

版權信息

Original English language edition copyrightⓒ 1987 by Allan Bloom  
 Simplified Chinese characters edition arranged with Simon ＆ Schuster Inc.  
 through Big Apple Tuttle-Mori Agency,Inc.  
 Chinese translation copyrightⓒ2007 by Yilin Press  
 著作權合同登記號 圖字:10-2005-160號

書  名　美國精神的封閉（人文與社會）

作  者　【美國】艾倫·布盧姆

譯  者　戰旭英

責任編輯　張遠帆

出版發行　譯林出版社

ISBN 978-7-5447-1659-8

關注我們的微博： @譯林出版社

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：@你好小巴魚

目录

[序 3](#_Toc69226276)

[前言 6](#_Toc69226277)

[導言：我們的美德 8](#_Toc69226278)

[卷一 大學生 14](#_Toc69226279)

[白板 14](#_Toc69226280)

[典籍 19](#_Toc69226281)

[音樂 21](#_Toc69226282)

[關系 25](#_Toc69226283)

[卷二 虛無主義，美國的風格 42](#_Toc69226284)

[德國思想的聯系 42](#_Toc69226285)

[兩次革命和兩種自然狀態 47](#_Toc69226286)

[自我 52](#_Toc69226287)

[創造力 55](#_Toc69226288)

[文化 57](#_Toc69226289)

[價值 60](#_Toc69226290)

[左翼的尼采化或尼采的左翼化 67](#_Toc69226291)

[我們的無知 70](#_Toc69226292)

[卷三 大學 75](#_Toc69226293)

[從蘇格拉底的申辯到海德格爾的就職演說 75](#_Toc69226294)

[六十年代 97](#_Toc69226295)

[學生與大學 104](#_Toc69226296)

[譯后記 118](#_Toc69226297)

[注釋 119](#_Toc69226298)

# 序

布盧姆教授做事有自己的風格。他在談論美國的高等教育時，并不考察所謂學術共同體（這通常是它的自稱）的形態、傳統和儀式。但他的資格是無可挑剔的。他寫過一本論述莎士比亞政治觀的大作，翻譯過柏拉圖的《理想國》和盧梭的《愛彌爾》。那些惱羞成怒的同行想不拿他當回事都難，雖然很多人都想這樣做，因為他目光犀利，勇氣可嘉，而且博古通今，是門肯刻薄時所說的“高級學問”的大觀察家。

但是，布盧姆教授既不是專揭老底的人，也不是諷刺作家，他思想的嚴肅性使他超然于學界的立場。他主要不是對教授們說話。他當然歡迎他們聽聽——他們肯定會聽的，因為他們正處在猛烈的火力之下。他把自己置身于一個更大的共同體之中，更多地援引蘇格拉底、柏拉圖、馬基雅維利、盧梭和康德，而不是我們的同代人：“在所有自相矛盾的共同體幻影中，真正的人類共同體是那些尋求真理者、那些潛在的智者的共同體，……全體渴望求知者的共同體。事實上，這只包括很少的人，他們是真正的朋友，就像在對善的本質有分歧時柏拉圖是亞里士多德的朋友那樣。……他們在探討這個問題時絕對心心相印。按柏拉圖的觀點，這是唯一真正的友誼，唯一真正共同的善。人們不顧一切尋找的密切聯系正是這里建立起來的。……這便是那個不可能的哲學王之謎的意義所在。哲學王們擁有真正的共同體，它是其他所有共同體的楷模。”

對現代讀者來說，這種語氣也許會因為那些古板的老詞——“真理”、“智者”、“善”、“人”——而不受用，但我們不能否認，在我們反對這種語言的背后，有著對我們現代人關于“價值觀”的淺薄、常常是瑣屑無聊的言論的負疚感。

上面那段話引自布盧姆這本書的結語。他不顧自己讀者的好惡，道出了肺腑之言。在討論專業經濟學家的勢力、現代科學同先于它出現的“自然哲學”的分離、人稱“文化相對主義”的現象或MBA（工商管理碩士）真實的基本含義時，他下筆別具一格。他時常一臉慍怒，咄咄逼人，不懷好意。談到人文學科在大學中的地位，他稱其為“久已沉沒的大西島”，我們重新回到那兒，力求“找回別人都已放棄的自我”。“人文學科就像古老的巴黎大跳蚤市場，眼力好的人方可從一堆堆破爛中找出被人丟棄的寶貝……”還有，“人文科學就像難民營，被不友善的當局剝奪了工作趕出家園的天才們，在那兒閑蕩。……大學的另外兩個部門（自然科學和社會科學）對歷史毫無用處……”當他不忙于研究善的本質時，他能夠運用人文學科的精華（或許我應該說，用其糟粕）發起猛攻。身為學者，他想給我們啟蒙；身為作家，他從阿里斯托芬等人那里了解到，啟蒙也應該是快樂的。在我看來，這不是一本教授寫的書，而是出自一位思想家之手，他愿意承擔作家才經常承擔的風險。在一本討論觀念的書中，用自己的聲音說話是很冒險的，但它也提醒我們，最真切的真理一向是源自個人的內心深處。布盧姆告訴我們：“貫穿全書，我始終在參照柏拉圖的《理想國》。對我來說，它是獨一無二的教育之書，因為它確實解釋了我作為一個人和作為教師所體驗到的一切。”學界中人，即便是那些自稱為存在主義者的，也很少把自己作為個體、作為個人公開坦誠地呈現出來。可見，布盧姆教授是我們這個時代精神之戰的前線戰士，所以他特別投我的脾氣。（既然他能個性十足，我認為自己也沒有理由繼續充當無名氏一般的評論者了。）

布盧姆在最后幾頁談到了一名學生；這名學生讀過柏拉圖《會飲篇》以后說，如今很難想象那種神奇的雅典氣氛了，“那時人們友善和睦，富有教養，生氣勃勃，彼此平等，既開明又自然，大家聚在一起暢談自己的渴望的意義。但是（布盧姆補充說），這樣的體驗一向是可以得到的。其實，這些令人心曠神怡的討論，是發生在一場雅典注定要失敗的可怕戰爭期間，阿里斯托芬和蘇格拉底至少能預見，這意味著希臘文明的衰落。可是，在如此險惡的政治環境中，他們并沒有陷于文化的絕望，他們忘我地沉浸于自然的愉悅之中，證明著人類最出色的能力，即不屈從于命運和環境的擺布。我們感覺自己太依賴于歷史和文化了。……任何柏拉圖式對話的本質就在于，它幾乎可以在任何時間、任何地方重現。……這或許就是這種思考的全部意義所在。這正是我們逐漸做不到的事情。它就在我們鼻子底下，幾乎不可能發生，卻一直存在著。”

我非常嚴肅地看待布盧姆這一番話，被它深深打動，并且從中看到了我的生命賴以成長的種子。我出生在美國中西部，父母都是移民，所以我早年就認識到，我的猶太血統，我的環境（恰巧以芝加哥為背景）和我所受的教育，會在多大程度上左右我的人生歷程，取決于我本人的決定。我不想完全依賴歷史和文化，若是完全依賴，肯定意味著我不過是個玩偶。在我們這個時代，文明世界最常見的說教可以簡單地表述為：“告訴我你的來歷，我就能告訴你你是怎樣一個人。”雖然我那一大家子渴望美國化的人一致同意，但芝加哥還是沒有機會把我塑造成它的形象。在我能夠清晰思考之前，我就對它的物質影響采取了頑強抵制。我說不清楚我為何不想讓自己成為環境的產物，但我從未被利益、功利、審慎和生意所俘獲。我母親曾想讓我當個小提琴手，不行的話就做個拉比。我可以自己挑選是在帕爾瑪飯店的晚宴上拉琴，還是在猶太人集會上布道。有正統信仰的傳統家庭都會教小男孩翻譯《創世記》和《出埃及記》。所以，如果這個大千世界，這個花花世界，不是那樣誘人的話，我也許很容易繼續拉比的生涯。但是，虔誠恭敬的人生不適合于我。畢竟我在早年就開始了廣泛的閱讀，這使我很快脫離了古老的信仰。十七歲那年父親勉強允許我進了大學，我是個熱情（狂放）、乖戾、不愿隨俗的學生。如果我報名選修本科二年級的經濟學課程，我肯定會把時間都用在看易卜生和蕭伯納上。如果我注冊了詩學課程，我很快就會對韻律和詩節生厭，轉而去看克魯泡特金的《一個革命者的回憶錄》和列寧的《怎么辦？》。我的趣味和習慣是一個作家的趣味和習慣。我寧愿自己去讀詩，也不想從講授韻律停頓法的課堂上獲益。為了放松因閱讀而疲乏的雙眼，我就到男人俱樂部去打臺球和乒乓球。

我很快意識到，依照先進的歐洲思想家的見解，一個來自粗俗的物質主義中心——芝加哥——的年輕人，他的文化抱負是必定要歸于失望的。組成這個城市的屠宰場、鋼鐵廠、貨棧、簡陋的工廠平房，還有灰暗的金融區、棒球場和拳擊場、機器人般的政治家、不準打群架的禁令，把所有這些東西湊在一起，你就會看見一張文化射線穿不透的“社會達爾文主義”的堅硬黑幕。根據高雅的英國人、法國人、德國人和意大利人這些現代藝術代言人的判斷，那是個毫無希望的地方。對這些外國觀察家中的某些人來說，美國與歐洲相比有許多優勢，它更有效率，更生機勃勃，更自由，基本上未受病態政治和毀滅性戰爭的影響，但是說到藝術，正像溫德姆·劉易斯所言，就算生為愛斯基摩人，也要強過一個想當畫家的明尼蘇達長老會教友。文明的歐洲人中能夠擺脫本國階級偏見者鮮有其人，他們會把自己不能完全支配的偏見帶入一切自由的美國。無人能夠預見到的事情是，所有的文明國家注定會降格為平庸的世界主義，古老文明各個支脈的衰落令人扼腕，但它會提供嶄新的機會，使我們擺脫對歷史和文化的依賴——這是隱藏在衰落背后的好處。這固然會導致野蠻的表現，但也可能產生獨立的新形式。

在這方面，正像美國人時常說的，我發現自己“處境尷尬”。歐洲的看客有時把我列入雜交怪物，既不是地道的美國人，也不是十足的歐洲人，腦子里塞滿了哲學家、史學家和詩人的語句，這是我在中西部自己的小窩里生吞活剝的成果。當然，我是個自修者，現代作家也一向如此。一位勇敢的新人，19世紀的小說家，曾大膽地進行猜想、冒險和推測。獨立思想結出了碩果。巴爾扎克宣稱：“這個世界屬于我，因為我理解它。”布盧姆教授的書讓我擔心，這本通過自修，從事了大量研究而寫成的講述世界的書，會遭到“有學問者”的封殺，他們正在筑起輿論的高墻，把整個世界擋在外面。

美國讀者站在不同的立場上，不時指責我的書有外國味。我提到歐洲作家時有點兒盛氣凌人，似乎是在擺架子。我樂于承認，我的作品中或許有一些讓人讀起來吃力的地方，隨著公眾中無知之人的增加，我的書可能越來越難讀。評估自己讀者的智力一向不是件容易事。如果人們還打算看書，即便只是出于對書的尊崇，或只是裝裝樣子，那么有些事情他們是本應知道的。所以，假設他們熟悉20世紀的歷史超出了能夠客觀證明的程度，這并沒什么不妥。另外，某些精神上的一致性也被作家們視為理所當然。“從本質上說別人跟我相似，我大體上也跟別人差不多，只是有些小小的差別而已。”一部作品就是一件祭品。你把它獻上祭壇，希望得到接納。你祈禱自己至少不會因為遭到拒絕而發怒，變成該隱[[1]](#_1_181)。你也許很天真，炮制出自己心愛的寶貝，把它們不加區別地堆在一起。那些現在沒有認識到它們價值的人，以后也許會明白。于是你覺得自己不是在為同代人寫作。也許你的真正讀者還沒在這里，而你的書會讓他們現身。

有時我很喜歡拿有教養的美國人開玩笑。譬如，我想把《赫索格》寫成喜劇小說：一個畢業于美國一所不錯的大學的博士，妻子為了另一個男人離他而去，他變得失魂落魄。他迷上了書信體寫作，寫一些悲傷、尖刻、諷刺、放肆的書信，不僅寫給自己的朋友和熟人，而且寫給一些偉人，那些塑造他的觀念的思想巨人。在這種危機時刻，他又能做些什么呢？從書架上取出亞里士多德和斯賓諾莎的著作，怒氣沖沖地從字里行間尋找慰藉和建議？這個遭受打擊的人，他想讓自己重新振作起來，想給自己的遭遇找個解釋，讓人生重新具有意義，他逐漸清楚地意識到這種努力的荒唐。他最終還是向自己的荒唐處境屈服了，他寫道：“這個國家所需要的只是一句價值五分錢的花言巧語。”這是在跟威爾遜總統的副手馬歇爾先生學舌，大概是在那場大戰時期，他曾經說過“這個國家需要的是一支價值五分錢的上等雪茄。”《赫索格》的一些讀者抱怨此書難讀。他們可能對這位既不幸又滑稽可笑的歷史教授報以同情，但也會不時被他那些賣弄學問的冗長信件搞得不勝其煩。有些人覺得，自己是在被迫參加一場思想史概論課程的艱苦考試，認為我是把同情與智慧跟晦澀和迂腐一鍋煮。

然而，我是在嘲笑書生的迂腐！

有人回答說：“如果這是你的目的，你可就徹底落空了。有些讀者會認為你是在跟別人過不去，布置類似于障礙賽的任務，或是門薩[[2]](#_2_176)協會會員玩的高智商字謎游戲。”有些人會從中獲得虛榮心的滿足，另一些人卻會憎恨被人測試。人們把自己最好的智力留給自己的專業，其次是警覺的公民面對的大事——經濟、政治、核廢料的處理，等等。忙完了一天的工作，他們想放松一下，他們不明白為何不能讓娛樂簡簡單單地進行。在某些方面我同意這種意見，因為我本人在閱讀蒙田的著作時，也情不自禁地想繞開那些古典名著的冗長引文，它們使我覺得高中學的拉丁文不夠用，再把自己送回高中并不好玩。

在《赫索格》的結尾部分，我想表達這樣一種觀點，“高等教育”為遇到麻煩的男人提供的力量是多么有限。到頭來他會領悟到，在應付生活方面，他根本沒有受過任何教育（在大學里，誰會教他如何對待情欲、女人和家庭呢？），用體育比賽的話說，他又回到了起點——或者像我寫書時提出的，回到了平衡的原點。赫索格的迷惑太放肆。是的，可他又能怎樣呢？有時，他借助于自己的喜劇感是能夠做到自持的。最大的迷惑中也依然有一條通向靈魂的幽徑。也許它很難被發現，因為在人生的中途，周圍已是雜草叢生，其根源便是我們所說的我們的教育。然而，那條幽徑一直就在那兒，我們要做的事情就是保持它的暢通，以接近我們內心的最深處——接近我們的內心對一種更高層次的意識的清醒認識。我們借助于它做出最終判斷，把一切理出頭緒。這種意識有著不受歷史噪音和我們當下環境干擾的力量，它的獨立性便是人生奮斗的真諦。心靈為了找到并固守自己的地盤，要同各種敵對勢力抗衡，這些勢力有時表現為否認心靈的真實存在，并且看起來確實經常想把它徹底干掉。

19世紀的浪漫詩人和一些好為人師的理論家，在一件事上搞錯了——詩人和小說家從來不是人類的立法者和導師。如果必須把藝術家的事業解釋成有目的的，那么詩人——藝術家——應當賦予人類新的眼光，使他們能夠從不同的角度認識這個世界，轉變僵化的經驗模式，這就堪稱雄心大志了。訓練有素的無知在無情地四處蔓延，以及不良思想的膨脹，使藝術家的這項事業舉步維艱。若是還事物以本來面目，我們是生活在一個思想世界中，而思維的運行確實糟得很。因此，藝術家，無論他是否把自己視為知識分子，都被卷入了思想斗爭。思維本身永遠不能治愈他的痛苦，任何一個藝術家都應該感謝樸素的魅力，這使他無需苦心思索。在我看來，大學一向是個卸去偽裝的地方，我在擯棄不良思想的艱巨工作中，可以從這兒找到幫助。正是在大學中，我開始了對現代意識形態的研習，資本主義和馬克思主義、心理學、社會理論和歷史理論，當然還有哲學（包括邏輯實證主義、自然主義和存在主義，等等）。我甩掉多余之物，使自己的精神機體恢復呼吸能力，我維護植根于生活的樸素，但我從不把大學看作逃避“外部世界”的圣殿和避難所。遠離喧囂的大都市，在一個刻板的學術村落里過日子，對我來說是一種折磨。所以，我從來不是“激進的”中歐小說家所稱的“校園作家”。恰恰相反，我訓練自己去辨識激進派和右派那些變化無窮的話題，這使我能夠（不是什么令人羨慕的技能）嗅出百年來革命詞藻散發出的那種未經處理的污濁惡臭，或從另一個方向分辨出最近戈爾·維達爾“原創的”地緣政治學不過就是赫斯特的《星期日副刊》的“黃禍”主題，其氣味并不比20世紀30年代更令人愉快。在這極具煽動性的“激進”作家的狂暴姿態中，根本就沒有什么新鮮東西。倘若他們也能拿出自己的觀點，大學就保不住在知識生活中的壟斷地位了。

布盧姆教授的核心觀點是，在一個受輿論控制的社會里，大學過去一直充當著思想自由的島嶼，所有的觀點都能無拘無束地進行研究，慷慨大度的自由民主制度使其成為可能。但是，由于大家都想讓大學在社會上扮演積極的或“正面的”參與角色，這使它淹沒在了社會“問題”的逆流之中。全神貫注于健康、性、種族和戰爭問題的學術界名利雙收，大學成了社會的概念倉庫，常常起著有害的作用。針對通識教育提出的任何改革都是難以想象的，它有可能使大學陷入與全美國的對立之中。“圈內人”的欲望和動機日益變得跟“圈外人”一模一樣。這就是我對布盧姆的言論的理解，如果他只是說了些有爭議的話，那么對它置之不理很容易。本書之所以成為一部極為嚴肅的著作，在于它不但有論證，而且伴有對歷史背景的準確說明。他運用對政治學說令人贊嘆的把握，揭示了這一切是如何發生的，現代民主源自何處，馬基雅維利、霍布斯、洛克、盧梭和另一些啟蒙哲學家的意圖及其得失。

左右兩派的爭論在過去十年里變得異常火爆，讓文明對話的習慣受到訕笑。對手們似乎不再傾聽對方的意見了。如果聰明的對手只因興趣索然而不讀布盧姆教授這本書，那將是非常遺憾的。該書的陳述十分重要，值得細細研究。無論人們是否同意它的結論，它提供了一個不可或缺的討論指南。它不僅是對傳統的概述，也是一份表述得十分清晰準確的歷史大綱，是對民主美國高層次精神生活的發展值得信賴的概述。

索爾·貝婁

# 前言

這本書，作為對我們的心靈、尤其是年輕人的心靈以及他們所受教育的沉思，是從一個教師的視角寫成的。這是個得天獨厚的視角，雖然它有很多局限，包含著危險的誘惑。教師，特別是從事通識教育的教師，必須始終盯住人類完美的目標，同時也要把握自己眼前的學生的稟賦。他得不斷地認識前者，評估后者達到這個目標的能力。關注年輕人，摸清他們的渴望和領悟能力，是這一行的本質。必須探測和找出這些渴望。不能對切實的需求做出回應，就算不上真正的教育；缺了這一條，再多的收獲也無足掛齒。每一代人的狀況，要從他們與人類的永恒關切的關系中才能找到，而這種關切又能從每一代人的情趣、娛樂尤其是憤怒（這在以冷靜自覺而著稱的年代尤為真切）中找到。尤其能夠揭示真相的就是專門勾引年輕人的各路騙子。這些文化販子有著投年輕人所好的強烈動機——所以他們也是引導我們進入時代精神迷宮的有益向導。

教師的觀點不是隨便想出來的。它既不完全取決于學生想成為什么人或他此時此地恰好成了什么人，也不屈從于特定的社會需求或變幻無常的市場。人們費了很大力氣，想證明教師一向只是這些力量的代理，但事實上不管他愿意與否，他都是受一種意識或預見的引導，他認為確實存在著某種人的天性，他以幫助實現這種天性為己任。他不是用抽象思維或復雜的推理做到這一點，而是從學生的目光中看到它的。學生只有潛能，但潛能可以超越自身，這就是希望的源泉，雖然幾乎總是讓人失望，但這種希望仍在不斷復活：人并非全然是偶然的產物，被他出生時的特定洞穴束縛和塑造。助產術認為，一個鮮活的嬰兒降生人間，不是因為有助產士，而是出于自然。用它來描述教育過程要比“社會化”一詞強多了。一個健壯孩子不靠助產士的幫助而誕生，是老師的真正歡樂。這種喜悅對他的激勵作用遠大于任何乏味的道德責任感，他的基本經驗是，沉思要比任何行動更使人滿足。凡是真正的老師都不會懷疑，自己的使命是幫助學生抑制世俗和偏見的扭曲力量，使人性臻于完美。對人類天性的洞察力有可能受到遮蔽，教師多少也有一定的局限性，但他的行為是由他本身以外的因素引發的，同時也為他提供了評判學生能力和成就的標準。另外，沒有哪個真正的教師在實踐中不相信心靈的存在，以及通過授課影響心靈的魔力。所以，老師們肯定認為，在教育起步時，或許要從外部對心靈給以獎懲，以便給它注入活力。但說到底這種活力是它自身的收獲，它是自給自足的。

這有助于解釋一個成年人愿意跟青年而不是同輩相處的怪癖。他喜歡充滿希望的“或然”勝過喜歡有缺陷的“實然”。這個成年人會受到很多誘惑——尤其是虛榮和夸夸其談而不傳授知識的欲望；這種活動也具有重講課輕求知的危險，即迎合學生，只教那些他們能學或愿學的東西，只用學生的眼光來認識自己。

由此可見，教育能威脅到哲學，因為哲學思考是孤獨者的探索，追求它的人切不可盯著聽眾。但是，要求所有的老師都成為哲學家，那是太過分了；多少附和一下聽眾也在所難免。只要有所防范，壞事也能變好事，能鼓勵哲學思考。對學生著迷，可以使老師認識心靈的不同類型，認識他們的學習能力以及把握真理和謬誤的能力。這種經驗是探討“人是什么”這個大問題的前提條件，它關系到與人的低級日常需求相對的最高志向。

通識教育的確切含義是，它幫助學生對自己提出這個問題，讓他們明白答案既非一目了然，亦非無從尋覓；不去持續地關注這個問題，嚴肅的生活就無從談起。盡管旁門左道應有盡有（本書會討論其中的一部分），但每一個年輕人提出的“我是誰？”的問題，以及我們人人內心固有的遵從阿波羅神殿上的神諭“認識你自己”的強烈沖動，都意味著“人是什么”是個第一位的問題。我們長期缺乏確切的答案，所以才去了解各種可供選擇的答案，并對它們進行思考。通識教育使我們得以了解這些選擇，其中很多有悖于我們的天性和我們的時代。受過通識教育的人能夠抵制那些唾手可得和受人追捧的答案，這并不是因為他固執己見，而是因為他知道另一些答案更值得考慮。相信書本知識就是教育的全部固然愚蠢，但書本知識總是不可缺少的，在一個高尚人格缺少活榜樣的時代，就更是如此。書本知識是教師所能給予的大部分——但要在一種與生活有著合理關系的氣氛中適當地加以調理。他的學生得面對生活。他的最大愿望就是他所傳授的東西與生活息息相通。大多數學生會滿足于我們的現狀所看重的事情；還有一些人會懷有熱情，他們因為家庭和個人志向而另有所求，這種熱情也就靠邊站了；只有極少數人會獻身于追求獨立精神。通識教育就是專為最后這些人而存在的。他們會成為人類運用自己的偉大才智的典范，從而也能使我們大家受益，這并不取決于他們做了些什么，而取決于他們是什么人。缺了他們（也許應該補充說，缺了他們值得敬重的表現），沒有哪個社會能被稱為文明社會，不管它多么富裕，多么舒適，也不管它有多么精湛的技術或多么溫情脈脈。

可以理解，我是從教師的角度用三十多年的時間懷著濃厚的興趣觀察學生，傾聽他們的觀點。他們懷著激情、好奇、渴望，尤其是早年的經歷帶給高等教育的一切，都已發生了變化；教育他們的任務也隨之發生了變化。我在這本書里希望能為理解這代人做出一些貢獻。我不想說教；我既不想做盲目的樂天派，也不想杞人憂天。這本書首先應當被視為發自前線的報道。讀者可以自己去判斷事態的嚴重性。每個時代都有自己的問題，我不認為過去的一切都很精彩。我描述了我們現在的處境，我不打算與過去做任何比較，以此來贊揚或貶低我們自己，我只是想闡明什么對我們有價值，以及我們的處境有何特點。

關于這項研究的“樣本”，在此聊綴數語。它是由數千名學生組成的，他們有著較高的智商，物質優裕，思想自由，在他們有幸成為大學生的幾年里，幾乎可以做他們想做的一切——總之，他們是就讀于美國最好的二十或三十所大學的學生。還有各種類型的學生因為這樣那樣的環境限制，不能自由選擇接受通識教育。他們有著自己的需求，而且很可能有著非常不同于我這里所描寫的性格。我的樣本不管有什么局限性，也有其優點，它集中體現了那些最有可能利用通識教育的優勢，從道德和思想上對國民發揮最大影響的學生。時常有人說，這些處境優越的年輕人不需要我們過多的關注和資源投入，他們擁有的東西已經夠多了。可是切莫忘了，他們最需要教育，因為最偉大的才智是最難獲得的，而且，天性越復雜，就越容易墮落。

教育的重要性是無需證明的，但也應當指出，對于從各方面運用理性超過了歷史上的任何國家，并且以此作為基礎的現代國家來說，作為理性家園的大學的危機，也許是它們面對的最深刻危機。

這本書凝聚了我對一生教學經驗的思考。我的職業生涯異常幸福，每念及此，感激之情油然而生。所以我得感謝自己的全部經歷而不只是這本書所得到的幫助。首先得感謝我的全體學生，他們使我有幸在三十多年里講授經典文獻，尤其是那些我逐漸熟稔了的學生，透過他們，我對這里討論的問題有了深入的了解。

他們中間有些過去的學生，如今已是十分獨立的思想家和我的朋友了，他們向我講述自己的經驗和觀察，幫我理清了思路，他們是：布魯內爾（Christopher J. Bruell）、弗拉德金（Hillel G. Fradkin）、尼科爾斯（James H. Nichols Jr.）、奧溫（Clifford Orwin）、潘格爾（Thomas L. Pangle）、舒爾斯基（Abram N. Shulsky）、塔科夫夫婦（Nathan and Susan Tarcov）。尤其是博洛廷（David S. Bolotin），他對我的主題做出回應，并且讓我對它的嚴肅性有了信心。他們中的每一個人都以其獨特的方式激勵和誘導著我的熱情。吳（Michael Z. Wu）以其敏銳的見解和批判精神給了我極大的幫助。

在同我一起教學和探討問題的同事中間，我得提及索爾·貝婁和唐豪瑟（Werner J. Dannhauser）。前者以其特有的豁達心胸，深入了解我的思想，鼓勵我在過去從未涉足的道路上走下去；后者一直是我成年后的思想伴侶，他一如既往地閱讀我的手稿，透徹的眼光和真誠都讓我受益匪淺。

在編定手稿的過程中，切爾尼克（Judy Chernick）、德諾夫（Terse Denov）和阿倫森（Erica Aronson）令人放心地投入工作，就像忠貞不二的朋友一樣，他們使圖書生產過程中最乏味的階段也變得令人興奮。我同自己的編輯、西蒙舒斯特出版公司的亞沙納（Robert Asahina）以及朱利亞出版社的弗洛斯（Berdard de Fallois）也相處愉快，他們先是敦促我寫這本書，然后又花費大量時間進行編輯，遠遠超出了我的想象。埃爾哈特基金會（The Earhart Foundation）和奧林基金會（John M. Olin Foundation）長期資助我的教學和研究，在此對它們的官員深表謝意。

最后，我要向辛德勒（Allan P. Sindler）表達敬意，他為我樹立了一個無私的大學教師的榜樣。他用一生的品行證明，干事業依然可能，而且是值得的。

我必須申明，而且不是為了走形式，我提到這些人，絕非暗示他們贊同我的觀點。

艾倫·布盧姆

芝加哥，1986年5月

# 導言：我們的美德

大學教授絕對有把握的一件事是：幾乎每一個進入大學的學生都相信，或自稱他們相信，真理是相對的。倘若測試一下這個信念的真偽，你不難預期學生的反應：他們并不理解它的含義。如果你說，任何人都不應把它視為一個不證自明的命題，這會讓他大為驚訝，就像要求他對2+2=4提出質疑一樣。這是你從未反思過的事情。學生的背景千差萬別，此乃美國的國情使然。有人信教，有人信無神論；有人傾向于左派，有人傾向于右派；有人想當科學家，有人想成為人文學者、專業人士或商人；有人窮，有人富。把他們統一在一起的只有相對主義和他們對平等的忠誠。這兩者在一種道德意圖中相互關聯。真理的相對性不是一種理論觀點，而是一種道德要求，是自由社會存在的條件，至少他們是這樣認為的。他們早就形成了這種思維模式，它已經成了美國自由社會的傳統基石——不可讓渡的自然權利——的現代替代品。學生把這視為一個道德問題，這可以從他們受到詰問時對問題的回答中看出，它混雜著不信任和憤慨：“你是個絕對主義者吧？”他們知道的唯一的另一種回答是——但口氣不變——“你是個君主主義者吧？”或“你居然相信有女巫？”后面的問題會讓人義憤填膺，因為相信有女巫的人很有可能是個政治迫害者或宗教判官。他們被教會了要對絕對主義帶來的危險加以警惕，但這種危險不是謬誤，而是不寬容。相對主義是開放的必要條件；這是一種美德，也是我們的基礎教育五十多年來不斷灌輸的唯一美德。開放性——當它面對各種真理的主張、各種生活方式和各種人時，相對主義使它成了貌似有理的唯一態度——是我們這個時代的偉大見解。真誠的信徒是真正的危險。歷史和文化研究告訴我們，過去的整個世界都很瘋狂；人們總是自以為一貫正確，于是才產生了戰爭、迫害、奴役、仇外、種族主義和大國沙文主義。關鍵不在于糾正錯誤，做到真正正確，而在于不要認為自己完全正確。

當然，學生們不能替自己的看法進行辯解。他們一向就是這樣被灌輸的。他們頂多能夠羅列出所有現成的觀點和文化，然后說，不管是我還是別的什么人，有什么權利對它們說三道四？如果我搬出一些旨在反駁他們、促使他們思考的老套話，諸如：“如果你是駐印度的英國行政長官，你會讓受自己管轄的當地人在亡夫的葬禮上燒死遺孀嗎？”他們要么一聲不吭，要么會說，英國人本來就不該到那種地方去嘛。這不是因為他們對外國或自己的國家很了解。他們所接受的教育的宗旨不是讓他們成為學者，而是為他們提供一種美德——開放。

每一種教育體制都有它所要達成的道德目標，這影響著它的課程設置。它要培養特定類型的人。這種意圖大體上很明確，而且大體上是深思熟慮的結果；但是，即使那些中性的課程，例如閱讀、寫作和算術，也會對受教育者的眼光有一定影響。有些國家的目標是培養虔誠的人，有些國家是要培養好戰的人，還有些國家是要培養勤勞的人。政體一向十分重要，它需要與它的基本原則相符的公民。貴族政治需要紳士，寡頭政治需要崇尚和追逐金錢的人，而民主政治需要的是熱愛平等的人。民主教育，不管它承認與否，需要培養一批喜歡民主、了解民主、性格有利于民主的男男女女。縱觀我們共和國的歷史，關于哪一種類型的人最適合我們的政體的觀點顯然一直在變。最初的楷模是理性勤勉之人，他誠信守法，忠于家庭（他自己的家庭——后因衰敗而被稱為核心家庭）。最重要的事情是，他得了解權利教義；了解體現這種教義的憲法；了解美國的歷史，它講述并頌揚了一個國家的創立，這個國家“孕育于自由，致力于實現人人生來平等的信念”。要強烈信奉《獨立宣言》——它措辭得體，訴諸每個人的理性——的文字和精神實質，這就是培養民主人的教育目標。這種教育所要求的事情，跟傳統社會需要的信仰類型迥然不同，在傳統社會里，神話、激情、嚴明的紀律、權威和大家庭培養出的本能的、絕對的、甚至是狂熱的愛國主義，它不同于美國所要求的那種基于思考的、理性冷靜的甚至是出于自利的忠誠——它不是對祖國的忠誠，而是對政府形式及其理性原則的忠誠。這是一項全新的政治試驗，由此也產生了一種新式教育。在過去的半個世紀里，這種教育從培養民主人演化成了培養民主人格。

人們對于做個美國人意味著什么的理解已經發生了變化，從中很容易看到以上兩種教育的明顯差別。老看法是，人們通過承認和接受人的自然權利，建立了統一和共性的基礎。自然權利給人們帶來共同利益，使他們成為真正的弟兄，沐浴在自然權利的陽光之下，階級、種族、宗教、族裔或文化就會消失或變得模糊不清。移民必須把舊世界的主張拋到腦后，轉向一種很容易獲得的新型教育。這未必意味著拋棄舊的日常習慣或信仰，但它意味著服從新的原則。結果出現了天性同質化的趨勢，即使不能把它稱為必然。

近年來的開放教育擯棄了上述一切。它不關注自然權利或我們政體的歷史起源，人們現在認為，這是一種有著根本缺陷的落后政體。開放型的教育是進步的，是向前看的。它不要求基本的一致，也不要求放棄新舊信念去支持自然信念。它向各色人等、各類生活方式、所有的意識形態敞開大門。除了對一切都不開放的人以外，它沒有敵人。但是，如果沒有公共利益的共同目標或觀念，社會契約還能存在嗎？

從自由主義思想剛一出現時起，就有一種向著消除歧視的自由發展的趨勢。霍布斯和洛克，以及追隨他們的美國締造者，試圖緩和極端信仰，尤其是那些能引起內亂的宗教信仰。各派成員都必須服從法律，忠于憲政；只要他們做到這些，外人就只能讓他們自行其是，不管他們的信仰多么令人討厭。為使這種安排奏效，必須做出自覺的——即使不是公開的——努力弱化宗教信仰，辦法之一便是把它轉移到與認知領域相反的意見領域——這也是在認識論上做出巨大努力的結果。但是信仰自由的權利屬于知識領域，不能把這種權利也當作意見看。在這件事上不可以削弱信念的力量。恰恰相反，在民主國家，權利領域是道德激情的競技場。

只有讓各種主張同道德和政治知識相契合，才有可能擴大無需遵守社會和政治法則的活動空間。人們貪圖隨心所欲過日子的自由，這種欲望因現代民主思想的這個方面而變本加厲。最后好像出現了這樣一種局面：充分的自由只有在不存在這種道德和政治知識時才有可能獲得。削弱壓迫者最有效的辦法是讓他們相信自己對善一無所知。激進的民主理論引起的激情專橫跋扈，最終也將受到限制。人世間沒有絕對之物；但自由是絕對的。結果便是，為自由辯護的論證消失了，同時所有的信念也開始變得軟弱，而起初這應該僅限于宗教信仰。

從權利轉向開放的漸進運動是顯而易見的。譬如，霍姆斯大法官正式宣布，他不再追求一種用以判定民主社會哪些言論或行為不可容忍的準則，而要代之以一種不確定的、沒有實際意義的標準——顯見的現實危險。這種準則的意圖無非是把維持公共秩序作為唯一的共同利益。他的觀點背后隱藏著一種樂觀主義的進步觀：民主原則的徹底衰敗和重返野蠻狀態是不可能的；孤立無援的真理在觀念的大賣場上總能凱歌高奏。建國者們并沒有這樣的樂觀態度，他們堅信必須不斷重新檢討民主政府的原則，向它虛心求教，即使得到結果對于某些觀點來說過于嚴酷；有些結果尚可容忍，但并不可敬，有些則完全屬于被禁之列。按他們的思路，對不寬容不應當給予寬容。除非能夠證明存在著顯見的現實危險，不應限制人們的任何自由表達——這種觀點在林肯那里就行不通，因為他堅持認為平等的原則不能妥協，它不取決于人民的選擇或選舉，而是他們能夠參與選舉的大前提，在黑奴問題上不能奉行人民主權論，即便它能讓我們避免血腥內戰這一顯見的現實危險。

然而，開放思想最終戰勝了自然權利，這部分是憑借理論批判，部分是因為對自然最后限制的政治反叛。公民教育不再以立國原則為核心，而是轉向以歷史和社會科學為基礎的開放思想。甚至出現了一種普遍趨勢，它詆毀立國原則，試圖證明起點就有毛病，以便允許對新事物有更大的開放性。在比爾德的馬克思主義中初露端倪的東西，到了卡爾·貝克爾的歷史主義那兒便已成了常規。立國之父被人指責為種族主義者、印第安人的謀殺者和階級利益的附庸，我們在聽到這些話時已經見怪不怪了。我上大學時曾經問過我的第一位歷史學教授，一個非常著名的學者，他給我們描繪的喬治·華盛頓是否會造成讓我們鄙視自己政體的后果。“根本不會”，他說，“這不取決于個人，而是取決于我們擁有良好的民主價值觀。”我答道：“可是你剛才還告訴我們，華盛頓只是在利用這些價值觀促進弗吉尼亞財主的利益。”這讓他很惱火，但事情也就到此為止。他滿足于一種高尚的信念：民主價值觀是歷史運動的一部分，不需要他進行說明或辯解。他可以懷著一種道德信念繼續從事自己的歷史研究——他的研究將導致更大的開放，從而導致更多的民主。我們剛剛領教過法西斯主義的教訓和民主的脆弱，但這對他沒有絲毫影響。

沒有自然權利的自由主義——我們知道它來自約翰·斯圖爾特·密爾和約翰·杜威——教導我們，我們面臨的唯一危險，就是對新興事物、新鮮事物和進步現象視而不見。何必去關注那些基本原則或促使人們據之生活的美德呢？用現在的流行語言說，公民教育被忽略了。自由主義的這種變化使我們對文化相對主義以及價值與事實的分離——它有可能進一步推進前一種觀點，賦予它更大的精神威力——做好了準備。

歷史和社會科學被用來克服偏見，采用的方式應有盡有。我們不應該有“民族中心論”的觀點，這是一個從人類學搬來的術語，它使我們對開放的意義有了更多的理解。我們不應該認為自己的做法比別人高明。這樣說的主要意圖不是想讓學生了解彼時彼地發生的事情，而是想讓他們明白，他們的選擇只是一時一地的偶然事件。他們的信仰不會讓他們有資格認為自己比別人優越，無論是作為個人還是作為民族集體。羅爾斯簡直就是這種趨勢的應聲蟲，他為了說服別人而寫下的東西蔚為大觀，他提出一種政體方案，促請人們不要蔑視任何人。他在《正義論》中寫道，物理學家或詩人不可輕看一生蠅營狗茍或從事輕薄、下賤活動的人。他確實應該受到尊重，因為別人的尊重不同于自尊，它是每個人的基本需要。所以，一視同仁是一條道德律令，因為它與歧視相對立。這種蠢話意味著，不應當讓人們去尋找人類的本然之善，就算找到了也不應當加以推崇，因為這種發現也伴隨著對惡和相應的鄙視態度的發現。本能和智識必須有教育來加以抑制。自然靈魂應以人造靈魂取而代之。

這種道德變化的根源是，美國社會的男男女女有著形形色色的民族、宗教和種族背景，他們中間有許多人因為屬于這些群體而受到惡劣的對待。富蘭克林·羅斯福宣稱，我們需要一個“不忽略任何人的社會”。自然權利是我們政體中的固有內容，完全適合于解決這個問題，只要這些局外人為自己堅持要求這些權利就成（也就是說，他們通過堅持這些權利而成為局內人），但這仍不能滿足那些影響我們教育的思想家，因為投票權和其他政治權利不會自動帶來社會承認。法律的平等保護并不能使猶太人、意大利后裔或黑人免遭輕視和仇恨。

對這一問題的反應，首先表現為拒斥這樣的觀點：外來者必須放棄自己的“文化”個性，使自己成為享受自然權利的普遍而抽象的存在，不然他就只能生存在社會的邊緣；其次是對多數人把一種“文化”生活強加給憲法并不關心的民族而感到憤怒。開放的目的便是給這些“群體”或“少數”提供一個可敬的位置——把它從那些不值得給予這種尊重的人那里奪回來；削弱占統治地位的多數人（近來他們被越來越多地稱為“優勢派”[[3]](#_3_171)，這個說法的風行表明了社會學在解釋族群意識上取得了一定成功）的優越感。占統治地位的多數人賦予國家一種優勢文化，包括他們的傳統、文化、品位、了解和監督語言使用的特殊權利以及他們的新教信仰。20世紀美國政治思想和社會科學的很多知識機構的成立，都是以詆毀這個多數為宗旨。它們把立國原則視為障礙，并且試圖推翻我們的另一種政治遺產——多數原則，鼓吹一個由遵循自己的信仰和意愿的少數派和族群組成的國家。具體說來，知識界的少數派期望提高自身地位，把自己視為其他所有人的衛士和代言人。

立國之本中尊重少數的意圖被如此顛倒，真是令人驚愕。美國的締造者認為，少數一般來說不是好事，他們跟宗派差不多，是不顧公益的自私團體。與早先的政治思想家不同，他們對壓制宗派、通過教育形成統一的、同質性的公民社會不抱希望，所以他們建立了一種精巧的機制，包容宗派但讓他們相互抵消，使人們能夠追求共同的利益。這種共同利益仍然是他們頭腦中的指導思想，雖然它是通過包容宗派實現的，不像古典政治思想那樣直接。這些建國者希望讓國民的多數關心基本權利，這樣可以防止多數用自己的權力去踐踏這些基本權利。然而，在20世紀的社會科學中，共同利益已不知去向，對少數的否定性意見也隨之消失了。為了保護少數，連“多數”——現在被理解為私利——這個概念也被取消了。這打破了憲政思想中多數與少數之間的微妙平衡。在這種看不見公益的視野里，少數不成其為問題，保護它們便成了政府的核心職能。這會導致什么結果，可以在——舉例來說——羅伯特·達爾的《民主理論的前言》中清楚地看到。比起那些不太熱心的人，真正熱心的個人或群體，應當為他們的“熱情”或“擔當”——這是代替了理性的新的政治理由——而得到特殊的關注和權利。建國之父希望減少和阻止狂熱，達爾卻給予鼓勵。

這種少數論對于所有的人，無論他是反動分子還是進步分子，對于20世紀20和30年代那些仍然不接受憲法強加的政治解決方案的人，有著巨大的感召力。反動分子不喜歡看到階級特權和宗教體制受壓制。出于不同的原因，他們根本不能接受平等的觀念。南方人非常清楚，憲法的核心是對平等的道德信仰，所以它譴責對黑人的隔離制度。憲法不僅是一套統治規則，而且有著在整個合眾國實現一種道德秩序的內涵。南方的作家和史學家對美國人看待自身歷史的觀點一向有著強大的影響，這一點尚未引起足夠的注意。他們相當成功地把自己的“獨特風俗”描繪成一種受到憲法蔑視的、具有迷人的多樣性和個性的文化的一部分。他們為了給自己的生活方式做出合乎現代的辯解，恰好需要開放的理想和消除民族中心論，以免受到那些要求與固守家園者享有平等權利的外來者的侵擾。南方人對所謂憲法無效的浪漫描述，以及他們對“大眾社會”的敵視——它充斥著技術、金錢至上的生活方式和自私的個人，這使牢固的有機共同體受到了破壞——對各種政治色彩的不滿都有吸引力。20世紀60年代的新左派所宣揚的意識形態，與過去為保護南方的習俗免受憲法權利和聯邦政府落實這種權利的權力的威脅而提出的意識形態如出一轍。這是左派和右派為反對所謂“資產階級社會”的自由民主而結成的古老聯盟。

20世紀20和30年代的進步派不贊成憲法保護私人財產以及它對多數意志及人們按自己喜歡的方式生活所做的限制。對他們而言，平等走得還不夠遠。斯大林主義者也發現，把民主定義為開放性對他們有好處。美國憲法和蘇聯的理論與實踐完全是南轅北轍。但是，如果民主意味著無限制的開放，對其他文化的尊重不允許根據自然權利對蘇聯的現實進行教條主義的指責，那么他們的生活方式說不定哪天就會變成我們的生活方式。我仍記得上小學時用過的歷史教科書，光潔的精美紙張印著一些新圖片，展示令人向往的集體農莊，那里的農民一起工作和生活，沒有利潤動機。（孩子們不懂得這些問題，但他們很容易接受宣傳。）這跟我們的生活方式大相徑庭，但是我們并不了解它，僅僅是根據我們的文化偏見對它做出反應。

認為美國很褊狹的性冒險家瑪格麗特·米德等人對我們說，我們不僅必須了解其他文化，學會尊重它們，而且能夠從中獲益匪淺。我們可以追隨它們，放松自己，從我們的禁忌不僅僅是一種社會約束的觀點中解脫出來。我們可以到文化集市上逛逛，給受到清教負罪感壓抑的個人偏好找到增援。所有這些倡導開放的導師們，對《獨立宣言》和憲法要么不感興趣，要么積極地予以反對。

民權運動為這種思想變化提供了極好的例子。運動之初，幾乎所有的重要領袖，不管他們的策略和性情有何差別，都依靠《獨立宣言》和憲法。他們不但能夠譴責白人極端不公，而且能指責他們違背了他們自己最神圣的宗旨。黑人是要求平等的真正美國人，這種平等是根據自然和政治權利而屬于作為人的他們。這種態度暗含著對自然權利原則及其在憲政傳統中的基本效用的堅定信念，這種傳統雖然受到玷污，但長遠的趨勢仍是使那些原則得到落實。因此，他們通過國會和總統，尤其是司法系統，為實現這些原則而努力。相比之下，取代了傳統的民權運動的“黑人權力”運動——除了雖然過分但可以理解的對自尊的強調和拒絕通過乞求獲得承認之外——的核心觀點是，憲政傳統一直是腐敗的，是為保護奴隸制而設立的。它要求的是黑人的身份認同，而不是普遍權利。重要的不是權利，而是權力。它堅持黑人應作為黑人，而不是單純作為人得到尊重。

然而，憲法并沒有允諾尊重黑人、白人、黃種人、天主教徒、新教徒或猶太人。它所保證的是對個人權利給予保護。可是對于今天占多數的美國人來說，這已經證明是遠遠不夠的。

這種狀況給美國青年的教育造成的后果是，他們對美國歷史和那些一向被視為美國英雄的歷史人物了解更少了。這是他們帶進大學的跟他們的生活有關的少數知識之一。但是，除了學到一些有關其他民族和文化的零散事實以及一些社會科學套話之外，他們缺少任何系統的知識。這沒有多少意義，一方面是因為沒有人關心要想把另一些地方和時代的精神傳達給年輕人時需要做些什么，另一方面是因為學生看不到這跟他們未來的生活和情感有什么關系。在受這種教育灌輸的年輕人中間，渴望全面了解中國、羅馬或猶太人的人如同鳳毛麟角。

恰恰相反。人們對這些事漠不關心，因為相對主義泯滅了教育和追求美好生活的原動力。美國年輕人對外國的了解和興趣越來越少。過去還有很多學生真正了解并熱愛英國、法國、德國和意大利這些國家，因為他們夢想去那里生活，認為學習它們的語言和文學會使自己的生活更有趣。這樣的學生幾乎消失不見了，取而代之的頂多是那些對第三世界國家的政治問題感興趣，想幫助它們實現現代化的學生，當然，他們對這些國家的古老文化也給予充分的尊重。這不是在向別人學習，而是一種屈尊，一種偽裝的新帝國主義。這就是“和平隊”的精神，它不是鼓勵學習，而是一種世俗版的施恩。

實際上，開放導致了美國的固步自封——美國之外的世界呈現出單調的多樣性，它頂多讓人了解到價值是相對的，而我們這里創造著我們想要的各種生活方式。我們的開放意味著我們不需要別人。可見，大肆張揚的大開放其實是大封閉。再也沒有人希望其他地方和其他時代還存在著能夠揭示生活真諦的偉大智者——除了少數僅存的年輕人還在從權威那里尋求捷徑。馬基雅維利盡力從每天的忙碌中抽出幾個小時，“穿上堂皇氣派的服裝，進入古人的殿堂與他們對話”，這種真實的歷史感已經死了。

所有那些推行新式教程的人都跟這種歷史感無關。他們看重的是鼓吹接受不同的生活方式，卻毫不關心它們的真實內容。當天主教徒和新教徒相互猜疑、相互仇視時，那未必是美國最美好的時光，但他們至少能嚴肅對待自己的信仰，他們努力獲得的多少令人滿意的生活狀態，不是漠視自己心靈的結果。實際上，今天的美國青年只有一種不切實際的意識，即存在著多種文化；以及從這種意識中產生的甜美道德觀：大家應該和睦相處，何必爭來爭去。在1980年伊朗危機期間，一位人質的母親很好地表達了我們當今的教育原則。她不顧自己國家的政府明確表達的要在那個星期營救人質的意志，到伊朗去懇求釋放她的兒子。她為自己的行為辯護說，母親有救自己兒子的權利，也有學習新文化的權利。這是兩項基本權利，她這次旅行使她一箭雙雕。

實際上，在四十年前的美國也許更容易面對文化差異的問題。我讀大學時，有個年輕的密西西比人，隨弗吉尼亞大學辯論隊來訪期間在我的宿舍暫住了幾天。這是我第一次遇到一個聰明的、受過教育的南方人。他給我解釋了黑人的下賤，為種族隔離辯護，認為這一切只是獨特生活方式的一部分。他是個活潑可愛、讓人著迷、健康的年輕人。但是他讓我害怕，因為我仍然是個種族中心論者。我把自己的北方人信念看作普遍信念。“人各有命”這種哲理尚未完全得勢。幸運的是，后來出現的美國文化的同質化使我們得以避免不愉快的對抗。現在，只有那些顯然病態的下層人持有我這位年輕來訪者的種族主義觀點。南方人幫助革新了我們的文化理念，可是他們竭力保護的南方文化卻消失了。

讓年輕人思想開放的方法之一是讓大學開設非西方文化的課程。很多講授這類課程的人都是真正的學者，熱愛自己研究的領域，但是，有許多可學和應當學的東西，卻無人提出要求，也沒有人提出增設哲學和宗教課的要求，所以我總是從上述要求中看到一種蠱惑人心的意圖。要讓學生認識到，世界上還有別的思維方式，西方人的方式并不優越。這再一次說明內容并不重要，重要的是開課。這種要求是建立一個世界共同體并培訓其成員——沒有偏見的人——的努力的一部分。但是，假如學生對任何非西方文明的精神真的有所了解（他們并沒有做到這一點），他們就會發現，每一種文化都是民族中心論的。它們都認為自己的生活方式最好，別人的低劣。希羅多德告訴我們，波斯人認為自己是最好的，與他們毗鄰的民族次之，與這些民族毗鄰的又次之，同心圓離波斯中心越遠，價值就越低。這就是民族中心論的定義。類似的現象無所不在，就像母子亂倫的禁令一樣。

只有在西方國家，也就是在受希臘哲學影響的國家，存在著對按自己的方式認定善表示懷疑的某種意愿。人們應該從研究非西方文化的過程中得出這樣的結論：不僅偏愛自己的生活方式，而且相信它是優于其他生活方式的最佳生活方式，是一種基本的、甚至自然的現象——這恰恰與要求學生學習其他文化的初衷相悖。我們實際做的事情就是在實踐著一種西方的偏見——我們用它來悄悄表明自己文化的優越——并且毀掉了證明其他文化合理性的證據。對異域文化進行科學研究幾乎是西方獨有的現象，從源頭上說，它顯然跟尋求新的、更好的生活方式密切相關，或者至少希望證明我們的文化是一種較好的方式，而其他文化都沒有感到有這樣做的需要。如果我們打算向其他文化學習，我們就必須懷疑從事這種科學研究是不是一個好念頭。邏輯上的一致性要求主張開放的教授尊重他們在各地發現的民族中心論或封閉性，然而，他們在抨擊民族中心論時，實際上卻在斷言他們沒有意識到自己的科學理解力的優越性，也沒有意識到不承認這種優越性的另一些文化的低級，同時又在拒絕贊成這種優越性的任何主張。他們對自己科學的優點既肯定又否定。他們面對的問題類似于帕斯卡在理性與神啟的斗爭中面對的問題，但缺少迫使他放棄科學轉向信仰的思想妥協。

非西方文化的封閉性或民族中心論的理由十分清楚。為了保護自己，人必須熱愛并忠實于自己的家庭和民族。只有當他們認為自己的東西很好，他們才能對它心滿意足。父親喜歡自己的孩子肯定勝過喜歡別的孩子，公民熱愛自己的祖國也一定超過熱愛別人的國家。這就是神話存在的原因——為這些歸屬感提供正當理由。人需要為自己找個位置，需要給自己定位的意見，那些強調根基重要性的人強烈地表達著這種愿望。與外來者和睦相處的問題，不如成為內部人，擁有自己的民族、文化和生活方式來得重要，有時甚至相互沖突。跟個人或民族的健康不相容才是極大的褊狹，而大開放的思想難免會讓文化解體。把至善與一己之善牢牢地綁在一起，拒絕承認它們之間有差異，以及對一個民族有著特殊意義的宇宙觀，這似乎構成了文化的前提。這才是讓大學生學習非西方文化的真正結果，它使學生重新熱愛自己的文化，遠離使他們喪失文化歸屬感的科學。在這件事上，科學像是對文化的威脅，是一種動搖根基的危險誘惑。簡言之，他們墜入了處在認知之善和文化之善之間的一個沒有人跡的境地，把他們置于這種境地的，正是那些無力指導他們的教師。必須從別處尋求幫助。

就我們所知，最先談到民族中心論問題的是希臘哲學家。對至善和本性、自然和習俗、正義和法律的區分，是這一思想運動的標志。他們把善同人類全部自然潛能的實現聯系在一起，并且知道掌握這種實現方法的民族少之又少。他們對善持開放態度。他們必須用不屬于自己的善作為判斷一己之善的標準。這是一樁危險的事業，因為它會削弱對一己之善的忠誠，從而也會削弱他們的民族，招致家人、朋友和同胞的憤怒。求善與忠誠之間的對立，給人生帶來難以消解的緊張。但是，對至善的認識和對擁有它的渴望，卻是教化人類的無價之寶。

這是我們所理解的開放中包含的合理動機，當然它也有其他許多不太合理的動機。人若想成為完全的人，他不能只滿足于自己的文化給予的東西，這就是柏拉圖在《理想國》中通過洞穴影像和把我們描繪成洞穴囚徒所要表達的意思。文化就是洞穴。他沒有建議人們走向其他文化以克服洞穴的局限。自然本性應該成為我們判斷自己生活和其他民族生活的標準。最重要的人文學科是哲學而非歷史學或人類學，原因便在這里。完全是由于一種教條主義觀念——它認為思想受文化制約，不存在什么自然本性——才使我們的教育者確信，擺脫我們的時代和環境限制的不二法門，就是學習其他民族的文化。根據希臘人的理解，歷史學和人類學的作用僅在于探尋過去和其他民族為發現自然本性做出的貢獻。歷史學家和人類學家要對不同的民族及其風俗進行檢驗并超越它們，就像蘇格拉底對待個人一樣。這些科學家比他們的研究對象站得高，因為他們在別人拒絕看到問題的地方看到了問題，并致力于尋求解決的辦法。他們希望獲得評價自己和他人的能力。

這種觀點，尤其是為找到評價標準而認識自然本性的需要，令人遺憾地被我們的人文學科丟棄了，無論它們喜歡與否，這解釋了我前面指出的那些困境和矛盾。它們居然想采用為使我們擺脫文化而發明出來的工具把我們塑造成文化人。開放曾經是使我們能夠運用理性去尋求善的美德，現在卻意味著接受一切，否認理性的力量。毫無節制、不加思考地追求開放，無視開放作為一種自然目標所固有的政治、社會和文化問題，使開放變得毫無意義。文化相對主義同時摧毀了一己之善和至善。西方最典型的特征是科學，具體而言，是被理解為追求認識自然從而貶抑風俗——即文化，或被理解為文化的西方——的科學，它提倡運用理性這一全人類共同擁有的獨特能力去認識作為人的每一個人都能認識的東西。科學力求理解人類處境的最新嘗試——文化相對主義、歷史主義和事實與價值之分——是科學的自殺。文化，其實就是封閉性，成了至高無上的主宰。我們是在教導人們向著封閉性開放。

文化相對主義成功摧毀了西方的普世主張或知識帝國主義的主張，不過是把它作為另一種文化丟在一邊。于是文化共和國里也出現了平等。但是不幸得很，西方的特色就是它需要為自己的生活方式或價值觀辯護，它需要發現自然，它需要哲學和科學。這是它的文化天命。剝奪了它，西方社會就會崩潰。美國這個國家是追求符合自然的美好生活所取得的登峰造極的成就。它能夠建立自己的政治結構，是因為它運用自然權利的理性原則去塑造一個民族，從而把一己之善與至善統一起來。或者換個角度說，這里建立的政體允許理性享有不受限制的自由——不是不加區別地給予一切事情自由，而是只給予理性。它是使其他自由具有正當性的本質自由，只有以它為基礎，并且為了它，許多越軌行為才可以容忍。否認理性特權的開放切斷了維持這種政體的機制不斷運轉的源流。這種政體與所有對立的主張截然相反，是為克服民族中心論而建立的，它全然不是社會科學的新發現。

有必要強調，學生從他們的學習中獲得的教訓根本就不對頭。歷史學和文化研究并沒有教導或證明價值觀和文化是相對的。恰恰相反，它只是如今被我們帶入這種研究的一個哲學前提。它未經證明就被武斷地肯定，這主要是出于政治原因。先根據它去解釋歷史和文化，然后又說證明了這個前提。無論如何，不同的時代和地方有著不同的善惡觀這個事實，并不能證明這些善惡觀沒有真偽之分、高下之別。說它做出了這樣的證明，就像說大學里七嘴八舌的聊天會證明了真理并不存在一樣荒唐。面對這個事實，不同的觀點似乎更能引起孰真孰假或孰對孰錯的問題，而不是把這個問題一筆勾銷。自然的反應是盡力解決分歧，檢驗每一種觀點的主張和理由。

只有那種不顧歷史、不講人性的信念，即人們持有某種意見毫無緣由，才會阻止人們開展這種令人興奮的活動。個人和民族總是認為自己有理，可以說，歷史學家和社會科學家最重要的責任就是闡明和檢驗這些理由。人們一向知道，存在著很多相互矛盾的有關善的觀點，對持有這些觀點的民族也有各種看法。希羅多德至少和我們一樣清楚文化的豐富多樣性，但他認為這種現象在要求他進行全面的探索，摸清各種文化的優劣，發現自己能夠從它們的優劣中學到什么。而現代相對主義者卻要用這種現象來證明，探索是行不通的，我們對所有的文化都得畢恭畢敬。于是，學生和我們這些局外人被剝奪了發現文化多樣性的原始快樂，即奧德賽的本能沖動，據但丁說，他周游世界是為了看清人們的善與惡。歷史學和人類學不能提供答案，但它們能夠提供據以做出判斷的材料。

我很清楚，人們在對異族做出判斷時往往帶有偏見，避免偏見正是教育的宗旨之一。但是，企圖通過廢除理性的權威去防止偏見，無異于讓能夠糾正偏見的手段失效。真正的開放是與求知欲為伴的，因此也是與對無知的覺悟為伴的。否認認識善惡的可能性，是對真正的開放的壓制。恰當的歷史態度會讓人對歷史主義（認為一切思想都受到時代的根本限制、不可能超越時代的觀點）產生懷疑，只把它視為當代史學的一個特點。歷史主義和文化相對主義其實是一種手段，它阻止人們檢驗自己的偏見，提出諸如人能否做到真正平等或平等觀是否只是一種民主偏見的問題。

有人也許會懷疑，我們的歷史學和人類學智慧可能只是19世紀初那種浪漫主義困境改頭換面的版本，而且更加混亂；當時這種浪漫主義困境咄咄逼人，富于悲劇色彩，它使人們產生對遠古和充滿異國情調的新大陸的渴望，并創造出了滿足這種渴望的藝術。有人認為，作為科學的繼承人，我們的知識遠多于其他時代和其他地方那些抱有違反科學的偏見和幻想的人，但他們無論過去還是現在都比我們快樂。這種困境在質樸藝術和傷感藝術的差異中表現得淋漓盡致。列維—施特勞斯是我這一假設的不情愿的證人。他憑借一種半生不熟的盧梭主義，認為能夠從這樣一個時刻找到最美好的文化：那時人們脫離了自然狀態，一起生活在簡樸的共同體里，既沒有真正的私有財產，也沒有“自愛”的爆發。提出這種觀點是需要科學的，而科學又需要腐敗的發達社會。科學本身就是“自愛”的變型表現之一，即喜歡不平等。所以這種觀點同時也帶來了對科學的抱怨。但是，只有當我們確信自己知道的太多，而且這是依靠了科學時，這種困境才會如此令人寢食難安。我們也許愿意放棄這種確信，去檢驗一下那些更快樂的人的信仰，看看他們是否明白一些不為我們所知的事情。說不定荷馬的天賦不像席勒以為的那樣素樸。如果我們不再對自己的知識沾沾自喜，讓它以謙卑的面貌出現，我們的討論就會在新的維度上展開。然后我們就可以邁向兩個方向之一：放棄科學，或是重構理論生活，這兩者都有可能產生自我滿足的幸福。浪漫主義姿態就是不去面對這些偽裝為英雄壯舉的極端做法。我們在科學和文化之間游來蕩去，便是這種姿態提供的瑣碎的副產品。

因此，開放有兩種形式，一種是冷漠的開放，它受到雙重意圖的推動：貶抑自己的知識自豪感；使自己成為想成為的任何人——既然我們不想成為求知者。另一種開放則鼓勵我們探索知識和確定性，歷史和各種文化為此提供了有待審察的各種輝煌范例。這種開放激勵著探索的欲望，它使每一個嚴肅的學生生氣勃勃，興致盎然——“我要搞清楚什么對我是好的，什么能讓我幸福”，而前一種開放則阻滯了這種欲望。

如今人們所理解的開放，是對任何強大事物的屈從，或是對世俗成功的崇拜，同時又擺出一副講原則的樣子。這是歷史主義為消除人們對歷史的抵觸而施展的詭計，在今天，當輿論已經占據統治地位時，它便意味著輿論。我經常聽到，廢除學習外語、哲學和科學的規定被譽為開放性的進步。前述兩種開放在這件事上是針鋒相對的。對求知開放，要求人們學習一些必須知道的事情，這些事情多數人都不愿意費心學習，或是看上去枯燥乏味，與己無關。甚至理性的人生也經常失去感召力；無用的知識，也就是說，對就業沒有明顯用處的知識，學生在選擇課程時連看都不看。這必然會讓堅守人文學術的大學看起來既封閉又僵化。如果開放意味著“隨波逐流”，那么大學也只能順應現狀。這種現狀不讓人們對阻礙它的原則向前推進的大量事情表示懷疑，因此，對這種現狀的無條件開放，意味著忘記在它之外還有一些受到蔑視的選擇，還有一些使我們意識到它有可疑之處的知識。真正的開放指的是把那些讓我們安于現狀的迷惑拒之門外。

當我還是康奈爾大學的青年教師時，曾就教育問題跟一位心理學教授有過一番辯論。他說，他的職責就是去除學生的偏見，他像打保齡球一樣把它們打倒。于是我開始犯嘀咕了，他拿什么東西來取代這些偏見？他對偏見的對立面是什么好像沒有多少想法。他讓我想起一個小男孩，他在我四歲那年鄭重其事地對我說，根本就沒有圣誕老人，他希望我沐浴在真理的燦爛陽光之中。這位教授是否清楚這些偏見對學生來說意味著什么？去除這些偏見會造成什么效果？他是否相信存在著一些真理，能像他們的偏見一樣指導他們的人生？他可曾考慮過如何讓學生愛真理，以便尋求沒有偏見的信仰？不然的話，他說不定會讓他們變得消極、郁悶、冷漠，只服從他這樣的權威，或頂多是當代最優秀思想的權威。向我透露沒有圣誕老人的那個孩子，只是在炫耀自己，是想表明他比我高明。他沒有為了供人批駁而編造一個圣誕老人。想想我們從人們的圣誕老人信仰中學到的關于世界的一切吧，想想我們從相信圣誕老人的人們那里學到的關于心靈的一切吧。相比之下，僅在方法論上把諸神和英雄投射在洞穴巖壁上的影子從想象的心靈中抹去，并不能促進人們對心靈的認識，這只會抽掉其精髓，削弱其力量。

為了回應那位心理學教授，我試圖親自教給學生一些偏見，因為他的做法現在已經大獲全勝，學生們甚至在沒有任何信念以前，就學會了懷疑一切信念。缺了我這號人，他也許會無事可干的。笛卡爾在系統地提出激進的懷疑觀點之前，心里裝著一個大千世界，里邊有各種古老的信念、前科學的體驗和有關事物秩序的表述，他堅定地甚至是癡迷地持有這些信念。人們為了能夠享受解放的狂喜，必須先體驗真正的信仰。所以，我提議實行勞動分工，我先在園子里幫著種花，再由他割掉它們。

偏見，強烈的偏見，是有關事物存在方式的觀感。它們是對萬物秩序的預見，因此，通向認識整體的道路要途經有關整體的謬見。不錯，謬見是我們的敵人，但它也指向真理，所以值得我們恭敬以待。從一開始就毫無偏見的頭腦是空洞的，它只能由一種方法塑造出來，即意識不到辨別偏見之為偏見是何等困難。蘇格拉底通過畢生不懈的努力之后，才認識到自己的無知。而現在每個高中生都懂得這個道理。為何事情竟變得如此簡單？如何解釋我們驚人的進步？莫非我們的體驗已被各種伎倆——開放是其中最新的一種——搞得十分貧乏，已經沒有什么堅實的東西足以抵抗批判，所以我們已經失去了一個真能讓我們體會無知的世界？我們是否過分簡化了靈魂，以致它不再難以解釋了？在教條的懷疑主義看來，自然本身，雖有千姿百態的表現，可能也是一種偏見。我們用一張灰蒙蒙的批判概念之網罩住了它，這張網是為了解釋自然現象而發明的，但它也能扼殺它們，摧毀其存在的理由。也許，我們的當務之急就是讓這些現象復蘇，這樣我們才能重新擁有一個世界，我們可以向它提出我們的問題，能夠進行哲學思考。在我看來，這就是我們教育面對的挑戰。

# 卷一 大學生

## 白板

我通常認為，美國年輕人是在十八歲時才開始接受教育的，他們的早期生活是一片精神上的空白，他們進入大學時如同一張白板，對深層自我和自己膚淺的經驗以外的世界一無所知。美國青年和歐洲青年之間的差別，突出地表現在我們進了大學后才開始接觸的歐洲小說和電影上。歐洲人從家庭、公立學校、大學預科獲得了他們想獲得的大多數文化，在這些地方他們的心靈同他們的文學傳統融為一體，而這種文學傳統又表達甚至構建了他們的民族傳統。不能簡單或不加思考地說，歐洲的學童擁有精深的人文知識，我們的青年和長者就此而言遠遠不如他們。而是說，他們的自我認知是通過書本知識獲得的，最先塑造他們志向的是他們從書本里看到的榜樣，那絲毫也不亞于他們在日常生活中遇到的榜樣。書籍在他們的日常生活中占有舉足輕重的位置，而且受到全社會的大力推崇。他們所謂的良好家庭的孩子，懷有從事嚴肅文學或哲學職業的愿望是十分尋常的事，就像我們的孩子希望到娛樂圈或工商界謀差事一樣。歐洲青年早早地被灌輸了這一切，當他們十八九歲時，這已經成為他們精神修養的一部分，成為他們觀察一切的窗口并會影響他們以后的學習和經歷。他們是為了獲得專業教育而進入大學的。

相比之下，美國青年剛進入大學時就像個自然的野蠻人。他們幾乎從未聽說過大西洋彼岸的年輕人平日談論的那些作家，更談不上這些人會進入他們的頭腦，與他們發生某種聯系。“赫卡柏[[4]](#_4_169)與他何干？”他們屬于全世界，運用理性看待全人類共有的事物，解決生存問題，他們總在無知和無意地踐踏世界各民族的神壇，而這些民族相信自己是由特殊的神祇和英雄，而不是普通的肉體構成的。這種美國式思想的愚鈍，會讓人覺得可怕而野蠻，有礙于完整的人性，它沒有感悟美的能力，全然無法參與到人類文明不斷進行的對話之中。

但是，在我看來，并且在許多更出色的觀察者看來，這卻是美國大學生的大部分魅力之所在。他們剛有了成熟的跡象，天生的好奇心和對求知的熱愛好像就自然而然降臨到了他們身上。沒有傳統的羈絆或鼓勵，沒有社會的獎賞和懲罰，沒有勢利或排他，一些美國人發現，他們對意味深長的覺醒有著無限的渴望，他們的靈魂中有著他們尚未意識到的、渴望得到充實的空間。我教過的歐洲學生對盧梭和康德總是了如指掌，但這些作家是在孩提時代就被反復灌輸給他們的，在戰后的新世界里這成了老俗套，就像短褲一樣是限制兒童的手段，而不再是靈感的源泉。于是，這些學生開始吸收新的、試驗性的東西。可是對于美國人來說，這些大作家的著作卻能夠成為一片艷陽高照的高地，他們從那兒可以發現外部世界，發現我在這本書中所祈求的真正解放。對美國大學生來說，這些老貨色也很新鮮，在這一點上他們是正確的，因為一切重要的古老見解都是歷久彌新的。對于表現為特定文化發展之一部分的哲學和藝術成就，美國人也許永遠缺乏同它們的根深蒂固的直接聯系，然而他們對這些著作的接觸，卻顯示出一種自由的選擇，一種與時間、地點、地位或財富無關，參與最高尚事物的人類潛能。如果天下一家的情感是處在人心的最低層次，而高層次的修養需要無法溝通的特殊“文化”，那么這種對人類狀況的解釋就太可悲了。美國人的氣質為一種樂觀信念提供了證據：兩種普遍性，即靈與肉的普遍性，是可能存在的，臻于完美之境并非全靠運氣。美國青年，更確切地說，有些美國青年，為傳統的生生不息帶來了希望，因為他們并不把傳統視為傳統。

在蘇聯發射人造衛星之后的幾年，我開始給這個國家的優秀大學生授課，他們為我提供了特別輝煌的迷人前景。我在1965年寫道：

這一代大學生是獨特的，其人生觀與他們的老師截然不同。我指的是在較好的大學和學院就讀的好學生，通識教育主要針對他們，他們是某種以最好的材料作為先決條件的訓練的對象。這些年輕人從未經體驗過他們的父輩在大蕭條期間經歷過的那種純粹生計上的焦慮。他們在舒適的環境中長大，并且預期這種舒適會有增無減。因此，他們大體上對這種舒適滿不在乎，他們并不為獲得這種生活而驕傲，不想讓自己為此而陷入瑣屑的、有時必然是扭曲的憂慮之中。而且，他們并不特別在乎這種舒適的生活，所以他們更愿意為偉大的理想放棄它；實際上他們渴望這樣做，以期證明他們并不依附于它，隨時等待著更崇高的精神召喚。簡言之，這些學生是民主版的貴族。過去20年持續不斷的經濟繁榮給了他們自信，使他們認為謀生不成問題。所以，他們準備從事任何職業或冒險，只要能夠賦予它嚴肅認真的表象。傳統、家庭和經濟責任的束縛是微弱的。而且除此之外，他們還有開放大度的性格。他們往往會成為優秀的學生，對自己所學到一切萬分感謝。看看這個特殊的群體，十有八九會讓人覺得，國家的道德和精神狀況的進步大有希望。

當時有一種精神渴望，一種使大學像被電擊過一樣興奮的強烈的靈魂緊張。蘇聯在航天事業上打敗了我們，舉國為之震撼，一時之間，均等教育受到了抵制。人們似乎無暇顧及那些廢話。生存本身取決于為優秀人才提供更好的教育。外在的必要性給悠然自得的教育界注入了本應一直就有的緊迫感。轉瞬之間就冒出來了資金和各種標準。目標是造就科技人才，以便把我們從蘇聯的控制中拯救出來。中學把精力全放在了講授數學物理上，這些學科的成績優異的學生榮譽加身，前途無量。“學術能力測驗”（Scholastic Aptitude Test）成了權威標準，增強智力成了全民娛樂。對久不使用、松松垮垮的肌肉加強鍛煉是有益健康的，全國都在訓練和激發頭腦。當時的學生更優秀，學習動機也更強。

那時，我開始注意到一些奇怪的現象。例如，美國學生第一次開始真正學習各種外語，還有跡象表明他們對另一些事物也有了初步的向往。科學被吹得天花亂墜。真正的科學職業屬于鳳毛麟角，在中學里它是以技術的、平凡的方式傳授的。學生表面上學的是要求他們學會的東西，但遠大前程并不能完全抵消學習的枯燥。新的智力活動和對成就的渴望尚未完全找準目標。我觀察到，許多優秀學生獻身科學的精神很脆弱。現代自然科學的重大理論難題——科學不能解釋自己為什么是好的——在發揮著它的實際效果，這個“為什么”的問題很容易浮出水面。于是，雖然政府官員只關心自然科學，但社會科學和人文學科也開始從中獲益（因為大學不可避免地會說它們也很重要）。不多的人文學習就很容易吸引許多有天賦的學生離開自然科學。他們感到有人對他們隱瞞了另一些選擇。既然這是個自由的國度，當他們進了大學，發現除了科學還有別的學科，他們就會改變興趣。這是個緊張的時刻，充滿渴望，但缺乏清晰可見的目標。

我在20世紀60年代初時相信，需要一種通識教育，以便為這些學生提供檢驗其生活、考察其潛能的手段。而這是大學不具備和不愿意提供的東西。學生漫無目的和難以駕馭的精力最后找到了一個政治出口。20世紀60年代中期以前，大學向他們做出了除教育之外的種種讓步，但姑息政策失敗了，培養優秀生的整個實驗很快就被沖刷得無影無蹤。形形色色的解放運動耗盡了神奇的精力和緊張，學生們的心靈疲憊不堪，他們能夠計算，卻不能得出有激情的見識。

也許是我完全搞錯了，在我看來，20世紀60年代初的建樹，只是對依然殘存的禁忌的最后一擊，對知識的表面渴望，其實不過是現代各種最強烈的渴望——渴望克服必然、緊張和沖突，渴望靈魂擺脫永恒的痛苦得到休息——的一種形式。然而我依然認為，確實有很多真正的精神渴望，它們最終流于松懈，只是因為我們浪費了機會。

但是，當那些文化食客，無論職業的還是業余的，開始享用精神上的饕餮盛宴時，繼20世紀50年代末和60年代初那一代之后的大學生促使我想知道，我的信念——對古代的偉大經典的信念——是否正確。這種信念就是：自然本性是教育中唯一重要的事情，人的求知欲是恒久不變的，真正需要的是適當的養分，而教育不過就是把美味佳肴擺上桌子。現在我明白了，再好的自然本性也要與風俗習慣相契合，正如建立政治秩序——即保證人性健全的條件——需要人類的技藝一樣。在最壞的情況下，我擔心人的精神散漫或心中沸騰的熱血會被蒸發掉。尼采認為這種擔心是有道理的，這構成了他全部思想的核心。他認為，人類的精神之弦日益松弛，而且有著再也繃不緊的危險。他相信，精神的活力源自文化，文化的衰落不僅意味著文化中人的衰落，而且意味著人本身的衰落。這就是他要毅然面對的危機：人作為人、作為崇高生物的存在，取決于他，取決于像他一樣的眾人——他就是這樣想的。也許他并不正確，但他的立場看上去總是強有力的。無論如何，美國人通常給人造成的天生粗俗的印象是騙人的，它只是相對于歐洲人給人的印象而言。今天，擇優錄取的學生的知識是如此貧乏，與傳統發生了如此嚴重的斷裂，在求知上如此無精打采，這使他們的前輩看上去成了文化奇才。文化土壤愈加貧瘠，我很懷疑它現在能否維持更高級人才的成長。

對比一下法國的教育吧，雖然它已大為衰落。不妨稍微夸張一點兒說，有兩位作家塑造并約束著有教養的法國人的頭腦。每個法國人生來或至少早年就已成為笛卡爾派或帕斯卡派。（與此相似，也可以說莎士比亞是英國人的教育者，歌德是德國人的教育者，但丁和馬基雅維利是意大利人的教育者。）笛卡爾和帕斯卡是民族作家，他們告訴法蘭西人民有哪些選擇，為人生永恒的問題提供獨特而強大的觀點，他們負責編織靈魂。上次去法國時，我聽到一個侍從管自己的同事叫“笛卡爾派”。這并不是裝腔作勢；他只是指出了此人屬于哪種類型。與其說法國人從這些思想源泉獲得了什么原則；不如說它們塑造了一種心態。笛卡爾和帕斯卡代表著理性與神啟、科學與敬神之間的選擇，這是其他事物也遵循的選擇。法國人在思考自我，思考自己的問題時，這兩種總體性的觀點幾乎總有一個呈現在他們心中。任何綜合都無法把這種根本對立——不容任何偏差的理性和信仰之間的對立——統一起來，它為我們在談論法國人的明晰和激情時認識到的二元論提供了動力。沒有哪個國家像法國那樣，在世俗和宗教之間存在著持續不斷、不可調和的爭辯，雙方在這個國家找不到共同的基礎，住在這同一片國土上的公民對人生的意義有十分不同的體會。莎士比亞為英國人充當了這兩極之間的調解人，但沒有人能為法國人做到這一點，盡管盧梭這位瑞士人曾做過崇高的努力。三百年來，啟蒙精神和天主教思想在法國一直各守門戶。笛卡爾和帕斯卡為法國人解釋了西方人的共同信仰——基督教，同時使他們形成了對另一個更遙遠的靈感源泉——希臘——的尊重。這兩位作家之后，一代又一代人相繼以這兩人之間的緊張為起點，提出和變化著他們的主題，這種根本性的精神體驗一方面反復再現于伏爾泰、孟德斯鳩、貢斯當、巴爾扎克和左拉身上，另一方面也反復再現于馬勒布朗士、夏多布里昂、邁斯特、波德萊爾、普魯斯特和塞利納身上，這些人彼此了解，不斷與自己的對手展開對話或論戰。

所以，托克維爾這個地道的法國人才說，美國人沒讀過笛卡爾，可他們的思想方法是笛卡爾式的；而且他懷疑美國人能否理解帕斯卡或造就這樣一個人物。在他看來，美國不是一個手不釋卷的民族。法國人是由文學傳統造就的情感動物，美國人則是講究理性原則的人。不錯，這些原則先是由作家闡述，但正如康德在談到自己的道德哲學時所說，它所表達的是每一個受到良好培育的孩子都知道的事情。相互承認權利不需要多少訓練，更不需要哲學以及民族性格所有差異的概括。實際上，美國人被告知，只要他們承認同樣的權利適用于所有其他人，只要他們愿意支持和捍衛給這種體制提供保障的政府，他們就能成為自己想做或恰好做到的人。有朝一日成為美國人是可能的，這不是在輕看成為美國人的意義。古老的箴言說，城邦就像一個從故土中生長出的有機整體，它與公民的關系就像樹與樹葉的關系，自然激情與自然理性的結合否定了這一古老箴言。然而，成為一個法國人是不可能的，至少直到昨天還不可能，因為法國人自打出生之日起，就是歷史回聲的一種復雜的和聲或不和諧音。法國人一向學得很好的法語，不是為傳遞信息、交流人們的共同需要而存在，而是同歷史意識難分難解地交織在一起。法蘭西的國民性是通過參與這種語言以及它的文學所發揮的全部影響而得到確立的。不知何故，有關權利的法律爭論并沒有觸及使用這種語言所帶來的特權。在美國，原則上沒有真正的外來戶，而在法國，處于傳統邊緣的人，譬如說猶太人，雖是公民，卻一直在苦苦思索自己的歸屬。在法國，猶太人與地道的法國人的關系是一個重要而復雜的文學主題。對這個問題的回答沒有普遍性，并且發展出了一系列有趣的人類類型。與此相反，在美國，猶太人是和其他人一樣的美國人；如果他受到孤立或差別對待，無保留的憤怒就是適當的回應。

美國缺少與笛卡爾、帕斯卡旗鼓相當的人，或在相應的方面與蒙田、拉伯雷、拉辛、孟德斯鳩和盧梭相當的人，這不是素質問題，而是是否存在這樣一些作家，他們是建設我們的精神大廈時必不可少的，人們為了配得上教養二字，必須閱讀這些作家的著作，甚至要同他們一起生活，他們是我們民族生活的解釋者，甚至是它的締造者。人們可以想出一些應當讀、也時常有人讀的美國作家和作品；但是就作為讀者的美國人而言，全世界是他們的書架；他們不像其他國家的民眾那樣，有著一種必須熟知本國作家著作的深切感受。瓦格納的《藝術著作全集》試圖提供一種完全德國化的藝術形式，它為德國人所有，為德國人而作，出自德國人之手，是集體意識的表達，這種現象對美國人來說是不可思議的。法國人對法國以外的事物了解之少，感覺之差，也令人吃驚。但對美國人來說，荷馬、維吉爾、但丁、莎士比亞、歌德屬于每一個人，或是屬于“文明”。從長遠來看也許確實如此。但這不是希臘人、羅馬人、意大利人、英國人、德國人或猶太人的看法，他們擁有屬于他們自己的書，它講述他們自己的故事，表達他們的本能。美國人信奉一視同仁。有經商才能的莫迪默·阿德勒看準了這一點，用《西方文化巨著叢書》取得巨大的商業成功。他甚至不在乎他所采用的譯本如何，更不用說學習外語了。老歐洲的多數作家對于不使用他們語言的人能夠理解自己感到絕望。海德格爾不顧一切地努力保持和振興這種觀點，認為“語言是存在的寓所”，那種認為翻譯是可能的觀點簡直淺薄至極。

然而，我早先對美國人質樸的體驗使我相信我們是正確的，我們能夠從零開始，未開墾的自然是豐饒的。可是我沒有充分關注那些學生們實際上與之朝夕相處的東西，即一經傳播就能幫助他們成長起飛的教育。多數學生可以說都了解《圣經》，那是舊傳統無所不包的源泉。在美國，它沒有受到偉大的民族詮釋者的過濾，而是以早期新教的形式直接被人們所接受，人人都是自己的詮釋者。于是《圣經》成了一面鏡子，反映著美國人對所有民族文化一視同仁的固有態度。多數學生也共享著非常統一而明確的政治傳統，它擁有一部盡人皆知、也許還為多數人所信奉的著作，這就是《獨立宣言》。

與當代很多聰明的看法相反，美國是擁有最長的、未曾中斷的政治傳統的國家之一。不僅如此，這個傳統一清二楚，用既簡單又理性的語言表述，凡是正常人馬上就能理解，而且具有很強的說服力。美國講述著這樣一個故事：自由平等在連續不斷、不可抗拒地取得進展。自美國的第一批定居者和政治建國開始，我們對自由平等是正義的本質這一點就毫無異議，沒有哪個嚴肅或重要的人物置身于這個共識之外。如果你不信民主，那你肯定被視為怪人或小丑（可以分別以亨利·亞當斯和門肯作為代表）。重大的政治爭論都是圍繞自由平等的含義而不是兩者是否具有正義性進行。其他地方都沒有這樣一種寓意一清二楚的文化或傳統——在法國、意大利、德國甚至英國肯定不存在這種東西。在這些地方，重大事件和偉大人物既為君主政治和貴族政治說話，也擁護民主；既為國教辯護，也為寬容吶喊；既主張愛國精神高于自由，也認為特權優先于權利平等。屬于這些民族的一分子，可以被解釋為一種情感，一種切身的歸屬感，類似于對父母的眷戀，但法國、英國和德國的國民性依然難以言喻。人人都能說清楚什么是美國的國民性。而且這種國民性造就了一大批英雄人物——富蘭克林、華盛頓、漢密爾頓、杰斐遜、林肯等等，他們都為平等事業做出了貢獻。我們的想象力沒有轉向某個圣女貞德、路易十四或拿破侖，用他們來平衡我們的革命人物。我們的英雄和《獨立宣言》的語言促成了國民對憲法的敬畏，這也是一種獨特的現象。這一切都是自我意識的材料，為單調的生活注入了優越的道德含義，并提供了可供研究的素材。

但是，過去五十年來，建國遺產的統一性、宏偉壯麗的形象以及與之相伴的民間傳說，卻受到來自各方的攻擊，使它們逐漸從日常生活和教科書中消失了。人們開始把這一切看成華盛頓和櫻桃樹之類的故事——不是那種可以嚴肅地教育孩子的事跡。在高級知識分子中間有影響的東西，最終總會傳播到中小學。《獨立宣言》的主導思想開始被理解為18世紀的神話或意識形態。卡爾·貝克爾的《獨立宣言：政治思想史研究》（1922年）一書中的歷史主義，既對自然權利學說的真實性提出質疑，又樂觀地允諾它會提供一種替代品。同樣，杜威的實用主義——既是科學方法，也是民主方法，它主張不受限制尤其是不受自然限制的個人發展。它認為過去極不完美，我們的歷史可有可無，或是阻礙著對我們的現狀進行理性的分析。然后是查爾斯·比爾德的馬克思主義揭露，試圖證明在開國元勛身上不存在公共精神，只有對財產的私人關切，結果削弱了我們對美國原則的真實性和優越性以及對我們的英雄的信心（見《憲法的經濟解釋》，1913年）。接下來是南方的史學家和作家，他們認為北方抱有卑劣的動機（借用了歐洲人對商業和技術的批判），并且把南方的生活方式理想化，借此報復反奴隸制聯盟的勝利。最后，民權運動的激進派莫名其妙地跟南方人一唱一和，成功地使人們普遍相信，美國的創建過程、美國的原則是種族主義的。他們所推動的這種不良意識，腰斬了通俗文化中謳歌民族歷史——當然是西方式的——的連續性。

因此，開放性趕跑了本土的神明，只留下這個嚅囁無語、失去意義的國度。民族的意義或事業可以為人們深入思考政治制度和治國才能提供基礎，但這方面直接的感性經驗并不存在。現在進入大學的學生對我們的政治遺產一無所知，而且冷嘲熱諷，既不能受到它的啟迪，也不能對它進行嚴肅的批判。

從基礎學習中消失不見的另一個要素是宗教。世人崇尚圣物之風——這是最新的時尚——愈演愈烈，真正的宗教和《圣經》知識卻消失殆盡了。眾神從來沒有在我們的政治生活或校園中高視闊步。我兒時在小學里喃喃背誦的《主禱文》對我們的影響，遠少于我們也曾背誦過的《忠誠誓言》。家庭——和相關的教堂——才是宗教的棲身之地。宗教節日、共同的語言和多數家庭都擁有的教義參考書，構成了家庭的重要部分，賦予家庭以實質性的內容。摩西和《摩西十誡》，耶穌及其有關博愛的布道，都是激發想象力的存在。孩子們的腦海里回響著《圣經》中的《詩篇》和《福音書》的段落。去教堂或禮拜堂，飯前祈禱，是一種跟德育不可分的生活方式，德育被視為這個民主國家的家庭的特殊責任。實際上，道德教誨就是宗教教誨。不存在抽象的教條。人們應當做的事情，自己有世人的支持和不服從就會受罰的意識，都在《圣經》故事中有形象生動的說明。受《圣經》熏陶的人享有迷人的內心生活，失去這種生活，首先不能歸咎于學校或政治生活，而要歸咎于家庭，它享有一切隱私權，卻無法維護自身的內容。家庭的精神狀態之沉悶簡直令人無法相信，它色調單一，與穿行于其間的人毫無關系，就像游牧部落僅為生存而經常光顧的草原一樣。人類世世代代編織起來的精致文明已經散架了，孩子得到了撫養，卻未受到教育。

我這里談到的不是那些破碎的不幸家庭——這是美國生活中十分刺眼的一部分；而是那些夫妻恩愛，關心孩子，經常把自己人生最美好的東西無私奉獻給孩子的相對幸福的家庭。但是，在認識世界的方式、行為楷模或同他人交往的深刻意識方面，他們卻沒有東西可以教給孩子。家庭需要天性與習性、人性與神性的極其精妙的結合，才能維持和發揮其職能。它的基礎僅僅是肉體的繁衍，但它的目的卻是塑造文明的人。在傳授語言和萬物名稱的過程中，家庭傳播著有關事物整體秩序的解釋。家庭以書本為精神食糧，家庭這個微型政體要相信書本里的話，它告訴他們對錯和善惡，并解釋為何如此。家庭需要某種有關天堂和人類生活方式的權威和智慧。為了抵制眼前的庸俗和邪惡，父母必須掌握過去發生過什么和應該如何的相關知識。現在常有人說家庭需要禮數，如今這類活動已經很少了。如果說家庭的禮數能夠表達和傳播道德律令的奇跡，而且只有它能夠傳播道德律令，而道德律令又使它在這個人性化的、甚至過于人性化的世界中起著特別有益的作用，那么家庭就必須是一個神圣的聯合體，它相信自己傳授的東西是恒久不變的。假如像現在這樣，這種信仰消失了，那么家庭充其量是一種短暫的相聚。大家一起用餐，一起游戲，一起旅行，但并不一起思考。幾乎所有的家庭都沒有精神生活，更不用說充滿生機樂趣的精神生活了。看看教育電視節目就成了家庭精神生活的高潮。

家庭作為傳統的傳播者這一傳統角色的衰落，與人文學科衰落的原因是一樣的：沒有人相信典籍中包含或曾經包含著真理。于是，說得好聽一點兒，典籍成了“文化”，即討人嫌的東西。托克維爾說，在民主國家傳統不過是跟信息一樣的東西。隨著“信息爆炸”，傳統也成了多余之物。傳統一旦被視為傳統，它就死了，成了一堆空話，想用它來教育小孩子純屬枉然。在美國，《圣經》實際上是唯一的共同文化，可以把憨厚的和精明的、窮人和富人、年輕人和老人聯合在一起，而且，作為觀察事物整體秩序的范本，以及作為了解另一些西方藝術以這種或那種方式對其做出回應的偉大作品的鑰匙，它也提供了一條理解這些著作的嚴肅性的途徑。隨著《圣經》不可避免的逐漸消失，這部集大成之作的思想以及解釋世界的可能性和必要性也正在消失。父母喪失了這樣的想法：他們對孩子可能抱有的最大期望就是他們成為有智慧的人——像牧師、先知或哲學家那樣有智慧。專業技能和成功成了他們所能想象的一切。與普遍的想法相反，沒有典籍，甚至整體秩序的觀念也會喪失。

父母不再具有他們在歐洲曾經享有的法律或道德權威。作為孩子的教育者，他們缺乏自信，他們寬懷大度地認為，孩子不但會比父母過得好，而且在德智體方面也會比父母更優秀。對進步一直存在著一種多少具有開放性的信念，這意味著往昔看上去可憐而可卑。尚無定論的未來不能由父母規定，它使父母所了解的過去黯然失色。

隨著新鮮玩意兒層出不窮，一切也都在不停地移動，先是收音機，然后是電視機，威脅和破壞著家庭的隱私、真正的美國人的隱私——它使在民主社會中培育更高級更獨立的生活成為可能。父母不再能夠支配家庭的氛圍，甚至連這樣做的愿望也沒有了。電視體察入微，力道十足，不但登堂入室，而且摸透了老老少少的口味，投其一時所好，顛覆了一切與之不相符的東西。尼采說過，報紙取代了現代資產階級生活中的禱告，這意味著忙亂、廉價和短暫之物替代了他的日常生活中沉積下來的永恒之物。如今電視又取代了報紙。麻煩尚不在于它提供的那些品質低劣的節目，而在于它造成了更大的困難，使人無法設想品味是分層次的，并且存在適宜于家庭成員娛樂和學習的生活方式，它能使家庭跟通俗文化保持距離，抵制那些關于什么值得尊重、什么有趣的各種觀點——他們在家里遭受著這些觀點的攻擊。

過去50年來人數大增的中產階級所受教育的改善，也削弱了家庭的權威。在中產階級中間，幾乎人人都有大學學位，大多數人有某種高級學位。我們若是回頭看看父母或祖父母們微賤的地位，他們從未見過高等學府是什么模樣，我們有理由怡然自得。可是——我不得不說“可是”——這種普通民眾受到良好教育的印象是由“教育”一詞的含義不明或混淆通識教育和技術教育的差別造成的。受過高等訓練的計算機專家，在道德、政治或宗教方面的學識未必比最愚昧無知的人強多少。恰恰相反，他受過的狹隘教育伴隨著偏見與傲慢，還有那些今天看明天扔、不加批判地接受眼前小聰明的文獻，切斷了他與人文學識的聯系，而那是普通民眾通常從各種傳統渠道就能學到的。在我看來，一個經常閱讀《時代周刊》、《花花公子》和《科學美國人》雜志的人，顯然不比昔日讀麥加菲編的課本的鄉村學童擁有更深刻的關于世界的智慧。當一個像林肯那樣的后生打算自學時，唾手可得的東西顯然是《圣經》、莎士比亞和歐幾里德。現在的教學體制除了受市場需求的左右之外，全然不能分辨什么重要什么不重要，這么說來，那個自學的后生果真就比那些試圖通過技術課程大雜燴尋找自己道路的人更差勁嗎？

按照我們的標準，我的祖父母就是愚昧無知之人，我的祖父只干過粗活。但他們的家庭在精神上是富足的，因為家中所做的一切——不只是特定的儀式——都能在《圣經》的訓誡中找到源頭，在《圣經》故事及其相關評論中找到解釋，而且在垂范后人的無數英雄的行為中都有想象中的一一對應的表現。我的祖父母從這些嚴肅的作品中尋找他們家庭的存在和履行自己責任的理由，他們根據偉大的和高貴的過去，解釋自己經受的具體苦難。他們樸素的信仰和舉止把他們同偉大的學者和思想家聯系在一起，這些人在處理同樣的材料時，不是從外部或異域的觀點出發，而是一如既往地深信不疑，同時深入領會以提供指導。人們對真正的學問是心存敬意的，因為它與他們的生活有著可以感受得到的聯系。這就是共同體和歷史的意義所在：共同的經驗使人們加入到唯一的信仰體系之中，無論尊卑貴賤。

我這一代人，我那些堂兄弟表姊妹們，都接受過美國式教育，擁有碩士或博士頭銜，但我不認為他們擁有可與祖父母媲美的學識。他們在談論天堂和人間、男女之間、父母與子女之間的關系以及人類的處境時，我聽到的不過是些陳詞濫調、淺薄的廢話和諷刺挖苦。我不想說俗套話，譬如人只有依靠神話才能活得充實等等。我只想說，以《圣經》為基礎的生活更接近于真理，它為更深入的探索和接近事物的真正本質提供了材料。如果沒有那些偉大的啟示、史詩和哲理構成我們自然觀的一部分，我們從外部世界就看不到任何東西，最終內心也會空空如也。《圣經》不是充實頭腦的唯一手段，但是如若沒有這類嚴肅的著作供潛在的信仰者以同樣嚴肅的態度去閱讀，頭腦就依然是不充實的。

現如今，人們認為道德教育是家庭的重要責任。但是，假如它不能為年輕人的想象力提供一種道德秩序的觀點，一種懲惡揚善的看法，不能提供與各種事跡相伴隨并為其提供解釋的高尚言詞，不能分清道德抉擇劇中的正反派人物，不能揭示人們在這種選擇中如臨深淵的感覺，以及世界遭到“除魅”給人帶來的絕望，那么道德教育是不能存在的，再不然就是變成向兒童提供“價值”的徒勞嘗試。事實上父母也不知道自己信什么，所以他們缺少自信，除了希望自己的孩子更幸福，能夠發揮他們的潛力之外，不知道能否教給他們更多的東西。撇開這個事實不談，價值是十分蒼白的東西。它們是什么？如何進行交流？學校里突然冒出來的“澄清價值觀”的課程，是為了給父母提供一個樣板，它讓孩子們談論墮胎、性別歧視或軍備競賽這樣一些他們不可能理解的重大問題。這樣的教育無異于宣傳，而且是毫無用處的宣傳，因為塞給孩子的各種意見或價值是飄忽不定、不著邊際的，缺少作為道德推理依據的經驗或情感基礎。輿論一變，這種“價值”也難免隨之而變。這種新的道德教育完全不具備塑造道德本能或曰第二天性——它不但是性格也是思想的先決條件——的資格。實際上，現在的家庭道德培訓已經淪落為只會反復灌輸社會行為的最低標準：不撒謊、不偷竊。這樣生產出來的大學生，在談到自己的道德行為的基礎時，只會說“如果我那樣對他，他也會那樣對我”——這種連說這話的人自己也不滿意的說辭。

