

王铭铭 主编

中国人类学评论

Chinese Review of Anthropology, Volume 8

第8辑



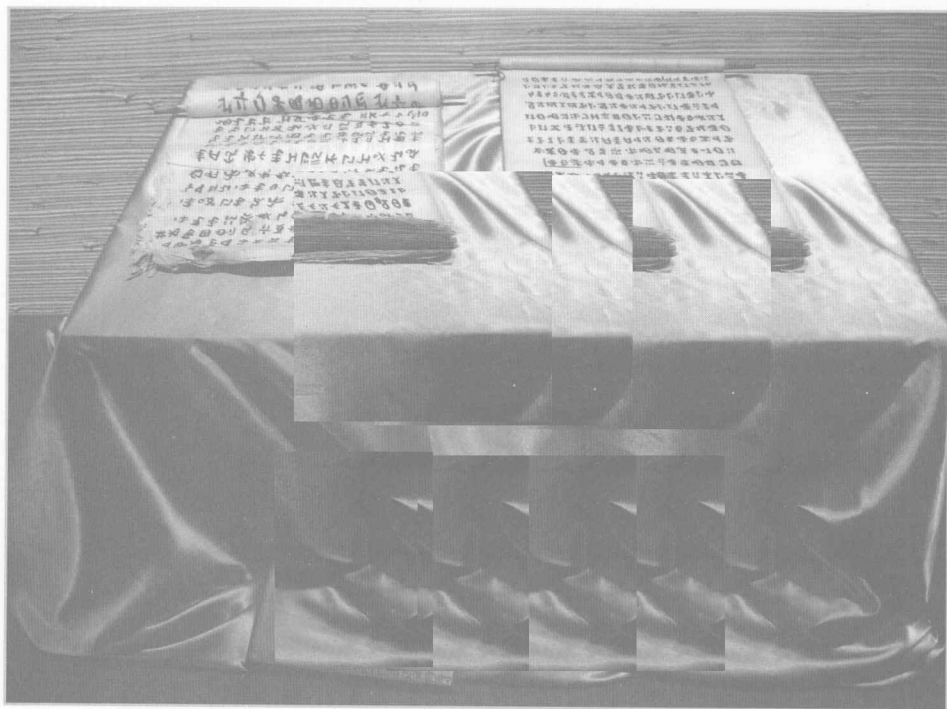
世界图书出版公司

王铭铭 主编

中国人类学评论

Chinese Review of Anthropology, Volume 8

第8辑



世界图书出版公司

北京·广州·上海·西安

图书在版编目(CIP)数据

中国人类学评论. 第8辑/王铭铭主编. —北京:世界图书出版公司北京公司, 2008. 12

ISBN 978-7-5062-9532-1

I. 中... II. 王... III. 人类学—文集 IV. Q98-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 179632 号

中国人类学评论(第8辑)

主 编: 王铭铭

策划编辑: 吴兴元

责任编辑: 马春华

助理编辑: 黄燕华

出 版: 世界图书出版公司北京公司

发 行: 世界图书出版公司北京公司

(北京朝内大街 137 号 邮编 100010 电话 010-6401-3086)

销 售: 各地新华书店

印 刷: 北京温林源印刷有限公司

开 本: 787×1092 毫米 1/16

印 张: 20 插页 3

字 数: 300 千

版 次: 2008 年 12 月第 1 版

印 次: 2008 年 12 月第 1 次印刷

读者咨询: onebook@263.net

编辑咨询: 133-6631-2326

营销咨询: 133-6657-3072 010-8161-6534

ISBN 978-7-5062-9532-1/Z · 258

定 价: 36.00 元

版权所有 翻印必究

目 录

会员委员会

(学术委员会)

(学术委员会)

人性的西方幻象

..... Marshall Sahlins[文] 罗 杨[译] 赵丙祥[校] ...	1
按语	王铭铭 ... 1
作者告白	Marshall Sahlins ... 2
作为修昔底德主义者的霍布斯和亚当斯	4
古代希腊	9
有关人的条件的另类概念	23
中世纪的君主制	27
文艺复兴时期的共和国	32
开国元勋们	37
自利的道义复燃	43
其他的人文世界	46
现在是我们的自卑在啜泣	50
文化即人性	53

跨学科讲坛——人类学与经济人类学三讲

世变中人类学研究的反思:个人的经验	黄应贵 ... 58
经济、社会与文化	黄应贵 ... 69
新自由主义经济下的地方社会	黄应贵 ... 108

追 忆

人类学家蒋炳钊教授访谈录	张经纬 ... 126
--------------------	-------------

圆桌会议

汶川地震——围绕灾后重建与人类学介入方式的讨论 ... 潘 蛟主持 ...	152
---------------------------------------	-----

