

目录

[導讀 16](#_Toc54532501)

[歷史漫長的終結 17](#_Toc54532502)

[一 17](#_Toc54532503)

[二 18](#_Toc54532504)

[三 19](#_Toc54532505)

[四 20](#_Toc54532506)

[新版序 22](#_Toc54532507)

[民主依然挺立在“歷史的終結”處 23](#_Toc54532508)

[代序 26](#_Toc54532509)

[第一部分 舊題新問 32](#_Toc54532510)

[第1章 我們的悲觀主義 32](#_Toc54532511)

[第2章 強權國家的缺陷（I） 37](#_Toc54532512)

[第3章 強權國家的缺陷（II）或，在月亮上吃菠蘿 42](#_Toc54532513)

[第4章 世界范圍的自由革命 50](#_Toc54532514)

[第二部分 人類的老年時代 58](#_Toc54532515)

[第5章 普世史觀念 58](#_Toc54532516)

[第6章 欲望的機制 67](#_Toc54532517)

[第7章 大門口沒有野蠻人 72](#_Toc54532518)

[第8章 無止盡的積累 76](#_Toc54532519)

[第9章 錄像機的勝利 79](#_Toc54532520)

[第10章 在教育的國度 85](#_Toc54532521)

[第11章 已然回答的老問題 94](#_Toc54532522)

[第12章 不存在沒有民主人的民主 96](#_Toc54532523)

[第三部分 尋求承認的斗爭 101](#_Toc54532524)

[第13章 最初，一場為了純粹名譽的決斗 101](#_Toc54532525)

[第14章 最初的人 105](#_Toc54532526)

[第15章 保加利亞假期 110](#_Toc54532527)

[第16章 紅臉頰野獸 114](#_Toc54532528)

[第17章 激情的興衰 118](#_Toc54532529)

[第18章 主人與奴隸 124](#_Toc54532530)

[第19章 普遍同質的國家 127](#_Toc54532531)

[第四部分 越過羅陀斯 132](#_Toc54532532)

[第20章 冷酷怪物中的最冷酷者 132](#_Toc54532533)

[第21章 工作的激情起源 [1] 138](#_Toc54532534)

[第22章 不滿的帝國與順從的帝國 144](#_Toc54532535)

[第23章 “現實主義”的不現實性 148](#_Toc54532536)

[第24章 無權者的權力 152](#_Toc54532537)

[第25章 民族利益 158](#_Toc54532538)

[第26章 走向太平洋聯盟 163](#_Toc54532539)

[第27章 在自由王國里 166](#_Toc54532540)

[第28章 沒有胸膛的人 171](#_Toc54532541)

[第29章 自由與不平等 178](#_Toc54532542)

[第30章 十足的權利與非十足的義務 181](#_Toc54532543)

[第31章 無邊的精神之戰 184](#_Toc54532544)

[附錄 189](#_Toc54532545)

[“歷史的終結”之后 [1] 190](#_Toc54532546)

[問題 190](#_Toc54532547)

[斗爭 191](#_Toc54532548)

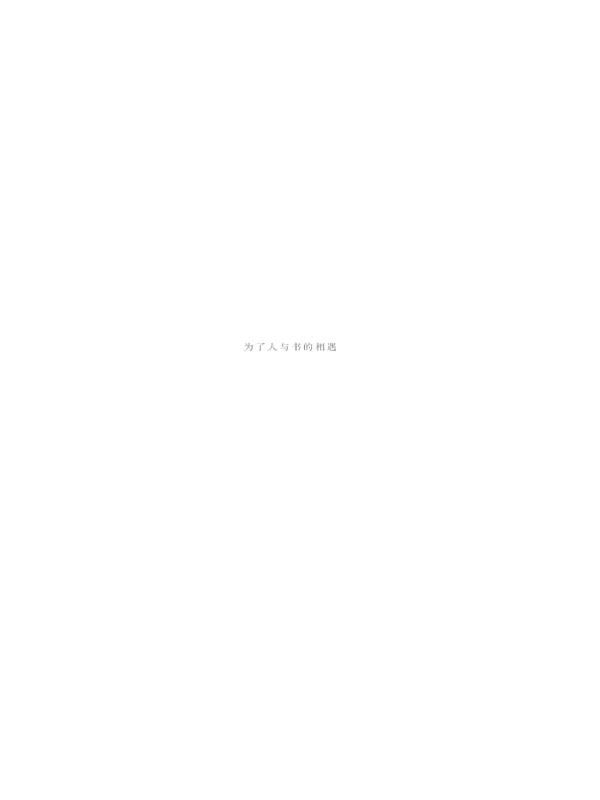
[一個誤解 192](#_Toc54532549)

[四個挑戰 192](#_Toc54532550)

[參考文獻 196](#_Toc54532551)

[致謝 208](#_Toc54532552)





總序

“如果沒有翻譯”，批評家喬治·斯坦納（George Steiner）曾寫道，“我們無異于住在彼此沉默、言語不通的省份。”而作家安東尼·伯吉斯（Anthony Burgess）回應說，“翻譯不僅僅是言詞之事，它讓整個文化變得可以理解。”

這兩句話或許比任何復雜的闡述都更清晰地定義了這套譯叢的初衷。

自從嚴復與林琴南締造中國近代翻譯傳統以來，譯介就被兩種趨勢支配。

它是開放的，中國必須向外部學習，它又有某種封閉性，被一種強烈的功利主義所影響。嚴復期望赫伯特·斯賓塞、孟德斯鳩的思想能幫助中國獲得富強之道，林琴南則希望茶花女的故事能改變國人的情感世界。他人的思想與故事，必須以我們期待的視角來呈現。

在很大程度上，這套譯叢仍延續著這個傳統。此刻的中國與一個世紀前不同，但她仍面臨諸多嶄新的挑戰，我們迫切需要他人的經驗來幫助我們應對難題，保持思想的開放性是面對復雜與高速變化的時代的唯一方案。但更重要的是，我們希望保持一種非功利的興趣：對世界的豐富性、復雜性本身充滿興趣，真誠地渴望理解他人的經驗。

[美]弗朗西斯·福山 著　陳高華 譯　孟凡禮 校

歷史的終結與最后的人

FRANCIS FUKUYAMA

THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN

廣西師范大學出版社

·桂林·

THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN

　　 by Francis Fukuyama

　　 Copyright © 1992 by Francis Fukuyama

　　 Chinese (Smiplified Characters) copyright © 2014

　　 by Beijing Book Paradise Culture Co., Ltd

　　 Published by arrangement with Intenational Creative Management, Inc.

　　 through Bardon-Chinese Media Agency

　　 ALL RIGHTS RESERVED

圖書在版編目(CIP)數據

歷史的終結與最后的人 / (美) 福山著 ; 陳高華譯.— 桂林 : 廣西師范大學出版社, 2014.9（2016.5重印）

書名原文: The End of History and the Last Man

ISBN 978-7-5495-5529-1

Ⅰ. ①歷… Ⅱ. ①福… ②陳… Ⅲ. ①社會學－研究 Ⅳ. ①C91

中國版本圖書館CIP數據核字(2014)第124315號

廣西師范大學出版社出版發行

桂林市中華路22號　郵政編碼：541001

網址：www.bbtpress.com

出 版 人：張藝兵

全國新華書店經銷

發行熱線：010-64284815

山東臨沂新華印刷物流集團有限責任公司

臨沂高新技術產業開發區新華路　郵政編碼：276017

開本：965mm×635mm 1/16

印張：28.5　字數：384千字

2014年9月第1版 2016年5月第5次印刷

定價：78.00元

如發現印裝質量問題，影響閱讀，請與印刷廠聯系調換。

# 導讀

# 歷史漫長的終結

劉瑜

很少有一本書的命運，像福山的《歷史的終結與最后的人》一樣“坎坷”。自1992年出版以來，它穿越了無數掌聲和同樣多的臭雞蛋。粗暴的政治氛圍，使一本說理之作逐漸演變成一個意識形態的符號。二十多年過去，也許有必要重溫此書，以這二十多年的時代變遷去反思此書的是非對錯，也以此書為一個坐標去分析時代的走向。

毫無疑問，對《歷史的終結》熱烈的擁抱或批判，源于它爆炸性的核心結論——歷史將終結于自由民主制，而自由民主制下的布爾喬亞將是“最后的人”。

歷史怎么可能終結于源于西方的“自由民主制”？放眼望去，二十年來，有東歐轉型的“陣痛”；有俄羅斯、委內瑞拉此類國家民主的倒退；有宗教極端主義在很多地區的興起；有美國向阿富汗、伊拉克“移植”民主的失敗；有“中國模式”的崛起；更不用說今天我們在中東、泰國、烏克蘭等地所看到的各種“民主”亂象……如果西方在冷戰中的勝利意味著“歷史的終結”，那么，為什么在歷史“終結”之后還有這么跌宕起伏的“歷史”發生？如果西方發達國家里的布爾喬亞是“最后的人”，那么這“最后的人”之后為什么還會有本·拉登這樣的宗教極端分子、查韋斯這樣的“反西方強人”、屠殺圖西族的胡圖族人，或者以經濟發展為由拒絕政治西化的無數中國人？

這些批評當然有它們的道理。顯然，冷戰的勝利并沒有使整個世界一夜之間“西化”。無論是宗教極端主義勢力的復興，還是“反新自由主義”話語的高漲，或是“中國模式”、“俄羅斯模式”、“委內瑞拉模式”等“其他道路”的興起，都顯示出一種意識形態“突圍”的努力。但是，基于這些現象對此書進行的批評，似乎都存在一個問題：他們批評的與其說是這本書本身，不如說是這本書的標題。也許是因為，大多批評者都沒有讀過這本書本身，而只是讀過它的標題。

《歷史的終結與最后的人》是一本論著，而不是一個宣言。更公平也更有收獲的，或許是進入這本書內在的理路，以此為基礎，而不是依賴它被貼上的意識形態標簽，對其進行評說。

## 一

仔細閱讀此書，會意識到，當我們用當前“民主國家的亂象”以及“威權國家的韌性”來批駁福山時，是基于對此書的誤解。事實上，即使是二十年前，福山也從來沒有否認過這些現象將在“歷史終結”之后持續存在。他在書中很多地方都準確預測了此類現象的長期性，比如，“當前的威權主義危機并不必然導致自由民主體制的出現，而新生的民主國家也不都安全穩定。東歐的新興民主國家正經歷著痛苦的經濟轉型，而拉丁美洲的新興民主國家則受阻于先前的經濟混亂這一可怕的遺產。東亞的許多快速發展的國家，雖然經濟上實現了自由化，但仍不接受政治自由化的挑戰。相對而言，像中東那樣的地區，自由革命仍未波及。而像秘魯或菲律賓這樣的國家，在面對嚴重問題的壓力之下，重新恢復獨裁，這是完全可能的”（見本書第65頁 ）。也就是說，無論是轉型的痛苦、民主的倒退、歷史和經濟對民主化的制約，還是“威權式增長”的誘惑，福山在作出“歷史的終結”這一論斷時都從未否認。

問題在于，“我們所見的勝利與其說是自由主義實踐，不如說是自由主義理念”（見本書第66頁 ）。也就是說，作為一種普遍的政治合法性原則，到冷戰結束之后，自由民主這種觀念已經沒有了顯著的替代方案。不錯，今天世界上還存在參差不齊的意識形態，比如，“中國模式”的崛起就是一個有力例證。但即使是今天“中國模式”的捍衛者，大多也只是試圖論證“中國模式”適合中國的特殊“國情”，而不是把它作為一種“普遍的合法性原則”加以論證，更沒有多少人會像當年“輸出革命”一樣，充滿激情地向世界輸出“中國模式”。

同樣，我們今天的確還能見到各式各樣的獨裁者，但是，從這些獨裁者要么以“民主外衣”來裝飾其獨裁，要么以“緊急狀態”或者“特殊情況”來為其獨裁辯護來看，即使是獨裁者也承認“自由民主”作為一種政治話語的合法性。否則，何以當代世界上那些最著名的威權統治者——薩達姆、金正日、米洛舍維奇、穆加貝等等——都要披上“選舉”的外衣？在“自由民主”這一合法性話語尚未普及的時代和國家，專制者完全沒有必要這么做——比如，朱元璋或者乾隆從不覺得為了贏得民心，需要舉行哪怕虛假的選舉。同樣，今天即使通過政變上臺的軍人政府，也要表明他們這么做是“緊急狀態”下的暫時戒嚴或管制，也往往要承諾舉行選舉——比如最近，對泰國實行軍管的軍方宣布他們將在一年之后允許選舉。

## 二

即使自由民主作為一種具有普遍性的政治理念，的確在大多數地區確立了合法性，但是，我們何以知道這不是一種暫時的現象？這種“勝利”不是歷史周期性循環中的曇花一現？在何種意義上，我們能夠說它“終結”了歷史？

這觸及了此書的核心觀點。福山指出，或者說，福山站在黑格爾的傳統中指出，歷史根本上而言，由人們尋求“承認”的需要——而不僅僅是生存或者利益的需要——所推動，這種對“承認”的追求是人區別于動物的根本屬性。歷史上的各種制度（奴隸制、君主制、貴族制、共產主義體制、法西斯體制等）所包含的“承認形式”都是有缺陷的，這些缺陷構成了推動歷史演變的“矛盾”，導致了制度的更新。只有自由民主制在平等的、相互的和有意義的基礎上滿足了人類尋求“承認”的需要，所以它導致了一種相對穩定的社會均衡——在這個意義上，它構成了歷史的終結。

可以看出，福山的論證并非社會學意義上的，而是心理學意義上的。他并不是從自由民主制“社會功能”的角度為之辯護。雖然他指出了經驗上自由民主制與經濟社會發展的相關性，但由于這種相關性的不穩定性和循環性，他明確表示自己并不打算以此為基礎對自由民主制進行論證。事實上，他指出，如果人們關心的僅僅是滿足欲望和理性的“經濟”指標，也許自由民主制并非最佳選擇：“如果人們只有欲望和理性，那他們就會滿足于市場導向的威權國家，比如佛朗哥的西班牙，以及軍人統治下的韓國或巴西。可是，他們對于自身的自我價值有一種充滿激情的自豪，正是這種充滿激情的自豪促使他們向往民主，因為民主政府待他們如成人而非孩童，并且承認他們作為自由個體的自主權。”（見本書第16頁 ）

也就是說，為了找到一種衡量制度“穩定性”——如果“優劣”這個詞太扎眼的話——的尺度，他必須訴諸一種超歷史的標準，而不是“經濟發展”、“社會穩定”之類的社會學標準。這個標準，在他看來，就是人性中普遍的尋求“承認”的心理需求。今天，我們已經習慣僅僅用“理性人”的概念來理解人性，但是福山借助柏拉圖的觀點指出，人的靈魂有三個部分：欲望、理性和激情。那種普遍流行的“經濟人”的人性觀，恰恰忽略了人尋求“激情”的那個部分。無論古代王族發動戰爭，還是現代人勤奮工作，都不能簡單地用“理性人”來解釋——除了逐利，也是為了追求榮耀——即“承認”。

固然，在自由民主制獲得普遍合法性之前，人們也通過其他政治制度尋求承認。無論奴隸制、君主制還是貴族制，其創立和維持都是某些人追求承認的結果。但問題在于，嚴格等級制下的“承認”是不能令人滿足的。首先，它不是相互的——奴隸主對奴隸、君主對臣民、貴族對農奴的承認遠不及反方向的承認，而這種不均衡構成“社會矛盾”，“矛盾”則推動制度演變。其次，即使是奴隸對奴隸主、臣民對君主、農奴對貴族的承認，由于它建立在強制和依賴的基礎上，也是不能令人滿足的。武力威脅或者利益收買下的“愛戴”并沒有自發基礎上的“愛戴”來得甜蜜——只有對方是具有倫理選擇能力的自由人，其“承認”才真正給我們帶來快感和滿足。這合乎我們的經驗感受——一個美麗姑娘真正愛上了某個男人“這個人”，而不是被他用槍脅迫或者用錢收買，她的愛才真正令這個男人感到由衷的滿足；如果所有學生都自主選擇留在一個老師的課堂上聚精會神聽講，而不是因為老師要點名、老師可能給低分才留下來，這個老師獲得的“承認”才真正令其滿足。正是在這個意義上，不僅社會的弱者，而且社會的強者，也需要通過自由民主這種社會形態來得到最有意義的“承認”——唯有賦予他人自由與權利，強者才能從他們那里得到有意義的承認。

也正是在這個意義上，甚至可以說，歷史不是終結于冷戰結束，而是法國大革命和美國革命之后——即“人民主權原則”通過戰爭得以確立之際。事實上，黑格爾在1806年耶拿戰役之后，就宣布了“歷史的終結”。他的意思當然不是說此后的歷史不會有國家間的戰爭或者制度間的競爭，而是說人類普遍的、相互的承認形式已經被找到并開始通過強力傳播。此后的歷史，則是某種意義上自由民主制的傳播史。即使是共產主義這種制度，貌似是自由民主制的對抗者，其實更像是其變異體——同一“人民主權原則”下的不同制度衍生物，并由于其制度形式和制度理念之間的內在矛盾而被淘汰。至于法西斯制度，則更像是制度演進過程中暫時的“返祖現象”——畢竟，即使是歷史進步論者，也不會認定這一進步一定會以線性方式前進。

## 三

即使我們將“承認”作為衡量政治均衡性的尺度，在平等、相互和有意義的基礎上將“承認”制度化，自由民主制真的做到了嗎？

如果說民族主義和宗教極端主義興起以及民主化在發展中國家的受挫代表著“歷史世界”對“后歷史世界”的挑戰的話，福山更關注的或者說更擔憂的，并不是這個，而是“后歷史世界”內部的矛盾。似乎在他眼里，“歷史世界”對“后歷史世界”的挑戰，對自由民主制并不帶來根本性的威脅，因為“后歷史世界”軍事、經濟、科技乃至文化工業的絕對優勢不但足以抵擋這種挑戰，還很可能——正如過去二百多年歷史所顯示的——通過一個也許漫長曲折但最終滲透擴展的過程征服“歷史世界”。我們當然有理由不相信民族主義、種族主義乃至宗教極端主義會逐漸消退，但是，福山指出，幾百年前，西方世界的人們也不相信基督教引發的狂熱和戰爭可以從政治舞臺上逐漸退出。“寬容”和“理性”是可以習得的，在一個全球化的時代，這個習得的過程甚至會比歷史上進展得更快——雖然它仍然是一個漫長的過程。

福山花更大力氣真正嚴肅對待的，是“后歷史世界”內部的矛盾，即，自由民主制是否真的能帶來平等的、相互的和有意義的“承認”？如果不能，那么自由民主制衰敗于“內爆”的可能性將遠遠大于被“歷史世界”摧垮的可能性。事實上，對此提出懷疑的有兩種角度。

首先是左派的角度。是的，“平等的承認”給人帶來尊嚴上的滿足，但是自由經濟之下人們并不平等。無論是今天全球顯而易見的貧富差異，還是哪怕發達國家內部收入差距的拉大，都是不容否定的現實，否則世界各地“反新自由主義”的口號不會這么有市場，各種形式的占領華爾街運動也不會席卷全球。對此，福山的回應角度，是試圖區分“問題”與“矛盾”。不錯，自由民主國家存在很多“問題”（包括不平等這個問題），但這些“問題”并不構成根本性的“矛盾”。之所以不構成根本矛盾，是因為自由民主制作為一個具有內部糾錯功能的機制，能夠在制度內部解決這些“問題”，無需訴諸制度更替本身。比如，二十世紀福利制度的興起，即是自由民主制這種自我調校能力的一個體現。相比之下，其他政治制度則由于權力結構的缺陷，缺乏如此之有彈性的自我調校空間，而這正是它們一一衰敗的原因。

二十年后的今天，當我們看到歐美各國為赤字問題而焦頭爛額，看到風起云涌的左派運動和抗議，看到各國政府首腦常常低到令人尷尬的支持率，不禁會懷疑福山是否低估了來自左派挑戰的能量。有人說民主是“好政策的軍備競賽”——不錯，政治競爭激發自由民主國家政策創新的能力，但是“巧婦難為無米之炊”。當民眾既要求享受高福利又不許政府提高稅收，既無法忍受通貨膨脹又要求政府刺激經濟，當“權利”這個概念被無限延展……這種“政策的軍備競賽”是否會觸及“自我調校能力”的邊界則成了一個問題。

但就當年而言，更令福山感到棘手的，并不是左派對“承認的政治”的質疑，而是右派對它的質疑。典型的右派會認為，不錯，自由民主制帶來了“平等的承認”，但是“平等的承認”是不合理的。在一個人人能力、智慧、德性不平等的世界里，為什么要“平等地承認”每一個人？在這里，福山大量地引用了尼采，因為在尼采看來，自由民主國家代表著“奴隸”的絕對勝利。當我們把“承認”與“成就”脫鉤，“平等的承認”就成了價值相對主義的外衣——如果一個毫無進取心、成天坐在沙發上看電視吃土豆片的人，也可以理直氣壯要求社會“平等的承認”，那么這種“承認”的價值何在？

如果說福山可能低估了左派對自由民主制的挑戰，那么在這里他似乎又高估了右派的挑戰。如果說尼采、托克維爾等人在民主制度興起之初將“自由民主制”等同于“奴隸或庸眾的勝利”的悲觀看法情有可原的話，今天，這一制度及其后果逐漸清晰呈現之后，仍抱有同樣的悲觀則未免是一種傲慢。事實上，至少就過去二百多年的歷史而言——雖然我們未必能保證以后會依然如此，“精英主義”的社會沖動及其帶來的創造力并沒有消失，甚至可以說比之歷史上更為拓展了：無論是喬布斯這樣的商業精英，還是喬丹這樣的體育精英，或者海明威這樣的文學精英，無論是個人電腦這樣精巧的科技產品，還是心臟搭橋手術這種精湛的醫療技術，或者人類對月球乃至火星的探索，都顯示自由民主制未必扼殺人的創造力、勇氣和技藝，只是將過去往往由出身決定的機械精英主義替換成了現在更與能力相聯系的有機精英主義。現代自由民主制下，“一個毫無進取心、成天坐在沙發上看電視吃土豆片的人”并沒有同等地獲得喬布斯、喬丹或者海明威所獲得的“承認”——無論從收入還是社會聲望而言，后者所得到的“承認”遠大于前者。至少到目前為止，自由民主的勝利并非如尼采所言，就意味著“奴隸的勝利”。它至少在相當程度上容納承認的差序格局——承認智慧甚于承認平庸，承認勤勞甚于承認懶惰，承認勇氣甚于承認軟弱。

或許自由民主制成功的秘密恰恰在于，它既包含了“自由”，又包含了“民主”。福山乃至尼采的悲觀，也許是因為他們眼中的民主只能是“不自由的民主”。左派厭惡“自由”所驅動的不平等，而右派厭惡“民主”所要求的平等權利。如果一個制度只有“自由”，它可能遲早內爆于人們對“平等”的渴望；如果一個制度只有“民主”，那么它也可能很快由于“多數暴政”而活力衰竭。但是一個既包含“自由”也包含“民主”的制度，恰恰由于其內在張力而獲得蓬勃的生命力。這種結合是動態的——今天可以為了增進福利加稅，明天可以為了增加活力而減稅，也是多樣的——歐洲、美國、日本各國，民主和自由結合的方式并不相同。只要這種動態性和多樣性持續存在，自由民主制就仍然具有相當靈活的適應性。如果有一天自由民主制陷入系統性危機，多半也是因為自由和民主之間的動態平衡被一方的絕對優勢打破。

## 四

在左派、右派的質疑之外，對自由民主制還有一種不滿，或許可以稱之為“無名的”不滿。這種不滿與現實問題比例如此不當，以至于很難說是什么具體社會問題導致了這種不滿，甚至可以說，恰恰是“后歷史世界”中缺乏真正意義上的重大問題這一點，導致了這種不滿。福山書中提到兩個情形，一個是一戰爆發之前德國許多民眾的好戰情緒；一個是1960年代法國的學生運動。在這兩個情形中，無論是“要求戰爭的德國游行民眾”，還是“飽食終日卻高舉毛語錄的法國學生”，與其說困擾他們的是某個具體的社會問題，不如說是持續的和平和繁榮所帶來的空虛和無聊。

在這個意義上，就算歷史到達了“終結”，但人性中或許有一個部分，永恒地渴望成為“歷史”的一部分，而不是歷史“終結”之后布爾喬亞式“最后的人”。“歷史”意味著矛盾，矛盾意味著沖突，沖突激發人的力量、英勇和意志，而“歷史的終結”則意味著在前人所開拓的道路上，根據他人制定的交通規則做一個規規矩矩的行人。“歷史”意味著拓荒的悲壯，“歷史的終結”則意味著耕種的枯燥。一戰前呼喚戰爭的德國人，1968年的法國學生，甚或今天西方國家那些永遠在“抗議”的青年，在表面的具體訴求之下，根本上他們所表達的，或許是對錯過“歷史列車”的憤恨，以及馳騁于“歷史”原野的渴望。對他們來說，“承認”不僅僅意味著權利，還意味著確立權利的權力。這種創造歷史的英雄情結，或許將終結“歷史的終結”，使其“從頭再來”。

而自由民主制的特點，又為這種“無名的不滿”提供了發酵和釋放的土壤。開放性是自由民主制的最大優勢，但同時也恰恰是開放性，使其腹背受敵。福山引用雷韋爾的觀點表示：“一個以持續批判為基本特征的社會，是唯一一種適于生活的社會，但也是最為脆弱的社會。”（見本書第31頁 ）自由滋生懷疑，民主滋生反抗，當懷疑和反抗積蓄到一定程度，自由民主制就可能被摧垮，而摧垮它的，并不是其他意識形態或制度的競爭，而恰恰是自由民主制的巨大成就。換言之，自由民主制的衰敗將源于它自身的成功。

或者這種擔憂過于悲觀。一方面，至少到目前為止，絕大多數人成就英雄主義的渴望都能在不同領域找到釋放途徑——也許你無法成為成吉思汗或者列寧，但是如前所述，你還有可能成為喬布斯、喬丹或者海明威。無論商業、藝術、文化、體育乃至政治領域，成為一個創造者、一個英雄、一座“歷史的豐碑”，都不無可能。另一方面，更重要的是，從過去二百多年的歷史來看，布爾喬亞這種周期性的自厭，無論帶來多大的風浪，似乎最后都重新回歸甚至強化了自由民主制的軌跡。甚至在一定程度上，這種周期性的自厭可以說是一種閥門機制，通過循環釋放民眾過剩的政治激情，幫助實現自由民主制的穩定。換言之，這種“無名的不滿”就算能暫時中斷“歷史的終結”，它也不會將歷史重新帶回起點，只是使其打個趔趄，然后重新恢復平衡而已。

二十年來，《歷史的終結與最后的人》歷經了各種各樣的質疑。然而，面對如此之多的質疑，二十多年后的今天，這本書仍然沒有過時，仍然保持著與當下世界的高度相關性——甚至可以說，仍然保持著高度的先鋒性和前瞻性。這或許是因為，就其問題意識而言——自由民主理念是否代表了人類政治文明的某種極致——要作出回答，二十年是一個過小的時間尺度，甚至，法國大革命和美國革命以來的二百多年，都不足以產生確切的答案。當然，我們可以表達困惑：如果如福山或者科耶夫筆下的黑格爾所言，“歷史的終結”并不意味著沖突的消亡，那么在何種意義上，這種“終結”本身是有意義甚至令人歡呼的？歷史到底是終結了，還是換了一個起點開始了“第二季”征程？這樣的問題，也許唯有時間能慢慢給出回答。我們從這本書的命運所能學到的，無非是在智識判斷上的謙卑。如果說將一種源起于西方的政治制度視為“歷史的終結”是一種傲慢，那么，對政治實踐中如此偉大的探險冷嘲熱諷又何嘗不是另一種傲慢？

獻給

朱莉（Julia）和大衛（David）

# 新版序

# 民主依然挺立在“歷史的終結”處

二十五年前，我為《國家利益》這個小雜志撰寫了“歷史的終結？”一文。那是1989年春，對于我們這些陷在冷戰的政治和意識形態大論爭中的人而言，是一個令人難以置信的時刻。這篇文章恰好發表在柏林墻倒塌前幾個月，那時，民主轉型的浪潮正在東歐、拉美、亞洲和撒哈拉以南的非洲進行得如火如荼。

當時我認為，歷史（從宏大的哲學意義上來說）展現出了完全不同于左派思想家所設想的結局。經濟現代化和政治現代化的過程，并沒有像馬克思主義者斷言和蘇聯宣稱的那樣，通向共產主義，而是走向了各種形式的自由民主和市場經濟。我寫道，歷史在自由中達到頂峰：民選政府、個人權利，以及勞資流通只需適度政府監管的經濟體制。

現在回頭再來看這篇文章，首先很明確的一點是：2014年的情形與1989年完全不同。

俄羅斯是一個以石油美元支撐的險惡的選舉型威權政體，對鄰國咄咄逼人，試圖收回1991年蘇聯解體時失去的領土。中國仍是個威權政體，如今更是世界上第二大經濟體，并對南海和東海的領土高度關注。正如外交政策分析家沃爾特·拉塞爾·米德（Walter Russell Mead）最近寫道的那樣，老式的地緣政治重又興起，全球穩定在歐亞兩端都面臨著威脅。

當今世界的問題不僅在于威權政府在發展，還在于許多現存的民主國家運轉不良。以泰國為例，其不穩定的政治結構在上個月（2014年5月）導致了軍事政變，再來看孟加拉，其體制仍受到兩股腐敗政治力量的控制。許多看似成功完成民主轉型的國家——土耳其、斯里蘭卡、尼加拉瓜——已退回到威權體制。其他還有一些國家，包括最近加入歐盟的羅馬尼亞和保加利亞，仍受腐敗困擾。

然后就是發達民主國家的情形。在過去十年里，美國和歐盟都遭受了嚴重的金融危機，這意味著增長乏力和高失業率，尤其是年輕人的失業。盡管美國經濟現在重又開始發展，但是利益沒有得到共享，而且，美國派性明顯的兩極化政治體制也很難說是其他民主國家的卓越典范。

那么，我的歷史終結論因此就被證明是錯了嗎？或者退一步說，即使不是錯的，也需要進行重大修正嗎？我認為，我的根本思想仍然是基本正確的，不過，在1989年那段令人興奮的日子里，我對政治發展的本性尚是霧里看花，如今則有了更多的理解。

當我們去觀察廣泛的歷史潮流時，重要的是不要被短期的發展牽著鼻子走。持久的政治體制的標志是它的長期穩定性，而不是它在特定十年里的表現。

首先，讓我們來看一看過去兩代人的時間里，經濟體制和政治體制發生的劇烈變化。在經濟方面，世界經濟在產出上有了大幅度提升，1970年代早期與2007—2008年金融危機之間大概有四倍的差距。盡管危機是個大挫折，但整個世界的繁榮水平在各大洲仍有大幅度增長。之所以會出現這種情形，是因為世界通過一種自由的貿易和投資體系牢牢地連在一起。甚至在中國和越南等共產黨領導的國家，也是市場法則和市場競爭占支配地位。

政治領域也發生了巨大變化。根據斯坦福大學民主問題專家拉里·戴蒙德（Larry Diamond）的數據，1974年整個世界只有35個選舉式民主國家，不到整個世界國家數量的30%。到2013年，選舉式民主國家已增加到近120個，占世界國家總數的60%還要多。1989年只是那股突然加速的廣泛潮流的一個標志而已，哈佛大學的政治學家塞繆爾·亨廷頓把這股潮流標記為民主化的“第三波”，它始于大約十五年前南歐和拉美的民主轉型，后來又波及撒哈拉以南的非洲和亞洲。

以市場為基礎的全球經濟秩序的出現與民主的傳播有著顯然的聯系。民主向來依賴于廣泛的中產階級，而在過去的三十年中，各行各業富裕的、擁有財產的公民在各處猛增。無疑，更加富裕、受過更好教育的人對他們的政府要求更多——而且由于他們納稅，他們覺得自己有權利對公職人員問責。世界上最頑固的威權主義堡壘，許多都是盛產石油的國家，比如俄羅斯、委內瑞拉或者波斯灣的政權，在這些地方，所謂的“資源詛咒”可以讓政府從資源中而不是從人民那里獲得巨額稅收。

即使認可盛產石油的獨裁者有抵制變化的能力，我們還是從2005年起見證了戴蒙德博士所謂的全球性“民主衰退”。根據自由之家（其發布的政治自由和公民自由指標被廣泛采用）的統計，在過去的八年里，民主國家無論是在數量上還是在質量上（選舉的完整性、新聞自由等等）都有所下降。

不過，還是讓我們來透視一下這個民主衰退：我們雖然可能對俄羅斯、泰國或尼加拉瓜的威權趨勢感到擔憂，但我們也清楚，所有這些國家在1970年代都毫不含糊是獨裁政體。盡管也有2011年開羅解放廣場那些令人興奮的革命日子，但是除了在其發源地突尼斯之外，“阿拉伯之春”似乎在別的地方尚不會產生真正的民主。然而，這可能意味著阿拉伯政治在很長一段時間里會變得更具回應性。因此，以為民主會很快實現是極其不現實的。我們不要忘記，在1848年革命——歐洲的“人民之春”——之后，民主制度又花了七十年的時間才得以鞏固。

此外，在觀念領域，自由民主仍沒有真正的對手。比如，普京領導下的俄羅斯和阿亞圖拉領導下的伊朗盡管在實踐中無視自由民主，但也重視民主理想。為什么還要費心在烏克蘭東部就“民族自決”舉行假公投？中東的一些極端分子可能夢想恢復一個伊斯蘭教政權，但是，這不是生活在穆斯林國家的絕大多數人的選擇。唯一確實可與自由民主制度進行競爭的體制是所謂的“中國模式”，它是威權政府、不完全市場經濟以及高水平技術官僚和科技能力的混合體。

可是，如果要我猜測一下，五十年后，是美國和歐洲在政治上更像中國，還是中國在政治上更像美國和歐洲，我會毫不猶豫地選擇后者。有很多理由表明，中國模式是難以持續的。它依賴于經濟的持續高速增長，然而，隨著中國設法從中等收入國家向高收入國家轉型，這樣一種高速增長不會再出現。中國因土地污染和空氣污染而積累了大量的隱性負擔，雖然政府仍比絕大多數威權體制更具有回應性，但是，一旦日子變得艱難，中國日益增多的中產階級不可能會接受現行的家長主義體制。中國不再像毛澤東所處的革命時期那樣，展現一種超出自己邊界的普遍主義理想。……

然而，這絕不是說我們可以滿足于過去二十年取得的民主成就。我的歷史終結論從來不是一種決定論，或者只是簡單地預測自由民主制度勢必在全世界取得勝利。民主國家還繼續存在并獲得成功，只是因為人民愿意為法治、人權和政治問責制奮斗。這樣的社會既取決于領袖、組織能力，也取決于純粹的好運。

那些渴望民主化的社會，唯一的大問題就是，它們未能提供人民想從政府得到的實質性內容：個人安全、共享的經濟增長以及獲得個人機遇所必需的基本公共服務（尤其是教育、衛生保健和基礎設施）。由于可理解的原因，民主的支持者關注的是如何限制專制國家或掠奪型國家的權力。但是，他們并沒有花多少時間去思考如何有效地進行統治。用伍德羅·威爾遜（Woodrow Wilson）的話說，他們更感興趣的是“控制政府，而不是使政府充滿活力”。

這就是2004年烏克蘭“橙色革命”失敗的原因所在。這次革命第一次推翻了維克托·亞努科維奇（Viktor Yanukovych），可是那些通過抵抗上臺掌權的領導人——維克托·尤先科（Viktor Yushchenko）和尤利婭·季莫申科（Yulia Tymoshenko）——卻把精力浪費在內斗和黑幕交易上。要是有一個有效的民主政府掌權，整頓基輔的腐敗、讓國家機構更值得信任，政府就能夠在整個烏克蘭確立它的合法性，包括在說俄語的烏克蘭東部，而不會等著普京有足夠的強力來進行干預。相反，民主力量自己敗壞了自己的信譽，從而為亞努科維奇在2010年重掌政權大開方便之門，進而導致了最近幾個月緊張的、流血的僵局。

與威權體制的中國相比，印度也因類似的差距而受阻。印度在1947年建國之際，就團結在一起確立了民主制度，這一點令人印象深刻。但是，印度的民主就像香腸的制作，只可遠觀，不可近賞。在這個體制里，腐敗和尋租盛行；根據印度民主改革協會的統計，印度近來選舉34%的勝選者，有針對著他們的刑事起訴，其中還包括一些嚴重的指控，比如謀殺、綁架和性侵犯。

印度也有法治，但是非常遲緩和低效，甚至許多情形是被告都死了，案件還沒有開庭。根據《印度斯坦時報》的報道，印度最高法院積壓了6萬多個案件。與威權的中國相比，這個世界上最大的民主國家在提供現代基礎設施或基本服務方面，顯得完全無能為力，比如為居民提供干凈用水、電或基本教育。

根據經濟學家和社會活動家讓·德雷茲（Jean Drèze）統計，在印度的一些邦，有50%的教師不會上班。納倫德拉·莫迪 （Narendra Modi）是一位印度民族主義者，他過去曾因縱容反穆斯林暴力而麻煩纏身，卻以絕大多數的選票當選為總理，人們希望他會一掃印度政治中充斥著的廢話，做些實事。

與其他國家相比，美國人常常更加不能理解有效政府的必要性，而只是集中于限制當權者。在2003年，布什政府似乎相信，只要剪除薩達姆的獨裁統治，民主政府和市場經濟就會自然地出現在伊拉克。它不明白，民主政府和市場經濟源于復雜機構——包括政黨、法庭、財產權、共有的民族認同——的相互作用，這些機構就是在發達的民主國家，也是經歷數十年甚至數百年演進的結果。

不幸的是，有效統治能力的缺乏擴展到了美國自身。我們的麥迪遜憲法，有意通過各級政府的大量制衡來阻止暴政，如今卻成了一種否決政治（vetocracy）。在今天華盛頓兩極化——實際上是有害的——政治氛圍中，政府實際上既不能有效地前進，也不能有效地后退。

與雙方那些狂熱分子的想法不同，美國所面臨的極其嚴重的、長期的財政問題，是可以通過合理的政治妥協來解決的。但是，國會根據自己的規則，好幾年沒有通過一項預算，而且在去年秋天，共和黨關閉了整個政府，因為它不同意支付過去欠下的債務。因此，盡管美國經濟仍是不可思議的創新之源，但美國政府很難再說是當前世界的靈感之源。

二十五年之后，歷史終結論最嚴重的威脅，不在于出現了一個更高級、更好的模式，有一天將取代自由民主制度；無論是伊斯蘭的神權政治，還是中國模式，都無法對它造成損害。無論什么樣的社會，只要登上了工業化這部上升的電梯，它們的社會結構就會發生變化，政治參與的要求就會增加。如果政治精英接納這些要求，那我們就獲得了某種民主。

問題在于，是否所有國家都必然會登上這部電梯。政治與經濟相互纏繞在一起。經濟增長在起飛之前，需要一些最低限度的制度，比如可強制執行的合同和可靠的公共服務，但是，這些基本制度很難在極度貧窮和政治分裂的處境下創建起來。歷史地來看，社會通常是通過歷史事件擺脫這一“陷阱”，借此，壞事（如戰爭）常常造就了好事（如現代政府）。然而，是否每個人都必然有這樣的好運，目前尚不清楚。

第二個問題我在二十五年前確實沒有闡述，即政治衰退問題，它是一部下降的電梯。長期來看，一切制度都會衰退。它們常常會變得僵化和保守；那些與某一段歷史時期的需要相符的規則，在外部境況發生改變之際，不一定還是正確的。

此外，現代制度的非人格性是設計出來的，隨著時間的流逝，它們常常被強勢的政治行動者把持。回報親友是人的自然傾向，這一點在任何政治體制中都起作用，從而導致自由退化為特權。無論是在威權體制的國家還是在民主國家（看看當前美國的稅法），這種情形都一樣。在這種環境下，并非像法國經濟學家托馬斯·皮凱蒂（Thomas Piketty）認為的那樣，富人越富是因為資本的高收益，而是因為他們能更好地進入政治體制，從而運用他們的關系去提升自己的利益。

至于技術的進步，它在利益的分配上并無定數。比如，信息技術的革新分散了權力，因為它們讓信息變得又便宜又易于接近，但是，它們也損害了低技能的工作，對一個廣泛的中產階級的存在造成了威脅。

那些生活在穩固的民主國家的人，不應對自己國家幸好是民主體制而自鳴得意。但是，盡管世界政治有短期的起伏興衰，民主理想仍具有巨大無比的力量。我們看到，大眾抵抗運動仍繼續在突尼斯、基輔和伊斯坦布爾意外爆發，在這些地方，普通民眾要求政府承認自己作為人的平等尊嚴。我們也看到，每年有數百萬的窮人不顧一切地從危地馬拉或卡拉奇這樣的地方流向洛杉磯或倫敦。

縱然我們會質疑要多久之后全人類才能抵達那個終點，但我們不應懷疑某種社會形態就挺立在歷史的終結處。

（本文原載《華爾街日報》2014年6月6日）

# 代序

本書源于我為《國家利益》雜志1989年夏季號撰寫的一篇題為“歷史的終結？”的文章。  [[1]](#m1)  在那篇文章中，我論述了作為一種政體的自由民主制，隨著它在近幾十年內戰勝與之競爭的各種意識形態，如世襲君主制、法西斯主義以及最近的共產主義，關于其合法性的突出共識，已經在全世界范圍內出現。不僅如此，我在文中還表明，自由民主也許是“人類意識形態演化的終點”和“人類政體的最后形式”，并因此構成“歷史的終結”。也就是說，此前的政體形式因其嚴重缺陷和不合理最終會招致崩潰，與此相反，如我所表明的那樣，自由民主則不存在這些基本的內在矛盾。這并不是說，今天那些穩定的民主國家，如美國、法國或瑞士，就沒有不公正和嚴重的社會問題。但是，這些問題是作為現代民主的兩大基礎原則——自由和平等——未能完全貫徹的結果，而不是這些原則本身的缺陷。盡管今天的一些國家可能沒有形成穩定的自由民主，甚至還有一些國家倒退為其他更為原始的統治形態，比如神權政治或軍事獨裁，但是，自由民主的理想 則已盡善盡美。

最初發表的這篇文章引發了大量的評論和爭議，先是在美國，然后蔓延到了一系列性質不同的國家，包括英國、法國、意大利、蘇聯、巴西、南非、日本和韓國。批評的形式應有盡有，一些是基于對我原初意圖的完全誤解，另一些則比較具有洞察力，深入到了我論證的核心。  [[2]](#m2)  許多人一開始就誤解了我所使用的“歷史”一詞。他們在傳統意義上理解歷史這個詞，認為它指的是發生的事件，為此他們以柏林墻倒塌、中國1989年政治風波以及伊拉克入侵科威特來表明“歷史仍在繼續”，因此，事實本身（ipso facto）就證明我錯了。

然而，我所謂走向終結的，指的并不是發生的事件，甚至也不是重大的事件，而是大寫的“歷史”：即把全人類在一切時代的經驗都納入解釋范圍，并將之理解為一個唯一的、連續的、不斷進化的過程的歷史。這樣理解的歷史，與偉大的德國哲學家黑格爾 （G. W. F. Hegel）密切相關。自馬克思從黑格爾那里借用了這一“歷史”概念后，如此理解的歷史已經成了我們日常智識氛圍的一部分，比如我們在指稱不同的人類社會形態時，用的都是諸如“原始”或“先進”、“傳統”或“現代”這樣的字眼。在這兩位思想家看來，人類社會存在著一個連續的發展，即從基于奴隸制和自給農業的簡單部落，先后經歷各種神權政治、君主制和封建貴族制，直到現代自由民主和技術導向的資本主義。盡管這一演化過程并不是一條直線，盡管人們有可能質疑它作為歷史“進步”的結果是否讓人更幸福或境況更好，但這一演化過程并不是隨機任意的，也不是無法理解的。

黑格爾和馬克思都認為，人類社會的演化并不是無限開放的，在人類達成一個能滿足其最深層、最基本的愿望的社會形式之后，它就會終結。因此，這兩位思想家都設定了一個“歷史的終結”：對黑格爾來說，這個終結就是自由國家，而在馬克思那里，則是共產主義社會。但這并不是說生老病死的自然循環會終結，也不是說重大事件不再發生，或者報道這些重大事件的報紙不再發行。確切地說，它指的是那些奠基性原則和制度不再有進一步的發展了，因為所有真正的大問題都已得到解決。

眼下這本書并不是我最初文章的重述，也不是試圖繼續與針對我文章的批評者和評論者進行討論。當然，它更不是對冷戰結束后或當代政治中的任何緊迫主題的說明。這本書雖然提到了近來世界發生的事件，但其主題則落腳于一個非常古老的問題：在二十世紀即將結束之際，我們再次談論最終會把絕大部分人導向自由民主的這種連續的、定向的人類歷史，是否有意義？我的回答是肯定的，理由有兩個。一個與經濟學有關，另一個與所謂“尋求承認的斗爭”有關。

當然，訴諸黑格爾、馬克思或者他們的當代追隨者的權威性，尚不足以確立歷史的定向性。自他們著述以來的一個半世紀里，他們的思想遺產受到了來自四面八方的無情抨擊。針對“歷史是一個連續的或可理解的過程”這一觀念，二十世紀那些最深刻的思想家進行了直截了當的抨擊；實際上，他們否認如下這種可能性：人類生活的所有層面在哲學上都是可理解的。我們這些西方人已經成了徹底的悲觀主義者，不覺得民主制度會有全面進步的可能。這種深層的悲觀主義并不是偶然的，它滋生于二十世紀上半葉發生的真實可怕的政治事件——兩次毀滅性的世界大戰、極權主義意識形態的興起，以及以核武器和環境破壞為形式的科學反人類趨勢。二十世紀政治暴力的受害者——從希特勒主義和斯大林主義的幸存者到波爾布特（Pol Pot）統治的犧牲品，他們的生活經歷讓人難以相信會有歷史進步這樣一回事。確實，對于公正、自由、民主的政治實踐的健全與安定前景，直到現在，我們總是習慣于聽到它的壞消息，所以當好消息真的到來時，我們竟一時難以意識到。

然而，好消息還是來了。二十世紀最后二十五年最值得注意的發展是，無論軍事威權的右翼還是共產極權的左翼，世界上那些看似強大的獨裁政府，都在其核心部分顯露出嚴重的缺陷。從拉美到東歐，從蘇聯到中東和亞洲，強權政府在最近的二十年里全面崩潰。當然，它們并沒有全部變成穩定的自由民主國家，但是，自由民主仍是橫跨全球不同地區和文化的唯一一種一致的政治向往。此外，經濟學中的自由原則——“自由市場”——也已經傳播開來，并且成功地在發達工業國家和二戰結束之際陷入貧窮的一部分第三世界國家里，創造了前所未有的物質繁榮。經濟思想中的自由革命，盡管有快有慢，但始終伴隨著全球范圍內的政治自由化進程。

所有這些發展，與二十世紀上半葉左右翼極權政府展開的恐怖歷史形成了強烈對比，這意味著我們有必要重新考察：這些發展背后是有深層次的聯系呢，抑或它們不過是出于好運的偶然情形？我在此重提“是否存在人類的普世史”這一問題，并以此重啟始于十九世紀早期的大討論，那場討論因此后人類所歷事件的殘暴至極而多少被擱置至今。盡管我調用了康德和黑格爾等哲學家此前探究這一問題時的思想，但我希望這里呈現的論點能夠自圓其說。

本書大膽從兩個 不同的而非單一的面向來勾勒這種普世史。在第一部分中，我首先表明我們為何需要重新提出普世史的可能性，隨后在第二部分中，我嘗試把現代自然科學當作一個校準器或一種機制來解釋歷史的方向性和連續性，并以此對第一個問題做出初步解答。現代自然科學是一個有益的起點，因為它是眾所認可的唯一既有累積性又有方向性的重要社會活動，盡管它對人類幸福的最終影響仍晦暗不明。在十六世紀和十七世紀期間，隨著科學方法擺脫人的限定，開始按照自然和自然規律所規定的確定法則發展，人對自然的進一步征服也變得可能。

現代自然科學的展開，對于經歷它的所有社會產生了一致的作用，原因有二。第一，掌握技術的國家由此具有決定性的軍事優勢，同時由于在以國家為單元的國際體系中總是存在著戰爭的可能性，所有珍視自身獨立的國家都不得不重視國防的現代化。第二，現代自然科學確立了一個統一的經濟生產可能性范圍。技術使財富的無限積累成為可能，因此得以滿足無限膨脹的人類欲望。這一過程使所有人類社會，無論其歷史淵源或文化遺產為何，都日趨同質化。所有正在進行經濟現代化建設的國家，必然日趨相似：它們必定會在中央集權國家的基礎上實現民族統一，推動城市化，將部落、教派和家族這類傳統社會組織，替換為基于功能和效率的經濟合理性組織，并為它們的公民提供普及教育。由于全球市場的形成和普遍性消費文化的傳播，這些社會結合得日益緊密。此外，現代自然科學的邏輯似乎也為資本主義規定了一個普遍演化的方向。蘇聯、中國和其他社會主義國家的經驗表明，盡管高度集權的計劃經濟能夠達到1950年代歐洲代表的工業化水平，但要創造復雜的“后工業”經濟，則顯得嚴重不足；在后工業經濟里，信息和技術創新扮演著更重要的角色。

但是，現代自然科學所代表的歷史機制，雖然足以解釋歷史變化的大量特征和現代社會日益增長的趨同性，卻不能說明民主現象。無疑，世界上最發達的國家也是最為成功的民主國家。可是，現代自然科學雖然把我們領到了自由民主的樂土（the Promised Land）的門口，卻沒有把我們送進樂土，因為從經濟學來看，沒有理由表明先進的工業化必然產生政治自由。一方面，穩定的民主制度有時會出現在工業化之前的社會，比如1776年的美國。另一方面，歷史上和現在都有這樣的例子，技術先進的資本主義與政治威權并存，從明治時期的日本和俾斯麥時期的德國，到當今的新加坡和泰國，都是如此。許多情形表明，威權國家能夠創造出民主社會無法達到的經濟增長。

因此，我們先前為一種定向歷史奠定基礎所作出的努力，只取得了部分成功。我們所謂的“現代自然科學的邏輯”，實際上是對于歷史變化的一種經濟解釋，（與馬克思主義版本的經濟決定論不同）其最終結果導向的是資本主義而不是社會主義。不過，現代科學的邏輯能夠解釋我們這個世界的大部分現象：為什么我們這些發達民主國家的居民是上班族，而不是以土地為生的農民；為什么我們是工會或專業組織的成員，而不是部落或氏族的成員；為什么我們服從官僚上級的權威，而不是服從祭司的權威；為什么我們要使用一種共同的國語。

但是，歷史的經濟解釋并不完備，而且不能令人滿意，因為人不僅僅是一種經濟動物。尤其是，這種解釋無法真正說明為什么我們是民主主義者，即為什么我們信奉人民主權及法治下的基本權利保障的原則。正因為此，本書在第三部分轉入對歷史進程的第二個同等重要的解釋，這一解釋試圖恢復人的整全性，而不僅僅集中于經濟層面。為此，我們要回到黑格爾和馬克思以“尋求承認的斗爭”為基礎而對歷史所做的非唯物論解釋。

根據黑格爾的說法，人和動物一樣，有飲食住居及最重要的自我保存的自然需要和欲望。然而，人從根本上說又不同于動物，因為他還對他人有欲求，即他想要“被承認”。特別是，他想要作為一個人 被承認，即作為一種具有一定價值或尊嚴的存在者而被承認。這種價值最明顯地表現在，他可以純粹為了名譽，而甘愿冒生命之險去斗爭。因為，唯有人能夠為了更高的抽象原則和目標，去克服他最基本的動物本能——尤其是自我保存的本能。根據黑格爾的說法，尋求承認的欲望，從一開始就會驅使原始時代的兩個戰士，為了求得對方對自己作為人的“承認”去做生死決斗。一旦對于死亡的本能恐懼讓其中一個戰士屈服，主奴關系就誕生了。歷史開端時期的這種血戰為的不是食物、住所或安全，而是純粹的名譽。正因為這場斗爭的目標并非由生物學決定，黑格爾才從中瞥見了人類自由的曙光。

尋求承認的欲望起初看起來是一個新奇的概念，但實際上，它與西方政治哲學傳統一樣古老，是我們最熟知的人格組成部分。柏拉圖（Plato）在《理想國》（Republic ）中對它做了最初的描述，他說，靈魂有三個組成部分，一個是欲望，一個是理性，還有一個他稱之為thymos，即“激情”（spiritedness）。人的多數行為都可以用前兩部分即欲望和理性來解釋：欲望誘使人們尋求自身沒有的事物，而理性或計算則告訴人獲取它們的最佳方法。可是，除此之外，人還尋求別人對自己價值的承認，或者尋求別人對他們認為有價值的人、物或原則的承認。賦予自我以一定價值，并要求這一價值得到承認，這種傾向用今天通俗的語言來說，就是我們所謂的“自尊”。這種自尊感的傾向，源于靈魂的激情部分。它就像人天生的正義感。人認為自己有一定的價值，一旦他人以低于這一價值的方式來對待他，他就會產生憤怒 的情緒。相反，人若未能實現自己的價值，就會感到羞恥 ，而一旦被他人恰如其分地正確評價自己的價值，他就會感到自豪 。尋求承認的欲望，以及伴隨而來的憤怒、羞恥和自豪情緒，都是人格的組成部分，它們對于政治生活而言至為關鍵。根據黑格爾的說法，正是它們驅動著整個歷史進程。

黑格爾認為，要求作為一個有尊嚴的人而被承認的這種欲望，在歷史開端之際曾驅使人為了名譽進行充滿血腥的殊死決斗。這一決斗的結果就是，人類社會分成了主人和奴隸兩個階層，主人甘愿冒生命之險去追求榮譽，奴隸則屈從于怕死的本能。在塑造人類大部分歷史的所有不平等的貴族社會中，都以種種形式貫徹了這種主奴關系，但它卻最終既沒有讓主人也沒有讓奴隸滿足獲得承認的欲望。當然，奴隸在任何情形下都沒有被認為是人。但是，主人所享有的承認也是有缺陷的，因為他得到的是人格尚不完整的奴隸的承認，而不是其他主人的承認。在貴族社會中因得不到充分承認而產生的不滿情緒，構成了促進歷史向后來階段發展的“矛盾”。

黑格爾認為，內在于主奴關系中的這一“矛盾”的最終解決，是由法國大革命及更加不得不提的美國革命來完成的。這兩場民主革命廢除了主人與奴隸之間的區別，讓從前的奴隸成為他們自己的主人，并且確立了人民主權和法治兩大原則。主人與奴隸之間內在不平等的承認被代之以普遍的相互承認，在那里，每一個公民都承認其他公民的尊嚴和人格，而這種尊嚴又通過權利 授予為國家所承認。

對于當代自由民主內涵的這種黑格爾式理解，非常不同于盎格魯—撒克遜人，后者的理解是英美等國家的自由主義的理論基礎。在那一傳統中，尋求承認的自尊心要從屬于開明的自利（即混合著理性的欲望），尤其是身體的自我保存欲望。霍布斯（Hobbes）、洛克（Locke）以及美國建國之父杰斐遜（Jefferson）和麥迪遜（Madison），認為權利在很大程度上是保護私人領域的一種手段，人們在那里能夠使自己變得富足并滿足自己靈魂的欲望部分  [[3]](#m3)  ，而黑格爾認為權利就是目的本身，因為真正令人感到滿足的，與其說是物質繁榮，不如說是對他們地位和尊嚴的承認。黑格爾宣稱，由于美國革命和法國革命，歷史終結了，因為驅動歷史過程的熱望——為尋求承認而斗爭——如今已經在以普遍的相互承認為特征的社會中得到滿足。沒有什么其他的人類社會制度安排還能更好地滿足這種熱望，因此，不可能再有進一步的歷史變化了。

于是，尋求承認的欲望，就可以將自由經濟與自由政治之間的鏈條補足，而這個鏈條正是本書第二部分關于歷史的經濟解釋中所漏掉的。欲望和理性一起足以解釋工業化的進程，以及大部分更為普遍的經濟生活。但是，它們無法解釋人類為自由民主而進行的奮斗，根本而言，這種奮斗源于激情，即人類靈魂中尋求他人承認的那一部分。與發達工業化伴隨而來的社會變遷，尤其是普及的教育，似乎釋放出了一種對獲得承認的要求，而這種要求在窮人和缺少教育的人中間是沒有的。人類的生活水平在提高，人們越來越向世界公民發展，受教育的程度也在上升，整個社會變得更加平等，隨著這一切的變化，人們開始不僅要求有更多的財富，也要求對他們的地位的承認。如果人們只有欲望和理性，那他們就會滿足于市場導向的威權國家，比如佛朗哥的西班牙，以及軍人統治下的韓國或巴西。可是，他們對于自身的自我價值有一種充滿激情的自豪，正是這種充滿激情的自豪促使他們向往民主，因為民主政府待他們如成人而非孩童，并且承認他們作為自由個體的自主權。在我們時代，共產主義之所以為自由民主所取代，原因就在于共產主義所提供的承認形式有重大缺陷。

理解了尋求承認的欲望作為歷史驅動力的重要性，可以讓我們重新解釋許多過去似乎很熟悉的現象，比如文化、宗教、工作、民族主義和戰爭。第四部分就是進行這一解釋的一個嘗試，并且試圖探討尋求承認的欲望在未來會以怎樣不同的形式顯現。比如，宗教信徒就尋求自己的神靈和神跡得到承認，民族主義者就要求自己民族的語言、文化或種族得到承認。然而，這兩種承認形式的合理性都趕不上自由國家里的普遍承認，因為他們這種承認是以神圣與世俗或不同人類社會群體的任意區分為基礎的。正因為此，宗教、民族主義和一個民族的倫理風俗習慣總和（寬泛意義上的“文化”），傳統上被認為是建立成功的民主政治制度和自由市場經濟的障礙。

然而，現實要復雜得多，自由政治和自由經濟的成功常常建立在某些不合理的承認形式之上，而這些承認形式本該是自由主義要克服的。因為要使民主運轉起來，公民就需要培養出一種對于他們自己的民主制度的非理性自豪，而且也必須培養一種托克維爾（Tocqueville）所謂的“結社藝術”，這就要依賴于對小共同體充滿驕傲的忠誠。這些共同體常常建基于宗教、種族或其他的承認形式，總之不是作為自由國家基礎的普遍承認。自由經濟也是如此。在西方自由經濟傳統中，勞動被認為是一種根本上來說不愉快的活動，它為的是滿足人的欲望和減輕人的痛苦。但是在某些具有濃厚的工作倫理的文化中，人們也會為了獲得承認而工作，比如創造了歐洲資本主義的新教企業家文化，或明治維新后推動日本現代化的精英文化。時至今日，在許多亞洲國家，維持這種工作倫理的，與其說是物質刺激，不如說是交疊在一起的各種社會群體對工作的承認；這些群體涵蓋從家庭到國家在內的各式社會基礎。這一情形表明，自由經濟的成功并非僅僅以自由原則為基礎，它也需要非理性的激情。

尋求承認的斗爭，還可以幫助我們洞察國際政治的本質。最初刺激兩個戰士為名譽而展開血腥搏斗的這種尋求承認的欲望，在邏輯上必然會導致帝國主義和世界帝國。國內層面的主奴關系必然會復制到國際層面上去，作為整體的國家也會為尋求承認乃至霸權而進行血戰。民族主義是一種現代承認形式，但并非完全合理，它是過去百年來為求得承認而斗爭的動力，也是這個世紀最激烈的沖突的根源。正如亨利·基辛格（Henry Kissinger）等外交政策上的“現實主義者”所描述的那樣，這是一個“強權政治”的世界。

但是，如果戰爭根本上是由尋求承認的欲望驅動的，那我們完全有理由認為，廢除主奴關系的自由革命（通過使奴隸成為自己的主人），對國家間關系應該也有相似的作用。在自由民主制之下，作為平等者得到承認的合理欲望，取代了那種要求以高于別人得到承認的不合理欲望。因此，在一個自由民主的世界里，由于所有國家都互相承認彼此的合法性，戰爭的沖動自然會小得多。事實上，大量的經驗證據表明，過去兩百年間，自由民主國家完全可以對那些沒有采取民主而且不認可它們的基本價值的國家發動戰爭，但是，在自由民主國家之間則沒有爆發任何帝國主義行為。目前，在東歐和蘇聯等地方，民族主義正在抬頭，那些地方人們的民族身份長期不被承認，而在世界上最古老最安定的民族內部，民族主義則正處于變遷之中。在西歐，尋求民族承認的要求已經得到馴化，并且與普遍承認相容，就像三四百年前在宗教領域發生的那樣。

本書第五部分即最后部分探討的問題是“歷史的終結”，以及在歷史終結時出現的造物——“最后的人”。在《國家利益》雜志發表的那篇文章所引發的最初爭論中，許多人以為，歷史終結的可能性，圍繞的是世界上現行的自由民主有沒有被其他可行選項替代的問題。有一些問題引起了巨大的爭議，比如，共產主義是否真正過氣了，宗教或極端民族主義是否還會回潮，等等。但是，更深層、更深刻的問題涉及的是自由民主本身的好壞，而不僅僅在于它是否擊敗了目前的對手。我們暫時假定自由民主沒有了外部的敵人，那么我們就可以認為成功的民主社會會這樣無限期地保持下去嗎？抑或自由民主會被嚴重的內部矛盾攫住，其嚴重程度會足以削弱它作為一種政治制度的地位？毫無疑問，當代民主國家面臨著大量的嚴重問題，從毒品泛濫、無家可歸、犯罪，到環境破壞和消費主義甚囂塵上。但是，這些問題顯然不是根據自由原則所不可解決的，也不像1980年代共產主義的境況那樣，已嚴重到勢必導致社會整體崩潰的地步。

二十世紀黑格爾的偉大闡釋者亞歷山大·科耶夫（Alexandre Kojève）在他的著作中斷然宣稱，歷史已然終結，因為他所謂的“普遍同質國家”——我們可以把它理解為自由民主國家——用普遍的、平等的承認取代了主奴關系，從而一勞永逸地解決了承認問題。在整個歷史進程中，人們孜孜以求的——驅動著早前“歷史階段”的——就是承認。在現代世界，人們最終找到了這種承認，而且得到了“完全的滿足”。科耶夫作出這一宣稱是嚴肅的，因而值得我們嚴肅地對待。因為這樣一來，人類歷史幾千年來的政治問題，就可以看作為解決尋求承認問題所進行的努力。尋求承認是政治的核心問題，因為它是暴政、帝國主義和支配欲望的根源。不過，它盡管有這樣的陰暗面，卻不能簡單地把它從政治生活中剔除出去，因為它同時還是勇敢、愛國心和正義這些美德的心理學基礎。一切政治共同體都要利用尋求承認的欲望，同時又要保護自身免受它帶來的毀滅效果。如果當代的立憲政府確實找到了一種政體，借此使所有人都得到承認卻不會帶來暴政，那么，人們確實可以說它是有史以來出現過的最穩定、最長久的政體。

但是，公民在當代自由民主國家中所獲得的承認，是讓他們“完全滿足”的嗎？自由民主能夠長此以遠，還是可能會被不知何時出現的其他選擇所取代，首先就取決于對這個問題的回答。在第五部分中，我們分別從左翼和右翼出發勾勒了兩種一般的回應。左翼會說，自由民主下的普遍承認必定是不完全的，因為資本主義創造了經濟不平等，并且要求一種事實上隱含著不平等承認的勞動分工。就此而言，一個國家的絕對繁榮水平也解決不了問題，因為總是會有相對貧困的人口存在，他們因此不會被同胞公民視為人。換句話說，自由民主依然是不平等地承認平等的人。

對于普遍承認的另一種、在我看來也是更有力的批判來自右翼，它深刻地觸及了法國大革命追求人類平等所帶來的夷平效應。右翼認為，哲學家尼采（Friedrich Nietzsche）是他們最為顯耀的代言人，不過，他的觀點在某些方面已然為民主社會的偉大觀察家托克維爾所預見。尼采認為，現代民主代表的不是翻身奴隸的自治，而是奴隸和奴隸道德的絕對勝利。自由民主制下的典型公民是一種“最后的人”（last man）  [[4]](#m4)  ，他們由于受到現代自由主義奠基人的馴化，為了舒適的自我保存而放棄對自己的優越價值的自豪信念。自由民主造就了“沒有胸膛的人”，有欲望和理性卻沒有激情，這種人精于盤算長遠的自利，千方百計地來滿足一大堆瑣碎的欲求。最后的人沒有要別人承認自己比他人偉大的欲望，而沒有這樣的欲望，也就沒有卓越或成就可言。由于他們安于自己的幸福，對于不能超越那些欲望沒有任何羞恥感，因此可以說，最后的人不再是人了。

沿著尼采的思路，我們不得不探究如下一些問題：一個僅僅滿足于普遍的平等承認的人，還算得上是一個完整的人嗎？難道不應該被蔑視嗎？難道不是一個既沒追求也不知上進的“最后的人”嗎？人性中不是有刻意尋求斗爭、涉險犯難和大膽進取的一面嗎？難道這一面在當代自由民主的“和平與繁榮”中竟不能實現嗎？不是有某些人的滿足依賴于內在不平等的承認嗎？事實上，無論是已成過往的貴族社會，還是現代的自由民主國家，不正是尋求不平等的承認的欲望，構成了一種有價值生活的基礎嗎？在某種程度上，自由民主的未來生存，難道不是取決于其公民不僅尋求平等承認，而且尋求優于他人的承認的程度嗎？對成為可鄙的“最后的人”的恐懼，不正是會導致他們以一種新的、無法預知的方式來肯定自己，甚至再次變為殘忍的“最初的人”，為了名譽而展開血腥搏斗，只是這次用的是現代武器嗎？

這本書試圖處理這些問題。這些問題自然地讓我們再次探問：是否存在所謂的進步，我們是否能夠構建一種連續的、定向性的人類普世史。在二十世紀的大部分時間內，我們太過忙于考量左翼和右翼的極權主義，無暇認真思考人類普世史的問題。但是，隨著這些極權主義的衰敗，隨著這個世紀臨近終結，我們有理由再一次提出這個古老的問題。

[[1]](#w1) “The End of History?” The National Interest 16 (Summer 1989): 3—18.

[[2]](#w2) 關于我對其中一些批評所做的最初回應，見我的“Reply to My Critics,” The National Interest 18 (Winter 1989—90): 21—28.

[[3]](#w3) 洛克，尤其是麥迪遜確實認為，共和政府的目的之一就是保護公民傲慢的自我主張。也見上條注釋中提到的雜志，pp. 186—188以及腳注15，pp. 160, 367.

[[4]](#w4) 在尼采那里，last man應譯為“末人”，與尼采的“超人”對應，這里為了全書的統一性，一律譯為“最后的人”。——譯者注

# 第一部分 舊題新問

## 第1章 我們的悲觀主義

就連伊曼努爾·康德（Immanuel Kant）那樣穩重和清明的思想家，仍深信戰爭乃是出于神意。廣島之后，戰爭就更被認為無非是一種必要的惡。圣潔如神學家圣托馬斯·阿奎那（Saint Thomas Aquinas）都極其嚴肅地主張，暴君乃是出于神意，因為，若沒有暴君，就不會有殉道者。但是，奧斯維辛（Auschwitz）之后，任何人再來搬弄這類言詞都是褻瀆之罪……在現代、文明、技術發達的世界中心發生了這些可怕事件之后，有誰還會相信上帝是必要的進步，而不是以不可預測的神意顯現自己的力量嗎？

——埃米爾·法肯海姆（Emil Fackenheim），

《上帝在歷史中的存在》（God’s Presence in History ）  [[1]](#m1_1)

我們完全可以說，二十世紀把我們所有人都變成了徹底的歷史悲觀論者。

當然，作為個人，我們能夠對自己的健康和幸福前景充滿樂觀。由于悠久的傳統，美國人民似乎對未來一直滿懷希望。但是，一旦說到更大的問題，比如歷史中是否曾經有過或將會有進步，我們每個人的說法就各有不同。這一世紀最清醒、最富思想的人也沒有任何理由斷言，世界正走向我們西方人認為正確而人道的政治制度，即自由民主。我們最深刻的思想家斷言，并不存在什么大寫的歷史——也就是說，并沒有一種囊括人類事件的有意義的秩序。至少從表面上來看，我們自身的經驗表明，未來極有可能還會出現新的難以想象的惡，不管是狂熱的專政、血腥的種族屠殺，還是現代消費主義帶來的庸俗無聊；況且，還有核冬天以及全球變暖等史無前例的災難在等著我們呢。

二十世紀的悲觀主義與此前一個世紀的樂觀主義，形成了強烈的對比。盡管歐洲的十九世紀是在戰爭和革命的動蕩中開始，但大體上是一個和平的世紀，在這一世紀里，物質財富有了前所未有的增長。當時人們的樂觀主義有兩大根據。一是相信現代科學會戰勝疾病和貧窮，從而改善人的生活；長期以來跟人類作對的自然也將被現代技術征服，并為人類幸福這一目的服務。二是相信自由民主制政府會在世界上越來越多的國家推行起來。“1776年的精神”或者法國大革命的理想將打敗世界上所有的暴君、獨裁者和迷信的教士。理性的自治將取代對權威的盲從，于是人人自由平等，除了他們自己之外，無需服從任何主人。鑒于這一廣泛的文明運動，甚至像拿破侖發動的血腥戰爭，都可以被哲學家解釋為就其結果而言具有社會進步性，因為它們促進了共和政府的傳播。大量嚴肅與不嚴肅的理論都被推出來，爭相解釋人類歷史是如何構成一個連續的整體的，其中的種種曲折也被理解為通向現代善果的代價。1880年，一個叫做羅伯特·麥肯齊（Robert Mackenzie）的人這樣寫道：

人類歷史乃是進步的記錄——它記錄下知識的積累和智慧的增長，記錄下智力和福利從較低水平向更高水平的不斷提升。每一代人都把繼承來的財富，根據自己的經驗加以改良，再以自己取得的勝利果實而使之擴增，然后再傳遞給下一代……人類福利的增長，已不再受縛于任性而為的君主的干預，如今只受偉大的天意法則的仁慈指導了。  [[2]](#m2_1)

在1910年至1911年出版的著名的《大不列顛百科全書》（Encyclopaedia Britannica ）第11版中，“拷打”這一詞條的解釋如下：“就歐洲而言，這是一個只剩下歷史意義的主題。”  [[3]](#m3_1)  第一次世界大戰前夕，記者諾曼·安杰爾（Norman Angell）出版了他的《大幻想》（The Great Illusion ）一書，他在書中論證說，自由貿易已使得領土擴張成為過去，戰爭在經濟上來看也成了非理性行為。  [[4]](#m4_1)

我們這個世紀的極端悲觀主義，至少部分要歸咎于早先的期望被粉碎的殘酷性。第一次世界大戰是摧毀歐洲人自信的決定性事件。這場戰爭無疑瓦解了德意志、奧地利和俄國君主制所代表的舊政治秩序，但是它帶來的心理影響更為深遠。四年極其殘酷恐怖的塹壕戰，每一天都有上萬人死在一塊巴掌大的焦土上，用保羅·福賽爾（Paul Fussell）的話說，這“讓盛行的社會向善論神話挨了一記響亮的耳光，盡管它曾是過去一個世紀支配性的公共意識”，從而推翻了“進步的觀念”。  [[5]](#m5)  忠誠、勤奮、堅韌和愛國這些美德竟被用于對他人系統的、毫無意義的屠殺，這使得創造這些價值的整個資產階級世界名譽掃地。  [[6]](#m6)  正如埃里希·瑪利亞·雷馬克（Erich Maria Remarque）的《西線無戰事》（All Quiet on the Western Front ）中的主人公年輕戰士保爾解釋的那樣：“對于我們這些十八歲的小伙子來說，［學校老師］應該是我們走向成人世界，走向工作、責任、文化和進步世界，走向未來的介紹人和領路人……但是我們看到的第一個死亡粉碎了這一信念。”他的結論“我們這一代人比我們的上一代更值得信任”，引起了越戰時期美國青年的強烈共鳴。  [[7]](#m7)  歐洲的工業進步會轉變為沒有任何道德救贖或道德意義的戰爭，這一觀念導致人們更強烈地譴責一切試圖在歷史中尋求更大模式或意義的做法。因此，著名的英國歷史學家費希爾（H. A. L. Fisher）能夠在1934年這樣寫道：“比我聰明和博學的人洞悉到了歷史中的結構、節奏和預定模式。然而，我卻看不出這類和諧，我能看到的只是突發事件如波濤般一浪接一浪涌來。”  [[8]](#m8)

結果表明，第一次世界大戰只是一個預兆而已，不久后就出現了新型的惡。如果說現代科學讓制造機關槍和轟炸機那樣殺傷力空前的武器成為現實，那么現代政治創造的則是一種權力之大史無前例的國家，人們為它造了一個新詞，叫做極權主義 。在高效的警力、群眾性政黨和試圖控制人類生活方方面面的極端意識形態的支撐下，這種新型國家開啟了一項妄圖統治世界的新計劃。希特勒統治下的德國和斯大林統治下的俄國，這兩個極權主義政權所犯下的種族屠殺，人類歷史上找不到先例，從許多方面來看，正是現代性本身使其得以可能。  [[9]](#m9)  當然，二十世紀之前也存在血腥殘忍的暴政，但是，希特勒和斯大林把現代技術和現代政治組織結合在一起為罪惡服務。滅絕整個一類 人，比如歐洲的猶太人或蘇聯的富農，“傳統的”暴君想都不敢想，這完全超出了當時的技術能力。然而，正是前一個世紀的技術和社會進步使這一任務得以可能。這些極權主義意識形態發動的戰爭，也是一種新型的戰爭，其中包括對大量平民的屠殺和對經濟資源的大幅度破壞——因此名曰“總體戰”。為了使自身免于這種威脅，自由民主國家只好采用轟炸德累斯頓或廣島的軍事策略，在早些時期，這種做法會被叫做種族滅絕。

十九世紀的進步理論，把人類之惡同落后的社會發展狀態聯系起來。不錯，斯大林主義確實興起于一個因專制統治而聞名的落后的半歐洲國家，可是對猶太人的大屠殺卻發生在一個工業經濟最發達、國民文化教育程度數一數二的歐洲國家。若這樣的事件能夠發生在德國，為何就不能發生在其他發達國家？如果經濟發展和教育文化都不能保證阻止納粹現象發生，那么又何來所謂的歷史進步呢？  [[10]](#m10)

二十世紀的經驗大大動搖了科學技術是進步之基礎的主張。因為，技術能力能否提升人類生活，關鍵在于人類道德是否同行并進。若沒有道德的進步，技術的力量就只會促進邪惡目的，而人類的境況也會比以前變得更糟 。若沒有工業革命的發展所奠定的基礎，比如鐵、鋼、內燃機和飛機的出現，就不可能有二十世紀的總體戰。自廣島［被炸］以來，人類就生活在最可怖的技術進步即核武器的陰影之下。現代科學帶來的夢幻般的經濟增長有其陰暗一面，因為它導致了地球上許多地方嚴重的環境破壞，并有可能引發全球性的生態大劫難。人們常常認為，全球信息技術和實時通訊促進了民主理想的推廣。美國有線新聞網絡（CNN）曾向全世界播報1989年的天安門事件，以及那一年晚些時候的東歐革命。但是，通訊技術本身是價值中立的。阿亞圖拉·霍梅尼（Ayatollah Khomeini）的反動思想在1978年革命之前輸入伊朗，借助的就是因伊朗王（Shah）的經濟現代化政策而廣泛普及的盒式磁帶錄音機。如果1930年代就有電視和實時全球通訊，那肯定會被萊妮·里芬斯塔爾（Leni Riefenstahl）和約瑟夫·戈培爾（Joseph Goebbels）這樣的納粹宣傳家非常有效地用來宣揚法西斯主義，而不是民主思想。

二十世紀的創傷性事件也構成了深重的思想危機的背景。只有知道人類正走向何方，才有可能談論歷史進步。絕大多數十九世紀的歐洲人認為，進步就是指通往民主的進步。然而在二十世紀，絕大多數人在這一問題上并無共識。自由民主受到兩種主要的敵對意識形態——法西斯主義和共產主義——的挑戰，它們提供了截然不同的關于美好社會的設想。西方人自身都在自省，究竟自由民主是全人類的普遍熱望，抑或他們早先的自信只不過是自己種族中心主義的反映。由于歐洲人不得不面對非歐洲的世界（先是作為殖民地的主人，接著作為冷戰期間的保護人和主權民族國家世界原則上的對等者），他們開始懷疑他們自己的理想是否具有普遍性。歐洲民族國家體系在兩次世界大戰中的自殺性自我毀滅，戳穿了西方合理性的優越觀念，十九世紀歐洲人出于本能就能區分的文明與野蠻，在納粹死亡營之后，就很難區分了。人類歷史并不沿著一個唯一的方向前行，似乎可以說，有多少民族或文明就有多少目標，而自由民主在這些目標之中并不具有特別的優勢。

在我們自己的時代，我們的悲觀主義最清晰的展現就是，人們幾乎普遍相信始終存在著一種對西方的自由民主的替代方案，即強勁的共產—極權主義。亨利·基辛格在1970年代擔任國務卿時，曾警告他的同胞說，“今天，我們在歷史上第一次面臨著這一嚴峻事實：［共產主義的］挑戰是永無止境的 ……就像其他國家數世紀以來不得不如此的那樣，我們必須學會駕馭外交政策，無法逃避也無法喘息……這種境況不會消失 ”。  [[11]](#m11)  按照基辛格的說法，要改革蘇聯那樣的敵對國家的基本政治結構和社會結構，無異于烏托邦式的幻想。所謂政治成熟，就是接受世界如其所是的樣子，接受世界不是我們想要的樣子，這也就意味著與勃列日涅夫（Brezhnev）領導的蘇聯妥協。不過，共產主義與民主主義之間的沖突雖可以緩和，但這種沖突以及世界末日戰爭的可能性，從未完全排除掉。

基辛格的看法絕不是獨一無二的。實際上，每一個專門從事研究政治和外交政策的人都相信共產主義會長期存在；因此，共產主義在1980年代的世界性瓦解，幾乎完全在人們的預料之外。這種預測失誤不僅僅是意識形態的教條問題，意識形態教條總會干擾對事件的“客觀”看法。它還影響了各種各樣的人，政治光譜上的右派、左派和中間派，記者和學者，以及東西方的政治家。  [[12]](#m12)  這種普遍存在的盲目性，其根基要比單純的派別偏見深得多，它扎根于二十世紀的事件所造成的極端歷史悲觀主義。

近如1983年，讓－弗朗索瓦·雷韋爾（Jean-François Revel）宣稱：“民主歸根結底不過是一個歷史的偶然，一個正在我們眼前消失的短暫插曲……”  [[13]](#m13)  當然，右派從不相信共產主義在它所統治的人民眼中有任何合法性，并且清楚地看到了社會主義社會在經濟上的缺陷。但是，許多右派認為，蘇聯這樣的“失敗社會”仍可以通過創建列寧式的極權主義找到通向權力的鑰匙，借此，一小撮“官僚獨裁者”能夠運用現代組織和現代技術的力量，對大量群眾進行近乎無限期的統治。極權主義不只是成功地脅迫了它的臣民，而且還迫使他們把共產主義主子的價值植入腦髓。珍妮·柯克帕特里克（Jeanne Kirkpatrick）在1979年發表的一篇著名文章中指出，這是右翼傳統威權體制與左翼激進極權主義之間的區別之一。前者“默認現存的財富、權力、地位分配狀況”，并“崇拜傳統的神、遵守傳統的禁忌”，而左翼激進極權主義試圖“要求對社會整體的控制權”，并踐踏“既有的價值和習俗”。極權國家與單純的威權國家形成鮮明對比的是，它對底層社會控制的殘酷程度，完全封死了變革或改良的可能：因此，“這個世紀的歷史表明，期望激進的極權體制進行自我轉型，無異癡人說夢”。  [[14]](#m14)

人們之所以相信極權國家極具活力，其實根本在于對民主極度缺乏信心。這一信心的缺乏在柯克帕特里克和雷韋爾身上表露無遺，柯克帕特里克認為，第三世界現有的非民主國家很少能夠成功地進行民主化（共產主義政權民主化的可能性則完全可以不予考慮），雷韋爾則深信，歐洲和北美那些強大且牢固的民主國家缺乏自我辯護的內在信念。柯克帕特里克開列了成功的民主化必須具備的諸多經濟、社會和文化條件，批評那種認為隨地都可使政府民主化的典型美國觀念。第三世界可以有一個民主中心，這種觀念是一個陷阱，是一個幻想；經驗告訴我們，世界已被分化為右翼威權主義和左翼極權主義。雷韋爾從他的觀點出發，以更加極端的形式重復了最初由托克維爾所作出的批判：民主國家要維持嚴肅的、長期的外交政策，會面臨諸多大難題。  [[15]](#m15)  它們因自身的民主本性而被牽絆，因為民主爭論必然會產生意見的多元化、自我懷疑和自我批判。因此，“就目前的情形而論，各種瑣屑的不滿對民主國家的侵蝕、擾亂，令之動搖、癱瘓，比起駭人的饑荒和持續的貧窮對共產主義政權所造成的破壞，還要更迅速更深刻，因為共產政權下的臣民沒有真正的糾錯權利和手段。不錯，一個以持續批判為基本特征的社會，是唯一一種適于生活的社會，但也是最為脆弱的社會”。  [[16]](#m16)

左派通過一條不同的路徑得出了一個類似的結論。歐美的絕大多數“進步論者”在二戰結束時相信蘇式共產主義代表著他們的未來，但到了1980年代，這些思想家就不再這么認為了。然而，在左派那邊，人們仍然堅持馬克思主義—列寧主義對于其他 民族的合法性，而且這種合法性通常與地理距離和文化距離成正比。因此，對于美國或英國的人民而言，蘇聯模式的共產主義不一定是一個現實的選擇，但對于俄國人而言，它卻被認為是一種真正的選擇，因為他們有獨裁政治和中央集權的傳統，更不要說中國人了，按照他們的說法，他們之所以致力于共產主義，是為了去除歷史遺留下來的殖民統治、落后和屈辱。古巴人和尼加拉瓜人也是如此，他們曾是美帝國主義的受害者，越南人也一樣，對他們而言，共產主義被認為是一種真正的民族傳統。左派中許多人有這樣一種觀點：第三世界中的激進社會主義政權，即便沒有自由的選舉和公開的討論，通過實施土地改革、提供免費醫療保障和提高識字水平，也可以使自身合法化。既然有上述這些看法，左派中很少有人預見到蘇聯集團或中國的革命性動蕩，也就不足為怪了。

實際上，對共產主義的合法性和持久性的信念，在冷戰臨近結束時期曾以許多稀奇古怪的形式出現。一位研究蘇聯問題的著名學者堅持認為，蘇聯體制在勃列日涅夫統治下，實現了他所謂的“制度多元化”，而且“蘇聯領導集體似乎差不多使蘇聯比美國更接近美國政治學中的多元化模型的精神……”  [[17]](#m17)  戈爾巴喬夫（Gorbachev）之前的蘇聯社會“并不是死氣沉沉的、消極的，而是幾乎完全意義上的全民參與的”，蘇聯公民“參與”政治的人口比例，大大高于美國公民。  [[18]](#m18)  這種思維特征，在研究東歐的學問圈里也存在，東歐的共產主義帶有明顯的強迫性，可許多學者仍從中看到了驚人的社會穩定性。一位專家在1987年曾斷言，“如果我們現在拿［東歐國家］與世界上的一些國家——比如許多拉美國家——相比較，那可以說，東歐國家顯然是穩定的樣本”，他還批評了對“非合法性”政黨的傳統印象，在那種印象看來，此類政黨背后“必定是滿懷敵意和不信任的民眾”。  [[19]](#m19)

盡管以上種種觀點有些只是將近來的現實投射到未來，但它們多數仍是根據共產主義在東方的合法性 這一判斷而得出的。也就是說，盡管他們的社會有諸多不可否認的問題，共產主義統治者仍與其人民簽訂了一份“社會契約”，對于這種社會契約，有蘇聯笑話諷刺如下：“他們假裝給我們發工資，我們假裝工作。”  [[20]](#m20)  這些政權既沒有生產能力也沒有活力，但它們被認為在一定程度上是基于其民眾的同意的統治，因為它們提供了安全和穩定。  [[21]](#m21)  正如政治學家塞繆爾·亨廷頓（Samuel Huntington）在1968年寫道的：

美國、英國和蘇聯各有不同的政府形式，但這三種體制下的政府都在管理著國家。每一個國家都是一個政治共同體，人民對其政治制度的合法性有壓倒性的共識。每個國家的公民和他們的領導人，對社會公益和他們的政治共同體賴以立足的那些傳統和原則，都有共同的觀點。  [[22]](#m22)

亨廷頓并不特別同情共產主義，但他也認為，厚重的事實使我們不得不得出這樣的結論：共產主義在過去這些年里設法獲得了一定程度的群眾支持。

當前關于歷史進步的可能性的悲觀主義，滋生于兩個彼此獨立卻又平行的危機：二十世紀政治的危機，以及西方理性主義的思想危機。政治危機導致數千萬人被屠殺，使數億人生活在更殘酷的新奴隸制下；后者讓自由民主找不到任何可以用來為自己辯護的思想資源。這兩個危機彼此關聯，不可分開來理解。一方面，思想共識的缺乏使得這個世紀的戰爭和革命更加意識形態化，因而也比過去更加極端。俄國革命和中國革命，以及第二次世界大戰期間的納粹征服，以放大的形式重現了十六世紀的宗教戰爭所特有的殘酷性，因為陷入危險的不只是領土和資源，還有所有人的價值體系和生活方式。另一方面，那些受意識形態驅動的沖突所帶來的暴力及其可怕結果，嚴重地毀壞了自由民主的自信，它在極權主義和獨裁主義政權世界中的孤立無援處境，讓人們對自由主義的權利觀念的普遍性產生了嚴重的懷疑。

然而，盡管我們在二十世紀上半葉的經歷完全有理由讓我們陷入悲觀主義，但是，這個世紀下半葉發生的事件正指向一個完全不同的、未曾預料到的方向。當我們進入1990年代，整個世界沒有出現新的罪惡，恰恰相反，它以一些不同的方式變得更好 。近來發生的事件中，最令人驚愕的，無疑是1980年代末共產主義在全世界的崩潰，這完全出人意料。盡管這一事件極具震撼力，但它不過是二戰以來成形的更大規模的事件的一部分。各種形式的威權專政，無論是右翼的還是左翼的，都處在崩潰之中。  [[23]](#m23)  在有些國家，威權崩潰后確立了繁榮穩定的自由民主；在另一些國家，威權解體帶來的是不穩定甚或另一種形式的專政。但是，無論成功的民主制最終是否出現，實際上在地球的每個角落，各種類型的威權統治者都處于嚴重的危機之中。如果說德國或俄國那樣的極權主義強國的出現，刷新了二十世紀早期的政治世界，那么，過去幾十年的歷史則暴露了它們內部核心的巨大缺陷。這一出人預料的巨大缺陷表明，我們世紀教給我們的歷史悲觀主義教訓，恐怕需要從頭重新思考。

[[1]](#w1_1) Emil Fackenheim, God’s Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections (New York: New York University Press, 1970), pp. 5—6.

[[2]](#w2_1) Robert Mackenzie, The Nineteenth Century —A History , quoted in R. G. Collingwood, The Idea of History (New York: Oxford University Press, 1956), P. 146.

[[3]](#w3_1) Encyclopaedia Britannica , eleventh edition (London, 1911), vol. 27, p. 72.

[[4]](#w4_1) Norman Angell, The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage (London: Heinemann, 1914).

[[5]](#w5) Paul Fussell, The Great War and Modern Memory (New York: Oxford University Press, 1975).

[[6]](#w6) 這一觀點見Modris Eksteins, Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age (Boston: Houghton Mifflin, 1989), pp. 176—191; 也見Fussell (197), pp. 18—27.

[[7]](#w7) Erich Maria Remarque, All Quiet on the Western Front (London: G. P. Putman’s Sons, 1929), pp. 19—20.

[[8]](#w8) 引自Eksteins (1989), p. 291.

[[9]](#w9) 這一觀點見Jean-François Revel, “But We Follow the Worse……” The National Interest 18 (Winter 1989—90): 99—103.

[[10]](#w10) 見格特魯德·西美爾法伯（Gertrude Himmelfarb）對“歷史的終結？”這篇最初文章的回應，The National Interest 16 (Summer 1989):25—26. 也見Leszek Kolakowsky, “Uncertainties of a Democratic Age,” Journal of Democracy 1 no. 1 (1990): 47—50.

[[11]](#w11) 變體為筆者所加。Henry Kissinger, “The Permanent Challenge of Peace: US Policy Toward the Soviet Union,” in Kissinger, American Foreign Policy , third edition (New York: Norton, 1977), p. 302.

[[12]](#w12) 其中也包括本書作者，我在1984年曾寫到，“在美國的蘇聯觀察家中，有一種相當一致的模式，那就是夸大蘇聯體制的問題，而低估其效率和活力。”Review of Robert Byrnes, ed., After Brezhnev in The American Spectator 17, no. 4 (April 1984): 35—37.

[[13]](#w13) Jean-François Revel, How Democracies Perish (New York: Harper and Row, 1983), p. 3.

[[14]](#w14) Jeann Kirkpatrick, “Dictatorships and Double Standards,” Commentary 68 (November 1979): 34—45.

[[15]](#w15) 雷韋爾寫于“改革”和“公開性”之前的杰出批判，見Stephen Sestanovich, “Anxiety and Ideology,” University of Chicago Law Review 52, no. 2 (Spring 1985):3—15.

[[16]](#w16) Revel (1983), p. 17. 雷韋爾在多大程度上相信他自己關于民主和極權主義相較而言的優勢和弱點的較為極端的表述，我們并不完全清楚。他對民主失敗的多數嘲弄可以說是出于修辭的需要，為的是把他的民主主義同胞從顯然的麻木中喚醒，讓他們意識到蘇聯的威脅。顯然，如果他覺得民主國家就像他有時描述的那樣軟弱無力，那他就沒有必要撰寫《民主國家是如何毀滅的》（How Democracies Perish ）。

[[17]](#w17) Jerry Hough, The Soviet Union and Social Science Theory (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), p. 8. 霍夫（Hough）進而說：“當然，肯定會有學者認為，蘇聯的政治參與可以說是不真實的……在嚴格的意義上，‘多元化’一詞決不能用來描述蘇聯……在我看來，這些主張不值得繼續進行嚴肅的討論。”

[[18]](#w18) Hough (1977), p. 5. 杰里·霍夫重寫了默爾·芬索德（Merle Fainsod）論蘇聯共產主義的經典作品《蘇聯是如何統治的》（How the Soviet Union Is Governed ），其中有一個相當長的部分是為過去的勃列日涅夫領導的最高蘇維埃辯護，認為它是表達和維護社會利益的一個論壇。該著作對人民代表大會和戈爾巴喬夫在1988年“十九大”后創立的新最高蘇維埃的活動，以及1990年之后出現的各個共和國的最高蘇維埃的活動，做了稀奇古怪的解讀。見 How the Soviet Union Is Governed (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1979), pp. 363—380.

[[19]](#w19) James McAdams, “Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction,” Comparative Politics 20, no. 1 (October 1987): 107—118.

[[20]](#w20) 關于蘇聯的社會契約，見Peter Hauslohner, “Gorbachev’s Social Contract,” Soviet Eco-nomy 3 (1987): 54—89.

[[21]](#w21) 例見T. H. 里格比（T. H. Rigby）的論點，共產主義國家獲得了基于“目標合理性”的合法性。 “Introdcution: Political Legitimacy, Weber and Communist Mono-organizational Systems,: in T. H. Rigby and Ferenc Feher, eds., Political Legitimation in Communist States (New York: Council on Foreign Relations, 1986), pp. 119—122.

[[22]](#w22) Samuel Huntington, Political Order in Changing Societies (New Haven: Yale University Press, 1968), p. 1. 也見下面這本書的結論，Timothy J. Colton, The Dilemma of Reform in the Soviet Union , revised and expanded edition (New York: Council on Foreign Relations, 1986), pp. 119—122.

[[23]](#w23) 關于這一點的概述，見Dankwart A. Rustow, “Democracy: A Global Revolution?” Foreign Affairs 69, no. 4 (Fall 1990): 75—90.

## 第2章 強權國家的缺陷（I）

當前威權主義的危機并不是從戈爾巴喬夫的改革（perestroika）或柏林墻的倒塌才開始的。它至少始于十五年前南歐的一系列右翼威權政府的垮臺。1974年，葡萄牙的卡埃塔諾（Caetano）政權在一次軍事政變中被趕下臺。在度過一段瀕臨內戰的動蕩時期后，1976年4月，社會黨人馬里奧·蘇亞雷斯（Mario Soares）當選為總理，從那時起，這個國家開始了和平的民主統治。也是在1974年，自1967年以來一直統治著希臘的軍人政權被趕下臺，讓位于民選的卡拉曼利斯（Karamanlis）政權。1975年，西班牙的弗朗西斯科·佛朗哥（Francisco Franco）將軍逝世，從而為兩年后向民主制的和平轉型鋪平了道路。此外，由于整個社會彌漫著恐怖主義的氛圍，土耳其軍方于1980年9月接管了國家，但是在1983年，他們將國家交還給文官統治。自那以后，所有這些國家都定期舉行多黨派的自由選舉。

南歐在不到十年時間里的這些轉型，引人矚目。從前，這些國家被看作是歐洲的“害群之馬”，更因其宗教傳統和威權傳統為人譴責，從而外于民主西歐的發展主流。然而到了1980年代，每一個國家都成功地過渡到有效運行的、穩定的民主制度，事實上，其穩定程度（土耳其可能是個例外）已然使得那里的人民幾乎無法想象其他情形。

拉丁美洲在1980年代出現了類似的民主轉型。這一轉型始于1980年，那一年，在經歷了十二年的軍人統治之后，秘魯恢復了民主選舉的政府。1982年的馬島戰爭（Falklands/Malvinas War），則導致了阿根廷的軍政府垮臺和民主選舉產生的阿方辛（Alfonsin）政府上臺。阿根廷的轉型很快就為拉丁美洲的其他國家效仿，于是，烏拉圭和巴西的軍人政權分別在1983年和1984年下臺。在不到十年的時間里，巴拉圭的斯特羅斯納（Stroessner）和智利的皮諾切特（Pinochet）的獨裁政府，就讓位于民選政府，到了1990年代早期，甚至尼加拉瓜的桑蒂諾民族解放陣線（Sandinista）政府，也在自由選舉中輸給了維奧萊塔·查莫羅（Violetta Chamorro）領導的全國聯盟。許多觀察家認為，拉丁美洲新出現的民主制度不會像南歐那樣持久存在。在這個地區，民主起起落落，事實上，新出現的民主國家都陷入了嚴重的經濟危機，其最明顯的表現就是債務危機。此外，像秘魯和哥倫比亞這樣的國家，還面臨著叛亂和毒品這樣的國內問題。盡管如此，這些新興的民主國家卻有值得注意的韌性，仿佛此前的威權經歷讓它們接種了疫苗，使它們不再那么輕易地退回到軍人統治。事實證明確實如此，在1970年代初，拉丁美洲只有少數幾個民主國家，可到了1990年代初，西半球就只有古巴和圭亞那這兩個國家不容許合理的自由選舉。

東亞也有類似的發展。1986年，菲律賓的馬科斯（Marcos）獨裁政府被推翻，取代他的是科拉松·阿基諾（Corazon Aquino）總統，她在人民支持的歡呼聲中入主政府。次年，韓國的全斗煥將軍下臺，同意選舉產生的盧泰愚擔任總統。臺灣的政治體制沒有以這樣激烈的方式進行改革，但是，自1988年1月蔣經國去世后，社會中蘊藏著巨大的民主動力。隨著國民黨老一代人物的離世，臺灣社會的其他階層，包括許多土生土長的臺灣人，日益參與到“國民大會”中來。最后，緬甸的威權政府也為民主勢力所動搖。

1990年2月，德克勒克（F. W. de Klerk）領導的南非白人政府宣布釋放納爾遜·曼德拉（Nelson Mandela），并解除對非國大（the African National Congress）和南非共產黨（the South African Communist party）的禁令。他由此開啟了一個談判期，使南非走向黑人和白人的權力共享，并最終抵達多數統治的目標。

回過頭來看，我們之所以難以覺察到獨裁國家陷入其中的危機的深重，在于我們錯誤地估計了威權體制使自身持續存在的能力，或者更寬泛地說，錯誤地估計了強權國家的活力。采取自由民主制的國家想當然是脆弱的：對一定范圍的個人權利的保護，就意味著對國家權力的嚴格限定。相反，右翼和左翼的威權主義政權則試圖利用國家權力侵占私人領域，對其加以控制以達到各種目的——比如擴充軍力，推動平均主義的社會秩序，以及實現經濟的快速增長。在個人自由領域失去的一切，將在國家目的層面得到補償。

歸根結底，最終使這些強權國家傾塌的關鍵缺陷是合法性的缺乏——也就是觀念層面的危機。合法性不是絕對意義上的正義或正當；它是一個存在于人們的主觀認識中的相對概念。一切能夠有效運行的政權都必須基于某種合法性原則。  [[1]](#m1_2)  沒有哪個獨裁者是純粹“憑借強力”進行統治的，例如，人們常常說起的希特勒。一個暴君能夠憑借強力統治他的孩子、老人或許還有他的妻子，若他在體力上強于他們的話，但是，他很可能無法以這樣的方式去統治兩三個以上的人，更不要說有著數百萬人的國家了。  [[2]](#m2_2)  我們說希特勒這樣的獨裁者“憑借強力”統治，無非是指希特勒的支持者——其中包括納粹黨（Nazi Party）、蓋世太保（Gestapo）和國防軍（Wehrmacht）——能夠在力量上威脅更多的人。然而，是什么使得這些支持者忠于希特勒呢？肯定不是希特勒能夠在力量上威脅他們：根本上來說，還是他們相信希特勒權威的合法性。安全機構本身可以通過威脅加以控制，但是在這個體制的某些點上，獨裁者必須有相信其合法性權威的忠誠部下。同樣，最為卑鄙、敗壞的黑手黨領袖也是如此：若沒有他的“家族”基于某些理由認可他的合法性，他就無法成為教父（capo）。正如柏拉圖的《理想國》中蘇格拉底說到的那樣，即使在一群強盜中間，也必須有某種讓他們瓜分贓物的正義原則。由此可見，即使是對最不正義、最殘忍的獨裁政府而言，合法性也至為關鍵。

顯然，這并不是說一個政權為了存在下去，必須要在絕大多數民眾那里確立合法性權威。在當代有許多這樣的例子，少數派的獨裁政府為大多數人痛恨，卻在幾十年里成功地把握權柄。比如敘利亞的阿拉維派（Alawi）政權，或者伊拉克的薩達姆·侯賽因（Saddam Hussein）的社會復興黨（Ba‘athist faction）。更不用說拉丁美洲的各種軍人政權和寡頭政權了，他們沒有廣大人民的支持，卻依然統治著。在整個民眾之中缺乏合法性，并不會造成政權的合法性危機，除非這種合法性的缺乏開始影響到與這個政權緊密相連的精英分子，尤其是那些壟斷著強制權力的人，比如執政黨、軍隊和警察。因此，當我們談論威權體制中的合法性危機時，說的是那些精英內部存在著危機，而他們之間的團結是政權有效運行的基礎。

一位獨裁者的合法性可以有不同的來源：既可來自豢養的軍隊對他的個人效忠，也可來自一套精巧的意識形態，為其有權統治加以辯護。在二十世紀，法西斯主義進行了一場最重大的系統性嘗試，試圖確立一種連貫的、右翼的、既不講民主也不講平等的合法性原則。與自由主義和共產主義不同，法西斯主義不是“普世性”學說，因為它否定共同人性的存在或人權的平等。法西斯主義的極端民族主義堅持認為，合法性的最終來源是種族或民族，尤其是日耳曼這樣的“主人種族”統治其他民族的權利。它把權力和意志置于理性或平等之上，認為權力和意志憑借自身就有資格統治。然而，納粹所宣稱的日耳曼種族的優越性，只有通過與其他文化的斗爭才能得到有力的證明。因此，戰爭在它那里就不是病態，而是常態。

然而，法西斯主義還沒來得及經受合法性的內部危機，就被軍事力量擊敗。希特勒及其余黨在柏林地堡中，至死都仍相信納粹事業的正當性以及希特勒的合法權威。作為戰敗的結果，如今法西斯主義在多數人眼中已經失去了吸引力。  [[3]](#m3_2)  換句話說，希特勒把他的合法性訴求建立在統治世界的允諾上；然而，日耳曼人得到的卻是所謂的“劣等種族”令人恐怖的毀壞和占領。當法西斯主義主要表現為火炬游行和不流血的勝利之時，它不僅對于日耳曼人，而且對于世界上的許多民族，都有高度吸引力，而一旦其內在的軍國主義付諸其邏輯結果，就再也休想了。有人可能會說，法西斯主義也遭受著內在矛盾之苦：它過分強調軍國主義和戰爭，不可避免地會跟國際體系產生自我毀滅的沖突。因此，自第二次世界大戰結束后，它就不再是能與自由民主抗爭的嚴肅的意識形態對手了。

當然，我們可以問，如果希特勒沒有被打敗，合法的法西斯主義在今天會如何？但是，法西斯主義的內在矛盾，遠比它被國際體系在軍事上擊敗的可能性深重得多。即使希特勒獲得勝利，法西斯主義在普遍帝國的和平環境中，也會喪失其內在的存在理由，因為到那時，日耳曼帝國不再能夠通過戰爭和征服來肯定自身。

希特勒戰敗之后，右翼方面還剩下的替代自由民主的方案，就是一批持久穩固但最終不成體系的軍事獨裁政權。這些政權絕大多數除了維續傳統的社會秩序，沒有其他宏大的愿景，它們的主要缺陷在于，找不到一個說得過去的長期有效的合法性基礎。沒有人能像希特勒那樣闡述一套自圓其說的國家理論，來證明威權主義永久統治的正當性。它們全都不得不接受民主和人民主權原則，然后以各種理由辯稱它們國家目前還不適于民主制度，原因要么是共產主義、恐怖主義的威脅，要么是早前民主政權的經濟混亂。每一個政權都不得不說自身是過渡性的，最終會還政于民。  [[4]](#m4_2)

然而，缺乏自圓其說的合法性來源帶來的缺陷，并不意味著右翼威權政府會迅速倒臺或必然瓦解。拉丁美洲和南歐的民主政權，在處理各種嚴重的社會和經濟問題方面，也存在著嚴重缺陷。  [[5]](#m5_1)  幾乎沒有政府能夠實現經濟的快速增長，更多的政府為恐怖主義所困擾。但是，一旦右翼威權政府在某些政策領域面臨危機或失敗，而這幾乎可以說是不可避免的情形，那合法性的缺乏就會成為它的關鍵缺陷。合法政權由于其良好信譽，人們對于其短期錯誤，甚至是嚴重的錯誤，都能加以理解，并且可以通過撤換首相或內閣來彌補失敗。然而，在不合法的政權那里，失敗往往導致政權本身傾覆。

葡萄牙就是一個例子。安東尼奧·德·奧利維拉·薩拉查（Antonio de Oliveira Salazar）及其繼任者馬塞洛·卡埃塔諾（Marcello Caetano）的獨裁政府表面上看起來很穩定，以至于讓某些觀察家把葡萄牙人民描述為“順從、宿命且極其憂郁”。  [[6]](#m6_1)  就像此前的德國人和日本人那樣，葡萄牙人也表明了，那些置身事外的西方觀察家早前認為他們不具備民主素質是個錯誤。1974年4月，卡埃塔諾的獨裁政府在其自己軍隊組建的武裝部隊運動（MFA）的倒戈下垮臺。  [[7]](#m7_1)  其直接動因是葡萄牙在非洲的殖民戰爭中越陷越深且久戰不勝，為此耗費掉了葡萄牙四分之一的財政和大部分兵力。不過，向民主制度的過渡并不順利，因為MFA并非全都具有民主觀念。相當一部分官兵受葡萄牙共產黨的影響，以阿爾瓦羅·庫尼亞爾（Álvaro Cunhal）為黨首的葡共堅持嚴格的斯大林主義。不過，與1930年代形成對照的是，中間派和民主右派表現出了出乎意料的韌性：在一段猛烈的政治動蕩和社會動亂之后，馬里奧·蘇亞雷斯領導的溫和社會黨在1976年4月的大選中贏得了多數選票。這一結果的產生不小程度上得益于外部組織的幫助，其中有德國的社會民主黨和美國的中央情報局（CIA）。但是，如果葡萄牙沒有極其強大的公民社會——政黨、工會、教會——來動員和領導廣大人民支持民主，外部幫助也起不到作用。現代西方歐洲的消費文明也發揮了作用；用一位觀察家的話來說：“工人……可能會上街游行，高喊社會主義革命的口號……但他們向往的是西歐消費社會的生活水平，會把錢花費在購買他們生產的服裝、電器和工藝品上。”  [[8]](#m8_1)

次年西班牙的民主轉型，或許是近來威權主義合法性之失敗的最典型例子。從許多方面來說，佛朗哥將軍都可謂是十九世紀那種歐洲保守主義的最后一個代表人物，即已在法國大革命中被擊潰的基于君權和圣壇的保守主義。然而，西班牙的天主教意識從1930年代以來一直處于激烈的變化過程中：在1960年代的第二屆梵蒂岡會議后，整體而言，教會已經自由化了，西班牙天主教的諸多重要部分接受了西歐的基督教民主主義。西班牙教會不僅發現基督教與民主之間并沒有必然的沖突，而且日益扮演了人權倡導者和佛朗哥獨裁政府批評者的角色。  [[9]](#m9_1)  這一新意識反映在天主教的世俗技術官僚的主業社團（Opus Dei）運動中，他們中的許多人在1957年后進入了行政部門，并且深入參與了后來的經濟自由化。因此，1975年11月佛朗哥去世時，他政權中的許多重要部門已經準備好接受一系列談妥的“協定”的合法性，由此不動聲色地就廢除了佛朗哥所有重要的制度，使反對派合法化，其中還包括西班牙共產黨，以及允許選舉產生一個制定一部完全民主的憲法的制憲議會。如果舊政權的重要成員（至為重要者當數國王胡安·卡洛斯［Juan Carlos］）不認為佛朗哥主義是民主歐洲的一個時代錯誤，并且這是一個西班牙在社會和經濟層面都愈益與之相像的歐洲，這樣的轉型就不會發生。  [[10]](#m10_1)  佛朗哥政權的最后一次議會（Cortes）做了一件令人矚目的事情：它在1976年11月以壓倒性多數通過一項法律，該法律規定下屆議會由民主選舉產生，此舉實際上無異于自殺。就像葡萄牙一樣，西班牙人民作為整體支持民主的中間派，奠定了民主制的基礎，他們先是強力支持1976年12月的公民投票、贊成民主選舉，然后在1977年6月平靜地選舉蘇亞雷斯領導的中右派政黨組閣。  [[11]](#m11_1)

希臘和阿根廷分別于1974年和1983年轉向民主制，在這兩個國家中，軍隊都不是被迫交出權力的。相反，他們讓位給文職政府是由于內部產生了分裂，這也反映出他們喪失了對自己的統治權利的信念。像葡萄牙一樣，對外關系上的失敗是直接原因。1967年掌權的希臘軍方從未在民主之外尋求合法性的基礎，他們只是聲稱自己在為“健康”和“可持續”的政治體制的復位鋪路。  [[12]](#m12_1)  軍人政權因支持希臘裔的塞浦路斯人與大陸統一的要求，導致塞浦路斯被土耳其占領，并且有引發全面戰爭的可能，這讓它喪失了信譽，從而變得不堪一擊。  [[13]](#m13_1)  1976年，阿根廷的軍政府從總統伊薩貝爾·庇隆（Isabella Perón）手中奪取政權，其主要目標是清除阿根廷社會的恐怖主義；它通過殘酷的戰爭完成了這一目標，但也因此喪失了自身主要的存在理由（raison d’être）。軍政府入侵福克蘭/馬爾維納斯群島的決策，挑起了一場不必要的且最終也未取勝的戰爭，從而足以讓自己在人民中間喪失信譽。  [[14]](#m14_1)

還有些其他情形，強硬的軍人政府亦無力應對社會和經濟問題，令前任民主政府喪失了合法性的正是這些問題。1980年，秘魯面臨著一場急劇嚴重的經濟危機，弗朗西斯科·莫拉萊斯·貝穆德斯將軍（General Francisco Morales Bermudez）領導的軍人政府，發現自己無力應對一系列的罷工和棘手的社會問題，遂把權力移交給文職政府。  [[15]](#m15_1)  巴西軍人在1968—1973年主持政權期間，曾使經濟有了令人矚目的增長，但是，面對著世界石油危機和經濟衰退，巴西的軍人統治者發現自己并不具有經濟管理的特殊才能。此時，最后一位軍人總統若奧·菲格雷多（João Figueiredo）辭職下臺，讓位于一位民選產生的文人總統，軍政府中的許多人由此松了一口氣，他們甚至為自己曾犯下的錯誤感到羞恥。  [[16]](#m16_1)  烏拉圭的軍人最初是通過發動一場“骯臟戰爭”奪取政權的，他們鎮壓了1973—1974年的民族解放運動圖帕馬羅斯（Tupemaros）起義。然而，烏拉圭是一個具有較為濃厚的民主傳統的國家，或許正是因為這一傳統，烏拉圭軍人試圖在1980年通過公民表決來使其統治制度化。結果，它失敗了，并于1983年自動下臺。  [[17]](#m17_1)

南非種族隔離制度的創建者，比如前總理維爾沃德（H. F. Verwoerd），不承認人皆平等的自由前提，認為人類種族之間存在著天然區分和等級。  [[18]](#m18_1)  種族隔離是這樣一項措施，它一方面允許利用黑人勞工來推動南非的工業發展，另一方面又阻止南非黑人移居城市，而這本來是工業化過程自然會有的伴隨現象。這樣一項社會工程措施，就其野心而言可謂宏偉，但現在想來，就其終極目標而言又無比愚蠢：根據所謂的“通行證法”（pass-laws），黑人企圖在工作場所附近居住就是犯罪，到1981年為止，將近一千八百萬黑人因此罪名而遭逮捕。然而，現代經濟規律終究不可違逆，到了1980年代后期，南非白人發生思想革命，這使得德克勒克在就任總統前主張，“經濟需要數百萬黑人在城市永久居住”，并且認為“在這件事上自我欺騙沒什么益處”。  [[19]](#m19_1)  于是，種族隔離制度最終因其無益而在白人中間喪失了合法性，由此使得大多數白人接受與黑人共享權力的新制度。  [[20]](#m20_1)

盡管這些情形之間確實存在著差異，南歐、拉美和南非發生的民主轉型還是存在著一個顯著的共同點。除尼加拉瓜的索摩查（Somoza）外，沒有一個國家的舊政權是通過暴動或革命被迫交出權力的。  [[21]](#m21_1)  政權之得以改變，至少部分是因為舊政權的某些成員自愿決定放棄權力，支持民主選舉產生的政府。當然，這種自愿放棄權力的做法通常是由某種直接的危機造成的，但它最終可能使得人們日益相信，民主是現代世界中唯一合法的權威來源。它們一旦完成了為自己設定的有限目標——清除恐怖主義、恢復社會秩序、結束經濟混亂等等，拉美和歐洲的右翼獨裁主義就發現自己沒有了繼續掌權的正當理由，而且沒了自信。如果國王只希望在民主國家做一個名義上的君主，如果教會奮斗在為人權而斗爭的前線，那么就很難以君權和圣壇之名屠殺人民。因此，“無人自愿放棄權力”，這一傳統名言或許也就到此為止了。

毋庸贅言，許多古老的威權政權并非在一夜之間就轉變為民主制，它們常常是自己無能和失算的犧牲品。智利的皮諾切特將軍、尼加拉瓜的桑蒂諾民族解放陣線，都不想在他們同意的選舉中失利。但事實是，哪怕最頑固的獨裁者，也認為他們必須通過進行選舉來賦予自身一種民主合法性，至少有那么一層光環。在許多情形中，軍隊強人交出權力要冒很大的個人風險，他們會因此喪失主要的保護，使自己完全暴露在那些曾被他們迫害的人的報復之下。

右翼威權主義因民主思想而被排除在權力之外，這或許并不奇怪。一旦說到經濟或社會整體，哪怕最為強權的右翼政府，其權力也是較為有限的。它們的領導人所代表的傳統社會團體，日益處于社會的邊緣，那些進行統治的將軍和軍人通常缺乏思想和理智。可是，左翼的共產極權主義政權又是怎么回事呢？它們有沒有重新定義“強權國家”這個詞的意義？它們有沒有找到一種使自己永久掌握權力的方案？

[[1]](#w1_2) 馬克斯·韋伯（Max Weber）非常詳細地闡述了合法化概念，他還對權威的形式做了著名的三種區分，即傳統型、理性型和魅力型。這些韋伯式的范疇在用以刻畫納粹德國或蘇聯這樣的極權國家中的權威時，引起了巨大爭議。例如，見Rigby and Feher (1982)中的文章。韋伯對于權威類型的最初討論，見The Theory of Social and Economic Organization , ed. by Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947), pp. 324—423。極權國家是難以適用韋伯式的范疇的，這一點表明他那種非常形式化、人為性的理想型體系是有其局限的。

[[2]](#w2_2) 科耶夫在回應施特勞斯（Strauss）的如下文章時指出了這一點：“Tyranny and Wisdom,” in Leo Strauss, On Tyranny (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1963), pp. 152—153.

