

[首页](#)[公司概况](#)[新闻中心](#)[数字凤凰](#)[主营业务](#)[书香凤凰](#)[投资天地](#)[凤凰家园](#)[凤凰人才](#)您的当前位置: [首页](#) >> [新闻中心](#) >> [行业动态](#)

新闻中心

[凤凰新闻](#)[高管声音](#)[媒体关注](#)[社会责任](#)[行业动态](#)

现时代中的区隔、错置与误读——2013年被“低估”的国外思想文化类图书述评

1、【美】巴林顿·摩尔：《专制与民主的社会起源》，王苗 顾洁 译，上海译文出版社，2013年1月。

2、【匈牙利】卡尔·波兰尼：《巨变：当代政治与经济的起源》，黄树民 译，社会科学文献出版社，2013年1月。

3、【德】瓦尔特·本雅明：《德意志悲苦剧的起源》，李双志 苏伟 译，北京师范大学出版集团，2013年1月。

4、【匈牙利】雅诺什·科尔奈：《思想的力量：智识之旅的非常规自传》，安佳 张涵 译，上海人民出版社，2013年5月。

5、【英】詹姆斯·雷塔拉克：《威廉二世时代的德国》，王莹 方长明 译，北京大学出版社，2013年6月。

6、【美】卡伦·霍妮：《焦虑的现代人》，叶颂寿 译，上海译文出版社，2013年1月。

7、【美】夸梅·安东尼·阿皮亚：《认同伦理学》，张容南 译，译林出版社，2013年4月。

8、【英】蒂莫西·斯迈利 编：《哲学对话》，张志平 译，漓江出版社，2013年6月。

9、【美】约翰·罗尔斯：《罗尔斯论文全集》（全二册），陈肖生 等译，吉林出版集团，2013年3月。

10、【英】齐格蒙·鲍曼：《来自液态现代世界的44封信》，鲍磊 译，杨渝东 校，漓江出版社，2013年3月。

英国思想史家昆廷·斯金纳，曾在《观念史中的意涵与理解》一文的最后这样说道：“试图从思想史中找到解决我们眼下问题的途径，不仅是一种方法论谬误，而且在某种程度上是一种道德错误。而从过去了解什么是必然的，什么是我们自己具体的安排的随机性后果，则是获得自知之明的重要途径之一。”这句话提醒我们，在这样一个错综复杂的时代，我们的“自知之明”如果想要达成，就必须警惕现时代中的各种区隔、错置和误读。易言之，当我们面临各种错综复杂的关系与问题时，我们不能想当然地将之与过去或他者联系起来。很多时候，我们的所谓“联系”，实则可能只是出于自我的一种“预期神话”和“后观意义”。而由之建立的联系，不过是一己之私的主观投射与偏好选择，恰恰会造成古今中西、自我与他者之间的扞格不通，甚至会造就一种自以为是的理性上的傲慢或良知上的傲慢。现时代中的阅读也是这样。

这种常识之见，让我们不敢高估阅读（无论阅读作品还是阅读时代）的积极意义，但也让我们不敢低估其潜在的危险。在阅读过程中，那些人们的先天禀赋、后天习得和信誓旦旦的观念，很可能制造出一种偏见与幻象，导致误读的发生。一旦将之主观武断地用于现实，

必是一种错置。而这，是不会让我们自己觉醒、看清时代，通往一个更加开放和联系的世界的。亦是因此之故，我们下面对那些被新翻译出版的国外的思想类书籍的选择和阅读，是审慎的。之所以说它们被“低估”，原因有二：一是将它们与我们“联系起来去看待”的意义和必要性，还未被穷尽，未得到足够的重视；二是我们的“自知之明”，需要在它们揭示的错误和经验教训中得以证成，仍须对之进行一番理性的“试错”与“证伪”。若有此外的话，那就是因为作品、我们和时代社会之间，往往会形成一种有意或无意的同盟，他们只想看到他们想看到的东西，很容易功利性或随大流地将一些书籍拉入影响史的黑名单，用社会影响或商品的交换价值去看它们。而这太容易陷入自我，或将他者我们化了。

一、在他者的“起源”之处

毋庸置疑，重新思考那些过去的历史、再普通不过的观念和我们已经形成的世界之源，在任何时候都是有意义的。特别对于当下来说，它们可能更为适时，更有鉴照作用。巴林顿·摩尔的《专制与民主的社会起源》与卡尔·波兰尼《巨变：当代政治与经济的起源》二书便是这种思想努力和坚持的证明。这两本书，在视野与内容上都别出心裁，独辟新径，大开大合。前者不仅在时间上纵贯古今（从14世纪到20世纪），在空间上更是横跨东西（从西方的英国、法国、美国到东方的中国和印度）；后者则从“19世纪的文明已经瓦解”这一历史事件，来追溯它的“政治和经济起源”，以及它在20世纪所引发的“巨大转变”。值得我们重视和反思的是，他们所看到的“起源”，与我们的现在之间是否存在某种关联？我们是否在他者的“起源”处，也可以看到自身深处的某些还未被真正解决的问题呢？

