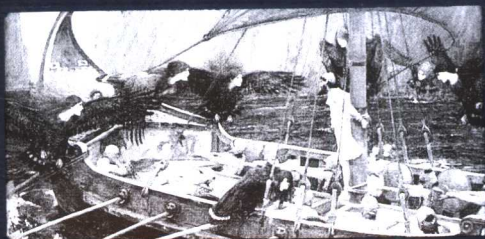


冯克利 著



尤利西斯的自缚

政治思想笔记

江苏人民出版社

尤利西斯的自缚



政治思想笔记

冯克利 / 著

D09
2080

江苏人民出版社

721557

图书在版编目(CIP)数据

尤利西斯的自缚:政治思想笔记 / 冯克利著. —南京:
江苏人民出版社, 2004. 5

ISBN 7-214-03762-9

I. 尤... II. 冯... III. 政治思想史—西方国家—
文集 IV. D091-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 040167 号

书 名	尤利西斯的自缚:政治思想笔记
著 者	冯克利
责任编辑	杨全强 都 健
出版发行	江苏人民出版社(南京中央路 165 号 210009)
网 址	http://www.book-wind.com
集团地址	江苏出版集团(南京中央路 165 号 210009)
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
经 销	江苏省新华书店
照 排	南京紫藤制版印务中心
印 刷 者	扬州鑫华印刷有限公司
开 本	880×1230 毫米 1/32
印 张	8.25 插页 1
字 数	220 千字
版 次	2004 年 5 月第 1 版 2004 年 5 月第 1 次印刷
标准书号	ISBN 7-214-03762-9/D·578
定 价	16.00 元

(江苏人民版图书凡印装错误可向本社调换)

目 录

时代中的韦伯	1
虽败犹荣的先知	11
阿克顿：一个史家的信仰与智慧	19
20 世纪的维也纳学人	30
阿隆和“意识形态的终结”	43
无经未必为秽史	52
《君主论》的读法	63
隐秘写作消失后的政治哲学	73
贡斯当：自由的还是保守的？	85
除魅世界里的公共哲学	94
闲聊出来的体系	103
北大传统：一个未讲完的故事	109
打了折扣的民主	114
民主直通独裁的心理机制——重读勒庞	128
群体心理：理性化的颠覆者	151
喀拉拉邦和底层的宪法权利	156
尤利西斯的自缚	170

从法治经济到宪政经济	180
拍卖中的平等观	189
人性论的一个转折	193
在本能和理性之间	197
用观念战胜观念	210
反知识分子的知识人	223
《经济、科学与政治》译序	250
也说“社会公正”	258

时代中的韦伯

“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’。”

这段话，是韦伯在“以政治为业”的演说中收尾的文字。把译文最后一字写下，对照这些年来国内聒噪一时的“后现代”思潮，不免想到，由“现代性”所引起的痛苦，实在不是像许多人所说的那样，是从五六十年代才开始的。像二元对立、理性的乖张、真理的普适性等等，也实在不是被德里达等人的“解构主义”摧垮的。韦伯在1919年向慕尼黑一批青年学子发表的两篇演说——“以学术为业”和“以政治为业”再明确不过地显示，虽然作为一种理论形态的“后现代主义”在本世纪初尚未产生，它的问题却已毕露无遗了；这些问题，尽管还没有赋予当时的思想家们勇气去建立既往价值秩序的消解体系，却也已经给一些心智敏感的人带来极大的麻烦。

科林伍德曾言：“‘科学知识’无不含有历史的因素。”当年读这两篇演说的台湾译本，虽然两岸学术“话语”的差别不免带来一些别扭感，但几页看起来便深深着迷，想来主要是出于两个原因，其一自然是韦伯本人学识的魅力，用他的姨表弟奥托·鲍姆伽登的