文化人类学席明纳纪要

交换理论与中国研究	赵丙祥 ... 178
-----------------	-------------

中国人作为政治概念	张 健 ...	181
中国社会学:传统、现状与未来	应 星 ...	183
日本的公司与宗教	中牧弘允 ...	187
绅权与隐士	梁永佳 ...	189
人类学与经济人类学	黄应贵 ...	191
当代中国与社会理论	王铭铭 ...	195
印度和中国社会的“等级”	梁永佳 ...	197
记忆与社会,文本与情境	王明珂 ...	199
线条与结构,人物与境界——文明、历史形态与人生史	王铭铭 ...	201
结构、符号与变迁	王明珂 ...	203
一个当代事件的历史人类学	吴一庆 ...	205

学术会议纪要

中国社会理论的研究现状与展望茶话会纪要 ...	中山大学社会学系 ...	206
社会理论:社会学、人类学、社会史跨学科研讨会纪要	杨清媚 ...	212
Advanced Workshop on Reciprocal Understandings in East Asian Anthropology: A Report	Wang Mingming ...	231
东南与西南——寻找中国人类学学术区之间的关联性学术研讨会 暨实地考察活动纪要	王铭铭 ...	240

人类学实地研习营

清末民初中国社会科学思想读书报告会纪要	张亚辉 杨清媚 ...	249
---------------------------	-------------	-----

述 评

如何批评利奇?——评《上缅甸诸政治体制》	郑少雄 ...	260
死亡、仪式与现代性问题——评《殡葬人手记》	黄剑波 王 媛 ...	271

书 评

《氏与羌》	马长寿著 梁中桂评 ...	279
《社会变迁与文化认同:凉山彝族的个案研究》	评巫达著 袁同凯评 ...	284
《人类学方法论》	容观复著 李翠玲评 ...	288
《心与物游》	王铭铭著 徐 豪评 ...	293

181	《羌在汉藏之间》	王明珂著	王博评	298
183	《应用人类学》	石奕龙著	邵媛媛评	303
187	《土地的黄昏——乡村经验的微观权力分析》	张柠著	侯婧评	308
191	《稿约》	王博		
197	《人类学》	王博		
198	《人类学》	王博		
201	《人类学》	王博		
203	《人类学》	王博		
205	《人类学》	王博		

学术会议要

206	《人类学》	王博		
212	《人类学》	王博		
214	《人类学》	王博		
216	《人类学》	王博		
218	《人类学》	王博		
220	《人类学》	王博		

学术会议要

221	《人类学》	王博		
223	《人类学》	王博		
225	《人类学》	王博		
227	《人类学》	王博		
229	《人类学》	王博		
231	《人类学》	王博		

学术会议要

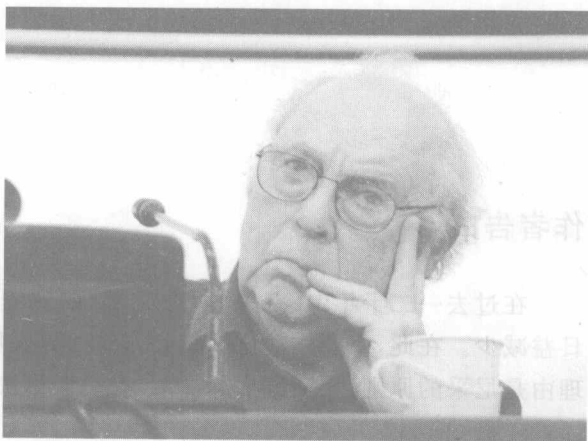
232	《人类学》	王博		
234	《人类学》	王博		
236	《人类学》	王博		
238	《人类学》	王博		
240	《人类学》	王博		
242	《人类学》	王博		

人性的西方幻象

Marshall Sahlins[文] 罗 杨[译] 赵丙祥[校]

[按语]

此处发表的萨林斯 (Marshall David Sahlins, 或译“司马少林”) 先生所著《人性的西方幻象》一书(原书副题为“对西方等级、平等及混乱净化之长时段历史的反思, 以及对其他人性论的比较性注解”, 此处删去) 原为芝加哥 Prickly Paradigm Press 出版的一本小册子。该书出版之前,



我已向萨林斯发出来华讲座的邀请。来了讲什么? 当时双方都没什么具体主张。不久, 萨林斯发来了一些讲稿, 其中, 包括了此书。2008 年 9 月 19 日~10 月 2 日, 萨林斯在华期间, 曾在复旦大学社会科学高等研究院扼要讲述了该书的内容。《人性的西方幻象》是对西方人性论的总体批判, 其具体内容此处不必赘述。值得一提的是, 在正式出版的原著中, 我曾因找不到脚注和参考文献而烦恼。后来, 只好写信问萨林斯本人, 他回信说, “Prickly Paradigm 拒绝注释”。什么样的出版社如此大胆地与世界潮流背道而驰? 可以发现, Prickly Paradigm Press 出版的《人性的西方幻象》, 萨林斯是执行出版人, 而在这家小出版社的网站上, 出版社有一段不太为人所知的历史。

