

公共哲学与政治思想系列

应奇

刘训练◎主编

Toward a Genealogy of Individualism

个人主义的谱系

[捷克] 丹尼尔·沙拉汉 ◎ 著
储智勇 ◎ 译

公共哲学与政治思想系列

应奇 刘训练◎主编

Toward a Genealogy
of Individualism

个人主义的谱系

[捷克]丹尼尔·沙拉汉 ◎ 著

储智勇 ◎ 译

吉林出版集团有限责任公司

图书在版编目(CIP)数据

个人主义的谱系 / (捷) 沙拉汉著; 储智勇译. — 长春:
吉林出版集团有限责任公司, 2009. 6

(公共哲学与政治思想系列)

ISBN 978-7-80762-897-2-01

I. ①个… II. ①沙… ②储… III. 个人主义-研究 IV.
B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 071223 号

个人主义的谱系

编 者 应 奇

出 品 人 周殿富

总 策 划 崔文辉

策划编辑 刘训练

责任编辑 顾学云

装帧设计 陈 璞

开 本 650mm×960mm 1/16

印 张 14.25

版 次 2015 年 2 月第 2 版

印 次 2015 年 2 月第 1 次印刷

出 版 吉林出版集团有限责任公司

发 行 北京吉版图书有限责任公司

印 刷 北京中创彩色印刷有限公司

ISBN 978-7-80762-897-2-01

定价: 29.00 元

版权所有 侵权必究

从“西化”到“化西”

——写在“公共哲学与政治思想系列”之前

应 奇

城邦之外，非神即兽。

——亚里士多德

周虽旧邦，其命维新。

——《诗经·大雅》

按照汉娜·阿伦特在《人类状况》中的叙事，自由主义现代性是通过颠倒古代世界的公私区分而崛起于近代世界的。在古典希腊时代，存在着与城邦和家庭的区分相对应的公和私之间的尖锐区分。在城邦的公共生活中，当人们在他们的同侪之前展现自己，并试图达致荣耀时，他们就是在从事最高形式的人类活动。但是，参与公共政治生活的一个前提是公民已经成为所谓生活必然性的主人，而对后者的支配则属于一个前政治的领域，亦即家庭的领域或私的领域。随着现代社会领域的出现，紧接着积极生活对于沉思生活的优先性的倒转的是行动、工作和劳动之间的古典等级被颠覆，并先被工作的心智，最终被劳动的心智所扭曲。于是希腊人视为人类活动的最低形式在现时代喧宾夺主，而真正的公共空间和公共自由的领域反而湮没不彰了。

无论阿伦特对古典希腊城邦的描述存在着怎样理想化和浪漫化的成分,但她这种通过行动、工作和劳动,公与私,以及政治与社会的区分对于现代社会病理的诊断及其解救之道的寻求确实产生了广泛深远的影响,并具有虽未必是一脉相承但却是有踪可寻的效果历史。

首先,从政治理论的角度,哈贝马斯曾坦承阿伦特是对他的思想产生重要影响的两位思想家之一。在对公共领域及其规范基础即交往行动理论的探索上,哈贝马斯都受到了阿伦特的公共空间理论及其对行动、工作和劳动的区分的影响。但是,与阿伦特悲叹公共空间在现代性条件下的衰落不同,哈贝马斯注意到了一种新的公共性形式在启蒙时代的出现和形成。与阿伦特把她的公共空间理论与她对表象这个空间中的行动的理解紧密联系在一起,从而模糊了公共空间概念在民主的合法性理论中的关键性地位不同,哈贝马斯通过对阿伦特概念的全面转换,使得重新确立公共领域与民主的合法性之间的联系成为可能。

其次,在政治思想史领域中,剑桥共和史学的宗师波考克把阿伦特对于公与私的区分和以赛亚·伯林对于积极自由与消极自由的区分结合在一起,作为他的基本的概念座架,一方面相对于自由主义的自我理解,重构了公民人文主义的历史谱系,强调公民人文主义的两个维度即以德性为中心的共和主义模式和作为自由主义现代性之前身的以法律为中心的范式是继续并行地得到发展的;另一方面以风俗作为整合公民人文主义和商业人文主义的中介,从而以德性、权利和风俗的三重奏提供了一种新的政治思想史模式,一幅迥异于自由主义范式和以古典共和主义面貌出现的前自由主义范式的崭新的政治思想史画面。