古老的政治和宗教回聲在年輕人的心靈中日趨沉寂，這解釋了我執教之初認識的學生與我現在面對的學生之間的差異。失去典籍，使這些人變得更加狹隘和平庸。說他們狹隘，是因為他們缺乏生活中最必要的東西，即不滿于現狀、意識到還有其他選擇的真正依據。他們得過且過，對逃離這種境況感到絕望。超越的渴望日益淡化，崇敬的榜樣和輕蔑的對象都已消失得無影無蹤。說他們平庸，是因為缺少對事物的解釋，缺少詩意或活躍的想象力，他們的心靈就像鏡子，反映的不是本質，而是周圍的影像。經過陶冶的心靈能洞察人與人之間、人的行為與動機之間的細微差異，形成真正的品味，而缺了偉大典籍之助益，心靈的陶冶是不可能的。

所以，大學教育賴以生根的土壤更加貧瘠了，柏拉圖《理想國》中的年輕人克拉根那種熱情和好奇心更加稀少了，他的旺盛精力使他想象有一座寶庫能給他帶來極大的滿足，在這件事上他不想受人愚弄，為了認識這座寶庫，他要拜師學藝。而今，把經典著作和學生們的感受或切身需要聯系起來，已經變得難上加難。

## 典籍

我早就開始思忖，人在童年的早期從最偉大的典籍中獲得的體驗，是不是一個能使人對這些文本以及數量不多但十分重要的文獻產生畢生關切的前提。心靈的渴求，因條件的約束和限制而產生的難以遏止的怒氣，也許從一開始就十分需要給予鼓勵。畢竟，不管是出于何種原因，我們的大學生已經喪失了讀書的習慣和興趣。他們沒有學會如何閱讀，也不想從閱讀中得到樂趣或提高。與前幾代大學生相比，他們既沒有多少文化上的自負，也拒絕對高雅文化表現出禮節性的虛偽恭敬，就此而言，他們活得“很真實”。

我在20世紀60年代末第一次注意到閱讀興趣的下降，于是我開始向選修我的入門課程以及來聽我課的所有學生提出一個問題：有哪些書對他們確實重要。多數人啞口無言，被這個問題搞得迷惑不解。他們對書籍是伴侶的概念很陌生。把自己一本翻爛了的《憲法》隨時揣在口袋里的大法官布萊克，對他們來說不是個意味深長的榜樣。他們不從印刷字符中尋找忠告、靈感或愉悅，不時會有學生提到《圣經》。（他是在家里學習《圣經》；他的《圣經》學習在大學通常是繼續不下去的。）總會有某個女孩提到安·蘭德的《源泉》，這本書幾乎算不上文學，但它有些不倫不類的尼采式主張，刺激著一些偏激青年追求新的生活方式。少數大學生提到一些能打動他們并支持他們的自我解釋的新書，例如《麥田里的守望者》。（這通常是一種極其真誠的反應，也表明他們在自我解釋時有著獲得幫助的切實需要。然而這是一種無教養者的反應。教師應當利用這種表達出來的需要，向這些學生說明好作家能給他們更多的幫助。）這樣的討論過后，會有一兩個學生纏著我，他們要表明自己確實受到過書本的影響，而且不只一兩本，而是很多。然后一個學生就會背出他上中學時瀏覽過的一串經典著作的書名。

設想一下，這樣一個年輕人漫步走過巴黎盧浮宮或佛羅倫薩的烏菲齊美術館，你立即就能把握他的靈魂狀態。他對《圣經》故事和希臘羅馬的古跡一無所知，所以對他來說，拉斐爾、達芬奇、米開朗琪羅、倫勃朗和所有其他畫家是在對牛彈琴。他能看到的只有色彩和形狀——現代美術。簡言之，就像他的精神生活中幾乎所有其他東西一樣，這些繪畫和雕塑是抽象的。無論許多現代智慧如何宣稱，這些藝術家期待觀眾能立刻看出他們作品的主題，希望他們的作品對觀眾有強烈的意義。作品賦予這種意義以感官上的實在性，從而完成了這種意義，使其得到實現。如果沒有這種意義，沒有它們作為道德、政治和宗教作品對觀眾的某種必不可少的含義，作品也就失去了它的本質。如果歷經數千年積累而成的文明的聲音以這種方式戛然而止，這時失去的不光是傳統，存在本身也會消失在遠去的地平線之外。作為教師，最令我得意的事情之一是，我收到過一位極出色的學生在初訪意大利時寄來的明信片，他寫道：“你不是一名政治哲學教授，而是一個旅游代理人。”這話再好不過地表達了我教書育人的意圖。他認為我使他做好了觀察的準備，所以他能對一些值得思考的東西親自進行思考。佛羅倫薩真正令人激動的東西，其價值十倍于全部的思辨哲學公式，關于這一點馬基雅維利是可信的。我們這個時代的教育，一定要努力從學生身上發現那些渴望完美的因素，并重構那些能使他們自愿尋求完美的學問。

如今的大學生不再有那么鋪張浮夸的習性了，但也沒有狄更斯的魅力了，他給我們留下了眾多令人難忘的形象，像佩克斯列夫、米考伯和培珀等等，他們能使我們的眼光更銳利，使我們感受到各色人等的微妙差別。只有具備一套復雜的體驗，才能使人簡單地說出“他是個斯克羅奇[[5]](#_5_161)”。脫離了文學是說不出這種話來的，比較的精巧技藝也就喪失了。我們的大學生心理遲鈍得令人吃驚，因為只有大眾心理學在告訴他們人是什么樣子和人的各種動機。我們幾乎只受文學天才影響的意識動搖了，人們也變得更加相像，因為他們對于自己可以不一樣認識不足。取代真正多樣性的拙劣替代品，例如染頭發和另一些外表的差別，雖然五彩繽紛，卻無法向觀察者表明里邊藏著些什么貨色。

缺乏教育的直接后果是，大學生一見到啟蒙思想就要追求，卻分不清精華與糟粕，見識與宣傳。他們絕大部分人轉向電影，輕易就被那些有意思的道德說教所俘獲，例如描寫圣雄甘地和托馬斯·摩爾的電影，虛構出這些形象多半是為了推動一時的政治運動和喚起對崇高的簡單化需要；或是為了迎合他們見不得人的愿望和邪念，讓他們生出悠悠然的感覺。《克萊默夫婦》在離婚和性別角色問題上也許很時尚，但是如果沒有把《安娜·卡列尼娜》和《紅與黑》作為自己觀察世界的手段，一個人就不會感到生活中還缺些什么，不會感受到真實的呈現與拔高意識的表演、無聊的傷感與高尚情操之間的區別。隨著電影把自身從讓它飽受折磨、自慚形穢的文學暴政下解放出來，一些嚴重虛假的電影也變得令人不堪忍受地無知和造作。大學生要想使自己不至沉溺于卑微不足道的欲望，并發現最嚴肅的東西，他需要使當代生活同高度的嚴肅性保持距離，從只知道眼前生活的電影中是找不到這種距離的。因此，不讀好書，既削弱了洞察力，也助長了我們最致命的傾向——以為此時此地就是一切。

抵制這種傾向的唯一辦法，就是強力介入一部分人的教育，他們懷著探索“我所不知道的事情”的強烈愿望來到大學，他們害怕不能發現這樣的事物，擔心得不到自己探索成功所需要的思想修養。我們已經遠離往昔的時代了，那時可以把整個傳統灌輸給所有的學生，某些學生以后會卓有成效地加以運用。如今，只有甘愿冒險，準備相信難以置信的東西的人，才適合在書本的世界中探險。這種欲望必須發自內心。人們要做自己想做的事情，而現在最需要的事情在他們看來卻好像是難以置信的，所以，嘗試進行全面的改革毫無希望。在州立大學講授寫作課的老師，屬于學術界最高貴又最讓人瞧不起的勞動者，他們對我說，對于不看書的學生，他們無法教給他如何寫作，讓他們看書在實踐上又做不到，更不用說讓他們喜歡看書了。這正是中學的最大失敗，那里到處都是20世紀60年代培養出來的教師，反映著大學人文學科的蒼白。上了年紀的教師喜歡莎士比亞、奧斯汀或多恩，他們教學的唯一回報就是他們的品味能夠生生不息。這樣的老教師現在幾乎絕跡了。

強化經典課程的最新敵人是女權主義者。20世紀60年代和70年代反對精英主義和種族主義的斗爭對大學生與典籍的關系幾乎沒有產生直接影響。大學的民主化幫助摧毀了大學的教育結構，使其失去了重心。但是那些活躍分子并沒有跟經典課程特別過不去，他們甚至有點兒受他們的法蘭克福學派大師們的影響，這些人有著標榜自己跟高雅文化的密切關系的習慣。在平等主義運動的早期，激進派對多數文學經典作品中明顯的政治內容不屑一顧，他們由此也就對付了其中的君主、貴族和反民主的特征。文學批評專注于個人的隱私、內心、情感、思想和關系，同時把過去文學傳統的地位歸結為這樣一個事實，許多經典作品的主人公都是進行統治和處理政治問題的軍人和政治家。在本世紀的絕大部分時間，人們都在讀莎士比亞，他對平等主義的權利思想不構成威脅。至于種族主義，它恰好沒有在經典文學中扮演什么角色，至少沒有以我們今天所關心的形式表現出來。一般而言，沒有一部文學巨著被認為是種族主義的。

但是，迄今為止，所有的文學作品都是歧視女性的。繆斯從不向詩人吟誦婦女解放之歌。從《圣經》、荷馬到喬伊斯、普魯斯特，老調子從未改變。而且這一點在文學中尤其重要，因為自從政治因素在學術界被肅清之后，愛情主題便成了保留在經典作品中最多的因素，這也是吸引大學生閱讀它們的原因。這些書教授情欲的同時，也在喚起情欲。于是女權運動的矛頭便直指這些書的內容。由全國基督教會協會主持的《圣經》最新譯本隱去了暗示上帝性別的字句，這樣未來的一代又一代人就不必為上帝曾是個性別歧視分子的事實而傷腦筋了。但這種伎倆的適用面有限。另一種手法是把最具冒犯性的作者——譬如盧梭——從青年教育中拿掉，或是把女權主義者的反應納入大學課程，指明扭曲的偏見，把那些書僅僅作為歪曲女人天性和對女性不公的史料。此外，可以利用偉大的女性形象，作為女性以各種方式反抗性奴役角色的范例。但是沒有哪個學生會被這種老把戲吸引，作為他或她的榜樣。總之，所有這些做法都是白忙活。大學生不能想象舊文學可以使他們學到一些東西，了解他們希望擁有或允許他們擁有的兩性關系。因此他們對這些事情很是漠然。

對我提出的喜歡看什么書這個問題，學生的回答如出一轍；聽了一兩年這樣的回答之后，我又問他們心目中的英雄是誰。這一次通常又是沉默，而且經常沒有下文。人為何要有自己的英雄呢？人應當是他自己，不應當用外面的模子塑造自己。這里有一種積極的意識形態為他們撐腰：沒有英雄崇拜是成熟的標志。他們擇定自己的價值觀，他們已經踏上另一條道路，它最先由《理想國》中的蘇格拉底在擺脫阿基里斯之后鋪就，又由盧梭在《愛彌爾》中真誠地予以宣揚。繼盧梭之后，托爾斯泰在《戰爭與和平》中描繪了安德烈公爵，此人深受普魯塔克的熏陶，因為崇拜拿破侖而厭棄自己。但是我們往往忘了，安德烈的確是個高尚的人，他渴望英雄業績使他的靈魂熠熠生輝，讓他周圍的資產階級的瑣碎、空虛和自私自利相形見絀。對托爾斯泰來說，只有把自然情感和自然的統一性與俄羅斯的精神和歷史結合起來，才能塑造出比安德烈更優秀的人物，但他們的優秀也并非一目了然。在美國，我們只有資產階級，熱愛英雄是我們可以采用的寥寥幾種平衡辦法之一。民主原則否認偉大，它要讓每個人都感到身心愉快，不必忍受令人不快的比較，我們對英雄的蔑視不過是這種民主原則的惡性延伸。大學生根本不明白，能夠擺脫公眾的引導，尋求自己內心的指引，是一項何等的成就。他們以為給自己設定了目標，然而他們是用自己的什么資源找到這個目標的？擺脫了英雄崇拜僅僅意味著，他們沒有任何本錢能夠不讓自己追隨流行的“角色模型”。他們頑固地用并非由自己制定的固定標準來思考自己。他們沒有被居魯士、忒修斯、摩西或羅慕路斯征服，卻渾然不覺地扮演著自己身邊的醫生、律師、商人或電視人物的角色。人們對于這些缺少能讓自己尊重或敬畏的對象的青年人，只能報以憐憫，他們追求偉大美德的熱情受到了人為的壓制。

在促進這種畸形狀況的發展時，民主的相對主義還同一種對理想主義的政治惡果心有余悸的保守主義支脈結合在一起。這些保守派想讓年輕人明白，這個俗麗的舊世界無法對他們追求完美的要求做出回應。假如武斷地區分出現實主義和理想主義，那么明智的人在它們之間做出選擇時，要么選擇兩者，要么都不選擇。但是，不妨暫且接受我所反對的這種區分，理想主義應當在教育中占據首位，這是人所公認的，因為人肯定想盡可能完美地選擇自己的方向。以可能出現弊端為由，試圖壓抑這種最自然的傾向，無異于把洗澡水和嬰兒一起倒掉。柏拉圖早就教導我們說，烏托邦思想是我們必須要玩的一把火，因為它是我們認識自己的唯一途徑。我們需要批判對烏托邦的種種錯誤理解，但現實主義提供的方便出路是死路一條。現如今，學生對什么是完美的肉體有著深刻印象，而且趨之若鶩。但是由于被剝奪了文學的指引，他們不再有完美心靈的任何印象，所以也不再渴望擁有它了。他們甚至不能想象還有這種東西。

對這第二個問題的回答有所了解之后，我又提出了第三個問題：你認為誰是惡魔？對這個問題立刻就有回應：希特勒（很少有人提到斯大林）。除他之外還有誰？幾年前有些學生說是尼克松，但他已經被人忘記了，而且正在恢復名譽。回答就此結束。他們不知道什么是惡；他們懷疑惡的存在。希特勒只是一個用來填補空洞范疇的抽象概念。他們生活在一個不斷發生著極其可怕事情的世界上，可是他們在大街上看到野蠻的罪行時卻躲到一邊。也許他們認為，惡行是那些如果得到適當治療就會洗手不干的人犯下的——只有惡行，沒有惡人。在這一幕劇中沒有《地獄篇》。可見，學生中最常見的觀點既缺乏深度，又缺乏高度，從而缺乏嚴肅性。

## 音樂

大學生不看書，但他們顯然聽音樂，這一代人沉迷于音樂簡直到了舉世無雙的地步。這是個音樂的年代，是各種靈魂狀態以音樂為伴的時代。要想找到與這種熱情相媲美的現象，恐怕得回到至少一百年前的德國，看看瓦格納的歌劇引起的激情。他們虔誠地覺得，瓦格納在創造人生的意義，他們不僅是在傾聽他的作品，而且在體驗這種意義。今天，十歲到二十歲的年輕人中間，有很大一部分人是為音樂而活著的。這是他們的激情所在；沒有別的東西能像音樂那樣讓他們激動；他們不會認真對待音樂以外的任何事。不管在學校里還是家里，他們總想一頭扎進音樂里聽個夠。他們周圍的一切——學校、家庭、教堂——與他們的音樂世界沒有任何關系。日常生活頂多不好不壞，但多半時候礙手礙腳，干巴巴了無生氣，甚至應該加以反抗。不消說，當年對瓦格納的熱情僅限于一個很小的階層，能夠沉湎其中的人和地方都不算多，而且得等著作曲家把作品慢慢寫出來。這些新樂迷的音樂卻是不分階級、不分民族的。不管在什么地方，它一天二十四小時唾手可得。家里和車上都有立體聲音響；有各種音樂會；有音樂錄像帶，有無休無止地播放這種東西的專業電視臺；還有隨身聽，以致任何地方——即使是公交工具和圖書館——也擋不住學生私下享用繆斯的聲音，甚至在學習時也一樣。而且，最麻煩的是，音樂土壤已經變成熱帶的沃土何必等待某個可遇不可求的天才呢，如今天才多的是，隨時都能出現，一個明星隕落，就會冒出來兩個新星取而代之。這里一向不缺讓人目瞪口呆的新鮮玩意兒。

音樂在心靈中的力量——《威尼斯商人》中的羅蘭佐向杰西卡作過絕妙的描述——在經歷了漫長的蕭索之后，終于復蘇了。但對這種復蘇起作用的僅有搖滾樂。古典音樂在年輕人中間已經死掉了。敝人知道，這樣說會招來許多人的激烈反駁，他們不想承認潮流的變化，他們會指出大學校園的各種古典音樂欣賞課和實踐課以及各種演奏團體的蓬勃發展。這些課程和團體的存在是不容否認的，但僅涉及不超過5%到10%的學生。古典音樂現在只是一種特殊情趣，就像希臘語和哥倫布之前的考古學一樣，而不是相互交流和心理表達的普通文化。三十年前，多數中產階級會在家里播放一些歐洲古典音樂，這一方面是因為他們喜歡，一方面是因為他們認為音樂對孩子有益。大學生通常很早就與貝多芬、肖邦和勃拉姆斯有著某種情感聯系，這成為他們性格中的永恒內容，而且他們很可能會畢生維系這種情感。這大概是有教養與沒教養的美國人之間唯一有規律可循的階級差別。在那一代青年人中間，很多人，甚至可以說是大多數人，也隨著班尼·古德曼的音樂搖擺，但這有故意的成分——為了趕時髦，為了證明自己不是假內行，為了表示自己跟流行文化的民主理想休戚與共，而此理想之上將生長出一種新的高雅文化。雖然私下的品味會讓人懷疑人們是否真的很喜歡高雅，但雅俗之別猶在。然而，事過境遷了。搖滾樂就像大學生呼吸的空氣一樣無處不在，不容質疑，而哪怕多少了解一點兒古典音樂的人卻少之又少。這種現象不斷讓我感到驚訝。在我同自己十分了解的好學生的關系中出現的一件怪事是，我經常向他們介紹莫扎特。我以此為樂，把令人愉快的禮物送人總是一件賞心樂事。看看這種音樂能否或以什么方式有助于他們的學習，也是很有意思的事情。但對于身為教師的我來說，這卻是一件全新的事情；從前我的學生通常比我更了解古典音樂。

音樂對上一代學生并不是十分重要。自貝多芬以來一直主宰著嚴肅音樂的浪漫主義，訴諸優雅的——也許是過于優雅的——情感，在當今世界它已難得一見了。人們的生活或他們希望過的生活，以及他們的主要欲求，與有著良好教養的德國和法國資產階級的生活和欲望是不一樣的，這些人興致盎然地閱讀盧梭、波德萊爾、歌德和海涅，從中得到精神上的滿足。用來喚起和愉悅這種細膩情感的音樂，與美國所有類型的生活方式都只有十分微弱的關系。所以，美國的浪漫主義音樂文化長期以來總是虛有其表，這種風格就像瑪格麗特·杜蒙那種故作純情的表演一樣，很容易成為笑柄，格勞喬·馬克斯在《歌劇院之夜》中曾把它演繹得惟妙惟肖。當我開始教課但仍住在優秀生宿舍時，我就注意到了這一點。“好”學生學完了物理之后去聽古典音樂。那些不太容易適應這種生活的學生，其中一部分人在這種文化霸權下變成了頑劣之輩，另一些人也很嚴肅，他們在尋找能真正滿足自己需要的東西。他們幾乎總是對新出現的搖滾樂節拍做出回應。他們對自己的品味有點兒不好意思，因為它是不受尊重的。但是我本能地站在這些人一邊，與造作、死板的感情相反，他們擁有真實的情感，盡管有些粗俗。后來他們的音樂激進主義贏得了革命，主宰了不加掩飾的當下。能讓這一代人聽進去的古典音樂還沒有創作出來。

這種變化的征兆還表現在，現在的學生十分嚴肅地看待柏拉圖《理想國》中關于音樂教育的著名段落。過去的大學生一向是很優秀的自由主義者，對詩歌審查憤慨不已，認為這是對自由探索的威脅。不過他們心里想的其實是科學和政治，幾乎不關心對音樂本身的討論。就算他們想到了音樂，柏拉圖在一本嚴肅的政治哲學著作中把時間花在節奏和旋律上，也頗讓他們迷惑不解。他們覺得音樂就是娛樂，跟政治和道德生活無關。相反，今天的大學生確切知道柏拉圖為何如此嚴肅地看待音樂。他們懂得音樂深刻影響著生活，所以才怒氣沖沖，因為柏拉圖似乎要剝奪他們內心最深處的快樂。他們在音樂體驗上跟柏拉圖發生了爭執，爭執的焦點是如何評價和對待音樂。這種對抗不僅有助于揭示當代的音樂現象，而且提供了一個當代學生如何從閱讀經典文本中獲益的范例。他們發怒這個事實表明，柏拉圖多么嚴重地威脅著他們感到親切和熟悉的東西。他們幾乎不能保護自己的感受——這種感受在受到質疑之前似乎毫無問題——而且極力抵制冷靜的分析。然而，假如哪個大學生能夠——這是最困難、不尋常的事情——抽身而退，與他所迷戀的東西保持審視的距離，開始懷疑他所喜歡的東西的終極價值，那么，他便是向著哲學信仰的轉變邁出了最艱難的第一步。憤怒是靈魂為免受自我懷疑之害而進行的防御；它重構世界秩序，以便為憤怒找到正當的理由。它使處死蘇格拉底有了正當性。心靈的見識就是認清憤怒的本來面目，因而它是一種比研究數學更加哲學化的體驗。柏拉圖的教導是，音樂由其本質所定，包羅了今天最排斥哲學的一切東西。所以，穿過我們這一片最大的腐朽叢林，說不定就能踏上認識最古老真理的道路。

簡單說來，柏拉圖關于音樂的教誨是：與舞蹈相伴的節奏和旋律是靈魂的粗野表達。這種方式雖然粗野，但并非出于獸性。音樂是處于充滿驚奇和恐懼、最心醉神迷狀態下的人類靈魂的媒介。尼采大致贊同柏拉圖的分析，他在《悲劇的誕生》（不要忘了副標題是“來自音樂精神”）中說，殘酷和狂野感覺的混合是這種狀態的特征，當然它也具有宗教色彩，是為眾神服務的。音樂是靈魂的原始語言、主要語言，它是缺少清晰的語言或理性的符號。它不僅是非理性的，而且痛恨理性。甚至即便附加上清晰的語言，這種語言也完全從屬于、受制于音樂和音樂表達的激情。

教化，或者說換句話說，教育，是對心靈原始激情的馴化——不是壓抑或去除這種激情，那會剝奪心靈的活力；但又把它們塑造和表現為藝術。讓心靈中的激情因素與后來發展起來的理性因素和諧一致，這個目標也許不可能達到。但是，沒有這種和諧，人永遠不會是完整的。音樂，或隨著理性的出現從音樂演化而成的詩歌，總是要在激情和理性之間維持微妙的平衡，甚至在它最高級、最發達的形式——宗教、戰爭和性愛——中，這種平衡也總是向著激情傾斜的，即使只有微微的傾斜。音樂，正如大家所感受到的，為伴隨著音樂的行為提供不容質疑的正當理由和充分的快感：士兵聽到軍樂響起，就會嚴守軍令，信心倍增；信徒聽到教堂的管風琴響起，就會更虔誠地祈禱；神魂顛倒的情人能被浪漫的吉他聲撫平心境。借助于音樂，人們能夠咒罵理性的懷疑。眾神伴隨著合適的音樂降臨，用榜樣和戒律教育人。

柏拉圖筆下的蘇格拉底對迷狂嚴加管束，所以幾乎沒有給人提供安撫或希望。按蘇格拉底的規矩，歌詞——語言，因此也是理性——必須主宰音樂——和聲及節奏。純音樂決不能忍受這種限制。學生缺少理解理性快感的條件；他們只把理性看作嚴厲的、壓制人的家長。但是，他們從柏拉圖那兒確實看到了這個家長已經指明他們得干什么。柏拉圖教導說，為了把握一個人或一個社會的精神熱度，必須“關注音樂”。在柏拉圖和尼采看來，音樂的歷史是試圖把形式和美賦予心靈中黑暗、混亂和原始力量的一系列嘗試——使它們服務于更高的目的，服務于給人以充實的責任感的理想。巴赫作品中的宗教意向和貝多芬作品中的革命和人道意向，就是非常明顯的例證。心靈的陶冶需要激情，在使激情升華和賦予它們藝術統一性的同時，也使它們得到了滿足。人的最高尚的行為是有音樂相伴的，音樂在表現這些行為的同時，為人們提供了從最低級的肉體愉悅到最高級的精神快樂，這樣的人才是完整的人，而且在他身上不存在享樂和善之間的緊張。相反，如果一個人的職業生活平淡無奇，沒有音樂修養，閑暇生活由粗俗、劇烈的娛樂組成，這樣的人是分裂的，他存在的每一方面都受到其他方面的破壞。

因此，對于那些有志追求心理健康的人來說，音樂是教育的核心，因為音樂既能公平地對待激情，又為靈魂毫無障礙地運用理性做好了準備。所有古代的教育家都認識到了這種教育的核心地位。亞里士多德《政治學》一書中討論最佳政體的最重要段落對音樂教育給予關注，《政治學》的附錄是“詩學”，今天這一切幾乎沒有人注意到。古典哲學不對歌者進行苛評，而是說服他們。它賦予他們一個直到昨天他們還很清楚的目標。但是，那些沒有注意到音樂在亞里士多德著作中的作用，鄙視柏拉圖關于音樂作用的論述的人，他們進的是講授霍布斯、洛克和亞當·斯密的學校，在那里思考音樂是不必要的。大獲全勝的啟蒙理性主義認為，它發現了對付靈魂中非理性因素的其他方法，理性不需要音樂的支持。只有在那些批判啟蒙運動和理性主義的偉人——盧梭和尼采身上，音樂才又回歸了，他們是哲學家中最喜愛音樂的。他們兩個人都認為，激情——以及輔助激情的藝術——在理性的統治下已經變得十分微弱，因此人自身以及他在世界上看到的東西，相應地也變得十分微弱了。他們要培養心靈的熱情狀態，重新體驗被柏拉圖視為病態的哥利本僧[[6]](#_6_155)式迷狂。尤其是尼采，他力求再次引出非理性的生命之源，用野性的源泉補充我們干涸的精神溪流，所以他鼓勵酒神精神和源于這種精神的音樂。

這就是搖滾樂的意義所在。當然，我不是說這種音樂有什么高雅知識的起源。但是，在古典音樂的灰燼中，在對打開最原始的激情源泉的做法毫無思想抵制的氛圍中，它在青年人的教育中上升到了目前的高度。現代理性主義者，譬如經濟學家，對搖滾樂以及它所呈現的東西漠不關心。非理性主義者則全盤接受它。不必擔心我們青年人溫柔的心靈中正在出現“金發碧眼的野獸”，但是，搖滾樂只有一種訴求，一種對性欲——不是愛情，也不是性愛，而是低級粗野的性欲——的訴求。搖滾樂承認小孩子的性意識的初次萌動，一本正經地跟它調情，不但誘導它，而且說它合理合法；不是把它看作幼芽，必須悉心照料才能開出美麗的花朵，而是把它看作真實的東西。搖滾樂借助于娛樂業的公共權威，在鍍銀唱片上把一些事情一股腦告訴孩子，而他們的父母總是對他們說，這些事必須等他們長大以后才能明白。

年輕人知道搖滾樂帶有性交的節奏。這是拉威爾的《波列羅》是他們普遍了解和喜歡的古典音樂作品之一的原因。一個龐大的產業與一些真藝術和很多假藝術結合在一起，培養著與性有關的放蕩感覺和趣味，為貪婪的肉欲提供源源不斷的新鮮素材。從來沒有一種藝術形式這樣專門針對孩子。

歌詞也亦步亦趨地配合這種挑逗和發泄的音樂，為乳臭未干的愛情和稀奇古怪的誘惑大唱贊歌，讓孩子們理直氣壯地面對傳統的嘲笑和不屑。歌詞或含蓄或直白地描寫滿足性欲的肢體動作，把這當作孩子們自然而平常的性高潮，而他們還根本不知道愛情、婚姻或家庭為何物。這對青年人的影響遠勝過色情讀物，既然他們很容易親自做下流事，也就無需再去觀看別人了。窺陰癖是上了年紀的性變態者的行為；積極的性關系是年輕人的表現。他們只需要煽情。

這種對性的興趣的必然結果是對壓抑它的家長權威的反叛。于是自私變成了憤怒，繼而又變成了品德。性革命必須推翻一切統治力量，它們是人性和幸福的敵人。從愛中生出了恨，還喬裝打扮成社會改革。一種世界觀在性的支點上取得了平衡。無意識或半意識的孩子的仇恨變成了新的圣經。然后是對無階級、無偏見、無沖突的大同世界的渴望，這是被解放的意識——“天下一家”的必然產物，是“人人皆兄弟”這句口號的青春版，是受到“爹媽”這類政治對等物抑制的東西的實現。這就是歌詞的三大主題：性，仇恨，奉承性的和假惺惺的兄弟之愛。這些污泥濁水匯聚到一道臭水溝，只有惡人才會在里邊覺得如魚得水。自從MTV頻道接管了柏拉圖的洞穴巖壁以來，只要瞅一眼錄像上那些為它設計的形象，就足以證明這一點。希特勒的形象頻頻出現在令人興奮的背景下，讓人駐足三思。高貴、崇高、深刻、雅致、品味哪怕只是得體，在這里都絕對找不到容身之地，只有緊張、變幻、粗野和直來直去——這是托克維爾警告過我們的民主藝術的特征；而且還結合著怪異、自大和自滿——這就是托克維爾絕對無法想象的了。

想象一下，一個十三歲男孩坐在自己家的起居室里，一面做著數學作業，一面戴著隨身聽耳機或看著MTV頻道。他享受著數百年來由哲學天才和政治英雄攜手合作，烈士們拋灑熱血才贏得的自由；人類迄今最發達的經濟為他提供了舒適和安逸；探索自然奧秘的科學為他提供了奇異鮮活的電子聲響和圖像供他享受。然而，進步的巔峰之作是什么呢？是一個青春期的孩子，他的身體隨著興奮的節奏顫動，為他塑造感情的是公然贊美手淫之樂或殺害父母的歌曲；他的志向是通過模仿那個做音樂的男扮女裝的同性戀者，使自己名利雙收。簡言之，人生變成了經過商業包裝的、無休無止的手淫幻想。

這種描述也許有些夸張，但這只是因為有人喜歡這樣認為罷了。與搖滾樂形影不離是一種現實，它不局限于特定階層或特定類型的孩子。只要問一下大學一年級的學生他們聽什么音樂，聽多長時間，音樂對他們意味著什么，你就能發現這在美國是一種普遍現象，它開始于青春期或更早，貫穿于整個大學時光。搖滾樂是唯一的青年文化，而且我時常認為，目前沒有其他精神食糧可以與之抗衡。這種文化的威力部分來源于搖滾樂的喧鬧。它使人無法交談，以至大多數友誼只能放棄分享話語，而亞里士多德堅信，分享話語是友誼的本質和唯一真實的共同基礎。有了搖滾樂，分享情感的幻覺，身體的接觸，以及據說有著難以言表的深長意味的咕噥，成了人際交往的基礎。在他們看來，這跟日常生活、上學和做功課一點也不矛盾。畢竟，有意義的內心生活與音樂同在嘛。

這種現象既讓人感到震驚和難以理解，又司空見慣，幾乎不被人注意。但是，一個社會最優秀的青年和他們的最佳精力竟被如此占用，這是有著深遠的歷史意義的。文明社會的后來人對這種現象會感到不可思議，就像我們不能理解種姓制度、火燒巫婆、姬妾成群、食人和角斗一樣。也許，一個社會會把自己最大的瘋狂視為正常。我前面描述過的那個孩子，他的父母為了讓他過上好日子任勞任怨，為他將來的幸福不惜血本。他們不相信音樂才能對他的幸福會有多大幫助，但在這件事上他們無能為力。貧乏的家庭精神生活使搖滾樂趁虛而入，他們不可能不讓自己的孩子聽這種音樂。搖滾樂無處不在；所有的孩子都在聽；不讓他們聽，只會失去他們的愛和服從。他們打開電視，就能看到里根總統熱情地抓住邁克爾·杰克遜那只帶著手套、姿態優雅的手，對他大加贊美。最好調動我們的自制力——別去注意他們說些什么，并且假定孩子會忘了它。如果他有早期性行為，也不會妨礙他以后擁有穩定的關系。就算他濫用藥物，也會在大麻面前止步。學校不是在提供真正的價值觀嘛。流行的歷史主義提供了最后的救贖：新環境需要新的生活方式，老一輩人不應當把自己的價值強加給年輕人，而是要幫助他們發現自己的價值。和音樂相比，電視在塑造年輕人的性格和趣味上起著相對較小的作用。電視是一種共識形成的怪物——右翼監控性內容，左翼檢查暴力，另有許多利益團體盯著別的很多事情。可是幾乎沒有人管管音樂，對于這個問題的性質和范圍，迄今做出的努力不但毫無效果，而且把人引入歧途。

結果無非就是，在一個社會上無人認真關心德育的時代，父母對孩子的德育也失去了控制。取得這項成就的是一些稀奇古怪的男青年——他們是蘇格拉底的論敵特拉西馬庫的現代版——與唱片公司經理結成的聯盟，前者具有窺測大眾初露端倪的愿望的本事，后者則是想在搖滾樂中挖金礦的強盜新貴。幾年前他們就發現，孩子是這個國家擁有可隨意支配的可觀收入的少數群體之一，它的表現形式便是零用錢。他們的父母傾其所有供孩子享用。躲在父母的背后誘惑他們，為他們打造一個開心世界，造就了戰后世界最賺錢的市場之一。搖滾產業是完美的資本主義，它提供所需之物，幫助創造需求。它的尊容與麻醉品交易毫無二致，但它是一種全新的現象，太出人意料，所以沒有人想過得去管管它，時至今日，則為時晚矣。在對抗吸煙方面也許取得了進展，這是因為我們的缺少準則，或是我們的相對主義尚未殃及肉體健康的領域。而在其他一切事情上，市場決定價值。（小野洋子跟石油大亨和計算機大王同屬于美國為數不多的億萬富翁之列，她的已故丈夫生產和銷售一種商品，其價值和這些大亨們的商品不相上下。）搖滾樂是個十分龐大的行業，遠比電影、職業體育和電視這些行業大得多，這可以解釋為何音樂產業極受推崇。調整我們的眼光以適應經濟變化，辨別真正重要的東西，并不是件容易事。麥當勞的雇員人數如今已超過美國鋼鐵公司，同樣，精神垃圾食品的供應商也已擠掉了那些看上去更為基礎的行業。

這種變化已經發生多時了。20世紀50年代末，戴高樂為碧姬·芭鐸頒發了法蘭西最高榮譽勛章。我對此頗為不解，但她卻和標致汽車一起，成了法國最大宗的出口商品。繁榮是休閑的手段，隨著西方國家日益繁榮，為追求繁榮而被推遲了數百年的休閑，終于變成了人們的第一關切。但是，休閑生活得有所講究的觀念，以及人們的休閑品味和能力，卻跟著銷聲匿跡了。休閑成了玩樂。人們長期努力尋求的目標居然變成了消遣，如果手段能夠證明目的合理，這倒是個合理的結局。音樂產業的特點僅僅在于，它幾乎只迎合孩子們的口味，把這些無論法律上還是生理上都不成熟的人，當成好像已為享受最后的完全滿足做好準備的人。這也許正好暴露出一切娛樂業的本質，暴露出我們喪失了有關成年或成熟的清醒認識，我們缺少認識人生目的的能力。價值觀的空洞導致人們把自然事實當作目的加以接受。于是乎幼稚的性欲也成了目的，并且我很擔心，由于缺乏其他目的，許多成年人也會對此點頭稱是。

一個有趣的現象是，左派以批判“晚期資本主義”沾沾自喜，無情剖析我們的另一些文化現象，但他們對搖滾樂大體上采取聽之任之的態度。他們歸納出使搖滾樂得以盛行的資本主義因素，認為搖滾樂是資產階級文化的層層壓迫下出現的人民藝術。它的放浪形骸和對無約束世界的渴望，說不定就是無產階級革命的號角；馬克思主義者確實認為，搖滾樂瓦解了自由社會不可缺少的信仰和道德，僅憑這一點就該贊成它。不過，青年左派知識分子對搖滾樂的共鳴也許有著更深層的原因。馬爾庫塞把馬克思和弗洛伊德結合在一起，吸引著20世紀60年代的大學生。他在《愛欲與文明》和《單向度的人》中許下諾言，戰勝資本主義及其虛假意識將帶來這樣一個以性——即資產階級道德家弗洛伊德所說的多形態性戀和嬰兒性戀——的滿足為最大滿足的社會。搖滾樂觸動了青年人相同的心弦。自由的性表達、無政府主義、挖掘和放縱非理性的無意識狀態，這就是他們的共同特點。我將在本書第二部分論及的高雅精神生活和這個低俗的搖滾世界是同一項娛樂事業中的搭檔。它們必然會被解釋為晚期資本主義文化結構的組成部分，它們的成功源自資產者需要自己不是資產者的感覺，需要進行既無風險、也不受限制的試驗，他愿意為此出大價錢。至于左派，尼采的解釋優于馬克思。晚期資本主義的批判理論同時也是晚期資本主義最細致、最粗野的表達。反對資產者的怒火就是“最后的人”的鴉片。

有很長一段時間，差不多有十五年之久，這種被尼采稱為“虛無”的烈性興奮劑集中體現在一個人身上，即米克·賈格爾。他是個出身中產階級的滑頭小子，他扮演瘋狂的下層惡魔和十來歲的好色之徒，直到四十歲依然樂此不疲。他一只眼盯住被他搞得魂不守舍的少男少女，另一只眼瞄著雖不好色但有商業動機的耍錢男人。他在表演中既是男性，也是女性；既是異性戀，又是同性戀；他不知適度為何物；他能夠進入每個人的夢境，答應跟任何人做任何事情；更有甚者，他要讓麻醉品合法化，這是刺激父母和警察共同阻止年輕人看他演出的真正原因。他超越于法律、道德和政治之上，對它們嗤之以鼻。此外，對于受到壓抑的性別歧視傾向、種族傾向和暴力傾向——如今再公開沉溺其中是為人不齒的——他也有些許令人作嘔的吸引力。但是，他盡量表現得與搖滾樂的理想——一個無階級的大同世界，但兄弟情誼和肌膚之親的界限模糊——不相抵觸。無論在大學還是別的地方，他是無數年輕人心目中的英雄和偶像。我發現，那些自詡心中沒有英雄的大學生，私下里卻渴望著和賈格爾一樣，過他那樣的生活，有他那樣的名氣。他們在大學里羞于承認這一點，但我拿不準這是否跟品味高雅有關。這也許是因為他們覺得不該有英雄崇拜吧。搖滾樂本身，以及煞有介事地討論搖滾樂，都是十分可敬的事情。這是精神上附庸風雅的最后一招。但是，以為它能給弱者和普通人提供一種時尚行為，通過模仿可以使他們贏得別人的尊敬并增強自尊，那就是一派胡言了。總之，賈格爾不自覺或不情愿地在這些人的生活中扮演的角色，也就是拿破侖在整個19世紀的法國普通青年中扮演的角色。其他人都乏味得很，讓年輕人提不起情緒。賈格爾，那才叫抓人呢。

這兩年賈格爾逐漸淡出了。邁克爾·杰克遜、王子或喬治男孩能否取代他的位置，尚在未定之數。他們甚至比他更讓人瞠目結舌，真搞不懂他們發現的算是哪一路新品味。這些人風格各異，但音樂娛樂的本質特征并無改變，有的只是對主題變化的不斷尋求。這種下作的文化現象，顯然讓不少心理學和文學作品許下的諾言得到了兌現：我們日漸衰弱和枯竭的西方文明，會在無意識這個真正的源泉中得到復興，對于過去的浪漫主義想象來說，它就像非洲那片尚未開拓的黑色大陸。現在，所有的地方都被勘探過了，光明普照大地；無意識變成了有意識，被壓抑的得到了發泄。可是我們找到了什么？不是創造性的奇才，而是五光十色的商業演出。米克·賈格爾打扮得花里胡哨登上舞臺，這就是我們從探索無意識世界的遠航中帶回來的唯一貨色。

這里我關心的不是搖滾樂的道德影響——它是否會帶來色情、暴力和毒品。要害在于它對教育的影響，我認為，它毀掉了青年人的想象力，使他們難以同藝術和思想建立起熱情洋溢的情感聯系，而藝術和思想是通識教育的實質。最初的感官體驗是決定一生興趣的關鍵因素，它把我們的動物性和精神性連結在一起。從塑造高尚品質這個意義上說，性欲萌動的青春期一直被用于升華精神，用于把年輕人的各種傾向跟渴望音樂、繪畫和小說聯系在一起，這為履行人的義務，享受人的樂趣提供了一種過渡。萊辛在談到古希臘雕塑時說：“俊美的人創造俊美的雕像，城邦擁有俊美的雕像，要部分感謝俊美的公民。”這句話概括了人類美育的基本原理。青年男女總是被透著高貴的英雄之美的身體所吸引。對高貴的意義的深刻理解來得稍遲，但感官體驗已然為它做好了準備，而且它實際上就包含在感官體驗之中。因此，感官上有什么渴望，與理性后來認為什么是善，這兩者之間并不相互抵觸。教育不是不顧孩子的天性和快樂，一味加以訓斥，而是在他們所感覺到的與他們能夠和應當感覺的事情之間提供一種自然的聯接。可是這已經成了一門失傳的技藝。現在我們的處境正好與此相反。搖滾樂激起的熱情，以及它所提供的榜樣，與走進大學的年輕人可能選擇的生活完全無關，或者說，與通識教育所鼓勵的欣賞品味完全無關。沒有情感的加入，技術教育以外的一切都形同虛設。

搖滾樂為不成熟的人提供迷狂，在這方面它與和它沆瀣一氣的毒品一樣。它人為地誘發狂喜，而這原本是屬于人們付出巨大努力才能實現的情感——例如正義戰爭的勝利、圓滿的愛情、藝術創造、宗教獻身以及真理的發現。無需努力，無需才華，無需美德，無需能力的發揮，三教九流都有平等的權利享受它們的成果。根據我的經驗，那些曾經深陷毒品——和已經擺脫毒癮——的學生發現，他們無法懷有熱情或遠大理想。仿佛他們的生活已經失去繽紛的色彩，他們只看到一個黑白世界。他們當初經歷的快感太強烈，以致他們最后不再尋求快感或不再把快感作為目的了。他們可以做到盡職盡責，但只是干巴巴地照章辦事。他們的精力已經枯竭，他們不指望自己今生今世的活動能帶來什么，只是得過且過而已。而通識教育是要鼓勵這樣一種信念：美好的生活是愉快的生活，最美好的生活是最愉快的生活。我懷疑，對搖滾樂的癡迷，尤其是在缺乏強大制衡力量的情況下，會產生跟毒品一樣的作用。學生以后會擺脫這種音樂，或至少不會只對它著迷。但是他們在這樣做時，會像弗洛伊德說的那樣：人得接受現實原則——有些事情很無奈，很討厭，根本沒有吸引力，但不干不行。所以，這些學生會刻苦攻讀經濟學或其他專業。身上的邁克爾·杰克遜外衣脫掉了，露出的卻是布魯克斯兄弟公司的高級套裝。他們想出人頭地，舒舒服服地過日子。可是這種生活其實跟他們擯棄的生活一樣空洞虛假。選擇不是存在于一時的陶醉和枯燥的計算之間，這就是通識教育要展示給他們的道理。但是，只要他們戴著隨身聽的耳機，就不可能聽到偉大的傳統在說些什么。而且，長期使用之后，一旦他們摘下耳機，會發現自己成了聾子。

## 關系

#### 自我中心

一般而言，現在的大學生還是不錯的。我斟酌字眼，才說他們“不錯”。他們并不特別有道德或特別高尚。趕上好時代，這種“不錯”便是民主性格的表現之一。沒有戰爭、暴政和匱乏磨煉他們或向他們提出種種要求。階級差別帶來的傷害和對抗與強烈的階級意識（一度在美國大學中存在，現在仍在英國大學里存在，流毒不淺）一起消失了。學生擺脫了大部分限制，他們的家庭為他們做出種種犧牲，但并不要求太多的服從和尊重。宗教信仰和民族出身對他們的社交生活或職業前途幾乎沒有任何值得一提的影響。很少有人真正相信“制度”，但他們也沒有因為受到任何不公待遇而怒氣沖天。過去認為應予禁止的毒品和性事，如今是有多少感官需求就能得到多少。少數激進的女權主義者對昔日的宗教仍然耿耿于懷，但多數婦女都很舒心，確信自己的職業道路上沒有太多障礙。到處彌漫著一種與自己的長輩之間很放松的親密氣氛，甚至對無拘無束的年輕人也有一種尊重的氣氛，這是托克維爾斷言平等所鼓勵的尊重。尤為重要的是，這里不存在任何渴望——不管是浪漫的還是其他形式的——能讓資產階級社會或整個社會不見容于青年人。在美國寬松的社會生活結構中，20世紀60年代不可能實現的美夢已被證明是非常有可能實現的。現在的學生快樂而友善，就算沒有崇高的心靈，至少也不特別心胸狹窄。他們首先關注的是從最狹隘的角度理解的自我。

我在一所常春藤聯盟大學作短期訪問教授時，曾跟一群聰明的大學生非常坦率地聊了一個晚上，這使我有一種真情流露的體驗。認真地反復閱讀柏拉圖，能使學生至少暫時擺脫常規的說話方式，所以我在課堂上已同他們建立了某種共同的基礎。我們搞了一次告別野餐會，氣氛很輕松，有助于開誠布公的交談。我耍了個小花招，把某些話題引入交談，因為我亟欲了解目前對這些問題的看法。前一天，我在教員和管理人員的晚餐會上曾有過一次交談，這為我在這次野餐會上的交談做好了準備。一位高官的妻子跟我談起她兒子的行為，他有法律學位，但是她說，他和他那些朋友們都胸無大志，一會兒干這一會兒干那。她對兒子的行為似乎不是十分苦惱——說不定還有點兒驕傲。今天的母親愿意相信年輕一代比她這一代人更優秀，尤其是當年輕人極不尊重長輩的標準時。所以，我問她如何理解年輕人這樣行事。她堅定、平靜、毫不猶豫地說：“對核戰爭的恐懼。”

這促使我詢問我的這一幫學生，他們是否害怕核戰爭。得到的回應是，他們全都有點兒不自在地格格笑起來。他們很清楚自己每天在想什么，這些想法跟政治問題幾乎完全無關。他們也知道有一大批思想健全的成年人，他們期待這些人以核威脅為借口，要求改變世界政治秩序；他們還要把自己受傷的心靈作為證據展示出來，以反對我們的政治家瘋狂追求“軍備競賽”。今天的大學生——我一次又一次地問過這個問題——在道德上毫不矯飾，他們在面對重大的道德問題時用反諷的目光看待自己。有人帶著懷舊的情緒，把20世紀60年代的大學生視為有信念的人。應征入伍去越南打仗的前景實在可怕。但是，現在的年輕人，除了極少數人以外，已經不再輕信那些心理學騙子了，他們把學生對核戰爭的冷漠解釋為“拒絕”，并運用科學去證明存在著沒有結果的事業。這就像美國公眾不會輕信總統一樣，他試圖讓他們相信他曾坐下來跟自己的小女兒討論核戰爭。學生們想的是另一些事兒。他們確實有些無所用心，對未來缺乏開闊的眼界。但是，把這歸因于害怕核戰爭，就像把它歸因于美國西部沒有了可以征服的邊疆，或歸因于上帝死了一樣，都是些大而無當的說法。

為何這一代大學生通常比上一代更誠實？做出公正的說明并不容易。當然，他們在公共問題上也有不少故作姿態的表現，這有以下事實為證：布朗大學（它在20世紀60年代是取消通識教育的急先鋒）的學生團體投票要求學校在遭受核攻擊時提供氰化物。這是一份向我們訴說我們讓年輕人遭受折磨的“聲明”。絕大多數大學生和任何人一樣，愿意把自己想得更出色一些，但他們也知道自己是在為個人職業和各種關系奔忙。有一種說法是，自我實現能讓人生煥發奇光異彩，但他們所能看到的是這種生活并不特別高尚。生存至上已經取代了英雄主義，成為令人欽佩的品質。正像有些人認為的，這種轉而依靠自己并不是20世紀60年代的病態狂熱之后回歸正常的現象，也不是一種異常的自私。這是一種新的孤獨，它使青年人除了自顧自以外別無選擇。幾乎能自然而然激勵人們產生廣泛關切的事情根本就不存在了。埃塞俄比亞的饑荒，柬埔寨的大屠殺和核戰爭，都是值得關注的真正災難，但這些問題跟大學生的生活沒有直接和有機的聯系。日常生活中的事情很少以某種方式跟公共問題發生關聯，使國事和私事能在人們的思想中融為一體。人們不但享有參與或不參與的自由，況且也沒有參與的需要，而且一切事情都在阻礙人們這樣做。托克維爾認為，沒有家庭土地或家庭傳統，從而不必承擔延續之責的人，很難避免個人主義，把自己看作過去和未來不可或缺的一員而不只是不斷變化的連續體中的一個無名小卒，他這只是描繪了發達的平等主義的冰山一角。私心帶來公益的現代經濟原則已經滲透到日常生活的方方面面，以至似乎沒有理由再去擔當公共生活中自覺的一員了。正如索爾·貝婁指出的，公民美德猶如一座鬼城，人人都能進入，宣稱自己就是判官。

祖國、宗教、家庭、文明的觀念，處于茫茫宇宙和個人之間、為人提供在整體中的位置感的一切情感因素和歷史因素，都被理性化了，從而也失去了強制力。人們不覺得美國是一項共同的事業，它只是個框架，里邊的人民全是孑然一身的個體。如果說存在著一項事業的話，那就是讓那些據說處境不利的人也過上舒心的生活。進步的左派談論自我實現；而右派最流行的表現形式是自由至上論者，即右派形式的左派，他們贊成人人過自己喜歡的生活。對自由民主制度下的私生活特性的僅有的侵擾——稅收和服兵役——如今在大學生的生活中也不存在。假如人心存在著固有的政治沖動，那它肯定會遭受挫折。不過，這種沖動已被現代性所削弱，人們幾乎感受不到了。

大學生也許確實覺得自己勢單力薄，對集體生活影響甚微或根本沒有影響。但是他們在取代了政治的行政管理狀態中，基本上過得很愜意。核戰爭的前景固然可怕，但是只有當它迫在眉睫時才會籠罩在他們的心頭。甚至像凍結核武器這種力道十足、齊心協力的騷亂，也帶有《明天》（The Day After）所描寫的娛樂性質，它跟大學生的生活毫無關系，只是一種消遣而已。只有極少數學生注定投身政界；即使他們真的進了政界，那也是偶然進入，而不是先前的訓練或期望的自然產物。在我講過學的幾所大學里，幾乎沒有學生出身于繼承了國家公職的特權和責任的家庭，因為這樣的家庭幾乎已經絕跡了。政治責任也好，政治樂趣也罷，學生一概不想沾邊。柏克和托克維爾談到過公民和政治家的消失，這種現象在我們的生活中已經到了登峰造極的地步。年輕人微不足道的個人志趣——“成功”，也就是說，給自己找個落腳的地方——貫穿了他的一生。如果要求這一代大學生有所作為，把自己當作世界歷史的強大推動者，他們的誠實只會讓他們莞爾一笑。他們知道托克維爾所言不虛：“在民主社會里，每個公民習慣性地忙于思考一個渺小的對象，這就是他自己。”由于對歷史的冷漠態度和失去了對民族未來的眼光，這種思考如今變得更加嚴重。唯一吸引青年人想象力的共同事業是探索太空，但人人皆知那里啥也沒有。

我們的政體所特有的、不可避免的個人主義，由于另一種出人預料的意外變化而得到了加強，這就是家庭的衰落。家庭是個人與社會之間的媒介，它提供了一種超越個人的準自然的親情，使男人和女人至少對自己以外的一些人產生關切，從而與社會形成一種跟孤立的個人完全不同的關系。父母、丈夫、妻子、子女是共同體的人質。他們對它的冷漠態度會有所收斂，他們與它的未來有著實質性的利害關系。這不完全是出于本能的對祖國的愛，而是為了自己之所愛而對祖國的愛。這是一種得體的愛國主義，它很容易從自我關切中產生，不需要太多的自我否定。在一個除了自我放縱干別的事情都沒有任何理由的時代，家庭的衰落意味著共同體需要人們極端的自我克制。

許多學生都有父母離異的經歷，而且從統計數字上看，這些學生自己將來也極有可能離婚，姑不論這個事實，很難期待他們在父母或其他血親上了年紀后會去照顧他們，甚至多去看看他們。老年人的社會保障、退休金和健康保險，使兒女甚至不必為父母提供經濟支持，更不用說把他們接到自己家里住了。孩子進入大學之日，其實就是他與家庭的血肉聯系開始終結之時，雖然他當時還幾乎意識不到這一點。孩子離家之后，父母對他們幾乎沒有任何權威，孩子也只好向外看，向前看。他們也不是鐵石心腸，只不過他們看重的事情不在家里。畢竟，家里的精神生活相當貧乏，隨著舊目標的淡出，新的目標就會填補他們的視野。美國的地域也對家人的分離起著一定作用。這是個幅員遼闊的國度，人口流動性很大，特別是二戰以后，隨著航空業的擴展，這種情況更加突出。實際上，大學生誰都不知道自己完成學業之后會去什么地方生活，那兒很可能遠離父母和家鄉。相比之下，加拿大或法國雖然到處彌漫著基本同樣的文化氣息，但人們幾乎沒有什么地方可去。對于一個出生在多倫多、操著英語的加拿大人，說實在的，也只有溫哥華是個誘人的選擇，至于巴黎人，他根本沒有別的地方可去。廣袤無垠的地平線是我們時代的標記，而在這些地方它是難得一見的。人們并沒有真正在這些地方扎根，但他們過得很安頓。所以他們會繼續走親戚，看望那些和他們一起長大的人，他們周圍的景物不會改變。而美國的青年真正是一切從頭開始，一切都懸而未決。天南地北，城里、郊區或鄉下，都有可能成為他的家——天知道在什么地方。每個地方都有每個地方的道理，他的選擇絕對不受任何限制。如果他恰好在什么地方找了份工作，或是情趣有了變化，這都可以使他擺脫以往的一切聯系，對此他早有心理準備。因此，他對過去和周圍人的感情投入必然是有限的。

這種前程未卜或結局不定的未來，這種不受既往約束的情況，意味著年輕人的心靈就像自然狀態下的初民一樣——精神上一片空白，無牽無掛，孤立無依，與任何事或任何人都沒有繼承下來的或無條件的關聯。他們可以想怎樣就怎樣，但不管他們想怎樣，都沒有特定的理由。他們不僅可以自由選擇居所，而且可以自由決定是信上帝還是做個無神論者，或者暫時把選擇放在一邊，先做個不可知論者再說；他們可以自由選擇走正道還是混日子，或是繼續不去管它；他們可以自由選擇要不要結婚，要不要維持婚姻，要不要孩子——諸如此類，不一而足。生活中沒有必然，沒有道德，沒有社會壓力，不必做出犧牲，因而也不會妨礙青年人走向某個方向或脫離某個方向，但又存在著指向每一個方向的欲望，并伴隨著相互矛盾的理由。這些年輕人，比柏拉圖描述的民主體制下的年輕人有過之而無不及：

彼（指民主青年）之度日也，即瑣屑之欲望，亦必使之達到目的，有時竟沉溺于酒，有時竟醉心于笛，有時飲水若狂，有時禁食以消瘦，有時熱心體育而旋即諸事不問，有時一無所事而忽然研究哲學。偶一念及政治，則即發表其政治上之意見，意之所至，即出諸口；茍見軍士而偶生羨慕之心，則立即投身軍中，一旦而欲事商，則即立棄他業而事商，故其一生，即無定例，又無秩序，而彼方以此為快樂，為幸福，為自由也。[[7]](#_7_153)

這些缺少精神武裝的人一心只想著自己，一心要找一根救命稻草以免不斷下墜，我們對此何必感到詫異呢？在大學生中流行不衰的一本小說是加繆的《局外人》，這又何足怪哉。

#### 平等

除了可愛的自嘲之外，這些學生的另一個突出品質是平等主義。無論他們的政治傾向如何，他們相信人人——如果“人”（men）是指男人，那還得加上女人——生而平等，享有平等的權利。這不只是一種信念，更是一種深入骨髓的本能。不管他們遇上什么人，性別、膚色、宗教、家庭、金錢、族裔等方面的考慮在他們的交往中不起任何作用。這些考慮一度確實能夠解釋某些現象的想法也已煙消云散；那完全是神話。有人對祖先、種族和神圣之物這些把人隔離開的東西感興趣，這也許是件怪事。但是確切地說，這些東西不再迷惑人，是因為它們已經不再是現實。在1920年，一個真正的意大利移民是不會因族裔而煩心的。他屬于這個族裔，雖然他是美國人，無論出于必然還是選擇，他都會過意大利人的生活，和意大利人住在一起。今天，他在哈佛大學讀書的孫子也許希望重新彰顯意大利人的特色——他的父親極力想要擺脫的社會劣勢，但他的朋友仍會是他喜歡的那些個體；不管怎樣，這不是因為他是意大利裔，而是美國生活的共同特點造成的結果。他對異性的吸引力，乃至他的婚姻，都不會受他的族裔或天主教傳統的影響。這不是因為他也迷戀對方，或是他想加入既有體制，而僅僅是因為今天人們已不拿它們當回事，即使有人還想努力拿它們當回事。沒有哪個社交圈會因為他的婚姻不合規矩而給他吃閉門羹，甚至極力反對的父母也不會這樣做。同輩人不會特別在意他是意大利裔。即便學生進了那些在宗教信仰、其實是在種族上實行隔離的教區學校，共同文化也占有優勢，當他們進入大學時，幾乎立刻就會發現自己主要是與從前的圈外人交往。他們輕松地丟掉了自己的民族文化包袱。我在孩提時代所知道的那種跨信仰或跨種族聚會的莊嚴感已經蕩然無存了，在那種場合，人們會覺得他們相互之間非常不同，他們既抱有偏見，也受到偏見的傷害，他們虔誠地向往著四海一家的境界。現在這些孩子對任何人都沒有成見。有人說，這是因為人類失去了使他們彼此有別的文明飾品，成了赤條條一絲不掛的動物，也有人說，這是因為我們認識到大家都是人。隨你怎么解釋都成。事實是，在我們的大學里，人人都是個體——雖然沒有多少個性。他們都只是人，是人這件事本身是很重要的。大學生好像從來沒有想過，甚至在奉行平等的美國，古典時代使人有所區分的事情也應當讓他跟別人有所不同。

所以，哈佛、耶魯和普林斯頓也失去了它們的一貫特征——貴族情感在這個民主國家最后的棲身之地。建立在傳統家族和古老財富上的差異已經蕩然無存。我們曾不事聲張地采用英國的階級制度，使俱樂部會員給非俱樂部會員造成了傷害。既然不必再拿俱樂部當回事，這種舊傷也就痊愈了。這一切開始于第二次世界大戰后的《軍人福利法案》。大學向所有的人敞開大門，名牌大學逐漸放棄了優待校友子女和拒絕圈外人、尤其是猶太人的做法。學術成績和測驗成了選拔標準。新的優待政策——尤其是對黑人的優待政策——取代了老辦法。老辦法維護階級差異，新辦法則摧毀階級差異。如今，所有主要大學的學生群體看起來相差無幾，都是從最優秀的申請人中選拔出來的，所謂“優秀”指的是學科成績優秀。很難再有哈佛人或耶魯人了。任何大學都不再把培養紳士兼學者作為自己的天職了。老式的勢利已經死亡。誠然，不管學生們說些什么，他們還是以成為這些精英大學的一分子為榮。他們因自己的大學而與眾不同。但是他們相信，并且他們很可能沒錯，他們能夠進入這些大學，除了天賦和早年的苦讀外，再無其他原因。父母的財產有可能讓他們在中學里出類拔萃，讓窮孩子處于劣勢，就此而言，他們認為這是社會的不公。但是對這件事他們也沒有太往心里去，至少白人學生沒有，因為這個國家現在大多是中產階級，付不起學費的學生也很容易拿到獎學金。他們看到周圍的學生來自各類家庭，幾乎沒有多少人覺得自己受到了文化上的剝奪，覺得自己是個外來者，怨恨地盯著那些享有特權、社交圈不對他們開放的人。也沒有在社會上拼命鉆營的人，因為看不見可供他們鉆營的上層社會。同樣，過去一向就有的藐視民主和平等的思想流派也不存在了。這也完全是由第二次世界大戰完成的。所有的學生都是平等主義的學界精英，他們認為，應該允許每一個人發展自己特殊的——和不平等的——才能，不問其種族、性別、宗教、家庭、財富或族裔。這是他們知道的唯一的正義形式，他們簡直不能想象，竟然存在著贊成貴族政治或君主政治的重要觀點，那都是歷史上令人不可思議的荒唐事。

此外，男孩和女孩的差別雖然仍有現實意義（這不同于猶太教徒和天主教徒、德國人和愛爾蘭人、傳統家庭和新式家庭之間的差別，這些僅是他們依稀記得的父母時代的差別，不構成現代生活方式的差別），但大學生完全贊同婦女享有接受教育的平等權利，她們有理由從事和男人一樣的職業，她們能干得和男人一樣出色，甚至更出色。這不是玩笑話，也不是故作姿態，簡言之，他們沒有意識到這種情況在人類歷史上并非像呼吸一樣是一種完全正常的現象。他們的信念不是從原則中得出來的，不是設計和努力的結果，而是一種單純的感受，一種生活方式，是把每個人都作為人，作為從所有事務中抽象出來的、體現人類本質的人這個民主夢想的實現。與流行的看法相反，大學是個熔爐，無論社會的其余部分是否如此。族群身份不比個子高矮、頭發顏色的深淺更重要。這些年輕人共同擁有的東西，比那些使他們有差別的因素不知重要多少。對不同的傳統和風俗的追求既證明了我的觀點，也可以使我們了解社會為同質化所付出的代價。大學生沒有成見，是他們看不見差異以及差別逐漸消失的結果。當大學生們相互談論對方時，你幾乎聽不到把人分成不同群體和類型的因素，他們總是談論個人。對民族性格的感受，盡管有時只是些人云亦云，已經蕩然無存。

#### 種族

在這幅畫面中有一個異數，一個失敗——因為對它抱的希望最大，所以也格外嚴重，即黑人和白人關系的失敗。白人大學生和黑人大學生一般不會成為真正的朋友，這道鴻溝已被證明是填不平的。人們在各種壁壘被推倒之后，曾預測大學校園會忘記種族這件事，并且滿懷信心地期待著它的出現，但這事并未發生。如今，各重要大學里黑人如云，比例往往相當于黑人在全部人口中所占的比例。但是，總的說來，他們并沒有融入校園生活，多數人只和自己人來往。白人學生和黑人學生交往時表現得很自然，看上去與他們跟其他人（包括東方人）的交往無異。但是歌詞雖好，音樂卻是走調的。這種關系中有一種力求思想正確、講原則和做設計的氣氛——是努力的結果，而不是出于本能。它沒有當代大學生的友情中那種輕松自在的特點；毫無隔閡的真正親密感情在此止步。20世紀60年代設計的兄弟之情沒有登上種族融合的高峰，反而變成了黑人自立門戶。白人學生對此感到不舒服，不愿意談論這種情況。這可不是人們原來設想的情況。這不符合他們的主流觀點：人類之間十分相似，友誼是機會平等的一個方面。他們假裝不去注意餐廳中那些隔開的餐桌，沒有哪個白人學生能夠泰然自若地坐在那里。在實際的大學生活中普遍存在著種族隔離，這只是它較為明顯的表現之一，其他還包括居住和學習領域的隔離，尤其引人注目的是，在理論科學和人文學科領域黑人學生極少。大學形式上是種族融合的，黑人和白人學生已經習慣于彼此照面。但是，在學生生活的其他方面普遍存在的那種不講種族差別、坦誠相見的真正人際接觸，在這兩個種族之間通常是不存在的。當然也有例外，也有與白人學生打成一片的黑人學生，但這種人十分罕見，而且處境困難。

我不認為這種糟糕的局面是由白人大學生的過錯造成的，他們在這些事情上相當率直，在這個美國人對過去不公正的歷史特別敏感的領域，他們常常難堪地急于表明自己的自由主義信念。這些學生已經做出了調整，絕無怠慢，以便讓自己適應各種宗教、族群、東方人的融入以及女性的愿望和角色的變化。如果說他們仍帶有微妙的種族主義色彩，那得拿大量的證據來說服我。盡管優待黑人有違一種根深蒂固的信念，即平等的權利不看膚色，它屬于每一個人，但白人大學生大體上還是愿意說服自己接受這種優待措施，把它視為邁向平等的權宜之計。但是，這種做法依然讓他們感到不舒服，他們雖然已經習慣于宣傳，接受了灌輸給他們的新道德，可是在日常生活中他們還是喜歡按自己的想法和感覺行事。他們不認為黑有多么漂亮，就像他們不認為白有多么漂亮一樣。他們也不認為不合格的學生是合格的。所以，白人學生傾向于把整個問題憋在心里，裝得若無其事，與少數愿意交往的黑人學生交往，把其他黑人學生置諸腦后。他們不能把黑人當為黑人去交朋友，有共同目標的令人振奮的日子早就過去了。歧視性法律已經成了歷史陳跡，現在大學里有大量黑人學生。在改變與黑人學生的關系方面，白人學生已經無事可做。

于是，大家都變成了“人”，但唯獨黑人變成了黑人。我這不是在講教條，雖然從一開始就有很多教條，我這里講的是感覺。“他們團結一氣”，這是過去持有偏見的人談到這個或那個特殊群體時經常掛在嘴邊的一句話，但它大體上是黑人學生的真實寫照。一般而言，除了教室或校園工作中的日常接觸——通常都很客氣——以外，所有的期待都化為烏有了。這是一種很奇特的現象，因為種族含有的實質性精神意義并不像宗教那樣多，況且20世紀60年代末以前的黑人大學生——那時他們人數很少，人際交往的難度也更大——是把種族融合作為他們的目標和實踐。另一件不同尋常的事情是，黑人似乎是出于本能拾起“種族特性”這個字眼——它是20世紀60年代的發現創造——的唯一群體。同時，他們也逐漸放棄了對黑人特色“文化”的信念和興趣。他們不再共享一種積極的、特殊的精神或道德體驗；他們和共同的文化打成一片，有著和其他人一樣的目標和興趣，但他們是自己單獨去做。他們依然有著受到排斥引起的內心孤獨感，盡管這種排斥實際上已不存在。熔爐下面的火正旺，他們卻不像所有其他群體那樣融化。

這種做法顯然有一些很好的理由，在一個龐大的多元社會里，任何群體都享有把自己同其他群體隔開的權利。但是，黑人運動不僅與社會其他成員的運動背道而馳，時常跟別人唱反調，而且違背了它自己最崇高的宣言和它在這個國家的傳統。它跟知識界危險的種族分裂也有瓜葛，而知識界不可能存在為種族隔離辯護的正當理由，這里必須讓共同人性的理想占上風。政治領域的對抗和怒氣在大學里也安營扎寨了。在這件事上，對自身的普世使命失去信心的大學難辭其咎。自二戰結束以來，多數重要大學一直在努力讓更多的黑人接受教育——而且強度不斷增加。真誠的美國人相信，受教育是好事，把智力成績拔尖的黑人吸收進大學，對解決美國的困境具有決定性的作用。實際上誰都不猶豫，甚至有人私下談論，對那些有天賦但失學的黑人學生，是否——至少在起點上——應當為了幫助他們迎頭趕上而非正式地降低標準。好心人在探討這個問題的方方面面，有人認為，為了讓黑人樹立榜樣，為了他們的自尊，應該用最高學業標準去衡量他們，也有人相信，這樣做的效果會一代代遞增。好心人都不懷疑它會以這樣那樣的方式奏效，宗教和族裔發生的變化也會發生在種族身上。在民權運動的鼎盛期，出現過一種多招黑人學生以證明不存在種族歧視的緊迫感。那個時代的一個標志就是照片重新出現在申請表上，這樣黑人就能被認出來，而這種做法在10年前已被取消，以便不讓人認出黑人。高中成績和標準測驗開始受到批評，因為這不足以反映學生的真才實學。但是目標沒有改變——讓黑人受到和每個學生一樣的教育，按同樣的標準對他們進行評估。大家依然都是種族融合論者，認為在招收有天賦的黑人學生方面投入的精力還不夠。我曾教過幾年書的康奈爾大學，是宣布大幅擴招黑人學生的許多高等院校之一。該校校長別出心裁，宣布不但要招黑人學生，而且要在貧民區而不是在家境優越的黑人中招生。1967年學年開始時，校園里黑人學生大增，當然，為了招收這么多特別貧困的黑人學生，對錄取標準悄悄地作了大幅修改。但是學校沒有為這些學生做任何事情，使他們能夠迎接大學里等待他們的巨大的精神和社會挑戰。康奈爾來了一大群明顯不合格和毫無準備的學生，學校不可避免地面臨抉擇：要么讓他們中的大多數人不及格，要么讓他們不用學習就過關。說教和輿論使前者無法容忍，而后者只有部分可能（它需要得到教員的認可，畢業生未來的雇主也得預料到并接受這種不合格），而且這對黑人學生和大學都是不堪忍受的恥辱。它實際上意味著，黑人會成為公認的二等公民。

就在這時，如潮水一般沖擊著大學的黑人勢力提供了第三條道路。種族融合論不過是白人和湯姆叔叔的意識形態。誰說大學在傳授真理，而不是在維護統治制度所必需的神話？黑人學生是二流學生，不是因為他們學業不濟，而是因為他們被迫模仿白人文化。相對主義和馬克思主義讓這種主張看似有理，時弊使它更加可信。黑人學生應該感到自豪才是，大學能夠從他們身上看清自己的失敗。這種觀點對于那些成為大學操縱的犧牲品的年輕人太有吸引力了。開設黑人研究和黑人英語課，以及諸如此類的讓步，成了大學的出路。人們懷著希望設想，這些做法不會根本改變大學或黑人學生的教育目標，說不定它們只是一種充實。但這實際上是一種逃避，是給新的種族隔離主義頒發通行證，它使白人教師能從自己陷入的困境中走出來。它為黑人學生體驗和學習黑人經驗開辟了道路，它使他們能夠舒心地接受為純粹的人準備的學問，而不是受到它的限制。

康奈爾的黑人學生逐漸意識到，他們能給大學使臉色，他們不但是學生，而且是決定如何辦教育的過程中的談判對手，于是他們要求解雇學生訓導主任助理，一名頭腦頑固、作風老派、支持種族融合的黑人女子。校方很快就答應了這個要求。從那時起，我們今天所熟知的各種綏靖政策就相繼出臺了。

黑人研究項目基本上是失敗的，它的嚴肅內容引不起學生的興趣，其余則是無益的扯淡。結果是大學課程又恢復了令人打不起精神的常態。但是，某種黑人的領地，雖未形成制度，卻得到了承認，構成了大學生活的陰暗面：招生的固定名額，資助優待，聘用教職員時考慮種族因素，判定黑人不及格的困難，處理黑人不滿和委屈的組織系統。偽善無處不在，以及有關正在發生什么和整個計劃進展如何的讓人不敢恭維的謊言。這個小小的黑人王國要保護自己的臣民不受它周圍的所謂種族主義的傷害，也因此而獲得了合法性。看得見的表現就是餐廳里的隔離餐桌，這是對南方的黑人隔離設施的復制。在康奈爾等地，好斗的黑人為了建立這種制度，只好嚇唬——也真動手——那些具有獨立傾向的黑人學生。如今，這個系統已經走上了正軌。因此對多數黑人學生來說，進了大學的體驗與其他學生的體驗是不同的，教育成果也是不一樣的。只想當個學生，不愿效忠于任何黑人團體的黑人，不得不付出可怕的代價，因為他的同胞對他的評價是負面的，在白人學生眼里他的行為也是不正常的。白人學生在不知不覺之中，默默適應了黑人團體的存在，他們還得適應那些不加入團體的黑人學生。這種黑人學生痛苦地意識到，許多善意的白人學生是用特殊的標準評價他們。這一切都讓人感到氣餒。為有能力接受教育的人提供教育機會是大學的主要職責，對這種職責受到的干擾保持沉默，讓大學的集體良知負擔沉重。

優待黑人的做法把種族隔離最壞的方面制度化了。在名牌大學里，黑人學生的平均成績比不上白人學生的平均成績，這是人盡皆知的事實。另一個事實是，黑人學生的大學文憑也受到玷污，雇主以懷疑的眼光看待這些文憑，或是成為容忍不合格學生的幫兇。最糟糕的事情是，黑人學生中的多數人貪婪地支持這種制度，但又是他們痛恨它的結果。許多受益于特殊優待的黑人學生形成了一種既羞又惱的心態，他們不喜歡白人在幫助他們這種說法，他們覺得大家都在懷疑他們的表現和他們取得同樣成績的能力，他們的成功在自己眼里也成了問題。好學生害怕被等同于不好的學生，害怕他們好不容易拿到的文憑得不到信任。他們成了成見的犧牲品，而這種成見是黑人運動的領袖選擇的。成績不好的學生享有與成績好的學生同樣的有利條件，他們想保住自己的地位，但又不時覺得自己不配。這使他們極力避免跟白人有密切交往，因為這些人比他們更合格，可能瞧不起他們。所以，還是和自己人混在一起為好，這樣令人痛苦的微妙難題就不會出現了。所以也難怪，極端主義的黑人政治現在得到了黑人中上層的某種支持，這在過去是聞所未聞的。過去的巔峰時刻曾把各種族團結在一起的共同源泉已被污染。理性不能容納任何一種強權主張，民主社會不能接受除了功績之外的任何成就標準。如我所說，白人學生并非真的相信優待措施是公正的，他們只是不想理會這些事實，他們一聲不吭地回到了全是白人——現在還有許多東方人，所以也許應該說是非黑人——的社會。這種優待措施（保留錄取名額），至少在大學里，是我所擔心的事情的根源，即美國種族關系的長期惡化。

#### 性

有一種普遍的偏見認為，美國是個不講智慧和反對智慧的民族，在這個地方，思想充其量是達到目的的手段。其實不然，美國是一個把理論演繹成悲劇和喜劇的大舞臺。這是一個由哲學家及其門徒建立的政體。在這里，一切棘手的歷史的“實然”問題，都得為實踐和哲學上的“應然”讓路，就像這個蠻荒大陸上既有的一切原始自然之物要馴服地接受理論科學的駕馭一樣。其他民族都是土生土長的，從各地的神明那兒得到指引。當他們決心遵循我們首倡的原則時，他們笨手笨腳，踉踉蹌蹌，無法使自己體面地擺脫過去。我們的歷史是自由和平等原則凱歌高奏的莊嚴進軍，這兩條原則給我們做過或正在做的一切賦予了意義。這里幾乎沒有偶然性；我們中間發生的一切——打敗和這兩條原則對著干的人；發現它們的新意義；有關兩者孰為首要的論戰，等等——都是兩條原則之一或它們同時發揮作用的結果。

現在我們已經演到這出戲的最后一幕了，那就是用我們的原則改造我們最隱秘的私生活，給它注入新的活力。性及其后果——愛情、婚姻及家庭——終于成為國民規劃的主題，在按自由和平等的要求重新塑造人時一直存在也一直受到壓抑的自然問題，成了迫切需要解決的問題。為了直覺地把握平等的意義，我們不需要阿里斯托芬或柏拉圖那種縱情想象的天才，前者在《婦女大會》中刻畫過一些上了年紀的丑婆娘，法律規定她們有權從英俊男兒身上獲得性滿足；后者在《理想國》中描寫過男女聚會的裸體表演。只要我們長著眼睛，環顧四周即可。

如今，性關系的變化向人類的智力提出了沒完沒了的挑戰，過去二十年間，這種變化的兩次大潮相繼沖擊著我們。第一次浪潮是性革命；第二次是女權運動。性革命在進軍時打著自由的旗號，女權運動則打著平等的旗號。它們一度攜手同行，但差別最終使它們反目，正如托克維爾所言，自由和平等總會發生齟齬。這在有關色情作品的口水戰中非常明顯，色情作品使獲得解放的性欲跟女權運動對陳規陋習的憎恨對打起來。展現在我們面前的是一幅有趣的奇觀：色情作品和女權運動陷入混戰，前者身披從爭取言論自由的英勇斗爭中借來的盔甲，操著彌爾頓的語言，后者則是新近才披上社會道德的法袍，采用的論證與維護傳統性別角色的保守派密切相關，但又公然挑釁一種具有權威性的傳統，它把暗示一個人閱讀和觀看的東西同他的性行為之間有一定關系視為禁忌。站在一邊的自由派絞扭著雙手，一臉困惑，因為他們對雙方都想舉手贊成，卻又做不到。

性解放把自己裝扮成對感覺和不容否認的自然沖動的大膽肯定，這種沖動與《圣經》的原罪神話所培養的清教徒傳統、社會風俗和規定是對立的。從20世紀60年代初開始，就有人不斷測試性表達的界限，它們逐漸融化，或在無人注意的情況下銷聲匿跡了。家長和老師不贊成年輕人睡在一起或住在一起的態度，輕而易舉就被克服了。道德禁忌、對疾病的恐懼、懷孕的風險、婚前性行為的家庭和社會后果，以及尋找做愛場所的困難——這一切障礙突然之間就不復存在了。大學生，尤其是女生，不再羞于當眾顯露性魅力或它的成果。同居在20世紀20年代是危險的，在30和40年代也是有傷風化的放蕩行為，現在卻儼然成了加入女童子軍一樣的尋常事。我之所以說“尤其是女生”，是因為人們一向認為青年男子喜歡直接的性滿足，而年輕女子講究淑女風范，是抵制這種滿足的。正是淑女風范的改變或逐步淡化，使這種新風氣的出現成為可能。既然淑女風范不過是一種風俗習慣，克服它也就無需花費多少力氣。性解放的意圖和效果都是強化兩性之間的差別。做愛是首要的活動，所以男人和女人要更加突顯其陽剛與陰柔。不消說，同性戀也獲得了解放，但對大多數人來說，逍遙自在意味著獲得異性戀的滿足，男人和女人是為對方而造的。

簡單地說，性解放的直接承諾是幸福，這里所謂的幸福，是指在永無休止的偉大酒神節上，受到漫漫長夜壓抑、積蓄了上千年的能量的釋放。然而，在黑籠子里咆哮的獅子，打開門后竟變成了一只溫順的小貓。事實上，從長遠的歷史觀點看，也許可以把性解放解釋為承認性激情對我們已不再構成危險，讓它自由釋放比冒著反叛的危險抑制它更安全。我曾經問過一個班里的同學，不久前家長還對任性的女兒說：“別給咱家丟人現眼！”而現在他們對女兒的男友在家過夜卻很少抗議，怎么會是這樣呢？一個非常好、非常正常的年輕女子答道：“因為這不是什么大事。”一語中的。這種滿不在乎是性解放最明顯的后果或啟示，它使老一輩人多少有些不能理解年輕一代。

總之，性革命確實如它自己所言，是一種解放。但是在被摧毀的風俗下面，自然的某種殘酷性也表露無遺：年輕人比老年人、長相漂亮的人比丑陋的人更易于從這場革命中獲益。三思后行的古老面紗使這些分布不均的自然優勢在生活和婚姻中顯得不那么重要。但是，現在幾乎沒有人像阿里斯托芬筆下的雅典老女人——由于她們長得太丑，反而有權利先于年輕漂亮的女子享用年輕英俊的男人——那樣在這些事情上采用平等原則。性自由的這個不民主的方面，以一種無傷大雅和帶有幾分可笑的方式得到了補償：“情人眼里出西施”得到了比從前更有力的倡導；化妝品工業一派繁榮；馬斯特斯和約翰遜[[8]](#_8_153)式的教育和療法變得家喻戶曉，它承諾讓每個接受治療的人都能達到性高潮。我喜歡的性生活課程是當地基督教青年會專為老年人提供的，它在廣播電臺上打出的廣告語是“不用就會錯過”。這是色情作品可以撒歡的日子。

另一方面，女權運動也把自己標榜為解放，但這更多地是一種擺脫自然而非擺脫習俗或社會的解放。因此，它是一項更冷竣、不具色情意味、更加抽象的事業。它更加需要的不是廢除法律，而是制定法律和政治行動。光有本能是不夠的，受著禁錮的負面感覺實實在在，但是正如弗洛伊德所說，到底需要什么并不清楚。綱領性語言從“要活得自然”（提到了十分明確的肉體功能），改變為比較含蓄的說法，如“自我界定”、“自我實現”、“確立優勢”、“讓一種生活成為時尚”等等。婦女運動不是以自然為基礎。雖然女權運動把婦女的地位看作是培養而不是自然的結果，但它的關鍵內容是，生理現象不應當是命運，生理現象本應是自然現象。婦女的角色總是受到人類的支配關系的決定，就像決定著奴隸制的支配關系一樣，這種觀點并非不證自明，雖然它可能是正確的。這種觀點需要解釋和討論，不像性革命那樣能夠得到相關各方的肉欲的證實。而且，人們不時斷言，科學征服自然——表現為避孕藥丸和各種節省勞動的裝置——使婦女擺脫家務事成為可能。可以肯定，女權運動是一個不屈不撓地喚醒意識和改造意識的過程，這個過程始于人們的一種傾向，它也許是永恒的，但肯定是現代的——對不受限制和不受約束的渴望。就像許多尋求抽象正義的現代運動一樣，女權運動的目標也是忘掉自然，為確保這種正義而大力改造人類。

女權運動與性革命中的很多因素一致，并對這些因素起著鼓勵的作用，但它把它們用于不同的目的。放蕩可以帶來盧梭所說的極樂境界。但唾手可得的性事也會使性關系變得無聊，失去性愛的神秘魅力。女人如果很容易讓欲望得到滿足，無須把感情投入到排他性的關系之中，她就擺脫了男人的心理暴政，可以去做一些更重要的事情。女權運動起著抑制性革命的狂歡情緒的作用，就像柏拉圖《理想國》中的裸體并未導致縱情聲色，反而導致了為公共目的而采用非浪漫的手段，對性欲進行管制和操縱。吸煙和飲酒克服了清教徒的嚴厲譴責，但它在獲得短暫的自由之后，卻發現自己還是處在道義的攻擊之下，這次不是以上帝的名義，而是以更加高尚的、更強有力的健康和安全的名義。同樣，性行為也有一段春風得意的短暫時光，但它很快就被套上了韁繩，遷就于女權主義者的敏感神經。就整個民族而言，我們的長處不是滿足自我，而是為了將來的美好而推遲滿足。具體到女權運動來說，它的事業就是克服一種有各種稱謂的現象，如男性霸權、男人氣概、男權主義、父權制等等，男人和他們的女同伙好像很信這一套，所以必須動用大量的戰爭機器予以痛擊。

男人的性欲再次變得邪惡，因為它已淪落為性別歧視。女人成了被動的目標，不但受到陌生人強奸，還遭受著丈夫的強暴；她們在學校和職場受到教授和雇主的性騷擾；她們為了上班把孩子留在日托中心，孩子也受到老師的性虐待。所有這些罪行必須用立法加以禁止和懲罰。多么善解人意的男人啊，他們居然能對自己如此危險的性欲視而不見！說不定真有原罪？男人都沒讀過女權運動的《解放宣言》中的動人條款，其中對性欲的干預之全面，之猛烈，之難以逃脫，已經超過近年來約束力大為松弛的舊風俗。推翻舊制度以后，性革命的慶典只維持了一天，接著便出現了新的恐怖。新美德的政權利用廣播、電視和報刊進行不懈的宣傳，它有自己的教義問答，誘導人們進行良心和深層情感的反省，舉凡男人對女人常會產生的情感，如占有、嫉妒和保護欲等等，連蛛絲馬跡也不能放過。當然，還有一大批攜帶著擴音喇叭，有調查法庭做后盾，表現出適度憤怒的督察員。

女權運動事業的核心是壓制淑女風范，性革命為此扮演了很重要的預備角色，就像馬克思主義綱領中的資本主義撕去封建騎士制度的神圣面紗，為社會主義鋪平了道路一樣。性革命要讓男人和女人的肉體結合在一起，而女權運動要讓他們能夠瀟灑自如地各奔東西。淑女風范是舊制度下唯一的女性美德，因為它主宰著使男女發生關系的強烈欲望，提供了與生兒育女——它的風險和責任由于生理學的原因，自然落到了女性身上——和諧一致的滿足。雖然淑女風范有礙性交，其結果卻是使這種滿足成為嚴肅生活的中心，它強化了兩性之間的美妙交流，使心心相印和肉體占有同樣重要。削弱或壓制淑女風范使性欲的目的更容易實現，這也是性革命的目的，但它也摧毀了相濡以沫的兩性結構，使性變得赤裸裸。這便是女權運動的貢獻。

淑女風范使性別差異從性行為延伸到整個生活，它使男人和女人永遠是男人和女人。男女互為對象的意識，它的魅力和禁忌，使每一個共同行為充滿活力。只要有淑女風范在，男女相處就絕對不同于律師或飛行員之間的相處。他們共同擁有更多的東西，而且這始終有著潛在的重要性——終極目標，或者如他們自己所言，“人生目標”。是打贏官司或駕機著陸重要，還是愛情和家庭重要？作為律師或飛行員，男人和女人沒有區別，都要服從一個目標。作為情侶或父母，男女大不一樣，但又因共同擔負大自然賦予的繁衍子孫的目的而聯系在一起。但是，男人和女人一起勞作，馬上就會產生一個“角色”問題或“孰先孰后”問題，男人一起工作或女人一起工作時就不會出現這樣的問題。淑女風范始終在提醒人們男女之間的特殊關系及其外在形式和內在情感，它阻礙自我的自由創造或資本主義的技術性勞動分工。可以不斷聽到一種聲音：男女在一起可以做的一件事情，全然不同于能在市場上看到的事情，而且有著更重要的意義。

這就是為什么在柏拉圖的《理想國》中，蘇格拉底為了建立一個女人可以和男人一樣接受教育、過同樣的生活、做同樣的工作的城邦，首先要求女人做出的犧牲就是放棄淑女風范。假如男女差別不決定他們的目標，如果這種差別不比禿頭男人和長頭發的男人的差異更重要，那么她們也得脫光衣服、赤裸相對，就跟希臘男人所做的一樣。女權主義者有所保留地稱贊柏拉圖這段文字，把它尊為先知之言，因為它的最終結果就是婦女擺脫婚姻和生兒育女束縛的絕對解放，它們像其他任何必然而短暫的生物現象一樣變得不再重要。蘇格拉底提到了生育控制、墮胎和日托中心，以及只維持一天或一夜的婚姻，它唯一的目的是生產健全的新公民為城邦補充人口，由城邦來撫養。他甚至把溺嬰列為可供選擇的權宜之計。女人花在給孩子治療麻疹上的時間和精力不會比男人更多。只有做到這些，才能認為女人自然適合與男人做同樣的工作。蘇格拉底的激進主義甚至擴展到親子關系，他認為公民不應當認識自己的孩子，他們若是愛自己的孩子甚于愛別的孩子，那么這種生育孩子的方式以及特定的男人和女人之間的交媾，就會被認為具有特殊意義。這樣我們又會回到私人家庭及其特殊關系之中。

蘇格拉底的方案特別提到了，對于那些追求平等對待婦女的人來說，最成問題的事情之一。這些公民是戰士，所以他認為，既然女人能夠擺脫屈從于男人的地位，和他們平起平坐，那么男人也必須擺脫他們對婦女的特殊關心。男人不必再為殺死進攻中的女性敵人而感到良心不安，正像他們殺死男性敵人那樣，也不必再去特意保護右側一起殺敵的女英雄，正如他們不特別保護左側的男英雄一樣。機會均等意味著風險均等。唯一應該關心的是共同利益，唯一的關系是與共同體的關系，要繞開另外一些中間關系，它們有可能讓人形成自己的生活，過去人們認為它有著異性相吸和兒女之愛的自然基礎。蘇格拉底故意把人與人之間由性的本質編織起來的美妙關系網撕成了碎片。沒有它，人的孤獨就是不可避免的。他闡明了平等對待女人必然導致舊式的性關系——不管它們是建立在自然基礎上還是建立在習俗基礎上——失去意義，從而導致這種關系產生的人際交往的喪失，他要用城邦的共同利益取代這種關系。

從這里我們可以看到近年來一直在我們中間發生的事情的輪廓。保守派為婦女運動內部的一些最新進展而歡欣鼓舞，他們認為自己和婦女運動有著共同的基礎，但他們搞錯了。誠然，雙方都反對色情作品，但是女權運動反對它，是因為它涉及分化的性角色——現在這種角色被解釋為束縛和統治——的舊式愛情關系的殘留。色情作品消除了男女關系的神秘色彩，剩下的只有男女關系中的性因素，它沒有情愛、浪漫、道德和理想相伴。它迎合和鼓勵男人對女人的貪欲以及這種貪欲無節制的、內容貧乏的滿足。這才是反對色情作品的女權運動分子所反對的——而不是情感的削弱或對家庭的威脅。這也是同性戀色情作品免于檢查的原因。從性質上說這類色情作品不會成為男性統治女性的幫兇，甚至有助于削弱這種統治。實際上，女權主義者贊成色情作品消除神秘色彩的作用，它暴露了舊關系的真正本質。她們的目的不是給這個陳腐的制度重新涂上神秘色彩，而是要向自由王國進軍。她們不想重返舊的羅曼蒂克，比如《短暫的邂逅》賦予傳統愛情的魅力。她們知道這種羅曼蒂克已經壽終正寢了，現在她們要把一種垂死掙扎的、無知的、跟犯罪差不多的欲望的遺跡也一掃而光，因為它在人世間已經沒有立足之地。

然而，女人的節操和純潔應該受到負責任的男人的尊重，她們的弱勢地位應該受到保護，所以要防止婦女遭到強奸和虐待，這跟保護她們免受男性欲望的騷擾，讓她們能夠隨心所欲地生活，完全是兩碼事。女權運動利用保守派的道德說教推動自己的目標，這有點類似于一百多年來有著深遠影響的傳統保守派和激進派的注定的舊聯盟，實際上女權運動就是這個聯盟的一部分。兩派毫無共同之處，但它們都憎恨資本主義。保守派向后看，希望復興歐洲各國的王權和神壇，供他們頂禮膜拜；激進派則向前看，向往同質性的大同世界和自由——反動派和進步派攜起手來反對現狀。他們都是靠資產階級的內在矛盾養活自己。不錯，原教旨主義者和女權主義者能夠聯手通過禁止淫穢作品的地方法令，但女權主義者這樣做，是為了在推動反對“資產階級權利”——說來可悲，享受這種權利的全是些想看下流電影或購買器械把變態的性幻想付諸行動的人——的戰役中展示她們的政治力量。原教旨主義者從這筆交易中能有多大收益令人生疑，因為它是給一種“反家庭、反生命”的囂張的道德勢力的勝利提供保證。試想，在墮胎問題上他們怎么能一起行動呢！另一方面，看黃色作品的人總會至少有點兒害臊，不想為黃色作品本身辯解。他們頂多嘟嘟囔囔地說一些憲法和第一修正案神圣不可侵犯的話，希望別人把自己視為它們的捍衛者，基本上不會對任何事情構成威脅。

同樣，近期女權主義者關于男女差別以及“養育兒女”的特殊職責的討論，也讓一些保守派人士受到鼓舞，而在運動的早期，當平等權利是女權運動的主題時，這類題目是被禁止討論的。但是，正是運動早期的成功才使這種討論真正成為可能。也許確實存在著女性的自然本性或自我，但它已經擺脫了目的論的羈絆。女人的自然本性與男人的自然本性沒有任何相互關系，它們無法相互界定。現在，男性和女性的性器官本身就像白皮膚和黑皮膚一樣，不具有明顯的目的性，就像白人主子和黑人奴隸不再自然那樣，古老傳說就這么消失了。不錯，女性有自己的生理結構，但是她們可以隨自己的心意對待自己的身體——無須付出任何代價。女性的自然本性是只有它本身才能解開的謎，現在可以解開這個謎了，因為男性對它的權利已被克服了。今天人們對生兒育女持更加肯定的態度，但這個事實本身并不意味著人們有自然的沖動或緊迫感，要建立一種類似傳統父親角色的東西來補充母親的角色。要不要孩子是女性的事，父親可有可無，他不應該妨礙母親的自由發展。畢竟，無論過去還是現在，孩子一直更多地屬于母親。九成以上父母離異的孩子跟母親住在一起，孩子對她們利害攸關，這點因為女權主義者的要求和很容易證明男性不負責任而得到加強。于是我們有了無家庭生殖——如果家庭是指存在著履行一定職能的男人的話。女權主義者把回歸母性作為理想，這只是因為女權運動戰勝了過去人們心目中的家庭，女性的自由不再受它的限制才成為可能。但這絲毫不意味著家庭價值觀念的回歸，甚至也不預示著家庭作為一種制度有著特別好的前景，雖然它確實意味著女性可以更自由地同她們的復雜處境打交道。

性革命和女權運動之間同床異夢的關系，帶來了一種奇特的緊張局面，支配著人的自然本性的所有道德約束都消失了，但自然本性也消失了。解放的喜悅化為烏有，因為不清楚究竟是什么得到了解放，或者說，不清楚是否有更加繁重的新責任加在我們身上。這就是我們談論大學生的原因，對他們來說一切都是新鮮的。他們不能肯定相互之間的感受，也沒有人指點他們應該怎樣對待自己的感受。

我談到的這些大學生對一切性選擇都了然于心，而且很早就知道這一切，他們認為，凡是不會傷害別人的性行為都是正當的，他們不認為應該對性有負罪感或羞恥感。他們在學校里接受過性教育，那無非是一些“選擇和取向”或“一種生物現象，讓其自行決定價值”之類的說辭。他們生活在一個周圍充斥著關于性的最露骨的討論和描述的世界。他們一點也不怕性病。[[9]](#_9_147)從青春期開始，就有各種避孕措施和簡便的墮胎手段供他們使用。對絕大多數學生來說，進入大學之前性交就是他們生活中的正常內容，根本不怕名聲不好，甚至不怕家長的過多反對。女孩在同男孩交往時受到的監督少于歷史上的任何時期。她們肯定不是沒信仰的人，但她們輕易與別人的肉體親近，也沒有多少禁忌約束她們把自己的身體用于廣泛的性愛目的。不存在有關自己的或性伙伴的貞操的特殊價值觀。他們能想到這人以前有別的相好，老一輩人把這視為靠不住，但大學生對此滿不在乎，即便它為預見未來提供了基礎。他們不像人們通常理解的那樣，進行濫交、群交或隨便媾和。一般而言，他們在一個時期只與一人保持關系，但多數人先后有幾個。他們通常住在男女共用的宿舍，有很多人是兩人同居，幾乎總是不考慮婚姻。這不過是一種方便的安排。他們不是懷有結婚幻想的一對，也不是過著一種與目前沒有這樣做的學生有所不同的生活方式。他們是室友，這是他們對自己的稱謂，房租中包含著性和室內設施。阻礙未婚青年保持性關系的障礙已蕩然無存，如今這種關系再正常不過。性激情已不再包含海枯石爛的幻想，只有來自另一個星球的陌生人才會對此大驚小怪。