出版社原名 Prickly Pear, 于 1993 年, 由人类学家 Keith Hart 及 Anna Grimshaw 创办, 其启发来自 18 世纪, 宗旨在于复兴衰微的学术。Prickly Pear 发表过年龄、性别、资历不同的作者所写的小册子, 用简明、大胆的文字, 向社会传播新颖的学术思想。类人的通人或更有一书是限氏在作, 言而“人替”个人

据说,萨林斯是在这家出版社财务难以为继的情况下接手它的,该社现在出版人类学、哲学、政治学等学科的“非正统”论著。

接到《人性的西方幻象》一书后,我即请罗杨加以翻译,又邀请赵丙祥做了校订。

萨林斯在京期间,我请求萨林斯授权《中国人类学评论》将他的这本重要的小册子当作论文发表,萨林斯欣然同意,对此,我心存感激。

为了尊重原著及 Prickly Paradigm Press 的出版精神,我们在此保留了《人性的西方幻象》“缺乏注释”的原貌。

萨林斯的《西方的人性幻象》充分表明,人类学不仅是一门社会科学,还是哲学。

王铭铭

2008年10月4日

作者告白

在过去一二十年中,有关“西方文明”的课程在美国大学课表中所占的分量日益减少。在此,我要推动这一趋势,把“西方文明”压缩到三个钟点左右。我的理由是尼采的原则,大话题如同冷浴,我们要尽快进去,尽快出来。

Marshall Sahlins

两千多年来,我们所指的“西方人”一直被自身内在本性的幽灵困扰着:人性的幽灵如此贪婪,充满争议,若不加以某种控制,它会使社会陷入混乱。在对付这个难以驯服的动物时,政治科学采取了两种对立的和轮替的手段:等级或平等,君权或共和——它要么是一个宰制体系,凭借外力(理想地)约束人们的自利天性;要么就是一个自由、平等之权力的自为体系,(理想地)将人们的特殊利益融于公共利益之中。我说的不止是政治学,我说的是有关“秩序”的总体的形而上学,因为通过等级或平等来解决的根本混乱的基本结构,我们在诸如世界和城市的构造,乃至对身体加以诊疗的观念中同样都能够找到。我称之为西方独特的形而上学,因为它假定了自然与文化的对立,它正是我们西方本土传统所独有的,这与许多民族的观念是恰好相反的:他们认为,究其根本,野兽是人,而并非人是野兽。这些民族可能认为没有原始的“兽性”,遑论要去克服它了。就现代人种“智人”而言,他们认为那是在一种更为久远的人类文化的庇护下出现的。

就我们自己的古生物学证据而言,我们也是文化的兽性造物,这原本就是一种关于我们的象征体系的生物学。人是被迫受制于自身之兽性的奴仆,这种观念不过是一种幻象——这个幻象同样起源于文化。

我反对现今美国甚嚣尘上的生物决定论,它用自私自利的内在竞争天性貌似能解释所有的文化样式。与之处在同一阵线中的,当然就是经济科学,它认为,自主的个体始终都以“理性选择”来满足自身之需要,遑论那些与之有共同土著智慧的同类学科了,诸如进化心理学和生物社会学等时髦科学都在共同制造着一门包罗万象的关于“自私基因”(selfish gene)的社会科学。但诚如奥斯卡·王尔德(Oscar Wilde)在刻画教授们时所说的,他们的无知正来自埋头研究。由于无视历史与文化的多样性,这些进化论利己主义者没有在他们描绘的所谓人性中辨析出传统资产阶级的主题。要么,他们就把我们自己的特殊风俗实践理所当然地视为他们关于人类行为之普遍理论的证据,来张扬他们的民族中心论。在这种民族科学中,“我”即人类(*l'espèce, c'est moi*)。

我也反对当前某些论调——我指的是后现代主义对不确定性的欢欣鼓舞——过于夸大了西方性恶论的独特性。哪有如此夸张!我对此有所保留。其实,在其他地方,只要人们出于相似的动机想控制芸芸众生,同样也能在其国家构成中看到类似的观念。即便是儒家哲学,虽然它的根本假设乃是人性本善(孟子),或者向善(孔子),实则也可能被另一种观点即人性本恶(荀子)取代。尽管如此,我还是认为,无论是中国,还是别的文化传统,都比不上西方对于人性的长久鄙视:长时段的人性贪婪丑行,以及造成这种丑行的自然与文化的对立。