之所以如此发问，仍是基于一种将他者和我们自己“联系起来看待”的意图。而至于将不同的两者“联系起来看待”的基础何在，这就需要追溯某种可以共通的起源，在他者的“起源”处那里看到自己。具体说来，如果我们细心，一定可以在上述二书中，看到马克思那若隐若现的身影。巴林顿·摩尔的《专制与民主的社会起源》，从英国的“圈地法”和“圈地运动”说起，认为英国民主制度的建立取决于“农民问题”的消除，而民主的进步，皆是因为看到了社会的进步给农民带来的巨大痛苦和沉重代价。我们知道，马克思当年曾痛斥了这场全国大范围内的“圈地运动”，因为它是一种满带着血腥味的原始积累过程。他对资本主义和市场经济的最初批判，为后来的巴林顿·摩尔对自由民主制度、法西斯主义和东方共产主义这三种政治制度或模式的综合考量，提供了某种“起源性”的启示。在巴林顿·摩尔那里，这三种制度彼此之间是可以相互转化的。其相互转化的可能，当看它们是如何对待“三农问题”的。可以说，无论是哪一种政治制度，它们的产生和嬗变，都不可能与农民脱离关系。如果其只是一味地牺牲农民的利益，剥夺或减弱他们在农业的商业化过程中的主体地位，粗暴地将农村结构整合进国家结构中，都将走向历史的倒退，进而丧失其合法性以及某种积极的“教化”作用。

无论是维持现状还是改变现状，巴林顿·摩尔都在提醒我们，到底是谁在为我们所谓的社会进步埋单，谁在为传统国家的强大和政治权力的雄起承担代价。与有着“农民”情怀的巴林顿·摩尔不同，卡尔·波兰尼更重视19世纪中的自由市场体制，及其所产生的负面作用或某种神话般的后果效应。在《巨变：当代政治与经济的起源》一书中，他颠覆了马克思主义“经济基础决定上层建筑”的这一基本观点，认为事实恰恰相反，人类的经济是“嵌入”在社会关系中的，经济行为或制度，本应该由社会关系和那些非经济的动机所决定。在他看来，人不应当仅仅是一个“经济人”，还可以是一个“观念人”。社会也不应是一个只知道追名逐利的社会，而应是考虑到“责任”与“自由”之统一关系的社会。这里，我们不难

看出，在他的背后，其实除了马克思之外，还站着一个重视社会行动的“意义”“观念利益”和“责任伦理”的马克斯·韦伯。卡尔·波兰尼在该书的最后部分直接地指出，那种自由放任的市场经济实际上是一种“乌托邦”，而“自由主义经济学为我们的理想给出了一个错误的指向”。不过，他对“自由”这一人类的大传统，在社会中想要达成的两难困境还是十分理解：“在一个复杂社会里，如果规制是扩大和加强自由的唯一手段，而这个手段的使用又是与自由本身相对立的，那么这样一个社会就不可能是自由的。”他看重的，可能不在于自由的“终极目的”是否可以完美实现，而是我们能否直面“社会现实”，不去拒绝那些“自由要求”，以及在一个复杂社会中对人类自由权利的坚守。欧文的社会主义发现了这一点，自由主义也发现了这一点。而卡尔·波兰尼将这两种对“社会的发现”综合了起来，并复活了“自由”一词对我们的复杂意义。我们理解他的深沉用心了吗？

