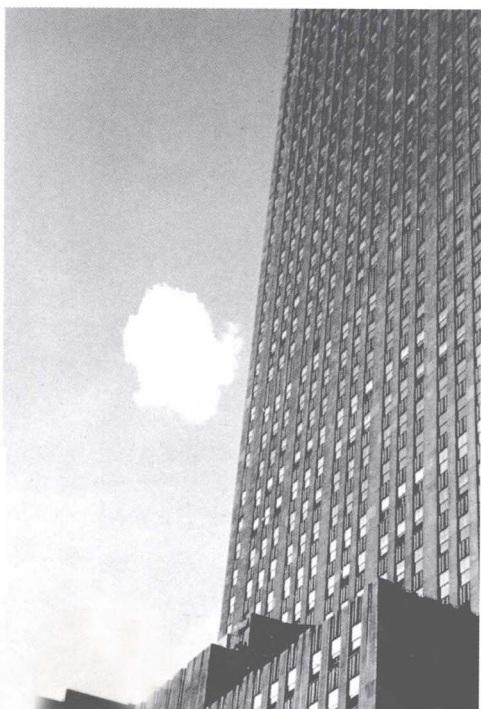


人文科学译丛 主编 汪民安 陈永国 杨恒达

界限哲学

THE PHILOSOPHY OF THE LIMIT

〔美〕 德鲁西拉·康奈尔 著
麦永雄 译



河南大学出版社

界限哲学

〔美〕 德鲁西拉·康奈尔 著
麦永雄 译

著作权合同登记号:图字 16—2009—112 号

图书在版编目(CIP)数据

界限哲学/[美]德鲁西拉·康奈尔著;麦永雄译.

—开封:河南大学出版社,2010.12

(人文科学译丛 主编:汪民安 陈永国 杨恒达)

ISBN 978-7-5649-0260-5

I. 界… II. ①康…②麦… III. 哲学—研究 IV. ①B

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 185859 号

Copyright © 1992 by Routledge,

Chapman and Hall, Inc.

Published in Great Britain.

Printed in the United States of America on acid free paper.

书 名 界限哲学

著作责任者 [美]德鲁西拉·康奈尔 著 麦永雄 译

责任编辑 郭尚兴 张 珊

责任校对 张 珊

封面设计 马 龙

出版发行 河南大学出版社

地址:河南省开封市明伦街 85 号 邮编:475001

电话:0378-2825001(营销部) 网址:www.hupress.com

排 版 郑州市今日文教印制有限公司

印 刷 河南新华印刷集团有限公司

版 次 2010 年 12 月第 1 版

印 次 2010 年 12 月第 1 次印刷

开 本 720mm×1000mm 1/16

印 张 20

字 数 260 千字

定 价 36.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

(本书如有印装质量问题,请与河南大学出版社营销部联系调换)

献给雅克
感谢他的友谊

序 言

最近4年来,我对称之为解构的话语展开了一种伦理学的解读。我致力于探讨解构的伦理学解读是如何与伊曼纽尔·列维纳斯的他异性(alterity)哲学建立联系的。我进而要研讨对这种关系的正确的理解何以能够有助于我们考察正义与法律解释的问题。在撰写这些论文的过程中,我形成了自己的观念:事实上现在越来越清楚,解构一词并不适用于描述那种特殊的准超验论分析。我曾将这种准超验论分析归于德里达,并且认为它在法律领域具有重要的意义。对解构一词的不恰当的认识,导致我把德里达的哲学构想重新命名为界限的哲学。正如通常的情形那样,重新命名的事情促使我对自己早期著作的基本方面加以重新思考。因此,尽管有6章是基于我曾经在《卡多佐法律评论》(*Cardozo Law Review*)、《耶鲁法律与人文科学学报》(*Yale Journal of Law and Humanities*)和《社会概念》(*Social Concept*)发表过的论文,但是,它们基本上全都经过了重写。

这些年来,在我勾勒本书的伦理形态的过程中,很多人都帮助过我。我要特别感谢布鲁斯·艾克曼(Bruce Ackerman)、斯坦利·费什(Stanley Fish)、弗兰克·米歇尔曼(Frank Michelmann)和芭芭拉·赫恩斯坦·史密斯(Barbara Herrnstein Smith),他们对我的著述给予了睿智的支持和出色的评判。我还要感谢乔纳森·卡勒(Jonathan

