

圖書在版編目（CIP）數據

現代性的后果/ (英) 吉登斯 (Giddens, A.) 著；田禾譯.—南京：譯林出版社，2011.2

(人文與社會譯叢/ 劉東主編)

書名原文：The Consequences of Modernity

ISBN 978-7-5447-1577-5

Ⅰ.①現… Ⅱ.①吉… ②田… Ⅲ.①現代化—社會—問題—研究-世界 Ⅳ.①D588

中國版本圖書館CIP數據核字（2010）第241077號

Consequences of Modernity by Anthony Giddens

Copyright © 1990 by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University

This edition is published by arrangement with polity Press Ltd., Cambridge

Simplified Chinese edition copyright © 2011 by Yilin Press.

登記號　圖字：10-2008-227號

書　名 現代性的后果

作　者 [英國]安東尼·吉登斯

譯　者 田　禾

譯　校 黃　平

責任編輯 黃　穎

原文出版 Polity Press, 1990

出版發行 鳳凰出版傳媒集團　鳳凰出版傳媒股份有限公司 譯林出版社

集團地址 南京市湖南路1號A樓，郵編：210009

集團網址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1號A樓，郵編：210009

電子信箱 [yilin@yilin.com](http://yilin@yilin.com)

出版社網址 <http://www.yilin.com>

字　數 115千

版　次 2011年2月第1版 2011年2月第1次印刷

書　號 ISBN 978-7-5447-1577-5

目录

[序 3](#_Toc69226712)

[第一部分 4](#_Toc69226713)

[導　言 4](#_Toc69226714)

[現代性的斷裂 4](#_Toc69226715)

[安全與危險，信任與風險 5](#_Toc69226716)

[社會學與現代性 6](#_Toc69226717)

[現代性，時間與空間 8](#_Toc69226718)

[脫 域 9](#_Toc69226719)

[信 任 12](#_Toc69226720)

[現代性的反思性 14](#_Toc69226721)

[現代性，還是后現代性? 16](#_Toc69226722)

[本章概要 18](#_Toc69226723)

[第二部分 22](#_Toc69226724)

[現代性的制度性維度 22](#_Toc69226725)

[現代性的全球化 24](#_Toc69226726)

[兩種理論觀點 25](#_Toc69226727)

[全球化的維度 26](#_Toc69226728)

[第三部分 30](#_Toc69226729)

[信任與現代性 30](#_Toc69226730)

[抽象體系中的信任 31](#_Toc69226731)

[信任與專業知識 32](#_Toc69226732)

[信任與本體性安全 33](#_Toc69226733)

[前現代與現代 36](#_Toc69226734)

[第四部分 42](#_Toc69226735)

[抽象體系與親密關系的轉變 42](#_Toc69226736)

[信任與個人關系 42](#_Toc69226737)

[信任與個人認同 44](#_Toc69226738)

[現代世界中的風險與危險 45](#_Toc69226739)

[風險與本體性安全 47](#_Toc69226740)

[適應性反應 49](#_Toc69226741)

[現代性的現象學 49](#_Toc69226742)

[日常生活中的脫技能化與再技能化 51](#_Toc69226743)

[對后現代性的異議 53](#_Toc69226744)

[第五部分 56](#_Toc69226745)

[駕馭猛獸 56](#_Toc69226746)

[烏托邦的現實主義 56](#_Toc69226747)

[未來導向：社會運動的作用 58](#_Toc69226748)

[后現代性 59](#_Toc69226749)

[第六部分 64](#_Toc69226750)

[現代性是一個西方化的工程嗎? 64](#_Toc69226751)

[結　語 64](#_Toc69226752)

# 序

如果現在已經是世界的末日了，那我們又將會怎樣呢?

——約翰·多恩：《緊急關頭的祈禱》

想像的時間不能與空間方位分離。如果一個人能朝北走，他也能轉身掉頭向南；同樣，一個人如果能在想像的時間中向前走，也就應該能夠回頭向后退。這意味著，在想像的時間中，向前和向后之間是沒有重大區別的。但是，當一個人注視著“真實的”時間時，正如人所共知的，向前和向后卻存在著重大的差別。過去和未來之間的這種差別來自何方?為什么我們能記住過去卻不能記住將來?

——斯蒂芬·W.霍金：《時間簡史》

一九八六年三月，英文版的《蘇聯生活》在“總體性安全”的欄目下，登載了一篇長達九頁的關于切爾諾貝利核裝置的文章。僅僅一個月之后，即在四月二十六至二十七日這個周末期間，在我們這個星球上便發生了迄今為止最為嚴重的核事故。

——詹姆斯·貝利尼：《高新技術大屠殺》

當我們發現存在著多種而不是一種文化，并且又最終承認某種文化的壟斷時——不論這種文化壟斷是虛幻的還是真實的，我們都會為自己的發現之幻滅而感到恐慌。猛然間，我們意識到完全可能存在著“他人”，而且我們自己也只是眾多“他人”中的一個“他人”而已。這時，所有的意義和目的都消失了，漫游各種文明就像穿越遺跡和廢墟一樣成為可能。整個人類成了一個想像的博物館：這個周末我們將去哪里?去參觀吳哥石窟的廢墟，還是到哥本哈根的蒂沃利去閑逛?

——保羅·利科：《歷史與真理》

# 第一部分

## 導　言

在本書中，我將按文化與認識論研究的筆調，對現代性作出一種制度性的分析。這么做與目前的大多數討論具有實質性的區別，那些討論將這些側重點倒置了。何為現代性，首先，我們不妨大致簡要地說：現代性指社會生活或組織模式，大約十七世紀出現在歐洲，并且在后來的歲月里，程度不同地在世界范圍內產生著影響。這將現代性與一個時間段和一個最初的地理位置聯系起來，但是到目前為止，它的那些主要特性卻還仍然在黑箱之中藏而不露。

在二十世紀末的今天，許多人都已經意識到，我們正站在新世紀的門檻前，社會科學必須對這個即將到來的新時代作出自己的回應，這個新時代本身正引導我們超越現代性。如今，術語令人目眩的多樣性與這種時代轉變有關，某些這類術語（如“信息社會”或“消費社會”）明顯地與一種新的社會體系之出現相關聯，但是大多數這類術語，諸如“后現代性”、“后現代主義”、“后工業社會”、“后資本主義”，等等，更確切地說實際上是表明了即將終結之前的事物所處的先前狀態。有關這些現象的部分討論主要集中在制度轉變（institutional transformation[[1]](#_1_200)）上，特別是那些認為我們正在從建立在物質產品生產基礎上的社會體系向主要地與信息相關的社會體系轉變的討論，更是如此。然而，一般地說，這些爭論更關注的是哲學和認識論的問題。這也是利奧塔頗具特色的視角，是他首先使后現代性概念變得如此著名。[[2]](#_2_191)正如他所指出，后現代性意在表明對以認識論為基礎，以及由人類物質進步中的信念的一種背離。由于揚棄了“宏大敘事”（即借助于貫穿始終的“故事主線”，我們被置身在具有確定的過去和可預見的未來的歷史之中），后現代性的條件才得以確立下來。后現代視角看到了對知識的異質要求之多樣性，這樣一來，科學不再享有特權地位了。

對利奧塔表述的這種觀點的一種典型的回應是試圖表明，一種首尾一致的認識論是可能存在的，并且，人們能夠獲得關于社會生活和社會發展模式的普遍性知識。[[3]](#_3_184)但是，本書將采取的是另一種路徑。我將說明，我們對于自身的迷惘（即認為關于社會組織的系統性知識是不可能獲取的），主要是源于這樣一種感受：我們中的大多數人都被大量我們還無法完全理解的事件糾纏著，這些事件基本上都還處在我們的控制之外。為了分析這種狀況是怎樣形成的，僅僅發明一些諸如后現代性和其他新術語是不夠的；相反，我們必須重新審視現代性本身的特征。而到目前為止，由于這樣或那樣的具體原因，在整個社會科學中，人們對現代性的理解仍然極為膚淺。我們實際上并沒有邁進一個所謂的后現代性時期，而是正在進入這樣一個階段，在其中現代性的后果比從前任何一個時期都更加劇烈化更加普遍化了。在現代性背后，我以為，我們能夠觀察到一種嶄新的不同于過去的秩序之輪廓，這就是“后現代”（post-modern），但它與目前許多人所說的“后現代性”（post-modernity）大相徑庭。

我要提出的論點具有自己的出發點，我在其他地方將其稱之為關于現代社會發展的“斷裂論的”（discontinuist）解釋。[[4]](#_4_182)我所說的斷裂，是指現代的社會制度在某些方面是獨一無二的，其在形式上異于所有類型的傳統秩序。我認為，理解斷裂的性質，是我們分析現代性究竟是什么，并診斷今天它對我們產生的種種后果的必不可少的開端。

對某些在社會學中占統治地位的立足點，比如與研究現代社會生活緊密相關的原則，我也將作扼要的批判性探討。在它們的文化和認識論取向前提下，關于現代性和后現代性的討論，基本上沒有正視存在于已確立的社會學立場中的諸多缺陷。然而，誠如我所指出的那樣，關系制度性分析的解釋卻必須去正視它們。

以上述這些觀察作為起點，在本書的大多數篇幅中，我將對現代性以及可能會出現在本時代彼岸的后現代秩序的性質，作出令人耳目一新的描述。

## 現代性的斷裂

我們自然非常熟悉對人類歷史必然經歷“斷裂”（disconti-nuities）以及不存在一帆風順的發展路徑的論點，馬克思主義的大部分著作都曾經強調過這一點。然而，我使用“斷裂”這個術語同歷史唯物主義并沒有什么特別的聯系，我的觀點也沒有受制于將人類歷史描述成一個整體的觀念。毫無疑問，歷史發展的各個階段都存在著斷裂，例如，在部落社會向農業國家過渡的轉折點上，就有這種情況。我關心的不是這類情形。我特別要強調的是與現代時期有關的那一種（或那一類）特殊斷裂。

現代性以前所未有的方式，把我們拋離了所有類型的社會秩序的軌道，從而形成了其生活形態。在外延和內涵兩方面，現代性卷入的變革比過往時代的絕大多數變遷特性都更加意義深遠。在外延方面，它們確立了跨越全球的社會聯系方式；在內涵方面，它們正在改變我們日常生活中最熟悉和最帶個人色彩的領域。很明顯在傳統和現代之間還存在著延續，兩者都不是憑空虛構出來的。盡人皆知，若以過于世俗的方式簡單對比二者，會產生什么樣的誤導。但是，過去三至四個世紀（歷史長河中的一瞬間！）以來出現的巨大轉變如此劇烈，其影響又是如此廣泛而深遠，以至于當我們試圖從這個轉變以前的知識中去理解它們時，發現我們只能得到十分有限的幫助。

為什么現代性的斷裂特性并未受到完全重視呢?原因之一是長久以來就一直存在著的社會進化論的影響。即使是那些強調斷裂變革之重要性的理論（如馬克思的理論），也把人類歷史看作是有一個總的發展方向，并受著某種具有普遍性的動力原則所支配的過程。進化論的確表述了這種“宏大敘事”，盡管它不一定屬于受宇宙目的論影響的理論。根據進化論的觀點，人們可以按照一條“故事主線”（story line）來描繪歷史，這條主線把雜亂無章的人類事件規劃在一幅井然有序的圖畫之中：歷史以弱小而孤立的狩獵和采集文化為“開端”，經歷了作物種植與畜牧社區的發展，從那里產生出了農業國家，最后以現代社會在西方的出現為其頂點。

取代進化論的敘事，或者解構其故事主線，不僅有助于闡明分析現代性的任務，而且也會使我們重新關注所謂后現代問題的討論。歷史并不具有由進化論的概念所創造的“總體性”形式，而且，從一定意義上說，進化論在社會思想方面比利奧塔和其他人最初所極力抨擊的宇宙目的論哲學的影響更為深遠。解構社會進化論，意味著不能把歷史看成是一個統一體，或者，不認為它體現了某種組織與變革的統一性原則。但是這并不是說世界萬物都處于混亂之中，或是人們能夠任意書寫完全特異的“歷史”。舉例來說，也確實存在著歷史變革的一些確定性事件，人們能夠辨認其特性并對其加以概括。[[5]](#_5_174)

我們應該怎樣識別將現代社會制度從傳統的社會秩序中分離出來的斷裂呢?這里涉及到若干要素：首先，是現代性時代到來的絕對速度。傳統的文明形態也許比其他的前現代體系更富動力性，但是在現代性的條件下，變遷的程度卻是更加神速。這一點在技術方面表現得最為明顯，它還滲透進了所有其他領域。其次，斷裂體現在變遷范圍上。當全球的各個角落都開始與其他地區發生相互聯系時，社會巨變的浪潮實際上已席卷了地球的整個層面。第三，是現代制度的固有特性。某些現代社會的組織形式并不能簡單地從此前的歷史時期里找得到，例如，民族國家的政治體系的形成，生產的批售對毫無生氣的權力系統的依賴，以及勞動產品和雇傭勞動本身的完全商品化；其他的只與前在的社會秩序存在一種似是而非的延續性。城市便是例子之一。現代的城鎮往往就是傳統城市的所在地，而且看上去它們似乎僅僅是舊城區的擴展而已。但事實上，現代的城市中心，是根據幾乎完全不同于舊有的將前現代的城市從早期的鄉村中分離出來的原則確立的。[[6]](#_6_168)

## 安全與危險，信任與風險

為了繼續關于現代性特征的討論，我將集中討論安全（se-curity）與危險（danger）、信任（trust）與風險（risk）的問題，并由此構成本書的一個實質性部分。正像每個生活在二十世紀末的人所看見的那樣，現代性是一種雙重現象。同任何一種前現代體系相比較，現代社會制度的發展以及它們在全球范圍內的擴張，為人類創造了數不勝數的享受安全的和有成就的生活的機會。但是現代性也有其陰暗面，這在本世紀變得尤為明顯。

從總體上說，社會學的經典的締造者們都極為重視現代性的“機會方面”。馬克思和涂爾干都把現代看作是一個問題層出不窮的時代，但是他們又都相信，由現代所開辟的使人獲益的可能性，超過了它的負面效應。馬克思認為階級斗爭是資本主義秩序中的產生根本性分裂的根源，同時他設想了一種更為人道的社會體系的誕生。涂爾干則相信，工業主義的進一步擴張，將建立一種和諧而完美的社會生活，并且，這種社會生活將通過勞動分工與道德個人主義的結合而被整合。在三大社會學思想之父中，馬克斯·韋伯最為悲觀，他把現代世界看成是一個自相矛盾的世界，人們要在其中取得任何物質的進步，都必須以摧殘個體創造性和自主性的官僚制的擴張為代價。然而，即使是韋伯，也沒能預見到現代性更為黑暗的一面究竟有多嚴重。

舉例來說，他們三位都看到了現代工廠工作對人的不良后果，它迫使許多人受制于寡然無味的紀律和重復的勞動。但是他們都沒有預見到，“生產力”拓展所具有的大規模毀滅物質環境的潛力。在理論傳統中，生態關系完全沒有被融入社會學之中。即使是今天，如果社會學家們發現自己很難對生態問題作出系統的社會學論說，也毫不奇怪。另一個例子是政治權力的強化行使，這在極權主義事例中尤為明顯。對社會學的創始人來說，權力的專斷似乎只是過去的歲月才有的事情，雖然有時偶爾也能聽到它在現代的回聲，如馬克思在分析路易·波拿巴的統治時所指出的那樣。“專制主義”（despotism）似乎主要是前現代國家的特征，但透過法西斯主義、屠猶主義、斯大林主義的興起，以及二十世紀的其他事件，人們才恍然大悟，極權的可能性就包含在現代性的制度特性之中，而不是被取代了。極權主義（totalitarianism）與傳統的專制不同，但它的結果卻更為恐怖。極權統治以更為集中的形式把政治、軍事和意識形態權力連接在一起，這種權力的結合形式在民族國家產生之前幾乎完全是不可能的。[[7]](#_7_166)

作為一種普遍現象的軍事力量的發展提供了一個更加恰當的例子。涂爾干和韋伯都親身經歷了第一次世界大戰帶來的種種恐怖事件，盡管涂爾干在戰爭結束之前就去世了。戰爭沖突幻滅了涂爾干曾提出的期望，即工業主義將自然地促成一個和平而有序的工業秩序，戰爭也表明這種秩序不可能被融進他所提出的作為社會學基礎的知識框架之中。韋伯比馬克思或涂爾干更關心軍事力量在既往的歷史中所起的作用。然而，他也沒有詳盡闡述軍事在現代的重要性，而將分析的重點放到了理性化和官僚制上。沒有任何經典的社會學的創始人對“戰爭的工業化”（industrialization of war）現象給予過系統性的關注。[[8]](#_8_166)

當然，于十九世紀末和二十世紀初從事著述的各位社會思想家們，也不可能預見到核武器的發明。而工業創新與工業組織和軍事力量的結合是一個過程，它可以追溯到現代工業起源的早期。社會學基本上沒有對這一過程加以分析，而是強烈地表明了這樣的觀點：同以前時代的軍事主義的特征相比較，新產生的現代性秩序將主要是和平。但是，實際情況卻是，不僅是人們所面臨的核武器威脅，而且還有實際的軍事沖突，構成了現代性在本世紀的主要的“陰暗面”。二十世紀是戰爭的世紀，實際上可以說，大量嚴重的軍事沖突所奪去的生命，比過去的兩個世紀中的任一個世紀都要多得多。本世紀到目前為止，有一億以上的人在戰爭中遭到了屠殺，世界上被戰爭殘害人口的比例比十九世紀要高得多，即使把人口增長的總數都算進去，也是如此。[[9]](#_9_158)假設發生一場有限的核戰爭的話，生命的喪失將會更令人驚恐，一次超級大國的全面沖突完全可能毀滅掉整個人類。

我們今天生活于其中的世界是一個可怕而危險的世界。這足以使我們去做更多的事情，而不是麻木不仁，更不是一定要去證明這樣一種假設：現代性將會導向一種更幸福更安全的社會秩序。當然，在“進步”中失去信仰是導致歷史“宏大敘事體”終結的主要因素之一。然而在這里，我們要做的事比斷定“歷史無前景”更復雜。我們不得不對現代性的雙重特性作出制度性的分析，為做到這一點，我們必須補正經典社會學的某些局限，這些局限直到今天仍然繼續影響著社會學理論。

## 社會學與現代性

社會學是涉及很廣又分歧甚多的學科，任何一種企圖將其簡單地概括為一個整體的作法都是不無疑問的。但是，我們可以提出三個被廣泛使用的概念，它們部分地是從社會學中的經典社會理論的持續性影響中衍生出來的，這種影響約束了人們對現代制度作出令人滿意的分析。第一個概念涉及到對現代性作出制度性診斷，第二個概念與社會學分析的基本焦點“社會”有關，第三個則是社會學知識和這種知識所涉及的現代性特征之間的聯結點。

1.社會學中最著名的理論傳統，包括那些從馬克思、涂爾干和韋伯的著作引伸出來的觀點，在解釋現代性的性質時都傾向于注意某種單一的駕馭社會巨變的動力。對那些受到馬克思影響的學者們來說，影響現代世界的主要變革力量是資本主義。隨著封建主義的衰亡，建立在地方莊園中的農業生產，被供國內與國際市場需要的生產所取代，這個新市場不僅擁有無比豐富的物質產品，而且在那里人的勞動力也成了商品。現代性所呈現的社會秩序，在其經濟體系和其他制度方面都具有資本主義的特征。現代性之躁動和多變的特征被解釋為投資—利潤—投資循環的后果，這種循環與總體利率的降低趨勢相結合，產生了一種為其體系擴張所需的恒常性配置。

這個論點受到了來自涂爾干和韋伯雙方面的批評，他們將力度不相上下的解釋引入了社會學理論，這些解釋后來強有力地影響了此后的社會學的分析。在圣西門傳統的影響下，涂爾干把現代制度的性質主要歸結為工業主義（industrialism）的影響。對涂爾干來說，資本主義性質的競爭并不是正在興起的工業秩序的主要因素，他把某些馬克思極為重視的特征看成是邊緣性和暫時性的現象。他認為，現代社會生活急劇變遷的特征，主要不是源自于資本主義，而是產生于復雜的勞動分工的強有力的刺激，通過工業對自然的開發，去滿足人類的需要。我們不是生活在資本主義秩序之中，而是生活在工業秩序之中。

韋伯也講“資本主義”（而不是工業秩序），但在某些關鍵方面，他的觀點更接近涂爾干而不是馬克思。韋伯所描述的“合理資本主義”，包括了馬克思所指出的經濟機制，包括了雇傭勞動的商品化。然而，在韋伯的意義上，“資本主義”與馬克思筆下的同一個概念有明顯的區別。如在技術和人類活動組織中所表明的那樣，以官僚制的形式出現的“合理化”才是其主調。

我們現在是否生活在資本主義的秩序之中?或者在現代性制度的形成中，工業主義是不是占統治地位的力量?抑或我們是否應該把合理控制信息看作是現代性的基本特征?我將指出的是，不能以這種形式去回答這些問題，也就是說，我們不應該把它們看成是彼此排斥的特征。我認為，現代性在制度性的層面上是多維的，每一個被各種傳統詳細說明的要素都發揮著自己的作用。

2.在許多社會學的話語中，“社會”這個概念占有舉足輕重的地位。當然，“社會”是一個很含糊的概念，可以在很一般的意義上用它來指“社會聯系”，或者用來指社會關系的一種獨特體系。在這里我只考慮第二種用意，這也是以出現在每一種占主導地位的社會學傳統中的基本用法。馬克思主義的學者們可能有時更偏愛“社會形態”而非“社會”概念，但就“緊密連接的體系”而言，其內涵大體是相同的。

在非馬克思主義的觀點中，特別是那些受到涂爾干影響的觀點中，社會這個概念與社會學本身的定義密切相關。當社會學的通常定義說（實際上，每一本社會學的教科書都是以此為開篇的）“社會學是研究人類社會的學科”或“社會學是研究現代社會的學科”時，就清楚地表述了這個觀點。現在雖然已很少（如果還有的話）有當代學者像涂爾干那樣以一種幾乎是神秘的方式把社會當作一種個體成員對其敬畏有加的“超然存在”，但是，作為社會學核心概念的“社會”的首要地位已經得到了人們廣泛的承認。

為什么我們要對社會學理論中通常使用的“社會”概念有所保留?這里有兩個理由。第一，那些把社會學當成“研究各種社會”的學者試圖把各種社會都與現代性聯系起來，盡管他們不一定在每個場合都這樣說。在概念化這些“社會”的過程中，他們想到的是被相當清晰地界定了的體系，而且，這些體系具有自身內部的統一性。現在，當我們作了如此理解之后，我們可以說，他們所說的社會其實就是民族國家。然而，盡管在討論一個特殊社會的時候，社會學家可能會使用“民族”或“國家”來代替社會，民族國家的特性卻很少被直接理論化。為了解釋現代社會的性質，我們必須抓住民族國家的具體特征，這是一種以特別突出的方式與前現代性國家形成鮮明對照的社會類型。

第二個理由與社會概念密切相連的某些理論解釋有關，其中最有影響的解釋之一是塔爾科特·帕森斯提出來的。[[10]](#_10_156)按照帕森斯的觀點，社會學的最高目標就是解決“秩序問題”，秩序問題對理解社會體系的邊界極為重要，因為它被定義為整合問題，即在面對導致人們“互為仇敵”的利益分配時，它仍然能使社會成為一個整體。

我認為用這樣一種方式來思考社會體系沒有什么益處。[[11]](#_11_152)我們應該把對秩序的探討變為社會體系究竟是怎樣把時間和空間“連接”起來的。在這里，秩序問題應被看成是時間—空間伸延（time-space distanciation）的問題，即：在什么條件下時間和空間被組織起來，并連接在場和缺場的?必須從概念上區分這個問題與社會的“邊界”（boundedness）問題。至少在某些方面，現代社會（民族國家）有著被明確限定了的邊界。但是所有這些社會都被一些紐帶和聯系交織在一起，這些紐帶和聯系貫穿于國家的社會政治體系和“民族”的文化秩序之中。實際上沒有一個前現代社會像現代民族國家這樣，有如此明確的界域。農業文明曾經有過“邊界”（frontiers）——這是地理學家們所使用的術語，而在通常情況下，較小的農業社區和狩獵及采集的社會逐漸地滲透和進入周圍的其他群體，它們不具有以國家為基礎的社會那種意義上的邊界。

在現代性的條件下，時間—空間伸延的程度比即使是最發達的農業文明也要高得多。但是就時間和空間的跨度而言，社會體系的能力不僅僅是一種簡單的擴張。為了認識作為整體的現代性的某些特質，我們必須深入地考察現代制度是怎樣“適應于”時間和空間的。

3.在其他繁雜的理論形式中，社會學一直被看作是關于現代社會生活的普遍性知識，人們可以用它來預測和控制社會生活。關于這個問題有兩種著名的觀點。一種是社會學所提供的關于社會生活的信息，使我們能夠對社會制度具有某種控制能力，就像物理科學在自然領域所作的那樣。人們認為社會學知識以其工具性的聯系同與之相關的社會世界發生關聯，人們能夠用這樣的知識以某種技術性的方式去干預社會生活。包括馬克思（或者至少，根據某些人所理解的馬克思）在內的其他學者則提出了另一種觀點。對他們來說，關鍵是“用歷史來創造歷史”的那樣一種思想：社會科學的發現不能僅僅被用于解釋缺乏活力的客體，還必須通過對社會主體的自我理解來對社會科學作出清理。

不可否認的是，后一種觀點比其他觀點更為復雜，但是它仍然是不充分的，因為它關于反思性的概念太簡單了。社會學與其所對應的主題（現代性條件下的人類行為）之間的關系，必須進而用“雙向闡釋”（double hermennutic）才能加以理解。[[12]](#_12_148)一方面，社會學知識的發展依賴于外行（laymen）的行動主體（a-gents）的概念；另一方面，那些在社會科學的抽象化語言中被創造出來的概念，又不斷地重新返回到它們最初由之提取出來，并對其進行描述和解釋的活動范圍中去。然而它并未直接通向那清晰可見的社會領域。社會學知識忽隱忽現地作用于社會生活的范圍之中，在此過程中，它既重構著社會學知識自身，也重構著作為該過程整體的一個部分的社會生活領域。

這是一種反思性（reflexivity）模式，而不是那種平行線式的模式，在這種模式中，社會知識的積累與對社會發展穩定的、更加廣泛的控制是同步的。社會學（以及其他同現存人類打交道的社會科學）并沒有按照人們所說的自然科學那種方式來積累知識。相反，把社會學概念和知識“嵌入”到社會領域中去，并不是一個能夠被輕易疏通的過程，無論是提出這些概念和知識的人，或者甚至是權力集團和政府力量都不能做到這一點。然而社會科學和社會學理論的實際影響確實是巨大的，社會學的概念和發現，與“現代性究竟是什么?”這個問題密切相關。以下，我將詳細地闡述這一論點的重要性。

我所要提出的是，如果我們試圖充分地理解現代性的性質，就必須擺脫前述既存社會學的種種視角。我們必須對現代制度的特別動力學機制和全球化范圍作出說明，并解釋其與傳統文化斷裂的性質。稍后我將討論這些制度的特征，首先，我在這里提出這個問題：現代性的動力性質的起源是什么?對這個問題的回答，若干類不同要素需要加以區分，它們中每一種都與動力機制和現代制度的“擁抱全世界”的特性相關。

現代性的動力機制派生于時間和空間的分離和它們在形式上的重新組合，正是這種重新組合使得社會生活出現了精確的時間—空間的“分區制”，導致了社會體系（一種與包含在時—空分離中的要素密切聯系的現象）的脫域（disembedding）；并且通過影響個體和團體行動的知識的不斷輸入，來對社會關系進行反思性定序與再定序。以對時間—空間的定序為開端，我將逐一作出詳細分析，其中包括對信任的性質的初步分析。

## 現代性，時間與空間

為了理解現代性與時間—空間轉換之間的密切聯系，我們首先必須拿它同前現代的時間的關系作一些比較。

所有的前現代文化都有計算時間的方法。比如，如同書寫文字的發明一樣，日歷也是農業國家的獨特發明。但是，很顯然，對大多數人來說，構成日常生活基礎的時間計算，總是把時間與地點聯系在一起，而且通常是不精確和變化不定的。如果不參照其他的社會—空間標記，沒有人能夠分清每天的時間。“什么時候”一般總是與“什么地方”相聯系，或者是由有規律的自然現象來加以區別。機械鐘（最早出現在十八世紀后半期的計時方式）的發明和在所有社會成員中的實際運用推廣，對時間從空間中分離出來具有決定性的意義。時鐘體現了一種“虛化”時間（empty time）的統一尺度，以這種方式計算，便可精確地設計每日的“分區”，比如，對“工作時間”的確定。[[13]](#_13_144)

直到用機械鐘測定時間的一致性與時間在社會組織中的一致性相適應以前，時間都一直是與空間（和地點）相聯系的。時—空轉換與現代性的擴張相一致，直到本世紀才得以完成。它的主要表征之一是日歷在全世界范圍內的標準化。每一個人現在都遵循著同樣的計時體系：例如，“二 年”的來臨現在成了一個全球性的事件。盡管不同的“新年”繼續存在，但是都被歸入了同一種計時制下，這種計時制實際上變得普遍起來。第二個表征是跨地區時間的標準化。即使在十九世紀后半期，同一個國家的不同地區通常都還有不同的“時間”，而在國家之間的邊界地區，情況甚至更為混亂。[[14]](#_14_140)

“時間的虛化”在很大程度上是“空間的虛化”的前提，因而具有超越空間的因果關系上的優先性。因為，如同下面我將要提到的那樣，統一時間是控制空間的基礎。可以從空間（space）與地點（place）相分離的角度來理解“虛化空間’的發展。強調空間與地點這兩個概念的區別極為重要，因為人們在使用這兩個概念時，常常大體上把它們看成是同義詞。“地點”一詞通過場所（locale）的觀念被再好不過地概念化了，場所指的是社會活動的物質環境在地理上的分布。[[15]](#_15_140)在前現代社會，空間和地點總是一致的，因為對大多數人來說，在大多數情況下，社會生活的空間維度都是受“在場”（presence）的支配，即地域性活動支配的。現代性的降臨，通過對“缺場”（absence）的各種其他要素的孕育，日益把空間從地點分離了出來，從位置上看，遠離了任何給定的面對面的互動情勢。在現代性條件下，地點逐漸變得捉摸不定：即是說，場所完全被遠離它們的社會影響所穿透并據其建構而成。建構場所的不單是在場發生的東西，場所的“可見形式”掩藏著那些遠距關系，而正是這些關系決定著場所的性質。

就時間的例子來看，空間與地點的分離與量度的統一模式的出現并不是密切相關的。劃分空間的可靠方法總是比統一的時間尺度更容易得到。“虛化空間”的發展首先與兩類因素聯系在一起：用不著參照某個具有明顯地利之便的優勢場所便可以對空間進行描述的因素，以及使不同的空間單元相互替換成為可能的因素。西方的旅行家和探險家們對世界的“邊遠”地區的發現是上述二類因素的必要基礎。先進的全球航海圖導致了世界地圖的產生，在世界地圖中，透視法在解釋地理位置和形式方面所起的作用微不足道，航海圖使得空間“獨立”于任何特定的地點和地區。

時間與空間的分離不應被看作是一種沒有倒退或是盡善盡美的單線式發展。相反，與所有的發展趨勢一樣，它也是辯證的，也產生出了一些對立的特征。此外，時—空分離又為它們與社會活動有關的再結合提供了基礎。時刻表就是容易說明問題的例子。一張火車運行時刻表，初看起來似乎僅僅是一張臨時圖表。但實際上它是一個對時—空秩序的規劃，它表明火車在什么時間到達什么地點。正因為如此，它才許可火車、乘客和貨物之間的復合調整穿越廣袤的時空軌道。

為什么時—空分離對現代性之極端動力機制如此重要呢?

