

第一部分 “个人主义” 的语义史

我们应当首先看到这一事实：同一个术语或同一个概念，在大多数情况下，由不同情境中的人来使用时，所表示的往往是完全不同的东西。

——卡尔·曼海姆^[1]

“个人主义”像“社会主义”和“共产主义”一样是 19 世纪的一个术语。为了弄清使用这个术语的不同传统，我将集中论述这个术语在 19 世纪的历史 因为决定它在 20 世纪的意义，主要是它在 19 世纪的历史。显然，由于篇幅的限制，我的叙述方法肯定不成体系。这里的主旨是要说明这个术语丰富的语义史的主要轨迹之方向和变化。然而，这种说明的意义，既不仅仅是语义学的，也不单纯是历史学的。术语的意义一般囊括着概念，甚至理论。因此，语义的变化和差异往往遵循着社会和文化的（在这种情况下基本上是民族的）路线，解释这种变化和区别便成了知识社会学中的一个难题。

注 释

[1] K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (《意识形态与乌托邦》), London, 1960, p. 245.

第一章 法国

这个术语最早的用法是法语形式的“individualisme”来自欧洲人对法国大革命及其所谓根源——启蒙运动思想——的普遍反应。^[1]19世纪初期的保守思想，事实上都一致谴责诉诸个人的理性、利益和权利。正如伯克所说：“个人像浮光掠影，来去匆匆，但国家是稳固的。”^[2]法国大革命证明了这样一种思想，高扬个人有害于国家的稳定，会把国家瓦解成“一片混乱的、反社会的、不文明的、互不相干的基本要素”^[3]。保守的思想家，尤其是在法国和德国，都像伯克那样蔑视个人的“私人理性”，害怕“国家本身在几代人当中土崩瓦解，碎成个体性的尘埃和粉末，最后在空中随风飘散”，也像他那样断定“社会要求经常地反对人们的倾向，控制他们的意志，支配他们的激情”^[4]。

这些观点可以在法国天主教复旧派思想家那里找到登峰造极的表现。在约瑟夫·德·梅斯特（Joseph de Maistre）看来，社会秩序已经“病入膏肓，因为欧洲的自由太多而信仰不足”；权威普遍衰落，“个人的意见（l'esprit particulier）却在惊人地成长。”^[5]个人的理性“本质上是所有共同体的死敌”，它的大行其道将会导致神界和俗界两方面的无政府状态。绝对正确是维持社会的必不可少的条件，实际上政府是“一种真正的宗教”；有着它的教义，它的秘密仪式，它的神父，把它交给个人来讨论，意味着对它的毁灭。^[6]众所

周知，最早使用这个术语的是德·梅斯特。1820年他谈到“精神的这种深刻而惊人的分裂，所有学说的这种无穷破碎，政治新教变成了最极端的个人主义”^[7]。

这些反对革命的思想家一致谴责 18 世纪的哲学家对“个人”的重视，然而，他们却给予“社会”以同样排他性的强调。对于德·梅斯特来说，社会是上帝给予的和天赋的。他希望个人的心灵消融在民族的心灵之中，“正如一条汇入海洋的河流，仍然存在于水的整体之中，但已经无名无姓，没有了特独的实在”^[8]。德·博纳尔德 (de Bonald) 也认为，“人仅仅为社会而存在，社会仅仅为了自身而教育人。”^[9]他们认为，哲学家们的思想不仅是错误的，而且是邪恶的和危险的。在拉梅内 (Lamennais) 看来，这些哲学家把个人的独立自主推向了极致：

他的理性就是他的法律、他的真理、他的正义。试图对他强加一种不是由他自己的思想和意志所赋予自身的责任，就是对他最神圣的权利的侵犯，……因此，任何法则、任何权力都将不复存在，而且，这种导致人心涣散的同一学说，会进一步导致一种不可救药的政治上的无政府主义，会推翻人类社会的真正基础。

如果这样的学说大行其道，那么，“能预见到的，不就是纠纷、混乱、无尽的灾难和普遍的瓦解吗？拉梅内认为，人“只能生活在社会之中”，制度、法律、政府从某种汇合起来的思想和意志中汲取全部力量”。他问道：“没有服从的权力是什么？没有责任的法律又是什么？”他回答说：

个人主义所摧毁的恰恰是服从和责任的观念，从而也毁灭了

权力和法律；剩下的不就只有利益、激情和歧见的可怕混乱了吗？^[10]

首先系统地使用‘个人主义’这个术语的是 19 世纪 20 年代中期圣西门的追随者。^[11] 圣西门主义同样抱有反对革命的思想，对启蒙运动虚夸地赞美个人持批判态度，害怕社会的原子化和无政府状态，期望一种有机的、稳定的、等级森严地组织起来的、和谐的社会秩序。但是，它是按历史进步的方向来应用这些概念的，它所期望的社会秩序不是以往基督教会的和封建的秩序，而是未来的工业秩序（由大批的福利工作者骨干来改善贫苦大众的命运）。的确，改宗的圣西门主义者把他们宗师的思想系统化成为一种行动主义的和影响极大的世俗信仰，一种服务于 19 世纪欧洲天主教国家发展中的资本主义的意识形态力量，一种新教伦理。

对于圣西门主义者来说，历史是一种‘批判’时期和‘有机’时期的循环。前者“充满着混乱；破坏了以往的社会关系，到处都倾向于自我主义”；而后者则是统一的、有组织的和稳定的（欧洲的先例是古代多神主义的前古典社会和基督教的中世纪）。现代批判时期则发源于宗教改革运动。圣西门主义者认为，它是人类进步的倒数第二个阶段，预示着未来将出现一个“普遍联合”的有机时代。在那个时代“未来的组织将具有决定性的意义，因为只有在那时，社会才是直接为进步而构建的”。他们用‘个人主义’来指称一种有害的和‘消极的’观念，这种观念导致了现代批判时代的罪恶。其中的‘混乱、无神论、个人主义和自我主义’与‘有序、信仰、联合与忠诚’的前景形成了鲜明的对照。“18 世纪的哲学家”——如坚持‘开明自利’学说的爱尔维修、洛克、里德（Reid）、孔狄亚克、康德与“无神论者霍尔巴赫、自然神论者伏尔泰和卢梭”——所有这些“个人主义的辩护者”都拒绝“追溯比个人良心更为高尚的源泉”

他们“把个人作为中心”；“鼓吹自我主义”为普遍的无政府状态，尤其是经济和政治领域的无政府状态提供了思想证明。“个人主义学说”的两个“凶神恶煞……理性的两个产物即良心和舆论”，导致了“一种政治后果：反对以人类的道德利益为中心进行任何组织，憎恨一切权力”^[12]。

部分地也许是因为圣西门主义的广泛影响，“个人主义”这个术语在 19 世纪得到了非常广泛的使用。在法国，它通常带有一种贬义，甚至至今仍然如此，意味着强调个人就会有有害社会的更高利益。《法兰西学院》词典的最新版本^[13]仍然把它简单地界定为“普遍利益对个人利益的服从”；最近的一位作者特别指出了这个术语的天然贬义，谈到了它的“‘过分’的色彩”这在英语中是不存在的^[14]。而另一位作者则注意到，在法国，“个人主义这一术语至今仍包含着许多从前的、令人不快的涵义。”^[15]实际上，19 世纪 20 年代法国有一群革命共和主义的烧炭党，就曾自豪地称呼自己为“个人主义者的团体”还有许多思想家也都采用这一标签，其中包括蒲鲁东——虽然蒲鲁东把社会看作“一种特殊的存在”认为“在团体之外存在的只能是抽象的观念和幽灵”^[16]。从 19 世纪中叶起，自由主义的新教徒、最后是一些自由放任的自由主义者开始自称个人主义者，有人还写了一本“经济和社会个人主义”的通史，其中也收编了一些法国思想家^[17]，当然，口气仍然是心存戒备、模棱两可的。很少有人欢迎这个称号。从巴尔扎克往后的许多人^[18]，都强调“个人主义”和“个性”之间的对立，认为前者意味着无政府状态和社会的原子化，后者意味着个人独立和自我实现。在瑞士神学家亚历山德尔·维内 (Alexandre Vinet) 看来，这是“两个不共戴天的仇敌；前者对任何社会都是一种障碍和否定；后者则是社会全部特点、生命和实在的源泉”。“个人主义的发展”意味着“社会统一体的分解，因为自我主义日益明显地占据着优势”。而“个性的

逐渐消除”则意味着“一种不断增强的倾向……即遵从通常所说的公众意见或时代精神”^[19]。总的说来，在法国思想中，“个人主义”是指社会解体的原因，虽然对于这种原因以及通常认为被这种原因所威胁的社会秩序的性质，存在着不同的说法，就像形成这种种说法的历史环境也各不相同一样。

对某些人来说，个人主义是一种危险的思想；在另一些人看来，个人主义是一种社会或经济的无政府状态，缺乏必要的制度和规范；还有一些人认为，它是指普遍的个人自私自利的态度。右翼人士从德·梅斯特到夏尔·莫拉斯（Charles Maurras）都认为，个人主义有损于传统的等级制社会秩序。因此，路易·弗约（Louis Veuillot）这个好斗的天主教教士在 1843 年写道：“法兰西需要宗教”它会带来“和谐、统一、爱国精神、信心与美德……”

折磨着法兰西的那种罪恶并非藉藉无名；人人都给了它一个同样的称呼：个人主义。

不难看出，一个盛行个人主义的国家，就不再能处于正常的社会状态，因为社会是精神和利益的统一，而个人主义则是一种无以复加的分裂。

人人为我，我为人人，这才成其为社会；如果人人都一心为己，那么人人都将与所有的人为敌，那就是个人主义。^[20]

与此相似，在德雷福斯事件期间，斐迪南·布吕内蒂埃（Ferdinand Brunetière），这个坚定的反德雷福斯派的文学史家，为军队和社会秩序提出了辩护，认为它们已经受到了“个人主义”和“无政府主义”的威胁，嘲弄敢于怀疑德雷福斯审判正义性的知识分子。他写道：个人主义是

当代的恶疾。……每个人都自以为是，自命为一切事物的最高裁判。当理智主义和个人主义达到这种惟我独尊的地步时，我们肯定不能指望它们成为别的什么，而只能是无政府状态。…^[21]

社会主义者则把个人主义同一种理想的合作化社会秩序——它被赋予了“联合”、“和谐”、“社会主义”和“共产主义”等不同的说法——进行了典型对比，个人主义这一术语在这里则是指自由放任的经济信条，是指工业资本主义所产生的无政府状态、社会原子化和剥削。旨在建立一种新的人道主义和自由主义的社会主义的皮埃尔·勒鲁（Pierre Leroux），用个人主义这个词指称政治经济学所宣扬的原理，即“人人都只是为了自我，人人追逐财富，穷人则一无所有”。这种原理导致了社会的原子化，使人成为“贪婪的狼”^[22]。他强调：“社会正在进入一个新的时代，在这里，法律的一般倾向将不再把个人主义，而是把联合作为它的目标。”^[23]康斯坦丁·佩克尔（Constantin Pecqueur）也认为：“补救的办法就在于联合，因为社会的陋习和弊病就来自个人主义”^[24]。空想主义者艾蒂安·卡贝（Etienne Cabet）则写道：

自有世界以来，便有两大制度造成了人类的分裂和两极化，这就是个人主义的制度（或自我主义、或个人利益）和共产主义的制度（或联合、或普遍利益、或公众利益）。^[25]