话说,那是演说者“长期吟咏斟酌的思考,以爆炸性力量当场成篇”造成的效果,相信每个对学术和社会有着双重关切的人,对此都会有所感受的。原因之二包含在科林伍德那句话里,说起来就复杂一些。韦伯这两次演说的时间,也正是七十多年前我们的现代化先驱们大力鼓噪科学民主的时代。将韦伯当年的所思,同中国“五四”时代的思想主流作一比较,不免会令我们感到几分尴尬。若从严复译述《天演论》算起,到五四运动这段时间,可以说是中国吸收西方观念的“轴心时代”。当时非西方的知识受众面对欧洲的强势文化,既已几乎丧失了“说不”的能力,那么这种强势文化的思想质量如何,是否有利于“边缘地带”顺利进行社会和价值重组,应是个极要紧的问题。从这个意义上看韦伯的演说,除了可让我们再次领略他的思想魅力外,另外一项可能的收益,便是对我们进入现代世界的历程,加深一份域外思想背景的了解——至少就韦伯提供的这个背景而言,我们实在不敢说,那是处在有利于“自由与繁荣”的状态。

韦伯生活的年代,从许多方面看,我们一定不会感到陌生。普法战争之后,德国奇迹般地迅速完成了工业化过程。韦伯从自己的童年开始,一直亲身经历着德国的经济如何赶超英法,终于在两个世纪之交成为第二号世界经济强国的过程。这种以国家主义的方式振兴民族经济的政策,导致了一系列相互矛盾的“德国特色”,它一方面严厉压制社会主义运动,同时又走在欧洲各国的最前列,实行了一系列的社会保障制度。由于工商业的迅速发展,以“数目化的管理”为特征的工具理性,成了社会生活的通则。在政治领域,俾斯麦奉行的是权威先于议会辩论的治国原则,使得德国的议会政治徒有其名,而高效率的官僚组织却迅速膨胀。在市民社会的层面,到处可见庸俗享乐主义的泛滥。用舍勒(Max Shehler)当年十分刻薄的话说,一方面是“官式文化群氓的支配范畴”,另一方

面则是“市民趣味的、下意识的奴化形式”。在那时的许多思想家看来,信念的颓败或许还在其次,更为严重的是思想本身也丧失了自信,它已没有勇气去说明生活在这个世界上为什么还有意义了。浪漫派诗人格奥尔格的一段话,在我们读来,既是历史久远的人类怀旧情结的又一次发作,也是追求“精神高尚”者对于物欲膨胀现象的必然反映:“若把现代和历史做一比较,可从提供丰富、舒适安定的现代经济的社会关系加以考察。在听到人们把这些称为人类进步的同时,这种社会关系却牺牲了人类的精神价值,把所有的尊贵和美都牺牲了。人类的计算能力得到了相当的培养,有了很大的发展,但人类深刻的力量却被这种社会关系所吞噬了。”

包括舍勒、奥伊肯(Rudolf Eucken)和特勒尔奇(Ernst Troeltsch)在内的不少人,都在试图填充这一“价值”真空状态。不过新景观的主要特色,却不是信仰重建的自信,而是对科学和“现代化”的价值怀疑,用韦伯的话说:“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?”韦伯的问题,反映着当时德国人精神生活的一个突出特征——启蒙运动以来欧洲精神文明的主旋律,至此已遭颠覆。那些“很健康的”理性主义,实验精神,利用和“征服”自然力的可能,人类现世的生活秩序(包括政治和社会秩序)的可完美性,还有随之而来对“进步”的信仰,这一切都已开始动摇。随着不可避免的专业化和理智化的过程,主要作用于物质领域的进步,也将精神的世界分割得七零八落;生活领域的被分割,进而使普世性的价值系统分崩离析,信仰的忠诚被来自不同领域的原则所瓜分,统一的世界于是真正变成了“文明的碎片”。

韦伯演说的时代背景,大概如此。研究韦伯者,无一不深知这两篇演说的重要性。因为它们不但浓缩着韦伯的学术思想的精华,也因为他作为当时一名“精神贵族”式的德国知识界领袖,对其