最后,我们还可以从几度兴衰但仍然余韵不绝的美国对公共哲学的探求中辨认出阿伦特的思想建构和历史叙事的凝重面影。其名肇端于李普曼的美国公共哲学一方面与阿伦特、弗里德里希和塔尔蒙以及德国战后的极权主义批判相呼应,首先关注的是自由民主在 20 世纪的沉沦式微以及极权主义的悚然崛起——而李

普曼视之为现代民主在非常时期无力阻滞极权主义之一大原因的屈从于大众压力的公共舆论虽不能与阿伦特所谓“恶的平庸”完全相提并论,但却也不无可比性。另一方面则开启和预示了后来在历史学界、法政学界、社会学界甚至哲学界蔚为大观的对美国立国原则的广泛诠释和深入解读——而阿伦特并未自外于这一大潮,《论革命》中对于美法革命的瑰丽的富有想象力的对比则更是与以贝林和伍德为代表的革命史学范式,以阿克曼、米歇尔曼和森斯坦为代表的共和法学范式,以克里斯托尔、诺瓦克和贝拉为代表的公民宗教范式呈相互呼应之势,甚至对后来者有极大的启示作用。例如目前似已接过美国公共哲学探求之旗帜的桑德尔则干脆直接以新阿伦特主义相标榜。

桑德尔诚然难说有多大的理论建树,但我们不要忘记,被视为深刻地刻画了美国民族和文明的气质的实用主义哲学在经过杜威对公共性的探索和米德对自我的社会构成的揭示后,已经充分地彰显出其激进民主的政治意涵。哈贝马斯更是视之为继青年黑格尔左翼之后对于民主问题的最有创造力的回答。更为重要的是,经过哈贝马斯的重构,实用主义已经从一种用传统欧洲的和我们的眼光看有些“粗俗”的“地方性”哲学“升格”和“蜕变”成了一种相当“精致”的“普世”哲学,并成为哈贝马斯和他的同侪们为之鼓与呼的“反思现代性”的构成性要素,而恰恰是这种“反思现代性”的观念为最终证成具有规范性内涵和普遍主义指向的“多元现代性”诉求奠定了基本的视域。

分别沿着历时和共时或纵向和横向的标轴分化和展开、调整和互动的公私二元区分对于我们观察中国近世以来的古今中西之争同样是一个既极具启示,而又有相当限制的概念架构。一方面,从清末民初的“私德”、“公德”之辩,“中国人自由多少”之争,经20世纪中期的“政道与治道”之辩,“以自由主义论政,以传统主义卫道”之争,到晚近对中华现代性和中华文明主体性的探索和寻求,都可以在在看出上述架构或明或暗、或浅表或深层地起着支配性的作用。但另一方面,近代中国面临的问题的总体性和

复杂性又使得无论传统中国的体用模式还是现代西方的公私之辨都愈益显得捉襟见肘、不敷使用。

从西方自身的语境来看,阿伦特所描摹的现代社会领域的兴起对于古典的公私之辨的含义无疑是双重的。一方面当然是公私之间的古典区分被彻底模糊,例如出现了像“福利国家”这样在阿伦特看来“自相矛盾”的现代建制;另一方面,真正现代的私域概念又与古典的公私区分毫无关联,非复此种区分所能牢笼,例如卢梭的“私密”(private/intimacy)概念和密尔的“个性”(indivduality)概念这种只有在基督教为西方世界永久性地贡献了“意志自由”之后才能出现的概念当然是古代的异教世界所完全陌生的。更为重要的是,在尚未发展出既能最大限度地包容古代智慧,又具最强烈的现实相关性的概念框架之前,不管一种概念框架对现状的诊断是多么入木三分,如果它是与既有的架构完全对立的,那么不但它的建设性将大成问题,而且它的破坏性将使它严重错失对于理解现时代至关重要的东西。哈贝马斯的公共领域对阿伦特的公共空间的改造和重构正是趁这一概念间隙而起,而对于公共领域的双重性——经验的维度和规范的维度——的强调则使得这种对于公共性的探究可以与社群主义和共和主义一样被理解为广义的自由主义现代性的自我救赎的内在组成部分。

