

观念读本

idea

20

大家西学

知识分子二十讲

崔卫平编

知道的越来越多，知识分子却越来越少

Intellectual

天津人民出版社



知识分子是现代社会的智者，他们既是社会的冷静旁观者和批判者，又是社会的热情参与者和规划者。长期以来，无论在西方还是在中国，知识分子都是备受争议的话题。本书选编左右两派重要知识分子的经典论述二十篇，全面展现西方知识分子的气质和奋斗，他们的真知灼见和勇毅担当将给当下中国知识语境带来充满震撼力的警醒与思索。

上架建议：人文社科·大众读物

ISBN 978-7-201-05948-8



9 787201 059488 >

定价：35.00 元

大家西学



知识分子二十讲

崔卫平编

天津人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

知识分子二十讲/崔卫平编. —天津: 天津人民出版社, 2009. 3
(大家西学)

ISBN 978-7-201-05948-8

I. 知… II. 崔… III. 知识分子—研究—西方国家 IV. D56

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 166344 号

出品策划



网 址 [http://www. xinhua bookstore. com](http://www.xinhua bookstore. com)

丛书主编 何怀宏

装帧设计 陆智昌

知识分子二十讲

编 者 崔卫平

责任编辑 唐 静

丛书编辑 董曦阳

出 版 人 刘晓津

出版发行 天津人民出版社

(天津市和平区西康路康岳大厦 邮编: 300051)

网 址 www. tjrmcbs. com. cn

邮 箱 [tjrmcbs@126. com](mailto:tjrmcbs@126.com)

总 经 销 四川新华文轩连锁股份有限公司

印 刷 三河市汇鑫印务有限公司

开 本 787mm × 1092mm 1/16

印 张 24

字 数 320 千字

版 次 2009 年 4 月第 1 版 2009 年 4 月第 1 次印刷

标准书号 ISBN 978-7-201-05948-8

定 价 35.00 元

本书如有印装质量问题, 请直接与出版社联系

版权声明

我社编辑出版的书中部分文字，由于无法与权利人取得联系，为了尊重著作权，我方特委托北京版权代理有限公司向权利人转付稿酬。请您与北京版权代理有限公司联系并领取稿酬。联系方式如下：

吴文波

北京版权代理有限公司

北京海淀区知春路 23 号量子银座 1403 室

邮编：100083

电话：(010) 82357056 (57, 58) —230/229

传真：(010) 82357055

总序

何怀宏

这套丛书是我们拟议中的“观念读本”之一种。拥有语言形式的思想观念是人猿揖别的一个标志，各民族、各文明在自己的发展历程中都对丰富人类的精神宝库做出了贡献，有必要互相参照。而当世界进入“现代”之际，甚至在商品、资本的全球大规模流通之前，观念的流动其实早已开始，乃至后来引发了世界性的激荡。在这一“现代化”和“全球化”的发轫过程中，西方观念相比于其他文明的观念起了更重要的作用，而我们的母邦中国在近一百多年中也发生了包括深刻的观念变革在内的一系列变革，故而对观念的关注是以中西为主。而无论中西古今，我们都将努力从具有经典意义的著作中遴选篇章。

对人的“思想”及其产品或可分离出三个要素或过程：一是个人思想的主观过程，包括思考、判断、分析、反省等；二是已经具有某种客观化形式以至载体的概念与理论；三是成为许多人头脑中的观念。我们这里所理解的“观念”是这样一些关键词，它已经不仅是思想家处理的“概念”，而是变成社会上流行的东西，被许多人支持或反对的东西。对“概念”的处理是需要一些特殊能力或训练的，而“观念”则是人人拥

有，虽然不一定能清楚系统地表达，甚至有时不一定被自身明确地意识，比方说，每个人都有自己的“人生观”、“价值观”——不管有没有或有多大的独创性。这种“观念”的源头虽然还是在“概念”或者说“思想”，但它已经不是一两个人的思想，而是千百万人的思想。这一系列读本要处理的“观念”就是这样一些共享而非独享的思想。

凯恩斯在《就业利息和货币通论》一书中写道：“经济学家以及政治哲学家之思想，其力量之大，往往出乎常人意料。事实上统治世界者，就只是这些思想而已。许多实行者自以为不受任何学理之影响，却往往当了某个已故经济学家之奴隶。狂人执政，自以为得天启示，实则其狂想之来，乃得自若干年以前的某个学人。我很确信，既得利益之势力，未免被人过分夸大，实在远不如思想之逐渐侵蚀力之大。”

耐人寻味的是，一个主要研究经济或者说物质的东西之运动的学者，却对思想观念的力量给出了如此高的评价。当然，这可能是由于他生活在一个巨变时期。凯恩斯这里所说的主要是观念对个人，对哪怕是无意识地接受了某种观念的个人的影响，尤其是对政治家的影响；他还强调观念接受中的“时间”因素：观念从提出到接受可能是相当漫长的、隔代传递的一个过程。但无论如何，他看来还是倾向于思想观念支配着世界的观点。而韦伯的观点可能稍稍折中，他在《宗教与世界》中认为：“直接支配人类行为的是物质上与精神上的利益，而不是理念。但是由理念所创造出来的世界图像，常如铁道上的转辙器，决定了轨道上的方向，在这轨道上，利益的动力推动着人类的行为。”也就是说，直接的还是“利益”决定着人们的行为，但是，人们如何理解这“利益”，或者说，这轨道往什么方向去，却决定于人们的观念，尤其是人们的价值观，决定于他们认为什么是他们最重要的“利益”，什么是他们觉得“最好”的东西，是他们认为最值得追求的东西。当然，这里对“利益”的理解就必须采取极其宽泛的观点，它不只是物质的、经济的利益，甚至也包括精神的“利益”。比方说，西方中世纪人们的主流价值观就不是追求俗世的好处，而是彼岸的“永生”。但这样一来，“利益”

与“观念”就会容易混淆而不好区分。

影响我们的行为、活动和历史的因素可以分为三类：一是自然环境，二是社会制度，三是思想文化。而每类又可再分出两种。属于自然的两种：一是人类共居的地球，二是各民族、群体所居的特定地理环境。属于制度的主要有两种：一是经济制度，包括生产、生活、交换、分配等方式；二是政治制度，包括权力运作、法律、军事等机构和活动。属于思想的两种：一是比较稳定外化、为一个群体共有的文化、风俗、心灵习性，二是比较个人化、经常处在争论和辩驳之中的思想、观念、主义和理论。那么，这三类，或者更往细说，这六种哪一个对人类的生活和历史具有更重大的影响？或按习用的话来说，是地球或者地理环境，还是经济或者政治，抑或人们的心态或者思想更具有“决定性”？

“地球决定论”一般不会进入我们的视野，除非整个地球家园面临灾难乃至可能的毁灭，但我们在今天一些生态哲学中已经依稀可以看到这样一种思想。一些面向人类比较广阔和长远的文明和民族观察和思考的人们，也曾提出过“地理环境决定论”的思想。而在一个以经济为活动主轴的时代，比较盛行的是“经济决定论”的思想。“政治”乃至“军事决定论”则往往在传统书写的历史中占据主导。在一个激烈变化的时期，则不时还有“文化”或“国民性决定论”以至“思想观念的决定论”出现。但今天，我们也许应当首先审慎地思考“决定”这一概念本身，因为“决定”的含义本身就难以“决定”。也许一切都有赖于具体情况具体分析，以及对历史范围、时段、条件的规定。

人们只有吃饭才能生存，才能从事其他活动，这诚然是颠扑不破的道理，但由此引出经济是决定性的结论却必须放到某些条件下才有效。从更为基本和长远的观点看，地球千百万年来决定着人类生存和发展的基本可能性，地理环境则构成对一个民族的活动，包括经济活动的很难逾越的制约。人们如何生存、如何找饭吃要受这些基本条件的限制。而从更高的观点或者虽然较短但却可能更为关键的时段看，吃饭并不是一切。政治常常是更直接、更有力，并有它自己的逻辑杠杆。而文化风俗

和国民性常常造成一种政治经济改革的“路径依赖”，至于观念，则无时无刻不在历史活动的主体——人那里发生作用，尤其重要的是，它们往往在某些“转折”或“革命”时期起着关键的作用。如对于美国革命，白修德甚至认为，美国是由一个观念产生的国家，不是这个地方，而是这个观念缔造了美国政府，这个观念就是《独立宣言》中所揭示的平等、自由以及每个人追求自己所认为的幸福的权利。而拿破仑也谈到，法国大革命是18世纪启蒙观念的结果。

还有一点值得注意的是：当我们说观念起了巨大的作用时，并不是说它起的都是好作用，或者说起了作用的概念都是正确的。推介《进步的概念》一书的比尔德说：“世界在很大程度上由观念支配，既有正确的观念，也有错误的观念。英国的一位智者断言，观念对人类生活所具有的支配力量，与其中的错误程度恰好成正比。”而吊诡的是，过度引申和扩张的单线“进步观念”可能也恰好在某种程度上属于这样的观念：它最真实的成分往往不那么引人注目乃至显得无力，而它最有力的部分却是不那么正确或周全的。

总之，我们不想夸大观念的力量，但它们的确还是起了巨大的作用，尤其在某些巨变的时期：这时其他条件都没有什么明显的改变，但由于人们的想法变了，也就酿成了社会巨变，虽然这里也可以进一步追溯说人们的想法改变是其他条件变化累积的结果。不过，对学者和思想者来说，可能还是会更为关注思想观念，就像剑桥大学历史系教授阿克顿1895年在其就职演说中所说：“我们的职责是关注和指导观念的运动，观念不是公共事件的结果而是其原因。”但知识者自然也得常常警惕这种对思想观念的偏爱，警惕自己不要逾越某些界限。观念不仅在接受的个人那里常常是滞后的，它的社会结果是滞后的，对观念及其后果的认识也是滞后的。我们往往要通过一个观念的后果才能比较清楚地认识这个观念。而除了时间的“中介”，我们还需注意作为人的“中介”，观念往往是通过少数，尤其是行动的少数而对多数人发生作用。企望由自身在当代即实现某种理想观念的“观念人”往往要在实践中碰壁。

所以，在这一系列观念的读本中，我们将特别注重时间、时段，注重历史。我们将试图回顾。柏拉图说一个人的“学习即回忆”，而一个民族的学习大概要更多地来自回顾，这种回顾也似乎更有可能，更有意义，也更容易着手。但我们将立足于现在来回顾，甚至于关照未来进行回顾。我们是在一个历史的巨变时期之后——但可能还是在这之中——来回顾。的确，我们只是从一个侧面，即从观念的历史来回顾。但我们也意识到观念在一个历史巨变时期的特殊重要的力量。

这套丛书就是这样一种试图从观念回顾历史的初步尝试。现在放在大家面前的这些观念，诸如科学、民主、平等、自由……是一些曾经感动或激荡过远远不止一个民族的声音和文字。对于中国来说也许更是如此，它们有些在这片古老辽阔的大地上掀起过风暴，有些则是一直在对众多的人发生一种“润物细无声”的影响。的确，这些观念的来源虽然可以追溯到久远，其思想萌芽或雏形也可以在几乎所有民族和文明中发现，其意义有待于各民族和文明去补充、修正乃至更改和替代。但是，就像“现代性”是从西方发源一样，本丛书选择的这些颇具现代意义的观念，主要还是西方的产品，或者西方人对之有过特别的解释。

中国自19世纪上半叶与西方大规模接触和冲撞以来，对西方开始还是只注意西人之“利器”和“长技”，继则更注意制度，最后则相当强调观念与思想理论。20世纪初，尤其是1905年废除科举、知识人失去体制依托之后，更是纷纷奔赴国外寻求救国的新知和自己的新出路，哪怕一时不容易去大洋相隔的西洋，也赶到一衣带水的东瀛，故中国人接触的许多西方观念都是通过“日译”的转手。目前我们所使用的大部分西方观念都是先通过“日译”，后来则是通过不仅涉及名称、更涉及思想内容的“俄译”。“日译”提供其名，“俄译”提供其实，“日译”阶段尚称多元，“俄译”阶段已趋一元。作为我们先辈的阅读和翻译者常常不仅坐而言，而且起而行；不仅自己身体力行，而且动员他人和大众力行。

“五四”时期，最著名的“观念先生”当推“德先生”（民主，De-

mocracy）、“赛先生”（科学，Science）两位。很快这些观念又被“革命”、“阶级”等观念遮蔽。后来人们又反省还应该有什么“莫先生”（道德，Moral）、“洛先生”（法律，Law）等等，类似的重要观念还有多少自可商议，而一个毋庸置疑的事实是，西方观念大举登陆中国已逾百年，深刻地激荡了20世纪的中国。如果不参照西方的观念，一部中国近现代的历史将不知如何说起。这些观念已经深深地积淀在我们的日常生活和各种制度之中。而与其他一些民族的观念改变世界的变革例证不同，这里的许多观念并不是土生土长的，而是舶来的。今天，我们大家对这些观念都已经耳熟能详，有的甚至成为我们响亮的口号，但是，对这些已经在深深影响我们生活的观念，我们是否真的了解或了解得足够深呢？我们是否真的对这些观念有足够清醒的认识和反省呢？不断兴起的一代代年轻人在享受或忍受这原动力乃至主轴仍是来自西方的“现代性”或“全球化”的过程中，是否也愿意系统地来思考一下打造这些动力和主轴的关键词呢？

总之，中国在20世纪发生了天翻地覆的变化，现在也许可以做一点回顾整理——回首一个多世纪来我们对这些观念的认识和实践。我们必须离得足够远才能对观念的成果或后果看得比较清楚。而今天当风暴的尘埃基本落定，我们也许的确有条件可以看得比较清楚了，是故首先有编辑本丛书之议，我们想从西方经典作家那里重点选择体现在中国发生过巨大影响的西方文化核心或重要价值、又为国人文化迄今仍有所缺憾或需重新认识乃至具有某种普遍意义的主题词编辑成书，首批分为两辑，一共30种。

具体来说，本丛书包括的观念大致可分为三类：一类是具有实质价值意义的观念，如平等、自由、宪政、法治、民主等，它们相对来说是西方特具的观念；一类是指称某一学科、理论的领域或实践、感受的范围的观念，如科学、音乐、婚姻、幸福等，它们自然为各民族所有，但我们这里所关注的是西方人对之特殊的理解；最后还有一类初看不像观念，比如指称某一类人或某一地域的名词，例如哲人、知识分子、欧

洲、美国等，这些名词在西方人那里实际也已经形成独特思想的范畴，常常表现为一种自我或他者的镜像。

另外，这套丛书也可视作对一个翻译大国百年成果的回顾和利用。最早的思想作品的系统“中译”我们或可以严复的翻译为代表，称之为“严译”。但可能是受文言的限制，严复的译名虽然“旬月踟蹰”，相当精审，却大都没能留传下来，而是被“日译”的名称所代替。今天我们不必恢复“严译”的名称与文字，却可以考虑恢复和发扬颇具远见卓识的本土“严译”的精神。

我们这套丛书的定位是希望为中学程度的读者就能看懂的、主要面向大学生的通识读物，故选文不求文献总汇、学科专精或知识新锐，而只求经典通俗。在一般读者能读的前提下，遴选在西方思想中具有重要性或对社会有影响力的篇章。选文用原题或自拟题目的方式，不限体裁，包括讲演、对话、书信、论文、论著节选、散文、随笔等，乃至少量能鲜明体现这一观念的小说、戏剧节选。但即便如此，一种阅读的功夫和努力恐怕还是不可少的。而我们还希望可以借此给读者提供一条阅读经典的进路。

阅读经典有各种方法和进路。我们可以从某个我们喜欢的作者进入，可以围绕着某个领域来阅读，也可以围绕着某个时代来阅读。而我们还可以从观念着手，毕竟，所有的经典都是试图提出、阐述和传达某种观念的，而我们由观念入手，也可以集中注意经典中的基本观念，并巡视观念的历史，在一种交相辉映或互相辩驳中察看它们。但是，这套丛书毕竟只是一个编选，虽然我们努力挑选重要的观念和上乘的编者以保证质量和水准，难免还是会有疏漏，会受编选者的视野以至个人见解的影响，但我们深信，它一定还是能够开辟好学深思的读者进一步阅读完整的经典、系统把握那些深邃而有力的思想的道路。

2007年7月于北京美丽园

编者序

崔卫平

第二次世界大战之后重要的思想家卡尔·波普尔，抨击人们在学校里所学到的历史教科书，比如埃及史、马其顿史、罗马帝国史等，仅仅是政治权力升降的历史，而“政治权力史只是一部国际罪恶和大量屠杀的历史，学校里就教这种历史，一些罪大恶极的元凶却被赞扬为历史上的英雄人物”。为什么会出现这种情况，波普尔分析道，一是因为人们一般易于崇拜权力，这是牢狱时代和奴隶时代的遗迹；另一个原因是当权者喜欢受人崇拜，并且能够将他们的愿望强加于人，许多历史学家是在皇帝、将军或独裁者的监视之下写作的。

如此在监视之下写作的人们当然不能够算是知识分子。那些被监视的历史学家们并不一定真的身陷囹圄之中，然而他们所写的东西，一是必须根据权势者的意志或利益，二是要征求权势者的同意审核，如果他们再稍微积极一些，便去迎合统治者的好恶了。我们所讨论的知识分子，当然首先是一个人格独立的人，不依附于政治或者经济的权势，不当“御用文人”。他发出自己的声音，即使他要代表某些人，那也是他自己所特别愿意的，而不是强制的。

因此，当 1894 年德雷福斯上尉因为其犹太人身份遭受诬陷时，法国作家左拉挺身而出，给法国总统写信发出“我控诉”的抗议。他是一个自由人的身份，与他站在一道的报纸副主编、艺术家、教师都是这样的自由人，这些不同职业的人在从事一桩与自己的本职有距离的工作时，他们将自己命名为“知识分子”。

19 世纪 60 年代俄国的“知识阶层”（*intelligentsia*），是“知识分子”这个词的另一个来源。一批出身于贵族并留学欧洲的人们，对于身处的俄国农奴制的专制社会，有着强烈的疏离感和批判意识，鉴于当时严酷的书报审查制度，他们不能直接进行政治与社会批评，而是将它们融于艺术批评当中。比如别林斯基，他对于小说中人物的批评、褒贬，采取了与对待日常生活中人们的同样标准，重在阐发一种新的生活态度。以赛亚·伯林将他们视为“以一个忠忱专志的流品自居，迹近世俗教士”。

从这两个源头来看，“知识分子”是那些意欲参与社会与政治的识字断文的人们，不管这种参与是临时的还是长期的。他们发表言论、演讲或声明，本身就是一种行动。然而这些人作为行动者的特殊性在于，他们同时是一些“自我表述”的人：他们在行动的同时也在思索和表达自己行为的意义，这一点是其余的行为者所做不到的，比如“马背上的英雄”们就只有等待着别人来书写自己。

因此，当我们看到有关知识分子的言论著述时，需要提醒自己它们是一些“叠影”——由一些知识分子自己作出的关于自身的阐述。统治者通过强权让别人说自己的好话，而拥有话语权的知识分子从理论上讲则不需要，他们随时可以为自己评功摆好，对自己作出夸大其词的评价，尽管实际上他们当中并非每个人都那样做。

我们所读到的有关知识分子的言论，当然都是知识分子自己写的，它们大致还可以分为这样三类：第一类是知识分子的自我表述，他们对于自己的使命、责任和角色的认定；第二类是从社会学的角度，尤其是社会学家们之作，他们从社会结构这个相对客观的立场来看待知识分子

的地位、作用和影响；第三类则是对知识分子本身的反省批判，知识分子既然质疑他人、质疑社会，自我质疑也是题中应有之义。不管怎么说，追求“语不惊人死不休”是这些擅长文字的人们的共同之点，于是我们就读到了那些很不相同甚至相对立的论述。

福柯与萨义德关于知识分子角色的意见，可以说完全相反。前者强调知识分子的专业身份，认为那种“为普天下大众求正义与真理”的时代已经一去不复返了，今后的知识分子更多地是在他们所在的专业和部门进行工作，从总体转向局部，从整体转向差异，福柯认为这也是一种对抗权力的办法。而萨义德则不遗余力地强调知识分子“业余者”的身份，他认为那些关在小房间里的专家其“文笔深奥而又野蛮，主要是为了学术的晋升，而不是为了改变社会”。这些人只从“文化银行中提款，而未做任何投资”，为了职称和生存的学术工作，限制了一个人的想象力和创造力，也取消了一个人的社会良知。

比较而言，哈维尔表述的起点小心翼翼地介于两者之间；而结论却远远超出了他们：他认为知识分子所从事的是一件“长线”的事业，他们以自己的专业方式，来思考这个世界更加广泛的架构和更加宏远的脉络，而如果他们从政，便有可能超出一般政党政治的短暂诉求，能够从更加长远的和更加整体的人类利益出发，来思考和决定这个世界上的事情。科塞将知识分子归为“理念人”，是“为理念而生的人，不是靠理念吃饭的人”，在某种意义上，这是所有这些有关知识分子自我表述的最小“公分母”。

社会学家曼海姆于20世纪30年代界定知识分子的特殊性在于，不属于任何特殊的利益群体，疏离于各种纷争的利益集团之外，在这个意义上可以将知识分子看做“无所归属”的一群人，也正是这种自由飘浮的、非依附性的性格，使得他们可以作出超越各个阶级、阶层的判断和批判，能够揭露不同的意识形态和乌托邦的虚假性。然而同时期的意大利共产党领袖葛兰西的看法与此针锋相对，他认为在历史上任何新阶级出现的过程，都伴随着产生与此相适应的特定的“知识分子”，因此并

不存在所谓知识分子的超然性。葛兰西用“有机知识分子”来形容他们与一定的社会阶级或集团、社会运动之间的紧密联系，在这个意义上，知识分子也并非限于来自精英阶层，它同样来自人民当中。稍后于葛兰西，同样处于马克思主义阵营的古德纳稍稍修正了他所来自的那个思想传统，他提出，在新的历史条件下，知识分子本身就是一个“新阶级”，这个新阶级受过很好的教育，在这点上它超过了“旧阶级”，它所拥有的特殊的意识形态是“专业主义”，“以其专业技能和对社会的奉献、关心而进行操作”。这个新阶级继承了历史上遗留下来的“批判话语文化”，它是现代技术语言“潜在而又可变动的深层结构”。

读来更加贴切的是鲍曼与布厄迪尔。鲍曼的“立法者”与“阐释者”的区分，在某种意义上甚至可以解释当下中国知识界的分歧所在。作为“立法者”的知识分子，所关注的是建立现代国家的那些普遍法则，追求的是立国立法的原理大纲，对于他们来说，一些根本原则是不能动摇的；而进入后现代，知识分子从“立法者”变成“阐释者”，后者依据多元主义的原则，志在拿世界当作文本一样作出多种阐释，真理的事业变成一桩阐释的工作，其展开的主要场域不是社会本身而是大学和杂志。在西方这是知识分子进一步边缘化的表现，但是这并不直接等于中国的情况。

布厄迪尔的问题永远是知识分子的心中之痛。在布厄迪尔看来，左拉等人之所以能够在大众面前洪亮地发言，取决于他们所拥有的“文化资本”；其时这些人是一种特殊的权威，这种权威建立在他们潜心书斋生活及其成果之上，平日自治与自律的生活是知识分子的力量及乐趣所在。因此，是退守书斋还是行使社会角色，这是知识分子永远的两难境遇。将他的问题延伸一下——在今天要不要当一个公共知识分子，就是一个可以讨论的问题。这里所选波斯纳的篇章“什么是公共知识分子”，提供了晚近美国公共知识分子的一份参照。

过去有一个说法叫做“凡有人群的地方都有左、中、右”，除却其中的政治色彩，其中所包含的“人都是参差不齐”的这个道理，还是十

分中肯的。知识分子也一样。某些人不可能因为他们是知识分子或者一再强调自己“知识分子”的身份，就拥有了某种豁免权，认为自己高人一等，不再受普通人的见识（常识）的束缚，如同天兵天将似的，对社会和人民指手画脚。收在这里的有三篇著述，都是对知识分子本身的批判和警醒：韦伯提醒那些志在从政的年轻知识人，要区分“信念伦理”与“责任伦理”，不要仅仅关心信念之火是否熄灭而将理性置于脑后，他提醒年轻人“政治是件用力而缓慢穿透硬木板的工作”，需要意识到自己行为的责任及后果。

班达和雷蒙·阿隆针对 20 世纪两次世界大战前后某些知识分子的表现，提出了严厉的批评。班达批评他那个时代的知识分子如何放弃超越世俗的真、善及美学，沉陷于煽动大众有关阶级、民族主义甚至种族主义的情绪，这不仅给社会造成分裂和危害，而且给知识分子的工作带来巨大损害。雷蒙·阿隆则进一步批评当时的法国左派，以一种宗教的态度来看待某种理想，试图在人间建立天堂，而全然不顾这种“建立”需要付出的人道和人性的代价——从一个渴望摆脱奴役的起点开始，抵达一种彻底的奴役状态。

编辑中若有不当之处，敬希读者批评指正。

2007 年 9 月 1 日

目录

1	编者序
	崔卫平
1	第一讲 我控诉
	[法] 左拉
15	第二讲 以学术为业
	[德] 韦伯
47	第三讲 以政治为业
	[德] 韦伯
67	第四讲 知识分子的背叛
	[法] 班达
87	第五讲 俄国知识阶层之诞生
	[英] 伯林
111	第六讲 宽容与知识分子的责任
	[英] 卡尔·波普尔
129	第七讲 有机知识分子
	[意大利] 葛兰西
147	第八讲 自由漂浮的知识分子
	[德] 曼海姆
161	第九讲 卡尔·雅斯贝尔斯：世界公民？
	[美] 汉娜·阿伦特
175	第十讲 知识分子作为理念人
	[美] 刘易斯·科塞
183	第十一讲 作为文化资产阶级的新阶级
	[美] 古德纳

197	第十二讲 作为一个言语共同体的新阶级 [美] 古德纳
217	第十三讲 专家型知识分子和普遍知识分子 [法] 福柯
227	第十四讲 立法者的没落 [英] 鲍曼
247	第十五讲 阐释者的兴起 [英] 鲍曼
275	第十六讲 现代世界的知识分子的角色 [法] 布尔迪厄
291	第十七讲 专业人士与业余者 [美] 萨义德
305	第十八讲 对权势说真话 [美] 萨义德
319	第十九讲 什么是公共知识分子 [美] 波斯纳
345	第二十讲 论知识分子及其他 [法] 雷蒙·阿隆

第一讲 我控诉

[法] 左拉

左拉 (Emile Zola, 1840—1902), 法国小说家, 主要著作有《娜娜》、《萌芽》、《金钱》、《崩溃》、《巴斯卡医师》、《鲁贡玛卡》等。

我控诉

[法] 左拉

【编者按：1894 年，犹太裔法国陆军上尉德雷福斯（Alfred Dreyfus）被指控出卖法国陆军情报给德国，军事法庭裁定其叛国罪名成立，判以终身苦役并流放外岛。事后虽经证实纯属诬告，军事法庭却因德雷福斯的犹太人身份而拒绝改判，引起左拉等知识分子和群众的抗议，并演变为一场具有深远历史意义的运动。左拉的这篇“我控诉”则成了知识分子反对社会不公正的经典之作。】

总统阁下：

为了感谢您接见我时的仁慈、亲切的态度，您可否允许我对您应得的声誉表示关切？您可否允许让我告诉您，虽然您军徽上的军星数量正在攀升，却受到最可耻和难以磨灭的污点玷污，它正处于逐渐黯淡的危险中。

恶名诽谤并没有使您受损，您赢得了民心。您是我们崇拜的热力中心，因为对法国来说，与俄罗斯结盟是场爱国庆典。现在，您即将负责全球事务，这是个多么庄严的胜利，为我们这勤劳、真理与自由的伟大世纪加冕。不过，令人讨厌的德雷福斯事件玷污了您的名字（我正要说

玷污了您的政绩)。军事法庭居然奉命判埃斯特哈齐这种人无罪，真理与公义被打了一记大耳光。现在一切都太迟了，法国已颜面尽失，而历史将会记载，这样一起有害社会的罪行发生在您的总统任期内。

既然他们胆敢这样做，非常好，那我也应无所畏惧，应该说出真相。因为我曾保证，如果我们的司法制度——这起事件曾通过正常渠道来到它面前——没有说出真相，全部的真相，我就会全盘道出。大声地说出是我的责任，我不想成为帮凶；如果我成为帮凶，在远方备受折磨的无辜者——为了他从未犯下的罪行而遭受最恐怖的折磨——的幽灵将会在夜晚时分纠缠着我。

总统阁下，我将大声向您说出令正直人士强烈反感的真相。在于您的信誉，我深信您尚未发觉事实的真相。您是法国的最高首长，除了您，我应该向谁痛斥那些真正犯罪的人？

首先是有关德雷福斯审讯及不利于他的判决的真相。

一个邪恶的人主导了这一切，干了这一切：帕蒂上校。当时他只是一名少校，他就是整起德雷福斯事件。一直要到一个公正的调查清楚地确立他的行动和责任之后，我们才会明白德雷福斯事件。他看起来令人难以推心置腹且心思复杂，满脑子诡计且沉迷于运用低级小说的方法——偷取文件、匿名信，在荒废的地方会面夜晚兜售害人证据的神秘女人。说备忘录是德雷福斯所写的，是他的主意；要在一间满是镜子的房间检查该文件，也是他的主意。福尔齐内蒂少校告诉我们，帕蒂拿着尚未点亮的提灯进入犯人正在睡觉的牢房，突然把灯光射在犯人脸上，意图使受到惊吓的犯人在毫无心理准备的情况下招供。还有很多可以揭发的事，但这不是我的责任；让他们去调查，让他们寻找吧。我只能简单地说，帕蒂以刑事警官的权限负责调查德雷福斯案，以事发先后顺序与军衔而言，他必须在这起已误判的案件上负最大责任。

因全身瘫痪而去世的情报局长桑德赫尔上校曾持有该备忘录一段时间。以前曾发生过“消息泄漏”、文件失踪，如同今日依然不见踪影一

样。当有人渐渐怀疑备忘录只有参谋部炮兵团军官才有可能执笔时，当局曾设法找出此人。这是一个明显的双重错误，显示出备忘录的检验是很表面的，因为一个仔细、合理的检验就能证实只有步兵军官才有可能写下这份备忘录。

因此，他们彻底搜索前述的范围；他们检验笔迹样本，好像这是个家庭纠纷。他们认为会在他们自己的办公室内找到叛国贼，然后再驱逐他。现在我们都熟悉这部分情节，我不想复述，但是就在帕蒂少校开始参与其事时，德雷福斯立即受到怀疑；从那时起，帕蒂陷害了德雷福斯，事件变成“他的”事件。他确信他能把叛国贼弄得十分狼狈，并且从他身上榨出一份完整的自白。当然，还有陆军部长梅西耶将军，他似乎才智平庸；还有参谋部长布瓦代弗尔将军，看来他似乎被强烈的教权主义左右了；还有副参谋部长贡斯将军受良心驱使，对事件的处理比较开明。但是，事件的发展是由帕蒂单独开始的，他牵着那些人的鼻子走，对他们施展催眠手法。对，他也玩弄招魂术和神秘主义，与幽灵交谈。他施加在不幸的德雷福斯身上的实验和所有疯狂的拷问方法——设下供认的陷阱、愚蠢的调查、荒谬的伪造文件——令人难以置信。

啊，对熟悉前面情节的人来说，那真是个噩梦！帕蒂少校逮捕了德雷福斯，将德雷福斯关入单人牢房。他立即跑到德雷福斯家恐吓德雷福斯夫人，如果她向外界说任何一句话，便会失去她的丈夫。同时，那个不幸的人正扯着自己的头发，大喊冤枉；拷问的进行有如 15 世纪的记录，蒙上神秘的烟幕并伴随着大量粗糙的手法。指控完全基于一纸愚昧的备忘录，而那幼稚的指控不但是颇为普通的叛国罪，同时也是最卑鄙的欺诈，因为几乎所有转交给敌方的所谓机密都是毫无价值的。我强调这一点，因为这是煽动后来那真正罪行——令法国声誉扫地、恐怖的司法错误——的闸口。我想完全清楚地指出司法错误是怎样发生的，帕蒂少校如何亲手打造了这个错误，梅西耶将军、布瓦代弗尔将军和贡斯将军如何受他愚弄，以致后来必须负起这个错误的责任，进一步觉得有责任予以护卫，并视之为不容讨论的神圣真理。起初他们所犯的错误是疏

忽与愚昧，从最坏的方面来说，他们屈服于自己圈内人的宗教狂热与部队精神所带来的偏见，并且纵容了愚昧。

现在，德雷福斯被传唤到军事法庭受审，一切被要求保密。叛国贼若真为敌人开启了我们的国防边界，让德国皇帝直冲巴黎圣母院，军事法庭就不能强制更严密的缄默，而且更强硬、更神秘。现在全国陷入震惊状态，涉及恐怖的行为、背叛及历史性的丑闻时，谣言自然便四起，当然，国家便向这些谣言低头。刑罚重到无以复加，叛国贼被公开羞辱，公众大为喝彩。国家的态度非常坚决，既然可耻的行径将罪人放在遥远的石山上，他便应当留在那里遭受懊悔吞食；然而，那些难以形容、危险、可能会激怒整个欧洲的指控则需要用禁止旁听的秘密会议小心地隐藏起来。这些控诉是否为真？不，当然不是！在帕蒂少校那过分、疯狂的幻想背后，什么都没有。一切不过是一道烟幕，目的是隐瞒一本粗俗、古怪至极的小说；只要细读军事法庭上宣读的正式起诉书，任何人都会相信以上所说都是真的。

那份起诉书多么肤浅！一个人有可能因为它而被判有罪吗？如此恶劣着实令人震惊，我要求正直人士都要阅读它：当他们想到德雷福斯因为它而在魔鬼岛付出不相称的代价时，他们的心将因愤怒、反感而悸动。德雷福斯能说多种语言，对吧？这是一项罪行。在他家找不到任何有损他声誉的文件，对吧？这是一项罪行。他偶尔回乡探访，对吧？这也是罪行。他勤奋工作、求知欲强，对吧？这是一项罪行。他不易惊惶失措，对吧？这是一项罪行。他真的惊惶失措，对吧？这是一项罪行。它的措辞多么天真！它的主张多么毫无根据！他们告诉我们，他被起诉14项不同的罪状，但最后其实只有一项真实的罪行，即有名的备忘录。而我们甚至发现专家们并非意见一致，其中一名叫戈贝尔的专家因为敢于作出与军方期望不同的结论，便被军方施压。他们亦告诉我们，有23名军官的出庭作证不利于德雷福斯，他们仍然不知道他们被问了些什么问题，但我们确信他们的证词不全是负面的。而且，他们将会发现他们全都来自陆军部，这场审讯是个家庭秘密会议，他们全都是“圈内

人”。我们不能忘记这一点：是参谋部想要这场审讯，是他们审判德雷福斯，而他们刚刚又对他作出了二次判决。

这样，剩下来的只有备忘录，而专家们对它的看法并不一致。他们说，在会议室内法官自然倾向宣判无罪。这情形若是真的，你就可以明白，为了证明判决有理，参谋部今天不顾一切坚称拥有一份可以确认罪状却不能亮相的文件，这份文件使一切合法化，我们必须向它低头服从，好像服从一位隐匿不可知的神。我拒绝接受任何这样的文件，我全力拒绝！可能是某张可笑的碎纸片，也许是那份提及随便某个女人或要求越来越多名叫“D”的人的文件；无疑地，是某个丈夫或某人觉得利用了他的妻子之后并未支付足额费用。可是，那张纸不是与国防有关、公开后会立即导致战争吗？不！不！那是谎言。更令人憎恶、更具讽刺性的是，他们的谎言不会使他们遭受任何伤害，没有任何方法判他们有罪。他们把法国弄得天翻地覆，躲藏在他们造出来的合法喧嚣中，借着使人心战栗和心智扭曲堵住人们的嘴。据我所知，危害社会的罪行莫过于此。

总统阁下，这些事实解释了误审是如何造成的，而关于德雷福斯的性格、他们的财务状况、缺乏犯罪动机、从未停止大喊无辜——这一切都证明他是帕蒂少校过度想象力的牺牲品，也是军方盛行的教权主义的牺牲者；而对“污秽犹太人”的狂热追猎，则使我们的时代蒙羞。

现在，让我谈谈埃斯特哈齐事件。三年过去了，许多人的良心仍然深感不安、忧虑、烦恼，因而使他们进一步查看，最后他们相信德雷福斯是无辜的。

我将不再回溯有关舍雷尔－克斯特纳起初的疑惑以及后来对事件肯定的故事，然而，当他进行他的调查时，参谋部内部发生了非常严重的事。桑德赫尔上校去世了，接替他任情报局长的是皮卡尔上校。皮卡尔履行职权时，有天拿到一封由一名外国特务写给埃斯特哈齐上校的信，他在强烈责任心的驱使下展开调查，但若非有上司的同意，他不会采取

行动。因此，他向直属上司——贡斯将军，然后是布瓦代弗尔将军，然后是继梅西耶将军之后任陆军部长的比约将军——略述他的猜疑。人们经常谈及著名的皮卡尔档案，其实就是不折不扣的比约档案，这个档案是由属下为部长预备的，参谋部必定仍保有这份档案。调查从1896年5月进行至9月，有两件事是确定的：贡斯将军深信埃斯特哈齐有罪，而布瓦代弗尔将军及比约将军并不怀疑备忘录是出自埃斯特哈齐的手笔，这些结论是基于皮卡尔上校的调查。但是情绪一下子高涨起来，因为埃斯特哈齐若有罪，德雷福斯的判决势必会被推翻，而这正是参谋部决定不惜任何代价避免的。

当时，与事件有关的人士必定感到无比焦虑。值得注意的是，比约将军并没有作出任何妥协，他刚刚上任，有能力揭发真相。但是他不敢这样做——无疑地，他害怕公众舆论，也害怕连累整个参谋部的职员，包括布瓦代弗尔将军、贡斯将军及部属。他的良心正与他认为什么是陆军最重要的利益相对抗，但只持续了一分钟。一分钟过后，一切都太迟了，他已作出选择：他妥协了。从此，他所承担的责任愈来愈重，他已承担了别人的罪行，也和其他人一样有罪。他的罪比其他人更重，因为他有权纠正司法的不公，却没有采取行动。如果可以，请您明白这一点！一年来，比约将军、布瓦代弗尔将军及贡斯将军都知道德雷福斯是无辜的，但他们不吭一声！这样的人夜里竟然还能安然入睡！他们有妻子、儿女，而且爱自己的妻儿。

皮卡尔上校以正直人士的身份尽其本分，以正义的名义对上司表明坚决的态度。他甚至乞求他们，告诉他们，他们的踌躇不定是如何不明智，一个多么恐怖的风暴正在成形，而真相一旦大白，风暴会如何爆发。后来，舍雷尔-克斯特纳先生向比约将军重复了这一席话：出自爱国热忱，恳请比约认真处理这起事件，切勿让它愈演愈烈，最终演变成公共灾难。可是，罪过已经造成了，参谋部已无法坦白招供了；而皮卡尔上校被调职，他们将他愈调愈远，甚至调到了突尼西亚。他们甚至想要指派他从事一项必然会招来杀身之祸的任务，莫赫斯侯爵就是在同一

地区被杀的。尽管如此，皮卡尔并未失宠，贡斯将军和他保持友好的书信往来，只是揭发某些秘密并非明智之举。

在巴黎，征服人心的真理正在向前迈进，而我们知道这场预料中的风暴将如何爆发。当舍雷尔－克斯特纳先生正要向司法部长要求重审德雷福斯案时，马蒂厄·德雷福斯公开抨击埃斯特哈齐是备忘录的真正作者，埃斯特哈齐就在此时浮出水面。证人说，他起初惊惶失措，正处于自杀边缘或准备逃走；然后，突然间他变得非常大胆、非常激烈，巴黎为之愕然。因为具体的支持以匿名信的方式出现，警告他敌人正在采取的行动，某夜甚至有个神秘女人交给他一份由参谋部偷来的、能救他一命的文件。我不禁怀疑帕蒂上校是幕后主使，因为我认得出这种策划很符合他那充满想象力的作风。他的成就——决定德雷福斯有罪——已遭遇险境，无疑地，他要保护他的成就。修订判决？为什么要这样做，这会枉费他为那虚构的低级故事所做的牵强、悲哀的努力——这个故事可恶的最后一章是在魔鬼岛上，帕蒂不容许这样的事发生。因此，他与皮卡尔之间的决斗终将举行；在决斗中，其中一人将光明正大地让人看到他的脸，另一人则戴上面具，不久我们会在民事法庭上见到他们。这一切的后盾便是参谋部，它仍然为自己辩护，拒绝承认所犯的罪行，这些罪状愈来愈令人憎恶。

在迷茫中，人们亟欲了解谁可能是埃斯特哈齐的保护者。幕后主首是帕蒂上校，他安排一切，主导了整个局势；他所用的方法如此荒谬，以至马脚四露。其次是布瓦代弗尔将军、贡斯将军和比约将军，他们觉得有责任使得埃斯特哈齐无罪开释，因为若承认德雷福斯无罪，陆军部便会受到公众的嘲笑而威信扫地。这是个奇怪的现象，而其结果也令人印象深刻，因为事件中唯一的正直人士皮卡尔上校成了受害者，饱受粗暴的待遇与惩罚。啊！正义！恐怖的失望充满了我的内心！他们甚至说皮卡尔就是那名伪造者，伪造了那封意欲打垮埃斯特哈齐的电报。但天啊，为了什么？有什么目的？请说出一个动机来。他是否也被犹太人

收买了？整件事最滑稽的一点是皮卡尔根本是名反犹太主义者。对，我们正目睹一幕丑陋的场景：负债累累、为非作歹的人被判无罪，而一个充满荣誉感、毫无不良记录的人却声名狼藉！当社会堕落到这种地步，便开始腐化。

总统阁下，这就是埃斯特哈齐事件：一个有罪的人却被证明无辜。两个月来，我们注视着这起悲惨事件的每一段情节，我只能简述，这只是整件事的摘要，但有一天，这起动荡事件的每一部分都会被详尽地写出来。我们目睹佩利厄将军与哈法义少校指挥了一项恶劣的调查，调查的结果是坏蛋变好人，正直人士名誉扫地。然后，当局便召开了军事法庭。

有没有人真的希望一个军事法庭会推翻另一个军事法庭所做的判决？

我所说的甚至不涉及军事法庭的法官，选择他们的方式可以有所不同。由于这些军人的血液中含有纪律的因子，难道这不足以取消他们担任公平审判的资格吗？纪律意味着服从，陆军部长是陆军的最高司令，一旦他宣布原判的威信，您怎能期待另一个军事法庭会推翻原判？以阶级关系来看，这是不可能的。比约将军在他的声明中已为法官铺了路，他们在审理案件时服从他的意见，有如在战场上服从司令的指挥，不假思索地服从。影响他们判决的意见是：“德雷福斯已被军事法庭裁定叛国，所以他是罪有应得的，我们这个军事法庭不能宣布他是无辜的。现在，我们知道如果我们承认埃斯特哈齐有罪，就等于说德雷福斯无罪。”没有任何东西能使他们脱离这条思路。

他们的判决如此不公平，以至于严重影响了未来的军事法庭，并且使他们所做的决定永远被人怀疑。我们也许可以怀疑第一次军事法庭的判决是否明智，但毋庸置疑的是，第二次军事法庭有罪。他们的借口——我一再重复——是最高首长已宣布第一个判决是不容改变的，是神圣与超越一切的，他的属下怎么敢反对？他们向我们宣扬陆军的声

誉，要我们爱戴陆军、尊重陆军。哦，是的，的确，如果你是指国家一旦遇到危险，陆军便立即响应，保卫法国领土，这样的陆军就是法国人民，而我们能为它做的，除了爱戴和敬重别无其他。可是，介入这起事件的陆军并无尊严可言，它不会为我们所需的公义而战。我们在这里面对的是持着刀剑、明天可能逼迫我们屈服的军人，我们应该诚恳地亲吻他们那把有如神助的刀柄吗？不，当然不应该！

如同我刚刚向您陈述的，德雷福斯事件就是陆军事件：参谋部的一名军官被同僚告发，在主管的压力下被判刑。我一再地说，他若沉冤得雪，参谋部全体官员便必须认罪。因此，陆军运用了任何想象得到的方法——在新闻上运作、声明与暗示及各种有用的方法——袒护埃斯特哈齐，以便再判德雷福斯有罪。共和政府应当带把扫帚到耶稣会的巢穴（比约将军自己这样称呼他们）扫个干净！什么地方可找到刚强、明智又爱国且具有足够胆量彻底改变整个制度、从头再开始的内阁？我知道不少人只要想到战争便不寒而栗，因为他们知道国防是由怎样的一批人操纵的！一座神圣的教堂现在已变成了卑鄙阴险、散布谣言、背后中伤者的狡窟，而这就是决定我们国家命运的地方！人们从德雷福斯事件中那个人的牺牲看到了那恐怖的情景。对，一个不幸、“卑鄙的犹太人”牺牲了。对，几名军官运用了一连串疯狂、愚蠢、放纵的想象力，鄙劣的警察手段，审判官式与暴君式的手腕，却没有受到处分！他们用靴子践踏国家，以国家利益为借口，将国家要求真理及正义的呼声塞入它的喉咙。

他们也犯了其他罪行。他们的行动是以下流报章为根据，并且让巴黎的流氓为他们辩护——这帮流氓现在耀武扬威、目中无人；同时，法律与诚实则因战败而受挫。当多数人要求的是一个作为自由、正义国家之首的慷慨祖国时，却指责某些使法国陷于混乱中的人，这根本就是一起罪行——尽管真正犯了这起罪行的人正策划误导全世界相信他们虚构的事件是真的。误导、操弄公众意见并使之走向狂热，是一项罪行；毒害谦虚、普通平民的心灵，鼓吹反动、褊狭的狂热，自己却躲在反犹太

主义那可憎的堡垒背后，也是一项罪行。法国是人权自由的伟大摇篮，若不消除反犹太主义，便会因此而死亡。以爱国为借口增进仇恨，是一项罪行；正当人类的科学为真理及正义而努力时，把刀剑当成现代的神祇来崇拜，也是一项罪行。

真理与正义——我们曾多么热切地为它们奋斗！现在它们被人拒绝、忽视，被迫撤退，是多么令人沮丧！我可以轻易地想象舍雷尔-克斯特纳的灵魂如何充满沮丧地痛苦，无疑地，将来有一天，他会巴不得当他在议院被质疑时，采取革命性的行动，透露他所知道的一切，扯下所有的虚假面具。他是您忠诚的可靠人士，一位能回顾自己诚实一生的君子。他认为真理本身便已足够——没有什么实际用处却已足够——对他来说，这是非常清楚的。他自问为何要破坏平静的局面，反正旭日就要上升。他安详、自信，可是现在即将因此受到惩罚，多么残忍呀！皮卡尔上校的情形也是一样：基于高尚的尊严，他没有公开贡斯将军的信。他的顾虑为他带来声誉，然而当他尊重纪律时，他的上司却忙于中伤他；在他的审讯前，他们用蛮横、令人难以置信的方法进行调查。有两名受害人，两名正直、心胸宽阔的人，他们退后一步，让神做它的工作，但同时，魔鬼也在进行它的工作。说到皮卡尔，我们目睹了一种极不名誉的情况：一个法国法庭允许检察官公开指责一名证人，法律上能有的控诉都加在这名证人身上，但是当这名证人被传唤回法庭解释并为自己辩护时，这个法庭便宣布要秘密审讯。我认为这仍是一项罪行，而我估计这种做法将会激起所有人类的良心，我们的军事法庭的确有很古怪的正义观。

总统阁下，这是很明白的真理，它令人震惊，它将在您的总统任期内留下无法清除的污点。啊，我知道您无权过问，您是宪法的囚犯，也是最接近您的人的囚犯。但是，身为一个人，您的责任很清楚，您一定不会忽略它，您一定会担起您的责任。我没有一刻感到绝望，我知道真理会取得胜利。我深信——我重复——我较以前更深信真理正在向前迈进，没有什么事物能阻挡它。这起事件刚刚开始，因为现在的情况如水

晶般澄清：一方面犯罪者不想透露真理，而另一方面捍卫正义者将用他们的生命见证正义。我在其他地方说过，现在我在此重复：真理若被埋藏在地下，将会发芽生长；一旦有一天爆发，一切都会被炸开。时间会证明一切，而我们便会知道我们究竟有没有为未来的大祸做好准备。

总统阁下，这封信太长了，我就此作出结语。

我控诉帕蒂上校，因为他是司法误审中的凶暴主角（不知不觉地，我愿意相信），他更运用极荒谬与应受谴责的诡计，掩盖他过去三年的恶行。

我控诉梅西耶将军，因为他是本世纪最不公平行动之一的同谋，但其所为至少出自其脆弱的心志。

我控诉比约将军，他手上握有表明德雷福斯清白的不可否认的证据，却将它隐藏。为了政治目的，他犯下这起违反公义、违反人道的罪行。他这样做是为了挽回已受连累的参谋部的面子。我控诉布瓦代弗尔及贡斯将军，他们是同一起罪行的同谋，其中一位无疑是出自强烈的神职信念，另一位可能是出于使陆军部成为不可攻击的至圣之所的团队精神。

我控诉佩利厄将军和哈法义少校，他们指挥了一项低劣的调查。我指的是该项调查是绝对一面倒的，而哈法义所写的报告是天真、无耻的不朽之作。

我控诉三名笔迹专家，即贝洛姆（Meessrs Belhomme）、瓦里纳（Varinard）与库阿尔（Couard），他们呈交了虚假的报告——除非医疗报告显示他们的视力和判断力有问题。

我控诉陆军部在新闻界主导了一项可憎的运动 [尤其在《闪电报》与《巴黎回响》（*L'Echo de Paris*）]，以隐瞒自己的错误，误导公众意见。

最后，我控诉第一次军事法庭，它违反法律，只依据一份目前仍为秘密的文件，即宣判被告有罪。我控诉第二次军事法庭，它奉命掩饰第

一次军事法庭的不法行为，后来自己却明知故犯，判一个有罪的人无罪。在提出这些控诉时，我完全明白我的行动必须受 1881 年 7 月 29 日颁布的有关新闻传布条例第三十及三十一条的监督。依据这些条例，诽谤是一项违法行为，我故意使我自己置身在这些法律下。

至于我控诉的人，我并不认识他们，我从未见过他们，和他们没有恩怨或仇恨。对我来说，他们只是一种实体，只是社会胡作非为的化身。我在此采取的行动只不过是一种革命性的方法，用以催促真理和正义的显露。

我只有一个目的：以人类的名义让阳光普照在饱受折磨的人身上，人们有权享有幸福。我的激烈抗议只是从我灵魂中发出的呐喊，若胆敢传唤我上法庭，让他们这样做吧，让审讯在光天化日下举行！

我在等待。

总统阁下，我谨向您致上最深的敬意！

（选自【美】伯恩斯《法国与德雷福斯事件》，
郑约宜译。）

第二讲 以学术为业

[德] 韦伯

韦伯 (Max Weber, 1864—1920), 德国社会学家, 重要的著述有《新教伦理与资本主义精神》、《中国宗教: 儒教和道教》、《印度宗教: 印度教和佛教的社会学》、《古代犹太教》、《论社会和经济中价值哲学的中立性的意义》等。

以学术为业

[德] 韦伯

【编者按：本选文是韦伯1919年和1921年应邀对德国大学生所作的两篇著名演讲——“以学术为业”和“以政治为业”中的一篇，其中论述了在一个失掉神圣性或价值统一性的世界上，立志从事学术的年轻人应当如何自处，如何面对激情与理性、行动与责任、献身与距离等复杂困境。】

一、学术生涯的外部环境

诸位希望我来谈谈“以学术为业”这个题目。我们这些政治经济学家^①往往有一种学究式的习惯，总是从问题的外部环境讲起，我也打算照此办理。这就意味着从这样一个问题开始：以学术作为物质意义上的职业，是一种什么情况呢？今天这个问题的实际含义就是，一个决定献身于学术并以之作为职业的学生，他的处境如何？为了了解我们这里的特殊情况，对照一下另一个国家的情况，会对我们有所助益。这另一个

① “政治经济学家”原文是 Volkswirtschaftler——“国民经济学家”，考虑到这个词在我国已不甚流行，我据英译本，将它译成“政治经济学家”。——译者注

国家，就是在这方面同德国形成最鲜明对比的美国。

大家知道，在德国，一个有志于献身科学研究的年轻人，要从“编外讲师”（privatdozent）开始做起。在征求了相关专家的意见，又得到他们表示同意的保证后，他以一本著作和一次系内的考试（这通常只是走走形式而已）为基础，可获准在大学里担任一名编外讲师。然后他会在他被允许教课的领域里选择一门课程开课。不过除了学生的听课费之外，他并无薪水可拿。而在美国，学术生涯通常是以完全不同的方式开始的，他先被任命为“助教”。这大体上类似于德国的自然科学和医学机构里发生的情形，在这些地方，只有一部分助理人员能得到编外讲师的正式职位，而且这种任命经常姗姗来迟。两国间的这种差别，在现实中表现为德国学术职业完全是建立在金钱支配（plutokratie）的前提上，因为一个并无钱财以抵御任何风险的年轻学者，在这种学术职业的条件下，处境是极其危险的。至少在几年之内，他一定得有维持生计的能力，同时他一点也不知道自己将来能否谋得一个收入可观的职位。而在美国，却存在着一个官僚体制，年轻人从一开始便有薪水，尽管这薪水相当微薄，一般来说比一名半熟练劳动力的工资多不到哪里去。但他看上去确实是以一个稳定的职务为起点，因为他有固定的收入。不过就像我们这里（科研机构）的助理人员一样，他有被解雇的危险，不管他有什么其他想法，如果他有负期望，他得常常做这样的心理准备。这些期望包括他得让学生来塞满他的课堂。德国的编外讲师却不会发生这种情况，他的处境是，职位一旦到手，谁也无法让他离开。当然，他不能提出任何“要求”。但是他怀有一种可以理解的期待，只要工作若干年之后，他便拥有某种道德上的权利，让别人对他有所考虑。甚至在是否任命其他编外讲师的情况出现时，这一权利也同样适用——这一点往往是很重要的。是否从原则上说应当任命所有那些能力已得到证实的学者，还是给予“教学代课人员”以优先权，换言之，让现有的编外讲师得到教学的垄断权，是一种令人苦恼的困境，这同学术专业的双重性有关，稍后我们还会讨论这个问题。人们通常决定作出后一种选择。然而，由

此也增加了这样的危险——有关的教授，无论他多么审慎，多么端正，他都有可能偏爱自己的学生，我要表明自己的立场：我一贯恪守的原则是，在我这里做第一篇博士论文的学者，他要想取得编外讲师的资格，还必须获得另一所大学某位教授的同意。结果是最能干的学生之一，却被一所大学拒之门外，因为没有人相信我的理由。

德国和美国的另一个差别是，在我们这里，一般来说编外讲师的讲课比他希望的要少。原则上允许他开设自己学科范围内的任何课程，不过（如果他这样做了）这会被认为是对较年长的编外讲师缺乏恭敬。按照常规，是由教授来开“重要”课程，编外讲师将自己限制在开次要课程上。这样做的好处是学者在年轻时有做研究的自由，尽管这未必是出于自愿。

美国的制度与此有基本的差别。讲师年轻之时，也必定是他超负荷工作之时。正教授只要开一门三小时关于歌德的课就够了。可是年轻的助教，如果在一周 12 课时之中，他被要求教一些如乌兰德这类诗人的课程，并反复向学生灌输德语，他就很幸福了。系里的官僚规划课程表，而助教，和德国研究机构里的助理一样，得依赖这些官僚。

如今我们可以清楚地看到，德国学术系统中许多领域最近的发展，也有着与美国相同的趋势。大型的医学和自然科学研究机构是“国家资本主义形态”的企业，如果没有大量的经费，这些机构是难以运转的。就像所有的资本主义企业一样，这里也出现了同样的发展：“工人与生产资料的分离”。工人，即助理，完全依靠国家配备给他使用的工具。这样一来，他对机构负责人的依赖同工厂雇员对经理的依赖并无不同。机构负责人信心十足地认为机构就是“他的”机构，处在他的掌握之中。因而助理的位置和“无产阶级”或美国大学助教的地位一样，常有朝不保夕之虞。

德国大学在一些重要方面，就像德国的一般生活一样，正在变得日益美国化。我相信，这一发展终将侵入那些研究者个人仍然拥有工具（同过去工匠的情况一样）的学科，这里的工具主要是指个人藏书；我本

人的学科大体上依然属于这个范围。现在这一发展却已成蔓延之势。

无可怀疑，就像所有同时伴有官僚化的资本主义企业一样，这一发展的确有它技术上的优点。但是它的主导“精神”，却与德国大学的历史氛围不合。无论就表象或真实情况而言，这些大型的资本主义式的大学企业，其首脑与标准的旧式教授之间，都被一道不寻常的鸿沟分离，他们甚至在心态上也是如此，对于后面这种现象我不拟在此讨论。无论从表面上还是从本质上说，旧式大学的构成方式已徒有虚名。唯一仍然存在且有愈演愈烈之势的，是大学职业制度所独有的一种因素。一个讲师，更不用说助教了，他是否能够升任正教授，甚或当上学术机构的首脑，纯粹是受着机遇的左右。在这里，运气当然不是唯一的决定因素，但它确实起着不同寻常的作用。我几乎无法想象还有哪个行业，运气在其中起着这样重要的作用。我尤其可以说这样的话，因为我在相当年轻的时候便被聘为一门课程的正教授，我将这归因于纯粹的运气，而在这门课程上，我的一些同龄人无疑取得了比我更多的成就。基于这一经历，我相信自己有足够锐利的眼光，可以看出许多人不该有那样的命运，他们的才干不在话下，却无法在这种遴选制度中获得应有的职位。

机遇，而不是才干，起着如此重要的作用，这个事实并不是只同人的因素有关，甚至主要不是由这一因素决定的。在学术选才的过程中，就像任何其他选拔情况一样，这个因素的出现是很自然的。但是，如果把众多平庸之辈无疑在大学扮演重要角色这个事实，归咎于教授团体或教育主管本人的失败，却是不公正的。这是人类合作，特别是若干组织间合作的规律中所固有的。这里所涉及的合作，是发生在有推荐权的教授团体和教育主管之间的。我们可以利用教皇的选举来比较一下这个过程，就与学术选才的性质相似而言，这种选举是最重要的可控制的例子。一个被人“看好”的枢机主教，他的成功机会是微乎其微的，名列第二或第三的候选人当选已成为通则。美国总统的选举亦是如此。一流的或最出众的人得到党代表大会的提名，不过是一些例外情况。通常都是排名第二甚至第三的人得到提名并进入大选。美国人已经为这些候选

人的类别创造出一些社会学名词，通过研究这些例证，找出集体意志选择的规律，会是件十分有趣的事。但这不是我们今天的话题。这些规律在大学中同样成立，令人奇怪的倒不是错误频频发生，而是尽管如此，正确的任命依然占有相当大的数量。可以有把握地说，只有在议会出于政治原因对选举进行干预的国家，让人不放心的庸才和投机分子才会占尽便宜。同样的情况也发生在同此前的德国相同的国家，那里的君主们出于同样的原因进行干预，这同如今德国的革命者们所做的一样。

大学教师中谁也不喜欢回忆那些有关聘任的讨论，因为他们很少有愉快的经历。不过我可以说，在我所了解的无数事例中，毫无例外地存在着真诚的愿望，要让纯粹的客观标准起决定作用。

进一步说，大家必须明白如此多的学术前程操于命运之手这个事实，其根源不仅在于集体决定这种选拔方式的不恰当。每一位受着感情的驱策、想要从事学术的年轻人，必须认识到他面前的任务的两重性。他不但必须具备学者的资格，还得是一名合格的教师，两者并不是完全相同的事情。一个人可以是一名杰出的学者，同时却是个糟糕透顶的老师。我想让诸位回想一下像赫尔姆霍兹和兰克^①这些给我上过课的人，在这方面他们的情况并不少见。现在的情况是，我们的大学，尤其是规模较小的大学，都十分荒唐地热衷于竞相招徕学生。大学城里的房东们用节庆方式迎接着千名学生的到来，如果是两千名学生，甚至乐意为他们举行一次火炬游行。相邻学科的教授有办法“吸引大批学生”，对讲课费有着重要的影响，这是人们应当公开承认的。此外，听课者的多寡，可以对能力高下做统计数字的检验，而学者的素质却是难以测算的，遇到勇于创新者的情况，他便时常会成为（这也是十分自然的事）争议的对象。几乎每个人都为慷慨应允之类的建议和听课者众多的好处

① 赫尔姆霍兹（Hermann von Helmholtz, 1821—1894），19世纪德国最优秀的科学家之一，在生理学、光学、数学和气象学方面均有突出贡献。兰克（Leopold von Rank, 1795—1886），德国最重要的历史学家之一，以注重民族文化特点的史学观闻名于世。

——译者注

所诱惑，说某某讲师是个很差劲的教师，通常等于宣判了他的学术死刑，即便他是世界上最优秀的学者。但是他作为老师的优劣这个问题，是由决定赏光来听他课的学生人数决定的。目前的事实是，某些纯粹表面的因素——如讲师的性情，甚至嗓音的感召力——决定着学生是否涌向某位教师，其程度要比人们所能想象的更大。在获得了还算广泛的经验，又作了冷静的思考之后，我对那些门庭若市的课程深感怀疑，尽管这种现象可能难以避免。民主只应当用在适当的地方，而德国大学传统中所实践的，是精神贵族式的学术教育，对此我们无须讳言。的确，以恰当的方式将科学问题呈现出来，使一个未曾受学但具备领悟力的头脑能够理解这些问题，继而能对它们进行独立的思考（对我们来说这是唯一重要的事情），大概是教育事业中最艰难的任务。但可以肯定的是，一门课程门生众多，并不能决定这一任务是否已圆满完成。回到我们的话题上来，教学技巧乃是一种个人天赋，它并非一定会与学者的学术素质相吻合。同法国相比，我们没有“不朽院士”的科学机构^①，按照德国的传统，大学应同时对研究和教学的要求作出裁判。但是将这两种才能集于一身，却纯粹是靠运气。

可见，学术生涯是一场鲁莽的赌博。如果年轻学者请教一些做讲师的意见，对他给予鼓励几乎会引起难以承担的责任。如果他是名犹太人，我们自然会说“*Lasciate ogni speranza*”（放弃一切希望）^②。你对每一个人都要凭良心问一句：“你能够承受年复一年看着那些平庸之辈爬到你头上去，既不怨恨也无挫折感吗？”当然每一次他们都会回答说：“自然，我只为我的天职而活着。”但至少就我所知，只有极少数人能够无动于衷地忍受这种事。我想，有关学术生涯的外部条件，必须予以说

① 这个“科学机构”指法兰西学院，由路易十四的重臣黎世留创立于1634年。该院自成立至今，始终保持四十名终身职的院士，死一补一，永不减少，故有“不朽院士”（immortals）之称。——译者注

② 语出但丁《神曲》第三章，原文是“进入这里的人，放弃一切希望”。“这里”指地狱——译者注

明的也就是这些了。

二、学术工作中的机遇和灵感

不过我相信，诸位实际上还希望听点别的什么内容——对学术的内在志向。今天，这一内在志向同作为职业的科学组织相反，首先便受着一个事实的制约，即学术已达到了空前专业化的阶段，而且这种局面会一直继续下去。无论就表面还是本质而言，个人只有通过最彻底的专业化，才有可能具备信心在知识领域取得一些真正完美的成就。凡是涉足相邻学科的工作——我这类学者偶尔为之，像社会学家那样的人则必然要经常如此——人们不得不承认，他充其量只能给专家提出一些有益的问题，受个人眼界的限制，这些问题是他不易想到的。个人的研究无论怎么说，必定是极其不完美的。只有严格的专业化能使学者在某一时刻，大概也是他一生中唯一的时刻，相信自己取得了一项真正能够传之久远的成就。今天，任何真正明确而有价值的成就，肯定也是一项专业成就。因此任何人，如果他不能给自己戴上眼罩，也就是说，如果他无法迫使自己相信，他灵魂的命运就取决于他在眼前这份草稿的这一段里所作的这个推断是否正确，那么他便同学术无缘了。他绝不会在内心中经历所谓的科学“体验”。没有这种被所有局外人所嘲讽的独特的迷狂，没有这份热情，坚信“你生之前悠悠千载已逝，未来还会有千年沉寂的期待”——这全看你能否判断成功，没有这些东西，这个人便不会有科学的志向，他也不该再做下去了。因为无论什么事情，如果不能让人怀着热情去做，那么对于人来说，都是不值得做的事情。

不过事实却是，这热情，无论它达到多么真诚和深邃的程度，在任何地方都逼不出一项成果来。我们得承认，热情是“灵感”这一关键因素的前提。今天的年轻人中间流行着一种看法，以为科学已变成了一个计算问题，就像“在工厂里”一样，是在实验室或统计卡片索引中制造出来的，所需要的只是智力而不是“心灵”。首先我得说明，这种看

法，表现着对无论工厂还是实验室情况的无知。在这两种场合，人们必然遇到某些事情，当然是正确的事情，让他可以取得一些有价值的成就。但这种念头是不能强迫的，它同死气沉沉的计算毫无关系。当然，计算是不可缺少的先决条件。例如，没有哪位社会学家，即使是年资已高的社会学家，会以为自己已十分出色，无须再花上大概几个月的时间，用自己的头脑去做成千上万个十分繁琐的计算。如果他想有所收获，哪怕最后的结果往往微不足道，若是把工作全都推给助理去做，他总是会受到惩罚的。但是，如果他的计算没有明确的目的，他在计算时对于自己得出的结果所“呈现”给他的意义没有明确的看法，那么他连这点结果也无法得到。通常这种念头只能从艰苦的工作中得来，尽管事情并非总是如此。在科研方面，业余人士的想法可以有着同专家见解完全一样甚至更大的意义。我们将许多解决某个问题的最出色的想法，或我们的许多最好的见解，归功于业余人士。如赫尔姆霍兹论说梅耶^①那样，业余与专家的不同，只在于他的工作方法缺乏严整的确定性，因此他通常做不到对他的想法所包含的全部意义进行控制、评估和贯彻到底。想法并不能取代工作，但换个角度说，工作也同热情差不多，不能取代想法或迫使想法出现。工作和热情，首要的是两者的结合，能够诱发想法的产生。但想法的来去行踪不定，并非随叫随到。的确，最佳想法的光临，如伊赫林所描述的，是发生在沙发之上点燃一支雪茄之时，或像赫尔姆霍兹以科学的精确性谈论自己的情况那样，是出现在一条缓缓上行的街道的漫步之中，如此等等。总而言之，想法是当你坐在书桌前绞尽脑汁时不期而至的。当然，如果我们不曾绞尽脑汁，热切地渴望着答案，想法也不会来到脑子里。不管怎么说，研究者必须能够承受存在于一切科学工作中的风险。灵感会不会来呢？他有可能成为一名出色

① 梅耶（Robert Mayer）于1840年作为随船医生赴爪哇岛，途中他发现，船员在热带流出的血颜色不同于寒带，由此提出“能量不减”定律，后由赫尔姆霍兹以数学方法作了更严密的表述。——译者注

的工作者，却永远得不出自己的创见。以为这种现象只在科学中存在，办公室的情况同实验室会有所不同，这乃是个严重的误解。一个商人或大企业家，如果缺乏“经商的想象力”——即想法或灵感——那么他终其一生也不过是那种只适合于做职员或技术官员的人。他绝不会是一个在组织上有真正创造力的人。与学术界狂妄自大的自以为是不同，灵感在科学领域所起的作用，肯定不比现代企业家决断实际问题时所起的作用更大。另一方面——这是经常被人遗忘的——灵感所起的作用也不比它在艺术领域的作用更小。以为数学家只在书桌上放把尺子、一台计算器或其他什么设备，就可以得出有科学价值的成果，这是一种很幼稚的想法。从计划和结果的角度讲，一位维尔斯特拉斯^①的数学想象，同艺术家的想象在方向上自然会十分不同，当然，这也是一种基本性质的不同。不过这种不同并不包括心理过程。两者有着共同的〔柏拉图的“mania”（痴迷）意义上的〕迷狂和灵感。

一个人是否具有科学灵感，取决于我们无法了解的命运，但也取决于“天赋”的有无。也正是因为这个无可怀疑的事实，一种颇为流行的观点造就了某些偶像，由于可以理解的原因，在年轻人中间尤其如此。今天我们在每一个街角和每一份杂志里，都可看到这种偶像崇拜。这些偶像就是“个性”和“个人体验”（erleben）。两者有着密切的联系，占上风的想法是，后者就等于前者并隶属于前者。人们不畏困苦，竭力要“有所体验”，因为这就是“个性”应有的生活风格，如果没有成功，至少也要装成有这种天纵之才的样子。过去人们只把这称为“体会”（erlebnis）或——用老百姓的德语说——“感觉”^②。我想，对于“个性”是什么东西，它意味着什么，人们已经有了更为恰当的理解。

① 维尔斯特拉斯（Karl Theodor W. Weierstrass, 1816—1897），德国数学家，现代函数理论的创立者之一。——译者注

② 韦伯这里对“体验”的嘲讽，并不仅仅是针对他面前的年轻人而言。见我为本书所写的译序。——译者注

女士们，先生们！在科学的领地，个性是只有那些全心服膺他的**学科要求**的人才具备的，不唯在科学中如此。我们不知道有哪位伟大的艺术家，他除了献身于自己的工作，完全献身于自己的工作，还会做别的事情。即使具有歌德那种层次的人格，如果仅就他的艺术而言，如果他任性地想把自己的“生活”也变成一件艺术品，后果会不堪设想。若是有人对此有所怀疑，那就让他至少把自己当做歌德试试看吧。人们至少都会同意，即使像他这种千年一遇的人物，这样的任性也要付出代价。政治领域的情况有所不同，不过今天我不打算谈这个问题。^①但可以十分肯定地说，在科学领域，假如有人把他从事的学科当作一项表演事业，并由此登上舞台，试图以“个人体验”来证明自己，并且问“我如何才能说点在形式或内容上前无古人的话呢？”——这样一个人是不具备“个性”的。如今我们在无数场合都能看到这种行为，而无论在什么地方，只要一个人提出这样的问题，而不是发自内心地献身于学科，献身于使他因自己所服务的主题而达到高贵与尊严的学科，则他必定会受到败坏和贬低。对艺术家来说亦无不同。同科学工作和艺术中这些共有的前提条件相反，从某种意义上说，科学和艺术实践之间注定存在着深刻的差异。科学工作要受**进步**过程的约束，而在艺术领域，这个意义上的进步是不存在的。来自某个时代的一件艺术品创立了一种新技法，或新的透视原则，因此从艺术的意义上就比对这些技法或原则一无所知的艺术品更伟大，这样的说法是不正确的。如果技法仅限于为材料和形式辩护，也就是说，即使不采用这样的技法，也能以达到艺术表现力的方式去选取和构思素材，那么这件艺术品丝毫也谈不上更伟大。真正“完美的”艺术品是绝对无法超越，也绝对不会过时的。个人或许会以各自不同的方式评判其重要性，但任何人也不能说，一件从艺术角度看包含着真正“完美性”的艺术品，会因另一件同样“完美”的作品而“相形

① 关于政治领袖的人格魅力问题，可参考韦伯在《以政治为业》中的解释。——译者注

见绌”。另一方面，我们每一位科学家都知道，一个人所取得的成就，在10年、20年或50年内就会过时。这就是科学的命运，当然，也是科学工作的真正意义之所在。这种情况在其所有的文化领域一般都是如此，但科学服从并投身于这种意义，却有着独特的含义。每一次科学的“完成”都意味着新的问题，科学请求被人超越，请求相形见绌。任何希望投身于科学的人，都必须面对这一事实。科学的作品由于具有一定的艺术性，或作为一种教育手段，肯定会在很长时间里继续有着“使人愉快”的重要作用。但是，在科学中的不断赶超，让我再重复一遍，不但是我们每个人的命运，更是我们共同的目标。我们不能在工作时不想让别人比我们更胜一筹。从原则上说，这样的进步是无止境的，这里我们触到了**科学的意义问题**。某件事情是否由于服从了这样的规律，它本身便成为有意义和合理的事情，这显然不是不证自明的。人们为什么要做这种在现实中没有止境也绝不可能有止境的事情呢？有些人从事科研，主要是出于纯粹实用的目的，或从这个词的广义上说，是出于技术的目的，为的是将我们的实践活动导向科学实验所揭示的前景。这些事都蛮不错，不过它们只对实用者有意义。而一位科学家，他若是确实想为自己的职业寻求一种态度，那么这会是一种什么样的个人态度呢？他坚持说，自己是“为科学而科学”，而不是仅仅为了别人可借此取得商业或技术上的成功，或者仅仅是为了使他们能够吃得更好、穿得更好，更为开明、更善于治理自己。但是，他从事这些注定要过时的创造性工作，他相信自己能取得什么有意义的事情呢？他为何从此以后，心甘情愿地把自己拴在这个专业化的无止境的事业上呢？对此可作些一般性的说明。

三、理智化的过程

科学的进步是理智化过程的一部分，当然也是它最重要的一部分，这一过程我们已经历了数千年之久，而如今对这一过程一般都会给以十

分消极的评判。首先让我们澄清一下，这种由科学和技术而产生的智力的理性化，在实践中有什么实际意义。这是否意味着我们——就像今天坐在这间屋子里的各位——对我们的生存条件比印第安人或霍屯督人^①有更多的了解呢？这很难说。我们乘坐有轨电车的人，谁也不知道电车是如何行驶的，除非他是位物理学家。对此他无须任何知识。只要他能“掌握”电力的运行表，据此来安排自己的行动，也就够了。但是，对于如何制造一台可以行驶的电车，他一无所知。野蛮人对自己工具的了解是我们无法相比的。如果我们今天花钱，我敢发誓说，即使在座的诸位中间有经济学家，他们对于这个问题也会人言人殊：为什么用钱可以买到东西，并且买到的东西时多时少？野蛮人知道如何为自己搞到每天的食物，哪些制度有助于他达到这一目的。可见理智化和理性化的增进，并不意味着人对生存条件的一般知识也随之增加。但这里含有另一层意义，即这样的知识或信念：只要人们想知道，他任何时候都能够知道；从原则上说，再也没有什么神秘莫测、无法计算的力量在起作用，人们可以通过计算掌握一切。而这就意味着为世界除魅^②。人们不必再像相信这种神秘力量存在的野蛮人那样，为了控制或祈求神灵而求助于魔法。技术和计算在发挥着这样的功效，而这比任何其他事情更明确地意味着理智化。

那么，这个在西方文化中已持续数千年的除魅过程，这种科学既隶属于其中，又是其动力的“进步”，是否有着超越单纯的实践和技术层面的意义呢？在列夫·托尔斯泰的著作中，各位可以找到对这一问题最纯净的表达形式。他从十分独特的途径触及这个问题。他的沉思所针对的全部问题，日益沉重地围绕着死亡是不是一个有意义的现象这一疑问。他以为回答是肯定的，而文明人则以为否。文明人的个人生活已被

① 霍屯督人（Hottentot）系西南非洲的一个种族。——译者注

② 韦伯这个著名的说法——“为世界除魅”（Entzauberung der welt），据 *From Max Weber* 的编者 H. H. Gerth 和 C. Wright Mills 说，是引自诗人席勒，但他们没有指明具体出处。

——译者注

嵌入“进步”和无限之中，就这种生活内在固有的意义而言，它不可能有个终结，因为在进步征途上的文明人，总是有更进一步的可能。无论是谁，至死不会登上巅峰，因为巅峰是处在无限之中的。亚伯拉罕或古代的农人“年寿已高，有享尽天年之感”^①，这是因为他处在生命的有机循环之中，在他临终之时，他的生命由自身的性质所定，已为他提供了所能提供的一切，也因为他再没有更多的困惑希望去解答，所以他能感到此生足矣。而一个文明人，置身于被知识、思想和问题不断丰富的文明之中，只会感到“活得累”，却不可能“有享尽天年之感”。对于精神生活无休止生产出的一切，他只能捕捉到最细微的一点，而且都是些临时货色，并非终极产品。所以在他看来，死亡便成了没有意义的现象。既然死亡没有意义，这样的文明生活也就没了意义，因为正是文明的生活，通过它的无意义的“进步性”，宣告了死亡的无意义。这些思想在托尔斯泰的晚期小说中随处可见，形成了他的艺术基调。

对此我们应当做何设想？除了技术的目的之外，“进步”也有公认的自身意义，使得为它献身也能成为一项有意义的职业吗？然而，以信奉科学为业的问题，亦即以科学为业对于献身者的意义问题，已经变成另一个问题：在人的生命整体中，科学的职业是什么，它的价值何在？

对于这个问题的看法，过去和现在形成巨大的差异。不知各位是否记得柏拉图《理想国》第七卷开头处那段奇妙的描述：那些被铁链锁着的岩洞里的人，他们面向身前的岩壁，身后是他们无法看到的光源。他们只注视着光线透在岩石上的影子，并试图发现这些影子之间的关系，直到有个人挣脱了脚镣，回身看到了太阳。他在目眩中四处摸索，结结巴巴地讲出了他的所见。别人都说他疯了。但是他逐渐适应了注视光明，此后他的任务便是爬回岩洞的囚徒那儿，率领他们回到光明之中。这是一位哲人，太阳则代表着科学真理，唯有这样的真理，才不理睬幻

^① 语见《旧约·创世记》22：8，25：17等。亚伯拉罕是以色列民族的始祖，据传说他活了175岁。——译者注

觉和影子，努力达到真正的存在。

如今还有谁用这种方式看待科学呢？今天，尤其是年轻人，有着恰好相反的观点——科学思维的过程构造了一个以人为方式抽象出来的非现实的世界，这种人为的抽象根本没有能力把握真正的生活，却企图用瘦骨嶙峋的手去捕捉它的血气。在这样的生活中，即在柏拉图看来是影子在岩壁上的表演中，跳动着真正现实的脉搏。其他东西都是没有生命的幽灵，从生活中衍生而来，仅此而已。这种转变是如何发生的呢？柏拉图在《理想国》中表现出的热情，归根结底要由这样一个事实来解释，在当时，所有科学知识中最伟大的工具之一——**观念**——已被有意识地发现，苏格拉底发现了它的重要意义，但有这种认识的并不限于他一人。在印度你也可以找到逻辑学的一些发端，它们同亚里士多德的逻辑学十分相近。不过任何其他地方都没有意识到观念的重要性。在希腊，人们手里第一次有了这样一件工具，利用它可将人置于一种逻辑绝境，使他没有其他退路，只能或是承认自己一无所知，或是同意这就是唯一的真理，而且是**永恒**的真理，绝不会像盲人的行为举止那样遁于无形。这就是苏格拉底的弟子们所体验到的奇妙感受。据此似乎可以得出的结论是，只要能够发现美、善，甚至勇气、灵魂或无论什么东西的正确观念，就可把握它的真正本质。这似乎又开通了一条道路，使得人们有能力掌握和传授生活中的正确行为，首先是作为一名公民的正确行为。因为对于满脑子全是政治思想的希腊人来说，这个问题决定着一切。正是出于这个原因，人们才投身于科学。

到了文艺复兴时期，在这一希腊思想的发现之侧，又出现了科学工作的第二个伟大工具：理性实验这一控制经验的可靠手段。没有它，今日的经验科学便不可能。实验早就有人在做，如印度同瑜伽禁欲技巧有关的生理实验、古希腊为了军事目的而进行的数学实验，以及中世纪出于采矿目的而做的实验。但文艺复兴的功绩在于，它使实验成了研究本身的一项原则。事实上，先驱者是**艺术**领域里那些伟大的创新者——像达·芬奇那样的人物。16世纪制造实验性键盘乐器的那些音乐实验者，

是最具代表性的人物。实验从这个圈子，特别是通过伽利略，进入了科学，又通过培根进入了理论领域。此后在欧洲大陆的各大学中，各种严密的学科也都采纳了这种方法，开风气之先的则是意大利和荷兰的大学。

那么，对于这些刚踏入近代门槛的人来说，科学意味着什么呢？对于艺术家性质的实验者如达·芬奇和音乐创新者来说，它意味着**真正的艺术**，而真正的艺术，在他们眼里，就是通向真正的自然之路。艺术应当上升到一门科学的层次，这首先是指，无论从社会还是艺术家个人生活意义的角度，他应当达到（哲学）博士的水平。举例来说，达·芬奇的素描画册，就是基于这样的雄心而作的。今天的情况如何？“科学是通向自然之路”，这在年轻人听来会像渎神的妄言一样。现在年轻人的看法与此恰好相反，他们要求从科学的理智化中解脱出来，以便回到他个人的自然^①中去，而且这就等于回到了自然本身。那么最后，科学是通向艺术之路吗？这种说法连评论的必要都没有。但是在严密自然科学发展的那个年代，对科学却有着更多的期望。诸位可否记得斯瓦姆默丹^②的话：“我借解剖跳蚤，向你证明神的存在”——诸位由此可了解那时的科学工作（受新教和清教的间接影响）是以什么作为自己的使命：是找出通向上帝之路。这条道路已不是拥有观念和演绎法的哲学家所能发现的了。

当时所有的虔敬派神学^③，尤其是斯本纳，都知道在中世纪的追求上帝之路上，是找不到上帝的。上帝隐而不彰，他的道路不是我们的道

① “自然”（Natur）一词又有“本性”义，在这里应做双关解。——译者注

② 斯瓦姆默丹（Jan Swammerdam, 1637—1680），荷兰博物学家，用显微镜进行生物学观察的先驱，所著《昆虫通史》和《大自然的圣经》对后世有重大影响。——译者注

③ 虔敬派（pietismus）系17世纪在德国新教内部兴起的宗教思潮，注重个人信仰和内心敬修，反对宗教的制度化 and 理论化，在德国和北欧地区有着广泛而持久的影响。

——译者注

路，他的思想也不是我们的思想。^①但是人们试图利用严密的自然科学，因为这些学问可以用物理的方法来把握上帝的作品，以此找出一些线索去了解上帝对这个世界的意图。今天的情况又如何呢？除了那些老稚童（在自然科学界当然也可以找到这类人物），今天还有谁会相信，天文学、生物学、物理学或化学，能教给我们一些有关世界意义的知识呢？即便有这样的意义，我们如何才能找到这种意义的线索？姑不论其他，自然科学家总是倾向于从根底上窒息这样的信念，即相信存在着世界的“意义”这种东西。自然科学是非宗教的，现在谁也不会从内心深处对此表示怀疑，无论他是否乐意承认这一点。从科学的理性主义和理智化中解脱出来，是与神同在的生命之基本前提。在有着宗教倾向，或竭力寻求宗教体验的年轻人中间，这样的愿望或其他意义相类的愿望，已成为时常可闻的基本暗语之一。并且他们追求的不止是宗教体验，而且是任何体验。唯一令人诧异的事情，是他们如今所循的路线：至今唯一尚未被理智化所触及的事情，即非理性的畛域，现在也被放入意识的领地，经受它的严格检视。这就是现代知识界非理性的浪漫主义所表明东西。这种从理智化中自我解放的方式所导致的结果，同那些以此作为追求目标的人所希望的正好相反。在尼采对那些“发明了幸福”的“末代人”作出毁灭性批判之后，对于天真的乐观主义将科学——在科学的基础上支配生活的技术——欢呼为通向幸福之路这种事情，我已完全无须再费口舌了。除了在教书匠中间和编辑部里的一些老稚童，谁会相信这样的幸福？

四、科学不涉及终极关怀

让我们回到正题上来吧。在这些内在的前提条件下，既然过去的所

① “上帝隐而不彰”及以下两句均为《圣经》中的话，见《新约·以赛亚书》45：15，55：8。——译者注

有幻觉——“通向真实存在之路”、“通向艺术的真实道路”、“通向真正的自然之路”、“通向真正的上帝之路”、“通向真正的幸福之路”——如今已被驱逐一空，以科学为业的意义又是什么呢？对于这个唯一重要的问题：“我们应当做什么？我们应当如何生活？”托尔斯泰提供了最简洁的回答。科学没有给我们答案，这是一个根本无法否认的事实。唯一的问题是，科学“没有”给我们提供答案的是，就什么意义而言，或对于以正确方式提出问题的人而言，科学是否有些用处？现在人们往往倾向于说科学“没有预设的前提”，果然如此吗？这要取决于此话是什么意思。在任何科学研究中，逻辑法则和方法的有效性，即我们在这个世界上确定方向的一般基础，都是有前提的。这些前提，至少对于我们的具体问题来说，是科学中最不成问题的方面。不过科学又进一步假设，科学研究所产生的成果，从“值得知道”这个角度说，应当是**重要的**。显然我们所有的问题都由此而生，因为这样的假设不能用科学方法来证实。它只能诉诸终极意义进行**解释**，而对于终极意义，每个人必须根据自己对生命所持的终极态度，或是接受，或是拒绝。

进一步说，学术工作同这些预设性前提的关系，因其结构而有很大差别。自然科学，例如物理学、化学和天文学，有一个不证自明的预设：在科学所能建构的范围内，掌握宇宙终极规律和知识是有价值的。所以如此，不但是因为这样的知识可以促进技术的进步，而且当获取这样的知识被视为一种“天职”时，它也是“为了自身的目的”。但是，即使这样的预设，也无法得到绝对的证明。至于科学所描述的这个世界是否值得存在——它有某种“意义”，或生活在这个世界上是有意义的——就更难以证明了。科学从来不提出这样的问题。我们可以考虑一下现代医学这门在科学上已十分发达的实用技艺。用老生常谈的话说，医学事业的一般预设是这样一个声明：医学科学有责任维持生命本身，有责任尽可能减少痛苦。这种说法是很成问题的。医生利用他所能得到的一切手段，让垂死的病人活着，即使病人恳求医生让自己解脱，即使他的亲人以为他的生命已失去意义，他们同意让他解脱痛苦，并且他们

难以承受维持这种无价值的生命造成的费用——或许病人是个不幸的精神病患者——因此希望他死去，也只能希望他死去，无论他们是否赞同这样做。医学的预设前提和刑法，阻止着医生中止自己的努力。这条生命是否还有价值，什么时候便失去价值，这不是医生所要问的问题。所有的自然科学给我们提供的回答，只针对这样的问题：**假定**我们希望从**技术上**控制生命，我们该如何做？至于我们**是否**应当从技术上控制生活，或是否应当有这样的愿望，这样做是否有终极意义，都不是科学所要涉足的问题，或它只有些出于自身目的的偏见。我们也可拿艺术科学（Kunstwissenschaft）这门学问为例。存在着艺术品，对于艺术科学是一个既定事实。这门学科试图搞清楚，在什么样的条件下才会有这样的事物存在。但它并不提出这样的问题：艺术领域是否有可能是个魔鬼炫技的世界，是个只属于俗世、从骨子里敌视上帝的领域，因为它有着根深蒂固的贵族气质，同人类的博爱精神相对立。艺术科学不追问是否**应当**有艺术品。或者再考虑一下法理学。法律思想的构成部分来自逻辑，部分来自习俗所建立的制度，法理学所要确定的是，根据这种法律思想的原理，什么是有法律效力的。因此它只对具体的法规或具体的解释方式**是否**可被视为有约束力作出判定。它并不回答这些法规是否一定**应当**创制的问题。法理学只能这样宣布：如果有人希望成功，那么根据我们的法律体系的规范，这一法规便是取得成功的适当方式。或我们再想想历史和文化科学。这些学科教给我们如何从其源头上理解政治、艺术、文学和社会现象。它们既不告诉我们，这些文化现象过去和现在有无存在的价值，更不会回答一个更深入的问题：是否值得花费功夫去了解这些现象。它们所预设的前提是，存在着这样的关切，希望透过这些过程，参与文明人的共同体。但是它们不能向任何人“科学地”证明，事情就是如此，并且它们预设这一关切，也绝不能证明此关切是不证自明的。

