

《心灵的习性》的挑战

美国社会

雷诺兹 诺曼编

徐克继等译 汪培基校

传统必须得到培育和保护，

这就是为什么《习性》

看来是十分保守的原因。

但是传统也必须在变化中生存，

在变化中得到培育，

这就是《习性》，

不加什么辩解，

也带有自由主义宣言形象的原因。

生活·读书·新知 三联书店



美国社会

查尔斯·H·雷诺兹 拉尔夫·V·塔曼纳

徐克继 孙世裕 关敏谦

李家齐 刘尔煌译 汪培基校

生活·读书·新知三联书店

(京)新登字 007 号

责任编辑: 倪 乐

封面设计: 海 洋

图书在版编目(CIP)数据

美国社会:《心灵的习性》的挑战/(美)雷诺兹(Reynolds, C. H.), (美)诺曼(Norman, R. V.)编;徐克继等译.
北京:生活·读书·新知三联书店,1993.9

(美国文化丛书)

书名原文:Community in America: The Challenge
of Habits of the Heart

ISBN 7-108-00606-5

I. 美…

II. ①雷… ②诺… ③徐…

III. 社会问题-美国-研究

IV. D771. 269

生活·读书·新知 三联书店出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京新华印刷厂印刷 新华书店经销

开本: 787×1092 毫米 1/32 印张: 14.5

1993 年 9 月第 1 版 1993 年 9 月北京第 1 次印刷

字数: 300 千字 印数 0,001—5,000 册

定价(平) 14.50 元(精) 22.50 元

目 录

绪 论

- 对理想社会的渴望: 国民生态学、纪事与实践……(查尔斯·H·雷诺兹 拉尔夫·V·诺曼) 1

第一部分·文化

1. 美国: 一种文化体系……(詹姆斯·皮科克) 57
2. 公民的权利、义务与尚武的公民道德:
有关公民对社会生活的义务的几个
重要问题……(琼·贝思克·埃尔希坦) 73
3. 谋取文化: 对嗜欲及美国文化原动力的
反思……(罗兰·德拉特) 88
4. 走向隐约闪烁的美国真理的前景: 一封关切的
来信——重新创建的建议……(文森特·哈丁) 104
5. 为公众利益? ——女权主义面临的
新问题……(M·伊丽莎白·阿伯特) 131
6. 评《心灵的习性》……(弗雷德里克·R·詹姆森) 150

第二部分 · 实践理性

7. 一个信徒的不安(拉尔夫·B·波特) 175
8. 自由主义社会和道德语言 ... (杰弗里·斯托特) 193
9. 自由主义和它的社会公有主义评论家们:
自由主义的实践消除了人们对自由主义
理论的反对吗?(伯纳德·雅克) 224

第三部分 · 国民实践

10. 社会公有主义者对
自由主义的批判(克里斯托弗·拉希) 261
11. 美国的对抗主义和专门职业 ... (威廉·F·梅) 278
12. 建设性的弗洛伊德学说——取代心理疗法的
利己主义(欧内斯特·沃尔沃克) 301

第四部分 · 宗教实践

13. 公正参与: 公众道德讨论和
美国经济(戴维·霍伦巴克) 323
14. 我们是在宣讲一部“转化性”的
《圣经文选》吗?(欧文·特罗特) 341
15. 自由主义伦理观与
新教精神(理查德·怀特曼·福克思) 353
16. 一个基督徒对基督教美国的
批判(斯坦利·豪尔瓦斯) 371

第五部分 · 《心灵的习性》 作者们的答复

17.《心灵的习性》中的

实践概念——一个答复 …(罗伯特·N·贝拉) 397

注 释427

作者简介453

绪 论

对理想社会的渴望：

国民生态学、纪事与实践

查尔斯·H·雷诺兹

拉尔夫·V·诺曼

《心灵的习性》(以下简称《习性》——译注)是那种经常引起社会广泛关注的学术论著。它抓住并集中论述社会上那一触即发的思想——一种广泛存在于人们中间但尚未得到充分阐述的共识,认为当前存在着某种迫切而重要的问题必须予以重视。人们立即联想起《孤独的人群》、《女性之谜》、《自恋文化》和《根》等书,它们都曾同样地抓住公众的想像力。这些书与由政府或某基金会任命的委员会所写的报告迥然不同,那些报告常常以知名人士的名义发表,而这些人士不过是偶而碰碰头而已。《习性》则是由一些志同道合、各具天赋的同事们密切共同筹划的产物。我们在这里不是简单地使用“合作”而是用了“共同筹划”这个词,是恰当的。理由是《习性》乃是一项体现着共同希望的带有冒险性的事业,在这个意义上讲,合作不过是该书建议去做但不能保证成功的这件大事的第一步。这是一种公众的讨论,凡关心此事的公民们都将参加这种讨论来共同重新唤起对美国社会和民主的希望。