从中国文化保守主义核心论述形成的背景来看,西方从“二战”结束前后到20世纪60年代初,从极权主义批判到意识形态终结这一阶段所呈现的“意识形态”板结化不能不说对前者产生了相当大的负面影响。这主要表现在,这一核心论述虽然把握住了康德哲学这一自由主义的理想主义之根(“西方的”新保守主义者斯特劳斯亦认为正是康德为自由主义奠定了道德基础),却仍然受制于战后西方“买椟还珠”、“壮士断臂”般的自我反省的浅表性,从而重新落入了“中体西用论”的旧径。例如,在作为“制度层”的“社会性实有”与作为“观念层”的“文化秩序”的关系问题上,用来支持新外王论以便“开出”民主与科学的“两重存有论”仍然不免有

抽象地并置理想与现实的简单化之嫌。而这主要还是由于此种论述一方面把注意力主要集中于“儒学出路”问题,而非更广泛的“哲学危机及出路问题”(劳思光先生语);另一方面则汲汲于“化西”(牟宗三先生语),“不是把儒家思想视为修正西方现代性的另一种可能性,而是当做西方主流的超越;不是为儒者在现代性中找到自己的立足之地,而是在儒学体系中给现代性划定位置;不是转向某种较为朴实的、致力调和的努力,而是贯彻总体超越西方哲学的策略”。德人雷奥福(Olf Lehmann)于是把这种“力图将儒家的立场从讨论中的一方转变为整个讨论的框架”的“已成惯例的因应策略”称之为“此种道德形而上学思路在其纲领上的过度要求”。

正如现实社会主义运动的祛魅恰恰反过来为马克思主义解咒,并为后者重新恢复和焕发活力提供了契机,20世纪晚期在反思现代性前提下出现的实际上具有规范性内涵和普遍主义取向的多元现代性观念也为我们透视儒家传统的当代意义提供了一个新的平台。从这个视角回望中国近代自西学东渐以来从器物、制度到文化(心性)的变革历程,以及从“中体西用”到“西体中用”的论辩逻辑,都莫不提示我们公共哲学和政治思想之属对于当代中国制度建设和社会转型的不可取代的重要性。在这里,公共哲学和政治思想所对应的作为人类之“共法”的正式建制的框架和公共讨论的平台既非只是上述三步曲中的一步,也非体用模式中的单纯的“用”(如在“中体西用”论者那里)或单纯的“体”(如在“西体中用”论者那里)。在这里,所谓“制度”不再是可以与它所生长和植入其中的文化秩序中完全分离开来从而外在地“移植”的,也不是可以通过对传统的更具“独白”色彩的重新阐释从而内在地“开出”的。在这里,重要的是一种理性反思和对话原则所主导的集体学习过程:我们的“对话者”不但包括“他人”,也同样包括“前人”;我们所“反思”的不但有“前人”的世界,更有“他人”的世界,因为在我们置身的这个时代,“他人”的问题同时也是“我们”的问题——离开了“他人”,甚至都已经没有办法来界定“我

们”。在这里，始终重要的当然还有阿伦特所谓“自我开启”和“自我创造”，但是“开启”必其来有自，“创造”更非无中生有；“开启”是在“这里”“开启”，“创造”是在“这里”“创造”：

“这里”就是蔷薇，就在“这里”跳吧；

“这里”就是罗陀斯，就在“这里”跳吧！

于普林斯顿大学 Friend Center

2008 年 1 月

中文版序言

为一本十多年前的书撰写序言是一项困难重重的工作。时代变了，背景变了，特别是人变了。从宽泛的意义上来说，人的变化涉及他们的所感、所思和所行，而从精确的意义上来说，则是一代人取代了另一代人。这个序言是为中国读者写的，这使事情变得更加复杂，因为严格说来，中国处于本书所描述的许多观念传统之外。此外，我唯一的一次中国之行已经是几乎三十年前的事情，而在过去的三十年里，没有哪个地方像中国这样刮起了如此强劲的改革之风。因此任何人似乎都有充分的理由来质疑本书对于 21 世纪的中国读者所具有的相关性。

但是且让我指出，某些时候，相反的一面不可思议地恰恰是真实的一面。

首先，作为过去三十年变革的结果，中国已经从一个“发展中国家”变成了一个“经济大国”。一些人预测，21 世纪的全球经济将不再是西方的天下，而是东方的天下，而中国正处于一个最前沿的位置上。如果这的确成为了事实，我们无疑将会欢迎这样一种隐含的公正：一个对世界上如此众多的人口负责的国家，最终享有了与之地位相称的世界财富。