从另一方面来说,我们并不总是坚信我们的堕落。另外,一些关于人类的概念嵌刻在诸如亲属关系中,并在我们的哲学中找到某种表达。但长期以来,我们至少是半兽性的,这一半作为一种自然性的事实不会因任何文化手段而有所改变。我不拟在此继续描述有关“我们是谁”的忧郁论调,也不声称做的是思想史(intellectual history),乃至“考古学”;我只想指出一个延续的事实,即智识的祖宗们,从修昔底德、圣·奥古斯丁、马基雅维利、《联邦党人文集》的作者们,一直到我们社会生物学的当代人,所有人都符合“霍布斯主义者”这个学术标签。虽然有的是君主制主义者,有的推崇民主共和制,但都基于人性本恶的共识。

我将从霍布斯、修昔底德和约翰·亚当斯的政治哲学的关联谈起。这三位作者的有趣关联将使我们勾画出无序、等级和平等这个形而上学三角的主要坐标。对于人性本恶这一基本命题,他们有不同解决之道,霍布斯和亚当斯都在修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》,尤其是在他对于科西嘉革命的血腥描述中发现了他们关于恐怖观念的典型——如果人类对于权力与利益的天生欲望不加以控制,社会将遭受恐怖,霍布斯用君权制作为解决之道,而亚当斯则用平权。

作为修昔底德主义者的霍布斯和亚当斯

1763年,年轻的约翰·亚当斯(John Adams)写了一篇短文,题为“人人皆为潜在的暴君”。亚当斯没有发表这篇文章,但1807年他重读此文,以支持他的下述结论:所有纯粹的统治形式,比如彻底的民主政治,所有的美德,所有的智慧能力,所有财富、美貌、艺术及科学的力量都无力反对嵌入人心及残暴统治中的自私欲。正如他对此题目的解释:

在我看来,它只是对人性的简单一瞥;我认为任何人——读过道德文章的或者反世界的,都肯定认为自私的情感要远比社会的情感强大;在任何人身上,前者总胜于后者,它使人心智的自然情感不受外力束缚和监视。

这种关于人类状况的感受,是亚当斯毕生的信念;与此相称的,是他坚信由彼此制衡的权力组成政体是控制兽性的唯一手段。早在1767年,他就宣称,通过20年来对人类行为“秘密源泉”的研究,越发使他相信:“从亚当堕落以降,整个人类就被抛弃了,堕于强烈的谬见,卑劣的情感,肮脏的欲望和残暴的嗜好。”而且,这些堕落的冲动要远比社会性冲动来得强烈。亚当斯也用一种与修昔底德在《伯罗奔尼撒战争史》中描述某次事变极为相似的笔调,哀叹公民制度在自我中心的人性要求面前是多么的脆弱:除非并且直至宗教、迷信、盟誓、教育、法律“被激情、利益与权力所抵制”,它们才“屈服于激情、利益与权力”。这便是他一直主张制衡政治的原因。让各种破坏性的性情相互敌对,也能带来有益的结果。和许多有智识的国人一样,亚当斯主张采取一种亚里士多德式的共和制或多元混合政体,它融合了民主制、寡头制和君主制,存优去弊,这样就能保障对人民的统治权。将民选的下议院和由天生的财产贵族组成的上议院并置起来,贫富之间的内在冲突便得以调和,即便这种通常的立法机关都会受到单行政权威力的反对,并且它也反对这样的权威。如果放任它们自身,任由它们受制于人性,那么,这三种权力中的任何一者都会演变成一种自我膨胀的暴政,但若是联合起来,它们追逐自利的竞争反倒能够保持一种内部的安宁。

亚当斯虽然很清楚霍布斯、曼德维尔、马基雅维利及其同类人对于人性的悲观论调,但历史事实表明他对修昔底德情有独钟。对他来说,阅读修昔底德与塔西陀仿佛就是在“阅读我自己的时代和生命的历史”。美利坚合众国诞生时的党派之争,尤其是阶级冲突,与5世纪的希腊如出一辙。正因如此,在亚当斯看来,

修昔底德最佳地见证了毫无节制的欲望与派系利益引起的浩劫。正因如此,这位古代历史学家占据了亚当斯的《捍卫合众国宪法》序言的前沿和中心的位置;他写到:“不可能就修昔底德读修昔底德,他以一种期望平衡而无恐怖的笔调,记录了全希腊的派系与混乱局面。”他转而进一步诠释修昔底德关于科西嘉内部冲突(stasis)的论述。

我将在此略述一下修昔底德的记载。这是发生在科西嘉的一次“少数”反抗“多数”的暴乱:特权阶层反对大众的民主制,目的是建立与斯巴达联盟的寡头政体,并由此切断科西嘉城邦对雅典的效忠。在一连串暴力冲突中,包括用渎神方式来反对法律与宗教,每个派系轮流占据上风,当斯巴达人代表寡头执政者、雅典人站在人民一边而介入时,伤亡人数更是激增。最后,雅典舰队控制了城邦,寡头派遭到一群失去控制的暴徒的血腥屠杀:

在攸利密顿(Eurymedon)率领60只(雅典)舰船的7日之中,科西嘉人正着手屠杀其所认定是敌人的同胞,尽管罪名是企图推翻民主制,但有的杀戮纯粹是私人恩怨,另一些人则是因欠了债务人的钱而招致杀身之祸。死亡充斥每一个角落;一如既往地,暴力是没有止境的:一些人竟被自己的父亲所杀,哀求者从祭坛上被拖下来,或者干脆就在祭坛上杀掉,另一些人甚至在狄俄尼索斯神庙前列阵,并殉于此。

显然,科西嘉内战比以往任何冲突都要血腥,但它仅是伯罗奔尼撒战争的冰山一角。许多城邦中经久不息的权力争夺,因站在寡头制一边的斯巴达和持民主制立场的雅典的介入而恶化。修昔底德对于公民社会随之遭到破坏的描述如同书写雅典的瘟疫。他的确传达着这样一种情绪:这些政治动乱的传染性扩散,随着它在城邦间的传播而变得日益恶化。但这“瘟疫”释放的是人性:“人性,总是反抗法律即它现在的主人,得意洋洋地在不受约束的激情中炫耀着自己,不屑于尊重正义,与一切优越事物为敌。”“所有邪恶的根源,”他写到,“在于贪婪与野心激起的对权力的欲望,这些情感导致了派系之间的暴力争斗。”但是修昔底德认为“只要人性未变”,这种浩劫将以不断变换的“症状”一再重现;亚当斯就此加入了他自己的看法,他说:“这位焦虑的历史学家倘若知道三权分立的话,他就不会认为这些症状是无可救药的,而会加上这句前提:只要城邦中党派的力量未达平衡。”

但当修昔底德对于这些“症状”加以描述时,不仅社会的主要体制屈服于人性,语言本身也经受了类似的堕落。道德上的邪恶与自私自利的伪善同流合污,其所达到的程度使得“语汇必须改变它们的意义,转而接受被给予的内容”。托

马斯(Thomas Gustafson)在他的杰出著作《代表性语汇》(*Representative Words*)中把人与语言的堕落合二为一之时称为“修昔底德时刻”(Thucydidean Moment)原型。同样,昆汀(Quentin Skinner)引用修昔底德书中同一段落时,确认为一个相关的比喻“*paradiastole*”,它指的是在道义上对同一个词出现冲突的评价,例如,“民主”可能被某些词,比如“暴徒统治”(mob rule)、诽谤(现今的例子,比如布什政府所谓的“同情性保守主义”,以“公平”的名义,牺牲社会,对富人减税:他们挣的钱,就该他们得;而遗产税定义为“死税”[death tax]同样如此),在科西嘉也如此,语汇在激烈的权力斗争中被更改,黑白颠倒。精心的阴谋被说成是“自我防卫”,谨慎的犹豫被谴责为“虚假的怯懦”,暴力被说成刚毅,而适度节制反成为缺乏勇敢。誓言无力抵制违誓带来的好处。古典学家科内尔(W. Robert Conner)认为唯一剩下的原则,就是“计算私益”。当此之际,希腊人生活中所有的习俗、承诺、誓言、祝愿、对亲属与恩人的义务,乃至最后的传统——语言本身,都被弃之不顾。这正是霍布斯所谓的“一切人反对一切人的战争”(bellum omnium contra omnes)。

这是真确的,霍布斯是将修昔底德的著作从希腊文直接翻译为英文的第一人。如果说修昔底德仿佛是霍布斯主义者,那是由于霍布斯是修昔底德派。霍布斯在1628年翻译《伯罗奔尼撒战争史》时,赞美修昔底德为“有史以来最有见地的政治史学家”,将他比作诗歌界的荷马,哲学界的亚里士多德,演说界的德摩斯梯尼。修昔底德最让霍布斯倾慕之处在于,他对民主制的明显反感及持续举证其失败,也正因为如此,霍布斯才选择读他。值得注意的是,其中一些失败产生的处境,正是亚当斯认为的共和制即分权成功的必要条件。霍布斯从修昔底德关于雅典公民大会中政策制定的描述中看到的,乃是一群煽动家为满足自己的野心,互相攻讦,这对城邦来说是极有害的。关于入侵西西里的辩论及入侵的溃败就是极好的例证。下面是霍布斯自传中的几行打油诗:

我只理解

荷马、维吉尔、贺拉斯、索福克勒斯,

柏拉图、欧里庇得斯、阿里斯托芬,

此外无他;但所有人中

没有人如修昔底德般让我愉悦,那会而,

他说民主愚昧,

竟倡导共和贤于一君。

古典派和霍布斯派学者都将修昔底德对科西嘉冲突的叙述当作是霍布斯

“自然状态”概念的源泉。例如特伦斯·贝尔(Terence Bell)这样写道:“每点每面都表明,霍布斯关于自然性的叙述堪比修昔底德对科西嘉革命的论述。”但这种堪比既不是从这段开始,也不是在这里结束。霍布斯所说的原始状态的混乱,如同修昔底德所说的那样,是基于人性因贪婪与野心而对权力充满欲望;即便置此不提,霍布斯对原始人诸多不便情形的描述,也非常类似修昔底德(在所谓的第一卷“考古学”中)对于希腊人起源的反思。修昔底德笔下最早的人类,由于害怕互相掠夺,社会意义上分崩离析,文化意义上欠发展,与霍布斯描述的最早的人类一样,他们没有商业、灌溉或种植业。财富匮乏,频繁迁徙,这使得原始的希腊人既没有建城邦,也没有“获得任何伟业”。同样,在霍布斯看来,人在自然状态下没有创造出“宏伟的建筑”,也没有发展出艺术、文字或历法。他们的生活尽人皆知,是“孤独的、穷困的、肮脏的、野蛮和短命的”。

如果说,对于这位古希腊“焦虑的历史学家”所描述的混乱局面,亚当斯提出的解决方式是诉诸竞争性权力的自制体系,那么,霍布斯则主张推举一位至高无上的权威君主“让大众恐惧”:也就是说,用威力去抑制和裁决拔他人之毛以利自己的天性。也许人们会认为,他们两位圣人其实是针对同一问题提供了不同的解决办法,因为他们对于为何要有统治的原因认识是一致的。如霍布斯在《市民论》中所写:

我同意这条尽人皆知、无人否认的原则,那就是人的本性即是如此,除非被强权带来的恐惧所抑制,否则每个人都对他人缺乏信任,充满恐惧,应着他天赋的权力他会,而应着需要他将被迫,运用己所具有的力量去保存自身。

如通常认为的那样,尤其是麦克伯森(C. B. Macpherson)在他关于“占有性个体主义”(possessive individualism)的著作中得到很好论述的那样,霍布斯在《利维坦》中关于从自然状态发展到政治状态的论述,同时也是一部资产阶级心性的起源神话。基于每个人都有保护自身利益的无尽欲望的前提,随之而来的便是这种保护手段的不足,由此达成“某人的权力(再次)抵制和阻止他人权力之影响”的共识,亚当斯认为这是好事,而霍布斯则认为它是邪恶之源。更为糟糕的是,随着自然状态的进化,从小打小闹的资产阶级竞争到资本主义剥削的全面繁荣,所有人都发现,只有通过征服他人并利用他们的权力服务于自己,才能确保自己的利益。需要说明的是,尽管霍布斯对于语汇的滥用有尖锐的批评,但是他也察觉到所有表面的行为,包括那些值得称道的,只不过是权力凌驾于他人之上的伎俩,这是“paradiastole”的功能性等价物。自由、殷勤、高贵,或是“使人喜爱或害怕大众的品质,或是这种品质的声名等,都是权力,因为它是获得大众

支持和服务的手段”。这让我们想起现今社会科学界和宗教团体中都围绕着“权力”，一种权力功能主义，它同样将丰富多彩的文化形式消解在“宰制—效果”的溶液里（这也印证了霍布斯的观点：大学里面应该被修改的一件事是无聊演说的次数）。但为了回到霍布斯的原初状态，在理性的指引和恐惧的驱动下，人们最终同意让出他们使用暴力的个人权利，以支持一个君主，而他将胸怀臣民，行使他们的力量，从而能够实现集体安宁和防卫的利益。尽管这君权也可能是议会，但自从经历议会滥用暴力及查理一世（Charles the First）弑君以后，霍布斯便清醒地意识到，神权分离，“更明智的是一个君王”。