身边的思潮作出了十分个性化的回应,而这是从韦伯其他著作中难得一见的。

韦伯首先提出的问题,来自托尔斯泰的沉思:在这个世界上,生命还有“终极意义”吗?他说,“一个文明人,置身于被各种知识、思想和问题不断丰富,进步永无止境的文明之中,只会感到‘活得累’,他不可能有‘尽享天年之感’。”因为“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。”既然人生已不可能达到一个完美的境界,“完美的死亡”便也成为不可能。“死”的无意义连带造成了“生”的无意义;人的生死皆被剥离了意义,文明也随之失去了价值。

不过韦伯本人的科学训练使他不易接受这样的思想立场。他生命后期对人类精神生活的研究告诉他,这个世界本来就是由不可化解的矛盾组成的:波德莱尔的《恶之花》教会了我们事物可以因不善、不神圣而为美,政治现实则昭示着在罪恶手段和美好目的之间无法调和的矛盾。我们也无法“科学地”断定法国人和德国人的价值观孰优孰劣。韦伯在洞察“价值统一性”的幻觉上看得甚至更为深远,他并不以为这种价值分裂只发生在近代,而是一个一直伴随着人类的历史命运,是一个“数千年来”从未间断的“除魅”过程。面对这样一个无论在物质上还是精神上都处于分裂的世界,韦伯不想在“拯救信仰”上作丝毫的努力,他以为这样的努力注定是徒劳的。相反,他要求年轻人本着“科学的诚实”,坦然接受这个矛盾的价值世界。他认为,任何没有勇气承认这一事实的人,都是自欺欺人的懦弱表现。基于这样的立场,最令他感到厌恶的,并不是统一价值世界的解体,而是在这个无意义的世界里,出现了一些假冒伪劣的精神偶像:“今天我们在每一个街角和每一份杂志里,都可以看到这种偶像崇拜。这些偶像就是‘个性’和‘个人体验’。……人们不惜困苦,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。”我们考察当时德国文化界的风气,可知韦伯这里所指的是一些文人中流行的神秘主义思潮。在韦伯夫人所写的《韦伯传》中,曾记录过一些这类场合。1917年韦伯参与了一次在劳恩斯坦堡的知识界聚会,会议组织者演出中世纪的神秘剧,为了唤起“共同的宗教体验”。在瑞士阿斯科那著名的“真理之山”的一群信徒经常举行狂躁的祭典仪式,在忘我、陶醉和兴奋之中追求一种“神秘的直觉”。对于这些现象,韦伯在《宗教社会学》的序言中表达了他的极度反感:“当前时髦的热点是在文人身上,而无视专业的社会科学家。或者说,专业的社会科学家往往受到贬低,同‘直观地把握世界的人’所做的工作相比,属于等而下之的职业。”

这些满怀怨忿的话,透露着韦伯对一个失去的时代的怀恋,也是李凯尔特将他比作文艺复兴时代那些伟大自然科学家的缘由。如果说在韦伯的性格中,确实有几分宗教成分的话,那也多是以一种怀旧的方式表达出来的。他几乎是以羡慕的口气说,往昔一个自然法的信仰者,可以说出“我藉解剖跳蚤,向你证明神的存在”这样的话,而在今天,“自然科学却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。”中世纪的知识群体对神的理性抱有坚定的信念,这种理性“兼具耶和華本身的神力和希腊哲学家的理性。每一种细微的事物,都受着神视的监督,并被置于一种秩序之中。研究自然的结果只能是证实对理性的信念。”但是,这个信仰与理性统一的时代早已成为往事,信仰的世界既已遭到理性的“除魅”,一个以学术为志向的知识人,便绝对不可以再去充当新时代先知的丑角了。他应当做的,也是惟一能够做到的,仅仅是力求保持“头脑的清明”并努力传播这种清明。我们若想信奉神,只能无条件地将理智作为牺牲献上。我们若想献身于学术,就必须勇于直面“令人不快的事实”,任何伦理的虚饰,不但对现

