



文明社会史论

[英] 弗格森 著

林本椿 王绍祥译

辽宁教育出版社



文明社会史论

[英] 弗格森 著
林本椿 王绍祥译

辽宁教育出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

文明社会史论/(英)弗格森著;林本椿,王绍祥译.-沈阳:辽宁教育出版社,1999.10

ISBN 7-5382-5533-8

I. 文… II. ①弗… ②林… ③王… III. 社会发展史-研究
IV. K02

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (1999) 第 25935 号

编辑策划	万象书坊
发行人	俞晓群
责任编辑	王之江 夏兰兰
美术编辑	谭成荫
封面设计	张 红
责任校对	里 光
出 版	辽宁教育出版社 (沈阳市北一马路 108 号)
发 行	辽宁万有图书发行有限公司
印 刷	沈阳七二二二工厂
版 次	1999 年 10 月第 1 版第 1 次印刷
开 本	850 × 1168 毫米 1/32 印张 10.25
字 数	218 千字 插页 4
印 数	1—3 000 册
定 价	15.00 元

出版说明

《文明社会史论》一书系 18 世纪英国著名历史学家、哲学家、英国现代社会学的先驱弗格森 (Ferguson, Adam) 的经典著作。

本书初版于 1767 年，即我国清朝乾隆三十一年，距今年代久远，时间跨度较大。书中所引述的材料多源于古希腊、古罗马时期，间或提及一些我国古代的风俗习惯、社会状况，所反映的观点与思想倾向只能代表二百多年前作者本人的思想水平和认识水平，我们关注的是其在学术史、思想史及文化史上的地位与价值。因此，在编译过程中，我们尽可能地保留了本书的原貌，对涉及到的古代地名称谓及作者对某些历史事件的看法与评价原则上未作改动。读者在阅读过程中会作出自己的正确的价值判断。

AAE37/07

中译本序

汪丁丁

亚当·弗格森(1723—1816)是苏格兰启蒙运动的核心人物之一,他的《文明社会史论》初版于1767年,在他生前已经再版七次(1809年美国波士顿哈斯廷斯出版公司印行该书第七版)。在这本涉猎广泛的著作中,弗格森在肯定工商业文明的“进步性”的同时,立足于古典社会政治理论对现代文明的“异化”进行了比较深入的批判。他的这些(古典保守主义立场上的)批评与当时休谟和斯密代表的(古典自由主义)苏格兰启蒙运动的学术主流相左,从而引发了英国学界关于文明社会的“现代性危机”的争论与思考,而在马克思之前,这种对“现代性危机”的思考主要是由欧陆思想家们进行的。在这一意义上,我们不妨认为,弗格森是近代西方思想家里面最早从“现代性危机”的角度对现代文明加以批判的经典作家之一。也是基于这一理由,我们通常将他视为英美思想传统中的“社会学”创始人(较晚的孔德和德克海姆则被认为是欧陆思想传统中的社会学创始人)。

这里我把英美思想传统的“社会学”加上了引号,因为社会学思想的功能之一是对当时社会实行反思和批判,而在英美主流学术传统里很难见到这种专门对社会实行反思和批判的“学科”(这与市场制度和竞争性的学术文化密切相关,就此也可以看到欧陆与英美这两大思想传统之间的鸿沟差异)。下面我仅就我个人的阅读和理解勾勒一下弗格森这本著作的思想脉络,同时,我将试图从当代学术思想的角度揭示这一著作的内在矛盾或“紧张关系”。我相信,如果阅读仅仅是阅读,那么读者马上会发现自己在弗格森杂文随笔式的叙事当中迷失了线索。阅读必须是,尤其是对这本著作的阅读,必须是“重新阐释”的过程。而这一阐释只能是“现代的”,是“反思启蒙”的,从而包含了批判与“扬弃”的阐释。《自由主义与文明》(1988-1997)导论