不仅仅是上述二者，可能没有得到我们足够正视与理解的人，还有一个叫瓦尔特·本雅明。在《德意志悲苦剧的起源》一书中，本雅明通过对“寄喻”这一在作品与时代中的语言形式和艺术形式的观念史审视，在某种意义上揭示了“古今之争”（古典主义和现代主义）的一个起源。本雅明自承，他对德意志悲苦剧的研究，是为了“在艺术品中辨识出对一个时代的宗教、形而上学、政治、经济趋势的一种有机的、不受任何领域限制所拘囿的表达”。在16世纪后期出现、17世纪广为流传的巴洛克的艺术作品中，本雅明看到了其间隐藏着的古典主义的深沉“哀伤”，以及与当下的现代性关联的复杂问题。我们知道，巴洛克本意是“不规则的怪异的珍珠”，它的主要特质是废墟和碎片化。本雅明之所以审视它，就是因为它体现出了“整体性这种虚假表象”的消失，而这是我们理解“古今之争”的一个独特基座。可以说，正是这种整体性表象的废墟化和碎片化，人们才往往需要借助“寄喻”这一形式来表达，主体和客体、理念和现象、神圣与世俗、历史和当下之间的某种必然张力。或许最重要的是，它可以启迪我们，任何一种“起源”说，都必须诉诸历史的内容和事物的内部对象。本雅明之所以反对主客二分，而强调“客观化的存在关联”和“主观上的意义关联”——也就是马克斯·韦伯所言的“因果妥帖性”和“意义妥帖性”——即是想揭示“起源”这一概念的历史意义。在他那里，“起源”并不一定指代最初的东西，而是一种划分某物或某种内容在“存在之前”和“存在之后”的“标记”。这种标记如果想拯救现象和历史，就需要借助在历史之外的东西。也就是说，还需要有一种形式，可以打破时间对于对象或内容的束缚。而这种形式，就是“寄喻”，就是悲苦剧，就是神话。由此，我们就不难明白，为什么本雅明那么强调宗教和神学的意义；也不难明白，为什么在另外一个德国思想家卡尔·洛维特那里，“世界历史”是与“救赎历史”紧密联系在一起。

可以说，《德意志悲苦剧的起源》一书，之所以把目光聚焦在“寄喻”这以“另一种方式而言说”的形式上，就是想让我们知道，没有救赎的历史，没有悲苦剧的民族，则缺乏一种关照世间的超越性或陌生化的视角。而这将可能导致我们的民族历史，永远沉溺于“定居性”的封闭或狭隘空间中，失去了真正的时间感与历史感，从而与世界史不能真的汇通相融。无论如何，我们都应该肯认，本雅明对“寄喻”的神学解释是很有启发性的。尽管它不是现实的，甚至带着某种“忧郁”的特质，但它还是可以被有识之士们用来关照现实，关照当下，关照我们自身。而这恰恰是我们为什么要置身于他者的“起源”之处的缘故。

二、时空变换的“奥德赛之旅”

毫无疑问，在古今中西之间，在时空变换之间，很少有人能清楚地看得见自身的整体变化，而最多只能看到自身的一部分在时间、空间、事实和价值上的“位移”，而忽视了

这一部分的变化并不只是由自身所带来的。正是因为这种自身的主观化和对象化，我们很多时候，往往不自觉地在自己与他者之间，制造了某种区隔、错置和误读的境况。而要想打破这种境况，必须诉诸时空变换的旅行，在他者之中穿梭与前进。对于一个心智诚实的读书人或学术人而言，这种旅行更是一种精神世界中的“奥德赛之旅”。齐格蒙·鲍曼和《思想的力量》一书的作者雅诺什·科尔奈（1928— ）便是这种“奥德赛之旅”的忠实的信徒及勇敢的践行者。

在《来自液态现代世界的44封信》一书中，齐格蒙·鲍曼把你和我，以及这44封信的读者所身处的世界称为“液态的”。之所以如此，是因为“像所有流体一样，它无法停下来并保持长久不变”。这让我们想到，他那本早在2002年于国内被翻译出版的《流动的现代性》一书。当世界进入现代，过去那种封闭自守的地方性空间被流动的时间打败了。基督教文明在世界各地的传播，资本主义的市场在世界各地的兴起，在某种“必然”的意义上，使得“公元”纪年法被广泛用于世界各个民族国家，也使得我们老祖宗的那套“道之大原出于天，天不变，道亦不变”再也不流行了。不过，时间的力量不仅仅在于世界历史的形式和世界体系的出现，更在于它还可以改变和击碎世界之前所形塑的整体性图景，赋予一切“定居性”的文明中的人们以“游牧性”或不定感。在齐格蒙·鲍曼眼中，“这个世界中的一切，差不多一切，都是变动不居的。”周遭环境的不断变化，在制造着各种新奇感，让我们目不暇接，更让我们手忙脚乱，头昏脑涨。我们进入了一种个体化和陌生化的社会，也处在了一种碎片化和摸不着边际的时代。一般而言，齐格蒙·鲍曼所看到的“现代性”，指的就是一种漂泊不定的感觉，一种不安全感、不稳定性和不确定性。他称之为“可怕的三位一体”。相比于德国的社会学家诺伯特·埃利亚斯，他更受到了被他称为“哲学家”的瓦尔特·本雅明的影响。在《来自液态现代世界的44封信》的开篇，齐格蒙·鲍曼就特别指出，是瓦尔特·本雅明的眼光更为“独到犀利”。因为本雅明早就在“任何逻辑和制度的痕迹中看出明显杂乱性的与偶然性的文化颤音”。我们如何应对这种可怕的境况呢？