現在，男人和女人已習慣于以完全相同的方式生活，學習完全相同的東西，抱著清一色的職業期待。沒有人會嘲笑醫學預科或法學預科的女生，或認為這些領域不適合女性攻讀，或主張女人應把家庭置于事業之上。法學院和醫學院都有很多女生，女生比例已接近女性在總人口中的比例。大多數女性都不相信意識形態或好斗的女權主義，因為她們不需要這些東西。也有一些刺耳的不同意見，能夠引起大學報紙和學生自治會的注意。但戰役再次以勝利告終。女學生一般不覺得她們的專業志向受到歧視或輕視。整個經濟會吸納她們，而且她們的前程看好。她們像普通婦女一樣，不需要全國婦女組織的保護，她們認為自己在里根時代至少像在卡特時代做得一樣出色。從做學問上說，大學生還是覺得男女分校舒服，他們要求恢復男女同校只是為了方便性行為。除了那些對自身現狀仍不太滿意的同性戀，性已經不再是大學中的政治問題。但同性戀是公開存在的，學校當局和幾乎所有的大學生至少在形式上承認他們的權利，這個事實可以透露給我們大學生活的很多內容。

不難理解，今天的大學生相信他們是進步的受惠者。他們對自己的父母，尤其是可憐的母親，懷有一種善意的輕蔑。母親沒有多少性體驗，也不像父親那樣有必須認真對待的工作。過去，較之急于洞察生命奧秘的年輕人，擁有較多的性經驗，一向是父母和老師擁有的明顯優勢之一。但是今非昔比了，大學生不這樣認為了。他們暗地里嘲笑教授，他居然想鎮住他們，或是用一種曾經非常有效的、誘使幾代無知的大學生注意長者言辭的方式，坦率討論生命的真相。弗洛伊德和D.H.勞倫斯已經成了老古董，還是不提為妙。

想通過舊文學了解自身狀況的學生就更少了，舊文學從伊甸園起就把交媾描寫成極為隱秘和復雜的事情。今天的大學生左思右想也搞不明白，如此煞有介事是為了什么。許多大學生認為，是他們的大哥大姐在20世紀60年代發現了我們今天所知道的性。在講授盧梭《懺悔錄》的一堂課上，學生們給我留下了很深的印象，他們吃驚地了解到盧梭在18世紀就跟一個女子婚外同居。盧梭怎么會有這種念頭？

當然，有些文學作品雖然能夠深刻影響一代人，下一代人對它卻全然沒有興趣，因為它的主題是暫時的，而最偉大的文學作品要揭示人類的永恒問題。譬如，當梅毒已不構成威脅時，易卜生的《群鬼》在年輕人中就失去了全部分量。亞里士多德教導說，對別人困境的同情需要我們經歷同樣的事情。然而，過去那些通常發生在人們身上的同樣的事情，至少在兩性關系方面，如今已經不再發生在大學生身上了。人們肯定會逐漸產生懷疑，是否存在著永恒的文學作品，因為對他們來說好像不存在永恒的問題了。正如我以前說過的，這是有著徹底的歷史相對性或被徹底歷史化的第一代人，不但在理論上如此，在實踐上也是如此，其結果不是培養出了對悠久歷史和遙遠過去的巨大同情，而是只對自己感興趣。安娜·卡列尼娜和包法利夫人都不守婦道，但上蒼對她們的行為已不再發怒了。今天，安娜的兒子在卡列寧夫婦的和平離婚中很可能判給安娜。所有的浪漫小說都描寫各種大不相同的男人女人，描寫他們沖動的、升華的性欲，描寫他們對婚姻紐帶神圣的堅持，卻唯獨不談今天年輕人關心的真相。要與父母的反對進行抗爭的羅密歐和朱麗葉，奧賽羅和他的嫉妒，或米蘭達小心守護的清白，都跟年輕人關心的真相無關。有個神學院的學生對我說：圣奧古斯丁也有性焦慮呢。我們還是別提《圣經》了罷，凡是它不許的，現在都許了。除了俄狄浦斯可能是個例外，這一切都遠去了，與淑女風范一道遠去了。

今天的年輕人在所謂的性關系上遇到大麻煩時，他們無法把這種麻煩追溯到人類性行為本質上具有道德的模糊性上。當然，過去的錯誤就出在這里。

#### 分離

文明似乎領著我們繞了一個大圈子，又回到了近代思想之父教給我們的自然狀態。不過，現在它可不是一種說法，而是一種現實存在。最先提出自然狀態的思想家是把它作為一種假說。假如人們徹底擺脫了對他們確曾擁有的宗教、國家和家庭的傳統信仰，他們將如何生活，如何自由地重建這種信仰？這是一項試驗，旨在使人認識到什么是他們真正關心的，并在這種關心的基礎上獻出自己的忠誠。但是，夸張一點說，今天的年輕人實際上是從零開始，甚至不顧及昨天的現實或要求。國家對他的要求甚少，卻為他提供了很多，宗教信仰絕對是個自由選擇問題，所以——這才是真正新鮮的事情——他的性行為也是如此。現在他可以選擇了，但是他發現，對于并非一時興致而是一種義務的選擇，他不再有足夠的選擇動機了。重建信仰看來是不可能的。

自然狀態應當最終導致一項契約，它使得個人組成為社會。契約不但要求締約各方具有共同利益，而且需要強制各方履約的權威。沒有共同利益，就沒有關系的存在；沒有權威，就不可能有信任而只有紛爭。在今天這種與友誼和愛有關的自然狀態中有著對兩者的懷疑，結果是人們渴望已經消失的共同基礎——被稱為“根”——但又沒有辦法使之恢復，人們變得很怯懦，想在沒有自然和傳統保障的各種社團中尋求自我保護。愛和友誼毫無根基的普遍感覺，也許是目前這種無根基感覺中最值得注意的方面，使愛和友誼讓位于更含糊、更私人化的“擔當”的觀點，即在空虛中做出的選擇，其理由只在于意愿或自我。愛和自然天性有所不足，所以年輕人要有所擔當，它構成了人生的意義。這就是他們談論的事情，可是他們又有一種揮之不去的意識：他們的談論沒有多大意義，他們的擔當輕如鴻毛。

從現代自然權利學說的起源看，自由和平等都是旨在把正義和效用帶入統治者和被統治者關系中的政治原則。在傳統的秩序中，這種關系是由實力、財富、傳統、年齡和出身之類虛假的權利構成的。國王與臣民、主人與奴隸、領主與仆從、貴族與平民的關系純粹是人為的，這已被揭露出來了，所以它是沒有道德約束力的，除非它得到各方的同意——這是政治正當性的唯一來源。公民社會是在普遍人性的自然基礎上重新建構起來的。因此，公民社會內的一切關系或關聯好像也取決于個人自由表達的同意。然而，男女關系、親子關系較之統治者和被統治者的關系具有更多的自然和習俗因素，對此也沒有太多的懷疑和爭議，根據近代自然權利學說去理解就更是如此。這些關系不能被簡單地理解為從人的自由行動中產生的契約關系，因為這會讓它失去自己的特點并使社會解體。相反，它們好像會限制自由，反對政治秩序中占支配地位的民意做出的自由安排。但是，很難論證人的自然天性在公民社會中是規定還是沒有規定某些關系。男女關系、親子關系的劇烈轉型，是新型的同意政治獲得成功的必然結果。

不妨有點兒夸張地說，討論自然狀態的先賢們幾乎沒有關注性行為的自然目的，因為他們把主要精力放在通過分析揭示出現行政治體制中目的論的虛假表現。（我這里所說的目的論，僅指一些明顯的日常現象和目的意識，它也許只是幻覺，但卻有規律地指導著人的生活、人人都能從人自身的繁衍過程中看到的生活。）霍布斯和洛克運用他們的才華，破除了維護腐敗和自私的政權的統治神話，它就像米尼涅斯講的故事：

從前有一個時候，身體上的各部器官聯合向肚子反抗；它們申訴它像一個無底洞似的占據著身體的中央，無所事事。其余的器官有的管看，有的管聽，有的管思想，有的管教訓，有的管步行，有的管感覺，分工合作，共同應付著全身的需要，只有它只知道容納食物，不知分擔勞苦。

肚子帶著譏諷的口氣回答那些憤憤不平、嫉妒它的收入的作亂的器官，正像你們因為元老們跟你們地位不同，所以信口誹謗他們一樣。“不錯，我的全體朋友們，”他說，“你們全體賴以生活的食物，是由我最先收納下的；這是理所當然的事，因為我是整個身體的倉庫和工場。可是你們應該記得，那些食物就是我把它們從你們血液的河流里一路輸送過去，一起傳達到心的宮廷和腦的寶座；經過人身的五官百竅，最堅韌的神經和最細微的血管都從我得到保持它們活力的資源。……雖然在一時之間，不能看見我怎樣把食物分送到各部分去，可是我可以清算我的收支，大家都從我這里領回食物的精華，留給我的只是一些糟粕。”……羅馬的元老們就是這樣的一個好肚子，你們就是那一群作亂的器官；因為你們要是把他們所討論、所關切的問題仔細檢討一下，把有關大眾幸福的事情徹底想一想，你們就會知道你們所享受的一切公共的利益，都是從他們手里得到，完全不是靠著你們自己的力量。（莎士比亞，《科里奧蘭納斯》（Coriolanus）1.]95—156）[[10]](#_10_145)

霍布斯和洛克用一種有關正當性的理性解釋，取代了這個“器官”故事。它使每個人成為自己利益的最佳評判者，賦予了每個人選擇那些有義務保護自己的統治者的權利，讓他們擺脫習慣性的思想和感情——它使貴族能打著公共利益的幌子為自己的貪欲而利用平民。霍布斯和洛克給了平民平等的自私權利。被統治者并非天生要受統治者的控制，正如統治者絕非天生只關心被統治者的利益一樣。統治者和被統治者可以自覺達成一個能夠保護各自利益的公約，但他們絕不可能像米涅尼斯所講的身體各個器官一樣，形成一個擁有共同的最高目標的整體。一體化的政治是不存在的，只存在個人，他們可以自愿走到一起，也能夠自愿分離，這對他們毫無害處。

霍布斯和洛克認為，雖然政治秩序是由個人構成的，但是那些亞政治單位基本上不受影響。的確，他們指望家庭作為個人和國家之間的媒介，部分地取代因熱心依附于政體而失去的東西。對自己的財產和妻子兒女的直接而可靠的愛，要比對祖國的遙遠而抽象的愛更能有效地制約純粹的個人私利。而且，對家庭安全的關心是一個人忠誠于保護他們的國家的強有力的理由。直到不久以前，民族是一個由家庭組成的共同體的觀念在美國一直很行得通。但是由于存在著兩種截然不同的自然觀，這種辦法是否能長期有效是成問題的。再者，政治哲學家們總是教導我們，在政體中居于權威地位的觀念最終會感染給它的各個組成部分。社會契約觀中的自然是不談關系和等級秩序的；而在構成古代政治哲學重要部分的舊觀念中，自然是個發號施令的因素。男女關系和親子關系是由自然沖動決定的還是選擇和同意的產物？在亞里士多德的《政治學》中，亞政治和前政治的家庭關系表明了政治統治的必要性并由此而得到完善，而在自然狀態學說中，政治統治完全源于保護個人的需要，完全繞開了他們的社會關系。我們是要同政治人打交道，還是要同男人和女人打交道？在前一種情況下，人相互之間自由地建立起他們喜歡的關系；在后一種情況下，在做出任何選擇之前，一種預先存在的框架大體決定了男人和女人的關系。

有三種經典的政體比喻形象地闡明了這個問題。第一種比喻是國家之船。船永遠在海上漂泊是一回事，抵達港口后旅客各奔東西是另一回事。在這兩種情況下，船上的乘客相互之間的想法和他們的關系是完全不同的，古代城邦屬于前者，現代國家屬于后者。其他兩種比喻是截然相反的畜群和蜂群。畜群也許需要牧人，但是每一頭牲畜都自顧自地吃草，很容易從畜群中分離出去。相比之下，蜂巢中有工蜂、雄蜂和蜂王；有勞動分工，也有共同勞動的產品；離開蜂巢是自取滅亡。畜群代表著現代，蜂群代表著古代。不消說，沒有哪一種比喻能夠準確描繪人類社會。人既不是社會機體的原子，也不是它的零件。但是，這正是必須采用這些比喻的原因，因為對于野獸是不必討論和思考這些事情的。人是說不清楚的。在最緊密的共同體中，至少從奧德賽時代以來，人身上就有一種因素需要表達出來，他覺得自己的發展的受到阻礙，恰恰是因為自己是整體的一部分，但他并沒有覺得自己就是一個整體。在最自由、最獨立的情況下，人也會渴望無條件的歸屬。自由和歸屬的緊張關系，以及為取得兩者之間不可能實現的統一而努力，是人類的永恒狀態。但是，在權利優先于義務的現代政體中，自由絕對優先于社會、家庭甚至自然。

這種選擇的精神必然滲透到生活的方方面面。說不清道不明的人性，在性欲和隨之而來的情感中表現得淋漓盡致。性可以被看作一種樂趣，男人和女人可以隨自己的心愿把它制造出來，性暗示或被接受或被拒絕，它的形式是否影響情趣，它在生活中是重要還是不重要，都由個人自由決定。這樣說來，至少根據霍布斯和洛克這類思想家的理論，必須把客觀天性的必然因素、把自愛和自我保護的要求放在首位。也可以把性視為整個生命法則的直接組成部分，自我保護是第二位的，而愛、婚姻和養育孩子才是最重要的事情。兩者不可得兼。但從我們的行進過程來看，方向是一目了然的。

現在，如果說人類大體上有能力把性當作自由選擇之事，這種事從一開始時就不會強迫我們對他人承擔責任，這樣說并不十分正確。在一個性別差異的自然基礎已經崩潰的世界，男人隨時可以做出這種選擇，女人則不盡然。自然狀態下的男人，無論是處于最初的自然狀態還是目前我們擁有的這種自然狀態，可以在性邂逅之后一走了之，永遠不再想它。但是女人卻可能懷上孩子，實際上，說得再清楚些，也許她真想要個孩子。性對男人來說可以是無所謂的事情，而女人要做到這一點就不那么容易。這就是所謂女性的戲劇性。現代性允諾人人都得到平等的對待，女人對這個承諾很當真，所以她們反抗舊秩序。但是，隨著她們取得成功，男人也從舊的束縛中解放出來。現在，那些獲得了解放、與男人擁有相同職業的女人，發現自己仍然渴望有孩子，卻失去了要求男人擁有同樣渴望并為孩子承擔責任的理由。于是自然把更重的擔子壓在女人身上。在舊秩序之下，女人從屬于男人，依靠男人；在新秩序之下，女人煢煢一身，她們需要男人，卻不能指望他們，她們個性的自由發展受著阻礙。對女人來說，現代性的承諾并沒有真正兌現。

家庭關系的自然基礎的衰退大大出乎早期現代思想家的預料，他們對此毫無準備。但他們確曾提出過某種家庭改革方案，它反映著家庭擺脫義務的約束，轉而依靠那些可以被理解為個人情感自由流露的因素。在洛克那兒，父權變成了雙親權，這是對父親統治且永久統治的神圣自然權利的否定，對父母照料子女、需要多久就照料多久的權利的肯定，目的是孩子的自由——他們一到成年就會認識到這符合他們自身的利益。把父親尊為人世間神圣的象征和毋庸置疑的權威的敬畏感蕩然無存了。當然，兒女們會計算他們從父母的關愛中得到的好處，這種關愛為他們準備好了享有自由的條件，他們心存感激，但沒有回報的義務，除非他們想為自己的孩子也樹立一個如此對待他們的合理榜樣。如果高興，他們可以為了繼承父親的家產而順從父親，如果他擁有可以隨意處置的家產的話。從孩子的觀點來看，家庭在現代原則的基礎上依然有它存在的合法性，洛克為這種民主家庭鋪平了道路，托克維爾在《論美國的民主》一書中則作過生動的描述。

至此一切尚好。孩子順從于家庭。但是在我看來，問題好像是出在父母照顧兒女的動機上。孩子可以對父母說：“你們強，我們弱，用你們的力量幫助我們吧。你們富，我們窮，把你們的錢用在我們身上吧。你們聰明，我們無知，教育我們吧。”但是，父母為何應該做這么多，做出這么多沒有回報的犧牲呢？也許，父母照顧孩子是一種責任，或者家庭生活其樂無窮。但是，當權利和個人自主占據統治地位時，這兩種觀點都不是決定性的原因。孩子無條件地需要父母，而且毫無疑問從父母那里獲得了好處；但對父母卻不能這么說。

洛克認為，女人對孩子有一種本能的依戀，這是不能用私利或算計來解釋的，我們時代發生的事情好像也證實了他的觀點。母親與孩子的依戀或許是唯一無可否認的天然社會紐帶。這種依戀并非總是有效，而且通過努力可以被抑制，然而它始終是一股力量。今天我們仍能見到這股力量。但是父親呢？他也許喜歡想象通過繁衍后代讓自己永恒，然而這只不過是一種想象，會由于其他的關心和考慮而減弱，會由于民主社會的不斷變化，對自己的姓氏能否長期延續失去信心而減弱。因此人們必然會想，女人要做的事情就是施展魅力和詭計以獲得和控制男人，因為由天性所定，沒有其他東西能誘使男人放棄自由而承擔沉重的家庭責任。但是女人已不想再這樣做了，她們根據正義原則認為，遵守過去支配著我們的原則是不公平的。于是，把家庭聯結在一起的黏合劑被徹底粉碎了，不是孩子們想掙脫父母，而是父母遺棄了他們。女人不想繼續根據不平等的條款承擔無條件的永久義務，而且，不管她們想怎樣，沒有什么因素能讓大多數男人平等分擔生兒育女的責任。離婚率只是這種家庭解體現象最引人注目的表征。

這些結果不是起因于20世紀60年代，也不是起因于廣告商在20世紀50年代開始的對男子漢虛榮的煽動，更不是起因于任何其他淺薄的流行文化事件。兩百多年以前，盧梭驚慌失措地看到了自由社會中家庭解體的跡象，所以花費大量才智試圖糾正。他發現，男人和女人之間的重要聯系正受到個人主義的破壞，所以傾盡全力從理論和實踐上鼓勵他們有熱烈而浪漫的愛情。他想在欲望和同意的現代基礎上重建和加強這種聯系，從前這種聯系受到了如今已聲名狼藉的宗教和世俗規則的阻滯。他重新回到在近代批評精神的磨蝕下已經變得不易辨認的自然景象，誘導男人和女人尊崇合乎目的的自然秩序，尤其是兩性之間的互補性，從肉體的最深處到靈魂的最高處，他們各不相同又相互需要，緊密配合，使生命的機器運轉起來。他完全沉湎于理想之愛的情感和想象之中，反對個人利益的斤斤計較。盧梭激勵了小說和詩歌創作的一大流派，其熱度歷經百年而不衰，與把兩性等量齊觀的邊沁派和密爾派的著作并存。由于人類共同體岌岌可危，所以他的所作所為極其重要。實質上，他是在勸說女人自由表現與男人的差別，承擔起與家庭訂立積極的契約關系的重任，這種關系與同國家簽訂的消極的、個體的和自我保護的契約截然相反。托克維爾也拾起這個主題，描述了美國家庭中丈夫和妻子職能及生活方式的截然不同，把美國民主的成功歸結為可以自由選擇自己命運的婦女。他把這種情況跟歐洲的失序、消極和混亂相比較，把歐洲的狀況歸結為對平等原則——當它未被自然律令賦予活力時，只是一個抽象概念——的誤解和濫用。

這些努力都已落空，它們要么惹婦女生氣，因為這是試圖從女人那里奪走保證人人都享有的權利；要么使她們漠然，因為當一個婦女為了保證自身的獨立而做著和男人一樣的事情、面臨著同樣的困難時，這些努力跟她們無關。盧梭、托克維爾和所有其他思想家現在只有歷史意義，充其量只能給我們提供一個分析我們處境的嚴肅的不同視角。浪漫愛情如今就像騎士風度一樣，與我們格格不入，今天的青年男子不喜歡奉承女人，就像不可能再穿上盔甲一樣，這不僅是因為這樣做不合適，而且因為這有可能得罪女人。正如有個大學生向我大聲吼道，“你到底想讓我干什么呢？得到女孩子的窗下彈吉他不成？”他的同學也贊成他。在他看來，這種事簡直像生吞金魚一樣荒謬。

可是，這個年輕人的父母后來離婚了。他有些自相矛盾地強烈表達了自己的苦惱，詛咒使他痛苦的根源。盧梭在這里最有裨益，他誠實地揭露了那種詛咒的核心，而現在對根的討論卻是一種逃避。盧梭的教育小說《愛彌爾》中有一段話，當我思考自己的學生時，它總是浮現于我的腦海。這段話的背景是，老師與學生家長達成協議，學生的全部教育都由他承擔，但在采用了這種現代理論和實踐的解決方案后，夫妻之間、親子之間缺乏任何有機聯系：

我甚至希望學生和老師之間也這樣把他們自己看作是不可分離的，把每個人一生的命運當作他們的共同目標。一旦他們覺察到他們以后會分離，一旦他們預見到他們有彼此成為陌路人的一天，他們就已經成為陌路人了。每個人都建立了自己小小的隔離體系；兩個人一心想著將來不在一起的時候，他們只是勉強待在一起。（《愛彌爾》，布盧姆編，Basic Books，1979年版，第53頁。）

誠哉斯言。人人都有“自己小小的隔離體系”。我能找到的關于學生心理的最佳描述就是隔離心理學。

隔離的可能性已經成了隔離的事實，今天的人們必須計劃成為一個自足的整體，不能冒相互依賴的風險。為了知道以后怎么辦，想象力驅使每個人展望將來的隔離之日。人們本應用于共同事業的精力，在為獨立做準備的過程中耗盡。在統一的情況下本應成為建筑基石的東西，卻成了分離路上的絆腳石。自然而然必須待在一起的人，他們的目標肯定會成為共同利益，必須忍受的東西也能夠接受了。要分離的人是沒有共同利益的。選擇的存在已經改變了關系的性質。現在的分離愈多，將來的分離愈甚。父母、孩子、丈夫、妻子或朋友都有可能去世，有時還會成為事實，但分離是全然不同的事情，它是對相互依戀要求的蓄意拒絕，而相互依戀是上述關系的核心。人們能夠繼續跟死去的心上人保持關系；但是假如一個活著的心上人不想再去愛或被愛，他們是無法同他繼續保持關系的。我們荒漠上的沙子在不停地流動——遠走他鄉，告別故人，脫離信仰——這造成了一種精神上的自然狀態，謹慎和怯懦是它的普遍傾向。我們是社會化的孤獨者。

#### 離婚

離婚是我們有增無減的分離狀態的最顯著標志，也是導致更嚴重的分離狀態的原因。離婚對大學有著深刻影響，因為越來越多的大學生來自離異的家庭，他們不僅自己有問題，而且影響到其他學生和整個校園氣氛。在美國，離婚是最明顯的表征，說明人不是生來就能生活在一起，雖然他們想要也需要從個別意志中創造出共同意志，但個別意志總在不斷強調自身。人們謀求種種安排和方式，想把碎片再拼接起來，但希望更加渺茫。這項任務無異于緣木求魚，因為人人都最愛自己，卻希望別人愛他勝于愛自己。這尤其是孩子的要求，現在父母正在對這種要求奮起反抗。正如盧梭指出的，由于缺乏共同利益或共同目標，社會分裂為個別意志是不可避免的。在這種情況下，自私不是道德缺陷或罪惡，而是合乎天性的必然結果。“自我的一代”和“自戀”只是對現象的描述，并未指出原因。你不能指責自然狀態下孤獨的野蠻人首先想到自己；你也不能指責生活在這樣一個世界的人，這里最基本的制度中關心自我的首要地位顯而易見，自然狀態下原初的自私依然存在，關心公共利益被視為裝模作樣，道德觀似乎堂而皇之地站在自私一邊。或者換個說法，有一種樂觀的信念認為，對自我發展、自我表現或自我成長的關切，與社會或共同體有著固有的和諧關系，對這種關切的大肆宣揚便是上述樂觀信念的結果，但它已逐漸顯露出對共同體是有害的。年輕人對離異父母有保留或有條件的情感，不過是他回報父母對他的有條件的情感，他只能這樣對待父母對他的情感，這完全不同于對明確致力于成員利益的家庭或其他團體的忠誠的古典問題。過去，脫離的行為有時是必要的，但在道德上總是成問題的。而在今天這是正常現象，這也是古典文學與我們的許多青年格格不入的另一個原因，古典文學主要關注從實際的所有權——如家庭、信仰或國家——中解放出來，而現在的運動則背道而馳，它是根據具有某種合法性的自我去追求權利。可以預期，被有條件的關系培養出來的孩子，也會用他們學來的東西觀察世界。

孩子們也許會被三番五次地告知，父母有過自己生活的權利，他們與其無聊地待在一起，不如各自享受有質量的生活；就算離了婚，父母依然真心愛著他們，但是孩子們根本不信這一套。他們認為自己有權得到全面的照顧，父母必須為他們而活著。不能給他們做出別的解釋，任何勢非必然的事情都會引起憤怒和無法擺脫的不公正感。對孩子來說，父母的自愿離異，恰恰因為它是自愿的，好像比父母死了還糟糕。任性，不顧共同利益，這事本可不做卻非要做——這就是家庭大戰的真正根源。孩子們在家庭中學會了害怕受制于別人的意志，同時又想支配別人的意志，而在家里他們本應學會相反的東西才是。誠然，有許多家庭是不幸的。但問題不在這里。家庭提供的重要教益是，人與人之間有著唯一牢不可破的紐帶，無論它是好是壞。

可以說，家庭紐帶的斷裂是美國最緊迫的社會問題。可是誰都不想為此做些什么。這股大潮似乎不可抗拒。在促進美國道德復興日程表的諸多項目中，我從未看到婚姻和離婚兩項。擔任公職的人最后一次談及這類問題，是吉米·卡特勸告婚外同居的聯邦公務員結婚。同時，五十年來首次當選總統的保守派是個離過婚的男人[[11]](#_11_141)，他的衛生和福利部部長——與家庭事務關系最密切的政府官員——在自己那場鬧得沸沸揚揚的離婚過程中說，她從總統的榜樣中獲得了勇氣。

大學文科教師不得不面對一些特殊的障礙，即數量日眾的父母離異學生輕微的精神異常。我絲毫不懷疑他們在所有專業學科中和其他學生一樣出色，但是我發現，他們不像其他學生那樣愿意認真學習哲學和文學。我揣測這是因為他們不太熱心于探究自己的人生意義，或是不愿冒險動搖自己原有的看法。為了應付他們經歷過的混亂，他們傾向于接受一些有關是與非和應該怎樣生活的僵硬框架。他們滿腦子不可救藥的陳詞濫調，什么自決呀，尊重別人的權利和決定呀，努力實現個人的價值和擔當呀，如此等等。這一切不過是遮掩憤怒、懷疑和恐懼海洋的一層薄紗。

年輕人往往因為一時興起就拋棄自己信仰的習慣。他們沒有多少可以失去的東西。這其實算不上人生哲學，但是正因為他們不知深淺，所以能在人生的這個階段對非傳統的東西進行試驗，由此獲得更深刻的信仰習慣和陪伴他們一生的學識。但是，父母離婚的孩子通常缺乏這種思想勇氣，因為他們對未來缺乏青年人天然具有的自信。對孤獨和依戀的雙重恐懼籠罩著他們的前程，自我保護意識扼殺和取代了他們的大部分熱情。同樣地，他們對友誼的信賴——這是恢復對善的追求的一部分——也受到一定的阻滯。在他們身上，發現自然的克拉根式[[12]](#_12_139)欲望比大多數人受到了更多傷害。這些學生可以把自己在人世間經歷的混亂作為反思和研究的主題，然而這是一件殘酷而危險的事，與我認識的任何學生相比，他們更讓人憐憫。他們的確是犧牲品。

這些學生的心靈狀態中的另一個因素是，他們接受過治療。作為無過錯離婚的一部分，父母為了盡可能無痛苦地把事情辦成，花錢請心理醫生告訴孩子們應該怎樣感受和思考自己。如果還有利益沖突這種事，更要這樣辦。在離婚的過程中，心理醫生是大有可為的，因為離了婚的男人會熱衷于迫害那些可憐的煙鬼或熱衷于結束軍備競賽和拯救“我們所了解的文明”。心理學家在這個過程中提供了大量證明離婚合理的觀念——譬如，孩子待在劍拔弩張的家里更糟糕（這會刺激潛在的逃避者——即父母——把家庭盡量搞得不愉快）。心理學家是這類罪行不共戴天的死敵，他們有一套用來訓練孩子表達虛假情感的虛假語言。可惜這種語言不能使孩子牢牢把握任何東西。當然，并非每一個處理這類問題的心理學家都是只按出錢人的意思耍嘴皮子，但是充斥于市場的現成貨色和被稱為創造力的自欺能力確實影響著這種治療。畢竟，父母可以物色心理學家，就像天主教徒物色懺悔神父一樣。這些學生來到大學時，他們不僅被父母離婚造成的破壞性后果——顛覆了信念，搞不清應當忠實于誰——弄得頭暈目眩，而且耳邊回響著用偽科學術語表達的只顧個人的謊言和虛偽詞藻。現代心理學至多對人的心靈有著成問題的理解，它沒有給哲理人生的自然優越性留下一席之地，也不理解教育。所以，那些滿腦子心理學概念的孩子們是生活在地下室里，需要爬很久才能從洞穴回到常識世界，這是他們走向智慧的正確開端。他們對自己的所感所見沒有信心，擁有一種為他們的怯懦提供辯護而不是解釋原因的意識形態。

這些學生是我們時代各種思想和政治問題的象征。他們以極端的形式代表著一種由于同他人和自然秩序失去聯系而形成的精神混亂。但是，在最實際的日常生活中，所有的大學生都受到了影響，他們不清楚自己的處境是特殊的，因為他們受到的教育沒有給他們提供觀察這種處境的視角。

#### 愛

要想進入今天大學生的頗為特殊的世界，最佳途徑就是看看一個令人驚訝的事實：在曾被稱為愛的事情上，他們通常不說“我愛你”，絕對不說“我永遠愛你”。一個學生對我說，他當然對女友說過“我愛你”，那是“在我們分手的時候”。這種分手干凈利落——互不相傷，都無過錯，他們精于此道。他們把這理解成道德，理解成對他人自由的尊重。

也許，年輕人是出于誠實才不說“我愛你”。他們體驗不到愛——他們太熟悉性了，以至于把性和愛混為一談了；他們只顧自己的命運，以致無法為了瘋狂忘我的愛——真正的癡迷精神的最后殘留——而做出犧牲。其次是對愛情的沉重歷史包袱——兩性角色的差異，不尊重女性的自我決定，使她們淪為占有物和性對象——的厭惡。今天的年輕人害怕有擔當，而問題在于愛就是擔當，甚至更多。擔當是由我們的抽象現代性發明的一個字眼，它意味著靈魂中缺少道德奉獻的真正動機。擔當是無緣由、無動機的，因為真正的欲望都是低俗而自私的。人會受到性的吸引，但是人們認為這并沒有給真正和持續地關心另一個人提供充分的動機。年輕人，而且不僅是年輕人，在學習和實踐著一種有殘疾的性愛，它不再能夠逆風而行，不再能夠容納對永恒的渴望和對他與存在之關聯性的預言。他們是實踐中的康德派：凡是跟色欲和享樂沾邊的東西都不可能是道德的，可是他們又找不到純粹道德。它依然是一個被用來懷疑曾被道德化的所有實質傾向的空洞范疇。在強調真實性上走過了頭，就會使人無法再相信本能；在性問題上嚴肅得過了頭，也會讓人不可能再嚴肅地對待性。青年男女太不信任性愛了，所以他們不認為它足以指向一種生活方式。性愛中暗示和包含的負擔只是沒有性愛的負擔。避免承擔那些事先就知道其毫無吸引力的責任，并不是怯懦的表現。

當婚姻出現時，它通常好像不是承擔責任的決心和自覺的意愿導致的結果。兩人一起生活了好長一段時間，經過一個幾乎察覺不到的過程，才意識到自己結婚了，其中權宜的原因和欲望的原因差不多，消極被動和積極進取的因素不相上下（他們并不真正期待過得更好，因為環顧四周就能看到，一切似乎都不怎么完美）。在有教養的人中間，近來的婚姻就像麥考利在談到大英帝國時說的，是在漫不經心中漸入佳境的。

青年人在兩性關系中沒有擔當能力的部分原因是一種有關感情的意識形態。他們總是給我說些有關嫉妒、占有以及他們未來夢想的合情合理的話。可是對于跟一個伙伴在一起的未來，他們卻從未有過夢想。這會把一種嚴厲而專斷的模式強加給本應自發出現的未來。這意味著他們不能預見未來，或者說，他們能夠出于天性預見到的未來，是當前的禁忌——例如歧視女性——所不容許的。再說，一個男人或女人的性伙伴與別人有染，何必要嫉妒呢？今天，一個嚴肅的人并不想強迫別人的感情。在占有問題上同樣如此。這一切是那么理智，并且與自由社會和諧一致，可是我在聽到這些話時，總覺得自己面對的是機器人。只有那些從未體驗過感情，從未愛過，脫離了生命本質的人，這種意識形態才能發揮作用。這些理性奇才從來不必擔心奧賽羅的命運。居然為愛情而殺戮！何必呢。這也許恰恰說明他們的情感是對感情的壓抑，是怕受傷害的焦慮。但是，這也有可能就是事情的本來面貌。人們在認識到各種目標不能和諧相處后，也許能夠培養出了一種新的靈魂。我對學生們付諸實踐的種種可能的性關系一清二楚。但是，他們缺乏激情，既無希望也無絕望，他們沒有愛情需要生死相許的感覺，卻是我無法理解的。看到大學時期一直同居的一對情侶握握手便各奔前程，這讓我目瞪口呆。

學生不再約會，約會是求愛的古老殘骸。他們成群結隊地聚在一起，性別差異比沒有發情的牲畜大不了多少。不錯，人在任何時候都能交媾。但是文明創造的任何社會風俗在今天都沒有取代發情的位置，以便指導人類交配乃至加以疏導。沒有人知道是誰先示愛，是否有追求者和被追求者，發生的事情有何意義。他們只好即興表演，因為性別角色是受到壓制的，男人會為錯誤判斷性伙伴的態度而付出高昂的代價。行為發生了，卻不會使這一對男女脫離人群，他們會立即回到其中，毫無改變。

男人現在比以往更容易得到滿足，許多男人還擁有被追求的優勢。當然，他們不必像以前的男人那樣付出各種努力和關心。男女之間很容易親昵。但是，男人的優勢至少部分地被他們對自己性能力的擔心抵消了。過去，男人可以認為他在為女人做一件奇妙的事情，期待他所帶來的一切能得到贊賞。但那是在男人能夠十分肯定女人沒有對他的性能力進行比較和評判之前，這種比較和評判令人氣餒。而且，有時男性某些不可否認的生理現象使他難以進行性行為，使他更愿意做表達欲望的一方。

女人對自己親自駕馭獨立過程的自由和能力依然很愜意，但她們也常常懷疑自己被利用，懷疑從長遠觀點看她們需要男人更甚于男人需要她們，擔心她們不能過多地指望這些不負責任的當代男人。她們鄙視男人一向認為女人應該奉獻的那些東西（這也是現在它們被那么隨便獻出的部分原因），但是她們仍會情不自禁地想，她們獻出的東西是否讓男人難以忘懷。不信任感顯然充斥于輕易完成的兩性交易之中。鬧翻了的情況比比皆是，雖然說不上驚天動地，但也肯定令人不快。考試期間是學生大量分手的時間，他們的壓力太大，功課太多，難以承受兩性關系帶來的煩惱。

青年男女擁有的是“關系”，而不是愛。愛表示某種奇妙、令人振奮和積極的東西，它牢牢植根于激情之中。關系則是灰暗的，難以名狀的，它暗示一項計劃，沒有既定的內容，只有實驗性。你若是在關系上下功夫，愛情就只能自顧自了。在關系中首先出現的是麻煩，所以得尋找共同的基礎。愛情則為想象力呈現完美的幻覺，把人類交往中的自然分歧置諸腦后。人們焦慮地談論著關系，喋喋不休，在彼此“有關系”的男女大學生經常光顧的學生聚會場所或餐館，這種談話想不聽都難；尼科爾斯和梅夫婦的定期喜劇廣播和伍迪·艾倫的電影把這種讓人不勝其煩的無聊廢話演繹得出神入化。在尼科爾斯和梅的一個節目中，一對初次睡在一起的男女煞有介事地說：“我們得發生關系了。”《孤獨的人群》對20世紀50年代芝加哥大學的洞察是相當典型的，唯一的錯誤是鼓勵人們相信越是“自主”，越是走向孤單的自我，人們就越不會孤獨。然而問題不在于人們不夠真誠，而在于他們沒有共同的目標、共同的利益，沒有自然的互補性。不消說，自我除了與它自身有關，與其他任何事物都沒有關系，這就是為什么“交往溝通”是它們的問題所在。群居性，像畜群中的動物群居性一樣，是所有人都承認的。畜群摩肩接踵，肩并肩一起吃草，這是眾所周知的，但是，還得有得到更多東西的欲望和必要，才能實現畜群到蜂群的轉變，在蜂群中才存在著真正的相互聯系。所以蜂群——共同體、根、大家庭——大受贊頌，但是并沒有人愿意從不確定的自我轉變為身份過于明確的工蜂、雄蜂和蜂王，愿意服從任何整體必不可少的等級次序和勞動分工，因為整體不僅是毫無聯系的各部分的堆積。自我想成為整體，但后來又渴望成為部分。這就是關于關系的對話依然很空泛、很抽象和不得要領，它的全部內容都被存放在貼有“擔當”標簽的瓶子里的原因。這也是人們大談“約束”之類現象的原因。在人的心靈缺乏任何相通性的情況下，他們便從與獸群中看到的機制的徒然類比中尋求信心。然而，這是不會奏效的，因為人的歸屬感總是包含著一種被這種類比所否定的自覺選擇的成分。只需把描寫男性義務的無數小說和電影與亞里士多德《倫理學》中關于友誼的論述作一比較，就可以明白，友誼就像與之相關的現象——愛情——一樣，已不在我們的視野范圍之內，因為兩者都需要心靈和自然天性的概念，由于理論和政治兩方面的原因，我們甚至不能思考這兩個概念了。

對關系的依賴是一種自欺，因為它建立在內在矛盾的基礎之上。兩性之間的關系總是困難的，這也是我們的文學作品大量描寫男女爭吵的原因。就想象和實際存在的男女關系——從伊斯蘭教徒的內室到柏拉圖的《理想國》——而言，肯定有正當的理由懷疑男女之間的相互適應性，不管——像某些浪漫派作家認為的那樣——它是因為自然扮演了后母的角色，還是因為上帝以追悔的心情把造物弄壞。那個男人被創造出來，并不是要讓他孤身一人，這很好，但是再造個什么人來與他一起生活呢？這就是男人和女人面對婚姻會躊躇的原因，也是求愛被認為是弄清一對男女是否相容所必要的，或許還能提供相處之基本訓練的原因。誰都不想被一個不可能成為伴侶的人纏上一輩子。但是盡管如此，他們還是很清楚彼此需要什么，問題僅在于他們能否得到它（而我們今天的問題是想要的東西太多）。男人得去謀生，保護妻兒；女人要操持家務，尤其是相夫教子。一方或雙方經常不是做得很好，因為他們要么不擅長各自的職能，要么不熱心于履行自己的職能。為了使事情井井有條，莎士比亞劇作中有易裝癖的女人，譬如鮑西婭和羅瑟琳，不得不打扮成男人，因為真正的男人不夠格，需要加以匡正。這只會發生在喜劇中；若是沒有這些大膽的女人，那就是悲劇的劇情了。但是，一身男兒裝扮的女人是遵守禮儀習俗的。男人應該做假扮男人的女人所做的一切；這些女人讓事情走上正規以后，她們就重新成為女人，聽命于男人，雖然她們機智而譏誚地意識到，為了維護一個可行的秩序，她們至少得部分地做戲。婚姻中的安排，即便只是出于習俗，也在告知當事人可以期待什么，應該滿足于什么。這事十分簡單，家庭是個微型政治系統，其中丈夫的意志是整個家庭的意志。女人能夠影響丈夫的意志，它由妻子和孩子的愛賦予活力。

現在這種家庭已經徹底解體了。它不復存在了，人們不再認為好家庭應是這個樣子。但是也沒有什么東西明確取代了它的位置。男人和女人都不知道他們落入了怎樣的境地，甚至有理由擔心最糟糕的局面。家庭中存在著兩個平等的意志，沒有仲裁原則把它們聯系起來，也沒有終審法庭。更麻煩的是，兩個意志本身都是不確定的。因此需要引入“孰先孰后”的考慮，對女人來說尤其如此，因為她們仍須決定把事業還是孩子放在首位。人們不再有把婚姻視為主要目標和責任的想法了，他們拿不定主意的狀態又被離婚統計數字大大加深，因為這些統計數字意味著，把像雞蛋一樣易碎的心理放入婚姻的籃子，是一種無價值的冒險。男人和女人的目標和意志變成了兩條平行線，得有羅巴切夫斯基[[13]](#_13_135)的想象力才有望使它們相交。

最終目標的不和諧在女性就業上得到了最具體的體現，如今它跟男性就業完全一樣。凡是由三十五歲以下受過教育的人組成的家庭，幾乎都有兩個同等的就業者，就業不光是實現家庭目標的手段，而且是個人的成就。在這個過著流浪生活的國家里，配偶的一方很可能被迫或有機會在另一方工作的城市之外的城市謀職。怎么辦？他們可以待在一起，一方為另一方犧牲自己的職業，也可以往返于兩地之間，或者可以分手。這些辦法都不令人滿意。更重要的是，將要發生什么是不可預料的。婚姻和職業孰輕孰重？今天，婦女就業與她們在20年前的就業有本質的不同，所以現在這種沖突是不可避免的，結果是婚姻和職業都貶值了。

長期以來，中產階級婦女一直在丈夫的鼓勵下外出就業。人們認為，她們有權提高自己的才干而不是操持家務。當然，其中隱含的觀點是，資產階級的職業確實為實現人的潛能提供了機會，而家庭，尤其是女性的家務勞動，僅僅屬于必然王國，既是有限的，也是限制人的。有良知的嚴肅男人認為，必須讓妻子發展自己的才能。但是，幾乎沒有例外，雙方依然理所當然地認為家庭是女人的責任，如果存在潛在的沖突，女人會把自己的職業放在次要位置或干脆放棄。這沒什么大不了的，女人通常對此都很明白。這種安排終歸是靠不住的，而且天平失衡的原因很清楚。夫妻雙方都認為，家務事不能使女人在精神上獲得滿足，女人享有同等的權利。家庭生活適合女人的觀點是不可信的，為什么女人不應該認真對待自己的事業，就像男人對待自己的事業一樣？為什么女人不應該被男人認真對待？根據現在對公正的理解，對女人受到的不公待遇的憤慨，反映在男人和女人都認為完全正當的要求上：男人減少事業上的投入，同等分擔家務和照顧孩子。女人放棄女性特征的做法因女性特征拋棄了她們而得到加強，經濟變化使女性就業成了值得向往和必需的事情；嬰兒死亡率的降低意味著女人懷孕次數的減少；壽命的延長和健康的改善意味著女人可以用一生中少得多的時間生兒育女；家庭內部變化了的關系意味著女人不太可能在不斷照顧兒孫中尋找樂趣。到四十五歲時，她們會發現自己無所事事，而她們還有四十多年的活頭。她們成就事業的年齡已經過去了，她們沒有能力再跟男人一較高下了。這時一個女人若是再想做傳統女性，她會發現做到這一點非常困難，即便她能勇敢面對不友善的輿論。在所有這些事情上，女權主義者的證據確實令人折服。但是，盡管婚姻條件發生了劇烈變化，新的條件卻沒有制定出來。

女權主義者說，正義要求男人和女人同等分擔家庭責任。這并不是解決問題的方法，而是一種妥協，即男人減少對事業的投入，女人減少對家庭的貢獻，這給雙方帶來有爭議的多樣性，更給他們的生活帶來同樣有爭議的分裂。雙方在不同的城市工作，誰遷就誰的問題得不到解決，不管怎么說都是一種引起關系惡化的痛苦，是懷疑和不滿的根源，是雙方交惡的誘因。況且，這種妥協也沒有決定照料孩子的問題。父母會不會更看重自己的職業而不是孩子？從前，孩子至少能得到一個人——女人——的無私關照，她們的照顧對于孩子來說是人生最重要的事情。兩人各付出一半關照，這跟一個人全心全意的關照一樣嗎？這是不是不顧孩子的借口？在這種安排下，家庭不是個統一體，婚姻是無聊的爭斗，雙方都很容易脫身，男人尤其如此。

整個事情在這里變得不堪入目。為使女人擺脫男人的支配，必須摧毀男人的靈魂——他們野心勃勃、好戰、保護欲和占有欲強的性格。男子氣概——這是對男性特征或男人勇氣的頗有爭議的描述，在古人心目中它是男人靈魂中居于核心位置的自然激情：奉獻和忠誠的激情——正是禍端，是兩性差別的淵藪。女權主義者不過是在完成一項由霍布斯開始的工作，按他的構想馴化靈魂中殘酷的成分。隨著男子氣概聲名掃地，正面的任務是讓男人體貼溫存，乃至有教養，以適應重構的家庭。因此，男人必須根據抽象的計劃接受再教育，他們必須接受自己本性中的“女性成分”。一群霍夫曼和斯特里普[[14]](#_14_131)式的人物擁入了學校、大眾心理學、電視和電影，使這項計劃倍受尊重。男人為了避免背上歧視女性的罵名，為了跟妻子或女友相安無事，一般都會認真接受再教育，雖然有點兒郁悶。當然可以做到讓男人更溫和一些，但這跟讓男人“體貼”是兩碼事，這項計劃的失敗是不可避免的。

說它必定落空，是因為在個人主義時代，公共精神不能被強加于兩性中的任何一方，由公共精神減少的人強加就更不行了。況且“體貼”是一種激情或是一種美德，它不同于“溫存”之類的描述性字眼。美德駕馭激情，一如節制駕馭貪欲，或勇氣駕馭恐懼。那么，體貼駕馭什么激情呢？人們也許會說，駕馭占有欲。但是近來占有欲已不必駕馭——應當把它連根拔除。需要做的事情是矯正人性中的自私，但光有愿望是不成的，無論抽象的道德多么需要愿望。舊的道德秩序雖不完美，它至少通過激情趨向于美德。假如人只顧自己，這種秩序會擴大自我關心的范圍，把別人的利益也納入其中，而不是命令人們不再只關心自己。這種命令的做法既專橫又無效。真正的政治或社會秩序要求心靈像高聳的哥特式教堂一樣，需要自私的壓力和緊張給予支撐。抽象的道德說教譴責人性中的某些基石，并要把它們去掉，在心靈崩潰時又指責結構和基石的本質。社會主義集體農莊在農業方面的失敗，就是這種情況的最佳政治例證。想象的動機取代了真實的動機，當想象的動機不能產生真實的效果時，缺少動機的人就會受到責難和迫害。在家庭問題上，人們認為男人有著強烈的致富動機，所以古老的智慧試圖把對家庭的關心與這種動機聯系在一起——允許并鼓勵男人把家庭看作自己的財產，這樣他就會像本能地關心財產一樣關心家人。這種做法行之有效，雖然從公正的角度看有明顯的弊端。當妻子兒女來到丈夫和父親面前說：“我們不是你的財產；我們就是我們自己，我們要求你這樣對待我們。”這時外人不能不為之動容。但是，當妻子兒女剛剛表現出對自己的關心，卻又進一步要求那個男人一如既往地關心他們時，麻煩就來了。他們反對父親的有缺陷的動機，要求用純潔的動機奇跡般地取而代之，他們想用這種動機來實現自己的目的。父親幾乎不可避免地會收斂對財產的追求，不再做父親，重新變成一個單純的男人，而不是像別人要求的那樣，成為一個有天命在身的神。正如柏拉圖指出的，“理想國”中令人不堪的事情，就是要求男人為了公共利益而放棄土地、金錢和妻子兒女，從前他們對公共利益的關心是由這些低層次的情感支持的。這是希望建造一個完全由不幸的男人組成的幸福城邦。在今天這個綱常廢弛和自我放縱的時代，有人提出了同樣的要求。柏拉圖的教誨是，不管正義多么值得稱頌，不能指望普通人中間會出現美德的奇跡。一個受到自私動機玷污的真實城邦，要比一個只能停留在口頭上、并助長真正暴政的城邦好得多。

這里我不想說舊式家庭結構有多好，也不是在主張我們應該或能夠恢復這種安排。我只是認為，我們不能一葉障目，以為只要我們想得到取代它的東西，這些東西就會出現。母親對孩子的特殊情感過去就存在，在某種程度上現在依然存在，不管它是天性還是培養的產物。要說父親本應具有完全相同的情感，這一點并不十分明顯。我們可以堅持這點，但是如果天性不予配合，我們的一切努力都是徒勞。生理特點迫使女人休產假，法律能夠命令男人休產假，卻不能讓他們產生應有的情感。只有那些無可救藥的宣傳家，才看不到這兩種產假的不同，看不到男人產假的做作和滑稽的意味。法律可以規定把男人的乳頭做得和女人一樣大，但男人的乳頭還是流不出乳汁。女人對孩子的情感至少會因為期待著男人對孩子的情感而有所減少。可是這種期待能兌現嗎？再說了，難道每個男人不想單獨建立自己小小的心理存儲系統嗎？

同理，由于男人靠不住，女人不得不為自己的獨立提供手段，這簡直給了男人一個更少關心女人幸福的借口。有所依靠的柔弱女子的確很脆弱，會受到男人的任意擺布。但是她的魅力也確實在很長時間影響著很多男人。現在醫治男人不負責任的處方是讓他們更不負責任。能獨立于男人的女人，沒有多少動機去引誘男人關心自己和自己的孩子。我聽到一位有這種氣質的陸軍女中校在廣播中解釋說，軍隊里唯一妨礙女性完全平等的東西就是男性的保護意識。所以，少來這一套！然而，基于男子漢自豪感的男性保護意識，以及通過保護羞澀女子的名譽和生命而獲得榮譽的欲望，是兩性聯系的一種形式，也是使自私升華的一種方式。如今，男人何必拼上性命去保護一個女空手道冠軍呢？她對男性的身體構造一清二楚，知道控制他的哪個部位就可以自衛。在新的公正的名義下被摧毀的兩性關系形式，有什么東西能夠取而代之呢？

我們的一切改革都是為了打掉我們齒輪上的齒，讓它們不再相互嚙合。它們一個個挨在一起，但都在空轉，無法使社會機器運轉起來。這就是年輕人考慮自己的未來時必須正視的空轉運動。女人為她們的成功、她們的新機會、她們的計劃以及她們的道德優勢而欣喜，但她們內心里多多少少也意識到，自己依然有著天生的二重性，既能做男人做的多數事情，也想要孩子。她們也許另有向往，但是當她們單獨撫養孩子時，她們十分希望出來工作，也必須出來工作。她們期望和籌劃的事情是很可能會發生的。女人現在具有的意識形態優勢男人一概闕如，但男人無須付出多大代價就能抽身而退。在他們與女人的關系上，他們幾乎沒有什么發言權；他們承認舊秩序不公道，他們得對此負責，而且他們實際上也無力改變勢不可當的大方向；他們言聽計從，努力適應，但又時刻準備一走了之。他們需要兩性關系，但局勢很不明朗。他們預感到需要巨大的感情投入，希望它但愿不會以破產告終，他們得為此而犧牲自己的事業目標，一點也不清楚除了不明不白地待在一起，自己還會有何收獲。現在，最強烈、最古老的婚姻動機之一已經不管用了，如今的男人很容易享受到以前只能在婚姻中享受的性。奇怪得很，過去的父母勸告女兒的那些令人生厭、愚蠢透頂的陳詞濫調——“你把他想要的東西輕易給了他，他就會不尊重你，不娶你”——竟然成了對目前狀況最真實、最透徹的分析。女人可以說，我們不在乎，她們既可以要求男人有正確的動機，也可以不需要他有任何動機，但是人人都清楚，并且她們自己最清楚，她們對自己頂多只做到了一半的誠實。

#### 性愛

這就是校園里的性狀況。理論上的相對主義和實踐上的缺乏關聯，使大學生無法思考或展望他們的未來，他們在現在的我和物質的我的樊籬中枯萎了。他們愿意喃喃吟誦指定的教義問答，把它當作思考的替代品，因為它承諾拯救他們，但他們幾乎沒有信仰。就像一個非常聰明的學生對我說的：“我們全都著了魔似的跳進井里，但出來時身上總是干的。”校園同性戀者的說法也完全證實了這一點。在提出反對現有秩序的所有要求和抱怨——“不要歧視我們；不要為道德立法；不要給每個寢室派警察；尊重我們的取向”——之后，他們又回到了尋找生活方式的空談之中。這里沒有、也不可能有任何更特別的東西。一切關系在它們的不確定性中取得了統一。

我們的大學生的性愛欲望是有殘疾的。它不是蘇格拉底所贊賞的神圣的瘋狂；不是對動人心魄的不完整性的覺悟和為克服它而做的探索；不是天作之合的美妙，即通過部分對部分的擁抱而恢復自我的完整性，或有限的存在通過繁衍自己的后代而獲得永恒的渴望；不是讓天下人記住自己行為的愿望；也不是對完美的沉思。性愛的欲望讓人煩悶，但它本身承諾給人以慰藉并肯定肉體之善。它是人與他人以及與自然整體的關聯性——雖然它可能并不完美——的證明，主觀但又無可辯駁。好奇，即詩歌和哲學的源泉，是性愛欲望的典型表現。性愛需要追求性愛者的勇氣，并為這種勇氣提供極好的理由。渴望完整性就是渴望教育，對完整性的研究就是教育。蘇格拉底對無知的認識與他對性愛的完美認識是一樣的，他用自己的對話影響他的同伴，在他死后這種影響更加強烈，并且持續了千百年，人們對他的談話的渴望證明他是愛他人的人中最貧窮、最貪婪的情人，也是被人愛的人中最富有、最慷慨的情人。我們大學生的性生活以及他們對這種生活的想法，消除了這種渴望的力量，使其不為他們所理解。渴望的減弱奪去了性愛的神秘力量。學生們不信任性愛，所以也不再尊重自己。在自己從性教育中學到的東西和柏拉圖的《會飲篇》之間，他們幾乎看不到任何關系。

然而，只有從這種危險的高度，才能以恰當的視角觀察我們現在的狀況。這種視角已不可信的事實說明了我們的危機程度。當我們承認《斐德羅篇》和《會飲篇》是對我們的經歷的闡釋時，我們便可以確信那樣的經歷我們人人都有，但是我們的教育少得可憐。盧梭是對性愛追根溯源的學說最令人信服的創始人，他說，《會飲篇》一向是情人的讀物。我們不再是情人了嗎？這就是我提出我們時代的教育問題時采用的方式。

在除了人以外的所有物種中，動物生長到發情期就萬事大吉了。發情是動物生長和學習的明確方向和目的。動物的行動就是繁殖，它一直處于這種平穩狀態，直到生命開始走下坡。只有在人身上，青春期僅是人生的開始，在他對道德和知識的學習過程中，更偉大和更有趣的內容是隨后才開始的，并且在文明人中是與他的性愛欲望結合在一起的。他的品味乃至他的選擇，是在這種“情感教育”中確定的。人似乎是為了自己的性欲而學習。這是一種互為因果的關系，人為學習付出的精力顯然來自他的性欲。沒有人把進入發情期的孩子看作成年人，我們正確地覺察到，從發情到成年還有很長的一段路要走，到了成年階段他們才能控制自己，做真正的父親和母親。這個過程是教育的一個重要內容，它使動物的性欲變成人的性欲，本能讓位于按照真、善、美的標準所做的選擇。與其他動物不同，發情不能為人提供他所需要的可以留給同類的一切。這意味著人的性欲的動物性因素是以極其復雜的方式與人的靈魂的更高境界糾結在一起，靈魂必須以其洞察力告誡欲望；這也意味著教育最微妙的內容就是使兩者保持和諧。

我不敢妄稱自己很了解這個秘密，但是我知道自己的無知，這使我對連接我們的最高境界和最低層次的自然天性中的這個方面保持關注，并遠離時下那些有關這種現象的簡單化說明。我認為，最有趣的大學生是那些尚未解決性問題的人，他們還年輕，甚至看上去比實際年齡還小，他們認為有很多東西可以期待，有很多東西他們得再成長一段時間才能了解，他們天真爛漫，為他們還沒有完全知曉的奧秘而激動。有些年僅十六歲的男女對性愛無所不知。他們不會再有什么大的變化，在這個意義上他們是成年人。他們也許會成為能干的專家，但他們的心靈是單調乏味的。對他們來說，這個世界就是呈現于他們感官的世界，既無想象力為之增添光彩，也不存在任何理想。這種單調的心靈就是我們這個時代的性智慧力求推而廣之的東西。

十幾歲的少年在性行為上隨隨便便，這剪斷了連接性愛和教育的金線。通俗化的弗洛伊德給兩性的非性愛理解打上科學的標記，從而一勞永逸地完成了這項工作。由于自己的性渴望而在有意或無意之中使學習充滿活力的年輕人，與不受這種動機驅動的年輕人有著非常不同的經驗。一個想在圣特尼塔橋上遇到他心目中的貝雅特麗齊[[15]](#_15_131)或在雅典市政廣場見到蘇格拉底的年輕人，和一個沒有此種迫切需求的年輕人，對于他們來說去佛羅倫薩或雅典一游完全是兩碼事。后者只是個觀光客，而前者卻是在尋求完美。福樓拜，一個描寫渴望在現代世界之命運的大師，派他那位懷著敬畏的愛瑪·包法利到沒落貴族的府第參加舞會，她在那里看到：

……在餐桌上座的，卻是一個老人，他是女客中唯一的男賓，彎腰駝背，伏在盛得滿滿的一盤菜上，餐巾像小孩的圍嘴一樣，在背后打了結，他一面吃，一面讓湯汁從嘴里漏出來。他的眼睛布滿了血絲，一頭卷起的假發，用一根黑帶子系住。他是侯爵的老岳父，拉韋杰老公爵，曾經得到過國王兄弟的寵幸，孔弗讓侯爵在沃德勒伊舉行獵會的時候，他是紅人，據說他和夸尼、洛曾兩位先生，先后做過王后瑪麗·安圖瓦奈特的情人。他過著荒淫無度的生活，聲明狼藉，不是決斗，就是打賭，或者強占良家婦女，把財產蕩盡花光，使家人擔驚受怕。他結結巴巴，用手指著盤子，問是什么菜，一個仆人站在他椅子后面，對著他的耳朵大聲回答。愛瑪的眼睛總是不由自主地望著這個耷拉著嘴唇的老頭子，仿佛在看一個千載難逢、令人起敬的活寶一樣。他到底在宮里待過，在王后的床上睡過覺呵！[[16]](#_16_131)

別人只看見一個糟老頭子，愛瑪卻看見了舊制度。她的所見更為真實，因為確實有過舊制度，彼時確有貴族情人。離開使我們對現狀不滿的渴望，有限的現實就不能告訴我們那時的事情。這種渴望是學生最需要的，因為傳統的偉大遺跡已在我們的關切中日漸飄零，需要運用想象力才能使它們恢復往昔的青春、美麗和活力，然后才能體驗它們的啟示。

那個不屑于到女孩子窗下彈吉他的學生，永遠不會在她的影響下讀詩或寫詩，他有缺陷的性愛不會給他的心靈提供美的形象，他的靈魂會一直粗糙和脆弱。這不是說他不會去裝點這個世界或對它抱有理想；而是說他看不到這個世界上有什么。

大量的學生身心純潔地來到大學，希望在那里改變他們的無知狀態。他們把欲望注入他們的所思所為。他們痛苦地意識到自己想得到點兒什么，但又拿不準那到底是什么，是什么形式，對他們有何意義。他們的欲望所指出的滿足范圍從娼妓移到柏拉圖，從罪行移回到崇高。尤為重要的是，他們希望得到指點。實際上，他們在人文學科和社會科學中讀到的一切，都可以是讓他們了解自己痛苦的資源和治愈痛苦的途徑。這種強大的張力，這種實實在在的求知欲，是老師能夠從一些學生的目光中看到的，他們奉承他的辦法是明確表示需要他。教師本人的滿足則來自于他腦子里有貨，能消除學生的饑渴，能源源不斷填補他們的空白。他的歡樂就是當他把莎士比亞和黑格爾端上來滿足他們的食欲時，聽到那欣喜若狂的歡呼：“噢，太對了！”老鴇和接生婆可以用來恰如其分地形容教師。對仿佛只是性交之事的渴望，是阿波羅神殿上的神諭的實質體現，它不過是在提醒人們別忘了人類最基本的欲望——“認識你自己”。

今天走進大學的學生，飽嘗了唾手可得、不痛不癢、枯燥無味的肉體與靈魂的滿足，很難再像過去那樣踏上銷魂之地了。他們對那些廢墟視而不見，不去想象那里曾是怎樣一番景象。他們精神上萎靡不振，不想在大學里尋求完美。這些最有學習效率的歲月，也就是亞西比德[[17]](#_17_125)長胡須的時刻，因為不自然的早熟和在高中學到的詭辯小聰明而被荒廢了。接受性教育的真正時機過去了，幾乎沒有人擁有性是什么的觀念。

相應地，大學也不認為自己能管得了這種需求，不相信在它的博物館展出的木乃伊能夠同參觀者對話，或——這太可怕了——隨他們一起回家同住。人文學者就像在圖書館上班的老處女。按我的反思，大學與大學生相互配合結出碩果的最后時機，是20世紀40和50年代弗洛伊德大行其道的時候。他宣揚一種現實的心理學，一種經過調整以適合現代人嗜好的對心靈現象的古老研究。今天的人很難想象那種興奮感覺。當我大學的第一位女友告訴我大學的鐘樓是陽物崇拜的象征時，那是何等的令人驚駭。這等于把我秘不示人的困惑與我期待從大學學到的極嚴肅的東西實實在在地綁到了一起。中學可不是這樣。很難說清楚它的全部意義是在于我就要失去童真，還是我就要探索存在的奧秘。這是一種令人贊賞的迷惑。終于一切都擺到桌面上了。臟東西從精神哲學中消失不見了，弗洛伊德承諾恢復心靈并嚴肅對待心靈中發生的一切。他想象自己是個更誠實的新柏拉圖，使我們能夠再度把柏拉圖吹捧為弗洛伊德的先驅。

但是，它卻變成了一種沒有“靈性”即沒有心靈的心理學。弗洛伊德根本沒有對我們感受到的一切給出令人滿意的解釋。一切高尚的事物只能是對低俗事物的抑制，而且是其他事物而不是它自身的象征。弗洛伊德式的眼光能對人的真正知識渴望起到的作用，充其量不過是《威尼斯之死》，但是對于更美好的精神來說，它顯然不是一個有待發掘的富礦。亞里士多德說，人有兩種伴隨著強烈快感的高峰：性交和思考。人的心靈就像橢圓或雙曲線，心靈現象分布于兩個焦點之間，表現出喻義的多變和模糊。弗洛伊德只看到了心靈的一個焦點，也就是和獸類相同的一點，他只好用社會壓抑或印度神仙索[[18]](#_18_123)之類的觀點來解釋一切高級的心理現象。其實他并不相信有心靈，而是相信肉體以及它的消極的意識工具——理智。這阻礙了他對高級現象的觀察，這在他對藝術和哲學的武斷觀察中暴露無遺。不管大學生意識到沒有，他們尋求的不僅僅是性滿足，而是對自己的認識，弗洛伊德并沒有提供這種認識。人們發現，弗洛伊德的“認識你自己”把他們引到睡榻，在那兒耗盡了本當用于把想法提升為知識的能量儲備。對于弗洛伊德來說，“認識你自己”不意味著了解人在萬物秩序中的位置。大學心理學對于有哲學沖動的學生的吸引力由來已久。弗洛伊德心理學已經成了一個大產業，進入了公眾生活的主流，其地位與工程學和金融業相當。但它一點也不比它們具有更多的精神吸引力。我們必須到別的地方尋找自我。

# 卷二 虛無主義，美國的風格

## 德國思想的聯系

當羅納德·里根總統把蘇聯稱為“邪惡帝國”時，思想健全的人群情激憤，一致抗議這種挑釁性的言辭。在另一些場合，里根先生又聲稱美國和蘇聯“價值觀不同”（著重號是我加的），同樣還是那些人，對這個說法卻經常表示贊同，至少是予以默認。我相信，里根先生認為他這兩種說法指的是同一件事，對他的不同說法的截然不同的反應，揭示了我們這個時代最重要和最驚人的現象。更令人詫異的是，這種現象幾乎沒有引起人們的注意：現在有一種關于“善惡”的全新語言，它源于人們企圖“超越善惡”，使我們不再有信心繼續談論善惡。甚至對我們當前的道德狀況痛心疾首的人，也在使用反映這種狀況的語言。

這種新語言就是所謂的價值相對主義，它改變了我們對道德和政治的看法，其影響之大，只有當年基督教取代希臘羅馬異教可與之相比。新的語言一向反映新觀點，新詞匯或舊詞匯的新含義悄無聲息地逐步流行，明確標志著人們對世界的認識和表達發生了深刻變化。霍布斯去世后的幾十年里，主教們幾乎是泰然自若地談論自然狀態、契約和人權這些話題，這清楚地表明霍布斯已經擊敗了教會的權威，他們現在已經不能像過去那樣理解自己了。從那以后，現代和古代的坎特伯雷大主教之間不會再有任何共同之處就是不可避免的了，就像伊麗莎白二世不同于伊麗莎白一世一樣。

里根總統使用的“邪惡”一詞讓當代人聽著刺耳的原因是，這是一種文化炫耀，是在假定只有里根和美國知道什么是善；這是在否定其他生活方式的尊嚴，暗含著對不同于我們的生活方式的輕蔑。政治上的必然結果便是他拒絕談判。善與惡的對立是不能用談判來解決的，它是導致戰爭的原因。熱衷于“化解沖突”的人發現，緩解價值矛盾遠比消除善惡沖突來得容易。價值觀是非物質的東西，主要存在于人們的想象之中，而死亡卻是實實在在的。“價值”一詞意味善惡信仰是極其主觀的，這有助于人們以放松的心情尋求愜意的自我保存。

可以說，價值相對主義使人們大大擺脫了善惡觀的長期統治，同時也擺脫了羞恥和罪惡感的重負，以及追求其一避免其二所要求的不懈努力。頑固的善惡觀引起無盡的麻煩，例如戰爭和性壓抑，而采用更靈活的價值觀，幾乎立即就能從中解脫出來。在有必要對價值觀稍做調整時，人們無須為此感到內疚和不安。這種對擺脫束縛、擁有一個祥和快樂世界的渴望，首先反映著我們現實的美國生活和最發達的德國哲學之間的姻親關系，它在對總統言論的批評中得到了表達。

但是事情還有另一面。對價值深信不疑的人是值得贊賞的。他們的強烈信仰，他們的關愛或興趣、他們對某種事情的信念，是自主、自由和創造性的明證。這樣的人與無所用心的人正好相反，他們是有準則的；更為可敬的是，這些準則不是來自傳統，不是基于人人可見的現實，或是源自對物質利益斤斤計較的淺薄理性。英雄氣概和藝術品格獻身于自我創造的理想，它是資產者的對立面。在這里，價值服務于那些尋求新靈感和新信念的人，他們所追求的信念，至少同已被科學理性除魅、消除了神秘性和神話色彩的舊信念一樣強大。這種解釋似乎是在表明，為價值而死是最高尚的行為，過去的現實主義和客觀主義則削弱了人們對目標的執著。自然本身無所謂善惡；是人的解釋為自然規定了生命的法則。

由此看來，我們使用的價值語言把我們引向兩個截然相反的方向——沿著阻力最小的路線前進，或是采取強有力的姿態和狂熱的解決方案。然而它們不過是從同一個前提得出的不同推論。價值不是由理性發現的，尋求價值、發現真理或善的人生是徒勞的。始于奧德賽的探索三千年來延綿不絕，最終得出的看法卻是沒有什么可以追求的。當尼采在一百年前說出“上帝死了”的時候，他便是宣布了這個所謂的事實。這時善與惡第一次表現為價值，它千奇百怪，從理性或客觀的角度說沒有哪一種價值優于另一種價值，善與惡確實存在的美好幻覺被徹底驅散了。對尼采來說，這是一場空前的浩劫；它意味著文化的解體和人類志向的喪失。像蘇格拉底那樣“檢省”生活既不可能，也不可取了。人生本身是未經檢省的，如果未來還有人類生活的任何可能，那也必須從過一種返璞歸真、不加檢省的生活的能力開始。哲學化的生活方式簡直是毒藥。簡言之，尼采向現代人鄭重宣布，他們是虛無主義深淵的自由落體。也許正是在體驗了這樣可怕的經歷，嘗盡了這杯苦酒之后，人們才希望看到價值創造的新紀元，期待新的神明現身。

現代民主當然是尼采批判的對象，它的理性主義和平等主義與創新精神截然相反，它的日常生活在尼采看來是人類徒有文明外表的動物化。人們不再真正相信任何事情，每個人都在拼命工作和盡情玩樂中度過一生，這樣就可以不必面對現實，不必探究那個深淵。尼采呼吁反抗自由民主，甚至比馬克思更強烈、更激進。他還補充道，左翼，即社會主義，并不是特殊類型的右翼即資本主義的對立面，而是它的實現。左翼意味著平等，右翼意味著不平等。尼采的主張來自右翼，然而這是超越了資本主義和勢力日益壯大的社會主義的新右翼。

但是，盡管如此，或許正因為如此，現代民主派和平等派的最新模式在尼采對事物的理解中找到了很有吸引力的內容。如今尼采更知名了，對左翼的影響更超過了對右翼的影響，這恰恰標志著平等的威力和尼采在與它對抗時的失敗。

乍一看這似乎挺奇怪，因為尼采期待的是超凡出眾而非平庸尋常，是不平等而非平等。但是像任何統治者一樣，民主派也需要有人諂媚，而早期的民主理論不能提供這種諂媚。它們為民主政體提供的辯護是，它保護尋常百姓，使他們能夠為實現十分平凡的共同目標而努力。它還是一種受民意左右的政體，由共同的意愿制訂人人必須遵守的規則。民主體制表現為得體的平凡，這與舊體制華麗氣派的腐朽場面完全相反。然而，建立一種政體，使人能夠認為全體公民至少具有潛在的自主性，可以為自己創造價值，則完全是另外一回事。創造價值的人是至善之人的一個合理替代物，在流行的相對主義中，這種替代也是不可避免的，因為沒有幾個人會認為自己毫無價值。值得敬仰和可以接近的人的高貴，不是在追求或探索善的人生中發現的，而是在個人“生活方式”的創造中發現的，這種創造不是有一種可能性，而是有多種可能性，相互之間無法比較。擁有自己生活方式的人不與人爭，所以也不會低人一等，因為擁有了自己的生活方式，也就贏得了自尊和別人的尊重。

所有這些已經成為美國人的日常精神食糧，最盛行的心理學流派及其心理療法，都把價值定位（value positing）作為健全人格的標準。伍迪·艾倫的喜劇不過是以某類人為主題所做的一系列變奏，他沒有真實的“自我”或“身份認同”，他覺得自己優于那些有著虛幻的自我滿足的人，因為他對自己的處境了然于心；同時他又覺得不如那些人，因為他們是“適應”環境的。這種借來的心理學在《齊立格》[[19]](#_19_124)中被奉為教科書，它講述了一個“依附取向”（other-directed）的人的故事，他與“自主取向”（inner-directed）]的人形成鮮明對照。這些字眼在20世紀50年代由于里斯曼的《孤獨的人群》（David Riesman, The Lonely Crowd）而廣為流傳，而里斯曼又是從他的分析師弗洛姆那里借來的，弗洛姆則是從尼采的繼承人、真正嚴肅的思想家海德格爾那里汲取了這些思想（譬如“內省的人”）。我吃驚地看到，艾倫是那么教條，而他看待事物的方式——直接植根于深邃的德國哲學——又是怎么變成了美國娛樂市場的套路。作為把德國思想和美國思想聯系在一起的人物之一，即心理學家貝特爾海姆，其實只在《齊立格》中扮演了一個小配角。

齊立格是個你期待他是誰他就會變成誰，你期待他怎樣他就會怎樣的人物——與富人在一起他就是共和黨人；與黑手黨在一起他就是歹徒；與黑人、華人或女人為伍，他就是黑人、華人或女人。他自己什么都不是，只是由別人規定的各種角色的集合。于是他不可避免地成了精神治療的對象，我們從這種治療中了解到，他曾經是“傳統取向的”，也就是說，他出生在一個單純的、搖擺不定的猶太教士家庭。“傳統取向”意味著受古老價值觀的支配，接受的是傳統信條，通常是宗教信條，這種信條賦予人一定的角色，它遠遠超出了他的世俗角色和地位。不用說，回歸那種具有適應性和表面健康的舊模式既不可能，也不可取。人們或許會嘲笑這個搖擺不定的猶太人，雖然不清楚是出于異化還是健康的觀點。但猶太人為“賤民”——馬克斯·韋伯的這個概念被漢娜·阿倫特弄得臭名昭著——這一點是肯定的。他在這里令人感興趣，僅僅因為他是一個對局內人有特別洞察力的局外人，他的猶太人身份本身并沒有多少優點。他的價值是由目前對他有興趣的世界決定的。當他成為“有自主取向”的人，當他遵照自己的真實本能確立自己的價值時，他的健康就恢復了。當齊立格聽人說今天是個好天氣，而情況也顯然如此時，他的回答是今天不是個好天氣。于是他立刻就被那些他曾經竭力模仿，而現在意見相左的人趕回了精神病院。這就是社會把自己的價值強加于創造者的方式。最后，他為了討好別人，只好主動回過頭來閱讀自己過去沒有讀過就妄加評論的《白鯨》。他的健康狀態是暴躁和溫順、自知之明和自以為是的混合體。

伍迪·艾倫撲朔迷離的喜劇診斷出了我們的病根來自價值相對主義，其治療方法是價值定位。他的強大力量在于他刻畫了一個有自我意識的角色扮演者，從未對自己扮演的角色感到自在；他令人感興趣，是因為他竭力想模仿別人，而這些人因為不清楚自己的空虛而十分可笑。但是，艾倫在戲弄他的猶太人身份時卻是乏味而淺薄的，在他看來，這種身份顯然沒有內在的尊嚴可言。他對健康而自主的人的刻畫——既不可笑也無意義——是他徹頭徹尾的敗筆。這種形象可以作為理解和評判別人的參照，就像守財奴只有對照懂得金錢的真正價值的人才顯得可笑一樣。但是，艾倫塑造的自主取向的人根本就是個空洞蒼白或子虛烏有的人物，這使人不得不懷疑人物創造者的思想有多么深奧。這里我們面對的是空無一物，只是不清楚艾倫是否明白這一點。自主取向是平等派的諾言，它使我們很容易憎恨和嘲笑我們在自己身邊看到的“資產者”。這實在太膚淺和太令人失望了，因為它試圖使我們相信，我們生活中的虛無主義的痛苦不過是一種神經官能癥，但凡稍加治療和挺直腰板即可治愈。弗洛姆的《逃避自由》（Fromm, Escape from Freedom），不過是在卡耐基的思想上面涂了一點兒中歐文化的奶油。只要擺脫資本主義的異化和清教徒的壓抑，每個人做出自己的選擇，一切就都會好起來。但是，關于什么是自主取向，伍迪·艾倫其實沒告訴我們任何東西，里斯曼也沒有，如果追溯得更遠一些，弗洛姆同樣沒有。只有在海德格爾那里才能了解到一點兒有關自主取向之真正含義的嚴酷事實。艾倫從來沒有像確實嚴肅對待這個問題的卡夫卡那樣可笑，沒有用宣傳的口吻一再宣稱左翼進步主義會解決這一問題。齊立格是在和希特勒調情——自不待言，后者是在召喚那些有“依附取向”的人，或用德國心理社會學家阿多諾流傳甚廣的相同表述來說，是在求助于“威權主義人格”[[20]](#_20_122)——但是幸而被他的心理療法挽救了（在這個知識分子圈子里，與斯大林調情是從來無需解釋的）。艾倫幫助我們愜意地與虛無主義共處，幫助我們把它美國化。我挺好，你也會很好，只要我們同意一起喝點兒迷魂湯就成。

在政界、娛樂界、宗教界，無論在什么地方，我們都可以發現與尼采的價值革命聯系在一起的語言，同我們密切相關的事物的新觀點使其成為必要。像“克里斯瑪”、“生活方式”、“擔當”、“認同”以及其他許多很容易追溯到尼采的字眼，現在實際上已經成了美國人的俚語，雖然它們和它們所指稱的事情是我們的父輩、更不用說我們的開國元勛無法理解的。幾年前，我跟亞特蘭大一個出租車司機閑聊，他告訴我他剛從監獄里放出來，是因為出售麻醉品而服刑的。他幸運地接受過“治療”。我問他是哪一類治療，他答道：“所有類型的治療——深層心理分析、心理互動分析，但我最喜歡的是‘格式塔’療法（Gestalt）。”一些深刻的德國思想甚至不用翻譯成英語，就變成了老百姓的語言。非同尋常的是，德國的上層階級所談論的、屬于西方知識生活之巔峰的東西，現在變得像在美國大街上嚼口香糖一樣平常。它對這位出租車司機確實有效。他說他已經找到了自我認同，學會了喜歡自己。如果在一代人以前，他會發現上帝，并學會討厭自己這個罪人。問題是出在他的自我意識上，而不是出在他的任何原罪感上。我們在這里看到的，是典型的美國方式對歐洲大陸式絕望的消解。這是一種有著快樂結局的虛無主義。

德國哲學在美國的通俗化使我特別感興趣，因為在我的知識生涯中，我一直關注著它的發生和成長，感覺有點兒像一個人在拿破侖六歲時就認識他一樣。我看到價值相對主義及其伴生物在這塊土地上茁壯成長，超乎任何人的想象。在1920年，誰會相信馬克斯·韋伯的社會學專業術語有朝一日會成為美國的日常用語，而這個粗俗平庸的國度同時也發展成了世界上頭號強大的國家？嬉皮士、易比士、雅皮士、黑豹黨、教士以及總統的自我意識，是在不知不覺之中由半個世紀以前的德國思想塑造的；馬爾庫塞的口音變成了美國中西部的腔調；“德國造”的標簽換成了“美國制造”的標簽；美國的新生活方式成了迪斯尼樂園版的魏瑪共和國，變得婦孺皆知。所以，我的研究難免使我回到所有這一切的若隱若現、令人興奮的起源，它為我提供了一個進行雙向觀察的立足點：既可展望我們不斷展開的美國生活，又可回首深邃的哲學反思，它打破并埋葬了哲學傳統，帶來了思想、道德和政治方面極其含糊不明的后果。為了了解我們自己，使我們獲得真正的選擇機會，必須了解這段令人陶醉的思想史——但愿思想史學者能夠相信，思想影響著歷史，就像尼采所言，“最偉大的行動是思想”，“世界圍繞著新價值觀的發明者旋轉，默默地旋轉。”尼采就是這樣一個發明者，我們現在依然在圍繞著他旋轉，雖然轉起來吱吱作響，不很滑順。這就是我們的境況，令人費解之處在于，他的觀點是怎樣被那些渴望用借來的華麗服飾裝扮自己的民主派弄得瑣碎淺薄，民主又是怎樣被外來的觀點和品味弄得腐化變質。

我第一次觀察這種情景是在它發展的中期，那時美國的大學生活正在因德國思想而經歷著一場革命，德國思想仍然只為熱忱的知識分子所珍視。當20世紀40年代中期我來到芝加哥大學時，第二次世界大戰剛剛結束，像“價值判斷”這樣的術語還很新鮮，僅局限于精英階層，是一種很有前途的特殊見解。社會科學領域有著各種偉大的期待，認為一個新的時代就要開始，對人類和社會將會獲得比以往更充分的認識。哲學系的學究氣，以及它們那種令人厭倦、索然無味的方法論和實證主義，使那些關心永恒而鮮活的人類問題的人紛紛轉向社會科學。有兩位作家——弗洛伊德和韋伯——喚起了人們真正的熱情。馬克思也受到尊重，但是就像長期以來的情況一樣，他的讀者寥寥無幾，他沒有為如何應付我們真正面對的問題提供啟示。盡管至今仍未得到充分的評價，但是弗洛伊德和韋伯都深受尼采的影響，對于那些熟悉尼采并了解19世紀末德語世界發生的事情的人來說，這一點是非常明顯的。他們用一種奇怪的方式，分別繼承了尼采的心理學和社會學思想。弗洛伊德關注的是“本我”（id）或潛意識，作為最有意義的精神現象之原動力的性沖動，以及升華（sublimation）和神經官能癥的相關思想。韋伯最關心的是價值問題、宗教在價值形成中的作用和共同體。弗洛伊德和韋伯是我們今天十分熟悉的絕大多數語言的直接來源。

人人都知道弗洛伊德和韋伯是德國的思想家，也知道給自己講課的教授不是從希特勒統治下逃出來的難民，就是在希特勒上臺前到德國學習過或師從于德國的流亡者。對他們中的任何人來說，這些思想來自德國是不成問題的。弗洛伊德和韋伯是前希特勒時代偉大的德國古典傳統的一部分，非常受人尊重。尼采本人在當時不那么受人尊重，因為他的思想和法西斯主義有著某種令人失望的聯系，在盎格魯薩克遜世界，許多贊賞尼采的人（尼采對很多藝術家有著非常顯著的直接影響，其中最著名者當屬埃茲拉·龐德）對法西斯主義和反猶主義的危險缺乏足夠的警醒（雖然尼采本人是反對反猶主義的）。德國思想從尼采開始，更確切地說是從海德格爾開始，走向反理性和反自由，這一事實是非常確鑿的。但是這個事實卻受到壓制，當時人們對于它對同代人的影響視而不見。有些人就德國發生的事情膚淺地譴責黑格爾、費希特和尼采，但是德國的整個古典傳統和德國的歷史主義仍然受到推崇，我們這個時代的思想新星，要么被看作它們的副產品，要么被視為其自然發展的結果。魏瑪體制遇到的麻煩，僅僅是讓一伙歹徒得了逞。

在我的教授中間有很多人后來非常有名，他們并不傾向于哲學思維，也不想深究自己正在使用的新語言和新范疇的起源，他們認為這是和其他科學發現一樣的發現，將被用于進一步的發現。他們非常著迷于抽象和概括，就像托克維爾預言他們會這樣做一樣。他們相信科學在不斷進步，并表現出（這里也許有一點兒吹噓和自嘲的成分）確信他們處于社會科學領域取得歷史性突破的邊緣，其成就可以同16和17世紀的伽利略、開普勒、笛卡爾和牛頓在自然科學的貢獻相提并論，它可以使早期的社會科學失去意義，就像在哥白尼之后托密勒失去意義一樣。潛意識和價值觀讓這些老師如癡如醉。他們確信科學的進步與社會和政治進步密切相關。他們或者是馬克思主義者，或者是鼓吹羅斯福新政的自由主義者。反對右翼的斗爭在國內贏得了選票，在對外事務中則在戰場上獲勝。原則性的關鍵問題都有了定論。平等和福利國家現在是世界秩序的一部分，剩下的問題就是完成民主大業。心理療法能使個人幸福，就像社會學研究能改善社會一樣。

我不相信這些教授中有任何一個人注意到了弗洛伊德和韋伯思想中陰暗的一面，更不用說尼采—海德格爾潛藏于表面之下的極端主義傾向了。或者更準確地說，就算他們注意到了這一點，也是把它置于個人生平而非科學研究的基礎之上。讓我吃驚的是，弗洛伊德闡釋的一切有意識生命的非理性起源，和韋伯闡釋的所有價值的相對性，居然沒有給他們以及他們對科學的樂觀態度帶來任何問題。弗洛伊德對文明的未來和理性在人類生活中的作用是持極端懷疑態度的。他肯定也不是民主或平等的可靠鼓吹者。韋伯在科學、道德和政治方面比弗洛伊德更有頭腦，但他始終沉浸在一種悲觀氣氛中。他把自己的科學闡述為對事物無序狀態的一種含糊的挑戰，但價值超出了這種科學的界線。這就是對事實和價值做出的令人生疑的——即使不是憑空想象的——區分的含義。政治中的理性導致不人道的官僚體制。韋伯發現，選擇理性的政治而不選擇非理性的信念的政治是不可能的；他相信理性和科學本身就是價值擔當，像其他價值擔當一樣，它們沒有能力肯定自身的善，從而失去了自己最有特色的東西。政治需要危險而難以控制的、半宗教式的價值定位，韋伯目睹諸神為控制人和社會而戰，其結局不可預料。沒有塑造和維護社會的價值，精于計算的理性到頭來將對事物進行刻板、冷酷和卑鄙的支配；感情將導致私心在淺薄享樂中的放縱；政治擔當有可能助長狂熱，而人類是否還有足夠的價值定位能力是令人生疑的。一切都飄乎不定，難以捉摸，人的勞作沒有了神的支撐。像德國深受尼采影響的其他許多人一樣，韋伯看到，我們所關心的一切都受到尼采觀點的威脅，我們沒有支配人類結局的知識和道德資源。我們需要價值觀，而價值觀又需要人類非凡的創造精神，這種精神正在枯竭，而且沒有任何普遍力量的支持。科學分析本身在消解人們賴以做出價值判斷的保護性的思想界限，同時也得出了理性軟弱無力的結論。這些觀點并不是韋伯所特有的，或僅僅是來自他悲觀的性格，他這種性格至少部分地歸因于他所面對的暗淡前景。毫無疑問，相對主義價值觀，如果它是真實的并為人所信奉，將會使人陷入靈魂的黑暗迷茫和極其危險的政治實驗。但是在美國這塊神奇的土地上，悲劇意識幾乎沒有立足之地，新社會科學的早期擁護者欣然接受了有關價值的見解，確信他們的價值非常之好，而且與科學齊頭并進。比較一下帕森斯和韋伯的思想特點和關注領域的不同，你就會看到歐洲大陸與我們的距離。在帕森斯那里，你看到的是循規蹈距的韋伯。直到20世紀60年代，價值學說才在美國產生了真正的影響，情形就像三十或四十年前的德國一樣。沒有受過傳統價值的精華滋養的新一代，一直被教導用不偏不倚的哲學和科學態度對待善惡問題的新一代，突然登上了舞臺展示價值擔當，給他們的長輩上了最令人不快的一課。

這種令人瞠目的德國悲愴精神的美國化寫照，可以從路易斯·阿姆斯特朗扯開嗓門唱那首當紅歌曲《刀鋒馬克》（Mack the Knife）時的笑臉中看到。多數美國知識分子都知道，它是從《三分錢歌劇》中的歌曲《刀鋒馬克》（Mackie Messer）翻譯過來的。這部歌劇是魏瑪共和國通俗文化的典范，由兩位著名的左翼藝術家布萊希特和庫爾特·威爾創作。在希特勒上臺前的一段時期內，美國知識分子中間有一種不尋常的懷舊情緒，羅特·蘭雅演繹的這首歌和瑪琳·黛德麗在《憂郁的天使》中演唱的《我沉浸在愛河中》，共同表達了一種迷人的、神經質的、性感的、頹廢的情調，一種不自覺的朦朧渴望。我們的知識界對尼采的《查拉圖斯特拉如是說》中的一節所知甚少，而布萊希特是非常熟悉這本書的；在題為“蒼白的犯罪者”這一節里，講述了一個神經質的殺人犯，他與《罪與罰》中的拉斯柯爾尼科夫有著奇怪的相似性；他不知道，也無法知道，他殺人是出于和其他人一樣正當的動機，這種動機在許多重要場合很有用，但在我們的和平時期卻是非法的：他渴望“揮舞屠刀的快樂”。就《刀鋒馬克》而言，這個情節是人們期望超越道德的開始，他們等待著，希望看到吸引魏瑪時代及其美國崇拜者的本能沖動的火山噴發。只要不是法西斯主義，一切都是對的！用梅·布里特代替黛德麗，用阿姆斯特朗取代蘭雅，帶來的是巨大的市場，傳遞的信息也不再那么危險，雖然一樣腐敗。異國情調的感覺已蕩然無存，它被視為民間文化，具有十足的美國風格，構成了美國世紀的一部分，就像“保持放松”（與“繃緊”相對）一向被視為美國搖滾樂的真諦，而不是海德格爾的泰然任之（Gelassenheit）一詞的翻譯一樣。歷史意識以及同我們時代的距離，魏瑪時代的懷舊情緒中唯一值得稱道的東西，消失不見了，美國人的自我滿足感——舞臺屬于我們，生活中沒有什么重要的事情需要我們從歷史中學習的感覺——粉墨登場。

這種情形可以在我們的思想史中看到，只要用瑪麗·麥卡錫替換路易斯·阿姆斯特朗，用漢娜·阿倫特替換蘭雅，或用戴維·里斯曼替換阿姆斯特朗，用弗洛姆替換蘭雅，總之，照此替換美國知識界的名人即可。我們的歌星們唱著連他們自己也不懂的歌，它譯自德國原曲，十分走紅，產生了不明原因的廣泛影響，因為原曲中的某種東西觸動了美國人的靈魂。不過，在這一切背后，矗立著抒情詩巨擘尼采和海德格爾。

簡言之，在戰后，美國出口的藍色牛仔褲把所有國家的青年人團結在一起，牛仔褲作為普遍民主精神的具體形式，對許多被奴役的國家產生了思想解放的作用；而美國同時也在進口德國制造的精神外衣，認為它很不錯，而且完全符合人權，但這個舶來品實際上與一切都格格不入，并對我們賴以生存的這個世界的美國化提出了疑問。我們的思想輪廓完全被德國思想家改變了，其劇烈程度甚至遠超過德國建筑師對我們城市輪廓的有形改變。[[21]](#_21_123)

我反復強調所有這些現象的德國性質，并不是想對外國影響做出一種無知的回應，到每一張床下搜尋德國知識分子，而是想讓我們清醒地認識到，若想明白我們在說些什么，想些什么，我們應該從何處著眼，因為我們正處于遺忘的危險之中。有著豐富精神生活的民族會對精神生活天賦相對不足的國家發揮巨大影響，即使后者的軍隊強大無比，這在人類歷史上并不鮮見。最明顯的例子莫過于古希臘對羅馬的影響和法國對德國和俄羅斯的影響。然而，正是這兩個例子與德國和美國的例子之間的差別，使后者在我們眼里成了問題。古希臘與法國的哲學在目的與事實方面具有普遍意義，它們吁請人們運用一種無論何時何地的任何人都潛在擁有的才智。事實上，“希臘”哲學中的“希臘”一詞本身只是個無足輕重的標簽，就像“法國”啟蒙運動中的“法國”一樣（“意大利”文藝復興也是如此，這場復興運動是民族的非本質特點和希臘思想家普遍精神的明證。）它們所教導的美好生活和公正制度，沒有種族、國家和宗教的界限，也不受氣候的影響。這種美好生活和公正制度與名副其實的人的關系，正是哲學的定義。我們在談論科學時很清楚這一點，沒有人會鄭重其事地討論德國的、意大利的或英國的物理學。我們美國人在嚴肅地討論政治時，我們的想法是，我們的自由平等原則以及作為其基礎的各項權利是合理的，是任何地方都可以接受的。第二次世界大戰其實就是一項教學計劃，它要強迫那些不接受這些原則的人接受它。

但是，黑格爾之后的德國哲學對上述原則提出了質疑，并且德國政治與德國思想之間是有著某種聯系的。歷史主義認為，思想同歷史或文化有著本質的聯系。根據后期德國哲學家的觀點，德意志民族性格是歷史與文化的重要組成部分。對尼采和那些受其影響的人來說，價值觀是民族精神的產物，并僅僅與這種精神有關。如我所說，海德格爾對翻譯的可能性是持懷疑態度的。他認為希臘哲學概念的拉丁文翻譯是很膚淺的，不能傳達原始文本的精髓。與早期的思想不同，德國思想并不試圖擺脫自身的文化，而是傾向于在自己的文化中重構被哲學和政治的世界主義所動搖的根基。我們就像電影《鬼魂西行》中的百萬富翁，他把一座城堡從云霧籠罩的蘇格蘭搬到了陽光明媚的佛羅里達，并加上運河和威尼斯鳳尾船作為“地方特色”。我們選擇了一種不能旅行的思想體制，就像某些葡萄酒換了產地味道會變一樣；我們選擇了一種看待事物的方式，它絕對不可能成為我們的，它從一開始就不喜歡我們和我們的目標。美國被視為一個沒文化的國家，一個真正文化廢棄物的聚集地，它只想從一種在思想和行動上致力于膚淺的世界主義的體制中追尋舒適的自我保護。我們對德國事物的渴望，恰好證明了我們不能理解它們。人民的性格以及他們那種由形形色色的歷史主義、尤其是尼采的激進歷史主義所決定的價值觀，使德國的情形與希臘截然相反。這種差別可以從西塞羅和尼采對待蘇格拉底的不同態度中看出。對西塞羅來說，蘇格拉底是朋友和當代學者；而在尼采看來，他是敵人和古代學者。鑒于我們國家極端推崇啟蒙精神的普遍意義，尼采和海德格爾最不愿意看到的，大概就是我們向他們敞開了懷抱。

至于這種相對主義價值觀是否與民主和諧一致，解決問題的辦法是從來不提出這個問題。社會科學一直把納粹主義作為精神病理學問題來對待，認為它是威權主義人格或依附人格的產物，或者像伍迪·艾倫所說，是精神病學家的病例。社會科學否認思想、尤其是嚴肅的思想，即便是根深蒂固的思想，與希特勒的成功有任何聯系。但是在魏瑪共和國——它的左翼觀點如此吸引美國人——有很多知識分子至少一開始是受到法西斯主義吸引的，其原因跟激勵著左翼意識形態分子的原因差不多，即對自主精神和價值創造的反思。人一旦墮入深淵，是否能在彼岸找到平等、民主或社會主義，是沒有任何保障的。即便在最佳情況下，自決也是不確定的。但是價值創造的條件，尤其是它的威權主義的、宗教的或克里斯瑪式的特點，似乎會跟民主的理性精神發生對抗。共同體的神圣基礎與個人權利和自由主義的寬容精神是對立的。與共同體和文化聯系在一起的新宗教精神影響著那些從創造的角度看待事物的人，使他們倒向右翼。左翼一方只有一種論斷，即馬克思在他的革命之后會把尼采的承諾準確地變為現實，而在右翼一方，是有關我們對創造的條件知道些什么的沉思。我不想評論其納粹身份現已得到確認的海德格爾在納粹時期的表現，我只想說，人們竟然更加公開地承認他是我們這個時代最令人感興趣的思想家，天真地取代了從前把他作為各種思想的代理人而給予的贊賞，這證明了我們是在玩火。他對新的神明的興趣使他像尼采一樣，在自己的學說中推崇無節制，貶低節制，并對道德觀念冷嘲熱諷。他們兩人促成了魏瑪時代的曖昧氣氛，在這種氣氛中自由主義者被看作傻瓜，而對于那些在酒肆中高歌屠殺樂趣的人來說，似乎一切都是可能的。循規蹈矩的人也漸漸習慣了過去自己連想都不敢想，更別說公之于眾的事情。魏瑪時代左翼與右翼斗爭的極端結局是不可避免的。

不可思議的是所有這一切同美國精神的密切關系，對此美國人既沒有教育準備，也沒有歷史經驗可言。皮埃爾·哈斯納曾經問道，弗洛伊德在美國獲得的神奇成功，是否可以簡單地歸因于他的很多門徒逃脫了希特勒的魔爪，從而成了十分有效的宣傳員，或是歸因于一個他不怎么關注的國家對他的思想有著特殊的需要。當我還是一個芝加哥的小孩子時，就對一件事老是感到特別吃驚：馬歇爾·菲爾德三世。一個巨商家族的后裔，韋伯派所說的“新教倫理”的成功典型。接受了格里高利·齊爾布格——美國早期有影響的弗洛伊德信徒之一——的心理分析之后，竟然成了左翼事業的狂熱支持者，其財富也因經營政治同路人的左翼報紙而喪失殆盡。商鋪地下室里發生的事情顯然大大多于我們的猜測。莫非有某種美國人的自我理解不能辨認或滿足的東西不成？