[[3]](#w3_2) 針對希特勒的內部異議，體現在1944年7月對他的謀殺，這種內部異議可能會日益擴散開來，就像蘇聯在更多地維持政權幾十年中所出現的情形那樣。

[[4]](#w4_2) 關于這一點，見下面這本書的導言，Guillermo O’Donnell and Phillippe Schmitter, eds., Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986d), p. 15.

[[5]](#w5_1) 關于這一主題的經典研究，見Juan Linz, ed., The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibriation (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).

[[6]](#w6_1) 引自一位瑞士記者，見Philippe C. Schmitter, “Liberation by Golpe: Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritariansim in Portugal,” Armed Forces and Society 2, no. 1 (November 1975): 5—33.

[[7]](#w7_1) 引自一位瑞士記者，見Philippe C. Schmitter, “Liberation by Golpe: Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritariansim in Portugal,” Armed Forces and Society 2, no. 1 (November 1975): 5—33.；以及Thomas C. Bruneau, “Continuity and Change in Portuguese Politics: Ten Years after the Revolution of 25 April 1974,” in Geoffrey Pridham, ed., The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece, and Portugal (London: Frank Cass, 1984).

[[8]](#w8_1) Kenneth Maxwell, “Regime Overthrow and the Prospects for Democratic Transition in Portugal,” in Guillermo O’Donnell, Philippe Schmitter, and Laurence Whitehead, eds., Transition from Authoritarian Rule: Southern Europe (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986c), p. 136.

[[9]](#w9_1) 見Kenneth Medhurst, “Spain’s Evolutionary Pathway from Dictatorship to Democracy,” in Pridham (1984), pp. 31—32; and Jose Casanova, “Modernization and Democratization: Reflections on Spain’s Transition to Democracy,” Social Research 50 (Winter 1983): 929—973.

[[10]](#w10_1) José Maria Maravall and Julian Santamaria, “Political Change in Spain and the Prospects for Democracy,” in O’Donnell and Schmitter (1986c) p. 81. 1975年12月進行的一個調查表明，42.2%參與調查的人中有51.7%贊成這些轉變，并認為這些轉變必然會使西班牙與西歐民主國家接軌。John F. Coverdale, The Political Transformation of Spain after Franco (New York: Praeger, 1979), p. 17.

[[11]](#w11_1) 盡管有頑固的佛朗哥分子反對，仍有77.7%符合資格的選民參與1976年12月的公民投票，其中有94.2%投了贊成票。Coverdale (1979), p. 53.

[[12]](#w12_1) P. Nikiforos Diamandouros, “Regime Change and the Prospects for Democracy in Greece: 1974—1983,” in O’Donnell, Schmitter, and Whitehead, (1986c), p. 148.

[[13]](#w13_1) 對傳統等級制統轄的重申表明軍隊內部缺乏自信，這就削掉了受第三軍以政變威脅支持的政權強人準將迪米特里奧斯·伊奧安尼德斯（Brigadier-General Demetrios Ioannides）的權力基礎。P. Nikiforos Diamandouros, “Transition to, and Consolidation of, Democratic Politics in Greece, 1974, 1974—1983: A Tentative Assessment,” in Pridham (1984), pp. 53—54.

[[14]](#w14_1) 見Carlos Waisman, “Argentina: Autarkic Industrialization and Illegitimacy,” in Larry Diamond, Juna Linz, and Seymour Martin Lipset, eds., Democracy in Developing Countries , vol. 4, Latin America (Boulder, Colo. : Lynne Rienner, 1988b), p. 85.

[[15]](#w15_1) Cynthia McClintock, “Peru: Precarious Regimes, Autoritarian and Democratic,” in Diamond et al. (1988b), p. 350. 此外，秘魯傳統的寡頭政治與國家的改革派政黨APRA之間的兩極分化，這時已經有所緩和，足以容許一個阿普拉黨（Aprista）的總統在1985年上臺執政。

[[16]](#w16_1) 關于這一時期的巴西歷史，見Thomas E. Skidmore, The Politics of Military Rule in Brazil, 1964—1985 (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 210—255.

[[17]](#w17_1) Charles Guy Gillespie and Luis Eduardo Gonzalez, “Uruguay: The Survival of Old and Autonomous Institutions,” in Diamond et al. (1988b), pp. 223—226.

[[18]](#w18_1) 維爾沃德在1950年后任內務部長，在1961年至1966年期間擔任總理，他1920年代實際上在德國學習，回到南非后堅持“新費希特式”的民族理論。見T. R. H. Davenport, South Africa: A Modern History (Johannesburg: Macmillan South Africa, 1987), p. 318.

[[19]](#w19_1) 引自John Kane-Berman, South Africa’s Silent Revolution (Johannesburg: Southn African Institute of Race Relations, 1990), p. 60. 這個說法出現于1987年的競選運動過程中。

[[20]](#w20_1) 關于這種情形，我們還可以加上薩達姆·侯賽因的伊拉克。如同許多二十世紀的警察國家一樣，社會復興黨領導的伊拉克看起來非常可怕，這種情形一直持續到其軍隊在美國軍事力量的轟炸下崩潰為止。它基于僅次于沙特阿拉伯的石油儲量而建立的氣勢磅礴的軍事構造，在中東最大，卻是一個空架子，因為到最后伊拉克人民不愿為這個政權斗爭。伊拉克這個強權國家在不到十年的時間里卷入兩場不必要的毀滅性戰爭，充分展現了它的致命缺陷，要是伊拉克是個民主國家，這樣的戰爭因人民的意愿，是絕不可能發生的。盡管薩達姆·侯賽因的敵人對他能在戰爭中生存下來感到吃驚，但是，他的未來以及伊拉克作為區域力量的地位仍成問題。

[[21]](#w21_1) 在希臘、秘魯、巴西、南非等國家，罷工和抗議確實在勸說獨裁統治者下臺上扮演著一定角色，但是，正如我們所見，在另一些國家，政權的垮臺是由外部危機造成的。這絕不是說這些因素迫使 舊政權交出權力，但是，之所以能夠達成后一點，則完全取決于這些因素。

## 第3章 強權國家的缺陷（II）或，在月亮上吃菠蘿

那好吧，下面是1960年代編寫的古比雪夫（Kuybyshev）九年級教科書的選段：“1981年。共產主義：共產主義物質豐富、文化繁榮……所有城市交通都實現了電氣化，一切有害企業都搬遷到城外……我們生活在月亮上，漫步在花叢中、果樹下……”

可是，要多少年我們才能在月亮上吃菠蘿呢？要是有一天我們能在地球上把西紅柿吃個飽就很好了！

——安德烈·努伊金（Andrey Nuikin），

“蜜蜂與共產主義理想”  [[1]](#m1_3)

極權主義是第二次世界大戰后西方發展出來的一個概念，用以描述蘇聯和納粹德國，它們是性質上迥異于十九世紀傳統威權主義的暴政。  [[2]](#m2_3)  希特勒和斯大林以極其大膽的社會和政治議程，重新界定了強權國家的含義。像佛朗哥的西班牙那樣的傳統專制國家或拉丁美洲的各式軍事獨裁政府，它們從未想要粉碎“市民社會”——即社會的私人利益領域，而只是去加以控制。佛朗哥的長槍黨（Falangist party）或阿根廷的庇隆主義運動都未能確立系統的意識形態，它們甚至在改變民眾的價值和態度上，也只是三心二意。

相反，極權主義國家基于一種明確的意識形態，后者對于人類生活有一個全面的看法。極權主義試圖徹底毀滅市民社會，對國民生活的方方面面進行“總體”控制。自1917年布爾什維克掌權那一刻起，蘇維埃國家就對俄羅斯社會中所有潛在的權力競爭者進行系統打擊，其中包括反對黨、新聞媒體、工會、私營企業和教會。在1930年代末，標有這些名稱的機構仍然存在，但它們只剩下一個空殼，由政權組織并完全受政權控制。由此而形成的社會，其成員被簡化為“原子”，除了一個全能的政府之外，他們不與任何“中介機構”發生聯系。

極權主義政府希望通過控制新聞媒體、教育和宣傳來改變人的信仰和價值，由此來重塑蘇聯人自身。這種控制向下擴展到每個人最私人、最親密的關系，比如家庭關系。少年帕維爾·莫洛佐夫（Pavel Morozov）向斯大林的警察告發自己的父母，為此，多年來被政府樹立為蘇維埃兒童的楷模。用米哈伊爾·海勒（Mikhail Heller）的話來說：“隨著社會系統地、有序地被原子化，構成社會結構的各種人際關系——家庭、宗教、歷史記憶、語言——都成了控制對象，個體的親密關系要由其他人來選擇，并要得到國家的批準。”  [[3]](#m3_3)

肯·凱西（Ken Kesey）1962年出版的小說《飛越瘋人院》（One Flew Over the Cuckoo’s Nest），為極權主義的抱負提供了一個例證。小說圍繞的是精神病院的病人，他們在殘暴的大護士的監視下過著幼稚無聊的生活。小說主人公麥克墨菲（McMurphy）試圖通過打破精神病院的規則來解放他們，最終帶領病人們奔向自由。然而，在這一過程中，他發現所有病人都是自愿待在里頭的；他們都害怕外面的世界，因而情愿被監禁，與大護士保持著一種安全的依賴關系。所以，這就是極權主義的最終目標：不只是剝奪新蘇聯人的自由，而且要讓新蘇聯人為了安全而害怕自由，哪怕在沒有強制的情形下也會肯定鎖鏈下的幸福。

許多人認為，蘇聯極權主義的有效性，得到了俄國人在前布爾什維克主義時期的威權傳統的加持。歐洲人對于十九世紀俄國人的看法，可以法國旅行家屈斯蒂納（Custine）的話為例，他說俄國這個民族“習慣了奴隸狀態……只在乎恐怖和野心”。  [[4]](#m4_3)  西方人之所以認為蘇聯共產主義具有穩定性，是因為他們自覺不自覺地秉持這樣一種信念：俄國人對民主沒有興趣，或者還沒有準備好接受民主。蘇維埃的統治在1917年畢竟不同于第二次世界大戰后東歐的情形，它不是通過外部力量強加給俄國人的，而且在布爾什維克革命之后延續了六七十年，期間歷經饑荒、動亂和入侵。這種情形表明，這一體制在廣大人民中尤其是在統治精英中贏得了一定程度的合法性，并且反映了這一社會自身偏好威權主義的天然傾向。因此，西方觀察家盡管非常愿意相信波蘭人只要有機會就想推翻共產主義，但對于俄國人，則不會有如此想法。換句話說，他們滿足于做精神病院的病人，他們待在里頭，并不是因為有鐵窗和囚服，而是因為他們自己渴求安全、秩序、權威，以及蘇維埃政權賜予他們的帝國雄風和超級大國地位的那種額外恩惠。強權的蘇維埃國家確實看起來非常強大，在全球戰略競爭中沒有一處遜色于美國。

人們相信，極權國家不僅會永久地存在下去，而且會像病毒一樣在全世界傳播開來。當共產主義輸出到東德、古巴、越南或埃塞俄比亞時，它已相當完備，有一個作為先鋒隊的政黨、中央集權的國家機器、一個警察機構以及一整套支配生活方方面面的意識形態。無論上述國家的民族傳統或文化傳統為何，這些制度都顯得非常有效。這種自我永存的權力機制后來是什么狀況？

1989年——正值法國大革命和美國憲法通過兩百周年，共產主義最終瓦解，成為世界歷史上的大事。

自1980年代初，共產主義世界發生了迅速而持續的變化，那時我們認為這些變化理所當然，卻沒有注意到這些變化的嚴重性。為此，回顧一下這一時期的重大事件是有益的：

•　1980年代初期，中國共產黨領導層開始允許占中國人口百分之八十的農民自己種植和售賣糧食。農業實際上取消了集體化，資本主義的市場關系不僅在農村重新出現，而且也出現在城市的工業領域。

•　1986年，蘇聯報紙開始發表文章批評斯大林時期的罪行，這一主題自1960年代赫魯曉夫（Khrushchev）下臺以后不曾為人觸及。此后，新聞自由迅速擴大，禁忌一個接著一個被打破。到1989年，可以在報紙上公開抨擊戈爾巴喬夫和其他蘇聯領導人，1990年和1991年，蘇聯發生大規模的游行示威，要求戈爾巴喬夫辭職。

•　1989年3月，改組后的新一屆人民代表大會和最高蘇維埃進行選舉。次年，蘇聯的十五個加盟共和國進一步進行選舉，同時進行地方選舉。共產黨試圖控制這些選舉，但即使如此也未能阻止許多地方議會處于非共產黨代表的控制之下。

•　1989年春，中國北京的天安門廣場一度為數萬學生占領，他們要求掃除腐敗，在中國進行民主改革。6月初，學生運動結束。

•　1989年2月，蘇聯紅軍撤出阿富汗。后來表明，這是一系列撤軍的開始。

•　1989年初，匈牙利社會主義工人黨（the Hungarian Socialist Workers）的改革派宣布下一年進行自由的多黨選舉。1989年4月，波蘭（統一）工人黨與團結工會通過一次圓桌協議達成共享權力的同意書。在其后的選舉中，波蘭共產陣營的作弊同樣未能奏效，團結工會組閣的政府遂在7月掌權。

•　1989年7月和8月，數萬到數十萬東德人開始涌入西德，由此引發一場危機，很快導致柏林墻倒塌和東德政府瓦解。

•　于是，東德的瓦解觸發了捷克斯洛伐克、保加利亞和羅馬尼亞的共產黨政府的垮臺。到1991年初，東歐的所有前共產黨國家，包括阿爾巴尼亞和南斯拉夫的幾個主要的共和國，都順理成章地進行了自由的多黨選舉。除羅馬尼亞、保加利亞、塞爾維亞和阿爾巴尼亞之外，共產黨人一開始就在各處被驅除出政府，而在保加利亞，當選的共產黨政府很快就被迫下臺。  [[5]](#m5_2)  華沙條約的政治基礎就這樣消失了，蘇聯軍隊開始從東歐撤離。

•　1990年1月，蘇聯憲法中保障共產黨“領導地位”的第六條被廢除。

•　隨著第六條的廢除，蘇聯成立了許多非共產主義政治黨派，并且在許多蘇維埃共和國掌權。最值得注意的是鮑里斯·葉利欽（Boris Yeltsin）在1990年春當選為俄羅斯共和國總統，他隨后與俄羅斯議會中的支持者一道脫離了共產黨。接著，這伙人開始鼓吹恢復私有財產和市場。

•　1990年期間，蘇聯的各個加盟共和國，包括俄羅斯和烏克蘭，其選舉產生的議會都宣布了各自的“獨立”。波羅的海諸國甚至走得更遠，它們在1990年3月宣布完全脫離蘇維埃聯盟。這并沒有如許多人所預料的那樣，引來一場直接的鎮壓，反倒是在俄羅斯內部造成了一場圍繞著是否要維持舊聯盟的權力斗爭。

•　1991年6月，俄羅斯首次進行完全自由的全民選舉，葉利欽當選為俄羅斯聯邦總統。這表明權力正加速從莫斯科轉移到地方。

•　1991年8月，蘇聯共產黨內強硬派發動反戈爾巴喬夫的政變失敗。這既是策劃者無能和優柔寡斷的結果，但更是因為在葉利欽領導下，據稱馴服而渴望權威的蘇聯人民對民主制度的大力支持。

若回到1980年，研究共產主義問題的嚴肅學者會說，在未來十年，這些事件沒有一個會發生，甚至連可能性都沒有。這一判斷或許是基于這樣一個觀點：上述任何一個事件都會破壞共產主義極權政權的關鍵要素，由此給整個體制造成致命打擊。實際上，隨著舊蘇聯解體、共產黨在1991年8月政變失敗后被禁止在俄羅斯活動，共產主義的最后一幕落下了。那么，早前的預料為何不確？自改革以來，我們所見的整個強權國家顯得如此脆弱，該如何解釋呢？

最基本的缺陷是經濟，可是，西方觀察家卻未能注意到其嚴重性。對于蘇聯體制而言，它是難以容忍經濟上的失敗的，因為，這個政權自身明確宣稱其合法性在于它有能力讓人民過上物質豐裕的生活。現在我們很難回想，一直到1970年代早期，經濟增長實際上一直被認為是蘇聯強盛的一個標志：1928—1955年間，蘇聯的國民生產總值（GNP）年增長率從4.4%提高到6.3%，在隨后的二十年里，也以高出美國的國民生產總值一半的速度增長，一度讓人覺得赫魯曉夫揚言超過并由此埋葬美國的說法真實可信。  [[6]](#m6_2)  但是，從1970年代中期開始，這種增長率減緩，根據美國中央情報局（CIA）的估計，1975—1985年間，年增長率在2.0%—2.3%之間。越來越多的證據顯示，這些數字所標示的增長率有所夸大，因為沒有把隱性的通脹考慮在內；蘇聯的許多改革派經濟學家斷言，這一時期的增長率應在0.6%—1.0%之間，甚至是零增長。  [[7]](#m7_2)  由于整個國民生產總值增長乏力，加上自1980年代早期開始每年國防開支增長2%—3%，這就意味著民用經濟在戈爾巴喬夫上臺前十年實際上大大縮水。  [[8]](#m8_2)  任何一個人，只要他在蘇聯旅館住過，在蘇聯商店買過東西，或者在赤貧生活明顯可見的蘇聯農村走過，就應該認識到蘇聯經濟存在著非常嚴重的問題，但它們并沒有在官方統計數據中得到完全反映。

重要的是如何解釋經濟危機。1980年代晚期，蘇聯的經濟機構內部發生了一次令人矚目的思想革命。勃列日涅夫時代的保守派在戈爾巴喬夫上臺三四年后，就為改革派經濟學家所取代，比如埃貝爾·阿甘別吉揚（Abel Aganbegyan）、尼古拉·彼得拉科夫（Nikolay Petrakov）、斯坦尼斯拉夫·沙塔林（Stanislav Shatalin）、奧列格·波格莫洛夫（Oleg Bogmolov）、列昂尼德·阿巴爾金（Leonid Abalkin）、格里高利·亞夫林斯基（Grigory Yavlinsky）和尼古拉·什梅列夫（Nikolay Shmelev）。這些人全都知曉——盡管在某些情形上知曉得不完善——自由經濟理論的基本原則，并且確信中央集權的蘇維埃行政命令體制是蘇聯經濟衰落的根源所在。  [[9]](#m9_2)

然而，如果我們只是根據經濟法則來解釋隨后的改革過程，那就錯了。  [[10]](#m10_2)  正如戈爾巴喬夫自己指出的那樣，1985年的蘇聯并未處于危機之中，而是處于一種“前危機”狀態。其他國家曾經受住嚴重得多的經濟困難。比如，在大蕭條期間，美國的實際國民生產總值跌了近三分之一，但這并未導致人們對于美國體制的普遍不信任。人們對于蘇聯經濟的重大缺陷的認識已有一段時間，而且，為了阻止蘇聯經濟的衰退，也曾進行一整套傳統改革。  [[11]](#m11_2)

因此，要理解蘇維埃政府的真正缺陷，就必須把經濟問題置于更大危機的背景之下，也就是置于整個制度的合法性危機之下。經濟上的失敗不過是蘇聯體制中諸多失敗的一例，這些失敗導致信仰體系的急劇崩潰，并使整個體制的基礎結構的缺陷暴露無遺。極權主義最為根本的失敗在于其未能成功控制思想。現在可知，蘇聯國民一直保持著獨立思考的能力。盡管有政府多年來的宣傳，許多人仍知道政府在對他們撒謊。對于在斯大林主義的操控下所遭受的個人苦難，他們仍憤慨萬分。幾乎每個家庭都失去過親人或朋友，或在集體化過程中，或在1930年代的大清洗中，或在戰爭中，這比斯大林在外交政策上的錯誤代價更沉重。他們知道，這些受害者受到不公正迫害，而蘇維埃政權從未為這些恐怖罪行承擔責任。人民還知道，在這個所謂的無階級社會中，興起了一個新型的階級體系，即政黨官員階級，他們貪污腐化、享受特權，與舊政權的官員無異，只是更加虛偽。

為了表明這一點，我們可以看一看戈爾巴喬夫時代的蘇聯所使用的詞語，比如“民主化”（demokratizatsiya），它不停地被戈爾巴喬夫用來表明自己的目標。當然，列寧堅持認為，蘇聯通過黨的專政，實現了比西方的“形式上的”民主更為真實的民主。然而，當代蘇聯任何一個使用“民主化”一詞的人都會認為，它指的是西方的民主，而不是列寧式的中央集權主義。同樣，對于蘇聯人而言，“經濟”（以及“經濟考量”或“經濟上最佳”）這些詞在今天所指的意思，就是資本主義 供求法則所定義的“效率”。而任何一個對日益惡化的生活質量感到絕望的蘇聯年輕人都會告訴你說，他們唯一的愿望就是生活在一個“正常的”國家，也就是一個沒有為馬克思列寧主義的意識形態扭曲的自由民主國家。我的一位蘇聯朋友在1988年告訴我說，逼自己的孩子做家庭作業，對她來說簡直是一種折磨，因為“每個人都知道”民主意味著“你可以做你想做的事情”。

更為重要的是，感到憤怒的，不只是體制的受害者，還有體制的受益者。比如，1986至1990年任政治局委員、“公開性”（glasnost’）政策的設計者亞歷山大·雅科夫列夫（Aleksandr Yakovlev），鼓吹“新思維”政策的外交部長愛德華·謝瓦爾德納澤（Eduard Shevardnadze），以及俄羅斯總統鮑里斯·葉利欽，他們全都曾在共產黨機構的中樞任職。他們就像佛朗哥政權的國會議員或者阿根廷和希臘的將軍一樣，自愿交出權力，因為他們清楚蘇維埃體制的核心已病入膏肓，而自己又身居要職，對此能有所作為。盡管與美國的競賽增強了改革的需要，但是，1980年代后期所做的改革并非外部強加于蘇聯的。相反，它是內部信仰危機的一個結果，這一危機甚至影響到了包括上一代在內的大部分蘇聯精英。

體制合法性的逐漸流失，并非預先計劃好的，也不是一夜之間發生的。最初，戈爾巴喬夫把公開性和民主化用作工具，來鞏固自己的領導地位，后來，他又動員人民反對頑固的經濟官僚主義。他這樣做，與赫魯曉夫在1950年代使用的策略沒什么兩樣。  [[12]](#m12_2)  但是，這些最初在很大程度上具有象征意義的政治自由化行為，很快就有了自己的生命，成了尋求政治自由化的變革活動。戈爾巴喬夫最初對公開性和改革的號召，立即在知識分子中得到了一致響應，因為他們對于體制的弊端洞若觀火。結果，衡量舊體制進而發現其失敗就只有一套標準：自由民主制度的標準，即市場導向型經濟的生產力和民主政治的自由。  [[13]](#m13_2)

蘇聯人民被他們的統治者欺凌，不僅為其他歐洲人鄙視，也為他們自己國家的知識分子鄙視，認為他們是威權主義的被動共謀者，然而這種看法是錯誤的。1989年后，公民社會開始在極權主義掃蕩過的區域重建自身，成千上萬的新社團悄然興起——政治黨派、工會、新雜志和新報紙、環保俱樂部、文學社、教會、民族團體，等等。蘇聯人民對原威權主義社會契約的合法性的所謂認可不過是假象，他們中的絕大多數人，抓住一切機會向原共產機構的代表投下反對的一票。俄羅斯人民在政治上的成熟，尤其體現在：他們沒有把塞爾維亞的米洛舍維奇（Milosevic）那樣的煽動家或戈爾巴喬夫那樣的三心二意的民主派，而是把鮑里斯·葉利欽選為第一位民選總統。1991年8月，保守派發動政變，俄羅斯人民響應葉利欽的號召，捍衛新確立的民主制度，進一步地顯示了他們在政治上的成熟。就像此前的東歐人民一樣，他們表明自身并非麻木不仁，也不是散沙一盤，而是隨時準備著捍衛自己的尊嚴和權利。  [[14]](#m14_2)

對蘇聯基礎信仰結構的如此幻滅，并非一夜之間發生的事情，這表明作為一種體系的極權主義，在1980年代之前就已喪失人心。實際上，極權主義終結的開端，或許可以一直追溯到1953年斯大林死后那段時期，當時，當局終止了不分青紅皂白的恐怖政策。  [[15]](#m15_2)  在赫魯曉夫1956年做了所謂的“秘密報告”，以及斯大林的古拉格集中營關閉之后，當局不再完全依賴高壓來推行它的政策，而是日益通過哄騙、欺詐和收買使人民認同它的目標。在某種意義上，逐漸拋棄完全恐怖的政策是不可避免的，因為在這種斯大林體制下，領導層自身的每一個人都不會有安全感——斯大林統治下的警察頭子葉若夫（Yezhov）和貝利亞（Beria）被處決，外交部長莫洛托夫（Molotov）的妻子被關進古拉格集中營，斯大林的繼任者赫魯曉夫曾生動地描述說，斯大林一個奇怪的眼神就能讓一個政治局委員有生命之憂，甚至斯大林本人也沒有安全感，他時刻擔心著別人的陰謀。因此，在斯大林死后，清除這樣一種對于其執行者如此致命的恐怖體制，便幾乎成了高層領導人義不容辭的使命。

蘇維埃政權決定不再不分青紅皂白地殺害人民，這就改變了國家與社會之間的均勢，從而有利于社會，這也意味著，從今往后蘇維埃政權不再控制蘇聯人民生活的方方面面。不能再簡單取締或操控消費者的需求、黑市，或地方政治機構。警察的恐嚇仍是這個政權的重要武器，但常常是在幕后運作，而且必須輔之以其他政策手段，比如更多消費品的承諾。在戈爾巴喬夫上臺之前，蘇聯多達20%的國民生產總值是在黑市生產或通過黑市實現的，它完全在中央計劃者的控制之外。

中央控制日益弱化的一個實例是，1960年代和1970年代期間，在蘇聯除俄羅斯之外的共和國中，出現了大量的“黑手黨”，比如，臭名昭著的“棉花黑手黨”（cotton mafia）就在共產黨第一書記拉希多夫（Rashidov）領導下的烏茲別克斯坦猖獗一時。只是在他與蘇維埃主席勃列日涅夫以及其女加琳娜（Galina）、其女婿丘爾巴諾夫（Churbanov）（莫斯科警察頭子）的私人關系的保護下，拉希多夫才得以多年掌控這個腐敗的官僚帝國。這幫官僚成功偽造了共和國的棉花生產記錄，把大量資金轉入私人的銀行賬戶，并且操控地方黨組織使其不受莫斯科的監督。這一時期，各類黑手黨在蘇聯社會蔓延，主要是在俄羅斯之外的共和國，但是也在莫斯科和列寧格勒這樣的城市擴張。

這樣一種體制是無法被描述為極權主義的；它也無法被描述為威權主義的另一種形式，比如拉丁美洲的獨裁。或許，用以描述勃列日涅夫時代的蘇聯和東歐最好的標簽是瓦茨拉夫·哈維爾（Václav Havel）的說法，他把這些政權稱作“后極權主義”，意指這些政權盡管不再是1930年代和1940年代那樣充滿血腥的警察國家，但是仍處于早前極權主義橫行的陰影之下。  [[16]](#m16_2)  極權主義并不足以清除這些社會中的民主觀念，但是，它留下的遺產卻限制了隨后推行民主化的能力。

極權主義在中華人民共和國和東歐諸國也遭失敗。甚至在中華人民共和國的“斯大林”時代的鼎盛期，中央政府對中國經濟的控制也從未像蘇聯那般徹底，可能有四分之一的經濟從未納入國家計劃的范圍。因此，當鄧小平在1978年推動國家進行經濟改革時，許多中國人對1950年代以來的市場和承包經營記憶猶新，為此，他們在隨后的十年里能夠利用好經濟自由化，也就沒什么讓人吃驚的了。盡管鄧小平在言談中仍繼續表現得忠于毛澤東思想和馬列主義，但實際上他在農村恢復了私有財產，并使得整個國家向全球資本主義經濟開放。可以說，啟動經濟改革是共產黨領導層對于社會主義中央計劃之失敗最早的明確承認。

一個極權主義國家容許廣大私營部門存在，嚴格說來已不再是極權主義了。在1978—1989年間盛行的相對自由的氛圍中，公民社會——自發的商業組織、企業家團體、非正式社團等——在中國迅速成長起來。中國領導層認為，可以通過扮演中國現代化和改革的主導角色來確保自身的合法性，而死守馬克思主義正統是做不到這一點的。

可是，跟蘇聯的情形一樣，合法性并不容易獲得。經濟現代化要求中國社會向國外的思想和影響開放；它把權力從國家轉移到公民社會；它帶來了一黨制難以克服的腐敗和其他社會弊端；它造成了越來越多受過良好教育的具有世界眼光的精英，這些人生活在大城市，發揮著中產階級的功能。正是這些精英的孩子，在1989年4月胡耀邦逝世舉行悼念之際組織了始于天安門廣場的一系列抗議活動。  [[17]](#m17_2)  這些學生，其中一些曾在西方留學，熟悉中國之外的政治實踐，他們不再滿意中國共產黨有所偏向的改革，即允許大幅度的經濟自由卻不允許任何政治自由的改革。

有些人認為，天安門廣場的學生抗議活動，與其說是要求政治參與的自發表達，不如說是高層權力斗爭的反映……  [[18]](#m18_2)  但是，這并不意味著它們就不是中國社會內部存在的對現存體制不滿的表達。此外，由于不存在權力交接的憲法機制，領導權的競爭者常常試圖通過打改革牌來擊敗對手。但是，打改革牌幾乎不可避免會釋放出社會中無法為操控者控制的新勢力和新觀點。

1989年的事件之后，中國被視為亞洲的又一個威權國家。在這個國家自己的大部分精英那里，尤其是在將來有一天要接手這個國家的年輕人中間……沒有一種前后一致的意識形態指導。在毛澤東的領導下，中華人民共和國一度被世界革命者當作典范，這種情形如今不再，尤其當與這個地區快速增長的資本主義國家比較時更是如此。

一直到1989年夏，東歐難民危機開始之際，許多西方人仍以為社會主義已在東德和其他東歐國家扎根，他們相信，這些國家的人民一旦自由，就會選擇一種既非共產主義也非資本主義民主的“人道的”左翼體制。事實表明，這完全是一種幻想。在東歐，由于蘇維埃制度是被迫強加給并非心甘情愿的人民頭上的，因此，極權主義在那里的失敗要比在蘇聯和中國快得多。這或許沒什么可驚訝的。在東歐，公民社會盡管都遭到不同程度的破壞，但沒有蘇聯那么徹底：比如，在波蘭，農業就沒有像鄰國烏克蘭和白俄羅斯那樣實行集體化，教會仍保持一定程度的獨立。除了蘇維埃制度下的人民反對共產主義價值之外，當地的民族主義力量一直讓人們保持著共產主義社會之前的記憶，并在1989年末的劇變之后迅速恢復過來。令人驚訝的是，一旦蘇聯人表示無意介入支持東歐同盟國，所有東歐國家的共產黨機構都士氣全無，就連保守派里也無一人愿意動一根指頭起而自衛。

在撒哈拉以南的非洲，由于大部分地區經濟崩潰、內戰四起，到1980年代末，非洲的社會主義和一黨制強權國家的后殖民傳統，幾乎完全失去了人民的信任。最悲慘的是那些完全教條化的馬克思主義國家，如埃塞俄比亞、安哥拉和莫桑比克。而在博茨瓦納、岡比亞、塞內加爾、毛里求斯和納米比亞這些國家，民主已開始發揮作用，與此同時，在其他非洲國家的影響下，威權統治者被迫承諾會進行自由選舉。

當然，中國依然是由共產黨政府統治，古巴、朝鮮和越南也是如此。但是，在1989年7月至12月間東歐六個共產主義政權突然崩潰之后，共產主義的概念發生了巨大變化。此前，共產主義一度認為自己是比自由民主更高、更先進的文明形態，此后卻與高度的政治落后和經濟落后聯系在一起。共產主義政權雖然仍繼續存在于這個世界，但不再是一種具有活力、充滿吸引力的理念了。那些自稱共產主義者的人，正竭盡全力去維護他們以前的地位和權力。如今，共產主義者發現自己身處這樣一種無聊境地，即他們要維護一種已然過時的社會秩序，如同君主主義者想方設法在二十世紀繼續存在。他們一度給自由民主造成的意識形態威脅不在了，隨著紅軍從東歐撤退，大部分軍事威脅也將消失。

盡管民主思想顛覆了世界各地的共產主義政權的合法性，但是，民主要確立自身，也有著巨大的困難。前蘇聯的十五個加盟共和國，未來的民主之路正長。保加利亞和羅馬尼亞自共產主義統治者被趕下臺后，政治動蕩頻仍。南斯拉夫則經歷了內戰和分裂。只有匈牙利、捷克斯洛伐克、波蘭和前東德在隨后的十年里順利地過渡到穩定的民主制度和市場經濟，但是，即使在這些國家，它們所面臨的經濟問題，也比此前預想的要嚴重得多。

有人曾指出，即使共產主義消亡，也會很快被一種狹隘的、攻擊性的民族主義所取代。因此，現在就慶祝強權已成過去為時尚早，在他們看來，在共產極權主義不能生存下去的地方，民族主義的威權體制，甚至俄國式或塞爾維亞式的法西斯主義完全可能扎根。在可以想見的未來，此部分世界任何時候都不會有和平，也不會有民主，而且，根據這派思想的說法，它們對現存西方民主國家的威脅，絲毫不遜于過去的蘇聯。

但是，即使所有前共產主義國家都未能很快地順利過渡到穩定的民主制，我們也不應感到意外；相反，若是這樣的情形發生了，倒令人驚訝。在成功的民主確立之前，有大量的障礙需要克服。比如，過去的蘇聯完全無法民主化。蘇聯若自由到被認為是一個真正的民主政體，那很快就會按照民族和種族分解為一系列小國家。不過，這并不是說蘇聯的各個部分（包括俄羅斯聯邦和烏克蘭）無法民主化。但是，要實行民主化，就不得不經歷民族分裂這樣一個痛苦過程，這一過程不會很快完成，甚至還會經歷流血沖突。在蘇聯，這一過程始于1991年4月，十五個加盟共和國中的九個重新協商《聯盟條約》，8月政變失敗后，這一過程迅速加快。

此外，至少有部分新出現的民族主義與民主制度之間并無內在矛盾。穩定的自由民主當然絕不會很快就在烏茲別克斯坦或塔吉克斯坦確立，但是，立陶宛或愛沙尼亞這樣的國家一旦獲得民族獨立，那它們的自由程度絕不會亞于瑞典或芬蘭。同時，新出現的民族主義也不一定就是擴張的或攻擊性的民族主義。最顯著的例子，就是1980年代末至1990年代初俄羅斯民族主義主流在向“小俄羅斯”觀念演變，這一點不僅反映在鮑里斯·葉利欽這樣的自由主義者的思想中，也體現在愛德華·沃洛金（Eduard Volodin）和維克托·阿斯塔菲耶夫（Victor Astaf’yev）這樣的保守派民族主義者身上。

我們應該對過渡時期的狀況與常態小心地加以區分。在蘇聯和東歐的部分地區，我們可能看到，取代馬列主義者的是一些獨裁者、民族主義者和軍人；在某些地方，共產主義者甚至可能卷土重來。但是，他們所代表的威權主義是局部的、不成體系的。就像拉丁美洲的各種軍事獨裁者一樣，他們最終不得不面對這樣一個事實：他們并不擁有長期的合法性資源，他們也沒有解決所面臨的長期的經濟問題和政治問題的良好方案。在這部分世界，唯一享有廣泛合法性的一致性意識形態仍然是自由民主。這一地區的許多人盡管在這一代看不到民主的實現，但是他們的下一代可以看到。實際上，西歐向自由民主的過渡也是一個漫長的艱難過程，但是，這種事實并不能阻止該地區的每個國家最終完成這一旅程。

人們認為，共產極權主義中斷了社會演化的自然有機過程，而代之以一系列自上而下的強制革命：摧毀舊的社會階級、快速工業化和農業集體化。正是這種大規模的社會工程讓共產主義社會與非極權主義社會區分開來，因為它們的社會變革并非來自社會，而是來自國家。社會科學家認為，在“正常”社會中可以普遍適用的經濟現代化和政治現代化的正常法則，在這樣的國家中被懸置了。  [[19]](#m19_2)  蘇聯和中國在1980年代的改革過程盡管在短期內沒有獲得成功，但揭示了人類社會演化的一些重要東西。因為，極權主義雖然設法摧毀了革命前俄國和中國社會的主要制度，但是在造就一個蘇維埃式或毛澤東式的新人方面卻毫無成效。這兩個國家分別在勃列日涅夫時代和毛澤東時代所產生的精英，在可比較的經濟發展的水平上來看，比人們所料想的更像他們的西方同行。他們中最進步的精英不僅能夠理解（哪怕不能完全認同）西歐、美國和日本共有的消費文化，而且也能理解這些國家的政治觀念。蘇聯和中華人民共和國的人民盡管仍保有諸多獨特的“后極權主義”特征，但他們也不是此前的西方理論設想的那樣，是一些原子化的、不能自主的和渴望權威的孩子。相反，事實表明，他們是能夠分辨真假對錯的成人，像任何過往時代的成年人一樣，尋求他人對其成人資格和自主性的承認。

[[1]](#w1_3) 載Yu. Afanaseyev, ed., Inogo ne dano (Moscow: Progress, 1989), p. 510.

[[2]](#w2_3) 極權主義的權威定義，見Carl J. Friedrich and Zbigniew Brzezinski, Totalitarian Dictatorship and Autocracy , second edition (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965).

[[3]](#w3_3) Mikhail Heller, Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man (New York: Knopf, 1988), p. 30.

[[4]](#w4_3) The Marquis de Custine, Journey for Our Time (New York: Pelegrini and Cudahy, 1951), p. 323.

[[5]](#w5_2) 自1989年以來，所有這些東南歐國家都經歷了類似的革命。部分共產主義舊政權成功地重新把自身包裝成“社會主義”，并在相當公平的選舉中獲得多數，但是，隨著人民對民主的要求越來越迫切，這些政權隨之就受到猛烈抨擊。正是這種壓力導致了保加利亞政權的垮臺，并嚴重削弱了“重新包裝的政權”，當然塞爾維亞的米洛舍維奇（Milosevic）是個例外。

[[6]](#w6_2) Ed Hewett, Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency (Washington, D. C.: Brookings Institution, 1988), p. 38.

[[7]](#w7_2) 安德斯·阿斯隆德（Anders Aslund）援引了賽留寧（Selyunin）和哈寧（Khanin）以及埃布爾·阿甘別吉揚（Abel Aganbegyan）的數據，見Aslund, Gorbachev’s Struggle for Economic Reform (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1989), p. 15. 阿斯隆德指出，蘇聯在戰后絕大部分時期用于國防的開支，據美國中央情報局的估計，占凈物質產品的15%—17%，不過可能更高，達國民生產總值的25%—30%。從1990年開始，蘇聯發言人，比如愛德華·謝瓦爾德納澤（Eduard Shevardnadze），在說到國防開支占整個蘇聯經濟的比重時，通常用到的數字是國民生產總值的25%。

[[8]](#w8_2) 安德斯·阿斯隆德（Anders Aslund）援引了賽留寧（Selyunin）和哈寧（Khanin）以及埃布爾·阿甘別吉揚（Abel Aganbegyan）的數據，見Aslund, Gorbachev’s Struggle for Economic Reform (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1989), p. 15. 阿斯隆德指出，蘇聯在戰后絕大部分時期用于國防的開支，據美國中央情報局的估計，占凈物質產品的15%—17%，不過可能更高，達國民生產總值的25%—30%。從1990年開始，蘇聯發言人，比如愛德華·謝瓦爾德納澤（Eduard Shevardnadze），在說到國防開支占整個蘇聯經濟的比重時，通常用到的數字是國民生產總值的25%。

[[9]](#w9_2) 關于這些不同流派的蘇聯經濟學家的概述，見Aslund (1989), pp. 3—8; Hewett (1989), pp. 274—302. 蘇聯人對于中央計劃的批評的一個代表性例子，見如下文章，Gavril Popov, “Restructuring of the Economy’s Management,” in Afanaseyev (1989), pp. 621—633.

[[10]](#w10_2) 很顯然，安德羅波夫（Andropov）和戈爾巴喬夫在他們主政時都在某種程度上意識到經濟滑坡的嚴重性，這兩位領導人最初的改革動力在于這樣一種想法：他們必須行動起來避免經濟危機。見Marshall I. Goldman, Economic Reform in the Age of High Technology (New York: Norton, 1987), p. 71.

[[11]](#w11_2) 中央集權的經濟管理其絕大多數固有的低效和病狀，在改革過程中已經暴露無遺，這些都記錄在1950年代的文獻檔案中，見如下著作：Joseph Berliner, Factory and Manager in the USSR (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1957)，這本書的分析基于對流亡者的訪談。很可能，在安德羅波夫和戈爾巴喬夫這些蘇聯領導人執政之時，克格勃（KGB）也完全能夠為他們提供類似的分析。

[[12]](#w12_2) 1985年，戈爾巴喬夫實際上贊揚了斯大林的一生；1987年，他（像赫魯曉夫一樣）仍贊同斯大林在1930年代集體化過程中的所作所為。只是到了1988年，他才對布哈林（Bukharin）和列寧在1920年代實行“新經濟政策”期間的所提倡的有限自由化有所肯定。見戈爾巴喬夫1987年11月7日紀念偉大的十月社會主義革命七十周年的講話，其中提到了布哈林。

[[13]](#w13_2) 事實上，有些右翼俄羅斯民族主義者贊成較為系統的非馬克思主義的反資本主義、反民主主義意識形態，比如亞歷山大·普羅霍洛夫（Aleksandr Prokhanov）。亞歷山大·索爾仁尼琴（Aleksandr Solzhenitsyn）曾被指控具有這種傾向，但他最后成了民主的一位關鍵支持者。見他的文章，“How We Are to Restructure Russia,” Literaturnaya Gazeta no. 18 (September 18, 1990): 3—6.

[[14]](#w14_2) 我完全認可杰里米·阿茲雷爾（Jeremy Azrael）的觀點：認為俄羅斯人民沒有能力選擇民主的西方民主派人士，以及他們本國那些厭惡俄羅斯的知識分子，應該向他們道歉。

[[15]](#w15_2) 在蘇聯問題專家之間，關于極權主義的計劃的最終成功，“極權主義”一詞是否能夠確切地用以描述后斯大林時代的蘇聯或此前東歐的衛星國，長期存在著爭論。目前關于蘇聯極權主義時期的結束時間的認定，見Andranik Migranian, “The Long Road to the European Home,” Novy Mir 7 (July 1989): 166—184.

[[16]](#w16_2) Václav Havel et al., The Power of the Powerless (London: Hutchinson, 1985), p.27. 這一術語也曾為胡安·林茨（Juan Linz）用以描述勃列日涅夫時代的共產主義政權。人們不應該認為，赫魯曉夫和勃列日涅夫領導下的蘇聯不過是另一種威權政府。一些蘇聯問題專家，比如杰里·霍夫（Jerry Hough），認為他們在1960年代或1970年代的蘇聯就已經發現了“利益集團”或“制度多元化”。不過，盡管在不同的經濟部門之間，或者在莫斯科與省級黨委組織之間存在一定的討價還價和妥協，但是，根據國家本身規定一套嚴格規則來看，還是出現了相互干擾的情形。見H. Gordon Skilling and Franklyn Griffiths, eds., Interest Groups in Soviet Politics , (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1971), and Hough (1979), pp. 518—529.

[[17]](#w17_2) 胡耀邦生前是鄧小平的同僚，被學生認為是中共黨內的改革派。關于這些事件的年表，見Lucian W. Pye, “Tiananmen and Chinese Political Culture,” Asian Survey 30, no. 4 (April 1990b): 331—347.

[[18]](#w18_2) 這種看法見Henry Kissinger, “The Caricature of Deng as Tyrant Is Unfair,” Washington Post (August 1, 1989), p. A21.

[[19]](#w19_2) 事實上，這些社會之間也極其不同，因而有相互獨立的不同學科加以研究，比如“中國問題研究”、“蘇聯問題”或“蘇聯政體研究”，它們針對的不是公民社會的方方面面，而僅僅是針對政治、所謂的最高統治者以及一群常常由十個或十二個強人組成的政界。

## 第4章 世界范圍的自由革命

我們站在一個重要時代、一個騷動時代的門口，精神跳躍著飛馳向前，超越過去的形態，呈現新的面貌。過去所有把我們世界連接在一起的想象、概念和紐帶如同夢境般消散、崩塌。精神的一個新階段正準備出場。有些人雖然無力反對它，卻貪戀著過去，只有哲學特別歡迎它、認可它。

——黑格爾，1806年9月18日的一篇演講。  [[1]](#m1_4)

無論是基于“堅如磐石”的政黨、軍人集團，還是基于個人獨裁，左翼共產主義和右翼威權主義得以維持強權政府的內在政治凝聚力的嚴肅觀念都已破產。合法權威的缺乏意味著，威權政府一旦在某個政策上遭遇失敗，就沒有可以求助的更高原則。有人把合法性比作一種儲備金（cash reserve）。所有政府，無論是民主的還是威權的，都有其鼎盛期和低潮期，但只有合法性的政府才能在危機時期動用這種儲備金。

右翼威權國家的缺陷在于，它們無法控制公民社會。許多政府上臺之時表示要恢復秩序或實行“經濟管制”，結果卻發現，在刺激穩定的經濟增長或創建社會秩序方面，它們并不比前任民主政府更成功。而那些所謂成功了的政府，不過是在作繭自縛。因為，隨著人們享有更好的教育，社會更加繁榮、日益中產階級化，它們所統治的社會就會變得難以控制。危機時刻將強權政府正當化，但當危機時刻的記憶逐漸消退，社會就會越來越難以忍受軍人統治。

左翼極權主義政府為了避免這些問題，試圖控制整個公民社會，包括控制公民的思想。但是，要維持這樣一種體制的純正性，唯有實行連統治者自身也會受到威脅的恐怖統治。這種恐怖統治一旦有所放松，漫長的退化過程就開始了，國家漸漸地就失去了對公民社會的某些重要方面的控制。最為重要的是，它喪失了對信仰體系的控制。而且，由于社會主義在經濟增長方案上的缺陷，國家無法阻止其公民注意到這一事實并形成自己的看法。

此外，幾乎沒有哪個極權主義政權能在一次或多次權力交接危機中保全自身。由于缺乏公認的繼承規則，某些覬覦權力的野心家在與對手的斗爭中，總是難免試圖以徹底改革為名推翻整個體制。改革派可謂是一張王牌，因為對斯大林式體制的極度不滿隨處可見。因此，赫魯曉夫用反斯大林主義來反對貝利亞和馬林科夫（Malenkov），戈爾巴喬夫用它來反對勃列日涅夫時代的競爭者……。爭奪權力的個人或集團是不是真正的民主主義者，這個問題在某種意義上是無關緊要的，因為在繼承權爭奪的過程中總會暴露這一體制不可避免的弊端，由此破壞它的公信力。那些被釋放出來的新的社會和政治勢力，由于更認同自由理念，很快就掙脫了那些計劃先進行有限改革者的控制。

強權國家的缺陷意味著，許多以前的威權國家如今讓位給民主制度，而此前的后極權主義國家若沒有實現民主轉型，就成了純粹的威權國家。蘇聯已經把權力下放給加盟的諸共和國。中國盡管延續了威權體制，但不再對社會諸多重要部分進行控制。在蘇聯等社會主義國家，不再具有從前馬列主義給予它們的那種意識形態一致性了：蘇聯反對改革的保守派，可以像在墻上掛一幅列寧畫像那樣掛上東正教的圣像。1991年8月未遂政變的謀劃者，很像拉丁美洲的軍人集團，其中起著主要作用的當是軍官和警官。

除政治威權主義危機之外，經濟領域中也在進行著一場相較而言更為平靜但同樣重要的革命。這種革命的表現和起因，就是第二次世界大戰以來東亞顯著的經濟增長。這一成功的情形并不限于日本這樣的早期現代化國家，而且包括亞洲所有愿意采用市場經濟原則，使自身完全融入全球資本主義經濟體系的國家。它們的成就表明，那些除了勤勞的人民之外沒有任何資源的窮國，可以利用國際經濟體系的開放性，創造難以想象的新財富，從而迅速縮小與歐洲和北美那些較為穩定的資本主義強國之間的差距。

東亞經濟奇跡受到全世界尤其是共產主義陣營的密切關注。在某種意義上，共產主義的終極危機始于中國領導人承認自身落后的事實：中國已經被其余的亞洲資本主義國家遠遠地甩在了后面，并且他們清楚地認識到，正是社會主義中央計劃體制導致了中國的落后與貧窮。隨后中國進行的經濟自由化改革使得糧食產量在五年內翻了一番，再次表明了市場原則的強勁力量。亞洲的經驗后來為蘇聯經濟學家所吸收，他們認識到，中央計劃體制在他們自己國家導致了驚人的浪費和極端的低效。東歐國家的人民則無需別人來教；他們比所有共產主義者都更清楚，他們未能過上其余西方歐洲同胞那樣的生活，完全是因為第二次世界大戰后蘇聯人強加給他們的社會主義制度所致。

不過，東亞經濟奇跡的受教者并不限于共產主義陣營。拉丁美洲人的經濟思維也因此有了顯著的轉變。  [[2]](#m2_4)  在1950年代，阿根廷經濟學家勞爾·普雷維什（Raul Prebisch）領導聯合國拉美經濟委員會時，盛行的是這樣一種觀點：更普遍地來說，包括拉美在內的整個第三世界的欠發達要歸因于全球資本主義體系。這種觀點主張，歐美的早期發達國家，實際上已經按照有利于自身的方式，確立了世界經濟的結構，從而使后來者處于原材料供應國這樣的依附地位。到1990年代初，這種觀點徹底得到改變：墨西哥總統卡洛斯·薩利納斯·德·戈塔里（Carlos Salinas de Gortari）、阿根廷總統卡洛斯·梅內姆（Carlos Menem）以及巴西總統費爾南多·科洛爾·德·梅洛（Fernando Collor de Mello），他們上臺后都設法實施影響深遠的經濟自由化計劃，認為需要市場競爭和向世界經濟開放。早在1980年代皮諾切特的統治下，智利就推行了經濟自由化，結果到帕特里西奧·艾爾文（Patricio Alwyn）總統領導下脫離獨裁時，已成為拉美南半部經濟發展最健康的國家。這些由民主選舉新當選的領導人，推行經濟政策都從這樣一個前提出發：欠發達并不是因為資本主義的內在不平等，而是因為他們國家過去推行資本主義的程度不夠。私有化和自由貿易取代國有化和進口替代成了新口號。拉丁美洲信奉正統馬克思主義的知識分子，日益受到像埃爾南多·德·索托（Hernando de Soto）、馬里奧·巴爾加斯·略薩（Mario Vargas Llosa）和卡洛斯·蘭格爾（Carlos Rangel）等這些作家的挑戰，他們開始發現自由的、市場導向的經濟理念具有廣泛的群眾基礎。

隨著人類日益來到千禧年末，威權主義與社會主義中央計劃經濟的雙重危機，使意識形態競爭圈內只留下了唯一一種潛在地具有普遍有效性的意識形態：那就是自由民主主義，關于個人自由和人民主權的學說。在法國大革命和美國革命最初賦予它們生命兩百年后，自由和平等原則已經表明自身不僅是持久的，而且已然復興。  [[3]](#m3_4)

自由主義與民主主義盡管緊密相關，但它們是兩個彼此獨立的概念。政治自由主義可以簡單地定義為，一種承認某些免于政府控制的個人權利或自由。盡管基本權利的定義五花八門，不過我們可以用布萊斯爵士（Lord Bryce）在他關于民主的經典著作中的定義，他在書中把基本權利限定為如下三種：公民權利，即“公民在人身和財產方面不受控制的權利”；宗教權利，即“宗教觀點的表達和宗教信仰的實踐不受支配的權利”；以及他所謂的政治權利，即“若非對整個共同體福祉的影響明顯到了不得不加以控制的地步，就不得被控制的權利”，其中包括新聞自由的基本權利。  [[4]](#m4_4)  在社會主義國家，被迫承認諸如就業、住房或醫療那樣的二階和三階經濟權利，已經是一個常見的現象了。這樣一張不斷增加的權利清單的問題在于，這些權利的獲得顯然并不與其他諸如財產或自由貿易的權利相一致。在我們的定義中，我們將堅持布萊斯更為簡明也更為傳統的權利清單，它與美國的權利法案中列出的權利相一致。

另一方面，民主意味著所有公民都有權分享政治權力，也就是說民主是所有公民投票和參與政治的權利。這個參與政治權力的權利仍可視作另一項自由權利，實際上也是最重要的一項自由權利，正因為此，自由主義在歷史上與民主主義緊密相關。

在判斷一個國家是不是民主國家上，我們將運用嚴格的形式民主定義。如果一個國家賦予人民普遍、平等的成人選舉權，并在此基礎上通過定期不記名的多黨選舉產生他們自己的政府  [[5]](#m5_3)  ，那這個國家就是民主國家。  [[6]](#m6_3)  確實，單單靠形式民主并不總能保證平等參與和各種權利。因為民主程序可以為精英所操縱，從而并不總能準確地反映人民的意愿或真正的自我利益。但是，我們一旦離開這一形式規定，就等于打開了濫用民主原則的大門。在這個世紀，民主的最大敵人曾以“實質”民主為名抨擊“形式”民主。這也正是列寧和布爾什維克黨關閉俄國立憲議會并主張一黨專政的借口，即要“以人民的名義”實現實質民主。另一方面，形式民主為反對獨裁提供了真正的制度保障，而且最終更可能產生“實質”民主。

盡管自由主義與民主主義通常彼此相隨，但它們在理論上是可以分開的。一個自由國家有可能不那么民主，比如十八世紀的英國。相當一部分權利，包括公民權，完全限于小范圍的社會精英享有，而把其他人排斥在外。同樣，一個民主國家也可能不自由，也就是說，個人權利和少數人的權利不受到保護。當代的伊朗伊斯蘭共和國就是一個很好的例子，它定期進行的選舉按照第三世界的標準來看非常公平，由此使這個國家比王朝時代更民主。然而伊朗伊斯蘭共和國并不是一個自由的國家；言論、集會尤其是宗教信仰的自由在那里得不到保障。伊朗公民最基本的權利不受法律保護，這種情形對于伊朗的少數族裔和宗教少數派而言更為糟糕。

在經濟形態上，自由主義承認基于私有財產和市場的自由經濟活動和經濟交易的權利。由于“資本主義”一詞這些年來被賦予太多的貶義，以至于最近時髦的做法是改稱“自由市場經濟”；對于經濟自由主義來說，這兩個詞都是可接受的選擇。顯然，對于經濟自由主義這一相當寬廣的定義，存在著許多可能的解釋，其范圍包括從羅納德·里根（Ronald Reagan）時代的美國和瑪格麗特·撒切爾（Margaret Thatcher）時代的英國，到斯堪的納維亞的社會民主主義以及墨西哥和印度相對而言的中央集權體制。當代的資本主義國家都有大量的公共部門，相應地在絕大多數社會主義國家也允許一定程度的私營經濟活動存在。公共部門的數量多到哪個程度會使一個國家不再自由，對此存在著大量的爭議。然而，與其設定一個精確的百分比，不如考察國家在原則上 對待私有財產和私有企業之合法性的態度，這樣可能更為有效。那些保護上述經濟權利的國家，我們將認為是自由國家；那些反對上述經濟權利或把它們建基于其他原則（比如“經濟正義”）的國家，則不是自由國家。

當前的威權主義危機并不必然導致自由民主體制的出現，而新生的民主國家也不都安全穩定。東歐的新興民主國家正經歷著痛苦的經濟轉型，而拉丁美洲的新興民主國家則受阻于先前的經濟混亂這一可怕的遺產。東亞的許多快速發展的國家，雖然在經濟上實現了自由化，但仍不接受政治自由化的挑戰。相對而言，像中東那樣的地區，自由革命仍未波及。  [[7]](#m7_3)  而像秘魯或菲律賓這樣的國家，在面對嚴重問題的壓力之下，重新恢復獨裁，這是完全可能的。

不過，民主化進程中出現倒退和挫折，或者并非每一個市場經濟都繁榮昌盛，這樣的事實不應讓我們對世界歷史中正在上演的這一更大的格局有所分心。不同國家面對決定如何在政治上和經濟上組織自身時，可供選擇的方式隨著時間的推移顯然在日益減少 。在人類歷史的長河中，出現過的政體類型林林總總，從君主制和貴族制到宗教的神權政治，再到本世紀的法西斯主義和共產主義獨裁政治，但是，到二十世紀末仍完好無損地存續下來的政府形式，唯有自由民主。

換句話說，我們所見的勝利與其說是自由主義實踐，不如說是自由主義理念 。也就是說，在世界的絕大部分地區，沒有任何一種自稱具有普遍性的意識形態堪與自由民主對抗，而在人民主權原則之外，也不存在任何別的具有普遍性的合法性原則。各種形式的君主政治在本世紀初就已廣遭失敗。法西斯主義和共產主義迄今為止一直是自由民主的主要競爭對手，如今也雙雙名譽掃地。即便蘇聯（或其后繼國家）未能民主化，即便秘魯或菲律賓重新回到某種形式的威權主義，那也只是民主在聲稱代表俄羅斯人、秘魯人或菲律賓人的軍人或官僚面前暫時讓步而已。即使是不認同民主的人，也不得不言必稱民主，以為其背離民主主義這唯一的普遍準則辯護。

沒錯，與自由主義和共產主義一樣，伊斯蘭教是一種系統的、自圓其說的意識形態，有它自己的道德準則與政治和社會正義信條。就其潛在的傾向而言，伊斯蘭教的訴求是普世的，觸及所有作為人的人，而不只是限于某個具體種族或民族團體的成員。而且，它在伊斯蘭教世界的許多地區確實戰勝了自由民主，甚至在那些它并未直接掌握政治權力的國家，它也是自由主義實踐的一個嚴重威脅。歐洲在冷戰結束之后隨即就遭到了來自伊拉克的挑戰，伊斯蘭教毫無疑問是其中的一個因素。  [[8]](#m8_3)

然而，盡管伊斯蘭教在當前的復興顯示了巨大的威力，但是這一宗教在伊斯蘭文化發源地之外的地區，實際上毫無影響力。人們已然發現，伊斯蘭文化征服其他文化的時代已經過去了：它能夠挽回昔日的追隨者，但在柏林、東京或莫斯科的年輕人中間不再能產生共鳴。盡管世界上有近十億人（占世界人口的五分之一）有伊斯蘭文化傳統，但在理念的層面上，他們仍無法在各自地區對自由民主形成挑戰。  [[9]](#m9_3)  實際上，長遠來看，伊斯蘭世界比自由理念更加脆弱，而非相反，因為在過去的一個半世紀里，自由主義吸引了許多富有影響力的穆斯林信徒。當前原教旨主義的復興，部分原因在于自由的西方價值嚴重地威脅到了傳統的伊斯蘭社會。

我們這些生活在長期穩定的自由民主國家的人，面臨著一個不同以往的處境。在我們祖父母的時代，許多明智的人都能預見一種輝煌的社會主義前景，在那里，私有財產和資本主義被廢除，某種意義上政治本身也在消亡。然而，今天的我們難以想象一個在根本上比我們這個世界更好的世界，或者一個在本質上并非民主主義和資本主義的未來。當然，在這一框架之下，許多東西會得到改善：我們可以給無家可歸者提供住處，保障少數群體和婦女的就業機會，改善競爭環境，創造新的就業機會。我們也能夠想象比我們現在所知世界糟糕得多的未來世界，在那里，民族的、種族的或宗教的偏見卷土重來，在那里，我們陷于戰爭和環境破壞的困境之中。但是，我們無法描畫一個本質上 不同于當前世界同時又更為美好的世界。其他缺乏反思的時代的人們也認為自己所處的社會是最好的社會，但我們的這一結論，是在竭盡全力尋覓我們覺得必定 好于自由民主的社會之后得出的。  [[10]](#m10_3)

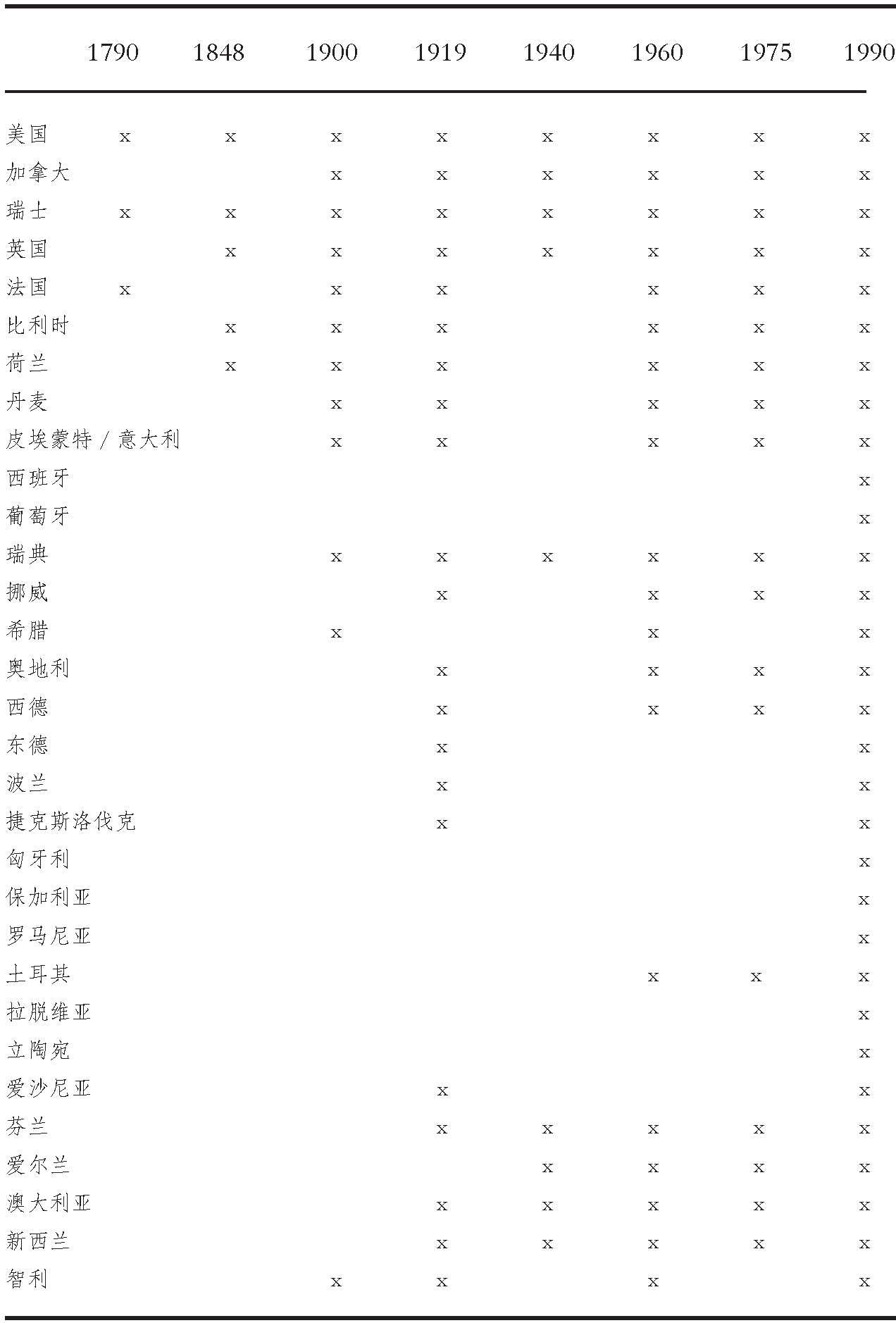
這樣的情形，以及當前世界范圍的自由革命，讓我們不禁要問：我們只不過是見證了自由民主的一時輝煌，抑或有一種長期的發展模式在發揮作用，它最終會使所有國家走向自由民主？

畢竟，當前的民主趨勢很可能是一種周期現象。人們只需回顧一下1960年代末和1970年代初的情形就明白了，那時美國正遭受著因卷入越戰和水門事件而導致的自信危機。整個西方因石油輸出國組織（OPEC）的石油禁運而陷入經濟危機；拉美的絕大多數民主政權被接連發生的軍事政變推翻；從蘇聯、古巴和越南到沙特阿拉伯、伊朗和南非，世界上所有的非民主政權或反民主政權似乎都繁榮昌盛。那么，我們有什么理由認為1970年代的情形甚至更糟的情形不會重現呢？我們有什么理由認為1930年代那種與致命的反民主意識形態沖突的情形不會復返呢？

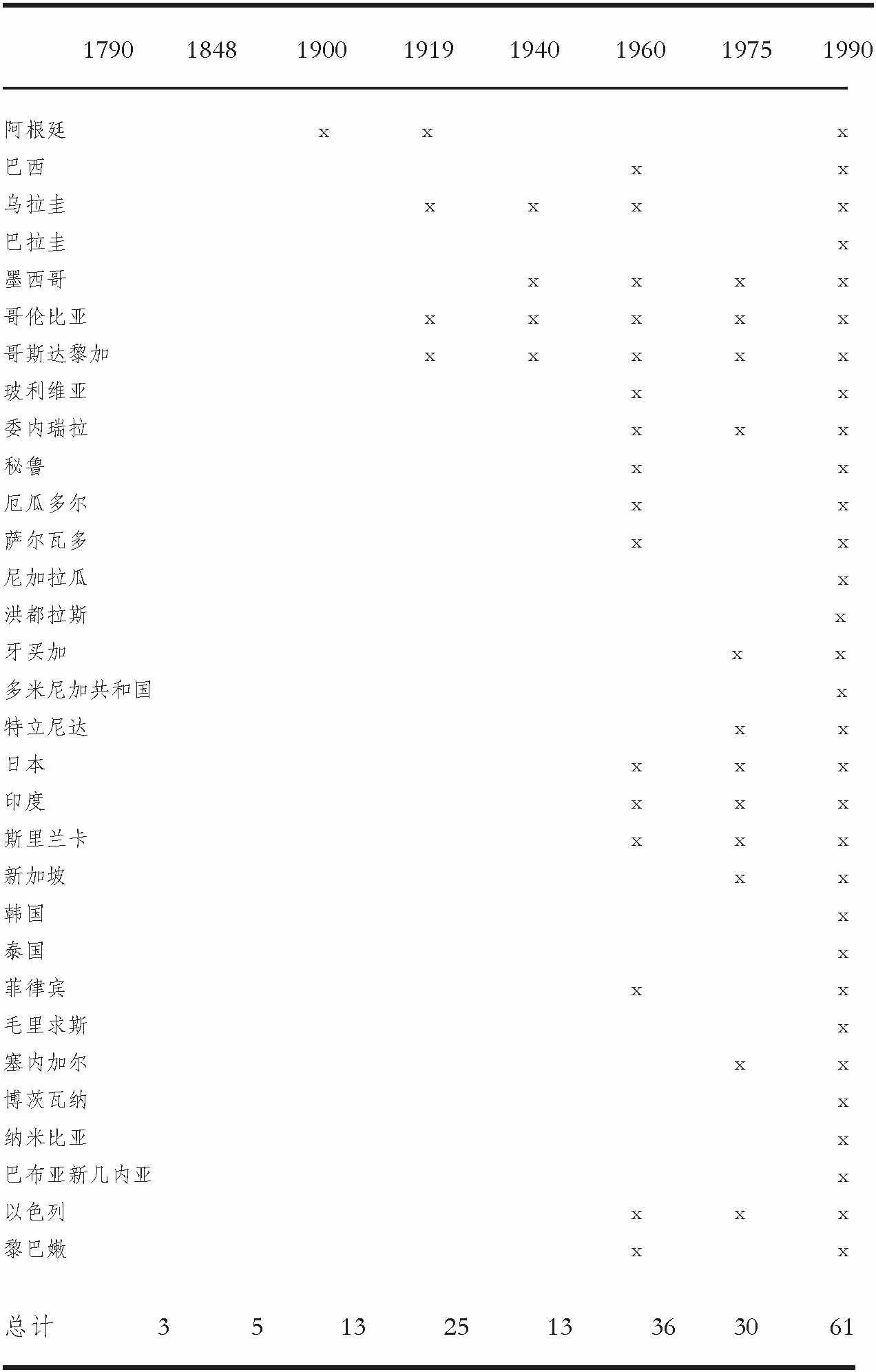
此外，當前威權主義的危機，難道不能認為只是一種意外，只是一種罕見的政治行星相會現象，也許在隨后的幾百年中都不會重現的嗎？因為，仔細研究1970年代和1980年代威權主義走向衰亡的不同情形，我們對于這些事件的偶然性會有更多的證據。越是深入了解一個具體的國家，就越能意識到這個國家之所以與鄰國不同，完全是“外部偶然的合力”，其之所以走向民主也似乎只是偶然環境的結果。  [[11]](#m11_3)  事情完全可以是不同的樣子：葡萄牙共產黨本可以在1975年取得勝利，或者，若不是胡安·卡洛斯國王巧妙、穩健的做法，西班牙就可能不會向民主過渡。自由的觀念若無人類行動者推行，則毫無力量，倘若安德羅波夫（Andropov）或契爾年科（Chernenko）活得更長些，又或者戈爾巴喬夫本人是另一種個性，那么，1985—1991年間蘇聯和東歐的事件進程就會大不一樣。根據社會科學當前流行的說法，人們會認為，諸如領導層和公共輿論這樣的不可預測的政治因素支配著民主化進程，并且使每一個國家的情形無論在其進程還是其結果上都與其他國家截然不同。

但是，如果我們考察的不只是過去十五年的情形，而是整個歷史的情形 ，那么完全可以說，自由民主正開始占據一個獨特的位置。盡管在世界范圍內民主時有起伏，但也一直存在著明顯朝著民主方向前進的趨勢。下面的圖表說明了這一模式在歷史中的發展情形。它表明民主的發展雖非一帆風順，但也不是毫無方向的；拉丁美洲的情形是，民主國家數量1975年要少于1955年，整個世界的情形是，民主國家的數量1940年要少于1919年。民主的鼎盛期為納粹主義和斯大林主義那樣的突變和逆流所打斷。然而，所有這些倒退最終都被自身倒轉過來，隨著時間的推移，世界上民主國家的數量有了全面的顯著增長。此外，要是蘇聯或中國在下一代完全地或部分地實現民主化的話，那么世界上生活在民主政府下的人口比例就會大大增加。事實上，自由民主及其伴生物經濟自由主義的增長，是最近四百年來最引人矚目的宏觀政治現象。

世界范圍的自由民主國家  [[12]](#m12_3)



續表



的確，民主國家在人類歷史上相對罕見，在1776年前，世界任何地方都不存在民主。（伯利克里時代的雅典并不是一個合格的民主政體，因為它沒有系統地保護個人權利。）  [[13]](#m13_3)  若按存在的年數來算，工業生產、汽車和數百萬人口的城市同樣少見，倒是奴隸制、世襲君主制和王室通婚制這樣的制度存在于歷史的絕大部分時期。然而，重要的不是事件發生的頻率或持續時間的長短，而是趨勢：我們以為，在發達國家，城市或汽車的消失如同奴隸制的重現一樣，其可能性在不久的將來微乎其微。

正是在這一背景下，當前自由革命值得注意的世界性特征才顯得特別重要。因為它進一步表明，存在著一個為所有 人類社會規定了共同的演進模式的基本過程——簡言之，也就是某種類似于沿著自由民主方向進發的人類普世史 的東西。在這一發展過程中，不可否認會有高潮和低谷。但是，把自由民主在某個國家甚至世界的某個地區的失敗，當作民主的全面缺陷，實乃一孔之見。制度本身的循環和中斷與歷史的方向性和普世性并不矛盾，恰如經濟景氣的時好時壞并不取消長期的經濟增長的可能性。

令人印象深刻的不只是民主國家數量的增加，還有這樣一個事實：民主政府已經突破了它在西歐和北美的最初陣地，向世界上其他地區大步拓展，盡管那里并沒有跟歐美同樣的政治、宗教和文化傳統。曾有一種觀點認為，構成伊比利亞人的獨特傳統是，“滲透到骨子里的威權專制、王位世襲、天主信仰、等級森嚴、團體取向和半封建”。  [[14]](#m14_3)  把西歐或北美的自由民主標準用于西班牙、葡萄牙或拉丁美洲的國家，那就犯有“種族中心主義”之罪。  [[15]](#m15_3)  然而，那些普遍的權利標準是處于伊比利亞傳統中的人們自己 選擇的，而且自1970年代中期以來，西班牙和葡萄牙已經進入了穩定的民主國家行列，并且日益與經濟上一體化的歐洲緊密地聯系在一起。這些同樣的標準對拉丁美洲、東歐、亞洲和世界的許多其他地區同樣有意義。民主在世界上那么多地方和那么多不同民族之間取得的成功表明，民主制度基于其上的自由和平等原則不是偶然之物，也不是種族中心主義偏見的結果，而是人之為人的本性的發現，隨著人的觀點日益具有世界視野，這些發現的真理性不但沒有縮減，而且日漸明顯。

是否存在著一種把所有時代所有人的經驗囊括在內的人類普世史 這樣的東西，這并不是一個新問題；事實上，它是一個非常古老的問題，只是近來的事件迫使我們重新把它提了出來。從一開始，那些撰寫普世史最為認真、最為系統的嘗試者，都把自由 的發展看作歷史中的核心問題。大寫的歷史不是發生之事的盲目堆砌，而是一個有意義的整體，在其中，人類發展出了關于正義的政治和社會秩序的觀念，并把它們貫徹到底。如果我們現在無力想象一個與我們自己身處其中的世界本質上不同的世界，也找不到明確的或顯然的方式，來表明未來世界會對我們的當前秩序有一個根本的改善，那我們也就必須來考慮歷史 本身可能走到了盡頭這樣的可能性了。

因此，第二部分將處理如下問題：在二十世紀行將結束之際，走出已成習慣的悲觀主義、再次重新考量撰寫一部人類的普世史，對于我們而言是否有意義。

[[1]](#w1_4) Dokumente zu Hegels Entwichlung , ed. J. Hoffmeister (Stuttgart, 1936), p. 352.

[[2]](#w2_4) 這一轉變的綜合論述以及其他相關論述，見 Sylvia Nasar, “Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth,” New York Times (July 8, 1991) p. A1.

[[3]](#w3_4) 關于過去十多年間發生在拉丁美洲的革命獨裁的合法性的重新思考，見Robert Barros, “The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America,” Telos 68 (1986): 40—70. 關于東歐事件使得左派陷入混亂的一個例子，見André Gunder Frank, “Revolution in Eastern Europe: Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists?) ” Third World Quarterly 12, no. 2 (April, 1990): 36—52.

[[4]](#w4_4) James Bryce, Modern Democracies , vol. I (New York: Macmillan, 1931), pp. 53—54.

[[5]](#w5_3) 若認可熊彼特對于十八世紀關于民主的諸種定義的限定，我們就能和他一樣認為民主是“候選人為了爭取選票而展開的自由競爭”。Joseph Schumpeter, Capitalism, Socialism, and Democracy (New York: Harper Brothers, 1950), p. 284.也見亨廷頓對于民主的諸種定義的討論，Samuel Huntington, “Will More Countries Become Democratic?” Political Science Quarterly 99, no. 2 (Summer 1984): 193—218.

[[6]](#w6_3) 公民權的擴大在絕大多數民主國家是一個逐漸的過程，其中包括英國和美國；當代的許多民主國家一直到二十世紀晚期才實行普遍的成人選舉權，因而在此之前，很難說它們是民主國家。見Bryce, vol. I (1931), pp. 22—23.

[[7]](#w7_3) 在1989年的東歐革命之后，諸如埃及和約旦這樣的中東國家面臨著要求更多民主的壓力。可是，在世界的這個地區，伊斯蘭教仍是民主化的主要障礙。正如阿爾及利亞1990年的市政選舉或伊朗十年前的情形表明的那樣，更多的民主可能不會帶來更大的自由化，因為它會讓那些希望確立普遍的神權政治的伊斯蘭原教旨主義者掌權。

[[8]](#w8_3) 伊拉克盡管是一個伊斯蘭教國家，但薩達姆·侯賽因的復興黨顯然是一個世俗的阿拉伯民族主義組織。他在入侵科威特之后試圖把自己打扮成伊斯蘭權力的象征，這種做法是很虛偽的，因為它此前在與伊朗交戰期間，就是把自己打扮成世俗價值的捍衛者與狂熱的伊斯蘭教的伊朗對抗。

[[9]](#w9_3) 當然，他們能夠通過炸彈襲擊和槍擊這樣的恐怖主義活動對自由民主國家造成嚴峻但不致命的挑戰。

[[10]](#w10_3) 我在最初的文章“歷史的終結？”中認為，自由民主制不存在具有活力的替代方案，結果引起了許多人的憤怒，他們認為伊斯蘭原教旨主義、民族主義、法西斯主義和許多其他的可能方案都可以替代自由民主制度。但是，這些批評者都不認為這些替代方案優于自由民主制，而且在圍繞這篇文章的整個爭論過程中，我發現沒有人提出一種他或她個人認為更好的替代性社會組織形式。

[[11]](#w11_3) 關于這種情形的各種區分，見Robert M. Fishman, “Rethinking State and Regime: Southern Europe’s Transition to Democracy,” World Politics 42, no. 3 (April 1990): 422—440.

[[12]](#w12_3) 這個圖表采自（稍作修改）Michael Doyle, “Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs,” Philosophy and Public Affairs 12 (Summer 1983a): 205—235. 多伊爾（Doyle）認為一個自由民主國家應具備的條件包括市場經濟、代議制政府、外交主權和司法權。同時，人口不到一百萬的國家不包括在內。

表中所列的民主國家，其中有許多可能會引人爭議。比如，保加利亞、哥倫比亞、薩爾瓦多、尼加拉瓜、墨西哥、秘魯、菲律賓、新加坡、斯里蘭卡和土耳其被自由之家認為只是“部分自由”的國家，其原因或者是因為最近選舉的公平性受到質疑，或者是因為國家未能保護個體的人權。當然也存在著某種倒退：泰國自1990年之后不再是一個民主國家。此外，還有許多在1991年轉型為民主制的國家，或者承諾最近將進行自由選舉的國家，沒有列在名單之上。見自由之家的調查，Freedom at Issue (Jannuary-February 1990)。

[[13]](#w13_3) 因此，雅典的民主能夠處死它最著名的公民蘇格拉底，理由就是他所踐行的言論自由敗壞了青年。

[[14]](#w14_3) Howard Wiarda, “Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberio-Latin Tradition,” World Politics 25 (January 1973): 105—135.

[[15]](#w15_3) Howard Wiarda, “The Ethnocentricism of the Social Science (sic): Implications for Research and Policy,” Review of Politics 43, no. 2 (April 1981): 163—197.

# 第二部分 人類的老年時代

## 第5章 普世史觀念

就算是在夢中，歷史的想象也從未走得如此之遠；因為現在人類歷史不過是動物和植物歷史的延續；普世歷史學家甚至在大海的最深處、在生命黏液中找到了自己的痕跡。他驚訝地面對著人類已走過的漫長道路，然而，令其目光眩暈的卻是一個更大的奇跡，那就是現代人居然能夠對這條道路一覽無余！他驕傲地站在世界進程的金字塔尖；在他為其知識砌上最后一塊石頭時，他似乎是在對傾聽著的大自然大聲呼喊：“我們到達了頂峰，我們就是頂峰；我們是大自然的完成！”

——尼采，《歷史的用途與濫用》  [[1]](#m1_5)

人類的普世史 （Universal History）與世界史（history of the universe）不是一回事。也就是說，它并不是一部關于我們所知的人類之事的百科全書式目錄，而是力圖在一般的人類社會的整個發展過程中，找出一個有意義的模式。  [[2]](#m2_5)  撰寫一部普世史，這種努力本身就不具有對所有人和所有文化的普遍性。盡管西方在古希臘時代就有了哲學和歷史的傳統，希臘的古史作家卻從未進行過這項工作。柏拉圖在《理想國》中談及了政體的某種自然循環，亞里士多德（Aristotle）的《政治學》則討論了革命的原因以及一種政體如何讓位于另一種政體。  [[3]](#m3_5)  亞里士多德認為，沒有任何一種政體能夠完全令人滿意，而這種不滿會使人們無限循環地用一種政體取代另一種政體。在這一序列中，民主并不具有特別的位置，善與穩定性也是如此；事實上，這兩位作者都認為民主有讓位于專制的傾向。此外，亞里士多德并未設想歷史具有連續性。也就是說，政體循環是更大的自然循環的一部分，因而，大變動就像洪水一樣會是周期性的，不僅消除現存的人類社會，而且會消除人類社會的所有記憶，迫使人不得不再次從頭開始歷史過程。  [[4]](#m4_5)  在希臘人看來，歷史不是線性的，而是循環的。

在西方傳統中，最先確然推出普世史的是基督教。  [[5]](#m5_4)  沒錯，古希臘人和古羅馬人也曾撰寫過已知世界的歷史，但是，基督教第一次提出了上帝面前人人平等的觀念，并由此為世界上所有人構想了一個共同的命運。像圣奧古斯丁（St. Augustine）那樣的基督教歷史學家，對于希臘人或猶太人這樣的具體歷史是沒有興趣的；重要的是人之為人的救贖，以及那些本質上是上帝意志在塵世顯現的事件。各個民族都不過是人類這棵大樹的分枝，其命運可以理解為上帝對人類的安排。此外，基督教還引入了有時間起止的歷史觀念，根據這一觀念，歷史始于上帝造人，終于人的最后救贖。  [[6]](#m6_4)  對于基督徒來說，天國之門打開的審判之日，就是世俗歷史的終結之時，那一刻，世間和世俗之事將徹底不再存在。正如基督教的歷史敘述清楚地表明的那樣，“歷史的終結”是一切普世史寫作的應有之義。歷史中的具體事件唯有置于更大的目的或目標之下才有意義，而目的或目標的達成必定導致歷史過程的完結。人類的最終目的，就是使所有的具體事件變得皆可理解。

文藝復興時期對古人興趣的恢復，為思想提供了古人自身所沒有的歷史視野。把人類歷史比作人的一生，或者認為現代人因為站在古人的成就之上，已經生活在“人類的老年時代”，這樣的比喻和觀念已出現于這一時期一些作家，如帕斯卡（Pascal）的著作中。  [[7]](#m7_4)  不過，早期出現的最重要的世俗版普世史，與十六世紀科學方法的確立有著密切的關聯。提起這種方法，我們不禁會想到伽利略（Galileo）、培根（Bacon）和笛卡爾（Descartes）這些名字，它認定人類能夠獲得知識并因此能夠征服自然，而自然則受一套一以貫之且普遍的法則支配。關于這些法則的知識不僅可為人所認知，而且是可積累的，也就是說，后世子孫不必付出先輩所付出的辛勞，而且還可以避免他們所犯過的錯誤。因此，現代的進步觀念在現代自然科學的成功中有其根源，從而使弗朗西斯·培根基于指南針、印刷術以及火藥這些發明，斷言現代相對于古代的優越。進步就是對知識的永無止境的逐步獲得，這一觀念非常清晰地表述在貝爾納·勒博維耶·德·豐特內勒（Bernard Le Bovier de Fontenelle）1688年的如下這段話中：

可以說，一個有著良好教養的心靈涵括了此前所有世紀的心靈；正是這個唯一的同一心靈一直在發展和提升自身……但我不得不承認，這種人永不會老；他始終同樣能做年輕時的工作，而且會越來越能夠做他盛年時的工作；直截了當地說，就是人永遠不會退化，人類智慧的增長和發展永不會完結。  [[8]](#m8_4)

豐特內勒所設想的進步主要是在科學知識領域；他并沒有提出一套相應的社會或政治進步的理論。社會進步這一現代觀念的奠基人是馬基雅維利（Machiavelli），因為正是他主張政治應擺脫古典哲學的道德枷鎖，以及人要戰勝命運的安排。啟蒙運動時期的其他作家，如伏爾泰（Voltaire）、法國百科全書派、經濟學家杜爾哥（Turgot）及其朋友和傳記作家孔多塞（Condorcet），則提出了其他的進步理論。孔多塞的《人類精神進步史表綱要》（Progress of the Human Mind ）包括了人類普世史的十個階段，其中最后一個——尚未達到的——時代的特征是，機會平等、自由、理性、民主和普及教育。  [[9]](#m9_4)  與豐特內勒一樣，孔多塞并未描述人的完美性，這就意味著還可能存在著一個目前尚不知曉的第十一個歷史階段。

然而，最嚴肅認真的撰寫普世史的努力出現在德國唯心主義的傳統中。普世史這一觀念就是偉大的伊曼努爾·康德1784年在一篇題為《世界公民觀點下的普世史觀念》（An Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View）的文章中提出的。這篇文章雖然只有短短的十六頁，卻為后來所有普世史的撰寫奠定了一個基本框架。  [[10]](#m10_4)

康德完全清楚，“人間各種愚蠢的事情”在表面看來似乎沒有任何特殊模式，人類歷史也好像是戰爭和殘酷連綿不絕的過程。不過，他仍然想知道，人類歷史是否真的就不存在規則運動，那些在單個人看來混亂無序的現象，長期來看是否就不能揭示一個緩慢的進步過程。這一點對于人的理性的發展而言尤為真切。比如，沒有任何一個人能指望發現數學的全部奧秘，但是，數學知識的積累性特征，使得每一代人都能以先前世代所取得的成就作為基礎。  [[11]](#m11_4)

康德認為，歷史應有一個終點，也就是說，有一個蘊含在人類當前潛能之中的最終目的，正是這個最終目的使整個歷史變得可理解。這個終點就是人類自由的實現，因為“構建一個社會，使外部法律之下的自由與不可抗拒的權力（即一部完全正義的公民憲法）實現最大限度的結合，是大自然交給人類的最高難題”。因此，這樣一部正義的公民憲法的達成及其在全世界的普及，就是我們借以理解歷史進步的標準。它還提供了另外一個標準，借此我們可以進行一項重大的抽象性努力，即把歷史演進中的基本要素，與構成歷史原始材料的事件的大量事實區分開來。因此，若把所有社會和所有時代考慮進來，普世史要回答的問題就是：是否有全面的理由讓人們可以期待向共和政府——即我們今天所理解的自由民主——前進的普遍的人類進步。  [[12]](#m12_4)

康德還通俗易懂地勾勒了一種歷史運行機制，正是這一機制推動人類走向自由制度所代表的更高層次的合理性。這個機制并不是理性，而恰恰是理性的對立面：即人的“反社會的社會性”（asocial sociability）所造成的自私自利的對抗狀態，它使人類遠離人人相互為敵的戰爭狀態，攜手進入公民社會，并由此推進藝術和科學，使這些社會之間保持著相互競爭。正是人的競爭性和虛榮心以及支配欲和統治欲是社會創造力的源泉，由此確保那些“田園牧歌式生活中無法出現的”潛力得以實現。

康德的《世界公民觀點下的普世史觀念》一文本身并不構成一部普世史。這位哲學家在六十歲之際撰寫這篇論文僅僅是指出了，需要一個能夠解釋人類歷史演化的普遍法則的新開普勒（Kepler）或牛頓（Newton）。康德認為，撰寫這樣一部歷史的人必得是位天才，他必須既是哲學家——唯有如此他才能理解人類事務中的重要之事，又是歷史學家——唯有如此他才能把所有時代所有人的歷史融匯為一個有意義的整體。他的敘述線條是這樣的，“希臘歷史影響了羅馬國家的形成和解體，盡管羅馬吞并了希臘；然后是羅馬影響了后來毀滅它的野蠻人，如此一直順延到我們的時代；如果再把各個開化民族的國別史片段補充進來，將會發現我們這塊大陸上的國家形態有著合乎規律的進步（這個進步法則可能終將為所有其他國家所遵從）”。歷史就是文明一個接著一個的破壞過程，不過，每一次破壞都從被破壞的先前時期中保留了一些東西，從而為更高層次的生活鋪設好了道路。康德謙遜地聲稱，撰寫這種歷史的任務超出了他的能力，可是這項工作一旦成功，就可以為人類指明一個清晰的未來圖景，從而有助于世界共和政府的確立。  [[13]](#m13_4)

撰寫一部基于對經驗歷史的把握并具有嚴肅哲學氣質的普世史，康德的這一計劃留給了他的繼任者黑格爾，他在康德死后不到一個世代的時間里，就完成了這一計劃。黑格爾在盎格魯—撒克遜的世界從未獲得過好評，他被指責為反動的普魯士君主政體的辯護者、二十世紀極權主義的先驅，最糟的是，從英語視角來看，他是一位晦澀難懂的形而上學家。  [[14]](#m14_4)  對黑格爾的這種偏見，使人們認識不到他作為一位構建現代性的哲學家的重要性。無論是否承認自己受惠于黑格爾，我們都要把我們今天的意識的最基本方面歸功于他。

黑格爾的體系無論在形式上還是在實質上，顯然都具體而微地實現了康德對于普世史撰寫所提出的構想。  [[15]](#m15_4)  跟康德一樣，黑格爾把他的計劃確定為撰寫一部普世史，借此提供“絕對精神（即集體的人類意識）在潛在知識的發掘過程中的展現”。  [[16]](#m16_3)  黑格爾力圖解釋歷史上真實存在的各種國家和文明里的“善”，說明它們最終被顛覆的原因，以及每一種被推翻的國家和文明中留存下來的、并因此為更高的發展水平鋪平道路的“啟蒙種子”。恰如康德有一個“反社會的社會性”觀點，黑格爾認為歷史中的進步并不 源自理性的穩步發展，而是通過導致人們沖突、革命和戰爭的各種激情之間的盲目作用——即他著名的“理性的狡黠”（cunning of reason）——實現的。歷史在連續的沖突過程中向前發展，其中的思想體系和政治制度則因各自的內在矛盾發生碰撞而崩潰。然后，它們被矛盾較少因而更高的體系和制度所取代，后者又將產生新的不同的矛盾——這就是所謂的辯證法。黑格爾是第一批認真對待印度和中國等歐洲之外的“其他民族的國別史”的歐洲哲學家之一，并把它們整合進了他的整體框架之中。而且正如康德所設定的那樣，歷史的過程有一個終點，那就是世間自由的實現：“世界的歷史 無非就是自由 意識的進步。”普世史的展開可以被理解為人類自由之平等性的發展，黑格爾把這一點歸納為一句格言，即“東方各民族只知道某個人 是自由的；希臘和羅馬世界只知道某些人 是自由的；而我們 知道所有人（即人之為人 ）絕對是自由的”。  [[17]](#m17_3)  在黑格爾看來，人類自由的具體化就是現代的憲政國家，或者就是我們所謂的自由民主國家。人類的普世史無非就是人向完全合理性的攀升，以及對這一合理性如何在自由的自治政府中表達自身的自覺。

黑格爾常常被指控為國家及其權威的崇拜者，進而被認為是自由主義和民主政治的敵人。對這一指責做一個較為全面的考察，顯然超出了本書的研究范圍。  [[18]](#m18_3)  這里只需用黑格爾自己的話就足以表明，他是位主張自由的哲學家，認為整個歷史過程以自由在具體的政治和社會制度中的實現而完結。黑格爾遠不是什么國家的維護者，他完全可以被認為是公民社會的辯護者，也就是說，他也是一位為確保私營經濟和政治活動這一廣大領域不受國家控制進行辯護的哲學家。馬克思就是這樣理解他的，這也是他把黑格爾當作資產階級的衛道士加以抨擊的原因所在。

對于黑格爾的辯證法，人們也有大量的曲解。這一點始于馬克思的合作者恩格斯，后者認為辯證法是一種方法，可以脫離黑格爾體系的內容單獨來運用。其他人則斷言，在黑格爾那里，辯證法不過是一種形而上學工具，借此人們可以獨立于真實歷史事件的經驗材料和知識，從先驗 的或邏輯的第一原則推出整個人類歷史。這種對于辯證法的看法是站不住腳的；只要讀讀黑格爾關于歷史的著作，我們就會發現歷史事件和歷史偶然性在其中發揮著巨大作用。  [[19]](#m19_3)  黑格爾的辯證法類似于柏拉圖派的先驅蘇格拉底的對話，即兩個人在諸如善的本性或正義的含義這樣的重要問題上展開的交談。這樣的討論基于矛盾原則得到解決：也就是說，自我矛盾較少的一方獲勝，如果在交談的過程中發現雙方都有自我矛盾，那么就會出現沒有原初的兩個意見的那些矛盾的第三方意見。不過，這第三方意見自身可能包括一些新的、未曾預見的矛盾，因此仍會引發另一場交談，產生另一種解決。在黑格爾看來，辯證法不只是出現在哲學討論的層面，而且也會在社會之間發生，或者，恰如當代的社會科學家會說的那樣，還會在社會經濟制度之間出現。我們可以把歷史描述為不同社會之間的一場對話，在這場對話中，那些具有嚴重的內在矛盾的社會就會崩潰，繼而被其他設法克服了那些矛盾的社會所取代。因此，在黑格爾看來，羅馬帝國最后之所以崩潰，是因為它雖確立了所有人普遍的法律平等，卻未能承認人的權利和人的內在尊嚴。唯有在猶太—基督教傳統中，我們才找到這一承認，它基于道德自由確立了人的普遍平等。  [[20]](#m20_2)  同樣，基督教世界也會有其他矛盾。典型的例子是中世紀的城市，在其內部得到保護的商人，正是構成資本主義經濟秩序的胚芽。他們出眾的經濟效率，最終暴露出了加之于經濟生產力的道德限制的不合理性，繼而廢除了他們誕生于其中的中世紀城市。

黑格爾與豐特內勒或孔多塞這些早期的普世史作家最大的實質性區別在于，他的那些自然、自由、歷史、真理和理性概念，有著深厚得多的哲學基礎。黑格爾當然不是寫作歷史的第一個哲學家，但他是第一個歷史主義 哲學家——也就是說，他是一位認為真理在本質上具有歷史相對性的哲學家。  [[21]](#m21_2)  黑格爾主張，一切人類意識都受其周圍環境特定的社會和文化境況的限制——或者用我們的話說，受到“時代”限制。過去的思想，無論是普通人的、偉大哲學家的還是科學家的，都不會是絕對地或“客觀地”真，而只有相對于這個人所居于其中的歷史或文化視域的真。因此，人類歷史不僅必須看作是不同文明和物質成就之間的延續，而且更為重要的是，應看作不同意識形式之間的延續。意識——即人類思考對與錯、所滿意的活動、對于諸神的信仰等這些基本問題的方式，甚至是他們認知世界的方式——隨著時代的變化而發生根本變化。一旦這些觀點相互矛盾，就可以說其中的絕大多數觀點是錯誤的，或者說是“虛假意識”的形式，這些會被隨后的歷史揭示出來。按照黑格爾的說法，世界上的偉大宗教本身都不是真的，但它們是意識形態 ，源自相信它們的人特定的歷史需要。尤其基督教，它是一種產生于奴隸制的意識形態，而它那普遍平等的主張符合的是要求解放的奴隸的利益。

黑格爾的歷史主義的激進性如今已很難理解，因為它已經完全融入了我們自己的智識視野。我們認定，對于思想而言存在著一種歷史的“透視主義”，且對并非“時新的”思考方式有一種普遍的偏見。當代女權主義者的觀點中就隱含著歷史主義，她們認為自己的母親或祖母獻身于家庭不過是前人古怪的遺傳。由于祖先對男性支配文化的自愿服從，這種情形在“她那個時代”可以說是正確的，甚至可能讓她感到幸福，然而如今卻不再令人接受，成了一種“虛假意識”。歷史主義也隱含在黑人的如下態度中，他堅決認為白人不可能理解作為 一個黑人意味著什么。盡管黑人和白人的意識并不必然為歷史時代所分隔，但是，他們會被各自生長的文化和經驗視野所分隔，而要跨越這一鴻溝，可用的交流手段極其有限。

黑格爾歷史主義的激進性，非常明顯地體現在他關于人的概念中。實際上，除了盧梭這個重要的例外，黑格爾之前幾乎每一個哲學家都認為存在著一種所謂“人性”的東西，即一系列多少具有不變特性的用以描述人之為人的東西——激情、欲望、能力、德性等等。  [[22]](#m22_1)  盡管作為個體的人顯然各有不同，但人的本質特性并不因時間而有所更改，無論他是中國的農民，還是現代歐洲的工團主義者。這一哲學觀點體現在“本性難移”這種常見說法中，這里的本性通常是指那些令人厭惡的人性特征，比如貪婪、好色或殘忍。與此相反，黑格爾盡管并不否認人具有因身體需要而來的自然欲望，比如食物或睡眠，但是他認為，人的最本質的特征是不確定的 ，因此人可以自由地創造自己的本性。  [[23]](#m23_1)

因此，根據黑格爾的說法，人之欲望的本性并不是一成不變的，而是隨著歷史時期和文化的變化而變化。  [[24]](#m24)  我們來看一個例子，當代的美國人、法國人或日本人會花費大部分精力去追求物質——某一款型的汽車、某一品牌的運動鞋或某位設計師設計的禮服，或去追求身份地位——滿意的鄰居、學校或工作。這些欲望對象中的絕大多數在過去甚至并不存在，因此在早前時期也無法被人們欲求，而且可能也不會被今天仍然處于貧困的第三世界國家的居民所欲求，因為他們的時間花費在尋求更為基本的需要上，如安全或食物。消費主義以及迎合其需要而產生的市場營銷學，所針對的正是人自身創造 出來的欲望，而這些欲望將來又會讓位于其他欲望。  [[25]](#m25)  我們當前的欲望受我們的社會環境的限制，因而也是我們過去的整個歷史的產物。欲望的具體目標只是隨時間變化的“人性”諸方面的一個方面；而與人性特征其他因素相關的欲望的重要性，也在演化。因此，黑格爾的普世史不只是對知識和制度的進步的說明，也是對人自身變化著的本性的說明。因為人性并不是固定不變的，它不是 某物，而是成為 某種不同于以往之所是的東西。

黑格爾不同于豐特內勒以及他之后更為激進的歷史主義者的地方在于，他并不認為歷史進程會無限地持續下去，而是會隨著現實世界中自由社會的實現走向終結。換句話說，也就是會有一個歷史的終結 。這并不是說從人類的生死、社會交往中產生的各種事件會終結，也不是說關于世界的事實知識可以封筆了。然而，黑格爾把歷史定義為人向更高層次的理性和自由的進步，這一過程在絕對自我意識的實現中有一個邏輯終點。他認為，這種自我意識體現在他自己的哲學體系中，正如人的自由體現在法國大革命后歐洲出現的以及美國革命后北美出現的現代自由國家中。當黑格爾在1806年耶拿戰役之后宣告歷史已經結束之時，他顯然不是在說自由國家在全世界取得了勝利；這樣的勝利甚至在當時他所住的德國鄉下都不是確定的。他說的是，奠定著現代自由國家的自由和平等原則已經被發現，并在最發達的國家得到貫徹，而且不再有比自由主義更優越的社會和政治組織的原則或形式了。換句話說，自由社會沒有早前社會組織形式所特有的“矛盾”，由此給歷史辯證法畫上了一個句號。

從黑格爾闡述他的體系那一刻起，人們就沒有怎么認真對待他的如下主張：歷史隨著現代自由國家的實現而終結。緊接著，黑格爾就受到十九世紀另一位偉大的普世史作家馬克思的抨擊。甚至，我們之所以在很大程度上未能意識到自己在思想上受惠于黑格爾，正是因為黑格爾的遺產是經由馬克思傳到我們這里的，他為了自己的目的大量挪用了黑格爾的體系。馬克思從黑格爾那里接受了人類事務具有歷史性這一根本觀點，根據這一觀念，人類社會隨著時間的推移會完成從原始社會結構向更復雜、更高級的社會結構的進化。他也同意，歷史進程在本質上是辯證的，也就是說，早前的政治和社會組織形式，隨著時間的推移，其包含的“內在矛盾”日益明顯，由此導致它們崩潰，進而為某種更高級的形式所取代。而且，馬克思與黑格爾一樣認為，歷史會有終結的可能性。也就是說，他預見了一種沒有矛盾的最終的社會形式，這一社會形式的實現將終結歷史進程。

馬克思與黑格爾不同的地方，僅僅在于歷史終結時會出現何種社會。馬克思認為，自由國家無法解決一個基本的矛盾，即資產階級與無產階級之間的階級沖突這一基本矛盾。馬克思用黑格爾的歷史主義來反對黑格爾，認為自由國家并不意味著自由的普遍化，而只是某個特定階級即資產階級自由的勝利。黑格爾認為，異化——人與自己分離并因此無法決定自己的命運——在歷史終結之時，有可能在自由國家中通過對自由的哲學承認而得到充分解決。相反，馬克思認為，在自由社會中，人仍然與自己相分離，因為資本這種人造物成了人的主人，控制和支配著人。  [[26]](#m26)  在黑格爾看來，自由國家的官僚機構代表了全體人民的利益，因此他稱之為“普遍階級”；而在馬克思看來，它只是代表了公民社會中的特殊利益，即那些支配著它的資本家的利益。作為哲學家的黑格爾并沒有實現“絕對的自我意識”，而且他自己就是時代的產物，是資產階級的衛道士。馬克思版本的歷史終結，只有在真正的“普遍階級”即無產階級取得勝利之時才會到來，隨后，全球共產主義烏托邦的實現將一勞永逸地終結階級斗爭。  [[27]](#m27)

馬克思對黑格爾和自由社會的批判，如今我們非常熟悉，無需在這里重復。然而，馬克思主義作為現實社會之基礎的決定性失敗——這一點在《共產黨宣言》發表一百四十年之后變得非常明顯——引發了這樣一個問題：是否普世史的黑格爾版本最終也跟馬克思版本一樣，并不更具有預言性。這一可能性在本世紀中葉由亞歷山大·科耶夫（Alexandre Kojève）提出，他是一位法國籍的俄裔哲學家，他1930年代在巴黎的高等研究實踐學院（École Pratique des Hautes Études）開設的一系列研討班課程，影響甚大。  [[28]](#m28)  如果說馬克思是十九世紀最偉大的黑格爾闡釋者，那么科耶夫無疑是二十世紀最偉大的黑格爾闡釋者。與馬克思一樣，科耶夫不只是限于闡釋黑格爾的思想，而是創造性地用黑格爾的思想來構建自己對于現代性的理解。雷蒙·阿隆（Raymond Aron）的描述，可以讓我們一窺科耶夫的才華和原創性：

［科耶夫］令那些慣于懷疑或批評的高級知識分子著迷。這其中的奧妙何在？在于他的才華和精湛的辯證技藝……［他的演講藝術］與他所處理的主題以及他的個性密切相聯。他的主題將世界史和［黑格爾的］《精神現象學》（Pheonomenology ）融為一體。世界史通過《精神現象學》變得清楚明白。一切都顯得富有意義。甚至是那些不相信歷史定數的人，那些懷疑藝術背后隱藏著技巧的人，也無法抗拒這位魔術師的魔力；在聽他講課的時候，那些歷史時期和歷史事件變得一目了然，一聽便懂，正足以表明他的方法對頭。  [[29]](#m29)

科耶夫講授的一個令人驚訝的核心主張是：黑格爾基本上是對的，世界歷史實際上在1806年已經終結，盡管它在隨后的歲月里經歷了許多曲折。要從科耶夫著作的層層反諷中讀出他的真實意圖，并非易事，但是，在那些看似奇特的結論背后隱藏著這樣一種思想：法國大革命形成的自由和平等原則，代表了人類意識形態演進不再可能進步的終點，它體現在科耶夫所謂的現代“普遍同質國家”中。科耶夫當然知道1806年之后發生過無數次的流血戰爭和革命，然而，他認為這些戰爭和革命本質上不過是一種“區域調整”。  [[30]](#m30)  換句話說，共產主義并不代表一個比自由民主更高的 階段，就它們最終都是把自由、平等普及到全世界各個角落而言，它與自由民主同屬一個 階段。盡管布爾什維克革命和中國革命在當時看來像是劃時代的事件，然而，它們唯一持續的影響在于，把已然確立的自由平等原則傳播到此前落后、被壓迫的民族，進而迫使那些已然按照這些原則生活的發達國家更加完善地實施自由平等原則。

我們可以從下面這段文字一窺科耶夫的才華和他的獨特之處：

通過觀察發生在我身邊的事情，反思自耶拿戰役后世界上所發生的一切，我認為黑格爾把這場戰役看作所謂的歷史的終結是對的。在這場戰役中而且通過這場戰役，人類的先鋒事實上達到了極限點和目的地，即人的歷史演進的終結點。從那時起，所發生的一切不過是羅伯斯庇爾—拿破侖在法國實現的普遍革命力量在空間上的擴展。從真正的歷史觀點來看，兩次世界大戰及其帶來的大大小小的革命只有一個作用，那就是使得邊遠地區的落后文明提升到最發達的（或真或幻的）歐洲歷史水平。俄國的蘇維埃化和中國的共產化，即便有多于或不同于（希特勒式的）德意志帝國民主化或多哥蘭獨立乃至巴布亞民族自決的意義，那也不過是由于羅伯斯庇爾—拿破侖式的革命在中國和蘇聯的實現，迫使后拿破侖時代的歐洲加快消除諸多企圖復辟到革命前的逆流而動的后果。  [[31]](#m31)

在科耶夫看來，戰后的西歐國家充分體現了法國大革命的原則，就是說，這些資本主義民主國家達到了高度的物質豐富和政治穩定。  [[32]](#m32)  因為這些國家是不再有基本“矛盾”的社會：它們自足自立，不再有進一步為之奮斗的偉大政治目標，從而能夠專心于經濟活動。在他的后半生，科耶夫放棄教學工作，去歐洲共同體做官了。他相信，歷史的終結意指的不僅是重大政治斗爭和政治沖突的終結，也意味著哲學的終結；于是，歐洲共同體也就成了歷史終結在制度上的適當體現。

黑格爾和馬克思的巨著所代表的普世史，后來也為其他著作所延續，只是不怎么引起人們注意。十九世紀下半葉，關于進步的社會演進出現了許多較為樂觀的理論，比如實證主義者奧古斯都·孔德（Auguste Comte）和社會達爾文主義者赫伯特·斯賓塞（Herbert Spencer）的學說。斯賓塞認為社會演進是更大的生物進化過程的一個部分，因此要服從類似于適者生存那樣的法則。

二十世紀也出現了好幾種普世史寫作的嘗試，不過它們顯然具有較為悲觀的特征，其中包括奧斯瓦爾德·斯賓格勒（Oswald Spengler）的《西方的沒落》（Decline of the West ）、阿諾德·湯因比（Arnold Toynbee）的《歷史研究》（The Study of History ），而湯因比也正是從斯賓格勒的著作中獲得靈感。  [[33]](#m33)  斯賓格勒和湯因比都把歷史劃分為不同民族的歷史（斯賓格勒稱之為“文化”， 湯因比則稱之為“社會”），每一個民族的歷史都遵從某種發展、衰亡的定律。因此，他們打破了線性史觀的傳統，此一傳統始于基督教歷史學家，并在黑格爾和馬克思那種單一的、進步的人類史中達到頂峰。在某種意義上，斯賓格勒和湯因比返回到了各民族的循環歷史，這正是希臘和羅馬歷史編纂的特征。這兩部著作在當時都廣受歡迎，但它們有一個類似的結構缺陷，因為將文化或社會跟生物機體相類比是頗成問題的。斯賓格勒因其悲觀論調仍受人們歡迎，似乎對亨利·基辛格之流的政治人物仍有一定的影響，但是，斯賓格勒和湯因比都未能達到其德國前輩那樣的嚴肅程度。

二十世紀所撰寫的最后一種重要的普世史，并非單個人的作品，而是以美國人為主體的一批社會科學家在第二次世界大戰后共同努力的成果，其總標題為“現代化理論”。  [[34]](#m34)  卡爾·馬克思在《資本論》（Das Kapital ）的英文版序言中說道，“對于欠發達國家而言，那些較為發達的工業國家不過是展現了自己的未來形象”。無論自覺與否，這就是現代化理論最初的前提。通過大量利用馬克思的著作以及社會學家韋伯（Weber）和涂爾干（Durkheim）的著作，現代化理論斷言工業發展遵循著一套連貫的增長模式，而且屆時會產生某種橫跨不同國家和文化的統一的社會政治結構。  [[35]](#m35)  通過研究英美等最先實現工業化和民主化的國家，人們就能揭示一種所有國家最終都會遵循的普遍模式。  [[36]](#m36)  盡管馬克斯·韋伯對于日益高漲的人類歷史“進步”的理性主義和世俗主義持一種絕望的悲觀態度，但是，戰后的現代化理論卻賦予他的觀念明顯的樂觀主義色彩，人們甚至可以說，是典型的美國派。盡管現代化理論家對于線性的歷史演進會如何展開，是否存在著取代現代性的道路，存在著分歧，但是，沒有人懷疑歷史是有方向的，而在歷史的盡頭矗立著的，則是發達工業國家的自由民主制度。在1950年代和1960年代，這些現代化理論家帶著極大的熱情，把他們的新社會科學用于幫助第三世界新獨立的國家發展經濟和促進政治。  [[37]](#m37)

不過現代化理論最終卻遭遇到種族中心主義 的指責，也就是說，它把西歐和北美的發展經驗提升到了普遍真理的層面，忽視了它自身的“文化局限”。  [[38]](#m38)  一位批評者控訴道：“西方政治和文化霸權的結果助長了種族中心主義觀念，即認為唯有西方的政治發展才代表有效的模式。”  [[39]](#m39)  這種批評比如下這種簡單的指責要深刻得多：在英美等國所遵循的具體道路之外，還存在著許多其他的現代性道路。它質疑的是現代性概念本身，尤其質疑是否所有國家都確實想要采用西方的自由民主原則，以及是否并不存在同樣有效的文化起點和文化終點。  [[40]](#m40)

種族中心主義的指控敲響了現代化理論的喪鐘。因為那些提出這一理論的社會科學家與他們的批評者一樣，有著共同的相對主義假設：他們認為自己確實沒有可用來為自由民主的價值辯護的科學基礎或經驗基礎，他們能夠強調的僅僅是自己并沒有種族中心主義的意圖。  [[41]](#m41)

完全可以說，二十世紀形成的嚴重的歷史悲觀主義，使絕大多數的普世史都不再可信。一些共產主義國家利用馬克思的“歷史”概念為恐怖統治辯護，令這個詞在許多人眼中有一種特別不祥的隱喻。歷史是有方向的、有意義的、進步的甚至是可理解的，這一觀念與我們時代的思想主流格格不入。像黑格爾那樣談論世界歷史，只會招來那些自以為把握了世界的復雜性和悲劇性的知識分子的冷笑嘲諷。因此，這一世紀在某種程度上獲得成功的普世史作家，只能是斯賓格勒和湯因比這樣的學者，就不是偶然的了，因為他們描述的正是西方價值和西方制度的沒落。

然而，盡管我們的悲觀主義是可理解的，但從實證角度看，它與二十世紀下半葉出現的一連串事件恰相矛盾。我們有必要問一問，我們的悲觀主義是否正在成為一種姿態，像十九世紀的樂觀主義一樣輕易地被接納？因為天真的樂觀主義者以期望作為掩飾，顯現的只是愚蠢，而悲觀主義者即使證明是錯誤的，也仍維持一種深邃、嚴肅的姿態。因此，采取第二種態度更為保險。然而，民主力量出現在從未期待其出現的世界某些地方，威權政府動蕩不安，以及完全見不到可取代自由民主的自圓其說的理論 方案，迫使我們重提康德的老問題：從比康德時代更具世界主義的觀點來看，真有人類的普世史這樣的東西嗎？

[[1]](#w1_5) Nietzsche, The Use and Abuse of History (Indianapolis: Books-Merrill, 1957), p. 55.

