

刘小枫著

刺猬的温顺

讲演及其相关论文集

两位犹太裔哲人的不和

苏格拉底成了狐狸

刺猬揪住狐狸

自然权利抑或自然正确

雅典哲人与民众的政治——神学冲突

神主政治与民主政治

哲人美德的转变

浪漫主义与世间恶

哲人与先知的世俗冲突

承负生活的严峻和残酷

上海文艺出版社

刘小枫著

刺猬的温顺

讲演及其相关论文集

■ 上海文艺出版社

图书在版编目(CIP)数据

刺猬的温顺:讲演及其相关论文集/刘小枫著. - 上海:上海文艺出版社, 2002.4

(“不死鸟”学术丛书)

ISBN 7-5321-2346-4

I. 刺… II. 刘… III. 散文-作品集-中国-当代 IV. I267

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 085112 号

责任编辑:鲁 刚

封面设计:王志伟

刺猬的温顺

——讲演及其相关论文集

刘小枫 著

上海文艺出版社出版、发行

地址:上海绍兴路 74 号

电子邮件:csbcm@public1.sta.net.cn

网址:www.sbcm.com

新华书店经销 苏州文艺印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 7.75 插页 2 字数 176,000

2002 年 4 月第 1 版 2002 年 4 月第 1 次印刷

印数:1—8,100 册

ISBN 7-5321-2346-4/I·1880 定价:15.00 元

告读者 如发现本书有质量问题请与印刷厂质量科联系

T:0512-6063782

献给琴尔

弁 言

1993年我从欧洲回来,北京大学比较文化研究所所长乐黛云教授就邀我做兼任教授,每年去北大比较所讲一两节课,偶尔也应学生会邀请讲演。去年,乐教授说比较所在编一套演讲丛书,要收入我的讲演。由于大多数讲演已经刊印成书中的章节或文集中的篇章,况且,一些讲演不是在北大讲的,我没有同意。

经一些朋友敦促,我挑选了近年来的五篇文章编成这个集子,其中四篇与讲演有关。“平等地重新分配真理?”是1998年春天应海南大学社会伦理中心邀请在海南大学作的讲演;1999年冬,我在北大比较所讲了两次施特劳斯的《什么是政治哲学》研讨课,“刺猬的温顺”是2000年秋天在浙江大学哲学系和中山大学哲学系作的讲演。2000年4月在北大作“尼采是谁?”的讲演,运气不好。当晚整座教学楼没有电,有同学临时买来蜡烛点在讲台上。我在昏黄摇曳的烛光中讲尼采幽灵,据说有神神鬼鬼的气氛。同年10

月,这篇讲演的内容又以“尼采的微言大义”为题在北京师范大学和浙江大学讲过。

1999年春天,我在北京大学作了“现代性政治哲学中的刺猬:施米特”的讲演,同年10月在中山大学哲学系也讲了一次,今年春天又在人民大学和复旦大学讲过。施米特的政治思想极具争议性,讲演引起纷纷议论。为了从学理上澄清施米特研究的背景,我编选了《施米特与政治法学》,“现代政治思想争纷中的施米特”是为文集写的前言。“金钱、性别、生活感觉”则是为我编的西美尔文集《金钱、性别、现代生活风格》写的导言,这两篇文章原来都不是讲演。

这些文章与我近些年来研究政治哲学相关,而且留下了行路的痕迹。

十九世纪以来,随着人文—社会科学的形成和扩张,哲学要么被肢解成各种分门别类的学科(伦理学、美学、政治学、社会学),要么成了语言分析、现象学分析、符号学分析的技术化思辨。哲学的实践性变成了主要由人类学、经济学、社会学、历史学来支撑的政治学或政治理论,作为一种生活方式的哲学已经丧失了生存位置。九十年代后期,欧美(尤其北美)学界新的“主义”论争传到中国,汉语学界一时间也陷入新的“主义”论争。本书关注的政治哲学,与作为经验学科的政治学以及由种种人文—社会科学来支撑的政治理论都不相干。用施特劳斯的话说,政治哲学的根本问题是:为什么要哲学。“哲学的这个最最根本的问题——关乎其自身的正当性和必要性问题,对于现代哲学来说不再是一个问题(施特劳斯)”。政治哲学要使对于现代人文—社会科学(哲学已经成为其中的一个门类)来说不再是问题的事情,重新成为问题。