但是在纯粹的经济增长的数字之下，还有一个更加根本和持久的事实，那就是中国经济的转型——这最终将会改变中国社会；

这一转型之所以会发生,是因为中国已经开始朝着一种更加个人主义的经济观迈进。中国日益在全球经济舞台上崭露头角(过去三十年的发展仅仅是这一过程的开始),而对个人积极性和企业家精神的鼓励则在其中发挥了相当大的作用。

在某种意义上,这一事实可能会使中国读者更加难以理解本书,因为本书的基本论点是:尽管个人主义在西方的发展过程中发挥了不可或缺的作用,但是它却有点像一种已经快要耗尽、乃至于衰竭的力量。正在经受经济个人主义第一波洗礼的读者,怎么会想要阅读一份扩充了的、关于个人主义的讣告呢?

答案可能是双重的。首先,本书的论点并不只是说“个人主义已经寿终正寝”,本书还指出了个人主义在西方的发展过程中做出了非常重要的贡献,它已经被彻底地整合进西方的世界观,以至于在西方坚持强调个人主义的作用已经是不必要和徒然的——甚至是起反作用的。但是这里关键性的短语是“西方的发展过程”。因为我在本书最后一章里试图表明,其他非西方文化还没有看到作为它们的哲学和意识形态构成之主要内容的个人主义的发展;至少在这样一些情形中,个人主义也许仍然大有可为。而中国无疑就处于这种情形当中。

但是也许更切题的是最后一章里的那个提议:这些非西方文化的要素可以为个人主义提供一种补充,并创造出一种在未来服务于所有文化的均衡的世界观。对于“报”(Pao)之观念的分析(美籍华人人类学家许烺光[Francis L. K. Hsu]为我提供了这一观念)就是我所使用的一个例子,而在这一点上,一个中国读者很可能有理由比其他地方的人更能从本书中受益。

许烺光认为,“报”代表了中国文化中对“互惠性”(reciprocity)以及把自己的慷慨扩展到他人身上这种意愿的强调。如果许烺光是对的,如果这就是中国人撒播经济个人主义种子的土壤,其历史意义就的确是重大的。因为我们也许正在见证一种混和物的诞生,在这个混和物身上,个人主义的优势得以在这样一种世界观里发展,这种世界观优先考虑的,不只是我们彼此间的责任和义务,

而是由于把我们个人主义的努力置于一个互惠和慷慨的背景当中而获得的那种更深刻的满足感。

当然,这个混和物的形成面临着许多巨大的挑战。中国面对着所有发达国家和发展中国家所面临的一个令人生畏的任务:在经济发展和环境保护之间求得一种平衡。毫无疑问,这两者都会使人受益。但是显然,也同样需要带着对社会环境恶化的关注来调节个人经济企业的发展。发现经济个人主义和社会互惠性之间的恰当结合点并不是一件容易的事情。但是许烺光所说的互惠性观念是中国文化传统所固有的,这使中国在发现一条能够确立起一种真正有益的均衡发展的道路上,处于一个相当有利的位置。

1979年,当我一个人在北京,走在从东方饭店(the Dong Feng Hotel)到天安门广场的路上时,我遇到了两个小男孩,一个大概7岁,另一个大概10岁,他们在广场西侧一个夏日阵雨之后形成的大水坑里兴高采烈地蹚水玩。年龄较小的男孩先看到我,他因为被一个成年人——而且是一个**西方人**——发现了自己在蹚水玩而感到不安,他马上跑到边上停着的一辆吉普车后面躲起来。他那个年纪稍大的朋友,完全沉浸在蹚水的快乐中,他很晚才发现我,以至于不可能再去找一个藏身之处:我离他大约一二米远,他被我“逮”住了。一种慌乱的表情在他的脸上只是停留了一小会儿,随后,当他那个羞怯的朋友从他那个安全的位置打量我们的时候,这个大一点的男孩脸上忽然漾起了灿烂的笑容:“Hello!”他朝着我的方向大声说道。我笑着回望他,并报之以同样的问候,而他的朋友则怯生生地看着我们。

大约三十年前,我看到了一个崭新的中国正慢慢脱颖而出。这个中国小男孩正是在以他自己幼小的方式证明着个人的主动性,当他的朋友躲在一辆吉普车后面的时候,这个小男孩却大胆地和一个西方人建立起了交流。但是甚至更重要的是,他大胆的、个人主义的姿态并不是机会主义的,也不是自我中心的——就像个人主义常常表现出来的那样。他的问候是一种超越的姿态,是对于未知的和新的前景的欢迎。如果这一超越的时刻确实是一个新