[[2]](#w2_5) 事實上，“歷史之父”希羅多德（Herodotus）撰寫的就是這樣一部關于希臘社會和野蠻人社會的百科全書式記錄，但很顯然，對于一位非專業的讀者而言，是難以從中找到一條共同線索的。

[[3]](#w3_5) 見Republic , Book VII, 543c—569c, and Politics , Book VIII, 1301a—1316b.

[[4]](#w4_5) 關于這一點，見Leo Strauss, Thoughts on Machiavelli (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958), p. 299.

[[5]](#w5_4) 過去兩種撰寫普世史的極其不同的視角，見J. B. Bury, The Idea of Progress (New York: Macmillan, 1932); and Robert Nisbet, Social Change and History (Oxford: Oxford University Press, 1969).

[[6]](#w6_4) 如今為許多非基督教國家采用的、通行的以基督誕生為分界線的公元前后紀年法，可以追溯到塞維利亞的伊西多爾（Isidore of Seville）這位十七世紀的基督教歷史學家的著作。見R. G. Collingwood, The Idea of History , (New York: Oxford University Press, 1956), pp. 49, 51.

[[7]](#w7_4) 其他早期現代的普世史撰寫還有Jean Bodin, Louis Le Roy的De la vicissitude ou variété des choses en l ’ univers 以及一個世紀后的Bossuet的Discours sur l’histoire universelle (Paris: F. Didot, 1852)。見Burry, pp. 37—47.

[[8]](#w8_4) 引自Nisbet (1969), p. 104. 也見Bury (1932), pp. 104—111.

[[9]](#w9_4) 見Nisbet (1969), pp. 120—121.

[[10]](#w10_4) 對康德這一文章的論述，見Collingwood, pp. 98—103; 以及William Galston, Kant and the Problem of History (Chicago: University of Chicago Press, 1975), especially pp. 205—268.

[[11]](#w11_4) “An Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View,” in Immanuel Kant, On History (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), pp. 11—13.

[[12]](#w12_4) Ibid., p. 16.

[[13]](#w13_4) Kant, “Idea” (1963), pp. 23—26.

[[14]](#w14_4) 黑格爾在經驗主義或實證主義傳統中被膚淺地誤讀，可謂比比皆是。例如：

但是就黑格爾而言，我甚至不認為他有什么才能。他是一個難以理解的作家。哪怕是他的那些最熱心的辯護者也不得不承認，他的風格“確實令人反感”。就他著作的內容而言，要說他有什么超凡之處，那只能是他顯然缺乏原創性。……他一心一意把借來的思想和方法用于一個目標：反對開放社會，服務于他的雇主普魯士的弗雷德里克·威廉（Frederick William）……若不是因為它更為有害的后果，若不是它表明了一個小丑何以能輕易地成為“歷史的創造者”， 整個黑格爾的故事根本就不值得敘述。（Karl Popper, The Open Society and Its Enemies ［Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1950］, p. 227）

從他的形而上學可以得出，他認為真正的自由在于對獨斷權威的服從，言論自由是一種惡，絕對君主政體是好的，普魯士是當時存在著的最好國家，戰爭也是好的，而一個為和平解決爭端而設立的國際組織則是一種不幸。（Bertrand Russell, Unpopular Essays ［New York: Simon ＆ Schuster, 1951］, p. 22）

對黑格爾的自由資格加以抨擊這一傳統，在保羅·赫斯特（Paul Hirst）那里延續著：

黑格爾《法哲學》（Philosophy of Right）的細心讀者都不會把他誤認為一個自由主義者。可以說，黑格爾的政治理論是一個普魯士保守分子的觀點，他認為1806年耶拿戰敗后進行的改革完全足夠了。（“Endism,” London Review of Books ［November 23, 1989］）

[[15]](#w15_4) 這一觀點見Galston (1975), p. 261.

[[16]](#w16_3) 這一引文出自黑格爾歷史講演錄的學生筆記，后來以《歷史哲學》為名為我們所知，見The Philosophy of History , trans. Sibree (New York: Dover Publications, 1956), pp. 17—18.

[[17]](#w17_3) Hegel, (1956), p. 19.

[[18]](#w18_3) 對黑格爾是一位獨裁主義者這一傳統觀點的有益糾正，見Shlomo Avineri, Hegel’s Theory of the Modern State (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), and Steven B. Smith, “What Is Right in Hegel’s Philosophy of Right ?”, American Political Science Review 83, no. 1(1989a): 3—18. 讓我們來看幾個黑格爾被誤解的例子，黑格爾確實支持君主制，但是他在《法哲學》第275—286節論述的君主制概念接近現代國家的領袖概念，與現今的立憲君主制類似；它遠不是對同時代的普魯士君主政體的維護，而可以被理解為對現實制度的隱微批判。確實，黑格爾反對直接選舉，支持以階層來組織社會。但并不能因此得出他反對人民主權原則本身。黑格爾的社團主義可以當作托克維爾的“結社技藝”來理解：在一個大的現代國家中，政治參與必須經由一系列較小的組織和社團才能有效運行，也才有意義。每個階層中的成員都不是基于出生而是基于職業來劃分的，并且是開放的。至于黑格爾對戰爭的頌贊這一問題，見本書第五部分最后一章。

[[19]](#w19_3) 強調黑格爾體系的非決定論方面的解讀，見Terry Pinkard, Hegel’s Dialectic: The Explanation of Possibility (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

[[20]](#w20_2) Hegel (1956), pp. 318—323.

[[21]](#w21_2) 這個意義上的“歷史主義”，應該跟卡爾·波普爾在《歷史主義的貧困》（The Poverty of Historicism ）以及其他著作中對于這同一個術語的運用不同。由于一貫缺乏洞見，波普爾認為歷史主義聲稱能夠根據過去的歷史預測未來，借此他把柏拉圖這樣的相信存在著一個不變的、作為根基的人性的哲學家，也看作黑格爾那樣的“歷史主義者”。

[[22]](#w22_1) 盧梭在《論人類不平等的起源和基礎》中提出了一種關于人的歷史敘述，其中人的欲望的性質隨時代而發生根本變化。

[[23]](#w23_1) 別的先不說，這至少意味著人類并不完全受制于支配著大自然其余部分的自然法則。然而，許多現代社會科學卻是基于這樣一個假設：人的研究類似于自然的研究，因為人的本質與自然的本質并無不同。或許正是這一假設，是社會科學無法把自身確立為一門為人們廣泛接受的“科學”的根源所在。

[[24]](#w24) 見黑格爾在《法哲學》的第190—195節對欲望的可變本性的論述。

[[25]](#w25) 黑格爾論消費主義：“英國人所謂的‘舒適’是某種無窮無盡、毫無限制的東西。［因為其他人會向你揭示你認為的］舒適在某個階段上是不舒適的，而這樣的揭示永無止盡。因此，對更大舒適的需要并不是直接產生于你自己；它是那些意圖從中獲利的人制造出來的 。”變體為筆者所加。《法哲學》，第191節補充。

[[26]](#w26) 馬克思的這種解釋在喬治·盧卡奇的《歷史與階級意識》出版后變得很流行。

[[27]](#w27) 關于這些不同觀點，見Shlomo Avineri, The Social and Political Thought of Karl Marx (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

[[28]](#w28) 科耶夫在高等應用學校的講稿收入Introduction à la lecture de Hegel (Paris: Gallimard, 1947)一書，英譯本名為Introduction to the Reading of Hegel , trans. James Nichols (New York: Basic Books, 1969)。科耶夫的學生有不少下一代的名人，包括：雷蒙·凱諾（Raymond Queneau）、雅克·拉康（Jacques Lacan）、喬治·巴塔耶（Georges Bataille）、雷蒙·阿隆、埃里克·韋爾（Eric Weil）、喬治·費薩爾（Georges Fessard）和莫里斯·梅洛－龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）。關于科耶夫學生的完全名錄，見Michael S. Roth, Knowing and History (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1988), pp. 225—227. 關于科耶夫，也見Barry Cooper, The End of History: An Essay on Modern Hegelianism (Toronto: University of Toronto Press, 1984).

[[29]](#w29) Raymond Aron, Memoris (New York and London: Holmes and Meier, 1990), pp.65—66.

[[30]](#w30) 明確來說，“自［1806年］這一年之后，發生了什么？什么也沒有發生，一切只是區域調整 。中國革命不過是把《拿破侖法典》引入中國”。這一段話出自一個訪談，見La quinzaine littéraire , June 1—15, 1968,引自Roth (1988), p. 83。

[[31]](#w31) Kojève (1947), p. 436.

[[32]](#w32) 把科耶夫本人看作一位自由主義者，是成問題的，因為他常常坦誠自己對斯大林的極度崇拜，并且認定美國、蘇聯和1950年代的中國之間沒有本質區別：“如果說美國人看起來是富裕的中國人和蘇聯人，那是因為俄國人和中國人只是仍處于貧窮但正在快速富裕起來的美國人。”盡管如此，這同一個科耶夫也是歐洲共同體和資產階級法國的忠實仆人，認為“美國已經達到馬克思主義的‘共產主義’的最后階段，因為現實地來看，從現在起，‘無階級社會’的每一個成員可以拿取他們認為好的一切，只是勞動并不因此成了他們欲求的活動。”戰后的美國和歐洲無疑比斯大林的蘇聯更好地實現了“普遍承認”，這使得作為自由主義者的科耶夫比作為斯大林主義者的科耶夫似乎更可信。Kojève (1947), p. 436.

[[33]](#w33) Max Beloff, “Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier,” Encounter 74 (1990): 51—54.

[[34]](#w34) 沒有哪個單一的文本給出了現代化理論的權威定義，多年來，出現了許多針對原初設想的變種。除了在Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958)中提到之外，現代化理論也在塔爾科特·帕森斯的不同著作中得到闡述，特別是The Structure of Social Action (New York: McGraw-Hill, 1937), with Edward Shils, Toward a General Theory of Action (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951), and The Social System (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951). 關于帕森斯觀點的一個簡潔的、相對好理解的論述，見他的“Evolutionary Universals in Society”, American Sociological Review 29 (June 1964): 339—357. 這一傳統包括美國社會科學研究委員會在1963年至1975年間資助的九部作品，最初的一本是Lucian Pye的Communications and Political Development (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963)，最后一本是Raymond Grew的Crises of Political Development in Europe and the United States (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1978). 關于這一文獻的歷史概覽，見下面這本文集中的塞繆爾·亨廷頓和加布里埃爾·阿爾蒙德的文章（Gabriel Almond），Myron Weiner and Samuel Huntington, eds., Understanding Political Development (Boston: Little, Brown, 1987), and Leonard Binder “The Natural History of Development Theory,” Comparative Studies in Society and History 28 (1986): 3—33.

[[35]](#w35) Capital , vol. 1, trans. S. Moore and E. Aveling (New York: International Publishers, 1967), p. 8.

[[36]](#w36) 例見Lerner (1958), p. 46.

[[37]](#w37) 經濟發展這一概念非常直觀，但是“政治發展”這一概念卻并非如此。這一觀念潛藏著一種關于政治組織的歷史形式的等級，對于絕大多數美國社會科學家而言，自由民主是這一等級的頂點。

[[38]](#w38) 因此，美國政治科學專業的大學生所使用的一份標準的調查問卷寫道：“關于政治發展的文獻仍然充斥著民主多元化的穩定方向及其對修正性變化的強調……由于缺乏相應的概念來應對激進的變化和基本的體系轉型，美國的社會科學充斥著對于秩序的規范性承諾。”James A. Bill and Robert L. Hardgrave, Jr., Comparative Politics: The Quest for Theory (Lanham, Md.: University Press of America, 1973), p. 75.

[[39]](#w39) Mark Kesselman, “Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology,” World Politics 26, no. 1 (October 1973): 139—145. 也見Howard Wiarda, “The Ethnocentrism of the Social Science ［sic］: Implications for Research and Policy,”Review of Politics 43, no. 2 (April 1981): 163—197.

[[40]](#w40) 沿著這些思路展開的其他批評包括Joel Migdal, “Studying the Politics of Development and Change: The State of the Art,” in Ada Finifter, ed., Political Science: The State of the Discipline (Washington, D. C.: American Political Science Association, 1983), pp. 309—321; and Nisbet (1969).

[[41]](#w41) 因此，加布里埃爾·阿爾蒙德在一個關于現代化理論的概述中回應了這種種族中心主義的指控，他援引了Lucian Pye的Communications and Political Development ，大意如下：“文化相對主義這一代的教育有其影響，社會科學家對于任何暗示了‘進步’信念或‘文明階段’信念的概念都感到不安。”Weiner and Huntington (197), p. 447.

## 第6章 欲望的機制

讓我們回到開頭，即在不借助早前權威的歷史理論的情況下來看這個問題：歷史具有方向性嗎？有理由認為存在著一種朝向自由民主的普遍演進嗎？

我們先只考慮方向性問題，至于方向性是否意味著道德或人類幸福方面的進步這一問題，我們暫且擱置一邊。所有或絕大多數社會都按照某種一致的方向演進，還是說這些社會的歷史要么在循環，要么完全行進在任意的道路上？  [[1]](#m1_6)  若是后一種情形，那么人類有可能完全重復過去的社會或政治制度：奴隸制可能重現，歐洲人可能會再給國王和皇帝加冕，而美國婦女可能會喪失選舉權。與此相對，方向性的歷史則意味著，任何社會組織，一旦被取代，就不會再為同一個社會重復（當然，不同的社會在不同的發展階段能夠重復一種類似的演進模式）。

但是，如果歷史永不會重復自身，那么就必定有一個穩定一致的機制或一套歷史原動力，規定著歷史按一定的方向演進，并且以某種方式把早前時期的記憶保存至今。循環史觀或任意史觀并不排除社會變遷的可能性以及發展的一定規則性，但是，它們并不尋求歷史因果的唯一原動力。它們還必須包括一個斷代 （de -generation）的過程，借此徹底清除關于早前成就的意識。因為若沒有這樣一種總體的歷史遺忘 的可能性，那么，每一次相續的循環，哪怕是小規模的，都要建立在早前循環的經驗基礎之上。

為了理解是何種機制賦予了歷史方向性，首先讓我們向豐特內勒和培根討教，并且假定知識——尤其是我們能夠通過科學獲得的關于自然宇宙的知識——是歷史方向性的關鍵。因為，只要我們環視人類社會活動的整個領域，就會發現唯一被明確公認具有累積性和方向性的活動是現代自然科學。然而，繪畫、詩歌、音樂或建筑這些活動卻不是如此：僅僅因為勞申伯格（Rauschenberg）和勛伯格（Schoenberg）生活在二十世紀，是沒法認定前者是一個比米開朗琪羅（Michelangelo）更好的畫家，后者是一個比巴赫（Bach）更高超的音樂家的；莎士比亞和帕臺農神廟都代表著某種完美，說“超越”它們毫無意義。然而，自然科學則是自我積累的：偉大的艾薩克·牛頓都不知曉的關于自然的某些“事實”，如今為物理系任何一個大學生獲得，僅僅是因為他或她出生在牛頓之后。對于自然的科學理解既非循環，也非任意；人類不會周期性地回到同樣的無知狀態，現代自然科學的結果也不會屈從于人的任性。人類可以自由地選擇探究科學的某些分支，而把另一些擱置一邊，并且他們顯然能夠如其所愿地應用探究的成果，但是，無論是獨裁者還是議會都無法廢除自然規律，不論他們多么想這樣做。  [[2]](#m2_6)

科學知識已經有了長期的積累，并且在形塑人類社會的基本特征方面具有始終如一的作用，盡管這種作用常常未被注意到。掌握了冶鐵和農業技術的社會，與只會使用石器或過著狩獵采集生活的社會，十分不一樣。然而，隨著現代 自然科學的興起，也就是說，由于笛卡爾、培根和斯賓諾莎這些人在十六、十七世紀對科學方法的發現，科學知識與歷史進程之間的關系有了質的變化。現代自然科學開辟了征服自然的可能性，這一點并不是所有社會的普遍特征，而只是某些歐洲人在歷史某個時刻的發明。然而，科學方法一旦發明出來，就會為理性的人普遍掌握，潛在地可以為一切人所獲得，無論其文化或民族差異。科學方法的發現令歷史有了之前和之后時期這樣一個基本的、非循環的區分。而且它一旦被發現，現代自然科學的進步和不斷展開，就為解釋后來歷史發展的諸多方面提供了一個方向性機制。

現代自然科學產生既具方向性又具普世性的歷史變化，其第一種方式是軍備競賽。科學的普世性為人類的全球統一提供了基礎，首先就是因為國際體系中戰爭和沖突的盛行。現代自然科學讓那些能夠最有效地發展、生產和運用技術的社會擁有決定性的軍事優勢，而且隨著技術變革加速，技術所賦予的相對優勢也在擴大。  [[3]](#m3_6)  祖魯族的戰士無論有多勇敢，他們的長矛仍敵不過英國人的步槍：歐洲人之所以能夠在十八、十九世紀征服絕大多數如今稱為第三世界的國家，就在于掌握了科學，而且也正是那些源自歐洲的科學的傳播，現在正使得第三世界的國家在二十世紀重獲一定程度的主權。

戰爭的可能性是一種強大的力量，它既能令社會向理性化方向發展，也能推動在不同文化間創建統一的社會結構。任何一個想要維持政治自主的國家，都被迫采用敵人和對手的技術。然而，更有甚者，戰爭的威脅迫使各個國家重組自己的社會體系，以便盡可能地利于技術的開發和運用。比如，為了與鄰國競爭，各個國家都必須具有一定的規模，這也是國家統一的強大動力；它們必須能夠在國家范圍內調動資源，這就要求確立一個具有稅收和立法權力的強有力的中央集權政府；它們就必須打破各種可能阻礙國家統一的地方、宗教和血緣紐帶；它們必須提高教育水平，以培養出一批能夠處理技術的精英；它們必須密切注意國外的發展；由于拿破侖戰爭時期普遍征兵制度的引入，它們還必須為社會的貧苦階級提供參政的機會，以便需要時能夠進行總動員。所有這些發展都可能因其他原因——比如經濟原因——而產生，但是戰爭以其特有的敏銳方式表明了社會現代化的需要，并且為現代化成功與否提供了一個明確的檢驗。

歷史上有許多所謂“國防現代化”的例子，這些國家因受到軍事威脅而被迫改革。  [[4]](#m4_6)  十六、十七世紀強大的中央集權君主制國家，如路易十三時代的法國或腓力二世時代的西班牙，為了保證與鄰國作戰所需的開支，都力圖盡可能地鞏固其在領土內的權力。在十七世紀，這些君主制國家一百年中只有三年沒有打仗；維持軍隊所需的巨大經濟要求，是中央集權政府打破封建制度和地方機構權力，創建我們所謂的“現代”國家結構的主要動因。  [[5]](#m5_5)  隨著絕對君主制的興起，貴族特權逐漸被削弱，這對法國社會起到了夷平效果，從而為新社會集團的出現開辟了道路，這個新社會集團在大革命期間發揮了關鍵作用。

類似的過程也出現在奧斯曼帝國和日本。1798年，法國軍隊在拿破侖的指揮下入侵埃及，震動了埃及社會，導致埃及軍隊在奧斯曼帝國帕夏（pasha，即高級將領）穆罕默德·阿里（Mohammed Ali）的領導下進行重大改革。這支由歐洲人幫助訓練的新軍隊非常成功，威脅到奧斯曼帝國對中東大部分地區的控制，從而促使奧斯曼帝國蘇丹馬哈茂德二世（Mahmud II）仿照前兩個世紀的歐洲君主進行了一系列意義深遠的改革。1826年，馬哈茂德通過屠殺禁衛軍（宮廷侍衛中的精英團），打破了封建秩序，開辦一系列世俗學校，并且極大地增強了中央集權的奧斯曼官僚的權力。同樣，司令官佩里（Perry）率領的美軍艦隊船堅炮利的絕對優勢，最終讓日本的大名 （編按：日本舊時對封建領主的稱呼 ）相信，他們除了開放國家、接受國外競爭的挑戰，別無選擇。（這一趨勢并不是沒有受到抵抗；一直到1850年代，槍炮專家高島秋帆仍因提倡采用西方軍事技術而入獄。）在“富國強兵”的口號下，日本新一代領導廢除舊式的寺學，改行國家管理的義務教育制度，招募大量的農民軍，以取代武士集團，并且建立了國家的稅收、銀行和貨幣制度。日本社會在明治維新期間發生的全面轉型，日本國的重新中央集權化，其動力在于這樣一種緊迫感：如果它不想喪失自己的國家獨立，像中國那樣淪為歐洲列強瓜分的對象，就必須學著吸收西方技術。  [[6]](#m6_5)

在其他情形中，恥辱的敗仗也是進行理性的社會改革的動力。普魯士的凡·斯坦因（vom Stein）、沙恩霍斯特（Scharnhorst）和格奈澤瑙（Gneisenau）進行改革的動力，就在于他們認識到，拿破侖之所以能夠在耶拿和奧爾施塔特輕而易舉地擊敗他們的國家，是因為普魯士國家的落后及其與社會的完全疏離。軍事改革，如普遍征兵制，也隨著《拿破侖法典》一道被引進普魯士，這一事件在黑格爾看來，意味著現代性在德國的到來。  [[7]](#m7_5)  類似的情形也發生在俄國，它在過去三百五十年間的現代化和改革過程，主要是由軍事野心和軍事挫敗驅動的。  [[8]](#m8_5)  彼得大帝力圖把俄國轉變為一個現代歐洲君主制國家，根本的原因就是軍事現代化；圣彼得堡這座城市最初就是作為涅瓦河口的海軍基地來設計的。俄國在克里米亞戰爭中的失敗直接導致亞歷山大二世（Alexander II）的改革，其中包括廢除農奴制，而它在俄日戰爭中的失敗則促成了斯托雷平（Stolypin）的自由主義改革，并使俄國進入了1905—1914年的經濟增長期。  [[9]](#m9_5)

或許，國防現代化最近的例子是初始階段的戈爾巴喬夫改革。從他和其他蘇聯高級官員的講話中，我們可以清楚地看到，最初考慮要對蘇聯經濟進行根本改革的一個主要原因就是，他們認識到蘇聯若不改革，就很難在二十一世紀保持經濟和軍事上的競爭力。尤其是里根總統的戰略防御計劃（SDI）對蘇聯形成了一個嚴重挑戰，因為這一計劃所造成的威脅會使蘇聯整個一代的核武器作廢，由此把超級大國之爭帶入蘇聯處于明顯弱勢的領域，比如微電子技術和其他創新技術。包括許多軍界領袖在內的蘇聯領導人認識到，勃列日涅夫留下來的腐敗的經濟體制，是無法跟上一個由戰略防御計劃主導的世界的，因此，他們愿意為了長期生存而接受短期的裁軍。  [[10]](#m10_5)

悖謬的是，國家間持續的戰爭和軍備競賽，反倒成了國家統一的巨大動力。即便戰爭會導致毀滅，它另一方面也迫使國家接受現代技術文明和支撐它的社會結構。無論人是否在意，現代自然科學都把自身強加于人：絕大多數國家若想保持民族自治，就無法拒斥現代性的技術理性主義。在這里，我們看到了康德關于歷史變化是人的“反社會的社會性”的結果這一論斷的一個例證：是沖突而非協作令人們首先生活在社會中，然后更充分地發展社會的潛能。

如果一個人生活在一塊與世隔絕或無人愿去的地方，那倒有可能在一定的時期內避免技術理性主義的需求。不過，有些國家很幸運。比如，霍梅尼治下的伊朗需要防御伊拉克等強鄰的入侵，但伊斯蘭教的“科學”卻沒法生產F-4戰斗轟炸機和奇伏坦主戰坦克。伊朗伊斯蘭共和國之所以有底氣抨擊制造出這些武器的西方理性主義，完全是因為它可以用自己的石油收入來購買它們。事實上，統治伊朗的毛拉們只需注視著地面噴出的貴重資源，就可以耽于世界范圍的伊斯蘭革命這樣的宏偉計劃，這對于不如它那般幸運的其他國家而言，是不敢想的。  [[11]](#m11_5)

第二種方法是我們可以稱之為經濟發展的方案，為了滿足人的欲望，現代自然科學逐漸征服自然，由此被認為產生了具有方向性的歷史變化。工業化不僅僅是把技術密集地應用于生產過程和新機器的創造。它也把人類理性運用于社會組織問題和創造合理的勞動分工。理性既被用于新機器的創造，又被用于生產過程的組織，這完全超出了科學方法的早期提倡者的預料。在西歐，人均收入從十八世紀中葉至今已經增長了十倍，而當時就已經超過了當前許多第三世界國家的人均收入。  [[12]](#m12_5)  在所有社會，經濟增長都產生了某種統一的社會轉型，無論它們先前的社會結構是什么。

現代自然科學通過確立變動不居的生產力范圍，規定經濟發展的方向。  [[13]](#m13_5)  這一技術范圍展開的方向，與一種日益合理的勞動組織緊密地結合在一起。  [[14]](#m14_5)  比如，通訊和交通運輸方面的技術改進——道路建設、船舶和港口的發展、鐵路的發明等等——使市場的擴張得以可能，而這反過來又促進了通過勞動組織合理化實現經濟的規模化發展。當一個工廠只是向一兩個當地的村莊銷售產品時，專業化勞動可以說無利可圖，然而，一旦它向全國甚至更廣闊的國際市場銷售產品時，專業化勞動就會變得有利可圖。  [[15]](#m15_5)  于是，由這些變化而來的生產力的提高擴大了國內市場，并且導致了進一步勞動分工的需求。

合理的勞動組織，必然要求對社會結構進行某種協調一致的大規模變革。工業社會必定主要是在城市，因為唯有在城市中才能找到讓現代工業運轉起來所需的足夠技工，也唯有城市才有維持高度專業化的大型企業所需的基礎設施和服務。南非的種族隔離制度最終之所以崩潰，就是因為它建立在如下這樣一個信念之上：黑人產業工人只能永久地居住在鄉村。勞動市場要有效運行，勞動力就必須日益流動起來：不能將工人長期拴在某種特定工作、特定場所或特定社會關系上，必須讓他們自由流動，自由地學會新工作和新技術，并且自由地把勞動力賣給出高價者。這對傳統的社會團體，如部落、氏族、大家庭、宗教派別等，造成了強有力的破壞作用。傳統社會團體在很多方面更能帶來人性上的滿足，但是，由于它們并不是按照經濟效率的合理原則組織的，因而日漸喪失了活力。

取代它們的是“現代的”官僚組織形式。工人被這些組織接受，是基于他們所受的訓練和所具有的能力，而不是因為家庭出身和社會地位；而他們的成績則是根據已定的普遍規則來衡量。現代官僚機構通過把復雜的任務劃分為較為簡單、具有等級結構的任務，其中許多可以通過流水線來完成，從而使合理的勞動組織制度化。合理的官僚組織在一個工業化國家，可能最終會滲透到社會的每一個方面，至于所說的組織是政府機構、工會、公司、政黨、報紙、慈善機構、大學，還是專業協會，是不重要的。與十九世紀相比，那時有五分之四的美國人是自營職業者，而不是官僚組織的部分，可如今，只有十分之一的美國人還屬于自營職業者。這種“計劃外的革命”在所有工業化國家會相繼發生，無論這些國家是資本主義還是社會主義，也不論它們從中得以發生的前工業化社會的宗教和文化背景有什么差異。  [[16]](#m16_4)

當然，工業發展并不必然意味著官僚機構的日益擴張，或者巨大的工業聯合體。因為，超過了一定的點，大的官僚機構會日益變得缺乏效率，陷入經濟學家所謂的規模不經濟（diseconomies of scale）的窘境，因而還不如大量的小規模組織有效率。如軟件工程這樣的現代產業，也沒有必要落戶于大城市。盡管如此，這些相對較小的單位仍須根據合理原則來組織，并由一個城市化社會來支撐。

合理的勞動組織不應該被認為本質上是與技術創新相分離的現象；兩者都是經濟生活合理化的一個方面，前者屬于社會組織領域，后者屬于機器生產領域。馬克思認為，現代資本主義的生產力主要基于機器生產（即技術的應用），而非勞動分工，而且他希望有一天勞動分工能夠被廢除。  [[17]](#m17_4)  技術有可能消除城市與鄉村、石油大王與油田工人、投資銀行家與垃圾收集工之間的差別，由此創建一個人們可以“上午打獵，下午釣魚，傍晚牧牛，晚餐后從事批判”  [[18]](#m18_4)  的社會。不過，世界經濟發展后來的歷史情形表明這種說法并未成真：合理的勞動組織對于現代的經濟生產力而言仍至為根本，甚至過細的勞動分工造成的思維麻木也因技術進步而有所減輕。共產主義政權試圖消除勞動分工、終結專業化分工的奴役狀態的做法，只會導致比馬克思所譴責的曼徹斯特工廠還要可怖的暴政。  [[19]](#m19_4)  毛澤東好幾次想竭力消除城市與鄉村、腦力勞動與體力勞動之間的差別，特別是在1950年代末的“大躍進”以及十年后的“文化大革命”期間。然而，這兩次嘗試都導致了難以想象的人類災難。紅色高棉（Khmer Rouge）1975年后在柬埔寨推行的城鄉融合政策，造成了更為嚴重的后果。

無論是勞工組織  [[20]](#m20_3)  ，還是官僚機構  [[21]](#m21_3)  ，都不是工業革命帶來的新事物；其新穎之處是它們在經濟效率原則下的徹底合理化。正是這種合理性的要求，給工業化社會的社會發展打上了齊一性的烙印。人們在前工業化的社會中可以有不同的追求目標：宗教或傳統會告誡人們，貴族武士的生活要優越于城市商人的生活；牧師會為某種商品規定一個“公正的價格”。但是，依據這樣的規則運行的社會，其資源無法得到有效配置，因此它無法像依據理性規則運行的社會那樣快速地發展經濟。

為了說明勞動分工的同質化力量，讓我們通過具體事例來看看它對社會關系的影響。佛朗哥將軍在西班牙內戰中戰勝共和國軍隊時，西班牙主要是一個農業國家。西班牙右派的社會基礎是鄉村的豪紳和地主，這些人能夠利用傳統和個人忠誠動員廣大的農民支持者。黑手黨之類的組織，無論是在新澤西還是巴勒莫，其運作的凝聚力靠的就是類似的這種個人關系和家族關系，薩爾瓦多和菲律賓等第三世界國家的地方軍閥，同樣是利用這類關系繼續控制著農村政治。隨著1950至1960年代西班牙經濟的發展，現代市場關系被引入到了農村，由此導致了一場計劃外的社會革命，摧毀了此類傳統的蔭庇—依附關系。  [[22]](#m22_2)  大批農民被迫離開土地、涌入城市，從而奪去了豪紳的支持者；而地主自身也轉變為面向全國甚至國際市場的更有效率的農業生產者；而那些仍留在土地上的農民，則成了售賣勞動力的契約雇工。  [[23]](#m23_2)  如今，即使再出一個佛朗哥，他也不會再有招募軍隊的社會基礎了。經濟合理化的壓力也說明了為什么黑手黨存在于經濟相對不發達的意大利南部，而不是工業化了的意大利北部。基于非經濟紐帶的蔭庇—依附關系當然還存在于現代社會——我們都知道老板的兒子比其同事晉升快，招聘時會顧及到老同學關系，但是它們通常會被認為是非法的，因而只能私下里 進行。

在這一章，我們嘗試探究了這樣一個問題：歷史有方向嗎？我特意用一種稚拙的方式提出這一問題，因為我們中間仍有許多悲觀主義者，他們不認為歷史有任何方向性。我們選擇了現代自然科學，作為歷史朝一定方向變化的可行的基礎性“機制”，因為這是唯一為人們所公認的具有累積性和方向性的大規模社會活動。現代自然科學的進步性展開，使人們理解了歷史演進的許多具體細節，比如，為什么在汽車和飛機被發明出來并作為代步工具前，人們的出行工具是馬車和火車，或者，為什么后來的社會比先前的社會更加城市化，又或者，在工業社會中，現代政黨、工會或民族國家為什么會取代部族或部落成為集團忠誠的主軸。

然而，盡管現代自然科學能夠很好地解釋一些現象，但是也還有許多其他現象——比如特定社會所選擇的政體形式——要解釋起來就非常困難。此外，盡管現代自然科學可被認為是方向性歷史變化的可用“校準器”，但它決不應該被當作變化的終極原因 。因為，人們隨即就會追問，現代自然科學何以當此 ？科學的內在邏輯或許能夠解釋它為什么會發展成現在這個樣子，但是，科學自身無法告訴我們為什么人們要追求科學。科學作為一種社會現象，它的發展不僅是因為人們對宇宙好奇，也是因為科學滿足了人們的安全需要，以及無限度地獲取物質財富的欲望。現代公司之所以供養著研發人員，并不是出于對知識的抽象的愛，而是為了賺錢。經濟增長的欲望似乎是今日所有社會的一個普遍特征，但是，如果人不只是一種經濟動物，那我們就會認為，上述解釋是不完整的。這是一個我們很快就會再談到的問題。

目前，對于現代自然科學所蘊含的歷史方向性，我們還沒有給予任何道德或倫理評價。應當承認，勞動分工和日益發展的官僚化，對于人類的幸福意味著什么，根本而言仍不清楚，亞當·斯密、馬克思、韋伯、涂爾干，以及其他最初把這兩種社會現象指認為現代生活的核心特征的社會科學家，也都強調了這一點。目前，我們根本沒法毫無負擔地認定，現代科學提升經濟生產力的能力，讓人們比過去更道德、更幸福或過得更好。作為分析的起點，我們想暫時表明的是，有充分理由認為，歷史作為現代自然科學發展的一個結果，在朝著一個前后連貫的單一方向前進，而我們還要進一步考查沿著這一結論會產生的結果。

如果現代自然科學的發現導致了方向性的歷史，那么自然就會有這樣的問題：可以不去發明它嗎？可以不讓科學方法再支配我們的生活嗎？工業化的社會有可能返回到前現代的、前科學的社會嗎？總之，歷史的方向性是可逆轉的嗎？

[[1]](#w1_6) 這種循環論有某些當代的辯護者；見歐文·克里斯托對我最初的文章“歷史的終結？”的回應，載The National Interest (Summer 1989): 26—28.

[[2]](#w2_6) 現代自然科學的累積和進步性質受到托馬斯·庫恩（Thomas Kuhn）的質疑，他指出科學中的變革具有中斷和革命的性質。從他那些最為激進的觀點來看，他完全否定關于自然存在著一種“科學的”知識的可能性，因為科學家借以理解自然的所有“范式”最終都會失敗。那就是說，相對論并不是對已然確立的牛頓力學真理補充了新的知識增量，而是在根本上否定了牛頓力學。

不過，庫恩的懷疑主義與我們目前的論點并不相關，因為一個科學范式并不因其具有一貫的、深遠的歷史效果而在終極的認識論意義上必定為“真”。它只是必須能夠成功地預測自然現象，從而讓人操控它們。牛頓力學在速度接近光速時就會失效，以及它無法作為發展原子武器或氫彈的基礎，這一事實并不意味著它不足以作為掌握自然的其他方面的手段，比如地球引力、蒸汽運動或遠程炮彈。此外，范式中的等級不是人而是自然確立的：在牛頓運動規律發現之前 ，是無法發現相對論的。正是范式中的這種等級，使得科學知識的進步具有一定的連貫性和單向性。

見Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions , second edition (Chicago:University of Chicago Press, 1970), particularly pp. 95—110, 139—143, and 170—173. 對庫恩的這種批評的評論，見Terence Ball, “From Paradigms to Research Program: Towards a Post-Kuhnian Political Science,” American Journal of Political Science 20, no. 1 (Feburary 1976): 151—177.

[[3]](#w3_6) 技術落后的國家“打敗”技術先進的國家，這樣的例子也有一些，比如越南打敗美國，或者阿富汗打敗蘇聯，但是打敗的緣由在于雙方極其不同的政治代價。毫無疑問的是，在這兩個例子中技術都提供了軍事勝利的能力。

[[4]](#w4_6) 見Samuel Huntington, Political Order in Changing Societies (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968), pp. 154—156. 這一觀點也見Walt Rostow, The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), pp. 26—27, 56.

[[5]](#w5_5) Huntington (1968), pp. 122—123.

[[6]](#w6_5) 關于土耳其與日本的現代化過程之間的比較，見Robert and Ward and Dankwart Rustow, eds., Political Development in Japan and Turkey (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964).

[[7]](#w7_5) 關于普魯士的改革，見Gordon A. Craig, The Politics of the Prussian Army 1640—1945 (Oxford: Oxford University Press, 1955), pp. 35—53; and Hajo Holborn, “Moltke and Schlieffen: The Prussian-German School,” in Edward Earle, ed., The Makers of Modern Strategy (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1948), pp. 172—173.

[[8]](#w8_5) Alexander Gerschenkron, Economic Backwardness in Historical Perspective (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 17. 當然，這種以國家為中心的“自上而下的”改革是一把雙刃劍；它在毀壞傳統的或封建的制度的同時，也創建了一種新的“現代的”官僚專制形式。格申克龍（Gerschenkron）以彼得大帝為例，指出現代化導致了對農民的更大壓榨。

[[9]](#w9_5) 軍事推動的現代化還有許多其他例子，比如中國的“百日維新”，則是因中國在1895年被日本打敗促發的，而伊朗禮薩汗（Reza Shah）在1920年代進行的改革，則是在1917—1918年被蘇聯和英國入侵之后。

[[10]](#w10_5) 然而，像情報局前負責人奧加爾科夫（Ogarkov）元帥這樣的蘇聯高級軍官，就從未接受激進的經濟改革和民主化作為軍隊革新問題的解決方案。保持軍事上的競爭力的需要，這更可能是戈爾巴喬夫在1985—1986年的想法中的一個因素。因為隨著改革變得愈益激進，軍事戰備愈益受到更嚴厲的內部挑戰。到1990年初期，改革進程本身已經極大地削弱了蘇聯經濟，也使得軍事上的競爭力大大減弱。從蘇聯軍事的角度來談經濟改革的需要的文獻，見Jeremy Azrael, The Soviet Civilian Leadership and the Military High Command, 1976—1986 (Santa Monica, Calif.: The RAND Corporation, 1987), pp. 15—21.

[[11]](#w11_5) 許多這樣的觀點，見V. S. Naipaul, Among the Believers (New York: Knopf, 1981).

[[12]](#w12_5) Nathan Rosenberg and L. E. Birdzell, Jr., “Science, Technology, and the Western Miracle,”Scientific American 263, no. 5 (November 1990): 42—54；關于十八世紀的人均收入，見David S. Landers, The Unbound Prometheus: Technological Change and Individual Development in Western Europe from 1750 to the Present (New York: Cambridge University Press, 1969), p. 13.

[[13]](#w13_5) 現代自然科學所依賴的技術和自然規律，為變化過程提供了一定的規則性和連貫性，但它們無法如馬克思和恩格斯有時所意指的那樣以某種機械的方式決定經濟發展的特征。比如，邁克爾·皮奧里（Michael Piore）和查爾斯·薩貝爾（Charles Sabel）認為美國的工業組織形式——它自十九世紀以來就強調標準化產品的大批量生產，并且不惜以生產工藝典范為代價進行高度專業化分工——并不是一種必然的組織形式，它幾乎在同樣程度上不為具有不同民族傳統的其他國家所采用，例如德國和日本。見The Second Industrial Divide (New York: Basic Books, 1984), pp. 19—49, 133—164.

[[14]](#w14_5) 我們將使用“勞動組織”這個術語，而不是大家更為熟悉的“勞動分工”，因為后者意味著把手工勞動日益分成無需動腦的簡單勞動。盡管后者出現在工業化過程中，但是技術方面的其他進步漸漸地在倒轉這一過程，從而以更多思想內容、更具復雜性的勞動取代手工勞動。馬克思關于工業世界中的工人只是機器的附屬物這一觀點基本上沒有實現。

[[15]](#w15_5) 新的日益專業化的勞動的擴張反過來要求在生產過程中應用新技術。亞當·斯密（Adam Smith）在《國富論》（Wealth of Nations ）中指出一個簡單勞動的集中往往是如何帶來機器生產的新的可能性，而一個技工由于把精力分散在各種勞動中常常注意不到這一點；因此，勞動分工常常導致新技術的發明，反之亦然。Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations , vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1976), pp. 19—20.

[[16]](#w16_4) 查爾斯·林德布盧姆（Charles Lindblom）指出，在1970年代末，有一半美國人在私營部門的官僚機構工作，同時還有一千三百萬美國人在聯邦政府、州政府或地方政府工作。見他的著作Politics and Markets: The World’s Political-Economic Systems (New York: Basic Books, 1977), pp. 27—28.

[[17]](#w17_4) 馬克思承認，亞當·斯密認為機器生產要從屬于勞動分工是對的，但這種說法只適合于十八世紀晚期之前的制造業時期，那時對于機器還只有零星的使用。見Marx (1967), vol. 1, p. 348.

[[18]](#w18_4) 這個出自《德意志意識形態》（The German Ideology ）中的著名說法，很難當真。拋開廢除勞動分工的經濟后果不說，這種業余藝術愛好的生活能否令人滿意，也不清楚。

[[19]](#w19_4) 在這一方面，蘇聯人一般來說更有感覺，盡管他們也已經中斷了所謂的又“紅”又“專”道路。見Maurice Meisner, “Marx, Mao, and Deng on the Division of Labor in History,” in Arif Dirlik and Maurice Meisner, eds., Marxism and the Chinese Experience (Boulder, Colo.: Westview Press, 1989), pp. 79—116.

[[20]](#w20_3) 涂爾干指出，勞動分工概念在生物科學中日益被用來描述非人的有機體，這一現象最基本的一個例子是男人和女人在生育孩子上存在的生物性勞動分工。見The Division of Labor in Society (New York: Free Press, 1964), pp. 39—41, 56—61. 也見馬克思在如下著作中對勞動分工的起源的論述，Marx (1967), vol. 1, pp. 351—352.

[[21]](#w21_3) 大規模的、中央集權的官僚機構是前現代帝國的特征，比如中國和土耳其。然而，這些官僚組織并不是為了經濟效率的目的組織起來的，因此能夠與停滯的傳統社會相容。

[[22]](#w22_2) 當然，這些革命常常得益于以土地改革為形式的有意識的政治干預。

[[23]](#w23_2) Juna Linz, “Europe’s Southern Frontier: Evolving Trends toward What?” Daedalus 108, no. 1 (Winter 1979): 175—209.

## 第7章 大門口沒有野蠻人

在澳大利亞電影導演喬治·米勒（George Miller）的影片《沖鋒飛車隊》（The Road Warrior ）中，建立在石油之上的現代文明在末日之戰中陷入崩潰。科學已經失傳；未來的西哥特人和汪達爾人開著哈雷戴維森摩托車和沙漠越野車，飛奔在人煙稀少的澳大利亞內地，企圖偷取他人的汽油和子彈，因為生產技術也已經失傳。

現代的技術文明遭遇災難性毀滅，我們一下子被拉回到野蠻狀態，這種可能性一直是科幻小說的主題，尤其是二戰之后，核武器的發明幾乎使這種可能變成現實。情形往往是，人類墮入其中的這種野蠻狀態，并不只是早前社會組織的完全重現，而是古老社會形式與現代技術的奇異混合，就像帝王和公爵結伴乘坐太空船環游太陽系一樣。然而，如果我們關于現代自然科學與現代社會組織之間的相互關系的假設是正確的，那么，這種“混合”結果就不會長久：因為，若科學方法本身沒有遭到毀滅或拒斥，現代自然科學最終就會再生，并且必定會重新創造現代的、合理的社會世界的方方面面。

因此，讓我們來看看如下問題：人類作為一個整體是否有可能通過拒斥科學方法或因科學方法的喪失而逆轉歷史的方向？這一問題可以分解為兩個部分：第一，現代自然科學會被現存社會有意識地拒絕嗎？第二，一次全球性的大災難會導致現代自然科學不由自主地失傳嗎？

對技術和合理化社會的有意拒斥，在現時代的諸多群體中可以見到，從十九世紀早期的浪漫主義者到1960年代的嬉皮運動，再到阿亞圖拉·霍梅尼和伊斯蘭的原教旨主義。目前，技術文明最為清楚有力的反對者來自環保運動。當代的環保主義包括許多不同的團體和思想流派，不過，其中最為激進的一支抨擊的是通過科學征服自然的整個現代方案，并且認為，如果能不操控自然，讓自然回復到更近原始的前工業化狀態，人們可能會更幸福。

幾乎所有反技術的學說，都能在讓－雅克·盧梭（Jean-Jacques Rousseau）的思想中找到共同的起源，他是第一個質疑歷史“進步”之善的現代哲學家。盧梭在黑格爾之前就明白了人類經驗本質上的歷史性，以及人的本性自身如何隨著時間而改變。不過，與黑格爾不一樣的是，他認為歷史的變化只會使人們陷入深深的不幸。讓我們以滿足人的需要的現代經濟能力為例。盧梭在他的《第二篇論文》（the Second Discourse ， 編按：即《論人類不平等的起源和基礎》 ）中指出，人的真正需要實際上很少：人需要遮風擋雨的住屋和充饑的食物；甚至安全也不一定是一種基本需要，因為它預設了一個前提，即人們與他人的接觸必然會形成相互威脅。  [[1]](#m1_7)  人的所有其他需要都不是幸福所必需的，它們都是源于人與其鄰居的攀比能力，以及人有我無的被剝奪感。換句話說，現代消費主義所激發的需要源自人的虛榮心，或盧梭所謂的amour-propre（自尊）。問題在于，人自身在歷史中創造出來的新需要具有無限的彈性，無法從根本上得到滿足。現代經濟盡管極具效率且不斷革新，也總是在滿足每一個需要的同時創造出另一個新的需要。人們之所以不幸福，并不是因為它們無法滿足某些確定的欲望，而是因為新的需要及其滿足之間持續地存在著鴻溝。

盧梭舉了個收藏家的例子來說明這一現象，他說，收藏家因收藏不夠而感到的不悅，要遠遠超過他因擁有一些藏品而來的滿足感。人們可以在極具創新的現代電子消費品產業中找到更具當代性的例證。在1920和1930年代，一個家庭的最高消費熱望就是擁有一臺半導體收音機。今天，在美國連十幾歲的孩子都有好幾部收音機，而且若是沒有一款任天堂游戲機、便攜式光盤播放機或BP機，他們是很難滿足的。此外，顯然獲得這些東西也無法使他們滿足，因為那時日本人又發明了他們希望擁有的某種新的電子玩意兒。

按照盧梭的說法，人要有可能得到幸福，就必須從現代技術的單調工作及其所創造的需要的無限循環中擺脫出來，恢復自然人的某種完整性。自然人既不生活在社會中，也不會與他人比較，更不用生活在充滿恐懼、希望和期待的世界中，這些東西都是社會人為造成的。相反，他因體驗到自己的存在感受，體驗到自己作為自然世界中的一個自然人的感受，而覺得幸福。他并不試圖想用理性去掌控自然；這樣做是不必要的，因為自然本來就是有益的，而且作為一個離群索居的個體，理性對他反而是不自然的東西。  [[2]](#m2_7)

盧梭對文明人的抨擊，提出了最初的也是最根本的問題，它觸及了征服自然的整個計劃，即不把樹木山川看作休憩沉思之地，而是看作原材料。他對約翰·洛克和亞當·斯密所設想的經濟人的批判，仍是當前絕大多數對于無限制發展經濟的抨擊的基礎，而且也是絕大多數當代環保主義的思想基礎（盡管常常是無意識的）。  [[3]](#m3_7)  隨著工業化和經濟發展的持續，因此而來的自然環境惡化日益明顯，盧梭對經濟現代化的批判變得更加具有吸引力。想象一下，會不會出現一種極端激進的環保主義，以升級版的盧梭主義為基礎，尋求拒斥整個征服自然的現代計劃以及建基于其上的技術文明？從種種理由來看，答案似乎是否定的。

第一個理由跟當前經濟增長所形成的期望有關。盡管個人和小團體可以“回歸自然”，辭去投資銀行家或房地產開發商的工作，到阿迪朗達克山（Adirondacks，編按：位于美國紐約州東北部，多湖泊和森林，風景秀美，是著名的夏季療養地和旅游地 ）的湖邊生活，但是，如果全社會都拒斥技術，則意味著歐洲、美國和日本整個脫離工業化，而作為結果，它們會轉變為貧窮的第三世界國家。這樣一來，或許會少一些空氣污染和有毒廢棄物，但同時也少了現代的醫療和通訊，少了計劃生育并因此少了性解放。然而，大多數人與其說從新需要的循環中解脫了出來，不如說重新過上了一種貧農生活，束縛在土地上，從事著令人腰酸背痛的沒有盡頭的循環勞動。當然，許多國家曾好些世代處在自給自足的農業社會水平，生活于其中的人民無疑有相當可觀的幸福感；然而，那些體驗過技術社會的消費主義的人，再來過這樣的生活是否還有同樣的幸福感，就值得懷疑了，如果讓他們把整個社會換成這樣的情形，那就更不可想象了。此外，只要還有其他國家不打算脫離工業化，那些已經脫離了工業化的國家的公民，就會一直以那些國家為標準來比較。第二次世界大戰后，緬甸拒斥在其他第三世界地區普遍實行的經濟發展目標，并在國際上保持孤立，這樣的做法或許在前工業化的世界行得通，但在一個有著蓬勃發展的新加坡和泰國這樣的地區，則很難維持下去。

倘若使技術發展凍結在當前的水平上，或者嚴格限制只允許某些技術革新，由此來與技術斷交，或許還有一定的現實性。盡管這樣做至少在短期內可能會更好地維持現有的生活水平，但是我們仍然不清楚，為什么處于隨意選擇的技術水平上的生活會特別令人滿意。它既無法使動態的、增長著的經濟充滿活力，也不能真正地回歸自然。這種使技術停滯的做法，在像基督教門諾派（或稱阿米什派）這樣的小宗教團體中曾經奏效過，但是，要想讓它在大規模而等級分化的社會中實現，就困難得多。如果可分享的經濟蛋糕越來越大，當前在發達國家存在的社會不平等和經濟不平等，在政治上的破壞性就要小得多；而如果美國像東德那樣陷入嚴重的經濟停滯，則這些不平等就會嚴重得多。此外，使技術停滯在當前發達國家已經達到的高水平上，對于迫在眉睫的生態危機，似乎也不是一個恰當的解決方案，而且第三世界要追趕至發達國家的技術水平，全球生態系統是否能吃得消，依然是成問題的。有選擇的技術革新也會引起難以解決的問題，比如誰有權威來決定可接受的技術。技術革新一旦成為政治問題，難免會給整個經濟增長澆上一盆冷水。

此外，環境保護非但不要求 與現代技術及其所創造的經濟世界斷絕關系，而且從長遠來看，還必須以經濟世界作為前提。實際上，除了德國綠黨芬迪派和其他一些極端分子，主流的環保運動認為，環境問題最現實的解決方案可能在于創造替代技術，或積極保護環境的技術。健康的環境是一種奢侈，只有那些擁有財富和經濟活力的國家才能負擔得起；對環境破壞最嚴重的，不論有毒廢棄物的處理還是熱帶雨林的砍伐，都是些發展中國家，它們要么是為貧困所迫除了開采自然資源之外別無其他選擇，要么是根本沒有實施環境保護法的社會規范。相反，盡管有酸雨的侵蝕，美國東北部和北歐的許多地區如今的森林植被，要比一百年前甚至兩百年前茂密得多。

因此，基于上述理由，我們的文明自愿選擇盧梭式方案，拒斥現代自然科學已然在當代經濟生活中所扮演的角色，似乎是不太可能的。不過，還是讓我們也來看一下更極端的情形吧：如果發生全球核戰爭或環境的全面崩潰，無論我們怎樣努力，它們都破壞了當代人類生活的物質基礎，在這樣的情形中，即便我們不是出于自愿，災難也會強迫我們做出上述選擇。現代自然科學成果的毀滅，這顯然是可能的；事實上，現代技術已經給了我們瞬間完成這種毀滅的手段。但是，摧毀現代自然科學本身，把我們從科學方法對我們生活的支配中解放出來，使整個人類永久回到前科學的文明水平，這可能嗎？  [[4]](#m4_7)

讓我們來看看涉及大規模殺傷性武器的全球戰爭情形。自廣島被炸以來，我們就把核戰爭看作這樣的一種情形，但如今某些新的可怕的生化武器也會導致這樣的結果。即使這樣的一場戰爭不會導致核冬天，即使某種其他的自然過程不會使地球變得完全無法讓人居住，我們也必須假定，這樣的沖突會毀滅交戰國大量的人口、國力和財富，還可能禍及他們的同盟國，而且對中立國也會造成破壞性后果。這就有可能出現重大的環境后果，從而使軍事災難與生態災難同時出現。世界政治的結構也可能會出現重大變化：交戰國可能失去大國地位，他們的領土被坐山觀虎斗的國家分割和占領，甚或遭到嚴重污染毒化，無人愿意再生活在那里。這樣的戰爭可能會席卷所有能夠生產大規模殺傷性武器的技術先進國家，摧毀他們的工廠、實驗室、圖書館和大學，毀滅關于如何制造有如此巨大殺傷性武器的知識。至于免遭戰爭直接蹂躪的世界其他地區，也可能出現對戰爭以及使其得以可能的技術文明的極度厭惡，從而使許多國家自愿放棄先進武器和制造這些武器的科學。戰爭的幸存者可能會比現在更加堅決拒斥威懾政策，因為很顯然這樣的政策無法保護人類免于毀滅，他們變得更加明智和溫和，會尋求比當前世界所實行的更徹底的方式來控制新技術。（諸如因全球變暖而導致的冰山融化或北美和歐洲沙漠化這樣的生態災難，同樣能夠導致人們努力去控制造成這種災難的科學發明。）科學引起的恐怖可能會導致反現代、反技術的宗教的復興，它們的作用在于，為阻止發明潛在地具有致命性的新技術，豎立道德和情感的堤壩。

然而，即使這些極端的情形，似乎也不可能打破技術對人類文明的控制，也不可能摧毀科學復制自身的能力。其理由仍在于科學與戰爭之間的關系。因為，即使人們可以摧毀現代武器以及制造它們的具體知識，也無法消除使這樣的制造得以可能的方法的記憶。人類文明因現代通信和運輸而達成統一，這意味著沒有哪部分人類沒有意識到科學方法及其潛能，哪怕有些部分的人類目前還無法產生技術，無法成功地運用技術。換句話說，大門口沒有了對現代自然科學的力量一無所知的真正野蠻人。只要這一點是真實的，能把現代自然科學用于軍事目的的國家，就會繼續比那些沒有這種能力的國家占有更大優勢。剛剛過去的戰爭所造成的無謂的毀滅，并不一定讓人們認識到，沒有任何一種軍事技術會用于理性的目的；然而，卻可能會有更新的軍事技術讓他們相信會給他們帶來決定性優勢。那些良善國家——它們從災難中汲取了溫和的教訓，從而懂得試圖去控制導致災難的技術——仍處于一個存在著邪惡國家的世界，后者把災難看作實現自己野心的機遇。正如馬基雅維利在現代之初所說的那樣，良善國家若想維持生存、保持國家完整，就必須學邪惡國家的做法。  [[5]](#m5_6)  它們即使只是為了保衛自身，也必須維持一定的技術水平，實際上，如果所面對的敵人是革新者的話，它們還必須鼓勵軍事領域的技術創新。那些試圖控制新技術發明的良善國家，也不得不逐漸讓技術這個魔鬼再次鉆出瓶底，即使是以再三猶豫、有所節制的方式。  [[6]](#m6_6)  人類在大災難之后對現代自然科學的依賴甚至會增強，如果它在本性上也是生態的話，因為技術可能是使地球再次適于人類居住的唯一方式。

只有當我們假定某個文明可以不留痕跡地完全消失的情形下，一部真正循環的歷史才是可設想的。事實上，這樣的歷史在現代自然科學發明之前存在過。然而，現代自然科學無論為善還是作惡的力量都如此巨大，人們有理由懷疑它是否能夠被完全遺忘或“不被發明”，除非在肉體上把整個人類消滅。如果進步的現代自然科學的支配是不可逆轉的，那么一種方向性的歷史，以及所有其他隨之而來的多種多樣的經濟、社會和政治后果，從根本上來說也是不可逆轉的。

[[1]](#w1_7) 也就是說，盧梭并不如霍布斯和洛克那樣認為攻擊是人的本性，是原初的自然狀態中的天然情形。由于盧梭的自然人需要極少，那些僅有的需要相對而言較易得到滿足，因此沒有理由搶奪或謀殺同胞，事實上，也沒有理由生活在一個公民社會中。見《論人類不平等的起源和基礎》（Discours sur l’Origine, et les Fondemens de l’inégalité parmi les Hommes ）, in Oeuvres Complètes , vol. 3 (Paris: Éditions Gallimard, 1964), p. 136.

[[2]](#w2_7) 關于這一自然完整性的意義以及盧梭的存在感受的論述，見Arthur Melzer, The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau’s Thought (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 尤其是pp. 69—85.

[[3]](#w3_7) 比爾·麥吉本（Bill McKibben）的The End of Nature (New York: Random House, 1989)認為，我們第一次處在消滅不為人類行動觸及或操控的自然領域的邊緣。這一說法當然是對的，但麥吉本為這一現象判定的時間至少晚了400年。原始的部族社會就改變了他們的自然生活環境；它們與現代技術社會之間的差異只是程度上的不同。但為了人類的善而征服自然、操控自然的計劃是早期現代科學革命的核心；只是到了后來，才有人抱怨作為一種原則的操控。我們今天當作“自然”的東西——無論是洛杉磯國家森林公園，還是阿迪朗達克風景區——在許多方面就像帝國大廈或航天飛機一樣，不過是人類技能的結果。

[[4]](#w4_7) 我們現在還不能假定，現代自然科學或以其方式帶來的經濟發展是好的，因此我們應推遲應當如何看待全球性災難的可能性的判斷。如果我們的歷史悲觀論者是對的，如果現代技術不能讓人們更幸福，而是成為人們的主人和破壞者，那么就可以說，那種把歷史一筆勾銷、迫使人類重新開始的大災難，就不是自然的殘酷無情，而恰恰是自然的仁愛。這正是古典政治哲學家柏拉圖和亞里士多德的觀點，他們冷酷地認為，人類的所有發明創造，包括他們自己的作品，最終都會在人類從一個循環到下一個循環的轉變中失傳。關于這一觀點，見Leo Strauss, Thoughts on Machiavelli (Glence, Ill: Free Press, 1958), pp. 298—299.

[[5]](#w5_6) 根據施特勞斯的說法，“與戰爭藝術相關的發明必須得到鼓勵，這一觀點所蘊含的困難是為馬基雅維利批判古典政治哲學提供基礎的唯一因素。”Strauss, p. 299.

[[6]](#w6_6) 一個替代性解決方案就是，用一個世界政府來取代國家間的國家體系，由此來禁止危險技術，或者由此對技術使用范圍達成一個全球協議。除了有很多原因使這一安排難以確立之外，即使在一個后災難的世界，技術革新的問題也不一定會得到解決。科學方法仍會被犯罪集團、民族解放組織或者其他異議者所利用，從而導致國內的技術競爭。

## 第8章 無止盡的積累

我們的國家很不幸。有人決定要在我們身上進行這種馬克思主義試驗——命運恰好把我們迫入了這一方向。他們不是在非洲某個國家，而是在我們國家開始這種試驗。最終，我們證明這一觀念并無生存之地。它只是把我們推離世界文明國家已經走上的道路。今天，40%的人民生活在貧困線以下，還要憑配給票領取產品，這種實實在在的屈辱就是這一情形的反映。這是一種無時不在的屈辱，它無時不在地提醒我們：在這個國家你就是一個奴隸。

——鮑里斯·葉利欽，在民主俄羅斯集會上的演講

莫斯科，1991年6月1日

至此我們已經證明，現代自然科學的逐步展開產生了一種方向性的歷史，以及某種橫跨不同民族、不同文化的統一的社會變遷。技術和合理的勞動組織是工業化的前提，而工業化又帶來了城市化、官僚化、大家族關系和部族關系的解體、教育水平的提高等社會現象。我們已經表明，現代自然科學對人類生活的支配在任何可預設的情形下，哪怕是最極端的情形下，都不大可能被倒轉。不過，我們還沒有證明科學必定會在經濟領域導向資本主義，在政治領域導向自由民主。

事實上，有許多國家已經走過了工業化的第一個階段，即它們經濟上發達，實現了城市化和世俗化，并且擁有一個強大穩定的國家結構，以及教育水平相對良好的人口，但它們既不是資本主義國家，也不是民主國家。許多年來，這種情形最主要的例子是斯大林統治下的蘇聯，它在1928年至1930年代晚期之間實現了夢幻般的社會轉型，從一個擁有大量農民的農業國家轉變為一個工業強國，但它卻沒有賦予公民經濟自由和政治自由。確實，蘇聯出現的這種轉型速度似乎向許多人證明，警察國家專制統治下的中央計劃經濟，比自由人運作的自由市場經濟能更 有效地實現快速工業化。艾薩克·多伊徹（Issac Deutscher）在1950年代的著作中仍然認為，中央計劃經濟比市場經濟的無政府運作方式更有效率，而且國有產業比私營部門的產業更有能力實現工廠和設備的現代化。  [[1]](#m1_8)  既是社會主義又經濟發達的東歐國家在經歷1989年之后仍然存在，似乎表明中央計劃經濟與經濟現代化并非不可調和。

共產主義世界的這些例子一度表明，現代自然科學的逐步展開，恰好把我們導向馬克斯·韋伯（Max Weber）所謂的合理的官僚專制噩夢，而非一個開放的、創造性的和自由的社會。因此，我們的機制需要擴展。除了要說明經濟發達的國家為什么需要城市化社會和合理的官僚制之外，機制還應該進一步證明，我們為什么應該期望一個朝向經濟自由主義和政治自由主義的最終演進。在本章和下一章中，我們將通過兩個截然不同的例子來探究“機制”與資本主義的關系：一個是發達的工業社會，一個是不發達的社會。我們先表明機制以某種方式使資本主義勢所必然，然后回到是否也能期望它產生民主政治這個問題。

盡管無論對于宗教右翼的傳統主義還是馬克思主義左翼的社會主義而言，資本主義都是道德淪喪的代名詞，但是，它作為世界上唯一一個可行的經濟體制所獲得的最終勝利，比起自由民主在政治領域的勝利更容易根據機制來加以解釋。因為在成熟的工業經濟條件下 ，資本主義被證明能夠比中央計劃經濟更有效地開發和使用技術，適應變化迅速的全球勞動分工狀況。

如今我們知道，工業化不是國家借以突然推進到現代化的一次性事件，而是一個沒有明確終點的連續演進過程，在這一過程中，今天的現代事物很快就成了明天的古代遺物。那些滿足黑格爾所謂的“需要體系”的手段，隨著需要本身的變化穩定地發生變化。對于馬克思和恩格斯這些早期的社會理論家而言，工業化由輕工業構成，比如英國的紡織業或法國的陶瓷業。不久，它們就讓位于鐵路普及、鋼鐵制造、化學工業、造船業、其他形式的重工業的發展以及統一的國內市場的出現，對于列寧、斯大林以及他們的蘇維埃接班人而言，以上種種構成了工業現代化。英國、法國、美國和德國大約在第一次世界大戰之際達到這一水平，日本和其他的西歐國家在第二次世界大戰之際達到這一水平，蘇聯和東歐國家則在1950年代達到這一水平。今天，對于絕大多數發達國家而言，這一水平不過是工業發展需要途經的一個中間階段。現在取代它的是有著以下種種不同名稱的一個階段：“成熟工業社會”、“大眾高消費”階段、“電子技術時代”、“信息時代”或“后工業時代”。  [[2]](#m2_8)  盡管這些具體的表述各有不同，但它們全都強調信息、技術知識和服務取代重工業發揮越來越重要的作用。

現代自然科學，以我們熟悉的技術革新和合理的勞動組織形式，繼續規定著“后工業”社會的特征，它所發揮的作用與它在社會進入工業化的第一個階段時幾乎相同。丹尼爾·貝爾在他1967年的著作中指出，一項新技術革新的首次發現與其商業化之間所需的平均時間，從1880至1919年間的30年，縮短為1919至1945年間的16年，再縮短為1945至1967年間的9年。  [[3]](#m3_8)  計算機和軟件這些最先進技術的產品周期，如今已是以月而不是以年來計算，這一數字甚至還在日益縮短。但這種數字既沒有顯示出1945年以來所創造的產品和服務的難以置信的多樣性，其中許多是全新的；也沒有顯示出這類經濟以及維持其運行的新型技術知識的復雜性，不只是科學和工程方面的知識，而且還有營銷、金融、分配等方面的知識。

同時，馬克思時代已經預示但僅僅得到部分實現的全球勞動分工，已經成了一個現實。在過去的三十年里，國際貿易以13%的年增長率增長著，而國際金融那樣的特殊部門的增長率甚至更高。而在此前的數十年里，這一增長率很少超過3%。  [[4]](#m4_8)  運輸和通信成本的持續走低，促進了規模經濟的實現，其規模甚至可能大大超過了最大的國內市場，比如美國、日本或者西歐各國的國內市場。結果就成了另一個意料之外的漸進革命：為了購買德國汽車、馬來西亞的半導體、阿根廷的牛肉、日本的傳真機、加拿大的小麥和美國的飛機，絕大部分人（生活在共產主義世界的人們除外）竟統統走到唯一的市場上來。

技術革新和高度復雜的勞動分工，使經濟的各個層面對技術知識的要求大大增加，因此在人員需求上——直白點說——會想的高過會做的。這就不僅需要科學家和工程師，還需要為他們提供支持的全部結構，比如公共學校、大學和通信產業。現代經濟生產更多的“信息”內容體現在如下情形中：從事“傳統的”制造業的人越來越少，而在服務部門工作的人——專業人員，經理，辦公人員，從事貿易、營銷和金融的人員，以及政府職員和醫務人員——越來越多。

對于所有追求“后工業化”的工業經濟而言，決策權下放和市場化是不可避免的演進方向。盡管中央計劃經濟在煤炭、鋼鐵和重工業時代能夠與資本主義相抗衡  [[5]](#m5_7)  ，但是，它們完全無法應對信息時代的要求。事實上，人們或許可以說，在高度復雜和動態的“后工業”經濟世界里，馬列主義作為一個經濟體系遭遇了滑鐵盧。

說到底，中央計劃經濟的失敗與技術革新問題有關。科學探究最好是在一個自由的環境中進行，在那樣的環境中，人們才得以自由地思考和交流，更重要的是他們會因創新而得到回報。蘇聯和中國都鼓勵科學探究，尤其是基礎研究或理論研究這些“安全的”領域，并且在航天和武器制造等領域提供物質獎勵以促進技術創新。但是，現代經濟的創新領域非常廣泛，不僅包括高科技領域，而且包括一些瑣屑的領域，比如漢堡包的營銷和新保險的開發。蘇聯可以對核物理學家給予很高待遇，但是，對于需求穩步增長的電視機的設計者卻沒有給予什么待遇，至于有人想從事向新消費者推銷新產品，這是一個在蘇聯和中國完全不存在的領域，就更是如此。

中央計劃經濟不能成功地作出合理的投資決策，也無法有效地把新技術融入生產過程。要成功地做到這一點，管理人員就必須掌握關乎其決策效果的足夠信息，即由市場決定的價格。而且，最終還只有競爭才能確保通過價格體系得到的反饋是準確的。匈牙利和南斯拉夫的早期改革，更廣泛地說也包括蘇聯的早期改革，在一定程度上都給了管理人員更大的自主權，但是由于缺乏合理的價格體系，經營自主權幾乎毫無效果。

現代經濟極其復雜，中央集權化的官僚制度無論技術如何先進，都沒有能力管理。為了取代需求導向的價格體系，蘇聯的計劃經濟負責人曾試著頒布自上而下的對于資源的“社會公平”分配。許多年來，他們認為更大的計算網絡和更好的線性規劃可以使中央對資源進行有效配置。但事實表明，這只是個幻想。蘇聯的國家物價委員會（Goskomtsen）每年必須審定二十萬個價格，委員會的每一個成員每天要審定三到四個價格。但是，這還只占蘇聯官員每年審定的價格總數的42%   [[6]](#m6_7)  ，而且，要是蘇聯經濟能夠提供與西方資本主義經濟一樣多種類的商品和服務，那么這個數字還只是需要審定的價格數量的一小部分。對莫斯科或北京的官員來說，如果他們所監管的只是生產數百或上千種商品的經濟，那還有機會制定一套行之有效的價格；但是，在一個僅僅一架飛機就有數十萬個零部件的時代，這樣來定價絕無可能。此外，在現代經濟中，價格日益反映著品質的差別：克萊斯勒男爵（Chrysler Le Baron）和寶馬（BMW）從整體的技術特性上來講都是同一檔次的轎車，但是，消費者由于某種“感覺”而愿意在寶馬上多花錢。因此，我們至少可以說，官員們在這上面的區別能力是可疑的。

中央計劃的負責人由于要控制商品的價格和分配，從而使自身置于國際勞動分工之外，由此喪失了實現規模經濟的機會。共產黨執政的東德，人口七百萬，大膽地嘗試在國內效仿世界經濟，結果生產了一大堆可以在國外用更便宜的價格購買的產品，從冒黑煙的衛星牌轎車到獲得埃里希·昂納克（Erich Honecker）褒獎的存儲片。

最后，中央計劃經濟破壞了人力資本中最重要的一個方面，即工作倫理。一旦個人的工作動機因社會經濟政策而遭否定，那么再強烈的工作倫理都會被破壞，而工作倫理一旦被破壞，重建它就相當困難。正如我們將在下面第四部分中看到的那樣，我們完全有理由認為，許多社會的工作倫理并不是現代化過程的結果，而是相應社會的前現代文化和傳統的延續。強烈的工作倫理或許不是成功的“后工業化”經濟的一個絕對條件，但它肯定是有助益的，而且會成為強調消費高于生產的現代經濟趨勢的一個關鍵的抗衡力量。

我們曾共同期望，工業成熟對技術治國的需要最終會導致共產主義中央管制的松動，進而為更加自由的、市場導向的運行方式取代。雷蒙·阿隆斷言“技術的復雜性將削弱意識形態專家和軍人的力量，而使管理階層的力量增強”，這可謂是對早前的一個判斷的呼應：技術治國論者將是“共產主義的掘墓人”。  [[7]](#m7_6)  這些預言最終被證明十分正確；西方人不能預期的是它們會需要多長時間得到證實。蘇聯和中國這兩個國家已經表明自身完全有能力把各自的社會帶入煤炭、鋼鐵時代：因為所涉技術并不怎么復雜，連被迫從農場趕到簡單裝配線上勞動的那些大字不識一個的農民也能夠掌握。為這種經濟運行所需的技術專家通常很聽話，因而政治上容易加以控制。  [[8]](#m8_6)  斯大林曾把著名的飛機設計師圖波列夫（Tupolev）關進古拉格，而后者最好的一種飛機設計正是在集中營里頭完成的。斯大林的繼任者們設法指派管理人員和技術專家，并通過提供地位和報酬來換取他們對體制的忠誠。  [[9]](#m9_6)  毛澤東在中國的做法則有所不同：為了避免像蘇聯那樣出現一個擁有特權的技術知識分子階層，他發動了一場針對他們的運動，最初是在1950年代的“大躍進”期間，隨后是在1960年代后期的“文化大革命”期間。工程師和科學家被迫下鄉種田，以及從事其他繁重的體力勞動，而需要技術能力的位置則由政治上正確的意識形態專家擔任。

這一經驗告訴我們，切不可低估極權或威權國家長時間抵制經濟合理性要求的能力——就蘇聯和中國來看，可長達一代人甚至更長的時間。但是，這種抵制最終付出了經濟停滯的代價。中央計劃經濟在蘇聯和中國這樣的國家中，完全未能超越1950年代的工業化水平，這一失敗削弱了它們在國際舞臺上扮演重要角色的能力，甚至削弱了它們保衛自己國家安全的能力。在“文化大革命”期間，對能干的技術專家的迫害，被證明是導致中國后退三十年的一場頂級經濟災難。因此，鄧小平在1970年代中期掌權后的第一個舉措，就是恢復技術知識分子的名譽和尊嚴，保護他們免受反復無常的意識形態政治的迫害，采取了蘇聯在三十年前所用的吸收政策。然而，指派技術精英為意識形態服務這種做法最終也開辟另一條道路：由于這些精英有了相對較大的自由去思考和研究外部世界，他們開始熟悉并采用許多盛行于外部世界的觀念。恰如毛澤東所擔心的那樣，技術知識分子成了“資產階級自由化”的主要傳播者，他們在隨后的經濟改革過程中扮演著一個重要角色。

因此，到1980年代末，中國、蘇聯和東歐國家可以說已經屈服于發達工業化的經濟邏輯。  [[10]](#m10_6)  1989年的政治風波之后，中國的領導人已經認識到市場和經濟決策權下放的必要性，也承認必須積極參與全球的資本主義勞動分工，并且隨著技術專家精英的興起，還公開表示愿意接受更大的階層分化。東歐國家在1989年的民主革命之后，也全都選擇回歸市場經濟體制，盡管各國在市場化的時間和步伐上各不相同。蘇聯的領導人起初對于進行全面市場化較為勉強，但是在1991年8月政變失敗而進行政治轉型之后，就全面走向了意義深遠的自由主義經濟改革。

社會要調節和規劃資本主義經濟，就需要一定程度的自由。我們這個機制的邏輯并未嚴格規定這一自由的程度。盡管如此，技術驅動的經濟現代化的展開，通過一定程度的經濟競爭和讓市場決定價格，創造了強大的動力，從而使發達國家接受了普遍的資本主義經濟文化的基本信條。除此之外，還沒有哪條通向全面經濟現代化的道路被證明是可行的。

[[1]](#w1_8) 多伊徹和其他一些學者認為東西方會在社會主義的基礎上實現趨同，關于這些人的觀點，見Alfred G. Meyer, “Theories of Convergence,” in Chalmers Johnson, ed., Change in Communist Systems (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1970), pp. 321ff.

[[2]](#w2_8) “大眾高消費”這個術語出自沃爾特·羅斯托（Walt Rostow）（in The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto ［Cambridge: Cambridge University Press, 1960］），“電子技術時代”出自茲比格涅夫·布熱津斯基（Zbigniew Brzezinski）（in Between Tow Ages: America’s Role in the Technetronic Era , ［New York: Viking Press, 1970］），而“后工業社會”則出自丹尼爾·貝爾（Daniel Bell）。見貝爾的 “Notes on the Post-Industrial Society” I and II, The Public Interest 6—7 (Winter 1967a): 24—35 and “post-industrial society” in The Coming of Post-Industrial Society (New York: Basic Books, 1973), pp. 33—40.

[[3]](#w3_8) Bell (1967), p. 25.

[[4]](#w4_8) 數據引自Lucian W. Pye, “Political Science and the Crisis of Authoritarianism,” American Political Science Review 84, no. 1 (March 1990): 3—17.

[[5]](#w5_7) 然而，即使在這些傳統工業領域，社會主義經濟在這些領域的生產現代化上也大大落后于資本主義經濟。

[[6]](#w6_7) 數據見Hewett (1988), p. 192.

[[7]](#w7_6) 阿隆的這個說法援引在Jeremy Azrael, Managerial Power and Soviet Politics (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966), p. 4. 阿茲雷爾（Azrael）也援引了奧托·鮑爾（Otto Bauer）、艾薩克·多伊徹、赫爾伯特·馬爾庫塞、沃爾特·羅斯托、茲比格涅夫·布熱津斯基和亞當·烏拉姆（Adam Ulam）來說明這個意思。也見Allen Kassof, “The Future of Soviet Society,” in Kassof, ed., Prospects for Soviet Society (New York: Council on Foreign Relations, 1968), p. 501.

[[8]](#w8_6) 關于蘇聯體制為了適應不斷成熟的工業的要求而采取的方法的討論，見Richard Lowenthal, “The Ruling Party in a Mature Society,” in Mark G. Field, ed., Social Consequences of Modernization in Communist Societies (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976).

[[9]](#w9_6) Azrael (1966), pp. 173—180.

[[10]](#w10_6) 這一觀點見愛德華·弗里德曼（Edward Friedman）關于中國的論述，in Edward Friedman, “Modernization and Democratization in Lennist States: The Case of China,” Studies in Comparative Communism 22, nos. 2—3 (Summer—Autumn 1989): 251—264.

## 第9章 錄像機的勝利

世界上任何一個國家，無論它的政治制度如何，都不可能關起門來搞現代化。

——鄧小平，1982年講話  [[1]](#m1_9)

資本主義在某種意義上是成為發達國家的必由之路，而僵化集權的社會主義則是創造財富和現代技術文明的重大障礙，這一事實在二十世紀最后十年可以說成了人們的普遍共識。對于那些尚未達到1950年代的歐洲所代表的工業化水平的欠發達國家而言，社會主義相對于資本主義的優越性并不明顯。但在那些連煤炭和鋼鐵時代都仍是夢想的窮國看來，蘇聯在信息時代的技術落后這一事實，還遠不如它在僅僅一代人時間里就創造了一個城市化、工業化的社會令它們印象深刻。社會主義的中央計劃經濟依然具有吸引力，因為它能快速地進行資本積累，“理性地”把國家資源用于“均衡的”工業發展。蘇聯在1920年代和1930年代完成這一過程，是通過公開運用恐怖手段剝削農業地區完成的，而在美國和英國這些早期的工業化國家，這一過程是以非強制手段經由好幾個世紀才得以完成。

社會主義應當作為第三世界國家選擇的發展策略，這一觀點顯然因拉丁美洲地區的資本主義長期以來未能保持經濟增長而大大增強。實際上，我們完全可以說，若不是第三世界，馬克思主義在二十世紀恐怕早就已經消失了。但是，不發達世界的持續貧困給這一學說注入了新活力，因為它讓左派有借口首先把貧困歸因于殖民主義，然后在不再有殖民主義之后又歸因于“新殖民主義”，最后歸因于跨國公司的掠奪。最近使馬克思主義在第三世界保持活力的一個新嘗試是依附（dependencia）理論。這一理論最初源于拉丁美洲，它在1960年代和1970年代為整個貧困的南方國家宣稱反對富裕的工業化的北方國家，提供了能夠自圓其說的思想依據。依附理論與南方國家的民族主義結合在一起，所產生的力量超出了其理論基礎所支持的正當范圍，從而在三十年來對許多第三世界國家的經濟發展產生了腐蝕效應。

依附理論的真正奠基人是列寧本人。在1914年發表的著名小冊子《帝國主義是資本主義的最高階段》中，他試圖對如下事實加以說明：歐洲資本主義不但沒有導致工人階級的絕對貧困，事實上反而讓他們的生活水平有所提高，并且在歐洲工人中培養出了一種合理的自我滿足的工會心態。  [[2]](#m2_9)  他指出，資本主義實際上通過把剝削輸出到殖民地為自己爭取了時間，因為當地的勞工和原材料足以吸收歐洲的“剩余資本”。“壟斷資本家”之間的競爭導致不發達國家的政治分裂，最終導致分裂各方之間的沖突、戰爭和革命。與馬克思形成對照的是，列寧認為導致資本主義崩潰的最終矛盾并不是發達世界內部 的階級斗爭，而是發達的北方國家與不發達世界中的“全球無產階級”之間的階級斗爭。

盡管1960年代最終出現了好幾個不同的依附理論流派  [[3]](#m3_9)  ，但這些不同的流派都源自阿根廷經濟學家勞爾·普雷維什的著作。普雷維什曾在1950年代領導過聯合國拉美經濟委員會（ECLA）  [[4]](#m4_9)  ，后來又領導過聯合國貿易發展會議（UNCTAD），他指出，相對于世界“中心”的國家，世界“外圍”的國家貿易條件在不斷惡化。他認為，像拉美這些第三世界地區的緩慢增長，是全球資本主義經濟秩序的一個結果，它使那些地區的國家始終處于一種持久的“依附發展”狀態之中。  [[5]](#m5_8)  因此，北方國家的財富與南方國家的貧困直接相關。  [[6]](#m6_8)

根據古典自由貿易理論的說法，所有參與開放的世界貿易體系的國家都會獲得最大的利益，哪怕一個國家售賣咖啡豆，另一個國家售賣計算機。后來參與到這一體系的經濟落后國家，實際上會在經濟發展方面具有一些好處，因為它們只需從先發展起來的國家引進技術，而不必自己開發。  [[7]](#m7_7)  相反，依附理論認為，后發展的國家注定永遠落后。發達國家控制著世界的貿易條款，并且通過它們的跨國公司，迫使第三世界國家進入所謂的“不平衡發展”——即出口原材料和其他加工程度低的產品。發達的北方國家獨占著汽車和飛機等采用先進技術制造的商品的世界市場，由此實際上使第三世界國家成了全球的“劈柴挑水的苦力”。  [[8]](#m8_7)  在許多依附理論家看來，國際經濟秩序與近來效仿古巴革命而在拉美掌權的威權政體，是聯系在一起的。  [[9]](#m9_7)

從依附理論中產生出來的政策，顯然是不自由的。較為溫和的依附理論家試圖避開西方的跨國公司，主張對進口實行關稅壁壘來鼓勵民族工業的發展，這就是著名的進口替代政策。較為激進的依附理論家所推崇的解決方案，則試圖通過推動革命退出資本主義的貿易體系，效仿古巴加入蘇聯集團，以此完全破壞全球經濟秩序。  [[10]](#m10_7)  因此，在1970年代初，當馬克思主義在中國和蘇聯這些真正實行它的社會被認為是慘淡的基礎之時，它在第三世界以及美國和歐洲的大學中的知識分子那里，卻又被當作不發達世界的未來方案得到復興。

不過，盡管依附理論盛行于左派知識分子中間，然而它作為理論模型如今卻被推翻，因為它無法解釋一個巨大的現象：那就是戰后東亞的經濟發展。亞洲經濟的成功，除了給亞洲國家帶來巨大的物質利益外，還成就了另外一個有益效果，它埋葬了像依附 理論這類自我拆臺的觀念，此類觀念由于阻礙了關于經濟發展源泉的清醒思考，本身已經成了經濟增長的障礙。因為根據依附理論的說法，如果第三世界的不發達在于欠發達國家參與全球資本主義秩序，那么又如何來解釋韓國、臺灣、香港、新加坡、馬來西亞和泰國這些地區出現的經濟增長現象呢？因為在戰后，幾乎所有這些地區都有意避開了當時風靡拉美的經濟獨立政策和進口替代政策，而是一心一意追求出口導向的經濟增長，通過與跨國公司合作把自己與境外市場和資本聯系起來。  [[11]](#m11_6)  而且，我們不能說這些地區一開始就有一個不可比擬的優勢，即它們富有自然資源，或者在過去積累了資本；它們不像石油充沛的中東國家或某些礦產豐富的拉美國家，除了人力資本之外別無其他可以拿來與其他地區相競。

戰后亞洲的經驗表明，恰如早前的自由貿易理論所預測的那樣，后起的現代化國家相對于早已確立的工業強國而言實際上是有優勢的 。從日本開始，亞洲的后起現代化國家可以從美國和歐洲購買最新的技術，因此沒有陳舊低效的基礎設施的負擔，進而一兩代人之內就可以在高科技領域具有競爭力（許多美國人認為非常有競爭力）。事實表明，不僅亞洲相對于歐洲和北美是如此，就是在亞洲內部也是如此，比如泰國和馬來西亞這些相對于日本和韓國較晚開始發展的國家，也沒有什么相對劣勢。西方的跨國公司就像自由經濟教科書所要求的那樣行事：它們盡管“剝削”了亞洲的低廉勞動力，但也提供了市場、資本和技術，并且是技術傳播的載體，最終由此使當地經濟得以自我保持增長。一位新加坡高官說，自己的國家不能容忍的三個惡行是“嬉皮士、長發少年和批評跨國公司”，原因或許就在這里。  [[12]](#m12_6)

這些后起的現代化國家或地區的經濟增長記錄確實驚人。日本在1960年代和1970年代的年增長率分別為9.8%和6%；“四小龍”（香港、臺灣、新加坡和韓國）在同時期的年增長率為9.3%；東盟（ASEAN）作為一個整體年增長率也超過了8%。  [[13]](#m13_6)  在亞洲，人們可以對兩種不同的經濟體制所取得的成就直接進行比較。臺灣和中國大陸在1949年分裂之時，生活水平大致相當。臺灣由于采取市場體制，它實際的國民生產總值年增長率為8.7%，到1989年人均國民生產總值已達到7500美元。相比之下，中國大陸在同一年的人均國民生產總值約為350美元，而且這個數字在很大程度上要歸功于近十年以市場為導向的改革。1960年，朝鮮與韓國的人均國民生產總值水平大致相當。1961年，韓國放棄了進口替代政策，讓國內價格和國際價格并軌。隨后，韓國的經濟就以年增長率8.4%的速度增長，到1989年人均國民生產總值達到4550美元，比朝鮮高出四倍。  [[14]](#m14_6)

經濟上的成功并沒有犧牲國內的社會公正。過去人們說，在亞洲，工資因被剝削而非常低，政府采取各種嚴峻政策壓制消費需求，強行維持高儲蓄率。但是，亞洲各地區在達到一定的繁榮水平后，很快一個接著一個地實現了收入分配的平等化。  [[15]](#m15_6)  在過去三十年里，臺灣和韓國逐步減少了收入不平等現象：1952年，臺灣20%的高收入者的收入是20%的低收入者的收入的15倍，到1980年，這個數字已降到4.5倍。  [[16]](#m16_5)  如果按現在差不多的增長率發展下去，我們沒有理由不認為東盟的其他國家在下一個三十年中也會有同樣的效果。

在維護依附理論的最后努力中，有些支持者試圖認為亞洲的新工業化經濟體（NIEs）的經濟成功要歸功于計劃和產業政策，也就是說它們成功的根源不在于資本主義。  [[17]](#m17_5)  確實，經濟計劃在亞洲比在美國發揮了相對更大的作用，盡管如此，亞洲經濟體中最成功的產業，仍是那些容許在國內市場進行高度競爭并且參與國際市場的產業。  [[18]](#m18_5)  此外，絕大多數以亞洲作為國家干預經濟的正面例子的左派，也都無法忍受半威權主義的亞洲式計劃及其對勞動和福利要求的無視。而左派所偏愛的那種計劃，即為了資本主義的受害者而進行干預，歷史地來看并沒有顯著的效果。

戰后亞洲的經濟奇跡表明，資本主義是一條所有國家都可以用來發展經濟的潛在道路。若是按照經濟自由主義的規則來行事，那第三世界沒有一個不發達國家只是因為晚于歐洲開始發展而處于劣勢，也沒有哪個已建成的工業強國能夠阻止后發國家的發展。

可是，如果資本主義的“世界體系”并非第三世界經濟發展的一個障礙，那么為什么亞洲之外的其他以市場為導向的經濟體沒有如此快的增長呢？因為拉美和第三世界的其他國家的經濟停滯現象，與亞洲的經濟成功一樣真實，而且依附理論首先就是在那些地方產生的。如果我們拒斥諸如依附理論那樣的新馬克思主義解釋，那就還有兩大類可能的答案。

第一類是文化解釋：拉美地區人民的習慣、風俗、宗教和社會結構與亞洲或歐洲人民不同，這在某種程度上阻礙了經濟的高水平增長。  [[19]](#m19_5)  這種文化觀點值得認真對待，我們會在第四部分回過頭來研究。如果在某些社會中推行市場存在著重大的文化障礙，那么資本主義作為一種經濟現代化路線的普遍性就是成問題的。

第二類是政策解釋：資本主義之所以沒能在拉美和第三世界的其他地區運行，是因為它在那些地方從未得到認真對待。也就是說，拉美絕大多數所謂的“資本主義”經濟體，受到重商主義傳統和以經濟正義為名建立的無孔不入的國家部門的嚴重阻撓。這一觀點很有說服力，因為政策顯然比文化要容易改變得多，為此我們不妨先來探究這個觀點。

北美所繼承的是隨光榮革命而來的英國自由主義哲學、傳統和文化，而拉美所繼承的則是十七、十八世紀西班牙和葡萄牙的許多封建制度。其中就有西班牙和葡萄牙國王為了自己的更大榮光而對經濟活動的強有力掌控，這種做法就是著名的重商主義。有一位專家指出：“從殖民時代至今，（巴西）政府從未把經濟領域改善到后重商主義時代的歐洲水平……國王是至高的經濟保護人，一切商業和生產活動都得依賴于特別許可、壟斷經營和貿易特權。”  [[20]](#m20_4)  在拉美，使用國家權力保護上流階級而非中產階級的經濟利益，已是司空見慣的事，跟西班牙征服拉美后由英法移民構成的更具進取精神的中產階級相比，拉美的上流階級更愿意以舊時歐洲懶惰的上層地主階級為榜樣。從1930年代到1960年代，許多拉美國家實行進口替代政策以規避國際競爭，這些特權階層因而受到保護。進口替代政策使本國生產者局限于小小的國內市場，無法實現潛在的規模經濟；比如，在巴西、阿根廷和墨西哥，生產一輛汽車的成本，要高出美國60%至150%不等。  [[21]](#m21_4)

拉美長期存在的重商主義歷史傾向，在二十世紀又與進步勢力要求結合在了一起：為了“社會正義”而把國家用作劫富濟貧的重新分配的手段。  [[22]](#m22_3)  這種結合有許多不同形式，其中包括阿根廷、巴西和智利等國家在1930年代和1940年代引入的勞工立法，從而阻礙了勞動密集型產業的發展，而正是這種產業在亞洲經濟增長中起到了關鍵作用。于是，左派和右派在強化政府對經濟事務的干預上走到了一起。這樣的結果就是，許多拉美的經濟體被人浮于事和效率低下的國家部門支配著，它們要么直接管理經濟活動，要么背負著巨大的管理費用包袱。在巴西，國家不僅經營著郵電通信，而且生產鋼鐵、開采鐵礦和鉀礦、勘探石油、經營商業銀行和投資銀行、發展電廠以及制造飛機。這些公營公司永不會破產，并且把就業當作政治庇護。整個巴西經濟的價格，尤其是公營部門內部的價格，很少是由市場來決定，而是由強有力的工會通過政治談判確定。  [[23]](#m23_3)

或者以秘魯為例，埃爾南多·德索托（Hernando de Soto）在他的《另一條道路》（The Other Path ）一書中，介紹了他在利馬的研究所如何根據秘魯政府制定的正式法規，設立一個假想的工廠的情形。整個過程要經過11道官僚程序，費時289天，總花費1231美元（包括兩筆賄賂），是當時最低月工資的32倍。  [[24]](#m24_1)  根據德索托的說法，成立一家新企業的制度壁壘是阻礙秘魯的企業家精神的主要原因，對于窮人而言尤其如此，這也說明了為什么那些不愿且沒能力應對國家設置的貿易壁壘的人去發展龐大的“非正式”經濟（即非法經濟或地下經濟）。拉美的主要經濟體都有大量的“非正式”部門，其生產總值占國民生產總值的四分之一到三分之一。不用說，經濟活動被迫進入非法渠道，顯然無益于經濟效率。用小說家馬里奧·巴爾加斯·略薩的話說：“關于拉美最廣為人信的一個神話是：拉美的落后源于錯誤的經濟自由主義哲學……”事實上，巴爾加斯·略薩認為這樣的自由主義在那里從未存在；那里存在的是一種重商主義，即“一個官僚化的、法律多如牛毛的國家，把國家財富的再分配看得比財富的生產更重要”，而且這種財富的再分配允許“向壟斷讓步，或者有利于那些與國家相互依存的少數精英分子”。  [[25]](#m25_1)

拉美國家干預經濟事務的嚴重情形，可謂比比皆是。最典型的是阿根廷，1913年它的人均國內生產總值相當于瑞士，是意大利的兩倍，加拿大的一半。可如今，相應的比較數據則分別不到1/6、1/3、1/5。阿根廷長期以來的衰落使它從一個發達國家變為一個不發達國家，直接原因就是采用進口替代政策來應對1930年代的世界經濟危機。這些政策在1950年代胡安·庇隆（Juan Perón）當政時得到進一步強化和制度化，他還利用國家權力把財富重新分配給工人階級，以此鞏固他個人的權力基礎。政治領導人頑固拒斥經濟現實的規則的能力，或許最明顯地體現在庇隆1953年寫給智利總統卡洛斯·伊瓦涅斯（Carlos Ibańez）的一封信中，他在信中建議說：

把能給的一切都給人民尤其是工人吧。當你覺得給他們已經很多時，請給他們更多些。你會看到結果。每個人都試圖用經濟崩潰來嚇唬你。但這一切不過是謊言。沒有什么東西比經濟更有彈性，每個人都對它心懷恐懼，無非是因為沒人懂得它。  [[26]](#m26_1)

平心而論，阿根廷現在的技術官僚要比胡安·庇隆更了解他們國家的經濟性質。如今，阿根廷面臨的糟糕問題是廢除國家主義經濟的遺產，反諷的是，這項任務正好落在庇隆曾經的追隨者之一卡洛斯·梅內姆總統身上。

卡洛斯·薩利納斯·德戈塔里（Carlos Salinas de Gortari）總統領導的墨西哥比梅內姆執政的阿根廷更加大膽，在更為廣泛的領域推行自由主義經濟改革，其中包括降低稅率和縮減預算赤字，推進私有化（在1982至1991年間，1155個國有企業中的875個被賣掉），打擊逃稅漏稅以及公司、官僚和工會中間各種形式的賄賂，并且與美國展開關于自由貿易協定的談判。結果在1980年代末連續三年國內生產總值實際增長3%—4%，通貨膨脹率低于20%——只是墨西哥歷史上和拉美地區最低的通貨膨脹率。  [[27]](#m27_1)

因此，社會主義作為一種經濟模式，不僅對于發達工業國家，而且對于發展中國家都不再有吸引力。三四十年前，社會主義方案似乎更為合理。第三世界國家的領導人盡管愿意承認蘇聯或中國式的現代化付出了巨大的人力代價，但仍認為這種代價對于工業化的目標而言是合理的。他們自己的社會曾經是無知的，暴力橫行、貧困落后。他們認為，資本主義境況下的經濟現代化也不是一個沒有代價的過程，無論如何，他們自己的社會等不了歐洲和北美完成現代化過程所花費的數十年時間。

如今，這一觀點越來越站不住腳。那些重復著十九世紀晚期和二十世紀早期德國和日本經驗的亞洲新工業化經濟體，已經表明經濟自由主義可以讓后發的現代化國家趕上甚至超過先行的現代化國家，而且這一目標可以在一兩代人內得到實現。盡管這一過程并不是完全沒有代價的，但日本、韓國、臺灣和香港這些國家和地區的工人階級所經受的貧困和苦痛，與蘇聯和中國大陸的人民所承受的大規模的社會恐怖相比，則顯然要輕得多。

近來蘇聯、中國和東歐國家使計劃經濟轉向市場體制的經驗，產生了一套全新的考量范疇，它會阻止發展中國家選擇社會主義作為發展道路。讓我們來想象一下，有一個人是住在秘魯叢林中或南非小鎮中的游擊隊領袖，他正在策劃一場針對這些國家政府的馬列主義革命或毛澤東主義革命。就像是1917年或1949年那樣，他必定會認為必須奪取政權，并且利用國家的強制機器來摧毀舊的社會秩序，由此創建一個新的中央集權的經濟制度。但是除此之外，如今他還必須意識到（當然，如果他是一位正直的游擊隊領袖的話），這第一次革命的果實必定是有限的；他也許還希望在三十年后自己的國家能達到1960年代或1970年代的東德的經濟水平。這當然不是一個微不足道的成就，但是，他必定會進一步想到自己的國家會很長一段時間停留在這一階段。如果這位游擊隊領袖想要超越東德的發展水平，不惜付出敗壞道德風氣和環境的代價，那他必定會進一步設想第二次革命，借此反過來廢除社會主義中央計劃機制，恢復資本主義制度。然而，這也不是一個容易完成的任務，因為到那時，他的社會已經形成了一套完全不合理的價格體系，他的管理人員已經喪失了對外部世界最新管理方式的了解，他的工人階級已經喪失了一度擁有的工作倫理。鑒于這些事先都可以預見的問題，他會認為成為一個自由市場的游擊隊員，不必經過社會主義階段而直接進行第二次資本主義革命要容易得多。通過使舊的社會制度暴露在國際競爭的環境中，摧毀它們充滿條條框框和官僚機構的國家結構，剝奪舊社會階級的財富、特權和地位，由此使其公民社會的創造力得到解放。

人只要能夠清楚自己的經濟利己，不斷進步的現代自然科學邏輯就會使人類社會通向資本主義。重商主義、依附理論以及許多其他的理論幻想，混淆了人們的視線，使他們無法看清這一點。不過，亞洲和東歐的經驗如今為這兩種相競的經濟體制何者正確提供了一個重要的檢測平臺。

我們的機制如今能夠解釋基于自由主義經濟原則的消費文化的形成，它不僅適用于第一世界和第二世界，也適用于第三世界。先進技術和合理的勞動組織所創造出來的極具生產性且充滿活力的經濟世界，有一種強大的同化力量。它能夠通過創造全球市場使世界上不同社會實際地聯系在一起，并且在多樣不同的社會中創造類似的經濟抱負和經濟實踐。這一世界的吸引力為所有參與其中的人類社會創造了一個非常強大的傾向 ，不過這種參與的成功需要采用經濟自由主義的原則。這就是錄像機的最終勝利。

[[1]](#w1_9) 轉引自Lucian W. Pye in Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 4. 編按：此段引文未查到鄧小平原話，據福山所引白魯恂（Lucian W. Pye）書，此段話原引自1982年3月的某期 Beijing Review ，查白魯恂上下文可知，該引文未必是鄧小平原話，只是北京周報記者對鄧小平此前 有關對外開放言論的轉述。

[[2]](#w2_9) V. I. Lenin, Imperialism: The Highest Stage of Capitalism (New York: International Publishers, 1939).

[[3]](#w3_9) 關于這一方面的文獻的評論，見Ronald Chilcote, Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm (Boulder, Colo.: Westview Press, 1981); James A. Caporaso, “Dependence, Dependency, and Power in the Global System: A Structural and Behavioral Analysis,” International Organization 32 (1978): 13—43, and idem, “Dependency Theory: Continuities and Discontinuities in Development Studies,” International Organization 34 (1980): 605—628; and J. Samuel Valenzuela and Arturo Valenzuela, “Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment,”Comparative Politics 10 (July 1978): 535—557.

[[4]](#w4_9) 那個委員會的調查結果參見El Segundo Decenio de las Naciones Unidas Para el Desarrollo: Aspectos Basicos del la Estrategia del Desarrollo de America Latina (Lima, Peru: ECLA, April 14—23, 1969). 普雷維什的著作通過奧斯瓦爾多·桑克爾（Osvaldo Sunkel）和塞爾索·富爾塔多（Celso Furtado）這樣的經濟學家傳播開來，并且通過安德烈·岡德·弗蘭克（André Gunder Frank）在北美流行起來。見Osvaldo Sunkel, “Big Business and ‘Dependencia,’”Foreign Affairs 50 (April 1972): 517—531; Celso Furtado, Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial Times to the Cuban Revolution (Cambridge: Cambridge University Press, 1970); André Gunder Frank, Latin America: Underdevelopment or Revolution (New York: Monthly Review Press, 1969). 這一流派中還包括Theotonio Dos Santos, “The Structure of Dependency,” American Economic Review 40 (May 1980): 231—236.

[[5]](#w5_8) 見普雷維什的描述，Walt W. Rostow, Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present (New York: Oxford University Press, 1990), pp. 403—407.

[[6]](#w6_8) Osvaldo Sunkel and Pedro Paz, quoted in Valenzuela and Valenzuela (1978), p. 544.

[[7]](#w7_7) 這一觀點最初源自托爾斯坦·凡勃倫（Thorsten Veblen）關于十九世紀德國發展的論述，見他的Imperial Germany and the Industrial Revolution (New York: Viking Press, 1942). 也見Alexander Gerschenkron, Economic Backwardness in Historical Perspective (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 8.

[[8]](#w8_7) 后來的一些依附理論家承認，制造工業實際上也在拉美發展著，并因此對制造工業做了區分：一類是規模較小的孤立的“現代”部門，它們與西方的跨國公司緊密相連；一類是傳統的部門，它們的發展機遇受到前一類部門的破壞。見Tony Smith, “The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory,” World Politics 31, no. 2 (July 1979): 247—285, and idem, “Requiem or New Agenda for Third World Studies?” World Politics 37 (July 1985): 532—561; Peter Evans, Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979); Fernando H. Cardoso and Enzo Faletto, Dependency and Development in Latin America (Berkeley: University of California Press, 1979), and Cardoso, “Dependent Capitalist Development in Latin America,” New Left Review 74 (July-August 1972): 83—95.

[[9]](#w9_7) 當然不是所有的依附理論家都這么認為。比如，費爾南多·卡多索（Fernando Cardoso）承認“企業家就像其他社會行動者一樣，似乎也是受到‘民主自由主義’的吸引”，而且“似乎在形成一個大眾的工業化社會的過程中有一種結構因素，它引導人們尋求一種把公民社會看得高于國家的社會模式”。“Entrepreneurs and the Transition Process: The Brazilian Case,” in O’Donnell and Schmitter (1986b), p. 140.

[[10]](#w10_7) 在美國，依附理論成了對現代化理論及其作為一種經驗社會科學的主張進行溫和批評的依據。用一位批評者的話說，“美國社會科學家所運用的主流理論絕不像它們的提倡者以為的那樣是普遍有效的；它們只是與美國人對拉美的某些興趣相關，因此，它們更確切地說是一種意識形態的表述，而不是科學知識的穩定基礎”。歷史發展的終點要么是發達世界的政治自由主義，要么是發達世界的經濟自由主義，這樣的觀念被抨擊為是一種“文化帝國主義”，即認為它把“美國的文化選擇，或者更寬泛地說，西方的文化選擇強加于其他社會……”見Susanne J. Bodenheimer, “The Ideology of Developmentalism: American Political Science’s Paradigm-Surrogate for Latin American Studies,” Berkeley Journal of Sociology 15 (1970): 95—137; Dean C. Tipps, “Modernization Theory and the Comparative Study of Society: A Critical Perspective,” Comparative Studies of Society and History 15 (March 1973): 199—226. 圍繞著把依附理論投射進具有高度偏見的歷史解讀的努力，一個小產業發展出來了，以至于人們已經把十六世紀的世界看作一個區分為“中心”及其受剝削的“邊緣”的資本主義“世界體系”。這一觀點的代表是伊曼努爾·沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein）的著作，其中包括他的The Modern World-System , 3 volumes (New York: Academic Press, 1974 and 1980). 至于揭露他對歷史記錄的解讀的并非毫無同情的批判，見Theda Skocpol, “Wallestein’s World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique,” American Journal of Sociology 82 (March 1977): 1075—1090; and Aristide Zolberg, “Origins of the Modern World System: A Missing Link,” World Politics 33 (January 1981): 253—281.

[[11]](#w11_6) 這一觀點見Pye (1985), p. 4.

[[12]](#w12_6) Quoted in ibid., p. 5.

[[13]](#w13_6) Ibid.

[[14]](#w14_6) 這些數據取自 “Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity,” Economist 316, no. 7663 (July 14, 1990): 19—22.

[[15]](#w15_6) 一個人口眾多、受過良好教育的中產階級的衡量標準就是普通報紙的讀者群，按照黑格爾的說法，這一行為在歷史終結之時可取代那些中產階級的每日禱告。如今臺灣和韓國的報紙讀者群的比率與美國一樣高。Pye (1990a), p. 9.

[[16]](#w16_5) 一個人口眾多、受過良好教育的中產階級的衡量標準就是普通報紙的讀者群，按照黑格爾的說法，這一行為在歷史終結之時可取代那些中產階級的每日禱告。如今臺灣和韓國的報紙讀者群的比率與美國一樣高。臺灣1980年代早期在所有發展中國家和地區中“基尼系數”（一種平均收入分配的衡量標準）最低。見Gray S. Fields, “Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies,”Economic Journal 94 (March 1984): 74—83.

[[17]](#w17_5) 關于另一種以亞洲作為證據為依附理論辯護的努力，見Peter Evans, “Class, State, and Dependence in East Asia: Lessons for Latin Americanists,” and Bruce Cumings, “The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy: Industrial Sectors, Product Cycles, and Political Consequences,” both in Frederic C. Deyo, ed., The Political Economy of the New Asian Industrialism (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1989), pp. 45—83, 203—226.

[[18]](#w18_5) 關于成功的日本產業部門的競爭性，見Michael Porter, The Competitive Advantage of Nations (New York: Free Press, 1990), pp. 117—122.

[[19]](#w19_5) 這一觀點見Lawrence Harrison in Undevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case (New York: Madison Books, 1985).

[[20]](#w20_4) Werner Baer, The Brazilian Economy: Growth and Development , third edition (New York: Praeger, 1989), pp. 238—239.

[[21]](#w21_4) 數據引自巴蘭森（Baranson）的研究，見Werner Baer, “Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretations,” Latin American Research Review 7, no. 1 (Spring 1972): 95—122. 許多過去不發達的歐洲和亞洲國家都保護它們的新興產業，但不好說這就是它們早期經濟增長的源泉。無論如何，進口替代政策在拉美被毫無限制地采用，而且在有理由保護新興產業之后仍被長期維持。

[[22]](#w22_3) 關于這一點，見Albert O. Hirschman, “The Turn to Authoritrarianism in Latin America and the Search for Its Economic Determinants,” in David Collier, ed., The New Authoritarianism in Latin America (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979), p. 85.

[[23]](#w23_3) 關于巴西的公營部門，見Baer (1989), pp. 238—273.

[[24]](#w24_1) Hernando de Soto, The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World (New York: Harper and Row, 1989), p. 134.

[[25]](#w25_1) 見前言，ibid., p. xiv.

[[26]](#w26_1) 引自Hirschman (1979), p. 65.

[[27]](#w27_1) 見Sylvia Nasar, “Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth,” New York Times (July 8, 1990), pp. A1, D3.