《平等地重新分配真理?》原刊王炎先生主编的《公共论丛》;《尼采的微言大义》和《刺猬的温顺》原刊周实先生主编的《书屋》,收入本书时都有不同程度增订,在此谨向两位主编致谢。

刘小枫

2001年4月12日于深圳沐猴而冠斋

目 录

弁言	1
----------	---

平等地重新分配真理?	1
------------------	---

“一种平等主义”的现代性理论?	2
-----------------------	---

“承认的政治”承认什么?	6
--------------------	---

自由主义“强加于人”什么?	14
---------------------	----

“我们”就是“我”?	21
------------------	----

自由主义的民族性批判?	33
-------------------	----

谁是资本主义文化侵略者?	39
--------------------	----

金钱 性别 生活感觉	48
------------------	----

人无法居住在“纯粹手段”的桥上	51
-----------------------	----

形而上学孤独对男人女人一视同仁	56
-----------------------	----

不让感觉逾越灵魂的界限	61
-------------------	----

寂静主义的社会哲学家	65
尼采的微言大义	67
尼采是谁?	67
没有真理,只有解释?	72
扎拉图斯特拉口中的“蟒蛇”	76
“蒙谤忍垢而不忍白焉”	82
“无辜的谎言”	91
瞎子修士的“怪书”	104
现代政治思想纷争中的施米特	119
施米特其人及其命运	121
施米特主要论著概述	126
施米特研究一瞥	140
施米特故事的各种讲法	146
刺猬的温顺	170
两位犹太裔哲人的不和	170
苏格拉底成了狐狸	176
刺猬揪住狐狸	184
自然权利抑或自然正当	189
雅典哲人与民众的政治—神学冲突	195
神主政制与民主政制	200
哲人美德的转变	208
浪漫主义与世间恶	215
哲人与先知的世俗冲突	224
承负生活的严峻和残酷	229

平等地重新分配真理？

泰勒(Charles Taylor)教授是平易的知名理论家。何以见得？譬如，请西方学界知名理论家为汉语的文化学术期刊撰文，多数都说没有时间(其实可能不屑顾及)。泰勒教授就不这样，他曾应邀为在汉语学界有影响的学刊《二十一世纪》提供了专文《公民与国家之间的距离》(见该刊 97 年 4 月号)，循托克维尔的政治理论思路，考察了当今北美政治文化的困境，谈到批判自由主义政治文化这个大理论问题。

看起来，泰勒似乎对何谓真正的自由主义民主政治具有理想性的观念，不然他怎么可能说，自由主义政治制度“应追求”“一种平等主义”，“必须”同时兼顾个体自由、公民自治和基于平等的权利规范？“一种平等主义”正是泰勒的民主政治的理想性观念，他正是由此出发批判北美的自由主义民主制度的现状。这里可以看到自由民主制度的理想想象与现实状况的距离。泰勒显得要继承托克维尔的这样一种政治思想立场：推进自由主

义民主制度最好的思想行动是,不断找它的毛病。这不是把死马当活马医,而是把活马当死马医。

具体说来,泰勒批判据说在北美占主流的“原子式”自由主义理论,主张中央权力的分散和下放,由多样(至少两样)公共领域来提供公民参与政治的渠道,既保持国家与公民间的必要距离,又不至于使这距离过于疏离。托克维尔对平衡个体自由与平等民主的忧心,在泰勒的思考中历历可见(他一再提到托克维尔)。从这一点看,泰勒显得像自由主义的政治理论家。

然而,所谓“一种平等主义”的自由主义政治制度究竟是什么意思?泰勒真的持守自由主义政治的基本原则,真的在推进、而非颠覆自由主义民主政治的价值基础?要不是因为他的好些论文译成了中文,而且备受推崇,驱使我也拜读了他关于民主政治的种种议论并联想到中国的现代性问题,还不会产生这样的疑问。

“一种平等主义”的现代性理论?