亚里士多德说事物都是相反相成的。等级与平等、君主与民主的对立都是辩证的：它们都是在历史场景中互相定义的，无论在实用政治学抑或意识形态的论辩中都是如此。此外，也总是出于当前处境下的动机：亚当斯的动机是参与反对英国王权的叛乱，霍布斯的专制主义则受制于对王室特权的攻击。除此之外，这些作者们都在西方长期以来关于大众与君主制间的争论中占据一席之地，参与到了关于远古哲学辩手和昔日政体的辩论当中。亚当斯认为霍布斯是一位值得尊重的对话者：“有人可能不喜欢霍布斯的脾气或者不赞同他的原则，但是他的才华和博学不逊于同时代的任何人。”然而，正如昆汀·斯金纳（Quentin Skinner）指出的，霍布斯的皇权主义，其实夹杂着对古代共和学说的回应：他针对的是罗马和文艺复兴时代的公民秩序理论，后者强调公民在治理中应有平等的声音。斯金纳写道，霍布斯在《利维坦》中的一个期望“便是推倒（共和）思想的整体结构，推倒平等和公民身份的理论，人文的市民科学便是从这种理论中孕育而成的”。不止如此，这种期望只坚持（黑格尔式的）理性，即矛盾中的一方都以否定的形式存有和包含着另一方，平等寓于等级当中，反之亦然。霍布斯以人对世间万物拥有同等的权力而开启自然状态的方式，这本身就是有毛病的，比如会导致持续的战争。即便是亚当斯预见到暴政会终结自然的战争，同样也是有问题的。“总体的思维结构”（entire structure of thought）应该把霍布斯的专制主义作为他想推翻的共和主义的历史性补充。相互依存的矛盾双方是一种历时、动态的结构，文化秩序的两种对应形式在历史中不断地更替。

正如政体是为了控制人类那毫无节制的兽性，君主宰制与共和平衡制实则都是站在构成“总体结构”的自然—文化二元对立的文化一边。自然是必须的：那就是文化必须应付的前社会、反社会的自我中心主义；要么就是文化必须屈从于人的自然性，例如在科西嘉，文化的秩序便消解在由于权力与利益欲望失控而释放出来的漩涡中。文化—自然的对立如同它所承担的统治理念一样古老和持久，比修昔底德更古老，同样，和自私的基因一样持久。

显然，我主要谈的是修昔底德、霍布斯和亚当斯这三个人，仅仅作了寓言式的

诠释。其实也有著名的和不那么著名的学者主张人性自卑的政治学。康德说：“人是动物，所以需要主人。”但他也认为这是毫无希望的，因为“主人自身也是动物，所以同样需要主人。”作一个貌似奇怪的跳跃：由于被 1863 年纽约市的种族暴乱所震惊，赫尔曼·梅尔维尔(Herman Melville)重新用诗勾勒出科西嘉内乱的情景：

鼠类攫取了城市，是船鼠

还有码头的老鼠。所有的市民魔法

以及教士般的符咒，一直把人心掷入畏怖

于是，在恐惧之下，俯首于更庞然的统治

而非自己；一切如梦幻泡影

人类将令自然重归远古……

梅尔维尔不止是在说自然混乱，更是在谈君主权威对它的补救。在美国军方的强力镇压下，梅尔维尔察觉到林肯的独裁性：他在“明智的德拉古”(wise Draco)的伪饰下，践行着正直君主们愤世嫉俗的暴政，破坏了共和制的和谐以及对人类性善的所有信念。

由于涉及人性，我们的寓言便已远远超出了政治的范畴。其实这种动态的程式在许多文化记录中都可以找到，从事物的基本构成到宇宙的结构，从身体的诊疗观念到城市的和谐设计。我们必须处理关于大量秩序的形而上学，而能够真正追根溯源，能够抽象地描述出自我矛盾转型的，只是少数。这里的自我要么是通过将各种支离要素有序固定的外部权力的限制性行为，要么通过这些要素自身互相监督，而把个体性要素扩展到稳定的集体之中。这里有一个“长时段”(longue durée)的结构：关于无序、等级与平等的动态和循环的形而上学。

古代希腊

似乎修昔底德对科西嘉无政府主义状态的描述，受到了赫西俄德的影响。赫西俄德在自己的堕落的“黑铁时代”中对人性感到哀叹。当此之际，正义被束之高阁，人性中残酷竞争的自然倾向便被释放出来。在修昔底德之前的 4 个世纪，赫西俄德已经在他的《工作与时日》中，谈到过类似的对亲属与道德的亵渎，类似的“欺骗话语”与“虚假誓言”，类似的对权力和利益的贪欲，类似的暴力和破坏。在《黑铁时代》中：

父子连心不再，
主客、朋友亦然；
手足之情将荡然无存。
人们不再荣耀父母，
鄙陋又不敬神的他们，
拒绝回报养育之恩，
行将欺骗年迈双亲。
人们互相攻讦、毁坏城邦。
言而有信、胸怀坦荡的正人君子
将被轻视，而恶棍与无礼之徒
反被褒扬。强权成为公理，而羞耻之心
将湮然寂灭。人们用假话
和伪誓去中伤贤人。

遍地刺耳之言、愠怒之貌，和爱的伤害，
嫉妒将与鄙陋之人永远相随。

古典学者杰拉尔德·纳达夫(Gerald Naddaf)评论说：“赫西俄德相信，倘若失去正义，人会如野兽般相互吞并；那将会是霍布斯式的自然状态——就像宙斯统治时代之前那般。”