一旦美國人確信有一間由精神病學家掌管鑰匙的地下室，他們的取向就成了“自我”的取向，這個“自我”是我們的存在的神秘、逍遙、無拘無束的中心。我們的全部信念都源于它，沒有其他任何正當來源。虛無主義及其伴隨的生存絕望，在美國人看來幾乎僅僅是一種姿態，但是隨著來自虛無主義的語言成為他們教育的一部分，并且日漸滲入他們的日常生活，他們開始利用由這種語言所決定的方式追逐幸福。有一大堆術語可以用來談論虛無——關切、自我實現、擴張意識，諸如此類，簡直無窮無盡。虛無是確定的，虛無是有所指的，就像我們在艾倫和里斯曼那里看到的一樣。人們按捺不住要說點兒什么，要追尋自己清楚自己擁有的內在世界（inwardness），但它依然是個無果之因。內在世界似乎與外在世界毫無關系。外在世界被消解了，在內在世界看來遁于無形，而內在世界就像鬼火或純粹的虛空。難怪只有存在主義者的“虛無”和黑格爾信徒的“否定”能讓當代人豎起耳朵。美國人的虛無主義是一種情緒，一種喜怒無常的情緒，一種不知所以然的焦慮。這是一種沒有深淵的虛無主義。

虛無主義作為一種精神狀態，其最顯著的表現并不是缺乏堅定的信念，而是本能或情欲方面的混亂。人們不再相信靈魂中多變而相互沖突的各種傾向有著自然的等級，用來替代自然的傳統也已崩潰。靈魂變成了一個由定期變換節目的劇團使用的舞臺——有時上演悲劇，有時上演喜劇；今天講愛情，明天談政治，最后是宗教出場；一會兒是世界大同，一會兒是牢固的忠誠；既有城市，又有鄉村；既有個人主義，也有共同體；多愁善感唱罷，殘酷無情登場。人們既無原則也無意愿給這一切分出三六九等。所有時代和地點，所有種族和所有文化，都可以登臺亮相。尼采相信，這場激情狂放的化妝舞會即是后期現代性的優勢，也是它的劣勢。明顯的劣勢是統一性或“人格”的解體，從長遠看這將導致心理耗散。人們希望的優勢則是現代精神呈現出的豐富與張力有可能成為綜合性新世界觀的基石，它將嚴肅地接納那些過去被當作精神垃圾丟棄的東西。按尼采的說法，這種豐富性主要來自于千百年來一直被人們所繼承、現在仍未得到滿足的虔誠渴望。但是，就年輕的美國人而言，這種可能的優勢根本不存在，因為貧乏的教育使他們缺少抱負，他們幾乎不能領悟尼采所思考并且由他本人所代表的偉大歷史。他們現在的作為不過是在各種平庸的激情中胡打亂鬧，就像一個顏色單一的萬花筒。他們是一群自我主義者，但說不上邪惡，因為他們不是明知什么是善、正義和高尚卻自私地拒絕它們的那號人。他們成了自我主義者，是因為在當代理論中，在傳授給他們的課程中，自我無所不在。

我們有點兒像那些被傳教士發現和感化的野蠻人，對神啟到來前后發生的一切沒有體驗就皈依了基督教。沒有弗洛伊德的話，我們中的多數人也許根本不會聽說俄狄浦斯，這個事實應該使我們認識到，我們幾乎要完全依靠德國的傳教士或中間人，才能獲取有關希臘、羅馬、猶太教和基督教的知識；無論這些知識何等深奧，他們的解釋是唯一的解釋；我們所能學到的僅限于他們認為我們需要了解的。對于那些希望認識自我的人來說，當務之急是弄清楚使我們陷入這種困境的思想依賴的全部意義。下面我對我們的目前語言的解說，旨在為這項工作提供一點幫助。

## 兩次革命和兩種自然狀態

探究和發現靈魂深處，為其幽深莫測的內容所吸引，長久以來一直是歐洲大陸思想的特點。朦朧的渴望和對宇宙萬物難以捉摸的根基的探究，構成了19和20世紀法國、德國和（革命前的）俄國文學的普遍主題。在知識界看來，歐陸的“深刻”與美國的“膚淺”適成鮮明對照。可以說，美國的精神建構是沒有根基的，它更想順應這個世界，而不是讓眼光超越這個世界，它沒有被自己經歷的無根基所困擾。所以，當美國人能夠像享用歐陸美食一樣縱情享受歐陸文學盛筵時，我們不能不懷疑，他們是否真有這樣的胃口，又如何消化這些美味佳肴。

歐洲大陸和我們之間的問題，可以用“資產者”一詞加以概括。兩百多年來，歐洲大陸的哲學家和藝術家一直為新民主政體中的新人貼上資產者這個標簽。這個詞的原義是指品味低下、自私、物欲熏心和缺少高尚情操的人，而且它一直含有這種貶義——因馬克思而為美國人所熟知。然而，在尼采聲稱這個主題令人生厭很久以后，歐洲大陸的思想家仍然揪住資產者不放，把它描繪成現代性最糟糕、最可恥的失敗，必須不惜一切代價加以克服。但是虛無主義卻在其最為明顯的意義上意味著資產者的勝利，意味著未來、一切可預見的未來都屬于他們，一切高于或低于他們的境界都是虛幻的，以這種境界為基礎的生活是沒有價值的。這實際上是在宣告，所有另辟蹊徑或修正的措施——譬如理想主義、浪漫主義、歷史主義和馬克思主義——都沒戲。另一方面，美國人普遍相信，現代民主制度正在他們的國家得到實現，它也可以在任何地方得到實現，而且這種民主制度是完美無缺的。他們用“資產者”來稱呼自己或相關的另一些人時覺得很別扭。他們確實喜歡自稱中產階級，不過這個詞并不包含任何特定的精神涵義，它不過是指一種不錯的狀態。如果這里還有什么美中不足，那就是還存在著窮人。“中產階級”一詞不像資產者那樣有那么多對立面，如貴族、圣徒、英雄或藝術家——一切美好之物；或許只有無產階級或社會主義者除外。這種精神在美國找到了自己的歸宿，即便沒得到完全的滿足。

現代性是建構在自由和平等之上的，從而也是建構在被統治者的同意之上的；主宰和征服自然的新自然科學提供了繁榮與健康，使這種政體成為可能。這是一項自覺的哲學規劃，是有史以來在人與人的關系和人與自然的關系中實行的一場最偉大的變革。美國革命為美國人民建立了這種政府制度，他們對結果大體上感到滿意，并且對他們的所作所為有著清醒的認識。政治原則和權利的問題得到了一勞永逸的解決。如果革命是指改變基本的正當性原則，順應理性和事物的自然秩序，用武裝斗爭對抗那些堅持舊秩序和不公正統治的頑固派，那么進一步的革命就不需要了。革命這個政治詞匯中的新名詞，最初是指1688年英國的光榮革命，它也是用和我們的革命十分相似的原則作為旗號，這樣的革命非常類似于太陽從夜間到天亮的運行。

被康德稱為新時代曙光的法國革命，在當時人們的眼中是比美國革命更偉大的事件，因為它關系到當時的兩大強國之一，涉及歐洲真正偉大的思想學派，涉及一個最悠久、最文明開化的民族。就像英國和美國革命一樣，它為自由和平等而戰，并且贏得了勝利。它似乎使現代哲學規劃取得了不可抗拒的勝利，為自由和平等的神正說提供了最后的證據。但是與以往的革命不同，法國革命產生了一系列令人眼花繚亂的理論，引起了各方面的強烈反響，這種探索的沖動至今仍未衰減。右翼——按其唯一嚴肅的含義，是指反對平等（不是經濟平等，而是權利平等）的政黨——從一開始就想以皇權和教會的名義破壞革命，這種反動可能一直茍延殘喘到1975年的佛朗哥政權。另一種形式的右翼，即作為一種進步主義的右翼，想在世界上創造和推行一種新的不平等，一種新型的歐洲或德國貴族政體，1945年它在柏林被炸得粉身碎骨。試圖通過廢除私有財產完成革命的左翼目前依然很活躍，但從來沒有在深受法國革命影響的國家、尤其是法國取得成功。最終還是中間道路，即資產階級的解決方式，在法國、德國、奧地利、比利時、意大利、西班牙和葡萄牙等國勝出，就像英國和美國一樣，但這是在經歷了那么多的悔恨和失望之后才獲得的。最后一批真正憎恨資產階級的偉人，薩特、戴高樂和海德格爾，大約在同一個時期都去世了（美國人沒有充分認識到，對資產階級的痛恨右翼至少和左翼是一樣的。）人們能夠期待某種文學的余輝，因為抨擊資產階級幾乎成了作家的條件反射，難以釋懷，這從如此多的人抱著這種痛恨不放即可得到證明，盡管納粹和蘇聯體制也許更值得他們關注。為使仇恨的火焰永不熄滅，許多文學家把希特勒解釋成一種資產階級現象，他們憑借不斷重復的力量，把這種解釋變成了自己手中的一根大棒。

如今，我們似乎已經耗盡了這些新革命的意蘊，需要新的形而上學為它們正名，這是為了修正人們“感受到的”法國大革命的失敗；但是，順應現實只會讓人倦怠，不會喚起激情。我之所以說“感受到的”，是因為尼采在各種有關法國大革命的讀物——由君主派、天主教徒、自由主義者、社會主義者、羅伯斯庇爾分子和波拿巴分子撰寫；不是休閑式的學術習作，而是塑造人生和誘發行動的綱領——的基礎上得出了結論：這里沒有文本，只有解釋。這一見解是當今一種流行觀點的基礎，它認為世上沒有“實然”，只有對“變化”的看法；感知就像實然一樣實在，事物就是被感知的存在。這種觀點理所當然地同另一種觀念結成了盟友，即人是價值的創造者，而不是善的發現者。所以，在現代政治最重大的事件中至少能夠部分發現這種思想的起源，也就不足為怪了。

美國與歐洲大陸之間的互不理解在于，美國人眼里的答案，在歐洲人眼中卻是個問題。美國革命產生了一個清晰而統一的歷史事實，法國革命帶來的卻是一系列疑問和難題。美國人往往以縱容的態度看待法國革命，認為它代表著善的事物，酷似我們的革命，但它沒有給法國人提供一個穩定的制度框架。在歐洲大陸的知識分子中間，有相當一部分人，而且是最有影響的人[[22]](#_22_123)，則認為法國革命是一場失敗，不是因為它未能成功地建立自由民主制度，而是因為它在造就自由民主的典型人物——資產者——并賦予他所屬的資產階級以社會權力上取得了太大的成功。甚至像托克維爾這樣親美和親自由主義的作家，對法國沒有能力適應自由體制的困難十分清楚，也對這種體制下人充分發展的前景十分惆悵。

法國革命前的舊制度不會讓美國人產生任何好感。它的皇權和教會是非正義的不平等與偏見的真實寫照，這正是美國政體要在人世間予以消除的東西。美國人相信，他們的國家能夠比較輕松地完成自己的事業，因為他們有平等的條件作為起點。美國人不必誅殺國王、驅逐殘余貴族，從而引起騷亂，也不必解散甚至禁止教會。法國人卻必須做這些事情，加之存在著不接受法治的巴黎暴民，使得法國人無法取得秩序井然的民主政府所需要的理性共識。

然而，對這些事件的另一種看法支配著歐洲大陸的公眾輿論。在某些歐洲人看來，美國人代表著不堪忍受的人類的狹隘視野，他們為自己得體的秩序和繁榮付出的代價太高了。法國貴族的高貴、典雅和品味，與自由社會的商業生活和動機所導致的計較和圓滑形成了尖銳對比。貴族所代表的一切的喪失，使這個世界變得枯燥乏味。更重要的是，遭到廢除的宗教可以被視為對生命價值的深沉而嚴肅的表達。如果高尚和神圣的東西在民主體制中不能得到莊嚴的表達，它是否值得選擇就很成問題。這便是反動分子、舊制度的殘渣余孽的觀點，是他們特有的辯護詞。

在我們看來，那些接受我們的自由平等原則的革命者的論點更嚴肅一些。許多人認為，我們對這些彌足珍貴的理想并沒有進行深入思考。平等真的僅僅意味著稟賦不平等的人擁有獲取財富的平等機會嗎？難道錙銖必較的精明應該比美德得到更多的獎賞？既然連柏拉圖都要求在平等者之間實行共產主義，私有財產能夠與平等安然共處嗎？在美國，共產主義也好，社會主義也罷，在反對私有財產受到的尊重方面都沒有真正取得多大進展。洛克對財產的定義，無論過去還是現在，一向十分符合我們美國人的口味，而盧梭對私有財產的批判在這里幾乎沒有留下任何印跡，雖然它在歐洲一向很有威力。自由對我們來說僅僅意味著隨心所欲的行動，只受社會生活最低限度的要求的限制。我們沒充分理解在為自己制定法律時真正需要的東西，也沒有超越僅僅滿足原始沖動的純粹消極的自由。至于宗教，已被馴化的教會在美國保留著基督教的迷信，而戰勝它也許才是人類解放的關鍵。好的制度應該信奉無神論，還是應該有一種公民宗教？最后，在這個世界上，對于拿破侖現象——野心勃勃，崇尚武力——我們除了不予理睬或拆穿其騙局之外，還能做些什么呢？

這些問題被法國大革命推上了“歷史”的斷頭臺，這是一些我們不希望聽到的問題。它們為歐洲大陸一百年的嚴肅哲學提供了素材，英國的哲學精神也從中得到滋養。功利主義是一種較為狹隘、更容易自我滿足的早期自由主義版本，甚至它的傳人密爾也不得不從德國思想家洪堡那兒借用自主的概念，以便對自由的本質做出有吸引力的現代解釋，使其免于多數人暴政的危險。哲學似乎開始面對各種重大的政治抉擇。自法國大革命以來，在所有真正偉大的哲學家中，只有康德是自由民主體制的朋友。然而他覺得自己不得不用另一種方式對它重新詮釋，使它變得對于我們來說晦澀難懂，索然無味。自然科學是決定論的，他卻提出了一種使自由成為可能的新認識論；人的本性被認為是由自私的本能欲望構成的，他卻提出了一種實現人類尊嚴的新道德學說；他還闡發了一種新美學，把美和崇高從純粹的主觀性中解救出來。所有這一切都與自由主義奠基人的早期平等思想毫無關聯。

美國和法國革命所踐行的思想，是洛克和盧梭這兩位現代政治劇的腳本作者在他們的著作中事先就已構想好了的。這些思想領域的哥倫布們——霍布斯率先出征，洛克和盧梭緊隨其后，并被視為更可靠的通訊員——對所謂的自然狀態這片新大陸進行了探索，我們的先祖曾在那里居住。他們報告的重要消息是，所有的人天生是自由而平等的，享有生命、自由和追求財富的權利。正是這種信息引起了一系列革命，因為它把魔毯從國王和貴族的腳下抽走了。洛克和盧梭在這些基本觀點上是一致的，它們為現代政治奠定了堅實的基礎。在他們有分歧的地方，則爆發了現代性的主要沖突。洛克的思想在實踐中取得了巨大勝利，英國和美國的新政權都是依據他的思想創建的。盧梭恐怕是歷史上最成功的文人，他激勵著后人——個人和公眾，思想和行動——去改變、糾正和規避洛克的徹底勝利所指明的必由之路。

當前時髦的觀點是否認曾經有過自然狀態。我們就像那些貴族一樣，不屑于了解我們的祖先曾經是野蠻人，他們僅僅出于對死亡和匱乏的恐懼，就為爭奪幾粒橡果而互相殺戮。盡管我們拒絕接受這些祖先，但我們仍然繼續依靠他們留給我們的財富生活。人人相信自由和平等以及源自它們的權利。這些東西無論如何是從自然狀態帶入政治社會的；由于缺乏別的依據，它們就像不可靠的旅行者講述的自然狀態神話一樣神秘。按照新的自然科學為他們提供的指南，他們像過去的政治哲學家一樣到達了自然狀態的起點而不是終點。蘇格拉底在演說中構想了一個光明之城；霍布斯發現了孤立的個人，他的生活“卑下、骯臟、野蠻和貧困”。這些不同的期望反映著人們對政治的不同要求和愿望。人們深思熟慮的結果不是希冀一個致力于培育珍貴的、難以實現的——即使不是根本不可能的——美德的政權，而是希望有一支出色的治安隊防止人們彼此傷害，并準許他們盡可能維持自己的生存。霍布斯、洛克和盧梭都發現自然會以某種方式把人們引向戰爭，因此政治社會的目的不是順應人們趨向完美的自然趨勢，而是在自然的不完美導致戰爭的地方締造和平。

關于自然狀態的報告混雜著好消息和壞消息。也許最重要的發現是根本不存在伊甸園；黃金國變成了荒漠和叢林。人最初一無所有，他當前的狀態也不是他的罪孽的產物，而是大自然慳吝的產物。他得依靠自己。上帝既不照顧他，也不懲罰他。自然對正義的冷漠使人類感到一種可怕的失落。他必須自己照顧自己，不能抱有好人一向抱有的希望：惡有惡報，壞人肯定遭殃。但它同時也是一種偉大的解放：使人擺脫了上帝的監護，擺脫了國王、貴族和教士的要求，擺脫了罪惡或負罪感。最大的希望破滅了，但某些恐懼和內在的奴役也隨之煙消云散了。

毫無保護，孑然一身，無助的痛苦和可怕的死亡，是失去幻想的人必須面對的前景。但是，如果從已經建立的社會的角度看待這一切，人完全可以為之自豪。他的確進步了，并且是靠自己的努力。他能夠認真地思考自己。而且他現在掌握了真理，可以更自由地做他自己，改善自己的處境。他可以自由地創建一個不受虛幻的義務和統治資格約束的政府，讓它為自己服務。霍布斯、洛克和盧梭對社會起源的探索使理論踏上了新的起點，使重構政治的方案成為可能，就像對新大陸的探索和發現預示了人類實踐的新紀元一樣。這兩個新的起點同時出爐，帶來了種種奇跡，美國便是其中之一。

洛克通過對自然狀態的反思，得出了把自然科學和政治科學獨特地結合在一起的啟蒙思想的原則。它的出發點是不受限制地運用理性，在這方面他僅僅是沿襲了哲學家最古老的思想。對人類來說，自由的含義在于運用自己從專制力量和謊言——即神話——的權威中解放出來的獨特才能，認識對自己有利的事情并根據這種認識安排自己的生活。借助于獨立的理性，人作為人本身——不同于屬于某時、某地、某國或某種宗教的人——能夠把握事物的原因，能夠為了自己而了解自然。自主不像今天普遍認為的那樣，意味著在虛無中做出宿命的、毫無根據的決定，而是指根據現實去支配自我。必須有一個外在世界，才能使內在世界具有意義。

洛克和他的哲學先賢們以及他的追隨者都是這樣認為的。啟蒙思想與早期哲學的根本區別在于，它試圖把過去只為少數人保留的事情擴大到所有的人：即過遵循理性的生活。激勵這些哲學家的不是“理想主義”或“樂觀主義”，而是一種新科學，一種“方法”，以及同它們結合在一起的新政治科學。運用普通人隨時都能掌握的簡單方法發現的關于物體運動的清晰明了的數學科學，使得普通百姓也能了解有關自然的知識，盡管不能為他們提供發現這種知識的天才。關于整體的各種神秘主義的或詩意的觀點使所有的民族視野逼仄，哲學家在他們中間一向陷于孤立，遭人誤解；這些觀點將被拋棄，科學家和非科學家在觀點上的根本分歧將得到克服。進一步說，人一旦從黑暗蒙昧王國的陰影中走出來，在科學的陽光下審視自己，他就會明白自己生來屬于運動物體的王國，他像其他所有物體一樣希望維持這種運動，即維持他的生命本身。每個人對死亡都有著強烈的恐懼，這完全符合自然規律。對于為人設定的另一些目的進行批判性的、科學的和方法論的考察，能夠證明這些目的都屬于幻想和錯誤觀念的王國，或者是由維持生命的主要目的派生出來的。只要有哲學家的指導，人人都能進行這種批判性的考察，其結果是目標的有益統一和問題的有益簡化：脆弱的人類必須尋找自我維持的手段。既然這是每個人的真正需要之所在，因此無論什么安排，只要它有助于他們得到衣食、居所和健康，以及最重要的，有助于保護他們——假如他們受到適當的教育——免于彼此傷害，就會贏得他們的贊同和信賴。

一旦從這個世界中肅清了鬼怪精靈，它呈現在我們面前的嚴重問題就只有匱乏了。自然像是一個撇下我們不管的繼母。但這也意味著我們無需感恩戴德。我們在敬畏自然時是貧窮的。由于供應不足，我們只好你爭我奪；這種競爭的結果便是不可避免的戰爭，這是對生命的最大威脅。假如我們不去相互爭斗，而是攜起手來向那個不讓我們染指其財富的繼母宣戰，我們便既能滿足自己的生活需要，也能結束我們的沖突。科學知識及其產生的力量，使征服自然成為可能，這種征服是人類政治發展的關鍵。愛人如己的訓誡對我們提出了不可能實現的要求，這種要求違反人性，在滿足我們的真正需要上毫無作為。人們需要的不是情同手足的愛和信仰，不是希望和仁慈，而是基于個人利益的理性勞動。最能減輕人類苦難的人是最有生產力的人，讓他這樣做的最可靠辦法，不是對他加以規勸，而是最慷慨地獎賞他，使他為了將來的利益犧牲眼前的享樂，或通過由此獲得的權力避免痛苦。從人類福祉和安全的角度看，需要的不是實踐基督或亞里士多德式美德的人，而是理性（能夠計算自己的利益）和勤奮的人。他們的對立面不是墮落、邪惡或有罪的人，而是喜歡嚼舌爭吵、懶惰閑散之人。教士、貴族和心血來潮之人都可列入其中。

這個理論體系為自由民主制度的關鍵術語，即我們這個世界最成功和最有用的政治概念——“權利”，提供了架構。政府的存在就是為了保護人們勞動的產品、他們的財產、生命和自由。人擁有不可剝奪的自然權利；這種權利屬于他個人，不管從時間上還是神圣性上說，他都優先于政治社會；政治社會為這些權利而存在，通過保障這些權利而獲得正當性——這些思想都是現代哲學的發明。權利，像本章討論的其他術語一樣，是現代思想的新語匯，不屬于政治學或古典政治哲學中的常識語言。霍布斯首先提出了權利的概念，洛克則賦予它至尊的地位。與其他術語不同，我們美國人對權利的理解十分完美，能夠直窺權利觀念之堂奧。相比之下，其他術語對于我們就很隔膜，很成問題，理解起來需要付出極大的努力，而且我認為我們并未做過這種努力。但是，權利屬于我們，它構成了我們的存在；我們實踐著它；它是我們的常識。權利不是與謬誤相對[[23]](#_23_123)，而是與義務相對。它是自由的一部分，或者說是自由的本質。它源于人類對生活、對痛苦最少的生活的深切期望。對普遍的需求及其同整個自然的關系的分析，表明這種欲望不僅是一種空想。當一個人充分意識到自己需要什么，認識到自己正受到別人的威脅，而別人也正受到他的威脅時，這種意識即可被稱為權利，并且可以被轉化為一個與政治相關的術語。使社會機器運轉起來的發條就是這種認識，它導致了這樣的算計：只要他同意尊重別人的生命、自由和財產（對此他不會有天生的尊重），就會誘導別人也給予他相應的尊重。這就是權利的基石，一種牢固建立在個人利益之上的新道德觀。

說“我擁有自己的權利”，對于美國人來說是像呼吸一樣出于本能，他這種看待事物的方式是顯而易見的。它賦予游戲規則以重要意義，人們遵照規則相安無事地游戲，人們理解和接受這些規則的必要性，違反規則會引起道德義憤。這是我們唯一的公正原則。由于我們對權利的了解，我們也同意為保護我們權利的共同體承擔義務。社會公正對我們來說意味著尊重受到政府的權力平等保障的平等權利。今天世界上人人都在談論權利，馬克思的繼承人也在談論權利，他們嘲弄“資產階級權利”的虛偽性。但是幾乎每一個有頭腦的觀察家都知道，在美國，權利觀念已經深深地滲透進公民的血液，這解釋了美國人為何非常缺少奴性。沒有這種觀念，我們將一無所有，只能陷入自私自利的混亂之中；這是某種無私精神的有趣來源。我們覺得人民的利益應該受到尊重。

這個理論體系代表著與看待政治問題的舊方式的徹底決裂。過去人們認為，人是一種有著雙重性的動物，他的一部分關心共同利益，另一部分關心個人私利。人們認為，要想使政治有效運轉，必須戰勝他的自私部分，壓制他純粹的私欲，才能使他成為品德高尚的人。洛克和他的前一代思想家認為，人根本不會自然地趨向于公益，老觀點不僅極端殘酷，而且無效，因為它違背人的天性。他們嘗試讓私利服務于公益，把天賦的自由置于嚴于律己的美德之上。私利與公益是對立的，但是開明的私利則否。這是認識啟蒙意義的關鍵。能夠對人的理性加以培養，使他看到自己的脆弱，預見到未來的匱乏。這種對未來及其危險性的理性警覺足以使欲望發揮作用。在過去，人成為社會的一員，是因為他受著神明的主宰，依附于構成家庭的血緣關系，用盧梭的話說，他們“脫離了自然”。他們的忠誠是盲目的和壓抑本性的。清醒的理性清除了石板上的字跡，以便刻上冷靜訂立的契約，它包含著對商業活動形成的各種關系中的利潤預期。所有的事務都被歸結為精心計算的工作。托馬斯·沃森[[24]](#_24_121)貼在自己的辦公室和工廠墻上的格言——“思考”，便反映著這種現象，因為他是在向正在工作的人說話。

美國人都是洛克的信徒：他們承認工作是必不可少的（并不向往子虛烏有的伊甸園），它能帶來富裕；他們適度地順從自己的天性，不是因為他們擁有節制的美德，而是因為他們的欲望是均衡的，而且他們承認這種均衡的欲望是合理的；他們尊重別人的權利，這樣他們自己的權利也會得到尊重；他們遵守法律，因為他們是根據自己的利益制定了這種法律。從上帝和英雄的角度看，這一切不那么令人振奮。但是對于窮人、弱者和受壓迫的人——人類的大多數——來說，它卻是拯救的諾言。列奧·施特勞斯一語中的，現代“是建立在低級但堅實的基礎之上”。

盧梭認為，霍布斯和洛克走得不夠遠，他們并沒有達到精神的印度群島，雖然他們以為自己達到了。他們正好找到了他們打算尋找的東西：一個自然人，他的自然性是由那些建構社會所必需的品質構成的。它簡單得不敢讓人相信是真的。

自然人完全是為自己而生存，他是一個數量單位，是只與他自身及其同類相關的絕對整體。公民只是一個依賴分母的分數單位；他的價值取決于他與整體的關系，即同社會機體的關系。……

想在公民社會秩序中保持自己的自然情感之首要地位的人，并不知道自己想要的到底是什么。他總是自相矛盾，總是在自己的天性和義務之間徘徊，他將永遠既不能成為人也不能成為公民。他對自己或他人都一無是處。我們這個時代的人：一個法國人、一個英國人、一個資產者，就是這樣的人。他將成為一無可取的人。（《愛彌爾》，布盧姆編，Basic Books，1979年版，第39—40頁。）

洛克要在社會秩序中維持自然情感的首要地位，他的錯誤導致的結果便是資產者。盧梭發明了這個術語的現代含義，它使我們發現自己處于現代精神生活的源流之中。他對這種現象條分縷析，使后人休想再說出什么新見解，后來的右翼和左翼永遠只能把他對現代人的描述作為簡單的事實加以接受，而中間派則對它念念不忘，心生膽怯，并因此而處于守勢。盧梭的思想是如此有說服力，他摧毀了正高奏凱歌的啟蒙精神的自信。

切莫忘記，盧梭十分崇敬洛克，他的批判就是從他在根本上贊同洛克所說的人之動物性開始的：人天生是個孤立的動物，他只關注自我保存和舒適。盧梭進一步認為，人為了自我保存，通過契約建構了政治社會。他不同意洛克的地方是，無論怎樣理解私利，它同社會的需要可以自動地協調一致。如果盧梭是對的，那么人類的理性在計算其最大利益時，不會導致他希望自己成為一個好公民，一個守法的公民。他要么希望成為他自己，要么希望成為一個公民，他若是想同時做到這兩者，他就會一樣也做不到。換言之，啟蒙不足以建構社會，甚至有可能瓦解社會。

脫離自然狀態的道路是漫長的，現在自然已經遠離了我們。一個自給自足、孤立的人要經歷許多變化才能成為一個有需求的社會人。在這個過程中，幸福的目標換成了對安全和舒適——即實現幸福的手段——的追求。文明社會當然要優于物質匱乏、戰火無處不在的狀態。然而，所有這些手段維護的卻是這樣一個人：他不再知道自己是什么人，他完全沉迷于自己的生存之中，以至于忘記了自己生存的理由；他在實際獲得了充分的安全和舒適的同時，也失去了應該做什么的觀念。進步達到巔峰，是發生在認識到生活毫無意義之際。霍布斯尋找人類最強烈的情感無疑是有道理的，它們獨立于人類的意見而存在，但又總是人類的一部分。但是，死亡的恐懼，無論它多么強烈，無論它作為追求和平與法律的動機多么有用，卻不能被視為根本性的體驗。它有一種更根本的體驗作為前提：人生是美好的。最深切的體驗是存在的愉悅感。悠閑的野蠻人能夠享受這種愉悅感，忙碌的資產者則不能，他要辛苦勞作，他要為身外之物而操心。

自然還能教給我們一些極重要的事情。我們可以努力主宰自然，但主宰自然的理性卻是源于自然本身。霍布斯所依賴的、同時對洛克也具有決定意義的對死亡的恐懼，始終保持著對自然的消極體驗，并抹煞了以此為前提的積極體驗。這種積極的體驗多少仍然活躍在我們的心中，我們在自己的健忘中充滿了模糊的不滿足感，但是我們的理性卻必須努力發現人生全部的自然甘甜。返回的路途至少像把我們帶到這里的路程一樣漫長。對霍布斯和洛克來說，自然近在咫尺，毫無吸引力，人走進社會的那一刻是輕松的，毫不含糊是美好的。對盧梭來說，自然是遙遠而有吸引力的，人在進入社會時步履維艱并且發生了分裂。就在自然似乎終于被我們丟棄或征服之際，盧梭卻在我們中間喚醒了對它的強烈渴望。我們的完整性就是被遺失在了那里。這使人想起柏拉圖的《會飲篇》，但是《會飲篇》中對完整性的渴望是以認識理念和目的為取向。而在盧梭那兒，渴望的對象是——按其最初的表述——源于自然狀態的原始感覺的享受。柏拉圖堅信對善的渴望乃是人的本性，這與把小心地避免惡作為人之本性的觀點正好相反，他大概會和盧梭聯手反對資產階級。渴望和激情都不屬于資產者。哲學故事和各門藝術在盧梭的影響下，一直在尋找或編造渴望的合理目標，以對抗資產者的幸福和自我滿足。這個故事的一部分內容是資產階級也在努力獲取有關渴望的教養，作為他們自我滿足的一部分。

按盧梭的解釋，自然與社會的對立是導致人性分裂的原因。他發現在愛自己與愛他人、本能傾向與義務、真誠與虛偽、保持自我與異化的沖突中，資產者體驗著這種人格分裂。這種自然與社會的對立滲透進了所有關于人類問題的討論。霍布斯和洛克為了克服道德要求給人造成的精神緊張，使這種完整性對人類較為容易達到，對自然和社會作了區分。他們認為，他們從本能傾向中推導出了所有的義務，從而縮小了本能與義務之間的距離；盧梭卻認為他們只是擴大了這一距離。因此，盧梭恢復了人性分裂的更加古老的前現代含義，從而也恢復了人類實現幸福的復雜含義，自由社會為追求這種幸福提供了保障，同時也使獲得這種幸福變得不可能。但是這種恢復是發生在非常不同的基礎上，這從以下事實即可看出：過去，人們把沖突歸因于肉體與靈魂之間，而不是自然與社會之間不可調和的要求。這為我們重新思考盧梭思想的獨創性開辟了廣闊的領域。譴責的對象變了，對統一性由來已久的追求焦點也變了。人生而具有完整性，所以他再次成為完整的人至少是可以想象的。由此出現了一種靈肉之分不能允許的希望和失望。人們在怎樣看待自己和自己的欲望方面發生了變化。糾正的手段從革命到心理治療，但沒有給懺悔和禁欲留下什么位置。與奧古斯丁的《懺悔錄》相反，盧梭的《懺悔錄》試圖表明他生來就是善的，人的肉欲也是美好的，并不存在原罪。人的天性受到蹂躪有一段漫長的歷史；而現在他必須生活在他不能適應、向他提出種種虛妄要求的社會中。人要么無奈地屈從于現實，要么借助這樣那樣的方式嘗試回到過去，或是尋求把自然和社會這兩極的創造性地綜合起來。

這就是與盧梭對自由主義的批判分道揚鑣的19和20世紀社會和政治思想的本質。自然[[25]](#_25_119)與社會的區分對我們所有人來說是一個再熟悉不過的命題。我們從弗洛伊德那里對它知之甚詳，在他對潛意識的闡釋中，可以發現自然的喪失以及我們脫離自然的整個嚴酷過程；在他對精神疾病的闡釋中，可以看到文明的要求對我們的影響；在他對現實原則的闡釋中，可以看到人們必須無情地改造自己適應資產者的社會。早期的現代思想中那種解決人性分裂的輕松辦法被否定了，但是人們仍在期待著某種解決方案。古人把這些根本沖突看作永恒的現象，尋求這些問題的解決方案，無論是容易的還是困難的，是現代性的標志。

自我對社會適應不良的第一反應，它對自我保存和財產的合理性的抵抗，是試圖恢復自我的原始狀態，按照它的本能傾向生活，“抓住情感”，過一種自然純樸，沒有人為的社會欲望，也沒有依附和虛偽的生活。盧梭思想的這一面喚起了人們對自然的懷鄉病，在傳入美國的初期也表現在梭羅的生活和作品中。近年來，它伴隨著其他思潮日益興盛，廣為流傳。這種或那種形式的無政府主義便反映著這種渴望，每當政治和法律被視為壓抑人性時，它就會勃然興起；這種壓抑也許是必要的，然而它畢竟是對我們本能傾向的壓抑，而不是實現它們或滿足它們的模式。在政治哲學史上，人們第一次不再認為自然沖動導致了政治社會，或它們在政治社會中可以得到滿足。那些最早區分自然和社會（這顯然意味著社會完全是人為的，無論如何也不是自然的）的人認為，應當毫不猶豫地立刻選擇社會。事實上，做出這種區分就是為了強調文明社會是多么可取，人的自然生存狀態是何等脆弱，從而消除那些以得到自然或上帝的保護、反抗文明社會的幻想為基礎的欲望。人若是理智的，他就會把自己從自然中分離出來，變成它的主人和征服者。無論過去還是現在，這一直是自由民主——它擁有和平、文明、繁榮、生產力、應用科學，尤其是醫學科學——的主流信念。

人們認為，這一切是超越野蠻的自然狀態的偉大進步。洛克說，“英國苦力的衣食和居所比美洲的君主還要好”，當然，這里的君主是指印第安部落的酋長。但托克維爾注意到，美洲的君主也有某些令人難忘的東西。如果把高傲、獨立、蔑視死亡、沒有對未來的焦慮和諸如此類的品質考慮進去，未開化的人大概也有某些優越之處。從這些野蠻人的視角看自然，它是美好的而不是丑惡的。排除了人類和他那雙臟手，自然就成了崇拜的對象。在從前充滿了人類奇思怪想的地方，它為人類指明了方向。認為城市恐是自然頂峰的舊觀點不值一提，甚至令人費解。城市雖然擺脫了自然的束縛，但它不過是一件人工制品。可以給城市附著上截然不同的價值，但它們是始于同一個前提。現在有兩種關于人與自然關系的互不相讓的觀點，它們都是以對自然和社會的現代劃分為基礎。自然是人類擺脫嚴酷的必然性的原料，或者人類也只是自然的玷污者。在這兩種觀點中，自然都意味著僵死的自然，或是沒有人的自然和人跡未至的自然——高山、森林、湖泊和河流。

我們的國家是一個實踐偉大思想的大舞臺，上演的是洛克的自然狀態觀和盧梭對它的批判之間的經典對抗。一方面你可以看到一些農民，他們從來不用羅曼蒂克的眼光看待美國的森林、田野和河流。樹木可以砍伐，變成木材，用于蓋房子和取暖；田野可以耕作以生產更多的糧食，必要的話也可以開礦，為各種機器提供動力；河流可以當作運糧的航道或動力資源。另一方面是“山峰俱樂部”（Sierra Club），它致力于阻止人們對自然的進一步破壞，而且顯然對已經做過的事情懊悔不已。更有意思的是，這種彼此對立的情感并存于我們今天最先進的思想之中。沒有人類勞動的介入，自然不過是沒有價值的原料；然而自然也是最高級、最神圣的東西。努力挽救食蝸牛的鵜鶘的人，同時也在為炮彈祝福；他們既對獵鹿擔憂，又為墮胎辯護。既敬畏自然，又主宰自然——怎么舒服就怎么干。矛盾律已被廢除了。

這就是兩種自然狀態學說的直接后果。洛克的學說要對我們的制度負責，他為我們接受私有產權和自由市場提供了辯護，并且給了我們權利意識。盧梭的學說是關于什么是生活以及如何治愈我們的創傷的大多數觀點的基礎。前者教導說，對文明社會的適應幾乎是自然發生的過程；后者則認為，這種適應其實非常困難，在適應與喪失的天性之間需要各種媒介。我們今天的兩類杰出知識分子分別代表了這兩種學說。果斷、進取、講效率、不說廢話的經濟學家都是洛克派；深沉、凝思、郁郁寡歡的心理分析學家都是盧梭派。從原則上說，他們的立場水火不相容，但是只圖舒服的美國人為他們提供了一個暫時妥協的環境。經濟學家告訴我們如何賺錢，精神病學家為我們提供了一個花錢的場所。

## 自我

自我現在是精神病學家和其他致力于深入了解人的專家掌控的領域。它是關于自然狀態的眾多發現中的又一個，也許是最重要的發現，因為它揭示了我們究竟是什么。我們就是我們自己，我們做的一切都是為了滿足或實現我們自己。洛克是在現代意義上運用這一詞匯的早期——即使不是最早——思想家之一。從一開始，人們就發現這個詞很難定義；而當伍迪·艾倫幫助教育我們時，它變得更加難以定義。我們正在經歷長達三百年之久的認同危機。我們追本溯源，追尋自我，越走越遠，因為它退進了茫茫叢林之中，僅僅先我們一步。盡管尚有疑慮，根據最新的解釋，自我的本質是：神秘莫測、不可言喻、難以定義、漫無邊際、富于創新，只能根據它的行為來認知；簡言之，就像上帝一樣，這是對它的一種不太虔敬的寫照。最重要的，自我是個人的，獨一無二的；它就是我，不是某個遙遠的一般意義上的人或存在于自身的人。就像托爾斯泰小說中的主人公伊凡·伊里奇所解釋的，“人都是要死的”這個著名的三段論可以保證蘇格拉底也是要死的，但是卻不能用到這個在孩提時代就有一個條紋小球的伊凡·伊里奇身上。每個人都知道，特殊之為特殊在于它逃脫了理性的掌握，而理性的形式是一般的或是普遍的。總而言之，自我是靈魂的現代替代品。

所有這一切都可以追溯到一位大膽的創新者馬基雅維利，他贊揚那些關心自己祖國命運遠勝于關心拯救自己靈魂的人。靈魂對人提出的更高要求不可避免地會導致人們對現世的忽略和對來世的憧憬。數千年來對靈魂的哲學探討一直沒有定論，而那些冒充知曉靈魂的神職人員，他們大權在握，對靈魂施加影響，結果卻敗壞了政治。君王或其臣民關于靈魂得救的觀點，對君主不起任何作用，而人們因靈魂觀的分歧而相互大肆屠殺。對靈魂的關注在引導人們的生活時反而傷害了他們。

馬基雅維利公然鼓勵人們忘記他們的靈魂和永久懲罰的可能性，讓他們就像他所贊賞的那些人一樣，不僅在理論上而且在實踐上這樣做。霍布斯等人步他的后塵，對阿波羅神殿的古老銘文“認識你自己”——蘇格拉底曾把它解釋為進行哲學思考的勸誡——做了全新的詮釋，而弗洛伊德后來又把它解釋為心理分析的邀請書。弗洛伊德是在不自覺地追隨著霍布斯，霍布斯說，人人都應認清自己的感覺——是感覺，不是思考；是他自己，而不是別人。自我更多地是一種感覺而不是理性，而且首先被定義為其他人的對立面。“做你自己”。令人驚訝的是，霍布斯是第一個宣揚放蕩不羈的波希米亞生活方式的人，同時又是倡導真誠或真實的人。不必展開想象的翅膀暢想宇宙的目的，不存在形而上學的基礎，也不存在把事物和人納入秩序的靈魂。人也許是自然中的一個不速之客。但他的確是某種存在，通過他的強烈激情就能找到自己的意義所在。“感受吧！”霍布斯說道。具體而言，當有人拿槍頂住你的太陽穴并威脅要把你打死時，你應該想象到自己的感受。所有的自我就會集中到一點上，告訴我們什么才是重要的。此時此刻，人是一個真實的自我，不是虛妄的意識，也不是被教會、國家和公眾的觀點異化了的自我。這種體驗在“確定優先次序”方面，比任何關于靈魂的學說或它的所謂派生物——譬如良心，都更有幫助。

貫穿整個宗教和哲學傳統，人始終有兩種關切：對其肉體和對其靈魂的關切，表現為人的欲望和道德的對立。原則上，據說人是渴望完美的，他渴望擺脫肉體欲望的束縛。完美是幸福的，但那是不可能的，至少在現世是不可能的。馬基雅維利把整個事情顛倒了過來。幸福其實就是完美的，讓我們努力在現世實現它吧。傳統把人看作是令人費解、自相矛盾的兩種實體——肉體和靈魂——的統一體。不能把人只理解為肉體，但是如果人的非肉體的功能與肉體欲望的滿足結合起來，那么人的分裂就被克服了。純粹的美德是不可能的，對美德的熱愛只是一種想象，是一種因社會（即他人）對我們的要求而形成的變態欲望。然而純粹的欲望是可能的。

這種不受美德思想制約的欲望的絕對性，便是從自然狀態中發現的東西。它代表著哲學思想的轉折，從努力用美德來馴化或完善欲望，轉向發現人的欲望是什么，并順應欲望生活。這主要是通過對掩蓋和腐蝕欲望的美德的批判來完成的。我們的欲望成了我們尊奉的神諭；它現在是最后的訓示，而在過去它是我們身上令人懷疑和危險的成分。人在欲望中的統一仍存在著很多理論難題，但是我們會說，它具有實實在在的說服力，因而不像令人費解、自相矛盾的肉體與靈魂的統一，它為強烈的體驗所確認，譬如對兇死的恐懼，那并不需要抽象的推理或勸導。

霍布斯開辟了人類追尋自我的羊腸小道，它后來又擴展成了不講心靈（靈魂）的無所不在的心理學的高速路。但是他像洛克一樣，沒有發展出完備的自我心理學，就像他沒有十分深入地探討自然狀態一樣，因為他的解決方式似乎只停留在表面。霍布斯和洛克假設，一旦古老的美德——信徒的虔誠和貴族的榮譽感——被拋棄，多數人會立即承認他們的自我保護欲望是真實的，它發自內心，與其他欲望相比占據首要地位。這個真正的自我不僅對個人有好處，還為達成共識提供了基礎，這是宗教或哲學所不能提供的。洛克用理性勤奮的人代替品德高尚之人，就是這種解決方案的最好表達。它不是新教徒或其他信徒的倫理或道德觀，而是開明的自私（即通過現代哲學而明白了哪些目標真實、哪些目標虛妄的自私）或正確理解的自利的坦率承認。洛克還揭示了理性而勤奮的人的對立面，懶散多事之人——我們看到，他們可能是僧侶或貴族（即那些道貌岸然的家伙）——用一種比霍布斯較少挑釁性的方式揭穿了美德的真面目。洛克的理性勤奮之人，作為一種典型，具有真誠的魅力，他沒有虛偽的虔誠，按照自己的所思所想行事，追求自己的利益。當然，在他的自私背后潛藏著一種預期，自私要比道德說教更有利于他人的利益。這種真誠的品格更多地表現為對偽善嗤之以鼻，而不是對美德的一味贊揚。

死亡的恐懼是一種直接的、無法抵抗的自我主觀體驗，其重要性超過一切，隨之而來的是避免死亡的迫切要求，這一切都為新的自然哲學所證實，它從自然中只看到運動中的物體，依照慣性規律盲目保持守恒運動的物體。在自然中，或是由于訴諸人的理性，或是用以約束人的情欲，所有高層次的目標都消失了。關于人，自然沒有特別向我們說過什么，也沒有提供規范人的行為的律條。但是可以看到，人的行為與其他物體的活動沒什么兩樣，他遵循強烈的本能時所受到的虛妄約束——導致他的行為不同于自然物體的活動的約束——也銷聲匿跡了。非理性的欲望和理性的科學以新的方式聯手確定了自然法則：追尋和平。人的欲望的主觀性與自然哲學的前提達成了一致——何止如此，它還把這些前提作為行動的準則——而且哲學發現這種一致也與自然相符。人在某種程度上依然是自然的一部分，但其方式與他在亞里士多德的哲學中有所不同，而且更有疑問，在亞里士多德哲學中，靈魂處于中心地位，人最高貴的東西與自然中最高貴的東西是相似的，或者說，靈魂就是自然。人其實只是自然的一部分，而不是自然的縮影。自然不存在秩序或等級，自我也不存在秩序或等級。

洛克式的自然人實際上與他所闡釋的文明人是等同的，對舒適的自我保存的關切使他遵守法律，勤奮生產。但這種自然人根本就不自然。盧梭很快指出，洛克渴望為政治問題找到一種簡便或自動的解決方式，所以他要求自然做到的事情遠遠超出了他有權期望機械的、非目的論的自然所能夠做到的事情。自然人也許是野蠻的，幾乎難以與其他動物區別開來，他不適宜群居，既不勤奮，也不理性，換言之，懶散而又非理性，完全受感覺和情緒的驅使。霍布斯和洛克斬斷了人與靈魂相連的更高層次的渴望，希望為人找到一塊立足的基石，而盧梭把它拆除了。人類跌入了我所說的深淵，它現在呈現出無底的狀態。在這里，盧梭深入發掘了人的全部復雜性，在馬基雅維利以前的時代它們是極高貴的。洛克為了他的社會契約，從人性中不合理地選取他所需要的部分，壓制所有其他部分，這在理論上是個難以令人滿意的過程，在實踐上則代價高昂。資產者便是這種代價的標志，他最不能承受真實的自我，他否認自己身上那個被稍加遮掩的深淵，他完全是為一個社會的各種目的而塑造，這個社會甚至沒有給他完美或救贖的承諾，只是收買了他。盧梭粉碎了自然與社會之間過分簡單的和諧，而它似乎是美國的前提。

盧梭依然希望在自然的真實基礎上軟著陸，然而這是不易實現的，需要研究和努力。這個自然基礎是否存在也變得令人懷疑，于是深淵被打開了。但是，也正是盧梭建立了完備的現代自我心理學，它要穿透理性和文明的表層一探究竟，它擁有探索無意識的各種新方法，它承擔著在崇高與低俗之間建構某種健康的和諧狀態的無盡使命。

盧梭的執著為人與自然的分離創造了條件。他全心全意地附和野蠻人是真正的人這種現代科學的理解。但是自然不能令人滿意地解釋人與野獸的區別、人從自然走向社會的過程以及人的歷史。笛卡爾在解構靈魂方面發揮著自己的作用，他把自然歸結為延展性，在它之外只留下了觀察延展性的自我。人除了他的意識之外，在一切方面都是延展性的一部分。然而他怎樣成為人，成為一個統一體，所謂的自我是如何出現的，則完全屬于神秘現象。這種經驗的整體，一個延展性與自我的聯合體，似乎是難以理解和毫無根據的。物體，或運動中的原子，激情和理性，也是某種形式的統一體，但這個統一體是處在自然科學的掌握之外。洛克發明自我，似乎是為了給感官印象永不停息的短暫更替提供一種連續性，如果沒有地方維持這種感官印象，它們就會消失得無影無蹤。我們能夠知道自然中的一切，只有知道自然的東西除外。如果人是自然的一部分，那么他也消失了。自我逐漸把自己從自然中分離出來，自我的現象也必須被區別對待。笛卡爾的自我表面上看堅不可摧，其冷靜與獨立一如神明，但到頭來也被證明只是冰山一角，漂浮在深不可測、波濤洶涌、被稱為“本我”的大海上，意識只是無意識的衍生物。人就是自我，這一點現在似乎很清楚了。但自我又是什么呢？

我們欣然接受了給我們留下這個問題的心理學。如果我們徹底接受這種心理學，了解隱匿其后的異常復雜的歷史就是非常重要的。有一點可以肯定：如果信奉這種心理學，那么對于探討在我們的自由社會中被忽略太久的人性因素來說，它是來得太遲了，而且打開了潘多拉的盒子：我們自己（ourselves）。它就像埃古[[26]](#_26_119)一樣告訴我們：“我從未發現一個人知道怎樣愛自己。”現代心理學在這方面與馬基雅維利率先提出的流行觀點是一樣的：自私有一定的好處。人就是自我，自我必定是自私的。其新鮮之處在于它告訴我們要更深入地探究自我，我們過于輕率地以為自己了解它并已接近了它。

人類生活的曖昧性總是要求以這樣或那樣的方式對善惡加以區分。重大的轉變是，過去的好人通常是指關心別人的人，與之相對的則是那些只關心自己的人；而現在的好人卻是指知道如何關心自己的人，與之相對的則是不知道怎樣關心自己的人。這在政治領域表現得最為明顯。在亞里士多德看來，好政體有獻身于公益的統治者，壞政體則有利用職權謀取私利的統治者。對洛克和孟德斯鳩來說不存在這種區分。好政體擁有適當的制度架構，既能滿足又能制約創建它的自私的人，壞政體則無法做到這一點。自私是預設的前提；對人做出的假設不是他應該是什么樣，而是他事實上是什么樣。心理學只區分出好的和壞的自私形式，這類似于盧梭對amour de soi和amour-propre——很難譯成英文，因為我們只能用self-love（自愛）一詞來表示它們——做的細致精妙而公正的區分。

對我們來說，最具啟發意義和最令人愉快的區分——因為沒有意識到它的惡劣——是對自主取向和依附取向的區分，前者被視為絕對的好事。當然，我們被告知，健全的自主取向的人其實是關心他人的。對此我只能回答：你若是連這種話也相信，你就能相信任何事情了。盧梭更清楚這一點。

這種自我心理學大獲成功，以至于現在我們大多數人想醫治自己的毛病時，本能地求助于自己而不是事物的本質。蘇格拉底也認為，按別人的觀點生活是一種病態。但他并沒有敦促人們尋求發展自己獨特意識的源泉，也沒有批評他們墨守成規。他認為健康的衡量標準不是真誠、真實或其他必然含糊不清的、區分健全自我的標準。真理是人們最迫切需要的東西；順應自然完全不同于遵從法律、傳統或輿論。蘇格拉底傾其一生跟別人、也跟自己探討什么是美德，什么是正義，什么是虔誠，他摒棄那些無法成立或自相矛盾的觀點，深入探索那些似乎更強有力的觀點。通過思考人們對事物的說法，才能接近事物的本質。蘇格拉底總是與雅典人待在一起，但又不像他們中的一員，而且顯然沒有因為他們不信任自己而覺得不舒服。他既不離群索居，也不是雅典公民。盧梭，一個在新傳統中處于同樣境地的人物，為人類的仇恨所困擾，但至少在言辭上他既是完全的公民，又是徹底的隱士。他掙扎在兩個極端之間，而中間地帶是不存在的。他是個推理大師，但他所推崇的認識自我的方式卻是敬畏、夢境、古老的記憶和不為理性控制所阻撓的聯想。要想了解人這種無定形的東西，在盧梭看來他自己和他的獨特生涯要比蘇格拉底有關抽象人或具體個人的追問更重要。蘇格拉底跟兩個年輕人討論什么是最佳政體，而盧梭則仰臥于木筏，漂浮在碧波蕩漾的湖面上感覺自己的存在，拿這兩個形象做一比較，他們之間的差別就一目了然了。

## 創造力

當皮科·米蘭多拉在15世紀提出“人的尊嚴”這種說法時，它就帶有褻瀆神明的意味。過去，人一向不被認為有什么特殊的尊嚴。上帝是至尊的，人無論擁有什么尊嚴，都是因為他按上帝的形象創造的（而且是用泥土創造的），或因為他是理性的動物，他的理性可以把握自然整體，從而與這個整體血脈相連。如今人的尊嚴不再有這些支撐物；它意味著人是至高無上的存在，它所肯定的，正是亞里士多德和《圣經》所斷然否定的。人得到了提升，但他變得孑然一身。如果這是合理的，則人就必須是自由的——不是古典哲學意義上的自由，它意味著自由人可以參與一種政體，在那里他既是統治者又是被統治者；也不是霍布斯和洛克所說的自由，他們認為自由人是能夠遵從自己的理性，不必服從上帝或別人的人——而是一種更加富麗堂皇的自由，即人可以為自己和自然立法，因此無須自然的引導。

對這種自由觀的補充和闡釋就是“創造力”。我們已經太熟悉這個詞了，所以它就像最陳腐的獨立日演說一樣對我們幾乎沒任何影響。事實上它已經成了我們的獨立日演說。但是當它第一次被用于人時，散發著褻瀆神明和自相矛盾的味道。過去一向只把上帝稱為創造者，這是一切奇跡中的奇跡，超越因果關系，拒斥一切理性的前提，是無中生有。用來定義人的東西不再是理性——理性只不過是人自我保存的工具——而是藝術，因為在藝術中才可以說人是有創造性的。他通過藝術把秩序帶給混亂。最偉大的人不是智者，而是藝術家，是荷馬、但丁、拉斐爾和貝多芬那樣的人。藝術不是對自然的模仿，而是擺脫自然的束縛。一個能夠形成引導生活的宇宙觀和理想的人是天才，是一種神秘的、魔鬼般的存在。這種人最偉大的藝術作品就是他自己。能夠把握自身——一個充滿種種意向和欲望的混亂世界，一個統一性令人生疑的事物——并賦予它秩序和統一性的，是他的個性。所有這一切都源自他的精神和意志的自由活動。他身上包含著立法者和先知的因素，與那些把現有秩序視為永恒、無法理解人的沉思者、哲學家和科學家相比，他能更深刻地把握事物的真實性。這是與科學的平等精神相對立的古人的偉大精神的復活，但它現在的面貌是多么不同！這種新的語言是差異的標志；思考希臘人如何翻譯和詮釋它所描述的現象，是一項畢生的任務，它將為理解自我帶來豐厚的回報。

自我、文化和創造力這些詞匯相當充分地概括了盧梭開啟的變化帶來的影響，它們反映著對啟蒙時代的科學和政治解決方案的不滿。它們轉向理解自然的真諦。大體上，自然總是被歸結為人類據以引導自己的東西。但是，有影響的思想家都不想回到前啟蒙時代對自然的理解，即所謂的目的論觀點。按這種觀點，自然本身是完美的，每一種生命都在努力獲得這種完美。自然被視為運動中的事物、為了人類的需要可以征服自然，對這種自然有兩種反應：一是回歸自然是美好的觀念，但這僅僅是指由田野、森林、高山、河流構成的蠻荒的自然，野獸悠然自得地生活于其中；一是沿著創造性的方向超越自然。后一種做法風靡了歐洲大陸，并通過像柯爾律治和卡萊爾這些人從德國傳到英國。始終如一地嚴肅看待這場思想革命的全部意義的思想家寥寥無幾，只有黑格爾是一個最偉大的例外。但是人人都受到它的影響，其影響力遍及從右翼到左翼的整個政治領域。如果沒有盧梭所做的一切，我們所熟知的馬克思主義和保守主義都是不可想象的。

今天，從一個頗有啟發性的小事例中即可看出反啟蒙思想的普遍程度，即科學家熱衷于自稱為“有創造力”。違背科學精神之事莫過于認為科學家是在編造而不是發現結果。科學家應是反對上帝創世說的人，他們正確認識到，如果這種教義有意義，他們的科學就是錯誤和毫無用處的。但是他們未能看到創造力恰好具有相同的效果。自然存在著有法則的秩序也好，沒有這種秩序也罷；有奇跡也好，沒有奇跡也罷，科學家不能證明不存在奇跡，他們只能假設；沒有這種假設，就沒有科學。今天，否認上帝的創造力，把它作為蒙昧的過去的產物，已經被科學克服，是很容易的事情，但是人的創造力，作為一種更不可思議的東西和僅僅是對上帝的模仿，卻有著奇特的吸引力。科學家推崇創造力的觀點，并不是科學或嚴肅地思考科學的結果。他們僅僅是順應民主大眾的觀點，這種觀點不自覺地受到了鼓吹人人都是創造者這種浪漫派觀念的迷惑。藝術家而不是科學家成了令人敬仰的人類楷模；科學意識到自己必須與那種楷模同化才能保住它的可敬地位。既然人人都被認為本質上是理性人，科學家就會被認為是人人向往的完人。這就是啟蒙運動建構科學的中心地位并使之受人尊敬的方式。這種自我描述的轉變表明“時代精神”已經變了，科學并沒有置身其外，將人從它的制約中解放出來，而是與它同流合污了。理論生活已經喪失了其地位，如今科學家在努力恢復其作為人人向往的完美典范的地位；但是人人向往的東西也已改變，科學與社會之間的自然和諧受到了破壞。

有人也許認為這是在玩文字游戲，類似于C.P.斯諾把科學稱為一種“文化”。科學看上去具有創造性，只是因為我們忘記了創造性的真正涵義，認為它就是提出假設、發現證據或構思實驗過程中表現出的聰明。從這個角度來說，科學是樸實無華的，而且讓我們看到了語言污染的又一個事例。不過，這種形式的玷污雖不如另一些類型的玷污來得可怕，其實卻更加致命。它就是我們這個時代的思想混亂。采用毫無意義的說辭，使科學和藝術的清晰含義喪失殆盡，把社會——它希望被告知享受著一些美好之物——所向往的兩種相互對立的東西強行整合在一起，使兩者都受到了削弱。這里存在著對科學理念——即便不是它的具體實踐——喪失信心的危險，這種理念是民主社會建立的基礎，是一個相對化的世界中唯一絕對的東西。這些科學家不知道自己在做什么。當受到實證科學蔑視和拒斥的哲學被庸俗化為粗俗的公眾輿論時，它也受到了報復。

因而，盧梭及其追隨者的影響，遍布于我們周圍的公眾輿論的血脈之中。不言而喻，把“創造力”和“個性”之類的詞匯掛在嘴邊，并不意味著使用它們的人理解讓它們的使用成立的思想，更不用說贊同這些思想了。這種語言已經變得平庸無聊，原本用來描述和激勵貝多芬、歌德的詞語，現在每個學齡兒童都在使用。民主的本質在于否認美好事物不可企及。如果這些事物確實不是人人都能企及，就會出現否認事實的傾向——例如，干脆把不是藝術的東西稱為藝術。美國社會有一種突出自我的狂熱沖動，一有大家認為不同凡響的事情，它就會被包裝成可以讓人人覺得自己忝列其中的樣子。創造力和個性就是表明這種不同凡響的字眼。事實上，在一個一切杰出表現都受到威脅的平等社會里，它們力圖成為適合于這個社會的杰出表現。通過親近民眾來拉平杰出表現，不過是在鼓勵自我滿足。現在這些術語屬于每一個人，所以無論在大眾用語中，還是在把它們作為概念使用的社會科學中，它們不能用來表達任何事情。它們沒有特別的內容，只是麻醉公眾的精神鴉片。然而，它們確實為不滿提供了一個靶子，任何地方和時代的生活，尤其是民主社會培養出的生活，都會產生這種不滿。創造性和個性取代了美德、勤勞、理性和品質這些老字眼，影響著我們的判斷，為我們提供了教育目標。它們是非資產者的資產者思維方式。因此它們是背離我們的真正美德的市儈品質和虛偽行為的源泉。我們有很多優秀的工程師，而才華橫溢的藝術家卻寥寥無幾。然而一切榮譽都被歸于后者，或者應該說，被歸于眾人眼中那些躋身于藝術家行列的充數者。真正的藝術家不需要這種支持，相反，他會因此而受到貶損。會賺錢的人并不是最有品味的人，但他更樂于附庸風雅。

于是，本來是要提升品位和道德的東西，卻僅僅成了品味的附庸，同時削弱了品味的基礎。這不是僅在歐洲出現的結果，在那里，創造性有時還具有激發靈感的作用，而且是個內容更加充實的概念。我們很快就會看到，即便在歐洲，資產負債表也出現了有爭議的負數。但是在美國，我看不到任何收益。況且創造性的源泉——文化本身——也已成了空洞無物的談資，它原有的含糊不清已經達到了病態的地步。人類文化學家不能界定文化，雖然他們確信存在著這種東西。藝術家不具備崇高的觀念，但他們知道文化（即他們正在做的事情）有權得到文明社會的尊敬和支持。社會學家及其觀點的傳播者，即無所不談的新聞記者，把一切都稱為文化——吸毒文化，搖滾文化，街頭文化，諸如此類，不一而足，而且不分高下。實際上，文化的失敗現在也成了文化。這就是當法國革命傳入美國后引起的堂皇反應。我們的國度依然是一個大熔爐。

## 文化

對自然與社會之間的緊張關系的有趣反應，甚至比回歸自然或懷戀自然更加豐富，可以用“文化”一詞加以概括。它似乎意味著某種崇高、深邃和令人尊敬的東西——一種我們頂禮膜拜的東西。它和自然一起，成為評判人及其行為的尺度，但有著更高的尊嚴。與“社會”、“國家”、“民族”或“文明”這些字眼不同，它幾乎從未有過貶義的使用。文化正在逐漸取代這些術語，或者說，它們的正當性要由文化提供擔保。文化是人的野蠻天性與他從自然狀態走向文明社會的過程中學會的一切藝術與科學的統一體。文化在一個更高的層次上恢復了人類最初的完整性，在這個層次上，人的能力能夠充分發展，在他的自然欲望和社會生活道德規范之間不存在沖突。

第一次在現代意義上使用“文化”一詞的是康德，他使用這個詞時正在思考盧梭，尤其是盧梭關于資產者的言論。資產者是自私的，但不是那種純粹而簡單的天性上的自私。他訂立契約，希望從與之訂約的人那里獲取更多的利益。他對別人守信，遵守法律，是以預期的收益為基礎：“誠實是上策。”因此他敗壞了道德，道德的本質是為自身而存在的。資產者對自然和道德這兩極都不滿意。如果道德要求自然不能給予的東西，它只不過是抽象的理想。野蠻的自私比虛偽的道德更為可取。

文化的進步把人的本能和義務聯系起來。康德用性欲的教育作為例子。不言而喻，人有性交的欲望，所以也有生兒育女的欲望。可是他并沒有照顧或教育孩子的欲望，雖然孩子能力的成長需要長時間的撫育和訓練。因此家庭是必不可少的。但是自然欲望并不指向家庭。欲望是不講章法的，使人傾向于為所欲為。因而欲望必須受到壓抑。人受命放棄他的欲望，他因欲望而受到懲罰。創造出種種神話糾纏著人，使他產生負罪感，使他相信自己因為自然欲望而有罪。婚姻約束著男女雙方，不忠的行為和欲望也習慣性地與它相伴。盡管存在著各種社會機制，不馴服的欲望總是存在。欲望是自然的，它可以被壓制下去，但永遠不可能被徹底征服，它總是以這種或那種方式進行報復。

在這種狀況下的人絕不可能幸福。但是，當一個男人深愛上一個女人時，至少在那一刻雙方都愿意而且確實關懷對方。如果后一種情況能夠持久，欲望和道德就在實踐上取得了一致。婚姻的自由選擇和信守這種選擇——不但表面上如此，而且發自內心——是文化和文明教化欲望的明證，也是人類的自由、道德征服自然而沒有給人帶來不幸的明證。如果一個人的魅力是建立在自然人無法領略的美與善的基礎之上，那么對此人專一的愛就會使性變得崇高，或者說，使性得到升華。這就是愛，這就是詩歌和音樂中力求表達的愛。這種崇高的、升華了的欲望在藝術中達到了巔峰。作為愛情產物的兒童使思考教育成為必然，而家庭，它的權利和它的義務，它的法律基礎以及對它的保護，最終把孤立的、只關心自己的個人和政治聯系起來。從前使人分裂、束縛著人的愛情、家庭和政治，現在能夠以實現和強化自然欲望的方式秩序化，并得到意志毫不含糊的肯定。人再次成為自己的主人，然而他是社會人，或者說他是與別人聯系在一起，沒有因他們而被異化。他既不濫交，也沒有受到壓抑，因為他的性欲能夠得到充分的表達和滿足。自然生活和社會生活都得到了實現。他獲取知識不只是為了裝點門面，而且可以和諧地服務和豐富自己的生活。這就是與性有關的文化理想。為了造就個性，造就有充分文化教養的人，人生的所有方面必須發生某種特定的事情。

盧梭—康德的理論體系，從本質上說與啟蒙運動關于人的自然本性的看法是一致的，但這是在哲學中第一次從人身上發現某種有別于自然并高于自然的東西。

應該指出，在美國創立者的思想中，幾乎沒有提到性的主題。它討論的全是自我保護而不是生殖繁衍，因為恐懼比愛更強烈，人們認為活命比享樂更要緊。這種對性欲和與之相關的因素的壓抑或馴服，使社會更容易滿足最強烈的自然欲求。為性正名，使社會的任務更加繁重，對社會提出了另一些要求。與早期的現代思想重視自我保護的本能相反，晚近的現代思想把性本能放在第一位，這可以解釋我們精神生活中的很多戲劇性場景和對社會生活不斷變化的期望。我們又回到了我們的經濟學家和精神病學家那里。

但是，康德所說的文化和我們所說的文化，這兩者之間有什么關系呢？似乎有著兩種流行的含義，它們雖有區別，但又相互關聯。第一，文化幾乎等于人民或民族，譬如法國文化、德國文化、伊朗文化，等等；第二，文化指的是藝術、音樂、文學、教育電視節目、某些種類的電影，簡言之，一切可以鼓舞精神、陶冶情操的東西，與商業活動相對。兩者之間的聯系在于，文化使更高層次上的豐富的社會生活成為可能，這種社會塑造了民族、他們的習俗、風格、興趣、節慶、禮儀和神明——所有這一切把個人聯結為有共同根基的群體，聯結為一個共同體，在這個共同體里，人們有共同的思想和意愿，民族是一個道德統一體，而個人也具有內在的統一性。文化是藝術的產物，其中的美術表達著崇高的境界。從這個角度看，自由民主政體就像個亂哄哄的市場，早上人們帶著自己的產品來到這里，晚上帶著賣掉產品后買回的東西回家私下享用。另一方面，在文化中，個人是由集體塑造的，就像希臘戲劇中合唱隊成員是由合唱隊塑造的一樣。因此，像戴高樂和索爾仁尼琴這樣的人，認為美國僅僅是個人的堆積，是一個其他地方廢棄物的垃圾場，人們一味消費；簡言之，沒有文化。

作為藝術的文化，是人的創造力的最高體現，是人沖破自然的狹隘束縛的能力，從而擺脫現代自然科學和政治科學對人的貶低性解釋。文化確立了人的尊嚴。文化作為共同體的一種形式，是一個關系網絡，置身其中的自我得到了多彩多姿而又細膩的表現。它是自我的家，也是自我的產物。它比只管人們的肉體需要、逐漸退化為純粹經濟的現代國家更為深厚。這樣的國家不是一個人們可以自由活動而不使自己扭曲的舞臺。所以，在更優秀的社交圈子里，談及熱愛祖國似乎格調不高，討論西方文化，哪怕是美國文化，則讓人肅然起敬。文化使古代城邦“藝術與生活的統一”得到恢復。

文化中唯一缺乏的城邦因素是政治。對古人來說，城邦的靈魂是政體，是官職的安排和參與，是有關正義和公共利益的協商，是戰爭與和平的選擇以及法律的制訂。作為政治活動家的公民的理性選擇，被認為是社會生活的核心，是其他一切事物的起因。城邦是由它的政體來定義的。這類事情在文化中是找不到的，用什么來定義文化極難搞清楚。今天我們感興趣的是希臘文化，而不是雅典的政治。修昔底德關于伯里克利在陣亡戰士葬禮上演說的記載，被當作那種文化的原型再現，是對雅典人熱愛美與智慧的一篇輝煌贊辭——其背景是一次宗教典禮。這種解釋有一定的意義，但它是一種錯誤的解讀；它旨在豐富我們的精神，卻只是證實了我們的偏見，這典型地說明了我們完全依賴德國人對希臘事物的解釋。實際上，伯里克利根本沒有談及我們想到的諸神或詩歌、歷史、雕塑或哲學。他贊揚雅典的政體，在它的政治成就中發現了美——它的政體，尤其是它用專制手段維持的帝國。雅典人是遠勝于荷馬時代政治家的政治英雄，藝術則被含蓄地理解為是在摹寫和裝點這種英雄主義。我們卻只找到了我們想要尋找的東西，對其中的內涵一無所知。這樣來解釋伯里克利，對我們來說太膚淺了。

政治的消失是現代思想最顯著的特點之一，并對我們的政治實踐有很大影響。政治逐漸退化為亞政治（經濟）或所謂的高于政治（文化），這兩者都在逃避整體均衡的技藝，即政治家的精明。在傳統意義上，政治包含著經濟和文化這兩極，并讓它們結合在一起。它們之間的對立，不過是美國精神生活二元化的又一種表現形式，這種二元化在本書中不斷出現，也是它的一以貫之的主題。

從盧梭著作中最著名的段落之一可以找到它的來源。這段話標志著與早期現代治國術的決裂，并且對文化觀念的發展至關重要，這就是盧梭《社會契約論》中關于立法者的一章（II，7）。他把人們的視線拉回古代城邦，以此匡正啟蒙運動的政治說教。與他的許多后學不同，他在政治上精明而講究實際，認為政治家的行為是民族生活的核心。正是在關于一個民族的生存條件問題上，盧梭指責上一代思想家的誤解和疏漏。他堅持認為，個人的自私不足以建構公共利益，但是沒有它，政治生活也是不可能的，人們在道德上會變得十分卑劣。政體的締造者首先必須塑造政體所屬的人民。它不會從個人對自身利益的覺醒中自發產生，所以政治努力是必不可少的。立法者必須：

（可以這樣說）能夠改變人性，能夠把每個自身都是一個完整而孤立的整體的個人轉化為一個更大的整體的一部分，這個個人就以一定的方式從整體里獲得自己的生命與存在；能夠改變人的素質，使之得到加強；能夠以作為全體一部分的有道德的生命來代替我們人人得之于自然界的生理上的獨立的生命。總之，必須抽掉人類本身固有的力量，才能賦予他們以他們本身之外的、而且非靠別人幫助便無法運用的力量。這些天然的力量消滅得越多，則所獲得的力量也就越大、越持久，制度也就越鞏固、越完美。從而每個公民若不靠其余所有的人，就會等于無物，就會一事無成；如果整體所獲得的力量等于或者優于全體個人的天然力量的總和，那么我們就可以說，立法已經達到了它可能達到的最高的完美程度了。[[27]](#_27_115)

盧梭以其特有的鮮明的坦誠態度，著重指出了共同體的合作性質以及如何獲得這種性質，其方式與啟蒙運動所宣揚的抽象個人主義完全相反。盧梭在闡釋這一主題時，甚至談到了民間節慶和所有類似的事情。這種由立法者建構的復雜神經系統就是我們所稱的文化。或者應該說，文化是沒有立法者參與、沒有政治意圖的立法所產生的效果。

盧梭在理論上對立法問題的坦誠或嚴厲態度，讓后來的思想家望而卻步，但他們畢竟需要這種嚴厲態度的結果，即共同體。或者更有可能的是，羅伯斯庇爾的嚴厲實踐以及他的立法努力的失敗嚇跑了溫和的觀察者。看來，改變人性是一件野蠻、齷齪、專橫暴戾的事。結果是人們開始否認有人性這種東西。倒不如說，人是不斷成長的，他愈益走向文化；文化，其字面含義也很明顯，意味著成長。人是文化的產物，而不是自然的產物。人從自然得到的東西根本無法與他從文化中得到的東西相比。一種文化，就像伴隨和表現它的語言一樣，是一系列偶然事件的組合，它累積成決定著人的本質的統一的意義。自然漸漸從人的研究中消失了；自然狀態被視為過去的神話，雖然缺少對自然狀態的詳細闡釋，文化的概念是難以想象的。后天獲得的因素比自然因素更重要，這是文化理念的基石；這一理念又與一種歷史觀密切相關，它認為歷史不是對人的行為的研究，而是現實的一個維度。從自然狀態向文明狀態的轉變這一事實表明，歷史是存在的，而且比自然更重要。在盧梭看來，自然與政治秩序之間的緊張始終存在，立法者必須強迫二者取得某種和諧。歷史是二者的統一，它們消失在歷史之中。

盧梭贊成立法者做出種種調整，以使立法能夠適應特定的時空環境，但他仍在追求與啟蒙思想家相同的普遍目標：確保在文明社會中人人享有平等的自然權利。他直截了當地指出霍布斯和洛克沒有做到這一點，他認為自私不足以成為政治道德的基礎。政治方案更加復雜，要求也更加苛刻。最先把文化作為歷史學說一部分的康德持有類似的普遍目標。雖然在他的學說中自然權利已經變為人的權利，但它們是建立在新基礎之上的同樣的權利；他從盧梭的學說中洞察到的歷史進程，是在向著文明社會中這些權利得到有效確立前進。普遍性和合理性是所有這些教誨的標識。對康德而言，用有時代錯置之嫌的話說，對盧梭而言，文化是單數的，但這個單數的文化（culture）很快就變成了復數的文化（cultures）。世界上有英國人、法國人、德國人和中國人，這一點是很清楚的。是否有普世文化或它是否正在形成，這一點卻是不清楚的。在各種自然的聯合體中，擁有文明者為數甚少而且相當艱難；它們走向同一個目標的可能性也極小；我們應該珍視這些創造，為任何一種文化感到歡欣。這種多樣性展示出迷人的魅力。盧梭采用共同的根基，把它作為達到人類單純的理性目標的條件。他的歷史主義和浪漫主義繼承人則主張，這個目標會損毀那個根基；于是根基變成了目標。

對人類來說什么東西最重要，這里我們再次遇到了對這個問題的兩種相互矛盾的理解。一種觀點對我們說，人們共有的東西才是重要的，另一種觀點則主張，人們共有的東西是次要的，他們是從不同的文化中獲得了自身的深度和利益。這兩種觀點都認為，生命、自由、追求財富，即健康和維持生存的利益，是人類所共有的。兩者的不同之處在于，它們賦予法國人或中國人、猶太教徒或天主教徒以不同的分量，或特定文化在同肉體的自然需求的關系中的等級次序。一種觀點倡導世界大同，與人權密切相關，另一種則強調特殊性，尊重各種文化。有時人們指責美國沒有促進人權，有時又指責美國不尊重其他民族，要把“美國生活方式”強加給它們。如果美國干的是后一件事，它常常打著符合全人類福祉的不言自明的真理旗號。但是批評者認為根本不存在這種真理，它不過是美國文化的偏見。另一方面，阿亞圖拉[[28]](#_28_115)起初得到了這里一些人的支持，因為他代表著真正的伊朗文化，如今他則因為侵犯人權而受到抨擊。但是他所做的一切都是以伊斯蘭教的名義進行的。他的批評者堅持說，存在著對伊斯蘭權利加以限制的人類普遍原則。打著文化旗號批評美國的人和打著人權旗號批評阿亞圖拉的人是同一批人，他們往往是既想吃掉蛋糕又想保留蛋糕的人。

也許有人會問，為什么不能既尊重人權又尊重文化呢？道理很簡單，因為文化本身孕育了它自己的生活方式和原則，尤其是它的至高無上的原則，不存在任何高于這些原則的權威。如果真有這樣的權威，它的原則所孕育出的獨特生活方式就會發生動搖。采用文化這個概念，恰恰就是因為它提供另一種選擇，可以取代那些基于我們動物本能之上的權利，那些權利被認為淺薄而不合乎人性的普遍規范。民眾心理取代了理性。在啟蒙運動的普遍性和批判啟蒙運動的學說所導致的特殊性之間，存在著持續不斷的戰爭。對啟蒙運動的批判喚起了已被它根除的對家庭、鄉土和上帝的傳統依戀，對它們做出了新的解釋，寄予了新的同情，這種批判為拒斥哲學提供了哲學基礎。

問題在于，理性是否確實取代了本能；對傳統價值或根基的論證是否能夠替代直接的欲望；所有這些詮釋是否不僅是一種對阻擋平等主義的、斤斤計較的個人主義思潮的任務的不相稱的反應，因為批評家本人也贊同這種個人主義，對它的特權不愿加以否認。聽到那些剛離了婚的人贊美大家庭，對維持它的生存所必需的神圣家庭紐帶和祖先的專制卻一無所知，這時你很容易明白他們的思考是與他們的生活脫節的，但你很難相信他們知道必須付出多大犧牲才能實現大家庭。聽到那些男男女女宣稱他們必須保護自己的文化，人們不禁會產生懷疑，這個做作的概念是否真能取代他們過去愿意為之獻身的上帝和國家。

“新的種族特性”或“根”這些說法，不過是關注特殊性的另一種表現，它不但證明了現代大眾社會面臨的現實的共同體問題，而且暴露出對它的反應的淺薄，同時也證明了對自由社會與文化之間的根本沖突缺乏認識。這種想在新大陸保留傳統文化的努力是淺薄的，因為它忽略了一個事實：人們之間的真正差異是以根本信仰的真正差異為基礎的，這是在善惡、什么東西最崇高、上帝的信仰方面的差異。服飾、飲食的不同對深層信仰要么沒有影響，要么只是它的次要表現。我們在美國看到的“種族”差異，僅僅是對導致我們的祖先相互殘殺的傳統差異的殘存記憶。充滿活力的原則，差異的靈魂，已經從差異中消失了。各個種族的節日慶典不過是流于形式地展示源于故土的服飾、舞蹈和食物。只有對燦爛的“文化”史一無所知的人，才會被這些索然無味的民俗表演（順便提一下，它把文化的雙重意義——民族和藝術——結合到了一起）打動或吸引。美國的文化運動給予文化多樣性觀念的全部支持促進了團體政治的加強和正當性，而另一種信念，即《獨立宣言》中闡明的個人權利不會成為過時的語言，卻相應地衰退了。

文化觀念的建構是為了在現代科學的背景下發現人的尊嚴。科學是唯物主義的，因此也是推崇簡約主義和決定論的。如果人沒有特殊的地位，假如他與野獸沒有根本的區別，他就談不上有何尊嚴。人身上肯定還有另外一些因素，它解釋了人的完美性，阻止以人的野蠻性為前提的政治和經濟安排使人退化到那種野蠻狀態。那些努力確立人的尊嚴的人，并不希望或試圖改變這種新的自然科學。這是一個共同生存的問題。他們發明了仍然與我們相伴的各種二元論——自然和自由、自然和藝術、科學和創造力、自然科學和人文科學，在這一對一對的詞語中，后一個詞語應該享有更高的尊嚴，但它的根基總是變得很成問題。自由在康德的學說中是一個假設，一種可能性，而不是一道演算題，而且至今依然舉步維艱。文化雖然自稱是綜合性的，包括了人的一切高級活動，但它實際上沒有包含自然科學，而自然科學也不需要這個概念，它在由它協助建立的民主制度下如魚得水，并且受到這種制度的鼓勵。當代心理學中有一個重要的學派，它認為人與禽獸無異，譬如斯金納的行為主義；而在另一個學派那兒，人是動物的事實實際上已消失，譬如拉康的存在主義分析；還有各種雜燴，譬如弗洛伊德的心理分析理論，它希望以生物學為基礎，同時又要解釋精神現象，但給兩者都造成了障礙。總之，每個人都想在尊重人的尊嚴的同時講求科學性。

## 價值

我們又回到了我們的起點，即價值取代善惡的地方。但我們至少對與現代政治——它使上述反應帶有強迫性——有關的思想經歷作了一番粗略的回顧。勤于思考的德國人如何看待它，馬克斯·韋伯在有關上帝、科學與非理性的一段著名話語中做了發人深省的表述：

在尼采對那些“發明了幸福”的“最后的人”做出毀滅性批判之后，對于幼稚的樂觀主義將科學——即在科學的基礎上支配生活的技術——頌揚為通向幸福之路這種事情，我已完全無需再費口舌了。除了在教書匠和編輯部里的一些老稚童，誰還會相信這種幸福？（《以學術為業》）

韋伯這位目光敏銳、見多識廣的觀察家，能夠在1919年說，所有嚴肅的人都認為處在西方民主體制核心位置的科學精神已經泯滅了，是尼采扼殺了它，或至少給了它“致命的一擊”。《查拉圖斯特拉如是說》中“最后的人”的出現，決定了啟蒙運動的舊式理性主義已無需再去探討。韋伯的意思是，所有未來的討論或研究都必須事先確信這種“幼稚的”觀點已經失敗。理性不能確證價值，它相信自己能夠做到這一點，是最愚蠢、最致命的幻想。

這簡直是在說，那個時代的幾乎所有美國人，特別是有思想的美國人，都是天真的“大孩子”，而且在歐洲大陸已經成熟很久以后，他們依然如此。你只要想想約翰·杜威，就會意識到他完全符合韋伯的描述，簡直絲毫不差，然后你會想起他在這里的影響。不僅是杜威，從我們的政體創立之初，人人都抱著理性主義的夢想，尤其是那些說“我們認為這些真理不證自明”的人。韋伯的論述是非常重要的，因為他同別人一樣或更多地使我們接觸到歐洲大陸對自由民主制度最深刻的批判，他介于尼采和我們美國人之間，而尼采是美國人最討厭的人，這或許是因為他把我們說成最糟糕、最沒有希望的人，所以我們不愿用那面鏡子照照自己。我們不可救藥的樂觀主義被陰暗的未來觀所籠罩。我們是一群玩成人玩具的孩子。這些玩具太復雜，我們擺弄不了，但我們可以為自己辯護說，這些玩具太復雜，很可能不是只對我們如此。

韋伯向我們指出，尼采是20世紀嚴肅思想家的共同資源，他還告訴我們，唯一重要的問題是：理性或科學與人類至善的關系。當他談到幸福和最后的人時，他不認為最后的人不幸福，而是認為他的幸福令人作嘔。為了把握我們所處的環境，必須有一種深刻的輕蔑感，而我們的輕蔑能力正在消失。韋伯的科學是以這種輕蔑感為前提的，而我們把它稱為主觀的。他從尼采的思想中看到這種輕蔑感后，他在學術生涯中花更多的精力研究宗教，以期理解那些不可輕蔑的人，那些有所尊重有所敬畏，因此從不自滿的人，那些擁有價值，或換言之，信奉諸神的人，尤其是那些創造諸神或創立宗教的人。他從尼采的思想中認識到，宗教或神圣的信仰是最重要的人類現象，他對這種現象的深入研究，是以尼采的非正統觀點為基礎的。

“上帝死了”，尼采宣稱。但他在這樣說時，不是以勝利的口氣，不是以早期無神論的風格——暴君已被打倒，人民獲得了自由。相反，他在這樣說時帶著強烈的痛楚，因為人類最強烈而脆弱的虔誠信仰失去了恰當的目標。人熱愛上帝，需要上帝，卻失去了他的圣父和救世主，再無恢復的可能。人們在馬克思那里發現的解放的歡愉，最終變成了失去保護的恐懼。誠實迫使嚴肅的人們在檢討自己的良心時承認，傳統信仰不再具有強制性了。基督徒美德的極致是要求為基督教而犧牲，這是一個基督徒所能做出的最偉大的犧牲。啟蒙運動弒殺了上帝；但是就像麥克白一樣，啟蒙時代的人不知道宇宙會對這一行動進行報復，整個世界會變成“白癡講的故事，充滿喧鬧、狂躁，毫無意義”。尼采用痛苦的無神論取代了隨遇而安、悠然自得的無神論，忍受著它給人性帶來的嚴重后果。在他看來，渴望信仰，卻又頑固地拒絕滿足這種渴望，便是對我們整個精神狀況的深刻寫照。馬克思否認上帝的存在，但又把上帝的作用轉而賦予“歷史”，它不可避免地把目標導向人的全面發展，它取代了神意。如果有人過于天真，他也許還會做個基督徒。在尼采之前，凡是教導人是一種歷史存在的人，都把自己的歷史描繪為以這種或那種方式在進步。尼采之后，描繪我們歷史的典型公式是“西方的沒落”。

尼采考察并總結了現代思想的種種矛盾，得出的結論是，獲勝的理性主義沒有能力主宰文化或靈魂，它在理論上不能自圓其說，它帶給人性的后果不堪忍受。這構成了西方的危機，因為在西方，在西方的任何地方，有史以來第一次，所有的政權都是建立在理性的基礎上。人類創建者只盯著所有的人僅僅憑借理性就能認識的自然正義的普遍原則，以被統治者的同意為基礎建立政府，而不是乞靈于神啟或傳統。但是，理性也清楚地看到，以往所有的文化都是由神祇、在神祇或信仰神祇的基礎上建立的。只有當新政體取得了極大成功，能夠與其他文化中的創造性天才和輝煌表現相媲美時，理性的合理建構才能相等于或優越于理性知道其建造于別處的另一些建構。但是這種相等或優越是大有疑問的，因此理性承認自己的不足。必須有宗教，因為理性不能創建宗教。

在對啟蒙運動的第一波批判中已經透露出這種意思。盧梭說，一種公民宗教對于社會是必不可少的，立法者也必須披上有宗教色彩的外衣。托克維爾專心研究宗教對美國的核心作用。鑒于羅伯斯庇爾那種公民宗教的失敗，人們在盧梭的《薩沃伊教區牧師的信仰告白》的激勵下，為弘揚一種經過修正的或自由的基督教做著不懈的努力。文化這個觀念，實際上就是維持某種類似于宗教的東西而又不談論宗教的一種方式。文化是理性和宗教的綜合物，它試圖隱藏這兩極之間的尖銳對立。

尼采探查過病情之后，認為治療手段無效，于是宣告上帝死了。現在宗教已經無法存在；但是人需要文化，所以依然存在著宗教沖動。沒有了宗教，但宗教精神依舊。這種見解在尼采對現代性的分析中無處不在，并且，雖然無人注意，它是當代心理學和社會學范疇的基礎。他把宗教問題重新置于哲學的中心。考察現代文化的根本立足點，是它的無神論本質；那個更令人討厭的資產者的接班人，即“最后的人”，則是平等精神、理性主義和社會主義無神論三者的產物。

因此，西方危機的異常之處是，它相當于一場哲學危機。讀一下修昔底德，我們可以看到希臘的衰亡是一種純粹的政治現象，我們稱為思想史的東西對于理解這一點并不重要。舊的政權有著傳統的根基；但是在現代性中哲學和科學成了主宰，純粹的理論問題起著決定性的政治作用。談到現代政治史，不討論洛克、盧梭和馬克思是不可想象的。眾所周知，蘇聯停滯不前的根本原因在于理論的虛幻和陳腐。在這方面“自由世界”也相去不遠。尼采是這種疾病最深刻、最明晰、最有力的診斷者。他認為，對于我們來說有一種在合理的基礎上擯棄理性的內在必然性——因此我們的政體注定難逃厄運。

給上帝和自然“除魅”，必須對善惡做出新的解釋。按照柏拉圖對諸神的表述，我們不是因為某一事物是善的才愛它，而是因為我們愛它，它才成為善。是我們決定尊重某事，才使其成為可尊重的。人是有所崇敬的動物，他有敬畏和自卑的能力，是“會臉紅的動物”。尼采聲稱，他看到人所敬畏的對象并沒有強迫人去敬畏；這種對象甚至經常根本就不存在。它們的品質只是人本身最強大的因素的投射，用于滿足他的強烈需求和愿望。善惡是使人的生活和行動成為可能的因素，他們的善惡判斷的品質，表明了他們是什么樣的人。

簡言之，尼采認為，現代人正在失去或已經失去價值判斷的能力，因此也失去了人性。自我滿足、順應欲望、尋求問題的簡便解決、福利國家的整個計劃，都是一種無能的標志，即不敢指望人類可能的完美或超越自我的境界。最可靠的標志是我們使用“價值”一詞的方式，尼采不僅從中診斷出癥結所在，而且使它更加嚴重。他想給人們指出他們的危險所在，他們面對的保護和強化人性的艱巨任務。照他的理解，如果人們相信上帝、自然或提供價值的歷史，他們在目前的衰退中就可以做到從容不迫。只要人的客體化的創造物依然崇高，依然富有生氣，這樣的信仰就是有益的。但是隨著傳統價值在當下時代的衰竭，為了使人們意識到對自己命運的責任，必須把他們帶向深淵，使他們對自己的危險感到恐懼，對自己可能變成什么產生厭惡。為了創造價值，他們必須反求諸己，重建他們進行創造活動的條件。自我必須成為一張繃緊的弓，它必須跟對立面對抗，而不是同它們保持和諧，也不能把緊張轉交給最后的人的偉大工具——嫻熟的放松弓弦者和我們時代的耶穌會士，即精神病學家，他們與和平使者有著同樣的精神，同屬于現代性陰謀一部分，致力于消除沖突。我們從《圣經》中知道，與戰爭不同，混亂世界是孕育創造力的溫床，但它必須受創造者的掌控。自我必須用欲望制造箭。這屬于人的弓箭能向蒼穹發射引導人的星斗。必須掙脫有關價值的夢幻，所以尼采根據我們的處境認為，必須打破一切誤導人們的對舒適或安慰的希望，賦予少數創造者以威嚴，使他們意識到一切都依賴于他們。虛無主義是人類歷史上一個危險但必不可少而且可能有益的階段。人在這個階段面對他的真實處境。它能使人精神崩潰，使他陷于絕望，導致精神或肉體的自殺。但它也能激勵人們重建一個意義世界。尼采的著作展示了一個人的壯麗靈魂，如果還有人能被稱為有創造性的話，那就可以把他稱為這樣一個人。這些著作是對創造性最深刻的闡述，因為作者對理解創造性有著熾熱的欲求。

尼采不可避免地陷入了對上帝降臨——對創造上帝——的沉思之中，因為上帝是最高價值，其他的價值都有賴于它。上帝并不創造，因為上帝是無。但是，人所創造的上帝反映著人是什么，而這是不為他本人所知的。據說上帝從無中創造了這個與我們息息相關的世界；所以人也是從無中創造了上帝這種東西。對上帝的信仰和對奇跡的信仰比任何科學解釋更接近于真理，因為科學解釋必須忽略人的創造性，或把它說得無足輕重。摩西受到內心的朦朧沖動的驅使，登上西奈山頂取回了價值法典；這些價值是必需之物，是比健康或財富更迫切的必需品。它們是生活的核心。還有另一些可能的價值法典——按照查拉圖斯特拉的說法，有一千零一種之多；但這些價值使一個民族成為特定的民族，賦予他們獨特的生活方式以及內在體驗和外在表現或形式的統一。使一個民族得以形成的神話的創造并無一定之規，也沒有標準化的測驗可以預見誰是創造神話的人或確定哪些神話是可行的、適宜的。既有材料也有創造者，就像石料和雕塑家一樣；不過這里的雕塑家不僅是實際執行的原因，也是形式原因和終極原因。神話的基礎是虛無，不是實體，也沒有原因。對價值成因的探求，無論它是對善惡知識的理性探索，還是對其經濟決定因素的探究，都不能對其得出正確的解釋。只有進入創造性的心理現象，才能有所澄清。

這種心理學不可能是弗洛伊德的心理學，它以尼采對無意識的理解作為起點尋找創造性的原因，抹煞了拉斐爾與畫壇無名小卒的區別。這種區別無比重要，是我們的科學必然無法把握的。無意識是一個巨大的謎團，是上帝的真理，它——即本我——像上帝一樣深不可測。弗洛伊德接受了無意識，然后試圖用科學方法把它說得一清二楚。然而是本我產生了科學，它能產生很多科學。弗洛伊德的手法就像是試圖用他所創造的本我來確定上帝的本質或自然。上帝也許創造了世界的無限性，如果他僅限于一點，那么他既不是有創造性的，也不是自由的。

若想理解創造力，就必須理解這一切。本我是創造的源泉，它是深不可測、難以捉摸的，它產生世界的解釋。然而自然科學家——弗洛伊德也想忝列其中——根本不把它當回事兒。生物學家甚至無法在他們的科學中解釋意識，更不用說無意識了。所以，像弗洛伊德這樣的心理學家是游蕩于科學和無意識之間，這是不可能的，因為科學不承認他要解釋的心理現象的存在，而無意識又處于科學的疆域之外。這迫使尼采堅持認為，這是在科學與心理學之間的選擇。既然科學是心智的產物，所以心理學是實際的贏家。科學家自己也逐漸受到這種選擇的影響。也許科學只是我們知之不多的文化的產物。科學是真實的嗎？人們在它過去十分健全的理智的邊緣，看到了衰變的跡象。像托馬斯·庫恩《科學革命的結構》之類的著作，就是這種狀況的流行征候。

這就是我稱之為深不見底或深不可測的自我——最后一版自我——面世時的處境。尼采把它命名為“本我”。當一個人說“發現了自我”時，那是本我在嘲弄自我。至高無上的意識等待著下面的某種東西，它會為其奉上精神食糧。自我的這個版本跟其他版本的區別在于，它們都是起源于共同的體驗，它或多或少是可以直接理解的，是人人都有的；它構筑起了可以稱為人之本性的普遍人性，即使它有著互為主體的性質。死于暴力的恐懼和對舒適的自我保護的渴望，是向墮落邁出的第一步。人人都清楚這種恐懼和渴望，我們據此可以相互辨認。第二步是存在帶來的甜蜜感情，這種感情對文明社會的人來說不再能夠直接理解，但是他能夠加以恢復。在它的魔力之下，我們可以肯定地對自己說，“這才是真正的我，這才是我的人生目標”，并且可以進一步確信別人肯定也是如此。它與一種模糊而籠統的同情心結合在一起，使我們成為同一個物種，并且能夠成為我們的向導。邁出這第二步，就再也沒有駐足之處了，下降的過程令人觸目驚心。就算有人能夠發現什么東西，那也純粹是他自己的東西，尼采稱之為人的fatum，頑固而強壯的屁股，它除了就是它自己以外，說不出任何東西。人最多只能發現自己，它是無法與人溝通的，它使人們彼此完全隔絕，而不是把他們融合在一起。只有極個別的人能夠找到自己的落腳點，能夠從這里推動世界。他們是真正造詣深厚的人。

對于源于自我的各種價值、視野和有關善惡的律條，無法說它們是對是錯，也不能從人類的共同情感中推導出來，或是用理性的普遍標準判斷其是否合理，但是與那些庸俗的價值理論教師所信奉的相反，它們并不是平等的。尼采以及那些以這樣或那樣的方式接受其思想的嚴肅的人認為，人們之間的不平等已被如下事實所證明：不存在原則上人人都能理解的共同體驗。像真實與不真實、深刻與膚淺、創造者與被創造者之間的區別，取代了對與錯的區別。這樣一來，某個人的個人價值，就成了那些自身經驗無法提供向導的人的北斗星。這些極罕見的人便是創造者，所有其他的人都需要他，并追隨著他。

真實的價值是人們能夠賴以生存的東西，它能夠塑造一個產生偉大行為和思想的民族。摩西、耶穌、荷馬、佛陀：他們是創造者，是構筑視野的人，是猶太文化、基督教文化、希臘文化、中國文化和日本文化的締造者。他們的卓越非凡入圣之處，不在于他們的思想是真理，而在于它產生文化的能力。如果一種價值只是保護和強化生命，那么它就僅僅是價值。人類價值的虛偽的整體性，多多少少都是對原創者價值的蒼白拙劣的描摹。平等主義意味著千人一面，因為它賦予那些僵化的人以力量，他們只能利用舊的價值，別人已經創造出的價值，它是沒有活力的、其倡導者并不信奉的價值。平等主義是以理性為基礎，這種理性是否認創造性的。尼采的全部思想都是對理性平等主義的抨擊，它揭示了現在人們慣常談論的價值是多么無聊——左翼對尼采的推崇又是多么令人吃驚。