国民生态学

《习性》提出“统一的纪事”作为新的“国民生态学”，借以重新唤起对我国民主的期望。有人觉得这是一种讨厌的名词排列。“国民生态学”似乎成了滥用隐喻的一个例子。那些喜欢自以为只有他们的学说才是严谨的环境生物学的生态学家们担心，这个词被引伸得离生命科学太远时，就会走向同义反复而消亡，就像一支向前行进超越了它的供应线的部队一样。如果随便把许多东西扔进同一个箱子（一个“环境”）里，就形成一种体系（一种“生态学”），那么，家庭生活也就可以成为一种生态学，集体生活成为另一种生态学，而市场则可以成为第三种生态学了。照此类推，静物不是也可以成为形态与色彩生态学、沙特尔西区的教堂建筑和雕塑也可以成为圣徒生态学了吗？只要隐喻的手法重又出现，人们在思想上就感到厌烦。

其他对生态学语言的异议则更为强烈。至少自帕森·马尔萨斯时代以来，这种语言就曾在那些可以称之为社会讨论的结论性用语的争论中采用过。当马尔萨斯提出其令人不快的人口增长轨线时，对他的这些不可变更的计算的责难，比对需要乞求于一个更大的自然范畴和历史范畴以适当解答这些数字提出的问题的责难要轻。这是一幅最大极限的图象；它显示出一个古老的、稳定的世界。马尔萨斯主义者争辩说，某种起扰乱作用的、破坏性的、自我毁灭的东西逐渐而微妙地渗

入了这个世界的生态。如果马尔萨斯是对的,那么长期盼望的西方理性与西方良知的结合,将不会带来社会的拯救,而是我们的毁灭,这种结合曾被认为能够结束人类多少世纪以来所遭受的从奴役与饥饿到战争与无知的各种压迫。对许多与马尔萨斯同时代的人来说,这一学说好像是在号召结束仍处在初期阶段的人道主义的改革,号召服从自古以来就存在的不公平。在人口规律后面的可怕的真理是,人类生活条件的改善最终只能使事情更糟,因为科学与良知已经开始破坏地球上脆弱的生态关系。进步将是个错误。如果真是这样,那么潘多拉的故事就应该是人类各种经历的核心,而普罗米修斯也就受到了他应得的惩罚了。

不管为这现已人所熟知的图景说些什么(支持这种观点的话在二十世纪后期的确说了不少),这种生态想象论将不可避免地加强保守的政治制度,而地球上不幸者的代言人已经发现,生态学的语言显然不适合渴望革命的逻辑,也就不是偶然的了。他们发觉,在保护自然资源的呼声中还夹有维护无论国内或国际现存权力安排的呼声。他们同帕斯卡一样意识到,凡被视为“自然”的事,可能只是一种最初的“社会习惯”,——由那些最先来到这里的人们(或开始首先获得成功的人们)以及打算继续获得成功的人们的活动方式。无论保存主义者的意图如何善良,只要保存主义的逻辑是从生态学演变来的,就会假定有一个最大的环境体系,其中各系统之间都内在相互联系着,任何一部分的失常,必将危及整体的协调。同样地,一旦狩猎者和采集者被土地耕种者及城市与村落的建设者所取代,而这些范围内的胜利者和失败者的状态已被

确认，并且二者的差距更加显明时，无论从生态学演变来的对世界文化最激进的批判怎样论述事态的失误，也都无济于事了。为世界被剥夺者所作的任何纪事，迟早总要结束对最初的、平衡的整体的赞赏，转而喜爱政府为制止冲突、破裂和解体所采取的措施。到那时，我们就陷入了好与坏的制度的冲突之中，而生态学看来的确已无力继续原来的记述。

