



文化与政治译丛

应奇 主编

La Cité de l'Homme

人之城

[法] 皮埃尔·马南 著

闫素伟 译



商务印书馆
The Commercial Press

文化与政治译丛

应奇 主编

La Cité de l'Homme

人之城

[法] 皮埃尔·马南 著

闫素伟 译



创于1897

商务印书馆

The Commercial Press

2018年·北京

图书在版编目(CIP)数据

人之城/(法)皮埃尔·马南著;闫素伟译. —北京:
商务印书馆, 2018
(文化与政治译丛)
ISBN 978-7-100-16696-6

I. ①人… II. ①皮…②闫… III. ①人学—研究
IV. ①C912.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 230561 号

权利保留,侵权必究。

文化与政治译丛

人之城

〔法〕皮埃尔·马南 著

闫素伟 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

北京冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-16696-6

2018年11月第1版

开本 787×960 1/16

2018年11月北京第1次印刷

印张 20 1/4

定价:58.00 元

作者简介

皮埃尔·马南是法国高等社会科学学院的研究生导师，现就职于雷蒙·阿隆政治研究中心。他曾在法兰西公学院当过雷蒙·阿隆的研究助理，参与了雷蒙·阿隆政治研究中心的创立。他在政治学方面的思考主要集中在两个方面：一个是现代政治思想起源的研究，对法国历史上一些重要的自由思想家的作品从新的角度进行了研究；其次是对现代人的研究，并着力于理解为什么在现代哲学当中，人的问题不再是人们探索的重要对象，从哲学的角度思考社会科学和政治哲学之间的关系，试图在人的经验当中突出政治生活的重要性。

译者简介

闫素伟，1990年代在巴黎高等翻译学院以优异的成绩先后获得翻译学硕士和博士学位，回国后致力于法国语言和翻译的教学。教学之余先后翻译出版了一些法国哲学和历史学方面的学术著作，如艾德加·莫兰的《社会学思考》，弗朗索瓦·于连的《圣人无意》，吕西安·费弗尔的《十六世纪的无信仰问题》，伏尔泰的《哲学书简》等。

文化与政治译丛

应奇 主编

非自由主义的失败

[美] 弗里茨·斯特恩 著

世界的祛魅：宗教的一种政治史

[法] 马塞尔·戈谢 著

清教徒的革命

[美] 迈克尔·沃尔泽 著

人之城

[法] 皮埃尔·马南 著

过去之未来：论历史时间的语义学

[德] 莱茵赫德·考塞勒克 著

文化绝望的政治

[美] 弗里茨·斯特恩 著

Pierre Manent

LA CITÉ DE L'HOMME

Copyright © 1994 by Librairie Arthème Fayard

Simplified Chinese translation copyright © 2018 by the Commercial Press, Ltd

ALL RIGHTS RESERVED

本书根据法雅出版社 1994 年版译出

文化与政治译丛

总 序

在自我流亡十六年,抵达新大陆八年之后的 1949 年,被誉为极具哲学天赋、但却毫无政治天分的汉娜·阿伦特给她终身的导师和朋友雅斯贝尔斯写信:“什么都没有改变。有时候我想知道,是向德国人逐渐灌输政治意识更加困难,还是向美国人传达哪怕是最肤浅的哲学知识更为困难。”^①就正如她所称颂的海德格尔思想中席卷的风暴并非起源于 20 世纪,而是来自于遥远的过去,对“德国历史中的文化诱惑”感同身受的阿伦特这句话的问题意识也远远地越出了所谓德国问题的语境,而同样可以追溯到古典希腊时代。

哲学与政治的关系问题被我们时代的政治哲学家称作政治哲学的首要甚至是唯一的问题,不管这种说法的用意何在,也不管它遭到怎样的使用,它在相当程度上都确实是古典希腊时代的真实写照。通过柏拉图的如椽巨笔,以苏格拉底之死而被戏剧性地问题化的哲学家与城邦之间的关系,就被抽象成了哲学与政治之间的关系问题。沉思与行动的对立所支撑起来的哲学框架是多维立体的,然而哲学与政治之对立的整个文化背景却大致是一元均质的,正是在这个意义上,史学家们把古典古代的世界称作异教世界。

如果说城邦的崩溃是古代世界最大的精神动荡,那么基督教的兴起则直接导致了古典古代之文化一元性的终结;从“城邦之外非神即兽”到“教会之外别无拯救”,上帝之城和世俗之城的二

^① 见阿伦特于 1949 年 1 月 28 日写给雅斯贝尔斯的信,转引自勒佩尼斯:《德国历史中的文化诱惑》,刘春芳、高新华译,译林出版社,2010 年,第 161 页。