既然價值是非理性的，而且不是以它們的遵從者的天性為基礎，那它們一定是被強加的。它們必須打敗對立的價值。理性的勸說不能使人相信它們，所以斗爭是必然的。產生價值和相信價值是意志的行為。意志力的缺乏，而不是理解力的缺乏，成為致命的弱點。擔當精神是一種美德，因為它表明了行動者的嚴肅性。當活著的上帝被自我提供的價值標準取而代之時，擔當精神就成了信仰的同義詞。這是帕斯卡的賭注，這賭注不再押在上帝的存在上，而是押在相信自我的能力和為自己設定的目標上。擔當精神評價各種價值，使價值成為價值。不是對真理的愛，而是理智的真誠，是精神處于適宜狀態的特征。既然價值中沒有真理，生活中存在的什么真理也就不那么可愛了，真實自我的特點是尊重個人的神諭，同時直面真實的自我和它所體驗到的一切。決斷，而不是慎思，是行為的原動力。人無法預知未來，也不能設計未來。人必須用意志力爭取未來。沒有設計好的程序。偉大的革命者必須摧毀過去，開辟能讓創造力自由發揮的未來。政治是革命的政治；但不同于英國光榮革命、美國革命、法國革命或俄國革命，新的革命應該是非程序化的。它們是由思想真誠、具有擔當精神、意志堅強、富于創造力的人完成的。尼采不是法西斯分子；但他的思想激勵著法西斯分子的言論，他們向往舊文化的振興或新文化的建立，與左翼革命的理性主義的、無根基的普世主義恰好相反。

尼采是個文化相對論者，他清楚這意味著什么——戰爭，極端的殘忍，而不是偉大的悲憫。戰爭是基本的現象，和平有時能被強加于其上，但總是處于不穩定狀態。自由民主國家不會相互開戰，因為它們理解適用于一切地方和一切人的相同的人性和相同的權利。各種文化之間兵戎相見，它們必須這樣做，因為只有戰勝別的價值，而不是說理勸導，價值才能得到確立和維護。各種文化有不同的感悟，它決定著世界的面貌。文化之間不可能達成和解，因為最高的事物之間是無法溝通的。（當人們沒有共同的世界時，溝通可以作為理解的替代物，當人們彼此之間產生誤解時，可以向它求助。從自我和文化的封閉體系的隔絕狀態中，出現了各種“接觸”的嘗試和“溝通的失敗”。如何能夠把個體和文化相互“聯系”在一起，完全是一項神秘的任務。）文化意味著向混亂開戰，而且意味著對其他文化開戰。文化這個概念本身就包含著一種價值取向：人需要文化，必須竭盡所能創造和維系文化。這里沒有理論家的立足之地。為了活下去，為了擁有內在的本質，人必須擁有價值，必須有所擔當或engagé[[29]](#_29_113)。所以，文化相對論者必須更關注文化而不是真理，即便知道自己的文化不正確，也要為它而戰。

這好像不可能做到，尼采同這個問題搏斗了一生，看來也沒有找到滿意的答案。但他明白，科學的觀點對文化來說是致命的，普通的政治或道德文化相對主義者注定是沒有文化的。文化相對主義與相對主義完全相反，它在削弱信仰的同時又教導需要信仰。

尼采似乎沒有太多的猶豫就接受了他的哲學前輩的文化觀。按照他的觀點，文化是可以解釋人的特質的唯一框架。不同于自然中的其他存在，人是純粹的變化；人是在文化中變成了超越自然的東西，除了特定的文化，他沒有別的存在模式，也沒有別的支撐物。植物和其他動物的實現包含在它們的潛能之中，但人不是這樣，正如許多文化花朵所示，它們有著本質的不同，但都產生于同一個種子——人。尼采的貢獻在于，他以毫不妥協的態度得出了這種觀點的結論，并努力與它們相處。既然存在著許多文化，它們不是由一種使人成為人的完美無缺的文化，簡言之，一種沒有“希臘的”、“中國的”、“基督教的”、“佛教的”這些前綴詞的文化發展而來（也就是說，即使柏拉圖的《理想國》勾畫了一個完美的政體，它也只是個神話，是柏拉圖的想象力的產物），那么“人”這個詞就是個悖論。有多少種文化就有多少種人，不存在任何視角可以談論單數的人。不僅人的習慣、風俗、禮儀、時尚是如此，人的精神更是如此。因此，有多少不同的文化，就一定會有多少不同類型的精神。如果精神本身不屬于那些與文化相關的事物，文化相對主義的觀察就是無關緊要的，并總是可以為人們接受。人人都喜歡文化相對主義，但希望與自己相關的東西除外。物理學家想保住他的原子；歷史學家想保住他的歷史事件；倫理學家想保住他的價值。但是它們都是同樣相對的。如果有一個真理可以逃脫流變，那么原則上就沒有理由說，為什么其他許多真理就無法逃脫它；因此，流變、發展、變化、歷史或你所擁有的諸如此類的東西，不是基本的現象，而是存在本身，是科學和哲學的不朽原則。

尼采的優點在于，他清楚哲學思考在文化的和歷史主義的處理中有著嚴重的問題。他承認其中包含的可怕的思想和道德風險。他全部思想中都有個核心問題：“怎么有可能做我現在所做的事情呢？”他試圖把文化相對主義的教誨運用于自己的思想。別人從未實際這樣做過。例如弗洛伊德說，人受性欲和權欲的驅使，但他并沒有用這些動機去解釋他自己的科學或自己的科學活動。但是，假如他能做真正的科學家，即在熱愛真理的驅使下從事科學活動，那么別人也能這樣做，那么他對別人的動機的描述就有著致命的缺陷。或者，假如他是受著性欲和權欲的驅使，他就不是真正的科學家，他的科學只是為了達到目的而采取的許多可能的手段之一。這種矛盾貫穿于全部自然和社會科學之中。它們對事物做出的解釋不可能解釋科學實踐者本身的行為。道德高尚的經濟學家只談利潤，有公民精神的政治學家只看集團利益，物理學家簽署要求自由的請愿書，同時又承認宇宙中只有非自由的事實——支配著運動物體的數學定律，這都表明了為科學提供自我解釋和為理論生活提供基礎的困難，它從現代性的早期就伴隨著人們精神生活，隨著文化相對主義的出現而變得尤其嚴重。尼采為應付這個難題，用他自己的哲學進行危險的試驗，把問題的根源歸結為權力意志而不是追求真理的意志。

尼采在哲學上的新起點始于下面的觀察：共有的神圣感是識別文化最可靠的方式，是理解文化及其各種表現的關鍵。黑格爾曾在他的歷史哲學中清楚地闡明了這一點，他發現希羅多德在研究不同的民族，如希臘人和野蠻人時，也擁有同樣清醒的認識。一個民族頂禮膜拜的對象，告訴了我們它是一個什么樣的民族。但是黑格爾犯了一個錯誤；他相信可能存在著一個完全理性的上帝，能夠使文化要求和科學要求協調一致。不過，他也多少看出了事情并非如此，他談到密涅瓦的貓頭鷹只在夜間飛翔，這意味著只有當一種文化完結時才能為人們所理解。黑格爾理解西方文化時，恰巧處在它的終結之日。西方文化已經失去神話色彩，失去激發靈感的力量和對未來的展望。所以很明顯，它的神話賦予文化以活力，神話的制造者就是文化和人的締造者。他們高于那些只知研究和分析詩人作品的哲學家。黑格爾承認，詩已經喪失了先知的力量，但他相信哲學就能滿足需要，以此來寬慰自己。

尼采在自己身邊看到的那些極具天賦的藝術家證實了詩的衰落。他們是他所說的頹廢派，這不是因為他們缺少才華，或他們的作品不吸引人，而是因為他們的作品是對藝術低能的哀悼，描繪的是詩人認為自己無力影響的丑惡世界。緊隨法國大革命之后出現過巨大的藝術泡沫，詩人以為自己又能充當人類的立法者了。新的文化哲學為藝術家提供的使命激勵著他們，一個新的古典時代誕生了。理想主義和浪漫主義似乎在建構事務的秩序方面為崇高開辟了新領域，但是在一兩代人之間，情緒就明顯地尖酸刻薄起來，藝術家開始把浪漫作品看作毫無根基的惡作劇。像波德萊爾和福樓拜這樣的人開始離公眾而去，對他們上一代藝術家的道德說教和浪漫熱情冷嘲熱諷。沒有愛情的通奸、不受懲罰或得不到救贖的罪孽成了藝術更為真實的主題。這個世界已被除魅。波德萊爾描繪了在基督教看來有罪卻無望得到上帝拯救的人，戳穿了那些以宗教作幌子的欺騙和虛偽的說教。福樓拜則陷入了對獲勝的資產階級的刻骨仇恨。文化只是虛榮的資本。偉大的二元論崩潰了；藝術、創造力和自由都被決定論和狹隘的利己主義吞噬了。在他所塑造的最偉大的角色藥劑師奧麥身上，福樓拜囊括了現代性在當時和未來的一切內涵。奧麥代表著科學、進步、自由主義和反教權主義的精神。他活得非常仔細，關注自己的健康，接受過人們心目中最好的教育。他知道過去發生的一切。他了解基督教有助于解放奴隸，但它的歷史作用已經過時。歷史的存在就是為了造就他，一個沒有偏見的人。他事事如魚得水，沒有他不明白的東西。他是新聞記者，為啟蒙大眾而傳播知識。同情是他的道德主題，所有這一切不過是他的褊狹的自我。社會的存在就是為了給他榮譽和自尊。文化是屬于他的。既沒有英雄需要描寫，也沒有聽眾需要激勵。他們都各忙各的事情。愛瑪·包法利是奧麥的陪襯，她只能夢想不存在也不可能存在的世界和人。在這個理智的世界中，她是個不折不扣的傻瓜。她就像現代藝術家一樣，一心向往不可能實現的目標。她唯一的勝利和唯一的自由行動就是自殺。

尼采發現這些頹廢派、悲觀主義者或早期虛無主義者具有啟示性，就像他發現那些偉大的事跡和激情的仿造者，尤其是瓦格納（他們是硬幣的另一面）具有啟示性一樣。他蔑視前者，不是因為他們缺乏真誠，或他們對周圍世界的描述不準確，而是因為他們知道過去有過諸神和英雄，這些人是詩意的想象力的產物——這意味著詩意的想象力能讓他們再生；然而他們沒有勇氣或決心去創造諸神和英雄，所以他們是毫無希望的。只有他們仍然能夠渴望；然而他們是基督教的上帝或至少是基督教世界觀的秘密信奉者，卻不相信真正的新宗教。他們懼怕在沒有海圖、風暴肆虐的大海上航行。只有陀思妥耶夫斯基的靈魂充滿生機，證明能與頹廢派抗衡。他的無意識經過了基督教精神的過濾，表現為被壓抑的欲望、犯罪、自卑、感傷和殘忍；但他是活生生的，他一直在奮斗著，證明了野性欲望依然健康和內心深處的騷動不安。

藝術家是最有意思的現象，他代表著創造力，是人之為人的標準。他的無意識中充滿了怪異的想法和夢，為意識提供各種圖像，意識把它們作為既定之物，作為“世界”，并把它們合理化。合理性不過為沒有理由或不合理的行為提供完美的理由。我們做的一切都是命中注定的，這命運就是我們的個性，但我們必須解釋，必須與人溝通。后者就是意識的功能；當無意識為意識提供豐富的素材時，意識活動就會碩果累累，甚至幻想它有充沛的能力也是有益的。但是，當意識像數學和物理學現在所做的那樣，剖析和玩味它的遺產時，保持完整的營養豐富的東西就所剩無幾了。意識現在需要補充養分。

因此，尼采開拓了一個供現代藝術家、心理學家和人類學家探索的巨大領域，從最黑暗的無意識或最黑暗的非洲的深層尋求重振我們衰竭的文化。尼采的斷言并非全都可信，但它的魅力是不可否認的。他走到了盧梭思想的盡頭，并超越了他。美國人不感興趣的現代性的一方面——因為它尋求的不是政治方案，而是對人的充分和全面發展的理解和滿足，在尼采的思想中得到最深刻的表述，他代表著第二種自然狀態的頂峰。他首先是藝術家的朋友，當他在學院派中間不受敬重時，藝術家第一個站出來承認他；在藝術家中間，他的影響無疑最為豐富，只要想一想里爾克、葉芝、普魯斯特、喬伊斯就夠了。獻給他的最偉大的哲學贊詞是海德格爾的《尼采》一書，其中最重要的一章題為“作為藝術的權力意志”。

意識從純理智的角度把人的其他部分看作外在的東西，看作一堆物質影響，就像物理學、化學和生物學的其他研究對象一樣。尼采通過充實這種單調乏味的意識圖像，重構了某種類似靈魂的東西，供我們去理解人。無意識取代了所有非理性的事物——首先是宗教迷狂和性渴望；它們是舊式靈魂的一部分，在現代性中失去了意義。無意識把意識和整個自然連接起來，從而恢復了人的統一性。尼采使心理學作為最重要的研究再次成為可能；上個世紀在心理學中一切有意義的發展，不僅心理分析，還有格式塔心理學、現象學和存在主義，都是發生在他發現的這片精神大陸的疆域之內。不過，由于理性地位的變化，自我與靈魂之間的差別依然是巨大的。在尼采的思想中，對人的重構要求犧牲理性，而啟蒙運動無論有什么失誤，一直維持著理性的中心地位。就尼采的全部魅力以及他那些打動熱愛靈魂的人的全部言論來說，他在這個關鍵方面對柏拉圖的背離遠遠超過了笛卡爾或洛克。

尼采的心理學與信仰上帝的沖動有關，因為自我在這種沖動中配備和展示了它的全部力量；他的思想影響使知識界重新爆發了宗教興趣——即使不是宗教信仰本身。尼采教導說，上帝是一個神話。神話是由詩人創造的。柏拉圖在《理想國》中也正是這樣說的，在他看來，這無異于哲學與詩歌之間正式宣戰。哲學的目標是用真理代替神話（根據其定義，神話是虛假的，這一事實經常被我們那些沉迷于神話中的后尼采學者們忘記）。既然神話的發生在前，使人們有了先入之見，所以哲學意味著通過批判毀滅神話，為了自由和自然的生活而追尋真理。像柏拉圖對話中描述的那樣，蘇格拉底對那些已被人接受的觀點提出疑問，發出詰難，是哲學生活的典范；他因為不相信同胞的神話而死在他們手中，是哲學風險的集中體現。尼采從有關神話的同樣的事實中，卻得出了完全相反的結論：世界上既沒有自然，也沒有這樣的自由。哲學家必須反蘇格拉底之道而行之。所以尼采是攻擊蘇格拉底的第一位哲學家，因為蘇格拉底的生活不是典范，而是完全缺乏高貴精神的墮落而古怪的生活。蘇格拉底竭力予以消除和凈化的悲劇性生活，才是嚴肅的生活。新哲學家是詩人的盟友和拯救者，或者說，哲學本身就是最高級的詩。傳統模式的哲學做著去除神話和非神秘化的工作。它沒有神圣感；它為世界除魅，它使人失去根基，從而走向虛空。哲學在求索的盡頭發現了虛無狀態，這個啟示使新哲學家明白，為了創造一個世界，他必須把制造神話作為自己的中心任務。

把社會和政治經驗中關于宗教神話制造和價值定位的理論灌輸到美國人血液中的過程，在很大程度上受著馬克斯·韋伯的語言的影響。我很想說，他在這里的成功簡直是個奇跡。他的發明——“新教倫理”——是一個很好的例子。我在芝加哥大學學習第一門社會科學課程時，讀到他那本以此命名的書，由此步入現代的神秘殿堂。這門課程是社會科學“經典著作”概論，經典里也包括馬克思的著作——不但有《共產黨宣言》，還有大部頭的《資本論》。當然，無論是洛克還是亞當·斯密，作為“資本主義”的正式代言人，大可以被視為它的創始人，但都未被列入書單，因為我們所要研究的是能夠被當代社會科學家嚴肅對待的思想家。馬克思把資本主義的出現解釋成歷史的必然，不受任何人的控制，是針對物質財產關系的階級沖突的產物。在他看來，新教完全是一種反映著資本家控制生產資料的意識形態。我當時沒有認識到，也無法肯定我的老師是否清楚，如果韋伯是正確的，馬克思——他的經濟學，他的革命，簡言之，馬克思主義及其必然引發的道義上的同情——就完蛋了。韋伯旨在闡明不存在這種客觀必然性，人的“世界觀”或“價值觀”決定著歷史的發展，精神推動物質，而不是別的什么。這有著恢復比較傳統的觀點的作用，即個人有一定的價值，存在著人類自由和對領導權的需要。韋伯說，正是加爾文的克里斯瑪以及與之相關的、被他的追隨者常規化的世界觀，對資本主義的發展起著決定作用。但是，韋伯的克里斯瑪領袖與洛克、孟德斯鳩、斯密和聯邦黨人眼中的理性政治家是多么不同啊。他們努力實現為理性所把握，有著不言自明的自然基礎的目標。他們不需要價值觀和創造性的視野，就能理解所有理性人應當理解的一切——嚴肅、可靠和繁榮的自由狀態需要付出艱辛的勞動。馬克思在這一點上更接近他們的思想實質，雖然對此是有爭議的；在他看來，雖然人受著歷史進程的制約，但歷史進程本身是理性的，它是以人的理性自由作為目標。不管怎么說，人依然是理性動物。

另一方面，韋伯否認加爾文教派所規定的“價值”的合理性；它們是“決斷”，而不是“慎思”，是由強有力的人格、“世界觀”或“對世界的解釋”強加給混亂無序的世界，除了新教徒的自我，這些東西沒有任何基礎。那些價值給新教徒建構了一個他們的世界，它們首先是意志行為的表現，同時建構了自我和世界。這樣的行為必定是非理性的，沒有任何基礎。在混沌無序的宇宙之中，理性是不合理的，因為自相矛盾是不可避免的。先知成了政治家的完美模式——并且帶來至關重要的結果。這就是美國社會科學領域出現的新情況，它本應清楚地表明——但卻沒有——某種完全不同于自然科學所了解的新的因果關系已經粉墨登場。

盡管如此，韋伯的語言及其對世界的解釋像野火一般迅速蔓延。我讀到過日本人的新教倫理，猶太人的新教倫理。這種明顯荒謬的說法似乎讓人難堪，所以現在“工作倫理”逐漸取代了“新教倫理”，但這僅僅是一種調適，幾乎掩蓋不了仍然存在于它背后的觀點。關心自由市場的人似乎真的沒有認識到，當他們使用這種語言時，意味著他們承認為了使他們的“理性”體制得以運行，需要道德上的補充，而這種道德本身卻不是理性的——或者就他們所理解的理性來說，至少對這種道德的選擇不是理性的。推遲物質滿足對于整個體制可能是有意義的，但它對個人也有著無可爭辯的好處嗎？對于基督徒來說，財富的增長顯然優于貧困嗎？如果工作倫理只是許多同樣正確的選擇之一，那么自由市場體制本身也只是許多選擇之一。因此，當自由市場的擁護者們看到那些曾經得到普遍認同的東西不再強制人們信奉時，他們不應該感到吃驚。人應該抱著嚴肅的態度回到洛克和亞當·斯密那里，不是為了尋章摘句，而是給自由社會的理性道德基礎找出論據。人們不再這樣做了，因為他們已經喪失了閱讀嚴肅的哲學著作或把它們作為立身根本的習慣，而且他們很可能做不到這一點了。當自由主義學說，后來所說的功利主義學說，占據了支配地位時，正如那些最成功的事業所示，完美的論證就不再那么必要了，難以理解的原初論證被貌似有理的簡單化所取代——或根本沒有東西來取代它。洛克和斯密以來的自由思想史，在哲學本質上幾乎處于一種持續衰落的過程之中。當自由主義的經濟思想或生活方式明顯受到威脅時，其支持者為了維護它，隨便摸起手邊的任何東西就用。為了維護資本主義這個唯一的目的，似乎也得發明一種宗教，而與它結盟的早期哲學家則認為，為了建立資本主義，至少要對宗教加以弱化。不能容納資本主義習性的宗教——托克維爾認為也應當如此——現在卻被用來鼓勵這些習性。

不必說，韋伯一刻也沒有思考過加爾文是否真正得到了來自上帝的啟示——這肯定會改變事物的面目。韋伯的無神論是很頑固的，但他毫無興趣去證明加爾文是江湖騙子還是瘋子，他寧愿相信加爾文和類似的思想締造者是真誠的，他們代表著最高層次的心理類型，他們能夠在這個世界上生活和行動，他們懂得如何承擔責任，他們擁有內在的堅定信念或擔當。宗教體驗是俗事，不是上帝。理性與神啟之間的傳統爭吵是無關緊要的，因為兩者都是錯誤的，都錯誤地理解了自身。然而，神啟在告訴我們人是什么，人需要什么。像加爾文這樣的人是價值的創造者，所以也是歷史中的行動楷模。我們無法相信他們體驗的根基（上帝），但那種體驗是至關重要的。我們關心的不是搞清楚他們如何理解自己，而是從自我中找出他們的信仰根基的神秘替代物。我們不能擁有，也不想擁有他們所特有的幻想；但是我們需要價值和擔當。這種無神論的宗教精神的結果，就是神秘主義的沉思冥想，以及韋伯和許多思想家（想想薩特吧）關于信仰和行為的言論，其巔峰之作非常不同于宗教領袖或理性政治家的言行。它融合了這兩種人，但更看重前者，看重信仰以及與它相伴隨的一切的必要性。與這種分析相配合的知識手段，傾向于掩蓋宗教之外的選擇，尤其是理性的選擇。

結果，歷史的視野不斷向宗教解釋傾斜。世俗化是個神奇的機制，它使宗教變成非宗教。馬克思主義是世俗化的基督教；民主學說、烏托邦主義、人權理論統統如此。一切與價值選擇有關的事情都是源自宗教。人們無需探究別的東西，因為基督教是我們的歷史的必要而充分的條件。這使得人們不可能認真看待霍布斯或洛克，把他們當作我們的歷史的原因，因為我們知道膚淺的理性不能創建價值，這些思想家是在不自覺地傳播新教倫理的價值。理性可以傳輸價值，并使之常規化、正常化；但它不能創造價值。所以，韋伯對我們傳統中理性的一面不屑一顧。哲學主張被忽略了；宗教主張卻是令人敬畏的。僵化的無神論在宗教是唯一要素這個自相矛盾的結論中登峰造極。

從這種“世界觀”中誕生了“克里斯瑪”這個華而不實的宗教字眼，它發揮著極其重要的政治影響，同時也成為美國最令人厭煩的時髦話語。芝加哥有個“具有克里斯瑪的清道夫”，每一條街的黑幫頭子都被稱為“有克里斯瑪”。在美國，克里斯瑪不僅是一種描述，而且是關系到領導能力的好東西。它甚至賦予領袖超越法律的資格，因為領袖有著固有的“特殊稟賦”。韋伯在談到克里斯瑪時想到的是摩西、釋迦牟尼或拿破侖之類的偉人，但黑幫頭子在形式上也符合他的定義。對于那些被政治的法制規范排除在外，又要求人們給予關注的事物，韋伯力圖在政治領域給它們一席之地，雖然它們不是建構在理性或同意——這是自由民主體制下唯一的統治權利——的基礎上。故也難怪，那些受到我們的憲政體制約束的煽動家，要抓住一個似乎能讓他們合法化、向他們獻媚的字眼。況且，民主體制下的個人主義沒有為領導者正式提供太多的活動空間，在這種體制下每個人都應該是自己的主宰。克里斯瑪既為領導者辯護，又為追隨者開脫。這個詞對煽動民心的才能和活動給予正面的肯定，而我們的憲政傳統認為這種才能和活動是負面的。它含義模糊，這使它成了欺詐的工具，成為那些善于制造形象吹捧自己的人的工具。

韋伯十分清楚，克里斯瑪是上帝給予的恩寵，它通過上帝的許可而賦予人領導權。與他在《新教倫理》中的分析相一致，他把自我的價值定位看作得到上帝恩寵的人類真理。他的解釋似乎僅僅是在描述，但實際上是規范性的。在深受尼采影響的段落里，他對國家進行了分析，認為這是一種人支配人的關系，它以合法的暴力——即被人們當作合法的暴力——為基礎。如果人具有某種信念，他就會從內心接受被統治。被統治者為了接受他們的統治者的暴力，從自己的內心為此做出辯護，這是合法性的唯一基礎。根據韋伯的看法，這種辯護有三種類型：傳統的，理性的和克里斯瑪的。有些人臣服是因為歷來如此；有些人同意服從稱職的公務員，是因為他們按照既定的理性規則行事；還有一些人則是被某人的克里斯瑪所迷惑。三者之中，克里斯瑪型的正當性最為重要。無論保守派怎么想，傳統始于非傳統。傳統得有創立者，他從來就不是保守派或傳統主義者，構成傳統的基本價值是他的創造。傳統是某個迷人時刻的半死不活的延續，在那個迷人的時刻，幸福的少數人能夠與創造者一起沉浸在靈感的巔峰狀態之中。傳統把靈感調整為人類尋常而普遍的動機，譬如貪婪和虛榮；它使克里斯瑪常規化。正是因為那種原始沖動，傳統才成其為傳統。所以，克里斯瑪是克里斯瑪型正當性和傳統型正當性兩者的條件，它也是正當性的卓越的表現形式。理性的正當性則不是由克里斯瑪形成的，公務員——官僚——因此也不能做出真正的決斷或承擔責任。我們可以說，他們沒有能力決定大政方針，或者用更古典的說法，不能建構目標。僅僅稱職的人只能服務于已經確立的目標和根據既定規則做出決策。為了指出正確的方向或其他方向，理性的正當性至少必須有克里斯瑪型的領導作為補充。于是克里斯瑪重新占了上風。價值創造，即制定一個民族賴以形成和生存的法典的活動，按尼采的說法，是存在這個外殼的內核。

不管韋伯的這些分析和范疇有什么優點，它們已然成為許多知識分子的圣經。正像韋伯認識到的，它們不僅是一種學術操練，而是表達了他對20世紀的危機的看法。這是所謂的事實也表達價值的一例。以傳統為基礎的政體已經耗盡了自身的動力，正在走向衰亡。建立在理性基礎上的政體則完全變成了“最后的人”——令人無法容忍的極端消極的人——的管理機構。那么，為了重振西方政治，或許是克里斯瑪型領導在某種形式上的嘗試。整個任務取決于一種信念，即尼采是正確的，最后的人是壞到不能再壞的人，或者更一般地說，尼采對理性的批判是正確的。

克里斯瑪式的政治的問題在于，它幾乎是不可界定的。歷史上也許有過很多先例，但它們是無法模仿的。如果政治像藝術風格（這一想法是從韋伯發明的術語“生活方式”學來的）一樣，那就沒有什么東西可以預先規定。不存在固定的原則，也沒有行動綱領。人們頂多能夠說“要有主見！”“要有創新精神！”“放開些！”以及諸如此類的話。克里斯瑪是極端主義和恣意妄為的法則。此外，領袖必須有追隨者，所以存在著種種誘惑，使他脫離追隨者所定義的角色另外采取行動。最后，真正的克里斯瑪是極難判斷的。要對得到神寵的克里斯瑪型領袖的真實性進行令人信服的檢驗，顯然是極難辦到的。至于那種克里斯瑪來自更加神秘莫測的自我的領導人，實際上不可能加以驗證。韋伯所診斷的現代社會狀況需要下猛藥，克里斯瑪型領導人就是這樣一劑藥方。

當韋伯著書立說時，希特勒已經出現在地平線上。他是個領袖，領導者，當然，他既非傳統型的領袖，亦非理性的官僚，而是對韋伯所向往的克里斯瑪型領袖——即煽動家——的瘋狂、可怖和拙劣的模仿。希特勒讓大多數人——即或不是所有的人——滿足，向他們證明了最后的人不是最壞的人；他的例子本應使政治想象力放棄那個方向的試驗，雖然并沒有做到。韋伯是一個有著健全政治直覺的好人，他對希特勒只會給予憎惡和蔑視。他只想對德國政治弊病做一些溫和的修正——就像戴高樂為法國政治所做的一樣。但是，當一個人冒險進入尼采開拓的廣闊天地時，要設置界限是很難的。權衡和節制與這片天地格格不入。韋伯只是許多深受尼采影響并大力宣傳其思想的嚴肅學者之一，他們不相信極端主義，而尼采則斷言這種極端主義是置身善惡之外的結果。無限的未來包含著許多驚人之處，尼采的追隨者幫助人們把善惡連同理性一起拋棄，為這個未來鋪平了道路，卻拿不準用什么去替代它們。韋伯使我們特別感興趣，是因為他是為美國這片希望的樂土選定的傳教士。不僅他留給我們的意味深長的語言的廣泛流傳使人驚嘆，而且在那些堪稱嚴肅的學者中間，他對政治現象的闡述的耐久性也令人稱奇。無論是在這里還是在歐洲，希特勒的出現沒有引起人們對政治的反思。恰恰相反，當我們與希特勒作戰的時候，在歐洲先于他而出現的思想卻征服了這里。這種思想對希特勒至少起著某種鼓勵作用，對我們理解他卻沒有起到任何作用，而且仍然占據著支配地位。

在20世紀30年代，一些德國社會民主黨人意識到，他們以往使用的韋伯的分析術語不適合希特勒和斯大林，于是開始用“極權主義者”來描述他們。當然，這是否足以匡正韋伯有些狹隘的政治科學尚有疑問。但是“克里斯瑪”確實適合希特勒，除非克里斯瑪必須意味著某種好品質——值得嘉許的價值判斷。我懷疑，那些在這方面拋棄了韋伯的人，他們之所以這樣做，是因為他們不能正視韋伯所犯的錯誤，或者是因為他們所擁戴和宣傳的思想可能有助于支持法西斯。漢娜·阿倫特在她的《艾希曼在耶路撒冷》一書中，用現在著名的短語“平庸的邪惡”來描述艾希曼，或許不自覺地證實了我的猜想。在這層薄薄的偽裝之下，不難分辨出“克里斯瑪的常規化”。可見希特勒肯定是有克里斯瑪的。在希特勒之后，每個人匆忙遁入道德保護之下，但實際上沒有人認真思索善與惡。不然的話，我們的總統或主教大人就不會談論價值了。

就像我力圖表明的，韋伯的全部語言隱含著這樣一層意思，即宗教是一切事物——政治、社會和人格的——的根源；它依然傳遞著這類信息。但人們沒有為重建宗教做任何事情——這會使我們難堪。借助于我們種類繁多的事實，我們拒斥作為我們生活方式基礎的理性主義，卻沒有什么東西可以替代它。隨著宗教的本質逐漸變成稀薄、衰朽的氣體，彌散在整個空氣中，以令人敬畏的神圣的名義談論它也逐漸成為可敬的事情。當德國思想侵入美國之初，在大學里對宗教的曖昧性有一種科學的輕蔑態度。宗教作為已經被我們超越的歷史的一部分，可以用學術方法進行研究，但是作一個信徒就有些愚昧或病態了。根據一種廣為流傳的神話，新的社會科學應該取代被傳統道德和宗教玷污的學說，就像伽利略、哥白尼、牛頓等人建立的自然科學粉碎了中世紀黑暗時代的迷信一樣。啟蒙運動或馬克思主義的幽靈依然在這片大陸上四處游蕩；宗教和科學的關系被等同于偏見和真理的關系。社會科學家們根本沒有認識到，他們的新工具是建立在不接受正統二分法的思想的基礎上，不但在政治舞臺上尋找類似于宗教信徒的人物的歐洲思想家，而且新精神本身或自我，與帕斯卡的世界觀有很多共同之處，就像與笛卡爾或洛克的世界觀的共同點一樣多。神圣性——作為自我的核心現象，不為科學意識所承認，更被喪失了宗教直覺的無知路人踩在腳下——從價值學說發端伊始，就為德國思想家所看重。那是因為他們懂得“價值”的真正含義。而在我們這里，在經歷了弱化一切信念、抹去一切卓越之后，神圣性才被認為是無危險的，才獲得了它的自我。

不消說，當我們使用神圣一詞時，它與上帝毫無共同之處，就像價值和十誡、擔當和信仰、克里斯瑪和摩西、生活方式與耶路撒冷或雅典毫無共同之處一樣。神圣性變成了一種需要，就像食物或性一樣；在一個秩序良好的社會，它必須像其他需要一樣得到滿足。在我們早期的自由思想的熱情中，我們往往忽略了它。來一點宗教儀式不是壞事；神圣空間[[30]](#_30_111)和某種傳統是必需品，就像一代人以前文化被認為是有益的補充一樣。這些概念的真實涵義和它對我們的意義之間有著令人反感的不協調。我們生來就相信我們擁有一切。我們傳統的無神論對宗教的把握要勝過今天對神圣的新崇拜。無神論者非常嚴肅地對待宗教，承認它是一種現實的勢力，它讓人做出某種犧牲，它需要艱難的抉擇。而那些輕松談論神圣性的社會學家，就像一個人牽著一頭沒有牙的馬戲團獅子，繞著房子遛彎，卻想領略叢林探險的刺激。

## 左翼的尼采化或尼采的左翼化

到目前為止，我很少談到馬克思，也很少涉及他的概念，雖然整個世界已經分裂為兩部分，一部分的思想淵源可以追溯到洛克，另一部分可以追溯到馬克思，后者比前者更愿意承認自己的老祖宗。但是，當你開始談論美國青年的靈魂時，這種相對的忽略是不可避免的，因為馬克思沒有談及他們，那些試圖影響他們的所謂的馬克思主義教師，也不使用馬克思主義的語言。坦率地說，馬克思已變得令人厭倦——而且不僅對美國年輕人如此。在一些落后的窮鄉僻壤，不屈不撓的自學者對“全世界的工人……”這種詞藻依然激動不已，第三世界一黨制國家的主席們也通過乞靈于馬克思的權威強化他們的憤懣。但是，在那些人們與時俱進，意識形態已成定局的中心地帶，馬克思早就銷聲匿跡了。《共產黨宣言》看起來很幼稚。《資本論》無法讓讀者相信它是有關經濟學或人類的必然未來的真理，值得按它的要求付出艱苦的努力。不錯，他的少數精彩文章依然魅力不減，但不足以建構一種世界觀。這位末路英雄的思想沉寂并沒有給許多左派繼續自稱馬克思主義者造成多大阻礙，因為在窮人與富人的漫長斗爭中，在他們要求得到比自由社會所提供的更大平等的運動中，他代表著窮人。除此之外，左翼的滋補品還來自其他方面。在薩特、加繆、卡夫卡、陀思妥耶夫斯基、尼采和海德格爾培育出的靈魂中，馬克思是引不起共鳴的。在馬克思一敗涂地的地方，盧梭仍然能夠發威。

為了說明馬克思影響的變化，不妨看看“意識形態”這個概念，這是他的像韋伯術語一樣廣為流傳的少數術語之一。（后面我還會討論美國人對“辯證法”的運用。）

在馬克思看來，意識形態是統治階級建構的一套虛假的思想體系，旨在掩蓋它的自私動機，使它的統治在被統治者看來具有正當性。馬克思對意識形態和科學做了嚴格的區分，馬克思的理論體系是科學——也就是說，是建立在對歷史之必然性的客觀認識基礎上的真理。共產主義社會沒有意識形態。用尼采的話說，“純粹精神”依然存在于馬克思的思想中，就像它存在于所有哲學中一樣——它是一種理解事物存在方式的可能性，是一種不可再縮減為其他東西的思想能力。意識形態是個帶有輕蔑意味的字眼；為了看透它的實質，需要對它進行透徹的考察。它的意義不在于它自身，而是需要把它轉換成被它歪曲描述了的基本現實。沒有意識形態而掌握著科學的人，能夠觀察經濟基礎，認識到提倡智者統治的柏拉圖政治哲學不過是對奴隸制經濟中的貴族地位加以合理化；或是認識到霍布斯的政治哲學——它宣揚自然狀態下的人的自由，以及由此導致的人人為敵的戰爭——從本質上說不過是在掩蓋適應新興資產階級的政治制度安排。這種眼光為思想史提供了基礎，它說出了故事背后的故事。為了了解何為勇氣——一個對我們十分重要的命題——我們不應當看柏拉圖和霍布斯，而應該看看他們對勇氣的定義多么適合那些掌握生產資料的人。

但是，適用于柏拉圖和霍布斯的觀點，卻不適用于馬克思；否則，關于這些思想家受經濟因素決定的斷言就成了欺騙，就成了馬克思恰好效力的新剝削者的純粹意識形態。這種解釋會不攻自破。馬克思或許不清楚他要在那些不可避免和不自覺地受到歷史進程制約的思想家身上尋找什么，因為他和他們處于同樣的境地。馬克思的科學確實有一些歷史的前提條件，但這無損于他的真知灼見，他認為歷史進程中存在著某個任何力量都不能扭轉的絕對時刻。這個真理為革命打了保票，它在道德上相當于給美國革命提供擔保的自然權利。沒有它，一切殺戮都是非正義和無意義的。

然而，列寧在1905年卻把馬克思主義說成是一種意識形態，這意味著它也不能主張有什么真理。還沒過半個世紀，馬克思的絕對論就被相對化了。人們逐漸普遍承認，這種絕對時刻論和置身歷史之外的觀點是不可信的（尼采在其激進的歷史主義中也堅持這一點），從而把馬克思送進了化石博物館。這是內部衰朽的起點，最終使有頭腦的人不再相信馬克思主義。馬克思主義本身也成為了意識形態。把馬克思的思想進行歷史相對主義的處理，用他的方法論反對他本人，現在看來就像在宇宙的流變中斷然采取某種立場，是創造者的標志，是對萬物沒有意義的公然挑釁——也就是說，它以這種方式看待那些被尼采咒語迷惑的人。對這種新眼光的拙劣模仿可以在薩特這個人身上找到，他對虛無、深淵、厭惡、無根基的擔當有著神奇的體驗——結果幾乎必定是對黨派路線的支持。

今天，在大眾語言中，意識形態首先被普遍理解為一種有益的、必不可少的東西——但資產階級意識形態不在此列。在尼采的鼓勵下，摒棄政治和道德問題上的真偽之別，使這個術語的演變成為可能。人與社會為了生存，需要的是神話而不是科學。簡言之，意識形態變得與各種價值無異，這就是它躋身于我們賴以生存的名稱光榮榜的原因。只要考察一下韋伯的三種正當性形式——傳統、理性和克里斯瑪，它們使人接受別人以暴力為基礎的支配——我們立即就會明白，我們可以把它們稱為意識形態，也可以稱為價值。當然，韋伯的意思是，人類的一切社會或共同體都需要這種暴力支配——在一個除了人的創造精神以外不存在秩序力量的世界中，這是從無序中產生秩序的唯一途徑；但是馬克思主義者依然朦朧地向往著一個存在價值但沒有支配的世界。這就是他們的馬克思主義的全部殘留物，他們能夠而且確實與尼采的信徒成為同路人，一個不錯的結局。在他們的思想中，意識形態不再與昔日的伙伴科學為伍，而是孤傲地屹立在那里，從這個事實中你可以看到他們的窘境。

不僅如此，意識形態也不再與經濟學有著明確的關聯，不再是簡單的決定論。它在創造性的王國里切斷了必然性的束縛。自尼采以降，理性的因果論好像不足以解釋歷史上獨特的事件和思想。現在，資本主義意識形態很自然地被看作更接近于新教倫理，而不像《資本論》所描述的東西。在與今天的馬克思主義者交談時，如果你請他們從客觀經濟條件的角度解釋哲學家或藝術家，他們會輕蔑地一笑，回答說：“那是庸俗的馬克思主義。”這好像是在反問：“過去75年來你干什么去了？”誰也不喜歡讓人視為庸俗之輩，所以人們往往會陷入尷尬的沉默。庸俗的馬克思主義當然也是馬克思主義。不庸俗的馬克思主義是尼采、韋伯、弗洛伊德、海德格爾，以及后來步他們的后塵，希望投身于階級斗爭的一大批左翼分子——比如盧卡奇、科耶夫、本雅明、梅洛—龐蒂和薩特。為達到這個目的，他們必須摒棄令人尷尬的經濟決定論。當馬克思主義者也開始談論“神圣”時，這場游戲想必是要收場了。

早在本世紀初，因遭遇尼采而造成的影響就可以在馬克思主義中間感覺得到。革命的意義便是一例。如我們所知，革命及其伴隨的暴力在現代政治哲學中被認為是合理的，它為現代政治史提供了扣人心弦的景象。革命取代了叛亂、內訌或內戰，所有這一切顯然都不是好事；同時革命也是最美好、最偉大的事件——無論在英國、美國、法國和俄羅斯的官方語言中，還是在它們的民眾心目中，都是如此。德國是列強中唯一沒有發生革命的國家，馬克思主義的創立部分是為了在德國掀起一場更宏大、更美好的革命，這是德國哲學完美的自然結局，如同法國哲學在法國革命中達到頂峰一樣。當然，革命勢必導致流血，這證明了人們愛自由勝過愛生命。但是，大量流血是不必要的，暴力本身并沒有被視為好事。舊政權已搖搖欲墜，需要再給它一擊；在其背后新秩序的條件已經發育成熟，這種秩序的合理性已經得到自然、理性和歷史的充分證明。

近年來這種情況卻起了變化。暴力本身就有迷人之處，揮舞屠刀是一種樂趣。它證明了有抉擇或有擔當。新秩序是等不來的，必須由人的意志加以落實；除了意志之外，它沒有任何依憑。意志成了右翼和左翼共同的關鍵詞。可以說，過去意志被認為是必不可少的，但只是第二位的——原因才是第一位的。當尼采說“好的戰爭使每一種原因都變得神圣”時，他極具煽動性地闡明了一種新思路。各種原因不分高下，皆是價值。價值定位才是要害所在。把暴力從一種手段轉化為至少有了目的的性質，這有助于說明革命的暴力和法西斯主義之間的區別與聯系。《論暴力》一書的作者索列爾是一個影響了墨索里尼的左翼人士。他的核心思想可以通過柏格森追溯到尼采：如果創造性是以混亂——因此也是沖突和征服——為前提，人正在創造一種沒有沖突的和平秩序，正在成功地把世界理性化，那么創造性的條件，即人性，就會遭受滅頂之災。因此，針對社會主義的和平與秩序，必須用意志力去制造混亂。馬克思自己也承認，人類歷史的偉業和進步源于它必須努力克服的矛盾。如果像馬克思所允諾的，革命以后矛盾不再存在，那么人類還會存在嗎？舊式的革命家向往和平、繁榮、和諧與理性，即最后的人。而新型的革命者則向往混亂。幾乎沒有人全盤接受尼采的規定，但是其觀點卻不脛而走。可以肯定，它給意大利和德國的知識界留下了深刻印象，在他們的眼中法西斯分子和納粹“運動”非常得寵。因此，自我肯定，而不是正義或清晰的未來觀，成了關鍵因素。

這樣，決心、意志、擔當、關切（這個拙劣的表述在我們這里頗為得勢）、關心或掌握著你的一切因素，成了新的美德。這場新革命在20世紀60年代的美國魅力四射，讓舊式的馬克思主義者極為反感。目前，對恐怖分子的同情中也有某種類似的因素，因為“他們是有所關切的”。我曾看到一些年輕人，還有老年人，他們都是民主自由派，熱愛和平，舉止優雅，可是對于那些因為微不足道或冠冕堂皇的原因就以令人發指的暴力相威脅甚至動用這種暴力的人，他們在目瞪口呆的同時也報之以欽佩。他們心中暗想，自己遇上了真正有擔當的好漢，這正是他們自己缺乏的。他們認為最重要的是要有擔當，而不是真理。托洛茨基和毛澤東對馬克思進行修正，呼吁“不斷革命”，便是考慮到了這種對革命行動的渴望，它的感召力也正在于此。20世紀60年代的激進學生自稱為“運動”，他們沒有意識到這也是20世紀30年代納粹青年使用過的語言，而且是一份納粹雜志《運動》的名稱。運動取代了進步。進步有著明確而美好的方向，是一股控制著人的力量。進步是傳統革命所要證明的東西。運動中則沒有這些幼稚的道德廢話。運動而不是固定不變是我們的狀態——但這種運動除了由人的意志所強加的內容和目標之外，再無其他內容。我們時代的革命是個混合物，既包含早期被視為革命的成分，又有安德烈·紀德所說的無緣由的行為，他的一部小說描述過這種行為：一個陌生人在列車上被無緣無故地殺害了。

馬克思主義者的變體所做的不懈努力把馬克思非理性化了，而且把尼采也變成了左翼分子。尼采的政治慘敗被以下事實所證實：右翼——他唯一的希望就是他的教誨能對他們發揮適當的作用——完全銷聲匿跡了，他自己也被右翼臨終前的茍延殘喘所玷污，今天的尼采信徒和海德格爾信徒實際上個個都是左翼分子。本世紀最杰出的馬克思主義知識分子盧卡奇粉墨登場。他年輕時來到德國，經常出入于斯特凡·格奧爾格和馬克斯·韋伯的圈子，意識到他們所討論的關于歷史和文化事物的分量。這影響到他后來的工作，使他重新回過頭去考察更為豐富的黑格爾思想，而在傳統馬克思主義者看來，黑格爾早就被馬克思完全超越了。[[31]](#_31_107)

成熟的馬克思幾乎完全不再談論藝術、音樂、文學或教育，也不再談論擺脫壓迫的束縛后人的生活將會怎樣。有些人從他早期的“人道主義”著作中尋找靈感，這在他的后期著作中是找不到的；但是他們到頭來也成了淺薄的跟風者。既然尼采分子把這一切說得惟妙惟肖，為何不干脆把他們的言論據為己有呢？于是他們接收了“最后的人”，并把他等同于馬克思的資產階級；他們接收了“超人”，并把他等同于革命成功后的無產階級。只要你相信資本主義多多少少是“最后的人”的原因，隨著資本主義的消滅會釋放出新的能量，那么尼采關于人的渺小化和精神生活貧困化的無與倫比的描述，就能加強馬克思的立場。激進的平等精神是救治尼采極其出色地描繪過的平等主義弊病的一劑良方。

再舉一例：弗洛伊德討論一些有趣的事物，它們在馬克思那兒是絕對找不到的。整個無意識心理學，和它的內在動力性欲一樣，是同馬克思格格不入的。這些貨色完全不能直接納入馬克思的學說。但是，如果能把弗洛伊德對精神病起因的解釋以及他對精神失調的治療解釋為資產階級的謬論，是在為資本家控制生產資料所導致的奴役制度效力，馬克思就可以走上弗洛伊德主義的講壇了。弗洛伊德所說的人類本性與社會之間的永恒矛盾，能夠辯證地加以運用，在社會主義社會不會再有壓抑的需要，而壓抑是導致精神病的原因。這樣一來，就十分巧妙地讓弗洛伊德加入了馬克思主義的大軍，經濟學的魅力又補充上了性愛的魅力，從而為革命成功后人們應當做什么的問題——這是馬克思沒有解決的問題——提供了解決方案。這就是我們從馬爾庫塞等人那里看到的情況，他們從不談論馬克思和弗洛伊德之間基本原則的矛盾所造成的困難。兩種強大的思想體系被捆在一起端到人們的面前。弗洛伊德的學說是這個混合體中真正有血有肉的成分。馬克思則提供了普遍適用的擔保：資本主義確實存在弊病，問題可以通過更多的平等和自由加以解決，獲得解放的人民將擁有一切美德。

“資產者”一詞的含義模棱兩可，這為用“最后的人”來解釋它增添了分量。在公眾的意識中，尤其是在美國，資產者總是跟馬克思聯系在一起。但是還存在著作為藝術家敵人的資產者。人們認為資本家和市儈氣的資產者是一回事，但馬克思只談到了經濟方面，并且假設——理由并不充分——它可以解釋藝術家所描繪的資產者在道德和美學方面的缺陷，而且可以解釋藝術家自身。對于這樣看待資產者和藝術家是否有效表示懷疑，是吸引以藝術家作為核心論題的尼采的主要原因之一。像我曾多次以不同方式提到的，過去200年間歐洲的大多數著名小說家和詩人都是右翼分子，在這方面尼采不過是他們的補充。在他們看來，問題在于這種或那種形式的平等都沒有給天才留下位置。所以他們都是馬克思的對立面。但當一個人說他憎恨資產階級時，他多少會被視為左派的朋友。因此，當左派有了接受尼采的念頭時，他們便同他一起獲得了19和20世紀文學傳統的全部權威。歌德、福樓拜和葉芝都憎恨資產階級——所以馬克思是正確的：這些作家根本沒有認識到資產階級會被無產階級征服。從正確的角度看，尼采可以說也是革命的支持者。讀一下完全由左翼分子主辦的早期的《黨派評論》雜志，你會看到他們對喬伊斯和普魯斯特有著無限的熱情，他們把這兩人介紹給國人，顯然是因為按他們的意見這兩人代表著社會主義未來的藝術，雖然兩位藝術家認為藝術的未來存在于相反的方向。

在德國，后來的馬克思主義者一直糾纏于文化的概念，他們厭惡資產階級的庸俗，也許還懷疑在社會主義的未來他們能否繼續無拘無束地研究文化。他們希望保留過去的輝煌，對此他們有著比他們的前輩更多的認識。他們的馬克思主義其實囿于對資產者的傳統仇恨而裹足不前，同時懷著一種朦朧的希望：無產階級會帶來文化的復興或更新。你從阿多諾的言論中很容易看到這一點。但你在薩特和梅洛—龐蒂那里也很容易看到，資產者是他們真正關切的對象。工人階級的馬克思主義者仍在思考剩余價值和其他真正的馬克思主義觀點。知識分子卻迷戀文化，正如柯拉克夫斯基十分恰當地指出的，他們發現自己中間沒有一個無產階級。這就是他們中間的許多人十分歡迎20世紀60年代學生的原因。但是海德格爾也歡迎他們。他們給了他某種啟示。

此外，應當著重指出，隨著社會日益繁榮，窮人也逐漸變為資產者。階級意識和階級斗爭并沒有增強，反而日趨衰落了。人們能夠預見到一個人人都成為資產者的時代，至少在發達國家如此。馬克思主義的又一根支柱被摧毀了。問題不是出在貧富問題上，而是出在庸俗化上。馬克思主義者正在危險地接近一種觀點，平等的人是資產者，他們必須要么加入資產者的行列，要么成為偽君子。唯有一種絕對沒有任何根據的信條，即資產者式的工人是我們經濟體制的病態現象，是虛假意識的產物，使他們像托克維爾那樣，沒有說出這就是民主的本質，你只能要么接受它，要么起來反抗它。任何這樣的反抗都不是馬克思所說的革命。人們也許不禁要說，對于平等社會來說，這些高級的馬克思主義者太有文化了。他們把這個社會稱為資產者的社會，不過是為了避免承認這一點。

大體上，高級的馬克思主義后來變成了對西方民主社會中的人生的批判。由于眾所周知的原因，它一般回避嚴肅地討論蘇聯。有些批判見解深刻，有些則淺薄浮躁，但都不是來自馬克思或某種馬克思主義的觀點。它過去和現在都是尼采式的，是我們生活方式的變種，像“最后的人”一樣。如果我們回顧一下我在這一章的開頭談及的在美國有著影響深刻的心理學，我們就能明白，傳統取向、依附取向和自主取向，恰好是對韋伯的三種正當性形式的輕微修正，其中依附取向（可以解讀為資產者）源于受市場需要或輿論支配的經濟理性或官僚理性，自主取向相當于克里斯瑪型，相當于提供價值的自我。韋伯的先知被信奉社會主義和平等主義的個人所取代。除了毫無根據地宣稱社會主義者就是自我立法者以外，這里沒有絲毫馬克思的成分。對自主取向的人的討論一向是空談，舉不出任何例子。韋伯至少還舉出了幾個例子，盡管他的定義頗成問題。人們不免要產生懷疑，韋伯關于價值提供者是精神貴族的論點，比那些主張只要有合格的精神治療專家，或社會主義社會是為他而建構的，那么任何人都是價值提供者的觀點，是否更不可信。對韋伯的平等主義改造，使得任何一個不傾向于左翼的人都會被診斷為精神病患者。批評心理分析的左派把它稱為資產者盲從的工具；然而人們也會懷疑這些批評家是為左派的盲從效力的心理治療的操縱者。阿多諾對威權人格和民主人格的虛張聲勢的類型劃分，實際上與自主取向和依附取向的類型劃分有著同樣的來源，而且有著同樣險惡的內涵。

所以，尼采來到了美國。人們輕松地接受了他確實轉向左翼，因為美國人不相信任何真正聰明和善良的人會不從心底里贊同威爾·羅杰斯的處世哲學：“我從未遇到過我不喜歡的人。”尼采的落地生根是分許多階段完成的：我們中的一些人去歐洲尋找他；他隨著流亡者來到美國；近年來從事比較文學的教授做著大宗進口貿易，從巴黎購到所需貨物，在那里，自從1945年解放以來，拆解尼采和海德格爾，再把他們組裝到左派理論之中，一直是主要的哲學營生。通過這最后一個渠道，尼采和海德格爾在盛名之下，踏上由早期傳播者為他們鋪就的紅地毯，來到了美國。在很長一段時間里，學院里的心理學、社會學、比較文學和人類學領域一直受他們的支配。但是，他們從學院走向市場才是真正的傳奇。一種為了向有識之士解釋我們多么差勁而提出的語言，經過我們改造以后，向世界宣布了我們是多么有意義。轉運過程給貨物造成了一定的破損。馬爾庫塞在20世紀20年代的德國開始其學術生涯時，多少還算是個嚴肅的黑格爾學者。而在這里，他不再撰寫毫無價值的文學批判著作，轉而在《單向度的人》等名揚天下的著作中表現出濃厚的性興趣。在蘇聯，代替哲學王的是意識形態暴君；而在美國，文化批判變成了伍德斯托克音樂節式的喧鬧。

## 我們的無知

在反思我前面提到的這種語言時，它背后的思想以及它被美國人接受的方式，使我想起自己的一位老師，他為美國人寫下了十誡，它是這樣開頭的：“我是主，你們的神，帶你們離開歐洲暴君的王宮，來到我的土地——美國：放松吧！”如我們所知，這些讓我們似懂非懂的話，正是對一些重大問題的概括，希望過嚴肅生活的人們必須面對這些問題：理性與神啟、自由與必然、民主政體與貴族政體、善與惡、肉體與靈魂、自我與他人、城邦與人類、永恒與時間、存在與虛無。我們的懷疑習慣使我們意識到生活中有各種選擇，但直到最近仍沒有為我們提供手段，以便打消我們對應當優先做出哪種選擇的懷疑。嚴肅的生活意味著充分了解這些選擇，極其認真地思考這些選擇會讓人面對生與死的問題，會使他充分認識到，每一種選擇都有著巨大的風險，必然會帶來難以承受的后果。這正是悲劇文學的意義所在。它清楚地表達著人們渴望或許也需要的一切高尚事物，揭示出它們不能和諧共處的情形是多么令人難以承受。人們只需記住，對于那些面對信上帝還是拒絕上帝這種選擇的人，它通常會招致什么后果。或者舉一個重要性較小但同樣相關的例子，想想托克維爾這一朵法國舊貴族中罕見的奇葩吧，他選擇了把平等置于貴族的榮耀之上，因為他相信平等更符合正義，盡管它絕不會有利于帕斯卡之類的人，致力于沉思上帝存在的人，盡管缺少直面萬物的不妥協精神會使人生變得貧乏，削弱其嚴肅性。這是真正的選擇，但或許只對那些正視真正問題的人才是如此。

另一方面，我們接受了這些詞語，它們指向這些重大問題的豐富內涵，我們卻把它們看作好像是答案本身，以避免我們親自面對。它們不是斯芬克斯之謎，需要我們扮演勇敢的俄狄浦斯，而是事實，我們無須一探究竟，它們建構了與我們有關的世界。對于我們來說，存在主義對虛無有什么作用？同樣，價值對善惡、歷史對永恒與時間、創造性對自由和必然、神圣對理性和神啟又有什么作用？古老的悲劇性沖突被貼上保險的標簽重新出現：“我好，你也好。”選擇現在風行一時，但已不再帶有過去的含義。在一個人人自由的——講責任的——自由社會里，誰能始終不去“贊成選擇”？然而，當這個字眼仍然具有一定的形式和固定的含義時，困難的選擇意味著要接受困難的后果，它的表現形式是受苦、他人的不贊同、受排斥、懲罰和負罪感。沒有這些后果，人們會認為選擇是毫無意義的。為了肯定真正重要的事情而接受后果，給了安提戈涅以崇高；她的妹妹伊斯墨涅不愿這樣做，因此名望大減。今天，當我們談論選擇的權利時，我們認為并不存在必然后果，別人的不贊同只是偏見，負罪感不過是一種精神疾病。積極參與政治活動和心理治療就可以治愈它們。這樣看來，海絲特·白蘭和安娜·卡列尼娜并不是難以應付的人類問題和有意義選擇的高貴典型，而是無謂的犧牲品，她們的痛苦在我們這個高度自覺的開明時代是不必要的。美國有無過錯車禍，無過錯離婚，它在現代哲學的幫助下正走向無過錯選擇。

國家之間、個人之間和我們自己內心的沖突，是我們極力想要避免的罪惡。在自然已被馴化，人也變得溫順的時刻，尼采試圖運用他的價值哲學恢復人們愿意為之獻身的殘酷沖突，恢復人生的悲劇意義。在美國，這一價值哲學則被用于完全相反的目的——推動沖突的解決、討價還價以及和諧關系。如果沖突只是價值觀的分歧，調和就是可能的。我們必須尊重價值，但它決然不能通過和平方式取得。[[32]](#_32_105)因此尼采獻身于他極力想要治愈的東西。對他來說，作為創造性前提的沖突，正是我們急需的療法。上文提到的亞特蘭大市那個出租車司機和他的格式塔心理治療，一直縈繞在我心中。康德認為，因為人具有道德選擇的能力，他才享有平等的尊嚴。社會的職責就是為這樣的選擇提供條件，并給予那些完成選擇的人以尊重。借助于價值相對主義這個媒介，我們可以把公式簡化為：人人享有平等的尊嚴。我們的事業就是平等分配尊重。羅爾斯的《正義論》是這種分配的指導手冊。康德的正義理論使人們有可能把《安娜·卡列尼娜》理解為對我們處境的意味深長的表達；羅爾斯的理論對理解電影《恐怖飛行》也有同樣的作用。

我們對減少沖突的渴望解釋了“辯證法”一詞廣為流行的原因，按我們的理解和馬克思主義者的理解，它以對立始，以綜合終，所以一切魅力和誘惑都統一于和諧之中。哲學和倫理學中最困難和最基本的原理是，“你不能既吃蛋糕又保留蛋糕”，但辯證法戰勝了這個法則。蘇格拉底的辯證法是發生在話語中，雖然在追尋綜合中向前發展，但總是以懷疑告終。蘇格拉底的最后遺言是，他知道自己一無所知。馬克思的辯證法是發生在行動中，最終的結果是無階級社會，它也終結了理論沖突，即現在眾所周知的意識形態。歷史辯證法為我們的相對生活方式提供了絕對基礎和愉快的解決方案。馬克思的公式“人類從來不會提出自己不能解決的問題”，與我們民族性格的一個側面很吻合。當羅斯福宣稱“我們無需恐懼，除了恐懼本身”，他表達的是同樣的意思。這種樂觀主義是一個民族的力量所在，并且與我們最初主宰自然的計劃聯系在一起。但這項計劃本身并不是毫無問題的，只有在一定的界限之內才是有意義的。界限之一就是人性的神圣不可侵犯，它絕對不可以被主宰。如果把羅斯福的名言夸大到無限，它就會變成毫無意義的廢話。萬萬不可以為了擁有一個無問題的世界而改變人性。人不僅是一個解決問題的存在，像行為主義者想讓我們相信的那樣，而且是一個承認問題和接受問題的存在。

馬克思的訴求讓我們有了快要到家的感覺，因為他像是完成了我們為自己設定的任務——解決那些過去上帝和自然似乎無法解決、早期的人類不得不無奈地忍受的問題。過去的人一直要向上帝、愛和死亡讓步。它們的存在使人類不可能在地球上安閑自在地生活。但是美國正在以新的方式與它們打交道。上帝在這里被慢慢處死；這花費了200年的時間，但是，地方的神學家現在告訴我們，上帝已經死了。他的位置已被神圣性取代。心理學家殺死了愛。它的位置已被性和意味深長的關系取代。這只用了大約75年的時間。所以，一門新的科學，死亡學，或曰有尊嚴的死，正在著手殺死死亡，也就不足為怪了。應付死亡的恐懼，蘇格拉底的漫長而艱苦的教育，學會如何死亡，將完全不必要了。死亡已經不再是過去的樣子，但是什么東西將取代它的位置尚不清楚。恩格斯在談到無階級社會將持續很長時間（如果不是永遠）時，曾經就這樣的社會需要什么做過預測。這使我們想起了歌劇《愛的甘醇》中的杜爾凱馬爾，他說自己聞名于整個宇宙——甚至宇宙之外。一個人必須做的就是忘記永恒，或是模糊永恒與瞬間的界線；這樣人類最難以解決的問題就迎刃而解了。有教養的人在禮拜天早上會聽一些有關死亡與永恒的高談闊論，對這些問題給予少許關注。這比啃下《紐約時報》星期日版危險不了多少。有著各種精妙形式的忘卻，是我們解決問題的主要模式之一。我們正在學習與上帝、愛甚至死亡“泰然相處”。

我們接受和消化歐洲事物的方式，十分生動地表現在托馬斯·曼的《威尼斯之死》對美國人意識的影響上。這個故事在一代又一代大學生中廣泛流傳，因為它似乎反映著內心復雜的歐洲人的神秘和痛苦。它符合我們對弗洛伊德的先入之見，也適合藝術家；它的同性戀主題引起人們的好奇，而且在某些方面遠不只是好奇，尤其是當涉及違禁主題，人們的想象力不濟之時。它有點兒像人們在世紀之交談論的思想精華的匯編。在《威尼斯之死》中，托馬斯·曼采用了一種我認為十分沉重的弗洛伊德手法，分析自文化出現以來詩人和小說家所喜愛的命題和主人公——藝術家，也就是他本人。故事的背景和情節暗示了西方的衰落；它的主人阿申巴赫的墮落與死亡宣告了崇高的失敗和他的文化上層建筑的搖搖欲墜與空洞無物。上層建筑的基礎只是深藏不露、桀驁不馴的原始驅動力，是他努力奮斗的真正動機。對這一點的清醒認識，摧毀了阿申巴赫的人生事業，而且沒有提供任何可以接受的選擇。這在很大程度上闡釋了托馬斯·曼在《托尼奧·克魯格》中的著名論斷：“藝術家是有負罪感的資產者。”我的理解是，這意味著他正在體驗所有后期浪漫主義對藝術家的根基或其對崇高追求的懷疑，他認識到現實就是資產者，但是藝術家的良心不安從道德角度帶他走向崇高，又從本能的角度使他走向低賤。阿申巴赫是個作家，他繼承了德國的傳統，但顯然不是歌德那樣的精神貴族。他的泰然自若是建立在不了解自我的基礎上。他在威尼斯觸到了根基，發現了自己真正想要的東西；但他對自己這種意識所能做的事情毫無高尚可言，甚至無法忍受。他感到可怕的幻滅，最后死于這座漂亮而墮落的城市里肆虐的一場瘟疫。弗洛伊德的升華觀與尼采截然相反，他認為性欲有著固定的目標，這是一種自然現實。相應地，文明的行為是以它為基礎，是次要需求的滿足，所以，倘若基本需求可以得到滿足，那就不值得選擇前者。弗洛伊德對性欲的解釋只會使細心的觀察者對文明產生懊悔，渴望直接的性滿足。尼采則認為，寫詩能夠像性交一樣成為原始的情愛行為。沒有什么固定不變的天性，只有不同層次的精神境界。從這個角度看，阿申巴赫既代表著對失落的自然懷有渴望的浪漫主義，也代表著把自然說得陰冷無情的科學主義，外加后尼采時代的悲愴。但是，《威尼斯之死》確實涉及了弗洛伊德和尼采的共同主題——性欲的升華與文化的關系。托馬斯·曼開始意識到文化的基礎對文化有著致命的危險，于是勾勒出一幅文明危機的圖畫。升華失去了它的創造或塑造的能力，如今只有干癟的文化和被玷污的自然。

但是，我不認為這是美國人接受它的方式。他們被刺激得興奮難耐，當真認為它們就是性解放運動的早期宣言。即使是最出色的天才，或者說尤其是最出色的天才，因為受到社會壓抑的朦朧渴望而痛苦不堪。對于他們來說，這是再糟糕不過的事情；人不應被輿論嚇倒，應該學會接受自己。他們無須恐懼，除了恐懼本身。簡言之，阿申巴赫是個渴望“走出密室”的人。或許托馬斯·曼也有一點這樣的感覺，即需要對受壓抑的欲望持開放精神，但由于他所處時代的氣氛，這種欲望只好披著悲劇的外衣露面，它折磨自己，又哭又叫。可以說，紀德的尼采主義也是以此作為主要動力。紀德似乎認為，為了爭取性解放，我們必須做個超越善惡的超人。為了削平資產者的性道德，他采用加農炮打蚊子的方式，抓住尼采的反道德主義不放。對此，尼采除了報以蔑視，大概不會有別的回應。這位聲稱一切偉大皆需要“血液中的精液”的人，不會同情那些被性壓抑困擾的人，他們不能從性愛中產生出崇高的東西，他們渴望的是“自然的”滿足外加公眾的認可。在尼采看來，紀德就像個受虛無主義拖累的資產者。如果這樣的自我表達是曼的意圖所在，那么這也是他的頹廢、他的創造力衰竭和渴望在傀儡——與創造者相反——般的漫無目的的享樂中逃避責任的標志。

尼采從性欲角度對藝術和宗教做出的強有力解釋，以及弗洛伊德雖然大為遜色但流傳更廣的解釋，對美國人起著腐蝕作用。他們關注崇高遠不如關注性升華中的性。尼采旨在引導人們走向崇高境界的東西，在這里被用于為了眼前的欲望而揶揄崇高境界。用低俗方式解釋崇高境界的任何做法都會出現這種傾向，在民主體制下尤其如此，這里的人對特殊要求懷有妒忌，認為人人都能達到完美境界。這就是弗洛伊德在美國立刻就有大量聽眾的深層原因之一。由于歐洲大陸狂飆突進，所以他相信自然，即洛克所教導的自然，動物的自然。他僅僅是加上了性的作用，以此建構起他的健康生活公式——“愛與工作”——因為他實際上不能解釋愛。這就是我們從小就被培養相信的東西。它符合科學，而不像尼采那樣，依靠詩意的空想。他對性愛真正想要什么的解釋有著堅實的基礎，這對我們本土的經驗主義很有吸引力。而且，我們在談論淫穢之事時，更喜歡采用科學而不是詩意的手段。所有這一切，再加上滿足我們欲望、解除我們痛苦的某種承諾，使弗洛伊德從一開始就成了大贏家，成了歐洲所有偉人中最易于為我們接受的人。他給性在公共生活中的中心地位發放了許可證，這是我們時代的鮮明特色。說到底，他似乎也有太多的道德說教，不夠開放。但是，你只需構想新的社會結構，要求它們的功能沒有太多的壓抑就可以了。馬克思的用處正在于此。或者，你可以干脆忘掉情欲與文化之間的關系問題，要不然就假定兩者之間有著自然的和諧。弗洛伊德這位德國哲學的弄潮兒，使美國人能夠認為滿足性欲是幸福最重要的因素。他為本能提供了合理化解釋，雖然這也許不是他的本意。

由于那些對我們的文化做出科學和文學貢獻的人，性觀念在移入美國時有著特殊的地位。但是，一旦來到這里，它的舉止就與美國的其他事物沒什么兩樣了。凄婉的語調，詩意的描述，在文明有賴于崇高境界的基礎所做的辯解，統統消失了。為了有效地專注于需求本身，我們揭去掩飾經濟需求的偽裝——譬如帕臺農神廟和夏特爾大教堂；同樣，為了有效地滿足性欲，我們去除了性欲的神秘面紗，直接觀察它們的真面目。這就把人性的第二個中心帶進了洛克的世界，這也是盧梭以及受他影響的人們所關注的。人的基本權利是“生命、自由、追求財富和性。”“把你的貧窮、你的性饑渴交給我們吧……”弗洛伊德使人們能夠把性壓抑看作醫學疾病，因此，在一個致力于自我保護的國度，它被賦予了與健康有關的任何事情自然而然享有的好名聲。人們傾向于忽略盧梭的提醒，即人不會由于性饑渴得不到滿足而死亡，甚至大色狼的強烈欲望也可以因為會被處以死刑而平息下來。這樣一來，我們就消除了經濟和性的神秘面紗，滿足著它們的基本需求，取消了哲學家告訴我們的他們的創造性沖動，然后我們又抱怨自己沒有文化。我們總是能夠在辦公室和床笫之間走進歌劇院。在蘇聯，人們依靠糟糕的舊時代傳下來的歌劇，因為專制阻礙了藝術的表現；我們也依靠同樣的歌劇，因為產生藝術需求的饑渴已被消除。我忘不了一位阿默斯特大學的新生，他帶著天真無邪的困惑問我：“我們應該回歸崇高嗎？”還是回歸無糖的減肥替代品吧。被盧梭、康德、尼采和弗洛伊德賦予各種微妙意義的崇高啊，這就是它在美國的遭遇。那個小伙子的坦率讓我感動，但我不能把他看作嚴肅的文化繼承人。因為我們已經學會了把不必要的東西當成必要的，我們對必要性，無論是自然的還是文化的，已經徹底失去意識。

然而，當作為生活方式的性在舞臺上亮相時，卻邁出了至關重要的一步。在那之前，只有一些關于性的簡單而粗略的自然指南。在傳統美國，人們把性具有目的——傳宗接代——視為理所當然的事情，而且認為它是達到這一目的的手段。無益于這個目的的事情是無用的，甚至是危險的，應當被忘卻，或是應當由法律、不認同、良心和理性——沒錯，就是理性——加以控制。弗洛伊德的作用是把性從這些嚴格的束縛中解脫出來。性是一種無目的的力量，能夠發揮多種功能；人要獲得幸福，就必須賦予它的野性的、彌散的能量以一定的形式。但是，弗洛伊德的真正的自然主義，雖然他借用了尼采那種石破天驚般的不確定性作為基礎，再加上對健康和完整人格的要求，為正當的性表達規定了邊界和結構。托馬斯·曼在《威尼斯之死》中表述的各種欲望，在弗洛伊德的學說中是得不到滿足的。弗洛伊德解釋和治療它們，但沒有原封不動地接受它們。在托馬斯·曼那兒，它們多多少少預示著什么，像是難逃陷入虛無之厄運的靈魂的呼號。這些欲望也在尋求意義——大概一切情欲都是如此——但這個世界上沒有什么東西能賦予它們意義。把麻煩從法庭和牧師轉交給醫生，或是把它解釋成無所謂的事情，是肯定不會使這些欲望得到滿足的。人們在所有事情上都愿意接受大事化小，但是對他們至關重要的事情除外。無論是資產者的社會還是自然科學，都沒有為性的非生殖因素提供一席之地。資產者的簡樸作風日益松懈，無害的享樂獲得了解放，對無礙他人的性行為的一定寬容也逐漸成了時尚。但這是不夠的，因為誰都不希望自己寶貴的欲望被說成跟發癢和撓癢是一路貨色。

尤其在美國，總是存在著對道德辯護的需求。生活方式這個說法跟崇高來自于同一個思想流派，實際上它被理解為崇高的產物，但在美國生活方式和崇高卻從未結合在一起，這是因為分工的不同，弗洛伊德以性的升華為專業，而韋伯則擅長于研究生活方式。生活方式成了神賜之物。“生活方式”為生活的任何方式提供了正當理由，就像“價值”為一切意見正名一樣。它擺脫了世界的自然結構，世界不過是風格設計師靈巧雙手中的原料。這種說法使所有的道德說教和自然主義在神圣基礎的界線面前戛然而止，它們清楚自己的局限，并對創造力充滿敬意。此外，由于我們奇妙的混合型傳統，生活方式與權利也是相符的，所以捍衛它們是一項道德事業，這為對侵犯人權者表示義憤的甜蜜激情提供了正當性，與它相對立的品味在成為生活方式之前，無論在政治上還是心理上都得不到辯護。現在，他們能夠號召全世界所有的人權愛好者加入他們保衛人權的行列，因為對任何一個群體的權利的威脅就是對他們全體的威脅。施虐狂和休戚與共的精神在共同的人權事業中結合在了一起，他們的命運取決于他們所贊成的討伐運動的成功。性不再是一種行為，而是成了一項事業。過去，對邊緣人物，波西米亞人，還留出一個可敬的位置，但他們必須用知識和藝術成就來為自己的非正統生活正名。生活方式要更加自由輕松，更加真實，更有民主氣象，沒有人在意它的內容。

當生活方式一詞最初在這里流行時，是為了描述某些人的生活并使其變得可以為人所接受，因為這些人做的一些吸引眼球的事情令社會側目。它與反文化的意思一樣。在美國人的語匯中，這兩種說法都因為它們的哲學來源而披著權威的外衣，為人們隨心所欲的生活提供了道德依據。當然，反文化享有文化所得到的尊嚴，其意思是譴責資產者為我們在身邊看到的文化所提供的借口。至于反文化或生活方式到底是怎么回事——它是高貴的還是卑下的，則無關緊要。沒有人會受到強迫，去深入思考自己的舉止。這樣做是不可能的。所以，不管你是什么樣子，無論你是誰，都是好事。這一切完全證實了托克維爾所說的抽象觀念在民主社會中令人吃驚的力量。純粹的詞匯改變了一切。它也是對我們道德說教的一種評判。最初追求的即使不是自私的享樂——未來的歷史學家在回顧歷史時，不會把我們看作知道如何“享受”的享樂主義者，盡管我們一直在談論這個話題——至少是在追求避免和緩解痛苦與悲傷，它后來卻被歪曲成了一種生活方式和權利，成了道德優越的依據。無拘無束的舒適生活就是道德。

在全部政治生活的許多領域我們都能看到這種情形。自私被表述為客觀原則，而且人們也確實相信就是如此。當你看到熱忱支持生育控制、墮胎、輕松離婚的中產階級——他們還有社會關切、一本正經的自信和一大堆類似的統計數字——時，你會情不自禁地想到這些事情都對他們十分有利。這不是在否認現實問題，例如窮人的孩子太多，強暴和毆打妻子的可怕后果等等，然而這些問題其實都不屬于中產階級，他們已經不再繁衍后代，也很少受到強暴或毆打。他們是自己所倡導的一切的最大受益者。假如他們的某個主張會使他們自己或本階級的自由或享樂做出一定的犧牲，他們在道德上會更說得過去。實際上，就當代意義上的選擇而言，他們的主張都有助于他們的選擇能力。不應當把很容易受到玷污的動機作為矯揉造作的道德基礎，雖然它確實是這種道德的基礎。在這種情況下，像在其他許多情況下一樣，讓性關系變得輕輕松松就等同于道德。當今美國人中自以為最有道德的人，恐怕正是那些從自己的說教中撈好處最多的人。如果他們的理論武器是由與他們的意圖截然相反的哲學教誨打造的，這一切就更加令人厭惡。

但是，托馬斯·曼的故事中最令我吃驚的因素，促使我對當初這類文學引起我們的注意時在美國發生的事情進行反思的因素，卻是他對柏拉圖的運用。阿申巴赫越來越迷戀沙灘上的男孩，他的腦海里不斷浮現出《斐德羅篇》（柏拉圖關于愛情的對話之一）中的引言，表達了他懷著恐懼漸漸認識到的東西就是他的吸引力的特點所在。柏拉圖已被融入德國傳統，《斐德羅篇》可能是阿申巴赫在中學里學習希臘語時就讀過的作品。但是，它的內容，關于一個男人的孌童戀的談話，好像不應該影響到他。這篇對話，就像德國教育中的其他很多內容一樣，是“文化”和歷史信息的一個殘片，它沒有成為一個活的統一體的一部分。這是阿申巴赫自己的文化活力死亡的征兆。這個片斷突然之間迸發出意義，指向通往受壓抑欲望的深淵的道路。它像是一個夢；假如你是弗洛伊德派，你就掌握著揭開夢的意義的鑰匙。夢包含著原始的、生理上無法接受的事實，是無意識的棲身之所，用隱匿的方式表達自己，獲得隱蔽的滿足。它們把自身附著于意識可以接受的材料，使其不再意味著它似乎具有的意義。它現在既表達又不表達真正的意義。柏拉圖的著名對話是阿申巴赫的良心與淫蕩好色之間的媒介。柏拉圖發現了一種表達、美化、升華反常性欲的方式。托馬斯·曼的故事也描述了這種方式。沒有跡象表明，他認為人們能直接從柏拉圖關于性愛的對話中學到多少東西。把弗洛伊德的眼光運用于柏拉圖，了解欲望怎樣為自己的存在找到合理性，卻能學到一些東西。對柏拉圖進行科學解剖，可以看到他是個卑劣的肉體。托馬斯·曼對弗洛伊德學說的新奇性過于著迷，所以他絲毫不懷疑是否真像這種學說所聲稱的那樣，升華能夠解釋精神現象。他是個教條主義者，或者說，他相信我們比古代思想家懂得更多。他們是神話作者。

弗洛伊德和柏拉圖都認為性愛彌漫于人的各個方面。但他們的共同點也僅限于此。那些相信現代心理學更優越的人，如果他們把這種自信先放一放，就會從柏拉圖那兒看到，對于使我們困惑，使我們陷入目前的荒謬境地的性愛表現，他對其多樣性有著更豐富的解釋。他可以看到實現性愛的可能性與不可能性之間的有益連接點。柏拉圖既迷戀性愛，又不為其所惑，這兩者我們都需要。至少在曼那里，還存在著使我們振奮的傳統，雖然不那么生機盎然。我們或許可以帶著曼給予我們的東西踏上自己的征程，發現比阿申巴赫更有意義的戰利品。然而，在托馬斯·曼那里幾乎已達到極限的細線，在美國卻徹底斷開了。我們與傳統不再有任何聯系。性愛是意亂神迷，但沒有人去思考它，也不存在思考它的可能性，因為現在我們把對靈魂的解釋當作有關靈魂的事實本身。性愛逐漸變得毫無意義，低俗不堪；凡是對人來說美好的東西，無一不是由思想充實其內容，由現實的選擇加以肯定的，而這種選擇意味著受深思熟慮引導的選擇。索爾·貝婁曾把自己的意圖描述為“在現代思想的廢墟下重新發現世界的神奇”。抽象觀念的灰色網絡通常是用來掩蓋世界，用取悅于我們的方式簡化和解釋世界，如今它在我們眼里卻成了世界本身。理解現象而不是關于它們的貧乏概括，重新體驗它們的含糊性，唯一的方式就是擁有可供選擇的不同眼光，擁有多種多樣的深刻見解。但是，我們目前的觀念卻使這種體驗在實踐上極為困難，在理論上根本不可能。在柏拉圖只看到預兆的地方，一個年輕人卻看到了升華，這樣一個人怎么向柏拉圖學習？至于柏拉圖能對他說些什么，更是連想也別想。由新型教育人為建構的靈魂，置身于一個經過人的技能改造的世界里，它相信一切價值都是相對的，是由持有這些價值的人的私人經濟欲望或性欲望所決定的。這種靈魂如何恢復原初的自然體驗？

我估計，假如我們制定一部法律，禁止使用本章列出的那些令人難忘的詞匯，很大一部分人會變得啞口無言。技術性的討論仍會繼續，但是，同對與錯、幸福、我們應有的生活方式有關的問題，會變得非常難以表達。這些詞匯是思想的載體，它們的消失將會讓思想的虛空表露無遺。詞匯的演練是件大好事，它可以促使人們去思考他們真正相信什么，躲藏在套話后面的是什么。可不可以不說“生活方式”而說“隨心所欲的生活”？不說“價值”而說“我的觀點”？不說我的“意識形態”而說“我的成見”？“煽動民心”或“單純的神性”能否代替“克里斯瑪”？這些標準詞匯好像個個寓意充實，令人起敬。它們似乎能為人們的偏好和舉止正名，而人類也需要這樣的正名，無論他們會說些什么。我們必須為自己的所作所為找個理由。這是我們的人性的標志，是我們有可能構成共同體的原因所在。我從未見過一個人說：“我相信我所相信的”，“這就是我的價值觀。”總是需要論證的。納粹有自己的一套說辭。小偷和妓院老鴇都有自己的說辭。也許有人不覺得必須為自己辯護，但他們肯定要么是流浪漢，要么是哲學家。

然而，這些詞匯本身并不是理由，它們也不是作為理由提出來的。相反，它們意在表明，我們了解自己的行為、臻于盡善盡美的深層需要無法得到滿足。這些詞匯由于某種神奇的力量成了我們的辯護詞：虛無主義成了倫理道德。令我震驚的并非相對主義的不道德。令人詫異和可恥的是我們接受這種相對主義的教條主義態度，是對我們的人生意義缺乏關切的隨便態度。一位全然沒有受到美國人注意的作家——他沒有為我們的馬克思主義者、弗洛伊德主義者、女權主義者、解構主義者或結構主義批評家提供任何可以損毀的東西，也沒有用故作姿態、多愁善感或陳詞濫調來吸引我們的年輕人——路易—費迪南·塞利納，充分表述了當一個人面對應當或不應當相信什么的抉擇時，生活是什么樣的。他是個極具天賦的藝術家和細致入微的觀察家，遠勝過廣為人知的托馬斯·曼和加繆。他所崇拜的羅賓遜，《茫茫黑夜的旅行》一書中的主人公，是個徹頭徹尾的自私家伙，為了金錢可以說謊、欺騙和謀殺。塞利納為何欣賞他呢？部分原因是他的真誠，但最重要的原因是，他寧肯讓女友開槍打死自己，也不愿對她說出他愛她。他有某種信念，這是塞利納做不到的。美國的大學生抵制和懼怕這本小說，懷著厭惡的心情唯恐避之不及。倘若能夠強迫他們讀一讀，也許能促使他們重新思考，使他們認識到，思考自己的人生前提，讓他們隱而不彰的虛無主義浮出水面，嚴肅地進行反省，是一件很迫切的事情。我始終忘不掉新聞短片中的一些畫面，它們反映著我們當前的思想狀況：法國人在海濱快樂地戲水，他們正享受著勃魯姆人民陣線政府的立法通過的帶薪年假。那是在1936年，同年希特勒得到允許占領了萊茵蘭。我們所有的大好事都與這樣的假期無異。

事情的荒謬性在于，我們的語言是卓越思想和偉大哲學的產物，而對于它們，粗淺的考察充其量不過提供了一點兒暗示。它們包含著畢生不懈的研究，能使我們日益貧乏的信念變為人性化的懷疑。尋求語言背后的緣由，對照其他語言的緣由權衡它們的價值，這件事本身就會使我們獲得解放。我試圖按照我們靈魂的本來面目，提供一個靈魂考古學的大綱。我們就像個無知的牧羊人，他住在文明一度繁盛的地方，擺弄著地表的殘磚斷瓦，卻全然不知它們曾是恢弘建筑的一部分。唯一必要的事情就是細心地發掘，以強化人生的楷模去再現它們。我們需要歷史，不是因為它能告訴我們過去發生的事情，或為我們解釋過去，而是因為它使歷史保持活力，能夠解釋我們并創造一個可能的未來。這就是我們教育的危機和機遇。西方理性主義對原因的拒斥已經到了登峰造極的地步。難道這種結果是必然的嗎？

許多人會說，我關于歐洲哲學、尤其是德國哲學對我們的決定性影響的論述是虛假的或夸張的，就算這種語言確實來自于我所說的來源，語言也不會有這么大的作用。但是，語言在我們的生活中無處不在，它的來源也無可否認，就像產生這種語言的思想無可否認一樣。我們了解語言是如何傳播的。只要想想我那位阿默斯特大學的學生和亞特蘭大的出租車司機，我就能讓人相信精神范疇決定知覺。既然我們能相信加爾文教徒的“世界觀”創造了資本主義，那么我們也能相信德國哲學家的強大觀點可能正在為未來的專制做著準備。

我必須重申，盧梭、康德和尼采是最高層次的思想家。事實上這正是我所討論的要點。我們必須反思這件事的意義，而且必須看到還有屬于同一層次的另一些人。

# 卷三 大學

## 從蘇格拉底的申辯到海德格爾的就職演說

我十五歲那年第一次看到芝加哥大學，并多少覺得我發現了自己的人生。過去我從未見過或至少留意過這樣一種建筑物，它明確地致力于更崇高的目的，不是為了功利或需要，也不僅是為了棲身、生產或貿易，而是為了某種目標本身。中西部不是以宏偉的朝圣地或政治榮耀的紀念碑而聞名，也少有看得見的精神遺跡可以激發青年人的想象力或敬仰。我對未知事物的渴望，突然間在外部世界得到了回應。

當然，這是一些仿哥特式建筑。我在上學期間得知它們是仿制品，況且哥特式風格其實并不對我的胃口。但是，它們指向一條通往偉人相聚之地的學習之路。你在那里能看到一些自己周圍不太可能見到的楷模，沒有他們，你既不能認識自己的能力，也不會明白作為人類的一員是多么奇妙。這種對古代異邦風格的模仿，表明了人們清醒地意識到自己缺少這種風格所表達的厚重，表明了人們對它的尊重。這些建筑是一個世界上最熱衷于積極生活的民族，對沉思生活表達的崇敬。這種偽哥特式風格受到很多嘲笑，所以再沒有人建造那樣的建筑了。據說，它是不真實的，沒有表達我們的本質。但是對我來說，無論過去還是現在，它都表達著我們的本質。人們不免懷疑，對于我們的精神需求，文化批判家是否具有和那些出錢蓋房子的庸俗富人一樣出色的本能。這個民族的沖動是指向未來的，對它來說傳統似乎更多地意味著羈絆而不是啟示。歷史的記憶和警示是我們摸索前行時的唯一監督。這些受人輕蔑的百萬富翁在市中心建一所似乎僅僅致力于美國目標的大學，是在向他們一向忽略的東西致敬，不管這是由于他們意識到自己失落了什么，還是由于他們只顧別的事情而感到良心不安，或是為了滿足虛榮心，要把自己的名字跟某種事業聯系在一起。（以何種方式滿足虛榮心，也完全能夠說明他的為人。）教育，而不僅僅是技術教育，是美國的本色。

對我來說，這些建筑物的承諾一直被完整地保留著。從我成為該校學生的那一刻起，用全部時間思考我是什么人似乎就成了一件合情合理的事情，這件事讓我著迷，但好像從來不是一個合適的或可能的研究課題。我在上高中時見過許多年長一些的男孩和女孩走進州立大學，然后成為醫生、律師、社會工作者、教師，在我生活的那個小圈子里它們都是受人尊敬的職業。上大學是成長的一部分，但人們并不指望它成為改造的經歷——事實上也不是如此。誰都不相信存在著我們聞所未聞的嚴肅目標，或存在著某種研究我們的目標、判斷其優劣的方法。簡言之，哲學只是個字眼，文學只是一種娛樂形式。我們的中學及其周邊的氣氛造就了我們這種心態。然而，一所著名的大學卻代表著另一種氛圍，它宣稱有一些人人都應關心的問題，但在日常生活中不會提出這些問題，也不期望有答案。它提供一種自由探索的氛圍，因此排斥一切不利于或有害于這種探索的東西。它對什么重要、什么不重要做出界定。它維護傳統，不是因為傳統本身，而是因為傳統提供了在獨特的高層次上進行討論的模式。它蘊含著奇跡，使在對奇跡的共同體驗中產生友誼成為可能。最重要的是，這里有真正偉大的思想家，他們是存在著理論人生的鮮活證明，他們的動機不能被輕易歸結到更低俗的層次上，盡管人們樂于認為那是普遍存在的。他們擁有權威，但它不是以權力、金錢或家族為基礎，而是來自令人肅然起敬的自然天賦。他們相互之間以及他們與學生之間的關系，展示了一個有真正共同理想的共同體。在一個以理性為基礎的國家里，大學是政體的廟堂，它致力于運用最純粹的理性，在人們心中喚起一種敬畏，自由而平等的人類聯合體當之無愧的敬畏。

歲月教會了我，這多半是出于我年輕時的熱情想象，事情并不像人們以為的那樣美好。大學的立場比我能夠設想的更加曖昧，有對立的潮流來襲時，它們要比表面看上去更加脆弱。但我確實看到了真正的思想家，他們為我開辟了新的天地。我學會了留心一些書，它們充實著我的存在內容。它們在我每天的生活中時時與我相伴，讓我領會了很多事，也做成了很多事，假如命運沒有把我帶進這所處于鼎盛期的著名大學，我是做不到這一切的。我有著人們夢寐以求的老師和同窗。更重要的是，我有一些朋友，可以跟他們分享有關何為友誼的思考，同他們心心相印，我剛才所說的共同理想在他們中間發揮著作用。不消說，這一切都與生活中必然包含的軟弱和丑陋混在一起。它沒有抵消人的卑賤，但即便如此，它也在對這種卑賤給予教誨。甚至對大學——它畢竟只是原則上可以與之分離的內容的載體——的失望也沒有使我懷疑，它給予我的不是我所能得到的最美好的生活。我從未想過大學只是從屬于社會的一個部門。相反，我始終認為社會是從屬于大學的一個部門，我祈求這樣一個社會，它能多少寬容并供養一個永遠長不大的孩子，這個孩子的玩耍反過來又能造福于社會。沉迷于大學的理念并不是一件荒唐事，因為只有通過這種理念，才能了解人們能夠達到的境界。沒有它，理性生活的全部神奇成果都會陷入原始的泥沼之中，再也無法復活。輕浮的經濟學和心理學對這種理性生活的誹謗，并不能抹煞它那無法抗拒的美。但這種誹謗會使它受到遮蔽，事實也確實如此。

#### 托克維爾論民主體制下的精神生活

托克維爾的教導使我知道了大學對民主社會的重要性。他的杰作《論美國的民主》觸動了我的尚不成熟的情感。他對“美國人的精神生活”的描繪是一面我們可以用來審視自己的鏡子。但是，我們對他的更為廣博的觀點十分生疏，所以我們不能立即認出自己。以我的經驗，學生們最初總是對托克維爾關于美國精神的解釋感到厭倦，但是只要他們真正努力專心閱讀，終會被它吸引并受到它的警醒。誰也不愿意相信自己的視野囿于環境，不管他在別人身上看出這一點是多么容易。托克維爾告訴我們，民主體制導致一種特殊的精神傾向，如不主動加以糾正，就會扭曲人們的精神視野。

托克維爾認為，民主的最大危險是淪為輿論的奴仆。民主的要求是人人為自己做決定。運用自己的天賦才能為自己決定何為真假善惡，這就是美國人的哲學態度。在其他政體中，傳統決定著人們的判斷，而民主則擺脫了傳統的束縛。宗教、階級和家族的偏見不但從原則上而且從事實上被消除了，因為它們的代表沒有精神權威。平等的政治權利使教會或貴族不可能筑起能讓他們影響人們看法的堡壘。把神的啟示作為自己的標準的教士，對古人有著強烈敬畏的貴族，以及總是把祖先的權利置于理性權利之上的父輩，都被平等的個人所取代了。即便人們尋找權威，他們也無法在其他政體中通常可以發現權威的地方找到它。所以說，在民主社會里，自由運用理性的外在障礙已被清除。較之人們在其他政體下的情況及其對意見來源的尊重，他們實際上是獨立自主的。這促進了理性一定程度的發展。然而，民主政體鼓勵人們算計私利，只有很少的人學會了把理性運用于這件事之外的目標，所以，考慮到他們既無時間也無能力做出判斷，他們在許多問題——事實上是所有的問題，因為一切事情都需要鮮活而獨立的判斷力——上需要幫助。甚至他們所計算的私利——各種目的——也是不確定的。某種形式的權威對大多數人來說經常是必不可少的，對所有的人來說至少在某些時候是必不可少的。由于沒有別的東西可以依賴，大多數人的共同信念幾乎總是決定著人們的判斷。這正是傳統一貫的價值所在。只要不為其不民主、反理性的神秘性所迷惑，傳統的確能為單純的流行因素提供制衡和糾偏的作用，它包含著古老智慧的遺存（雖然也有很多非智慧的東西）。一個人的靈魂中如果活躍著傳統，他就有力量對抗轉瞬即逝的東西，而只有智者才能單純依靠自己去獲得這種力量。理性解放的荒謬結果是讓人更多地跟著輿論走，是對獨立精神的削弱。

總而言之，理性被推到了舞臺的中央。在民主體制中，人人都認為作為個體的自己與所有其他人是平等的，但這也使他難以抗拒平等人的集合體。如果所有的意見都是平等的，那么按照政治學的心理類比，多數人的意見就應占據統治地位。人人都應按照自己的意見行事，這話雖然好聽，但是社會和政治生活要求共識，所以遷就眾人是必不可少的。因此多數人的意見必然占上風，除非有強大的理由去反對它。這就是多數暴政的真正危險的形式，它不是積極迫害少數人的暴政，而是打垮內心抵抗意志的暴政，因為人們缺少不服從原則的合格依據，也沒有自己更正確的感覺。多數就是一切。多數的決定就是終審裁決。令人害怕的不是它的權力，而是它貌似正義。托克維爾發現，美國人雖然大談個人權利，但他們的思想極為單調，少有鮮明的獨立見解。即便那些看起來像是自由思想者的人，真正注意的也只是選民，并期望某一天成為多數派的一員。他們像盲從者一樣是輿論的產物——是在盲從者的劇院里主張不盲從的演員，這些盲從者為某種形式的不盲從——把已經成為主流的意見加以激進化的不盲從行為——歡呼叫好。

在理性的政體中不存在以原則或正義信念為基礎的、傳統意義上的階級，這使張揚的理性處境艱難。人們對最根本的政治原則基本上看法一致，因此對它們的懷疑是沒有立足之地的。貴族政體中還有平民黨，在民主政體中卻不存在貴族黨。這意味著，反對主流原則得不到保護和尊重。過去還有代表教會利益、反對君主利益和貴族利益的政黨。它們也為不同意見的發展提供了土壤。我們的政治辯論熱火朝天，這往往使我們忽略一個事實，即較之過去那些使人們為之戰斗的分歧，我們的原則分歧是非常小的。在我們的歷史上，確實涉及根本原則分歧的唯一爭執是有關奴隸制的論戰。然而即使是奴隸制的擁護者，也不敢像亞里士多德那樣宣稱有些人天生要為他人服務；他們只能否認黑人具有人性。再說，這個問題其實早已被《獨立宣言》解決了。黑奴是一種必須消滅的反常現象，而不是我們民族生活的永恒現象。被《獨立宣言》和《憲法》打入冷宮的不僅有奴隸制，還有貴族制、君主制和神權政治。這非常有利于我們國內的和平安定，卻不利于對獲勝的平等提出理論質疑。人們不僅認為政治理論的老問題得到了明確的回答，而且認為使問題的認識多樣化的根源也被清除了。民主良知和單純的生存需要結合在一起，壓制著懷疑的產生。托克維爾針對美國提出的種種問題——對它們的回答使他能夠比我們大多數人更合理、更積極地肯定平等的正義性——源于我們無法具備的體驗：他對另一種政體和心靈傾向——貴族制度——的直接的體驗。如果我們沒有辦法獲得類似的體驗，我們對人類可能性的范圍的理解就是貧乏的，我們評估自己的優勢與劣勢的能力就是微不足道的。

為了理解這種可能性的范圍，克服現有政體阻礙正確評價其他重要政體形式的趨勢，大學必須為不受保護且膽怯的理性提供幫助。大學是一個讓探索和哲學開放精神自行其是的地方。它旨在鼓勵人們對理性本身的非工具性運用，它提供一種氣氛，使統治者意志的道德優勢和自然優勢不至于嚇跑哲學上的懷疑。而且，它維護著滋養這種懷疑的偉大行為、偉大人物和偉大思想的豐富寶藏。

精神自由不僅需要、或者說不是特別需要不受法律的限制，它更需要不同思想的并存。最成功的暴政不是用武力確保一統天下，而是使人們意識不到還有其他可能性，把還有其他道路可走當作不可思議的事情，使人們失去對外部世界的感覺。給人以自由的不是感覺或擔當，而是思想，是理性的思想。感覺主要是由習俗形成和塑造的。真正的分歧來自思想和根本原則的分歧。民主中的許多因素導致對這種分歧意識的攻擊。

首先，對所有政體來說，都存在著可以稱之為官方歷史的東西，它使過去看起來有缺陷，或把過去只作為邁向現有政體的一個步驟。這方面的一個例子是奧古斯丁《上帝之城》中對羅馬和羅馬帝國的解釋。羅馬并沒有被遺忘，但它只是通過獲勝的基督教才被記住的，因此它不會對后者構成挑戰。