奥古斯特·布朗基也断言：“共产主义是个人的保护者，而个人主义则是他的灭绝者”^[26]。

还有一些社会主义者在更复杂的意义上使用这个术语。路易·布兰克（Louis Blanc）把个人主义看作一种重要的文化因素，包

括新教、资产阶级和启蒙运动，它带来了一种虽然虚假、残缺但却具有历史必然性的自由，其进步的方面是对传统结构的一种新的自信，一种新的独立，是对宗教、经济和思想领域的权威的抵制，但它需要被超越和完善，走向一个社会主义博爱的未来时代。用布兰克自己的话说，

权威、个人主义和博爱三大原则，造成了世界和历史的分裂。

个人主义的原则把个人从社会中剥离出来，使他成为周围事物和他自己的惟一评判者，赋予他不断膨胀的权利，而没有向他指出他的责任，使他沉湎于自身的力量，对整个国家宣布自由放任。

由路德所开创的个人主义，从宗教的基因中游离出来，以不可遏止的力量发展起来……它支配着当代世界，成了一切事物的神圣原则。

……在实现巨大进步的过程中，个人主义是举足轻重的。它为遭到长期压迫的人类思想提供了呼吸的空间和活动的范围，使人类思想恢复了自豪和胆略，使每一个人都能对全部的传统、时代、他们的成就以及他们的信念进行评判；有时把人置于充满着焦虑、危险的孤立境地，但有时却又使他满怀尊严，而且还使他在无穷尽的斗争中，在普遍争论的骚动中，能够亲自解决自己的幸福与命运问题……这决不是一种无足轻重的成就，而这就是个人主义的成就，因此，人们应当怀着敬意去谈论它，把它看作一种必然的过渡。^[27]

查尔斯·傅立叶的追随者则否定个人主义与社会主义之间的任何根本对立。^[28]到 19 世纪末期让·若雷斯 (Jean Jaurès) 认为“社会主义是个人主义的逻辑结果”^[29]。这种观点引起了爱弥尔·涂尔干

的共鸣，他把中央集权的基尔特社会主义（guild socialism）看作一种“完善、扩充个人主义并使之有机化的”^[30]手段。对于这些社会主义思想家来说，个人主义意味着个人的自主、自由和尊严。但是，这些价值标准迄今都采取一种消极、暴虐和无政府的形式，只有在今后那种合作式的、得到理性化组织的社会秩序中才能得到保护。

法国自由主义者也谈论个人主义，但却把它看作是对一种国家干预最少而政治自由度最大的多元社会秩序的威胁，这很有代表性。邦雅曼·贡斯当（Benjamin Constant）也许是古典自由主义的最雄辩的代表，关于这个术语他感慨地说：“当所有的人都被自我主义孤立起来的时候，那就什么也不存在了，而仅仅是一团尘埃；当暴风雨到来的时候，就会成为一堆烂泥。”^[31]然而，以贵族眼光观察 19 世纪早期美国的托克维尔（Alexis de Tocqueville）却使“个人主义”在法国产生出了最独特、最有影响的自由主义涵义。在托克维尔看来，个人主义是民主的自然产物（个人主义属于民主的血统，只要具有平等的社会环境，就有发展起来的危险），它会拖着个人远离公共生活，使他沉溺于私生活领域，使人们彼此疏离，其结果必然会削弱社会的凝聚力。托克维尔认为，个人主义的发展，也为国家政治权力无节制、无休止的发展和膨胀提供了危险的机会。

尤其是，“个人主义”——“由一种新观念创造出来的新词”——是“只顾自己而又心安理得的情感，它使每个公民疏远了他的同胞大众，疏远了他的家庭和朋友”，把“大社会”弃之不顾。最初，它“仅仅有损公共生活的德行，但久而久之，它会侵害和毁灭所有的一切，最终陷入纯粹的自我主义”。相反，在贵族社会中，人们“由于某种超越于他们的东西而紧密地联系在一起，常常忘却他们自身”，“从农民到国王，所有公民形成了一根长长的链条”。与

贵族社会正相反 民主却‘砸断了这根链条 拆散了这种联系’，人类感情的纽带松弛了”。随着社会的变化，代际之间的延续性遭到破坏；因为阶层之间的区分变得模糊不清，因此“它们的成员之间也变得毫无区别 彼此视同陌路”因为个人变得越来越自给自足，所以“他们越来越习惯于孤立地考虑他们自己，想象着他们的命运是完全掌握在自己手中”。托克维尔断言：

民主不仅使每个人忘记了祖先，而且使他不顾后代，并与同时代人疏远；它使每个人只想他自己，最后完全陷入内心的孤寂。^[32]

因此，在托克维尔看来，个人主义是因为没有能为个人提供一种框架的中介团体和缺乏对国家的防备而产生的。（就美国人而言，他们因为有着自由的组织和制度以及积极的公民职责和权利，所以他们完全避免了个人主义的破坏性后果：他们用自由征服了个人主义。）此外，个人主义是现代特有的一种灾难。托克维尔写道 我们的祖先

并没有“个人主义”一词，它是我们为了自己使用而铸造出来的，因为在他们的时代，实际上并不存在不隶属于任何团体、并且能够被认为绝对独立的个人。^[33]

法国思想家对于个人主义的历史背景的说明，也像他们对个人主义的来源和危害的解释一样众说纷纭，有人把它追溯到工业革命，还有人归之于资本主义或民主制度的发展。但是，正如我们所看到的，他们都一致认为，个人主义是一种灾难，是对社会内聚性的一种威胁。也许在法国思想中，“个人主义”的这种角色 部分

地是由于大革命时代“个人主义”立法成功^[34] 社会中介组织和团体的消失，以及接踵而来的国家政治和行政的中央集权化。正如托克维尔所说，此中的原因就隐藏在 17、18 世纪法国国王的市政与财政政策之中，它们系统地阻止自发性的、有组织的活动和非政府组织的发展。^[35]因此 甚至有理由认为 缺乏这种活动和组织乃是法国文化的一种基本特征。^[36]

尽管如此 但法国思想——尤其在 19 世纪——的主流 是由“个人主义”来表达的。涂尔干把它等同于“混乱”和“自我主义”这两个孪生概念^[37]——个人与社会、伦理和政治的疏离 与社会目标和社会规则的背离，以及社会团结的破坏。戴高乐将军 1968 年 12 月 31 日对全国发表新年广播讲话时，在地道的法国意义上使用了这个词。他在回顾当年的“五月风暴”时说：

同时 我们必须克服道德上的苦闷 这种苦闷——尤其是个人主义给我们造成的苦闷——是现代机械文明和物质主义文明的固有特征。否则，那些破坏狂、那些否定迷、那些煽动专家，将再次得到一个大好机会，利用社会的骚乱和痛苦而混淆视听、煽风点火。他们骄纵蛮横、幼稚可笑，煽动进行所谓的革命，其结果只能使一切都化为乌有，或者使一切都陷入极权主义的压迫和蹂躏之中。

尽管对于社会分裂的原因以及合意或者可取的社会秩序的性质人言人殊，但这个术语所传达的基本含义却是不会造成歧见的。

注 释

[1] 见 H. Peyre, ‘The Influence of Eighteenth Century Ideas on the French Revolu-

- tion', *Journal of the History of Ideas*, X 《观念史杂志》第 10 期)(1949), pp. 63-87, W. F. Church(ed.), *The Influence of the Enlightenment on the French Revolution* 丘奇编:《启蒙运动对法国大革命的影响》, Boston, 1964。
- [2] 'Speech on the Economic Reform' (1780) in *Works* (《选集》), London, 1906, Vol. II, p. 357.
- [3] *Reflections on the Revolution in France*(1790) London, 1910, p. 94.
- [4] 同上, pp. 84, 93, 57。
- [5] J. de Maistre, *Du Pape* (1821), bk. III, ch. II in *Oeuvres complètes* (《梅斯特全集》) Lyon, 1884-87, Vol. II, pp. 342, 346.
- [6] 同上, Vol. I, pp. 375-6。
- [7] 同上, Vol. XIV, p. 286。
- [8] 同上, Vol. I, p. 376。
- [9] L. de Bonald, *Théorie du pouvoir*(博纳尔德:《权力论》)(1796), Paris, 1854, Vol. I, p. 103.
- [10] F. de Lamennais, *Des Progrès de la révolution et de la guerre contre l' église*(拉梅内:《革命进程与反教会斗争》)(1829), Ch. I in *Oeuvres complètes*, Paris, 1836-7, Vol. IX, pp. 17-18.
- [11] 见 T. Raison(ed.), *Founding Fathers of Social Science* (雷逊编:《社会科学的奠基者》)(London, 1969) 一书中我写的论圣西门一章。
- [12] *The Doctrine of Saint-Simon: An Exposition, First Year 1828-9* (《圣西门学说讲解》), tr. G. Iggers, Boston, 1958, pp. 28, 70, 247, 178-80, 182.
- [13] Paris, 1932-5.
- [14] L. Moulin, 'On the Evolution of the Meaning of the Word "Individualism"' . *International Social Science Bulletin*, VII(《国际社会科学通报》第 7 期), 1955, p. 185.
- [15] K. W. Swart, "'Individualism" in the Mid-Nineteenth Century(1826-60)' . *Journal of the History of Ideas*, XXIII 《观念史杂志》第 23 期), 1962, p. 84.
- [16] Proudhon, *Lettres sur la philosophie du progrès*(蒲鲁东:《关于进步的哲学通信》O 1853) . Lettre I, Pts. V and IV in *Oeuvres complètes* . new ed., Paris, 1868-76, Vol. XX, pp. 39-40, 36.

- [17] A. Schatz, *L'Individualisme économique et sociale* (舍茨:《经济与社会个人主义》), Paris, 1907.
- [18] 同注 [15].
- [19] 同上。
- [20] L. Veillot, 'Lettre à M. Villemain (August 1843) in *Mélanges religieux . historiques, politiques et littéraires* (1842-56) (弗约:《宗教、历史、政治与文学文集》), Paris, 1856-60, Vol. I, pp. 132-3.
- [21] F. Brunetière, 'Après le procès'. *Revue des deux mondes*, LXVII (《两个世界评论》第 67 期 0 15 March 1898), p. 445.
- [22] 引自 Arieli, *Individualism and Nationalism in American Ideology* (阿利耶里:《美国意识形态中的个人主义和民族主义》), Cambridge . Mass., 1964, p. 233.
- [23] 转引自 J. Dubois, *Le Vocabulaire politique et sociale en France de 1869 à 1872* (杜布瓦:《1869—1872 年间法国的政治与社会语汇》), Paris, 1962, p. 220。
- [24] 同上, p. 322。
- [25] 同上。
- [26] 同上, p. 267。
- [27] 转引自 *Historische Zeitschrift*, CXLIX (《历史研究》第 149 期) (1934), p. 269。
- [28] 同注 [15], p. 85。
- [29] J. Jaurès, 'Socialisme et Liberté', *Revue de Paris*, XXIII (《巴黎评论》第 23 期) (Dec. 1898), p. 499.
- [30] É. Durkheim, 'Individualism and the Intellectuals' (1898). tr. S. and J. Lukes, *Political Studies*, XVII (《政治学研究》第 17 期) (1969), p. 29.
- [31] 转引自 H. Marion, 'Individualisme', *La Grande Encyclopédie* (《大百科全书》), Paris, n. d., Vol. XX。
- [32] Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* (托克维尔:《论美国的民主》), Bk. II, Pt. II, Ch. II
- [33] *L' Ancien Régime et la Révolution* (《旧制度与大革命》), Bk. II, Ch. IX.
- [34] 见 R. R. Palmer, 'Man and Citizen: Applications of Individualism in the French Revolution' in *Essays in Political Theory presented to G. H. Sabine* (帕尔默《政