这里首先涉及的是“文明”的定义问题,或作者和读者对这本《文明社会史论》所讨论的“文明”的理解问题。作为形容词的“文明”的英文原文是“civil”,但是作为一位启蒙时期的经典作家的弗格森,是在古典意义上使用这一语词的。“civil”的古典来源是拉丁文“civis”,其三重涵义是:(1)公民权益的,(2)合法的,(3)民法。这一拉丁文来源似乎相当地偏离了人们通常赋予这个语词的“文明”涵义。事实上,这一语词的“文明”涵义来源于希腊文。由于亚里士多德政治学和伦理学对中世纪政治哲学和法哲学的重大影响,拉丁文“civis”(公民)开始向着“civilization”(文明)转变,并且,在其“公民政治”的涵义里带上了浓重的希腊文“polis”(政治)的影响。这一希腊语词的重重含义是(参见1889年和1997年版本的Liddell and Scott's《Greek-English Lexicon》):(1)作为公民整体的“城邦”,指雅典,斯巴达,菲尼

基,或威尼斯这类独立的,有自己的法律并依照法律实行自治的城邦国家(city-state);(2)概括了文化艺术和整体精神生活方式的“文明”,并且通过这一涵义与另一个关键的希腊语词“ethos”(社会整体的精神以及由此衍生的风俗习惯“ethic”)相联系;(3)公民精神生活的主要方式——“政治”,这当然也是英文“政治”这一语词的原型。我们在洛克的政治学说中也可以见到这种罗马和希腊的双重影响,例如洛克在《政府两论》中对政治体制的分类(其中第三种制度既是“civil”又是“political”)。

这里又一次出现了黑格尔(《哲学全书》)曾经指出过的精神现象,核心概念的展开过程本身,就是理论体系。当我们试图定义“文明”的时候,我们会发现正在涉及弗格森的,西方其他思想家的,以及我们自己的,关于“文明社会”的全部理解。

在晚近的学术叙事中,“文明”这一语词渐渐放弃了它的古典涵义,成为相对于(偏重于精神生活的)“文化”而言更加偏重或概括人类“物质生活”的一个语词。另一方面,原本由“文明”的古典意义表现的人类精神生活方式,现在又无法由“文化(culture)”这一语词来表现。因为后者的字源来自拉丁文“cultus”(而不再植根于自由精神的家园——希腊语言),其字源学含义是(参见《American Heritage Dictionary》):(1)作为整体的社会生活习惯、信仰、思想方式与特征;(2)艺术与智力;(3)与农业文明相关的土壤改良和家畜养殖。很明显,最后这一涵义——“农业”,应当是这个语词最原初的涵义,其后派生出另外两个涵义。由于上述的字源学转变,我觉得这本著作的中文译名其实应当是《公民社会史论》。但是这又会引起其他方面的含混,因

为“公民社会”(civilsociety)这一语词经过“后马克思主义”经典作家的阐释与社会批判理论家的运用,已经几乎完全被“当代化”了,于是在非常考究甚至有些迂腐的方式中,我们不妨接受《市民社会史论》这一译名,因为这一名称除了涉及“小布尔乔亚”这一概念所引起的“布尔什维克”式的反感外,似乎还没有过分偏离它原有的“城邦居民”,“享有公民权利”,“文明社会”等等核心含义。

但是对基本概念澄清过程不仅仅是理论体系的展开过程,同时,亦如黑格尔(《精神现象学》)指出过的那样,不得不“历史与逻辑相统一的过程”(我使用了“不得不”这一语词,因为黑格尔意味深远地说过,“密爱瓦的猫头鹰只在傍晚才飞起来”;理性的完善永远是历史过程的一部分)。文明社会在其历史演进过程中逐步展开为“资本主义”:从古代希腊崇尚科学与民主的精神当中,经过中世纪神学的从而是法学的逻辑熏陶,发生了西方社会的“法治”政治制度,以及由这一制度规则支撑起来的工业与贸易的全球性扩张。这一扩张被海德格尔正确地叫做“全球的欧洲化过程”。今天,当人们谈论作为爪哇和夏威夷土著文明对立面的西方的“文明社会”时,首先意识到的不再是雅典人借这一语词所意涵的“公民社会”,而是工商业繁荣及与其相应的价值观念。弗格森的同时代人,亚当·斯密,苏格兰启蒙运动的主将,在其《道德情操论》和《原富》中都对当时工商业发展的阴暗方面有所批评,但是他的批评远不如弗格森来的深刻。我们或许可以认为亚当·斯密对资本主义早期发展持着乐观主义的态度,而亚当·弗格森则对此持着悲观主义的态度,虽然他们都是启蒙与人文精神的歌颂者。