元区分是对于这种对立的最好也是最终的表述。到了这个阶段，哲学与政治的关系其实已经让位于哲学与文化的关系，只不过这里的文化之核心层面乃是一种与古代循环论截然不同的线性的和末世论的时间和历史观念。而随着与基督教精神一脉相承的近代科学的兴起，随着科学日益成为近代文化的一种最具构成性和形塑性的力量，广义上的哲学与文化之关系的具体内涵就落实为哲学与科学的关系。也只有到了这一步，才真正坐实了斯特劳斯所谓“科学与历史，当代世界的两大动力，在联手摧毁政治哲学这门学问上取得了成功”。^①

按照现代性的出生记，由进步观念护法的与古代世界的断裂本身就是正当性的一种标记。但是在早期现代性向晚期现代性的过渡中，现代性本身的弊端亦逐渐暴露，其动力则日趋衰竭，如罗伯特·皮平所言：“19世纪晚期的现代性危机反映了资本主义社会没有能力再生产它自身，也没有能力使它本身具备正当性。”^②这种危机在某种程度上就可以被理解为一种文化危机，或者说是一种自我解释上的危机，而如果我们像皮平那样认为现代性的问题并不完全是一个文化的、社会的或政治的问题，而是一个哲学问题，那么这种危机的实质也就是在理解哲学与文化、哲学与科学的关系上出现的危机。但是同时，其程度并不稍逊地，这种危机也出现在后发现代性的国家和地区，只不过在后者这里，所谓文化的内涵除了在原发现代性内部固有的科学的维度，更增加了传统和本土的维度，或者也可以说，文化危机在这里乃具有双重的含义，而走出危机的尝试似乎就更有“毕其功于一役”的难以承受之重。

在作为现代性之发祥地的近代西欧诸国中，德意志乃是一个

① 参见斯特劳斯：《什么是政治哲学》，中译文载于詹姆斯·A. 古尔德等编：《现代政治思想》，商务印书馆，1985年。

② 皮平：《作为哲学问题的现代主义》，阎嘉译，商务印书馆，2007年，第31页。

后发国家,但比较巧合且深具范型意义的是,在政治和经济上属于欧洲落后国度的德国在哲学上却扮演着第一提琴手的角色,并一直享有文化之邦的令誉,正是从这个意义上,德国问题成了史家眼中“整个近代史上最难解、最纠结和最全局性的问题”,近代德国也就成了我们观察哲学、政治与文化之复杂关系的最好场域。而用另一位史家弗里茨·斯特恩的话来说:“非政治的德国既是德国偏离西方及其持续的政治失败的原因,同时也是其结果。”^①然而,在经历魏玛共和倾覆、纳粹帝国败亡、东西德的分裂和重新统一之后,德意志的国家建设却逐渐走在了理性、节制和健康的道路上;在用宪法爱国主义总结从波恩共和国到柏林共和国的经验时,经历了与形形色色的前现代主义、后现代主义特别是所谓“决断论”和“机缘论”之毕生奋争的哈贝马斯最终把现代性规范内涵之锚泊定在它的政治维度上,并着重强调了与政治物相关的文化和以政治的方式做成的文化之间的区分;如果说在德意志传统的文化政治论述中,看上去是静态的“与政治物相关的文化”中的“政治物”和“文化”都是受到轻视和贬低的,那么“以政治的方式做成的文化”则试图用一种形成政治文化的动态机制克服文化与政治之间固有的分离和对立,从而以这种方式超越和扬弃了贯穿魏玛前后的权力与文化之争、文明与文化之争、“好的德国”和“坏的德国”之争,提供了一条走出非政治的文化,从文化政治走向政治文化的路径。凡此种种,都无疑将为我们思考被称作德国问题之“翻版”的中国问题提供有益的启示并产生深远的影响。

承黑格尔《历史哲学》中所谓“普遍奴隶制”之余绪,与希腊罗马的古典的古代形成对照的亚细亚的古代曾经在马克思的社会形态理论中扮演了某种暧昧的角色,但是,亚细亚生产方式的特殊主义内涵并没有被历史唯物主义的普遍主义彻底抽空,从而只具有历史

^① F. Stern, “The Political Consequences of the Unpolitical German”, in: *History*, 3 (1960), 转引自 Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany*, pp. 314—315, Norton, 1967。

化石的作用。例如中国的马克思主义史学家侯外庐先生就曾经夫子自道其工作乃是对马克思的亚细亚生产方式理论的“延长”，并分别用《尚书》中的“器惟求新，人惟求新”和“器惟求新，人惟求旧”把古典的古代和亚细亚的古代刻画为古代社会的两种并行的进化路径——“前者是新陈代谢，新的冲破了旧的，是革命的路线；而后者却是新旧纠葛，旧的拖住了新的，是维新的路线。”^①的确，在《资本论》的准备稿中得到集中表述的社会发展三形态论在保留和捍卫马克思的普遍主义冲动和雄心的同时，也为容纳和调和社会发展各阶段和形态的特殊性和多样性提供了富有张力的概念空间。