在我看来，齐格蒙·鲍曼宝刀不老地（他今年已近90岁了）继续扮演着大众精神导师的角色。他通过书信体札记告诉我们：跟着我一起顺着时间之河去旅行吧。既然这个流动的世界这么让人坐卧不安，我们为何还要死守在一处等着时间将我们冲走呢？可以非常明了，这来自“液态世界”的44封信，被他称为一种“旅行报告”，是“来自旅行或有关旅行的故事”。不过，他坦承他本人“没有从他生活的利兹市挪动丝毫”。尽管如此，他还是向我们讲述了很多有趣的起初不为人知的故事。由于这些故事很多（44个），无法一一道明，我们仅取其中一例。在《人学鸟鸣》这个“故事”中，齐格蒙·鲍曼将“Twitter”还原为一种“鸟鸣叫时发出的声音”，认为推特网的创始人杰克·多尔西（Jack Dorsey）可能就是从鸟类数百万年的习性中获得了灵感。在齐格蒙·鲍曼看来，现代人的动变、繁忙和陌生化生活，使得面对面（face^{to}face）的接触已不大可行。于是试图与外界交流的现代人，便更多或更便捷地借助于屏幕对屏幕（screen^{to}screen）的接触。“Twitter”抓住了被人们所偏爱的“网上冲浪”的方式，为人和人之间的接触和沟通之需，搭起了一座桥梁，提供了一种中介。但是，齐格蒙·鲍曼认为，这种交流手段，造成了人际关系亲密程度的薄弱性、短暂性和表面化。原因即在于，“Twitter”所要求的“紧凑和简洁的”140个字符，就像鸟鸣发出的调子一样，其不可能让人真的听到，在这种“鸟鸣”的背后，到底隐藏着怎样的真实和不那么简单的声音。不过，必须承认，我们能够听到“鸟鸣”已经非常不错了。我们也由此得知，齐格蒙·鲍曼确实称得上是一个旅行高手。他可以在任何一个人，任何一个现象，任何一个地方那里穿梭。而且，他还很享受在旅行过程所遇到的各种鬼怪、巫师、骑士和水手的故事与见闻，之后能安然无恙地返回自己的老家，不至于被返乡途中的海上岛屿的“塞王们”夺去他的心智和魂魄。他，是有资格撰写自己的一部“奥德赛之旅”札记的。

同样有资格撰写自己的“奥德赛之旅”的，还有匈牙利杰出的经济学家雅诺什·科尔奈。他的“旅行报告”，详见于《思想的力量》一书。其实，这本书的副标题——“智识

之旅的非常规自传”，便可让我们一目了然。在这本自传之书中，雅诺什·科尔奈交代了他如何在匈牙利“自愿”成为一名共产党员，以及如何自愿地对之进行深刻反思，并进行“真实”的经济学研究，之后被迫奔走美国的一生历程。这种漫长的精神探险历程，用他自己在该书中文版序言中的话说，是“艰难而又激动人心的”，甚至是惊心动魄的（伴随着被开除党籍、被诽谤、监视和牢狱之灾等威胁）。而且，他还一片赤诚地告诉我们，“每个人的生命都是独特的，每个人都有自己的与众不同之处。但我还是非常肯定，我生命中的这些经历也是中国众多知识分子熟悉的经历，他们会从我的经验、我的处境以及我的选择中，看到他们自己的经历、自己的处境和自己的选择。”当我看到这段话，我想借用曾经流行的一句“名言”说，我不知道别人信不信，我反正是信了。如果其他人不信，完全可以好好拜读一下他的《思想的力量》一书后再言不迟。

可以说，每个人都有他或她的“奥德赛之旅”。每个人都应该忠实于自己的内心，有权利去按照自己的内心去生活，只要这种内心是真实的，是与他人的内心“休戚与共”的。是的，休戚与共。这个看似简单的概念，雅诺什·科尔奈无论在个人激荡的生活场域中，还是在经济学领域长达近60年（1955年至今）的“奥德赛之旅”中，都是一以贯之的。如果我们无法理解这一点，我们或许可以从他关于自己在1985年的中国之行的这段描述中看出点端倪：“虽然官僚体制和市场体制间的摩擦加剧，但是两者仍然并存。当我在布达佩斯时，我猛烈批评这种不彻底和前后不一致的改革本质；……中国在20世纪80年代中期也曾经制定过野心勃勃的增长计划。我指出了这种跳跃式增长隐含的风险，即一定程度的通货膨胀危险和一些经济部门在一定程度上被忽略。我提醒中国同行们注意，中国思想和文化中和谐的重要性。我建议用和谐式增长取代跳跃式和强制性的增长。”对此，我们是否感觉到一点“休戚与共”的意味了呢？我们和雅诺什·科尔奈之间是否可以做到“人同此心”？美国政治哲学家菲利普·佩迪特曾经在《人同此心》（中译本于2010年由吉林出版集团出版）这部文集中说：“我所坚持的是，在一种类似的意义上，理解或知道他人之心的这种在于成功地支持一个认可他人之心的社群的方式——与对话的姿态联系在一起的理解方式——同样是典范的方式。”想必，雅诺什·科尔奈会非常认同他的这段话，我们呢？

