

HUMANITIES
AND
SOCIETY



人文与社会译丛

MODERN SOCIAL IMAGINARIES

现代社会想象

Charles Taylor

[加拿大] 查尔斯·泰勒 著 林曼红 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

014034247

HUMANITIES AND SOCIETY

C91
250

现代社会想象

Charles Taylor

[加拿大] 查尔斯·泰勒 著 林曼红 译



北航

C1722563

C91
250

 译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

现代社会想象 / (加)泰勒 (Taylor, C.) 著; 林曼红译.
—南京: 译林出版社, 2014.2
(人文与社会译丛)
书名原文: Modern Social Imaginaries
ISBN 978-7-5447-1346-7

I. ①现… II. ①泰… ②林… III. ①社会学-研究-西方国家-现代 IV. ①C91

中国版本图书馆CIP数据核字 (2014) 第023246号

Modern Social Imaginaries by Charles Taylor
Copyright © 2004 Duke University Press
Chinese simplified translation rights © 2014 by Yilin Press, Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字: 10-2012-205号

书 名	现代社会想象
作 者	[加拿大]查尔斯·泰勒
译 者	林曼红
责任编辑	潘志娟
原文出版	Duke University Press, 2004
出版发行	凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
出版社地址	南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009
电子邮箱	yilin@yilin.com
出版社网址	http://www.yilin.com
经 销	凤凰出版传媒股份有限公司
印 刷	江苏凤凰通达印刷有限公司
开 本	880×1230毫米 1/32
印 张	5.75
版 次	2014年2月第1版 2014年2月第1次印刷
书 号	ISBN 978-7-5447-1346-7
定 价	25.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换
(电话: 025-83658316)

主 编 的 话

刘 东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起,先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活,每天只打一两通电话,但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说,坚守沉默少语的状态,倒是为了咬定问题不放,而且在当下的世道中,若还有哪路学说能引我出神,就不能只是玄妙得叫人着魔,还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气,或不免受了世事的恶刺激,不过也恰是这道底线,帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根,去参验外缘的社会学说了,既然儒学作为一种本真的心向,正是要从对现世生活的终极肯定出发,把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是,这种从人文思入社会的诉求,还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学,看来有点走出自我围闭的低潮,而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪,使得就算今后仍有普适的基准可言,也要有待于更加透辟的思力,正是在文明的此一根基处,批判的事业又有了用武之地。由此就决定了,尽管同在关注世俗的事务与规则,但跟既定框架内的策论不同,真正体现出人文关怀的社会学说,决不会是医头医脚式的小修小补,而必须以激进亢奋的姿态,去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是,也许再没有哪个时代,会有这么多书生想要焕发制

度智慧,这既凸显了文明的深层危机,又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是,尽管此类翻译向称严肃的学业,无论编者、译者还是读者,都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩,但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理,将会贴近我们的伦常日用,渗入我们的表象世界,改铸我们的公民文化,根本不容任何学院人垄断。同样,尽管这些选题大多分量厚重,且多为国外学府指定的必读书,也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验,仍要应付尖刻的批判围攻,保持着知识创化时的紧张度,尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了:除非来此对话者早已功力尽失,这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难,足以让任何聪明人望而却步,大约也惟有愚钝如我者,才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中,毕竟尚有历代的高僧暗中相伴,他们和我声应气求,不甘心被宿命贬低为人类的亚种,遂把译作工作当成了日常功课,要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈,当初酝酿这套丛书时,我曾在哈佛费正清中心放胆讲道:“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象,作为整个社会多元分化进程的缩影,偏巧正跟我们的国运连在一起,如果我们至少眼下尚无理由否认,今后中国历史的主要变因之一,仍然在于大陆知识阶层的一念之中,那么我们就总还有权想象,在孔老夫子的故乡,中华民族其实就靠这么写着读着,而默默修持着自己的心念,而默默挑战着自身的极限!”惟愿认同此道者日众,则华夏一族虽历经劫难,终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

