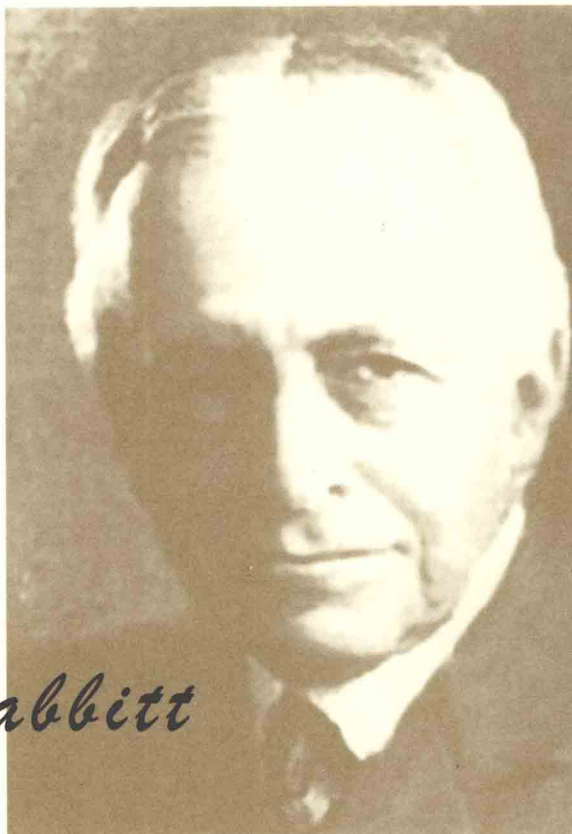


Irving Babbitt



民主与领袖



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

欧文·白璧德文集译丛

民主与领袖

Democracy and Lendership

[美]欧文 白璧 (Irving Babbitt) 著 张源 张沛 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

民主与领袖 / (美) 欧文·白璧德著; 张源, 张沛译. — 北京: 北京大学出版社, 2011.3

ISBN 978-7-301-17147-9

I. ①民… II. ①白… ②张… ③张… III. ①关系—研究—美国 IV. ① G282

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 249731 号

书 名: 民主与领袖

著作责任者: [美] 欧文·白璧德 著 张源 张沛 译

责任编辑: 于海冰

标准书号: ISBN 978-7-301-17147-9/G·2849

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> **电子信箱:** pw@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750112

出版部 62754962

封面设计: 海云书装

印 刷 者: 三河市欣欣印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

650 毫米 × 980 毫米 16 开本 18 印张 240 千字

2011 年 3 月第 1 版 2011 年 3 月第 1 次印刷

定 价: 35.00 元

未经许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有, 侵权必究。举报电话: 010-62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

这种（反对私有财产的）立法表面上看来十分仁慈；人们乐意倾听它，轻易便受到了它的引诱，相信人人都会以某种绝妙的方式成为朋友，特别是当人们听到有人大力抨击城邦现存的罪恶的时候……据说这些罪恶都源于私有制。然而，这些罪恶却有着与此决然不同的根源，那便是——人性之恶。

亚里士多德 (*Politics*, 1263b, 11)

除非在某个地方对意志与欲望存在一种控制力，否则社会便无法存在，并且内在的控制力越小，外在的控制力就必然越大。这已成为事物永恒不变的构造法则：内心不知节制的人将无法获得自由。

柏克 (*Letter to a Member of the National Assembly*)

我的政治信条的根本要点在于：专制统治，或云不加限制的主权、绝对的权力，无论出现在人民代表大会当中，还是出现在贵族议会，寡头团体与君主统治之中，都没有区别——都一样专断、残酷、血腥，并在各方面都像恶魔一样。

约翰·亚当斯 (*Letter to Thomas Jefferson*, 13 November, 1815)

人们应当始终以世界史上的大众来对抗当下的少数谬论。

歌德 (*Sprüche*)

译 序

白璧德的中国弟子、《学衡》主编吴宓先生曾亲译《民主与领袖》一书导言与第五章，题为“白璧德论民治与领袖”，“白璧德论欧亚两洲文化”，分载《学衡》1924年8月第32期，1925年2月第38期。值得注意的是，《学衡》译文几乎系与《民主与领袖》（1924）一书同期出版。一边是白璧德原文扑面而来的现代气息与雄浑辟透，一边是《学衡》译文的“古色古香”与细腻雅驯，时隔80余年对比来看，又是有趣，又让人嗟叹。