毋庸讳言，我们还在纠缠于“特殊道路”的论争丛林，其背后，多是“非我族类、其心必异”的特殊话语和特殊用心。我们不难看到，当国人还在痴迷不醒的时候，远在德国的历史学家及其他欧洲学者，都已纷纷地检讨或反思了德国过去的那段纳粹历史，并给出了各种否定性和开放性的合理解释。詹姆斯·雷塔拉克在《威廉二世时代的德国》这本小册子中，对这些检讨或不同的史学观点分门别类、综合考察，并反对将纳粹的历史追溯到威廉二世时代的德国。在他看来，要理解这段历史，仅用一种视野是不够的。尽管，在德国威廉二世时代的1918年，是德国人制造了第一次世界大战。如果只用1918年的视角去看1933—1945年的这段历史，这后一场世界大战的灾难确实是“不可避免”的。但是，这被证明是一种“反事实的‘假如史’”。或许有人已经厌烦这种“是，但是”的模式，而喜欢一种连续性的问题解释方式。不过，詹姆斯·雷塔拉克还是有根有据、掷地有声地向我们表明：

“追求现代的、多元的、宽容的民主社会理想仍在从威廉时代寻找根据”。历史的多元事实和多姿色彩，并不一定会走向“特殊道路”，也不会只按照一条直线的思维方法去联系上它们的真实起源。詹姆斯·雷塔拉克带给我们的启示是，任何一种“特殊道路”的表达或诉求，以及任何一种不当的整体联系，都可能是偏离事实与违反逻辑的。我们应有的态度是，该肯定的地方必须肯定，该否定的地方必须否定。无论肯定还是否定，都必须基于多元的客观事实和到哪都讲得通的逻辑。无论是普遍还是特殊，都必须诉诸具体的现实时代语境，以及人们那些共同丧失以及共同需求的东西。或许，《威廉二世时代的德国》一书，实际上更是在揭示这样一种道理：在时空变换的“奥德赛之旅”中，精神的成熟和智识上的诚实，无论对于一个人，还是对于一个民族国家而言，都是必需的。尽管，我们曾经时空相隔，历经万千痛苦。

三、何种焦虑，谁之认同？

无论个人还是民族国家，谈到精神上或心理上的成熟，一般人会诉诸其早期的成长经验。有些人肯定这些早期的经验，认为我们的心理特质和状态，受到了它们必然的影响，因此我们只有回到过去，重新挖掘过去的“金子”，生起过去的“火焰”，就可以知道如何去应对现在所面临的问题。而有些人否定这些早期的经验，认为正是由于它们在早年的“不成熟”状态以及某种遭受过的苦难或病态历史，才会形成现在的一种自卑的扭曲的神经症性格。换句话说，它们成年后的反应，本质上被当做早期经验的事实延续和逻辑延续。对此两种意见，美国的精神分析学家卡伦·霍妮，都是不敢苟同的。不过，在她看来，我们现时代的“神经症人格”却是一直存在的，并有越演越烈的趋势。这种“神经症人格”的体现，就是各种焦虑不安，各种不满和怨言，以及各种向内和向外的攻击。这些大量的病态行为，体现了我们现代社会中不可被小视的矛盾和冲突问题，但在积极的意义上看，它们也是“神经症患者设法解决冲突的病态尝试”和“要抵抗不安所建立的自卫心理”。

卡伦·霍妮在《焦虑的现代人》一书中说，对早期经验的重视，有可能只宣扬了某种“单纯的因果关系”，而夸大了童年的经验对成年后的心理的决定性影响。而过于否定童年的经验，也是不恰当的。她特别强调，真正值得我们重视的是，“儿童时期经验与成长后的内心冲突之间的关系”，且这种关系“更为错综复杂”。在她看来，这种复杂的关系，不只是局限于个人自身之内的。一个人的“神经症人格”被诱发的因素，不仅仅取决于偶然的个人经验，还取决于“我们所生存的特定的文化情境”。“神经症”一词，其有着丰富的文化心理内涵，因此很容易被扩散至整个时代与社会之中，但它不一定是过去的延续。可以看出，这种对“文化情境”的重视，是和弗洛伊德的心理学不一样的。弗洛伊德强调性欲与文明的关系，强调文明的背后隐藏着一种“俄狄浦斯情结”，而人类的历史可能就是一部“弑父”和重新寻找“父亲”的历史。这是一种向内证成和自我理解的视角。卡伦·霍妮虽然其心理学理论基座是属于弗洛伊德的，但她的“文化情境”说，则将个人和外在于个人的社会环境联系在了一起，因此，其是一种“内外兼修”的心理学。

