

法国

当代思想家
新论

第二辑

为何知识分子不热衷 自由主义

[法] 雷蒙·布东 著

周晖 译

田晶 校



法国

当代思想家
新论

第二辑

为何知识分子不热衷 自由主义

[法] 雷蒙·布东 著

周晖 译

田晶 校



Simplified Chinese Copyright © 2012 by SDX Joint Publishing
Company All Rights Reserved.

本作品中文简体版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

Raymond Boudon: *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*

© Odile Jacob, 2004

这部作品的问世得到了法国文化协会和法国外交与欧洲事务部出版援助计划的支持。

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de
Culturesfrance/Ministère français des Affaires étrangères et européennes.

图书在版编目(CIP)数据

为何知识分子不热衷自由主义 / (法)布东著; 周晖译. 田晶校. — 北京:
生活·读书·新知三联书店, 2012.3

(法国当代思想家新论)

ISBN 978-7-108-03975-0

I. ①为… II. ①布…②周… III. ①社会思潮—研究—法国—近现代 IV. ①D095.65

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 279943 号

责任编辑 丁立松

封面设计 张 红

责任印制 常宁强

出版发行 生活·读书·新知三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

图 字 01-2009-1890

经 销 新华书店

印 刷 北京京海印刷厂

版 次 2012 年 3 月北京第 1 版

2012 年 3 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米 × 1230 毫米 1/32 印张 4.75

字 数 104 千字

印 数 0,001-5,000 册

定 价 24.00 元

中译版序

自由主义与知识分子

徐 贲

16 世纪文艺复兴时期，杰出的基督教人文主义者伊拉斯谟（Desiderius Erasmus Roterodamus, 1466—1536）一面从事古典文化的复兴，一面翻译和诠释《圣经》，他的博学有一个明确的现实目的，那就是打通两个相互隔离的世界——一个是已经成为过去的古典异教徒世界，另一个就是他自己生活于其中的基督徒世界。为了有目的地连通这两个世界，伊拉斯谟运用了一种“古为今用”、“他为我用”的阅读方式，他称之为“基督教寓言”（Christian allegory）阅读，这种阅读也成为他所设计的“基督教教育”的主要学习方法。对于许多翻译成汉语的外国论著，我们都可以借鉴这样一种阅读法，不妨称之为“中国寓言”。它可以帮助我们打通与外部世界的联系。如果运用得法，这种带着“中国意识”的阅读也可以成为一种“中国教育”，成为一种探讨“中国问题”的思考方法。

雷蒙·布东的《为何知识分子不热衷自由主义》似乎是一个特

别适宜“中国阅读”的文本，因为书中讨论的自由主义与知识分子之间的紧张关系正是当今许多中国知识分子必须面对的一个重要问题。布东小心翼翼地把他的讨论范围限定在“欧洲和北美地区”，而时间跨度则限定为20世纪60年代至今的半个世纪。他提出的是这样一些“认知社会学”问题：在西方，知识分子为什么不热衷，甚至拒绝和敌视自由主义？这是一种什么性质的拒绝和敌意？是哪些社会的或认知的原因使得这种非自由主义流行起来？流行的非自由主义是否合理？应该从什么样的知识立场去分析和对待对自由主义的不合理拒绝和敌意？

这些也是我们对当前敌视自由主义的中国知识分子需要提出的问题，对布东这一著作进行“中国阅读”有助于我们在中国语境中思考这些问题。这种阅读可以通过对布东文本中细节和例证的触类旁通和举一反三来进行。假如布东对中国近二十年来“非自由主义”知识分子的种种表现——如“新左派”与“自由主义”的争论，《中国可以说不》和《中国不高兴》类的知识分子写作，“后殖民”、主权高于人权，反普世价值等等——有一些了解，假如他不是小心谨慎地限制了自己的讨论范围，他本可以把中国知识分子与西方其他知识分子放到一起来讨论的。但是，即便如此，那仍然不能代替我们自己的中国阅读，更不要说布东若是这么做，难免会被戴上“东方主义”的帽子（布东对“后殖民”这种非自由主义是很在意的）。在中国的非自由主义语境中，“东方”（常常被用作“中国”的代名词）与“西方”之间存在着—道隔离的鸿沟，对布东的中国阅读就是为了尝试跨越这道鸿沟。