首先，它是脫域過程的初始條件，對此我將作簡要分析。時—空分離及其標準化了的、“虛化”的尺度的形成，鑿通了社會活動與其“嵌入”（embedding）到在場情境的特殊性之間的關節點。被脫域了的制度極大地擴展了時—空伸延的范圍，并且，為了做到這一點，這些制度還依賴于時間和空間的相互協調。這種現象，通過沖破地方習俗與實踐的限制，開啟了變遷的多種可能性。

其次，時—空分離為現代社會生活的獨特特征及其合理化組織提供了運行的機制。各種組織（包括現代國家）有時可能具有相當固定和惰性的特質，韋伯把這些特質同官僚制聯系在一起。但是，更為普遍的是，它們具有一種與前現代秩序形成鮮明對照的動力機制。現代組織能夠以傳統社會中人們無法想像的方式把地方性和全球性的因素連接起來，而且通過兩者的經常性連接，直接影響著千百萬人的生活。

第三，與現代性相連的鮮明的歷史性特征，依賴于“嵌入”時間和空間的各種模式，這些模式對以前的文明形式來說是不可能的。作為過去的系統性的積淀而對建構未來有著幫助的“歷史”，隨著農業國家的早期出現而獲得了它最初的動力，但是現代制度的發展卻賦予了它一種全新的動力。現在已經得到普遍認可的標準化計時體系，提供了對過去的整體性的積淀方式，無論這種“歷史”在多大程度上屬從于這些差異很大的解釋。此外，既然全球的總體性圖式今天已經被視為當然，那么，整體的過去已經被認為是世界性的，時間和空間已被重新組合起來以便構筑起關于行動和經驗的世界—歷史的真實框架。

## 脫 域

現在讓我們來談社會系統的脫域（disembeding）問題。所謂脫域，我指的是社會關系從彼此互動的地域性關聯中，從通過對不確定的時間的無限穿越而被重構的關聯中“脫離出來”。

社會學家們常常用“分化”或“功能專門化”概念來討論由傳統世界向現代世界的轉變（transformation）。根據這種觀點，從小規模的社會系統向農業文明的轉變，然后再走向現代社會的運動，可以被看成是社會的內在多樣化的進步過程。對這種立場也有各種異議，因為其傾向于進化論的視角，卻完全沒有注意社會系統分析中的“邊界問題”，而且它總是依賴于功能主義者提出的觀念。[[16]](#_16_140)而且，對目前的討論更重要的是，事實上，對時—空伸延問題它并沒有作出令人滿意的論述。分化或功能專門化概念對理解社會系統如何將時間和空間托架出來的現象并不很適用。由脫域喚起的圖像能夠更好地抓住時間和空間的轉換組合，這種組合一般而言對社會變遷，特殊地說對現代性的性質，都是特別重要的。

我想區分兩種脫域機制的類型，這些機制都內在地包含于現代社會制度的發展之中。第一種我稱之為象征標志（symbol-ic tok ens）的產生，第二種我稱為專家系統（expert system）的建立。

所謂象征標志，我指的是相互交流的媒介，它能將信息傳遞開來，用不著考慮任何特定場景下處理這些信息的個人或團體的特殊品質。象征標志可以分為不同的種類，例如，有象征政治合法性的符號，在這里我將集中討論貨幣符號。

在社會學中，貨幣的性質曾經被廣泛地討論過，并且，它顯然構成了經濟學永恒的關注點。在馬克思的早期著作中，貨幣被稱之為“多才多藝的妓女”，她是這樣一種交換工具，不論商品或服務的具體內容是什么，都用非個人的標準去代替它們。貨幣允許任何東西之間的交換，而不管用于交換的商品是否與所交換的商品具有實際同等的質量。馬克思對貨幣的批評性論述預示了后來他對使用價值和交換價值所作的區別。由于貨幣所具有的“純粹商品”的作用，交換價值的一般化成為可能。[[17]](#_17_134)

然而，喬治·齊美爾對貨幣與現代性之間的聯系所作的論述是最為深遠和最為豐富的。[[18]](#_18_132)我將很快回到這一點，因為我在自己對貨幣作為一種脫域機制的討論中，將引用齊美爾的論述。同時應該注意的是，與貨幣的社會特性相關聯的內容也是塔爾科特·帕森斯和更晚近的尼克拉斯·盧曼（Niklas Luh-mann）的著作的一部分。帕森斯在這方面是具有舉足輕重地位的作者。根據他的觀點，貨幣是現代社會中諸種“流通手段”之一，其他的流通手段包括權力和語言。盡管帕森斯和盧曼的討論與我在后面將要表述的東西有著某種類似，但是我還是不接受他們分析的主要框架。無論是權力還是語言都不能等同于貨幣或其他脫域機制。權力和語言的運用是非常一般意義上的社會活動的固有特征，而不是特殊的社會形式。

貨幣是什么?在這個問題的解答上，經濟學家們從來就沒有取得過一致意見。然而，凱恩斯的文章也許提供了最好的起點。凱恩斯強調的主要點之一，是貨幣與眾不同的特殊品質。他在著作中對貨幣所作的嚴格分析，將他的理論與新古典經濟學的觀點區分開來，在新古典經濟學中，正如利昂·沃爾拉斯所說的那樣，“貨幣是不存在的”。[[19]](#_19_133)凱恩斯首先區分了作為帳目的貨幣和狹義的貨幣本身。[[20]](#_20_131)在貨幣的早期形式中，它是由債務來界定的。“商品貨幣”（commodity money）于是標志著由以物易物向貨幣經濟過渡邁出的第一步。當在交易結算中債務的回收能夠通過商品來替代時，一種基本的變化就產生了。任何一家銀行都能開出這種對“債務的自然償還券”，而且它也代表了所謂“銀票”（bank money）。銀票在其更廣泛地傳播開來以前，是對私人債務的認可。這種向貨幣的變動包含有國家的干預，而國家是貨幣價值的擔保者。只有國家（這里指的是現代的民族國家）能夠把私人債務交易變為標準的支付形式，換言之，只有國家能使債務和債權在數量不定的交易中處于平衡狀態。

在高級形式中，貨幣首先是根據債務和債權來加以定義的，它們與遍布各處的多向交換相關。正是出于這個原因，凱恩斯把貨幣和時間緊密地聯系在一起。[[21]](#_21_132)貨幣以一種延緩的方式，在產品不可能直接交換的情況下將債權和債務連接起來。我們可以說，貨幣是支托出時間，因此也是將交易從具體的交換環境中抽脫出來的手段。更準確地說，根據較早引入的術語，貨幣是時—空伸延的工具，它使在時間和空間中分隔開來的商人之間的交易成為現實。齊美爾恰如其分地描述了貨幣的空間含義，他指出：

貨幣的作用同個人與其財產之間的空間距離相關聯……只有一個企業的利潤能夠以一種輕而易舉地的方式被轉移到任何地方，它通過財產與其所有者在空間上彼此分離，來保證它們處于一種高度獨立狀態，換言之，即自我流動能力……貨幣跨越空間的威力能夠使所有者和他的財產分離得如此之遠，以至于兩者中的任何一方都能夠在很大程度上各行其是，其程度大大超過了以往所有者和財產直接粘連在一起的時期，那時的經濟契約仍然是一種帶有個人性質的事務。[[22]](#_22_132)

同任何一種存在貨幣的前現代文明相比較，現代貨幣經濟中的脫域程度要高得多。甚至在前現代最發達的貨幣體系中——如在羅馬帝國的貨幣體系中，最大的進展也沒有超出凱恩斯所做的以實物形態露面的商品貨幣。而今天，“貨幣本身”已經獨立于它所代表的商品，如同存儲在計算機中的數據一樣，以純信息的形式顯現出來。把貨幣看成是一種流通手段，就如帕森斯所做的那樣，是一種不恰當的比喻。作為硬幣或紙鈔，貨幣確實流通著，但是在現代經濟秩序中，大量的金錢交易并不采取這種形式。森西尼指出，那種認為貨幣“流通”著，并可以將其看成是一種“流動物”的老觀念，在實際上是誤導性的。[[23]](#_23_132)如果貨幣（比如說，像水一樣）確實流動著，那它的流通就直接是以時間的形式來表現的。因此，速率越大，為滿足單位時間內同等量流動物所需要的流道就越小。就貨幣而論，這意味著一個特定的交易所要求的總量將與它流通的速度成正比。但是如果認為一百鎊的支付可以由五十鎊或十鎊來完成則純粹是廢話。作為一種流通物，貨幣并非與時間（或更準確地說，與時間—空間）相關，而恰恰是通過連接當時與日后、在場與缺場而將時間托架出來的手段。用薩耶爾的話來說，“資產不能夠如交換工具一樣運作，除非它同時也是從一種所有權向另一種所有權轉移以完成某種交易的工具。”[[24]](#_24_130)

貨幣是與現代性密切相連的脫域機制的一個實例。我不想在此詳細說明發達的貨幣經濟對現代制度特性的實質性作用。然而，“貨幣”當然也是現代社會生活的一個內在組成部分，是象征標志的一種特殊類型。它對從總體上現代經濟活動之脫域是極其關鍵的。例如，現代社會最具特色的脫域形式之一是資本主義市場（包括貨幣市場）的擴張，從其早期形式向現代國際性規模的發展。“貨幣”是這些脫域形式卷入的空間伸延的整體部分所不可缺的。正如齊美爾指出的那樣，它對現代經濟活動中的財產所有制及其可讓渡性也是關鍵性的。

所有的脫域機制（包括象征標志和專家系統兩方面）都依賴于信任（trust）。因此信任在本質上與現代性制度相聯。信任在這里被賦予的，不是個人，而是抽象能力。任何一個使用貨幣符號的人都依賴這樣一種假設：那些他或她從未謀面的人也承認這些貨幣的價值。但是這里信任的，是貨幣本身，而不僅僅是（甚至主要地不是）信任那些用貨幣作具體交易的人。在稍后的論述中我將談到信任的一般特性。現在，當把我們的注意力先集中在貨幣這個例子上，我們就會注意到，齊美爾對存在于貨幣和信任之間的紐帶，給予了特別的關注和分析。像凱恩斯一樣，他把貨幣交易中的信任與“公眾對政府的信心”聯系在一起。

齊美爾將對貨幣的信任與對隨之而來的許多交易活動的“欠充分的歸納性知識”區別開來。如果一個農場主對某塊土地是否能像過去的年份一樣，在來年也會有收成吃不準，她或者他就將不會耕種這塊土地。貨幣信任包含著比計算將來可能發生事件的可靠性更多的東西。齊美爾說，信任存在于我們“相信”某個人或某個原則之時：“它表達了這樣一種感覺，即在我們對某存在物的觀念和該存在物本身之間存在著某種確切的聯系與吻合，某種我們關于它的觀念與它本身的確切的一致性，一種對它的確信或在自我意識中對這種觀念的無抵制，這一觀念也可能依賴于種種具體的原因，但是它們卻無法解釋它。”[[25]](#_25_128)簡言之，信任是“信念”的一種形式，在其中對可能出現的結果所持有的信心表現為對某事物的信奉，而不只是認知意義上的理解。正如我在后面將對其作詳細的說明那樣，包含在現代制度中的信任模式，就其性質而言，實際上是建立在對“知識基礎”的模糊不清和片面理解之上的。

現在，讓我們來看看專家系統的性質。我所說的專家系統，指的是由技術成就和專業隊伍所組成的體系，正是這些體系編織著我們生活于其中的物質與社會環境的博大范圍。[[26]](#_26_128)絕大多數非專業外行僅以不定期的間斷方式去咨詢律師、建筑師、醫生以及其他“專業人士”。但是融專業知識于其中的這些體系卻以連續不斷的方式影響著我們行動的方方面面。僅僅坐在家中，我就已經被卷進了我所依賴的一種或一系列專家系統之中。我對登樓入宅并不特別擔心，雖然我知道，原則上說房屋結構也可能倒塌。我幾乎不了解建筑師和建筑工人設計和建筑房屋時使用的知識法規，但無論怎樣，我還是對他們所干的工作表示“信賴”（faith）。雖然我不得不信任他們的能力，但是與其說是信賴他們，還不如說是更信賴他們所使用的專門知識的可靠性，這是某種通常我自己不可能詳盡地驗證的專業知識。

我走出家門，坐上一輛汽車，我就進入了一系列完全充斥著專門知識的環境之中，包括汽車的設計和制造，高速公路，交叉路口，交通信號，以及其他許多相關的知識。人人都知道駕駛汽車是一種有危險的活動，承擔著發生事故的風險。當我選擇駕車外出時，我就接受了這種風險，但是我信賴上面所說的專業系列，它們將盡可能保證將事故的發生率降到最低點。我對于汽車的運行原理知之甚少，而且如果汽車出了故障，也只能干一些極其簡單的修理工作。對道路建設的技術，路面的維護，或者是幫助控制交通活動的計算機等等，我的知識也都極為有限。當我把汽車停在機場然后登上飛機，我就進入了又一個專家系統，對這個系統，我自己的技術知識僅僅停留在最有限和最初級的階段。

與象征標志一樣，專家系統也是一種脫域機制，因為它把社會關系從具體情境中直接分離出來。兩種類型的脫域機制都假定，時間從空間中的脫域是時—空伸延的條件，而且它們也促進了這種脫域。與象征標志一樣，專家系統以同樣的方式脫域，即通過跨越伸延時—空來提供預期的“保障”。社會系統的“延伸”，是通過應用于估算技術知識的測試的非人格性質以及用來控制其形式的公眾批評來實現的，而這種公眾批評正是技術性知識產品存在的基礎。

需要重復指出的是，對那些外行人士來說，對專家系統的信任既不依賴于完全參與進這些過程，也不依賴于精通那些專家所具有的知識。信任在一定程度上不可避免地也就是“信賴”。當然這一命題不應被過分地簡單化。毫無疑問，可以常常從外行人士對專家系統的信心中看到齊美爾所謂的“欠充分的歸納性知識”。在以經驗為基礎的“信賴”中也有實用的成分，而這種經驗是指系統通常都會像它們所預期的那樣運行。而且，除了專業協會外，經常還有一些用來保護專家系統消費者的機構：如頒發機械許可證書，監督飛機按標準制造的機構，諸如此類。可是，這些都沒有改變一點，即所有的脫域機制都蘊含著一種信任態度。現在讓我來談我們怎樣才能更好地理解信任概念，以及信任怎樣在一般意義上與時—空伸延相聯系。

## 信 任

“信任”（trust）這個概念，經常出現在人們日常的語言中。[[27]](#_27_124)由于與其他習語有極大的類似性，相對而言，這個概念在某些場合使用時就沒有什么分量。當一個人說“我相信你還不錯”，在通常情況下并不比用更禮貌一點兒的關切語氣說“我希望你身體健康”有更多的涵義，盡管這里“相信”具有某種比“希望”更強的語氣，暗含著某種更接近于“我希望并且沒有理由懷疑”的意義。在這里，我們可以發現，信心（confidence）或依賴（reliabili-ty）已經在更有意義的語境中滲入了信任。當某一個人說，“我相信張三會那樣”，這種含義就更為明顯，盡管離“欠充分的歸納性知識”層次相去不遠。它的意思是說，在適當的情況下，人們是可以肯定張三會如此行動的。不過這些用法對我們當前討論的關系不大，因為它們并沒有涉及到滲入信任的社會關系，它們與信任永駐之系統無關，而只是有關他人行為的標識，其所涉及的個人并沒有被要求展示出包含在信任的更深層意義中的“信賴”。

《牛津英語辭典》將“信任”定義為“對某人或某物之品質或屬性，或對某一陳述之真實性，持有信心或依賴的態度”。這個定義為我們提供了有益的起點。“信心”明顯地以某種方式與“信賴”聯系在一起，對此我繼齊美爾之后已經在上文談及過。盧曼一方面意識到信心和信任是密切相聯的，另一方面他又區分了這兩個概念，并以此作為他論述信任問題的基礎。[[28]](#_28_124)他認為，信任應該主要被理解為與風險（risk）有關的產生于現代的概念。（“風險”這個詞似乎在十七世紀才得以變為英語，它可能來源于一個西班牙的航海術語，意思是遇到危險或者是觸礁。）這個概念的誕生是隨著人們意識到這一點而產生的，即未能預期的后果可能恰恰是我們自己的行動和決定造成的，而不是大自然所表現出來的神意，也不是不可言喻的上帝的意圖。“風險”在很大程度上取代了過去人們對于“幸運”（命或命運）的想法，并且與宇宙決定論相分離。信任意味著事先已經意識到了風險的存在，但信心卻相反。信任和信心都與在可能會遭到挫折或失敗的情況下的期望相關。信心概念，如盧曼所理解的那樣，指的是人們對于熟悉的東西將保持穩定所持的一種想當然的態度：

關于信心的常見例子有：你深信你的期望將不會落空，相信政治家們會力圖避免戰爭，相信星期天下午在路邊散步時，汽車不會壞掉或者突然駛離道路并且把你撞倒。沒有對突發事件的漠視你就不能生存，你必須大致忽略那令人失望的可能性。這不僅因為它只是一種十分罕見的可能性，而且也因為你不知道除了這樣，你應該怎么辦。否則，你就得生活在一種永不穩定的狀態之中，在無法用任何東西去替代的情況下，放棄期望。[[29]](#_29_120)

按照盧曼的觀點，就信任而論，個人在決定進行某一特定的活動時，總是在心中揣摩著其他可能性。如某人在買一輛舊車而不是一輛新車時，就冒著將買到一件廢品的風險。他或她會相信推銷商或銷售公司的信譽，力圖避免上述情況。這樣，一個不考慮其他可能性的人所懷有的是信心，而那意識到種種可能性又力圖避開風險的人所懷有的則是信任。在懷有信心的狀態下，一個人對失望的反應是責備他人；而在懷有信任的情況下，他或她會承擔部分責任，并且懊悔自己怎么會這樣輕信某人或某事。信任和信心之間的區別取決于一個人自己以前的行為是否會影響到挫折的可能性，因此取決于風險與危險（danger）之間的相互區別。盧曼認為，由于風險概念的產生是近期才出現的，把風險從危險中分離出來的可能性必然源于現代性之社會特征。從本質上說，它產生于人們對以下事實的認識：大多數影響著人類活動的突發性事件都是由人為造成的，而不是由上帝或大自然所造成的。

盧曼的方法是重要的，它將我們的注意力引向為了理解信任而必須作的一些概念性梳理上。然而，我認為，我們并不能滿足于他所作的概念化細節。確實，當他區分信任與信心、風險與危險，并且指出它們都以某種方式彼此密切相聯的時候，他是對的。但是，把信任概念與特定的情境相連，在其中，個人會有意識地考慮著其他可供選擇的行為過程，是無濟于事的。信任通常是一種持續性狀態，其所包含著的內容要多得多。下面我將說明，信任是信心的一種特殊類型，而不是與之截然不同的什么東西。風險和危險也是如此。我不能同意盧曼“不行動也就無風險”（換言之，不冒險也就什么也不會失去）的觀點。[[30]](#_30_118)不行動經常也有風險，不管我們喜歡與否，有一些風險是我們大家都必須面對的，諸如生態災變、核戰爭，等等。此外，即使按照盧曼的定義，信心和危險之間并沒有內在的聯系。危險存在于風險環境之中，實際上它也與確定究竟什么是風險有關。例如，乘坐一條小船跨越大西洋所冒的風險遠比乘坐一艘遠洋客輪要大，因為前者所包含的危險因素要多得多。

我將用另外的方式對信任和其他相關的概念作出解釋。為了便于說明，我將把所包含的這些要素分為十個要點，既包括信任的定義，也包括衍生出的一系列相關論點：

1.信任與在時間和空間中的缺場有關。對于一個行動持續可見而且思維過程具有透明度的人，或者對于一個完全知曉怎樣運行的系統，不存在對他或它是否信任的問題。信任過去一直被說成是“對付他人自由的手段”[[31]](#_31_114)，但是尋求信任的首要條件不是缺乏權力而是缺乏完整的信息。

2.從根本上說，信任不是與風險而是與突發性聯系在一起的。面對突發性事件結果，信任總是具有信賴的涵義，而無論這些結果是由于個人的行動還是由于系統的運作造成的。至于說到對人的信任，信賴則包含有“誠實”（榮譽）或愛的含義。這就是為什么信任他人對信任者個人來說是心理上的驕傲自大：這是對自己命運的道德抵押。

3.在一個人或一個系統之可靠性方面，信任與信賴并不相同，這種可靠性是由信賴派生出來的。準確地說信任是聯結信賴與信心之間的紐帶，正是因為如此，信任不同于“欠充分的歸納性知識”。后者是建立在對環境的某種程度的了解基礎之上的信心，而在這種環境中，具有信心被認為是合理的。但從某種意義上說，所有的信任都是盲目的！

4.我們在象征標志或專家系統內所談論的信任，是建立在信賴（那些個人并不知曉的）原則的正確性基礎之上的，而不是建立在對他人的“道德品質”（良好動機）的信賴之上。當然，對某個人的信任在一定程度上總是與對系統的信賴有關，但是所信賴的只是這些系統的有效運轉，而非系統本身。

5.至此我們到了給出關于信任定義的時候。信任可以被定義為：對一個人或一個系統之可依賴性所持有的信心，在一系列給定的后果或事件中，這種信心表達了對誠實或他人的愛的信念，或者，對抽象原則（技術性知識）之正確性的信念。

6.在現代性的條件下，信任存在于以下情境之中：（a）對人類活動（包括在這一階段技術對物質世界的影響）乃是社會性的創造的一般意識，而非由事物之自然本性或神明之影響所形成的；（b）由現代社會制度之動力特征所導致的急劇擴大的人類活動的變革范圍。風險的概念代替了運氣，但這并不是因為前現代時期的行動主體就不能分辨風險和危險。相反，它體現了對決定性與突發性事件的認識的變化，以至于人類的道德命令、自然原因以及機會取代了宗教的宇宙決定論的地位。現代意義上的機會觀念，是與風險觀念同時出現的。

7.危險與風險密切相關但又不盡相同。這種區別并不取決于個人在考慮或采取一種特殊的行為方式時是否會有意識地權衡各種選擇。準確地說，風險意味著危險（但并不一定已經意識到了這種危險）。當某人冒風險做某一件事時，在這里，危險被看成是對預期結果的一種威脅。任何一個“有計劃地進行冒險”的人都能意識到由特殊的行動過程所引起的這種或這一系列威脅。但是，在采取行動或經歷具有內在風險的境遇時，個人完全有可能并沒有意識到會冒什么樣的風險。換句話說，他們并沒有意識到會招來什么樣的危險。

8.風險和信任交織在一起，信任通常足以避免特殊的行動方式所可能遇到的危險，或把這些危險降到最低的程度。在信任所涉及的環境框架中（如對股市的投資，參加對身體有危險的運動），在某些情況下，風險的類型是可以被制度化的。在這里，技術和機會是限制風險的因素，但是通常風險是經過周密估算的。在所有信任的環境框架中，可接受的風險屬于“欠充分的歸納性知識”的標題之下，而且，從這種意義上說，信任和經過估算的風險之間實際上總存在著一種平衡。究竟什么風險才是“可接受的”或者說是最低限度的?這在不同條件下當然是不同的，但在維持信任方面是最主要的。這樣一來，乘飛機旅行就會被看作是有內在危險的行動，因為飛機的飛行看起來是違背了重力原理。經營航空公司的商人們在反對這一點的時候，通過計算每英里死亡的乘客人數，從統計學上證明乘坐飛機旅行的風險是多么小。

9.風險不只是個人的行動。有一些共同影響許許多多個體的“風險環境”。舉例來說，它們潛在地影響著生活在地球上的每一個人，生態災變或核戰爭便是如此。我們可以把“安全”定義為一種情境，在這種情境下，一系列特定的危險或者被消除或者被降到最低限度。安全經驗通常建立在信任與可接受的風險之間的平衡之上。從實際的和經驗的意義上說，安全或者是指大多數聚居在一起的人類集體的安全（直至并且包括全球性安全），或者是指個人的安全。

10.以上的論述都沒有談到信任的對立面是什么，它并不簡單的是不信任，對此我將在后面作出論證；我也沒有對那些導致信任產生或消失的條件提供更多的說明，在后面的章節中我將比較詳細地討論這些問題。

## 現代性的反思性

在現代性觀念的內部，有一種與傳統大相徑庭的東西。如前面曾提到，在具體的社會環境中，人們的確能發現許多現代與傳統相結合的地方。實際上，有的作者就曾指出，現代和傳統彼此交織得如此緊密，以至于對其作任何一般性的對比都毫無價值。但是，如我們下面對現代性和反思性之間的關系作進一步探討時所看到的那樣，實際上并非如此。

從根本的意義上說，反思性，是對所有人類活動特征的界定。人類總是與他們所做事情的基礎慣常地“保持著聯系”，這本身就構成了他們所做事情的一種內在要素。在其他地方我把這稱之為“行動的反思性監測”，我之所以使用這個短語是為了讓人們注意到相關行動過程中始終存在著的這個特征。[[32]](#_32_112)人類的行動并沒有融入互動和理性聚集的鏈條，而是一個連續不斷的、從不松懈的對行為及其情境的監測過程，如霍夫曼最初向我們說明的那樣。這并不是特別與現代性聯系在一起的反思性的涵義，盡管它構成了（現代性的）反思性的必要基礎。

在傳統文化中，過去受到特別尊重，符號極具價值，因為它們包含著世世代代的經驗并使之永生不朽。傳統是一種將對行動的反思監測與社區的時—空組織融為一體的模式，它是駕馭時間與空間的手段，它可以把任何一種特殊的行為和經驗嵌入過去、現在和將來的延續之中，而過去、現在和將來本身，就是由反復進行的社會實踐所建構起來的。傳統并不完全是靜態的，因為它必然要被從上一時代繼承文化遺產的每一新生代加以再創造。在處于一種特定的環境中時，傳統甚至不會抗拒變遷，這種環境幾乎沒有將時間和空間分離開來的標志，通過這些標志，變遷具有了任何一種富有意義的形式。

在各種口述文化中，人們并不這樣去看待傳統，盡管這些文化實際上是所有文化中最富有傳統意味的。為了把傳統理解為與組織起來的行動和經驗模式不同的東西，就要求人們割裂時間和空間，而這只有在發明了書寫文字以后才有可能。書寫文字擴展了時—空伸延的范圍，產生出一種關于過去、現在和將來的思維模式，根據這種模式，對知識的反思性轉換從既定的傳統中分離了出來。然而，在前現代文明中，反思在很大程度上仍然被限制為重新解釋和闡明傳統，以至于在時間領域中，“過去”的方面比“未來”更為重要。此外，因為識字只是少數人的特權，日常生活的周期化仍然是與原來意義上的傳統聯系在一起的。

隨著現代性的出現，反思具有了不同的特征。它被引入系統的再生產的每一基礎之內，致使思想和行動總是處在連續不斷地彼此相互反映的過程之中。如果不是“以前如此”正好與（人們根據新獲知識發現的）“本當如此”在原則上相吻合，則日常生活的周而復始與過去就不會有什么內在的聯系。僅僅因為一種實踐具有傳統的性質就認可它是不夠的。傳統，只有用并非以傳統證實的知識來說明的時候，才能夠被證明是合理的。這就意味著，甚至在現代社會中最現代化的東西里面，傳統與習慣的惰性結合在一起，還在繼續扮演著某種角色。但是，傳統的這種角色，并不如那些關注當代世界中傳統與現代整合的論者們所設想的那般重要。因為，所謂已被證明為合理的傳統，實際上已經是一種具有虛假外表的傳統，它只有從對現代性的反思中才能得到認同。

對現代社會生活的反思存在于這樣的事實之中，即：社會實踐總是不斷地受到關于這些實踐本身的新認識的檢驗和改造，從而在結構上不斷改變著自己的特征。我們必須明白上述這種反思現象的性質。所有的社會生活形式，部分地正是由它的行為者們對社會生活的知識構成的。知道了（在維特根斯坦所闡明的意義上）“如何繼續行動”這一點，對人類行動所繼承并加以再造的習俗來說，具有本源的意義。在所有的文化中，由于不斷展現的新發現，社會實踐日復一日地變化著，并且這些新發現又不斷地返還到社會實踐之中。但是，只是在現代性的時代，習俗才能被如此嚴重地受到改變，由此才能（在原則上）應用于社會生活的各個方面，包括技術上對物質世界的干預。人們常說現代性以對新事物的欲求為標志，但這種說法并不完全準確。現代性的特征并不是為新事物而接受新事物，而是對整個反思性的認定，這當然也包括對反思性自身的反思。

也許只是到了二十世紀后半期的今天，我們才剛剛開始全面地意識到這種前景是多么地不確定。當理性的欲求替代了傳統的欲求時，它們似乎提供了某種比先前的教條更具有確定性的知識。但是，只有我們無視現代性的反思性實際上破壞著獲取某種確定性知識的理性，上述這種觀點才顯得具有說服力。現代性，是在人們反思性地運用知識的過程中（并通過這一過程）被建構起來的，而所謂必然性知識實際上只不過是一種誤解罷了。在這個完全通過反思性地運用知識而建構起來的世界中，我們似乎置身其外。但是同時，我們卻永遠也不敢肯定，在這樣一個世界上，這些知識的任何一種特定要素不會被修正。

甚至那些最堅定地捍衛科學必然性學說的哲學家，也都承認這一點。如卡爾·波普爾就說過：“所有的科學都建立在流沙之上。”[[33]](#_33_110)按照科學的觀點，沒有什么東西是確定的，也沒有什么東西能夠被證明，盡管科學一直盡力地在提供我們所渴求的關于這個世界的最可靠的信息。在不容懷疑的科學的心臟地帶，現代性自由地漂移著。

在現代性的條件下，再沒有什么知識仍是“原來”意義上的知識了，在“原來”的意義上，“知道”就是能確定。這一點同樣適用于自然科學和社會科學。然而，拿社會科學的例子來說，它對問題的考慮會更加深入。就此而言，應該回憶一下前面對社會學的反思部分所作的論述。

在社會科學中，所有建立在經驗之上的知識的不穩定特征，我們必須加上“破壞性”的標簽，而“破壞性”的根源在于：社會科學的論斷都要重新進入到它所分析的情境中去。社會科學是對這種反思性的形式化（專業知識的一種特殊類型），而這種反思對作為整體的現代性的反思性來說，又具有根本的意義。

由于啟蒙運動和崇尚理性之間的密切關系，人們通常認為，自然科學在把現代觀念與過去的精神狀態區別開來方面作出了卓有成效的努力。即使那些偏愛闡釋型社會學而非科學型社會學的人，也常常承認社會科學與自然科學之間有著一點聯系（尤其是科學發現所引起的大規模的技術發展）。但是，社會科學實際上比自然科學更深地蘊含在現代性之中，因為對社會實踐的不斷修正的依據，恰恰是關于這些實踐的知識，而這正是現代制度的關鍵所在。[[34]](#_34_108)

盡管社會學在社會科學中處于中心地位，但其實所有的社會科學也都參與了現代性的反思性過程。以經濟學的論述為例，諸如“資本”、“投資”、“市場”、“工業”等許多概念現在所具有的意義，已經在作為一門學科的經濟學的早期（十八世紀及十九世紀初）發展中被詳盡地闡明過了。這些概念，以及與它們相聯系的經驗性結論，都被公式化了，以便分析伴隨現代制度出現而帶來的種種變遷。但是它們并不能（也不曾）與相關的活動和事件分離開來。它們與“現代經濟生活”是什么融為一體，并且密不可分。如果不是所有的人事實上都掌握了上述這些（以及無限多的其他）概念，現代經濟生活就不會是現在這個樣子。

非專業人士當然不能對“資本”、“投資”等概念作出規范化的定義，但是可以說，從每一個使用銀行存折的人身上可以看出，他們實際上已經掌握了這些概念。這一類概念，以及與之相關的理論和經驗信息，不只是出于某種便利的考慮，以使行動者能夠更清楚地理解他們自己的行為，而不是相反。這些概念積極地建構著經濟活動，并展示出這些經濟活動背后的道理。經濟學家能夠獲取的文獻，與那些與之利益相關的當事人（如商界首腦，政府官員或公眾）閱讀或以其他的方式散布給他們的東西之間，并沒有明顯的界限。經濟環境由于這些概念的參與而不斷地變化著，從而在經濟學理論和與之相對應的經濟行為之間創造出一種彼此互相滲透的局面。

社會學在反思現代性的過程中的關鍵地位，源于它用最普遍化的方式反思現代社會生活。讓我們來看看屬于自然科學型社會學中“硬殼”部分的例子。例如，由政府公布的人口、婚姻與離婚、犯罪與青少年越軌行為等官方統計數據，似乎提供了某種精確研究社會生活的路徑。對自然科學型社會學的先驅們（如涂爾干）來說，這些統計數據代表著硬性資料，憑借它們，現代社會的相關方面就能得到比缺乏這類數據時更為準確的分析。然而，官方統計數據并不只具有分析社會活動特征的意義，而且它們也會基本上回饋到原來收集它們或由它們算計的社會領域。自有統計之日起，核對官方數據本身就成了國家權力和許多其他社會組織模式的構成因素。現代政府的協調性行政控制，與對這些“官方數據”的例行的監測，是密不可分的，所有的當代國家都成天奔命于這種監測。

收集和匯總官方統計數據本身就是一種反思性活動，其間還充斥著那些憑借它們社會科學才獲得的每一項發現。例如，驗尸官的實踐活動當然是收集自殺統計數據的基礎。但是，驗尸官在解釋死亡原因和動機時，又受著闡釋自殺性質的概念和理論的指導。如果我們發現一位驗尸官讀過涂爾干的作品，是不足為奇的。

對官方統計數據所具有的反思性并不局限在國家的范圍內。例如，今天西方國家任何一個準備結婚的人，都知道離婚率高（而且，也許還不完全地或是部分地知道更多的關于婚姻和家庭的人口統計）。對高離婚率的了解可能會對結婚與否的最后決斷產生影響，同樣，也許還會影響到一些其他的相關考慮，如關于財產的規定等等。此外，了解具體的離婚率比只是意識到有許多人離婚這一事實重要得多。非專業人士在這里以社會學的思考方式將其理論化了。因此，實際上，任何一個準備結婚的人，在家庭制度如何發生變化，以及男男女女相關的社會地位和權力的變化、性風俗的變遷等問題上，都會有自己的想法，而所有這一切，又都會再進入到由它們反思性地獲取的進一步變化過程之中。如果婚姻與家庭沒有被“社會學化”和“心理學化”，它們就不會是今天這個樣子了。

社會學理論以及其他社會科學的概念、理論和發現，不斷地“循環穿梭”于它們所研究的對象之中。這些話語、概念、理論和發現以此反思性地重新建構著自己的研究對象，研究對象自身也學會了用社會學方式思考。現代性，就其深刻和內在特性而言，本身就具有社會學的性質。這對于作為社會生活專門知識提供者的專業社會學家來說，更是一個有待探明的難題，因為，他或者她最多僅僅比受過啟發的非專業實踐者領先一步而已。

因此，人們對有關社會生活的知識（即便這種知識已盡可能地得到了經驗的證實）了解得越多，就越可以更好地控制自己的命運，是一個假命題。這種命題對于物質世界而言，也許是真的（但也值得爭論），對于社會事件的領域則并非如此。假如社會生活能夠完全從人類關于它的知識中分離出來，或者，假如這種關于社會生活的知識能夠被源源不斷地輸入到社會行動的理性之中，一步步增加與人們的特殊需要相關的行為“合理化”程度，那么，增加我們對社會世界的知識，也許就能促進我們對人類制度更具有啟發性的知識的進步，因此也能提高對這些制度的“技術性”控制的程度。

事實上，上述兩種條件都確實適用于社會行動的許多情境和方面。但是，每一種情況又都很缺乏總體效果，而這正是啟蒙思想的繼承者們提出的目標。之所以會如此，是因為下述四類因素的影響。

第一類因素是不同權力的影響。這在事實上十分重要，但從邏輯上說最不令人感興趣，或者，至少在分析地掌握它時是有困難的。對于那些擁有權力并且能夠使知識服務于部門利益的人來說，知識的適用并不是以一種同質的方式實現的，而經常是以不同的方式得到的。

第二類因素涉及到價值的作用。價值秩序的變遷并不依賴于社會世界不斷變化的前景中所產生的認識論。假如新知識依賴于一種關于價值先驗的理性基礎，情況當然就不同了。但是并不存在這樣的價值理性基礎，并且，由于知識輸入而導致的世界觀的變化與價值取向變化之間的關系，是變幻不定的。

第三類因素是未預期后果（unintended consequences）的影響。人們所積累的社會生活的知識再多，也不能完全覆蓋作為它的服務對象的所有情況，即使這些知識完全源自它所運用的環境。假如我們關于社會領域的知識僅僅是越來越完善，未預期后果就會越來越被限制住，不期望發生的后果就會越來越少。可是，對現代社會生活的反思阻斷了這種可能性，反思本身構成了第四類因素。盡管對啟蒙理性的局限的討論最少，但是它無疑也與其他因素一樣重要。問題的關鍵，不在于沒有一個穩定的社會世界讓我們去認識，而在于對這個世界的認識本身，就存在著不穩定性和多變性。

與系統化的自我認識的不斷產生直接相關的現代性的反思性，并沒有在專業知識和運用于非專業化行動的知識之間確立固定的關系。專業觀察者所宣稱的知識（在某些部分，并且在許多不斷變化著的方式上）重新又進入到它所指涉的對象之中，從而（在原則上，但同時也在實踐上）又改變著它所指涉的對象。在自然科學中就不存在與此過程類似的情況，在量子物理學領域中，觀察者的干預也改變著正在被觀察的東西，但是這與社會世界的情況是完全不同的。

## 現代性，還是后現代性?

在這一點上，我們可以把對于反思性的討論與關于后現代性的爭論聯系起來。人們經常把“后現代性”當成似乎是與后現代主義、后工業社會等概念同義的詞匯使用。盡管關于后工業社會的思想得到過詳盡的論述，至少丹尼爾·貝爾[[35]](#_35_106)就努力論證過這個概念，但是上面提到的另外兩個概念肯定未得到過詳細的闡述。在這里，我將指出它們之間的區別。如果說“后現代主義”一詞確有所指的話，則最好還是把它看作是建立在現代性特征基礎上與文學、繪畫、造型藝術和建筑的形式或運動。它指涉的是對現代性特征的審美觀方面。盡管有時闡述得相當含糊，現代主義在（或曾經在）上述這些不同的領域中是一種獨特的觀點，而且它可能已經被后現代主義的種種潮流所取代了（關于這個題目，可以另外寫一本專著，在這里我就不再討論了）。

后現代性，至少在我所作的定義中，則指涉著不同的東西。如果說我們正在進入后現代性的階段，那就意味著，社會發展的軌跡正在引導我們日益脫離現代性制度，并向一種新的不同的社會秩序轉變。后現代主義，如果以一種有說服力的形式存在的話，可以說是對于這一轉變的一種認識，但并不表明后現代性是存在的。

后現代性通常指什么?除了在一般意義上指經歷著與過去不同的一段時期外，這個術語通常還具有下列一種或多種涵義：既然所有過往認識論的“基礎”都顯得不可靠，那么我們發現沒有什么東西能夠被確定無疑地加以認識；“歷史”并不是有目的性的，因此所有關于“進步”的看法都不能得到合理的支持；隨著生態問題和更一般意義上的新社會運動重要性的日益增加，一種新的社會—政治議程逐漸形成。

首先，讓我們將下述說法置之腦后：關于人類行動和社會發展趨勢的系統性知識是不可能獲得的，因此也就不值得認真地思考。即使有人持有這樣的觀點（實際上，這樣的觀點并非始于今日），也不大可能寫出有關的專門論著來。唯一可能的是完全拒絕智力活動（甚至是“游戲式的解構”），以便從事有利于健康的體育活動。無論認識論的原教旨主義的缺場意味著什么，都不會是這樣的主張。從一種更具說服力的起點來說，我們還可以看看尼采和海德格爾的“虛無主義”。雖然在這兩個哲學家之間存在著分歧，但是有一點他們是共同的：兩個人都把下述這樣一種觀點同現代性聯系起來，即認為作為一種對于知識理性基礎的積極適用，“歷史”是能被認識的。按照他們的觀點，可以用一個關于“超越”的概念來表述：在浩如煙海的知識中，新型知識的形成可以用它來分辨什么是有價值的，什么是沒有價值的。[[36]](#_36_106)他們各自發現，既有必要使自己與啟蒙運動的基本主張保持距離，但又不能高高在上以某種超然或優越的姿態去批評啟蒙運動。因此，他們都拋棄了處于啟蒙批判理論核心地位的“批判性超越”概念。

可是，無論是誰，試圖將以上論述看作是現代性向后現代性的基本過渡（transition），都會面臨著巨大的困難。其中一個主要的障礙既明白無誤又盡人皆知：把后現代性看作是正在取代現代性的過程，而這一觀點所訴求的，正是（現在）被公認為不可能的事：確立歷史的連續性并確定我們在其中所處的位置。此外，如果尼采是后現代性從現代性分離出來——一種被設想為今天正在發生的現象——這一論點的主要創立者，他怎么可能在幾乎一個世紀以前就想像出了所有的這些現象?為什么尼采（他自己坦言，除了揭示出隱藏在啟蒙主義本身背后的先設假定以外，并沒有做更多的事情）能有如此重大突破?