Culler)和辛西娅·蔡斯(Cynthia Chase),当我在怀特之家(AD White House)^①作研究员时,他们给我提供了舒适宜人的思想环境。他们还提供了一个重要的论坛,让我能够发表我的著述。理查德·伯恩斯坦(Richard Bernstein)也是一位极为细心的读者,他读过构成本书基础的那些论文的全部初稿。他的介入使我受益良多。我在卡多佐的同事亚瑟·雅各布森(Arthur Jacobsen)、米歇尔·罗森菲尔德(Michel Rosenfeld)和大卫·卡尔森(David Carlson)一直是鼓舞我的勇气和思考的源泉。同塞拉·本哈比(Seyla Benhabib)持续不断的争论,引导我重新思考本书众多的核心概念。我们的合作以及我们不断的讨论,使我理清了我的立场。朱迪斯·巴特勒(Judith Butler)在她对这些论文的不同版本的精彩评论中扮演了至关重要的角色。我的助手德波拉·加菲尔德(Deborah Garfield)、柯林斯·比德尔(Collin Biddle)、凯西·坎普(Kathy Kemp)、拜伦·马丁利(Byron Mattingly)和惠德比·麦卡比(Whedbee Macabee)给了我极其宝贵的帮助。他们不仅在这部书稿面世的每一个环节都帮助了我,而且还向我提出了极有价值的出版建议。他们总是在提醒我,人们能够从其学生那里学到许多东西。总之,我对他们的义务奉献和精神力量的感谢难以言表。我要一如既往地表达我对莫林·麦克格洛刚(Maureen Macrogan)的欣赏之情,他作为编辑、作为睿智的对话者,尤其是作为一个朋友,都使我受益匪浅。我的丈夫格雷格·迪弗莱特斯(Greg Defrietas)给予我始终不渝的情感和精神支持极为宝贵,它贯穿着本书的思想孕育和呱呱坠地的全部过程。

然而对我来说,有一个人的友谊和支持象征了我对本书提到的其

^① 怀特之家(AD White House, 即 The Andrew Dickson White House)得名于美国康奈尔大学创始人之人,首任校长安德鲁·迪克森·怀特。怀特将这座依其趣味所建造的建筑留给后任校长们所用,它现为康奈尔大学人文科学学会所在地。——译者注

他人的无限的尊敬。我与雅克·德里达的友谊是一种上天的恩赐，确实让我拙于表达恰如其份的感谢之情。他无时无刻的支持和“积极的观照”让我大受裨益，难以言表。我认为，在我的生命中，他的友谊所扮演角色的意义，只能够采用本书的献辞来表达。

目 录

导 言	后现代性究竟是什么？	(1)
第一章	否定辩证法的伦理学题旨	(18)
第二章	共同体理想的“后现代”挑战	(60)
第三章	拾荒者的伦理学意义	(98)
第四章	善德、权利与法律解释的可能性	(151)
第五章	界限哲学与系统理论之间关系的 时间关联性:呼唤司法责任	(192)
第六章	化装舞会的暴力:装扮成正义的法律	(256)
结 语	“人之终结的伦理、政治和法学意义”	(282)
中英文译名对照表		(303)
译后记		(307)

导言：后现代性究竟是什么？

本书旨在建立界限哲学与伦理、正义和法律解释诸问题之间的联系。我在此引介“界限哲学”(the philosophy of the limit)这一短语，是为了对所谓的解构加以重新命名。我之所以要推进这种重新命名的进程，是因为这种新的设想能够让我们更加确切地理解，解构实际上属于哲学，并由此更加清晰地阐发其对法律的意义。因此，界限哲学通过把注意力重新聚焦于那些限定着哲学理解的界限，而不是聚焦于由“解构”概念所衍生的否定性前概念之上（因为该概念多年来一直被人们解读和误读），集中关注解构理论的两个方面，而这两个方面对于理解任何与法律研究相关的当代哲学实践而言都是至关重要的。首先，解构被重新构想为界限哲学，并非是要把哲学传统简化成为一种“无法重构的”杂烩，由此破坏规戒道德行为的可能性，而是它揭示了那种准超验主义的条件，而建立任何系统都需要这种条件，包括作为一个系统的法律体系在内。对这种揭示德里达谓之“兼容逻辑”(logic of parergonality)^①，它展示了作为一个系统的体系的建立如何意味着对它的一种超越，确切而言，这是凭借它所排除的东西而实现的。解构的第二个方面可以用界限的概念加以更为确切的描绘，它是与查理·皮尔斯批判黑格尔唯心论时提出的第二性(secondness)概念