一、自由主义与非自由主义

布东说的知识分子“不热衷”（“不喜欢”）自由主义，是个修辞性的“低调”表达（understatement），低调是一种礼貌而含蓄的说法，常常用来委婉地表达原本是相当明确，甚至强烈的态度或立场。因此，“我不喜欢这个人”甚至能比“我讨厌这个人”表示更强烈的厌恶。布东讨论的并不是那些对自由主义态度模棱两可或者仅仅有所保留的知识分子，而是那些对自由主义抱有拒绝和反对立场的人士，尤其是马克思主义、左派或新左派人士。当然，在“不热衷”的知识分子中，也包括那些原本并没有明确主见，而只是盲目附和，或者随大流的“非自由主义”者们。

自由主义不是一个严丝密缝的意识形态，同样，敌视自由主义的知识分子也不是一个同质的板块群体。可以说，自由主义只是关于一些基本原则的大致共识，它认可的核心价值观是个人自由、权利、平等、幸福追求等等。这样的价值原则必然使它对政治和社会生活提出现实的要求：在经济上要求市场机制，与国家计划体制相对而立；在政治上要求代议制民主和宪政法治，既反对个人或少数人专制，也反对多数人以公意名义实行群众专政；在伦理上要求保障个人幸福和尊严，反对以群体、国家和意识形态目标为理由贬低或取消个人的价值。不同的非自由主义知识分子，有的反对经济自由主义，有的反对政治自由主义，有的二者都反对，而各自的动机和理由又都不尽相同。布东避开烦琐的知识分子分类描述，直接针对那些最能够提出拒绝自由主义理由的知识分子，从“社会性”和“认知性”来分析他们对自由主义的“不喜欢”。“社会性”关乎观

念的社会因素，而“认知性”则关乎认识本身的合理性。

在西方，非自由主义的“社会性”因素与知识分子定位以及学术影响、潮流有关。由于自由主义在西方代表着主流秩序，知识分子与它保持距离，是与他们自己的知识分子批判传统和异议者角色一致的。自由主义秩序中实际存在的不公正和不平等更会坚定他们的这种思想和立场定位，也成为他们非自由主义的主因，“使得不仅仅是知识分子还有许多公民，即使不算是抛弃自由主义，但至少也是拒绝造成这样一个社会事实的自由主义秩序，特别是在没有付出任何努力补救这个现象的时候。”布东提醒道，“同样需要注意这样一个事实，这种拒绝正是以自由主义自身原则的名义产生出来：正是因为这些原则被奉行自由主义的社会所破坏，我们只好不再采纳（自由主义）。”与此相比，在中国存在的就是另外一种非自由主义，它往往不是以自由主义自身原则拒绝和非议自由主义，而是以与自由主义敌对的原则来反对它。这是因为，在中国，非自由主义有一种与在西方不同的，由政治制度左右、宰制的“社会性”。

知识分子立场和观点的“社会性”并不总是具有充分的“认知性”，认知的合理性首先取决于它的客观性和科学性，而且“认知合理性不仅仅介入到科学信念的形成中，同样也影响到我们构建各种判断事物好坏的信念，比如判断一个制度是否合理”。例如，知识分子对经济自由主义持保留意见，认为是它形成了现实中不公正和不平等的大环境，“我们并不用费很大的劲就可以理解他们其中的一些人对于国家要比对市场更具有信心”，但是，知识分子有这种以国家来代替市场的想法和信心，并不能证明“他们就是对

的”。这是因为，在建议以国家代替市场之前，知识分子不一定就对“国家”和“市场”有了充分的认知，也不一定对国家主义的政治后果和制度危害有了深入、透彻的知识。在中国的“新左派”与“自由主义”争论中，“社会性”与“认知性”之间的关系就更复杂一些，因为有的“新左”立场并不起因于简单的缺乏认知，而是受制于外力因素，并出于知识分子自身的先意承志、揣摩风向和首鼠两端。这种知识分子现象虽然不在布东的考量范围之内，但不可不纳入我们自己的“中国阅读”。