当我们勾勒出上述的思想背景以后，我们便比较容易体会弗格森的叙述为什么如此广泛和头绪纷杂了。阅读这样一位思想者的“专著”，其实与阅读清代儒者的“札记”差不多，这里最忌讳的就是咬文嚼字，因为语言在当时（在西方思想界发生语言学转向之前）还带有更多的“私人性”，思想者的话语围绕着思想者自己的核心思想展开，而不是（如今天这样）围绕着“公共领域”的某个专题展开。

弗格森在这里的叙事，至少他的叙事的主要部分，在我看来可以更加恰当地叫做“古代文明的政治社会学研究”。我把对他这一研究的思路发生了最大影响的几位思想家以及他们对弗格森所影响的方面罗列如下：（1）大卫·休谟的认识论，这是从英国经验主义传统中生长起来的强烈的怀疑主义意识。在经验主义者看来，一切真理都来源于主体感觉。基于英国经验主义传统，弗格森开宗明义就提出要从我们对“普遍人性”的观察提出他的“文明社会”诸种原理。尽管经验主义关于“一切真理都来源于主体感觉”的信仰导致了后来孔德所倡导的“实证主义”，冯特的“实验心理学”，和被詹姆斯带到顶峰的“美国实用主义”哲学，但是同样从这一信仰出发也导致了深刻的怀疑主义以及对实证科学基础的动摇；（2）亚当·斯密的自由竞争观念，从这一观念不仅导致了弗格森的社会学说，也导致了后来达尔文“物竞天择”的学说（至少构成其理论的“前概念”之一），以及种种版本的“社会达尔文主义”（包括当代再度流行的“生物经济学”的核心理念）。斯密本人对自由竞争的异化作用也有所认识，这表现为他的社会学说必须以在《道德情操论》和《原富》这两部著作之间往复论述的方式才自成体系（参见亚当·斯密为这两部著作历次版本写

的序言)；(3)孟德斯鸠的法哲学，尤其是他才华横溢的随笔式的叙述方式，让弗格森佩服不已，反复引征，并且事先告诉读者他将大量地不加标明地引用孟德斯鸠的观点。（见中译本第71页）我们应当明白，当时在英国和法国之间的思想交流非常活跃，而且这种交流极大地激发了两国思想的进步。例如法国重农学派大师奎奈的“经济表”及其自由主义经济学说（laissez-faire）对斯密（在旅居法国期间）所产生的重大影响。又例如休谟与卢梭之间的恩恩怨怨。在这些可以列为“重大影响”的思想事件当中，平心而论，孟德斯鸠的思想表达（《波斯人信札》，《罗马兴衰反思录》，《法意》）不算是最深刻的。我们或许可以认为，他的“实证法学”思考大致是柏拉图理想主义法哲学与政治哲学的法兰西版本；(4)柏拉图的政治哲学。这是相对于苏格兰启蒙运动而言可以叫做“政治保守主义”的政治哲学传统，也是西方古典思想的主流传统之一。包含在柏拉图几十篇“对话”当中的政治哲学思想，集中表现在他的《理想国》和《法律篇》里面（以及主要涉及政治哲学的认识论基础的对话“政治家”）。在经历了老师苏格拉底的审判以后，柏拉图对雅典政治制度充满怀疑，他以斯巴达体制作为理想中的政治制度的原型。柏拉图的理想政治制度非常接近于钱穆（《中国历代政治得失》）总结的中国古代政治智慧——“贤均从众”，也就是说，大家首先听从有智慧的人的意见，只当不同意见的双方具有相等智慧的时候才诉诸“民主”表决程序。换句话说，在柏拉图的理想主义立场看来，最好的政治制度是贤人统治或“哲学家国王”，因为人类事务的本质特征是“不确定性”或对一般规律的违背（人的行为的目的性导致了人类行为不再完全服从“确定性”的普遍必然律），而只有哲