致 谢

首先要感谢加拿大会给我颁发1996—1998年度的“伊萨克·基拉姆纪念研究奖金”，如果没有这笔经费，我是不能这么快就开始写作这本书的。

这本书是我正在准备撰写的《生活在一个世俗时代》的一个主要部分的扩展，也是我1999年在爱丁堡大学所作吉福德讲座的主题。

我在此也要向其他一些人致谢。这本书是过去数年在“超文化研究中心”的研讨成果。这些研讨在本书中占有如此重要的地位，以至于有人会说“中心”在某种意义上是这本书的集体合著者。我特别要感谢阿尔琼·阿帕多拉伊，拉杰夫·巴尔加瓦，克雷格·卡尔霍恩，迪利普·高恩卡尔，尼路费·戈尔，本杰明·李，托马斯·麦卡锡以及迈克尔·华纳。

前 言

从一开始，现代社会科学的第一大问题就一直是现代性本身：新实践与制度形式之间史无前例的融合（如，科学、技术、工业生产以及城市化），新生活方式的融合（如，个人主义、世俗化以及工具理性），以及一些令人不适的新形式的融合（如，异化、无意义以及社会即将解体的感觉）。

在我们今天的时代，需要从一个新的角度来考虑这个问题：现代性到底是一种单一现象，还是我们要提到“多种多样的现代性”呢？这里的多种多样，是否反映了这样一个事实，即其他非西方的文化已经以它们自己的方式被现代化了，而我们如果试图用原本以西方的思维所设计的普遍理论去领会它们的话，将无法对它们进行适当的理解呢？

本书要探讨这样一个假设：如果我们能够对现代性的自我认识有一个更清楚的定义，我们就可以对先前的，以及当代的关于现代性的问题有一些了解。基于此观点的西方的现代性是离不开某种社会想象的，而要理解当今的多种现代性之间的差异，则需要通过各自不同的社会想象。

这一方法，与强调现代性的“理念”而反对其“制度”的方法是不同的。社会想象并非是一系列的理念，相反，它是使社会的实践通过被

人理解而得以落实的。这一重要观点将在第三章具体阐述。

我的目标并不高远。我要概述那些作为西方现代性兴起之基础的社会想象的形式。我的重点是放在西方历史，并未涉及当今新出现的许多现代性。不过，我希望对西方特性的进一步界定，能帮助我们更清楚地看到，通往当代现代化的不同道路之间的共同之处。在这一部分的写作中，我显然是大量地借鉴了本尼迪克特·安德森^①的开创性著作《想象的共同体》，以及于尔根·哈贝马斯、迈克尔·华纳和皮埃尔·霍桑瓦隆等人的作品。我在本书会一一提到他们的论点。

我的基本假设是：社会道德秩序中的一种新概念，对于西方现代性是至关重要的。这种概念起初只是一些有影响的思想家的想法，但后来逐渐形成了层面宽广的，最终是整个社会的社会想象。这一概念现在对我们来说是如此的自明，以至于我们难以把它看作是许多有可能的概念中的一种。这种道德秩序转变为我们的社会想象，构成了某些特定的社会形式。也正是这些形式，构成了西方现代性的特性，例如，市场经济、公共领域和人民自治等等。

^① Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1991).

041
041
021
001

章一十第
章二十第
章三十第
章四十第

目 录

致谢	001
前言	001
第一章 现代道德秩序	001
第二章 何为一种“社会想象”？	018
第三章 理想主义的幽灵	026
第四章 伟大的抽离	043
第五章 经济作为客观化的现实	060
第六章 公共领域	073
第七章 公共的与私人的	089
第八章 具有主权的人民	095
第九章 一个全方位的秩序	124
第十章 直接进入的社会	134

第十一章	动因与客观化	140
第十二章	叙事的模式	149
第十三章	世俗性的意义	157
第十四章	边缘化的欧洲	166

目

目录

前言

第一章

第二章

第三章

第四章

第五章

第六章

第七章

第八章

第九章

第十章

第一章

现代道德秩序

我要从道德秩序的新视角谈起。这在17世纪出现的自然法的新理论中阐述得最为清楚，它主要是为了回应由宗教战争而引起的国内和国际上的混乱。格劳秀斯和洛克是我们阐述这一问题所要引用的最主要的理论家。

格劳秀斯认为，支撑政治社会的规范秩序源自于其组成成员的本质。人类是理性的、喜欢群居的个体，为了相互的利益，人类注定是要和平协作的。

自从17世纪以来，这种思想越来越主宰着我们的政治思维以及我们想象社会的方式。这种起源于格劳秀斯的理论，指出了何为政治社会，即它的目的以及它如何形成。但是，任何这样的理论，也不可避免地提出了道德秩序的观点：它告诉我们应该如何在社会里共同生活。