^① 参阅雅克·德里达《绘画中的真实》，G. 本宁顿与 I. 麦克里奥译，芝加哥与伦敦：芝加哥大学出版社，1987年版。

相关联的。皮尔斯以第二性来表示物质性，它坚持超越任何意欲将它概念化的企图。换言之，第二性就是抵抗的属性。非常简单，现实并非随心所欲的诠释，正如我们所见，德里达在不断地指出唯心论企图攫住现实的错谬。德里达认为，任何意义系统的界限，可以在我们的死亡中得到生动的表现。因而对德里达来说，我们只能间接地感知第二性，譬如，通过一个朋友或者恋人之死来感知，但是，这种知识的间接性却不能消除其力量的影响。德里达对第二性问题的探讨，实为他研究**他者**^①关系的更为显明的旨趣的基础。德里达在讨论列维纳斯和黑格尔时，把列维纳斯的他异性伦理哲学解读为一种需要，即如果我们不重蹈覆辙地对现实加以不可容忍的拒斥，恢复他者的神秘性，那么我们会认识**他者**的存在(being)和作为**存在**(Being)的**他者**。^②这种神秘性偶尔也见于列维纳斯的象征——经由怀孕母亲形象——关于**他者**伦理关系的象征。因此，德里达对第二性的坚持，对于他本人渴望关注的**他者**呼唤而言，则是至关重要的。

重要的是要在此指出，德里达的解构实践所采用的方式是独特的，他以此揭示任何系统的界限。德里达哲学立场的独特性在于：它并不试图在肯定的意义上把界限描绘成一种对立性的分割，抑或仅仅将其作为系统本身的自我限定，以便系统能够使自身作为一个整体而恒久长存。倘若德里达是从肯定的意义上把界限描绘成一种对立性分割，那么，他就会让因袭传统的假设和他所试图解构的二元对立恢复原状。延异的力量遏止任何系统——本书中的古典系统是黑格尔系统——去涵括它的**他者**或其超越。对德里达来说，**他者**仍然要保留

① 本书使用“他者”一词时采用 Other 和 other 两种表达方式。凡是大写 Other 一词，译文皆处理为黑体字的**他者**以区别小写的他者(other)一词。其他大小写词语的处理同此。——译者注

② 马丁·海德格尔在其晚期著作中在 Being 一词上画删除线。参见马丁·海德格尔《早期希腊思想》，D. F. 科瑞尔和 F. A. 卡普兹译（哈珀与洛出版公司，1985 年版）。

为系统的他者。我的论点是，德里达的构想不仅向我们展示为何和如何总是存在着相对于系统的他者，而且还揭示了隐于这种展示后面的伦理渴望。在德里达看来，对系统的超越不能在肯定的意义上获知，因此，不存在对他所言的那种非决定性的超越。如果我们仍然要认真对待伦理关系，那么，我们就必须努力关注它相对于传统定义的任何系统的他者性。

如果可以把唯心论理解为，它赋予了我们一个系统，能够成功地将系统的他者融为一体并且由此消除系统的矛盾，那么，本书将试图重新系统阐发这种对唯心论界限认知的法学和法律意义。更为特殊的是，我将努力说明德里达本人把正义理解为一种悬疑（*aporia*^①）的法律解释的意义，对于任何要将正义蜕变为成文法（*positive law*）的企图而言，这种悬疑不可避免地会发挥界限的作用。确实，把正义理解为这种针对于任何成文法系统的界限的意义，是我把解构重新命名为界限哲学的首要理由。

我致力于这个重新命名议程的第二个理由是：我希望改变在所谓的“现代性”和“后现代性”思想家之间争论的术语。正如我们将会在下方的讨论中所见到的那样，我并不认为德里达或列维纳斯这两个在本书纲要中紧密联系在一起的思想家被认定为属于“后现代”是正确的。更重要的是，“后现代性”这一术语尽管与美学领域相关联，但被带入哲学和法律研究时其丰富性却会黯然失色；“后现代性”易于沦落为一种特殊的审视历史与哲学发展的视野，它对于德里达和列维纳斯著作的丰富复杂性来说是不公正的。