我作为一个中国人——这里特别提到我的国族身份显然别有用心——对泰勒平衡个体自由与平等民主的思想立场相当心仪,禁不住要想到敝国的政治文化状况。如果我也像加拿大人泰勒(或像法国人托克维尔)那样,心中有一套自由主义民主政治的理想性想象(比如个体自由与平等民主的平衡),面对自己处身的现实政治状况时,是否可以依据这理想性想象去找现实政治状况的毛病?

我带着这一疑虑请教泰勒教授,他的回答几乎等于“断乎不可”,令我不禁愕然。我的请教和泰勒的回答是从阅读他的文章中推断出来的。几年前,我读到泰勒的一篇题为《市民社会与公

共文化》的文章。^①在那里,泰勒提出要区分两种现代性理解:“文化的”和“非文化的”现代性理解。

泰勒申明,他是在人类学意义上来使用“文化”概念,指由语言、习俗来维系的社会关系以及由此产生的对人性、心灵、善恶的理解。按照这种人类学意义的“文化”概念,通常所谓普遍的人性观、心灵观、善恶观是不存在的,这类可称之为价值理解的人性观、心灵观、善恶观因不同的文化特性而异,是多样而有差异的。把某一种(如西方的)文化性价值理解说成普遍性的价值理解,就成了XX中心主义或文化霸权论。“非文化的”现代性理解可以被看做是这种“中心论”或“霸权论”,其蕴涵的价值主张是一元的现代性,依据抽象的理性价值(如解放、启蒙、独立判断,不知为什么泰勒没有提到自由和民主)把现代性看成“每个文化都无可避免的一连串转型”。

价值理解的文化人类学差异必然带来差异的现代性。所谓文化的现代性理解指,应当承认各种文化性价值理解的自足性及其正当性,从不同的文化脉络来理解相应的文化的现代转型。这一理论蕴涵的价值主张是:基于文化习性的各种现代性价值理解虽有不同,其价值目的都是平等的。与“非文化的”现代性理解具有的“中心论”或“霸权论”性质相反,文化的现代性理解的性质是多元的平等主义。如果“解放、启蒙、独立判断”(当然应该加上自由和民主这类价值诉求)仅是西方社会习性的价值诉求,非西方社会没有必要亦步亦趋。

据泰勒说,西方主流的社会理论不幸正是非文化性的,不理解“其他文化有不同的现代性”,“无法看到他者文化的差异及其现代性,以至于认为西方文化经历的转变,是所有其他文化也必

① 泰勒:《市民社会与公共文化》,见《当代》,第100期(1994),页30—39。

须经历的”。这种现代性理解的根本误识是：把西方的现代性视为理性启蒙的结果，没有看到启蒙理性出现的“背景理解”（background understanding），即西方文化习性的人类学因素。言下之意，启蒙理性只是西方文化习性的土壤结出的果子，在其他文化土壤（例如我华夏王土）及其气候中，就结不出这种果子。所以，西方的现代性理论不可把启蒙理性视为普遍的价值，别的文化也不必移植西方现代性的价值目的。

类似于“启蒙”的例子还可以列举好些，譬如，西方现代性是由对“自我”的道德含义的重新理解带出来的，这种变化只能在西方的文化习性诸因素中才会发生。^①又如所谓“公民社会”，假如没有欧洲中世纪的社会观、基督教的二元世界观、欧洲封建制度中的法律主体权利观、相对独立的城邦自治体、中世纪脆弱的政治局面以及时间意识的世俗化和上帝与社会之关系的重构等等，就不会有西方的自由主义民主制的基础——“公民社会”。^②泰勒承认，西方的“公民社会”是对抗专制、维护自由的特殊方式，但在非西方习性的政体背景下，这种方式没有意义：