其次，對掌權者趨炎附勢是每一種政體都存在的事實，尤其是在民主政體中，與專制政體不同，它有得到公認的正當性原則，這摧毀了人們內在的反抗意志，而且，如我所言，在民主政體中，除了人民之外不存在一種人可以依靠的合法力量。在現代民主中，對人民的權力、對大眾品味支配生活舞臺的事實表示反感的現象是很罕見的。馬克思主義的思想魅力之一就在于，它在解釋人民的不公正或庸俗時，把這歸咎于那些操縱人民的墮落的精英分子，以此為人民辯白。因此，馬克思主義者既能批判現在，又能不讓自己脫離現在和未來。幾乎無人愿意正視這樣一種可能性：“資產者的庸俗”其實是人民的天性，它一直就存在，而且無處不在。對人民阿諛奉承、無力抵制輿論是民主的惡習，尤其多見于作家、藝術家、記者等等依靠受眾過日子的人。敵視和過分輕蔑人民是貴族政治的惡習，但這對我們幾乎不構成問題。貴族政體最痛恨和害怕的是煽動家，而純粹的民主政體最痛恨和害怕的是“精英”，因為他們不公正，就是說，他們不接受民主政體中處于主導地位的公正原則。所以說，每一種政體都貶低那些最有可能認清和糾正其政治和思想嗜好的人，贊美那些鼓勵這些嗜好的人。不過我要再說一遍，由于民主政體中不存在非民主的階級，所以這種趨勢更嚴重。每一種政體中都有人民；而其他階級的存在并非必然。

第三，民主只關注實用之物，只關注大眾眼中最緊迫問題的解決，這就使與現實拉開距離的理論不僅顯得毫無意義，而且不道德。面對貧困、疾病和戰爭，誰有權利在伊壁鳩魯的花園里優哉游哉，問一些早就有答案的問題，在需要承擔責任時卻袖手旁觀？“只講事物本身”與現代民主精神是格格不入的，在精神問題上尤其如此。一到關鍵時刻，從事思考的民主人總是陷入良心危機，不得不想辦法用功利標準解釋他們的思想努力，不然就傾向于放棄或扭曲這種努力。在平等的社會里，幾乎沒有人自視甚高，也沒有人養成特殊的正義感或蔑視單純的必需之事，結果使這種傾向更加嚴重。亞里士多德的靈魂高尚之人熱愛美麗無用之物，他們不是民主類型的人。這樣的人既熱愛榮譽又鄙視榮譽，因為他知道自己應當得到更好的東西，而虛榮的民主人則囿于它所追求和獲得的榮譽。熱愛美麗無用之物的人遠不是哲學家——至少像熱愛實用之物的、更加理性的人一樣——但是他有自己的優點，他鄙視的許多事情與哲學家相同，他為了裝點自己，可能贊美哲學家的無用。與那些熱愛實用之物的人相比，不尋常的偉業對他來說是更加自然，他相信并尊崇被功利主義心理學否認的動機。他能把多數人為之奮斗的目標——金錢和地位——視為稀松平常之物。他是自由的，必須尋求另一類成就，除非他獻身于幫助別人得到他已經擁有的一切，因為從民主的觀點看這是他應該做的。他即刻就能理解，求知本身就是成就，而不是達到其他成就所必需的任務。理解與手段相對立的終極目標，與追求幸福相對立的幸福，需要貴族氣質。所有這一切都有益于精神生活，卻不是民主的特點。

因此，僅僅宣布理性統治，并不能創造理性充分發揮作用的條件，而且在清除它的障礙時也摧毀了它的某些支撐。理性只是靈魂機制的一部分，為了正常發揮功能它需要其他部分的制衡。麻煩在于到底激情是理性的仆從，還是理性是激情的婢女。后一種是霍布斯的解釋，在現代民主的發展中發揮著重要作用，它既是對理性的貶低，也是對理性的褒揚。更古老、更傳統的秩序雖不鼓勵理性的自由運用，但它包含著某些因素，使人想起對理性的更高貴的哲學解釋，這有助于使其免于墮落。這些因素與這種秩序下普遍存在的虔誠有關。它表達著對更高思想境界的敬畏，對沉思生活——可以理解為對上帝和獻身精神的沉思——的尊重，對阻止人們專注于緊迫或眼前之事的永生的執著。這就是哲學的莊嚴形象——必須強調的是，它是對原始狀態的扭曲，是其不共戴天的敵人，但它維護著宇宙的秩序和作為哲學之發端的靈魂的秩序。托克維爾在對帕斯卡的生動闡釋中，對此作了令人嘆為觀止的描述，他顯然認為帕斯卡是最完美的人。在托克維爾看來，在民主體制中，這種類型的人——理論型的人——的生存可能是最受威脅的，要使人性不致喪失殆盡，必須給予強有力的保護。現代民主下的理論思考，大多可以被解釋為是平等主義對以帕斯卡為代表的更高境界的人的怨恨，毀壞他的榮譽，扭曲他的形象，抹殺他的存在。馬克思主義和弗洛伊德主義把他的動機貶低為人人都有的動機，歷史主義否認他與永恒同在，價值理論使他的理性思考失去意義。即使他真出現了，我們也會對他的卓越視而不見，我們會對他引起的不愉快避之唯恐不及。

可以說，民主國家中大學的存在，正是為了防止或治愈這種民主特有的盲目，這不是為了建立貴族政體，而是為了民主政體本身，為了保護這種制度中某些人的精神自由——這當然是最重要的自由之一。成功的大學證明了一個社會能夠致力于所有人的幸福，又不阻礙人的潛能或把人的精神禁錮在政體的目標之內。民主最大的精神弱點是缺乏理論生活的興趣或才能。我們獲得的所有諾貝爾獎和諸如此類的東西，都不能把托克維爾這方面的評估一筆勾銷。問題不在于我們是否聰明，而在于我們是否擅長進行最廣泛、最深刻的思考。我們現在比過去更需要經常提醒自己的不足。歐洲著名的大學曾經是我們的思想楷模，但是隨著它們的衰落，我們得依靠自己。沒有什么東西阻止我們對自己評價過高。所以必須在我們中間建立一個不隨俗的學術機構，它把澄清的頭腦置于物質福利和同情之上，它抵制各種強烈的欲望和誘惑，它擺脫一切趨炎附勢的習氣而堅持自己的標準。這些標準首先是我們可以接觸到的歷史精華，雖然它們必須接納新事物，只要新事物確實與它們相符。即使新事物都與它們不相符，那也不是災難。偉大精神繁榮興旺的年代是不多見的，它們可以為精神比較貧乏的年代提供養分。不能從這些時代獲得靈感，又沒有可以替代的東西，才是災難。這會使罕見的天才更不可能從我們中間脫穎而出。《圣經》和荷馬的影響已逾千年，它們或是與主流同行，或是陷入低潮，但其力量難以超越，不會因為不合時尚或某個政權的精神而失去意義。它們提供著改革的出路和模式。

所以，大學的任務很明確，即使它不易實現甚至不易記住。首先，它要始終把永恒的問題放在第一位，放在中心位置。做到這一點首先是靠保存——通過使其保持活力——最出色地討論這些問題的人的成果。在中世紀，亞里士多德一直存在于社會領袖的頭腦之中。他一向被當作幾乎與宗教先驅平起平坐的權威，甚至被同化于他們。這當然是在濫用亞里士多德，因為他認為權威與哲學是對立的。人們應該總是帶著問題和懷疑去研究他的教誨，而不是盲目信仰。哲學的本質在于摒棄一切權威，依靠個人的理性。然而亞里士多德從未消失，他溫和明智的觀點影響著世界，指引著存有哲學疑問的人。在我們這個時代，擺脫權威和理性的獨立已是老生常談。可是，亞里士多德非但沒有得到正確的運用——既然我們有了恰當的體制——反而從所有的意圖和目標中完全消失了。我們很難像黑格爾那樣，能夠運用亞里士多德去把握現代性的特點。相反，我們越來越局限于此時此地的狹隘經驗，變得鼠目寸光。亞里士多德的消失與他的固有特征關系不大，更多地是因為人們在政治上嫌惡他，再加上自負導致的思想修養的匱乏。理性變成了我們的偏見。盧梭注意到，很多在一個世紀以前會成為宗教狂的人，在他那個時代卻成了自由派。他斷定他們并不是真正理性的人，而是盲從者。變為偏見的理性是最惡劣的偏見，因為理性是擺脫偏見的唯一工具。在理性時代，大學最重要的功能就是成為真正開放精神的典范，以保護理性免受理性自身的傷害。

因此，即便沒有答案，大學也知道什么是開放精神，也清楚問題的所在。同時，大學了解自己置身其中的政體及其對自身活動構成的種種威脅。在民主社會里，對于大學來說，對急迫、變化和一時的事物持反對態度，要比全盤接受它們冒的風險更小，因為社會已對這些事物持開放態度，它既不監測自己所接受的東西，也沒有對舊事物給予足夠的尊重。同理，大學堅持毫不妥協的高標準，要比過分的包容風險更少，因為社會傾向于以平等的名義模糊這些標準。看重英雄事跡要比關心普通事情風險更少，因為社會拉平了一切差距。在貴族政體下，為了解放理性，大學可能不得不走向與民主政體中截然相反的方向。但是，大學在貴族政體中不像在民主社會里那么重要，因為貴族政體中還有另一些精神生活的中心，而在民主社會里實際上不存在其他中心，不存在需要加以培養和鼓勵、甚至允許給予培養的生活方式、天職或專業。這種狀況在20世紀后期愈演愈烈。作為一項制度的大學，必須補充民主社會中個人缺乏的東西，必須鼓勵其成員參與它的精神生活。作為政體自身的最高層次的智能與原則的儲備庫，它必須強烈地意識到它在平等個體制度之外的重要性。它必須蔑視輿論，因為它本身包含著獨立自主的源泉——遵循自然，探尋和發現真理。它必須專注于哲學、神學、文學經典，專注于像牛頓、笛卡爾、萊布尼茨這樣的科學家，他們有著最廣闊的科學視野，并且清楚地意識到自己所做的一切與事物整體秩序之間的關系。這肯定有助于保存在民主社會中極易被忽略的東西。它們并不是教條主義，恰恰相反：它們是反對教條主義所必需的。大學必須抵制誘惑，不要試圖事事都為了社會。大學是許多利益中獨一無二的利益，它必須時時盯著這種利益，以避免與希望它更實用、更現實、更隨俗的要求妥協。

大學的任務可以用托克維爾指出的民主思想發展的兩種趨勢加以說明。一種是抽象化。由于不存在傳統，人們又需要指引，所以那些產生于某時、沒有適當的經驗基礎、似乎又能解釋事物、幫助人們在復雜的世界里找到自己的道路的一般理論得以流行。馬克思主義、弗洛伊德主義、經濟主義、行為主義，等等，都是這一趨勢的例證，這些理論的提供者也從中大為受益。民主的普遍性和它預先假定的人的同質性助長了這種趨勢，使人們的頭腦對差異變得不那么敏感。本書第二卷所討論的全部問題，便是這種抽象性、思想和經驗的虛幻性的證據，它們比取代了反思的口號好不了多少。在貴族政體中，人們認為自己國家的經驗既獨特又優越，他們不傾向于普遍性思維，而是傾向于忘記人的自然共同體和思想的普遍性。但是他們確實注重自己的經驗，注重被抽象的“思想傾向”同質化的社會現象的多樣性。這是民主大學必須向貴族政體學習的另一件事。在光彩奪目的新學說與得到充分認知的經驗之間，我們總是禁不住要選擇前者。甚至我們著名的經驗主義，與其說它是面向經驗的開放精神，不如說是一種理論。提出理論并不是理論思維，也不是理論生活的標志。具體性而非抽象性才是哲學的標志。一切有意義的概括必定產生于對所解釋的現象最豐富的了解，抽象化卻導致對這些現象的簡化，以便讓它們更加易于處理。

譬如，倘若有人只把謀利看作人們行為的動機，那就很容易解釋這些行為。只對真實的事物加以抽象即可。他馬上就會只注意這種預設的動機。人們一旦開始相信這種理論，他們就不再相信自己還有其他動機了。社會政策若是建立在這種理論上，最終就會成功地造就出符合這種理論的人。當這種情況正在發生或已經發生時，當務之急是重新發現人的原始天性和動機，認清那些不符合這種理論的因素。霍布斯對各種美德的功利性描述在心理學中大獲全勝，應當把它與亞里士多德的描述加以對照，因為后者保留著美德不受約束的高貴品質。霍布斯在提出自己的學說時思考過亞里士多德，我們卻從來沒有這樣做。為了恢復真正的辯論，從而恢復人的現象，必須同時閱讀亞里士多德和霍布斯，以了解他們各自從人身上看到了什么。這樣你才擁有了深入思考的原料。對于生活在被抽象概念改變了的世界、自己也被抽象概念改變了的現代人來說，重新體驗人的唯一辦法，就是依靠那些思想家的幫助去思考這些他們所沒有的抽象觀念，他們可以引導我們獲得沒有他們的幫助我們難以擁有或不可能擁有的體驗。

與此相關的問題是，社會科學中有這樣一種趨勢，即人們更傾向于對事件的宿命論解釋，而不是把它們看作人們思考和選擇的結果。托克維爾把這種傾向解釋為個人在平等社會中無能為力的結果。奇怪的是，在民主這種最自由的社會里，人們反而更愿意接受那些說他們受天命左右，即他們不自由的學說。似乎沒有人自己能夠或有權利控制事態，它似乎都是由非人的力量推動著。而在貴族政體中，天生居于高位的人則對他們可以發號施令的事情的控制力估計過高，他們對自己的自由十分自信，憎恨一切有可能左右他們的東西。對于事態的起因，無論貴族還是民主的感覺都不正確。在人們認為自己軟弱的民主政體中，他們太易于接受自己就是軟弱的理論，這種理論讓人相信不可能采取控制措施，使他們變得更加軟弱。應對之策仍是古典，仍是英雄人物——荷馬、普魯塔克。乍一看，我們會覺得這些人天真得無可救藥，然而正是我們世故的幼稚使我們這樣想。丘吉爾從他的祖先馬爾伯勒那里汲取靈感，沒有這個典范人物的鼓舞，就難以想象他會對自己的行為那么自信。馬爾伯勒認為莎士比亞在他的教育中起了非常重要的作用，而莎士比亞則從普魯塔克那里學到不少治國方略。這就是現代英雄的知識譜系。精神領域的民主革命清除了這種古老的思想傳承，用決策理論取而代之，它既沒有治國方略，更沒有英雄。

總之，大學的活動有一條簡單的規則：它不必致力于向學生提供在民主社會中可以得到的經驗。他們無論如何總會得到這樣的經驗。它必須向學生提供他們在民主社會中得不到的經驗。托克維爾并不相信古代作家十全十美，但他相信他們能讓我們明白自身的不完美，這對我們才是至關重要的。

大學從未很好地發揮這一功能。如今，它們實際上連這樣的努力也不再做了。

#### 思想與文明社會的關系

大學的起源十分久遠。不過，我們現在所了解的大學，從它的內容和目標來看，卻是啟蒙運動的產物。啟蒙就是給過去黑暗的地方帶去光明，就是用有關自然的科學知識取代原有的想法，即迷信。這種知識是從人人看得見的現象出發，最終得出人人都有可能理解的理性證明。必須用理性，即科學或哲學（對兩者做出區分的起源并不很久，僅在19世紀才流行起來）去考察和理解萬物。認識萬物的本質是啟蒙運動的目標。過去的特點并非無知，而是虛假的觀念。人們對萬物總有看法，但它們是站不住腳和無法論證的。然而它們卻統治著各個民族，擁有至上的權威。因此，啟蒙運動的問題不僅在于發現真理，而且是真理同已經寫進法律的人類信念之間的沖突。啟蒙運動始于一種沖突，一方是城市和宗教迫使人們相信的東西，另一方是對科學真理的探索。過去人們知道的一切政權，都禁止人們思考和懷疑這些基本觀點，更不用說提出替代的觀點。這種做法被視為不忠和瀆神，事實上也確實如此。

當然，啟蒙運動的大師們并不是最先認識到這種緊張的人。早在公元前8世紀到6世紀之間科學在希臘誕生時，這種緊張就已經存在，并且人們也認識到了它的存在。啟蒙運動的思想家很清楚，從那時起就有非常卓越的哲學家、數學家、天文學家和政治學家遭到迫害，被迫生活在社會的邊緣。啟蒙運動的創舉在于它試圖減輕這種緊張，改變哲學家與文明社會的關系。學術社團和大學，受到公眾尊敬和支持的科學家團體——他們為自己制定規則，遵從科學的內在引導而不是世俗或教會權威去追尋知識，以及他們之間的自由交流——都是這項創舉的看得見的標志。更早的思想家接受這種緊張，隨遇而安地過日子。他們的知識基本上只屬于他們自己，他們的私生活與公共生活大不相同。他們只想讓自己擺脫黑暗，走向光明。啟蒙運動則是把光明帶給全人類的大膽嘗試，既是為了全人類，也是為了科學的進步。這種嘗試的成功取決于科學家的自由結社和自由對話。只有當統治者認為科學家不對他們構成威脅，才能贏得自由。啟蒙運動不僅是——甚至可以說主要不是——一項科學計劃，而是一項政治計劃。它始于這樣一個前提：統治者是可以教育的，這是一個啟蒙運動的古代同行并不贊成的前提。

這項計劃是一個陰謀，達朗貝爾在啟蒙運動的重要文獻——《百科全書》的前言中如是說。它只能是一個陰謀，因為要想讓理性的統治者上臺，必須罷黜許多傳統的統治者，尤其是那些從神啟中得到權威的統治者。教士是啟蒙運動唯一的對頭，因為他們拒不承認理性的要求，把政治和道德建立在神圣的經文和神權基礎之上。哲學家好像否認神的存在，至少是否認基督教上帝的存在。舊秩序是建立在基督教基礎之上的，它決不會允許理性的自由運用，因為理性必然是破壞性的，不接受凌駕于它之上的任何權威。因此，爭奪統治權的公開斗爭是不可避免的；因為哲學家們雖然彬彬有禮，他們至少需要有利于自己、選擇了理性的統治者。思想自由的權利是一種政治權利，它要想生存，就必須有一個承認這種權利的政治秩序。

換句話說，為了說服社會中那些權勢最大的人，使自由探索得到保障，必須提出自由的科學探索有益于社會的論證。簡言之，必須證明知識進步與政治進步是平行發展的。這決不是一個不證自明的命題，凡是讀過盧梭的《論科學與藝術》——該書對它進行過大肆抨擊——的人都明白這一點。然而它卻是啟蒙運動的指導原則，是贊成思想自由和探究自由的大多數人所持有的偏見的根基。我之所以說偏見，是因為理性幾乎已經被人遺忘，反對思想自由的其他思想卻大行其道。舊秩序提供根基和救贖，對這種舊秩序的懷戀則是最新思潮的標記。啟蒙思想家在為更健全、更有效率的政治確定原則和各項安排時，提出了一種可供創建者——例如美國的創造者運用的政治科學；他們還提出了一種自然科學，它能夠為滿足人的需要而主宰自然。這些承諾不僅使文明社會愿意接受理性，甚至使它成了文明社會的中心。建立在理性基礎上的社會需要最善于理性思考的人。科學家將取代君主和教士的位置，成為最受尊敬的人，因為他們是一切有益于生命、自由和追求財富之事的顯而易見的來源。準確地說，這并不是以一種信仰取代另一種信仰，因為即便不是人人都能從事新科學，但人人都能理解它，只要他受過科學方法的訓練即可，而且對人的權利和義務的認識也要求他運用自己的理性。

啟蒙運動是一項勇敢的事業。它的目標是完全遵照哲學與科學的指導重建政治和精神生活。沒有哪個征服者、先知和開國者的視野比它更寬廣，也沒有人取得過比它更驚人的成功。實際上，沒有哪種現代政治制度不在一定程度上是啟蒙運動的結果，而最好的現代政體，即自由民主政體，則完全是它的產物。因啟蒙運動而得到普及的科學，受到普天之下所有人和所有政權的信賴和承認。啟蒙運動通過長期的教育，使人們懂得了馬基雅維利所說的“現世的事情”，無情地擊敗了它一開始就瞄準的對手，尤其是教士和依靠教士的人。只要讀一讀亞當·斯密《國富論》中論述教育的第五卷，你就可以明白，大學的改革，尤其是大學對神學影響的摒棄，對現代政治經濟學的出現和以它為基礎的政體的建立起了多么至關重要的作用。由此可見，學術社團和大學是自由民主制度的核心和基礎，它使原則保持生機，是保持這種政體運轉的知識和教育的不竭源泉。

崇尚平等、自由和人權的政體是理性的政體。自由的大學只存在于自由民主政體之中，而自由民主政體也只存在于有自由大學的地方。馬克思主義者說的不錯：“資產階級的大學”從根本上只與“資產階級社會”有關，但其含義卻不同于他們的設想。大學不捍衛社會，不是因為大學只反映它們自身的利益，而是因為這種社會中各種力量的均衡最需要盡量尊重思想自由，因而也最需要保護思想自由。早期的思想家團體受到宗教和政治勢力的監督，它們根據的是不容置疑的權利。法西斯制度拒絕理性并控制了大學。卡爾·施米特在希特勒上臺時說：“在今天的德國，黑格爾已經死了。”雖然存有爭議，黑格爾是迄今為止最偉大的大學人。蘇聯的制度斷言，人民在先鋒黨的呵護下已經成了理性的人民，所以大學不再需要一種特殊的地位——也就是說，它可以受黨的控制。只有自由民主政體同意把理性放在第一位，盡管人們并不認為它的公民既單純又一貫講究理性。它保證大學享有特殊地位，這使它不必拘泥于文明社會中的思考和言論所受到的一般道德和政治限制。大學并不是符合社會全體成員利益的思想自由的受益者。恰恰相反，在對現代社會的最初設計中，人們相信普遍的思想自由值得向往，是為了給哲學家和科學家的思想提供支持，嚴格來說只有他們才配得上“思想”二字。最初，首要的自由就是思想自由，這既是因為理性乃人類最出色的能力，也因為它是美好社會最需要的東西。若想擁有一種新型社會，為人類形成一種新的安排，就必須讓霍布斯、笛卡爾、斯賓諾莎、培根、洛克和牛頓能夠自由思考和宣傳他們的學問。

后來被稱為學術自由的東西，它的特殊地位逐漸受到了侵蝕，幾乎沒有人清楚它的含義。在公眾甚至大學的意識中，學術自由與政府、企業或工會所保障的職業安全之間幾乎看不出有什么差別。它被等同于經濟制度，就像是一種有時得到認可、有時得不到認可的自身利益。科學的權利現在基本上跟各種說法不一的思想權利沒有什么區別。言論自由讓位給表達自由，據此，猥褻動作和示威演說享有同等保護。一切都很精彩；一切都享有自由，不必做出令人厭惡的區分。但是，把好事說過頭，它就成了假的。實際發生的情況是，理性已被掃地出門，進入了不值得文明社會注意和支持的行列，它的影響力減少了，變得更加脆弱了。大學及其傳播的知識受到左翼和右翼的半理論式的攻擊，社會對大學的需求日益增長，高等教育的大規模擴張，所有這一切加在一起，使大學最重要的特點變得模糊不清。

經過改革的高等院校的初衷是為理論研究者提供一個可敬的場所——和一種支持手段。他們在任何國家里再怎么說也是極少數人，他們在這里可以互相見面，交流思想，用科學方法培養年輕人。高等院校應該充當科學進步的發動機。改革者試圖為科學家確立的權利，是讓他們在自己擅長的領域里，不受限制地運用理性去解決自然提出的問題。這里應當著重強調理性和專長。“思想誠實”、“擔當”以及諸如此類的東西與大學毫不相干，它們屬于宗教和政治斗爭的舞臺，只會妨礙大學的活動，使它遭受不必要的懷疑和批評。思想自由和言論自由是在理論中提出來的，是由嚴肅的政治改革家付諸實踐的，是為了對盲從和利益統治的世界里的沉寂的理性之聲給予鼓勵。思想和言論自由的含義后來如何發生變化，表示對狂熱和利益的鼓勵與保護，這是跟理性的政治秩序理想的衰落有關的又一件怪事。《聯邦黨人文集》的作者們希望，他們的政體方案可以導致理性和理性人在美國占據優勢。他們并不特別關注保護怪誕或瘋狂的意見和生活方式。現在我們常常把這種保護視為建國者的中心意圖，其實它只是保護理性所產生的偶然結果，只要理性遭到否定，它也會失去存在的理由。這些創始人并不尊重的眾多的宗教派別，也不看重多樣性本身。允許眾多教派的存在，只是為了防止出現一派獨大的局面。

啟蒙運動勝利之時，似乎也成了它走向衰敗的起點。民主化的結果使它的目的變得模糊不清，這表明了它的內在困境。這項事業為那些在研究萬物第一原理的學科中從事理性探索的為數不多的理論研究者帶來了自由。這種探索需要一種氣氛，它使理性的聲音不至于被流行于政治生活中的各種有關“擔當”的喧囂所淹沒。知識就是目的；勝任的能力和理性是追求知識者必備的條件。這些學科是哲學、數學、物理學、化學、生物學和人的科學，即能夠洞察人性和政治目的的政治科學。這就是高等學府的內容。依附于它們的還有一些應用科學——尤其是工程學、醫學和法學——它們的名望較低，屬于知識的旁支，但能產生科學成果造福于不懂科學的人，并使他們尊重科學。這樣一來，追求知識的智者和追求自身福利的無知者的利益就同時得到了滿足，兩者之間形成了和諧的關系。把智者和掌權者隔開的年代久遠的鴻溝得以消除，智者在文明社會中的處境問題也得到了解決。這項事業是反映著可認知的自然秩序統一性的統一體，它根據整體中各部分的秩序對部分加以組織，最后按照科學的頂峰——哲學——的考察，把它們整合到一起。

這項事業已經失去了它的統一性，陷入了危機。理性沒有能力構建它的統一體，不能決定它的內容，不能對精神勞動進行分工。它在既無羅盤也無輪舵的狀態下隨波逐流。

假如大學確實是啟蒙運動的產物，是它在現代民主中的有形體現，假如啟蒙運動是一項旨在改變智慧與權力、知識與社會之間關系的古老特點的政治工程，那就可以猜想，已經被政治所利用的知識危機——即大學的危機——和自由民主社會——即依靠知識的政治秩序——的危機，對啟蒙運動促成的新關系確實起著一定的作用。

我把馬基雅維利、培根、蒙田、霍布斯、笛卡爾、斯賓諾莎、洛克同18世紀的思想家孟德斯鳩、狄德羅和伏爾泰一齊納入啟蒙哲學家的范疇，雖然通常人們認為只有后面這些人的學說構成了啟蒙運動。我這樣做是因為他們明確地把自己的思想歸功于前邊那些思想創新者，啟蒙運動很大程度上只是普及了這些人的思想。這些啟蒙運動的人物是最早的一批人，他們不是僅僅（或者主要不是）向同一層次的哲學家或潛在哲學家宣傳自己的學說，他們不僅關注能夠理解他們學說的人，還致力于改變整個人類的想法。啟蒙運動是第一場受到哲學啟示的“運動”，是一個同時具有政治力量的理論學派。啟蒙運動這個詞傳達著這些混合因素，就像馬克思主義一詞一樣，而柏拉圖主義或伊壁鳩魯主義嚴格來講只指理論——它們可能會有這樣或那樣的影響，但本質只是一種理論。雖然柏拉圖和亞里士多德也有自己的政治哲學，人們卻不能指出哪種政體是柏拉圖主義或亞里士多德主義的政體，因為這兩個思想家并沒有發起運動或成立政黨，并最終建立那種政體。啟蒙運動肯定促進了自由民主政體的產生，就像馬克思主義促進了共產制度的誕生一樣。思想史學者往往被哲學和政治學中這些晚近發生的事件沖昏了頭腦，以至于認識不到它們是多么晚近的事情，認識不到它們是這兩個領域里的新現象，認識不到啟蒙運動最深刻、最重大的意義在于：它在政治活動模式和程度方面是對哲學傳統的自覺的根本決裂。

啟蒙思想家認為自己在從事一項最大膽的創新：用馬基雅維利的話說，現代哲學要有政治效用，而柏拉圖和亞里士多德，以及自蘇格拉底創立政治哲學以來追隨他們的所有古代思想家，卻是沒有政治效用的。馬基雅維利宣稱他傳授的是有效用的真理，他和實際追隨他的人都致力于政治效用。馬基雅維利效仿柏拉圖《高爾吉亞篇》中的卡里克斯，他嘲笑蘇格拉底不能保護自己免受侮辱和挨耳光。哲學家的脆弱似乎是反思和革新哲學的出發點。這在今天的許多人看來也許是不足掛齒的事情，但是無論古代還是現代，整個哲學傳統都把思想與社會的關系看作理解人類處境最富有成果的出發點。其實，我們有充分了解的最初的哲學，就是開始于審判和處決哲學家。馬基雅維利就是從理性在政治秩序中的脆弱性出發，建立了現代性的偉大哲學體系，并把糾正這種脆弱作為自己的事業。

有人或許會說，現代思想家的動力并不是對哲學家命運的關注，而是——用培根的話說——改善人類生活狀況的愿望。然而它們最終還是要歸結到一件事上——指責古代哲學家的無能，反思知識與文明社會的關系。古人總是頌揚美德，但結果并沒有使人變得更講道德。到處都是腐朽的政權，壓迫人民的暴君，剝削窮人的富人和壓制平民的貴族，人們得不到法律或武器的充分保護，等等。智者看得很清楚，問題到底出在哪里，但他們的智慧不能產生任何有所作為的力量。新哲學宣稱發現了改革社會、保護理論生活的手段。即便這兩個目的不是完全一致，人們也希望它們彼此能夠相得益彰。

切不可忘記，這是哲學領域內部的爭論，黨派之間對什么是哲學早已有了共識。現代哲學家考察希臘哲學家及其繼承人——羅馬哲學家，對他們并不認同。但他們都同意這樣一種觀點：哲學以及同它聯系在一起的我們所說的科學，是誕生于希臘，而且就目前我們所知，它們從未出現在其他地方。哲學是對整體或自然的理性解釋。自然這個概念本身就源于希臘，而且是科學必不可少的。矛盾法則指導所有人的談話，現代哲學家提出理性的論據，對他們持有異議的先哲的論證進行反駁。他們完全接受了古代天文學和數學的大部分內容，他們尤其同意哲學生活是最高層次的生活。他們與先哲之間的爭論不像摩西與蘇格拉底或耶穌與盧克萊修之間的分歧（他們之間沒有共同的話語世界），而更像牛頓和愛因斯坦之間的分歧。這是一場理性主義者爭奪理性主義的斗爭。人們對這個事實視而不見，部分原因在于經院哲學——即羅馬天主教會對亞里士多德的運用——是受到現代哲學猛烈攻擊的舊秩序中的哲學幽靈，這種攻擊更多地出于反神學的義憤，而不是因為憎惡古典哲學。古代哲學家與現代哲學家之間根本上的一致性不再明顯，另一個原因是現代思想史的研究傾向于把所有意見分歧都看作“世界觀”的分歧，因此混淆了基于理性的爭論與基于信仰的爭論之間的不同。

“啟蒙”這個概念同柏拉圖用來形容思想家與社會關系的最有說服力的比喻——洞穴——緊密相連。在《理想國》中，蘇格拉底把人描寫成黑暗洞穴中的囚犯，他們被捆綁著，只能看到投射在墻上的影子，以為那就是人，是唯一的現實存在。對人來說，自由意味著擺脫束縛和文明社會的習俗，離開洞穴走向陽光普照萬物的地方，看清它們的真實面目。思考它們立刻就能得到自由、真理和最大的快樂。蘇格拉底的描述意欲說明，我們開始于欺騙或神話，但我們有可能運用理性進入一個沒有成規的世界，進入自然。錯誤的觀念可以得到糾正，它們的內在矛盾促使有思想的人追尋真理。教育是帶領人們從黑暗走向光明的運動。理性把光芒投射到最初我們只朦朧認識的事物，由此產生了啟蒙運動。

現代哲學家同意理性能夠理解萬物，科學向往的光明也是存在的。現代哲學家與古代哲學家的全部分歧在于洞穴，或者用非比喻的說法，在于知識與文明社會的關系。蘇格拉底從未暗示，即便在哲學家為王并擁有絕對智慧這種不太可能的情況下，洞穴的性質會發生變化，或文明社會、人民或民眾會沒有錯誤觀念。返回洞穴的哲學家能夠看出被人當作現實的只是幻影，但他們只能讓少數幸福的人看到他們的真實存在。他們會理性地引導城邦，但他們一旦離去，城邦就會回復到非理性狀態。或者換一個說法，無知者不能識別智者。與此相反，培根和笛卡爾之類的人則認為，讓人人具有理性，改變亙古不變、無處不在的陳規是可能的。啟蒙就是要把光芒照進洞穴，使墻上的影子永遠消失。那時就會出現人民與哲學家的統一。整個問題就變為洞穴是像柏拉圖想象的那樣難以駕馭，還是像17和18世紀最偉大的哲學家所諄諄教誨的那樣，可以通過新式教育加以改變。

柏拉圖告訴我們，蘇格拉底受到不虔敬、不信城邦所信奉的神的指控，他因此而成了罪人。柏拉圖總是把蘇格拉底描寫為典型的哲學家，蘇格拉底一生所經歷的事件和他所面對的問題，是這種哲學家所必須面對的問題。《申辯篇》告訴我們，對于哲學家來說政治問題就是神的問題。很清楚，洞穴巖壁上的影子代表著神，人們不會容忍有關它的矛盾。蘇格拉底對指控的反應不是肯定研究天地萬物的學術自由的權利。他接受城邦要求他信仰的權利。他為自己辯護說，他不是顛覆者，但并不令人信服。他確信哲學的無上尊嚴，試圖盡量縮小哲學與公民美德之間的鴻溝。換言之，他見風使舵，或者說不老實。他的申辯不具有“思想誠實”的特點，也不太符合同代人的口味。他只想盡可能讓別人不要理他，但他也非常清楚，一個懷疑每個好公民都知道的道理的人，一個畢生坐而論道卻不行善事的人，必定會與城邦發生沖突。蘇格拉底的特點是，他生活在根本性的沖突之中，他闡釋它們，卻不努力消除它們。在《理想國》中，他試圖把哲學和公民權利統一起來。唯一可能的辦法就是讓哲學家成為統治者，這樣在城邦的需求和哲學家的要求之間，或者說在權利和智慧之間，就不會發生對抗了。但是，這種解決方案是譏諷性的，也是不可能的，它只能揭示人們必須忍受的現實。哲學王的政體通常只是笑料，被人視為極權主義，但它包含著很多我們真正向往的東西。實際上，每個人都希望理性統治一切，沒有人認為蘇格拉底這樣的人應受能力低下的人統治，或是他必須調整自己的思想以適應這些人。《理想國》教給我們的是，這一切都是不可能的，我們的境況既需要很多妥協，又需要很多強硬，風險很大，希望渺茫。重要的不是說出自己的思想，而是找到一種維護自己思想的方式。

與一般的看法相反，正是啟蒙運動希望哲學家統治，嚴肅看待蘇格拉底的諷喻。就算哲學家沒有國王的頭銜，他們仍要千方百計把他們的政治計劃付諸實施。但是，付諸實踐不是依靠乞求王公貴族的服從，而是通過哲學產生足夠的力量迫使他們讓步。在堅持要求建立一種政體以保護人的各項權利時，哲學的統治也得到了承認。如果我們同意，而且我們也無可奈何地同意，在對兒童的信仰或行為提出任何可以想象的要求之前，必須教給他們科學的方法，那么我們在讀到蘇格拉底要對詩歌進行審查時產生的憤怒就是非自我意識的。啟蒙教育確實在做著蘇格拉底只是嘗試性地提出建議的事情。蘇格拉底至少還試圖保留詩歌，而啟蒙運動對它的命運幾乎漠不關心。我們認為詩歌課程和理性教育都應該存在，這個事實使我們忽視了一點：如果靈魂屈從于抗拒詩歌巨大魅力的嚴格戒律，這會給詩意的想象造成什么后果？啟蒙思想家在這件事上十分明確。與它相關的傳統并未斷裂。他們用理性優先的方式簡單地解決了問題，而蘇格拉底雖然希望能夠解決這個問題，但他認為這是不可能的。啟蒙運動就是讓蘇格拉底受到尊重并能隨心所欲地從事研究，因而它是經過重建的文明社會。《申辯篇》中的蘇格拉底既不工作，也沒有繼承遺產，所以窮得一塌糊涂，他在城邦的會議廳里極其傲慢地提議用公共開支來養活他。但是，發工資并提供教職的現代大學，不就是為哲學和科學家提供的一頓免費的午餐嗎？

啟蒙運動明確地致力于消除政治中的宗教狂熱，這導致了對教會和國家的區分。它的動機是希望防止最高原則在政治生活中對理性的敵視。這也是《理想國》中的蘇格拉底對詩人講述的神的故事進行改寫的意圖所在。否認矛盾法則的任何力量都不能成為權威，因為這會讓蘇格拉底觸礁沉沒。但是蘇格拉底不認為教會和國家能夠分離。他可能把這兩個詞都當作人為的東西。人們相信神是所有城邦的締造者，是它們最重要的內容。他恐怕不敢為了捍衛自己而摒棄眾神。

啟蒙思想家承擔起了蘇格拉底的事業，向非理性或超越理性的原動力對科學的持續威脅開戰。這場不斷取得勝利但從未完勝的戰爭，把理性的愿望變成了理性的權利，變成了學術自由。在這個過程中，政治生活以許多政治家和思想家難以忍受的方式重建，并逐漸導致宗教和非理性披著一層新的、常常是可怕的偽裝重現。這是蘇格拉底也會擔心的事情。

但是，我在這里只指出了傳統的統一性，而啟蒙運動卻要賦予蘇格拉底所代表的東西以政治地位。高等院校是把蘇格拉底的精神大體上貫徹得不錯的機構。然而，這些機構的存在同時也凸顯了它們與蘇格拉底是多么不同，蘇格拉底沒有建立任何學院，他只有朋友。先是盧梭、然后是尼采對這些學院的攻擊，是對本著蘇格拉底的精神創建的蘇格拉底理性主義的攻擊。西方的思想和學術史可以概括為蘇格拉底的命運史，它以為他辯護的柏拉圖為起點，經過使他學院化的啟蒙運動，以非難他的尼采告終。這個人因哲學思考而被城邦處死，2500年來對他的珍貴記憶又以文化的名義被最后一位偉大哲學家親手處以精神極刑而結束。城邦和文化都因神圣而獲得了權威。

對蘇格拉底的沉思是一個發人深省的哲學命題，自柏拉圖和亞里士多德開始，經由法拉比、邁蒙尼德、馬基雅維利、培根、笛卡爾、斯賓諾莎、洛克、盧梭和黑格爾，到尼采和海德格爾，這個命題從未消失。蘇格拉底是個好幫手，他謎一樣的存在引導我們反思智者的本質。

#### 哲學體驗

蘇格拉底所代表的體驗的性質是很重要的，因為它是大學的靈魂。這種經驗及其同擁有這種經驗的人的文明社會的關系——這是大學問題的普適性表述——是柏拉圖和色諾芬的著作始終存在的主題，這些著作為我們描述了一個有血有肉的蘇格拉底，提供了令人困惑的材料供我們對他做出評判，揭示了他這樣一個人如何生活、他提出的問題、他結交的各類朋友、他與統治者、法律和諸神的關系、他對周圍世界的影響。這迫使我們提出疑問，譬如，蘇格拉底對政治家的羞辱對年輕的亞西比得——他注定會成為他們中間的佼佼者——有何影響。蘇格拉底不是第一個與城邦發生沖突的哲學家，卻是第一個受益于用戲劇性和詩意的手法描寫自己生活方式的人，這使他置身于英雄的行列，使人們能夠甚至必須不但反思他的教誨，而且要反思他這個人以及他如何適應城邦生活。這位早期哲學家以哲學家的身份引起城邦的注意，他戲劇般的豐富人生從所有的角度提出了思想自由的全部問題，其中沒有任何教條主義，從而為我們認識這種自由的重要性和困難提供了一個新鮮的視角。從真正嚴肅地只關注知識的《理想國》，到全神貫注于政治生活中的競爭需求的《法律篇》，作為一個完美主義者和社會異己分子，蘇格拉底展現出他的行為的所有維度。他和另一些與法律斗爭的哲學家所遇到的困難，雖然不應與社會對外來者、異己分子和不盲從者的偏見混為一談，但它顯然至少是對人的忠誠的兩種最高要求——對他的共同體和他的理性的忠誠——根本對立的結果。這種對立只有在黑格爾描述的理性國家，或在尼采主張的放棄理性的情況下，才能得到克服。無論如何，我們獲得了一份在細節和深度上無與倫比的有關哲學最初形態的記錄，我們能夠領悟在哲學對世界產生影響之前人們對它的自然的、至少是原始的反應。在我們也許正在見證哲學結束——它的部分原因是我們不再知道它的起點——的時代，它為我們提供了一個認識哲學起始狀態的視角。

柏拉圖和色諾芬描寫蘇格拉底的詩歌已經采用了為其辯護的語氣，他們要為這個受到指控的人平反昭雪。對城邦反對蘇格拉底最先做出陳述的是阿里斯托芬。蘇格拉底是多么幸運！他不僅調動了柏拉圖和色諾芬的如椽之筆，還是一出最偉大的天才喜劇的中心人物。《云》經常激起那些對蘇格拉底漠不關心，但認為不應把嚴肅事物當笑料的人的憤懣之情。蘇格拉底的命運和阿里斯托芬對此可能起的作用讓他們心煩。但蘇格拉底很可能不是他們信服的人。他在臨死那天還嬉笑戲謔。他和阿里斯托芬都有放浪輕薄的名聲。阿里斯托芬確實塑造了一個滑稽可笑的蘇格拉底，他采用了庸人的眼光，對庸人來說，蘇格拉底確實是滑稽可笑的。但阿里斯托芬也在嘲笑庸人。閱讀他的著作，我們確實像無知者一樣嘲笑智者，但我們也像智者一樣嘲笑無知者。最讓我們嘲笑的則是無知者對智者的憤怒。

《云》中的蘇格拉底是一個鄙視別人看重的東西、看重別人鄙視的東西的人。他畢生研究自然，為昆蟲和星宿操心，因為在自然中找不到諸神而否認他們的存在。市民眼中燦然奪目的雅典，在他的地圖上不過是個小圓點。法律常規對他來說什么都不是，因為它們不是出于自然，而是人造之物。他的同伴是一些臉色蒼白的年輕人，完全缺乏常識。這個在雅典的自由氣氛中建立起來的學術圈里，這些怪人從事著自己的活動，只有一些無害的古怪想法。他們貧困潦倒，沒有維持生計的固定方式。蘇格拉底接受饋贈，顯然也不反對小偷小摸，這完全是為了保持靈與肉的統一。他們沒有道德觀，但也不是什么惡人，因為他們只關心自己的學問。蘇格拉底對榮譽或奢侈享樂漠不關心。

阿里斯托芬為我們再現了一個成年人把時間花在思考昆蟲的肛門上是多么荒謬。我們一向過于相信科學的功用，看不到科學家與君子的眼光差距有多大，也認識不到對于一個關心戰爭、和平、正義、自由和光榮的人來說，科學家的興趣是多么粗鄙和瑣屑。如果科學只是為了滿足人們的好奇心，像理論家們認為的那樣，那么在務實的人看來科學就是一派胡言，而且是不道德的一派胡言。世界失去了對稱之美。只有斯威夫特對科學的戲謔描摹可以與阿里斯托芬相媲美。他對透過顯微鏡看到的女人胸部的描述表明了科學是什么，他這樣做并不是要詆毀科學，而是要表明，大多數男人趨之若鶩的世界與理論家棲居的世界有著嚴重的不對稱。

阿里斯托芬諷刺的是科學的表象，即科學家在非科學家眼中的樣子。他只能對科學家事業的尊嚴做出暗示。他筆下的蘇格拉底是沒有個性的；他不是我們所了解的那個蘇格拉底，而是哲人類別中的一員，即自然尤其是天文學的研究者。這個類別的第一個著名成員是泰勒斯。他最先發現了日食的原因，并預言了日食的發生。這意味著他已經了解到，天體運行是有規律的，與數學推理是一致的。他能夠從可見的結果中推導出看不見的原因，并推測出可以認知的作為整體的自然秩序。他在那一刻意識到自己的思想與自然法則是一致的，他就是一個微觀的宇宙。

這個時刻包含著許多成分：問題解決后的滿足；施展個人才能的歡愉；因洞察和把握一切而產生的、超過任何征服者的充分自豪；無需任何權威、完全來自自身的確信；在實現個人的最高追求時不靠他人、不靠輿論、不靠因出身或選舉而獲得權力這種偶然事件、不依賴任何不屬于自己的東西的自我滿足；沒有混雜著幻覺或愿望的實實在在的幸福。但是對于泰勒斯來說，大概最為重要的事情是，他明白了對日食和月蝕的詩意的或神秘的解釋是虛假的。它們不是像科學出現之前人們相信的那樣，是神發出的信號。日食和月蝕超越了諸神的力量，它們屬于自然。所以人無須畏懼神明。理論體驗是解放的體驗，它不僅帶有否定性——讓思想家擺脫對神的恐懼，而且帶有積極性，即它同時也發現了最佳的生活方式。邁蒙尼德對哲學運用理性的體驗做了如下描述：“那是打開禁錮之門使人進入其中的鑰匙。一旦門被打開，進入了這些地方，靈魂將在那兒得以安息，眼中將充滿喜悅，身體將擺脫繁重的勞役。”過去靈魂中被禁錮的因素將會盡情嬉戲。擺脫神話及其把虔敬視為最美好事物的斷言，使人得以認識到認知才是最美好的，它是從事其他一切事情的目的，是能夠不自相矛盾地加以肯定的唯一的最終目的。重要的理論體驗必然導向世間萬物的第一原理，并包含著對善的認識。人之為人，無論其民族、出身和財富，都能獲得這種體驗。這是人類在精神上能夠共同擁有的唯一東西：來自于人本身因而對所有人都一樣的科學論證。當我思考畢達哥拉斯定理時，我知道自己那一刻心里想的事情跟別人完全一樣。而所有其他可以設想的共同經驗，再怎么說也有曖昧性。

這種經驗的某些方面依然保留在當代自然科學中，在人文科學中也會曇花一現。它的統一性在任何地方都難以尋覓或察覺了，因為哲學在今天已經幾乎不存在了。然而哲人總是能夠理解它，因為他們共同享有這種體驗，并能夠在別人身上辨認出來。這種共同體意識對他們來說比任何關于終極事物的分歧更重要。哲學不是教條，而是一種生活方式。所以，無論哲學家的學說有多大差別，他們之間的共同之處要大大多于他們同其他人甚至同他們的追隨者的共同之處。柏拉圖在巴門尼德的思想中看到了這種共同之處，亞里士多德在柏拉圖、培根在亞里士多德、笛卡爾在培根、洛克在笛卡爾和牛頓身上都看到了這種共同之處。這樣的例子不勝枚舉。

完全投身于這種生活方式的極少數人是大學的靈魂。無論從原則上還是歷史事實上說，這一點千真萬確。大學逐漸成為人們從哲學家的教誨中得到啟發和示范的地方。哲學及其對理性的沉思生活的演示，使學術和每一個學科成為可能，并或多或少自覺地為它們注入活力。如果這些范例失去生命力，或被沒有此種體驗者壓倒，大學就會走向沒落甚至遭到毀滅。嚴格地說，這就是野蠻和黑暗的時代。我并不是說，哲學家平日里在大學的存在，要比先知或圣人平日里在禮拜堂的存在還不尋常。但是，禮拜堂里供奉著先知和圣人的精神，所以它們才有別于其他場所。它們能夠承擔與這種精神不太相干的許多功能，但由于它們所景仰的東西，它們依然是禮拜堂，它們所做的一切都透著敬畏。倘若信仰消失了，倘若先知和圣人講述的體驗不再可信或變得無關緊要，那么即使里邊繼續舉辦各類活動，圣殿也不再是圣殿了。它會逐漸衰敗，頂多成為一個古跡，閑逛至此的游客不會感悟到它的內在生命。雖然這種比較不完全恰當，但大學也透著一種精神，只有極少數人可以充分享有這種精神，即已故先賢的精神，大學必須對他們保持尊重。大學幾乎可以接納任何人，但是只有當這個人景仰大學里發生的事情，能夠朦朧感悟到它的尊嚴，他才會真正得到接納。大學總是處于為它注入生機的原則失去接觸的危險之中，代表著某種它不再擁有的東西。由極少數人形成的這個團體應該成為對大學真正重要的因素的核心，這種大話也許聽上去很不合理，但直到昨天為止它一直得到人們的承認。例如，在19世紀的德國大學這是盡人皆知的事情，而它們正是美國大學最后的偉大楷模。無論大學多么不好，無論外部的變化對它構成多大壓力，總有一條神圣的原則：一個亞里士多德或一個牛頓是它的全部價值所在。

不能把哲學生活等同于大學。直到19世紀，多數哲學家與大學毫無關系，最偉大的哲人大概還憎惡大學。出于某些值得我們關注的原因，人們無法把蘇格拉底想象成一位教授。但蘇格拉底代表著大學的本質。大學的存在保護和推動著他所代表的一切。實際上，大學幾乎不再這樣做了。但一個更為重要的事實是，作為啟蒙運動成果的哲學家和哲學，放棄了自己原來的習慣和老巢，一股腦擁進了大學。在那里，他們在新的生存方式下變得很脆弱，面臨著滅絕的危險。古典哲學家有很好的理由不去冒這個風險。理解這些緣由，對我們面臨的特殊困境有著不可估量的價值。

哲學家們把哲學體驗理解為人類獨有的東西，但是對于人的定義、對于哲學的尊嚴和魅力，卻總是或大體上得不到普遍的承認。立志成為君王、先知或圣賢、英雄或政治家、詩人或藝術家的人就不是這樣，他們的要求即便不被接受，一般也被認為是嚴肅的。他們一直存在著，顯然與文明社會同步生長，而哲學家是后來才登上舞臺，不得不為自己開辟道路。這對事情有一定影響，但它也許只是表征而不是原因。我懷疑人們對先知、國王和詩人的典型體驗的了解是否多于他們對哲學家的體驗的了解。追求榮譽的過程中表現出的偉大想象力、靈感和勇氣，較之理性思維的體驗更加遠離普通人的日常生活，因為后者在日常運用的實用技術——譬如農耕、建筑和制鞋，這都是一些讓高雅人士瞧不起的工作——中就能找到。蘇格拉底總是不得不去提醒他的貴族談話對象別忘了這些技藝，把它們作為他們所缺乏的知識的實例。但這也意味著某種麻煩：人們需要一些高雅尊貴的東西加以崇敬。就蘇格拉底本人來說，乍看上去他肯定不是個讓人崇敬的對象，阿里斯托芬的喜劇對此做過明確的描述。此外更重要的是，先知、國王和詩人顯然是全人類的恩人，為人們提供救贖、保護、繁榮、神話和娛樂。他們是文明社會的崇高衛士，而人們一向把有利于自己的行為看作善行。哲學無法提供這種實惠，恰恰相反，它是苦澀的，甚至有些凄慘，因為它剝奪了很多人們最珍愛的希望。它肯定不能撫慰痛苦的人，不能緩解他們無盡的脆弱。相反，它指出了人們毫無防衛之力，指出了自然對個人命運無動于衷。蘇格拉底又老又丑，窮得叮當響，連家庭都沒有，在城邦中也沒有威望或權力，只會喋喋不休地說什么以太取代了宙斯的位置。

詩歌所贊揚和雕塑所描繪的國王形象是模糊不清的。一方面，他們似乎只為自己而存在，那種美我們不能參與其中，只能景仰。另一方面，他們又服務于我們——統治我們，救治我們，也許還懲罰我們，但這是為了我們好；教導我們，取悅于我們。阿基里斯是完美的，是大多數男人夢寐以求的偶像，所以他是他們的頭領和當之無愧的主子。但他為拯救希臘，克服了別人無法克服的死亡恐懼，所以也是他們的戰爭守護神。所有這些英雄都關懷人、贊美人（民眾），并因自己的付出而得到了崇敬和榮耀。在某種意義上他們是文明社會虛構的人物，服務于這個社會的目標。這并不是說他們無所作為、徒有虛名。但是對他們行為之善的衡量尺度，唉，卻是功利，是最大多數人的最大利益。政治家的美德應當以它們本身為美；但實際上他能否成功地保護人民才是衡量的尺度。這些美德是保護目的的手段，也就是說，美好生活從屬并服務于最普通的生活。如果理論生活是一種美好的生活方式，那么，至少按照最真實的表述，它就不能服務于城邦，或者不能嚴肅地把它理解為這樣。因此，它有一個幾乎無法解決的公共關系問題。蘇格拉底在《申辯篇》中戲謔地——因為他從不發怒，他通過把自己比作只會撤退的士兵而出盡風頭——把自己比作阿基里斯，便暗示了這一點。

阿里斯托芬指出了哲學在城邦中毫無自衛能力的狀態，并對此加以嘲諷。身為詩人的他對哲學家的智慧深表同情，但是也為自己不那么愚蠢而沾沾自喜。他會關照自己，獲得人們的褒獎和酬勞。面對智者，他擺出一副機靈鬼的姿態；他代表著城邦的機智。他以喜劇形式描述城邦的仇恨，以此警告哲學家并證實了預言。追隨蘇格拉底的一代偉人，包括柏拉圖、色諾芬和伊索克拉底，都從心底里接受了他的警告。他們認識到哲學是軟弱的，這恰恰是因為它是標新立異的，是不必要的，沒有參與城邦的權力。它既受到威脅，也威脅著把城邦結為一體、使其他上流人物——僧侶、詩人和政治家——聯合起來反對哲學的全部信仰。所以，蘇格拉底的繼承人才傾其全力，以充滿英雄氣概的壯舉去拯救和保護哲學。

在阿里斯托芬的故事中，蘇格拉底一心只想自己的事，是街談巷議和冷嘲熱諷的對象，直到有個父親因為兒子揮霍家產而債務纏身，為擺脫自己的責任而求助于他時，事情才有所改變。蘇格拉底的無神論是他的靈丹妙藥，因為這意味著即使他違法做了偽證，也不必害怕宙斯大發雷霆。被撕去偽裝的法律只是人為的產物，所以只要他能躲過別人的注意，誰也無法證明他行為不軌。哲學使這個愚蠢的老人得到了解脫。他的兒子也得到了解脫，但結果出人意料，他從此不再敬畏父母，因為他們已經不再受到神靈的保護。這是這位父親無法忍受的，他重新皈依了神，神最后也保護了他的全家和整個城邦。一怒之下，他燒毀了蘇格拉底的學校。

阿里斯托芬是有先見之明的。對蘇格拉底的實際指控是腐蝕青年人和不敬神，它的言外之意是，后者是前者的深層原因。不管學者們對阿里斯托芬或雅典人的指控的不公正能說些什么，這些指控是有證據支持的。譬如，《理想國》中的蘇格拉底認為，婚姻僅僅是為繁育后代而做的短期安排，家庭解體了，聰明的兒子統治并教訓著愚鈍的父親，亂倫的禁令至少是放松了。理性取代了對先人的敬畏，父權和世襲權受到質疑。這是蘇格拉底的思維方式的直接產物，它流入西方社會的血脈，無論是好是壞，是只有在西方才能看到的哲學無以計數的影響之一。憤怒的父親是道德上敵視蘇格拉底的選民中的一員，雖然他沒有試圖造成這種后果或試圖改革家庭。導致這種結果的僅僅是他的示范作用和他所采用的判斷標準。

蘇格拉底沒有同文化、社會或經濟發生沖突，而是與法律——這意味著與政治現實——發生了沖突。法律是具有強制性的。人類事務以政治需要的形式向哲學家發動了攻勢。哲學家為了生存，需要的不是人類學、社會學或經濟學，而是政治科學。因此，不需要提供任何復雜的理由，政治學是必須創立的處在第一位的人類科學或關于人類事務的科學，而且直到18世紀的某個時候，它一直是唯一的人類科學。哲學家完全明白，他得依靠城邦，當他仰望上蒼時，他就失去了地上的立足之地，這迫使他關注政治，發展哲學的政治學，發展跟其他黨派——民主的、寡頭的、貴族的和君主的黨派，這是一些一直存在的黨派——并存的黨派。他創立了真理黨。古代政治哲學幾乎完全是為哲學服務，為的是使這個世界對哲學更安全。

再者，與蘇格拉底發生沖突的法律是與諸神有關的法律。最有意義的說法是，法律是神定之法。城邦是神圣的，它是個神學與政治學的實體。（順便提一下，這就是斯賓諾莎為何把《神學政治學》當作政治著作的原因。） 哲學家認為問題主要出在宗教上。他們必須與它在城邦中的權威存在取得妥協。《申辯篇》中的蘇格拉底提出了哲學家必須如何行事的若干建議。雖然他對自己的信仰的特點一直支支吾吾，但他必須否認自己是無神論者。仔細閱讀《申辯篇》就可以清楚地看到，蘇格拉底從未說過他信奉城邦的諸神。但他確實想讓自己看上去像是諸神發出的信號，他的所作所為是受命于阿波羅神。但他還是被定罪了。

他在向陪審員解釋自己的生活方式時，簡要說明了自己的問題：

如果我告訴你們，我不會服從神，所以我不可能保持寧靜，你們是不會相信我的，反而會認為這是我的戲言。如果我告訴你們，對于一個人來說，最大的善事就是每天討論美德以及你們聽到我談論的其他事情，檢省自己和他人，而且，對一個人來說，不加檢省的生活是沒有價值的生活，你們甚至會更不相信我。

那些人察覺到了蘇格拉底話中帶刺和高高在上的口氣，也知道他的宗教主張是多么不合理。他的諷喻一目了然，因而并不成功。但是，沒有用阿波羅神諭加以裝點的真理是難以理解的，不符合他的聽眾所擁有的經驗。如果他堅持第一種說法，他也許更易于取得成功。人們能通過這種描述分析政治形勢。當時的人分為三派：多數人不理解他，對他抱有敵意，投票支持判他有罪；很小但并非無足輕重的一部分人也不理解他，但發現他身上閃爍著某種高貴的氣質，所以同情他，投票支持判他無罪；最后，當他說一個人最大的善事就是談論——而不是實踐——美德時（除非談論美德就是實踐美德），只有極少數人明白他的意思。最后這一部分人在政治上微不足道。因此，政治上拯救哲學的全部希望取決于第二部分人的善意，他們都是好公民，平常很虔誠，但持有一定的開放態度。

兩千年來哲學要用言辭打動的正是這些人，這些紳士們。在他們當政時，氣氛多多少少總有利于哲學。在人民（民眾）當政時，宗教狂熱或庸俗的功利心使人們更難以接受哲學。暴君出于真正的好奇，或是為了附庸風雅，有可能受到哲學家的吸引，但他們是最靠不住的盟友。所有這一切都要依靠哲學家被迫進行的心理分析，他們從前并不怎么關心人類或他們的靈魂。他們觀察到，大多數人最強烈的情感是對死亡的恐懼。只有極少數人能坦然面對自己的死亡。人們不接近哲學并不怎么愚蠢，愛惜自己，尤其是愛惜自己的生命、自己的子女和城邦才是愚蠢的。我們所關切的事情得不到廣泛的支持，正視這一點是最艱巨的任務。所以蘇格拉底把哲學的使命定義為“學會如何死亡。”通常伴有幻覺和神話的各種類型的忘我境界，使人能夠在活著的同時不必毫不妥協地正視死亡——這意味著不斷思索死亡，思索死亡對生命和生命中一切寶貴東西的意義，這正是嚴肅生活的特征。每個人都想讓自己的生命有意義，但它受著偶然事件的嚴重制約。大多數人和所有的城邦都要求不科學的一般與特殊、必然與偶然、自然與習俗的混合體。這種混合體正是哲學家不能接受的，他把它分解為它的各種成分。他把他從自然界學到的東西應用于自己的生活。“就像樹葉更新換代一樣，人也更新換代”，——這種陰郁的教訓只能從洞察事物的強烈愉悅中得到補償。沒有這種只有極少數人才能享有的愉悅，將是令人無法忍受的。哲學家如果真正只享受思索，只熱愛真理，那是沒辦法讓他醒悟的。他沒有能夠破碎的幻想。假如他只是個可笑的喜劇家，他至少能夠絕對不沾悲劇的邊。不進行哲學思考的人，只有當真理同自己的珍愛之物——自我、家庭、國家、名譽、愛情——不相抵觸時，才熱愛真理。一旦發生抵觸，他們就會憎恨真理，把不關心這些崇高事物、證明它們如同過眼煙云并這樣對待它們的人視為怪物。神保證了自然與多數人珍愛的習俗的統一，而哲學只會消解這種統一。因此，科學與整個人類之間的敵意并非偶然。

哲學家認為，哲學家和民眾的普遍情感之間的敵對關系是永恒的，因為人的本性是不變的。只要有人在，他們就會受到死亡恐懼的驅策。這種情感構成了洞穴的最初含義，在這種視野中希望似乎是有道理的。為這個洞穴里的群體服務、為保存生命而冒險犯難是光榮的。庸人的道德便是這種自私的集體主義的法典，任何越軌行為都是道德義憤的目標。道德義憤，而非普通的自私或縱欲，才是對思想者的最大威脅。由于害怕保護城邦的諸神發怒，撤消他們的保護，這導致人們喪心病狂的恐懼，使他們野蠻地報復那些觸犯神法的人。在《申辯篇》中，蘇格拉底解釋了像他這樣一個好公民為何要遠離雅典的政治生活。他在主持議事會時拒絕就一項死刑動議進行投票，但他還是敗下陣來。這項動議針對的是取得了雅典最偉大海戰勝利的指揮官，因為他們在一場危及生者性命的風暴中，審慎地拒絕打撈水中死亡將士的尸體。但是神法要求收回尸體，義憤填膺的人堅持要把這些指揮官處以極刑。僅靠審慎不能推翻神法。與公眾的道德狂熱相比，蘇格拉底的哲學與審慎有著更多的相同之處，更為重要的是，他置審慎于神明之上，這種狂熱后來使他也難免一死。蘇格拉底把這種狂熱視為文明社會的基石，它最后總是會壓倒和扭曲理性。因此存在著兩種可能：哲學家必須掌握絕對統治權，或“像一個置身風暴中的人，當風裹挾著沙塵和雨水襲來時，躲到一堵矮墻下面。”沒有第三條道路可走，或者它只屬于一些知識分子，他們試圖影響那些可能受其影響的掌權者并最終掌握這種權力。哲學家強化他們的權力，并使自己的思想適應他們的目標。

哲學家要了解事物的真相。他熱愛真理。這是一種求知的美德。但他不喜歡講明真理。這是一種道義上的美德。大概他不愿意去行騙；但是，假如這是他生存的前提，他也不會反對。改造人類的愿望幾乎總是以沒有改造人類反而改變了自己的思想告終。改革家往往在行動上不妥協或走極端，但很少在思想上也不妥協，因為他們必須保持與現實的關系。然而，最容易適應社會習俗、最少與之發生爭斗的人，才擁有更多的思想自由。古代真正的激進思想總是掩蓋在政治行為的中庸之中，這使很多現代學者產生誤解。古人沒有辦法可以保護哲學家，又想避免那些慣于靠濫用智慧為生的人濫用他們的智慧。沒有道德秩序可以保護他們，或保證真理在或長或短的時間內總會獲勝。

因此，哲學家是在從事一種高雅的騙術。不管梭羅會怎么想，不存在與世隔絕的文明社會。但是哲學家無法避免引人注目。他們與眾不同。因此哲學家與紳士結成聯盟，使自己有益于紳士，從來不向他們過多地表現自己，而是通過改善他們的教育，加強他們的紳士風度和開放精神。為什么這些紳士比平民更開放？因為他們有錢，所以有閑暇去欣賞美麗無用之物，還因為他們鄙視基本需求。尼采有很好的理由說，古代的紳士鄙視吃飯和性交，因為這是他們的動物本性強加給他們的行為，他們為享有自由而自豪。雖然他們往往讓人敬畏，他們也可以不讓人敬畏，他們確實不像許多人那樣傾向于宗教狂熱，因為他們不太受恐懼的擺布。

亞里士多德在《倫理學》中闡述了哲學家如何表現為紳士的同盟，向他們說明他們所特有的（但不是他的）高貴舉止。顯然，他所說的一切，不過是在闡明他們已在實踐的行為。但是他針對哲學略微作了一些改變。他甚至沒有把敬神包括在個人美德中。他提到羞恥心——高貴者的品質，理性的大敵——僅僅是為了將其清除出道德法典。亞里士多德說，具有美德的人沒有什么可以感到羞恥的——這種觀察符合蘇格拉底對自己的看法，卻不是紳士的典型觀點。亞里士多德逐漸讓讀者的注意力轉向理論生活，采用的方式不是與他們進行嚴肅的理論探討，而是指明理論生活的取向。他把它說得如同神明，使他們從不完美達到完美，而過去他們通常是通過崇拜阿基里斯、敬畏奧林匹亞山上的眾神才實現了自己的完美。現在他們敬仰那些沉思有思想的神的理論家。這些紳士以這種方式理解哲學的精髓，現代人則因為科學家為其提供有用之物而尊敬他，前者是否還不如后者準確，是一個尚無定論的問題。

同樣，在《詩學》中，亞里士多德向紳士中的戲劇愛好者解釋了什么是悲劇，他們可以從中汲取些什么。但是他在這里也對事情作了少許改變。詩人并不像荷馬所表白的，是繆斯激發了他的靈感，他只是自然——即哲學家研究的同樣東西——的描摹者，因此，詩人描述的世界并非迥異于哲學研究的世界，或一個導致其產生的原因與科學承認的原因相矛盾的世界。亞里士多德明確地把詩和哲學聯系在一起。把悲劇的目標和終極原因說成憐憫和恐懼的升華，這兩種強烈情感結合在一起，激發了人們的熱情、宗教迷信或狂熱。蘇格拉底曾經詆毀詩人求助于這些情感，它們使人由于對可能遭受的苦難和在苦難中毫無保護的恐懼而產生迷狂。根據蘇格拉底的觀點，正是在這里應當訴諸理性，面對事物的必然性，提醒人們事物中存在的秩序，不去理會它們遇到的個別的偶然事件。憐憫和恐懼呼喚著滿足、關注和得到認真對待。人們傾向于把世界看作充滿了仁慈和惡毒的神祇，它們嚴肅地對待人類的處境。詩為了獲得成功，必須表達這些在幾乎所有人心中比理性更強大的情感。因為詩需要聽眾，所以在蘇格拉底看來它對理性的敵人過于友好。哲學家不需要陷入多數人的希望，或像我們這個時代的智者所說的，不需要進入歷史的戲劇或介入政治。這就是蘇格拉底強調哲學與詩相互對立的原因。

亞里士多德建議說（他實際上是效仿蘇格拉底），詩人能夠成為那些狂妄地堅持自己應該不朽的凡人的醫生。詩人，而不是哲學家，可以治療危及哲學的激情，蘇格拉底忽略了這一點，結果為此付出巨大代價。詩人喚起這些情感是為了把它們從靈魂中驅趕出去，使病人更加放松鎮靜，更愿意聆聽理性的聲音。亞里士多德對詩人說，他們應該表現英雄，這些英雄的命運是應得的，他們的悲慘結局可以合理地歸因于他們的性格缺陷。他們的苦難讓人同情，但它并非偶然，是對世界的道德秩序或缺乏道德秩序的譴責。這種戲劇效果可能會使人變得溫和，相信世界的和諧一致，相信合理的因果關系。他們沒有因此而變得更加理性，但是脫離了對理性的仇恨，更愿意接受理性。亞里士多德不想把紳士塑造成科學家，但他緩和了他們的激情，使他們能夠成為哲學的朋友。蘇格拉底在《申辯篇》中也做了幾乎同樣的事情，他對那些投票宣判他無罪的人講話，告訴他們說，引起死亡的神話并不那么可怕。這些故事雖然不真實，卻強化了人們的溫和態度，正是這種溫和態度使他們能夠擺脫恐懼，不愿判蘇格拉底有罪。蘇格拉底批評詩，是為了鼓勵它成為哲學家而不是教士的同盟。

因此，哲學對文明社會的敵意做出的反應是一種教育的努力，它的哲學色彩較少，但更富有詩意和講究修辭，其目的是淡化紳士靈魂中的激情，緩和憤怒之類的強烈情感，強化憐憫之類的溫柔情感。這種努力的楷模就是柏拉圖的對話，它引入了一個值得世人敬仰和模仿的新英雄，堪與《伊利亞特》和《奧德賽》甚至福音書媲美。要引入新的英雄，就必須培養新的品味，這種品味對蘇格拉底是很特別的，與以往所有的品味完全不同。柏拉圖把《云》中的主角變成了像摩西、耶穌或阿基里斯這些建構文明的偉人，他們對人類靈魂的影響遠超過對他們有血有肉的同代人的影響。據說阿基里斯塑造了亞歷山大大帝，亞歷山大培養了凱撒，凱撒再造了拿破侖，他們是從人類社會的谷底突起并遙相呼應的巍峨山峰。同樣，蘇格拉底一直是哲學家的導師，無論世事如何變遷，兩千五百年來這根鏈條代代相續，從未斷絕。柏拉圖確保了這根鏈條的延續，但不是以亞里士多德或康德的方式去復述蘇格拉底的哲學，而是用索福克勒斯、阿里斯托芬、但丁和莎士比亞的方法去描繪他的行為。他把蘇格拉底描述得似乎可以預見人們的渴望，是人們理解自己必不可少的，所以他能觸動存在于每一個不同類型的靈魂中的情感。有些對話觸動虔誠的人；有些對話感動雄心勃勃的人和理想主義者；有些對話讓色情狂來勁，還有些對話激勵軍人和政治家；他的談話對象有詩人，也有數學家；他沒有忘記喜歡錢的人，更沒有忘記熱愛榮譽的人。可以說，幾乎沒有人不為蘇格拉底談話中的某個方面而感到義憤，也幾乎沒有人不為其談話的另一些方面所打動。蘇格拉底闡述了各種類型的人的處境，甚至比當事人做得更好。（當然，他也闡明了所有這些類型的人的問題和他們的抱負。）柏拉圖闡明了對蘇格拉底的需求，從而使他的讀者也感覺到有這種需求。因為沒有蘇格拉底就會覺得自身不完美的人，絕非只有亞西比得一個。

全盤改變人的信仰這種事幾乎是不存在的。柏拉圖的對話中當然也沒有描述過這種事。柏拉圖本人和其他少數人皈依了哲學，蘇格拉底多少受到雅典人的寬容，這使他們得以產生這樣的自我覺醒。對哲學給予寬容，需要人們認為它能服務于社會有權有勢的人，又不會實際變成他們的奴仆。哲學家一向必須跟人類和同代人最強烈的偏見達成妥協。他不能改變、也不會嘗試改變的事情，是人類對死亡的恐懼，以及旨在承受死亡、避開死亡或拒絕死亡的整個信仰上層建筑和制度。哲學家和其他人的根本區別，就在于他能正視死亡或他同永恒的關系。顯然，他不否認有許多人果敢或從容地赴死。好好地活著相對來說不難。問題是怎樣活著，只有哲人不需要那些為了忍受事物而歪曲其意義的意見。唯有他把死亡的現實——它的不可避免性，以及我們因為自己的生命渺小而對命運的依賴——融進了一切思想和行動中，因此他能在對澄明之境的追求中活著。所以，除了他這一類人之外，他必然與每個人都處于最根本的緊張之中。他對所有人都保持一種諷喻的關系，也就是說，既示以同情，又保持戲謔的距離。改變他同他們之間這種關系的特點是不可能的，因為雙方的不均衡牢固地根植于自然之中。所以他不期望任何實質性的進步。寬容，而不是權利，是他所能期望的最好的東西，而且他很清楚他本人以及哲學處境的脆弱，所以他時刻保持警惕。

蘇格拉底與城邦中那些既有權有勢又對他十分著迷、被他的魅力所吸引的人結成同盟。但是，只有當他沒有同他們最重要的關切作對時，這種魅力才能維持下去。克瑞圖，一個有家室的人，認為蘇格拉底是個好當家；拉徹斯，一個士兵，認為蘇格拉底是個好士兵。對蘇格拉底感到氣憤并指責他的人，卻總是能看到那些被性情溫和的人忽略的東西。特拉希瑪丘斯看到蘇格拉底不尊重城邦。他看出了蘇格拉底的本質，但他不能——至少在最初的時候——欣賞他。有些人欣賞他，但部分原因是他們不明白對他來說最重要的東西。這提供了一個政治策略的模型，從柏拉圖到馬基雅維利的所有哲學家都遵循著這一策略。沒有人從一開始就是政治人，因為人們可以期望從政治中得到的東西受到明確的限制，而且在追尋真理的過程中不依靠與政治有關的東西是非常重要的。人通過政治了解了靈魂，在這個意義上，政治學是一門嚴肅的學問。但是不管哲學家們在理論上有多大分歧，他們的實踐政治學是相同的。他們實踐著一種寫作技巧，向他們身處其中的政體的道德取向討好，但也能引導一些機智的讀者走出來，轉向哲學家們相互對話的樂土。他們經常成為自己民族傳統的詮釋者，巧妙地改變它們，使它們對哲學和哲學家更加開放。他們總是令人生疑，但也總是擁有地位頗高的朋友。

鑒于這個原因，柏拉圖、西塞羅、法拉比和邁蒙尼德這些人的作品的形式和內容看似大不相同，但它們的內在教誨也許有著同樣的意圖和目的。他們各有不同的起點，不同的洞穴，他們必須從這個洞穴上升到光明，又必須回到洞穴。因此，他們既表現得同現實“有聯系”，又不讓自己的思想迎合當時的偏見。這保護，使他們免于必要性的侵擾，或受到誘惑去服從最有權勢者。古典哲學具有驚人的生命力，能夠經受任何可以想象的巨變，譬如從羅馬異教到神啟的《圣經》宗教。帕多瓦的馬西琉斯是一個跟亞里士多德一樣的亞里士多德主義者，這證明了問題是恒久不變的，只是它們的表達方式在不斷變化。我們現代人認為，相對較小的變化，例如法國大革命引起的那些變化，就會使新思想成為必需。古人則認為，除非事件使人了解到某些本質上全新的東西，人絕不可以讓自己屈從于事件。他們比先人和后人都更加致力于維護精神自由。這就是他們留給大學的遺產。但他們也從不讓原則變成教條，除了他們自己的智慧外，他們從不指望它還有別的基礎。他們始終牢記自己事業的責任和風險。

總之，古代哲人是支持貴族政治的人，但這不是出于思想史專家習慣強加給他們的原因。他們是貴族一詞更加崇高意義上的貴族，因為他們認為理性應該統治，而只有哲學家完全獻身于理性。但是哲學家從未真正統治，所以這不過是個理論觀點。他們也是貴族一詞庸俗意義上的貴族，贊成讓擁有傳統財富的人掌權，因為這些人就算不能理解哲學，也更有可能領會哲學本身作為一種目的的高貴性。簡言之，他們有錢接受教育，有閑暇嚴肅地看待教育。只有技術能讓全面的教育成為可能，從而為建立一種不同的哲學與政治的關系開辟前景，但它也伴隨著各種問題。

#### 啟蒙運動的轉型

如我所說，啟蒙運動的思想家譴責所有早期的哲學家，因為這些人無力幫助人類和自己。《理想國》的公式——若想讓罪惡在城邦中永遠消失，權力和智慧必須恰好一致，是對啟蒙運動意義的完美表達。權力與智慧之間必不可少的統一，對古人而言是一種巧合，即依賴于全然不受哲學家控制的機緣。知識本身不是權力，它本身雖然不易受到權力的傷害，但尋求知識并擁有知識的人卻顯然極易受到傷害。因此，哲人在其政治行為中的偉大美德就是中庸。他們完全依靠權勢人物的偏見，不得不極為慎重地對待他們。他們恪守超然于輿論的嚴格紀律。雖然他們難免要試圖影響政治生活，使其對他們有利，但他們從未嚴肅地自認為是國家的奠基人或立法者。在古人看來，沒有智慧的權力和沒有權力的智慧的結合，總是以權力的加強和智慧的妥協而告終。蘇格拉底說，跟權力調情的人將被迫與其同床。

哲學家和其他人之間無法調和的根本區別在于，他們對死亡和面臨死亡的看法不同。沒有任何生活方式比哲學的生活方式更能領悟死亡的真諦。維系著生活方式和政體的幻覺，只要不是哲學幻覺，哲學家就是它的敵人。在這個問題上，從來就不存在得到古人和現代人一致贊同的看法。對于古人來說，在那些赳赳武夫——即那些對高貴抱有毫無根據的信仰，結果忘記了什么是善，愿意以耐力甚至勇氣面對死亡的人——中找到盟友似乎是很自然的。這些人和哲人分享著共同的基礎，它維系著比單純活著更重要的東西。但是他們不能為自己的犧牲提供很好的理由。阿基里斯對于自己為何必須為希臘人和朋友而死所發出的哀嘆和抱怨，完全不同于蘇格拉底為他們接受死亡的根據所提供的論證和推理，因為他已衰老，因為死亡不可避免，因為他幾乎不必為死亡付出任何代價，而且它可能還有益于哲學。阿基里斯的特點是憤怒；蘇格拉底的特點則是計算。如果不避時代錯置之嫌，那就可以說，這兩種人之間無論有什么共同情感，都是建立在阿基里斯對蘇格拉底的誤解上。

新哲學為了在哲學和政治之間制造和諧關系，發明了一種不同尋常的方法，即用一種誤解替換另一種誤解。所有的人都害怕死亡，都亟欲避免死亡。哪怕是視死如歸的英雄，面對死亡的恐懼也會如此，這是與生俱來的。只有那些確信來世更美好的宗教狂，才會興高采烈地走向死亡。倘若哲學不去依靠對死亡持有違反人性的高貴態度的罕見品質，而是能夠扮演一種無損于自己的蠱惑者的角色——即訴諸所有人都擁有的、最強烈的情感，它便能分享和運用權力。不是跟那些看似人類天性的東西作對，而是與之合作，哲學就能對它加以控制。簡言之，假如哲學不是作為人的傳道者，而是作為人的最貪戀的夢想的合作者呈現在他面前，哲人就有可能取代教士、政治家和詩人影響民眾的位置。這就是馬基雅維利在譴責那些傳統作家時的真正用意，他們贊成臆想中的君主國和共和國，它們忽視人們的實際生活，更看重人們應當如何生活。他奉勸這些作家要適應占主導地位的欲望，不要敦促人們去實踐他們極少能夠達到完美的美德；對于躬行這種美德的個人來說，它的好處是很成問題的；鼓吹這種美德會讓每一個當事人生厭。總之，把哲學變成施主，它就會被當作好東西，就會享有施主有增無減的權力。

哲學能夠用于征服命運，馬基雅維利如是說。當然，按柏拉圖的觀點，正是命運——機緣——使哲學家不可能統治。命運左右著權力和智慧的關系，這意味著不能指望人們會認同智者的統治，而智者也沒有足夠的力量強迫人們這樣做。在馬基雅維利看來，征服命運意味著思想和思想家能夠強迫并保證人們的認同。如果這是可能的，古代哲學家的中庸看起來就成了膽怯。在政治舞臺上敢作敢為成了哲學家的新品性。丹東的口號：“勇敢，再勇敢，只需要勇敢。”不過是對馬基雅維利的戰斗號召的純粹政治性的蒼白復制。培根斷言，科學的目標是“緩解人們的處境”；笛卡爾認為，科學將使人成為“自然的主人和所有者”；普遍的觀點則認為科學就是征服自然，所有這一切都是馬基雅維利革命的產物，構成了現代哲學所采取的政治態度。

向舊體制進攻采用的戰略分為兩部分——一部分屬于自然科學，另一部分屬于政治科學。首先，笛卡爾提出，地位卑微的醫生，即蘇格拉底描述的具有理性但缺乏把人類引向人類舞臺中央的政治或宗教光環的匠人的一個普通例子，如果科學賦予他治愈成千上萬病人的力量，他就能給人們帶來足夠的希望，即使他不能許諾人們永生，至少能讓人們的壽命不斷延長，從而贏得人們的依戀，讓教士黯然失色。然后霍布斯又說，另一類地位卑微的人，即保護人們抵抗那些握有生殺大權者的警察，能夠在一種新的政治制度中有效地發揮作用，這種制度是以人們對兇死的恐懼為基礎，由新型的政治學家建立的，他以新的方式闡釋欲望，使那些一貫認為真正的危險就在眼前的避免這種危險，從而擺脫對無形的權力及其執行人的恐懼。醫生和警察由于把科學運用于他們的努力而力量倍增，能夠成為一種全新的政治事業的基礎。如果追求健康和安全能夠吸引人，并讓他們認識到維持生存同科學的關系，理論與實踐之間就能形成和諧關系。經過一兩百年引導公眾反對王權和宗教的大力宣傳，真正的統治者最終受到了臣民的約束，而且不得不通過科學家的規劃。按哈維·曼斯菲爾德的說法，科學家是隱秘的統治者。政治家追求的目標和他們使用的手段是由哲學家決定的。科學家將會享有自由并獲得支持，科學進步將等同于這樣理解的政治進步。

這種制度里的科學家屬于一個由科學家組成的世界秩序，因為民族忠誠和風俗同作為科學家的他們無關。他們是世界主義者。漸漸地，政治秩序不得不做出改變，以至于在理性運行的道路上再也沒有特殊性，也不會產生科學家忠于祖國和忠于真理之間的矛盾。只有一種科學。它放之四海而皆準，在任何地方都會得出相同的結論。同樣，原則上也有一種正當的政治秩序，它是由科學建構，以科學為基礎，為科學而建立的。或許還有個別民族很好地保留著古老但日漸衰落的傳統，它源于過去的特殊經歷，固守這種傳統會妨礙科學家的世界主義。但是，各民族肯定會逐漸趨同。它們必須尊重人的權利。

這種權利學說是有關正義的清晰而確定的理性學說，它要取代“像建在沙丘上的城堡一樣”的古代學說。實際上，權利不過就是人人都能體驗到的基本情感，它是新科學訴求的對象，它已經被科學從似是而非的推理和對神祇懲罰的恐懼所強加的種種限制中解放出來。科學能夠為之效力的便是這些情感。如果這些天生的情感就是人類得到允諾——一種“權利”——可以去尋求滿足的對象，科學與社會的伙伴關系也就形成了。文明社會就能把滿足人們的生命、自由、對財富的追求作為唯一的目標，人們就會因為世俗權力反映他們的需求而同意服從它。政府變得更加穩固和可靠，因為它現在是建立在欲望而不是美德、權利而不是責任的基礎上。這種維護生命的欲望發揮著道德和政治推理的前提的作用，其表現形式如下：“如果我想保存自己，我就必須尋求和平。如果我尋求和平，我就必須……如此等等。”以這種明顯的、可以深切感受到的前提為基礎，人對政府的效忠能夠成為一個理性問題，而不是強烈信念的問題。這種律令與十誡中的戒律截然相反，它不為要求人們服從提供理由，它不去肯定基本欲望，而是禁止它們。現在人們弄清了自己的目標，他們把這歸功于理性人，他們在理性的基礎上遵守保護他們的法律，他們尊重并要求政府也尊重科學家，因為他們能夠最出色地運用理性理解和馴服不友好的自然，包括人性。政府成了科學家和人民之間的媒介。

這種權利學說奠定了現代大學的架構和氛圍。一個以成員的偏好為基礎的政體，是一個把正確理解的自由放在第一位的政體。知情權直接來自于追求個人生存和判斷生存手段的權利。知情權對于渴望了解、也有能力了解的人來說，有著特殊的地位。大學的繁榮是因為大學被認為能夠按社會的需求服務于社會，而不是像蘇格拉底那樣服務于社會，或像泰勒斯那樣不能服務于社會。因此，自由大學與自由民主政體之間有一種千真萬確的特殊血緣關系，這不是因為教授是“制度”的走狗，而是因為它是唯一這樣一種政體，它的當權者相信讓教授隨心所欲地從事自己的工作是一件好事。沒有這個“自由的”架構，教授們為自己要求的權利就毫無意義。權利的概念最早是由自由主義的創始人詮釋的，無論從理論還是實踐上說，它的唯一家園就是自由社會。

所有這一切意味著，哲學家把他的黨派從貴族黨變成了民主黨。假如教育的意義從體驗美好事物變成了開明的自利，那么，根據教育的定義，那些沒受過教育、抱有一大堆成見的人，是可以教化的。高傲而又熱衷于榮譽、認為自己天生享有統治權的貴族，現在似乎成了理性統治的絆腳石。新哲學家致力于讓貴族回到平民中間，清除他們的心理支撐，降低他們的品味。這種回到人民中間的舉動，可以被理解為他們意識到了健康的平等欲望，他們愿意訂立不行不義的契約，得到的回報是不會遭受不義，這與為了爭風頭而拒絕平等、甘冒遭受不義的風險的貴族恰恰相反。也可以把它理解為一種為了利用人民的權力而采取的務實策略。在這一點上，現代哲學家是在效仿古代的暴君，他們發現滿足人民的愿望比滿足敢于對抗的貴族更容易。除了有知識的人，誰都不享有天賦的特權地位。

不應當把這種轉變解釋成哲學從右翼轉向左翼。左翼與右翼的出現是這種轉變脫離政治妥協主義，走向政治行為主義的結果。左翼是現代哲學的工具，具有宗教色彩的右翼則是它的對立面。當18世紀末哲學營壘發生分裂，一種更激進的平等主義從內部威脅著科學事業時，位于兩派中間的只有傳統的自由主義。左派意味著由啟蒙運動帶來的社會轉型，這是一種所有的傳統思想家既不重視也不反對的可能性。在現代，做一名右翼哲學家，即做一個反對使社會理性化的哲學企圖的人，是有可能的；而在古代，所有哲學家擁有相同的實踐政治觀，因為誰都不相信以根本性的或永久進步的方式改變貧富關系是可行的或有益的。有著要求智者享有參政權的道德和知識基礎的民主政治，嚴格地講是一項現代發明，是得到廣泛理解的啟蒙運動的重要組成部分。

然而，哲學家對民主不抱幻想。如我所說，他們很清楚自己是在用一種誤解取代另一種誤解。紳士們認為，面對死亡的哲學式鎮定，源于貴族的紳士風度或英雄氣概。另一方面，普通人則認為，哲學家關于避免死亡的理性說明，是他內心對死亡的強烈恐懼的產物。然而哲學家也懂得，理性的、精于算計的經濟人對永生的追求，就像那些希望獲得不朽名聲或來世的人一樣不理性，甚至有過之而無不及，它的唯一標志或保證只寓于他的希望之中，但他卻為此而經營自己的人生。在維護生命所需要的一切事情上，功利主義者表現得更為明智，但他從不考慮自己肯定會死這一事實。他做著一切能夠推遲自己死亡的事情——提供保護、和平、秩序、健康和財富，然而他卻極力掩蓋死期必至的事實。他完全獻身于避免死亡，但死亡是不可避免的。因此，假如理性與理解人們的生存狀態和最終歸宿有某種關系的話，就可以把他視為最不理智的人。他毫無保留地對自己最強烈的情感及其產生的愿望做出讓步。英雄和虔誠的信徒至少還考慮永恒的問題。雖然他們的愿望會把永恒神秘化，他們采取的姿態卻更合理一些。哲學家在思想和行動時，總是表現得自己仿佛不朽，同時又充分意識到自己難免一死。他試圖盡可能長壽，以便進行哲學思考，但又不愿意為此改變自己的生活方式或思想。他表現出一種英雄永遠也做不到的明智；他在永恒的偽裝下看待一切事物，這是資產者絕對做不到的。因此，他無法跟這兩種人打成一片。只有獻身于求知的生活能夠把對立的兩派統一起來。蘇格拉底就是這樣一個悲劇英雄，他滿腦子都是工匠的想法。

偉大的現代哲學家是像古人一樣的哲學家。他們十分清楚使自己與別人隔開的因素是什么，也很清楚這道鴻溝無法逾越。他們懂得，他們與另一些人的聯系總是以非理性為中介。他們敢于向源于自然傾向的理性的特殊形式提出挑戰，他們似乎一向十分自信，認為自己能夠從理性因素中獲益，避免讓非理性因素壓倒自己。在他們的觀點中，理論生活仍然有別于政治生活，這與古代哲人的觀點相同——理論考察普遍和不變的因素，同時也能理解它同特殊與變化的關系；政治生活完全投身于實踐，只從整體本身去理解整體，就像是一種神正論或人義論，講述的是上帝或歷史。哲學和哲學家總是透過個人得救的希望去看整體，因此總是孤獨的。現代哲學家懂得，探索理論要把理論本身當作目的，但他們也樂意宣揚這樣一種觀點，仿照克勞塞維茨的妙語就是，理論是實踐通過另一些手段的繼續。

閉門論道或囿于學術圈的哲學家，有著與世人完全不同的目標。理論與實踐和諧一致只是一種表相。現代人不像古代人那樣認為，把理論與實踐合一后，他將看不到兩者的區別。這是對他們的勇敢精神最精確的定義。古人很虔誠地保持分離的東西，現代人認為他們不必冒任何風險就可以合并到一起。問題在于：以理性為基礎的社會，是否必然對理性提出非理性的要求？或者說，它是否更接近理性，并服從理性者的管理？當代對praxis（實踐）這個希臘詞的普遍誤用，清楚地表明了這個問題的難度。它現在意味著既沒有理論也沒有實踐，政治學已經被理論化，哲學已被政治化。它反映著永恒與短暫的差異已被克服。盡管與啟蒙運動的意圖相反，但這的確是啟蒙運動的一個結果。問題在于，它是個必然結果，抑或僅僅是個偶然結果。

很久以來，認為啟蒙思想家既樂觀又膚淺的觀點在一些地方相當時髦。這是一種緊隨法國大革命之后由反動派和浪漫派宣揚的觀點，是宗教人士和詩人的反政變，它取得了相當可觀而又持久的勝利。據稱，現代哲學家相信一個新紀元，人們將變得更理性，一切事物都有利于最好的狀態。根據這種流行的觀點，他們不理解罪惡難以根除的性質，也不了解或至少沒有充分估計到非理性因素的力量，后來我們這個更為深刻的時代才對它有了充分的認識。我在這里試圖證明這是一種曲解，一種一廂情愿的解釋。只要仔細看看這些哲學家勾勒出的偉大設計，誰都不會指責他們過于樂觀，他們期待理性的完全勝利并低估了罪惡的力量。人們沒有充分估計到他們在多大程度上是馬基雅維利主義者，就這個詞的完整意義而言，他們實際上是馬基雅維利的信徒。他們希望改善人的命運，但不是通過忘記人身上的罪惡，而是通過向它讓步而不是對抗，是通過降低標準。他們期待大多數人都擁有的十分合格的理性，是建立在自覺鼓勵最大的非理性的基礎上。自私是謀求共同利益的手段，他們從未想過要在他們設計的世界里再造過去各民族輝煌的道德和藝術。從他們的作品中看到的那種冷酷與戲謔的結合，應該能夠驅散對他們懷有無端希望的懷疑。他們的設計是“現實主義的”，假如曾經有過這種東西的話。

至于膚淺，這完全取決于人類最深刻的體驗是什么。哲學家，無論古代的還是現代的，一致認為人性的實現在于理性的運用。人是能夠認識一般的特殊存在，是能夠意識到永恒的短暫存在，是能夠觀察整體的部分，是能夠探求原因的結果。無論是想理解存在，還是僅僅為了清點事物，理性都是非理性事物存在的目的，人身上看似純然野蠻的一切，都有人的理性才能為它注入的活力——哲學家就是這樣認為的。克里斯托弗·馬洛用馬基雅維利的話說“我認為沒有罪惡，只有無知”，這說明他對馬基雅維利和哲學都有很好的理解。當然，還有另一些體驗，它們一向是宗教體驗，在現代則是詩意的體驗，它們都提出了相互競爭的主張。但這并不能直接證明它們的主張比哲學的主張更高明。問題又變成了理性與神啟相比誰更尊貴。庸俗化的理性主義確實膚淺，這一事實并不能駁倒哲學家。他們知道它會變成那個樣子。（即便如此，民主社會中了解并行使自己權利的公民并不是所有人中最可鄙的。）他們試圖把人的核心利益變為社會的核心利益，啟蒙運動過去是、現在依然是實現這個目標的唯一合理的方案。

面對這個問題，如果我說培根、笛卡爾、霍布斯、萊布尼茲、洛克、孟德斯鳩甚至伏爾泰（可以認為他比其他人更通俗）都不如雅克·馬里坦或艾略特深刻，那似乎是荒唐的；我只舉出這兩個當代名人為例，因為我年輕時就是從他們的口中知曉了啟蒙運動是膚淺的。盧梭開創對啟蒙運動的作用進行深刻批判的學派，然而他卻說培根、笛卡爾和牛頓都是非常偉大的人，他還曾談及“智者洛克”。盧梭在關鍵問題上并不同意他們的觀點，但他深知他們是自己的理論血親。現代社會的庸俗性是知識分子發出很多抱怨的對象，卻是哲學家愿意與之共存的東西。畢竟，正如蘇格拉底指出的，所有社會從高處俯瞰都同樣漂亮，不管它是伯里克利時代的雅典，還是依阿華州的得梅因。一個和平而富足的社會，它的人民景仰科學，有足夠的錢去支持它的發展，要比一個只有奴隸沒有哲學的輝煌帝國更有價值。洛克看起來很膚淺，因為他不是個勢利小人，不會去炫耀他所理解的東西有多重要。

毫無疑問，這是一些嚴肅的人，他們的發明設計對公眾產生的深刻影響不同于他們生前身后的其他哲學家或科學家的影響。唯一可以與之相提并論的政治事件是馬基雅維利所說的新模式和新秩序，它們是由先知——摩西、居魯士、忒修斯、羅慕路斯和（他暗示）耶穌創建的，他呼吁哲學家們效法這些人。現代性主要就是由這些哲學家造成的，我們的自我意識取決于對他們想做和已經做過的一切的理解，因此也取決于理解我們的處境為何迥然不同于別人的處境。無論啟蒙運動的哲學教誨與當代人的歷史智慧多么不同，它就像一條貫穿于現代史所有事件中的主線。現代政體是由理性孕育的，并且依賴全體成員的理性意識。這些政體在其活動的各個方面都需要自然科學的理性，而且對自然科學進步的需求在很大程度上決定著它們的政策。無論稱之為自由民主社會還是資產階級社會，是保護人權的政體還是貪婪的政體，無論技術被用于積極的方面還是消極的方面，每個人都知道，這些詞匯描繪的正是我們這個世界的核心問題。很顯然，它們是對事物本質有深刻洞察的一小部分人的思想結晶，他們共同合作的事業取得了令人難以置信的成功。這種思想洞察并闡釋生活的所有細節。這是一些甩不掉的人——但可以對他們提出質疑。

#### 斯威夫特的質疑

最早的質疑者之一是喬納森·斯威夫特，他看到了他們的意圖所在，并以古人和詩的名義大聲說了出來。他的《格列佛游記》是對早期現代哲學的質疑，正如阿里斯托芬的《云》是對早期古典哲學的質疑。《格列佛游記》不過是以喜劇手法表明了斯威夫特對古人的偏好，他讓古人扮演巨人和名貴的馬，讓現代人扮演侏儒和人形獸。他書中講的故事，與我們關系最大的是“勒皮他之旅”一章中科學院和大學——用皮埃爾·培爾的話說就是“文字共和國”——的建立。格列佛在利利普特（小人國）考察完現代政治以后，又到勒皮他去了解現代科學及其對生活的影響。勒皮他是一個由自然科學家統治的飛島。不消說，它影射的是英國皇家學會，在斯威夫特時代，這是一個不久前才出現的哲學家和科學家協會，他們在現代思想的影響下更為關注公眾和公共生活。在這個離奇的新天地，格列佛發現了一種從人類的首要關切中抽象出來的理論成見，它的起點不是人類的維度，其終點卻是改變這一維度。這個飛島上的人一只眼睛盯著內心，另一只眼睛仰望蒼穹。他們是十足的笛卡爾主義者——自我本位的一只眼睛內省自我，關注宇宙的另一只眼睛審視最遙遠的事物。而從前是人們的關注中心、限定著自我和星宿研究模式的中間區域，卻不在勒皮他人的視野之內。他們只研究天文學和音樂，整個世界被簡化為這兩門科學。他們從不接觸普通的感官經驗，這使他們能夠滿足于這兩門科學。同他們這個小天地之外的人溝通是沒有必要的。他們不讓自己的數學遵從物體的自然形狀，而是改變物體以適應他們的數學。他們把食物切成各種幾何圖形。他們贊美女性，是因為女性身體的各部位確實與某些特殊圖形相似。他們從來不知嫉妒為何物，妻子在他們眼前跟別人通奸，他們竟能視而不見。這種情欲的缺乏與詩意的敏感的缺乏有關。這些科學家不能理解詩，因此，在格列佛看來，他們的科學不可能是人的科學。