五、学术与政治

最后，让我们来看看同我们最相近的学科：社会学、历史学、经济

学、政治科学以及希望对这些学科作出解释的其他哲学领域。有人说，并且我也同意，在课堂里没有政治的位置。就学生而言，政治在这里没有立足之地。举例来说，如果在我过去的同事、柏林的迪特里希·舍费尔的课堂上，和平主义的学生围着讲台大声叫嚣，同反和平主义的学生针对福斯特教授的所作所为毫无二致，那么尽管这后一位教授的观点在许多方面与我毫无相同之处，我对这种事情依然会同样感到痛惜。但是，就教师而言，党派政治同样不属于课堂，如果教师是从科学研究的角度对待政治，那它就更不属于课堂。因为对实际政治问题所持的意见，同对政治结构和党派地位的科学分析完全是两码事。如果是在公众集会上讲论民主，他无须隐瞒自己的态度；在这种场合，立场鲜明甚至是一个难以推卸的责任。这里所用的词语，不是科学分析的工具，而是将其他人的政治态度争取过来的手段。它们不是为深思熟虑疏松土壤的铧犁，而是对付敌手的利剑，是战斗的工具。与此相反，如果在讲座或课堂上，以这种方式使用词句，那未免荒唐透顶。例如，如果要在课堂里讨论民主，就应当考虑民主的不同形态，分析它们的运行方式，以及为每一种形态的生活条件确定具体的结果。然后还要将它们同那些非民主的政治制度加以比较，并努力使听讲人能够找到依据他个人的最高理想确定自己立场的出发点。但是，真正的教师会保持警惕，不在讲台上以或明或暗的方式，将任何态度强加于学生。当然，“让事实为自己说话”是一种最不明正大的手法。那么，我们为何应当这样做呢？我首先得声明，一些颇受尊重的同人认为，这样的自我约束是不可能做到的，而且即使有可能做到，也不过是出于一时的怪念头才避免表态。这样，人们便无法以科学的方法向任何人证明，他作为学术教育工作者的职责是什么。他只能要求自己做到知识上的诚实，认识到确定事实、确定逻辑和数学关系或文化价值的内在结构是一回事，而对于文化价值问题、对于在文化共同体和政治社团中应当如何行动这些文化价值的个别内容问题作出回答，则是另一回事。他必须明白，这是两个完全异质的问题。他是否还应当问一下，为何不能在课堂上兼谈两者呢？我的回答

是，讲台不是先知和煽动家^①应待的地方。对先知和煽动家应当这样说：“到街上去向公众演说吧”，也就是说，到能听到批评的地方去说话。而在课堂上，坐在学生的面前，学生必须沉默，教师必须说话。学生为了自己的前程，必须听某位教师的课，而在课堂上又没有人能批评教师，如果他不尽教师的职责，用自己的知识和科研经验去帮助学生，而是趁机渔利，向他们兜售自己的政治见解，我以为这是一种不负责的做法。显然，个人几乎不可能完全做到排除自己的好恶，他会因此而面对自己良知最尖锐的指责。但这并不能证明其他事情，纯粹事实方面的错误固然可能，却并不由此证明追求真理的责任有何不当。我出于纯粹科学的利益，对此感到遗憾，我愿意引用我们史学家的著作来证明，一名科学工作者，在他表明自己的价值判断之时，也就是对事实充分理解的终结之时。不过这需要作长篇大论的讨论，超出了今晚的话题。

六、价值的多元性

我只想问一句：在讲授教会形式和国家形式或宗教史的课程上，如何让一名虔诚的天主教徒和一名共济会^②信徒得出同样的价值判断呢？这样的问题是不会有答案的。但是从事学术教育的人，必须希望并要求自己，以他的知识和方法对这两种人都有所助益。诸位会十分正确地说，对于基督教兴起的事实，如果由某位对教义没有先入之见的教师来讲述，那么一个虔诚的天主教徒是不会接受他的观点的。诚哉斯言！但区别却在于：“无预设前提”——从拒绝宗教皈依的意义上说——的科学，不承认“奇迹”和“神启”。如果科学认可这种事，它便违背了自己的前提。宗教信仰承认奇迹的神启。“无预设前提”的科学对信徒的

① 关于“煽动家”，可参阅韦伯《以政治为业》的有关内容。——译者注

② 共济会（Freemasonry）原为英国的石匠和教堂建筑工匠的行会组织，后逐渐演变成为一种秘密会社，18世纪随着英国的扩张向海外传播，逐渐成为世界最大的秘密团体，成员主要由持自由思想和反教权的天主教徒和新教徒组成。——译者注

期待不多不少，只是要他承认，**假如**对事件的解释不需要那些超自然因素——经验解释必须作为偶然因素加以排斥的因素——的介入，那就必须用科学所尝试的方式进行解释。信徒即使不违背自己的信仰，也可以做到这一点。

但是，对于那些不在乎事实本身，只以实际立场为重的人，科学的成就便是毫无意义的吗？大概如此。但无论如何，有一件事情是可以做的。无论是谁，只要他是一名正直的教师，他的首要职责就是教会他的学生承认“令人不舒服的”事实，我是指那些相对于他们的党派观点而言不舒服的事实。对于一切党派观点来说，都有些十分令人不舒服的事实，对我也是如此。我相信，如果从事学术教育的人，迫使自己的听众习惯了这样的事情，他所取得的成就便超出了单纯的知识成就。对于如此明白的事，或许没必要说些听上去虚张声势的话，但我甚至愿意不避鲁莽之嫌，用“道德成就”这样的词语去形容它。

到此为止，我只谈了避免把个人观点强加于人的**实际**理由。但可说的话还有不少。除非是在讨论达到预先设定的目标所应采取的手段，“从学术上”为实践方面的立场作鼓吹是不可能的，这有着极为深刻的原因。从原则上说，这样的鼓吹没有意义，是因为世界上不同的价值体系有着相互冲突的立场。我不打算赞同詹姆斯·密尔^①的哲学，但他在晚年就这个问题所说的话却是正确的：如果从纯粹经验出发，必入多神论的领地。这样的表述有些肤浅，听起来诡谲难解，却包含着一些真理。我们今天毕竟再一次明白了，有些事情，尽管不美却神圣，而且**正是因为它不美且只就它不美而言**，才变得神圣。诸位在《旧约·以赛亚书》第53章和《旧约·诗篇》第22篇便可找到这样的例证。自从尼采以来我们便已知道，有些事情，不仅是因为它尽管不善而成为美的，并且只

① 詹姆斯·密尔（James Mill, 1773—1836），英国政治家和哲学家，功利主义思想的代表人物。——译者注

从它不善这方面看，它才是美的。在更早一些的波德莱尔以“恶之花”^①命名的诗集中，各位也可找到这种观点。有些事情虽不美、不神圣、不善，却可以为真，此乃一项常识。这些现象，不过是不同制度的神和价值之间相互争斗的最普通的例证。无论人们如何处理这个问题，对于法国人和德国人的**价值**，我也不知道如何去“科学地”作出判定。这里也有不同的神在无休止地相互争斗。这同未从神和魔鬼的法术中解脱出来的古代世界并无差别，只是含义有所不同罢了。希腊人时而向阿芙洛蒂特献祭，时而又向阿波罗献祭，所有的人又都向其城邦的诸神献祭，今日的情形也如出一辙，只是那些礼俗中所包含的神秘的、内心深处又是真实的变化，已遭除魅和剥离而已。在这些神和它们之间的斗争中，起主宰作用的绝对不是“科学”，而是命运。我们所能了解的，只有神对于这个或那个制度有什么作用。教授在课堂上的讨论至此已达到极限，即使如此，**生活中的重大问题**显然远未获得解决。但是在这个领域，大学之外的势力却有他们的说法。对于摩西在山上的道德训词^②，诸如“莫要抵抗恶行”，或再给他另一面脸之类，谁能站出来“科学地加以驳斥”呢？但是以现世的眼光看，有一点是很清楚的：这是在鼓吹一种无尊严的道德。这里，人们要在这种道德所赞扬的宗教尊严，和说法十分不同的人之尊严——“抵抗罪恶，不然你要承担让它横行无阻的责任。”——之间，作出抉择。对于每一个人来说，根据他的终极立场，一方是恶魔，另一方是上帝，个人必须决定，**在他看来**，哪一方是上帝，哪一方是恶魔。生活中的所有领域莫不如此。所有的宗教预言，都产生出一种从伦理和方法两方面对待生活的高明的理性主义，它废弃了这样的多神论，而赞成“唯一的必然之神”。那么，面对着外部和内心

① 波德莱尔（Charles Baudelaire, 1821—1867），法国著名诗人，现代主义诗学的杰出先驱，所著诗集《恶之花》（1857）最为知名。——译者注

② 指“摩西十诫”。据《旧约·出埃及记》，犹太人领袖摩西率希伯来人抵西奈山，宣讲由上帝亲自授予的戒律，包括“不杀人、不奸淫、不做伪证、不贪恋别人的妻子和财物”等10条，为基督教的基本道德准则。——译者注

生活的诸多现实，它必定会被迫走向妥协和相对主义，这是我们从基督教的历史中已熟知的事情。但是今天的“日常生活”也具有某种宗教性质。那些古老的神，魔力已逝，于是以非人格力量的形式，又从坟墓中站了起来，既对我们的生活施威，同时他们之间也再度陷入无休止的争斗之中。但是，正视这样的日常生活所提出的要求，对于一个现代人来说是困难的，对于较年轻的一代就更为困难。对“体验”的全部追求，都来自这个弱点，因为，不能做到勇于正视时代的命运，就是一个弱点。我们曾经被引向基督教伦理的崇高痛苦这个所谓的或假定的唯一方向，在我们的双眼因此而被蒙蔽了千年之后，我们将更加清楚地明白这一点，这就是我们的文化命运。

七、教师不应是领袖

这些问题已足可让我们坠入迷途。但是我们的一部分年轻人还是会回答说：“不错，但我们来到课堂上，只是为了除分析和事实陈述之外，还能体验到一些别的东西。”这种说法的错误在于，他们对教授的企求超出了他的所有，他们所要的已不是**教师**，而是一位**领袖**。但是在讲台上，我们只能处在**教师**的位置。这是两件不同的事情，我们不难让自己相信情况就是如此。请允许我再给各位谈谈美国的情况，因为那里常常可以看到这种情况以最原始的形态存在着。美国的孩子不像我们的那样学业繁多，尽管考试多得不可思议，但是就他的学校生活的本义来说，他并没有像德国的孩子那样，变成彻底的候考生（examination candidate）。这是因为，将考试文凭作为官职入场券的官僚制，在美国还处于小儿科的阶段。美国的年轻人，除了他个人感兴趣的成就，对于无论什么人，无论什么传统和什么官职，概无敬重可言——这就是美国人所说的“民主”。不论在民主观念对照之下，美国民主的实际状况显得多么扭曲，美国人就是这样来了解民主的，这也正是我们的关心所在。美国人对站在自己面前的教师的观念是，他卖给我他的学问和方法为的是赚

我父亲的钱，就像菜市场的妇女商贩向我母亲兜售卷心菜一样。情况就是如此。当然，如果教师碰巧是名足球教练，他便也是这一行里的领袖人物。他如果不是教练（或其他体育项目中的类似角色），他便只是名教师，仅此而已。没有哪个美国青年，会同意让教师卖给他有关行为准则的“世界观”（Weltanschauungen）。如果以这种方式说话，我们也会拒绝接受的。然而问题在于，我故意用稍嫌夸张的语言描述的这种感情，是不是含有一些真理呢？

各位同学！你们带着这些对领袖的要求^①，来到我们的课堂上，你们没有事先告诉自己：在100名教授中间，至少有99名，不但不是这个生活赛场上的教练，也不应当被要求成为这样的教练，他们不能被要求做行动领域的“领袖”。想一想吧，一个人的价值观，并不取决于他是否具备领袖的素质。无论如何，使人成为杰出学者或学院教师的那些素质，并不是在生活实践的领域，或更具体地说，在政治领域里造就领袖人物的素质。如果一个人也具备后面这些素质，那纯粹是出自运气，如果教师感到他被期待着利用这些素质，那会是一种极为堪忧的局面。如果听任所有的学院老师在课堂上扮演领袖的角色，情况将更为严重。因为大多数以领袖自居的人，往往是最不具备这种角色能力的人。最重要的是，不管他们是不是领袖，他们的位置根本没有为他们提供就此作出自我证明的机会。教授感到他有做年轻人顾问的职责，并享有他们的信任，他可以由此证明自己同年轻人私交不错。如果他感到，他的职责是介入世界观和政治意见的斗争，他大可以到外面去，到生活的市场上去这样做，在报章上、集会上，或无论他喜欢的什么地方。但是，在听

① 由于尼采、诗人格奥尔格等人的影响，“领袖”一词是当时德国青年中十分流行的口头语。与“自由德意志青年运动”（韦伯的这篇演说便是受此组织之邀）有联系的 Eugen Diederrichs、Ferdinand Avenarius 和 Rudolf Steiner 等人的文化圈如雨后春笋般出现，这些小团体都信奉权威主义，坚持信徒服从领袖的必要，同时也主张以神秘体验和“性爱”关系作为新型人类群体结合的介质。韦伯在演说中的许多话，都是针对这些人的立场而言。——译者注

众可能有不同看法，却被责令保持沉默的地方，让他来炫耀自己信仰的勇气，这未免太容易了些。

八、科学对信仰所能作的贡献

最后各位会提出这样的问题：即使如此，科学对现实的和个人的“生命”，能有什么积极的作用吗？这样我们就又回到了科学作为“职业”这个问题上来了。首先，当然有一些技术知识，利用这些知识的计算，可以对生活——包括外在事物和人的行为——进行控制。但是诸位会说，这仍不过是美国孩子的菜市场。我对此表示同意。其次，总还有些菜贩子做不到的事情，如思维方法以及这种方法所必需的手段和训练。各位或许会说，不错，这不是蔬菜，但也不过是些加工蔬菜的工具。好吧，今天让我们就这样看待它。幸运的是，科学的贡献还不限于此，因为我们所处的位置使我们还可以帮助各位达到第三个目标：**头脑的清明**。当然的预设是，我们教师自身便拥有这种清明。情况确实如此的话，我们可使大家明白，在实践方面，一个人基于对价值问题的考虑，可以采取这样或那样的立场。为简单起见，可以举社会现象为例。**如果有人**采取了如此这般的立场，那么根据科学的经验，他要想在实践中贯彻自己的信念，必须也采取如此这般的**手段**。而这些手段本身，或许正是你相信你必须予以拒绝的。面对这种情况，你必须在目的和无可避免的手段之间作出选择。目的能否“证明”手段合理？教师可以向你揭示选择的必然性。如果他打算维持自己的教师身份，不想变成煽动家的话，他只能到此止步。当然，他还可以进一步告诉你，如果你需要如此这般的目标，你也必须接受经验显示会出现的一些如此这般的附带后果。我们又回到了原来的位置上。但这就是任何技术人员都会面对的问题，他们在无数的具体情况下，必须按照利多害少的权衡原则作出决定。唯一的不同是，就他而言，他只倾向于一件事情：**目标**。但十分显然，对于我们来说，只要我们所处理的是些“终极”问题，**情况便不是**

如此。至此，我们终于看到了科学本身对清明的头脑所能作出的最后一个贡献，同时也看到了这一贡献的界限。我们可以并且应当告诉各位，从如此这般的一个世界观方面的终极立场，可以前后一致地（因此也是保持忠诚地）推导出如此这般的一个实际立场的**意义**。这种意义，可以从这样一个立场或若干个立场推导，但我们可以说，它不能从其他不同的立场推导。形象地说，你将侍奉这个神，如果你决定赞成这一立场，**你必得罪所有其他的神**。因为只要你坚持忠实于自己，你必然会达到这样一个终极的、有着内心意义的**结论**。至少从原则上说，这是教师可以办到的事情。作为专业学科的哲学，以及其他学科中那些本质上属于哲学性质的讨论，都试图达到这一境界。因此，只要我们对事情有正确的了解（这是必要的前提），我们就可以迫使，或至少协助一个人，**对自己行为的终极意义作出说明**。在我看来，这不是微不足道的事情，即便它只对纯粹的个人生活有益。如果教师取得这方面的成功，我甚至愿意说，他就是在服务于“道德的”力量，因为他创造了义务的意识、清明的头脑和责任感。我还相信，他越是本着良知，避免向他的听众灌输或推荐自己的立场，他的这项成就就会越大。

当然，我这里所提出的设想，得自这样一个事实：从生命本身的性质来理解，它所知道的只有诸神之间无穷尽的斗争。直截了当地说，这意味着对待生活的各种**可能的**终极态度是互不相容的，因此它们之间的争斗也是不会有结论的。所以必须在它们之间**作出抉择**。在这样的情况下，科学是否成为人们的一项“职业”，科学本身是否是一项有其客观价值的职业，再次成为一种价值判断，对此一问题，在课堂上也是无话好说的。对此作出肯定的回答，是授课的一个**先决条件**。从个人角度说，我通过自己的工作，对此有肯定的回答。我所以这样做，是因为在今日的年轻人中间有一种观点，他们将理智活动憎为头号恶魔，或更常见的是他们想象自己如此认为。但是有句箴言：“你别忘了，魔鬼是位老

者，要认识它，你们得变老”^①，正可用在年轻人身上。这里指的并不是出生证上的年龄，而是说，如果你想驱除这个魔鬼，你就不能像今天人们所常做的那样，从他身边逃之夭夭。而是必须从头到尾看透它的伎俩，以便发现它的长处和弱点。

今天，作为“职业”的科学，不是派发神圣价值和神启的通灵者或先知送来的神赐之物，而是通过**专业化学科**的操作，服务于有关自我和事实间关系的知识思考。它也不属于智者和哲人对世界意义所作沉思的一部分。这是我们的历史环境中无可逃避的事实，只要我们忠实于自己，我们便不可能摆脱这一真实。如果托尔斯泰再次从各位中间站起来问：“对于‘我们该做什么，我们应如何料理自己的生命’这个问题，如果不由科学来回答，那该由谁来回答？”或者用今晚的话说：“在这些好战的诸神中间，我们该侍奉哪一位？抑或我们该侍奉另一个完全不同的神？”对于这样的问题，你只能说，让一位先知或圣徒来回答吧。既然没有这样的人，或对他的先知先觉已失去信任，那么各位纵使拥有成千上万名教授，装扮成领国家薪水或地位特殊的小先知，试图在课堂上取代这位先知的角色，你仍然绝对无法逼迫一个先知出现。你用这种方式所能做到的，不过是让年轻的一代再也得不到对一个关键事实的充分了解，这个事实就是，这一代中间如此之多的人所期盼的先知，根本就不存在。我相信，对于一个有真正宗教“感受力”的人，如果拿课堂上所有那些先知当作冒牌货，向他和其他人掩饰一个基本的事实，即他注定要生活在一个既没有神，也没有先知的时代，这对他绝无任何好处。我以为，他出于宗教呼唤的诚实，必定会拒绝这样的掩饰。

现在，各位可能不禁要问：“那么如何对待‘神学’的存在，以及它声称是一门‘科学’这一事实呢？”让我直截了当地回答。“神学”和

^① 语出歌德《浮士德》第2部第2幕第1景。——译者注

“教义”肯定不是普遍适用的，也不是基督教所独有的。回顾历史，它们以十分发达的形式存在于伊斯兰教、摩尼教、诺斯替教、俄耳甫斯教、祆教、佛教之中，存在于诸印度教派、道教和《奥义书》^①之中，当然也存在于犹太教之中。就系统性的程度而言，它们的发展当然大有差别。西方的基督教，譬如相对于犹太神学而言，不但更为系统地营造自己的神学，或至少是朝着这个方向努力，并且神学的发展在这里有着最重大的意义，这一切并非偶然。它是由古希腊精神所造就的，所有的西方神学都可追溯到古希腊，正如（显而易见地）所有的东方神学都可追溯至印度思想一样。一切神学，都是对神圣之物作出理智上的合理化，绝对没有预设的科学是不存在的。然而，神学又为它的工作附加了几个特殊的预设，以此作为自己存在的理由。因此，每一种神学，例如也包括印度神学，都预设世界必然有某种意义，问题就在于如何解释这意义，以使它可以为理智所理解。这种情况也适用于康德的知识理论，它以这样的预设起点：“‘科学的’真理是存在的，且是有效的”，然后问：“为了使它（从意义角度）可能，要有什么样的理智假设？”这同样适用于现代的美学家（既可以是明示，如像卢卡奇那样，也可以是默许），他们作为起点的假设是：“艺术品存在”，然后问：“这是如何（从意义角度）可能的？”然而，神学家通常并不满足于这样的假设（从本质上说，这种假设属于宗教哲学）。他们一般要从更进一步的假设起步，相信某些神启就是事实，因为这被视为事实的神启，关系到拯救，从而能使人过上有意义的生活。他们又进一步假定，某些状态和行为具有神圣的性质，也就是说，它们构成一种有宗教意义的生命方式，或至少是其构成因素。这时各位又会问：这些只能简单接受的假设，如何能在一

① 《奥义书》（*Upanisad*）系阐述印度婆罗门教义最重要的文献，约成书于公元前7至前5世纪。韦伯撰写的 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*（《宗教社会学论集》，三卷本，于韦伯逝世后的1920—1921年出版，其中第一卷即著名的《新教伦理与资本主义精神》和《儒教与道教》两书）的第二卷《印度教与佛教》，对此书作过细致研究。

——译者注

种宇宙观内得到解释呢？对于神学来说，这些假设超越了“科学”的界限，它们不是通常理解的那种“知识”，而是一种“拥有”（Haben）。无论是谁，如果他不“拥有”信仰或另一些神圣状态，他不能拿神学来代替，更遑论其他科学了。相反，在所有的“实证”神学中，信徒都达到了这样一种境界，它印证着奥古斯丁^①之言：credo non quod, sed quia absurdum est.（吾之信彼，非因其悖理，因其绝对悖理也。）有能力达到这种宗教大师牺牲理智的成就，是真正宗教人士的关键特征。有个事实可说明此点：尽管有神学，或毋宁说正是由于神学（它揭示了上述事实），使“科学”价值同宗教价值这两个领域之间的紧张无法克服。

照理说，只有门徒才将“理智的牺牲”献给先知，只有信徒才将它献给教会。这样说吧，一些现代知识分子，为了他们装饰自己灵魂的需要，弄来些真正可靠的古董，并且在这样做时想到宗教也是这样一个他们不曾拥有的古董，但时至今日，新的预言却绝对没有因此而露面（这里我有意采用这种对某些人有所冒犯的形象语言）。于是作为代用品，他们从世界各地搜罗神像，玩起了装点私人神龛的游戏，或者是利用一切种类的体验创造一个冒牌货，并谎称它拥有神秘的神圣尊严，然后拿着它到书市上去兜售。这简直就是欺诈或自欺。但是，有些这几年来默默成长起来的年轻人的团体，他们将自己的人类社团解释为具有宗教的、宇宙性的或神秘的关系，这样的做法却绝对不是欺诈，而是十分严肃和真诚的，尽管其中大概时常包含着对自身的错误解释。一切真正的博爱行为，都同这样一种认识有关：它为一个处在个人之上的领域，贡献了一些不会消失的东西。但是无论这是否属实，我仍怀疑这样的宗教解释会对纯洁的人际关系的价值有所增进。不过这已超出了我们的话题。

我们这个时代，因为它所独有的理性化和理智化，最主要的是因为

^① 奥古斯丁（Saint Augustine of Hippo, 354—430），早期基督教会最伟大的思想家，所著《忏悔录》记述了通过沉思接近上帝的过程。——译者注

世界已被除魅，它的命运便是，那些终极的、最高贵的价值已从公共生活中销声匿迹，它们或者遁入神秘生活的超验领域，或者走进了个人之间直接的私人交往的友爱之中。我们最伟大的艺术卿卿我我之气有余而巍峨壮美不足，这绝非偶然；同样并非偶然的是，今天，唯有在最小的团体中，在个人之间，才有着一些同先知的圣灵（pneuma）相感通的东西在极微弱地搏动，而在过去，这样的东西曾像燎原烈火一般，燃遍巨大的共同体，将他们凝聚在一起。如果我们强不能以为能，试图“发明”一种巍峨壮美的艺术感，那么就像过去二十年的许多图画那样，只会产生一些不堪入目的怪物。如果有人希望宣扬没有新的真正先知的宗教，则会出现同样的灵魂怪物，唯其后果更糟。学术界的先知所能创造的只会是狂热的宗派，而绝对不会是真正的共同体。对于那些无法像一个真正的人那样，接受这一时代命运的人，我们应当告诉他，他最好还是静静地回到旧教堂那敞开的慈悲宽厚的怀抱之中，他无须按照惯例，公开承认自己曾经叛教，只要平和而简单地进去即可。教堂是不会难为他的。他如果想这样做，他就必须以某种方式作出“理智的牺牲”——这是无可避免的事情。如果他能真正做到这一点，我们不会因此而责骂他。因为从道德上讲，这种为了无条件的宗教献身而作的理智“牺牲”，同有意躲避理智上的正直诚实，是十分不同的；后面这种情况，是在一个人没有勇气澄清自己的终极立场，使用软弱无力的相对理由来减轻自己的责任时，才会出现的。在我看来，这样的宗教献身，同那些学院里的先知相比，更值得尊重，因为后者没有明白表示，在课堂里，唯有理智的正直诚实才是最有价值的美德。然而诚实也迫使他们指出，对于这么多期待着新的先知和圣徒的人来说，他们的境况，同以赛亚神谕所包含的流放时期以东^①的守望人那首美丽的歌所唱的完全相同：

有人从西珥呼问我，守望的啊，黑夜如何。守望的说，早晨将

① 以东：巴勒斯坦南疆。——编者注

至，黑夜依然，你们若要问就可以问，可以回头再来。^①

听这话的那群人，询问和等待了已有两千年以上，我们晓得他们那令人战栗的命运。从这里我们应当得出的教训是，单靠祈求和等待，只能一无所获，我们应当采取不同的行动。我们应当去做我们的工作，正确地对待无论是为人处世的还是天职方面的“当下要求”。如果每个人都找到了握着他的生命之弦的魔鬼，并对之服从，这其实是平实而简单的。

（选自〔德〕韦伯《学术与政治》，冯克利译。）

^① 见《新约全书·以赛亚书》21：11，21：12。——译者注

第三讲 以政治为业

[德] 韦伯

韦伯 (Max Weber, 1864—1920), 德国社会学家, 重要的著述有《新教伦理与资本主义精神》、《中国宗教: 儒教和道教》、《印度宗教: 印度教和佛教的社会学》、《古代犹太教》、《论社会和经济中价值哲学的中立性的意义》等。

以政治为业

[德] 韦伯

【编者按：在这部分中，针对当时知识分子广泛参与政治的浮躁风气，韦伯提出了“信念伦理”与“责任伦理”的区分：前者仅仅关心自己如何体验信念之火在燃烧，如何维持自己身上的激情，不令其熄灭，但是那仅仅是一种“无生育力的亢奋”，缺乏必要的距离感，甚至沉醉在权力幻象中不能自拔；而后者则意味着必须理智地考虑自己行为的可能后果，承担起自己行为的责任。】

一、以政治为业的含义

因此，目前尚无法看出，以政治活动为业会呈现出什么面貌。甚至更无法看出，沿着什么途径才有可能找到机会，使得有政治天赋者承担起遂其心意的政治任务。基于物质条件而不得不“靠”政治吃饭的人，几乎总是会首先考虑新闻工作或党内官员职务，将其作为典型的谋生捷径。或者，他一定会考虑诸如工会、商会、农会、手工业协会、劳工委员会、雇主协会等等这些利益团体的代表位置，或者是某个市政府中的位置。关于这些外在物质的方面，所能说的也不过如此：就像新闻工作者一样，党的官员也会被人当作“不得志者”受到厌恶。他的耳旁会一

再响起“受雇文人”或“受雇说客”这种不幸的称呼，尽管这种话并未明白说出来。凡是心理上不堪一击，没有能力自寻答案的人，最好远离这种生涯。因为无论如何，这条道路除了有强大的诱惑之外，也不断地导致失望。那么，这种生涯能带来什么样的内心享受，它为走上这条路的人安排了什么样的个人条件呢？

首先，政治生涯可以让人产生权力感。知道自己在影响着别人，分享着统治他们的权力，尤其是感到自己手里握着事关重大历史事件的命脉，会令职业政治家超然于日常的琐细事务之上，即使正式说来他仅仅是个地位平常的人。但是他现在的问题是：我要具备什么样的素质，才有望正确地行使这种权力（无论就具体的个人来说这权力多么有限）？他怎样才能有望正确履行这种权力加于他的责任呢？这把我们带入了伦理学问题的领域，因为这些问题就属于这一领域。一个人，如果他获得允许，把手放在历史的舵盘上，他必须成为什么样的人呢？

我们可以说，有三种前提性的素质，对于政治家是决定性的：激情、责任感和恰如其分的判断力。这里所说的激情，是指不脱离实际的激情，是献身于一项“事业”、献身于一个掌管着这项事业的上帝或恶魔的激情。它所指的，不是我的已故友人西美尔^①习惯上称为“无生育力的亢奋”（Sterile Aufgeregtheit）的那种内心感受，这是某些俄国知识分子（并不是说他们全如此！）所独具的特色。正是这种亢奋，在我们用“革命”这一高傲的名称来修饰的这场狂欢节中，发挥着极大的作用。这是一种“徒具知识关怀的浪漫主义”（Romantik des Intellektuell Interessanten），它空洞无物，缺乏任何客观责任的认识。

当然，无论这激情多么真诚，仅靠它是不够的，激情并不能造就政治家。除非这种献身于“事业”的激情，也使得对此项事业的责任心成

① 西美尔（F. G. Simmel, 1858—1918），德国著名社会学家，也是战前经常出入韦伯家的学术名流中重要的一员。他的“形式社会学”深受康德哲学影响，但所揭示的“人类活动之形式与内容”的矛盾，明显反映出当时在德国流行的“世纪末心态”，其“文化悲剧论”同韦伯的思想有许多契合之处。——译者注

为行动的指南。这方面所需要的，是恰如其分的判断力。这是对政治家具有决定性意义的心理素质：他能够在现实作用于自己的时候，保持内心的沉着冷静。这也表现在他与事与人都能**保持距离**。“缺乏距离”乃是政治家致命的罪过之一，也是我们的新一代知识分子一旦养成便注定会在政治上无能的素质之一。这里所涉及的问题是：如何能够把激情和冷静且恰如其分的判断力同时熔铸在一个灵魂之中？政治运作靠的是头脑，不是身体或心灵的其他部分。献身于政治，如果尚未变成轻浮的智力游戏，而是一种真诚的人类行为，那么单靠激情即可唤起和培养这种献身。但是使一个充满激情的政治家有别于常人，使他不同于徒有“无生育能力的亢奋”的纯粹政治票友的，则是他对灵魂的坚定驯化，而唯有通过习惯于保持一切意义下的距离感，他才有可能做到这点。“政治人格”的“强大”，首先就是指拥有激情、责任心和恰如其分的判断力这些素质。

因此，政治家每时每刻都要在内心征服一个十分无聊，却又十分符合人情的敌人：一种十分庸俗的虚荣，它是对事业采取不脱离现实的一切献身行为的死敌，是保持距离的死敌，从这个意义上说，也是同自我保持距离的死敌。

虚荣是一种十分普遍的品性，大概没有人能完全摆脱它。在学术和学者的圈子里，虚荣是一种职业病。但是在学者中间，从虚荣不致损害科学工作这个意义上说，它不管表现得多么令人难以接受，却是相对无害的。政治家的情况完全不同，他的工作离不开追求权力这个不可缺少的手段。因此，如平常所说的那样，“权力本能”属于他的正常品质。但是这种追求权力的行为，一旦不再具有**客观性**，不是忘我地效力于“事业”，而变为纯属个人的自我陶醉，他便开始对自己职业的崇高精神犯下了罪过。在政治领域里，致命的罪过说到底只有两种：缺乏客观性和无责任心，这两者虽不总是，也常常是一回事。虚荣心，个人尽可能站在前台被人看清楚的欲望，强烈地诱惑着政治家犯下这两种过失。当煽动家极想制造“效果”时，情况就更复如此。他会因此时刻处在这样的

危险之中：变成一名演员，对于为自己的行为后果承担责任满不在乎，只关心自己的表演留给人们的“印象”。他的缺乏客观性，诱使他不追求真实的权力，而是追求浮华不实的权力外表。他的无责任心，又会使他缺乏实质性的目标，仅仅为了权力本身而享受权力。权力是不可缺少的手段，追求权力是一切政治的动力之一，虽然如此，或毋宁说正因为如此，对政治力量最有害的歪曲，莫过于像暴发户一样炫耀权力，无聊地沉醉在权力感之中，和一般来说对权力本身的所有崇拜。单纯的“权力政治家”或许可以造成强烈的影响，但实际上他的工作既无目标也无意义。（在我们中间，也有着一种强烈的崇拜欲望，会给他带来荣耀。）在这方面，对“权力政治”^①的批评是完全正确的。一些这种精神的典型代表人物突然出现心理崩溃，从此类事例我们即可看出，在这种外强中干的姿态背后，隐藏着内心的虚弱。这种心理崩溃，是对人类行为的意义持一种虚假而肤浅的态度所造成的产物，它同所有行为，尤其是政治行为中包含的真正悲剧意识，毫不相干。

政治行为的最后结果往往——甚至经常——完全不合初衷，甚或时常同它截然相悖。这是一切历史的基本现实，对于这个问题，我们今天无暇作详细的证明。但正是由于这个事实，若想让政治行为获得内在的支持，对事业的奉献就是不可缺少的。政治家为了事业而追求和运用权力，至于这事业具体是什么，属于信仰问题。政治家可以服务于民族的、人道主义的、社会的、伦理的、文化的、世界性的或宗教的目的。政治家可以为一种对“进步”的强烈信念所鼓舞，无论它的含义是什么，他也可以冷静地拒绝这种信念。他可以宣称要为某种“理想”效

① “Machtpolitik”这个词有若干大同小异的译法：“强权政治”、“实力政治”等等。当它是指一种学说时，一般是指以实力比较为基本依据的政治分析；如果是用它来说某个政治家，则是指此人把“权力”作为政治活动的主要目标和手段。关于韦伯思想中的“权力政治”因素，法国著名思想家雷蒙·阿隆（Raymond Aron）曾有一篇专文论述，见其《社会学主要思潮》（上海译文出版社，1988）中的附录三：“马克斯·韦伯和实力政治”。——译者注

力，也可以从原则上否认这种理想，只打算服务于日常生活的物质目的。然而某种信念是一定要存在的，不然的话，即使是世界上最重大的外在政治成就，也免不了为万物皆空的神咒所吞噬，这一点是毫无疑问的。

在作上面这些说明时，我们已经开始讨论我们今晚所关心的问题：政治作为一项“事业”的性质。如果完全不考虑它自身在人类行为的整体道德安排（Die Sittliche Gesamtkonomie）中的目标，政治能够完成什么使命？也就是说，在伦理世界中，政治的家园在哪里呢？当然，在这里，终极的世界观相互冲突，人们必须在各种世界观中作一抉择。让我们来果敢地处理一下这个问题，在我看来，最近人们又以十分错误的方式，重新开始对它展开讨论。

不过我们首先要让自己摆脱一种十分不足道的谬误，即从道德的角度说，伦理学乍看上去是在起一种非常有害的作用。让我们来看几个例子。各位几乎找不到这样的男人，当他移情别恋时，他不觉得需要给这种行为找个理由，对自己说：她不值得我爱，或她令我失望，或无论什么好像存在的“理由”。这种极其缺乏风度的态度，是要为一个明白的事实——他不再爱那个女人，她必须接受这一点——找个虚构的“正当理由”。靠着这种“正当理由”，这个男人为自己要求一种权利，同时把引起不幸的错误加在她的头上。情场上获胜的竞争者，其作为也如出一辙：他的对手一定不如他值得人爱，不然也不会被淘汰出局了。当然，如果在取得战争的胜利之后，胜利者以有失尊严的自以为是的态度宣布“我赢了，因为我是正确的”，这同上面的情况并无两样。或者，如果有人心理上不堪忍受战争的灾难，又不想说自己难以承受，他便会感到，有必要代之以另外一种感情，来为自己对战争的厌恶寻找正当理由：“我不能忍受这种战争，因为我是被迫为一种不道德的理由去战斗。”战争的失败者也是如此。战争结束后，一切既通人情又态度节制的人，在社会结构引起了战争的情况下，不是像一些老妇人那样去寻找“罪魁祸首”，而会对敌人说：“我们输掉了战争，你们赢了。这些都已

成为过去。现在让我们来讨论一下，根据已开始产生影响的客观利益，应当得出什么样的结论，从尤其要由胜利者承担的对未来的责任这个角度看，主要问题是什么。”任何其他做法都是有失尊严的，都会为来日种下祸根。一个民族，如果它的利益受到侵害，它可以示以宽恕，但没有哪个民族，当它的荣誉受到侵犯，尤其是受到固执的自命正确者的侵犯时，它也会示以宽恕。在几十年之后，公布于众的每一份新文件，都重新引起有失尊严的哀号、仇恨和愤怒，而不是让这场战争一俟结束便至少从道德上被埋葬。若想做到这一步，只能凭借客观精神和风度，尤其是只能凭借保持尊严的态度。而依靠“道德”是绝对做不到这一点的——这实际上意味着让双方都失去尊严。这种道德所关心的，不是政治家所感兴趣的事情，即未来以及对未来的责任，而是“过去的罪责”这种政治上不会有结果的问题，因为它根本无法从政治上得到解决。如果存在着政治犯罪的话，这种做法就是政治犯罪。它忽视了这整个问题会由于物质利益的缘故，无可避免地受到歪曲：胜利者的利益所在，是尽可能多地获取道德和物质利益；至于战败者，则希望借着悔过，换回一些便宜。如果有任何可称为“卑劣”的事情，那就是这种事情。以“道德”作为手段，获得“唯我正确”的地位，所谓卑劣之事，正是这种行为方式的结果。

二、政治和道德的关系

那么，政治和道德的真正关系是什么呢？这两者之间，果真像人们有时说的那样，全无相通之处吗？或者反过来说才正确：政治行为的道德同其他任何行为的道德并无两样？有时人们相信，在这两种说法之间，存在着一种相互排斥的选择：这两种说法必定只有一种是正确的。但是世界上果真有这样的道德，能够建立起内容统一的要求，可同时用来指导性爱关系、商业关系、家庭关系和政治关系，用来指导人们同他妻子的关系，同菜贩的关系，同儿子、竞争对手、朋友和被告等等的关

系吗？政治的运作，要依靠以暴力为后盾的权力这种十分特殊的手段，既如此，对于政治的道德要求，就真那么寻常不足道吗？那些所谓的新道德的大多数代表人物，他们之间的相互攻讦，同他们所批评的对手之间的攻讦，甚或同任何其他煽动家的道德，又有什么不同？人们会说，不同之处在于他们有高贵的意图。就算这样吧！但我们这里讨论的是手段，他们的对手可以用同样的方式，以十分主观的真诚态度宣布，他们的终极意图也有着同样高尚的品格。“凡持剑者，必死于剑下”^①，战斗无论在什么地方发生，都是战斗。那么，“山上训词”^②的道德地位何在？我们所说的“山上训词”，是指福音书中的绝对伦理，这件事，比起今天喜欢引用这些训词的人以为它具有的意义，要严肃得多。这是一种不容儿戏的伦理。我们所说的科学中的因果律，对于这种伦理同样适用：它不是随时可以应人之需，招之即停的出租车。这种福音书如果未被搞得琐碎无聊，那么它的真正含义便是：或者全部接受，或者一概拒绝。例如，说一个富家子“忧伤地走了，因为他家财万贯”^③。福音书的训令是无条件的和明确的：交出你的所有——你的一切。政治家会说，这种训令只要不是在任何地方都可得到贯彻，它便是没有社会意义的。因此政治家征税、派捐、没收，总而言之，向一切人施以强迫和规则。但是道德训令根本就不在乎这些，这种不在乎也正是它的本质所在。就拿（有人打了你的右脸）“再给他左脸”^④这种要求来说，它是无条件的，你不能追问他打人的权力依据。除了圣人之外，这是一种不讲尊严的道德。也就是说，一个人必须在所有的事情上都是圣人。他要

① 此为耶稣的一句名言，见《新约全书·马太福音》26：52。——译者注

② 参见本书第38页注③。——译者注

③ 语出《新约·马太福音》19：22，言有人问耶稣如何可得永生，耶稣说可变卖家产分予穷人，那人便“忧伤地走了，因为他家财万贯”。——译者注

④ 《新约·马太福音》5：39。——译者注

活得像耶稣，像使徒，像圣方济各^①，或者如此类的人物，他至少要有这样的愿望。唯有如此，这种道德才能具有意义，才能表现出尊严，不然一切都谈不上。例如，来世的仁爱伦理的说法是“莫要以武力抗恶”^②，但对于政治家来说，正确的说法正好相反：“必须以武力抗恶”，不然你就得为恶势力获胜负责。凡是打算恪守福音书道德的人，都不应参与罢工，因为罢工意味着强迫；他应当加入黄色工会。他无论如何不应谈论“革命”。福音书道德并不打算教导人们说，内战是唯一正当的战争。遵循福音书的和平主义者，应当拒绝拿起武器，或者应当把武器扔掉。在德国，就有人提议用这种道德责任来终止这场战争以及所有的战争。政治家会说，要想使战争在可预见的将来信誉扫地，唯一可靠的办法就是依现状维持和平。然后交战的各民族会问，这场战争到底是为了什么？然后战争被归结为荒谬之事——但现在还不可能做到这一点。对于胜利者，或至少是他们中的一部分人来说，战争会一直是件政治上有利可图的事。应当为这一情况负责的，是那种令我们根本无法进行抵抗的行为。耗竭期一过，失去信誉的将不是战争，而是和平，这就是绝对伦理的结果。

最后，让我们来考虑一下诚实的义务。在绝对伦理看来，这属于无条件的义务。由此得出的结论是，公布所有的文件，特别是那些会使自己的国家受到谴责的文件。在这种单方面公布文件的基础上，表示认罪——这些做法是单方面的、无条件的、不考虑后果的。政治家会发现，这样做的结果是，真相非但不能进一步明朗，反而会因为被滥用和激起情绪，变得更加模糊不清。唯一能产生成果的方法是让中立者对各方利益作周全而高明的考虑，任何其他做法所带来的后果，对于接受它的国家来说，将是几十年后都无法补救的后果。而绝对伦理是不问“后

① 圣方济各：全名为阿西西的圣方济各（Saint Francis of Assisi, 1182—1226），出生在一个意大利布商之家。24岁时放弃家庭和财产，专事隐修和传道，死后两年被教皇格列高利九世谥为圣徒。——译者注

② 《新约·马太福音》5：39。——译者注

果”的，这就是关键所在。

我们必须明白一个事实，一切有伦理取向的行为，都可以是受两种准则中的一个支配的，这两种准则有着本质的不同，并且势不两立。指导行为的准则，可以是“信念伦理”（*Gesinnungsethik*），也可以是“责任伦理”（*Verantwortungsethik*）。这并不是说，信念伦理就等于不负责任，或责任伦理就等于毫无信念的机会主义。当然不存在这样的问题。但是恪守信念伦理的行为，即宗教意义上的“基督行公正，让上帝管结果”，同遵循责任伦理的行为，即必须顾及自己行为的可能后果，这两者之间却有着极其深刻的对立。

你可以向一个衷心服膺信念伦理的工团主义者证明，他的行为后果将是使反动的机会增加，使他的阶级受到更多的镇压，从而阻碍它的崛起。但不可能对他有丝毫的触动。如果由纯洁的信念所引起的行为导致了罪恶的后果，那么在这个行动者看来，罪责并不在他，而在于这个世界，在于人们的愚蠢，或者在于上帝的意志让它如此。然而信奉责任伦理的人，就会考虑到人们身上习见的缺点，就像费希特正确说过的那样，他没有丝毫权利假定他们是善良和完美的，他不会以为自己所处的位置，使他可以让别人来承担他本人的行为后果——如果他已经预见到这一后果的话。他会说：这些后果归因于我的行为。信念伦理的信徒所能意识到的“责任”，仅仅是去盯住信念之火，例如反对社会制度不公正的抗议之火，不要让它熄灭。他的行动目标，从可能的后果看毫无理性可言，就是使火焰不停地燃烧。这种行为只能、也只应具有楷模的价值。

但是问题并未到此完结。这个世界上没有哪种伦理能回避一个事实：在无数的情况下，获得“善的”结果，是同一个人付出代价的决心联系在一起的——他为此不得不采用道德上令人怀疑的，或至少是有风险的手段，还要面对可能出现，甚至是极可能出现的罪恶的副效应。当什么时候、在多大程度上，道德上为善的目的可以使道德上有害的手段和副产品圣洁化，对于这个问题，世界上的任何伦理都无法得出结论。

政治的决定性手段是暴力。从道德的观点看，手段和目的之间的紧张关系大到什么程度，诸位由以下事情即可了解：人们普遍知道，甚至在大战期间，（齐默尔瓦尔德^①一派的）革命的社会党人就主张一项原则，大家可以将它简短地表述如下：“如果我们面对这样两个选择——或者再打几年战争，然后来场革命；或者立刻实现和平，但没有革命，那我们就选择再打几年战争！”对于下一个问题：“这场革命能带来什么？”每一个受过科学训练的社会党人都会这样回答：还不能说会发生一场经济体制的变革，在我们所说的那种意义上可称它为社会主义经济。资产阶级的经济制度会重新出现，只是摆脱了封建成分和帝政残余而已。就是为了这么点稀松平常的结果，他们竟然愿意再来上“几年战争”！若是有人怀有以下想法，倒也情有可原：即便是对社会主义怀有极坚定信念的人，也可以拒绝这种靠此手段才能达成的目标。在布尔什维克党、斯巴达克同盟和一般而言所有类型的革命社会主义者中间，情况也完全如此。当然，如果站在这个立场，对旧政权中的“权力政治家”使用同样的手段加以谴责，那真是十分可笑的事，不管你在否定他们的目的上多么正确。

正是在利用目的为手段辩护这个问题上，信念伦理必定会栽跟头。合乎逻辑的结果只能是：对于采取道德上有害的手段的行为，它一概拒绝。但仅仅从逻辑上说如此！在现实世界中，我们不断有这样的经历：信念伦理的信徒突然变成了千年至福王国^②的先知。举例来说，那些一贯鼓吹“以爱对抗暴力”的人，现在却开始呼吁其追随者使用暴力——最后一次使用，为了达到一个一切暴力皆被消灭的境界。在每一次进攻

① 齐默尔瓦尔德（Zimmerwald）为瑞士一地名，1915年9月第二国际曾在此开会，商讨对战争应采取的立场，各国社会主义政党之间发生严重分歧。韦伯这里所说的“齐默尔瓦尔德派”，是指会上主张支持本国政府参战的“多数派”。——译者注

② 据《新约·启示录》，在世界末日来临之前，耶稣将亲临世界统治一千年，此时圣徒复活，福音遍行大地。此教义称“千年至福论”，常被喻为至善世界。——译者注

之前，我们的军官也以这种方式对士兵说：“这是最后一次，这次进攻将带来胜利，从而也带来和平。”信念伦理的信徒无法容忍这个世界在道德上的无理性。他是一位普遍主义伦理观（Kosmisch-ethischer）意义上的“理性主义者”，各位中间读过陀思妥耶夫斯基的《卡拉玛佐夫兄弟》的人，当会记得“大审判官”的一幕^①，在那里，这个问题被极尖锐地展现出来。即使在目的使手段圣洁化这个原则上作一些让步，也无法让信念伦理和责任伦理和谐共处，或是判断应当用哪一个目的来圣洁化哪一个手段。

我的同仁福斯特先生（F. W. Forster），对于他不容怀疑的真诚，我本人怀有高度的敬意，但是对于作为政治家的他，我却不敢苟同。他认为，若想避开这一困难，采用一个简单的论点即可：“善果者，惟善出之，恶果者，惟恶出之。”如果真是如此，问题的全部复杂性将不复存在。但是在《奥义书》问世两千五百年之后，居然还会有这样的论点出现，也着实令人吃惊。不但世界历史的全部进程，而且日常经验中每一个明白的事例，都指出真相正好相反。各种宗教在全世界范围的发展，都是由这个相反的真相决定的。神义论^②的古老问题，正是由这样一个疑惑所构成：一个据说是全能而仁慈的力量，怎么会造出这样一个不合理的世界，让它充满无辜的苦难、不受报应的不义和无可救药的愚蠢？这个力量或者并非全能，或者并不仁慈，或者左右着我们生活的，是一些完全不同的善恶报应原则——我们可以作形而上解释的原则，甚或是我们的理解力永远不可及的原则。

因为体验到世界的无理性而出现的这个问题，一直是推动着所有宗教发展的动力。印度的“业论”（Karmanlehre）、波斯的二元神教、原罪

① 见陀思妥耶夫斯基《卡拉玛佐夫兄弟》第5卷第5章。——译者注

② 基督教以上帝为至善和全能，由此引起一个矛盾，即受上帝主宰的世界，为何还会有不义和邪恶？“神义论”（Theodicy，或译“上帝正义论”）便是由这一问题引出的一门学问，著名者如莱布尼茨所著《神义论》（1710），称所谓上帝全能，仅是指凡属逻辑上可能之事，上帝皆可做到。——译者注

说、命定说和神隐说 (Deus Absconditus), 所有这些教义, 都是由这一问题产生的。早期的基督教徒也很清楚, 这个世界受着魔鬼的统治, 凡是将自己置身于政治的人, 也就是说, 将权力作为手段的人, 都同恶魔的势力定了契约, 对于他们的行为, 真实的情况不是“善果者, 惟善出之, 恶果者, 惟恶出之”, 而是往往恰好相反。任何不能理解这一点的人, 都是政治上的稚童。

我们置身于不同的生活领域, 每一个领域受着不同的定律支配。各种宗教伦理以不同的方式接受了这一事实。希腊的多神教同时祭献阿芙洛蒂特和赫拉、祭献狄奥尼索斯和阿波罗, 虽然他们知道这些神时常处在相互冲突之中。在印度教的生命秩序里, 为每一个不同的职业分别规定了一种道德准则, 一种“法”(Dharma), 用种姓制度将它们永远分开, 从而使它们获得等级制度中的固定身份。生而为这种身份, 非待来世再生, 便永无摆脱之日。因此这些职业同最高的宗教救赎之善保持着不同的距离。种姓制度以这种方式, 允许每一个种姓, 从苦行僧、婆罗门到流氓无赖和娼寮中人, 都有可能根据各自职业内部自治的戒律, 形成自己的法。战争和政治也不例外。各位从《薄伽梵歌》^① 克里西那和阿周那的对话中即可发现, 战争也被纳入生命领域的整体之中: “做你当做之事”, 这就是说, 做那些按武士种姓的法及其规则, 有责任去做的事, 做那些按照战争的目的, 客观上必须做的事。印度教相信, 这样的行为非但不会危及宗教救赎, 反而会增进这一救赎。印度武士在英勇战死的时刻, 他总是坚信有因陀罗^② 的天堂存在, 正像条顿武士对瓦尔哈拉^③ 的信念一样。印度的武士之鄙视涅槃, 一如条顿人之讥笑回荡着天

① 《薄伽梵歌》为印度史诗《摩诃婆罗多》中的一部分, 约成书于公元一二世纪。书中叙述阿周那王子不忍杀戮敌阵中的亲友, 克里西那(“黑天”)劝其履行天职继续作战。印度教的教义常以注释此典籍的形式出现。——译者注

② “因陀罗”(Indra)系印度教中的战神。——译者注

③ 据斯堪的那维亚神话, 瓦尔哈拉(Valhalla)为阵亡将士的殿堂, 至上大神奥丁(Odin)在此领导他们过着幸福生活。——译者注

使歌声的基督教天堂。这种伦理准则的专业化，使得伦理可以通过让政治去遵行自己的条律，使自己在处理政治方面丝毫不受伤害，甚至可以使这门高贵的技艺得到极大的强化。

真正激进的“马基雅弗利主义”，从这个词流行的含义上说，典型地表现在印度的文献考底利耶的《利论》（成书于耶稣诞生前很久，据说是在旃陀罗笈多时代）^①之中。同这份文献相比，马基雅弗利的《君主论》反而变得无害。如人们所知，在天主教道德（福斯特教授与它关系密切）中，“福音书劝言”（*Consilia Euangelica*）是那些有着过圣徒生活的、有超凡魅力禀赋的人所特有的道德。一边站着的是僧侣，流血和求利皆他不可为之事；另一边是信教的骑士和庶民，他们被允许可以做这些事——骑士可使人流血，庶民可求利。道德的分级，以及它们有机结合成一个严密整体的程度，尚有逊于印度。从基督教信仰的基本前提来看，情况也只能如此。因原罪而产生的世界的邪恶，使得伦理学比较容易同暴力结合起来，将它作为对抗罪恶和危害灵魂的异端邪说的强制手段。然而山上训词的要求，是一种属于来世的信念伦理，它所具有的含义，是以宗教为基础的绝对律令组成的自然法。这些绝对律令自身保留着激发革命的力量，几乎每逢社会动荡时期，便挟其十足的元气登场。它们尤其会制造激进和平主义宗派，其中有个教派便曾在宾夕法尼亚州实验一种将暴力拒之门外的政体。这一实验以悲剧告终，因为当独立战争爆发时，这些贵格派教徒^②不能拿起武器来捍卫自己的理想，而那场战争正是为这些理想才爆发的。

不过，一般而言，新教教义认为国家作为一种神赐的制度，暴力作

① 考底利耶（Kautilya，生卒年不详），印度孔雀王朝（公元前321—前185年）时代的政治家和哲学家，他任旃陀罗笈多王大臣期间著有《利论》，凡十五篇，每篇讨论一个政治问题。因主张密探制度和谋杀为政治的合理手段，常被人比作东方的马基雅弗利。

——译者注

② 贵格派（Quaker）为基督教新教的一宗，又称“公谊会”和“教友会”。该派出现于17世纪中叶，创始人是英国的福克斯（George Fox，1624—1691）。它反对一切暴力和战争，以提倡简朴生活与和平主义著称于世，至今仍在世界各地活动。——译者注

为一种手段，是绝对正当的。新教尤其赋予权威主义国家以正当性。路德^①将个人从战争的道德责任中解脱出来，将这一责任交予政府。在信仰的事务之外服从政府，绝不构成犯罪。至于加尔文教^②，他们知道，有原则地使用暴力，乃是捍卫信仰的手段。因此加尔文教也承认宗教战争，而对于伊斯兰教来说，这种战争从一开始就是他们的生命要素。由此可知，政治伦理问题的提出，根本不是由于文艺复兴的英雄崇拜造成了近代的信仰失落才产生的。所有的宗教，尽管成功的程度大不相同，都不得不应付这个问题。根据前面所说，事情只能是这样。正是人类团体所运用的这种正当暴力本身所具有的特定用途，决定着政治中一切伦理问题的特殊性。

不管什么人，也无论他出于什么目的，只要他同意使用暴力手段（这是政治家必须做的事情），他就必须接受由此产生的特定后果。对于信仰的斗士，无论是宗教的还是革命的，这一点尤其真实。我们不妨大胆地以目前的局势为例。打算用武力在地球上建立绝对正义的人，他需要有追随者，有一架由人构成的“机器”。他得不断为这些人提供精神的和物质的必要奖赏，不论这奖赏是来自天国还是凡世，否则这架机器就不会运转。在近代阶级斗争的条件下，精神的奖赏包括仇恨和报复欲，特别是怨愤之情和对一种貌似道德的自命正确的要求，以及由此而起的对敌人施以毁谤和虐待的要求，都可以得到满足。物质的奖赏是冒险、胜利、战利品、权利和俸禄。领袖和他所取得的成功，完全有赖于

① 马丁·路德（Martin Luther, 1483—1546）的“国家”观，因为是属于他的宗教思想的一部分，所以并不是近代意义上的“世俗”国家学说。他给予世俗权威以正当性，首先是因为他把这种权威也看做上帝统治的一部分，但它只能用来维持“表面的正义”，防止魔鬼横行于世。从更深一层说，路德所发动的新教改革，既否定了普世教会对个人的权威，一个很自然的结果就是个人的世俗权利必须依靠“民族国家”来料理。从这种结果，我们可以更好地了解路德国家观念的近代意义。——译者注

② 加尔文教（Calvinism），基督教新教的重要一派，法国神学家加尔文（1509—1564）所创。韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中对该派의思想和制度有深入的讨论。

——译者注

他制造的这架机器发挥功能。可见他所依靠的，是这架机器的动力，而不是他本人的动机。因此他也有赖于是否能够在很长一段时期里，保证让他所需要的追随者——赤卫队、报信的、煽风点火的——得到奖赏。在这样的条件下，他的实际收获，并不由他自己掌握，而是受他的追随者的动机左右，而从道德角度看，这些动机大都不堪闻问。他所以能够控制这些追随者，仅仅因为至少其中的一部分人（在这个世界上，他们大概不可能是多数）对他这个人和他的事业怀有真诚的信仰。这种信仰，即使主观上是真诚的，在绝大多数情况下，实际上也不过是为报复欲、权力、分赃和俸禄寻找的一种道德上的“正当借口”。在这件事上，我们务必不可为言辞所欺骗——唯物主义的历史解释，毕竟也不是一辆招之即停的计程车，它是不会因为缺少了革命者便止步不前的！其次，也是最重要的，情绪高昂的革命精神过后，随之而来的便是因袭成规的日常琐事，从事圣战的领袖，甚至信仰本身都会销声匿迹，或者更具实效的是，变成政治市侩和实用型专家常用行话的一部分。在为信仰而从事的斗争中，这一发展尤其迅速，因为领导或发动这种斗争的，通常都是真正的领袖，即革命的先知。情况为什么会如此，是因为在这里，就像领袖的每一架机器一样，获胜的条件之一就是将一切都空洞化和事务化，简言之，为了“纪律”的缘故，变成精神上的无产者。信仰斗士的追随者，取得了权力之后，通常很容易堕落为一个十分平常的俸禄阶层。

任何想从事一般政治的人，特别是打算以政治为业的人，必须认识到这些道德上的两难困境。他必须明白，对于在这些困境的压力之下他可能发生的变化，要由他自己负责。我要再说一遍，他这是在让自己周旋于恶魔的势力之间，因为这种势力潜藏在一切暴力之中。在超凡的博爱和圣贤之道方面表现卓绝的伟人，无论他是来自拿撒勒、阿西西，还是来自印度的高贵种姓^①，从来不采用暴力这种政治手段。他们虽然曾

^① 这里分别是指耶稣、圣方济各和释迦牟尼。——译者注

在并仍在这个世界上工作，但他们的王国“不属于这个世界”。普拉东·卡拉塔耶夫式的人物^①，以及陀思妥耶夫斯基所描述的圣贤人物，依然是同他们最相近的造型。为自己和他人追求灵魂得救的人，不应在政治这条道上求之，因为政治有着完全不同的任务，只能靠暴力来完成。政治的守护神，或者说魔鬼，同爱神、同教会所描绘的基督教的上帝之间，处在一种固有的紧张之中。这种紧张随时都可以导致无法调解的冲突。甚至在教会统治的时代，人们就明白这一点。教皇的禁令曾一再施于佛罗伦萨，这禁令对于当时的人们及其灵魂得救所具有的强大力量，远远超出了——用费希特的话说——康德的道德判断力所具备的“轻微惩罚”，但是那里的市民仍要同教廷开战。如果我没有记错的话，马基雅弗利在他的《佛罗伦萨史》中，当谈到这一情况时，写下过一段美好的文字，借他的一位英雄之口赞颂佛罗伦萨的市民，因为他们将自己城邦的伟大，看得比灵魂得救还要重要。

如果有人不提自己的城邦或“祖国”（目前这种东西所代表的价值，在某些人看来是令人怀疑的），而是谈论“社会主义的未来”或“国际和平”，那么各位所面对的，便是以今天的形式表现出来的这个问题。采用暴力的手段并遵守责任伦理的政治行动，它所追求的一切事情，都会危及“灵魂得救”。但是如果有人在一场信仰之战中，遵照纯粹的信念伦理去追求一种终极的善，这个目标很可能会因此受到伤害，失信于好几代人，因为这是一种对后果不负责任的做法，行动者始终没有意识到，魔鬼的势力也在这里发挥着作用。这些势力毫不松懈地为他的行为，甚至为他的内在人格制造着后果，对于这些后果，除非他早有察觉，否则只能束手无策地表示臣服。“魔鬼是位老者，要认识它，你们得变老。”——这句话所说的“老”，并不是指年龄上的老，在讨论中，我从未因为有人提到出生证上载明的日期，便允许自己甘拜下风。但是某人才20岁，而我已年过50，仅凭这个事实，并不会使我觉得这是

① 卡拉塔耶夫系托尔斯泰《战争与和平》中的农民，奉行不抵抗主义。——译者注

一件足以让我神魂颠倒的成就。年龄是无关紧要的，关键是在观察生活的现实时，要具备训练有素的冷静头脑，具备面对这些现实并从内心处理它们的能力。

不错，政治是靠头脑产生的，但肯定不是仅仅依靠头脑。就此而言，信念伦理的信徒完全正确。谁也不能教导某个人，他是该按信念伦理行动呢，还是该按责任伦理行动，或者他何时该按此行动，何时该按彼行动。人们至多只能说一件事。如果在这些你认为不属于“无生育力的亢奋”——但亢奋毕竟不是真正的激情——的日子里，突然冒出一批信念至上的政治家（Gesinnungspolitiker）齐声念叨：“愚陋不堪的是这个世界，不是我。为这些后果承担责任的不该是我，而应是那些我为其效力、其愚蠢和粗俗有待我来铲除的人”，那么我得坦率地声明，我所要做的第一件事就是去搞清楚，支撑着这种信念伦理的内在力量大到什么程度。我的印象是，我十有八九是在同一些空话连篇的人打交道，他们对于自己所承担的事，并没有充分的认识，他们不过是让自己陶醉在一种浪漫情怀之中而已。从人性的角度看，这既引不起我的兴趣，也不会把我深深打动。能够深深打动人心的，是一个成熟的人（无论年龄大小），他意识到了对自己行为后果的责任，真正发自内心地感受着这一责任。然后他遵照责任伦理采取行动，在做到一定的时候，他说：“这就是我的立场，我只能如此。”^①这才是真正符合人性的、令人感动的表现。我们每一个人，只要精神尚未死亡，就必须明白，我们都可能在某时某刻走到这样一个位置上。就此而言，信念伦理和责任伦理便不是截然对立的，而是互为补充的，唯有将两者结合在一起，才构成一个真正的人——一个能够担当“政治使命”的人。

现在，女士们，先生们，让我们设想十年之后再来讨论这个问题。

① 1521年1月马丁·路德被教皇判以绝罚，4月18日路德受命为自己作长篇辩解，据说其最后一句话为“这就是我的立场，我只能如此。上帝佑我，阿门”。但后世学者的考据多认为路德当晚并未说过这句广为流传的名言。——译者注

十分遗憾的是，由于一系列的原因，我担心那时或许已是反动岁月降临到我们头上很久的时代。各位中间的许多人，我坦白地说，包括我自己，我们的希望和期待极可能只得到很少的实现，很少——当然不是一点没有，但至少在我们看来是太少了。我不会因此而垮掉，但无须讳言，认识到这一点毕竟是一种内心的负担。我希望能够看到，在各位中间，那些今天觉得自己可以成为真正“恪守原则的”政治家、分享着这场革命带来的迷醉状态的人届时发生了哪些变化。如果事情的变化方式，竟使莎士比亚十四行诗的第102首变成现实，那就简直太妙了：

那时正值春天，我们萌生了爱情。
我用我的情歌，迎接着它的诞生，
如夏日将临时，婉转啼唱的夜莺，
到了成熟时节，才锁住它的喉咙。

但事情并不会如此。不管是哪一伙人现在表面上获胜，我们的前面都不是“夏日将临”，而是冰冷难熬的极地寒夜，在一无所有的地方，失去权利的不但有恺撒，还有无产阶级。当这长夜开始渐渐露白，那些今天还被春天的烂漫鲜花簇拥的人，还会有几个活着？届时，在座的各位内心生活会变成什么样子？怨恨，还是流于平庸？各位已无可奈何地接受了世界和自己的职业？或者还有第三种，但并非最不可能遇到的命运：有神秘主义禀赋的人遁入神秘主义，或者是——经常出现这种令人厌恶的事情——跟随流行，强迫自己遁入神秘主义？在所有这些情况下，我都会得出结论说，这些人不适合在这个领域工作，他们没有能力应付这个世界由日常琐务组成的真相。实事求是地说，他们虽然自认为是在以政治为业，却并未体验到它最深层的含义。他们最好还是简单地做点促进人类之间单纯的博爱关系的事，至于其他方面，他们应当平静地处理自己的日常工作。

政治是件用力而缓慢穿透硬木板的工作，它同时需要激情和眼光。

所有历史经验都证明了一条真理：可能之事皆不可能，除非你执著地寻觅这个世界上的不可能之事。但只有领袖才能做这样的事，他不但应是领袖，还得是十分平常意义上的英雄，即便是那些既非领袖又非英雄的人，也必须使自己具有一颗强韧的心，以便能够承受自己全部希望的破灭。他们现在必须做到这一点，不然的话，他们甚至连今天可能做到的事也做不成。一个人得确信，即使这个世界在他看来愚陋不堪、根本不值得他为之献身，他仍能无悔无怨；尽管面对这样的局面，他仍能够说：“等着瞧吧！”只有做到了这一步，才能说他听到了政治的“召唤”。

（选自〔德〕韦伯《学术与政治》，冯克利译。）

第四讲 知识分子的背叛

[法] 班达

班达 (Julien Benda, 1867—1956), 法国小说家和批评家, 著有《知识分子的背叛》、《贝尔费戈》等。

知识分子的背叛

[法] 班达

【编者按：《知识分子的背叛》一书写于第一次世界大战结束之后
的1927年，作为对战争的反思之作，该书批判了当年许多知识分子在
种族主义、民族主义及阶级斗争的名义之下，煽动“现实主义的激
情”，背叛了知识分子的操守和价值立场，也给社会带来了重大
危害。】

在前面，我认为资产阶级群体或人民群众、国王们、大臣们、政治
首脑们都是属于俗人的一部分，他们的全部作用本质上就是追求世俗利
益，而且他们的贡献也仅限于此，因而他们的表现完全是现实主义的。

有位诗人曾这样描述这种人：

倒向大地的灵魂们，
也就远离了天堂。^①

不过，最近五十年来，我们发现有一类完全不同的人，他们在某

① O curvae in terram animae et coelestium inanes.

种程度上约束了前一类人。我想谈谈这类我称之为“知识分子”的人。他们的活动本质上不追求实践的目的，只希望在艺术的、科学的或形而上学沉思的活动中获得快乐，简言之，他们旨在拥有非现世的善。他们总是说：“我的王国不是这个世界。”在迄今两千多年的时间里，我看到一个穿越历史的未间断的哲学家的、宗教家的、文学家的、艺术家的和学问家的道统（我们几乎可以一一列举出这一时期的所有人物），这一运动是对多种现实主义的形式上的否定。这些知识分子因谈论政治激情的方式不同可以分为两类：一类是完全远离这些政治激情的，达·芬奇、马勒伯朗士和歌德都是榜样，他们全心从事超尘脱俗的精神活动，建立起对这种生存方式的最高价值的信仰；另一类是道德主义者，他们关注的是人类因利己主义而发生的冲突，像伊拉斯谟、康德和勒南，他们以人性或正义之名要求人们用一种抽象的和优越的原则直接反对这些激情。无疑，这些知识分子创建了控制个人自我主义的现代国家。但是，他们的活动仍然是理论上的；他们也没有阻止住世俗大众让全部历史充满了仇恨和杀戮，但是他们制止了这些世俗大众形成崇尚仇恨和杀戮的宗教以及因美化它们而具有的成就感。我们可以说，正是由于有了他们，在两千年里，人类虽然行恶，但是崇善。这一矛盾是人类的荣耀。人类文明正是在这一矛盾所造成的夹缝中发展出来的。

但是，在19世纪末，却产生了一种主要变化：知识分子玩起政治激情的游戏来了。这些本来约束人民的现实主义的人们现在却成了煽动者。这一人类道德功能上的倒置有着多种途径。

一、知识分子接受了政治激情

首先，知识分子接受了政治激情。今天，绝大多数的文人、艺术家、学者、哲学家和“祭司们”都加入到种族仇视、政治动乱的大合唱之中，这在欧洲已是不争的事实。而且，也无人会否认，他们都接受了民族激情。无疑，提起但丁、彼特拉克、奥比尼亚克、卡博什派的忏悔师们或天主教联盟的宣道者这些名字，就足以说明还是有些知识分子不

希望在当今听命于狂热激情的摆布。但是，这些知识分子只是例外，至少可以归入伟大者的行列，除了以上提及的名字外，还有一批，如托马斯·阿奎纳、罗吉尔·培根、伽利略、拉伯雷、蒙田、笛卡尔、拉辛、帕斯卡尔、莱布尼茨、开普勒、惠更斯、牛顿、伏尔泰、布封、孟德斯鸠。就这些人而言，我们可以自信地反复说，直到今日，全部有头脑的人们并不认同政治激情，相反，他们赞同歌德的观点：“把政治交给外交家和军人吧！”如果要涉及这些激情（如伏尔泰），他们也只是持一种批判的态度，并不为之所动。同样，我们可以说，如果他们真心保有这些激情，像卢梭、德·迈斯特尔、夏多布里昂、拉马丁和米什莱，它们也只是普遍的和抽象的情感，不着眼于当下，甚至拒绝激情这个名字。可是今天，知识分子施展政治激情，触及了激情的一切方面：行动倾向、渴求立即回报、只关心目标、藐视论据、爱走极端、仇恨异己和僵化的观念。对此，只要提提蒙森、特赖奇克、奥斯特瓦尔德、布吕内蒂埃、巴雷斯、勒梅特、贝玢、莫拉斯、邓南遮和吉普林等人的名字，就足够了。现代知识分子不再让俗人们单独参与公共事务，他也要求具有一颗公民的心灵，在公共领域里施展自身的魅力。他对这一公民的心灵感到自豪；言辞中充满着对只知艺术或科学并且漠视城邦激情的人的藐视。^①在大骂达·芬奇漠视佛罗伦萨的灾难是可耻行为的米开朗琪罗和用美的研究占据全部心灵来作答的《最后的晚餐》的大师之间，现代知识分子坚决地站到了前者的一边。柏拉图呼吁为了迫使哲学家关心国家，可以不惜将哲学家绳捆索绑的时代已遥不可及了。现代知识分子不仅以追求永恒事物为职责，而且是在关心城邦的氛围中成长起来的。知识分子与世俗激情的这种结合极大地强化了现代知识分子心中的激情，这既自然，又很明显。首先，这种结合让知识分子们摆脱了把自身利益置于实际世界之外的自命清高的形象；随后，知识分子接受了政治激情，而且，如果他是一位艺术家的话，那么他就会通过他的感受给这些政治激情带来巨大的裨益，如果他是思想家的话，他就会让它们更具说服力，

^① 特别是勒南和他的“思辨的非道德主义”，见 H. 马西斯：《判断》，I。

总之，在这两种情况里，知识分子都会以道德上的威望来为政治激情推波助澜。

在进一步探究之前，我想应该作几点说明：

1. 我谈论的是在我们的时代之前的“全体”思想家。因而，当我说过去的知识分子们约束俗人们的现实主义和今日的知识分子们却为之服务时，我是在整体上分别谈这两组知识分子的。我用一种普遍特性来反对另一种普遍特性。换言之，如果有哪位细心的读者向我指出，在第一组里，有一位是现实主义者，在第二组里，又有一位并不是现实主义者，那么我并不以为遭到了驳斥。因为这位读者应当承认，每一组知识分子在整体上都体现出我所指出的共性。同样，如果我谈到一位孤立的知识分子，那么我考虑的是其著作中的主要倾向和占主导地位的思想，即使其他次要思想有时会唱反调。这也就是说，我认为不应该因为马勒伯朗士在其《论道德》一书中写过几行认为奴隶制正当的文字，就不再把他视为自由主义的大师。或者因为尼采在《查拉图斯特拉如是说》的结尾中宣扬一种源自启示录的博爱，他就不再是一位战争道德论者了。我以为，因为作为奴隶制论者的马勒伯朗士和作为人道主义者的尼采都没有任何实际行动，而且我的论题是知识分子在世界中的实际行动，而不是他们本身究竟是什么，所以更不应该以偏概全。

2. 许多人对我们说：你们怎么可以这样对待知识分子？谴责他们缺乏精神境界，像巴雷斯、贝玑等人都是重行动的人，他们的政治思想只考虑当前的需要和煽动，巴雷斯还在报刊上撰文申明自己的这一立场。我的回答是，这种思想只是立即行动的一种形式，是这些作者们最高思辨活动和纯粹哲学沉思的成果。巴雷斯和贝玑绝不会在他们的论战文章中为一些无足轻重的论战者枉费笔墨。^①事实上，这些人不是知识分

① 1891年，巴雷斯致函给《笔会》杂志社社长：“假如这些书还有一点价值的话，那么这要归功于逻辑，归功于我五年来的精神工作。”（“这些书”包括他的面包师工作）在他的论文集《民族主义的现状和学说》的序言中，他又申明：“我相信，经过这么长的时间，杜米克在我的著作中看到的不会是矛盾，而是思想的发展。”

子，但是他们却要把自己打扮成知识分子（巴雷斯曾把自己塑造成一位直面挑战的思想家），在这一头衔下，他们在重行动的人们那里获得了特别的威望，并且为此沾沾自喜。在此，我们研究的主题不是知识分子是什么，也不是他打着这个旗号在世界上的所作所为。

对于莫拉斯和其他《法兰西行动》杂志的博士们，我的回答也是一样的。大家会说他们都是行动者，因而不便把他们说成是知识分子。这些人都主张根据对历史完全客观的研究而提出的具有纯粹科学精神的学说来行动。他们特别注意倾听这种学者的主张（学者都是一些努力在实验室中寻找真理的人）和这种好战知识分子（不过仍是知识分子）的观点，并且从中受益良多。

3. 最后，我还想澄清一点，如果知识分子像我以上提到的那些人一样促成一种阶级的、种族的或民族的现实主义激情而得势，那么我就认为他有辱他在公共领域里的使命。当热尔松登上巴黎圣母院的讲坛大声谴责奥尔良公爵的杀戮行为时，当斯宾诺莎冒着生命危险斥责维特杀人门（La porte des meurtriers des Witt）^①是“最野蛮”（*Ultimi barbarorum*）时，当伏尔泰为卡拉斯奋战时，当左拉和迪克洛在德雷弗斯案件中作证时，这些知识分子完成了知识分子的使命。为了一个世俗事物，他们扮演了绝对正义的祭司，不带一点激情的因素。^②此外，存在一个标准，它可以非常准确地判断出知识分子在公共活动中是否有辱使命；当他妨碍了俗人们的利益时，他立即会遭到俗人们的侮辱（如苏格拉底、耶

① 维特（Jonan de Witt，1625—1672），是17世纪最重要的政治家之一，也是著名数学家。于1653年出任荷兰共和国首相，年仅28岁。1658年、1663年和1668年又多次当选，一直任职到1672年去世。1672年法王路易十四发动第三次荷兰战争，法军涌入尼德兰。为了防御，荷兰部队打开堤坝，水淹了乡村，制造一道实际上不可逾越的防线。而当时首相维特想进行和平谈判，而被追随荷兰执政威廉三世的暴徒残忍杀害，史称“维特被屠杀案件”。因而斯宾诺莎强烈谴责这一行为，称其是“最野蛮之极”。——原编者注

② 也许，有人会向我们引证这些知识分子都曾拥护过一个种族、一个民族，甚至是他们的种族、他们的民族。那么，我认为，这一种族或这一民族的事业在他们看来在当时是符合绝对正义的事业。

稣)。我们还可以断言,被世人夸奖的知识分子都背叛了自己的使命。这里,让我们再回到现代知识分子坚持政治激情的这一问题上。

我认为,由于这一坚持触及民族激情,因而它尤其显得新奇和严重。当然,人类并不希望在当代看到知识分子确证这一激情。更不要说诗人了,他们脆弱的心总会叹息:我不知道大地故乡用了什么柔情蜜意吸引了每一个人?^①也不必再上溯到古代哲学家,在斯多葛派之前,所有哲学家都是热情的爱国者。历史见证了,从基督教的传入到今天,作家、学者、艺术家、道德主义者,甚至是“普世”教会的祭司,多多少少都表现出了对自己所属团体的一种特别眷恋。但是,对于这些人来说,这种情感通常是与理性混合在一起的;它表明自身有能力判断对象,如果他们发现了其中的错误,它也能够指出来。我想大家都记得费奈隆、马西隆斥责路易十四发动的一些战争吧?还记得伏尔泰对巴拉蒂纳蹂躏人民的暴行的谴责吧?还记得勒南对拿破仑的暴行的谴责吧?还记得柏克斥责英国排斥法国大革命的态度吧?还记得尼采不久前斥责德国对法国的野蛮行径吧?^②不过,到了当代,我们却发现思想家们不再让自己的爱国主义服从自己的判断力,竟宣称(如巴雷斯)“即使祖国错了,也一定要把它说成有理”,并且宣判那些坚持精神自由或言论自由的同胞们是祖国的叛徒。大家不会忘记,在上次大战期间,许多法国“思想家”攻击勒南对法国历史的自由判断。^③还有,不久前,一批据说是倡导精神生活的年轻人^④揭竿而起,反对他们的老师(雅各比)教

① *Nescio qua natale dulcedine solum cunctos Ducit?*

② 在古人那里,亦有同样的例子。比如,西塞罗为他的同胞们感到可耻,因为他们仅仅为了报复科林斯人对他们使节的不义而摧毁了科林斯。(De off., I, xi)

③ 早在1911年,有位作家就引用了这么一句话:“无法同意人性在无数世纪里是与婚姻、战争以及人的有限的、健忘的和利己主义的特征联系在一起的,它们在中世纪充斥于一切世俗事务之中”,应该加上一句:“幸运的是,这是勒南写了这几行字;不过,今天要想不被指责是坏法国人,我们就不能再这样写了。”(G. 居伊-格朗:《民族主义哲学》,第165页)不被“那些思想家”指责是坏法国人,这才是令人奇怪之处。

④ 特别是H. 马西斯。

导他们一种不拒绝批评权利的爱国主义。我们还知道，在1914年，一位德国博士在德国蹂躏比利时以及犯下其他暴行之后宣称：“我们没有什么好道歉的。”^①我想，像巴雷斯、邓南遮和吉普林之流，如果他们的祖国有着与德国相似的处境，那么巴雷斯会为法国、邓南遮会为意大利、吉普林会为英国说出同样的话，而且，吉普林在英国侵略布尔人的战争中表现就是如此。还有威廉·詹姆斯，当他的同胞们占据了古巴岛时，也是为美国辩护。^②此外，我还同意，正是这种盲目的爱国主义使得各个民族强大起来，但是费奈隆的或勒南的爱国主义却不是确保帝国长久的爱国主义。

知识分子的这种对自治激情的执著，在我称之为最典型的知识分子（我指的是教会人士）身上表现得尤其明显。他们中的绝大多数人五十年来在欧洲各国执著于民族激情，^③不再向世人展现他们心中唯有上帝，而是接受了与我们刚才提到的那些文人们具有的同样的激情，为自己国家的不义行为摇旗呐喊。最明显的事实是在上次大战时，虽然德国教士们也想抗议本民族犯下的暴行，但是他们的沉默绝不是因为行事谨慎。^④对此，我还要提一提16世纪西班牙神学家们，如拉斯卡斯的巴泰勒米和维多利亚等人，他们勇敢地谴责同胞们在远征印度时所犯下的暴行。在此，我不是要说这类运动已为教会人士立下了规矩，而是

① 转引自沙蓬主教的《基督教义之前的法国与德国》（1915年8月15日“书信”）。

② 参见他的《书信集》，II，第31页。

③ 今天，他们还欣然随军服务。见注释F。

④ 大家知道，一位德国天主教徒曾向他的教友们说明了其中的理由：“1. 他们不完全清楚敌对国和中立国的情况及其看法；2. 他们的爱国主义不应该自外于德国人民的统一体；3. 对第二次文化斗争（Kulturkampf）的恐惧，如果德国天主教徒表面上赞同法国发起的反对德国发动战争的运动，那么他们就会有双倍的危险。”（这封信发表在1915年10月17日的《费加罗报》上）我们注意到第二个理由：与民族保持步调一致的意志，而不管它的事业是否合乎道德。至少，这就是波舒哀在包庇路易十四的暴行时没有提到的。

我们记得在1914年，贝特曼·霍尔韦格首相在德意志帝国国会上勉强为侵犯中立国比利时道歉，而身为基督徒的大臣冯·哈纳克却严厉地指责这是为本不应该道歉的事道歉（参见A. 卢瓦西：《战争与宗教》，第14页）。

要问今天它是否只在一个国家如此，也即在这个国家里，教会人士是否只希望大家允许他们这么做。^①

我还注意到现代知识分子的爱国主义的另一特征：仇外。这是一种对“外人”（le horsain）的仇恨，它是对不“属于自己”的人的鄙视。所有这些在各民族中盛行的并且是他们的生存所必需的运动都被我们今日的思想家们全盘接收和运用，因为他们并不天真，因而值得注意。大家都知道德国博士们五十年来是用了什么体系来宣布不同于德意志种族的一切文明都是堕落的，也知道法国那些赞赏尼采、瓦格纳、康德和歌德的人又是怎样被主张精神生活的法国人对待的，^②尤其在法国，这种爱国主义形式对那些思想家来说是新颖的，要相信这一点，只要回想一下拉马丁、维克多·雨果、米什莱、蒲鲁东和勒南就行了，并引证一下在我们之前的那些爱国知识分子。此外，还有必要说接受这种帝国主义形式的知识分子已经强化了俗人们的激情吗？

大家会向我们指出，半个世纪以来，尤其是战前的二十年中，外国人对法国人的态度就是，法国人是最有偏见的，因为他们要保卫他们的民族，唯独他们赞同这种爱国主义的狂热。我们不想唱反调。我们只想指出，热衷于这种狂热的知识分子都背叛了他们的职责，因为他们的职责是面对各个民族以及其以世俗宗教之名做出的不义之事，树立起信仰正义和真理的崇拜。的确，这些新知识分子们申明自己不知道什么是正义、真理或其他“形而上学的谬误”。对于他们来说，真理是由有用来决定的，正义是由环境来决定的。这一切，连同这一差异，都已经由卡里克利斯传授给了世人，不过，这也是他反抗当时各个重要思想家的

① 在1914年，盟国的教士们针对德国教士自愿地团结起来，这也是不正义的，他们滥用了自己属于正义事业一边的机会。在1923年的科孚事件中，意大利对希腊的态度和奥地利1914年对塞尔维亚的态度一样是不公正的，我知道意大利的教士是不称职的。我也不记得在1900年，当欧洲军队干涉中国（义和团事件）并且犯下滔天暴行时，欧洲各国的教士们曾经大声抗议过。

② 一种特别引人注目的态度是哲学家布特鲁的态度。我们也看到，安德莱牧师对他的批评是十分精辟的（《泛日耳曼主义的起源》，第8页）。

结果。

应该承认，现代知识分子对爱国狂热的执著是从德国知识分子开始的。在外国文化看来（从罗曼蒂克的世界主义出发），法国知识分子一直（应该也是长期以来）是从最完美的正义中汲取养料的，而与此同时，莱辛、施莱格尔、费希特、格雷斯却在内心里树立起对“一切德意志事物”的崇拜和对一切非德意志事物的鄙视。民族主义的知识分子本质上是一种德国的发明。此外，这也是本书经常谈到的主题：近五十年来欧洲知识分子所接受的大部分的道德态度和政治态度都源于德国，而且德国现在在世界上获得了精神上的完全胜利。^①

我们可以说，德国在创造民族主义知识分子和从中增强国力的同时，必然在所有其他国家里促成了这种知识分子的产生。无可否认，当德国有了蒙森之后，法国为了避免在民族狂热方面落在人后，并且避免生存受到威胁，随后也有了巴雷斯之流。所有支持祖国的法国人应该为近半个世纪以来法国盛行的表现民族主义狂热的文学而欢欣鼓舞。不过，我们喜欢的却是，那些暂时超越自己利益和种族荣誉的法国人发现这是可悲的，因为世界的发展竟强迫他们为这种东西而欢欣鼓舞。

概而言之，这是各国内在的和外在的政治条件强迫现代知识分子、主要是法国知识分子接受了现实主义的态度。不过，这看上去非常严重，如果我们看到知识分子怨声四起，抱怨自己的价值不断丧失、文化受到威胁以及世界被丑化时，我们就会知道这种现实主义的向心力已经大大减弱了。然而，这确实是大家没有看到的，大家看到的却是他们高兴地实行这种现实主义；还看到他们的民族主义狂热让他们膨胀起来，看到它服务文明和美化人性。于是，大家感到有一种不同的使命，它不再遭到现实事件的抵制，相反，那些教育世人的人所坚持的道德观念却

① 直至今日，更是如此。我们的诗人（超现实主义者）宣扬的是诺瓦利斯和荷尔德林，我们的哲学家（存在主义者）依仗的是胡塞尔和海德格尔，还有尼采主义已在世界范围内获得了胜利。——1946年版的注释

遭到灭顶之灾。

我还想在此指出现代知识分子的爱国主义的两个新特征，而且第二个特征还强化了各民族的爱国主义激情。

第一个特征最好是通过与 15 世纪的一位作家的一段话的对比来说明，这一段话最引人注目之处就在于作者通过自己的行动证实了对自己城邦的深深的爱。这位作家是吉沙尔丹（Guichardin）^①，他说：“所有的城邦、国家和王国都是要灭亡的；所有的事物无论是出于必然还是偶然，都难免末日的到来。这就是为什么一位经历祖国灭亡的公民不可能像他对自己的毁灭那样对祖国的不幸而感到痛苦。祖国经历了它应该遭遇到的命运；不幸唯有对同时经历不幸的人才存在。”我们要问是否也有一位现代思想家像这段话的作者一样依恋自己的祖国，却敢于对祖国作出自己的判断。此外，我们还触及现代人的大不敬：拒绝相信在他们的祖国之上还有一个更高的秩序，指引着他们的祖国和一切事物。但是，古代崇拜自己城邦的人面对命运会贬低城邦。古代城邦是置于神的保护之下的，但是绝不相信它会是神圣的和永恒的。所有古代人的文学都表明他们制度的寿命是不稳定的，单靠诸神的支持，诸神可以随时破坏他们；^②在此，修昔底德（Thucydide）认可了一个非雅典人的世界；而且，波利比奥斯向我们指出了迦太基（Carthage）的征服者在烧毁这座城市时的想法：“罗马也会看到自己的末日。”（Et Rome aussi verra sa fatale journee.）还有赞美斗士的维吉尔，对他来说，“注定要灭亡的罗马的伟业和各个王国”^③。

唯有现代人在他们的知识分子的关心下把他们的城邦变成了一个蔑

① 吉沙尔丹（Guichardin 或 Giuccardi，1483—1540），意大利历史学家和政治家，《意大利史》的作者。——原编者注

② 这尤其在《七将攻忒拜》的合唱中表现出来：“这座城市的诸神，你们没有摧毁它、我们的房屋和故乡……噢，你们长久以来一直居住在我们的土地上，你们不会出卖它的吧？……”6 世纪之后，在《埃涅阿斯纪》（*l'eneide*）中也有表现，横跨大海的特洛伊城的幸存完全是由于天后朱诺的保护，绝不是特洛伊人用鲜血确保了它的永恒。