很難拒不承認如下結論：與認識論中的原教旨主義的決裂是哲學理論中的一座重要分水嶺，而這種決裂在十九世紀中后期就已經顯露出來了。但是，把后現代性看成“現代性開始理解其自身”，而不是對其本身的超越，肯定是很有意義的。[[37]](#_37_106)我們能夠從我稱之為神的旨意的角度來解釋這一點。啟蒙理論，以及一般意義上的西方文化，產生于某種強調神學目的論以及上帝恩賜之成就的宗教情境。很長時間以來神意就是基督教理論的指導思想。如果沒有這些先在的認識環境，啟蒙主義原本就幾乎是不可能的。毫不奇怪，對自由理性的倡導，并非要以此取代神的旨意，而是賦予其以新的內容。一種類型的必然（神的法則）被另一種類型的必然（我們意識的必然，經驗觀察的必然）所取代，神意被天意的發展所取代。再者，理性神授論也與歐洲對世界其他地區統治的興起相吻合。可以說，歐洲權力的增長從物質上支持了下述假說：新的世界觀建立在這樣一種牢固基礎之上，這種基礎既為人們提供了安全，也使人們從傳統的教義中解放了出來。

然而，從一開始，啟蒙主義理論中就包含有虛無主義的萌芽。如果理性的范圍完全是不受約束的，就沒有任何知識能夠建立在毫無疑義的基礎之上，因為即使是那些基礎最為牢固的觀念，也只能被看成是“原則上”有效的，或者說，“直到進一步的發現”出來以前，它們是有效的。否則，它們將倒退為原來的教義，并且又恰恰與理性本身（正是由它去裁定什么是最為有效的）相分離。盡管大多數人都把我們所能感受到的證據看成是我們能夠得到的最可靠信息，然而即使是早期的啟蒙思想家，也曾清楚地意識到這樣的“證據”從原則上說就是很值得懷疑的。感知的數據永遠不可能為知識提供確實可靠的基礎。由于今天的人們更強烈地意識到理論范疇業已滲透進了我們的感官觀察，因此哲學思想的主流已經相當明顯地背離了經驗主義。此外，自尼采以來，我們更清楚地意識到了理性的自我循環，同樣也意識到了知識和權力之間不無疑問的復雜關聯。

與其說這些發展脈絡帶領我們“超越了現代性”，還不如說它們提供了一種對內在于現代性本身的反思性的更為全面的理解。不僅因為理性的自我循環，而且也因為這種循環的性質極其令人迷惑，現代性是不確定的。我們怎么能夠以理性之名為尊奉為理性而正名?令人不解的是，正是邏輯實證主義者，作為長期以來致力于從理性思想中清除所有傳統和教義中的糟粕的結果，最直接地發現了這個問題。現代性，就其核心而論，是令人迷惑不解的，而且，似乎也沒有什么辦法使我們能夠“解除”這種迷惑。我們在曾經似乎有過答案的地方又遇到了新的問題，而且，我將在其后說明，并不只是哲學家才意識到了這一點。對這種現象的普遍意識慢慢地滲透進了困擾著每一個人的憂慮之中。

后現代性不僅與認識論上的原教旨主義的終結相聯系，而且也與“歷史的終結”聯系在一起。由于我在前面曾經提起過，這里沒有必要再作詳細的討論。“歷史”沒有固定的形式，歷史中也不存在包羅萬象的目的論。歷史的多元化可以被記載下來，但是這些歷史并不能被所謂的阿基米德的支點（如“歷史具有進化的方向”這樣的觀點）所固定。歷史決不等于“歷史性”（historicity），因為后者明顯地與現代性制度相關聯。關于這個問題，有關的要點在列維—施特勞斯和薩特的著名辯論中得到了充分的體現。[[38]](#_38_103)“運用歷史來創造歷史”，實質上是一種現代性現象，而不是一個可以適用于一切時代的普遍原理，它是關于對現代性反思的一種論點。即使是用日期來表述的歷史，以說明不同時期內發生的變遷的延續性，也僅僅是一種解譯暫時性的特殊方式罷了。

在如何理解歷史性的時候，我們必須謹慎。它可以被定義為：利用過去以幫助構筑現在，但是它并不依賴于對過去的尊重。相反，歷史性意味著，運用過去的知識作為與過去決裂的手段，或者，僅僅保留那些在原則上被證明是合理的東西。[[39]](#_39_99)歷史性事實上主要是要引導我們走向未來。未來被看成在本質上是開放的，并且，未來有賴于在這樣一種基礎上的反事實性條件（counterfactual condition），即未來受制于人們依據心目中未來的種種可能性所采取的行動的過程。這是時—空“伸延”的一個重要方面。現代性的種種條件使得這種時—空伸延既有可能，也有必要。“未來學”，即對未來如何是可能的、可信的和可能得到的說明，變得比對過去的說明更加重要。前面所提到的關于脫域機制的每一種類型都可以被看作是關于未來的定位。

與關于歷史的天意觀、原教旨主義的終結論的決裂，反事實性的、面向未來的思想的出現，以及由持續變遷導致的對進步觀念的“清除”，都與啟蒙主義的核心理論——關于確保更為深遠的轉變已經發生的觀點——大相徑庭。然而把它們都稱之為后現代性則是錯誤的，它妨礙著我們對它們的性質和含義的準確理解。隨著傳統和天意觀殘余的清除，已經發生的斷裂，恰好應被視作現代思想自身凈化的結果。我們不但還沒有超越現代性，而且正在經歷著它的激烈化階段。

顯然，歐洲或西方霸權日漸衰落（其對立方面則是現代制度在世界范圍內的不斷擴張）是現代性激烈化的主要影響之一。確實，自十九世紀后半期以來，“西方的衰落”一直是一些學者重點關注的課題。照此理解，“西方的衰落”這一短語通常意味著歷史變遷中的一種循環概念，現代文明據此被簡單地看成是諸種文明中的一種區域性文明而已，而其他文明則已在世界其他地區先于現代文明出現了。文明有它們的青年期、成熟期和老年期，當它們被其他文明所取代時，全球權力的地區分布就開始發生變化。但是，根據我前面所提出的斷裂論解釋，現代性不僅是種種文明中的一種。西方對世界其他地區控制的日漸減弱，并不是最早誕生于西方的種種制度的沖擊力逐漸減弱的結果，倒是它們全球性擴張的結果。經濟、政治和軍事力量曾經給予西方最高權力，并且建立在（稍候我將討論的）現代性的四個制度性層面的結合上，如今它們卻再也不能如此明白無誤地把西方和其他國家區別開了。我們可以把這個過程看成是全球化——在社會科學的術語中，這是個必定會具有舉足輕重地位的概念——的過程之一。

其他各式各類的變遷與“后現代性”通常還有什么關聯（這種或那種意義上的）呢?是新興的社會運動?還是新奇的政治綱要?實際上，如后面我將表明的那樣，這些都非常重要。但是，在對各種理論和闡釋的清理中，我們必須謹慎地尋求我們的方法，這些理論和闡釋正是在方法的基礎上得以提高的。我將把后現代性解析為脫離或“超越”（后面將會對其加以分類的）現代性的各種制度的一系列內在轉變。我們還沒有生活在后現代的社會氛圍之中，但是，我們已經能夠瞥見那不同于現代制度所孕育出來的生活方式和社會組織形式的縷縷微光。

沿著這樣的分析思路，我們很容易發現，為什么現代性的激烈化會如此動蕩不定，又如此意義重大。它的最顯著的特征——歷史進化論的終結，歷史目的論的隱沒，對現代一以貫之的結構性反思的認識，以及西方之特權地位的消亡——把我們帶入到一個全新而紛亂的情境之中。如果說，這里的“我們”還仍然主要是指那些生活在西方——或者更確切地說，世界上已經工業化了的地區——的人的話，那么，它的影響則在世界的任何一個地方也都能被感受到。

## 本章概要

現在，我們應該總結一下到目前為止已經進行過的討論了。我區分了現代性動力的三種主要來源，其中每一種都與另一種相關聯：

時間和空間的分離。這是在無限范圍內時—空伸延的條件，它提供了準確區分時間—空間區域的手段。

脫域機制的發展。它們使社會行動得以從地域化情境中“提取出來”，并跨越廣闊的時間—空間距離去重新組織社會關系。

知識的反思性運用。關于社會生活的系統性知識的生產，本身成為社會系統之再生產的內在組成部分，從而使社會生活從傳統的恒定性束縛中游離出來。

把現代制度這三個方面的特性聯系起來，將有助于理解為什么生活在現代世界，猶如置身于朝向四方急馳狂奔的不可駕馭的力量（一種后面我將更詳細地討論的想像）之中，而不像處于一輛被小心翼翼控制并熟練地駕駛著的小車之中。對知識的反思性運用，本身既充滿了活力，又必然變幻不定，它滲入了連接時間—空間的巨大跨距之中。脫域機制，通過將社會關系從它們所處的特殊的地域“情境”中提取出來，使得這種時—空延伸成為可能。

脫域機制可以概述如下：

與建立在“欠充分的歸納性知識”上的信心不同，象征標志和專家系統體現的是信任。

信任體現在具有風險的環境中，憑此人們能夠獲得不同程度的安全（防范危險）。

在這里，信任與脫域之間的關系仍然是抽象的。后面我們必須考察信任、風險、安全和危險是怎樣在現代性的條件下相互關聯的。我們還必須考慮，當信任消解時，怎樣才能更好地理解信任的缺場。

知識（在這里我們通常理解為“對知識的占有”）被反思性地運用于社會行動時，會受到四類因素的滲透：

權力的分化。一些個人或團體比其他個人或團體對某些專門知識的運用更得心應手。

價值的作用。價值與經驗知識是在相互影響的網絡中彼此連接的。

未預期后果的影響。運用關于社會生活知識的結果，會超出那些用此知識去實施改變的人們的種種預期目的。

雙向闡釋過程中社會知識的循環。知識被反思性地運用于系統再生產的那些條件，從而內在地改變了它原初所指涉的氛圍。

往后，我將描述反思性這些特征的含義，以便說明在當代社會中，信任和風險是在怎樣的環境中存在的。

【注釋】

[[1]](#_1_199) 本書中transformation一詞一律譯作“轉變”，把transition譯作“過渡”，而把change譯作“變遷”。“轉變”、“過渡”，都包含在“變遷”之中，但是，按照吉登斯的意思，“轉變”指的是由前現代社會向現代社會的斷裂性變遷，而“過渡”則沒有“斷裂”之意。國內現在有的書把transformation和t ransition都譯作“轉型”，本書的譯法，是為了避免混淆。——譯注

[[2]](#_2_190) 利奧塔：《后現代狀況》（Jean-Francois Lyotard，The Post-Modern Condi-tion，Minneapolis：University of Minnesota Press，1985）。

[[3]](#_3_183) 于爾根·哈貝馬斯：《現代性的哲學話語》（Jurgen Habermas，The Philo-sophical Discourse of Modernity，Cambridge，Eng.：Polity，1987）。

[[4]](#_4_181) 安東尼·吉登斯：《民族國家與暴力》（Anthony Giddens，The Nation-Stateand Violence，Cambridge，Eng.：Polity，1985）。

[[5]](#_5_173) 吉登斯：《社會結構》（Giddens，The Construction of Society，Cambridge，Eng.：Polity，1984）。

[[6]](#_6_167) 吉登斯：《對歷史唯物主義的當代批判》（Giddens，A Contemporary Cri-tique of Historical Materialism，London：MacMilan，1981）。

[[7]](#_7_165) 吉登斯：《民族國家與暴力》。

[[8]](#_8_165) 威廉·麥克尼爾：《追求權力》（Wiliam McNeil，The Pursuit of Power，Oxford：Blackwell，1983）。

[[9]](#_9_157) 見魯斯·萊杰·西瓦德（Ruth Leger Sivard）提供的統計數據，《世界軍事與社會開支》（World Military and Social Expenditures，Washing ton，D.C.：World Priorities，1983）。

[[10]](#_10_155) 塔爾科特· 帕森斯：《社會系統》（Talcott Parsons，The Social System，Glencoe，ILL.：Free Press，1951）。

[[11]](#_11_151) 我在《社會結構》中對此做過較詳細的闡述。

[[12]](#_12_147) 吉登斯：《社會學方法的新規則》（Giddens，New Rules of Sociological Method，London：Hutchinson，1974）和《社會結構》。

[[13]](#_13_143) 埃維亞塔·澤魯巴維爾：《隱秘的韻律：社會生活中的時刻表與日歷》（Evi-atar Zerubavel，Hidden Rhythms：Schedulesand Calendars in Social Life，Chica-go：University of Chicago Press，1981）。

[[14]](#_14_139) 斯蒂芬· 科恩：《時間與空間的文化，1880—1918》（Stephen Kern，The Culture of Time and Space 1880—1918，London：Weidenfeld，1983）。

[[15]](#_15_139) 吉登斯：《社會結構》。

[[16]](#_16_139) 對于功能主義的批評，參見我的《功能主義》，載于安東尼·吉登斯：《社會和政治理論研究》（Anthony Giddens，Studies in Social and Political Theory，London：Hutchinson，1977））。

[[17]](#_17_133) Karl Marx，Grundrisse，Harmondsworth：Penguin，1973，第141頁，第145頁，第166—167頁。

[[18]](#_18_131) 喬治·齊美爾：《貨幣哲學》（Georg Simmel，The Philosophy of Money，London：Routledge，1978）。

[[19]](#_19_132) 利昂·沃爾拉思：《純經濟學要素》（Leon Walras，Elements of Pure Economics，London：Allen and Unwin，1965）。

[[20]](#_20_130) J.M.凱恩斯：《貨幣論》（J.M.Keynes，A Treatise on Money，London：MacMillan，1930）。

[[21]](#_21_131) 阿爾瓦羅·森西尼：《貨幣、收入和時間》（Alvaro Cencini，Money，Income and Time，London：Pinter，1988）。

[[22]](#_22_131) 齊美爾：《貨幣哲學》，第332—333頁。

[[23]](#_23_131) 森西尼：《貨幣、收入和時間》。

[[24]](#_24_129) R.S.薩耶爾：《英格蘭的貨幣思潮與貨幣政策》（R.S.Sayers，“Monetary Thought and Monetary Policyin England”），載于《經濟學雜志》（Economic Journal，D e c.1960）；轉引自森西尼：《貨幣、收入和時間》，第71頁。

[[25]](#_25_127) 齊美爾：《貨幣哲學》，第179頁。

[[26]](#_26_127) 埃利奧特·弗賴森：《專業權力：對書面知識制度化的研究》（（Eloit Freidson，Professional Powers：A Study in the Institutionalization of Formal Knowledge，Chicago：University of Chicago Press，1986）。

[[27]](#_27_123) 在以下的論述中，我將使用迪爾德麗·博登（Deirdre Boden）提供給我的各種尚未發表的材料，她的論點對本章以及本書整個來說都是很重要的。

[[28]](#_28_123) 尼克拉斯·盧曼：《信任與權力》（Niklas Luhmann，Trust and Power，Chichester：Wiley，1979）；盧曼：《熟悉、信心與信任：問題與選擇》（Luhmann，“Familiarity，Confidence，Trust：Problems and Alternatives”），載于迪哥·甘伯塔編：《信任：合作關系的形成與破裂》（載于Diego Gambetta ed.，Trust：Making and Breaking Cooperative Relations，Oxford：Blackwell，1988））。

[[29]](#_29_119) 盧曼：《熟悉、信心與信任》。

[[30]](#_30_117) 盧曼：《熟悉、信心與信任》。

[[31]](#_31_113) 迪哥·甘伯塔：《我們能信任“信任”嗎?》（Diego Gambetta：“Can We Trust Trust?”），載于甘伯塔編：《信任：合作關系的形成與破裂》）。另參見同一書中J.鄧恩（J.Dunn）的重要論文《信任與政治媒介》（“Trust and Political Agency ”）。

[[32]](#_32_111) 吉登斯：《社會學方法的新規則》。

[[33]](#_33_109) 卡爾·波普爾：《推想與反駁》（Karl Popper，Conjectures and Refutations，London：Routledge，1962），），第34頁。

[[34]](#_34_107) 吉登斯：《社會結構》，第七章。

[[35]](#_35_105) 丹尼爾·貝爾：《后工業社會的來臨》（Daniel Bell，The Coming of Post-Industrial Society，London：Heinemann，1974））。

[[36]](#_36_105) 參見賈安尼·瓦蒂莫：《現代性的終結》（GianniVattimo，TheEndof Modernity，Cambridge，England：Polity，1988）。

[[37]](#_37_105) 有許多關于后現代性在什么程度上應被視作不過是現代性的延伸的文獻，其中較早的有弗蘭克·克莫德（Frank Kermode）的《連續性》（Continu ities）一書中《現代主義種種》（Modernisms）一文（London：Routldge，1968）。最近的討論可見哈爾·福斯特（Hal Foster）編：《后現代文化》（Pos t-modern Culture，London：Plu-to，1983）。

[[38]](#_38_102) 克勞德·列維—施特勞斯：《野性的思維》（Claude Levi-Strauss，The Sav-age Mind，Chicago：University of Chicago Press，1966）。

[[39]](#_39_98) 參見漢斯·布盧門伯格：《我們生活于其中的現實》（Hans Blumenberg，Wirklichkeiten in denen wir leben，Stuttgart：Reclam，1981））。

# 第二部分

## 現代性的制度性維度

前面我提到過，大多數社會學觀點或理論的取向，是尋求對現代社會作某種單一的、占主導地位的制度性闡釋：即現代性諸制度究竟是資本主義的，還是工業化的?今天重提這個長期以來爭論不休的問題，決非沒有意義。不過，這種爭論部分地是建立在錯誤的前提之上，因為每一方都包含了一種化約論：要么把工業主義看作是資本主義的附屬品，或者正好相反。與上述化約論相反，我們應該把資本主義和工業主義看成是現代性制度的兩個彼此不同的“組織類型”或維度。下面，我將對它們加以定義。

資本主義指的是一個商品生產的體系，它以對資本的私人占有和無產者的雇傭勞動之間的關系為中心，這種關系構成了階級體系的主軸線。資本主義企業依賴于面向市場競爭的生產，在這里，價格成了對投資者、生產者和消費者來說都頗具意義的信號。

工業主義的主要特征，則是在商品生產過程中對物質世界的非生命資源的利用，這種利用體現了生產過程中機械化的關鍵作用。“機械”可以被定義為以某種運作方式使用物質資源來完成具體任務的人工制品。工業主義預先設定了生產的規范化社會組織，旨在使人的行為、機器與原材料的投入和產品的產出協調。我們不應該如其在“工業革命”時原初所蘊涵的意義誘使我們所作的那樣，對工業主義的涵義作過于狹窄地理解。那個時期，工業主義魔術般地變出了燃煤與蒸汽動力，伴之以巨大而沉重的機器在污穢不堪的作坊和工廠里叮當作響的景象。一點也不亞于上述景象的，是工業主義在高科技領域的馳騁，在這里電才是唯一的動力源泉。此外，工業主義不僅影響著工作場所，而且也影響著交通、通訊和家庭生活。

一般而言，我們可以把資本主義社會看作是現代社會的一種獨特的次級類型。資本主義社會是一個有著大量特殊的制度特征的體系。首先，它的經濟秩序中包含著上面提到過的那些特征。資本主義企業強烈的競爭與擴張本質意味著技術創新總是持續性的和普遍性的。第二，這種經濟與其他社會領域（特別是政治制度）全然不同，或者說是彼此“隔離”的。由于經濟領域內總是保持著高度的技術創新，經濟關系極大地支配著其他制度。第三，政治與經濟（采取各種變化形式）的“隔離”是建立在生產方式中私人財產重要性的基礎之上的（這里的私有財產并不一定專指屬于個人的企業，而是更廣義的資本私人所有）。資本的所有權直接與階級體系中的“無產”現象即雇傭勞動的商品化有關。第四，國家的自主性受制于（雖然并不完全決定于）對資本積累的依賴，而國家還遠遠不能控制資本的積累。

但是，究竟為什么資本主義社會是一種社會呢?如果我們只是簡單地按照其主要的制度性線索描述資本主義社會秩序的話，這個問題就無法回答。因為，由于它所具有的擴張本性，資本主義的經濟生活只在很少幾個方面是局限于特殊的社會系統邊界內的。從它產生之初，資本主義在規模上就是國際性的。資本主義社會之所以成為一個“社會”，就是因為它是一個民族國家。在某些重要的方面，對民族國家的性質的闡釋和分析，必須與關于資本主義或工業主義性質的討論區分開來進行。資本主義國家以及更一般意義上的現代國家的行政管理體系，必須從該體系所能劃定的領土邊界加以協調性控制來解釋。正如前面曾提到過的那樣，沒有哪個前現代國家能夠哪怕只是接近民族國家中發展出來的在行政管理上的協調性控制水平。

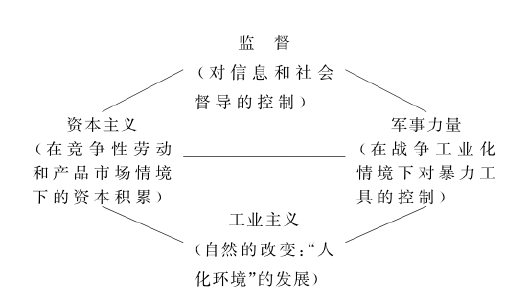
如此程度的行政集中化，反過來也依賴于那些大大超越于傳統文明特征的監督能力的發展。而且，同資本主義和工業主義一樣，監督機器成了與現代性興起相關的第三個制度性維度。監督這里指的是：在政治領域中，對被管轄人口的行為的指導，盡管作為行政權力的基礎，監督的重要性決不只限于政治領域。監督可以是直接的（如福柯討論過的許多例子，像監獄、學校以及露天工作場[[1]](#_1_202)），但更重要的特征是，監督是間接的，并且是建立在對信息控制的基礎之上的。

需要明確加以區分的現代性的第四個制度性維度是：對暴力工具的控制。軍事力量始終是前現代文明的主要特征。然而在那些文明中，政治中心從來就不能長久地獲得來自軍方的穩固的支持，而且，在自己的領域內，常常反倒是無法對暴力工具實施壟斷性控制。統治集團的軍事力量依賴于它與地方諸侯或軍閥的聯盟，這些諸侯或軍閥要么可以輕而易舉地擺脫統治集團，要么干脆就直接向統治集團提出挑戰。這樣，對現代國家來說，在領土明確的邊界之內對暴力工具實行成功的壟斷，意義就非同一般了。同樣有意義的，是暴力工具與工業主義之間存在著特殊關聯，這使得軍事與武裝組織之間能任意滲透。“戰爭的工業化”急劇地改變了戰爭的性質，使其進入了“全面戰爭”以及后來的核戰時代。

克勞塞維茨是十九世紀闡釋戰爭與民族國家之間關系的杰出人物，但事實上，當他論證其觀點時，這些觀點在實質上已經過時了。在克勞塞維茨看來，戰爭是另一種方式的外交：當國家之間所進行的普通談判（或其他方式的說服和壓制）失敗時，人們就用戰爭的手段。[[2]](#_2_193)全面戰爭弱化了人們將戰爭作為一種政治工具的企圖，因為，交戰雙方所承受的痛苦遠遠大于他們通過戰爭所能得到的外交收獲。核戰爭的可能性使這一點變得更為顯彰。

圖一列出了現代性的四個基本的制度性維度以及它們之間的相互關系。

圖一：現代性的制度性維度



讓我們首先從左邊開始。資本主義，指在競爭性勞動與產品市場情境下，日益從政治生活中脫離開來的經濟。其次，監督對與現代性的興起相關的所有類型的組織來說都是很根本的，特別是對在互促發展中歷史地與資本主義相纏繞的民族國家來說，監督就尤為重要。同樣，在民族國家實施的監督行動與現代社會中已經改變了性質的軍事權力之間，也存在著密切的實質性關聯。以現代國家名義而實現的對暴力手段的成功壟斷，有賴于用世俗手段對刑法法典的維系，以及對“越軌行為”的監督性控制。相對而言，軍事則成了國家在市民權威方面所具有的內在霸權的一種間接性支撐，武裝力量主要來說是“向外”的，即是針對其他國家的。

沿著圖一的線條再往下看，在軍事權力和工業主義之間，也存在著直接的聯系，主要的聯系之一是戰爭的工業化。同樣，在工業主義和資本主義之間也可以建立起一些清楚的聯系，這些聯系相對說來更令人熟悉，并且也有大量文獻可查，盡管人們在孰先孰后的問題上有分歧，對此，先前的討論中也已涉及到了。在現代性條件下，工業主義構成了人類與自然之間相互發生作用的主軸線。在大多數前現代文化中，甚至在那些強大文明中，人類也多半把自己看成是自然的延續。他們的生活與自然界的波動和變化聯系在一起：人們從自然資源中獲取食物的能力，莊稼的豐收與歉收，畜牧繁殖的多寡，以及自然災害的沖擊，等等。由科學與技術的聯盟所構筑起來的現代工業，卻以過去世世代代所不能想像的方式改變著自然界。在全球的工業化地區，并且逐漸地也在全球別的地方，人類開始生活在一種人化環境之中，這當然也是一種物質性的活動環境，但是它再也不僅僅是自然的了。不僅是建造起來的城市區域，而且絕大多數其他地區也都成了人類調整或控制的對象。

圖一中的直線勾勒出了人們能夠作進一步分析的聯系。例如，監督就曾經與工業主義的發展相當密切，強化了企業、工廠和車間中的管理權。可是，與其繼續上述思路，倒不如簡短地（只能是非常簡短地，因為論題本身太大）審視在現代制度的發展過程中，不同的制度群體是怎樣相互關聯的。

這里我們能夠贊同馬克思的是，在把現代社會生活從傳統世界的制度方面分離開來的過程中，資本主義的企業扮演了十分重要的角色。由于競爭性的經濟企業與商品化的普遍過程之間所建立的聯系，資本主義具有著內在的強勁的動力。按照馬克思所診斷的原因，資本主義的經濟，無論是外部的還是內部的（即無論是在民族國家范圍的內部還是在其外部），就其本性來說都是不穩定、永不安寧的。資本主義所有的經濟再生產都是“擴大再生產”，因為其經濟秩序不可能像存在于過去大多數傳統體系中的情形那樣，維系在一種大致的靜態平衡之中。資本主義的出現，誠如馬克思所言，先于工業主義的發展，而且的確為工業主義的產生提供了許多原動力。工業生產和與之相關的持續不斷的技術革命創造了效率更高和更為廉價的生產過程。勞動力的商品化是資本主義和工業主義之間的一個特別重要的連接點，因為它使得“抽象勞動”得以直接被列入生產的技術設計之中。

抽象勞動力的發展也構筑了資本主義、工業主義和不斷變化的對暴力手段的控制之間的一個主要連接點。為了分析這一現象，可以再一次用上馬克思的有價值論述，盡管他自己并沒有沿著這個方向明確地展開。[[3]](#_3_186)在前現代國家，階級體系很少完全是經濟的：在某些情況下，剝削性質的階級關系通過使用或威脅使用暴力而得以維持。統治階級能夠通過直接掌握暴力工具而調用這樣的武力，其過去常常就是武士階層。隨著資本主義的產生，階級統治的性質發生了實質性的變化。資本主義性質的勞動合同（一種新產生的階級體系的關節點）包括了對抽象勞動的雇傭，其表現為一種對工作周（強迫勞動）或產品（雜稅或以實物支付的稅收）的一種均衡，而不是對“整個人身”的奴役（即不是確立奴隸身份）。資本主義性質的勞動契約并不依賴于直接擁有暴力工具，雇傭勞動名義上是自由的。因而，階級關系是被直接內化于資本主義生產的范圍中的，而并非一種公開的、需要有暴力來直接支撐的關系。這一過程歷史地與以國家之手對暴力工具的壟斷性控制一同出現。暴力，正如其表現出來的那樣，被“逐出”了勞動契約，并被集中到了國家權威之中。

如果說資本主義是促進現代性制度加速發展與擴張的重要制度性因素之一，那么另一個重要因素就是民族國家。不論國家的利益和資本主義的繁榮有時是多么地一致，民族國家和民族國家體系并不能由資本主義企業的興起來解釋。后封建王國和公國松散分布的秩序和使歐洲區別于中央集權制農業帝國的原則，通過這些大量的突發性事件，民族國家體系便鑄成了。現在正在向全世界擴張的現代性制度最初是一種西方特有的現象，并且受到上面提及的所有四個制度性維度的影響。民族國家在集中行政權力方面遠比傳統國家所能做到的更為有效，所以，即使相當小的民族國家，也都在動員社會和經濟資源方面具有超過前現代體系的能力。資本主義生產，特別是在它與工業主義交匯之后，在積累經濟財富和增強軍事力量方面產生了一個巨大的飛躍。所有這些面的結合使西方的擴張看起來是不可抗拒的。

在所有這些制度性的維度后面，存在著前面所分析過的現代性動力論的三種來源：時—空伸延，脫域機制和反思特性。它們本身并不是制度類型，而是前面的段落里提及的歷史性變革的有利條件。沒有這些條件，現代性從傳統秩序中分離開來的過程就不可能如此激進，如此迅速，并橫跨如此廣闊的世界舞臺。它們既包含著現代性的制度性維度，但同時也受到它們的制約。

## 現代性的全球化

現代性正在內在地經歷著全球化的過程，這在現代制度的大多數基本特性方面，特別是在這些制度的脫域與反思方面，表現得很明顯。但是全球化的精確定義是什么，我們怎樣才能更好地概括這一現象?這里將較為詳盡地討論這些問題，因為即便是今天，全球化過程的重要性，也幾乎比不上社會學文獻中對這一概念所展開的種種討論。讓我們從回憶前面提到的一些要點開始。社會學家們對“社會”觀念（在這里指一個以疆域為界的體系）的過度依賴，應該為這樣一個起點所替代，它集中關注于分析時—空伸延的難題：社會生活是怎樣跨越時間和空間的。時—空伸延的概念框架把我們的注意力引向這樣一個復雜的關系：現場卷入（共同在場的環境）與跨距離的互動（在場和缺場的連接）之間的關聯。在現代，時—空伸延的水平比任何一個前現代時期都要高得多，發生在此地和異地的社會形式和事件之間的關系都相應地“延伸開來”。不同的社會情境或不同的地域之間的連接方式，成了跨越作為整體的地表的全球性網絡，就此而論，全球化本質上是指這個延伸過程。

因此，全球化可以被定義為：世界范圍內的社會關系的強化，這種關系以這樣一種方式將彼此相距遙遠的地域連接起來，即此地所發生的事件可能是由許多英里以外的異地事件而引起，反之亦然。這是一個辯證的過程，因為有這種可能，即此地發生的樁樁事件卻朝著引發它們的相距遙遠的關系的相反方向發展。地域性變革與跨越時—空的社會聯系的橫向延伸一樣，都恰好是全球化的組成部分。因此，今天無論是誰，無論在世界的什么地方研究社區問題，他都會意識到，發生于本地社區里的某件事情，很可能會受到那些與此社區本身相距甚遠的因素（如世界貨幣和商品市場）的影響。其結果并不必然是在相同方向上的一系列變遷，相反，甚至通常是彼此相反的趨向。通過一個復雜的全球性經濟網絡的作用，新加坡一個城市區域的日益繁榮可能與匹茲堡附近的一個社區的貧困相關，后者的產品在國際市場缺乏競爭力。

在能夠提供出來的諸多例子中，另一個例子則是歐洲和其他地方興起的地方民族主義。全球化社會關系的發展，既有可能削弱與民族國家（或者是國家）相關的民族感情的某些方面，也有可能增強更為地方化的民族主義情緒。在全球化進程加速進行的條件下，民族國家變得“對生活的大問題來說太小，對生活的小問題來說又太大”[[4]](#_4_184)。與此同時，當社會關系橫向延伸并成為全球化過程的一部分時，我們又看到地方自治與地區文化認同性的壓力日益增強的勢頭。