格列佛還描述了這些人的另一種怪癖：“尤其使我驚奇和無法解釋的是，我發現他們對時事和政治有著強烈的興趣，總是愿意探究公共事務，對國家大事做出自己的判斷，激烈地辯論政黨主張的所有細節。據我觀察，我所了解的歐洲數學家多半也有同樣的脾性，雖然我在數學和政治這兩門科學中找不到絲毫相似之處。”格列佛認識到理論科學對政治的關心，懷疑它能否理解現實的政治實踐。他還認為科學家有一種操縱政治的特殊權利意識。勒皮他人的政治權力依賴于新科學。這個飛島是建立在吉伯和牛頓創立的物理原理上。應用科學可以開辟通向政治權力的新道路。飛島使國王和顯貴用不著擔心人民謀反——事實上，他們用不著和人民發生任何聯系——同時又可以利用人民，征收貢賦，這是維持統治者的地位和悠閑生活所必不可少的。他們能夠摧毀陸地上的城市。他們的權力幾乎是無限的，而他們的責任等于零。權力集中在統治者手中；因此，他們甚至不必因為恐懼而被迫培養出真正的政治智慧。他們不需要美德。一切都順理成章，所以不存在他們的無能、冷酷或罪惡讓他們遭殃的危險。飛島使他們的畸形發展到了怪誕的地步。科學在解放人的同時破壞了使人成為人的自然環境。因此，歷史上第一次出現了這樣一種可能：暴政不是建立在無知上，而是建立在科學的基礎上。

斯威夫特反對啟蒙運動，是因為它助長了數學、物理學和天文學的超常發展，所以他重返被阿里斯托芬斥為缺乏自我意識和不能理解人類的前蘇格拉底哲學。啟蒙運動拒絕社會與哲學、詩與科學之間蘇格拉底式的溫和妥協，這種妥協曾經長久統治著求知的生活，并使政治科學的建立成為可能。但是，這種科學不同于對政治毫無興趣的前蘇格拉底哲學，它希望統治，并且能夠統治。這種新科學確實產生了足夠的統治力量，但為此不得不丟掉人的視野。換言之，斯威夫特否認現代科學實際建立起了人的科學或政治科學；恰恰相反，它毀掉了它。這樣的政治科學首先必須把人作為人、而不是作為有血有肉的幾何圖形來理解。其次，它必須保證科學或科學家的利益與健全的政治共同體的利益和諧一致。在飛島上，這兩個條件都沒有得到滿足。具體而言，這個島上的科學家是靠剝削非科學家才能過著安逸的沉思生活。

說得更簡單些，斯威夫特認為，掌握權力并運用權力的科學家對全人類毫不在意。他們的整個陰謀與別的陰謀毫無二致。潛在的暴君以共同利益的名義說話，追求的卻是一己私利。培根的《新大西島》中描寫的“圣賢院”不過是為飛島做的宣傳。科學家要按自己的喜好生活——沉迷于數字、圖形和星宿中，他們不想繼續被迫隱瞞自己的欲望。平民依然有辦法讓別人感到他們的存在，但基本上被束縛在科學家限定的范圍之內。科學家能夠遮斷俗世的陽光。

在斯威夫特抱著厭世態度對科學的怪誕嘲諷中，包含著某種神秘的預見。自然科學很快就從啟蒙運動的整個計劃中撤出，只留下人文學科自己照料自己。自然規律是科學規律，但自然科學不再聲稱能夠為人類制定法律，于是把沒有理性或科學基礎的政治科學冷落在了一旁。科學家不再像過去那樣，是推翻以往的反科學政權的事業中的真正伙伴，而是變成了這種政權結伴而行的同伙。一旦摧毀了神學的監督權，人人都承認需要的是科學家而不是教士，科學就自由了，從原則上說它就不再關心需要和利用它的政權了。早期啟蒙思想家似乎相信，在被統治者的理性同意與科學自由之間存在著完美的一致性。但是科學無法讓所有人都理性化，而且后來證明這也沒有必要，因為它能迫使任何統治者都支持它，不干涉它。統治者如果發現伽利略之類的人在忙些什么，他們就會迫害他，因為他的研究動搖了他們建立在神圣經文基礎上的合法性，只要這樣的統治者依然存在，科學家就是所有反對他們的人的天然盟友。早期的現代思想執迷于教會權威嚴重威脅著思想自由的念頭，這使哲學家相信為推翻教會權威結成的同盟是恒久不變的。在這件事上，后來發生的情況卻是，一旦統治者不是絕對信奉非理性或非科學的自然觀，啟蒙運動中的非人文的內容即可幸免于難。私利——現代的偉大動力原則——不再要求關心其他思想家，而現在看來完全屬于自然哲學家的科學或理性，也不再為政治或道德思想家提供任何保障。簡言之，人文學科和自然科學以民主的名義結成的共同陣線變成了一種意識形態。

蘇聯自然科學的狀況就是斯威夫特的預言登峰造極的可怕表現。它是建立在科學基礎上的暴政。在所有學科中只有自然科學，在所有人中只有自然科學家，能夠迫使暴君不予干涉。蘇聯數學家是和美國數學家一樣的數學家，而蘇聯歷史學家或政治學家必須充當騙子，充當御用文人。自然科學現在能夠在蘇聯繁榮發展，是因為蘇聯的暴君終于認識到他們無條件地需要科學家。但他們不能容忍歷史和政治科學家，他們也無需容忍。這些人與自然科學家不是同一類人，在自然科學家和暴君的眼中都不是。

最令人不快的是，這個可怕的政權從自然科學汲取力量來維持它的統治。作為科學，它們是中立的，除非它們顧及自身利益；它們不能判斷羅斯福優于斯大林。前蘇格拉底派學者很可能也是如此，但他們不能制造政治力量。他們對政權毫無興趣，也不會給任何人提供幫助和撫慰。新科學家則是一切的起因。前蘇格拉底學者孤傲不群，是理論生活的典范。現在的自然科學家卻閃動著曖昧的身影。他們可能是真正的理論科學家，但是在那些不懂理論的人看來卻不是這樣。對人類事務的參與賦予他們一種公共角色：他們是治病的醫生和核武器的發明者，是民主的堡壘和極權主義的要塞。安德烈·薩哈羅夫的人道精神最令人難忘，但是他對人權的支持并非來自他的科學，并且無論如何也不能保證他獲得另一些蘇聯科學家的友誼。新體制保護科學；它不讓科學家去控制科學成果的運用，或即便他們確實有能力控制這些成果的使用，也不給他們提供了解如何運用這些成果的手段。如果自然科學成果與馬克思主義正統學說發生摩擦，那么從長遠看自然科學能夠勝過黨，但它不能控制黨的政治行動。未來的暴君不太可能效仿希特勒的瘋狂教條，他因為這種教條而把猶太科學家拱手送給敵人，這使他注定失敗。從這個意義上說，科學使潛在的希特勒們變溫和了——但也僅限于此。一般而言，它增強了人的力量，卻沒有增強人的美德，因此它既增強了人行善的力量，也增強了人作惡的力量。

整體畫面是，科學卷入政治導致了巨大的危險。有些人斷言，為了對付這種危險，我們必須重建政治學。斯威夫特告訴我們，啟蒙運動的創立者已經重建了政治學，可是問題就出在這里。于是后來的自然科學閉口不談人類事務、科學在生活中的運用或科學家。當詩人撰文評論詩人時，他是作為詩人這樣做的；當科學家談論科學家時，他卻不是作為科學家這樣做。即使他這樣做，他也不用他在自己的科學活動中采用的工具，他的結論不會表現出他在自己的科學中運用的任何論證特點。科學已經與科學的自我意識決裂，而后者曾是古代科學的核心。自我意識的喪失與詩遭到放逐有著一定的聯系。

#### 盧梭的激進化與德國大學

恰恰是在啟蒙運動獲勝之際和作為社會王冠的學術機構建立之際，盧梭出現在歷史舞臺上。作為一個被顛倒的蘇格拉底，他再次斷定科學與社會之間存在著永久的緊張，他認為科學進步腐蝕道德，從而也腐蝕社會，所以他站在社會一邊。美德，“質樸靈魂的科學”，才是最需要的，科學則損害美德。科學倡導與其他人和文明社會保持一種松散自私的關系，它使美德原則受到懷疑，它為了自身的繁榮而要求一個奢靡散漫的社會。

生活在學術圈里的學問家看不見這一點，變得悠閑自得。假如西塞羅和培根之類的人當過教授，他們就不會成為西塞羅和培根了。只有在真實的現實生活中，而不是在人為建立和受保護的大學中，他們才能從整體上把握人類的處境，認識它的內在緊張并承擔起責任，他們不需要披上進步信念的外衣，也不會貪戀無知的社會授予其榮譽的虛名。教授們已把理性變成公眾的偏見，現在他們也跟有偏見的人打成一片了。他們代表著兩種能讓人嚴肅生活的嚴酷訓練的場所——共同體和孤獨——之間令人不滿的折衷位置。

盧梭執意要把啟蒙運動中蘊含的理論與實踐的相對價值的曖昧性說清楚。啟蒙運動不把這位思想家奉為最杰出的人，而是把他當作最有用的人。幸福才是最重要的事情；既然思想不是幸福，那就必須根據它同幸福的關系加以判斷。盧梭認為，科學產生幸福的論點太令人懷疑了。此外，雖然霍布斯和洛克教導說，人是理性的，但他的理性是欲望或情感的仆人，這兩者比理性更重要。想想他們的立場吧：人天生是孤獨的存在，所以語言——理性的條件——對人來說并非天生的。因此，人與其他動物的特定差異不可能是理性。啟蒙運動誤解了理性和感情。

盧梭的推理和措辭如此雄辯有力，凡是思考過這個問題人，或沒有思考過它的很多人，幾乎難免受到他的影響。在他之后，共同體、美德、同情、感受、熱情、美好、崇高，甚至想象力——這些受到壓制的能力，便輪番上場與現代哲學和科學較量。邊緣化的波西米亞派、感傷主義者和藝術家，至少成了跟科學家一樣的導師和榜樣。康德在盧梭的啟發下，為協調理論與實踐、理性與道德、科學與詩之間的關系（這一切都被盧梭搞得問題重重），對啟蒙運動工程進行了系統的審查。康德對整個知識的考察也可以被解讀為一項工程，它有益于各個學科在大學中的共存共榮。盧梭指出，思想家和社會之間自古就有的緊張，本來以為已被啟蒙運動解決，但它又以非常危險的新方式重新出現。康德試圖重新解決這個問題。

康德也認為，自然科學對自由的、講道德和追求藝術的人的解讀是違反自然的。他沒有試圖改造自然科學，效法古人的方式讓人回歸自然。他所做的事情是去證明，自然科學所理解的自然并非包含著全部的事物。還有另一些自然科學沒有掌握或無從掌握的領域，它們是真實的，它們為人性經驗的真實性留出了一席之地。沒有必要為了保護人性而拋棄理性，因為理性可以證明科學存在著不為它所知的局限性，可以證明被自然科學不合邏輯地加以拒絕的自由的可能性。可能性和根據成為康德的主題，因為人類已經開始表現出很多不可能和無根據的現象。

康德接受了盧梭的推理，即必須把自由作為人的特點，而自然科學接受的因果關系是拒絕自由的；因此實踐生活，即履行道德自由，高于理論生活，即科學理性的運用。他付出了人類最艱苦、最有力的理論努力，試圖表明自然不是全部，理性與自發性不是相互對立的。所有這一切都是由理性，而不是由反理性的激情建構的。這種努力寓于三大“批判”之中，它們是自由主義啟蒙運動最后的偉大宣言，是大學中與培根—笛卡爾—洛克一派的理性主義共存的又一個理性主義派別。最初的努力是為純粹理性設限，對“驕傲的理性”說“到此止步”，以此讓理性理智地服從。康德的批判哲學沒有指示科學必須發現什么；它為純粹理性的運作設定了范圍。它對實踐理性也設定了范圍，從而把大衛·休謨對實然與應然的區分從道德推理的恥辱變為理性獲得勝利和尊嚴的基礎。它進一步肯定了人的判斷能力，使人可以再次談論目標與美。

在這個理論體系中，不僅自然科學在大學制度中占有可靠的地位，而且道德與美學也同樣如此。現在大學在康德的學說中取得了統一。三大“批判”為三種知識（經過重新包裝的真、善、美）提供了各自的領地，但它們并沒有作為對唯一現實之不同側面的知識而統一起來。亞里士多德的人學是自然科學的一部分，他對人的認識與他對星宿、運動物體、人以外的動物的認識緊密相連，和諧一致。盧梭以后的人文學科已經不是這樣，它們依賴于一個全然不同于自然領域的存在。它們的研究也不是自然研究的一部分，這兩種形式的研究之間毫無關系。

這種形成于19世紀初的德國大學而后逐漸拓展到西方所有大學中的學科劃分狀態，從一開始就表現出很強的生命力。自然科學現在已經沖破神學或政治的樊籬，而且也擺脫了哲學，繼續向前發展，速度比以前更快。人文學科被賦予了新的使命，也進入了新的繁榮期，尤其是歷史和哲學研究。人被理解為自由個體和道德個體——他是有創造力的，是文化的生產者，是歷史的創造者和歷史的產物——這為把人作為人嚴肅對待的人文研究提供了舞臺，而不是把人降格為構成自然科學研究領域的運動物體。為學術注入生機所必需的嚴肅目標源自這樣的意識：通過人的歷史起源可以理解人；從各民族的歷史傳統可以推導出道德和政治標準，用以取代無效的自然權利和自然法；對高級文化、尤其是希臘文化的研究，可以為成就現代文化提供模式；對宗教的適當理解可以為反對理性提供信仰的證明。那時的學者們似乎比文藝復興以后的任何時期都更多地服務于生活，可以像士兵、醫生和工人一樣有益于社會。發端于19世紀這一鼎盛時期的歷史研究和文本考據的偉大運動，為我們提供了迄今仍有待于我們全面消化的營養。人文學科承擔起了教導人們理解人的全部重擔，尤其是在倫理學和美學領域（這是研究美與崇高的新學科）。

然而，人文科學呈現的這種可喜局面——自然—自由的二元化——從一開始就造成了問題，從長遠來看，它破壞了它的實踐者的信心，或者使他們重新回到只關心學問上。對自由王國——它似乎要恢復人類現象的豐富性——的現實性的懷疑縈繞在人們心頭。自由王國與自然王國之間有什么關系？人的自然本性結束于何時，自由始于何處？真有可能限制自然科學的要求嗎？在康德體系中，如果科學家能夠像他們聲稱的那樣，從長遠看可以預見各種現象的變化，那么還能合理地假設本體的自由（這種表述在現象界是可以預見的）？自然科學難道不是以機械的因果關系、決定論以及把所有高級現象簡化為低級現象、把復雜現象轉化為簡單現象為前提嗎？科學在天文學、物理學、化學和生物學中的成功難道沒有證明這些假設的真實性嗎？進化論之類的新發現或新思想，導致人們對精神的獨立或非派生的性質產生懷疑。《純粹理性批判》所說的那種能夠對科學和理性設定界限的能力，證明僅僅是演進過程中的一個偶然結果。倫理學與美學的基礎消失不見了。自然科學好像依然實在，而浪漫主義和理性主義則占領了想象的領域，懷著崇高的希望，還有點非分之想。作為一個哲學流派的悲觀主義登上了舞臺。在自然科學的健康發展與擴張中還出現了這樣一種認識：人文知識本身不能產生道德和政治標準。對民族歷史事實的全部研究和“民族精神”的發明，并不能為通向未來提供指引或行為法則。這種學問讓人印象深刻，但它越來越像閑逸的好奇心的產物，而不是對人類最需要的知識的探究。哲學不再是自然科學的一部分，或者已不為其需要了，它被打發進人文學科，甚至變成了另一種純粹的歷史學科。它要成為大學統治者的主張不再受到尊重。這里存在著一種沒有更高統一體的共同統治權。人文知識能夠為權利平等聲辯，并在某種程度上正式享有這些權利，但也開始變得充滿“學究氣”，與觀察真實世界中事物的方式毫無關系。自然科學家的形象既是智者，又是使公眾受益的人；而人文學者只是個教授。

從現代大學體制形成之初，就有一個人一再闡述過從現代視角所理解的智者的問題。他不是德國大學的一員，卻和康德一起對大學有著極大的影響。這個人就是歌德。他的經典觀點集中體現在《浮士德》一書中，可以說，這是唯一一部所塑造的民族英雄楷模堪與荷馬、維吉爾、但丁和莎士比亞筆下的形象相媲美的著作。學者浮士德在自己的小屋里苦思冥想，翻譯出“約翰福音”第一行：“起初是神諭（邏格斯）”；他對這個解釋不滿意，又改為“感覺”，但還是不十分滿意；最后他明確地將其重新詮釋為“行為”（deed）。行動先于思考，行為先于言辭。深諳此中道理的人必須仿效這個起點。沒有思想在前、不受思想控制的創造者的行為，是頭等大事。這位學者用自己的理性誤解了起源，因為他不具備事物秩序背后的活力。他拘泥于細節，堆砌事實，把提供活力的原理從這些事實中抽離出去。浮士德與永遠的學習者瓦格納的關系就是一個范例，瓦格納說他已經懂得很多，但還想弄懂一切。只有服務于生命的知識是好的，生命首先是由黑暗中的行動和必然的沖動構成的。知識是后來的，它照亮由行為創造的世界。正如歌德描繪的，瓦格納看起來輕薄而軟弱。與浮士德的原始沖動相比，他對知識的悠閑的愛是膚淺的。雖然行動的人生和沉思的人生之間的對立像哲學一樣古老（如果不是更古老的話），但在歌德描述的這個關鍵時刻，行動的因素第一次被理論本身接管了，從而宣告了這種古老對立的結束。理論生活是無根基的，因為最重要的不是可認知的秩序，而是向著創造性開放的渾沌。在什么都看不到的地方不可能進行沉思。歌德充分考慮到了求知者和詩人的現代處境，在不屈從于增進生命的目標的學問后面打了個問號。古代也有一些學者，他們研究荷馬和柏拉圖，卻不知其所以然，對作家提出的問題毫無興趣，僅僅沉迷于文本的尺寸或可靠性。但這些學者受到的批評是，他們缺乏了解最重要事物的迫切愿望；對學術的批評卻是，它缺乏付諸行動的緊迫感。簡言之，歷史學家——現代學者的典型——只是在編寫行為的歷史。但是，如果行為是最重要的，那么學者理所當然地比行動者低一等。而且，這種推理的人也沒有能力跳進行為所要求的黑暗之中。最后，如果行動者不是思想者，那么思想者能否理解行動者也是值得懷疑的。一個人不必成為與凱撒相似的人就能夠理解他嗎？認為不必成為凱撒就可以理解他的觀點，與認為不必成為任何東西就可以理解一切的觀點是相同的。自由王國隱含的前提是行動勝過思想。正如歌德所看到的，現代學術巨擘是個泥足巨人。就像所有科學一樣，自由王國也是盲目的，因為在只有黑暗的地方它缺少認知對象。

學術的問題最好地反映在古典文獻的學術研究中。對古代希臘和羅馬的研究曾經是最出色的學科，有時它熠熠生輝，照亮世界，有時它閃爍不定，幾乎熄滅。對古代的研究隨著西方哲學革新的盛衰而起伏。偉大的轉型時代開始于對希臘源頭的重新研究，它的啟示消除了焦灼的渴望。一種若有所失的強烈意識，是真實地、因而也是細心地全力再現失去的東西的嚴肅動力。希臘使我們確信過去有些事物比現在好。當古老的精神財富已被吸收，創新者為自己能夠獨立行走而躊躇滿志時，古人的東西似乎不再那么必要，它退化成了習以為常的學問，成了古跡而不是指路明燈。由于希臘的普遍性和人性的恒久性，文藝復興那種令人陶醉的氣氛，即希臘的再生，總是有可能發生，并在一種特殊的現代思想——始于馬基雅維利對希臘和羅馬思想家的仔細研究與批判——中達到頂峰。這種思想能夠自豪地宣稱它比古代思想更勝一籌，從而在古代與現代的較量中勝出。

憑借對希臘羅馬典范的了解，盧梭表達了他對現代思想的不滿，這開啟了第二次文藝復興運動。“古代政治家們不停地談論倫理和美德，而我們的政治家只談商業和金錢。”盧梭對自己的古代知識——雖然學術性不夠，但十分深刻——的運用，為偉人擁有古代思想提供了完美的理由，正如尼采所說，他們是不合時宜的人，需要一個有利的位置找到自己的方位并且成為最合時宜的人。正是古希臘人使處在危機中的人既合時宜又不合時宜。沒有幻想，沒有對外部世界的無限探索；只要人類本性未變，書本總是可以理解的。這就是希臘作者在完成著作后歷經滄桑扮演的角色，當他們好像已被耗盡，僅僅成了學者們保存的灰燼時，他們仍像不死鳥一樣。

盧梭熱情呼喚現代人回望古代的城邦，因為它是完整的，是一個真實的共同體，是渴望重新呼吸到希臘新鮮空氣的浪漫派的源泉。它的強健的道德和美學是盧梭令人信服地傳達的內容。從羅伯斯庇爾到歐文和托爾斯泰，直到以色列的集體農莊，他為建立公社制度的各種努力提供著動力，這種動力依然存活在現代思潮中。但是正像我前面所說，最重要的是，他對啟蒙運動與健全政治之間的緊張關系的觀察，導致了文化觀念的產生。把希臘、斯巴達或雅典作為文化模式來研究，正是盧梭的思考所導致的結果。這種研究在可以強烈地感受盧梭影響的德國尤其繁榮，準確地說，這是因為康德和歌德占據著優勢地位，其動機是理解文化，著眼點則是建立德意志的文化。德國思想家首先是從希臘和羅馬的詩，其次是從歷史中汲取靈感，學者們也緊隨其后。但靈感顯然不是來自希臘哲學，盧梭本身就是一例。對他來說，做出重要的理論反思的哲學家是培根、笛卡爾和牛頓，而不是柏拉圖和亞里士多德。后面這兩位根本不懂自然真理。后來的學術研究不管對他們有何興趣，都是把他們當作希臘文化的一部分，當作希臘文化的典型代表，但不像文化的奠基者——詩人——那樣有意義。希臘哲學家不是卓越的對話者。盧梭贊賞柏拉圖，認為他對人類事物有深刻的洞察，但更多地把他當作詩人，而不是哲學家或科學家。柏拉圖確實是情侶們的哲學家，但盧梭沒有參考柏拉圖的思想，他教導說，愛欲是性和想象的產物。它的行為是詩，是盧梭所理解的創造生活、提升幻想的源泉，因此是使民族成為可能的民族精神的根本源泉。在柏拉圖的思想中，愛欲導致哲學，而哲學又導致對最佳政體，即與多種文化相對立的一種良好政治秩序的探求。可見，希臘“文化”的發現是違反希臘哲學的。而且，這種關系到最佳政體與文化對立的特殊分歧，對理性有著致命的作用。我們從韋伯的假設中能夠初步認識到這一點，他認為是價值而不是理性建立和維系著共同體。

因此，從這第二次文藝復興運動伊始，學者們對希臘哲學家的態度就更像是自然科學家對待原子，而不像他們對待其他自然科學家。希臘哲學未被邀請加入學者們的嚴肅討論。有關希臘的一切都要服從我們在現代哲學觀的基礎上進行的分析。這種做法嚴重扭曲了人們期望從他們那兒學到的東西。啟蒙運動的人士瞧不起希臘思想家，因為他們認為這些人是錯誤的。浪漫派敬重他們，因為他們對錯與否無關緊要。

席勒對質樸的詩與傷感的詩的區分，是后來流行起來的這種分類的典范。荷馬的魅力在于他沒有看見我們所看到的一切，在于他對地獄一無所知。他依然在神奇的大地上行走，他的詩中缺乏我們被迫進行的沉思，因為我們知道上帝會棄我們而去。他不知道諸神和文化的死亡，就像孩子不知道人會死亡一樣。他生活在這個世界的青春期。我們若想做到完美和幸福，就必須恢復人類曾經擁有的與事物的直接關系。但是我們在這樣做時，必然伴有對事物脆弱性的認識。藝術家有著更大的責任感，這是荷馬所不知道的，因為他不僅模仿自然，而且創造自然。一個成功的現代藝術家要比荷馬更深刻，有更充分的自我意識。

質樸的荷馬所屬的文化，與感傷的席勒的文化迥然不同，只有根據他的文化背景才能理解他。質樸在很大程度上是因為缺乏“歷史意識”，相信偉人就是個體，要把他作為單獨的個體來理解，而且所有時代的理解都一樣。普魯塔克相信自己描述的純粹的偉人形象，其實他的主人公不過是希臘人和羅馬人，是與他們不可分離的文化的高級體現。這種意識是一種特殊的現代優勢或洞察力。

當然，席勒是個非同尋常的深刻而敏感的讀者。他對荷馬的解讀是否能使我們更多地了解荷馬是值得懷疑的，因為他受到我們現在所認為的浪漫主義偏見的妨礙。但是，席勒所闡釋或錯誤闡釋的荷馬，為他本人的藝術創造——它奠定了德國文學和德國文化的基礎——做出了貢獻。這是人們稱為“創造性誤解”的一個例子。對自己的觀點——或許也受到其他觀點的啟發——的信心是非常重要的。不受學問影響的行為是重要的。我這樣說的言外之意是，席勒的觀點雖不真實，但能產生成果，而學者們大概都知道的真實觀點卻毫無成效。這也是歌德的意思。學者是客觀的推理者，詩人是主觀的創造者。

這便是尼采登場的地方，他無比透徹而有力地指出，如果我們嚴肅地對待“歷史意識”，那就不存在什么客觀性，學術正如我們所了解的，不過是一種錯覺，而且是一種危險的錯覺，因為客觀性損害了主觀性。德國的全部古典學術研究對歷史決定思想有著敏銳的意識，可是德國學者的思想似乎沒有被這樣決定。文化和民族精神的發現意味著，不可能存在普遍適用的理解原則。理性是一種神話，它使神話的創造變得無法理解。創造性和人類事物的科學不能共存，既然人類事物的科學承認人具有創造性，有創造性的人便贏得了勝利。但學者是不能表現出創造性行為的。

發現了作為使人成為他本人的要素的文化，由此就出現了一道強制性的命令：建構和維持文化。這件事學者們是辦不到的。文化不僅是生活的條件，還是認知的條件。沒有德國文化，德國的學者就不能面對其他文化。

德國思想經歷了巔峰時刻——康德、歌德、席勒和黑格爾的時刻，對希臘的重新發現對他們的思想起著重要作用——之后，希臘學術退入大學，在那兒再次成為僵死的學問，它不能激發或產生改變人類的引人注目的觀點，而是成了教育資產者的資產者教授的研究對象，對他們而言，正如阿申巴赫說，希臘只是一種“文化”。僅在半個世紀前還塑造了那些英雄人物的希臘的輝煌，成了一個謎。尼采強烈地意識到這種輝煌及其從舞臺上的消失，他為此指責學者們，或者說指責那些形成學術風氣的因素。尼采是一位古典學者，假如沒有受到哲學的感召，他肯定能躋身于有史以來最偉大的學者之列，但他卻做出了回歸希臘的最后一次偉大嘗試。像他的德國前輩一樣，他主要是回歸于希臘的詩。但他把一些新東西——對蘇格拉底這位理性主義傳統奠基人的猛烈抨擊，而理性主義是大學的精髓——揉進了他對悲劇的欣賞。這很可能是第一次由哲學家發動的對蘇格拉底的攻擊，它來勢兇猛，并貫穿于尼采的整個職業生涯。讓我們十分著迷的是，尼采，以及追隨著他的海德格爾，是霍布斯、斯賓諾莎、笛卡爾之后把蘇格拉底——或任何古典哲學家的教誨——作為對手，作為活生生的對手嚴肅看待，而不是把他作為文化器物的第一批現代思想家[[33]](#_33_105)。蘇格拉底仍然活著，必須征服他。這就是尼采的唯一問題，認識到這一點至關重要。這不是一個歷史或文化問題，它完全是一個古典哲學的辯題：蘇格拉底是對還是錯？尼采對蘇格拉底的指控是，他的理性主義和功利主義，推翻了作為一種崇高本能的偉大愚蠢，把它解釋成毫無意義的東西。他破壞了生活的悲劇意識，而這種意識能直觀地感受到人在萬物中的真實處境，使抵御生存恐懼的創造性生活成為可能，這種生活是任何預先存在的形態或模式都不能賦予或引導的。先于理性、易受理性傷害的本能或命運，建構法典或價值標準，理性據此才能健康地發揮作用。處在虛空頂端的黑暗是生活和創造的條件，它被理性分析的光芒驅散了。詩人在他的創造性活動中明白這一點。科學家和學者則從來都不明白。創造性活動塑造著文化和民族精神。不可能存在蘇格拉底所相信的那種超越歷史的純粹精神。這種信仰是科學的基本前提，也是它的謬誤之所在。這種謬誤在處理人類事務時顯然是致命的。科學方法僅僅用于發現適用于任何時間、任何地點的普遍真理，而特殊的和偶然的事物才具有歷史和文化意義。荷馬不僅是史詩的一個實例，《圣經》也不僅是一部記載啟示錄的文獻，而科學就是這樣看待它們的，而且這是科學對它們感興趣的唯一原因。學者離開荷馬和《圣經》，轉向比較宗教和比較文學，也就是說，轉向冷漠狀態，或轉向孱弱無力的普適教會主義，它是由各種古老和相互矛盾的創造物在最低層次的共同點上綜合而成的。學者不理解他要闡釋和解說的文獻。席勒或許能夠把握《伊利亞特》的精髓，因為他是與荷馬相似的創造者。盡管如此，他也不能像荷馬理解自己那樣理解荷馬，因為他的精神屬于一個不同的歷史時代。但他能夠理解做一個詩人意味著什么，而學者這兩點都做不到。無論是從生活的角度看，還是從事實的角度看，現代學術都是失敗的。黑格爾曾嘲笑一名典型的德國高級中學教師，因為他解釋說，亞歷山大大帝對權力有著病態的愛好。這名教師用亞歷山大征服天下的事實來證明自己的論斷。這個教師沒有患上這種疾病，可以用他本人沒有征服世界的事實來證明。這個故事概括了尼采對德國大學及其古典學術研究的批判。學者不能理解權力意志，不能理解是科學所無從知曉的原因使亞歷山大與眾不同，因為學者沒有、他的方法也不允許他擁有或理解權力意志。所以，學者永遠不能征服人的精神。

尼采重新回到古人的范例，他精確描繪了德國人文學術真正信仰的東西所造成的結果，他這種做法對德國的大學生活和德國人對理性的尊重都造成了驚人的影響。藝術家獲得了新的許可，甚至哲學也開始把自身標榜為藝術的一種形式。在哲學與詩之間曠日持久的戰爭中，詩人獲得了勝利，而蘇格拉底過去一直是這場戰爭中的哲學冠軍。尼采對大學的進攻有兩方面的影響——或是導致嚴肅的人拋棄大學，或是導致對大學進行改革，使其在文化創造中扮演一定的角色。對于由黑格爾這位現代亞里士多德統治的大學，必須進行重構，就像當年名譽掃地的中世紀大學被現已名譽掃地的啟蒙運動大學取代一樣。

西方各國的所有藝術家立刻就感受到了尼采的影響。自1890年以后他就風靡各地，所有重要的畫家、詩人或小說家幾乎無人能夠抵擋他的魅力。但是相對而言，他的希臘精神對藝術并未產生什么影響。他們接受了他對現代文化特征的描述和他對其衰落原因的論證結論，他們或是到處傳播這些觀點，或是試圖在不同的學派中建立新的文化。他們探索新近才開放的“本我”領域，尋求新的形式。在大學中間，尼采的第一波影響可以從社會學和心理學這類相對邊緣或新興的學科中看到，它們過去都沒有受到希臘或羅馬模式的深刻影響。在對經典文獻的研究中，新一代學者更多地轉向宗教和詩歌的研究，專注于蘇格拉底之前的希臘及其作家的非理性因素。在哲學領域，尼采是現象學和存在主義各個學派的鼻祖，他最終在學術界贏得了尊敬。

但是，實際上只有海德格爾一人把希臘哲學研究作為真正的中心，把思考的重心放在存在上。他追隨尼采，對整個現代哲學和科學事業產生強烈懷疑。迫切需要一個新的起點，他以開放的精神轉向古代先賢。但是他沒有把注意力集中于柏拉圖和亞里士多德，雖然他也對他們進行過反思，并對他們做出了極為獨到的詮釋；因為尼采已經用蘇格拉底的方式解決了他們的問題。海德格爾轉向前蘇格拉底的哲學家，他希望從他們那里發現對存在的另一種理解，以幫助他取代從柏拉圖和亞里士多德那里繼承的對存在的令人厭倦的理解，他和尼采認為這種理解是基督教和現代科學的根源。

奇怪的是，海德格爾的希臘精神并沒有引起人們研究希臘哲學的強烈沖動，這可能與戰爭的影響和海德格爾的可恥行為有一定關系。他也只能在受人尊重的學術左派的羽翼保護之下，從文學的后門重新贏得尊重。對古代先賢的反思賦予了他觀察當代場景的眼光，但是大學里的左派和文學這兩種載體對此不十分感興趣。通俗化利用了他對我們處境的描繪。敬佩海德格爾的知識分子理所當然地認為，柏拉圖和亞里士多德不值得認真研究，而海德格爾和尼采并不這樣認為。但是問題恰恰出在這里。尼采和海德格爾對柏拉圖和亞里士多德的看法正確嗎？他們準確地看到了問題所在，著魔似的轉向蘇格拉底。我們的理性主義就是他的理性主義。或許他們沒有足夠認真地對待現代理性主義者帶來的變化，所以也忽略了蘇格拉底的方式可以避免現代困境的可能。但是，所有的哲學家——理性的支持者——確實具有某種共性，可以或多或少直接追溯到亞里士多德和蘇格拉底的精神后裔。對最深刻的現代問題的嚴肅論證必然會得出一個結論：對蘇格拉底問題的研究是最為必要的。[[34]](#_34_103)是蘇格拉底使尼采和海德格爾把視線轉向前蘇格拉底時代。四百年來頭一次，一切從頭再來，厘清柏拉圖言論的意蘊，好像是既可能又必要的，因為這也許是可以做到的最好事情。

文藝復興以來的古典研究史，是由對希臘對于人作為人的重要性的一次次短暫回眸構成的，所有的地方一向如此；短暫的回眸之后是沒有充分理由的學術研究的漫長時期，它依靠原初的哲學動力所提供的逐漸衰亡的能量存活。到尼采為止，對柏拉圖和亞里士多德的忽視和輕蔑一直是起因于一種信念：對于他們嘗試做的事情，人們可以做得更好。這也是蘇格拉底總是名聲很好的原因。他是一個懷疑論的探索者，他要借助于孤立無援的理性手段踏上求知之路。他不受任何解決方案和體系的束縛，因此能夠被人視為一個不會限制后代自由的原創者和啟發者。目前人們對柏拉圖和亞里士多德的輕蔑則有著完全不同的性質，因為它是同對蘇格拉底的輕蔑結合在一起的。蘇格拉底敗壞了他們；他們并沒有歪曲他。我們沒有因為蘇格拉底而進步，他標志著衰落的起點。理性本身受到哲學本身的拒斥。于是整個傳統的共同主線被切斷了，我們所知道的大學存在的理由也隨之破滅了。

所以，希特勒上臺之后，海德格爾作為弗萊堡大學的新任校長向全體師生發表演說，敦促人們獻身于國家社會主義，這決不是偶然的。他的論證不無精妙之處，并且有一種獨特的諷喻意味，但總的來說，海德格爾是在鼓勵人們做出“決斷”，全心全意地把精神生活奉獻給新出現的、體現為群眾運動的關于存在的啟示。他這樣做并不是他政治上無知的結果，而是他批判理性主義的必然結果。這就是我把這一章命名為“從蘇格拉底的申辯到海德格爾的就職演說”的原因。大學的精神始于蘇格拉底，他與雅典人民保持距離，以示輕蔑和孤傲，他拒絕接受他們的命令，拒絕停止發問“什么是正義？什么是知識？什么是神？”，因此懷疑有關這些問題的普遍看法，在他的嚴肅游戲（在《理想國》一書）中，他不尊重人民的“文化”，試圖把哲學家的統治強加給不情愿的他們。當海德格爾加入了德國人民——尤其是人民中最年輕的部分，他說他們已經不可逆轉地都獻身于未來——并使哲學服務于德國文化時，大學可能已經接近死亡了。我認為海德格爾的教誨是我們這個時代最強大的思想力量，如果我是正確的，那么有目共睹的的德國大學的危機就是所有大學的危機。

人們也許認為，我用了太多的筆墨講述大學的這段特殊歷史。但是，在所有的機構中，大學最為依賴于參與其生活的成員的最深刻信念。我們目前的教育問題，不能被嚴肅地歸因于管理不善，意志薄弱，缺乏紀律，資金不足，對讀、寫、算三種基本功的關注不夠，或者其他一般性的解釋，說什么只要我們這些教授抖擻精神，事情就能步入正軌。這一切都是對大學的天職缺乏深刻信念的結果。當有人敢于對支撐學術自由的原則提出質疑時，人們不會說我們必須保護學術自由。挺身而出為大學而戰是崇高的，但這不過是一種愛國姿態。這種姿態是必要的，對國家也是有益的，但對大學無濟于事。歸根結底，思想才是大學的一切。今天，對大學的思考少之又少，即使有這種思考，也沒有毫不含糊地支持它扮演傳統的角色。為了搞清楚我們為何陷入這種困境，我們必須認識到，在最高級的智慧看來，大學的基礎已經變得極其令人懷疑。我們經受的微不足道的磨難，是有著重大原因的。20世紀30年代德國大學所發生的一切，也已經或正在各地發生。問題的本質不是社會的、政治的、心理的或經濟的，而是哲學的。對于希望了解真相的人來說，反思蘇格拉底是最為緊迫的任務。確切地說，這是一項大學的任務。

## 六十年代

1969年4月，有個黑人學生團體奉勸我們康奈爾大學的教職員照他們的意思行事，他們威脅要動武，并威脅到教授們的生命安全。這時有位著名哲學教授對支持該黑人學生團體的上萬名趾高氣揚的學生說：“何必嚇唬我們呢？”一個剛把大學作為當時的最熱門話題進行專門報道的大報業集團的人低聲說道：“兄弟，這可是你說的。”這位記者也已學會了對教授的道德和思想品質給予適當的鄙視。不難看出個中的卑躬屈膝、虛榮和缺乏信念。

教授們，我們的最優秀傳統和最高級知識的代言人，正在討好一群烏合之眾；他們公開懺悔自己的罪孽，為不能理解最重要的道德問題而道歉，這是他們從民眾那兒學會的恰當反應；他們表示愿意改變大學的目標和講課內容。看到這番景象，我的腦海中不由自主地不斷閃現出那句已被用濫了的馬克思的名言：歷史總是不斷重復自己，第一次是悲劇，第二次是鬧劇。20世紀60年代的美國大學像20世紀30年代的德國大學一樣，正在經歷著理性探索結構瓦解的過程，它們失去了對大學崇高使命的信念，屈從于高度意識形態化的學生群氓。意識形態的內容也如出一轍——價值擔當。大學放棄了研究或講解價值的權利——對它所講解的價值的自覺意識發生了動搖，把價值觀的決定權交給了民眾、時代精神（Zeitgeist）和諸如此類的東西。無論是紐倫堡還是伍德斯托克，奉行的原則是一樣的。就像1933年的德國有人說黑格爾已經死了一樣，在20世紀60年代的美國，啟蒙精神也奄奄一息了。大學的動亂已成過去，但這并不意味著大學已經康復。像德國一樣，哲學中的價值危機使大學深受蠱惑群眾的狂熱情緒之害，直到民眾對道德說教有了一時的需求，情形才有所好轉，但是大學也意識到自己一無所長，無可奉獻，它懷著負罪感，相信與世界保持距離使自己變得不道德。大學的每一個成員幾乎都不會嚴肅地相信，這種距離有著某種真實而必要的基礎，即自信地堅持公眾意見之外的立場，它使蘇格拉底能夠在雅典民眾要把從阿吉紐西凱旋而歸的將軍處死時，抵制他們那種虔誠的狂熱，或是拒絕與雅典的暴君合作。蘇格拉底認為，探討正義，努力認識它的真正含義，要比他親身落實有關正義的任何偏見更重要，即使它能激起一時的熱情，使他被指控為不正義和不虔誠。

當然，凡是以沉思為業，享有名望并待遇優厚，但又覺得沒有什么可以沉思的人都會發現，無論就其自身來說，還是就社會來說，自己都處于一種困難的境地。對于一個沒有其他利益值得去捍衛的人來說，促進平等，根除種族主義、性別歧視和精英主義（這些都是我們民主社會的特殊罪惡）以及戰爭等迫切問題是高于一切的。德國的政治具有右傾傾向，美國的政治具有左傾傾向，這個事實不應該誤導我們。這兩個國家的大學都屈從于群眾運動的壓力，這在很大程度上是由于它們認為，那些運動擁有的道德真理優于大學所能提供的任何真理。擔當被認為比科學更深刻，激情比理性、歷史比自然、年輕人比老年人更深刻。實際上正如我所說，兩國大學的思想是相同的。美國的新左派是尼采—海德格爾化的左派，對“資產者社會”的盲目仇恨在兩地完全相同。一個杰出的政治學教授證明了這一點，他把一些關于應該做什么的講話讀給激進的學生聽，他們興高采烈，直到他告訴他們那是出自墨索里尼的演說。海德格爾本人在晚年也曾向新左派示好。他在1933年的就職演說中提出的險惡公式，稍加修改就能變成20世紀60年代與學生運動合作的美國教授的口號：“決斷的時刻已經過去了。德意志民族最年輕的成員已經做出了決斷。”

在康奈爾和美國其他地方，這是一出鬧劇，因為——不管我們政體的長遠未來是什么——這個國家的民眾（這里實際上沒有民眾，只有公民）處于對大學格外尊重的時刻，認為它們是美國進步的源泉，并接受這樣一種觀念：不應當干擾學術研究，它有可能產生各種觀點，對其應該認真對待，示以寬容。全體國民并沒有為偉大的變革做好準備，對于大學的各種問題，他們依然相信教授們表示相信的一切。有少數學生發現，那些向他們灌輸學術自由的華而不實的教授們，只要輕輕一碰，就會變成搖搖擺擺的狗熊。孩子觀察大人的性格往往比大人觀察孩子的性格更準確，因為孩子們要依賴成年人，他們十分有興趣發現大人的弱點。這些學生發現，老師并不真正相信思想自由肯定是有益的好事情，他們懷疑它只是用來保護我們“制度”中很多非正義現象的意識形態，他們能夠讓人說動，友善地對待試圖用暴力改變這種意識形態的嘗試。海德格爾十分清楚學術自由的理論基礎已被削弱，而且如我所說，他以多少有些嘲諷的態度看待他面對的群眾運動。美國教授們卻沒有意識到人們已經不再相信他們，居然一本正經地看待他們深陷其中的運動。

當我去看望康奈爾大學當時的教務長（后來，當全國性的負面報道連篇累牘，有關槍支問題的報道似乎損害了大學的聲譽，一向消極的理事們要求校長辭職后，他當上了校長）時充分認識到了這一點，他當時正為一名黑人學生擔憂，該生因拒絕參加示威游行受到了一名黑人教員的威脅。教務長從前是個自然科學家，見到我時神情沮喪。當然，他非常同情年輕人的困境。但是情況非常糟糕，他無法阻止黑人學生聯合會中發生這種事情。他個人希望能夠很快與激進的黑人學生進行更好的溝通（那是在槍支出現前幾周，還能有較為坦誠的溝通）。但是當時校方正在等著聽聽黑人學生有什么要求[[35]](#_35_101)，期望緊張局勢能夠有所緩解。他又說，在這個國家，任何大學都不能開除激進的黑人學生，也不能解雇煽動學生的教員，不消說，因為全體學生都不會同意這種做法。

我看得出來，這是一項毫無用處的事業。教務長既怯懦又有道義感，這種態度在當時并不鮮見。他不想找麻煩。他的校長不斷提到加州大學的克拉克·科爾校長被解職一事，把它當作重大的警示。科爾不知道如何安撫學生，教務長則認為自己是在從事一項偉大的道德事業，糾正黑人在歷史上遭受的不公。他能為自己辯解說，他所受的羞辱是必要的犧牲。這個黑人學生的具體事件顯然讓他心煩意亂。[[36]](#_36_101)以暴力相威脅的極端分子既讓他害怕，也使他更崇拜他們了。本來一目了然的問題不再一目了然了：如果黑人學生沒有學好功課或不遵守校規，為什么不能像對待白人學生那樣開除他？學校秩序受到威脅時，校長為何不能叫警察？教授若是威脅學生的生命，任何有點權力的人都能打發他走人。問題并不復雜，只是懦弱的詭辯和意識形態使事情變成了這樣。起碼的常規也要求做出適當的反應。凡是了解或關心大學使命的人，都不會默許這種荒唐事。所以毫不足怪，幾周以后，全體教員在槍口威逼之下，以壓倒多數投票贊成向學生的蠻橫要求讓步，而幾天前他們還拒絕這些要求，緊接著便有校方大員和許多著名教員忙不迭地對集會學生表示祝賀，以博取他們的贊許。我看到早已為人所知的東西被暴露在光天化日之下，終于可以不失禮節地告訴這些冒牌的大學學人們，世人對他們到底有什么看法了。

同樣不足為怪的是，許多曾在講壇上大談大學的神圣，儼然以大學良心自居的教授們，對正在發生的事情的反應即使說不上不好，至少是軟弱無力的。他們的職業生涯是以批判德國教授起家，他們指責德國教授對學術自由受到的侵犯反應拙劣。但這不過是在耍嘴皮子，是對英雄的拙劣模仿，因為他們并沒有估量大學受到的潛在威脅，也沒有評價其令人懷疑的理論基礎。更重要的是，他們沒有想到對學術自由的攻擊會來自左翼或大學內部，雖然認真研究在德國發生的事件本來會使他們明白，正如海德格爾指出的，是大學的青年人在理論基礎上失去了對傳統教育的幻想，同樣的事情正在這里上演。整個社會逐漸相信了有關思想自由的自由主義觀念的合理性，而歐洲對它的懷疑的第一波浪潮也在沖擊著我們的海岸。確信啟蒙原則對于一切有思想的人是不證自明的，再加上簡單的經濟學和心理學解釋，使美國教授錯誤解釋了德國的經驗，使他們回避這樣一個事實：對道德觀的全面的理論批判，是某些公開演說在20世紀20年代的德國能夠被人們接受的前提。這些美國教授認為廣大師生不是問題，并且真誠地相信自己獨立于師生，當師生拋棄或轉而反對他們時，他們便像許多德國教授一樣徹底繳械投降了。大學生和同行都要把大學激進化和政治化。嚴詞譴責圣經地帶[[37]](#_37_101)的牧師是一件大事。在教授們認為有價值的世界里，這會贏得贊許。但是僅僅為了一種抽象理念而被孤立，受到學生和同事的唾罵，這超出了他們的能力。一般而言他們不是強人，雖然他們的花言巧語使他們相信自己就是強人——唯有他們構筑起了保護文明的壁壘。他們的崩潰只是令人惋惜，雖然他們徒然的自我辯白常常變得十分惡劣。德國的教授們沉默不語，自有其不得已而為之的充分理由，因為站出來說話意味著進監獄或掉腦袋。法律不但不保護他們，而且是他們致命的敵人。這種危險在康奈爾并不存在。一兩個教授也許會受傷（例如那些一直就有種族主義者名聲的人[[38]](#_38_98)，他們相當于歷史上的宗教異端。但這種人已被所有人徹底拋棄了——除了少數有著健全本能的人；校長除了保護自己，沒有辦法保護其中任何人），但是只要槍一響，官方就會介入。官方只是出于對大學的特殊自治地位的尊重才未加干涉，而這種自治地位卻被用于保護和鼓勵侵犯學術自由和侵犯約束普通人法律的人。捍衛大學的誠實形象根本不存在風險，因為危險完全來自內部。缺乏的是一個對大學宗旨有清醒的認識并獻身于這一宗旨的教授團隊。這使投降派顯得十分可鄙。冠冕堂皇的說法是，受到威脅的教授沒有危險（因此不需要聲援他們），但暴力和死亡的嚴峻威脅依然存在（因此需要投降）。

一個沒有站出來說話，卻自詡為政治哲學家的虔誠布道者給《紐約時報周刊》寫了一篇文章，向世人解釋為什么在康奈爾投降是必要的。他斷言，“社會契約”即將崩潰，我們將回到“自然狀態”，即人人為敵的最邪惡狀態，因此阻止這種狀況出現的任何努力都是正當的。這證明了他根本不理解他所傳授的一切，因為契約論者（美國的政體正是來源于他們的教誨）總是教導說，絕不可以破壞法律，唯有法律的力量能使我們免于陷入自然狀態，所以必須為了法律而承受一定的風險和危難。一旦觸犯法律卻不受懲罰，人人便重新獲得了權利，可以采用他認為合適或必要的手段保護自己，反對新的暴君，即破壞法律的人。若想有健全的政治秩序，必須真正理解這些理論，而像這位教授這樣輕率利用它，突出地反映著遭到破壞的大學生活背后存在的真正問題。政治問題和政治思想的嚴肅討論幾乎已被忘記；被委以這項重任的人對這種討論也缺乏持久的關注。傳統完全變成了一堆口號或是來自《常用妙語詞典》的引語。對文明社會以及大學在其中的角色的思考已經衰亡了。

校園生活遭到的破壞帶來兩個惡果。大學跟民主的輿論體系更加牢固地聯成一體，托克維爾所擔心的那種在繁榮中出現的洞穴般黑暗的狀態，在令人痛苦地逼近。塵埃落定后就會看到，美國的受教育者與未受教育者之間的差距已被填平，甚至表現為有教養者和無教養者之間對立的那點可憐的差距也被消滅了。真正的后果是我在卷一中所描述的同質化的人。我們能夠嚴肅對待的真正不同的目標和行為動機，不僅體現在思想體系中，而且體現在詩意的和現實的模式中，這種理念本身也逐漸消失了。

最有效地限制自由的方式便是選擇的貧乏。凡是構成絕大多數（在美國，這個多數是唯一的權威）的人所不知道或沒有體驗的事情，便不具有任何真實性。迎合民主體制最危險、最庸俗的誘惑，便是著名的“批判哲學”的功能。因此，與這種要命的進步相伴隨的，便是我在卷二討論過的思想的全部抽象替代物。它們是對思想激勵因素的人為替代，并且斷定我們的方式就是唯一的存在方式。它們就像醫生開出的藥方，其廣受歡迎的程度表明了這一點。20世紀60年代的激進主義只想敦促我們更快地朝著已有的目標前進，從來不對這些目標提出質疑。平等主義自我滿足的做法，便是把大學課程中不符合我們一時的特殊情緒或趣味的內容一掃而空。簡言之，通向歐洲——在美國，它一向是自由的、受壓抑的精神的源泉——的窗戶被砰然關閉，這無疑更多的是因為歐洲人在許諾打開它時，卻在幫助我們關上它。當時，那些看來只存在于大學知識分子中間的“精英”觀點，實際上一夜之間就能變成流行雜志專題的內容。對歐洲的向往在年輕人中已蕩然無存了。

現在時髦的說法是，當時確實有一些過激行為，但也產生了很多好的結果。但是，單就大學而言，我看不出那個時期有任何正面影響；它對于大學是十足的災難。我聽說，好的結果是“更加開放了”，“不那么僵化了”，“擺脫了權威的束縛”等等——但是這些說法都沒有實際內容，也沒有表明對大學教育應當有何期望的觀點。我在20世紀60年代參與過康奈爾的各種委員會，徒勞地不斷投票反對取消一門又一門必修課。過去的核心課程——每個學生必須據此對一些重要的知識門類中的課程有粗淺的了解——被取消了。一位比較文學教授——巴黎最新時尚的不懈的引進者——解釋說，這些必修課教給學生的東西甚少，其實不能引導學生了解各個學科，反而使他們生厭。我承認事實確實如此。然后他對我不愿放棄這些必修課表示驚訝。我解釋說，這是因為它們可以不斷地讓人們不要忘了知識的統一性，不斷地做出一點暗示，若想當個有教養的人，有些東西是你必須了解的。你總不能用白紙取代書本吧。可是20世紀60年代的教育改革顯然就是這么做的。其后果在日漸式微的外語學習中最為明顯，但在所有人文學科中同樣嚴重，甚至更為嚴重。如果沒有對新事物的期望，批判傳統是沒有價值的。這會讓通向道德敗壞的邪路變得暢通無阻。20世紀60年代的教授們忙于收拾帳篷，以便在蜂擁而至的學生踐踏他們的營地之前逃離。所謂開放就是“做你自己的事”。威權主義人格的可靠標志就是，并且我也依然這樣認為，相信大學對于有教養的人應當是什么樣子要努力形成自己的觀點。唯一的許諾就是“成長”或“個人發展”，在美國這意味著社會上的庸俗風氣會擊敗在大學溫室生長、需要其他養分的幼苗。

各種改革并沒有具體內容，都是為了那些“有自主取向”的人。它們默許削平山頭，為美國整個教育結構的崩潰種下了禍根，當各派人士談論有必要“返回基地”時，他們都認識到了這一點。教育結構的崩潰直接起因于20世紀60年代大學的教學和行為。比差勁的教師和自我放縱的教條理論更嚴重的是理性和范式——例如“正宗英語”——的消失。對最高境界的認識指引著人們努力向上。現在，假如通過大量的努力和政治斗爭，或許有可能恢復過去的掌握讀、寫、算的學業標準，但要找回被丟棄的哲學、歷史和文學知識就不那么容易了。這種知識從來不是本土植物，我們得從歐洲進口。我們的知識高峰都是歐洲的衍生物，我們完全清楚這一點，并不為此而臉紅。我們步履蹣跚時，便把歐洲當作依靠，但是在這期間歐洲本身也經歷了與我們相似的演化過程，我們已不能再像過去那樣到那里獲得訓練了。由于缺乏源于本土的新的偉大理論和藝術沖動以取代西方的遺產，所以只有傳統能讓我們與這些東西保持接觸。你不能像坐火車那樣，一會加入傳統，一會又離開傳統。我們與傳統的紐帶一旦斷裂，便很難重新接上。對意義的本能意識，以及學者頭腦中真正的學問儲備，都已消失了。從任何意義上說，美國都不存在貴族和教士——高級知識傳統的天然繼承者。我們的政治原則中包含著最偉大的思想，但這從未體現在杰出人物的身上，因此也從未成為活在我們身邊的思想。它們在美國的家園是大學，20世紀60年代的罪行就是對這個家園的侵犯。使大學重歸寧靜，終止亂打高分，讓學生好好學習，這些做法都是有益的，但并沒有涉及到問題的核心：現在的大學里沒有多少東西可學。

校園分裂和學生運動還伴隨著一種神話的逐漸形成，它反映了某些人的趣味，在他們看來《震撼世界的十天》中描寫的氣氛要比黑格爾在柏林教室里的氣氛更令人激動。神話之一是：20世紀50年代是思想因循守舊、淺薄無聊的時代，20世紀60年代才是真正激動人心、勤學好問的時代。麥卡錫主義——為使兩個超級大國的不義保持平衡而提出斯大林主義一說時，它也隨之出現——象征著20世紀50年代那段陰暗冷酷的歲月，火熱的20世紀60年代則是“運動”的年代，據那個時代的過來人說，是他們孤軍奮戰解放了黑人、婦女和南越人民。不必提及嚴肅的政治問題，這樣描繪出來的知識畫面完全與事實相反。20世紀60年代是教義問答和通俗小冊子泛濫的時代。無論是運動期間還是運動前后，沒有出現一本有長遠意義的著作。全都是諾曼·布朗和查爾斯·賴克那一路貨色。這是真正的因循守舊襲擊大學的時代，對于從上帝到電影的一切事物的觀點都絕對了無新意。從流行文化中找來用于支持20世紀60年代的證據是，拉娜·特納在20世紀50年代扮演的是神經兮兮、不誠實的奸婦，而20世紀60年代的簡·方達扮演的是真誠的婊子；20世紀60年代之前我們只有保羅·安卡，20世紀60年代之后我們才有了滾石樂隊。這種證據沒有任何重要意義。即便這種概括屬實，也只能證明流行文化與高雅文化之間毫無關系，前者是我們現在的舞臺上唯一有影響力的東西。

事實上，20世紀50年代是美國大學最偉大的時代之一，當然，這得考慮到理想與現實之間永恒的不協調。甚至一些對“運動”舉足輕重的人物，如馬爾庫塞、阿倫特和米爾斯，也是在1960年之前就已寫出了他們的嚴肅著作。從1933年起，歐洲許多最偉大的學者、科學家以及思想深度超乎美國同行想象的聰明知識分子的到來使美國的大學受益匪淺。他們大多數人都是德國大學傳統的繼承人，正如我前面所言，是得到公眾支持和贊同的理論生活的最偉大的代表。他們都受過以康德和歌德作為靈感來源的通識教育廣闊視野的熏陶，他們的思想和才華具有世界史的意義，他們在新的民主秩序中毫不妥協地盯住道德和藝術的完美境界。他們引領我們進入一種活的傳統，使它滲透到整個社會的趣味和標準之中。接受這一傳統的人，能感受到從傳統形成之初積累起來的廣博的學問，以及閃爍著靈感的先進思想。無論好壞，德國的思想自有其境界，而且現在依然如此，無論這種思想屬于馬克思、弗洛伊德、韋伯還是海德格爾。在德國大學的哲學教席上，真正的才華與世人的敬重之間有著令人稱奇的一致性。黑格爾、胡塞爾與海德格爾都是他們那個時代令人敬仰的人物，他們的意義不僅僅在于他們擁有那些教席。對這一點的清醒認識，在許多情況下不僅僅是這種認識，是這些來到美國避難的人帶來的，相對而言，美國不過是個鄉巴佬和消費者。美國人從前到處尋找的人，如今都跑到這里來了。從很多方面說，這是一件喜憂參半的幸事，但美國擁有眾多最優秀的物理學家、數學家、歷史學家、社會學家、古典學者和哲學教師，這意味著我們能在這里學到必須學習的東西；或者更確切地說，不管我們這里有多少缺陷，不必遠渡重洋去舊世界，我們對學問的渴求就可得到很好的滿足。簡言之，大壩決堤前，美國的大學已在很大程度上獨立于當代歐洲大學。避難者的學生逐漸接替了他們老師的位置。

當然，這種獨立的部分原因是歐洲大陸大學的衰落，尤其是德國大學的毀滅，它們的思想傳統的斷裂，以及它們曾經擁有的內在自信和崇高使命感的喪失。但是，不管原因如何，在通識教育以及喚醒學生對知識的渴求意識方面，一流美國大學的杰出表現超過了其他地方的所有大學。這對于西方文明來說是個極其重要的事實。如果美國的大學在1930年徹底消失，具有普遍意義的知識寶庫不會受到嚴重破壞，盡管這對我們來說肯定不是件好事。但是，在1960年，由于大多數知識分子早已在大學里安營扎寨，美國的大學又是世界上最好的大學，它們的衰落和崩潰就是一場災難了。很多偉大的傳統都棲身于此，它們是移植過來的柔弱植物，惶恐不安地寄居于他鄉，極易受到當地平民主義和平庸風俗的影響。在20世紀60年代，土著們便以學生為幌子發起了進攻。

神話的另一面是，麥卡錫主義給大學造成了極其負面的影響。實際上，麥卡錫時代是大學具有共同體意識的最后一個時期，使之得以形成的因素是它有著共同的敵人。麥卡錫、麥卡錫之流和麥卡錫的追隨者，顯然都是不學無術之輩，是跟學院作對的、尚未入門的野蠻之徒。在多數大學里，他們對課程安排和人事任命都沒有產生任何影響。這些大學中的思想和言論范圍也未受到影響。在那個關鍵時刻，學術自由已經超越了抽象的意義，其內容關系到得到普遍認可的研究和發表成果的問題。對大眾不喜歡的思想給予保護的說法具有一定的意義，部分原因就是這種思想在大學里并非那么不受歡迎。與那時相比，今天的大學里有更多不可思議和無以言表的事情，對于那些惹惱了激進運動的人，幾乎不存在為他提供保護的風氣。傳統的自由主義——對進步和觀念自由市場的信念——在當時還保持著最后的活力。在20世紀60年代，事情似乎走上了正軌，傳統的自由主義卻被日益當作資產階級意識形態的一部分，它支持和維護與進步聲音相對立的反動聲音。20世紀50年代的大學校園一片寧靜，多數教授都反對麥卡錫（雖然也有人支持他，這在民主體制下亦是不難想象的事情；同樣不難想象的是，由于人性和教授的天性如此，因此有些反對他的人因膽怯而不敢做聲）。沒有哪個教授被解雇，他們在課堂上可以隨心所欲地講授任何東西。至少在當時人們對大學保留與輿論作對的特殊地位有著更清醒的認識。這是一種十分有益的地位。而在20世紀60年代，許多教授（其中有些人在麥卡錫時代曾引人矚目地保持沉默）在他們信奉的意見開始走紅時，卻忘記了大學享有特殊地位的認識。春風得意之時，學術自由的幌子也就不再需要了。美國大學教授聯合會康奈爾分會居然為侵犯教授權利的黑人激進主義分子喝彩，這個全國性組織也沒有采取任何措施保護學術自由。這類團體為了支持實在的事業，放棄了僅僅形式上的自由。簡言之，20世紀50年代還有相當一部分教授持有培根、彌爾頓、洛克和密爾提出的思想自由觀點（這恰好發生在歐洲大陸對這些人的批判在美國大行其道之前）；另一部分教授則是左翼分子，他們對這些觀點為他們個人提供的保護有興趣。當前者失去信念、后者如愿以償時，學術自由的力量便徹底衰退了。

20世紀60年代神話的最后一部分內容，是對學生超乎尋常的所謂道德“關心”。道德說教在20世紀60年代后期風靡一時，繼之而來的則是語氣強硬的現實主義。但是，道德究竟意味著什么，是必須說清楚的。有一種恒久不變、并非唐突的觀點是，道德就是講真話，欠債還錢，孝敬父母，不故意傷害他人等等。這都是一些說起來容易做起來難的事情。它們絲毫不引人注目，也不會給人贏得人世間的榮譽。正如康德所說，善意是一個很樸素的概念，連小孩子都能理解，但道德的完成卻是一種需要終生履行它所規定的簡單職責的活動。這樣的道德總是需要人們做出犧牲。有時它會帶來危險和對抗，但它們并不是道德的本質，況且也只是偶爾出現。這樣的道德為了實現自身，必須只為它自身、而不是為了它之外的結果而存在。它要求人們抵制那種因道德而沾沾自喜，為之喝彩的誘惑。它不是20世紀60年代風行一時的那一套道德，后者對道德行為持有一種更加歷史主義的觀點，它所描述的是處于極端情況下的英雄。托馬斯·摩爾對暴君命令的抵抗是滿足學生想象力的日常食糧。這樣的挑戰——如今已經很少出現，并且從責任與動機的角度看總是很曖昧，為了做出正確的表述，需要仔細推敲以及另一些最高層次的美德——正是這些毛頭小伙子孜孜以求的道德原料。當然，這些事例不是因其復雜而具有吸引力，而是因為它輝煌奪目，有著高貴的姿態。遵守相關的法律從來不是每天的日常事務，以超法律準則的名義違反法律就更不是日常事務。那一向是阿基里斯和阿伽門農的境界。良知，這種在現代政治和道德思想中完全名譽掃地、尤其為馬克思所鄙視的能力，制造了一個巨大的借口，作為道德決定論的毫無根據的萬能基礎，它稍有動搖就足以使人不相信其他一切責任或忠誠。希特勒成了檢驗良心的常規原則。“你不會服從希特勒，對嗎？”道德分歧既然已經變得如此微妙，所以選舉產生的美國官員和得到正當批準的聯邦、州和地方法規并不比希特勒批準的法律更有權威。在康奈爾，丹尼爾·貝里根神父的布道讓學生們感受到了神恩，他解釋說，那些在征兵局里任秘書的老女人跟“貝爾森的畜生”[[39]](#_39_94)沒什么兩樣，她們也不應得到比他更多的尊重。這就是道德復興的特征。楷模是一種混合物，由傳播新道德規范、擺脫了現行束縛的革命制造者和存在主義通俗文學中描繪的堅持自我肯定道德觀的英雄組成。人們開始懷疑，這種新道德不過是經過喬裝打扮的上一代人的反道德，它認為道德就是壓抑。

這種道德的內容完全來自現代民主思想的主要觀念，只是把它們絕對化和偏激化了。平等、自由、和平和世界大同都是善，而且是唯一的善，它們彼此之間沒有沖突，我們此時此地就可以獲得。天賦或實踐美德的風俗上的差異，自由必須對自身施加的限制，捍衛民主的戰爭（還有解放戰爭），這些事情都不必考慮。獻身于家庭或鄉土，作為一種道德形式，成了反動派的最后避難所。存在著人們假設其處于完美和諧中的兩極：絕對個人的自我發展和全人類的兄弟情誼。這些善，或者說價值，隨著各種風潮而動。它們不是研究者推理或研究的產物。它們是我們這種政體固有的，構成了它的邊界。這里沒有任何新鮮東西。它的新穎之處在于毫無思想，全然缺乏論證或證明的需要。其他的選擇除了充當稻草人以外，根本就不存在。

這幾乎是不可避免的結果，因為在幾代人的教育中，最為本能的問題——什么是善？——在大學中一直沒有立足之地，那些忽略和嘲笑這個問題以及為它注入活力的本能的超級復雜的教條，卻成了唯一值得研究的東西。就算大學老師不能講授善，為什么研究者也不應講授呢？事實與價值之分承認價值是人生不可缺少的東西，它塑造著觀察和運用事實的方式。所以價值是第一位的。就算價值不是來自理性，也是來自充滿激情的擔當精神，而這種精神是道德的本質。當然，擔當不能真正產生價值，所以得到采納的價值都是以往推理的殘余，是坍塌了的價值，充滿激情的擔當精神的要求使它們重新得到了鞏固。教師們最初對這種向不良的舊式思想方法的回歸感到驚駭。但是，他們也是有道德的人，得到肯定的價值也就是他們私下里相信的價值，所以他們最終還是愉快地同意了。戴維·伊斯頓在1966年美國政治學會上那篇可恥的會長就職演說就談到過這一切。他承認，行為主義（即建立在事實與價值之分上的社會科學，注重研究事實，輕視哲學）對道德問題不夠敏感。他承諾說，在后行為主義理論中，社會科學的巨大成就會被用于服務正確的價值。吹鼓手會按學生的要求演奏曲調，他們甚至連錢都不用付。

對于那些受新的道德體驗擺布的人，可以用義憤或狂怒來描述他們鮮活的情感。義憤可以是一種最高尚的情感，它是戰斗和糾錯所必不可少的。然而，在靈魂的所有體驗中，它對理性是最有害的，因而也是對大學最有害的。為了保持憤怒，需要毫不動搖地相信自己是正確的。學生們對教授派頭的阿伽門農們的憤怒是否真是阿基里斯式的，是大可懷疑的。但是，沒有人懷疑那是他們的戰斗旗幟，是他們的歸屬證明。

現在人們總是認為，為了做個有道德的人而采取的道德行為，未必一定是痛苦的，但是假如這種行為成了游戲，它就不是道德行為了。無論怎樣解釋，它都跟戰勝自我聯系在一起，這不需要智慧或美——或其他令人羨慕的品質。這就是它使人格外尊重的原因，也是人們受到巨大的誘惑冒充道德的原因。慷慨就義的人顯然具有超乎常人的動機，或者具有他們無法理解的無私精神，人們會情不自禁地為之動容。孟德斯鳩有一句令人贊嘆的話，概括了學生領袖所代表和利用的道德品味：“雖然從個體來看人們是些惡棍，但是集合起來看，他們卻是一群可敬的家伙：他們熱愛道德。”這是適用于塔爾丟夫[[40]](#_40_92)的說法。學生的說教就是一種塔爾丟夫現象，但也是它的一種全新的突變。與一般有著禁欲和純潔取向的其他革命運動不同——從1688年英國的第一次革命（這是一次真正的清教徒運動）開始——這次革命是反清教的。它的口號是：“要做愛，不要戰爭。”盡管使用的語言相似，卻與“愛你的鄰居”大相徑庭，后者是一道非常難以實現的命令。“做愛”是一種身體行為，很容易實行，而且使人愉快。“淫穢”一詞從性欲轉向政治學。在某種程度上，學生們觸及到了從前被認為有問題的一系列欲望，這些欲望難登大雅之堂，但已經成熟到可以獲得解放和正當性了。革命的意識形態已經就位。節制無限的肉體欲望是對天性的“壓抑”，是一種支配形式，是進步思想家和喚醒覺悟者的時髦話語。現在需要的是英雄，他決心把公眾已準備作為現實接受的幻想付諸行動：這個英雄作為享樂主義者，敢于公開做公眾想看的事情。它是資產者的號角，卻讓資產者大驚失色。晚期羅馬帝國的實踐是由早期基督教的道德熱情和羅伯斯庇爾的政治理想主義推動的。當然，這種結合是不可能的。這只是做戲，只是角色而已，學生很清楚這一點。但是，那種揮之不去的情感被一個事實所緩解，即這是第一次為電視發動的革命。他們是真實的，因為他們能在電視里看到自己。整個世界變成了一個大舞臺，他們率先亮相。治療資產者疾病的方法其實就是它的最先的癥狀。

學生們犧牲道德觀的行為，只要列出其中的一部分，即可充分表明它的特點：在如同發瘋的父母一樣放棄了責任的大學里，他們可以隨心所欲地生活；毒品成了家常便飯，校方幾乎不加干涉，它還聲稱有權管轄自己的地盤，所以政府也無從插手；約束性行為的所有規則或反對態度都被推翻了；在可以想象到的一切方面，學業要求都放寬了，由于亂打高分，很難讓學生不及格；逃避兵役成了一種生活方式和原則。所有這些特權都被貼上冠冕堂皇的標簽，如個人責任、體驗、成長、發展、自我表達、解放、關心等等。在歷史上，善與享樂之間從來沒有過如此奇妙的一致。理查德·尼克松憑著對這種高尚道德基礎準確無誤的直覺，出于爭取共識的高尚動機，對他的學生對手做了評估后，終止了征兵。此后，盡管戰爭又持續了將近三年，學生運動卻奇跡般地結束了。

最后還要指出學生動機的另一方面，它尚未引起人們足夠的注意：除了想隨心所欲地生活之外，一種隱秘的精英主義也在他們中間起著作用。不管何時何地，民主的持久特征是趨向于從根本上否認優越，尤其是與統治有關的優越，從而壓制一切優越主張，無論是后天的還是先天的。柏拉圖對話中有很多這樣的青年，他們熱切地渴望政治榮譽，相信自己具有統治才能。柏拉圖承認自己一度也是這樣一個青年。在他們居住的城邦里，他們特殊的統治權利遭到否定，他們發現很難獲得官職，為了做到這一點他們必須使自己符合民眾的要求。他們因為特殊義憤而焦灼不安，那是一個人對自己所犯錯誤而保留的義憤；他們認為自己的潛能在民主的雅典是不可能實現的。他們在城邦中組織了一個顛覆性的小團體，對城邦政體的維持不懷好意。蘇格拉底的同伴中就有很多這樣的人，馴服自己的統治本能是他教誨他們的重要內容。但他首先是接受、至少部分接受他們的愿望的正當性，他否認多數擁有統治少數的純粹權利。對他們的抱怨，他給予知識上的安撫。更重要的是，他認真對待他們靈魂中使他們野心勃勃的因素。渴望成為天下第一和贏得偉大聲譽都是人的天性，如果加以適當的訓練，它會成為心靈中的巨大力量。民主本身敵視這種精神，阻礙著它的實現。這是所有古代民主的問題所在。科里奧蘭納斯就是一個極端的例子，他拒絕把他的統治權利建立在任何形式的人民同意之上，雖然人民準備接受他的統治權。但他不是一個全然不值得尊敬的人，他的靈魂的強大來自于其中的某種因素，它使他恃才傲物，雄心勃勃；它追求的是不依賴他人意見或意志的獨立性。

民主中的野心問題因現代民主而變得更加嚴重。古代民主實際上很強大，但它并沒有說服那些高傲和野心勃勃的人相信多數統治是合理的。內在的自信并沒有被這樣的意識——主人也有他的權利——所削弱，因為既不存在平等的宗教，也不存在平等的哲學。天才青年可以希望自己獲得首要地位，有時還可以付諸行動，用不著有負罪感。這一點被基督教部分地改變了，但也僅僅是部分地改變了。它聲稱上帝面前人人平等，它譴責傲慢，但對現世的地位不平等卻放任不管。更重要的是現代哲學的工作，它建立了理性主義教義，使政治平等成了唯一正當的社會制度。除了民主政體，其他任何政體都不存在知識基礎。靈魂的渴望在任何地方都得不到鼓勵。而且，現代思想家發展出一整套方案，使個人野心幾乎沒有實現的希望。《聯邦黨人文集》第十篇介紹了這個方案的概要。這個國家幅員之大，它的組織結構和穩定性，都對潛在的統治者有著令人沮喪的影響。更重要的是現代哲學家從心靈中根除驕橫和野心的努力。當初，霍布斯的心理學就把他稱之為自負的東西視為建立在對人自身脆弱的無知和毫無根據的自信基礎上的病態，根據他的說法，這種病態可以通過大劑量的恐懼來治愈。人們只要聽聽今天教育者和新聞界如何談論競爭，讀一下盧梭和弗洛伊德的有關著作，就能認識到現代性在挫敗這種傾向上投入了多大的精力。精英主義是個十分方便的名稱，表達著我們對驕傲和出類拔萃欲望的不贊同。

心靈中的這種因素雖然得不到支持，受到嚴厲譴責，它卻依然活著，蟄伏于深處，沒有得到使之升華的教育。就像所有被壓抑的欲望一樣，它每天都對人格發揮著作用，偶爾還會以各種偽裝和怪異的形式暴露出來。通過對柏拉圖稱為合法的自我表達精神加以探究，可以解釋現代史的許多內容。不消說，憐憫和先鋒思想是精英主義者自我肯定的主要民主偽裝。最先把憐憫作為民主情感之基礎的盧梭，充分認識到對受苦人的優越感是人類憐憫體驗的一部分。他實際上是想把不平等的欲望引入平等的渠道。同樣，“前衛（avant-garde）”（通常用于和藝術有關的領域）和“先鋒（vanguard）”（通常用于和政治有關的領域）都是突顯自我的民主方式，它們具有領先和領導的含義，但不否定民主原則。先鋒派只有轉瞬即逝的優勢，他們現在知道的事情，很快就會變得人人皆知。這種姿態能夠讓本能與原則和睦相處。害怕被同化為民主人的學生們便采取了這種姿態。他們置身于為數不多的、正在迅速民主化的精英大學。他們的政治前景暗淡，所受教育不能使他們在選舉性官職上占有優勢，這種教育提供的唯一前景是，采用林登·約翰遜和理查德·尼克松這類可鄙人物的無聊手法，為自己闖出一條路來。然而這些大學是受人尊敬的，受到民主新聞界的關注，而且是很多權力精英的母校。這些小地方很容易被占領，就像過去的城邦一樣。拿這些地方當舞臺，學生們很快就會名聲大噪。我在康奈爾認識的年輕黑人學生出現在全國性新聞雜志的封面上。多么難以抗拒啊，這是精英獲得政治影響力的一條捷徑。在大學之外的普通人世界里，這樣的青年根本沒有辦法引人注目。他們把毛澤東、卡斯特羅和切·格瓦拉這些平等的促進者引為楷模，但是只要你樂意，就會發現他們本人跟其他人也不是平等的，他們想成為同情弱者的革命領袖。他們輕蔑和憤怒的大目標是美國中產階級的成員：教授、白領和藍領工人、農場主——構成美國人大多數的所有平庸之輩，這些人不需要或不想得到學生的同情或領導。他們居然敢于認為自己與學生們是平等的，拒不接受學生們喚醒的意識。在美國，讓自己與眾不同是很困難的，為了做到這一點，學生們用炫耀性憐憫取代了父母的炫耀性消費。他們專心致力于向美國和第三世界的某些人做宣傳，這些人不質疑他們的優越感，而且，按他們的想象，這些人會接受他們的領導。平等主義虛榮心所產生的強烈快感，對他們來說絲毫也不陌生。

人們可以贊賞甚至同情受挫的志趣，不能聲張的對榮譽的愛，以及在20世紀60年代校園政治中表露無疑的讓卓越得到承認的愿望。然而，這其中所包含的虛偽以及對從政者必須了解的事物和所冒風險的無知，使這一切非但不令人感動，反而讓人厭惡。專制的沖動被喬裝打扮成民主的同情，試圖出人頭地被偽裝成熱愛平等。他們完全缺乏自知之明，他們的勝利來得十分容易。精英應該是真正的精英，可是這些精英主義者不費吹灰之力，就得到了他們所渴望的出人頭地的地位。大學提供了一種積極行動的精英主義。長期以來，大學一直在偷偷摸摸地否認，民主社會中優秀的個人、尤其是具備統治才能和欲望的人，面臨著某種問題。但它們突然發現自己面對著一群潛在的統治者，這些人指責大學犯下了企圖統治的同謀罪。大學罪有應得。

也正是在這個問題上，身為教師的我得到了最大的滿足。就在危機那年，由一批教授設立的一個小小的“希臘文明研究項目”恰好正在進行之中。該項目接納了十來名熱情的學生，我們在整整一年的時間里一直在讀柏拉圖的《理想國》。書還沒讀完，學校就亂了套。幾乎所有的課都停下來了，學生和教授悉數轉向發動革命的大事，他們在校園里行色匆匆，參加一個又一個瘋狂的集會。我也加入了一個教授團體，他們聲明，不把武器撤出校園，不恢復一定的合法秩序，他們就不上課。但是我那些學生被雄心勃勃的格勞肯的故事深深地吸引了，格勞肯在蘇格拉底的幫助下建造一個城邦，所以我們繼續非正式地聚會。他們確實對這本書而不是革命更感興趣，這件事證明了面對當代舞臺的誘人召喚，與之對抗的大學應當具備何種魅力。這些學生對正在發生的事情嗤之以鼻，因為這妨礙了他們認為重要的工作，他們想知道，在與蘇格拉底一起度過的那個美妙夜晚格勞肯發生了什么變化。他們確實是從教室里俯視著外面的狂熱活動，他們認為自己很特殊，幾乎誰也不想加入到群眾之中。事后我才知道，他們中間的幾個人其實從圖書館的研究室去了集會場所。他們從《理想國》中復印了下面的句子，把它們散發出去，與兜售另一些小冊子的小販展開競爭：

“你們是否像許多人一樣相信，詭辯學者腐蝕了某些青年？是否相信某些能夠在潛移默化中侵蝕青年的詭辯學者值得我們一提？難道說這些話的人不正是最大的詭辯家嗎？他們非常精通教育，完全按照自己想要的方式塑造著男女老少。”

“但是他們什么時候這樣做呢？”他問道。

我說：“當人群聚集在議會、法院、劇院、軍營或其他公共場所時，伴隨著巨大的喧囂，他們大喊大叫，過分地譴責某些言行，同時又鼓掌喝彩，過分地贊揚其他的言行；并且，除此之外，周圍的巖石和房屋也回蕩、傳播著這種褒貶不一的喧囂。那么在現在這種情形中，當這種言論流行時，你料想青年人的心理會是怎樣一種狀態？或者說，什么樣的私密教育可以阻止他不被這種褒貶之辭裹挾而去，隨波逐流，像他們一樣說的是冠冕堂皇的話，做的卻是卑鄙下流的事，實踐著他們做過的事，并成為他們那樣的人？”（《理想國》）

他們從這本舊書中明白了現在發生的一切是怎么回事，能夠真正與之保持距離，并有了解放的體驗。蘇格拉底的魔力依舊，他診斷出野心勃勃的青年人的不滿所在，并告之以應對之策。

現在，20世紀60年代已從當今學生的想象中淡出，剩下的是那些過來人的自我激勵，如今他們已屆不惑之年，與“既有體制”達成了妥協，但又在媒體上散布懷舊情緒。當然，他們中間有不少人在媒體上自我賣弄，承認那場運動不現實，但又斷言那是個意義重大的時刻。他們是站在美好事物一邊。他們似乎認為自己為黑人和白人關系的重大改善出過力，并且自以為在民權運動中發揮著關鍵作用。他們不打算討論在1950年到1970年期間導致這種關系發生歷史性變化的決定因素是什么——不管最重要的因素是法院的行為、民選官員的行為或是來自黑人社會的馬丁·路德·金所代表的精神；不可否認的是，北方大學的學生對這些變化的熱情支持，在創造一種促進改正歷史錯誤的氣氛方面起到了一定作用。但是，我相信，學生只起了邊緣的作用，不帶有我前面提到的絲毫歷史道德感。這種作用充其量也就是像度假一樣出去游行示威，這通常是發生在開學期間；他們信心十足地預期，不完成作業而出去做更重要的事情不會受到教授的懲罰；他們來到以前從未涉足、以后也不會再光顧的地方，所以不必像那些必須在此居住和生活的人那樣，為自己的立場付出任何代價。他們從未參與那些研究憲法、準備法律文書的人所做的默默無聞的艱辛勞動，這些人經年累月在孤獨與挫折中度日，把畢生的精力獻給了一項事業。我不想詆毀學生的努力，人們也不應該因為真心向善而受到譴責，盡管對于沒有付出什么代價、唾手可得的東西不應過分沾沾自喜。我更想表明的觀點是，學生參與民權運動早于校園激進主義，他們的觀點是在古老但糟糕的大學中形成的，所以他們要回過頭來摧毀這些大學。學生參加的最有意義的民權運動是1964年的華盛頓游行。然后“黑人權力”運動便登臺亮相了，南方的種族隔離制度已被摧毀，白人學生除了挑唆“黑人權力”的過激行為外，沒有別的事可干，而“黑人權力”運動的鼓吹者并不需要他們的幫助。這些學生并不知道，平等理論、《獨立宣言》的承諾、《憲法》研究、關于我們的歷史和其他許多東西的知識，是通過辛勤的努力獲得的，是經過日積月累才能為他們提供支持的資本。種族公平是我們的理論和歷史實踐的硬性規定，若是沒有這些理論和歷史實踐，既不會提出問題，也沒有解決的辦法。學生們從他們稱之為服務于“這個制度”的絕對腐敗的組織獲得了知識和學問，才使自己的行動成為可能，才使它成為善的行動。學生們最放肆的謊言就是，他們的責任是自發產生的。可是，他們的一切都是取自大學思想寶庫中有關美國是個什么國家、有關善惡的嚴肅思想和信仰。他們會浪費這種資源，因為他們不知道自己是以此為生的。他們回到大學，宣稱它已破產，從而使它真的破產了。他們放棄了美國偉大的自由主義知識傳統。在學生們的壓力下，建國之父被理解為種族主義者，用來譴責奴隸制和種族主義的工具被毀掉了。自20世紀60年代以來，北方大學里各種族之間的相互隔離變得日益嚴重。不再有人研究或真心相信人權理論，然后實踐也跟著遭罪。美國大學為健全的政治行為提供思想啟迪。大學里是否還存在著一種正義理論，能夠再次產生類似于種族平等運動的東西，是很值得懷疑的。20世紀60年代的大學生為之自豪的東西，也是他們最早的犧牲品之一。

## 學生與大學

#### 通識教育

對于一個初次離家，踏上通識教育征程的少年來說，今天的一流院校會給他怎樣的印象？他有四年的自由時光去發現自己——他處于一個過渡的空間，前有被他拋在身后的知識荒漠，后有學士學位之后等著他的不可避免的可怕的專業訓練。在這短短的四年中，他必須了解在他所熟悉的小天地之外還有一個大世界，他要體驗它帶來的興奮，從中汲取足夠的營養，為他注定要穿越知識荒漠的旅程做好儲備。換句話說，只要他希望擁有更高尚的生活，他就必須這樣做。假如他做出了這樣的選擇，當他能夠成為自己所希望的人，當他有機會審視各種選擇，不僅僅是時下存在的或職業提供的東西，還有作為名副其實的人所能得到的東西，這就會是一段迷人的歲月。對一個美國人來說，這一段歲月的重要性再怎樣估計都不過分。這是他接觸文明的唯一機會。

面對這樣一個人，我們必須思索，若想讓他成為一個有教養的人，他應該學習什么；我們必須思索，人類有待實現的潛能是什么。在專業課程中我們可以不做這樣的推測，專業化的魅力之一就是避免這種思索。但在這里卻是責無旁貸的事情。我們要教給他什么？答案也許不是一目了然，但只要嘗試回答這個問題，就已經是在進行哲學思考，進行教育了。這種關切本身便提出了人的統一性和科學統一性的問題。如果像某些人主張的，必須允許人人自由發展，把觀點強加給學生是專橫的，就未免太幼稚了。那樣的話還要大學做什么？如果答案是“提供一種學習氛圍”，我們便又回到了原來的問題上。什么氛圍呢？做出選擇并對選擇的理由進行反思是不可避免的。大學必須代表某種事物。不愿意積極思考通識教育的內容，它的實際后果便是，一方面使大學外邊的庸俗現象得以在校園內泛濫，另一方面又把更嚴厲、更刻板的要求——由專業學科提出的那些未經通盤考慮的、專橫而堂而皇之的要求——強加給學生。

現在的大學在年輕人眼里毫無特色。他發現了一種學科的民主——這或是因為它們乃當地土產，或是因為它們無目的地發展，但近來發揮著大學所需要的某種作用。這種民主其實是一種無政府狀態，因為不存在獲得公民權的公認規則，也不存在正當的統治資格。簡言之，對受過教育的人該是什么樣子沒有任何看法，也沒有針鋒相對的看法。這個問題消失了，因為提出這種問題會威脅到和平。既不存在科學的組織，也不存在統一有序的知識體系。混亂無序導致了無精打采，因為不可能做出合理的選擇。所以還不如放棄通識教育，進入專業學習，那里至少還有規定的課程和有前途的職業。在這條道上，學生至少能從選修課中撿到一點兒據信能讓人變得有修養的東西。學生沒有被告知，偉大的奧秘會揭示給他，他可以從自己身上發現新的、更高尚的行為動機，通過他的學習，可以和諧地建構一種不同的、更富有人性的生活方式。

簡而言之，大學毫無獨特之處。在我們看來，平等的最高表現似乎不愿意、也沒有能力提出卓越的要求，尤其是在那些一向提出這種要求的領域——藝術、宗教和哲學。韋伯發現自己無法在某些極端對立的東西——理性與神啟、佛祖與耶穌——之間做出選擇，但他沒有斷定一切事物同樣美好，尊卑貴賤之別不復存在。事實上，他揭示從中做出選擇的嚴肅性和危險性，是想讓人們重新思考這些重大的抉擇；現代生活的瑣屑思考有著過分蔓延的危險，它使那些讓靈魂高度緊張的深刻問題變得平淡無奇，與此相對照才能突顯重大抉擇的重要。對他來說，嚴肅的知識生活是做出重大決定的戰場，這種決定都是精神或“價值”選擇。人們不能再把受過教育或文明人的這種或那種特別觀點視為權威，所以只能說教育就是求知，其實只是了解他們全部觀點中的一小部分。深刻與膚淺之別——它取代了善惡真偽之別——劃定了嚴肅學習的重心，但它難以應付自然寬松的民主傾向的提問：“噢，這有何用處？”發生在伯克利的第一次大學分裂，顯然是直接針對大雜燴似的巨型大學，我必須承認，它曾一度引起我某種程度的同情。在那些學生的動機中或許有那么一點渴望教育的成分。但沒有做任何事情去引導或充實他們的能量，結果不過是給五花八門的學科又增加上了五花八門的生活方式，給專業的多樣性又增加上了怪異的多樣性。我們在社會上經常看到的問題，也發生在這里；擴大大學規模的頑固要求以更加孤立而告終。舊的協定、舊的習俗和傳統并不那么容易取代。

因此，當一個學生來到大學，他會發現各種令人迷惑的科系，各種令人摸不著頭腦的課程。但是對于他應該學什么并沒有正式的指導，也沒有大學之內統一的意見。對于如何統籌利用大學的資源，無論在教授還是在學生中間，他都找不到現成可循的先例。因此，最簡單的辦法就是做出職業選擇，然后為這種職業做好準備。針對做出這種選擇的學生設計的課程，可使他們免受各種誘惑，脫離享有傳統聲望的知識。這些日子里塞壬的歌聲婉轉低回，但年輕人的耳朵里已經塞了足夠的蠟，可以安然無恙地在她們旁邊駛過了。這些專業可以提供充足的課程，占用他們四年大學的絕大部分時光，為他們不可避免的研究生學習做好準備。只是他們可以隨意選修的課程寥寥無幾，只能這里聽一點兒，那里學一點。現在，公共職業——無論是醫生、律師、政治家、記者、商人還是演藝人員——都與人文知識沒有多大關系。除了純粹的職業或技術教育以外，教育甚至成了一種妨礙。所以說，為了讓學生獲得思考的樂趣，并且知道自己能夠生存下去，大學中對抗專業教育的氣氛是必不可少的。

真正的問題是出在一些學生身上，他們希望知道自己想做哪一行，或只是想讓自己經歷一次冒險。在大學里，他有許多事情可做——眾多的課程和專業足夠他們花費時間去應付。大學的每個系或每個學部都在標榜自己，都提供了能讓學生入門的學習課程。但是怎樣在它們中間做出選擇？它們之間有什么聯系？事實上它們之間互不通氣。它們彼此競爭，相互矛盾，卻沒有人意識到這一點。各個專業的存在已經使整個問題昭然若揭，但從未系統地把它提出來。學生面對學院分類的實際結果是迷惑不解，而且經常精神沮喪。這實際上成了一個運氣問題，看他能否找到一兩位教授，使他對作為每個文明國家之獨特成分的偉大的教育觀洞察一二。大多數教授都是專家，只關心自己的研究領域，只對自己領域的進步或只對個人的進展感興趣，因為在這個世界里，一切回報都是基于出色的專業表現。他們完全不受大學傳統結構的束縛，這種結構至少有助于表明他們的知識是不完備的，僅僅是尚未研究、尚未發現的知識整體的一部分。學生們只好穿行于游樂場的招徠者中間，這些人都想引誘他們進去觀看自己的雜耍表演。這些拿不定主意的學生對多數大學來說都是一種尷尬，因為他好像在說，“我是個完整的人，請幫助我塑造完整的自我，發展自己的真正潛能”，他讓那些大學無言以對。

像在其他許多事情上一樣，康奈爾大學在這個問題上也走在時代的前列。有福特基金會雄厚資金支持的六年博士項目，專門針對那些已經做出“堅定的職業選擇”的高中生，旨在促使他們順利走上職業生涯。一點殘羹剩飯被施舍給了那孤寂的人文學者，為研討班提供了一些資金，使年輕的專業人員能完成自己在文理學院的學業。至于另一些事情嘛，教育者可以把精力花在設計和包裝項目上，而不必提供任何實質內容。這使他們忙得不亦樂乎，顧不上思考自己忙活的事情的空洞無物。這是不去正視“叢林野獸”[[41]](#_41_92)的偏好模式——只管結構，不重內容。在對待通識教育的問題上，康奈爾的計劃是壓抑學生對通識教育的渴望，鼓勵他們的專業精神和追求，提供大學所掌握的資金和全部聲望，把就業至上論變成大學的核心任務。

康奈爾的計劃不敢披露一個至關重要的事實，一個嚴格保守的秘密：它的各個學院沒有足夠的東西傳授給學生，沒有足夠的理由讓他們在學校里待上四年，甚至三年都夠嗆。如果教育的核心是就業，那么除了難學的自然科學中最難學的東西以外，幾乎沒有一種專業在研究生學習之前需要兩年以上的準備訓練。其余的時間純屬浪費，或者說只是一段成熟期，使學生再老成一點，可以開始研究生的學習。即便對于許多研究生來說，真正必要的時間也少得多。故也難怪，有那么多本科生到處打聽著上課，既沒有計劃，也沒有打算提出的問題，只為填充他們的大學時光。事實上，除了少數例外，各種課程都是專業課的一部分，不是為提高人的一般修養或探索人類本身面臨的重大問題而設計的。所謂的知識爆炸和日趨嚴重的專業化，并沒有使大學的學業更加充實，反而使其更加空虛了。這四年成了學生們力求克服的障礙。一般來說，對于那些職場中人，如果根據他們的品味、學問的多寡或興趣加以判斷，通常他們是不需要上大學的。他們也許是把自己的大學時光花在了和平隊[[42]](#_42_86)或諸如此類的事情上。這些赫赫有名的大學——它們可以裂變原子，發現最可怕疾病的治療方法，進行全國人口普查，編纂大部頭的死亡語言的辭典，卻不能為大學本科生編寫合適的通才教育教程。這是我們這個時代的寫照。

也有一些把現有的東西加上華麗的包裝，毫不費力地填補真空的努力——國外研修的安排，個性化的專業，等等。于是就有了黑人研究、婦女研究或性別研究，以及“其他文化的研習”。和平研究也正方興未艾。這一切設計都是為了表明大學是與時俱進的，它還有一些傳統專業之外的東西。最新的玩意兒是計算機識字，顯然，只有那些想過識字有啥意義的人，才會覺得它一錢不值。在促進識字者去識字方面它或許有一定的意義，因為現在大多數高中畢業生在讀寫方面還有困難。確有些學院在悄悄從事這項有價值的工作。但他們并沒有宣揚這件事，因為這僅僅是高中的職能，是我們現在糟糕的教育狀況強加給他們的，所以他們不愿聲張。

20世紀60年代的紛亂已成過去，本科教育重新變成了要事（因為除了職業學院，研究生院系因研究職位的短缺而陷入困境），大學行政人員在某種程度上必須應付一個無可否認的事實：進入大學的學生是不文明的，大學有責任使他們變得文明起來。如果對大學的動機做出卑鄙的解釋，那不妨宣稱，它的關切源于要面子和自私。通識教育沒有內容，而且施行著某種騙術，這已是人盡皆知的事情。只有少數有聲望的院校應該提供這種教育，大的州立院校與此相反，它們被認為專司培養各類專業人士，以適應復雜社會的各種實際需要。有人一度宣稱，著名大學已經在學生中間，尤其是那些以充當反戰和反種族主義斗士為使命的學生中間，培養出了偉大的道德意識，這似乎滿足了大學集體良知的要求。這些大學所做的事情，不光是提供醫生和律師的基本訓練。人們認為，關注和同情是無法限定的未知數，它滲透進文理學院的每一個角落。但是，當短暫的迷霧在20世紀70年代消散以后，教師們發現自己面對的是教養不良、沒有思想品味的年青人，他們不知道還有教養和品味這種事情，尚未觀察生活就對干什么行當念念不忘，大學卻提供不出制衡的手段和其他目標，這時反抗便出現了。

通識教育長久以來一直定義不清，沒有清晰的身份或制度化的專業聲譽，但它仍然不屈不撓，并且得到了資金和尊重；它一直是那些多少偏離了專業教育者的陣地。它有點像教堂與醫院相比所處的地位，沒有人十分確切地知道宗教機構應該做些什么，但它們確實發揮著某種作用，或是回應著人的真正需要，或是作為過去需要的遺存。它們易于被騙子、冒險家、妄想狂和狂熱分子所利用。但它們也喚起人們最勇敢、最熱烈地追求獨特的莊嚴和深刻。在通識教育中，最拙劣和最優秀的人也打得不可開交——騙子對真正的學者，詭辯家對哲學家——都是為了贏得輿論的支持，為了支配我們當今對人的研究。這場斗爭中最引人注目的參與者是大學的管理者，他們在形式上負責代表自己學院教育的公眾形象，有政治綱領的人或專家認為的平庸之輩，以及人文學科的真正教師，他們真正了解自己與整體的關系，并迫切希望在學生的意識中保留這份清醒的認識。

所以，就像20世紀60年代的大學致力于取消一些必修課一樣，在20世紀80年代它們又忙于走回頭路，而這是個更困難的任務。今天的說法是“核心課程”。大家一致認為，“我們在20世紀60年代做得有點兒過頭”，微調一下顯然是非常必要的。