① 悬疑（*aporia*）是当代哲学与美学中的重要术语，意指能够在任何文本中找到的内在矛盾，它导致文本诠释的抵牾与困惑。该术语通常被解构论者用来描绘文本在语言哲学上颠覆性的抵牾与断裂，从而改变解释的意义，让可能性嬉戏。这一概念暗中摧毁传统的一致性、系统化、封闭性，体现了当代学术观念的非确定性、断裂性、开放性的特征。——译者注

我们现在涉及的“后现代性”的论旨必然意指了一种从前现代到现代再到“后现代”的发展进程。这种概念至少预设了一种历史发展的目的论观念,足以精确地勾勒出从一个时期到另一个时期的转型。例如,于尔根·哈贝马斯依据从秘索斯(mythos)到逻各斯(logos)的目的论发展,对现代与后现代做了区分,这种区分反过来又要求将权利(Right)与善德(Good)加以分离。这一套标准的启蒙理想特征标志了哲学、政治和法律生活中的一个转折点。以此而论,这种从秘索斯到逻各斯的嬗变,提升了我们的公众理性,而不是带来了主导我们的政治生活的偏见。公众理性反过来又让共享的标准理想成为正统理性。哈贝马斯认为,这种从秘索斯到逻各斯的动态发展,是现代性的关键层面,而他所宣扬的现代性正是以一种启蒙思想的政治与法律秩序为基础的。如前所述,对哈贝马斯来说,这种政治秩序把正义(Justice)问题与善德问题区分开来了。这样一来,由理性化的公共标准,尤其是由把法治体制化的一套可识别的规则与程序所熔铸的启蒙思想,把权利擢升到一种具有优先性的地位。这种在法律法规中把公共标准加以理性化的运动,正是现代性和把现代性作为一个历史时期标志的启蒙理想的关键。^① 在约翰·罗尔斯的近著中,公众理性的理想和一种确立权利的可识别的法律系统,被理解为内在于立宪政府的观念之中。哈贝马斯和罗尔斯两人都认为,只有通过尊重公众理性的理想,通过确立基本权利和保证适用于全体公民平等及为公众总体所

^① 例如,于尔根·哈贝马斯在他关于现代性的演讲中曾经描述过,他认为的启蒙理想的关键是什么。在哈贝马斯看来,现代性不仅与启蒙理想不可分割,而且它确是由启蒙理想所界定的。参阅于尔根·哈贝马斯的《现代性的哲学话语》,F.劳伦斯译,剑桥:马萨诸塞技术学院出版社,1987年版。进一步参阅约翰·罗尔斯的《政治与交叠共识领域》,载《纽约大学法律评论》第64卷,1989年第2期。

理解的程序，我们才能真正地说从“人”治发展到了法治。^①

尽管罗尔斯和哈贝马斯之间具有这种相似性，但他们的近著在正义与善德是否能够截然分开的问题上却分道扬镳了。对罗尔斯来说，宽容的中心性模糊了这种分别。宽容是基本的政治价值，立宪政府是在这种基础上建立起来的。宽容使人认识到人类活动的某些领域是应该不受国家干扰的。人类必须自由地追求生活的竞争形式和不同的道德规约。然而，这些追求必须不违背基本人权和保证所有的公民成为法律实体的其他法定保护形式。不同于哈贝马斯，罗尔斯虽然不谈论历史时期的维度，但是他所理解的内在于“交叠共识”（overlapping consensus）的“宪政实质”（constitutional essentials），象征着立宪政府的历史现实。“交叠共识”显然关涉对宗教改革的政治意义的解释。确实，宽容是宗教改革所坚持的理念后面的政治价值，宗教改革坚持国家不应该被赋予控制宗教的权力，而是让其建立一种特殊的作为国家宗教的宗教观。从美国宪法的维度说，我们凭借强有力的措施防止政府建立一种国家宗教，保证个体实践其第一修正案规定的宗教信仰的自由，从而认识宗教宽容的价值。对罗尔斯而言，即使宗教战争已经不再像美国宪法确立时期那么频繁，但是，关于宽容的政治争端绝非已经偃旗息鼓。恰恰相反，罗尔斯认为，当代政治和道德的众多热点争论都是宗教战争，有时候是薄施脂粉、加以掩饰，有时候是明目张胆、出言不逊。譬如，人们可以想一想那些关于堕胎、同性恋和色情文学的斗争。