治论文集》中“人与公民：个人主义在法国大革命中的作用”一文），Ithaca, 1948。

[35] 见 *L' Ancien Régime et la Révolution*（《旧制度与大革命》），Bk. II, Chs. 3, 6, 9, 12。

[36] 见 M. Crozier, *The Bureaucratic Phenomenon*（克罗泽：《官僚政治现象》），London, 1964 尤见第 8 章。

[37] 见他的 *Suicide*（《论自杀》）（1897），tr. J. A. Spaulding and G. Simpson, Glencoe, Ill., 1951。

第二章 德国

这种独特的法国含义肯定会在法兰西疆界以外产生文化影响，例如德国经济史学派的先驱、经济民族主义的倡导者弗里德里希·李斯特 (Friedrich List) 便接受了这一涵义，他是在由圣西门主义者和社会主义者所发挥的意义上使用这个词的。李斯特的主要著作《政治经济学的国民体系》^[1]是在巴黎写的。它强调社会和经济的有机性质，强调经济活动的历史和民族背景；反对古典经济学家把经济生活从它的社会环境中抽象出来。因此，李斯特指责支持自由贸易和放任主义的古典经济学为世界主义、物质主义、地方分立主义，尤其指责它是个人主义，认为古典经济学为了满足个人对财富的欲望和追求而牺牲民族共同体的福利。

然而，与这个术语的法国用法相区别，还有着另一种完全不同的用法 其出处就是德国 这就是浪漫主义的“个性”概念 就是关于个人的独特性、创造性、自我实现的概念，浪漫主义者把这些概念叫做特性，它们与启蒙运动的理性的、普遍的和不变的标准形成了鲜明的对照 浪漫主义认为它们是“数量的”、“抽象的”因而是空洞的。浪漫主义者自己并不使用“个人主义”这一术语 但是 自 19 世纪 40 年代以来，它就开始在这种意义上被使用，当时，一位德国自由主义者，卡尔·布吕格曼 (Karl Brüggemann) 把在李斯特那里发现的这种消极的法国涵义，与一种有利而独特的德国式“无

限‘彻底’的个人主义进行了比较 表明了‘对个人追求道德与真理自由的无限自信’^[2]。

后来，主要在德国，这个术语实际上成了个性概念的同义词。这起源于威廉·冯·洪堡(Wilhelm von Humboldt)、诺瓦利斯(Novalis)、弗里德里希·施莱格尔(Friedrich Schlegel)和弗里德里希·施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)等人的著作。因此格奥尔格·齐美尔(G. Simmel)把它叫做‘新个人主义’以反对‘18世纪的个人主义’因为后者使用的是‘原子化的、基本上无区别的个人概念’；德国的新个人主义是‘差别性个人主义，个性的深化‘需要’个人在本性和成就两方面达到不可比较的程度’。个人成为“特定的、不可替代的既定个体”；需要或注定去实现他自己特有的形象”。齐美尔写道：

新个人主义可以叫做质量个人主义，与18世纪数量个人主义相对照。或者可以称为独特性的个人主义，它反对单一性的个人主义。总而言之，浪漫主义也许是一条最宽广的渠道，由此个人主义达到了19世纪的自觉。歌德创造了个人主义的艺术，施莱尔马赫则奠定了它的形而上学基础：浪漫主义为个人主义提供了情感上的经验依据。^[3]

德国的个性概念有一段值得注意的历史。起初是作为一种对个人天才和创造力，尤其是对艺术家的崇拜，强调个人与社会的冲突，以及主观、独处和内省的无上价值，它沿着不同的路线发展。一方面，它导致狂放不羁地追求特立独行，导致最纯粹的自我主义和社会虚无主义。这也许可以在马克斯·施蒂纳(Max Stirner)的思想中发现其最极端的表现形式。施蒂纳的“个人主义”，是一种自由组合、一意孤行的利己主义者的反伦理和反理智的版本。在施

蒂纳看来，

我利己主义者心中并没有“人类社会”的福利。我不想为它牺牲任何东西。我只是利用它，但是为了能完全利用它，我必须把它变成我的财富和我的创造，就是说，我必须消灭它，在它的废墟之上建立自我主义者的联盟。^[4]

不过，个性概念的主要发展在于独特的德国世界观或宇宙论，一种关于自然和社会世界的总体观点从根本上来说在于同西方文明的其他人文主义和理性主义思想特征的冲突。在一篇理应名扬遐迩的论文中，厄恩斯特·特勒尔奇 Ernst Troeltsch 比较了两种思想体系即“西欧的”和德国的前者是“一种永恒的、理性的、神授的秩序体系 接受并遵循着道德规范和法律”后者则是“历史上创造性精神的独特的、生生不息的和万古常新的体现”。因此，

那些信奉永恒的和神授的自然法，信奉人的平等，信奉遍及人类的统一意识的人，那些在这些事物中寻求人性本质的人，难免把德国的学说看作是既神秘又野蛮的怪物。持相反看法的人则在历史中看到了一股奔腾不息的潮流，认为历史的运动会产生出非凡的个性，而且根据一种常新的法则不断地形成个人的结构。这种人必然会把西欧的观念世界看作冷酷的理性主义和平等化的原子主义世界，一个浅薄和伪善的世界。^[5]

弗里德里希·梅内克 (Friedrich Meinecke) 曾对这场思想革命进行了概括，他认为，浪漫主义是以如下方式给西方文明带来革命的：

由于特立独行的个人主义不断深入人心，此后的德国到处都在以各种不同的形式涌现出一种新兴的、更为生动的国家形象，也产生了一种新的世界景象。如今整个世界似乎都充满着个性，每一种个性，不管是个人的或超个人的，都由它自己独特的生命原则所支配。不论是自然还是历史，都构成了弗里德里希·施莱格尔所说的“个性的深渊”……个性无处不在，心灵和自然的同一性无处不在，通过这种同一性形成了一条看不见摸不着但又强有力的纽带，把个体现象在其他方面的无限多样性和丰富性统一了起来——这就是现在以如此多样的方式在德国突然出现的强有力的新概念。^[6]

尤其是，早期浪漫主义的私人“个人主义”很快演变成一种有机的和民族主义的共同体理论。正如晚近的一位学者所说，根据这种理论，每个独一无二和自给自足的个人，“必须与自然和民族相结合 植根其中”这样才“能够获得自我与个性”^[7]。此外，个性不再仅仅归属于个人，也属于超个人的力量，尤其属于民族或者国家。梅内克为这种演变描绘了一幅生动的图画：

这种对个人的重新认识，好像一团火，正在毁灭一切生活领域，当然，不是顷刻之间，而是逐渐地。开始时它仅仅攫住最易损易燃的东西——个人的主观生活、艺术和诗的世界；但是随后它就吞没了更大的物质，首当其冲的就是国家。^[8]

从个人的个性到民族和国家的个性这种思想的发展，也出现在 19 世纪初期无数其他的德国思想家那里——尤其是在费希特、谢林、施莱尔马赫甚至黑格尔那里。国家和社会不再被认为是理性的建构，像启蒙运动思想家所说的那样，是个人之间的契约性安排的结

果；它们是“超个人的创造性力量，用独特的个人这种材料不断构筑成一种精神的整体。依据这种精神整体，再不断地创造出包含和体现这种精神整体意义的具体的社会政治组织和制度”^[9]。齐美尔写道“社会这个‘有机整体’，可以说获得了一种高高在上于个人的地位”。因而“这种个人主义把自由限定在这一术语的纯粹内心的意义上，很容易地获得了一种反自由的倾向”，它与18世纪的个人主义是完全对立的，18世纪的个人主义……甚至不能想象一种集体概念竟是一种统一了各种异质要素的有机体”^[10]。

就其各自的特色而言，法国人所谓“个人主义”的含义是消极的，标示着个人的孤立和社会的分裂，而德国人的理解则是积极的，意味着个人的自我完成和（最早的浪漫主义者除外）个人与社会的有机统一。托马斯·曼在一篇写于第一次世界大战结束时的文章中，对此作了极有说服力的区分。他认为，德国人的生活使个人同社会、自由与责任和谐一致：

德国个人主义的独特之处就在于，它完全与伦理社会主义——也叫做“国家社会主义”——相一致，但是它与人权学说和马克思主义又截然不同，因为后者仅仅是一种启蒙运动的个人主义，西方自由主义的个人主义，与这种社会原则格格不入。

托马斯·曼认为，德国的个人主义就在于“包括了个人的自由”。“对鼓吹个人主义的启蒙运动加以否定，并不等于必须使个人淹没在社会和国家之中”。他说，德国的有机共同体理论维护自由，而源于启蒙运动的思想却导致雅各宾主义、国家专制主义和暴政。“有机体”是一个“说明了生活之本相”的术语，因为“一个有机体并非仅仅是其部分的总和，而那种超出其部分之外的东西就是其精

神就是它的生命”^[11]。这里我们可以看到，个人主义不再被认为像法国人所想象的那样危害社会团结，而是社会团结的最高实现。

注 释

- [1] (1841) tr. . London, 1928.
- [2] K. H. Brüggemann, *Dr. Lists nationales System der politischen ökonomie* (布吕格曼 : 《李斯特博士的政治经济学的国民体系》), Berlin, 1842.
- [3] G. Simmel, ‘ Individual and Society in Eighteenth-and Nineteenth-Century Views of Life; an Example of Philosophical Sociology ’ (1917) . tr. in *The Sociology of George Simmel* (《齐美尔的社会学》), tr. and ed. K. H. Wolff, Glencoe, Ill. , 1950, pp. 78-83.
- [4] M. Stirner, *The Ego and its Own : The Case of the Individual against Authority* (施蒂纳 : 《自我及其特点 论个人与权威的对抗》) tr. S. T. Byington, London and New York, 1907 转引自 G. Woodcock, *Anarchism* (伍德科克 : 《无政府主义》), London, 1963, p. 93.
- [5] E. Troeltsch, ‘ Ideas of Natural Law and Humanity in World Politics ’ (1922) in O. Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800* (吉尔克 : 《自然法与社会理论 : 1500- 1800》), tr. E. Barker, Boston, 1957, p. 204.
- [6] F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson* (1924) in *Werke* (梅内克 : 《选集》), Munich, 1957-62, Vol. I, p. 425.
- [7] G. Mosse, *The Crisis of German Ideology* (毛斯 : 《德国意识形态的危机》), London, 1966, p. 15.
- [8] 同注 [6], P. 426.
- [9] 同注 [5], pp. 210-11.
- [10] 同注 [3], p. 82.
- [11] T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (托马斯·曼 : 《一个不问政治的人的沉思》), Berlin, 1918, p. 267.