的中国的象征,那么我确信本书对于中国的读者来说就并不是言之无物的。但是我也同样强烈地感到,这个全新的中国能够教给我们这些深深扎根于西方个人主义传统当中的人很多事情。把所有这些结合在一起,我们就可能会发现,我们能够对这样一个新观点——即人类应该怎样采取下一步、从而进入一个在真正互惠的环境中做出个人主义努力的未来——贡献自己的力量。

丹尼尔·沙拉汉

2008年9月

译 序

一本中文译著,已经有了原作者专为中文版写的序言,似乎没有必要再画蛇添足加一个译序,但是鉴于这是一本跨越了心理学、哲学、政治学、社会学、宗教学、人类学乃至文学批评等不同学科,而作者又使用了大量自造词,因而既不太容易阅读、也不太容易翻译的著作,译者在正文之前就这本书的内容稍作总结,略加评述,并且就作品内容和翻译中的难点问题提出一些心得看法,似乎并非完全没有必要。

个人主义在西方世界里的重要性不言而喻,研究个人主义的著作自然也并不少见。按照本书作者丹尼尔·沙拉汉先生的看法,这些著作都主要以两种模式出现:一种是所谓的“常规”(normal)研究模式,或者说传统研究模式,这种模式把个人主义看做是西方的既有事物,一种能够以多少带有传统意味的语言加以分析和讨论的社会和哲学态度,这种研究模式以卢克斯、里斯曼、迪蒙为代表;另一种则是所谓的“转换生成的”(transformational)模式,这种模式认为个人概念是一种意识形态虚构,并因而都把消解个人概念——通常是个人主体——当做自己的使命。这种研究模式按照对马克思主义或者后结构主义/后现代主义的倾向可以区分成两个阵营:詹姆逊、阿尔杜塞、哈贝马斯、法兰克福学派属于前一个阵营;拉康、福柯、德里达则属于后一个阵营(第3-4页,此处页码

指英文版页码,下同)。

作者在导论中主要探讨了转换生成模式和他自己所采用的方式之间的对比,他那稍显繁琐和晦涩的分析,实际上似乎只不过是预先回应后现代阵营和马克思主义阵营可能对他提出的批评,因而也就是在为自己作品所采用的方法辩护。他首先针对后现代阵营可能对他采用“叙事”形式的批评做出了回应,他认为,无论语言和叙事具有怎样的局限,都仍然是人类据以获知的手段。不过他也指出,他的作品虽然不可避免是叙事性的,但是它并不是后现代所批评的必胜主义式的叙事,而是一种关于兴衰的叙事(第 6-7 页)。其次,他对马克思主义阵营可能提出的质疑做出了回应,这个质疑就是:建立在少数人压迫多数人基础上的西方传统,是否能够代表人类智识发展的全部。作者认为,把代表性的规模作为正当性的先决条件不免过于简化,即使西方传统源于少数特权精英,也不应抹杀其具有影响和真实价值的可能性;而且,历史的真实似乎也确实总是首先在某些特定的社会发展出先进技术,然后才对其他社会产生影响。作者正是把个人主义看做是“一种技术”,而且在他看来,即便它是一种有缺陷的技术,它也丰富了我们作为一个物种可以利用的各种可能性(第 8-11 页)。

在对转换生成的模式作了讨论之后,作者接下来在第一章“个人主义的重新界定”里对传统研究模式作了分析,并在此基础上对个人主义提出了一种新的界定。作者首先指出,个人主义这个词具有丰富的含义,它实际上打开了“一个意义的迷宫”(第 13 页)。在对莫里斯、迪蒙、卢克斯、里斯曼等人的看法加以探讨之后,他认为这些作者所持的从社会、政治角度展开的论述,在瞩目于社会政治维度的时候,也许恰恰忽略了个人本身;他承认个人主义的社会政治分析是重要的,但是他认为,社会政治分析无法深入到这样一些问题的内部,即“个人主义今天对于我们意味着什么、它如何发挥这种作用或者它在未来可能扮演何种角色,既然我们是心理与道德的存在,一如我们是政治的存在”;因此,他认为,“转向个人视角本身,通过造成了所有这些混乱的生物之眼来审视并获知从该