## 第10章 在教育的國度

我便這樣來到你們這些現代人身邊，進入了教化的國度……但于我又怎樣了呢？盡管我如此膽戰心驚，卻忍不住要發笑。我從未見過如此光怪陸離的東西。我笑啊笑啊，雖則我的腿和心還在戰栗。“這里真成了顏料瓶的家鄉啦！”我說道……

—— 尼采，《查拉圖斯特拉如是說》  [[1]](#m1_10)

現在來看一看我們觀點中最困難的部分：現代自然科學的機制會導向自由民主嗎？如果現代自然科學所規定的高度工業化的邏輯，為資本主義和市場經濟創造了強有力的基礎，那它也能產生自由政府和民主參與嗎？在寫于1959年的一篇具有里程碑意義的文章中，社會學家西摩·馬丁·李普塞特（Seymour Martin Lipset）表明，穩定的民主與一個國家的經濟發展水平以及其他和經濟發展相關的指標——比如城市化、教育等等——之間存在著極高的經驗相關性。  [[2]](#m2_10)  那么，高度工業化與政治自由主義之間，存在著足以說明這種高度相關性的必然聯系嗎？抑或，政治自由主義可能只是歐洲文明及其各種分支的文化產物，由于一些毫不相干的原因，偶然地產生了成功的工業化情形？

正如我們將要看到的，經濟發展與民主政治之間的關系完全不是偶然的，不過，民主政治背后的動機從根本上來說則不是經濟的。它們還有其他的 來源，它們受工業化推動，但與之沒有必然關系。

經濟發展、教育水平與民主政治之間的緊密關系，在南歐有極其顯然的體現。1958年，西班牙開始實施經濟自由化計劃，用自由主義政策取代佛朗哥政府的重商主義，從而使西班牙的經濟與外部世界聯系在一起。這帶來了一個時期的快速經濟增長：在佛朗哥去世前的十年中，西班牙經濟年增長率為7.1%。緊隨其后的是葡萄牙和希臘，它們各自的經濟年增長率分別為6.2%和6.4%。  [[3]](#m3_10)  工業化帶來的社會轉型是劇烈的：在西班牙，1950年只有18%的人口居住在超過10萬人的城市中；到1970年，這個數字上升到34%。  [[4]](#m4_10)  1950年，西班牙、葡萄牙和希臘有半數人口從事農業，而當時整個西歐從事農業的人口平均只有24%；到1970年，唯有希臘在這方面的數據仍高于24%，西班牙則降到了21%。  [[5]](#m5_9)  隨著城市化的發展，教育和個人收入也得到提升，也能夠欣賞歐洲共同體內部正在創造的消費文化。盡管這些經濟和社會變化本身并沒有帶來更大的政治多元主義，但它們創造的社會氛圍使得政治條件一旦成熟，多元主義就會興盛起來。佛朗哥派的經濟發展計劃委員會委員勞尼諾·洛佩茲·羅多（Laureano Lopez Rodo），領導了西班牙的大部分技術官僚革命，據說他曾講過，當人均收入達到2000美元時就可以實行民主。這種說法后來被證明是非常具有預見性的：1974年，就在佛朗哥去世前夕，人均國內生產總值達到了2446美元。  [[6]](#m6_9)

經濟發展與自由民主政治之間的類似聯系，也可以在亞洲看到。日本是第一個進行現代化的東亞國家，也是第一個實現穩定的自由民主政治的國家。（日本的民主化可以說是靠武力實現的，但結果表明，長期以來的民主使得這種民主政治不再可以說是強制推行的了。）臺灣地區和韓國的教育水平和人均國內生產總值分列亞洲的第二、第三位，它們的政治體制發生了巨變。  [[7]](#m7_8)  比如，執掌大權的國民黨中央委員會有45%的成員具有大學學歷，其中許多還是在美國拿到學位的。  [[8]](#m8_8)  受過一定程度大學教育的人口比例，美國是60%，英國是22%，而臺灣和韓國則分別是45%和37%。實際上，在臺灣，最堅定地推動“議會”變成一個更具代表性的機構的，正是受過高等教育的較為年輕的“議員”。澳大利亞和新西蘭是歐洲人在亞洲定居形成的國家，當然早在第二次世界大戰之前就實現了經濟現代化和民主化。

在南非，馬蘭（D. F. Malan）領導的國民黨在1948年取得勝利，種族隔離制度遂寫入法律。南非國民黨所代表的南非白人共同體與同時代的歐洲社會相比，在社會和經濟方面非常落后。當時的南非白人大多很窮，是一些沒有受過教育的農民，都是因干旱和生活艱苦最近才被迫移居到城市。  [[9]](#m9_8)  南非白人利用所掌握的國家權力，主要通過公共部門的就業照顧，來提升自己社會經濟地位。在1948—1988年之間，這些南非白人經歷了劇烈的轉變，成為一個居住在城市、受過教育并且日益具有企業家精神的白領社會。  [[10]](#m10_8)  通過接受教育，他們接觸到外部世界的政治規范和發展趨勢，感到不能再把自己封閉起來。南非社會的自由化在1970年代后期就已開始，其標志是黑人工會的重新合法化和審查制度的寬松化。1990年2月，德克勒克（F. W. de Klerk）解禁非國大，此時，政府在許多方面已開始完全遵循白人選民的意見，如今他們的教育水平和職業水平與歐美的選民并無多大差別。

蘇聯也一直在進行著類似的社會轉型，盡管與亞洲國家相比步子要慢些。它也已從農業社會轉變為城市社會，大眾教育和專業教育的水平日益提高。  [[11]](#m11_7)  這些社會學意義上的變化，是冷戰在柏林和古巴正如火如荼的時候發生的，正是這些變化，促成了蘇聯隨后采取通往民主化的步驟。

放眼世界，先進的社會經濟現代化與新興民主國家的出現之間，依然有著非常牢固的整體相關性。西歐和北美這些傳統上經濟最發達的地區，也有著世界上最古老、最穩定的自由民主國家。南歐緊隨其后，在1970年代形成了穩定的民主。在南歐，葡萄牙在1970年代中期向民主的轉型最為艱難，因為它的社會經濟水平較低；大量的社會變革發生在舊政權消失之后，而不是之前。經濟上緊隨歐洲之后的是亞洲，那里國家的民主化（或進行民主化的過程）與它們的發展程度緊密相關。在東歐的前共產主義國家中，經濟最發達的那些國家——東德、匈牙利、捷克斯洛伐克以及緊隨其后的波蘭——都很快地向完全的民主過渡，而仍不發達的保加利亞、羅馬尼亞、塞爾維亞和阿爾巴尼亞，也都在1990—1991年選擇了共產黨改革派。蘇聯的發展水平大致相當于拉美的一些大國，比如阿根廷、巴西、智利和墨西哥，與這些國家一樣，蘇聯也未能實現完全穩定的民主秩序。而非洲這個世界上最不發達的地區，則只有幾個新興民主國家，歷史不長且很不穩定。  [[12]](#m12_7)

唯一顯著的例外是中東地區，那里有不少國家的人均收入達到了歐洲或亞洲國家的水平，卻沒有一個是穩定的民主國家。不過這種情形完全可以通過石油來說明：石油收入使沙特阿拉伯、伊拉克、伊朗和阿聯酋這些國家獲得了現代化的表面之物——汽車、錄像機、米格戰斗轟炸機等等，卻沒能使它們的社會發生轉型，因為這樣的轉型只有當財富是通過其人民的勞動創造出來之時才會發生。

為了說明為什么發達工業化會產生自由民主，人們已經提出了三種論證。每一種論證都有一定程度的缺陷。第一種是功能論證，大意是說唯有民主能夠調和現代經濟所造成的復雜的利益沖突網。塔爾科特·帕森斯（Talcott Parsons）是這一觀點最強有力的支持者，他認為民主是所有社會的一個“進化共相”：

民主聯合是一種共相，這一基本觀點……認為，社會越大越復雜，有效的政治組織就越重要，這里的有效不只是指行政能力，也包括且不限于它對普遍的法律秩序的支持……那些在本質上不同于民主聯合的制度形式，是無法……使具體的個人和團體在行使［權力和權威］以及形成某個具有束縛力的政策決定時取得共識的。  [[13]](#m13_7)

對帕森斯的觀點稍作重述，那就是，要解決因工業化過程而來的利益團體的激增，最好的裝置就是民主。讓我們來看看工業化過程中出現的全新的社會行動者：工人階級因工業和技藝的專門化而日益分化，新的人事管理階層其利益也不一定與最高管理層相一致，國家、地方和基層的政府官僚之間的利益也不盡一致，還有從國外合法或非法進來的一波又一波的移民，他們想利用發達國家開放的勞動市場。這一論證進而認為，在這樣一個背景中，民主由于更具適應性而更能發揮作用。一旦為參與政治體制建立起普遍而開放的標準，新的社會團體和利益群體就能夠發表意見，并參與到一般的政治共識中來。獨裁也能適應變化，而且在某些情形下比民主反應更快，比如1868年之后日本明治時期的寡頭執政者就是如此。但是，歷史上也有大量相反的例子，比如普魯士的容克貴族或阿根廷的地主精英，這些心胸狹窄的統治精英就無視因經濟發展而來的社會變化，雖然這些變化就發生在他們眼皮底下。

根據這一論證思路，民主之所以比獨裁更能發揮作用，是因為新興社會團體之間出現的許多沖突，必須要么在法律制度下得到裁決，要么最終在政治體制下得到裁決。  [[14]](#m14_7)  單靠市場無法確定公共基礎設施投資的恰當水平和地點，也無法確定勞資爭議的解決規則、航班和運輸的頻率以及職業健康和安全的標準。這些問題每一個都在某種程度上是“負載價值的”（value-laden），而且必定涉及政治體制。如果某一體制會公平地裁決這些相沖突的利益，并且在某種程度上得到經濟體中的主要行動者的認可，那么它必定是民主的。獨裁國家也能以經濟效率的名義來解決這些問題，但現代經濟的平穩運行，取決于相互依賴的社會成員之間相互合作的自愿。如果他們不相信裁決者的合法性，如果沒有對體制的信任，那就不會有使整個體制平穩運行所需的那種積極熱情的合作。  [[15]](#m15_7)

以當今時代的中心問題——環境處理為例，對于發達國家而言，民主可以說是更能發揮功能的方式。發達工業化最著名的產品是嚴重的污染和環境破壞。這些產品就是經濟學家所謂的“外部性”（externalities），即由那些并不直接導致企業破壞環境的第三方被迫負擔的成本。不同的理論對于生態破壞的說法不一，有的歸罪于資本主義，有的歸罪于社會主義，盡管如此，經驗表明沒有哪一種經濟體制特別有利于環境。無論是私營公司，還是社會主義企業和部門，關注的都是增長或產量，都想盡可能地避免為外部性支付費用。  [[16]](#m16_6)  但是，既然人民不僅希望經濟增長，還希望自己和后代有一個安全的環境，那么在這兩者之間找到公平的平衡點，并使生態保護的成本分攤開來，不讓某個地區過度承擔，就成了政府的一個職能。

在這方面，共產國家惡劣的環境紀錄表明，環境最有效的保護者既不是資本主義也不是社會主義，而是民主。整體來看，對于1960年代和1970年代生態意識的發展，民主體制要比獨裁體制的反應快得多。因為，如果政治體制不允許地方社群對在自己社區中間建立劇毒化學工廠提出抗議，如果監察組織不能自由地監督公司和企業行為，如果國家的政治領導沒有足夠的敏感愿意拿出足夠的財力去保護環境，那么這樣的國家最終就會出現各種環境悲劇，諸如：切爾諾貝利核泄露、咸海干涸、波蘭克拉科夫嬰兒死亡率高達已經很高的全國平均死亡率四倍、西波希米亞流產率高達70%。  [[17]](#m17_6)  民主國家允許參與，因此會有反饋，若沒有反饋，政府就會偏向于那些大量增加國家財富的大企業，而忽視分散的個人公民團體的長遠利益。

對經濟發展為什么會產生民主的第二種論證，來自專政或一黨統治隨著時間推移日益衰落的趨勢，而且在面臨運行高度技術化的社會時衰落得愈加迅速。革命政權由于馬克斯·韋伯所謂的魅力型權威（charismatic authority），在早期或許能進行有效的統治。但是，一旦這個政權的奠基者去世，就無法保證其繼任者能有同樣程度的權威，甚至無法保證他們會有管理這個國家的最基本能力。長期的專政會導致出現一些可笑的個人膨脹，比如羅馬尼亞前統治者尼古拉·齊奧塞斯庫（Nicolae Ceaucescu）在國家實行定期電力管制之際，架設了一座四萬瓦的樹形彩燈。在政權締造者的追隨者之間會發生自我毀滅的權力斗爭，他們能相互掣肘，卻無法有效地管理國家。要取代這種永無休止的權力斗爭和獨斷專政，就只能使新領導人選舉和政策審查的程序日益常規化和制度化。如果這種更換領導的程序存在，那么錯誤政策的始作俑者就不必等到政治體系崩潰才能被更換。  [[18]](#m18_6)

這類觀點還可適用于右翼威權向民主過渡的情形。民主是精英集團——軍隊、技術官僚、工業資產階級——之間訂約或妥協的結果，這些精英集團為了爭權奪利而把自己搞得筋疲力盡、一事無成，或者彼此之間相互掣肘，結果只好把訂約或權力共享當作次好的安排接受下來。  [[19]](#m19_6)  根據這一論證，無論在左翼共產主義統治下還是在右翼威權主義統治下，民主都不會因為它是每個人的必然向往而出現，而不過是精英斗爭的副產品。

把經濟發展與自由民主聯系在一起的最后一種也是最有力的一種論證是，成功的工業化會形成中產階級社會，而中產階級社會要求政治參與和權利平等。盡管在工業化的早期階段常常會出現收入分配的懸殊差別，但是經濟發展最終會促進更大范圍的境況平等，因為它需要大量受過教育的勞動力。而這種更大范圍的境況平等，可以說易使人們反對那些不尊重這種平等或不允許人們平等參與的政治制度。

中產階級社會的出現是普及教育的一個結果。教育與自由民主之間的關聯常常被提到，似乎可以說它是最重要的一種關聯。  [[20]](#m20_5)  工業社會需要大量高技能的和受過教育的工人、管理人員、技術人員和知識分子；因此，即使是最專政的國家，如果想要發展經濟，也無法避免這樣的需要：進行大眾教育、開放的高等教育以及專業教育。若沒有大量專業化的教育機構，這樣的社會無法存在下來。事實上，在發達國家，一個人的社會地位在很大程度上取決于他的教育水平。  [[21]](#m21_5)  比如，當代美國存在的階級差異應主要歸因于教育差異。一個人若具有適當的教育文憑，就不會有什么發展障礙。體制中蔓延的不平等，是教育不平等的結果；而缺少教育則是對二等公民最安全的指責。

當然，教育對政治態度的影響是復雜的，但是我們有理由認為它至少為民主社會創造了條件。現代教育自許的目標是，把人們從偏見和傳統形式的權威中“解放”出來。據說，受過教育的人不會盲目服從權威，而是學會了自我思考。這種情形即使不會廣泛發生，人們也會因此知道更清楚、更長遠地來看待自己的自我利益。教育也會讓人們對自己和為自己要求更多；換句話說，他們獲得了一種尊嚴感，即他們想從同胞公民和國家那里得到的那種尊重。在傳統的農民社會中，一個地主（或共產黨委員）可以招募一些農民來殺死另一些農民，奪取他們的土地。這些農民這樣做并不是出于自己的利益，而是因為他們習慣于服從權威。然而，發達國家的都市從業人員可以因節食和馬拉松賽跑之類的許多可笑緣由召集起來，卻不會因為一個穿制服的人的要求而志愿加入私人軍隊或敢死隊。

這一論證的一個變種主張，科技精英掌控現代工業經濟的需要，最終要求更大的政治自由化，因為科學探究只能在自由和公開交流思想的氛圍中進行。此前我們已經看到，蘇聯和中國大量技術官僚精英的出現，創造了某種有利于市場和經濟自由化的傾向，因為這種情形更符合經濟合理性的標準。在這里，這一論證被擴展到政治領域：科學進步依賴的不只是科學探究的自由，而且依賴于整個社會和政治制度向自由爭論和參與開放。  [[22]](#m22_4)

因此，這些就是可以用來把高水平的經濟發展和自由民主聯系起來的論證。這兩方之間在經驗上的 關聯，是不可否認的。但是最終，沒有哪一種理論足以在這兩方之間確立一種必然的因果聯系。

我們把它與塔爾科特·帕森斯聯系在一起的那個論證——大意是說自由民主是在復雜的現代社會中最能夠基于同意來解決沖突的制度——只在一個點上是正確的，那就是，自由民主國家中的法治所具有的普遍性和形式化特征，確實為人們展開競爭、建立聯合關系以及最終達成妥協，提供了公平的競技場。但是，自由民主并不必定是最適合于解決社會沖突本身的政治制度。只有相關的“利益集團”在沖突產生之前，就有著關于基本價值或游戲規則的廣泛共識，而且沖突的性質主要是經濟上的，民主和平解決沖突的能力才會是最大的。然而，還有其他一些棘手得多的非經濟沖突，它們與世襲的社會地位、民族性等有關，民主對解決這些沖突并沒有特別的長處。

美國的民主能夠成功地解決國內不同利益集團之間的沖突，與美國社會由異質流動的人口組成這一點大有關系，所以它并不意味著民主將同樣能夠解決其他社會中產生的沖突。美國的經驗非常獨特，因為用托克維爾的話來說，美國人“生而平等”。  [[23]](#m23_4)  美國人若追溯各自的祖先，則背景、家鄉和種族各不相同，盡管如此，他們一來到美國基本上就會拋棄這些身份，而融入到一個沒有嚴格確定的社會階級或長期存在的種族和民族區分的新社會。美國的社會結構和種族結構有充分的流動性，因而足以阻止嚴格的社會階級、重大的亞民族主義或語言少數派的出現。  [[24]](#m24_2)  因此，美國的民主幾乎無需面對其他更古老的社會中出現的一些較為棘手的社會沖突。

此外，即使美國的民主在解決最持久種族問題即美國黑人問題上也不是特別有效。黑人奴隸制構成了美國人“生而平等”這一概述的主要例外，而美國的民主事實上亦無法通過民主方式解決奴隸制問題。在奴隸制廢除了很久之后，甚至在獲得了完全的法律平等很久之后，許多美國黑人依然完全疏離于美國文化的主流。考慮到這一問題深厚的文化性質，無論是對于黑人還是對于白人而言都是如此，美國的民主是否真能夠做到完全同化黑人，使形式上的機會平等轉變為更明確的境況平等，就很難說了。

在已經實現了高度社會平等，并且在某些基本價值上達成共識的社會中，自由民主或許更能發揮作用。但是對于那些按照社會階級、民族性或宗教信仰高度分化的社會而言，民主就只能是一套保持僵局和陷于停滯的規則。最典型的分化形式，是封建社會秩序遺產深厚的國家中的階級沖突，因為它們有著高度的階層分化和不平等的階級結構。這正是法國在大革命時期的情形，這仍會是像菲律賓和秘魯等第三世界國家的情形。社會為傳統精英所支配，他們常常是一些大地主，這些人既無法容忍其他階級，也不是能干的企業家。在這樣的國家中建立民主，掩蓋了人們在財富、聲望、社會地位和權力上的巨大差異，而其中的精英可以利用這些差異來操控民主進程。于是就會出現一種我們熟悉的病態：舊社會階級的統治導致了同樣毫不妥協的左派的反抗，后者認為民主體制本身就是腐敗的，必須連同其所保護的社會集團一起加以粉碎。一個保護一班無能懶惰地主的利益并導致社會內戰的民主制度，用經濟學的術語來看，不能說發揮了“功能”。  [[25]](#m25_2)

在解決不同種族或不同民族群體之間的爭端時，民主也沒有什么特別的長處。民族主權問題天然是不可妥協的：它要么屬于這個民族，要么屬于另一個民族——不是亞美尼亞人就是阿塞拜疆人，不是立陶宛人就是俄羅斯人——不同的民族一旦在這樣的問題上產生沖突，就很難像處理經濟爭端那樣通過和平的民主妥協來彌合分歧。蘇聯不可能既實行民主同時又保持統一，因為蘇聯各民族之間在共享一個共同的公民資格和身份上沒有共識。只有在這個國家瓦解為更小的民族實體時，民主才會出現。令人驚訝的是，美國的民主很好地處理了種族多樣性這一問題，不過，這種多樣性始終保持在一定的界限之內：美國的種族群體沒有一個是生活在自己傳統故土、講著自己的語言、念念不忘自己民族身份和主權的歷史共同體。

如果說要創造社會條件，以便既實現資本主義的經濟增長，又能在一段時間后使穩定的民主出現，那么現代化的獨裁國家，原則上要遠比民主國家有效得多。比如，以菲律賓為例。直到今天，菲律賓依然在農村保持著極度不平等的社會秩序，少數傳統的地主家族控制著這個國家大量的耕地。像其他國家的情形一樣，菲律賓的上層地主階級也缺乏活力和效率。盡管如此，他們仍設法通過自己的社會地位，控制著獨立后的菲律賓的大部分政治。然而，這個社會集團的持續統治，催生了東南亞殘存的毛澤東主義游擊運動，即菲律賓共產黨及其領導的新人民軍。1986年馬科斯獨裁政府倒臺，科拉松·阿基諾取而代之，卻既沒有解決土地分配問題，也沒有平息叛亂，阿基諾夫人自己的家族是菲律賓最大的家族之一，這恐怕至少是個原因。盡管她在當選后致力于推行一項徹底的土地改革方案，卻遭到了議會的反對，因為議會恰恰在很大程度上由改革所針對的那些人把持著。在這一情形中，民主受到束縛，無法帶來資本主義增長和民主本身長期穩定所必需的平等社會秩序。  [[26]](#m26_2)  在這樣的情形下，就像美國占領日本期間利用獨裁權力推行土地改革一樣，獨裁國家在促生一個現代社會方面要有效得多。

1968—1980年間統治秘魯的左翼軍官也進行過類似的改革。在軍政府接管之前，秘魯有50%的土地掌控在700個種植園主手中，這些人同時還控制著秘魯的大部分政治。軍政府上臺后，很快就在拉美地區繼古巴之后發動了最徹底的土地改革，用一批更為現代的工業家和技術官僚新精英取代舊有的土地寡頭，通過改善教育促進中產階級的極速發展。  [[27]](#m27_2)  這段專政時期使秘魯背負了一些更龐大、更低效的國有部門  [[28]](#m28_1)  ，但它確實消除了一些最突出的社會不平等，因此以某種方式，為軍政府在1980年下臺回到自己的位置后出現的經濟現代化部門，拓展了一個長遠的前景。

利用專斷的國家權力打破既有社會集團的控制，這種做法并非為列寧式左翼所獨有；右翼政權也曾如此做，來為發展市場經濟進而實現最先進的工業化水平鋪路。資本主義在一個流動的平等社會中最容易繁榮起來，因為在這樣的社會，富有進取精神的中產階級能夠擺脫傳統的地主階級，和其他享有特權卻經濟效率低下的社會集團。如果一個現代化的獨裁國家利用強力加速這一過程，同時避免把資源和權力從低效率的傳統地主階級轉移到同樣低效率的國有部門，那么就沒有理由認為它在經濟上與最現代化的“后工業”經濟組織不相容。正是這種邏輯，使安德蘭尼克·米格蘭尼亞（Andranik Migranian）和其他蘇聯知識分子，呼吁設立一個具有專斷權力的國家總統職位，以便讓蘇聯實現向市場經濟的“威權式過渡”。  [[29]](#m29_1)

隨著資本主義經濟發展的推進，依階級、民族、種族或宗教信仰而形成的明顯社會分裂會逐漸彌合，因而民主共識出現的前景也會越來越明朗。但無法保證，這些差異會隨著一個國家經濟上的增長而不再持續，或者明確地說，它們不會以更致命的形式回歸。經濟發展并沒有淡化魁北克法裔加拿大人的民族身份意識；實際上，他們害怕被占支配地位的英語文化同化，反而強化了他們保持自己特性的愿望。民主對于像美國那樣“生而平等”的社會更能發揮作用，這樣的說法實際上回避了一個問題，即這個民族是怎樣從一開始就做到那樣的。因而，民主并不一定隨著社會變得日益復雜多元而更能發揮作用。事實上，當社會的多元化超過一定限度之后，民主反而無效。

上述的第二個論證，即民主最終不過是原本并不民主的左翼或右翼精英權力斗爭的副產品，這作為一種解釋也不能讓人滿意，因為它無法回答為什么應該有一個趨向自由民主的普遍 演進。根據這種說法，民主不是任何一個為了獲得國家領導權而進行斗爭的集團的首選結果 。相反，民主不過是爭戰各方的一個休戰協定，而且在權力平衡中易于出現反復，即某個集團或精英重又取得勝利。換句話說，如果蘇聯產生了民主制度，那只是因為像戈爾巴喬夫和葉利欽這樣的野心家，需要一種煽動手法來打破已有的政黨機構，因此當其中的一方取得勝利之后，民主的成就就會被棄置一旁。同樣，這一論證認為拉丁美洲的民主不過是威權右翼與威權左翼之間妥協的結果，或者說是右翼強權集團之間妥協的結果，這些不同的強權集團都有自己屬意的社會，他們一旦掌權，就會加以推行。這對于某些具體國家通向民主的進程而言，可謂是最準確的描述，但是，如果民主不是所有人的第一選擇，那就很難保持穩定。因此，這樣一種解釋無法成為朝著民主方向普遍演進的基礎。  [[30]](#m30_1)

第三個論證，即先進工業化能促生受過教育的、自然地傾向于自由權利和民主參與的中產階級社會，只有在一個點上是正確的。我們顯然很清楚，教育即使不是民主的絕對必要條件，也至少是非常適于民主的氛圍。很難想象，在一個大部分人是文盲因而無法利用信息來行使選擇權的社會中，民主能夠有效運行。然而，說教育必然 導向對民主規范的信念，完全是另一個不同問題。確實，從蘇聯和中國，到韓國、臺灣和巴西，這些國家和地區教育水平的提高與民主規范的普及緊密相連。但要注意的是，當前世界教育中心盛行的觀念正是民主：因此，一個在加利福尼亞大學洛杉磯分校獲得工程學位的臺灣學生回到臺灣后，認為自由民主是現代國家最好的政治組織形式，也就一點不奇怪了。但是，這種情形完全不是說，他所接受的工程教育與他新有的自由民主信念之間存在著某種必然 關聯，盡管他所接受的工程教育在經濟上對于臺灣很重要。實際上，教育自然會導向民主價值這種想法，反映的是民主人士的重要假設。在其他時期，當民主觀念還沒有被廣泛接受，在西方受教育的年輕人回到祖國時常常會認為，共產主義或法西斯主義是現代社會的未來潮流。如今，美國和其他西方國家的高等教育向年輕人普遍灌輸的，是看待二十世紀思想的歷史主義觀點和相對主義觀點。這樣當然培養了他們對不同觀點的寬容，從而準備好了做一個自由民主國家的公民，但是，這也使得他們找不到最終的根據，來說明自由民主對于其他一切政體的優越性。

發達工業化國家中受過教育的中產階級大都偏愛自由民主，而不喜歡各種形式的威權主義，這是事實，但它仍需要回答的是，他們為什么會有這種偏愛。很顯然，對民主的偏愛并不是 由工業化過程本身的邏輯規定的。實際上，這一過程的邏輯指向的方向似乎恰恰相反。因為，如果一個國家的首要目標是經濟增長，那么最適合的體制既不是自由民主，也不是列寧式的或民主式的社會主義，而是自由經濟與威權政治的結合，有論者稱這種結合為“官僚威權國家”，而我們會稱之為“市場導向的威權主義”。

大量的經驗證據表明，市場導向的威權式現代化國家在經濟方面顯然要比民主國家做得好。歷史地來看，令人印象最為深刻的經濟增長紀錄的創造者多是這種類型的國家，其中包括帝制德國、明治時期的日本、維特（Witte）和斯托雷平時期的俄國，以及更近的1964年軍人掌權之后的巴西、皮諾切特治下的智利，當然還有亞洲的新興工業化經濟體。  [[31]](#m31_1)  比如，在1961—1968年間，發展中世界民主國家的年均增長率只有2.1%，其中包括印度、錫蘭、菲律賓、智利和哥斯達黎加，而保守的威權政權（西班牙、葡萄牙、伊朗、臺灣地區、韓國、泰國和巴基斯坦）的年均增長率為5.2%。  [[32]](#m32_1)

市場導向的威權國家為什么會在經濟上比民主國家做得更好，其原因簡單明了，而且經濟學家約瑟夫·熊彼特（Joseph Schumpeter）在他的著作《資本主義、社會主義與民主》（Capitalism, Socialism, and Democracy ）中對此做了描述。盡管民主國家的選民理論上認可自由市場原則，但是，一旦他們自己眼前的經濟利益有受損的危險，就會毫不猶豫地拋棄這些原則。換句話說，我們無法假定民主國家的公眾在經濟上會作出理性的選擇，或者經濟上的失敗者不會利用手中的政治權力來保護他們的經濟地位。民主政權反映了社會中各種不同利益集團要求，但它作為一個整體則傾向于關注福利，通過拉平工資的稅收政策來抑制生產，保護敗落和沒有競爭力的產業，因此導致了較大的預算赤字和極高的通脹率。拿我們身邊的一個例子來說，1980年代期間，美國由于一系列不斷增長的預算赤字，花出的錢遠高于生產所得，為了保持當前高水平消費，則不得不限制未來的經濟增長和后代的選擇。盡管有著廣泛擔憂，這種短視做法不僅在經濟上而且政治上會損害長遠利益，但是，美國的民主制度無法認真對待這一問題，因為它無法決定如何公平地分配因減少預算和增加稅收所帶來的痛苦。因此，美國的民主制度近年來并沒有顯示其強有力的經濟功能。

另一方面，威權政權原則上更能真正遵循真正自由的經濟政策，不會為限制發展的再分配目標所扭曲。它們不必對敗落產業中的工人負責，或者僅僅因為低效率的部門具有政治影響而對其加以補貼。它們實際上能夠為了長期的發展，利用國家權力來抑制消費。在1960年代的高速發展時期，韓國政府能夠通過禁止罷工、禁絕擴大工人消費和福利的言論來壓制增加工資的要求。與之相對，韓國在1987年向民主轉型之后，通過民主選舉新當選的政府，就不得不面對爆發的罷工潮和長期以來受到壓制的增加工資的要求。結果使韓國的勞動成本大幅度提高，競爭力下降。當然，共產政權能夠通過無情地壓榨消費者來實現極高的儲蓄率和投資率，但是，它們的長期增長和現代化能力因缺乏競爭而受到牽絆。相反，市場導向的威權國家結合了兩個世界的最佳部分：它們能夠對其人民強制推行一種相當嚴厲的社會規范，同時又容許一定程度的自由來促進創新和最新技術的應用。

如果說針對民主國家的經濟效率的一種反對觀點認為，它們為了再分配和當前消費對市場干預過多，那么另一種觀點則認為，它們對市場的干預還不夠。相對于北美和西歐的發達民主國家，在許多方面，市場導向的威權政權在經濟政策上都更傾向于中央集權。但是，這種中央集權僅僅指向促進經濟的高增長，而不是指向諸如再分配和社會正義這樣的目標。我們不清楚，國家不惜犧牲其他部門的利益而補貼或支持某些經濟部門的“產業政策”，是否比日本和其他亞洲新興經濟體長期以來對經濟的扶持更是一種阻礙。但是，政府對市場的干預，只要能夠順利執行并保持在競爭性市場所允許的范圍內，顯然與高水平的增長完全不矛盾。在1970年代末至1980年代初，臺灣的規劃者不顧可能帶來的陣痛和失業，成功地使投資從紡織等輕工業轉向電子產品和半導體產品等先進工業。臺灣的產業政策之所以能夠運行，僅僅是因為政府能夠讓進行規劃的技術官僚擺脫政治壓力，從而可以根據效率標準來強化市場和作出決策——換句話說，它之所以能夠運行是因為臺灣不是 民主統治。而美國的一項產業政策就幾無可能提升其經濟競爭力，則正是因為美國比臺灣或亞洲的新興經濟體更民主。在美國，規劃還在進行中就會因受到來自國會的壓力而陷于困境，這些壓力的理據或者是保護低效率的產業，或者是促進有利于特殊利益集團的產業。

經濟發展與自由民主之間有著不可置疑的關系，這一點我們只要放眼世界就能看到。但是，這一關系的確切本性則相當復雜，并非一目了然，迄今仍沒有哪個理論能對其作出充分解釋。現代自然科學及其促生的工業化過程的邏輯，在政治領域里并不像在經濟領域里那樣指向一個唯一的方向。自由民主與工業的成熟相一致，并且為許多工業發達的國家所偏愛，但是，這并不能表明兩者之間存在著一種必然 聯系。我們的方向性歷史背后的機制，既可以通向自由的未來，也可以通向官僚威權的未來。因此，要理解當前的威權主義危機和世界范圍的民主革命，還必須考慮其他方面。

[[1]](#w1_10) Nietzsche, The Portable Nietzsche (New York: Viking, 1954), p. 231.

[[2]](#w2_10) Seymour Martin Lipset, “Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy,” American Political Science Review 53 (1959): 69—105. See also the chapter “Economic Development and Democracy” in S. M. Lipset, Political Man: Where, How and Why Democracy Works in the Modern World (New York: Doubleday, 1960), pp. 45—76; Phillips Cutright, “National Political Development: Its Measurements and Social Correlate,” American Sociology Review 28 (1963): 253—264; and Deane E. Neubauer, “Some Conditions of Democracy,” American Political Science Review 61 (1967): 1002—1009.

[[3]](#w3_10) R. Hudson and J. R. Lewis, “Capital Accumulation: The Industrialization of Southern Europe?” in Allan Williams, ed., Southern Europe Transformed (London: Harper and Row, 1984), p. 182.也見Linz (1979), p. 176. 這些國家的增長率既比歐共體最初的六個成員國高，也比歐共體在一段時期內經過最初的擴張之后的九個成員國高。

[[4]](#w4_10) John F. Coverdale, The Political Transformation of Spain after Franco (New York: Praeger, 1979), p. 3.

[[5]](#w5_9) Linz (1979), p. 176.

[[6]](#w6_9) Coverdale (1979), p. 1.

[[7]](#w7_8) “Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity,” Economist 316: 7663 (July 14, 1990), p. 19.

[[8]](#w8_8) Pye (1990a), p. 8.

[[9]](#w9_8) 根據資料，當時五分之一的南非白人可以歸為“窮苦白人”，他們被認為是“一些極度依賴性的人，無論從道德上、經濟上還是身體上，若沒有他人的幫助，他們就無法為自己找到適當的生活手段……”Davenport (1987), p. 319.

[[10]](#w10_8) 1936年，41%的南非白人居住在農村；到1977年，這個數據就降到了8%，盡管有27%是藍領工人，但有65%已經成了白領管理人員和專業技術人員。數據來自Hermann Giliomee and Laurence Schlemmer, From Apartheid to Nation-Building (Johannesburg: Oxford University Press, 1990), p. 120.

[[11]](#w11_7) 在1960年代初期，彼得·懷爾斯（Peter Wiles）就指出過，蘇聯正開始按照功能而非意識形態標準來教育其技術官僚，并且認為這種做法最終會使他們認識到其經濟體制其他方面的不合理性。見The Political Economy of Communism (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 329. 摩西·盧因（Moshe Lewin）認為大量的城市化和教育為改革奠定了基礎。見The Gorbachev Phenomenon: A Historical Interpretation (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1987).

[[12]](#w12_7) 正如在前面第一部分中提到的那樣，包括博茨瓦納和納米比亞在內的許多非洲國家在1980年代就成了民主國家，有更多的國家確定在1990年代進行選舉。

[[13]](#w13_7) Parsons (1964), pp. 355—356.

[[14]](#w14_7) 功能論證的一個變種是：自由民主是確保市場的正確運行所必需的。也就是說，威權政權由于監管著市場經濟，因此幾乎不會完全讓市場經濟獨自運行，它總是會為了增長、公正、國家權力或任何其他種種政治目標而利用國家權力來干預市場經濟。可以說，唯有政治的“市場”的存在，才能防止國家通過提供回饋對經濟的不適當干預，才能抵制不明智的政府政策。這一觀點是馬里奧·巴爾加斯·略薩作出的，見de Soto (1989), pp. xviii—xix.

[[15]](#w15_7) 這樣的情形曾發生在1960和1970年代的蘇聯，那時蘇共在某種程度上不再是自上而下指導著經濟發展過程的統治者，而是在不同地區、政府部門和企業的利益之間進行調節的裁決者。蘇共基于意識形態可能規定農業要集體化，各部門要按照中央計劃運行；但是，意識形態對于諸如化學工業部門下面的兩個分支就資源投資所展開的爭斗并不能提供指導。我們說蘇聯這個黨國在不同機構的利益之間扮演著這種調節的角色，并不是說那里存在著真正的民主，也不是說它沒有對社會的其他領域進行強有力的統治 。

[[16]](#w16_6) 認為資本主義應對環境破壞負責的觀點，見Marshall Goldman, The Spoils of Progress: Environmental Pollution in the Soviet Union (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1972). 關于蘇聯和東歐國家的環境問題的概述，見Joan Debardleben, The Environment and Marxism—Leninism:The Soviet and East German Experiences (Boulder, Colo.: Westview, 1985); and B. Komarov, The Destruction of Nature in the USSR (London: M. E. Sharpe, 1980).

[[17]](#w17_6) 見“Eastern Europe Faces Vast Environmental Blight,” Washington Post (March 30, 1990), p. A1; “Czechoslovakia Tackles the Environment, Government Says a Third of the Country is ‘Ecologically Devastated,’” Christian Science Monitor (June 21, 1990), p. 5.

[[18]](#w18_6) 關于這一論證思路，見Richard Lowenthal “The Ruling Party in a Mature Society,” in Field (1976), p. 107.

[[19]](#w19_6) 這一觀點包含在奧唐奈（O’Donnell）、施密特（Schmitter）和普沃斯基（Prezoworski）為下面這個文集撰寫的論文的一些分析中，見Transitions from Authoritarian Rule volumes, O’Donnell and Schmitter, eds. (1986a, 1986b, 1986c, 1986d)。

[[20]](#w20_5) 然而，大多數這方面的文獻討論的是教育如何幫助人具有民主資格和鞏固民主之類的問題，而不是解釋教育為何會使人易于走向民主。例見Bryce (1931), pp. 70—79.

[[21]](#w21_5) 在發達國家，人們顯然發現具有博士學位的受聘人員掙的不如只有高中文憑的房地產開發商多，但是大體上可以說收入與教育之間具有高度相關性。

[[22]](#w22_4) 這一論證見David Apter, The Politics of Modernization (Chicago: University of Chicago Press, 1965).

[[23]](#w23_4) 這一論證見Huntington (1968), pp. 134—137. 關于美國人“天生平等”的社會后果，見Louis Hartz, The Liberal Tradition in America (New York: Harcourt Brace, 1955)。

[[24]](#w24_2) 一個不同于這一概述的例外是，美國西南部出現了一個講西班牙語的族群，它因其規模和較低的語言同化程度而言，不同于此前的種族團體。

[[25]](#w25_2) 蘇聯也存在著類似的情形；不過那里不是封建制度遺留下來舊社會階級，而是一個由享有明確特權和權威的黨魁和權貴構成的“新階級”。他們像拉丁美洲的大莊園主一樣，能夠利用他們的傳統權威按照自己的喜好來擾亂選舉程序。無論對于資本主義還是對于民主，這一階級都是一個頑固的社會障礙，要使其中任何一個出現，就必須打破這一階級的力量。

[[26]](#w26_2) 獨裁制度本身顯然不足以帶來平等的社會改革。費迪南德·馬科斯用國家權力來犒勞自己的私人朋友，由此加劇了本已存在的社會不平等。但是，一個致力于經濟效率的現代化獨裁制度與民主制度比起來，理論上可以在短得多的時期內使菲律賓社會完成徹底的轉型。

[[27]](#w27_2) Cynthia McClintock, “Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic,” in Larry Diamond, Juan Linz, and Seymour Martin Lipset, Democracy in Developing Countries , vol. 4, Latin America (Boulder, Colo.: Lunne Rienner, 1988b), pp. 353—358.

[[28]](#w28_1) 這種情形的部分原因在于從舊有寡頭手中沒收的財富被轉移到了低效率的國有部門手中，這些部門在軍政府掌權時期在國內生產總值中比重從13%增長到了23%。

[[29]](#w29_1) 對安德蘭尼克·米格蘭尼亞（Andranik Migranian）和伊戈爾·克利亞姆金（Igor Klyamkin）的訪談，見Literaturnay Gazeta (August 16, 1989), translated in Détente, November 1989; and “The Long Road to the European Home,” Novy Mir , no. 7 (July 1989): 166—184.

[[30]](#w30_1) Daniel H. Levine在對奧唐奈和施密特編輯的關于威權主義轉型的著作進行批判時，也給出了類似的觀點。人們難以想象在一個無人相信民主自身具有正當性的地方所出現的民主政體會是穩固和穩定的。見 “Paradigm Lost: Dependence to Democracy,” World Politics 40, no. 3 (April 1988): 377—394.

[[31]](#w31_1) 關于威權政權作為早期工業化的推動者具有優勢的廣泛爭論，見Gerschenkron (1962)。關于專制與日本1868年后經濟增長之間的關聯，見Koji Taira, “Japan’s Modern Economic Growth: Capitalist Development under Absolutism,” in Harry Wray and Hilary Conroy, eds., Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History (Honolulu: Univesity of Hawaii Press, 1983), pp. 34—41.

[[32]](#w32_1) 數據見Samuel P. Huntington and Jorge I. Dominguez, “Political Development,” in Fred I. Greestein and Nelson Polsby, eds., Handbook of Political Science , vol. 3 (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1975), p. 61.

## 第11章 已然回答的老問題

面對康德的問題：是否有可能撰寫一部世界公民觀點下的普世歷史？我們暫時的回答是肯定的。

現代自然科學提供了一個逐漸展開的機制，它讓我們看到，過去幾個世紀的人類歷史既是有方向的，又是連貫的。即便如今這個時代我們已不再把歐洲和北美的經驗等同于整個人類的經驗，這一機制仍是真正普遍的。除了巴西和巴布亞新幾內亞叢林中幾個正在迅速消失的部落外，已沒有哪部分人類不受這一機制的影響，未通過現代消費主義的普遍經濟關系與其他人類聯系在一起。最近幾個世紀出現了一種真正的全球文化，它以技術主導的經濟增長，以及生產和維持這種經濟增長所必需的資本主義社會關系為中心，這正是世界主義而不是地方主義的標志。那些曾抵制這種一體化的社會，從德川時代的日本和奧斯曼土耳其（Sublime Porte，高門［1923年前奧斯曼帝國政府的正式名稱］），到蘇聯、中國、緬甸和伊朗，它們的抵抗行動也只能堅持一兩代人的時間。這些社會不是被占優勢的軍事技術打敗，就是被現代自然科學所創造的光怪陸離的物質世界誘惑。盡管并不是所有國家都有能力在不久的將來成為消費社會，但是，世界上幾乎沒有一個國家不以這樣的社會為自己的目標。

要是我們關于現代自然科學的理解能夠成立，歷史循環這樣的觀念就難以站得住腳。這并不是說歷史不會重復。讀過修昔底德（Thucydides）的人都能注意到，雅典與斯巴達之間的敵對狀態，與美國與蘇聯之間的冷戰沖突類似。那些注意到古代某些大國的周期興衰并把它們與當代的大國進行比較的人，也不會看不到它們之間的相似性。但是，只要我們明了在歷史的重復之間存在著記憶和運動，那么某種長期存在的歷史模式的重現，與一種方向性的、辯證的歷史就不矛盾。雅典的民主不是現代的民主，斯巴達政體也找不到當代的對應物，盡管它可能與斯大林統治下的蘇聯有某些相似之處。柏拉圖或亞里士多德設想的那種真正的循環歷史要有可能，必須滿足一個條件：一場足以使關于此前時代的所有記憶喪失的全球大災難。甚至在一個面臨著核武器和全球變暖威脅的時代，人們也難以設想一種足以毀滅現代自然科學觀念的大災難。只要造成災難的不是吸血鬼，科學就會在幾代人時間內重建自身——同時重建其相關的全部社會、經濟和政治。任何根本意義上的倒轉，都意味著與現代自然科學及其所創造的經濟世界的徹底決裂。任何一個當代社會似乎都沒有進行這種選擇的可能，無論如何，軍備競賽會使每一個社會成為那個自我加強的世界的一員。

在二十世紀行將結束之際，希特勒主義和斯大林主義似乎成了走向死胡同的歷史岔路，而不是人類社會組織的真正方案。這些純粹的極權主義不僅犧牲的人無以數計，而且它們持續的時間不會超過統治者的有生之年——希特勒主義在1945年毀滅，斯大林主義在1956年毀滅。許多其他國家試圖以某種方式復制極權主義，從1949年的中國革命到1970年代中期在柬埔寨進行種族屠殺的紅色高棉，期間還出現了無數邪惡的專政，從左翼的朝鮮、南也門、埃塞俄比亞、古巴和阿富汗，到右翼的伊朗、伊拉克和敘利亞。  [[1]](#m1_11)  但是，所有后來自許的極權主義有一個共同的特征，即它們都出現在相對落后貧窮的第三世界國家。  [[2]](#m2_11)  共產主義在發達國家的持續失敗以及它在剛剛進入工業化第一階段的國家的盛行表明，恰如沃爾特·羅斯托（Walt Rostow）所說，“極權主義誘惑”主要是一種“轉型病”，是某些處于一定社會經濟發展階段的國家因其特殊的政治和社會需要而產生的病理狀態。  [[3]](#m3_11)

可法西斯主義呢？它可是出現在高度發達的國家。怎么可能把德國民族社會主義歸為一個“歷史階段”，而不是把它看做現代性自身的一個特殊發明呢？如果生活在1930年代的那代人因怨恨爆發（這些怨恨原以為會隨著文明的進步而得到“克服”）而從自鳴得意中陷入驚悚，那么，誰又能保證我們不會為迄今不明其源的新爆發而震驚呢？

答案當然是，我們無法保證和斷言未來世代不會出現希特勒或波爾布特。一個生活在當代并以黑格爾自許的人，堅持認為希特勒是1945年后德國實現民主所必需 ，適足以受到人們嘲笑。此外，一部普世史不必為了展現一個具有較大意義的人類演進模式，而把每一個專制政權和每一場戰爭都正當化。即使我們承認人類演進過程遭受過巨大且無法解釋的中斷，那也無損于這一過程所具有的影響力和長期的規律性，這就像生物進化理論并不會因為恐龍的突然滅絕而不成立一樣。

盡管大屠殺的恐怖應該讓我們停下來思考，但是，僅僅援引大屠殺不足以終結關于歷史中的進步或理性問題的討論。現在有一種傾向，不愿意理性地討論大屠殺的歷史原因，這在很多方面與反核分子不愿理性地討論核武器的威懾力或戰略應用很相似。這兩種情形都隱藏著這樣一種憂慮，即“合理化”會使種族屠殺變得習以為常。那些把大屠殺看作現代性的主要事件的作家都認為，它不僅在歷史上是獨一無二的，而且同時是潛藏于所有社會表面下的普遍之惡的顯現。但是，其中的兩種說法不可能同時成立：如果大屠殺是史無前例、獨一無二的邪惡事件，那它必定有同樣獨一無二的原因，而且這些原因我們不認為會輕易地在不同時代的其他國家重現。  [[4]](#m4_11)  因此，它無論如何都不能當作現代性的必然。另一方面，如果它是普遍之惡的顯現，那么它就成了雖然可怖卻司空見慣的民族主義泛濫現象的一種極端形式，而后者可以減緩歷史列車的速度，卻無法使之脫軌。

我傾向于認為：大屠殺既是獨一無二的邪惡，也是德國在1920至1930年代期間匯集的歷史上獨一無二的條件的產物。這些條件不僅在最發達的社會根本不會出現，而且將來在其他社會中也難以重現（如果不是完全不可能的話）。其中許多條件，比如長期殘酷戰爭的失敗和經濟衰退，確實司空見慣，而且可能會在其他國家重現。但是其他一些條件則與當時德國特有的思想文化傳統有關，比如反物質主義和對斗爭與犧牲的崇尚，從而使德國大大不同于有著自由傳統的法國和英國。這些傳統絕不是“現代的”，它們曾在普法戰爭前后得到過驗證，那時德意志帝國實行過度保護主義的工業化政策，從而導致了嚴重的社會失調。人們完全可以這樣來理解，納粹主義是“轉型病”的另一個極端變種，是現代化過程的一個副產品，但絕不是現代性本身的必然成分。  [[5]](#m5_10)  當然，這絕不是說由于我們的社會已經超越了這一階段，納粹主義現象如今已沒有可能。不過，它確實表明了法西斯主義是一種病態的、極端的境況，借此不足以評判整個現代性。

斯大林主義或納粹主義是社會發展的疾病，這樣的說法并不意味著對它們的窮兇極惡視而不見，也不是對它們的受害者缺乏同情。正如讓－弗朗索瓦·雷韋爾指出的那樣，1980年代自由民主在一些國家取得勝利的事實，對于大多數在過去的一百年里被極權主義奪去生命的人而言，毫無意義。  [[6]](#m6_10)

此外，他們的 生命被白白浪費，他們的 痛苦無法補償，這一事實不應讓我們對歷史是否有一個理性模式這一問題無話可說。人們普遍期望，如果能有一種普世歷史的話，那它必定能起到世俗的自然神學的作用，即能夠根據歷史的最終目的，對一切存在之物作出合理說明。然而，沒有哪種普世歷史能夠合理地滿足這樣的期望。從一開始，這樣的思想構建就意味著對歷史細節和紋理的高度抽象，因而最終幾乎必然會忽略構成“史前史”的整個的人和時代。我們構建的任何普世歷史，不可避免地都無法對那些經歷過的人而言極為真實的許多事件給出合理說明。普世歷史僅僅是一種思想工具；它無法取代上帝的位置，給歷史上每一個受害者帶來個人救贖。

同樣，歷史發展過程中出現像大屠殺這樣的中斷，無論有多恐怖，都無法抹消如下明顯的事實：現代性是一個連貫一致的強有力整體。中斷的存在，絲毫不會影響生活在現代化進程中的人會有極端相似的體驗。沒有人能夠否認，二十世紀的生活在許多基本方面都不同于此前所有時代的生活，那些愜意地生活在發達國家中卻嘲笑抽象的歷史進步觀念的人，都不愿意回到過去生活，實際上，第三世界國家就是人類早前時代的代表。一個人完全可以承認現代性讓新的邪惡有了存身之地，甚至可以質疑人類道德進步的事實，但仍可以繼續相信存在著一個方向性的、連貫性的歷史進程。

[[1]](#w1_11) 敘利亞和伊朗都自稱在某些方面是社會主義，盡管這種情形反映了當時的國際時尚，但是這些政權的統治形式名不副實。由于這些國家的控制都有其限制，許多人反對把這些國家歸為“極權主義”；或許稱它們為“不成功的”或“不合格的”極權主義更好，盡管這樣的稱謂未能盡述這些國家的殘酷性。

[[2]](#w2_11) 大家都知道，共產主義首先取得勝利的國家并不是馬克思曾預言的像德國那樣的具有大量工業無產階級的發達國家，而是半工業化、半西方化的俄國，然后是農民和農業占壓倒性多數的中國。關于共產主義試圖理解這一現實的說明，見Stuart Schram and Hélène Carrère-d’Encausse, Marxism and Asia (London: Allen Lane, 1969).

[[3]](#w3_11) 見Walt Rostow, The Stages of Economic Growth (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), pp. 162—163.

[[4]](#w4_11) 這一觀點見茨維坦·托多洛夫（Tsvetan Todorov）對齊格蒙特·鮑曼（Zygmunt Bauman）的《現代性與大屠殺》（Modernity and the Holocaust ）一書的評論，載The New Republic (March 19, 1990): 30—33. 托多洛夫正確地指出，納粹德國不能當作現代性的一個典型；確切地說，它既有現代的因素，也有反現代的因素，其中后者在說明大屠殺為何可能方面頗有價值。

[[5]](#w5_10) 例見如下經典作品，Ralf Dahrendorf’s Society and Democracy in Germany (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1969); and Fritz Stern’s The Politics of Cultural Despair (Berkeley: University of California Press, 1961). 這后一本書把納粹的一系列的主題追溯到對有機的前工業化社會的一種懷鄉病，對經濟現代性的原子化和異化特征的廣泛厭惡。霍梅尼的伊朗可以說是另一個類似的情形：二戰后的伊朗曾有一段經濟飛速增長的時期，因此導致了傳統社會關系和文化規范的徹底中斷。原教旨主義的什葉派，就像法西斯主義一樣，可以看做是通過新的截然不同的手段來恢復前工業化社會情形的一種懷舊努力。

[[6]](#w6_10) Revel (198—90), pp. 99—103.

## 第12章 不存在沒有民主人的民主

迄今為止，我們所展示的機制顯然本質上是一種對于歷史的經濟解釋。除非人類想要利用科學征服自然以滿足自己的需要，或者確保自己免于危險，“現代自然科學的邏輯”本身并沒有力量。就其自身而言，科學（不論是以機器生產的形式還是以合理的勞動組織的形式）所規定的，僅僅是為基本的自然法則所決定的技術可能性范圍。而推動著人們去開發這些可能性的，是人的欲望：不是滿足有限的“自然”需要的欲望，而是其可能性范圍也在不斷擴大的、極富彈性的欲望。

換句話說，機制是一種馬克思主義的歷史解釋，卻導致了一個完全非馬克思主義的結論。正是“人這個物種”的生產和消費欲望，使他離開農村來到城市，不愿種地而去大工廠或大機構上班，拋棄祖業而把自己的勞動力出賣給價高的雇主，去接受教育和服從時鐘般的紀律。

然而，與馬克思的初衷相反的是，這種容許人們以最平等的方式生產和消費最大數量的產品的社會，并不是一個共產主義社會，而是一個資本主義社會。在《資本論》第三卷中，馬克思是這樣描述共產主義下的自由王國的：

事實上，自由王國只是在必要性和外在目的規定要做的勞動終止的地方才開始；因而按照事物的本性來說，它存在于真正物質生產領域的彼岸。像野蠻人為了滿足自己的需要，為了維持和再生產自己的生命，必須與自然搏斗一樣，文明人也必須這樣做；而且在一切社會形式中，在一切可能的生產方式中，他都必須這樣做。這個自然必然性的王國會隨著人的發展而擴大，因為需要會擴大；但是，滿足這種需要的生產力同時也會擴大。這個領域內的自由只能是：社會化的人，聯合起來的生產者，將合理地調節他們和自然之間的物質變換，把它置于他們的共同控制之下，而不讓它作為一種盲目的力量來統治自己；靠消耗最小的力量，在最無愧于和最適合于他們的人類本性的條件下來進行這種物質交換。但是，這個領域始終是一個必然王國。在這個必然王國的彼岸，作為目的本身的人類能力的發揮，真正的自由王國，就開始了。但是，這個自由王國只有建立在必然王國的基礎上，才能繁榮起來。工作日的縮短是根本條件。  [[1]](#m1_12)

實際上，馬克思的自由王國是每天4小時工作制：那是一個非常有生產力的社會，一個人上午的勞動就能滿足他自己以及家人的全部自然需要，而下午和晚上的時間則可以用來打獵、作詩或批判。在某種意義上，蘇聯或德意志民主共和國（即東德）這種真實世界中的共產主義社會，曾實現這樣的自由王國，因為幾乎沒有誰會每天老老實實工作4小時以上。不過，4小時之后的時間他們很少用來寫詩或進行批判，因為這樣做會很快把自己送進監獄；因此這些時間被花在排隊、喝酒或找機會去飽受污染、人滿為患的沙灘度假。但是，如果社會主義社會滿足基本需要所需的“必要勞動時間”是每個工人4小時，那么資本主義社會相應地做到這一點則只需1或2個小時，而剩下的6或7個小時的“剩余勞動時間”所產生的利潤，并沒有只是進了資本家的口袋，它也讓工人可以購買汽車和洗衣機，野餐工具和露營設備。這樣的社會是否構成了任何意義上的“自由王國”，這是另一個問題，但很顯然的是，美國工人比蘇聯工人從“必然王國”中解放出來的程度要充分得多。

當然，每個工人的生產率數據與幸福沒有必然關系。正如馬克思解釋的那樣，物質需要會隨著生產力的提高而增長，因此，一個人要知道什么樣的社會中工人更有滿足感，就必須知道哪種類型的社會可以更好地維持需要與生產能力之間的平衡。反諷的是，共產主義社會有西方消費社會所產生的日益膨脹的欲望，卻沒有滿足這些欲望的手段。埃里希·昂納克常說，德意志民主共和國的生活標準要比“德皇時代”高得多；實際上，它比人類歷史上的絕大多數社會都要高得多，可以許多倍地滿足人的“自然”需要。但這幾乎無關緊要。因為東德人拿來與自己比較的，不是德皇時代的人，而是同時代的西德人，由此發現自己的社會很貧乏。

如果人主要是一種由欲望和理性支配的經濟動物，那么歷史演進的辯證過程在不同人類社會和文化之間應該非常相似。這就是“現代化理論”的結論，它借用了馬克思主義的觀點，認為經濟是歷史變遷的基礎力量。現代化理論在1990年看起來很有說服力，這在15—20年前是不可想象的，那時它正受到學術界的猛烈抨擊。事實上，幾乎所有實現了高水平經濟發展的國家都越來越相似，而不是相反。盡管有許多不同的道路可供這些國家走向歷史的終結，但是，除了資本主義的自由民主制度之外，似乎還沒有其他的現代性社會形態受到它們的關注。  [[2]](#m2_12)  現代化的國家和地區，從西班牙和葡萄牙，到蘇聯和中國，再到臺灣和韓國，都在朝著這個方向走。

但是，跟所有用經濟來解釋歷史的理論一樣，現代化理論也有某些不足。這一理論只在人是一種經濟動物，只當人受經濟增長和工業理性的命令支配之時，才是有效的。它那不可否認的說服力源于這樣一個事實：人，尤其是集體中的人，實際上一生中絕大多數時間里都是出于這些動機而行動的。然而，人的動機中還有與經濟無關的其他方面，歷史中出現的中斷——大多數人類戰爭，以及突然爆發的宗教、意識形態或民族主義情緒（正是它們導致了希特勒和霍梅尼出現）——其源頭就在這里。真正的普世歷史不僅必須能夠解釋廣泛的、漸進的演進趨勢，而且還能解釋中斷的意外事件。

從前面的論述不難看出，如果我們僅僅用經濟術語來理解民主現象，顯然無法給出充分的解釋。歷史的經濟解釋把我們帶到了自由民主這塊應許之地的門口，卻沒有把我們完全送到里頭。經濟現代化的過程或許帶來了一些大規模的社會變遷，比如部族的農業社會向有教養的中產階級城市社會轉型，從而在某些方面為民主的到來創造了物質條件。但是，這一過程無法解釋民主本身，因為一旦我們更深入地考察這一過程，就會發現民主制度幾乎從不是出于經濟理由被選擇的。最初的兩大民主革命，即美國革命和法國革命，都發生在工業革命正在英國進行之際，那時，這兩個國家都還沒有在經濟上實現我們今天所理解的“現代化”。因此，這兩個國家選擇人權并沒有受到工業化過程的影響。美國的建國之父可能早就對他們在議會沒有代表而英女王仍要向他們征稅大為不滿，但是，他們決定宣布獨立并為了建立新的民主秩序而向英國宣戰，不能說是出于經濟效率的考慮。因而，在世界歷史中隨后的許多時刻，出現了不少選擇沒有自由的繁榮的情形——從美國反對獨立宣言的托利黨種植園主，到十九世紀的德國和日本這兩個威權現代化國家，再到當代的鄧小平，他堅持在共產黨統治的條件下使國家實現經濟自由化和現代化，以及新加坡的李光耀，他認為民主會是新加坡取得可觀經濟成就的障礙。然而，所有時代都有人出于非經濟的目的，拿生命和生活來冒險去為爭取民主權利而斗爭。不存在沒有民主人的民主，也就是說，若沒有一個向往民主、塑造民主且受民主塑造的具體的民主人，就不會有民主。

此外，一部基于現代自然科學不斷展開的普世歷史，只對從十六、十七世紀科學方法發現以來大約四百年的歷史有效。然而，無論是科學方法，還是驅使人們竭盡全力去征服自然并使之服務于人類目的的人類欲望的解放，并不是無中生有地出自笛卡爾或培根的筆端。一部更完整的普世歷史，哪怕它在很大程度上是基于現代自然科學的，也必須理解科學以及位于經濟人欲望背后的那種欲望的前現代起源。

上述考量表明，無論是對于當前世界范圍的自由革命，還是對于作為其背后支撐的普世歷史，我們為理解它們的基礎所作出的努力還遠遠不夠。現代經濟世界是一個龐大的強制性結構，它像一把鐵鉗一樣牢牢地鉗住了我們的大部分生活，但是它借以形成的過程卻并不與歷史本身相連，也不足以告訴我們是否到達了歷史的終點。為此，我們最好不要依賴馬克思以及發源于他的經濟歷史觀的社會科學傳統，而要信賴黑格爾，馬克思的這位“唯心主義”前輩，他是第一個回應康德提出的挑戰——撰寫一部普世歷史——的哲學家。因為黑格爾對歷史進程之根本機制的理解深度，是馬克思和當代任何社會科學家都無法比擬的。在黑格爾看來，人類歷史的主要動力不是現代自然科學，亦非賦予其力量的日益膨脹的人類欲望，而是一種完全非經濟的驅動力，即尋求承認的斗爭 。黑格爾的普世歷史不僅完善了我們只勾勒出輪廓的機制，而且為我們帶來了對人的更寬廣的理解——“人之所以為人”，從而使我們得以理解中斷、戰爭和突然打破經濟發展的非理性，這些都是實際的人類歷史的特征。

回到黑格爾之所以重要，也是因為它給我們提供了一個理解框架，借此可以弄清楚人類歷史進程將會永遠繼續下去，還是我們實際上已經走到了歷史的終點。作為這一分析的起點，讓我們先接受黑格爾—馬克思主義者的論點——過去的歷史是辯證地 或通過矛盾過程而向前發展的，至于這個辯證法是否有觀念基礎或物質基礎，我們暫時不予考慮。那就是說，世界某個地區出現的某種社會政治組織形式，其本身也包含著內在矛盾，它會隨著時間的推移導致其自身滅亡，從而為不同且更成功的形式所取代。歷史的終結這一問題可以表述如下：我們當代的自由民主社會秩序是否存在著這樣的矛盾，它使我們期望歷史繼續下去，進而產生一種新的更高的秩序？如果我們看到這樣一種社會不滿之源，它激進得足以最終導致整個自由民主社會——用1960年代的話來說是“體系”——崩潰，那我們會承認這就是一個“矛盾”。然而只說現代自由民主國家有“問題”則不夠，哪怕是像預算赤字、通貨膨脹、犯罪盛行或毒品泛濫這樣的嚴重問題。除非一個“問題”嚴重到不僅無法在體制中得到解決，而且還會腐蝕體制本身的合法性并在其重壓之下崩潰，否則問題就不會是一個“矛盾”。比如，資本主義社會中無產階級持續穩定的貧困，在馬克思看來就不只是一個“問題”，而且是一個“矛盾”，因為它會導致摧毀整個資本主義社會結構并代之以另一種不同結構的革命情勢。相反，我們也可以如此申論，如果當前的社會政治組織形式在最基本的方面完全滿足了 人類，那么歷史就走到了盡頭。

但是，如果目前的秩序中還存在著矛盾，我們又是如何知道的呢？基本上可以從兩條路徑來探討這一問題。首先，我們將觀察歷史發展的實際過程，看看是否存在一種可以被證實的歷史模式，表明某一特定社會形態的優越性。就像現代經濟學家不會去確定商品的“效用”或“價值”，而接受其以價格形式表達出來的市場價值一樣，我們也要接受世界歷史的“市場”的判斷。我們可以把人類歷史看作是不同政權或不同社會組織形式之間的一場對話或競賽。不同的社會在這場對話中相互“駁斥”，以期勝過對方或比對方存在得更長久——做到這一點有時是通過軍事征服，有時是通過經濟體制的優越性，有時則是因為更大的內政凝聚力。  [[3]](#m3_12)  如果人類社會經過數世紀的發展之后，都向著自由民主這個唯一的社會政治組織形式演進或匯聚，如果不再出現可以替代自由民主的可行替代方案，如果生活在自由民主國家里的人們沒有對他們的生活表達激烈的不滿，那我們就可以說這場對話達成了一個最終的明確結論。歷史主義哲學家就不得不承認自由民主的優越性和終結性。世界歷史就是世界法庭（Die Weltgeschichte ist das Weltgericht）：世界歷史是公理的最終裁判者。  [[4]](#m4_12)

這并不是說，采用這一路徑的人必定信奉“強權即公理”，只崇拜權力和成功。我們不必為曾短暫地在世界歷史舞臺上一顯身手的每一個專制暴君和自許的帝國建造者背書，而只是在尋找那個經歷整個 世界歷史進程而適存下來的政權或制度。這意味著它蘊含著解決有史以來就出現的人類滿足問題的能力，以及適應不斷變化的人類環境而存活下來的能力。  [[5]](#m5_11)

但是，這種“歷史主義”路徑無論多么精致，都會遭遇如下問題：我們怎么知道表面上取得勝利的社會制度——這里指的是自由民主制度——明顯沒有“矛盾”這種情形不是錯覺呢？我們又是怎么知道隨著時代的進步，不會出現要求人類歷史進一步演進的新矛盾呢？若沒有一個規定人的本質特征和非本質特征的人性概念作為基礎，人們就無法知道表面上的社會安定是意味著人的需要的真正滿足，還是警察機構高效工作的結果，又或者僅僅是革命風暴到來前的寧靜。我們應該記得，法國大革命前夕的歐洲，在許多觀察者看來有一個成功且令人滿意的社會秩序，1970年代的伊朗或1980年代的東歐各國也是如此。再看另外一個例子：當代的一些女權主義者斷言，絕大部分歷史是“父權”社會之間沖突的歷史，而更有共識、更加慈愛且更具和平傾向的“母權”社會，則是一個可行的替代方案。這種說法無法基于經驗事實來證明，因為并沒有母權社會的現存例子。  [[6]](#m6_11)  然而，如果女權主義者所理解的人類品性有可能在女性維度上解放被證明是對的，那么母權社會在未來 出現的可能性就不能排除。若果真如此，那么我們顯然沒有走到歷史的盡頭。

另一條確定我們是否走到了歷史盡頭的研究路徑，被稱作“超歷史的”（trans-historical）路徑，或者說，那是一條基于人性概念的路徑。也就是說，我們將從超歷史的人的概念出發，來判斷現存自由民主制度是否恰當。那樣，我們就不能僅僅考察真實的英國或美國社會里出現的民眾不滿的經驗 證據。相反，我們要訴諸對于人性的理解，即那些盡管不會一直可見但始終具有的人之為人的品質，由此來衡量當代民主國家是否滿足這個標準。這一路徑將把我們從當下的專斷中解脫出來，也就是說，從我們正要判斷的社會所設定的標準和期望中解脫出來。  [[7]](#m7_9)

人性不是“一勞永逸地”創造出來的，而是“在歷史時間 的進程中”造就自身，單單這一事實無法不讓我們去談論人性，不論這個人性是人的自我創造在其中出現的結構，還是人類歷史發展似乎要朝向的終點或目的。  [[8]](#m8_9)  比如，即使像康德所認為的那樣，除非作為一種長期的、積累的社會過程的結果，否則人的理性無法得到充分發展，也不能因此而說理性不是人的一方面“自然屬性”。  [[9]](#m9_9)

最后，若不參照一個永恒的、超歷史的標準，也就是說，若不參照人性，似乎就沒有可能談論“歷史”，更不要說什么“普世歷史”了。因為“歷史”不是給定的，不是過去發生之事的流水賬，而是一項深思熟慮的抽象工作，其中我們可以把重要之事與不重要之事分辨開來。這種抽象工作所依恃的標準，是可變的。比如，在過去的幾代人中間，曾出現過從外交史和軍事史向社會史、婦女和少數族裔史或“日常生活”史的轉變。然而，歷史關注的對象從權貴向社會底層轉變，這并不意味著拋棄一切歷史選擇標準，而只是意味著標準的變化，以適應一種更新更平等的意識。但是，無論是外交史家還是社會史家，都無法回避在重大事件和非重大事件之間進行選擇，因此不得不參照存在于歷史“之外”某處的標準（順便說一下，它超出了專業歷史學家本身的能力范圍）。這就是普世歷史的真實所在，它把抽象水平提到了更高的層次。普世歷史必定時刻準備著拋棄本質上屬于前歷史或非歷史的整個的人和時代，因為他們沒有關于他或她的故事的核心“情節”。

因此，如果我們要認真考慮歷史的終結這個問題，我們就必須從對歷史的討論轉向對人性的討論，這點似乎不可避免。僅僅局限于當代世界呈現給我們的“經驗”證據，我們無法討論自由民主制度的前景——它對尚未體驗過它的人的吸引力，以及它對生活在其統治下的人的持續影響力。相反，我們必須直接明確地提出一個超歷史標準的人性，借此我們可以評價一切政權或社會體制的好壞。科耶夫聲稱，我們已經到達了歷史的終結，因為普遍同質國家中的生活可以完全滿足 它的公民。換句話說，現代的自由民主世界是沒有矛盾的。在對這一論斷進行評價時，我們不想受誤解了科耶夫論點的反對觀點的影響——比如，某個社會團體或個人由于貧窮、種族主義等不能平等地得到社會的好處而表示不滿。更深層的問題在于一個首要原則，即我們社會的“好處”是否真是好的，并能夠讓“人之為人”得到滿足，是否在原則上來看某個其他類型的政權或社會組織能夠提供更高形式的滿足。為了回答這個問題，為了理解我們的時代是否就是“人類的老年時代”，我們必須回過頭去看看存在于歷史過程開端處的自然人，即“最初的人”。

[[1]](#w1_12) Capital , vol. 3 (New York: International Publishers, 1967), p. 820. 中譯文采自中共中央馬恩列斯著作編譯局譯《資本論》第三卷，人民出版社2004年第2版，第928—929頁。

[[2]](#w2_12) 亞洲的市場導向的威權國家和伊斯蘭的原教旨主義是兩個例外，我們將在第四部分對前者加以討論。

[[3]](#w3_12) 從歷史的觀點來看，我們無法斷言上述三種“駁斥”形式哪一種更優越；尤其是，我們完全沒有理由說，基于經濟競爭優勢而生存下來的社會，要比基于軍事力量生存下來的社會具有更多的“合法性”。

[[4]](#w4_12) 這一論證以及把世界歷史比作一場對話的做法，是科耶夫提出的，見Strauss (1963), pp. 178—179.

[[5]](#w5_11) 關于這一點，見Steven B. Smith, Hegel’s Critique of Liberalism: Rights in Context (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 225.

[[6]](#w6_11) 有人曾論證說，地中海地區一度出現過母權社會，但后來在某個歷史時期為父權社會所推翻。例見Maija Gimbutas, Language of the Goddess (New York: Harper and Row, 1989).

[[7]](#w7_9) 不過，這一路徑并非沒有它自己的問題。首先一個問題是，人的超歷史理解源自何處。如果我們不認可作為引導的宗教啟示，那么這個標準必定是基于某種個人的哲學反思。蘇格拉底通過觀察他人并與他們對話達到這一點。我們可以學蘇格拉底的樣子，跟此前時代那些對人性可能性有著最深刻理解的偉大思想家進行類似的對話。或者，像盧梭以及無數作家和藝術家所做的那樣，透徹觀察我們自己的靈魂以理解人類動機的真正根源。如今，在數學以及程度較低的自然科學領域中，個人通過思考可以對真理的性質達到以笛卡爾的“清楚明白的觀念”為形式的主體間共識。沒有人會想到要去市場上尋找一個難解的偏微分方程的解答；而會去找一個數學家，其正確的解答會得到其他數學家的認可。但是在人類事務的領域，并不存在這種“清楚明白的觀念”，并沒有關于人性的一般共識，對于正義和人類滿足以及由此派生的最佳政體問題，也不存在共識。個人可能認為自己對于這些主題有“清楚明白的觀念”，但是精神病人和瘋子也有，而這兩者之間的區別并非總是一清二楚。富有個性的哲學家可以讓他的信徒圈子相信他的觀點的“顯然性”，由此表明自己不是一個瘋子，但是這并不能保證這個團體沒有陷入一種貴族式的偏見。見Alexandre Kojève, “Tyranny and Wisdom,” in Strauss (1963), pp. 164—165.

[[8]](#w8_9) 在1948年8月22日寫給科耶夫的信中，列奧·施特勞斯提到，甚至在科耶夫的黑格爾體系中，自然哲學仍是“必不可少的”。他問道：“此外，歷史進程的唯一性如何能夠……得到說明？如果在無限時間里只能有一個持續時間有限的‘地球’，那它必定只能是唯一的。……除此之外，這個唯一的、暫時的、有限的地球沒有遭受（一億年一次的）大災難的毀滅，從而使得歷史過程完全或部分重復？只有一個目的論的自然概念能夠幫我們回答這個問題。”引自Leo Strauss, On Tyranny , Revised and Expanded Edition, Victor Gourevitch and Michael S. Roth, eds (New York: Free Press, 1991), p. 237.也見Michael Roth, Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1988), pp. 126—127.

[[9]](#w9_9) Kant (1963), pp. 13—17. 康德把自然描繪成一種立于人類之外的意志；然而，我們可以把它理解為人性的一個方面的隱喻，它潛存于所有人之中，卻只能在他們的社會交往和歷史互動過程中實現。

# 第三部分 尋求承認的斗爭

## 第13章 最初，一場為了純粹名譽的決斗

只有通過冒生命的危險才可以獲得自由；只有經過這樣的考驗才可以證明：自我意識的本質不是一般的存在，不是像最初出現那樣的直接的形式……一個不曾把生命拿去拼了一場的個人，誠然也可以被承認為一個人；但是他還沒有達到這一承認作為獨立的自我意識的真理性。

——黑格爾，《精神現象學》  [[1]](#m1_13)

人的每一個欲望，人類發生的、源于自我意識和人的實在性的欲望，最終和“承認”的欲望緊密地聯系在一起。人的實在性賴以“確認”的生命危險，就是為了這一欲望所冒的危險。因此，談論自我意識的“起源”，就必然要談論為獲得“承認”而進行的生死決斗。

——亞歷山大·科耶夫，《黑格爾導讀》  [[2]](#m2_13)

世界各地的人民，從西班牙和阿根廷到匈牙利和波蘭，當他們推翻專政建立自由民主國家時，什么是至關重要的？在某種程度上，答案是完全消極的，因為它所基于的是前一種政治秩序的錯誤和不公正：他們想要擺脫那些壓迫他們的可惡軍官或黨魁，或者他們想過一種不會遭隨意逮捕的生活。生活在東歐和蘇聯的人們，則想著或期盼自己實現資本主義的繁榮，因為在許多人想來，資本主義與民主相互緊密地交織在一起。但是，正如我們看到的那樣，完全有可能在沒有自由的情形下實現繁榮，比如獨裁統治下的西班牙、韓國和臺灣。然而，這些國家或地區都還不夠繁榮。無論單就二十世紀晚期的自由革命，還是就自十八世紀美國和法國革命以來的任何一次自由革命來說，把推動它們的人類基本動機僅僅歸之于經濟一維，都是極不充分的。現代自然科學所產生的機制對于歷史進程的解釋，依然是片面的，因而最終無法令人滿意。自由政府展示著自己的魅力：美國總統或法國總統稱頌自由和民主，是因為自由和民主本身就是好東西，而這種稱頌似乎在全世界人民中間產生了共鳴。

為了理解這種共鳴，我們需要回到黑格爾，他是第一個回應康德號召的哲學家，而且他所撰寫的普世歷史在許多方面仍是最嚴謹的。正如亞歷山大·科耶夫解釋的那樣，黑格爾為我們理解歷史進程提供了一種可選擇的“機制”，即基于“尋求承認的斗爭”的機制。盡管我們無需拋棄我們對于歷史的經濟解釋，但是，“承認”卻使我們恢復了一種完全非唯物主義的歷史辯證法，它在理解人類動機方面，要比馬克思的辯證法以及源于馬克思的社會學傳統豐富得多。

當然這里有一個合理的問題，即這里呈現的科耶夫的黑格爾解釋是否符合黑格爾本人的原意，或者說其中是否摻雜了完全可以說是“科耶夫的”觀念。科耶夫確實吸收了黑格爾學說的某些成分，比如尋求承認的斗爭和歷史的終結，并且以黑格爾本人可能沒有的方式，把它們置于黑格爾學說的中心位置。盡管揭示原本的黑格爾對于我們的“當前論證”的目的而言是一項重要任務，但是，我們感興趣的并不是黑格爾本身，而是科耶夫所解釋的黑格爾，或者可以說是一個名為黑格爾—科耶夫的全新綜合的哲學家。因此，在下面提及黑格爾的地方，我們實際上提及的是黑格爾—科耶夫，不過我們更感興趣的是這些觀念本身，而不是最初闡述了這些觀念的哲學家。  [[3]](#m3_13)

有人可能會認為，要揭示自由主義的真實含義，就要走得更遠，回到創始自由主義的哲學家霍布斯和洛克的思想。因為最古老、最持久的自由社會——盎格魯—撒克遜傳統的社會，比如英國、美國和加拿大——顯然都是以洛克的術語理解自身的。因此，事實上我們會回到霍布斯和洛克，但是出于兩個原因我們對黑格爾給予了特別的關注。第一，他給我們提供的關于自由主義的理解，要比霍布斯和洛克的理解更高。因為實際上，清楚洛克式自由主義的同時代人，對由此產生的社會以及這一社會的典型產物布爾喬亞 （bourgeois ，中產階級，或稱資產階級 ），長期以來感到不安。這種不安最終可以追溯到這樣一個道德事實，那就是布爾喬亞 主要關注的是自己的物質利益，他們既沒有公德心，也不善良，更不會為包括他或她在內的更大共同體效力。簡而言之，布爾喬亞 是自私的；而這種私人個體的自私，正是馬克思主義左翼和貴族共和主義右翼對自由社會展開批判的核心。與霍布斯和洛克形成鮮明對照的是，黑格爾為我們提供的是自由社會的自我理解，它基于人的個性的非自私部分，并且試圖把這部分當作現代政治方案的核心加以保護。他的這種做法最后是否成功，仍需要我們拭目以待：在這本書的最后部分，我們會處理這一問題。

回到黑格爾的第二個理由是，把歷史當作“尋求承認的斗爭”來理解，實際上是非常有效且非常有啟發性的看待當代世界的方式。迄今為止，我們這些自由民主國家的居民在對事件進行解釋時，已經習慣于把動機還原為經濟原因，可以說，我們自己的理解已經徹底布爾喬亞化 了，一旦發現絕大多數政治生活都是完全非經濟的，我們會非常驚訝。實際上，對于人性中導致絕大多數戰爭和政治沖突的傲慢和自負，我們甚至沒有可供共同談論的詞匯。“尋求承認的斗爭”這個概念跟政治哲學一樣古老，指的是一種與政治生活本身相關聯的現象。如果它在今天的我們看來是一個有點陌生甚至新奇的術語，那只是因為我們的思想在過去四百年里已經被成功地“經濟化”了。然而，“尋求承認的斗爭”顯然在我們周圍處處可見，而且是當代為自由權利而斗爭的運動的基礎，無論是在蘇聯、東歐、韓國、亞洲、拉丁美洲還是在美國，都是如此。

為了揭示“尋求承認的斗爭”的含義，我們需要理解黑格爾關于人或人性的概念。  [[4]](#m4_13)  對黑格爾之前的早期現代自由主義理論家而言，討論人性就是呈現一種關于最初的人的描述，即對“自然狀態”中的人的描述。霍布斯、洛克和盧梭從來無意把自然狀態看成是一種對原始人的經驗說明或歷史說明，而只是把它當作一個思想實驗，借此剝離掉人類品性中那些只不過是習俗產物的方面（比如某人是意大利人，某人是個貴族，或某人是位佛教徒這樣的事實），由此揭示人之為人所共有的那些特征。

黑格爾否認他有一套自然狀態學說，事實上，他拒斥永恒不變的人性概念。在他看來，人是自由的和未 確定的，因此能夠在歷史進程中創造自己的本性。然而，這一歷史的自我創造過程與自然狀態學說一樣，有一個尋求一切意圖和目的的起點。  [[5]](#m5_12)  在《精神現象學》中，黑格爾描述了一個生活在歷史開端處的原始的“最初的人”，他的哲學功能與霍布斯、洛克和盧梭的“自然狀態中的人”毫無區別。也就是說，這個“最初的人”是一個原型人，擁有公民社會和歷史過程開始前就已具有的基本人類屬性。

黑格爾的“最初的人”與動物共有一些基本的自然欲望，比如吃穿住的欲望，尤其是自我保存的欲望。在這個意義上，他是自然世界或物質世界的一部分。但是，黑格爾的“最初的人”與動物完全不同，因為他不僅欲求真實的、“實在的”對象——牛排、可以保暖的毛皮夾克或居住處所，而且還欲求完全非物質的對象。首先，他欲求他人對他的欲求，也就是為他人所需要或所承認 。確實，在黑格爾看來，單個個體是無法有自我意識的，也就是說，若沒有得到他人的承認，他無法意識到自己是一個獨立的人。換句話說，人一開始就是一種社會 存在：他自己的自我價值感和身份感，與他人賦予他的價值密切相連。用大衛·里斯曼（David Riesman）的話說，他基本上是“他人導向的”。  [[6]](#m6_12)  當然，動物也有社會行為，但這是本能的行為，它基于自然需要的相互滿足。海豚或猴子欲求魚或香蕉，但不會欲求其他海豚或猴子對它的欲求。恰如科耶夫解釋的那樣，唯有人能夠欲求“一種從生物學的觀點來看完全無用的對象（比如一枚獎章或敵軍的戰旗）”；而他之所以欲求這些對象并不是因為這些對象本身，而是因為它們為其他人所欲求。

但是，黑格爾的“最初的人”還有第二個而且更基本的方面不同于動物。這個人不僅需要他人的承認，而且要他人把自己當作一個人 來承認。而構成人之為人的身份的，是人以自己生命冒險的能力，它是人最基本、最獨一無二的特征。因此，這個“最初的人”與他人的遭遇就會導致一場暴力斗爭，其中每一方都不惜冒著生命危險去要求他人“承認”自己。人基本上是一種他人導向的社會動物，但是他的社會性不會把他領入一個和平的公民社會，而是把他引入了一場為了純粹名譽的暴力決斗。這種“流血斗爭”無非以下三種結果。第一，斗爭雙方都死亡，作為人的生命和作為自然的生命全都滅亡。第二，斗爭一方死亡，幸存下來的一方仍不滿足，因為不再有承認他的另一個人類意識。最后，斗爭以一種主奴關系結束，其中一方決定屈從于當奴隸，而不愿冒暴死的危險。主人因此得到滿足，因為他冒著生命危險獲得了他人的承認。黑格爾的自然狀態中“最初的人”之間的最初遭遇，與霍布斯的自然狀態或洛克的戰爭狀態完全一樣，充滿暴力，但其結果并不是一個社會契約或其他形式和平的公民社會，而是極度不平等的主奴關系。  [[7]](#m7_10)

就像在馬克思那里一樣，在黑格爾那里，原始社會被分成了社會階級。但與馬克思不同的是，黑格爾認為最重要的階級差別不是基于經濟功能，比如一個人是地主還是農民，而是基于一個人對待暴死的態度。社會被劃分為兩個階級，一邊是愿意冒生命危險的主人，一邊是不愿冒生命危險的奴隸。黑格爾這種關于早期階級分層的理解，歷史地來看，可能比馬克思的觀點更準確。許多傳統的貴族社會最初都源于游牧部落的“尚武精神”，這些人憑借冷酷無情、殘暴和勇敢征服過著定居生活的民族。在最初的征服之后，主人階級的后代就會定居下來，并實行一種地主式的經濟關系，即向他們所統治的農民“奴隸”征稅或要求納貢。但是，即便多年的和平安逸生活已經使這些所謂的貴族墮落為放縱懦弱的朝臣，這種尚武精神——基于甘愿冒生命危險的天生優越感——仍是世界各地貴族社會文化的基本核心。

黑格爾對早期人的大部分描述在現代人聽來非常陌生，尤其是他把為了純粹名譽冒死決斗看作最基本的人類特性。難道甘愿冒死不是像決斗和復仇一樣，是一種早已在世界消失的原始社會習俗嗎？  [[8]](#m8_10)  在我們的世界中，仍有人為了一份名譽、一面旗幟或一件衣服而冒死進行流血斗爭；不過他們慢慢地屬于“嗜血幫”（Bloods）或“瘸子幫”（Crips）之類的黑幫（編按：洛杉磯最著名的兩個黑幫 ），以販賣毒品為生，或者住在像阿富汗那樣的國家。在何種意義上，一個為了某種純粹象征性的價值、名譽或承認而甘愿殺人和被殺的人，要比在挑戰面前更容易讓步、更愿意訴諸和平仲裁或法庭的人更具人性呢？

唯有當我們更深刻地領會黑格爾關于人類自由的含義的觀點，才能理解為了純粹名譽冒生命危險決斗的重要性。在我們熟悉的盎格魯—撒克遜自由傳統中，通常把自由理解為完全沒有限制的狀態。因此，根據托馬斯·霍布斯的說法，“自由（LIBERTY或FREEDOM）嚴格地來說，指的是沒有阻礙的狀況——我所謂的阻礙指的是運動的外部障礙——而且對無理性和無生命的造物和對有理性的造物同樣可以適用”。  [[9]](#m9_10)  根據這一定義，一塊正滾下山的巖石和一頭在樹林里游蕩的餓熊，若沒有受到阻礙，都可以說是“自由的”。但事實上，我們知道巖石的翻滾由地心引力和山的坡度決定，而熊的行為則由各種各樣的自然欲望、本能和需要復雜交織的相互作用決定。一頭在森林里覓食的餓熊只在形式的意義上是“自由的”。它別無選擇，只能依據饑餓和本能作出反應。熊顯然不會為了更高的事業進行絕食罷工。巖石和熊的行為由它們自己的物理本性以及周圍的自然環境決定。在這一意義上，它們就像根據一套設定的規則運行的程控機器，其中最根本的規則就是基本的物理規則。

根據霍布斯的定義，所有在行動時身體未受限制的人，都可以被認為是“自由的”。就人有其物理本性或動物本性而言，他或她也可以被認為不過是一大堆確定的需要、本能、欲望和激情，并且以一種雖復雜但不過是機械的方式相互作用，從而決定著人的行為。一個饑寒交迫的人在尋求食物和住所來滿足自己的自然需要時，并不比熊更自由，甚至并不比巖石更自由：他不過是根據一套更復雜的規則運行的一臺更復雜的機器。他在尋求食物和住所的過程中沒有遭到身體限制，這一事實造成的不過是自由的表象，而不是自由的實在。

霍布斯的政治學巨著《利維坦》，就是以把人描述為這樣一種極度復雜的機器開始。他把人性分界為一系列基本情感，比如欣喜、痛苦、恐懼、希望、憤怒和野心，他認為，這些不同情緒的不同組合，足以決定和說明人的全部行為。因此，霍布斯最終認為，在道德選擇能力的意義上，人并不是自由的。他能夠在行為上表現出或多或少的理性，但這種理性只服務于像自我保存之類的自然給定的目標。而自然完全可以用物質運動規律——即艾薩克·牛頓爵士所闡明的規律——來解釋。

與之相反，黑格爾從一種完全不同的對于人的理解開始。人不僅不為他的物理本性或動物本性所決定，而且他的人性恰恰在于他克服或否定動物本性的能力。他不只在身體不受限制這種霍布斯的形式意義上是自由的，而且在完全不為自然所決定這種形而上學意義上是自由的。這種自由就包括了他自己的自然本性、他周圍的自然環境和自然規律。簡言之，他能作出真正的道德 選擇，即能在兩種行動之間作出選擇，而且這種選擇不是簡單地基于一方比另一方有更大的效用，也不是一系列情感和本能勝過另一系列情感和本能的結果，而是因為一種設定并堅持自己規則的內在自由。而且，人所特有的尊嚴 不在于使自己比低等動物更聰明的高級計算能力，而恰恰在于這種自由的道德選擇能力。

可是，我們怎么知道人在這較為深刻的意義上是自由的呢？無疑，人類選擇的許多例子事實上不過是利己的計算，所服務的不過是動物欲望或動物情感的滿足。比如，一個人不從鄰居的果園里偷蘋果，可能不是出于道德感，而是因為他害怕得到比目前挨餓更重的懲罰，又或是因為他知道鄰居正要離家旅行，如此，他不久便可隨意摘食蘋果。然而，他可以如此計算，這一事實并不讓他比那些只是搶奪蘋果的動物更少由自然本能所決定——在這里即為饑餓所決定。

黑格爾不會否認人有其動物的一面，或有一種限定的或確定的本性：他必須吃和睡。但他顯然也能夠以完全違反其自然本能的方式行動，而且他之所以違反這些本能，并不是為了滿足更高的或更強烈的本能，而是在某種程度上可以說純粹是為了違反。這就是為什么為了純粹名譽甘愿冒死決斗在黑格爾的歷史敘述中如此重要。因為通過甘冒生命的危險，人證明自己可以違反最強烈、最基本的自我保存本能而行動。正如科耶夫表述的那樣，人的人性欲望最終必定會戰勝自我保存的動物欲望。這就是歷史開端處的早期戰爭之所以重要的原因所在，它們盡管僅僅是為了名譽或像獎章和旗幟之類的瑣屑之物，但這些東西意味著得到承認。我之所以戰斗，理由在于要讓他人承認這樣一個事實：我甘冒生命的危險，因此我是自由的，是一個真正的人。如果流血斗爭為的是諸如保護家園或得到對手的土地和財產這樣的目的（或者如我們這些受教于霍布斯和洛克的現代資產階級認為的那樣，“理性的”目的），那么斗爭本身不過是為了滿足另一些動物性需要。事實上，許多低等動物也能夠為了保護自己的幼子或保衛棲居的地盤而冒死斗爭。在這樣的情形中，這些行為都是由本能決定的，并且是為了確保種類持存的進化目的而存在的。只有人能夠僅僅出于表明自己不惜生命，表明自己不是一臺復雜的機器或一個“情感的奴隸”  [[10]](#m10_9)  ，簡言之，表明自己是自由的因而具有人所特有的尊嚴，而進行流血斗爭。

有人可能會說，為了名譽甘愿冒死決斗這種“反本能的”行為，只不過是為另一種更深層的、更具返祖性的本能所決定，而黑格爾沒有注意到這一點。確實，現代生物學表明動物和人一樣為了名譽而斗爭，可是沒人宣稱人是道德主體。如果我們認真對待現代自然科學的教導，那么人類王國就完全從屬于自然王國，同樣地受自然規律決定。人的所有行為最終都可以解釋為次于人的東西，即通過心理學和人類學來加以解釋，而心理學和人類學又依賴于生物學和化學，最終依賴于基本自然力的作用。黑格爾及其前輩康德都意識到，現代自然科學的唯物主義基礎，給人類自由選擇的可能性造成了威脅。康德的偉大著作《純粹理性批判》（Critique of Pure Reason ），最終目的就是要在機械的自然因果關系海洋中隔出一座“島嶼”，從而以一種嚴格的哲學方式，使真正自由的人類道德選擇與現代物理學共存。黑格爾認可這一“島嶼”的存在，而且他眼中的島嶼比康德設想的島嶼要大得多、廣闊得多。這兩位哲學家都認為，人類在某些方面顯然完全不服從物理規律。這并不是說人類跑得比光速還快，或者擺脫地心引力的作用，而是說那些道德現象無法簡單地還原為物質運動的力學。

對德國唯心主義所創造的這個“島嶼”的適當性加以分析，既超出我們目前的能力，也不是我們目前的意圖；恰如盧梭所言，人類自由選擇的可能性這一形而上學問題是“哲學的深淵”（l’abyme de la philosophie）。  [[11]](#m11_8)  但是，如果我們暫時把這惱人的問題放在一邊，那我們仍可以注意到，即使作為一種心理 現象，黑格爾對甘冒死亡危險的重要性的強調，指向了某種非常真實且重要的東西。無論真正的自由意志是否存在，所有人實際上都是按照它仿佛 存在那樣行動，并且根據他們認為真正的道德選擇能力來相互評價。盡管多數人類活動指向的是自然需要的滿足，但仍有大量時間花在追求更加無形的目標上。人們尋求的不只是物質上的舒適，還尋求尊重和承認，他們認為自己之所以值得尊重，是因為他們有某種價值和尊嚴。心理學或政治科學，若不考慮人的承認欲求，不考慮人雖非常見但有時極其顯然地違反強烈的自然本能行動的意愿，就會對人的行為產生重大誤解。

在黑格爾看來，自由不只是一種心理現象，而是人所獨有的本質。在這個意義上，自由和自然截然對立。自由并不意味著生活在自然中或依據自然生活的自由；相反，自由只有在自然終結的地方才開始。人類自由只有當人能夠超越自己的自然性、動物性存在，并為自己 創造一個新的自我時才會出現。這一自我創造過程的象征性起點，就是為純粹名譽的殊死斗爭。

但是，盡管為承認而斗爭是第一個真正的人類行動，但遠不是最后一個人類行動。黑格爾的“最初的人”之間的流血斗爭，不過是黑格爾式辯證法的起點，離我們要達到的現代自由民主仍有很長的路。在某種意義上，人類歷史的問題可以被看作，尋求一種滿足主人和奴隸雙方 在相互平等的基礎上得到承認的方式；歷史則以一種完成這一目標的社會秩序的勝利而告終。

然而，在描述這一辯證法演化的后面那些階段之前，對黑格爾關于自然狀態的“最初的人”的說明，與現代自由主義的傳統奠基者霍布斯和洛克的說明做一對比，是有益的。因為，盡管黑格爾的起點和終點與這兩個英國思想家非常相似，但是，他關于人的概念與他們完全不同，從而為我們提供了一種極其不同的看待當代自由民主的方式。

[[1]](#w1_13) Hegel, The Phenomenology of Mind , trans. J. B. Baillie (New York: Harper and Row, 1967), p. 233. 中譯文采自賀麟、王玖興譯《精神現象學》上卷，商務印書館1979年第2版，第126頁，譯文稍有改動。

[[2]](#w2_13) Kojève, Introduction à la lecture de Hegel (1947), p. 14. 編按：引文見英譯本Introduction to the Reading of Hegel , Ithaca and London: Cornell University Press, 1980, p.7；中譯文參考姜志輝譯《黑格爾導讀》，譯林出版社2005年第1版，第8頁，譯文有改動。

[[3]](#w3_13) 關于科耶夫與真正的黑格爾的關系，見Michael S. Roth, “A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History,” History and Theory 24, no. (1985): 293—306; and Patrick Riley, “Introduction to the Reading of Alexandre Kojève,” Political Theory 9, no. 1 (181), pp. 5—48.

[[4]](#w4_13) 關于科耶夫對黑格爾的為承認而斗爭的解釋的說明，見Roth (1988), pp. 98—99; and Smith (1989), pp. 116—117.

[[5]](#w5_12) 這一觀點見Smith (1989a), p. 115. 也見Steven Smith, “Hegel’s Critique of Liberalism,” American Political Science Review 80, no. 1 (March 1986): 121—139.

[[6]](#w6_12) 大衛·里斯曼在《孤獨的人群》（The Lonely Crowd , New Haven: Yale Universiry Press, 1950）一書中用“他人導向的”這一術語指涉他所謂的戰后美國社會中蔓延的媚俗主義，并把它與十九世紀美國人的“內在導向性”進行對照。在黑格爾看來，無人可以完全是“內在導向的”；若不與他人相互交往并得到其承認，一個人甚至無法成為人。里斯曼所描述的“內在導向性”實際上是一種隱蔽的“他人導向性”。比如，虔誠宗教徒的明顯自負事實上基于一種曾被刪除的“他人導向性”，因為是人自己設定了宗教標準和他獻身的對象。

[[7]](#w7_10) 見Friedrich Nietszche, On the Genealogy of Morals , 2: 16 (New York: Vintage Books, 1967), p. 86.

[[8]](#w8_10) 對決斗背后的人類動機缺乏了解的一個當代例子，見John Muller, Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War (New York: Basic Books, 1989), pp. 9—11.

[[9]](#w9_10) Hobbes, Leviathan (Bobbs-Merrill, 1958), p. 170.

[[10]](#w10_9) 這一表述出自盧梭的《社會契約論》，他說“唯有嗜欲沖動的人不過是奴隸”（l’impulsion du seul appetit est esclavage）。Oeuvres complètes , vol. 3 (Paris: Gallimard, 1964), p. 365. 盧梭自己所使用的“自由”一詞兼具霍布斯和黑格爾的含義。一方面，他在《論人類不平等的起源和基礎》中說到處于自然狀態下的人自由地遵循著自己的自然本能，比如對食物、女人和休息的需要；另一方面，剛才援引的那段文字表明了他的這樣一個意思：“形而上學的”自由要求從情感和需要中解放出來。他對人的完美性的說明非常類似于黑格爾把歷史過程當作人類的自我創造的理解。

[[11]](#w11_8) 在《社會契約論》的第一稿中的說法更為準確，“在人的構成中，靈魂對身體的作用是哲學的深淵”（dans la constitution de l’homme l’action de l’âme sur le corps est l’abyme de la philosophie）。Rousseau (1964), vol. 3, p. 296.

## 第14章 最初的人

因為每一個人都希望同伴對自己的評價與自己對自己的評價一樣；對于任何輕視或低估的情形，他自然就會盡自己的膽量……加害對方迫使輕視者作出更高的評價，并以殺一儆百的方式從其他人那里得到同樣的結果。

——托馬斯·霍布斯，《利維坦》  [[1]](#m1_14)

當代的自由民主國家沒有走出傳統的陰影。像共產主義社會一樣，它們也是人類在某個確定的時間點，根據某種對于人和統治人類社會的適當政治制度的理論理解，有意地創造出來的。盡管自由民主無法把理論起源追溯到像卡爾·馬克思那樣的唯一作家，但它確實可以宣稱自己建基于特定的理性原則，這些原則豐富的理論先驅我們也可以很容易地追蹤到。奠定美國民主制度的原則，即那些寫在《獨立宣言》和《美國憲法》中的那些原則，是基于杰斐遜、麥迪遜、漢密爾頓以及其他美國建國之父的著作，而這些人的許多觀念則源自托馬斯·霍布斯和約翰·洛克的英國自由傳統。如果我們想要揭示世界上最古老的自由民主制的自我理解（這種自我理解為北美之外的許多民主社會所采用），那我們就需要回顧一下霍布斯和洛克的政治著作。因為，盡管這兩位作者先于黑格爾觸碰到了關于“最初的人”的本性的許多假設，但是他們以及源自他們的盎格魯—撒克遜自由傳統，對于承認欲望有一種截然不同的態度。

在今天，霍布斯主要因以下兩點而著名：一是他對自然狀態下的人的描述，即“孤獨、貧困、污穢、野蠻且短命”；一是他的絕對君權論，不幸的是，在洛克反對暴政主張革命權的更加“自由的”觀點面前，霍布斯的絕對君權論常常被當作比較對象。但是，盡管霍布斯絕不是當代的意義上的民主主義者，但他絕對是一個自由主義者，他的哲學是現代自由主義的發源地。因為正是霍布斯第一個確立了這樣一個原則：政府的合法性來自被統治者的權利，而不是來自神圣的王權，也不是來自統治者的天然優越性。在這一方面，霍布斯與洛克以及美國《獨立宣言》的起草者之間的差異，若跟霍布斯與他時代相近的作家菲爾默（Filmer）和胡克（Hooker）之間的分歧相比，則是微不足道的。

霍布斯是從他對自然狀態下的人的描述中得出他的權利和正義原則的。霍布斯的自然狀態是一個“出自激情的推論”，可能從未在人類歷史的全部階段上存在過，但是在公民社會崩潰之際它的影子卻無處不在——比如，在1970年代中期陷入內戰的黎巴嫩這樣的地方就呈現了出來。就像黑格爾的流血斗爭一樣，霍布斯的自然狀態被用來說明從最持久、最基本的人類激情的相互作用下產生的人類境況。  [[2]](#m2_14)

霍布斯的“自然狀態”與黑格爾的流血斗爭之間的相似性很明顯。首先，兩者都有極度暴力的特征：最初的社會現實并非愛與和諧，而是一場“人人相互為敵”（every man against every man）的戰爭。而且，盡管霍布斯沒有使用“尋求承認的斗爭”這一術語，但人人相互為敵的原初戰爭在其理論中的關鍵作用與黑格爾基本相同：

因此，在人的本性中我們找到了爭斗的三種主要原因：第一，競爭；第二，猜疑；第三，榮譽 ……這第三種［讓人具有攻擊性］的情形則是由于一些瑣屑小事，比如一言一笑、意見分歧，以及任何其他直接對他們本人，或間接對他們的親友、民族、職業或名譽的藐視。  [[3]](#m3_14)

根據霍布斯的說法，人們可能會為了必需之物而斗爭，但常常并不是如此，他們會為一些“瑣屑小事”而斗爭——換句話說，即為了尋求承認而斗爭。霍布斯這個偉大的唯物主義者最終用以描述“最初的人”的本性的術語，與唯心主義者黑格爾所使用的術語沒有多少不同。那就是說，最初驅動人們進入人人相互為敵的戰爭的激情，不是對物質占有的貪婪，而是少數野心家的驕傲和虛榮的滿足。  [[4]](#m4_14)  因為黑格爾的“對欲望的欲望”或對“承認”的尋求，可以被理解為無非是這樣一種激情，它通常（在我們認同時）稱作“驕傲”或“自尊”，也（在我們不認同時）稱作“虛榮”、“自負”或盧梭所謂的amour-propre。  [[5]](#m5_13)

此外，這兩位哲學家都明白，自我保存的本能在某種意義上可以說是最強烈、最廣泛共有的自然激情。在霍布斯看來，這種本能連同“舒適生活所必需的東西”一道，是最有可能導向和平的激情。黑格爾和霍布斯都在這種原始斗爭中看到了一種基本的張力，這張力的一端是人的驕傲或尋求承認的欲望，這使得他冒生命危險為名譽而戰，另一端是他對暴死的恐懼，這使得他畏縮不前，接受奴隸狀態的生活以換取和平與安全。最后，霍布斯會認可黑格爾的主張：歷史地來看，流血斗爭導致了主奴關系，即恐懼死亡的一方屈從于另一方。在霍布斯看來，主人對奴隸的統治就是專制，這樣一種境況沒有消除人的自然狀態，因為奴隸只是在暗含的暴力威脅下為主人服務。  [[6]](#m6_13)

然而，霍布斯與黑格爾的根本區別，以及盎格魯—撒克遜的自由主義傳統出現決定性轉折之處，在于一方的道德天平傾向于驕傲或虛榮（即“承認”）的激情，另一方的道德天平傾向于對暴死的恐懼。正如我們已然看到的那樣，黑格爾認為，為了純粹名譽甘愿冒死決斗，在某種意義上正是人之為人的東西，是人類自由的基礎。最后，黑格爾并不“贊成”主人與奴隸之間這種極度不平等的關系，而且完全知道這種關系既原始又帶有壓迫性。然而，他明白這是人類歷史的一個必然階段，其中階級平等、主人與奴隸這些術語保存了某種極富人性的東西。在他看來，主人意識在某種意義上要高于奴隸意識，并且更富人性，因為奴隸因屈從于死亡的恐懼而沒能超越他的動物性，因此比主人更少自由。換句話說，黑格爾在甘愿冒死的貴族—戰士的驕傲中發現了某種道德上值得稱頌的東西，而在把自我保存置于一切之上的奴隸意識中發現了某種卑賤的東西。

作為對比，霍布斯在貴族主人的驕傲（或者更適當地說，虛榮）中，找不到任何道德上值得拯救的東西：確實，正是獲得承認的欲望，正是這種為了獎章或旗幟之類的“瑣屑之物”進行戰斗的自愿，是自然狀態下一切暴力和人類悲慘的根源。  [[7]](#m7_11)  對他而言，最強烈的人類激情是對暴死的恐懼，最強烈的道德命令——“自然法”——是保存自己的身體。自我保存是基本的道德事實：在霍布斯看來，一切正義和權利概念都基于對自我保存的理性追求，而不義和不公就是那些導致暴力、戰爭和死亡的事情。  [[8]](#m8_11)

把霍布斯導向現代自由國家的，正是對死亡的恐懼這個核心。因為在自然狀態中，由于制定法（positive law）和政府尚未確立，每一個人保存自己存在的“自然權利”，讓他有權使用一切他認為為了達此目的所必要的手段，其中包括暴力手段。任何地方，只要人們沒有共同的主人，不可避免的結果就是人人相互為敵的無政府戰爭狀態。這種無政府狀態的解決辦法，就是基于社會契約建立政府，根據這一契約，所有人都同意“放棄對于一切事物的權利，而且滿足于我之于他人的自由一如他人之于我的自由”。國家合法性的唯一源泉，就是其保護和保存每個人作為人所擁有的那些權利 的能力。在霍布斯看來，基本的人權是生存權，即保存每個人的身體存在的權利，而唯一合法的政府，就是那個能夠充分保存生命、防止回到人人相互為敵的戰爭狀態的政府。  [[9]](#m9_11)

然而，和平與生存權的維護是要付出代價的。霍布斯的社會契約的根本在于，人們要放棄他們非正義的驕傲和虛榮，才能保存其身體存在。換句話說，霍布斯要求人們放棄尋求承認的斗爭，尤其是放棄在名譽之戰中甘冒生命危險要求他人承認自己優越的斗爭。人尋求展示自己優于他人的一面，尋求基于優越德性支配他人的一面，以及挑戰“人性極限”的高貴品格，都可以說是驕傲的愚蠢。因此，源自霍布斯的自由傳統，顯然針對的是那些試圖超越其“動物”本性的少數人，并且以構成人最低級的共同特性的激情——自我保存——的名義來約束他們。實際上，它不僅是人類的共同特性，也是“低等”動物的共同特性。與黑格爾相反，霍布斯認為尋求承認的欲望以及對“純粹”生活的高貴鄙視，不是人之自由的開端，而是人之不幸的根源。  [[10]](#m10_10)  因此，霍布斯最有名著作的標題說的是“上帝在賦予利維坦巨大的力量之后，稱之為驕傲 之王”，而霍布斯之所以把他的國家比作利維坦，是因為它是“一切驕傲之子的王”。  [[11]](#m11_9)  利維坦不會滿足于這種驕傲，而是要征服它。

霍布斯與“1776年精神”和現代自由民主之間的距離，只有咫尺之遙。霍布斯相信絕對君權，不是因為他相信國王擁有天生的統治權，而是因為他認為君主可以被授予某種獲得民眾同意的東西。他認為，被統治者的同意不僅可以像我們今天一樣通過自由的、無記名的、多黨制普遍選舉獲得，而且可以通過公民愿意生活在某個特定政府并遵守其法律的默然同意獲得。  [[12]](#m12_8)  在霍布斯看來，即使專制政府與合法政府外部看起來相似（比如兩者都是絕對君主制），兩者之間仍存在著明顯的差異：合法的統治者得到了民眾的同意，而專制者沒有。霍布斯偏愛一人統治而非議會統治或民主統治，并不是因為他反對人民主權的原則，而是因為他相信需要強勢政府來壓制驕傲。

霍布斯這一論點的缺陷在于，合法君主會不知不覺地滑向專制者；若沒有像選舉那樣的反映民意的制度機制，常常就很難知道某個君主是否得到這樣的同意。因此，對約翰·洛克來說，修正霍布斯的君權學說，一變而為基于多數人統治的議會制學說或立法主權學說，就是比較容易的了。洛克贊同霍布斯的如下看法：自我保存是最基本的激情，生存權是其他一切權利所源出的最基本權利。盡管他關于自然狀態的觀點要比霍布斯溫和一些，但他同意自然狀態易于墮落為戰爭狀態或無政府狀態，并且認為合法政府出于保護人免遭暴力的需要。但是洛克指出，一旦君主任意地剝奪臣民的財產和生命，絕對君主就侵犯了人的自我保存權。這一問題的解決方案不是絕對君主制，而是有限政府，一個為公民的基本權利提供保護的立憲政權，其權威來自被統治者的同意。根據洛克的說法，霍布斯所謂的自我保存的自然權利，意指的是一種反抗濫用權力踐踏人民利益的暴君的革命權利。《獨立宣言》 第一段說到的正是這種權利，它說一個民族有必要“解除把它與另一個民族聯系在一起的政治枷鎖”。  [[13]](#m13_8)

霍布斯重視自我保存甚于尋求承認的道德價值，這一點洛克并無異議：尋求承認必須讓位于自我保存，因為自我保存是衍生一切其他權利的基本權利。與霍布斯不同的是，洛克認為人不僅有保持身體存在的權利，還有過舒適富裕生活的權利；公民社會的存在不只是為了維持社會和平，還要保護“勤勞理性的人”通過私有財產制度為所有人創造富足。自然的貧困為社會的豐裕所取代，比如“［美洲］大片肥沃土地的首領在衣食住宿方面，比英國的一個日工還糟”。

然而，洛克對最初的人的描述類似于霍布斯，與黑格爾則完全不同：洛克筆下的最初的人，雖然在自然狀態下為尋求承認而斗爭，但他必定會被教導讓尋求承認的欲望從屬于保存生命的欲望，以及享受舒適的物質生活的欲望。黑格爾的最初的人欲求的不是物質占有，而是另外一種欲望，即欲求他人承認自己的自由和人性，為了尋求這種承認，他可以對“世俗之物”不屑一顧，無論私有財產還是甚至個人生命。與此相反，洛克的最初的人進入公民社會，不只是為了保護他在自然狀態下具有的物質財富，而是打開了無限制地獲得更多財富的可能性。

盡管近年來一些學者致力于探尋美國政體的古典共和主義根源，但是，美國的創建即使不是完全浸透著約翰·洛克的觀念，也處處可見他的影響。  [[14]](#m14_8)  托馬斯·杰斐遜所謂的生命權、自由權和追求幸福的權利這些“不言而喻的”真理，本質上與洛克的生存權和財產權這些自然權利并無不同。美國的創建者認為，美國人作為人在一切政治權威之前就擁有了這些權利，而政府的主要目的就是保護這些權利。美國人認為自己與生俱來的權利不僅包括生命權、自由權和追求幸福的權利，而且還包括《權利法案》中列舉的權利，甚至還包括像近來才發明的“隱私權”之類的權利。然而，無論所列舉的具體權利是什么，美國的自由主義以及類似的其他憲政共和國的自由主義，有著共通的自我理解，即這些權利意味著劃出了一個個人選擇的領域，并嚴格控制國家權力染指其中。

對于受霍布斯、洛克、杰斐遜和其他美國建國之父思想影響的美國人而言，黑格爾對在名譽之戰中甘愿冒死的貴族主人的稱頌，聽起來一定很不順耳，感覺充滿了條頓人的偏見。這不是因為這些盎格魯—撒克遜的思想家，有哪一個不承認黑格爾的最初的人是一種真正的人的類型；而是說，他們看到在一個由奴隸組成的無階級社會里，努力去說服那些有可能成為主人的人接受奴隸生活，在某種意義上是個政治問題。這是因為他們把因承認而來的滿足看得遠比黑格爾為低，尤其是不值得以“人上人”（man’s lord and master）之苦甚至死亡為代價換取這種滿足。確實，他們相信，人對暴死的恐懼和對舒適的自我保存的欲求非常強烈，因而在任何一個經過自我利益洗禮的理性人心中，這些激情都會超過獲得承認的欲求。我們幾乎本能地認為黑格爾的名譽之戰是不合理的，其根源就在于此。

事實上，選擇過奴隸的生活并不比選擇過主人的生活更顯得合理，除非一個人接受了盎格魯—撒克遜的傳統，認為自我保存比獲得承認更具有道德上的重要性。然而，正是霍布斯和洛克思想中這種基于自我保存或舒適的自我保存的道德優先性，讓我們感到不滿。除了制定相互自我保存的規則，自由社會并不為其公民設定任何積極的目標，也不把某種生活方式設定為更優越或更可欲的生活方式。這種生活有什么積極的內容，都應該由個體自身來填充。那種積極的內容可以是一種高層次的公共服務和私人慷慨，也可以是一種低層次的自私之樂和卑鄙吝嗇。國家對此毫不關心。的確，政府承諾容忍不同的“生活方式”，除非一種權利的實施侵犯到另一種權利。在缺乏積極的、“更高的”目標的情形下，通常填充洛克式自由主義核心的真空的，是對財富的無止境追求，如今它已從需求和匱乏的傳統限制中解放了出來。  [[15]](#m15_8)

如果我們考慮自由社會最典型的產物，一種隨后被貶義地稱之為布爾喬亞 的新型個體，那么自由主義關于人的觀點的局限就愈加明顯：所謂布爾喬亞 ，就是狹隘地只看到自己當下的自我保存和物質利益的人，它對周圍共同體的關心只是因為它促進了自己的私利，或者只是把它看作實現自己私利的手段。洛克式的人無需公共精神、愛國心，也無需關心身邊那些人的福利；確切地說，正如康德所說的那樣，一個自由社會甚至可以由魔鬼組成，只要他們是理性的。不可解的是，自由國家的公民，尤其是霍布斯描述的那種國家的公民，為何會參軍上戰場為國家獻身。因為，如果個體的自我保存是基本的自然權利，那么我們是基于什么理由說一個人為國家獻身是理性的，而攜帶財產和家人跑路不是呢？甚至在和平時期，霍布斯式或洛克式的自由主義也沒有理由表明，為什么社會中最好的人應該選擇公共服務、做政治家，而不是過賺錢的利己生活。確實，人們不明白為何洛克式的人應該積極參與其所在共同體的生活，對窮人慷慨，甚至為了養育家人而犧牲自己。  [[16]](#m16_7)

是否能夠創建一個所有公共精神完全消失但可維持下去的社會，拋開這個實踐問題不談，還存在一個更重要的問題，即一個只看見自己狹隘的私利和身體需要的人，其身上是否有某種并非極其卑劣的東西。黑格爾筆下那個在名譽之戰中甘愿冒死的貴族主人，不過是人類超越純粹的自然需要或身體需要的沖動最極端的例子而已。為承認而斗爭反映的是自我超越的渴望，它不僅存在于自然狀態和奴隸狀態的暴力之中，也存在于愛國心、勇敢、慷慨和公共精神這些高尚激情之中，這難道是不可能的嗎？在人性中的整個道德層面，有一個部分是以犧牲狹隘的身體利益換取超越身體的目標或原則為滿足的，尋求承認難道不是以某種方式與之相關嗎？黑格爾沒有拒斥主人的視角而偏愛奴隸的視角，而是把主人的尋求承認的斗爭確定為人之為人的核心所在，試圖由此頌贊并保存人類生活的某種道德維度，這一點在霍布斯和洛克所設想的社會中是完全沒有的。換句話說，黑格爾把人理解為一個道德主體，他特有的尊嚴與其擺脫身體限定或自然限定的內在自由相關。正是這種道德維度以及使其得到承認的斗爭，是推動辯證的歷史進程的動力。

但是，尋求承認的斗爭以及原始流血斗爭中的冒死精神，是如何與我們更為熟悉的道德現象聯系起來的呢？要回答這個問題，我們需要更深入地考察承認，理解承認所由之出的人類品格。

[[1]](#w1_14) Hobbes (1958), p. 106.

[[2]](#w2_14) 與霍布斯的自然狀態不同的是，流血斗爭在某種意義上可以說是對某個現實的歷史時刻（更確切地說，是歷史的起點）的事態的描述。

[[3]](#w3_14) 強調字體為筆者所加。Hobbes (1958), p. 106.

[[4]](#w4_14) Hobbes, De Cive Preface 100—101. 也見Melzer (1990), p. 121.

[[5]](#w5_13) 見科耶夫1936年11月2日寫給列奧·施特勞斯的信，在信中他斷言：“霍布斯未能理解勞動的價值，因此低估了斗爭（‘虛榮’）的價值。根據黑格爾，勞動的奴隸認識到1.自由的觀 念，2.在斗爭中這一觀念的實現 。因此：最初‘人’總是主人或奴隸；歷史‘終結’處‘完全的人類’則是主人和奴隸（就是說兩者都是又兩者都不是）。唯有如此才能滿足 他的‘虛榮’。”變體為原文所有。引自Leo Strauss, On Tyranny , Revised and Expanded Edition, Victor Gourevitch and Michael Roth, eds. (New York: Free Press, 1991), p. 233.

[[6]](#w6_13) 霍布斯與黑格爾的比較見Leo Strauss, The Political Philosophy of Hobbes (Chicago: University of Chicago Press, 1952), pp. 57—58. 在一個注釋中，施特勞斯解釋說，“M. 亞歷山大·科耶夫尼科夫（M. Alexandre Kojevnikoff，譯按：即科耶夫）和本書作者打算對黑格爾與霍布斯之間的關聯做一次詳盡探討。”不幸的是，這一計劃最終未能完成。

[[7]](#w7_11) 根據霍布斯的說法，“因想象自己的權力和能力而產生的快樂 就是所謂自豪 的欣喜心情，如果這種心情所根據的是自己過去的行動經驗，便與自信 相同，但如果是根據他人的諛辭，或自己假想的一套自得其樂，便是虛榮，這個名稱取得恰當，因為有根據的自信 產生努力，而自以為的權力則不能，因此稱之為‘虛’就很正確了。”強調字體為原文所有。Hobbes (1958), p. 57.

[[8]](#w8_11) 見Leo Strauss, Natural Right and History (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 187—188.

[[9]](#w9_11) 霍布斯是第一批在非基督教的基礎上設定人人平等原則的哲學家之一。因為根據他的說法，人們在殺死他人的能力方面基本上是平等的；如果一個人在身體上弱于他人，那么他仍能夠通過狡計或與他人拉幫結派戰勝對手。因此，現代自由國家和自由人權的普遍主義，最初是建立在對暴死的恐懼這一假定的普遍性之上的。

[[10]](#w10_10) 施特勞斯指出，霍布斯最初曾稱頌過貴族德性，他用對暴死的恐懼取代貴族的驕傲作為原初的道德事實，這種做法只是出現在其生涯的后期。見Strauss (1952), chap. 4.

[[11]](#w11_9) 變體為原書所有。關于這一點，見Strauss (1952), p. 13.