霍布斯越来越古老。他也越来越缺乏独创性，比如说纳达夫所指的，是通过至高无上的君神宙斯打败在传统中被呈现为人性原型的泰坦家族的叛乱，而创造出宇宙的和平与秩序。德蒂安(Detienne)和维尔南对赫西俄德的《神谱》曾作过精彩的评论，他们把这个著名的结构表述如下：“如果没有分化、等级与强权，也就没有宇宙的秩序，但如果没有冲突、不义与暴力，也就没有强权。”故事是从诸神的犯罪和叛乱开始的，这是一种与宇宙原初无组织状态相对应的无形式的社会，而结局却是胜利者宙斯施加权威而建立起稳定的宇宙，世界分化为天堂、人间与地狱。正因对无序的解决之道是通过暴力而不是契约，所以，就此而言，这种叙事更是尼采式的而非霍布斯式的。尼采对于公民团体(commonwealth)起源的看法是，有必要通过暴力征服与残酷专制将秩序加诸于原初的充满兽性的人类身上：

我使用了“公民团体”一词，但应该清楚我所指的是野蛮人群、征服者们，他们为征战而组织起来，并能组织他人，残暴地宰制在数量上可能超于他们，但无组织和游牧的人群。这正是人类政体的开端。

正是如此,在《神谱》里,当宇宙的统治岌岌可危时,宙斯率领年轻一代诸神对抗其父克罗诺斯和野蛮的泰坦巨人,经过 10 年的严酷战斗,最终胜利并建立了秩序。凭借他狡猾的智慧和压倒一切的力量,宙斯最终赢得了胜利,将泰坦巨人们囚禁于暗无天日的地狱(Tartarus)深渊之下。在击败堤丰的危险叛乱之后,宙斯为诸神分派了头衔、特权、地位与职责。在宙斯治下,神圣的统治必将永世稳固,因为从那时起,诸神间的纠纷都将用起誓加以解决。相反,人类恶意违背他们的誓言,譬如在科西嘉,那是因为冲突、贫穷和邪恶被驱逐到俗世的层面。这正是人类的命运,什么都无法改变,除了宙斯的正义智慧和他附在带来苦难的、“美丽的邪恶”的潘多拉盒子中给予人类的渺茫希望。

饶有趣味的是泰坦巨人和人类的共同品性的传统关系,这是因为,它们将西方人把政治视为对反社会个体的约束这一观念奠定在古老传说当中。保罗·利科(Paul Ricoeur)认为,“前人类的恶通过泰坦巨人而转为人类的恶。”在俄狄浦斯神话中,泰坦巨人因刺杀狄俄尼索斯而被宙斯活埋,泰坦的余烬变而为人。柏拉图的《法篇》揭露出他们身上不羁的泰坦式性情,在一个段落中,他告诫说,狂乱的音乐将助长有害的民主特许,“并且会重新激活古老传说中所说的泰坦式性情的景观;人类将重回往昔那无尽苦难的处境”(对我们当前的各种问题,我们真的应该指责艾维希和披头士吗?)。

如果人类与生俱来就是泰坦的话,那么,从谱系上看,他们的古代国王便是宙斯。宇宙以朝代的形式演化。伯罗奔尼撒岛诸国古老的根基神话讲述了移民到此的英雄们,他们是宙斯与一位凡间女子所生,娶了土著统治者女儿,并篡夺了王位。国家的起源是由天(天父乌拉诺斯)、地(地母该亚)结合而来的宇宙世系的地上版本。宙斯所生的外来者拉西第梦(Lacedaemon)与齐名的地所生的统治者的后代斯巴达结婚,从而在欧罗塔斯(Eurotas)平原的居民中建立起文明化的朝代以及他们永恒的身份。迈锡尼国王阿伽门农,同样是宙斯的王室后代,因此将阿伽门农的权威凌驾于其军队中其他诸王之上。但到荷马时代,随着古迈锡尼各王国的毁灭,任何对于宇宙之主宙斯的人间信仰早在四五百年前便已在希腊销声匿迹。当然,在 8 世纪诗人们的史诗中依然保留着神圣皇族的踪迹。在赫西俄德的《工作与时日》中,某些善良统治者的正义不仅能繁荣其城邦,更能产生自然的繁盛。在赫西俄德时代,国王们的权力不仅较之长久以前(但并未被遗忘)的迈锡尼前任统治者大为减少,而且他们的权力被对抗性的精英们竞争和瓜分。伊恩·莫里斯(Ian Morris)的《作为文化史的考古学》一书精辟总结了古典时代城邦—国家的史前史;他在书中描述了这种贵族竞争,他注意到,在迈锡尼瓦解之后,“黑暗时代”与东方重开精英贸易,与这种竞争是同步的。在维尔南看来,事实上这种敌对的风气不仅在相互争斗的贵族间存在,还广泛风行于此