在布东看来，知识分子在对待自由主义时，不妨持保留、批判，甚至拒绝、反对的态度，但有一点是不应该忘记的，那就是，自由主义是一种“将个体的尊严和自治作为中心价值的世界观”。自由主义思想家在这一点上有着充分的共识，他们包括亚当·斯密、阿莱克希·德·托克维尔、弗雷德里克·巴斯夏、约翰·斯图尔特·米尔、卡尔·波普、弗里德里希·冯·哈耶克，也包括马克思·韦伯甚至埃米尔·涂尔干。自由主义者对什么是自由主义一直就是有分歧的。例如，英国政治哲学家约翰·格雷就指出，自由主义包含两种互不相容的哲学形态。在第一种形态中，自由主义是一种普遍的、理性的共识，它企图实现对全人类来说最好的生活方式。在这里，自由主义是对普遍政权的规定，最好的生活方式，最好的价值观念已经被自由主义找到。洛克、康德、罗尔斯、哈耶克捍卫的就是这样一种自由主义。在第二种形态中，自由主义是一种计划，一种权宜之计，它要实现的不是某一种制度或社会方式，而是不同制度和社会方式的和平共处，它是可以在许多政权中被人们认同和追求的共同方案。霍布斯、休谟、以赛亚·伯林、迈克尔·

奥克肖特捍卫的便是这种自由主义^①。由此看来，了解自由主义的历史和分歧，而不是简单地否定它，这本来就是对自由主义的“认知性”所必不可少的。

从历史上看，自由主义是18世纪启蒙思想运动的一个产物，有多个层面，而且是在不断变化的，如布东所说，“自由主义突出地传递出社会、国家和人性本质这些概念和画面，且在不同的自由主义者那里有所变化。”早在19世纪，自由主义就已经受到来自马克思、尼采和弗洛伊德这三位革命性思想者的挑战。一直到今天，他们仍然是“非自由主义”的主要思想资源。在这三个来源中，布东特别重视的是马克思主义的影响。布东认为，影响非自由主义的并不一定是马克思主义，而是一种被还原为“原教旨”和简单化为“解释图式”的马克思主义：“我们今日常会认为马克思主义已经走向死亡。事实上，它在政治上的体现确实已经走向死亡，可是在知识思想领域却远远没有。尽管马克思主义的信条已经为几乎所有的知识分子抛弃，可是马克思主义的原教旨留下的解释图式确仍旧被人们反复使用，其中不乏那些不愿意被称作马克思主义者的人。”

早在20世纪30年代，苏联马克思主义和斯大林主义就曾经吸引过许多左派知识分子，出于对当时自由主义政治和经济秩序的失望，这些知识分子把希望寄托在苏联身上，在那里看到了一个“替代模式”，他们奉行一种“敌人的敌人就是我的朋友”的原则。对此奥威尔评论道：“30年代年轻的作家为什么会投奔共产党呢？原因很简单：他们需要信仰。这里有宗教、军队、正统和纪律。这里

^① John Gray: *Two Faces of Liberalism*, New York, New Press, 2000.

有祖国和元首——至少在 1935 年或者 1935 年以后是这样。”^①苏联的影响一直维持到 1956 年匈牙利事件后才明显减弱。布东指出，在 60 年代，“‘文化大革命’的中国扮演了苏联曾经扮演的角色，它提供了一个自由主义的替代模式。之后，中国也结束了它作为典范的时代，因为首先，我们认识到了‘文化大革命’的暴行，再者，在邓小平执政时代，中国转向了经济自由主义。”

即使在转向经济自由主义之后，对政治自由主义的敌意仍然主导许多知识分子的思想方式，这种敌意也是由简化的马克思主义“解释图式”来支撑的。例如，中国的新左派知识分子把社会生活中的严重不公正和不平等归咎于自由主义市场，而不愿意承认这种所谓的自由市场实际上是受专制政治权力所操纵的，而正是这样一种与自由主义政治观不相符合的政治权力在利用市场经济为它自己谋求最大的经济利益，造成了严重的财富分配不公。布东是这样揭露这一现象的：“为什么这些脱胎于马克思主义宝典的解释图式得以延续了下来？也许是因为它们给人们留下这样的印象：它们提供了解释现实、特别是自由主义社会中渗出各种形式不平等的关键。”