[[12]](#w12_8) 默然同意這一概念并非如它乍看起來那樣荒謬。比如，過去已有的自由民主制下的公民會選舉領導人，但他們通常絕不會有機會投票決定國家的基本憲政安排，那我們怎么知道他們贊成這些安排呢？顯然是通過如下事實：他們仍自愿地待在這個國家，并且參與（至少沒有反抗）現存的政治過程。

[[13]](#w13_8) 除了霍布斯的自我保存權之外，洛克增加了另一種基本權利，即財產權。財產權源自自我保存權：如果一個人有生存權，那他就有獲得生存手段的權利，比如食物、衣物、住屋、土地等等。公民社會的建立不僅要阻止相互殘殺的驕傲，還要允許人們保護他們在自然狀態下擁有的財產，并使其和平地增加。

自然財產轉變為規約財產，即轉變為財產所有者通過社會契約認可的財產，給人類生活帶來了一個根本性的改變。根據洛克的說法，在公民社會之前，財產積累限于人通過自己的勞動為自己的消費所存儲的東西，前提是這些存儲物不會損壞。但是，公民社會的前提是財產積累的解放：人存儲的不只是他需要的東西，而是其無限需要的任何東西。因為洛克認為，人的勞動是一切價值（我們現在會說一切“經濟”價值）的起源，它使自然界中“幾乎毫無價值的原料”增值不止百倍。在自然狀態中，一個人財富的積累可能要另一個人付出代價，與此不同，在公民社會中，對財富的無限追求是可能的，也是被允許的，因為史無前例的勞動生產力使所有人都變得富有。也就是說，只要公民社會保護“勤勞理性的人”，反對“爭吵好斗者”，這就是可能的，也是被允許的。見Locke, Second Treatise of Government (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1952), pp. 16—30; Abram N. Shulsky, “The Concept of Property in the History of Political Economy,” in James Nichols and Colin Wright, eds., From Political Economy to Economics…and Back? (San Francisco: Institutte for Contemporary Studies Press, 1990), pp. 15—34: and Strauss (1953), pp. 235—246.

[[14]](#w14_8) 關于古典共和主義和美國創建的文獻的評論和批評，見Thomas Pangle, The Spirit of Modern Republicanism (Chicago: University of Chicago Press, 1988), pp. 28—39.

[[15]](#w15_8) 許多嚴肅的美國學者注意到，洛克對驕傲和血氣所給予的范圍，要比人們通常認為的要大得多。毫無疑問，洛克想要縮減作威作福和攻擊性的驕傲，使它們符合各自合理的自我利益。但是，內森·塔科夫（Nathan Tarcov）指出，洛克在《教育片論》（Some Thoughts Concerning Education ）中鼓勵人們為自由而自豪，鄙夷奴隸狀態：生命和自由成了目的本身，甚至可以為了自由犧牲生命，但絕不可以用生命去保護財產。因此，自由國家中自由人的愛國主義可與舒適的自我保存的欲求共存，歷史地來看，美國確實如此。

盡管人們對洛克強調承認這一面顯然常常未予注意，就像人們對麥迪遜和漢密爾頓一樣，但我認為洛克仍偏愛自我保存甚于驕傲，因而站在偉大的倫理分水嶺的另一面。即使從洛克關于教育的著作中讀出了一個驕傲的洛克，也無法明確說這在很大程度上足以表明洛克在《政府論》下篇（Second Treatise ）中把驕傲置于自我保存之上。見Nathan Tarcov, Locke’s Education for Liberty (Chicago: University of Chicago Press, 1984), particularly pp. 5—8 and 209—211; Tarcov, “The Spirit of Liberty and Early American Foreign Policy,” in Zuckert (1988), pp. 136—148. 也見Pangle (1988), pp. 194, 227; and Harvey C. Mansfield, Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power (New York: Free Press, 1989), pp. 204—211.

[[16]](#w16_7) 資本主義與家庭生活之間潛在的不協調性，見Joseph Schumpeter’s Capitalism, Socialism, and Democracy (New York: Harper Brothers, 1950), pp. 157—160.

## 第15章 保加利亞假期

“那么讓我們從［正義的城邦中］刪去所有這些，”我說，“就從這些詩行開始：

我寧愿耕種土地，做他人的奴隸

縱然他無甚資財，生活卑微

也不愿統率所有故去者的亡靈……”

——蘇格拉底，引自柏拉圖的《理想國》第三卷  [[1]](#m1_15)

“尋求承認的欲望”聽起來是個怪異的虛假概念，當說它是推動人類歷史的主要動力時更是如此。“承認”是我們時常使用的一個詞，比如某個同事退休，我們送他一塊表以示“對其多年來工作的承認”。但是，我們通常不會把政治生活看成是“尋求承認的斗爭”。就我們關于政治的概括而言，我們更可能把政治視為不同經濟利益集團之間追逐權力的競爭，一場分配財富以及其他生活物資的斗爭。

奠定“承認”的概念并不是黑格爾的發明。它與西方政治哲學本身一樣古老，而且指涉的是人類品格中完全熟悉的部分。幾千年來，一直沒有一個統一的詞用以描述“尋求承認的欲望”這一心理現象：柏拉圖用的是激情（thymos），馬基雅維利把它說成是人追求榮耀的欲望，霍布斯則說這是人的驕傲或虛榮，盧梭說這是人的amour-propre （“自尊”），亞歷山大·漢密爾頓說這是對聲名的愛，而詹姆斯·麥迪遜則說這是野心，黑格爾說這是承認，而尼采則把人說成是“紅臉頰野獸”。所有這些術語都指的是人的這樣一個部分，它覺得有必要賦予事物以價值 ——首先是賦予自己以價值，然后賦予他周圍的人、行動或事物以價值。人類品格中的這一部分正是驕傲、憤怒和羞恥這些情緒的基本根源，它一方面不能還原為欲望，另一方面不能還原為理性。尋求承認的欲望是人類品格中最具政治性的部分，因為正是它驅使人去斷言自己高于其他人，從而進入了康德所謂的“反社會的社會性”境況。因此，許多政治哲學家認為政治的中心問題之一，就是以一種服務于政治共同體整體的方式來馴服或控制尋求承認的欲望，也就不奇怪了。的確，馴服尋求承認的欲望這一計劃在現代政治哲學家那里是極其成功的，以至于我們這些生活在現代平等主義民主國家里的公民，常常看不出自己身上這種尋求承認的欲望是什么了。  [[2]](#m2_15)

在西方哲學傳統中，第一次對尋求承認的欲望這一現象進行深入分析的，恰如其分地出現在開啟這一傳統的經典著作中，即柏拉圖的《理想國》。《理想國》記錄的是哲學家蘇格拉底與兩個雅典貴族青年格勞孔（Glaucon）和阿得曼托斯（Adeimantus）之間的對話，蘇格拉底試圖描述一個“言辭中”的正義城邦的本性。這個城邦也像“現實中”的城邦一樣，需要一個護衛者階層或戰士階層，保衛它免遭外部敵人的入侵。根據蘇格拉底的說法，這些護衛者的主要品格就是激情（thymos），這是一個有點棘手的希臘詞，勉強譯作“血氣”（spiritedness）。  [[3]](#m3_15)  他把具有激情的人比作一條好狗，能夠懷著巨大的勇氣和憤怒與陌生人斗爭，保衛自己的城邦。在最初的分析中，蘇格拉底從外部對激情作了描述：我們只知道它與勇敢——即甘冒生命危險——相關，與代表自己的憤怒或憤慨情緒相關。  [[4]](#m4_15)

然后，在第四卷中，蘇格拉底對激情作了一個更加詳細的分析，其中包含了他著名的靈魂三分說。  [[5]](#m5_14)  蘇格拉底認為，人的靈魂有一個欲望的部分，它由諸多不同的欲望構成，其中最強烈的是饑渴。這些欲望的表現形式都相似，即都驅使人朝向 外在于自身的某物——食物或飲料。但是，蘇格拉底指出，有時人會在干渴時也不讓自己喝水。他和阿得曼托斯都同意靈魂還有一個獨立的部分，即推理或計算的部分，它可以使人逆欲望而行——比如，干渴之人沒有喝水是因為他知道水是不干凈的。那么，欲望和理性是靈魂僅有的兩個部分嗎？它們足以解釋人的所有行為嗎？比如，可以用理性讓一種欲望勝過另一種欲望——比如貪欲勝過肉欲，或長期的安全勝過暫時的快樂——來解釋所有自我克制的情形嗎？

在蘇格拉底講述了某個叫做萊昂提烏斯的人的故事后，阿得曼托斯欣然同意激情確實只是另一種欲求，這個人想要看看躺在行刑處的一堆尸體：

他想要看，同時又感到厭惡而轉身離去；他暫時耐住了，把頭蒙了起來。但最終卻屈服于欲望的力量，他張大眼睛跑到尸體面前罵道：“看吧，壞家伙，把這美景看個夠吧。”  [[6]](#m6_14)

人們可以說萊昂提烏斯在心里進行的斗爭無非是兩種欲望的斗爭：一方是看尸體的欲望，與之相競的另一方是對觀看死尸的天然厭惡。這在某種程度上與霍布斯的機械論心理學相符：他把意志解釋為只是“斟酌中的最后一個欲望 ”，因此也可以說是最強烈或最頑強的欲望的勝利。但是，若把萊昂提烏斯的行為說成不過是欲望之間的沖突，就無法說明他對自己的憤怒 。  [[7]](#m7_12)  因為，如果他能自我控制，可能就不會憤怒：相反，他會有一種不同但相關的情緒，驕傲。  [[8]](#m8_12)  稍加反思就會明白，萊昂提烏斯的憤怒既不可能來自靈魂的欲望部分，也不可能來自靈魂的計算部分，因為萊昂提烏斯對于其內心斗爭的結果并非無動于衷。因此，它必定來自第三個完全不同的部分，蘇格拉底稱這部分為激情。正如蘇格拉底指出的那樣，這個憤怒所源出的激情潛在地來看，可與理性結盟幫助對不當欲望或愚蠢欲望的壓制，但它不同于理性。

《理想國》中出現的激情多少與人們賦予自身的價值有關，這種價值我們今天稱之為“自尊”。萊昂提烏斯認為自己是這樣一種人：他具有一定的尊嚴和自我克制，而一旦未能維持自尊，就會對自己感到憤怒。蘇格拉底針對憤怒與“自尊”的關系解釋說，一個人越是高貴——即他把自己的價值估計得越高，他在受到不公對待時就越憤怒：他的情緒“會激動而發怒”，與“他認為是正義的一方結盟作戰”，哪怕他“遭受饑寒以及其他諸如此類的苦楚……”  [[9]](#m9_12)  激情就像是人天生的正義感：人相信自己有一定的價值，一旦別人低估了他的價值——即別人沒能恰當地承認 他的價值，他就會發怒。在英文中，自我評價與憤怒的密切關系可以在anger（憤怒）一詞的同義詞“indignation”（憤慨）中看出來。“dignity”（尊嚴）指的是一個人的自我價值感；而“in-dignation”（憤慨）則是在發生侵犯這一價值感的事情時產生。反之，當有人發現我們未能維持自己的自尊感，我們就會感到羞恥 ；而一旦得到公正評價（即符合自己的真正價值），我們就會感到驕傲 。

憤怒是人潛在的一種全能情緒，恰如蘇格拉底指出的那樣，它能夠克服饑渴和自我保存等自然本能。但它并不欲求自我之外的任何物質對象；如果我們一定要說它也是欲望，那它就是對欲望的欲望 ，即因他人過分貶低我們，而希望其改變看法，按照我們對自己的評價來承認我們的欲望。因此，柏拉圖的激情無異于黑格爾的尋求承認的欲望的心理學基礎：因為在流血斗爭中的貴族主人正是受這樣的欲望推動，即他希望別人按照他的自我價值感來評價自己。當然，這種自我價值感一旦受到詆毀，他就會產生嗜血的狂怒。激情與“尋求承認的欲望”也有所不同，因為前者指的是靈魂的一個部分，它賦予對象以價值，而后者是激情的一種活動，它要求另一個意識分享同樣的評價。當然，即使不要求得到承認，人也可能在自身中感到激情的驕傲。但是，尊重不是諸如蘋果或保時捷之類的“事物”：它是一種意識狀態，對自己的價值感有一種主觀的確定性，它必須要得到另一個意識的承認。因此，精神顯然會驅使人們去尋求承認，盡管并非必然如此。

這會兒，讓我們來看看當代世界中關于激情的一個例子，這個例子雖小卻頗具啟發性。瓦茨拉夫·哈維爾在1989年秋成為捷克斯洛伐克總統之前，作為一位持不同政見者和人權組織七七憲章的創始成員，他長期在監獄內外堅持斗爭。長期的監獄生活顯然使他有大量時間思考拘禁他的那個制度，以及其所代表的邪惡的真實本性。早在1980年代初戈爾巴喬夫覺察到東歐的民主革命前，哈維爾就在發表的一篇題為“無權者的權力”（The Power of the Powerless）的文章中，講述了下面這個關于蔬菜瓜果商的故事：

某個瓜果蔬菜店的經理在擺滿了洋蔥和胡蘿卜的櫥窗上貼了一幅標語：“全世界工人，聯合起來！”他為什么這樣做？他試圖向世界傳達什么信息？他真的熱衷于全世界工人聯合的觀念嗎？他真覺得自己的熱情促使他非得讓公眾來了解他的理想嗎？他真想過這樣一種聯合如何實現，實現了又怎樣嗎？……

顯然，蔬菜瓜果商對所貼標語的內涵漠不關心；他并不是出于什么讓公眾了解其理想的愿望，才把這一標語貼上櫥窗的。當然，這不是說他的行動毫無動機或毫無意義，也不是說這一標語沒有傳達任何東西。這個標語實際上是一個符號，包含了雖說不出來卻非常明確的訊息。表面上，它可能表達的是：“我，蔬菜瓜果商某某，住在此地，我知道自己必須做什么。我會按照你們的要求行事。我是個靠得住的人，沒什么可挑剔的。我很聽話，因此我有權過上安穩日子。”當然，這個訊息有一個傳遞對象：它是向上傳遞的，上面的那個人就是這個蔬菜瓜果商的上級，同時它還是個擋箭牌，可以使蔬菜瓜果商免遭告密。因此，這條標語的真實含義深深地扎根于這個蔬菜瓜果商的生存之中。它反映了他的重大利益。可那些重大利益是什么呢？

請注意：如果這個蔬菜瓜果商接到指示要貼上這么一條標語，“我膽小怕事，所以我無條件順從”，那他就不會對其內涵漠不關心，盡管這個表述反映的是實情。在櫥窗上張貼這么一條直截了當地表明他的怯懦的標語，蔬菜瓜果商會感到為難，這很自然，因為他是個人，有自己的尊嚴。 為了克服這種煩難，他就要采取這樣的符號來表達忠誠，它至少在文字表面上涉及的是無關個人的信念。它必須能讓蔬菜瓜果商說，“全世界工人聯合起來有什么問題？”因此，這個標語就可以幫助他遮掩他順從的可鄙基礎，同時掩蓋了權力的可鄙基礎。它把這些隱藏在更高的東西背后。這個更高的東西就是意識形態。  [[10]](#m10_11)

讀這段話的時候，我們首先會對哈維爾使用“尊嚴”一詞感到驚訝。哈維爾所描述的這個蔬菜瓜果商，是一個沒有受過專門教育也沒有什么社會地位的普通人，但這樣一個人也會為貼一條“我膽小怕事”的標語而感到羞恥。這種作為抑制人去這樣做的根源的尊嚴，其本性究竟是什么？哈維爾指出，這樣一個符號比共產主義標語更是一個誠實的表述。此外，在共產黨領導的捷克斯洛伐克，每一個人都知道自己是因為恐懼才被迫去做自己不想做的事情。恐懼本身即自我保存的本能，是我們所有人普遍共有的一種自然本能：那么，為什么不承認自己是一個人，并且感到害怕呢？

最終來看，理由與如下事實有關：蔬菜瓜果商認為自己有一定的價值 。而這種價值又與如下信念有關：他不僅僅是某種受恐懼和需要擺布的、處于擔驚受怕和匱乏狀態下的動物。他相信，即使他無法闡明自己的信念，他也是一個能夠進行選擇的道德主體，而且能夠為了原則而違逆自然需要。

當然，正如哈維爾指出的那樣，這位蔬菜瓜果商能夠回避這一內在爭執，因為他只是張貼了一張崇高的共產主義標語，并且可以假裝自己是一個有原則的人，而非膽小怕事的可憐之輩。在某種程度上，他的處境類似于蘇格拉底口中的那個屈從于自己觀看尸體的欲望的萊昂提烏斯。蔬菜瓜果商和萊昂提烏斯都認為自己有一定的價值，而且這種價值與選擇能力有關，而這些價值要“好于”他們的自然恐懼和自然欲望。不過，這兩者最終都敗給了他們的自然恐懼或自然欲望。唯一的差別是，萊昂提烏斯對自己的軟弱毫不掩飾，并且為此責備自己，而蔬菜瓜果商則未能面對自己的墮落，因為意識形態為他提供了一個方便借口。哈維爾的故事告訴了我們兩件事。第一，尊嚴感或自我價值感位于激情的根源處，它與下面這樣一種關于人的看法相關：人在某些方面是一個能夠進行真正選擇的道德主體；第二，這種自我認知是所有人天生具有的品質，無論他是偉大高傲的征服者，還是卑微順從的蔬菜瓜果商。恰如哈維爾說到的那樣：

生命的基本目標自然地呈現在每個人身上。每一個人都自然地希求人性的正當尊嚴、道德正直、存在的自由表達和對現實世界的超越感。  [[11]](#m11_10)

另一方面，哈維爾還指出，“每個人或多或少都能夠容忍在謊言中生活”。他對后極權主義的共產國家的譴責，所圍繞就是共產主義傷害了人民的道德品格、傷害了他們有能力作為道德主體行動的信念——蔬菜瓜果商在同意張貼“全世界工人，聯合起來”這一標語時，就沒有了尊嚴感。尊嚴及其反義詞屈辱，是哈維爾在描述共產黨統治下的捷克斯洛伐克的生活時使用的兩個最普通的詞。  [[12]](#m12_9)  共產主義迫使普通人用他們較好的天性去做一些瑣碎的道德妥協，有時這些道德妥協也并不瑣碎，借此侮辱 他們。比如，在商店櫥窗上張貼一幅標語，聯名譴責做了讓國家不高興的事的同事，又或者，在同事受到不公正迫害時保持沉默。勃列日涅夫時代的這種破落的后極權主義國家，試圖不用恐怖手段，而是極其反諷地通過向他們展示現代消費文化的成果，把每一個人變成道德上的同謀。這些成果并非刺激1980年代的美國投資銀行家貪欲的那些華而不實之物，而是一些小物件，諸如電冰箱、寬敞公寓或保加利亞假期，它們對于那些物質匱乏的人而言，當然是大恩惠了。共產主義以一種比“布爾喬亞 ”自由主義徹底得多的方式，在人的靈魂中筑起了一道抵擋激情部分的欲望防線。哈維爾對共產主義的指責，根本不是針對它未能兌現經由工業效率而來的物質豐裕，也不是它讓向往更好生活的工人階級或窮人失望。恰恰相反，它為人民提供的這一切附加了浮士德式的條件，即要求他們在道德價值上讓步作為交換。在這場交易中，體制的受害者成了體制永存的維護者，然而制度本身的存在和發展則獨立于參與其中的任何人。

當然，哈維爾所描繪的現象，“消費導向的人們，總體上而言，不愿意為了自己的精神完整和道德正直犧牲既定的物質利益”，并不是共產主義社會所獨有。在西方，消費主義誘導人們常常作出道德上的讓步，他們的自欺不是以社會主義的名義，而是以諸如“自我實現”或“個人發展”之類觀念的名義。然而，它們之間存在著一個重要的差異：在共產主義社會，如果不或多或少地壓抑激情，就難以過上正常生活，更別說過上“成功的”生活了。如果不像那個蔬菜瓜果商那樣隨波逐流，一個人就連普通的木匠、電工或醫生都干不上，如果不把自己完全蒙蔽在制度的虛偽中，一個人就不可能成為成功的作家、教授或電視臺記者。  [[13]](#m13_9)  如果一個人想做到完全誠實，想保持自己內在的自我價值感，那他就只有一種選擇（假設他不屬于那個日益縮小的真誠信奉馬列主義意識形態的小圈子）。那就是完全告別這一體制，像弗拉基米爾·布科夫斯基（Vladimir Bukovsky）、安德烈·薩哈羅夫（Andrey Sakharov）、亞歷山大·索爾仁尼琴或哈維爾本人那樣，成為職業的持不同政見者。但是，這意味著完全與生命的欲望一面決裂，放棄諸如固定工作和公寓之類簡單的物質滿足，選擇監獄、精神病院或流放的艱辛生活。對于那些激情一面沒有如此堅強的大多數人而言，所謂正常生活就意味著接受瑣碎的、日復一日的道德墮落。

在柏拉圖的萊昂提烏斯和哈維爾的蔬菜瓜果商故事中——可以說，一個是西方政治哲學傳統的開端，一個是西方政治哲學傳統的終結——我們看到了一種作為政治生活中心要素出現的卑微激情。在某些方面，我們可以說激情與良好的政治秩序相關，因為它是勇氣、公共精神和不愿進行道德妥協的根源。根據這些作家，好的政治秩序所需要的不只是互不侵犯的條約；它也必須滿足人對其尊嚴和價值得到承認的正當欲望。

但是，激情和尋求承認的欲望是比上述兩個例子寬泛得多的現象。評價和自我評價的過程遍及日常生活的方方面面，而我們通常以為不過是經濟生活：其實人真的是“紅臉頰野獸”。

[[1]](#w1_15) Republic 386c, 引Homer’s Odyssey , XI, 489—491.

[[2]](#w2_15) 盡管激情或承認的現象對西方哲學傳統至關重要，但在這一傳統中幾乎沒有關于它的系統研究。這種系統研究的嘗試見Catherine Zuckert, ed., Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Scocrates to Nietzsche (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988). 也見艾倫·布魯姆為柏拉圖的《理想國》所做的譯注（Republic , New York: Basic Books, 1968, pp. 355—357, 375—379）。

[[3]](#w3_15) Thymos也可以翻譯成勇氣（heart）或熱誠（heartiness）。

[[4]](#w4_15) 關于激情在柏拉圖那里的地位的進一步論述，見Catherine Zuckert, “On the Role of Spiritedness in Politics,” and Mary P. Nicholas, “Spiritedness and Philosophy in Plato’s Republic” in Zuckert (1988).

[[5]](#w5_14) 對靈魂三個部分的論述出現在《理想國》的435c—441c。對激情的最初論述出現在第二卷的375a—375e和376c。也見411a—411e，441e，442e，456a，465a，467e，536c，547e，548c，550b，553c—553d，572a，580d，581a，586c—586d，590b，606d。人性的這種多重描述在柏拉圖之后有一段漫長的歷史，并且在盧梭那里第一次遭到了嚴肅的懷疑。見Melzer (1990), pp. 65—68; 69.

[[6]](#w6_14) Republic 439e—440a.

[[7]](#w7_12) 霍布斯對激情或驕傲的相對低估，顯然體現在他對憤怒的不怎么令人滿意的定義中。他說，憤怒是“突然上來的勇氣 ”，而這勇氣則是“同樣具有通過抵抗免除傷害的希望”，反之則是恐懼，它是“人具有對象將造成傷害時產生的厭惡 ”。與霍布斯相反，有人會認為勇氣源自 憤怒，而憤怒本身則是一種完全獨立的激情，與希望和恐懼無關。

[[8]](#w8_12) 對自己感到憤怒可謂感到羞恥，因此，萊昂提烏斯同樣可以被描述為感到羞恥。

[[9]](#w9_12) Republic 440c—440d.

[[10]](#w10_11) 黑體為引者所加。Havel et al. (1985), pp. 27—28.

[[11]](#w11_10) Havel et al. (1985), pp. 38.

[[12]](#w12_9) 不僅“無權者的權力”一文中隨處可見尊嚴和屈辱這兩個詞，而且在哈維爾向全國人民發表的第一份新年演說中也無處不在，在這篇演說中他說道，“我們這個所謂的工人國家，卻在侮辱 工人……此前的政權以其傲慢無禮且不容異己的意識形態為武器，把人貶 為生產力，把自然降為生產工具……全世界的人們都對此感到驚訝：這些逆來順受、被侮辱的 、無神論的捷克斯洛伐克人顯然不再相信任何東西，為何突然有如此巨大的力量，竟然在幾個星期內以一種完全得體并且和平的方式摧毀了極權主義政權。”變體為引者所加。引自Foreign Broadcast Information Service FBIS-EEU-90-001, 2 January 1990, pp. 9—10.

[[13]](#w13_9) 著名的美國口音的蘇聯電視臺記者弗拉基米爾·波斯納（Vladimir Posner）寫過一部為自己開脫的傳記，其中，他試圖為自己在勃列日涅夫時代坐上蘇聯新聞界的頭把交椅所做的道德選擇辯護。在說明他被迫做出妥協的程度時，他對自己的讀者（或許是對他自己）并不怎么誠實，隨后則充滿修辭意味地問到，由于蘇聯體制的邪惡本性，敢問誰能夠因這樣的選擇而指責他。這種對道德墮落的普遍接受，本身就是激情生活墮落的一個部分，哈維爾認為這是后極權的共產主義的一個必然結果。見Posner, Parting with Illusions (New York: Atlantic Monthly Press, 1989).

## 第16章 紅臉頰野獸

然而，如果上帝要［這場戰爭］繼續下去，直到二百五十年來奴隸無償勞動所積聚的財富化為烏有，直到鞭笞所流的每一滴血為刀劍下流的每一滴血所償付為止，那么我也必須說，像三千年前的人們所說的那樣，“主的裁判是完全正確而公道的”。

——亞伯拉罕·林肯，第二任就職演說，1865年3月  [[1]](#m1_16)

《理想國》或哈維爾蔬菜瓜果商故事中的激情，可以說構成了某種類似于人的天生正義感的東西，它同樣也是無私、理想主義、道德、自我犧牲、勇氣和榮譽等所有高貴德性的心理學基礎。激情為評價過程提供了一種全能的情緒支持，并且能使人為了他所認為的正確或公正，克服自己最強烈的自然本能。人首先評價自己 并賦予自己 價值，為自己 的利益而義憤。但是，人也能夠賦予別人 以價值，并為別人 的利益而憤慨。當一個人屬于某個階級的成員并認為本階級受到不公對待時，這種現象就會經常出現，比如一個代表所有婦女的女權主義者，或一個代表其種族的民族主義者。于是，為自己感到義憤擴展到為整個階級感到義憤，并由此產生團結感。也有這樣的情形，一個人會為他并不所屬的階級而憤慨。美國內戰前反對奴隸制的激進的廢奴主義者充滿正義的憤怒，以及世界各地的人們對南非種族隔離制度的憤慨，都是這種激情的表現。在這些情形中之所以會產生憤慨，是因為種族主義的受害者并沒有得到作為人應有的對待，而感到憤慨的人覺得他們值得這樣的對待，也就是說，是因為種族主義的受害者沒有得到承認 。

源自激情的這種尋求承認的欲望，是一種非常矛盾的現象，因為激情既是正義和無私的心理基礎，同時又與自私緊密相關。激情的自我要求他自己的價值觀既得到自己又得到別人的承認 。這種尋求承認的欲望采取自我主張的形態，把自己的價值向外部世界投射，一旦這些價值沒有得到他人的承認，他就會感到憤怒。沒有人可以保證激情自我的正義感與其他自我的正義感相符：例如，反種族隔離的積極分子所認為的正義，完全不同于支持種族隔離的南非白人所以為的正義，因為他們對黑人尊嚴有著不同的評價。事實上，由于激情的自我通常從評價自身開始，因而很可能高估 自己：恰如洛克所言，人不是自己的好法官。

激情的這種自我主張性質，導致了激情與欲望的混淆。事實上，源自激情的自我主張與欲望的自私性是兩種截然不同的現象。  [[2]](#m2_16)  以一家汽車工廠中勞資雙方關于工資的爭議為例。絕大多數當代的政治學家都信奉霍布斯式的心理學，即把意志還原為欲望和理性，從而把這種爭議說成是“利益集團”之間的沖突，即經理與工人都想分得更大的經濟蛋糕的欲望之間的沖突。持這種觀點的政治學家會斷言，理性將使爭議的每一方采取討價還價的策略，使自己的經濟利益最大化，或者在罷工中使成本最小化，直到相對的雙方達成一個妥協的結果。

然而，事實上這種表述是對雙方內心深處發生的心理變化過程的極度簡化。就像哈維爾筆下的蔬菜瓜果商不會打出標語“我膽小怕事”一樣，罷工的工人也不會打出標語“我欲壑難填，我要盡最大可能從經理手里榨出錢來”。相反，罷工者會說（而且也這樣想）：“我是個好工人；與我現在所掙的工資相比，我值得更多。事實上，就我讓公司所掙的利潤而言，就其他行業給相似的工作所支付的工資而言，我得到的工資太少，太不公平；我確實被……”至此，工人會訴諸生物學隱喻，其意旨就是說他作為人的尊嚴被侵犯。這樣的工人就像蔬菜瓜果商一樣，認為自己有一定的價值。當然，工人要求更高的工資，是因為他要償還分期貸款，要為孩子買東西，但也希望這是他的價值的體現。工作爭議中產生的憤怒很少與絕對的工資水平有關，而常常是因為經理提供的工資不足以“承認”工人的尊嚴。這也就說明了，為什么罷工者對破壞罷工者的憤怒要比對經理的憤怒強烈得多。雖然破壞罷工者不過是經理的工具，但之所以被蔑視為卑鄙小人，是因為他自己的尊嚴感完全被眼前的經濟利益所淹沒。與那些罷工者不同，破壞罷工者的欲望戰勝了他的激情。

我們容易理解經濟上的自利，但常常忽略了它與激情的自我主張的緊密關聯。更高的工資既滿足了靈魂的欲望部分對物質的欲求，也滿足了激情部分對承認的欲求。在政治生活中，經濟要求很少表現為只是想多要一些；通常，他們會用“經濟正義”這樣的措辭來表達。把經濟要求打扮成代表自己的正義的主張，這是純粹的犬儒做派，但通常也反映出人的激情憤怒的真實力量，無論有沒有意識到，人們都認為最終處于金錢爭議中心的是自己的尊嚴。實際上，許多通常被解釋成經濟動機的東西，可以化為一種尋求承認的激情欲望。對此，政治經濟學之父亞當·斯密有很好的把握。在《道德情操論》（The Theory of Moral Sentiment ）中，斯密表明人們戀富厭貧的理由，其實與身體需要沒有多大關系。這是因為，“最卑賤的勞動者的工資”就能滿足自然需要，比如“衣食、安居和家人的舒適”，而且即便是窮人，他的大部分收入也都是花在嚴格來說“可視作奢侈品的享受之物”上。那么，人們為何通過尋求經濟生活的辛苦和勞碌來“改善自己的境況”呢？答案是：

引人注目、為人關心、得到同情、自得自滿和博得贊許，都是我們能夠根據這一目的所能謀求的好處。吸引我們的，是虛榮而不是舒適或快樂 。但是，虛榮總是建立在我們相信自己是關心和贊許的對象的基礎上。富人因富有而洋洋得意 ，是因為他感到他的財富自然會使自己引起世人的關注，也是因為他感到，在所有這些因他的有利地位而易于產生的令人愉快的情緒中，人們都傾向于贊同他……相反，窮人因為貧窮而感到羞辱 。他覺得，貧窮讓人瞧不起他，或者，人們即使對他有所注意，也不會對他所遭受的不幸和痛苦產生同情……  [[3]](#m3_16)

在一定的貧困程度下，經濟活動就必須擔負起滿足自然需要的功能，比如1980年代遭受旱災的非洲薩赫勒地區的情形。但是，在世界的絕大多數地區，貧困和匱乏是相對概念，而不是絕對概念，其根據是金錢作為價值符號的作用。  [[4]](#m4_16)  美國官方的“貧困線”所代表的生活標準，比某些第三世界國家過著豐衣足食生活的人的生活水平還要高出許多。然而，這并不是說美國的窮人比非洲或南亞過著小康生活的人更有滿足感，因為他們的自我價值感常常受到更多的冒犯。美洲的首領“在衣食住宿方面，比英國的一個日工還糟糕”，洛克的這一論斷忽視了激情，因而完全沒有切中肯綮。美洲首領有一種英國日工完全沒有的尊嚴感，這種尊嚴源自他的自由、自足，以及他從周圍共同體得到的尊重和承認。日工可能吃得更好，但他完全依賴于雇主，而在雇主眼里，他實際上從未被當作一個人看待。

通常所謂的經濟動機中蘊藏著激情的要素，不能理解這一點常常導致對政治和歷史變遷的誤解。比如，人們通常認定革命是由貧困和匱乏造成的，或者認為貧困和匱乏的程度越大，革命的可能性就越大。然而，托克維爾關于法國大革命的著名研究表明情形恰恰相反：在革命前的三四十年里，法國經歷了前所未有的經濟增長，與此同時，法國君主政體方面還進行了一系列充滿善意但過分草率的自由化改革。革命前夕法國的農民所過的生活，要比西里西亞或東普魯士的農民豐裕、獨立得多，中產階級也是如此。然而，他們卻成了革命的導火索，這是因為，十八世紀末發生的政治生活的自由化，讓他們比普魯士的任何階層都更敏銳地感到他們的相對 匱乏，并對此表達他們的憤怒。  [[5]](#m5_15)  當今世界，唯有最窮的國家和最富的國家是趨于穩定的。那些在經濟上進行現代化的國家，政治上總是最不穩定的，因為發展本身激發了人們新的期望和要求。人們不僅拿自己的處境與傳統社會比較，而且與富裕國家比較，結果憤怒爆發。一般所理解的“日益增長的期望導致的革命”，既是欲望的產物，也是一種激情現象。  [[6]](#m6_15)

激情與欲望混淆在一起的情形，還有很多。試圖對美國內戰作出解釋的歷史學家，必須說明為什么美國人甘愿忍受這樣一場令人震驚的災難：三千一百萬人口中的六十萬喪生，這個數字幾乎是總人口的2%。許多二十世紀的歷史學家強調的是經濟因素，試圖把這場戰爭解釋為工業化資本家的北方與傳統種植園主的南方的斗爭。然而，這類解釋并不令人滿意。這場戰爭最初主要是在非經濟目標的旗幟下進行的——北方是為了保護聯邦，而南方是為了維護他們的“特有制度”及其所代表的生活方式。但是還有一個更深層次的問題，亞伯拉罕·林肯比他后來的許多解釋者都更為明智地指出了這一點，他說，“每一個人都知道”，奴隸制是沖突的“起因”。當然，許多北方人反對解放奴隸，希望通過妥協盡早結束戰爭。但林肯決心將戰爭進行到底，這體現在他自己嚴厲的忠告中，他說哪怕付出“兩百五十年來奴隸無償勞動”的成果，也要讓戰爭繼續下去，這在經濟上是完全無法理解的。這樣的代價唯有從靈魂的激情部分來看，才是有意義的。  [[7]](#m7_13)

當代的美國政治中，有無數體現了尋求承認的欲望的例子。比如，在過去一代人中，墮胎是最為困擾美國社會的問題之一，然而它幾乎沒有任何經濟內容。  [[8]](#m8_13)  墮胎的爭論圍繞的是胎兒與婦女之間的權利沖突，但事實上反映了一個更深的分歧，即一方面是傳統家庭的尊嚴以及婦女在其中的地位，另一方面是自食其力的職業女性的尊嚴。在這場爭論中，對立雙方或為死在腹中的胎兒，或為死于不合格的墮胎醫生之手的婦女感到憤慨，但是她們也為自己感到憤慨：傳統的母親感到憤慨，是因為她覺得墮胎在某種程度上使母性墮落，而職業女性感到憤慨，是因為若沒有墮胎權則減損了與男性平等的權利。現代美國的種族歧視所造成的侮辱，只是部分源自黑人貧窮所導致的物質匱乏：而絕大部分痛苦在于這樣一個事實，即在許多白人眼里，黑人是（用拉爾夫·埃里森［Ralph Ellison］的話來說）“看不見的人”，他們并不是遭白人憎恨，而是不被白人當作同胞看。貧困僅僅是加重了這種視而不見。事實上，一切公民自由和公民權利的問題，不論是否有一定的經濟因素，本質上都是關于正義和人類尊嚴的不同理解的激情之爭。

人的許多其他活動，通常看來不過是自然欲望的情形，其中也有激情的一面。比如，征服異性通常就不只是個生理滿足的問題——人并不一直需要性伴侶——還反映了人需要他人對其性欲的“承認”。這個被承認的自我，并不必然是黑格爾筆下的貴族主人的自我，也不一定就是哈維爾筆下的蔬菜瓜果商的道德自我。但是，性愛最深層的形式包括一種渴望，渴望愛人對其超出生理特征的某種東西的承認，這種東西就是自己的價值。

這些關于激情的例子并不證明，所有的經濟活動、所有的性愛以及所有的政治都可以還原為尋求承認的欲望。理性和欲望仍是靈魂中有別于激情的兩個部分。實際上，對于現代的自由人而言，它們構成了靈魂中的支配性 部分。人貪求金錢是因為他們需要東西 ，而不是需要承認，隨著早期現代人類占有欲的解放，物質欲望無論是在數量上還是在種類上都出現了爆炸性的增長。人們渴望性，是因為它——是的，讓人感覺不錯。而我之所以注意到貪婪和性欲中的激情維度，正是因為，欲望和理性在現代世界中的主導性，遮蔽了激情或承認在日常生活中所起的作用。激情常常作為欲望的同盟出現——比如工人要求“經濟正義”的情形——因此很容易與欲望混淆。

在蘇聯、東歐發生的反共產主義巨變中，尋求承認的欲望也發揮著關鍵作用。無疑，許多東歐人想要終結共產主義確實是出于不怎么高尚的經濟理由，因為他們認為這樣就會為通向西德的生活標準鋪平道路。蘇聯和中國進行改革的基本動力，在一定意義上可以說是經濟的，我們把這個經濟原因歸結為中央計劃經濟無法適應“后工業”社會的要求。但是，尋求繁榮的欲望伴隨著作為目的本身的民主權利和政治參與的要求，換句話說，要求一個在常規普遍的基礎上實現承認的制度。1991年8月未遂政變的策劃者以為俄羅斯人民愿意“為一根香腸交出自由”，借用俄羅斯議會的一位辯護者的說法，那是自欺欺人。

如果我們不能理解伴隨共產主義的經濟危機而來的激情的憤怒和尋求承認的欲望，我們就無法理解整個革命現象。革命形勢有一個奇異的特征，那些激起人民冒最大風險推翻政府的事件，極少是歷史學家后來描述為基本原因的重大事件，而是非常不起眼的偶然事件。比如，在捷克斯洛伐克，雅克什（Jakes）的共產黨政權盡管此前承諾實行自由化，但仍關押了哈維爾，為此人們出于憤慨成立了公民論壇反對派組織。1989年11月，大批人群聚集在布拉格街頭，起因不過是個傳言（后來被證明是誤傳），即有一個學生被秘密警察殺害。在羅馬尼亞，導致齊奧塞斯庫政權于1989年12月垮臺的一連串事件，其起因是發生在蒂米什瓦拉小鎮的一起反對關押匈牙利當地牧師托克斯（Tokes）神父的抗議活動，后者曾是匈牙利當地積極的人權活動家。  [[9]](#m9_13)  在波蘭，對蘇聯人及其波蘭共產黨同盟的敵意積聚了數十年，原因在于1940年蘇聯內務人民委員會在卡廷森林殺害波蘭軍官，而莫斯科方面一直不愿為此承擔責任。1989年春，團結工會在圓桌協議之后參與政府，其采取的第一項行動，就是要求蘇聯人澄清卡廷屠殺案。蘇聯本身也經歷了類似的過程，許多斯大林時代的幸存者都向當時犯下罪行的人討個公道，要求為受害者平反。他們要說出過去的真相，要求恢復那些在古拉格無聲消失的人的尊嚴，若是沒有這一欲望，新思維和政治改革就是無法理解的。這種在1990和1991年把無數地方黨干部撤職的憤怒，不只是源于對體制經濟的不滿，還在于個人腐敗和作威作福的問題，比如伏爾加格勒市的第一書記就因用黨費為自己購買一輛沃爾沃轎車遭撤職。

東德的昂納克政權因1989年的一系列事件而遭到致命打擊：成千上萬人逃往西德造成難民危機、失去蘇聯的支持以及最終柏林墻倒塌。然而，即使在那一刻，社會主義在東德是否覆亡仍不清楚；真正把社會主義統一黨徹底逐出政權，并使它的新領導人克倫茨（Krenz）和莫特羅（Modrow）失去民心的，是昂納克在萬德利茨郊區的個人別墅被曝光。  [[10]](#m10_12)  如今，嚴格來說，這些披露所引發的巨大憤怒是有些非理性的。對東德的共產黨政權進行抱怨有很多理由，首當其沖的是國家缺乏政治自由，且與西德相比生活水平低。至于昂納克那邊，他的個人別墅并不是現代的凡爾賽宮；他的家也就相當于漢堡或不來梅的小康市民之家。但是，長期以來對東德共產主義眾所周知的指責，遠不如在電視屏幕上看見昂納克的別墅，更能激起普通東德人充滿激情的憤怒。那些影像所揭示的巨大偽善，尤其是來自一個公然宣稱致力于平等的政權，深深地傷害了人民的正義感，因而足以促使他們走上街頭要求完全終結共產黨政權。

最后，是中國的情形。鄧小平的經濟改革為1980年代的中國年青一代創造了全新的經濟機遇，他們如今可以經商，閱讀國外的報紙，自革命以來第一次可以去美國和其他西方國家留學。當然，在這種經濟自由環境下培養起來的學生有經濟上的抱怨，尤其是關于1980年代后期不斷攀升的通貨膨脹，它正逐步地侵蝕著絕大多數城市居民的購買力。但是，改革后的中國比毛澤東時代的中國更具活力，機會也更多，尤其是對于在北京、西安、廣東和上海就讀大學的那些有特權的精英子弟而言更是如此。這些人正是示威要求更多民主的學生，先是在1986年，隨后是在1989年春天胡耀邦逝世悼念會上。然而，隨著抗議的進行，他們為沒有自己的聲音感到憤怒，對黨和政府未能承認 他們及其抱怨的正義性感到憤怒。他們想要領導人單獨接見他們，并且開始要求使他們長期的政治參與制度化。是否所有學生都想把代議制民主制度化，這一點不清楚，但是，根本的要求是他們希望自己被當作成年人看待，他們的意見得到相應的尊重和關注。

所有這些共產主義世界的情形，都以某種方式表明了尋求承認的欲望的作用。無論是改革還是革命，都是為了建立一種使普遍承認制度化的政治制度。然而不僅如此，激情的憤怒在激發革命事件上起著決定性作用。人們走上萊比錫、布拉格、蒂米什瓦拉、北京或莫斯科的街頭，并不是要求政府給他們一種“后工業經濟”，也不是堆滿食品的超市。他們那些充滿激情的憤怒常常是由一些相對較小的不公行為引起的，比如關押一位牧師，有權勢的官員拒絕他們提出的一系列要求。

后來的歷史學家把這些說成是次要的觸發性原因，它們確實是這樣的原因；但是在引發最終革命的一連串事件中，它們并非是不必要的。除非至少有一些人愿意為了事業冒生命危險、犧牲掉安逸的生活，革命形勢就不會出現。然而，這樣做的勇氣不是源自靈魂的欲望部分，而必定是出自激情部分。欲望人、經濟人、真正的布爾喬亞 會在內心深處進行“成本收益分析”，時時刻刻為他們提供“在體制內”活動的理由。唯有激情人、憤怒的人在意自己和同胞的尊嚴，他們覺得構成自己的價值的東西，是某種不同于構成身體存在的一系列復雜欲望的東西——唯有這樣的人才愿意擋在坦克或軍隊前。情形常常就是這樣，如果沒有對不公正的小事作出回應的小小的勇敢行為，使政治和經濟結構基本改變的一連串重大事件就永不會發生。

[[1]](#w1_16) 引自Abraham Lincoln, The Life and Writings of Abraham Lincoln (New York: Modern Library, 1940), p. 842.

[[2]](#w2_16) 嚴格來說，唯有在欲求的對象不是物質的而是觀念的之時，尋求承認的欲望才可以被認為是諸如饑渴之類的欲望。激情與欲望之間的密切關聯顯然地體現在表示欲望的希臘語中，即epithymia。

[[3]](#w3_16) 黑體為引者所加。Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments (Indianapolis: Liberty Classics, 1982), pp. 50—51.（中譯文采自蔣自強等譯《道德情操論》，商務印書館1997年第1版，第61頁。）我這里要感謝艾布拉姆·舒爾斯基（Abram Shulsky）和查爾斯·格里斯沃德（Charles Griswold）勛爵，這里以及其他地方關于亞當·斯密的洞見，皆出自他們。也見Albert O. Hirschman, The Passions and the Interests (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1977), pp. 107—108.

[[4]](#w4_16) 盧梭會贊同斯密的如下觀點：自然需要是相對有限的，對私有財產的欲望完全是出于人的自尊或虛榮，即人與他人攀比的傾向。當然，他們的不同之處在于各自對斯密所謂的“改善自己的境況”的道德可接受性的評價。

[[5]](#w5_15) Alexis de Tocqueville, The Old Regime and the French Revolution (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1955). See particularly part 3, chapters 4—6.

[[6]](#w6_15) 關于這一現象的經驗材料，見Huntington (1968), pp. 40—47.

[[7]](#w7_13) 然而，林肯提到了他對公正上帝的信仰，這就產生了一個問題：激情的自我克服這種最偉大的行為，是否需要上帝信仰的支持。

[[8]](#w8_13) 就贊成者和反對者按照教育程度、收入水平、居住在城市還是農村等組合而言，墮胎還是有經濟內容或社會學內容的，不過爭論的實質所關注的是權利，而非經濟。

[[9]](#w9_13) 羅馬尼亞的情形比較復雜，因為有證據表明蒂米什瓦拉的示威并不完全是自發的，軍隊預先策劃了這場起義。

[[10]](#w10_12) 例見，“East German VIPs Now Under Attack for Living High Off Party Privileges,” Wall Street Journal (November 22, 1989), p. A6.

## 第17章 激情的興衰

人并不追求幸福；只有英國人才這么做。

——尼采，《偶像的黃昏》  [[1]](#m1_17)

行文至此，人的自我價值感及其得到承認的要求，一直表現為勇氣、慷慨和公共精神這類高貴德性的根源，以及反對暴政、選擇自由民主的依據。然而，尋求承認的欲望也有它的陰暗面，正是這個陰暗面讓許多哲學家認為，激情是人類邪惡的基本根源。

在我們看來，激情最初是作為對自己價值的評價出現的。哈維爾筆下的蔬菜瓜果商的例子表明，這種價值感常常與這樣一種感覺有關：人有的“不只是”自然欲望，人是能進行自由選擇的道德主體。這種較為溫和的激情形式，可以被認為是一種自尊感，或者用現在時髦的語言來說，是“自重”。事實上，每一個人都有程度不一的自尊感。對于我們每一個人來說，適度的自尊感很重要，關系到他在世界上發揮作用的能力和對生活的滿意度。根據瓊·狄迪恩（Joan Didion）的說法，正是這種自尊感讓我們能夠毫無愧疚地對他人說“不”。  [[2]](#m2_17)

然而，人類品格中存在不斷評價自我和他人的道德維度，并不意味著人們對于道德的實質內容有一致的看法。實際上，在激情的道德自我世界里，人們對各種大小問題會不斷產生分歧、爭執以及相互惱怒。因此，激情，哪怕是最溫和的表現形式，也是人類沖突的起點。

此外，我們無法保證人對自己價值的評價會保持在“道德”自我的界限內。哈維爾認為，每個人都有道德判斷和“正義”感的萌芽；但是，即使我們認可這一概述，我們也必須承認，這一萌芽在每個人身上發展出來的程度不一。一個人不僅可以要求他人承認他的道德價值，還可以要求他人承認他的財富、權力和美貌。

更重要的是，我們沒有理由認為，所有人都會把自己看作與他人的平等之輩 。毋寧說，他們尋求的是優越 于他人的承認，這種優越感有可能是基于真正的內在價值，但更可能是出于過高且自負的自我評價。為此，對于這種尋求優越于他人的承認的欲望，我們可以用一個有著古希臘根源的新詞megalothymia（優越意識）來表示。這個詞有兩種表現，其一是暴君為了使自己的權威得到承認而對鄰國人民進行侵略和奴役，其二是鋼琴家在音樂會上想讓別人承認自己是貝多芬首屈一指的詮釋者。它的反義詞是isothymia（平等意識），即尋求與他人平等的承認的欲望。優越意識與平等意識一起構成了尋求承認的欲望的兩種表現，圍繞這兩個方面，歷史的現代性轉型就可以得到理解。

很顯然，對于政治生活來說，優越意識是一種很成問題的激情，因為如果一個人的優越性得到另一個人承認就覺得滿足，那么顯然得到所有 人的承認就會覺得更加滿足。因此，最初作為一種溫和的自尊出現的激情，也可能顯現為統治的欲望。這后一種表現就是激情的陰暗面，它從一開始就在黑格爾描繪的流血斗爭中呈現出來了，因為尋求承認的欲望挑起了原始斗爭，并且最終導致主人對奴隸的統治。最后，這種承認邏輯導向了尋求普遍 承認的欲望，即導致了帝國主義的產生。

激情，無論是表現為溫和形式的蔬菜瓜果商的尊嚴感，還是表現為優越意識——愷撒或斯大林的暴君野心，一直都是西方政治哲學的核心主題，當然，這種現象在每一個思想家那里有不同的名稱。實際上，每一個嚴肅思考政治和公正的政治秩序問題的人，都必須應對激情的道德模糊性，設法善用其積極面，壓制其陰暗面。

在《理想國》中，蘇格拉底對激情進行了展開論述，因為靈魂的這一部分對于他那個“言辭中”的正義城邦的構建至為關鍵。  [[3]](#m3_17)  與所有城邦一樣，這個城邦也有外敵，需要防御來自外部的攻擊。因此，它需要一個勇敢且富有公共精神的護衛者階層，他們甘愿為了公共善而犧牲物質欲望和需求。蘇格拉底認為，這種勇敢和公共精神不可能來自自我利益的盤算。確切地說，它們必定植根于激情，植根于護衛者階級對自己和所在城邦充滿正義感的驕傲，以及對那些威脅者隱含的非理性憤怒。  [[4]](#m4_17)  因此，在蘇格拉底看來，激情是一切政治共同體維持下去所必需的天然政治美德，因為個體的人正是基于它走出自私的欲望生活，走向對公共善的關注。但是，蘇格拉底也認為，激情既能夠鞏固政治共同體，也能夠毀滅政治共同體。他在《理想國》的不同地方暗示了這一點，比如，他在把充滿激情的護衛者比作勇猛的看門狗時說道，如果沒有得到恰當訓練，那它既會咬陌生人，也會咬主人。  [[5]](#m5_16)  因此，構建正義的政治秩序，既要培養激情，又要馴服激情，《理想國》前六卷大部分都在討論對護衛者階層進行適當的激情教育。

通過帝國主義統治其他民族，這種想要成為主人的優越意識，在中世紀和早期現代的許多政治思想中都是重要的主題，它們稱這種現象為追求榮耀 。野心勃勃的君主尋求承認的斗爭，廣泛地被認為是人性和政治的一般特征。在帝國主義的合法性常常被認為是理所當然的時代里，這種斗爭未必就是意指暴政或不公正。  [[6]](#m6_16)  比如，圣奧古斯丁就把追求榮耀的欲望列為罪惡之一，不過它是危害最小的一種，且潛在地是人類偉大的根源之一。  [[7]](#m7_14)

把優越意識理解為追求榮耀的欲望，這是早期現代第一位思想家尼科洛·馬基雅維利思想的核心，借此它決然告別了中世紀基督教政治哲學的亞里士多德傳統。如今人們知道馬基雅維利，主要是因為他就政治的殘酷性所說的許多極其露骨的格言，比如讓人愛戴不如讓人恐懼，只有合乎自己利益時才應守約。馬基雅維利是現代政治哲學的奠基者，他認為，如果人不是從應當如何生活中而是從實際如何生活中汲取啟示，他就能成為現世生活的主人。馬基雅維利并不試圖通過教育讓人變好（像柏拉圖所講的那樣），而是設法基于人的惡創建一種好的政治秩序：如果有適當的制度加以引導，惡可以用來服務于善的目的。  [[8]](#m8_14)

馬基雅維利明白，以追求榮耀的欲望呈現的優越意識，是君主雄心背后的基本心理動力。國家有時征服鄰國，是出于需要、自衛或為將來儲備人力和資源。但是，在這些考慮之上的，是被承認的欲望——一位羅馬將軍看著他的對手帶著枷鎖在歡呼的人群中穿過，為的就是感受勝利的快樂。在馬基雅維利看來，追求榮耀的欲望不是君主或貴族政府所特有的性格。它對共和國也有影響，就像貪婪的雅典和羅馬帝國的情形那樣，民主參與使國家的野心膨脹，為擴張提供了更有效的軍事工具。  [[9]](#m9_14)

盡管追求榮耀的欲望是人的普遍特性  [[10]](#m10_13)  ，但馬基雅維利發現它造成了特殊的問題，即它使有野心的人成為暴君，此外的人變為奴隸。針對這一問題，他提出的解決方案不同于柏拉圖，并且成了后來共和憲政的特征。與柏拉圖建議對充滿激情的君主或護衛者進行教育不同，馬基雅維利提出用激情來抗衡激情。他說，如果采取混合共和政體，那么君主和少數貴族那種充滿激情的野心，就會被人民充滿激情的獨立欲望所制衡，由此確保一定程度的自由。  [[11]](#m11_11)  因此，馬基雅維利的混合共和政體是美國憲政中所熟悉的權力分立的早期版本。

在馬基雅維利之后，又出現了一個我們已然熟悉卻可能更為野心勃勃的方案。現代自由主義的奠基人霍布斯和洛克試圖徹底把激情從政治生活中根除，并代之以欲望和理性的結合。這兩位早期現代的英國自由主義者，把優越意識視為戰爭的主要原因，無論這種優越意識表現為君主桀驁不馴的驕傲，還是好戰僧侶對來世的狂熱盲信；因此他們抨擊一切形式的驕傲。他們對貴族式驕傲的貶損為許多啟蒙作家所繼承，其中包括亞當·弗格森（Adam Ferguson）、詹姆斯·斯圖亞特（James Steuart）、大衛·休謨（David Hume）和孟德斯鳩（Montesquieu）。在霍布斯、洛克和其他早期現代自由主義思想家設想的公民社會中，人需要的只是欲望和理性。“布爾喬亞 ”完全是早期現代思想精心制造的產物，是試圖通過改造人性本身來創造社會和平的社會工程的成就。現代自由主義的奠基者沒有像馬基雅維利所建議的那樣，讓少數人的優越意識與多數人的優越意識相互抗衡，而是希望用人性中的欲望部分來壓制其中的激情部分，由此完全克服優越意識。  [[12]](#m12_10)

優越意識的社會化身以及現代自由主義與之宣戰的社會階級，就是傳統貴族。貴族武士并不創造財富，他們從其他武士那里竊取財富，或者更準確地說從農民那里奪取財富，霸占農民的剩余財富。他們不按經濟理性行事，把自己的勞動出賣給最高的出價者：實際上，他們根本不勞動，整日過著悠閑生活。他們的行為被圈定在驕傲和榮譽的清規戒律范圍內，不允許他們去做有損尊嚴的活動，比如從事商業。盡管許多貴族社會充滿了頹廢，但是，貴族之所以存在，其核心在于他們在流血斗爭中甘冒生命危險，就像黑格爾筆下的原始主人一樣。因此，戰爭仍是貴族生活方式的核心，而且正如我們所知道的那樣，戰爭“從經濟上來看是不得已的選擇”。因此，最好能讓武士相信他們的雄心不過是虛榮，并把他們改造成和平的商人，如此，他們的自我致富活動就會使周圍人也富裕起來。  [[13]](#m13_10)

當代社會科學所描述的“現代化”過程可以被理解為，靈魂中的欲望部分在理性的指導下對靈魂中的激情部分的逐步勝利，而且這一過程在世界上的無數國家已經悉數完成。實際上，貴族社會在歐洲、中東、非洲、東南亞等不同人類文化中普遍存在。可是經濟的現代化不僅要求創建城市和理性的官僚機構等現代社會結構，而且要求資產階級的生活方式在倫理上戰勝貴族以激情主導的生活方式。因此，在社會的更替中，霍布斯給過去的貴族階級提出了一個交易：即讓他們用激情的驕傲換取擁有無限物質財富的和平生活。在日本那樣的國家，這樣的交易公開進行：現代化國家把此前的武士 階級成員轉變為商人，他們的企業后來發展成二十世紀的財團 。  [[14]](#m14_9)  在法國那樣的國家，許多貴族拒絕進行這樣的交易，他們為了保存自己以激情為準的倫理秩序，進行了一系列無望的抵抗行動。今天在一些第三世界國家，這種斗爭仍在繼續，武士的后代面臨著同樣的抉擇：他們是否要掛起家傳的佩劍，代之以電腦終端和辦公室。

到美國建國之際，洛克的原則在北美幾乎取得了完全的勝利——因此也可以說靈魂的欲望部分幾乎完全戰勝了靈魂的激情部分。美國《獨立宣言》中所宣示的“追求幸福”的權利，很大程度上是根據獲得財產構想的。《聯邦論》（The Federalist Papers ）是亞歷山大·漢密爾頓、詹姆斯·麥迪遜和約翰·杰伊（John Jay）為美國憲法作的偉大辯護，其基本框架就是洛克主義。比如，在著名的《聯邦論》第十篇中，他們把代議制政府當作根治民治政府的派系疾病的特效藥，其中詹姆斯·麥迪遜斷言，保護人的不同才能，尤其是“獲取財產的不同才能”，是“政府的第一要務”。  [[15]](#m15_9)

《美國憲法》中的洛克遺產是不可否認的，但是，《聯邦論》的作者們表明了這樣一種認識，即尋求承認的欲望是不可能完全從政治生活中消除的。實際上，驕傲的自我肯定是政治生活的一個目的或動機，而一個好的政府應該給它足夠的空間。他們應該像馬基雅維利曾經試圖做的那樣，把尋求承認的欲望往積極的或者至少是無害的方向引導。在《聯邦論》第十篇中，麥迪遜提到了基于經濟“利益”產生的派系，并把它們與基于“激情”產生的其他派系區別開來，確切地說，所謂“激情”無非是人們關于是非對錯的熱烈意見，例如“對有關宗教、政府及其他問題的不同意見的熱忱”，“對不同領導人的偏愛”。政治意見是自尊的一種表達，它與人的自我評價和自己的價值牢牢地捆綁在一起：“只要人的理性與自尊之間存在著關聯，［人的］意見和他的激情就會相互影響，前者就會成為后者依附的對象。”  [[16]](#m16_8)  因此，派系不只是不同人的靈魂的欲望部分（即經濟利益）之間沖突的結果，也是他們各自的激情部分之間沖突的結果。  [[17]](#m17_7)  因此，在麥迪遜的時代，美國政治的紛爭聚焦于禁酒、宗教、奴隸制等諸如此類的問題，其情形就像我們時代的政治紛爭聚焦于墮胎權、校園禱告和言論自由問題一樣。

無數狂熱的意見出自大量相對較弱的個體，除此之外，《聯邦論》的作者們認為，政治生活還必須面對“貪圖聲名”的問題，根據漢密爾頓的說法，這是“最為高貴的心靈的統治激情”  [[18]](#m18_7)  ——雄心壯志者尋求榮耀的欲望。對于建國之父們而言，優越意識與平等意識一樣，仍是個問題。在麥迪遜和漢密爾頓看來，《美國憲法》作為制度性手段，并不是用來壓制激情的這些不同表達，而是借以把它們引導進安全的乃至富有建設性的渠道。因此，麥迪遜視民治政府——職位競選、政治演說、辯論、撰寫評論、投票選舉等——為一種溫和方式，借此把人的自然驕傲和偏好引導到激情的自我肯定，只要它能夠分散在一個較大的共和國中。民主政治過程之所以重要，不僅在于它是進行決策、“整合利益”的一種手段，還在于它是表達激情的一個過程 、一個舞臺，在那里，人們可以尋求使自己的觀點得到承認。那些充滿雄心壯志的人的優越意識程度更高、潛在地也更危險，就此而言，憲制政府已被證明是用雄心“對抗雄心”的有效方法。政府的各個部門可以看作雄心前進的大道，但是，制約和平衡制度則可以保證這些雄心相互牽制，避免出現暴政。一位美國政治家可以懷抱成為愷撒或拿破侖的野心，但是，美國的制度只能使他或她最多成為吉米·卡特（Jimmy Carter）或羅納德·里根——因為強有力的制度限制和各方的政治力量圍繞著他，他若要實現自己的野心，就只能通過成為人民的“仆人”，而不是成為人民的主人。

霍布斯－洛克傳統下的自由主義政治試圖在政治中禁絕尋求承認的欲望，或者使之受到限制變得無力，這讓許多思想家覺得很難做到。今后，現代社會或許會由劉易斯（C. S. Lewis）所謂“沒有胸膛的人”組成：也就是說，人完全由欲望和理性構成，沒有了早前時代以某種方式處于人性核心的那種驕傲的自我肯定。然而，正是胸膛讓人成為人：“理智讓人不過是精神，而欲望讓人不過是動物。”  [[19]](#m19_7)  現代最偉大、最有力的激情擁護者，預言激情復活的先知，是尼采這位當今的相對主義和虛無主義教父。尼采曾被同時代人描述為一個“貴族激進分子”，對此他本人并無異議。某種意義上，他的許多著作可以看作對他所目睹的現象的反應，尼采目睹了“沒有胸膛的人”的整個文明以及只想著安逸的自我保存的布爾喬亞 社會的興起。在尼采看來，人的本質既不是欲望也不是理性，而是激情：人首先是一種評判價值 的生物，是“紅臉頰野獸”，他通過分辨“善惡”的能力確立自身。恰如他筆下的人物查拉圖斯特拉所說：

真的，人類給自己定出一切善與惡。真的，善惡不是他們從別處取來，也不是從別處發現，也不是如天上的聲音一樣降下來的。人首先把價值投入事物中，以保存自己——他首先為事物創造意義，人的意義！因此他把自己稱為“人”，也就是評價者。

評價就是創造：聽呵，你們這些創造者！評價本身就是一切被評價事物的無價珍寶。通過評價方有價值：如果沒有評價，存在的果實就會是空洞的。聽呵，你們這些創造者！  [[20]](#m20_6)

在尼采看來，人們創造了什么樣的價值并不重要，因為人們有“一千零一個目標”可追求。地球上的每一個民族都有屬于自己而鄰族無法理解的“善惡說法”。構成人之本質的正是這種評價行為本身，即給予自己價值并要求得到承認的行為。  [[21]](#m21_6)  評價行為是天然不平等的，因為它要區分好與壞。因此，尼采感興趣的只是讓人們覺得比他人更好的激情的表現，即優越意識。現代性的創建者霍布斯和洛克，以身體安全和物質積累的名義剝奪了人的評價能力，這種努力恰恰是現代性的可怕后果。尼采著名的“權力意志”學說，則可以理解為另一種努力，即重申激情對于欲望和理性的首要性，由此彌補現代自由主義對人的驕傲和自我肯定所造成的損害。他的著作則是對黑格爾筆下的貴族主人及其為了純粹名譽決斗的頌贊，是對現代性的極力譴責，因為后者甚至在沒有任何意識的情形下就完全接受了奴隸道德。

盡管用以描述激情現象或尋求承認的欲望的詞匯一直在變化，但顯然很清楚的是，靈魂的這個“第三部分”一直是從柏拉圖到尼采的哲學傳統的核心關注。它提示了一種非常不同的解讀歷史進程的方法，它不把歷史看作現代自然科學展開和經濟發展邏輯的故事，而是把它解釋為優越意識的產生、發展和最終消亡。實際上，現代經濟世界出現的前提只能是欲望的解放，也就是說以犧牲激情為代價。歷史進程始于主人的流血斗爭，在某種意義上終于當代自由民主制下追求物質財富而非榮耀的現代布爾喬亞 。

如今，已經沒有人把激情作為教育的一部分加以系統研究，而尋求承認的欲望則不再屬于當代的政治用語。馬基雅維利順理成章當作人性一部分的追求榮耀的欲望——竭盡全力地試圖超越他人，讓盡可能多的人承認自己的優越性——如今不再是描述人的目標的可接受方式。事實上，它成了我們用以描繪那些我們不喜歡的人的一個特征，比如希特勒、斯大林或薩達姆·侯賽因這些我們中間出現的暴君。優越意識——被他人承認為優越的欲望——在我們的日常生活中依然存在，只不過披上了種種偽裝，正如我們將在第五部分中看到的那樣，若沒有這種優越意識，我們在生活中感到滿足的許多情形就沒有可能。但是，就我們所談論的自身情形來看，在現代世界，優越意識在倫理上已經失敗。

當今世界優越意識受到抨擊，人們對之缺乏尊敬，這讓我們不得不佩服尼采的先見：那些想把顯見的激情從公民社會中放逐的早期現代哲學家，已經取得相當的成功。如今，取代優越意識位置的是兩樣東西的組合。第一個是靈魂的欲望部分的綻放，表現為生活的徹底經濟化 。這種經濟化從上而下無處不在，上至不再尋求偉大和帝國的歐洲各國，它們如今只要更加一體化的歐洲共同體（1992年），下至面臨職業選擇的大學生，他們在選擇職業時會在內心進行成本收益分析。

第二個仍在取代優越意識的是無所不在的平等意識，即希望以跟他人平等的地位被承認的欲望。它有各種不同的表現形式，其中包括哈維爾筆下的蔬菜瓜果商、反墮胎的抗議者或動物權利維護者的激情。盡管我們沒有用“承認”和“激情”等字眼來描繪我們的個人目標，但我們常常會用“尊嚴”、“尊重”、“自尊”和“自重”這樣的詞，而且這些非物質因素甚至進入了一般大學生的職業選擇考量中。這些概念如今遍及我們的政治生活，我們要理解二十世紀晚期在世界各地發生的民主轉型，它們是必不可少的。

因此，我們陷入了明顯的矛盾之中。盎格魯—撒克遜的現代自由主義傳統的奠基者設法把激情從政治生活中清除出去，然而，尋求承認的欲望以平等意識的形式仍縈繞在我們身邊。對人性中最終無法壓制的東西加以壓制，其失敗是出人意料的結果，還是說，試圖保存人類品格中的激情一面而不是把它驅除出政治領域，是對現代自由主義更為深刻的理解？

事實上，確實存在著這樣一種更深刻的理解，為了說明這一點，我們必須回到黑格爾，回到關于他的歷史辯證法未完成的說明，其中尋求承認的斗爭發揮著關鍵作用。

[[1]](#w1_17) Nietzsche, Twilight of the Idols and the Antichrist (London: Penguin Books, 1968a), p. 23.

[[2]](#w2_17) 見瓊·狄迪恩關于這一主題短小精悍的文章，“On Self-Respect,” in Didion, Slouching Towards Bethlehem (New York: Dell, 1968), pp. 142—148.

[[3]](#w3_17) 亞里士多德是在“靈魂的偉大”（megalopsychia）或大方這一標題下談論激情的，前者在他看來是核心的人類德性。靈魂偉大的人就榮譽這個最大的外在善而言“要求與應得相當”，而這樣做就是虛榮（要求多而應得少）與謙卑（要求少而應得多）之間的中道。靈魂的偉大包含了所有其他德性（即勇敢、公正、溫和、誠實等），并且要求kalokagathia（美善）（英文譯成gentlemanliness［紳士風度］或moral nobility［道德高貴］）。換句話說，靈魂偉大的人要求對其具有最偉大的德性的最大承認。值得注意的是，根據亞里士多德的說法，靈魂偉大的人喜歡擁有“美而無用”之物，因為獨立自主更好。激情的靈魂對無用之物的欲望所源自的動力，與導致它甘冒生命危險的動力一樣。Aristotle, Nichomachean Ethics II 7—9; IV 3. 尋求承認的欲望或榮譽的可接受性，是希臘道德與基督教道德之間的主要差異之一。

[[4]](#w4_17) 在蘇格拉底看來，激情不足以建成一個正義的城邦；它必須要有靈魂的第三部分即理性或智慧來補充，其體現為哲人—王。

[[5]](#w5_16) 例見《理想國》375b—376b。事實上，當蘇格拉底說激情常常是理性的盟友，而不是理性的敵人之時，他嚴重地誤導了阿得曼托斯。

[[6]](#w6_16) 這讓人想起優越意識一詞曾具有的極其不同的倫理內涵，我們來看看下面這段出自克勞塞維茨（Clausewitz）的話：

我們必須承認，戰爭中鼓舞人的所有激情里頭，最強有力、最持久的乃是對榮譽和名聲的渴望。在德語中，把它與“貪圖榮譽”（Ehrgeiz）和“貪慕榮耀”（Ruhmsucht）這兩個帶有貶義的詞聯系在一起，未免有失公允。當然，這些激情的濫用會對人類犯下令人憤慨的罪行；但是，就這些激情的起源而言，它們確實屬于人性中最崇高的激情。在戰爭中，它們是使毫無生氣的軀體獲得靈魂的真正生命力。其他的情感可能更普遍更令人崇敬——愛國心、有理想、復仇心以及其他各種激情——但沒有哪一種可以替代對聲名和榮譽的渴求。

引自Carl von Clausewitz, On War , edited and translated by Michael Howard and Peter Paret (Princeton: Princeton University Press, 1976), p. 105. 這里我要感謝阿爾文·伯恩斯坦的提示。

[[7]](#w7_14) 當然，尋求榮耀的欲望與基督教的謙卑德性不相容。Albert O. Hirschman, The Passions and the Interests (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1977), pp. 9—11.

[[8]](#w8_14) 特別注意《君主論》（The Prince ）的第15章。關于馬基雅維利這位“更偉大哥倫布（Columbus）”的一般解釋，見Strauss (1953), pp. 177—179以及施特勞斯論馬基雅維利的章節，見Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds., History of Political Philosophy , second edition (Chicago: Rand McNally, 1972), pp. 271—292.

[[9]](#w9_14) 見Book I, chapter 43 of the Discourses , entitled “Those only who combat for their own glory are good and loyal soldiers,” Niccoló Machiavelli, The Prince and the Discourses (New York: Modern Library, 1950), pp. 226—227. 也見Michael Doyle, “Liberalism and World Politics,” American Political Science Review 80, no. 4 (December 1986): 1151—1169; and Mansfield (1989), pp. 137, 239.

[[10]](#w10_13) Mansfield (1989), pp. 129, 146.

[[11]](#w11_11) 見Harvey C. Mansfield, Jr., “Machiavelli and the Modern Executive,” in Zuckert (1988), p. 107.

[[12]](#w12_10) 這正是Hirschman (1977)的主題，他中肯地追溯了激情在早期現代思想中被有意貶低的過程。

[[13]](#w13_10) 尋求承認的欲望也是讓－雅克·盧梭思想的核心，他的作品構成了對霍布斯和洛克的自由主義第一波重大抨擊。他盡管堅決不同意霍布斯和洛克提出的公民社會設想，但與他們一樣認為尋求承認的欲望是人類社會生活中的邪惡的基本根源。盧梭用以表述這種尋求承認的欲望的詞是amour-propre（自尊）或虛榮，并把它與amour de soi（自愛）對照，他認為后者是還未被文明敗壞的自然人的特征。自愛與人對食物、休息和性的需要的滿足有關；它是一種自私的激情，但基本上是無害的，因為盧梭認為自然狀態下的人過著團結和諧的生活。與此不同，自尊是出現在人類歷史發展的過程中，當人們初次進入社會，并開始相互攀比時它就產生了。把自己的價值與他人的價值加以比較的過程，在盧梭看來，是人類不平等的基本根源，也是人的邪惡和不幸的基本根源；私有財產以及一切社會不平等的根源，都來自于它。

與霍布斯和洛克不一樣，盧梭的解決方案不是完全消除人任性的自尊。他追隨柏拉圖，設法以某種方式使激情成為民主平等的共和國中富有公共精神的公民的基礎。《社會契約論》中所描繪的合法政府，其目的不是用來保護財產權和私人的經濟利益，而是創造自然自由的一個社會對應物，即volonté générale（公意）。人要重獲他的自然自由，就不能像洛克所說的那樣，對國家不管不顧，一門心思掙錢或獲取財產，而是要積極參與一個小而團結的民主政體中的公共生活。由共和國公民的個體意志形成的公意，可以被設想為單個巨大無比的充滿激情的個體，他在自我決定和自我肯定的自由中得到滿足。見Jean-Jacques Rousseau, Oeuvres complète , vol. 3 (Paris: Gallimard, 1964), pp. 364—365; 也見Arthur Melzer, The Natural Goodness of Man (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 70—71對人進入社會之后對他人的依賴所造成的靈魂分裂的論述。

[[14]](#w14_9) 當然，倫理性的交易在日本進行得并非一帆風順，這種貴族精神仍保存在軍隊中。日本帝國主義的爆發，它最終導致與美國進行的太平洋戰爭，這可以說是傳統充滿激情的階級的最后一次掙扎。

[[15]](#w15_9) The Federalist Papers (New York: New American Library, 1961), p. 78.

[[16]](#w16_8) Federalist (1961), pp. 78—79.

[[17]](#w17_7) 關于《聯邦論》的這一解釋，見David Epstein, The Political Theory of the Federalist (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 6, 68—81, 136—141, 183—184, and 193—197. 我要感謝大衛·愛潑斯坦，他為我指出了激情不僅在《聯邦論》中具有重要性，而且在其他許多不同的政治哲學家那里也具有重要性。

[[18]](#w18_7) Federalist (1961), pp. 437.

[[19]](#w19_7) 見the first chapter of C. S. Lewis, The Abolition of Man , or, Reflection on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools (London: Collins, 1978), pp. 7—20.

[[20]](#w20_6) From “On the Thousand and One Goals,” in Thus Spoke Zarathustra , Book I (in The Portable Nietzsche, New York: Viking, 1954), pp. 170—171.

[[21]](#w21_6) 也見Nietzsche, On the Genealogy of Morals , 2:8 (New York: Vintage Books, 1967), p. 70.

## 第18章 主人與奴隸

完全、絕對自由的人，對自己之所是確實完全滿足的人，在這種滿足中并且通過這種滿足而變得完美和完整的人，將是“揚棄”了奴隸身份的奴隸。如果有閑的主人是一條絕路，那么勤勞的奴隸則是一切人的、社會的、歷史的進步的源泉。歷史是奴隸勞動者的歷史。

——亞歷山大·科耶夫，《黑格爾導讀》  [[1]](#m1_18)

在好幾章前我們中斷了對黑格爾辯證法的說明，那時我們剛剛進入歷史進程的起點（事實上是在講述人類歷史開端時期的結論部分），人第一次為了純粹名譽冒死進行斗爭。在黑格爾的“自然狀態”（要記住黑格爾本人從未使用過這個術語）下，普遍的戰爭狀態并沒有像洛克以為的那樣，直接導向基于社會契約的公民社會的建立。相反，它導致了一個主奴關系的時代，在那個時代里，原始戰爭的其中一方害怕喪生，“承認”對手并同意做他的奴隸。然而，長期來看，主奴的社會關系并不穩定，因為無論是主人還是奴隸，他們各自尋求承認的欲望都沒有得到最終滿足。  [[2]](#m2_18)  這種滿足感的缺乏構成了奴隸社會的“矛盾”，由此產生了推動歷史向前進步的動力。人的第一個富有人性的行為也許是甘愿冒死參與流血斗爭，但是他并不因此就成為完全自由和滿足的人。這樣的人，只有在隨后的歷史演進過程中才會出現。  [[3]](#m3_18)

主人與奴隸不得滿足的原因各有不同。某種意義上，主人比奴隸更像人，因為他愿意為了非生物的目的即承認而克服其生物性。因為甘愿冒死，他表明自己是自由的。相反，奴隸遵循的是霍布斯的忠告，屈服于暴死的恐懼。因此他仍是貧窮和膽怯的動物，沒有能力克服生物規定或自然規定。然而，奴隸缺乏自由、人性不完整，卻是主人困境的根源。因為主人欲求的是另一個人的承認，即需要另一個擁有價值和尊嚴的人承認他的價值和尊嚴。可在贏得名譽之戰后，他得到的承認來自奴隸，而奴隸的人性尚不完整，因為他屈服于對死亡的自然恐懼。因此，承認主人價值的，是某個仍未完全富有人性的人。  [[4]](#m4_18)

這與我們自己常識性的承認經驗相符：如果對我們價值的稱頌或承認來自我們所尊敬之人，或者說這些稱頌或承認出自我們所信賴之人的判斷，而且這些都是出于自由而非強迫，我們就會特別珍視。寵物狗在我們回到家時對著我們搖尾巴，在某種意義上也是對我們的“承認”；但是它對每一個人——郵遞員或竊賊——都這樣搖尾巴，因為寵物狗本能上被限定如此。或者，我們看一個更具政治性的例子。斯大林或薩達姆·侯賽因這樣的人，聽到露天廣場黑壓壓的人群的阿諛奉承和被迫的歡呼，他們所得到的滿足，大概不如像華盛頓或林肯那樣的民主領袖得到自由人發自內心的尊敬所獲得的滿足。

因此，這就是主人的悲劇所在：他冒著生命危險為的是獲得奴隸的承認，然而奴隸卻沒有資格承認他。為此，主人仍沒有得到滿足。此外，隨著時間的推移，主人沒有發生根本性的變化。他無需勞動，因為他有奴隸替他勞動，他輕易地就獲得了維持生命所需的一切。因此，他的生活中就只有一成不變的閑散和消費；恰如科耶夫指出的那樣，他可以被殺死，卻無法被教育。當然，為了控制一個地區或為了某人的王位繼承，主人可以一次又一次地冒著生命危險與其他主人進行生死搏斗。但是，這種冒死行為，無論具有多么深刻的人性，也不過是本身的一再重復。對各地區的不斷征服和再次征服，并不能在性質上改變人與其他人的關系，或者改變人與自然環境的關系，因而也不足以為歷史進步提供動力。

奴隸也是不滿足的。然而，他缺乏滿足不會像主人的情形那樣，導致死寂狀態，而是導向富有創造性的豐富變化。由于服從主人，奴隸當然沒有作為人得到承認；相反，他被當作物 對待，是滿足主人需要的工具。承認完全是單向的。但是，這種承認的完全缺乏，讓奴隸渴望改變。

通過勞動 ，奴隸恢復了他的人性，恢復了他因恐懼暴死而喪失的人性。  [[5]](#m5_17)  最初，奴隸由于怕死，被迫為了主人的滿足而勞動。但是，他勞動的動機最終發生了改變。他不再因為恐懼眼前的懲罰而勞動，而是開始出于義務感和自律感而勞動，在勞動的過程中，他學會為了勞動而壓制自己的動物欲望。  [[6]](#m6_17)  換句話說，他發展出了某種類似工作倫理的東西。更重要的是，通過勞動奴隸開始認識到，作為人，他能夠改變自然，也就是說，他能夠利用自然的材料，并且可以依據事先存在的觀念或概念把它們改造成別的東西。奴隸使用工具；他還可以使用工具來制造工具，從而發明了技術。現代自然科學不是主人的發明，這些人想要什么就有什么，而是被迫去勞動并且對目前境況不滿的奴隸的發明。通過科學和技術，奴隸發現自己能夠改變自然，不僅可以改變他出生于其中的自然環境，也能改變他自己的自然本性。  [[7]](#m7_15)

與洛克相反，在黑格爾看來，勞動完全從自然中解放了出來。勞動的關鍵不只是滿足自然需要，哪怕這些需要是新產生的欲望。勞動本身就代表著自由，因為它顯示人克服自然規定并通過勞動進行創造的能力。并沒有什么“與自然一致”的勞動；唯有在人顯示自己是自然的主人的地方，真正的人類勞動才開始。黑格爾對于私有財產的含義，也有非常不同于洛克的理解。洛克筆下的人獲得財產為的是滿足欲望；黑格爾筆下的人則把財產看作是他自己在物——比如房屋、轎車、土地——中的“對象化”。財產并不是事物的內在特征；只因為人們同意相互尊重彼此的財產權，它才作為一種社會約定而存在。人從擁有財產中獲得的滿足，并不只是它滿足了需要，而且也是因為它得到了他人的承認。在黑格爾看來，保護私有財產是公民社會的合法目的，這一點與洛克和麥迪遜一樣。不過，黑格爾把財產看作歷史上為承認而斗爭的一個階段或一個方面，是既滿足欲望又滿足激情的東西。  [[8]](#m8_15)

主人通過在流血斗爭中甘愿冒死表明自己的自由，并因此顯示自己對自然規定的超越。與此相反，奴隸則是通過為主人勞動來設想自由觀念 ，他在勞動過程中認識到，作為一個人，他能夠進行自由的創造性勞動。奴隸對自然的掌控是他直接地 理解掌控的關鍵。歷史地來看，奴隸的潛在自由比主人的實際自由重要得多。主人是 自由的；在當下的、未經反思的意義上，他的自由就是想做什么就做什么，想消費什么就消費什么。相反，奴隸只能構想自由觀念 ，而且這種觀念是作為勞動的結果出現在他那里。然而，奴隸在自己的生活中沒有自由；在他的自由觀念與現實境況之間，存在著反差。因此，奴隸顯得更有哲學性：在能夠于現實中享有自由之前，他必須抽象地思考自由，在生活于自由社會之前，他必須為自由社會發明原則。因此，奴隸的意識要高于主人的意識，因為它更具自我意識，即它反思自身及其境況。

1776年或1789年的原則，即自由和平等原則，并不是自發地出現在奴隸的頭腦中。奴隸并非一開始就反抗主人，而是經過長期痛苦的自我教育之后，才使自己克服對死亡的恐懼，由此要求自己正當的自由。通過對自己境況和抽象的自由觀念 的反思，奴隸在找到正確的自由觀念之前，拋棄了許多初始的自由觀念。這些初始的自由觀念，在黑格爾和馬克思看來，就是意識形態 ，也就是說，它們是一些自身并不真實的思想構建，是現實的基礎結構即主奴現實的反映。因此，它們盡管包含了自由觀念的萌芽，也只能用于使奴隸接受缺乏自由的現實。在《精神現象學》中，黑格爾明確了好幾種奴隸意識形態，其中包括斯多葛主義和懷疑主義哲學。但是，最重要的奴隸意識形態，最容易導向實現自由平等社會的奴隸意識形態，是基督教這種“絕對宗教”。

黑格爾把基督教說成是“絕對宗教”，并不是出于狹隘的種族中心主義，而是因為基督教信仰與自由民主社會在西歐的出現有著的客觀的歷史關系——這種關系為后來的許多思想家所認可，比如韋伯和尼采。根據黑格爾的說法，自由觀念在基督教中獲得了它的倒數第二種形式，因為這個宗教基于人們的道德選擇或信仰能力，第一次確立了所有人在上帝面前平等的原則。也就是說，基督教主張人是自由的：這種自由不是霍布斯意義上擺脫了身體限制的自由，而是在是非對錯之間進行判斷的道德自由。人曾經墮落，成了一種赤裸裸的饑餓動物，但是通過他的選擇能力和信仰能力，人仍可以實現精神的重生。基督教的自由是精神的內在境況，而不是身體的外在境況。無論蘇格拉底口中的萊昂提烏斯還是哈維爾筆下的蔬菜瓜果商，他們充滿激情的自我價值感與基督徒的內在尊嚴和自由有某種共同的東西。

基督教對自由的理解內含普遍的人類平等，但其所持的理由不同于霍布斯—洛克派的自由主義者。美國《獨立宣言》聲稱“人人生而平等”，大概是因為造物主賦予了他們不可讓渡的權利。霍布斯和洛克認為人人平等，是基于自然稟賦的平等：霍布斯說人們之所以平等，是因為他們具有相互殘殺的同等能力，而洛克則認為人與人之間的平等是因為能力的平等。然而，洛克指出，孩子與他們父母之間并不平等，他像麥迪遜一樣認為，人們獲得財產的能力并不平等。因此，在洛克式的國家中，所謂平等指的是機會平等。

與此相反，基督教的平等基于這樣一個事實：所有人都同樣地被賦予一種特殊的能力，即道德選擇的能力。  [[9]](#m9_15)  所有人皆可認信或拒斥上帝，行善或作惡。1964年，馬丁·路德·金博士（Dr. Martin Luther King）在林肯紀念堂的臺階上發表題為“我有一個夢想”的演說，充分闡明了基督教的平等觀。在一段令人難忘的話中，他說他有一個夢想，希望他的四個小孩“將來有一天生活在一個不是以膚色而是以品格作為評判標準的國家里”。請注意，金并沒有說要以天資或優點來對人加以評判，也沒有說讓人們盡可能地施展才能。在金這位基督教牧師看來，人的尊嚴不在于他的理性或聰敏，而在于他的品格，確切點說在于他的道德品格，他的辨別是非對錯的能力。顯然，人們在美貌、天資、智力或靈巧方面是不平等的，但就他們都是道德主體而言，他們是平等的。最平凡、最笨拙的孤兒，在上帝眼里，可以有比最具天資的鋼琴家或最具才華的物理學家更美的靈魂。

因此，基督教對歷史過程的貢獻，就在于它使奴隸明白人類自由的意象，并使他確定在何種意義上才可以說人人有尊嚴。基督教的上帝普遍地承認 所有人，承認他們各自的個體價值和尊嚴。換句話說，天國呈現的是這樣一幅景象：在那里，每個人的平等意識——但不是虛榮者的優越意識——都將得到滿足。

然而，基督教的問題在于，它仍然是一種另類的奴隸意識形態，也就是說，它在某些關鍵方面是不真實的。因為，基督教假定人類自由的實現并不是在此間的塵世，而是在彼岸的天國。換句話說，基督教有正確的自由觀念 ，但最終卻讓真實世界的奴隸不要指望此世的解放，由此使他們忍受自由的缺乏。在黑格爾看來，基督教沒有認識到不是上帝創造了人，恰恰相反，是人創造了上帝。人是把上帝作為自由觀念的投射來創造的，因為在基督教的上帝中，我們看到完滿的存在，他既是自己又是自然的主人。可是，基督徒隨后使自己束縛于自己所創造的上帝。他本應是自己的拯救者，后來卻相信上帝會來拯救他，由此甘愿過奴隸的生活。因此，基督教是一種異化 形式，也就是說，一種新的奴隸狀態，在那里人束縛于自己所創造的某物，從而反對自己。

基督教，這最后一個偉大的奴隸意識形態，為奴隸清楚地展示了什么是人類自由應有的景象。盡管它沒有為奴隸提供走出奴隸狀態的實踐道路，卻使他更清楚地看到了他的目標：成為自由和自主的個體，其自由和自主為人們普遍承認，而且人們之間對此也相互承認。通過勞動，奴隸進行了大量解放自己的工作：他控制自然，并根據自己的觀念改造自然，并由此對自身自由的可能性有了自我意識。因此，在黑格爾看來，歷史過程的完成所要求的，只是基督教的世俗化，即把基督教超越性的自由觀念轉變為此時此地的自由觀念即可。它也要求一場更加血腥的斗爭，一場奴隸從主人手中解放出來的斗爭。黑格爾認為自己的哲學是基督教學說的變形，它不再像基督教那樣基于神話和圣經權威，而是基于奴隸有了絕對知識和自我意識。

人類歷史進程始于為了純粹名譽的斗爭，在那里，貴族主人為了尋求承認甘愿冒死。通過克服其自然本性，主人表明自己是更自由、更本真的人。但是，推動歷史向前發展的，不是主人及其斗爭，而是奴隸及其勞動。奴隸最初出于怕死接受其奴隸狀態，但是，與霍布斯筆下尋求自我保存的理性人不同，黑格爾筆下的奴隸從不滿足于自身。也就是說，奴隸仍具有激情，具有自己的價值感和尊嚴感，有過一種超越純粹奴性生活的欲望。他為自己的勞動感到驕傲，他有操控“幾乎毫無價值的原料”并把它們改造成帶有自身印記的東西的能力，這些都是其激情的表達。他的激情還表現在他的自由觀念中：在自己的價值和尊嚴為他人承認之前的漫長時間里，他渴望成為一個擁有價值和尊嚴的自由存在，最起碼他的激情讓他能夠想象這種抽象可能性。與霍布斯筆下的理性人不同，他不會壓抑自己的驕傲。相反，在得到承認之前，他從未覺得自己是一個完全的人。推動歷史前進的動力，是奴隸這種持續不斷的尋求承認的欲望，而不是主人的閑散安逸和一成不變的自我認同。

[[1]](#w1_18) Kojève (1947), p. 26. 參見英譯本第20頁，中譯本第21—22頁。

[[2]](#w2_18) 這里的“長期”非常長，從主奴關系在事實上的第一次出現到法國大革命數千年之久。科耶夫（或黑格爾）所說的奴隸，并不僅僅指的是具有奴隸法律身份的人，也指尊嚴沒有得到“承認”的所有人，比如，包括大革命前法國的自由農民。

[[3]](#w3_18) 隨后對黑格爾《精神現象學》中的歷史進程的綱要性說明，仍遵循的是科耶夫的解釋，而且也應該看成是合成哲學家黑格爾—科耶夫的成果。關于這一主題，見Roth (1988), pp. 110—115; and Smith (1989a), pp. 119—121.

[[4]](#w4_18) 當然，主人也尋求其他主人的認可，但是在尋求承認的過程中，他們通過一系列隨后發生的名譽之戰把他們變成了奴隸。在理性地相互承認之前，主人只能得到奴隸的承認。

[[5]](#w5_17) 科耶夫認為，形而上學地來看，對死亡的恐懼為奴隸隨后的發展所必需，這并不是因為他要逃脫這一恐懼，而是因為這種恐懼揭示了他本質上的虛無，即這樣一個事實：他是一種沒有永恒同一性的存在，或者，他的同一性在時間中被否定（即隨時間變化）。Kojève (1947), p. 175.

[[6]](#w6_17) 科耶夫區分了奴隸和布爾喬亞 ，他認為布爾喬亞為自己勞動。

[[7]](#w7_15) 在這一點上，我們可能注意到黑格爾和洛克在勞動問題上的一致。在黑格爾和洛克看來，勞動是價值 的首要源泉：最大的財富源泉是人的勞動，而不是自然中“幾乎毫無價值的原料”。他們還認為，沒有為了某種積極的自然目的而進行的勞動。人的自然需要相對較少，也易于滿足；洛克筆下的財產人積聚無數的黃金白銀，并不是為了那些自然需要，而是為了滿足不斷變化的新需要。在這種意義上，人的勞動是創造性的，因為它涉及無窮無盡的更具野心的新任務。人的創造性也擴展到自身，因為他為自己創造了新需要。最后，就洛克認為人類在操控自然并依照自己的目的改造自然的能力中得到滿足而言，他像黑格爾一樣具有一定程度的反自然傾向。因此，洛克和黑格爾的學說同樣能夠為資本主義這個現代自然科學不斷展開所創造出來的經濟世界辯護。

然而，洛克與黑格爾之間的差異看似很小，但非常重要。在洛克看來，勞動的目的是滿足欲望。這些欲望并不是固定的，它們不斷膨脹和變化，但是它們需要得到滿足這一特征是不變的。在黑格爾看來，勞動是為了創造價值對象而承擔的一種本質上不愉快的活動。盡管勞動的具體目的不能事先基于自然原則加以定義——也就是說，一個人是作為一個鞋商還是作為一個微芯片設計者勞動，洛克的自然法則是沒有發言權的——，但勞動仍有一個自然基礎。勞動以及財產的積聚被視作逃避死亡恐怖的一種手段。對死亡的恐懼仍是一切人類勞動試圖逃離的負面維度。富人即使所擁有的財富大大超出了他的自然需要，但防止災荒的欲望、回到貧困這種自然境況的可能性，最終仍驅使著他不停地積聚財富。

[[8]](#w8_15) 關于這些觀點，見Smith (1989a), p. 120; and Avineri (1972), pp. 88—89.

[[9]](#w9_15) 見Kojève in Strauss (1963), p. 183.

## 第19章 普遍同質的國家

神自身在地上的行進，這就是國家（Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist）。

——黑格爾，《法哲學原理》  [[1]](#m1_19)

在黑格爾看來，法國大革命是基督教的自由平等社會景象在世間的一次實踐。為了進行這次革命，此前的奴隸冒著生命危險，并以此表明他們克服了對死亡的恐懼，而正是這種恐懼最初使他們成為奴隸。于是，自由平等原則被拿破侖節節勝利的軍隊帶到了歐洲各地。法國革命后出現的現代自由民主國家，完全是基督教的自由和普遍的人類平等理想在此世的實現。這不是要把國家神化，也不是想賦予它在盎格魯—撒克遜自由主義傳統里所缺的“形而上學”意義。確切地說，這構成了一種承認，即是人首先創造了上帝，因此人可以讓上帝來到塵世，住在現代國家的議會大樓、總統府邸和官僚機構中。

黑格爾給了我們機會，撇開源自霍布斯和洛克的盎格魯—撒克遜自由主義傳統，以另一套術語來重新詮釋現代的自由民主。黑格爾對于自由主義的這種理解，還是自由主義所代表的更高貴的愿景，更準確地說明了世界各地的人說他們想生活在民主制之下到底意指什么。對于霍布斯和洛克而言，以及對于起草了美國憲法和《獨立宣言》的他們的追隨者而言，自由社會是擁有一定自然權利的個人之間的社會契約，其中主要有生存權——自我保存權——和追求幸福的權利，后者通常被理解為私有財產權。因此，自由社會是公民之間相互不干涉對方生命和財產的互惠平等協議。

相反，在黑格爾看來，自由社會是相互承認的公民之間的互惠平等協議。如果霍布斯或洛克式的自由主義可以解釋為對合理的自我利益的追求的話，那么，黑格爾式“自由主義”可以看作是對合理的承認 的追求，即基于普遍性基礎的承認，借此每一個人作為自由自主的人的尊嚴得到所有人的承認。對我們來說，選擇在自由民主制度下生活，不只是它可以讓我們自由地賺錢和滿足靈魂的欲望部分。更重要而且最終更令人滿足的是，它使我們的尊嚴得到承認。自由民主制下的生活，意味著通向物質極大豐富之路，但它也向我們展示了通向承認我們的自由的道路，而這完全是非物質的目的。自由民主國家珍視我們的自我價值感。因此，我們靈魂中的欲望部分和激情部分都得到了滿足。

普遍承認解決了存在于各種奴隸社會及其變種中嚴重的承認缺陷問題。事實上，法國大革命之前的所有社會要么是君主制，要么是貴族制，在這些政體下，得到承認的要么是一個人（國王），要么是一些人（“統治階級”或精英）。然而，他們在被承認方面的滿足，是以絕大多數人的人性沒有得到認可為代價的。唯有在普遍平等的基礎上，承認才能合理化。主奴關系的這種內在“矛盾”，只有在成功地綜合了主人道德和奴隸道德的國家中，才能得到解決。奴隸與主人之間的區分被取消，此前的奴隸如今成了新的主人——不過不是其他奴隸的主人，而是他們自身的主人。這就是“1776年精神”的含義——不是另一個主人集團的勝利，也不是另一種奴隸意識的興起，而是在民主政府中實現自己做主。在這個新的綜合中，主人和奴隸的某些東西保存了下來，那就是主人對承認的滿足，以及奴隸的勞動。

通過與其他并不合理的承認形式對照，我們就能更好地理解普遍承認的合理性。比如，一個民族主義國家，即一個其公民身份嚴格限制于某個具體民族、種族或人種成員的國家，所構成的就是不合理的 承認。民族主義完全是一種出自激情的承認欲望的表現。民族主義者主要關注的不是經濟利益，而是承認和尊嚴。  [[2]](#m2_19)  民族性并不是一種自然特性；一個人只有得到其他具有民族性的人承認，才具有民族性。  [[3]](#m3_19)  不過，民族主義者所尋求的承認，不是作為個體的自己，而是自己所屬的民族。某種意義上，民族主義是往昔優越意識的現代變形，只不過披上了民主的外衣。與為了追求個人榮耀而斗爭的君主不同，我們現在是整個民族要求其民族身份得到承認。與貴族主人一樣，這些民族表明自己愿意為了尋求承認、為了他們“在太陽底下的位置”而冒暴死的危險。

然而，基于民族性或種族尋求承認的欲望并不是合理的欲望。人與非人的區分是完全合理的：唯有人是自由的，即唯有人能夠在為了純粹名譽的戰斗中為尋求承認而斗爭。這一區分基于自然，或者確切地說，是基于自然王國與自由王國的徹底決裂。而一個人類群體與另一個人類群體之間的區分，則是人類歷史偶然的、任意的副產品。民族集團在國際上展開的尋求民族尊嚴得到承認的斗爭，就像往昔的貴族主人為了名譽展開的戰斗一樣，陷入了絕境：就是說，其中某一個民族成了主人，而另一個則成了奴隸。任何一方得到的承認都是有缺陷的，其理由跟主人與奴隸之間最初的個人關系不能令人滿足一樣。

相反，自由國家則是合理的，因為它在唯一可能為雙方所認可的基礎上，協調了這些相互競爭的尋求承認的要求，這個為雙方所認可的基礎就是個體作為人的身份。自由國家必定是普遍的 ，也就是說，僅僅因為其公民是人，而不是因為他們是某個特定民族、種族或人種群體的成員，就給予他們承認。而且，就其通過消除主人與奴隸之間的差別創造了一個無階級社會而言，它還必定是同質的 。這種普遍同質的國家的合理性，進一步明顯地體現在如下事實中，即它是有意識地建立在開放公開的原則之上，比如，出現在促使美利堅共和國誕生的制憲會議過程中的那些原則。也就是說，國家權威不是源自古老的傳統或陰暗深沉的宗教信仰，而是公共辯論的結果，在這種公共辯論中，國家公民彼此同意在某些明確的條款下共同生活。因此，這種國家權威代表著理性的自我意識，因為人類作為一個社會第一次意識到他們自己的真正本性，并且能夠型塑一個符合這些本性的政治共同體。

那么我們說，現代自由民主是以何種方式普遍地“承認”了所有人呢？

它通過賦予并保護所有人的權利 做到這一點。也就是說，在美國、法國或者其他任何一個自由國家出生的孩子，只因出生于這些國家就會獲得某些公民權利。無論他或她是貧是富、是黑人還是白人，若無刑事司法系統的起訴，任何人都不得傷害孩子的生命。到了一定的時候，這孩子就有權利擁有財產，并且必定得到國家和同胞的尊重。這孩子對于他或她考慮的任何主題，都有權利有自己充滿激情的選擇（即對評價和價值表示自己的意見），并且有權利盡可能廣泛地發表和傳播自己的意見。這些充滿激情的意見可以表現為宗教信仰，而且可以完全自由地踐行這些信仰。最后，當這個孩子成人后，他或她就有權利參與首先規定了這些權利的政府，對最為重大、最為重要的公共政策問題貢獻自己的想法。這種參與可以表現為定期選舉的投票，或者更為積極主動的形式，即直接參與到政治過程中，比如競選某個職位，撰寫評論支持某個人或某個立場，或者在公共部門的官僚機構中任職。人民自治的政府取消了主人與奴隸的區分；每一個人至少都有資格扮演主人的角色。如今，統治表現為頒布以民主方式制定的法律，即頒布一系列普遍規則，借此人們有意識地支配自己。當國家和人民相互承認時，即當國家賦予公民權利，而公民也同意遵守國家的法律時，承認就成了相互的 。這些權利的唯一限制是它們的自相矛盾，即一種權利的行使干涉到另一種權利的行使的情形。

這種對黑格爾式國家的描述，聽起來與洛克式自由國家在實質上并無不同，后者同樣把國家界定為保護一套個人權利的制度。對此，黑格爾專家會立刻反駁說，黑格爾對洛克式或盎格魯—撒克遜的自由主義是持批判態度的，而且拒不認為洛克式的美利堅合眾國或英國構成了歷史的最后階段。當然，黑格爾專家的這種說法在某種意義上是對的。黑格爾確實絕不會認可盎格魯—撒克遜傳統中的某些自由主義者的觀點，如今主要是自由主義右翼所代表的觀點，這些人認為政府的唯一目的就是做到不要妨礙個人，因為個人追求個人私利的自由是絕對的。黑格爾對這種自由主義是持拒斥態度的，因為它把政治權利只是看作人們借以保護生命和財產的一種手段，用更加現代的語言來說，就是保護個人的“生活方式”。

相反，科耶夫指出一個重要的真理，他斷言戰后美國或歐共體的成員國可謂黑格爾的普遍承認的國家的體現。因為，盡管盎格魯—撒克遜的民主國家顯然是在洛克式的基礎上建立起來的，但是，它們的自我理解從來不是純粹洛克式的。比如，我們已經看到，麥迪遜和漢密爾頓在《聯邦論》中有對人性激情維度的說明，而且麥迪遜還認為，為人們充滿激情的意見提供出口，是代議制政府的目的之一。當代美國人在談論自己的社會和政府形式時，常常使用的更多是黑格爾的話語，而不是洛克的話語。比如，在民權運動時期，人們非常自然地說，某項民權立法的目的是承認黑人的尊嚴，或者實現《獨立宣言》和美國憲法所許下的諾言，即讓所有美國人過上自由且富有尊嚴的生活。這種論點的力量，一個人無需成為研究黑格爾的學者就能理解；因為它是受過點教育的人甚至最粗鄙的人都常常用到詞匯。（聯邦德國憲法明確提到人的尊嚴。）在美國和其他民主國家，選舉權對于那些未能達到財產資格的窮人，以及對于黑人、其他少數民族或種族以及婦女而言，從未被看作是一個專門的經濟問題（即選舉權可以使這些群體保護自己的經濟利益），而是一般被認為是他們的價值和平等的象征，被當做目的本身受到珍視。美國的建國之父們沒有使用“承認”和“尊嚴”這些術語，但這一事實并不能阻擋洛克式的權利話語不知不覺間變成了黑格爾式的承認話語。

因此，歷史終結處出現的普遍同質國家，可以被看做是建立在經濟和承認這一對柱子之上。而通向這一目標的人類歷史進程，也同樣是由現代自然科學的逐步展開和尋求承認的斗爭所推動的。現代自然科學的發展源自靈魂的欲望部分，后者在早期現代得到解放，進而促進了財富的無限積累。而這種無限積累之所以可能，則是因為欲望與理性之間形成的聯盟：資本主義與現代自然科學有著不可避免的密切關聯。另一方面，尋求承認的斗爭源自靈魂的激情部分。它由奴役狀態這一現實驅動，因為這種奴役狀態與奴隸支配世界這種景象——在那里所有人都是自由的，并且在上帝面前人人平等——形成鮮明對照。因此，若不對這兩根支柱都加以說明，對歷史進程——一種真正普世的歷史——的充分描述就不可能完整，就像若不考慮欲望、理性和激情，對人的品格的描述就不可能完整一樣。因此，除非考慮到靈魂的激情部分，把尋求承認的斗爭當作歷史的主要驅動，馬克思主義、“現代化理論”或任何其他主要基于經濟的歷史理論，在根本上就是不完整的。

現在，我們就能夠更充分地說明自由主義經濟與自由主義政治之間的相互關系，并對發達工業化與自由民主制之間的高度相關性加以說明。如前所述，并不存在民主的經濟 原理；倘若如此，民主政治就成為經濟效率的拖累。選擇民主是一種自主行為，其目的是為了承認而不是為了欲望。

不過，經濟發展創造了一定的條件，使這種自主選擇變得更為可行。理由有二：首先，經濟發展向奴隸表明了支配概念，由此他發現自己能夠通過技術支配自然，通過勞動和教育的訓練來支配自己。隨著社會受教育程度越來越高，奴隸就有機會意識到這樣一個事實：他們是奴隸，并且意欲成為主人，進而吸收其他奴隸反思自身的奴役狀態所獲得的觀念。教育使他們明白，他們是有尊嚴的人，他們應該為這一尊嚴得到承認而斗爭。現代教育提倡自由和平等觀念，這一點并不是偶然的；它們是奴隸對自己身處其中的真實處境進行反抗而產生的奴隸意識形態。基督教和共產主義都是奴隸意識形態（黑格爾沒有預見到共產主義），它們切中了部分真理。但是，隨著時間的推移，這兩種奴隸意識形態的不合理和自我矛盾就顯現出來了：特別是共產主義社會，盡管承諾了自由平等的原則，卻顯得是奴隸社會的現代變種，生活于其中的絕大多數人的尊嚴沒有得到承認。在一定意義上，馬克思主義意識形態在1980年代晚期的崩潰，反映了生活在這些社會中的人們的理性水平的提高，他們認識到，唯有在自由社會秩序中，理性的普遍承認才得以可能。

經濟發展促進自由民主的第二個理由是，由于普及教育的需要，它有一種巨大的平等化效應。舊有的階級藩籬被打破，從而有利于機會平等的一般境況。盡管產生了基于經濟地位或教育的新階級，但是，社會天然地具有更大的流動性，從而促進了平等主義觀念的傳播。因此，在法理上的平等出現之前，經濟創造了一種事實上的平等。

如果人只有理性和欲望，那他們就會非常滿足地生活在軍事獨裁統治下的韓國、佛朗哥治下開明技術官僚管理的西班牙或國民黨領導的臺灣，這樣一些一門心思快速發展經濟的國家和地區。然而，這些國家和地區的公民還有理性和欲望之外的東西：他們有一種充滿激情的驕傲，相信自己有尊嚴，因此希望這一尊嚴得到承認，首先是來自他們生活于其中的國家和地區的政府的承認。

于是，尋求承認的欲望就是自由經濟與自由政治之間缺失的環節。我們已經看到，發達工業化是如何創造出都市化、流動化、教育水準日益提升的現代社會，以及如何擺脫部族、牧師或行會這些傳統權威的。我們看到，這些社會與自由民主制之間有著高度的經驗相關性，盡管我們還無法充分說明這種相關性的理由何在。我們的解釋框架的缺陷在于：我們為選擇自由民主尋找的是經濟解釋，即出自靈魂的欲望部分的解釋。但是，我們應該看看靈魂的激情部分，看看靈魂中尋求承認的欲望。因為，隨著發達工業化而來的社會變革，尤其是教育領域中的變革，似乎釋放出了尋求承認的要求，而這種要求此前在窮人和沒怎么受過教育的人當中并不存在。隨著人們變得越來越富有、越來越有世界眼光、受到的教育越來越好，他們要求的就不只是更多的財富，還有對自己地位的承認。正是這種非經濟的、非物質的動力，才能解釋為什么西班牙、葡萄牙、韓國、臺灣和中國大陸的人們，不僅要市場經濟，還要民治民享的自由政府。

亞歷山大·科耶夫在闡釋黑格爾時主張，普遍同質的國家將是人類歷史的最后階段，因為它讓人完全滿足 。歸根結底，這一主張基于他的信念：激情或尋求承認的欲望是第一位的，是最深層、最基本的人類渴望。通過在心理學和形而上學上指出承認的重要性，黑格爾和科耶夫可能比洛克或馬克思這樣的哲學家更深刻地洞察到了人的本性，因為后者看重的只是欲望和理性。盡管科耶夫聲稱自己沒有借以衡量人類制度的適當性的超歷史標準，但事實上，尋求承認的欲望構成了這樣一個標準。總之，在科耶夫看來，激情是人性的永恒部分。源自激情的尋求承認的斗爭，可能需要上萬年甚至更長的歷程，但是在科耶夫那里，就像在柏拉圖那里一樣，它是靈魂的一個構成部分。

科耶夫聲稱我們處在歷史的終結處，這一主張正確與否，則在于當代自由民主是否充分滿足了人們尋求承認的欲望。科耶夫認為，現代自由民主成功地綜合了主人道德和奴隸道德，在保留各自的某些東西的同時，消除了兩者之間的差別。果真如此嗎？特別是，主人的優越意識已經被現代政治制度成功地提升和引導，不再是當代政治的問題了嗎？人會永遠滿足于僅僅以跟其他人平等的地位而被承認嗎，隨著時間的推移他不會有更多要求嗎？如果優越意識完全得到現代政治的提升或引導，那我們應該贊同尼采的觀點嗎？他說，這并不是一樁值得慶幸的事，相反，那是一場空前的災難。

這些都是需要長期思考的問題，我們會在本書第五部分再討論。

同時，我們將更仔細地考察意識在走向自由民主之際發生的實際轉變。尋求承認的欲望在轉變為普遍平等的承認之前，會呈現為多種不同的不合理形式，比如以宗教和民族主義之名呈現的那些形式。這種轉變從來就不是一帆風順，實際上，在現實世界的絕大多數社會中，合理的承認與不合理的承認共存。此外，一個體現了合理承認的社會的出現和持續，似乎要求某些不合理承認的存在，這一悖謬科耶夫沒有詳加闡述。

在《法哲學原理》的序言中，黑格爾解釋說哲學“是把握在思想中的它自己的時代”，因此作為一個哲學家，他無法超越自己的時代而預測未來，就像沒有人能夠跳過曾矗立在羅陀斯島上的巨型雕像。  [[4]](#m4_19)  然而，盡管有這樣的警告，我們仍要把目光投向未來，去理解當前世界范圍內的自由革命的前景和局限，及其對國際關系將會產生的影響。

[[1]](#w1_19) 這一表述有不同的譯法，比如“上帝在世間的行進，這就是國家的本質”，或者“上帝在世間的存在方式，應該就是國家”。援引自《法哲學原理》第258節補充。中譯文采自范揚、張企泰譯《法哲學原理》，商務印書館1961年版，第259頁。

[[2]](#w2_19) 讓我們把這一點與歐內斯特·蓋爾納（Ernest Gellner）的民族主義定義做個比較：“民族主義作為一種情緒或一種運動，可以根據這一原則［政治單位與民族單位應當保持一致］得到最好的定義。民族主義的情緒 要么是違背這一原則引起的憤怒感，要么是這一原則得到貫徹引起的滿足感。民族主義運動 則是由這種情緒促發的運動。引自Nations and Nationalism (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1988), p. 1.

[[3]](#w3_19) 這一觀點也是出自蓋爾納，(1983), p. 7.

[[4]](#w4_19) 編按：參見黑格爾的原話：“就個人來說，每個人都是他那個時代的產兒。哲學也是這樣，它是被把握在思想中的它的時代。妄想一種哲學，可以超出它那個時代，這與妄想個人可以跳出他的時代，跳出羅陀斯島，是同樣的愚蠢。”參見黑格爾，《法哲學原理》，范揚、張企泰譯，商務印書館1961年版，第12頁。本書第四部分“越過羅陀斯”標題下的引題“Hie Rhodus, hie saltus”（這就是羅陀斯，就在這跳吧），即為黑格爾在上述引文之前所引用，故事出自《伊索寓言》，一個心虛的運動員吹噓自己曾在羅陀斯島一跳絕塵，沒有一個奧林匹克選手比得上他，不信的話當地人士可以作證。于是旁邊有人就說：不用人來作證。這就是羅陀斯，你就在這里跳吧。參見羅念生譯《伊索寓言》，人民文學出版社1981年版，第16頁。

# 第四部分 越過羅陀斯

這就是羅陀斯，就在這跳吧。

Hic Rhodus, hic saltus.