第三章 雅各布·布克哈特

瑞士历史学家雅各布·布克哈特 Jacob Burckhardt 在他的著作中对“个人主义”的法国和德国涵义作了引人注目的和有影响的（恰当而充分的）综述。布克哈特《意大利文艺复兴时期的文化》一书的中心主题就是“个人主义”的发展。在概括“那个时代意大利性格的主要特点”时，布克哈特强调了这种性格的“根本缺陷……同时也就是构成它的伟大的一种条件，那就是极端个人主义”^[1]。这部著作的第二篇题为“个人的发展”。总的说来，布克哈特把文艺复兴时期的意大利人看作是“从这个民族的半觉醒的生活中冒出来、并且自己已具有个性^[2]”的人。

简单地说，我们能够看到，布克哈特对“个人主义”一词的使用，结合了个人摆脱外在给定的权威结构的过分自信的概念（正如在路易·布兰克那里看到的）与个人同社会相分离、变成一种私人存在的概念（正如在托克维尔那里所看到的），以及由洪堡作了最清晰表达的早期浪漫主义的概念，即个人个性的充分与和谐的发展，浪漫主义者认为这标示着人的根本特点和人类文化的最高发展。在布克哈特看来，文艺复兴时期的意大利人由于道德自主、隐私权的发展以及独特的个性而成为“近代欧洲的儿子中的长子”^[3]。布克哈特写道：

个人首先从内心里摆脱了一个国家的权威，这种权威事实上是专制的和非法的，而他所想的和所做的，不论是正确的还是错误的，在今天都被称为叛逆罪。看到别人自我主义的胜利，驱使他用他自己的手来保卫他自己的权利……在一切客观的事实、法律和无论哪一类约束面前，他保留着由他自己做主的感情，而在每一个个别事件上，则要看荣誉或利益、激情或算计、复仇或自制哪一个在他自己的心里占上风而独立地作出他的决定。^[4]

关于隐私，布克哈特谈到了“私生活的不同旨趣和不同表现的生机勃勃 丰富多彩”并举例说明：“阿尼约洛·潘多尔菲尼 Agnolo Pandolfini (死于 1446 年)他的关于家政的著作是一种得到发展的私生活的第一部完整的纲领”。布克哈特说：“这样的私人对政治漠不关心，一边忙于他自己的正当事业，一边对于文学艺术有极大的兴趣，似乎已经在 14 世纪的这些暴君专制制度下初次完整地形成了”^[5]。最后 他考察了“最高的个人发展的推动力量”认为意大利在 13 世纪末期就开始“充满具有个性的人物；施加于人类人格上的符咒被解除了；上千的人物各自以其特殊的形式和服装出现在人们面前”，是“他那个时代最具有民族性的先驱”布克哈特的这本著作大量论述了“这种在文学和艺术方面的对于丰富多彩的人类天性的揭示”。一个目光敏锐和有观察经验的人可以看到，

15 世纪期间完美的人在数目上逐步地在增加。究竟他们是否在有意识地追求一个目的，也就是说，求得他们的精神生活和物质生活的和谐发展，是很难说的；但就一切尘世的东西都不免有缺陷这一点来说，他们之中有几个人已经达到了这个地步。^[6]

值得补充的是，对于布克哈特来说，个人主义的这种发展，正如对于众多的历史哲学家一样，根本不是偶然的，而是一种“历史的必然”。经过意大利文化的传递，然后注入欧洲其他民族，个人主义

从那时起已经成了他们所呼吸的比较浓的空气。它本身无所谓好坏而只是一种必要的东西；在它的内部产生了善与恶的近代标准——一种道德上的责任感——这种标准和中世纪所熟知的根本不同。^[7]

注 释

[1] 参见《意大利文艺复兴时期的文化》商务印书馆 1979 年版 第 445 页。

[2] 同上 第 325 页。

[3] 同上 第 125 页。

[4] 同上 第 445 页。

[5] 同上 第 127—128 页。

[6] 同上 第 130 页。

[7] 同上 第 445 页。

第四章 美国

在美国，“个人主义”最初是唱着对资本主义和自由主义民主的颂歌而出现的。它成了一种具有巨大意识形态意义的象征性口号，表达了包含在天赋权利学说、自由企业的信念和美国之梦中的不同时代的所有理想。它确实表达了 19 世纪和 20 世纪早期在美国广泛流行和有着深刻影响的社会理想（实际上，它至今仍在美国意识形态中扮演着重要角色）。它所提倡的一套普遍性的主张，被认为与旧世界的社会主义和共产主义主张格格不入。它并不涉及社会分裂的根源，或者向未来和谐社会秩序的痛苦过渡，也不涉及培育人们的特立独行精神或有机的共同体，而只想实实在在地或尽快地实现人类进步的最后阶段，那是一种具有自发内聚力的社会那里有着平等的个人权利、有限政府、自由放任、自然正义和公平机会及个人自由、道德发展和尊严。很自然，在不同的背景下，在不同的时代里，它包含着非常不同的涵义。

个人主义一词的法国式消极意义，是通过不同的欧洲人的著作而传入美国的。在这些欧洲人中既包括社会主义者，也包括托克维尔、李斯特和圣西门主义者米歇尔·舍瓦利耶（Michel Chevalier）。舍瓦利耶在《北美通信》（1836）中，对美国人的无政府主义的个人主义与更倾向于社会的和更易于组织的法国人作了比较。1839 年，《合众国杂志与民主评论》上的一篇文章，依据进化的和

普遍的术语，在积极的意义上，认为个人主义与民族的价值观念和理想是一致的。文章认为，文明的进程

是人从一种粗鄙的个人主义状态向更高的、更合乎道德、更优雅的个人主义状态的进步。文明的终极秩序就是民主，它接受个人主义在这个国家的永久存在。……国家的特殊责任就是实现这种文明。在这种文明中，单个人的权利、自由、心理和精神的发展构成了所有社会限制和法律的最高目的。 [1]

对这一术语的评价的突然变化，在一位先验论作家为《波士顿评论季刊》所写的一篇文章中，得到了引人注目的阐述。他是最早讨论托克维尔《论美国的民主》一书的美国人之一。这位作者不那么准确但却意味深长地阐释了一番托克维尔的个人主义概念，认为它表达了“对自我的强烈自信 或者对自己的努力和智慧的信赖”表达了“全体公民为追求他们自己的财富与个性而进行的斗争，以及他们对仰人鼻息的蔑视”。他继续写道：个人主义

有其不可改变的法则……如果让它不受阻碍地发挥作用……那么最终必定会同化人类，发展所有具有创造性的和永恒秩序的壮丽事业——那种秩序存在于人自身之中，也惟有它才能使他生机勃勃、历久不衰。 [2]

内战结束时，“个人主义”已经在美国意识形态的语言中获得了举足轻重的地位。的确，即使那些批判美国社会的人，从新英格兰先验主义者到单一税论者和人民党成员，通常也是以个人主义的名义进行批判的。新英格兰清教主义、杰斐逊传统和天赋权利说，一神教派、先验主义和福音派，北部发展一种意识形态反对南

方挑战的需要，赫伯特·斯宾塞的进化观和自由放任思想的深入人心，社会达尔文主义的发展，以及各种欧洲思潮的长期推动和激励，相继产生了各自的影响，使个人主义这一术语获得了不同层次的意义。关于这种发展过程，Y·阿利耶里在《美国意识形态中的个人主义和民族主义》^[3]一书中作了令人信服的回顾。该书正确地把美国人关于“个人主义”的看法看作是民族认同的一种象征。阿利耶里断言，

个人主义使这个民族所特有的姿态、行为方式和抱负具有了合理性。它赋予过去、现在和未来一种统一和进步的前景。它表明了这个民族特有的社会政治组织——各种异质成分的统一——指向一种与美国人的经验相吻合的社会组织理想。尤其是，个人主义体现了民族意识最典型特征的普救论和理想主义。这一概念的演化与社会主义是相矛盾的，但它和社会主义一样有着普遍的救世特征。^[4]

的确，可以说美国之所以缺乏社会主义的传统，在某种程度上就是个人主义盛行的结果。

考察一下这个术语在美国的不同用法，可以揭示出一系列大相径庭的涵义。在爱默生看来，布鲁克农场^[5]之所以失败是因为那里“从未尝试过”^[6]被他赋予崇高伦理和宗教意义的个人主义；它是通向至善的道路，即通向由自决、自立和充分发展的个人所构成的自发社会秩序的道路。他写道：“只有当所有的联盟者都被隔离开时，联盟才是完善的……每个人如果试图与其他人联合起来，那么他在各方面都必定受到束缚和削弱……真正个人主义的联盟才是理想的联盟。”^[7]社会趋向于一种在精神上具有较多自发性的社会秩序，一个“自由和正义的共和国”在其中，“财产迅速从游

好闲、低能愚笨之徒的手中转到实干、勇敢、不屈不挠的人手中^[8]；在内战刚刚结束时，历史学家约翰·威廉·德雷珀（John William Draper）为庆祝北方社会制度的建立写道：

北方人民处于不间断的活跃状态，身心都在劳作不息……宏伟的城市在四面八方崛起；整个国家运河、铁路纵横交织……金融业、制造业、商业公司聚集着亿万资本。各种团体一应俱全……教堂、医院、学校星罗棋布。外贸能与欧洲最强大的国家匹敌。这种惊人的社会发展奇观，正是个人主义的结果，就像上演了一场无拘无束的活动剧。每个人都试图做他能为自己所做的一切。^[9]

瓦尔特·惠特曼也同样赞美北方的民主制度，认为它体现了现代历史的进步力量——“人的特立独行、个人主义”^[10]使自由与社会正义和谐一致。

在社会达尔文主义者那里，例如在威廉·格雷厄姆·萨姆纳（William Graham Sumner）那里，“个人主义”获得了一种更加无情和较少理想主义的意义。萨姆纳认为：“自由、不平等、适者生存……在推动着社会前进，有利于所有最适应的社会成员。”^[11]他为一种无情的竞争性社会提供了一种所谓的科学基础，在这种社会中，个人“拥有一切尚待开发的机会去认识他自身的一切。这就是个人主义和原子主义”^[12]。很显然，在这个背景下，为无情的商业竞争和无耻的政治交易辩护的赫伯特·斯宾塞学说的影响是巨大的；斯宾塞被广泛认为是“进化论和个人主义的杰出代表”^[13]。这些概念逐渐形成了一种关于私营企业和自由放任的意识形态，认为绝对的机会均等和私人积累当然会导致公共福利。安德鲁·卡内基（Andrew Carnegie）和亨利·克卢斯（Henry Claws）也是在这个意义上

使用这一术语的。亨利·克卢斯是《华尔街掠影》的作者，他曾经这样说道：“个人主义体系捍卫、保护和鼓励竞争”，个人主义的精神就是“美国的精神，是对自由之爱，对自由企业之爱，是自由的、毫无限制的机会……”^[14]西奥多·罗斯福、伍德罗·威尔逊 Woodrow Wilson 和威廉·詹宁斯·布赖恩 William Jennings Bryan 也以赞许的口吻使用这个词。尽管与“财富的福音”、“成功的福音”有着相反的倾向，但这个术语仍然广泛流行，只有在大萧条和新政时期的短时间内才失去了耀眼的光芒。1928年赫伯特·胡佛发表了关于“历经坎坷的美国个人主义思想体系”的著名竞选演说，使这个术语又重新获得了强烈的反响，当代小说家和“哲学家”艾恩·兰德 (Ayn Rand) 为“理性、个人主义和资本主义”辩护的著作大行其道，就可以说明这一点。

简单地说，关于“个人主义”的美国涵义，詹姆斯·布赖斯 (James Bryce) 的说法是准确的。通过考察它们的历史，他认为，

个人主义，对事业的热爱，对个人自由的自豪，不仅已被美国人视为他们的最佳选择，也是他们的祈求；他们已经接受了资本主义文化的这一经济美德。^[15]

注 释

[1] 转引自阿利耶里著作(见第一章注[22])，pp.191-2。

[2] ‘Catholicism’, *Boston Quarterly Review*, IV(“天主教”载《波士顿评论季刊》第4期)(1841), p.320.