③ *Res romanoe et peritura regna.*

视上天的城堡。

现代知识分子的爱国主义的另一个新特征是他们把自己的精神形式等同于一种**民族精神形式**的意志，而且他们还通过宣扬这种民族精神来反对其他形式的民族精神。众所周知，五十年来，在莱茵河两岸，有多少学者证实自己的思想属于**法国的科学或德国的科学**。同时，又有许多作家用多么拙劣的手段煽动**法兰西的激情、法兰西的理智、法兰西的哲学**，然而有些人宣布它们体现了雅利安人的思想、雅利安人的绘画、雅利安人的音乐，对此，另一些人则说他们发现其中有位大师、有一位犹太祖母，他们推崇其犹太天才。这里，我们要讨论的不是学者或艺术家的精神财富是否是他的民族或种族的印鉴，以及在何种程度上它是如此；而是现代知识分子坚持这一点的意志以及它的新颖之处。拉辛和拉布吕耶尔从未想过在世人面前宣扬自己的作品是法兰西精神的表现，歌德或温克尔曼也没有认为自己是日耳曼的天才。^① 不过，在艺术家们那里，有一个非常引人瞩目的事实。我们发现这些人一生专门从事确证个体性的活动，而且一百年来，他们对这一点有非常清楚的自觉意识，这就是浪漫主义。不过，他们今天都放弃了这种意识，想要找到一种对一般存在的表达，一种对集体精神的表现。这种放弃个体意识而认同“一种非个人的和永恒的大全”的活动确实满足了另一种浪漫主义；而且艺术家的这种运动可以用扩大自娱的意志（巴雷斯并不讳言这一点）以及民族之我意识深度的个体之我的意识（艺术家就是在民族之我的意识中表现了新的抒情题材）来解释。因此，我们可以认为，艺术家在自我表现民族天才和促使整个种族在他的作品中找到兴奋点的同时，并没有忽

① 而且，德国人似乎是我们所谴责的那种激情的发明者。莱辛和施莱格尔之流是第一批宣扬他们的诗人表现了民族精神的人（通过激烈地反对法兰西文学的普遍主义）。……当然，也有些人和我们唱反调，说法国七星诗社的人，他们想给自己的感觉赋予一种民族的表现方式、一种民族语言。但是，他们从未主张给这种感觉以一种民族特征，与其他民族的感觉对立起来。精神的有组织的民族化是现时代的发明。……对于学者们来说，作为科学语言的拉丁文的消失也加剧了民族化。对此我们尚未详细讨论过这种消失在文明中造成了怎样一种停顿。

视自己的利益。^① 无论他们的动机如何，我们没有必要说这些伟大的精神在赋予本民族他们的全部价值的同时，是否努力抵制大家对他们的期望，是否满足和强化各民族对四邻居高临下的虚荣和傲慢。^②

要了解知识分子这一立场的新颖之处，我认为最好重提一下勒南的这段话，即自苏格拉底以来所有的思想家都主张：“人既不属于他的语言，也不属于他的种族；他只属于他自己，因为他是一个自由的存在，一个道德的存在。”对此，巴雷斯的回答是（用他的同党的话来说）：“所谓道德，就是**不要成为独立于自己种族的自由人。**”这明显是一种对民族群居精神的赞美，也是真正的精神宣传家从没有提到过的。

现代知识分子手段高强：他们申明自己唯有不脱离自己的乡土，才能有精妙的思想，才能结出好的精神果实，才不是“背井离乡者”。大家赞颂在贝阿恩家乡工作的知识分子、在贝里家乡工作的知识分子、在布列塔尼家乡工作的知识分子。而且，大家不仅认为这一法则适用于诗人，而且适用于批评家、道德主义者、哲学家和反对纯粹理智活动的人。判定精神好坏的标准，是要看它在多大程度上拒绝脱离乡土。这确保了知识分子在精神年表上有着一个高贵的地位。这个阶级的情感变化显然始于普鲁塔克和安提西尼，前者教导我们：“人不是一棵不动的植物，他扎根于他的诞生地”；后者则回复他的同党，要以做当地人为荣，这种荣耀不仅人有，而且蜗牛和蚱蜢也有。

应该指出，我批评知识分子认同自己的种族和乡土的意志是有条件的，即只有当它构成了一种政治态度，一种民族主义的煽动。要了解这

① 依尼采之见，瓦格纳就是一例。瓦格纳在向同胞们展现自己是德国艺术的救世主的同时，也看到了还有“一个好位置正虚位以待”。不过，他的全部艺术修养和哲学功底本质上是普遍主义的。（参见《瞧！这个人》，第58页，“我决不原谅瓦格纳，是他倒向了德国”。）我们要问我们是否也可以这样说这位“洛林天才”的或普罗旺斯天才的宣传家呢。

② 精神的民族化有时会产生出一些不知是什么滋味的后果。1904年，正值彼特拉克的百年纪念节，人们没有邀请来自歌德的民族或莎士比亚的民族的人参加，因为他们不是拉丁人种；相反，请来了罗马尼亚人。我们不知道当事者是否还邀请了乌拉圭人。

一限度，我认为最好引用以下这段现代知识分子对“自己的乡土和死亡”的赞歌，它完全没有遭到政治激情的破坏：

我坐在老橡树上，它向我叙说一生：“有一天，在我的树荫下，我听到哥特人的歌声响起，歌声和着沙沙作响的树叶。在这些歌声中，有着比我更古老的你的祖先的精神。跟你的这些远逝的祖先认识认识吧，分享他们过去的快乐和悲伤。你这个昙花一现的生灵，用短短的几年时间就体验到漫长的历史。虔诚点吧！尊重祖国的大地。绝不要忽视它的神圣性而向它挥舞拳头。热爱所有这许多年老的父母，他们的骨灰埋入大地，数世纪以来养育着我们；他们的精神传到了你的身上，你是他们的邦雅曼，美好时代的孩子。请不要指责祖先们的健忘、他们思想的浅薄和虚幻的恐惧（这些有时会是凶残的）。相反，要斥责自己还是一个孩子。要知道他们都是为了你而劳动、痛苦和希望，你要把一切都归功于他们！”^①

二、他们把政治激情带进知识分子的活动

如果知识分子因为其活动有必要有一些政治激情而容忍它们，那么大家不难理解，但是知识分子并不满足于接受政治激情。他们把这些激

① 阿纳托尔·法郎士：《文学生活》，第2卷，第274页。——我这里指出的法国作家们的意志还有不同于政治的其他后果。大家从未详细讨论过，五十年来究竟有多少法国作家因为关注“法国气派”而扭曲了自己的才华，耽误了自己真实的天赋。《斯巴达游记》就是一个范例。如果作者没有局限在洛林精神之中来观察希腊，那么这是一部好作品。我们在此触及当代作家的最奇特的一个特征：要求自由精神为他们服务，这是对一种“规范”的渴望（莫拉斯先生和马利坦先生的全部财富都来自于此），这种渴望在大多数人那里是一种基本的理智虚无主义的结果，就像绝望的落水者一样，拼命地抓住任何一棵救命稻草。（关于巴雷斯的这种虚无主义，参见居尔蒂斯：“巴雷斯与法国民族主义的精神基础”，摘自《为了真理而统一》，1925年5月；关于莫拉斯的虚无主义，参见居伊-格朗：同上，第19页；以及L.迪米耶：《法兰西行动二十年》，第330页：“我尚未见过比他的精神更令人沮丧的精神了”。）但是，对当代作家的内在精神和外在政治活动的心理分析不是我们讨论的主题。

情引入知识分子的活动，他们允许（他们自愿的）政治激情融入艺术家的、学者的和哲学家的工作中，允许它们美化自己活动的本质，允许它们突出自己活动的结果。今天，我们从没有看到有这么多的作品，它们原本是超验理智的镜子，现在却成了政治著作。

对于诗歌创作，我们可以认为不必大惊小怪。我们不会要求诗人把他们的作品与他们的激情区分开来。前者是后者的实体，如果有问题，那就要知道诗人是否用诗歌表达出他们的激情，或者他们是否酝酿好写出诗歌的情绪，因而如果在哪种情义下，诗人竟将民族激情或政党精神排除在诗歌材料之外，这倒让人难以理解了。不过，在我们的政治诗人中间，已经很少有人只是以维吉尔、克劳狄安、卢卡努斯^①、但丁、奥比尼亚克、龙萨、雨果为榜样。谁也无法否认。像克洛岱尔或邓南遮表达出来的政治激情是自觉的和有组织的，“洗尽了一切天真无邪”，冷眼鄙视对手。这种激情在邓南遮的诗歌中表现得非常政治化，非常巧妙地迎合了同胞们内心深处的贪欲，并且准确地指出了外国人的“软档”所在。它是《悲剧》或《恐怖年代》中动人的主旋律。还有，像《战舰》这类作品，就带有它的民族构思，而且与俾斯麦的计划一样应时和实际，其中抒情诗句更是用来弘扬这一实践特征。我以为，这是政治诗歌史上的新鲜事物。至于这一新事物对世俗群众的影响，意大利民族的现实精神给出了衡量的尺度。^② 但是，在今天的诗人中间，以艺术为政治激情服务的最惊人的例子是所谓“哲理抒情诗”这类文学作品。其中，巴雷斯是最有名的代表。哲理抒情诗一开始就把各种哲学精神（泛神论、高度怀疑的理智主义）作为变动的中心，随后只为种族的激情和民

① 卢卡努斯（Lucain 即 Lucanus, 39—65），拉丁诗人，罗马哲学家，文人塞内加之侄，著名史诗《法尔萨利亚》（*La Pharsale*，又称《内战记》）的作者。——原编者注

② 我认为，新就新在诗人在同胞们中间兴起了讲求实际的行动，正如威尼斯航运联盟在《战舰》发表之后不久，致函给邓南遮，褒扬他：“今天，你把新的光辉照射到‘我们的大海’的古代女王的身上，照射到今天面对保拉手无寸铁的威尼斯的身上，威尼斯航运联盟谨向你表示感谢，感谢你那感动人心的精神，我们希望第三个意大利终将装备船只，远航到世界各地。”这段话是墨索里尼主义的序言。

族的情感服务。众所周知，抒情诗的创作享有抽象精神的威望（巴雷斯曾经抓住这种精神的皮相；一位哲学家说，**他只偷到了工具**）。法国知识分子利用它强化了俗人们（至少是其中进行阅读和思考的那部分人）的政治激情。此外，至于诗人和我们刚才提到的哲理抒情诗人，我们很难确切地知道究竟是抒情诗为现实的政治激情推波助澜，还是这种激情为抒情诗提供了素材。**实际上，两者是相互促进的。**（*Alius judex erit.*）

但是，还有另一些知识分子，在自己的作品中有意识地引入了政治激情。这种丧失知识分子精神操守的行为比起诗人来更值得关注。我这里要说的是小说家和剧作家。他们本来的职责是尽可能客观地描述人的精神运动及其冲突，莎士比亚、莫里哀和巴尔扎克都证明了可以不折不扣地实现它。但是这种职责从没有像今天这样为了服务于政治目的而遭到违背，许多当代小说家就是明证。这不是因为他们的叙事内容有偏向（巴尔扎克也有偏向），而是因为他们不再让笔下英雄的情感和行动符合真实的观察，而是让他们受自己的政治激情的驱使。其中，传统主义者的小说，无论它们有怎样的错误，总是以一种崇高的精神为目的，没有宗教感的人物无论如何努力，都脱不了卑鄙下流的命运。^① 还有一些小说，把人民的代表描写成拥有一切德性，而卑鄙下流只属于资产阶级。^② 此外，当今还有一些小说的作者在描述他的同胞们与外国人相处时，总是有意或无意地让自己的同胞更有道德性。^③ 这种写作手法的错误是双重的：它不仅极大地煽动起读者心中的政治激情，而且也消除了艺术作品的教化作用。这里，关于艺术作品的教化作用，我指的是回归自我，即让所有的观众直面一位只是感受和关注真实的人的存在。因

① 以巴尔扎克为例，在没有溜须拍马的时候，保守主义总是立即向保守派（特别是基督徒们）表明他是否相信它是符合真实的。参见 E. 塞埃：《巴尔扎克和小说的道德》，第 27 页及以后各页、第 84 页及以后各页，其中他举出数例有力地批评了巴尔扎克。

② 《复活》、《约翰·克里斯朵夫》（此外，还根据乔治·桑的事迹作了修订）。相反，我认为这些小说对资产阶级的描述大多数是公正的，只有《悲惨世界》带有很大的偏见。

③ 例如，在一战前，法国小说描述的是阿尔萨斯—洛林地区的法国原住民（《科莱特·博多什》）。从 1918 年以来，德国人也写出了相应的小说。

此，从艺术家及其活动的价值角度来看，上述的偏差显示了一种巨大的倒退。当今艺术家的价值就是让他成为世界的高级装饰品，它不再体验人类的激情，而是“玩弄”人类的激情，并且在这些激情游戏中发现欲望、愉悦与痛苦的根源和人们追逐现实事物的共同点。如果人类高尚的精神活动现在已经转为民族和阶级服务，如果这种超尘脱俗的精神之花变得势利了，那么我会像写出《悬岩上的少女》的诗人一样，说出《西格弗里德》的作者临终的叹息：“世界失去了它的价值。”

我刚才揭露的为政治激情服务的知识分子，有诗人、小说家和剧作家，他们都是艺术家，也就是说，他们都是一些让激情主导自己作品的人。但是，还有一些知识分子，他们丧失超尘脱俗精神的行动更加令人震惊，他们对俗人们的影响也更加深远，因为他们带有特殊的使命。这里，我指的是历史学家。像诗人一样，历史学家的媚俗行为达到了登峰造极的地步，这是其新奇之处。当然，人类从没有想过要在当代看到历史开始为政党精神或民族激情的精神服务，但是我相信可以证实，人类半个世纪以来在某些德国史学家和二十年来在法国君主主义者那里目睹了他们有意识地让历史为政治服务。^①法国君主主义者的情况更加值得注意，因为他们属于一个在人类精神史上永远谴责实用历史观和颂扬超尘脱俗的历史观的民族（博福尔、费雷烈、伏尔泰、蒂埃里、勒南、福斯德尔·德·库朗热是这一传统的代表）。^②不过，真正的新奇之处在于大家对这种偏见的推崇，在于大家视之作为一种合法方法的意志。一位德国大师指出：“一位真正的德国历史学家应该特别强调有助于德国强大的事实。”他夸赞蒙森，他把一部罗马史写成“是带有罗马名字的德

① J. 班维尔，还有今天的 P. 加克索特。——1946 年版注释

② 例如，请参阅福斯德尔·德·库朗热的研究：《论法国和德国撰写历史的不同方式》。大家会注意到，作者对德国历史学家的指责恰恰也适用于近年来的某些法国历史学家。不过，不同之处在于，德国人歪曲历史是为了吹捧自己的国家，法国人则是为了吹嘘一种政治制度。总之，我们可以说，德国人的哲学偏见导致了民族战争，而法国人的哲学偏见引发了国内战争。我们是否还要说这证明了后者具有道德优势呢？

国人的历史。”另一位历史学家（特赖奇克）则为忽视“这种背离历史意义的苍白无力的客观性”而沾沾自喜。还有一位史学家（吉斯布莱希特）这样教导大家：“科学不是超越国界的，而是民族的，是德国的。”我们的君主主义者也没有闲着，其中一位近来写了一部《法国史》，他说自从克洛维王朝以来，我们的国王就已经预见到了1914年的战争。他还赞同历史学家要从当代的激情角度来写历史。^①如果大家也像我们一样认为知识分子的作用是制止俗人的激情，那么他在历史叙述中的这种偏颇性就是知识分子放弃自己作用的方式之一。它不仅仅极为老练地煽动俗人们的激情，也不仅仅拒绝了追求真理的人的警世之言，而且还不让大家听到另一种观点（勒南也许给出了示例），因为这另一种观点让大家知道，与自己最反对的激情同样是有道理的，也同样是世俗生活所必需的，因而无法超越自我的读者应该（至少暂时）不要固执己见。

不过，我们认为，像特赖奇克之流及其法国同党，事实上并不是历史学家，他们是用历史来谋取自己事业胜利的政治人物。因而，他们历史方法的导师自然不会是勒南·德·蒂耶蒙，而是路易十四或拿破仑。路易十四曾威胁梅泽雷，如果他敢把古代王朝的恶习写进历史，那么他就不会再有养老金了。拿破仑则要求警察部门监视法国的历史是否按照他的旨意在编写。不过，真正狡猾的人都会给自己戴上一个超尘脱俗的假面具。

这里，我批评的许多知识分子在作为历史学家、心理学家、道德家时都缺乏精神祭司的操守，行为也没有做到超尘脱俗。也许，他们会对我说，这样做无损于他们的信誉：“我们根本不是精神的奴仆，我们是现世、政党和民族的奴仆。只是我们不再用剑，而是用笔来为它们服务。我们是‘现世’的精神卫士。”

其实，这些人本应该为世界作出表率，专注于超尘脱俗的精神活

^① 《共同评论》，1924年4月15日。这就是现代人向主观主义让步的意志，而他们的前辈却一直在努力战胜它。

动，现在却转向了实践目的。其中，还有批评家。大家知道，我们不知道今天他们中究竟有多少人认为好作品就在于为自己的政党服务，或者它表现了“他们民族的天才”，或者它说明了文学理论是与他们的政治制度一致的。我认为，现代知识分子用功利来规定正义。他们还用功利来决定美，这在历史上是前所未有的。不过，提出这种文学批评的人并不是真正的批评家，而是让批评为自己的实践计划服务的政治人物。总之，把政治激情完善化，是现代人引以为荣的事。路易十四或拿破仑表面上没有想过要用文学批评来为以宗教为基础的社会形式辩护。^① 我们还要指出，这种新变化发生了效果：例如，法国君主主义者就声称民主理想是与一种糟糕的文学必然联系在一起的，因而，在一个像法国这样爱好文学的国家里，就要切实打击这一理想，至少对那些视维克多·雨果和米什莱为白痴的人来说，就应该如此。

但是，现代知识分子在自己的作品中倡导政治激情，其中最值得注意的是他们把它上升到哲学，确切地说，是上升到形而上学。我们可以说，直到19世纪，形而上学还是超尘脱俗的思辨的坚不可摧的堡垒。有位数学家曾高度赞誉数学领域里的数论：“这是我们科学的纯粹分支，我认为它没有被应用所玷污。”事实上，不仅思想家们摆脱了一切世俗的偏好，像普罗提诺、托马斯·阿奎纳、笛卡尔或康德，而且那些坚信自己的阶级或民族优越的思想家们，像柏拉图或亚里士多德，也从没想过用他们超验的思考来证明这种优越性，并让大家接受。有人说，希腊哲学家的道德是有民族性的，但是他们的形而上学却是普遍的。还有，尽管教会的道德常常满足了阶级或民族的利益，但是教会却在它的形而上学中只承认上帝和人。唯有在当今时代里，我们才会看见形而上学家用自己的思想来吹捧自己的祖国，贬低别人的祖国，并且用尽自己天才的抽象力来强化自己同胞们的统治意志。众所周知，费希特和黑格尔把日耳曼世界的胜利看成是存在发展的最高的和必然的结果，历史也已经表

① 不过，耶稣会却想过用它来打击冉森教派的教义。

明了这些知识分子的行为对世人的心灵造成了怎样的影响。不过，我们还要加上一点，这种爱国的形而上学只是在德国才有。在法国，在本世纪民族主义的知识分子那里，我们尚未见到一位哲学家像这样用形而上学来吹捧法国。奥古斯特·孔德、勒努维耶或柏格森从没有想过法国的霸权会是世界发展的必然结果。应该指出，形而上学是否像艺术一样经历了巨大的倒退。这将是德国哲学家们永远的耻辱，他们已经把崇拜诸神的贵族小姐变成了一位到处炫耀自己孩子聪明的泼妇。

（选自〔法〕班达《知识分子的背叛》，
余碧平译。）

第五讲 俄国知识阶层之诞生

[英] 伯林

伯林 (Isaiah Berlin, 1909—1997) 英国哲学家和政治思想史家，著有《卡尔·马克思》、《概念与范畴》、《自由四论》、《俄国思想家》、《反潮流》、《个人印象》、《现实感》等。

俄国知识阶层之诞生

[英] 伯林

【编者按：19 世纪俄国知识界可以说是现代知识分子的“第一站”。本文选自《俄国思想家》。作为俄裔思想家，伯林在《俄国思想家》一书中，带着深切的问题意识，系统梳理了那个年代知识分子的精神境况，有力地刻画了从赫尔岑、巴枯宁、别林斯基、车尔尼雪夫斯基、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰、屠格涅夫等人的精神面貌。】

一

本文原标题——“辉煌的十年”——以及其中题旨，都取自 19 世纪俄国批评家、文学史家安年科夫（Pavel Annenkov）一篇去此时期 30 年后追写当日朋辈的长文。安年科夫其人随和、聪慧、非常文明，是最善体人意、最可靠的朋友。他也许不是很深刻的批评家，学识或者亦非广博——他是半调子学者，一个周游欧洲、喜欢结交显赫人士的旅行家，热切而观察入微的知性观光客。

此外，他显然还富于个人魅力，马克思亦很心仪，至少写给他一封信及蒲鲁东的信。除了关于青年马克思的容貌姿仪，以及其的思想路

数，他也为我们留下一段极为生动的描述——一幅妙造超然的小影，也许至少还是所见传世的最佳马克思画像。

“辉煌的十年”描写俄国知识阶层某些早期成员——创始者——1838~1848年间的生活。当时，诸人年事尚轻，有的还是大学生，有的新出校门。这个题材引人兴趣之处，超乎文学或心理学，因为这些早期俄国知识分子创造了某种最后注定在全世界产生社会与政治后果的东西。以俄国大革命为这股运动最大的一个成果，我想是公平之论。贯穿19世纪与20世纪初期，而在1917年达到最后高潮的那种言论与行动，其道德基调就是由这些反叛的早期俄国知识分子奠定的。

俄国大革命并未依循这些作家与评论家所预期的路线发生（连法国大革命在内，不曾有任何事件在事前一世纪里经过这么多讨论与思索）。不过，思想家如托尔斯泰与马克思之类，其活动的重要性尽管素有遭受小看的趋势，一般的观念仍然的确有重大影响力。纳粹似乎深谙此理，征服异国，立即刻意消灭其思想领袖，因为他们可能成为最危险的挡路分子；就此而论，纳粹的历史分析可谓正确。但是，关于思想在左右人类生活上扮演的角色，你无论做何想法，如果否认19世纪初期的观念——尤其是哲学观念——对后来的局势有过巨大影响，你将招不求甚解之讥。当时盛行的思想观念，如黑格尔哲学，既是诸种事变的肇因，也是其征兆；思想观念，后来之事很多也许未必发生，即使发生，其形势亦可能不同。本文所论作家与思想家之所以如此重要，盖因他们蓄就一些观念，这些观念注定导致的惊天动地效果非但掀翻俄国本身，更远播俄国境外。

这些人应该名垂青史，另有几个比较特殊的理由。设非这些人创造并推动的特殊气氛，19世纪中叶的俄国文学，尤其那些伟大的俄国小说竟能诞生，颇难想象。屠格涅夫、托尔斯泰、冈察洛夫（Goncharov）、陀思妥耶夫斯基，乃至其他小说家，作品都充满时代意识、充满作者对某种社会与历史环境及其意识形态内涵的感受，濡染程度之高，犹过于

西方的“社会”小说。关于此点，容后详论。

最后，他们发明社会批评（social criticism）。我作此说，似嫌鲁莽，甚至荒谬；但是，我所谓的社会批评，一不指诉诸某些判断标准而认为文学与艺术有或者应该有一基本上以说教为先的目的；二不指浪漫散文家，尤其是德国浪漫散文家所发展的，将英雄与恶棍视为人类本质形态来检验的那种批评；三不指法国人尤其技巧高超的一种批评手法，欲图重建艺术创作过程，不由艺术家纯属艺术的方法或性格或特质入手，反而力主分析他的社会、精神与心理环境，以及他的出身与经济地位。以上三者皆非，虽然俄国知识分子在某种程度内都曾涉入。

我所指这种意思的社会批评，当然已有西方批评家先他们而行，而且做来更加当行、更加谨慎、更加深刻。我此处所谓的社会批评，实际可说由俄国大散文家别林斯基发明的一种方法——这种批评，对生活与艺术的界线故意不予过分清楚划出；对艺术形式与人物角色、对作者的个人特质与小说内容，评者自由发抒其褒贬、爱恨、钦佩与鄙薄；以上种种态度所动用的标准，无论为有意的或含蓄的动用，都与判断或描述日常生活里活生生人类的标准相同。

这当然是一种饱受批评的批评。论者斥其混淆艺术与生活，并因此混淆而斫伤艺术纯粹性。这些俄国批评家是否蹈犯这项混淆，姑且不论，但他们都汲源于他们的特殊生命眼光，而引进了一个对待小说的新态度。这眼光，后来被界定为知识阶层成员所特有的眼光——1838—1848年间那几位年轻激进分子，亦即安年科夫在他书中以一腔热血描写的别林斯基、屠格涅夫、巴枯宁、赫尔岑，则是其真正创始者。“知识阶层”（intelligentsia）为使用于19世纪的俄国字，如今已有通行世界的意义。我想，这现象本身，连同其历史后果，以及其名副其实的革命后果，是俄国对世界上的社会变化的最大一项贡献。

知识阶层的观念，切勿与知识分子 (intellectual) 的概念混淆。^① 知识阶层的成员自认使他们结合的不只是他们对观念的兴趣而已，他们以一个忠忱专志的贵族自居，亦近世俗教士，献身传播一种特殊的人生态度，犹如散布福音。就历史而言，他们的出现需要一些解释。

二

绝大多数俄国史家同意，俄国历史上，受过教育者与“愚暗人民” (dark folk) 间的巨大社会分裂起于彼得大帝所加予俄国社会的创伤。彼得变革心切，选派青年前往西方世界，待其习成西方语言以及发源于 17 世纪科学革命的各种新艺术与新技术，即召回国，任为新社会秩序的领导者。这样，他往他的封建国土上强加一个新的社会秩序，又因求功孔急，用事遂无情而强横。如此，他打造出一个小小的新人阶级，这些新

① Richard Pipes 所著《旧体制下的俄国》 (*Russia under the Old Regime*, Weidenfeld and Nicolson 初印, 1974; Peregrine Books, 1977; Penguin Book, 1979), 其第十章“知识阶层” (The Intelligentsia) 说之甚详 (第 249 ~ 280 页)。“intelligentsia”一词起源于俄国, 但字根为法文“intelligence”与德文“Intelligenz”。19 世纪上半叶, 西欧以此词指社会中受过教育、经过启蒙、主张进步的分子。此词 19 世纪 60 年代进入俄国, 俄人加以拉丁化, 成“intelligentsia”, 并有广狭、旧新二义。广义 (旧义) 指受过教育的阶级里享有公共威望的成员。不过, 久而久之, 此词从描述性与客观性变成以规范性与主观性为主。19 世纪 70 年代, 抱持激进的哲学、政治、社会见解的年轻人坚持他们才能拥有 intelligentsia 之名。演变至 19 世纪 90 年代, “一个俄国人只受过教育, 在公众生活里扮有一角, 已不足 intelligentsia 资格, 还必须坚决反对旧体制的整个政治与经济制度”。易言之, 入知识阶层, 等于当个革命分子。

不过, intelligentsia, 其指涉范围极为混乱。激进派给予此词的专限定义并不可取。许多抱持自由主义或甚至保守主义原则的人士也反抗当道独裁体制, 但也不接受革命的意识形态。排除这些人于 intelligentsia 之外, 违反史实。为求切实, Pipes 以“谋求公众福利的献身感”为标准: “Intelligentsia 的成员, 或者一个 intelligent, 不只完全关心其个人福祉, 至少还同等关怀, 甚至更加关怀社会的福祉, 并且愿意尽力谋求社会的利益。在此定义之下, 一个人的教育水平与阶级身份是次要的。一受有良好教育且生活富裕之人自然比较能了解国家差错何在, 并有所作为, 但他未必肯立起而行。同时, 单纯、半识字的工人, 若努力掌握其社会如何作用, 并致力于谋求社会福利, 即是知识阶层之一员。是故, 19 世纪末期, 俄国有‘劳工阶级的知识层成员’, 甚至‘农民知识阶层成员’之说。”——译者注

人都是半个俄国人、半个外国人——即使出身为俄人，也是在海外受教育；不久，这些人化作人数极少、以管理为职掌、以官僚为结构的寡头政治，站在人民头上，不复分享人民仍然属于中世纪的文化，而且终致与人民两相断绝，无可挽回。当俄国社会与经济条件日益歧异于不断进步的西方，要治理这个巨大而且不易驾驭的国家，也日益困难。鸿沟日广，统治精英必须运用愈来愈重大的压制。这一小群治人者与他们原本要治理的人民逐渐疏远失和。

考 18 世纪至 19 世纪初叶俄国政府之治事，是压抑与自由化交相为用。当叶卡捷林娜女皇感觉束缚有过重之势，或者事态演成过于残暴无道，她便松弛专制的苛酷严厉，并由此赢得伏尔泰与格林的称许。专制既松弛，一旦似乎道出太多内部骚动、太多抗声横议、太多受过教育的人开始将俄国状况与西方状况做不利的比较，她就嗅到蠢蠢欲动的颠覆；法国大革命终于又教她心惊胆战；她重新加紧箝制。俄国体制再度逐渐严峻压抑。

亚历山大一世继位，情况不变。俄国广大民众依旧在封建黑暗里讨生活，有一个薄弱不振、大抵无知的教士阶级在发挥相当微小的道德权威作用；同时，一大批十分忠诚、偶尔并非了无效率的官僚紧压着日益顽抗难驯的农民。压迫者与被压迫者之间，有一个小小具有教养的开化的阶级，大致操法语，知晓西方可能生活方式——或实有生活方式——与俄国大众的生活方式间的巨大隔阂。对公道正义与失义不公的差异、文明与野蛮的差异，此辈大部分有痛切敏锐的意识，但也觉得情况难以改变，并且知道体制与我休戚相关，而改革可能使整个结构溃决倾覆。他们之中许多人于是自甘于一种逍遥闲适的拟伏尔泰犬儒作风，既选成自由主义原则，同时又鞭打农奴；其余则沦入高贵、滔滔长言而无济于事的绝望。

拿破仑入侵，将俄国带进欧洲，情势不变。几乎一夜之间，俄国发觉自己是欧洲核心强权，意识到自己是锐不可当的力量、支配全局，并且为欧洲人所接受。欧洲人在惴栗忐忑而大不情愿之中，勉强承认这股

非仅与他们分庭抗礼，甚至优胜于他们的势力。

在俄国历史上，战胜拿破仑、进军巴黎，与彼得改革是同等攸关的要事。经此二事，俄国知觉到她的民族统一，意识到自己是欧洲大国，而且已获承认为欧洲大国，不再是中国长城外面一群生口众多、久遭鄙视、沉陷在中古黑暗里、半带热心而笨拙模仿外国范例的乌合蛮人。此外，长期的拿破仑战争引发重大而持久的爱国热忱，全民参与一个共同理想，阶级平等的感觉随之增加，一群比较理想主义的青年于是开始感到自己与国家有新的连属相系之处。这种连属感，是他们所受教育不可能鼓动启发之物。爱国的民族主义既增长，同时便带来无可避免的附属品，对于俄国的混乱、污秽、贫穷、效率不彰、野蛮、极度漫无秩序，油生匹夫有责之感。即统治阶级中最欠温情、最麻木不敏、最顽冥强硬的半文明成员，也染上这股普遍的道德不安。

三

另有其他因素促成这集体罪恶感。其一当然是浪漫运动之兴起与俄国之进入欧洲凑巧同时并至（确是巧合）。浪漫主义基要义理有一条认为，世上一事一物所以这个样子、生于其地、出于其时，是因为它参与一个宇宙目的（此说与下列同源义理彼此关联：历史依照可得而发现的定律或样式进行，民族不只是集合，更是浑成一元的“有机体”，以“有机”之道而非以机械或随意方式“演化”）。浪漫主义又助长以下这个观念：不但个人，连群体，不但群众，连建制——邦国、教会、职业团体等，为了明确目的，往往为了纯属功利的目的而创设的组合——都有一“精神”附身，于此精神，这些建制自己很可能懵然不觉；达成这知觉的过程，正就是启蒙的过程。

每个人、国家、种族、建制，皆自有其本身的独特、个别、内在目的，这目的又是万有更广大目的里一个“有机”成分；意识到那个目的，就是参与迈向光明与自由——由古老宗教信念转成的这种世俗说

法，在俄国青年心灵上刻下强大的印象。由于两个原因，他们对这种说法的吸收更顺当有加。这两原因，一是物质上的，一是精神上的。

物质上的原因是，政府不顾臣民旅游法国。法国，尤其 1830 年以后，被视为革命已成长期痼疾，终岁苦于剧变、流血、暴力、混乱之国。两相对比，德国在一个非常高尚体面的专制制度脚下雌伏平治。因此，俄国政府鼓励青年前往德国大学，学取公民守则方面的完善训练；当局认为，他们学成之后，会成为俄国独裁体制更忠实的仆人。

结果适得其反。是时也，德国本身内部，亲法情绪暗涛汹涌。经过启蒙的德国人信起观念来——法国启蒙运动的观念——竟比法国人本身犹更强烈且狂热，俄国这班遵命前往德国的年轻安纳卡西斯（Anacharsis）^①于是染上危险的观念，习染之深剧，他们若在路易·菲利浦当政最初那几个逍遥年头里求学巴黎，也会远远不及。尼古拉一世的政府实难逆料自己命定如此阴沟翻船。

如果这是酿成浪漫骚动的第一原因，第二原因正是第一原因的直接后果。游学德国，或者读过德国书籍的俄国青年，迷上一个简单的观念，如魔附身，陶醉忘我。法国信奉教会至上的天主教徒与德国的民族主义者百般极力主张，法国大革命及随后的堕落是法国人抛弃古老信仰与祖宗成法而招来的天罚；这些俄国青年于是相信，若此说为真，则俄国人当然不曾蹈犯这些恶事，因为俄国人无论其他方面如何，都没有革命降临他们。德国的浪漫历史学家尤其热心倡言，说，如果西方是因为怀疑主义、理性主义、唯物主义以及抛弃自身精神传统而沦堕衰微，则未曾遭罹这种悲惨命运的德国人应被视为一个鲜活清新而青春勃发的民族；习惯尚未被逐渐腐朽的罗马污染的德国人，野蛮自不待言，但充满猛健的精力，即将承接从法国人虚弱的手里掉落的遗产。

① 安纳卡西斯为古国塞西亚（Scythia）王 Saulius（公元前 6 世纪）之弟，但有些史家怀疑其存在。Saulius 派他出使希腊，极受尊重，希腊人称他代表“塞西亚人的雄辩”。据希腊史家希罗多德（Herodotus）记载，安纳卡西斯遍游异国，返回塞西亚，或因试图引进外国信仰，或因恋慕希腊习俗，而丧生于塞西亚人之手。——译者注

俄国人径将这个推理进程更带进一步。他们作了言之成理的判断：假使年少、野蛮以及缺乏教育是光荣未来的标准，则俄国人比德国人更有希望实现这个未来。因此，大量倾泻而出，所谓德国人力量未竭、德国语文纯粹如初而尚未用老、德国民族青春年少而尚未疲乏（反衬“驳杂不纯”、拉丁化、颓废无力的西方国家）的德国浪漫主义宏言雄论，俄国人热衷接受，遂不难理解。此外，这种夸辞激起一股社会理想主义浪潮，由本世纪20年代初期至40年代初期，所有阶级尽为所迷。一个人的切当要务，是献身于他“本质”所定的理想。这理想不在科学理性主义（如法国18世纪唯物论者所倡言），因为生命由机械定律主宰之说，是个错觉。认为科学纪律由研究无生命物质而遵取的科律，可以应用于理性的人类政府与世界规模的人类生活组织，是更下一乘的错觉。人所当务，非常不同——是要了解万有生命的质地、“精气”（the go）、原则，是要参透世界灵魂（谢林与黑格尔信徒披上理性主义术语外衣的一个神学与神秘概念），是要掌握宇宙的深藏、“内在”计划，是要了解他自己在其中的地位，并依此地位而行动。

哲学家的要务是体察历史的迈向，或者神秘主义说法里的“理念”（the Idea）的迈向，并发现它将人类带往何处。历史为一巨河，然唯能做特殊的一种深刻、内在之静观者可得而察见其流向。再大量的外在世界观察都无法告诉你，这内在冲动（drang）、这潜伏的潮流导往何处。抉发之道，为与之共化合一；你——作为理性生命的个人自我——的发展，以及社会的发展，有赖于正确评估你归属其中的这个更大“有机体”的精神方向。至于这个有机体如何辨认——它是什么——则各主要浪漫哲学流派的开宗形而上学家的答复莫衷一是。赫尔德断言其为精神文化（a spiritual culture）或生活方式；罗马天主教思想家将之视为基督教会的生活；费希特与随后的黑格尔则断定其为民族国家（national state），只不过费希特之论稍入隐晦，而黑格尔毫不含糊而已。

整个有机方法的概念倾向于使人认为，18世纪得意钟爱的工具——不论无生命物质、社会机构，都付诸化学分析，观其成分，索其最后无

法再分解的原子——并不足以悟解任何事物。如今管领风骚的是新词“成长”（growth）。所谓新，指其应用范围远超科学的生物学之外。要悟解何谓成长，你必须有一种能悟解这无形国度的特殊内在意义，亦即对无形而某物所恃以成长的原则，要有一直觉的掌握。成长，并非单只增加“无生命”部分，而是某种奥妙的生命过程，这奥妙过程，你对生命之流（the flow of life）、历史力量、自然、艺术、个人关系中作用的原则，以及经验科学无从见识的创造精神，需有一种拟神秘的灵视力、一种特殊的意识，才能把捉其本质。

四

以上，是柏克至我们当代一切政治浪漫主义的核心。针对自由主义改革、针对各种以理性手段救济社会疾弊之议而提出的许多激情反论，来源于此。持此义理者，认为这些改革与救济之议，其基础是一种“机械”眼光，亦即误解社会为何物，并且误解其发展演变之道。法国百科全书人士的计划，或者德国莱辛（Lessing）信徒的计划，莫不见斥为可笑的普洛克拉底斯企图：社会乃一脉动旺盛的活生生整体，而此辈强欲视其为无生命细碎材料的混合，视其为区区机器而已。

这种宣传，俄国人如响斯应。至于俄国人据此而走的方向，则反动与前进兼有。你可以相信生命与历史是河流，抗拒其流动，或扭转其流向，皆属徒劳且危险之举，你只能与之合一俱往——合一之法，依据黑格尔，有赖于精神（the Spirit）的推论、逻辑与理性活动；依据谢林，则资借直觉与想象而出以一种灵感（神话与宗教、艺术与科学，发源于天才，而天才之高低，随此灵感之深浅而论）。这说法，导致保守方向，规避一切分析、理性、经验之事——规避一切以实验与自然科学为基础之事。另一方面，你可以断言你感觉到地球内一个新世界挣扎着要出生的阵痛。你感到——你知道——旧有建制的壳子就要在精神（Spirit）的剧烈内在鼓胀之下破碎了。如果你由衷相信此事，又，如果你是合理的

人，你就会不稍迟疑而甘冒认同革命号召之险——否则革命将会摧毁你。宇宙万事都是进步的，万物都在运动。假使未来寓于将你目前的宇宙打碎，爆炸成新的存在形式，则不与此剧烈且无可避免的过程合作，愚不可及。

关于此事，德国浪漫主义内部，尤其黑格尔学派里，见解分歧。俄国在思想上简直可说是德国学院思想的附庸；德国有上述两个走向，结果俄国亦然。但是，在西方，这种观念已盛行有年——哲学、社会、神学、政治理论与意见，至少由文艺复兴以远，即已纠结成种类繁多的样式，彼此冲突、撞击，形成一个普遍而丰富的思想活动过程，在此过程中，没有任一观念或意见可以长期立于不容争议的至尊之地。在俄国，情形并非如此。

东方教会与西方教会支配的地区有许多重大差异，其中之一是，前者不曾经历文艺复兴，也不曾有宗教改革。巴尔干诸民族之落后，可以归咎于土耳其人之征服。然俄国亦不过五十步与百步之别。在俄国，启蒙最大与最欠启蒙的人之间，没有一个逐渐扩大、识字、受教育的阶级借着一连串社会与思想步骤为之连接。文盲的农民与能读能写者之间的鸿沟，比其余欧洲国家阔大——如果此时俄国可称为欧洲国家的话。

因此，你游走圣彼得堡与莫斯科沙龙，可得而闻的社会或政治观念，其种类变化，远不如你在巴黎或柏林的思想激动中所能入耳。巴黎当然是当时巨大的文化麦加，但即使处在压抑甚烈的普鲁士检查制度下的柏林，其思想、神学、艺术争论之剧，视巴黎亦不稍逊。

所以，你必须想象一下，俄国受三项主要因素支配：一个死气不化、压迫成性、缺乏想象力的政府，专事钳制臣民，预防改变，因为一变可能引发再变——即使政府中比较明智的成员隐然认为改革，根本的改革，例如农奴制度，或司法与教育制度的改革，既属可欲，而且无可避免。第二因素是广大俄国人民群众的处境——饱尝苛虐、经济破灭的农民，心中愠怒，做无言之呻吟，但分明太软弱、太没有组织，不能有效行动以自卫。最后，是以上两者之间一个人数稀少、受过教育的阶

级，深受西方观念影响（时或不无悔恨之意）——或由亲访欧洲所见，或因得闻欧洲文化中心如火如荼的重大社会与思想运动，而心痒难禁。

容我再提醒诸位，俄国不下于德国，处处弥漫一个浪漫的信念，谓人人必当实现其独特使命——只要他知道该使命何在；这类信念，造成众人热心于社会观念与形而上观念，宗教日泯，这些观念或许就是宗教伦理的代替品。前此一个多世纪以来，法国与德国有人寻找新的神义论（与某些已失信誉的政治或宗教体制无关而未遭玷污的神义论）。俄国人热衷于社会与形而上观念，与此辈热烈盛称某些哲学体系及政治乌托邦，不无相似。但是，除此以外，俄国教育阶级还有一个道德与思想真空——这个真空，由于俄国缺乏一个文艺复兴的世俗教育传统，又因为政府实行僵硬的检查制度、文盲普遍、一切观念都受疑忌与冷落以及神经质且往往极为愚妄的官僚的种种举措，而历久难填。当此情势，在西方必须与其余诸多义理及态度相竞，必待一场凌厉生存斗争始能获胜而取支配地位的观念，在俄国遂经常只因别无其他观念可以满足思想需求，竟而进驻才智之士心中，甚至深植而成为他们固执不去的顽念。再者，俄罗斯帝国两个首府城市中，存有一股猛烈的知识渴求——渴求任何一种心灵滋养。与此相连的，是一种世罕其俦之物：感受的真诚由衷（有时是一种使人疑惧全消的天真）、思想的清新生猛、决心的激昂热烈（决心参与世界事务），以及对一个巨大国家的社会与政治问题的忧患意识。这是一个新的心灵状态。求可以与此心灵状态相生互应的观念，寥寥无几，即或有之，亦绝多由海外输入——19世纪，俄国境内可得的政治与社会观念几乎无一出自本土。托尔斯泰的不抵抗（non-resistance）观念或许是纯正的德国货——他这观念是重述一个基督教立场，^①而重述之法极具独创，宣扬之下，含有一种新观念的健劲。但是，总括而论，我认为俄国未曾贡献任何新的社会或政治观念，俄国任

主要是《新约·马太福音》第5—7章的“登山宝训”，“不要抵抗邪恶”，语出5：39。

①

——译者注

何社会或政治观念不但都有其长远的西方本根，而且，每个观念初现此地以前 8、10 或 12 年，早已先出于西方。

五

因此，诸位必能想见一个印象感受之敏捷极其惊人、观念吸收之能力闻所未闻的社会。观念之来，都偶然之至。某人从巴黎带回一本书，或者宣传小册子的合编（或者由大胆书商走私）。某人在柏林听过一位新黑格尔主义者演说，或者与谢林结交，或者邂逅一位观念奇异的英国传教士。圣西门或傅利叶门徒发出的一个新“信息”，法国最近的社会弥赛亚蒲鲁东、卡贝、雷路的一本书，据说出于大卫·施特劳斯（David Strauss）、费尔巴哈、拉蒙泰或其他某位被禁作家的观念，一到此间，都激起由衷的兴奋。这些观念，或零碎观念，在俄国至属稀有，因此，俄人奋臂而取，止渴唯恐不及。欧洲社会与经济先知对一新万古的革命性未来似乎信心十足，其观念遂令俄国青年后生陶然而醉。

当这些学说流播于西方，有时也使闻者兴奋，偶尔还导致党会或宗派形成，但是，闻问这些学说者，率多不以其为终定真理（the final truth）；即使认为它们攸关重大的人，也并未遽尔用尽手段，付诸实践。这，正是俄国人所优为之事。他们对自己辩称：若前提为真，且推理正确，则结论自亦为真；若这些结论认定某些行动为必要且有益，那么，如果你诚实且认真严肃，则你的明显义务即是设法尽速、尽可能充分将其实现。一般素来多认为俄国人是阴郁、神秘、自苦、略带宗教性的民族。我不做如是观，愿在此地妄备一说：就其善于言论的知识阶层视之，他们是世人夸张而失实的 19 世纪西方人；他们远非动辄流于不理性、远非以神经质的自我专注为能事之流；相反，他们拥有极端发达的推理能力，拥有极端的逻辑与清明——非但有之，而且可谓过分。

欲将这些乌托邦图式付诸实践，而立即受挫于警察者，幻灭之感油生，而且容易陷入一种冷漠忧郁或狂暴激怒的状态。不过，这是后话。

起初阶段既不神秘，也不内向，相反，是理性主义、大胆、外向、乐观的。据我所知，著名的恐怖主义者克拉夫金斯基（Kravchinsky）曾说，俄国人无论其余特质如何，有一点是，由自己推理所得的后果，他们从不畏避。研究 19 世纪乃至 20 世纪的俄国各种“意识形态”，我想诸位会发觉，大体而言，一项结论愈窒碍难行、愈吊诡、愈怪味，某些俄国人即愈激切热烈拥抱；他们认为，这么做，正足以证明一个人的道德诚意，正足以证明他衷诚献身于真理，献身于他作为人类的严肃性；从令其推理后果表面上可能显得不近真理，甚至显得完全荒谬，他也切切不可因此而畏缩不前；畏缩不前，无非怯懦、软弱，以及——最恶劣者——面临真理而巧设遁词以徒自安慰。赫尔岑曾说：

我们是大空论家、大推理家。这项德国本领之外，我们更加上我们自己民族的……要素，一个无情的、枯直乏味到盲狂地步的要素，即使要砍人之头，我们也欣然以赴……我们以无畏的步履，迈向极限，而且迈越极限而去，步法从未与辩证不合，只与真理不合而已……

这段颇具本色的尖刻评语，用以论断他某些同代人，并非全然不公。

六

承上所述，请想象一群在尼古拉一世僵化体制下生活，对观念的酷爱，欧洲社会中也许无与伦比，而且以不假思索的热情，急取西方传来的观念，并且筹谋定计，要将之付诸实践的年轻人。做此想象，俄国知识阶层早期成员风貌如何，你就有几分概念了。他们是一小群文人，职业、业余兼杂，自知孤处于一个荒凉世界，往上，是敌意而武断无道的政府，往下，是受压迫、无言而完全不解事的群众。

只因人数寡少，又远远孤悬于政府与群众之间，只因薄弱、只因忠

于真理、只因诚挚、只因与别人极其不同，于是，他们有如置身黑暗森林中的人，油然而生某种同仇敌忾的团结感。此外，他们接受了浪漫的义理，认为人人有义务要履行一项超乎自私物质生活目的之上的使命，因为他们的教育优于他们的弟兄同胞，他们有直接切身的义务要协助他们走向光明；这项义务对他们特别有拘束力；如果他们实现此事（历史当然要他们实现此事），则俄国过去即便空洞而黑暗，仍可能有光荣的未来；为达此事，他们这群专志献身的人必须保持群内的团结一致。他们是个受到迫害的少数派，正因受迫害而生力量；他们是自觉的人，标举一项西方信息。某位伟大的西方解放者——一位德国浪漫主义者、一位法国社会主义者——转变了他们的眼光境界，使他们脱弃了无知与成见、愚妄与怯懦的桎梏。

欧洲思想史上，解放（liberation）并非甚不寻常之事。所谓的解放者，不是解答你的问题（理论或行为方面的问题），而是转化（transform）你的问题——他将你置入一个新架构内，而结束了你的焦虑与挫折。在新架构里，旧问题不复有意义，新问题会出现，但新问题的解决方法在你如今处身的新宇宙里其实已有相当程度的预示。我做此语，意思是指，被文艺复兴时代的人文主义者或18世纪的哲学家解放的人，不只认为柏拉图或牛顿对旧问题的解答比大阿尔伯特（Albertus Magnus）或耶稣会士更正确而已——应该说，他们意识到一个新宇宙。在此新宇宙内，先辈烦惑不解的种种问题忽然显得既无意义，亦不必要。旧桎梏掉落你感到自己再造为一个新形象的刹那，即是新生之始。在这层意思上，你很难说谁不能使一个人豁然自由——伏尔泰自己一生所解放的人，数目之巨，大概前无古人、后无来者；席勒、康德、密尔、易卜生（Ibsen）、尼采、巴特勒（Samuel Butler）、弗洛伊德，都会解放人类。管见所及，法朗士（Anatole France），甚至赫胥黎（Aldous Huxley），亦皆可说曾奏此功。

本文谈论的这些俄国人是几位伟大德国形而上学作家解放的。这几位德国作家一方面使他们脱弃正教的教条，一方面使他们脱弃18世纪

理性主义者的枯直公式（那些公式并不是被驳倒，而是由法国大革命之失败，而不再令人信服）。费希特、黑格尔、谢林，以及他们许多阐述者与诠释者提供的，几乎是一种新宗教。这新心态的一个必然结果，就是俄国人的文学态度。

七

对待文学与艺术的态度，可以说至少有两种。将此两者做个对比，或许不无趣味。为求以简驭繁，我称其一为法国态度，其二为俄国态度。不过，这只是标签，取其简赅与方便而已，希望不要有人认为我主张每位法国作家都抱持我所谓的“法国”态度，或者凡俄国作家都抱持我所谓的“俄国”态度。拘守文字而害其义，所做识别当然就有严重误导之处。

总体而言，19世纪法国作家相信自己是承办者（purveyor）。他们认为，一个知识分子、一个艺术家，对自己、对公众有个义务——生产他所能的最佳作品。你是画家，你就生产你所能的最美画作。你是作家，就生产你能力所及的最佳述作。这是你对你自身的义务，也是公众对你的正当预期。作品好，就得到赏识，你就成功。你品位、技巧或运气单薄，你就不成功。事情就是如此，别无道理。

依此“法国”看来，艺术家的私生活亦如木匠的私生活，俱非公众所应关心。你订一张桌子，则木匠做这张桌子的动机良好与否，因为他与他妻子儿女亲爱和乐与否，都不是你兴趣所在。说，因为这位木匠道德低级或堕落，所以他的桌子必定低级或堕落，将招顽固不化之讥，简直就是愚蠢。对于他作为木匠的优点，当然更是可怕低劣的批评。

19世纪重要的俄国作家，无论在明具道德与社会偏见者，或是相信为艺术而艺术的唯美作家，几乎人人厉声严词拒斥这种心智态度（这态度，我在前段曾予刻意夸大）。“俄国”态度（至少在上一世纪）是：人之为物，一而不可分割；说某人一方面是公民，一方面是赚钱牟利之

徒，两种功能彼此十分独立，可以分持；说他作为选民时是一种人格，作为画家，另是一种人格，身为丈夫，又是一种人格——凡此，乃失真悖实之论。人不容分割。“以艺术家发言，我感觉如此；以选民发言，我感觉如彼”之论，恒属谬说，而且不道德、不诚实。人一而不分，凡所云为，皆为其整体人格所出。人之义务，是善其行为、真其言语、美其制作。凡有云为，无论使用何种媒介，都必须出以真理。是小说家，即应以小说家身份说真理；是芭蕾舞者，则必在舞蹈中表现真理。

这种人格完整（integrity）与整体献身（total commitment）的观念，正乃浪漫态度之核心。设使有人告诉莫扎特与海顿，说作为艺术家，他们特别神圣、高升于凡众之上，是教士——他们专职崇拜某一超越的真实（背逆这真实，乃极大之罪）。闻此说法，他们必将惊诧莫名。他们自视为地道的艺师技匠（craftsman），偶尔也自居为天赐灵感而服侍上帝或自然的仆人，凡有所作，都是赞美制造他们的神；不过，在此一切之先，他们是收受订单而写作品，并尽力使作品美妙动听的作曲家。19世纪，艺术家为圣器（sacred vessel）、品类超凡、灵魂独特、身份独特的概念，遐迩流行。我想，这概念主要源出德国人，而且与下述信念颇相关联：人人有义务致身于一个理想大义；在艺术家与诗人，这大义特别紧切，因为他是献出整个身心的人；他这种命运特别崇高，也特别悲剧性，因为他的舍己形态是将整个自己完全献祭于他的理想。此事之根本要义为：奉献自己，不稍计算；为内在光明之故（无论这光明照出什么），而以纯粹的动机，舍我所有。凡事唯动机是问。

每一位俄国作家都由某种原因而意识到自己是站在公众舞台上发表证言。于是，他最微末的疏失、一句谎言、一面欺骗、一丝自我放纵的举动、对真理缺少热心，都成十恶不赦之罪。你若是以赚钱营利为要务，则你对社会或许没有严明的责任。你一旦当众发言，则不问你是诗人、小说家、历史学家，或者任何公共身份，你都负有指引与领导人民的完全责任。如果这是你的职志，你就是立下了希波克拉底的誓言（Hip-

pocratic oath)^①，亦即：言必合真理，永不背叛真理，且无私无我、用志不分，致力于你的目标。

秉此原则而循名责实，而直造极端后果者，分明有数人，托尔斯泰即其一。不过，由托尔斯泰的特例，你看不出这在俄国竟是众势所趋之事。试举屠格涅夫为例，一般人素来认为他是俄国作家中最入西方风格的一位，说他比陀思妥耶夫斯基或托尔斯泰更相信艺术的纯粹与独立本质，其小说有意且刻意避免说教，而且，其余俄国作家确曾严厉警告他过度——言下之意，指他以令人遗憾的西方作风——专注于美学原则，在作品形式与风格上付出过多时间心力，未能充分探索其角色人物之深刻道德与精神本质。即使如此“唯美”的屠格涅夫，也全心相信，社会与道德问题乃人生与艺术之中心要事，而且，这些问题唯置于其本身特殊历史与意识形态格局脉络中，才能理解。

我在一张周日报纸上读过某杰出文学批评家的一篇评论，文章里说，数尽作者，屠格涅夫对自己所处时代的历史力量特无所觉。见此说法，我为之瞠目，盖实情正好相反。屠格涅夫部部小说都明白处理特定历史背景里的社会与道德问题，都描述一定年代的特殊社会状况里的人类。屠格涅夫充分接受作家告大众以客观真理（客观的社会与心理真理）的义务。他虽是地道的艺术家，并且了解人类性格或困境的普遍层面，仍不必使我们昧于上述事实。

若有人证实巴尔扎克是效力于法国政府的间谍，或者说司汤达在证券交易所运用悖德手段，此事可能震动他们一些朋友，不过，大体上不至于被目为有损他们的艺术家地位与天才。但是，假使自己这类行事遭人揭发，19世纪的俄国作家无一会须臾怀疑这种罪名是否攸关他的作家

① 希波克拉底（公元前460—前377），希腊名医，对医学发展、理想及伦理有长远影响，一般被称为医学之父。其传世《全集》中（许多为后人所托），有一套医科教师与学生守则，通称“希波克拉底誓言”，医科学生毕业之际，常须依此立誓。誓文分两部分，第一部分条列医科师生彼此的义务；第二部分要医生善用能力与判断，例如非有益之药方不开，力避伤害，并谨慎生活、尽忠执业等（据1985年版《大英百科全书》卷五，第939～940页）。——译者注

活动。我想不出哪位俄国作家会力图设辞脱免，说身为作家，他是一种人，我们只可以他的小说为评判他的依据，身为私人，他是另一种人，也另有一套受评标准。“俄国”本色的人生与艺术观念，与乎“法国”本色的人性艺术观念，隔阂在此。我并非意指每位西方作家都会接受我在此划归法国人的理想，亦非意指每位俄国作家都会赞成我所谓的“俄国”观念。不过，取其广义，我认为这是正确的识别，而且，即或施之于唯美作家，例如鄙视一切功利、说教、“不纯粹”艺术形式，对社会分析与心理小说毫无兴趣，奉行并夸张西方病态学主义至于过分造作地步的19、20世纪之交俄国象征派诗人，依然可用。即使是这些俄国象征主义者，亦未尝认为自己没有道德义务在身。他们自居为守护某种神秘祭坛而代神传旨的祭司、为视通真境的灵眼先知（于此真境，这世界只是一个冥渺的象征与玄奥的表式）；他们与社会理想主义容或远不相关，但他们仍满怀道德与精神热诚，信守他们本身的誓言。他们是神秘境界的见证者——为这神秘境界作见证，是他们的艺术清规在道德上不许他们违背的理想。我划归这些俄国人的态度，是一种特别属于道德的态度；他们的人生态度与他们的艺术态度相同，而诘其底蕴，这态度是一种道德态度。这态度，我们切勿与功利的艺术概念混淆。当然，有些俄国人也相信功利的艺术概念。不过，本文谈论的人——30年代至40年代初期诸人——并不相信小说与诗以惩恶劝善为要务。功利主义得势，是很后来的事，而且，传播功利主义之心，其心灵远比我此处关注者板滞而粗糙。^①

① 此辈当指所谓“60年代人”，即“40年代人”下一代的社会主义激进与革命分子。别林斯基对文学本身颇为尊重，但他在真理、历史进步、人性、观念的功能、社会本质，以及个体与社会的关系方面的看法有浓厚的政治化与道德化倾向，有喧宾夺主之势，后辈青年才气远逊，以不学为高，以偏激为尚，断章取义，引其说为社会行动与革命文学理据。革命以后的苏联政府亦择取其说，作为所谓“社会主义的现实主义”的核心基础。关于别林斯基被“粗糙化”的详情，Rufus W. Mathewson, Jr. 名著《俄国文学里的正面英雄》（*The Positive Hero in Russian Literature*, Stanford: Stanford University Press, 1958; 1975年再版）说之甚明，“别林斯基”一章所论尤精，可以补足伯林此处以及下篇“别林斯基”未尽之义。——译者注

最具俄国本色的作家相信作家首先是人，以及对于自己一切言论，不问作于小说或私人书信，发为公开演说或交际会谈，作家负有直接且长久的责任。这看法反过来影响到西方的人生与艺术观念，是为俄国知识阶层最值瞩目的思想贡献之一，对欧洲良心造成了非常剧烈的冲击。至于这冲击是利是弊，则有待考究。

八

在本文谈论的时代里，黑格尔与黑格尔主义支配少年俄国的思想。乍获解放的青年尽其全副道德热情，深信必须完全埋头涵泳于他的哲学。黑格尔是伟大的新解放者，因此，你无论以私人或以作家之身，都有义务——绝对义务（categorical duty）——在生活的一举一动之中表现你吸收于他的真理。此等忠忱（后来转向达尔文、斯宾塞、马克思），不读这时期里衷肠炽热的文学——最重要者，不读当时的文学通信，难以了解。为详其概，无妨征引赫尔岑一段讽刺文字。这位伟大的俄国政论家后半余生客寓海外，回首前尘，述及青年时代气氛，笔法仍循这位无与伦比的讽刺家的惯例，稍涉夸张，有些地方甚至径自出以刻意扭曲的滑稽漫画，不过，深得当时情境，十分传神。

文中，先说专事沉思静观的态度（exclusively contemplative attitude）与俄国性格完全相反，继则谈到黑格尔哲学传入俄国以后的命运：

连续几场无比激烈心切的长夜辩论以后，“逻辑学”（Logic）全书三部、“美学”（Aesthetics）两部、“百科全书”（Encyclopedia）两部，无一段不入掌握。只因无法同意“超验实在”（transcendental reality）的一个定义，只因将彼此关于“绝对人格”（absolute personality）与“自在之物”（being in itself）的意见视为人身侮辱，原本互相钦慕的人就疏远不和几个星期。柏林及其他“德国”乡镇与村子流传出来的德国哲学小册子，再无价值，只要里面提到黑格尔，

就有人为文研讨、读个糜烂——翻得满纸黄渍，不数日而页页松散零落。正如富兰克（Francoeur）教授在巴黎听说他在俄国被当作大数学家，我们的年轻一代用他的代数符号运算微分方程式时，他感动泪下——这班身没而名忘的魏德（Werder）、马汉奈克（Marheinecke）、米什莱（Michelet）、鄂图（Otto）、瓦特克（Vatke）、沙勒（Schaller）、罗森克朗茨（Rosenkranze）们，乃至鲁格（Arnold Ruge）本人……要是知道他们在莫斯科的马洛西卡（Maroseika）和莫科瓦亚（Mokhovaya）“莫斯科两条街名”之间引发多少决斗、多少争战，以及俄国人如何捧读、如何抢购他们的著作，也会喜极而泣……

我有权利这么说，因为，在当时洪流里随波上下的我，写出来的东西就是这副德行。我们著名的天文学家培列渥契科夫（Perevoshchikov）指此全是“鸟语”（bird talk），我还曾惊其故作骇人之论。“抽象观念在造形”（the plastic）领域里的汇合，代表了自我探求的精神的一个发展阶段，在此阶段中，自我界定的精神化生潜力，由自然的内在性（natural immanence）进入美的形式意识的和谐境界。这种句子，当时没有人会否认是自己的手笔。

他继续写道：

一个到索科尼基（Sokolniki，莫斯科一处效外）散步的人，不只是去散步而已，更是为了将自己投入我与宇宙合一的凡灵感受之中。途中遇到一个酩酊踉跄的士兵与一个农妇对他说了些什么，这位哲学家不单会与他们攀谈起来，还会断定眼前之人就是民粹（popular element）实质的直接与偶然体现。他可能更会热泪盈眶。这热泪有严格的分类名堂，有适当的范畴可以指归——叫作 Gemüth，或者“心中的悲剧因素”。

读赫尔岑这些讽刺句子，不必太过拘实，不过，也生动显示了他那些朋友生活里那种过度提升而浮空的思想气氛。

本章起首曾提到安年科夫那篇题名《辉煌的十年》的卓越文章，在此，我愿指出其中一段，与诸位共赏。赫尔岑令人莞尔的速写，可能使人以为这一切思想活动只是可笑的一群过度亢奋的年轻知识分子间毫无价值的胡诌呓语。若然，未能殊失公正。安年科夫所写，时同、人同，而刻画笔法有别，值得引述，以救其偏。安年科夫这段文字描写 1845 年索科洛渥村（Sokolovo）一幢别墅里的生活。当年夏季，葛兰诺夫斯基（Granovsky）、克彻（Ketcher）与赫尔岑三人租下这幢别墅。葛兰诺夫斯基是莫斯科大学历史教授，克彻是杰出翻译家，赫尔岑则是没有固定职业的富家青年，有案在身，仍需为政府做些若有若无的公事。他们租下这别墅，专用于招待友朋，享受夜间雅集里的知性谈话。

仅有一事不许：庸俗。诸人并非务求辩才无碍、雄辞奔放，或者智珠焕耀、机锋灿烂——相反，专心本行的学生，在此也深受敬重。但是他们要求一定的知识水平与一定的性格特质……他们善自持守，不接触任何稍似腐败之事……腐败之事如果入侵来犯，无论其如何偶然，如何微不足道，他们都忐忑不安。他们并未与世界一刀两断，只是敬而远之，却因此而引人侧目；由于引人侧目，他们又对任何造作与虚假养成一种特殊的敏感。道德上可疑的情绪、推诿蒙混的言谈、不诚实的暧昧、空洞的巧辩、不由衷的言行，其蛛丝马迹，他们都立即使其败露，并且……当下激起他们阵阵猛烈的讽刺讽嘲与无情抨击……这圈子……近似一个骑士修会、一个武士兄弟会。它没有成文律法，但知道它的成员遍布我们这个地广人众的国家；它没有组织，而一股相得会心的了解周行通贯。他们可说是张大自己，横覆于时代生活巨流之上，护持其流势，使不至漫无目标而泛滥决堤。有人钦慕他们，也有人厌恶他们。

九

安年科夫描写的这种结社，依前文度之，稍有伐善自高之意，不过，大凡一个思想少数派〔例如布鲁姆斯伯里（Bloomsbury）或其他任何地方〕自认因抱持某些理想而与周遭生活世界相隔，并且试图推行某些思想与道德标准（至少，推行于本身成员之间），往往就容易形成这种结社。1838—1848年间这些俄国人正是如此。这圈子在俄国独一无二，其中有少数人出身寒门，但整个圈子并非自动来自某一社会阶级。他们必定是中上出身，否则他们获得充分（亦即西方）教育的机会极其细微。

他们彼此相处的态度里，打从心底就没有资产阶级的自我意识。对财富，他们无动于衷，于贫穷，亦无自觉。他们并不羡慕名成利就，简直可说有意避免；其中，变为世俗所称成功人物者，寥寥可数。有些人放逐以终，有的是长年受沙皇警察监视的教授，有的是收入微薄的穷文人与翻译家，有的更干脆就消失无踪了。一两人离开运动，被视为变节之徒，例如卡特科夫。卡特科夫是禀赋优秀的新闻业者兼作家，原是运动里颇具创意的成员，后来投靠沙皇政府。又有别林斯基与屠格涅夫的知交包特金，其人初为雅好哲学的茶商，日后翻成顽固的反动派。不过，这些是例外。

屠格涅夫，则素来被视为近乎无所归属的中间案例：心性仁厚宽大，非无理想，而且深知启蒙为何物，却又不十分可靠。当然，他厉斥农奴制度，《猎人笔记》一书，社会影响力之巨，公认有过于俄国此前出版的任何其他书籍——类似美国稍后的《汤姆叔叔的小屋》（*Uncle Tome's Cabin*），二作之主要差别，在《猎人笔记》是艺术品，而且是天才之作。据这群年轻激进分子所见，屠格涅夫大体上是正当原则的支持者，大体上可与论交、可结盟友，可惜软弱、轻率，每因率意享乐而贼伤信念，又容易消失——原因难解，外带些许罪恶感——而与政界朋友

不相闻问；不过，仍是“自己人”，仍是吾党一员；他不幸迷恋法国首席女高音维雅朵（Pauline Viardot），有德的左翼期刊杂志付不起他在歌剧院里买包厢的价钱，他竟把他的小说——暗中——售予反动报纸，而且，由此恋情，经常另有值得严厉批判的行径。但是，仍然与我们同群，而非异类。一个游移摇摆、未可全信的朋友，不过，数尽种种，根本仍在我们这边，是个汉子、弟兄。

文学上与道德上，这些人有一股非常自觉的团结意识，而这意识在他们相互之间造成一种用诚如兄弟的感觉，以及满腔齐心一志的襟抱。这种感觉与怀抱，俄国其他任何结社确实绝未曾有。赫尔岑这位人类的审判者，苛求而少宽容，往往极度讥刺，时或愤世嫉俗，日后曾与许多名声卓著之士相过从；安年科夫则原就饱历西欧，交游遍及形形色色当世名流——这两位精于评鉴人类的行家，日后都坦承：终此一生，他们在任何地方都不曾再遇到如此文明、和乐而自得，如此开明、天机兴发、率性合契，如此诚挚、敏慧，各方面都如此禀赋出众而令人心仪的结社。

（选自【英】伯林《俄国思想家》，彭淮栋译。）

第六讲 宽容与知识分子的责任

[英] 卡尔·波普尔

卡尔·波普尔 (Karl R. Popper, 1902—1994), 出生于维也纳一个知识分子家庭, 后入英国籍。1964 年获英国女王授予的爵士头衔。他是 20 世纪西方最著名的思想家之一, 享有不容低估的世界性声誉。在西方, 从科学家 (包括一些获诺贝尔奖的科学泰斗) 到文、史、哲界的专家, 从政界要员到财界“大腕”, 无不深受波普尔学说的影响。他那独具慧眼的证伪主义方法论, 以及关于民主社会的“三大悖论”——民主悖论、宽容悖论、自由悖论, 给人们以深刻的启迪, 他那标新立异的“开放社会观”, 曾引起世界轰动, 至今仍是学界感兴趣的问题之一。主要著作有:《开放社会及其敌人》、《历史决定论的贫困》、《猜想与反驳》等。

宽容与知识分子的责任

[英] 卡尔·波普尔

【编者按：为什么要“宽容”？波普尔给出的答案是：因为人们都是会犯错误的，意识到我们自己也会犯错误，那么就要心平气和地看待别人的错误。发现错误，乃是科学研究的向导。由此而来的进一步结论是：不是惧怕错误，而是能够面对自己和别人的错误，避免犯下同样的错误。当然有些错误是不可原谅的，比如知识分子赶时髦。】

今天我在这里应邀重复我在蒂宾根发表的关于“宽容与知识分子的责任”的主题的讲演。这个讲演是为着纪念学者、历史学家、成为不容异说与残忍的受害者的宽容与仁慈的人利奥波德·卢卡斯（Leopold Lucas）。

1942年12月，当他70岁的时候，利奥波德博士和夫人被关押在特莱西恩施塔特（Theresienstadt）集中营，在那里他当一名拉比（rabbi）：这是非常困难的工作。10个月后在那里去世。他的夫人多拉·卢卡斯（Dora Lucas）又在特莱西恩施塔特呆了13个月，不过，她能够当一名护士。1944年10月，她与一万八千名其他囚犯一起被放逐到波兰。她在那里被害。

这是可怕的命运。这是无数人的命运——热爱别人的人、努力帮助别人的人；被别人热爱的人、别人努力帮助的人的命运。他们属于被分裂、被破坏、被灭绝的家庭。

在这里我不想谈论这些可怕的事件。无论人们试图说什么，或者甚至想什么，它总是似乎在缩小那一难以想象的事件。

I

但是恐怖在继续。越南难民、柬埔寨波尔布特（Pol Pot）的受害者、伊朗革命的受害者、阿富汗难民和以色列的阿拉伯难民：儿童、妇女和男人一次又一次成了疯狂的狂信者的受害者。

我们怎样才能防止这些可怕的事件呢？我们能做什么吗？

我的回答是：能做。我相信，我们有许多事情可做。当我说“我们”的时候，我是指知识分子，即，对观念感兴趣的人，尤其是那些读书也许还写作的人。

为什么我认为我们知识分子能够有所助益呢？只是因为几千年来我们知识分子造成了最可怕的危害。以一种观念、一种学说、一种理论、一种宗教为名的大屠杀——这都是我们的所为、我们的发明：知识分子的发明。只要我们停止使人们对抗——常常怀着最好的意图——就会有很大改进。谁也不能说我们不可能停止这样做。

十诫最重要的是：不可杀人！它几乎包含了整个的伦理学。例如，叔本华（Schopenhauer）系统阐述伦理学的方式不过是这个最重要的诫律的扩展。叔本华的伦理学简单、直率、明晰。他说：不要伤害任何人，但要尽力帮助所有人！

但是当摩西（Moses）第一次持法版从西奈山下来，甚至未及宣布十诫之前发生了什么事情呢？他目睹了一个可怕的异端，金牛犊的异端。看到这个情景，他完全忘记了“不可杀人”的诫律，喊道[《出埃及记》(Exodus)32]：

“凡属耶和华的，都要到我这里来！”……他对他们说：“耶和
华以色列的神这样说：‘你们各人把刀跨在腰间，……各人杀他的
弟兄与同伴并邻舍。’”……

那一天，百姓中被杀的约有三千。

那也许是个开端。但是确凿的是情况继续这样发展，先在圣地，后
来在西方，尤其是基督教获得了官方宗教的地位之后。它成了宗教迫害
的可怕故事，为了正统地位而进行的迫害。后来——尤其在 17 和 18 世
纪——又有其他一些观念形态竞相为迫害、残酷和恐怖辩护：民族主
义、种族、政治的正统派观念和其他宗教。

在正统派信仰和异端邪说的观念后面隐藏着一类最小的罪恶，知识
分子尤其容易犯的那些罪恶：傲慢、近乎教条主义的自以为是、理智的
虚荣。所有这些都是小的罪恶——不是像残酷那样的大罪恶。

II

我的讲演的题目“宽容与知识分子的责任”，是指启蒙运动之父伏
尔泰（Voltaire）的一个论点，为宽容辩护的论点。伏尔泰问道：“什么是
宽容？”他回答说（我译得很自由）：

宽容是认识到我们人的可错性的必然结果：人孰无过，我们一
直在犯错误。因此让我们互相谅解对方的愚行。这是天赋人权的第
一个原则。

这里伏尔泰在求助于我们的理智的诚实：我们应当承认我们的错
误，我们的可错性，我们的无知。伏尔泰十分清楚，深信不疑的狂信者
确实存在。但是，他们的信念真的是诚实的吗？他们是否诚实地审查过

自己、他们的信仰和他们持那些信仰的理由？难道自我批评的态度不是所有理智的诚实的一部分吗？难道狂热不常常是一种尝试，要淹没我们压抑住的因此只是半意识到的我们自己不予承认的不信吗？

伏尔泰求助于我们理智的谦虚，尤其是他求助于我们理智的诚实，这给当时的知识分子留下深刻的印象。我想在这里重述一下他的求助。

伏尔泰为宽容辩护提出的理由是，我们应当互相谅解对方的愚行。但是，伏尔泰十分正确地发现，一种通常的愚行，不容异说的愚行，是难以宽容的。确实，宽容正是在这里有着自己的局限。如果我们给予不容异说被宽容的权利，那么我们就破坏了宽容，破坏了立宪国家。魏玛共和国的命运就是这样。

但是，除不容异说外，还有其他一些愚行我们不应宽容，尤其是使知识分子追随最新时尚的愚行。这种愚行使许多作家采用晦涩的、耸人听闻的风格，歌德在《浮士德》中毁灭性地批评的那种难解的风格（例如，魔女的九九口诀）。这种风格，这种使用大而晦涩的词语，使用夸张、费解的词语的风格，这种写作手法，应当不再受到赞赏，甚至不应当被知识分子所宽容。它在理智上是不负责任的。它破坏了健康的常识，它破坏了理智。它使被描述为相对主义的哲学成为可能，这种哲学相当于所有在理性上都多少同样可辩护的命题。一切都行得通！因此相对主义的命题导致无政府状态、导致非法、导致暴力统治。

于是，我的命题，宽容与知识分子的责任，把我引向相对主义的问题。

此刻我想比较一下相对主义与一种几乎总是与相对主义相混淆然而实际上截然不同的主张。我常常把这种主张描述为多元论；但是这只是导致了这些误解。因此我在这里将把它描述为批评的多元论。产生自一种不严格形式的宽容的相对主义导致暴力统治，而批评的相对主义却能有助于抑制暴力。

为了区分相对主义和批评的相对主义，真理的观念是至关重要的。

相对主义是一切都可被断言，或者实际上一切都可被断言，因而一

切都不可被断言的主张。一切都是正确的，或者一切都不是正确的。因此真理是个无意义的概念。

批评的多元论是这样一种主张，即为了寻求真理，应允许所有理论——多多益善——与所有其他理论竞争。这种竞争在于对理论的理性讨论，在于对它们的批评性淘汰。讨论应当是理性的——这意味着它应当关注相竞争的理论的真理：在批评性讨论过程中似乎更接近真理的理论是更好的理论，更好的理论取代了较差的理论。因此正是真理的问题利害攸关。

III

在这里，客观真理的观念和寻求真理的观念是至关重要的。

最先发展真理论，并把客观真理的观念与我们的基本的人的可错性的观念联系起来的思想家，是前苏格拉底的哲学家色诺芬尼（Xenophanes）。他于公元前 571 年出生于小亚细亚的爱奥尼亚，是最先写文学批评的希腊人、第一位道德哲学家、最先发展关于人类知识的批评性理论的人、第一位思辨的一神论者。

色诺芬尼是除其他人外——还有苏格拉底、伊拉斯谟（Erasmus）、蒙田（Montaigne）、洛克（Locke）、休谟（Hume）、伏尔泰和莱辛（Lessing）也属其中的一种传统——的一种思想方式的奠基者。

这种传统有时被称作怀疑派。然而，这样的描述很容易导致误解。例如，《简明牛津词典》（*Concise Oxford Dictionary*）写道：“怀疑者（Sceptic）……怀疑……宗教教义……的真理者，不可知论者，……无神论者；……或持愤世嫉俗观点者。”但是这个词由之派生而来的希腊词的意思是（如《牛津词典》所告诉我们的）“留心”、“查问”、“沉思”、“探求”。

在怀疑论者中（在这个词的原义中）无疑有许多多疑的人，或许也有疑心重的人，但是把“怀疑的”（sceptical）和“多疑的”（doubting）

两个词相等同的致命步骤很可能是斯多葛学派 (Stoic school) 的诡诈的步骤，它想揶揄它的对手。无论如何，怀疑论者色诺芬尼、苏格拉底、伊拉斯谟、蒙田、洛克、伏尔泰和莱辛都是有神论者或自然神论者。这个怀疑论传统的所有成员所共有的——包括枢机主教库萨的尼古拉斯 (Nicolas da Cusa) 和鹿特丹的伊拉斯谟——以及我也与这个传统所共有的是，我们强调我们人类的无知。由此我们可以指明重要的伦理学结果：宽容，但不是对不容异说、暴力或残酷的宽容。

色诺芬尼的职业是吟游诗人。他是荷马 (Homer) 和赫西奥德 (Hesiod) 的学生，对这两个人他都加以批评。他的批评是伦理学的和教育学的。他反对荷马和赫西奥德关于神在盗窃、说谎和私通的论点。这使他批评荷马关于神的学说。这种批评的重要结果是对今天会称作拟人化的事物的发现：发现不应认真看待希腊关于神的故事，因为它们把神表现为神。此刻我也许可以用韵文的形式援引色诺芬尼的一些论据（我几乎是逐词翻译的）：

埃塞俄比亚人说，他们的神，鼻子扁平，黑皮肤，
而色雷斯人说他们的神蓝眼红发。
然而，倘若牛或马或狮子长着手，能描画，
能像人一样制作雕像，那么马会把它们的神画得
像马，牛会把它们的神画得像牛，各自都会按各自的形像
塑造神的躯体。

色诺芬尼用这个论据向自己提出了一个问题：在对神人同形论 (anthropomorphism) 作了这种批评之后，我们应当怎样看待神？我们有四个片断包含了他的答案的重要的一部分。尽管色诺芬尼像路德 (Luther) 在翻译第一诫律时那样，在对他一神论的系统表达中求助于使用复数的“神”，回答却是一神论的。

在神与人中都是独一无二的一个神最伟大，
他的躯体和思想都不与人相仿。
他总固守一处，永远不动。
四处漫游不适宜于他。
他仅靠思想和意图轻松裕如地支配一切。
他无所不见；无所不思；无所不闻。

这些片断说明了色诺芬尼的思辨神学。

十分清楚，这个全新的理论对于色诺芬尼来说是一个难题的解决办法，实际上，它对他来说是所有问题中最大的问题，宇宙问题的解决办法。对知识心理学有所了解的人都不能怀疑，对于它的创造者，这种新的见识一定像一个启示。

尽管如此，色诺芬尼清楚而诚实地说明，他的理论仅仅是猜想。这是无与伦比的自我批评的胜利，他的理智的诚实和他的谦虚的胜利。

色诺芬尼以我认为他所特有的方式把这种自我批评普遍化：在他看来十分清楚，他关于他自己的理论的发现——尽管具有直觉的说服力，它却仅仅是猜想——一定适用于一切人类理论：一切都只是猜想。在我看来，这揭示出他把自己的理论看做猜想是不容易的。

色诺芬尼在六行优美的诗中系统表达了他的批评的知识论——一切都是猜想：

但是至于确实的真理，无人已知晓，
将来他也不会知晓；既不知道神的真理，
也不知道我们谈论的一切事物的真理。
即使偶然他会说出
最终真理，他自己也不会知道：
因为一切不过是种种猜测所编织的网。

这六行诗所包含的不仅是人类知识的不确定性的理论。它们包括了客观知识的理论。因为色诺芬尼在这时告诉我们，尽管我说的一些话可能是正确的，然而我和其他任何人都不会知道它是正确的。然而，这意味着真理是客观的：真理是我说的话与事实相一致；无论我实际上是否知道存在这种一致。

而且，这六行诗包括另一种很重要的理论。它们包括对客观真理与知识的主观确定性间的差异的暗示。因为这六行诗断言甚至当我宣告最完美的真理时，我也不能确切知道这一点。因为没有确实可靠的真理标准：我们永远或几乎永远不能确信我们没有犯错误。

但是色诺芬尼不是认识论的悲观主义者。他是探索者，在他漫长的一生中，他通过批评性再审查，能够改进他的许多猜想，尤其是他的科学理论。下面是他的话：

诸神自始就未向我们昭示，
万物的秘密；但随着时间的推移，
通过探索我们会学习并懂得更好的东西。

色诺芬尼也解释了他的“懂得更好的东西”的所指：他是指接近客观真理；与真理的贴近，与真理的相似。因为他就他的一个猜想谈论道：

我们很可能猜想，这些事物就像真理。

在这个片断中，“猜想”一词可能暗指色诺芬尼的自然神论的一神论。

在色诺芬尼关于真理和人类知识的理论中，我们可以发现下面几点：

1. 我们的知识由陈述构成。
2. 陈述或者正确或者错误。
3. 真理是客观的。它是陈述的内容与事实的一致。
4. 甚至当我们表达最完美的真理时，我们也不会知道这一点——我们不能确切地知道这一点。
5. 由于“知识”这个词的通常意义是指“确定的知识”，因此不会有知识。只会有猜想的知识：“因为一切不过是种种猜测所编织的网。”
6. 但是在我们的猜想的知识中，可以有向更好的事物的进步。
7. 更好的知识是更接近真理。
8. 但是它总仍是猜想的知识——猜测之网。

要理解色诺芬尼的真理论，重要的是强调色诺芬尼清楚地区分了客观真理与主观确定性。客观知识是陈述与事实的一致，无论我们是否知道这一点——确切地知道这一点。因此，不可把真理与确定性或确定的知识相混淆。确切知道某件事物的人是知道真理的人。但是常常有这样的情况，某人猜想某件事，却不确切地知道它；他的猜想由于与事实相一致，因此实际上是正确的。色诺芬尼十分正确地含蓄着有许多无人确切知道的真理——重要的真理；有许多无人能知道的真理，尽管它们可能被一些人猜想到。他进一步含蓄着有无人甚至能猜想到的真理。

确实，在我们能够用以谈论自然数的无限序列的任何语言中，存在着无限种类的清楚、明确的陈述。这些陈述中的每个陈述或者是正确的，或者，如果它是错误的，它的否定是正确的。因此，有无限多的不同的正确命题。由此可见，存在着无限多的我们永远不会知道的正确命题——无限多的不可知的真理。

甚至在今天也有许多哲学家认为，只有我们拥有真理，即确切知道它，真理对于我们才会有意义。然而对存在猜想性知识的了解非常重要。有些真理我们只有辛勤地探索才能接近。我们的路径几乎总是通过错误迂回前进。没有真理就不会有错误（没有错误，就没有可错性）。

IV

我刚刚描述的一些观点我原来多少已很清楚地了解，甚至我读到色诺芬尼的片断之前就很清楚地了解，否则我也许就不会理解它们了。通过爱因斯坦，我清楚地看到我们最好的知识是猜想的，它是种种猜测编织的网。因为他指出，牛顿的引力理论——正如爱因斯坦自己的引力理论一样——是猜想的知识，尽管它取得了巨大的成功；正如牛顿的理论一样，爱因斯坦自己的理论似乎只是对真理的接近。

我认为，没有牛顿和爱因斯坦的工作，我就不会清楚地认识到猜想知识的意义。因此我问自己，二千五百年前色诺芬尼如何会清楚地认识到这一点。这个问题的答案也许是这样的：色诺芬尼最初接受了荷马对宇宙的描述，正如我接受了牛顿对宇宙的描述一样。他最初的信念对于他来说破灭了，正如它对于我来说破灭了一样：对于他是通过他自己对荷马的批评；对于我是通过爱因斯坦对牛顿的批评。色诺芬尼正如爱因斯坦一样，用另一种描述取代了受到批评的对宇宙的描述，他们都意识到他们对宇宙的新的描述只是猜想。

色诺芬尼先于我二千五百年就预见到我的猜想知识的理论，这种认识教导我要谦虚。但是理智的谦虚的观念也几乎同样早就被预见到，它来自苏格拉底。

苏格拉底是怀疑论传统的第二个、远为有影响的奠基者。他教导说：只有知道自己不聪明的人才是聪明的。

苏格拉底，大约同时还有德谟克利特（Democritus），彼此独立地作出了同样的伦理学发现。他们都用很相似的话说：“忍受不公正的行为，而不做出不公正的行为。”

人们可以断言，这种见识——至少如果和对我们知道得何其少的了解结合起来——如伏尔泰很久以后所教导的那样，导致宽容。

V

现在我把话题转到这种自我批评的知识哲学的当代意义上。

首先，我们必须讨论下面一种重要的异议。有人会说，确实，色诺芬尼、德谟克利特和苏格拉底一无所知，他们承认自己缺乏知识的确是明智的；他们采取了探索或寻求知识的态度，这也许更明智。我们——更确切地说，我们的科学家们——仍然是寻求者、探究者。但是今天科学家们不仅在寻求，而且在发现。他们发现了许多东西；的确很多，以致科学知识的数量本身已成了问题。因此，甚至在现在我们也应真诚地把我们的知识哲学建立在苏格拉底关于缺乏知识的命题之上，这是正确的吗？

这种异议是正确的，但只是根据很重要的另外四点来看是正确的。

首先，当人们提出科学知道了许多东西时，这是正确的，但是在这里“科学”一词显然是无意识地在与色诺芬尼和苏格拉底所指的意义，也与目前的日常习惯用法给予“知识”一词的意义不同的意义上使用的。因为我们所说的“知识”通常是指“确定的知识”。如果有人说“我知道今天是星期二，但是我不确知今天是星期二”，他是在自相矛盾，或者在他的陈述的后半部分收回了他在前半部分所说的话。

但是我们的科学知识仍然不是确定的知识。它可以修改。它由可检验的猜想、由假定构成——至多由经受了最严格的考验的假定构成，然而，它仍然仅仅由猜想构成。这是第一点，它本身是对苏格拉底强调我们缺乏知识、对色诺芬尼关于甚至我们讲完美的真理时我们也不能知道我们的话是正确的这个见解的完满的辩护。

必须把第二点附加到关于我们今天知道得如此之多的异议上，它是这样的：随着几乎每一项新的科学成就，随着对科学问题的每一个假定的解决办法，未解决的问题的数量和难度也都增加。实际上，它们的增加比解决办法要快得多。人们很可能说，我们的假定知识是有限的，而

我们的无知却是无限的。但是不仅如此：在对未解决的问题敏感的真正科学家看来，在非常具体的意义上，世界正越来越变成难解之谜。

我的第三点是这样的：当我们说今天我们知道得比色诺芬尼或苏格拉底要多时，如果我们在主观意义上理解“知道”，那可能是不正确的。可能我们都不知道得更多；我们只是知道不同的事物。我们用其他的理论、假定、猜想取代了特定的理论、特定的假定、特定的猜想；无可否认，在多数情况下是用更好的理论、假定和猜想取代它们：在更接近真理的意义上是更好的。

这些理论、假定、猜想的内容可称作客观意义上的知识，与主观或个人知识相对照。例如，一部物理学百科全书的内容是非个人的或客观的——当然是假定的——知识：它远远超过了最博学的物理学家可能知道的东西。一个物理学家知道的事物——更确切地说，猜想的事物——可称作他个人的或主观的知识。二者——非个人的和个人的知识——都主要是假定的，能够改进的。然而非个人的或客观的知识普遍地远远超过任何人的个人知识，而且它进展十分迅速，以致个人的或主观的知识只能在小的领域中，在短期内跟上它，而且基本上经常变得陈旧过时。

这是苏格拉底仍然正确的第四点理由。因为这种过时的知识由人们已发现其错误的理论构成：过时的知识不是知识，至少在这个词的平常意义上不是知识。

VI

因此我们有四点理由甚至在今天也表明，苏格拉底的见识，“我知道自己几乎一无所知，并且连这一点也几乎不知道”，仍然非常恰当——可能比在苏格拉底的时代更恰当。在为宽容的辩护中，我们有很好的理由从这种见识得出伊拉斯谟、蒙田、伏尔泰和后来的莱辛从中得出的那些伦理学的结果。但是还有其他一些结果。