## 第20章 冷酷怪物中的最冷酷者

某些地方還有民族和人群，但我們這里沒有，我的兄弟們：我們這里只有國家。國家？那是什么呢？好吧，現在請你們張開耳朵來聽，因為我要跟你們說說各民族的滅亡。

國家乃所有冷酷怪物中最冷酷者。它還冷酷地說謊；這便是從它口中爬出來的謊言：“我，國家，就是民族。”這是謊言！是創造者創出了民族，并為之高懸信仰和愛：他們就這樣為生命效力。

那是破壞者，他們為多數人設下陷阱，并且名之曰“國家”：他們在人們頭上懸起一柄利劍和百種欲望……

我告訴你們這個特征：每個民族對善與惡都有自己的語言，為相鄰的民族所不能理解。他們將語言寓于自身的習俗和權利里。可是國家，對善與惡，卻用所有的語言說謊；它所說的，全是謊言——它所擁有的，都是偷來的。

——尼采，《查拉圖斯特拉如是說》  [[1]](#m1_20)

在歷史的終結處，自由民主不再有強勁的意識形態對手。過去，人們拒斥自由民主，是因為他們認為它不如君主制、貴族制、神權制、法西斯主義、共產極權主義，或者他們碰巧相信的任何一種意識形態。可如今，在伊斯蘭教世界之外出現了一種普遍共識，即都認為自由民主是最合理的政府形式，也就是說，自由民主國家能最充分地實現合理的欲望或合理的承認。若果真如此，那為什么伊斯蘭教世界之外所有國家并不都是民主國家呢？許多國家的人民和領袖都抽象地接受了民主原則，但為什么向民主轉型仍是如此艱難？為什么我們會懷疑如今世界上自稱民主的某些政權不可能將民主制度堅持下去，而堅信另外一些國家必定擁有穩定的民主呢？為什么當今的自由主義趨勢最終可能會倒退，哪怕從長期來看它會取得勝利？

一個自由民主國家的建立，可以說是一項極為理性的政治行動，在這項行動中，整個社會都來審議憲法和一系列基本法的性質，因為它們將支配公共生活。但是，人們常常對理性和政治的缺陷感到震驚，他們無法以其達到自己的目的，因為人類常常對自己的生活“失去控制”，不僅是個人生活，還有政治生活。例如，拉丁美洲的許多國家19世紀從西班牙或葡萄牙的統治下獨立出來后，很快便確立了自由民主制度，而且以美國或法國的憲法為范本制定了憲法。然而，這些國家沒有一個將完好的民主傳統成功地堅持到現在。在拉丁美洲，除了曾遭到法西斯主義和共產主義的短暫威脅外，自由民主從未在理論上遇到強有力的反對，然而自由民主主義者要贏得和保持權力，卻要面臨一場艱苦卓絕的斗爭。許多像俄羅斯那樣的國家，經歷過各種不同形式的威權政府，卻至今仍未確立真正的民主。其他像德國那樣的國家，雖然深深地植根于西歐傳統，但也是在經歷過可怕的困難之后才實現了穩定的民主，而法國這個自由和平等的誕生地，自1789年以來則經歷了五個不同的民主共和國。這些情形與源自盎格魯—撒克遜的絕大多數民主國家的經歷形成了鮮明對照，后者在維持其制度的穩定性方面，相對而言就容易得多。

自由民主未能普遍化，或者即使一度掌權也難以保持穩定，其原因根本在于民族與國家之間的不完全一致。國家是按照政治目的創造出來的，而民族則是先在的道德共同體。也就是說，民族是對于善惡及何為神圣何為世俗有著共同信念的共同體，這些信念也許是從往古深思熟慮的基礎上產生的，但如今在很大程度上是作為傳統存在著。恰如尼采所言，“每個民族對善與惡都有自己的語言”，并且“他們將語言寓于自身的習俗和權利里”，它們不僅反映在憲法和法律中，也反映在家庭、宗教、階級結構以及引以為榮的日常習慣和生活方式中。國家的領域是政治的領域，是對適當的統治模式進行自覺選擇的領域。民族的領域是亞政治的：它是文化的領域和社會的領域，其規則很少是明確的，甚至也從來沒有得到參與其中的人的自覺承認。當托克維爾談論美國憲法中的制衡制度或聯邦政府與州政府之間的職責劃分時，他談論的是國家；但是，當他描述美國人時而表現出來的狂熱的唯靈論、他們的平等熱情，或者他們更熱衷于實踐科學而非理論科學時，他描述的是作為一個民族的美國人。

國家置自身于民族之上。在某些情形中，國家確實造就了民族，比如萊庫古（Lycurgus）和羅慕路斯（Romulus）的立法，分別被認為造就了斯巴達人和羅馬人的民族精神 ，又比如在由不同移民組成的美利堅合眾國，自由平等的法則塑造出了民主意識。但是，更多的情形是，國家與其民族構成一種不安的緊張關系，甚至有些情形可以說是處于戰爭狀態——比如俄國等國家的共產黨人強行使其人民皈依馬克思主義理想。因此，自由民主的成功和穩定，從來就不只是依賴一套普遍原則和法律的機械應用，它要求民族與國家之間一定程度的契合。

如果我們根據尼采的觀點，把民族定義為共享某些善惡觀念的道德共同體，那么很顯然，民族及其創造的文化源自靈魂的激情部分。也就是說，文化 源自評價能力，比如尊重長輩的人有價值，而吃豬一類不干凈動物的人則沒有價值。因此，激情或尋求承認的欲望是社會科學家所謂的“價值”之所在。正如我們所見，正是尋求承認的欲望產生了以各種不同形式呈現的主奴關系，以及由此產生的道德法則——臣民對君主的遵從、農民對地主的遵從以及貴族高高在上的優越感，等等。

尋求承認的欲望也是兩種極其強烈的感情的心理基礎，那就是宗教信仰和民族主義。我這樣說，并不意指宗教信仰和民族主義可以被還原為尋求承認的欲望；不過，正是這些感情所扎根于其中的激情，賦予了它們巨大的力量。信徒對其信仰的宗教所認為神圣的一切——道德法則、生活方式或具體的崇拜對象——都賦予尊嚴。一旦認為神圣之物的尊嚴受到侵犯，他就會感到憤怒。  [[2]](#m2_20)  民族主義者相信自己民族或種族的尊嚴，因此他也相信自己作為這一全體的成員的尊嚴。他尋求這一特定的尊嚴得到他人承認，而且像宗教信徒一樣，如果這一尊嚴受到輕視就會感到憤怒。貴族主人有尋求承認的欲望，正是這種激情開啟了歷史進程，而正是因為有宗教狂熱和民族主義這類激情，才驅使歷史進程進入綿延好幾世紀的戰爭和沖突。宗教信仰和民族主義的激情起源表明，為什么“價值”沖突潛在地比圍繞物質占有或財富的沖突要致命得多。  [[3]](#m3_20)  與完全可以分割的金錢不同，尊嚴天生是不可妥協的：對于我的尊嚴，或我認之為神圣之物的尊嚴，你要么承認，要么不承認。唯有尋求“正義”的激情才能有真正的狂熱、癡迷和憎恨。

盎格魯—撒克遜式的自由民主，代表著不惜以早前的道德和文化視域為代價，開啟一種冷酷的計算。理性的欲望必定會戰勝尋求承認的不理性欲望，尤其是戰勝高傲的主人尋求其優越性得到承認的優越意識。從霍布斯和洛克傳統中發展出來的自由國家，與它自己的人民進行著一場長期的斗爭。它設法對人民多樣化的傳統文化加以同質化，代之以教他們計算長遠的自我利益。為了取代這種有自己“善惡”話語的有機道德共同體，人們必須學習一套新的民主價值：“參與”、“理性”、“世俗”、“流動”、“同情”和“寬容”。  [[4]](#m4_20)  在定義終極的人類德性或人類之善的意義上，這些新的民主價值本來根本就不是價值。它們被認為只具有純粹的工具性功能，是一個人要想成功地在和平繁榮的自由社會中生活，就必須養成的習慣而已。正因為此，尼采才把國家稱作“冷酷怪物中的最冷酷者”，它通過把“千百種欲望”懸于人前來摧毀民族及其文化。

然而，民主要想運轉起來，民主國家的公民就必須忘記其價值的工具性起源，并在他們的政治制度和生活方式中，發展出某種充滿激情的非理性驕傲來。也就是說，他們之所以會熱愛民主，并非因為民主必定好于其他可選方案，而是因為民主是他們自己的 。此外，他們必須不再把像“寬容”之類的價值僅僅看作達到目的的手段；為此，寬容在民主社會成了明確的德性。  [[5]](#m5_18)  這種驕傲在民主中的發展，或者民主的價值向公民自我感覺的滲透，就是所謂“民主文化”或“公民文化”的創造。這種文化對于民主國家的長治久安至為關鍵，因為真實世界中沒有哪個社會，單憑理性計算和欲望就能維持下去。

因此，文化——作為把某些傳統價值轉換成民主價值的抵抗形式——可以說構成了民主化的障礙。那么，哪些文化因素阻止了穩定的自由民主國家的建立？  [[6]](#m6_18)  它們可以分為以下幾類。

第一類與一個國家的民族、部族或種族意識的程度和性質有關。民族主義與自由主義本質上并不矛盾；事實上，在十九世紀德國和意大利的民族統一斗爭中，民族主義和自由主義緊密地結合在一起。在1980年代波蘭的國家復興運動中，民族主義和自由主義是聯合在一起的，今天，在蘇聯的波羅的海加盟國家爭取獨立的斗爭中，民族主義和自由主義也是緊密相連的。只要民族、種族或部族沒有成為公民身份和合法權利的唯一依據，那么尋求民族獨立和主權的欲望，就可以被看作尋求自主和自由的欲望的一種可能展現。獨立的立陶宛可以是一個完全自由的國家，只要它保障所有公民的權利，包括選擇留在那里的俄羅斯少數民族。

另一方面，如果一個國家的組成群體，民族主義或種族主義根深蒂固，無法形成共同的民族意識，或難以接受另一民族的權利，那么民主是不太可能在這樣的國家出現的。因此，強烈的民族統一意識，必須要先于穩定的民主的出現，就像在英國、美國、法國、意大利和德國，民族統一的意識皆領先于民主的出現。這種統一意識的缺乏，正是蘇聯在瓦解為更小的民族單位之前，沒有出現穩定民主的原因之一。  [[7]](#m7_16)  秘魯只有11%的人口是白人，他們是西班牙征服者的后代；其余的人口是印第安人，他們在地理上、經濟上和精神上都與白人區隔開來。這種區隔將是秘魯實現穩定的民主制度長期的嚴重障礙。南非的情形可以說也一樣：不僅黑人與白人之間存在分裂，而且黑人內部也分裂為不同的種族群體，相互之間有著漫長的敵對歷史。

對民主構成障礙的第二類文化因素與宗教有關。就像民族主義一樣，宗教與自由民主也并無本質上的沖突，在宗教缺乏寬容和平等的那些地方除外。我們已經指出，黑格爾認為是基督教為法國大革命鋪平了道路，因為它基于人的道德選擇能力確立了人人平等的原則。今天，絕大多數民主國家都有基督教的宗教遺產，塞繆爾·亨廷頓曾指出，1970年以來的絕大多數新興的民主政權都是天主教國家。  [[8]](#m8_16)  因此，在某些方面，宗教似乎并不是民主化的障礙，反倒是民主化的助力。

但是，宗教本身并不創造自由社會；一定意義上，基督教必須通過其目標的世俗化廢除自身，自由主義才會出現。在西方，一般認為這種世俗化的代表是新教。通過把宗教信仰變成基督徒與其上帝之間的私事，新教消除了獨立的教士階級以及較為普遍的宗教對政治的干涉。世界上的其他宗教也參與了這一世俗化的過程：比如，佛教和神道教，它們都把自己限于以家庭為中心的私人崇拜領域。印度教和儒教的遺產已經相互混合：盡管這兩種宗教都是相對而言較為自由的學說，并且被證明與大多數世俗活動相容，但就其教義的實質而言，它們是有等級的，是不平等的。相反，正統猶太教和伊斯蘭原教旨主義則是極權主義式宗教，它們試圖控制人類生活的方方面面，無論公共的還是私人的，其中包括政治領域。這些宗教可以與民主相容——尤其是伊斯蘭教與基督教一樣確立了人人平等的原則，但是，它們難以與自由主義相協調，承認普遍權利，尤其是良心自由或信仰自由的權利。當代穆斯林世界唯一一個自由民主國家是土耳其，它也是二十世紀早期唯一一個為了創建世俗社會，而明確拒斥伊斯蘭教遺產的國家，這也許就并不令人奇怪了。  [[9]](#m9_16)

第三類制約穩定民主出現的文化障礙，與極度不平等的社會結構以及從中產生的心靈習性有關。根據托克維爾的說法，美國的民主之所以強大而穩定，要歸因于這樣一事實，即《獨立宣言》和憲法制定之前，美國社會就是完全民主和平等的：美國人“生而平等”。也就是說，帶到北美來的主流文化傳統，是英國和荷蘭的自由傳統，而不是十七世紀葡萄牙和西班牙的專制主義傳統。與此相反，巴西和秘魯繼承了高度等級化的階級結構，其中不同的階級自私自利，相互充滿敵意。

換句話說，主奴關系在一些國家要比在另一些國家更根深蒂固，也更加露骨。就像內戰前的美國南方一樣，拉丁美洲的許多地方公然存在著奴隸制，或者存在著大規模的農業莊園，后者使農民變為依附于地主階級的實質上的農奴。這就導致了黑格爾描述的早期主奴關系所特有的情形：殘暴懶惰的主人，以及充滿恐懼且毫無自由觀念的依附性的奴隸。與此形成鮮明對照的是，在哥斯達黎加這片孤立的、為人遺忘的西班牙帝國的土地上，由于沒有農業莊園，并因此有著貧窮的平等，成了該國民主制度比較成功的一個因素。  [[10]](#m10_14)

最后一類對穩定民主前景產生影響的文化因素，與一個社會自主地創造健康的公民社會的能力有關——這就是人們不依賴國家而能夠發揮托克維爾所謂“結社的技藝”的領域。托克維爾認為，當民主是自下而上，而不是自上而下地進行時，運行得最好，也就是說，中央政府自然地從無數的地方政府機構和私人社團中產生，而這些機構正是自由和自制（self-mastery）的學校。畢竟，民主是個自治（self-government）的問題，如果人民有能力管理自己的城鎮、公司、專業社團或大學，那他們就完全可能成功地管理好國家層面的事務。

反過來，這種能力常常與民主產生于其中的前現代社會的特征有關。有這樣一種論點，統治前現代社會的都是一些強有力的中央集權國家，它們系統地摧毀了所有的中間權力來源，比如封建貴族或地方軍閥，這些前現代社會一旦現代化，會比由國王和若干封建領主瓜分權力的封建社會，更可能產生威權統治。  [[11]](#m11_12)  因此，俄國和中國這兩個前革命時代巨大的中央集權的官僚帝國，都發展成了共產主義的極權國家，而英國和日本這兩個顯然的封建國家，維持著穩定的民主。  [[12]](#m12_11)  這種解釋說明了法國和西班牙這些西歐國家，在確立穩定民主的過程中為什么會遇到困難。在這兩個國家，封建制度在十六、十七世紀被中央集權的現代君主制摧毀，留下來的唯有強大的國家權力，以及死氣沉沉、軟弱無力、依附于國家權威的公民社會。這些中央集權的君主政體造成了一種思維習慣，在此習慣下，人民沒有能力私下自發地組織自己，沒有能力在地方層面團結起來工作，也沒有能力對自己的生活負責。在法國，若沒有巴黎的許可，內地省份就不可能修橋鋪路，這種中央集權的傳統，從路易十三時代到拿破侖時代再到現在第五共和國，從未間斷過，它如今仍體現在國務委員會（Conseil d’Etat）中。  [[13]](#m13_11)  西班牙把類似的遺產留給了拉丁美洲的許多國家。

“民主”文化的力量，常常在很大程度上依賴于自由民主的各種要素出現的順序。當今世界最有力的自由民主制度——如英國和美國——都是自由主義先于民主，或者說自由先于平等。也就是說，言論自由、結社自由以及政治參與這些自由權利，在擴展到所有人之前，只為少數精英——大部分是擁有土地的男性白人——享有。  [[14]](#m14_10)  民主式的競爭和妥協，謹慎地保護失敗者的權利，也是由具有相似社會背景和傾向的少數精英群體先學會的，然后才為長期以來充滿部族或種族仇恨的巨大的異質性社會所認可。這種順序使自由民主的實踐能夠扎下根來，與最古老的民族傳統融為一體。自由民主與愛國主義的同一，增強了它對于新解放群體充滿激情的吸引力，從而將他們緊緊地與民主制度結合在一起，這種結合比一開始就讓他們參與到其中更為強固。

所有這些因素——民族認同感、宗教、社會平等、公民社會習性以及自由制度的歷史經驗——共同構成了一個民族的文化。各民族在這些方面存在差異，這一事實說明了為什么同樣的自由民主制度在一些國家比在另一些國家運行得更順利，或者為什么同一個民族在一個時代拒斥民主，而在另一個時代毫不猶豫地接受民主。任何一個尋求擴展自由領域、鞏固自由國家先進地位的政治家，都必須重視這些亞政治因素，正是這些因素限制了國家成功走向歷史終結的能力。

盡管如此，仍有一些關于文化和民主的謬見應該避免。第一個謬見是這樣一種觀念，即文化因素構成了確立民主的充分 條件。因此，一位著名的蘇聯問題專家，僅僅因為蘇聯達到了一定程度的都市化、教育、人均收入、世俗化等，就確信勃列日涅夫時代的蘇聯存在著有效的多元化形式。但我們不應忘記，納粹德國實際上也滿足了確立穩定民主所必需的所有文化前提條件：民族統一、經濟發達、大部分人是新教徒、有一個健康的公民社會，以及社會不平等狀況并不比西歐的其他國家糟糕。然而，德國國家社會主義的那種充滿激情的自我主張和憤怒的大迸發，完全淹沒了理性的相互承認的欲望。

民主絕不會走后門；在某個關節點上，它只能產生于決心確立民主的深思熟慮的政治決斷。政治領域仍是一個獨立于文化領域的自主領域，有自己作為欲望、激情和理性的交匯點的特有尊嚴。若沒有一批賢明得力的政治家，他們既懂得政治的藝術，又有能力把人民的根本傾向轉變為持久的政治制度，就不會有穩定的自由民主。一些關于成功的民主轉型的研究，強調了這種完全的政治因素的重要性，比如新的民主領導人，有能力在解決過去的軍權濫用的同時使軍隊保持中立，有能力使象征符號（國旗、國歌等等）與過去保持連續性，以及有能力使所建立的政黨制度的性質得以保持，無論這一民主制是總統制還是議會制。  [[15]](#m15_10)  相反，一些關于民主失敗的研究則不斷表明，這些失敗絕不是文化環境或經濟環境不可避免的結果，實際上，它們常常源于個別政治家的某個具體的錯誤決策。  [[16]](#m16_9)  拉丁美洲的國家在面對1930年代的世界性經濟蕭條時，絕不是被迫采取保護主義和進口替代政策的，但是，這些政策在隨后幾年破壞了穩定民主的前景。  [[17]](#m17_8)

第二個可能也是更常見的錯誤，就是把文化因素當作確立民主的必要 條件。馬克斯·韋伯對現代民主的歷史起源有詳盡的說明，他認為現代民主源自西方城市中特有的一些社會條件。  [[18]](#m18_8)  一如往常，韋伯對于民主的說法充滿著豐富的歷史內容，也富有洞見。但是，他把民主描繪成某種只能在西方文明一隅所具有的特定文化和社會環境中產生的東西。民主的出現是因為它是最合理可行的政治制度，它“適合于”不同文化所共有的更廣泛的人性，這一事實并未得到韋伯的足夠重視。

有許多這樣的例子，這些國家并沒有達到確立民主所需的文化“前提條件”，可是它們仍通過努力達到了令人驚訝的高度穩定的民主。這種情形主要的例子是印度，這個國家既不富有、工業也不發達（盡管某些經濟部門技術上非常先進），而且民族矛盾重重，也不信奉新教，盡管如此，它自1947年獲得獨立以來卻一直保持著有效的民主制度。過去的其他時代，有些國家的人民被認為在文化上全都沒有資格達到穩定的民主：如德國人和日本人走不出他們自己的威權傳統；因為有天主教這個不可逾越的障礙，西班牙、葡萄牙和許多拉丁美洲國家很難實現民主，就像東正教是希臘和俄國實現民主的不可逾越的障礙一樣。人們認為，東歐人民對西歐的自由民主傳統既沒有興趣，也沒有實現的能力。由于戈爾巴喬夫的改革沒有產生任何清晰的效果，蘇聯內外的許多人就認為俄羅斯民族在文化上沒有能力保持民主：他們既沒有民主傳統，也沒有公民社會，數世紀以來都處于暴君的統治之下。然而，所有這些地方都出現了民主制度。在蘇聯，鮑里斯·葉利欽領導下的俄羅斯議會就像是一個常設的立法機構一樣運行著，同時在1990—1991年間，一個日益擴大的、生氣勃勃的公民社會開始自發地產生出來。民主觀念廣泛深入人心，因此企圖在1991年8月發動政變的強硬派遭到了普遍的抵抗。  [[19]](#m19_8)

我們常常聽到這樣一種論點，說某個國家之所以無法民主化，是因為這個國家此前沒有民主傳統。如果這后一點是必要條件，那么沒有任何國家可以成為民主國家，因為沒有哪個民族或文化（包括西歐的民族和文化）不是始于強有力的威權傳統的。

進一步的考慮表明，文化與政治、民族與國家之間的劃分并不十分明確。國家可以在塑造 人民，也就是說，在確立民族的“善惡話語”以及創造新習慣、新風俗和新文化方面，發揮極其重要的作用。美國人并不完全是“生而平等”的，他們在美國建國之前，殖民地還未脫離英國而獨立的時候，就已經在州和地方實行自治，從而“形成平等”。美國建國顯然的民主性質，是后來世世代代形成民主美國人的原因，這種民主的美國人，是歷史上從未有過的人類樣式（托克維爾曾有精彩的描繪）。文化并不是自然規律那樣的靜態現象；它們是人的創造，一直處在演化過程中。它們會受到經濟發展、戰爭和其他民族創傷、移民或有意識的選擇的修正。因此，民主的文化“前提條件”盡管確實重要，但也不必絕對化。

另一方面，民族及其文化的重要性顯明了自由理性主義的局限，或者換一種說法，它使理性的自由制度依賴于非理性的激情。理性的自由國家不可能通過一次選舉產生。同樣，若沒有某種程度對于國家的非理性的愛，若沒有對諸如寬容這些價值的本能的忠誠，它也無法存在下去。如果當代的自由民主國家的穩健依賴于公民社會的穩健，而后者的穩健又依賴于人民自發的結社能力，那么很顯然，自由主義必須超越自己的原則才能成功。托克維爾曾指出，公民社團或共同體常常不是建立在自由原則之上，而是基于宗教信仰、種族和其他非理性的依據。因此，成功的政治現代化，要求在自己的權利和憲法框架內，保存一些前現代的東西，它們是民族遺緒和國家的不完全勝利的體現。

[[1]](#w1_20) The Portable Nietzsche (New York: Viking, 1954), pp. 160—161.

[[2]](#w2_20) 當然，恰如科耶夫指出，基督徒的永生信仰也有一定的欲望成分。基督徒對恩寵的欲望與尋求自我保存的自然本能相比，其動機并不更高尚。生命的延續就是害怕暴死的人的終極滿足。

[[3]](#w3_20) 當然，如前所述，大量沖突表面上是圍繞物質對象，比如一個省或一個民族的財寶，事實上在這種沖突下面掩藏著的是征服者尋求承認的斗爭。

[[4]](#w4_20) 這些術語都出自現代社會科學，目的是確定使現代自由民主制得以可能的“價值”。比如，根據丹尼爾·勒納（Daniel Lerner）的說法，“這一研究的一個主要假設是，高度的同情能力只是在以工業化、城市化、有文化和參與 為顯然特征的現代社會中才是卓越的個人品格”（Lerner 1958, p. 50）。“公民文化”一詞，最初的使用者是愛德華·希爾斯（Edward Shils），他把它定義為“第三種文化，既不是傳統的，也不是現代的，但同時分有這兩者：它是一種基于交流和說服的多元文化，一種具有共識和多樣化的文化，一種容許變化但有所節制的文化”。Gabriel A. Almond and Sidney Verba, The Civic Culture (Boston: Little, Brown, 1963), p. 8.

[[5]](#w5_18) 寬容這種德性在現代美國的核心地位，艾倫·布魯姆在The Closing of the American Mind (New York: Simon and Schuster, 1988)中有非常巧妙的描述，尤其是在第一章中。與之相反的惡性，即不寬容，如今被認為比諸如野心、好色、貪婪等這些傳統的惡性更難讓人接受。

[[6]](#w6_18) 見戴蒙德—林茨—李普塞特（Diamond-Linz-Lipset）的系列叢書Democracy in Developing Countries (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988a)每一卷前面對于民主的前提條件的概述；尤其是關于拉丁美洲的第四卷的概述（1988b）, pp. 2—52. 也見亨廷頓關于民主的前提條件的論述，(1984), pp. 198—209.

[[7]](#w7_16) 丹科瓦特·羅斯托（Dankwart Rustow）為民主所列的前提條件中，真正名副其實的唯有民族統一，見 “Transitions to Democracy,” Comparative Politics 2 (April 1970): 337—363.

[[8]](#w8_16) 塞繆爾·亨廷頓認為，參與到當前的民主化浪潮“第三波”的大部分國家是天主教國家，使這一浪潮在某種意義上成了一種天主教現象，這與1960年代天主教有意識地向更加民主、更加平等的方向發展有關。盡管有一些顯然符合這一論點的證據，但似乎回避了問題的實質，即為何天主教意識那時發生改變。當然，天主教信條中沒有什么東西天然地會使其向民主政治發展，也沒有什么可以用以虛構如下的傳統論點：天主教會的威權和等級結構使其偏好威權政治。天主教意識發生變化的主要原因，似乎是（1）民主觀念的普遍合法性影響到了天主教思想（而不是民主觀念產生自天主教思想）；（2）1960年代絕大多數天主教國家的社會經濟發展水平提高；以及（3）馬丁·路德之后四百年來天主教會長期的“世俗化”。見Samuel Huntington, “Religion and the Third Wave,” The National Interest no. 24 (Summer 1991) :29—42.

[[9]](#w9_16) 在國家世俗化之后，甚至土耳其也在維持民主制度方面存在問題。1984年，在三十六個以伊斯蘭教為主的國家中，自由之家（Freedom House）把其中的二十一個列為“不自由”，十五個列為“部分自由”，沒有一個是“自由的”。引自Huntington (1984), p. 208.

[[10]](#w10_14) 見Harrison (1985), pp. 48—54對于哥斯達黎加的論述。

[[11]](#w11_12) 該論點最顯然出自巴林頓·莫爾（Barrington Moore）的Social Origins of Dictatorship and Democracy (Boston: Beacon Press, 1966).

[[12]](#w12_11) 這一論題的諸多問題限制了它的解釋力。許多高度中央集權的國家后來發展成了極其穩定的自由民主國家，比如瑞典。一些論者認為，封建制度跟其對立面一樣，都是后來的民主發展的障礙，這就與北美和南美的經歷極其不同。見Huntington (1984), p. 203.

[[13]](#w13_11) 法國一直以來都在努力打破自身的這種中央集權習性，包括把教育等領域的權力下放到地方的民選機構。近來的保守主義和社會主義兩派政府都在朝這個方向努力。但這些削弱中央集權的努力的最終成效，仍有待觀察。

[[14]](#w14_10) 關于順序問題，羅伯特·達爾（Robert A. Dahl）提出了一個類似的論點，認為首先是民族認同，然后是有效的民主制度，再次是擴大的參與，Polyarchy: Participation and Opposition (New Haven: Yale University Press, 1971), p. 36. 也見Eric Nordlinger, “Political Development: Time Sequences and Rates of Change,” World Politics 20 (1968): 494—530; 以及Leonard Binder, et al. Crises and Sequences in Political Development (Princeton: Princeton University Press, 1971).

[[15]](#w15_10) 比如，如果智利實行的是議會制而不是總統制，1970年代的智利民主政體或許就可以避免垮臺，因為議會制可以解散政府并重新組閣，而無需破壞國家的整個制度結構。關于議會制與總統制的比較問題，見Juan Linz, “The Perils of Presidentialism,” Journal of Democracy 1, no. 1 (Winter, 1990): 51—69.

[[16]](#w16_9) 這是下面這本書的主題，Juan Linz, The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibriation (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).

[[17]](#w17_8) 關于這個一般問題，可再次參見Diamond et al. (1988b), pp. 19—27. 一直到二戰結束之前，比較政治學的研究集中于憲法和法理。受大陸社會學的影響，戰后“現代化理論”在解釋民主成功的起源時，忽視了法律和政治，而幾乎完全集中于基礎性的經濟、文化和社會因素。在過去的二十年里，出現了一種回歸到從前的視角的跡象，這與耶魯大學的胡安·林茨的學派有關。林茨及其團隊并不否認經濟因素和文化因素的重要性，但他們同時適當地強調了政治的自主和尊嚴，并使之與亞政治的領域更好地保持平衡。

[[18]](#w18_8) 根據韋伯的說法，西方的自由之所以存在，是因為西方的城市基于由獨立武士組成自我防衛組織，是因為西方的宗教（先是猶太教，然后是基督教）凈化了魔幻化和迷信化的階級關系。特別是中世紀的一些創制，比如行會制度，在解釋中世紀城市出現自由和相對平等的社會關系時是必須考慮的。見韋伯的General Economic History (New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1981), pp. 315—337.

[[19]](#w19_8) 盡管我們看不出戈爾巴喬夫的第一輪改革將會使蘇聯確立持久的民主制度，但可以肯定的是，讓民主在下一代中扎根絕不存在什么不可逾越的文化障礙。根據教育水平、城市化、經濟發展等因素來看，俄羅斯實際上比已經成功實現民主化的第三世界國家印度和哥斯達黎加更具諸多優勢。實際上，某個民族因深刻的文化原因而無法實現民主，這種信念才是民主化的重大障礙。蘇聯精英中間存在的某種恐俄癥，對蘇聯公民掌控自己生活的能力的悲觀態度，以及強權國家權威必然出現的宿命論信念，在某個時候成了自我實現的預言。

## 第21章 工作的激情起源 [[1]](#m1_21)

黑格爾……認為勞動是人的本質，是人的真正本質。

——卡爾·馬克思  [[2]](#m2_21)

倘若發達工業化與民主之間有如此強的相關性，那么國家保持經濟長期發展的能力，對于它們創造和維持自由社會的能力似乎就特別重要。然而，盡管絕大多數成功的現代經濟體是資本主義的，但并非所有的資本主義經濟體都是成功的——或者，至少有些資本主義經濟體不如另一些成功。就像形式上的民主國家在維持民主的能力上反差很大一樣，形式上的資本主義經濟體在發展經濟的能力上也同樣有著巨大差異。

亞當·斯密認為，國與國之間財富差距的主要根源是政府政策的明智與否，因為人類的經濟行為一旦擺脫了錯誤政策的限制，多少是具有普遍性的。因此，資本主義經濟體各自成就方面的諸多差距，事實上可以追溯到政府政策的差別。恰如此前指出的那樣  [[3]](#m3_21)  ，拉丁美洲許多表面上的資本主義經濟體實則是重商主義的怪胎，長年累月的國家干預降低了效率，挫傷了企業家的進取精神。相反，戰后東亞許多國家的經濟成功，則可以追溯到這一地區采用了明智的經濟政策，比如保持競爭的國內市場。無論是西班牙、韓國或墨西哥的經濟開放和發展，還是阿根廷的工業國有化及其崩潰，都最鮮明地體現出了政府政策的重要性。

然而，人們覺得，政策上的差異只是其中一個因素，文化也會以某些重要的方式影響經濟行為，就像它會影響一個民族維持穩定民主的能力一樣。這一點最為顯然地體現在對勞動的態度上。根據黑格爾的說法，勞動是人的本質 ：勞動著的奴隸創造了人類歷史，正是他們把自然世界改造成了人可以居住的世界。除了少數懶惰的主人之外，所有人都勞動：然而，他們在勞動的方式和程度上存在著巨大差異。這些差異傳統上都放在“工作倫理”這一標題下討論。

在當代世界，談論“民族性格”似乎不能讓人接受：關于一個民族的倫理習慣的概括，據說是無法“科學地”加以測量的，因此，通常根據軼事趣聞所做的概括，難免落入俗套且誤人耳目。關于民族性格的概括，也與我們時代的相對主義和平等主義傾向背道而馳，因為它們幾乎總是對所討論的文化的相對價值有一種潛在的價值判斷。沒有人愿意聽到別人說自己的文化助長懶惰和不誠實；而實際上，這樣的判斷常常被大量濫用。

盡管如此，任何一個在國外旅行過或居住過的人都必定注意到，各地的人對于勞動的態度深受其民族文化的影響。某種程度上，這些差異是可以通過實證來測量的，例如，可以觀測一下馬來西亞、印度或美國這些多民族社會的不同群體的相對經濟成就。歐洲的猶太人，或中東的希臘人和亞美尼亞人，以及東南亞的中國人，這些民族突出的經濟成就有目共睹，無需資料加以證實。在美國，托馬斯·索維爾（Thomas Sowell）曾指出，從西印度群島自愿移民來到美國的黑人，與從非洲作為奴隸直接販賣到美國的黑人，他們的后代在收入和教育方面存在著顯著差異。  [[4]](#m4_21)  這些差異表明，經濟成就不只是與環境條件有關，比如經濟機遇的存在與否，也與種族群體自身的文化差異有關。

除了人均收入這種衡量經濟成就的顯著標準之外，不同文化對于勞動所采取的不同態度比較起來也有許多微妙的差異。這里稍舉一例，二戰時期英國科學情報的奠基人之一瓊斯（R. V. Jones）講過一個故事，說英國如何在戰爭初期能完好無缺地截獲德國的全部雷達并把它運回國。英國當時已經發明了雷達，并且技術上要比德國先進，然而，德國的機器質量出人意料地好，因為它的天線容差要好于英國生產的同類產品。  [[5]](#m5_19)  德國在保持高度熟練的工業技藝的傳統方面長期以來優于其歐洲鄰國，在汽車和機床工業方面尤為明顯，這是一種根據“宏觀”經濟政策無法解釋的現象。其最終的原因必須在文化領域里找。

從亞當·斯密開始的傳統自由主義經濟理論認為，勞動本質上是一種不愉快的活動  [[6]](#m6_19)  ，人們之所以從事勞動完全是為了勞動創造物的效用。  [[7]](#m7_17)  由于這種效用主要是在休閑中來享受；因而在某種意義上，人類勞動的目的不是為了工作，而是為了休閑。人的勞動會有一個臨界點，那就是勞動的邊際負效用——也就是說，加班到很晚或星期六上班的不愉快——開始超過源于勞動的物質利益的效用。每個人的勞動生產力各有不同，對勞動的負效用的主觀評價也各不相同，但是，他們愿意勞動到何種程度，本質上是一種理性計算的結果，即他們在勞動的不愉快感和勞動成果給他們帶來的愉快感之間做出的衡量。對于單個工人而言，更繁重的勞動需要更高的物質利益的激勵：若老板愿意為超時勞動提供雙倍的工資，工人就更有可能加班。因此，根據傳統的自由主義經濟理論，欲望和理性就足以說明對待勞動的不同態度。

相映成趣的是，“工作倫理”一詞本身就意味著，人們勞動方式和投入程度上的差異是由文化和習俗決定的，因此在某些方面與激情相關。事實上，完全根據傳統自由主義經濟理論的效用術語，是很難對一個人或一個民族所具有的強烈的工作倫理作出充分說明的。以當代的“A型”人格為例，他們多為高薪的律師或公司經理，或充滿競爭的日本跨國公司所雇用的日本“工薪人員”。這些人在職業生涯上升階段，可以很輕易地每周工作七十或八十小時，休假幾乎沒有或者很短。他們可能比沒那么拼命的其他人工資更高，但是他們投入工作的程度并不完全是為了報酬。事實上，從嚴格的效用的觀點來看，他們的行為是非理性的  [[8]](#m8_17)  ：他們工作如此拼命，是沒有工夫花錢的；他們無法享受閑暇，因為他們根本就沒有閑暇；而且在這一過程中，他們糟蹋了自己的健康和安逸的退休生活，因為他們早逝的可能性很大。人們可以說，他們是為了自己的家庭在工作，或者為了下一代在工作，無疑，這多少也是工作的動機，但絕大多數“工作狂”幾乎從未照看過自己的孩子，而且常常一心撲在事業上，犧牲自己的家庭生活。這些人如此拼命地工作，只部分與金錢報酬有關：他們顯然從工作本身，或者工作帶來的地位和承認中獲得了滿足。他們的自我價值感，與他們工作的努力和熟練程度，與他們在公司階層的升遷速度，以及與他們得到他人的尊重程度，緊密相關。甚至他們的物質財富帶給他們的享受，更多是因為物質財富帶來的名聲，而不是這些財富的實際用途，因為他們沒有多少時間去享用。換句話說，工作是為了滿足他們的激情，而不是他們的欲望。

事實上，許多關于工作倫理的經驗研究都認為它們有效用之外的起源。其中最為著名的當屬馬克斯·韋伯的《新教倫理與資本主義精神》（The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism , 1904—1905）。韋伯絕不是第一個注意到新教尤其是加爾文教和清教主義與資本主義經濟發展之間關系的人。實際上，在韋伯撰寫這部著作的時代，這種看法極其常見，甚至他覺得要反駁它反倒是一種負擔。  [[9]](#m9_17)  自這本書出版以來，他的論點就受到無休止的爭論。韋伯在宗教與經濟行為之間假定了特定的因果關系，盡管許多人對此表示懷疑，但幾乎沒有人否認它們之間存在著緊密聯系。  [[10]](#m10_15)  新教與經濟增長之間的關系，如今在拉丁美洲依然很明顯，在那里，人們大規模地改信新教（通常是北美的福音教派）之后，恰好個人收入大幅度地上升，犯罪、吸毒之類的行為急劇減少。  [[11]](#m11_13)

韋伯想要說明的是，為什么資本主義早期的企業家畢生致力于積累財富，卻似乎對消費這筆財富幾無興趣。他們的節儉、自律、誠實、清潔以及對純粹享樂的厭惡，構成了一種“現世的禁欲主義”，韋伯認為這是加爾文派宿命論學說的變形。工作并不是一項為了效用或消費的不愉快活動；它是信徒寄予希冀的一項“天職”，反映了他得救或受罰的情形。工作為的是一個完全非物質和“非理性的”目標，即為了表明自己是“上帝的選民”。信徒工作時的獻身和自律，無法用任何世俗的關于快樂和痛苦的理性計算來解釋。韋伯認為，奠定資本主義的原初精神動力已經隨時間而衰微，為物質財富而工作已重新滲入資本主義。盡管如此，“天職中的義務理念”仍“像死去的宗教信仰的幽靈一樣”在當代世界游蕩，若不提及這一精神起源，現代歐洲的工作倫理是無法得到充分解釋的。

在其他文化中，人們也找到了與“新教倫理”類似的宗教思想，可用以解釋其經濟的成功。  [[12]](#m12_12)  比如，羅伯特·貝拉（Robert Bellah）曾表明，當代日本的工作倫理可以追溯到某些日本宗教，就它們的功能而言，與加爾文主義相當。比如，佛教的凈土宗強調節約、儉樸、誠實、勤奮以及對于消費的禁欲態度，同時在某種程度上為掙錢正了名，掙錢為日本早期儒教傳統所不認可。  [[13]](#m13_12)  石田梅巖的“心學”運動雖在影響上不及凈土宗，但也宣揚一種“現世的神秘主義”，強調節約和勤奮，輕視消費。  [[14]](#m14_11)  這些宗教運動與武士階層的“武士道”倫理相吻合。后者是一種貴族戰士的意識形態，強調甘冒死亡的危險，但不鼓勵主人懶散，而是注重禁欲、節約，尤其注重學習。因此，日本不必在輸入海軍技術和普魯士憲法的同時，引進強調禁欲的工作倫理和合理性的“資本主義精神”；因為這種精神自始就存在于日本的宗教和文化傳統中。

以上說的是宗教信仰促進經濟發展或使之得以可能的情形，與此相反，也有許多宗教和文化成為經濟發展的障礙的情形。比如，印度教是少數幾個并非基于人人平等學說的偉大的世界宗教之一。印度教的學說把人區分成一系列復雜的社會等級，其中每一個等級都有明確的權利、特權和生活方式。非常悖謬的是，印度教對印度的自由政治實踐并未構成多少障礙（盡管日益增長的宗教不寬容表明這種情形早晚會結束），但是似乎阻礙了經濟的發展。人們通常把這種情形歸于如下事實：印度教把較低社會等級的貧困和不流動性圣潔化，一方面許諾他們來生托生于更高的社會等級，另一方面要他們安于現世已有的身份。印度教這種使貧困圣潔化的傳統，被現代印度之父甘地（Gandhi）加以現代包裝并發揚光大，他宣揚簡樸的農民生活，以之為精神充實的德性。印度教或許因此減緩了印度赤貧者日常生活的負擔，而且這種宗教的“靈性”還以其魅力強烈吸引著西方的中產階級年輕人。但是，它會使其信徒陷入“現世”的懶散與怠惰，這在許多方面都與資本主義精神背道而馳。印度有許多成功的企業家，但他們（與海外華人一樣）似乎在印度文化之外才更富有進取心。注意到許多偉大的印度科學家都是在國外工作，小說家奈保爾（V. S. Naipaul）評論說：

印度的貧困比任何機器都更讓人喪失人性；而且，印度人比任何生活在機器文明下的人都更像是零件，被“法”（dharma）的觀念鎖閉在最狹隘的順從之中。科學家一回到印度，就要收斂他在國外發展出來的個性；他重新從種姓身份中獲得安全感，世界再次變得簡單。這里有許多瑣細的規則，如敷上繃帶一般給人慰藉；一度激發了創造力的個人洞見和判斷，被當作包袱一樣拋棄……種姓的黑暗不僅在于賤民制度的存在及因之對印度滿地污穢的神圣化；而且對于一個正力求成長的印度而言，這種黑暗還在于其要求逆來順受、安于現狀、不鼓勵冒險，以及剝奪人的個性和脫穎而出的機會。  [[15]](#m15_11)

貢納爾·繆爾達爾（Gunnar Myrdal）在他研究南亞貧困的巨著中得出結論說，印度宗教完全是“一種令社會怠惰的巨大力量”，根本無法像加爾文主義或凈土宗那樣成為變革的積極動力。  [[16]](#m16_10)

因為考慮到類似印度教要對貧窮加以神圣化的例子，絕大多數社會科學家已經認定，宗教是在工業化影響下必將衰落的“傳統文化”之一。宗教信仰本質上是非理性的，因此最終必須在構成現代資本主義的理性占有面前讓步。但是，如果韋伯和貝拉的說法是正確的，那么某些 形式的宗教信仰與資本主義之間并不存在根本的張力：其實，在歐洲和日本，資本主義都受到宗教學說的極大促進，因為它們鼓勵“出于天職”的勞動，即為勞動而勞動，而不是為了消費而勞動。赤裸的經濟自由主義——這種學說號召人們理性地對待滿足各自的財產欲望的問題，由此無限地讓自己變得富足——可能足以解釋絕大多數資本主義社會的運行，但對那些充滿競爭、富有活力的資本主義社會，它無法給出一個完全的說明。最成功的資本主義社會之所以達到頂峰，是因為它們碰巧具有一種本質上 非理性的、“前現代的”工作倫理，這種工作倫理使人們覺得工作本身就是回報，因而愿意過著禁欲的生活，甚至英年早逝也在所不惜。這種情形意味著，甚至在歷史的終結處，為了保持我們理性的、自由主義的經濟世界運行，或者至少為了保持我們位于世界經濟大國的前列，某種形式的非理性激情仍是必要的。

人們可以反駁說，無論這種工作倫理在歐洲和日本有什么樣的宗教起源，但是，由于現代社會的全面世俗化，它們如今完全喪失了各自的精神來源。人們不再相信自己是“出于天職”而工作，而是像資本主義法則規定的那樣，是出于對自己利益的理性追求而勞動。

資本主義工作倫理與其精神根源的分離，以及強調即時消費的合法性和可欲性的文化的發展，已經讓很多觀察家預言工作倫理會急劇衰退，以及由此而來的資本主義本身的弱化。  [[17]](#m17_9)  “豐裕社會”的實現將掃除一切自然需要的殘渣，從而使人們追求和享受閑暇而非工作。關于工作倫理衰退的預言似乎得到1970年代許多研究的支持，這些研究表明，工人的專業標準、自律和動力日益惡化已經是美國經理階層的一般共識。  [[18]](#m18_9)  今天，幾乎沒有幾個公司經理會是韋伯所描述的禁欲式節儉的典范。人們認為，工作倫理的敗壞并不是因為受到正面抨擊，而是由于與這種現世禁欲主義相矛盾的其他價值的提升，比如“自我實現”，或者不僅要工作而且要“有意義地工作”的欲望。在日本，盡管工作倫理仍很濃厚，但工作價值逐步退化這一過程在未來也可能會是一個問題，因為那里的董事和經理如今與美國和歐洲的同行一樣世俗，喪失了他們文化的精神根源。

這些關于工作倫理的衰退的預測是否也適合于美國，還有待觀望。從目前來看，1970年代那種工作倫理日益弱化的傾向似乎倒轉了過來，至少在沒干過的專業人員和經理階層中間是如此。  [[19]](#m19_9)  出現這種情形，主要原因似乎是經濟的，而不是文化的。對于許多階層的人而言，真實的生活水準和工作保障在1980年代期間都有所下降，人們發現必須更加努力工作才能維持現狀。甚至對在這一時期享有更高物質繁榮水平的人而言，理性的自我利益的追求也會繼續刺激他們更勤奮地長期工作。有些人像馬克思那樣出于擔憂消費主義的后果而認同工作倫理，他們總是忘記了人的欲望和不安全感是富有彈性的，它們會一直驅使人們工作到身體極限。如果我們對比一下東德工人和西德工人的生產力，理性的自我利益在激發工作倫理上的重要性就很明顯，因為他們享有共同的文化，卻面對著不同的物質激勵。資本主義西德存在著濃厚的工作倫理，與其說是韋伯所謂的“死去的宗教信仰的幽靈”縈繞不散的見證，不如說是與理性相連的欲望的力量的見證。

盡管如此，在同樣主張經濟自由主義并視理性的自利為理所當然的國家之間，對待工作的態度仍有重大差異。這一情形似乎反映了一個事實，即在一些國家，激情在現代世界于宗教之外找到了可以承載自身的新對象。

比如，日本文化（就像東亞的其他文化一樣）更傾向于群體而不是個人。這些群體從最小最直接的家庭開始，然后通過在成長和接受教育期間形成的各種主顧關系擴展開來，其中包括工作的公司，以及在日本文化的意義上最大的群體——民族。個人的身份在很大程度上淹沒在所屬群體的身體中：他不是為自己的短期利益工作，而是為更大的群體，為自己所屬的群體工作。他的地位很少是由他個人成就決定，而是由他所屬集團的成就決定。因此，他對群體的忠誠就有一種高度的激情特性：他為群體給予他的承認工作，為其他群體對自己所屬群體的承認工作，而不是為構成其眼前物質利益的薪水工作。當其所尋求承認的群體是民族時，結果就是經濟民族主義。而且事實上，與美國相比，日本有更多的經濟民族主義傾向。這種民族主義不是表現為公然的保護主義，而是表現為較為隱蔽的形式，比如日本廠商保留的傳統國內供應網絡，以及寧愿高價購買日本產品的觀念。

正是這種群體身份使得某些日本的大公司能有效地實行終身雇傭這樣的制度。根據西方經濟自由主義的觀念來看，終身雇傭由于使雇員太有安全感而有損于經濟效率，就像大學教授獲得終身教職后就不再寫書一樣。共產主義世界中每個人實際上也是終身雇傭的，其經驗也證實了這一觀點。最有才華的人應從事最具挑戰性的工作，也應得到最高的薪水作為報酬；反過來，公司必需能夠裁去無用的職員。根據古典自由主義經濟學的看法，主顧忠誠造成市場僵化，制約經濟效率。然而，在日本文化培育的群體意識背景下，公司對其工人表現出的那種家長式忠誠，會得到工人加倍努力工作的回報，他們不僅為自己工作，而且為了更大組織的榮耀和聲譽工作。這個更大的組織不僅是代表著每日的薪水，它還是承認之源乃至家人和朋友的保護傘。日本人極度發達的民族自我意識在家庭或公司之外，為他們提供了更深層次的身份和動機來源。因此，甚至在一個宗教精神消失殆盡的時代，工作倫理通過在勞動中創造一種驕傲而得到維持，當然，這種勞動是基于一系列重疊的較大共同體的承認。

這種極度發達的群體意識在其他亞洲國家也很典型，但在歐洲則很少見，而在美國則幾乎完全沒有，因為在那里，終生忠誠于一家公司這種觀念常常被認為完全無法理解。不過，在亞洲之外，也有某些有助于維持工作倫理的群體意識。比如在瑞典和德國這些歐洲國家，經濟民族主義就得到了很好的發展，即公司管理層和工人都有一起工作努力擴大出口市場的共同欲望。手工業行會傳統上是群體身份的另一個來源：高度熟練的技師工作不是為了打卡，而是因為他從勞動中感到驕傲。自由職業者可以說也是如此，相對較高的資格標準讓他們的激情得到滿足。

共產主義在經濟上的崩潰告訴我們，在激發一種濃厚的工作倫理上，某些形式的群體意識要比個體的自利差多了。東德或蘇聯的工人是在地方黨干部的恐嚇下才為建設社會主義工作，或者被迫放棄周末來表明與越南人或古巴人團結一致，他們只是把工作看作盡一切可能逃避的負擔。在幾十年習慣于國家福利之后，東歐那些正在民主化的國家都面臨著基于個體自我利益重建工作倫理的問題。

但是，某些成功的亞洲和歐洲經濟體的經驗表明，在那些實行具有個人激勵網絡的資本主義制度的國家中，位于西方自由主義經濟理論核心的個體自我利益，對某些群體利益而言可能是一種低劣的動機來源。在西方，人們一直承認為家庭工作比為自己工作更努力，而且在戰爭或危機時期，他們會響應號召為國家工作。此外，美國或英國那種僅僅基于理性欲望的高度原子化的經濟自由主義，在某一點上會具有經濟上的反生產性。一旦工人不以工作為榮，而只是把工作看作可以出售的商品，或者，一旦工人和管理階層彼此把對方看作零和游戲中的敵對者，而不是與其他國家的工人和管理階層競爭的潛在合作者，這種情形就會出現。  [[20]](#m20_7)

文化影響一個國家確立和維持政治自由主義的能力，同樣，文化也影響一個國家運行經濟自由主義的能力。如同在政治民主的情形中，資本主義的成功在某種程度上依賴于前現代文化傳統在現代的保留。經濟自由主義和政治自由主義一樣，并非完全自立，而是依賴于一定程度的激情。

眾多國家對政治自由主義或經濟自由主義的廣泛接受，并不會消除它們基于文化而形成的差異，而且由于意識形態斗爭趨于緩和，這些差異無疑會變得越來越顯著。盡管日本和美國至少在形式上都采用了同樣的政治和經濟制度，但是，在許多美國人看來，與日本的貿易爭端比全世界的自由問題更嚴重。就這一點而言，日本對美國長久以來難以消除的貿易順差，更多是高儲蓄率或日本供應商的封閉性這些文化因素的產物，而不是法定的保護主義的產物。冷戰時期的意識形態沖突，一旦斗爭雙方在某個具體的政治問題（比如柏林墻）上妥協，或者有一方完全拋棄其意識形態，就會徹底解決。但是，表面上都是自由民主資本主義的國家之間長期以來的文化差異，更難以消除。

日本與美國之間體現在對工作的態度中的這些文化差異，與以日本和美國為一方、以資本主義未能成功實現的第三世界為另一方這兩者之間的文化差異相比，實在是微不足道。經濟自由主義為所有愿意利用它的民族提供了最理想的繁榮之路。對于許多國家而言，問題僅僅在于采用正確的市場導向政策。但是，政策只是高速發展的必要前提條件。“非理性的”激情形式——宗教、民族主義以及專業人員保持工作標準和以工作為榮的能力——繼續以各種有利于民族富強或導致貧困的方式影響著經濟行為。這些差異的持續存在或許意味著，國際生活將日益被看作是不同文化的競爭，而不再是對立意識形態的競爭——因為經濟上成功的國家將按照相同路線組織政府。

[[1]](#w1_21) 由于是在黑格爾和馬克思的語境下，這一章的工作（work）一詞與勞動一詞意思差不多，為了依從行文的習慣，work有時譯為工作，有時譯為勞動。——譯者

[[2]](#w2_21) 引自Kojève (1947), p. 9.

[[3]](#w3_21) 見本書第二部分中的“錄像機的勝利”。

[[4]](#w4_21) 見Thomas Sowell, The Economics and Politics of Race: An International Perspective (New York: Quill, 1983); and Sowell, “Three Black Histories,” Wilson Quarterly (Winter 1979): 96—106.

[[5]](#w5_19) R. V. Jones, The Wizard War: British Scientific Intelligence, 1939—1945 (New York: Coward, McCann, and Geoghan, 1978), pp. 199, 229—230.

[[6]](#w6_19) 勞動本質上是一種不愉快的活動，這一觀念深深地植根于猶太—基督教傳統。在希伯來圣經的創世敘事中，勞動是以上帝創世的形象進行的，但它也是作為人的墮落的結果而加給人的一個詛咒。“永生”的內容不是勞動，而是“永恒的休憩”。見Jaroslav Pelikan, “Commandment or Curse: The Paradox of Work in the Judeo-Christian Tradition,” in Pelikan et al., Comparative Work Ethics: Judeo-Christian, Islamic, and Eastern (Washington, D. C.: Library of Congress, 1985), pp. 9, 19.

[[7]](#w7_17) 這一觀點也會為洛克支持，他認為勞動不過是生產用于消費的東西的一種手段。

[[8]](#w8_17) 現代經濟學家試圖用一個純形式的“效用”定義來解釋這種人的行為，這個定義把人實際追求的一切目的都包括在內。也就是說，現代的工作狂可以從其勞動中獲得一種“精神效用”，就像韋伯筆下禁欲的新教企業家從其永恒拯救的希望中獲得一種“精神效用”一樣。對金錢、閑暇、承認或永恒拯救的欲望都可以囊括在效用這個形式主題之下，這一事實表明經濟學中的這些形式定義不足以解釋人類行為的真正意義。這樣一來，盡管挽救了這一理論，但這一無所不包的效用定義不再有任何真正的解釋力。

較為明智的做法是堅持傳統經濟學的“效用”定義，使它的用法局限于較為有限的常識意義：效用就是主要通過獲得財產或其他物質財富以滿足人的欲望或減輕人的痛苦的東西。因此，為了一種純粹的激情滿足而每日克制其肉欲的禁欲者，不能說是一個“效用的最大化者”。

[[9]](#w9_17) 韋伯自己提到的已經注意到新教與資本主義之間關系的作家，有比利時的埃米爾·德·拉弗萊（Émile de Laveleye），這個人在1880年代撰寫了一部被廣為使用的經濟學教材，以及英國批評家馬修·阿諾德（Matthew Arnold）。其他人還有俄羅斯作家尼古拉·梅利古諾夫（Nikolay Mel’gunov）、約翰·濟慈（John Keats）和巴克爾（H. T. Buckle）。關于韋伯的論點的先例，見Reinhold Bendix, “The Protestant Ethic—Revisited,” Comparative Studies in Society and History 9, no. 3 (April 1967): 266—273.

[[10]](#w10_15) 韋伯的許多批評者指出，資本主義早于宗教改革就出現了，比如猶太共同體或意大利天主教共同體中就已經有資本主義了。其他人則指出，韋伯所討論的清教主義是一種沒落的清教主義，它只在資本主義傳播開來之后 才出現，因此它只能是資本主義的載體，而不會是資本主義的源頭。最后，還有觀點認為，新教和天主教共同體相對繁榮的情形，用反宗教改革為經濟理性主義創造的障礙來解釋，要比用新教的積極貢獻來解釋，更為恰當。

關于韋伯的這一論點的一些批評性文獻包括：R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism (New York: Harcourt, Brace and World, 1962); Kemper Fullerton, “Calvinism and Capitalism,” Harvard Theological Review 21 (1929) 163—191; Ernst Troeltsch, The Social Teaching of the Christian Churches (New York: Dutton, 1915); and H. H. Robertson, Aspects of the Rise of Economic Individualism (Cambridge: Cambridge University Press, 1933). 也見Strauss (1953), footnote 22, pp. 60—61. 施特勞斯指出，在宗教改革之前曾有一場理性哲學思想的革命，后者也能為物質財富的無止盡積累背書，它們共同促成了資本主義合法性的普及。

[[11]](#w11_13) 見Emilio Willems, “Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile,” in S. N. Eisenstadt, ed., The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View (New York: Basic Books, 1968), pp. 184—208; 哈里森（Lawrence E. Harrison）論文化對進步的影響的書，已列入Basic Books叢書將于1992年出版；以及David Martin, Tongues of Fire: The Explosion of Protestanism in Latin America (Oxford: Basil Blackwell, 1990). 當代拉丁美洲的“解放神學”是反宗教改革的一個值得注意的繼承，因為它使理性的、無限的資本主義積累喪失合法性。

[[12]](#w12_12) 韋伯自己也寫了關于中國宗教和印度宗教的書，用以解釋資本主義精神為什么沒有在那些文化中產生。這一觀點與為什么這些文化鼓勵或抑制從外部輸入資本主義的問題稍有不同。關于這后一點，見David Gellner, “Max Weber, Capitalism and the Religion of India,” Sociology 16, no. 4 (November 1982): 526—543.

[[13]](#w13_12) Robert Bellah, Tokugawa Religion (Boston: Beacon Press, 1957), pp. 117—126.

[[14]](#w14_11) Ibid., pp. 133—161.

[[15]](#w15_11) India: A Wounded Civilization (New York: Vintage Books, 1978), pp. 187—188.

[[16]](#w16_10) 除了印度教造成的精神懶散之外，繆爾達爾還注意到，在一個非生產性牛達到龐大的人口總數一半的國家中，印度禁止對牛的屠宰本身也是經濟發展的主要障礙。Gunar Myrdal, Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations (New York: Twentieth Century Fund, 1968), vol. 1, pp. 89—91, 95—96, 103.

[[17]](#w17_9) 這一論點見Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism (New York: Basic Books, 1976), p. 21. 也見Michael Rose, Reworking the Worth Ethic: Economic Values and Socio-Cultural Politics (New York: Schocken Books, 1985), pp. 53—68.

[[18]](#w18_9) 見Rose (1985), p. 66；也見David Cherrington, The Work Ethic: Working Values and Values that Work (New York: Amacom, 1980), pp. 12—15, 73.

[[19]](#w19_9) 根據勞動局的統計數據，1989年有將近24%的美國工人每周工作49小時以上，而在十年前，這個比例只有18%。根據路易斯·哈里斯（Louis Harris）的調查，美國成人每周休閑時間的平均數從1973年的26.2小時降到了1987年的16.6小時。數據引自Peter T. Kilborn, “Tales from the Digital Treadmill,” New York Times (June, 1990), Section 4, pp. 1, 3. 也見Leslie Berkman, “40-Hour Week Is Part Time for Those on the Fast Track,” Los Angeles Times (March 22, 1990), part T, p. 8. 我要感謝多伊爾·麥克馬納斯（Doyle McManus）為我提供了這些參考文獻。

[[20]](#w20_7) 關于英國工人與日本工人之間的差異，見Rose (1985), pp. 84—85.

## 第22章 不滿的帝國與順從的帝國

文化對經濟發展的影響，無論是促進還是制約，都有可能會成為普世史進程（見本書第二部分）的障礙。現代經濟——現代自然科學規定的工業化過程——正推動著人類的同質化，并在這一過程中毀滅著廣泛多樣的傳統文化。然而，現代經濟也不是百戰百勝，相反，它會發現某些文化和某些形式的激情難以消化。如果經濟同質化的過程停滯下來，那么，民主化過程也將面臨一個不確定的未來。在思想層面上，世界上相信自己確實想要資本主義的繁榮和自由民主的民族很多，但并不是每個民族都能實際得到。

因此，盡管當前顯然沒有取代自由民主的系統方案，但是，一些歷史上從未出現的新型威權或許會在未來宣稱自己存在的權利。這些制度如果出現，必定是出自兩種截然不同的民族群體：一種是盡管努力推行經濟自由主義卻因文化原因而經歷長期的經濟失敗的民族，一種是在資本主義游戲中取得非凡成就的民族。

第一種現象，即由于經濟失敗而導致的非自由主義學說，在過去曾出現過。伊斯蘭原教旨主義在當前的復興，幾乎觸及了世界上每一個有大量穆斯林人口的國家，它大體可被視為穆斯林社會對自身失敗的反應，因為它們在面對非穆斯林的西方社會時未能維持住自己的尊嚴。在具有軍事優勢的歐洲的競爭壓力下，許多伊斯蘭教國家在十九世紀和二十世紀初全力以赴實行現代化，效仿西方那些被認為是保持競爭力所必需的做法。就像明治時期日本的改革一樣，這些現代化規劃都試圖全面把西方理性主義原則引入生活的方方面面，從經濟、官僚體制和軍事，到教育和社會政策。在這一方面，最系統的努力當屬土耳其：現代土耳其國家的締造者凱末爾·阿塔圖克（Kemal Ataturk），在二十世紀繼續深化十九世紀的奧斯曼改革，他力圖在土耳其民族主義的基礎上創建一個世俗社會。伊斯蘭世界從西方接受的最后一個主要的思想舶來品是世俗民族主義，其代表有埃及的納賽爾（Nasser）領導的偉大的泛阿拉伯民族主義運動，以及敘利亞、黎巴嫩和伊拉克的復興黨（Ba‘ath）。

明治維新后的日本運用西方技術于1905年打敗俄國，后來又在1941年挑戰美國，與此不同的是，絕大多數伊斯蘭世界的國家從未信服地吸收這些西方舶來品，也沒有產生十九世紀和二十世紀初的現代化提倡者所希望的政治成功或經濟成功。在1960和1970年代石油財富出現之前，沒有哪個伊斯蘭國家在軍事或經濟上可以與西方抗衡。實際上，在整個第二次世界大戰期間，許多伊斯蘭國家仍是殖民附屬國，而世俗的泛阿拉伯聯盟，也是在埃及于1967年恥辱性地被以色列打敗之后才創建起來的。隨著1978—1979年伊朗革命出現的伊斯蘭原教旨主義復興，并不是“傳統價值”在現代延續的一個實例。這些陳腐且寬泛的價值，在過去的數百年里已經完全被摒棄。確切地說，伊斯蘭教的復興是對更為古老、更為純潔的價值的鄉愁式重申，據說，這些價值存在于遙遠的過去，它們既不是前不久信譽喪盡的“傳統價值”，也不是生搬硬套到中東的西方價值。就此而言，伊斯蘭的原教旨主義與歐洲的法西斯主義實質上非常相似。就像歐洲法西斯主義的情形一樣，伊斯蘭原教旨主義的復興對現代特征最明顯的國家打擊最為厲害，這一點也不令人驚訝，因為正是西方價值舶來品使這些人的傳統價值受到最徹底的威脅。伊斯蘭社會遭受了雙重失敗，既無法維持自己傳統社會的一致性，又未能成功吸收西方的技術和價值，它的尊嚴因此而受到深刻的傷害，唯有理解了這一點，才能明白伊斯蘭教復興的力量。

甚至在美國，也有可能看到新的反自由主義意識形態開始出現，其深層原因就是不同文化對于經濟活動的態度。在民權運動全盛時期，絕大多數美國黑人渴望完全融入白人社會，這就意味著他們要完全接受美國社會的主流文化價值。但美國黑人的問題并不在于價值本身，而在于即便黑人接受了這些價值，白人社會是否愿意承認黑人的尊嚴。然而，盡管在1960年代廢除了那些法律認可上的平等障礙，而且還實施了各種優待黑人的積極行動計劃，但是某些地方的美國黑人不僅在經濟上沒有改善，甚至竟喪失了根基。

然而，持續的經濟失敗造成了一個政治后果，現在時常縈繞我們耳邊的是這樣一種斷言：經濟成功的傳統標準，如工作、教育和就業，并非普遍的價值，而只是“白人的”價值。于是，一些黑人領袖不再追求融入一個沒有膚色歧視的社會，轉而強調，要對美國黑人文化引以為豪，宣揚自己的歷史、傳統、英雄和價值，認為它獨立于白人社會的文化且與之平等。在某些情形中，這種主張會演變成一種“非洲中心主義”，宣稱非洲固有文化要優于社會主義和資本主義這些“歐洲”觀念。渴望教育體制、雇主和國家本身都能承認這一獨立文化的尊嚴，對許多黑人來說，已經超過了渴望對其無差別的人類 尊嚴的承認，比如馬丁·路德·金所提到的人作為道德主體的基督教尊嚴。這種思想的結果就是黑人日益自我隔離——今天的美國大學校園尤為明顯——以及強調群體尊嚴的政治，而不是個人的成就或經濟活動，認為前者才是社會進步的主要途徑。

如果說新的反自由主義意識形態會出自那些發現自己在經濟競爭中受到文化羈絆的民族，那么威權思想的另一個潛在來源或許就是那些在經濟上取得非凡成就的民族。美國革命和法國革命的自由普世主義在今天面臨的最重要的挑戰，并非來自共產主義世界，共產世界經濟上的失敗有目共睹，而是來自亞洲的某些社會，它們把自由經濟與一種家長式威權結合在一起。第二次世界大戰后許多年來，日本和亞洲其他國家一直把美國和歐洲視為充分現代化社會的樣板，并且認為它們自己要保持競爭力，就必須全盤照搬一切，從技術到西方的管理以至西方的政治體制。但是，亞洲經濟的巨大成就讓它們日益認識到，其成功并不只是由于有效地借鑒了西方的經驗，而且還要歸功于亞洲社會保持 自己文化的某些傳統特征——比如濃厚的工作倫理——并且把它們與現代經濟環境融合在一起。

與歐洲或北美相比，政治權威在許多亞洲國家都有特殊的起源，對自由民主的理解也與其歷史發源地國家極為不同。  [[1]](#m1_22)  在儒家社會中，那些在維持工作倫理上起重要作用的群體，同時還是形成政治權威基礎的關鍵。一個個體的地位主要不是源于他的個人能力或個人價值，而在于他是一系列相互關聯的群體之一的成員。比如，盡管日本憲法和法律制度像美國那樣承認個人的權利，但是日本社會傾向于承認群體。在這樣的一個社會中，個體之所以具有尊嚴，是因為他是某個既定群體的成員并且遵守其規則。但是，一旦他試圖在群體面前主張自己的個人尊嚴和權利，他就會受到社會的驅逐，從而喪失身份，其嚴苛絕不下于傳統專制的公然暴政。這就產生了一種巨大的順從壓力，在這些文化中長大的孩子，很小的時候就認同了這種順從。換句話說，亞洲社會中的個人服從于托克維爾所謂的“多數人暴政”——或者，更確切地說，個人要服從于各種大大小小的與個人生活相關的所有群體中的大多數。

這種暴政可以用日本社會的兩個例子來說明，這在東亞的每一種文化中都有相似的例證。在日本，個人最先順從的社會群體是家庭，其中父親對子女充滿仁慈的權威，是整個社會權威關系的原初模型，包括統治者與被統治者的關系。  [[2]](#m2_22)  （家長權威在歐洲也是政治權威的一個模型，但是，現代自由主義代表著與這一傳統的公開決裂。）  [[3]](#m3_22)  在美國，人們希望小孩子遵從父母的權威，但是，隨著他們漸漸長大，他們開始反抗 父母，主張自己的身份。孩子公然拒斥父母的價值和愿望，這種青少年的反叛行為，幾乎可以說是一個成人的個性形成過程中必不可少的部分。  [[4]](#m4_22)  因為，唯有通過這種反叛行為，孩子才能發展出自足和獨立的心理根源，他們要脫離家庭保護傘而獨立生活，從而磨煉出充滿激情的個人自我價值感，它們后來將支撐著作為成人的個體。只有在這種反叛行為結束之后，孩子才能與其父母回到相互尊重的關系上來，但這時這種關系已不再是昔日的依賴，而是一種平等關系。相反，在日本，青少年反叛的情形就較少見：他們早年對長輩的順從可以說在整個成年生活中持續。一個人的激情與其說依賴于個體自我（其中有個人引以為豪的個人素質），不如說依附于家庭和其他群體（其群體榮譽遠比成員榮譽重要）。  [[5]](#m5_20)  憤怒的產生，常常并不是因為個人自己的價值未能得到他人承認，而是因為他們的群體受到輕視；同樣，最大的羞恥并不源自個人的失敗，而是因為所屬群體的蒙羞。  [[6]](#m6_20)  因此，日本的父母仍對孩子的重要決定有影響，比如婚姻伴侶的選擇，而這對于自尊心強的美國年輕人而言是不允許的。

群體意識在日本的第二種表現是日本在民主“政治”上的靜默，這與傳統上西方對民主政治的理解大相徑庭。也就是說，西方民主建立在爭辯之上，有著各種各樣的關于是非對錯的充滿激情的意見，這些不同意見先是在新聞媒體上出場，最后出現在各個層級的選舉中，政黨代表著不同利益或充滿激情的意見，由它們輪替執政。民主要能正常運轉，這種爭辯就是自然乃至必然的伴生現象。相反，在日本，社會作為整體，傾向于把自己看作一個單一的巨大群體，是唯一的穩定的權威來源。由于強調群體的和諧，公開的對抗遂被推向政治邊緣；因此，這里沒有“政治議題”的對抗，也就沒有政黨的輪流執政，幾十年來一直是自民黨掌權。當然，自民黨與社會黨以及共產黨這些反對黨之間也有公開的爭辯，但是，后者因過于激進而被邊緣化。一般來說，重大的政治決策都在中央官邸或自民黨的密室內作出，為公眾視線所不能及。  [[7]](#m7_18)  在自民黨內部，政治不過是以私人蔭庇關系形成的派系之間的無盡爭斗，完全沒有西方人通常所理解的政治內容。

在日本，像晚近小說家三島由紀夫那樣故意唱反調的個體也會受到尊重，這對過分強調群體共識構成了部分制衡。但是在許多亞洲社會，幾乎沒有對索爾仁尼琴或薩哈羅夫所代表的原則性個人主義的尊重，他們都是孤身一人對抗身處其中的不公正社會。在弗蘭克·卡普拉（Frank Capra）導演的電影《史密斯先生到華盛頓》（Mr. Smith Goes to Washington ）中，吉米·斯圖爾特（Jimmy Stewart）扮演一個小鎮的天真人物，在代表本州的參議員去世后，他被政界頭目指定為該州的代表。到了華盛頓之后，他拒斥所見的腐敗現象，不理睬所謂的操控者，為了阻止一項不合原則的法案通過，只身一人大鬧參議院。斯圖爾特扮演的這個形象某種意義上是一個典型的美國英雄。相反，在許多亞洲國家，單獨的個人若完全拒斥盛行的共識，則會被認為精神失常。

根據美國或歐洲的標準，日本的民主看起來有些威權色彩。這個國家最有權力的人物要么是高級官僚，要么是自民黨內的派系領袖，這些人爬上這樣的位置不是通過民眾的選擇，而是依靠自己的教育背景或個人的恩主。這些人極少根據選民的反饋或其他形式的民眾壓力，來做出影響共同體福利的主要決定。這種體制基本上仍可以說是民主的，因為有民主的形式 ，也就是說，它滿足周期性多黨選舉和保證基本權利這一自由民主的標準。西方的普遍個人權利概念已經得到接受，并且融入到了大部分日本社會。不過，也有些方面讓人們覺得日本是有一個充滿仁愛的一黨專政統治，而這不是因為自民黨按照蘇聯共產黨的方式把自己強加于社會，而是因為日本人選擇 以這種形式被統治。當前的政府體制反映出一種廣泛的社會共識，它植根于日本群體取向的文化，這種文化對較為“公開的”爭辯或政黨間的輪流執政很不適應。

然而，倘若絕大多數亞洲國家對群體和諧的訴求有著廣泛的共識，那么各式公然的威權主義廣布于這一地區也就不奇怪了。為此，人們可以而且給出了這樣的理由——最著名的代表是新加坡前總理李光耀——某種形式的家長式威權比自由民主更能與亞洲的儒教傳統合拍，更為重要的是，它比自由民主更能始終如一地保持高經濟增長率。李光耀曾認為，民主拖累經濟增長，因為它干擾合理的經濟計劃，助長平等主義的自我放任，從而使形形色色的個人利益紛紛主張自己而不顧惜作為整體的社群。近些年來，新加坡因封殺言論批判和侵犯政治反對派的基本人權而臭名昭著。此外，新加坡政府干涉公民的私人生活，其程度在西方完全無法接受，比如，規定男孩的頭發可以留多長、查禁錄像廳，以及對諸如亂扔垃圾或上公廁不沖洗等這類小違章行為處以重罰。新加坡的威權主義用二十世紀的標準來看還算溫和，但在兩個方面極為獨特。第一，與之相伴的是非凡的經濟成就，第二，它理直氣壯，認為這不只是一個過渡措施，而是一種優于自由民主的體制。

亞洲社會因其群體導向而喪失太多。它們強使成員高度順從，哪怕最溫和的個人表達也遭打壓。這種社會的限制最明顯地體現在婦女的處境中，由于這種社會強調傳統的家長式家庭，她們在家庭之外的生活機會極其有限。消費者幾乎毫無權利，而且必須接受他們毫無發言權的經濟政策。最終來說，基于群體的承認是非理性的：在極端的狀況下，它就會像1930年代那樣成為沙文主義和戰爭的根源。若沒有戰爭，以群體為導向的承認就會高度功能失調。例如，來自貧困和政局不穩的國家的人們，為工作和安定所吸引，現在正大量涌入所有發達國家。日本和美國一樣需要廉價的工人來從事某些職業，但因其構成群體本質上的不寬容性，它接受外來移民的可能性極小。相反，美國原子式的自由主義則是成功地同化大量移民人口唯一可能的基礎。

但是，長久以來就有預測說，傳統的亞洲價值在現代消費主義面前將會不堪一擊，這一預測久久還未成為現實。這可能是因為亞洲社會具有某些其成員難以消除的力量，尤其是當他們看到非亞洲的替代方案之時更是如此。美國工人在過群體生活時無需為他們的公司唱頌歌，但是，他們對于當代美國生活品質最常見的抱怨恰恰是缺乏社群歸屬感 。在美國，社群生活的崩潰始于家庭，在過去的兩個世代中，美國家庭以所有美國人都熟悉的方式逐步破碎和原子化。但是很顯然，對于許多美國人而言，家鄉沒有任何意義，他們在直系家人之外沒有任何社交渠道。然而，亞洲社會提供的正是這樣一種社群歸屬感，對于許多在這種文化中成長起來的人而言，社會順從和對個人主義的限制不過是需要付出的小小代價。

根據這些考量，亞洲，尤其是日本，似乎處于世界歷史的一個特別關鍵的轉折點上。完全可以設想，隨著經濟的繼續增長，亞洲向兩個完全不同的方向發展。一方面，隨著國際化和受教育人口的日益增長，亞洲能夠繼續吸收普遍的相互承認的西方觀念，從而進一步推廣形式上的自由民主制度。群體作為充滿激情的認同的根源，其重要性將會淡化；亞洲將日益看重個人尊嚴、婦女權利和個人消費，普遍人權的原則深入人心。這個過程在過去的世代中，把韓國和臺灣地區推向了形式上的民主制度。日本戰后在這條路上走得更遠，家長制的瓦解使它變成一個比新加坡更加“現代”的國家。

另一方面，如果亞洲人確信他們的成功更多地歸功于自己的文化而不是舶來的文化，如果美國和歐洲的經濟增長與遠東相比顯得遲緩，如果西方社會繼續發生諸如家庭這樣的基本社會制度的進一步瓦解，如果他們自己以不信任或敵意的態度對待亞洲，那么，一種體制性的反自由、非民主的方案就會在遠東擁有市場，它把技術官僚的經濟理性主義和家長式威權結合在一起。迄今為止，許多亞洲社會至少口頭上認可西方的自由民主原則，在接受其形式的同時修正其內容以適應亞洲文化傳統。但是，如果民主本身與亞洲社會的成功運行無關，就像西方的商業管理技術與亞洲經濟無關一樣，那么它就會被視作西方強加之物而遭到拒斥，甚至與民主公然決裂。在李光耀的理論表述和石原慎太郎這樣的日本人的著作中，我們就可以看到亞洲系統地拒斥自由民主的苗頭。如果將來出現這樣的替代方案，日本將扮演重要角色，因為它已經取代美國成了亞洲許多國家的現代化典范。  [[8]](#m8_18)

亞洲的新型威權多半不會采取我們所熟悉的那種嚴厲的極權式警察國家。專制也是順從的專制，即人民心甘情愿地服從更高的權威，遵守一套嚴格的社會規范。就像伊斯蘭原教旨主義無法向世界的非伊斯蘭地區輸出一樣，這樣一種政治體制是否能向沒有儒教遺產的國家輸出，這是個可疑的問題。  [[9]](#m9_18)  這種體制所代表的順從的帝國可以帶來史無前例的繁榮，但這也意味著其中的絕大多數公民有一個延長的孩童期，也就是說有一種完全沒有得到滿足的激情。

在當今世界，我們看到一種奇怪的雙重現象：普遍同質國家的勝利和諸民族的持續存在。一方面，隨著現代經濟和技術的發展，以及理性承認乃政府唯一合法基礎的觀念在世界的普及，人類日益同質化。另一方面，到處都有抵抗這種同質化的行為，并且重申（尤其是在亞政治的層面）文化認同，后者從根本上來說會加重民族和國家之間的現存壁壘。冷酷怪物中的最冷酷者的勝利并不徹底。在過去的一百年里，可接受的經濟組織和政治組織的形式穩步減少，但是，對幸存下來的形式即資本主義和自由民主的可能解釋，仍各種各樣。這意味著，即使意識形態的差異退為背景，國家間的重要差別仍然存在，不過轉到了文化和經濟方面。這些差別進一步表明，現存的國家體制不會很快瓦解，從而成為真正的 普遍同質國家。  [[10]](#m10_16)  即使越來越多的國家開始采用共同的經濟和政治組織形式，國家仍會是認同的一個核心支撐。

因此，我們需要考慮這些國家之間的關系會是什么樣子，它們如何不同于我們所熟悉的國際秩序。

[[1]](#w1_22) 關于這一主題更詳細的論述，見Roderick McFarquhar, “The Post-Confucian Chanllenge,” Economist (Feburary 9, 1980): 67—72; Lucian Pye, “The New Asian Capitalism: A Political Portrait,” in Peter Berger and HsinHuang Michael Hsiao, eds., In Search of an East Asian Development Model (New Brunswick, N. J.: Translation Books, 1988), pp. 81—98; and Pye (1985), pp. 25—27, 33—34, and 325—326.

[[2]](#w2_22) 在日本，最重要的關系不是與同輩同級的關系，而是與上級與下級之間的垂直關系。這種情形在家庭、大學或公司都是顯而易見的，在這些地方，一個人首要忠誠的對象是年老的庇護者。見Chie Nakane, Japanese Society (Berkeley: University of California Press, 1970), pp. 26ff.

[[3]](#w3_22) 例如，洛克的《政府論》上篇以抨擊羅伯特·菲爾默開始，后者試圖為基于家庭模型的政治權威的合理性辯護。關于這一論述，見Tarcov (1984), pp. 9—22.

[[4]](#w4_22) 這并不是偶然的；洛克在《政府論》下篇中為兒童反抗某些形式的家長權威辯護。

[[5]](#w5_20) Pye (1985, p.72)指出，日本家庭與中國家庭不同，因為它既強調個人榮耀，也強調對家庭的忠誠，因此它更外向，也更具有適應性。

[[6]](#w6_20) 家庭本身對于經濟理性來說并不是一個特殊優勢。在巴基斯坦和部分中東國家，家庭紐帶像在東亞一樣非常緊密，然而這常常成了經濟合理化的一個障礙，因為它助長了裙帶關系和部族優先。在東亞，家庭不只是由擴展家庭的現有成員構成，還包括一連串死去的祖先，他們預示了個人的一些行為標準。因此，強有力的家庭傾向于提升內在的紀律和正直，而不是要求裙帶關系。

[[7]](#w7_18) 1989年的征兵丑聞和其他丑聞，一年內導致兩位首相下臺以及自民黨在上議院喪失多數地位，是西式責任制在日本政治體制中的反映。盡管如此，自民黨仍設法在既不對自身，也不對政治家和官僚經商進行結構改革的情形下，成功地消除損譽，繼續維持其在政治體制中的霸權地位。

[[8]](#w8_18) 比如，韓國曾試圖模仿日本的自民黨而不是美國的民主黨或共和黨來建立自己的執政黨。

[[9]](#w9_18) 近年來，一切強調群體忠誠和團結的管理方式，隨著日本在工廠和設備方面的直接投資，已經成功地輸出到美國和英國。至于其他具有更多道德內容的社會制度，比如家庭或民族感，是否同樣能夠輸出，這是成問題的，因為它們植根于所輸出國家特有的文化經驗。

[[10]](#w10_16) 科耶夫是否相信歷史的終結需要創造一個真正的普遍同質國家，這一點不清楚。一方面，他說歷史終結于1806年，那時，國家體制顯然仍是完整的；另一方面，在一切具有道德意義的民族差異消除之前，是很難說一個國家是完全理性的。他自己為歐洲共同體工作，這一點表明他把消除現存國家的邊界作為一項具有歷史意義的任務。

## 第23章 “現實主義”的不現實性

根據我們對神祇的信仰和對人的認識，誰擁有權力，誰就進行統治，這是出自自然的必然性。這一律令不是我們制訂的，這一律令制造出來之后也不是我們首先使用的，但是我們發現這一律令存在，并且希望它在后世永遠存在，因此我們使用這一律令，并且清楚地知道，無論是你們還是別人，只要擁有我們現在具有的同樣權力，也會如此行事。

——雅典人對米洛斯人的演說，

修昔底德，《伯羅奔尼撒戰爭史》  [[1]](#m1_23)

定向性歷史的存在，應該對國際關系具有重大影響。如果普遍同質國家的到來意味著在一個社會中的個體生活層面確立理性的承認，廢除人與人之間的主奴關系，那么，這種國家在國際層面的國家體系中的普及，就應該意味著國家與國家之間 主奴關系的終結——也就是說，帝國主義終結了，帝國主義戰爭的可能性也因之減少。

但是，二十世紀的事件讓人深感失望，人們認為不會有普世歷史以及國家向進步方向的變化，與此相同，人們對國家間關系也產生了悲觀態度。在某種意義上，后一類悲觀比關于國內政治的悲觀更徹底、更令人絕望。因為，在過去的一個世紀中，盡管主流的經濟學和社會學理論一直與歷史和歷史變遷問題進行著斗爭，但是，國際關系的理論家似乎當歷史不存在——比如，他們似乎認為戰爭和帝國主義是人類永恒的事物，其形成的基本原因在今天與在修昔底德時代沒有什么不同。盡管人類社會環境的其他一切方面——宗教、家庭、經濟組織、政治合法性概念——隨著社會演進而有所變化，但是，國際關系卻被認為一成不變：“戰爭是永恒的。”  [[2]](#m2_23)

關于國際關系的這一悲觀看法有一個系統表述，分別被冠之以“現實主義”、現實政治或“強權政治”的名稱。現實主義，無論是否有意識地這樣稱呼，都是理解國際關系的主流框架，而且形塑了幾乎每一個外交政策專家的思維，無論是在今天美國還是世界上其他眾多國家。民主制度日益擴展，為了理解這對國際政治的影響，我們需要分析這種主流的現實主義解釋流派的缺陷。

現實主義的真正先驅是馬基雅維利，他認為人們要為自己定位，根據的應當是自己實際如何生活，而不是哲學家設想他們應如何生活，他還告訴我們說，最好的國家若要生存下去，就必須效仿最壞的國家的政策。然而，作為一種應用于當代政治問題的學說，現實主義直到二戰后才進入人們的視野。自那以后，現實主義采取了不同的形式。其最初的表述者包括神學家萊茵霍爾德·尼布爾（Reinhold Biebuhr）、外交家喬治·凱南（George Kennan）和教授漢斯·摩根索（Hans Morgenthau）這些戰前和戰后初期的著作家，摩根索撰寫的國際關系教科書，可能對冷戰期間美國人外交政策的思維方式具有唯一重大影響。  [[3]](#m3_23)  從此之后，這一理論有許多不同的學院派版本，像“新現實主義”或“結構現實主義”等，不過，過去這一世代現實主義最有力的倡導者當屬亨利·基辛格。在任國務卿期間，基辛格認為自己的長期任務就是教導美國公眾拋棄威爾遜的自由主義，走向對外交政策更具“現實性的”理解。現實主義可謂基辛格的許多學生和門徒的思想特征，他們在基辛格離任多年后繼續規范著美國的外交政策。

一切現實主義理論都始于這樣一個假設：由于國際秩序不變的無政府性質，不安全可謂國際秩序的普遍的永恒特征。  [[4]](#m4_23)  由于缺乏國際主權，每個國家都可能受到其他任一國家的威脅，而且，除了拿起武器自衛之外，沒有任何其他手段可以消除不安全因素。  [[5]](#m5_21)  威脅感在某種意義上是不可避免的，因為每一個國家都會把其他國家的“防衛”行動誤讀為對自己的威脅，反過來，防衛措施就被誤解為侵犯行為。因此，威脅就成了一種自我實現的預言。這種形勢的結果就是，所有國家都試圖尋求使自己相對于其他國家的權力最大化。競爭和戰爭是國際體系不可避免的副產品，其原因并不在于國家本身的性質，而應歸因于國家體系作為一個整體的無政府特性。

這種對權力的追逐不受國家內部特征的影響——無論它們是神權國家、允許蓄奴的貴族制國家、法西斯式警察國家、共產專政國家還是自由民主國家。摩根索解釋說，“正是政治的本性迫使政治舞臺上的行動者運用意識形態以掩飾其行動的直接目的”，而這個直接目的永遠是權力。  [[6]](#m6_21)  比如，俄國在沙皇統治下對外擴張，在布爾什維克統治下同樣也對外擴張；持續不變的是擴張，而不是特定的政府形式。  [[7]](#m7_19)  也就是說，將來的俄國政府，哪怕完全剝離了馬列主義，同樣仍會奉行擴張主義，因為擴張主義代表俄羅斯民族的權力意志的表達。  [[8]](#m8_19)  日本如今也算是自由民主國家，而不像1930年代那樣是個軍事獨裁國家，但日本仍是日本，仍控制著亞洲，只是如今用的是日元而不是子彈。  [[9]](#m9_19)

如果對權力的追逐基本上每個國家都一樣，那么，決定戰爭可能性的真正因素不是某些國家的好戰行為，而是國家體系中的權力是否平衡。如果達到平衡，侵略可能就不會發生；如果沒有達到平衡，國家就會想著掠奪鄰國。最純正的現實主義者堅持認為，權力的分配 是戰爭與和平唯一最重要的決定因素。如果整個體系中有兩個國家支配著其他所有國家，那么權力就可以劃分為“兩極”模式。伯羅奔尼撒戰爭時期的雅典和斯巴達，兩個世紀之后的羅馬和迦太基，以及冷戰時期的蘇聯和美國，就是這種情形。這種兩極模式的替代是“多極”體系，在這一體系中，權力在諸多國家之間分配，比如十八、十九世紀歐洲的情形。一直以來在現實主義者中得到廣泛討論的，是兩極還是多極更能產生長期的國際穩定。絕大多數人認為，兩極體系更有利于穩定，盡管得出這種結論的理由可能與歷史上的偶然因素有關，比如現代民族國家在它們的聯盟體系中無法做到十分靈活。  [[10]](#m10_17)  因此，一般認為，歐洲在1945年后之所以能維持史無前例的半個世紀的和平，一個重要的原因就是二戰后權力的兩極分配格局。

最極端的現實主義視民族國家為桌球，其內容掩藏在不透明的外殼內，人們無法根據它來預測其行為。國際政治學并不需要關于這些國家內部的知識。人們只需要理解支配桌球相互作用的機械定律即可：一個撞到臺邊的球會以什么樣的角度反彈出去？或者當一個球同時撞擊另外兩個球時力量會如何分配？因此，國際政治不關心復雜的、歷史地發展的人類社會的相互作用，戰爭也與價值沖突無關。在這種“桌球”策略下，只要知道國際體系是兩極的還是多極的，就足以明確和平或戰爭的可能性。

現實主義既是對國際政治的一種診斷 （description ），也是國家應如何制定外交政策的一個處方 （prescription ）。顯然，現實主義的處方價值來自于其診斷的精確。好人大概是不愿按照現實主義的冷酷多疑原則行事的，除非他們如馬基雅維利說的那樣，受“許多壞人”行為的影響被迫這么做。作為處方的現實主義，最終會導致一些人們所熟悉的指導政策的規則。

第一條規則是，國際不安全的最終解決方案，唯有通過維持針對潛在敵人的權力平衡來找到。既然戰爭是國與國之間爭端的最終仲裁者，國家就必須有足夠的武力保衛自己。它們不能僅僅依靠國際協議，或依靠聯合國這種沒有執行權或制裁權的國際組織。萊茵霍爾德·尼布爾援引國際聯盟懲罰日本入侵滿洲的失敗，指出“國際共同體的聲望還沒有大到足以……確立一種相當團結的共同體精神來規訓負隅頑抗的國家”。  [[11]](#m11_14)  國際政治領域的真正硬通貨是軍事力量。自然資源或工業能力這些其他形式的力量也很重要，但其重要性主要在于作為提升自衛的軍事能力的手段。

現實主義的第二條規則是，應當主要根據各自的力量而不是意識形態或政權的內在特性來選擇朋友和敵人。這一規則的例子在世界政治中比比皆是，比如蘇聯與美國結盟打敗希特勒，以及布什政府與敘利亞結盟打擊伊拉克。在擊敗拿破侖之后，奧地利外長梅特涅親王（Prince Metternich）領導的反法同盟，拒絕瓜分法國或要求法國割讓土地作為懲罰，其理由是未來會出現新的不可預見的威脅歐洲和平的力量，需要法國來抗衡。確實，后來擾亂歐洲現狀的不是法國，而是俄國和德國。這種不把意識形態和報復考慮在內的冷靜的均勢政策，正是基辛格第一本書的主題，它仍是現實主義實踐的一個經典例子。  [[12]](#m12_13)

第三條規則是，政治家在認定外來威脅時，應該更注重對方的軍事能力而不是意圖。現實主義認為，在某種意義上，意圖始終存在；在今天看來很友好以為不會交戰的國家，明天的氣氛就可能為之一變。軍事能力——坦克、飛機和槍炮的數量——不會這樣反復無常，而且構成了意圖的指示器。

現實主義理論的最后一條規則或最后一套規則，與在外交政策中排除道德主義的需要有關。摩根索抨擊了國家間普遍存在的一種傾向，“把某個國家的道德渴望等同于支配世界的道德法則”，他認為這會導致驕傲和過火，而“根據權力確定的利益概念……則使我們可以避免道德過度和政治愚蠢”。  [[13]](#m13_13)  基辛格沿著同樣的思路認為存在著兩種國家體系，“合法的”體系和“革命的”體系。在前一種體系中，所有成員國都相互認可彼此的合法性，而且并不試圖破壞它們或威脅它們存在的權利。而革命的國家體系則長期受到大規模沖突的困擾，因為其成員國不甘于現狀。  [[14]](#m14_12)  革命國家最明顯的例子是蘇聯，它自始就熱衷于世界革命斗爭和社會主義的全球性勝利。而美國這樣的自由民主國家有時也會扮演革命國家，它也曾試圖把自己的政府形式推廣到從越南到巴拿馬這些不合適的地方。革命的國家體系天生就比合法的國家體系更傾向于沖突：它們的成員國不滿足于共存，并且把所有沖突看作關于第一原則的摩尼教斗爭。尤其是在核武器時代，和平成為最重要的目標，合法的國家體系比革命的國家體系受到人們更大的偏愛。

于是，就出現了強烈反對把道德主義注入外交政策的觀點。根據尼布爾的說法：

道德主義者可能跟政治現實主義者一樣，都是危險的向導。他通常看不見當代社會和平中存在的那些不公和強制因素……因此，對合作和互助的毫無批判地過分贊美，將導致對傳統不公的接受，并且認為經過粉飾的強制要好于顯然的強制。  [[15]](#m15_12)

這就導向了一種有點悖謬的情境：那些一直尋求維持基于軍事力量的權力平衡的現實主義者，也最有可能尋求與強敵和解。這后一種做法顯然出自現實主義立場。因為，如果國家之間的競爭在某種意義上是永恒的和普遍的，那么敵對國家意識形態或領袖的變化就不會從根本上改善國際安全的困局。試圖通過革命手段——比如，通過批評對方侵犯人權來抨擊敵對政府的合法性——來解決安全問題的做法，不但誤導人，而且危險。

因此，梅特涅這種早期的現實主義者是外交家而不是軍人，而現實主義者基辛格盡管不把聯合國放在眼里，卻是1970年代早期美蘇局勢緩和的始作俑者，實現了一個自由民主國家與一成不變的蘇聯之間的局勢緩和，這并非偶然。正如基辛格那時試圖說明的那樣，蘇聯的共產黨政權是國際關系的長期存在的一面，是一種不能靠希望就可以擺脫或進行根本改革的現狀，在與之打交道時，美國人必須習慣于和解思維而不是對抗思維。美國和蘇聯在避免核戰爭上有著共同利益，在促進這一共同利益時，基辛格一貫反對把人權因素考慮進來，比如蘇聯的猶太人移民政策。

現實主義在形塑美國人二戰后的外交政策思維方式上，發揮了重大而且有益的作用。它把美國從完全天真的傾向中解救出來，不再以自由的國際主義方式如主要依靠聯合國尋求安全。現實主義是理解這一時期國際政治的恰當框架，因為當時的世界正是以現實主義為前提運轉的。之所以如此，并不是因為現實主義原則反映了永恒的真理，而是因為世界被截然劃分為兩類極其不同且意識形態相互敵對的國家。在這一世紀的上半葉，世界政治首先為富有侵略性的歐洲民族主義所支配，尤其是德國民族主義，然后為法西斯主義、共產主義與自由民主主義之間的沖突所支配。法西斯主義明確接受摩根索的如下主張：全部政治生活都是對權力的無休止追逐，而自由主義和共產主義都認為自己的正義觀念是普世的，因而它們之間的沖突實際上在世界的各個角落蔓延。這兩種意識形態之間不可緩和的敵意，確保了自由的國際主義框架的建立，它本應用來調整自由國家體系之間的相互作用，卻要么被忽視，要么被濫用來推行某個國家的侵略目標。日本、德國和意大利在兩次大戰期間無視國際聯盟的決議，蘇聯1946年后在聯合國安理會使用否決權，這些都足以使這些國際組織失去作用。  [[16]](#m16_11)  在這樣的一個世界中，國際法不過是幻覺，實際上，軍事力量才是解決問題的唯一手段。因此，現實主義看上去就像是理解世界如何運行的適當框架，能為戰后的北約以及西歐與日本的其他軍事聯盟提供必要的思想支撐。

在這個充滿悲觀的世紀里，現實主義可謂一種恰逢其時的國際政治觀，而且很自然地從許多主要踐行者的生活經歷中發展出來。比如，亨利·基辛格在還是一個小孩時從納粹德國逃離，親眼目睹了公民生活轉變為殘酷的權力斗爭。他在哈佛大學讀研究生時所寫的關于康德的獲獎論文，就抨擊康德的歷史進步觀，而接受當時接近于虛無主義的觀點，即認為既不存在上帝，也不存在像黑格爾的普世歷史那樣能夠為事件之流賦予意義的世俗機制。相反，歷史不過是國家之間的一系列混亂無序、永無休止的斗爭，其中自由主義并無任何特別的優勢。  [[17]](#m17_10)

然而，現實主義對美國外交政策早期的貢獻，不應使我們看不到這一觀察國際關系的框架所存在的嚴重缺陷，無論是作為對現實的診斷，還是作為對政策開的處方。因為現實主義在外交政策“老手”中已經被奉為偶像，他們常常不加批判地接受現實主義的前提，而沒有認識到他們所使用的這一方法已經不再適應這個世界。這一理論框架在其壽終正寢之后仍持續存在，為此它對如何在后冷戰世界中思考和行動提出了一些莫名其妙的建議。比如，有人建議西方國家應盡力保持華沙條約，因為歐洲的兩極對立有利于1945年后盛行于歐洲大陸的和平  [[18]](#m18_10)  ；還有人主張，歐洲兩極對立的終結，將導致歐洲出現一個比冷戰時期更不穩定、更危險的時期，因此要通過向德國擴散核武器來改變這一態勢。  [[19]](#m19_10)

這兩種觀點讓我們想起了一個關于醫生的故事，在通過漫長而痛苦的化療之后，患者的癌癥終于得到根治，然而這位醫生卻極力勸說病人繼續這種化療，理由是這種化療過去非常成功。現實主義者實際上是在治療一種不再存在的疾病，如今他們發現自己是在對一個已然痊愈的病人提供一種昂貴且危險的療法。為了搞清楚這個病人為何基本上是健康的，我們需要再次看看現實主義者關于這一疾病的根本原因，即國家之間的戰爭。

[[1]](#w1_23) III 105. 2. 可與I 37, 40—41對照。

[[2]](#w2_23) 因此，肯尼思·華爾茲（Kenneth Waltz）的著作Theory of International Politics (New York: Random House, 1979), pp. 65—66包括如下一段話：

盡管變化不斷，但連續性同樣令人印象深刻，以至更甚，對此我們可以用許多方式加以闡釋。任何讀過《馬卡比一書》（First Maccabees）這一偽經，并且記得一戰中以及一戰后發生的事件的人，都會感覺到國際政治中的連續性這一特征。無論是在公元前二世紀還是在公元二十世紀，阿拉伯人和猶太人都在為爭奪北方帝國的遺址交戰，而在戰場之外的其他國家，要么警惕觀望，要么積極介入其中。若以更一般的方式來闡明這一點，人們可以引述霍布斯仍要經歷修昔底德時代所經歷之事這個著名例子。另一個不怎么著名但同樣顯著的例子，是路易斯·L. 哈利（Louis J. Halle）的如下認識：修昔底德在核武器和超級大國時代仍有其重要意義。

[[3]](#w3_23) 萊茵霍爾德·尼布爾關于國際關系的觀點最簡潔的表述或許包含在Moral Man in Immoral Society: A Study on Ethics and Politics (New York: Scribner’s, 1932)一書中。摩根索的教科書則是Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace (New York: Knopf, 1985)，這本書已發行六版，最后一版由肯尼思·湯普森（Kenneth Thompson）在摩根索死后編輯發行。

[[4]](#w4_23) 華爾茲最初區分了國家層面的原因和國家體制層面的原因，見Man, the State, and War (New York: Columbia University Press, 1959).

[[5]](#w5_21) 現實主義者強調共同主權和國際法的缺失是戰爭的根源，由此表明自己與自由的國際主義者之間的親緣關系。事實上，正如我們將要看到的那樣，共同主權似乎并非阻止戰爭的決定因素。

[[6]](#w6_21) 關于這一論證的另一個變種，見色拉敘馬霍斯關于正義就是“強者的利益”的定義，Plato, Republic , Book I, 338c—347a.

[[7]](#w7_19) 與戰后早期的現實主義不同，喬治·凱南并不認為擴張必定是俄國所固有，相反，他認為這是蘇維埃俄國的民族主義與軍國化馬克思主義結合的產物。他最初的圍堵戰略，即是斷定向內強加于自身的蘇式共產主義最終會崩潰。

[[8]](#w8_19) 關于這一觀點的一個版本，見Samuel Huntington, “No Exit: The Errors of Endism,” The National Interest 17 (Fall 1989): 3—11.

[[9]](#w9_19) 肯尼思·華爾茲批評了摩根索、基辛格、雷蒙·阿隆和斯坦利·霍夫曼（Stanley Hoffmann）這些現實主義者，因為他們把國內政治的雜質摻入他們的沖突理論，比如通過區分“革命國家”與“維持現狀的國家”。與之相對，他試圖完全根據體制結構來解釋國際政治，而絲毫不考慮各國的任何國內特征。通過對習慣語言用法令人驚訝的倒轉，他把考量國內政治的理論稱之為“還原主義”，與他的理論相反，這種理論把整個復雜的世界政治還原為“體制”，借此人們基本上只能知曉一個事實：它是兩極的還是多極的。見Waltz (1979), pp. 18—78.

[[10]](#w10_17) 關于這一觀點，見Waltz (1979), pp. 70—71, 161—193. 理論上來講，像古典歐洲的國家協作這種多極體系應該比兩極體系有更多優勢，因為這一體系的挑戰者都可以通過聯盟的快速轉換；此外，由于權力得到較為普遍的分配，平衡的轉變在邊緣沒有多少差異。這在一個王朝世界里可以得到最好的運行，其中國家之間彼此完全自由地結盟和斷絕聯盟，而且可以有形地通過增加或削減管轄省份來調整權力平衡。然而，在一個民族主義和意識形態對國家的自由結盟形成限制的世界中，多極化成了一個劣勢。第一次世界大戰是多極化的結果，以至處于衰敗中的多極化日益類似于兩極化，這一點并不清楚。德國和奧匈帝國出于民族主義和意識形態的理由而聯合在一起，成了一個多少具有一定永久性的聯盟，迫使歐洲的其他的國家為了反對它們而同樣結成了不那么具有彈性的聯盟。于是，塞爾維亞民族主義所代表的對奧地利完整性的威脅，把微妙地連接在一起的兩極體系推向了戰爭。

[[11]](#w11_14) Niebuhr (1932), p. 110.

[[12]](#w12_13) Henry A. Kissinger, A World Restored: Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812—1822 (Boston: Houghton Mifflin, 1973), 特別是 pp. 312—332.

[[13]](#w13_13) Morgenthau (1985), p. 13.

[[14]](#w14_12) Ibid., pp. 1—3.

[[15]](#w15_12) Niebuhr (1932), p. 233.

[[16]](#w16_11) 當然，唯一的例外是1950年對朝鮮的攻擊，那也是因為蘇聯抵制聯合國才引發的。

[[17]](#w17_10) 關于基辛格的論文，見Peter Dickson, Kissinger and the Meaning of History (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

[[18]](#w18_10) John Gaddis, “One Germany—In Both Alliances,” New York Times (March 21, 1990), p. A27.

[[19]](#w19_10) John J. Mearsheimer, “Back to Future: Instability in Europe after the Cold War,” International Security 15, no. 1 (Summer 1990): 5—56.