[3] 同注[1], p.9.

[4] 同上, p.345-6.

[5] Brook Farm 正式名称为农业和教育社，1841—1847年在美国马萨诸塞西罗克斯伯里进行的乌托邦式公社生活的实验，参与者多为知识分子，后

以失败告终。——译注

- [6] R. W. Emerson, *Journals* (爱默生:《日记》)(1846), Cambridge, Mass., 1909-14, Vol. VII, pp. 322-3.
- [7] R. W. Emerson, 'New England Reformers' (1844) in *Complete Writing* (爱默生:“新英格兰的改革者”, 见《全集》第一卷), New York, 1929, Vol. I, pp. 317-18.
- [8] 同上, p. 551。
- [9] J. W. Draper, *History of the American Civil War* (德雷珀:《美国内战史》), 3 Vols., New York, 1868-70, Vol. I, pp. 207-8.
- [10] W. Whitman, *Democratic Vistas* (惠特曼:《民主的远景》) in *Complete Prose Works* (1871), Philadelphia, 1891, Vol. II, p. 67.
- [11] 引自 R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought* (霍夫施塔特:《美国思想中的社会达尔文主义》), New York, 1959, p. 51 另见其他各处 尤其是第三章。
- [12] W. G. Sumner, *Earth Hunger and Other Essays* (萨姆纳:《尘世的渴望及其他》), New Haven, 1913, pp. 127-8.
- [13] 同注[11], p. 34。
- [14] H. Clews, *Individualism Versus Socialism* (克卢斯:《个人主义与社会主义》), New York, 1907, pp. 1-3.
- [15] J. Bryce, *The American Commonwealth* (布赖斯:《美利坚共和国》), London and New York, 1888, Vol. II, p. 404.

第五章 英国

这个术语在英国扮演的的是一个微不足道的角色，是宗教中的新教徒、纯正的自力更生的英国人、尤其是 19 世纪中产阶级的英国人的浑称，还用来指英国自由主义不同流派共同特征。当然，法国人和德国人的影响也可以找得到。它是 1840 年亨利·里夫 (Henry Reeve 在翻译托克维尔《论美国的民主》一书时首先使用的。这个词的法国贬义也被许多思想家加以使用，但主要是社会主义者用来指资本主义竞争的罪恶。因此，罗伯特·欧文在说明他的合作制的社会主义理想时，认为“要引起这些变化，必须要有……一种新的社会组织，它所依据的是有吸引力的联合原则，而不是令人厌恶的个人主义……”^[1]约翰·斯图尔特·穆勒 (他受圣西门主义者的影响很大) 也断言：

竞争，就是武装一个人而反对另一个人，使每个人的利益建立在对他人的恶行之上，使所有有所得失的人生活在敌人之中。在道德上否定这种竞争，决不应受到社会主义的某些敌手的蔑视……只要抨击现存的个人主义，社会主义就很容易获得成功，它迄今为止的弱点也就在于它打算取代的东西之中。^[2]

穆勒不无同情地诠释了“当代社会主义者”的思想。他写道：在他们

看来，

现在形成的人类生活的基础，物质产品的生产和分配所依据的原则，本质上是荒谬的和反社会的。这就是个人主义的原则，是竞争，每个人都只是为了他自己而反对所有其余的人。个人主义基于利益的对立，而不是利益的一致，在这种原则的支配下，任何人都只有通过斗争把其他人向后推，或者别人把他推向后面，才能获得自身的位置。社会主义者认为这就是人与人之间的私人战争（也许可以这样说）制度，从经济学和伦理学观点来看，这种制度尤其灾难性。^[3]

富有社会良知的达勒姆主教布鲁克·福斯·韦斯科特 (Brooke Foss Westcott) 在 1890 年时曾指出：“个人主义认为人类是由分离的或敌对的原子构成的；而社会主义则把人类看作一个有机的整体，是由能够促进成员相互依赖的联合而构成的生机勃勃的统一体”^[4]。

至于这个词的德国涵义，可以在一神教派的牧师威廉·麦考尔 (William McCall) 的著作中看到。约翰·斯图尔特·穆勒认为麦考尔与洪堡、德国浪漫主义者、歌德和乔赛亚·沃伦 (Josiah Warren) 一起是为“个性学说”辩护的先驱。^[5]麦考尔受德国浪漫主义的影响，写了许多言辞激昂的著作和小册子，例如《个人主义诸要素》(1847 年) 和《个人主义概论》(1853)。他在这些著作中竭力宣扬由“个人主义原则”所支配的新生活方式的福音，期望英国能成为采纳个人主义原则的第一个国家。

在英国的本土用法中，这个术语有时是指不信奉国教，这在格莱斯顿 (Gladstone) 的谴责中是很明显的。格莱斯顿一度曾大力鼓吹一种单一国教，提倡“我们的宗教个人主义”^[6]。这种含义在马修·阿诺德 (Matthew Arnold) 对天主教教士的圣餐概念及其起源的

比较中也很明显“，正如耶稣所发现的”它是“绝对个人主义的献祭”^[7]。这个术语有时也指英国人的性格，这在塞缪尔·斯迈尔斯（Samuel Smiles）那里可以看到。斯迈尔斯是曼彻斯特政治经济学派的热情说教者。他写道：“正如在生气勃勃的个人行为中所呈现的那样，自助精神一直是英国人性格的显著特征”；在生活中为同伴树立起一种实干、节制、正直、诚实榜样的最谦逊的人，现在和未来都会对国家的完善有着重要影响”。正是这种“生气勃勃的个人主义对其他人的生活 and 行为产生着强有力的影响，从而真正成为了一种最有实效的教育”^[8]。

“个人主义”更主要地是指英国的自由主义，在 19 世纪后半期，它主要被用来与“社会主义”、“共产主义”尤其是与“集体主义”相对照。因此，《铁圈球报》（*Pall Mall Gazette*）1888 年时曾说，要保持“个人主义者与社会主义者之间的平衡”^[9]。1896 年，“个人主义”的《泰晤士报》坚持“他们自己的主张，反对国家的侵犯”^[10]。在 1923 年下议院关于“资本主义制度的失败”的争论中（这个议条是斯诺登 Snowden 提出的），一个最重要的自由主义者阿尔弗雷德·蒙德爵士（Sir Alfred Mond）为“生产和收入分配中的私人利益”和“个人创造性的好处”辩护，宣称国家面临着“一个在个人主义与社会主义之间作出明确选择的问题”^[11]。

1890 年悉尼·韦布（Sidney Webb）提出了反对个人主义的理由，以此指称曼彻斯特自由主义，并且整理出一张表，用来比较旧的个人主义与新的社会主义：

个人主义的激进主义
1840 年—1874 年

社会主义的激进主义
1889 年

“最好的政府是管理最少的政府。”

“最好的政府是能安全和成功地管

推论：无论在哪里你都能“适得其所”，因为一个订约者的确能够如此。

“应当给予私人工业最大可能的活动余地。”

推论：想要发挥一项专利的最大社会功用，就应把它交给某一幸运的个人，让他以此发财致富。

“不受法律约束的公开竞争和完全的自由，为一种健康的产业共同体提供了最好的保证。”

推论 约翰·布赖特的观点——掺杂使假仅仅是竞争的一种形式：奥伯昂·赫伯特先生的‘个人主义’。

“对‘机会平等’这一目标的渴望最终能够通过允许每个人都完全占有他可能获得的任何财富来达到。”

理最多的政府。”

推论 无论在哪里 共同体的集体组织都能无需一个订约者或其他中间商，因为它应该如此。

“无论在哪里 为了公共利益 与大规模公用事业有关的产业，都应尽可能加以组织和控制。”

推论 任何产业所产生的效益 如果超出了实际管理者的合理报酬，就应该‘市有化’或‘国有化’并要专门课税。

“只有逐渐增加法律上的限制 才能防止最差的竞争者驱逐较好的对手。”

推论：“现代治国之才的答案是不受束缚的个人竞争不是产业管理所能依赖的原则。（约翰·莫利先生：《科布登的一生》第一卷第13章，第298页。）

“政治经济学无容置疑地证明了 只要在土地和其他经济垄断上仍然存在着完全的私人所有制 那么 所谓‘机会平等’哪怕只是近似地达到，

都是绝对不可能的。”

推论：“自由和财产保护同盟”的政策。

推论：土地和其他经济垄断方面的“国有化”或“市有化”政策。

“如果每个个人都能以他所认为的最佳方式追求他自己的利益，那就可以达到最好的社会状况。”

“社会健康是远远超越于个人利益之上的东西，必须作为一种自在的目标来自觉地追求。”

推论：“私恶即公利”。

推论：把社会学和政治艺术作为科学来研究。^[12]

另一方面，奥斯卡·王尔德则强调：“社会主义本身之所以有价值就在于它会导致个人主义”。“社会主义、共产主义或无论称作什么主义”，通过变私有财产为公共财富，会保证所有人的物质福利，但是“要使生活的发展达到尽善尽美的状态，那还需要某种东西，这就是个人主义。如果社会主义是独裁主义的，如果存在着由经济力量所武装的政府，正如它们现在由政治力量所武装一样，一句话，如果我们陷入了暴政，那么，人类的最终状态将比最初状态更糟。现在，因为存在私有财产，绝大多数人只能发展一种非常有限的个人主义”。随着私有财产的废除，“我们将拥有一种真正美好的、健康的个人主义”^[13]。

虽然政治经济学家和边沁主义者很少使用这个术语，虽然我们看到穆勒是在一种不同的消极意义上使用这个词，但是，全部英国自由主义者，从那些提倡绝对自由放任的自由主义者，到那些支持国家广泛干预的自由主义者都在逐渐认可并接受“个人主义”。前者当中的赫伯特·斯宾塞关心的是这样促进社会进化的一般进程，即阻止急剧地“漂向这样一种社会形式，在其中由个人意志所

支配的每一种个人活动，都被由政府意志所支配的公共活动所取代”。“自我所有制陷入共同体所有制，集体主义已经部分地做到了这一步，而共产主义则会完全做到这一步”^[14]。《自愿主义纲领》（1906年的作者，19世纪90年代担任《自由生活》编辑的奥伯昂·赫伯特 Auberon Herbert）甚至比斯宾塞走得更远。他把他的纲领说成是“彻底的个人主义”提倡自愿纳税和自愿教育 提倡“全部实行市场开放和自由贸易”。T·H·格林（T.H.Green）和 L·T·霍布豪斯（L.T.Hobhouse）等人则是所谓支持国家干预的自由主义者。他们为了促进一种自由的社会而赞成和支持积极的政治行动。在格林看来，个人主义是“关于财富的生产和分配的个人自由竞争行为”它与“经过社会或行政机构而起作用的社会集体行为”相对立；他认为，这种意义上的个人主义是“人性的根本原则和社会完善的基本要素”^[15]。霍布豪斯把这个问题表达得更为清楚：“为了维护个人自由和平等，我们必须扩大社会控制的范围”，因此，“如果个人主义无视这一事实，就会与社会主义的路线背道而驰”^[16]。