對這個問題有兩種典型反應。最簡便、最令管理者滿意的辦法，是充分利用各獨立科系已有的東西，簡單地迫使學生涉獵各個領域，即從大學的每個分支——自然科學、社會科學和人文科學中——選修一門或更多的課程。這里的主導思想是“廣泛涉獵”，就像輕狂年代的“開放”一樣。這些課程幾乎總是一些現有的入門課程，對專業教授來說毫無趣味，僅僅是在假設應當學習的東西是有價值的、確實存在的。這便是通才教育，意思是樣樣通樣樣松的人就是通才。他什么事情都知道一星半點，但在每個領域都遜色于專業人士。學生可能希望涉獵一下不同的領域，鼓勵他們到處看看，在他們從未涉足的領域發現能夠吸引他們的東西，也不失為一件好事。然而這并不是通識教育，不能滿足學生對它的渴望。它只表明大學缺乏高水準的通才教育，它所做的事情只是真正的知識儲備的初級產品，是已被學生丟棄的孩提時的玩意兒。所以他們希望翻過這一頁，跟著他們的教授的嚴肅研究學點東西。沒有對共同關注的重大問題的認識，就不可能有嚴肅的通識教育，試圖建立通識教育的嘗試也只是一種無效的姿態。

人們大體上準確認識到了核心課程這種方法的不足，于是又提出了第二種方法，即所謂的“綜合課”。這些課程是專為綜合教育的目的而設，通常要求多個院系的教授們通力合作。這些課程被冠以“自然中的人”、“戰爭與道德責任”、“藝術與創新”、“文化與個人”等名稱。當然，一切都取決于策劃和講授這些課程的人。這樣的課程有明顯的好處，它要求人們反思學生的一般需要，迫使專業教授拓寬自己的視野，至少得一時如此。危險則是這會變成趕時髦，嘩眾取寵，缺乏真正的嚴謹性。一般而言，自然科學家不會在這種努力中通力合作，因此這些課程往往很不平衡。簡言之，它們不會超越自身，向學生提供獨立探求永恒問題的獨立方法，就像過去對亞里士多德或康德的全面研究所做的事情。它們傾向于東拼西湊。通識教育應該讓學生意識到，學問必須而且能夠做到既提綱挈領，又嚴密精確。要做到這一點，研究一個很小的具體問題或許是最佳方法，如果它的結構可以在整體上展開的話。這種課程要有特定的意圖，把學生引向永恒的問題，讓他們意識到這些問題，在探討這些問題的過程中傳授給他們某種能力，否則它們就會成為開心的消遣，走進死胡同——因為它與學生們可以想象的深入研究完全無關。如果這樣的課程能夠激發最優秀的大學生發揮才智，它們便是有益的，能夠使教授和學生重新煥發正在逝去的求知激情。但是，它們很少能做到這一點，它們與最高層次的、各科系的老師所認定的真正事業是脫節的。能力決定著整個機體的生命。在高層次上無法解決的知識問題，在管理的低層也解決不了。問題在于缺少科學的統一性，并且失去了討論這個問題的意愿或方法。高層次的病態是低層次病態的原因，真誠的通識教育者的全部善意努力，充其量只能對它起到緩解的作用。

當然，唯一嚴肅的解決方案是幾乎遭到普遍反對的方案，即閱讀“巨著”這種出色的老方法。按這種方法，通識教育意味著閱讀某些公認的經典文本，悉心閱讀，讓它們指出問題以及對待問題的方法——不是用我們杜撰的范疇去規范它們，不把它們當作歷史產物，而是努力按照作者所希望的方式去閱讀。我十分清楚反對崇拜“巨著”的各種意見，實際上也贊同這些意見。崇拜是外行的表現；它助長缺乏能力的自學者的自信；一個人不可能仔細閱讀每一部巨著；只讀巨著，他就永遠不可能明白巨著與普通書籍相比為何是巨著；沒有辦法確定由誰來決定巨著或經典是什么；書是目的而不是手段；讀經運動透著一種傳播福音的難聽腔調，有悖于美好的情趣；它造成一種接近偉大思想的虛假感覺；等等。但是，有一點可以肯定：只要巨著是課程的中心部分，學生們就會既興奮又滿足，感覺他們正在獨立完成著某件事情，從大學里學到了他們在別處學不到的東西。這種特別的體驗無需再引申到它自身之外的事情上，這個事實為他們提供了一種新的選擇，讓他們尊重學習本身。他們得到的好處是對經典文獻有了了解——對于我們這些無知的人尤其重要；在仍然存在大問題時知道何為大問題；在最低限度上知道了如何回答這些問題的范式；而且，也許是最重要的，學生們獲得了共同的經驗和思想儲備，以此為基礎建立起友誼。以明智地運用經典文本為基礎的課程，是通向學生心靈的坦途。他們對學習阿基里斯或絕對律令有著無限的感激。亞歷山大·柯瓦雷這位已故的科學史專家告訴我，他非常欣賞美國人。他開始流亡生活后，1940年在芝加哥大學執教的第一堂課上，有個學生在自己的文章中談到“亞里士多德先生”，并沒有意識到亞里士多德不是當代人。柯瓦雷說，只有美國人有如此天真的深刻性，把亞里士多德作為活的思想看待，對于多數學者來說這簡直不可思議。完美的通識教育課程能讓學生熱愛真理，產生追求美好生活的激情。設置學習課程，使其適應每個大學的具體條件，激發學習者的興趣，是這個世界上最簡單的事情。困難在于如何讓教員接受這些課程。

當代大學的三大組成部分（自然科學家、人文科學家和社會科學家）對閱讀經典的教育方式都沒有熱情。只要通識教育不偷走自然科學家的學生，不擠占學生太多的預習時間，他們對通識教育和其他領域還是很寬厚的。不過，他們自己首先關心的是解決本學科當前的重大問題，并不特別在乎對他們的基本問題的探討，因為他們已經取得了顯而易見的成功。他們漠視牛頓的時間觀，不關心他與萊布尼茨關于微積分的爭論；亞里士多德的目的論是一派胡言，不值得重視。他們相信，科學的進步不再依賴培根、笛卡爾、休謨、康德和馬克思這類思想家對科學本質的綜合反思。這僅僅屬于歷史研究的范疇，長久以來，甚至最偉大的科學家也不再思考伽利略和牛頓了。進步是毫無疑問的。實證主義給科學真理帶來的麻煩，盧梭和尼采給科學之善帶來的麻煩，其實并沒進入科學意識的核心。因此，自然科學家關心的不是經典名著，而是科學的不斷進步。

社會科學家一般說來對經典文本充滿敵意，因為它所探討的人類事物往往也是社會科學的研究對象，社會科學掙脫了早期思想的桎梏，成為真正的科學，他們為此而十分自豪。況且，他們不像自然科學家，對自己取得的成就沒有十足的把握，覺得早期思想家的著作在威脅著他們，或許還有點兒擔心學生經不住誘惑，重新回到糟糕的老路上去。再說，可能除了韋伯和弗洛伊德之外，根本就沒有可以被稱為經典的社會科學著作。跟自然科學比較一下，即可得出有利于社會科學的解釋。可以說，自然科學是一個通過細胞增多而發展的活的機體，是名副其實的知識機體，它在對整體并無意識的成千上萬個部分的幫助下，通過幾乎不為人覺察的增長，證明自己就是這樣一個機體。這與想象或哲學的工作截然相反，在這種工作中，單槍匹馬的創造者可以創造和探究一個人為的整體。但是，如果對社會科學中缺少經典做出解釋，不管是用諂媚還是不諂媚的方式，這個事實都會讓社會科學家不舒服。我記得有位給研究生講授社會科學方法論入門課程的教授，一個著名的歷史學家，當我天真地向他提出有關修昔底德的問題時，他輕蔑而憤怒地回答說：“修昔底德是個笨蛋。”

既然經典巨著現在幾乎毫無例外地被稱作人文著作，人文學者對經典教育不冷不熱的態度，就更加令人費解。人們也許認為，在經典著作對現世的影響力降到最低點時，對它們的高度敬重會增強其精神力量。誠然，通識教育及經典文獻研修的大多數積極支持者通常都是人文學者。但他們中間也有差別。有些人文學科不過是一些刻板的專業學科，他們靠經典著作的地位維系自己的生存，但對它們的自然狀態壓根不感興趣——譬如，文字學更多關心的是各種語言本身，而不是它們講述的內容；他們不能、也不會做任何事情去鞏固自己的學科基礎。有些人文學科熱衷于加入真正的科學，把自己的根移植到克服了神話歷史的現在。有些人文學者不無道理地抱怨說，缺乏有能力傳授和研習經典的人，雖然他們的批評往往因一個事實而不攻自破：他們只維護近年來對經典著作的學術解釋，而不是對它們充滿活力的真實理解。在他們的反應中，有著專業人士的嫉妒和偏狹的強烈成分。說到底，這一切在很大程度上是人文科學的普遍衰退，它既是我們目前處境的癥候，也是它的原因。

再說一遍，通識教育的危機反映著最高層學術的危機，反映著我們解釋世界的首要原則之間的不一致和不相容，反映著最普遍的思想危機，這構成了我們文明的危機。不過，確切說來，危機也許不在于原則的不一致，而在于我們沒有能力去探討它，甚至沒有能力去識別它。當通識教育為有關自然及人在自然中的地位的統一觀點的討論鋪平了道路，使最優秀的頭腦在最高層次上交鋒時，人文教育就會繁榮發展。當只有各種專業——它們的前提根本不會導致那種見識——凌駕其上時，通識教育就會衰落。最高級的智慧也是片面的智力，上下兼顧是辦不到的。

#### 大學的分裂

在康奈爾大學的槍擊事件后，這一切變得再清楚不過，而且隨著這所大學的分裂，我也有機會對它的構造有所了解。總的來說，沒有哪個學科——只有個人——對學術自由和學術誠信受到的攻擊做出了很好的反應，但各個學科的反應卻各具特色。專業學院——工程、家政、產業與勞工關系以及農業——的教員干脆回到家里閉門不出。（法學院的一些教授確實表達了義憤，其中一部分人最后還公開聲明支持撤換校長。）人們一般認為這些院系是保守的，但他們只是不想找麻煩，他們不認為那是他們應當參加的戰斗。黑人學生的怨言不是針對他們；無論發生怎樣的思想變化，都不會觸動他們。盡管人人抱怨學科太多導致大學失去重心，不能平衡發展，但大家都很清楚文理學院發揮的作用，其他的學院從屬于它們，它們是學問和聲望的中心。這種古老的秩序大部分一直被保存著。在康奈爾，挑戰正是針對文理學院，就像整個20世紀60年代其他大學的情形一樣。因此，自然科學、社會科學和人文科學都遇到了麻煩，它們被要求改變教學內容和標準，消除學生們“感覺到的”精英主義、種族主義和性別歧視。學者的共同體被證明為不是共同體。在捍衛追求真理的過程中不存在同舟共濟。

自然科學家超然于爭論之上，形成了自己的孤島，也沒有感受到威脅。我相信，康奈爾大學只有一位自然科學家大聲反對持有槍支或威脅教授。這個學校最著名的教授，一個拿過諾貝爾獎的物理學家，成了校長的主要代言人，但他并未征詢過那些生命受到威脅的教授的意見，也沒有提出生死攸關的問題。他為校園暴力而扼腕嘆息，但沒有采取任何行動，也沒有說過一句話，指出應在哪里劃定一條界線。據我所知，沒有一個自然科學家像某些社會科學家和人文學者那樣跟暴徒同流合污。自然科學家的工作完全獨立于大學的其他活動，他們相信自己從事著重要工作，這使他們對別的事漠不關心。他們與我們這些人不存在共同利益。我的一位朋友受到過明確的威脅，只好攜家人躲了出去，他為此感到羞愧；當我同他一起去參加老師向學生投降的會議——這是真正可恥的事，是人們在暴政面前卑怯默許的縮影——時，聽到一位生物學教授或許是出于對我們的好意，大聲問道：“這些社會科學家真相信存在危險嗎？”我的朋友悲哀地望著我說：“有了這樣的同事，你就不需要敵人。”

學生運動沒有理論可言，所以自然科學家沒有像在發達的法西斯制度和蘇聯制度中那樣成為靶子。列寧派沒有對實證主義、相對論或遺傳學大發雷霆，戈培爾派也沒有警告人們猶太人的科學是偽科學。早就有人抨擊科學家跟軍事和工業聯合體的合作，抨擊他們發明的技術在支持資本主義和污染環境上起的作用。但這些批評并沒有進入嚴肅的科學研究的核心。只要科學家避免把自己的知識運用于某些不得人心的事情，對支持他們的政府說些壞話，宣稱他們是為和平和社會公正而工作，他們就能避免觸犯眾怒。可以預料，康乃爾大學的那位大物理學家也會按照慣例，對物理學研究導致熱核武器的產生表示歉意，從而使自己脫身。可是并沒有人要求這些科學家在研究中、在課堂上、在實驗室里有所改變。所以他們能夠全身而退。

這不僅僅是一種自私和自我保護的行為，人人都會顧自己，雖然這種行為很多，但都披著通常令人厭惡的道德外衣。危機氣氛促使人們并非完全有意識地重新評價自然科學與大學的關系。學術界的危機和政治危機一樣，往往會把矛盾和利益的改變帶到表面，而只要事態平穩，人們較易于不去正視這些事情。打碎舊聯盟建立新聯盟，一向就是痛苦的事情，例如冷戰初期自由派與斯大林分子決裂時就是如此。科學家發現自己面對著一個事實：他們與大學的其他領域沒有真正的聯系，讓自己任命運擺布又代價高昂。假如化學成了文化大革命的靶子，紅衛兵小將們監督著教學，對當事人實行恐怖統治，那就難以想象生物學家們還會無動于衷。化學家是生物學家的血親，生物學的進步絕對離不開化學知識。然而，物理學家以物理學家的身份能從比較文學或社會學教授那里學到重要的東西，或學到任何東西，這在今天已是不可想象的事情。自然科學家跟人文學科的關系不是一家人的關系，而是一種虛無飄渺的關系，有點兒像我們跟全人類的關系。對適用于全人類的權利也有著形式化的祈求，但對共同的信仰和利益并不存在迫切的需要。當這種關系讓人感到難受時，“沒有你們我照樣活”的想法就會悄悄潛入人們的心中。

這種相互隔離的情形自康德和歌德以來就已存在，前者是最后一位在自然科學上也很有造詣的哲學家，后者則是最后一位相信自己的科學貢獻會超過文學貢獻的文學巨擘。還應當記住，他們并不是偶爾涉獵科學的哲學家和詩人，他們的著作是自然的一面鏡子，他們的科學在有關存在、自由和美的沉思的引導下充滿了生機。他們代表著對問題之統一性的最后探索，自然科學此后才變成了學術界的瑞士，為自身安全計而對黑暗曠野上的戰斗嚴守中立。亨利·亞當斯的一生跨越了兩個時代，在前一個時代，像杰斐遜這樣的紳士們認為，他們既能掌握科學，科學也對他們有益；后一個時代的科學家們則講著深奧難懂的語言，所述內容與生活毫不相干，但又是生活中必不可少的信息。亞當斯以其機敏的文風記錄下了這種變化。他年輕時研究過自然科學，后來放棄了；晚年他又重新審視科學，發現自己來到了一個全新的世界。舊式大學的傳統和理念掩蓋了一個事實，即古老的紐帶已經衰朽，婚姻已走到了盡頭。19和20世紀的大科學家們一般而言是很有教養的人，他們對學問的另一些分支有親身體驗，并且真心崇敬那些學問。自然科學和自然科學家的日益增長的專業化，逐漸形成了一道保護性煙幕。20世紀60年代以來，自然科學家與他們的社會科學和人文科學同事的交談和實踐合作日漸稀少。大學失去了它過去擁有的那種類似于城邦的性質，它變得像是一只客船，乘客們只是偶然的同路人，不久就會下船各奔東西。自然科學、社會科學和人文科學之間的關系只是行政性的，沒有任何實質性的思想內容。它們只在大學本科教育的頭兩年里相會，自然科學家關心的大抵是那些將來會走上他們道路的年輕學子。

幾年前，《紐約時報》刊登的一篇關于一位音樂教授訪問洛克菲勒大學的報道，極好地說明了這種狀況。在那里工作的生命科學家帶著盒飯去聽這位音樂學家的講座。這項計劃的靈感來自于斯諾關于“兩種文化”的愚蠢構想，他提議讓人文學者學習熱力學第二定律，讓物理學家閱讀莎士比亞，這樣就可以彌合兩大學科之間的裂痕。當然，假如物理學家從莎士比亞那里得到了某些重要啟迪，同樣，人文學者也從熱力學第二定律中受益，這項計劃才能取得一定效果，而不是流于一種提神醒腦的練習。實際上什么結果也沒有產生。對科學家來說，人文學科是娛樂消遣（通常他很尊重人文科學，因為他知道人們需要一些超出他自己能提供的東西，但他對從哪里能找到這些東西又很迷茫）；對人文學家來說，自然科學頂多是漠不關心，甚至是格格不入，充滿敵意。

《紐約時報》引用了洛克菲勒大學（它最近取消了哲學課）校長喬舒亞·萊德伯格的話，他在那次講座之后說，斯諾的思路對頭，但犯了“計算錯誤”——大學里不是有兩種文化，而是有許多種文化，一個例子便是披頭士樂隊的文化。這說明在衰落過程中處于暫時停頓狀態的瑣屑思想達到了登峰造極的地步。萊德伯格從人文科學中看到的不是作為自然研究之補充的人文知識，而僅僅是世間正在發生的事情的另一種表述。說到底，它們都是復雜程度各異的娛樂演出。萊德伯格對他的聽眾做出了某種暗示，使我們明白了自然科學在民主相對主義的海洋中就像直布羅陀一樣突出，其他學科不過是一種愛好。

這種態度影響了康奈爾和其他大學自然科學家的行為，他們用自己的方式與新的議程配合，試圖通過招生和教員任命的手段實現這種或那種社會目標，結果降低了大學的水準，模糊了大學的宗旨。他們嘴上說反對精英主義，反對性別歧視和種族歧視，在各自的領域里卻默不作聲地拒絕在這些問題上有所作為。他們把責任推給了社會科學家和人文科學家，但這兩者已被證明更溫和，更易于受人欺負。自然科學家也是美國人，一般而言他們也喜歡跟風。但他們對自己做的事情也很有信心。如果他們教的不是科學，他們不會自欺欺人地說自己在傳授科學。他們對人的能力有著操作性很強的檢驗標準。至少根據我的體會，他們從內心深處相信，只有科學知識才是真正的知識。當他們面對困境——譬如數學家想錄用更多的黑人和婦女，但找不到大體能夠勝任者——時，他們實際上在說，人文學者和社會科學家應該錄用他們。他們認為自然科學之外沒有真正的標準，因此很容易做出調整。科學家們抱著這種極不負責的態度，對各種優待措施聽之任之，例如他們假定，被破格招收的少數族裔學生如在科學領域學習不佳，其它院系就應當照顧他們。科學家沒有預見到這會帶來真正可怕的后果，這樣的學生會遭到更大的失敗。他們理所當然地認為這些學生會在大學的其他領域取得成功。他們是對的。人文和社會科學日漸墮落，成績的水分越來越大，而自然科學仍是以白人男性為主。因此，大學里的真正精英在歷史洪流中始終能夠站在有利位置，不必忍受任何不良后果。

故也難怪，你必須到人文科學中才能找到革命的狂熱支持者。與冷靜、理性和客觀相對立的激情和獻身精神，能夠在那里安家落戶。這出戲里還有一群人文學科教師發出的威脅，校方如不立即投降，他們就要接管一座辦公樓。有個學生告訴我，他的一位人文學科教授本人就是猶太人，卻對他說，鑒于猶太人對黑人的所作所為，他們活該被送進集中營。這些男男女女最后采取了行動，而不是在圖書館和教室中消磨時光。但是他們的作為卻導致了自己的毀滅，因為20世紀60年代讓人文學科嘗到了最大的苦果。確保它們地位的舊秩序被推翻了，隨之而來的是學生失去了學習興趣，語言研究幾乎蕩然無存，博士沒有就業機會，公眾缺乏同情。他們得到了報應，但不幸的是我們也失去了一切。

就許多人文科學家來說，這種行為的原因是顯而易見的，它構成了本書的主題。康奈爾大學是人文學科和政治學中某些潮流的急先鋒。有幾年的時間，它一直在為比較文學領域中激進的法國左派思想洗刷污名。從薩特到戈德曼，再到福柯和德里達，一波又一波思想浪潮沖擊著康奈爾。這些思想試圖賦予舊典籍以新的生命。一種閱讀技巧，一種解釋框架——馬克思、弗洛伊德、結構主義，等等——能與這些令人厭倦的舊典籍結合在一起，使其成為革命意識的一部分。這對于人文學者畢竟發揮著積極、進取的作用，他們過去一向只是些古董式人物，是守護人老珠黃的后宮嬪妃的太監。再者，流行于人文學科中的歷史主義，也為標新立異提供了思想基礎。除此之外還有一種期待：在這些變化中，文化將取代科學占據首要地位。我所討論的那種知識上反大學的意識形態，在這種條件下找到了自己的表達方式，因為大學可以被視為一個歷史舞臺。戈德曼在他去世前幾個月對我說，他有幸活著看到自己九歲的兒子在1968年的巴黎用石頭砸商店櫥窗。這就是他研究拉辛和帕斯卡的最終結果。人性的復歸！學生們動手了，不是拿起書本，而是采取了行動，他們不依靠歷史或老師的幫助就能影響未來。這些先鋒派熱切地期望，革命會帶來一個創造的時代，藝術而不是古董研究將發揚光大，想象力最終將作為攻方與理性對抗，雖然還談不上旗開得勝。

人文學科的教授們處境十分難堪，他們既不相信自己，也不相信自己所做的一切。無論喜歡與否，他們的基本工作是解釋和傳播典籍，在傳統并不享有特權的民主秩序中維護我們所說的傳統。他們是一幫閑散優雅之人，卻置身于一個顯然把效用作為唯一通行證的地方。他們的王國是永恒和沉思，卻置身于一個只需要當下和行動的環境之中。他們堅信平等主義的正義，然而他們卻是稀有、高雅和出眾的代理。他們與平等主義并不相宜，但他們的民主傾向和負罪感卻驅使他們同它站在一起。莎士比亞和彌爾頓與解決我們的問題究竟有何關系？尤其是，仔細端詳一下他們就會發現，他們滿腦子精英主義、性別歧視和民族偏見，這都是我們正在努力克服的東西。

人文研究需要堅定的信念和奉獻精神，不僅這種精神在教授身上不常見，而且他們的追隨者也正在消失，學生們不相信教給他們的東西是重要的。孤獨和無聊感讓人心碎，于是這些人文學者便跳上了奔向未來的流線型高速快車。不消說，這意味著對人文學科的敵意變得更加嚴重，所以它們被悉數扔出了列車。自然科學和社會科學向人們展示它們有這樣或那樣的用途，從而找到了自己的位置，而這是人文學科做不到的。

人文學科的非政治的特點，它對經典文獻中的政治內容（它本應成為政治教育的一部分）習慣性的曲解和貶抑，在學生的心靈中留下了一個空白點，這使得任何政治學說，尤其是那些極其平庸、極端和流行的政治理論，都能填補這片空白。人文學者不像自然科學家，他們沒有什么可以失去的東西，或者人們就是如此認為的；他們也不像社會科學家，對錯綜復雜的政治事務一無所知。人文學者像北極旅鼠一樣一頭鉆進大海，以為這樣就可以使自己精神振奮，恢復活力。但他們溺水了。

這使社會科學成了唯一的戰場，它既是攻擊的靶子，也是各種立場唯一的立足點。社會科學是大學中最新的成分，最不能自夸過去的偉大成就或對人類智慧寶庫的貢獻，它的合法性還很成問題，參與其中的天才最為謙和。然而社會科學主要關注的是人類事務，人們推斷它們應當掌握著有關社會生活的事實，并且具有如實報道的科學良知和誠信。擁有某種政治綱領，關心財產、和平或戰爭、平等、種族和性別歧視的每一個人，都會關心社會科學。這種關心可以是發現事實——或使事實符合他們的設想，從而影響公眾。

在這些學科中，改變事實的誘惑是巨大的。獎罰、金錢、榮辱、負罪感和行善的欲望，所有這一切都圍繞著它們，使它們的研究者暈頭轉向。大家都希望社會科學家講述的故事符合自己的愿望和需求。霍布斯說，假如二加二等于四這個事實與政治扯上了干系，就會出現否認它的派別。社會科學有太多的空想家和吹牛者，但也培養出了剛直不阿的學者，他們的工作使陰險的權術更難以得逞。

于是，社會科學成了激進分子大打出手的首選之地。一群黑人激進分子打斷了一位經濟學教師的課程，然后來到系主任辦公室，挾持他和秘書（患有心臟病）為人質長達13個小時。不消說，對那個教師的指控是，他是種族主義者，用西方標準評判非洲的經濟績效。學生們因為提請校方注意這個問題而受到贊揚，系主任也拒絕指控他們，那位教師則從校園里神秘消失，此后再沒有人見過他。

這種解決問題的方式是很典型的，但是一些社會科學教授并不喜歡。人們要求歷史學家重修世界史，尤其是美國史，以揭示國家一向是支配和剝削的陰謀體系。心理學家被搞得心煩意亂，因為他們得證明不平等和核武器的存在給人們的心理造成了傷害，美國政客對蘇聯總是疑神疑鬼。政治學家也受到敦促，要把北越人民解釋成民族主義者，要為蘇聯洗清極權主義的惡名。總之，與內政外交有關的一切激進觀點都要求社會科學給予支持。尤其是要把精英主義、性別歧視和種族主義的罪惡從社會科學中驅除出去，社會科學應當成為對抗這些罪惡以及第四種重罪——反共產主義——的武器。當然，誰也不敢挺身而出承認這些罪惡，對根本性的問題——即平等本身——的嚴肅討論，早就從舞臺上消失了。學生在社會科學中的主要活動是辨別各種異端，這頗像是回到了中世紀，那時除了少數膽大包天和冥頑不靈的人，人人信奉基督教，唯一討論的是正統學說的內容。誠然，也有學者在認真研究性別差異，或對用校車接送孩子[[43]](#_43_86)在教育上的價值提出疑問，或思考有限核戰爭的可能性。對激進的正統學說表示質疑，你幾乎不可能不冒遭受誹謗、停課、喪失教學必不可少的信任和尊重、同事的敵意等等風險。種族主義和性別歧視過去是、現在依然是丑陋的大帽子——與以往流行偏見中的無神論、共產主義相同；它可以被毫無緣由地扣在任何人頭上，一旦戴上它，你就幾乎再也摘不下來了。言者無罪已成空話。在這種氣氛中，超然、冷靜的研究是不可能的。

許多社會科學家都面臨這種情形，但在斗爭中還出現了更嚴峻的新考驗。有些人看到自己的客觀立場受到威脅，如果學術探索得不到尊重和保護，他們中間的任何人都有可能身陷險境。壓力使傳統的自由主義重新煥發了活力，喚醒了對學術自由之重要性的意識。高傲與自尊，不向威脅和侮辱低頭的意志，重新抬頭了。這些社會科學家明白，當激情橫掃面前的事實時，民主體制中的所有派別都危在旦夕。更為重要的是，對于那些大吹大擂的刺耳宣傳他們產生了本能的憎惡。這些社會科學家未必具有相同的個人政治信念，他們同舟共濟的感情，來自于對同事的動機的相互尊重，他們之間并不總是意見一致，但他們能從意見分歧中獲益；還來自于他們忠實于為他們的研究提供保護的制度。你在康奈爾會看到，左、中、右三派社會科學家——在美國大學公認的十分狹小的派別譜系上——聯手抗議對學術自由的損害和同事受到的侵犯，這種侵害不但發生在康奈爾，也以各種更微妙的形式發生在其他地方。對大學的挑戰在最具政治意味的部門最為突出，這個部門對它的理解也最深入，這絕不是偶然的。政治視野是讓學術的道德統一性自然而然成為焦點、讓科學良知受到檢驗的地方。

遺憾的是，我不能斷言這場危機拓展了社會科學的關注范圍，或是促使其他學科反思自己的處境。但它一度激發了一群真正愿意為熱愛真理、為自己的研究而做出犧牲的學者，使他們發現虔誠還有更豐富的內涵，感受到一個以信念為基礎的共同體。大體上說，其他學科沒有讓它們的自由探索信念接受考驗。它們的置身事外，構成了我們的大學分崩離析的背景故事的大半內容。

#### 學科

主宰著學術領域、決定著知識內涵的三大學科，今天的情況如何？自然科學干得很不錯，它獨自生活，但很開心，就像一架上滿了發條的鐘表一樣獨自運轉，跟以往一樣成功且有益。近年來它還做成了一些大事，譬如物理學家的黑洞研究，生物學家的基因密碼研究。它的目標和方法得到人們的一致認可。它為智慧超群的人提供了令人振奮的生活，也為全人類帶來了不可估量的好處。我們的生活方式完全依賴于自然科學家，他們的成就已大大超出他們的承諾。只在邊緣地帶還有些問題，可能威脅到他們的思想平靜——對美國能否產生高瞻遠矚的科技天才的懷疑，對核武器之類的科學成果的用途的懷疑，對生物學在實驗和應用過程中是否需要“倫理學家”的疑問。但是他們作為科學家很清楚，根本不存在倫理學家這樣的知識人。不過，總的說來一切都還不錯。

但是，在自然科學止步之處，立刻就有了麻煩。它止步于人的面前，止步于這個超出它視野的生物面前，或者更準確地說，它止步于人的非肉體的因素或成分面前。只有根據這些因素才能領會科學家的本質，這與政治家、藝術家和先知的情形是一樣的。凡是屬于人性的東西，凡是讓我們關切的東西，都處在自然科學之外。這本應成為自然科學的問題所在，然而卻沒有。我們不知道它是個什么東西，甚至找不出一個公認的名稱來稱呼人類的這種非肉體的、不可化約的因素，這當然是個問題。在某種程度上，這個有些不可捉摸的東西或因素，是科學、社會、文化、政治、經濟、詩歌和音樂存在和發展的原因。我們知道后面這些東西，但是，倘若我們不知道它們的根源，我們能夠真正把握它的狀態，甚至知道它是否真正存在嗎？

這種困難反映在一個事實上：對人這個題目的研究，或對這個難以描述的事物及其活動和產物的研究，在大學里存在著兩大學科——人文學科和社會科學，而對人的肉體進行研究的只有自然科學。如果這種分工的基礎是對研究主題有著一致的意見，能夠反映它的自然構造，那么這就是一種很不錯的分工，就像物理學、化學和生物學之間的分工導致了相互尊重與合作一樣。人們相信，有時也真這樣說——多是在畢業典禮的講話中——社會科學研究人的社會生活，人文學科探討人的創造性生活——偉大的藝術作品，等等。這種區分雖有一定意義，但實際上沒有任何用處，這個事實以各種方式暴露出來。自然科學或多或少愿意對社會科學和人文學科表示敬意，然而它們自己卻相互瞧不起，社會科學貶低人文學科，說它不科學，人文學科則認為社會科學庸俗。雙方說不到一塊。最重要的是，它們占據著同一個研究領域。現在構成人文學科之一部分的許多典籍，與社會科學家探討著同樣的事情，只是使用的方法不同，得出的結論也不同；社會科學的每個分支都在嘗試用這樣或那樣的方式解釋藝術家的各種活動，但解釋方法與人文科學采用的方法大相徑庭。它們的分歧可以歸結為這樣一個事實，社會科學其實是想具有預測能力，這意味著人是可預測的，而人文科學則認為人是不可預測的。兩大陣營的分工更像是停火線，而不是科學的劃分。它掩蓋了尚未解決的關于人的存在的古老斗爭。

社會科學和人文學科代表著對危機的兩種反應，這場危機的根源是人——或者說，人類除了肉體之外的剩余部分或附著于肉體的部分——被明確趕出了自然，從而也被趕出了18世紀末興起的自然科學或自然哲學的視野。沿著一條道路，有人努力要把人納入新的自然科學，使研究人的科學成為僅次于生物學的一門科學。沿著另一條道路，人們進入了由康德開拓的領域，這是一個與自然相對立的自由王國，它與自然科學相互分離，平起平坐，不需要模仿它的方法，對待精神至少與對待肉體一樣嚴肅。兩大學科對于冠軍，即剛從哲學中解放出來的自然科學，都不構成挑戰：社會科學謙卑地想在場子里謀得一席之地，人文學科則高傲地另開新店。結果是出現了兩種關于人的互不協調的思路，一種傾向于把人視為本質上屬于動物中的一種，他沒有精神，沒有靈魂，沒有自我、意識或諸如此類的東西；而按另一種思路，他好像不是動物或沒有肉體。這兩種思路沒有交匯點，你只能擇一而行，它們有著截然不同的終點，例如“美麗新世界”或與它相反的“瓦爾登湖”；“黑暗王國”或是它的對頭所理解的“幸福島”[[44]](#_44_84)（查拉圖斯特拉偏愛的退路）。

上述兩種解決方案都沒有完全成功。社會科學沒有得到自然科學的承認[[45]](#_45_84)，它是不入流的冒牌貨。人文學科的貨棧轉而販賣各種滿布灰塵的破爛古董，生意日趨慘淡。社會科學較為強壯，與自然科學統治的這個世界比較合拍，它雖然喪失了靈感和傳播福音的熱情，但對現代生活的不同方面都有用處，只要提一下經濟學和心理學就可證明這一點。人文學科江河日下，但這僅僅證明了它不適應現代社會。它也許很好地表明了現代性的謬誤所在。況且，今天以非學術的方式強烈影響社會生活的語言，是來自于對自由王國的探索。社會科學更多地源自洛克創立的學派；人文學科則源自盧梭創立的學派。社會科學雖然推崇自然科學，但它在近代獲得的大多數動力實際上都是來自于下層社會。只要想想韋伯就可以明白這一點，雖然馬克思和弗洛伊德又何嘗不是如此。雖然不能公開承認，但人是需要某種自然科學無法提供的東西的，不然就無法理解他了。人就是問題所在，我們想盡一切辦法不去正視它。目前大學中的人類知識三大分支的奇特關系，卻告訴了我們一切。

先來看看社會科學。它的研究領域好像至少有了一個大概的輪廓，它的組成部分似乎也井然有序，從心理學到經濟學，再到社會學和政治學。但不幸這只是個空洞的表象。首先，它漏掉了人類學，雖然我若是不揣冒昧的話，也許能找到一種方法把它擠塞進去；其次還漏掉了歷史學，它是屬于社會科學還是人文學科，一向聚訟紛紜。最重要的是，社會科學的各個分支并不認為自己是處在這樣一個相互依賴的秩序之中。它們基本上各干各的，用一種毫無希望的說法，就算它們形成了“交叉界面”，也常常是兩副不相干的面孔。在大多數專業中，約有一半的從業者通常甚至不相信另一半人跟自己同屬于一個領域，類似的情況遍及整個學科。經濟學有自己固有的簡單心理學成分，由心理科學提供的知識，要么其實是生物學的一部分，對經濟學沒有多少幫助，要么干脆與經濟學的所謂基本動機南轅北轍。同樣，經濟學也傾向于破壞政治學對政治事件做出的規范性解釋。創立一門受經濟學指導或控制的政治學是有可能的，但沒有必要這樣做；創立一門受心理學指導的政治學同樣是有可能的，但它會與前一種政治學大不相同。好像自然科學中也存在著關于哪一門學科應當為首的爭吵一樣。實際上，社會科學的每一門學科都能聲稱、而且也確實聲稱自己是整個社會科學的起點，只有根據與它的關系才能理解其他學科——經濟學主張經濟和市場，心理學主張個人心理，社會學主張社會，人類學主張文化，政治學則主張政治秩序（雖然政治學對自己的主張最不肯定）。麻煩出在社會科學的基本要素是什么上，每個專業都能爭辯說，嚴格地講，其他專業是自己所代表的整體的一部分。不僅如此，每個專業都指責其他專業代表著抽象、虛構或想象的產物。可曾有過純粹的市場？有過不是由社會或文化所形成并作為其中之一部分的市場？什么是文化，什么是社會？難道它們還包含著某種政治秩序之外的因素？政治學在這里處于最強大的位置，因為政府或國家的現實是無可否認的，盡管它們也能被視為表面的或合成的現象。社會科學實際上代表著對我們所看到的人類世界的一系列不同看法，這一系列的看法并不和諧，因為甚至在誰屬于這個世界的問題上都沒有共識，至于能用什么原因去解釋它的現象，就更是無從談起了。

在社會科學中，更深一層的爭論涉及到科學是什么的問題。大家都同意，科學必須是理性的，必須具有某些檢驗標準，必須以系統的研究為基礎。此外，人們也或多或少地明確同意，在自然科學中得到承認的各種原因，一定程度上也應當適用于社會科學。這意味著不存在目的論，不存在“精神的”原因。譬如，追求靈魂的救贖需要被歸結為另一種原因，例如受到壓抑的性欲；追求金錢則無需歸結到這種原因。在科學研究中，探尋非精神的原因，把高級、復雜的現象簡化為低級、簡單的現象，是得到普遍接受的研究方法。但是，對于現代自然科學最成功的范例——數理物理學，社會科學能夠或應當在多大程度上加以效仿，則是一個存在著永無休止的討論和爭吵的問題。現代自然科學的標志是預測能力，實際上每個社會科學家也希望能做出可靠的預測，雖然實際上沒人能做到。在自然科學中，通過把各種復雜現象簡化為可以用數學公式來表達，使預測好像成為可能，多數社會科學家也希望同樣的事情在自己的學科中發生。問題在于，沿著這一方向的種種努力，是否會造成對社會現象的歪曲，或導致那些不易用數學方法表達的現象受到忽略，只看重那些易于被數學化的現象；或是助長那些虛構的、與現實世界毫無關聯的數學模型的建構。在那些主要熱衷于科學和那些主要關心自己的特定研究對象的學者之間，一直在進行著這類游擊戰。

被認為是社會科學中最為成功的經濟學，是數學化程度最高的學科——這意味著它的研究對象可以進行計算，也意味著它至少可以為假定的預測目的建立數學模型。有些政治學家卻認為，就拿“經濟人”來說吧，跟他一起玩游戲，他也許表現得很出色，但他只是個子虛烏有的抽象概念。而希特勒和斯大林都是確有其人，并且不會跟著你一起玩耍。政治學家認為，經濟學分析不僅無助于我們理解這種政治角色，反而因為系統地排除和歪曲他們的特殊動機，使得社會科學更難以把他們納入自己的視野。從數學中討便利的經濟學家使我們不再思考最重要的社會現象，反倒給反對者（包括一小幫馬克思主義經濟學家，他們被嚴格排除在這個學科——社會科學中唯一發生這種事情的領域——的核心之外）助威。在各種學科之間，以及在贊成不同方法的人沒有共同話語的學科內部，也存在著這種情況。

先不說知名度，今天的學生在首次真正面對社會科學時，實際上看到的是兩門強壯的、自給自足和自信的社會科學：經濟學和文化人類學，它們構成了對立的兩極，彼此幾乎毫無聯系——同時，政治學和社會學互不相容（姑不論它們的內容混亂），在這兩極之間劍拔弩張[[46]](#_46_82)。所以不必奇怪，這兩大學科有著比其他社會科學更明確的創始人：一方是洛克和亞當·斯密，另一方是盧梭。因為這兩門社會科學都以兩種自然狀態中的一種作為明確的假設。洛克認為，人通過自己的勞動征服自然，是對自己原始狀態的唯一理性反應。洛克解放了人的貪欲，指出了與之抗衡的動機的虛幻性。生命、自由和追求財富是基本的自然權利，社會契約的建構就是為了保護這些權利。這些原則是人們所公認的，經濟學成了關于人的理性行為的科學，自由市場構成了自然和理性的秩序（這種自然秩序不像其他公認的自然秩序，它需要人去建構，但是像經濟學家不斷告訴我們的，人在這件事上幾乎總是出錯）。一般而言，持這種觀點的經濟學家一般是這樣或那樣傳統自由主義者，是存在著市場的自由民主體制的支持者。盧梭則認為，自然是美好的，人背離了自然。因此，探尋遠古起源變得十分必要，人類學正是因這一事實而建立起來的。列維—斯特勞斯對此一點都不含糊。文明，在實踐上等同于自由市場及其后果，威脅著人的幸福，瓦解了共同體。對關系密切的傳統文化的敬仰便是這種思想的直接產物，傳統文化疏導和提升人的經濟動機，不允許出現自由市場。被經濟學家視為非理性的過去的事物——僅在欠發達社會[[47]](#_47_80)還能看到——成了研究人的適當對象，成了我們時代疾患的診斷和未來的召喚。人類學家對歐洲大陸的反思的許多方面，無論是文化還是低一級的現象，一般持開放態度，而經濟學家是完全拒絕接受這種反思的（尼采的影響在50多年以前本尼迪克特對日神文化與酒神文化的區分中就已十分明顯）；他們還傾向于左翼（因為極右翼雖然在他們的體系中同樣可以存活，卻沒有根基），并易于為匡正或代替自由民主體制的各種嘗試所蒙騙。經濟學家教導世人說，市場是社會的基本現象，它的最高表現是金錢。人類學家教導我們，文化是社會的基本現象，它的最高表現是神靈崇拜[[48]](#_48_78)。這就是這里所介紹的、但尚未明確說明的古老哲學教義之間的對抗——作為消費品生產者的人對抗作為文化生產者的人；極力表現為動物的人對抗敬畏神明的人。不同的學科屬于不同的世界。它們彼此之間有一些邊際影響，但不存在共同體精神。很多政治學家和社會學家相互跨越邊界，也有些經濟學家和人類學家相互跨越邊界，但很少有經濟學家認為自己是人類學家，反之亦然。經濟學家是最想跳下社會科學的航船自行其是的人，他們認為自己比其他社會科學家更接近于成就一門真正的科學。他們對公共政策也有實質的影響。人類學家在學術界以外沒有這種影響力，但他們的理論博大精深，很有魅力，同時還擁有最新的觀念。

簡單地介紹一下政治學及其特點，也許有助于我們澄清整個社會科學的問題。首先，政治學和經濟學一起，是研究人的基本欲望的唯一的純學術學科，就像醫學一樣，它研究一種基本欲望，這種研究可以被理解為是為了滿足那種欲望。政治學包含著對正義的愛、對榮譽的愛和對統治的愛。但是，不同于坦率承認、甚至津津樂道自己與健康和財富的關系的醫學和經濟學，政治學謙恭地避免做出這種公開聲明，甚至想切斷這些不適宜的關系。這或許與以下事實有關：政治學確實是個容顏不再、諱言年齡的老婦人。政治學一直可以追溯到古希臘，有蘇格拉底、柏拉圖和亞里士多德這些不便啟齒的祖先，他們在現代科學的世界名聲不佳。其他社會科學都有自己的現代淵源，是現代事業的一部分，而政治學卻一如既往，它試圖使自己現代化，趕上時髦，但又不能完全控制古老的本能。亞里士多德說，政治學是建筑科學，是一門統治的科學，研究的是完美政體或最佳政體。但真正的科學是不討論善惡的，所以必須擯棄這種觀點。然而，醫學和經濟學其實也在討論善惡，因此，放棄古老的政治美德，只會把道德領域拱手讓給缺乏普遍的善與正義的健康和財富。這符合洛克的意圖，它根本就不是“價值無涉”的，而是要用更卑下、但也更牢靠、更易于實現的善，取代古典時代所推崇的善。政治學和現代社會科學的轉型并沒有推進社會科學的發展，而是推進了現代思想創立者的政治意圖。它嘗試把政治特有的動機降格為亞政治動機，就像經濟學提出的動機一樣。榮譽不是真正的動機，收益才是。

當然，洛克本人主要還是一位政治學家，而不是經濟學家，因為市場（為獲取利益而進行的和平競爭）需要事先存在著社會契約（達成遵守契約的一致意見，建立仲裁和執行契約的審判制度），沒有社會契約，人類便處于戰爭狀態。市場的前提是存在法律，不存在戰爭。戰爭是文明社會存在以前人類的生存狀態，重新回到這種狀態的可能性是一直存在的。結束戰爭所需要的暴力和欺詐跟市場完全無關，而且在市場中是不合法的。人們在和平生活中的理性行為，即經濟學專門研究的行為，不同于人在戰爭中的理性行為，馬基雅維利早就令人信服地指出了這一點。政治學比經濟學更加完備，因為它研究和平與戰爭以及兩者之間的關系。市場不能成為政體唯一關切的對象，因為市場依靠政體，而政體的建立和維持始終需要“非經濟”或“無效益”的理性思維和行為。政治行為必須高于經濟行為，不管它對市場產生什么影響。這就是經濟學家談論外交政策讓人覺得很不可靠的原因，因為國家之間還處于個體優先于社會契約的原始戰爭狀態——也就是說，國家之間不存在解決爭端的公認的最高裁判。在越南戰爭期間，有些經濟學家的政策建議是，嘗試在美國和北越之間建立某種市場關系，因為美國為南越與北越的隔絕付出了代價；但是北越人拒絕玩這種游戲。與經濟學截然不同，政治學必須始終思考戰爭及其各種完全不同的風險、恐怖、刺激和嚴重性。丘吉爾在評論美國總統柯立芝拒絕免除20世紀20年代英國的戰爭借款時，準確地指出了政治眼光和市場眼光的不同。柯立芝說：“他們借過錢，是不是？”丘吉爾答道：“沒錯，但得通盤考慮問題。”政治學得有通盤考慮，這使得它在那些試圖改造它以符合科學的抽象計劃的人看來，成了一門很棘手的學科。經濟學自覺或不自覺地只研究資產者——那些受對暴力的恐懼驅使的人。好戰分子不在經濟學的視野范圍之內。政治學是唯一敢于正視戰爭的社會科學學科。

政治學一直是社會科學中最缺乏吸引力、最易于被人忘記的學科，它橫跨有關人以及人文科學的各種新老觀點。它有著南腔北調各執一詞的特點。它的一部分欣然加入了一種努力，要拆除被視為完備秩序的政治秩序，把這種秩序理解為亞政治原因的結果。經濟學、心理學、社會學以及各種診斷分析方法，都是讓它不亦樂乎的來客。不過，政治科學中也不可避免地存在著難以消除的、非科學的臆斷成分。該學科中這一部分的研究者不能克服他們自己未做解釋、也無法解釋的政治本能——他們意識到政治是一個善與惡發揮著作用的權力舞臺。因此他們從事一些政策研究，它的目的無論有沒有公開聲明，都是行動。捍衛自由、避免戰爭、促進平等——付諸行動的正義的各種體現——是他們研究的熱門課題。好政體肯定也是這些政治科學家的研究課題，即使是秘密進行的，他們的動力來自“應當做些什么”的問題。在現實生活中，數學取得了巨大成功的政治學領域是選舉，這是民主生活中最令人興奮和最具有決定意義的事情，它把民意轉化為政府，決定著政策。政治學中這個最有科學性的成分，使研究者成了現實的政治家的朋友和同盟，既啟發他們，也向他們學習。科學在這里與最強烈的政治激情并行不悖，無須改變它所認識到的研究對象的性質，即可對它進行科學的研究。

可見，政治學更像是一個亂糟糟的集市，開店的人成分復雜。這與它的雜交性質以及它有古典與現代雙重淵源有關。它所研究的現實使它不能太拘泥于抽象觀念，并對它提出了比其他社會科學學科更迫切的要求，同時，它所固有的客觀性與黨派性之間的緊張關系也極為嚴重。現代自然科學和社會科學都在否認這樣一種斷言：政治從本質上不同于人類的其他合作關系，但實踐卻在不斷駁倒它們。政治學不合群的性質或許有所減輕，在這里可看到選擇派的經濟模型理論家、過時的行為主義者、馬克思主義者（他們一向邁不進經濟學的門檻）、歷史學家和政策研究者。最不尋常的是，政治學是大學中唯一有哲學分支的學科（哲學系本身可能是例外）。長期以來，這種情況一直使它頗為尷尬，20世紀40、50年代曾把取消政治哲學提上日程。“我們需要一門真正的社會科學”，那些主張取消政治哲學的人捶胸頓足地大叫著。少數思想家嚴肅而又熱情的學風和20世紀60年代造反學生的威力，使政治哲學得到了緩刑，現在看來是永久解脫了。無論出于最好還是最壞的原因，政治哲學已經成了對抗價值無涉的社會科學和全部新社會科學的堡壘。只要它活得嚴肅，對于研究生和本科生來說，它就始終是這個領域最具吸引力的學科。隨著新的科學信仰已喪失了很多銳氣，這個領域分化為至少如實地反映了政治現象的不同研究方向，許多政治哲學的仇敵也成了它的盟友。政治哲學遠離了統治，但它至少提醒人們記住那些有關善惡的古老問題，成為審視現代政治學和政治生活中隱含的假設的源泉。亞里士多德的《政治學》、洛克的《政府論》以及盧梭的《論人類不平等的起源》依然活在這里。亞里士多德斷言，人天生是政治動物，這意味著人具有趨向文明社會的沖動。閱讀他的著作，有助于揭示現代社會科學背后隱藏的前提，即人類從本質上是孤獨的，并為人們就這一問題重新展開爭論提供基礎。[[49]](#_49_78)

從通識教育的角度看，社會科學的輝煌年代顯然已經過去了。馬克思、弗洛伊德和韋伯這些哲學家和世界詮釋者的時代已成過去，他們預示著美國思想時代的來臨。在這個時代，年輕人可以領略科學和自我認識的魅力，人們期待著一種有關人的普適性理論能把大學統一起來為進步做出貢獻，把歐洲人深邃的思想遺產與我們的活力結合在一起。自然科學將在人類科學中發展到頂峰；達爾文和愛因斯坦對社會科學的影響將不亞于他們對自然科學的影響。現代文學——陀斯妥耶夫斯基、喬伊斯、普魯斯特、卡夫卡——表達了我們的心情，提供了關于社會科學也將體系化和致力于證實的見識。心理分析揭示了私人感受與公開的精神活動之間的關系。人的體驗具有如此大的統一性，所以個人欲望是與對無所不包的萬物秩序的直覺——把哲學理解為一種生活方式的古老幻想——緊密聯系在一起的。瑪格麗特·米德弄出來一門新科學，它雖然說不上有多復雜，但也反映著同樣的社會思潮，它將人們帶到異域，帶回了對社會的全新理解，并且證明了受到壓抑的人的性欲的正當性。對于年輕人來說，在大學里高視闊步的社會學家和心理學家看起來就像精神世界的英雄。他們率先進入神秘王國，可能也會幫助我們進入。舊式哲學已經被打敗，但是像黑格爾、叔本華和克爾愷郭爾這樣一些名字被認為仍能給我們的探險提供一些經驗。

在20世紀40年代圍繞著社會科學的這種氣氛，無論對學生還是教授來說，其價值顯然是模糊不清的。但是，如果想讓美國大學生被通識教育的理念所吸引，讓他們意識到大學能引導他們發現自己的新才能，揭示隱藏在他們身上的另一個層次的存在，類似于這種氣氛的東西就是必不可少的。千萬要記住，美國的大學生即使在中學里學到了什么，也只是學會了把自然科學作為一種技術，而不是作為一種生活方式或一種發現生活的方式。若想用通常的專業知識之外的東西去觸動他們，就必須給他們來個當頭棒喝——哪怕只是為了促使他們反省一下自己對自然科學及其意義的信念，因為他們早期的訓練是一種灌輸，是一種人云亦云，而不是讓他們發現自己的使命。我相信，社會科學在20世紀40年代的陶醉感不是貨真價實的東西，但它激發起了對新的理論開端的思想興奮。它使許多學生和學者受益頗豐，產生了它自己的波西米亞人，影響著人們的生活本質。它不僅僅是一種職業。

統一社會科學的希望逐漸消退了，社會科學無法形成共同的陣線。它是由一系列分立的學科和次級學科組成的。大多數學科平淡無奇，雖然有不少學科毫無意義，但也有相當一部分是真正有用的，由一些十分能干的專家們實踐著。期望值已經大為降低。經濟學是一個有著普遍自負的專業，它妄稱能夠解釋和容納一切，可是人們并不十分相信這種大話，而且它的知名度也不依靠這種大話。政治學甚至不想嘗試實現祖先提出的完備性主張，只是對政治情感悄悄地、局部性地提出它特有的訴求。人類學是社會科學中唯一還可能發揮整體魅力的學科，它的文化觀似乎確實比經濟學的市場觀更加全面。超政治的文化與亞政治的經濟都聲稱把握了整體，而社會學和政治學，除了某些個人之外，似乎都沒有提出涵蓋整個社會科學事業的主張。類似于建筑學的社會科學是不存在的。社會科學只有局部，沒有整體。

計算機科學作為服務于人的模式可能是個例外，社會生物學則是自然科學和社會科學實現真正統一的希望，但這種希望也已煙消云散，于是社會科學僅僅成了自然科學方法的消費者。試圖在宇宙中尋找人的位置的努力已付諸東流。在人文學科的研究方向上，再一次只有人類學還保持著一定的開放性，尤其是對比較文學販賣的貨色，但對諸如希臘宗教的嚴肅研究也是如此。19和20世紀的藝術與文學迷倒了上一代人中許多有影響的社會科學家，今天卻沒有多少社會科學家期望從中得到多少樂趣，私下里十分熟悉它們的社會科學家也越來越少。社會科學成了大學里的一座孤島，漂浮在另外兩個島嶼旁邊，它們有著大量重要的信息，蘊藏著人們可以開發利用的巨大的問題寶藏，但卻無人問津。尤其是那種德國和法國式的社會科學知識分子，被看作通曉全部人生的圣賢或智者的人，幾乎消失得無影無蹤了。

學生們也清楚這一點，所以一般不會為了體驗思想而轉向社會科學。他們出于這樣或那樣的原因，可能會對一些特殊事物或特定的教授感興趣，但對于那些恰好想要探求人生意義的學生，或者那些也許有能力學習他們應當尋求的東西的學生來說，社會科學現在已經不是他們要去的地方。我再說一遍，人類學多少是一個特例。社會科學在聰明的年輕美國人中獲得早期成功的秘密在于，它似乎是大學里為蘇格拉底關于人應該怎樣活著這一問題找到答案的唯一場所，無論這種答案是多么間接。即使當價值不能成為認知對象這種說教甚囂塵上之時，這種說教本身也是在講授生活，韋伯對意圖倫理與責任倫理的巧妙區分一度讓人興奮不已，便表明了這一點。這不是教科書里的學問，而是真正的生活素材。今天這一切都不復存在了。

不僅如此，還發生了另一場大災難，過去十幾年建立的MBA（工商管理碩士），它與醫學博士或法學學位大體相當，意味著只要拿到一紙文憑，保證能過上收入頗豐的生活，但這種文憑并不是學術造詣的標志。通常，有機會獲得通識教育的學生，是那些沒有固定職業目標的人，或至少不把大學僅僅當作一個職業培訓基地的人。那些有固定職業目標的學生是帶著眼罩度過大學生活的，整日埋頭于自己所選擇的學科強加給他們的一切，只是偶爾會為吸引他們的選修課分心。真正的通識教育要求學生的全部人生因這種教育而發生重大改變，他所學的東西會影響他的行為、趣味和選擇，他過去的所有信念都將受到審查和重新評估，無一可以幸免。通識教育把一切都置于風險之中，它需要在所有事情上都能冒險的學生[[50]](#_50_78)。否則它便只能待在根基十分可靠的地方，觸碰一下那些尚未有人相信的東西。工商管理碩士的作用是把一群想進商學院的學生關進柵欄，戴上眼罩，從一開始就把為他們準備的那些刻板的、得到正式認可的本科課程說得天經地義，就像那些通常被一堆必修課所淹沒，再也聽不到外面聲音的醫學預科生一樣。拿到文憑的目標和道路一清二楚，以至于沒有什么東西可以讓他們分心。（在各種通識教育課堂上可以更多地看到法學預科生，因為法學院的招生條件不那么僵硬；它們只想招到聰明的學生。）醫學預科生、法學預科生和商學預科生是通識教育中截然不同的游客。進入這些精英薈萃的專業學院是他們夢寐以求的，但這鉗制了他們的思想。

工商管理碩士的獨特效應是經濟學和商學預科的注冊學生爆增。在名牌大學里，現在大約有20%的本科生修的是經濟學。經濟學壓倒了社會科學的其他學科，使學生對它們——它們的宗旨，它們在人類知識中的相對分量——產生錯誤的看法。一個學了不少生物學知識的醫學預科生，不會忽視物理學的地位，因為后者對生物學有著十分明確的影響，它的地位是得到公認的，并且受到生物學家的尊重。相比之下，商學院的經濟學預科生卻全然不是這樣，他不僅對社會學、人類學或政治學不感興趣，而且以為他所學的東西能夠應付屬于上述學科的所有問題。再者，他的動機并不是喜歡經濟科學，而是因為喜歡與之相關的東西——金錢。經濟學家對財富——這無疑是實實在在的東西——的關心，使他們具有某種令人難忘的知識上的可靠性，這是文化無法提供的。人們可以確信他們不是在談論虛無縹緲的事情。但是，與研究財富的科學不同，財富并不是最高尚的動機，除了大學以外，還有別的地方能把科學與貪婪如此完美地結合起來。如果存在一門性科學，并且有一批真誠而專心搞學術的教授，或許會出現唯一與此相似的情形，但這肯定會使學生縱欲過度。

大學里的第三座孤島是幾乎就要沉沒的古老的大西島，即人文科學。這個領域從表面上看毫無秩序，對哪些東西應該、哪些東西不應該屬于人文科學，或它的學科要取得哪些成就以及如何取得，都沒有嚴格的說明。它在某種程度上是對人或人性的修正，是可以發現已被其他人拋棄的自我的場所。但是面對這一堆亂糟糟的東西，從哪里入手好呢？對那些知道在這里尋找什么才能滿足的人來說這已是很困難的事情。對于學生來說，這需要強烈的本能和很多運氣。我情不自禁地落筆寫下這些類比。人文科學就像巴黎古老的大跳蚤市場，在紛然雜陳的破爛中，眼力好的人才能淘到被丟棄的寶貝，使自己發財。或者，人文科學就像一座難民營，所有那些被敵對政權砸了飯碗、趕出家園的天才們在這里閑蕩，要么無事可干，要么干些粗活。大學的其他兩大學科對歷史沒有用處，它們是向前看的，不愿意對祖先頂禮膜拜。

人文學科的問題，從而也是知識統一性的問題，大概最好地反映在以下事實上：如果在今天的大學的某個地方還能看到伽利略、開普勒和牛頓的大名，這個地方就是人文學科，他們屬于這種或那種歷史——科學史、思想史或文化史——的內容。為了讓他們得到一席之地，必須把他們理解為并非他們自身的某種東西——他們是整個自然的偉大沉思者，他們認為自身的意義僅在于他們講出有關自然的真理。如果他們是錯誤的，或已被完全超越，他們就會說自己毫無意義。把他們放在人文學科中，就像用他們的名字命名一條街道或在公園一角樹起一尊銅像。他們實際上已經死了。柏拉圖、培根、馬基雅維利和孟德斯鳩也處于相同的境地，除了在政治學中還有一點兒地盤。人文科學如今已經成了全部經典著作的貯藏室——但是有很多經典文獻聲明，它們討論的是萬物的秩序以及人在其中的位置，它們要為萬物立法，闡明自然真理。倘若這些聲明遭到否定，人們就不會再認真閱讀這些作家及其著作，另一些領域忽略他們也是順理成章的事。只有把他們做成木乃伊才能保存他們。人文科學愿意收留他們，使他們失去了自然科學和社會科學的支持，他們曾經對其構成挑戰，但現在已經無須對付他們了。在人文科學的入口處，用多種方式和多種語言赫然寫著：“不存在真理——至少在這里。”

現在，人文科學成了獨自擁有各種非專業著作的專業，這些著作堅持探索受到大學其他專業排斥的問題。其他專業由真正的專家把持，它們就像蘇格拉底時代一樣拒絕自我反省，而且已經擺脫了那只牛虻。人文科學已經沒有力氣與春風得意的自然科學一爭高下，只想僅僅作為一種專業生存。但是，正如我一再指出的，無論人文學科在實踐中和理解中多想忘掉自己與自然科學的根本分歧，它們的根基已被自然科學逐漸瓦解了。無論是提出今人無法接受的問題的古典哲學文本，還是預設了崇高和美的存在的文學經典，物質主義、決定論、化約主義、同質化——無論人們如何描繪現代自然科學——都否認它們的重要性和可能性。自然科學宣稱在形而上學問題上保持中立，因而不需要哲學；另一方面，想象在任何意義上都不是一種能直覺地把握現實的能力——因此藝術與真理無關。現在孩子們提出的“有上帝嗎？”“自由存在嗎？”“惡人會有惡報嗎？”“有可靠的知識嗎？”“美好的社會是個什么樣子？”這類問題，也是科學與哲學曾經提出的問題。然而現在的成年人整天忙于工作，孩子們則被留在叫做人文學科的日托中心，這里的討論在成年人的世界里毫無反響。不僅如此，那些天性好奇、為這些問題和似乎是在探討這些問題的著作所吸引的學生們，很快就會因為以下事實而沮喪不已：他們的人文老師不想或不能用這些著作回應他們的需要。

古典著作的問題并不新鮮。你在斯威夫特的《書的戰爭》中可以看到本特利這個人，他是18世紀首屈一指的希臘學者，站在現代人一邊。他承認現代思想優于古希臘思想。所以，為何要研究希臘著作？傳統科系對這個問題都避而不答。有各種回避方法，從單純的語言學分析到用這些著作揭示思想與經濟條件的關系。但實際上沒有人打算用舊日的閱讀方式去讀一讀它們——搞清楚它們是不是真理。亞里士多德的《倫理學》講的不是何為好人，而是希臘人的道德觀。可是誰還真正關心這些勞什子？凡是正常人都不想過嚴肅的生活了。

我就經典著作在我們這個時代的處境所談到的一切，有助于說明人文學科的狀況，這其實只是大學暴露于世人的一部分真相。與其他學科相比，歷史主義和相對主義對經典著作的抨擊最為嚴厲。它們最大的痛苦則是來自民主社會缺乏對傳統的尊重和強調功利。如果說人文學科有利于創造力，教授們創造力的缺乏也已變成了一種障礙。人文學科為許多屬于它們的文學作品中的政治內容所困擾。為了對其他文化保持開放姿態，它們不得不改變自己的內容。因而，當大學的老習慣被人改了時，它們發現自己對“為何要改”的問題無以作答，也無法強迫學生去符合標準，或通過清楚地說明他們將要學習的東西來吸引他們。只要瞧一瞧自然科學在這些方面的情形，便可認識到人文科學所面臨的問題的嚴重性。以往時代和其他文化中存在著對自然現象的不同解釋，自然科學對這個事實完全漠不關心。愛因斯坦和釋迦牟尼的關系，純粹是人道主義者為教育電視節目拼湊出來的東西。不管研究者會說什么，他們都很肯定它的解釋是正確的，甚至就是真理。他們不必給出“為什么”的原因，因為答案似乎一目了然。

自然科學能夠宣稱它們在追求重要的真理，人文學科卻不能做出這樣的斷言。這一直是問題的關鍵所在。沒有它，任何研究都不能保持活力。如果誰也說不清“教養”的含義，如果人們認為有很多平等的文明，那么語焉不詳地硬說沒有人文學科我們就不能有教養，會讓人聽起來十分空泛。當人們不相信經典能夠闡發真理時，“經典”的稱呼就失去了合法性。真理問題是最令那些研究哲學文本的人感到棘手和困惑的問題，但也為從事純文學作品研究的人帶來問題。過去的教師說，“各位必須學會像荷馬或莎士比亞那樣看世界”，如今教師們則說，“荷馬和莎士比亞跟你們有著同樣的關切，能夠豐富你們對世界的看法”，這兩種說法有著天壤之別。前一種說法激勵學生去發現新的經驗，重新評價原有的經驗；按后一種說法，他們可以隨心所欲地自由利用這些著作。

我在這里要區分出兩個不同又相互聯系的問題。在現代，人們很難為經典著作的內容做辯護，講授經典的教授如今也不關心如何為它們辯護，對它們闡述的真理不感興趣。這一點你可以從《圣經》的遭遇看得很清楚。把它歸入人文學科已經是褻瀆神明了，是對它的要求的拒斥。在研究《圣經》時，幾乎不可避免地會使用兩種方式之一：強迫它接受現代的“科學”分析（這被稱為“高等考證”），對它進行肢解，以表明“圣”書是怎樣拼湊起來的，它們并不像它們自己所聲稱的那樣。從書中可以發現許多已經滅亡的文明的蹤跡，所以它作為一種拼圖還是有用的。再不然就是把《圣經》用于比較宗教學的課程，作為人們需要“神圣”的反映，讓它為非常現代、非常科學的“神話”結構研究出一把力。（這里你可以加入人類學家的行列，并真正做到生氣勃勃。）教師如果天真地看待《圣經》，它說什么就信什么，或句句當作圣言，會被指責為缺乏科學能力和縝密的頭腦。不僅如此，他興許還會掀起軒然大波，再次引發宗教之爭，在大學里引起理性與神啟之間的爭吵，這會打亂舒適的環境，以人文科學蒙受恥辱而收場。在這里你可以看到啟蒙時代的政治設計的痕跡，它要讓《圣經》和其他經典著作變得沒有危險。這項計劃是人文科學軟弱無力的根本原因之一。看來，只好“把《圣經》作為文學”，而不是作為它自己所宣稱的“神啟”來講授了。這樣就可以在某種程度上不依賴學者歪曲的注解，獨立地閱讀《圣經》了，就像我們閱讀譬如說《傲慢與偏見》一樣。因此，少數感到其他方法有問題的教授，傾向于憑自己的良心行事。

長久以來，人文學科的教授們不顧一切地想讓自己的研究題目符合現代性，而不是對它提出挑戰。在保羅·肖里所編柏拉圖《理想國》（這是我的啟蒙讀物）的媚俗風格中，你可以看到這一點。他在書中急于表明，柏拉圖已預見到1911年某個美國心理學教授的這種或那種發現，可是他對柏拉圖與當時觀點之間令人尷尬的分歧卻故意裝聾作啞。人文學科的許多研究，不過是此類事情或復雜或簡單的翻版。我不否認，至少有些教授喜歡他們研究和講授的經典著作。但是也存在著讓它們跟上時代步伐的粗暴努力，這在很大程度上表現為把它們看作由現代理論——文化、歷史、經濟或心理學理論——形成的東西。自從有人編造出“意圖謬論”這種說法以來，努力按作者意圖閱讀經典著作簡直成了罪過。在弗洛伊德式批評、馬克思主義批評、新批評、結構主義和解構主義以及其他思潮中間，一直存在著有關方法的無休止的爭吵，所有這些思潮有一個共同前提，即不管是柏拉圖還是但丁，他們如何談論現實并不重要。這些批評學派讓經典作者變成了現代學者設計的花園中的植物，同時否認了他們本人的園藝設計天職。古典作者本應培養現代學者，甚至埋葬他們。尼采說，《會飲篇》受到現代學術的關照后，它便離我們而去，再也不能誘惑我們了；它那逼人的魅力已徹底消失。當《會飲篇》落到這種地步，人文學者閱讀它不是出于內在需要和某種緊迫感，當然也就沒有人再讓經典著作支配自己了。選擇研究索福克勒斯的學者也大可以選擇研究歐里庇得斯。為何要做詩人呢，為何不做哲學家或歷史學家呢？為何要做希臘人呢，干脆當個土耳其人不是也挺好嗎？

大學中有少數人文科系能夠令人敬重地逃進科學，譬如，考古學以及語言學和文字學的某些研究，它們幾乎完全切斷了與書本內容的關系。當然，美術和音樂在很大程度上也獨立于書本中的意義，雖然研究它們的方式至少在某種程度上依賴于什么是藝術以及什么是藝術中真正重要的東西的流行觀點。人文學科中也有大量的純學術性工作，譬如詞典的編纂和教科書的編寫，它們是中性的和有益的，可以供那些要發表意見的人使用。

科系名單主要是由一大堆各種語言系和文學系組成，通常每一種西方語言設一個系，其他語言則被合在一起。除了英語系，它們都有外語教學的任務，教師必須把一門難懂的語言學好，然后教給那些其實不很想學外語的學生。而且除了外語，還有一些用外語寫的書，學習外語時必須閱讀這些著作。因此，老師得學好外語才有資格講授書中的內容，這尤其是因為那些著作現在不屬于其他任何學科。但是，老師精通外語并不能保證他真正理解和熟悉這些著作。著作非常重要，但語言往往要向文學搖尾乞憐。外語系是古典文學的主要衛士，并且極力維持他們對這些著作的支配權。大學的慣例淹沒了事物的本質。它發放許可證，禁止無證狩獵。而且，由于這些慣例，教授們更注意聽取彼此的意見而不是局外人的意見，而局外人也更注意聽取教授而不是其他人的意見，這就像外行人在健康問題上更看重醫生而不是平常人的意見一樣。這很容易讓專家們自鳴得意（直至遭到外界突如其來的打擊，譬如20世紀60年代的學生運動）。研究希臘的教授忘記了或沒有意識到，托馬斯·阿奎那并不懂得希臘文，但他是一個比他們任何人都更為出色的亞里士多德闡釋者，這不僅因為他天性聰穎，還因為他對待亞里士多德的態度更認真。

語言和文學系的這種格局造成了另一些結構性困難。希臘的詩歌、歷史和哲學是否應當合為一體？或者，決定著實質內容之表述的希臘語是不是一個次要的事實？是否有可能完全撇開與希臘的關聯，把柏拉圖和法拉比或亞里士多德和霍布斯并列？不管愿意與否，這些系都被迫采用了歷史前提。希臘哲學家只是希臘文化的一小部分，或者更有可能的是，希臘文化或文明的整體就像一塊精心編織的錦緞，它的主人是研究希臘的學者，而不是希臘的哲學家或詩人。從一開始，在思想與歷史的關系這個問題尚未提出之前，這種安排就回答了這個問題，但采取的方式與柏拉圖或亞里士多德可能采取的方式截然相反。

最有意思的是，失意的哲學在這些學科中謙遜地坐在一邊。它被政治和思想上的民主廢黜了，失去了統治的欲望或能力。它的遭遇明確地反映出我們的全部問題。哲學曾經高傲地宣稱，它是最美好的生活方式，它敢于探索整體問題，尋求宇宙萬物的第一因，它不僅把它的基本原理運用于各個專業學科，而且建構和規范著它們。古典哲學著作是關于行動中的哲學，而且確實做著上述事情。可是，它那些貧困的繼承人卻說，這簡直是不可能的，太狂妄自大了。真正的科學不需要哲學經典，其他著作全是意識形態或神話。現在它們不過是些書架上的書而已。民主取消了哲學的特權，而哲學也拿不定主意是就此隱退還是給人打工。哲學就像建筑師，對整個建筑進行規劃，木匠、瓦匠、管子工都是它的下屬，沒有哲學的規劃，他們的勞作毫無意義。哲學創建了大學，但是它不能再這樣做了。我們已經把它的遺產花光了。當人們含糊其辭地談論通才與專才的不同時，他們所說的通才肯定是指哲學家，因為他是唯一包容或曾經包容一切專業的智者，他關注的主題對各個專業都是必不可少的，是真實的主題——存在或善——而不僅是各專業關注事物的集合。哲學不再是一種生活方式，也不再是至高無上的科學。它在我們大學的處境與它在當今世界中的絕望處境有著某種聯系，也與它作為一個學科在美國的特殊歷史有某種關系。就前一種情形而言，雖然理性受到嚴重的威脅，但尼采和海德格爾是真正的哲學家，能夠應付哲學在當代的強大對手——自然科學和歷史主義——的雙重挑戰。甚至在今天的歐洲，仍在給孩子們教哲學，哲學就像個實實在在的東西一樣。可是美國的中學生只知道“哲學”這個詞，它似乎是一種并不比瑜伽更嚴肅的生活選擇。總之，在美國人人都有一套哲學。甚至在大學里哲學也沒有強大的地位，盡管存在著一些重要的例外。我們從一開始就有一種能夠滿足我們的大眾哲學，我們把它當作常識。托克維爾說，美國人雖然沒讀過笛卡爾的書，但人人都是笛卡爾的信徒。除了實用主義以外，我們在哲學上幾乎完全是進口方。在這個國家，一個人不必讀一行哲學著作就能被視為有教養的人。哲學很容易被等同于夸夸其談，比其他任何人文學科都更容易被人這樣看待。因此學哲學一向是一場苦戰。然而，那些真正想學的學生總會從它的寶庫中發現一些令人振奮的東西。

但是哲學已經屈服了，而且很可能會悄無聲息地消失。它的科學成分——邏輯學——隸屬于科學，能夠輕而易舉地脫離哲學。這是一門很嚴密的學問，由能干的專家從事，與那些永恒的哲學問題毫無干系。哲學史，即已經消亡的哲學的藏身之處，對學生來說曾經一直是最有活力的，今天卻被人忽略了，而且學生們發現它在別的學科中有更好的待遇。實證主義和普通語義分析長期居于主導地位，不過它們也處于沒落之中，而且顯然沒有任何東西來取代它們。但它們僅僅是某種方法，它們讓那些對人的問題感興趣的學生厭煩。這些學派的教授根本不會、也沒有能力探討任何重要問題，對學生來說，他們自身也不代表一種哲學生活。存在主義和現象學在一些地方站穩了腳跟，它們比實證主義或普通語義分析更能吸引學生。天主教大學一直與中世紀哲學、從而也與亞里士多德保持著某種接觸。但是總的說來，哲學呈現出一片蕭瑟的景象。這就是以下現象的原因：在美國，很多有哲學天分的人先是被吸引到新興的社會科學，現在又轉向文學和文學批判的某些分支。現在的狀況是，哲學不過是一個人文學科的研究課題，它內容空泛，也不想在大學危機中發號施令。實際上，與其他人文學科相比，哲學中更缺少令人振奮的傳統力量；而且你會發現，在重振通識教育的努力中，哲學教授是所有人文學者中最不積極的。普通語義分析表現出某種謙遜——“我們只想要幫你弄清楚你正在做的事情”；但也不乏沾沾自喜：“我們知道整個傳統錯在哪里，我們已經不再需要它了。”于是，傳統從哲學的領地里消失了。

本書第二部分列舉的全部語言都是由哲學創造的，而且在歐洲，眾所周知它們就是由哲學創造的，所以它為走向哲學鋪平了道路。在美國，它的祖先卻不為人知。我們沒有經歷過導致這些成果的思想歷程，就接受了這些成果。但是，對根源的無知和美國大學的哲學系對來源沒有要求——這實際上與普通民眾對它們的無知毫無二致——意味著，我們語言和生活中的哲學內容不會把我們引向哲學。這就是我們與歐洲大陸的真正差別所在。在這里，哲學語言不過是晦澀的術語而已。

按寫作語言進行文學分類有著十分明顯的弊病，這在50年前導致了把它們重新統一起來的聰明計劃。于是設立了比較文學專業。但是，和我們這個時代的所有此類事業一樣，人們對這個新學科應該做些什么十分迷惑，它往往導致一些凌駕于文學作品之上的比較體系，贊美創造者的天才，而不是揭示這些著作的內在價值，擺脫武斷的限制。現在，比較文學大體上受到一批教授的操控，他們深受巴黎的海德格爾信徒的后薩特主義一代的影響，尤其是德里達、福柯和羅蘭·巴特的影響。這一學派被稱為“解構主義”，可以預料，它是以哲學的名義壓抑理性、拒斥真理的可能性的最新階段。詮釋者的創造性活動比文本更重要；沒有文本，只有解釋。因此，對我們來說最重要的東西，對那些原著所要告訴我們的認識，轉而變成了這些詮釋者的主觀性和創造性的自我，這個詮釋者說，不存在文本，也不存在文本所指涉的現實。對尼采的低俗解釋把我們從了解文本的客觀必要性中解放出來，這些文本本來能讓我們擺脫日趨低下、狹隘的眼界。一切都傾向于弱化傳統對我們提出的要求；這無異于消解傳統。

這種時尚會消退的，它在巴黎已經消退了。但它訴諸我們最壞的本能，展示我們易于受到的各種誘惑。它是對我在卷二討論的“生活方式”科學的文學補充。怪異的德國式哲學話語使我們迷醉，并取代了真正嚴肅的事物。這不會是失魂落魄的人文學科探尋想象王國的最后一次嘗試，這個王國能使民眾的民主品味得到滿足。

#### 結語

這就是巍峨的大學給剛進校門的學生投下的陰影。它充分反映著大學關于人和人的教育的觀點，它沒有勾勒出一幅統一的畫面。差異和冷漠實在太嚴重了。因此很難想象，大學會有精力或能力形成或改革教書育人的理想，重建通識教育。

然而，對這一幅場景的反思本身就是一種適宜的哲學活動。在顯然要求整體性的事業中，大學卻明顯地缺乏這種整體性，這難免會讓它的一些成員陷入困境。問題都已擺在那里。只要嚴肅地不斷把它們表達出來，人文學術就能存在下去，因為它的內容更多的不是答案，而是永恒的對話。大學的理念至少還保存在那些困惑的教授中間，有助于引導在我們門外徘徊的貧乏的年輕人。大學的實質猶在，消失的只是形式。人們不能也不應期望全面的改革。希望在于余火沒有徹底熄滅。

人們在閱讀柏拉圖和莎士比亞的著作時，會比其他任何時代更真實、更充實，因為這時他們與本質的存在渾然一體，忘記了自己偶然的生命。這種人性曾經存在，現在依然存在，我們在某種程度上可以伸出手指觸摸到它，這個事實能讓我們不堪忍受的不完美人性變得可以忍受。具有客觀之美的經典著作依然擺在那里，我們必須幫助保護和培育從學生貧瘠的心田伸向它們的纖弱觸須。時過境遷，人性依然，因為我們仍然面對同樣的問題，即使外表有所改變；我們仍然有著解決這些問題的獨特的人性需要，即使我們的意識和力量已經羸弱不堪。

一位認真的學生在讀完柏拉圖《會飲篇》后，陷入了深深的憂郁，他說，難以想象那種神奇的雅典氣氛還會再現，那時人們友好和睦，富有教養，生氣勃勃，地位平等，既開明又自然，大家聚在一起，暢談關于他們的渴望的意義的美妙故事。然而這種體驗總是可以得到的。實際上，這場有趣的討論是發生在一場雅典注定失敗的可怕戰爭期間，并且阿里斯托芬和蘇格拉底至少能夠預見到，這意味著希臘文明的衰落。可是他們并沒有陷入文化絕望，在如此險惡的政治環境中，他們盡情享受著自然，證明了人性中不受一時的環境擺布的最美好因素的生存能力。我們覺得自己過分依賴于歷史和文化。這個學生沒有讀過蘇格拉底，但他讀了柏拉圖講述蘇格拉底的書，這也許更好；他有頭腦，朋友多，住在一個十分幸福的國度，這里他們能夠聚在一起隨心所欲地交談。那場對話或任何柏拉圖式對話的本質在于，它幾乎可以在任何時間、任何地點重現。他和他的朋友可以一起思考。需要一再反思才能知曉這種思考的全部意義所在。這正我們逐漸做不到的事情。但它就在我們鼻子底下，幾乎不可能發生，卻一直存在著。

貫穿全書，我不斷提及柏拉圖的《理想國》，對我來說它是獨一無二的關于教育的書，因為它確實為我解釋了我作為一個人、作為一名教師所體驗到的一切，我總是用它來指出我們不應當希冀什么，把它作為謙和恭讓的教誨。但是，它所包含的全部不可能之事就像一面篩子，過濾出了最高貴、毫不虛幻的可能之事。在所有自相矛盾的共同體幻影中，人類真正的共同體是那些尋求真理者、那些潛在的智者的共同體，也就是說，是全體渴望求知者的共同體。事實上這只包括很少的人，他們是真正的朋友，就像在對善的本質有分歧時柏拉圖是亞里士多德的朋友那樣。對善的共同關注把他們聯系在一起；他們的分歧恰好證明，為了理解善，他們相互需要。他們在探討這個問題時絕對心心相印。按柏拉圖的觀點，這是唯一真正的友誼，唯一真正共同的善。人們不顧一切尋找的密切聯系正是在這里建立起來的。人為了自我生存而形成的其他各種關系，只是這種關系的不完美反映，它們的正當性只能來自于同這種關系的終極關聯。這便是那些不可能的哲學王之謎的意義所在。哲學王們擁有真正的共同體，它是其他所有共同體的楷模。

這是一種激進的教誨，但也許是適合我們這個激進時代的教誨，相濡以沫的關系在這個時代變得很成問題，我們不了解任何別人。但這個時代也不是全然不利于哲學。我們面臨的問題如此嚴重，而且根源深遠，為了理解它們，我們比過去更需要哲學，假如我們還沒有對它絕望的話；它面臨的挑戰正是它繁榮發展的時機。我依然相信，根據正確的認識，大學是我們這個時代能夠存在共同體和友誼的地方。我們的思想，我們的政治，與大學形成了難分難解的關系，大學很好地服務于我們，人類事物是它們存在的目的。但是無論如何，即使大學值得我們付出不懈的努力，也千萬不應忘記蘇格拉底不是教授；他是被人處死的；對智慧的愛存活下來，其部分原因是他個人的楷模作用。這才是真正重要的，為了知道如何捍衛大學，我們必須銘記這一點。

現在是世界史的美國時刻，我們會因為這個時刻而受到永恒的審判。在政治上，我們的政體為自由在全世界的命運承擔起了責任，同樣，哲學在世界上的命運也被交給了我們的大學，這兩者之間的關系是前所未有的。賦予我們的使命十分重大，未來將如何評判我們的勞作則充滿疑問。

# 譯后記

2003年結束了在加拿大一年的進修訪問后回國，一方面致力于有關政府績效評估方面的研究，另一方面也想涉足翻譯，不僅因為本人一直對翻譯情有獨鐘，還因為近年來學術翻譯日漸受人重視，許多卓有建樹的學者皆譯著與著述并舉。這項工作不僅使你有機會深入理解國際知名學者的著作，同時也可為學術推介盡綿薄之力。

機緣巧合，結識了山東大學的馮克利教授。他不僅在政治學研究方面很有造詣，且在政治學學術翻譯領域也頗有影響。他為本人推薦了本書，作者的睿智與抱負，學識之淵博、思想之深邃，令人印象深刻，所以本人毫不猶豫地接受了這項任務。在翻譯過程中，馮克利先生給了本人莫大的幫助，他不僅僅是譯校，更是老師，對本人在翻譯過程中遇到的問題給予悉心指導。在此表示衷心的感謝。

同時還要感謝我的母親勇修娜女士，她已年逾七旬，還盡力幫我承擔家務，使我得以有更多的時間埋首于譯事。

從2006年的初春到仲秋，歷時八月有余，終于完成了這部譯著。本書作者曾說，“給予讓人們高興的禮物總是令人愉快的”。完成了這部高品位的學術著作的翻譯，把它奉獻給讀者，我很高興，希望讀者也有同樣的感受。當然，新手上路，疏漏之處在所難免，如果有什么問題，一切責任由本人承擔。

戰旭英

2006年10月16日

# 注釋

[[1]](#_1_180)典出《舊約·創世記》4.3—5：“有一日該隱拿地里的出產為供物獻給耶和華。亞伯也將他羊群中頭生的和羊的脂油獻上。耶和華看中了亞伯和他的供物，只是看不中該隱和他的供物。該隱就大大地發怒，變了臉色。”（譯按：本書的全部注釋，除特別注明者外，均為譯者所加。）

[[2]](#_2_175)門薩（MENSA）：一個專門吸收高智商者為會員的組織，1946年成立于英國。

[[3]](#_3_170)“WASPs”的音譯。這個縮略詞來自“Anglo-Saxon Protestants”，意思是“盎格魯—薩克遜族裔的新教徒”，他們在美國社會一般屬于上層。

[[4]](#_4_168)赫卡柏（Hecuba）：荷馬史詩《伊利亞特》中特洛伊國王之妻。

[[5]](#_5_160)斯克羅奇（Scrooge）：狄更斯小說《圣誕歡歌》中一個吝嗇的老商人。

[[6]](#_6_154)哥利本僧（Corybant）：指狂放不羈。哥利本僧是神話中以狂歡游行和儀式服侍女神的祭司。

[[7]](#_7_152)這里的譯文采用吳獻書先生的《理想國》譯本，商務印書館，1957年，84—85頁。

[[8]](#_8_152)馬斯特斯和約翰遜（Masters and Johnson）是專門治療性生活不協調的治療小組，由美國醫生威廉·馬斯特斯和他的心理學家妻子維多利亞·約翰遜組成。

[[9]](#_9_146)艾滋病會有什么影響尚待觀察。幾年前關于皰疹的宣傳浪潮幾乎沒有造成任何看得見的心理后果。——原注

[[10]](#_10_144)這里的譯文采自朱生豪先生的譯本，見《莎士比亞全集》（七）（北京：人民文學出版社，1978），254—256頁。

[[11]](#_11_140)指1980年當選總統的羅納德·里根，他是美國歷史上唯一離過婚的總統。

[[12]](#_12_138)克拉根是柏拉圖《理想國》一書中充滿熱情和好奇心的青年。

[[13]](#_13_134)羅巴切夫斯基（Lobachevsky，1792—1856）：俄國數學家，非歐幾何的創立者。

[[14]](#_14_130)霍夫曼（Dustin Hoffman）和斯特里普（Meryl Streep）都是美國當代電影演員，這里是指兩人合演的名片《克萊默夫婦》，講述一個妻子不堪忍受家務事出走后，丈夫痛改前非的故事。

[[15]](#_15_130)貝雅特麗齊（Beatrice）：但丁《神曲》中的理想化了的一位佛羅倫薩女子。

[[16]](#_16_130)譯文采用許淵沖先生的《包法利夫人》中譯本（譯林出版社，1992年），42—43頁。

[[17]](#_17_124)亞西比德（Alcibiades，約前450—前404）：雅典政治家。他的監護人伯里克利忙于政務，無暇對他進行適當的教育。成年后他儀表堂堂，機敏過人，但是自私自利，缺乏責任感。

[[18]](#_18_122)印度神仙索：據稱印度托缽僧掌握一種技能，他能在黃昏時分把繩索拋入云中，讓一孩童攀繩而上。這里指子虛烏有的事情。

[[19]](#_19_123)《齊立格》是伍迪·艾倫自編自演的一部著名喜劇，描寫一個因渴望受人關注導致身份認同混亂的人物。

[[20]](#_20_121)貝托魯奇的《同流者》（Bertolucci, The Conformist）一片也強調過相同的觀點，雖然他缺少艾倫那樣的機智。——原注

[[21]](#_21_122)密斯·凡德羅在真正有機會搞建筑之前，就是芝加哥地區的一個人物，而包豪斯建筑學派（Bauhaus）則是魏瑪時代的另一個產物，與我描述的思想潮流緊密相連。——原注

[[22]](#_22_122)像托克維爾這類在一定程度上支持美國革命的思想家，在法國卻很少有人閱讀和關注；孟德斯鳩是最接近英國和美國政治哲學傳統的法國人，極大地影響了美國的締造者，但他也是一個對法國思想影響甚微的真正偉大的作家。——原注

[[23]](#_23_122)這里的“Right”（權利）一詞亦有“正確”的含義。

[[24]](#_24_120)托馬斯·沃森（Thomas Watson，1874—1956）：IBM（國際商用機器公司）的創始人。

[[25]](#_25_118)這里的“自然”（nature）一詞亦指人的“本性”，下同。

[[26]](#_26_118)埃古：莎士比亞《奧賽羅》劇中一個陰險狡猾的人物。

[[27]](#_27_114)這里的譯文采用何兆武先生的譯本（《社會契約論》，北京：商務印書館，1983年）。

[[28]](#_28_114)阿亞圖拉（Ayatollah）：伊斯蘭教徒對什葉派領袖的尊稱。

[[29]](#_29_112)法語：擔當。

[[30]](#_30_110)請注意“空間”一詞——過去通常是指人們的公寓、工作間、辦公室或其他地方——怎樣變得時髦起來。——原注

[[31]](#_31_106)現在流行的做法是把馬克思與黑格爾和尼采—海德格爾混在一起，凡是想通過嚴肅的哲學表述了解這一現象的人，都要看看亞歷山大·科耶夫這位20世紀最有才華的馬克思主義者的著作。他被迫把馬克思僅僅看作一個傳播黑格爾這位真正哲學家的思想的知識分子，雖然他對黑格爾做出些許修改。此外，科耶夫也十分坦然地正視“最后的人”這一問題。他認為，馬克思主義者，即理性主義者，必須忍受“最后的人”，因為“最后的人”是理性歷史的產物，在這一點上科耶夫同意尼采的觀點。他認為，只有鼓吹野蠻的、非理性的消極因素的各類神秘主義者才能回避這個結論。梅洛—龐蒂和薩特能完全領會他的意思，并深受他的影響。——原注

[[32]](#_32_104)尼采說過，如果一個人不相信自己的鄰居，會被“最后的人”視為發瘋，而如果“最后的人”為此而痛苦，他們則應自愿去瘋人院。思考一下“偏執狂”一詞在今天的使用吧。——原注

[[33]](#_33_104)當然，黑格爾對古典哲學也有獨到的研究，但目的在于把它整合為現代哲學。對他來說，古典哲學不是敵人，而是一個不完全或不完美的朋友。——原注

[[34]](#_34_102)參見唐豪瑟，《尼采的蘇格拉底觀》（Werner Dannhauser, Nietzsche‘s View of Socrates, Cornell, 1974）——原注

[[35]](#_35_100)在此之前，以下種種事件還只有暗示：為了要求解雇一個被視為種族主義者的助理教授，經濟系主任和他的秘書被扣為人質數小時；社會學系的部分建筑被強行占領，里邊的人員被趕走，家具也被扔了出來；校長受到身體傷害。為回應這種溝通方式，便有了以下這些表明真誠的事情：那個助理教授從校園里消失了；在黑人勢力甚囂塵上時居然主張種族融合論的黑人副院長被解雇了；文理學院的教員們收到了院長的備忘錄，告訴他們說，雖然沒有公開的種族主義者，其實所有的人都是制度上的種族主義者；設立了僅供黑人學習的課程；被占領的房子經全體同意送給了新的房客；成立了一個資金充裕的黑人研究中心，黑人學生對它的成員任命享有發言權。但是所有這些表示，并沒有成功地建立起人們所希望的“對話”。——原注

[[36]](#_36_100)這位校長似乎只關心保住自己，避免與黑人學生聯合會及其他激進團體發生對抗。他在道德上屬于那種對波蘭抵抗希特勒表示憤怒的人，因為這促使了戰爭的爆發。——原注

[[37]](#_37_100)圣經地帶（Bible Belt）：美國南部和中西部的一些地區，當地人認為布道要絕對忠實于《圣經》原文。

[[38]](#_38_97)在被校園廣播威脅的人中間，就有那位在民權運動中比其他人可能做得更多、所冒風險也更大的教授。——原注

[[39]](#_39_93)“貝爾森的畜生”（Beast of Belson）：第二次世界大戰期間納粹在貝爾森設有集中營，管理該集中營的納粹軍官克拉默極其殘暴，人稱“貝爾森的畜生”。

[[40]](#_40_91)塔爾丟夫（Tartuffe）：法國17世紀喜劇作家莫里哀所著同名喜劇中的主人公，喻偽君子。

[[41]](#_41_91)叢林野獸（The Beast in the Jungle）：美國作家亨利·詹姆斯的小說，描寫男女主人公對命運的探求命運對人的捉弄。

[[42]](#_42_85)和平隊（the Peace Corps）：美國總統肯尼迪1961年創立的援助第三世界的組織。

[[43]](#_43_85)用校車送孩子上學，是為達到種族融合而采取的措施，將白人居住區的孩子送至黑人區的學校上課，將黑人區的孩子送至白人區的學校就讀。

[[44]](#_44_83)作者這里借用了幾部著名小說的名稱：赫胥黎的《美麗新世界》諷刺了對科技進步盲目樂觀的態度；梭羅的《瓦爾登湖》描寫的是淡泊人生的自然生活。巴切勒的《幸福島達瑞爾》講述質樸而充滿朝氣的鄉村生活。“黑暗王國”則是《圣經》里的說法，與“神的王國”相對。

[[45]](#_45_83)自然科學其實對此毫不關心。它對于其他地方上演的任何事情都不抱敵意（除非受到攻擊）。它實際上是自給自足的，或者幾乎如此。如果其他學科能夠證明自己符合自然科學的精確標準，通過了它的檢驗，自然而然就會得到承認。自然科學不自夸，也不勢利，它是真實的。斯威夫特指出，自然科學唯一習慣性的、顯然也是走出自己領地所必要的舉動，是涉足政治。正是在這里，雖然是以令人困惑的方式，它承認自己是一個更大事業的一部分，它依賴于這個事業，后者不是它的方法的產物。就像蘇格拉底最先指出的，卑賤的政治指出了對哲學的需要，甚至科學家也不得不承認這種需要。自然科學家并不把政治學作為一門科學予以尊重，但他們也強烈關注政治。這是重新審視一切事物的出發點。難道核戰爭的危險或薩哈洛夫的監禁僅僅是偶然事件？——原注

[[46]](#_46_81)心理學正在從社會科學中神秘消失。它在現實世界中取得的前所未聞的成功，誘使它放棄了理論生命。既然精神治療醫師已在家庭醫生旁邊取得了一席之地，或許他的訓練現在更應該屬于類似于醫學院的地方，而不是科學，與他相關的研究活動應更多地指向處理病人的特殊問題，而不是建立心理學理論。弗洛伊德的理論已被結合進社會學、政治學和人類學的某些方面，但好像本身并沒有給社會科學帶來更多的東西。這留給人們一個懸而未決的問題，即精神治療的堅實基礎是什么，它的新思想來自何方。嚴肅的學術性心理學留下的部分，實際上與生理學融為一體了。——原注

[[47]](#_47_79)對人以及經濟科學來說，“不發達”意味著不好；“發展中”意味著較好；“發達”意味著很好。——原注

[[48]](#_48_77)我很想說，心理學教導我們，性是基本現象。如果從刺激—反應的角度理解，它更接近于經濟學，當從感情障礙的角度理解時，它更接近于人類學。如果有人想從心理學得到更多東西，他就會看到一塊路牌，上面寫著：“到人文學科去。”——原注

[[49]](#_49_77)歷史學和政治學一樣有著希臘淵源，除了面臨著嚴格意義上的現代社會科學的其他問題外，它也存在著古代—現代認同危機的因素。如我所說，當事人和旁觀者都拿不準它算社會科學還是人文學科。它的問題在于它抵制各種行為科學的技術，它研究的是具體，因此不易歸納出通則；它研究的是往事，因此超出了可控制的試驗范圍；但它并不希望自己變成純粹的文學。我相信，無論哪一門社會科學都不會把歷史學納入社會科學的名單，只有與社會科學不同的一個研究政治實踐的政治學領域除外，例如美國政治和國際關系的某些研究。直到19世紀，歷史主要是指政治史；而且不像政治學，它在現代化的早期沒有被重新建構。在新的創建時期它的傳統角色還得到了加強，因為它告訴人們過去發生的事情，而傳統的政治學只講應當發生的事情。因此人們認為歷史學更接近事情的真相。歷史學不得不等待19世紀借助歷史主義實現的現代化，歷史主義認為，存在，當然是人的存在，從根本上說是一種歷史現象。歷史主義好像給歷史學帶來了莫大的好處，是提高其地位的關鍵性一步。但這種表象多少帶有欺騙性。歷史主義是一種哲學理論，而不是一種歷史學說，也不是由歷史發現的學說。不是哲學的名望依附于歷史，而是恰恰相反。今天，所有的人文學科都是歷史的——不是哲學，而是哲學史；不是藝術，而是藝術史；不是科學，而是科學史；不是文學，而是文學史。因此，歷史既是這些學科，又不屬于這些學科，它們是人文學科中分立的學科。歷史成了包含所有人文學科的空泛的普遍理論，除了它目前仍然保留的謙和而狹隘的政治自我。但是，由于歷史學沒有像政治學那樣在政治激情中找到自己的固定位置，所以很容易在流行思潮的影響下漂離自己的碼頭，就像政治學會受到另一些思想、尤其是歷史主義的輕蔑一樣。所以，歷史雖然是一項令人驚嘆、非常有益的研究，擁有最博學的研究人員，但從整體上來說，卻成了尋求自我定義的六種學科的各種方法和目標的大雜燴。——原注

[[50]](#_50_77)應該指出的是，許多打算到大學學習自然科學的學生，在學院里改變了他們的初衷。而一個在上大學之前對自然科學不感興趣的學生，步入學院后會對它感興趣，則是從未或幾乎從未發生過的。這是對我們的普通高中教育和特殊科學教育的特點的有趣寫照。——原注