更为值得我们在意的是，她直接揭橥出的“我们时代的神经症人格”。这是我们焦虑的结果，也在某种程度上告诉我们，我们焦虑的根源在于，我们的时代反应，已经偏离了过去的“文化模式”。我们回不去了，一切看似坚固的东西都烟消云散了。因为如此，焦虑产生了，我们丧失了它本来被存放于其中的意义整体。易言之，我们感受不到了。对于我们而言，“所感受到的处境”比“现实的处境”可能更为重要。除了这种可感的“意义妥帖性”的阙如外，焦虑的另一个性质是合理性的丧失，我们在当前的社会和文化情境中找不到“因果的妥帖性”了。由此，我们从卡伦·霍妮那里可以很直接地得知，我们的焦虑不仅是一种主观心理上的无意义性焦虑，还是一种客观理由上的不合理性焦虑。如果将之拉入我们所处的时代背景和处境来看，我们或许就能明白，人们的焦虑为什么比看得见的危险和恐惧更为可怕。当一个社会既无法承载和提供意义，又无法给出足够的合理性或正当性理由，我们的焦虑就可能会影响到整个社会的正常运行秩序。此外，卡伦·霍妮将焦虑和文化情境联系在一起看，则在某种意义上告诉我们：今非昔比，我们确应“与时俱进”，不能忘了我们自身所处的当下情境（文化的和政治的）。毕竟，一个时代有一个时代的问题。这问题如果为真，除了合乎心理情感和理性逻辑外，还要合乎情境或场景。

与焦虑的现代人密切相关的一个问题，是“谁之认同”的问题。如果我们无法认同过去，或者说，过去由于与现代之间存在着无法抹平和逾越的距离张力，永远让我们无法彻底地投入“历史主义”的怀抱，那么，我们的内心和生命要如何安放，安放到哪里才算妥帖？

当我们还在焦虑的深渊和怀疑的十字路口悲观绝望时，是不是就有人出来布道式地说：“跟我来吧，我可以给你带来道路和真理？”如果我们遇到了这样的人，我们会认同他吗？如果我们看到一些已经找到认同感的人，他们的认同，会是我们的认同吗？如果我们不知道最终的答案，或者无法厘清自己的问题意识，美国学者夸梅·安东尼·阿皮亚的《认同伦理学》一书或许能给我们带来些许启发。

我注意到，在阿皮亚该书的扉页上，特别题记了贺拉斯《歌集》中的一句话：“这都是你的责任。”按照卡尔·洛维特在《马克思·韦伯与马克思》一书中的观点，“责任”，是现代性社会以降，面对价值的“诸神之争”和多元的社会文化事实，向每个人提出的主观的理性要求。我们只有秉承着个人的“责任伦理”——这种伦理必然会考虑到个人与他者之间的关系——才能尊重人的差异性和同一性，才能考虑到如何应对彼此之间的价值冲突，以及将这些冲突和分歧，“联系在一起看待”的可能性。而这也就是阿皮亚所说的“认同的要求”。在《认同伦理学》中，他反对某种有着原子化嫌疑的“伦理个人主义”，也反对“中立主义的伦理学”。前者局限于传统自由主义对个人权利和保护的保护的樊笼之中，无法应对多元文化主义的内在的认同要求。弄不好，这种“伦理个人主义”将深陷于“亚国家”的专制之中，让每个人都变成了一个理直气壮的相对主义者，只是褊狭地认同自己所信奉的那套价值和文化，而无法与他人实现某种友好相处，共存共在，也无法为自己的行为可能带给他人的影响和后果负责。而后者看似在个人权利和中介群体的完整性之间提供了一种平衡，满足了多元文化主义的要求，但是，中介群体是否能保护个人的权利，个人的自主性是否受到了其削弱，则被很多人所怀疑。换句话说，这种“中立主义的伦理学”，可能既搞不定“内部约束”，也搞不定“外部保护”。而妄图在二者之间实现某种平衡，是不可能的。搞平衡，必然会以倾斜其中的一方为代价的。可以说，“中立主义的伦理学”，只有当它被放到衡量某种国家行为时才是有效的。即，当一种个人的行为和认同倾向，与他者产生激烈的冲突之后（比如宗教暴力和个人暴力），国家才可以运用这种中立性的伦理原则，让每一方都得到平等的对待。这种伦理原则，还可以被用来鉴别国家的行为和目的是否正当。总之，无论个人、群体还是作为中介的国家，都要明晰自己的责任所在，有所为有所不为。