## 兩種理論觀點

除馬歇爾·麥克盧漢和少數幾個作者外，對全球化的討論主要出現在兩類文獻中，它們彼此也很不相同。一類是國際關系研究中的文獻，另一類則特別與伊曼紐爾·沃勒斯坦的“世界體系理論”相關，這種理論相當接近于馬克思主義的立場。

致力于國際關系研究的理論家們向來特別關注民族國家體系的發展，并分析它在歐洲的起源和后來在世界范圍的擴展。民族國家被當成主體行為者，在國際舞臺上既彼此周旋，也與跨國組織（政府間組織和非政府組織）相互關聯。盡管這些文獻體現了各種理論立場，但是大多數作者在分析全球化蔓延的時候，卻描繪了一幅相當類似的圖景。[[5]](#_5_176)主權國家被認為最初大多是作為一種獨立的實體出現的，它在自己的領域內大致具有全面的行政控制權。隨著歐洲國家體系的成熟，并發展成后來的全球性民族國家體系，國家間的相互依賴便逐漸形成了。這不僅體現在國際舞臺上彼此相互關聯的國家關系中，而且也體現在政府間組織的萌生過程中。這些過程標志著邁向“大同世界”的總體運動，盡管它時常被戰爭所打斷。據認為，民族國家在控制它們自己的內部事務方面逐漸變得不像它們過去那樣擁有主權，盡管今天幾乎沒有人期望在不久的將來會出現“世界國家”，而在本世紀早期許多人曾預言它將成為一種真實的前景。

盡管上述觀點并非完全是謬誤，但是必須指出對它主要的保留觀點。一則，它僅僅是覆蓋了全球化（這個概念如我所希望使用的那樣）的一個方面：國家間的合作。把國家看作主體行為在某些方面確有意義。可是，大多數研究國際關系的理論家并沒有解釋為什么這種用途具有意義；實際上，它僅僅在民族國家的情境中，而非在那些前現代國家的情境中，才是有意義的。究其原因，必須回到前面討論過的一個話題，即：民族國家的行政權力的集中程度遠比任何在其之前的實體要高，在前民族—國家時期，一個“政府”與另一個“政府”談判時，若宣稱自己是代表其所在的民族，相對而言沒有多大意義。再則，如果把國家當作彼此聯系且與國際舞臺上其他組織相關聯的主體行動者，就很難處理那些既不是國家間也不是國家以外而僅僅是跨越國家界限的那些社會關系。

上述觀點的更深層缺陷，是與它對民族國家體系日益增強的一體化的描述相關。在卷入民族國家體系（包括歐洲的國家體系）之前，現代國家并未形成自己的主權，主權是在與民族國家體系的碰撞過程中產生的。事實上，現代國家的主權首先源于對國家間關系的依賴，通過這種方式，每個國家（在原則上，如果并不總是在實踐中的話）認識到其他國家在其境內的自主權。任何一個國家，不論其多么強大，在實踐中所擁有的主權決不比其在法律原則上所認定的更大。因此，就民族國家而言，過去的兩個世紀并不是一個漸次失去主權的時代。在這里，我們必須再一次認識到全球化所具有的辯證特征以及不平等發展過程所產生的影響。作為聯盟、戰爭或各種政治與經濟變遷的結果，當某些國家或國家集團失去主權時，經常伴隨著另一些國家或集團主權的增強。例如，盡管在過去的三十年中，作為加速全球性勞動分工的結果之一，某些“古典的”西方國家的主權控制力可能減弱了，但同時某些遠東國家（至少在某些方面）的主權控制力卻增強了。

由于世界體系理論的立場與國際關系研究中的立場區別如此之大，如果發現它們兩類文獻彼此相距懸殊，絲毫也不令人驚奇。沃勒斯坦對世界體系的論述，不僅在理論上而且也在經驗分析上作出了不少貢獻。[[6]](#_6_170)這里一個重要的事實是，他繞開了社會學家們通常所熱衷的“社會”概念，而更傾向于用一個更能包容全球化關系（globalised relationships）概念去分析問題。他在分析其所關注的現象時，也對現代時期和以前的時代作了一個清晰的區分。他所說的“世界經濟”是一種在地理上不斷延伸的經濟關系網絡，其先于現代時期就已經存在了，但是它們明顯地有別于在過去三至四個世紀中發展起來的世界體系。早期的世界經濟通常以龐大的帝國為中心，而且從來沒有比這些國家權力覆蓋更多的地區。恰如沃勒斯坦所分析的那樣，資本主義的產生，以一種全然不同的秩序，第一次展示了在跨度上真正成了全球性的，并且更多地是建立在經濟上，而非建立在政治權力上的“世界資本主義經濟”。世界資本主義經濟源自十六至十七世紀，它是通過商業和工業的關聯而不是通過政治中心而整合為一體的。當然存在著多邊性的政治中心，亦即民族國家。現代世界體系分成了三大組成部分：核心地區，半邊緣地區和邊緣地區，盡管隨著時間的流逝，這些區域性的定位也在改變。

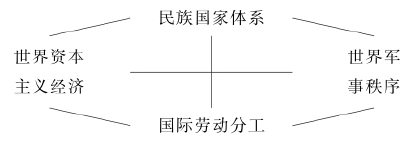
根據沃勒斯坦的觀點，早在現代的初期，資本主義就開始在世界范圍伸延了：“從一開始，資本主義就是一種世界性經濟而非民族國家的內部經濟……資本決不會讓民族國家的邊界來限定自己的擴張欲望。”[[7]](#_7_168)資本主義之所以具有如此巨大的全球性影響，正是由于它是一種經濟秩序，而不是一種政治秩序；它能夠滲透到世界的邊遠地區，而當初產生這種經濟的國家自身則完全不可能將其政治觸角延伸得如此之遙遠。在某些情況下，對邊遠地區的殖民統治可以有助于強化經濟擴張，但是這從來就不是資本主義企業全球性擴張的主要基礎。在二十世紀后期，原初形式的殖民主義幾乎都消聲匿跡了，但是世界資本主義經濟卻繼續在核心、半邊緣和邊緣地區制造著大量的不平等。

沃勒斯坦成功地擺脫了許多正統社會學理論的某些限制，其中最引人注目的，是他擺脫了在對社會變遷的闡釋中存在著的強烈的“內發型模式”傾向。但是他的著作也有不足之處。他仍然把現代社會的轉變歸結為一種占支配地位的制度性關系：資本主義。正因為如此，世界體系理論強烈關注經濟影響，卻對下述這個在國際關系理論家們看來具有核心意義的現象很難作出令人滿意地解釋：民族國家和民族國家體系的興起。此外，以經濟標準來劃分的核心、半邊緣和邊緣地區，并不能使我們對權力的政治與軍事集中加以闡明，這種集中并非總是能與經濟上的差異完全吻合。

## 全球化的維度

與此形成對照的是，我將把世界資本主義經濟看作是全球化的四個維度之一，下面是前面提到的現代性制度的四種維度。（見圖二）[[8]](#_8_168)民族國家體系是其第二個維度。如上面所指出的那樣，盡管它們以各種方式相互關聯，然而每一維度都不能完全由另一個去加以解釋。

圖二：全球化維度



如果我們看看當下的現實，那么，在什么意義上，我們可以說世界經濟組織是受到資本主義經濟機制支配的呢?下述思考與對此的回答不無關系。世界經濟的主要權力中心在資本主義國家，即那些以資本主義經濟企業——其中蘊涵的是階級關系——為主要生產方式的那些國家。這些國家的國外經濟政策涉及到許多經濟活動的規范化形式，但是，正如我們所注意到，它們的制度性組織維系著某種經濟對政治的所謂“獨立”。這就使得商業公司的全球性活動有了一個廣闊的范圍，雖然這些公司總是把自己的基地建在某個特定國家，但是它們也總可以在其他地方獲得區域性發展。

商業公司，特別是那些跨國公司，擁有巨大的經濟權力，并具有影響本國基地和其他地方的政治決策的能力。今天，最大的跨國公司所擁有的財政預算，除了少數幾個國家以外，大于所有國家各自的預算。但仍然還有一些關鍵性的方面，在其中它們的權力不可能與國家的權力相抗衡——這里尤其重要的是領土的因素和對暴力工具的控制。除了南北兩極的部分地區以外，地球表面上沒有一塊土地沒有被宣布為這個或那個國家的合法領土。所有現代國家都在自己的領土內幾乎成功地壟斷了對暴力工具的控制。而不論其經濟權力有多大，工業公司都不是軍事組織（有的在殖民時期曾經是軍事組織），它們不可能把自身建成統治著某一特定領土的政治和法律實體。

如果說民族國家是全球政治秩序中的重要“行動者”，那么公司就是世界經濟中的主導能動者。在彼此之間以及與國家和消費者的貿易關系中，公司（生產公司，金融公司與銀行）依賴于謀利性生產。因而它們影響的擴大導致了商品市場（包括貨幣市場）的全球性擴張。然而，即使在它的初始階段，資本主義世界經濟從來就不是商品和服務的單一市場。它曾經而且今天也還包含著階級關系中勞動力的商品化，這種階級關系將勞動者從對生產方式的控制中分離出來。這個過程無疑充滿了全球性的不平等的寓意。

在世界的“發達”地區內，所有的民族國家，無論是資本主義的還是國家社會主義的，首先都得依賴為了財富——稅收建立的基礎——而進行的工業生產。在作為整體的資本主義世界經濟范圍內，社會主義國家形成了某種“飛地”，其工業的發展更直接地從屬于政治命令。這些國家很難說是后資本主義的，但是資本主義市場對產品和勞動力分配的影響卻大大減弱了。西歐和東歐社會對財富增長的追求，不可避免地把經濟利益推向這些國家在國際舞臺上執行的政策的最前沿。除了那些拘泥于歷史唯物論的人外，我們大家都清楚，民族國家的物質性卷入并不完全受實際的或理論的經濟考慮的支配。無疑，任何一個在全球政治秩序中的特定國家的影響力，都要受到自身財富（以及財富與軍事力量的關聯）的嚴格限制。可是，正如漢斯·摩根索所強調的那樣，國家也從維護主權的能力中獲得權力。[[9]](#_9_160)它們不是作為一種經濟機制而運作，而是作為維護自己的領土主權并顧及到培育自身的民族文化，以及在與其他國家和國家聯盟發生戰略性地域關聯的“行動者”而運作的。

民族國家體系早就具有了作為一個整體的現代性反思特征。現實的主權本身，誠如我們業已指出過的原因那樣，應該被視作某種不斷反思性地加以監測的東西。在民族國家體系發展的早期，主權是與“邊境”（borders）取代“疆界”（frontiers）這個現象相聯系的：國家在其領土內所宣稱的自治權，是通過其他國家對其邊境的認可而被承認的。這就是區分民族國家體系與前現代時期國家體系的一個主要因素，在前現代時期，很少有這種類型的所謂反思性的秩序關系存在，而且，“國際關系”概念在當時可以說是毫無意義。

全球化所具有的辯證性質之一，表現在以下兩種傾向之間的相互“推—拉”：一方面是由諸國家體系的反思性自身所固有的權力集中化傾向，另一方面卻是各特定國家所具有的維護其主權的傾向。因而，國家間的一致行動在某些方面會削弱這些國家的主權，然而，通過其他方式而實現的權力聯合，又在國家體系中增強了它們的影響力。同樣的情況也可以從下面的兩個情形中看出來：早期的議會——在與戰爭交互作用的情況下——對國家邊界的劃定和再劃定，或像聯合國這樣的全球性機構的運作。聯合國的全球性影響（它仍然受到如下這樣一些事實的決定性限制：不具有自己的領土，也沒有控制暴力工具的特別途徑），并不是僅僅通過削弱民族國家的主權方式而獲得的，事情遠比這要復雜得多。一個明顯的例子就是“新興國家”，即在從前的殖民地上建立起來的自治的民族國家。反對殖民主義的武裝斗爭是導致殖民者撤離的一個十分普遍而主要的因素。但是，在把前殖民地變成具有國際認可邊界的主權國家的過程中，聯合國中所展開的辯論起到了關鍵的作用。無論這些新興國家在經濟上或軍事上多么虛弱，同它們過去的情況比較，它們以民族國家（或者，在許多情況下，“國家民族”[state-na-tions]）的面貌出現本身，就標志著在爭取主權方面，它們是凈贏家。

全球化的第三個維度是世界軍事秩序。為了闡明它的性質，我們必須分析這樣一些關系：戰爭的工業化，軍事組織的武器和技術從世界的一些地方向另一些地方轉移，以及國家彼此間建立的同盟。軍事同盟不一定意味著國家對自己境內的暴力工具的壟斷作出讓步，盡管在某種情況下它們也可以這么做。

在探尋軍事權力和國家主權之間的重疊時，我們又發現了在前面曾注意到的相反傾向之間的彼此“推—拉”。在當代，兩個軍事上最發達的國家（美國和蘇聯）在真正全球范圍建立了軍事同盟的兩極體系。參與這些同盟的其他國家必然要接受來自外部的對發展自己的獨立軍事戰略機會的限制。只要駐扎在那里的美國和蘇聯的軍隊按來自外部的命令行事，這些國家甚至就可能失去在自己領土上的對軍事控制的完全壟斷權。然而，作為一種巨大的毀滅性力量的現代武器，結果是幾乎今天所有的國家都擁有遠遠超過了甚至是前現代文明中最強大的國家的軍事力量。許多第三世界國家經濟非常弱小，軍事力量卻很強大。從決非不重要的意義上說，在武器方面沒有“第三世界”，而只有“第一世界”，因為大多數國家都儲備了技術先進的武器，而且徹底實現了軍事現代化。甚至擁有核武器也不再是發達國家的專利了。

顯然，軍事力量的全球化不僅局限于武器和不同國家武裝力量之間的聯盟，它也關系到戰爭本身。兩次世界大戰證明，地區性沖突事件可能是全球性戰爭的開端。在兩次世界大戰中，參戰各方實際上來自所有的地區，盡管更確切地說，第二次世界大戰是規模更大的世界范圍內的現象。在核武器時代，戰爭的工業化已經發展到了一個頂點，如同前面所提到，在這個轉折點上，放棄克勞塞維茨的教義對每個人來說都是再清楚不過了。[[10]](#_10_158)除了在世界政治中可能具有的象征性價值以外，擁有核武器的唯一作用，是阻止他人使用它。

這種局面可能導致擁有核武器的國家間戰爭的懸置（或者說，我們不得不這樣希望），但它幾乎不能阻止核武器國在自己的領土以外從事軍事冒險。特別是兩個超級大國在其軍事力量的邊緣地區所進行的可以被稱之為“特別精心安排的戰爭”，我的意思是指那些與他國政府或游擊運動或二者同時發生的軍事沖突，在這些沖突中，超級大國的軍隊甚至根本就不用登臺亮相，但超級大國卻是根本的操縱力量。

全球化的第四個維度是工業的發展。這方面最明顯的是全球性勞動分工的擴張，包含世界上高度工業化與低度工業化地區之間的分化。現代工業內在地建立于勞動分工的基礎之上，它不僅建立在工作任務的水平上，而且還建立在世界各地區之間在工業類型、技術、原材料生產方面的地區專門化水平上。毫無疑問，第二次世界大戰以來，勞動分工中的全球性相互依賴大大擴展了。這有助于世界范圍的生產分布的轉移，包括在發達國家中某些地區的非工業化（de-industrialisation）和第三世界中的“新興工業化國家”的出現。毋庸質疑，它也降低了許多國家——特別是那些高度工業化的國家——內部的經濟霸權。由于全球性經濟的相互依賴的日益增強，資本主義國家要想如過去那樣管理自己的經濟會更加困難。毫無疑問，這是當前在國民經濟層次上，凱恩斯主義經濟政策的影響日益減小的主要原因之一。

工業主義的全球化運作的主要特性之一，是大機器技術在世界范圍內的擴散。工業主義的影響，并非簡單地僅僅局限于生產的范圍，而且也影響到日常生活的方方面面，影響到人類與物質環境互動的一般特性。

即使在那些仍然以農業為主的國家中，現代技術的運用也改變了人類的社會組織與環境之間原先的關系。這體現在諸如施用化肥和其他人工耕種方法，引進現代耕種機械，等等。在比上述所提及的更加負面和更加危險的意義上，工業主義的傳播創造著“一個世界”：在這個世界上，存在著許多實際或潛在地影響著生活在這個星球上的每一個人的危害生態的變化。工業主義也決定性地制約著我們生活在這“一個世界”中的真實感受，因為工業主義最重要的后果之一，就是通訊技術上的變革。

這又使我們面對全球化的另一更深層和更重要的方面，即在我們上面曾提到過的每一種不同的制度性維度的背后存在著可以被稱作文化全球化的現象。自從機械印刷術引入歐洲以來，通訊方面的機械化技術劇烈地影響著全球化的所有方面。它們構成了現代性的反思與斷裂的重要方面，而正是反思與斷裂，將現代從傳統中分離了出來。

在報紙大眾性傳播開來的早期，就有許多作者注意到了媒體將產生的全球化影響。一八九二年一個評論家就曾寫道，由于現代報紙的作用，某個邊遠鄉村的居民對當時所發生的事件的知曉程度，超過了一百年前的首相。閱讀某份報紙的村民“自己就同時關心著發生在智利的革命、東非的叢林戰爭、中國北方的屠殺和發生在俄國的饑荒”[[11]](#_11_154)。

這里的要點，不在于人們偶然地知道到了發生在全世界的諸多事件，放在以前，他們對這些事件幾乎全然無知；這里的要點在于，如果不是鋪天蓋地而來的由“新聞”所傳達的共享知識的話，現代性制度的全球性擴張本來是不可能的。也許，在一般的文化感悟層面上，這一點不如在特定的情境中那么顯著。例如，當今的全球貨幣市場，就同人們直接而且同時接近大量的共享知識密切相關，雖然這些個人在空間上彼此相距甚為遙遠。

【注釋】

[[1]](#_1_201) 米歇爾·福柯：《紀律與懲戒》（Michel Foucault，Discipline and Punish，London：Allen Lane，1977））。

[[2]](#_2_192) 卡爾·凡·克勞塞維茨：《論戰爭》（Karl von Clausewitz，On War，London：Kegan Paul，1908）。

[[3]](#_3_185) 吉登斯：《對歷史唯物主義的當代批判》，第七章。

[[4]](#_4_183) 丹尼爾·貝爾：《二零一三年的世界與美國》（Daniel Bell，“The World and the United States in 2013”），載于《代達羅斯》（Daedalus），1987年刊，第116頁。

[[5]](#_5_175) 參見詹姆斯·N.羅森索：《對全球相互依賴的研究》（James N.Rosenthau，The Study of Global Interdependence，London：Pinter，1980））。

[[6]](#_6_169) 伊曼紐爾·沃勒斯坦：《現代世界體系》（Immanuel Wallerstein，The Modern World System，New York：Academic，1974））。

[[7]](#_7_167) 沃勒斯坦：《世界資本主義體系的興起與未來消亡：概念的比較分析》（Wallerstein，“The Rise and Future Demise of the World Capitalist World System：Concepts for Comparative Analysis”），載于他的《資本主義的世界經濟》（The Capitalist World Economy，Cambridge，England：Cambridge University Press，1979），第19頁。

[[8]](#_8_167) 本圖及有關討論是對《民族國家與暴力》中同類討論的繼續。見該書第277頁。

[[9]](#_9_159) 漢斯·J.摩根索：《國家間政治》（Hans.J.Morgenthau，Politics Among Nations，New York：Knopf，1960）。

[[10]](#_10_157) 當然，克勞塞維茨是一位敏銳的思想家，今天仍然有許多人堅持認為他的思想與當今現實是密切相關的。

[[11]](#_11_153) 馬克斯·諾德：《墮落》（Max Nordau，Degeneration，New York：Fertig，1968），第39頁；原書初版于一八九二年。

# 第三部分

在現代性條件下，數量日眾的人生活在這樣一種環境中，即各類脫域制度將地區化的實踐與全球化的社會關系連接在一起，組織著日常生活的主要方面。本書的后面部分將更仔細地考察信任的維系是怎樣與這些現象相聯系的，并同時將現代社會中的安全、風險和危險問題提出來討論。前面，我曾以抽象的方式將信任與時—空伸延聯系在一起，但是現在我們必須在現代性的條件下思考信任關系的要義。如果全球化對這個討論的直接關系還不那么明顯的話，我希望它將在后面體現出來。

為了進一步討論，我們需要對業已形成的概念作出深層的分辨。

## 信任與現代性

首先，我想用再嵌入（re-embedding）這一概念來補充說明脫域概念。所謂再嵌入，我指的是重新轉移或重新構造已脫域的社會關系，以便使這些關系（不論是局部性的或暫時性的）與地域性的時—空條件相契合。我還要對我稱之為當面承諾和非當面承諾的東西作出區分。前者指的是在共同在場的情形中，由業已建立起來的社會關系所維系與表述的信任（trust）關系；后者則是指在象征標志和專家系統（我把它們歸為一類，統稱為抽象體系）中的信賴（faith）的發展。我的基本觀點是，所有的脫域機制都與再嵌入之行動的情境發生互動，它要么維護要么損害這些情境；非當面承諾也以與此相似的兩種可能的方式與情境發生關聯。

從大家所熟悉的種種社會學觀點中，我們可以為討論這個問題找到一個起點：在現代生活中，許多人都會花費大量時間與那些對他們來說是陌生的人打交道。正如齊美爾所指出的，“陌生人”概念的意義隨著現代性的到來而發生了變化。[[1]](#_1_204)在前現代文化中，地方性社區總是更大的社會組織的基礎，“陌生人”在這里指的是“一整個人”（a whole person）：某個來自外部世界并且潛在地讓人感到疑慮的人。當然很可能存在許多其他因素，使這個從外部遷入某個小社區的人得不到這個社區內部成員的信任，甚至當他在這個小社區居住了許多年以后，情況可能仍然沒有改變。與此形成鮮明對照的是，在現代社會中，我們不會以相同的方式如此特別地與作為“整體”的陌生人打交道。尤其是在許多城市情境中，我們不斷地與之不同程度互動的，是那些我們或者知之甚少或者從未見過的人，而這種互動所采取的是轉瞬即逝的交往形式。

在現代社會活動數不清的背景中，構成日常生活的種種彼此相遇（encounter）的，是被霍夫曼稱之為“世俗的不經意”（civi linattention）的東西。[[2]](#_2_195)這種現象要求顯示這種不經意的人具有復雜而高度熟練的自我管理能力，即使它看起來僅僅是最微弱的暗示和信號。在城市的人行道上，兩個人相遇，又擦肩而過。還能有什么比這更平常和更乏味呢?在一個城市某一街區內，這樣的事一天就會發生上百萬次。然而在這里發生的，是身體管理的細微方面同現代性的某些最普遍特性的明顯聯系。“不經意”所展示的，不是冷漠（indifference）。更確切地說，它展示的，是對可被稱之為禮貌的疏遠（polite estrangement）的刻意控制。當兩個人彼此走近時，每個人都急速地掃視一下對方的面孔，但當他們擦肩而過時卻又都轉移目光。霍夫曼把這稱為相互“朦朧”。這短短一瞥，表示承認對方不僅是一主體行動者，而且也可能會彼此相識。捕捉他人的目光只是短暫的瞬間，擦肩而過時卻舉目遙看前方，與之伴隨的是一種不帶敵意的含蓄態度。

看來，世俗的不經意的存在，是在公眾場合中與陌生人的經常性相遇時信任的一般先決條件。我們可以很容易地從其缺場或斷裂的情況下發現究竟世俗的不經意有多么重要。“帶恨的盯視”，如霍夫曼所注意的那樣，美國南部的白人一向持有的對出現在公眾場合的黑人的目光，是白人拒絕黑人參與到白人日常的正式相互交往的一種反映。一個大致相反的例子是，一個人步行穿過一個混亂街區，他會行走匆匆，整個行走過程都目不斜視，或偶爾偷偷斜視一下，在這兩種情況下，他都會避免與其他路人的目光相接觸。缺乏對他人可能抱有的意圖的基本信任，使得這個人回避捕捉別人的目光，這種目光有可能促成一種潛在的敵意行為。

在現代性條件下，世俗的不經意是在與陌生人相遇時當面承諾的最基本類型。它不僅是人使用自己的面部表情，而且是包括他在大街上、公共場所里、火車或汽車上，或者在正式的集會、晚會以及其他聚會上，對整個體態和姿勢的靈活運用，它在發出“你們可以相信我沒有敵意”的信息。世俗的不經意是類似“背景音樂”類的信任：它不是一種隨意選擇的聲音，而是受到嚴格限定與控制的社會節奏。它具有霍夫曼所說的“無焦點互動”的特征。

“聚焦式互動”（或彼此相遇）的機制，是相當不同的。無論是與陌生人還是與熟人或者是密友相遇，都有與維持信任相關聯的一般實踐的卷入。如霍夫曼所說，對每一相關的個體而言，從世俗的不經意向彼此相遇之始的過渡，充塞著相反的可能性。任何相遇所假定的基本信任，既受“業已確立的信賴”的支持，也受（常常是復雜形式的）非正式禮儀的維系的鼓勵。與陌生人或熟人（曾經見過但不是相知甚多的人）的相遇，在信任、周旋和權力之間維系著平衡。周旋與禮儀是相互防范的策略，陌生人和熟人大都（在實踐意識[[3]](#_3_188)的水平上）清楚地把它們當作一種含蓄的社會接觸。分化了的權力，尤其是在它被明晰地標示出來的時候，可以毀掉或扭曲周旋與禮儀的規范，也能毀掉或扭曲朋友與密友之間業已確立起來的彼此信任的知悉程度。

## 抽象體系中的信任

在與非親密人相遇的過程中，信任、周旋與權力的交織是值得展開敘說的題目，不過在此我想更集中地關注所謂可信任性（tru stworthiness），尤其是它與象征標志和專家系統的關系。可信任性有兩類。一類是建立在彼此很熟悉的個人之間，另一類是基于很長時間了解，從而互相從對方的眼中看出可信度證據的個人之間。關于脫域機制方面的可信任性則有所不同，盡管這里可信度仍然是主要的，而且這里也有個證據問題。在某些情況下，抽象體系中的信任根本就不假定它要以這樣或那樣的方式同對其“負責”的個人和團體的相遇。但是在多數情況下個人和團體又確實是卷入其中的，我將把與它們的相遇看作是一般非專業人士得以進入抽象體系的入口。抽象體系的入口是當面承諾和非當面承諾的交匯處。

我的一個基本論點是，現代性制度的特性與抽象體系中的信任機制（特別是專家系統中的信任）緊密相關。在現代性條件下，不僅從日常事件突發性的角度看，而且從組織社會實踐的知識的反思性的角度看，未來總是開放的。現代性這種反事實的、面向未來的特性，在很大程度上，是由屬于抽象體系——其本身的特性中滲透了業已確立的專業知識的可信任性——中的信任建構而成的。這里特別重要的是要弄清楚上述論點所包含的意義。一般非專業人士對專家體系的依賴，不僅（像在前現代時期的許多情況下那樣）關系到如何從各種彼此孤立的事件的既定普遍性中獲得安全感的問題，而且更關系到在專業知識不僅提供如何算計得失的方法而且實際上創造出（或者，再生產出）事件的普遍性的情況下，作為（一般非專業人士）不斷反思地運用這些專業知識的結果，如何算計利害得失的問題。

這里的意味之一，是在現代性的許多方面業已全球化了的情勢下，沒有任何人能夠選擇完全置身于包含在現代制度中的抽象體系之外。就此而言，最明顯的莫過于核戰爭和生態災難的風險了。如果從更長遠的眼光和更大的范圍來看我們大多數人所經歷的日常生活許多方面，情形也是如此。無論是原則上還是實踐上，在前現代背景下，個人可以忽略牧師、圣人或巫師的布道，而按照自己日常活動的慣例過日子。但是在現代世界，就專業知識而言，事情就不會是這樣了。

如是之故，就在交匯口相遇的情形而言，與專家或其代理人或其代表的聯系，在現代社會中就特別重要。這一點的重要性在于，它既得到了非專業的外行當事人也得到了抽象體系的操作者或輸出者雙方的普遍認可。這里包含了多種要點。與專家系統之代表的相遇當然能夠被常規化，而且也很容易具有與友誼或親密關系相關聯的可信任性特征。例如，與大夫、牙醫或長期交往的旅行社代理人之間的相遇，便是這樣。然而，更多的那些與抽象體系代理人的交道，比起這類相遇來更具有短暫和臨時的特點。大致說來，在與抽象體系的不定期的相遇中，必須特別仔細地擬定并保護信賴的標準，雖然這些標準在非專業人士的整個相遇過程中也有所體現。

在抽象體系的交匯口，連接非專業人士與信任關系的當面承諾，通常表現出明白無誤的可信任性與誠實性，并伴隨著一種“習以為常”或鎮定自若的態度。雖然每個人都意識到，信任儲藏于抽象體系中而非存在于特定情境中代表信任的個人身上，但交匯口本身仍然提醒我們，信任的操作者正是有血有肉的（難免也是有錯誤的）人。當面承諾在很大程度上高度依賴于體系之代理人或操作者的品行。法官莊重的審慎，醫生嚴肅的職業道德，空中小姐固有的笑容，都可以歸入這一類品行。所有的當事人都知道，他們要求獲得雙重的保證：既有特定的專業人士在品行方面的可靠性，又有非專業人士所無法有效地知曉的（因而對他們來說必然是神秘的）知識和技能的準確性。當人們所面臨的危險并未構成某種純粹的非實在性的風險，而是公開可見之時，一種習以為常的態度就特別重要。還是以航空旅行為例：空中小姐訓練有素的隨和與沉著穩健的笑容，在消除乘客的疑慮方面，也許與用任何龐大的數據去證明空中飛行是如何安全的統計公報，具有同等的重要性。

實際上，確實也存在這樣的情況，即在入口處（用霍夫曼的概念來說）“前臺”工作與“后臺”工作之間總是嚴格區分開的。我們這里用不著對它何以如此作什么功能主義的“解釋”。對前臺與后臺分界的控制，正是專業化的一種特質。為什么專家所做的大量事情要對外人隱而不露?一個直接的原因，是專業知識的操作常常需要很專門的環境，同樣也要求一以貫之的精力專注，而這些在公眾的眼光看來，都是很難做到的。但是，還有其他一些原因。專業知識與專家之間存在著一個區別，這是常常處于抽象體系交匯口上的人希望盡可能減少的一種區別：由于曲解或忽視了他們本來應當掌握的知識，專家也會做錯事。

前臺與后臺的明顯區分，增強了品行——作為一種減少由于對技能不夠嫻熟及人易犯錯誤所造成的后果的手段——的意義。假如病人對發生在病房里和手術臺上的種種錯誤知根知底的話，他們就不會對醫護人員如此深信不疑了。更深層的原因與抽象體系運作過程中的偶發事件有關。沒有什么技術能極端精雕細琢，也沒有哪門專業知識能夠包羅萬象，以至于偶然和厄運的因素根本不起作用。專家們通常假設，如果非專業人士察覺不到這些因素怎樣經常性地出沒于專家的工作之中，他們就會感到更有保證。

信任機制不僅與非專業人士和專家之間的聯系相關，也與那些在抽象體系“內部”工作的人的活動相聯。職業道德的準則——其中有些是以法律認可方式為支撐的——構成了內在地駕馭同事或同道間的可信任性的手段。然而，即使對那些似乎是最徹底地投身于他們所維系的抽象體系的人來說，當面承諾作為一種產生持續可信任性的模式，仍然是十分重要的。它構成了社會關系的再嵌入的一種類型。這里，再嵌入意味著一種將信任固定于可信任性和同事間誠實性的手段。博登（Deirdre Boden）為此寫道：

在夕陽大道（Sunset Boulevard）上啖著商務午餐，嘴里還問著“你打算什么時候到紐約來?”的商人，橫跨大陸在沒有窗戶的空調房間里讀了十五分鐘厚厚文獻的學者，實際上并沒有考慮旅游、烹飪或學術。如古時候的士兵一樣，他們需要注意的是同事以及敵人的眼神，從而重新肯定——并且更重要地是，更新——信任的基礎。[[4]](#_4_186)

在如此情境中的再嵌入，正如以上引文所言，將抽象體系中的信心與對它們反思性流動特質連接起來，同樣也提供了彼此相遇的機會以及維系同事般的可信任性的儀式。

我們可以在這里用簡明扼要的形式，將上面這些要點概括為：

信任關系是與現代性相關連的擴展了的時—空伸延的基礎；

對體系的信任具有非當面承諾的形式，非專業人士對在其中維系信賴存在的知識之運作幾乎是無知的；

對個人的信任與當面承諾相關，在其中（一定的活動范圍以內）可以找出衡量他人之誠實程度的指標；

再嵌入指的是這樣的過程：通過它，非當面承諾被當面承諾維系或轉變；

世俗的不經意是現代性的大規模的復雜環境中信任關系的一個根本方面。它是在相遇的促成與消解過程中令人心安的背景“音樂”，這些彼此相遇也有自身特定的信任機制，這就是當面承諾；

交匯口是非專業性個人或團體與抽象體系的代理人之間的連接點。它們既是抽象體系的薄弱環節，又是信任得以維系或建立的交叉點。

## 信任與專業知識

迄今為止，我在本部分所談到的，都是信任如何與抽象體系發生關聯的問題，而不是回答“為什么大多數人，在大多數時候，會信任那些（以他們的技術知識而論）自己知之甚少或一無所知的實踐和社會機制?”的問題。這個問題可以用多種方式來回答。我們清楚地知道，在現代社會發展的初期階段，人們對適應某種新的社會實踐——如醫學專業化形式的引入——是怎樣勉為其難的。這里我們可以意識到，與此種信任相關的社會化是多么重要。正規教育中“隱藏的課程”之影響在這里也許是決定性的。在對孩子教授科學的過程中，傳授給孩子們的東西不僅是技術發現的具體內容，更重要的是培育出更一般的社會態度，它預示著對所有技術知識的尊重。在最現代的教育體系中，傳授科學的教育總是始于“第一原理”，知識在原則上被認為是不容置疑的。只有當一個人置身于科學領域中相當長一段時間以后，她或他才有可能知道那些足以引起懷疑的問題，也才可能充分意識到科學中所有被宣布為知識的東西也有出錯的可能性。

正是由于上述原因，長期以來，科學一直保持著它作為可信賴之知識的形象，這種知識又滋生出一種尊重各門專業化技術的態度。但是與此同時，一般說來，外界對科學和技術知識的態度又具有某種矛盾心理。這種矛盾心理居于所有信任關系——無論是對抽象體系還是對個人的信任關系——的核心。因為，只有在愚魯無知的時候，不論是對技術專家所宣稱的知識的無知，還是對一個人所依賴的密友的想法和意圖的無知，才有對信任的需要。然而無知總是提供了懷疑（或者至少是謹慎）的基礎。普通大眾說起科技專業知識，通常是敬畏交加，猶如他們所理解的呆板僵化的“科技人員”或瘋瘋癲癲的科學家一樣，既缺乏幽默感又不了解普通人。人們常常是帶著某種嫉妒的眼光去看待那些據稱是由專門知識構筑起來的專業：專門知識恰似某種不對外開放的商店，其內部人員（比如律師或社會學家）所使用的專門術語仿佛是存心修筑起來以阻隔外人進入的厚重高墻。