实的歪曲,而且意味着逃避对行为后果的责任。基于这样的人生观,韦伯才作出了著名的“责任伦理”和“信念伦理”的区分。在韦伯看来,“信念伦理”是不问后果的,它所能意识到的惟一“责任”,是“盯住信念之火,不要让它熄灭”。而在这个充满利益冲突的世界上,只有“责任伦理”才能以审时度势的态度,不但要求为自己的目标做出决定,而且敢于为行为的后果承担起责任。韦伯强调在行动的领域里责任伦理的优先性,其用意是明显的,他希望提醒人们警惕浪漫主义和理想主义中暗藏的陷阱。但他为了造成一种充满戏剧性的紧张效果,却将“信念伦理”作为一种公共哲学来看待。这样的处理方式,使得它只能成为一种“无尊严的道德”。

其实,像他所说的“以爱抗恶”和摩西十诫一类的道德要求,是没有制度化的价值的,“信念伦理”同政治行为的准则本应分属于不同的领域,属于自由主义视为个人信仰的事情。淡化这两者之间的分野,其结果只能是一种只应属于“公共领域”的“斗争哲学”：“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,因此他们之间的争斗,也是不会有结论的。所以必须在它们之间作出抉择。”而这样的抉择,会使得政治变成一种不可能获得理想支持的事业：“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——他为此不得不采取道德上令人怀疑的或至少是有风险的手段,还要面对可能出现的、甚至是极可能出现的罪恶的副效应。”因此,以暴力为后盾的政治,同信念伦理之间的矛盾是难以克服的。因为这个世界上,并没有这样的道德,可以同时用来调节“性爱关系、商业关系、家庭关系和政治关系”,毕竟,“左右着我们生活的,是一些完全不同的善恶报应原则”。

这或许不仅是韦伯的矛盾,也是时代的精神使然。韦伯本人

是处在一个古典自由主义趋于没落的时代。曾以自由贸易为主导思想的古典政治经济学,已变成了主要为民族国家服务的“国民经济学”;在国际政治的领域,用施宾格勒的话说,生命所能作出的选择,只存在于胜利与毁灭之间,而不是在战争与和平之间(《西方的没落》卷二第11章乙),精神分析学说也似乎为人类行为揭示出“非理性的”基础。在国内政治方面,政党政治不过是寡头统治的另一种形式(R. Michels:《政党社会学》,1911年),群众则变成了只能听命于“英雄”摆布的“群氓”(G. Le Bon:《乌合之众》),甚至工人阶级的“国际”也蜕化为民族主义的社会党。可以说,在当时居支配地位的政治思想,是好勇斗狠的社会达尔文主义,是令韦伯如此着迷的“权力政治”。他本人的科学头脑和实证主义精神,有很大一部分是花在这方面的思考上。所以当我们看到韦伯断言“交易所不可能是个‘道德俱乐部’,而大银行的资金就像来复枪和加农炮一样,根本就不是‘社会福利’问题”时,我们是不必感到奇怪的。尤其值得注意的是,他在这里所表达的思想,与他的新教伦理与资本主义的亲和性的命题完全相反,是宗教伦理与商业逻辑和富国强民精神的对立(参见哈特穆特·莱曼等编:《韦伯的新教伦理》,辽宁教育出版社,2001年,页81)。

德国史学家弗里德里希·梅尼克(Friedrich Meinecke)称韦伯是“德国的马基雅维里”。他下这样的评语,自然是因为韦伯思想中有着太多实证政治学的成分。韦伯在他的演说中一再申述,科学最主要的功用,就是可以使人做到“头脑的清明”,这成了他对抗神秘主义和浪漫主义的最后防线,无论是他的一些令人着迷的概念,或是许多让人厌恶的语言,多是出自这种思想路线的指导。当谈及学者的操守时,他一再强调,一个教师所应当做的,不是去充当学生的精神领袖,不是立场鲜明的信仰灌输,而是尽力做到“知识上的诚实”,去“确定事实、确定逻辑关系和数字关系或文化