我们看到，在《认同伦理学》一书的最后，阿皮亚才揭晓谜底，告知我们到底哪种“认同伦理学”才是他所认同的。他认同的这种伦理学，我称之为“世界主义伦理学”。熟悉阿皮亚作品的人，都会知道，他于去年年末已经在国内出版了《世界主义：陌生人世界里的道德规范》一书的中译本。世界主义的伦理学，是他一以贯之的。这种伦理学的认同，是世界的认同，不能仅仅是我们中的某个人、某一个族群或国家的认同。阿皮亚从他的父亲遗嘱中看到父亲对他的要求：“记住你们是世界公民。”这种认同的要求，看似是不切实际的和空泛的，但阿皮亚却努力为之提供了一种深沉的“根基”。这种根基，不仅出于全球化时代中我们所处的同一个世界网络，而且还有各种历史和文明材料的支撑。在这些支撑中，我们看到了阿皮亚家族那种亲身践行的世界公民的历史，看到了马可·奥勒留在《沉思录》中对“世界国家里的公民身份”的表达，看到了美国《独立宣言》所阐述的有关政治的基本原理对“所有人”的开放性请求等等。

另外，这种根基还来自于对世界主义的合理论证。阿皮亚认识到：“一种意识形态可以是彻底地超国家的和彻底地不自由的：道德普遍主义可以携带一个不变的议程。尤其是在它们无情的乌托邦变种那里，事实上普遍主义是非常有害的。”而这，实际上可能是一种无情的、偏私的、特殊的、虚假的世界主义。尽管这种世界主义，在极端道德主义者、狭隘的爱国主义者和“特殊道路论”者那里，是很有市场的；但在阿皮亚看来，我们无需诉诸罗尔斯的“反思的平衡”和分配正义原则，以及某种“公民权利的范例”，来解决“道德平等”的忧虑和普遍的规范如何可能的问题。阿皮亚比较心服地接受了罗纳德·德沃金对“道德”和“伦理”的区分：“道德处理的是我们亏欠别人什么，而伦理处理的是什么样的生活对我们而言是值得过的好生活。”这种区分，让阿皮亚相信，“伦理义务”比“道德义务”更能为人们所接受些。因为前者可以为不同的秩序提供一种普遍的理由，也可以让每个人都产生认

同感。因为，成为一个自由的人，过上一种好的生活，是任何一个共同体中的任何人都希望的。这种伦理义务，不是“要求”所有人遵循某种偏私性的道德规范，而是“请求”一些人去遵循“责任伦理”的普遍要求。每个人尽到的不是特殊性的义务，而是某种大家都“无可逃避”的责任。阿皮亚引用康德在《判断力批判》中的一句话说：“一个人在向其他人征求同意。”大家的同意和认同，就是这种世界主义伦理学的根基。此外，阿皮亚还引用玛莎·纳斯鲍姆的话说：“我们应该承认普遍的人性，并对它的基本成分——理性和道德能力，首先致以我们的忠诚和尊重……世界公民的想法在此意义上是康德的‘目的王国’观念的始祖和来源，它在激发和规范道德行为和政治行为方面也发挥着类似的作用。”由此，我们可以知道，世界主义的根基，还有一点是：无论我们是美国人还是中国人，我们都是人，都是世界的公民。人就是目的本身，而不应成为实现他人和群体目的的手段。人可以爱他或她的国家和民族，如果这个国家和民族让他或她更好地做一个人。“地方性的要求”如果本身是好的，它不会和世界主义的要求相违背。毕竟，认同的主体都是希望好的“人”，而每个人都希望受到平等的对待，活出一个人的尊严与美好人生。

不过，对于具体的人而言，如果认同只是你认同你的，我认同我的，那种世界主义的认同怎么达成呢？其实，这是一个伪问题。如果只是相对主义和主观主义的认同，我们会怀疑这个人并没有真正运用他或她的理性自觉和道德自觉能力。尤其是前一种能力，它会让我们反思我们的立场选择和价值认同是否为真、为对，并清醒地认识到我们和他者之间看似不同的选择和认同，在一种更为普遍的意义上是相通的，可以联系起来的。如果谁意识不到这一点，那么，他或她可能就是傲慢无知的，其只会停留在简单区分的“化约论”和“相对论”的褊狭立场上。在《哲学对话》一书的第三个部分，简·希尔研究了维特根斯坦《哲学研究》中的对话问题，他直言道：“坚持认为我们意识到自己的立场，意识到我们确实在完全真诚地做出如此这般的判断，这会导致我们采用一种盛气凌人的语调。”如果一个人足够真诚和理智，他就不会这样。他会意识到，真诚和理智并非只是在某个特殊性和具体性的时间或地点才有效，或者与之相关，“而是与整个人生的如何度过有关”。在维特根斯坦那里，哲学的目的在于达成某种清晰，可以洞察隐藏在我们日常生活背后的各种逻辑谬误和事实混淆。在简·希尔看来，哲学应该能为我们确立“更好的立场”作出贡献，这是一个“开放的问题”。无论是他们哪一个人，他们都同意，哲学应该采用某种有问有答的“对话形式”。而这种“对话形式”意味着，意义与什么相关。简·希尔说：“这一问题不是被当做‘对某个人来说，意谓（to mean）是指什么’，而是被当成‘对我和你来说，意谓是指什么’。”我们由此来分析“认同”这个意谓，我们就可以很清楚地知道，“认同”绝对应该是我和你之间的关系，而不是某个具体或特殊之人的单向度的认同。这种关系之间的认同，让我们更加明白一点：尽管现代性社会在某种意义上解放了个人，但个人绝不可能只是原子化的个人，它还是需要有一种关系场域中，奉行一种对大家而言都可以为善的、普遍适用的“责任伦理”。这绝不是某种特殊的义务或“临时约定”，而是我们每个人向这个世界所能够奉上的最好礼物。