翻译《民主与领袖》，或云“重译”“学衡派”80余年前用文言译出的《民主与领袖》数章，是译者的夙愿。白璧德出版此书、对“民主制”发出严厉批判的时刻，是美国的民主制度走向巅峰、亟宜“居安思危”的时刻；而“学衡派”译文出现的年代，则是民主（遑论民主制）在中国还无影踪、国民翘首热望的年代。

1977年梁实秋曾以白话重译《学衡》胡先骕译文《白璧德中西人文教育谈》（1922年3月第3期），时隔50余年，仍旧不合时宜。不过，到了中国进入二十一世纪、民主化进程取得极大进展的今天，我们承认民主制的必要并反思民主制的弊端，即“站在民主一侧来批判民主”，已成为当务之急。

《民主与领袖》（1924）一书可以说是继托克维尔的名作《美国的民主》（1835，1840）出版近80年之后，又一部对现代民主制展开批判的里程碑式的政治学著作。白璧德所预言的美国民主将遭遇的困境已在今天一一出现，这些洞见或许对其他国家亦有借鉴意义，并给予今天

关注民主改革的人们以极大的提示。

白璧德的思想在今日美国仍旧发挥着重大的实际影响：白璧德在美国的再传弟子、美国国家人文研究所所长瑞恩（Claes G. Ryn）教授2003年出版了批判美国时政的政治学著作《有德的美国》（*America the Virtuous*），该书甫一面世，便在美国国内激起了巨大反响，至2008年已经连出五版，并于该年出现了中译本。尤其值得一提的是，该书的批判理路完全是沿着托克维尔—白璧德一脉展开的，《民主与领袖》一书乃是该书反复指涉引用的一个重要思想资源。

随着2009年11月奥巴马访华，中美关系格局发生改变，接下来数年极有可能是决定未来民主改革走向的关键时期，那么，或许在今天重提白璧德的时机已经成熟，或许《民主与领袖》一书的出版正当其时，或许白璧德对中国产生真正之影响的时代即将到来。

本书第一至五章由张源译出，第六、七章以及附录部分由北京大学比较文学与比较文化研究所副教授张沛博士译出。在翻译本书的过程中，译者遇到了大量繁难的拉丁术语与注解，幸而得到了重庆大学外国语学院教授李永毅博士的帮助，书中相关德文术语与注解，则有北京师范大学外文学院副教授曹雷雨博士慨然相助。本书的出版得到了责编于海冰博士的大力支持，在此一并向他们深致谢意！

张 源
2011年1月

导 读

民主何以可能？

民主是现代人的普遍信仰。信仰往往被赋予普遍、永恒、绝对的特性，民主也不例外：它被欢呼为最后降临的永恒真理、人类由此臻于至善的终极社会形态和不可解构的绝对价值，在某种意义上成了大众理性的新图腾。

有偶像崇拜的地方就有偶像破坏。在西方，反思和质疑民主者大有人在，美国人文主义思想家欧文·白璧德 (Irving Babbitt, 1865—1933) 即是其中之一。《民主与领袖》(1924) 是白璧德生前出版的最后一部著作，也是白氏人文主义思想的最终完成。全书内容似乎可以概括为这样一个问题：在现代状况下，民主何以可能？我们知道，白璧德的人文主义既是政治哲学，也是教育哲学，而归根结底是道德哲学，即关于人性的哲学，因此“民主何以可能”穷本溯源是“人性何以可能”的问题。其具体论证如下。

在白璧德看来，现代西方世界由于领导者的背叛，在根本上就走错了道路。现在被认为是一个“进步”的时代，但是这个时代混淆了物质进步和道德进步，一心营求物质利益，以至于商业精神肆行无忌。同时，由于缺乏标准，西方文明表现出离心式的个人主义症状，在人道主义理想主义和马基雅维利式现实主义之间奔突摇摆。人道主义理想已经破产，而返回马基雅维利则将意味着西方文明的终结。美国的情形更加不容乐观。美国不但没有标准，而且混淆、颠倒了标准。在这

里，数量压倒了品质。传统标准不断溃败，自然主义哲学（它要么表现为情感主义，要么表现为功利主义）甚嚣尘上。在商业精神和圣战热情的双重驱动下，美国插手全球事务，以推行所谓“服务世界”（world service）的人道主义计划，于是蜕变成一个圣战者的国度。它渐渐背离了立宪自由，正在迅速从联邦共和国走向高度集权的官僚帝国。种种迹象表明，整个西方世界都已经走到了穷途末路。^[1]