价值的内在结构”，因为“没有对手和不允许辩论的讲台，不是先知和煽动家应呆的地方”。而韦伯所确定的不少事实，看起来都是绝不考虑“价值”的。例如，八百年前教皇党没收贵族财产的举动，同布尔什维克及其苏维埃对资产阶级的侵夺并无不同——人类组成派别，无非就是为了利益的经营。世界各地的政治领袖和政治团体，纵然因制度的不同而多少具有地域色彩的不同，但确实有一些“通则”在制约着他们的活动。行政的物质工具的归属，政客的收入来源和社会身份，动员下属的组织方式，韦伯对古往今来这些从政要素进行的分析，确实是在极彻底地贯彻着“免除价值”的原则，对此他丝毫不想作任何意识形态的解释。因此，要想搞清美国大陆“高度民主”的真实面貌，并不能从华盛顿等立国先贤的理想中找到，而是要分析“党老大”、“塔曼尼厅”、“考科斯会”等这些政党经营的机器。这种民主的价值，绝不在于它接替了以往教会派发圣餐的职能，可以为我们提供一个解决生活意义问题的场所。对于美国的老百姓来说，这样的民主不过是可以向官员脸上吐唾沫，而不是像德国人那样，让官员向他们脸上吐唾沫。沿着这种“思想清明”的路线走下去，韦伯得出的见识往往令人不寒而栗：“我们提供给后人的，并不是人类的和平和幸福，而是为保持和塑造我们民族性格而进行的永恒斗争。……在历史面前，我们的后裔要我们负责的首先不是我们遗留给他们的经济组织的类型，而是我们为他们赢得并转交给他们的自由空间的范围。说到底，发展的过程也就是谋求权力的过程。”（阿隆：《社会学主要思潮》，上海译文出版社，第697页）韦伯本人没有意识到，在写下这些话时，他在“价值中立”的道路上已走得太远：民族国家间的强权政治，已经成了政治生活的至高原则。

站在我们今天的立场，在这些问题上责怪韦伯，应是很容易的事情。但如上所言，对“科学”（从建立价值的意义上说）和“民主”

(由平庸大众和官僚化构成)感到失望的不惟韦伯一人,而是他那个时代的特色。更加意味深长的是,中国开始标举“德、赛二先生”的“新文化运动”,正是发生在韦伯这两篇演说的同时。

韦伯的演说发表后,曾在德国引发了一场论战,而就在四年之后,中国也发生了由张君勱和丁文江引发的“科玄之战”,这场论战的发生,被许多参与者不约而同地归咎于国人因欧战而对西方文明的失望。但我们知道,西欧的精神危机并不始自一战,在这一点上当时的大多数人都无所意识,而张君勱先生倒是十分清楚:“此一(科学能支配人生乎?)问题,自19世纪之末,欧美人始有怀疑之者,今尚为一种新学说。”因为有了这一“新学说”,才使张君勱鼓起勇气要对科学“说不”。

绝望的时代气氛,“愚陋不堪的世界”,使韦伯从价值中立更进一步,深深陷入了“权力政治”的智力运作,也使当时的中国人最终归附了民族主义和斗争哲学。写此文时,恰好收到今年《读书》的第五期,韩毓海先生在《一九一五:复辟时期的文化界》一文中讲到,中国的“立宪思想是在当时世界范围内国家主义思潮的背景下提出来的,‘权威主义’是当时的‘改良派’在世界背景下回应中国现实的一种言说方式。”对于这种境况,康有为早在1904年游历德国时的感慨,可视为一个中国重要目击者的最好见证:“吾向以为中国微弱,动为欧人所凌侮……今乃知欧土诸强亦为至强之德所侮,其受凌忍气亦如我国,此皆就英、法、奥大国言之,若比、瑞、丹诸小国益顺受其侮,不足道也。盖强凌弱者,天道自然,人事自然,虽有圣者,只有自强发愤而已,无公理之可言也。”

这段逼使“圣者”也要服从弱肉强食定律的话,既说出了一个救世儒者的思想困境,也反映了当时欧洲强权政治的现实。而韦伯的演说,则从思想者的角度,揭示出另一个极紧要的事实:在那时的许多欧洲人看来,中国“新文化运动”中最关键的价值科