构成每一次理性讨论即在寻求真理中进行的每一次讨论的基础的原

则基本上是伦理学的原则。我想讲三个这样的原则。

1. 可错性原则：也许我是错的，也许你是对的。但是我们很可能都是错的。

2. 理性讨论的原则：我们希望努力尽量与个人无关地仔细考虑我们赞成或反对一种理论的理由；一种明确的和可批评的理论。

3. 接近真理的原则：在避免个人攻击的讨论中我们几乎总能更接近真理。它能帮助我们达到更好的理解，甚至在我们未取得一致的那些情况下也如此。

值得注意的是，这三个原则既是认识论的又是伦理学的原则。因为除其他外它们还意味着宽容：如果我希望向你学习，如果我想为了真理而学习，那么我不仅必须宽容你而且必须承认你是潜在的地位相等者；所有人潜在的一致与平等以某种方式构成了我们乐于理解地讨论问题的先决条件。这个原则也很重要，即，我们可以从讨论中学到许多东西，甚至当它没有导致一致见解时也如此：讨论可以通过使我们了解自己的一些错误而给我们以帮助。

因此伦理学原则构成了科学的基础。真理是基本的调节原则——指导我们的探索的原则——的观念可被看做一个伦理学原则。

对真理的寻求和接近真理的观念也是伦理学原则；如理智的诚实和可错性原则是伦理学原则一样，它们把我们引到自我批评的态度和宽容。

我们可以在伦理学领域中学习，这也很重要。

VII

我想看一看对于知识分子，尤其对于知识分子职业的伦理学的例子，来说明这一点：对于科学家，对于医生、律师、工程师以及对于建

筑师的伦理学；对于文官，最重要的是对于政治家的伦理学。

我想向你们提出新的职业道德的一些原则，与宽容和理智的诚实的概念密切相关的原则。

为了这个目的，我将首先描绘一下旧的职业道德，也许甚至画点漫画，以把它和我提出的新的职业道德进行比较。

无可否认，旧的和新的职业道德都以真理的、合理性的、理智责任的概念为基础，但是旧的道德以个人知识和确定的知识的观念，因而是以权威的观念为基础；而新的道德是以客观知识和不确定的知识的观念为基础。这意味着构成基础的思想方式的根本变化，因而是真理的观念、合理性的观念和理智的诚实和责任心的观念起作用的方式的根本变化。

旧的理想是掌握真理——确定的真理——而且如果可能，凭借逻辑证明来保证真理。

至今被广泛接受的这种理想是人即哲人的智慧的观念；当然，不是苏格拉底意义上的而是柏拉图意义上的“智慧”，是作为权威的哲人、应得到权力的博学的哲学家：哲人之王。对于哲学家的旧的命令是：做权威！知道你的领域中的一切！

一旦你被承认为权威，你的权威就会得到同行的保护；你也当然必须保护同行的权威。

我在描述的旧道德没有给错误留下余地。简直不容许有错误。因此，不可承认错误。我不必强调旧的职业道德是不容异说的。此外，它总是在理智上不诚实的：它导致（尤其在医学和政治中）为保护权威而掩盖错误。

VIII

我提出我们需要主要而非全部对于科学家来说的新的职业道德，其原因就在于此。我建议它应基于下面十二条原则，我将以这十二条原则

结束我的讲演。

1. 我们的客观的猜测性知识越来越超出任何一个人所能掌握的程度。因此简直不会有任何“权威”。在专业化的学科中亦然。

2. 不可能避免一切错误，或者甚至本身可避免的所有那些错误。人们可以避免错误因此义不容辞地要避免它们，对于这种旧的观念必须予以修正：它本身是错误的。

3. 当然，只要可能就避免错误，它仍然是我们的职责。但是，正是为着避免它们，我们必须首先意识到避免它们何其困难，没有人完全取得了成功。甚至由直觉引导的最有创造力的科学家也没有成功：直觉可能把我们引入歧途。

4. 错误甚至可能隐藏在得到很好证实的那些理论中，寻求这样的错误是科学家的特殊任务。人们看到被成功地使用的得到很好证实的理论或技术是错误的，这种观察可能是一种重要发现。

5. 因此我们必须改变我们对错误的态度。我们实际的道德改革正是必须从这里开始。因为旧的职业道德的态度使我们掩盖错误，保守秘密，尽快忘掉它们。

6. 新的基本原则是，为学会避免犯错误，我们必须从我们的错误中学习。因此，掩盖错误是最大的理智的罪恶。

7. 我们必须不断提防错误。当我们发现错误时，一定要记住它们；我们必须彻底分析它们，弄清事情的原委。

8. 因此维护批评态度，维护个人的诚实成了职责的问题。

9. 既然我们必须从我们的错误中学习，当别人让我们注意到我们的错误时，我们也必须学会接受，甚至感激地接受。当我们又让别人注意他们的错误时，我们总应当记住我们自己曾犯过相似的错误。我们应当记住，最伟大的科学家们曾犯过错误。我无疑不想说我们的错误通常是可宽恕的：我们决不可让我们的注意力松懈。但是从人的角度说，一再犯错误是不可避免的。

10. 我们自己心中必须清楚，我们需要别人发现和纠正我们的错误

(如他们需要我们一样), 尤其那些在不同的环境中带着不同的观念成长起来的人。这也导致宽容。

11. 我们必须了解, 自我批评是最好的批评; 但是别人的批评是必需的。它几乎和自我批评一样有益。

12. 理性批评必须总是特定的: 它必须给出特定的命题、特定的假设何以错误, 特定的论点何以站不住脚的特定的原因。它必须由更接近客观真理的观念作指导。在这个意义上, 它必须是非个人的。

我请你们把这几点看做建议。它们是要表明, 在伦理学领域人们也可以提出可予以讨论和改进的建议。

(选自【英】卡尔·波普尔《通过知识获得解放》, 范景中、李本正译。)

第七讲 有机知识分子

[意大利] 葛兰西

葛兰西（Antonio Gramsci, 1891—1937），意大利思想家、20 世纪重要的马克思主义理论家、意大利共产党创始人之一，1926 年被捕入狱后，写下多卷《狱中札记》。

有机知识分子

[意大利] 葛兰西

【编者按：本文选自《狱中札记》，该书是葛兰西狱中政治思考的结晶，于其中葛兰西提出的关于“霸权”、“市民社会”、“实践哲学”、“有机知识分子”等概念显示了巨大的原创性，在今天仍然有着强大的生命力。】

一、知识界的形成

知识界是一个自治而独立的社会集团呢，还是说每个社会集团都有自己特殊而专门的知识分子范畴呢？这并不是一个简单的问题。因为迄今为止，形成不同知识分子范畴的真正历史进程所采用的形式各不相同。

这些形式中有两类至关重要：

1. 每个社会集团既然产生于经济社会原初的基本职能领域，它也同时有机地制造出一个或多个知识分子阶层，这样的阶层不仅在经济领域而且在社会与政治领域将同质性以及对自身功用的认识赋予该社会集团。资本主义企业家同自身一起创造出工业技师、政治经济专家、新文化和新法律体系的组织者等人员。应该看到，企业家本身代表的是较高

级的社会产物，其特点是具有某种管理和技术（即智识上的）能力：他不仅在其活动和进取的有限领域内，而且在其他领域至少是在那些最接近经济生产的领域，必须具有某种技术能力。他必须是群众的组织者；他又必须是组织起其业务的投资者、其产品的顾主等人给予他“信任”的人物。

如果不是所有的企业家，那么至少也是他们中的精英分子必须具有组织整个社会——包括所有复杂的服务机构以至政府机构——的能力，这是因为有必要去创造最有利于扩大其所在阶级的条件；或者说他们至少必须具有选择代理人（特殊雇员）的能力，这样就可以把业务之外一般相互关系的组织活动委托给这些人。可以看到，每个新阶级随自身一道创造出来并在自身发展过程中进一步加以完善的“有机的”知识分子，大多数都是新的阶级所彰显的新型社会中部分基本活动的“专业人员”。

即使是封建领主也拥有一种特殊的技术能力即军事能力，正是从贵族阶级丧失对技术—军事能力垄断的那一刻起，封建制度的危机便开始了。封建社会和它之前的古典社会中知识界的形成问题需要分别加以研究：必须具体地研究其形成和发展所遵循的途径。因此，应该看到，农民群众虽然在生产界起着必不可少的作用，但并未创造出自己“有机的”知识界；他们也没有“同化”任何“传统的”知识分子阶层，尽管其他社会集团正是从农民中间吸收了许多自己的知识分子，而且传统知识分子中很大一部分都是农民出身。^①

2. 然而，每个从过去的经济结构中走出历史舞台并作为该结构发展之表现的“重要”社会集团，都发现（至少在迄今为止的全部历史中）知识分子范畴早已有之，而这的确好像代表着一种历史的连续性，这种

① 在意大利南方更为显著。葛兰西的主要观点是：农民出身的“知识分子”（教士、律师等等）一般不再有机地隶属于其出身的阶级。天主教会和劳动阶级之间的主要差别在于：无产阶级原则上应该能够在阶级内部产生自己“有机的”知识分子，而这些知识分子始终属于该阶级。——译者注

连续性甚至未被最复杂和激烈的政治与社会变革所打断。

这些知识分子范畴中最为典型的就教士阶层，该阶层长期以来（在具有部分该垄断特征的整个历史阶段）垄断了许多重要的公共事业：宗教意识形态，即当时的哲学与科学，以及学校、教育、道德、司法、慈善事业、社会救济等等。教士阶层可以看做是属于与有土地的贵族有机结合在一起的知识分子范畴。它在法律上享有与贵族同等的地位，可行使封建土地所有权，也可运用与资产相联系的国家特权。但是教士要行使在上层建筑领域所持有的垄断权并非不经过斗争，也并非是无限制的，因此其他范畴便以不同的形式（要具体地加以调查研究）产生了，而正是君主中央集权的不断加强以至于发展到专制主义，才促进了这些范畴的扩大。这样一来，我们便看到了具有自身特权的托加贵族的形成，行政管理等阶层的形成，以及科学家、理论家、非教士阶层的哲学家等等的形成。

这些不同的传统知识分子范畴通过“行会精神”感受到自己不间断的历史连续性和自身的特性，因此自认为能够自治并独立于居统治地位的社会集团。这种自我评价对意识形态和政治领域不会没有影响，其影响具有深远的意义。所有的唯心主义哲学都极易与知识分子社会群体所持的立场联系起来，被看做是社会乌托邦的体现，而知识分子以此自认为是“独立的”、自治的并且具有自我特性等等。

然而应当看到，如果教皇和教会的领导阶层自认为与基督和使徒之间的联系比同阿涅利和本尼两位元老之间的联系更为紧密的话，那么秦梯利和克罗齐也会如此，例如：克罗齐感到自己同亚里士多德和柏拉图之间的联系尤为密切，但另一方面他并不隐瞒同阿涅利和本尼两位元老之间的联系，恰恰正是在这一点上我们看到了克罗齐哲学最显著的特征。

要接受“知识分子”这一术语，其“最大”限度是什么呢？我们能否找到一个统一的标准，用以平等地描述知识分子所有各不相同的活动同时在本质上区别于其他社会集团的活动呢？在我看来，最普遍的方法

上的错误便是在知识分子活动的本质上去寻求区别的标准，而非从关系体系的整体中寻找，这些活动（以及体现这些活动的知识分子团体）正是以此在社会关系的总体中占有一席之地的。的确，例如工人或无产阶级的显著特征并不在于他们从事手工或使用工具的劳动，而在于他于特定的条件下和特定的社会关系中从事这种劳动（暂不考虑纯粹的体力劳动并不存在的说法，甚至泰勒所谓的“被驯化的猩猩”也只是用来表明某个方面之局限的隐喻：在任何体力劳动中，甚至在最为低级和机械的劳动中，也存在着最低限度的技术要求，即最低限度的创造性智力活动）。我们已经看到，企业家由于其自身的职能，必须在某种程度上具有一定的智能，尽管他在社会中的角色并不是由这些能力所决定的，而是取决于显著地标明他在企业内部地位的总体社会关系。

因此，我们可以说所有的人都是知识分子，但并非所有的人在社会中都具有知识分子的职能。

当我们在知识分子和非知识分子之间进行区分的时候，实际上所指的仅仅是知识分子职业范畴的直接社会功能，即考虑的是他们特定的职业活动是趋向于智力工作还是趋向于肌肉—神经的劳动。这就意味着，尽管我们可以说知识分子，却不可说非知识分子，因为非知识分子并不存在。甚至智力—脑力工作和肌肉—神经劳动之间的关系也并非没有变化，因此特定的智力活动便具有程度上的差别。能够将各种形式的智力参与排除在外的人类活动是不存在的：作为制造者的人（*homo faber*）不能和作为思想者的人（*homo sapiens*）分开。每个人最终在自己的职业活动之外进行着某种形式的智力活动，也就是说，他是“哲学家”、艺术家和有品味的人，他持有一种特殊的世界观、一种有意识的道德行为，因而有助于支持或改造一种世界观，即有助于新的思想方式的形成。

因此，创造新的知识分子阶层的问题在于对每个人以某种程度的发展所从事的知识分子活动进行批判的阐释，使知识分子活动与肌肉—神经劳动之间的关系趋于新的平衡，并且保证肌肉—神经劳动本身（只要

它是一般实践活动的一种要素，在不断革新物质世界和社会）成为一种新的完整世界观的基础。传统和庸俗化的知识分子类型是由文人、哲学家、艺术家赋予的。因此，自称是文人、哲学家和艺术家的新闻记者也把自己看做是“真正的”知识分子。在现代社会中，同工业劳动（甚至是最为原始和不合格的工业劳动）紧密相连的技术教育都必然构成新型知识分子的基础。

《新秩序》周报^①在此基础上致力于发展新理智主义的某些形式并且确定其新的概念，但这绝非其成功的原因，因为这样一个概念符合潜在的愿望并且同真正生活形式的发展相一致。成为新知识分子的方式不再取决于侃侃而谈，那只是情感和激情外在和暂时的动力，要积极地参与实际生活不仅仅是做一个雄辩者，而是要作为建设者、组织者和“坚持不懈的劝说者”（同时超越抽象的数理精神）；我们的观念从作为工作的技术提高到作为科学的技术，又上升到人道主义的历史观，没有这种历史观，我们就只是停留在“专家”的水平上，而不会成为“领导者”^②（专家和政治家）。

因此为实施知识分子职能，历史地形成了专门的范畴。它们的形成是同所有社会集团相联系的，特别是同其中重要的集团相联系的，在与居统治地位的社会集团的联系中，这些范畴得到了更为宽泛和复杂的阐述。任何在争取统治地位的集团所具有的最重要的特征之一，就是它为同化和“在意识形态上”征服传统知识分子在作斗争，该集团越是同时成功地构造其有机的知识分子，这种同化和征服便越快捷、越有效。

教育活动和组织在从中世纪开始出现的社会中广义上大规模的发展，表明当代社会知识分子职能和范畴所具有的重要性。与深化和扩大

① 由葛兰西主编的《新秩序》当时是土伦的一份战斗性杂志，在1919年和1920年作为“社会党文化周评”来出版发行。——译者注

② 这句极其凝练的话包含了许多葛兰西的主要观点：通过控制劳动过程而取得无产阶级文化霸权的可能性，劳动阶级的有机知识分子与外来的传统知识分子之间的差别，作为马克思主义基本原理的理论与实践的统一，等等。——译者注

每个知识分子的“智力”的企图相似，人们已经尝试增加和细分各种各样的专业。从各级教育机构到为在一切科学和技术领域促进所谓的“高雅文化”而存在的组织，都表明了这一点。

学校是培养各级知识分子的工具。不同国家知识分子职能的复杂性客观上可以通过专业学校的数量和级别来衡量：教育所覆盖的“领域”越广泛，学校教育的“垂直”“级别”越多，一个国家的文化界和文明程度便越复杂。在工业技术领域可以找到一个比较点：一个国家工业化的程度可以通过其机器制造业的技术装备以及所拥有的为制造机器和其他制造工具等等所用的更为精密的仪器来衡量。在为科学实验室制造仪器并且在制造用作检测一流仪器之仪器方面拥有最佳设备的国家，可以称之为技术—工业最先进的国家、具有高度文明的国家等等。对知识分子的培养和为此所设立的学校也是如此；具有高雅文化的学院都彼此相似。在该领域，数量和质量是不可分的。尽可能地扩大初级教育和千方百计地增加中等教育的数量，不能不适应高雅技术—文化专业化的要求。当然，为选拔和培养高层知识分子专业人员提供最广泛的基础，即为赋予高雅文化和尖端技术以民主的结构，并非没有不利因素：造成中等知识分子阶层大量失业的可能性，在当今社会这种情况实际上已普遍发生。

值得注意的是，在具体现实中知识分子阶层并非是在抽象民主的基础上产生的，而是为适应具体的传统历史进程而形成的。传统上“产生”知识分子的阶层形成了，与这些阶层相对应的是那些专事于“储备”知识分子的阶层，即拥有土地的中小资产阶级和某些中小城市资产阶级阶层。各类学校（古典的和职业的）^①在“经济”领域的不同分布和这些阶层中各类范畴的不同愿望决定着不同知识分子专业部门的产

① 意大利义务教育以上的教育体系分为普通文化（“古典”和“科学”）教育和为职业目的而设置的职业培训。技术和学术意义上的“科学”院校主要集中在北方工业区。

——译者注

生，或者说为其提供生产的形式。因此在意大利，乡村资产阶级主要生产国家公务员和专业人员，而城市资产阶级生产的则是工业技术人员。所以说，技术人员主要产生在意大利北部，而公务员和专业人员则产生在南部。

知识分子与生产界之间的关系并不像与主要社会集团之间的关系那样直接，其关系在不同程度上受到整个社会结构和上层建筑体系的“调解”，而知识分子恰恰就是上层建筑体系中的“公务员”。衡量不同知识分子阶层的“有机性”及其同一个主要社会集团之间的关系程度，并且从上到下（由结构基础而上）为其职能和上层建筑确立一个等级都是可能的。我们目前可以确定两个上层建筑“阶层”：一个可称作“市民社会”，即通常称作“私人的”组织的总和，另一个是“政治社会”或“国家”。这两个阶层一方面相当于统治集团通过社会行使的“霸权”职能，另一方面相当于通过国家和“司法”政府所行使的“直接统治”或管辖职能。这些职能都是有组织的、相互关联的。知识分子便是统治集团的“代理人”，所行使的是社会霸权和政治统治的下级职能。这些职能包括：

1. 对于主要统治集团强加于社会生活的总方向，人民大众所给予的“自发的”首肯；这种首肯是由统治阶级因其在生产界的地位和职能而享有的威望（以及由此带来的信任）“历史地”引发的。

2. “合法地”对那些既不积极也不消极“首肯”的集团加以强制的国家强权机构。该机构是为自发的首肯不复存在、整个社会陷入管辖和统治危机的关头所建立的。

这种提出问题的方式所导致的结果便是极大地扩展了知识分子的概念，但也是使人具体接近现实的唯一方式。它与等级的成见相抵触。组织社会霸权和国家统治的职能当然是导致某一劳动分工的原因，因此造成整个专业的等级制度，其中某些专业并不具有指导或组织的职能。例如，在社会和国家领导机构中存在着一系列手工和使用工具的工作（非管理工作，非官员和公务员的代理人）。作出这样的区分显然是必要

的，正如做出其他区分是必要的一样。的确，对智识活动作出区分也必须根据其内在特质，根据在极端对立的情况下代表真正质量差别的阶层——处在最高阶层上的会是各类科学、哲学、艺术等等的创造者，而处在最低阶层上的是早已存在的、传统的、日益积累的智识财富的最卑微的“管理者”和宣扬者。^①

在现代社会，如此被理解的知识分子范畴得到了空前的扩展。大多数职能都产生于民主—官僚体制，这些职能的存在并没有得到生产社会需求的证明，尽管得到了主要统治集团政治需求的证明。洛里亚的“非生产性劳动者”^②（但对何人和何种生产方式是非生产性的？）的概念便由此而来，如果我们考虑到这些集团利用其地位从国民收入中为自己抽取巨款的事实，便可以部分证明该概念的正确性。集团的形成在心理上和个人能力上都使得个体标准化，并且产生了与其他标准化集团相同的现象：使为防御同行、失业、学校的生产过剩、移民等等问题的组织成为必要的竞争。

二、城市型和乡村型知识分子的地位差别

城市型知识分子是随着工业的发展成长起来的，他们同工业的命运息息相关。他们的职能可与下级军官在军队中的作用相比拟。他们并不主动去制订建设计划。他们的工作是联络企业家和工人之间的关系，同时控制工作的基层，保证及时完成工业高级人员所制订的生产计划。总之，一般城市知识分子都是极其标准化的，而高层城市知识分子则与工

① 军事机构在此又提供了一个从下级军官、高级军官到参谋（更不用说军士，其重要性比人们通常所承认的要大得多）的复杂的等级模式。值得注意的是，所有这些等级都休戚相关，而且正是较低阶层体现了最鲜明的集体精神，这种集体精神使他们形成了某种“自负”，他们因此易于成为人们取笑的对象。——译者注

② “非生产性劳动者”的概念实际上并非洛里亚的发明，而是源自马克思在《资本论》中对生产性劳动和非生产性劳动的定义，洛里亚以他特有的方式将其庸俗化并声称是自己的发现。——译者注

业高级人员本身日益趋同。

乡村型知识分子大多数都是“传统的”，也就是说他们与农民社会大众以及城镇（尤其是小城镇）小资产阶级相关联，还没有受到资本主义制度的熏染和驱动。这类知识分子使农民与地方和国家行政机关（律师、公证人等等）取得联系，他们因该活动而具有了重要的政治—社会职能，因为职业中介很难与政治中介截然分开。此外，乡村知识分子（教士、律师、公证人、教师、医生等等）总体上比一般农民具有较高的或者说至少是不同的生活水平，因此他们代表着农民希望摆脱或改善其处境时所参照的社会典范。农民总想着至少有一个儿子能成为知识分子（尤其是教士），作为一名绅士通过与其他绅士取得联系促进家庭的经济生活状况，从而提高其社会地位。农民对知识分子的态度具有双重性，也是充满矛盾的。他羡慕知识分子和一般意义上国家官员的社会地位，但有时候又蔑视这种地位，也就是说这种羡慕混杂着嫉妒和强烈愤怒的本能因素。如果我们不认真考虑、具体而深入地研究这种实际从属于知识分子的关系，我们就无法理解农民的集体生活以及生活内部所存在的发展萌芽和酵素。农民大众每一步有机的发展在一定程度上与知识分子的运动相关联并且有赖于此。

城市知识分子则是另一番情形。工厂技师不对工人行使任何政治职能，或者说这是一个已被取代的阶段。有时候会出现相反的情况，工人至少是以他们自己有机知识分子的身份对技师施加政治影响。

问题的中心在于，作为每个主要社会集团有机范畴的知识分子和作为传统范畴的知识分子之间存在着差异。从该差异中产生了供历史研究之用的一系列问题和可能的问题。

其中最有趣的问题，如果从该观点来研究的话，便是现代政党的真正起源、发展及其所采用的形式问题。同知识分子问题相关的政党的性质是什么？这里我们必须作出一些区分：

1. 某些社会集团的政党不过是它们直接在政治和哲学领域而非生产技术领域培养自己有机知识分子范畴的特定方式。考虑到该社会集团的

总特征以及形成、生活和发展的条件，这些知识分子便只能以这种方式而不能以其他方式形成。^①

2. 对一切集团而言，政党的作用便是在市民社会行使与国家同样的职能，只不过后者是在政治领域，其综合的程度更高、规模更大而已。换句话说，政党所负的责任是把某一集团（居统治地位的集团）的有机知识分子和传统知识分子结合在一起。^② 政党在完成该职能时严格地依赖于其基本职能，即培养自己的组成部分——一个作为“经济”集团产生和发展起来的社会集团所具有的那些成分——并且把他们转变成合格的政治知识分子、领导者以及一个完整的社会（市民社会和政治社会）所固有的一切活动与职能的组织者。我们的确可以说，政党在其领域内执行自己的职能，比国家在其被公认大得多的领域中执行自己的职能，更加彻底、更加有组织。加入某一社会集团政党的知识分子同该集团自身的有机知识分子融为一体，并且与该集团紧密联系在一起。而在国家生活中，这种参与的程度是有限的，往往微不足道。的确，许多知识分子恰恰认为他们就是国家，考虑到该范畴的重要性，这一信念有时也有重大影响，并且引起同真正是国家的主要经济集团之间不愉快的纠葛。

一个政党所有的成员都应该被视为知识分子，这一断言极易成为笑柄和嘲讽对象。可是如果我们仔细想想，这个说法却再准确不过了。当然要在程度上作出区分。政党应该拥有较多或较少的成员，其级别有高有低，但这并非关键。重要的是它在领导和组织方面的职能，即教育和智识的作用。商人不会为了做生意而加入一个政党，工业家不会为了以较低的成本生产更多的东西而加入一个政党，农民也不会为了学习新的耕作方法而加入一个政党，即使政党也能满足商人、工业家或农民某些

① 这些阶层在生产技术内部形成，可以说与部队里的军士相对应，也就是对于城镇来说是专业技术工人，对于农民（以更为复杂的方式）来说是佃农，因为总的来说这类农民多少与手工业者（中世纪经济下的技术工人）相对应。——译者注

② 尽管该段落所涉及的是一般意义上的政党社会学，但葛兰西在此明显对革命政党的理论和知识分子在其中的作用特别感兴趣。——译者注

方面的需求。^①

在一定限度内存在着符合这些目的的工会，在工会中，商人、工业家或农民的经济—合作活动得到了最恰当的促进。在政党中，一个经济社会集团的成员超越了其历史发展的转折点，成为具有国家和国际性质的更大活动的代理人。有机的和传统的知识分子范畴如何在不同的国家历史语境中以及每个国家各种主要社会集团（尤其是那些其经济活动主要是生产活动的集团）发展的语境中得以发展，对此问题所作的历史分析，清楚地显示出政党的这种职能。

传统知识分子的形成在历史上是最为有趣的问题。毫无疑问，它与古典社会的奴隶制相关联，同时与罗马帝国社会组织内部具有希腊和东方血统的自由民的地位相关联。

注释 从共和时代到帝国时代（从贵族—共同执政到民主—官僚统治），罗马知识分子社会地位状况的变化归因于恺撒，他授予文科博士和骑士公民权，以使他们更乐于在罗马生活，从而招徕其他人。恺撒因此提议：1. 将那些早已在罗马的知识分子安顿下来，从而创立一个永久的知识分子范畴，因为没有他们在此永久居住，便不可能创建文化组织；2. 将罗马帝国境内最优秀的知识分子都吸引到罗马来，从而促成大规模的集中。这样一来，“帝国”知识分子的范畴便在罗马形成，这一范畴为天主教教士所延续，并且在意大利知识分子史上留下了诸多的印迹，例如他们到18世纪仍然特有的“世界主义”。

大批知识分子和罗马帝国统治阶级之间不仅在社会方面而且在国家和种族方面存在着隔阂，帝国衰亡后，日耳曼武士和罗马化出身的知识

^① 一般的看法往往与此相反，坚持认为从事“政治活动”的商人、工业家或农民往往有失无得，而且是最为糟糕的一类人——对此尚有争议。——译者注

分子即自由民范畴的后继者之间的分裂便是以上隔阂的再现。同该现象交织在一起的，是天主教与教会组织的诞生与发展，教会组织在许多世纪中承担了智识活动的主要任务，并且垄断了文化领导权，对任何企图反对甚或是逃避这种垄断的人以刑罚加以制裁。我们可以看到，该半岛的知识分子行使着世界主义的职能，这种现象因时间而在强度上有所变化。我现在要指出的是，在许多较为重要的国家，知识分子发展中的差别显而易见；附带要说明的是，这些看法还需要深入地加以检验和考察。

就意大利而言，中心事实便是其知识分子国际性或世界性的职能，这既是自罗马帝国衰亡到 1870 年该半岛分裂状态的原因，又是其结果。

法国就是全民尤其是知识分子范畴的力量具有协调发展之完美形式的范例。1789 年，当一个新的社会集团出现在历史政治舞台上的时候，它早已具备了一切社会职能，并且能够为统治整个民族而奋斗。它不必向旧的阶级作出实质性的妥协，反而能够使它们服从于自己的利益。新型知识分子最初的基层组织是同最初的经济基层组织一起诞生的。甚至教会组织也受到了它们的影响（限制教皇权力主义、教会与国家之间早已存在的斗争）。这种大规模的智识建构说明了 18 世纪和 19 世纪法国文化的职能。该职能是以有机的方式向外进行国际性和世界性的辐射以及帝国主义和霸权主义的扩张，这与意大利的经验截然不同，后者是以松散的个人移民为基础的，它并没有对民族基础起到强化的作用，反而使坚实民族基础的建构不再可能。

在英国，该发展过程迥异于法国。以现代工业主义为基础成长起来的新的社会集团显示出惊人的经济—合作的发展，但在智识—政治领域只是摸索着前进。有机知识分子的范畴极其宽泛——他们产生于与经济集团相同的工业基础之上——然而，我们看到，在更大的范围内旧土地阶级保持着实际的垄断地位。该阶级丧失了它的经济霸权地位，却长期保持着政治—智识上的优势，并且被当权的新集团作为“传统知识分子”和领导集团而吸收。旧土地贵族以一种缝合的方式与工业家相结

合，而在其他国家，正是这种方式把传统知识分子和新的统治阶级联合在一起。

英国的这种现象同样出现在德国，只不过因其他历史和传统因素而变得复杂化。像意大利一样，德国也是普世论以及超民族制度和意识形态的中心，即日耳曼民族神圣罗马帝国，并且为中世纪国际性都市提供了相当多的人才，因而削弱了其自身内部的力量，引起种种争斗，其结果是转移了民族统一问题，加剧了中世纪的领土分裂。工业的发展是在半封建的外衣下进行的，这种外衣一直保留到1918年11月，而容克贵族地主所保持的政治—智识霸权地位则比英国的同类集团高得多。他们是德国工业家的传统知识分子，却保留着特权以及强烈的作为独立社会集团的意识，其原因在于他们对土地拥有相当大的经济权，而这些土地比英国的土地更“富饶”^①。普鲁士的容克贵族地主相当于教士—军事阶层，他们实际上在政界垄断了领导—组织职能，但同时又拥有自己的经济基础，因此不必只依赖于居统治地位的经济集团的施舍。此外，与英国的土地贵族不同的是，容克贵族地主构成了庞大的常备军的军官阶层，这便为他们提供了稳定的组织干部，有利于保持集体精神和他们的政治垄断。^②

而在俄国则具有不同的特点：政治和经济—商业组织是由诺曼人（瓦兰吉亚人）建立的，而宗教组织则是由拜占庭的希腊人建立的。后来，德国人和法国人把欧洲的经验带到了俄国，并且赋予俄国历史的细胞质以第一副坚实的骨架。民族力量是惰性的、被动的和易于接受的，但也许正是由于这一原因他们才完全同化了外国的影响和外国人本身，

① 葛兰西此处所用的“富饶”一词特别具有马克思的剩余价值的意义或指任何剩余率。——译者注

② 马克斯·韦伯的《德国新秩序中的议会和政府》一书有多处显示了贵族阶层的政治垄断如何阻碍了广泛而有经验的资产阶级政治成员的形成，以及持续的议会危机和自由民主党的分裂如何成为其根源的，因此也显示了天主教中心和社会民主主义的重要性，在帝国时期它们在很大程度上成功地逐步建立了自己的议会和领导阶层，等等。——译者注

将其俄罗斯化。在较近的历史时期，我们看到了相反的现象。由一些精力旺盛、有事业心、有教养、最为活跃的社会成员组成的精英分子移居国外，吸收了西方最先进国家的文化与历史经验，却没有丧失其自身民族最根本的特征，也就是说没有断绝与其人民之间感情的纽带和历史的联系。结束了智识的学徒期之后，这些精英回到自己的国家，越过历史的发展进程，强迫人民早日觉醒。这类精英分子与引进的德国人（如彼得大帝所引进的德国人）之间的差别在于其本质上的民族—大众性。这种特性不可能为俄国人民消极的惰性所吸收，因为它本身就是俄国对其历史惰性有力的回应。

在不同时间和地点的另一环境下，俄罗斯的现象可与美利坚民族（美利坚合众国）的诞生相比拟。盎格鲁—撒克逊移民本身就是知识（尤其是道德上的）精英。我所说的自然是最早的移民、拓荒者、英国政治与宗教斗争的积极参与者，他们失败了，但在其出生国遭受羞辱和贬低。他们移居美国，除了道德力量和意志力之外，还随身带去了某种程度的文明、欧洲历史发展的某个阶段，它一旦被这些人移植到美洲的处女地上，便继续将其本质中所内含的力量发挥出来，其速度是旧大陆无法比拟的，因为在旧大陆存在着一系列的障碍（由特定的群体所体现出的道德的、智识的、政治的、经济的障碍，不愿消失的旧制度的遗迹），它们阻碍着快速的进步，以平庸的均衡对待每一种首创精神，用时空来将它冲淡。

就美国而言，我们会注意到，它极其缺乏传统知识分子阶层，因此知识分子内部总体上呈现出一种不同寻常的平衡。在工业的基础之上，整个现代上层建筑领域得到大规模的发展。而决定着平衡必要性的，不是把有机知识分子与传统知识分子相融合的需要，而是把不同民族出身的移民所带来的不同形式的文化熔于一口具有统一文化的民族熔炉之中的需要。缺乏我们在古文明国家所看到的传统知识分子的大量积淀，至少部分说明了为什么只存在着两大政党，它们实际上很容易被合为一个政党（这可与法国做一比较，而且不仅仅是与战后的法国相比，那时，

政党数量的增加已成为普遍现象)，而宗教派别反倒是在剧增。^①

在美国还有另一个现象值得研究，那就是大量掌握了美国文化与技术的黑人知识分子的形成。应当想到的是，这些黑人知识分子会对非洲落后的群众产生间接的影响，如果以下假设有一个得到证实，那就会产生直接的影响：1. 美国扩张主义会利用美国黑人作为代理人，去占领非洲市场、推广美国文明（这类事情早已发生，但我不知道其程度如何）；2. 美国人民争取统一的斗争会不断加剧，其结果是促使大批黑人移居国外，促使其中最独立和积极的知识分子返回非洲，换句话说，这些人会极不愿意服从于某些比现存的普遍社会习俗更为有损尊严的未来可能的立法。这一事态会引发两个基本问题：1. 语言问题：英语是否能成为非洲受教育的语言，取代现存的各种方言带来统一的局面呢？2. 该智识阶层是否具有足够的同化和组织能力赋予目前遭受蔑视的种族的原始情感以“民族”特性，因此赋予非洲大陆以作为所有黑人的共同祖国这一神话功能呢？在我看来，目前美国黑人所具有的民族与种族精神是消极的而不是积极的，它是白人为了孤立和贬低他们所展开的斗争的产物。直到整个 18 世纪，犹太人的处境不也如此吗？利比里亚早已美国化，英语是该国的官方用语，这里能够成为美国黑人的锡安山，并具有成为非洲皮埃蒙特的倾向。^②

我认为，在考虑中美和南美知识分子问题的时候，应该想到两个基本条件。在中美和南美并不存在传统知识分子的广大范畴，但在美国却不存在这样的问题。实际上，我们看到，16 世纪和 17 世纪西班牙和葡萄牙文明的范型是这些国家发展的基础，其特征是反宗教改革和军事寄生现象。这些国家留存至今的抗变革的具体化形式是教士和军人阶层，这两个传统知识分子范畴以从欧洲母国继承的形式保留了下来。工业基础

① 这些派别有 200 多个。我们应该再次比较一下法国的个例以及那些为继续维护法国人民宗教和道德的统一而进行的激烈的斗争。——译者注

② 这里指的是第一次复兴时期皮埃蒙特对意大利各国所拥有的领导地位。至于葛兰西对该现象的分析，参见“皮埃蒙特的职能”。——译者注

相当有限，复杂的上层建筑尚未发展起来。绝大多数知识分子属于乡村型，又由于大庄园制度占统治地位，大量财产掌握在教会手中，这些知识分子与教士和大地主关系紧密。民族成分甚至在白人中间也不一致，大量的印第安人又使之更加复杂化，在某些国家印第安人占居民的绝大多数。可以说，在美洲大陆的这些地区存在着文化斗争（Kulturkampf）^①和德雷福斯审判（Dreyfus trial）^②的情形，也就是说，世俗的和资产阶级的成分尚未达到能够使教士和军国主义的影响和利益服从于现代国家世俗政治的程度。这样一来，共济会以及“实证主义教会”这样的文化组织形式在反对耶稣会主义的过程中极具影响力。最近（1930年11月）的一些事件，从墨西哥卡列斯的文化斗争^③到阿根廷、巴西、秘鲁、智利和玻利维亚的军人—大众暴动，都证明了这些看法的准确性。

在印度、中国和日本还可以看到知识分子范畴及其与国家势力之间关系的其他形成类型。在日本，这种形成是英国和德国式的，也就是以自己鲜明的特征在封建—官僚主义的外衣下发展工业文明。

在中国，文字书写是将知识分子和大众截然分开的表现。在印度和中国，宗教领域也构成了分割知识分子和大众的鸿沟。不同社会阶层之间，尤其是僧侣知识分子和大众之间不同的信仰以及接受和实践同一宗教的不同方式，是一个需要进行总体研究的问题，因为在某种程度上这一问题随处可见；而正是在东亚，这一问题表现出最极端的形式。在新教国家，该差别不太明显（教派的繁多与知识分子和大众的紧密结合有

① “文化斗争”是19世纪70年代俾斯麦在自由党的支持下为反对表现出分立派反普鲁士倾向的天主教会而发起的斗争。——译者注

② 德雷福斯案是指1894年法国反动军阀诬告法国总参谋部犹太血统的军官A. 德雷福斯充当德国间谍的案件。尽管缺乏证据，法庭仍判处德雷福斯终身苦役。围绕德雷福斯案的斗争导致了一场政治危机。在舆论的压力下，德雷福斯于1899年获赦，1906年恢复名誉。“文化斗争”和德雷福斯案都可以看做是针对反动社会势力残余的资产阶级—民主斗争的不同方面。——译者注

③ 普卢塔科·埃利亚斯·卡列斯于1924—1928年任墨西哥总统，正是在他的任期内实施了针对强大的天主教反对派的新宪法的宗教和教育条款。——译者注

关，其结果是人民大众所有有效概念的雏形都在更高的组织领域内得以再现）。这种差别在天主教各国更加显著，只不过其程度有所不同。在德国和法国的天主教地区差别不大；在意大利，尤其是意大利南部和群岛地区差别较大；在伊比利亚半岛和拉丁美洲各国差别极大。在东正教国家，该现象的规模扩大了，必须谈到同一宗教的三个等级：较高的教士和僧侣阶层、世俗教士阶层以及大众阶层。在东亚，该差别达到了荒谬的程度，那里大众的宗教与书本上的宗教竟然毫无关系，尽管两者的名称相同。

（选自【意大利】葛兰西《狱中札记》，曹雷雨等译。）

第八讲 自由漂浮的知识分子

[德] 曼海姆

曼海姆 (Karl Mannheim, 1893—1947), 德国社会学家, 著有《意识形态与乌托邦》、《变革时代的人与社会》、《自由、权力与民主设计》、《时代诊断》、《知识社会学论集》、《社会学系统论》等。

自由漂浮的知识分子

[德] 曼海姆

【编者按：本文选自《意识形态与乌托邦》，这是一本知识社会学的代表著作，曼海姆认为人的思想总是受着其所处特定背景的限制。因各自不同的地位及利益，弱势者产生用于改变现状的乌托邦思想，强权者构造用以维护现状的意识形态。比较起来，知识分子则处于某种自由漂浮的状态，相对疏离使得他们有可能产生比较普遍公正的判断。】

在这个问题的当前阶段出现的另一种困难是：我们怎样才能设想现在的无论哪一种综合的社会载体和政治载体？在社会中，哪一种利益集团将把解决有关综合的问题当作它所应当完成的任务承担下来？什么人会为了完成这一任务而奋斗呢？

正像我们在前面提到的——如果我们的目标不是某种动态的综合，而是跳到一种超越时间的绝对的综合之中去，我们就会不知不觉地回到一种静态的唯理智主义上去——那样，在这里，我们同样面临着看不到迄今为止一直得到强调的、政治思想之受利益制约的本性的危险，面临着假定这种综合可以来源于处在政治斗争领域之外的某个地方的危险。

即使人们曾经承认政治思想总是与存在于社会秩序之中的某种地位紧密联系在一起，这种承认也只不过和下列假定相一致，即走向总体性综合的趋势必定会通过某个社会群体的意志体现出来。

的确，我们只要稍微涉猎一下政治思想史就可以看到，各种鼓吹进行综合的人都始终是明确的社会阶层——主要是各个阶级——的代表，这些人既感受到来自上面的威胁，也感受到来自下面的威胁，因此，他们就在社会必然性之外寻求某种作为出路的中间道路。但是，这种从一开始就寻求妥协的做法，既采取了静态的形式，也采取了动态的形式。这种综合的承担者们与之结成同盟的群体所具有的社会地位，在很大程度上决定了这两种选择之中的哪一种选择将会得到强调。

对这些极端进行调解的静态形式，首先得到了已经取得胜利的资产阶级的尝试，尤其是得到了处于法国资产阶级君主制时期的资产阶级的尝试——在这里，这种静态形式通过有关**中庸**（*juste milieu*）的原则表达了出来。然而，这个流行一时的术语与其说是有关这种综合的某种解答，还不如说是一幅与它有关的讽刺画——因为这种解答只能是一种动态的解答。正因为如此，它可以有助于表明这样的解答必须避免哪些错误。

真正的综合并不是社会上各种现有群体所具有的、所有各种各样抱负的算术平均数。如果它真是这样一种平均数，那么，它往往就只能针对那些刚刚获得了权力，希望使他们的既得利益既不受“右派”攻击也不受“左派”攻击的人所具有的优势，**现状**（*status quo*）保持稳定。与此相反，有价值的综合必定建立在某种政治立场之上，而且，这种立场将在保持和利用以前的时代积累起来的大部分文化成果和社会能量的意义上，构成某种具有进步意义的发展。与此同时，新的秩序为了使它那发挥变革作用的力量产生影响，必定可能会渗透到社会生活的那些最宽泛的领域，必定会自然而然地植根于社会。这种立场要求人们针对目前的历史实在保持特殊的警惕。为了随时具体确定什么东西不再是必要的，什么事物目前尚不可能，任何一种情境之中的、具有空间性的“这

里”和具有时间性的“现在”，都必须从历史意义和社会意义上加以考虑。

这样一种具有试验性的，既对社会的动态本性，也对社会的整体性持续保持敏感的展望，是不可能由一个坚持某种中间立场的阶级来发展的，它只能由一个相对而言不具有阶级色彩的，并不是过于稳定地处于某种社会秩序之中的阶层来发展。就这个问题而言对历史进行研究，将会得到一个非常具有说服力的启发。

用阿尔弗雷德·韦伯的术语来说，这种漂泊不定的，相对而言不具有阶级色彩的阶层，就是“从社会角度来看无所归属的知识界”（*freischwebende Intelligenz*）。就这种联系而言，即使对由知识分子的生存提出的、难以回答的问题进行最粗略的概括论述，也是不可能的。但是，假如我们不触及知识分子的地位所具有的某些方面，那么，我们正在考虑的这些问题就既不可能得到适当的系统表述，更不用说得到解决了。只根据各种社会—经济阶级确定研究取向的社会学，将永远无法确切地理解这种现象。根据这种理论，知识分子即使不构成一个阶级，至少也构成一个阶级的某种附属物。因此，它虽然有可能正确地描述这种无所归属的社会团体的某些决定因素和某些组成部分，但是，它却根本不能正确地把握这个整体所具有的基本特性。当然，我们的知识分子有很大一部分确实来源于食利者阶层，他们的收入或者直接，或者间接地来源于各种投资的经济收益和利益。但是，如果这么说，那么，某些官员群体和所谓的自由职业者也会成为知识阶层的成员。然而，对这些阶层的社會基础进行更加仔细的考察就可以表明，与那些更加直接地参与经济过程的人相比，他们认同于一个阶级的明确程度要小得多。

如果这种社会学剖析可以由某种历史观点来完成，那么，存在于知识分子之中的进一步的多样性就可以被揭示出来。各种阶级关系在不同的时代所发生的变化，对这些群体之中的某些群体产生有利的影响，而对其中的另一些群体则产生不利的影响。因此，任何一个人都无法坚持下列主张，即这些群体都受到了性质相同的决定。我们虽然由于它们经

过了极度的分化而不能认为它们是同一个阶级，但是，在所有知识分子群体之间却存在着一种发挥统一作用的社会学纽带——这种纽带就是教育，它以某种引人注目的方式把它们联结在一起。从进步的角度来看，对某种共同的教育遗产的分享，往往会掩盖与出身、社会地位、职业以及财富有关的种种差异，并且根据个别受过教育的人所接受的教育把他们统一起来。

在我看来，错误地解释这种观点，主张与个体有关的阶级和社会地位关系会因此而完全消失，是极其错误的。然而，这种新的联想的基础所特有的特征恰恰在于，它通过创造某种具有同质性的媒介——在这种媒介的范围之内，不断进行冲突的党派就可以衡量它们自己的实力——保存了存在于它们的所有各种变体之中的组成部分的多样性。从小范围来看，现代教育从一开始就是一场活生生的斗争，就是一种**复制**（replika），它与在社会中迅猛而广泛流行的不断冲突的各种意图和倾向有关。因此，就受过教育的人所具有的学术视界而言，他接受决定的方式是多种多样的。这种后致的教育遗产，会使他受到社会实在中的各种对立倾向的影响，而那通过所接受的教育并不取向整体，却毋宁说直接参与社会生产过程的人，则往往只吸收某个特定群体的世界观，仅仅由于他直接面对的社会情境强加给他的那些条件的影响而进行活动。

与现代生活有关的、给人印象最深的事实之一是，和以往的那些文化中存在的情况不同，在现代生活中，学术活动并不完全是由一个经过社会严格界定的阶级——诸如祭司这样的阶级——进行的，而毋宁说是由一个社会阶层进行的，这个社会阶层从很大程度上说不归属于任何一个社会阶级，并且是从一个包容性日益扩大的社会生活领域中招募其成员的。这种社会学事实从根本上决定了现代精神所具有的独特性，而从特征的角度来看，这种独特性并不是建立在目前尚未结束和消失的祭司所具有的权威基础之上，而是具有相当大的动态性、灵活性，处于不断的流动状态之中，并且永远会面对新的问题。从很大程度上说，甚至人道主义也已经是对这样一种或多或少地从社会中解放出来的阶层的表

达，而且无论贵族在哪里变成了文化的承载者，人道主义都会在许多方面冲破与阶级紧密联系在一起的心态所具有的固定状态。但是，只有当我们进入了资产阶级处于支配地位的时代，文化生活的层次才逐渐摆脱了某个既定的阶级。

现代资产阶级从一开始就具有双重社会根源——它一方面是资本的所有者，另一方面，有一些个体的全部资本是由他们所接受的教育组成的。所以，谈论有产者阶级和谈论受过教育的阶级并无二致，然而从意识形态的角度来看，受教育的成分却无论如何都与拥有财产的成分有所不同。

这样，在这个正在受到阶级分裂的深刻分割的社会中，就出现了一个完全根据阶级来确定研究取向的任何一种社会学都不可能深刻理解的阶层。不过，这个阶层特有的社会地位所具有的特征，却可以非常确切地加以描述。它虽然处于各个阶级之间，但是，它并没有构成一个中间阶级。当然，它也并没有悬在把各种社会利益集团排除在外的某种真空之中；与此相反，它把所有各种渗透到社会生活之中的利益集团都包括在内了。随着可以从其中招募个别知识分子群体的各种阶级和阶层的数量和种类的增加，在学术层次上运作的各种倾向——正是这个学术层次把这些倾向互相联系起来了——中间，出现了意义更加重大的多样性和对比。因此，每一个个体都会或多或少地参与到具有互相冲突的倾向的大众之中。

那些直接参与生产过程的人——工人和企业家——虽然与某种特定的阶级和生活方式紧密联系在一起，他们所具有的眼界，所进行的活动也都全部是由他们所处的特殊社会情境决定的，但是就知识分子所具有的眼界而言，知识分子除了无疑带有他们特有的阶级亲和力的烙印以外，同时也受到这种把所有各种观点都包括在内的学术媒介的决定。这种社会情境始终可以提供某种潜能，而这种潜能则使更加杰出的知识分子能够发展出适应那些不断能动地进行冲突的势力所必需的社会鉴别力。每一种观点都会根据其目前情境的关联而不断得到考察。而且，

正是通过这种群体所具有的文化归属感，人们达到了对这种总体性情境的、如此深刻详尽的把握，所以，走向某种动态综合的趋势才会持续不断地重复出现——尽管存在我们还必须加以研究论述的各种暂时的歪曲，情况也仍然是如此。

迄今为止，人们所强调的几乎都是知识分子的“无所归属”，他们的社会不稳定性，他们的心态的处于主导地位的深思熟虑特征所具有的消极的方面。特别是那些在政治上走极端的群体，他们要求明确地公布各种思想感情方面的支持，所以谴责这一点是“无个性状态”。然而，我们仍然有必要问，就政治领域而言，一项有利于某种能动的媒介的决策，是否不可能恰恰就是一项坚决彻底地拥护过去的理论，或者片面地强调将来的理论的决策。

实际上，有两种行动过程被无所归属的知识分子们认为是摆脱这种中间道路立场的方式：首先，相当于使各种各样互相敌对的阶级在很大程度上自愿地互相紧密联系起来的行动过程；其次，把他们自己的社会基础和对于实现其使命的要求，当作预先确定的、对于整体的各种学术旨趣的拥护来加以详细考察的行动过程。

就第一种出路而言，我们在历史上的所有各种阵营中都可以找到无所归属的知识分子。因此，他们总是为那些保守主义者提供理论家，而这些保守主义者由于自己的社会地位稳定，所以只有克服困难才能达到理论上的自我意识。他们也同样为无产阶级提供理论家，后者由于其所处的社会状况，缺乏获得进行现代政治冲突所必需的知识的先决条件。我们已经讨论过他们与开明的资产阶级的紧密联系了。

对于知识分子来说，这种使自己归属于他们当初并不从属的那些阶级的能力是有可能存在的，因为他们能够适应任何一种观点，而且他们，也只有他们有能力选择他们的从属关系，而那些直接受到各种阶级从属关系约束的人，则只有在一些非常罕见的例外情况下，才有能力超越他们的阶级观点所具有的各种界线。这种自愿作出的加入某个阶级进行的政治斗争的决策，的确会使他们在这场斗争中与这个特定的阶级联

合起来，但是，它却不会使他们摆脱这个阶级的当初那些成员对他们的不信任。这种不信任只是下列社会学事实所具有的一个征兆，即知识分子所具有的、被一个外在的阶级同化的可能性，将会受到他们自己的心理特征和社会特征的限制。从社会学角度来看，这种与从属知识阶层有关的特定性可以说明下列事实，即一位无产者在成为一个知识分子的过程中，会使他的社会人格发生变化。在这里，对面对这种不信任的知识分子所采取的道路进行详细的个案分析，是不合时宜的。我们只希望指出，应当从这种角度来理解那些激进的知识分子所具有的狂热。它既表明了对于没有更加彻底地整合到一个阶级之中去的心理补偿，也表明了克服他们自己的不信任和其他人的不信任的必要性。

当然，人们可能会谴责个别知识分子所采取的道路，谴责他们那无休止的犹豫彷徨，但是在这里，我们所关注的只不过是，利用知识分子在整个社会结构中所具有的地位来说明这种行为。我们也许可以认为，这样的社会遗弃状态和冒犯状态，只不过是对于某种特定的社会立场的具有否定性的误用。这种个体不是把他那些精力集中于他的情境所具有的各种积极的潜能，而是变成了这种情境所隐含的各种诱惑的牺牲品。再也没有什么事情比根据一个社会阶层的某些成员所进行的背信弃义行为判断这个阶层的功能——同时却没有看到知识分子经常出现的“缺乏坚定信念”只不过是下列事实的反面，即他们本身就可以具有学术方面的坚定信念——更大谬不然的了。从长远的角度来看，可以认为历史是由一系列具有尝试性的、错误的实验组成的，而就这些实验而言，即使人们所犯的那些错误也具有某种试探价值；而且就这些实验过程而言，知识分子正是那些由于在我们的社会中无家可归，所以才最容易犯错误的人。既反复试图与其他阶级认同，同时又持续不断地受到其他阶级的回绝，这种情况最终会在知识分子那里导致某种更加清晰的，关于他们自己在社会秩序中的地位所具有的意义和价值的观念。

因此，摆脱知识分子所具有的尴尬处境——也就是说，直接与各种阶级和党派相联系——的第一条道路，表明了一种走向动态综合的趋

势，即使人们并没有意识到这种趋势，情况也仍然是如此。一般说来，需要学术发展的阶级就是得到知识分子支持的阶级。把各种利益集团的冲突转化成为观念冲突的，主要是知识分子所进行的冲突。这种把各种利益集团的冲突提高到某种精神层面上来的尝试具有两个方面：一方面，它指的是人们利用那些辩护士们所编造的各种谎言，对那些赤裸裸的利益集团进行的空洞肉麻的赞美；另一方面，从更加积极的意义上说，它指的是把某些学术方面的需要倾注到实际的政治之中。知识分子与各种阶级和党派合作所得到的回报是，他们会给它们留下这样的印记。即使他们没有取得值得它们赞扬的其他成就，仅仅这一点也可以说是一项具有重要意义的成就。为了迫使正在进行冲突的各个党派接受他们的要求，他们就要发挥向这些党派的各个层次渗透的功能。从历史的角度来看，这种活动已经充分表明，这个无所归属的社会阶层所具有的使命和社会学方面的特殊性究竟在哪里。

摆脱知识分子所具有的这种困境的第二条道路，恰恰在于他们意识到他们自己的社会地位，意识到这种社会地位所隐含的使命。一旦他们形成了这种意识，他们就可以根据某种存在于社会之中的自觉的取向，根据学术生活所提出的各种要求，决定在政治上采取联合态度还是采取对立态度了。

当代世界所具有的基本趋势之一是，所有各种阶级都开始逐渐形成阶级意识。如果情况确实是如此，那么，我们就可以得出下列结论，即知识分子也会形成某种有关他们自己的一般社会地位，有关这种社会地位所涉及的各种问题和机遇的意识——尽管这种意识并不是阶级意识。这种理解与知识分子有关的社会学现象的尝试，以及根据这种理解采取某种针对政治的态度的尝试，与那要与其他党派同化的倾向完全一样，都具有它们自己的传统。

在这里，我们所关注的并不是考察与专门适合于知识分子的政治有关的各种可能性。这样一种考察将会确切地表明，目前的知识分子不可能变成独立于政治而发挥作用的阶层。在一个像我们目前的时代这样的

时代里，各种阶级利益和阶级立场都正在得到更加明确的界定，正在从大众的行动中获得它们的力量和发展方向，试图获得其他支持手段的政治行为几乎是不可能存在的。然而，这并不意味着，他们的特殊地位使他们无法获得那些对于整个社会过程来说具有不可或缺的重要意义的东西。就这些方面而言，最重要的是发现使某种具有总体性的视角成为可能的地位，因此，他们也许会发挥巡夜者的作用——如果没有他们，人们也许仍然处于漆黑的漫漫长夜之中。可以提问的是，放弃从他们的特殊情境中出现的所有各种机遇，是不是令人想望的做法。

任何一个其阶级地位已经或多或少地明确确定下来的群体，都具有已经为它确定下来的政治观点。如果实际情况不是如此——就像就知识分子而言所发生的情况那样，那么，这里就会既存在一个广阔的选择领域，也存在某种相应的、对于总体性取向和综合的需要。即使各种群体之间的关系并没有导致形成一个浑然一体的党派，这里的后一种由知识分子的地位产生的趋势也仍然存在。同样，即使知识分子加入了某个党派，他们也仍然能够形成具有总体性的取向。难道我们应当把这种获得更加宽泛的观点的能力仅仅当作一种可能性来考虑吗？难道它没有表现某种使命吗？只有真正具有选择余地的人，才会对理解这个由社会结构和政治结构组成的整体感兴趣。只有在全心全意地关注深思熟虑的时期和研究阶段，才应当寻求社会学和逻辑学对发展某种综合视角的集中关注。只有在有关——以选择的可能性为基础的——自由的各种条件下，人们才真正有可能形成某种决策，而且即使人们作出了这种决策，这种选择的可能性也仍然存在。我们应当把拥有现存的各种思想流派互相解释和互相理解的可能性，归功于这样一种相对而言无所归属的中间阶层的存在；对于那些来自最多种多样的社会群体和社会阶级，可能具有各种观点的个体的持续不断的投入来说，这个阶层都保持开放状态。只有在这样一些条件下，我们一直在论述的、不断更新和不断扩展的综合才会出现。

即使浪漫主义也已经——由于其社会地位——把对于某种与不断冲

突的各种观点有关的、宽泛的和动态的媒介 (dynamische Vermittlung), 包含在其纲领之中。就这个案例的本性而言, 这种要求导致了某种保守的视角。然而, 浪漫主义以后的一代人却用一种与他们的时代相一致的革命观点, 取代了这种保守观点。就这种联系而言至关重要, 只有在这种发展线索之中, 使这种媒介变成一种活生生的媒介, 把政治决策与以前的某种具有总体性的取向联系起来的尝试, 才能持续存在。今天, 人们比以往更加期望这样一种具有能动性的中间群体, 能够在各种党校之外创立一个使有关整体的视角和对于整体的兴趣在其中都能够得到保护的论坛。

我们目前拥有的下列认识恰恰应当归功于这些潜在的倾向, 即所有各种政治旨趣和政治知识都必然具有党派性和特殊性。只有在今天, 当我们已经认识到所有各种思潮, 并且能够根据从社会学角度来看可以理解的过程, 理解使各种政治旨趣和世界观得以存在的整个过程的时候, 我们才看到了政治学作为科学而存在的可能性。由于根据时代精神来看, 有可能出现越来越多的党校, 因此, 创立一座符合实际的论坛——无论是在各个大学里创立, 还是在更高的专业化学术机构里创立——就比以往更加令人想望, 这种论坛将有助于人们寻求这样先进的政治科学形式。如果说各种党校本身只为了那些其政治决策已经由党派预先作出的人而存在, 那么, 这种研究方式则诉诸那些尚未作出其政治决策的人。再也没有什么东西比那些拥有公开的阶级利益背景的知识分子——特别是在年轻的时候——吸收这种观点, 吸收关于整体的观念, 更令人想望的了。

即使就这样一种学校而言, 我们也不应当假定这些教师都应当是无党派人士。这样一种学校的目的并不是避免得出各种政治决策。但是, 一位经过小心翼翼地深思熟虑, 从经过——导致对具有总体性的情境之理解的——仔细思考而得出的某种观点出发, 为他那些心灵尚未成熟的学生讲课的教师, 与一位仅仅关注反复向学生灌输已经牢固地确立下来

的党派观点的教师，是有深刻区别的。

不以反复灌输某种政治决策为目的，而是以为人们能够作出政治决策创造条件为目的的政治社会学，有能力理解政治领域中存在的，以前甚至几乎从未有人注意过的各种关系。就具体说明那些从社会角度来看紧密联系在一起的利益集团所具有的本性而言，这样一种学科具有特别重大的意义。它将揭示这些阶级判断所隐含的各种决定性因素，并且因此而揭示使各种集体势力与阶级利益紧密结合起来的方式，而这种方式则是任何一个研究论述政治学的人都必须加以考虑的。诸如下面这些关系都将得到说明：如果存在诸如此类的利益集团，那么，在一个既定的、由各种事件组成的关键时刻，就会出现诸如此类的思维类型，就会出现诸如此类的、关于具有总体性的社会过程的观点。然而，这些特殊的利益集团是什么则取决于一组特定的传统，而这些特定的传统是什么则取决于这种社会情境所具有的各种结构性决定因素。只有能够以这样一种方式系统表述这个问题的人，才能向其他人传达对于政治领域所具有的结构某种概观，才能帮助其他人获得比较完全的整体观念。这种研究方向将为人们提供有关历史思想和政治思想之本性的更加充分和可靠的真知灼见，将更加清楚地具体展示始终存在于历史观念和政治观点之间的那些关系。然而，那些进行这种探讨的人从政治上看都是过于老练了，因此，他们不相信可以向其他人讲授政治决策如何如何，或者说他们不相信在政治决策仍然在流行的时候，可以随心所欲地把这些决策悬置起来。总而言之：无论你具有什么利益，这些利益都是你作为一个政治人所具有的利益，但是，你拥有这样那样的利益这个事实也意味着，你为了实现这些利益必定会做这样那样的事情，而且，你必定知道你在这个整体性社会过程中所占据的特殊地位。

虽然我们相信各种利益和意图都是无法讲授的，但是，对存在于判断和观点之间，存在于社会过程和利益发展之间的结构性关系进行调查研究和沟通，却是可能的。那些要求作为一门科学的政治学讲授各种规

范和目的的人应当考虑到，这种要求实际上意味着对政治现实的否定。我们能够向作为一门科学的政治学提出的唯一要求是，它应当用进行实际活动的人们的眼睛看待现实，而且就行动而言，它甚至应当教导人们怎样在历史—社会情境中，根据他们的对手所具有的实际地位和动机来理解这些对手。从这种意义上说，政治社会学必须意识到，它的功能就是对一个时代的各种倾向进行尽可能充分的综合。它必须向人们讲授那唯一可以讲授的东西，也就是说，讲授各种结构性关系；我们虽然无法讲授各种判断，但是，我们却可以或多或少确切地意识到它们，可以对它们进行解释。

（选自〔德〕曼海姆《意识形态与乌托邦》，艾彦译。）

第九讲 卡尔·雅斯贝尔斯：世界公民？

[美] 汉娜·阿伦特

汉娜·阿伦特 (Hannah Arendt, 1906—1975), 20 世纪最伟大、最具原创性的思想家之一。她在马堡和弗莱堡大学攻读哲学、神学和古希腊语, 后转至海德堡大学雅斯贝尔斯的门下, 获哲学博士学位。1933 年纳粹上台后流亡巴黎, 1941 年到了美国。自 1954 年开始, 阿伦特在美国加利福尼亚大学、普林斯顿大学、哥伦比亚大学、社会研究新学院、纽约布鲁克林学院开办讲座, 后担任过芝加哥大学教授、社会研究新学院教授。其主要著作有:《极权主义的起源》、《人的条件》、《精神生活》、《康德政治哲学讲义》等。

卡尔·雅斯贝尔斯：世界公民

[美] 汉娜·阿伦特

【编者按：在今天，技术手段的发展带来了某种全球一体化的局面。然而在仿佛拥有一个共同未来的背后，是人们并不拥有共同的过去，因而沟通与交流显得特别重要。阿伦特笔下的雅斯贝尔斯则提供了这样一种知识分子的典范：重要的是不在于孤独与冥想，而在于能够建立交流与对话。】

没有人能够像成为自己国家的公民那样，成为一位世界公民。雅斯贝尔斯在其著作《历史的起源与目的》（*Origin and Goal of History*, 1953）中，对“世界国家”和“世界帝国”的含义进行了广泛探讨。^①一个具有支配整个地球的中心权力的世界政府，无论它采取什么样的形式，这种统治整个地球、垄断所有暴力手段、不受其他主权抑止和控制的主权力量的观念，不仅是一个可怕的暴政梦魇，而且会终结我们所知的一切政治生活。政治的概念建立在复数性（plurality）、多样性（diversity）和相互限制（mutual limitations）的基础上。一位公民从定义上

^① 《历史的起源与目的》，第193页以下。

说，乃是属于诸国中之一国的诸公民中的一位公民。他的权利和义务必然要受到界定或限制，不仅受到他的公民同伴们的限制，而且也受到领土边界的限制。哲学或许可以设想一个作为人类家园的地球，并考虑一种永恒的、对所有人都有效的不成文法；但政治处理的却是各国的国民、各种不同传统的后裔；政治中的法律是被积极建立起来的护栏，它圈起、保护和限制着一个空间，在其中自由不只是一种概念，而是一种活生生的政治现实。一个具有主权的世界国家的建立，不仅根本不是世界公民权的前提，相反会导致所有公民权的终结。它不是世界政治的顶点，而无疑是它的终点。

然而，如果我们只是认为，以主权民族国家的模式来设想一个世界国家，或以罗马帝国的模式来设想世界帝国这种想法是危险的（罗马帝国对世界中的文明和野蛮民族的统治，之所以让人可以容忍，只是因为它处于地球其他未知部分的黑暗和可怕背景中），这一说法却无助于解决我们当前的政治难题。“人类”这个词，在当今与以往的所有时代不同，它不再只是一个概念或一种理想，而是已经成为某种迫近的现实。正如康德所预见的那样，欧洲已经把它所立的“法”向所有其他大陆颁布。但是这样做的结果，亦即“人类”从许多民族中并伴随着这些民族的继续存在而出现，却采取了一种完全不同于康德设想的方式。康德当时认为，在“一个非常遥远的未来”会出现“人类”的联合。^①而今天“人类”成为一种现实，却并非由于人文主义者们的梦想，也和哲学家们的论证无关，甚至不是，至少首先不是因为发生的政治事件，而几乎完全是因为西方世界中的技术发展。当欧洲热衷于开始向所有其他大陆颁布它所立的“法”时，结果却使自己失去了对这些“法”的信任。技术统一了世界，与这一事实同样明显的是另一事实：欧洲把它的解体过程也输送到了地球的各个角落——在西方世界中，这一解体过程是从传

① 《世界公民观点之下的普遍历史观念》（*Idea for a Universal History Cosmopolitan Intent*, 1784）。

统上被接受的形而上学和宗教信条的衰落开始的，伴随着它的是自然科学的伟大进军，以及民族国家成为一种占主导地位政府形式。这些力量用了几个世纪的时间，才摧毁了古典时代的信念和政治生活方式，在西方世界的持续演变中赢得了自己的位置；但它们只用了几十年时间，通过从外部开始的运作，就摧毁了世界上其他地方的信仰和生活方式。

这的确是历史上头一次，地球上所有人都具有了一个共同的观念：发生在一国历史中的任何重要事件，都不可避免地与其他国家相关。每个国家都成为了其他国家的几乎紧挨着的近邻，每个人都能感受到地球另一面发生的事件对他们的冲击。但是，这种共同的、实际的现在，却并非建立在一个共同的过去之上，也无法保证一个共同的未来。技术曾使得世界统一为一个整体，但它也可以很轻易地摧毁它；使全球得以沟通的技术手段的发明，也伴随着可能造成全球性破坏的手段的产生。无可否认的是，如今“人类”之一体化的最有力的象征，乃是下列似乎离我们很遥远的可能性：某个国家按照少数人的政治智慧使用原子武器，将导致地球上全体人类的毁灭。人类在这一方面的团结（solidarity）完全是消极性的：它不仅表现为，人类在赞成禁止使用原子武器方面具有共同利益，而且或许还表现为对一个少一些一体性的世界的共同渴望——而这种团结与其他所有的团结一样，都建立在善良意志之上，并共享着不确定的命运。

这种消极的团结，完全是出于对全球性破坏的恐惧。它引起了一种不那么清晰但同样强烈的担忧：人类的团结，只有在与政治责任相配套时，才能获得一种积极的意义。按照我们时代的政治概念，我们必须对身边所有的公共事务负责，无论它是否由个人的“罪责”引起，因为我们作为公民，被认为对政府以国家之名所做的任何事都应负责。这种政治概念可能会使我们陷入到一种无法忍受的、对全世界都要负责的境况之中。人类的团结很可能会导致一种难以承受的负担，因此毫不奇怪，对它的普遍反应是对政治的冷漠、孤立主义的民族主义或者对一切权力的绝望反抗，这种绝望甚至超过了对人文主义复兴的热衷或渴望。启蒙

传统的人文主义理念,以及它所包含的“人类”概念,在现实面前看来是过于乐观了。另一方面,就它们带给我们一个没有共同过去的、全球化的现在而言,它们的危险在于使得所有的传统、所有独特的过去历史变得与我们无关了。

正是在这种政治和精神现实的背景下,雅斯贝尔斯才比我们时代的其他哲学家更清楚地意识到,一位哲学家必须理解“人类”这一新概念,并作出他自己的哲学陈述。康德有一次呼吁当时的历史学家去写一部“世界公民观点下的历史”。人们很容易“证明”,雅斯贝尔斯的整个哲学工作,从最早期的《世界观的心理学》(*Psychology of World Views*, 1919)开始,到这本世界哲学史^①为止,都是以一种“世界公民的观点”作为其朝向的。如果人类的团结,需要建立在比对人类恶魔般的力量合理恐惧更牢固的基础上,如果所有国家新的普遍近邻关系要有一个更具希望的前景,而不是处在一种不断增长的相互仇恨或彼此相反对的普遍烦躁中,那么,就必须发生一种相互理解的进程和不断变得深广的自我净化。正如在雅斯贝尔斯看来,世界政府的前提条件是,所有的民族国家为了一种世界范围的联邦式政治结构而放弃主权;同样,相互理解的前提条件也在于放弃,不是对自身传统和民族过去的放弃,而是对传统和过去总是声称自身所具有的那种强制性权威和普遍效力的放弃。这不是对传统的突破,而是对传统权威的突破;正是通过它,雅斯贝尔斯才得以进入哲学。他的《世界观的心理学》否定了任何学说的绝对性,而是把它们置入一种普遍的相对性中,在其中每种特殊的哲学内容都变成了个体进行哲学思考的工具。传统在剥落掉其权威性的外壳之后,过去所包含的伟大内涵就被自由地、“有启发性地”置于彼此之间的沟通中,并接受它们与当下的、活生生的哲学思考之间的沟通的检验。这种普遍性的沟通,被哲学家的当下生存经验聚集起来,在其中,所有僵化的形而上学内容都分解到思想的过程和实验中。由于这些内容

① 亦即《大哲学家》,第一卷(1962),第二卷(1966)。

在沟通中贴近我当下的生存和哲学思考，因而它们就离开了自己在历史的因果链条中原来的固定位置，而进入到一个精神领域，在其中所有的思想都是同时性的。无论我思考什么，我都必定是在与曾被人思考的东西进行沟通。这不仅因为，“在哲学中，新奇性意味着背离真理”，而且因为现在的哲学，只不过是“西方思想迄今为止的发展的自然和必然的结果，是由一种深广到足以理解任何真实事物的原则所带来的公正的综合”。这一原则就是沟通本身：真理永远不能被理解作为一种教条性的内容，而是由理性照亮和清晰表达出来的“生存的”本质，它需要由另一个人的理性生存来印证，并与之相沟通。这样它才是可理解的，并可以理解其他的任何东西。“生存只有通过理性才能变得明彻，而理性只有通过生存才能获得内容。”^①

这种思考与人类之统一性的哲学基础的相关性，现在变得明显了：这一基础就是“无限的沟通”^②。它同时蕴涵着两层意义：对所有真理的可理解性的信念，以及作为一切人类对话的首要条件的展示与倾听的善良意愿。“无限的沟通”乃是雅斯贝尔斯哲学的一个理念，即使它不是中心理念。关键在于，在他这里，“沟通”第一次不再被设想为对思想的“表达”从而派生于思想自身。真理本身就是沟通性的，它离开沟通就会消失并且无法想象。在“生存的”领域中，真理和沟通是同一的。“真理是使我们联系在一起的东西。”^③只有在沟通中——无论是同代人之间还是生者与死者之间的沟通——真理才会显现自身。

这种将真理和沟通理解为同一者的哲学，因而就离开了众所周知的仅仅进行研究的象牙塔。思想变得具有实践性了，尽管并不是实用性的；它成为了人们之间的实践，而不再是个体在他自己选择的孤独中所

① 《理性与生存》（*Reason and Existence*），纽约，1955，第67页。

② “Grenzenlose Kommunikation”（无限的沟通）是一个在雅斯贝尔斯的几乎所有著作中都出现的短语。

③ 见《论大学的活的精神》（*Vom lebendigen Geist der Univers*, 1946），载《报告与前瞻》（*Rechenschaft und Ausblick*，慕尼黑，1951），第185页。

进行的活动。据我所知，雅斯贝尔斯是第一个也是唯一一个曾经对孤独状态提出异议的哲学家，对他而言孤独显然是“有害的”，而且他敢于从这一方面来质疑“一切思想、一切经验、一切内容”：“它们对沟通有什么意义吗？它们是有助于还是阻碍了沟通？它们是诱使人孤独还是引导人进入沟通？”^① 哲学于是既没有了在神学面前的谦卑，也没有了在普通人的生活面前的傲慢。它变成了“生活的仆人”（*ancilla vitae*）^②。

这种态度与德国哲学传统有着特殊关联。康德看来是最后一位仍然很自信能被人理解和消除误解的伟大哲学家了。黑格尔在自己临终时所说的话——*se non è vero, è bene trovato*——现在非常著名：“除了一个人以外，没有人理解我；而即使是那个人也把我理解错了。”从那以后，哲学家们在世界中越来越孤独——世界不再关心哲学，因为它完全热衷于科学。这导致了哲学众所周知的、经常受到指责的晦涩难懂。这种晦涩难懂，被许多人视为德国哲学的典型特征，而它也的确是一切完全孤独的、不需要沟通的思想的特征。在普通意见的层面上说，这意味着明晰性和伟大被视为正好相反的东西。雅斯贝尔斯在战后的许多演说，他的论文、讲稿、录音广播，都被一种深思熟虑的普及化的努力所引导。这一努力试图不使用专业术语来谈论哲学，也就是说，它具有这样一种信念：所有的人都可以凭借理性和自身的“生存”关切来理解哲学。这在哲学上之所以可能，只是因为真理与沟通被理解为同一者。

从一种哲学的观点来看，人类所面临的崭新现实中所包含的危险在于：这种建立在技术化的沟通手段和暴力之上的人类的一体化，摧毁了

① 见《关于我的哲学》（*Über meine Philosophie*, 1941），载《报告与前瞻》，第350、352页。

② 雅斯贝尔斯没有用过这一短语。他经常提到哲学思考是一种“内在的行动”，亦即实践。这里无法展开讨论思想和生活之间的关系。但是下面这句话或许能表明，我用“*ancilla Vitae*”来理解他的思想，在什么意义上是合理的：“*Was im denkenden Leben getan werden muss, dem soll ein Philosophieren dienen, das erinnernd und vorausgreifend die Wahrheit offenbar macht*”（“在对生活的思考中，人们必须做的是进行一种哲学化的效劳，它通过回溯的前瞻来揭示真理”）。载《报告与前瞻》，第356页。

所有的民族传统，埋葬了所有人生存的本真起源。这一破坏进程甚至可能被人理解为：它是所有文化、文明、种族和民族的人群之间得以最终达到相互理解的必要前提。然而其后果是：人变得肤浅了，我们所知的具有五千年历史的人，现在变得让我们认不出来了。而且发生的还远不只是人的浅薄化；事情仿佛是，整个作为“深度”的那一维都彻底消失了，而如果没有这一维度，人的思考，即使只是技术发明层面上的思考都不再可能存在。这种下降并不只是降低到人们所共有的“最小公分母”为止，它最终抵达的，将是一种我们在今天无法想象的平面状态。

如果一个人把真理与它的表达区分开来，从而把它理解为某种本身是非沟通性的东西，既不需要和理性相沟通，也不需要诉诸“生存”经验，那么，我们几乎就不得不相信，这一破坏进程将不可避免地由纯粹的自动化技术所引发，它曾使世界统一为一个整体，因此在某种意义上统一了人类。于是，事情就仿佛是：各民族的历史性过去，它们所具有的多样性和差别，它们令人困惑的不同类型和奇特性，都只不过是通往“可怕的浅薄一统天下”的道路上的障碍。这当然只是错觉，因为如果使现代科学技术得以产生的深度那一维完全被取消的话，人类的新统一甚至不可能通过技术手段存在。因此，一切看来都取决于，各民族的具有不同起源的过去，能否被引入到彼此之间的沟通中，从而能够跟得上覆盖地球表面的全球沟通系统的发展。

正是在这样一种反思的光照下，雅斯贝尔斯完成了一项伟大的历史发现，而这一发现也成为他历史哲学（历史的起源和目的）的基石。《圣经》中关于“所有人都是亚当的后裔，都具有同样的起源”的观念，以及认为“所有人都奔向拯救和末日审判这一共同目的”的说法，乃是无法被认识和证明的。基督教的历史哲学，从奥古斯丁到黑格尔，都把基督的现身视为世界历史的转折点和中心。这样一种观念只对基督徒有效，而如果它宣称自己具有一种更普遍的有效性的话，那么它和其他认为“历史具有多样的开端和终结”的神话一样，都只是人类通向统一性的一种方式而已。

基督教历史哲学所持有的世界历史概念，建立在某一民族或世界的某一特殊地域的历史经验之上。与这种以及类似的历史哲学不同，雅斯贝尔斯发现了一种在经验上可直观到的历史轴心，这一轴心赋予了所有民族“一种对历史进行自我理解的共同框架。世界历史的轴心看来穿越了公元前5世纪，处在公元前800年到公元前200年中发生的精神进程的中央”。中国出现了孔子和老子，印度出现了《奥义书》和佛陀，波斯出现了查拉图斯特拉，巴勒斯坦出现了先知，希腊出现了荷马、哲学家和悲剧作家。^① 那一时期发生的事件的特征在于：它们彼此之间完全没有联系，尽管它们都是历史中伟大的世界性文明的起源；然而这些起源在它们各自的差异中，却包含着某种独特的共同性。这种共同性可以通过许多方式来理解和界定：在那一时期，神话被抛弃，或被用来作为伟大的世界性宗教的基础，亦即唯一的、超越性的上帝观念的出现；那时，哲学出现在每一个地方——人开始把存在（being）理解为一个整体，把他自己理解为与其他所有事物根本不同的存在物；那时，人第一次开始（用奥古斯丁的话来说）对他自身提问，开始对意识进行意识，对思想进行思想；那时，伟大的个人到处出现，这些人不再只是他们所属的共同体的成员，而是把自己视为个体，并确立了新的、个体性的生活方式——诸如贤人的生活、先知的的生活，以及从所有共同体撤退到全新的内在和精神性领域之中的隐士的生活。我们思考时运用的所有基本范畴，我们信仰的所有基本原则，都是在那一时期被创造出来的。正是在那时，人类第一次揭示出入在尘世生活的条件，因而从那时起，事件的单纯因果关系能够变成故事，这些故事又构成了历史，而历史乃是反思和理解的重要对象。于是：

（人类历史的轴心时代）乃是一个大约处于公元前那一千年中央的时代。对这一轴心来说，所有在它之前出现的事物都显得像是

① 《历中的起源和目的》，第1页以下。

对它的准备；而所有在它之后出现的东西，实际上都可以回溯到它，这一点经常被人清晰地意识到。人性的世界历史的结构起源于那一时期。我们并不能断言它就是永远的、绝对的和唯一的轴心。但是，它是迄今为止发生的短暂的世界历史的轴心，也就是说，是所有人意识中的历史的轴心，它或许代表了人们在团结中所认识到的人类的历史性统一的基础。这一现实的轴心因而是理想的轴心的具体化形式，围绕着它，人类在其活动中被牵引到一起。^①

从这一视角来看，人类的新的统一体或许能通过一个沟通系统，来获得它自己的过去。也就是说，在这一系统中，具有不同起源的人类可以在某种“同一性”（sameness）中展示他们自己。但是这种同一性根本不同于“划一性”（uniformity）。正如男人和女人只有通过彼此之间的绝对差异才能成为同一者，也就是说，成为人，同样，每个国家的国民只有通过保持并坚守自身的政治身份，才能进入到人性的世界历史之中。一位世界公民，如果他是生活在一个世界帝国的僭政之下，用一种所谓的“世界语”来说话和思考，那么他就会是像“两性人”那样的怪物。使人们联结起来的纽带，从主观上说乃是“无限沟通的意愿”，在客观上则在于普遍的可理解性这一事实。人类的统一及团结，不可能建立在对一种宗教、一种哲学或一种政府形式的普遍一致的赞同之上，而在于这样一种信念：“多”（manifold）总是指向着一种“一”（oneness）——多样性隐藏同时又显示着这个“一”。

“轴心时代”开启了伟大的世界性文明的发展，这些文明一起构成了我们通常所说的世界历史，而这一时代所终结的时期，由于它后来的发展，我们称之为“史前史”。如果我们用这种历史框架来思考一下我们自己的时代，很快就会得出如下结论：“人类”作为一种实际的政治现实的出现，标志着开始于轴心时代的那一世界历史阶段的终结。雅斯贝

^① 《历史的起源和目的》，第262页以下。

尔在一定程度上赞同那种普遍的感受,亦即认为我们的时代业已走向终结。但是他不同意这种诊断所包含的对宿命的强调。“我们活着,就仿佛我们是在站着敲门,而这门对我们一直关闭着。”^①作为终结而清晰地显现出来的东西,我们将它理解为开端会更好,尽管我们仍然不能把握这一开端最深刻的意义。我们所拥有的“当下”,从重音上而不只是从逻辑上说,是在“不再”和“尚未”之间的悬搁状态。在“世界历史”终结之后,现在开始的乃是“人类”的历史。这一历史最终将会怎样,我们无法知道。但我们可以通过一种关于“人类”的哲学来为它做好准备,这一哲学的中心概念将会是雅斯贝尔斯的“沟通”概念^②。这种哲学将不会抛弃,甚至也不会批判印度、中国和西方历史中的伟大哲学系统,相反,它会剥离掉其中僵化的形而上学成分,将它们分解到思想的试验中,让它们彼此相遇和穿越对方,相互交流并最终只保留那些能够进行普遍沟通的成分。一种“人类”(mankind)的哲学不同于“人”的哲学,因为它坚持这样一个事实:居住在地球上的,并不是在孤独的对话中与自己交谈的“人”,而是相互谈话和沟通的“人们”。当然,关于“人类”的哲学不可能规划出任何具体的政治行动,但它可以把政治理解为伟大的人类生活领域,并在这一点上反对柏拉图以来的所有先哲。我们知道,柏拉图认为政治生活是一种较低的生活方式,他把它理解为一种必要的恶,而这一思想用麦迪逊的话来说,乃是“对人类本性的所有反思中最伟大的思想”^③。

为了理解雅斯贝尔斯的“人类”和“世界公民”概念在哲学上的意义,最好的途径是回想一下康德的“人类”概念和黑格尔的“世界历史”观念,因为它们都是理解雅斯贝尔斯的恰当的传统背景。康德把“人类”视为历史的一种可能的终极结果。他说,如果不存在一种合理

① 《论欧洲精神》(Vom Europäischen Geist, 1946),载《报告与前瞻》,第260页。

② 如今,我们可以看到哈贝马斯(Jürgen Habermas)传承着雅斯贝尔斯的这一中心概念,其主要著作《沟通行动理论》证明了这一点。——译者注

③ 《联邦党人文集》(The Federalist),第51篇。

的希望，亦即相信人们互不关联、无法预知的行动，最终会产生作为一个政治联合体的“人类”，同时带来一种充分发展了的人性，那么历史所提供的就只是一种“令人绝望的偶然性”（*trostloses Ungefähr*）。一个人在这里将看到，“人类在世界的大舞台上的所作所为……就其全体而论，一切归根到底都是由愚蠢、幼稚的虚荣，甚至还往往是由幼稚的罪恶和毁灭欲交织而成的”。而这一切要获得意义，只有在我们设想存在着一种隐秘的“人类事物的悖谬进程中包含的自然意图”^①时才是可能的，这一“自然的意图”在人们背后起作用。值得注意的是，在我们的政治思想传统中，是康德而非黑格尔，第一个设想了这种“巧妙的秘密力量”，用来发现政治史中包含的意义。这种设想所包含的经验与哈姆雷特的话很相像：“我们的思想属于我们，但它们的目的却不是我们自己的。”不过，这种经验对于哲学来说却是一种特别的耻辱，因为哲学的核心在于人的尊严和自主性。对康德来说，“人类”乃是“非常遥远的未来”中的理想状态，在那里，人的尊严将与人的尘世生活条件相称。但是，这种理想状态必然会导致我们今天所知的政治和政治行动的终结，这些行动的愚蠢和虚空将被载入史册。康德预见到一个非常遥远的未来，那时，过去的历史将真正成为莱辛所说的“对人类的教育”。于是，人的历史就与自然的历史变得同一起来，而在自然史中我们把每一物种的现存状态视为所有以往发展的内在“目的”（*telos*），亦即在“目标”和“结果”这双重意义上的目的（*end*）。

对黑格尔来说，“人类”则是在“世界精神”中，在每一历史发展阶段总会出现的“人类”的典范中展现自身，但它从来都没有变成一种政治现实。它同样是由一种“秘密的巧计”所带来的，不过，“理性的狡计”可不同于康德所说的“自然的巧妙安排”，因为它只能被哲学家的思辨所感知到。只是在这些哲学家那里，无意义的链条和看上去任意的事件才具有了意义。世界历史的顶点并不在于“人类”的实际出现，而

① 康德：《世界公民观点之下的普通历史观念》，“序言”。

在于这样一个时刻：此时，世界精神在哲学中获得了自我意识，绝对终于把自己展现给了思想。“世界历史”、“世界精神”和“人类”，这三个概念在黑格尔的著作中几乎不带有任何政治含义，尽管青年黑格尔曾经有过强烈的政治冲动。这三个概念一经产生，便立刻成为了历史科学的非常恰当的引导性观念，但仍然没有对政治科学产生显著影响。马克思决定“把黑格尔的头足倒置重新倒转回来”，也就是说，把对历史的“解释”（interpretation）变成对历史的“创造”（making）。正是在马克思这里，这三个概念才显示出它们的政治意蕴，而这是一个完全不同的故事了。很明显，无论“人类”概念的现实化离我们有多远或多近，一个人只有在康德范畴的框架里才能成为一位世界公民，在黑格尔体系所说的“世界精神”的历史展现中，个体最多也只是因为好运而在正确的历史时刻，出生在正确的民族中，因而这个人的出生就应和着这一具体时期的世界精神的展现。对黑格尔来说，成为历史性的人类的一员，意味着在公元前5世纪做一个希腊人而非一个野蛮人；在公元1世纪成为一位罗马公民而不是一个希腊人；在中世纪成为一位基督徒而非一个犹太人，如此等等。

与康德相比，雅斯贝尔斯的“人类”和“世界公民”概念乃是历史性的；与黑格尔相比，它们则是政治性的。在某种程度上，它将黑格尔的历史经验的深度，与康德的杰出政治智慧融合了起来。然而，雅斯贝尔斯与他们的差异是决定性的。他既不相信政治行动的“令人绝望的偶然性”和既有历史的愚蠢，又不相信一种把人纳入智慧进程之中的“秘密巧计”的存在。他抛弃了康德的“善良意志”的概念，因为它是建立在理性基础上的，是无法行动的。^① 他在哲学中也突破了绝望和德国理念论哲学对绝望的安慰。如果哲学现在乃是“生活的仆人”，那么它就

① “……建立在理性基础上的普遍意志是可敬的，但在实践上却是不起作用的。”见康德《永久和平论》（*To Eternal Peace*, 1795），引自卡尔·约希姆·弗里德里克（Carl Joachim Friedrich）的译文，Modern Library版。

必定要去实现某种职能：用康德的话来说，哲学必定会“在她高贵的女主人的前面擎着火炬，而不是在后面曳着长裙”^①。

雅斯贝尔斯所预见的“人类”的历史，并不是黑格尔所说的世界历史。在黑格尔那里，世界精神在其逐步实现的各个阶段中，利用和耗费掉了一个又一个国家，一个又一个民族。而人类在当下现实中的统一性，又完全不同于康德所希望的那种对所有过去历史的安慰和报偿。从政治上看，对地球的技术化控制所带来的这种新的、脆弱的统一性，只有在一种普遍的相互一致的框架内才可能得到保证，而这一框架又最终会导致一种世界范围的联邦制结构。由于这一原因，政治哲学只能去规划和规定政治行动的新原则。正如在康德那里，战争并不会导致未来的和平与和解成为不可能，同样，按照雅斯贝尔斯的哲学，如今在政治中发生的所有事件都不能消除“人类”的实际存在的团结。长期来看，这或许意味着战争必定会被政治手腕的较量所取代，不仅因为原子战争的可能性威胁着所有人类的生存，而且因为每一次战争，无论它所使用的手段和影响的国土多么有限，都立即和直接地影响到所有的人类。战争的消亡，与主权国家的复数性的消亡一样，都包含着它自身的特定危险。那些具有自身古老传统，以及具有仍多少受到尊重的荣誉的军队，将会被联邦的警察力量所取代。而军队的古老权力也被上升的警察机构的权力所削弱。我们对这些国家和政府的经验，将使我们不会对前景过于乐观。然而，所有这一切，仍然属于非常遥远的未来。

（选自【美】汉娜·阿伦特《黑暗时代的人们》，王凌云译。）

^① 见康德《永久和平论》（*To Eternal Peace*, 1795），引自卡尔·约希姆·弗里德里克（Carl Joachim Friedrich）的译文，Modern Library 版。

第十讲 知识分子作为理念人

[美] 刘易斯·科塞

刘易斯·科塞 (Lewis Coser, 1913—2003)，美国犹太裔社会学家，出生于柏林。著有《社会冲突的功能》、《理念人》、《贪婪的制度》、《社会学思想大师》等。

知识分子作为理念人

[美] 刘易斯·科塞

【编者按：本文选自《理念人》。该书将知识分子定义为“是为理念而生的，不是为理念而吃饭的人”；并运用大量史实，描述了知识分子的方方面面：“知识分子的生活场景”、“知识分子和权力结构”以及“当代美国知识分子”。】

学者全是这样一种人，他们的活动本质上不追求实用目标，他们是在艺术、科学或形而上学的思考中，简言之，是在获取非物质的优势中寻求乐趣的人，也就是以某种方式说“我的国度不属于这个世界”的人。

——朱利安·班达
(Julien Benda)

身为知识分子但并不聪明，这种人即使不是不可能存在，也十分罕见。不是知识分子又很聪明，却是我们大多数人的自诩，我们总能在镜子中与他相见。

——福勒 (Fowler)

现代用语中很少有像“知识分子”这样不精确的称呼。只要一提到它，往往就会引起涉及含义和评价的争论。许多人认为，它是指很不可靠和令人厌恶的人品；还有些人则认为，它是指令人向往但经常难以企及的优秀品质。对一些人来说，知识分子是不切实际的梦想家，给严肃的生活事务带来麻烦；在另一些看来，他们则是“人类的触角”。这个名称语焉不详，以及对它的评价所存在的分歧，使我必须明确它在本书中的含义。这里的定义，像其他场合一样，远远谈不上不偏不倚，却会带来某些成果。

有些作者倾向于用“知识分子”一词概括一切受过大学教育的人，或用西摩尔·利普塞特（Seymour M. Lipset）的话说，是“一切创造、传播和应用文化的人，这里的文化是指由艺术、科学和宗教组成的人类符号世界”^①。本书不打算采用这个宽泛的定义，尽管它也许有不少实际优点。因为它模糊了一部分人数虽少但性质十分重要的符号操作者的特点，他们的属性无法在大量从事艺术、科学和宗教的人身上看到。

不是所有学术界的人或所有专业人员都是知识分子，对这个事实有人遗憾，也有人赞许。理智^②有别于艺术和科学所需要的智力（intelligence），其前提是一种摆脱眼前经验的能力，一种走出当前实际事务的欲望，一种献身于超越专业或本职工作的整个价值的精神。理查德·霍夫施塔特（Richard Hofstadter）写道：“理智是心灵的批判性、创造性和沉思性的一面。智力寻求掌握、运用、排序和调整；理智则从事检验、思考、怀疑、理论化、批判和想象。”^③ 马克斯·韦伯对靠政治谋生和为政治而生的人之间所作的著名区分，也适用于我们这里的讨论。知识分子是为理念而生的人，不是靠理念吃饭的人。

① Seymour M. Lipset, *Political Man* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1960), p. 311.