## 第24章 無權者的權力

現實主義是這樣一種理論，它認為不安全、侵略和戰爭是國際體系中的永恒可能性，并且認為這一境況是一種“人”的境況，也就是說，它無法因特殊的人類社會形式和類型而得到改變，因為它深深植根于永恒不變的人性。為了支持這一主張，現實主義者指出，從《圣經》中記載的第一次流血斗爭，到這個世紀的世界大戰，人類歷史充滿了戰爭。

所有這些乍聽起來都還算有理，但是，現實主義建立在兩個極不可靠的基礎上：一個是對人類社會的動機和行為不可容忍的簡單化，一個是回避歷史問題。

最純粹的現實主義試圖摒棄一切國內政治考量，而僅僅從國家體系的結構中推導出戰爭的可能性。根據一位現實主義者的說法，“國家之間常常存在沖突，是因為國際體系創造了強有力的侵略刺激……每一個國家都試圖讓自己相對于其他國家的權力最大化，以便在無政府狀態下生存……”  [[1]](#m1_24)  但是，這種純粹的現實主義偷偷地再次引入了一個極其簡單化的假設，它在性質上錯誤地把各人類社會歸屬于“體系”，而不是把它們看成是構成這一體系的單元。比如，絕對沒有理由假定無政府國際秩序中的每一個國家都會感受到來自其他國家的威脅，除非人們有理由認為人類社會本質上是侵略性的。現實主義者所描述的國際秩序與霍布斯筆下的自然狀態極像，在那里，人處于一種人人相互為敵的戰爭狀態。但是，霍布斯的戰爭狀態并不是源自自我保存這種簡單的欲望，而是因為自我保存與虛榮或尋求承認的欲望共存。要不是有些人尤其是那些宗教狂熱分子想把自己的觀點強加于人，霍布斯本人也不會認為原始的戰爭狀態自始就存在。僅僅自我保存是不足以解釋人人相互為敵的戰爭狀態的。

和平的自然狀態確切地來說是盧梭提出的假設。盧梭否認虛榮或自尊是人的本性，而認為自然人恐懼且孤獨，基本上是熱愛和平的，因為他那少得可憐的自私需要容易得到滿足。恐懼和不安全感只會帶來孤獨和平靜，而不會導向對權力的永恒追逐；生活在自然狀態下的人都是牛仔般的個體，他們安于各自生活，也滿足于不依靠他人獨自生活的體驗。因此，原始的無政府狀態產生和平。或者，換一種說法，在一個只尋求保存自己的自然存在的奴隸世界中，是沒有沖突的，因為唯有主人才會去發動流血斗爭。如果 人們假定人類社會像盧梭自然狀態下的人或黑格爾筆下的奴隸那樣行事，也就是說，如果他們唯一 的利益就是自我保存，那么完全可能想象無政府的國家體系也是和平的，至于這種體系是兩極還是多極則全然不相關。因此，現實主義者主張國家之間彼此感到威脅并相應地武裝自身，這一觀點并非出于這一體系，而是源自一個隱藏的假設，即國際舞臺上的人類社會更類似黑格爾筆下的尋求承認的主人，或者霍布斯筆下虛榮的最初之人，而不是盧梭筆下的膽小孤獨的人。

歷史上的國家體系難以獲得和平，這一事實表明某些國家尋求的不只 是自我保存。就像充滿激情的強大個體一樣，它們出于王朝、宗教、民族主義或意識形態的原因，尋求自己的價值或尊嚴得到承認，并且在這一過程中迫使其他國家要么與之斗爭，要么向它屈服。因此，國家間戰爭的根本基礎是激情而不是自我保存。就像人類歷史始于為了純粹名譽的流血斗爭，國際沖突始于國家間為了承認的斗爭，它正是帝國主義的最初根源。因此，僅僅從國際體系的權力分配，現實主義者推不出任何東西。只有他或她對構成這一體系的社會的性質做了某些假設，即至少其中一些社會尋求的不只是純粹的自我保存，除此之外還尋求承認，這些信息才是有意義的。

摩根索、凱南、尼布爾和基辛格這一代早期的現實主義者，還容許在他們的分析中考慮國家的內部特征，因此他們對國際沖突的原因的解釋，比“結構”現實主義這一學派作出的解釋要好。  [[2]](#m2_24)  前者至少還承認沖突必定受到人類的支配欲望的推動，而不認為這是桌球的機械性相互作用。盡管如此，所有流派的現實主義者在談及國內政治時，都傾向于對國家行為作出高度簡化的解釋。

例如，難以知道摩根索這樣的現實主義者，如何從實證上證明權力斗爭如他所說的那樣“在時空上是普遍的”，因為無數的實例表明，無論是社會還是個人，都似乎受到其他不同于權力最大化的欲望的東西驅動。希臘軍官在1974年把權力移交給文官政府，或者阿根廷軍政府在1983年下臺后面臨追究當政時期所犯罪行的可能迫害，都無法合理地描述為在追求“權力最大化”。英國在十九世紀最后二十五年把大部分國力用于奪取新的殖民地，尤其是在非洲，而在二戰后卻花同樣的國力擺脫這一帝國。土耳其在一戰前夢想建立一個從亞得里亞海綿延至俄羅斯中亞的泛突厥或泛土蘭帝國，但是，后來在阿塔圖克的領導下放棄了這一帝國主義目標，退回到安納托利亞這個小小的民族國家邊界內。這些國家尋求變小 的情形，與他們試圖通過征服和擴軍擴大勢力范圍這種追求權力的斗爭，能夠相提并論嗎？

摩根索會認為，這些情形確實闡明了為權力而斗爭，因為權力有不同的形式，且有不同的積聚方式。有些國家通過維持現狀的策略尋求維持所擁有的權力；其他一些國家則通過帝國主義策略尋求增加其權力；還有一些國家通過宣揚國威以宣示權力。去殖民化的英國或凱末爾領導下的土耳其，同樣是權力最大化的追求者，因為它們是被迫整頓權力。通過縮小領土，它們的權力得到長期保證。  [[3]](#m3_24)  一個國家無需通過傳統的軍事和領土擴張的形式來尋求其權力最大化：它可以通過經濟增長，或者帶頭為自由和民主斗爭，做到這一點。

然而，通過進一步的考量，顯然“權力”的定義過于寬泛，它既包括試圖變小的國家的目標，也包括那些使用暴力和侵略擴張領土的國家的目標，因此它已經喪失了它的描述價值或分析價值。這樣的定義不會有助于我們理解國家為什么走向戰爭。因為很顯然，寬泛意義上的“為權力而斗爭”的表現，不僅不會威脅到其他國家，而且對于它們有正面的好處。比如，如果我們把韓國和日本對出口市場的尋求，解釋為各自為權力而斗爭的表現，那么，這兩個國家無限追求的這種權力斗爭就會使彼此受益，而且對整個地區也有好處，那里的人們可以買到更加便宜的產品。

顯然，所有國家為了實現自己的國家目標，哪怕只是為了繼續生存下去，都必須尋求權力。在這個意義上，對權力的尋求確實是普遍的，只是它的意義變得微不足道。可是，所有國家都尋求使其權力尤其是軍事力量最大化，這就完全是另一回事了。在何種意義上把加拿大、西班牙、荷蘭或墨西哥這些當代國家理解為權力最大化的追求者，才是有用的？每個國家當然都尋求變得更富，但尋求財富的目的是為了國內消費，而不只是提高本國相對于鄰國的權力地位。事實上，這些國家會自己支持鄰國的經濟發展，因為它們自己的繁榮與之息息相關。  [[4]](#m4_24)

因此，國家不是簡單地追求權力；它們追求合法性 概念規定下的種種目的。  [[5]](#m5_22)  這些概念猶如一套桎梏，強有力地束縛著國家為了權力而追求權力，那些不顧合法性這樣做的國家，無異于自取滅亡。英國在二戰后放棄印度和帝國的其他地區，主要是因為勝利后國力疲憊。但也是因為許多英國人開始覺得殖民主義與《大西洋憲章》和《世界人權宣言》不符，而且正是基于這兩個文件，英國剛剛結束了針對德國的戰爭。如果使權力地位最大化是英國的主要目標，英國就會像法國那樣在戰后繼續把持它的殖民地，或者在經濟復蘇后奪回這些殖民地。這后一種過程是不可設想的，因為英國接受了現代世界的如下判斷：殖民主義是一種不合法的統治形式。

最能表明權力與合法性之間密切關系的，顯然是東歐。1989年和1990年，東歐經歷了歷史上和平時期曾發生的最大規模的權力平衡轉換，華沙條約組織解體，一個統一的德國又出現在歐洲中心。但是，實質的權力平衡沒有任何改變：戰斗中歐洲沒有任何一輛坦克被摧毀，或者因軍控協議被移走。這一轉變的發生完全是合法性標準發生變化的結果：共產主義政權在東歐一個接一個地喪失信譽，蘇聯人自己也不再有自信通過武力恢復他們的帝國，于是，華沙條約組織的凝聚力比處于最緊張的真正戰爭時期渙散得還快。若一個國家的士兵和飛行員不愿拿起武器抗擊國家的假想敵，或者若他們不愿向公民抗議者開槍以保護他們表面上為之服務的政權，那么有多少坦克和飛機根本無關緊要。用瓦茨拉夫·哈維爾的話說，合法性構成了“無權者的權力”。現實主義者只看到能力，而看不到意圖，因此，意圖一旦發生根本變化，他們就不知所措。

合法性概念隨著時間的推移發生如此顯著的變化，這一事實表明了現實主義的第二個主要缺陷：它回避了歷史 。  [[6]](#m6_22)  與人類政治和社會生活截然不同的是，現實主義把國際關系描述成無時間的真空狀態中的孤立現象，不受周圍發生的革命進程影響。但是，從修昔底德時代到冷戰時期的世界政治中那些顯然的連續性，實際上掩蓋了不同社會在尋求、控制和關注權力方式上的重要差異。

帝國主義——一個社會通過武力對另一個社會的支配——直接源自于貴族主人的優越意識，即尋求他人承認其優越的欲望。主人要讓奴隸屈服，這種充滿激情的動力不可避免地使他尋求所有人的承認，從而導致他的社會與其他社會陷入流血斗爭之中。除非主人建成了世界帝國或者死去，否則這一過程沒有邏輯終點。戰爭的最初原因是主人尋求承認的欲望，而不是國家體系的結構。因此，帝國主義和戰爭與某個特定的社會階級有關，即主人階級，也被稱作貴族，他們之所以有當前這樣的社會地位，皆因往日甘愿冒死。在貴族社會（它可以支撐兩百年以前所有的人類社會），君主對普遍但不平等的 承認的爭取，廣泛地被認為具有合法性。為了不斷擴大統治范圍而進行的領土爭奪戰爭，被認為是人的一種正常熱望，盡管戰爭的破壞性可能會受到某些道德家和作家的譴責。

主人充滿激情地對承認的爭取還有其他形式，比如宗教。尋求宗教支配的欲望——即尋求他人對自己所信奉的神和偶像的承認——可以伴隨著尋求個人支配的欲望，比如科爾特斯（Cortés）或皮薩羅（Pizarro）的征服，也可以完全取代世俗的動機，比如十六和十七世紀的各種宗教戰爭。它不是一種無差別的尋求權力的斗爭，像現實主義者所以為的那樣，王朝擴張和宗教擴張之間有一個共同的基礎，而是一種尋求承認的斗爭。

但是，激情的這些表現在早期現代很大程度上為日益理性的承認形式所取代，其最終的表達就是現代自由國家。霍布斯和洛克所預言的資產階級革命，試圖從道德上把奴隸對死亡的恐懼置于主人的貴族德性之上，從而使君主的野心和宗教狂熱這些激情的非理性表現，升華為無止盡的財富積累。那些曾因王朝和宗教問題發生沖突的地方，現在已經成了由現代自由的歐洲民族國家構成的和平新地帶。英國新教與天主教之間的宗教戰爭在十七世紀幾乎令整個國家毀滅，正是政治自由主義使之終結：隨著政治自由主義的到來，宗教因變得寬容而不再嗜血。

自由主義帶來國內和平，從邏輯上說，在國家間關系上也必會如此。從歷史來看，帝國主義和戰爭是貴族社會的產物。如果自由民主通過使奴隸成為自己的主人，從而取消了主人與奴隸之間的階級區分，那么它最終也應當會廢除帝國主義。這一論點與經濟學家約瑟夫·熊彼特的表述稍微有些不同，他認為，民主的資本主義社會之所以顯然是反戰、反帝國主義的社會，是因為這些社會為以前發動戰爭的能量提供了其他出路：

經濟層面的競爭體制吸收了絕大多數人的全部能量。在這一競爭體制中，它需要精力的不斷運用、注意和集中，這主要體現在具體的經濟活動，但也體現在以之為模型組織起來的其他活動中。與前資本主義社會相比，用于戰爭和征服的過剩精力大大減少。所謂的過剩精力很大程度上都流向了實業本身，此之所以實業界人才濟濟——實業巨頭頻出，其余的過剩精力則被用于藝術、科學和社會斗爭……因此，一個純正的資本主義世界，沒有培育帝國主義沖動的沃土……總之，資本主義世界的人民本質上是持反戰立場的。  [[7]](#m7_20)

熊彼特把帝國主義定義為“一個國家無止盡的武力擴張的無目的傾向”  [[8]](#m8_20)  。這種對征服的無限欲求，并不是所有人類社會的普遍特征，也不是由奴隸社會對安全的抽象追求造成的。相反，它是在某個特定的時間和空間發生，比如希克索斯王朝（公元前十八至公元前十六世紀統治埃及的閃族王朝）被驅逐之后或阿拉伯人改信伊斯蘭教之后的埃及，因為此時的埃及出現了貴族秩序，其道德基礎具有戰爭傾向。  [[9]](#m9_20)

現代自由社會的譜系存在于奴隸意識而非主人意識中，最后的偉大的奴隸意識形態即基督教，如今體現在同情的廣泛傳布以及對暴力、死亡和苦難的日益無法容忍之中。這一點日益明朗，比如，發達國家逐步廢除死刑，或者越來越難以容忍戰爭傷亡。  [[10]](#m10_18)  在美國內戰期間，槍殺逃兵習以為常；而在二戰時，只有一名戰士因逃跑被處死，而且他的妻子后來為此代夫控告美國政府。英國皇家海軍過去習慣于強制社會下層人員服役當水兵，這等于過一種非自愿的服役生活；而如今，則必須用相當于文官部門的報酬來招募他們，還得為他們提供海上家庭的舒適生活。十七或十八世紀的君主為了自己的個人榮譽，想都不想就讓數萬農民士兵去送死。今天，民主國家的領導人除非出于嚴重的國家理由，絕不會把他們的國家引向戰爭，而且在采取這種重大決策前會再三考慮，因為他們明白，他們的政體是不允許他們魯莽行事的。一旦這樣做，如美國的越戰，他們就會受到嚴重懲罰。  [[11]](#m11_15)  托克維爾在撰寫《論美國的民主》（Democracy in America ）一書時就已注意到同情的興起，其中引用了1675年德·塞維涅夫人（Mme. de Sévigné）寫給女兒的信，在信中，她平靜地描述了一位小提琴手因偷了幾張紙而被處以車裂，死后撕裂成四塊的“四肢被掛在城市的四個角落示眾”。  [[12]](#m12_14)  托克維爾感到震驚的是，這位夫人談起這件事就像談論天氣那樣輕松，因而認為后來刑罰的寬松要歸功于平等的興起。民主摧毀了此前區分社會階級的高墻，正是這堵高墻，使像德·塞維涅夫人那樣有教養且敏感的人不把小提琴手當作同胞看待。今天，我們的同情不僅延伸到底層社會的人，而且還及于高等動物。  [[13]](#m13_14)

隨著社會平等的普及，戰爭經濟學也發生了重大變化。在工業革命之前，幾乎所有的社會都是農業社會，國家財富只能從在生存線上掙扎的廣大農民的少量剩余中汲取。一位有野心的君主要想增加自己的財富，就只能掠奪其他君主的土地和農民，或者占領有價值的資源，比如新世界的金銀礦。然而，工業革命之后，土地、人口和自然資源，與技術、教育和合理的勞動組織相比，作為財富之源的重要性急劇下降。后一類因素所產生的巨大的勞動生產力，比通過土地占領獲得經濟實惠更有意義、更穩定。比如日本、新加坡和香港這些國家和地區，土地有限，人口不多，自然資源缺乏，但在經濟上處于令人羨慕的位置，因而無需通過帝國主義來增加財富。當然，恰如伊拉克企圖吞并科威特所表明的那樣，控制某些自然資源，比如石油，也可能帶來巨大的經濟效益。但是，這種入侵所帶來的后果，似乎不可能使這種尋找資源的方法在未來具有吸引力。倘若通過全球的自由貿易體系可以和平地獲得同樣的資源，那么戰爭的經濟意義在今天就比兩三百年前小得多。  [[14]](#m14_13)

與此同時，戰爭的經濟成本隨著技術的進步而成指數級增加，這曾讓康德為之哀嘆。早在一戰之時，常規技術就已經使戰爭代價不菲，即使國家是戰勝的一方，整個社會也因參與戰爭而受到破壞。更不用說核戰爭了，它使戰爭的潛在社會成本比以前高出許多倍。冷戰期間，核武器對維護和平所發揮的作用為人們廣泛認同。  [[15]](#m15_13)  對于1945年后歐洲沒有發生戰爭這一現象，我們很難區分出核武器的效應與兩極相互牽制的因素。然而，回過頭來看，如果兩個超級大國沒有意識到沖突驚人可怕的潛在費用，那么人們完全有理由認為一個接一個的冷戰危機——柏林危機、古巴危機或中東危機——可能已經升級為實際的戰爭了。  [[16]](#m16_12)

自由社會本質上的反戰特性，明顯地體現在它們彼此間維系的特別和平的關系之中。迄今為止，有許多文獻注意到這一事實，即自由民主國家之間發生戰爭的情形，即使有，也很少。  [[17]](#m17_11)  比如，政治學家米歇爾·多伊爾（Micheal Doyle）認為，在現代自由民主國家存在的大約兩百年里，這樣的戰爭一次也沒有發生過。  [[18]](#m18_11)  當然，自由民主國家能夠攻打非自由民主國家，比如美國參加兩次世界大戰，發動與朝鮮、越南的戰爭，以及最近的海灣戰爭。它們發動這些戰爭的熱忱可能甚至超過了傳統的君主國家或專制國家。但是，自由民主國家之間很少顯得互不信任或對相互支配感興趣。它們彼此共享普遍的平等和權利原則，因此沒有相互質疑合法性的基礎。在這些國家，優越意識已經找到了戰爭之外的其他渠道，或者已經消耗殆盡，已經無力發動現代版的流血斗爭。因此，與其說自由民主限制了人的侵略和暴力這種自然本能，不如說它從根本上改變了人的自然本能，從而消除了發動帝國主義的動機。

在蘇聯和東歐自1980年代中期以來發生的變化中，我們看到了自由觀念對外交政策的和平效果。根據現實主義理論，蘇聯的民主化對其戰略地位沒有任何影響；現實主義學派的許多觀察家曾明確地預測戈爾巴喬夫不會允許拆除柏林墻，或不允許蘇聯在東歐失去緩沖地帶 。然而，蘇聯外交政策在1985至1989年間發生了驚人的變化，它們不是蘇聯國際地位的實質性變化帶來的，而是戈爾巴喬夫所謂的“新思維”帶來的。蘇聯的“國家利益”不是既定的，而是被戈爾巴喬夫和前外交部長愛德華·謝瓦爾德納澤（Eduard Shevardnadze）以最低限度的條件作了重新解釋。  [[19]](#m19_11)  “新思維”首先重新確定了蘇聯面臨的外部威脅。蘇聯的民主化直接導致把以前蘇聯的主要外交政策邊緣化，比如對“資本主義包圍”的恐懼，以及視北約組織為一個“侵略性的、報復性的”組織。相反，蘇聯共產黨的理論刊物《共產黨人》（Kommunist ）在1988年初解釋說，“西歐或美國都沒有具有政治影響力的力量”策劃“針對社會主義的軍事入侵”，而且認為“資產階級民主是發動這類戰爭的一個明確障礙”。  [[20]](#m20_8)  由此可見，對外部威脅的感知，并不是由一個國家在國家體系中的地位“客觀地”決定，而是深受意識形態的影響。因此，威脅感知的變化為蘇聯單方面大規模銷毀傳統武器鋪平了道路。共產主義在東歐的瓦解，同樣使捷克斯洛伐克、匈牙利、波蘭以及其他民主化國家發表了單方面裁軍的聲明。所有這些之所以能夠發生，是因為蘇聯和東歐的新興民主力量比西方的現實主義者更明白，民主國家之間很少相互威脅。  [[21]](#m21_7)

一些現實主義者曾試圖用自由民主國家互不接壤（因而無法相互開戰），或被迫合作對抗非自由民主國家，來說明自由民主國家之間顯然沒有發生過戰爭這個令人矚目的經驗現實。也就是說，英國、法國和德國這些傳統上相互對抗的國家，自1945年來和平共處，并不是因為它們共同遵循自由民主原則，而是因為它們對蘇聯的共同恐懼，促使它們結合在一起成為北約組織和歐共體。  [[22]](#m22_5)

這一結論若要成立，則只有把國家視為桌球并且無視其國內發生的一切才有可能。事實上，確實有些國家之間的和平關系可以看成主要是一種共有的更大威脅的結果，一旦這一威脅解除，彼此就會反目成仇。比如，敘利亞和伊拉克在與以色列的沖突期間曾站在同一立場，但事實上，它們在這一時期之外卻常常兵戎相見。然而，甚至在“和平”時期，這些聯盟的相互敵意也是人人皆知的。但是，冷戰期間聯合起來對抗蘇聯的民主國家，它們之間卻沒有這種敵意。在當代的法國和德國，還有誰在伺機跨過萊茵河奪取新領地或算舊賬呢？用約翰·馬勒的話說，在荷蘭或丹麥這些民主國家發生戰爭，簡直“不可思議。”  [[23]](#m23_5)  美國和加拿大近一個世紀維持著一個相當于整個大陸范圍的無設防邊界，盡管這是加拿大的權力真空地帶。依據現實主義者的一貫主張，就應慫恿美國占領加拿大，因為冷戰的結束提供了這樣的機會——當然，前提是如果這個現實主義者是美國人的話。認為冷戰條件下形成的歐洲秩序會回到十九世紀的列強紛爭狀態，那是沒有意識到當前歐洲生活徹底的布爾喬亞 特征。自由歐洲的無政府狀態的國家體系，并不會孳生不信任和不安全，因為絕大多數歐洲國家彼此太了解了。它們知道自己的鄰國過于耽于逸樂、過于消費至上，以至于不愿冒生命危險，這些國家到處是企業家和公司經理，但缺乏有足夠野心發動戰爭的君主或政客。

然而，這個資產階級的歐洲也曾卷入過戰爭，許多如今仍健在的人有過這樣的經歷。帝國主義和戰爭并沒有隨著資產階級社會的到來而消失；事實上，歷史上最具毀滅性的戰爭是在資產階級革命之后 發生的。我們如何來說明這一情形？熊彼特的解釋是，帝國主義是一種返祖現象，是人類社會演進早期階段的遺留：“這是一個源自過去的生活境況而不是現在的生活境況的因素——或者用歷史的經濟解釋的術語來說，這一個因素源自過去的而不是現在的生產關系。”  [[24]](#m24_3)  盡管歐洲經歷了一系列資產階級革命，但其統治階級直到一戰結束時仍是出身貴族階級，對他們來說，國家的偉大和榮耀不能為商業所取代。貴族社會的好戰精神能夠傳給他們的民主后代，它們在危機時代或熱情高漲之時仍會迸發出來。

熊彼特認為帝國主義和戰爭的持續存在是來自貴族社會遺傳的返祖現象，對此，我們應該補充另一個直接來自激情歷史的解釋。在王朝和宗教野心所代表的古老的承認形式，與在普遍同質國家中發現的完全現代的解決方案之間，激情可以呈現為民族主義。民族主義顯然與這個世紀的戰爭有關，它在東歐和蘇聯的復活威脅著后共產主義歐洲的和平。我們現在要討論的，正是這一問題。

[[1]](#w1_24) Mearsheimer (1990), p. 12.

[[2]](#w2_24) 華爾茲力圖把國內政治的考慮從國際關系理論中清除出去，為的是使他的理論變得嚴謹和科學——用他的話說，就是使分析的“單元”和“結構”層面清楚明白。他通過對國際政治中人類行為的周期規律和普遍規律的發現，構建宏偉思想大廈，最終得出一系列關于國家行為的陳詞濫調，其實都可以概括為這樣一個說法，“權力平衡的重要性”。

[[3]](#w3_24) 見雅典人在科林斯人向斯巴達人求助后的反應，見Thucydides, History of the Peloponnesian War , I 76，在那里，他們要求雅典與斯巴達之間的平等，而后者主張保持現狀；以及他們在米洛斯的論辯，III 105（見本書第23章篇首題記）。

[[4]](#w4_24) 當然，鄰國發展過快也會產生問題，常常會引起憤恨。然而，面對這種狀況，現代資本主義國家通常不是竭盡全力去破壞其成功，而是盡力去模仿其成功。

[[5]](#w5_22) 關于權力與合法性之間的相互關系，以及簡單化“權力政治”觀念的批評，見Max Weber (1946), “Politics as a Vocation,” pp. 78—79; and “The Prestige and Power of the ‘Great Powers,’” pp. 159—160.

[[6]](#w6_22) 對肯尼思·華爾茲的現實主義理論的非歷史觀點的一個類似反駁，出自馬克思主義的視角，見Robert W. Cox, “Social Forces, States and World Orders,” in Robert O. Keohane, ed., Neorealism and Its Critics (New York: Columbia University Press, 1986), pp. 213—216. 也見George Modelski, “Is World Politics Evolutionary Learning?” International Organization 44, no. 1 (Winter 1990): 1—24.

[[7]](#w7_20) Joseph A. Schumpeter, Imperialism and Social Classes (New York: Meridian Books, 1955), p. 69.

[[8]](#w8_20) Ibid., p. 5.

[[9]](#w9_20) 熊彼特沒有使用激情這個概念，取而代之的是對這種無止盡的征服欲求給出了一個功能性的或經濟的說明，即為了拖延時間以獲得維持生存所需的技能。

[[10]](#w10_18) 這一點甚至在蘇聯也是真的，阿富汗戰爭中的人員傷亡在勃列日涅夫時代所引起的政治敏感性，也比外界觀察家想象得要強烈得多。

[[11]](#w11_15) 這些傾向與當代美國城市中的高犯罪率或大眾文化中日益常見的暴力描述并不矛盾。對北美、歐洲和亞洲的主流中產階級社會來說，個人的暴力或死亡經驗大大低于兩三個世紀以前，其原因在于衛生醫療的改善減少了嬰幼兒的死亡、提升了人的壽命。電影中大量的暴力描寫，可能是觀看電影的人們在生活中很難見到暴力的一種反映。

[[12]](#w12_14) Tocqueville (1945), vol. 2, pp. 174—175.

[[13]](#w13_14) 其中一些觀點出自如下著作，John Muller, Retreat from Doomsday: The Obsolescene of Major War (New York: Basic Books, 1989). 馬勒（Muller）提到了奴隸制和決斗的消失，把它們看作長期存在的社會慣例在現代世界被廢除的例子，并且由此認為發達國家之間的主要戰爭也有這樣的趨勢。馬勒正確地指出了這些變化，但是，正如卡爾·凱森（Carl Kaysen）（1990）注意到的那樣，它們是作為發生在過去數百年里人類社會演進的背景之外的孤立現象呈現出來的。奴隸制和決斗的廢除，其共同的根源是法國大革命對主奴關系的廢除，以及主人尋求承認的欲望向普遍同質國家的理性承認的轉變。在現代世界中，決斗是主人道德的人為現象，表明自己甘愿冒生命危險進行流血斗爭。奴隸制、決斗和戰爭的衰落的根本原因是一樣的，即理性承認的到來。

[[14]](#w14_13) 其中許多觀點出自卡爾·凱森對約翰·馬勒的一篇杰出的評論性文章，“Is War Obsolete?” International Security 14, no. 4 (Spring 1990): 42—64.

[[15]](#w15_13) 例見John Gaddis, “The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International System,” International Security 10, no. 4 (Spring 1986): 99—142.

[[16]](#w16_12) 當然，核武器本身對最嚴重的美蘇冷戰對峙即古巴導彈危機負有責任，但即使如此，核戰爭的前景也防止沖突演變為實際武裝沖突。

[[17]](#w17_11) 例見Dean V. Babast, “A Force for Peace,” Industrial Research 14 (April 1972): 55—58; Ze’ev Maoz and Narism Abdolali, “Regime Types and International Conflict, 1816—1976,” Journal of Conflict Resolution 33 (March 1989): 3—35; and R. J. Rummel, “Libertarianism and International Violence,” Journal of Conflict Resolution 27 (March 1983): 27—71.

[[18]](#w18_11) 在某種程度上，這一結論取決于多伊爾對于自由民主政體的定義。1812年英國與美國之間發生戰爭，當時的英國憲法已經有許多自由主義特征。多伊爾認為英國通過1831年的改革法案完成向自由民主政體的轉型，由此避開了這個問題。這個日期選得有點隨意——因為直到二十世紀，英國的公民權仍有限制，可以肯定的是，英國在1831年沒有把其自由權利擴展到它的殖民地。盡管如此，多伊爾的結論仍既正確又鮮明。Doyle (1983d), pp. 205—235; and Doyle (1983b), pp. 323—353. 也見他的“Liberalism and World Politics,” American Political Science Review 80, no. 4 (December 1986): 1151—1169.

[[19]](#w19_11) 關于蘇聯“國家利益”定義的變化的闡明，見Stephen Sestanovich, “Inventing the Soviet National Interest,” The National Interest no. 20 (Summer 1990): 3—16.

[[20]](#w20_8) V. Khurkin, S. Karaganov, and A. Kortunov, “The Challenge of Security: Old and New,” Kommunist (January 1, 1988), p. 45.

[[21]](#w21_7) 華爾茲認為，蘇聯的國內改革是由國際環境的變化帶來的，而改革本身應該看作現實主義理論的一次證實。恰如早前指出的那樣，確實，外部壓力和外部競爭推動了蘇聯的改革，而且如果為了后來向前走兩步而先退一步，那么現實主義理論可以得到辯護。但是，這就完全忽視了蘇聯自1985年發生的國家目標和蘇聯權力的基礎的根本變化。見華爾茲的評論，United States Institute of Peace Journal 3, no. 2 (June 1990): pp. 6—7.

[[22]](#w22_5) Mearsheimer (1990), p. 47. 米爾斯海默（Mearsheimer）以極其巧妙的方式把自由民主國家兩百年間的和平概述為以下三類：英國與美國、英國與法國，以及1945年后的西方民主國家。從美國—加拿大的范例開始，無須說，還有比這更多的情形。也見Huntington (1989), pp. 6—7.

[[23]](#w23_5) 當代德國有少數人主張收回現由波蘭、捷克斯洛伐克和蘇聯擁有的前德國領土。這些群體多是二戰后從這些地區驅逐出來的人或他們的后代。前西德和東德以及統一后的德國的議會都否決了這些訴求。民主德國對抗民主波蘭中重現的復仇主義在政治上的重要程度，是檢測自由民主國家之間是否彼此斗爭的重要測試。也見Muller (1990), p. 240.

[[24]](#w24_3) Schumpeter (1955), p. 65.

## 第25章 民族利益

民族主義是一種現代特有的現象，因為它用相互平等的承認取代了主奴關系。但它不是完全理性的，因為它只把承認擴展到特定的民族或種族群體的成員身上。不過，它具有比世襲君主制更民主、更平等的合法性，其中全體人民都可以說是世襲遺產的部分。因此，自法國大革命以來，民族主義運動與民主運動密切相連，這就一點也不令人奇怪。但是，民族主義者尋求獲得承認的尊嚴并不是普遍的人的尊嚴，而是他們群體的尊嚴。其他群體也會尋求對自身尊嚴的承認，于是這種承認的欲求就可能導致群體之間的沖突。因此，民族主義完全可以取代王朝野心和宗教野心成為帝國主義的基礎，德國恰恰就是這樣一種情形。

因此，十八、十九世紀偉大的資產階級革命之后帝國主義和戰爭繼續存在，就不僅僅要歸因于幸存下來的返祖式武士精神，還因為主人的優越意識還未能完全升華為經濟活動。在過去兩個世紀中，國家體系是自由社會與非自由社會的混合體。在非自由社會中，民族主義這種非理性的激情形式常常一發不可阻擋，所有國家都在某種程度上受其影響。歐洲各民族之間盤根錯節，尤其是在東歐和東南歐，而且分散在不同的民族國家中，從而成為沖突的重要來源——這種沖突可以在許多領域持續。自由社會為了維護自身不受非自由國家的攻擊，也會走上戰爭之路，而且會主動攻擊和統治非歐洲社會。許多表面上的自由社會由于摻雜了狹隘的民族主義而變色，公民身份實際上建立在種族或民族起源上，因而權利概念未能普遍化。十九世紀最后幾十年，“自由的”英國和法國在非洲和亞洲奪得了廣大的殖民地，其統治靠的是武力而不是人民共識，原因在于他們認為印度人、阿爾及利亞人、越南人等的尊嚴要低于自己。用歷史學家威廉·蘭格（William Langer）的話說，帝國主義“也是一種超出歐洲邊界的民族主義的投射，是歐洲大陸奪權量力的斗爭在世界范圍的投射，這種斗爭歷史悠久，數世紀以來一直存在”。  [[1]](#m1_25)

法國革命后現代民族國家的興起帶來了一系列重要后果，根本上改變了國際政治的性質。  [[2]](#m2_25)  君主率領不同民族的農民集團上戰場，去征服一個城市或一個省份，這樣的王朝戰爭不再可能。荷蘭不再為西班牙“所有”，皮埃蒙特不再歸屬奧地利，這僅僅是因為聯姻或征服的時代已經過去了。在民族主義的重壓之下，哈布斯堡王朝和奧斯曼王朝的多民族帝國開始瓦解。像現代政治一樣，現代的軍事力量也日益變得民主化，從而為全民皆兵的防御策略所取代。隨著大眾對戰爭的參與，戰爭的目標在某種意義上必須滿足整個民族的需要，而不只是滿足個別統治者的野心。聯盟和邊界變得更加嚴格，因為民族和人民不再像棋子一樣被擺來擺去。不僅形式上的民主國家如此，而且像俾斯麥時期的德國這樣的民族國家甚至在缺乏人民主權的情形下，也必須對民族認同的要求作出回應。  [[3]](#m3_25)  此外，大眾一旦被民族主義發動參與戰爭，他們充滿激情的憤怒就會提升到此前王朝沖突罕有的高度，以至于領導人與敵人進行妥協或變通都因此受到限制。一戰結束后的凡爾賽和約就是這種情形的一個主要例子。與維也納會議形成對照的是，凡爾賽協定無法在歐洲重建一個可行的權力平衡，因為一方面在重新劃定邊界以取代舊的德意志帝國和奧匈帝國時，需要考慮民族主權原則，另一方面要滿足法國公眾提出的報復德意志的要求。

盡管在過去兩個世紀里民族主義顯示了極其巨大的力量，不過我們必須正確地描述這種現象。新聞記者、政治家甚至學者常常認為，民族主義反映了人性中一種深刻且基本的渴望，仿佛民族主義立基于其上的“民族”，是如同國家或家庭一樣古老的永恒的社會實體。民族主義所具有的通常智慧一旦被喚醒，它就是歷史上這樣一種根本的力量，連宗教或意識形態這些其他的忠誠形式都無法阻擋，而且最終會壓倒共產主義或自由主義這些脆弱的蘆葦。  [[4]](#m4_25)  近來，這種觀點似乎又得到了實證支撐，整個東歐和蘇聯的民族主義情感都在復活，以至于一些觀察家預測，后冷戰時代與十九世紀極其相似，將是一個民族主義復興的時代。  [[5]](#m5_23)  蘇聯共產主義主張，民族問題只是更為基本的階級問題的派生物，因而宣稱通過走向無階級社會可以一勞永逸地解決民族問題。然而，隨著民族主義者在蘇聯的加盟共和國以及東歐的前共產主義國家把共產主義者逐出政府，這一主張愈發顯得空疏，并且使許多想用普世主義的意識形態取代民族主義的主張喪失了可信性基礎。

盡管在后冷戰世界的大部分地區出現的民族主義力量不可否認，但是，認為民族主義是永恒的、無敵的觀點不僅狹隘而且虛幻。首先，這種觀點沒有弄清楚民族主義是一種極其偶然的近代現象。用歐內斯特·蓋爾納的話說，民族主義并沒有“深深地扎根于人類的精神之中”。  [[6]](#m6_23)  對于那些更大的社會群體，只要它們存在，人們就有一種愛國式的忠誠，但是，一直到工業革命，這些群體才在語言和文化上被確定為同質性實體。在前工業社會中，具有共同民族性的人們之間的階級差異無所不在，是相互交流不可跨越的障礙。一個俄國貴族與一個法國貴族之間的共同之處，要比他們各自與生活在其領地的農民之間的共同之處多得多。俄國貴族不僅在社會境況上與法國貴族相似，他們還說著類似的語言，通常不會直接與自己的農民交流。  [[7]](#m7_21)  政治實體并不考慮民族性：哈布斯堡王朝的皇帝查理五世可以同時統治德國、西班牙和荷蘭，而土耳其的奧斯曼帝國則統治著土耳其人、阿拉伯人、柏柏爾人和歐洲的基督教徒。

然而，也正是本書第二部分論述的現代自然科學的經濟邏輯，迫使一切經歷這一情形的社會在根本上變得更平等、更同質化和更有教養。統治者與被統治者必須說同樣的語言，因為他們在國民經濟中相互交織在一起；來自鄉村的農民必須用那種語言讀寫，以及受到足夠的教育，才能在現代工廠以至辦公室工作。在迫切需要勞動力不斷流動的壓力下，階級、血緣、部族和教派這些舊有的劃分變得衰微，留給人們的只是共同的語言和基于語言的共同的文化，作為他們社會關系的主要形式。因此，民族主義完全是工業化以及伴隨而來的民主、平等等意識形態的產物。  [[8]](#m8_21)

民族作為現代民族主義創造的一個結果，在很大程度上基于已然存在的“自然”語言區分。但是，它們同樣是民族主義者的精心虛構，因為他們有一定程度的自由去確定誰或什么構成了一種語言或一個民族。  [[9]](#m9_21)  比如，目前在蘇聯中亞“再度覺醒的”民族，在布爾什維克革命之前并沒有作為具有自我意識的語言實體存在；烏茲別克和哈薩克的民族主義者如今正回到圖書館，去“重新發現”所謂的歷史語言和歷史文化，這些語言和文化對于他們中的許多人而言其實是全新的。歐內斯特·蓋爾納指出，目前地球上有八千多種“自然”語言，其中七百種是主要語言，但世界上的民族還不到兩百個。許多較早的民族國家都涵括兩種或更多種語言的群體，比如西班牙就有巴斯克這樣的少數民族，這些民族國家如今都承受著要承認這些新群體的獨立身份的壓力。這就表明，民族不是永恒的，也不是所有時代人們忠誠的“自然”根源。同化或民族的再確定是可能的，實際上也是司空見慣之事。  [[10]](#m10_19)

似乎，民族主義有某種生命史。在歷史的某些發展階段，比如在農業社會，人們全然沒有民族主義意識。它們是在向工業社會過渡之時或之后迅速成長起來的，而且，若一個民族經過經濟現代化的第一階段后，仍沒有獲得民族身份和政治自由，民族主義就會愈顯激烈。因此，意大利和德國，這兩個發明了法西斯極端民族主義的西歐國家，是工業化和政治統一最晚的國家，或者，二戰后不久民族主義最強有力的，是第三世界那些以前是歐洲殖民地的國家，就一點也不奇怪了。根據以往的先例，我們今天在蘇聯或東歐看到最強烈的民族主義，也不令人奇怪，因為這些國家的工業化進程相對滯后，而民族身份又長期受到共產主義的壓制。

但是，對于那些其身份較為穩定，且歷史較為悠久的民族群體而言，民族作為充滿激情的認同的根源似乎在衰竭。在受民族主義情感傷害最深的地區，即歐洲，民族主義的興起和狂熱時代消逝得最早。在這片大陸，兩次世界大戰的經歷，極大地推動了人們以較為寬容的方式重新界定民族主義。在經歷了民族主義承認形式中潛藏著的可怕的非理性之后，歐洲人逐漸開始接受把普遍平等的承認作為替代方案。結果是，那些從戰爭中幸存下來的人們都盡力拆除民族邊界，盡力把人們的熱情從民族的自我肯定轉向經濟活動。當然，應運而生的是歐共體，這是近年來在北美和亞洲的經濟競爭壓力下獲得動力而形成的一個規劃。顯然，歐共體并沒有消除民族差異，雖然創建人希望它具有超主權的屬性，卻很難通過這一組織確立起來。但是，在農業政策和貨幣聯盟問題上，歐共體所展現出來的民族主義已然極其溫和，與促發兩次世界大戰的民族主義相去甚遠。

有人認為，民族主義是極其根本和強有力的一種力量，無法通過自由主義和經濟自利加以克服，我想這些人應該想想組織化宗教的命運，后者可是在民族主義之前達成承認的手段。曾有一段時期，宗教在歐洲政治中扮演著無所不能的角色，新教和天主教各自組織了自己的政治派別，并且通過發動教派戰爭浪費歐洲的財富。我們知道，英國的自由主義正是針對英國內戰的宗教狂熱主義的產物。當時有人認為宗教是政治舞臺上一個必要且永恒的角色，可事實與之相反，自由主義在歐洲戰勝了宗教 。在與自由主義進行了長達數世紀的對抗之后，宗教終于學會了寬容。在十六世紀，若不使用政治力量強迫人們去信仰他們的特定教派，在絕大多數歐洲人看來都是很奇怪的。而如今，如果有誰還認為其他宗教信仰實踐會傷害到他自己的信仰，即便最虔誠的牧師也會覺得這種想法匪夷所思。因此，宗教已經被歸入了私人生活領域——除了墮胎這樣的特定問題，宗教似乎被永久地逐出了歐洲的政治生活。  [[11]](#m11_16)

如果某種程度上民族主義也像宗教那樣，不再富有攻擊性并且向現代化轉變，各個民族主義都接受同伴間相互獨立且平等的地位，那么民族主義作為帝國主義和戰爭之基礎的作用就會變弱。  [[12]](#m12_15)  許多人認為，當前歐洲的一體化趨向只是一種暫時性的失常，是二戰和冷戰的產物，而現代歐洲歷史的總趨向是民族主義。不過，歷史將表明，兩次世界大戰會起到類似于十六、十七世紀宗教戰爭對宗教所起的作用，它不僅對下一代，還會對所有后代的意識產生影響。

如果要想民族主義作為一種政治力量逐漸淡出，那必須使它像之前的宗教那樣變得寬容。民族群體可以保留各自的語言和身份感，但這種身份主要表現在文化領域而不是政治領域。法國人可以繼續喝他們的法國酒，德國人可以繼續吃他們的德國臘腸，但這一切都只限于私人生活領域。在過去的兩代人中，這種演進一直在歐洲最發達的自由民主國家發生。盡管當代歐洲社會的民族主義仍舊很熱鬧，但與上個世紀“民族”和國民身份觀念方興未艾之時相比，民族主義在特征上已然十分不同。自希特勒垮臺以來，西歐不再有哪種民族主義會把支配其他民族作為確立自己的民族身份的關鍵。恰恰相反，絕大多數現代民族主義走上了阿塔圖克的道路，即認為自己的使命是在傳統家園內鞏固和純化民族身份。事實上，人們可以說，所有成熟的民族主義都在經歷一個“土耳其化”的過程。這種民族主義似乎無法創建新帝國，充其量只能打碎現存的帝國。今天，最激進的民族主義者，如德國舍恩胡貝爾（Schoenhuber）領導的共和黨或法國勒龐（Le Pen）領導的民族統一戰線，所關注的也不是統治外國人，而是驅逐外國人，就像寓言中所說的貪婪的市民那樣，獨自無憂無慮地享受生活中的美好之物。最令人驚訝且富有啟示的是如下事實：俄國的民族主義通常被認為是歐洲最落后的，如今也迅速地走上了土耳其化的過程，放棄此前的擴張主義，主張“小俄羅斯”概念。  [[13]](#m13_15)  現代歐洲一直在迅速地讓渡主權，從而在私人生活的舒適中滿足于民族身份。像宗教一樣，民族主義不會有消失的危險，但是它似乎喪失了一種能力，不再能促使歐洲人為帝國主義的偉大事業而放棄舒適的生活。  [[14]](#m14_14)

當然，這并不意味著歐洲將來不會再有民族主義沖突。這一點對于東歐和蘇聯新近解放出來的民族主義尤為真實，因為在共產主義的統治之下，這些民族主義處于休眠狀態，從未有機會實現。事實上，我們可以預測，隨著冷戰的結束，歐洲的民族主義沖突將會加劇。在這些情形中，民族群體和種族群體為了主權和獨立，長期壓抑表達自己，因此，在普及民主化的過程中，民族主義是一個必然的伴生物。比如，斯洛文尼亞、克羅地亞和塞爾維亞在1990年進行自由選舉后，前兩個共和國掌權的是支持獨立的非共產黨政府，從而為南斯拉夫內戰搭起了舞臺。長期存在多民族的國家一旦瓦解，必定帶來暴力流血事件，而且，民族群體越是相互交織，情況就越嚴重。例如，在蘇聯，大約有6000萬人（其中一半是俄羅斯人）生活在自己的民族共和國之外，克羅地亞共和國的八分之一人口是塞爾維亞人。早在蘇聯時期就已經有大規模的人口遷移，隨著不同共和國走向獨立，這種情形還會加劇。許多現在正形成的新民族主義，尤其是在社會經濟發展相對落后的地區，可能十分原始——也就是，不寬容、沙文主義且對外富有侵略性。  [[15]](#m15_14)

此外，已然存在很久的民族國家，可能受到要求承認其獨立的小語言群體自下而上的抨擊。斯洛伐克人現在想要獲得獨立于捷克人的身份承認。加拿大的自由、和平與繁榮，并沒有讓魁北克的許多講法語的加拿大人感到滿足，他們還想要保持自己文化的獨特性。新的民族國家出現的可能性是無止境的，比如庫爾德人、愛沙尼亞人、南奧塞梯人、斯洛文尼亞人等等都在爭取自己的民族身份。

但是，須以正確的視角看待民族主義的這些新表現。首先，最激烈的民族主義出現在歐洲最不發達的地區，尤其是巴爾干半島或其周邊地區，以及前俄羅斯帝國的南部地區。這些地方的民族主義可能會興起，但它不會影響歐洲古老的民族主義的長期演進，如上文所說它正漸趨更加寬容。盡管蘇聯外高加索的人們曾犯下無法用言語表達的野蠻罪行，但是幾乎沒有證據表明東歐北半部——捷克斯洛伐克、匈牙利、波蘭和波羅的海諸國——的民族主義會朝著與自由主義相矛盾的方向發展。這不是說現存的國家，比如捷克斯洛伐克，不會分裂，也不是說波蘭和立陶宛不會有邊界爭端。而是說，這樣的情形即使發生，也不一定會導致其他地區那樣的政治暴力大災難，而且，它會受到經濟一體化壓力的制約。

其次，新民族主義的沖突對歐洲和世界更為廣泛的和平和安全的影響，要比1914年一個塞爾維亞民族主義者刺殺奧匈帝國王儲引發的第一次世界大戰小得多。當南斯拉夫瓦解、新解放的匈牙利人和羅馬尼亞人為生活在特蘭西瓦尼亞的匈牙利少數民族的地位爭論不休之際，歐洲竟沒有一個強國有意利用這一沖突來改善自己的戰略地位。相反，絕大多數歐洲發達國家都避免卷入爭端的泥淖，只是在它們過度侵犯人權或威脅到自己的民族時才出手干預。一戰發源地的南斯拉夫已陷入了內戰，它作為一個民族實體正處于分裂之中。但歐洲的其余地區對解決這一問題的路徑已經達成了廣泛的共識，一致認為必須把南斯拉夫與更大的歐洲安全問題分開來。  [[16]](#m16_13)

再次，要認識到目前在東歐和蘇聯出現的新民族主義斗爭的過渡性質，這一點很重要。隨著前共產主義帝國的崩潰，這些斗爭是因這一地區新出現的一般而言（盡管不是普遍地來說）較為民主的秩序而產生的陣痛。我們有理由期待，這一過程中將出現的許多新興民族國家會是自由民主國家，而它們的民族主義盡管在眼下因獨立斗爭而激烈，也將趨于成熟，最終像西歐一樣經歷同樣的“土耳其化”過程。

二戰之后，基于民族身份的合法性原則在第三世界完全立住了腳。第三世界的這一過程要晚于歐洲，原因在于工業化和民族獨立晚于歐洲，但是一旦實現了這一過程，其影響則與歐洲相同。盡管1945年之后第三世界形式上采用民主的國家相對較少，但是，那里幾乎所有的國家都放棄了王朝或宗教的合法性，而贊同民族自決原則。這些民族主義的新穎性意味著，它們比舊式既存的民族主義有更強烈的自我主張，比歐洲的民族主義更加自信。例如，泛阿拉伯的民族主義就像上個世紀意大利和德國一樣，建立在對民族統一的向往之上，但是，這種民族主義絕不會通過創建一個單一的、政治上統一的阿拉伯國家而實現。

但是，第三世界民族主義的興起，也在某種程度上限制了國際沖突。民族自決原則得到了廣泛認可，這種自決不必非得通過自由選舉的正式形式，而是保障民族群體在傳統的鄉土上獨立生活的權利即可，這使得任何國家都難以揮舞軍事干預或領土擴張的大棒。第三世界的民族主義的力量幾乎獲得了普遍的勝利，而且看上去與技術和發展相對落后的水平沒什么關系：法國人被逐出了越南和阿爾及利亞，美國人被逐出了越南，蘇聯人被逐出了阿富汗，利比亞人被逐出了乍得，越南人被逐出了柬埔寨，等等。  [[17]](#m17_12)  自1945年以來，國家間邊界發生的主要變化，幾乎都是國家按民族分裂而不是通過帝國主義擴張的情形——比如，1971年巴基斯坦和孟加拉的分裂。對于發達國家而言，許多因素使得領土征服無利可圖——激增的戰爭成本，包括統治一群充滿敵意的人的成本，作為可利用的財富資源的國內經濟發展的可能性，等等，這些因素也對第三世界國家之間的沖突有效。  [[18]](#m18_12)

民族主義在第三世界、東歐和蘇聯繼續變得更激烈，而且在那兒會比在歐洲或美國持續更長時間。這些新民族主義的活力，似乎讓發達的自由民主國家的許多人認為，民族主義是我們時代的特征，而沒有注意到民族主義在自身國家的逐漸衰落。我們很奇怪為什么人們會認為，民族主義這種近代的歷史現象從此以后會是人類社會場景的永恒特征。經濟力量使民族主義用民族藩籬取代了階級，并在這一過程中創建了中央集權化、語言同質化的實體。如今，那些同樣的經濟力量正通過創建一個一體化的世界市場，摧毀這些民族藩籬。民族主義在政治上的最終脫敏，這一代或下一代或許不會發生，但這一事實并不影響它最終會發生。

[[1]](#w1_25) William L. Langer, “A Critique of Imperialism,” in Harrison M. Wright, ed., The New Imperialism: Analysis of Late Nineteenth-Century Expansion , second edition (Lexington, Mass.: D. C. Heath, 1976), p. 98.

[[2]](#w2_25) 關于這一點，見Kaysen (1990), p. 52.

[[3]](#w3_25) 正是這種嚴格性而不是多極化的內在缺陷，解釋了十九世紀歐洲聯盟的崩潰和第一次世界大戰的最終爆發。要是國家繼續根據十九世紀王朝的合法性原則來組織，那么歐洲聯盟可以更容易通過一系列聯盟轉換來適應日益強大的德國力量。事實上，若沒有民族原則，德國本身永遠不會統一。

[[4]](#w4_25) 其中許多類似的觀點，見Ernest Gallner, Nationas and Nationalism (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1983).

[[5]](#w5_23) 例見John Gray, “The End of History—or of Liberalism?” The National Review (October 27, 1989): 33—35.

[[6]](#w6_23) Gellner (1983), p. 34.

[[7]](#w7_21) 俄國貴族的親法性可能是一個極端例子，但實際上在所有國家，貴族與農民所用的語言之間顯然存在著差異。

[[8]](#w8_21) 人們應該小心謹慎，不應過于機械地把這種經濟解釋應用于民族主義。盡管民族主義寬泛地說可以被看作是工業化的副產品，但是民族主義意識形態可以有自己的生命，它獨立于一個國家的經濟發展水平。否則的話，人們如何解釋二戰后柬埔寨或老撾這些基本上屬于前工業社會的國家的民族主義運動呢？

[[9]](#w9_21) 比如，因此阿塔圖克在其事業生涯結束之際，花了大量時間去進行歷史和語言“研究”，因為這些研究實際上發明了他想要的那種奠定現代土耳其民族意識的基礎。

[[10]](#w10_19) Gellener (1983), pp. 44—45.

[[11]](#w11_16) 我當然意識到基督教民主黨在整個歐洲的存在，但它們首先是民主的，然后才是基督教的，以及它們的基督教解釋的世俗性質，種種事實表明它僅僅是自由主義戰勝宗教的一項標志。隨著佛朗哥的去世，不寬容、反民主的宗教已經在歐洲政治中消失。

[[12]](#w12_15) 民族主義演進的這一未來方向得到蓋爾納的支持，Gellner (1983), p. 113.

[[13]](#w13_15) 當然，俄國民族主義運動中仍存在沙文主義和帝國主義的一派，前蘇聯的最高司令部是其代表。恰如人們預期的那樣，主要的舊式帝國主義的民族主義在歐亞大陸欠發達地區仍可以找到。比如，斯洛博丹·米洛舍維奇領導的沙文主義的塞爾維亞民族主義就是一個例子。

[[14]](#w14_14) 米爾斯海默認為民族主義實際上是與和平或戰爭相關的國內政治的唯一方面。他認為“極端民族主義”是沖突的一個根源，并且認為“極端民族主義”本身就是外部環境造成的，或者換一種說法，是由學校中不恰當的民族歷史課造成的。米爾斯海默似乎并不認為民族主義和“極端民族主義”的出現并不是偶然的，而是產生自一種特殊的歷史、社會和經濟背景，像一切歷史現象一樣，從屬于演進的內在規律。Mearsheimer (1990), pp. 20—21, 25, 55—56.

[[15]](#w15_14) 當茲維亞德·加姆薩胡爾季阿（Zviad Gamsakhurdia）領導的支持獨立的圓桌會議在1991年格魯吉亞大選中獲得勝利之后，所做的第一件事，就是與格魯吉亞的南奧塞梯少數民族開戰，不承認后者具有作為一個獨立的少數民族的任何權利。這與鮑里斯·葉利欽當選俄羅斯總統后的做法形成強烈反差。1990年，葉利欽向俄羅斯的所有民族保證，他們完全可以自愿選擇是否與俄羅斯人一起生活。

[[16]](#w16_13) 有趣的是，許多新的民族群體盡管其規模和地理位置使它們在軍事上無法成為一個獨立實體，至少根據現實主義者的前提來說是如此，但它們仍在尋求主權。這就意味著，國家體系并不像過去那樣具有威懾力，而關于傳統大國的看法——國防——也不是那么顯著。

[[17]](#w17_12) 當然，也有一些重要的例外，比如以色列占領著約旦河西岸和加沙地帶，印度吞并了果阿。

[[18]](#w18_12) 有人常常注意到，盡管非洲現存根據部落和種族劃分的國家邊界不合理，但是獨立之后，沒有哪個國家的邊界成功得到改變。見Yehoshafat Harkabi, “Directions of Change in the World Strategic Order: Comments on the Address by Professor Kaiser,” in The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Papers, 1988, Part II, Adelphi Paper No. 237 ( London: International Institute for Strategic Studies, 1989), pp. 21—25.

## 第26章 走向太平洋聯盟

在那些并非自由民主的國家之間，強權政治仍十分盛行。第三世界國家工業化和民族主義出現得相對滯后，使許多第三世界國家的行為與工業化的民主國家有著顯著差異。在可預見的未來，世界將劃分為兩個部分，一個是后歷史的部分，一個是仍處于歷史中的部分。  [[1]](#m1_26)  在后歷史的世界范圍中，國家間相互作用的主軸是經濟，過去的強權政治規則日益變得不重要。也就是說，人們可以想象一個民主的歐洲，它是多極的，并且由德國的經濟力量所主導，但是，德國的鄰國并不因此感受到多大軍事威脅，也不會因此采取特別措施提高自己的軍備水平。那里會有大量的經濟競爭，但不會有多少軍備競賽。后歷史世界仍會分成不同的民族國家，但是各自的民族主義會與自由主義和平共處，并且越來越只在私人生活領域表達自身。同時，隨著經濟合理性對市場和生產的統一，它也會侵蝕許多傳統的主權特征。

另一方面，歷史的世界仍因各個國家處于不同的發展階段，而陷于各種不同的宗教、民族和意識形態沖突之中，在那里，強權政治的舊規則依然適用。像伊拉克和利比亞這樣的國家仍會侵犯鄰國，發動流血戰爭。在歷史的世界中，民族國家仍繼續是政治認同的核心所在。

后歷史世界與歷史世界之間的界限一直在急速變化之中，因而很難劃定。蘇聯正在從一個陣營向另一個陣營過渡；它的解體將使一些后繼國家成功地向自由民主過渡，而另一些后繼國家則不會成功。中國自經濟改革之后，外交政策可以說日益布爾喬亞化 。中國目前的領導人似乎明白，經濟改革沒法走回頭路，中國仍必須向國際經濟開放。因此，盡管毛澤東主義的諸多方面在國內得到復興，但任何試圖回到毛澤東式的外交政策的做法都受到阻礙。拉丁美洲較大的國家如墨西哥、巴西、阿根廷，在過去的一個世代已經從歷史世界進入了后歷史世界，盡管其中每一個國家都有可能倒退回去，但是它們現在通過經濟的相互依存與其他工業化民主國家牢牢地捆綁在一起。

在許多方面，歷史世界與后歷史世界將并行不悖，各自獨立存在，彼此相互影響較小。不過，這兩個世界會圍繞一些軸心形成沖突。第一個軸心是石油，它正是伊拉克入侵科威特所造成的危機的背景原因。石油生產仍集中于歷史世界，而它對于后歷史世界的經濟穩定至為關鍵。盡管1970年代發生石油危機之際，許多商品的全球相互依賴性越來越大，但唯獨石油生產仍集中于一方，因而其市場會受到政治原因的操縱或干擾，而石油市場的破壞會直接對后歷史世界造成災難性后果。

相互發生影響的第二個軸心，雖然現在看起來不如石油那么明顯，但長期來看可能更加麻煩，那就是移民。目前，每天都有人從貧困和政局不穩的國家涌入富裕穩定的國家，這實際上對發達世界的所有國家都有影響。這種移民潮近來在不斷擴大，如果遇到歷史世界中的政治動蕩，還會突然加劇。蘇聯瓦解，東歐爆發的嚴重的種族暴力等等，這些事件都會成為從歷史世界向后歷史世界大規模移民的契機。由于人口的這種涌入，后歷史世界的國家或是為了阻止這一潮流，或是因為這些新移民已經進入了政治體系，并且現在正推動新接納的移民更廣泛地參與其中，都將繼續關注歷史世界。

事實證明，后歷史世界的國家很難阻止移民，原因至少有兩個。首先，任何排斥外國人的所謂正義原則都難免種族主義或民族主義之嫌，從而有悖于它們作為自由民主國家所承認的普遍權利原則。所有的發達國家都曾在某個時候對移民有所限制，但是它們這么做時通常會受到良心譴責。

移民日增的第二個原因與經濟有關，因為幾乎每一個發達國家都缺少那些不熟練或半熟練的勞動力，而這些勞動力在第三世界多的是。當然，并非所有低工資勞動力都可以輸出。在單一的全球市場中，經濟競爭會促進地區勞動力市場的進一步整合，就像早期資本主義通過國內勞動力的高度流動促進統一的民族國家發展一樣。

這兩個世界之間相互影響的最后一個軸心，是某種與“世界秩序”有關的問題。也就是說，除了某些歷史世界的國家會對鄰國造成具體威脅之外，許多后歷史世界的國家，會在理論上關注阻止某些技術向歷史世界的國家擴散，理由就是那個世界的國家特別容易發生沖突和暴力。當前，這些技術包括核武器、彈道導彈、生化武器等等。但是將來，世界秩序問題會擴展到某些類型的環境利益，因為它們受到不加限制的技術擴散的威脅。如果后歷史的世界不像這里所假定的歷史的世界那樣行事，那么，后歷史世界的民主國家不僅在保護自己免受外部威脅方面，而且在推動目前尚不民主的國家的民主事業方面，有著共同利益。

作為一種處方性 （prescriptive ）學說，現實主義對于國際關系的觀點仍十分重要，盡管民主在1970年代和1980年代獲得很大突破。處于歷史世界的那一半仍按照現實主義原則運行，而后歷史世界的那一半在與歷史世界的那一半打交道時，也必須運用現實主義方法。民主國家與非民主國家之間的關系仍是互不信任、互相懼怕，盡管彼此在經濟上相互依賴程度日增，但是，實力依然是它們相互關系的ultima ratio（最后手段）。

另一方面，作為世界如何運行的一種診斷性 （descriptive ）模式，現實主義留下了太多缺陷。現實主義者認為，人類歷史上所有國家都有不安全感和權力最大化的行為，這種判斷經不起仔細推敲。人類歷史進程產生了一系列合法性概念——王朝、宗教、民族主義和意識形態等等，從而使帝國主義和戰爭的可能基礎日益增多。現代自由主義之前出現的這些合法性形式，都奠基于某種形式的主奴關系，因此，帝國主義在某種意義上是由社會體制決定的。就像合法性概念在歷史中發生著變化一樣，國際關系也發生著變化；雖然戰爭和帝國主義看起來似乎在歷史中貫穿始終，但是，不同時代的戰爭和帝國主義有著不同的目的。并不存在“客觀的”國家利益，能為任何時代任何國家的行為提供共同思路，只存在多種多樣的國家利益，由實踐中的合法性原則以及對其加以解釋的個人所定義。

在自由民主國家，廢除了主人與奴隸的區分，人成為自己的主人，自然應該有截然不同的外交政策。在后歷史的世界中，和平的產生并非基于主要國家有一種共同的合法性原則。這種情狀在過去也曾存在，比如，歐洲所有國家都是君主國或帝國。和平產生于民主合法性的特定性質，以及其滿足人類獲得承認的渴望的能力。

民主國家與非民主國家之間的差異，以及使自由民主在全世界傳播開來這一更廣闊的歷史進程的可能性，表明美國外交政策中傳統的道德主義及其對人權和“民主價值”的關注，并非完全錯誤。  [[2]](#m2_26)  亨利·基辛格在1970年代認為，對蘇聯和中國這些共產主義國家進行革命性挑戰，道德上是充分的，但在實踐上則是輕率的，因為這兩個國家在軍控或解決地區爭端這些問題上都不接受“現實主義的”調節方式。1987年，美國前總統里根要求蘇聯拆除柏林墻，由此在德國遭到最為嚴厲的尖銳批評，因為那里的人們已經長期適應了蘇聯霸權的“現實”。但在一個向民主演進的世界中，這種對蘇聯合法性的革命性挑戰，不僅道德上充分，而且 政治上明智，因為這些挑戰與當時生活在共產主義下的人民想要表達的欲望一致。

當然，沒有人主張向擁有強力武器尤其是核武器的非民主國家實施軍事挑戰政策。1989年東歐發生的這種革命是罕見的事件，甚至可以說史無前例的事件，民主國家無法根據所面對的專制政權即將崩潰來制定外交政策。但在計算實力時，民主國家必須牢記合法性也是一種實力，而且強權國家常常隱藏著嚴重的內部缺陷。這就意味著，民主國家出于意識形態的考慮——即是不是民主國家——來區分自己的朋友和敵人，長期來看 可能會有更強大更持久的盟友。在與敵國打交道時，它們不應忘記這些社會之間持續存在的道德差異，也不應在追求權力之時不顧人權問題。  [[3]](#m3_26)

民主國家的和平行為進一步表明，美國和其他民主國家在維護世界的民主范圍，以及在可能且可行的條件下使之擴展上，有著長遠的利益。也就是說，如果民主國家不會彼此爭斗，那么一個穩步擴展的后歷史世界就會更加和平、更加繁榮。共產主義在東歐和蘇聯已經崩潰，來自華沙條約組織的直接軍事威脅已經煙消云散，這一事實并不能讓我們對今后的情形漠不關心。因為長遠來看，要保證西方世界不受來自另一部分世界、重新統一后的德國、具有經濟支配優勢的日本的威脅，主要仰賴自由民主制度在那些國家的盛行。

民主國家之間需要相互合作促進民主和國際和平，這個觀念幾乎與自由主義本身一樣古老。康德在其著名的文章《永久和平論》（Perpetual Peace ）和《普世歷史觀念》（An Idea for a Universal History ）中提出了一種由法的規則管理的國際民主聯盟。康德認為，人從自然狀態走向公民社會的過程中所贏得的一切，大部分被國家間盛行的戰爭狀態抵消了：“由于各共同體把所有力量都浪費在相互對抗的軍備上，由于戰爭造成的嚴重破壞，但更多的是由于持久為戰爭做好準備的必要性，［國家］阻礙了人性的充分發展。”  [[4]](#m4_26)  康德關于國際關系的著作，隨后成了當代自由主義的國際主義的思想基礎。康德所提出的聯盟給了美國人靈感，他們首先嘗試創建國際聯盟，后來又組建聯合國。恰如此前指出的那樣，戰后的現實主義在許多方面是作為自由主義的國際主義的解毒劑 呈現出來的，它認為，國際安全的真正解決方案不是國際法，而是權力平衡。

面對墨索里尼、日本、希特勒和蘇聯的擴張主義提出的挑戰，國際聯盟和聯合國在提供集體安全方面明顯失敗了，已經讓人們對康德的國際主義和一般的國際法產生了普遍的不信任。但是，許多人沒弄明白的是，因為背離了康德的規則，致使康德概念的實踐從一開始就含有嚴重的缺陷。  [[5]](#m5_24)  康德為永久和平設定的“第一條正式條款”是，他的這個國家體系中每一個國家的體制都是共和制，也就是說，它們應當是自由民主國家。  [[6]](#m6_24)  其“第二條正式條款”是，“國際法應建立在自由 國家的聯盟之上”  [[7]](#m7_22)  ，也就是說，各國共同遵守共和體制。康德給出的理由直截了當：基于共和原則建立起來的國家，相互斗爭的可能性小，因為自治的人民比專制下的人民更不愿承受戰爭的代價，而國際聯盟要有效運行，就必須共享一樣的自由權利原則。國際法不過是國內法的放大。

聯合國從一開始就不具備這些條件。為了申明“所有成員國主權平等”這一較弱的原則，聯合國憲章只字未提“自由國家”聯盟。  [[8]](#m8_22)  也就是說，聯合國的成員國資格，向任何擁有哪怕最低形式標準的主權國家開放，無論這些國家是不是基于人民主權。因此，斯大林統治下的蘇聯從一開始就是聯合國的創始成員，并且在安理會占有一席，有權否決安理會的決議。去殖民化之后，聯合國大會擠滿了來自第三世界的新興國家，它們幾乎不遵循康德的自由原則，卻發現聯合國是推行非自由的政治議程的有用工具。由于在政治秩序的正義原則或權利性質上此前沒有共識，聯合國自創建以來未能在集體安全這一關鍵領域發揮真正的重要作用，也就不奇怪了。同樣不足為奇的是，美國人在打量聯合國時總是充滿疑慮。而聯合國的前身國際聯盟，其成員國更具同質性，盡管1933年后蘇聯加入了進來。但是，它鞏固集體安全原則的能力卻極其脆弱，原因在于：這一國家體系中的重要成員——日本和德國——不是民主國家，它們不愿遵守國際聯盟的規則。

隨著冷戰日漸遠去以及改革運動在蘇聯和中國興起，聯合國擺脫了過去的一些軟弱。安理會通過對伊拉克采取前所未有的經濟制裁，以及在伊拉克入侵科威特后授權使用武力，這些情形顯示了未來國際行動的可能模式。不過，對于俄羅斯和中國這些還未完全改革的大國，安理會仍然毫無辦法，同時，聯合國大會的成員國仍是非自由國家占多數。因此，聯合國能否在下一個世代成為“新世界秩序”的基礎，大可懷疑。

如果有人想根據康德自己的原則創建一個國際聯盟，它沒有此前那些國際組織的致命缺陷，那么很顯然，它看起來更像北約（NATO）而不是聯合國——即，一個由真正自由的國家根據它們對自由原則的共同遵守建立的聯盟。這樣一個國際聯盟應該更有能力采取強制行動保護其集體安全，免遭來自非民主世界的威脅。組成這一國際聯盟的成員國，能夠根據它們相互協議確定的國際規則行事。事實上，這種康德式的自由的國際秩序，在北約、歐共體、經合組織（OECD）、七國集團、關貿總協定  [[9]](#m9_22)  這些組織，以及其他以自由主義為成員資格前提條件的組織的保護下，在冷戰期間已經悄然形成。今天，工業化民主國家通過一個具有束縛力的法律協議網絡有效地聯系在一起，由此調整它們彼此的經濟關系。盡管這些國家會為牛肉配額和歐洲貨幣聯盟的性質，或者為如何處理利比亞和阿拉伯—以色列的沖突問題，展開政治斗爭，但是，民主國家之間使用武力來解決這些爭端是完全不可想象的。

美國和其他自由民主國家將不得不面對這一事實：隨著共產主義世界的崩潰，它們身處的這個世界越來越遠離舊有的地緣政治世界，而且，歷史世界的規則和方法也不再適合于后歷史世界的生活。對于后一個世界而言，主要的問題將是經濟問題，比如促進競爭和推進創新、管理對內對外赤字、保持充分就業、協同處理嚴重的環境問題，等等。換句話說，它們必須承認如下事實：它們是始于四百多年前的那場資產階級革命的繼承人。在后歷史的世界中，人們對舒適的自我保存的欲望，已經提升到了高于為了純粹名譽而甘冒生命危險決斗的欲望的位置，而且，普遍的、理性的承認已經取代了追求支配的斗爭。

當代人對于他們是否進入了后歷史世界——國際生活是否還會出現帝國、獨裁者、渴望得到承認的仍未實現的民族主義，或者像沙漠風暴一樣刮來的新宗教，都可以無限地 爭論下去。但是，在某個意義上，他們還必須面臨著這樣的問題：他們為了躲避二十世紀令人絕望的風暴而為自己構造的后歷史家園，是否能滿足他們的長期生活。實際上，對于今天發達國家的每一個人而言，自由民主顯然要比它的競爭者法西斯主義和共產主義更受歡迎。但是，自由民主本身就值得選擇嗎？抑或自由民主仍基本上讓我們感到不滿意？在法西斯主義的最后獨裁者、蠻橫的軍人或共產黨黨魁被壓制下去之后，我們的自由秩序內部還存在著矛盾嗎？我們將在本書最后部分處理這一問題。

[[1]](#w1_26) 這一區分在很大程度上與舊有的北南區分，或者說，發達國家與欠發達國家之間的區分相應。然而，這種相應并不完全，因為像哥斯達黎加或印度這樣的欠發達國家也在實行民主制度，而納粹德國那樣的發達國家卻是專制政體。

[[2]](#w2_26) 關于非現實主義外交政策描述，見Stanley Kober, “Idealpolitik,” Foreign Policy no. 79 (Summer, 1990): 3—24.

[[3]](#w3_26) 開展意識形態斗爭的主要武器之一是自由歐洲電臺、自由電臺和美國之音這些組織，它們在整個冷戰時期從未停止過對蘇聯陣營廣播。那些認為冷戰完全是坦克和核彈頭數量問題的現實主義者常常輕視或忽視這種力量，但美國主辦的電臺在向東歐和蘇聯傳播民主觀念上扮演了主要角色。

[[4]](#w4_26) 見An Idea for a Universal History 中的第七個命題，Kant (1963), p. 20。康德特別注意到，在國際關系問題解決之前，人類的道德不會改善，因為道德的改善需要“一個共同體長期的內在努力去塑造其公民”(ibid., p. 21) 。

[[5]](#w5_24) 有人認為，康德自己并沒有把永久和平當作一個現實方案，這一觀點見Kenneth Waltz, “Kant, Liberalism, and War,” American Political Science Review 56 (June 1962): 331—340.

[[6]](#w6_24) 康德確定一個國家是不是共和體制，其依據“首先是社會成員（作為人）的自由原則；其次是所有成員（作為臣民）對唯一一個共同立法的依附原則；第三是他們（作為公民）的平等法則”。見Perpetual Peace , in Kant (1963), p. 94.

[[7]](#w7_22) Ibid., p. 98.

[[8]](#w8_22) 見Carl J. Friedrich, Inevitable Peace (Cambridge, Mass.,: Harvard University Press, 1948), p. 45.

[[9]](#w9_22) 關貿總協定當然并不要求其成員必須是民主國家，但是它有與經濟政策的自由主義相關的嚴格標準。

## 第27章 在自由王國里

人（“階級”）為了得到承認而相互斗爭，并通過勞動與自然作斗爭，這種所謂本義上的歷史被馬克思稱作“必然王國”（Reich der Notwendigkeit）；必然王國的彼岸（jenseits）是“自由王國”（Reich der Freiheit），在那里人們（毫無保留地相互承認）不再斗爭，勞動也少之又少。

——亞歷山大·科耶夫，《黑格爾導讀》  [[1]](#m1_27)

在此前論述關于撰寫一部普世史的可能性的時候，我們曾說暫且把定向性的歷史變化是否構成進步 這一問題往后放一放。如果歷史無論怎樣都將把我們導向自由民主，那么問題就成了自由民主以及它所基于的自由和平等原則是否好的問題。常識表明，自由民主比它在二十世紀的主要對手法西斯主義和共產主義有更多優勢，而只要忠誠于我們所繼承的價值和傳統，就會毫無疑問地走向民主。但是，盲目地擁護自由民主，完全回避自由民主的缺陷，并不一定有助于這項事業。顯然，如果不更加深入地探查民主及其不足，就不可能回答歷史是否走向了終結這一問題。

我們已經習慣于從外交政策的角度來思考民主的繼續發展問題。在讓－弗朗索瓦·雷韋爾看來，民主最大的缺陷就是它無法保護自己免受殘忍、頑固的暴政侵害。在一個仍充滿著威權主義、神權政治、狹隘的民族主義諸如此類的世界中，這些暴政帶來的威脅是否消退以及還有多久會消退，仍是困擾著我們的問題。但是，讓我們暫時假定，自由民主已經征服了它的外部對手，在可預見的未來不會有危及生存的嚴重外部威脅。那么問題是，歐洲和美國這些長期穩定的自由民主國家會無限期地自我維持下去嗎？或者，它們有一天也會像共產主義那樣因某種內部敗壞而崩潰嗎？無疑，自由民主國家受到失業、污染、毒品、犯罪等一攬子問題的困擾，但是，在這些眼下的問題之外，自由民主國家內部是否還存在其他導致不滿的更深層的根源——即那里的生活是否真正令人滿意 。如果我們顯然看不到這樣的“矛盾”，那么我們就可以與黑格爾和科耶夫一道說，我們已經達到了歷史的終結處。但是，如果它們有這樣的矛盾，那么我們必須說，歷史在嚴格的意義上仍在繼續。

為了回答這一問題，我們此前已經說過，僅僅打量世界尋找民主面臨的挑戰的經驗證據是不夠的，因為這些證據總是含糊不清的，而且可能具有欺騙性。當然，我們不能以共產主義崩潰作為證據，認為民主在未來不會有挑戰是可能的，或者認為民主不會有遭受同樣命運的一天。相反，我們需要以一種超歷史的標準來衡量民主社會，某種“人之為人”的概念可以讓我們看到其潛在的缺陷。為此，我們要轉向霍布斯、洛克、盧梭和黑格爾的“最初的人”。

科耶夫認為，人類已經達到了歷史的終點，他的這一主張所依據的是他的如下觀點：尋求承認的欲望是人最基本的渴望。在他看來，為承認而斗爭從第一場流血戰斗開始就推動著歷史；而歷史之所以終結，是因為普遍同質的國家所具有的相互承認完全滿足 了這種渴望。科耶夫對尋求承認的欲望的強調，似乎可以看作理解自由主義未來前景的適當框架，因為正如我們所見，最近幾個世紀出現的主要歷史現象——宗教、民族主義和民主——在本質上可以被理解為尋求承認的斗爭的不同表現。對激情在當代社會中以什么方式得到滿足或得不到滿足的分析，要比類似的對欲望的分析，可以讓我們對自由民主的完備性有更深的洞察。

因此，歷史終結的問題，也就成了激情的未來的問題：自由民主制度是否如科耶夫所說的那樣足以滿足尋求承認的欲望，或者說，這種欲望是否根本上仍沒有得到滿足，因此能夠以完全不同的方式顯現自身。我們此前構建普世史的努力，產生了兩種平行的歷史過程，一種由現代自然科學和欲望的邏輯引導，另一種由尋求承認的斗爭引導。這兩種過程都很微妙地達到同一個終點，即資本主義的自由民主制度。但是，欲望和激情能夠通過同樣的社會政治制度得到完全的滿足嗎？讓欲望滿足的東西不能讓激情滿足，或者相反，讓激情滿足的東西不能讓欲望滿足，因此讓“人之為人”感到滿足的人類社會根本不存在，這難道沒有可能嗎？

自由社會并不意味著欲望和激情的同時滿足，反而在這兩者之間打開了嚴重的分裂，左派和右派在對自由主義的批評中都提出了這種可能性。左派抨擊說，普遍的相互承認這一承諾在自由社會中基本上仍沒有實現，理由就是前面所述：資本主義事實上造成的經濟不平等就意味著不平等的承認。右派抨擊說，自由社會的問題不在于承認不夠普遍化，而在于平等承認這一目標本身。后者之所以是成問題的，是因為人類天生不平等 ；平等地對待他們不是肯定人性，而是否定人性。我們將依次探究這兩個主張。

在這兩種批判中，左派對自由社會的批判在十九世紀就很常見。不平等問題在往后的好些世代里，仍將繼續困擾著自由社會，因為某種意義上它們在自由主義框架內是不可解決的。盡管如此，在我們當前的秩序中，這些不平等與來自右派的不滿相比，似乎還不是什么根本的“矛盾”，右派所不滿的是平等的承認作為目的的可欲性本身。

社會不平等分為兩類，一類可以追溯到人的習俗，另一類可以歸屬為自然或自然必要性。在第一類里頭，有平等的法律障礙——把社會分成封閉的階層、種族隔離制度、針對黑人的法律、投票權的財產資格，等等。此外，還有一些因文化而來的習俗不平等，比如此前討論過的不同種族和宗教群體對經濟活動的態度。這后一種情形既不是源自現實的法律和政策，也不能歸咎于自然。

平等的自然障礙始于一定人群中自然能力或天賦的不平等分配。并不是每個人都可以成為音樂會上的鋼琴家或湖人隊的主力，就像麥迪遜所說的那樣，也不是每個人都具有獲取財產的平等能力。英俊小伙和漂亮姑娘跟相貌平平的同儕相比，更有優勢吸引到好的結婚對象。還有其他一些不平等形式，可以直接追溯到資本主義市場的運作：經濟內部的勞動分工，以及市場本身的無情運作。這些不平等形式并不比資本主義本身更“自然”，但它們是選擇資本主義經濟體制的必然結果。若沒有合理的勞動分工，若沒有贏家和輸家，若資本不從一個產業部門流向另一個產業部門，不從一個國家流向另一個國家，現代經濟是不可能有生產力的。

原則上說，所有真正的自由社會都致力于消除不平等的習俗根源。此外，資本主義經濟的活力因其對勞動力不斷變化著的需求，也傾向于打破擋在平等面前的習俗和文化的障礙。馬克思主義思想一個世紀的洗禮，已經使我們習慣于認為資本主義是極其不平等的，但事實是，就社會效應而言，它們比其所取代的農業社會要平等得多。  [[2]](#m2_27)  資本主義是一股充滿活力的力量，它不斷地沖擊純粹習俗的社會關系，用基于技藝和教育的新社會分層取代世襲的特權。若沒有讀寫和教育的普及，若沒有高度的社會流動性和向才能而不是特權開放的職位，資本主義就無法運行，或者說，資本主義就無法有效地運行。此外，實際上所有的現代民主國家都對商業加以規范，推行收入從富人向窮人流動的再分配，并且承擔某種程度的社會福利責任，例如美國有社會保障和公共醫療補助制度，德國或瑞典有更加全面的福利制度。盡管美國可能是西方民主國家中最不愿意扮演家長角色的國家，但是新政的基本社會福利立法已經被保守派所接受，并且在很大程度上表明不大會倒轉回去。

從所有這些平等化過程中形成的，是所謂的“中產階級社會”。這個表述屬于用詞不當，因為現代民主國家的社會結構仍類似于傳統的金字塔，而不是中間鼓起的圣誕裝飾物。不過，金字塔的中間仍相當宏大，而且，高度的社會流動性使幾乎每一個人都認同中產階級的取向，并認為自己至少可能是其中的成員。中產階級社會在某些方面仍是極其不平等的，但是，這些不平等的根源，日益要歸因于天賦的自然不平等、經濟上必要的勞動分工和文化。科耶夫認為戰后的美國實際上進入了馬克思所謂的“無階級社會”，對此，我們可以這樣解釋：這并不是說所有的社會不平等都被消除，但是，那些留存下來的平等障礙在某些方面是“必然的、無法根除的”，因為它們并不是出于人的意志而是出于事物的本性。只要不出這些限制范圍，這樣的社會就可以說進入了馬克思所說的“自由王國”，因為它們有效地廢除了自然需要，可以讓人們用最小量（根據任何歷史標準來看）勞動來滿足自己的適當需要。  [[3]](#m3_27)

即使根據這一相對寬松的平等標準，絕大多數現存的自由民主國家仍沒有完全合格。在那些出于習俗而不是自然或必然性的不平等中，最難根除的是那些源自文化的不平等。當代美國所謂的黑人“下層階級”就是這種情形。一個在底特律或南布朗克斯長大的年輕黑人所面臨的障礙，不過始于不達標的學校，這樣的問題理論上是可以通過公共政策加以矯正的。在一個地位幾乎完全由教育決定的社會中，這樣的個體可能在達到學齡之前就受到不公對待。由于缺乏能夠傳導文化價值的家庭環境，這些少年不懂如何利用機遇，時刻被“街頭”生活所吸引，認為這種生活比中產階級的美國生活更親切、更富有魅力。在這些情形下，即使黑人獲得了完全的法律平等，即使美國經濟提供了機會，他們的生活也不會有根本的變化。此外，這些文化不平等的解決效果還不明顯，因為那些明明是為了幫助黑人下層階級而制定的社會政策，削弱了家庭的角色，增加他們對國家的依賴性，反而傷害了他們。沒有人把“創造文化”——即重造內在的道德價值——當作公共政策問題來解決。因此，盡管美國在1776年就已經正確地確立了平等原則，但對于許多美國人來說，它在1990年代還沒有完全實現。

此外，盡管資本主義能夠創造大量的財富，但是它仍然拙于滿足人類尋求平等承認的欲望或平等意識。勞動的分工帶來了不同職業在尊嚴上的差別：清潔工和餐館工永遠不會與腦外科醫生或足球明星受到同樣的尊重，而失業者的尊嚴就更少了。在經濟繁榮的民主國家，貧困問題已經從自然需要問題轉變為承認問題。對窮人或無家可歸者的真正傷害，更多的是他們的尊嚴，而不是物質福利。由于沒有財富或財產，社會上的其他人不會認真對待他們：政客不會討好他們，警察和法律制度也不會盡力保護他們的權利；在一個看重自助的社會中，他們找不到工作；他們能夠找到的，都是些低賤的工作；而且，他們幾乎沒有機會通過教育來改善自己的處境，或者通過其他方式來發揮自己的潛能。只要存在著貧富差別，只要職業有貴賤，那么，物質繁榮的絕對水平也無法糾正這種狀況，或消除對那些物質不寬裕的人的尊嚴的日常傷害。因此，滿足欲望的東西并不同時滿足激情。

即使在最完美的自由社會中，仍存在著主要的社會不平等，這意味著構成這種社會之基礎的自由原則與平等原則之間，存在著一種持續的張力。托克維爾曾明確地指出  [[4]](#m4_27)  ，這種張力就像它從中產生的不平等一樣，是“必然且不可根除的”。任何給予弱勢群體“平等尊嚴”的努力，都意味著其他人的自由或權利的削減，尤其是當這種弱勢的根源在于深層的社會結構時更是如此。如果通過一項積極行動方案，賦予少數弱勢群體工作機會或接受大學教育的機會，那就意味著其他人機會的減少；而政府花在國民健康保險或福利上的每一塊錢，都意味著私營經濟投入的資金的相應減少；任何為避免工人失業或公司破產所采取的措施，都意味著經濟自由的縮小。自由與平等之間沒有一個固定或自然的平衡點，也沒有同時得到最大化的方式。

以極端的情形而言，馬克思主義的方案不惜以自由為代價，力圖促進極端的社會平等，為了根除天生的不平等，實行按需分配而非按才能分配，并企圖廢除勞動分工。未來一切推動社會平等的努力，如果仍要試圖超越“中產階級社會”，都必須考慮馬克思主義方案的失敗。因為，為了根除那些看來“必然且不可根除的”差異，必須創造一個魔鬼般的強權國家。共產黨或紅色高棉可以努力地消除城鄉差別或體力勞動與腦力勞動之間的差別，但是要做到這樣一點，就必須以剝奪所有人最基本的權利為代價。蘇聯人可以按需付酬而不按勞動或才能付酬，但如此做法只能以整個社會喪失勞動熱情為代價。這些共產主義社會最終以接受一種實質上的社會不平等而告終，這種不平等被米洛凡·吉拉斯（Milovan Djilas）命名為由黨魁和官僚構成的“新階級”。  [[5]](#m5_25)

隨著共產主義在全世界的瓦解，我們現在身處一個顯著的情勢中，其中自由社會的左派批判者面對如何克服更為棘手的不平等，完全沒有了徹底的 解決方案。暫時，對個體承認充滿激情的欲望與對平等充滿激情的欲望相互對峙，今天，無論在政治領域還是在經濟領域，幾乎沒有哪個自由社會的批判者，會為了克服現存的經濟不平等，而甘愿整個兒地拋棄自由原則。  [[6]](#m6_25)  論證的核心關涉的并不是自由社會的原則，而是自由與平等之間最佳的平衡點。從里根治下的美國或撒切爾治下的英國的個人主義，到歐洲大陸的基督教民主主義和斯堪的納維亞的社會民主主義，每一個社會平衡自由與平等的方式不盡相同。這些國家彼此在社會習俗和生活質量上各不相同，但是，它們所選擇的具體平衡點都在自由民主的基本框架之內，絕不會損害到根本原則。對更大程度的社會民主的欲望，不必以形式民主為代價，因此它本身也不會反對歷史終結的可能性。

盡管來自左翼的舊的經濟階級問題已經消退，但自由民主是否還會受到其他種不平等所引起的全新且可能更激進的挑戰，仍不可知。種族主義、性別歧視和同性戀歧視這些不平等，已經取代左翼傳統的階級問題成了美國校園的熱點。一旦平等地承認每一個人的尊嚴這一原則——滿足每一個人的平等意識——得到確立，就無法保證人們會繼續接受不平等殘余的存在，無論它是自然的還是必然的。自然分配給每個人的能力是不平等的，這一事實并不能說是完全公正的。不能僅僅因為這一代人把這種不平等當作自然的或必然的接受下來，就意味著這種不平等在將來也必須接受下來。也許有朝一日，政治運動會激活阿里斯托芬（Aristophanes）在《婦女大會》（Assembly of Women ）中的計劃，強迫俊男與丑女結婚，丑男與靚女結婚  [[7]](#m7_23)  ，或者，將來會出現新技術，能夠控制這種源于自然的不公正，以一種“更公平的”方式重新分配美貌或智慧這種自然的好東西。  [[8]](#m8_23)

比如，想想我們是如何對待殘疾人的。人們過去認為殘疾人是自然的惡作劇，就像一個人天生就矮小或斜視一樣，只能帶著這種缺陷過一生。然而，當代美國社會不僅醫治這種身體缺陷，而且試圖修復尊嚴上受到的傷害。許多政府機構和大學目前選擇用來幫助殘疾人的方式，在許多方面成本要比過去高得多。許多城市一改過去為殘疾人提供特殊交通服務的方式，對所有公共交通工具進行整改，以使殘疾人也可以搭乘。它們一改在公共建筑設立專為輪椅進出的出入口，而在正門入口處建斜坡。這些花費和努力并不是為了減輕殘疾人的身體上的痛苦，因為要達此目的還有許多更經濟的方式，而是為了避免傷害他們的尊嚴。我們所保護的，是他們的激情，我們就是要通過征服自然，證明殘疾人也能像任何別的人一樣乘坐公交或從建筑的正門出入。

尋求平等承認的熱情——平等意識——未必會隨著更多的事實平等和物質豐裕的實現而縮減，卻可能會因此受到激發。

托克維爾解釋說，當社會階級或社會群體之間的差別很大，并且受到長期傳統的支持，人們就會變得聽天由命或者甘愿接受現狀。但是，如果社會是流動的，群體之間關系密切，人們就會對他們之間仍存在的差別十分敏感，并且感到憤怒。在民主國家，人們對平等的熱愛要比對自由的熱愛更深切、更持久。沒有民主，也可以獲得自由，但平等卻是民主時代唯一明確的特征，因此，人們對它更執著。過度的自由——利昂娜·赫爾姆斯利（Leona Helmsley）或唐納德·特朗普（Donald Trump）的傲慢、伊凡·博斯基（Ivan Boesky）或邁克爾·米爾肯（Michael Milken）犯下的罪行、埃克森公司瓦爾德茲號油輪原油泄漏對普拉德霍灣的破壞——比全是巴結奉承的平庸之輩或多數人的暴政所造成的惡更為醒目。政治自由贈予少數人巨大的快樂，而平等給予大多數人小小的喜悅。  [[9]](#m9_23)

因此，盡管自由方案在過去的四百年里，很大程度上成功地從政治生活中排除了較為可見的優越意識形式，我們的社會仍需要繼續關注尊嚴平等的問題。今天，在民主的美國，許多人致力于完全徹底地消除各種殘余的不平等，確保小女孩不再比小男孩付更多理發費、童子軍不會再拒絕同性戀團長、每幢建筑的正門都有輪椅通過的斜坡。這些熱情在美國社會之所以存在，恰恰是因為現實中仍存在的不平等少了，而不是多了。

未來左派對我們當前的自由主義提出挑戰所采取的形式，會大大不同于我們在二十世紀所熟悉的那些形式。共產主義對自由主義造成的威脅極其直接和明顯，然而這一學說已經大失人心，人們覺得它已經完全從發達世界驅除出去了。未來左派對自由民主的威脅，更可能是披上自由主義的外衣，從內部轉變其意義，而不是對基本的民主制度和原則進行正面抨擊。

比如，幾乎所有的自由民主國家，在過去的一個世代都出現大批新“權利”。許多民主國家不僅保護生命、自由和財產，而且也明確了隱私、旅行、就業、休閑、性偏好、墮胎、未成年人等方面的權利。不消說，其中許多權利的社會內容模糊不清，甚至相互矛盾。我們不難預見，獨立宣言和憲法所規定的基本權利，會因為那些為了社會更徹底的平等化而新提出來的權利而受到削弱。

我們當前關于權利性質的話語的前后矛盾，源于對人性的理性理解方面更深層的哲學危機。權利直接源自對何謂人的理解，但是，如果對于人的本性沒有共識，或者說，這樣一種理解在原則上是不可能的，那么，任何定義權利的努力，或阻止創造新的且可能是偽造的權利的努力，都將是徒勞的。作為這種情形是如何發生的例子，我們可以設想一下未來權利的超級普遍化的可能性，那時，人與非人的區別不再存在。

古典政治哲學認為，人具有一種位于野獸與神之間的尊嚴；人的本性部分是獸性，但人有理性，因此具有不為其他物種所具有的特殊的人類德性。在康德和黑格爾以及作為他們理論基礎的基督教傳統看來，人與非人之間的區別至關重要。人類具有一種高于自然界中其他一切事物的尊嚴，因為只有人是自由的 ：也就是說，他們是自因，不為自然本能所決定，能夠做出自主的道德選擇。

今天，我們每個人都談論 人的尊嚴，但是，對于人為什么擁有尊嚴并沒有形成共識。當然，幾乎沒有人認為人之所以具有尊嚴，是因為人能夠做出道德選擇。現代自然科學以及康德和黑格爾以降的哲學，整體上否定人的自主道德選擇的可能性，而是完全根據低于人和低于理性的沖動來理解人的行為。曾經被康德認為是自由和理性的選擇，在馬克思看來不過是經濟力量的產物，在弗洛伊德（Freud）看來則是深層的性沖動的產物。根據達爾文（Darwin）的說法，人完全是從低于人的東西進化而來的；根據生物學和生物化學，人越來越容易得到理解。這個世紀的社會科學告訴我們，人是社會環境狀況的產物，而人的行為就像動物的行為一樣，按照某些確定的規律發生。對動物行為的研究表明，它們也能夠進行為了名譽的決斗，而且它們能有驕傲感和尋求承認的欲望。現代人現在知道，如尼采所說的那樣，人是從“生命黏液”一路進化而來；他與從中進化而來的動物之間只有量的區別，沒有質的區別。理性上能夠遵守為自己創造的法則的自主之人，成了一個自我陶醉的神話。

人有高于其他物種的尊嚴，這令他有資格去征服自然，也就是說，使他有資格為了自己的目的操控和利用自然，而現代自然科學使這一切變得可能。但是，現代自然科學似乎表明人與自然之間沒有本質差別，人只不過是一種更有組織、更合理的黏液形式。可是，如果沒有根據說人具有高于自然的尊嚴，那么人支配自然的正當性也就沒有了。那種否認人與人之間存在著重大差別的熱情，可以被擴展開來，從而否認人與高級動物之間存在重要差別。動物權利運動主張，猴子、老鼠或黑貂能像人一樣感到痛苦，而海豚似乎具有高級智能；那么，為何殺人是非法的，而殺害這些動物卻不是呢？

但是，這一主張不會到此為止。因為可以繼續質疑，如何區分高等動物與低等動物呢？誰能確定自然界經受了什么樣的痛苦呢？確實，為什么經受痛苦的能力或者具有高級智能，是具有更高價值的資格？最終，為什么人比自然界其他部分——從粗陋的石頭到最遙遠的星球——具有更多尊嚴？為什么昆蟲、細菌、蛔蟲和艾滋病毒不能具有與人平等的權利呢？

絕大多數當代的環保主義者并不認為上述物種有那樣的權利，這一事實表明他們仍相信某種較高的人的尊嚴概念。也就是說，他們之所以保護小海豹和鵜鳥，是因為我們人類喜歡有它們存在。但是，這只是他們的虛偽。如果沒有合理的根據說人有高于自然其他部分的尊嚴，那么，就沒有合理的根據說自然的某個部分，比如小海豹，具有高于另一個部分的尊嚴，比如艾滋病毒。事實上，環保運動中存在著一個極端的分支，他們倒是顯得更前后一貫，認為自然具有與人同樣平等的權利，不只是指具有情感和理智的動物，而是指一切自然造物。這種信念的結果就是對埃塞俄比亞這樣的國家出現大饑荒無動于衷，因為這不過是自然對人類過度行為的報復，也是自然的一份判決，即人應該回到全球一億人口左右的“自然”狀態（而不是目前五十多億人口這種狀況），如此，人才會停止工業革命以來對自然的生態平衡所造成的破壞。

平等原則不僅應用于人類，而且擴展到非人類的造物，這在今天聽來或許有點怪異，但它卻蘊含在我們今天的思考所形成的僵局中：人是什么？如果我們真的認為人沒有能力做出道德選擇或自主地運用理性，如果他能夠完全根據低于人的東西來理解，那么，權利將逐步擴展到動物和其他自然存在，就不僅是可能的，而且是不可避免的 。平等而普遍的人性伴隨人類特有的尊嚴，這一自由主義概念定會遭到上下交攻：不是有人聲稱某些群體身份比人類的品質更加重要，就是有人相信人與非人沒什么截然區別。現代相對主義讓我們陷入思想僵局，使我們無法明確地回應這兩面的攻擊，因此，也無法維護傳統所理解的自由權利。

普遍同質國家中可以獲得的這種相互承認，未能完全滿足許多人，這是因為，用亞當·斯密的話說，富人依然炫耀自己的福佑，而窮人依然為貧窮而感到恥辱，覺得自己為同胞所忽視。盡管目前共產主義處在崩潰之中，但是，這種相互承認的不完美，仍是左翼未來尋求替代自由民主和資本主義方案的根源。

不過，盡管對平等的人的承認仍不平等，是針對自由民主最為人知的指控，但我們仍有理由認為更大的、根本上來說也更嚴重的威脅來自右翼，也就是說，來自自由民主國家總是把平等的承認給予不平等的人。我們現在就轉向這一問題。

[[1]](#w1_27) Kojève (1947), p. 435 (footnote). 編按：參見科耶夫該書英譯本第159頁，中譯本第517頁。

[[2]](#w2_27) 關于這一觀點，見Gellner (1983), pp. 32—34, 36.

[[3]](#w3_27) 科耶夫用以描述戰后美國的“無階級社會”一詞，盡管在某些放具有穿透力，但顯然不是馬克思主義那里的意思。

[[4]](#w4_27) Tocqueville (1945), vol. 2, pp. 99—103.

[[5]](#w5_25) 見Milovan Djilas, The New Class: An Analysis of the Communist System (New York: Praeger, 1957).

[[6]](#w6_25) 實際上，所有來自左派的對我的“歷史的終結？”一文所做出的批判，都指出了當代自由社會中存在的大量經濟和社會問題，但是，沒有哪個批判者像此前的馬克思和列寧那樣，為了解決這些問題而愿意公開提倡拋棄自由原則。例見Marion Dönhoff, “Am Ende aller Geschichte?” Die Zeit (September 22, 1989), p. 1; and André Fontaine, “Après l’historie, l’ennui?” Le Monde (September 27, 1989), p. 1.

[[7]](#w7_23) 那些認為這不過是一種遙遠的前景的人，請考慮下史密斯學院的“壓迫的具體表現”，其中包括某些所謂的“外表主義”，即“外貌是一個人的價值的指針這種信念”。引自Wall Street Journal (November 26, 1990), p. A10.

[[8]](#w8_23) 關于這一與約翰·羅爾斯的正義理論有關的觀點，見Allan Bloom, “Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy,” in Bloom, Giants and Dwarfs: Essays 1960—1990 (New York: Simon and Schuster, 1990), 329.

[[9]](#w9_23) Tocqueville (1945), vol. 2, pp. 100—101.

## 第28章 沒有胸膛的人

現時代最普遍的標志是：在人的眼中，自己的尊嚴已經喪失到了難以置信的程度。長久以來，人是萬物的中心和悲劇英雄；因此，他至少要證明自己與萬物決定性的、本質上有價值的一面緊密相關——像所有希望堅持人的尊嚴的形而上學家一樣，他們堅信道德價值是最重要的價值。那些拋棄了上帝的人，更加堅定地忠誠于道德信仰。

——尼采，《權力意志》  [[1]](#m1_28)

為了完成我們目前的論述，我們就必須提及據說會在歷史終結處出現的造物：最后的人 。

根據黑格爾的說法，普遍同質國家通過使以前的奴隸成為自己的主人，完全調和了存在于主奴關系中的矛盾。主人不再只受到某些多少低于人的存在者的承認，而奴隸也不再得不到任何對其人性的承認。相反，每一個個人，每一個自由且認識到自己的自我價值的個人，都承認所有其他個人具有同樣的素質。在消除主奴的這種矛盾中，他們各自的某些東西保存了下來：那就是主人的自由與奴隸的勞動。

卡爾·馬克思是黑格爾最大的批判者之一，他否認承認的普遍性；因為經濟階級的存在使這種情形不可能出現。不過，另一個更深刻的批判者是尼采。盡管如此，尼采的思想卻從未像馬克思的思想那樣通過群眾運動或政治黨派體現出來，而他提出的人類歷史進程的方向問題仍未得到解決，而且在最后的馬克思主義政權從地球上消失之后，這個問題也不可能得到解決。

在尼采看來，黑格爾與馬克思幾無差異，因為他們的目標一樣，即一個體現了普遍承認的社會。實際上，他提出了如下問題：首先，能夠普遍化的承認值得追求嗎？承認的品質 不是要比承認的普遍性重要得多嗎？承認的普遍化這一目標難道不是必然使承認變得瑣屑和毫無價值嗎？

尼采說最后的人本質上就是得勝的奴隸。他完全贊成黑格爾說基督教是一種奴隸意識形態，民主則是基督教的世俗化形式。法律面前人人平等，就是所有信徒在天國中平等這一基督教理想的實現。但是，上帝面前人人平等這一基督教信仰不過是一種偏見，一種從弱者對強者的怨恨中產生的偏見。基督教發源于這樣一種認識：弱者如果像畜群一樣結合在一起，用罪感和良心做武器，就可以戰勝強者。在現時代，這種偏見廣泛傳播開來，不可阻擋，原因不在于它被揭示為真理，而在于弱者的隊伍日益壯大。  [[2]](#m2_28)

自由民主國家并沒有如黑格爾所說的那樣，綜合了主人道德和奴隸道德。在尼采看來，自由民主國家代表著奴隸的絕對勝利。  [[3]](#m3_28)  主人的自由和滿足無處藏身，因為民主社會中沒有誰在真正地統治 。自由民主社會中典型的公民，是霍布斯和洛克筆下的那種個人，他為了安逸的自我保存，而放棄自己具有更高價值這種充滿驕傲的信念。在尼采看來，民主政體下的人完全由欲望和理性組成，擅于通過長期自我利益的計算滿足自己大量瑣屑的欲求。但是，這種人完全沒有任何優越意識，滿足于自己的幸福，不會因自己無法超越這些欲求而感到羞恥。

當然，黑格爾堅持認為，現代人不僅為滿足欲望斗爭，也為承認而斗爭，而且這種承認在普遍同質國家賦予其權利時得到實現。如今，那些沒有權利的人們確實在為了獲得權利而斗爭，比如東歐、中國和蘇聯的情形。但是，他們通過被賦予權利這種單純的行為是否得到人性的滿足 ，則是另一個問題。這讓人們想起格勞喬·馬克思（Groucho Marx）的笑話，他說他絕不加入允許自己入會的俱樂部：一種只要是人就可以得到的承認還有什么價值呢？在一場成功的自由革命之后，比如1989年東德發生的革命，每一個人都成了新權利制度的受益者。這些人無論是否為承認而斗爭，無論是否滿足于此前舊體制下的奴役狀態，無論是否曾為舊體制下的秘密警察服務過，他們都是這樣的受益者。一個賦予這種承認的社會或許是滿足激情的起點，而且顯然好于那種不承認每個人的人性的社會。可是，僅僅賦予自由權利可以完全滿足使主人甘愿冒死的巨大欲望嗎？而且，即使許多人滿足于這種微不足道的承認，它能滿足那些具有無限抱負的少數人嗎？如果每一個人僅僅因具有民主社會中的權利而感到完全滿足 ，不再有超出公民身份的熱望，難道我們不覺得他們實際上應受到鄙視嗎？另一方面，如果激情通過相互的普遍承認還不能得到根本的滿足，那么民主社會豈不是暴露了一個致命的缺陷？  [[4]](#m4_28)

我們可以看看近年來美國開展的“自尊”運動，比如1987年加利福尼亞州設立自尊委員會，從中我們可以看到普遍承認概念中的內在矛盾。  [[5]](#m5_26)  這種運動始于一項正確的心理學觀察，即生活中成功的行動來自一種自我價值感，如果人喪失了它，就會覺得自己毫無價值，結果這種自我暗示必定成真。它的前提既是康德式的，也是基督教式的（即使這場運動的提倡者自己沒有意識到運動的思想根源），即每一個人都是人，因此擁有一定的尊嚴。在基督教的傳統中，康德會說，所有人都有同等的能力決定自己是否根據道德法則生活。但是，這種普遍的尊嚴取決于人的某種分辨能力，即分辨哪些行為違反了道德法則因而是邪惡的行為。真正的自尊意味著，當一個人不能遵循某一標準時會感到羞恥或厭惡自己。

當前自尊運動的問題是，其參與者由于生活在民主、平等的社會，因而很少愿意在什么應該得到尊重上做出選擇。他們想走到外面擁抱每一個人，告訴他們無論生活多么不幸、多么不體面，他們都還有自我價值，因為他們是了不起的人 。他們不愿認為任何人、任何事是沒有價值的。如今，作為一種策略，一個最不幸的人，如果在關鍵時刻有人無條件地肯定他的個人尊嚴或“人格”，他可能會由此振作起來。但是最終，母親會知道自己有沒有忽視子女，父親會知道自己有沒有回家酗酒，女兒會知道自己有沒有撒謊，因為“那些對他人管用的小把戲，在一個人敞開心扉自己與自己面對時毫無意義”。自尊必定與一定程度的成就有關，無論這一成就多不起眼。取得成就的困難越大，自尊感就越強烈：一個通過海軍基本訓練的人，自尊感顯然要大于一個排隊領取免費餐的人。但是，在民主社會中，我們基本上反感這樣的說法：某個人、某種生活方式或某種活動，要比另一個人、另一種生活方式或另一種活動更好更有價值。  [[6]](#m6_26)

普遍承認還有一個更深層次的問題，它可以歸結為“誰來尊敬”。一個人從他人承認中獲得的滿足，不是在很大程度上取決于給出承認的那個人的品質嗎？某個你看重的人對你的承認，不是比你毫不了解的許多人對你的承認更讓你感到滿足嗎？難道最高因而最有滿足感的承認不是必定來自某個小團體嗎？因為最高程度的成就只能被那些取得類似成就的人來判斷。比如，如果某人是一位理論物理學家，那么他的研究得到同行中最優秀的物理學家的承認，就比得到《時代》（Time ）雜志的承認可能會他更有滿足感。而且，即使一個人不關注如此崇高的成就，承認品質的問題仍至為關鍵。例如，一個是較大的當代民主國家，一個是較小的聯系緊密的前工業化農業社群，前者的公民就必定比后者的成員從所得到的承認中獲得更大的滿足感嗎？盡管后者沒有現代意義上的那種政治“權利”，但他們是那些雖小卻穩定的群體的成員，因血緣、勞作、宗教等關系結合在一起，他們相互“承認”且彼此尊重，即使他們常常受到封建領主的剝削和迫害。與此相反，現代城市的居民，生活在巨大的公寓樓里，雖然得到了國家的承認，但是他們與居住在一塊、工作在一起的人們卻形同陌路。

尼采認為，在貴族社會之外，不可能有什么真正的人之卓越、偉大或高貴。  [[7]](#m7_24)  換句話說，真正的自由或創造性只能源自優越意識，即被承認比他人更好的欲望。即使人人生而平等，如果一個人只想與每個人一樣，那他就無法使自己發揮到極致。而一個人要超越自己，就必須要有被承認比他人更優越的欲望。這種欲望不僅是征服和帝國主義的基礎，它也是創造生活中有價值之物的基礎，無論是交響樂、繪畫、小說、倫理法則還是政治體制。尼采指出，一切真正的卓越最初必定源自不滿，一種自己與自己的不一致，最終導致一場帶來無盡痛苦的針對自己的戰爭：“舞蹈之星只在那仍能心思混沌的人中升起。”健康和自我滿足是缺陷 。激情是人刻意尋求斗爭和犧牲的一面，其目的在于證明自己是某種比恐懼的、貪婪的、本能的、生理上被決定的動物更好、更高的東西。并不是所有人都能感受到這種沖動，但是對于那些能感受這種沖動的人而言，僅僅知道自己在價值上與其他所有人平等，激情是無法得到滿足的。

對不平等 的追求表現在生活的各個方面，甚至在像布爾什維克革命這種以創造一個基于完全的人類平等的社會為目標的事件中，也是如此。列寧、托洛茨基和斯大林這些人，并不是那種純粹為了與他人平等而奮斗的個人：若他們是這樣的個人的話，列寧就永遠不會離開薩馬拉，斯大林可能仍是第比利斯神學院的學生。發動一場革命、創建一個全新的社會，需要有比常人更堅定、更具遠見、更殘酷和更理智的非凡人物，而這些正是早期的布爾什維克所富有的特質。然而，他們奮力創建的那種社會，卻試圖廢除他們自己所具有的那些抱負和特質。這或許正是所有左派運動——從布爾什維克和中國共產黨人到德國的綠黨分子——最終都會遭遇對其領導人的“個人崇拜”的原因所在，因為平等社會中的平等理想，與創建這樣一個社會所需的這種具有優越意識的人之間，存在著一種不可避免的張力。

因此，像列寧或托洛茨基這樣為更純潔、更崇高之物奮斗的人，更可能產生于那種人并非 生來平等的社會中。而持相反主張的民主社會，則有利于促進一切生活方式和價值平等的信念。它們不會對它們的公民說應該如何生活，什么會使他們幸福、正直和偉大。  [[8]](#m8_24)  相反，它們培養寬容，并使之成為民主社會中的主要德性。而且，既然人們無法肯定何種具體的生活方式要優于其他生活方式，那么，他們就會退回到生命本身，即身體及其需要和恐懼。盡管并非所有靈魂都具有同樣的德性或天賦，但所有身體都經受痛苦；因此，民主社會傾向于同情，并把使身體免于痛苦作為首要的關注問題。民主社會中的人們首要關注的是物質所得，為此，生活在一個旨在滿足身體的無數需要的經濟世界中，也就不是什么偶然之事了。根據尼采的說法，最后的人“離開了生活艱難之地，因為他需要溫暖”。

人們還在工作，因為工作是一種消遣。但人們要謹慎，以免這種消遣傷人。人們不再變得富有，也不再變得困窮：兩者都太辛苦了。誰還愿意統治？誰還愿意服從？兩者都太辛苦了。

沒有牧人，而只有一個牧群！人人都要平等，人人都是平等的：誰若有別樣感受，就得自愿進入瘋人院。  [[9]](#m9_24)

在民主社會中，人們要嚴肅對待公共生活中涉及真正道德內容的問題，變得特別困難。道德關系到好壞善惡之分，而這似乎違背了民主的寬容原則。正因為此，最后的人首要關注的是個人健康和安全，因為這是毫無爭議的。在今天的美國，我們有資格批評別人的抽煙習慣，但沒有權利批評他或她的宗教信仰或道德行為。在美國人看來，他們的身體健康——吃什么喝什么、從事什么鍛煉、保持什么樣的體型——比先輩們為之費心的道德問題更重要。

由于把自我保存放在首位，最后的人就與黑格爾所描述的歷史開端處流血斗爭中的奴隸相像。但是，作為自那時后就相繼而起的整個歷史進程的結果，即人類社會向著民主前進這一復雜的積累進程的結果，最后的人的情形更加糟糕。因為根據尼采的說法，只有生活在一定的視域之內，即生活在一套被絕對且毫無批判地接受的價值和信念之中，一個活的生命才會是健康、強壯和具有繁衍能力的。若沒有這樣一個視域，若沒有對所從事工作的熱愛“遠遠超過這一工作本身值得熱愛的程度”，“藝術家就不能作畫，將軍就不能打勝仗，國家就不能獲得自由”。  [[10]](#m10_20)

但是，正是我們對歷史的意識使這種熱愛變得不可能。因為歷史告訴我們，過去已經有過無數視域——文明、宗教、倫理法則、“價值體系”。生活在這些視域下的人們，由于缺乏我們現代的歷史意識，都認為各自的視域是唯一可能的視域。然而，那些后來進入這一過程的人們，那些生活在人類老年時代的人們，是不會那么沒有批判性的。現代教育，即對社會走向現代經濟世界至為關鍵的普及教育，把人們從對傳統和權威的依附中解放了出來。他們認識到自己的視域僅僅是一種視域，它不是一塊穩固的陸地，而是一座在人們靠近時就會消失不見的海市蜃樓，從而讓位于另一種更遠的視域。那就是現代人之為最后的人的原因所在：他已經對歷史經驗感到厭倦，并且放棄了直接體驗價值的可能性。

換句話說，現代教育助長了某種相對主義傾向：一切視域和價值體系都是相對于各自的時空而言的，它們中間沒有一個是真理，都不過是各自提倡者的偏見和利益的反映。這一學說主張并不存在特具優勢的視角，這與民主人認為自己的生活方式與他人的一樣好那種欲望完全吻合。在這種背景下，相對主義并不會給偉人或強者帶來解放，而只能促成普通人的解放，這些人現在被教導而認為自己沒有什么要感到羞恥的。  [[11]](#m11_17)  歷史開端處的奴隸之所以不敢冒死參與流血斗爭，是因為他們有一種本能的恐懼。歷史終結處的最后的人，懂得不會為了一項事業而冒生命危險，因為他認識到歷史充滿了人們相互拼死戰斗的毫無意義的戰爭，無論這些人是基督教徒還是穆斯林，是新教徒還是天主教徒，是德國人還是法國人。那些推動人們做出勇敢和犧牲的拼死行為的忠誠，在后來的歷史中被證明不過是愚蠢的偏見。受過現代教育的人們滿足于待在家里，對自己的心胸豁達和行事冷靜感到慶幸。恰如尼采筆下的查拉圖斯特拉說到他們那樣，“因此你們說：‘我們全都是真實的，沒有信仰，也沒有迷信。’因此你們挺起胸膛——可是，誒，胸膛是空的！”  [[12]](#m12_16)

當代民主社會中有許多人，尤其是在年輕人中間，他們不會滿足于僅僅慶幸自己的心胸豁達，而且還想“生活在一個視域之中”。也就是說，他們想選擇一種比自由主義本身更深刻的信仰和“價值”，比如傳統宗教提供的那些。但是，他們面臨著一個幾乎不可解決的問題。他們比歷史上也許任何一個其他社會都具有選擇信仰的更大自由：他們可以成為穆斯林、佛教徒、通神論者、克利須那派教徒或林登·拉魯什（Lyndon LaRouche）  [[13]](#m13_16)  的追隨者，更不要說其他更為傳統的選擇了，比如說成為天主教徒或浸禮會教徒。但是，繁雜多樣的可選擇項反而令人困惑，而那些決定走上某條道路的人，完全意識到還有無數他們沒有選擇去走的其他道路。他們很像伍迪·艾倫（Woody Allen）塑造的人物米奇·薩克斯（Mickey Sachs），他在得知自己患的癌癥是晚期之后，拼命地尋訪世界各地的宗教。但是，最終使他接受生活現實的，卻是一次偶然的機會：他有次聆聽路易斯·阿姆斯特朗（Louis Armstrong）的《藍調馬鈴薯頭》（Potato Head Blues ）時，突然覺得畢竟還存在著有價值的東西。

當共同體是由一個世世代代由祖先傳承下來的信仰結合在一起時，這一信仰的權威就會被認為理所當然，進而成為人的道德品格的構成因素。信仰使一個人與家庭，甚至與整個社會的其他成員結合在一起。在民主社會中，人們做這樣的選擇并不需要付出什么代價，也不會帶來什么后果，但也不會有什么滿足感。而且，由于可選擇的信仰太多，信仰反而更傾向于讓人相互分離，而不是彼此團結。一個人當然可以加入許許多多由信徒組成的小團體中的一個，但是這些小團體不大可能與他的工作團體和鄰里社區有所交叉。而且，信仰一旦變得不便，比如因信仰而無法繼承父母的遺產，又或者發現自己所崇拜的偶像很卑鄙，它通常就會像青春期發展階段一樣逐漸淡化而去。

尼采對最后的人的關注，得到許多現代思想家的呼應，他們深入觀察過民主社會的特征。  [[14]](#m14_15)  托克維爾就曾預見尼采的關注：主人的生活方式將隨著民主社會的到來而消逝。主人為自己和他人制定法律，而不是被動地服從法律，因為他一度比奴隸更高貴也更有滿足感。因此，托克維爾看到了一個關鍵問題，在民主的美國，生活是高度私人性的，這可能會導致前民主共同體中把人們連結在一起的道德約束松懈。就像他之后的尼采一樣，托克維爾認為，主人與奴隸之間這種形式關系的廢除，不會使奴隸成為自己的主人，而是使他們陷入一種新的奴隸狀態。

我想描述專制可能以哪些新的特點再現于世界。首先值得注意的是，無數平等和相像的人整天為追逐他們心中所想的瑣屑快樂奔波。他們每個人都離群索居，對他人的命運漠不關心；對他們而言，他們的子女和私交就是整個人類。至于其他的同胞公民，即使身在近旁，他們也會視而不見；他們雖與之接觸，卻不會有感情交流；他們每個人都獨自生存，并且只為了自己而生存；即便他們仍有家庭，但至少可以說他們已經不再有祖國了。

在這種人上面矗立著一種巨大的保護性力量，它只負責保證他們享樂和看顧他們的一生命運。這種力量是絕對的，無微不至、嚴謹、審慎且溫和。如果其目標是教導人們成人，那么這種權威最像父權；但恰恰相反，這種權威以使人們處于永恒的孩童狀態為目的；它樂于人們享樂，而且所思所慮惟享樂即可。  [[15]](#m15_15)

在像美國這樣的大國里，公民的義務很少，個人在國家面前顯得微不足道，根本不會有自己是自己的主人的感覺，反而在面對無法控制之事時感到自己弱小無能。那么，在最抽象、最理論化的層面之外，還可以在何種意義上說人們已成了自己的主人呢？

在尼采之前，托克維爾就已經完全意識到從貴族社會過渡到民主社會將會失去什么。他指出，在民主社會中，貴族社會中所特有的那種華而不實的東西越來越少了，從詩歌和形而上學理論到法貝爾彩蛋；另一方面，他們會制造大量丑陋實用的東西：機床、高速公路、豐田凱美瑞轎車以及預制結構的房屋。（現代美國還設法這樣做，讓最有才華、最有天賦的年輕人制造一些既不漂亮也不實用的東西，比如律師每年制造的堆積如山的訴訟文件。）然而，與人在道德和理論領域中某些可能性的喪失相比，這些精細手藝的喪失實在微不足道，這種可能性就是貴族社會那種從容刻意的反功利精神所培育的東西。在提及數學家和宗教作家帕斯卡爾的一個著名段落中，托克維爾寫道：

倘若帕斯卡爾眼里只有利益，甚或只是為了追慕聲名而活動，那我真的無法想象他會竭盡心力去揭示造物主隱藏至深的奧秘。當我想到他為了專心致志于這項研究而讓靈魂擺脫生活的一切煩憂，以致過早地耗盡寓于身體的心力，未屆四十歲而離開人世，不禁感佩不已，并且覺得讓他付出如此非凡心力的，絕不會是尋常緣由。  [[16]](#m16_14)

帕斯卡爾還是孩童時就獨自發現了歐幾里得的命題，卻在三十一歲那年進入一家修道院過著隱修生活。當有人找他談話尋求建議時，他會把一條帶有釘子的皮帶綁在所坐的椅子上，為的是在談話中一旦感到愉悅，就用力讓自己往所坐的椅子上靠，以折磨自己的肉體。  [[17]](#m17_13)  帕斯卡爾像尼采一樣，成人后的整個生活受病痛折磨，而且在生命的最后四年完全喪失了與他人交流的能力。他從不散步，也不顧念劣質煙草對自己健康的損害，然而在去世前幾年，他仍能夠進行西方傳統中最深刻的精神冥思。為了宗教沉思而犧牲在數學這樣一個極其有用的領域中可觀的前途，這讓美國的一位傳記作家深感憤怒，他認為，如果帕斯卡爾讓自己“擺脫出來……他或許就能把自己的一切展現出來，而不會讓自己的后半生浪費在大量對人的痛苦和尊嚴毫無意義的神秘主義和迂腐觀點上面”。  [[18]](#m18_13)

“從前，所有的世界都是瘋狂的。”最后的人中的最狡猾者說道。

如果說尼采最憂心的是“美國式生活方式”獲得勝利，那么托克維爾則順從其必然性，并且為它的風靡感到滿足。托克維爾與尼采不同，他敏銳地感受到民主國家中絕大多數人的生活在一點點地改善。而且，無論如何，他覺得民主的進程不可阻擋，因此，一切對它的抵制不僅毫無希望，而且會適得其反：人們充其量能夠做到的，就是告訴那些民主的狂熱支持者還有其他替代民主的嚴肅方案，只要對民主自身進行修正，它們就能夠保存下來。

亞歷山大·科耶夫與托克維爾一樣，也認為現代民主是不可避免的，甚至同樣了解其代價。因為，如果人由尋求承認的斗爭欲望所決定，如果人由支配自然的勞動所決定，如果他在歷史的終結處既得到了人性的承認，也實現了物質豐裕，那么“所謂真的人”就不再存在，因為他將不再勞動和斗爭。

因此，歷史終結處人的消失并不是一場宇宙災難：自然世界仍永恒地保持其原有狀態。它也不是一場生物災難：人作為動物仍與自然或神和諧相處。消失不見的是“所謂真的人”——即不再有否定自然的行動、錯誤，或者更廣義的對抗客體的主體……  [[19]](#m19_12)

歷史的終結意味著戰爭和流血革命的終結。如果目的一致，人們就沒有為之斗爭的大事業。  [[20]](#m20_9)  他們會通過經濟活動來滿足自己的需要，而絕不需要在戰場上冒著生命危險。換句話說，他們將重新變為動物，就像在開啟歷史的流血斗爭之前他們所是的樣子。狗只要喂飽了，就會滿足于整天在陽光下打盹，因為它對其所是的狀態沒有什么不滿足的。它不會為其他狗比它好而煩惱，它也不會為自己作為一條狗毫無成就而愧疚，更不會為世界的某個遙遠地方還有其他狗受到壓迫而憂心忡忡。如果人進入到一個成功地廢除了不公的社會，那么，人的生活就會與狗的生活非常相似。  [[21]](#m21_8)  因此，人的生活就涉及一種奇怪的悖謬：它似乎需要不公，因為向不公斗爭才能喚起人性中至高的東西。

與尼采不同，對于歷史終結處動物性的回歸，科耶夫并不感到憤怒；相反，他滿足于讓自己的余生委身歐洲委員會這一官僚機構，致力于指導人們為最后的人構建最后家園。他在給自己關于黑格爾的演講所做的一系列充滿反諷的注釋中指出，歷史的終結也意味著藝術和哲學的終結，因此也是他自己一生活動的終結。荷馬的《伊利亞特》、達·芬奇或米開朗琪羅的圣母像以及鐮倉大佛，這種反映一個時代最高精神的偉大藝術是不再可能了，因為不再有新的時代，也不再有讓藝術家加以描繪的獨特的人類精神。他們可以創作無數的詩歌來歌頌青春的魅力，或少女豐韻的酥胸，但是，他們對于人類的情境說不出任何本質上新穎的東西。哲學同樣也不再可能，因為隨著黑格爾體系的確立，哲學已經處在了真理的位置。未來的“哲學家”即使想有所不同，也不能說出任何新東西，而只能重復早前的無知。  [[22]](#m22_6)  但是，不僅如此，“將會消失的……不僅是哲學和對推理性智慧的探求，還有智慧本身。因為在這些后歷史動物那里，不再有任何‘對世界和自我的［推理性］理解 。’”  [[23]](#m23_6)

羅馬尼亞那些與齊奧塞斯庫的衛隊戰斗的革命者，……那些為了民族獨立而與莫斯科斗爭的立陶宛人，那些保衛議會和總統的俄羅斯人，都是最自由的因而也是最具人性的人。他們過去是奴隸，如今通過甘愿冒死進行流血斗爭證明了自己。但是，一旦他們最終成功，這種成功是必定到來的，他們就會為自己創建一個穩定的民主社會，在這個社會中，古老意義上的斗爭和勞動變得多余，而他們在革命斗爭中曾獲得的那種自由的、充滿人性的存在也不再可能。  [[24]](#m24_4)  今天，他們會想象一旦達到應許之地，他們就會得到幸福 ，因為當前羅馬尼亞或中國存在的諸多需要和欲望會得到滿足。有朝一日，他們也都會擁有洗碗機和錄像機以及私人汽車。但是，他們也會對自己滿足 嗎？還是說，人的滿足與人的幸福不同，它不是源自目標本身，而是源自不懈的斗爭和勞動？

當尼采筆下的查拉圖斯特拉向人群講述最后的人時，一陣喧鬧的喊叫聲打斷了他：“把這個最后的人給我們吧，哦，查拉圖斯特拉！”“把我們弄成這種最后的人吧！”他們喊道。最后的人的生活是一種身體上安全、物質上滿足的生活，而這也正是西方政客向他們的選民承諾的生活。這真的“道盡了”過去幾千年來的人類歷史嗎？我們會既感到幸福，又對自己的境況感到滿足，只是人類不再存在，存在的是智人這類動物，對此我們有必要感到恐懼嗎？或者，我們會一方面感到幸福，另一方面仍對自己不 滿足，因此想把世界拽回到充滿戰爭、不公和革命的歷史中去，這樣的危險存在嗎？

[[1]](#w1_28) Nietzsche, The Will to Power I:18 (New York: Vintage Books, 1968b), p. 16.