正是由于这些和其他很快就会明白的原因，应将《习性》的作者们始终理解为是在检验我国文化中一切现行的互相抵触的语言，抑止它们各自发展成为占据统治地位的潜在可能，遏制那一窝风地涌向由任何一种语言所引起的逻辑结论的思想。诸如“国民的”、“实践理性”、“宗教”和“生态学”等术语，正是在它们并列使用时，才产生新的、预想不到的涵意。在这一意义上说，《习性》的论述，就象它向美国提出的建议——开放，灵活，多义——那样，是一种旁敲侧击的论述，所用的词语都是对一个尚不完善的国家而言的。也许这是我们认为生态学是《习性》所用的主要隐喻之一的最好的理由。

如果说有一种享乐主义的似非而是的论点，那么可以说，也有一种类似的生态学的似非而是的论点。享乐主义的似非而是的论点是，过度贪图享乐，享乐必将破灭，应将享乐置于视野边缘之外，切勿直接置于眼帘之下。生态学的似非而是的论点是完满——健康，在家接待客人，欢呼——不可强求，它只是在合适的时候才会到来；完满总是处在各种主观意图总体的边缘。

因此，《习性》中的国民生态学的涵义是迂绕的；它有点类似遗传储存的概念。生态学家们担心植物和动物物种的消

失，他们的担心最初既不是博物馆学的，也不是浪漫主义的。他们并不认为大生命链正在被消除，但他们的确担心那些支持我们最珍贵的东西的生命链会遭到破坏，尽管这种想法是模糊不清的。保护这种储存的紧迫性、在于保护根本的酿制品，保护构成食物链的生物原料，以及其他重大的相互关系的妥善安排。在美国国民生态中，各种不同的传统代表了这种遗传的储存，它们以种种难以预见然而却意义深远的方式互相联系着。这些就是到目前为止我们所知道的。

传统必须得到培育和保护，这就是为什么《习性》看来是十分保守的原因。但是传统也必须在变化中生存，在变化中得到培育；这就是《习性》，不加什么辩解，也带有自由主义宣言形象的原因。

只是在必要时才混用隐喻的亚里士多德，当不致为国民生态学的概念所困惑。他宣称人是“政治动物”(zoon politikon)，富有活力的城市里的人，从而提出了最初的分类。他认为生物学和政治学是分开的，但决不是两个互不相关的范畴。诚然，他并未这样措词。在雅典，“城邦”(polis)与“家庭”(oikos)，公众集会场所与私人家庭场所是不混在一起使用的。但“城邦”与“人”(zoe)则确实混在一起使用，而且必须如此。人类只能在适于生存的空间而不能在其他空间生存，在这适于生存的空间里，言与行提供了城市的纪事。根据《习性》的观点，这种“共和主义的”传统与圣经教义的传统并存于美国，后者想像整个社会是信徒的大家庭，其成员皆兄弟姐妹，都是上帝的儿女。汉纳·阿伦德在《人类状况》中论证，这些传统展现了对社会的想像的矛盾。家庭纽带说得再好，也

是先于政治的，它们是由出生和血统维系的。阿伦德说，把城市说成家庭，必然招致统一纪事的极权主义的描述。《习性》所描写的美国虽然有一点极权主义的倾向，但这种倾向还没有成为一个紧迫的问题。情况恰恰相反。我们拥有充分的个人自由，社会平等并不那么多，而博爱（这个词更多地出自家庭而不是出自城市）则几乎一点也没有。

像别人那样看美国

自由、平等、博爱；法国大革命的理想不难在《习性》中见到，因此该书的书名采用了一位法国人的用词，也就不足为奇了。一个世纪以来的大部分时间里，每当美国人试图像别人看待他们那样看待自己时，他们首先求助于托克维尔。

这并不是说美国人花了很多重大的自我考察分析的精力来关心别人是怎样想的。派出国家最优秀的人物前往国外，并且通过一系列杰出的使者和暂居国外的人士了解国外的看法，这些已经够了。这些人士有：富兰克林、杰斐逊、亚当斯及其后裔、詹姆斯兄弟、海明威和菲茨杰拉德、杜波伊斯和鲍德温、托马斯·埃金斯和玛丽·卡萨特，以及从爱德华·霍珀和费尔菲尔德·波特，直至美国和平文献的创作者乔治·凯南，W·艾夫里尔·哈里曼、查尔斯·波伦和迪安·艾奇逊。他们回国后，并且常常早在回国以前，就带着比最富同情心的外国观察者对美国的特性或似乎是特性的东西更为敏锐得多的辨别力，来审察美国的精神世界。