白璧德认为一切经济问题到最后是政治问题，一切政治问题到最后是哲学问题，而一切哲学问题到最后是宗教问题。现代西方文明已经病入膏肓，其祸胎则暗结于十八世纪末兴起的浪漫主义运动。这场运动不仅是古今之争（Quarrel between the Ancients and the Moderns）的集中爆发，也是古典精神和浪漫精神、精英学说（the doctrine of the saving remnant）和大众学说（the doctrine of the divine average）之间的一场战斗。在政治哲学领域，它突出体现为卢梭与柏克的对立。^[2]

在卢梭身上，情和理是分裂的：他时而倒向个人主义，时而倒向集体主义；同时他的情感主义具有功利主义的一面，二者彼此渗透而交互影响。因此他虽然提出了真问题，但给出的却是错误的答案：他说的“博爱”不过是情感主义的夸张梦想，而放纵情感只会导致没落的帝国主义；他说的“德性”美化了本能和无理性；他说的“爱”是对基督教“慈善”的袭仿；他创造了一套新的神话，例如“性本善”（the natural goodness）理论，但是他说的“天性/自然”不过是牧歌式想象（idyllic imagination）的投射或浪漫想象的怀旧，“回归自然”恰恰引发了人类欲望的无限扩张。另一方面，卢梭把善恶斗争的场所从个人转移到了社会：个人是善的，社会是恶的，个人的恶是社会造成的。这

[1] Irving Babbitt: *Democracy and Leadership*, Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1924, pp.26, 135, 239, 152, 314, 135, 240, 243, 250, 272, 311, 287, 269—270, 236.

[2] Ibid., pp.261, 69, 115.

种二元论哲学让贫苦大众获得道德上的自豪感，自觉代表了正义一方，同时认为自己是社会的牺牲品而疑忌、仇视一切比自己高贵的人，结果这种“爱”的哲学点燃、激化了阶级斗争。现在“人民不会犯错”的信条取代了“国王不会犯错”的信条，但国王至少还要面对上帝，而“人民”则无需对任何人负责。这样一来，人民的意志（所谓“公意”）实际上成了不受法律约束的“神圣意志”，这必然导致恐怖的“多数人的专制”——法国大革命就是一个符合逻辑的历史证明。^[1]

法国革命是一场普世性的圣战（a universal Crusade）。“自由、平等、博爱”不过是哗众取宠的标语口号，它们在实践中恰恰走向了反面。完全是出于厌倦和腻烦心理，卢梭主义者本着以“爱”为基础的“自由”打翻了一个又一个政权。而他们所鼓吹的“平等”，在实践中竟表现为根据阶级成分判断一个人。试图结合自由和平等带来了恐怖主义，这时候人人自危、相互猜疑，鼓吹“博爱”的情感主义最终演变为杀人的狂热（homicidal mania）。于是民主领导变成了帝国主义独裁——卢梭主义者（如罗伯斯庇尔）即以理想化的“公意”为名，将自己的意志强加给民众——情感主义者宣称一心为之谋福利的大众成了他们的牺牲品。^[2]

如果说卢梭代表了浪漫的精神，那么柏克则代表了古典的精神。柏克也是一名个人主义者，但他的个人主义不是自然主义的个人主义，而是人文的、宗教的个人主义。他甚至可以说是一名反个人主义者，因为他要求个人尊重过去时代中积累起来的经验。在他看来，个人只有履行确定义务才能获得权利；这种权利是具体的、基于历史的权利，而不是洛克所说的那种先于义务的抽象权利。柏克不仅具有道德的想象力，而且承认想象的崇高作用，认为人类的智慧主要在于将以往经验视为一种对现在发挥作用的有生力量。因此，他坦率地支持贵族制

[1] Irving Babbitt: *Democracy and Leadership*, Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1924, pp.83—84, 86, 94, 2, 4, 17, 74, 75, 77, 79, 219, 76, 123, 89, 91.

[2] Ibid., pp.129, 286, 220—221, 126, 125, 127, 133.