以懷疑或保留的態度為基礎，對技術知識的尊重通常與對抽象體系所持有的實用態度并存。在對象征標志與專家系統投信任票的時候，許多人似乎是在“與現代性做交易”。這種交易的性質，受到尊重與懷疑、滿意與擔憂的特殊混雜心理的支配。盡管我們都不能完全逃脫現代性制度的影響，但是在實用心態下的廣闊余地內，存在著（或者，在實實在在的矛盾心理下，共存著）多種導向的可能性。例如，某人完全可以遷移至彼地居住，而不必非要飲用此地含氟的自來水，或者，他也可以使用瓶裝而不是管道自來水。但是如果徹底拒絕飲用自來水，那當然是一種極端的態度。

信任不同于“弱歸納性知識”（weak inductive knowledge），但是它所包含的信賴并非總是需要假定某種有意識的承諾行動。在現代性條件下，對抽象體系的信任態度通常都總是與日常行動的延續性相關聯，并且在很大程度上被日常生活自身的環境所強化。因此，與其說信任是“向承諾的飛躍”，不如說它是對某種類型的環境的默認，在如此環境中，其他種種選擇都在很大程度上被排斥在外了。不過，把這種情況僅僅看成是一種被動性依賴，或不情愿地認可，也完全是錯誤的。對此我將在下面進一步討論。

對特定抽象體系的信任或不信任的態度，很容易受到在抽象體系入口處的經驗的強烈影響；當然，同樣也容易受到知識更新的影響，這些更新的知識是由通訊媒體和其他途徑傳遞給非專業人士和技術型專家的。交匯口成為非專業人士的懷疑主義態度與職業化的專門知識之間產生緊張的地帶這一事實本身，使它們被公認為是抽象體系之所以脆弱的根源。在某些情況下，某人在某既定的交匯口——在這里技術尚處于較低水平——的不幸經驗，可能會使他決定中斷與專業委托人的關系。如果他發現所雇來的“專家”根本就不能正確地安裝中央空調，他也許就會決定在學習了有關基本技能后自己去安裝它。在另外一些情況下，在交匯口的糟糕經驗可能會導向某種聽天由命式的玩世不恭態度，或者，只要有可能，就脫離某個抽象體系。[[5]](#_5_178)某個聽了股票交易人的建議而購買某種股票但卻虧了本的人，可能就會轉而決定將現金存在銀行有息戶頭上，這個人甚至還可能下決心將來干脆以黃金的方式對其資產保值。但是，這個人很難完全擺脫貨幣體系，除非他決定試著在自給自足式的貧困狀態中生活。

在更直接地討論信任賴以建立或喪失的條件之前，我們必須用對信任個人而不是對信任體系的分析，來補充前面已有的討論。這就把我們引向了與信任心理學有關的問題。

## 信任與本體性安全

信任與個性發展過程的某些方面似乎對所有的文化——前現代和現代的文化——都是適用的。我在此并不試圖包羅這些范圍甚廣的內容，而是將注意力集中于信任同本體性安全（on-tological security）之間的種種關聯。本體性安全——我在以前曾經使用過這個術語[[6]](#_6_172)——不只是一種廣義的安全感形式，而且是一種非常重要的形式。這一術語指的是，大多數人對其自我認同之連續性以及對他們行動的社會與物質環境之恒常性所具有的信心。這是一種對人與物的可靠性感受，它對信任來說如此重要，以至于它不僅構成了本體性安全感的基礎，而且在心理上信任與本體性安全也彼此密切相關。

本體性安全與“存在”（being）有關，或者，用現象學的話說，與“在世界中的存在”（being-in-the-world）有關。但這是一種情感的而非認知的現象，而且植根于無意識之中。哲學家們已經闡明，在認知的水平上，關于個人存在，很少有——如果有的話——我們能夠確定的東西。這大概是現代性的反思性的一部分，但是它決不僅僅局限于某一個具體歷史時期的運用。諸如“我確實存在嗎?”、“今天的我與昨天的我是同一個人嗎?”、“其他人真的存在著嗎?”、“我看到的在我面前的東西當我轉過背以后它還在那里嗎?”這樣一些問題，就不可能用理性不容質疑的態度予以回答。

哲學家所提出的，是關于存在的本質的問題，但是我們可以想像，在他們日常的活動中，他們從本體論上說并非是不安全的，就此而論，他們與大眾沒有什么不同。同樣，如果把人們在能否確定地回答上述這類問題時顯出的無力，不只看成是少數人理智上的焦慮，而且也看成是嵌入在人們所作所為中的深度不安，也是不對的。一個人若不能肯定自己是否有好幾個自我，或者不能肯定他人是否真的存在，或不能肯定他或她所感知的東西是否確實存在，可能就完全不能像別人那樣生活在同樣的社會環境中。某些被認為是有精神上的疾病，特別是有精神病的人，就是以這類方式思維和行動的。[[7]](#_7_170)

可是，無論這類精神病行為表現出什么異常，都很難把它們說成是心智上的缺陷，正如也很難說各種輕重程度不一的焦慮狀態就是什么心理殘缺一樣。如果某個人對于他人是否對自己心懷歹意而總是處在苦悶之中，或者，某人總是擔憂核戰爭爆發的可能性，而且無法將這種事關風險的想法置諸腦后，如果他們長久地深受這類焦慮的困惑，那么“正常的”人就會把他們這類焦慮看成是非理性的。但是，這類感覺與其說是非理性的，不如說是情感過度敏感的結果。因為，在今天的世界，核戰爭作為一種內在的可能性確實一直存在著；而且，既然沒人能夠直接進入他人的思想，因此也就沒人能夠在邏輯上（而不是情感上）絕對地肯定，他或她與之打交道的人并非總是心存歹念。

既然潛在的麻煩如此之多，那么為什么并非每一個人都總是處于高度的本體性不安全狀態中呢?在多數情況下，大多數人對于前述這類自問似的問題所持有的安全感，根源于他們童年時期的某些經歷。我的觀點是，“正常的”個人在其早期生活中所獲得的基本信任的“劑量”，減弱或磨鈍了他們的存在性敏感度（existential susceptibilities）。或者略為改變一下比喻的方式，他們接受了一種情感疫苗，用以對抗所有人都有可能感染的本體性焦慮。給他們注射疫苗的是嬰兒期最初的照料者，對絕大多數人來說，就是母親。

艾里克森（Erik Erikson）的著作，為我們提供了洞察兒童早期發育過程中信任意義的主要來源。他向我們表明，他稱之為“基本信任”（basic trust）的東西處于持續性自我認同的中心。在討論搖籃時期的信任時，艾里克森注意到了信賴（faith）的必要因素，對此我已經在前面提到過了。

他指出，有些心理學家講搖籃時期的“信心”（confidence）培育問題，但他倒更傾向于使用“信任”這個詞，因為它顯得更“純真”。此外，他補充說，信任不僅意味著“一個人必須學會怎樣依賴外在供養者所具有的同一性和連續性”，而且也意味著“人可以相信自己”。對他人的信任與內在地構成可信任性交互培育，這又奠定了自我認同的穩定基礎。

因此，還在嬰兒很小的時候，信任就已經意味著經驗的交互性。嬰兒逐漸習得的，是對撫育人既依賴又關心。與此同時，嬰兒學會了必須以撫育人認為滿意的方式來提自己的要求，而且還知道了照料者們也期望著孩子自身行為中的可依賴性與可信任性。艾里克森指出，如果在孩子和撫育人之間沒有建立起這種基本信任，本身便是幼兒精神病可能會出現的明顯征兆。如果缺乏經常性照料所包含的慈愛和關懷，幼兒就不會滋生出對于他人或他物的“真實性”（reality）的意識。異常舉止或退縮行為所體現的，是孩子應付不確定和帶有敵意的環境的企圖，在這樣的情況下，內在可信任性的缺場正好映射出外部世界的不可靠性。

幼兒照料者的愛撫中所含有的信賴，是基本信任——以及以后所有形式的信任——中所蘊涵的承諾的本質。

[家長們]在照料孩子的過程中，通過在品質方面把對孩子個人需要的關懷與特定文化條件下由生活方式所構筑起來的信任框架內的牢固的個人可信任性兩者相結合，滋生出一種對孩子的信任感。這就在孩子身上構筑認同感的基礎，基于此，往后孩子的認同感將結合個人品行“尚佳”的感受，成長為自我的感受，以及自己成為其他人所相信的那樣的人的感受……做父母的，不能只用一些禁止與允許的方式來引導孩子；他們必須也能對孩子展現出一種更深層的、一種幾乎是身體力行的說服力，從而展現出他們所做的事情是有意義的。

從根本上說，孩子們如果變得神經質不是因為挫折本身，而是因為在挫折中孩子們感到缺乏乃至失去了社會意義。但是，即使在最好的情況下，這一階段也在兒童的心理中產生出——并且，這一階段也非常典型地發育出——內心分裂感和對已逝天堂的懷舊感。這是對被剝奪、被分裂和被拋棄的強有力結合的反抗。而在全部生活的里程中，基本信任自身都必須得到維護。[[8]](#_8_170)

上述洞識——其對艾里克森來說并無什么特別——構成了精神分析研究中注重對象—關系（object-relations）的學派所共同強調的重點。[[9]](#_9_162)類似的觀點也可以從更早的維尼科特的著作中看到。他認為，并非為滿足其機體的沖動而使嬰兒“開始了自己的生活，去感受這生活的真實性，并發現生活是值得的”，相反，對生活的這一心理取向是從嬰兒與照料者之間的關系中衍生出來的，而且，它也依賴于維尼科特所謂的雙方間的“潛在空間”（potential space）。潛在空間是產生于嬰兒與照料者之間的分離，它意味著行動的自主性和緊急情況下自我認同感（及“事物之真實感”）的凸現，它源于嬰兒對父母的形象信賴。恰如維尼科特所清楚地表明的那樣，潛在空間是一種誤稱，因為它實際上指的是嬰兒容忍其照料者在時間和空間上缺場的能力。[[10]](#_10_160)

因此，缺場對嬰兒的信任與應急社會能力的交匯來說，是很關鍵的。這里，在討論信任的心理學發展的核心時，我們又遇到了時—空伸延的問題。信任形成之初的一個基本特征，是確信照料者還會回到身邊。母親的缺場并不代表失去關愛，當嬰兒意識到這一點時，便確立起了對他人既信賴同時又獨立的經驗感受，而這對自我認同之連續性特別重要。所以，信任消除了在時間和空間上的距離感，因此也阻斷了種種存在性焦慮（exis-tential anxieties），而如果聽任這類焦慮發展定型的話，它們就有可能成為在情感與行為方面持續存在并貫穿整個生活的苦悶之源。

霍夫曼在討論風險的上下文語境中，以他慣有敏銳談到了這一點：

詩人和僧侶過去一貫爭論的是，如果一個人把他一生所虛度的大量年華同那本可使他在這個世上驕傲與煩躁的短暫時光作比較，他很可能會發現，有足夠的理由把自己的一生看作極其短暫的，每一秒都到底應如何度過都讓人感到焦慮的生命游戲。的確，我們極度短暫的時光正在悄悄地流逝，但對此我們卻似乎只能聽任時間一分一秒地過去。[[11]](#_11_156)

信任，本體性安全，以及對事物和人之連續性的意識，在成年人的個性中一直是相互緊密關聯的。往后的分析將涉及到對非人客體（non-human objects）的可靠性的信任，它建立在對人類個體的信賴與養育的更原始的信任基礎之上。對他人的信任是一種持久而經常性的心理需要。從對他人的信賴與誠實中所獲得的，是一種（伴隨著在所熟悉的社會與物質環境下的經驗）情感的再認。本體性安全通過習慣的滲透作用與常規密切相聯。通常，嬰兒早期的照料者特別看重下列常規的延續性，即讓孩子遭受挫折和對他們的褒獎。能否預料到日常生活中那些（看起來是）微不足道和周而復始的東西，與心理上的安全感的關聯十分密切。如果這種慣常性的東西沒有了——不管是因為什么原因——焦慮就會撲面而來，即使已經牢固地建立起來的個性，也有可能喪失或改變。[[12]](#_12_150)

對慣常性東西的依戀是矛盾性的，它是對失落感的一種表達，如艾里克森所注意到的那樣，這種失落感無疑是基本信任的一部分。常規的延續性，在心理上是令人放松的，但是從一種重要意義上說，又不是任何人都能被它放松。日常生活的常規的這種延續性，只有通過所卷入其中的當事人的連續不斷的——盡管幾乎總是在實踐意識水平上的——關注才能獲致。對個人之間的“契約”（contract）的這種不間斷的更新的展示，正是伽芬克爾所謂的“帶信任之實驗”（experiments with trust）的要點。[[13]](#_13_146)這些實驗所提供的圖景，展示了漠視日常談話中的那些看起來是微不足道的東西在情緒上造成的煩擾。其結果，是懸置了對他人（作為可靠且勝任的主體）的信任，并在心中注入了以傷害、困惑、背叛、疑慮和敵意等形式體現的存在性焦慮。

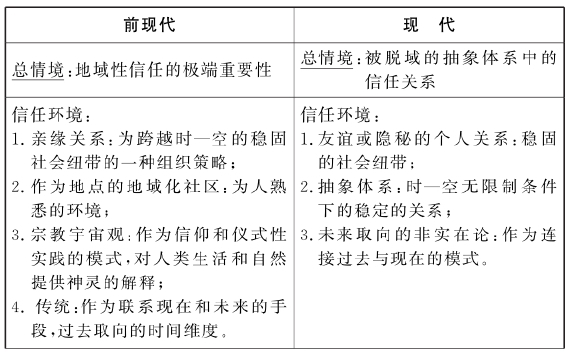
伽芬克爾和其他人對日常交談和相互交往的細節的研究，有力地提示出，在基本信任的構成中，人們不只是懂得了日常生活中的常規、誠實與報償之間的相互關聯。他們所掌握的，還有極其復雜的在實踐意識上的一套方法，這是一種抵御焦慮的持續性保護機制（盡管它充滿了破碎與分裂的可能性），而即使是最不經心的與他人的相遇也都有可能引起人們的焦慮。我們已經知道，世俗的不經意是在聚焦式互動之外的共同在場中“建立”起信任的一般方式。在當面卷入的互動中，基本信任的維系是通過諸如目光凝視、身體姿勢及手勢，以及正經談話等習慣性方式得以完成的。

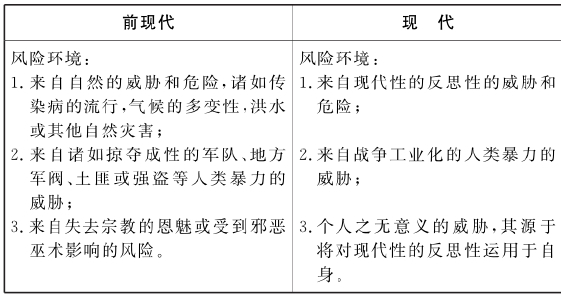
我在本部分中所作的分析，為讀者提供了一個概略性地回答前面遺留下來的問題的機會：信任的對立面是什么?很明顯，在某些情況下，信任的缺場可以被恰當地稱為“不信任”（mis-trust）：或者不信任抽象體系，或者不信任個人。在說到主體與某些特定的系統和個人（或個人類型）的關系的時候，我們很容易用“不信任”這個概念去描述。說到抽象體系，不信任意味著對抽象體系所體現的專業知識持懷疑或明顯的否定態度。說到對個人的不信任，則意味著懷疑或不相信他們的行動體現或展示的誠實性。但是，當我們用“不信任”來指稱與基本信任——對社會與物質環境而建立起來的一整套關系中的關鍵因素——相對應的概念時，它就顯得太弱了。信任的建立在這里恰恰是認同客體與個人明顯特征的條件。如果基本信任沒有得以建立，或者，內心的矛盾沒有得到抑制，那么，后果便是存在性焦慮的持續。因此，從最深刻的意義上說，信任的對立狀態便是這樣一種心態，它應被準確地概括為存在性焦慮或憂慮（existential angst or dread）。

## 前現代與現代

如果關于信任的心理學特征有什么普遍性或者近似于普遍性的話，那么，信任關系的條件在前現代文化（pre-modern cul-tures）條件下與在現代世界條件下也存在著根本的差別。我們在這里必須要考慮的，不只是信任，而且包括更廣泛意義上信任與風險、安全與危險之間的關聯。當然，試圖將現代時期與整個前現代時期的社會秩序作一般化比較，本身就是一件具有風險的事。然而，現代性與前現代制度的斷裂來勢之猛，程度之強，本身又使作這種比較的企圖正當化了，雖然不可避免地會顯得過于簡單化。表一提供了我區分信任環境與風險環境的一個基本路徑。

表一：前現代與現代文化中的信任與風險環境





同現代性的條件比較而言，在所有的前現代文化（包括那些廣闊的農業文明）中，由于我們已經討論過的原因，時—空伸延的水平相對較低。只有將在地域性條件下具體地點中的信任與風險或危險的情境聯系起來，才能理解前現代世界的本體性安全。由于與缺場的內在緊密關聯，信任總是與跨越時間和空間而組織起來的“可信賴”之互動形式相聯系。

有四類信任之地域化情境（localised contexts of trust）在前現代文化中占據支配地位，盡管在特定的社會秩序下，每一類又有著許多變化形式。信任的第一類情境是親緣關系，在大多數前現代制度下，它是社會關系“群”（bundles）在當時的時—空條件下得以組織起來的相對穩定的模式。親緣間的聯系通常是緊張與沖突的焦點。但是，無論包含了多少沖突并引起了多少焦慮，親緣關系仍然是人們可以依賴的普遍性紐帶，憑此人們才能在時—空領域內構建起行動。這一點，無論是從相當非個人化的還是更加個人化的關系層次上看，都是如此。換句話說，人們通常可以（在不同程度上）依賴親戚們去承擔各種義務，不管他們是否對被盡義務的具體個人有無同情心。更有甚者，親緣關系的確還經常提供一種穩固的溫暖或親密的關系網絡，它持續地存在于時間—空間之中。總體來說，親緣關系所提供的，是一系列可信賴的社會關系網絡，它們既在原則上也（常常）在實踐上建構起了組織信任關系的中介。

關于地域性社區，也同樣有許多類似的東西值得一談。這里我們應當避免把社區浪漫化的觀點，而在將傳統文化與現代文化作比較的時候，這種浪漫化經常浮現在社會分析的表面。我指出這一點的意思是想要強調以地點（place）的方式組織起來的地域化關系的重要性，而這時地點本身還沒有被伸延了的時—空關系所轉變。在絕大多數前現代制度下，包括在大多數城市中，地域色彩濃烈的具體環境是大量社會關系相互交織的場所，它在空間上的低度伸延支撐著時間上的高度凝固。在前現代時期，遷移、游牧以及商人、冒險家長距離的奔波是較為平常的事。但是同現代交通工具所提供的恒常而密集的流動形式（以及普遍意識到的其他生活方式）比較起來，前現代的絕大多數人口則處于相對凝固和隔絕狀態。前現代情境中的地域性既是本體性安全的焦點，也有助于本體性安全的構成，但是在現代性條件下，這種地域化的本體性安全實際上已經被消解掉了。

第三種影響是宗教宇宙觀的。宗教信仰可以成為極端焦慮或絕望的源泉之一，其如此之重要以至于不得不被看作是許多前現代環境中（人們所經歷的）風險和危險的主要參數之一。但是，在其他方面，宗教宇宙觀卻在倫理與實踐方面提供了對個人和社會生活（以及還有對自然界）的解釋，這些解釋向信仰者們所描繪的，是令人感到安全的環境。基督教對我們的神令是：“信仰我吧，因為我是唯一真正的上帝。”然而，大多數宗教并非（如基督教一般）是一神論，對超自然存在（或力量）的信念是這些不同宗教信仰的共同特征。宗教是信任的組織化的中介之一，不只是因為諸神與宗教力量提供了可依賴的天意般的支持，神職人員同樣也有這樣的作用。最重要的是，正是宗教信仰將可信賴性嵌入到事件與環境的過程之中，并且構筑起解釋這些事件與環境（并對它作出反應）的框架。

如我對前現代秩序下信任情境的分析一樣，這里我強調了宗教，認為它是使人產生出對社會和自然事件的可信賴感的東西，因而也對時—空的脫域起到重要作用。宗教在心理上可能與個人和力量所代表的信任機制相聯，其方式是它們直接表述出對父母形象的信任（或這種信任的缺失）。弗洛伊德對此當然已經談了很多[[14]](#_14_142)，而且許多其他受心理分析影響的作者也首肯了這一點，艾里克森就是其中之一，他曾指出，組織化了的宗教“制度性地保護”著被信任所設定的，而且首先是對嬰兒的照料者的“信賴”：

事實上，根源于細心照料之信任，是任一既定宗教之真實性的試金石。所有的宗教，都周期性地孩子般地屈從于那（些）施予凡人之塵世命運與精神健康的人，……（并且）都提出了如此洞見，即個人性的信任必須成為一種共同的信賴，個人性的不信任必須成為一種共同構建的罪惡，同時，個人性的修行必須成為許多人的儀式性實踐的一部分，而且也必須成為存在于社區中的可信任性的標志。[[15]](#_15_142)

即使考慮到世界上各類宗教之間存在的巨大差異，也很難抵制這樣的結論：上述觀點中確有其合理因素。不過，這里我希望引發出來的立場卻并不主要地依賴于它。

前現代文化中信任關系的第四個主要情境是傳統本身。與宗教不同，傳統并不是指任何信仰與實踐的特定制度，但卻是這樣的風俗習慣，在其中（特別是與時間相關的）信仰與實踐得以被組織起來。傳統所體現的，是時間結構之短暫性的獨特模式（當然也直接意味著跨越空間的行動）。列維—施特勞斯的“可逆性時間”（reversible time）概念，對理解傳統信仰與行動之短暫性極為重要。可逆的時間是不斷重復的暫時性，受重復性的邏輯（即“過去是組織未來的手段”）所支配。過去取向是傳統的一大特性，但傳統與現代性的區別，并不在于其僅僅面向過去而非展望未來（事實上，這樣來表述兩者的差異未免太過魯莽了）；相反，無論是“過去”還是“未來”，都不是與（例如在現代性條件下的）“連續性在場”相分離的孤立現象。過去的時間融入了現在的實踐，同樣，伸向未來的地平線也與描述過去的曲線彼此交錯。

傳統是慣例，它內在地充滿了意義，而不僅僅是為習慣而習慣的空殼。時間和空間不是隨著現代性的發展而來的空洞無物的維度，而是脈絡相連地存在于活生生的行動本身之中。慣例性活動的意義既體現在一般意義上對傳統的尊重乃至內心對傳統的崇敬上，也體現在傳統與儀式的緊密聯系上。儀式對傳統常常是強制性的，但它又是令人深感安慰的，因為它所注入的是一整套具有圣典性質的實踐。總的說來，就其維系了過去、現在與將來的連續性并連接了信任與慣例性的社會實踐而言，傳統提供了本體性安全的基本方式。

如此具體展示前現代文化中的信任的各種情境，并不是要說明傳統的環境是心理上令人感到舒適的避風港，而現代環境卻不是。在一些確定的方面，現代社會中的本體性不安全的水平確比前現代大多數社會生活環境中的高，其原因我將試著作出說明。然而，一般說來，在傳統文化環境中，也充滿了焦慮和不確定性。我將這些焦慮與不確定統稱為前現代世界的風險環境。

傳統文化的風險環境由物質世界的種種危險所主宰。霍布斯的著名觀點是：在自然狀況下，人類生活是“骯臟的、野蠻的和短促的”。如果我們把它讀作前現代社會文化條件下的許多個人的真實生活環境的寫照，就并非是不確切的。用現代標準衡量，嬰兒死亡率和婦女生育時的死亡率都極高。對那些有幸度過了童年時代的人來說，人均壽命仍然相當低，許多人還得忍受慢性病的痛苦，并容易受到各種傳染病的侵襲。有證據表明，相對于生活在較大的前現代社會中固定的地域性社區和城市區域的人來說，狩獵者和采集者，特別是那些生活在自然資源豐富地區的人，可能還更不容易染上傳染性疾病，但即使是他們也難以逃脫前現代社會中的各種地方性疾病的侵擾。[[16]](#_16_142)所有前現代的社會秩序都會程度激烈地受到變化無常的氣候的影響，它們很難抵御諸如洪水、風暴、暴雨或大旱等自然災害的影響。

說到與物質世界相關聯的社會生活的不穩定性，還必須補充的是，人類對暴力的濫用是不安全的更深層次的源泉。這里所勾畫的，是較重要的前現代社會秩序與現代社會領域之間的基本對照。狩獵和采集文化內部及彼此之間的暴力水平一般來說顯得相當低，并且也還沒有職業化的軍人。隨著武裝軍人的出現，情況就完全不同了。大多數農業國家都是直接建立在軍事力量之上的。然而，正如前面曾經提到過的，在這類國家中，統治集團對暴力工具控制的壟斷總是不徹底的。這些國家從來就不能按現代民族國家的標準來實行內部控制。很少有什么群體能夠從入侵的軍隊、搶劫集團、地方軍閥、土匪、強盜或海盜的暴力或暴力威脅中感到長期性安全。由于存在著被襲擊或被搶劫的風險，現代城市環境被認為充滿危險。但是，同許多前現代環境比較起來，不僅僅這種暴力的水平特別低，而且在遼闊的領土內，這種社會環境只是很小的一塊孤立地區，并且在這整塊領土內，免于物質性暴力的安全遠比在傳統世界中范圍相當的地區里曾經可能有過的安全程度要高得多。

最后，我們還必須對宗教的雙重影響給予特別的注意。如果宗教的信仰和實踐通常能提供躲避日常生活之種種苦難的避難所的話，那么，如業已指出的那樣，它們也會成為焦慮和精神憂郁的內在源泉。這部分地是因為這樣一個事實：宗教滲透到了社會生活的許多方面。例如，來自自然界的威脅和危險就可以經由宗教的符碼與象征而被感受到；但是，更主要地是因為，宗教每每在心理上是潛在的存在性焦慮之所在。當然，究竟在心理上宗教所造成的恐懼有多深，毫無疑問總是因時因地而異。也許，被韋伯稱之為“救世宗教”的宗教信仰與實踐的種種形式，最易于將存在性恐懼帶入日常生活，其法力所致，造成了今生原罪與來世拯救之許諾之間的張力。

隨著現代社會制度的發展，在信任與風險、安全與危險之間出現了某種平衡。但是，這里所包含的主要因素與在前現代時期占支配地位的東西卻很不相同。在現代性條件下人類的種種活動，如同在所有的文化背景下一樣，總是在前后聯系之中被情境化了。但是，現代性的三大的動力機制（時—空分離、脫域機制和制度性反思）的影響將信任關系的基本形式從地域化情境中解脫了出來。

比較起來，上面列出的四種前現代條件下的信任和本體性安全的主要焦點，沒有一個在現代性條件下還能有什么重要性。對絕大多數人來說，親緣關系是重要的，特別在核心家庭中更是如此，但是它們再也不是高度組織化的跨越時—空的社會紐帶的載體了。盡管我們必須帶著謹慎的目光去看待現代性使家庭衰落的命題，盡管事實上在某些地域性環境下親緣網絡仍然還是實質性的權利與義務的中心，上述這一論點的力度仍然是無可爭辯的。

前現代條件下地點的首要意義在很大程度上被脫域機制與時—空伸延給消解掉了。地點變得令人捉摸不定，因為使地點得以建構起來的結構本身再也不是在地域意義上組織起來的了。換言之，地域性已無可避免地與全球性彼此關聯起來。人們對某些地點的密切依戀與認同仍然存在著，但是這些地點本身已被脫域出來了：它們不僅是對基于地域性的實踐與卷入的表述，而且也受到了日益增多的來自遠距離的影響。例如，一個社區鄰里中最小的雜貨店里很可能也有來自世界各地的商品。地域性社區不再僅僅是一個浸透著為人熟悉的毋庸質疑的意義的環境，而在很大程度上已經是對遠距關系（distanciated rela-tions）的地域性情境的表現。所有生活在現代社會的不同場域的人都能意識到這一點。作為對地點的熟知的結果，無論個人所體驗到的安全感是怎樣的，它對脫域關系之穩固形式的依賴，與對地域之特殊性的依賴是相同的。如果一個人是在當地的超級市場去購物，而不是去街道拐角上的小副食店，就會更明顯地看出這一點，但這種區別并不是根本性的。[[17]](#_17_136)

在各種社會科學的文獻中，經常都有關于宗教與傳統日漸衰落之影響的討論，對此我們只須簡要地提及就行了。世俗化毫無疑問是一個復雜的過程，它似乎并沒有導致宗教思想和行動的完全消失，也許這是由于宗教對我們在前面提到的那些存在性問題所具有的價值的緣故。然而，現代社會生活的絕大多數情境與宗教對日常生活的滲透和影響明顯不可相提并論。宗教的宇宙觀被反思性地組織起來的知識所取代，受經驗觀察和邏輯理論的支配，并且關注的是物質技術與如何社會地應用它們的法則。宗教與傳統總是密切相聯，現代社會生活的反思性對處于直接對立狀態的傳統的削弱，甚至比對宗教更為徹底。

前現代的“風險環境”同樣也經受了變革。在現代性條件下，我們面對的危險再也不是主要來源于自然界了。當然，颶風、地震以及其他自然災害仍然在發生。但是就我們與物質世界關系的基本方面來說，與那種從前時代的情況似乎完全不同了，在地球上已經工業化了的地區就更是如此，但是在各個地方的程度有所不同。粗略一看，我們今天所面對的生態危險似乎與前現代時期所遭遇的自然災害相類似。然而，一比較差異就非常明顯了。生態威脅是社會地組織起來的知識的結果，是通過工業主義對物質世界的影響而得以構筑起來的。它們就是我所說的由于現代性的到來而引入的一種新的風險景象（risk profile）。我用風險景象這個特殊合成詞，來描述以現代社會生活為特性的威脅與危險。

來自軍事暴力的威脅也是現代性的風險景象的一部分。但是，隨著與戰爭有關的對暴力工具的控制之性質的改變，它已經發生了實質性變化。我們今天生活在一個全球化的軍事秩序之下，在這樣秩序下，作為戰爭工業化的結果，現在已擴散到全世界的武器具有了史無前例的毀滅性力量。核沖突的可能性所造成的危險，是以前世世代代的人從未面臨過的。然而，核威脅的這種事態與國家對內部的安撫過程并行不悖。今天，對發達國家而言內戰是很罕有的現象了，雖然還不至于聞所未聞；而在前現代時期，至少是在國家最初組織起來之時，內戰或類似的事件，如軍事權力的分配，同時還伴隨著經常爆發的沖突，倒更是司空見慣而非例外的事情。

正如本體性安全中所經歷的，風險與危險同其他大多數社會現象一樣變得更加世俗化了。在一個主要由人造風險所構筑的世界上，幾乎沒有為神靈的感召留有一席之地，也沒有為來自宇宙或神靈的巫術般的慰藉留下什么活動的余地。對現代性而言，特別關鍵的是，風險在原則上是可以用有關潛在危險的知識去估算的。在這樣的視野下，關于命運的思想在大多數時候只是以迷信的邊緣化形式而殘存下來。當風險被認作風險之時，人們的體驗是不同于他們在相信命運時的環境中的感受的。承認一種或一系列風險的存在，不僅意味著接受事情有搞砸的可能性，也意味著承認這種可能性是不能被排除的。一般地說，關于這樣一種景況的現象學是對現代性的文化體驗的一部分，對此，我將在后面作更詳細地討論。可是，即使在傳統宗教的控制變得松弛的地方，有關命運的種種概念也并沒有完全消失。確切地說，無論是就已經意識到的令人不快的事件即將發生的可能性而論，還是就由于某個既定事件出錯接踵而致的毀滅性的后果而論，風險最大之地，正是命運重現之時。

【注釋】

[[1]](#_1_203) 喬治·齊美爾：《陌生人》（Georg Simmel，“The Stranger"），載于《社會學》（Sociology，Glencoe，ILL.：FreePress，1969）；并參見阿爾弗雷德·舒茨：《陌生人：社會心理學的一篇論文》（Alfred Schutz，“The Stranger：An Essay in Social Psychology"），載于《美國社會學雜志》（American Journalof Sociology），1944年刊，第49頁。

[[2]](#_2_194) 埃爾文·霍夫曼：《公共場所的行為》（Erving Goffman，Behavior in Public Places，New York：Free Press，1963）。更直接與此相關的論述，見阿蘭·西爾弗：《社會和政治理論中的“信任”》（Alan Silver，“‘Trust' in Social and Political Theory"），載于杰拉爾德·D.薩特爾斯與邁耶·扎爾德編：《對社會控制的挑戰》（Gerald D.Suttles and Mayer N.Zald ed.，The Challenge of Social Control，Norwood，N.J.：Ablex，1985）。

[[3]](#_3_187) “實踐意識”是吉登斯描述意識層的概念。在吉登斯看來，人的意識可以區分為三層：話語意識，實踐意識和無意識。實踐意識和話語意識的區別，在于后者是能夠被行動主體有條理地表述出來，而前者則只是他們知道如何行動并且也就如此行動了。——譯注

[[4]](#_4_185) 迪爾德麗·博登：《關于信任的論文》（Deirdre Boden，“Papers on Trust"），油印件。我也參照了迪爾德麗· 博登（Deirdre Boden）和哈維· 莫洛奇（Harvey Molotch）的文章《被迫親近》（“The Compulsion of Proximity"），油印件（Dept.of Sociology，University of California，Santa Barbana）。

[[5]](#_5_177) 現代政府依賴于政治領導層與普通民眾之間的一系列復雜信任關系。選舉體系不應只被看成是確保利益表達的工具，而且也應被看成是制度化聯結政治家與民眾的交匯口的途徑。選舉宣言及其他宣傳是表明政治家具有可信任性的方法，通常總帶有大量的再嵌入：沖孩子們微笑，與大家握手，等等。對政治性專業知識的信任是一個特殊的題目；不過既然關于這種信任關系領域的分析已有大量文獻，我在這里就不詳細地討論它了。可是，有一點應該注意，即：由于民族國家體系在全球范圍的擴張，擺脫政治體系在今天幾乎是不可能的。如果某個政府的政策特別壓抑或令人厭惡，一個人當然可能離開這個國家，但是只有進入另一個國家的邊境，并服從其司法管轄，他才有可能做到這一點。

[[6]](#_6_171) 吉登斯：《社會理論的核心問題》（Giddens，Central Problems in Social Theory，London：Macmillan，1979））。

[[7]](#_7_169) R.D.萊因：《分裂的自我》（R.D.Laing，The Divided Self，London：Tavistock，1960）。

[[8]](#_8_169) 所有引文均出自艾里克·H.艾里克森：《幼年與社會》（Erik H.Erikson，Childhood and Society，Hamondsworth：Penguin，1965），），第239—241頁。