的确，是十七、十八世纪西方改革专制主义的发展，即所谓“秩序井然的警察国家”的发展，才使民间社会理论出现并且变得重要；在希腊的城邦政治、或在中世纪欧洲政体的背景下，和在其他众多非西方政体的背景下一样，民间社会理论都没有意义。我们可以说，民间社会理论，是面对西

① 参廖炳惠：《泰勒论现代性与多元性》，见《当代》，第100期（1994），页11—14。

② 参泰勒：《原民间社会》，见甘阳编，《社会主义：后冷战时代的思索》，香港牛津大学版1995，49—52页；泰勒：《市民社会与公共文化》，前揭，页37—39。（以下仅随文注页码）

方传统中内在的对于自由的独特的威胁,作为一种防御工具而出现的。(泰勒,《原民间社会》,前揭,页 68)

仅看这段话,人们暂时还不清楚,泰勒的意思究竟是说“公民社会”作为对抗专制的特殊方式对非西方社会(如中国社会)没有意义,还是说对抗专制本身对非西方社会没有意义。这两种不同的“没有意义”差别特大,是显而易见的。前一种意思是说,也许东方社会应有自己对抗专制的独特方式——接下来的问题只是搞清这种方式如何;后一种意思是说,维护自由、对抗专制本身仅是西方习性,作为一种社会价值目的对东方社会“没有意义”。

要搞清楚泰勒究竟说的是哪一种“没有意义”,并不困难,其“平等主义的”现代性理解已经表明他说的是后一种:非文化的现代性理解不仅忽略了西方价值具有其文化习性,更重要的是,它把西方的现代性“价值”——逻辑上说,对抗专制而非其特殊方式方可称为一种文化价值——“定于一尊”、视为“通则”,无视其他文化习性的现代性想象的独特性,以致在政治理论上持“种族中心论”(ethnocentrism)心态(参泰勒,《市民社会与公共文化》,前揭,页 39)。既然维护自由、对抗专制是“西方的价值”,若有西人说这“价值”对东方社会(如我华夏王土)有意义,就是“种族中心论”,而我作为中国人心仪这种“社会价值”,当然就是民族文化习性的不肖子孙,有失人格——按照华夏文化习性,人格与国格是一体的。

按泰勒的如此“平等主义的”现代性理解,我是不可以像泰勒或托克维尔那样对敌国的政治文化发自由主义议论的,否则岂不是屈从于西方的文化霸权?好多国人都说,中国的本土文化传统和国情不是与自由法理不相干吗?我想问泰勒,我应该

用什么“主义”发议论呢？马克思主义？社群主义？这些“主义”不都是欧美知识人提出来、且由西方文化习性涵养的？惟有找新儒家？

所谓“平等主义的”现代性理解好像在禁止东方文化习性的知识人有自由主义的现代性想象，在“维护自由”、“对抗专制”的社会价值面前，倒是没有“平等”可言的。

这样说是不是有点无理推断的味道？那好，就让咱们来认真看一下泰勒教授的具体论说。

“承认的政治”承认什么？

泰勒对所谓“非文化的”现代性理解的第一点批评言过其实，除非他完全不晓得韦伯提出并花力气力图搞清的“西方特殊性”论题。泰勒在谈到西方现代性的价值目的时指出的那些“背景理解”（文化习性）因素，是西方社会理论中的老生常谈，研究成果早已汗牛车，泰勒的论析还不见得达到了已有论述的深度。^① 泰勒的批评重点在其第二点，即指责主流自由主义政治理论是西方价值中心论，其实质是说，自由主义民主政治的理想性观念不是普遍性的。

与此相关，泰勒提出，多元的现代性理解中不应仅有“认同”的位置，也应重视“承认”。“认同”和“承认”同等重要，都是现代之后的新政治伦理的基本内容。依循其文化的现代性理解，泰勒讨论了“认同”和“承认”的现代政治伦理形成的“背景理解”。“认同”的出现因于两个西方文化因素：一、社会等级制度及其它伦