② intellect, “知识分子” (the intellectual) 一词的词根。——译者注

③ Richard Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life* (New York: Alfred A. Knopf Inc., 1963), p. 25. 我从这本价值非凡的著作中学到了大量东西。

大多数人在从事专业时，就像在其他地方一样，一般只为具体的问题寻求具体的答案，知识分子则感到有必要超越眼前的具体工作，深入到意义和价值这类更具普遍性的领域之中。正如爱德华·希尔（Edward Shils）所说，他们表现得“对神圣事物非常敏感，对他们宇宙的本质和控制他们社会的法则进行不同寻常的深思”^①。

知识分子在其活动中表现出对社会核心价值的强烈关切，他们是希望提供道德标准和维护有意义的通用符号的人，他们“在一个社会内诱发、引导和塑造表达的倾向”^②。现代知识分子在执行这些任务时，是坚持神圣传统的教士们的继承人，然而他们同时也是《圣经》中先知的继承人，是那些受到感召、远离宫廷和犹太会堂的制度化崇拜，在旷野中传道、谴责权势者罪恶行径的狂人的后代。知识分子是从不满足于事物的现状，从不满足于求诸陈规陋习的人。他们以更高层次的普遍真理，对当前的真理提出质问，针对注重实际的要求，他们以“不实际的应然”相抗衡。他们自命为理性、正义和真理这些抽象观念的专门卫士，是往往不被生意场和权力庙堂放在眼里的道德标准的忠实捍卫者。

我们也可以把中世纪的宫廷弄臣，算作知识分子的祖先。弄臣的角色，像拉尔夫·达伦道夫（Ralf Dahrendorf）所说明的，^③他不承担任何固定角色，享有非常的特权，不必遵守通常的礼仪，因为他处在社会等级制度之外，因而也被剥夺了里边的人所享有的特权。他的力量在于他不受社会等级制所要求的正常举止的约束。他处于地位卑贱者之列，同时却得到允许，可以批评甚至嘲讽权贵。他可以揭露最令人不快的真相而不必担心报复。倘若他饰以玩笑逗乐的伪装——这是为了否认或减弱其攻击的严肃性——他可以对人人都接受的事实提出疑问。不过，即使他在逗乐，他还是使掌权者感到狼狈。他虽然得到容忍甚至奖赏，但他

① Edward Shils, "The Intellectuals and the Powers", *Comparative Studies in Society and History*, I (October, 1958), p. 5.

② 同上, p. 6.

③ Ralf Dahrendorf, "Der Intellektuelle und die Gesellschaft", *Zeit*, 13 (March 29, 1963).

总是面对那些一本正经的人左右为难的反应，因为他的机智和戏谑几乎掩饰不住他的批判锋芒。

现代知识分子类似于弄臣，不只是因为他为自己要求不受限制的批评自由，还因为他表现出一种态度，因为找不到更好的说法，我们姑且称之为“戏谑”（playfulness）^①。当认真的实干家集中精力于眼前的事务时，知识分子们却醉心于精神娱乐，而且纯粹是为了玩味。约翰·休津加（Johan Huizinga）认为，娱乐是可有可无的、无关利益的和自由的活动。它不属于“寻常”生活，处在直接需求和欲望的日常满足之外，它不是为达到某种目的的手段，而是在自身中求得满足。^②知识分子倾向于回避对技术专家来说十分熟悉的智力活动，这种活动需要为达到特定结果严格寻找规范的手段。他喜欢在纯粹的知识活动中得到乐趣。正像艺术家一样，一组公式或一种语式所具有的美感，对于知识分子来说，比它的实际应用或直接用途更重要。对他而言，理念远远不是只有单纯的工具价值，它们具有终极价值。知识分子的好奇心也许不比别人多，但他们的好奇心，是凡勃伦（Veblen）贴切地称为**闲情逸趣**的好奇心。

凡勃伦没有把“闲情逸趣”等同于“不重要”或“无意义”，或暗示知识分子们只是些好玩耍的蜻蜓。相反，想必他会认为，他们通常都是有所执守的人，对于他们，理念的冲突事关重大。他们的戏谑，缺乏对身边直接事务的关心，只是他们笃信一种广泛的价值体系的另一种表现。知识分子比其他大多数人更严肃地看待理念，这种严肃的态度，使他们能够清楚地表达不是知识分子的人可能只有模糊意识的各种利益和愿望。用卡尔·曼海姆的名言说，他们把利益的冲突转化为理念的冲突，^③他们把使人不安和不满的潜在根源揭露出来，从而促进了社会的

① 参见本书第201页注③，p. 30ff.

② Johan Huizinga, *Homo Ludens* (Boston: Beacon Press, 1955), pp. 8—9.

③ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1939) p. 142

自我认识。

知识分子是理念的守护者和意识形态的源头，但是与中世纪的教士或近代的政治宣传家和狂热分子不同，他们还倾向于培养一种批判态度，对于他们的时代和环境所公认的观念和假设，他们经常详加审查，他们是“另有想法”的人，是精神太平生活中的捣乱分子。

就像我在本书中所要说明的那样，每个知识分子无疑都多多少少表现出以上描述的这些特征。一些人可能更多地从事戏谑，另一些人则是最真诚的先知。我这里的目的是描绘典型的关切和取向，而不是个别人的混合表现。我清楚自己有可能受到指责，说我有着把自己描绘的群像理想化的倾向。我只能向读者保证，在描述和分析本书中的具体事例时，我力求尽可能忠实地描述这些人物，不做任何粉饰。

知识分子不但让一般公民感到迷惑不解，还使他们心神不安。但是缺了他们，现代文化几乎是不可想象的。如果让他们的远亲——脑力技术人员和专家——抢占了知识分子现有的职位，现代文化很可能会因僵化而消亡。^①没有知识分子对永恒的往昔形成的陈规陋习和传统发起挑战——甚至当他们维护标准和表达新的要求时——我们的文化不久就会成为一种死文化。

有着知识分子倾向的人，无疑存在于一切社会之中。保罗·雷丁（Paul Radin）提醒我们，甚至在远古时代无文字的文化中也“存在着一些人，他们个人的性情和兴趣，使他们专注于我们习惯称为哲学的基本问题”^②。不过我认为，只有近代社会提供了制度化的条件，使一个具有自我意识的知识分子群体得以产生。更具体地说，我承认智者及其在古代世界的后人，可以被称为现代知识分子的远祖，不过我认为，作为一个有自我意识的群体，知识分子只是在17世纪才产生的。他们是一种

① H. Stuart Hughes, "Is the Intellectual Obsolete?" *Commentary* (October, 1956).

② Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher* (New York: Dover Publications, Inc., 1957), p. xxi.

近代现象，他们是随着近代史的开端而登场的。伯里（J. B. Bury）就近代史的开端所说的话，同样适用于近代知识分子的出现：“如果我们想在连续不断的历史之流中划出任何有用的分界线，我们必须置各种预期和宣告于不顾。我们需要毫不犹豫地说，在知识和思想领域，近代史开始于17世纪。”^①

在中世纪社会稳固的大厦倒塌之后，在唯名论、宗教改革和文艺复兴打破了一统天下的教会世界观之后，在宗教团体、世俗权力和政治体系开始竞相争取个人的忠诚，而个人不再被束缚于他们的传统地位之后，在新的阶层努力为自己开辟进入以前受封建传统的拥护者主宰的社会舞台的道路之后，理念的人才开始看到一些条件，它们有利于一个具有自我意识、气质特殊且具有使命感的知识分子阶层的出现。文化人不再局限于阐释唯一正确的教义或被当作异端消灭。随着多重权力中心和咨政团体的出现，随着被冻结的文化开始融解，兴起了理念的斗争，从而也有了自由的可能，虽然这种自由最初只能在社会的缝隙中实行。确实，从文艺复兴到18世纪，知识分子缺乏能够对其宣讲自己思想，并能够对他们的努力表示支持的独立公众，他们经常被迫充当专家或文书，依附于有权有势的庇护人，正像今天为不识字的穆斯林商人效力，在集市上给他们处理生意的文书一样。但尽管如此，彼此竞争的庇护人很多，使文人能够在他们中间加以选择。不管在什么地方，只要存在选择的可能，就存在一定程度的自由。但是只有当庇护人制度开始衰落，在17世纪和18世纪出现了需求知识产品的更为广大的公众之时，具有自我意识的知识分子群体才有可能蓬勃发展。它自那时以来开始发展，这也正是本书所限定的时期。

在此就写作过程聊赘数语：从刚开始计划写这本书时，我就认识到，需要在相当大程度上作出慎重的限制。很明显，一部包罗万象的知识分子社会学，需要毕生的时间写作，并且会写成一部多卷本的大部头

① J. B. Bury, *The Idea of Progress* (New York: Dover Publications, Inc., 1955), p. 64.

著作。我没有这样的愿望和打算，因此我必须对这个主题进行严格的限制。本书所能讨论的，只是众多知识分子流派中对现代世界造成震动的少数几个流派。讨论许多特殊的知识分子群体——例如浪漫主义或马克思主义——的诱惑也不得不加以抵制。同样，很快就变得十分明显的一点是，如果去讨论一些具体个人的作用和生平，此书将会达到难以驾驭的规模。为了避免成为包罗万象的怪物，本书仅限于讨论某些一般的社会条件和制度化背景，它们对西方世界具有自我意识的知识分子群体的产生和发展，起过有利或阻碍的作用。除了很少的特殊例外，本书集中讨论的是知识分子群体而不是个人生平。即使如此，我仍要做到宁精勿滥。我将讨论圣西门主义者而不是傅立叶主义者，费边主义者而不是欧文主义者，雅各宾党人而不是吉伦特党人。我始终关心的是某些可称之为近似“纯粹”社会学类型的知识分子群体，而不是知识分子的群体和取向上的众多历史变化。我希望读这本书的人，把它作为一本历史社会学著作，而不作为一本编年史读物。社会学家绝对不可打算与能够借助丰富的文献和各种历史经验的史学家一比高下。他只能希望通过建立某种具有普遍性的典型，能够对超越历史特殊性领域的各种趋势加以比较。我在下面力求本着一种谦逊态度所做的事情，便是这样一种比较。

（选自〔美〕刘易斯·科塞《理念人》，郭方等译。）

第十一讲 作为文化资产阶级的新阶级

[美] 古德纳

古德纳 (Alvin W. Gouldner, 1920—1980), 美国社会学家, 著有《正在到来的西方社会学危机》、《两种马克思主义》、《知识分子的未来和新阶级的兴起》等。

作为文化资产阶级的新阶级

[美] 古德纳

【编者按：该篇作者运用马克思主义阶级分析的观点，提出一个“新阶级”的存在，它由人文知识分子与技术知识分子所组成，从而展开了与旧阶级（资本家）的竞争，其优势在于专业化的知识，拥有“文化资本”。这也是一个充满矛盾的人群，有人倾向于自由和批判的精神，有人则关心垄断收入和特权收益。】

新阶级与旧阶级开始是没有区别的；在一般情况下，新阶级源自拥有财产优势的阶级，也就是源自旧阶级或被旧阶级赞助。由人文知识分子与技术知识分子组成的新阶级相对而言是旧的有产阶级中受过更多教育的人——经常是旧阶级的兄弟、姐妹或子女。因而，其斗争有时具有上层阶级内战的性质。新阶级是从旧阶级中分离出来的具有斗争性的小集团。要理解新阶级的斗争，就要理解那些拥有特权和优势的人，而不仅是理解遭受苦难的人，如何逐步脱离那个给予他们特权的体系，这一点是非常重要的。

旧的有产阶级的“不可妥协”的目标，在最低程度上，是要再生产他们的资本，但更好的办法是去积累资本并占有利润，正如马克思所说

的 $M—C—M'$ 。这一目标是在一个所有成员都必须相互竞争的结构中达到的。这种冷酷的竞争给他们施加了压力，从而使他们生产和管理合理化并不断提高其效率（马克思称之为“革命化”生产）。但是这种合理化逐步依赖于新阶级中技术知识分子的努力及其专业技能。因此，旧阶级中必然产生新阶级，这是由其结构状况的内在性质所决定的。

新阶级中的许多人，起初是在旧阶级直接控制下的公司和企业中接受培训的。然而，不久以后，随着一种费用“社会化”的教育公共体系的出现和发展，旧阶级与新阶级的再生产分离了。^①

新阶级的再生产愈是来自专业化的公共教育体系，它愈是会发展出一种意识形态，强调它的自主性，强调它脱离并可能独立于“商业”或政治利益。这种自主性据说是以教育体系传播的专业知识或文化资本为基础的，同时强调受教育者有义务加入集体的福利事业。换言之，“专业主义”（professionalism）的意识形态出现了。^②

专业主义是新阶级的公共意识形态之一，也是新阶级对旧阶级彬彬有礼的颠覆。专业主义是新阶级“集体意识”历史发展中的一个术语。尽管专业主义不是一种对旧阶级的公开批判，它却是新阶级一种心照不

① 参阅 James O'Connor 的著作 *Corporations and the State* (New York, 1974) 中第 126 ~ 128 页的有关论述，他认为政府给研究发展基金提供的资助及高等教育经费构成了部分生产成本的社会化，而生产的净剩余被私人占用了。

② 我的意思不是说专业主义只是一种意识形态，而是说专业主义也是一种意识形态。许多人努力破除专业（和对它的研究）的神秘化，这是值得欢迎的，其中有埃里奥特·弗赖德森（Eliot Freidson）的研究。他认为对服务和技巧作出贡献（我不愿将二者混淆）并不是专业人员的特性，“更有效的是被当作意识形态的一个因素，而不是作为个人或集体专业行为的经验主义特征。专业人员作为意识形态所具有的经验地位是其成员基于专业所拥有的对权力的要求，就是试图获取并保持专业的垄断和统治。那种意识形态可以说是一个过程的重要组成部分。专业人员借此过程获取并维持对其工作及工作条件的控制 [参阅 Eliot Freidson 的文章 “The Futures of Professionalisation”，刊于 M. Stacey 等编的 *Health and the Division of Labor* (London, 1977)，第 32 ~ 33 页]。弗赖德森的工作将“芝加哥社会学派”的努力推到了顶点。该学派长期致力于使专业的研究变得“世俗化”，并把专业仅仅看做另一种职业。关于人们区分芝加哥和哈佛—哥伦比亚之间不同的研究专业方法，可参阅我的著作 *For Sociology* (Harmondsworth, 1975)，第 17 页。（转下页）

宣的声明：它在技术上和道德上都优于旧阶级，暗示后者缺乏技术本领，并被贪污受贿的商业动机所驱使。专业主义不动声色地把新阶级奉为公正、合法的权威典范，以其专业技能和对社会的奉献、关心而进行操作。专业主义以新阶级的合法性为其核心主张，暗中消解了旧阶级的权威。

一方面，这是一种在已建立的内部获取声望的努力；另一方面，它默认了新阶级为旧阶级的替代者。在坚持自身对权威的主张时，专业主义实际上贬低了旧阶级权威的价值。

新阶级的特权和权力，是以其个人对特殊文化、语言、技术以及从这些因素派生出的技能的控制为基础的。新阶级是一种文化资产阶级，它私下占有了历史和集体创造的文化资本的优势。因此，我们要明白：新阶级并非恰恰同旧阶级一样，它的特殊文化也并非恰恰同资本一样。此处并未故意使用什么隐喻。新阶级的特殊文化是一种资本储备，它产

（接上页注②）芝加哥社会学派所采用的方法将专业中的技术、技巧、知识和工作的形成与同行业政治行为之间的相关性减至最低；它倾向于说明这些东西最终在程度和种类上同其他职业没有什么区别。因此，高等教育在这里被看成对技能和知识的传播，而是技术的合法化和分开工作与收入的技巧。技能、知识和教育就这样被专业人员称为一种方法，他们利用这种方法来填补所有专业都缺少的特权和自主性。人们对此存有两个异议：（1）我们早已习惯于人们对高级技能的呼唤，但这并不表示此种高级技能不存在。（2）每一种专业都在寻求自主性，为什么有些专业获得的自主性要比别的专业多？它们的技能和知识的本质是一个因素。既然承认获得的自主性的多少并不只取决于那些寻求它的人所具有的特殊技能，那么有价值的技能也同样构成了公共权利和影响力重要的基础。我们确实需要坚持专业主张的意识形态层面，但这并不应该否认，在一些专业中技术技能和知识是基础。因此我想，一方面要区分一个专业的技能、知识与它的意识形态对技能和知识的要求，另一方面也要区分这些要素发挥的不同功能。我还要区分对技能/知识的要求与对集体福利所作贡献的要求，并且指出，没有后者并不一定表明前者也不存在。其他有关的材料，可参阅弗赖德森的著作 *Doctoring Together* (New York, 1975) 和 *Professional Dominance* (New York, 1970)；E. C. Hughes 的著作 *The Sociological Eye*, 3 vols. (Chicago, 1971)；W. J. Goode 的文章“Encroachment, Charlatanism, and the Emerging Profession”，刊于 *American Sociological Review* (1960 年 12 月)；罗伯特·默顿 (Robert K. Merton) 的文章“Some Thoughts on the Professions in American Society” (1960)，发表于 *Brown University Papers*，第 37 篇。

生源源不断的收入，并私下占有其中的一部分。

新阶级的基本目标是：增加自身在国民生产中的份额（share）；生产与再生产特殊的社会条件，使其能够私下占有由他们的特殊文化所创造的收入中的更大份额；能控制他们的工作与工作环境；能部分增加其政治权力从而实现上述的几项内容。因此，新阶级的斗争是要**使工资体系制度化**，即，使它成为一个以分配公正为特别原则的社会体系，“各尽所能，按劳分配”。这也是“社会主义”的模式。与此相应，新阶级可能会反对其他的社会系统以及与他们不同的特权制度。例如，以控制的货币储备（即旧资本）为基础来分配特权和收入的系统。因此，就旧阶级关心的特权来说，新阶级准备实行平等主义。即在某种条件下，它准备取消或限制旧阶级的特殊收入：利润、租金、利息。然而，新阶级在它所拥有的文化资本的基础上寻求特殊的行会优势时——政治权力和收入——却是反平等主义的。

新阶级是一个**新的阶级**：它既不同于旧的工人阶级，也不同于旧的有产阶级；它既拥有两者的要素，也具有两者都没有的特征。与工人阶级一样，新阶级通过其劳动在一种工资系统中谋生；但与旧的工人阶级不同的是，它基本上要负责控制其工作内容与工作环境，而不能为了获得它讨价还价所能得到的最高工资而放弃这些责任。因此，新阶级的觉悟不是“经济上的”，它的责任是生产有价值的产品，提供有价值的服务，并提高这些行为必要的技能。因而，它不仅仅是一个从人类经历的劳动过程中分离出来的无产阶级——按马克思的想象——在这一过程中，过去人类劳动生产出的死产品（dead products）如今支配了它自身的活劳动。由于渴望生产有价值的产品，创造有价值的服务，新阶级也必须关心对自身工作环境的支配。因此，新阶级体现出工人阶级自我管理的某种未来的希望，预示了他们从异化的劳动中的解放。这是一个方面。

但是，如果新阶级要对它的工作、技能和优质产品的生产负责，它不会不对伴随它们而来的收入感兴趣。新阶级既追求收入又追求优质产

品，它并不仅仅是瞄准后者而不去实现前者。新阶级不会无私地专注于它的技艺，然而这些技艺也不仅仅是它获取收入的手段。新阶级的职业文化既未呈现出一幅极其称职地服务顾客而无私地牺牲自己的画卷，也没有落入为了获利而出卖技能的贪财精英的俗套。

正如新阶级不是过去的无产阶级一样，它也不是旧的资产阶级。相比较而言，它更是一个新的文化资产阶级，其资本不是货币而是它对有价值的文化的控制。对旧阶级作系统的比较最终需要分析不同形式的资本，分析文化储备与金钱储备的竞争。由于每一种都是源源不绝的收入源泉，因而这两者都是资本的形式。系统分析新旧阶级需要的是一种**资本的一般理论**。在这种理论中，货币资本被看成整个资本的一部分，是资本的特例。相反，把文化理解为资本所必需的**正是一种文化政治经济学**。^①

① 当代对“人的资本”的讨论，主要是由西奥多·舒尔茨（Theodore Schultz）在1960年美国经济学会发表的主席发言开始的。参阅他的“Investment in Human Capital”，刊于 *American Economic Review*（1961年3月）以及他在 *Encyclopedia of the Social Sciences*（New York, 1968）第2卷中论及人的资本的文章。舒尔茨观点中最基本的牵强之处是它急于假定造成与高等教育相联系的高收入的原因只是受过高等教育的人有更高的生产力。基于我在注释31（即第206页脚注②）中已经阐明的观点，我不同意这种假设。对此种看法最重要的（如果是含蓄的）批评，参阅 J. Karabel 和 A. H. Halsey 编辑的 *Power and Ideology in Education*（New York, 1977）一书中兰德尔·科林斯（Randall Collins）的文章，“Functional and Conflict Theories of Educational Stratification”。科林斯认为，对教育的要求不断增长主要不是由工作需要更高的技能，或是通过教育获得的技能所引起的，而主要是因为相互竞争的群体通过强加选择职员的标准而垄断了工作的方式。科林斯引用了一些研究来说明受过更好教育的工人并不一定就比受教育程度较低的工人具有更高的生产力。他相信教育中的主要活动是要教授地位文化，使人社会化，以便进入有地位的阶层并获得特权。但科林斯也承认，“似乎有理由认为，在一些特殊职业中的训练，如制药、工程、科学或学术研究、教育和法律是与职业相关的而且可能是必需的”（第1006页）。当然，对新阶级来说，这些都属于中心职业。在科林斯深刻的研究中，其中心着力点与弗赖德森对职业的透彻分析趋向一致。这一点非常重要，虽然弗赖德森对职业的批评更为“极端”。他们对由高等教育形成的特殊技能、技术及知识这三者的存在和重要性提出了疑问。不管科林斯如何否认，他分析的中心是质问技能和**技术知识**是否真的是由高等教育产生的，或是它是否有必要存在。在一般“冲突理论”的框架中，人们认为教育的要求反映了“无论哪个有权处置它们的阶层的利益”，而非工作的需要。它们被视为一种手段，能增强有特殊地位群体的利益，在争夺财富、特权和权利的斗争中，这些群体还与别的群体互相争斗。（转下页）

尽管此处不能详述，但某些尝试性的提示将在下面展开。

关于资本和文化资本的注释：资本——简明而又普遍的定义——是：任何被用于实现可销售的效用，并因此为其占有者提供收入的生产对象，或是因其对经济生产力的贡献而被定义为合法的收入要求；这些收入要求一般通过扣留或威胁扣留资本对象而得以加强。因此，尽管资本（任何种类的）并不一定增加生产力，它仍在文化上被明确断定对生产力有贡献，并使资本加强其收入要求的典型方式成为可能：即通过减少他人对资本对象的接近或通过威胁这样做而得以实现。

正如教育不一定必然提高生产力一样，人们也不能认为任何其他资本形式一定能提高生产力，^① 尽管像教育一样，它也许会做到这一点。一种非神秘化的人的资本的理论（或教育作为资本的理论）必定成为对资本的一种更一般的评判的一部分。这一评判承认资本首要关心的是其收入，而不是其生产力，是其拥有的特权，而不是其对社会的贡献。这正是索尔斯坦·凡勃伦（Thorstein Veblen）在区分“商业”和“工

（接上页注①）凝聚力是有地位的群体为它们自己（通过组织内部的斗争）获得特权的重要来源，而现在有地位的群体正通过学校日渐获取构造凝聚力的文化。以激进的相对的观点来看，所有有地位的群体都同样自私，没有人认为其中的一个在集体利益上比别的群体贡献得更多；主张这样做会被看成一种促进群体间为争夺特权而斗争的意识形态。总而言之，科林斯的理论中没有“普遍阶级”。以恶魔式的（demonic）涂尔干主义来看，所有有地位的群体都是同样邪恶的。这也回应了韦伯的悲观主义，他预想到了一个只能由战争来解决的冲突形势。科林斯的理论中还有一些使人耳目一新的现实主义成分，避免了像马克思主义者那样将旧的无产阶级当作“普遍阶级”，对它加以神秘化的情况。如同我在这篇文章的引言中所表明的，我不同意科林斯的一般冲突性理论中的虚无主义观点，而赞同以下的观点，即新阶级尽管在道德上含混，在历史上也很短暂，但仍旧是“普遍阶级”。在《知识分子的未来和新阶级的兴起》一书的论题 14.1 中，我阐述了这么做的原因。最近，有关教育合法化的有价值的讨论扩展了科林斯的观点，这方面的论述可以参阅 *American Journal of Sociology*（1997 年 7 月）中约翰·迈耶（John W. Meyer）的文章“The Effect of Education as an Institution”。对我的“人的资本”这一观点的影响，基本上来自 Irving Fisher 的著作 *The Nature of Capital and Income*（New York, 1927）。

① 就像我在这儿论述的，科林斯对教育的批判，仍然既可以是对那个有限的制度部门的批判（正如它现在的趋势），也能发展成在总体上对具有不同形式的资本的批判。

业”时想表达的主要内容。他指出，这两者的不同利益可能会导致冲突。资本（也即任何形式的资本），如果可能，甚至在不增加生产力的情况下也将会增加自身的收入。资本对生产力的贡献最初是在它自身的收入**必定**与生产力的提高相联系之时才产生的。

任何形式的资本，无论是传统资本还是人的资本，其基本战略是把它的收入从经营中分离出来，以求即使在经营失败之时，它仍将继续获得收入。当然，第二个基本战略是掩盖这种失败。因此，资本寻求“某种不是因为任何东西而存在的东西”——正如凡勃伦所表述的那样。资本的收入与经营之间的联系，在历史上是通过竞争而形成的。这种竞争**迫使**资本增加生产力以防被其他这么做的人击败。但是，竞争当然可能被垄断、卡特尔和其他的资本所有者的手段限制，因而切断了收入与生产力的联系。通过专业组织和其他类型的组织，人的资本的所有者手中出现了对竞争的相同控制，结果导致了他们的收入与生产力之间的分离。另一个允许收入与经营之间存在差异的基本策略是，为经营集团寻找完全的权威来评判它的经营，从而允许它隐瞒失败及其经营和收入之间的任何最终差距。

任何形式的资本之所以可能被使用，是因为它促进了对收入的要求，或者这种使用能够建立起对经济过程的控制。对常规资本愈来愈多的使用并不总是与生产力的提高有必然联系，而可能是因为它减少了对卷入经济过程的其他集团的依赖，并把后者及其盈余置于那些资本拥有者的**控制**之下，由此而得以利用。资本不仅可以**提高**产量，还可以允许生产力被**控制**。^①

因此，资本是一种生产对象，它的公开目标是提高经济生产力，但是，它的潜在作用却是增加收入和提高资本拥有者的社会控制力。从这一角度看，教育同工厂的厂房或机器一样，都是资本，这是显而易见的

① 可以将技术用作加强管理控制的方式而不仅仅用它来提高生产力，这方面的讨论可参阅我的著作 *Wildcat Strike* (Yellow Springs, 1954)，特别是第 86 页。

事实。

让我们进一步丰富上面阐述的资本的一般概念：

1. 资本是一种**生产对象**，它不能是“自然的”原材料，甚至不是一种天生的才能，而是一种**人类劳动和文化的产物**。

2. 资本也是一种产品。利用它不是因为它能提供令人满意的消费，而是因为它能生产**其他的**效用和财富。资本的目标不是消费，而是作为工具的控制。因此，它是“生产商品的**商品**”。

3. 如果不知道那些使用者的目的和**意图**，我们就无法确定某物是一件“消费品”还是“资本”。只有人们带着生产某种有经济价值的东西的**意图**去使用的东西才是资本；没有什么东西天生就是资本。相应地，任何被用于增加效用或财富——不论是机器还是技能——的生产对象，都可能是资本——如果它符合下面概括的附加条款的话。

4. 任何成为可实施的私有收入要求的基础的东西（这种收入因其对有经济价值的产品或财富的贡献而具有合法性）都是资本。因此，资本不同于欺诈、武力、暴力或者统治，这些手段被用来勒索财富，如赎金、战利品、赃物或贡金。资本既不是偷窃也不是勒索，它承认**互惠原则**，宣称自己因其所作的贡献而**具有获取权**。

5. 由资本带来的对私有收入可实施的要求，典型地是通过资本对象自身**固有的**因素而得到认可的。那种威胁要扣留资本，或事实上已扣留了资本的行为，将足以以典型的方式加强对收入的要求，因为资本对经济效用的生产是（或被定义成）“必不可少的”。因此，资本应以经济子系统与政治—军事子系统及其不同的制裁体系之间的结构分化为前提，后者仅仅被资本作为最后的手段，或者在使用了资本对象却无法实现既定收益时才加以使用。

6. 资本之所以能取得收入不是因为它必然增加生产力或财富，而仅仅是因为它对收入的要求在社会上是可实施的，在文化上是得到承认的。新阶级所受的教育是其资本的一部分。它不是因其必然能提高生产力而成为资本，而仅仅是因为它提供了收入，这是由于这些收入是可实

现的，并且它们具有内在的合法性，这种合法性依赖于它持续的可用性或者依赖于对它们的服务与活动的抑制。

尽管任何种类的资本都无须增加生产力，尽管资本对收入的权力可能是强制性的，甚至在它没有增加生产力之处也是如此，但在收入是通过威胁或利用力量、暴力而榨取的地方，这种情况有成为一种“统治”形式的趋势。由于生产力没有得到提高，任何人在收入上的发送都是通过“一方得益，一方受损”的游戏来实现的。在这个游戏中，一个集团的所失正是另一集团的所得，反之亦然。然而，在生产力得以提高的地方，任何一方的收入都有可能得到维持甚至增长，同时不使他人受损。因此，在资本导致生产力提高的地方，威胁扣留或撤走资本将更容易满足强迫实施其对收入要求的需要。并且，收入在此将受到内在强制因素的保护。

为榨取收入而使用政治和军事制裁的可能性限制了资本的发展，因为每一种制裁都可能成为另一种制裁的替代物。与此相应，经济过程中存在的对政治和军事制裁的禁止，有利于发展和利用本质上对收入具有可实施要求的资本。“私人企业”的消除威胁着资本的有效利用和发展，尤其是传统的资产阶级资本。同时，传统资产阶级资本的消除使得经济过程逐步依赖于新阶级的各种文化资本和专业技能，新阶级成为资本发展和在本质上对收入具有可实施要求的主要社会栖息地。

随着新阶级加强其收入要求的能力的增长，它必须或是被统治阶级吸收，或是服从于一种正在发展的官僚主义的约束控制。在本质上可实施的新阶级对收入的要求成为对军事和政治权威（即国家机器）要求的主要限制。同时，新阶级一旦加入到旧的有产的中产阶级（the old propertied middle class）之中，它就继承了对国家的批判。然而它们如今采取了一种隐蔽的方式对国家进行批判，宣称非人化的技术具有支配权和自主权。

新的意识形态认为生产力主要依赖于科学和技术，认为社会的问题可以在技术的基础上，用通过教育获得的技能加以解决。由于这种意识

形态使公共领域非政治化 (depoliticized), 并且部分地因为它这样做了, 它就不能仅仅被理解为**现状合法化**, 这是由于自主技术过程 (autonomous technological process) 的意识形态使新阶级以外的所有其他社会阶级失去合法性。使用作为合法化的意识形态的科技为新阶级服务, 赞扬它发挥的作用、拥有的技能、持有的文凭, 并因此加强了新阶级在**现状中** (它在此发现了自己) 对收入的要求。新阶级提出技术是一种非人化的、自主的社会资源, 它隐瞒了自己和自己在这一过程中扮演的角色, 也隐瞒了它谋求一种对自身有利的对收入重新讨价还价的方式。

看起来, 文化作为资本的理论 (the theory of culture as capital) 正是开始于公认的社会学之父奥古斯特·孔德 (Auguste Comte) 本人。他是伟大的空想社会主义者亨利·圣西门 (Henri Saint-Simon) 的秘书和“忘恩负义”的门徒。在他的《社会政体体制》^① 的第二章中, 孔德评述了在劳动中, 在人类产出高于消费——即一种盈余的状况——的情况下, 以及在其中一些使得资本代代积累, 并随时空而转移的耐用性中的资本的起源。这正是继承了人类学的“文化”的概念。孔德处于政治经济学和社会学的最初的交界处。在这里, 文化与资本彼此交融, 相互更替。在这里人们可以说, 或是资本或是文化是“社会发展的基石”。正在出现的“文化”与“资本”的概念是暹罗孪生子 (Siamese Twins), 脊背相连; 文化是资本的普遍化, 而资本是私有化的文化。

实际上, 这是文化向**资产**的转变, 资产的收入可以被**私人**占有或遗留下来, 这种资产被古典政治经济学家称为“资本”。资本是对文化的私人占有, 是把文化共有圈作私有。

如果文化的任何部分要成为“资本”, 它所生产的商品必须被私人占有, 而这种私人占有被习俗和国家所保护。当文化被“资本化” (capi-

① 参阅 Gertrude Lenzer 主编的 *Auguste Comte and Positivism, The Essential Writings* (New York, 1975), 第 339 页; 以及 Ronald Fletcher 的著作 *Crisis of Industrial Civilization* (London, 1974), 特别是附录第 246 页。

talized) 时，它就变成了资本。这意味着那些拥有文化或拥有文化的某些形式的人把收入留了起来，同时拒绝给那些缺乏文化的人以这样的收入。因此，资本是固有的一种优势：那些拥有它的人得到的是那些缺少它的人得不到的满足。对那些通过工资、版税、专利权、版权或资格证书而在文化上拥有技能的人，他们获取特殊收入的规定，是技能的资本化。

资格证书 (Credentialling) 是由某人或某个集团作为主管当局而颁发的证书。这一证书证明了某人拥有某种文化技能。对那些正式获得证书的人来说，优先获得某些官职、生活条件或工作——就像把收入留起来——的权利，如同在任何官僚机构、知识精英阶层或公务员体制中一样，是这些文化技能的资本化。文化通过教育和社会化传播。在一般情况下，人们知道，那些受过更正规教育的人一生中所赚的钱超过那些受教育较少的人，尽管看起来受教育程度的增加似乎并不能使附加收入的数额增加。^① 这种增加的收入反映出增加的教育资本价值；即增加的收入暗示着为之付出的文化已经以一种与学习这种文化所需的教育的数量成比例的价值而被资本化了。

请思考：一个人凭借一定的资本创办了一个企业，在经营多年后决定把它卖掉，它应卖多少钱呢？它的售价是其预期收入的函数，而不是原始的资本投资数，售价是资本化的收入，因此，收入有了一种资本的等值物；资本是未来收入的折扣价值，而且，不同收入意味着不同的资本化。

任何东西的资本价值是它所预期产出的收入折扣之后的价值，是其收入被折换成现金之后的数额。由于收入的经济价值作为一种打折的资本数额是可以表示的，因此，收入与资本之间存在着一种互换性。

既然资本价值部分取决于它所产生的收入的多少，那么任何增加这

① 参阅舒尔茨的文章 “Investment in Human Capital”，对舒尔茨教育投资回报率计算的批判性评价，可参阅 Fritz Machlup 的著作 *The Production and Distribution of Knowledge*，第 114 页。

些收入的东西——包括文化——也增加了它的资本价值，反之亦然。文化产生收入的多少，以及由此产生的资本的价值是供与求的函数，也是其预期寿命与损耗的函数。因此，文化资产阶级的利益，使它有意于控制文化产品的供应和范围，反对任何限制它对其文化控制的集团，并且消除它在法律和道德上对文化可以取得的用途的限制。在“专业主义”的面具之下，存在着文化的政治经济学。

作为正在兴起的资产阶级意识形态的古典政治经济学，倾向于以一种有限的方式来把资本界定为资产阶级占有的那种资本。当然，资产阶级控制的那种形式的资本，实际上是“主要的”部分——这是“资本”最初的含义。马克思主义接受了政治经济学关于货币资产与劳动的两分法，并倾向于在简单体力劳动的范畴内来考虑劳动，把文化的作用主要归因于企业家和经理。但是“劳动”不只是消耗的能量，而是符合某文化的要求或符合标准（一种规范）而消耗的能量。因而劳动无须直接涉及人，它所要求的全部是由一种监视它与规范的一致性的反馈系统来控制的能量消耗。正如任何能量输出一样，只有在与文化规范一致时，劳动才能创造价值。由于可得到的能量与它所属的形式是文化的一个函数，劳动的价值就成为文化投资的一个函数。

古典政治经济学与激进的政治经济学两者都是基于平均而言具有低水平技能的劳动力的历史经验。由于是从这种有限的历史经验中得出的过于笼统的概括，他们可能会默认文化资本似乎不存在。但是自那时起，文化资本的巨大增长要求创立一种新的资本的一般理论，一种文化政治经济学，以及一种把新阶级看做具有文化优先权的理论。在这些理论中，财富资本的私人占有仅仅被看做“资本主义”的一个特例。在教育上的投资不仅仅是一种消费品，还有某些东西被遗留下来，并随后产生源源不绝的收入。这就是**文化资本**（cultural capital）——这是新阶级的经济基础。

对文化资本的占有使新阶级与工人阶级既联合又分离。新阶级对文化资本的占有不是独一无二的，因为所有阶级在某种程度上都占有文化

资本。既然所有阶级都具有某些文化资本，那么，新阶级如何区别于其他阶级呢？不同之处在于：第一，在数量上^①——它占有相当多的文化资本份额，并且其收入相对较大的一部分由此产生。第二，在质量上——在某种程度上它的文化是特殊的文化。在这两点结合的基础上，人文知识分子与技术知识分子组成的新阶级由这一事实得以区分：它也是一个言语共同体，他们使用一种特殊的语言变化，一种精心设计的语言变体。他们的语言变体是以一种特殊的话语文化倾向为特征的：这是一种审慎的、批判的话语文化〔简称批判的话语文化（CCD）〕。

（选自【美】古德纳《知识分子的未来和新阶级的兴起》，顾晓辉、蔡嵘译。）

① 通常人们认为马克思注重将劳动视为“简单”劳动，原因不仅在于分析上的便利，部分还在于资本主义条件下的劳动目的不是它自己所有的，所以，文化作为一种引导被投资在其他地方，如投资在经营管理中，在文化作为工具，如技术和知识时，马克思强调，资本主义管理体制通过扩大劳动分工和发展技术，对工人进行剥削。马克思认为工人没有确立工作目的，并且遗失了他们早先具有的工作技能，于是在他那儿便形成了一种默认为的劳动非文化。因此马克思说：“为我们的目的，只考虑平均劳动就够了，为他们的教育和发展投资的费用正在失去其重要性。”马克思又顺便补充道：“我必须利用这个机会宣布，由于生产不同质量的劳动力的成本不同，所以在不同行业中被雇用的劳动力的价值肯定也是不同的。”马克思从中得出了惊人的结论：“所以，为工资平等的呼吁只是建立在错误之上的、永远不会实现的荒谬的愿望……在工资制度的基础之上，为获取平等或几乎平等的分配而呼吁，和在奴隶制基础上为自由呼吁是完全相同的”〔参阅马克思的著作 *Value, Price and Profit* (New York, 1935)，第 39 页〕。

第十二讲 作为一个言语共同体的新阶级

[美] 古德纳

古德纳 (Alvin W. Gouldner, 1920—1980), 美国社会学家, 著有《正在到来的西方社会学危机》、《两种马克思主义》、《知识分子的未来和新阶级的兴起》等。

作为一个言语共同体的新阶级

[美] 古德纳

【编者按：在古德纳看来，这个由人文知识分子和技术知识分子组成的新阶级，其共同的纽带是“批判的话语文化”，这使得他们区别于劳动者、资本家及旧式官僚阶级。批判话语的特点强调对于观点的理性论证和论辩，从而实现自愿而非强制性的认同，此项活动与权力权威或社会地位无关。】

批判的话语文化^①是一套历史演变下来的规则，是一种话语的基本原则，(1) 它所关心的是对其主张的评判，但是，(2) 它的评判方式并不是通过诉求权威来进行的，并且 (3) 它更倾向于论者的自愿认可，这些论者只以所引证的论点为根据。批判的话语文化是以一种特殊的话语行为——评判——为中心的。它是一种话语文化，其中没有论者根据原

① 这部分得感谢巴塞尔·伯恩斯坦，这段论述的基础是对他的“详细阐释的和有限的语言学法则”的批判性借用，他曾多次修改过这个法则。这篇有争议的经典文章发表在 J. J. Gumperz 和 D. Hymes 主编的 *Directions in Sociolinguistics* (New York, 1972) 上。伯恩斯坦的文章“Social Class, Language, and Socialization”对这段论述作了最新修改，该文收录于 T. A. Sebeok 所编的 *Current Trends in Linguistics* (The Hague, 1974) 一书中。完整的目录和其他的细节可以参阅注释 4。

则永久拒绝讨论或为之制造难题的东西；事实上，他们甚至愿意就谈话本身的价值和谈话比沉默或行为更低级的可能性进行讨论。这种原则是新阶级共享的普遍意识形态的深层结构。这种人文知识分子与技术知识分子共享的意识形态因而是一种关于话语的意识形态。除了那些由专业化的职业所使用的不同技术语言（或社会方言）之外，在这些语言的基础上，人文知识分子与技术知识分子共同专注于一种批判的话语文化。它是现代“技术”语言的潜在而又可变动的深层结构。

批判的话语文化以此为特征：一种**相对而言更加情境无涉**、更加“独立于”语境或知识领域的言谈。因此，这种言语文化看重合法表达的意义，不看重默认的、受语境限制的意义。它的理想是：对任何人并且永远都是“一个词，一个意义”。

新阶级特有的言语变体也强调**特殊评判方式**的重要性，强调使用特别明确和清晰的规范语言，而不是言说语境的冗长套话或默认的特性。批判的言语文化要求证明主张的有效性，不用去参照讲话者的**社会地位或权威**。这里，好的言语是：能使自身的原则明确并倾向于与这些原则相一致，而不是强调语境的敏感性和易变性。因此，好的言语在此处具有**理论性**。^①

由于批判的话语文化是模式—原则取向的，它暗示着人们所说的可能不对，也可能是错误的。它承认“所说内容”也许是错误或不当的。因此，它对各种替代性的内容开放。批判的话语文化也相对更具**反思性**、自我检验能力和元交往的能力，即，它能够谈论有关谈话的内容；它能质疑自身的谈话，就其词汇与语法的特点进行修改，以及质疑其主张的有效性。因此，批判的话语文化要求相当严格的“表达的规训”（expressive discipline），而不讲“本能的拒斥”（instinctual renuncia-

① 可以参阅 H. P. Dreitzel 所编的 *Recent Sociology*, NO. 2 (London, 1970), 第 165 页上的 Peter McHugh 的文章“A Common-Sense Perception of Deviance”。关于作为“严肃”话题中的好的话语问题，可参阅 David Silverman 的 *Theory and Society* (1974 年，春季号) 中“Speaking Seriously”一文。

tion)。

最重要的是，批判的话语文化禁止依赖讲话者的个人、权威或社会地位去评判他的主张。结果，批判的话语文化使所有基于传统社会权威的言语非权威化，同时，它使自身——批判的话语文化精心设计的语言变体——权威化，成为所有“严肃”言语的标准。从此，讲话者个人与他们的社会地位在其言语中不一定是有形的。言语变成非个人化，讲话者隐藏在他们的言语背后。言语似乎是脱离现实、非情境化和以自身为根据的（这一点对人文知识分子来说尤其如此。然而，对技术知识分子来说则稍逊一筹，他们可能不诉诸批判的话语文化，除非当他们的范式失效的时候），新阶级变成一种无形的教育方面的行业主宰。

批判的话语文化是新阶级共享的普遍的意识形态，尽管有时候技术知识分子使它保持在潜在状态。再生产这种文化所需的技能与社会条件正好符合新阶级的共同利益。相应地，阻止或反对所有对其语言多样性的审查制度，并把这种多样性作为好的言语的标准，正是新阶级的共同利益所在。因此，新阶级既在批判的话语文化中具有共同的意识形态，又在其文化资本中具有共同的利益。

提问：新阶级实际上是由其话语的共同规则而“统一”起来的吗？知识分子不是永恒的反对者，永远处在任何阶级之外吗？技术知识分子（因为他们在“范式”内运作）不是必定保守的吗？让我们先讨论最后一个问题。

技术知识分子把他们的工作集中于在其技术专业中起支配作用的范式的详细发展之上。那种专业在哪里成熟，哪里就可能只有一种范式，但常常会有更多的范式存在。当几个范式都存在之时，技术知识分子就面临着这种选择：或是他们放弃彼此之间的争论，提出一种总体的“范式的不可通约性”，或是他们必须恢复构成其技术语言基础的潜在的、共同的批判的话语文化。因此，任何带有一种范式的问题，其解决都以求助于批判的话语文化为特征。人们必须讲明道理，他们不能依赖在社会上的地位或科学中的地位来评判技术的决定。

(在这方面,即使是追求“常规科学”,他们也与官僚有着实质上的不同。)并且,甚至在唯一范式中操作之时,一种对反常发现的积累也要求他们修正或放弃这一范式。他们只能靠再一次回复到批判的话语文化来做到这一点。

简言之,批判的话语文化是一种人文知识分子与技术知识分子之间的共同纽带,它也是不同技术知识分子之间的共同纽带。作为一种语言,批判的话语文化如同普通语言(例如法语或德语)一样,以大体相同的方式统一起来,法语和德语具有建立边界和统一的要素,这使得国内的人民之间易于彼此交往,但与不讲这些语言的人交往则比较困难。同样,批判的话语文化也要与那些使用它的人联成一体,同时与不使用它的人保持距离。

当然,这并不是说,在那些讲德语的人之间或使用批判的话语文化的人之间不存在重要的差异;它并不意味着那些讲德语,或使用批判的话语文化的人不会严重分化或在某些方面彼此敌对。尽管有分化,但仍然存在着一种由共用同一种语言而带来的特殊的团结一致性。

在谈到新阶级是一个“阶级”之时,一般会出现这样的问题:他们是或者可能是怎样的一致、凝聚或团结,在他们的利益、文化与政策上如何具有相似性,以及这些是否是或可能是反对旧的有产阶级的。新阶级的成员能够寻求一种反对旧的有产阶级的政治活动,正如后面论题十中讨论的有关革命的知识分子的问题,以及他们事实上是各种恐怖主义组织的领导成员所表明的那样,这些似乎从他们的历史来看已非常明显了。显然,当新阶级广泛地联合起来的时候——正如20世纪30年代的反法西斯运动以及后来的反对美国在越南的战争的行为——也有过重要的历史时刻。这些时刻曾经出现过,也是可能出现的。这些人文知识分子与技术知识分子间广泛的社会团结的实例,值得进行更深入的历史研究。新阶级的成员,无论是人文知识分子还是技术知识分子,也可能对彼此的社会互动感到更加自在。这恰恰是因为他们受过相似的教育,具有相似的文化与语言符号,因而有利于他们之中小集团、社会圈子、职

业联系和政治规划的发展。他们不但在彼此间拥有友好的、随意的或亲密的联系，而且也更可能在同样的邻里环境与生态环境的地区居住和度假，以及彼此间经常通婚。

因为新阶级的内部分化，人们否认新阶级无论何时都能以一种团结一致的政治方式行动，这使人想起曾经提出的关于妇女或黑人能否组成政治上有效身份群体的类似主张。从某些观点看，妇女不可能形成一致的政治运动，是因为她们中一些人穷困，而另一些人富裕；一些人是黑人，而另一些人是白人；一些人是异性恋者，而另一些人是同性恋者，等等。然而，妇女运动发展并持续了下去。实际上，据说工人阶级自身由于教育、性别、种族和年龄的差别，在内部也分成不同行业、产业与收入群体，并成为民族主义（nationalism）和沙文主义（chauvinism）的牺牲品。然而，这并没有阻碍强大的工人阶级政党、工会和运动的兴起。实际上，“资产阶级”自身具有所有内部区分的方式，并且正如马克思所说的，每一个资本家都在消灭许多其他的资本家。

大体上，阶级自身并不加入积极的政治斗争，政治斗争的积极参与者通常是组织、党派、协会、先锋队。阶级是隐藏地带，这些组织在其中动员、招募、征求支持，并以阶级的名义使它们的斗争合法化。像这样的阶级从不在反对其他阶级的斗争中联系起来。此外，没有什么理由假定新阶级——至少“在西方”——将以一种仿效（例如）俄国十月革命的方式“推翻”资方。在这里，新阶级的崛起将更接近于资产阶级的崛起，而不像以工人阶级的名义进行的革命。这就是说，它将有几百年的发展时间，将通过一场改革来巩固自己。并且，在用政治权威的所有伪装来掩盖他们的崛起之前，他们将完全有时间建立起有自己特色的生产方式。

关于爱德华·希尔斯（Edward Shils）：在识别新阶级的意识形态的特殊性质中，有两位理论家特别值得一提：一是巴塞尔·伯恩斯坦，我

们已经提过他对我们工作的重要性；^① 还有爱德华·希尔斯，他对知识分子的文化特征作了更加详尽的分析。^② 我也将讨论诺姆·乔姆斯基，因为在某些方面，他对现代知识分子的分析显然否认了希尔斯归咎于他们的“对手”（adversary）的特点。

希尔斯异常强调知识分子的“异化”倾向，这一结论是从他们的特殊文化中得出的。他把他们的文化看做是与众不同的——他称之为“外行”（laity）——因为它们不局限于当下的、直接的日常生活。知识分子比“外行”更关心比较遥远的事，关心最终的价值，倾向于超越对具体事物的直接、切身的经验，并生活在一个“更广阔的宇宙”中。他们还更加具有规则、价值和模式的倾向，或比其他人更具理论性（其他的人则更具个人取向），对情境（situation）更敏感，对背景的差异更易起反应。

对希尔斯而言，知识分子还更加愿意献身于对替代物的培养，献身于可能性而不仅仅是现实：献身于**可能是什么**而不仅仅是**是什么**。希尔斯说，借助系统化、主题化、阐释、合理化和形式化，通过对传统的“详尽阐述”，选择的可能性是预想得到的。

希尔斯从知识分子对文化的特殊倾向性，得出他们异化的潜在可能性，正如我是部分地从他们批判的话语文化里得出这种结论一样：

详尽阐述和进一步发展在一个文化价值“系统”中固有的潜

① 伯恩斯坦和希尔斯对知识分子文化的研究有重要的趋同之处。但这种趋同很难发现，因为希尔斯很显然是在探讨知识分子文化，而伯恩斯坦的“详尽阐释的法则”（elaborated code）则是处于并不特别关注知识分子的社会语言学框架内；只有当人们得出结论，即它不是任意分布在社会阶层中，而是知识分子的特殊的意识形态时，才会被认为和希尔斯有相同之处。伯恩斯坦的理论基本上是希尔斯进行的更加常规的文化分析的语言学翻版。他们都将“古典主义”当作出发点。这在希尔斯对待浪漫主义的崇高的歌德式的态度上表现得很明显；对伯恩斯坦详尽阐释的语言变体的古典立场的阐述，可参阅我的著作 *Dialectic of Ideology and Technology*，第 60~62 页。

② 特别参阅爱德华·希尔斯的著作 *The Intellectuals and Powers and Other Essays*（Chicago, 1972）。

在可能性的这一过程，也引发了“抛弃”继承下来的一套价值的可能性……在所有的社会中，甚至在那些知识分子以其保守主义而出名的社会中，发挥创造力的各种途径，以及不可避免地朝向怀疑主义(negativism)的倾向，迫使人们部分地抛弃流行的文化价值体系。^①

希尔斯关于知识分子异化倾向的讨论显然使知识分子对其“启蒙”的批判（而不仅仅是一种欣赏）成为必需。这种批判有一个特别的焦点：它主要把自己限于知识分子对社会团结的分裂，对**传统**的分裂，以及对**合法的权力当局**的反对的范围内。希尔斯没有考虑的是，知识分子的消极性怎样体现了一系列经过伪装的主张，这些主张提出他们自己是新精英的代表。希尔斯没有把这一点看成是两种精英的一场竞争，而仅仅将其看成知识分子的虚无主义(nihilistic negativism)，最后以无政府主义和推翻一切等级制度而告终。因此，希尔斯忽视了这种可能性：知识分子的“否定性”(negativity)仅仅是新阶级取代旧阶级、新的传统和等级制度取代旧的传统和等级制度的第一步。

希尔斯对知识分子的批判是从旧阶级的立场出发的，甚至是从比旧阶级更古老的阶层(strata)的立场出发的。他以“神圣”和“传统”的名义来讲话。当他说“怀疑世俗和基督教会权威的传统，以及实际上诸如此类的传统，已经成为知识分子的次要传统”时，他没有把知识分子看做新阶级，而是将其看做不得志的牧师，看做要保持其地位的**新王子**们的家庭教师。

希尔斯对知识分子文化构成的分析很有用，至少对**西方**的知识分子而言确是如此。他认为，这种构成包括四种因素：科学主义(scientism)、浪漫主义(romanticism)、革命主义(revolutionism)和民粹主义(populism)，每一种因素都有其特殊的异化潜质。**民粹主义**相信普通

^① *The Intellectuals and Powers and Other Essays*, 第7页。

人与他们的淳朴和智慧的价值，它可能会使知识分子倾向于称赞这些普通人，因为他们比自己的社会精英中较虚伪的以及受外来影响的人更真诚、更聪明。希尔斯认为，**革命**的传统吸收了千禧说（millenarianism）的古老传统，这一古老传统认为俗世是如此深深地背离了神圣的价值，如此腐败与邪恶，如此地不服从于部分地改革，因而急需进行一种即将到来的激变。**浪漫主义**反叛被视为外在的、强加的和异己的规则与传统，因为它们抑制了自发性、冲动和创造力。**科学主义**则坚持认为外在传统或内在冲动都不应该被允许去支配评判，评判必须依赖经过批评反思而筛选出的经验。因而，所有这些构成（西方）知识分子**文化**成分的特殊传统激起了他们对现存传统与权威的反抗。^①

然而，还有一种被希尔斯关注的这几个具体的传统共享的更深层的结构，并成为它们的基础。这可以被称作“唯意志论”（voluntarism），或者更好的说法是“自身的根据性”。这一点包含并且所指的是内在的而不是外在的，是选择的而不是强加的，是本土的而不是外来的，是天然的而不是人工的。它所指的是那种能够自我运动和自我定向的结构，而不是外界驱使所为的结构。知识分子的文化与意识形态的最深层结构在于他们对自身自主性的自豪感，他们把这种自主性理解为基于自身的反思及借助这种反思来决定其行动方针的能力。因此，任何要求服从的权威或任何要求不加反思与抉择就遵循的传统，都被认为是一种对自我的专横侵犯。

自主性或自身的根据性，成为现代知识分子理性概念的中心理想之一。它认为：争论必须有自己的独立思考，必须是自足的，人们必须“考虑讲话本身而不是讲话者”，它必须包含一切必要的东西，对所提供的设想和所提出的结论进行充分的论证。这成为现代理性法则的一条基本规则，这一点在具有综合性的公理和定理体系的几何学证明中得到了最充分的展示，并且，它是海德格尔所谓的“数学式筹划”的基石。

^① *The Intellectuals and Powers and Other Essays*, 第18页。

话语的基本意识形态，正如人文知识分子和技术知识分子的意识形态一样，提出了一个自主性范围的前提。在这一范围中，话语和行为是以规则为准绳而不是由某种偶然性的外在力量所支配的；结论是根据某些规则被反思性地**选择**与构思的，而不是由势力、传统、冲动或强制的科学“定律”强加而成的。

然而，对“自主性”的强调，不应被简单地理解为一种知识分子的重要的精神价值，或者理解为人们渴望的东西，因为如果没有它，知识分子就不能正确地工作。自主性不仅是一种工作的必需品或一种道德的渴望，也是新阶级作为一种与众不同的集团社会利益的表达。强调自主性是一个仍依附于其他团体的阶层的意识形态，这一阶层正努力消除其他团体的限制——一部分是有意的，部分是无意的。对自主性的寻求表达了一种**政治冲动**，这种冲动朝向那种由于行业的原因，使（至少）有技能的“职业”工人寻求控制“其工作时间、条件和内容”的特有的自我管理。^①

更普遍地说，希尔斯关于现代知识分子若干文化来源的观点，在认为它们是一种**构成物**（formation）方面是片面的。由于着重将这些来源视作形成现代知识分子的要素，他忽视了其他的方面，即，它们也是由知识分子在其自身地位集团利益的压力下创造的；它们是知识分子意识形态的各个方面，并且是新阶级出现的征兆。

例如，考虑一下希尔斯对“科学主义”的重要性的系统阐释。科学主义是一种推断，它是从考察知识分子曾一度卷入的更具历史特殊性的具体社会运动中得出的关于知识分子文化的推断。例如，科学主义充其量是从19世纪初的实证主义（positivism）的意义上作出的一种推断。然而，后者肯定不只是一种“评判应该经由理性筛选的经验来决定”的坚定主张；事实上，这甚至可能是精明的商人的观点。更确切地说，当实证主义出现在亨利·圣西门和圣西门主义者的著作中时，它牵涉到视现

① 参阅弗赖德森的文章“The Future of Professionalisation”。

代世界为名副其实的、建立在科学与技术基础上的一种观点，而科学技术被他们看做人类的普遍利益。科学、技术之所以被视为决定性的，是因为它能够克服古代的匮乏并通过提高生产力把工人阶级与社会联结在一起。他们预测，科学也将会使新社会结为一体，这是因为它将提供某些（即“实证的”）“何为真实”的知识，并由此为共同信仰与社会的团结提供一个基础。新的工业与实证主义的社会将依靠新的科技从匮乏中得到拯救，实现一体化并获得合法性，与此相应，新的科学家/技术专家也将成为这个社会的“牧师”。

因此，权威将不再依靠继承的官位或依靠武力与暴力，**甚至依靠财富**，而是依靠技术和科学。事实上，实证主义是正在崛起的新阶级的早产儿，它把新阶级描绘成现代社会中合法性与生产力的根本来源。然而，新的有产阶级仅仅是刚开始为自己争得一块地盘，并且与旧政体“复辟”的负隅顽抗进行着斗争。他们很难准备去接受由当时较破落的小派别所提出的这个傲慢的观念。因此，任何严肃的新阶级的历史都必须把历史上特殊的实证主义（而不是含糊的“科学主义”）看做新阶级及其正在出现的自我意识早期演化的一个决定性的时刻。

希尔斯把浪费主义作为对压迫与外来统治的反抗的观点，如果简化一下，则基本上是正确的。有人会补充说，浪漫主义也体现了一种对新的、只看重赚钱的有钱人的“市侩主义”的蔑视，而正是那些有钱的市侩现在拥有审查的权力。^①如果实证主义者认为，正在出现的有产阶级没有新的科技基础就不能被合法化，那么浪漫主义者则坚持认为他们的合法化需要更多对文化与艺术的支持。因此，在某种程度上，实证主义者与浪漫主义者对新有产阶级的评价是一致的：在讥笑他们的缺陷的同时为战胜他们提供帮助。同时，浪漫主义的出现也暗示了对新科技——及其工作人员——的一种批评。浪漫主义者在他们的“唯物主义”与有

① 有关审查制度在知识分子政治形成中的重要性，可参阅我的著作 *The Dialectic of Ideology and Technology*，第 102 页和第 125 ~ 126 页。

产阶级的市侩主义之间看到了某种共同点。

新的实证主义的工程师、科学家和医生在新的工作秩序中拥有一种未来。他们最初在 19 世纪早期看到了这种工业秩序的出现。因此，他们对它的批评是模棱两可的。不过，尽管他们新的工业社会中拥有一种未来，它仅仅处于一种他们所期待的从属的地位。正因如此，并因为担心可以继承的私有工业资产可能落入无能之辈的手中，浪费了社会资源，实证主义者开始批评有产阶级或资产阶级。也正是出于这种动机，圣西门主义的“空想社会主义”才开始出现。然而，作为艺术家、音乐家、诗人、小说家的浪漫主义者，甚至更少有理由与正在出现的资产阶级妥协，因为他们在新的科学秩序中几乎没有看到未来的前景；他们受到市场力量的支配，如果把他们从私人赞助者的个人控制中解放出来，市场力量将会使他们的生活不稳定。因此，浪漫主义开始“隐退”到正在兴起的波希米亚式的生活中，运用狙击游击战术反对兴起的新秩序，并且开始建立一种“反文化”（counter-culture）。

正如希尔斯所指出的，马克思主义被含糊地理解为一种古老的千禧说的遗物。千禧说更有可能吸引那些没有特权和受苦受难的人，而不是那些占优势的、有特权的人——新阶级的先驱，他们创造了马克思主义，也高度世俗化了——的子女们。马克思主义更多是被理解为浪漫主义与实证主义的结合，并且，**其中异化的新阶级中的一部分人正在无产阶级中寻求群众基础**。它的要旨是，只有通过它所提供的对社会的科学理解，而不是通过一种纯粹的意志行为，世界才可能被有效地改变。和浪漫主义一样，马克思主义的“劳动价值理论”（labor theory of value）把创造力作为中心主题。然而，马克思主义把无产阶级视为社会中基本的创造力量，并确确实实把它看做经济价值和剩余价值的唯一来源。马克思主义不是把创造力看做少数精英的非凡魅力的天赋，而是把它看做被剥夺的大众所独有的东西。

马克思主义同新阶级的联系来自它对实证主义与浪漫主义的继承，

更多地来自它的社会主义倾向。其中，剥夺私有财产将不只消除生产力上的不合理的限制，而且也将消除资本主义条件下施加在新阶级的抱负上的结构的限制。资本主义被推翻时，将不再有新阶级所屈从的资产阶级的存在。马克思认为自己的工作超越了圣西门与傅立叶的“空想社会主义”；但是，在新阶级大量出现之前已进行的实践表明：他是第一个科学社会主义者。

关于帕森斯和哈贝马斯：此处涉及的不是新阶级意识形态的历史，我们在这里的评论仅仅是对这一历史的注解和提议。当然，这一历史的中心将是“专业主义”的意识形态，这一点或许在现代社会学家中特别突出。的确，最好是将塔尔科特·帕森斯的诸多作品理解为一种新阶级的复杂的意识形态，它借助并通过讨人欢心的**专业主义**的观念表达自身。事实上，帕森斯对现代社会的定义是以专业主义而不是以资本主义的性质为特征的。由此，帕森斯把重点放在了商业与职业的共同特征，而不是两者的凡勃伦主义的分歧之上，例如，双方大概对效率有一种共同的承诺，双方都承认能力与权威的有限领域，双方也都具有普遍性，都受到一般性与非个人的规则的支配。^① 因此，帕森斯的专业主义的观点大体上是把商业同化到职业中，并隐藏起商业对利润的压倒一切的追求。通过把商业同化到职业的集体中心主义中，帕森斯借助即将到来的道德复兴，为旧的商业阶级提供了新的合法性。

帕森斯的职业观念，牵涉到从实证主义的一个转移，强调了它们一心一意的道德特征，而不是强调它们在科学与系统知识中的基础。他的职业观点掩盖了它们作为一个依法具有某些利益的地位集团，其自身所具有的自我寻求的特点，因而在意识形态上把旧阶级与新阶级都浪漫化了。帕森斯在追求其一贯的消除社会生活中矛盾的努力的同时，也忽视了新旧阶级间的冲突，忽视了新阶级的专业主义意识形态

^① 对这个问题的进一步论述，可参阅我的著作 *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York, 1970)，特别是第151页。

默许的**颠覆**旧阶级合法性的方式。这一颠覆是新阶级通过把自身建立在一种道德集体倾向性以及科学知识与技术的基础之上，抛弃旧阶级追求利润的利己主义而实现的。帕森斯的基本构图为：美国的新国家精英将由一个**改进的**、职业化的商业阶级组成，它与新阶级的专业人员结盟并融合。在帕森斯看来，美国新阶级的崛起将因此通过新阶级对旧阶级的道德提升发生在一个商业社会的框架内。帕森斯的社会学仍被束缚于对旧阶级的尊重和谨慎之上，认为旧阶级的主要目标是社会生产力而不是自身的收入。与此同时，这种社会学的特征是一种冲动，这种冲动要通过把垮掉的旧阶级整合进新阶级并使之专业化的方式来恢复其合法性。

一方面利用新阶级来做支柱支撑垮掉的旧阶级，另一方面使旧阶级在新阶级的指导下服从于彻底的转化，帕森斯在这两者间摇摆不定。他寻求这一点与旧阶级主张的一种调和。因此，帕森斯的理论是一种**不稳定的**新阶级的社会学。它仍然向后看，仍旧深信旧阶级有着某种未来，并且错误地想象旧阶级的弱点主要是合法性的弱点。帕森斯利用新阶级来解决旧阶级的“合法性危机”。

从实证主义到帕森斯主义，社会学（作为一门学科）已经特别地向着新阶级的主张和观点开放了。（正如我在《正在到来的西方社会学危机》一书中清楚地说明的那样）在其实证主义的初始阶段，社会学不是“有产的中产阶级的智力创造”，倒是那些失去地位的贵族与“最初在法律文本中被剥夺了公民权的‘新生技术知识分子’”^①的智力创造。尽管帕森斯自己的社会学最初出现于一种前福利“国家”的条件下，在这种国家形式成熟后，他自己和其他理论上的社会学家们则愈来愈多地提出了新的阶级主张。例如，与理论经济学相比，社会学明显地采取了新阶级的立场。

① 参阅 *The Coming Crisis of Western Sociology*, 第106、153、320页。

在强调复兴的道德^① 作为“批评”与实际论述的基础的重要性时，于尔根·哈贝马斯的批判理论与塔尔科特·帕森斯社会学的深层结构惊人地一致。然而，与帕森斯不同的是，哈贝马斯对旧的有产阶级没有伤感的眷恋，但他强调社会支配的危险将不仅仅通过生产方式的“社会化”来消除。哈贝马斯批判性地注意到新阶级的精英癖好，他把这看成对公众决策权利的暗中破坏。

哈贝马斯最基本地提出了新阶级的内部纷争，这是一个较老的人文主义精英反对一个较新的技术官僚精英的纷争，并且它特别集中于技术知识分子强调工具效率所产生的失范的生产（anomie-producing）和去道德化（de-moralizing）的效果。他寻求一种新的体制构架——那种“理想的言语情境”——在此框架中，不仅可以选择技术手段，还可以复兴道德，以及选择应用技术的正确的目标。因此，哈贝马斯的目标是通过建立一种社会体制在制度上必需的要素（这些要素能使技术专家服从于理性道德与实践理性的要求，但也必须使他们服从于这一道德与理性的监护人），来控制技术精英并促使公众对有效决策的参与。哈贝马斯的批判理论是从较老的人文精英的立场对技术知识分子与“科学”社会主义官僚政治所作的批判。依照他的观点，旧阶级被默认为历史的遗弃物；未来被看成分为政治与技术两个层面，这两者都具有很强的非理性与精英主义的因素，需要服从于有效的公共控制与公众目标的设置。

依照这种观点，批判理论家成为新的社会行为道德基础的监护人，

① 哈贝马斯强调，专家治国论的意识和工具理性产生了对伦理的制约，这就破坏了实践理性及公共政治的要求。参阅哈贝马斯的著作 *Toward a Rational Society* (Boston, 1970)，第112~113页。很显然，在强调“合法性危机” (Boston, 1975) 时，哈贝马斯将韦伯主义和涂尔干主义的问题当作自己研究的中心。他最根本的目的是要通过建立并评判一种道德标准的体系，来为“批判”（实证主义社会科学的替换物）设定基础。马克思和老一代的批评理论家都没有做到这一点。哈贝马斯在其文章“Logic of Legitimation Problems”中批判了马克斯·韦伯的价值无涉学说，他还进行了对社会文化演变的研究及理想语境特征演绎的研究，这些主要也是受这个目的的激发，这样他就和帕森斯以道德为中心的社会学有了趋同。

他使更多的平民大众在公众生活的实际过程中起到更有效的作用，并使技术与政治精英的非理性与局限性服从于一种超越的批判。哈贝马斯的“非政治主义”（apoliticism）提出了这样的假设：意识上的转变可以不通过政治革命而通过文化改革来实现。因此，这样一种批判理论是新阶级关于道德部分的意识形态，它坚持对自身文化的关注高于对纯技术和官僚机构的关注，因而，它是一种世俗教士的、进化的、费边式的意识形态，它的基本目标主要是治疗性的和道德复兴性的，而不是政治性的。

关于诺姆·乔姆斯基：如果说希尔斯的强调事实上过分强调了知识分子的异化倾向，那么，诺姆·乔姆斯基则否认他们真正反对现政权。相反，他过分强调他们对权力的屈从性。然而，两人都加入了对新阶级的谴责行列，尽管出于相反的理由。

乔姆斯基是一位具有巨大的道德权威（这点得到了充分的证明）和丰富的道德力量（这种力量偶尔会用错地方）的学者。在他的赫伊津赫（Huizinga）演讲中，他开篇伊始就赞赏地引用巴枯宁对新阶级统治的谴责——视之为贵族式的、专横的、傲慢的及精英主义的。^① 然而，人们不久就会质疑，既然乔姆斯基自己不相信新阶级有任何权力，为何他要在这种意义上来引证巴枯宁呢？乔姆斯基坚持认为，“与后工业的理论家们的错觉相反，权力并未转移到他们手中”^②。有意思的是，乔姆斯基并没有拒绝巴枯宁关于社会主义专家的统治“是所有专制暴政中最坏的”警告，事实上，他似乎发现这恰恰适用于苏联社会的特征。很明显，新阶级的统治在苏联社会中即将到来（并且是恶性的），但在后期资本主义社会中仅仅是空想。然而，如果新阶级在此这么不重要，为什么要花时间去谴责它，而不是对它不屑一顾呢？这里，乔姆斯基的立场并不清楚。

① 参阅乔姆斯基的文章“Intellectuals and the State”，第2页。

② 参阅“Intellectuals and the State”，第10页。

但是，他对新阶级经常性的无耻行为的详述是令人信服的：它为得到欢心、提升、奖励和注意而阿谀奉承；它渴望为工业与国家提供（付出）服务和论证；它乐意成为“权力的奴仆”[用劳伦·巴瑞兹（Loren Baritz）的贴切表述]；这些都是新阶级让人讨厌的特点。我不认为乔姆斯基所使用的修饰语是完全不公正的。

然而，从另外的角度看，也许这些特征正是正在上升的集团在获取权力之前所共有的。人们会奇怪，为何乔姆斯基认为新阶级应该确立一种新的历史的道德准则呢？在大多数社会中，大多数阶级在大部分的时代是为当权者服务的。为什么新阶级刚开始不应该成为“权力的奴仆”呢？例如，只要宫廷和君主存在，新阶级就不得不成为其奴仆。而今天的工人阶级在各地都是某种权力的奴仆。

乔姆斯基显然期待着来自新阶级的一种比其他阶级更高的道德准则——但是为什么呢？对他而言，这意味着新阶级的困境不在于它是精英而在于它不是**道德精英**。本质上说，他正试图使他们“正常化”，即，使他们成为一种**好的精英**。乔姆斯基对新阶级的批判默认地宣扬他们的行为（用朱利安·班达的话来说）是一种“牧师的背叛”^①，即，他默认新阶级为想当牧师而没有成功的人，而在这一点上，不禁使人想起爱德华·希尔斯。

最重要的是，乔姆斯基的立场是道德家的立场。例如，他提出查尔斯·卡杜辛的研究表明美国知识分子的“精英”坚持反对越南战争，他抱怨他们并不是出于**正当**的理由才这么做的。他认为，他们基于实用的立场反对越战，出于对战争可能不会打赢的恐惧，而不是出于高尚的道德准则。对乔姆斯基来说，事情的本质是“美国只不过没有合法的或道德的权利去以武力干涉越南的内政”^②。我完全赞成这一点。然而，从一

① 即有这样一种假设：应该以最神圣的价值，而不是仅适用于“普通”人的日常价值来判断群体。在某种意义上，由此产生的非理想化是在帕森斯的理念中将职业人员理想化的反面命题。

② 参阅乔姆斯基的文章“Intellectual and the State”，第20~21页。

种道德的观点看，难道没有人想补充说越南人反过来没有道德权利去干涉柬埔寨（或柬埔寨人干涉越南）吗？并且，从一种知识分子的观点来看，人们应该问怎样把越南知识分子精英的政策与其他美国精英进行比较，因为看起来可能知识分子精英出于道德原因比其他精英出于政治、军事、经济的原因更加反对战争。但这是知识分子精英的世俗的、比较的观点，而不是从永恒的立场出发的观点。

对乔姆斯基而言，即使是对制度最强烈的反对者实际上也为这种制度提供了隐秘的帮助，因为通过他们公开的反对，他们暗示了这种制度是民主的：“争论越激烈，宣传系统越能发挥作用……”^① 乔姆斯基的立场源自马尔库塞的现代社会之单面性的论题。这一论题认为，即使是对某种制度的反对也会使它得到活力。这种观点，除了时常被误解外，还孕育着政治悲观主义、社会静思说（social quietism）和对现状的默认。乔姆斯基总结道，美国宣传机构最有效的成就“是可以为有责任感的知识分子杜撰异议提供手段”^②。因而，不仅是新阶级通过反对这种制度去帮助、支持它，而且他们的反对仅仅是虚假和做作的“杜撰”。于是，这最终发展为制度的反对者不能改变而制度的朋友不想改变的东西。因此，理性的任何转变都是不可能的。

然而，地球仍在转动；战争在道德上遭到反对而且是有效的反对，遭到新阶级大众的反。乔姆斯基强调对杜撰的反对却掩盖了真正的反对。也许知识分子中的精英反战主要是出于实用主义的目的，但大多数的知识分子并不是那些精英的成员，他们时常深深感到对战争的道德上的义愤，这种义愤恰恰是乔姆斯基赞扬的。如果在乔姆斯基的描述中难以理解他们，这是因为他们同乔姆斯基想描述的新阶级的图画不一致，乔姆斯基想把新阶级描述为制度合法化的工程师，一心效力于国家和私人工业的权力。

① 参阅乔姆斯基的文章“Intellectual and the State”，第26页。

② 同上。

这就产生了一个困境。如何看待乔姆斯基赞赏地引用的那些人，如大卫·诺贝尔（David Noble）在《设计而成的美国？》中对工程师的批判或如克里斯托弗·拉什在《冷酷世界中的避难所》中对福利职业的批判呢？他们的反对是真实的还是“杜撰的”？进一步说，乔姆斯基本人的反对呢？他自己对制度的反对或对新阶级的反对是似是而非的还是适得其反的呢？如果不是，他是怎样逃脱了那种假定的新阶级共有的甘心受控的命运呢？表明他逃脱也就是默认他是超越了普通新阶级并实际上超越了人类普遍趋势的极少数精英的成员。因此，乔姆斯基的观点是精英主义的、自相矛盾的。他不能解释自己，也不能解释自己的有根据的反抗和效果。

我无意贬低乔姆斯基的特殊贡献，我要提出的是，他并不那么不同于新阶级的普通成员。他仅仅是在对新阶级较高的历史期望上走在他们的前列。事实上，他对居统治地位的制度提出批判的能力，正是部分地取决于他使用的对新阶级而言是**正常的**代码（批判的话语文化），并且，这种代码不仅成为对**现状**批判的能力的基础，也成为乔姆斯基所表明的反思式**自我批评**的能力的基础。

我的结论是：乔姆斯基过于道德化了。他把理性主义者描述的社会图画编织成一个天衣无缝的网，他所渴望的道德主义是他默认的精英主义的关键部分。乔姆斯基对新阶级的批判恰恰证明了他们自己熟知的自以为是的精英主义。他对制度的反抗也显示了新阶级反对制度的能力，这种反抗就像新阶级的从属性一样是其社会存在的一部分。新阶级是一个矛盾的阶级，但是乔姆斯基的理性主义模糊了这些矛盾。实际上，乔姆斯基不是新阶级的敌人，而是它的先锋。

作为新阶级意识形态的生态学与系统论，爱德华·希尔斯与其他人已经指出了新阶级意识形态史的轮廓：这一历史始于它的启蒙因素，持续到浪漫主义的倒退，到实证主义的科学主义，再到实证主义与浪漫主义在马克思主义中的融合，直至现代的技术意识——它是实证主义的直系后代。我也提到“专业主义”作为新阶级的中心**职业**意识形态的重要

性。两种分析阶级意识形态的更新的形式也正在出现：环境主义—生态学和一般系统论。

新的生态学的意识形态表明，新阶级更早的工具性意识形态正在让位于更强烈的关心行动目标的意识形态，后者拒绝让这些目标服从于他人的摆布，拒绝把自己局限于具体的行动方法上。它的多科学特征提供了一种意识形态的框架，这一框架能够团结不同类型的技术知识分子。同时，它拒绝支配自然的思想，它对节约和回归“自然”的提倡也吸引了许多的人文知识分子。

像新的生态学一样，系统论体现了一种新的整体观点。但是，如果生态学是立足于机体的隐喻，具有浪漫主义的前提的话，系统论则以一种机械性的隐喻更持久地与技术专家的意识发生共鸣，并且，与生态学不同的是，它体现了一种集中于控制（支配）环境的冲动基础上的人文主义统治。如果生态学具有一种强烈的民粹主义的色彩，系统论则更具精英主义色彩，成为“官僚的计划者与中央集权者的‘天生’的意识形态”^①。

然而，这两种意识形态都心照不宣地对新阶级的不团结提出了抗议，并且都可能被理解成为在新阶级的种种对抗与分裂的派别间架起桥梁所做的不同的努力。然而系统论的精英主义缩小了它能够促进的社会团结的范围，最多限定在技术知识分子当中；生态学促进团结的能力（也建立在多学科视野的基础上），至少在某些描述中，是向一批更多的支持者开放的，并且它潜在地造成了包括人数不少于技术知识分子的人文知识分子在内的更广泛的团结。

（选自【美】古德纳《知识分子的未来和新阶级的兴起》，顾晓辉、蔡嵘译。）

① 参阅 Robert Lilienfeld 的著作 *The Rise of Systems Theory* (New York, 1978), 第 263 页。

第十三讲 专家型知识分子和普遍知识分子

[法] 福柯

福柯 (Michel Foucault, 1926—1984), 法国哲学家, 著有《词与物》、《规训与惩罚》、《性史》、《疯癫与文明》、《知识考古学》等。

专家型知识分子和普遍知识分子

[法] 福柯

【编者按：这是福柯访谈录《真理与权力》的最后一段问答，采访者为 A. 方塔纳和 P. 帕斯昆娄。译自保尔·拉比诺编：《The Foucault Reader. Pantheon Book, New York》，第 67～75 页。福柯从他一贯的反本质主义和反普遍主义立场出发，将今天的知识分子描述为在“具体的部门”（大学、医院、实验室）进行工作的人们，这种工作也可能是具有颠覆性的。】

问：最后，提一个你以前已被问过的问题：你所写的著作，你所关心的那些主题，以及你所得出的结论，所有这些对我们的日常政治斗争究竟有何用处？你以前曾谈过作为同权力对抗的具体场所、超出和超越所有诸如党派或阶级之类的全局性和一般性范围的区域性斗争。这对知识分子的作用问题将意味着什么？如果不做一位以某一全局性组织之发言人自居的“能动性”知识分子，如果不想把自己标榜为真理的先导和宗师，那么知识分子应该站在哪个位置？

福柯：很长一段时期以来，“左派”知识分子一直以真理和正义之宗师的身份在言说，人们也公认他们具有这种言说的能力和权利。听者把

他们当做，或者他们想使自己被听作普遍大众的代言人。做一个知识分子好像就意味着代表我们大家的意识/良知。正如无产阶级出于其历史情境的必要性是普遍真理的承担者（但他们是其直觉的、未经反思的承担者，他们本身几乎没有意识到这一点）一样，知识分子则通过其道德的、理论的和政治的选择，渴望以清醒而自觉的形式成为这种普遍性的承担者。因而，知识分子也就被当作是某种普遍性（其含糊混合的形式体现于无产阶级之中）的明晰的个体形象。

知识分子应召扮演这种角色已有许多年头了，现在又形成了一种新的“理论与实践相结合”的模式。知识分子现在已不再以“普遍性代表”、“榜样”、“为普天下大众求正义与真理”的方式出现，而是习惯于在具体的部门——就在他们自己的生活和工作条件把他们置于其中的那些地方（寓所、医院、精神病院、实验室、大学、家庭和性关系）进行工作。无疑这赋予他们一种更为直接和具体的斗争意识。而他们在此碰到的问题是专门的、“非普遍性的”、往往有别于无产阶级或大众的问题。然而我认为知识分子同无产阶级和大众的关系实际上变得更为密切，这有两个原因。首先，因为它成了一个真实的、物质的、日常的斗争问题；其次，因为他们经常同无产阶级面临同样的对手（尽管是以不同的形式），即跨国公司、司法和警察机器、财产投机商等等。这就是我要称作的“专家型”知识分子（“specific” intellectual），他是相对于“普遍性”知识分子（“universal” intellectual）而言的。

这一新的构型具有更深远的政治意义。它起码使从前被隔开的类别有可能重新联结起来，如果不是被融合在一起的话。杰出的知识分子以前曾是作家：作为一种普遍性意识，作为一种自主的主体，他相对于那些仅仅是服务于国家或资方的有技能者——技师、文官、教师。自从每一个个体的专业活动开始作为政治运作的基础之时起，曾经是知识分子的神圣标志的写作的界限也就消失了。现在便有可能在不同的知识形式之间，并从一个政治性焦点到另一个政治性焦点产生横向联系。文官和精神病学家、医生和社会工作者、实验室技师和社会学家便有可能既在

自身的领域内，又通过互相交流和互相支援来加入知识分子的全局性政治运作过程。这一过程说明了即使当作家试图不再作为某种首要人物之时，大学和学术界如何也照样形成为——如果不是成为主要场所的话，起码也是成为“交流场所”——特许的交汇点。如果说大学和教育已经成为政治上的极端敏感区域，这也就不足为怪了。而所谓的大学危机不应被解释为权力的丧失，恰恰相反，它是由于集中作用于一群各式各样的知识分子（他们实际上都要通过学术体制并与之联系在一起）而达到权力效果的增强和巩固。整个60年代我们所见到的对写作的毫不留情的理论化无疑只是昙花一现而已。通过它，作家是在力争保留其政治上的特权，但是它仅仅是个理论问题。作家需要基于语言学、符号学、精神分析之中的科学证据，这种理论从索绪尔或乔姆斯基等人所指出的方向获得其指称，它促使产生了如此平庸的文学作品，所有这些事实都证明：作家的活动已不再处于事物的焦点。

在我看来，这种“专家型”知识分子的角色似乎形成于第二次世界大战之后，也许是原子能科学家（或以一个名字——奥本海默来代表）扮演了普遍性知识分子和专家型知识分子之间的转折点。正是由于原子能科学家同科学知识和机构具有直接而具体的联系，他们才得以出来干涉；但是又因为核威胁影响着整个人类和世界的命运，因此他们的话语同时又是代表普遍性的话语。打着这种抗议（它关涉整个世界）的旗帜，原子能专家开始发挥他们在知识秩序中的专家地位。在我看来，这是有史以来第一次知识分子不再是由于他所阐发的普遍性话语，而是由于他所掌握的知识而受到政治权力的诱惑：正是在这一水准上他才构成一种政治威胁。在这儿我只是在谈论西方的知识分子。在苏联所发生的事情在许多问题上与此类似，但在许多问题上又有所不同。对自1945年以来西方和社会主义国家所发生的科学家持不同意见的现象，当然还有必要进行完整的研究。