马克思主义还为左派知识分子提供了一种关于“全球化”的解释图式，他们完全无视全球化在推动普遍人权、政治民主、人类共同尊严等普世价值方面的作用，而只是一味强调国际资本利用全球化来对经济不发达国家和地区进行经济剥削和价值输出。布东指出，这种阴谋论不一定是马克思主义的，它也可以掺杂着尼采的权

① 乔治·奥威尔：《政治与文学》，李存棒译，译林出版社，2011 年，第 124—125 页。

利意志思想：“当马克思主义的声望走向衰落的时候，那些我十分乐意称之为‘持阴谋论的博学理论家们’就将马克思主义宝典搁到了幕后而转向了尼采的思想。”在这种情况下，非自由主义知识分子引用的便不是马克思，而是法国理论家福柯或者美国哲学家莱蒙德·盖茨（他本是福柯的弟子）了。

非自由主义知识分子是自觉的或非自觉的道德主义者，他们对自由主义持两种不同的道德谴责方式。第一种是把自由主义的美德或价值看成是一种实际上的道德不善或恶。例如，自由主义的个体理性和判断被说成是“个人主义”；个人幸福追求被说成是自私、贪婪、谋求私利；宽容被说成是事不关己、高高挂起；多元被说成是没有原则、反对统一领导；坚持个人权利被说成是逃避责任、无政府主义、没有集体观念、不爱国。自由主义的价值被定为“资产阶级自由主义”，一直支配着许多中国人，包括知识分子对自由主义的看法。

第二种是不从直接否定自由主义的主张和价值原则的角度，而是迂回地揭露和谴责这些主张和价值观的虚伪和伪善。例如，把自由主义政治所主张的中立政府和政府限制（议会政治）说成是一种对人民的欺骗，说政府实际控制在资产阶级手里，不可能在不同的阶级中保持中立或代表各方利益。军队国家化则被说成是一种取消人民军队和对军队正确领导的阴谋。公民的自由言论被说成是资产阶级媒体制造的神话和假象；自由民主政治的公民权利和人权被说成不过是纸上空文，掩盖着实际存在的、比不民主国家更为恶劣的权利侵犯，因此必须用诸如《美国人权状况白皮书》这样的批判来加以揭露。

在这些对自由主义政治民主假象的揭露和评判中，不断得到运用的马克思主义“阴谋论”解释图式与（源自弗洛伊德的）精神分析结合到了一起，正如布东所说：“对于精神分析理论字面意义上的运用只限于精神分析的领域。至少明确地出现在社会学和政治学的研究中，它们也是边缘的。但是，精神分析学，连同其他运动，却深深地刻下了这样一个基本观点：即人类的行为及其信仰是因循着某种不受其主体控制的力量，人类赋予其行为和信仰的那些理由也只是些掩饰性的理由。”马克思主义与精神分析的共识在于它们都不同意自由主义关于人性的基本理念：人是理性的动物，人能够对自己的利益作出判断、人的日常生活经验能够为他提供常识判断的依据等等。这也是马克思主义与尼采的权力意志说的共识所在，“在尼采那里，人是被他自身无法察觉的愤恨和权力意识所驱动的。他相信他可以通过呈现来重构现实，然而这些呈现只是被看不见的力量所扭曲的对现实的写照。至少在这一点上，马克思主义宝典与尼采达成了共识。”对于要求自由和争取公民权利的人民来说，这样的马克思主义和尼采主义联手会带来严重的政治后果，“这么一来，日常心理，‘理性’心理出局了，自治的主体也出局了：这是自由主义传统本身的核心”，尤其是，“它们都是将人类的自治视为一种幻象、一个无关紧要的论据，或是更有甚者，一个从科学的角度看来并不合情理的论据”，这样一来，专制便成为理所当然的合理替代制度。

二、知识分子和“思想市场”的“供需”