如果去设想这至少依赖于传统上康德关于权利与善德之间加以区分的概念，则会大大地简化罗尔斯的近著的丰富性。当然，在此应当指出，康德自己所坚持的区分仅仅属于道德领域，而不是属于喧闹

^① 关于法治的概念，参阅约翰·罗尔斯的《正义论》，剑桥：贝尔克奈帕出版社，1971年版，第235～243页。

嘈杂的政治和法律的把戏。我们通过罗尔斯的“交叠共识”可以探讨“宪政实质”，但是这种“交叠共识”并不仅仅表现为一个确立何为权利的纯粹过程，而是由此把权利变为法律法规的真正基础。替代性的道德规范是构成我们“宪政实质”的组成部分。这些“宪政实质”在如下的意义上分享着一种准超验主义的形态，即它们被理解为法律法规的先决基础——在此意义上它优先于实际上的日常政治斗争，这些斗争设定了准则和多数族政治的界限。换言之，现在可以把平等理解为多数族政治的界限，平等被赋予了一种历史维度，只不过其方式是去保护一种合法建立准则的过程的需要，不可减缩成为特定时间内特定社会的特定惯例。但是在该词严格的意义上，这个过程不是解本体论的。罗尔斯以及我们也会看到的，托马斯·内格尔都极力去拓展一种关于正义的新思维方式，一方面避免把伦理和准则缩减成为向某个特定共同体陈规的简单吁请，抑或在另一方面，避免其简化成为一种解本体论的方法，成为对因袭传统论(conventionalism)强烈的反抗，仿佛要否定历史和我们所培育的法律及道德概念的意义。宪政实质是建立在我们的立宪政府历来所象征的交叠共识的基础上的。这种交叠共识反过来又界定了平等的理想，罗尔斯由此对美国宪法加以诠释。罗尔斯的“宪政实质”确实能够为某种价值形态所促进——例如，以一些特殊的干预去补偿美国黑人的教育弱势。在这种意义上，它们使得传统上设计的“美好生活”(good life)的问题为法律所认可。

个体和群体成员体验着不同的生活方式，自由派关注着国家干预他们生活的界限，这种关注可以通过托马斯·内格尔近著《偏爱与平等》(*Partiality and Equality*)的书名获得最佳的理解。^① 在该论著中，内格尔试图思考如何在法律面前建立平等的界限，如果法律秩序被加以合法化(即使合法性的概念并非是内格尔本人的用语)，那么就

^① 托马斯·奈格尔：《平等与偏袒》，牛津：牛津大学出版社，1991年版。

必须保证个体的这种平等。内格尔认为，个体需要有偏爱。我们每一个人都会有自己特定的野心和才能，对此我们不可避免地会有所偏爱。因此，为了恰切地理解正义，我们就必须从认识个体的偏爱出发。在此需要着重指出，对内格尔而言，偏爱是由个体差异所支配的。他并未直接谈论国家对某些生活方式的偏爱。我需要对其论点加以补充的是，即便是任何富于意义的对个体偏爱的法律认可——例如艺术家的圈子——都需要国家的偏爱去支持，如果这种认可变成既定的内容的话，则是资助——例如提供艺术基金。因此，我认为这种对个体偏爱的认可是无法与对不同的道德和个人范围的国家偏爱分开的。内格尔所举的国家保护同性恋的例子，说明了这两种偏爱形式之间的联系：倘若这种个人的性生活被加以保护，那么国家就必会钟爱同性恋者甚于压制他或她的清教徒。我认为这种解读是切合内格尔对法律与道德作用的理解的，也切合他坚持的在私人领域和公共领域之间的一些区分必须受到法律保护的思想。坚持这种对以偏爱之名呈现的平等界限显然不同于传统的理性主义观念，理性主义观认为政府必须对所有的生活方式保持中性。根据这种中性概念，对某种生活方式加以偏爱观念会受到质疑，因为这会迫使政府评价哪一种生活方式更佳。况且，这种评价也会遭到责难，因为它为了在伦理、法律和政治上确定哪一种生活方式更佳，所以在逻辑上就暗指了某种诸如善德的概念。内格尔的近期著作试图去斡旋这种处于权利与善德之间的僵局，他问道：我们如何能理性地决定哪一种生活方式和道德规范是政府能够偏爱的而完全不会破坏作为法律体系基础的标准合法性的概念？