社会的图景是这样的，一些带着特定目的的个人，在某种既存的道德背景之中，走到一起，共同建立一个政治实体。道德背景是自然权利的一种；这些人彼此之间已经有了某些道德义务。他们所追求的是某些共同的利益，在这当中，安全保障是最为重要的。

道德秩序的基本观点强调了作为个人，我们彼此所享有的权利和应履行的义务，即使是在缔结政治纽带之前或在政治纽带之外。政治

义务应被看成是这些更为基本的道德纽带的延伸或应用。政治权威之所以是合理的，仅仅是因为它被社会个人所认同（原始的契约）。这个契约根据人们信守承诺这一固有原则而建立起具有约束力的义务。

根据后来演变的契约理论，即使是经过洛克在同一世纪晚期的发展，格劳秀斯所得出的道德政治的结论也是温和的，平淡得让人吃惊。人们所认可的政治合法性的基础，并非是为了质疑现有的各级政府之可信度而设立的。相反，这一基础的设立，是要致力于减少会导致那些过于不负责任的宗教狂热分子反叛的诱因。这就假设了现有的合法政权是完全建立在某种认可的基础之上的。格劳秀斯也试图为宗教纠纷之外的战争与和平的基本法则，寻找坚实的基础。在17世纪早期的处境下，伴随着不断爆发的激烈的宗教战争，如此的努力完全是可以理解的。

洛克是第一位运用这样的理论为革命正名的，并且以此作为限制政府权力的依据。现在人们可以严肃地诉诸权利以反对权力。公众的认可，不仅仅表现在当初同意设立政府，而且还体现在愿意继续纳税的权利上。

在随后的三个世纪，从洛克到我们今天的时代，虽然契约的语言可能已经淡化到只被少数理论家所使用，但是社会是因个人的互利而存在，以及对这些权利进行捍卫的基本理念，却变得越来越重要。也就是说，它既成为把旧的社会理论及其新的竞争对手推到政治生活和语言之边缘的主导观点，也促成了政治生活中越来越多的具有深远意义的观点的提出。凭借洛克的同意纳税的折中观点，对原初的认可是的要求，成为我们今天所实行的人民主权论的完备学说。自然权利的理论，通过成为当代政府的一个重要特征——固定的宪章，结果产生了一个密集的网络去限制立法和行政行为。平等的设想隐含在自然状态的起点，

即人们可以把所有高贵和低微的关系置之度外的地方^①，它已经涉及越来越多的领域，最后促成了许多平等协议或非歧视条款，构成了最为固定的宪章中的一个基本成分。

换言之，在过去的四个世纪，蕴含在如此社会观点中的道德秩序理论，已经经历了双重发展，包括在范围上（更多的人依赖它，它已经成为占主导地位的）和在强度上（它的要求更高、更具复杂性）的发展。这样的观念在某种程度上已经经过了一系列“编订”，每一次都比先前的来得更丰富、要求更高，直至形成今天的版本。

这种双重的的发展可以从几个方面去追溯。对自然法的现代阐述始于一个相当专业的小圈子。它为哲学家和法律理论家们提供了一种话语，让他们用这种话语去讨论政府的合法性、战争与和平的规则以及现代国际法的新生学说。但是，随后它便开始渗透到其他小圈子，并改变其话语。其中的一个例子，就是在我正讲述的故事中起到重要作用的，是道德秩序的新观念如何开始去改变、去重述上帝的预定天命，以及他为人类和宇宙所设立的秩序。

对我们今天的生活来说，更为重要的是，关于这种秩序的观念已经成为我们对社会和政体越来越重要的认识，而且这样的认识一直在重塑的过程中。在这一发展的进程中，它从一个赋予几位专家的话语以活力的理论，演变成成为我们的社会想象中不可或缺的部分，即我们的同龄人想象他们所居住和维持的社会的方式。