历史上，自由主义曾经受到来自“左”和“右”的攻击，在

政治上，这些攻击有一个的共同特点，那就是主张废弃自由主义和自由民主政治，而代之以某种极端权力统治的意识形态和权威制度，这在激进马克思主义、共产主义、社会主义、法西斯主义、威权主义、激进民族主义、宗教原教旨主义、市民共和主义那里都有体现。在过去的几十年里，非自由主义知识分子与上述的政治激进反自由主义已经拉开了距离，在政治上也与之疏远。他们的非自由主义或者反自由主义已经转入大学和学术机构，他们本身也从带有明确政党色彩的“党派知识分子”转变为“理论知识分子”，以教授、学者的身份宣扬和倡导文化相对论、文化决定论、文化建构论、女权主义理论、后殖民理论、少数族裔理论等等。这些理论在西方学院的知识谱系中属于左翼并代表左翼的“政治正确”。这些理论也经由西学东渐和创造性运用或误用，成为中国学院知识谱系中的左翼和新左派理论。当然，由于特殊的政治意识形态环境，中国的“左派”和“新左派”与政治权力之间有着或密切或微妙的关系，这是与西方左翼理论所不同的。

为什么知识分子对左派理论比对自由主义理论来的热衷呢？布东是从知识分子与思想市场的关系来说明这一现象的。他认为，知识分子的思想处在一种由“需要”决定的“生产”关系之中，而“思想的生产是多种动机的结果”。从思想生产的动机，布东区分了三类知识分子，他们的动机分别是“义无反顾地被对真理的渴求所激发”（布东用“力比多”，libido，来称呼这种激发）、政治、社会或其他的“信念”（布东用葛兰西的术语将他们称之为“有机知识分子”）、“寻求自身知名度的最大化”。动机当然不是，也不需要是单纯的。追求真理的也可以追求知名度，自文艺复兴以来，“荣

誉”就是一种成功追求哲学、文学、艺术后获得的知名度。“有机知识分子”也是一样，他们从某种“信念”出发，以推进某种“伟大事业”为己任，在具有同样信念的同道伙伴中，也是有荣誉和知名度的。只有那些只是为了“知名度”而追求知名度的知识分子，他们才会在知识上没有真正的信念和立场，为了名利的好处而趋炎附势、左右摇摆、待价而沽。

知识分子往往都会表示出某种信念，但是，信念的真否并不是那么容易确定的，尤其是在一个说真话有危险的假面社会里。当萨特从古巴革命中，或者福柯从伊朗革命中看到了人道主义的承诺时，他们也许是出于某种真诚的，尽管是错误的信念，但是，在中国，由于社会的假面化和普遍犬儒主义，理论与信念之间的关系变得扑朔迷离、真假难辨，例如，有人提出“新时代的通三统”理论，强调孔夫子的传统、毛泽东的传统、邓小平的传统是同一个中国历史文明连续统一，由于这种理论有讨好权力之嫌，理论发明者是否真的具有信念，就难以令人信服了。

布东认为，社会事件的发生会对产生社会心理“需求”有推波助澜的作用，而这样的需求则会引发知识分子去加以“开发”并提出理论：“能够解释自由主义为大多知识分子所抛弃的一个基本过程在我看来是这样的：在这个过程的最初点，社会历史背景和局势产生了一些被大众看来很突出的事实。于是这样的情况造成了一种需求，引来了服从于信念伦理的知识分子，特别是那些‘有机’知识分子试图去开发它。”布东的这一看法颇能解释中国的一些非自由主义现象，例如，民族主义、国家主义的理论和知识分子的“说不”类书籍写作（极受爱国“愤青”的欢迎），就是这样的情况。

台海关系的危机、美国对台湾的偏袒、误炸中国驻前南斯拉夫大使馆、南海军机误撞等事件造成了激进民族主义的需求，而一些知识分子所提供的便是满足这种爱国需要的、安全、简单，而且便于急用先学的知识：“他们所提出的解释又似乎很简单，这些解释就很幸运地广为传播，而且不会遭到批判。”对他们来说，民族主义的动因可能是出于信念，也可能并不是这样，而仅仅是利用时机，投需求所好。