目——科学与民主，也已遭无情的除魅，成为最不具“精神品格”的货色了。因此，如果我们据此责怪“五四”时期自由派学子的空疏与苍白，其中的一份帐，也应算在欧洲人的头上，才算是公道合理。

（马克斯·韦伯：《学术与政治》[北京三联书店，1999年]译序；原载《读书》1998年第1期）

虽败犹荣的先知

近世德国伟大的男性思想家身边，曾有过几个十分了不起的女性。最早留下印象的要算马克思那位美丽的爱妻燕妮。她与穷困潦倒的丈夫厮守终生，孜孜于相夫教子，历尽磨难而毫无怨尤。故也难怪，在我们昔日的政治文化中，燕妮几可取代《女儿经》里的妇人之德，成为革命队伍中娴淑妻子的表率。另一个非常了不起的德国女人，则是这几年才为国人所知的汉娜·阿伦特，她之闻名于世，当然不光因为一度充任海德格尔的情人，其本人在政治哲学中亦卓有建树。她因倾慕于存在主义而爱上有妻室的海德格尔，令后者创作激情勃发，写下煌煌巨著《存在与时间》，亦足见大学时代的阿伦特便才学不菲。不过这段婚外恋情即或算不上一个女人的不幸，却毕竟因海德格尔后来附逆纳粹的劣迹而被玷污。

无论如何，这两位女性与伟大男人的爱情故事，感人则感人矣，但都说不上完美。一为忠贞的贤妻但失之过于沉默；一是年轻女生的婚外情，她赏识情人的才华与哲思，却在其政治德性上看走了眼。与本文主题有关的一个德国女性，则提供了一个把这两种恋情中最美好动人的因素完美结合在一起的典型，她便是马克斯·韦伯的妻子玛丽安妮。

玛丽安妮的才华虽不比阿伦特，可也不是巾帼中的等闲之辈。她曾长期担任德国妇女联合会主席，乃是德国现代妇女运动的开创者之一，亦写有不少有关妇女问题的著作，其中以捍卫妇女自立和性道德的《女人与爱情》(1935)曾在读者中间取得极大的成功。不过我在这里所要介绍的，并不是她本人的事迹，而是她那本终于有了中译本的《马克思·韦伯传》。

我们从她写《韦伯传》的动机，即可看出她对丈夫的崇敬达到了何等境界。1920年韦伯甫一去世，她便决定放下自己在德国妇联的工作，把精力全用在为丈夫作传上。友人曾不解地劝她，“你一直在宣传妇女的自主，你一直在要求妇女自立，现在要看你怎么做了。”可是玛丽安妮却不为所动，她“一心要刻画出这人的伟大与丰富。……要凭借自己的力量使他再生。”于是马克思·韦伯的书桌成了她的“祭坛”，“一个因他而变得神圣的地方”(页37)。无怪乎当这部传记于1926年出版时，海德堡大学教授奥托·格拉登维茨居然给出了这样的评语：它的历史价值，就在于可以让现代人“更好地理解寡妇自焚殉夫这种习俗的正当性”。

如此强烈的感情投入，赋予了传记以极大的魅力；也正是这种感情的投入，难免让人担心作者的客观性。她大概知道自己对传主的崇敬可能给一本传记造成的伤害，为避免被人讥为个人回忆，她不但让自己以第三人称出现，更是尽量多地采用韦伯和相关人物的书信，直接引用者达十数万字，以至有些章节我们几乎可以作为书信集来阅读。

然而夫妻之情的印迹是难以磨灭的。字里行间不时流露出款款深情，不仅令人情不自禁地去分担她的丧夫之痛，亦可使我们更深入地进入那个复杂而坚韧的人格。玛丽安妮如此急切地要为韦伯作传，首先是与韦伯的突然辞世给她带来的一种深深的遗憾有关。她所了解的韦伯，不但是位杰出的学者，而且俨然是一名天降