从一个小圈子迁往许多小圈子，从一个理论到社会想象，这种发展

① 在约翰·洛克的《政府论（二）》中，把自然状态界定为一种条件，“在这种状态下，一切权力和管辖权都是相互的，没有哪一个人拥有多于他人的权力。非常明显，同一种族和同等地位的人们生来就享有同样的自然权利，拥有同样的能力，因此他们理应相互平等，而不应该存在从属或隶属的关系，除非他们所有人的主宰明确宣告他的意志，把一个人置于另一个人之上，并明确地把毋庸置疑的统治权和主权交给他。”参见Locke的*Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1967), 第二篇, 第二章, 第4段, 第287页。

亦可见于第三条轴线，这条轴线是由这种道德秩序对我们的要求所界定的。

有时，道德秩序的构想，并没有伴随着一种要真正去完全实现它的期盼。这并不意味着它不带有任何期盼，否则它就不是我所说的那个意义上的道德秩序的概念了。它要被看作是一种人们需要去追求的、可以去实现的道德秩序，但在广义上来说，只有少数人能够真正成功地去追随它，至少在目前的条件下是这样的。

因而，基督教的福音提出了圣徒团契的思想。这样的思想被对上帝的爱、对彼此之间的爱以及对人类的爱所激励，使得圣徒团契里的成员免于争竞、相互怨恨、贪爱财富和统治野心等等。中世纪人们的普遍期望是，只有少数的圣人是真正地被这样的理想所激励，且不得不居住在这个极大地偏离了这一理想的世界里。但是在适当的时候，这会成为上帝的最后审判里的一个秩序。我们可以说这是一种道德秩序，而不仅仅是一种无偿付出的理想，因为人们认为，它处于完全实现的过程中。只是现在时机还未到。

另一语境下一个稍远点的类比，是对乌托邦的一些现代理解，即有些事在一些最终可能的条件下是可以实现的，但与此同时，那也成为一种方向性的标准。

与此不同的是那些在现阶段就几乎需要完全实现的秩序。这可以从两个方面来理解。一方面，秩序的建立是为了使其得以实现；这是常规。中世纪对政治秩序的概念通常是这样的。在理解“国王的两个身体”方面，他个人的生理上的存在既实现了也例证了他不朽的皇家的“身体”。除了在极端例外的、令人反感的无序情况下，例如，在一些骇人的篡权的情形下，否则这种秩序是完全能得以实现的。这与其说是为我们提供一个了解现实的秘方，不如说是提供了一个与环绕着我们的宇宙相关的“存在之链”。它为我们阐释学上提供了对现实进行理解的线索。

但是，一个道德秩序可以与现实有着另外一种关系，这种关系是

尚未实现的，却要求得以完整的付诸实践。它提供了一个绝对必要的处理方案。

把这些不同点归结起来，我们可以说道德或政治秩序的概念既可以是终极的，像圣徒的团契，也可以是为现时服务的。而如果是后者的话，它既可以是阐释学意义上的，又可以是具有指导意义的。

现代的秩序理念，与中世纪的基督教理想相对比，从一开始就可以看出，它是为解决时下的问题的。但是它也确实是从一个更有阐释意义的路径转到一个更具有规范性的路径。现代的秩序理念，正如当初被格劳秀斯和普芬道夫等思想家用在原初的小范围内一样，为已确立的政府之基础提供了阐释；立足于一个所谓的建国契约，这些政府享有无可置疑的合法性。自然法理论在其原初就是对这种合法性的阐释。

但是在洛克那里，政治理论已经可以证明革命是正确的，而且事实上，让革命在一定情况下成为道德的必需；与此同时，人类道德困境中其他的普遍特点为诸如所有权的合法性提供了阐释。后来，这种关于秩序的观念将被不断修正，甚至要求更具革命性的变化，包括体现在卢梭和马克思等人富有影响力的理论之中的财产所有权观念。

这样，随着从一个小圈子转向许多小圈子并从理论转移到社会想象，现代的秩序理念也沿着第三条轴线前进，所产生的话语也是由阐释性过渡到规范性的。在这一过程中，它与一系列的伦理概念交错着，但由此而产生的融合具有共性，即它们在本质上利用了由现代的自然法理论所沿袭下来的这套对政治和道德秩序的理解。

这种三轴线方向的扩展，的确是值得注意的。它急需进一步的解释；遗憾的是，这并不包含在我要集中精力为现代社会想象的兴起作出因果解释的初衷之内。如果能够对其所采取的形式略加澄清，我将非常乐意。但从本质上看，这会帮助我们更有针对性地集中在因果解释的问题上，下文将提到我对这些问题展开的一些随想。现在，我要进一步探