也许最有影响的用法是由迪赛（Dicey）典型地加以使用的。迪赛把个人主义等同于边沁主义和功利主义的自由主义。在迪赛看来，

多少年来 在自由主义的名义之下 功利主义的个人主义决定着英国立法的倾向。实际上，它只不过是具有实际经验的政治家的经验、谨慎或畏怯所中和了的边沁主义。

他写道，“个人主义的改革者反对任何动摇契约责任或者实际上限制个人契约自由的东西。”一般说来，他们“不言而喻地假定 如果让每个人自由行动的话，那么归根到底肯定会是为自己自己的真正

利益而行动，如果每个人都可以自由地用他自己的方式，单独或者与他的同伴共同追求幸福，那么普遍的福利也就得到了充分的保证”^[17]。正是在这种意义上，“个人主义”在英国被广泛用于表示经济和其他领域中没有或少有国家干预，而且，它的信徒和对头通常都把它与古典自由主义相提并论。

注 释

- [1] R. Owen, *Moral World* (欧文:《道德世界》O 1845)。
- [2] J. S. Mill, *Collected Works* (J·S·穆勒:《选集》), Toronto and London, 1963, Vol. V, p. 444.
- [3] 同上 p. 715。
- [4] *The Guardian*(《卫报》), 8 Oct. 1890 引自 O. E. D. (《牛津大辞典》)
- [5] 见穆勒的《自传》, New York, 1960, p. 179。
- [6] W. E. Gladstone, *Church Principles Considered in their Results*(格莱斯顿:《从结果看教会原则》), London, 1840, p. 98 引自 O. E. D.。
- [7] 引自 O. E. D.。
- [8] S. Smiles, *Self Help*(斯迈尔斯:《自助》)(1859), London, 1958, pp. 38, 39.
- [9] 引自 O. E. D.。
- [10] 引自 O. E. D.。
- [11] 引自 S. H. Beer, *Modern British Politics* (比尔:《现代英国政治学》), London, 1965, p. 142。
- [12] S. Webb, *Socialism in England*(韦布:《英国的社会主义》), London, 1908, pp. 26-7.
- [13] *Oscar Wilde's Plays, Prose Writings and Poems* (《奥斯卡·王尔德戏剧、散文与诗歌集》)(Everyman's Library), London, pp. 258-63.
- [14] H. Spencer, *Principles of Sociology* (斯宾塞:《社会学原理》), London, 1876-96. Vol. III, p. 594.
- 15 引自 M. Richter, *The Politics of Conscience: T. H. Green and his Age*(里 克特:

《良心政治学 格林和他的时代》), London, 1964, p. 343。

- [16] L. T. Hobhouse, *Liberalism* (霍布豪斯:《自由主义》)(1911), (Galaxy book), New York, 1964, p. 54.
- [17] A. V. Dicey, *Law and Public Opinion in England* (迪赛:《英国的法律和舆论》)(1905), London, 1962, pp. 125, 151 . 156.

第六章 历史学和社会科学

历史学家和社会科学家已经在越来越多的领域中使用“个人主义”这个术语，因此，简要说明一下这个术语的应用范围可能是有益的。A·D·林赛 A. D. Lindsay 在伊壁鸠鲁主义中发现了“构成现代个人主义的许多要素”其中包括

这样的观点——社会不过是个人的集合体；这样的学说——国家、法律和正义往好处说也不过是一种必要的罪恶；这样的科学精神状态——它会导致接受心理原子主义和享乐主义；以及对于自愿联合与契约关系的崇高评价。^[1]

有些人——例如特勒尔奇——把个人主义与早期基督教联系起来；有些人——像布克哈特——把它与意大利文艺复兴联系起来；有些人则追随马克斯·韦伯和 R·H·托尼 (R. H. Tawney) 把个人主义与新教、尤其是加尔文教和资本主义的兴起联系在一起，或者与 17 世纪英国的一种“占有性市场社会”的发展联系起来。有些人——诸如奥托·吉尔克 (Otto Gierke)——把它与 17 世纪中期到 19 世纪早期的近代自然法理论联系起来；还有些人——如梅内克——把它与浪漫主义的兴起联系起来。最后，教条主义的自由主义经济学家，包括奥地利自由主义者路德维希·冯·米塞斯 Lud-

wig von Mises 和 F·A·哈耶克以及美国自由主义者米尔顿·弗里德曼(Milton Friedman) 则坚持把个人主义从新古典经济学家追溯到古典经济学家 最后追溯到伯纳德·德·曼德维尔(Bernard de Mandeville)。

的确 哈耶克已经证明 存在着两种‘个人主义’的传统——“真”个人主义和“假”个人主义 前者起源于洛克、曼德维尔和休谟，经过托克维尔和阿克顿，19 世纪在乔赛亚·塔克(Josiah Tucker)、弗格森(Ferguson)、史密斯和伯克的著作中获得了最高的地位；后者主要包括由笛卡尔的理性主义所鼓舞的法国和大陆作家，例如百科全书派、卢梭和重农主义者，尤其是经过圣西门，导致了社会主义和集体主义；而边沁主义者和哲学激进主义者，包括约翰·斯图尔特·穆勒 则受到两种传统的影响。另一方面 涂尔干则提出个人主义类型之间存在着完全不同的区别。他认为，如下两种个人主义之间有着深刻的区别：“狭义的功利主义、斯宾塞和经济学家的功利自我主义……毫无价值的商业主义，把社会变成了不过是一套庞大的生产和交换装置”；而“另一种个人主义……康德和卢梭的个人主义、唯灵主义者的个人主义、人权宣言所寻求的个人主义，或多或少成功地转变成了系统的准则……”^[2]然而 林赛却更为慷慨 在他看来，

所有现代政治理论，除了布尔什维主义和法西斯主义的理论之外，都是个人主义的，因为现代政治理论力图为个人的道德判断寻求地位，鼓励个人的道德判断，都是建立在对一个权利体系的宽容和支持的基础之上。严格意义上的所谓现代个人主义，同社会主义之间的大多数差别，都是这些共同假定之内的差别。^[3]

与此相似，正如我们已经看到的，阿莱维赞成这样一种观点，就是说“在西方社会，个人主义是一种真正的哲学”，它与个人自主、平等尊重和把社会看作是个人意志的产物的思想密切相关，罗马法、基督教伦理以及卢梭、康德与边沁都坚持这种个人主义。

面对如此众多混淆不清的用法，惟一的出路只有进行概念分析。而要达到概念的明晰性，惟有力求区分“个人主义”这一术语以不同方式表达并结合起来的观念成分。

注 释

- [1] A. D. Lindsay, 'Individualism', *Encyclopedia of the Social Science* (林赛：“个人主义”载《社会科学百科全书》), New York, 1930-35, Vol. VII, p. 676.
- [2] É. Durkheim, 'Individualism and the Intellectuals' (1898). tr. S. and J. Lukes, *Political Studies*, XVII(《政治学研究》第 17 期)(1969), pp. 20-1
- [3] 同注 1], p. 677。

第二部分 个人主义的基本观念

考察一下那些用缀以“主义”或“性质”的常见名称来标示的学说或思想倾向，也许并非多余，尽管它们偶尔可能是，但通常不是思想史家所试图区别的那种基本单位。它们大都是一种植合物，对此，思想史家必须使用分析的方法。唯心主义、浪漫主义、理性主义、超验主义、实用主义……所有这些制造麻烦、经常混淆思想的术语，都是由复杂的而不是由单一的成分组成，人们有时甚至希望能看到把它们从哲学家和历史学家的词汇表中统统抹去。这里说的复杂性有两层含义。通常，它们所表示的不只是一种学说，而是由不同的个人或群体所持有的几种不同的、经常相互冲突的学说，这些不同的个体或群体，或者自己使用、或者由历史学家在传统术语中使用这些名称来指称他们的思维方式；反之，这些学说中的每一种都能分解成更为简单的要素，这些要素通常都是非常奇异地组合在一起的，源出于各种不同的动机和历史的影响。

——A·O·洛夫乔伊^[1]

“个人主义”这一术语包含着极为多样化的意义……现

在，一种全面的、以历史为依据的概念分析，对于学术研究来说有着至关重要的价值。

——马克斯·韦伯^[2]

在洛夫乔伊 (Arthur O. Lovejoy) 看来，思想史家所面临的首要任务就是‘进行逻辑分析——在文本之中识别并在文本之外分离每一个我将称作基本或原始观念的东西，一并加以证明；这样，无论它在什么场合出现，无论使用什么样的称谓或措辞，也无无论是在多么不同的思维领域，我们都能够认出它’^[3]。本书第二部分试图为个人主义的基本或原始观念的一般分析提供一个仅仅是尝试性的概论。我们将要作出许多常常被人们忽视的区分。的确，主要是由于没有作这种区分，许多这些概念经常被认为是自然而然地相互联系着的。只有对它们作出了区分之后，我们才能够进一步考察这些观念之间在逻辑上和概念上的关系；这正是本书第三部分也是最后一部分所要完成的任务。这里的目的是，部分地通过定义 (肯定的和否定的) 部分地通过历史叙述 说明一些具有普遍意义的概念要点，以分解个人主义的一些基本观念，但这并不意味着所分解的要素相互排斥或者同归于尽。

注 释

- [1] A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Idea* (洛夫乔伊:《伟大的存在之链 观念史研究》), Cambridge, Mass. . 1936, pp. 5-6.
- [2] M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (韦伯:《新教伦理与资本主义精神》) tr. T. Parsons, London, 1930, p. 222
- [3] 见 *Journal of the History of Ideas*, II (《观念史杂志》第 2 期) (1941), p. 262。

第七章 人的尊严

首先，存在着—项根本的伦理原则：单个的人具有至高无上的内在价值或尊严。这一观念被林赛看作是《新约全书》和全部基督教义对“个人主义的重大贡献”^[1]。早期犹太教使用的概念是以色列民族，而不是上帝所关切的单个的人。但在先知书中却隐隐出现了一种表示上帝和个人之间密切关系的新观念，因此，在《以西结书》(第 18 章)中我们可以读到：

你们在以色列地怎么用这俗语说“父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了”呢。主耶和华说，我指我的永生起誓，你们在以色列中，必不再有用这俗语的因由。看哪，世人都是属我的，为父的怎样属我，为子的也照样属我。犯罪的他必死亡。

在上帝的最高意志下，个人有着至高无上的价值这一观念，在《福音书》中就曾明确地提出来过。用的是这样的说法：“这些事你们既作在我这弟兄中一个最小的身上，就是作在我的身上了。”（《马太福音》第 25 章）其含义显然是说民族的和其他的社会范畴都只有次要的道德意义，由于耶稣基督的降临，“在此并不分希利尼人、犹太人、受割礼的、未受割礼的、化外人、西古提人、为奴的、自主的。惟有基督是包括一切，又住在各人之内。”（《歌罗西书》第

3 章) 在个人主义的基督教形式中, 一切都以上帝为中心, 同时也暗示了上帝赐予的灵魂具有至高无上的价值。这一思想在宗教改革时期重新得到了肯定, 那时, 路德和加尔文都致力于个人的得救和这一教派原则——所有的人都同样是上帝的子孙, 每个人都具有他自己的独特意志。