[[9]](#_9_161) 同精神分析理論中的拉康派的觀點相比，對象—關系派的觀點更適合這里所引出的討論，雖然拉康（Lacan）的觀點在當今的社會理論的某些領域中更有影響力。拉康的著作無疑意義重大，它有助于理解自我之分裂與碎片化。然而，同更一般意義上的后結構主義理論一樣，拉康的理論主要關注的，只是分化的過程，但實際上，這同時又是輔以整合與整體化的相反趨勢的過程。對象—關系理論具有較強的說服力，因為它分析了自我的內聚力是如何獲得的，又如何與對外部世界的“真實性”的信心的確立相關聯。我的觀點是，這一取向是（或者，可以是）與維特根斯坦學派關于對象與事件所構成的世界的“既定性”（givenness）的觀點一致的，這后一觀點認為，只有在身臨其境的情況下，才能夠體驗到世界的這種“既定性”，而且，它在本質上是難以用文字去表述的。

[[10]](#_10_159) D.W.維尼科特：《玩耍與現實》（D.W.Winnicott，Playing and Reality，Harmondsworth：Penguin，1974），第116—121頁。我要特別感謝特里薩·布倫南（Teresa Brennan）女士在促使我對維尼科特的對象—關系理論的注意，并且在更一 般的意義上，她對于本書的各個部分所作的建議

[[11]](#_11_155) 埃爾文·霍夫曼：《行為之所在》（Evring Goffman，Where the Action Is，London：Allen lane，1969）。

[[12]](#_12_149) 吉登斯：《社會理論的核心問題》。

[[13]](#_13_145) 哈羅德·伽芬克爾：《信任的概念及實驗：固定預期行為的一項條件》，載于O.J.哈維編：《動機的形成與社會互動》（Harold Garfinkel，“A Conception of and Experiments with‘trust'as a Condition of Stable Concerted Action"，in O.J.Harvey，ed.，Motivation and Social Interaction，New York：Ronald Press，1963）。

[[14]](#_14_141) 西格蒙德·弗洛伊德：《幻像的未來》（Sigmund Freud，The Future of An Illusion，London：Hogarth，1962）。

[[15]](#_15_141) 艾里克森：《幼年與社會》，第242頁。

[[16]](#_16_141) 唐納德·L.帕特里克與格拉漢姆·斯卡姆布勒編：《應用于醫學的社會學》（Donald L.Patrick and Graham Scambler ed.，Sociology as Applied to Medicine，New York：Macmillan，1982））。

[[17]](#_17_135) 喬舒亞·梅羅維茨：《地點的無意識》（（Joshua Meyrowitz，No Sense of Place，Oxford：Oxford University Press，1985）；羅伯特·D.薩克：《消費者世界：作為情境 的地點》（RobertD.Sack，“The Consumer'sWorld：Place as Context"），載于《美國 地理學家協會年刊》（Annals of the Association of American Geographers），1988年刊，第78頁。

# 第四部分

## 抽象體系與親密關系的轉變

抽象體系在日常生活中提供了大量前現代秩序所缺乏的安全。一個人能在倫敦登上飛機，十個小時后到達洛杉磯，他會比較確定地知道不僅這次旅行將是安全的，而且飛機將按照既定的時間到達目的地。查閱一下環球地圖，乘客就可以對洛杉磯的位置有了一個大致的概念。外出只要稍事準備（護照、簽證、機票和準好所需要的錢）就行了，而用不著具備實際路線的知識。登機需要大量的“相關”知識，這些知識是從專家系統而來，又反饋到非專業的話語與行動中去。一個人必須知道什么是飛機，什么是機票，此外還包括許多其他東西。但是外出本身的安全性，卻并不取決于外出者對使其成為可能的這些技術性知識的掌握。

同三、四個世紀前旅行相同路程的冒險家的任務相比較，人們會發現，盡管這位冒險家可能已經算是“專家”了，但他對自己將要去的地方也許仍然知之甚少，而且“旅行”（traveling）這個詞本身聽起來就相當不妥當。那時旅途充滿了危險，遇到災難和死亡的風險極大。沒有人會參加一個體質上缺乏耐力和活力，同時也缺乏與旅程密切相關的技能的遠征隊伍。

當一個人從銀行取錢或存款，偶爾打開一盞燈或水龍頭，寄一封信或者打一個電話，她或他無疑都會意識到廣泛存在的安全、和諧的活動和事件，而這些使現代社會生活成為可能。當然也會出現各種各樣的事故和問題，并引發懷疑甚至對抗的態度，從而使某些個人遠離某一或某些抽象體系。但是在大多數時候，這種使日常活動嵌入進抽象體系的想當然的方式，都成了效率的證據，抽象體系就是藉此得以運作下去的，盡管在對抽象體系的預期的情境下，它們實際上也會導致許多未預期的后果。

對抽象體系的信任既是時—空伸延的條件，也是現代制度（而非傳統世界）所提供的日常生活中的安全的普遍性條件。在現代性條件下，就本體性安全而言，這種嵌入進抽象體系的常規是關鍵性的。然而，這種情況也造成了脆弱的心理奇特方式，而從對抽象體系的信任中所得到的，在心理上并非與對個人的信賴所得到的回報相同。我將先集中關注后面這一點，然后再回頭來談前面的一點。首先，我提出下列原則：在現代性的全球化傾向與我稱之為“日常生活情境中的親密關系的轉變”（transformation of int imacy）之間，存在著一種直接的，當然也是辯證的關聯；可以從信任機制建立的角度，來分析親密關系的轉變；在這種情境下，個人信任（personal trust）關系與這樣的情境密切相聯，在其中自我之建構成了一種反思性的過程。

## 信任與個人關系

在個人的早期發展過程中，對自我認同的穩定環境和周圍環境（本體性安全）的基本信任，最初并不是建立在一種事物或事件的連續意義上的。相反，如我們所注意到的，它是從對個人的信任中派生出來的，而且，它以這樣或那樣的形式建立起一種無疑會持久存在于生活中的信任他人的需要。

正如艾里克森所強調的，對個人的信任建立在回應和它所包含的相互關系之上：相信他人的誠實是自我誠實和可靠感的一種最初來源。對抽象體系的信任為日常的可信賴性提供了安全保障，但是它的性質本身決定了它不可能滿足個人信任關系所提供的相互性和親密性的需要。在這方面，傳統宗教與現代抽象體系就有明顯的區別，因為個別化的形象允許對個體的信任在大范圍的相互關系中直接變動。比較而言，在抽象體系的情況下，信任卻被設定為相信非個人的原則，當抽象體系沒有提供個體所尋求的結果時，這些原則僅以一種統計學的方式“作出回應”。這就是為什么位于交匯口的個體通常要付出極大的辛勤勞動，來努力表明自己是值得信任的：是他們提供了個人和體系信任之間的聯系。

對于我所稱的親密關系的轉變，以往社會學對此的描述大多都把傳統秩序的共有特征同現代生活的非個人性質作為彼此對應的范疇。為了理解這種概念上的區別，滕尼斯（F.Ton-nies）對禮俗社區（Gemeinschaft）和法理社會（Gesellschaft）所作的比較提供了經典的出處；無論其他人是否運用了這對專業名詞，他們也都作出了類似的對應分類。我們可以舉出三種主要的取向，其中上述對應性比照可以顯得更加明朗，而粗略地說每一種都與不同的政治地位相關。一種與政治保守主義具有密切關聯，認為現代性的發展既粉碎了舊有的“連續性”形式，也損害了現代社會中的個人關系。在十九世紀后期，這種立場很顯著，就是今天它也仍然具有代表性。因而，彼得·伯格根據從阿諾德·格倫（Arnold Gehlen）那里借用的一個概念爭辯說，現代性對大規模的官僚組織的控制和“大眾社會”的一般影響所導致的結果，是私人領域被“非制度化”了。換句話說，公眾生活領域“過于制度化了”，其結果是個人生活變弱了，失去了原有的固定參照，由此人類的主體性發生了轉向，在自身內部去尋求意義和穩定性。[[1]](#_1_206)

站在政治立場另一端并且常常直接受到馬克思主義影響的學者們，也提出了一些相類似的觀點。雖然他們所使用的語言不是“大眾社會”一類的詞匯，而更多是資本主義、商品化等，他們的普遍性命題卻與第一類作者基本上沒有什么差別。在他們看來，現代性制度侵占了社會生活的大片領地，耗盡了它們曾經有過的意義豐富的內容。雖然在這里也能夠找到生活的許多基本滿足，但因為“工具理性”世界受到來自它承認的價值的限制，私人領域還是被弱化了，并且變得混亂不堪。哈貝馬斯對技術世界與生活世界的分離所作的分析，就是這種立場的一種體現，恰如上一代學人霍克海默所提出的觀點一樣。[[2]](#_2_197)在談到友誼和親密關系時，霍克海默認為，在被組織起來的資本主義體制下，“與那些掌握權柄的人的計劃相比，個人的原創性只起到了相當微小的作用”；個人間的關系“至多只是一種愛好，一種休閑時的瑣碎”。[[3]](#_3_190)

社區衰落的觀點受到了來自對城區深入的經驗研究的強有力批評。許多人都進行過這類調查，以回應上述兩種彼此對立立場的挑戰。在批評路易斯·沃思（Louis Wirth）所說的城市生活的缺乏個性特征時，克勞德·費希爾試圖表明，現代城市所具有的創造社區公共生活新形式的能量，在前現代背景中幾乎就不存在。[[4]](#_4_188)按照第三種觀點辯護者的說法，在現代條件下，公共生活要么得以存續下來，要么甚至更積極地復活了。

爭論的主要困難之一在于爭論中所使用的術語。人們把“公眾的”與“社會的”、“非個人的”與“個人的”，以及（根據某些理論）“國家”與“市民社會”作為對應的術語加以使用，似乎它們是以不同的形式指稱著相同的事物。但是，作為既在前現代社會，也在現代社會使用的“社區”這個概念，是由若干必須加以區分的因素組成的。它們是社區的公共關系本身（最初我把它作為與地點相關的概念）；親緣紐帶；同等地位的人之間的親密關系（友誼）；性親密關系。如果我們對其加以清理，便可以引伸出一種與上面提及的所有觀點不同的立場。

就地點所能嵌入的親密關系而言，“社區”的確被大大地毀壞了，當然，這個過程在具體情境中究竟走了多遠，人們還可以爭論。正如羅伯特·薩克所觀察到的那樣：

作為行動主體，一個人肯定位于某個地點。然而地點這種基本的和整合的意義卻被分裂成復雜、矛盾和沒有方位的各個部分。空間變得空前一體化了，同時也被劃分成了具有不同邊界的地區。地點是具體的和獨一無二的，然而在許多意義上它們又是普遍的和相類似的。地點看起來是“外在的某個地方”，然而它們實際上是人為地建構起來的……我們的社會儲存著關于地點的信息，然而我們仍對地點的意義知之甚少。由現代過程產生的前景似乎是東拼西湊的大雜燴，它們無方位，無權威，紛繁雜陳。[[5]](#_5_180)

由于一些已經提到過的原因，也必然會得出關于親緣關系的一些類似結論。在現代社會的某些情境下，有些親緣紐帶還很有影響，但這并不意味著親緣關系仍然起著它在建構大多數人的日常生活時曾經起到過的作用。

但是，這些變化怎樣對個人關系和性親密關系施加影響?個人關系和性親密關系不只是社區組織或親緣關系簡單的擴張。社會學家很少研究友誼（friendship），而正是它對影響個人生活的多層次因素提供了重要線索。[[6]](#_6_174)我們必須按照地方社區和親緣關系間的聯系去準確地理解前現代情境中友誼的特征。信任朋友（這方面的反義詞是“敵人”）總是十分重要的。在傳統文化中，除了農業大國的某些大城市的街區有部分例外之外，自己人和外來者或陌生人之間存在著非常清晰的界限。不存在非敵意的與自己并不認識的人相互交往的廣泛領域，而正是這些領域構成了現代社會行動的特征。在前現代條件下，友誼經常被制度化了（institutiona lized），而且被看成是建立與他人穩定或松散的可靠聯盟以反對外部潛在的敵意團體的手段。

制度化友誼是伙伴關系的基本形式，如血親兄弟關系或親密伙伴關系。無論友誼是否是制度化的，顯然，它都是建立在真誠（sincerity）與榮譽（honour）的價值基礎之上的。毫無疑問，在所有的文化中，都存在著由激情以及純粹是個人的忠誠（loy-alty）所維系的伙伴關系。但是在前現代社會，當進行有風險的活動（如建立經濟聯系，報復惡行，參加戰爭，等等）而社區或親緣紐帶又不足以提供必要資源的時候，友誼就被用上了。真誠，無疑是在特殊而緊張的情況下區分朋友和敵人之間的界限時倍受贊譽的品質。榮譽規則（code of honour）事實上是真誠的公共保障，甚至在友誼關系迫于極大壓力而被用于提供“商品”時，情況也是如此。

與現代性相關的抽象體系的極度擴張（包括商品市場的擴張）改變了友誼的性質。友誼經常成為一種再嵌入的模式，但它卻沒有被直接包含在顯然勝過依賴個人紐帶的抽象體系本身之中。“朋友”的對應詞再也不是“敵人”，甚至也不是“陌生人”；相反，它的對應詞是“熟人”、“同事”，或“某個我不認識的人”。隨著這種轉變，榮譽被除了個人影響之外再沒有其他支撐的忠誠所取代；真誠被我們所說的真實性（要求他人開誠布公和沒有惡意）所取代。朋友不總是說真話的人，而是能保護他人的善意的人。“好朋友”意味著他的友善即便是在困難時刻也會隨時出現，這個詞語在今天替代了過去的“正直伙伴”。

我們可以直接把上述分析同關于信任的討論聯系起來。在前現代背景下，基本信任被植于社區、親緣紐帶和友誼的個人化信任關系之中。雖然這些社會聯系中的任何一種都與情感性親密關系有關，但親密關系本身并不構成維系個人信任的條件。制度化的個人紐帶和非正式或非正規化的真誠和榮譽法則，提供了潛在的（但并不總是現實的）信任框架。相反，在個人層次上對他人的信任成了一種基本手段，憑此一種有距離的社會關系（它甚至延伸進了“敵人領地”）得以建立起來。

## 信任與個人認同

隨著抽象體系的發展，對非個人化原則（以及還有對不認識的他人）的信任，成了社會存在的基本要素。這種非個人化的信任與基本信任不同。同前現代的情況比較，現在的人有一種強烈的想尋找可信任的人的心理需要，但卻缺乏制度性地組織起來的個人聯系。這里的要點，并不是以前曾經一直是每日生活或“生活世界”一部分的諸多社會特征被消解了，或被嵌入進了抽象體系之中；相反，要點在于：日常生活的組織和形式，是在與更廣泛的社會變革發生交互作用的過程中得以重新建構起來的。由抽象體系建構起來的常規具有空虛和非倫理的特征，這也正是對非個人化逐漸湮沒個人的觀點之要害所在。但這不僅是個人生活的弱化（以利于非個人地組織起來的系統），它還是個人自身的性質發生的真正轉變。個人關系的主要對象是由忠誠與真實性所體現出來的社會交往能力，這種個人關系既是現代社會形勢的一部分，也是時—空伸延的整套制度的一部分。

可是，像許多現行的社會學理論所論述的那樣，若認為抽象體系的非個人化能消解個人生活的親密關系，那是極為錯誤的。個人生活及其所包含的社會紐帶，與抽象體系之最深層部分深深地相互交織在一起。例如，早就存在這樣的現象了，西方的飲食習慣體現著全球性的經濟交流：“每一杯咖啡里都飽含著西方帝國主義的全部歷史。”隨著過去差不多五十年的全球化的加速進行，最具親密性的個人生活與脫域機制之間的聯系加強了。烏爾里奇·貝克（Ulrich Beck）觀察到，“突然之間，最親密的關系（例如，照料一個孩子）與最遙遠、最宏大的事件（如發生在烏克蘭的核反應事故）有了直接的聯系。”[[7]](#_7_172)

個人信任，究竟是什么意思呢?談到二十世紀的親密關系的轉變，關鍵是要對這個問題作出回答。對個人的信任并不是地方社區和親緣網絡中個人化聯系的焦點。個人層次上的信任成了一個“項目”，一個與此相關的當事人所“從事”的一項工作，這種信任要求個人向他人敞開胸懷。在不可能受固定的標準控制的地方，必須要有信任，做到這一點的辦法就是直率、熱情與開誠布公。我們之所以對（目前所使用的）“關系”一詞的含義表現出的特別關心，就是為了說明這一現象。關系是建立在信任基礎上的紐帶，信任在這里不是預先給定的，而是建構起來的，而且這種建構意味著一個相互的自我開放過程。

既然情感的沖動與性密切相關，那么愛欲的卷入成為這種自我開放的焦點，就毫不奇怪了。向性愛關系的現代形式的轉變通常被認為與浪漫愛情這一特殊精神氣質（ethos）的構成有關，或者，與勞倫斯·斯通所說的“感情方面的個人主義”有關。斯通在下面恰當地描述了理想的浪漫愛情：

在這個世界上，只有一個人可以在各個層次上與之相結合；那個人的個性是如此理想化以至常見的錯誤和人性的弱點都可以視而不見；愛情就像雷電和它最初發射出的光芒；愛情是世界上頭等重要的，為了愛情所有其他的想法（尤其是物質方面的要求）都可以被拋到腦后；不管所采取的行動對旁人來說多么夸張和荒唐，感情的全面投入都會倍受贊賞。[[8]](#_8_172)

以這種方式表現其特點，浪漫愛情把曾經難以實現的諸多價值融為一體。浪漫愛情并不是現代制度興起過程中某種以連續性的形式存在的精神氣質，它更主要地是一種過渡性的現象，這種現象與舊式包辦婚姻的消除的早期階段相關。斯通所描述的“浪漫愛情的融合”在某些方面可以持續很久，而且它們越來越與上面提到的個人信任的機制相契合。性愛關系包含著逐漸相互發現的路徑，其中施愛者所經歷的自我承認，同日益增進的與被愛者的親密關系一樣，也是這種相互發現的一部分。因此，必須通過對自我挖掘的過程來建立個人信任：發現自我，成了直接與現代性的反思性相關聯的“項目”。

解釋人們怎樣追求自我認同時的分歧，大致與關于社區衰落觀點分歧的情形相類似，而且這兩類分歧也相互關聯。某些人把自我發展的前提看成是這樣一種事實，那就是昔日的社區秩序崩潰了，產生出一種自戀式的享樂主義。其他人也得出了大致相同的結論，但是他們把這一結果歸咎于社會支配的形式：把大多數人從制定最終政策和作出最后決定的領域中排擠出去，迫使人們不得不去關心自我，也就是大多數人所感受到的無權無勢。用克里斯多夫·拉希的話來說：

當世界越來越具有一種帶威脅性的外貌時，生活就成了通過鍛煉、節食、藥物、各種精神養身法、心理自我調節以及心理治療等手段對健康和富足永無止境的追求。一些人認為，只要外部世界仍然是挫折感的源泉，他們就不再關心外部世界，對他們來說，自己的健康狀況是唯一值得關心的事。[[9]](#_9_164)

尋求自我認同是所謂的感情自戀的一種形式嗎?或者就現代制度而言，它（至少，部分地）是一種破壞性的力量嗎?這里大多數爭論都是圍繞著這個問題展開的，在本書的末尾，我將再次提到它。但是現在，我們應該看到的是拉希的論證中存在著某種錯誤。“追求健康和富足”聽起來很難與“不關心外部世界”相提并論。鍛煉或節食的益處并不是個人的發現，而是來自外行的非專業人士對專業化知識的采納，就像醫療和心理治療那樣。讓人生疑的精神養生法可能是一種折衷的集合，但包括來自世界各地的宗教和迷信。外部世界在這里進入了自我，而這是一個比生活在前現代時期的人所能接觸到的廣泛得多的外部世界。

簡要總結起來，親密關系的轉變包含以下幾層意思：

1.現代性的全球化傾向與日常生活中的地域化事件之間的一種內在關系：“外在事物”和“內在事物”之間的一種復雜而辯證的關聯。

2.自我建構作為一種反思性的“項目”，是現代性的反思性的一個基本部分；個人必須在抽象體系所提供的策略和選擇中找到她或他的身份認同。

3.建立在基本信任之上的自我實現的趨勢：這種基本信任在個人化的情境下只有通過自我向他人“敞開胸懷”才能得以確立。

4.個人和作為“關系”的情感紐帶的建構受到相互自我開放的引導。

5.對自我實現的關心，不僅是個人對幾乎無法控制的帶威脅性的外部世界的自戀式的防衛，而且部分地也是向全球化影響對日常生活環境沖擊的一種積極調適。

## 現代世界中的風險與危險

我們應當如何尋求分析拉希所說的當代“帶威脅性的外部世界”呢?為此，我們需要更詳細地觀察現代性更具體的風險景象。我們可以用下列方式去勾畫它：

1.高強度意義上風險的全球化：例如，核戰爭構成的對人類生存的威脅。

2.突發事件不斷增長意義上的風險的全球化：這些事件影響著每一個人（或至少，生活在我們這個星球上的多數人），如全球化勞動分工的變化。

3.來自人化環境或社會化自然的風險：人類的知識進入到物質環境。

4.影響著千百萬人生活機會的制度化風險環境的發展：例如，投資市場。

5.風險意識本身作為風險：風險中的“知識鴻溝”不可能被宗教或巫術知識轉變為“確定性”。

6.分布趨于均勻的風險意識：我們共同面對的許多危險已為廣大的公眾所了解。

7.對專業知識局限性的意識：就采用專家原則的后果來看，沒有任何一種專家系統能夠稱為全能的專家。

如果說，脫域機制已經提供了目前世界上范圍廣泛的安全的話，那么，被制造出來的大量新型風險真的會令人生畏。上述列舉出來的主要風險形式可以分為兩類：一是（前面列舉的四種）改變風險的客觀分配，二是（后面那三種）改變風險的經驗或對風險觀念的理解。

我稱之為風險強度的東西肯定是我們今天生活于其中的環境“可怕的外表”的基本要素。核戰爭的可能性，生態災難，不可遏制的人口爆炸，全球經濟交流的崩潰，以及其他潛在的全球性災難，對我們每一個人都勾畫出了一幅令人不安的危險前景。貝克指出，這種全球性的風險不管富人和窮人之間的區別，也不管世界各個地區之間的區別。“切爾諾貝利無所不在”的事實，意味著他所說的“他人的終結”：享有特權的人和無特權人之間的分界線的消逝。某些風險的全球性強度超越了所有社會和經濟差別。[[10]](#_10_162)但是，這決不應該使我們對下述事實視而不見，即在現代性條件下，與在前現代世界中的情形一樣，許多風險在上流社會人士和下流社會平民之間的分布是不同的。不同的風險（例如，在營養水平和易感染疾病方面的風險）就是“特權”和“非特權”實際含義的主要內容之一。

現今全球所有危險中，核戰爭顯然是潛在的最直接和最可怕的危險。自八十年代初以來，人們承認，即使是非常有限的核戰爭也會給氣候和環境帶來相當嚴重的影響。少量核彈頭的爆炸都可能對環境造成不可逆轉的破壞，這種破壞還會威脅到所有高級動物物種的生存。據計算，“核冬”（nuclear winter）的產生，僅需要五百至兩千個核彈頭，而這還不到所有核武器國家擁有核彈頭總數的百分之十，甚至也低于五十年代擁有的核武器數目。[[11]](#_11_158)這種局面將完全證明后面這個斷言的正確性：在這樣的環境中，再也沒有什么“旁觀者”，參戰者和那些沒有卷入戰爭的人都會深受其害。

全球風險的第二個范疇關系到風險環境（而不只是風險強度）在世界范圍的擴張。所有脫域機制都使具體的個人和團體失去對事物的控制；這樣的機制越具有全球性，這種趨勢就越明顯。盡管存在著全球化機制提供的高水準的安全，但事物的另一面是又產生了新的風險：資源與服務將再也不受地域的控制，因此就不可能由地方上將其用來應付偶然的突發事件；而且也存在著這樣的風險，即機制作為一個整體動搖了，因而影響著每一個使用它的人。例如，使用燃油中央空調而沒有壁爐的人就特別容易受油料價格變化的影響。在一九七三年的“石油危機”的狀況下，石油輸出國組織（OPEC）采取聯合行動的一個結果是，所有石油制品的消費者都受到了影響。

風險景象的前兩個范疇關系到風險環境的范圍；后兩種則與風險環境類型的變化有關。人化環境或者“社會化自然”這一范疇，指的是人類與物質環境之間的變化了的關系的性質。[[12]](#_12_152)根據這個范疇，各種生態危險產生于人類知識體系所引起的自然變化。就社會化的自然而言，嚴重風險的絕對數量足以使人生畏：由核電站的許多事故和核廢料引起的輻射；海洋的化學污染足以摧毀制造大氣層中氧氣的浮游植物；大氣污染的一種“溫室效應”，破壞著臭氧層，使冰雪覆蓋層融化，淹沒大片地區；熱帶雨林遭到大規模的毀壞，而它是再生氧的基本來源；大面積使用人造肥料，結果使得成千上萬英畝的表層土壤失去了肥力。

我們還可以列舉一些類似的重要危害。另外，關于這個清單和核戰爭的風險，我們還應該注意兩點。一是麻木的感覺，甚至是一種厭煩，它可能是這份清單在讀者中誘導出來的感覺，一個與第六種風險景象相關的現象。現在，人們已經對存在著許多風險這個事實有了普遍的了解，這種麻木的概念也已經成了某種老生常談：“老是傾聽我們所面臨的危險，這本身就有一種麻木的作用。由于它是如此地令人耳熟能詳，于是成了一種我們姑妄聽之的呼喊和祈禱。我們不斷地與這些問題發生撞擊，以至于它們本身也成了難以駕馭的背景的一部分”[[13]](#_13_148)。第二點是，實際上前面提到的所有風險，包括核戰爭的風險本身，如按嚴格的可能性來做估價，都是有爭議的。由于核戰爭并沒有真正爆發，我們從來就不能肯定威脅是否真的“有效”；而我們現在所知道的，是核戰爭還沒有爆發。除非它真的爆發，從而使所有的顧慮都再也沒有意義了，否則，“核冬”的假設就永遠存在。最后我還將回到這些問題，因為在對風險的直接經驗和對風險的理解兩個方面它們都極為重要。

在各種現代制度的范圍中，風險不僅作為脫域機制的不良運作所導致的損害而存在，而且也作為“封閉的”、制度化的行動場所而存在。如前所述，在這樣的范圍中，風險實際上是由行動的標準認可形式所引起，如體育運動或賭博。在現代社會生活中，投資市場就是最明顯的例子。除了一些國營工業部門，所有的商業公司和所有的投資者都在同一個投資環境下活動，在這個環境中競爭各方都必須戰勝對手，以獲取最大的經濟利潤。包含在投資決策中的不確定性，部分地產生于預期外部事件（如技術創新）時的諸多困難，部分地也是由于市場本身的性質。作為社會分析的一種路徑，博弈論運用于這樣的局面也許是最為有效的，在這種局面中雙方的代理人都力求猜透對方的心思，而且也都心知肚明，對方同樣在竭力猜透自己。

其他情況下，例如在選舉過程中，在超級大國之間最引人注目的軍備競賽中，也存在這類局面。如果我們暫時排除戰爭本身的實際風險，那么軍備競賽是建立在相互猜疑的意境之上的，每一方都把自己的戰略建立在對他方將可能采取的戰略的估計之上。與軍備競賽一樣，市場的制度化風險環境也不會被僅僅局限于市場的“適當范圍”之內。不僅外部的風險在內部強迫自身，而且制度框架結構內的決策后果也不斷在外部對這些風險施加影響。雖然我不想在這里對此詳加討論，但是，對千百萬人的經濟繁榮來說，投資決策的協調在多大程度上代表了集體理性的形式，在多大程度上投資市場僅僅只是一種由凱恩斯所說的由“動物精神”（animal spirits）支配的不可預期的東西，卻事關重要。

就風險經驗來說，我在這有限的篇幅中所作的分析，比需要給予闡明的少得多。然而，上面在論述風險景象時指出的風險意識的三種形式，既與本書現在提出的論點，也與下面的部分直接相關。風險（包括活動的許多不同形式）被非專業人士普遍承認為風險，這個事實是現代世界和前現代世界之間發生斷裂的一個主要標志。在傳統文化中，具有高風險的事業有時也會發生在世俗領域中，但是典型地說，它們更常常是在宗教和巫術中。毫無疑問，個人在特定的風險氛圍中，打算在什么程度上信任何種特殊的宗教或巫術，會大不相同。但是宗教和巫術的確經常性地提供了緩解風險事業中所包含的不確定性的辦法，從而得以把風險經驗轉化成相對安全的感覺。但是在風險被認定為風險的時候，這樣一種在有危險的環境中獲得信心的模式就不靈了。在一個前現代的安全環境中，存在著試圖把風險變成神意和命運的若干種方式，但是它們仍然是令人半信半疑的（half-hearted）迷信，而不是真正有效的心理上的支撐論據。從事具有終生風險職業的人（如登高作業的人），或者是從事從性質上看后果不確定的職業的人（如體育運動員），就經常求助于符咒或迷信儀式，以對他們所從事的行當的后果產生“影響”。但是如果他們不顧一切地在大庭廣眾之下去搞這些名堂，很可能就會遭到其他人的嘲笑。

我們可以把風險景象中的最后兩點合并起來加以討論。廣為流傳的關于現代風險環境的非專業知識，使人意識到專業知識的局限性，而且也構成了“公共關系”的問題之一，這是那些試圖讓非專業人士去信任專家系統的人都必須面對的。對于專家系統的信念，使人在專業化知識面前拒斥非專業人士的無知。但是，意識到無知領域的存在，本身就與（作為正在摸索的個人的）專家和（作為知識整體范圍中一部分的）專業知識相對立，還有可能削弱或破壞非專業人士對專家系統的信念。專家們經常“代表”外行去承擔風險，同時卻對外行隱瞞或歪曲這些風險的真實性質，或者甚至完全隱瞞存在著風險這個事實。比外行人發現了這種隱瞞更糟的情況是，專家們并沒有意識到那一系列與自己相關的特定的危險與風險。在這種狀況下，問題就不僅是專業化知識有沒有局限性或專家系統與自己的知識之間的鴻溝有多寬，而更是構筑專業化知識的東西本身就不牢靠。[[14]](#_14_144)

## 風險與本體性安全

這些風險以什么方式損害著非專業人士對專家系統的信任和本體性安全的感覺?分析的基點必須是：生活不可避免地會與危險相伴，這些危險不僅遠離個人的能力，而且也遠離更大的團體甚至國家的控制；更有甚者，這些危險對千百萬人乃至整個人類來說都可能是高強度的和威脅生命的。這些風險并不是什么人刻意選擇的，或者，用貝克的話說，沒有什么“他人”能夠對此負責，或因此受到攻擊或責備。這個事實本身強化了人們的災禍臨近感，而且，許多人早就注意到了，這種感覺已經成了當今時代的一大特征。[[15]](#_15_144)毫不奇怪，那些具有宗教信仰的人傾向于把全球性災難的可能性看成是上帝的一種懲罰。現在我們大家正在經歷的全球性風險的巨大后果，是現代性脫離控制、難以駕馭的關鍵，而且，沒有哪個具體的個人或團體能夠對它們負責，或能夠被要求“正確地安排”它們。

我們如何能經常不斷地把具有極大威脅卻又遠離個人控制的危險銘記在心?結論是，對我們中的大多數人來說，這是不可能的。那些整天都在憂心（如前所說，的確有可能）核戰爭是否會爆發的人，很容易被人認為是神經錯亂。雖然很難說，哪個人不斷有意識地以這種方式去焦慮戰爭可能爆發是否理性，但是在日復一日的日常生活中，這種觀點會變得麻木起來。甚至某個在公眾集會上收集這些話題的人也容易被看成是歇斯底里和笨拙可笑。卡洛林·絲的長篇小說《金色時光》是以核戰爭的后果收尾的，主人翁同參加晚宴的另一位客人談起了對核戰爭的恐懼：

她的眼睛瞪圓了，帶著恐怖的神情注視著我。“是的，”她說，“我明白你在說什么，我理解。但是這難道是真的嗎?對所有今天煩惱著我們的其他恐懼來說，你對核戰爭的恐懼只是一種隱喻吧?”