无独有偶的是，我们竟然也能够从作为 20 世纪中叶蔚为大观的现代化理论及其自我反省之产物的多元现代性理论中辨认出上述“延长”的异域回响，只不过时间和空间都已经发生了转换，而其概念内涵也早已今非昔比。从这种反省中所浮现出的文化现代性和规范现代性的视野去透视从中国近代的中西体用之争到晚近新一轮的古今中西之争，哲学在文化与政治的二元性格局中所处的地位和所发挥的作用就发生了微妙的变化。不同于古典的古代，哲学处于与政治的某种直接对立的关系中，犹如“巨人之战”背影下真理与意见之抽象对峙；也与近代西方的情形不同，哲学与作为文化中最有力量的科学相互竞争，争夺空间，于焉衍生各种调和哲学与神学、自然科学与精神科学的双重真理论。不同于亚细亚的古代，“哲学”具有牢笼万有的“作之君，作之师”的地位；也与近世中国主流论述不同，仍然试图仰仗中国哲学中最为精髓的体用模式解决古今中西之争。哲学现在所要“争夺”的不再是一个“论域”的空间，就好像它有一个其他学门不能染指的独特“论域”，而是一个“概念空间”，这种“空间”尤其出现在各“论域”交叉重叠处，其作用即使不是“牵一发而动全身”的，也是具有弥漫渗透和贯通之功效的；哲学现在不再是一个自上而下的

① 侯外庐：《韧的追求》，三联书店，1985 年，第 235 页。

“仲裁者”，而是一个居间的“调停者”，不再是一个即将一劳永逸地提出“仲裁”的外在观察者，而更像是一个随时准备修正自己的概念框架的内在参与者；更为关键的是，在追问其他领域的正当性标准的同时，它必须——如果不是事先——给出自身的正当性辩护；只不过在文化间的语境中，这一点似乎尤为显豁甚至“自明”，但也唯因在这种语境中，最为重要的就既不是“见树不见林”的“格义”，也不是“会当凌绝顶”的“判教”，更不是用“区分敌友”来“劫持”政治之内涵，而仍然是在“哲学突破”两千多年后哲人们依然孜孜以求的“内在超越”，也就是要在“后形而上学”的视野中把轴心时代第一次区分开来的无限与有限、无条件者与有条件者、统一性与多样性、自由与必然的关系，在承认它们之间概念区别之重要性的基础上，重新把它们统一起来。

在从“内在超越”的视角论及“应然的权威具有多大的合理性？”这个问题时，哈贝马斯如是说：“‘道德视角’应当从世界内部对这个视角加以重建，把它纳入我们主体间共有的世界范围当中，而又不失去与整个世界保持距离的可能性以及全方位观察世界的普遍性。”^①而将近两百年前，黑格尔在谈到辩证法的“内在批判”时曾经说：“真正的拒绝必须是穿透了对方的力量，并且在他有实力的基础上与之遭遇；赢得胜利的途径并不是在某个别处向他进攻，在他不存在的地方把他打败。”^②至今看去，后面这句话既像是对我们仍然面临的真实处境的逼真写照，更像是对我们措置这种处境的智慧警示，于是愿以此语与“文化与政治译丛”的读者共勉。

应 奇

2014年4月，浙大紫金港

① 哈贝马斯：《包容他者》，曹卫东译，上海人民出版社，2002年，第7页。

② 转引自童世骏：《“后世俗”社会的批判理论：哈贝马斯与宗教》，载于韩水法主编：《理性的命运：启蒙的当代理解》，北京大学出版社，2013年。

为纪念阿兰·布鲁姆而作

真是各种风姿的和，美貌男子的模型，
所有的天神似乎都在他身上盖了印，
为这一个人做担保一般。*

* 这是莎士比亚《哈姆雷特》中的几句诗。中文翻译是梁实秋先生的手笔。——
译者

目 录

引言 人的问题	1
---------------	---

第一部分 自我意识	9
-----------------	---

第一章 历史的权威	11
-----------------	----

第二章 社会学的观点	74
------------------	----

第三章 经济系统	130
----------------	-----

第二部分 自我肯定	165
-----------------	-----

第四章 隐藏的人	167
----------------	-----

第五章 意志的胜利	234
-----------------	-----

第六章 天性的终结	275
-----------------	-----

引言 人的问题

“深渊啊！还能称其为人吗？”