这种观念在中世纪遭到了贬抑。这部分是由于摩西律法和作为合法机构的教会具有至高无上的地位, 部分则是那种植根于古罗马思想中的社会有机体的观念的结果。沃尔特·厄尔曼(Walter Ullmann) 在他所著的《中世纪的个人与社会》一书中清楚地说明了这一点。厄尔曼指出了“个人为共同体或社会所吞噬”(集体性惩罚) 并着重提到了有机体的观念 按照这种观念, 每个人“都被赋予了某种特殊的职能来为公益服务”, 这种有机体的观念就是

这样一种理论, 即个人不是为了他自己, 而是为了整个社会才存在的。这种有机论的论点迟早会导致一种共同体统治的全面一体化理论, 在那种共同体中, 为了社会自身的福祉, 个人将完全被淹没在社会的汪洋大海之中。

社会是“一个整体 是不可分割的 在社会当中, 个人不过是一个微不足道的部分”。实际上,

个人是如此渺小的一部分, 个人的利益轻而易举就会成为奉献在公共利益和社会自身这一祭坛上的牺牲品。对于社会来说, 再也没有比侵蚀和削弱这一信念——这是使社会融为一体的基础——更危险的事情了。

按照中世纪的观点, 杀死一个攻击这种信念的个人, 并不是侵犯他

的尊严。总之，重要的不是“个人……而是……该个人所担负的职责”不是“个人而是社会是一切个人的主宰”。正如厄尔曼所表达的，“我们生活在非人的、非个人主义的环境之中”在“中世纪的鼎盛时期与公共领域有关的思想所关心的是整体是社会”。这种普遍盛行的思想就是

集体主义的观点——所有个人的躯体都是可能、也是必将死亡的，而不死的则是法律的观念、良好秩序的观念，是这些观念保持着社会共同体的统一，因而这些观念将是永存的。^[2]

人们通常认为，最早对这种思维方式进行的重大打击，来自伟大的唯名主义逻辑学家奥卡姆（William of Ockham）在他看来只有具体的存在在社会领域中只有具体的人才是真正存在的。尽管如此，公开宣扬个人具有至高无上的价值这种思想，还是在文艺复兴时期。的确，在文艺复兴时期的人文主义者中，这是个令人欣喜若狂的主题。佩特拉克（Petrarch）曾得出结论：“除了灵魂之外没有任何东西值得赞赏，与伟大的灵魂相比，没有任何东西是伟大的。”^[3] G·马内蒂（Gianozzo Manetti）曾写下了《人的尊严与卓越》的论文。皮科·德拉·米兰多拉（Pico della Mirandola）也发表了著名的《关于人的尊严的演说》。因此，马尔西略·费奇诺（Marsilio Ficino）把这种观念比作中世纪关于伟大的存在之链的观点，他写道，人的灵魂是“自然界中最伟大的奇迹……自然的中心，万物的中项，世界的连续，全人类的脸面，宇宙的黏合剂与结合点”^[4]。

托克维尔断定，民主观的规范在现代世界是不可抗拒的，同时他也预见到，个人主义的这第一个单元观念终究会浸透在现代西方伦理和社会思想中。近代思想对此很少有明确拒斥的。当然，“整体论”思想家其中包括民族主义者、斯大林主义者、法西斯主

义者等等则会这样做。他们认为个人作为微不足道的组成部分，与整体相比没有多大价值，或者根本就没有价值。更为有趣的是，可以相当言之有理地证明功利主义也拒斥这一观念，因为功利主义关心的是积累满足或功利的经验，而不论它们是谁的体验。因此，功利主义信奉运用于个人的“原子主义”在计算功利和非功利时，是无需存在“人的尊重者”的。然而，18 和 19 世纪的功利主义者是否抱有这种用意，并不是太明显，例如，边沁的原则就是把每个人看作一个人，也只能看作一个人。但是，我们至少可以这么说，这一思想已经得到了不同程度的重视。一些人准备暂时不理睬它，或用与之相对立的其他原则加以平衡与限制；而另外一些人，从平等主义者到无政府主义者，却从这一思想中得出了最直接的平等主义结论。巴枯宁写道：“一个人只有尊重、热爱所有人的人性和自由时，同时也只有当他自己的自由与人性受到所有人同样的尊重、热爱、支持时，他才能真正地成为一个人。”^[5]另外，就这种思想的实际意义显然也存在着进行无穷争论的余地。

这是让-雅克·卢梭思想的核心。他写道：“人是最高贵的存在物，根本不能作为别人的工具……”^[6]这也是托马斯·潘恩 (Thomas Paine) 的核心思想。他强调说，

公共利益不是一个与个人利益相对立的术语；相反，公共利益是每个人利益的总和。它是所有人的利益，因为它是每个人的利益；因为正如社会是每个人的总和一样，公共利益也是这些个人利益的总和。^[7]

这在美国《独立宣言》和法国《人权宣言》中以及在联合国大会 1948 年通过的《世界人权宣言》中都被奉为神圣的信条。《世界人权宣言》开头就宣布了“对人类家庭所有成员固有尊严及其平等的

和不移的权利的承认”。

在康德的著作中，这种思想得到了最为深刻而系统的表述。康德认为，“一般说来 每个人都作为目的本身而存在 他完全不是作为手段而任由这样或那样的意志随意使用。他的一切行为，不论对于自己还是对其他理性的存在，都必须始终把他同时当作目的”。康德指出 理性的存在

叫做人，因为他们的本性表明他们就是目的本身——不可被当作手段使用——从而限制了对他们的一切专横待遇（并且是一个受尊重的对象）。所以，他们不仅仅是主观目的，不仅仅是作为对我们有价值的行为的结果而存在：他们是客观目的，其存在本身就是目的，是任何其他目的都不可代替的目的，一切其他目的只能作为手段为他服务；除此之外，在任何地方都不会找到有绝对价值的东西了。

康德认为这项原则是“客观原则”；从这里必定可以推导出意志的全部规律来”；于是得出了如下的实践命令：“你要始终以这样的行为方式对待人性：把你自身的人性和其他人的人性，在任何时候都同样看作是目的，永远不能只看作是手段。”^[8]在早期的批判著作中 康德效仿卢梭 试图将这种思想建立在一种天赋的、普遍的、自然的情感（“一种属于每个人的心灵之中的情感，不仅仅是怜悯和援助的情感……而是一种对人性的美和尊严的体验”^[9]）的基础上。在后来的批判著作中，他则提出了一种先验论的证明。

无数的现代思想家都坚持这种思想，并以不同的方式捍卫这一思想。特别引人注目的是哲学家麦克塔格特（McTaggart）在一篇题为“价值的个人主义”的文章中对此所作的辩护，这篇文章的主题是，没有什么东西，惟有“有意识的人和他们的国家”才有价值

(即“最终的价值——作为目的的价值而非作为手段的价值”)尤其是“个人才是目的 社会不过是一种手段”国家“只有作为一种手段才有价值可言”。如果赋予国家终极价值,那就是“偶像崇拜”其合理性“就像崇拜一根下水管道一样 而下水管道作为一种手段无疑也具有很大的价值”^[10]。

总而言之 这种关于个人尊严的思想 享有一种道德 或宗教)法则的当然地位 这种法则是根本的、终极的、压倒一切的 它为判断道德是非提供了一项当之无愧的普遍原则。

注 释

[1] 同第六章注[1]。

[2] W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages* (厄尔曼:《中世纪的个人与社会》) London, 1967, pp. 32, 40, 42, 36-7, 44, 48, 49.

[3] 引自 P. O. Kristeller, ‘The Philosophy of Man in the Italian Renaissance’ (克里斯特勒:“意大利文艺复兴时期的人的哲学”), 载 *Italica*, XXIV (1947), p. 97。

[4] 同上, p. 100。

[5] M. Bakunin, *Dieu et l'état in Oeuvres* (巴枯宁:《上帝与国家》 载《文选》), Paris, 1895, tome I, pp. 280-81.

[6] Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* (卢梭:《新爱洛伊丝》)(1761) V, Lettre 2, ed. D. Mornet, Paris, 1925, IV, p. 22

[7] 同“前言”注[1], p. 188。

[8] I. Kant, *The Moral Law* (康德:《道德律令》) (1785), tr. and ed. H. J. Paton, 3rd ed., London, 1956, pp. 95-6.

[9] 引自 R. P. Wolff (ed.), *Kant: A Collection of Critical Essays* (沃尔夫编:《康德 评论文集》), London, 1968, p. 295。

[10] 见 *Philosophical Studies* (《哲学研究》), London, 1934, p. 101 . 108, 109。

第八章 自主

有别于第一种观念的第二种观念是自主。根据这一观念，个人的思想和行为属于自己，并不受制于他所不能控制的力量或原因。特别是，如果一个人对于他所承受的压力和规范能够进行自觉的批判性评价，能够通过独立的和理性的反思形成自己的目标并作出实际的决定 那么，一个人（在社会意义上）就是自主的。

（自亚里士多德以来）托马斯·阿奎那似乎第一次清楚地表达了这种自主思想。按照传统的中世纪教条，长者的命令，不管正确与否都得服从 然而 托马斯却认为 如果良心不允许的话 那就没必要去执行长者的命令。他的理由是，“每个人都必须根据他从上帝那里获得的知识来检查自己的行为”^[1]。正如厄尔曼所评论的：

他所倡导的普遍原则是，“每个人都必须按照理性来行动”——“*Omnis enim homo debet secundum rationem agere*”。这项原则有力地说明了个人伦理学的进步，并开始在道德领域内主张个人自主。^[2]

在宗教领域，路德显而易见是赞同自主的：“……我们每个人都是神甫 因为我们共有 一个信仰，一个福音，一个圣礼 那么 我们对于信仰的真伪，为什么不也都有权去审查和评判呢？”^[3]有人

说，路德“用自主性个人的虔诚代替了教会塑造的（集体性）虔诚”^[4]。这种自主性思想在加尔文那里也很明显。加尔文强调个人的义务 在他的教义中 人的良心“同人自身无关 而只与上帝有关”^[5]。除了宗教领域之外，在文艺复兴时期，这种自主性思想也得到了人们，尤其是人道主义者的广泛颂扬。在《关于人的尊严的演说》中 德拉·米兰多拉曾借上帝之口雄辩地阐述过这种思想：

上帝终于决定，凡是可以给予一无所有之人的，凡是属于每个人的一切，都应毫无保留地给予他们……他对他这样说：亚当呀，我不给你固定的地位、固有的面貌和任何一种特殊的才能，以便……你可以……取得和占有完全出于你自愿的那种地位、那种面貌和那些才能。……我给了你自由，你不受任何限制，你可以决定你自己的天性。……我既不把你造成天上的东西，也不把你造成地上的东西，既不把你造成死的，也不把你造成不死的，你……是你自身的雕塑者和创造者；你可以堕落成为野兽，也可以再生如神明。^[6]

在社会领域，特别是在政治领域中，自主乃是启蒙运动的基本价值之一，也是政治评论家们的主要对象，他们由于将个人的私人判断力进行了哲学的拔高而令人惊讶（因此，德·梅斯特严厉斥责“政治新教导致绝对的个人主义”^[7]）。

自主观念在两位思想家——斯宾诺莎与康德——那里得到了最为系统的阐述。斯宾诺莎的基本思想是将自由和奴役这两个概念区分开来，他的独特的自由概念包含着思维力量的积极运用：一个自由的人 就是一个积极的、自决的、思维着的人 自由的范式就是由内在决定的理性导出不言而喻的真理。对于斯宾诺莎来说，自由是一种非常特殊的自主 自由就在于“将一个人的所有欲望