内格尔富于理性的概念有助于我们去回答问题而无须引介在诸如亚里士多德或他的现代诠释者阿拉斯代尔·麦金泰尔意义上的一种强有力的善德概念。根据内格尔富于理性的概念，我们衡量错谬的范围和矛盾各方所遭受痛苦的程度，它们中的每一种情况都代表了一种不同的道德规范，互相抵牾。依循前例而论，谁错得更严重，痛苦更

甚,是受压迫的同性恋者还是相信同性恋即邪恶而必须加以压制的清教徒?这种理性概念使我们成为道德的代理人,而且更为重要的是,当所纠缠的问题没有清晰的公众舆论之时,它让法律和国家在矛盾的道德幻象之间做出决定,而同样明白无误的是,它还使得政府“偏爱”某些群体而贬抑其他群体。因此,事情很清楚,在我们试图确定什么是法律偏爱时,这种偏爱的概念使得某些关于美好生活的问题成为法律关注的对象。的确,合法性也意味着没有给最新的共同体幻想留下余地。尽管如此,偏爱的观念仍然否定了把美好生活的问题与正义的问题严格区分开来的做法。

总括而言,美国自由主义派的分析法学早已脱离了僵硬的藩篱,走向了一种关于权利的解本体论理论。若在严格阐释的意义上,这种理论阻止了讨论什么样的生活方式应该保护的“实质”问题,甚或促使人们不再将其作为正义问题来讨论。这种动向意味着“新社群主义派”与“自由主义派”之间的论争,以及自由派与批判理论家之间的讨论。反对自由派分析法学的“新社群主义派”认为,这种立场是建立在抽象的权利概念之上的,这种概念反过来意味着一种个人的观点,即认为它与其置于共同体中的具体自我毫无关系。^①这种论点进而挑战权利与善德之间的区分,因为这种区分意味着抽象的个人观念。“新社群主义派”倡导的不是抽象的权利理论,而是要求我们依赖我们现实共同体的具象的、具体的准则,把我们引导到我们的法律和政治的场域与争端。而一旦我们懂得了分析法学的取向,我们就能够明白,至少如前所述,“新社群主义派”与自由派之间的争论,也可以理解为基于传统的关于权利与善德的区分,会导致人们争论不休。换言

^① 迈克尔·桑德尔:《自由主义与正义的界限》,剑桥:哈佛大学出版社,1982年版。

之，法律界的学者应该不再诉诸对传统宪政的探究，^①这种探究对善德的界说是反对解本体论分析的，它把正义与善德加以严格的区分。只要这种有争议的过程恰如其分，那么，他们不再需要追寻被设想为公正的纯粹过程，确切而言，因为这是他们把实质问题，包括实质的权利，留给了政治的竞技场。反之，他们应当质询什么是法律上的合法传统与共同体，这个问题无法与某些更进一步的问题绝对分离，诸如什么是道德上可接受的以及我们乐于看到何种生活方式在我们的共同体中得到褒扬等问题。用内格尔的话来说，正义问题不再能够与关于什么样的生活方式是我们应当通过偏爱而加以肯定的讨论截然分开。

毫无疑问，无论是内格尔富于理性的理解，还是罗尔斯关于宽容的政治价值的概念，都为秘索斯设定了界限，尤其是当秘索斯被理解为包括宗教禁忌在内的时候更是如此，宗教禁忌得以凌驾于未经以公共理性的理想为基础的法规所检查过的国家立法过程之上。罗尔斯本人关于是什么建构了公共理性的思考确实是复杂的。现在我使用的是简单意义上的公共理性的概念，即个体和群体的“宗教”或者道德规约必须用其他的评判标准而不是用流行标准和特定共同体的神话来加以检验。一个共同体信奉同性恋是“邪恶”的神话，这个例子就很可能说明问题。这类神话往往靠向上帝的吁求来维系。公共理性的理想就提供了这种意旨，以帮助我们决定何时用这种神话非法地恐吓着去压制个体的权利和合法群体的经验。“合法”一词意指最低限度的标准的制度化，以防止共同体蜕变为以暴力对待群体或个体，譬如并不被共同体神话界定为完善的“人”的同性恋者和女人，因此他们只能作为共同体中“真实”的参与者。罗尔斯的“宪政实质”正是契合了这

① A. 麦金泰尔：《谁的正义？何种理性？》，圣母：圣母大学出版社，1988年版。