学家才知道在每一具体场合下最明智的行为方式。其次，当社会不可能由贤人统治的时候，“次优”的政治制度是“法治”，即由一些官僚机构依照全体公民事前同意的程序合理性治理国家。但这已经如《礼运篇》所论，是“大同”不可得，退而求“小康”了。最后，那些被无能无贤的人统治的社会是最不幸的社会，因为那里既没有贤明君主指导人们追求至善的生活，也没有限制着暴君权力的法律可以遵循。我在阅读中感到，在上列各位思想家中，柏拉图是对弗格森影响最大的一位哲人，他的影响远远超过了例如孟德斯鸠对作者的影响。这主要是由于弗格森毕竟是苏格兰启蒙运动中人，是一位“古典主义”思想家，在其思维中渗透了柏拉图式的理想主义情操。

为什么我认为这本著作可以叫做“古代文明的政治社会学研究”呢？第一，弗格森讨论和分析的对象大多是古代文明而不是他那个时代的文明，尽管他的讨论总是要“影射”到现代文明来。第二，除了引导性的文化描述外，弗格森的分析集注于政治制度方面，他的文化方面的讨论旨在揭示特定社会的精神气质（例如对“善”的理解），而那正是古典政治哲学叙事的特征（参见亚里士多德《政治学》，《尼各马科伦理学》，以及《大伦理学》）。第三，弗格森的政治哲学叙事总是反思当前社会，因此是批判性的，是社会学性质的叙事。

西方工商业文明的历史发展逐渐异化于这一文明的希腊根源的古典人文精神，“civil”逐渐异化为“civilization”，逻各斯逐渐异化为“逻辑”，科学逐渐异化为技术，而“技术”，从祭坛上的音乐符号“teke”演变为亚里士多德所理解的在必然律之下的“tekhnikos”（巧遇），又异化为今天的意味着改造，设计，或控制

的“technique”。这是西方的历史与逻辑的统一，弗格森在第一章里写道：“……根据我们假定的自私的基本原理，我们往往把人性中许多更可爱，更令人推崇的品质排除在个人关注的对象之外。……我们没有解释利益到底是什么，就把它理解为是人类行为的惟一合理的动机，甚至还有一种基于这类信条之上的哲学体系。[指边沁的功利主义道德哲学，同时也是对斯密基于“自爱”的道德哲学立场的一种批评。——译序者按]……这种假设的自私的哲学把自爱作为人类主导的感情……”在这一章的另一个地方我们发现弗格森所推崇的人类情感是这样的：“……社会阅历可以使每一种对社会的强烈情感在人心产生。社会的成功和繁荣，灾难和不幸都会引起许多强烈的感情波澜。……正是在这种时候，人们才忘了维生之计，并且凭着那些使他发现自己力量的强烈情感去做事。……危险和困难只能使他感到更刺激。……显然，这种情形对于任何一种生灵的天性发展都是大有裨益的，它增强了他的力量。如果说勇气是社会对人的馈赠的话，我们有理由认为与他人和睦相处是人类生命中最崇高的一部分。这个源泉所产生的不仅仅是力量，还有最令人愉悦的情感：不仅仅是优良的品质，还包括了他几乎所有的理性的品格。如果把他独自一人扔到沙漠中去，他就像一株连根拔起的植物，虽然躯壳残存，但每一个机能都在萎缩，凋零；人类的躯壳和品格都不存在了。”对工商业文明不断强化着的“自私的基因”，弗格森批评说：“……野人对他的飘泊不定，孤立无助的部落还是那么忠贞不渝。正因为如此，每一个希腊人才会对祖国怀有真挚的爱，也正因为如此，古罗马人才有矢志不渝的爱国热忱。把这些例子同风靡于商业国家的那种精神作个比较吧。在