作这种假设是可能的：在19世纪和20世纪早期发挥作用的“普遍性”知识分子，事实上也脱胎于一种相当专业的历史地位——正义之化

身、法律之代表，他们坚持正义的普遍性和一种理想的法律公道，使之与权力、独裁、财富的滥用和傲慢相对立。18 世纪重大的政治斗争所关涉的是法律、权利、宪法、理性和法律中的公道，它们可以也必须得到普遍实施。我认为，我们今天所谓的“知识分子”（我指的是在政治意义而非社会学意义上的知识分子；也就是说，是指在政治斗争的范围内使用其知识、其能力以及他同真理之关系的人）是法理学家的产儿，或者不管怎么说也都是阐发一种正义之法律的普遍性（必要时甚至要反对法律职业本身）的人的产儿（在法国，伏尔泰便是这种知识分子的典型代表）。“普遍性”知识分子脱胎于法理学家或知名人士，然后在作家身上找到最完整的表达方式，因为作家是价值和意义的承担者，在他身上我们大家都可以看到自己。“专家型”知识分子则脱胎于另一种不同的人物形象——不是法理学家或知名人士，而是学者或专家。我刚才说过，正是随着原子能科学家，这后一种人物才站到最前线。事实上，在此之前它在后台已有一段准备时期，甚至在 19 世纪末起码在舞台的一角曾出场过。毫无疑问是随着达尔文，或者说是随着后达尔文的进化主义者，这一人物才开始明显地出场。进化论和社会主义者之间紧张激烈的关系，以及进化主义产生的极难分辨正负的影响（比如对社会学、犯罪学、精神病学和优生学），表明了这一重要的时刻：学者开始以一种“专门的”科学真理——不管它有多少重要性——的名义参与当代的政治斗争。从历史上讲，达尔文代表了西方知识分子历史上的这一转折点（从这一观点看，左拉具有相当重要的意义：他是“普遍性”一类的知识分子，充当着法律的承担者和公道的捍卫者，然而他却通过大量援引疾病分类学和进化主义来阐发其话语，因为他相信这是科学的，尽管他对此的掌握极为糟糕，而他对其自身话语的政治效果也颇为怀疑）。如果谁想对此作详细的研究，他就一定得考问物理学家如何会在上世纪末本世纪初又重新进入政治辩论的领域。社会主义理论家和相对论的理论家之间所进行的辩论在这一历史中占有极为重要的地位。

无论怎样，生物学和物理学在一特殊的程度上成为这一新式人物，

即专家型知识分子形成的区域。赋予其真正重要性的是技术—科学结构在经济和策略谋划领域内的扩展。这一新型知识分子的功能和威望都集中在这一人物身上，而他已不再是“天才的作家”，而是“权威的学者”。他已不再是拥有所有人的价值，反对不公道的君主或其大臣，奋力呐喊，甚至死后也要使其声音在坟墓上回响；相反，现在他同其他一帮人一道，手上掌握着既可以有益于生活也可以彻底毁灭生命的权力，不管这是用来为国家服务还是用来反对国家。他已不再是呼唤永恒真理的狂热者，而是生与死的策略家；与此同时，“大作家”的形象现在正处于消匿的时期。

现在让我们回到更为精确的细节。随着技术—科学结构在当代社会的发展，我们承认专家型知识分子在最近几十年所取得的重要性，以及自1960年左右以来这一过程的加速增长。而现在，专家型知识分子碰到了一些障碍，也面临着一些危险，即停留在进行紧迫性斗争之层次上，仅仅提出局限于满足个别部门之要求的危险。面临自己受到控制这些具体斗争的政治党派或工会机器的操纵的危险。最主要的是，还面临由于缺乏全局策略或缺乏支持而无法开展这些斗争的危险；也还面临没有人响应，或仅仅得到极有限的一帮人的响应的危险。在法国，我们现在就可以看到这种情况的一个例子。围绕监狱、刑事制度和警察—司法制度所进行的斗争，因为只是“孤立地”在社会工作者和曾经进过监狱的人中展开，所以现在越来越远离本来可以帮助其发展的力量，使自身处于孤立无援的境地。这一斗争自身渗透着一种完全是天真而古板的意识形态，它使犯人变成既是无罪的受害者、纯正的反叛者——社会的替罪羊，又是未来革命的猛虎。这种对19世纪后期无政府主义观念的复归之所以成为可能，正是由于没有能够考虑到现今的策略。其结果便是这场运动同群众产生巨大的隔阂，因为既然前者单调、抒情的小曲儿仅仅只有一小撮听众，后者也就完全有理由拒绝把它看做有效的政治事件，而又由于久经培植起来的对罪犯的恐惧，他们也就容忍了司法和警察机器，使它们得到维持或更确切地说，得到巩固。

在我看来，我们现在似乎是需要对专家型知识分子的作用加以重新考虑的时候了。重新考虑但不是完全放弃，尽管某些人留恋过去伟大的“普遍性”知识分子，渴望产生一种新哲学，一种新的世界观。这儿只需考虑一下精神病学中所取得的重要成果就足以说明问题：它们证明这些具体、专业的斗争并不是一种错误，也还没有走进死胡同。我们甚至可以说，就作为核科学家、计算机专家、药理学家等身份的专家型知识分子不管其愿不愿意都不得不接受的政治责任来讲，专家型知识分子的作用必须变得越来越重要。如果在他同权力之具体形式的专业关系上贬低其政治上的作用，这将是一个危险的错误，不管这种贬低是出于以下哪种理由：认为这是专家的事情，并不关涉大众（这有双重错误：大众对此早已明了，而且无论如何都牵涉于其中），或者认为专家型知识分子是为国家或资方的利益服务（这是真实的，但同时也表明了他所占有的策略地位），或者认为专家型知识分子宣传一种科学的意识形态（这不总是真实的，而且同根本要害所在——适合于真实话语的效果——来比，它无论如何都是次要的）。

我认为，这里关键是要认识到，真理并非处于权力之外，也非缺席于权力之中：同某种神话（对其历史和作用还要作出进一步的研究）相对，真理并非自由精神的奖赏，亦非长期与外界隔绝的产物，也不是成功地获得自身解放的人的特权。真理是属于这个世界的事情：它只是通过多种强制形式而产生，而且它还导致固定的权力效果。每一社会都有其真理的政体、其真理的“总体政治学”，即，它所接受并使其作为真实的而起作用的话语类型；使人们得以区别真与假的陈述的机制和情形，使每一个机制和情形都得到认可的手段；在获取真理的过程中符合价值的技能和方法；那些专门负责言说什么才算作真实的人的地位。

在像我们这样的社会中，真理的“政治经济学”具有五个重要的特征。“真理”聚集于科学话语的形式以及使之产生的机构；它屈从于不断的经济和政治刺激因素（对真理的要求和对经济生产和对政治权力的要求同样重要）；它是巨大的扩散和消费的多种不同形式的对象（通过

教育和信息机器流通，其扩展范围在社会机体中相对地较为广阔，尽管具有某些严格的限制），它是在一些重大的政治和经济机器（大学、军队、写作、新闻媒介）的操纵性（如果不是绝对独断的）控制下而得以产生和传播。最后，它是整个政治辩论和社会对抗（“意识形态”斗争）的焦点。

在我看来，我们现在必须予以考虑的知识分子不是那种“普遍价值的承担者”，而是那些占有某种专业地位的人——他们的专业性在像我们这样的社会中同某种真理机器的综合运作联结在一起。也就是说，知识分子具有三重专业性：其阶级地位的专业性（无论是服务于资本主义的小资产阶级还是无产阶级的“能动性”知识分子）；同其作为一个知识分子的条件联系在一起的生活和工作条件的专业性（他的研究范围，他的实验室的位置，他屈从于或反叛之的政治和经济要求，在大学、在医院，等等）；最后，我们社会中真理的政治学的专业性。而正是由于这最后一个因素其地位才具有一种普遍的意义，其具体的、专业的斗争才具有不仅仅是专业的、职业的效果和含义。知识分子便可以在于我们社会的结构和运作至关重要的真理之政体的一般水准上进行活动和斗争。于是便有“为真理”的斗争，或起码是“围绕真理”的斗争——这儿必须再次强调：我所指的真理不应被理解为“可以被发揭和接受的真理之整体”，而是指“一整套规划，由此真与假得到分隔而权力的具体效果依附于真”；它也不应被理解为是一件“代表”真理的事情，而是一场有关真理之地位以及它所起的经济和政治作用的斗争。不应该用“科学”和“意识形态”的方式，而必须从“真理”和“权力”的角度来考虑知识分子的政治问题。如此，知识分子的专业化和知识分子与体力劳动之区分的问题便可以以一种新的方式加以考察。

所有这些看起来一定扑朔迷离、混淆不定，也确实不甚系统明确。我这儿所说的主要只能当作一种假设，然而为了使其稍微清晰明了一点，我想提出一些“主张”——不是确定的断言，而只是可以进一步加以检验和评价的建议。

“真理”应该被理解为陈述之产生、调节、分布、流通和运作的有规则的程序系统。

“真理”以一种循环的关系同产生并维系之的权力系统以及同它所导致并受到其扩展的权力效果联系在一起。这是一种真理的“机制”(regime)。

这一机制不仅仅是意识形态的或上层建筑的，它还是资本主义形成和发展的一个条件。也正是这一机制（可能通过某些修正）同样运作于社会主义国家（在此我撇开中国的问题不论，因为我对此了解甚微）。

知识分子的主要政治问题不是去批判被认为是同科学联系在一起的意识形态内容，或去向人担保其自身的科学实践伴随有一种正确的意识形态，而是要去弄清建构一种新的真理政治学的可能性。问题不在于去改变人们的意识——或去改变他们头脑中的观念——而是要改变真理之产生的政治、经济和机构的机制。

问题不是要把真理从每一个权力系统中解放出来（这只能是虚妄之念，因为真理就已经是权力），而是要把真理之权力从它现时运作于其中的社会、经济和文化的霸权形式中分离出来。

总起来说，政治问题不是错误、幻想、异化的意识或意识形态，它就是真理本身。因此尼采就非常重要。

（选自〔法〕福柯《真理与权力》，原载《东西方文化评论集》第三辑，钱俊译。）

第十四讲 立法者的没落

[英] 鲍曼

鲍曼 (Zygmunt Bauman, 1926—)，英国社会学家，著有《现代性与大屠杀》、《被围困的社会》、《立法者与阐释者》、《流动的现
代性》等。

立法者的没落

[英] 鲍曼

【编者按：鲍曼用“立法者”与“阐释者”来区分不同历史时期知识分子的不同角色：在资产阶级现代国家建立时期，知识分子著书立说，阐述社会和历史发展的普遍法则，从而为社会和国家立法；但是当现代性的普遍主义和本质主义日渐受到质疑，并代之以后现代的多元主义和相对主义之后，知识分子便由立法者的角色变为阐释者。】

至少从 17 世纪开始，尤其是到了 20 世纪，西欧及深受西欧影响的其他各洲的文化精英们，把他们自己的生活方式看做世界历史的一场根本的转折。由于坚信他们自己的生活方式要比所有其他的（无论是当代的，还是过去的）生活方式来得优越，因此，实际上，他们把自己的生活方式当作了阐释历史之**终极目的**的基准。这是一种对客观时间的全新体验；在欧洲基督教时代的大部分时间中，时代的计算是围绕着正缓慢逝去的过去的某一个固定点而进行的。现在，迄今为止一直是地方性的基督教历法可以说成为了一种普遍的历史法，欧洲为向前运动的客观时间建立了参照系，将其牢牢地系于它自身的向着未来拓展的迅猛进程之中，有如它向周围空间的拓展一样。

欧洲的文化精英的自负，也投射到了与之相近的那些人群之中，其投射的程度大小，与他们所认为的亲缘关系的远近，成严格的正比关系。于是，与他们自己的那些无知迷信的劳动阶级或乡民比较起来，以文明生活方式为特征的那个集团看起来毫无疑问是要高出一筹的。而受教育的欧洲人和未受教育的欧洲人则共同构成了一个种族，一个历史的种族，而其他的种族最多不过就是力图达到欧洲人的水准。文化精英的这种特有的自信，与其说是来源于对进步的信仰，不如说是在对自己的优越性从未遭受挫败的经验中，塑造了这种进步的观念。文化精英分子对于改造他人思想的这种传教士般的狂热，与其说是来源于他们未加批判的对人的无限的完满性的信仰，不如说是从自己在对其他群体（不是对他们自己）的训诫、操练、教育、疗治、惩罚和感化作用的体验中，塑造了人类本性的可塑性观念，塑造了人类本性可以接受社会的铸造和改造的思想。在面对所有其他社会群体时，文化精英群体承担了“园丁”的功能，他们的这种集体性的经历被重建为历史理论。

正如马克思的方法论法则——人体解剖是猿体解剖的钥匙，文化精英用自己的生活方式，或世界的一部分人的生活方式（这一部分人主导了，或他们认为主导了这个世界）来权衡所有其他各式各样的生活形式（过去的，或现在的），并且把所有其他的生活形式看做发展迟缓的、落后的、不成熟的、不完善的，或者，畸形的、残缺的、扭曲的类型，并且处在其他的诸如此类的低级发展阶段中或低级的自我认识阶段中。文化精英自己的生活形态，通常被称为“现代性”，意味着一种动荡不安的、永恒变化的历史方向；在他们看来，所有其他已知的或未知的的生活形态似乎都已过时、被抛在了一边，或陷于绝境。各种互相竞争着的现代性理论，总是与一种历史理论联系在一起，在这一点上，它们的立场是共同的：都把在西方世界的各个领域发展起来的生活形式，看做在二元对立中“直接出现的”、“无特征的”一方，世界的其他地方和其他的历史时代相对而言则成为有问题的、“特殊的”一方，后者之所以能够被理解，不过是因为它们不同于被认为是常态的西方模式。这里，

差异首先被认为是一系列的缺乏——缺乏作为进入最先进时代的必不可少的那些特征。

我们已经探讨了现代性的诸理论形态的一个方面：把历史看做 les lumières^① 的永不止息的进步，看做一场最终能够胜利凯旋的艰难的战斗，看做一场理智反对情感或动物本能、科学反对宗教与巫术、真理反对偏见、正确知识反对迷信、反思反对无批判之生活、合理性反对情感的作用及习惯统治的斗争。在它的理论化的形态中，现代首先把自己界定为理智与理性的王国，相应地，把其他的生活方式看做这两种东西的缺乏。这是在为现代性进行自我定义的理论形态中首要的、基本的方面，也是那些为现代性进行理论建构的人最极力强调的方面，显而易见的也是最受他们欣赏的那个方面。要知道，这一定义毕竟把这些理论的塑造者自身放到了掌握历史杠杆的地位上，并在本质上使他们成为历史变迁的最重要和最有力的发言人。我们还记得，这种理论已内在于 les philosophes（哲学家，哲人）的思想中，在孔多塞和其他意识形态专家的著作中已有全面的表述；经过孔德的整理，它已成为辉格党人的历史观的基本教条和必然框架；在韦伯的那种把历史等同于理性化进程的思想中，在他的把现代社会看做与过去的一种根本断裂的思想中（人们从这一断裂中看到是，过去首先意味着非理性行为的漫长统治），这种历史理论发展到了它的巅峰，得到了最为透彻的阐发。

最近，马歇尔·伯曼在对现代性的造诣颇深的杰出研究中提示我们：在马克思看来；在这个时代，“一切可靠的东西都化为乌有，一切神圣之物都遭到亵渎”，在这个时代，发展日新月异，物质财富的数量在增长，人类控制自然环境的能力在提高，人类的创造潜力在漫长的历史年代中曾经受到压制和阻碍；而在我们的时代，人类摆脱了所有的限制（无论是现实的，还是想象的），获得了全面的解放。马克思认为，这一切首先是由于征服自然的物质手段的突然迸发，以及人类拥有了运用这

① 法语，知识。——译者注

些手段的能力和意愿；其次是由于建立了人类生产力的新的制度：个人的生产活动被节奏化，形成为固定的程序，相互合作，服从于一个有目的的规划，被监控并被委以操作工具之责任，由此，工具力量的发挥不再受到它的微不足道的所有者的有限能力（视野）的限制。在马克思看来，现代将最终抛弃极少数残存的对征服自然的运用手段的限制；他强调，生产工具已经具有“社会性”，而所有权的私人性质，无论范围多广，都是缺乏普遍性的，后者将是最后一种被消解的“可靠性”。那时，“人类自由”（标志是，首先从必然性的需要中获得解放，其次从大自然中获得解放）将获得实现。

当然，并非所有的理论都无保留地颂扬现代性。尤其快到 19 世纪末的时候，现代的种种现象看起来可以说是福祸参半。人类成就巨大，这是毋庸置疑的，但代价也是很高的，或许可以说代价巨大。在文化精英看来，预想之中的理性王国实现的进程正在放慢，这已愈来愈明显。更要紧的是，理性王国究竟是否会到来，这一点已开始变得不那么明确了。理性王国其实从来都意味着它的代言人的统治。现在这种统治变得愈来愈遥远，愈来愈少可能性。人类并没有变得更富于人性，也就是说，不是那些更具有人性的人，而是其他的一些类型的人，在规划着社会秩序，并负责规划的实施，“被启蒙的”那一部分人的权力在日益增长，而启蒙者的地位也愈来愈趋于中心，两者的联合却已破裂。理论染上了一层戏剧性的色彩，历史进步的形象愈来愈使人回想起希腊的悲剧，在希腊的悲剧中，牺牲是一切成功所必不可少的，因牺牲而遭受的痛苦，其程度恰如成功所带来的喜悦。

尼采及他的追随者所讲的浮士德类型，是在现代意象中被塑造出来的，浮士德类型的人自豪于他的权力和卓越，视他人为草芥。但浮士德类型的人不同于他的哲学前辈或创业者们，他们不再任意地将他们的那种自信与精神或物质进步的不可动摇的无所不在的力量挂起钩来，他不得不肩负起实现现代性的使命，这是人类的最伟大的成就。浮士德类型的人既不是古典主义者，也不是实证主义者，而是浪漫主义者；不是历

史的产物，而是历史的创造者；他必须排除万难去创造历史，必须迫使历史服从他的意志，而不是指望历史注定会自己屈服。辉格党的奉承者们依然把历史看做一场凯旋：探险、勇气、洞见、博学、敏锐对盲从、怯懦、迷信、混乱、愚昧的胜利。但现在胜利已经是难以保证了——尤其是产生了在那些似乎注定将要成为胜利者的意料之外的力量。正如所有的战争，这场战争的代价将是高昂的。在一切征服中，有胜利者也有牺牲者。浮士德类型的人必须让自己接受这种必然：他必须踏着弱者的尸体前进。他之为浮士德，端视其所为。

现代性的另一引人注目的观点是弗洛伊德提出的。这一观点将现代描绘成“现实原则”（reality principle）对“快乐原则”（pleasure principle）占统治地位的时代，其结果是，这一时代的人把他的一部分自由（与快乐）换取某种程度上的安全，这个时代的基础是清洁卫生、洁身自好、太平无事的环境。这种交换或许是有利可图的，但是，它是对“自然”冲动进行压抑、对人的行为模式进行强制的产物，这种模式与人类的易感性不调和，且只能给本能和激情提供变相的发泄渠道。压抑的痛苦在心灵留下难以治愈的创伤。精神方面的疾病和神经疾病的更趋频繁是现代性的代价，文明播种了反对自己的种子，在个人与社会之间造成永恒的（潜在或公开的）冲突。

《文明及其不满》（*Civilisation and its Discontent*）面世后不久，在这本书引发的广泛而深远的震荡和推崇的声浪中，青年诺贝特·埃利亚斯决定膺服弗洛伊德的假说，以它们作为一种直觉形式和理想类型来指导历史研究。埃利亚斯的决定导致了名著《文明的进程》（*Civilising Process*）的诞生，该书对许多从未被研究过的始终被冷落的原始材料进行了研究，从此，“日常生活”进入了历史研究的视野，埃利亚斯开辟了社会史研究的新天地。埃利亚斯证明，弗洛伊德从成熟了的现代性的本质中推论得出的“压抑本能”，实际上是一个历史的进程，这一进程发生在特定的时间、场所和社会结构当中。埃利亚斯的杰出的研究产生了许多成果，其中之一便是认为，文明进程获得胜利的顶点乃在这一个历

史时刻：对自然本能的压抑已经被忘却，最新引入的行为模式被提供了一种虚假的合理性的合法证明，历史的生活形态完全被“自然化”。埃利亚斯对于文明进程的阐释，从根本上说是直接攻击了韦伯的把现代性等同于理性化时代的辉格党人的观点。产生并维持现代社会的力量，已不再被理性所认同。然而，其成就之本质的进步性，也不再被质疑。

西美尔对都市社会的观点，充满了对现代性的爱恨交织的复杂情绪，他的观点与稍后的本雅明对波德莱尔的创造性洞见的阐释有着密切的关系。这种双重交织是对悲剧性的一种生动写照——无法化解的矛盾辩证地缠绕在一起：绝对仅仅在个人及其遭遇的独特性中展示自身，永恒隐身于瞬间即逝的事件背后，常态隐身于唯一性的背后。最重要的是，现代性的戏剧性来自于“文化的悲剧”，来自于人类缺乏消化吸收因精神创造力的解放所产生的过量的文化产品的能力。文化的进程一旦启动，便获得自身的推动力，发展出自己的逻辑，并成倍成倍地生产出新的现实，后者在个人看来，是一个外在的客观世界，它是如此的强大，如此的难以接近，从而根本无法“重新掌握它”。对象化的文化的丰富，导致人类个体文化的贫乏，个人现在根据 *omnia habentes, nihil possidentes*^① 的原则行动（正如京特·S. 斯滕特把圣方济各的著名原则颠倒过来那样^②）。对对象化客体的疯狂的追求，恰恰使得重新恢复已丧失意义的努力成为徒劳。西美尔哀叹“非普遍性的知识分子”（*partial intellectuals*）的降生（这个术语后来是由福柯提出的），哀叹一个时代的逝去，在这个时代里，那本渊博的《政治经济学原理》（*Principles of Political Economy*）成为当时这个时代的所有文化人的共同财产，并受到诸如狄更斯或罗斯金等“非专业人士”的广泛评论。这种对现代性的看法，来自于大都市知识分子的视角，他们所梦寐以求的是作为 *les philos-*

① 拉丁语，虽拥有一切，实质上却一无所有。圣方济各的原则是：一无所有却无所不有。——译者注

② Cf. Gunther S. Stent, *The Coming of the Golden Age, A View of the End of Progress*, National History Press, New York, 1969.

ophes 遗产的那种角色能够延续下去，然而现在的状况使这种延续几乎不可能，而且这种状况恰恰是哲学家遗产的巨大成功所导致的。

以上阐述极其概括和简单化，所谓传统的或古典的对现代性的看法并没有包含在这里，后者拥有广泛的信徒且对公众意识有着巨大影响。这些看法之间彼此存在差异，甚至有时还尖锐对立。几十年来，差异与对立遮蔽了其间的共同性，支配着社会科学领域的论战。不过近几年来，由于采用了一种新的认知视角，这些差异才开始显得不那么重要了——可以被看做发生在一个家族内部的口角。另一方面，新视角恰恰使在那些显然相互对抗的观点之间的密切的亲缘关系变得突出了，现阶段的讨论已倾向于淡化它们之间的差异。

至少有三个共同特点使它们联结成为一个共同的家族。

首先，以上所枚举的所有的观点，以及当代其他可以想象的不同观点或它们的各种理论变种中的绝大部分，不管是明确的，还是含蓄的，都认为现代性意味着或导致了无法挽回的特征——变迁。在衡量现代社会有关的生活形态之善恶的时候，它们或许能够持一种热忱的、苛刻的或直言不讳的批判态度，然而它们几乎从不会质疑现代性之“优越性”，后者使被它所取代的前现代处于隶属的、边缘的、被驱逐的或被消灭的状态。没有一种观点（即使有也不是出自内在的原因）对现代性的在本质上的统治怀有疑问，绝大多数的观点认为这种统治是必然的（这里所谓的必然不是在决定论意义上的，也不是说现代性的来临是历史的必然，它的意思是，现代性一旦出现于世界的某一地方，那么，它的统治或它的普遍化是不可阻挡的）。把现代性看做这一个发展的顶点，激发了采用描绘或估量前现代社会与现代性的距离的方法来解释前现代社会形态，正如在“发展中国家”这一概念中所体现的。

其次，所有枚举之观点，都把现代性看做一个过程性的语词：一个从本质上尚未实现的规划。现代性向未来无限开放，这是不可避免的；事实上，向未来的无限开放性，被看做现代性最重要的或许是最本质的特征。与现代性内在之运动性相比较，前现代诸形态则表现为停滞性，

它们以一种平衡和稳定机制为核心构建起来，它们几乎没有历史。这种观察结果，源于选择现代性作为视角，来思考它所替代的那个社会的特征，源于选择了现代性，并把它当作历史的（或逻辑的）最后形式。这种选择裹挟着其他社会形式，使后者客观化，使它们被看做已经终结的、完成的对象——这种“看做”把这些社会形态明确表述为内在无时间性。再回到那些现代性的观点：这些观点都努力去理解这一个正在行进着的 *in statu nascendi*^① 变迁的过程；从某种意义上可以说，它们都是一些途中的报道，它们有意识地描绘这一场目的地尚未完全明朗并仅仅在我们的期待中的运动。在现代性的视野中，只有起点多少才是可靠的、明确的，至于其他，正是由于缺乏现实性，则是一个规划、行动和奋斗领域。

再次，上述的所有观点都从“内部”看现代性。现代性是一种具有丰富的历史背景的现象，然而在它之外却看不到任何东西，从而没有能够使现代性这一现象自身相对化或对象化的东西，同样原因，也无法把它看做一个意义已经被确定和限定的完成了的事件。同样，被理论化了的对现代性的“内部”体验的方式，提供了一个理解非现代诸生活形态的参考构架。然而，与此同时，没有一种来自外部的观察视角，可以提供理解现代性自身的参考构架。在某种意义上，在所有那些观点当中的现代性，都是自我指涉（*self-referential*）和自我确证的（*self-validating*）。

正是上述的第三种状况，最近发生了改变。这一变化不能不对前面所讲的家族相似性的另两个方面产生影响，而正是这种家族相似性，使传统的或古典的现代性的诸观点得以统一起来。确切地说，这一改变使得它们之间的家族特征浮现出来，同时，这些特征的规范功能现在被认为要为古典的历史相对主义负责。这些年的变化，确切地说，体现了一种新的观察视角的形成：现代性自身被看做一个盖棺论定的对象，一个

① 拉丁语，正在孕育之中的。——译者注

在本质上已经实现的产品，一个有明确的开端和有明确的尾声的历史事件。

后现代主义争论提供了这一新视角。从表面上看，这一争论只是围绕着同一个概念家族而形成的话语的另一种叫法，后工业社会或后资本主义社会的概念，是对这一个概念家族的最普遍和最广泛的说法。然而，不管后现代主义与后工业社会之间存在着怎样的联系及相似性，它们之间的差异也是难以抹杀的。后工业社会的观点并不一定会使孕育现代性的传统生活方式终结。在通常状况下，后工业社会的思想只是涉及西方文明类型的内在变迁，它自称要在新的形势和变化了的社会经济基础之上，重建并延续西方文明的优势地位。西方文明的内部的变化，不仅没有削弱它的优势地位，相反，它被认为是后工业或后资本主义时代来临的征兆，强化了西方的“社会—文化”系统作为人类社会最高阶段或最高形态的形象，其他的各种形式的社会不仅要认真对待而且必然承认西方文明的优越性。同样，后工业话语强调发展的连续性，后工业被认为是工业化的自然产物，被认为是继已获成功的前一阶段之后的一个阶段，在某种意义上，被认为是蕴涵于过去的承诺与潜能的进一步的实现。

另一方面，后现代主义话语在回顾过去时，把这一刚刚逝去的阶段，看做一个已结束的事件，一场向着它自身的方向已不可能再有发展的运动，甚而或许把这段历史看做一种失常的状态，一段偏离目的的道路，一个现在应予纠正的历史性错误。为此，后现代主义者的讨论虽然并不一定反对后工业话语对事实的解释性阐述，尽管两者常常被混为一谈，但两者的主题却缺乏共同性。一方面，后工业话语涉及那个把自己认作“现代”社会的“社会—经济”系统的变迁（“现代”之意义有如上述）：它们所讨论的变化，并不意味着这一个社会必须改变它们原来认同自身的方式。另一方面，后现代主义话语涉及作为西方文明自我命名之“现代性”本身的可靠性，无论这个文明是工业文明，还是后工业文明，是资本主义的，还是后资本主义的。它意味着蕴涵于现代性思想

中的那些自我论断的特征，现在已不存在，或许过去也不曾存在过。后现代主义讨论涉及西方社会的自我意识，涉及这种意识的根基（或根基的缺失）。

后现代主义概念的形成在先；起初，这一概念被用来指称那些反叛者，他们反对功能主义的、建立在科学基础之上的理性化建筑，不久，这个概念迅速被接纳并扩展，西方艺术的所有意义深远的转折都被纳入这一个概念。它宣告：不再有对人类世界或人类经验的终极真理这一探求，不再有艺术的政治或传道的野心，不再有可以从美学中找到理据的占统治地位的艺术样式、艺术经典和趣味（美学是艺术之自我确信和艺术的客观边界的基础）。基础不复存在，试图为表现为客体样式的艺术现象划界是徒劳的，区分真正的艺术与非艺术或坏艺术的法则不可能建立——这些思想首先孕育于文化艺术领域的讨论中（正如两百年前，*les sociétés de pensée* 在文化领域的征服活动先于他们在政治与社会哲学领域的扩张）。只是到后来，最初被定位于艺术史领域的后现代主义思想开始向外延伸。当代艺术的变化，关注点的极富吸引力的转变，反传统主义者的反叛，作为异端的新的范式引人瞩目地争夺哲学和具有哲学色彩的社会科学的统治权——这些现象之间存在着一些共同特征，后现代主义使知识分子睁眼看到了这些特征的共同性。他们注意到，艺术的“客观基础”的被侵蚀，与社会科学的后维特根斯坦主义和后伽达默尔主义诠释学的突然流行之间，存在着相似之处，或者，与现代哲学中的“新实用主义”对“笛卡尔—洛克—康德”传统的尖刻攻击之间，存在着相似之处。这些看似不同的现象，愈益显示它们是同一进程的不同的表现。

这一进程，或不如说导致这一进程出现的种种条件，这里，我们称之为后现代性（*post-modernity*），以区分于后现代主义（*post-modernism*），后者指的是在后现代性的条件下或是在后现代性的阶段中创造出来的艺术作品或知识作品的总和。后现代性也不同于后工业社会概念，它指在思想氛围中的一种清晰明了的性质，一种新的与众不同的元文化（*meta-*

cultural) 立场，一种对时代的明确的自我意识。这种自我意识的基本要素之一（如果不是唯一的），便是认识到现代性已完结，作为一个历史时期的现代性，已划上了句号。现在可以对这一时期进行全面的思考，通过反思，不仅可以理解其理论追求，而且也可清晰地了解它的实践成果。

由于意识到自身处在一个被称为后现代性的新的境遇之中，因此，曾经一直被看做马克思所谓的“人体解剖学”的现代性，第一次被置于了“猿”的位置上，后现代性的 *ex post facto*^① 智慧对现代性一经审视，后者的在它自己的这种解剖学看来是自明的方面，或过分忽视的方面，便浮现出来了。反思智慧重新调整了我们对现代性的认识，对其诸种特征之重要性之顺序，重新做了排列。同样，它还导致了这样的一种信念：当从现代这一历史阶段的内部来看现代性时，对于现代性的这些方面的忽视，仅仅是由于在那时能够对其地位进行挑战的对手根本不存在，它们的地位因此才被视为理所当然，但是，现在这些曾经遭到忽视的方面突然扑入我们的视野，恰恰是由于它们在以后的那个时代（后现代）是缺席的，这才使它们成为问题。这些方面，主要有：有关于现代性的自我确信；较之其他生活形态的自我优越性的信念，后者无论从历史角度还是从逻辑角度来看都更为“原始”；相信自己比前现代社会及其文化在实践上也更具优越性，并非由于历史的偶然，而是具有客观的、实在的论据及普遍的正当性。

事实上，后现代意识中显然缺乏这种信念，而在现代性的自我意识中，这一信念所体现出来的牢固性，却是最引人注目的。在后现代性看来，现代性首先表现为一个确定性的时代。

由于自信之缺乏乃是后现代体验中的切肤之痛，故而才有上述种种变化。现代的哲学家是否强有力地阐述了西方之理性、逻辑、道德、美学、文化法则及文明生活规范等等的客观优越性的基础，并为所有人满

① 拉丁语，回顾性的、反思性的。——译者注

意，这或许是可以讨论的。然而，事实是他们从来没有停止对上述基础的理论探索，几乎也没有怀疑过这种寻求将会获得——且必然会获得——成功。后现代的特征是放弃了这一探求本身，并确信这种探求是徒劳无益的。相反，它努力使自己能够接受那种在永恒的、无法解决的不确定性状况下的生活，接受那种在其面前存在着无数相互竞争的生活方式的生活，这些生活方式无法证明它们的要求超出了它们的历史习俗而具有更可靠和更有约束力的根据。

相比之下，现代性似乎从不对它的地位的普遍性基础怀有这种疑虑。被强加于世界（这个世界由欧洲半岛西北角统治着）的价值等级体系如此坚固，它的支持力量如此强大，势不可当，以至于在几个世纪中，它一直是这一世界观的基础，远远不是一个可以被公开讨论的问题。这一价值等级体系几乎没有进入意识层面，始终是这—个时代中的“被视为理所当然的”最强有力的东西。西方胜于东方，白人胜于黑人，文明胜于原始，有教养的胜于无教养的，理智的胜于失去理智的，健康胜于病弱，男人胜于女人，身心健全者胜于犯上作乱者，多胜于少，财富胜于节俭，生产力发达胜于生产力低下，发达的文明胜于不发达的文明，这样的一些价值级别，除了那些丧失判断能力和愚昧无知的人之外，对所有其他人来说，都是确切无疑的。现在，它们的“确切无疑性”都已成为过去。他们遭到了挑战。更有甚者，现在我们已经认识到，这些价值如果相互分离就无法真正存在，只有结合到一起，才有意义，它们是同一个权力综合体的种种体现，是同一个世界的权力结构，只要这一结构依然没有被触动，就仍然保持着它的权威性，不过，这回它要死里逃生几乎不可能了。

此外，由于那些被看做低劣种类（在实践中由权力结构决定，在理论上由相应的价值等级体系决定）的反抗和斗争，这一权力结构的力量愈益衰竭。今天已没有一种权力能够声称它所代表的生活方式具有客观优越性，它们所能做的，至多不过是要要求“为自己的生活方式进行辩护”的权利（以罗纳德·里根为典范），这正体现了那种反抗的富有成

效性。所有这些绝对优越性所遭遇的命运，与伊恩·迈尔斯和约翰·欧文通过细致入微的观察研究所发现的西方统治东方的命运相类似——世界“落后”地区愈是反抗，“西方的对于自己的绝对优越性的要求就愈是超越了单纯的道德借口：它可能通过政治的或经济的行动而强制实施，随之而来的是愈益增长的全球的不稳定性^①”。这种情况当然是可能发生的（假如还不曾发生的话），鉴于这种可能性，对西方优越论的绝对基础的哲学追求，听起来必然会愈来愈显得空洞与虚伪：因为打算说明的事实已经不存在了。

当初，无论在智力上还是在道德上，都没有人能够与之争夺统治权，与这种安适相比，现在情况发生了多么大的变化啊！正如理查德·L. 鲁本斯坦最近所说的，这种安适使现代这一历史时代（从加尔文到达尔文）的自我意识，在阐明其道德价值标准时充满自信，后者被披上了客观真理的外衣：

达尔文的观点与圣经教义对历史的看法相似：必须从一个更宽广的视界——神的宏大的计划——来看那些遭受苦难的人们的境遇。在《圣经》中，上帝乃是这一计划的造作者；在达尔文的理论中，这一造作者是“大自然”。这两者中，历史都是从极少数幸运儿的命运中获得意义的。最重要的在于这一事实，即无论加尔文主义，还是达尔文主义，都为极少数人的幸运与绝大多数人的苦难找到了一种放诸四海而皆准的正当性的理由。^②

绝大多数人不再顺从地忍受他们的苦难，甚至极少数幸运儿似乎也

① Ian Miles and John Irvine, *The Poverty of Progress, Changing Ways of Life in Industrial Societies*, Pergamon Press, 1982, p. 2.

② Richard C. Rubenstein, "The Elect and the Preterite", in *Modernisation, the Humanist Response to its Promise and Problems*, ed. by Richard L. Rubenstein, Paragon House, Washington DC, 1982, p. 183.

不再需要为他们的幸运提供这种放诸四海而皆准的正当性的理由。于是，那种能够保护他们的幸运，防止日益增长的威胁的实际有效的手段便具有了更大的迫切性，承诺了更大的利益。

欧洲的“退缩”，曾作为其独特标志的价值威望的一落千丈，这些现象当然不可简单地归诸世界力量的均势的变化。变化确实存在（且规模之大，至少足以使以前认为理所当然的欧洲优越论遭到质疑），但如若不是那些曾为欧洲优越论提供理论的人自身自信下降的话，那么，光靠那些变化本身是不会产生对于“绝对基础”的信念危机的。那些曾经放眼世界并把世界当作欧洲的垦植场的人，那些试图用理性来武装这个世界的人，今天往往认为现代性规划已然“失败”，或者，“依然是一个未竟之业”（曾经“隐于幕后”而不曾被反思的现代性，现在突然被理解为一项规划，于是，其原有属性开始一个接着一个地消失了）。就像此前的思想氛围一样，当代的信念危机也是一种思想的建构；同以前一样，它反映了想要系统表述其时代与社会的自我认识的那些人的集体体验；这是唯一的一个群体，它描述自身，规定自身，且他们只能通过描述并规定这个社会的一部分来描述并规定其自身。

知识分子的悲观态度和防范态度乃是欧洲文明危机的自我表现，只要知识分子试图履行其传统职能（也就是说，随着现代的来临，他们接受训练，并进行自我训练，以履行其职责），就会驻足难前，只要看一看他们所面临的困难，他们的态度便可以理解。知识分子已经不再适合作为立法者存在于当今社会。在我们的意识中体现为文明化的危机，或这一特定历史规划的失败的东西，乃是知识分子这一特殊角色的真正危机，因而是专职扮演这一角色群体的集体旁落的体验。

危机的一个方面是位所（sites）的缺失，立于其位，蕴涵着知识分子立法功能的权威性陈述便可以发出。欧洲人（或西方人）权力的外在的有限性，仅仅构成这一体验的一个部分。另一被看做更为重要的部分，则是来源于西方社会内部的诸社会权力的日益增长的独立性，来源于知识分子能够、渴望并且期待提供的服务本身。米歇尔·德·塞尔托

对这一进程作了恰当的描述：

旧有的权力灵活运用它们的“权威”，以弥补技术手段和管理机构的不足；这些权力由受保护者、效忠义务、“合法性”等制度构成。不过，这些权力通过理性化的手段，即对一定的空间范围进行控制与组织，来寻求使自己更不容易受忠诚变化的影响。这一努力所导致的结果就是，发达社会的权力统治，形成了一套程序更精巧、组织更严密的对一切社会关系进行控制的方法，分别为警察机构、学校、健康服务、安全等行政的、“全景式”的体系。但这些权力系统慢慢丧失了所有可信性。它们的权力在增大，它们的权威在减弱。^①

这段叙述的要点在于，权威性的丧失并不必然导致国家的衰弱；我们只是看到国家能够用更好的，也就是更有效的方法维持并巩固其权力；权威性是多余的，因而专职于维持权威性的这类群体也是多余的了。那些仅仅因为有资格并能够卓有成效地产出权威性的人，如果要坚持继续提供这种服务，现在必然会发现他们自己的处境堪忧。

新的权力工艺及其控制手段，当然也需要专家；但传统的“知识分子——立法者”却无法将这种新的需要看做适于他们的技能和雄心的东西。在斯坦利·科恩最近的研究中，有一段话可谓是对这一新的权力程式的机智而意味深长的描述：

奥威尔描绘极权主义的恐怖，是一幅用皮靴践踏人的尊严的永恒画面。在我看来，社会控制愈成为例行公事，愈具有可靠性。在这里永远有一个讨论、诊断和安排具体事务的委员会，或一个为决

① Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. by Steven F. Rendell, University of California Press, 1984, p. 179.

策做先期调查的机构。他们环桌子而坐，面目庄重，像哲学博士。每一个人都在研究相同的经电脑处理过的报告、心理分析、个人履历，以及文字信息处理机打印出来的整整齐齐的文件。这里气氛安静。出席者深知，即使对个别的处理办法有着再多的批评意见，即使未经经验研究，即使决定是非常荒唐可笑的，都不能使工作程序放慢速度。反之亦然。结果愈糟，这种抉择的工作也就愈疯狂地、愈烦琐地进行着：就有更多的心理测试，更多的调查研究部门，更多的决策前的研究报告，更多的决策后的实施中心，更多的契约形式，更多的案例摘要，更多的引证标注，更多的预测机构。^①

没有留下什么途径，可以从这种自我推动、自我维持、自我分裂、自我决定和自给自足的专家知识机制中走出来，回到立法者传统功能遗留下来的未分化的普遍性的专业技能中。回过头来看（或者，从“未实现的现代性纲领”的角度来看），现代权力的例行公事化的事实，可以被认为是训练有素的专家被官僚主义政治所取代，可以被认为是一种侵夺的行为——知识分子被剥夺了他们生来就视为属于他们自己的职能与资格。

另有一个因素加剧了知识分子自信心的缺乏，现代，准确地说，就意味着理性管理，高度的、迅速发展的生产力，及以科学为基础的世界，它最终将产生出能够普遍化的社会组织模式。随着人们的逐渐醒悟，现代之美梦破灭了：迄今为止，现代世界产生的种种模式，没有一种能够对源于知识分子实践的那种期望给予响应。换一种方式说，照目前的情况看，迄今所产生的，或今后可能产生的模式中，没有一种模式会使社会朝着有利于传统的知识分子角色的方向发展。这一认识在阿格妮丝·赫勒及其后卢卡奇学派的理论中得到了表述，他们认为，现代世

① Stanley Cohen, *Visions of Social Control: Crime, Punishment and Classification*, Polity Press, Oxford, 1985, p. 185.

界面临的处境就是：在可选择的东西之中，没有一个是好的，这一描述得到了普遍的赞同和推崇。事实上，选择要么是苏联类型的，即“建立在短缺之上的专政”体制，要么就是西方的消费社会，后者没有给起规范作用的价值、教养留下任何空间，取而代之的是不断增长的不满足感，与此并行的，则是消费品数量的不断增加。在几个世纪以来一直由知识分子无可争议地独占的权威领域——广义的文化领域，狭义的“高雅文化”领域，他们都被取代了。请看戴维·卡里尔的精辟分析：“审美判断就是经济判断。说服我们相信一个作品（艺术性的）是出色的，与使艺术市场（art-world）（例如艺术品商人和买主）相信它是有价值的，是对同一行为的两种不同的描述。艺术批评的真理性，与在艺术市场中的人们的观点有关……只有存在着足够多的人相信它，这一理论才算是真实的。”^① 判决权从知识分子手上失落了，他们对这个世界的感觉是：一个“不值一提”的世界。格奥尔格·西美尔在一战爆发前夕草草写下：“不同于过去的人类，从现在起，直到未来，在这一段时间里，我们活着，没有共同的理想，甚至完全没有任何理想。”^② 他的不祥预言，在根本上为知识分子所认同。在这种状态下，一个人坚持提出某些他选择的并绝对奉行的价值标准，是需要极大的勇气的。他们毅然决然，于荒野中呐喊，激励他们的，不是可以看到的成功，而是他们的贵族气概。而其他的绝大多数人都把一种实用主义的谨慎态度当作更理智的选择。

正是前面所枚举的种种假设，或许可以解释传统立法者角色所面临的危机（这些危机似乎为当代的后现代主义话语提供了支持）。当然，对隐身于后现代主义背后的社会现实，并且，更重要的是对后现代性这个类名词，需要作进一步的细致研究。在余下的几章中，我们将试图对

① David Carrier, "Art and its Market" in Richard Hertz, *Theories of Contemporary Art*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1985, pp. 202, 204.

② Georg Simmel, "The Conflict in Modern Culture", in *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, trans. by K. Peter Etkorn, Teachers College Press, New York, 1968, p. 15.

此作出分析，至少对它的诸要素逐条进行分析和研究。

不过，对后现代性的认真细致的研究，必定同样会有“不知结局”这一不完备性的特点，这与传统现代性理论曾经有的那种特点一样，后者因建构于现代性的内部，现代性于是被理解为一个未竟的，而在根本上向未来无限开放的进程。对后现代性的研究分析，也不过是在后现代性进程的中途作出的。对它的种种陈述必然是尝试性的，尤其是鉴于迄今为止后现代主义论争的唯一可靠而明确的成就，仅仅是宣布了现代主义的终结，至于其余，在后现代性话语的众多论题中，远未出现持久的、确定不变的倾向的明确征兆；同时，也远未能够清楚看到，在这个以喜好时尚著称的世纪中，那些转瞬即逝的流行风尚将很快会找到它们的位子。这种不确定性关涉到相对我们论题而言的一个至关重要的问题：知识分子社会地位的变迁，以及由此而引发的他们作用的变化。许多迹象显示，用“立法者”意象描绘的知识分子的传统职能（无论是践履的，还是仅仅心向往之的），正逐渐被另一种职能取代，“阐释者”意象是对后者的最佳描绘。但是，这种转变，是不可逆转的吗？还是，知识分子仅仅在这一个瞬间丧失了勇气？

在前面所述的现代性来临的那个世纪中，欧洲经历了一个类似的不确定性的时代，梅塞内或伽桑狄的原始实用主义即是对当时的不确定性的回应。这一时代没有延续很长时间。不久，哲学家联合起来，驱散了原始实用主义试图使自己适应的相对主义的幽灵。从那时迄今，这一驱魔过程始终进行着，从未得到全面的胜利。对于我们，笛卡尔所说的 *malin génie*^① 总是如影随行，不是伪装成这个样子，就是伪装成那个样子。老是重新试图（绝望地）根除相对主义的威胁，正确证了精灵的存在（即使这种努力在过去不曾采取过）。现代性居住于鬼神频繁出没的屋子里。虽然现代性的时代是一个确定性的时代，但在它内部，却保持着它的守护神，这就是保障它的环绕四周的堡垒，就是令它放心地指挥

① 法语，邪恶的精灵。——译者注

着一支——谢天谢地，迄今为止，还算是——强大的军队的司令官。不同于中世纪经院哲学的那种确定性，现代哲学家的确定性从未根除对相对主义这一困境的切肤之痛。它不得不时刻严阵以待，准备战斗。片刻的疏忽大意，都会代价巨大。而且，有时这是会发生的。

我们的时代是否处于另一个完全不同的状况中，或是否与前一个时代有所区别？当代的确定性危机是暂时性的疏忽大意的结果吗？它是不是一个典型的过渡时期，与在它之后和在它之前的时期的社会组织形式是连续的，或者，这个时代乃是我们第一次所见之未来事物之外形？

在这三种可能性中，我们都没有把握接受，或拒绝任何一种。眼下可以采取的最好的方法，就是对种种可能的假设及使之可能的社会基础，细加斟酌。

（选自〔英〕鲍曼《立法者与阐释者：论现代性、后现代性与知识分子》，洪涛译。）

第十五讲 阐释者的兴起

[英] 鲍曼

鲍曼 (Zygmunt Bauman, 1926—)，英国社会学家，著有《现代性与大屠杀》、《被围困的社会》、《立法者与阐释者》、《流动的现
代性》等。

阐释者的兴起

[英] 鲍曼

【编者按：从立法者到阐释者最大的区别在于——从世界转到文本。以“阐释”作为知识分子新的事业，其前提在于现代社会多元化的特点。在一个多元化的世界中，由于不存在一个支配性的“界定现实”的体系，人们因而不得不放弃对于终极价值的追求和表述。在面临“合法性危机”的境况下，所能够做的是创造或解释文本，如同艺术活动中进行的那样。】

多元主义的体验并非最近才有。光是多元主义本身，并不足以作为近来后现代主义思潮蓬勃发展的充分理由，这一思潮断然拒绝下述观点，即把体验、价值和真理标准的多元主义看做一种尚未完成的现实的暂时特征，这一特征将会随着现实的进一步成熟而消失。于尔根·哈贝马斯说：“相互背离的论域的多元主义化，尤其从属于一种现代的体验……现在，我们不能单纯地指望这种体验自己消失，我们只能去否定它。”^①这里，哈贝马斯把两种截然不同的多元主义放到了一块儿，以

① Jürgen Habermas, “Questions and Counterquestions”, in *Habermas and Modernity*, ed. by Richard J. Bernstein, Polity Press, Oxford, 1985, p. 192.

表明：一种起源于分工，也就是起源于分别与真实性、判断力和趣味相关的三种话语的相互分离。哈贝马斯认为，现代性的最重要特征就是这三种话语的区分，这种情况伴随着哲学家与社会科学家们至少有两个世纪之久；另一种是具有传统的共同体背景的诸话语的多元主义化，它要求重新回到真实性、判断力和趣味的地方化，这种地方化是现代性所否认并在实践中努力克服的。多元性的第二种类型并不是最近才发展起来的，最近才发展起来的是这样的一种认识，即认为这种类型的多元主义与第一种类型同样持久不可改变，同样，正是由于这一认识，这种类型的多元主义看起来才像是新的东西。这种认识，与现代性精神和实践难以调和。通过把这两种类型的多元主义摆到一块，哈贝马斯排除了那种把当前西方知识分子的处境看做一种在本质上全新的东西的可能性，并且极力主张更深层次的变化已发生在传统交付的知识分子的工作方式中。

于是，哈贝马斯只能把近来在知识分子世界观领域所发生的变化看做一种偏离；看做一些见解的令人遗憾的僵化，这些见解伴随着我们很长时间，并且一直是起着良好的作用的；看做一个由误解或理论上的错误所酿成的事件；看做一个可以由更好的理解与更合适的理论来补救的小毛小病。根据哈贝马斯的说法，实际上发生的不过是把历史主义（承认真理的历史多元性，但依然期盼一种能够为共识性的知识既提供实在性又提供合理性的科学）与超验主义（旨在从一切理性行为中提炼出典型特征，以作为必需的假设前提）这一由来已久的争论，经过改头换面，使之更鲜明地分化为相对主义（否认不同真理达到一致的可能性）与绝对主义（在理性实践之外，寻求独立的普遍的论据）这一不会有结果的两极。后两种策略同时存在着错误，它们的最大的错误实际上在于，它们各自与另一种哲学策略之间所造成的裂隙如此之深，以至于没有任何希望使这两个偏执于一端的策略能够缓和它们各自的极端主义倾向。

在当代话语中，一个极其显著的倾向是不否认相对主义和绝对主义

的共存，相对主义的飞速发展迫使绝对主义委婉地加强其前提假设（在实践中已经不再可能找到绝对——无论是作为一种经验的普遍性，还是作为逻辑的前提）。如果说，在这一古老论战中的这两种僵化了的观点事实上是相互依存的，那么在它们难解的辩证关系中的主动的一方，采取的是这样的看法：所有那些到超越人类共同体的地方去进一步探索真实性、判断力或趣味的基础的努力都是徒劳无益的（即使古往今来，这种探索始终并没有被看做是徒劳的）。这种被称作为相对主义者的观点，在近些年里得到了强有力的表达，至少在这两个世纪中其影响力是空前巨大的。

在当代的对于多元主义的新的认识中，隆奈·D. 克利弗的观点是我们在近来的著述中所能找到的最深刻的，他指出：

在非等级社会中的政治权力的分散、宗教组织的自由化，表明在对一个国家和一个神的共同的承诺之中，存在着差异和分歧。相比之下，多元主义假定，不存在统御一切的统一或忠诚。多元主义有多个参照系统，每一个都有它自己的理解的方式和理性的标准。多元主义是互相竞争着的且无法调和的同等立场的共存。多元主义认识到，不同的个人和不同的团体，可以毫不夸张地说，居住在不同的世界中，这些世界之间是不可化约的。^①

克利弗进一步强调指出，在一个多元化的世界中，不存在“界定现实的非竞争性体系”。所有那些试图用商谈的方式来使竞争性的看法达到一致的努力，在实践中都已经失败了。克利弗坚持认为，我们必须承认，“生活方式在逻辑上和心理上都是自己赋予自己以正当性的”。克利

① Connie D. Kliever, "Authority in a Pluralist World", in *Modernisation, the Humanist Response to its Promise and Problems*, ed. by Richard L. Rubenstein, Paragon House, Washington DC, 1982, pp. 81 ff.

弗认为，倘若这种承认与早期人们所赞同的那些貌似正确的普遍真理的规划具有同样的普遍性，那么人们能够在认可这一观点的同时，愉快地生活。克利弗担忧的是在一个多元主义者的世界中的策略的连续性，以及其意义源于真理之普遍基础之假设的行为的承继性。能够防止这一危险的，是在这个多元主义者的世界中共存的所有“生活方式”，采纳并践履的一种克己的谦和态度。如果没有这种谦和态度，如果不接受各种生活方式具有“平等的有限性”的看法，那么古老的权威主义方式很快就会重新抬头，而多元主义者的世界也将会变成一个“许多绝对主义者”所组成的世界。新的威胁尤其是针对着在漫长的权威主义、一元论世界观统治之后所建立起来的多元主义的处境，为了防范这一新的威胁，克利弗打算动员知识分子的力量。在他看来，新的知识分子的使命，就是要像他们的先辈为一种“公正的”、普遍的绝对主义而战那样，投入同样的力量来对抗那种局部性的、地方性的绝对主义。对于克利弗来说，相对主义绝不是一个困境，而是对一个多元主义世界的问题的解答，而且倡导这种相对主义，是当代知识分子的道德使命。

克利弗经过研究所得出的关于多元主义的论断，是否意味着世界结构的一次转折，或意味着知识分子对世界的理解的一种转折，这是一个可以讨论的问题。这两种可能性，都存在着有力的理由。我们已经对第一种可能性的一些理由作了简要的审视。至于对第二种可能性，由于知识分子屈服于无可挽回的生活形式的多元性，他们已逐渐放弃了对终极判断的追求，艺术领域提供了与这一进程有关的最显著的范例。

对于后现代性时代的艺术状况，马泰·卡利内斯库的描绘可谓入木三分：

通常，变化的日益加快的步伐，使变化中的那些值得注意的东西的重要性降低了。新不再成其为新。倘现代性已掌握了对于一种“令人惊异之美学”（aesthetics of surprise）的构成方式，那么这似乎就是它走向全面失败的时刻。今天，各种各样的完全不同的艺术作

品（其范围从精妙绝伦的艺术品，到低劣媚俗的产品），并排摆在“文化超市”里……待价而沽。各种相互排斥的美学理论共存，彼此相持不下，陷入僵局，没有一种能够在实践中扮演主角。对当代艺术的大部分的分析指出，我们生活在一个多元主义的世界上，在这个世界里，任何事物在原则上都是被允许的。旧的先锋派艺术（其实是破坏性的），有时还自欺欺人地相信，竟然存在着新的道路可以去开拓，存在着新的现实可以去挖掘，存在着新的希望可以去探索。但是在今天，当“已成为历史的先锋派艺术”获得了如此巨大的成功以至于成为艺术的“顽症”时，无论是它的那种被巧妙修饰过的破坏性，还是被乔装打扮过的新颖性，其英雄般的魅力已不见丝毫痕迹。可以说，新的后现代主义者的先锋派艺术在它自身的层面上反映出我们精神世界之结构的日益增长的“模式化”，在这个世界中，意识形态危机（表现为各种狭小的意识形态的前所未有的、癌细胞一般的分裂繁殖，而现代性的宏大的意识形态则正在丧失它们的统一性）使建立令人信服的等级价值体系的工作变得愈来愈困难了。^①

这就好像后现代艺术遵循了弗兰西斯·皮卡比亚在1921年提出的建议：“如果你想要拥有清晰的思想，就要像更换衬衫一样地更换它们。”^②说得更确切一点，这已超过了达达主义者的格言：如果你没有任何想法，那么这些想法必然也永远不会遭到玷污。显而易见的是，后现代艺术缺乏作为一种艺术品范畴的风格，它具有一种有意折中的特征，具有一种最好可以被描述为“抽象拼贴画”（collage）和“混成作

① Matei Calinescu, *Faces of Modernity: Avant-Garde, Decadence, Kitsch*, Indiana University Press, 1977, pp. 146—147.

② Francis Picabia, *Dadas on Art*, ed. by Lucy R. Lippard, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1971, p. 168.

品”(pastiche)的策略,^①这两种策略意在向风格、学派、规则和类型的纯洁性等思想提出挑战,后面的这些东西在现代主义艺术时代,乃是艺术批判的支柱。缺乏清晰界定的游戏规则,致使一切创新成为不可能。在艺术方面,不再有任何的发展,有的多半只是一种漫无目的的变化,一种连续不断的时尚的流行,没有一种形式可以令人信服地声称比被它所取代的形式更具优越性;出于同样的理由,也没有一种形式可以这样声称正是这种优越性,使被它所取代的对象转变成当代形式。随之而来的便是一种永无休止的呈现,这不由地使人想起布朗运动的那种混乱无序,而不是一种有序的按部就班式的嬗变,更谈不上进步和发展了。这正是梅耶所说的“壅滞状态”,在这种状态中,一切都在运动,但不管运动到什么地方,都不具有独特性。用彼得·比尔格的话说:

通过先锋派运动,技巧和风格的历史承继性已经转变成为各种在本质上完全相异的类型的共时性。结果是今日之艺术运动没有一个可以正当地自称,作为艺术,它比其他的艺术形式从历史发展上看更具先进性……历史上的先锋派运动无法消灭作为一种制度的艺术,但是他们确实消灭了这种可能性:一个特定流派的产生乃是具有某种普遍正当性的要求的。

这就意味着,实际上“已经不可能设想一种作为正当性之标准的审美规范”^②。

后现代艺术(根据大多数分析家的看法,它的真正流行仅仅在70年代)从马塞尔·杜尚以一种偶像颠覆者的姿态开始,到今天已经走过了一段漫长的道路,那时,杜尚在一个尿盆上签了“理查德·默特”这

① Frederic Jameson, “Postmodernism and Consumer Society”, in *The Anti-Aesthetic, Essays on Postmodern Culture*, ed. by Hal Foster, Bay Press, Port Townsend, 1983.

② Peter Bürger, *Theory of Avant-Garde*, trans. by Michael Shaw, Manchester University Press, Manchester, 1984, pp. 63, 87.

个名字，把它送到一个艺术展览会上展出，它为它起名为“泉”，并附一段说明：“本物是否为默特先生亲手所制，并不重要。他选择了它。他拿这个日常生活用品，摆在这里，为了在这个新的题名以及视角下面，使它失去其有用性——新的题名与视角，使得我们对于这一物体形成了一个新的想法。”^①当时，马塞尔·杜尚的这种令人反感的艺术，被认为是掠过了西方美学在实践中所坚持的所有东西，现在回过头去看，他的艺术与其说是后现代的，不如说是现代的，这是非常明显的。马塞尔·杜尚的所作所为，是为了展现一种对艺术的新的定义（艺术就是艺术家所选择的东西），一种对艺术作品的新的理论（把一个物品从它的日常生活背景中分离出来，从一个与众不同的视角来看它；事实上，这也就是在一个世纪之前的浪漫主义者所做的事情，即化腐朽为神奇），一种制作艺术作品的新的方法（对于某个物品提出一种崭新的看法）。根据今天的标准，杜尚的姿态，根本算不上离经叛道。另一方面，在当时它之所以能够被如此看待，是因为定义、理论和方法在当时依然是有价值的，并且被认为是艺术判断力的必要条件和重要标准。正是存在着许多支配地位的、共同承认的和普遍接受的定义、理论和方法，杜尚才得以用一种激进的方式反对它们，并且公然向它们提出挑战。在近几十年中，杜尚的这种姿态在更大的范围中，在更公开化了的激进主义中，被重复和摹仿：罗伯特·罗森伯格甚至把那些现成制品摆放在一起，把选择而不是表现当作艺术作品，这是一种消解绘画的行为；伊维思·克莱恩邀请 3000 名富有经验的艺术爱好者去参观一个画展的预展，而在画廊中空无一物；瓦尔泰·德·马里阿用 22 万磅的泥土把纽约的一个画廊填满，在靠近卡塞尔的地方掘了一个很深的坑，然后用一个盖子把坑严严实实地盖住，使它无法被看到。^②然而问题在于，新的先锋派艺术试图去除最后一些限制（不管这些限制是可以想象的，还是难以想象的）

① Picabia, *Dadas on Art*, p. 143.

② Cf. Suzanne Gablik, *Has Modernism Failed?* Thames and Hudson, London, 1984.

的集体性努力的根本后果是，不管何种新的激进主义姿态（现存的或者将来的），都很快地衰落下去，同时，艺术市场吸收、容纳、认可、出售这些艺术品并从中渔利的能力（不管这些艺术品是如何的疯狂，如何的新奇），却在迅速地提高。所有的可能被用来作为一种反抗的艺术形式（无论是反抗现存的艺术秩序，还是更野心勃勃地反抗割断了艺术作品与社会其他生活领域之联系的社会），都已经被充分地运用了。这里，我们再次引用比尔格的观点：“今天，如果一个艺术家在火炉管上签上名字，把它送去展出，那个艺术家绝对不是在公开批评艺术市场，而是在适应它……因为已成为历史的先锋派对于作为一种制度的艺术的反抗，现在已经被公认为一种艺术，而新的先锋派的反抗姿态则是虚假的。”^①

事实上，对于三个世纪以来西方美学的新的处境，哲学家、艺术史家和艺术评论家们并没有做好充分的准备。后现代艺术实际上与现代主义在根本上是不同的。从它们之间的差异来看，只是到了现在，即最近的一二十年，现代主义艺术本质上的有序性和它与某个特定时代的密切的亲缘关系才被充分地意识到，这个特定的时代是一个信仰科学、进步、客观真理的时代，在这个时代中，人类掌握技术的能力在增强，从而通过对技术的掌握，并进而征服自然的能力也在提高。由于后现代主义这场剧变，现在，通常是在相互论战中，我们能够更清楚地意识到现代性意味着什么，而在当时，在各种画派和各种风格你方唱罢我登场的热闹场面下，其意义却是隐匿着的。金·莱温在1979年发表了他的著名的研究论文，在这篇论文中，他对这一新的理解作出了令人信服的说明：

对于那些始终不得现代主义之门而入的人来说，在摩登时代的层出不穷的艺术风格（那时看来这些风格之间是截然不同的）中，开始同时出现了某些共同的特征，这些特征现在看起来是令人难以

① Bürger, *Theory of Avant-Garde*, pp. 52, 53.

置信的天真……

现代艺术是科学的。它建立在这样的一些信念之上：相信未来是一个技术时代，信仰进步和客观真理。它是实验性的：它的使命就是创造新的形式。从印象主义开始探索光学知识一直到现在，现代艺术共同分享了科学的方法与逻辑。在立体主义艺术的几何学中有爱因斯坦的相对论，在构成主义和未来主义中有一种技术主义。甚至在超现实主义中可以看到弗洛伊德的梦幻世界，在抽象表现主义的规则中可以看到心理分析过程，它们都试图用理性技术来制服非理性的东西。由于现代主义时代信仰科学的客观性，信仰科学的发明创造力，因此，现代主义艺术有逻辑结构，有梦的逻辑，有身体姿态或素材的逻辑。它渴望尽善尽美，向往着纯粹、清晰、秩序。它否认任何其他的东西，尤其是过去：观念论的、意识形态的和乐观主义的现代主义断言，荣耀属于未来，属于新生事物，属于进步。

在现代主义时代相互竞争的各种流派之间，有着出于同一世系的相似性，这种相似性因后现代艺术的实践而浮现出来。几乎一目了然，后现代的艺术实践与现代主义尖锐对立，在本质上完全不同，它“不是建立在科学理性、逻辑和自命的客观性的基础之上，而是建立在表现、个人经验和行为的基础之上，是建立在疗治性的启示性揭示（therapeutic revelation）这一神秘类型的活动的基础之上，在这种揭示活动中，不必有信仰或理解——有疗效，足矣”^①。

网格（grid）是现代绘画（尤其是其最后阶段）中翻来覆去不断重复的主题，罗莎琳德·E. 克劳斯认为在这种网格中可以捕捉到现代主义艺术的最基本特征；克劳斯证明，典型的网格结构在前现代绘画中是缺

^① Kim Lewin, “Farewell to Modernism”, in Richard Hertz, *Theories of Contemporary Art*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1985, pp. 2, 7.

乏的（这表明了与过去的决裂），在前现代的现实生活中也是不存在的（这表明了与社会的决裂，是艺术取得自主权的宣言）。^① 即使对前一主张没有什么异议的话，那么后一主张似乎也是出于一种误解。事实上，在现代绘画中的网格可以被解释为最基本的和最一贯的努力，以图用艺术这一媒介来捕捉和表现社会的基本现实，它可以被看做对现代社会的基本特征用心分析所得之产物。列维-施特劳斯在解读南比克瓦拉人的饰物时，把他们的饰物看做对权威结构的真实情况的一种潜意识的表达，这种表达也有其他方式，如隐身于神话的烟幕背后。在现代绘画中，作为一种充分意识到的科学分析的可论证的结果，网格解读了体现在划分、分类、归类、归档、排序和关联这一些活动中的现代权威的作用。现代艺术的自我意识完全集中于自身的媒介与技术，这种媒介与技术是其工作的至关重要的（或唯一的）主题，也是它的职责的至关重要的（或唯一的）范围，现代艺术受到它的这种关切及其自主性的困扰，几乎不可能割断与现代之 *Zeitgeist*^② 的联系；它完全地并且全身心地参与到这一时代对真理、对科学分析方法的探索活动中，并且同样坚信现实能够——并且应该——置于理性控制之下。现代主义艺术家与作为其分析家和评论家的知识分子持的是同样的调门。他们用自己所驾轻就熟的东西来回应分析家和评论家们，他们习惯于通过他们的训练和传承下来的体制化的美学来从事活动。那些分析家和评论家发现，许多现代主义艺术的发展意味着一种困惑——不过他们知道，对此有办法解决，他们能找到这一解决方法的途径。

另一方面，体现于后现代艺术中的困惑，确确实实难倒了那些分析家们。在新的发展面前束手无措、迷失方向的感觉，来源于以下这种稳妥可靠的信念的丧失：新的只是在同一东西上增添一点，新的形式只是

① Rosalind E. Kraus, *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, MIT Press, Boston, 1985, p. 22.

② 德语，时代精神。——译者注

在惯常形式上的增加，这种新形式从陌生到习以为常，并为人的理智所把握，只是时间长短的问题。为完成这一工作，可资利用的手段是足够的，同时，运用这些手段的知识也是充分的。换句话说，不安来源于那些分析家们没有能力履行他们的传统职责，来源于他们这一社会角色的基础现在看来受到威胁。对于到今天为止的他们的社会职能，霍华德·S. 贝克作了简明扼要的阐发：“美学家不只是想把事物分门别类，放入有用的范畴中去……而且还要把有价值的东西从没有价值的东西中区分出来，并使之明确无误……这一工作就是分配荣誉头衔，从它的逻辑出发，就要求剔除某些东西，因为并非可以想象得到的每一种东西或活动，都可以被授予某种专门的荣誉头衔。”^①

实际上，这就是问题的核心。在整个摩登时代（包括现代主义时期），美学家们依然牢牢地控制着趣味和艺术判断领域（大约如此，这是从今天回过头去看的结果，且与后现代主义的发展状况比较而言）。这里的控制意味着不受任何挑战地操纵各种机制，以使不确定性变为确定性，意味着作出决定，发表权威评论，隔离，分类，对现实施以限制性的规定。换句话说，控制意味着对艺术领域行使权力。在美学领域，知识分子的权力看来尤其未曾遭到质疑，事实上可以说他们垄断了控制这个领域的权力。至少在西方，没有其他哪种权力试图干预那些“博学多识者”的判断。

确实，教养良好、经验丰富、气质高贵、趣味优雅的精英人物，拥有提供有约束力的审美判断、区分价值与非价值或非艺术判断的权力，他们的权力往往在当他们的评判或实践的权威遭到挑战从而引发论战的时候体现出来。有教养者的权威（并且尽管是间接的然而最重要的是，赋予了权威性的教育能力），不可能有其他任何的表现方式，而只能通过对于它的对立面的解释：与其对立的任何反对者的自命不凡没有任何根基的，他们的品位缺乏任何合理性，他们的选择是不正确的；除此之

^① Howard S. Becker, *Art Worlds*, University of California Press, 1982, p. 137.

外，不可能有其他方式。艺术王国的统治精英们总要有他们的对手，这些对手是他们的统治对象，对手的存在为他们的统治提供了必要性、合法性，他们的对手就是：庸众。用贡布里希的话来说：

在16、17世纪的严格的等级制社会中（准确地说，应该是在这些世纪的旧等级制正处在瓦解的状况中——作者按），“平庸”与“高贵”之间的对立成为审美批评的首要话题……他们相信，在众多模式中的某一些形式是“真正”庸俗的，因为这些形式取悦于下层民众，而另一些生来就是高贵的，因为只有那些具有高雅趣味的人才能够欣赏它们。^①

早期论争的要点在于需要对旧等级制进行重新界定（这种旧的等级制行将丧失其政治和经济的传统基础），以更适应于正在形成中的权威结构，但“高贵”与“平庸”之间的差异，相对而言仍然是显而易见的和毋庸置疑的。此后，随着一个日益膨胀的中产阶级的出现，随着其人数与购买力的不断增长，从而淡化了原先稳妥的二元对立的意识，于是问题便变得愈来愈复杂了。中产阶级既不粗野，也不优雅，既没有蒙昧到无知的程度，也没有修身养性达到精英自许的那种标准，既不会把艺术拱手让给更优秀者，也没有能力对艺术问题作出自己的判断。中产阶级马上把这些东西变成了一些“说不清道不明的”因素，这些因素对判断等级制度的存在，对受审美训练之精英的权威性，构成了威胁。无怪乎精英对中产阶级用其所有的最致命的毒箭进行攻击。

“庸众”依然是一个贬义词，但其内涵发生了变化：现在它指的是那些小市民（petty bourgeois）、市侩，这是一些敢于在实践中作出自己的审美判断的中产阶级，他们在所提供的文化产品中进行选择，但对美学家的权威却一无所知。中产阶级把知识权力与金钱权力等量齐观，如

① I. Gombrich, *Meditations on the Hobby Horse*, Phaidon, London, 1963, pp. 17—18.

果由他们自己来作判断，可以想象，他们会掏空知识权力，并使关于品位的理论判断失效。当他们这样做的时候，只要在他们自己的领域中，便不会受到任何挑战。正是这种对实践中的文化选择的另一种标准的引入，被知识分子精英看做对他们权力的威胁。用布尔迪厄的话说：

小市民与文化的关系，他们的那种使他们所接触的一切“肤浅化”的力量，不是他们的“本性”，而是他们在社会中所处的位置，这就好像失火的时候，人们自然就会把眼光转向“救火者”一样……这是一个非常简单的事实：正统的文化并非是为他而创造的……所以他也不是为了文化而活着；只要他把某一文化产品据为己有，这一文化产品就不再是文化的了……^①

也就是说，只要文化消费者作出他自己的选择（正是出于这一理由，他已经被贴上了“庸众”、“市侩”，或事实上的“小市民”的标签了）。正是这种艺术判断的自主性——这种自主性是就精英的判断而言的——激起了愤怒与谴责。

在摩登时代的大多数时期中，这样的愤怒与谴责是卓有成效的，在面临真正的或推测的攻击时，它们确实维护了精英判断的优越性。卓有成效的原因在于，它们最终被那些为精英所攻击的受害者们内化了（interiorized）。这正如弗洛伊德所说的良知，害怕“庸俗”，害怕缺乏审美能力，成为中产阶级的“艺术的自我”这一“被征服的城池的守卫者”，成为精英统治的最可靠的卫兵。怀利·赛弗对这一内化过程作了精辟的描述：

19 世纪造就了一大批暴发户，他们必然会贬抑古老礼俗，他们

① P. Bourdieu, *Distinction, a Social Critique of the Judgment of Taste*, trans. by Richard Nice, Routledge and Kegan Paul, London, 1984, p. 327.

是一个对文化不满的阶级，就像我们今天的那些发迹了的“工人”一样。伴随着这些市侩们的发迹过程，他们在文化上忧心忡忡，忧虑表现在所有令人尴尬的对于庸俗的看法当中，后者成为上层中产阶级价值观的一个范畴——麦考利直言不讳用“市侩”称呼他们（附带说一句，麦考利的这个词带有贬义，但与伊波利特·泰纳的“正是那种残忍与粗鄙的肆无忌惮”把“愚昧与无知从他们的无足轻重的情感中解放出来”的话相比，或与奥尔特加·伊·加塞特的“平庸的心智知道如何使它自己平庸，它必然要求平庸的权利，并把这些权利强加于它所到之处”的话相比，看上去要柔和得多，不怎么伤人——作者按）。在维多利亚时代，对于庸俗的忧虑……是对成功的一种惩罚。成功人士必须是“优雅的”。^①

精英对庸俗的暴发户的鄙视与不屑，仍然没有弱化，衡量“优雅”的标准则提高了，这样，昨天的那些暴发户们发现，要缓和口气，说“我已达到了这个标准”，更加困难了。但是现代社会的总体结构具有对教育、真理、科学和理性的内在崇拜（以及对表述这些价值的权威者的尊敬），保证了一种机制的存在，这种机制能够吸收和消解对精英判断的潜在威胁。对于所有实践意图和目的而言，精妙复杂的审美判断的优越地位，从未在实践中遭到质疑，不过它经常遭到怨恨或被忽视。波德莱尔坚持“凡是美的和高贵的，都是理性和思想的结果”，坚持“善永远是某一类艺术的产物”，表明波德莱尔是一位最深刻的现代性思想家，是一位固守权威的美学家和知识的传道者。^②

正是这种权威，现在陷于困境；作为一个问题而不是一个假设前提，它开始进入理论探讨的核心，这恰恰是因为它在实践中的无效。以

① Wylie Sypher, *Rococo to Cubism in Art and Literature*, Vintage Books, New York, 1960, p. 104.

② *Baudelaire as a Literary Critic, Selected Essays*, trans. by Lois Boe Hylsop and Francis E. Hylsop, Pennsylvania State University Press, 1964, p. 298.

下几个方面突然变得非常清晰了：审美判断的有效性依赖于它所诞生的“位所”（site），权威性是属于这个位所的；这个陷于疑问中的权威，并不是这个位所的“天然的”、不可剥夺的财产，而是随着这个位所的位置的变化而变化，这个位所则是处在一个更为广阔的结构当中；传统上的由美学家——艺术领域中的知识分子专家——保藏这个位所的权威性，已不再被视为理所当然的了。

在艺术专家看来，用传统方式表述的审美判断（所谓传统方式，既关涉到知识的既定内容，亦关涉到既定程序，此两者体现为自我繁衍的话语及其特权成员），显然没有能力起着一种自我论证的作用，从而重新导致了一种混乱状况。在本质上，这种混乱是一种我们无法预知、无法改变、无法控制的事态。哈桑说，现代主义“创造了它自己的权威形式”（简言之，由职业美学家稳固地把持着），而后现代主义则“趋向于一种无序状态，与那些正在崩溃的事物乃是一丘之貉”^①。或许在后现代主义这一术语的流行用法中还保留了一些与这个概念（由汤因比提出）初始意义的联系和相似之处，这就是把它作为非理性、混乱与危险的不确定性的同义词。

在哲学家看来，这样的一种正处于混乱状态之中的艺术，首先意味着在制作某一种“艺术作品”时的各种参与要素的内在的“不纯性”，随之而来的，便是不可能通过一种由哲学家自己完全垄断的关于现象的陈述，以区分艺术与非艺术，或者区分优秀艺术与拙劣艺术。不纯性首先是因为“文化消费”的急剧膨胀，这就使哲学家陷入深深的疑惑之中，因为“大众文化”的产生——这是一种遭到贬抑的低级文化，在这种文化中，庸人与市侩占了上风，及其不可避免的伴生物——艺术品市场，被加上了它自己的实践判断标准，并诞生了它自己的权威性位所。哲学家们自然渴望一种有效的“具有威望的理论”（theory of reputation），说得更精确一点，渴望一种遵循并倾向于自我证明的理论，根据霍华德·S.

^① Calinescu, *Faces of Modernity*, p. 142.

贝克的说法，这一理论应该含有以下几项内容：“（1）具有特殊天赋的人。（2）创造出异常美好与深刻的作品。（3）作品表达了丰富的人类情感和文化价值。（4）作品的独特品质证明了它的创造者的特殊天赋，同时，他的已经广为人知的天赋证明了他的作品的特殊品质。”当然，这一方案是以“美”、“深刻”、“价值”等这样一些概念为核心的，所有这些概念都假设了理论家的垄断性的权能；这种具有威望的理论重申并再造了理论家的权威性。问题在于，按照上述几项所建立起来的具有威望的理论在今天的实践中是不可能存在的。贝克指出，事实上，“艺术家、作品及其他东西的威望来源于艺术市场的集体活动”。如果说完全如此，有人会反对。但是即使这仅仅是一个特例，只要对威望进行分配的艺术市场，对理论家自身多少是严格地关闭着的，那么对后者来说，“艺术市场活动”的作用依然是无形的，无法为他们所看到。一旦理论家丧失了对作品进行“对象化的”、“疏离化”的控制，丧失了使之成为 *Vorhanden*^①（细察及反思之对象）的控制，那么这种作用便昭然若揭了。

对于在这赋予威望过程中所暴露出来的新的状况，贝克的回答是提出一种艺术的制度理论（institutional theory of art），在这一理论中，他把这一新的现实归咎于另一些权威位所的出现，它们是混杂的、非哲学的、非美学的，如：美术馆、艺术收藏家、媒体舆论、消费者自身。他希望这一理论能够解决这个令人困惑的谜团，即是什么因素使一个作品成为一件艺术品，使一个创作者成为一个艺术家。然而他补充道：“哲学家渴望能够非常明确地对艺术与非艺术作出判定，在这里的制度理论中，这种渴望无法得到满足”。事实上，这是作不到的。毕竟这一理论指出了“并非所有的东西能够仅仅靠界定或舆论而成为艺术品，因为并非所有的东西都符合艺术市场的公认的通行标准。但这并不意味着除了

① 德语，意为“在手之物”。——译者注

命名之外，我们还能做更多的事情以使一样东西成为一件艺术品”^①。

好吧，坦率地说，艺术的制度理论（正如其他价值领域的制度理论一样）听上去是在为哲学家统治的梦想敲响了丧钟。取绝对法则而代之的，是作为整体的“舆论一律”，只有哲学家才有权利，且有能力操纵绝对法则，而“舆论一律”则捉摸不定，难以把握无法预测。确实，哲学家过去通常对舆论持支持的态度，寻求意见的一致，是哲学家自身的话语活动的不成文的、普遍存在的无声的前提假设。哲学家终究是在以下这个假设的基础上从事活动的：辩论（准确地说，这是哲学家自己的活动形式）的胜负除了论证本身的力量之外，没有其他的理由，因此，意见一致必然是成功的唯一标准。新的问题并不在于共识具有权威性，而是在于现在的这种拥有对威望进行分配之权威的舆论一律，不再是哲学家之间的意见一致。从其他的一些非哲学领域来的赞同意见，也是随时可获得的，当然，这种赞同的获得绝不仅仅是由于论证本身的力量。玛西娅·米尤尔德·伊顿本人为我们提供了一个艺术理论家们为适应这种使人困惑和忧虑的权威性共识的新形式而做的许多富有价值的努力的极好范例。她得出的结论是，“被认为是（艺术）品的东西，必须经受某种方式的讨论”；她承认，进行“讨论”的“我们”——不同于传统的那些从事讨论的专家——也是“社会的、文化的、政治的和经济的制度中的成员”；她努力去寻找（而不是为了建立）一些规范，这些规范使多样化“成员”之间达到一致成为可能，而且这些规范能够使一个具有渊博学识的人用最低限度的确定性知识作出一个艺术评价；她用这样的一句话总结了她的探索及其著作：“如果罗伯塔·彼得在她今晚举行的音乐会上像麋鹿一样地叫，这也算唱歌吗？或许我们可以等待明天的评论来回答这个问题。”^②

① Becker, *Art Worlds*, pp. 352—353, 360, 151, 155.

② Marcia Muelder Baton, *Art and Non-Art*, Associated University Press, 1983, pp. 118, 107, 158.

之所以花了许多时间来讨论艺术状况，不仅是因为我们对于进入一个后现代的时代的感受首先要归因于“美学”领域的知识分子，而且花如此长的篇幅来讨论这个枝节问题，还出于对如下事实（并非首次出现）的考虑：正是在艺术领域和艺术批评中，在知识分子世界及其所从事的工作中，一场范围广泛的调整似乎正在开始。让我们再次强调一下，在传统上，没有哪一个社会生活领域，如此不曾遭受到非知识分子权威的干预，从而知识分子权威在此处是如此地完善和不可置疑。与其说这是一个知识分子活动领域中的薄弱部位，不如说这个高度发达的文化世界是知识分子活动领域的核心，是知识分子的防御工事中最坚固的地方——事实上，正当我们在与那些受其他世俗权力控制的社会实践领域进行斗争的时候，对我们所有人来说，艺术领域是一个辉煌的而又独一无二的范例。因而对后现代状况的震撼的感受，乃是深入肺腑的，震撼所到之处，剧烈变化便发生了，根深蒂固的神话被颠覆了。因而，在普遍的不安感与重新讨论传统知识分子活动策略的迫切要求中（可以用后现代危机一词来描述，或更准确地说，其中隐含着后现代危机），我们对知识世界的整个反应机制，认识得更清楚了。

如果说，有关趣味的判断（康德称为“不受利益影响的”，意味着仅仅服从于理性）占据着围绕着立法者意向而组织起来的知识分子活动领域的中心，那么我们就可以料想，在知识分子的其他活动领域中，愈是靠近这一中心，愈是刻骨铭心地感受到后现代的震撼。实际上，这已经成为了现实。除了美学领域，受到后现代挑战的影响最明显的，是那些与真理、确定性和相对主义问题有关的哲学话语，以及涉及社会组织原理的那些领域。通常，这些话语为已经由既存的等级制权力所构造起来的社会现实提供合法性，然而只要这种结构丝毫未损且没有遭到任何威胁，那么在合法性（legitimacy）与立法（legislating）这两种表述之间，并没有什么区别。今天，等级制既非毫发无损，亦非不受威胁。一旦设想的合法化的立法权力的理据遭到侵蚀，合法化实践与立法活动突然间便显得相去甚远。当我们感到论证不再具有任何的立法能力，当我

们感到在**多元**生活方式和多元真理观背后存在着多种权力，在这种多元性里面，没有什么可以使其成为更低劣的，从而也无法使它向那种论证其低劣性的理论屈膝，在这种情况下，我们又如何能够通过讨论某一个问题的支持或反对某一种生活方式呢？两个世纪以来的对于确定性的哲学探索，对于完美性以及“善的生活”的普遍标准的哲学探索，突然间显得是徒劳无益的。这并不必然意味着我们不喜欢这一探索本身把我们所带到的那个领地，相反，这意味着其他人拒绝这些标准，拒绝追随我们，这才是令人堪忧的，这促使我们寻求一个新的强有力的旋律，以使我们依然可以高歌猛进。如果我们希望保卫我们的前进方向，那么需要重新回顾并界定我们的道路的意义。

欧内斯特·盖尔纳是这一在四个世纪以前诞生于欧洲半岛西北角的独特生活方式的坚定的论证者和深刻的辩护者，这种独特的生活方式在最近两百年中，统治了其他所有生活类型。他的辩护就他自己那一方面而言或许是最具说服力的：

总的来说，选择一种知识增长型的社会（这种社会大略是以一种原子式个人的行动策略为基础的），在我们看来是更好的选择，原因有多方面，下面把这些原因杂乱地罗列在一起：只有这种社会才能够使人类的日益增长的人口得以存活，从而避免了在我们中间的那种极其残忍的生存斗争；只有这种社会才使我们维持了一种正在逐渐成形的风俗水准；只有这种社会而不是它的前身才**可能**爱好一种自由的、宽容的社会制度……该种社会也有许多特点甚是平淡无奇，其长处亦容易遭到质疑。总而言之，我们带着某种忧惧选择了它，但是这并非是一个没有任何疑问的漂亮的、干净利落的选择。我们半是出于必然性之驱迫（对于饥馑的恐惧），半是出于对于享有充分自由的承诺的相信（对此，我们并不是完全相信的）。

原因只是在于：缺乏更好的理由，我们不得不如此将就着而已。^①

这段陈述是谦和的——并且，在某种意义上，甚至充满了歉意。它自己意识到，用既有的哲学标准——明了精确——来检验，它是不够格的。它用实用主义的语言论证了哲学传统的 *raison d'être*^②——这一哲学传统倾其全力，以驱除实用主义的相对主义的鬼魅——可谓是一种极端的反讽（ultimate irony）。它运用一种循环论证（我相信，这又是有意识的）：这一理论体系是更好的，因为它迎合了某些正是这一理论体系教导我们要更加热爱的东西，即“我们正在逐渐形成的风俗水准”。这一论证在本质上没有什么可以挑剔的，相反，它似乎比它所要取代的优雅细腻的哲学更符合人情、更符合现实。当然，倘若我们首先愿意放弃哲学对普遍性的自命不凡的话。

与许多其他论证相比，盖尔纳的理由无疑有其长处，它们在自我贬抑、实用主义与循环论证这些方面，有着相似之处。其意图是诚实的，这就是替近两个世纪的西方历史（正是在作为集体性的我们的帮助下实现的）辩护，我们——西方的知识分子——正是在这个世界中被塑造的，我们意图找到这样的—一个世界，它比其他任何已知的世界更接近我们所确立的善的社会的标准。不同的是，盖尔纳的论证使得这一问题变得更清晰了：这一世界具有为西方的知识分子生活模式提供（有条件地，在过去、当前乃至未来的一段时间内）一套适宜的架构的可能性，同时，他的论证同样也产生了对于传统的（立法者）角色的要求，这一角色曾是西方知识分子所最擅长扮演的。盖尔纳的论证因这一与众不同之处而备受关注，它表明了即便并非全然不可能，但要用客观的、绝对的或普遍性的术语来论证这种西方社会类型的优越性是多么困难。做得

① Ernest Gellner, "Tractatus Sociologico-Philosophicus", in *Objectivity and Cultural Divergence*, ed. by S. L. Brown, Royal Institute of Philosophy Lecture Series, 17, 1984, p. 258.