例如，温斯顿·丘吉尔当年曾是美国最宠爱的英国政治家。他沾了家庭关系的便宜，许多美国人都乐于被写进他的《英语民族史》，甚至谦逊地接受该书的教益。但是谁也不认为该书对于美国的想象力提供了什么新的或根本的东西。一个世纪以前，一位自莎士比亚以来最伟大的英国作家来到美国，向感激和赞美他的听众朗诵他的小说。但当他在美国逗留了一段时间，对美国的城市和美国人的性格作出评论时，美国人就不那么高兴了。狄更斯知道些什么呢？他可以在自己国内严厉批评议会，对伦敦穷人的悲惨处境深表痛心，但对美国人的心理习性，则不应妄加评议。

亨利·亚当斯认为，这种不愿听取别人意见的态度可能是由于惊人庞大的美国事业造成的。他在所著《美国史》中谈到杰斐逊政府时期的美国历史时指出，甚至在杰斐逊担任美国总统前夕的1800年，早在外来移民的巨大浪潮造成美国是个种族熔炉的国家形象之前，美国人也很难把自己说成是一个整体的民族：

1800年间，学识最渊博的美国人士对他们自己民族的生活习惯和思想习惯这一课题也缺乏信心来进行综合论述。德怀特校长是美国经历最丰富的旅行家，然而他的四卷本旅行记却以对合众国始终保持缄默为其显著特色。德怀德在谈到新英格兰时，写得清晰有力，但对其他地区，则声称一无所知。如此优秀的具有卓见的人对那些地区尚且声称一无所知；其他观察家的评价很可能就要失误了。像里昂库尔之流的法国人，韦尔德之流的英国人，比洛之流的德国人，对他们并不了解的这一课题，

几乎同样都是毫无价值的权威。(亚当斯[1889], 1986年版, 第31页)。

亚当斯把这种缺乏了解部分地归咎于学识的贫乏和报章杂志的肤浅, 但他认为美国幅员的辽阔和与之相当的美国人民性格的多样性则是主要原因, 即使在共和国历史的早期也是如此。亚当斯饶有兴趣地援引了本国和外国人士中流行的一些关于美国人民性格两两相对的矛盾的描述: 美国人是有节制的, 他们酗酒; 他们沉默寡言, 他们狂热地爱讲话, 特别好奇; 他们不修边幅, 举止粗野, 他们整洁, 工作勤奋; 没有两个不一样的人, 他们全都一样。

这样的概括是危险的, 作为学说, 危险尤甚: 亚当斯的观点在整个 19 世纪直到进入 20 世纪之后, 一再被转述, 但他从来不比国外发表的关于美国某些特性的描述更具预见性。这一观点《习性》中好几处有所反映, 就像人们看到的植根于颇有疑议的欧洲人祖辈中的社会学说那样不均匀地散布于美国社会现实之中。这一社会现实是错综斑驳的, 内向的, 它拒绝用外国的说法对其进行解释。《习性》的论辩力量, 在于其生动的调查技巧, 在于其为美国白人中产阶级很快就赏识的对邻里和邻里关系的召唤。《习性》论辩的失败, 似乎在于它提出一种希望, 随后又使之破灭, 即希望能够引起全国人民邻里友好和睦情谊, 而不只是德怀特校长后代之间的情谊。《习性》进行的公众对话没有包括被抛弃的美国人或有色人种。只有更广泛的对话才是《习性》力主进行的那种实验的适当方法。如果《习性》没有进行这种更为广泛的对话, 这本书——由于其集中论述白人中产阶级——就只会加强美国的“仅为

白人服务”的景象。这将使该书力图展现的美国景象严重失真。

《习性》集中探讨了美国白人中产阶级的文化。读者在认为这是一本偏狭的、性别歧视的和种族歧视的书而摒弃一边（有人告诉我们，他们就是这样做的）之前，也许至少想看看书中提出的生态情况究竟如何，是怎样导致作者写出如下的话的：