度，但他同时反对墨守陈规的传统主义，在对传统秩序的热爱中注入了健全的个人主义因素。他调停生命中的“常”与“变”，在“多”看到了“一”。与之相应，他的“自由”不是无限扩张个体的欲望，而是在采取“内在控制”和摆脱“外在控制”这两种做法之间进行适当的调整。不过，柏克未能充分认识到新旧原则交战的广度和强度，而且他在为自己的宗教和人文主义立场进行辩护时流露出蒙昧主义的倾向，因此他的方法并不完全适用于现代世界。^[1] 白璧德指出，为了捍卫真正的自由主义，我们必须采取更加有效的方法。

这种方法就是现代的方法。白璧德将现代的人分为现代人 (the modern man) 和现代主义者 (the modernist) 两种。现代主义者迷信机构与效率，将机器视为达到道德目标的手段；他们把选择权交付给了“自然”，并试图用一种散漫的、不加选择的同情来取代道德意义上的工作。然而，肯定和批判的形式更加切近现代精神。“现代”意味着具有批判的、个人主义的生活观；一个彻底现代的人必须采取肯定的、批判的立场。现代的方法就是肯定的和批判的方法，它和传统主义者毫无批判意识的教条主义做法是截然对立的。白璧德声称自己就是这样一个现代人：“我本人是一个彻头彻尾的个人主义者。我反对现时代的人是因为他们不够现代，或者说不够有试验精神。”这里说的“试验”并不是实验室中的科学试验，而是以人生为实验室、以人心为对象的试验。正是在这个意义上，白璧德说自己的工作方法“纯粹是心理学的”。^[2]

这种“纯粹心理学的方法”同时也是历史的、综合的方法。首先，不同于关注彼岸生活的基督教，白璧德对“更高意志” (the higher will) 及其对人类的扩张欲望行使“否决权力” (本书的目的就是为这种权力进行辩护) 的兴趣是人文主义的而不是宗教的，即他关心的是

[1] Irving Babbitt: *Democracy and Leadership*, Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1924, pp.101, 102, 103, 104, 105, 106, 110, 111, 116.

[2] Ibid., pp.215, 238, 157, 30, 144, 278, 45, 143, 145, 155.

如何促成并且践履那种应当统管世俗人伦的“节度法则”(the law of measure)。其次，不同于迷恋“进步”神话的人道主义者，白璧德更看重属于一切时代的智慧，不论是东方的智慧还是西方的智慧。他从人文国际主义者的立场出发，对西方中心主义进行了批判：

认为欧洲和亚洲的一小块地方构成了整个世界，这不过是我们西方人骄傲自大的一种表现。这意味着对将近一半人类的经验视而不见。在这个交流普遍而便捷的时代，结合这两部分人类经验将是格外可取的。

白璧德认为脑和心、知性和意志、理性和信仰之间的斗争构成了西方文明的根本症结。作为西方文明的源头，古希腊哲学从一开始就表现出顽固的重智主义倾向而未能妥善处理更高意志（也就是道德意志）的问题。代之而起的基督教哲学则走向了另一极端，为打消知性的傲慢而过分贬损知性，甚至于消灭了知性本身。文艺复兴时期，人们再次把生命主要视为一个知识问题，但他们追求的知识不是道德知识，而是关于自然秩序的知识。有鉴于此，白璧德对东方寄予厚望，认为中国儒家和印度佛教思想可以帮助西方文明走出现代困境，其途径用他的话说就是“用孔子支持亚里士多德，用佛陀支持基督”。白璧德指出：真正的基督教摈弃精神怠惰、运用更高意志而有力地遏制了人类欲望，然而它自己受到权力意志的侵袭，传教精神变成了圣战精神；清教(Puritanism)本来是一种重视内在生命的宗教，但现在越来越转向社会服务，用各式各样的事业、运动、改革和圣战取代了内在生命的真理。然而，道德现实主义者拒绝以“同情”或“社会公正”为名将善恶斗争的场所从个人转向社会，同时怀疑人道主义意义上的“服务”是否足以制衡对不道德权力的追求。佛陀提倡实修、不尚空论，在意志中发现了统摄万物的原则，而孔子的“克己”是一种“有品质的意志”；他们都致力于结合谦卑与自力(self-reliance)以及批判精神的培养，这正

是“人文主义”的真义所在。^[1]