我的頭腦從來沒有完全清醒過，但有的時候它還是明白的。“不”，我說。我一定是大聲喊叫起來，聲音穿透了那被精美裝飾起來的房間。“我的觀點是，其他的恐懼，所有這些我們談論著的恐懼，都不外是我對核戰爭恐懼的一種隱喻！”

她懷疑地看著我，但是還來不及作出什么反應，我們就都被邀去享用豐盛的晚宴了。[[16]](#_16_144)

出席晚宴的客人的疑慮與上面所表述的論點并無關系，它無非表明，在這樣的情境下，人們談論核戰爭這類問題未免過于沖動。

絕大多數人（至少，在有意識的層面上）不會整天擔心核戰爭或者其他類型的大災難的出現，無論它是不是一種隱喻。不擔心的理由之一，毫無疑問是與更地方化的日常生活實踐的需要相關，但是更多地是心理上的因素。在世俗環境中，可能性雖低但后果嚴重的風險，有助于重新滋生出一種運氣感，這種幻想與前現代的世界觀（而不僅是與地方性的小迷信所培育出來的看法）更為接近。關于“命運”的觀念（不管它是積極地還是消極地，都有某種對人們難以控制的遙遠事件的模糊而籠統的信念），可以減輕個人在現存環境中所負載的重擔，要不然這種重擔總是無休止地糾纏著我們。命運，即任何事物總有其法則的觀念，重新出現在世界的核心，而這個世界曾被假想成能對其內部事務進行有理性的控制。更有甚者，命運還必然迫使我們在無意識的層面付出代價，因為它的核心意義是對焦慮的壓抑。無意識中關于人類整體所面臨的不確定性，似乎充滿了作為基本信任的對立面的恐懼感。[[17]](#_17_138)

在現代社會中，可能性低但后果嚴重的風險決不會消失，盡管樂觀地說，它們可以被降到最低程度。即使所有現存的核武器都被銷毀了，具有類似毀滅力的武器再也沒有被發明出來，再沒有相似的社會化自然的大災難的出現，全球性危險的景象將仍然存在。因為，如果我們接受了人們不可能根除已有的技術知識這個前提，那么核武器就完全可能在任何時候被重新制造出來。此外，任何主要的技術創新都可能徹底擾亂全球發展的方向。難以駕馭的影響存在于現代性的內部，在本書的下一部分，我將詳細論述有關的原因。

后果最嚴重的風險的嚴重反事實性（counterfactual）特征，與列舉這些事實所產生的麻木密切相聯。把不信教者來世的“命運”同陰間和地獄連在一起，這一說法在中世紀就是“真實的”。可是我們今天所面臨的災難性危險大不相同。如果不是按出現的可能性而是按對人類生活的整體性威脅程度去衡量的話，那么危險性越大，它的反事實性就更徹底。這里所論及的風險必然都是“不真實的”，因為它們實在是可怕得我們無法想像，只有在實際發生后，才能清楚地展示出它們究竟有多么可怕。規模相對而言較小的事件，如扔在長崎和廣島的原子彈，或發生在三里島或切爾諾貝利的核事故，使我們能多少感覺到一點可能會發生的后果。但是無論如何，這些都還不足以說明其他更具災難性后果事件的“反事實性”特征，不足以表明它們的“非真實性”的主要基礎，不足以看出不斷重復地羅列它們所產生的麻木作用。蘇珊·桑塔克評論道：“一種永久性的現代方案：對世人的警告正在逼近，但它還沒有發生；然而它還在逼近……對世人的警告是一個長長的系列過程：不是‘警告現在’，而是‘從現在起就開始警告’。”[[18]](#_18_134)

## 適應性反應

就對現代性的風險景象作出適應性反應的范圍而言，非專業人士和專家之間的重大區別并不明顯。由于剛才提到的理由，最令人憂慮的反事實性風險是不能被轉化為經驗而加以檢驗的，而且那些在相關的特殊領域中的專家們，也總是被劃分成信息不全的個人。可能的適應性反應有以下四種：

第一種是實用主義地接受現實，這是拉希論述過的論點。他指出，這個論點集中關心的是“生存”。這里的關鍵，與其說是從外部世界退卻，還不如說是一種實用主義的參與，這種參與維系著對日常問題和目標的關注。雷蒙德·威廉斯把這樣一種定向稱為“X計劃”，這是“一種新的關于戰略優勢的政治”：它確信現代世界中正在進行的許多事情是人們無法控制的，凡是能夠計劃或能夠期盼的，都不外是短期的實際收益。根據威廉斯的看法，這不僅適用于許多非專業人士，而且也適用于戰略行動的主要領域，如軍備競賽本身。[[19]](#_19_135)

由于前面已經提到過的理由，實用主義的接受態度并非不需要付出心理代價。所有的麻木實際上包含著埋藏在深層的經常性焦慮，在有些個人那里，甚至不斷地表現在意識的層面上。根據D.羅伊的研究，對于意識到發生核戰爭的可能性會怎樣影響著人們的日常生活，典型的反應是：“在這種可能性之下我怎樣能夠生活下去，我所能給你的唯一誠實的回答是：我不去想它，因為一想它就讓人感到恐怖。當然，這也并不總是有效，而且我經常都有一種膽戰心驚的想法，如果這些核武器都爆炸了的話，世界將會變成一副什么模樣。”[[20]](#_20_133)實用主義的接受態度背后既可能是悲觀主義的論調，也可能是充滿希望的想法，它們彼此矛盾地共存著。

第二種適應性反應可以用持久的樂觀主義來概括，它實際上是堅持啟蒙主義的態度，一種持之以恒的對天意理性（provi-denti al reason）的信仰，而不論當前威脅著我們的危險是什么。例如，一些專家們認為，核威懾因素迄今為止都是有效的，并將繼續在不可限定未來起作用；或者，另外有些人，他們批判“世界末日”的生態觀，而認為解決全球性生態問題的社會與技術方案總能被找到。[[21]](#_21_134)對非專業個人來說，這是一種持續地作出積極反響和具有情感感染力的看法，它建立在確信自由的理性思想和具體的科學能提供長期性的安全之上，沒有任何其他方案能夠與之相提并論。當然在某些類型的宗教理想中也很容易找到可供選擇的持久性樂觀主義。

上述態度的對立面則是犬儒式的悲觀主義。與實用主義的接受態度不同，這種態度設定了與由后果嚴重的危險引起的焦慮之間的直接關聯。犬儒主義并非冷漠，也不一定就認定只有厄運，雖然它的確很難與遲鈍的樂觀主義相協調。犬儒主義是一種通過幽默或厭倦塵世的方式來抑制焦慮在情緒上影響的模式。它導致了滑稽作品的出現，就像電影《博士酷愛稀奇先生》和許多“黑色幽默”所表現的那樣，它也導致了逆流而行式的瘋狂慶典時的短暫歡樂，對現代性的未來取向翹起大鼻子以示輕蔑。在某些情況下，犬儒主義可以與悲觀主義分離開，而且也能滿懷希望。如果把悲觀主義理解為這樣一種確信，即不管人們怎么做事情總會變得更糟，那么，原則上悲觀主義也可以與犬儒主義分開。[[22]](#_22_134)然而與樂觀主義和啟蒙理想的聯盟不同，除了知道它對昔日的生活方式的懷念和對即將發生的事情持否定態度外，人們很難確定悲觀主義的具體內容是什么。悲觀主義不是一種行動方案，而且，以其極端的形式來說，它只會導向一種麻痹性的消沉。可是，如果它與犬儒主義相結合，它就提供了一種帶有實踐含義的觀念。由于其情感中立的性質，也由于其潛在的幽默感，犬儒主義淡化了悲觀主義的氣氛。

最后，我們能夠辨別那種我所說的激進的卷入，我的意思是那種針對已察覺到的危險之根源的實踐性搏擊。采取激進卷入態度的人認為，盡管我們受到嚴重問題的困擾，我們仍然能夠而且應該動員起來以降低它們的影響或者戰勝它們。這當然是一種樂觀的論點，但它是與搏擊性行動而不是與信賴理性分析或討論相關的論點。它的原初推動力是社會運動。

## 現代性的現象學

有兩種關于生活在現代性社會中的感受是什么的設想在社會學文獻中占有統治地位，但它們似乎都不夠準確。一種是韋伯的設想，根據這種設想，理性的束縛越來越牢固，它把我們囚禁在官僚程序的毫無個性的牢籠中。在現代社會學的三個主要奠基者中，韋伯最清楚地理解現代社會發展中專業化知識的重要性，并且用它勾畫出了現代性現象學的輪廓。按照韋伯的觀點，日常經驗只有在官僚化理性“鋼一般強硬”的牢籠邊緣，才可能保留自己的特色和自發性。這種設想頗具有權力影響，當然，它也擅長在二十世紀的文學作品中，并且更直接地在社會學的討論中扮演重要的角色。的確存在著許多以官僚制的僵化為標志的現代制度環境。但是它們遠不是無處不在的，甚至在它所適用的核心部位，即在大規模的組織中，韋伯對官僚制特性的分析也是不恰當的。與其說它不可避免地傾向于僵化，還不如說組織創造出自治性和自發性的領域，實際上這正是那些小團體通常難以企及的。我們應該把這種相反的創見歸功于涂爾干，同樣還有后來關于組織的經驗研究。同較大范圍的組織環境相比較，小團體中觀點封閉的風氣和直接約束成員的模式更狹窄和更僵硬地限制了人們行動的界限。

第二個設想源于馬克思和其他許多學者（不管他們是否把自己看作是馬克思主義者）。根據他們的描繪，現代性整個就是一個怪物。馬克思大概比他所有同時代人都更清醒，他覺察到現代性的影響是多么具有破壞性，并意識到它是多么不可逆轉。同時，對馬克思來說，現代性正如哈貝馬斯貼切地稱呼的那樣是一個“未完成的工程”。怪物是可以馴服的，因為無論人類創造出了什么東西，人類總是能夠對其加以控制。簡而言之，資本主義是現代社會得以運作的一種非理性方式，因為它用市場的瘋狂代替了人類需要的有節制的滿足。

面對所有這些設想，我認為應該駕馭那頭猛獸（juggernaut[[23]](#_23_134)）：一個馬力巨大又失控的引擎，作為人類集體我們能夠在某種程度上駕馭它，雖然它咆哮著試圖擺脫我們的控制，而且能夠把自己也撕得粉碎。這頭猛獸壓碎那些敢于抵抗它的人，而且，雖然它有時似乎也有固定的路徑，但當它突然掉轉頭來時，我們就不能預測它飄忽不定的方向。駕馭它決不是完全令人掃興和毫無益處的，這個過程經常令人興奮異常，而且還充滿了希望。但是，只要現代性的制度持續下去，我們就永遠不可能完全控制駕馭的路徑或速度。相應地，我們也不可能完全感到安全，因為它所穿越的這些領域都充滿了具有嚴重后果的風險。本體性安全和存在性焦慮這雙重感情將彼此愛恨交加地共存下來。

現代性的難以控制的力量并不是鐵板一塊，而且，就像談論它所要穿越的那條唯一的路徑一樣，這種比喻本身就是無效的。它決不是一個由完整的機械構成的引擎，而是一個里面充滿張力和矛盾，往不同方向你拉我扯的引擎。任何駕馭現代性經驗的企圖，都必須從這個最終發源于時間—空間的辯證法的觀點出發，如同我在現代制度的時間—空間建構中所表述的那樣。我將從四個辯證地相互關聯的經驗框架著手，簡要描述現代性的現象學，每一種都以一種內在的方式與本書前面的討論密切相關：

非地域化與再嵌入：疏遠與熟悉的交叉點。

親密與非個性：個人信任與非個人紐帶的交叉點。

專業化知識與對知識的再占有：抽象體系與日常生活中的知識能力的交叉點。

隱私與卷入：實用主義的接受與積極行動的交叉點。

按照前面的分析，現代性是“非地域化”（dis-place）的，地點變得變幻不居。可這是一種復合的或者矛盾的經驗，而不僅是共同體的失落。如果我們還記得前面所說的前現代和現代之間的對照，我們就能明白無誤地理解這一點。已經發生的并不簡單地是地域性影響的日漸式微，并變成更具非個人化的抽象體系。相反，恰恰是組織空間經驗的形式在變化著，它以特有的方式把空間上的近與遠連接起來，這是以前的任何時代都沒有發生過的。在熟悉與疏遠之間有一種復雜的關聯。地域性情境中的生活的許多方面，仍然具有一種熟悉和輕松舒適的東西，它建立在人們所遵循的每日生活的常規之上。但是，熟悉感通常是以時—空伸延為中介的東西，而不是由地域化地點的特殊性派生出來的。而且，這種經驗，就其已經被普遍感覺到了而論，既令人煩惱也大有裨益。對熟悉性的再把握對本體安全來說是極為重要的，而這種再把握是由于意識到了那種既舒適又鄰近的東西實際上是對遠距離事件的近距離表述，它是被“置于”（placed into）地域性環境之中的，而不是在其內部構成了某種有機發展。地方化的購物中心就是這樣一種社會環境，樓群的布置和公共場所的精心設計在這個環境中培育出了一種輕松愉快和安全的感覺。在那里購物的每一個人都知道，那里的大多數商店都是連鎖店，人們可以在任何一個城市找到這樣的商店，而且實際上到處都存在那些設計相仿的購物中心。

非地域化的一個特性是我們進入了全球性的文化和信息環境之中，這意味著熟悉性與地域性不再像從前那樣始終聯系在一起了。可是，與其說這是一種源于地方的疏遠現象，不如說它是在具有共享經驗的全球化了的“社區”中的一種整合。隱蔽和暴露的邊界都發生了變化，因為許多在以前看來是相當遙遠的活動現在都展現在了一個公共范圍中。目前的報紙和電視節目就是這種現象最明顯的具體例子，但是對現代性的時間—空間再組織來說，這種現象是普通的。我們大家都對離我們碰巧居住的地方幾千英里以外的事件、活動以及物質環境的可見外表非常熟悉。電子媒體的產生毫無疑問強化了這種取代現象，因為它們在如此遙遠之處也能如此迅速地控制在場的事件。梅羅韋茲（Joshua Meyrowitz）指出，一個人正在與世界的另一邊的一個人通電話，與同房間的一個人相比，他與遠處的那個人的距離倒更近些（同房間這個人無非是問問：“誰來的電話?她說什么?”，等等）。

非地域化的對應詞是再嵌入。脫域機制把社會關系和信息交流從具體的時間—空間情境中提取出來，同時又為它們的重新進入提供了新的機會。這也是為什么說下述觀點是錯誤的另一個理由：把現代世界看成是一個巨大的非個人體系，它日益吞噬著大多數人的生活。摧毀舊城區，用塔一樣的辦公大樓以及摩天大樓取而代之，也是類似的過程，它經常也容許其他地區的上流精英的進入和地域化的再造。雖然高聳入云、無人格特性的市中心建筑群經常被說成是現代性景象的縮影，然而這卻是錯誤的。同樣有特點的是相對狹小而非正式地點的重建。正是有助于消解地點與親緣之間聯系的交通工具，為再嵌入提供了可能性，它使得拜訪遠在千里之外的“近”親變得容易起來。

對現代情境中的親密和非個性的交叉點也可以作出類似的評論。那種認為在現代性的條件下，我們越來越生活在一個“陌生的世界”中的觀點，也不完全是對的。我們并沒有在日常的與他人接觸過程中越來越多地用親密感情去交換非個性的東西。這里面有某種更復雜更微妙的東西。在前現代環境中，與他人的日常接觸一般都建立在源于地點的熟悉性之上。然而，與熟悉的他人相接觸，其親密程度很少達到今天我們的個人關系或性關系的水平。我所談過的“親密關系的轉變”要視脫域機制所導致的距離感而定，并且也與這些機制所預設的變化了的信任環境相關。有一些非常明顯的親密性與抽象體系相互作用的形式。例如金錢就能夠用來購買心理學家的專業咨詢，它根據對密友或他人內心世界的探究而勸導某個人的行動。

一個人在城市的大街上走著，一天中可能會遇到上千人，這些人是他或她以前從未遇見過的，他們是現代意義上的“陌生人”。或者這個人可能沿著人跡稀少的小道閑逛，無所事事地瀏覽著行人和商店里削價銷售的琳瑯滿目的商品，他或她就是波德萊爾（Baudelaire）所謂的城市里的“閑逛者”（flaneur）。有誰能否認這些經驗是現代性的內在組成部分?可是“外面那個”世界（從家鄉和地方鄰里的熟悉性漸漸化為無限的時間—空間中的世界）并不是一個完全無個性的世界。相反，即便是相距遙遠，親密關系也能夠得以維持（同其他個人維持經常性的接觸實際上可以在地球表面的任何一點實現，也可以在地下或天上的某些點上實現），而即使是那些以前并不認識的人，個人關系的紐帶也可以不斷地建立。我們生活在一個由人組成的世界上，它不僅是一個彼此互不知名、臉上毫無表情的人的世界，而且也是當抽象體系進入我們的生活時，它內在地滋生的那個世界。

就現代類型的親密而言，信任總是相互矛盾，絕交的可能性經常處于在場狀態。個人關系可能斷裂，親密關系可能倒回到非個人接觸的領域：一個愛情破裂了，情人突然一下子就又變成陌生人。個人信任關系現在所假定的對他人“敞開胸懷”（不要對別人隱瞞任何事情），把疑慮的消除和深層的焦慮混合在一起。個人信任要求一定程度的自我理解和自我表述，這本身又是一種心理緊張的根源。彼此的自我展現與相互作用和相互支持結合起來，可是這二者經常又是矛盾的。痛苦和挫折本身，就與對（作為提供關心和支持的）他人的信任需求交織在一起。

## 日常生活中的脫技能化與再技能化

專業化知識是現代性條件下親密性的一個組成部分，它不僅表現為五花八門的心理治療和心理建議，而且也出現在大量的書籍、文章和電視節目所提供的如何建立和搞好“關系”的技術信息中。這是否真的意味著（如哈貝馬斯所指出的那樣），抽象體系“殖民化”了先于它們而存在的“生活世界”，并使個人的決定都要從屬于專業化知識?事情并非如此。理由有兩方面。一是現代制度并非只是簡單地將它們自己嵌入進了“生活世界”，殘存在后者中的遺產基本上還是依然故我。日常生活性質的變化也以辯證的相互作用形式影響著脫域機制。第二個原因是，在與抽象體系經常性地發生相互作用的過程中，非專業人士作為行動主體不斷地再使用著專業技術知識。在現存的極其復雜的知識體系的無數門類中，就是否掌握了全面的專業化知識或是否具有正式文憑或專業證書而言，沒有哪個人會成為專家；但是，也沒有哪個人能夠在不掌握建立在抽象體系之上的某些初步的基本原理的情況下，就可以與抽象體系發生相互作用。

社會學家們通常認為，前現代時期許多事物都是神秘的，與之形成鮮明對照的是，今天，神秘事物已經從我們生活的世界中隱退了，而且，世界如何“運作”的方式原則上也已經能夠被詳盡無疑地知曉了。但是，如果我們把非專業人士或是專家們的經驗都看成是個人的經驗，這對他們來說就都是不真實的。對我們所有這些生活在現代世界的人來說，事情還特別難以理解，但是，在某種程度上，它以前卻并不是如此難解。在前現代環境中，借用由格爾茨的一個術語來說，個人曾經擁有的“地方性知識”[[24]](#_24_132)，是極為豐富和多樣的，并且，這些知識與地方情境中的生活的種種要求相適應。但是，今天，當我們打開電燈時，我們當中究竟有多少人了解電力供應來自何方?或者，進而從技術意義上說，電究竟是什么東西?

然而，盡管“地方性知識”再也不可能以它從前的形式出現，但知識的過濾和日常生活的技巧決不只是一個單向的過程，生活在現代情境中的個人對所處的地方環境的了解也并不比生活在前現代文化中的人更少。現代社會生活是一件很復雜的事，而且有許多技術知識的“回濾”的過程：非專業人士以這樣和那樣的形式對技術知識加以再占有再使用，不斷地將其運用于他們日常活動的過程之中。如我們在前面曾經提到過，專業知識和對它們的再使用之間的相互作用，受到了交匯口經驗（以及其他因素）的強有力的影響。經濟的因素可能會決定一個人是否去學習修理自己汽車的引擎，給房屋的電力系統重新鋪設電線，或者是修理滲漏的屋頂；一個人賦予某個特定的專家系統及相關的知名專家的信任程度究竟有多高，也會受其影響。對專業技術知識的再使用過程，與社會生活的所有方面相關：醫療、撫育孩子和性生活。

對普通的個人來說，所有這些并不意味著對增加了控制日常生活環境的安全感。現代性在日常生活的遼闊領域中拓展了個人實現和安全的領域。但非專業人士（就存在著這些大量的專家系統而言，我們都是非專業人士）又不得不駕馭那頭猛獸。現實是，我們中有許多人都確實感到，缺乏對身在其中的生活環境的某些方面的控制。

正是在這樣的背景下，我們應該理解隱私與卷入的模式是什么。按照拉希對這個術語的用法，“生存”不可能與我們的思想自始至終毫無關聯，因為對尚不能確定的未來而言，在這個世界上如何生存是一個真實而又無法回避的問題。在無意識的水平上，特別是在那些對具有嚴重后果的風險持一種實用主義的接受態度的人中，生存問題也許是作為存在性焦慮而存在的。對世界之連續性的基本信任必須被植于“世界將會繼續”這個簡單確信中，然而這卻是某種我們不能完全肯定的東西。畢羅在他的長篇小說《赫佐格》中寫道：“核恐懼的革命還給我們了一個形而上的維度。所有的實踐活動都達到了頂點：所有的一切現在都可能完蛋，文明、歷史、自然。現在讓我們回想一下克爾可伽德先生的問題吧！”[[25]](#_25_130)“克爾可伽德（Kierkegaard）先生的問題”是：我們怎樣躲避不存在的恐懼?不只是對個體的死亡，而且是對存在性虛空的恐懼?無論是由核戰爭還是由其他手段引起的全球性災難的可能性，都阻礙著我們去相信下述假設：人類作為物種的生命不可避免地比人類的任何個體的生命更長久。

沒有一個人能確切地知道，上述全球性災難的可能性究竟離我們有多遠。只要存在威懾因素，就必然存在爆發戰爭的可能；因為，只有相關當事人原則上準備使用他們持有的武器時，威懾才有意義。不論其對武器裝備和軍事組織或者世界政治有多么“內行”，沒有人能夠說威懾因素是否“有效”，因為最多可以說到目前為止還沒有發生戰爭。不論意識多么模糊，外行的非專業人士不可能沒有意識到這些內在的不確定性。

這樣的風險環境，必然在實際的個人心里引起深層的焦慮，作為一種平衡，是“作為個人我實在無能為力”的感覺和心理上支撐著相信“無論如何風險肯定很小”。如我所說的，“一切依舊如常”是信任和本體性安全得以穩固的基本要素；而且，毫無疑問，就如其適用于信任關系的其他范圍一樣，這種心態也適用于具有嚴重后果的風險。

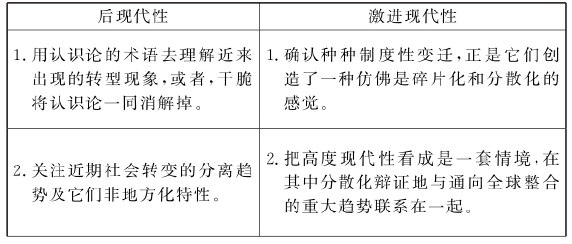
然而明顯的是，具有嚴重后果的風險甚至并不只是離我們相距甚遠的偶發事件，人們可以在日常生活中忽略它，盡管要在心理上付出一定代價。這樣的風險，以及其他許多可能威脅到人們生命或者對人們有重要影響的其他風險，已經直接進入到我們日常生活的中心。例如，污染所造成的危害已經影響到成人和孩子的健康，一些有毒食品或影響到食品營養構成的東西，也已經不是什么杜撰的事情。同樣，大規模的技術變遷（如再生技術）也已經影響到了人們的生活機會。在許多情況下，渾然一體的風險和機會是如此之復雜，以至于對個人來說，在什么情況下應該信任特定的系統或體系，在什么情況下應中止這種信任，是極為困難的事情。例如，在據說所有種類的食品都含有這種或那種毒素的時候，在營養學家們關于什么樣的飲食會“對你有益”的建議隨著科學知識的飄動不定而變化不居的時候，一個人又怎么能做到“健康地”飲食呢?

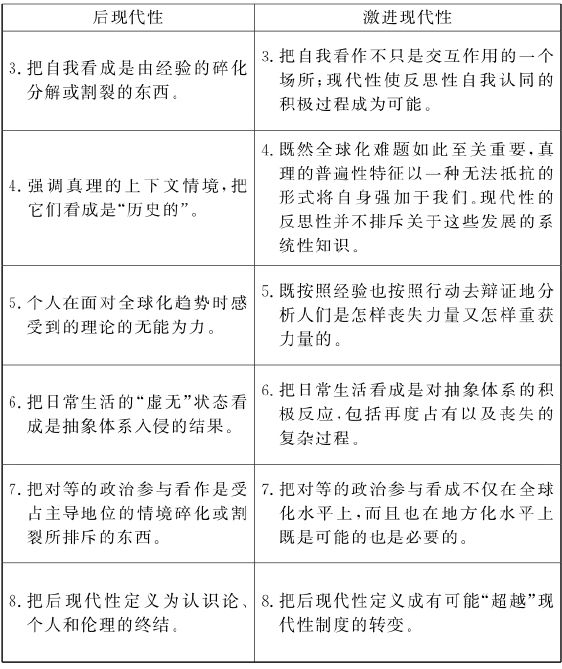
信任與風險，機會與危險，現代性的這些兩極相互矛盾的性質滲進了日常生活的所有方面，也影響著地方化和全球化之間的相互嵌入過程。就大多數沖擊著個人生活的抽象體系來說，實用主義的接受態度是可行的，但正是因為它的性質，這樣一種態度不可能自始至終地在所有的活動場合中持續下去。鋪天蓋地而來的專業化信息，就如在同事、朋友和密友間一個接一個不斷傳播的消息一樣，常常都是零碎不全和相互矛盾的。[[26]](#_26_130)在個人的層面，必須作出決定，必須制定政策。隱私，或避免競爭性的卷入，可能受到基本樂觀的態度、悲觀主義的態度和實用主義的接受態度的支持，也能夠在許多方面服務于日常的“生存”目的。但是隱私也可以成為積極卷入的修飾，甚至對那些持有冷漠和犬儒態度的人那里，它也兼容。重復一遍，就現代性嵌入我們生活中的安全與危險的平衡而言，再也沒有什么“他人”存在了：沒有一個人能夠完全置身事外。在許多情況下，現代性條件激發的是積極的行動而不是隱私，這既是由于現代性內在的反思性，也是因為在現代民族國家的多極體系內，集體性組織獲得了大量機會。

## 對后現代性的異議

這里我簡要回顧一下本書開章時提出的問題，同時也展望一下本書的結尾部分。我曾經尋求提出對當今時代的一種解釋，它對通常認為我們已進入了后現代性的觀點提出了挑戰。一般認為，關于后現代性的種種概念（它們大多源自后結構主義的理論）應包含一些有別于其他概念的組成部分。這里，我把后現代性概念同我的選擇性立場相比較，后者我稱之為激進現代性（見表二）。

表二：“后現代性”概念和“激進現代性”概念的比較





【注釋】

[[1]](#_1_205) 彼得·伯格：《無歸宿的意志》（Perter Berger，The Homeless Mind，New York：Random House，1973）。

[[2]](#_2_196) 于爾根·哈貝馬斯：《交往行動理論》（Jurgen Habermas，The Theory of Communicative Action，Vol.2，Cambridge，Eng.：Polity，1987）。

[[3]](#_3_189) 馬克斯·霍克海默：《工具理性批判》（Max Horkheimer，Critique of Instrumental Reason，New York：Seabury，1974），），第94頁。

[[4]](#_4_187) 克勞德·費希爾：《住在朋友中間》（Claude Fisher，To Dwell Among Friends，Berkely：University of Califonia Press，1982））。

[[5]](#_5_179) 羅伯特·薩克：《消費者世界：作為情境的地點》，第642頁。

[[6]](#_6_173) 對此，可參閱阿蘭·西爾弗的《社會和政治理論中的“信任”》和《社會理論 中友誼：古典自由主義中的個人關系》（Friendship in Social Theory：Personal Relations in Classic Liberalism），油印本（Dept.of Sociology，Columbia University）；格 拉漢姆· 阿蘭：《友誼和親屬關系的社會學》（Graham Allan，A Sociology of Friendship and Kinship，London：Allen and Unwin，1979）。

[[7]](#_7_171) 烏爾里奇·貝克：《人類學的震憾：切爾諾貝利與風險社會的輪廓》，載于 《伯克萊社會學雜志》（Ulrich Beck，“The Anthropological Shock：Chernobyl and the Contours of the Risk Society”，in Berkeley Journal of Sociology），1987年刊，第32頁

[[8]](#_8_171) 勞倫斯· 斯通：《1500—1800年英格蘭的家庭、性與婚姻》（Lawrence Stone，The Family，Sex and Marriage in England 1500—1800，London：Weidenfeld，1977），第282頁。

[[9]](#_9_163) 克里斯多夫·拉希：《無情世界的安息地》（Christopher Lasch，Haven in a Heartless World，New York：Basic，1977），第140頁；并參見他的《微小的自我》（The Minimal Self，London：Picador，1985），他在書中對自戀（narcissism）有了更 清晰的概括，并對“生存至上”（survivalism）作了進一步的闡述。

[[10]](#_10_161) 烏爾里奇·貝克：《風險社會》（Ulrich Beck，Risikogesellschaft：Auf dem Weg in eine andere Moderne，Frankfurt：Suhrkampf，1986），第7頁。

[[11]](#_11_157) 歐文·格林等編：《核冬》（Owen Green，et al.，Nuclear Winter，Cambridge，England：Polity，1985）。

[[12]](#_12_151) 貝克：《風險社會》。

[[13]](#_13_147) 喬·貝利：《悲觀主義》（Joe Bailey，Pessimism，London：Routledge，1988）。

[[14]](#_14_143) A.J.朱哈爾編：《社會中的風險》（A.J.Jouhar ed.，Risk in Society，London：Libbey，1984）；杰克·道伊和保羅·勒弗雷爾：《風險與機會》（Jack Dowie and Paul Lefrere，Risk and Chance，Milton Keynes：Open University Press，1980）。

[[15]](#_15_143) （Cf.W.Warren Wagar，Terminal Visions，Bloomington：University of Indiana Press，1982）。

[[16]](#_16_143) 卡洛林·絲：《金色時光》（Carolyn See，Golden Days，London：Arrow，1989），），第126頁。

[[17]](#_17_137) 羅伯特·杰伊·利夫頓與理查德·福爾克：《不可防御的武器》（Robert Jay Lifton and Richard Falk，Indefensible Weapons，New York：Basic Books，1982））。

[[18]](#_18_133) 蘇珊·桑塔克：《艾滋病及其隱喻》（Susan Sontag，AIDS and Its Metaphors，Harmodworth：Penguin，1989）。

[[19]](#_19_134) 雷蒙德·威廉斯：《奔向二〇〇〇》（Raymond Williams，Towards 2000，London：Chatto，1983）。

[[20]](#_20_132) 多蘿西·羅伊：《與炸彈共同生活》（Dorothy Rowe，Living with the Bomb，London：Routledge，1985）。

[[21]](#_21_133) 參見J.L.西蒙和H.卡恩：《資源豐富的地球》（J.L.Simon and H.Kahn，The Resourceful Earth，Oxford：Blackwell，1984）

[[22]](#_22_133) 參見喬·貝利：《悲觀主義》。

[[23]](#_23_133) 這個術語來自安迪·賈甘納特（Hindi Jagannath）著《世界的主宰》，它是牧牛神訖里什那（Krishna）的頭銜；這種偶像每年都要駕在一輛巨型汽車上招搖過市，據說它的崇拜者把自己拋向車下，讓輪子把自己碾碎。——譯注

[[24]](#_24_131) 克利福德·格爾茨：《地方性知識》（Clifford Geertz，Local Knowledge，New York：Basic Books，1983）。

[[25]](#_25_129) 索爾·畢羅：《赫佐格》（Saul Bellow，Herzog，Harmondworth：Penguin，1964），第323頁。

[[26]](#_26_129) 作為大量不明確案例中的一個，如環已基氨基磺酸酯和美國當局的案例，環已基氨基磺酸酯是一種人造甜味香料。一九七〇年以前，它在美國得到了廣泛的使用，食品和藥品管理部門（FAD）把它劃為“普遍認可的安全香料”。當科學研究得出結論說，服用了大劑量的該香料的老鼠容易患某種癌癥時，FAD就改變了它的態度，環已基氨基磺酸酯被禁止作為食品原料使用。在七十年代和八十年代初，越來越多的人開始飲用低卡路里飲料，因而制造商開始對FAD施加壓力要求改變它們的態度。一九八四年，FAD的一個委員會宣布它根本就不是一種致癌因素。一年以后，國家科學院干預了，它們得出了一個不同的結論。在關于這個項目的報告中，國家科學院宣布，環已基氨基磺酸酯在與糖精一塊兒使用時是不安全的，雖然它單獨作為一種香化劑使用時也許是無害的。參見詹姆斯·貝林尼：《高科技的大毀滅》（James Bellini，High Tech Holocaust，London：Tarrant，1986）。

# 第五部分

## 駕馭猛獸

我們，作為整體的人類，究竟在什么程度上能夠駕馭那頭猛獸?或者至少，能夠引導它，從而降低現代性的危險并增大它所能給予我們的機會?現在我們怎么會生活在一個如此失去了控制的世界上，它幾乎與啟蒙思想家們的期望南轅北轍?為什么“甜蜜理性”（sweet reason）的普及并沒有創造出一個我們能夠預期和控制的世界?