——维克多·雨果

一

今天，当我们用到“人”这个字时，我们真正想表达的是什么呢？当我们为人权辩护，当我们的人文科学付诸实践的时候，我们谈到的是谁呢？对于这一问题，我们不仅没有任何清楚无误的现成答案，我们甚至既不知道该向哪个方向也不知道该采取什么样的办法去寻找答案。当然，在我们的话语和文字当中，“人”是挥之不去的；老实说，今天的人类似乎完全变成了一张巨大的嘴，在那里夸张地、令人不知所云地反复念叨着“人”的名字。这张大嘴自顾自说着“人啊，人啊……”，可它真的知道自己在说什么吗？它根本不知道。在这片漫天遍野、模糊不清的嘈杂之中，也许有人希望搞清楚人的真正的观念吧。但是，他们该如何去调查呢？古老的权威所提供的一些方向性的元素已经无处寻觅。当然，让人感到高兴的是，民主制度给了人自由，让学者愿意怎么思考就怎么去思考。宗教从前声称说可以揭示人的命运，但

是，在我们今天的环境中，其权威从某种意义上说已经式微，想必这也不会让那些对此求之不得的人感到遗憾吧。不过他们看到，哲学在其最为有力的或者最有影响的表达当中也回避了这个问
10 题。“人”之名以压倒一切的权威无所不在地君临现在的人类，可是，也许自从荷马以来，它所包含的问题从来就不曾像现在这样，成为一片无人探索的处女地。

因此，我们对此一无所知，可我们又急着想知道。于是两种诱惑出现在我们心中。那就是，当我们的精神不知道如何得见天日的时候，我们总会产生一些相反的冲动，那就是无畏和胆怯。然而，如果我们被问题表面的简单所诱惑，盲目地相信我们的能力，那么我们一迈步就会迷失方向，我们会对自己说：我们要大胆地去求知！利用我们今天所拥有的一切知识，重新提出，以新的代价提出“人”这个词有什么意义的问题，提出人的问题！但是，如果我们被问题所涉及的范围之广大所吓住，因其与我们近在咫尺而不知所措，我们也照样会迷失方向，那我们就会乖乖地赞成那种人人都说好的计划：接过并理解历史上人们就此主题所说过的最为深刻、最具决定意义的一些话。立刻将问题抓在手中的愿望，会让人天真地忽略历史，忽略历史的因果关系、前后缘由及其厚度，那么，我们给出的回答注定会因为现时的美好和现在的知识水平而显得武断；不过，寄希望于历史，也就意味着要在没完没了的调查之后才能给出答案，因此，事实上也就是拒绝了真诚地提出问题。那么，既然用或者不用历史，最终都是死路一条，似乎在抛弃傲慢和胆怯之后，剩下的善德之路一定是既狭窄又难行的。即使这样，我们一迈步也会迷失方向，因为迈出的第一步必然会引导我们去考察历史，或者在历史考察之外去探索，比如到科学中去探索。

如果我们连第一步也迈不出，那也许意味着这第一步已经在我们身后了。我们也许已经走过头了。我们吵吵嚷嚷，直闹得现

在的人类什么也听不见，直吵得我们没有了耐心，怎么样做才能让我们静下心来好好想一想呢？这本来是一个自然而然的问题，但今天不知为什么却人为地变得突兀了：人是什么？的确，与“人”在一起的，还有一个让我们无法抗拒的、带着传奇色彩的形容词，那就是“现代”。我们去掉了这个形容词，以为是直奔主题，实际上我们并没有上路。“现代人”，就是他，他就是得到承认的历史的顶峰和统治者，是真正的王中王，而且也是每个人都熟悉的、都感到亲切的伙伴，就是他，他就在我们中间，他就是我们，是我们认识自我，认识人的第一个媒介。我们应当首先问自己：现代人是什么？

但是，调查的过程使人警觉。我们已经够警觉的了，所以我们知道，当我们提出“什么是现代人？”这个问题的时候，我们切断了通往最初的问题——人是什么？——的道路。的确，我们预设为前提的东西，已经被我们丢在身后了，那还如何去探索它呢？况且，第一个问题已经失去了真正的意义：如果“人”是作为现代人来确定自己、确定我们的，那么关于人的问题就不会再提出，或者就不会再引起我们的兴趣，这个问题便只有“历史”的意义。但是这样一来，我们至少知道现代人是什么！但这也不是可以肯定的东西，因为既然我们不能提出关于人的问题，我们就会始终怀疑现代人是不是的确是人。当然，在这一点上，常识是会站起来反对的，或者是会笑起来的；它会说，我明知道我是一个人！常识一向自知，因此无疑也知道何为人。但不幸的是，尽管如此，当非人性(inhumanité)曾经统治四分之一的人类时，常识照样相信，或者假装相信那是人们在建设一种“新人”。在精神生活当中，要想保持警醒，只是掐一下自己身上的肉还不够。实际上，我们面对的是两个互为条件、互相禁制的问题。我们可以说：做一个人和做一个现代人是一件唯一的和同样的事，这是必然的，这也是不可能的。