这种商业国家中，人们可能都全面地经历过个人在保存整个国家的过程中表现出的自私自利。正是在这一点上，我们有时会发现人类是一种孤立的寂寞的生灵；一旦他找到了一个与他人竞争的目标，他就会为了利益，不惜像对待牲口，对待土地一样地对待他人。”

关于人类的“天性”，弗格森坚决认为：人不仅有自私自利的一面，而且或者更主要地，还有同情心（*affectivity*）或社会性。后者相当于孟子就“仁之端”所言说的“惻隐之心”，或者相当于斯多葛学派强调的“*reciprocity principle*”（“己所不欲，勿施于人”，直译为“对等原理”）。在中译本页 38 脚注①里弗格森写道：“人们说，人类极为重利。这一点，在所有的商业国家，无疑是千真万确的。但并不能由此得出结论：人类天生憎恶社会和相互间的友爱。即使在利欲熏心的地方，我们也可以找到与此相反的事实作为实证。尽管，有一种流行的观点：人类的幸福在于拥有尽可能多的财富，地位和荣誉。同情，真挚和友善的倾向还是能使互相竞争这一切的人们保持一定程度的友爱之心，使他们在知道获得这一切会给他人带来灾难后，放弃自己渴求的利益。”在页 41 里他写道：“一个有爱心的人，心中往往有这样一种信念，即作为个人，他自己只不过是必须尊重的那个整体的一部分。有了这种天性，他就有了所有美德的基础，就有了蔑视以肉体快乐为主要享乐的基础……”，紧接着（页 42—43）他询问：“这种高尚的品格到底是在什么样的环境中，接受了什么样的教导形成的呢？……它存在于一个能唤起高尚情感的地方。在这个地方，人与人的主要区别不在于他们的财富和地位，而在于他们的品格。在这里，追求私利，贪图虚荣都会在更为欣欣向

上的感情烈焰中消失；在这里，人类的心灵已经感受到了，辨认出了自己的目标。”“如果有人问道，为了使一个人能全身心地投入到人生更高尚的事业中去，他应该在什么地方停止对这些微不足道的衣食住行的追求呢？我们会这样答道：现在就应该停止了。这就是斯巴达人所遵循的准则。”（中译本第 274—275 页）最后，如同后来德克海姆的感叹一样，弗格森感叹道：“……在我们形成礼仪制度和政治制度之前，在我们把自由同头衔，车马随从以及荣誉作交换之前，在我们只看到财富和权力，而看不到美德，只看到贫穷和弃置，而看不到耻辱之前，这种现象还不是不可救药的。什么样的说教魅力才能治愈混乱的心呢？”注意，在此处和在后来的叙述中，与柏拉图的信仰一样，弗格森心目中的理想社会生活始终是斯巴达式的纯朴和古典。

我在上面的诸多引述并不意味着弗格森完全反对功利主义的或亚当·斯密的道德哲学。正如他自己所说，“让我们不要卷入这场争论”，他所相信的，是人类根本感情的双重性格——强烈的爱和同样强烈的恨。这一双重人性是弗格森推导出“文明社会”一般原理的出发点。读者可以从书中看出，在人性自利的那一方面，弗格森追随了休谟和斯密，对商业社会的利益原则及其进步性质给予肯定的评价（例如他关于“财产权利”，“分工”，以及“自由竞争”的讨论）。

可是如果弗格森的讨论只是对人性争论的双方各加褒贬一番，那么他写这本书的目的何在呢？对此他（中译本第 289 页）回答说：“在这些思考中，我们的目标不在于断定那些臻至辉煌和走向衰亡的任何国家产生腐败现象的精确程度，而在于描绘最终有可能导致政治奴役的精神萎靡，灵魂脆弱和国家衰弱。