有好幾個因素都能說明問題，但不管怎么說，它們都不是利奧塔和其他人的觀點，后者認為我們再也沒有任何可行的辦法來維護知識的有效性。第一種可以叫設計錯誤。現代性與抽象體系是不可分的，后者為跨越時—空的社會關系的脫域提供了基礎，既擴展了社會化的自然，也擴展了社會領域本身。也許，它們當中有太多的設計錯誤，導致了體系出錯，并把我們從計劃好了的發展路徑中甩了出來?很明顯，我們可以把設計錯誤這個概念用于社會體系和自然體系，前者是帶有明確的“預期目的”而建立起來的。從原則上說，任何社會組織，都可以根據它在多大程度上是否達到了某一目標，是否提供了某類服務而得到估價；社會化自然的任何方面，也可以根據它在多大程度上滿足了人類的特殊需要，或是否產出了我們不需要的結果而受到評價。在上述兩種情境下，設計錯誤無疑是司空見慣的。但同樣地，從原則上說，就依賴于社會化自然的體系而言，似乎沒有什么理由認為我們不應該根除設計錯誤。如我們將要看到的那樣，社會體系方面的情況卻更復雜，更困難。

第二個因素是我所說的操作失誤。任何抽象體系，不論它設計得如何盡善盡美，也不會按人們所假設的那樣完美地運作，因為操作人員會有失誤。無論對社會體系還是對自然體系，都是如此。與設計錯誤不同，操作失誤似乎是無法徹底消除的。當然，一個優秀的設計可以使操作人員失誤的可能性非常小，嚴格的培訓和紀律也能實現這一點；但是只要有人類的參與，風險必然存在。如在切爾諾貝利核事故中，災難的根本原因就在于操作緊急關閉系統的過程中出現了錯誤。我們可以對物理世界運行中的風險作出數學式的計算，例如可以算出觸電后死亡的風險有多高。但是，操作失誤的因素就不能有效地被計算出來。

然而，設計錯誤和操作失誤都不是導致現代性的不確定性的最重要因素。前面曾簡要地提到過兩個最重要的因素，它們是：未預期的后果和社會知識的反思性或循環性。設計錯誤和操作失誤顯然都在未預期后果的范疇之內，但是這個范疇包含的意思要廣泛得多。不論一個體系的設計多么完善，也不管對它的操作多么有效，其實際的運作總是在被引入到其他系統和人類活動的范圍以后才發生，所以，我們對它的種種后果就不可能都能料事如神，原因之一就是構成社會世界的系統和人類活動的復雜性。但是，即使我們想像世界（包括人類活動和物質環境）只是一個單一設計的系統（雖然在實際上這是不可能的），未預期的后果也還是會存在。

原因就在于社會知識的循環性，它首先影響到的是社會領域而非自然領域。在現代性條件下，新知識不斷被嵌入到社會中去，就其性質和作用而言，社會領域從來就不是一個穩定的環境。新知識（概念、理論、發現）不僅更清楚地描繪了社會世界，而且也改變了它的性質，使其轉向新的方向。這種現象的影響，對那猶如猛獸的現代性來說，是極其重要的，它既影響到社會化自然，同樣也影響到社會制度本身。雖然關于自然界的知識并不以直接的方式影響自然界，但社會知識的循環卻能通過抽象體系中的技術構成而與自然要素發生碰撞。

由于所有這些原因，我們并不能掌握“歷史”，并使其屈從于我們的集體目標。即使我們在自己的活動中創造和再創造了社會生活，我們也仍然不能完全控制它。而且，剛才提到的所有這一切，都假設了利益和目標的同質性，但實際上就人類整體而言，這肯定是不能視之為理所當然的東西。另外兩種前面提到過的影響，即不同的權力和價值的作用也很重要。在某種意義上說，世界是“單一”的，但是卻被不平等的權力嚴重地撕裂開了。現代性最有特色的圖像之一，便是它讓我們發現，經驗知識的發展本身，并不能自然而然地使我們在不同的價值觀念之間作出選擇。

## 烏托邦的現實主義

然而這并不意味著我們應該（或者，我們能夠）放棄駕馭那頭猛獸的努力。將具有嚴重后果的風險降到最低點，超越了所有的價值和所有相互排斥的權力分化。“歷史”沒有站在我們這一邊，它沒有目的，也沒有給我們提供任何保證。但是，面向未來的理論之嚴重反事實（counterfactual）性質，作為現代性的反思性的基本要素，既有肯定的也有否定的作用。我們必須正視另外的可供選擇的未來，傳播它們實際上會有助于實現它們。我們需要做的，只是創造出烏托邦現實主義的模式來。

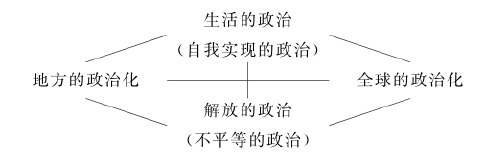
人們也許會認為，這單在術語上就是矛盾的。但是如果我們把它同馬克思的立場相比較，就會看到，情況并不是這樣。按照馬克思把解釋世界和改變世界的實踐聯系起來的批判理論，歷史有一個總體的方向，而且歷史將集中在一種革命的力量上，這就是無產階級，它是一個“世界性階級”。無產階級在自己的身上積累起所有歷史的壓迫的遺產，而在發動革命的過程中，它的行動代表著整個人類。但是，如前所說，歷史沒有目的論，在實現價值的轉變過程中，也沒有任何享有特權的力量。馬克思所主張的，決不只是一種對奴隸主—奴隸關系之辯證法的簡單仿效，而是一種有極富魅力的觀點，因為它認為無特權階級是人類整體利益的真正代表者。但是，盡管它訴諸于為被壓迫者的解放而斗爭的人，我們還是不應該堅持這樣一種觀點。受壓迫者的利益并不是整張布中的一小塊，它們經常還相互抵觸，而且有益的社會變遷常常要求的，是特權階級所掌握的權力的使用。此外，許多有益的變遷是以人們未能預期的方式發生的。

我們必須恪守馬克思主義的原則，即：如果沒有同制度的內在可能性結合起來的話，尋求社會變遷在實踐上就沒有什么作用。正是借助于該原則，馬克思才使自己與烏托邦主義鮮明地區別開來；但是這些內在的可能性本身要受到現代性的反事實性的影響，因此在“現實的”和空想的理論之間，并不需要一種刻意的分割。我們必須用一種比馬克思所處的時代更有說服力的方式，使烏托邦的理想與現實保持平衡。這很容易從具有嚴重后果的風險中得到彰顯。烏托邦式的空想毫無用處，而且可以說，如果把它用于威懾性政治的話，它可能還極具危險性。追尋道德上的確信而不考慮行動的策略和后果，可能會提供一種心理上的安慰，其源自于激進卷入所能夠提出的價值觀。但是如果我們不意識到，在具有嚴重后果的風險環境下，降低危險必須是壓倒一切的目標，這種道德追尋也可能導向一種相反的結果。

對未來不作任何擔保的批判理論，在二十世紀后期應該是什么樣子?它必須具有社會學的敏感性，即對內在的制度性轉變保持警惕，正是現代性使得這種制度轉變成為開放性的和面向未來的；它必須意識到，在具有嚴重后果的風險環境中，道德的承諾和“良好的信念”本身潛在地具有危險性，就此意義而言，它也必然是政治性的（實際上，是地緣政治性的）和富于策略的；它也必須能創造出良好社會的模式，這些模式既不應受民族國家范圍的限制，也不應受現代性的任何一種制度維度的限制；而且，它還必須承認，關于解放的政治要同關于生活的政治（或者，同關于自我實現的政治）結合起來。所謂關于解放的政治，我指的是激進地卷入到從不平等和奴役狀態下解放出來的過程。如果我們能夠一勞永逸地發現，歷史并不服從于奴隸主—奴隸的辯證法，或者說，能夠發現只在某些領域和某些情境下才是如此，那么我們就可以承認，解放的政治不可能是事情的唯一的一面。生活的政治指的是激進地卷入到進一步尋求完備和令人滿意的生活可能性的過程中，而且就此而言，再沒有什么“他人”存在了。這是“免于××的自由”和“獲得××的自由”之間的老式劃分的一種新說法，但是“獲得××的自由”在烏托邦現實主義的框架內必須得到進一步的發展。

解放的政治和生活的政治之間的關系，構成了圖三所顯示的一根軸線。另外一根軸線便是在本書的前面部分一再強調的地方化與全球化之間的聯系。在全球化關系的不斷影響下，解放的政治和生活的政治二者都必然要與這些聯系發生關聯。如我曾表明的那樣，正是在現代性的條件下，自我實現對自我認同具有極為重要的意義。正如那業已牢固建立起來的公正與平等屬于解放政治的理念一樣，“個人的倫理”是生活政治的基本特征。女權主義運動試圖率先把這些聯系相互連接起來。

圖三：烏托邦現實主義的維度



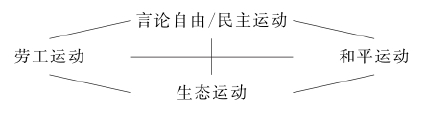
羅滋阿克對那些站在上述政治立場反面的人的批評是有道理的，他們把自我發現這一精神氣質僅僅看成人們在心理上或社會上對現代性較大的制度的不完整性的極端反應。如他所說：“我們生活在這樣的時代，在這里，個人的認同和實現個人尊嚴等非常個人化的經驗，成了破壞性的政治力量的主要成分。”然而，他卻錯誤地認為“個人與地球都受到同一個敵人的威脅：事物的碩大無比”。[[1]](#_1_208)問題在于，遠和近交織在一起，個人和大規模的全球化機制也交織在一起。“大”本身既不是個人的敵人，也不是生活政治需要戰勝的現象。相反，它是個人利益與按章運作的組織之間的協調，這才是我們必須關注的焦點。各種全球性聯系正是個人自我實現的真正條件，包括那些為降低具有嚴重后果的風險而建立起來的聯系。

從性質上來說，上述判斷也適用于世界上那些相對而言現代性影響仍然很微弱的地區。當今時代的轉變發生在一個由富國和窮國之間的差別構成的世界上，現代性制度的擴張，在這個世界上引發了形形色色的相反趨向和影響，如宗教原教旨主義或反動的傳統主義形式。我不打算在本書中詳盡地討論這些問題，完全是由于篇幅的原因，而不是在我們更具體地去理解全球化趨勢的過程中，它們應該受到忽視。

## 未來導向：社會運動的作用

作為在社會生活中具有普遍重要性的激進卷入模式，社會運動為未來可能出現的轉變提供了重要指針。對首先把現代性與資本主義或工業主義聯系起來的人來說，勞工運動是一種典型的社會運動。信奉馬克思的學者把勞工運動看作是“歷史的先鋒”，而他們的批評者卻力圖表明，勞工運動只是在工業發展的早期階段具有變革性的作用，隨后就演變成了各種利益集團中的一支。無疑，資本主義仍然是一種階級體系，勞工運動的斗爭仍然與某種可能“超越”它的東西有關。但是，如果一心一意地只關注勞工運動（雖然，在現代制度發展和資本主義擴張的早期，這種關注在很大程度上被證明是正確的），則只是片面地強調了資本主義或工業主義是現代性的唯一的重要動力。其實，其他的社會運動也很重要，而且它們也能夠與先前勾畫過的現代性多維特性相關聯。

圖四：社會運動的類型



應該結合圖一來看圖四，圖一顯示了現代性的四個制度性維度，實際上可以看作是附加在圖四上的。[[2]](#_2_199)勞工運動是斗爭性的聯盟，它的起源和活動領域都與資本主義企業的擴張有關。不管是改良主義者或是革命黨人，他們都植根于資本主義的經濟秩序之中，都特別想通過工會制度對工作場所進行防衛性控制，或通過社會主義的政治組織去影響或左右國家權力。特別是在現代制度發展的早期階段，勞工運動是爭取言論自由和民主權利的主要斗爭工具。

然而，從分析的角度（并且，在很大程度上，從歷史的角度）看，言論自由和民主運動又是與勞工運動分開的。言論自由和民主運動自身起源于現代國家所實施的監督。它們包括民族主義運動的某些形式，以及爭取普遍參政權利的運動。后者包括早期的資產階級聯盟，馬克思曾輕蔑地把它們看成本質上是以階級為基礎的集團。雖然馬克思的這個判斷是完全正確的，但他試圖用化約或還原的方法把“資產階級的權利”僅僅看作是階級統治的表述形式，就此而言，他錯了。這樣的權利，以及為獲得、保衛、擴大它們而開展的斗爭，在現代資本主義和國家社會主義的政治秩序中，具有普遍的意義。監督領域是為自己的權利而進行斗爭的場所。

勞工運動和言論自由/民主運動都很“老”了，也就是說，還在本世紀以前，它們在某些形式方面已經建立得相當完善了。其他類型的社會運動更有“朝氣”，也就是說，它們在最近幾十年才逐漸占據了主導地位。可是它們的朝氣有可能被夸大了。和平運動的斗爭場所是控制暴力手段，包括軍事的和警察的手段。“和平”在這里，像“民主”一樣，也必須被看作是一種斗爭性的概念，在和平運動進入到國家或軍事組織領域的過程中，這一斗爭性概念是極為關鍵的。某些受到宗教價值影響的和平主義運動可以回溯到戰爭工業化的早期。如果它們今天又表現出了特別的重要性，毫無疑問主要是由于具有嚴重后果的風險不斷增長的結果，它既與戰爭的爆發相關，也與核武器成了當今時代的核心內容相關。

生態運動的斗爭場所（反文化[counterculture]運動也可歸入該類型）是人化環境。我們可以從十九世紀發現今天的“綠色”運動的早期形式的蹤跡。最早的“綠色”運動曾經受到浪漫主義的強烈影響，它是力圖反對現代工業對傳統的生產模式和社會圖景的沖擊。由于工業主義不能立刻與資本主義相區別，特別是在它們施加給傳統生活模式的毀壞結果方面更是如此，這些綠色運動的團體經常更容易與工人運動結盟。二者在今天的分離反映了對具有嚴重后果風險的高度意識，而正是工業化的發展（無論它是否是在資本主義保護下組織起來的）導致了這種風險。當然，生態運動關心的不只是具有嚴重后果的風險，它也關注人化環境的其他方面。

社會運動為我們顯露了可能的未來曙光，而且在某些方面，它們成了通向未來的車輪。[[3]](#_3_192)但是，特別重要的是，按照烏托邦現實主義的觀點，社會運動并非必然地（甚至唯一地）就是如下變遷的基礎，這些變遷有可能把我們引向一個更為安全也更為人道的世界。例如，和平運動在喚起覺悟和限制軍事威脅的戰略方面就非常重要。可是，其他的影響，包括民意的力量，商業公司和國家的政策，以及國際組織的活動，也都對基本的改革具有相當重要的意義。烏托邦現實主義的觀點承認權力是不可避免的，而不認為只要使用權力就一定有害無益。最廣義的權力是實現目標的工具。在全球化加速發展的情況下，最大限度地抓住機會并把有著嚴重后果的風險降到最小，需要協調權力的使用。這對解放政治和生活政治來說，都是如此。同情弱者的困境是所有解放政治的內在組成部分，但是實現解放的目標通常又要依賴特權階層的代理人的參與。

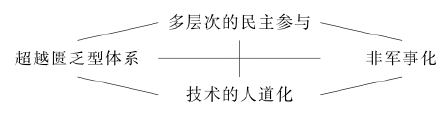
烏托邦的痕跡在這里當然相當明顯，但是，究竟在多大程度上權力中心的代理人將參與那有可能削弱其地位的運動?若對此持樂觀態度將是極為短視的。商業公司的利益經常與政府的利益背道而馳，而后者又常常只關心自己的局部問題。所有這些再也沒有“他人”的日程，都可以從利益分化的角度重新被確立。社會運動也不比業已建立起來的組織更能避免這種傾向。然而權力并不總是用于局部目標，或者總是作為一種鎮壓的工具，現實主義的要素還保留在權力的核心位置。

## 后現代性

當前，我們生活在一個高度現代性的時期。超越了現代性又將是什么?我們能夠對后現代性這個概念給予任何確定的含義嗎?我們能夠建立什么樣的烏托邦?這個烏托邦作為面向未來的“工程”，能與發展的固有傾向（immanent trends）相聯系，并因而是現實的嗎?

我認為，我們能夠指認出一種后現代性的輪廓，而且，的確存在著種種重要的制度性傾向，它表明后現代的秩序是能夠實現的。后現代體系在制度上將是復雜的，我們可以沿著前面勾畫過的現代性的四個維度，而把后現代性看作是代表了“超越”現代性的一種運動，就如圖五所顯示那樣（注意與圖一和圖四的直接對照）。如果其中某一維度的轉變確實發生了，它也不會自動地與其他維度密切協調，而且，在實現轉變的過程中，多元化的行動主體將會卷入進來。

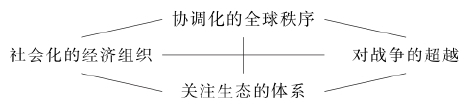
圖五：后現代秩序的輪廓。



首先，對資本主義的超越是什么?如果它仍然是社會主義的話，大概它很少有與現存的社會主義社會相似的東西，后者當然明顯地與資本主義國家大相徑庭，它構筑了一種經濟上低效、政治上集權的工業化的管理模式。當然，“社會主義”指涉的東西有著太多的差異，以至這個術語簡直就是無所不包，它可以是任何特定思想家所希望看到的任何一種社會秩序的創立。如果社會主義只意味著嚴密的計劃生產，并主要在民族國家的經濟體系內組織生產，社會主義肯定就會衰落。二十世紀的一大發現，是那些具有復雜系統的社會—經濟組織（例如，現代經濟秩序），不可能有效地屈從于控制論。這些體系所預設的詳盡而持久的信號是從“下面”由低輸入的單元去實現的，而不是由于上層的指導而實現的。

如果這還只是停留在民族國家范圍內的經濟的話，那么在世界范圍內，就更是如此。而且，如表六所顯示，我們必須在全球層面上想像出一個后現代時期。市場確實提供了在復雜的交換體系中發揮作用的信號裝置，但是，正像馬克思準確判斷的那樣，市場也維持著（甚至還積極產生著）主要的剝奪形式。僅僅從解放政治的角度來思考，超越資本主義將意味著超越資本主義市場所帶來的階級劃分。生活政治還會使我們看到更深層的東西，它將進一步超越用經濟標準決定人類的整個生活狀況這樣的環境。這里我們發現了適用于全球范圍的超越匱乏型體系（post-scarcity system）的可能性。

圖六：超越匱乏型體系的維度。



如果只是主張資本主義市場必須加以“規制”，以便消除其反復無常的特性，那就會把我們引向兩難的境地。使市場服從于統制一切的力量的中央控制，不僅經濟上沒有效率，而且導向政治上的集權主義。另一方面，任市場在基本上沒有限制的情況下去自由發展，就會在生活機會上制造許多群體差異和地區差異。可是，超越匱乏型體系使我們得以超越這種兩難困境。因為，當主要的生活物品不再匱乏的時候，市場標準就只能起到信號的作用，而不再是維系隨處可見的剝奪機制了。

但是，我們也許要問，在這個以國家和地區之間，特別是在業已工業化和欠工業化的國家之間的大量不平等仍然是主要問題的世界上，在資源不僅有限而且已經成了壓力的情況下，超越匱乏還能是一個有意義的概念嗎?讓我們反過來問一句，為了尋求一個不是沿著自我毀滅之路而行的世界，我們還有其他的選擇嗎?追求資本主義的積累不可能無限制地進行下去，因為在資源方面它不可能自我維系。當然，某些資源本來就很稀缺，但大多數資源原本并不少，所謂“匱乏”，除了保證肉體存在的基本需要之外，是相對于社會地界定的需求和特殊的生活方式而言的。超越匱乏型秩序將包含對社會生活方式頗富意義的改造（參見圖六），在其中對經濟持續增長的期望將不得不有所調整，重新分配全球財富的呼聲也將日趨高漲。然而，在創造出這樣變遷的動力行將來臨之際，仍有許多問題可展開討論，討論將會提供出可以在這種變遷中具體實施的有關政策。有證據表明，生活在經濟發達國家中的許多人患有“發展疲勞癥”，而且，有更多的證據表明，人們普遍意識到，無休止的經濟增長并沒有價值，除非它能積極地改進大多數人的生活質量。[[4]](#_4_190)

超越匱乏型體系即使最初只在世界較為富裕地區發展起來，也必須在全球范圍內進行協調。就跨國公司之間或民族國家政府之間為了控制資本和商品的國際間流動而達成的協議而言，世界規模的社會化經濟組織已經以某種形式存在了。有一點似乎是肯定的，即不管具體采取什么樣的形式，這樣的國際組織都將年年增加。如果它們在向超越匱乏型經濟機制過渡方面得到加強，那么它們的作用就更是信息性的而非規制性的。也就是說，它們可以幫助協調全球的經濟交流，用不著去扮演“發揮控制作用的統治者”的角色。盡管這聽起來（而且本身就）還相當模糊，然而已經有一些可能的經濟秩序模式，這些模式所提出的原則是可以被采納的。[[5]](#_5_182)

如果來看看現代性的第二種制度性維度，即監督與行政權力，某些傾向也是相當明顯的。在民族國家內，監督活動的加強導致了對民主參與的壓力的逐漸增加（雖然并非不存在明顯的對應傾向）。盡管很明顯，“民主”這個術語所覆蓋的具體政體范圍極為廣泛，但在今天的世界上，實際上沒有哪個國家宣稱自己不是“民主”國家，這決不是什么偶然的巧合，也不只是具有修辭學的意義。凡是那些標榜自己是“民主國家”的，總有些使公民卷入政府程序的過程，無論在實踐上這種卷入是多么地微不足道。原因何在?因為現代國家的統治者發現，有效的政府需要臣民的積極默認，而這種積極默認的形式在前現代國家既無可能，也無必要。[[6]](#_6_176)然而，多元政治（即“政府對被認為是政治上平等的公民所作選擇的連續不斷的回應”[[7]](#_7_174)）的傾向，目前卻僅僅集中在民族國家的水平上。既然民族國家的地位在全球體系中正在發生變化，而地方組織的新形式在它的水平以下以及其他國際組織在它的水平以上都在不斷增加，我們有理由期望民主參與的新形式將嶄露頭角。例如，它們可能采取這樣或那樣的形式，促進在車間、地方性協會、媒介組織以及各種類型的跨國組織中的民主參與程度。[[8]](#_8_174)

就國家間的關系而論，有一點似乎很明顯：一種更需要協調的全球性政治秩序大概正在浮現。日益全球化的趨勢多少迫使著國家間在那些以前它們可能更愿意單獨處理的問題上持合作態度。在十九世紀末，許多第一代討論全球化的學者們都相信，隨著全球聯系的日益增強，一個世界性的政府會自然而然地出現。這些作者低估了民族國家主權的自主性程度，而且，在可見的將來，似乎也不可能出現任何類似于民族國家形式的“大世界政府”。或者，也可以反過來說，“世界政府”可能要包括由各個國家提出的合作性的全球政策構架，包括代替超級大國格局的解決沖突的合作性策略構架。無論如何，全球性的這種傾向看起來是強烈而明顯的。

至于談到軍事權力，向戰爭工具消亡的世界過渡的機會似乎還是微乎其微。因為全球的軍費開支每年都在上升，技術創新在武器生產方面經久不衰。可是，也存在著現實主義的有力因素，它預示著一個無戰爭的世界。這樣一個世界內在地存在于戰爭的工業化過程中，也存在于在全球范圍內民族國家變化著的立場中。如同我們前面曾經提到過的，隨著武器的工業化的擴散，克勞塞維茨的名言實際上已經過時了；在國家間的邊界大多已經確定和民族國家事實上覆蓋了整個地球的每一寸土地的情況下，領土擴張已失去了它曾經有過的意義；最后，全球范圍越來越明顯的相互依賴，拓寬了這樣的一些領域，在其中，所有的國家都有著相似的利益。設想一個完全沒有戰爭的世界無疑是烏托邦，但在現實中它卻決非毫無依據。

同樣的情況也適用于人化環境。持續不斷的技術革命是從資本積累和軍事規則中獲得原動力的，但是它們一旦開始運轉起來，便有了自己的推力。推廣科學知識和展示技術創新中的先進效率，無疑是頗有影響力的一個驅動因素。正如J.艾盧爾所說，一旦技術創新成為一種常規，就會有一種強烈的慣性：

技術從來就沒有促進過任何事物，因為它是被人們從后面推動的。技術人員并不知道他工作是為了什么，而且一般說來他也不關心……并不存在一個明確號召的目標；他后面的引擎強迫著他工作，而且不能容忍任何東西阻止機器的運轉……技術因素的相互依賴使得大量“解決問題的高招”成為可能，由于這些高招，難題也就不再成其為難題了。[[9]](#_9_166)

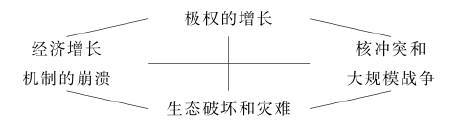
目前，技術創新的過程，以及更一般地說，工業發展的過程，仍然在加速而不是減緩。隨著生物技術的發展，技術進步影響著我們作為人類的物質構造，同樣也影響著我們生活于其中的自然環境。對無限未來而言，這些創新的豐富源泉將無限制地持續下去嗎?沒有一個人能夠對此充滿信心，但是存在一些明顯相反的趨向，它們部分地是由生態運動（以及其他領域）反映出來的。環境破壞現在受到了廣泛的關注，而且在世界范圍內也成了政府工作的焦點。為了避免嚴重而不可逆轉的破壞，人們不得不面對的，不只是技術的外部影響，而且也包括無限制的科技發展的邏輯。技術的人道化包括把道德問題逐漸引入人類與人化環境之間的，現在還主要是“工具性的”關系之中。

既然具有最嚴重后果的生態問題已經如此明顯地全球化了，降低環境風險的干預形式將必然地也具有全球整體性的基礎。一個總體性的關懷全球的體系可能被創造出來，它的目標將是把世界的生態健康作為一個整體保留下來。詹姆士·拉伍洛克（James Lovelock）提出的“伽亞假設”，提供了一種用可能的方式去設想全球關懷的目標。根據這個觀點，這個星球“展示為一種生物有機體的行為，甚至它就是一個活著的生物”。地球的有機健康是由分散的生態循環維持下來的，這些循環的相互作用構成了一種自我維系的生化系統。[[10]](#_10_164)如果這個觀點可以在分析的細節上得到證明，對全球關懷來說，它就有著明確的含義，即可能更像是保護一個人的健康，而不是栽種一片長得稀稀拉拉的花園。

為什么我們要假設世界上的事件將沿著由這種烏托邦思想為我們所指出的方向發展?顯然，我們也可以不這樣假設，盡管所有關于這些可能的未來的討論，包括本書提出的討論，都由于它們本身而能夠產生某種影響。發展的固有傾向最后也決不比這有什么不同，如果事物真要全然按固有方式發展的話，那么發展的間歇期就會十分漫長，而且還充滿了各種具有嚴重后果的風險。此外，現代性的每一制度維度上的變化都會反過來對其他維度發生影響。對億萬人類來說，每一種變化都可能會造成生命危險的后果。

圖七概略地描述了我們今天所面臨的一系列具有嚴重后果的風險。無論出現了什么樣的新技術（即使它對資本主義的生產是有利的，但對環境安全和軍事安全來說，它卻仍然可以是危險的），對限制全球資本主義的積累來說，都是十分有限的。既然市場在一定程度上是自我調節的機制，那么某些類型的日益增加的匱乏就能夠被逐漸克服，至少，在一個相當長時限內會如此。但是，對無限的資本積累來說，可獲得的資源終究有限，更有甚者，市場要么不觸動“外在事物”（externlities），要么反過來影響它們（如擴大全球性的不平等），而這些外在事物很可能明顯地具有社會性破壞作用。

圖七：現代性的具有嚴重后果的風險



就行政管理資源而言，增進民主參與的傾向的黑暗面則是產生極權的可能。[[11]](#_11_160)監督活動的日益加強反倒提供了許多民主參與的途徑，但是，也增加了壟斷暴力手段并把它作為恐怖工具的利益集團支配政治權力的可能性。正如Z.鮑曼特別清楚地指出的那樣，極權主義與現代性并不是偶然地而是內在地聯結在一起的。[[12]](#_12_154)當然，即使不是全面極權，各種其他不同的壓迫統治形式也體現著極權的特性。

在前面的篇章中，已經充分地談論過了危險的其他形式。由于戰爭的工業化，核沖突的可能性并不是人類在中長期內所面臨的唯一的具有嚴重后果的風險。純粹只使用常規武器的大規模軍事沖突的后果也是毀滅性的，而且由于科學和武器技術的不斷“聚變”，很可能生產出的其他武器形式，它的可怕的威力并不亞于核武器。生態災難的厄運雖不如嚴重軍事沖突那么近，但是它可能造成的后果同樣讓人不寒而栗。各種長遠而嚴重的不可逆轉的環境破壞已經發生了，其中可能包括那些到目前為止我們尚未意識到的現象。

現代性的另一面是，當事實上地球上再也沒有神志清醒的人的時候，剩下的就只能是“昆蟲與青草的王國”了，或者，是一組破敗不堪和外部受到嚴重傷害的人類社區。沒有任何神靈會拯救我們，而且也沒有任何歷史目的論能保證后現代性的第二個方面將不會取代它的第一個方面。警告已成了陳詞濫調，它讓人如此熟悉，以至成了反事實性的日常生活；可是，像所有的風險警報一樣，這一警告也可能確實是真的。

【注釋】

[[1]](#_1_207) 西奧多·羅滋阿克：《個人或行星：工業社會的創造性分解》（Theodore Roszak，Person/Planet：The Creative Disintegration of Industrial Society，London：Gollancz，1979），第28—33頁。

[[2]](#_2_198) 在圖四中有一個明顯的疏漏：女權主義運動。與這里所區分的現代性維度以及與本書作為一個整體的更廣泛的討論相關聯，我們應該怎樣給女權主義定位?首先，應該強調，像所有的社會運動一樣，女權主義也參與進了現代性的反思性。發端于旨在確保政治和經濟平等權利的婦女解放運動，女權主義逐漸發展成為關注性別關系是怎樣建構起來的運動。性別是什么，以及它怎樣構成了個人認同的基本內容，今天成了可能導致深刻轉變的意義重大的問題。第二，這些問題與自我作為反思性對象也密切相關，因為所有個人都是在學習的過程中培育出自己的性別（gen-der）的，而關于自我發展的意識是后來又被不斷維系和改變的。第三，與第二點類似，女權主義所強調的某些更深層的現象，并不僅僅是現代性帶來的，在所有已知的社會秩序的形式中，它們也以這樣或那樣的方式被發現了。因而，女權主義運動的目標是復雜的，并且橫切了現代性的整個制度性維度。可是，女權主義也許提供了反事實性思考（counterfactual thinking）的源泉，它以一種十分基本的方式對后現代性作出了貢獻，對此我將要給予討論。

[[3]](#_3_191) 阿爾伯托·梅魯西：《當今流浪者》（Alberto Melucci，Nomads of the Present，London：Hutchinson，Radius，1989）。

[[4]](#_4_189) 伊恩·米爾斯與約翰·歐文：《進步的貧困》（Ian Miles and John Irvine，The Poverty of Progress，Oxford：Pergamon，1982）。

[[5]](#_5_181) 威廉·奧普哈斯：《生態學與匱乏型政治》（William Ophuls，Ecology and the Politics of Scarcity，San Francisco：Freeman，1977）。

[[6]](#_6_175) 在《民族國家與暴力》一書中，我對此作了論證。

[[7]](#_7_173) 羅伯特·A.達爾：《多元政治》（RobertA.Dahl，Polyarchy，New Haven：Yale University Press，1971），），第1—2頁。

[[8]](#_8_173) 參見大衛·赫爾德：《民主模式》（David Held，Models of Democracy，Cambridge，Eng.：Polity，1987）。

[[9]](#_9_165) 雅克·艾盧爾：《技術社會》（Jacques Ellul，The Technological Society，London：Cape，1965），第89頁。

[[10]](#_10_163) 馬丁·拉奇：《社會生態學：對后工業社會的探索》（Martin Large，Social Ecology：Exploring Post-Industrial Society，Gloucester：Hawkins，1981），第14頁。

[[11]](#_11_159) 參見吉登斯：《民族國家與暴力》，第十一章。

[[12]](#_12_153) 齊格蒙特·鮑曼：《現代性與大屠殺》（Zygmunt Bauman，Modernity and the Holocaust，Cambridge，Eng：Polity，1989）。

# 第六部分

## 現代性是一個西方化的工程嗎?

在本書討論現代性的整個過程中，沒有怎么提到處于所謂的發達國家活動范圍以外的世界更廣闊的地區。當談論現代性時，我提到了起源于西方的制度性轉變。在什么程度上現代性是西方的?為了回答這個問題，我們必須考慮到現代性的各種在分析上可以被分開的特性。就制度方面而言，在現代性的發展中，有兩種不同的組織特別重要：民族國家和系統的資本主義生產。它們二者都在歐洲歷史的具體情境中有著自己的根基，而且以前的時期或是其他的文化背景中很少有什么事物與此類似。如果說后來它們在彼此的密切結合中，席卷了整個世界，這首先是因為它們所創造出來的權力。在全球發展的趨勢之外，在維持全面自主方面，沒有任何其他更傳統的社會形式能夠與這種權力抗爭。就這兩大變革力量所孕育出的生活方式而言，現代性與眾不同地真是一個西方化的工程嗎?對這個問題的直截了當的回答是：“是的”。

本書強調，現代性的根本性后果之一是全球化。它不僅僅只是西方制度向全世界的蔓延，在這種蔓延過程中其他的文化遭到了毀滅性的破壞；全球化是一個發展不平衡的過程，它既在碎化也在整合，它引入了世界相互依賴的新形式，在這些新形式中，“他人”又一次不存在了。它創造了風險和危險的新形式，同時它也使全球安全的可能性延伸到了力所能及的遠方。現代性，從其全球化傾向而論，是一種特別的西化之物嗎?非也。它不可能是西化的，因為我們在這里所談論的，是世界相互依賴的形式和全球性意識。可是，討論和處理這些問題的方式將不可避免地也會用到源于非西方背景的概念和策略。因為無論是現代性的激進化還是社會生活的全球化都決不是一個已經完成了的過程。既然世界文化的多樣性是一個整體，對現代性這種制度作出多種反應就是可能的。“超越”現代性的運動已經出現在全球體系之中，這個體系的特點是財富和權力的極大不平等，而且這些運動不可能不受這些不平等的影響。

現代性的全球化不僅僅體現在它的影響上，而且也體現在知識的反思性上，這種反思性對現代性的動力機制來說是至關重要的。就此而論，現代性是獨具特色的西化的東西嗎?對這個問題必須作出正面的回答，盡管對此有一些明確的限定。從傳統的內生性向現代的反思性的劇烈轉變，不僅導致了與以前的斷裂，而且也使其與其他文化斷裂。既然理性不可能為自己提供最終的正當性，假稱這種斷裂不是建立在文化（和權力）之上，就毫無意義。然而，權力并不一定必然地能處理那些由現代性的反思性的蔓延所帶出的問題，特別是在話語式爭辯模式被普遍接受和尊重的情況下，就更是如此。話語式爭論，包括屬于自然科學有機組成部分的爭論，涉及到的標準常常超過了文化的差異。如果這類爭論正普遍被認可為一種解決爭端的手段，則這里就不存在什么“西化”的問題。可是有誰能說對這種認可的普遍化所可能施加的限制是什么樣的呢?因為激烈的懷疑本身也總是受到懷疑，因此激烈的懷疑也是一種遭致嚴厲抵抗的原則。

## 結　語

最后，讓我對這本書的論題作一個簡要概述。首先，在工業化社會中，某種程度上在整個世界中，我們正進入一個高度現代性的時期，它擺脫了傳統中的穩定關系的支撐，而且，也喪失了相當長一段時間以來一直都顯得如此固定的（對于“內部”和外部的人均是如此的）“優越地位”：西方的統治。盡管現代性的組織者在尋找某種確定性去取代從前確立的教條，現代性還是有效地融入了制度化了的懷疑精神。在現代性條件下，所有的知識，自身都是循環性的，盡管“循環”在自然科學和社會科學中的含義有所不同。在前者，它考慮的是這樣的事實，即科學是純粹的方法，所以“業已接受的知識”的所有基本形式原則上都是可以被拋棄的。社會科學假定了一種雙重意義上的循環，它們對現代制度來說是極其關鍵的。社會科學創造的所有知識，原則上都是可修正的；并且，當它們循環性地往來于它們所描述的環境時，實際上它已經是“修正”過的知識了。

現代性內在就是全球化的，而且這種現象的不確定后果與它的反思特性彼此循環，構成了一種由事件組成的領域，在其中風險和傷害有著獨特的品質。現代性的全球化傾向，既是客觀的也是主觀的，它們在地方和全球兩極所發生的變遷的復雜辯證法中，把個人同大規模的系統聯結起來。許多經常貼著后現代性標簽的現象，實際上關系到生活在這樣一個社會中的經驗，在那里在場和缺場以歷史性的獨特方式交融在一起。進步變得空洞無物，而現代性的循環卻生了根。而且，從側面來看，生活在這樣“一個世界”中，每天攝入的信息量有的時候簡直就勢不可擋。然而，這并不意味著文化的碎化及其消解于無中心的“符號世界”。在存在著具有嚴重后果的風險因而麻煩不斷的背景下，這同時既是主體轉變也是全球社會組織轉變的過程。

現代性內在地是指向未來的，它以如此方式去指向“未來”，以至于“未來”的形象本身成了反事實性的模型。盡管也可以有別的理由，但我仍然以此作為烏托邦現實主義概念的基礎。期待未來本身成了現在的一部分，因而它與未來將怎樣發展重新關聯在一起；烏托邦現實主義將“打開窗口”以迎接未來，并與正運作著的制度化傾向連接起來，正是由于這種傾向，政治的未來才內在地是在場的。這里我們再次回到本書以此開篇的時間問題上。就最初提到的作為現代性的動力基礎的三個基本部分而論，一個后現代世界可能會像什么?因為，如果有一天，現代制度在很大程度上被超越了，那么它們也就有必要從根本上加以改變。作為結論，只須對此略加評論就夠了。

烏托邦現實主義的理想，與現代性的反思性與短暫性二者，都是對立的。烏托邦的預期對事務的未來狀態劃定了一條底線，這條底線阻斷了現代性的無窮無盡的開放特性。在一個后現代世界，時間和空間在它們的相互關系中再也不用聽命于歷史性了，很難說它是否暗含了這種或那種形式的宗教復活，但可以想像，將會有一種關于生活的某些方面的穩定性，它會令人回憶起傳統的某些特征。這種穩定性反過來提供本體性安全感的基礎，由于意識到社會的普遍性是受制于人類對它的控制力，這種安全感再度加強了。這將不會是一個“向外崩潰”并變成分散的組織的社會，但毫無疑問，它將以一種復雜的方式將地方和全球交織在一起。這樣一個世界將包括時間和空間的重組嗎?似乎有這樣的可能。然而，考慮到諸多不同的反應，我們應該切斷烏托邦的沉思與烏托邦的現實主義之間的聯系。但是，同本書這種類型的研究相比，它應該是下一步的工作了。