白璧德曾经不无苦涩地感叹说：“现在也许还有一些人意识到关注自身事务的重要吧。”他另外还说过：“看来整个西方都处于穷途末路了。我们唯一的希望是回归内在生命的真理。”在这里，“关注自身事务”和“回归内在生命的真理”显然是一回事。“回归内在生命”是人文主义的基本入路，无论是个人、国家还是世界，只有回归内在生命才能获得道德上的统一。那么，什么是“内在生命”呢？在白璧德看来，它是这样一种真理：人类的自然自我（*natural self*）需要怀着敬畏和谦卑来仰望某种更高意志；或者说，承认人身上有某种力量，这种力量与构成人类普通自我或性情自我（*his ordinary or temperamental self*）的外在印象、扩张欲望恰好背道而驰。白璧德认为这是一种“真正的二元论”，即它承认人类具有两种根本对立的意志——自然意志和道德意志，而道德意志是第一位的。自然意志是人类的基本欲望，包括认知欲望、感性欲望和权力欲望（即尼采所说的“权力意志”）。道德意志则与更高意志、公正意志（*will to justice*）同义，指人心中可以提升个体于气质本性（*physical nature*）之上的那种力量。它约束着普通自我、自然意志、扩张欲望，根据道德意志行动即意味着有所羁勒、限制和选择。一句话，内在生命的真谛在于自我克制——道德自我对自然自我的克制，即按照节度法则节制自然人的欲望，遵循某种标准来约束、规训他

[1] Irving Babbitt: *Democracy and Leadership*, Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1924, pp.26, 156, 182, 173—174, 174—175, 178—179, 316, 273, 142, 251, 285, 289, 304, 170, 169, 165, 33—34, 184. 白璧德对佛学的了解限于南传上座部（即所谓小乘佛学），曾将巴利文的《法句经》（*Dhammapada*）译为英文，对大乘佛学缺乏认同，甚至不无东方主义偏见。例如他认为原始佛教“最富批判性、最少神话色彩”，而大乘佛学则“远离了创始人的积极的、批判的精神”（*Ibid.*, pp.161 & 33）。我们知道，小乘佛教强调自度（自我解脱），而大乘佛教强调度人（普度众生），在白璧德看来这正是人文主义和人道主义的区别。事实上佛陀成道后又行化多年，在他身上自度和度人并不矛盾，而是连续、统一的生命实践。白璧德本人的教学著述活动也实践了这一点。

的性情自我。需要强调的是，自我克制不仅适用于个人，也同样适用于国家（the State）。正如个人具有对其普通自我发挥约束作用的更高意志一样，国家也应当具有某种更高的或恒常的自我（这体现为制度）来限制它的普通自我（这表现为大众意志）。无论是对个人还是对国家来说，道德意志或更高意志都不是外在的、机械的“否定力量”，而是属于生命本身；如果否定这种意志，内在生命也就不复存在了。^[1]

前面说过，新人文主义之为“新”在于它的批判性。批判首先意味着甄别。大众常常被一些语词煽惑误导，因此人文主义者有必要对语词概念进行甄别（此即孔子所说的“正名”）。比方说“自由”。在白璧德看来，自然权利学说假定自由先于责任存在，这样自由就成了怠惰的自由；事实上自由和工作有关，真正的自由乃是工作的自由。所谓工作包括外在工作和内在工作两种类型：前者以外部世界为工作对象，后者则以内心为工作对象。真正的自由只有通过内在工作——即道德自我的内在克制，或者说使普通意志服从于更高意志——方能实现。在这个意义上，自由决不是“自然（天性）”的无偿馈赠，而是个人道德努力的结果。真正的自由需要等级、服从和中心，这意味着推动内在工作、实现内在生命的更高意志必须遵循标准行事。人类精神怠惰的本质正在于他不尊重标准、不肯按照标准规训自身，希望无限放纵他的权力意志。实用主义者只看重外在工作，结果用标准化（standardization）取代了标准。具有标准意味着选择和拒斥，而选择和拒斥又意味着我们必须以某种道德为中心规训自己的情感。标准并不是绝对的，而是需要观察和常识。个人要拥有标准就必须依赖他的批判精神，告别各种大一统的人生规划（unifications of life）。^[2]

其次，人文主义的批判是“个人的事务”，它的主体和对象都是个

[1] Irving Babbitt: *Democracy and Leadership*, Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1924, pp.200, 236, 310, 190, 52, 319, 226—7, 228, 259—260, 197, 64, 163, 6, 228, 222, 231, 242, 247, 273, 230, 225.

[2] Ibid., pp.278, 279, 223, 201, 222, 190—194, 298, 295, 306, 9, 275, 255, 306, 9.