② 法语，存在的理由。——译者注

最好，这种论证也只能是自我限制的、实用的，实际上是一种无所顾忌的循环论证。

后现代状况引发的另外一些回应，往往更令人困惑。激起他们的愤怒或震惊，以及他们想不惜一切代价挽回的，往往隐藏在新的普遍性的历史哲学，或哲学（及/或）社会科学的普遍性策略的背后。最不起眼的或许是：拒不承认导致相对主义论证出现的现实基础，与以前相比多少有些不同（可以说更为坚固）；这种观点把对世界的不可化约的多元性的判断，看做一种集体性的偏离正道，并继续从事于“注解柏拉图”。另一些回应，主张的人可能更多，或许是因为更振奋人心的缘故，自然提倡者也就多一些：他们不回避多元主义问题，承认这是不可逆转的，并打算重新考虑哲学家的，或作为一个整体的知识分子的作用，他们认为在这个令人绝望的多元世界中，知识分子或许能够学会扮演一种对社会威望进行权衡的角色，并且得到立法者角色曾经拥有的利益。但后一主张通常采用的表述形式，与其说是帮助我们理解他们的意图，不如说是阻碍了我们对他们的理解；与盖尔纳的情况不同，主张放弃对于绝对的梦想，是用一种绝对主义的术语来论证的，表现为一种关于“人体的本性”或“社会生活的本质”或两者兼而有之的包罗万象的古老理论的新的改进版。

不管论证的结构如何，鉴于历史传承下来的知识分子的智慧与技能，后一种类型的回应方式（无论是公开，还是含蓄）都指向一个知识分子可能有效扮演的新的角色，这就是阐释者的角色。由于多元主义是不可逆转的，不可能出现全球普遍认同的世界观和价值观，现存的各种 *Weltanschauungen*^① 均牢牢地根植于各自的文化传统的基础之上（更准确地说，建立于各自的自主性权力制度的基础之上），各种传统之间的交往，成为我们时代的核心问题。看来这已不再是一个暂时性的问题，我们也不能指望这一问题将在理性的不可阻遏之进程所确保的巨大转型过

① 德语，世界观。——译者注

程中“顺便地”得到解决。相反，这一问题可能伴随我们很长很长一段时期（除非得不到适当的滋养，其活力才可能彻底被遏制）。因此，这一问题迫切需要在各种文化传统之间进行译解的专家，这一类型的专家处在了当代生活所需要的专家群体的核心地位。

简言之，这一问题所引发的这种专业实践，可被归结为一种有教养的谈话艺术。由于知识分子对推论的擅长，故而，这样的一种对长久以来的价值冲突的回应，自然是他们最期望的。与他人对话而不是斗争；理解他人而不是驱赶或把他们当异己分子消灭；通过自由地从另一源泉中汲取体验来使自身的传统得到提升，而不是在观念的交往中割断自身的传统；——这便是知识分子传统，由不断进行着的讨论构成，教导人们做得更好。我们的这一个多元主义的世界迫切需要富有教养的谈话艺术。忽视这一艺术必然是危险的。交谈，或者，毁灭。

这是近来在哲学和社会科学领域最有影响的发展，其中的大多数学者指出，这一发展的方向是阐释实践的专业化。以下仅仅指出几点：首先，意识形态从一个“否定的”概念发展成为一个“肯定的”概念，这一发展认为，一切知识都是建立在任意选择的、非理性的假设前提之上的，与周围传统和历史经验在一定程度上有着确定的或偶然的联系，同时，这一发展过程区别了两种知识系统，一种缺乏对自身的“地方性特征”的意识，另一种则运用这种意识服务于在各种知识系统之间的合理的交往（也就是实现有效的理解），它用这种区别取代了陈旧的在“意识形态”（错误的）知识和“非意识形态”（正确的）知识之间的划分；其次是重新发现了诠释学，哲学家和社会科学家对伽达默尔的《真理与方法》（*Truth and Method*）抱以热忱的欢迎，这本精妙绝伦的著作明确表明反对那种体系化的真理和精确的方法，它试图把哲学或社会科学工作，重新界定为一种阐释活动，一种对意义的探索，一种对“他者”的理解并使自己能够得到理解（从而促进在各种生活形式之间的交往），同时，展开一个意义交往的世界，使各种不同方式得以相互接近；第三是罗蒂的“多样性”的新实用主义，这一理论攻击了在过去的三个世纪

里占主导地位的“笛卡尔—洛克—康德”传统，认为这一传统是不幸的历史事件的意外结果，是错误的选择和观念混乱的产物，这一理论断言，对于普遍性的和不可动摇的真理基础的哲学探索，从一开始便走错了方向，罗蒂主张，取这一传统而代之的，应该是哲学家把注意力集中于发扬西方的有教养的交谈活动，而不是继续怀着对这一传统的普遍有效性的令人抒怀的自信，应该认识到，正是这种自信把我们引入了歧途。

在近来的这些发展中，没有一个表现出它们从对下述的活动方式的迷恋中醒悟过来，即，替西方社会构建基本架构，以使其能够为履行知识分子的使命而创造良好的条件（至少在它们的主流中看不出有所改变）。曾为西方社会的“不言而喻”的优越性提供根基的确定性日趋瓦解，在这一困境中，最终形成的是一些为西方知识分子的生活方式所作的辩护（尽管从表面上以及从令人震撼的后果而言）。伽达默尔希望具有诠释学意识的哲学和社会科学将有助于澄清、发展并充实我们的传统，后者是我们的理解与智慧的出发点和视域，是我们的家园，是我们与他者的对话式的、文明的共生共存的立足点——这种哲学与社会科学通过向他者的开放来保持我们的传统。罗蒂积极致力于交谈与倾听，致力于权衡我们的行为对他人的影响，他从不讳言其意图。罗蒂强调哲学的最适宜的主题就是：旨在使交谈得以延续，而这，就是我们明白无误的事业，就是欧洲知识分子的生活方式。新的哲学与社会科学充斥着对于一种共同的语汇、一个共同的世界和一个意义共同体的渴望。它要剪裁人类，使之更自然、更舒适、更自在，如在家一般。

在自我觉悟的后现代哲学与社会科学中，“共同体”（community）实际上成为了一个核心概念。它已逐渐取代理性和普遍真理，取代了通向两者的道路。正是在这一共同体，而不是在人类的普遍进步中，西方知识分子意图找到职业角色的可靠根基。这是怎样的一个角色呢？

为寻找这一问题的答案，让我们回头来看一看理查德·J. 伯恩斯坦

的观点吧，这是一位对后现代哲学的最敏锐的观察家。^①仔细阅读他的《哲学概要》（*Philosophical Profiles*），可以发现其中具有双重目的：在各种共同体（传统、生活方式）之间，知识分子应邀履行阐释者的功能；在他们自己的共同体内部，他们依然行使着立法者的角色——现在，他们的职责是在意见不同的场合下，进行裁决或公断（显然，在诸共同体之间与在共同体内部的争议都可以被归结为哲学活动的规则的不同）。在共同体内部，哲学家有权利和义务阐明那些用来判断讨论是否合理的法则，他们的责任是对意见的正当性与客观性进行评价，提供批评的标准，由于这些标准，批评才是有约束力的。在共同体内部，哲学家可以而且应该确保确定性的存在，确保理性统治——尽管这回他们只能通过他们自己的努力了。

初看起来，这一区别似乎令人信服。它重新唤起了那种体验，比方说在一个大学的讨论会上，每一个参与者都被其他所有参与者要求用“共同的语词”说话，他们是一个“共同世界”的成员，共享这一“意义共同体”；为了这一心照不宣的期待我们在讨论会上提交论文，实际上，论文当然是不可能不带有这些期待的。正因为我们相信，讨论的基本假设前提（亦即交往的条件）已一劳永逸地获得解决，或者，我们相信，至少在讨论期间，这种对前提的一致认同始终是有有效的，我们相信，在不同的有效性之间，甚至在讨论中产生的对立意见之间，我们都能够找到共同之处。存在着使这种一致在原则上成为可能的法则，例如，“事实”或“经验证据”的权威性，逻辑一致的权威性。这些法则使我们得以判断“一个人是否是讨论的合理的参与者”。我们能够判断“问题的真相”，或至少知道为证明其真相应该做些什么。这种体验截然不同于另一种体验，比如说，谈判过程的体验，谈判代表显然从属于相互敌对的阵营，其利益、意图、观点，以及选择的相关事实，等等，都是对立的；不能指望那种通过被赋予的权威来获得真相，或者，指望对于逻

① Richard J. Bernstein, *Philosophical Profiles*, Polity Press, Cambridge, 1986.

辑的一致性要求超过势力不平衡所起的作用。这两种体验使得以下的区别看上去颇有道理：知识分子在内在的（共同体内部）与外在的（共同体之间）之间扮演不同的角色，作为立法者的角色与作为阐释者的角色之间具有差异。然而，问题在于，如何区分这两种不同的情境——它们各自需要选择这两种角色之一种？

这种社会基本架构（西方的知识分子传统正是在其中发展并成形的）的普通统治的衰落，暴露了以前所未曾看到的在这种传统的实用的有效性与“生活形式”或“意义共同体”的共同性之间的联系。但问题是，共同体的规模有多大？谁是它的继承人？它的界线应该划在哪里？

欧内斯特·盖尔纳在试图为民族作出合理定义时发现：

把民族当作一种自然的、天赐的对人进行分类的方法，当作一种虽长期延续却又与生俱来的政治天命，是一个神话；民族主义，有时把既有的文化转变为民族，有时杜撰文化，通常是毁灭既有的文化；无论好坏，这便是现实，通常是无法避免的……民族只能通过一个民族主义时代来得到界定，而不是相反——如人们通常所认为的——通过其他的方法。^①

民族是一种特殊的共同体，然而，盖尔纳的洞见更具有普遍适用性。他的观点与我们的问题直接相关。共同体是某一块领土的哲学名字，在它的范围内，知识分子依然可以施展他们的立法技能，盖尔纳的观点揭示了共同体首先是一个假设，一个方案，一个策略，它宣布了某种意图，行动则紧随其后。问题并不在于“哪一个特殊群体可以被称为一个真正的共同体”，而在于在一个“共同体”中，针对哪一个群体，我们从事的这类行动才是正当的、有效的，从而是“合理的”。共同体不是“自然的、天赋的类别”单位，而是一种区分与分离活动的后果。

^① Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, pp. 48—49, 55.

共同体是且必然是通过这种行动而构建起来的。

运用盖尔纳的对于民族与民族主义之关系的思考，我们已指出了这个虚假的分类单位乃是起源于一种规划，准确地说，这实在不是什么新的东西。把多样性转变为一致性，用“某种文化”来取代生活方式的多样性，已成为西方知识分子历史上的最显著的特征。今天的“社群主义”（communalism）与盖尔纳所描绘的“民族主义”不同，它被剥夺了民族主义曾经享有的新兴专制主义国家的权力支持，基本上只是一场哲学运动，看来，这是一个新出现的问题，没有可靠的解决方法。早期知识分子在思想上的改宗，一帆风顺，获得成功，可以说顺应了历史潮流，顺应了渴望对精神实行统治的权力，顺应了建立在正统性和爱国热诚的基础上的社会整合与社会控制。社群主义似乎不可能享有民族主义的这种历史机遇。

在西方知识分子历史上的那段颇为顺利的时期中，他们从自己的一般性的集体性体验进行推断，并且从他们那种特殊的生活方式出发，作出了与事实相悖的假设，从而描绘了一幅更文明或更合理的社会蓝图。尽管在许多社会理想之间具有明显差别，然而，一个“善的社会”总是具有这样的一个特征：这个社会总是能够很好地适合于知识分子来履行其使命，发扬光大他们的生活方式。知识分子的世界从政治上作了划分。他们不是站在相互敌对阶级的这一边，就是站在那一边，这些阶级为了夺取国家权力进行着不共戴天的斗争。然而，每一次选择的时候，都希望被他们选中的阶级具有创造或维持某种社会——在其中，知识分子可以自如地追求他们的目标，社会在事实上承认特定知识分子领域（如文化与教育）的核心地位，承认思想在维持共同生活方面的决定性作用——的渴望与能力，这种希望使他们的选择成为正当的、合理的。

今天，没有一种历史力量能够顺应这样的一种理想蓝图。造就一个让知识分子看来舒适自在的世界的希望也不再成为历史的焦点。这或许是我们所意识到了的新时代的一个方面，这个新的时代，图海纳归结为“丧失历史动力”的时代，哈贝马斯概括为“合法性危机”的时代。这两

种表述都发自内心深处，都认识到那种作为知识分子生活方式之正当性基础的雄心壮志已不复存在。寻求哲学家的忠告并以开明君主自诩的人也不复存在了。只有哲学家留了下来，他们绝望地努力营造着共同体，用他们的论证的力量独力支撑着。迄今为止，通过这样的一种方式营造的共同体，并且能够有效维持的只有一个，这就是他们自己的共同体。

（选自 [英] 鲍曼《立法者与阐释者：论现代性、后现代性与知识分子》，洪涛译。）

第十六讲 现代世界的知识分子的角色

[法] 布尔迪厄

布尔迪厄 (Pierre Bourdieu, 1930—2002), 法国社会学家, 著有《区隔: 趣味判断的社会批判》、《实践的逻辑》、《国家精英》、《艺术的法则》、《关于电视》等。

现代世界的知识分子的角色

[法] 布尔迪厄

【编者按：本文译自 “The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World”，发表于 *Telos* (1989)，第 99 ~ 110 页，英文译者是 Carolyn Betensky。布尔迪厄认为知识分子拥有“出世”和“入世”这两种行为方式并处于它们之间的吊诡当中；知识分子“干预现实”的身份，来源于文化资本的拥有者这种特殊的权威位置。】

知识分子并不习惯对自己的活动进行社会学研究。这种研究不光针对知识分子行动的那个世界，而且针对知识分子自身和知识分子行动的前提（或社会因素）。这一研究项目潜在的新颖之处在于：在对知识分子是什么、能够做什么进行最大可能的现实主义分析的基础上，确立世界范围内知识分子集体行动的目的和手段。即便冒着乌托邦主义或不负责任的危险也必须强调，知识分子任何伦理的或政治的行动，都必须建立在对知识分子世界如何运作周密理解的基础上。知识分子是吊诡的存在者（paradoxical beings）。只有在对纯文化（pure culture）和入世（engagement）的经典对立进行质疑后，才可能给他一个准确的画像。而这种经典对立不过是知识分子关于自身的许多虚假观念中的一种。

知识分子，正是通过克服纯文化和入世之间的对立，并在这一克服的过程中，历史地出现的。^① 因此，知识分子是二维的存在者（bi-dimensional beings）。文化生产者要取得知识分子的名头，必须满足两个条件：一方面，他们必须从属于一个知识上自主的，独立于宗教、政治、经济或其他势力的场域，并遵守这个场域的特定法则；另一方面，在超出他们知识领域的政治活动中，他们必须展示在这个领域的专门知识和权威。他们必须做专职的文化生产者，而不是政客。尽管自主和入世之间存在二律背反式的对立，但仍有可能同时得到发展。知识分子因为他们的专门知识（比如奥本海默的科学权威、萨特的知识权威）而区别于世俗利益的独立性越强，他们通过批评现存权力来宣称这种独立性的倾向就越大，无论他们采取什么政治立场，这政治立场的符号有效性也就越大。

一、知识分子的起源

要论证这些看上去先入为主和主观武断的观点，回顾一下产生知识分子的那段被忘却的或受压制的历史是很有帮助的。这种历史之所以异乎寻常地不断重现，就是因为对自主性的追求，总是伴随着知识分子对政治的态度的不断变化——一种在投身当前事件和退回象牙塔之间寻找平衡的行为。18 世纪，“哲人”（philosopher）“入世”（1965 年，伏尔泰在《哲学词典》题为“文人”的论文中，将这种“入世”与堕落学术界的经院蒙昧主义相对）的逻辑延伸，就是参与到法国大革命的“文人”活动中去。

在王政复辟时期，“文人”被认为不光要对导致大革命的颠覆性思

① 德雷福斯事件发生时，法国作家、艺术家和学者以具有某种权威的知识分子（intellectuals）的身份介入政治，其时他们宣称自己是知识分子（intellectuals）。而这种权威的基础，在于他们属于相对自主的人文、科学和文学世界，也在于与这种自主性相联系的操守、无私和能力。

想（这些思想首先通过报纸流行开来）负责，而且要对过度的革命恐怖负责：19 世纪 20 年代的年轻一代（特别是那些浪漫派诗人）看他们的眼光不光有怀疑，甚至还带有一丝轻蔑。在运动的第一阶段，这些诗人对哲学家干预政治和用理性观点看待历史变迁的特权提出了挑战，并通过恢复宗教情感以对抗理性和对教条的批判来宣泄他们的自主渴望。但是，一旦复辟的反动政治威胁到知识分子的自主性，他们就又开始捍卫作家和知识分子的自由（比如米什莱和圣西门），恢复 18 世纪哲学家的预言功能（比如雨果）。

然而，另外一种走钢丝般的行动——民粹主义的浪漫主义，在 1848 年革命前几乎影响到每一位作家，却在进步运动失败和第二帝国建立之前就销声匿迹了。对 1848 年革命的幻觉被打破了以后，产生了一种异乎寻常的幻灭（disenchantment），这种幻灭在福楼拜的《情感教育》中得到强烈的共鸣，它创造了新的拒绝入世的条件。“为艺术而艺术”的捍卫者，像福楼拜和戈蒂埃（Theophile Gautier），把“纯”艺术和“社会艺术”、“资产阶级艺术”对立起来——后者在艺术的内容和接受方面都屈从于资产阶级主顾的规范。他们拒绝因创作“产业化的文学”而受到奴役（目的不是糊口），只对同人的批评作出反应，他们把文学场域的遗世独立，等同于作家拒绝走出象牙塔去行使任何符号权威（这就和雨果视诗人为先知以及米什莱的预言家式的学者决裂了）。

只有到 19 世纪末文学、艺术、科学场域达到高度自主，这些自主场域最自主的行动者才认识到，自主并不等于拒绝政治，他们可以以艺术家、作家、学者的身份干预政治。与基佐和拉马丁^①这些文化生产者不同（这些人事实上成为政客），这些自主行动者是带着一种权威进入政治的，这种权威深深地扎根在其学科的自主性里面，源于学科核心的价

^① 基佐（F. Guizot, 1787—1874）：法国历史学家，在法国七月王朝时期曾先后任内政、国民教育、外交部长及总理等职；拉马丁（A. Lamartine, 1790—1869）：法国浪漫派诗人，1848 年革命后成为临时政府事实上的首脑。——译者注

值，如伦理上的诚实和专业能力。具体说来，人文权威和科学权威的在左拉的“我控诉”以及支持他的请愿活动这样的政治行动中得到了坚持。这种新的政治干预的模式，扩大了构成知识分子身份的“纯洁”和“入世”的概念。这些干预行动产生了纯洁政治（politics of purity），正好构成国家理性（the Reason of State）的反题。

二、知识分子：不稳定的综合

这种反政治的政治活动的基础，乃是自主性场域的存在，其根本法则，就是拒绝经济和政治的高高在上：拒绝金钱、权力、荣誉这些目标和价值在自主性场域的支配地位。左拉在德雷福斯事件中表明立场的时候，这种转变就已经完成了。知识分子已经不满足于通过扩张他们那个头足倒立的世界的界限，以坚持他们对金钱和商业目标的拒斥。现在，他们在日常社会生活、伦理（特别是与性有关的事情）和政治中郑重陈述他们的相反价值。从社会秩序卫道士的角度看，这些都是非常严重的越界（一些伦理和政治问题还闹上了法庭，波德莱尔、福楼拜还有左拉都碰上了这种事）。知识分子以超越和取代狭隘价值观的名义，通过支持左拉对军方的批评（或者像很久以后在阿尔及利亚战争期间，知识分子们在121人请愿中公开站在敌人一边），坚持他们有权逾越那些最神圣的集体价值——最惊人的就是爱国主义和民族主义的价值。为了实践道德领导权，他们从伦理普遍主义和科学普遍主义的不成文法中寻求权威性，有时，还在战斗中推进集体动员，将自己场域的价值观推广到全社会。

对知识分子形象起源的上述概述表明，出世和入世（retreat and engagement）这两种知识分子特有的、互相对立的行为方式之间的吊诡的综合，并不是一下子发明出来的，也不是一劳永逸地完成的。这种综合既不稳定，也不确定。它使得文化资本的拥有者，能够“退回”到一个个由历史的钟摆保证的位置上，也就是说，“退回”到纯粹的作家、艺术

家、学者，或纯粹的政治行动者、记者、政治家等等的角色上去。这种综合也意味着，这两种对待政治的可能态度之间的平衡，能够从这一事实得到解释：对自主性的需求（这种需求是内在于文化场域的），必须要考虑世俗权力，而这种权力是随着历史和国别的变化而变化的。它们可能存在于文化场域之外（如教会、国家、大型工商企业），也可能存在于文化场域之内，但在文化场域内的时候，它们都掌握在那些控制着特定生产和分配手段的人（出版商、编辑、电台和电视台的行政主管等）手中。

历史和国别所带来的变异（variations），是文化场域和统治力量之间关系的函数（function），但这些变异不能掩盖那些常量（invariables），这些常量才是世界范围内知识分子有可能团结起来的基础。同样的自主意志（will to autonomy），可以在对立的立场上得到表达〔一种情况下是世俗的，另一种情况下是宗教的，这儿是入世的，那儿又是“出世的”（detached）〕，这取决于自主意志必须对抗的权力的结构和历史。来自不同国家的知识分子，倘要避免由于偶然的或表面的对立（这些对立的根源是，相同的解放意志可能与不同的障碍发生冲突^①）导致的分裂，对此就须有清醒的认识。

为控制这些有可能造成分裂的对立，来自不同国家的知识分子，必须对那些无常权力（transient powers）有清醒的认识，他们必须在与这些权力的关系中确定自己的身份。他们必须学会在与自己传统迥异的知识分子的成果中（特别是这些成果中令人难堪和震惊的方面）发掘那些过去或现在因为对抗法西斯主义、斯大林主义这些经验产生的效果，或与1968年学生造反运动这样意义暧昧的政治运动，或所有对文化活动持敌意的政治活动相对峙而产生的效果。在谈到普遍性的时候，经常有一种

^① 这里我们可以举当代最有名的法德哲学家为例，由于他们同样的自主性关怀针对的是互相冲突的历史传统，在彼此与真理和理性的关系上明显相左，显得针锋相对。民意测验也是一样，有些西方人认为民意测验是支配的工具，而一些东欧人却把它当作获得自由的手段。

危险倾向，那就是只表述一种和特定的知识分子小世界结合在一起的历史无意识。

三、捍卫自主性的斗争

上述的这种历史视角，也给我们提供了一个观察今日知识分子境况的视角。今天法国流行的对革命乌托邦的痛苦放弃，在许多发达国家早就发生了。对政治的拒斥——常常和回归宗教联系在一起（现在在一些共产主义国家也出现了这种情况），并不是什么新现象。这是一种所有可能的步骤都已经玩过了的“残局”状态，也许会导致一种冷漠的怀疑主义。在法国和日本这样的国家这种情况更容易发生，知识分子在一代人的时间内，常常已经遍历了所有可能的政治位置。但是这种状况也可以揭示一种洞悉（*lucidity*），这种洞悉与愤世嫉俗的冷漠无关，如果和一种科学地获得的知识结合在一起，还能产生出一种崭新的知识分子的政治活动。

知识分子的吊诡性质，产生了这样一种状况，那就是所有寻求强化其政治效果的政治活动，都不得不遵循明显是自相矛盾的路线。一方面，尤其要通过斗争确立知识分子的自主性，保证文化生产者有一个保持自主性（首先体现在知识活动成果的发表和评价形式中）的经济和社会条件，强化每一领域里最自主的生产者的位置；另一方面，要创造适宜的制度，让最自主的文化生产者不受象牙塔的诱惑，以使他们能够使用特定权威集体干预政治，为保障他们自己控制文化生产方式和知识合法性的最低目标而奋斗。

因此，知识分子运动的首要目标是，为捍卫自己的利益，为维护保障自主性的必要手段而集体奋斗。然而，某种负罪情结总是把知识分子变成“同路人”（不是无产阶级的同路人，而是号称代表无产阶级说话的二流知识分子的同路人），结果就是知识分子总是强调捍卫首要的普遍目标，而把捍卫自己的利益贬斥为一种法团主义的表现，忘记了捍卫普

普遍性首先就要捍卫普遍性的捍卫者。其实，文化生产者必须捍卫对不同的文化生产领域的自主性必不可少的经济和社会条件——也就是所谓科学、艺术、哲学、法律等等的物质工具和知识工具得以生产出来的特殊社会空间。知识分子不必带着自责和道德迟疑来做这些事，因为他们通过捍卫知识分子整体而捍卫了普遍性。这里可以举一些知识分子为捍卫艺术家、作家、学者的共和国而应当采取的恰到好处的行动的例子：科学研究者抗拒科学管理者的把持，以捍卫自己对生产和评价方式的控制，而这些科学管理者通常因为自己的缺陷被排除在研究之外，却在对研究的逻辑一无所知的情况下试图对研究者进行管制；对所有研究领域（无论人文，还是科学）的前卫生产和发行网络的捍卫，以反抗某些编辑的商业兴趣；艺术家、作家、学者坚持一种道义准则或一种实际权利，来反抗新闻媒体的崛起，以保护作者不被错误引用或错误表现，等等。更进一步，保护年轻的教授或研究者反抗所有形式的歧视，特别是政治歧视。

理性这一历史的产物，必须运用历史性的努力来不断地加以再生产，从而保障理性思想得以可能的社会条件不被超验的错觉所破坏，这种超验的错觉往往把理性的普遍结构限制在意识或语言里面。借用一下马基雅弗利的观点（根据他的观点，美德是一种公共秩序的产物，在这种公共秩序下，公民对美德感兴趣），有必要运用政治家常常使用的非常实用和具体的方式来不懈地工作。同时，还有必要关注教育节目的内容、教育电视和文化电视的保护这些领域；对文化保护主义（它阻碍了思想的国际传播）进行质疑，以创造一个对理性和真理感兴趣的艺术家和知识分子的共和国也非常必要。和哈贝马斯的普遍语用学相反，我们必须提出一种普遍性的政治学，一种理性的现实政治（Realpolitic）。没有超历史的沟通普遍性这回事，只有社会建构的有助于生产普遍性的沟通形式，这种沟通形式的逻辑已经表现在公共的、受规制的交流的社会逻辑中，而这种公共的、受规制的交流，又通过对发生在科学世界中的那种交流的一般化而得到典范的描述。在科学世界中，竞争，或一切人

对一切人的战争，是以这样一种方式组织的：没有人能胜过其他人，除非他有更好的论点、推理和证明，这样就推进了理性和真理。

然而，这个纯粹理性的世界并不是上帝创造的。那些今天对人文科学，特别是社会学遇到的困难大惊小怪的人，忘记了自然科学为了生存和延续所经历的大战。一种解放心智的科学，只能在一种使之可能的社会条件下才能得到发展。这种条件预设了，一个民族（nation）对另一个民族的支配，一个民族内的支配都应该废除。这些支配形式可能导致这样的后果，那就是把那些不同意占统治地位的科学秩序之隐含前提的人从科学竞争中排除出去，收回拨款或研究贷款，或通过科学规矩仲裁者最微妙的审查手段，都可以导致这种排除后果发生。

制定一种标准对话（measured dialogue）的规则，或者制定一种在机会均等的同行中进行纯粹而彻底的竞争规则，并不是一件易事，甚至在最“纯粹”的学科像数学、音乐、诗歌中也是如此。文化生产的场域有它们自己的垄断和支配关系。学者和艺术家们之间真正的交流，也许只有在所有当事人都付出巨大努力后，才能达到自主和普遍性的理想状态。离数学和诗歌这样的学科（它们的自主性，既由于其作品的晦涩难懂，也由于其事业中缺乏直接的社会“利益”而得到保护）越远，离拥有巨大社会影响的社会科学越近，自主性就越难获得，也越难捍卫。如果说建立理性对话的机制很难，原因与其说是研究者没有能够控制他们的欲望、动机和利益，还不如说最自主的从业者不断受到最不自主的从业者背叛性竞争的攻击，这些听命他人的从业者（heteronomous practitioner），总是能找到途径，通过求助于外界的力量弥补他们的弱点。叔本华认为，最虚夸的背信（rhetoric bad faith）就是去争论一件只能由这个领域的外行才能摆平的事。经济学家，在更大的程度上社会学家也在内，都时常面临着类似策略的威胁。因此，新闻记者、作家和一流社会学家在诉诸常识反对社会学建构的时候，能够指望得到大多数人的支持，而社会学的建构，像在任何科学中一样，却是挑战常识的。

因此，争取自主性的斗争首先是反抗这样一些机构及其代理人的斗

争，他们把对外部经济、政治和宗教势力的依附引入到学科内部，这些人要不将自己的生产屈从于商业目的，在追求成功的过程中作出更微妙的牺牲（比如作家），要不就是利用自己同外部势力（比如国家、政党，日丹诺夫主义就是这样）的有利关系来加强对本学科的支配。正是由于他们的活动，外部的规范才取代了文化生产场域的特殊规范。这种异质性借以入侵文化生产场域的特洛伊木马，往往是这么一些人布下的，这些人，根据该文化生产场域的既定标准，是最被看不起的生产者，他们经常受到诱惑在本场域外结盟，意图颠倒场域内部的权力关系，这些人还最易受世俗诱惑，因为他们最没有前途。的确，如果内部承认并不能绝对保障自主性，它至少可以保护那些它认可的人不受补偿势力（compensatory powers）的企图的伤害，不受这些势力授意的报复的侵害。

上述还只是持续威胁文化生产的那些最普遍的机制。如果说今天一个深思熟虑、组织起来的知识分子运动对捍卫文化场域的自主至关重要，那是因为这种自主正处在危险之中，或者更准确地说，是因为今天对文化场域的威胁是一种新的威胁。首先，想一想由国家造成的威胁，这种威胁，其实既可能出自敌意，或者意在审查，也可能不过是出自过度的关怀。在“文化”成为政治的工具和政治所关心的东西（文化部长和文化部门的存在等等就是证明）的社会里，知识分子必须学会（冒着伤害自己的危险）利用国家把自己从国家中解放出来，必须学会获得国家保证给你的那一份（比如，国家答应给学者的职员地位，这可以使他们免受经济的束缚），以坚持自己面对国家的独立。更切中肯綮地说，这种新的威胁是由财政的世界对人文和科学的世界越来越强大的穿透造成的，比如，新的庇护形式，以及某些经济企业（那些最现代的，比如德国的戴姆勒—奔驰，还有银行）和文化生产者之间新的联盟；但另一方面，也要看到大学研究者越来越频繁地向外界要求研究赞助，他们也越来越急切地要完成直接符合商业利益需要的任务（比如德国的技术中心和法国的商业学校）。

然而，就对文化生产和分配方式的控制，甚至承认而言，经济对人

文和科学研究的控制在学科中也变得很明显了。那些依附于大型文化机构（报纸、电台、电视等）的生产者，也越来越被迫接受和采用像工作节奏这样的规范，他们多多少少无意识地把这样的规范当作知识分子成就的普遍标准（比如，快速阅读、快速写作，这已越来越成为新闻生产和批评的规则）。文化分为两个市场（19世纪中期以来形成的，一方面是为其他文化生产者生产的生产者，另一方面是大规模生产或“产业化的文学”）的格局，现在也许会受到威胁。商业生产的逻辑越来越把前卫生产挤向边缘（特别是在文学领域，通过书籍销售的压力）。另外，国家庇护，看上去使文化生产者得以逃避直接的市场压力，但实际上却通过各种委员会给人文和科学研究施加规范化的压力。这种状况提醒我们要警惕来自庇护关系的礼物可能会有毒。

但是，最严重的危险，还是剥夺知识分子用自己的标准评价自己和自己的生产的特权这样一种倾向。在最为自主的生产场域，最引人注目的是生产者建构了他们自己的市场，生产者只把自己的竞争者作为消费者（比如在数学或前卫诗歌、绘画领域）。然而，新闻记者的批评和随之而来的经济或政治约束，却越来越多地和同人判断展开竞争：知识分子场域越来越像一次政变（specific coups）或“新闻事件”（media events）的场景——目的在于操纵收视率的新闻调查，重大事件发生时报纸发布的名人榜，等等，特别是意欲成就或败坏作者、作品或学派名声的新闻大战。更一般地，新闻界和它对可读性、时事性、“新颖性”的世俗标准，通过对编辑实践施加压力，在文化生产中的势力范围越来越大（“电视中上镜”成为知识分子能力的评价标准）。^①

文化生产中越来越重要的部分，现在已经由出版日期、主题、书

① Patrick Champagne 说明了，政治示威的成功只取决于它们被报纸或电视关注的程度。因此它们的成功取决于它们在多大程度上吸引了媒体的注意。50个医学院学生，他们知道如何制造“新闻事件”，他们在传播专家的帮助下构思了一次象征性示威，并以这种方式牢牢抓住了媒体职业人员的注意力，于是他们的行动就成为比数千人参加、以传统方式组织的工会示威更重要的政治事件。

名、开本、部头、目录和版式来决定，以迎合新闻记者的期望，这些记者通过谈论它来“创造”它（如果它不仅仅是媒体中人——他们的签名仅仅由于媒体支持而成为抢手货——的产品）。权力—经纪人对流通手段的控制（这传递了一种合法化），并不从来都是这样广泛，这样深入；前卫作品和畅销书之间的边界，也从来没有像今天这么模糊。由于缺乏必要的眼力，记者式判断的特征之一就在于他们有意地将最自主的生产者和听命他人的生产者自始至终混为一谈，后者，就是那些所谓“小品作家”^①，柏拉图意义上的智巧之士（*demosophers*），他们对于表面艺术（像广告代理人、民意调查员、新闻记者等等那样艺术）的精通，使得他们能够创造出科学的外表。

四、知识分子国际

取得或重新取得保障、捍卫自主性的手段，应是任何知识分子行动的首要目标。但这种行动（可称为法团主义行动）本身并不是目的。知识分子对政治的干预会把这种行动扩展到什么程度，这种干预又会有效到什么程度，对这些问题的考察至关重要。当艺术家、作家、学者发现，他们越来越被排除在公共论辩之外，特别是在这种公共论辩涉及他们管辖范围（*jurisdiction*）内的事务时，这些问题就更显得尤为关系重大。吊诡的是，与此同时，越来越多的人（技术官僚、新闻记者、负责公众意见调查的人、营销顾问，等等）却赋予自己一种“知识分子”权威，以行使政治权力。这就更说明问题了。

知识分子从公共辩论中被排除出去，是好几个因素相互作用的结果。由于爬到的公共甚至私人企业、政府或行政级机关管理位置的更高级别越来越取决于是否拥有学术头衔，以往虽然是经济领域的被支配者，但在确认自己文化层次优越方面毫无困难的知识分子，却发现现在

^① essays, 疑为 essayist 之误。——译者注

要面对一帮在文化层次上也堪与他们竞争的经理人员。这些“新贵”（new madarins）（在该词最强的意义上，因为他们是基于其学术头衔的威力来行使权力的），毫不犹豫地声称他们的技术或经济—政治文化具有超越传统文化，特别是文学和哲学的优越性。以“现实主义”的名义，传统文化发现自己被贬到无用、琐碎，一句话，雌伏的地位上。

专家治国就是这样借助对大众传播控制，运用其权威促成了一种普遍化的不负责任的态度，使公民不再关心公共事务。这一趋势最突出的例子就是法国核工业领导者的所作所为：这些“国家贵族”——高级文职公务员、重要理科学校的毕业生——获得了法国大多数公民几乎无条件的特许（full carte blanche）（法国的生态保护运动特别是反核运动比较薄弱，这一点人所共知）。要理解这个非同寻常的秘密，像往常那样指出专家在使可能的批评趋于沉寂方面多么有效是不够的。对个人责任的否认（这在今天对寻求将他们关于生产力、产量和竞争的价值观普遍化的“核子治国论者”和所有专家治国论者都是有利的），其基础不过是学术精英统治（academic meritocracy）的逻辑，这种逻辑赋予那些快乐的少数一种史无前例的合法性。

左翼和右翼的专家治国论者，以及所有把政治化约为管理（management）问题（这些问题的解决方案都只是一个专门技能问题）的人，在新的传播专家治国论那里找到了乐意的合作者。后者通过新闻记者的判断以及由其触发的经济效果，越来越直接地对文化生产进行干预。那些垄断了通向传播手段的道路的人，甚至在没有意识到或作出尝试的情况下，就促成了知识缴械以及相应的政治缴械。在实际上没有什么可以传播的情况下，他们在无所不在的传播体制的中心创造了一个真空。并不只有宣传或隐讳的劝说的效果，还有虚假的甚或真实的问题：日复一日的喋喋不休占满了所有的符号空间。其结果便是一种吊诡的符号效果：通过不断的灌输创造真空。

专家治国论者和他们组织严密的知识分子军团，就是这样垄断了公共论辩，并威胁到职业政治家和知识分子。这经常是在和后者合谋的情

况下发生的，这些知识分子因为知识和相应的专业化的进步，拒绝采取总体知识分子的立场。尽管旧式的知识分子的预言功能被抛弃了，知识分子不必在萨特发明和身体力行的总体知识分子（总体知识分子认为，对所有他们时代发生的问题，都有权利和义务，只依赖自己的理智的力量，采取一个立场），和福柯意义上的特殊知识分子（特殊知识分子把自己的干预局限在一个特定知识和经验领域）作出选择。今天必须发明的是一种组织形式，这种组织形式可能产生一种代表知识分子大集体的声音，并能把特殊知识分子全体的聪明才智都结合进去。这一组织形式的卓越典范过去曾经存在过（比如，百科全书学派）。这意味着，首先，一种组织样式的发明（通过利用现代通讯手段的一切方面，比如微型计算机），使得所有能干的知识分子，可以对所有建构良好的公共干预行动提供符号支援。集中和自发（centralism and spontaneity）的两难，将通过建立一个真正的国际网络得到解决，这个国际网络，根据库萨的尼古拉^①的设想，将采取“一个圆心无所不在又无处存在的圆”的形式，“其中所有地方都是中心，也就没有地方是中心”。每个成员都可以提出干预的议案，其他人自由接受或拒绝。这种网络有自己的表达机关，可以动员起来，反抗对知识分子世界的自主性的一切攻击，特别是反对一切形式的文化帝国主义。这个国际网络有助于为一种真正的文化国际主义奠定基础，这种文化国际主义将抛弃保护主义和特殊主义，为每个民族最特殊的东西迈向普遍性创造途径。

但是人们怎么又能忽视这种集体动员的障碍呢？为了引起大家对共同利益的重视，对知识分子场域的逻辑中分裂和特殊主义的倾向，有必要加以压制。没有什么比让知识分子明白他们的斗争（即便是捍卫自主性的、纯粹团体目标的斗争）只能是集体性的更困难了。这种斗争必须是集体斗争，因为那些骑在知识分子头上的力量（比如新闻界的力量）之所以有效，就是因为知识分子没有组织起来，互相之间还存在竞争关

① 库萨的尼古拉（Nicholas of Cusa, 1401—1464），著有《论有学识的无知》。——译者注

系（同时也因为，任何动员的企图，一旦被怀疑服务于个人或团体目的，就注定要失败）。竞争的逻辑使得知识分子之间互相比量，其最极端的形式，甚至使得一个生产者最糟糕的竞争者同时也是他最好的顾客；正是因为这种竞争逻辑的存在，使知识分子最难发现那些把他们联系起来的共同利益（而且只有当这些共同利益受到直接的威胁时，就像今天英国的情况一样，知识分子才能避免见木不见林，他们的对手只是树木，而他们对手的敌人、同时也是他们自己的敌人，才是森林）。

这是为倡导普遍性的法团主义提供根据的另一个理由，这种法团主义来自一种适于捍卫充分理解的共同利益的法团主义。达到这一认识的一个主要障碍是（或曾经是）葛兰西很珍视的“有机知识分子”的神话。这种神话把知识分子归结为无产阶级的“同路人”，使他们不能拿起武器捍卫自己的利益，也不能为了普遍性的事业，运用自己最有效的手段进行斗争。这里有必要指出这些普遍性的事业到底是什么，再看一看知识分子是不是界定和捍卫它们的最佳人选。当然，知识分子从来都认为自己是这个最佳人选。著名的“普遍阶级”，不管是黑格尔那里的普鲁士官僚，还是马克思那里的无产阶级，对知识分子来说都不过是具稻草人，知识分子认为他们才是普遍性的最终裁决者，因为他们指定了“普遍阶级”。知识分子的社会学要求对他们的这种使命进行更稳健的重新定向。

显然，知识分子仍然没有摆脱这样一种普遍性的诱惑，那就是把他们自己的特殊利益普遍化。他们过去的许多慷慨激昂的行动，显然是基于他们被支配的支配者这一位置，或者，更准确地说，权力场域中被支配的一方这一位置——这种状况使他们感觉到，尽管拥有一种主要的支配手段——文化资本，是支配秩序的一员，但他们还是和一切被支配者站在一起。

这种对知识分子位置的含混性的现实主义描述，是不是肯定使人们对知识分子的普遍性主张产生强烈怀疑？赋予知识分子而不是其他团体这种普遍主义抱负的历史因素，是知识分子通过拒绝特殊主义，自己给

自己加上了这种抱负。他们宣称自己是普遍性的捍卫者，或者如胡塞尔所说的那样，哲学家是“人性的担负者”，通过这种集体宣誓，他们把自己投身到那种普遍取向的知识分子的典范中去。这种典范意味着义务，或至少要接受牺牲，这种牺牲就像伪善一样，是邪恶对美德的致敬。更准确地说，在知识分子场域这样的空间，对普遍事业的捍卫（如请愿）从来都会得到报偿，这样一种表象便产生了这样的状况：就是拿与这些行动相联系的符号利润，也可以动员知识分子支持普遍事业。只是对那些想把知识分子视为某种神奇的、堪为楷模的、例外于社会世界之规律的人来说，这种观点，可能会显得极为幻灭，甚至有点愤世嫉俗。

为什么要赋予知识分子以相对特权，还有最后一个理由（当然还有一个理由：为什么知识分子自身就不能像其他群体一样采取某些做法呢，比如，公开捍卫自己的世界观的权利，不管那是多么特殊，多么利己。只是对这一点，我们还不清楚）。在文化生产的特定产品中，有一种客观化的手段，社会学是其中之一，这种手段，通过经常表达某个知识分子或知识分子整体的利益，使得知识分子有可能知晓他们的实践原则，他们的利害所在，以及他们在无私中的利益（*interest in disinterestedness*）。这些工具保障了他拥有这样一种特权，那就是处在一个能够发现特定的社会和经济条件的位置上，或者更确切地说，一种支持着他们的普遍主义主张的特权。因此，在知识分子知道如何把它行使到极限的情况下，这种知识分子垄断的批判反思，要求知识分子把对普遍性的追求，和追求特殊存在状况之普遍化（*universalization of the privileged conditions of existence*）的持续斗争联系起来，只有后者才能使对普遍性的追求成为可能。

（选自【法】布尔迪厄 “The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World”，原载《学术思想评论》，贺照田主编。）

第十七讲 专业人士与业余者

[美] 萨义德

萨义德 (Edward W. Said, 1935—2003)，美国文学和文化批评家，出生于耶路撒冷，在英国受教育，任教于美国大学。著有《东方学》、《文化与帝国主义》、《知识分子论》、《巴勒斯坦问题》、《开始》等。

专业人士与业余者

[美] 萨义德

【编者按：萨义德认为知识分子代表着一种反对的精神，而不是调和的态度，因而他用“局外人”、“业余者”、“流亡者”来强调知识分子独立批判的立场和风骨。】

1979年，多才多艺、足智多谋的法国知识分子德布雷（Regis Debray）出版了一本对于法国文化生活的深入研究，书名为“教师·作家·名流：近代法国知识分子”^①。德布雷本人一度是十分活跃的左翼分子，1958年古巴革命后不久在哈瓦那大学任教。几年后，玻利维亚当局因为他与格瓦拉^②的关系，判他30年的刑期，但只服刑3年。德布雷回到法国之后，成为半学术的政治分析家，后来成为密特朗总统（François Mitterrand, 1916—1996）的顾问。这种独特际遇使他得以了解知识分子和社会公共机构之间的关系；此一关系从来不是固定的，总

① 德布雷：《教师·作家·名流：近代法国知识分子》（*Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectuals of Modern France*, trans. David Macey, London: New Left Books, 1981）。

② 格瓦拉（Che Guevara, 1928—1967）：出生于阿根廷的古巴革命领袖之一，卡斯特罗（Fidel Castro）的得力助手、游击战专家，曾在古巴新政府担任要职（1959—1965），后来到玻利维亚开展游击战，受伤被俘，遇害。——译者注

是在演变中，其复杂性有时令人吃惊。

德布雷书中的论点就是，在1880—1930年间，法国知识分子主要与巴黎索邦大学（the Sorbonne）有关；他们是躲避教会和拿破仑式独裁政治的世俗逃难者，在实验室、图书馆和教室中以教授的名义受到保护，得以在知识上作出重要贡献。1930年之后，巴黎大学的权威逐渐让给了像新法兰西评论（the Nouvelle Revue Française）这类新出版社。根据德布雷的说法，由知识阶层和他们的编辑构成的“精神家族”（the spiritual family）在这里得到更佳的庇护。直到1960年左右，萨特、波伏瓦、加缪、莫里亚克（Claude Mauriac, 1914— ）、纪德（André Gide, 1869—1951）、马尔罗（André Malraux, 1901—1976）之流的作家成为取代了教授的知识分子，^①原因在于他们作品的无拘无束，他们对于自由的信条，以及他们的论述“介于在那之前教会的庄严肃穆以及之后广告的哗众取宠之间”^②。

大约在1968年，知识分子大都舍弃了出版社的庇护，成群结队走向大众媒体——成为新闻从业人员、电视台访谈节目的来宾和主持人、顾问、经理等等。他们不但拥有广大的阅听大众，而且他们身为知识分子毕生的工作都仰赖阅听大众，仰赖没有面目的消费大众这些“他者”所给予的赞赏或漠视。“大众媒体借着扩大接受的领域，降低了知识分子合法性的来源，以更宽广的同心圆——那些要求较不严苛因而更容易获取的同心圆——包围了职业的知识分子，而以往职业的知识分子是正统的合法性的来源。……大众媒体已经打破了传统知识阶层的封闭，以及传统知识阶层的评价规范和价值标准。”^③

德布雷描述的几乎完全是法国当地的情境，是拿破仑以来那个社会中的世俗势力与帝国、教会势力斗争的结果。因此他所描写的法国景象

① 莫里亚克是法国文学评论家、小说家，“新小说”理论家；纪德是法国作家，1947年诺贝尔文学奖得主；马尔罗是法国作家，曾任文化部长（1958—1968）。——译者注

② 德布雷：《教师·作家·名流：近代法国知识分子》，第71页。

③ 同上，第81页。

很难出现在其他国家。以英国为例，第二次世界大战之前的主要大学几乎无法以德布雷的方式来描述。即使牛津和剑桥的教师在大众领域主要也不是以法国式的知识分子为人所知；虽然在两次世界大战期间英国的出版社强大且具影响力，但出版社和旗下的作家并未形成德布雷所说的那种法国的精神家族。然而，德布雷的一般论点却是成立的：成群的知识分子与社会公共机构结盟，并从那些机构中得到权力和权威。这些有机的知识分子随着机构的兴衰而兴衰——此处“有机的知识分子”一词系套用葛兰西的用语。

然而问题依旧存在：独立、自主的知识分子，不依赖，因而不受制于他或她所附属的机构的知识分子，是不是或可不可能存在（这些机构包括付他们薪水的大学、要求忠于党的路线和政党，以及智囊团——这些智囊团尽管提供研究的自由，却可能以更微妙的方式来妥协其判断、限制其批评的声音）？德布雷暗示，知识分子的圈子一时超出了成分类似的知识分子群——换言之，当取悦阅听大众或雇主取代了依赖其他知识分子的辩论和判断时——知识分子这一行不是被废掉，就是必然受到约束。

我们再度回到我的主题：知识分子的代表。我们想到个体的知识分子时——我在这里的主要关怀是个体——究竟强调的是描绘此人的个性，还是把焦点放在此人身为一分子的团体或阶级？这个问题的答案显然影响我们期盼于知识分子对我们的发言：我们听到或读到的是独立的看法，还是代表一个政府、一个有组织的政治理念、一个游说团体？19世纪对于知识分子的代表倾向于强调个性，知识分子经常像屠格涅夫的巴扎洛夫或乔伊斯的戴德勒斯那样，是个独立、孤高的人，根本不顺服社会，因而是完全自外于社会定见的反叛者。20世纪愈来愈多的人士属于所谓知识分子或知识阶层的团体（经理、教授、新闻从业人员、电脑或政府专家、游说者、权威人士、多家报刊同时刊载的专栏作家、以提供意见受薪的顾问），不由得使人怀疑作为独立声音的个体知识分子根本不能存在。

这是一个极重要的问题，必须以兼顾现实与理想的方式，而非犬儒的方式来探究。王尔德说，犬儒者知道每件事的价钱，却连一件事的价值都不知道。仅仅因为知识分子在大学或为报纸工作谋生，就指控他们全都是出卖者，这种指控是粗糙、终致无意义的。“世界太腐败了，每个人到头来都屈服于金钱”，这种说法是不分青红皂白的犬儒式说法。另一方面，把个体知识分子当成完美的理想，像是身穿闪亮盔甲的武士，纯洁、高贵得不容怀疑会受到任何物质利益的诱惑，这种想法也同样草率。没有人通得过这种考验，即使乔伊斯的戴德勒斯也通不过。戴德勒斯如此纯洁，一心孤意追求理想，最终还是力不从心，甚至更糟的是，只得噤声不语。

其实，知识分子既不该是没有争议的、安全的角色，以致只是成为友善的技术人员，也不该试着成为专职的卡桑德拉（Cassandra，希腊神话中的女先知，虽能预言却不见信于人），不但正直得令人不悦，而且无人理睬。每个人都受到社会的约束——不管社会如何自由开放，不管个人如何放荡不羁。在任何情况下，知识分子都该为人所听闻，实际上应该激起辩论，可能的话更要挑起争议。完全的沉寂或完全的反叛都不可取。

在里根政府即将届满时，一位名叫雅各比（Russell Jacoby）的不满现状的美国左翼知识分子出版了一本书，激起很多的讨论，其中多为赞同之词。此书书名为《最后的知识分子》，主张的是下述无懈可击的论点：在美国“非学院的知识分子”（the nonacademic intellectual）已经完全消失了，取而代之的是一整群怯懦、满口术语的大学教授，而社会上没有人很重视这些人的意见。^① 雅各比心目中往昔知识分子的典型本世纪早期大都居住在格林威治村（相当于法国巴黎的拉丁区），通称为纽约知识分子。这些人大都是犹太裔、左翼（但大都反共），以笔耕为生。

① 雅各比：《最后的知识分子：学院时代的美国文化》（*The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, New York: Basic Books, 1987）。

早一代的人物包括威尔逊、雅各布斯、孟福德、麦克唐纳（Edmund Wilson, Jane Jacobs, Lewis Mumford, Dwight McDonald）；稍晚则有拉夫、卡津、豪、桑塔格、贝尔、巴雷特、特里林（Philip Rahv, Alfred Kazin, Irving Howe, Susan Sontag, Daniel Bell, William Barrett, Lionel Trilling）。根据雅各比的说法，类似的人物已经被各式各样战后的社会和政治力量消除殆尽：逃向郊区（雅各比的论点为知识分子是都市的生物）；垮掉的一代（the beat generation）的不负责任，率先提出退出及逃避人生中的指定岗位的观念；大学的扩张；以往的美国独立左派逐步流入校园。

结果今天的知识分子很可能成为关在小房间里的文学教授，有着安稳的收入，却没有兴趣与课堂外的世界打交道。雅各比声称，这些人的文笔深奥而又野蛮，主要是为了学术的晋升，而不是促成社会的改变。同时，所谓新保守主义运动的兴起〔这些知识分子在里根主政期间变得显眼，但许多以往是左翼的独立知识分子，如社会评论家克里斯托尔（Irving Kristol）和哲学家胡克（Sidney Hook）〕，创立了一批新杂志，公然主张反动或至少是保守的社会进程——雅各比特别提到极右派的季刊《新标准》（*The New Criterion*）。雅各比说，这些势力在当时和现在都殷勤讨好年轻作家、有潜力的知识分子领袖，因为这些人能自老一辈手中接棒。《纽约书评》（*New York Review of Books*）是美国最具声望的知识性自由主义刊物，以往率先刊登激进新作家的大胆观念，现在却“纪录可悲”，在其逐渐年迈的亲英国作风中，类似“牛津茶会，而不像纽约熟食店”。雅各比如此结论：《纽约书评》“从未培育或注意年轻一点的美国知识分子。过去 25 年来，它只从文化银行中提款，而未做任何投资。今天的运作必须仰赖进口的知识资本，主要来自英国”。这一切部分是因为“关闭了旧有的都市及文化中心，而不是暂时歇业”^①。

① 雅各比：《最后的知识分子：学院时代的美国文化》，第 219～220 页。

雅各比再三回到他对于知识分子的概念：“不对任何人负责的坚定独立的灵魂。”他说，现在类似那一代的知识分子已不复存在，取而代之的是一些沉默寡言、无法了解的课堂内的技术人员。这些人由委员会雇用，急于取悦各式各样的赞助者和部门，披挂着学术证件和社会权威，然而这种社会权威并未促成辩论，只是建立声誉和吓唬外行人。这是个很悲惨的景象，但正确吗？有关知识分子消失的原因，雅各比的说法正确吗？我们能不能提供更正确的诊断？

首先，我认为责难大学，甚至责难美国，是错误的。第二次世界大战之后不久，法国有一短暂时期出现了少数特立独行的知识分子，如萨特、加缪、阿隆、波伏瓦，似乎代表了古典观念——未必是实际情形——的知识分子，继承了伟大的（但不幸却经常是神话的）19世纪原型，如勒南和洪堡^①。但雅各比没有谈论的是，20世纪知识分子的主要关怀不只是公共的辩论和高贵的争议（这些是班达的主张，而可能由罗素和几位波西米亚式的纽约知识分子所示范），也包括了批评和醒悟，揭穿假先知和戳破古老的传统和神圣的名字。

此外，身为知识分子未必就与学院人士或钢琴家的身份不一致。杰出的加拿大钢琴家古尔德在整个演奏生涯中与许多大公司签有录音合约，但这并不妨碍他成为反偶像崇拜的古典音乐重新诠释者和评论者，对于演奏本身和评断演奏的方式产生巨大的影响。^②同理，学院中的知识分子，比方说历史学家，完全重新塑造了历史的书写、传统的稳定性、语言在社会中的角色等观念。我们想到的是英国的霍布斯鲍姆和汤

① 洪堡（Wilhelm von Humboldt, 1767—1835）：德国语言学家、教育改革家，曾任普鲁士教育大臣。——译者注

② 古尔德（Glenn Gould, 1932—1982）重视音乐的知性主义，擅长曲目为结构性强的巴赫、贝多芬、勃拉姆斯等。——译者注

普森或美国的怀特。^①虽然他们的作品大都在学院内产生、培育，却在学院外广为流传。

至于说美国特别使知识分子的生活变质，这种指责也有争议，因为今天举目四望，即使在法国知识分子都不再是波西米亚人或咖啡馆里的哲学家，而已经成为另一种很不同的人物，代表着许多不同种类的关怀，以很不同、剧变的方式来代表。我在这些演讲中一直主张，知识分子代表的不是塑像般的偶像，而是一项个人的行业，一种能量，一股顽强的力量，以语言和社会中明确、献身的声音针对诸多议题加以讨论，所有这些到头来都与启蒙和解放或自由有关。今天对于知识分子特别的威胁，不论在西方或非西方世界，都不是来自学院、郊区，也不是新闻业和出版业惊人的商业化，而是我们所称的专业态度（professionalism，也可译为职业态度）。我所说的“专业”意指把自己身为知识分子的工作当成为稻粱谋，朝九晚五，一眼盯着时钟，一眼留意什么才是适当、专业的行径——不破坏团体，不逾越公认的范式或限制，促销自己，尤其是使自己有市场性，因而是没有争议的、不具政治性的、“客观的”。

让我们回到萨特。就在似乎倡议人（没提到妇女）能自由选择命运时，萨特也说到情境（situation）——这是他最喜爱的字眼之一——可能妨碍完全运用那种自由。然而，萨特又说，环境和情境单方面决定作家或知识分子，这种说法是错误的；应该说二者之间不断相互影响。萨特于1947年出版的他作为知识分子的信条——《文学是什么？》（*What Is Literature?*）——中使用的字眼是**作家**，而不是“知识分子”，但所说的

① 霍布斯鲍姆（Eric J. Hobsbawm, 1917— ），出生于埃及亚历山大城，是英国著名的马克思主义史学家；终身以犹太知识分子自居，以马克思主义掲橐的理想自期，是以“人民的史家”享誉国际的世界史大师。霍氏著作甚丰，其19世纪三部曲《革命的年代》、《资本的年代》、《帝国的年代》和有关20世纪的概述《极端的年代》以及《民族与民族主义》等书有中译本（台北：麦田出版公司，1996、1997年）。汤普森（E. P. Thompson, 1924—1993）：英国历史学家，文化研究的创始人之一。怀特（Hayden White, 1928— ）：美国历史学家，以关注元历史（metahistory）著称，着重历史文本的叙事性与虚构性。——译者注

显然是知识分子在社会中的角色，如下段文字（所用的全是男性代词）所示：

首先，我是一位作家，以我的自由意志写作。但紧随而来的则是我是别人心目中的作家，也就是说，他必须回应某个要求，他被赋予某种社会作用。不管他要玩什么游戏，必须根据别人对他的再现/看法而来。他也许要修正在特定社会中别人认为属于作家（或知识分子）的性格；但是为了改变这种性格，他必先悄然进入其中。因此，公众介入其间，带着公众的习俗、世界观、社会观和那个社会中的文学观。公众包围作家，把他团团围住，而公众迫切或诡秘的要求，其拒绝和逃避，都是既有的事实，而作品就是以这些事实为基础才能建构出来。^①

萨特并不是说知识分子类似离群索居的哲学家——国王，因而应该受到大家的崇敬、加以理想化。相反——而这一点可能是当代哀叹知识分子已经消失的人所未掌握到的——知识分子不但一直受制于社会的要求，而且作为特定团体的成员，在知识分子的地位上也受到很大的修正。在认定知识分子应该拥有自主权，或在社会中对于道德和心灵生活应该拥有不受限制的权威时，批评当代情景的人只是拒绝去看在知识分子的自我代表（self-representation）已经产生激烈改变的情况下，已有多少气力用在抗拒甚至攻击晚近的权威。

今天的社会依然把作家团团围住，其方式有时是以奖赏和报酬，经常是以完全贬低或取笑，更常常是说真正的知识分子应该只是其领域中的专业人士。我不记得萨特曾经说过知识分子必然应该待在大学之外：他的确说过知识分子在被社会包围、劝诱、围困、威吓，要求成为这样

① 萨特：《文学是什么？及其他论文》（*What Is Literature? And Other Essays*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988），第77~78页。

或那样时，更成其为知识分子，因为唯有在那时和那个基础上，才能建构出知识分子的工作。他 1964 年拒领诺贝尔奖，正是根据自己的原则行事。

今天这些压力是什么？这些压力如何符合我所说的专业态度？我要讨论的是我心目中挑战着知识分子的机谋和意志的四种压力，其中任何一种都不是某个社会所独有的。尽管这些压力普遍可见，但都可以用我所谓的业余性（amateurism）来对抗。而所谓的业余性就是，不为利益或奖赏所动，只是为了喜爱和不可抹杀的兴趣，而这些喜爱与兴趣在于更远大的景象，越过界限和障碍达成联系，拒绝被某个专长所束缚，不顾一个行业的限制而喜好众多的观念和价值。

这些压力中的第一个就是专门化（specialization）。今天在教育体系中爬得愈高，愈受限于相当狭隘的知识领域。当然，没有人会反对专业能力，但如果它使人昧于个人直接领域——比方说，早期维多利亚时代的情诗——之外的任何事情，并为了一套权威和经典的观念而牺牲一个人广泛的文化时，那么那种能力就得不偿失。

例如，在研究文学时——文学是我的特别兴趣——专门化意味着愈来愈多技术上的形式主义，以及愈来愈少的历史意识（知识在创作文学作品时真正进入其中的真实经验）。专门化意味着昧于建构艺术或知识的原初努力；结果就是无法把知识和艺术视为抉择和决定、献身和联合，而只以冷漠的理论或方法论来看待。成为文学专家也常意味着把历史、音乐或政治排除在外。到头来，身为完全专门化的文学知识分子变得温驯，接受该领域的所谓领导人物所允许的任何事。专门化也戕害了兴奋感和发现感，而这两种感受都是知识分子性格中不可或缺的。总之，我一向觉得，陷入专门化就是怠惰，到头来照别人的吩咐行事，因为听命于人终究成为你的专长。

如果专门化是各地所有教育体系中存在的一种广泛的工具性压力，那么专业知识和崇拜合格专家的做法则是战后世界中更特殊的压力。要成为专家就得有适当的权威证明为合格；这些权威指导你说正确的语

言，引用正确的权威，局限于正确的领域，尤其在敏感、有利可图的知识领域受到威胁时更是如此。近来有许多有关所谓“政治正确性”（political correctness）的讨论，人们把这个阴险狡诈的用语套在学院里的人文学者身上，批评这个人不独立思考，而是依循一小撮左派所建立的准则来思考；这些准则被认为是对种族歧视、性格歧视诸如此类的事过于敏感，而不允许人们以“开放”的方式去辩论。

真相是：反对政治正确性运动的人士，主要是各式各样的保守分子和其他提倡家族价值的人。虽然他们所说的某些事确有些许可取之处——尤其注意到那些不假思索的流行套话所表现出的有口无心——但他们的运动完全忽略了在涉及军事、国家安全、外交和经济政策时惊人的一致性和政治正确性。例如，就在战后的那几年，一涉及苏联就得毫不怀疑地接受冷战的前提：苏联是全然邪恶的，诸如此类的前提不一而足。有更长一段时间，大约从1940年代中期一直到1970年代中期，美国的官方观念主张在第三世界的自由就只意味脱离共产党——这种观念几乎丝毫未受到挑战地主宰着大家的思维；随之而来的则是一大群一大群的社会学家、人类学家、政治学家、经济学家无休无止地阐扬的观念：“发展”（development）不涉及意识形态，是来自西方的，并包含了经济起飞、现代化、反共以及某些政治领袖热衷于和美国正式结盟。

对于美国及其一些盟友（如英国、法国）而言，这些有关国防和安全的看法经常意味着追随帝国式的政策，其中，反暴动和全然反对当地民族主义（一向被视为倒向共产主义和苏联）带来了巨大的灾难，这些灾难的形式是代价高昂的战争和侵略（如越南）、间接支持侵略和屠杀（如西方的盟友印尼、萨尔瓦多、以色列的所作所为）、出现经济离奇扭曲的附属政权。不同意这一切就等于妨碍控制下的专业知识市场，而这个市场的目的是要符合并促进国家的努力。例如，如果你不是美国学院体系训练出来的、以健康的心态看重发展理论和国家安全的政治科学家，就没有人会听你的，在某些情况下不许你发言，而挑战你的理由是你不具备专业知识。

因为严格说来，“专长”到头来几乎和知识不相干。乔姆斯基批评越战所使用的一些材料，在见解和正确性上远高于合格专家的类似著作。但是，乔姆斯基逾越了惯常的爱国观念——那包括了下列的观念：“我们”是来协助我们的盟友；“我们”捍卫自由，防止莫斯科或北京所鼓动的接管——并揭批掌控美国行为的真正动机；而那些合格的专家，希望被国务院咨询或在国务院发言的人，或为兰德公司^①工作的人，根本不误闯那个领域。乔姆斯基说过一个故事：身为语言学家的他应数学家之邀去谈论他的理论，经常有人表示尊敬及兴趣，尽管他对于数学的行话相当无知；但是当他试着从反对立场去呈现美国的外交政策时，一些公认的外交政策专家却试图阻止他发言，理由就是他并非合格的外交政策专家。对于他的论点几乎连争辩都不争辩，只说他处于可接受的辩论或共识之外。

专业态度的第三个压力就是其追随者无可避免地流向权力和权威，流向权力的要求和特权，流向被权力直接雇用。美国在与苏联竞争世界霸权时，国家安全的进程决定学术研究的优先顺序及心态，其程度之深简直吓人。类似情况也出现在苏联，但在西方没有人对于那里的自由探索存有任何幻想。我们现在才刚开始意识到其所代表的意义——美国国务院和国防部对于大学的科技研究提供的金钱超过任何单一的捐献者：对于麻省理工学院和斯坦福大学来说尤其如此，因为这两所大学几十年来从这两个政府部门得到更多的补助。

同样，同时期美国政府为了相同的总体目标也资助大学的社会科学甚至人文学科的学系。当然，所有社会都有类似的情形，但值得注意的是，在美国一些反游击战研究的进行，是为了支持在第三世界——主要在东南亚、拉丁美洲、中东——的政策，这些研究直接应用于秘密行

^① 兰德公司（Rand Corporation）位于美国加州圣莫尼卡，从事军事策略与战术研究，也对政府部门提供服务，为一非营利机构，通过研究、分析以提升公共政策水准，尤以研究国防政策和社会政策著称。——译者注

动、阴谋破坏，甚至公开的战争。有关道德和正义的问题被搁置，以便能履行合约，其中之一就是社会科学家自1964年开始为美国陆军进行的恶名昭彰的卡米洛计划（Project Camelot，卡米洛系传说中亚瑟王宫廷所在地，也指昌盛时期，20世纪60年代美国报刊还用此来指约翰·肯尼迪“王朝”），研究的不仅是全世界不同社会的崩溃，也包括了如何防止崩溃。

不仅于此。美国市民社会（American civil society）的集中化力量（如民主党或共和党），工业或特殊利益的游说集团（如军火、石油和烟草公司所成立或维持的游说团体），大型基金会〔如洛克菲勒（Rockefeller）家族、福特（Ford）家族、梅隆（Mellon）家族所建立的基金会〕——都雇用学院专家进行研究和计划，以推展商业和政治的进程。这当然是一般认为的自由市场体系正常运作的一部分，也发生于欧洲和远东各地。从智囊团能得到奖助和基金，休假及出版津贴，以及职业的晋升和承认。

有关体系的一切都是公开的，而且就像我所说的，根据竞争和市场反应的标准来说都是可以接受的；这些标准掌控了在自由、民主社会中先进的资本主义下的行为。我们花了很多时间来担忧极权政府体系下对于思想和知识自由的钳制，但在考虑奖赏知识的一致顺从、奖赏乐于参与由政府（而不是科学）所建立的目标的这种体系对于个体知识分子的威胁时，却未能同样挑剔；研究和水准鉴定相应地遭到控制，以便获得并维持较大的市场占有率。

换言之，个体和主观的知识分子所代表的空间——他们所质疑和挑战的包括一场战争的合理性，或者一项奖赏合约、分布奖的巨大会计划——与100年前相比已经巨幅缩减，因为100年前戴德勒斯能说自己身为知识分子的职责就是根本不服侍任何权力和权威。在此，我不要像某些人那样主张我们应该回复到先前的时代，那时的大学并不那么大，它们提供的机会不是那么诱人；我认为那种主张过于感情用事。在我心目中，西方的大学，尤其在美国，依然能够提供知识分子一个准乌托邦

的空间（aquasi-utopian space），在其中能继续进行省思与研究——虽然会处于新的限制和压力之下。

因此，知识分子的问题是尝试处理我所讨论的现代专业化的冲击，其方式是假装那些冲击不存在或否认它们的影响力，而是再现另一套不同的价值和特有的权利。我把这些总结在业余的名下，就字面而言，这类行为的动力来自关切和喜爱，而不是利益和自私、狭隘的专门化。

今天的知识分子应该是个业余者，认为身为社会中思想和关切的一员，有权对于甚至最具技术性、专业化行动的核心提出道德的议题，因为这个行动涉及他或她的国家、国家的权力、国家与其公民和其他社会互动的模式。此外，身为业余者的知识分子精神可以进入并转换我们大多数人所经历的仅仅为专业的例行做法，使其活泼、激进得多；不再做被认为是该做的事，而是能问为什么做这件事，谁从中获利，这件事如何能重新连接上个人的计划和原创性的思想。

每个知识分子都有阅听大众和诉求对象。问题在于是要去满足那些阅听大众，使他们像客户般高兴，还是去挑战他们，因而激起直接的对立，或动员他们更民主地参与社会。但这两个情况都无法回避权威和权力，也无法回避知识分子与权威、权力的关系。知识分子如何向权威发言：是作为专业性的恳求者，还是作为不受奖赏的、业余的良心？

（选自【美】萨义德《知识分子论》，单德兴译。）

第十八讲 对权势说真话

[美] 萨义德

萨义德 (Edward W. Said, 1935—2003)，美国文学和文化批评家，出生于耶路撒冷，在英国受教育，任教于美国大学。著有《东方学》、《文化与帝国主义》、《知识分子论》、《巴勒斯坦问题》、《开始》等。

对权势说真话

[美] 萨义德

【编者按：在今天的世界上，笼统地说“对权势说真话”还显得不够，因而萨义德进一步论述道：一、追求言论自由不可厚此薄彼，只注意一个区域而忽视另一个区域；二、“所有知识策略中最卑劣的就是自以为是地指责其他国家中的恶行，却放过自己社会中的相同行径”；三、知识分子特别有责任向自己所处社会的权势发言。】

我要继续讨论专门化和专业主义，以及知识分子如何面对权力和权威的问题。1960年代中期，就在反越战的声浪高涨、远播之前不久，哥伦比亚大学有位看来年纪稍长的大学生来找我，请我允许他修习一门有人数限制的专题研究课。他的说辞中提到自己是从战场退伍的军人，曾为空军于越南服役。我们交谈时，他使我产生了对于专业人士心态的可怕看法。他对于自己工作所用的词汇可以说是“内行话”（Insidese）。当时我一直追问他：“你在空军究竟是做什么的？”他的回答给我的震撼永生难忘：“目标搜寻。”我又花了好几分钟才弄清楚他是轰炸员，他的工作就是轰炸，但他把这项工作套上了专业语言，而这种语言就某个意义而言是用来排除并混淆外行人更直接的探问。顺便说一下，我收了这

个学生——也许因为我认为我该留意他，而且附带的动机是说服他抛弃可怖的术语。这可不折不扣的“目标搜寻”。

我认为，有些知识分子接近决策层次，并能掌管是否给予工作、奖励、晋升的大权，这些知识分子更专一、持久地留意不符行规的个人，因为这些个人在上司眼中逐渐流露出争议和不合作的作风。这当然是可以理解的，如果你要完成一件事——比方说，你和你的团队要在下周提供国务院或外交部有关波斯尼亚的政策报告——周围需要的人必须是忠诚的，有着相同的假定，讲着相同的语言。我一向觉得，对于代表此系列演讲中所讨论的那些事情的知识分子而言，处于那种专业位置，主要是服侍权势并从中获得奖赏，是根本无法运用批判和相当独立的分析与判断精神的；而这种精神在我看来却应该是知识分子的贡献。换言之，严格说来知识分子不是公务员或雇员，不应完全听命于政府、集体，甚或志同道合的专业人士所组成的行会的政策目标。在这种情境下，摒弃个人的道德感，完全从专业的角度思考，或阻止怀疑而讲求协同一致——这些大诱惑使人难以被信任。许多知识分子完全屈服于这些诱惑，而就某个程度而言，我们全都如此。没有人能全然自给自足，即使最崇高伟大的自由灵魂也做不到。

我先前即主张，要维持知识分子相对的独立，就态度而言业余者比专业人士更好。但是，让我暂且以实际的、个人的方式来谈谈。首先，业余意味着选择公共空间（public sphere）——在广泛、无限流通的演讲、书本、文章——中的风险和不确定的结果，而不是由专家和职业人士所控制的内行人的空间。过去两年来，几度有媒体邀请我担任有职位的顾问，我都拒绝了，原因很简单，因为这意味着受限于一家电视台或杂志，也受限于那个渠道通行的政治语言和观念架构。同样，对于政府有职位的顾问我也从来没有任何兴趣，因为根本不知道他们日后会把你提供的见解做何用途。其次，直接收受酬劳来传达知识和在大学公开演讲，或应邀向不对外开放的官员的小圈子讲话，三者很不同。那在我看来十分明显，所以我一向乐于到大学演讲，却总是拒绝其他方式的邀

请。再次，为了更介入政治，每当巴勒斯坦团体请我帮忙，或南非的大学邀我去访问并发言反对种族隔离政策、支持学术自由，我都照例接受。

结果，打动我的是我能真正选择支持的理念与观念，因为它们符合我所相信的价值和原则。因此，我认为自己并不受限于文学方面的专业训练，并不因为只有教授现代欧洲文学和美国文学的正式资格而把自己排除于公共政策之外。我所说、所写的是更广泛的事物，因为身为十足的业余者，我受到各式各样的献身的激励，要跨越自己狭窄的职业生涯。当然，我有意努力为这些观点争取新的、更多的听众，而这些观点是我在课堂上从不呈现的。

但是，这些对于公共领域的业余式突袭究竟是怎么一回事？知识分子是受到原生的、本地的、本能式的忠诚——种族、人民、宗教——的激发而采取知识性的行动？还是有一套更普遍、理性的原则能够甚至实际掌控一个人说话和写作的方式？其实，我所问的是知识分子的基本问题：人如何诉说真理？什么真理？为了何人？在何地？

不幸的是，我们必须以下列的回应开始：没有任何系统或方法是宽广、肯定得足以提供知识分子对于上述问题的直接答案。在世俗的世界里——在我们的世界，经由人类的努力所制造的历史世界和社会世界里——知识分子只能凭借世俗的工具；神启和灵感在私人生活中作为理解的模式是完全可行的，但在崇尚理论的人士使用起来却成为灾难，甚至是野蛮的。的确，我甚至要说，知识分子必须终生与神圣的幻景（sacred vision）或文本的所有守护者争辩，因为这些守护者所造成的破坏不可胜数，而他们严厉残酷不容许不同意见，当然更不容许歧异。在意见与言论自由上毫不妥协，是世俗的知识分子的主要堡垒：弃守此一堡垒或容忍其基础被破坏，事实上就是背叛了知识分子的职守。那也就是为什么为拉什迪的《撒旦诗篇》（*The Satanic Verses*）辩护一直都是如此绝对核心的议题，因为不只是为了这件事本身，也为了所有其他对于新闻记者、小说家、散文家、诗人、历史学家的言论权的侵犯。

而且这不只是伊斯兰教世界的议题，也是犹太教和基督教世界的议题。追求言论自由不可厚此薄彼，只注意一个区域却忽略另一个区域。因为对于宣称具有世俗的权利去守护神圣旨意（divine decree）的权威而言，不管他们位于何处都没有辩论可言；然而对于知识分子，严格、深入的辩论是活动的核心，也是那些没有神启的知识分子真正的舞台和背景。但是，我们又回到这个难题：一个人应该保卫、支持、代表的是什么样的真理和原则？这不是彼拉多（Pontius Pilate，？—36？）式的问题，遇到难题撒手不管，而是探索的必要开始——探索今天知识分子的立足之处，以及包围他或她的是多么诡谲、未加标示的雷区。^①

我们不妨以现在极具争议性的有关客观、正确或事实的所有事情作为起点。1988年，美国历史学家诺维克（Peter Novick）出版了一本巨作，书名很具体有效地呈现了此一困境：《那个崇高的梦想》，副标题为“‘客观性问题’与美国的历史行业”。诺维克取材自一个世纪以来美国的史学行业，显示历史探究的中心（历史学家借着客观性的理想，掌握机会尽可能真实、正确地处理事实）如何逐渐演化为彼此竞争的说法此一困境，所有这些说法使得以往历史学家对于客观性的任何相似意见耗损得仅似一块遮羞布，甚至经常连遮羞布还不如。在战时，客观性必须服务于“我们的”真理，也就是相对于法西斯式德国的美国的真理；在承平之时，则作为每个不同竞争团体（妇女、非裔美国人、亚裔美国人、同性恋、白人等等）和每个学派（马克思学派、体制、解构批评、文化研究）的客观真理。诺维克问道，在各种知识众说纷纭之后，还可能有什么交集呢？他悲哀地作了结论，“作为广大的话语共同体，作为由共同目标、共同标准、共同目的所联合起来的学人共同体，历史这一行已经不复存在。……（历史）教授就像《士师记》最后一句所描述的：

① 彼拉多是罗马的犹太巡抚，主持对耶稣的审判。根据《马太福音》记载，群众要求把耶稣钉在十字架上，“彼拉多看那情形，知道再说也没有用，反而可能激起暴动，就拿水在群众面前洗手，说：‘处死这个人的责任不由我负，你们承担吧！’”见第27章第24节。

——译者注

‘那时期，以色列还没有君王，人人随自己的意思行事。’”^①

我在前一讲提到，我们这个世纪的主要知识活动之一就是质疑权威，更遑论削弱权威了。为了加强诺维克的研究发现，我们不得不说：不但对于什么构成客观现实的共识已经消失，而且许多传统的权威，包括上帝在内，大体上也被扫除了。甚至有一派影响深远的哲学家——福柯在其中占有很高的地位——主张，连谈到作者[如“弥尔顿（John Milton）诗篇的作者”]都是颇具偏见的夸大之词，更别说是具有意识形态的夸大之词了。

面对这种很可怕的攻击，退回到束手无策或大力重申传统价值（如全球新保守运动的特色）是不行的。我认为下列说法是真实的：对于客观性和权威的批判的确产生了正面作用，因为它强调了在世俗世界中人类如何建构真理，例如所谓白人优越性的客观真理是由古典欧洲殖民帝国所建立和维持的，也赖于强力制服非洲和亚洲民族；同样真实的是，这些民族对抗那种特定的强加在他们身上的“真理”，以提供自己独立的秩序；因此，现在每个人都提出新颖而且经常是强烈对立的世界观：人们不断听到谈论犹太教—基督教的价值、非洲中心论的价值、伊斯兰教真理、东方真理、西方真理，每一个都提供了完整的规划，排除所有其他说法。现在各地各处都存在着不容忍和音调高亢的过分自信，不是任何一个体系所能应付的。

因此，即使虚夸之词经常暗示“我们的”价值（不管那些价值恰好是什么）其实是普遍的，但普遍的观念却几乎完全消失了。所有知识策略中最卑劣的就是自以为是地指责其他国家中的恶行，却放过自己社会中的相同行径。对我来说，相关的典型例子就是19世纪的杰出法国知识分子托克维尔（Alexis de Tocqueville, 1805—1859），对于我们之中许多

① 诺维克：《那个崇高的梦想：“客观性问题”与美国的历史行业》（*That Noble Dream: The “Objectivity Question” and the American Historical Profession*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988），第628页。

受教而相信古典自由主义和西方民主价值的人来说，他几乎完全身体力行了那些价值观。托克维尔在著作中评量了美国的民主并批判了美国虐待印第安人和黑奴之后，在19世纪30年代末和40年代面对了法国在阿尔及利亚的殖民政策：当时在比若^①的率领下，法国占领军对于阿尔及利亚的伊斯兰教徒展开了一场野蛮的绥靖之战。在阅读托克维尔讨论阿尔及利亚的著作时，他以人道方式抗议美国胡作非为的标准在面对法国的行为时却突告失败。他不是没有提出理由，他提出了理由，但这些开脱之词站不住脚，其目的只是为了以他所谓的国家尊严之名来纵容法国的殖民主义。屠杀丝毫未能改变他的心意；他说，伊斯兰教属于低劣的宗教，必须加以规训。简言之，即使他自己的国家（法国）也在执行同样不人道的政策时，他对于美国那套表面上看来普世适用的说法却弃于不顾，任意地弃于不顾。^②

然而必须补充的是，托克维尔生活的那个时代，国际行为的普遍规范这种观念，其实意味着欧洲权势以及欧洲代表其他人民的这些权利的盛行，而世界上白人之外的各个民族看来如此卑贱、次等——就此而言，密尔对于英国的民主自由发表了许多值得颂扬的观念，但他明白表示这些观念并不适用于印度。^③此外，根据19世纪的西方人看法，没有足够分量的独立非洲或亚洲民族来挑战殖民军队单向地施加于黑色或褐色人种的严酷蛮横的法律。他们的命运就是被统治。举三位伟大的反帝国主义的黑人知识分子为例，法农、赛沙尔和詹姆斯生活和写作的时代是在20世纪，他们和他们所参与的解放运动在文化和政治上争取到被殖民者应享有平等待遇的权利，而这些却是托克维尔和密尔所无缘接触到

① 比若（Thomas Robert Bugeaud, 1784—1849）是法国元帅，阿尔及利亚的征服者。——译者注

② 有关此事的帝国语境的详细讨论，参阅我的《文化与帝国主义》（*Culture and Imperialism*, New York: Alfred A. Knopf, 1993），第169~190页。

③ 密尔（John Stuart Mill, 1806—1873）是19世纪英国哲学家、政治经济学家，著有《论自由》（*On Liberty*）。——译者注

的。这些不同于以往的视角却是当代知识分子能接触到的，但这些知识分子往往不能得到下列必然的结论：若要维护基本的人类正义，对象就必须是每个人，而不只是选择性地适用于自己这一边、自己的文化、自己的国家认可的人。

因此，基本问题在于如何使自己的认同和自己的文化、社会、历史的真实情况与其他的认同、文化、民族的现实调和一致。如果只是一味偏好已经是自己的东西，是永远做不到这一点的——大吹大擂“我们的”文化荣耀或“我们的”历史胜利是不值得知识分子花费气力的，尤其在今天更是如此，因为那么多的社会由不同的种族和背景组成，以致无法以任何化约的套语加以界定。正如我在此处所尝试显示的，知识分子所代表的公共领域是极端复杂的，包含了许多令人不适的特色，但要有有效介入那个领域必须仰赖知识分子对于正义与公平坚定不移的信念，能容许国家之间及个人之间的歧异，而不委诸隐藏的等级制度、偏好、评价。今天，每人口中说的都是人人平等、和谐的自由主义式的语言。知识分子的难题就是把这些观念应用于实际情境，在此情境中，平等与正义的宣称和令人难以领教的现实之间差距很大。

这在国际关系中最容易显现，那也就是为什么我在这些演讲中那么强调国际关系的原因。最近的几个例子印证了我的想法。就在伊拉克非法入侵科威特之后的那段时期，西方的公共讨论公允地集中于不能接受侵略行为，因为那种极端蛮横的行为旨在消灭科威特。等到美国的用意明朗化时（其实美国是要以军事力量对抗伊拉克），公众的说法鼓励联合国所采取的程序，以确保根据《联合国宪章》通过决议案，要求国际制裁，并可能以武力对抗伊拉克。有少数几位知识分子既反对伊拉克入侵，也反对后来以美国为主力的沙漠风暴军事行动（Operation Desert Storm），就我所知，这些人中没有一位提出任何证据或实际尝试辩解伊拉克为何入侵。

但当时有人正确指出的就是，美国对抗伊拉克的事由被削弱许多，因为布什当局以强大力量迫使联合国走向战争，而忽略了在1月15日开

始行动之前，有许多可能以协商扭转占领情势的机会，也拒绝讨论联合国其他涉及非法占领及入侵领土的议案，因为这些案子关系到美国本身或它的某些亲密盟友。当然，就美国而言，波斯湾的真正问题是石油和战略力量，而不是布什当局所宣称的原则，但当时全国知识分子的讨论一再重复不允许单方以武力获得土地，却未谈到普遍应用这个观念，这使得这些知识分子的讨论大打折扣。美国本身最近才刚入侵并短暂占领巴拿马这个主权国家，这件事在许多支持这场战争的美国知识分子看来似乎毫不相关。的确，如果有人批评伊拉克，是否同样地也该批评美国？不行：“我们的”动机更为崇高，伊拉克总统萨达姆·侯赛因（Saddam Hussein）是希特勒般的杀人魔王，“我们”大都出于利人的、无私的动机，因此这是一场正义的战争。

或者我们再看看苏联入侵阿富汗，是同样错误的、同样该遭到谴责的事。但美国的盟友，如以色列、土耳其，在俄国进入阿富汗之前已经非法占领其领土。同样，美国另一个盟友印尼在 20 世纪 70 年代中期的一次非法入侵中屠杀了数以万计的东帝汶人；有证据显示，美国知道并支持东帝汶战争的恐怖行为，但美国的知识分子总是忙着指责苏联的罪行，几乎无人多谈此事。^① 历史上赫赫显现的就是美国大举入侵印度支那，结果只是摧毁了力图生存的小型、以农民为主的社会。这里的原则似乎是：美国的外交和军事政策专家应该把注意力限制在赢得对抗另一超级强国及其在越南或阿富汗的代理人的战争，而对我们自己的错误行为则绝口不提。这就是**现实政治**（*realpolitik*）的方式。

当然如此，但我的论点是，对于当代知识分子而言，以往客观的道德规范、合理的权威已消失，他们生活在困惑的时代，只是盲目支持自己国家的行为而忽略其罪行，或者只是消极地说：“我相信大家都这么做，世事本来如此。”这两种反应方式可以接受吗？相反，我们必须能

① 有关这些可疑的知识程序的说法，参阅乔姆斯基：《必要的虚幻：民主社会的思想控制》（*Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies*, Boston: South End Press, 1989）。

说：知识分子不是专业人士，为了奉承、讨好极有缺憾的权力而丧失天性；而是——再次重申我的论点——具有另类的、更有原则立场的**知识分子**，使得他们事实上能对权势说真话。

那并不是意味像《旧约》般以雷霆万钧之势宣称每个人都是罪人，基本上都是邪恶的。我心中所指要谦虚、有效得多。谈论以前后一致的方式维护国际行为标准及支持人权，并不是向内心寻求由灵感或先知的直觉所提供的指引之光。全世界的国家，至少大多数的国家，都签署了《世界人权宣言》(*Universal Declaration of Human Rights*)，此一人权宣言于1948年获得正式通过、公布，并由联合国每个新会员国重新确认。有关战争的规定，囚犯待遇，劳工、女性、儿童、移民、难民的权益，都有同样郑重其事的国际公约。这些文件中没有一个谈到有关**不合格或较不平等的种族或民族**，所有人都有权享受同样的自由。^①当然，这些权利每天都遭到破坏，就如今天波斯尼亚的种族灭绝事件所见证的。对于美国、埃及等国的政府官员，这些权利顶多是以“现实的”而非前后一致的方式来看待。但权力的准则就是如此，而且恰好不合于知识分子的准则，因为知识分子的角色至少是把整个国际社会已经白纸黑字、集体接受的相同标准和行为规范，一体适用于所有情况。

当然其中涉及了爱国和效忠于自己民族的问题。而且当然知识分子不是单纯的机器人，全然接受数学设计的法则和规定。而且，当然作为个人的声音，恐惧和个人的时间、注意力、能力的一般限制都会产生可怕的效果。有关什么构成客观性的共识已经消失了——虽然我们这么哀叹是正确的，但不能就此完全放任于自我陷溺的主观性。我已经说过，在一个行业或民族内寻求庇护只是寻求庇护，这样并不足以回应我们每天只要从报纸新闻上就能接收到的各式刺激。

① 有关此一论点更充分的讨论，参阅我的“民族主义、人权与诠释”（“Nationalism, Human Rights, and Interpretation”），文收《自由与诠释：1992年牛津国际特赦演讲集》（*Freedom and Interpretation: The Oxford Amnesty Lectures 1992*, ed. by Barbara Johnson, New York: Basic Books, 1993），第175~205页。

没有人能对所有议题一直不断发言。但是，我相信有特别的责任要向自己社会构成的和被授权的权势发言，因为这些权势必须向该社会的公民交代，尤其当这些权势被运用于显然不相称、不道德的战争中，或用于歧视、压迫和集体残暴的蓄意计划中。我在第二讲中说到，大家都住在民族的疆界内，使用民族语言，（大部分的时间）针对我们的民族社会发言。对于美国境内的知识分子而言，必须面对的一个现实就是我们的国家是个极端歧异的移民社会，具有异乎寻常的资源 and 成就，但也有可怕的一套对内的不平等和对外的干涉，不容忽视。虽然我不能为其他地区的知识分子发言，但基本论点确实依然相关，差异在于其他国家不像美国是个世界强权。

在所有这些事例中，知识分子可以借着比较已知、可得的事实和已知、可得的准则，得到对于一个情境的认识。这并非易事，因为需要记录、研究、探索，以超越一般呈现资讯时所出现的零碎、片断、必然缺憾的方式。但我相信在大部分情形中都可能确知是否发生屠杀或官方刻意掩饰。第一件要事是去发现到底发生了什么事，然后是为什么发生，而且不视为孤立事件，而是展开中的历史的一部分，这个历史宽广的轮廓把自己的国家也当成参与者而纳入。辩解者、战略家和策划者的标准外交政策分析之所以前后不一，是因为往往把其他人当成一个情境的对象而关注，却很少关注“我们的”涉入及其后果，更少把它与道德的准则相比较。

在我们这样高度掌理的大众社会中，说真话的目标主要是规划一个更好的事物状态，更符合一套道德标准——和平、修好、减低痛苦——将之应用于已知的事实。美国实用主义哲学家皮尔斯（C. S. Peirce, 1839—1914）称之为**不明推论式**（abduction，即小前提无证明），而且被当代著名的知识分子乔姆斯基有效运用^①。的确，在写作和说话时，目

① 乔姆斯基：《语言与心灵》（*Language and Mind*，New York：Harcourt Brace Jovanovich，1972），第90～99页。

标并不是向每个人显示自己多么正确，而是尝试促成道德风气的改变，借此如实揭露侵略，防止或放弃对于民族或个人的不公惩罚，认清权利和民主自由的树立是为了每个人的规范，而不只是为了少数人以致引人反感。然而，这些诚然是理想主义式的、经常是无法实现的目标；而且，就某个意义而言，它们与我的主题——知识分子的个人表现——并不立即相关，因为就像我所说的，经常的情况是倾向于退缩或只是循规蹈矩。

在我看来最该指责的就是知识分子的逃避；所谓逃避就是转离明知是正确的、困难的、有原则的立场，而决定不予采取。不愿意显得太过政治化；害怕看来具有争议性；需要老板或权威人物的允许；想要保有平衡、客观、温和的美誉；希望能被请教、咨询，成为有声望的委员会的一员，以留在负责可靠的主流之内；希望有朝一日能获荣誉学位、大奖，甚至担任驻外大使。

对知识分子而言，腐化的心态莫此为甚。如果有任何事能使人失去本性、中立化，终至戕害热情的知识分子的生命，那就是把这些习惯内化（internalization）。我个人就在当代最艰难的议题之一（巴勒斯坦）遭遇这种情况。在这个议题中，害怕说出近代史上最不义之事的恐惧心理，使得许多知道真相而且可以效力的人裹足不前，充耳不闻，噤若寒蝉。然而，尽管任何直言支持巴勒斯坦权利和自决的人换来的是辱骂与诋毁，无畏、悲悯的知识分子仍应该诉说，代表真理。尤其在1993年9月13日巴勒斯坦解放组织和以色列签定“奥斯陆原则宣言”之后，情况更是如此。这个极有限的突破使许多人兴高采烈，却掩盖了下列事实：那份文件非但没有保证巴勒斯坦人的权利，反倒保证以色列人延长对占领区的控制。批评这个宣言就被认定是采取反对“希望”与“和平”的立场。^①

^① 参阅我的“次晨”（“The Morning After”），文刊于1993年10月21日《伦敦书评》（*London Review of Books*, 21 October 1993, Volume 15, No. 20），第3~5页。

最后，要对知识分子介入的模式进一言。知识分子并不是登上高山或讲坛，然后从高处慷慨陈词。知识分子显然是要在最能被听到的地方发表自己的意见，而且要能影响正在进行的实际过程，比方说，和平和正义的事业。是的，知识分子的声音是孤独的，必须自由地结合一个运动的真实情况，民族的盼望，共同理想的追求，才能得到回响。西方有全面批评诸如巴勒斯坦方面的恐怖或不节制行为的癖好，机会主义要求你彻底贬斥巴勒斯坦人的作为，然后继续赞扬以色列的民主政治。然后，你必须对和平美言几句。知识分子的责任当然要求你必须对巴勒斯坦人说所有那些事情，而且在纽约、巴黎、伦敦就那个议题发表你的主要论点（那些大都会是最能发挥影响力的地方），提倡巴勒斯坦的自由，提倡**所有**相关者都免于恐惧和极端主义，而不只是最弱、最易受到打击的一方。

对权势说真话绝不是邦葛罗斯式的理想主义，^①对权势说真话是小心衡量不同的选择，择取正确的方式，然后明智地代表它，使其能实现最大的善并导致正确的改变。

（选自【美】萨义德《知识分子论》，单德兴译。）

① 邦葛罗斯（Pangloss）是伏尔泰讽刺作品《老实人》（*Candide*）中的哲学家，认为世上的一切都将臻于至善。——译者注

第十九讲 什么是公共知识分子

[美] 波斯纳

波纳斯 (Richard A. Posner, 1939 —), 美国法学家, 社会学家, 著有《法理学问题》、《超越法律》、《道德与法律理论的疑问》、《正义/司法经济学》、《法律与文学》、《性与理性》、《衰老与老龄》、《反托拉斯法》、《公共知识分子》等。

什么是公共知识分子

[美] 波斯纳

【编者按：公共知识分子是晚近出现的一种现象或提法，波斯纳分析了这种现象的来龙去脉，包括公共知识分子的定义、工作方式、活动范围、影响以及不同专业中的不同面向。】

公共知识分子并非哲学家们所称的“自然类”。所谓自然类，是指不依赖于人类观察者的需要和目的而存在着的事物。对公共知识分子的定义，涉及社会生活领域的边界划分，这种划分似乎有可能回应人们的核心关注。

从逻辑而言，边界划分的过程是从“知识分子”开始的，所谓知识分子，一般可以理解为认真严肃且有能力关注智识问题之人。“在每一个社会中，皆存在一小部分人，他们超出了同时代人一般的品质，他们探索着相比日常生活直接而具体的情形更为抽象、在时间和空间上与他们相距遥远的符号，并且渴望与这些符号进行频繁的交流。”^①“所强调的是‘思想倾向’，而非别的什么。（知识分子）通常被视为知识渊

① Edward Shils, *The Intellectuals and the Powers and Other Essays* 3 (1972) .