① 举例来说，Max Scheler 在一次大战前发表的《自我认识的偶像》一文（见刘小枫编，《舍勒选集》，上卷，上海三联书店 1998）就对西方现代性中的“自我”理解作过批判性的精深论述。

理评价系统的崩溃,二、人的自我评价根据的置换。前现代的政治伦理的基本价值符号是“荣誉”(honor),与社会等级制度同构,标明了社会内在关系的不平等;“尊严”(dignity)是与“荣誉”相抗衡的“现代观念”,与民主(平等)的社会制度相匹配。“尊严”取代“荣誉”,意味着“平等的承认是民主文化最要紧的”政治伦理价值。^①

“认同”和“承认”成为“伦理声音的新位置”,还依赖于个体的伦理评价根据的变化。在西方前现代的社会和文化制度中,个体的伦理评价根据是“上帝或善的理念”,在现代的社会和文化制度中,个体的内心成为评价根据:“这是当代文化主体性重大转向的一部分,一个全新向内的形式,我们开始把自己当作具有内在深度的存在来思考”(泰勒,《承认他人存在的政治》,前揭,页16)。泰勒特别指出,这种全新向内的形式并不是说,个人内心与上帝或善的理念断绝了联系,而是内心的价值依赖形式转变了:个体与上帝或善的理念的联系不再是个体内心的依据,个体内心才是这种联系的依据。奥古斯丁提出自我省察是通向上帝之路,卢梭呼吁遵从自己内在的声音,随后有赫尔德主张“与自己内在本质的联系”这一“有力的道德理想”,然后黑格尔集大成,论证自我认同依赖于我与他人对话的伦理,于是,“认同”和“承认”这一现代的“伦理声音的新位置”就确立了。

泰勒进一步论述说,现代性政治文化理论不可割裂“认同”和“承认”,“认同”要确定“我们是谁”,这只有在与他人的对话关系中才有可能,而对话的基础是对他者的承认,承认是认同的前提。在泰勒看来,自由主义最易受攻击的下腹部,就是忽视他者及其与自己的差异:西方自由主义不过是特殊文化的结果,却以

① 参泰勒:《承认他人存在的政治》,见《当代》,第100期(1994),页15。

普遍主义的面具掩藏其特殊主义的面貌。泰勒承认,传统自由主义并非不讲“承认”,“平等的尊重”的确是自由主义的政治原则,但问题是,这种“平等的尊重”并非对差异的尊重和“承认”。主流自由主义理论虽然主张人人有平等的尊严,承认人人平等的普遍主义,实质上抹煞个体和群体的文化价值偏好的独特差异。因此,据泰勒说,应当区分两种承认的政治:承认平等尊严还是承认差异。

就平等尊严的政治而言,它所确认的原则普遍地意指同样的东西,如一个同等大小的篮子,装满各种权利的豁免权;就差异政治而言,要求我们给予承认的是这个个人或群体独特的认同,他们与所有其他人相区别的独特性。这种观念认为,正是这独特性被一种占统治或主流地位的认同所忽视、掩盖和同化。^①

看起来,泰勒的多元现代性主张似乎想锤炼自由主义政治理论柔软的下腹部。据他说,承认差异的政治,是自由主义理论必须面对的。可是,自由主义真的忽视差异?忽视差异真是自由主义理论柔软的下腹部?自由主义在价值论上捍卫价值差异及其价值自决(伯林),在财富分配论上承认差异——机遇平等后的结果不平等(洛克),在政治论上平衡差异(罗尔斯)。正因为如此,排斥元价值论、主张程序正义,成为自由主义的护身衣。自由主义法理学家凯尔森说,自然法理论要规定正义的实质(如

① Charles Taylor:《承认的政治》,见陈清侨编,《身份认同与公共文化》,香港牛津大学版1997,页15。亦参汪晖:《承认的政治、万民法、与自由主义的困境》,见《二十一世纪》,1997八月号,页5—10。