信念对于知识分子是重要的，布东同意马克斯·韦伯的看法：“研究者在选择研究对象的时候从来就不是中立的。这种选择都是在一种价值关联的预兆下进行的”，但是，布东同时指出：“当研究者试图解释某种现象的时候，他所做出的观察和分析都应该严格地遵守价值哲学的无涉原则，否则就违背了科学的本质。在这一点上，自然科学和人文科学没有任何的区别。”知识分子要警惕不要因为坚持政治或意识形态信念而失去应有的普世价值判断。他举例道，美国杰出的人类学家施维德（R. Shweder）的文化相对论信念使他得出这样的结论，西方文化煽动着西方人斥责割礼是出于偏见，因为在土著人那里，割礼是一个美好的东西。他用一位女人类学家的故事来支撑此论述，她成长于美国，并在此受教育，之后便决定前往她家族的发源地塞拉利昂生活，并决定接受割礼。在一次北美人类学学会上的演讲中，她表示，在塞拉利昂社会里，割礼使妇女感觉到获得了权力；由于被文明灌输的那些思想所蒙蔽，西方人是无法理解这点的。根据这类信念，我们是否应该坚持中国妇女裹小脚的文化权利呢？辜鸿铭先生就曾经坚持过这样的主张，他是否因此就成为捍卫中国特殊性的先驱呢？文化领域中的这类文化相

对论在政治领域中也有相似的例子，例如，有人坚持，中国绝对不能像世界上绝大多数国家那样实行军队国家化，还有人强调，中国绝对不能允许政府不同部门之间的权力分离和相互制衡，更不要说接受自由主义的主权在民的主张了。

按布东的分析，像“割礼说”这样的非自由主义是一种因学院创新需求或时尚要求而产生的新理论，受到知识分子的追捧，似乎处于学术前沿，甚至在科学领域也有仿效者。例如，一位学者攻击“西方的数学”，指责它是“文化帝国主义的秘密武器”，对此揭露道，西方的数学主张普遍性，其实是一种支配和控制的工具。西方的数学一直都在“用普遍性和文化中立性的假设强加于种种本土文化之上”。事实上，世界也产生了其他同样有效的计算体系。“所有的文化都产生了数学观念，这正如所有的文化都产生了语言、宗教、道德和亲属关系体系一样”，存在着“可选择的数学体系”，例如在巴布亚新几内亚，已经有人报告了大约六百种计算体系，包括手指计算法、身体计算法、结绳计算法、念珠计算法等等。这就意味着我们应该将“种族的数学”（ethno-mathematics）视为“主流数学之外的，……特殊数学观念”^①。这样的文化相对论、建构论和“政治正确”，也许可以当作笑话（尽管是很严肃，很学术的笑话），但是，一旦被用来维护特定国家中的政治专制，那就会变成虎作伥的理论帮凶。例如，非自由主义者喜欢说，人权是“从文化上被构建的”，“不存在客观的立场，可以根据这一标准来真正

① Alan Bishop: “Western Mathematics: The Secret Weapon of Cultural Imperialism”, *Race and Culture*, 33 (October and November): 1990, pp. 51-65.

地衡量人权。”按照这个逻辑，可以自然推导的结论便是，任何一个国家都可以任意解释和维护它的人权不良记录，国际的批评都是阴谋“干涉内政”，“应该从根本上挑战（由人权观察、大赦国际、国际法学家委员会这类组织）建立有关个别国家‘人权记录’的通行惯例，因为这样的评价天生就是偏袒的、有委托的、不完全的。”^①这类理论近二十年在中国被大量进口，俨然已经成为“显学”。

布东是一个坚定而明确的个体自由主义者，他对于文化相对论、文化决定论、文化建构论（他称之为“结构主义”）、社区主义（也就是美国政治哲学中的“社群主义”）的种种驳斥都是从个体自由主义的立场出发的。他承认，自由主义不具备其他“主义”的那种意识形态力量：“自由主义传统在它的反对者眼中有着这么一个缺陷，即无法对世界提供一个（完全）整体的视角：它无法成为一个意识心态，也无法成为一个‘人世宗教’。”但是，他认为，这并不重要，因为任何一种“完全整体”的意识形态都会不可避免地成为一种“末世论”——世界必定会，或者必须要成为某种样式，那只能是一个乌托邦，一个意识形态的末世神话。自由主义是一种关于现实世界的“进步”理念，即什么是人类现在可以拥有的“好社会”，“自由主义代表着这样一种思想传统，它尽可能地避免以一种末世论的视角来看待世界。毫无疑问的是，理性选择的过程和进步的概念是它的核心思想。进步的一个维度就是创造和建立一

① Ann - Belinda S. Preis: "Human Rights as Cultural Practice", *Human Rights Quarterly*, 8 (2): 1996, p. 308.