究这一现代秩序特有的特征。

根据上文，需要明确的是，我所用的道德秩序的概念超出那些应该支配我们的相互关系以及/或者政治生活的既定准则。对道德秩序的理解增加了对准则的意识和接受，这是一种对世界、神圣的行为以及人类生活的特征的认同，这使得某些准则既是正确的又是（就目前陈述的问题而言）可实现的。换言之，秩序的表象不仅为人们提供了何为正确的概念，而且告知人们，在一定的处境下去奋斗并渴望实现（至少是部分实现）正确的事是有意义的。

很显然，从烙有格劳秀斯和洛克印记的自然法理论，经过一系列的变革而沿袭下来的道德秩序的表象，与那些前现代时期的深植于社会想象中的道德秩序表象，是截然不同的。这里有两种重要的前现代的道德秩序值得一提，因为我们可以看到，在转向政治现代性的进程中，它们是如何逐渐被格劳秀斯和洛克的思潮占上风、取代以及边缘化的。一种是建立在一个民族之律法的理念之上的，这种理念自远古时代就一直统治着一个民族，并且从某种意义上来说，界定了这一民族。这种理念似乎在印欧的部落中广为流传，这些部落经过不同阶段的发展，形成了欧洲。它以《古代宪章》为名，在17世纪的英格兰十分具有影响力，并且成为为背叛国王的做法正名的主要理念之一。^①

这一例子足以表明，这些理念在意义方面并非总是保守的。但是在这一范畴内，我们也要把在农民的群体中似乎代代相传的规范秩序考虑进去。他们从这一规范秩序中发展出了一幅“道德经济”的图像，据此，农民们可以批评地主们强加给他们的担子，或是谴责国家、教会向他们征收的苛捐杂税。^②这再次说明，原来可接受的对重担（责任）的分

^① 参见J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, 2d ed. (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1987)。

^② “道德经济”这一术语是借用于E. P. Thompson, “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”, *Past and Present* 50 (1971): 第76—136页。

配,被篡权所替代,而它应该回归原来的面貌。

另一种道德秩序是根据社会等级的概念来组建的,它反映并回应了宇宙的等级秩序。这些经常在柏拉图主义—亚里士多德学派关于形式的概念语言中得到理论性的阐述,但深层的概念在相对应的理论中也得以凸显,例如,国王在他的王国,就像狮子在其他动物之中,也像鹰在鸟类中一般。根据这样的观点,产生了一种理念,即人类世界的无序可以与自然界共鸣,因为事物的正常秩序正在受到威胁。邓肯被谋杀那夜,“空中的悲鸣,奇怪的死亡尖叫”扰乱了宁静,即使到天明之时依然是一片黑暗。在上星期二,一只猎鹰被一只捕鼠的猫头鹰给啄死,而邓肯的马在夜里也变得狂野,“不服驯,就像它们要同人类宣战似的”。^①

在这两个事例中,尤其是第二个,我们拥有了强加于事情发展的秩序;反叛与冲突超越了单一的人类领域。这似乎是前现代时期道德秩序理念的一个十分常见的特征。安那西曼德把任何偏离自然规律的事物都看成是不公正的,并认为,凡是抵抗自然界的事物,终究要“根据既定的时间,各自为其不公正付出代价,受到惩罚”。^②赫拉克利特对事物的秩序也有类似的叙述,他提出,即使太阳偏离了其运行的轨道,复仇女神也会抓住它并把它拖回到原来的位置。^③当然,柏拉图主义的形式概念在变幻的世界中一直积极地影响、塑造着许多事物和事件。

在这些例子中,我们可以清楚地看到,道德秩序不仅仅是一系列的规范、准则,它还包含着我们可能称之为“本体的”组成部分,识别使规范准则得以实现的世界的特征。从格劳秀斯和洛克沿袭下来的现代秩

① *Macbeth*, 2. 3. 56; 2. 4. 17—18. 同时参见Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 第298页。

② 引自Louis Dupré, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), 第19页。

③ “太阳不能越出它的限度;否则那些复仇女神——正义之神的女使——就会把它找出来。”引自George Sabine, *A History of Political Theory*, 3d ed. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961), 第26页。