这是值得我们戒备的最后一种弊病，除此之外，时运日渐不济的国家不再有什么值得研究的问题了。”马克思说过：资本主义的每一种进步同时也是一种退步。德克海姆询问：难道今天文明社会里的人们真的比野蛮时代的人们更加幸福吗？而在所有这些思想家的批评和怀疑之前，弗格森已经平心静气地写道：“人们发现，除了少数独特的情况外，商业艺术和政治艺术的发展是同步的。…简而言之，当人们不再认为财富是充满活力的精神的重要因素，而成了贪婪者或挥霍者，劫掠者或怯懦者的偶像时，自由赖以存在的基础就可能会为暴君所用。”（中译本第 291 页）防范国家与社会的政治生活从充满着自由精神异化为普遍的腐败，这就是弗格森关心的问题，也是他写作这本书的隐衷。

“自由是每个人都必须随时自我维护的权利。试图将自由权利作为恩惠施予他人的人，事实上，恰恰会因此而丧失了自由权利。”（中译本第 295 页）自由首先是一种精神，其次才实现为一种制度。“有了这种精神，自由人总能和不光彩的行为作斗争，并依靠自己来维护自身的安全。”（中译本第 195 页）在人类社会里，对自由精神的维护是思想者永恒的任务，因为：“对独立的渴望和对统治权的热爱往往产生于同一个源泉。两者都反对受制于人。在一个场合中无法忍受上司的人，在另一个场合中也无法容忍地位与自己相仿的人和自己平起平坐。”（中译本第 297 页）权力的平衡原理在弗格森看来是人类几乎可以用来维护自身自由的惟一原理：“在每个国家中，国民的自由取决于国内各部分的均衡和协调一致。而在人类中，任何这种自由的存在都取决于各国间的均衡。在征服的过程中，被征服者即丧失了自由者。但是，从人类历史上看，征服和被征服事实上都丧失

了自由。”(中译本第 302 页)“对于任何一位领导者的绝对服从或让他滥用权力,即使本意在于为人类谋福利,往往也会以破坏法制而告终。这种致命的大变革无论是以哪一种方式实现,最终都将导致军政府的出现。”(中译本第 303 页)我们不难理解,正是基于这一权力的平衡原理(这或许是孟德斯鸠对弗格森的最重要影响之一),弗格森同意亚当·斯密关于市场竞争和“看不见的手”原理的叙述。市场是“最不坏”的制度,如果贤明的哲学家君主永远不可能出现,人类为了自身的福利还能指望其他的什么制度呢?

在结尾处,弗格森这样写道:人类除了美德别无依靠,……没有一个国家的内部衰亡不是由于国民的邪恶行径造成的。……真正坚毅,诚实,有能力的人在每一个舞台上都能适得其所。在每一种环境中,他们都能获得自己天性中最大的快乐。他们是上帝为人类谋福利的合适工具。或者,如果我们必须换一种说法的话,在他们注定要生存下去的时候,他们表明了他们创造的国家同样注定要生存和繁荣下去。”(我稍微润色了一下此处的译文)

作为我这篇序言的结语,我想指出的是,综观弗格森的思想体系,他的所有叙事都包含了一种内在紧张。在我看来,这一紧张关系产生于他所采取的两个基本的立场之间的冲突。这两个基本立场是:(1)英国经验主义的认识论,(2)柏拉图的古典政治哲学。基于经验主义立场,弗格森总是从经验或印象出发,通过“归纳”得到一般原理。而基于柏拉图的立场,经验只是理念的影子,现实的善只是至高的善的影子,人间的王国只是理想王国的影子。于是当弗格森基于理想王国来批判现实中的商业文明

时,他又不得不在很大程度上赞同生活在“经验世界”里的休谟和斯密为这一异化了的文明所作的辩白。

每一种伟大的思想,每一位深刻的学者,每一个富有生命力的传统,都总是立基于某种根本性的内在冲突。失去了这种内在的紧张(tension),也就失去了生命。思想空间,如同宇宙空间一样,在张力(tension)的鼓动下膨胀着丰富着生活着。黑格尔说:精神通过否定和否定之否定实现自身。赫拉克立特说:逻各斯是永恒的活火。

1999年5月10日,于夏威夷海边