人。白璧德声称“我以积极(positive)和批判的方式达到我的人文主义”，又说“我的人文主义不仅是积极的和批判的，也是个人主义的”，再三强调了这一点。他认为健全的个人主义是一种道德现实主义，这种个人主义始于责任而不是权利，内在工作是它的最终来源。与之相应，一个健全的个人主义者必须协同知性和想象来为道德意志服务并由此获得标准。重视想象是新人文主义的一个特点。白璧德曾说自己 and 古希腊—罗马一系的人文主义者相比，较多讲意志而较少讲理性，同时承认想象具有极其重要的作用。他把想象分为两种：规训的想象(disCIPLINED imagination)和恣肆的想象。人文主义者的想象是按照人性法则予以规训的想象，这种想象提供了个人限制自我放纵的参考标准，保持高尚人性和低劣人性之间的力量平衡，同时妥善化解了一与多(the One and the Many)——这表现为统一和杂多(unity and multiplicity)、历史的连续性和个体的分离性、人类经验的不变因素与变化因素等等——之间的矛盾^[1]。

和宗教一样，人文主义必须承认内在生命、精神法则和身体法则的对立，必须使知性从属于意志而最终归于谦卑。但人文主义毕竟不同于宗教：宗教追求彼岸和平，往往拒斥和否定欲望，而人文主义只是节制和协调欲望，尽量使现实生活变得完美。如果说居于宗教核心的是意欲和平的意志(a will to peace)，那么居于人文主义核心的则是意欲公正的意志(a will to justice)。情感主义者（在白璧德看来，这和浪漫主义者、卢梭主义者是一路货色）总是规避公正问题，转而鼓吹“社会公正”(social justice)。社会公正往往损害个体的道德责任、掩蔽对标准和领导的需要，引发阶级斗争而使社会陷入深渊。就外部世界而言，公正必然只是在个人身上精神自我工作时产生的和谐(harmony and proportionateness)的反映。因此公正首先是个人的公正。换句话说，

[1] Irving Babbitt: *Democracy and Leadership*, Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1924, pp. 6, 8, 296, 335, 179—180, 237, 10, 147, 223—224, 109, 10, 13, 169, 99, 146.

重要的不是抽象的公正(如社会公正),而是公正的人(the just man),即那些遵循更高意志行事的精英或有品格的人(men of character)。^[1]

个人主义是人文主义(humanism)和人道主义(humanitarianism)的分水岭。白璧德认为,自然主义运动就总体而言是一场以“民主的博爱和进步”(democratic fraternity and progress)为特征的人道主义运动。如果说人文主义者关心的是个人的内在生活,那么人道主义者关心的则是大众的命运、人类整体的福祉与进步。人道主义者最爱讲的一个词是“服务”,即为全人类服务,但是这种服务不包含任何内在生活的真理。人道主义者声称渴望为他人服务,其实是渴望支配他人。他们打着利他(altruism)的旗号,以“社会效用”(social utility)为藉口,放纵自身权力意志,亟欲剥夺个人的最后一点自由,直到他屈从于暴虐的外部控制。在这个意义上,人道主义甚至意味着恐怖主义的萌蘖。人文主义者拒绝人道主义,他从生命冲动与生命控制的斗争开始,让个人对自己行使控制权。不错,这样做是为了个人,但公正、民主和文明恰正因此而得到保障。^[2]

白璧德认为存在着两种类型的民主:直接民主与立宪民主。直接的、无限制的民主意味着自由的死亡,它具有暴政气质而近于帝国主义。美国的民主试验从一开始就存在着分歧,这一分歧源于华盛顿和杰斐逊对自由的不同理解:华盛顿关注道德上的统一,注重自由的联合主义方面(the unionist aspect of liberty)。与之相反,杰斐逊的政治哲学缺少对自然欲望的扩张进行内在制约这一环节,他的民主理想在实践中有可能通向帝国主义。极端的民主和帝国主义在本质上是相同

[1] Irving Babbitt: *Democracy and Leadership*, Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1924, pp.195, 196, 334, 256, 308, 199, 308, 309. 又,白璧德在批判社会公正时特别指出:社会公正以“同情”为名局部或全面抑制竞争而会出现问题;竞争是必要的,它将人类从本能的怠惰中唤醒,没有竞争生活将失去激情和兴味;遏制恶性竞争的方法在于强者、成功者的节制和宽宏,并不在于对失败者的命运表示同情。(Ibid., p.205)

[2] Ibid., pp. 4, 26, 132, 8, 283, 287, 297, 288, 131, 210—211.