角度来看的个人主义的性质”，看来是有意义的(第 17 页)。他认为瓦特的著作在这方面提供了有益的启发，在分析了瓦特的著作之后，作者认为，“追求真理是一项彻底的个人事务”这一信念是个人主义的核心所在，也是个人主义据以建立的基本假定(第 18 页)；他因此把个人主义看做是“一种信仰体系”，在这个体系里，“个人不仅被赋予了直接的地位和价值，而且也成为了真理的最终裁断者”(第 20 页)。

从第二章“古代世界”开始，作者踏上了他的谱系学考察历程。他认为采用心理学的方法要比哲学逻辑的方法更明智(第 24 页)。也正是从这样的角度出发，他根据弗洛姆(第 24-25 页)和杰恩斯(第 26-31 页)对古希腊人和古希伯来人的研究，把古代世界自我出现的过程总结为以下几个步骤：首先，西方传统的最早阶段，个人可能都沉浸在非主体的经验当中，没有任何具体化、空间化的自我概念，他们是没有我们今天意义上的意识的。但是，在古希伯来人和古希腊人那里，由于社会变迁、人类大脑的变化或者作为这二者与其他因素共同作用的结果，已经出现了一种“模拟-我”(the analog-“I”)。模拟-我在个人和他或者她的经验之间充当了一个缓冲器，它意味着主体意识的出现，而“主体”意识的出现代表了从沉浸于生理体验当中的状态到主体性状态的一个转变，这使个体根据体验来反思自身成为了可能，自我于是成了反思所发生的处所。此后，随着古代人使用隐喻能力的增强，“模拟自我”(the analog self)开始出现和成长，随着模拟自我出现的，则是个体叙述能力、思考能力的增长，个人也开始承担原来由神明所发挥的那些作用，为人类行为的动机及其正当性提供支撑。逐渐地，个体自我不再依靠外在的神明，而是依靠自己来承担责任(第 32-33 页)。

第三章“基督教”，作者对从古代世界到基督教世界的转化如何影响自我的发展做出了分析。作者首先对希伯来的律法传统作了探讨，他认为由于文士和法利赛人的控制，希伯来人的律法传统变得僵化了，并且使得上帝远离了个人；犹太传统的僵化和当时家庭、国家等社会形式的崩溃，以及希腊理性主义的影响，使基督教

的出现成为了可能。基督教废除了犹太教传统的形式化,使得人和神的沟通成为了心理上的而非身体上的,成为隐喻的而非字面的,成为内在的而不是外在的,基督教所具有的出世特征和个体化的特征都促进了个体自我的成长。最关键的,基督教道成肉身、本体同一的教义使西方个人自我出现了一个新的层次,即超越性的层次。作者认为,基督教的自我和古希腊和希伯来的“模拟自我”不同,因为古希腊和希伯来的“模拟自我”实际上仍然是被动的,他们只是在已经客观化和具体化的法典中做出选择,而基督教的自我则已经窃据了精神上的主动权,它可以在与神的沟通中实现精神上的超越,从而变得更加完全(第 39-40 页)。作者认为,在奥古斯丁身上最好地体现了基督教贡献的真正影响,即出现了一个外在授权自我(the authorized self),自我获得了授权,获得了个体的精神性以及判断是非的能力,尽管这种授权并不是来自于自我本身,而是来自于基督教的上帝。基于这些判断,作者认为,个人主义的基础,即个人是真理的最终决断者这种信念正是由基督教所稳固地建立起来的(第 44-45 页)。

第四章“中世纪和文艺复兴”。中世纪,曾经以比喻性的寓言(parable)为基础的神秘主义,变成了一种具有广泛力量和影响的体系化和制度化的宗教,这一发展虽然冲淡了基督教的精神性,但是却并没有根本消除基督教在先前对个体自我造成的影响(第 47 页)。中世纪对待个人的看法,实际上正是按照基督教所铺设的完全个人主义的精神结构往前发展的。而最富启发的两个方面,一个是对忏悔过程中反省所具有的重要性的强调,另一个则是在决定人是否有罪时考虑个人意图的作用。在这个过程中,基督教最终把精神更新和道德辨别的力量转让给了个人,个人因此完全获得了外在的授权,而一旦开启世俗化的进程,个人就会把这种外在的授权变成自我内在的授权(第 50-51 页)。这一章的第二部分讨论了文艺复兴时期的自我,作者批评了布克哈特的观点,他认为,期待个人主义在文艺复兴时期突然而又醒目地出现是一个错误。相反,文艺复兴实际上是由基督教的出现所开启,由早期教会系统