[[2]](#w2_28) 見Nietzsche, On the Genealogy of Morals 2:11. (New York: Vintage Books, 1967), pp. 73—74; 2:20, pp. 90—91; 3:18, pp. 135—136; Beyond Good and Evil (New York: Vintage Books, 1966), aphorisms 46, 50, 51, 199, 201, 202, 203, 229.

[[3]](#w3_28) 見Beyond Good and Evil , aphorism 260；也見格言260關于民主社會中“常人”的虛榮和承認的論述。

[[4]](#w4_28) 見列奧·施特勞斯在回應科耶夫時對承認的論述，見Strauss, On Tyranny (1963), p. 222. 也見1948年8月22日他給科耶夫的信，在那里，他說黑格爾自己認為，是智慧而不是承認讓人真正滿足，因此“終極國家的特權在于智慧，在于智慧之統治，在于智慧之普及……而不在于其普遍性和同質性”。引自Strauss (1991), p. 28.

[[5]](#w5_26) 加利福尼亞的促進自尊和個人與社會責任專題組，是議員約翰·華斯康塞洛斯（John Vasconcellos）的想法，并且在1990年中發布了最終報告。見“Courts, Parents Called Too Soft on Delinquents,” Los Angeles Times (December 1, 1989), p. A3.

[[6]](#w6_26) 加利福尼亞自尊專題組把自尊定義為“認可自己的價值和重要性，具有對自己和他人負責的品格”。多數人認定的是這個定義的后半部分。正如一個批評者指出的那樣，“如果自尊運動接管了學校，那么老師在這種壓力下就只能讓孩子各行其是了。為了讓孩子們保持自我感覺良好，老師就必須避免任何批評，而任何可想到的挑戰最終都會失敗”。見Beth Ann Krier, “California’s Newest Export,” Los Angeles Times (June 5, 1990), p. E1.

[[7]](#w7_24) 例見Beyond Good and Evil , aphorisms 257, 259.

[[8]](#w8_24) 見Plato, Republic , Book VIII, 561c-d.

[[9]](#w9_24) Nietzsche, The Portable Nietzsche (1954), p. 130.

[[10]](#w10_20) Nietzsche, The Use and Abuse of History (1957), p. 9.

[[11]](#w11_17) 尼采式的相對主義已經成了我們大眾文化的組成部分，而一度讓尼采充滿恐懼的虛無主義如今在當今美國卻一副快樂模樣，關于其中形式的精彩描述，見Allan Bloom’s The Closing of the American Mind (New York: Simon and Schuster, 1988), particularily pp. 141—240.

[[12]](#w12_16) Nietzsche, The Portable Nietzsche , p. 232.

[[13]](#w13_16) 編者注：林登·拉魯什（1922— ），美國政壇有爭議的傳奇人物，經常發表不滿政府的言論，七次競選美國總統，美國總統“永久的候選人”成為他最著名的頭銜。

[[14]](#w14_15) 另一個著名的例子是馬克斯·韋伯，他哀嘆世界因日益官僚化和合理化而變得“不再迷人”，他擔心精神將讓位于“沒有靈魂的專家和沒有心肝的縱欲者”。他以如下一段話對當代文明做了駁斥：“在尼采對那些‘發明了幸福’的‘最后的人’進行了毀滅性批判之后，對于天真的樂觀主義將科學——即在科學的基礎上支配生活的技術——頌贊為通向幸福之路這種情形，我完全可以置之不理了。誰還相信這個？——除了教書匠和編輯部里的老稚童。”“Science as a Vocation,” in From Max Weber: Essays in Sociology (New York: Oxford University Press, 1946), p. 143.

[[15]](#w15_15) Tocqueville, (1945), vol. 2, p. 336.

[[16]](#w16_14) Ibid., p. 45.

[[17]](#w17_13) 見Mme. Périer, “La vie de M. Pascal,” in Blaise Pascal, Pensées (Paris: Garnier, 1964), pp. 12—13.

[[18]](#w18_13) Eric Temple Bell, Men of Mathematics (New York: Simon ＆ Schuster, 1937), pp. 73, 82.

[[19]](#w19_12) Kojève (1947), pp. 434—435 (footnote).

[[20]](#w20_9) 見前面第四部分對國際關系的論述。

[[21]](#w21_8) 科耶夫斷言：“如果人重新成為動物，那么他的藝術、他的愛情、他的游戲也必定會重新成為自然的。因此必須承認，在歷史終結后，人們會像鳥兒筑巢、蜘蛛結網那樣構建大廈和藝術作品，像青蛙和知了那樣演奏樂曲，像幼小動物那樣游戲，像成熟野獸那樣歡愛。”Kojéve (1947), p. 436 (footnote).

[[22]](#w22_6) 科耶夫最后的計劃是撰寫一部題為Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie païenne (Paris: Gallimard, 1968)的書，希望借此記錄人的理性話語的整個循環過程。這個循環過程始于前蘇格拉底的哲學家，終于黑格爾，所有過去的種種哲學，以及所有未來可能的種種哲學，都可以在其中找到位置。見Roth (1985), pp. 300—301.

[[23]](#w23_6) 變體為原著所有，Kojéve (1947), p. 436。

[[24]](#w24_4) 施特勞斯（1963, p. 223）說：“因此，人在理性上得到滿足的狀態，也是人的人性基礎泯滅的狀態，或者說，也是人喪失其人性的狀態。它就是尼采筆下的‘末人’狀態。”

## 第29章 自由與不平等

對于我們中那些相信自由民主的人來說，很難沿著尼采的思路走下去。他是民主以及作為其基礎的合理性的一位公開反對者。他希望出現一種有助于強者支配弱者、加劇社會不平等甚至助長某種殘酷的新道德。我們要成為一個真正的尼采主義者，就必須強健我們的身體和精神。尼采——他冬天拒絕給屋子生暖，以致手指凍得青紫，他甚至在精神病發作前的幾年里，都幾乎每天受十次劇烈頭痛的折磨——指向的生活方式，不會為舒適與和平所動。

另一方面，我們樂意接受尼采的許多敏銳的心理學識見，即使我們拒斥他的道德觀。對正義和懲罰的欲望常常扎根于弱者對強者的怨恨之中；同情和平等具有潛在的弱化精神的效果；某些個體有意識地不 追求舒適和安全，不因盎格魯—撒克遜功利傳統所理解的幸福而滿足，斗爭和冒險的方式是人的靈魂的構成部分；想要比別人更為偉大的欲望，跟個人卓越和自我超越的可能性存在關聯——所有這些洞見可以說都是對人類境況的準確反思，我們完全可以接受它們，而無須與我們生活于其中的基督教—自由主義傳統決裂。

確實，尼采的心理學洞見為我們所熟悉，因為他談論的正是尋求承認的欲望。事實上，尼采的核心關注可以說是激情——人賦予事物和自身價值的能力——的未來，并認為它受到人的歷史感和民主的普及的威脅。正如尼采的哲學可以寬泛地看作是黑格爾歷史主義的激進化一樣，他的心理學也可以看作是黑格爾對承認的強調的激進化。

眼下，我們不必認同尼采對自由民主的憎恨，但我們可以利用他關于民主與尋求承認的欲望之間充滿齟齬關系的洞見。也就是說，就自由民主成功地清除生活中的優越意識并代之以理性消費而言，我們將成為最后的人。但是，人們會反抗這種想法。也就是說，他們會反抗這樣的觀念：成為普遍同質國家中千人一面的成員，與地球上任何地方的人都毫無兩樣。他們想要成為公民而不是布爾喬亞 ，最終卻發現沒有主人的奴隸生活——合理消費的生活——也令人厭煩 。他們想要為之生為之死的理想，盡管最大的理想已經在地球上實現，他們想要有冒生命危險的時刻，盡管國際的國家體系已經成功地消除了戰爭的可能性。這 就是自由民主仍未解決的“矛盾”。

長期來看，自由民主制度之所以被從內部顛覆，要么由于過度的優越意識、要么由于過度的平等意識。我的直覺是，最終來說，對民主構成更大威脅的是前者。一個文明，如果沉湎于不可收拾的平等意識，狂熱地尋求消除不平等承認的一切形式，就會很快陷入自然本身所設置的限制之中。我們處在一個時代的末端，在這個時代里，共產主義試圖以國家權力消除經濟不平等，由此抽掉了現代經濟生活的基礎。如果未來的平等意識熱情試圖抹掉美丑之間的差異，或者聲稱一個沒有雙腿的人與一個身體完好的人，不僅在精神上平等，而且在身體上平等，那么這種觀點在一定時候就會像共產主義一樣，不攻自破。但這并不是一件讓我們感到安慰的事情，因為對馬列主義的平等意識前提的拒斥，花了一個半世紀的時間才宣告完成。但是，自然是我們的同盟，即使你可以用干草叉把它叉出去，但它會繞個彎兒再回來的。  [[1]](#m1_29)

另一方面，甚至在我們這個平等的、民主的世界中，也會秘密地保留一定程度的優越意識。因為尼采的如下觀點是絕對正確的：某種程度的優越意識是生活本身必要的前提條件。一個文明，如果沒有任何人想要別人承認自己比他人更好，而且不在某種意義上肯認這種欲望基本上是健康的和良善的，那么，它基本上就不會有藝術或文化，音樂或思想生活。它也無法得到治理，因為幾乎沒有夠資格的人可堪公共服務之用。它不會有太大經濟的活力；它的手藝和工業會百年如一日地陳舊單調，它的技術則停留在二流水平。或許更為關鍵的是，它無法與那些具有更多優越意識的文明相抗衡，因為這些文明下的公民樂意放棄安逸和安全，甚至不惜冒生命危險而一爭高下。優越意識向來是一種道德上模棱兩可的現象：生活中的善舉和惡行同時且必然出自優越意識。如果自由民主制度有一天被優越意識顛覆，那是因為它需要優越意識，而且永遠無法僅僅基于普遍平等的承認存在下去。

因此，美國那樣的當代自由民主國家，為那些欲求以高于他人的地位得到承認的人留出廣闊空間，也就不是什么奇怪的事了。民主制度為消除優越意識或把它轉化為平等意識所做的努力，再有效也不會徹底。甚至，民主制度的長期健康和穩定，可以說是有賴于其公民可用來釋放優越意識的渠道的質量和數量。這些渠道不僅可以使潛在于激情中的能量釋放出來并把它轉化到生產用途上，而且可以作為地下管道排放那些會撕裂共同體的過剩能量。

在一個自由社會中，這些渠道中最重要的一條是企業家和其他形式的經濟活動。工作首先是為了滿足“需求體系”——即為了滿足欲望而不是激情。但是，正如我們此前看到的那樣，它很快也成了充滿激情的奮斗的舞臺：企業家和實業家的行為，是很難理解成僅僅是一個自私的滿足需要的問題。為了在商業奮斗中戰勝對手，資本主義不僅允許，而且要求一種有節制且高尚的優越意識。像亨利·福特（Henry Ford）、安德魯·卡內基（Andrew Carnegie）或泰德·特納（Ted Turner）這個層次的企業家，消費并不是一個有意義的動機；一個人擁有的房子、轎車和妻妾的數量畢竟有限。當然，這些人在想要擁有更多財富上可說是“貪婪”，但是，這些錢更多是他們顯示作為企業家能力的標志或象征，而不是獲得個人消費品的手段。他們無需冒生命危險，但是他們以財富、地位和聲譽為賭注，來追求一份榮耀；他們為了更大的無形的快樂，而非常努力地工作，置那些小小的快樂于不顧；他們的勞動常常體現為產品和機器，由此表明他們對大自然這個最強大的主人的非凡征服；即使他們不再有古典意義上的那種公共精神，但是他們仍不得不參與由公民社會構成的社會世界。因此，約瑟夫·熊彼特所描述的古典資本主義的企業家，并不是尼采所謂的最后的人。

在美國這種構架的民主資本主義國家中，最有天賦、最有抱負的人應當去經商，而不是從政、參軍、任教或做牧師。對于民主政治的長期穩定而言，能讓這些有抱負的人整個一生專注于經濟活動，似乎并不完全是件壞事。這不只是因為這些人創造了激活整個經濟的財富，而且因為這些人不問政治和軍事。在政治和軍事領域中，奮斗不息的精神會使他們在國內搞革新或向國外冒險，這對于政治體而言可能會有災難性的后果。當然，這完全是自由主義的早期奠基者已經設想到的結果，他們希望以利益抗衡激情。斯巴達、雅典和羅馬這些古代共和國因其激發的愛國精神和公共精神而廣受贊譽：它們造就的是公民而非布爾喬亞 。可是后來，在工業革命之前，它們的公民幾乎毫無選擇自由：商人終其一生沒有榮耀、缺乏活力、無從創新，更休談主事；你只能從事你父親和祖父同樣從事的傳統生意或手藝。因此，這讓野心勃勃的亞西比德（Alcibiades）進入政治，不顧審慎的尼西亞斯（Nicias）的勸阻，執意入侵西西里，最終導致雅典覆滅，就不足奇怪了。事實上，現代自由主義的奠基人明白，亞西比德尋求承認的欲望最好被導向去制造第一臺蒸汽機或微處理器。

不要把經濟生活中的激情理解得過于窄化。通過現代自然科學征服自然的方案，與資本主義的經濟生活緊密相關，就其本性來說，這是一種極具激情的活動。它涵蓋的欲望乃是掌控“幾乎毫無價值的自然物質”，以及奮力去讓別人承認自己比其他與之競爭的科學家和工程師更加偉大。科學作為一種活動不可能是沒有風險的，無論是對于單個科學家還是對于一個社會來說都是如此，因為自然完全有能力以核武器或艾滋病毒的形式反噬人類。

民主政治同樣為人的野心提供了一個發疏渠道。選舉政治就是一種充滿激情的活動，因為候選人基于彼此在對與錯、正義與不正義方面的沖突觀點相互競爭，以尋求公眾的承認。但是，漢密爾頓和麥迪遜這些現代民主構架的創制人，懂得優越意識在政治上的潛在危險，也了解專制野心毀滅古代民主的方式。因此，他們在現代民主社會的領導人周圍設置了諸多限制他們權力的制衡機制。其中最重要的，當然是人民主權：一位現代的執政者認為自己是總理 （prime minister），即首要的人民公仆，而不是人民的主人。  [[2]](#m2_29)  他們必須迎合民眾的熱情，無論這些熱情是卑賤還是高貴，無知還是有根據，而且為了當選，他們還必須做許多有失體面的事情。結果就是現代領導人徒有統治之名：他們發揮作用、進行管理和把握方向，但行動范圍受到制度的限制，因此很難對所統治的人施加個人影響。此外，在絕大多數發達民主國家，與共同體管理有關的重大問題都已得到解決，這從美國和其他國家的政黨之間本已很少的政策差異正變得越來越少，可以得到印證。至于那些往昔想要成為主人 或政治家的野心勃勃之人，是否感受到了民主政治的吸引力，那就不清楚了。

民主國家的政治家主要在外交政策領域還能獲得一定程度的承認，而這實際上在其他生活領域已經無法獲得。因為從傳統上來看，外交政策一直是重大決策的舞臺，也是重要觀念相互碰撞之地，盡管這些碰撞的范圍如今由于民主的勝利而受到限制。溫斯頓·丘吉爾（Winston Churchill）在帶領他的國家度過第二次世界大戰時，所顯示出來的統治手腕與前民主時代的政治家一樣有力，并且在全世界范圍內獲得承認。美國在1991年發動的海灣戰爭表明，像喬治·布什（George Bush）這樣的政治家，盡管在國內問題上毫無定見并且受到限制，但仍能通過憲法賦予他作為國家元首和最終指揮官的權力，在世界舞臺上開創新局面。近幾十年來，不少總統在治理國家方面乏善可陳甚至顏面盡失，但若是贏得一場戰爭，他們所獲得公眾承認的程度，就連最成功的實業家或企業家也無法企及。因此，民主政治依然會吸引那些想比別人偉大的有志之士。

廣大的歷史世界與后歷史世界共存這一事實表明，前者會對某些個體具有吸引力，正是因為它仍是一個充滿斗爭、戰爭、不公和貧窮的領域。奧德·溫蓋特（Orde Wingate）在兩次世界大戰之間的英國覺得自己是個不滿者和局外人，卻因幫助巴勒斯坦的猶太人組建一支軍隊，協助埃塞俄比亞人進行反對意大利人的獨立斗爭而找到了自己；1943年，他在緬甸的對日戰爭中因飛機失事而命喪叢林，可謂死得其所。雷吉斯·德布雷（Régis Debray）與切·格瓦拉（Che Guevara）在玻利維亞的叢林中并肩作戰，為他們充滿激情的追求找到了一個在繁榮昌盛的中產階級法國完全不可能有的發疏渠道。第三世界的存在吸收了這些人的能量和野心，這對于自由民主國家可能是有益的；至于這些人的存在是否有益于第三世界，則是另一個問題了。

除了經濟領域和政治生活之外，優越意識日益在純粹形式的活動中找到了發疏渠道，比如體育、登山、賽車等等。一場體育競賽，除了讓某些人成為勝利者另一些人成為失敗者之外，并沒有其他“要旨”或目標——換句話說，體育競賽滿足了被承認為比別人更優越的欲望。比賽的水平或類型，就像所有體育活動的規則一樣，都是隨意的。想一想攀登阿爾卑斯山這一體育活動，其參賽者幾乎總是來自繁榮的后歷史世界國家。為了保持體形，他們必須不間斷地鍛煉；徒手攀巖者的上身特別發達，如果他們不小心，就容易造成肌腱脫落。喜馬拉雅山的攀登者在登山過程中，必須在尼泊爾的山麓搭建的小帳篷中躲過一場接著一場的痢疾和暴風雪。攀登過了四千米之后，傷亡率非常高；每年死于勃朗峰或馬特洪峰的登山者，有十二個之多。簡而言之，登山運動員為自己重現了歷史斗爭的全部情境：危險、疾病、艱苦，最后還有暴死的風險。不過，目標 不再是一個歷史的目標，而是一種純粹形式的目標：比如，成為登上喬戈里峰（K-2，世界第二高峰）或南迦帕爾巴特峰（Nanga Parbat，世界第九高峰）的第一位美國人或德國人，在這些目標實現之后，則要爭做不攜帶氧氣筒登上以上高峰的第一人，諸如此類。

對于絕大多數后歷史的歐洲國家而言，世界杯已經取代軍備競賽成了民族主義者競逐第一的渠道。正如科耶夫曾說過的那樣，他的目標就是重建羅馬帝國，不過這次重建的是一個多國足球隊。無獨有偶，在美國最具后歷史特征的加利福尼亞州，我們發現那里的人們熱衷于高風險的休閑活動，這些活動雖無特定目的，卻能使參與者擺脫布爾喬亞 的安逸生活：比如攀巖、滑翔、跳傘、馬拉松長跑、鐵人三項競賽，等等。由于戰爭這種傳統的斗爭方式已不再可能，而廣泛的物質繁榮又使得經濟斗爭毫無必要，為此，充滿激情的個人開始尋求其他能夠使他們贏得承認的永不會滿足 的活動。

科耶夫在給他關于黑格爾的演講所做的另一個頗具反諷的注釋中說，他1959年  [[3]](#m3_29)  去日本旅行時在那里搞了一次戀愛，由此使他不得不修正早期的如下觀點：人將不再為人，而回到動物狀態。他論證說，十五世紀的日本在幕府將軍豐臣秀吉崛起之后，曾有長達數百年的國內外和平，其狀態與黑格爾所設定的歷史的終結極其相似。那時，上層階級與下層階級彼此互無斗爭，人們也不必拼命工作。但是，日本人沒有像幼小動物那樣出于本能地歡愛或玩耍，換句話說，沒有轉變為一個由最后的人構成的社會，相反，他們通過發明一系列永遠不會完全滿足的形式藝術，比如能劇、茶道、插花等，表明人仍可以繼續為人。  [[4]](#m4_29)  茶道不可能為任何明確的政治目的或經濟目的服務；甚至它的象征意義也已經隨著時間而消失。然而，它仍是優越意識的競技場，只是表現為純粹的貴族風尚（snobbery）：茶道和插花存在著不同的競爭流派，各自有自己的師父、弟子、傳統和清規戒律。正是這種活動的形式主義——就像在體育中一樣，毫無功利目的的新規則和新價值的創造——讓科耶夫覺得，甚至在歷史終結之后仍可能有人 所特有的活動。

科耶夫玩笑道，不是日本變得西方化，而是西方（包括俄羅斯）變得日本化（這一過程如今正在進行著，盡管不是在科耶夫所以為的那種意義上）。換句話說，在一個為之斗爭的所有重大問題都已得到解決的世界中，一種純粹形式的貴族風尚 ，將成為優越意識以及人尋求以高于同儕的地位被承認的欲望的主要表達形式。  [[5]](#m5_27)  在美國，我們的功利主義傳統甚至使美術都難以成為純粹形式的東西。藝術家喜歡認為自己除了忠誠于審美價值之外，也對社會負責。但是，歷史的終結意味著所有被認為具有社會效用的藝術的終結，因此，藝術活動也降低為日本傳統藝術的那種空洞的形式主義。

這些就是當代自由民主社會中的優越意識的發疏渠道。奮力獲得別人承認自己更優越，這不會在人類生活中消失，但是它的表現和程度有所改變。充滿優越意識的個人為了尋求承認，不再通過征服外國人和國外土地，而是通過征服安納普爾納峰、艾滋病或 X射線光刻技術。事實上，在當代民主國家中，唯一不被允許的優越意識形式就是那些導致政治上專制的形式。可以說，這些社會與它們之前的貴族社會之間的差異并不是優越意識的消除，而是優越意識被引向了深處。民主社會所致力于的使命是人人生而平等，因此平等是他們的主導精神。盡管法律并不阻止一個人想要獲得比別人更優越的承認，但是也不鼓勵任何人去這樣做。因此，現代社會中仍保存下來的優越意識的這些表現，與公開表述的社會理想存在著一定的張力。

[[1]](#w1_29) 編者按：福山在此處引用的是古羅馬詩人賀拉斯《書信集》里的一句話，見Epistulae , I, x, 24.

[[2]](#w2_29) 這一觀點見Harvey Mansfield, Taming the Prince (1989), pp. 1—20.

[[3]](#w3_29) 編者按：福山原文誤為1958年，經查閱科耶夫《黑格爾導讀》注釋，科耶夫訪問日本是在1959年。

[[4]](#w4_29) Kojève (1947), p. 437 (footnote). 編者按：參見科耶夫該書英譯本第161頁，中譯本第519頁。

[[5]](#w5_27) 見John Adams Wettergreen, Jr., “Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity,” Western Political Quarterly 26, no. 1 (March 1973): 109—129.

## 第30章 十足的權利與非十足的義務

盡管競選總統或攀登珠穆朗瑪峰可能會吸引某些滿懷野心的人，但是，當代生活中還有另一個更廣闊的生活領域能為人的承認欲望提供更常見的滿足。這個領域就是社群（community，譯按：或譯為共同體 ）  [[1]](#m1_30)  ，即次于國家層面的社團生活。

托克維爾和黑格爾都強調社團生活的重要性，認為它是現代國家中公共精神的核心。在一些大的現代民族國家中，大眾的公民權只限于每幾年的代表選舉。如果政治過程的直接參與者只限于公職候選人和他們的競選班子，以及以搞政治為職業的專欄作家和報刊主筆，那么在這樣一種體制下，政府是疏遠的、與個人無關的。這與古代的小型共和國形成強烈對照，后者實際上要求所有公民積極參與社群生活，從政治決策到服兵役。

在現時代，公民權最好的踐行是通過所謂的“中介機構”——政黨、私人公司、工會、公民社團、專業組織、教會、家長—教師協會、校董事會、文學社團，等等。通過這些公民社團，人們從自身和私我性關切中擺脫出來。我們都知道，托克維爾主張公民社會中的社團生活是有益的，因為它是更高層次的民主政治的學校。但是，他同時覺得社團生活本身就是好的，因為它防止民主人淪為純粹的布爾喬亞 。私人社團無論多小，它都形成一個社群，致力于一個更大事業的理想，個體因此能為之奮斗并犧牲自己的私人追求。盡管美國的社團生活并沒有喚起普魯塔克（Plutarch）頌贊的充滿德性和自我犧牲的偉大行跡，但是它使更多的人能做出“日常的自我犧牲的小事情”。  [[2]](#m2_30)

私人社團的生活比一個大的民主國家的公民身份能更直接地令人滿足。國家的承認必定是非人格化的；相反，社群生活則包括更加個人化的承認，它來自與自己有著共同利益乃至往往有著共同價值、宗教和族屬等的人。一個社群成員所獲得的承認，不只是基于他或她的普遍“人格”，而且基于結合在一起構成一個人的存在的一系列特質。一個人每天都可以為自己是某個社團的成員而感到驕傲，比如激進工會、社區教會、禁酒聯盟、女權組織或抗癌協會，每一個社團都以個人的方式對其成員加以“承認”。  [[3]](#m3_30)

但是，即使強大的社群生活確如托克維爾所意指的那樣，是民主的最佳保障，可使其公民免于成為最后的人，它在當代社會中也不斷受到威脅。而對意義深遠的社群之可能性造成危險的，不是外在于社群的力量，而正是社群基于其上且如今在世界普及開來的自由和平等原則 。

根據作為美國立國之基的盎格魯—撒克遜自由主義理論，人們擁有十足的權利，卻對其社群沒有十足的義務。他們的義務之所以是非十足的，是因為它們源自他們的權利；因為社群只是為了保護那些權利而存在。因此，道德責任完全是契約式的。它不是出于上帝的規定，也不是出于對永恒生命和宇宙自然秩序的敬畏，而不過是為了履行與他人的契約以維護締約者的自我利益。

長期來看，社群的可能性會受到平等這一民主原則的削弱。如果最強大的社群是通過某些為成員裁定是非的道德法則結合在一起的，那么同樣的道德法則也裁定了社群的內外界限。如果這些道德法則是起作用的，那么，那些因不愿接受這些法則而被排除在社群之外的人，必定持有與社群成員不同的價值或道德立場。但民主社會的趨勢是，從單純容忍所有可供選擇的生活方式，不斷滑向主張它們本質上是平等的。民主社會反對道德主義，因為后者非難某些選擇的價值或有效性；因此也反對強大團結的社群所帶來的那種排外性。

顯然，僅僅由于明確的自我利益而結合在一起的社群，與那些由于絕對責任結合在一起的社群相比，有一些缺陷。家庭構成了最基本層次的社團生活，但在許多方面看來也是最重要的。托克維爾似乎不認為家庭是防止民主社會走向原子化的一道屏障，這或許是因為他把家庭看作自我的延伸，其存在對于所有社會而言都是很自然的。但是，對許多美國人來說，家庭不再是擴展式的而是核心式的，因而實際上是他們所知的社團生活或社群的唯一形式。1950年代備受鄙視的郊區的美國家庭，事實上正是某種道德生活的所在。因為，如果美國人不為他們國家或偉大的國際事業斗爭、犧牲和吃苦，那他們也會為了他們的孩子這樣做。

但是，如果家庭基于自由原則，也就是說，如果家庭成員把家庭看成是一個合資公司，是為了功利而不是基于義務和愛而組合在一起的，那么家庭就無法真正發揮作用。整個一生中，撫養孩子或結婚所要求的個人犧牲，如果根據成本收益計算來看，是非理性的。因為，健康的家庭生活的真正利益，常常不是那些擔負著最沉重責任的人能夠得到的，而是被轉移給了后代。當代美國家庭許多問題，如高離婚率、父母權威缺乏、子女叛逆等等，正是源自如下事實：其成員總是基于嚴格的自由主義來看待問題。也就是說，當家庭的義務超出了締約者的期待時，他或她就會設法廢除這一契約。

在最大的共同體即國家這個層面，自由原則會破壞它維持下去所必需的最高形式的愛國主義。人們認為，盎格魯—撒克遜傳統的自由主義理論的一個眾所周知的缺陷是，人們絕不會僅僅出于理性的自我保存原則而為國家獻身。人們會為了保護自己的財產或家人而冒生命危險，這一主張根本來就是站不住腳的，因為根據自由主義理論，財產是為了自我保存而不是為了其他理由存在的。帶著自己的家人和錢財離開祖國，或者逃避兵役，這種情形總是可能的。自由國家的公民并沒有全都逃避服兵役，這一事實表明，他們還受到其他因素比如驕傲和榮譽的激勵。恰如我們知道的那樣，驕傲恰恰是自由國家所組成的強大利維坦必須壓制的品質。

強有力的社群生活的可能性還受到資本主義市場壓力的沖擊。自由主義的經濟原則并不支持傳統的社群；恰恰相反，它們傾向于讓人們原子化而產生隔閡。教育和勞動流動性的要求意味著，現代社會中的人們越來越少生活在他們成長或他們祖輩生活的社群中。  [[4]](#m4_30)  他們的生活和社會關系更加不穩定，因為資本主義經濟的動態性要求生產地點和生產性質的不斷變換，由此工作的地點和性質也要相應地不斷變換。在這種境況下，人們很難扎根于某個社群，或與同事和鄰居建立永久持續的關系。個體必須不斷在新城市中重新開始新生涯。地方主義提供的那種身份感逐漸消失，人們發現自己退回到了家庭這個微型世界，家被自己像野餐用具一樣帶在身邊，從一個地方到另一個地方。

與自由社會形成對照，具有共同的“善惡語言”的社群，比僅僅基于共享的自我利益的那些社群，可能有更強的凝聚力。在亞洲國家，那些看起來對內部自律和經濟成功極其重要的集團和社群，并不是基于自我利益各方之間的契約。相反，亞洲文化中的社群傾向源于宗教或儒教那樣的學說，后者作為傳統經由數世紀的傳承已經取得了宗教的地位。同樣，在美國最強有力的社群生活形式，其根源在于共享的宗教價值，而不是理性的自我利益。在新英格蘭定居的朝圣者和其他清教徒之所以走到一起，并不是出于一種對各自物質利益的共同關注，而是出于對上帝的榮耀。美國人喜歡把自己對自由的熱愛追溯到十七世紀歐洲的這些非國教徒對宗教迫害的逃避。但是，這些宗教社群盡管在性質上高度獨立，但是，在發動革命的一代所理解的自由主義的意義上，它們也絕不是自由的。它們尋求的是踐行自己的 宗教的自由，而不是尋求宗教本身 的自由。今天，我們可以而且確實經常把它們看作是不寬容的群體和閉塞的狂熱分子團體。  [[5]](#m5_28)  在托克維爾訪問美國的1830年代，洛克式的自由主義已經占據了這個國家的思想生活，但是，他所看到的絕大多數公民社團仍具有宗教起源，或具有宗教目標。

像杰斐遜或富蘭克林這些領導美國革命的洛克派自由主義者，或者像亞伯拉罕·林肯那樣的自由和平等的崇信者，都堅定不移地主張自由需要對上帝的信仰。換句話說，對追求理性的自我利益的個人來說，他們之間的社會契約無法自立；它需要一種對神的獎懲的信仰作為補充。今天，我們可以說已經走上了更純粹的自由主義：最高法院裁定，甚至對“上帝信仰”的非宗派主張，也會冒犯無神論者，因此不允許出現在公立學校。在為了寬容而不提倡任何道德主義和宗教狂熱主義的情形中，在為了向世界上所有 信仰和“價值體系”開放這一至高承諾，而淡化對某一 教義信仰的可能性的思想氛圍中，社群生活的強度在美國衰落便不是什么意外之事了。我們不能說，雖有 自由原則，這一衰落仍然發生，而應該說，正是因為 自由原則，這一衰落才發生。這就意味著，除非人們把他們的某些權利歸還給社群，并且接受某些歷史上不寬容形式的回歸，否則，社群生活在根本上得到強化就絕無可能。  [[6]](#m6_27)

換句話說，自由民主制度不是自足的：它們所依賴的社群生活最終必定有一種不同于自由主義的來源。  [[7]](#m7_25)  美國建國之時組成美國社會的男人和女人們，并不是相互孤立的、只會算計自我利益的理性個人。相反，他們絕大多數都是經由共同的道德法規和上帝信仰而結合在一起的宗教社群的成員。他們最終接納的理性的自由主義，并不是此前存在的文化的一種投射，而是與這些文化存在著一種張力。“得到正確理解的自我利益”已經成了一個廣泛可理解的原則，它奠定了美國公共德性的一個根基不深卻很穩固的基礎，在許多情形中，這是一個比只訴諸宗教價值或前現代價值更堅實的基礎。但是，長遠來看，這些自由原則對維持強有力的社群所必需的前自由主義的價值有腐蝕作用，因此也對自由社會的自立能力有腐蝕作用。

[[1]](#w1_30) Community一詞的譯法有兩種：社群或共同體，二者在漢語里稍有差別，社群對應的范圍較小較緊密，多為非正式組織，而共同體對應的范圍較廣較正式，本書視不同語境交替使用這兩種譯法。——譯者注

[[2]](#w2_30) Tocqueville (1945), vol. 2, p. 131.

[[3]](#w3_30) 托克維爾是現代社會中社團生活最著名的提倡者，但是，黑格爾在《法哲學原理》對于這種“中介機構”也提出了類似的論證。黑格爾同樣認為，現代國家太大太沒有人情味，因而無法作為身份認同的有效根源，因此主張社會應組織為各種層級——階級或階層，比如農民階級、中產階級和官僚。黑格爾所贊成的“團體”，既不是封閉的中世紀行會，也不是法西斯國家的動員工具，而是公民社會自發地組織起來的服務于社群和德性的社團。在這一方面，黑格爾自己與科耶夫對他的解釋完全不同。科耶夫的普遍同質國家沒有給諸如團體或階層這些“中介”機構留下任何余地；科耶夫用以描述他的終極國家的形容詞表明這是一個較多馬克思主義的社會，在那個社會中，自由平等且原子化的個人與國家之間無物存在。也見Smith (1989), pp. 140—145.

[[4]](#w4_30) 這些情形由于通訊的改善而所有抑制，它們使具有共同利益和共同目標但空間上分離的人們得以形成新型社團。

[[5]](#w5_28) 關于這一觀點的論述，見Thomas Pangle, “The Constitution’s Human Vision,” The Public Interest 86 (Winter 1987): 77—90.

[[6]](#w6_27) 恰如此前指出的那樣，亞洲強有力的社群是以個人權利和寬容為代價的：強有力的家庭生活是由對沒有孩子的人一定程度的社會排斥維系著；在穿著、教育、性取向、就業等領域的社會一致性，不但沒有被鄙棄，反而備受強調。

維護個人權利和社群團結的程度，是兩個交叉著的目的，這一點已經有英克斯特、密西根的社群的情形作為例證，這些地方試圖通過建立交通檢查站來抵制毒品交易。這樣做的合憲性卻受到美國公民自由協會基于憲法第四修正案的質疑，為此，這些檢查站在法院對此還未有最終裁決之前必須撤掉。當然，毒品交易確實會使鄰居的生活倒退，變得不適宜居住。引自Amitai Etzioni, “The New Rugged Communitarianism,” Washington Post , Outlook Section, January 20, 1991, p. B1.

[[7]](#w7_25) Pangle (1987), pp. 88—90.

## 第31章 無邊的精神之戰

社群生活的衰落意味著，未來我們會有成為安逸自足的最后的人的危險，除了追求個人安逸之外，沒有任何激情去追求更高目標。但是，相反的危險也存在，即我們可能會退化為最初的人，為了毫無意義的名譽進行流血斗爭，只不過這次使用的是現代武器。實際上，這兩個問題相互關聯，因為，如果優越意識缺乏積極有序的發疏渠道，就完全可能導致它以一種極端病態的形式重現。

我們有理由懷疑，是否所有人都認為，在一個自足且繁榮的自由民主國家中，一切可能的斗爭和犧牲都足以喚醒人性中至高的部分。因為，倘若人都成了唐納德·特朗普那樣的開發商，或萊茵霍爾德·邁斯納（Reinhold Meissner）那樣的登山者，或喬治·布什那樣的政治家，取之不竭乃至尚未觸動的理想主義淵藪難道就沒有了嗎？當然，從許多方面來說，成為這樣的人物并獲得如許之多承認并不容易，但是，他們的生活并不是最艱難的，他們所追求的事業也不是最嚴肅或最公正的。而只要是這種情形，他們所達到的人之可能性的境界最終就無法滿足最具激情的天性。

特別是，戰爭喚起的德性和雄心無法在自由民主國家找到表達。當然，會有許多隱喻意義上的戰爭——專門從事收購對手的公司律師會認為自己是“大鯊魚”或神槍手，以及像湯姆·沃爾夫（Tom Wolfe）的小說《虛榮的篝火》（The Bonfire of the Vanities ）中描述的那樣，證券交易商會把自己想象成“宇宙的主宰”（不過，也只在牛市時他們才會有這樣的感覺）。但是，當他們坐進寶馬轎車柔軟的皮制座椅中時，他們內心深處清楚地知道世界上曾有過真正的殺手和主宰，這些人對在現代美國致富或揚名所需要的瑣屑德性嗤之以鼻。隱喻意義上的戰爭和象征性的勝利能滿足優越意識多久，這仍是一個懸而未決的問題。有人認為，有些人唯有通過歷史開端處構建人性的那種行為來證明自己才能得到滿足：他們想冒生命危險參與充滿暴力的斗爭，以此明確地向自己和同儕證明自己是自由的。他們會有意追求苦惱和犧牲，因為痛苦是他們可以明確證明自己能夠自我贊賞、仍然配稱人 的唯一方式。

黑格爾——在這一點上與他的闡釋者科耶夫相反——認為，人性中感到驕傲的需要，未必會因歷史終結處的“和平繁榮”而滿足。  [[1]](#m1_31)  人們將不斷面臨著從公民退化為布爾喬亞 的危險，而且在此一過程中會自感屈辱。因此，公民身份最嚴酷的考驗，過去是而且將來依然是為國家獻身的意愿：國家需要兵役，并且仍會有戰爭。

黑格爾思想的這一面會招來這樣的指責：黑格爾是個軍國主義者。但是，他從未為了戰爭而頌揚戰爭，也沒有把戰爭看作人的主要目的；戰爭的重要，在于其對品格和共同體的副作用。黑格爾認為，若不可能有戰爭及其所需要的犧牲，人們會變得軟弱、自私自利；社會會墮入自私享樂的沼澤之中，而共同體最終也會瓦解。人對“主人和主宰、死亡”的恐懼是一種特別的力量，它能夠把人們從自我中拉拽出來，提醒他們不是孤立的原子，而是基于共同的理想建立起來的共同體的成員。一個自由民主國家，若大約每一世代能為捍衛自己的自由和獨立打一場短暫但有決定意義的戰爭，就要比持續地處于和平狀態健康得多，也令人滿足得多。

黑格爾的戰爭觀反映了一種常見的戰斗經驗：人們在戰斗中確實會經受可怖的痛苦，但很少會感到驚恐和覺得悲慘，而且如果他們能活下來，這些經驗會賦予他們某種看待一切的視角。市民生活中通常所謂的英雄氣概和犧牲，顯然微不足道，友誼和英勇有了新的鮮明意義，從今往后，他們的人生因有了參與某種比自身偉大得多的事情的回憶而不同。正如一位作家在美國內戰結束時寫到的那樣，“謝爾曼將軍的一位老兵與其他戰士一起回家時突然覺得，要是軍隊確實與人民融合在一起，他確實有點難以適應。這些人南征北戰，目睹過一切，生命中最偉大的經驗結束了，可大部分人生還在后頭，要在和平的日子里再找到共同目的，不是件容易的事……”  [[2]](#m2_31)

但是，比如說世界“滿是”自由民主國家，就不存在要與之斗爭的名副其實的專制和壓迫了嗎？經驗表明，如果人們由于正義事業在上一代已經取得了勝利，而無法再為了正義事業進行斗爭，那么，他們就會針對 正義事業展開斗爭。他們會為了斗爭而斗爭。換句話說，他們會為了擺脫無聊而斗爭：因為他們無法想象生活在一個沒有斗爭的世界。如果他們身處的世界絕大部分是民主國家，那么他們就會針對 和平與繁榮、針對民主展開斗爭。

1968年法國爆發的那場重大事件，其背后起作用的就是這種心理。這些暫時占領巴黎并把戴高樂將軍（General de Gaulle）趕下臺的學生，并沒有“合理的”反叛理由，因為他們中絕大部分人是地球上最自由最繁榮的社會中飽食終日者的后代。但是，正是中產階級生活中斗爭和犧牲的缺乏導致他們走上街頭，與警察對抗。其中許多人盡管迷戀諸如毛主義這種無法實現的一知半解的理想，但是，他們對于一個更好的社會，實際上并沒有特別清晰的圖像。然而，他們反抗的實質并不重要；他們所拒斥的，是讓理想變得不再可能的社會中的生活。

對和平繁榮的厭倦，在過去有嚴重得多的后果。比如第一次世界大戰。這一沖突的起源，在今天仍復雜不明、值得研究和充滿爭議。對這場戰爭的起因的解釋，包括德國軍國主義和民族主義、歐洲權力平衡的逐漸打破、聯盟體系的日益僵化、理論和技術對先發制人的強調、個別領導人的愚蠢魯莽，這一切都觸及了一些真實。但是，除此之外，還有另一個雖無形卻很關鍵的導致戰爭的因素：許多歐洲民眾只是想要戰爭，因為他們已經受夠了市民生活中的陰郁和社群感的缺乏。絕大多數對導向戰爭的決策的說明，都集中于理性的戰略考慮，卻沒有考慮到把所有國家都動員起來的巨大的民眾熱情。弗朗茨·斐迪南大公在薩拉熱窩被刺殺后，奧匈帝國對塞爾維亞發出了嚴厲的最后通牒，竟在柏林受到歡呼，狂熱的公眾進行游行示威支持奧匈帝國，盡管德國在這場沖突中沒有任何直接的利害關系。在1914年7月底到8月初的關鍵七天中，外交部和德皇的官邸發生了好幾次大規模的民族主義示威；當德皇在7月31日從波茨坦回到柏林時，他的隨行車隊竟被要求戰爭的群眾淹沒了。正是在這種氛圍中，做出了導致戰爭的關鍵決定。  [[3]](#m3_31)  在那個星期里，同樣的場景一再出現在巴黎、彼得格勒、倫敦和維也納。群眾的狂熱反映了一種情緒，即戰爭意味著民族團結和永久的公民身份，資產階級與無產階級、新教徒與天主教徒、農場主與工人這些公民社會中典型的區分的消除。正如一位見證者對柏林街頭群眾的情緒所作的描述，“人們互不認識。卻全都為一種最熱情的情緒攫住了：戰爭、戰爭和團結一心的感覺”。  [[4]](#m4_31)

到1914年，歐洲自上次席卷整個大陸的沖突通過維也納會議解決以來，已經歷了一百年的和平。在那一世紀中，現代技術文明隨著歐洲的工業化而蓬勃發展，由此帶來了驚人的物質繁榮，促成了中產階級社會的出現。1914年8月歐洲各國首都爆發支持戰爭的示威，在某種程度上可以看作是對中產階級這種安全、繁榮、缺乏挑戰的文明的反叛。日常生活中日益增強的平等意識不再令人滿足。優越意識大規模地重現：它不再是個別君主的優越意識，而是整個民族尋求對自己價值和尊嚴承認的優越意識。

首先，在德國，戰爭被許多人視為對商業世界的物質主義的反抗，尤其這一商業世界是法國和布爾喬亞 社會的典型英國所創造。當然，德國對當時歐洲的現存秩序，從殖民政策和海軍政策到俄羅斯經濟擴張的危險，有許多特別的不滿。但是，通過解讀德國人為戰爭所作的辯護，人們一定會對德國人一直強調需要一種毫無目的的斗爭感到震驚，這種斗爭只有凈化道德的效果，而與德國是否得到殖民地和航海自由完全無關。1914年9月，一位德國法學專業的學生在趕赴前線途中所作的評論可謂典型：盡管他譴責戰爭“可怕、毫無人性、愚昧、落后，并且在一切方面都充滿破壞性”，但仍同意尼采的說法，“重要的始終是為之犧牲的那種心甘情愿，而不是犧牲的目標”。  [[5]](#m5_29)  義務不能被理解為文明的自利或契約式責任；它是絕對的道德價值，體現了一個人的內在力量以及對物質主義和自然決定論的超越。它是自由和創造的開端。

未來那些在自由民主制度下成長起來的人，會發動這種針對自由民主制度的虛無主義戰爭，現代思想對此毫無辦法。相對主義——這種學說認為所有價值都是相對的，從而抨擊一切“特權觀念”——最終必定以破壞民主和寬容價值而告終。相對主義并不是一種可用來針對人們選定的目標的武器。它向一切開火，不僅向西方傳統的“絕對主義”、教條和確定性開火，而且向這一傳統的寬容、多樣性和思想自由開火。如果沒有什么是絕對真理，如果所有價值都是由文化決定的，那么，像人人平等這樣的珍貴原則也必須棄置一旁。

最好的例子莫過于尼采本人的思想。尼采認為，人意識到沒有什么是真的，這既是一種威脅，也是一種機遇。說它是威脅，是因為如前所述，它破壞了生活“在一個視域之內”的可能性。但它同時也是機遇，因為它使得所有人擺脫了以前的道德束縛。在尼采看來，人類最終的創造形式不是藝術，而是最高的新價值的創造。在使自己從以前哲學——即那種相信絕對真理或絕對正確的可能性的哲學——的桎梏中解放出來后，他的計劃就是從基督教的那些價值開始“重估一切價值”。他刻意去破壞人人平等的信仰，認為這完全是基督教給我們灌輸的偏見。尼采希望有朝一日平等原則會讓位于認同強者支配弱者的道德，并且以頌贊所謂的殘忍學說告終。他憎恨提倡多元化和寬容的社會，偏愛那些不寬容的、本能的、沒有仁慈的社會——印度那種試圖區分不同種姓的賤民制度，或者“毫不猶豫地把（他們的）爪子伸向普通大眾”的“金發野獸”。  [[6]](#m6_28)  尼采與德國法西斯主義的關系已經有極其詳細的討論，盡管他可以免于被視作愚蠢的國家社會主義學說之祖這種狹隘的指責，但他的思想與納粹主義之間的關系并非偶然。就像他的追隨者馬丁·海德格爾（Martin Heidegger）的情形一樣，尼采的相對主義摧毀了支撐著西方自由民主制度的所有哲學基礎，并代之以強力和支配的學說。  [[7]](#m7_26)  尼采認為他正幫助開創的歐洲虛無主義時代，將導向精神的“無邊之戰”，這種毫無目的的戰爭，其唯一的目的就是肯定戰爭本身。

現代自由主義的方案是，力圖把人類社會的基礎從激情轉換為更加安全的欲望。自由民主國家通過限制和升華優越意識以“解決”優越意識問題，所使用的手段是一系列復雜的制度安排——人民主權原則、權利的確立、法治、權力分立等等。自由主義通過解除對貪婪的限制把所有欲望解放出來，并使之與以現代自然科學形式呈現的理性結盟，從而使現代經濟世界得以可能。一個新的、充滿活力并且無限富饒的奮斗領域突然間向人們敞開了。根據盎格魯—撒克遜傳統的自由主義理論家的說法，懶散的主人應接受奉勸，放棄他們的虛榮，并適應這個經濟世界。激情要從屬于欲望和理性，即理性引導的欲望。

黑格爾也明白，現代生活中發生的根本轉變，就是主人的馴化及其向經濟人的轉化。但是他認識到，這并不意味著激情的廢除，相反，他認為它轉換成了一種新的更高級的形式。少數人的優越意識會讓位于多數人的平等意識。人們當然不會沒有胸膛，但是，他們的胸膛不再充滿無所畏懼的驕傲。過去前民主世界中未能得到滿足的，是人類的絕大多數；而在普遍承認的現代世界中沒有得到滿足的，則是極少數的人。當代世界中民主國家顯然的穩定和強大，其原因就在于此。

在某種意義上，尼采的一生可以看作是從根本上把天平轉回到優越意識方向的努力。柏拉圖筆下的護衛者的憤怒不再受到任何共同善（common good）概念的限制。因為根本就不存在什么共同善：一切為確定這種共同善所付出的努力，不過是進行這種確定的人的強力的反映。毫無疑問，確保最后的人自我滿足的共同善枯竭了。不再有訓練得好或壞的護衛者，只有憤怒程度不一的護衛者。從今往后，他們主要根據各自的憤怒強度——即根據他們把自己的“價值”強加于他人的能力——彼此區分開來。在柏拉圖那里，激情曾是靈魂的三個組成部分之一，而在尼采那里，激情是人的全部。

回顧以往，我們這些生活在人類的過去時代的人，也許會得出如下結論。沒有任何政體——即沒有任何“社會經濟體制”——能夠滿足所有地方的所有人。這里頭包括自由民主政體。這并不是因為民主革命的不徹底，即不是因為自由和平等的福佑還沒有惠及所有人。恰恰相反，不滿正是源自民主在各處取得了最徹底的勝利：這是一種對自由和平等的不滿。因此，那些仍感到不滿的人，總是有可能重啟歷史。

此外，理性的承認似乎無法自立，而必須依靠前現代的、非普遍的承認才能適當地發揮作用。穩定的民主制度需要一種偶爾非理性的民主文化，和一個自前自由傳統中生長出來的自發的公民社會。最能促進資本主義繁榮的，是一種強有力的工作倫理，而工作倫理依賴的不是宗教信仰本身，就是這些死去了的宗教信仰的幽靈，或者依賴于對民族或種族的非理性忠誠。無論是對于經濟活動來說，還是對于社群生活而言，更好的支撐是群體而不是普遍承認，即使這種群體從根本上來說是非理性的，這種非理性也要經過漫長的時間才會對所在的社會造成破壞。因此，不僅普遍承認不是普遍讓人滿足的，而且自由民主社會在理性的基礎上長期地確立和維持自身的能力也令人懷疑。

亞里士多德認為，歷史是循環發展的，而不是向前推進的，因為一切政體都在某些方面有缺陷，那些缺陷會不斷地引導人們，去把他們生活于其中的那個政體變成一個有所不同的政體。考慮到我們剛剛所闡述的理由，我們難道不可以說現代民主政體也是如此嗎？根據亞里士多德的說法，我們可能會斷定，這種完全由欲望和理性構成的最后的人所組成的社會，會讓位于由只尋求承認的充滿獸性的最初的人所組成的社會，如此反復，歷史就這樣永無止盡地擺蕩下去。

然而，這雙方之間是很難平等的。尼采的觀點迫使我們與靈魂的欲望部分完全決裂。二十世紀已然告訴了我們，奮力喚醒不可遏制的優越意識會有什么樣的可怕后果，因為在某種意義上，我們已經經歷了尼采所預示的“無邊之戰”。那些在1914年8月支持戰爭的群眾得到了他們想要的犧牲和危險，只是這些犧牲和危險比他們想要的巨大得多。大戰后來的過程表明，戰爭對于樹立品格或社群感無論有什么樣的輔助作用，也都被作為大戰主要后果的破壞性完全淹沒。在二十世紀，冒著生命危險參加流血斗爭，已經變得徹底民主化了。它不再是例外品格的標志，而成了大眾被迫感受的一種體驗，最終還成了婦女和兒童不得不承受的體驗。它并沒有導向承認的滿足，而是導致了匿名的、毫無目標的死亡。當代戰爭不但完全沒有提升德性或創造力，反而破壞了人們對于勇氣和英雄主義這些概念的意義的信仰，并在戰爭親歷者中催生了一種深深的異化感和失范感 。如果未來的人們厭倦了和平與繁榮，要尋求新的充滿激情的斗爭和挑戰，可能造成的后果甚至會更為恐怖。因為如今我們擁有核武器以及其他大規模殺傷性武器，可以使數百萬人瞬間無聲無息死去。

我們在本書第二部分描述的現代自然科學的宏偉機制，是防止歷史重啟和向最初的人回歸的一道防護堤，這一機制由無限的欲望所驅動，并由理性引導。優越意識在現代世界的復活，既意味著與這個強大且充滿活力的經濟世界的決裂，也意味著扯斷技術發展邏輯的企圖。這些決裂在某些特定的時空被證明是可能的，比如德國或日本那樣的國家為了獲得民族承認而把自身獻上祭臺時，但這樣的決裂是否可以在整個世界長時間保持，則是可疑的。在二十世紀上半葉的戰爭期間，德國和日本固然是受到獲得優越性的承認這一欲望的驅動，但是，它們也認為自己也是在通過Lebensraum（生存空間）或“共榮圈”來保障各自未來的經濟。后來的經驗向這兩個國家表明，通過自由主義的自由貿易，要比通過戰爭更容易保證各自的經濟安全，而軍事占領這條路是對經濟價值的徹底毀滅。

縱觀當今美國，我并沒有感覺到我們面臨著優越意識過度的問題。那些認真的年輕人紛紛涌入法學院和商學院，焦急地填寫著履歷表格，希望維持自認為有資格擁有的生活方式，因此，他們似乎更有危險變成最后的人，而較少可能恢復最初的人的熱情。對他們而言，用物質財富和安全以及被認可的雄心填滿人生，這一自由主義方案似乎很有效果。在那些剛入行第一年的律師那里，我們很難看到他們有什么偉大的、未滿足的渴望或非理性的熱情。

在后歷史世界的其他地方，也是如此。1980年代期間，絕大多數西歐國家的領導人在面對冷戰、消除第三世界的饑餓或針對恐怖主義的軍事行動等問題上，并沒有展現出對偉大斗爭或偉大犧牲的向往。當然，年青一代中也有一些狂熱分子參加德國紅軍或意大利的紅色旅，但他們只是一小撮在蘇聯陣營援助下茍延殘喘的瘋子。在1989年秋天東歐劇變之后，大量德國人對于東西德統一是否明智心有疑慮，因為代價太大 。以上種種，可以說是一個對自己的現在和未來感到滿足的文明的標志，而不是一個激情澎湃的、隨時為了新的不可預見的狂熱準備犧牲自己的文明的標志。

柏拉圖認為，激情是德性的基礎，本身無所謂好壞，但它要為共同善服務，就必須加以訓練。換句話說，激情必須由理性支配，與欲望結盟。一個正義的城邦是這樣的：靈魂的這三個部分都得到滿足，并且在理性的引導下保持均衡。  [[8]](#m8_25)  這種最佳政體極難實現，因為它必須同時滿足整個人，即滿足人的理性、欲望和激情。但是，即使現實的政體不可能完全滿足人，最佳政體也為我們衡量現實存在的政體提供了一個標準。那種最能同時滿足靈魂的這三個部分的政體，就是最好的政體。

根據這一標準，當我們拿自身跟歷史上的政體對比時，我們就會看到，自由民主為這三個部分提供了最廣闊的范圍。即使它沒有資格說成“言辭中”最正義的政體，它也可以說是“現實中”最正義的政體。因為恰如黑格爾教導我們的那樣，現代自由主義與其說消除了尋求承認的欲望，不如說把這種欲望轉變成了一種更加理性的形式。如果說激情并沒有以其早前的形態完全保存下來，那么可以說，它也沒有完全被否定。此外，現存的自由民主政權沒有哪個是僅僅建立在平等意識之上的；它們都必定容許某種程度安全的、馴化了的優越意識的存在，即使這樣做與它們承諾相信的原則不一致。

歷史進程依賴于合理的欲望和理性的承認這兩大支柱，而現代自由民主是最能以某種平衡來滿足這兩個方面的政治體制，如果這一點屬實，那么民主的主要威脅似乎就在于我們搞不清哪個真正處于危險之中。因為，盡管現代社會已經向民主演進，但是現代思想已然陷入僵局，無法在何謂人及其特有的尊嚴這一問題上達成共識，從而也無法明確人的權利為何。這就一方面為過度強烈的尋求平等權利的承認，另一方面為優越意識的重新解放，敞開了方便之門。  [[9]](#m9_25)  盡管歷史由合理的欲望和理性的承認往一個連貫的方向驅使，盡管自由民主在現實中構成了人類問題可能最好的解決方案，但是，思想的混亂仍會發生。

如果事件繼續如過去數十年那樣展開，那么，走向自由民主的普遍的、定向性的歷史觀念在人們看來就會變得更合理，現代思想的這種相對主義困境在某種意義上就可能自行消解。這種情形是可能的。也就是說，文化相對主義（這一歐洲人的發明）在二十世紀之所以顯得合理，是因為歐洲人第一次發現自己被迫通過殖民主義和去殖民化來認真對待非歐洲的文化。過去這個世紀的諸多發展——歐洲文明在道德上自信的衰落、第三世界的興起以及新意識形態的出現，傾向于強化人們對于相對主義的信仰。但是，如果隨著時間的推移，越來越多具有不同文化和歷史的社會呈現了類似的長期發展模式，如果最發達國家用以治理的制度類型日益趨同，如果作為經濟活動結果的人類同質化在繼續，那么，相對主義的觀念可能就不會像現在那樣深入人心。因為，各民族在“善惡語言”上的顯著差異會顯現為各自在歷史發展的特定階段上的人為結果。

人類與其說像是會開出千姿百態美麗花朵的無數蓓蕾，不如說像是在同一條道上行進的一長列馬車。有些馬車正飛速地奔向城鎮，另一些馬車則會被困在荒野，不然就是在翻山越嶺之后陷在最后一道關口。還有一些馬車受到印第安人的攻擊，燒得濃煙滾滾地被棄置路旁。另外一些馬車手被戰斗嚇破了膽，一時慌不擇路失去了方向，從而走上了錯誤的方向，當然也有一些馬車手厭倦了旅途，決定沿路折回到某個地方，在那里支起永久的帳篷。其他馬車手會發現到達主路的其他路線，但是他們清楚，在通過最后的山脈之后，大家會走上同樣的道路。不過，絕大多數馬車會朝城鎮方向緩緩行駛，其中的絕大多數最終會到達那里。這些馬車全都彼此相似：雖然每輛馬車的顏色不同，所用的材料不同，但每輛馬車都有四個輪子，都是由馬來牽引，里頭坐著希望并祈禱旅途平安的家人。馬車處境之間的顯著差異所反映的，并不是駕馭馬車的人之間永久的、必然的差異，而只是它們在同一條路上所處的不同位置而已。

亞歷山大·科耶夫認為，歷史本身最終會證實自己的合理性。也就是說，會有相當多的馬車駛向城鎮，任何有理性的人看到這一景象，都不會不認為只存在一趟旅程，且只有一個目的地。我們現在是不是處在這個目的地呢，這一點頗為可疑，因為盡管近來發生了全世界范圍的自由革命，但是，我們現在所能得到的與馬車行駛方向的證據仍是暫時的、不確定的。在最后的分析中，即使大多數馬車最終到達了同一個城鎮，我們也無法知道馬車上的旅客會不會環顧一下四周的新環境，是否會發現它們的不足，從而把目光投向更遙遠的新旅程。

[[1]](#w1_31) 黑格爾在《法哲學原理》中非常明確地指出，歷史終結處仍有戰爭。相反，科耶夫認為歷史的終結意味著所有重大爭端的終結，因此消除了戰爭的需要。至于科耶夫為何持這種完全非黑格爾的觀點，這一點就不清楚了。見Smith (1989a), p. 164.

[[2]](#w2_31) Bruce Catton, Grant Takes Command (Boston: Little, Brown, 1968), pp. 491—492.

[[3]](#w3_31) 關于大戰前夕歐洲的公眾情緒，見Modris Eksteins, Rites of Spring (Boston: Houngton Mofflin, 1989), pp. 55—64.

[[4]](#w4_31) Ibid., p. 57.

[[5]](#w5_29) Ibid., p. 196.

[[6]](#w6_28) 見Twlight of the Idols (1968a), pp. 56—58; Beyond Good and Evil (1966), p. 86; and Thus Spoke Zarathustra in The Portable Nietzsche (1954), pp. 149—151.

[[7]](#w7_26) 見維爾納·丹豪瑟（Werner Dannhauser）在Nietzsche’s View of Socrates (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1974)一書的導論對尼采與德國法西斯主義之間關系的論述。

[[8]](#w8_25) 見Republic , Book IV, 440b, 440c.

[[9]](#w9_25) 感謝亨利·伊蓋拉（Henry Higuera）為我提供了對這一問題的闡釋。

# 附錄

# “歷史的終結”之后 [[1]](#m1_32)

自我最初發表“歷史的終結？”一文以來，已經過去十七年了，期間，我在文中提出的假設可以說遭到了各方的批評，應有盡有。如今要出《歷史的終結與最后的人》第二個平裝本，借此機會我想重述原初的論證，回應那些我覺得極為認真嚴肅的反駁，并對1989年夏天以來世界政治的一些發展做一個思考。

讓我從如下問題開始：何謂“歷史的終結”？這個說法當然不是我的原創，它來自黑格爾以及更為人所知的馬克思。黑格爾是第一位歷史哲學家，他認為人類歷史是一個連貫的演進過程。他說，這個演進過程就是人類理性的逐步展開，最終使自由擴展到全世界。馬克思的理論更多以經濟作為基礎，認為生產方式的改變使人類社會發生了如下演進過程：前人類社會、狩獵采集社會、農業社會、工業社會；因此，歷史的終結是一種現代化理論，它關注的問題是現代化過程最終將通向何處。

馬克思、恩格斯1848年發表《共產黨宣言》以來至二十世紀末這段時期，許多進步知識分子相信歷史會有一個終點，并且認為歷史過程將終結于共產主義烏托邦。這是馬克思的觀點，不是我的主張。我從一個很簡單的看法開始，即就1989年的情形來看，它似乎不會發生。就人類歷史確實通向某處而言，它正在通向的不是共產主義，而是馬克思主義者所謂的資產階級民主。

可以說，并不存在一個更高級的社會，它能超越基于自由和平等這一孿生原則而建立起來的社會。偉大的俄裔法國黑格爾主義者亞歷山大·科耶夫曾語帶戲謔地表述過這一觀點，他說，歷史終結于1806年，那一年，拿破侖在耶拿—奧爾斯塔特戰役中打敗普魯士君主政體，由此把法國大革命的原則帶到了黑格爾所處的德國偏僻角落。從此以后，一切發生的事情都只是對這些原則的充實，因為它們已經在世界得到普遍的承認。

## 問題

許多觀察家把我與塞繆爾·亨廷頓進行對比，他是我以前的導師，曾在《文明的沖突與世界秩序的重建》一書中提出了一種極為不同的世界發展圖景。我想，在某些方面，人們很可能夸大了我們在關于世界的解釋上的差異。比如，我就贊同他的如下觀點：文化是人類社會不可化約的成分，要對發展和政治有所理解，就不能不參照文化價值。

但是，我們在一個基本問題上分道揚鑣了。這個問題就是：西方啟蒙運動時期發展出來的價值和制度是潛在地具有普遍性（如黑格爾和馬克思所想的那樣），還是僅限于一定的文化范圍之內（這與稍后的哲學家尼采和海德格爾的觀點一致）。亨廷頓顯然認為，這些價值和制度不具有普遍性。他論證說，我們西方人所熟悉的政治制度是西歐基督教文化的產物，絕不會在這一文化之外的任何地方扎根。

因此，要回答的核心問題就是：西方的價值和制度是有普遍意義，還是說它們代表的是當前霸權文化取得的暫時成功。

亨廷頓說，現代世俗的自由民主的歷史起源存在于基督教之中，這一點很對，但也不是什么新鮮觀點。黑格爾、托克維爾和尼采就曾經說過，現代民主是人的普遍尊嚴這一基督教教義的世俗版本，如今，它被理解為人權這樣一種不具宗教性的政治學說。我以為，從歷史的角度來看，這一說法沒有任何問題。

然而，盡管現代自由民主的根源在于這種具體的文化土壤，但問題是，這些觀念是否可以脫離上述起源、對生活在非基督教文化中的人們也有意義。我們現代的技術文明所依賴的科學方法，也是出于某些偶然的歷史原因，基于弗朗西斯·培根和勒內·笛卡爾這些哲學家的思想，才在早期現代歐洲的某個特定時刻出現。但是，這種科學方法一旦發明了出來，就是全人類的財富，無論是亞洲人、非洲人還是印第安人，都可以運用。

因此，問題就是：我們當作自由民主制度之基礎的自由和平等原則是否具有同樣的普世意義。我相信是有的，我認為，隨著社會的演進，世界上會出現越來越多的民主國家，而且這一現象有一個總邏輯加以解釋。這個總邏輯不是馬克思主義那樣的嚴格的歷史決定論，而是一系列驅動著社會演進的潛在力量，它們以某種方式告訴我們，在這一演進過程的盡頭會有比開始更多的民主國家。

## 斗爭

馬克思主義—黑格爾主義意義上的“歷史”之起源，最終在于科學和技術。科學是累積性的：我們不會周期性地忘記科學發現。正是這種累積創造了所謂的經濟世界，因為技術構成了經濟生產可能性的范圍，并且保證蒸汽機時代不同于犁耕時代、晶體管和計算機時代將不同于煤炭和鋼鐵時代。科學的發展使生產力的巨大發展得以可能，從而推動現代資本主義以及現代市場經濟中技術和觀念的解放。

經濟發展導致人們普遍意欲的生活水準的提升。我認為，這一點最簡單直接的證據就是人們“用腳投票”。每年都有數百萬人設法從欠發達的貧窮社會流向西歐、美國、日本或其他發達國家，這些人清楚，幸福機會在富裕社會要比在貧窮社會大得多。盡管有許多盧梭式夢想家想象自己生活在狩獵采集社會或農業社會要比生活在當代的洛杉磯這樣的社會幸福，但真正愿意到那樣的社會中去生活的人沒有幾個。

最初，生活在自由民主制下的意愿沒有對發展的欲求那么普遍。事實上，許多威權國家，比如今天的中國和新加坡，或者皮諾切特將軍統治下的智利都有能力發展經濟，并且非常成功地進行了現代化。不過，成功的經濟發展與民主制度的增長之間有強相關性，最初注意到這一點的是偉大的社會學家西摩·馬丁·李普塞特。當一個國家的人均國民收入超過了6000美元，就不再是一個農業社會。它就可能出現一個擁有一定財產的中產階級、一個復雜的公民社會，以及高水平的精英教育和大眾教育。所有這些因素都傾向于提升民主參與的程度，由此就會自下而上地要求民主的政治制度。

現代化過程的最后方面，涉及文化領域。每一個人都想要經濟發展，經濟發展傾向于提升民主的政治制度。但是，在現代化過程的盡頭，沒有人想要文化同一；事實上恰好相反，文化認同的問題像是復仇一樣會殺回來。亨廷頓說，我們永遠無法生活在一個擁有文化同一——他稱之為“達沃斯人”的全球文化——的世界中，我認為是對的。確實，我們不想生活在一個以美國精神全球化為基礎的某種普遍的文化價值世界中。我們要過這樣一種共同生活，它有著各自共同的歷史傳統、宗教價值以及其他共有的記憶。

當代自由民主國家——包括美國——中的生活是這樣一種生活，其中文化認同或族群認同總是不斷地在確認、重新確認，有時甚至還要憑空捏造出來。在這一領域，現代自由主義的原創性理論家并沒有為我們提供多少指導。托馬斯·霍布斯、約翰·洛克、孟德斯鳩男爵和讓—雅克·盧梭都預見了自由多元主義的核心問題，那就是個體面對國家如何進行自主選擇。但是，在現代自由社會中，個體組織自身形成文化群體，由此通過伸張群體權利來對抗國家，同時限制個體在相應群體中的選擇范圍。

這可以采取一種相對溫和的形式，比如法語區的加拿大人要求魁北克的學生必須用法語進行教學，也可以采取較為嚴厲的形式，比如歐洲的伊斯蘭教牧師主張伊斯蘭教義應高于法國或荷蘭的法律。國家的選擇，要么是把自由多元主義解釋為對個體的負責任保護，要么解釋為對群體的負責任保護，如果是后者，它愿意容忍何種對于個體權利的限制。

對這一問題進行全面的考察，則超出本文的范圍。自由社會在維護個體權利高于群體權利方面，總是會有所通融；多元文化主義、雙語主義以及其他形式的群體承認，已經成了美國和其他西方民主國家公共政策的組成部分。另一方面，絕大多數自由社會也認識到，群體承認會破壞寬容這一基本自由原則和個體權利。恰如查爾斯·泰勒解釋的那樣，自由主義無法做到對不同文化完全公平，因為自由主義本身就反映了某種特定的文化價值，因而必定會拒斥其他完全不自由的文化群體。

從本質上實用的原因來看，世俗政治的基本原則已經成了現代化過程的組成部分。在基督教的歷史上，教會與國家最初是兩個彼此獨立的實體，伊斯蘭教的情形則與此不同。但是，這種彼此獨立從來不是必然的或徹底的。在中世紀末，歐洲的每一個君主都控制著自己臣民的宗教信仰；隨宗教改革而來的教派沖突，導致了一百多年的流血戰爭。

因此，現代世俗政治并不是自動地從基督教文化中產生的，相反，它是某種必須通過慘痛的歷史經驗才能習得的東西。早期現代自由主義的成就之一，就是成功地讓人們相信必須把宗教關于最終目的的討論從政治領域中排除出去。這是西方已經完成了的一場斗爭，我相信，它如今是伊斯蘭教世界正在進行的斗爭。

## 一個誤解

正如本文開頭指出的那樣，“歷史的終結”這一觀點自首次提出以來，遭到了來自各方的抨擊。其中許多批評源于對我所持主張的簡單誤解，比如，有些人以為我相信完全不再有事件發生。在此，我不想對這類批評作出回應，因為只要這些人稍微讀過我的這本著作，其中的絕大多數批判就不會產生。

不過，我這里確實要澄清一個誤解：人們盛傳我在想方設法為一種特別具有美國色彩的歷史終結——有學者稱之為“沙文主義的勝利”——辯護。許多人認為，所謂歷史的終結，就是支持美國對其余世界的霸權，這種霸權不只是體現在觀念和價值領域，而且表現為通過美國權力的實際運用，按照美國的利益來使喚全世界。

事實遠非如此。任何一個熟悉科耶夫及其所持的那種歷史終結的思想起源的人都清楚，歐盟要比當代美國更像他的這一觀念的現實體現。與科耶夫一致，我認為，歐洲方案實際上是為歷史終結處出現的最后的人所建設的家園。歐洲夢——德國人感覺最為強烈——超越了國家主權、強權政治以及讓軍事力量成為必要的斗爭（關于這一點，我們稍后再述）；與之相比，美國人有較為傳統的主權觀，為自己的軍事力量感到自豪，而且熱衷于7月4日的愛國游行活動。

現代自由民主基于自由和平等這一對原則。這兩個原則永遠充滿張力：若沒有對個人自由加以限制的強權國家，平等就不會最大化；若不引入各種有害的社會不平等，就不會有無限擴展的自由。因此，每一個自由民主國家都必須在這兩者之間加以權衡。當代的歐洲人傾向于犧牲一些自由來獲得更多平等，美國人則恰好相反，原因在于他們的個人歷史。然而，這些只是程度上的差異，而不是原則上的不同；比如我在某些方面更傾向于美國人而不是歐洲人的方式，但這更多是源于實際的觀察和趣味，而不是個原則問題。

## 四個挑戰

若沒理解錯的話，《歷史的終結》一書針對樂觀的演進情景所列出的諸多挑戰中，有四個我認為最為嚴重。第一個關涉伊斯蘭教是否成為民主的障礙的問題；第二個與國際層面的民主問題有關；第三個關涉政治自主；最后一個則關系到技術帶來的難以預料的后果。我接下來依次對它們加以論述。

伊斯蘭教

特別是自2001年9·11襲擊以來，許多人認為伊斯蘭教與現代民主發展的可能性之間存在著一種根本的緊張關系。毫無疑問，只要環顧世界，你就會發現在拉美、歐洲、亞洲甚至是撒哈拉沙漠以南的非洲，穆斯林都是整個民主發展模式顯而易見的例外。因此，有人認為，伊斯蘭教義中有一些東西，比如說宗教與國家的一體化，是民主展開不可逾越的文化障礙。

在我看來，這個源自伊斯蘭教本身的問題幾無可能。世界上所有主要的宗教體系都極為復雜。基督教就曾被用來為奴隸制和等級制度正名（這是不久前的事）；如今我們認為它支持現代民主。宗教教義受一代代人的政治解釋支配。伊斯蘭教與基督教沒什么兩樣。

今天，文化上屬于穆斯林的國家，在政治制度上千差萬別。在穆斯林國家中，有好幾個相當成功的民主國家，其中有印度尼西亞，它是在1997年危機之后從威權主義轉型成功的；土耳其，自第二次世界大戰以來斷斷續續地維持著兩黨制民主；馬里、塞內加爾以及其他國家，比如印度，也有大量的穆斯林。此外，馬來西亞和印度尼西亞還有著快速的經濟增長，因此，伊斯蘭教是發展的障礙，這一點并不是必然的。

阿爾弗雷德·斯特潘（Alfred Stepan）指出，民主化大趨勢——塞繆爾·亨廷頓所謂的1970年代至1990年代民主轉型“第三波”——中的真正例外，實際上不是穆斯林國家，而更多的是阿拉伯國家；阿拉伯國家的政治文化中顯現了更具抗拒性的因素。這一因素是什么仍可以爭論，但這種文化障礙與宗教無關，比如部落主義的存在。而且，無論是極端的伊斯蘭主義還是圣戰主義，當今世界所面臨的這種挑戰，更多的是政治性的，而與宗教、文化和文明關系不大。

正如奧利維爾·羅伊（Olivier Roy）和博羅曼德夫婦（Roya and Ladan Boroumand）論證的那樣，最好把極端的伊斯蘭主義理解為一種政治意識形態。埃及的穆斯林兄弟會創始人賽義德·庫特布（Sayyid Qutb）的著作，或者奧薩馬·本·拉登（Osama bin Laden）及其基地組織中的追隨者，所利用的關于國家、革命以及暴力美化的政治觀念都不是出自真正的伊斯蘭教傳統，而是源自二十世紀歐洲極左翼和極右翼的激進意識形態——即法西斯主義和共產主義。

這些極其危險的學說，并沒有反映伊斯蘭教的任何教義，而只是出于政治目的利用伊斯蘭教。它們之所以在許多阿拉伯國家以及歐洲的穆斯林國家盛行，是因為在這些共同體中，存在著深重的疏離感。因此，極端的伊斯蘭主義不是對某種傳統的伊斯蘭文化習俗的重申，它應該置于現代認同政治背景來看待。它的出現，正好是在傳統的文化認同因現代化和多元民主秩序撕裂，由此造成了人的內在自我與外在社會實踐之間的分裂之際。

這就是為何這么多狂暴的伊斯蘭圣戰士——比如9·11襲擊的組織者穆罕默德·阿塔（Mohammed Atta），或荷蘭電影制片人特奧·梵高（Theo van Gogh）的謀殺者穆罕默德·布耶里（Mohammed Bouyeri）——在西歐如此激進化的原因所在。現代化從一開始就因造成了疏離感而反對自身，就此而言，當代的伊斯蘭圣戰士不過是步先前世代的無政府主義者、布爾什維克、法西斯主義者和巴德爾—邁因霍夫犯罪集團（the Baader-Meinhof gang，編按：即紅軍旅 ）成員的后塵而已。

問題是，極端激進化和深重疏離感的穆斯林是否具有足夠的潛在力量威脅到自由民主本身。很顯然，現代技術讓他們有捷徑搞到大規模殺傷性武器，這對于早期的恐怖主義者而言是不可能的。但是，政治性的伊斯蘭教至今仍沒有一個強大的領土基礎，而在伊朗、沙特阿拉伯、阿富汗或蘇丹這些他們掌權的國家，并沒有吸引人的經濟記錄或社會記錄。

此外，對于伊斯蘭教爭奪支配性這種現象，還存在其他解釋，這在某種程度上確保大多數斗爭發生在穆斯林世界內部。因此，作為一種外部危險，它似乎沒有共產主義所形成的挑戰嚴重，因為后者既具有全球吸引力，又與一個強有力的現代國家聯系在一起。

對于自由民主的未來而言，更大的問題是民主社會內部的問題，尤其是像法國或荷蘭這些有大量穆斯林少數民族人口的國家。總的來說，在整合文化上截然不同的少數民族方面，歐洲沒有美國那樣成功，而且，第二代和第三代歐洲穆斯林日益增長的暴力傾向表明，認同政治比魁北克或蘇格蘭民族主義者提出的要求要黑暗得多。

憤怒的、未被同化的文化上的少數民族在共同體的多數族裔中受到強烈抵制，因而退回到自己的文化認同和宗教認同之中。要使這種情形不至于急劇上升為某種看似“文明的沖突”的東西，就需要政治領導人的節制和良好判斷，這些東西并不會隨著現代化過程而自動產生。

民主

我的“歷史的終結”假設受到的第二個重要批判，涉及國際層面的民主問題。我在寫自由民主構成政府的最后形式之際，談的是民族國家層面的民主。我并沒有設想一種全球民主的可能性，它通過國際法以某種方式超越擁有主權的民族國家。

然而，這恰恰是自2003年伊拉克戰爭以來強烈提出的一個焦點問題，它在某種程度上構成了美國與歐洲自那以后形成的分歧。這也是過去十年全球化的批評者提出的問題，他們認為，生活在不同國家管轄區內的人民與跨越國家邊界的制度化責任機制之間出現的互動，存在著民主赤字。特別是，由于美國在當代全球化體系中的突出地位和支配性，這一問題尤為嚴重；美國能夠以各種方式觸及和影響全球的各個民族，卻不受來自任何地方的相反影響。

歐洲方案部分地超越了民族國家。相反，美國人傾向于相信，合法性或合法行動的來源在于一個擁有主權的憲政民主。歐洲人和美國人的不同觀點，源自各自不同的歷史。歐洲人認為，擁有主權的民族國家是集體自私和民族主義的來源，是二十世紀的兩次世界大戰的根源；歐洲方案就是試圖用一系列的規范、法律和組織來取代強權政治。與之相反，美國人對于自己的民族國家使用合法暴力的經驗則要愉快得多。

這種經驗始于反抗英國君主制的美國革命，接著是極其血腥的美國內戰，它造成了60萬美國人喪生，但廢除了奴隸制、統一了美國，然后是第二次世界大戰和冷戰，這兩次戰爭被認為是充滿道義的十字軍東征，兩次把歐洲從兩種不同的暴政中解放出來。

歐洲人認為需要超越民族國家的規范，這一觀點在理論上無疑是對的。確實，沒有理由認為，擁有主權的自由民主國家應對其他國家甚至自己公民時不會犯下嚴重濫用權力的罪行。美國自身誕生時就有奴隸制的缺陷，它得到民主派多數的贊成，并被寫進憲法中。在1858年與斯蒂芬·道格拉斯（Stephen Douglas）的辯論中，亞伯拉罕·林肯（Abraham Lincoln）為了反對奴隸制，不得不援引奠定了美國憲法的平等原則。

不過，我以為，盡管一種超越民族國家的民主在理論上是可能的，但這一方案的實現有著不可逾越的障礙。成功的民主在很大程度上依賴于真正政治共同體的存在，它基于某些基本的共享價值和制度。可以說，共享的文化價值產生信任，讓公民彼此之間互動變得順暢。因此，只要想一想現實存在的民族和文化的多樣性，國際層面的民主幾乎是不可想象的。許多美國人對諸如聯合國這樣的國際組織的不以為然，部分地反映了國際層面的集體行動——基于政治共識在多樣化的社會中采取集體行動——的遲緩和低效。

要解決效率問題，就需要有把權威和執行權力授予更果敢的行政部門。世界愿意把這樣一種權威授予誰呢？在沒有民族國家層面上的那些劃分和限制權力的制衡機構的情形下，這一權威如何能安全地運行呢？甚至是擁有共同文化和歷史經驗的歐洲，對于要創建的那個方案也是思慮再三，實際上，單一的歐洲民族國家會嚴重削弱其成員國的主權。

因此很顯然，民族國家作為合法的民主權威的基本來源，這一點我們在短時期內還無法超越。我們不要去談全球政府，而要滿足于全球治理，即讓部分國際組織去推動國家間的集體行動，并在它們中創造某種問責制度。一個既公正又可靠的自由世界秩序，一定不能建立在單一的支配一切的全球制度上，相反，它應建立在多樣化的國際制度上，它們能夠圍繞功能問題、地區或具體問題組織自身。這種世界秩序仍在創建的過程之中，不過，這一領域仍有大量創造性工作可做。

政治權威

“歷史的終結”中說到的第三個問題涉及我所謂的政治自主。正如上面提示的那樣，經濟發展與自由民主之間存在著關聯，因此，在人均GDP相對較高的國家，民主比較容易得到鞏固。然而，問題是首先如何把經濟發展起來，這一問題困擾著撒哈拉沙漠以南的非洲、南亞、中東以及拉美的許多發展中國家。

經濟發展只靠好的經濟政策是推動不起來的；還必須要有一個為居于其中的人民考慮的國家，它能夠保障法律和秩序、財產權、法治以及政治穩定，這樣才會有投資、增長、商業、國際貿易等等。就像近些年印度和中國做的那樣，要利用全球化的優勢，首先就要有一個有能力的國家，這樣才有條件小心地應對全球經濟。

在發展中世界，有能力的國家并不會理所當然地存在。我們在二十一世紀政治中經歷的許多問題，都與貧窮國家缺乏強有力的國家機構有關，而不像過去的二十世紀那樣是與過度強大的國家機構有關。二十世紀主要由強權支配著，被納粹德國、日本帝國或前蘇聯這樣的國家支配著，它們太過強權了。在二十一世紀，較為典型的問題都出自索馬里、阿富汗和海地這樣的地方：這些國家沒有健全的政府機構，無法確保經濟發展或民主制度的創建所必需的基本法治。

因此，我們面臨著兩個議程。在發達國家，歐洲面臨著的主要危機，是福利國家人口的一代代下滑以及不可承受的權利和規則。但是在發展中世界，國家能力的缺乏阻礙了經濟的發展，并成了滋養如下一系列問題的土壤：難民、疾病和恐怖主義。因此，在世界的這兩個部分存在著截然不同的議程：在發達國家，要削減國家的權力范圍，而在發展中世界的大部分地區，則要加強國家的權力。

我們面臨的具體挑戰是，我們幾乎不知道如何在貧窮國家建立強有力的政治制度。這一難題部分在于，無論是經濟發展還是政治發展，都無法由局外人“完成”；它是一個必然要由社會自身內部的人推動的過程，因為只有他們清楚自己社會的習俗和傳統，也只有他們能夠對這一發展過程負起長期責任。在這一點上，局外人只能提供幫助。政治發展是一個過程，而且在許多方面是獨立于經濟發展的過程，盡管我們此前已經提到過，這兩種發展之間存在著某種方式的互動。

因此，我們所需要的、而且《歷史的終結與最后的人》沒有提供的，正是一種獨立于經濟的政治發展理論。歷史地來看，國家形成和國家建構是如何發生的，暴力、軍事競爭、宗教以及更為寬泛的觀念有什么作用，自然地理和天然資源有什么影響，為何它首先在世界的某些地方發生而不在另一些地方發生——所有這些因素，都需要一個更宏大的理論來加以闡明。在《變化社會中的政治秩序》一書中，塞繆爾·亨廷頓通過設定一種政治衰退理論而使現代化的最初版本瓦解，他主張，衰敗就像發展一樣可能。在過去的一個世代中存在著大量的政治衰退，其根源需要系統性的探究。

技術

“歷史的終結”假設的最后一個反駁理由有各種表現形式，都與技術有關，而且關涉這樣一種可能性：技術進步推動的歷史過程最終會被技術進步所吞噬。這一情形可能會怎樣發生，人們設想過無限多樣的場景。其中一種，就是2001年9·11事件以來許多美國人所呈現的那種場景，即可能出現的核恐怖主義或生物恐怖主義，盡管自廣島遭原子彈襲擊后，核毀滅的陰影就一直存在。今天，有所不同的是暴力手段的民主化，借此，極小的無國家群體都可能獲得大規模毀滅性武器。

第二種可能的場景與環境有關。如果關于全球變暖的一些可怕預言是正確的，那么做出一些調整來減少碳氫化合物的使用，由此來阻止大規模的氣候變化，已經太晚了，又或者說，調整過程本身就是破壞性，以至于會殺死那只下著我們的技術金蛋的經濟鵝。

第四個挑戰是我寫作《我們后人類的未來：生物技術革命的后果》（Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution，2002 ）的主題，即我們在生物上操控自身的能力，無論這種操控是通過基因組、精神藥物、未來的認知神經科學，還是某種延長壽命的形式，它都會為我們提供社會工程的新路徑，由此有可能產生新的政治形式。

我之所以選擇這個特殊的技術前景作為自己的寫作主題，是因為它帶來的威脅比核武器或氣候變化導致的威脅要微妙得多。在這里，技術進步潛在的糟糕后果或非人化后果，都與擺脫疾病或人們普遍想望的長壽之類的事情密切相關，因此要加以阻止就困難得多。

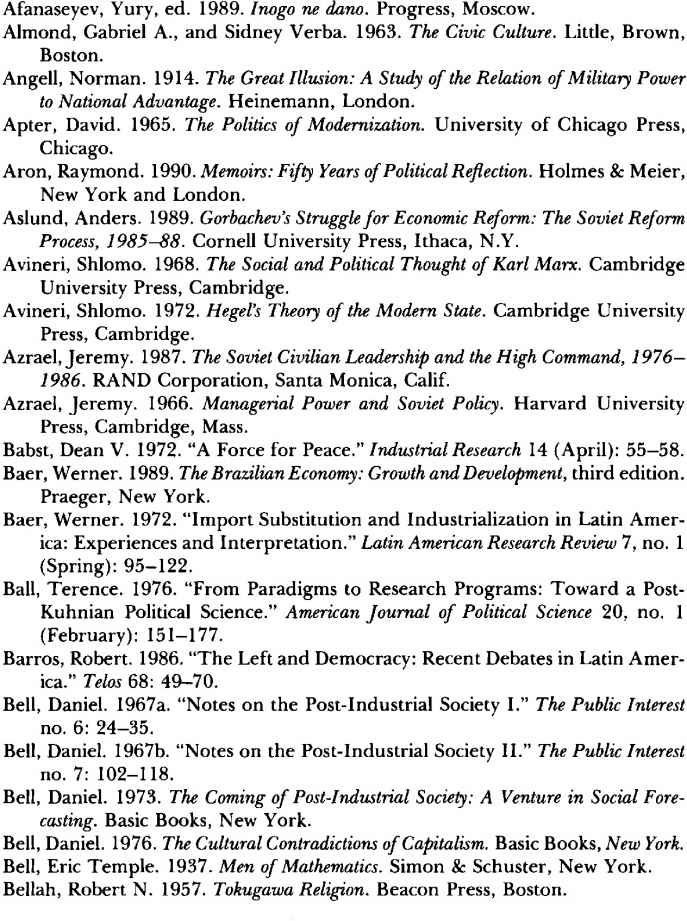
對于技術的種種可能性前景，我都沒有任何有用的觀點可以提供；我不是先知，也不是“未來學家”。我要說的是，在以往，技術進步創造了減緩技術本身帶來的消極后果的新手段，但是沒有必然的理由表明這種情形總會出現。

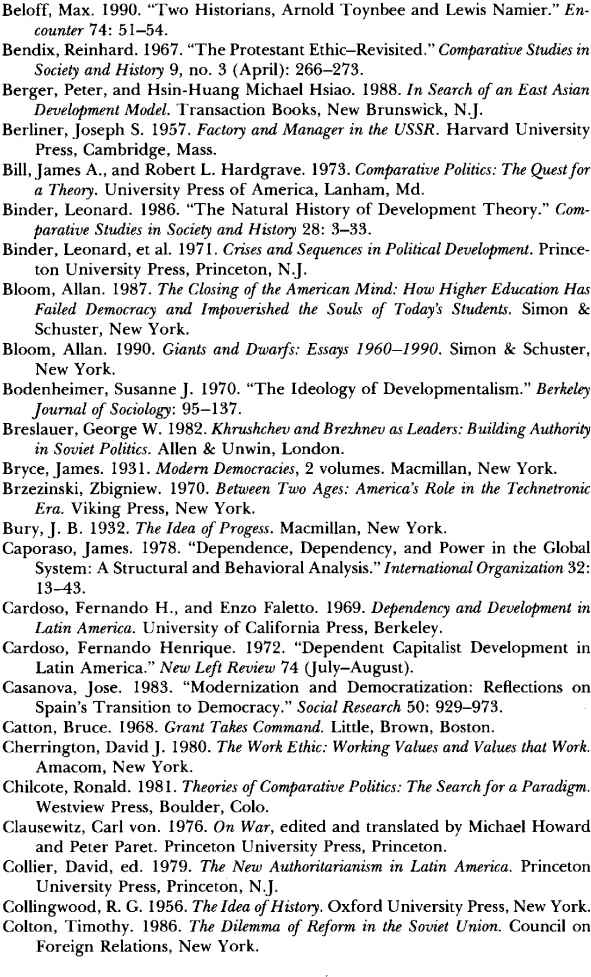
更寬泛地說，我關于人類發展的歷史主義觀點，向來只是一種弱決定論，因而與馬列主義的強決定論不同。我相信自由民主是一般的歷史趨勢，我認為還有許多可預見的挑戰。我列舉的四個挑戰是我認為未來幾年最為急迫的挑戰。弱決定論意味著，面對一般的歷史趨勢之際，政治才能、政治綱領、領導人以及個人選擇對于歷史發展的實際進程仍至為關鍵。

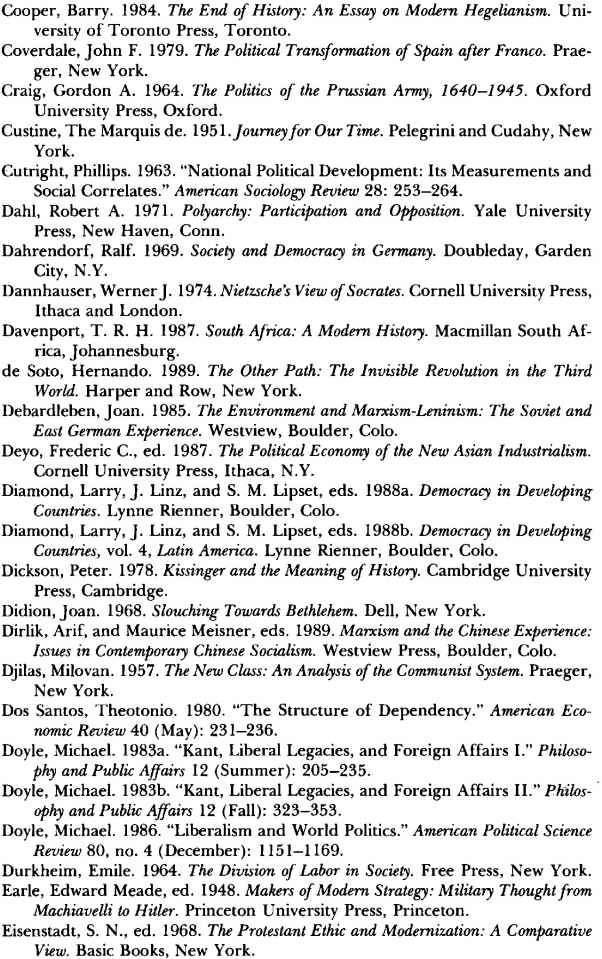
比如，現代技術產生的機遇和危險必須當作社會提出的挑戰加以接受，并且要通過政策和制度進行處理。因此，未來確實要比經濟、技術或社會的前提條件所提示的開放得多。選民通過投票做出的政治選擇與我們不同民主國家的領導人做出的政治選擇，會對未來的自由民主的力量和質量產生重大影響。

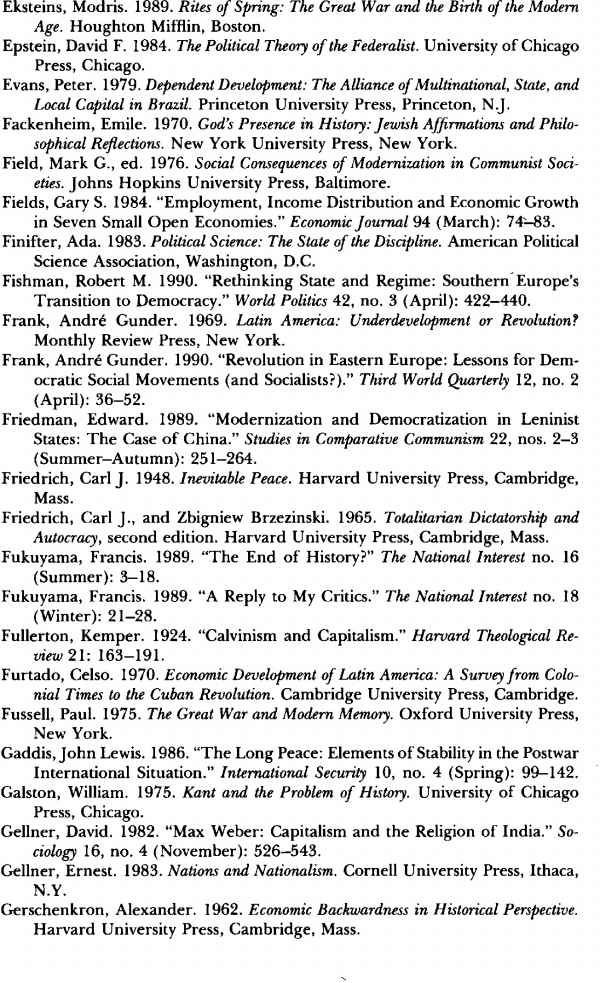
[[1]](#w1_32) 本文系福山為《歷史的終結與最后的人》（英文版）2006年版所作的后記。

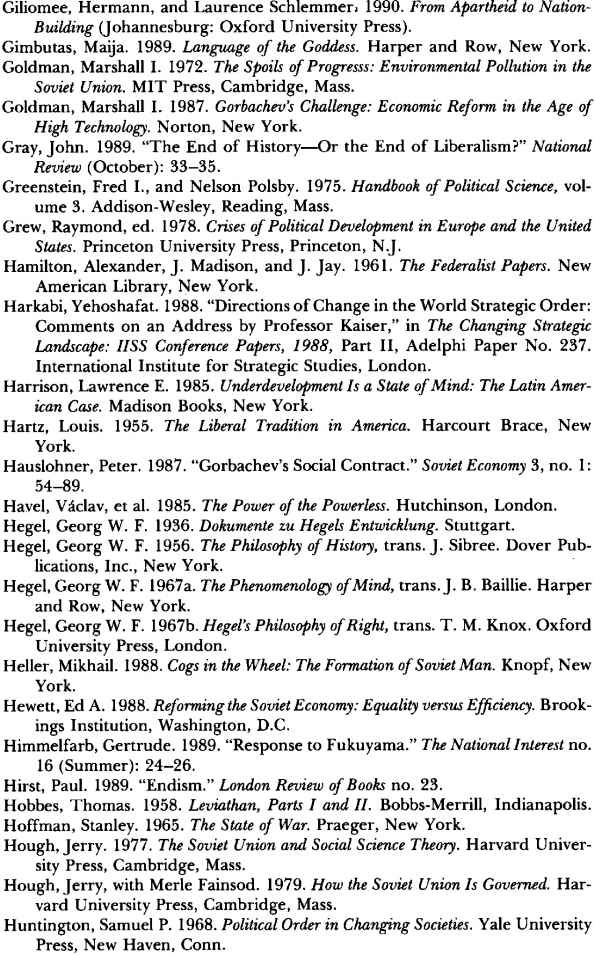
# 參考文獻

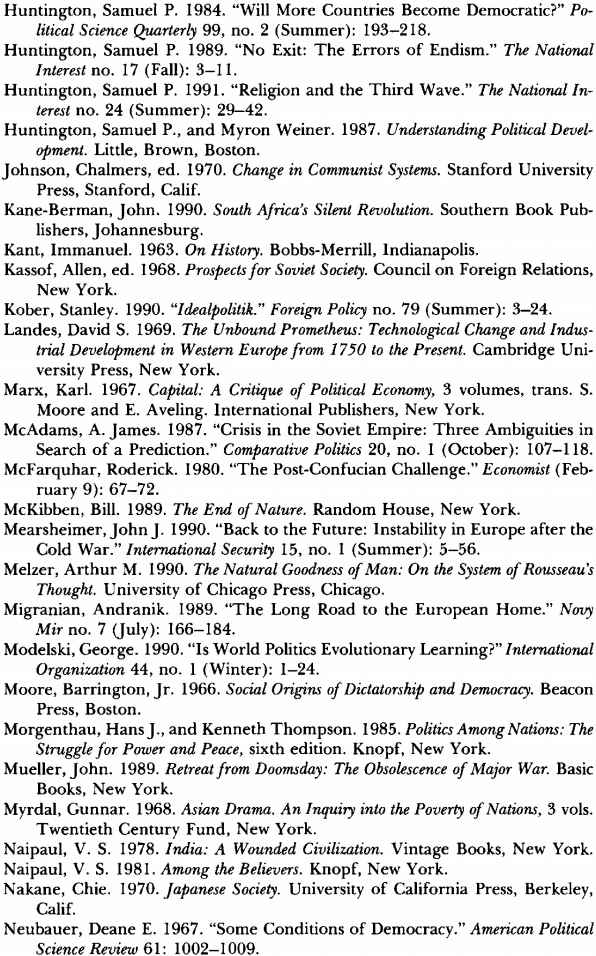


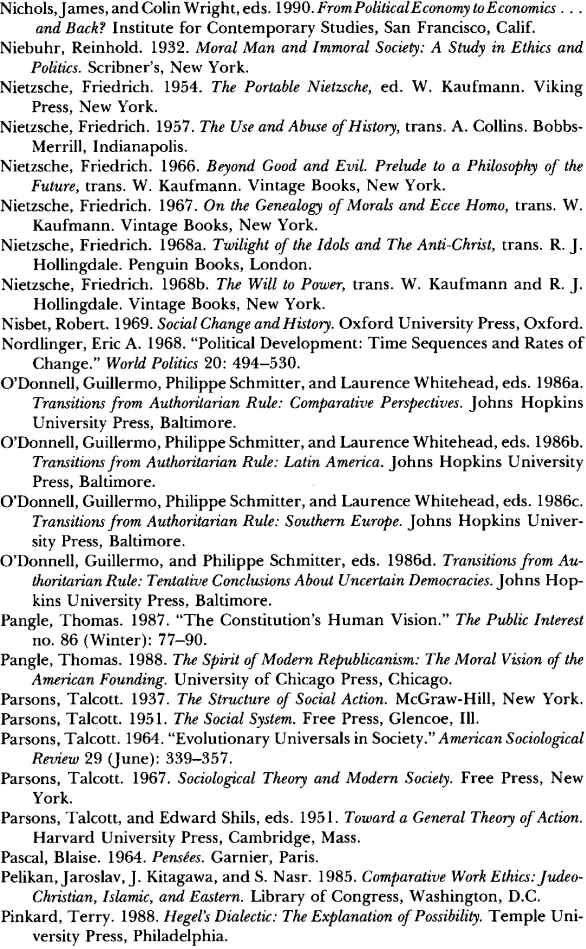


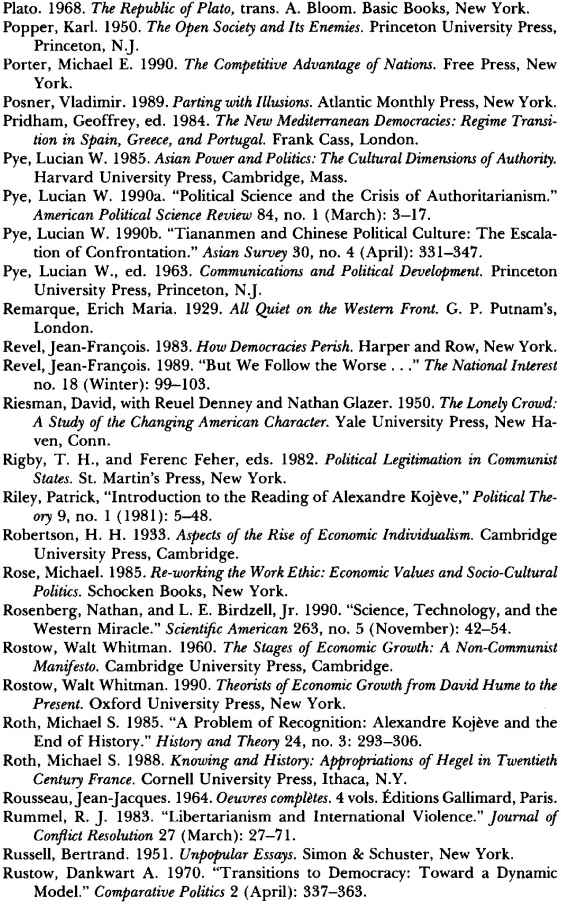


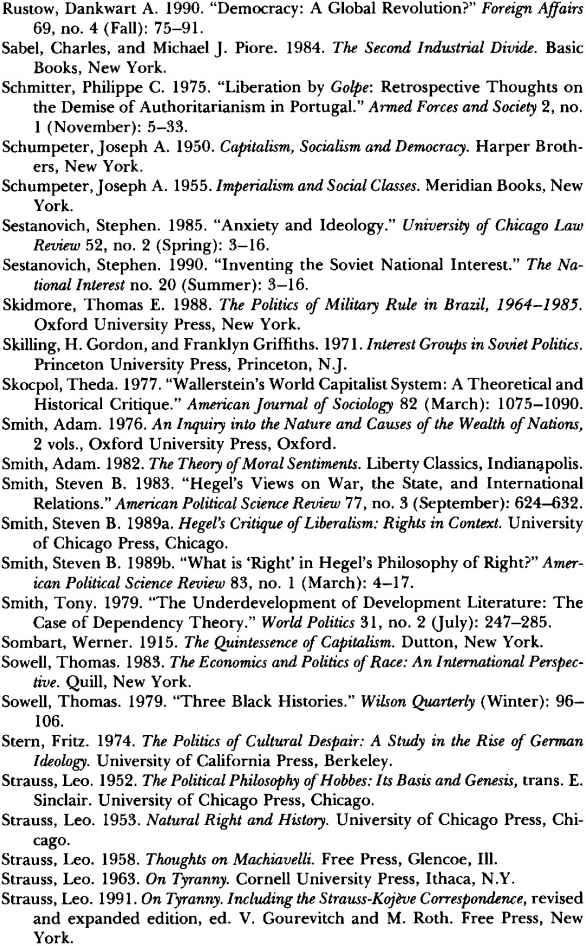


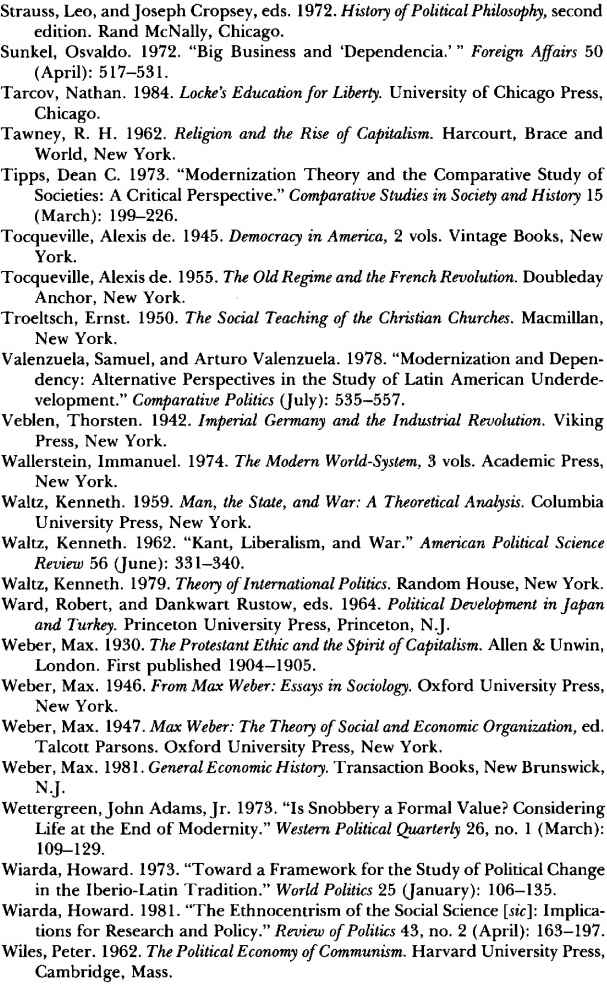


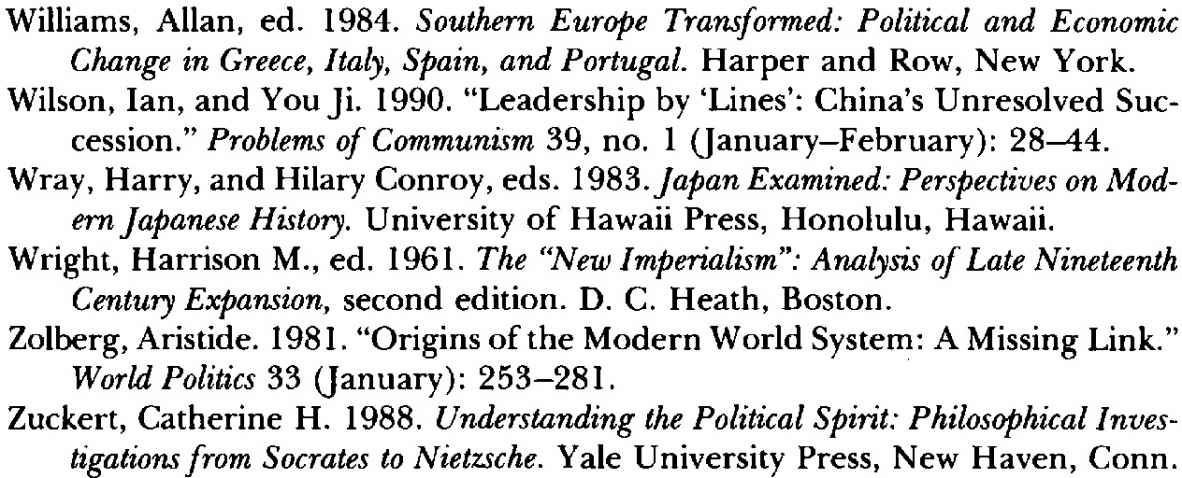












# 致謝

1988—1989學年期間，芝加哥大學約翰·M.奧林民主理論與實踐研究中心（the John M. Olin Center for Inquiry into the Theory and Practice of Democracy at the University of Chicago）的內森·塔科夫（Nathan Tarcov）和艾倫·布魯姆（Allan Bloom）教授邀我以“歷史的終結”（The End of History）為題做一次講座，若沒有這次機會，就沒有“歷史的終結”這篇文章，也不會有眼下這本書。這兩位教授是我多年的師友，從他們那里我獲益良多——首先是政治哲學，但絕不限于政治哲學。最初的演講稿得以成為一篇廣為人知的文章，在很大程度上則要歸功于《國家利益》（The National Interest ）雜志的編輯歐文·哈里斯（Owen Harries）的努力以及這一雜志相關人員的工作。在這篇文章變成眼下這本書以及編輯最終手稿的過程中，自由出版社的歐文·格里克斯（Erwin Glikes）和哈米什·漢密爾頓出版社的安德魯·富蘭克林（Andrew Franklin）給予了鼓勵和至關緊要的建議。

這本書的寫作大大得益于許多朋友和同事的談話和文章。最為重要者當屬艾布拉姆·舒爾斯基（Abram Shulsky），我在書中引用了他的許多觀念和識見。我要特別感謝歐文·克里斯托（Irving Kristol）、大衛·愛潑斯坦（David Epstein）、阿爾文·伯恩斯坦（Alvin Bernstein）、亨利·伊蓋拉（Henry Higuera）、古森義久（Yoshihisa Komori）、福山喜雄（Yoshio Fukuyama）和喬治·霍姆格倫（George Holmgren），他們全都花時間閱讀和評論了這本書的初稿。此外，這一主題在國內外各種研討會和演講中發表時，許多人——既有我認識也有我不認識的——對它的方方面面提出了有益的評論，對此，我也要表示感謝。

蘭德公司（the Rand Corporation）總裁詹姆斯·湯姆森（James Thomson）熱情大方，為我撰寫此書提供辦公處所。阿姆斯特朗夫婦（Gary and Linda Armstrong）用他們自己撰寫論文的時間幫我收集研究資料，并且在我寫作過程中為好些主題提供了很有價值的建議。羅莎莉·豐諾洛夫（Rosalie Fonoroff）幫我校對。通常在感謝的名單上會有一個幫助整理原稿的打字員的名字，在這里，或許我應該要感謝英特爾80386（the Intel 80386）微處理器的設計者。

最后但也最重要的是，要感謝我的妻子勞拉（Laura），是她鼓勵我撰寫最初的文章和眼下這本書，并且在隨之而來的批評和爭議聲中一直支持我。她仔細閱讀了原稿，并以各種方式為本書的最終形式和內容提供了幫助。我的女兒朱莉和我的兒子大衛也給了我幫助，盡管只是跟我待在一起，而我的兒子正好是在我撰寫本書之時出生。

理想國譯叢

001　沒有寬恕就沒有未來

　　　[南非]德斯蒙德·圖圖 著

002　漫漫自由路：曼德拉自傳

　　　[南非]納爾遜·曼德拉 著

003　斷臂上的花朵: 人生與法律的奇幻煉金術

　　　[南非]奧比·薩克斯 著

004　歷史的終結與最后的人

　　　[美]弗朗西斯·福山 著

005　政治秩序的起源：從前人類時代到法國大革命

　　　[美]弗朗西斯·福山 著

006　事實即顛覆：無以名之的十年的政治寫作

　　　[英]蒂莫西·加頓艾什 著

007　蘇聯的最后一天: 莫斯科，1991年12 月25日

　　　[愛爾蘭]康納·奧克萊利 著

008　耳語者：斯大林時代蘇聯的私人生活

　　　[英]奧蘭多·費吉斯 著

009　零年：1945，現代世界誕生的時刻

　　　[荷]伊恩·布魯瑪 著

010　大斷裂：人類本性與社會秩序的重建

　　　[美]弗朗西斯·福山 著

011　政治秩序與政治衰敗：從工業革命到民主全球化

　　　[美]弗朗西斯·福山 著

012　罪孽的報應：德國和日本的戰爭記憶

　　　[荷]伊恩·布魯瑪 著

013　檔案：一部個人史

　　　[英]蒂莫西·加頓艾什 著

014　布達佩斯往事：冷戰時期一個東歐家庭的秘密檔案

　　　[美]卡蒂·馬頓 著

015　古拉格之戀：一個愛情與求生的真實故事

　　　[英]奧蘭多·費吉斯 著

016　信任：社會美德與創造經濟繁榮

　　　[美]弗朗西斯·福山 著

遇見理想國

官 網：http://www.ilixiangguo.com/

微 博：http://weibo.com/bbtbook

天貓店：https://lixiangguo.tmall.com

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| 理想國公眾號  好文 影像 活動  共讀 共賞 共享 |  | image00281.jpeg |
|  |
|  |
| 理想國服務號  兌圖書　換周邊  看視頻　享優惠 |  | image00287.jpeg |