的，从极端民主到没落的帝国主义不过一步之遥。长远地看，民主的命运取决于领导的品质；民主必须有真正的领导人，否则文明就会受到威胁。^[1]

所谓“真正的领导人”，也就是公正的人、正当的人（the right man）。政府拥有权力，而权力取决于行使权力者的意志品质。只有当“举足轻重的少数人”（an important minority）在道德上积极进取并因此变得公正而具有表率作用时，道德国家（the ethical State）才会成为可能。人类天性能够对正确的榜样迅速做出回应。个人首先必须仰望典范，即远高于普通自我的标准，继而摹仿典范，直到最后自己成为典范。只有谦卑地仰望标准并因而值得我们仰望的人才资格担任领导，这种人文主义的领导是制衡那些以民主为名取消一切领导的帝国主义超人的唯一有效方法。^[2]

事实上，真正的领导人或人文主义精英也正是文明的希望所在。文明是一种在无意识深处自发涌现并被自觉意欲的东西，而且首先是个人在自己心中自觉意欲的东西。然而，情感泛滥的个人主义和文明的延续是无法共存的。文明终究离不开标准的维系，而维系标准则需要特定的人，即以某种形式重新获得内在生活真理、摈弃自然主义谬误的领导人。人类历史表明，标准的衰落往往导致腐败的领导而非平等主义的天堂。现代的问题是我们需要获得忠于标准的领导人，其途径在于教育。在白璧德看来，旧式教育指向智慧与品格，而新式教育指向服务和权力，不但没有提供标准，反而破坏了标准。要教育未来的领导人，就必须让他们知道什么是正当的行为，而正当的行为则基于正当习性（right habits）的养成。只有这样，体现标准和文明的传统习俗（convention）——传统习俗不等于泥古不化、墨守陈规（conventionalism），我们要灵活地、富于想象地、与时俱进地看待它——

[1] Irving Babbitt: *Democracy and Leadership*, Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1924, pp.247, 117, 252, 267, 334, 332, 281, 16.

[2] Ibid., pp.246, 308, 309, 308, 200, 257, 101, 260, 257.

才有可能传承给下一代。^[1]

民主何以可能？曰：为政在人，人待教而成，是谓人文。这就是白璧德向我们郑重宣示的答案。

正如民主实践是历史的、具体的、不断发展的一样，对民主的反思和批判亦复如是。白璧德的答案只是众多可能答案中的一个，并非最终定论，在今天看来甚或不无可再商榷之处。首先，他对待前人思想往往采用“六经注我”的方式，既有一针见血的真知会解，也不乏断章取义的曲解误读。他对康德道德哲学的批判便是如此。白璧德认为康德的“绝对命令”是一种排除了特殊经验内容的先验设定，“更多地是一种僵硬的形而上学抽象物”；不仅如此，“绝对命令”体现的是行为的意志而非约束行为的意志，即其强调“做的自由”而非“不做的自由”，因而难以有效抑制人欲的扩张^[2]。其实，康德的“绝对命令”要求每个人“你的意志的准则始终能够同时作为普遍立法的原则”，它的精神实质和最终指向是基于道德自律的自由，即人能够而且应该根据实践理性规范自身而成为自身的立法者^[3]，这和白璧德本人提倡的“内在克制”实有异曲同工之妙，而白氏不察，乃失之交臂，殊为可惜。

其次，白璧德鼓吹由道德精英（“有品格的人”、“公正的人”、“人文主义者”）来领导国家，但问题是：道德精英是否具备领导能力？退一步讲，即便道德精英具有足够的管理国家的知识，领导资格也不等于领导地位；“大德必得其位”、“立天下之正位，兴天下之正道”不过是一厢情愿的空想罢了。道德精英如何取得领导权？这方才是问题的关键所在。再退一步讲，即使道德精英成功获得并占据领导地位，民主便

[1] Irving Babbitt: *Democracy and Leadership*, Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1924, pp.279, 229, 300, 9—10, 26, 244, 258, 303, 106, 301, 302.

[2] Ibid., pp.325 & 226.

[3] 参见康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆，1999年，第31页、第34—35页。另见康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社，2002年，第60页。