博之通才，而非专门家，他们特别关注那些完全萌发于毫无利害关系的渊源之思想（尽管这种对思想的参与可能成为其职业的一部分），故而他们具有——在不同程度上——创造性、游戏性、敏感性、追根究底性以及某种意义上的不切实际性。”^①

思想 (ideas) 和教养 (cultivation) 不尽相同，因而一位知识分子并不必须是“学富五车之人”，也不必具有高雅的爱好——比如，喜好抽象艺术或者艾略特·卡特尔 (Elliott Carter)、菲利普·格拉斯 (Philip Glass) 的音乐，正如辉煌的艺术家人并不一定就是知识分子一样。因此，“知识分子”的同义词并非有文化的、有教养的、创造性的甚或书生气的 (bookish)，尽管最后这项描述与知识分子比较接近；也许，每一位真正的知识分子皆书生意气、挥斥方遒，当然，也绝非所有的书呆子都是知识分子。

“知识分子”的含义也绝不等同于“有智力的” (intelligent)。尽管知识分子（不包括那些仅仅只具有智力上虚伪外表之人）在智力上出类拔萃——通常是远远地超越常人——然而，不胜枚举的同样富有智力之人却并不属于知识分子。他们也许对于思想毫无兴致。或者，他们在工作、在游戏时所运用的思想，其范围也许如此狭隘，运用也许如此毫无个性，以至于缺乏界定知识分子思想特征的一般性 (generality)。一位运用深奥的数学理论来阐明宇宙本源的物理学家，属于知识分子；而应用深奥数学来设计计算机逻辑板或编写软件编码的物理学家，则不是知识分子。

然而，将知识分子的定义，建构于对思想的一般性运用和关注与应

① Paul Hollander, *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba 1928—1978*, p. 48 (1981). 霍兰德 (Hollander) 上述著作的第三章，可谓有关知识分子极其出色的文献评述，如下著作亦然，参见 Jeremy Jennings and Tony Kemp-Welch, “The Century of the Intellectual: From the Dreyfus Affair to Salman Rushdie,” in *Intellectuals in Politics: From the Dreyfus Affair to Salman Rushdie 1* (Jeremy Jennings and Anthony Kemp-Welch eds., 1997).

用性地使用和关注相区分的基础之上，并不能令人满意；这种区分也无法导出人们的万般兴趣。不过，上述区分所暗示的差别，一方面将思想应用到广大社会公众关注的问题上，而另一方面则是把思想应用到物品制造、合成或者提炼等具体工作之中，或者为商业、职业抑或学术目的传播专门化或专家型的知识，这一点的确值得玩味。这就是批评家与在其专业领域内工作的学者、工程师、法律人士或者其他专家之间的差别。^①这也正是福柯对“普遍的”和“专门的”知识分子之区分。或者，这也正是反思型报刊人士专栏作家或者“权威评论员”（pundit）——与学者之间的区别；业余人员与职业人士之间的区别；或者，政治理论家与“政策分析”（policy work）之间的区别。揭露丑闻的普通记者、政治运作人员、政治激进主义分子以及改革倡导者〔比如拉尔夫·奈德尔（Ralph Nader）〕，他们中的任何人当然都完全可能智力超人。这些群体中的部分成员可能属于知识分子，不过，尚需进一步精炼：知识分子把**一般的**思想运用于社会公众关注的问题，其思维过程自上而下，对他所察觉的权力滥用、腐败或者社会不公予以**理论思考**。他不仅仅是作为一名记者或一位技术人员。因此，有些报刊人士、激进主义者、政策分析人员属于知识分子，而另外一些则不是。

但是，倘若要把知识分子界定为将一般性思想运用于社会公众关注的问题之人，仍然显得过于宽泛。这一定义会包纳艺术史学家，或者包括经培训专门报导艺术史的新闻记者，他们面向普通读者，为杂志撰写有关艺术著作或艺术展览的评论，当然，他们的评论绝没有任何政治或意识形态的维度。尽管这些评论从一般的字面意义而言具有“智识

① 比如参见 Lloyd Kramer, “Habermas, Foucault, and the Legacy of Enlightenment Intellectuals,” in *Intellectuals and Public Life: Between Radicalism and Reform* 29, Leon Fink, Stephen T. Leonard, and Donald M. Reid eds., 1996.

性”，但评论人却并非我们通常视为或者集中认为的“知识分子”。^①当我们脑海中浮现 20 世纪伟大的知识分子时，比如，约翰·杜威、伯特兰·罗素、马克斯·韦伯、亚瑟·凯斯特勒（Arthur Koestler）、埃德蒙·威尔逊（Edmund Wilson）、乔治·奥威尔，便可以整理出一条共通之线索，那就是，所有这些知识分子都曾经直接就政治或意识形态的问题挥毫泼墨，或者即便就作为文学批评家的知识分子而言，他们也从广义的政治或意识形态之视角（有时是从宗教的维度）撰写过文学方面的著作，例如，威尔逊（或者莱昂内尔·特里林^②、F. R. 利维斯，或 C. S. 刘易斯^③）。^④有些人，像奥威尔，以及在一定的程度上威尔逊和刘易斯，他们都曾直接就政治或意识形态问题指点江山，并创作过带有政治或意识形态色调的文学批评。阿兰·布卢姆在他的畅销之作《走向封闭的美国精神》中针对摇滚乐发表高见时，他所写的其实并不是音乐评论，而是一种社会评论，即从这种音乐适合大学生这一引人注目的现象

① 限定词“集中地”（centrally）也许就等同于主要地（vitally）。拒绝给阿瑟·但托（Arthur Danto）——他是一位从哲学视角撰写艺术批评的哲学家——或者诸如查尔斯·罗森（Charles Rosen）如此学识渊博的音乐和文化批评家——贴上“知识分子”的标签，的确是一件怪兮兮的事。两位学者皆面向普通教育的社会公众写作，在杂志【分别主要是《国家》（the Nation）和《纽约书评》杂志】上发表文章和出版书籍。然而，两位学者在他们的评论性作品中，皆未在任何重要的层面上添加政治或政治性意识形态之色彩（未在任何重要的层面上，这一限定对于相信一切话语皆具政治性的任何读者来说，构成一种退让。）

② 莱昂内尔·特里林（Lionel Trilling, 1905—1975），美国著名文学评论家，哥伦比亚大学教授。——译者注

③ C. S. 刘易斯（C. Sinclair Lewis, 1885—1951），小说家。——译者注

④ 在当代文化（cultural）批评家中，那些身处政治边缘、面向非专家读者写作，并因此可纳入本人界定范畴内的公共知识分子的人，比如，雅克·巴尊〔（Jacques Barzun, 1907—），法裔美籍历史学家，代表作有《从黎明到衰落》（*From Dawn to Decline: 500 Years of Western Cultural Life 1500 to the Present*）等。——译者注〕、约瑟芬·爱泼斯坦、希尔顿·克雷默，以及路易斯·梅南（Louis Menand）。他们不同于诸如斯坦利·费什、爱德华·萨义德之类的文学（literary）批评家，尽管后者也就政治问题公开写作，不过，他们当然亦属于公共知识分子。

来探寻道德和政治衰落之动向。^①“知识分子”这一术语，最早在德雷福斯事件中获得了广泛传播，当时左拉、涂尔干、巴雷斯（Barres）、莫拉斯（Maurras）以及其他作家和思想家曾针对这一骚动性政治事件积极参与公开论辩。^②

如此狭义地界定“知识分子”，结果会把两类特别富有价值的知识分子作品排除在本人的分析框架之外。一类是原创的，且有时非常重要的知识分子作品，其写作风格平淡通俗，很少专业术语，受过普通教育的社会公众恰恰能够阅读。大致说来，约1970年以前的大多数文学批评，约1920年以前的大多数哲学著作以及20世纪70年代前的大多数社会科学著作，皆具有上述特征。但是，上述作品中，倘若不具备政治或者意识形态视角，则在本人的界定之外。

本人排除的第二类知识分子作品，时至今日依然盛行不衰，它就是致力于将技术资料转换成普通教育的非专业人士能够理解的形式，这主要体现在自然科学方面。他们虽为社会公众写作，但仅仅只是诠释科学的科学家，而并非本人所用这一术语层面上的公共知识分子，尽管他面向社会公众写作，并且努力采取社会公众能够接近的方式陈词叙述。但是，有一些科学家围绕科学的伦理和政治维度，面向社会公众写作，诸如保罗·埃利希（Paul Ehrlich）、斯蒂芬·杰·古尔德（Stephen Jay Gould）、理查德·莱旺顿（Richard Lweontin），以及爱德华·威尔逊

① 参见 Allan Bloom, *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Imperished the Souls of Today's Students*, pp. 68—81 (1987)。

② 参见 Venita Datta, *Birth of a National Icon: The Literary Avant-Garde and the Origins of the Intellectual in France* (1999)。左拉的公开信“我控诉”“促使文人（the man of letters）对社会偏见进行抵抗……在“我控诉”发表之后，文人在法国以及最终在西方社会的地位不可阻挡地改变了”。参见，by David L. Lewis, *Prisoners of Honor: The Dreyfus Affair*, p. 197 (1973)。

(Edward Wilson),^① 他们则属于公共知识分子。

第二类作品——可以称之为诠释科学——没有什么问题意识。第一类作品可称为学术普及 (accessible scholarship), 它正在日渐衰落, 衰落的原因类似于学术公共知识分子独立性嬗变背后隐藏的缘由——在本书中我将予以较多关注。联结专业化知识分子与普通教育的社会公众的普适文化之消失, 是一项重大的发展。也是一项表明知识分子载有政治和意识形态角色的发展。让我们来看看凯恩斯的名著, 《和平的经济后果》(The Economic Consequences of the Peace, 1920)。这是一本经济学专著, 它形成于经济学尚未发展为专业的技术性学科之时代。尽管凯恩斯当属 20 世纪登峰造极并且也许是影响最为深远的经济学家, 不过, 他并没有获得博士学位。与他的严肃论著《就业、利息和货币通论》(1935) 相比, 《和平的经济后果》采用普通读者毫无理解障碍的风格写作, 它既是一本经济学著作, 同样也属一本政治性论著, 或者在一定程度上亦属报刊作品。而这部作品难道不是值得阅读的一流的经济学著作吗 (正如休谟和尼采属于值得阅读的一流哲学家那样)? 抑或是公共知识分子作品? 或者区分的标界忽然消失, 它两者皆是?

这些追问并非全然为闲来无事的问题, 因为本人将提出的主张是, 公共知识分子就其大多数而言, 并不具有远见卓识, 亦未必影响深远, 可是, 《和平的经济后果》则具备上述两种情形。它预测到, 凡尔塞和约, 尤其是关于战败国向战胜国支付战争费用之要求, 将会导致德国以及从一般意义而言的欧洲经济混乱; 并且, 尽管它并没有

① 并且, 所写作的不仅仅是科学: 莱旺顿在他的论文中还论辩道, 在冷战时期, 没有我们的军事力量和相关的政府支出, 我们的经济将增长得更为缓慢, 或者甚至根本就不会增长。他力图诠释, 冷战是美国经济渴望的产品而非苏联侵略之结果, 他不是一位经济学家, 并且也没有为他这种乔姆斯基式的努力提出理论的或经验主义的论证支持。参见 Le-wontin, "The Cold War and the Transformation of the Academy," in *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years* 1 (Andre Schiffrin ed. 1997)。

促成战胜国对条约的修订，却有助于在第二次世界大战后国际条约的订立中防止类似错误的发生。不过，要对凯恩斯的著作进行归类却极其困难，这表明，本人一般化的例外绝不可能重现。该著作属于知识分子活动比我们当今更具流动性的时代。一位当代拥有与凯恩斯同样能力之人，不可能如同凯恩斯在1919年（当时他正从事该书的写作）一样累积政府经验，更不可能与所在时代的政治巨头亲密接触，还不可能拥有凯恩斯如此广博非凡的智识，他所能够做的，只能是作为一位专家、一名技术人员，甚至也不愿意就涉及对外和安全事务的重大问题以非专业听众易理解的语言发表高见。在凯恩斯的时代，英国的精英分子们接受的教育全面精密，这也有助于他们轻松地跨越不同的领域。对于最具影响的公共知识分子的工作而言，尽管处于更难一帆风顺的时间和空间，亨利·基辛格在本人提及的诸多方面一定程度上却堪与凯恩斯相媲美，而就不涉及对外事务的国内问题而言，且不考虑政府经验的话，米尔顿·弗里德曼亦可与凯恩斯相提并论。然而，这两位公共知识分子没有一位是年轻人；并且，近年来我们也许不可能看到类似于他们的人物出现。

读者也许会开始觉得对“公共知识分子”这一术语界定拖沓冗长。什么是公共知识分子，最普通的理解，它的本质不仅仅是“公共性”（“一位具有公共声音的思想家”），^①而且这种理解的一部分还是，知识分子相比学者、顾问、职业人士甚或许多政策分析人士而言，会为更广大的社会公众写作。这便是之所以并非所有的“知识劳动者”（knowledge workers）皆为知识分子的缘由。约翰·罗尔斯将哲学理念运用于诸多重大的政治问题，可是，他并不面向社会公众写作。^② 尽管他

① Colin Gordon, "Introduction," in *Essential Works of Foucault 1954—1984*, 第三卷: Power, p. xi.

② 本人了解他唯一作为公共知识分子的出击，便是他为支持医生辅助安乐死的宪法权利，曾经签署过“哲学家意见书”（philosophers' brief）。

的代表作《正义论》业已销售约 20 万册，但这是 30 余年间的销量，而本人心怀狐疑的是，除少数情形以外，购买该书的人多为学术人员、大学图书馆以及大学生，而不是社会公众。^① 一位文学评论家，诸如杰弗里·哈特曼 (Geoffrey Hartman)，他不仅就文学写作，而且其写作内容还广泛涉及了法西斯主义、犹太主义和现代大学，^② 故当然属于以知识分子风格写作的知识分子，而不仅仅是文学领域的学者。不过，哈特曼的文风如同罗尔斯一样，属于一种令人畏惧的学术风格，对于一般读者甚至对于受过普通教育的读者来说皆过于艰涩。无可置疑，许多学术人员都极其乐意与广大的社会公众交流沟通，包括哈特曼在内，但是，当他们在本人的学术领域以外写作时，绝不可能或者将不会采取简洁的散文文体风格来表达自我。

乔治·斯坦纳 (George Steiner) 涉及的问题 (remit) 至少和哈特曼一样无边无际地广阔，或许，他代表了理解困难的外部限制，故而他的作品几乎难以吸引哪怕是极小部分的非学术社会公众浏览。阿兰·布卢姆的书籍尽管曾经畅销一时，但事实上他亦处在上述边界地带。购买《走向封闭的美国精神》一书的绝大多数人，不太可能实际地看完这本作品，因为该书的绝大部分内容系严格学术性的，甚至有些神秘，当然，与哈特曼的作品相比还是要浅显易懂些。该作品由商业出版社出版，而非学术出版社出版，据本人所知，布卢姆撰写该著作时，在促进更加接近普通读者方面曾经获得了编辑的诸多帮助。毫无疑问，这本书的畅销也得益于索尔·贝娄^③ 为该书撰写的美妙华彩之序言。更早期的

① 多年以前，约翰·罗尔斯在《正义论》中概略地论述了他的基本思想，而他撰写的一篇文章，在某种程度上比他那部著作要更加接近于非专业的读者。参见 John Rawls, "Justice as Fairness," 67 *Philosophical Review*, p. 164 (1958)。然而，这篇文章发表于学术期刊，尽管哲学界以外的人业已广泛阅读，但这些读者多为其他领域的学术人员，而并非受过普通教育的社会大众。

② 比如，参见 Geoffrey Hartman, *A Critic's Journey: Literary Reflections*, 1958—1998 (1999)。

③ 索尔·贝娄 (Saul Bellow, 1915—)，美国小说家，1976 年获诺贝尔文学奖。——译者注

例子，是戴维·理斯曼的著作《孤独的人群》，这是一本写得相当漂亮却有些浓厚凝重的社会学巨著，它业已成为公共知识分子绝对经典的作品之一。

简而言之，并且也只能作出大致的界定，知识分子就“公共问题”——即政治问题面向社会公众写作，或者其写作对象至少比仅仅是学术人员或专业读者更为广泛，当然所谓的政治问题是从这一词汇最广阔的含义而言的，倘若从意识形态、道德抑或政治（也许它们全都是一回事）的视角来看的话，也包括文化问题。与学者相比，知识分子更多地具有“应用性”、当代性以及“结果定位”，而与技术人员相比，则具有广维性。从这一意义来说，“知识分子”大致与“社会评论家”^①和“政治知识分子”同义。

如此界定的知识分子**就是**（is）公共知识分子，“阿伦特堪称我们当下所指的‘公共知识分子’之完美体现，她把哲学训练围绕所处那个时代重大的政治主题，进行了恰如其分的——倘若不是经常相互冲突的话——运用：极权主义、犹太复国主义、种族隔离、艾克曼（Eichmann）审判、五角大楼越战报告书泄密案，等等”^②。那么，为什么运用“公共知识分子”这一**术语**呢？这一概念最合情合理、最简洁明了的使用，是把拥有智识素质但不像知识分子那样公开写作或演讲的人（我们可称之为“私人知识分子”），与作为知识分子写作和演讲的知识分子区分开来。本人先前就这一类知识分子例举的所有人物（杜威、左拉、斯坦纳等等），今天我们皆可称之为公共知识分子，而如今，甚至还有大

① 正如迈克尔·沃尔泽的著作，参见 Michael Walzer, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (1998)。

② Richard Wolin, "The Illiberal Imagination," in *New Republic*, Nov. 27, 2000, pp. 27, 28.

学提供公共知识分子的课程培训。^① 处于中间的是一种准公共知识分子，他们的日常工作是担任政策顾问或公司顾问，政治家、法官或其他政府官员，^② 而另一方面，他们又为普通读者写作。身为政治家的公共知识分子，比如托马斯·杰斐逊、伍德罗·威尔逊、西奥多·罗斯福、帕特里克·莫伊尼汉，^③ 以及纽特·金里奇（Newt Gingrich）。担任政府官员的公共知识分子，则比如基辛格、威廉·贝内特（William Bennett）、威廉·克里斯托尔（William Kristol）、莫伊尼汉（尼克松政府时期）、劳伦斯·萨默斯（Lawrence Summers）以及威廉·高尔斯顿（Wil-

① 佛罗里达大西洋大学（Florida Atlantic University）正在提供“第一个公共知识分子教育的互动式培训项目”。该项目可授予“比较研究学”（Comparative Studies）的博士学位，它旨在面向“对普通高等教育和成为公共知识分子有兴趣的学生……该项目将探索诸如公共政策、大众媒体、文学、美学、伦理学、性、文化和修辞学等领域互相之间历史的、概念的和实践的关系”。但是，他们存在着自相矛盾。该项目陈述的激励动机是如下之关注，即当“追求高等教育能够提供识别一个人擅长的事物或领域的空间……那么，由于人们发现自身在学术市场中的位置之压力，这一空间已越来越受到限制。这一空间也已经非常拥挤不堪，因为曾经本来要进入公共生活的人们已不再进入：与欠缺思想性的媒体之困扰总是屡见不鲜的公共生活相比，学术界现在似乎已成为更具吸引力的选择”（上述引用皆来自该项目的网站：<http://www.publicintellectuals.fau.edu>，2000年7月31日访问）。如果逐渐损害公共知识分子的正是学术专业化，并且我同意，正是在其他博士课程中很难见到希望和光明，才促使学生与学术职业的联系更加紧密，为了找到工作而必须追求专业化。已设立的公共知识分子中心，尽管它新近成立以致难以评估，但在某种程度上更加前程远大，它“在重大的知识分子问题上重新参与社会公众，同时，审视公共知识分子如何、为什么，以及基于何种条件帮助改选社会”。该中心计划主办研讨会、基金研究项目，聘任研究员职位，维护有关公共知识分子活动的数据库。上述引证和描述皆出自该中心网页，参见<http://www.publicintellectuals.org>。该中心附属于位于芝加哥的伊利诺斯大学，提供有关公共知识分子作品的课程（但不是学位课程）。

② 参见 *Intellectuals in Politics*（Nissan Oren ed., 1984）。

③ 帕特里克·莫伊尼汉，20世纪40年代末毕业于美国弗莱彻外交学院，60年代执教于哈佛，70年代担任美国驻联合国和印度大使，曾任美国参议院情报委员会副主席。

——译者注

liam Galston)。^① 本人的兴趣在于公共知识分子作品的表达维度，即公共知识分子通过著作、杂志文章、文论作品 (op-ed pieces)、公开信、公开演讲以及在电台或电视台出场露面等方式，与社会公众就智识主题进行的交流。在思想的运用方面完完全全属于内部性质 (intramural) 的知识分子，以及对伟大人物或当权者漫无边际的谄媚之人，皆不属本人意义上的公共知识分子。

让我来提醒一下读者我在本章开篇时的话，“公共知识分子”并非自然类。我对公共知识分子的界定并非绝对正确，只是就本人的目的而言，属于最佳定义，而并不是对于每一个人来说皆如此。若将约翰·罗尔斯视为我们时代引领风骚的公共知识分子之一的人，我的确无法与之争辩。那是真实的，此种意义亦属完全正确的公共知识分子之定义。只不过它不是本人指向的公共知识分子，因为就我个人的目的而言，主要涉及对知识分子作品的市场分析，但罗尔斯的写作没有面向一般的读者，这一事实是决定性的。把罗尔斯排除在公共知识分子以外，本人其实也不完全舒畅痛快，因为罗尔斯也频频在大众媒体中露面。本书第五章载明了本人抽样调查的媒体记录，他共拥有 374 次媒体“提及”，居于中等位次（在同一时期，在该章列举的 546 位公共知识分子名单中，最频繁提及的前 100 位公共知识分子的媒体提及次数为 1200 次），并且媒体提及次数超过了一些毫无疑问属于公共知识分子的哲学家，比如托马斯·奈格尔 (Thomas Nagel)、马莎·努斯鲍姆和理查德·罗蒂。所有这些真正的含义在于，尽管有些学者也围绕公共知识分子的写作主题

① 最早担任政府官员的公共知识分子，是西塞罗和塞尼加，他们和苏格拉底一起，构成古代社会殉道的公共知识分子之三重奏。卢修斯·塞尼加被称为尼禄的“思想家和公开的专家”，参见 Miriam T. Griffin, *Seneca: A Philosopher in Politics*, p. 128 (1976)，而西塞罗不仅曾担任罗马共和国的执政官，而且在朱利乌斯·恺撒被刺杀后，在反对马克·安东尼 (Mark Antony) 的过程中发挥了关键性的作用，在那一刻出现了灾难性的政治判断，包括严重低估了历史上最难以对付的 90 岁的奥克塔维厄斯（后称为奥古斯都）·恺撒。参见 Ronald Syme, *The Roman Revolution*, pp. 136—147 (1939)。西塞罗被安东尼下令处死。而塞尼加则依尼禄之命自绝身亡。

创作，但他们并非本人意义上的公共知识分子，不过媒体对他们也有一定的兴趣。

公共知识分子与我们长期共存，即便我们对古代社会忽略不计。马基雅弗利、弥尔顿、洛克、伏尔泰、孟德斯鸠以及公共知识分子思想家康德，皆属公共知识分子之典范。康德通过主张道德上唯一可以证明的政治就是基于理性的政治，而将哲学和政治联结起来了。^① 那么，如何阐释公共知识分子这一术语的最新含义呢？[罗素·雅各比（Russell Jacoby）在1987年出版的一本著作中最先提出公共知识分子这一概念。]^② 莫里斯·狄克斯坦（Morris Dickstein）将它归于这样一种事实，即在20世纪70年代和80年代，许多美国学术人员——受到欧洲大陆，主要是法国社会理论家的影响，比如，罗兰·巴特、利奥塔、拉康和德里达——接受了一种神秘莫测、术语满纸、蒙昧主义的风格。曾经有（若是德里达的话，则应称为如今有）知识分子就公共问题进行写作，但他们不可能或者也不会采取大学以外的社会公众能够理解的方式来写作。若不是为了社会公众，奥威尔在激扬文字时也不会追求宛如玻璃窗一样透明简洁的风格。倘若要否定他们作为公共知识分子的地位，尤其是罗兰·巴特和德里达，那也太过专横武断了。他们在美国的大众媒体中有过一定频率的出现，尽管出现的次数居中等位置。^③ 文风的朦胧晦涩，实际上正是他们克里斯玛魅力的源泉之一。

电子媒体铺天盖地席卷而来，以及尤其是电台和电视对话节目泛滥成灾，伴随着对专家就公共问题评论的无尽需求，已经带给了部分知识分子一定程度的公共性，这促使他们几乎成为了社会名流。（基辛格是名人，而帕特里克·莫伊尼汉、乔治·威尔、威廉·巴克利以及不少

① 参见 Kant: *Political Writings* (Hans Reiss ed., 2d ed, 1991)。

② “本人关注的，是面对一般读者和受过普通教育的听众发表言论的公共知识分子、作家和思想家。”参见 Russell Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, p. 5 (1987)。

③ 见《公共知识分子：衰落之研究》第5章表5.1。

其他的公共知识分子同样也是名人。)因此,也许公共知识分子就是名流知识分子(a celebrity intellectual)。然而,本人更偏好的定义,是在“知识分子”前面加上“公共的”这一修饰词,我旨在强调,不论这些知识分子的作品如何具有跨学科的意义以及政治上的影响,倘若不能与超出一小部分专业读者以外更多的社会公众交流沟通,就不属于本人使用这一术语层面上的公共知识分子。

这一术语的广为流传,最可能的解释是对知识分子地位重要性迟来的认可,也是对**独立的**(independent)和**依附的**(affiliated)知识分子之间变动着的平衡之迟延默认。在写作严肃知识分子作品的大学存在以前,甚至在大学业已成为知识生产的重要中心之后,本来没有人会想到,要努力区分公共(就读者的范围而言)知识分子与非公共知识分子。你之所以不面向学术读者就公共问题写作,是因为不存在这样的读者,或者这样的读者寥寥可数,当然,亦可归因于知识分子的人数有限,因为许多人鉴于宗教、民族、性别或婚姻地位等原因无法取得大学职位。无论如何,由于种种可能,你本人并非大学教授,甚或连大学毕业生都不是。你创作的作品所面向的,是那些更为普通的、更少专业性的读者,而非学术专业人士,当然,你的读者也许只是一小部分人,他们可能只包括政府官员、其他要人或极少数受过相当教育的精英阶层。马基雅弗利、霍布斯、洛克、休谟、塞缪尔·约翰逊、伏尔泰、柏克、边沁、杰斐逊、潘恩、密尔、卡莱尔^①、梭罗、爱默生——这一串20世纪以前既非教授亦非主要面向教授写作的公共知识分子名单,我们还可以持续不断地娓娓道来。

伴随着现代大学——促进学术研究,并要求将有限的时间投入到专业领域,旨在优化激励创造性学术人员的学术机构——的繁荣,知识分子拥有了职业的路径,这能够促使他们在希望时可以排除干扰,而只面

① 卡莱尔(Thomas Carlyle, 1795—1881),维多利亚时代苏格兰著名作家、诗人、历史学家。——译者注

向其他知识劳动者挥毫泼墨，这一点已显而易见。但是，这也令他们赢得了时间，有可能就同一主题面向泾渭分明的两类读者写作，一类包括作者学术领域内的研究者和学术人员，而另一类则包括非专业人士、受过普通教育的社会公众。随着大学教育的日益扩张，这些人亦在不断壮大。一位学术人员，就其学术声誉或智识天赋可以转换跨越的层面而言，甚至可能就其专业领域以外的主题面向受过普通教育的社会公众舞文弄墨。

让我们来想想，围绕文学从政治、道德或意识形态视角写作的 20 世纪主要的文学评论家。他们有些人属于学者，主要为学术读者写作，比如克里斯·布鲁克斯 (Cleanth Brooks)、诺斯洛普·弗莱 (Northrop Frye)、肯尼斯·伯克 (Kenneth Burke)、F. R. 利维斯，以及 R. P. 布莱克姆 (R. P. Blackmur)。有些人既面向学术读者也面向非学术读者写作，比如 C. S. 刘易斯、莱昂内尔·特里林、爱德华·萨义德、弗兰克·柯摩德 (Frank Kermode)、罗伯特·阿尔特 (Robert Alter)、哈罗德·布卢姆 (Harold Bloom)、乔治·斯坦纳。而有些人并非学术人员，比如埃德蒙·威尔逊、爱伦·泰特 (Allen Tate)、兰德尔·贾雷尔 (Randall Jarrell)、瓦尔特·本雅明 (Walter Benjamin)，但他们却同时针对学术读者和非学术读者写作。并且，有些人虽算不上学术人员，他们写作也主要针对非学术读者，但是，学术人员却十分乐意阅读他们的作品，例如 T. S. 艾略特、W. H. 奥登，以及乔治·奥威尔。20 世纪的道德和政治哲学领域亦是如此，我们可以看到，严肃的学术作者，诸如伦福特·班布罗 (Renford Bambrough)、克里斯汀·考斯佳 (Christine Korsgaard)、奥劳拉·奥内尔 (Onora O'Neill)，以及德雷克·帕菲特 (Derek Parfit)；^① 交叉型学者，则比如伯兰特·罗素、约翰·杜威、海德格尔、萨特、阿伦特、西德尼·胡克、以赛亚·伯林、理查德·罗蒂、托

① 克里斯汀·考斯佳，哈佛大学哲学系主任，女哲学家；德雷克·帕菲特，英国哲学家。——译者注

马斯·奈格尔、皮特·辛格（Peter Singer）以及马萨·努斯鲍姆；而还有少数非学术人员，比如弗洛伊德、奥利弗·温德尔·小霍姆斯、阿道斯·赫胥黎（参见本书第六章），以及阿尔贝·加缪。^① 并且，在其他领域亦属如此——法律、历史学、社会学、心理学和政治学——尽管在某些领域，人们也许不得不回溯至 19 世纪，找寻对于公共论辩曾经作出过突出贡献的重要的非学术人员之典范，比如，经济学领域的边沁和密尔，人类学领域的梅因。

在即将告别 20 世纪之际，独立的公共知识分子与学术公共知识分子之间的平衡业已打破。非学术公共知识分子的相对数量已经萎缩——倘若以卓越或者贡献的因素来权衡其量度的话，它是如此急剧地江河日下。在 20 世纪前半期的知识分子史上，许多非学术公共知识分子渐次展现于人们的视野，例如，奥威尔、凯斯特勒、阿尔贝·加缪、霍姆斯、布兰代兹、弗兰克福特、弗洛伊德、列顿（Lytton）、瓦尔特·本雅明、马克斯·伊斯特曼（Max Eastman）、埃德蒙·威尔逊、H. G. 威尔士、T. S. 艾略特、乔治·萧伯纳、T. E. 劳伦斯、托马斯·曼、赫伯特·克罗利（Herbert Croly）^②、刘易斯·芒福德（Lewis Mumford）、德莱特·麦克唐纳（Dwight Macdonald）、詹姆斯·鲍德温（他和奥威尔一样，未受过大学教育），以及沃尔特·李普曼（Walter Lippmann）；而准学术公共知识分子亦不断闪现，比如马克斯·韦伯，他仅仅曾间断地在学术机构工作过，菲利普·拉甫（Philip Rahv），他是在多年担任自由撰稿人

① 意味深长的是，他们被称为“未在学术界浮浅虚夸和自我意识之风冲击下堕落的哲学家”。参见 John Cottingham, Review (of a recent translation of *The Myth of Sisyphus*), *Times Literary Supplement*, Aug. 25, 2000, p. 13. “（加缪）最不喜欢巴黎知识分子的一点是，他们自负地确信，他们对任何事情皆要发言，而对任何事情的评论皆可以缩减为他们爱说的那种话。他还对第一手知识与知识分子意见大胆表达之间的富有特色的逆反关系，进行了评论。”参见 Tony Judt, *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century*, p. 121 (1998)。

② 赫伯特·克罗利，美国作家、编辑、政治哲学家，《新共和》周刊创刊人，代表作为《美国生活的前途》（1909）。——译者注

和编辑之后才成为教授的。我们只需想一想，在 19 世纪的知识分子史上，非学术公共知识分子甚至更多地涌现于人们的脑海：边沁、托克维尔、马克思、爱默生、梭罗、狄更斯、约翰·斯图亚特·密尔、赫伯特·斯宾塞、马修·阿诺德（Matthew Arnold）、哈瑞特·比茨尔·斯托^①，而且在他们之中还具有学术个性自由张扬的弗里德里克·尼采，以及亨利·亚当斯。本人列举姓名的所有人士，时至今日已近乎全都是专职的学术人员，或者至少（倘若就法官和作家的情形来说）曾有过多年的专职学术经历。大学的扩张和完善，已与非学术公共知识分子的衰落构成了连锁之互动。

20 世纪的下半叶，也出现了众多的非学术公共知识分子，他们经不懈的努力，赢得了声誉——在美国人当中，人们可以举出如下例证：苏珊·桑塔格^②、雷纳塔·阿德勒（Renata Adler）、汤姆·沃尔夫（Tom Wolfe）、威廉·贝内特、刘易斯·芒福德、安·兰德^③、玛丽·麦卡锡（Mary McCarthy）^④、欧文·豪（Irving Howe）^⑤、简·雅各布斯（Jane Jacobs）、戈尔·维达（Gore Vidal）^⑥、迈克尔·哈灵顿（Michael Harrington）^⑦、雷切尔·卡逊（Rachel Carson）、詹姆斯·鲍德温、查尔斯·穆雷（Charles Murray）、希尔顿·克雷默（Hilton Kramer）、诺

① 哈瑞特·比茨尔·斯托（Harriet Beecher Stowe, 1811—1896），新英格兰小说家、反奴隶制度作家，代表作为《汤姆叔叔的小屋》（1852）。——译者注

② 苏珊·桑塔格（Susan Sontag, 1933— ），美国作家，当代最重要的理论批评家，著名女权主义者。——译者注

③ 安·兰德（Ayn Rand, 1905—1982），俄罗斯流亡女作家，她并非一位经济学家，但是构成她的许多小说和散文的精神要旨——客观主义哲学却为“依靠市场经济”的理论提供了强有力的精神支柱。——译者注

④ 玛丽·麦卡锡，美国小说家、评论家，以尖锐的批判和诙谐的小说著名，著有《一个天主教少女的回忆》、《国家的假面具》等。——译者注

⑤ 欧文·豪，美国著名评论家。——译者注

⑥ 戈尔·维达，美国剧作家、艺术评论家、散文作家及小说家，著有讽刺戏剧《麦拉布雷肯里吉》，以及历史三部曲《伯尔》、《1876》、《林肯》。——译者注

⑦ 迈克尔·哈灵顿，美国社会民主党思想家。——译者注

曼·波德霍雷茨 (Norman Podhoretz)、威廉·F. 巴克利^①、欧文·克里斯托^②，以及——也许其中最具影响的当属贝蒂·弗里丹 (Betty Friedan)^③。但这一数目已经赶不上早期了，尤其是当人们考虑受教育人口日益增长、公共知识分子写作和发言的途径更广等因素的时候。独立的知识分子已为学术知识分子取而代之。自 20 世纪 50 年代以来，也许还要更早些，这一趋势就已显而易见。^④

人们已经注意到了知识生活的学术化，并为之倍感惋惜，^⑤ 这样说是多么的公正啊，本书接下来的几章将对此进行分析。至于评估的问

① 威廉·F. 巴克利，博学多才的编辑、作家。——译者注

② 欧文·克里斯托，美国新保守主义思想家，被喻为“新保守主义教父”，妻子为历史学家格特鲁德·辛美尔法伯。——译者注

③ 贝蒂·弗里丹的《女性的奥秘》(*The Feminine Mystique*)一书于 1963 年首次出版，就其影响而言，该书堪与西蒙娜·德·波伏瓦的《第二性：现代妇女运动的共产主义宣言》(*The Second Sex, the Communist Manifesto of the modern women's movement*)相比。我在此谈论的是影响，而非著作的质量。参见 Alan Wolfe, "The Mystique of Betty Friedan: She Helped to Change Not Only the Thinking but the Loves of Many American Women, but Recent Books Throw into Question the Intellectual and Personal Sources of Her work," *Atlantic Monthly*, Sept. 1999, p. 98。就二战后最有影响的其他美国非学术公共知识分子而言，我举的例子是安·兰德、威廉·F. 巴克利，以及雷切尔·卡逊。

④ 参见 Lewis A. Coser, *Men of Ideas: A Sociologist's View*, ch. 20 (1965)；亦见 Steven Biel, *Independent Intellectuals in the United States, 1910—1945*, ch. 1 (1992)。

⑤ 比如参见 Thomas Bender, *New York Intellect: A History of Intellectual Life in New York City, from 1750 to the Beginnings of Our Own Time* 343 (1987)；Jacoby, *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy* (1999)；Josef Joffe, "The Decline of the Public Intellectual and the Rise of the Pundit," in *The Public Intellectual: Theory and Practice* (Arthur M. Melzer, Jerry Weinberger, and M. Richard Zinman eds., forthcoming)。约瑟芬·爱泼斯坦主张，现代“公共知识分子”是真正的知识分子之堕落。参见 Joseph Epstein, *Commentary*, May 2000, p. 46。请对照 Bruce Robbin, "Introduction: The Grounding of Intellectuals," in *Intellectuals: Aesthetics, Politics, Academics* ix (Bruce Robbins ed., 1990)。尽管注意到学术公共知识分子的批判，但他论辩道，左翼知识分子学术上的依附，以及这些知识分子边缘化所造成的损失，并没有从根本上削弱其影响社会之能力。他在其著作《世俗的职业：知识分子、职业、文化》[*Secular Vocations: Intellectuals, Professionalism, Culture* (1993)] 之中，更加强调地重复了这一论断，本书将在第 4 章对此进行简要讨论。关于中间派的观点，参见 Ron Eyerman, *Between Culture and Politics: Intellectuals in Modern Society*, ch. 7 (1994)。

题，让我们暂时搁置在一边吧，这一趋势却是明明白白、绝对没错的，而此处，尚有一些其他的证据。20 世纪下半期不胜枚举的卓越超群的学术公共知识分子，比如丹尼尔·贝尔、内森·格拉泽（Nathan Glazer）、欧文·豪、戴维·理斯曼，他们不具备我们今天聘任学术职位（法律方面除外）的基本要件：他们当中没有人撰写过博士学位论文。麦克乔治·邦迪（McGeorge Bundy）^①，一位著名的公共知识分子，尽管其学术生涯处于他职业的早期，不具备博士学位，却担任了哈佛大学艺术和科学系系主任——而这在今天，几乎是无法想象的。今天类似这样的人，倘若他不成为律师的话，就不得不向博士学位工厂提交精心准备的论文，并以更优秀的学者身份抛头露面，却可能是更缺乏情趣的知识分子。从韦伯所论及的职业化、官僚化和理性化层面而言，学术界甚至正在日益学术化，这已经越来越不适应自由精神了，牛虻[“有终身教职的牛虻”（tenured gadfly），听起来就像是一种矛盾的修饰]、嘲笑者——即“有些人”，正如爱德华·萨义德指出，“他的位置就在于，公开提出令人尴尬的问题，促使正统观念和教条相互之间产生矛盾（而非制造这些冲突），令其成为政府或组织不可能轻易指定的人”^②。公共知识分子是什么，如果这就是的话，那么，现代大学就有可能将其驱逐出知识生活。

然而，萨义德的定义过于狭窄。它默示地意味着，值得提出的唯一抵抗是针对政府和组织。那可谓萨义德本人关于政治的恰当描述，他太左了。但是，教条并非仅仅是对政府和组织的防护。教条包括宗教教义、社会教条（比如，新保守主义）以及不限于政党的政治教条。今天，还有所谓的学术教条，比如，左翼文化人士、奥地利经济学派以及利奥·施特劳斯后继者的教条。进而，知识分子通常物以类聚、人以群

① 麦克乔治·邦迪，美国政府官员、教育家，曾任哈佛大学艺术和科学系系主任，1966 年任福特基金会主席。——译者注

② Edward W. Said, *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, p. 11 (1994).

分；事实上，他们中几乎很少有人秉承了苏格拉底、梭罗、尼采、加缪和奥威尔如此的传统，属于真正桀骜不驯的个人主义者。从对立的立场出发，也不存在任何必须如此的价值；它取决于一个人抵抗的东西究竟是什么。知识分子抵抗之反应，常常会导致他们对于同人的观点和价值不假思索地断然反对，并且在共产主义时代，这种反对是灾难性的。^①

当然，萨义德的论述是针对特定事项。“与通行的规范作斗争”，也许称不上是对知识分子，甚至对公共知识分子界定的构成部分，不过，它却属公共知识分子的特征，并且也许赋予了他们一种与众不同、尽管绝非纯粹的社会价值。“知识分子的角色，并非告诉他人，他们必须做什么”，而是“一次次地针对被视为不证自明的当然提出质疑，打碎人们的精神习惯、行为模式，以及思维方式，驱散人们熟悉而接受的概念，重新审视规则和制度”^②。这，就是苏格拉底象征的立场，苏格拉底相对于公共知识分子之群体，恰似耶稣相对于基督教一样：作为创立者、被逐者和殉道者。^③

人们看到的公共知识分子，在此处可以解释为“专门促使人们对显而易见的事物陌生化”，“权威平和的扰乱者”，^④ 他们促进思想和生活方式的多样化，而这一点正是密尔在《论自由》一书中主张的个人自我实现和社会进步的先决条件。知识分子是一位“反讽者”，“不相信有什么特别好的词汇之人……尽管她会暂时继续使用目前这一词语，她会培养起对它的激进而持久的狐疑，并且不与它所叙述的主张毫不相干，以

① 有关这一问题出色的讨论，参见 Michael Novak, *Unmeltable Ethnics: Politics and Culture in American Life*, p. 2 (2nd ed., 1996)。

② Michel Foucault, “The Concern for Truth,” in Foucault, *Politics Philosophy Culture: Interviews and Other Writings 1977—1984*, pp. 255, 265 (Lawrence D. Kritzman ed., 1988)。

③ 苏格拉底众所周知的其貌不扬 (ugliness)，对应着十字架上基督的肉体卑贱，关于这一点，参见 Paul Zanker, *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*, pp. 32—39 (1995)。

④ 两处引证皆出自 Anthony G. Amsterdam and Jerome Bruner, *Minding the Law*, p. 237 (2000)。

寻求保障抑或化解这些疑问”^①。

必须把抵抗性 (oppositionality) 与抵抗 (opposition) 区分开来。以一种教条反对另一种教条, 属于一种抵抗的形式。教条主义的公共知识分子 (有时可称之为“有机型”知识分子) 从来都比比皆是。而抵抗的立场, 正如奥威尔、加缪这样的公共知识分子之立场, 他们立足于社会边缘而指点江山, 他们所反对的与他们所支持的相比, 显得更加旗帜鲜明。他们的反叛性以及自我意识的边缘化, 使他们有别于诸如萨特之类的社会批评家, 因为萨特批判的基础乃是建立在教条之中的。^② 在本书第九章对理查德·罗蒂和马萨·努斯鲍姆的比较分析中, 我们就可以看到比这两种分法稍微缓和的版本。

相关的一点是, 公共知识分子趋向于成为反冲压器 (counter-puncher)。无论是抵抗的抑或教条的, 公共知识分子都非常可能对一些当代的事件或情景 (比如, 克林顿总统弹劾案、大学“危机”、克隆、性道德衰落或者互联网对私隐的威胁), 或者对有关事件或情景的评论作出反应, 而并非沿着一条轮廓分明的研究路径继续前进, 那是学术的风格。公共知识分子通过参与社会公众关注的一些事件而掌握读者。鉴于读者的注意期短暂, 故公共知识分子必须灵活应变、快速转移。并且, 由于公共知识分子传播的是观点, 而不是新闻, 因此, 他倾向于提出极端的主张 (或者, 也许趋向于提出偏激主张之人, 更可能认为公共知识分子职业构成一种引人入胜的职业): 否则难以获得社会公众的注意。

公共知识分子属于社会批评家, 而不仅仅是社会观察家。科学的观

① James Conant, “Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty Versus Orwell,” in *Rorty and His Critics*, pp. 268, 277 (Robert B. Brandom ed., 2000)。该文概括了罗蒂的观点。

② 在学术公共知识分子中, 摆出一幅边缘化的姿态 (pose) 也是不足为奇的, 萨义德举了一个恰如其分的例子, 哥伦比亚大学一位终身教授基于他具有巴勒斯坦阿拉伯血统, 而声称他处于外部人 (outsider) 地位。这一姿态当然并不能令人心悦诚服。萨义德的言论或者其外部表现并没有标志着他为外国人, 并且无论如何, 美国人一般并不视外国人为外部人, 正如我们可以见证到亨利·基辛格所从事的职业, 而另一位德国移民吉拉德·卡斯珀 (Gerhard Casper), 则最近刚从斯坦福大学校长的位置上退休。

察或者受传统态度影响的一般性观察，可以交给聘用的新闻人员去做，他们不同于自由撰稿的报刊人士，或者也可留待大学、政府或思想库聘用的社会科学家去做。他们是附属于机构的——依附的——知识分子，并且人数众多。在社会空间中，还应该为自由不拘的知识分子留有一席之地——反叛者、异教徒、知识分子空想家（Luftmenschen）。知识分子，“通常被视为外部人、社会的良心以及真正价值和理念的支持者”^①。（因此，耶利米和其他《圣经·旧约》中的预言家亦属公共知识分子的远祖。）他们既全力投入，亦淡泊超然。公共知识分子，充其量也是一种艰难的角色，对安于大学教授任职保障的知识分子来说，扮演这一角色——内部人装扮成为外部人——可真是颇为艰难。

必须承认，任何对同一时代的知识分子予以评价的努力，皆存在选择偏见之风险。没有任期保障之勇气，不会匀出为大众刊物撰文写稿的时间，而职业的学术人员也不可能预期获得与登峰造极的已故知识分子同样的名气。文化悲观主义的主要发源之一，是倾向于将过去最卓越超群的知识分子与当今的一般水平相比较，而时光的流逝会淘尽过去时代中的平淡之人。此情此景，怀乡色彩和浪漫主义亦构成危险。并且，难以应对的还有证据问题，这一点也许无法克服。我不想掉进上面任何一个陷阱之中。因此，当我说到公共知识分子衰落时，便得格外谨慎小心。确定无疑的是，20 世纪的大学急剧扩张，并且，大学的聘任可以向打算从事公共知识分子职业的任何人提供闲暇、资格和经济保障，未来的公共知识分子几乎没有人不会去寻求如此职位。在专业化的时代，可替代的主要选择——新闻出版业——对于志在千里的公共知识分子而言，并不是一个具有吸引力的职业，甚至不属于一项可行的选择；新闻记者不具有获取专业知识的良好条件。在今天，尽管甚至为数众多的公共知识分子属于新闻记者，比如，威廉·巴克利、安德鲁·萨利文（Andrew Sullivan）、乔治·威尔、克里斯托弗·希钦斯（Christopher Hitch-

^① Hollander, 《公共知识分子：衰落之研究》注 [2], 第 48 页。

ens)、格里格·易斯特布鲁克(Gregg Easterbrook), 以及列昂·维塞尔梯阿(Leon Wieseltier),^①但在非学术公共知识分子的排位中,他们在数量上可能已经落后于先前系学术公共知识分子的人,比如罗伯特·博克、帕特里克·莫伊尼汉、威廉·克里斯托尔、威廉·贝内特以及亨利·基辛格。甚至在身为作家的公共知识分子之中,比如,索尔·贝娄、F. L. 多克特罗(E. L. Doctorow)、约瑟芬·爱泼斯坦、诺曼·梅勒(Norman Mailer)、辛西娅·奥兹克(Cynthia Ozick), 以及戈尔·维达,他们中的许多人皆拥有兼职甚至专职的学术职位。从可以预见的未来而言,公共知识分子的主导类型似乎将是专职教授或至少属于名义上的专职教授。

而且,我们必须考虑,“思想库”兴起这一因素的影响——一般说来,思想库不依附于大学,是一类无教学任务的研究机构[最显著的例外是,胡佛战争、革命与和平研究所(the Hoover Institution on War, Revolution and Peace, 附属于斯坦福大学)],它的定位是应用研究而非基础研究,针对的是公共政策而非科学、技术或者文化问题,当然直接导向政策的科学、技术或文化问题除外。^②最闻名遐迩的思想库,包括布鲁金斯研究所、美国企业公共政策研究所(the American Enterprise Institute for Public Policy Research)、哈得逊研究所(the Hudson Institute)、发展政策研究所(the Progressive Policy Institute)、传统基金会(Heritage Foundation)、卡托研究所(the Cato Institute)、城市研究所(Urban Institute)以及曼哈顿研究所(the Manhattan Institute)。^③这些思想库大多属于保守主义,既反衬了许多大学院系中自由主义者占据了

① 列昂·维塞尔梯阿,《新共和》文学编辑。——译者注

② 有意义的讨论,参见 David M. Ricci, *The Transformation of American Politics: The New Washington and the Rise of Think Tanks* (1993), esp. pp. 219—225; 亦见 *Think Tanks across Nations: A Comparative Approach* (Diane Stone, Andrew Denham, and Mark Gamett eds., 1998)。

③ 关于有帮助的思想库名单,参见 Donald E. Abelson, “Think Tanks in the United States,” in *Think Tanks across Nations*。

主导地位，也体现了保守事业更可能获取企业的捐助。所有的思想库皆在一定范围内从事公共知识分子工作，而在部分思想库中，此类工作还占据了主导地位。然而，大多数思想库成果的定位，一般并不是面向受过普通教育的社会公众，而是针对立法者、政府官员、议会游说者和政治机构的其他成员。思想库可能吸纳前政府官员（有时可能为待命官员）作为职员，当然它的职员也包括能够轻易在大学求得职位的博士学位获得者，只是这些博士不乐意在大学传道解惑，或者不愿意在大学从事陈旧过时的研究课题，或不愿在有关领域运用不时新的研究方法而已——或者他们打算直截了当地成为公共知识分子发挥作用，而非间接地成为公共知识分子。思想库与公共政策学院之间的界限不甚明确，比如，哈佛大学的肯尼迪学院、普林斯顿大学的伍德罗·威尔逊学院。

毋庸置疑，现代美国思想库是公共知识分子工作的重要场所。但是，作为一种准学术机构——也许只是作为研究所——它并不是独立的公共知识分子舒适安乐的家园。这不仅仅是定义性的（一位独立的公共知识分子，是一名自由的枪手；而他人之雇员，则当然不是）。由于大多数思想库皆带有独特的政治色彩，成为其中的雇员则倾向于贴近某种特别的政治立场，其独立性令人怀疑。并且正如大学一样，思想库雇用专家，鼓励专业化。大多数著名的思想库——布鲁金斯研究所以及美国企业研究所——其职业人员构成和素质，基本上与大学一样，除了没有学生以外，就像大学的公共政策学院接近于招收学员的思想库那样。因此，本人倾向于认为，思想库中的公共知识分子基本上就等同于学术公共知识分子。

归纳起来，公共知识分子以社会公众可接近的方式表达自己，并且其表达聚焦于有关或涉及政治或意识形态色调的社会公众关注之问题。公共知识分子可以依附于大学，也可以与大学毫不相干。他们可以是全职的学术人员，亦可兼职学术人员，可以是新闻人员或者出版界人士，可以是作家或者艺术家，可以是政治家或者政府官员，他们可以为思想库工作，他们也可以保持“普通的”工作。通常说来，大多数公共知识

分子对于当下的社会争议高谈阔论，或者就社会发展方向或机体健康提供一般性的回应。在回应型模式中，就他们从寻求引导社会前进方向的广义视角而言，或许属于乌托邦主义，由于他们对社会现存状态的不满超过了任何改革建议之努力，故而大多具有批判性。当公共知识分子针对时事指点江山时，他们的评论倾向于些许武断、判定性，有时显得温和，但大多表现为尖刻讥讽。他们是喜好论辩之人，倾向于提出极端主张。学术公共知识分子通常以一种自我意识，有时甚至是被激怒的知识分子优越之腔调而挥毫泼墨。对于事实，公共知识分子常常有点粗枝大叶，在预测方面又显得有点草率莽撞。

（选自〔美〕波斯纳《公共知识分子：衰落之研究》，徐昕译。）

第二十讲 论知识分子及其他

[法] 雷蒙·阿隆

雷蒙·阿隆 (Raymond Aron, 1905—1983), 法国历史学家、社会学家和政治理论家, 曾在德国科隆大学、海德堡大学任教, 二战期间担任《自由法国》、《费加罗报》、《快报》的编辑、记者, 著有《知识分子的鸦片》、《社会学主要思潮》、《国际和平与战争》、《找不到的革命》、《回忆录——政治沉思五十年》、《阶级斗争——工业社会新讲》、《论自由》等。

论知识分子及其他

[法] 雷蒙·阿隆

【编者按：这本《知识分子的鸦片》，产生于与法国左派知识分子的论战。书中雷蒙·阿隆痛陈，他的某些同胞把自己的国家和它所面临的具体问题抛在脑后，沉迷于意识形态的妄想之中，津津乐道于宽容那些以冠冕堂皇理论的名义犯下的罪过。】

每个社会都曾有自己的“抄写员”(scribes)，他们充斥于公共管理和私人生活的方方面面；都曾有自己的作家或艺术家，他们传递或丰富着文化遗产；都曾有自己的各类专家，如依照王公或富人的意图安排文本知识和辩论艺术的法学家，探索自然界奥秘、教授人们去克服疾病或是在战场上取得胜利的学者。这三类人中的任何一类都并非只是属于现代文明。同时，现代文明也表现出一些独有的特征，这些特征会对知识分子的数量和地位产生影响。

不同职业间的劳动力分配是随着经济发展而逐渐变化的：工业劳动力比例上升，农业劳动力比例就下降，同时被称为第三产业的部门总量也迅速膨胀，它包括从办公室抄写员到实验室研究员等各种地位不等的职业。无论是在绝对数量还是相对数量上，工业社会都拥有比以往任何

社会多得多的非体力劳动者。为了尽量简化工人的劳作，组织、技术和管理日趋复杂。

现代经济还要求无产者能读会写。随着他们逐渐摆脱贫困，各个集体将越来越多的财力用于年轻人的教育：中等教育持续时间越长，它涉及每一代人的范围也越大。

抄写员、专家和作家这三类非体力劳动者，即使不是依照相同节奏，也是同时发展的。各种官僚机构为那些没有什么资格证书的抄写员提供了出路；在工人中设置管理人员和工业组织要求大量专家和不断提高专业化程度；学校、大学、娱乐或传播媒介（电影、广播）需要作家、艺术家、谈话或写作方面的技术人员和平凡的普及者。有时，这些职业的合一使作家沦落为一个平庸的专家：作家成为一个改编者（rewriter）。职位的增多是一个十分重要的事实，这一点任何人都不能否认，但是人们并不总是能领会它的意义所在。

因为担心失去自己的独立性，专家或作家并不总是组成某些团体。在过去的岁月中，思想家和艺术家在精神上与教士、与那些以保持和阐释教会与城邦的信仰为职业的人相分离。在社会上，思想家和艺术家则依赖那些能确保他们生活的事物，如教会、有权有势者和国家。艺术的含义，而不仅仅是艺术家的处境，是随需求的不同或有教养阶级的特点而变化的。人们以纯艺术——由相信艺术的人并且为相信艺术的人而创造的艺术——来反对好战之徒或商人使用的艺术。

在我们这个时代，学者拥有使他们免受教会压力影响（例外的情况很少，而且总的来看没什么意义）的权威和声望。自由研究的权利是毋庸争辩的，即使是在那些触及教义的领域，如人的起源、基督教的产生等也是如此。随着读者群的扩大和资助者的消失，作家和艺术家自由地获得了那些他们在安全境地下很可能会失去的东西（而且很多人还具备了通过一种与他们的创造活动无关的职业来谋生的能力）。无论是私营雇主还是国家，提供报酬都是要求回报的。但是电影制片公司和大学从

来就不在摄影棚或教室以外强行宣传正统思想。

最后，任何政治制度都为那些擅长语言和思想的人提供了机会。登上王位者不再是那些骁勇或走运的将领，而是那些知道如何以一种已成为思想体系的学说来征服大众、选民或议员的演说家。教士和文人从不拒绝为政权提供合法性依据，但在我们这个时代，政权却需要那些擅长演讲艺术的专家。理论家和宣传者由此相互结合：党的总书记在指引革命的同时，还制定学说。

论知识分子

人数更多、更自由、名望更高、更接近权力，这是我们以“智力活动专业人员”（professionnels de l'intelligence）一词来含糊称呼的那个社会类别在本世纪所具有的特点。人们给出的各种定义在某些方面具有启示作用；它们有助于认清这一社会类别的各种不同特征。

含义最广的概念是非体力劳动者。在法国，没有人会把办公室职员称为知识分子，即使他已大学毕业，并且获得了学位。由于被融入集体事业之中，加之所做的事被简化为仅仅是执行任务，因此，有高等教育文凭的人就成了一位以打字机为工具的非技术工人。获取知识分子这一头衔所需要的资格，随着非体力劳动者数目的增加，也就是随着经济发展而不断提高。在不发达国家，不管取得何种文凭都会被看做是知识分子：这样做并非毫无道理。一个曾在法国学习过的阿拉伯国家的青年，在他的国人眼里，确实已具有了文人所特有的种种姿态。这位有文凭的“鲁里坦尼亚王国的人”（ruritanien）^①与西方作家颇为相像。

含义较为狭窄的第二个概念包含专家和文人。抄写员和专家之间的界限并不确定：人们可以逐渐由一个类别转向另一个类别。某些专家，

^① 鲁里坦尼亚王国（Ruritania）为安东尼·霍普（Anthony Hope）在1894年出版的小说《曾达的囚徒》（*Prisoner of Zenda*）中虚构的一个富有浪漫色彩的中欧王国。——译者注

例如医生，属于独立职业者，是人们所说的自由职业的成员。“独立职业者”和“领取工资者”之间的区分，有时会对思考方式产生影响，但这种区别同样是次要的：社会保险体系中的医生并没有因为领取薪水就不再是知识分子（即使他们过去从未如此）。那么，难道具有决定作用的对立所涉及的只是非体力劳动的本质吗？工程师或医生与无机体的大自然或生命现象作斗争，作家或艺术家则是与语言作斗争，依据思想来使之成形。在这种情况下，也运用语言或人的法学家或组织者与作家或艺术家属于同一类别，而事实上他们更接近于专家、工程师或医生。

这些含糊不清是由于知识分子概念中众多特点（它们并不总是同时给出的）的结合造成的。为了理清这一概念，最好的办法就是在考察模糊事例之前先考察那些清楚的事例。

小说家、画家、雕塑家和哲学家组成了一个内部小圈子，他们生活的目的和方式都是智力活动。如果以活动价值作为标准，人们就可以自上而下地逐渐区分，从巴尔扎克到欧仁·苏，从普鲁斯特到爱情小说或恐怖小说（roman noir）的作者，以及日报上枯燥乏味的杂讯栏的编辑者。知识和文化共同体中充斥着工作时毫无创新、缺乏自己的思想或新形式的艺术家，拥有教职的教师和实验室中的研究人员。在他们的下面则是那些报纸和广播的撰稿人，他们传播已取得的成果，以保持精英和大众之间的交往与联系。从这个角度来看，这一社会类别的核心是那些创造者，其边缘则是一个难以界定的区域，在那里普及推广者不再传递而是开始背叛：一心只想成功或是金钱，盲目服从于假想的公众欲望，对本应服务的那些价值观念变得漠不关心。

这种分析的不当之处就是忽略了两个方面：其一是社会环境和收入来源，其二是职业活动的理论或实践目标。现在将帕斯卡尔或笛卡尔（一个是出身高等法院家族的大资产阶级，另一个是骑士）称作知识分子是适宜的。17世纪的人们则不会想到把他们放入这一社会类别，因为他们都只是业余爱好者。如果人们考虑智力成就或是活动的本质，而不

是以这一活动来从社会角度确定这些人的话，^①那么业余爱好者和职业活动者一样都是知识分子。在现代社会里，职业活动者的数量不断增加，而业余爱好者的数量则逐渐减少。

另一方面，在我们看来，法学教授比律师更应具备知识分子的品质，政治经济学教授比分析评论行情的记者更应具备知识分子的品质。这么说是因为记者通常都是为资本主义企业服务的雇佣劳动者，而教授是公务员吗？原因并非如此，因为在前一个例子中，律师属于自由职业者，而教授是公务员。在我们看来，教授之所以更像知识分子，是因为他的唯一目标就是保存、传递或扩展知识。^②

这些分析并不导致必然选择某一定义，而是指出了各种可能的不同定义。有的人可能会认为工业社会的一个主要特征就是拥有大量的专家，由此他们把“知识分子”（*intelligentsia*）定义为已在大学、技术专科学校中获得了职业活动所必需的素质的那些个体的总和。也有人可能会把作家、学者和有创造力的艺术家置于首位，教授或批评家位列次席，普及者或记者名列第三，那些实践者，如法学家或工程师，则随着他们日渐沉迷于追求效率和丧失了对文化的关注而不再属于知识分子这一类别了。在苏联，人们倾向于前一种定义：技术型知识分子被看做是代表，而作家也成为灵魂工程师。在西方，人们往往更倾向于后一种定义，而且还把范围缩小至仅限于那些“主要职业是写作、教育、宣传、戏剧表演或从事艺术、文学活动的人”^③。

知识分子一词似乎是在俄国最早使用，适值 19 世纪：那些已从大学毕业并接受了本质上源于西方的文化的人，组成了一个人数较少且独立

① 在 18 世纪的法国，知识分子这一类人是很容易确认的。狄德罗、百科全书派和哲学家们都是知识分子。

② 这后两种标准，有着明显的差异，但并不是互相矛盾的。从事智力活动的职业者已越来越致力于与实践、行政管理或工业活动服务。只是在纯学者或文人中还残存着一些业余者。

③ 克兰·布林顿（Crane Brinton），《造访欧洲人》（*Visite aux Européens*），巴黎，1955 年，第 14 页。

于传统分类的团体。他们从贵族家庭出身的军校学生、小资产阶级甚至富农的子弟中吸纳新人；这些脱离了原有社会的人，通过已获得的知识和对现存秩序的态度感觉到彼此之间是一致的。科学精神和自由观念共同作用，使那些感觉孤立、敌视民族遗产的知识分子逐渐倾向于革命，除了暴力，好像就别无选择似的。

在那些现代文化逐渐自发地从历史土壤中产生的社会里，与过去的断裂并不具有如此的突然性。有大学文凭的人和其他社会阶层并不是如此明显地相区分的；他们并不绝对否定社会生活的古老结构。但是人们仍然指责他们，指责他们煽动革命，而这种责难会被左派知识分子当做荣誉来接受：如果没有那些决心超越现实的革命者，那么曾长期存在的各种恶习将会一直持续下去。

在某种意义上，这种指责并无道理。知识分子并不敌视一切社会。中国士大夫维护和阐明赋予自己显要地位和使等级制神圣化的理论学说，这种学说更多的是道德伦理，而不是宗教学说。国王或王子、加冕的英雄或富裕的商人总是找些诗人（他们并不一定就是坏人）来赞颂自己的辉煌业绩。无论是在古代雅典，还是在巴黎，无论是在公元前5世纪，还是在公元19世纪，作家或哲学家均未自发地倾向于人民政党、自由政党或是进步政党。在雅典城邦内有众多斯巴达的赞美者，在塞纳河左岸的沙龙或咖啡馆里也不乏第三帝国或苏联的赞美者。^①

一切教义、一切政党，无论是传统主义的、自由主义的、民主的、民族主义的、法西斯主义的，还是共产主义的，都始终有它们自己的颂扬者或思想家。在任何一个阵营里，知识分子都是把意见或利益转化为某种理论的人；依其定义，知识分子并不只满足于生活，他们还想思索自己的存在。

① 很明显，对于知识分子来说，在雅典赞颂斯巴达或是在巴黎赞颂希特勒是表达其反对立场的一种方式。

在一些社会学家^①以一种相当精细的形式编织出的平庸表述中，革命知识分子被赋予职业的头衔，这样做还是有道理的。

知识分子一词从来就不是一成不变的，事实上它很少是完全封闭的。根据知识或是智力确定的整个特权阶级，准许更有才能者的地位上升，尽管这可能是违背它的意愿的。虽然柏拉图属于贵族阶层，但他同样确信奴隶也有能力学习数学真理。亚里士多德并未否认奴隶制的社会必要性，但是他破坏了奴隶制的基础。他否认每个人都占据了与其本性相符的社会地位。在他临死之时，他解放了他的奴隶，这些奴隶可能并非生来就应是奴隶。在这种意义上，从事智力活动职业的人艰难拒绝了法律意义上的民主政治，转而更加强调事实上的贵族政治：只有很少一部分人到达它在其中活动的世界。

知识分子的招募形式根据社会的不同而不同。在中国，科举制度似乎为农家子弟提供了升迁的机会，尽管对于这类事例是否经常发生尚有争论。在印度，思想家所拥有的首要地位与种姓制度和维持个人与生俱来的社会地位并非互不相容。在现代社会中，大学为社会地位的上升提供了便利条件。在南美或近东的某些国家中，军官学校和军队提供了类似的晋升机会。虽然在西方国家，持有大学文凭的人的出身并不相同——牛津和剑桥的学生直到1939年大战爆发时都是来自一个很小的社会范围；法国各类高等专科学校的学生很少来自工人和农民家庭，更多的是来自小资产阶级——从社会角度看，知识分子总是比领导阶级更广泛和更开放，这种民主化趋势不断得到增强，因为工业社会需要越来越多的干部和技术人员。在苏联，知识分子的这种扩大化有利于那些掌权者，他们把这种源于经济发展的成就归功于社会主义。如果已从大学毕业的小资产阶级的子女们，仍然保留着对大动荡的怀念，而不是遵循原有统治阶级建立的政府和价值体系的话，这种扩大化有可能会动摇民主制度。当喜好批评成为知识分子的职业特征时，这种危险就變得更大

① 如熊彼特。

了。知识分子常常通过把当前的现实与理想进行比较来判断自己国家和社会制度，而不是把这一现实与其他现实相比较，如把今天的法国与他们理想中的法国相比较，而不是与过去的法国相比。没有任何人类事业能丝毫无损地经受住这一试验。

身为作家或艺术家的知识分子是“理念人” (*homme des idées*)，而作为学者或工程师的知识分子是“科学人” (*homme de science*)，他们信仰人和理性。大学传播的文化是乐观主义和理性主义的：被考察的一切社会生活形式都是毫无根据的，是历史积累的产物，而并非远见卓识或深思熟虑计划的体现。其职业活动并不要求对历史进行思索的知识分子，常常对“现有的社会混乱”作出自己的终审判决。

当知识分子并不局限于批判现实时，困难就会出现。从逻辑上说，他们采取的步骤有三。首先，通过技术批判 (*critique technique*)，他们设身处地为那些统治者或管理者着想；通过建言献策，以减轻那些他们揭示出的罪恶；接受行为上的束缚和古已有之的集体结构，有时甚至是现有制度的法律。他们并不援引美好未来的某种理想组织，而是以那些更符合常识和更有希望实现的结果为参考。其次，道德批判 (*critique morale*) 以事物本来应该如何来反对事物的现状。人们不仅拒绝接受殖民主义的残酷、资本主义的异化，而且拒绝主人和奴隶之间的对立以及贫困与奢华相并存的丑行。即使不考虑这些拒绝所产生的结果和将它们转化为行动的方式，在面对与自卑不相称的人性之时，人们也觉得不可能不发出宣告或号召。最后，意识形态或历史批判 (*critique idéologique ou historique*) 以未来社会的名义指责现有社会，将有违良知的不公正现象归咎于现实社会的原则，如资本主义、带着剥削的必然性的私有制、帝国主义和战争，并描绘出一个全新社会的蓝图，在那里人们完成自己的使命。

每一种这样的批判都有其功能和高尚之处，同时又都受到堕落的威胁。技术论者常常受到保守主义的影响：人是长久不变的，共同生活的令人不快的必要性也并没有改变。道德论者在事实上的放弃和口头上的

不妥协之间摇摆：否定一切，也就是最终接受一切。在与当前社会或任何社会密不可分的不公正现象和属于伦理判断范畴的个人敲诈勒索行为之间，人们应当如何区分呢？至于意识形态批判，它常常脚踏两只船。对于世界的一半人来说，它是道德论的，尽管它对革命运动采取了一种非常现实主义的宽容。当法庭设在美国时，对罪行的取证从未使人满意过。当镇压落到反革命头上时，它从未被看做是过分的。行为是与激情的逻辑相符的。

每个国家都会或多或少地具备这种或那种批判。英国人和美国人兼具技术批判和道德批判，法国人则在道德批判和意识形态批判之间摇摆（反叛者和革命者之间的对话就是这种犹豫的典型表现）。至少在知识分子里面，道德批判可能最经常地成为整个批判的深层根源，这使他们同时获得了“错误纠正者”的荣耀与总是说不的精神，此外还有忽视行动之严格约束的职业演讲者这一较少奉承含义的名声。

长期以来，至少在我们西方自由社会当中，进行批判已不再是有勇气的证明。公众更愿意在报纸上找到可以证明他们的不满或要求的论据，而不是找到理由承认：在一些特定环境中，政府的行为不可能会和它原来的所作所为有很大的差别。通过批判，人们可以逃避对某一措施引起的令人讨厌的结果的责任，即使这一措施大体上说是令人满意的；避免历史动机中的不纯洁。无论他的论争多么激烈，反对者都根本不会因为他的所谓异端思想而遭受痛苦。无论是在支持罗森伯格夫妇^①的倡议书或反对西德重新武装的倡议书上签字，还是把资产阶级称为强盗集团或是经常采取与法国政府相对立的立场，这些都丝毫无损于他们的职业，即使是国家公务员也是如此。那些拥有特权者又是怎样地欢迎抨击

^① 朱利叶斯·罗森伯格（Julius Rosenberg, 1918—1953），美国工程师，与其妻伊斯尔·罗森伯格（Ethel Rosenberg, 1916—1953）都是美籍犹太人，1953年6月19日被美国政府以“核间谍”罪名处死。——译者注

他们的作家啊！在辛克莱·刘易斯^①的成功中，很重要的一个原因就是美国社会已有了各种各样的“巴比特”。资产阶级和他们的子女，以前在文人们的眼中粗俗不堪，而今已被文人们当成了资本家。然而，正是这些资产阶级和他们的子女确保了反叛者和革命者的命运。成功属于这些美化过去或未来的人：人们怀疑，在当代，继续毫无损害地维护以下这样一种适中的观点是否可能——从许多方面来说，现实与其他时代相比，既不更坏，也不更好。

知识分子和政治

当人们考察知识分子的政治态度时，首先一个印象就是它们与非知识分子的政治态度没什么区别。无论是在教授或作家的观念里，还是在商人或工厂主的观念里，同样都混杂了一知半解、传统偏见，以及更重审美而不是理性的思想。某位著名的小说家对他所出身的思维正统的资产阶级总是表示憎恨，而另一位，尽管他的哲学思想与辩证唯物主义并不一致，也在十五年之后为苏维埃政权所吸引。类似的经历几乎所有左派人士都会在某一时刻出现。

当涉及他们的职业利益时，医生、教师或作家的行业工会提出要求的方式，并不会与工人工会的方式有多大差异。干部维护等级制，企业中的高级管理人员常常反对资本家或金融家。而公务员知识分子（intellectuels-fonctionnaires）则认为其他社会阶层的收入过高。作为国家的雇员和具有固定薪水的人，他们倾向于指责追逐利润。

知识分子的不同态度还可从他们每个人的社会出身中得到解释。在法国，只需比较不同学院的气氛（教师与大学生都包括）就足以证明这一点。高等师范学校属于左派或极左派，而政治学院，除了少数以外，

① 辛克莱·刘易斯（Sinclair Lewis, 1885—1951），美国小说家，代表作为《巴比特》。

——译者注

都是保守派或温和派（1954年时的温和派最终成了社会主义者、人民共和党或“孟戴斯革命派”^①）。大学生的招收情况也能说明一些问题。在外省大学中，每个学院都有自己的声望，通常医学院和法学院比文学院或理学院要更倾向于右翼：在这两个例子中，教师的出身背景和所享有的生活水平与他们的政治观点有一定关系。

与此同时，职业特性可能也有影响。1954年时，乌尔姆街的巴黎高师学生在思考政治问题时，使用的是马克思主义哲学或存在主义。尽管他们反对资本主义，渴望“解放”无产阶级，但是他们对于资本主义或工人阶级状况的认识并不准确。学政治的大学生对“异化”认识较少，而对政治制度的功能却颇为了解（从某种程度上说，这既适用于大学生，也适用于教师）。

不可避免地，知识分子们把在自己职业中养成的思维习惯带到了政治领域中。在法国，综合工科学校的毕业生们无论是对自由主义思想，还是计划经济论，都赋予它们一种十分完美的表述，就好像他们尽管为各种模型所困扰，却依旧要求现实能与理性规划达到一种不可能的和谐一致。医学的实践并不倾向于对人性采取乐观主义的观点。尽管医生往往是人道主义者，但他们仍然关心如何维护自由职业的地位^②，并且对那些改革者的野心表示怀疑。

人们可以把这些分析扩展应用到比较不同国家的相同职业或同一国家内的不同专家，并逐渐形成一种知识分子社会学。虽然缺乏这样的研究成果，但是要指出对知识分子的态度具有决定性影响的环境和民族特性还是可能的。

知识分子的状况由一种双重关系决定，即与教会和领导阶级的关系。造成盎格鲁—撒克逊国家与拉丁国家之间意识形态氛围上差异的原

① 人民共和党，当代法国政党之一，法文名为 Mouvement Républicain Populaire (M. R. P.)。

——译者注

② 在美国，那些医生职业团体往往强烈反对社会保险制度。

因，明显在于前者宗教改革获得成功和由此而来的基督教信仰的多样性，而后者却宗教改革失败，天主教会势力依旧强大。

中世纪欧洲更多的是教士，而不是知识分子。大量文人依附于教会机构，而大学就属于教会机构。即使是世俗的大学教授，他们也不与那些世所公认的现有精神权威的仆人相互竞争。现代知识分子的不同种类是逐渐形成的：依赖于君主制的法学家和公职人员，反对教条、捍卫自由研究权利的学者，出身于资产阶级、寻求大人物的庇护和通过文章取悦公众来谋生的诗人或作家。在几个世纪里，各种不同类型的知识分子，如抄写员、专家、文人、教授，逐渐向世俗化发展，直至今天的完全世俗化。一个人既是物理学家或哲学家同时又是教士的事，在现在就显得稀奇了。教士与知识分子之间的冲突，或者说是宗教信仰的精神权威与理性的权威之间的冲突，在宗教改革取得成功的那些国家里产生了某种程度的调和。人文主义思想、社会改革和政治自由并非就与基督教教义相矛盾。例如，英国工党的年度大会均以祈祷开始。而在法国、意大利和西班牙，尽管存在基督教民主运动，但是那些依据启蒙运动思想和社会主义观念的政党，一般而言均具有反对教会的思想。

知识分子与领导阶级的关系是与这两者相辅相成的。知识分子越是显得对那些统治、管理和创造财富的人的关心无动于衷，那么后者就越是会放纵地表达知识分子令他们感到的藐视或厌恶。特权阶层越是显得反对现代观念的要求、显得不能确保集体的力量或经济发展，那么知识分子就越倾向于持不同意见。社会给予那些思想家的声誉也会影响到对那些从事实践活动者的声誉的评判。

由于16、17世纪宗教改革和英国革命的双重胜利，英国知识分子已既不必与教会，也不必与统治阶级进行持续不断的斗争。它还定期培养出一些不信奉英国国教的清教徒，而如果没有这些清教徒，正统教派早就压制住了对社会准则和制度的各种批判。但是，在这些争论中，英国知识分子更注重实践经验，而不是像欧洲大陆知识分子阶层，尤其是法国知识分子那样重视形而上学思考。工商业主或政治家们对自己有足够

的信心，这使他们在面对作家或教授时，既不觉得自卑，也不怀有敌意。英国的作家或教授，从他们的角度来看，与富人或有权势的人并不是互相分离的，在精英阶层中有他们的一席之地（虽然不是首要地位），因此他们很少考虑彻底颠覆。他们往往属于统治阶级。改革几乎都根据各种要求进行，以使政治经济制度本身不会陷入争论之中。

在整个 19 世纪中，在法国，国家形式从未被一致接受过，传统与革命之间的对话始终不断地进行着。不管是在君主制与议会制机构达成妥协时，或是在拿破仑剥夺了民主制原则时，或是在共和国过于倾向或是过于敌视社会主义时，法国知识分子都习惯性地持反对立场。

任何一次像 1934 年的危机或 1940 年的危机那样的危机，都足以重新唤起那些已日渐衰微的争论。即便是英国，它在 20 世纪 30 年代也变得动荡不安。由于受到各类事件的影响，加之和其他人一样无法逃避现实的迷惑，英国或美国知识分子在面对经济危机之时，也感受到了持不同意见的诱惑，也对苏维埃政权抱有幻想。尽管如此，左翼思想和法西斯主义在那里仍然只处于边缘地位。而在法国，这些思想却成为各种各样讨论的中心。由此，法国知识分子再一次把自己的国家和它所面临的具体问题抛在脑后，并沉迷于意识形态的妄想之中。

政治思考中使用的词汇来自每个国家特有的传统。西方各国具有相同的理论学说和意识形态：保守主义、自由主义、社会天主教派和社会主义。但是不同政党所具有的思想观念^①、政治资本或哲学基础是不一样的。经济自由主义（自由贸易、政府不干预生产和交换）思想在法国比在英国要更多地和社会保守主义联系在一起，并且其作用更多的是使社会立法陷入瘫痪，而不是消除农业或工业中那些不适应现实的产业。

^① 此外，思想观念常常从一个政党转到另一个政党。在 1815 年、1840 年和 1870 年，右翼政党是温和的，并且反对极端顽固分子。而革命的爱国主义则是狂热和好战的。直至 19 世纪末才变为左翼是温和的，而右翼是民族主义的。左右两派在对外政策上的立场常常相互颠倒。面对希特勒主义，右派倾向于采取绥靖政策和合作立场，而面对斯大林主义时，则是左派倾向于绥靖与合作。

而在英国，人们往往不明白民主制和自由主义、议会制与共和制之间的分离。其产生的结果可能相似的某些观念，在这边被以功利主义哲学词汇加以转化，而在那边被融入抽象理性主义术语和对人权的激进民主主义的解释（interprétation Jacobine）之中，并最终进入黑格尔式或西方马克思主义的语言。

从另一个角度看，知识分子与民族共同体发生了联系：他们以一种特有的敏感体验到自己祖国的命运。威廉帝国^①时期的德国知识分子绝大多数都忠于帝国。大学教师，当时在声望等级制中占有比财富等级制中更高的地位，他们除了少数人以外都不是革命者，他们对政体应该是君主制还是共和制的问题漠不关心，而这一问题曾在他们的法国同行中激起了巨大争论。德国知识分子认识到工业化的迅速发展带来的一系列社会问题在本国表现得比在法国更加尖锐，因此他们在帝国和资本主义框架内寻找改革措施。马克思主义者在大学里为数不多，而且他们大多来自于那些处于边缘的知识分子。和法国的情况恰恰相反，可能由于德国作家和艺术家的社会地位低于教师，因此他们并不像教师那样忠于帝国。法德两国之间一个特别典型的对比就是：德国的绝大多数小学教师都具有民族主义倾向，而法国的绝大多数小学教师却倾向左翼。

后来，在魏玛共和国时期，德国知识分子内开始出现大量持不同意见者，他们对于这个毫无生气、由普通百姓或小资产阶级领导的共和国怀有敌意，对于战后德国国家地位的下降所带来的屈辱更是愤怒。工人和农民感觉国家独立和繁荣受到了损害，而知识分子则认为国家威望遭到了破坏。知识分子往往自认为跟国家财富和武装力量没有什么关系，并且很少跟国家辉煌有什么关系，因为国家辉煌只是在部分程度上与他们的著作和事业有关。只要他们的国家拥有庞大的军队，他们就忽略了这种关系，但是听任“历史精神”（l'Esprit de l'Histoire）和权力转移到其他国度的时刻的来临，这对于知识分子来说是痛苦的。因此对于美国

① 指 1871 年到 1918 年的德意志帝国。——译者注

的霸权，知识分子比普通人更觉得痛苦。

国家命运对知识分子态度的影响有时是以经济形势为中介的。面对失业、经济增长缓慢以及老一辈或外国老板的抵制，整个知识分子表现出比其他各个社会阶层都激烈的反应，因为他们的志向更为远大，拥有的行动手段更为广泛。对于其他人所遭受的不公、贫穷和压制，他们都发自内心地表示愤慨，那么当他们直接被损害时，他们能不更加大声地表示反对吗？

要重新发现 20 世纪的革命形势，只要列举出那些大学毕业生在其中屡受挫折的环境即可。在德国，一战失败后十年的经济大萧条，使成千上万的“半知识分子”（semi-intellectuelles）职业的候补者流离失所：革命成为唯一的选择。在突尼斯和摩洛哥，职位由法国殖民者垄断，这使得那些从法国大学毕业的当地人饱受痛苦，并最终将他们引向反抗。

在那些旧的统治阶级，如地主、富商、部落首领等仍然几乎完全垄断权力和财富的地方，在西方理性主义文化所给予的承诺与现实所能提供的一切之间，以及在大学毕业生们的渴望与他们的运气之间存在的差异，逐渐激起了这样的情绪，即客观环境要求反对殖民统治或反动势力，进行民族革命或马克思主义革命。

甚至西方工业社会也因为充满失望情绪的专家和被激怒的文人的联合而陷入危急之中。寻求效率的专家和遵循某种理念的文人们联合起来反抗现有政权，指责它既不能唤起人们对集体力量的自豪感，也不能使人获得参与一项伟大事业的内在满足感。可能结局会使技术专家和意识形态者都不满足。意识形态者们通过歌颂现有政权的功绩来获得相对安全，技术专家们则通过构建水坝来寻得自我安慰。

（选自〔法〕雷蒙·阿隆《知识分子的鸦片》，
吕一民、顾杭译。）

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "filename": "55+I6K+G5YiG5a2Q5LqM5Y2B6K6y5aSn5a626KW/5a2mXzEyNDU5MjQ0LnppcA==",
  "filename_decoded": "\u77e5\u8bc6\u5206\u5b50\u4e8c\u5341\u4e8b\u5927\u5bb6\u897f\u5b66_12459244.zip",
  "filesize": 26244497,
  "md5": "073fe22bf91314b157dcc01b8a6476d0",
  "header_md5": "ab87af248b41a57fca74f1d5110b392a",
  "sha1": "8745afb1c70f3ee47b58b100410bf7a23009f451",
  "sha256": "f809fb728c1852bec90db10da5f218c81e43a68e135dac732c6154b13b616b91",
  "crc32": 3544876679,
  "zip_password": "",
  "uncompressed_size": 26617589,
  "pdg_dir_name": "\u2553\u00ac\u2569\u2562\u2556\u2553\u256b\u2559\u2562\u25a0\u2569\u00ab\u255c\u2593\u2524\u2264\u255d\u2565\u256c\u2248\u2564\u00ba_12459244",
  "pdg_main_pages_found": 360,
  "pdg_main_pages_max": 360,
  "total_pages": 379,
  "total_pixels": 1731017312,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```