“如果工作的特质少一点残酷的竞争性而多一点生态的和谐性，那么它将同私人生活、特别是家庭生活更为协调。少一点对晋升的疯狂关注，减少男人和妇女的工作时间，将使妇女能够较容易地充分参加工作而又不放弃家庭生活。同样，男人也得以解放出来，跟妇女同样承担家庭和保育子女的任务。”（《习性》，原文第288页，参见中译本433页）

同样地，关于取消种族隔离和种族平等的问题：①

如果说民权运动根本未能改变黑人在我国社会中的地位，那是因为要做到这一点，正是需要改变我们现在正在讨论的社会生态。所以，除了别的方面之外，改造社会生态的运动将是民权运动的继续和实现。（《习性》原文第286页，——参见中译本430页）

最后，这种对美国白人中产阶级文化的集中探讨，并不为经济现状进行辩护。我们读到，“圣经教义的传统和共和主义的传统给予我们检验一个社会是否健康的标准是看它如何处理财富和贫困的问题。”（《习性》原文第285页）作者接着指出，圣经教义的传统讲得很清楚，“贫富悬殊的社会不符合上

帝的意志”；而古典共和主义的理论则是“基于这样的假设，即自由制度只能存在于一个生活条件大体平等的社会里，贫富两极化是与共和国不相容的。”

纪事与习惯

“诸位，我想以上所写的要点是，我们在美国需要各种礼仪。”——这是约翰·厄普代克的一篇短篇小说的最后一句话。它表明美国的礼仪是多么地空泛，关于它的记述是多么地缺乏根据，它在人们的记忆中又是多么模糊。小说的题目是：“包装好的垃圾，上教堂去，一只垂死的猫，一辆交易来的汽车”，这本身就标志着从个人和集体的感受中得出单一概念是困难的。《习性》的论点之一也正是美国需要各种礼仪。这并不是说在这片土地上礼仪或纪事很难产生，情况显然并非如此，而是说美国人关于他们自己的历史纪事是粗糙的，那些纪事，对人们有关真正期望的社会结构提出的种种质疑，都是抵制的，而这种社会结构——一种联盟的结构，一种可以立足于世上其他更早的联盟之中并与之抗衡的联盟结构——正是各种纪事的集中点。

在这里，提醒人们注意那些古老的国家本身也是一种联盟，也许有助于纠正一种概念上的错觉，即认为这些国家，个别地或在一种宏大的形式下，似已形成历史的、精神的和地区的最后统一。这对于认为美国在这方面与别的国家，如德国、法国、俄国和中国根本不同的概念可能有所抑制。查阅这些

国家中任何一国的历史纪事，你将发现，它们记载着历史上成百上千的互相争夺的事件和阴谋。如果现在有一部纪事如实地记叙了中国的史实的话，那么，它在过去并不总是这样也从不一定这样，而且明天可能就不是这样了。必然性是我们观察距离遥远的国家和别国人民的事务时在概念上产生的错觉。而且，如果美国人忽略为自己写出历史纪事的任务，其咎不在于他们的本性，更不能归咎于命运及其在历史上注定要扮演的角色。

这样，《习性》的作者们就重新抓住“习性”这个术语。这个词本身所包涵的相互矛盾的意味对涉及诸如意图、自由和因果关系等因素是有帮助的。一位人类行为学者在使用这个词时，承认人类行为具有某种潜在的共谋关系，至少这位学者能够想像出一篇能包括她所观察的行为，以及她自己的行为的纪事。就美国人终于能够听取外国人的意见而言，能不能说他们之所以能听取托克维尔的意见，是因为他们理解了后者在《美国民主》一书中所作的含蓄的记述呢？他写的不是游记。他没有对另一个国家的民情习俗作出随意的或风趣的评论。他记述了他和他的同胞们不可避免地受到冲击的那些革命洪流。在那个时候，探问美国人的心灵和愿望，就是探问美国人的习性（也就是人们惯常的才智气质，而非个人才智气质以及与之相应的语言），这就需要带着这一最新目标进入那未经探测的精神旷野。法国当时对它自己的纪事并不感到惬意，德国也是如此，其实任何其他古老的欧洲联盟也莫不如此。他们跟任何人一样需要大力帮助。