四、结语

罗尔斯在《重叠共识理念》这篇知名的论文（详见《罗尔斯论文全集》）开头处说，“政治哲学的诸目的取决于它所面对的社会。在一个宪政民主社会里，它最重要的诸多目的之一是：提出一个政治性的正义观念，它不仅能够提供一个为政治和社会制度作辩护的共享的公共基础，而且能有助于确保社会世代相继的稳定性。但一种仅仅建立在自我或团体利益之上的辩护基础，它不可能是稳定的；我认为，这样的基础即使辅以娴熟的宪政设计

使之变得稳健，也只不过是一种临时约定（modus vivendi），取决于各种偶然因素的不可预知的偶合。”众所周知，罗尔斯的政治哲学，最重要的贡献是系统地提出了正义原则，并用这种原则来衡量各种政治理想和现实制度的设计与安排。但是，他在这里已经意识到，这种正义原则的实施是会遇到“临时约定”的挑战的。不管怎么说，奠基于“自我或团体的利益”之上的共同体虽然不一定稳定，但想改变或打破他们的“临时约定”仍然是困难的。于是，罗尔斯发明了“重叠共识”这个概念。他想用之来区分那些基于“临时约定”的“脆弱的共识”，为一种立宪政体提供一种共享的道德基础和现实基础。

不过，我们要说，罗尔斯还是太理想了。不是所有人，都可以信奉同一种道德规范；也不是所有人，都愿意将他们那“脆弱的共识”交给他人或社会，为之充当可以为未来所共享的铺路石。区分是必要的，但如何在不同的他人和社会之间，建立某种妥帖、恰当的联系，则是更为必要的。无论是罗尔斯的政治哲学还是昆廷·斯金纳的政治哲学，无论是我们上述的人文社会科学著作提出的各种“命题”，还是我们这些普罗大众各种本真的愿望与美好的理想，都必须交予动变的现实之检验。在观念、理想和现实之间，就像我们之前所强调的那样，始终存在着不可能完全消除的距离。这种距离，让我们警惕各种无稽的联系，也让我们清醒，现时代中的区隔、错置和误读，是无处不在的。我们在其间所做的联系工作，如果有一点意义的话，那就是，尽量将这种区隔、错置和误读减少一点，再减少一点，直到我们在它们中间，看到某种希望的出口，看到自己的那些并不那么确定为对的想法，仍然是一个未完成的事实。易言之，它们的作用在于提醒，提醒着我们眼光中的褊狭，责任的缺失，以及激情的扭曲。如果能做到这一点，已是幸甚。

最新动态



南京凤凰书城拉萨图书项目顺利通过验收
 宿迁新华书店开展重阳节敬老活动
 吴小平总经理：探索适应自身发展的国际化路径
 凤凰传媒设“凤凰爱心助学奖学金”帮扶灌云学子
 我国印刷业洗牌加速 印企涉足文化产业
 国家版权局拟五方面探路版权金融
 互联网企业：多维保护 赢在版权
 上半年期刊零售发行市场：有升有降

官方微博 凤凰出版传媒集团



© 2013 PPM.CN 凤凰出版传媒股份有限公司，保留一切权利。
 中华人民共和国互联网出版许可证新出网证(苏)字001号
 苏ICP备10051783号-4

旗下成员

江苏人民出版社
 江苏科学技术出版社
 江苏教育出版社
 江苏少年儿童出版社
 江苏美术出版社
 凤凰出版社
 江苏文艺出版社
 译林出版社
 江苏电子音像出版社
 凤凰教育发展有限公司

凤凰在线

凤凰学习网
 凤凰教育网
 学科网
 凤凰享听
 凤凰悦读

网上商城

凤凰新华淘宝旗舰店
 人民社淘宝旗舰店
 科技网上书店
 译林社网上商城