和反感整合成为一种协调的行为方式，一种发展他自身的理解力，一种发挥他的能动力量的行为方式”^[8]。因此他的《伦理学》一书的第五部分才标以“论理解力 或人的自由”。

至于康德，他所说的意志的第三项实践原则就是“每个理性人的意志都是普遍立法的意志”按照这项原则，

法律应当这样来遵守：它必须也被看作意志为自己而立，正是由于这个原因，首要之务就是服从法律（因为意志可以自认为是立法者）。

康德认为，“自由概念和自主概念不可分离地联系着，由此而成为普遍的道德原则”而且“在我们认为自身是自由的时候 就是把自身作为知性世界的成员，并且认识了意志的自主及其结果——道德”^[9]。

自主同那些主要由受理性主义影响的思想家所倡导的所谓“积极”自由有着密切的关系 有时甚至就直接等同。以赛亚·伯林爵士在他的“两种自由观”一文中认为 这种意义上的自由来自“个人想成为他自己的主人的愿望”：

我希望，我的生活和决定是取决于我自己，而不是外部的什么力量。我希望成为我自己的工具，按自己的意志行事，而不是别人的工具。我希望成为一个主体，而不是客体；我希望由我自己的理性和我自己的自觉意志来推动，而不愿受强加给我的外部力量的驱使。我希望成为一个大人物，而不愿做一个无名小卒，我希望成为一个有所作为的人，能自己作出决定，而不是受别人决定，能够自我导向，而不是按照外部自然或他人的意志行动 好像我是一件物品，一只动物 或一名奴隶 不

能扮演一个人的角色，构想我自己的目标和方针并实现它们。
至少我想说明的是，我是有理性的，是我的理性把我作为一个人
与世界的其余部分区分开来的。

伯林这篇文章的着重点是想指出这样一些可怕的后果，它们来自对
作为自主或理性自主的自由观的历史误用与扩张。一旦自主的“自我”
由实际的、经验的个人转变成“真正的”、“更高的”或“理性的”
自我，接着再转变成自我作为其中一分子的集体，那么，这种意义
上的自由就可能变成并且已经变成了奴役：“被解放的自我将不再
是个人而是‘社会整体’了”而且“人们在屈从于寡头政治和独裁者
的权威时……却仍然自称这种服从在某种意义上也是对他们自己的
解放”。这样一来，这种“‘更高的’自我很快就会同各种机构、教
会、民族、种族、国家、阶级、文化和政党以及普遍意志、公共利
益、社会进步力量、由最进步的阶级所组成的先锋队、命定扩张论
等等更为模糊的实体打成一片”。在这一转变过程中，“最初的自由
学说就蜕变成了一种权力学说，时而也成了一种镇压的学说，成为
专制政治最有力的武器。……”^[11]然而，这种可怕的转变在逻辑上
并不可信，而且实质上也与对个人自主观念的关切无关。因为所有
观念都可能为邪恶势力所利用。

事实上，自主始终是自由主义的核心价值。因此，在 19 世纪，
穆勒和托克维尔都担心不断增强的服从和人退化成“工业绵羊”的
危险，认为“在这个时代，仅仅是拒绝服从，仅仅是拒绝向惯例屈
膝，这本身就是一个贡献”^[12]。在我们这个时代，我们可以看到不
管是自由主义者，还是新马克思主义者或是无政府主义者，都承认
个人自主，他们对盛行于我们时代的日益科层化和广泛工业化的
社会中的压抑、异化和操纵等各种现象都感同身受。在赫伯特·马
尔库塞的《单向度的人》和埃里希·弗洛姆的著作中，他们都认为人

在市场社会中被“非人化”了，感到“他自己成了市场上被相继加以使用的一件物品”，而不是“一个积极的行动者，人类力量的负载者”^[13]。因此，这两位作者极力主张恢复人们正在迅速丧失的自主。许多最近的左派著作也提出了类似的观点。值得注意的是，戴维·里斯曼(David Riesman)对此倒颇为乐观。在《孤独的人群》一书中，里斯曼认为，“自主的人”是那些“自由选择遵守或不遵守”他们那个社会的行为规范的人，是“能够超越其文化”的人。他还断言，尽管要求服从和适应的压力非常巨大，但是，“人们仍然可以在现有的私人生活中重新培育批判性和创造性的准则”。在里斯曼看来，

尽管现代工业社会驱使人们道德沦丧并产生了病态的服从，但正是造成这种局面的现代工业社会的发展，也为个人自主提供了迄今意想不到的可能性^[14]

实际上，对于道德是不是相对的，特别是对于伦理价值是不是要服从个人的选择这些问题来说，自主观念是中性的。^[15]在康德看来，接受自主的价值观显然符合客观的道德必然性（尽管至少是在部分的意义上才如此，因为康德的自主的个人具有“理性的意志”其中已经包含着得到确立的某种伦理原则），另一方面，自主通常也被认为与决定论的观点格格不入，正如康德所说，“自由即是不为感觉世界的原因所决定（这就是理性必须始终发挥作用的理由）”^[16]。然而，斯宾诺莎的自由观却力图调和自主与决定论的矛盾。自主，在康德看来乃是道德本身的前提，而在斯宾诺莎看来则完全是人类行为的前提。正如我们已经看到的，人们普遍认为，自主是一条道德准则，是应该增加或扩大的个人存在条件（尽管有些存在主义者把它看作是人类中所固有的）。在现代西方文明的

道德规范中，自主已成为一种核心价值，然而在其他一些文明中却仍然是个空白，或者不被重视。

注 释

- [1]同第七章注 [2], p. 127。
- [2]同上。
- [3] *Reformation Writings of Martin Luther*, ed. B. L. Woolf, London, 1952, Vol. I, p. 120.
- [4]引自 W. Stark, *The Sociology of Religion: A Study of Christendom*, Vol. III: *The Universal Church* (斯塔克:《宗教社会学 基督教研究》第三卷:《万能的教会》), London, 1967, p. 368。
- [5] J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (加尔文:《基督教原理》)(1536), IV, x, 5, tr. J. Allen, Philadelphia, n. d., Vol. II, pp. 452-3.
- [6]同第七章注 [3], p. 100-1。
- [7]见第一章。
- [8]引自 *Proceedings of the British Academy*, XLVI (《英国科学院通讯》第 156 期) (1960), p. 213。
- [9]同第七章注 [8], p. 120-1。
- [10] I. Berlin, *Four Essays on Liberty* (伯林:《自由四论》) Oxford, 1969, p. 131.
- [11]同上, p. 158。
- [12] *On Liberty and Considerations on Representative Government* (《论自由及代议制政府》) ed. R. B. McCallum, Blackwell, Oxford, 1946, p. 59.
- [13] E. Fromm, *The Same Society* (弗洛姆:《健全的社会》), Greenwich, Conn., 1965, p. 129.
- [14] D. Riesman et. al., *The Lonely Crowd* (里斯曼等:《孤独的人群》), Garden City, 1953, pp. 278, 282, 349, 295.
- [15]见本书第十五章。
- [16]同第七章注 [8], p. 120。

第九章 隐私

第三个单元观念是隐私的概念，即公共领域中的私生活概念。它是这样一个领域，在这个领域中，如穆勒所表述的，个人不受或不应受到别人的干涉，能够做和想他所中意的任何事情——按照他自己的方式去追求他自己的利益。

人们通常认为，这种思想本质上是一种现代思想，在古代文明社会和中世纪欧洲都是相当缺乏的。〔¹〕汉娜·阿伦特认为在古人的情感中，

隐私这个词本身就已表明，它的剥夺性特征是至关重要的；从字面上看，隐私指的是被剥夺了某种东西，甚至是被剥夺了最高尚的和人人皆有的能力的那种状态。因此，那种只过着私人生活的人，就如同奴隶一样，是不准进入公共领域的，或者，就像野蛮人一样，还没有建立起这个领域，还不是完整意义上的人。然而当我们今天使用“隐私”一词时我们不再会想到原初的那种被剥夺的状态了，这在一定程度上正是因为经过近代的个人主义，私人领域已经极为丰富的缘故（原文如此）。

在她看来，对于古人来说，隐私是一个必然同自由的领域，即政治或公共领域相对立的领域。因此，“家庭的私人领域就是照料和保

证生活必需品、个人生存及人种繁衍的地方”。但是 在这一领域，人还不能作为一个真正的人而存在，因为“ 古人对隐私表现出极大的蔑视 ”。她认为这种隐私观念与现代观点有着霄壤之别：

我们既不同意希腊人的观点，认为在公共生活之外的“ 某人自己的”(idion)隐居处打发一生是“ 愚蠢的 ”，也不同意罗马人的观点，认为私生活仅仅是国家事务之外一个暂时的避难所。今天，我们把私生活看作一个隐秘的领域，这种观念的产生，虽然不能追溯到古代希腊的任何时期，却可以追溯到罗马晚期，然而，它那特殊的多样性和复杂性，在现代以前的任何时期都是不为人知的。^[2]

就古代世界和中世纪而言，一般来说，情况的确如此。然而，伊壁鸠鲁学派却曾致力于寻求各种手段以获取个人的满足和一种自给自足的安逸生活，他们提倡个人从社会生活和政治领域中退避出来。正如阿伦特本人所认识到的，在罗马人当中也曾出现过一种“ 家庭生活充分发展 成为一种内部私人空间的时期 ”而这一时期的艺术和科学都非常繁荣。^[3] 圣奥古斯丁的《忏悔录》曾被恰当地称作是一部“ 内心世界的宣言 ”^[4] 其作者向“ 你、我灵魂的抚慰者……我居于其中的伟大精神 ”忏悔那些“ (别人的) 眼睛、耳朵和理智无法探寻到的 ” 隐秘，忏悔那些“ 你虽则明鉴，我却无从看出 ”的心灵中隐秘的潜意识。在这部《忏悔录》中 奥古斯丁探查了内心深处自我的复杂而神秘之处，发现上帝“ 与其说是我灵魂的一部分 毋宁说就是我灵魂的生命 ”。他写道：“ 记忆的力量真伟大 ”，

它的深邃，它的千变万化，真使人望而生畏；但这就是我的心灵，就是我自己！我的天主，这究竟是什么？我的本性究竟是

怎样的？真是个变化多端、形形色色、浩无涯际的生命... ...^[5]

的确，基督教神秘主义的整个传统都表现出一种个人的或内心的修炼，在修炼过程中，个人获得了关于上帝和与上帝共有的神秘知识。这一传统在 14 世纪的神秘主义者那里达到了顶峰。以英国的神秘主义者沃尔特·希尔顿（Walter Hilton）为例，他的《完美之梯》就是一部告诉人们怎么虔诚生活、苦行禁欲的详尽而实用的手册。它认为，只有经过一番苦行修炼之后，才能过一种能导向精神完善的生活。希尔顿写道：“对于一个人来说”，

进入他自身，获得对他自己的心灵、心灵的力量、心灵的完善和瑕疵的认识……（他）必须从对地上所有生物的热爱中，从徒劳无益的思想中，从对所有感性事物的影像中，从一切自我的怜爱中，收回他的心。^[6]

越能平静地‘远离外部事物’就越能自觉地‘获得对于上帝和内心事物的认识。’上帝的启示是

一个神秘的字眼，因为它躲避所有爱世界的人，而只青睐那些爱上帝的人。通过爱上帝，一个纯洁的灵魂就会很容易聆听到上帝的低语，上帝由此而揭示真理。因为通过神的恩典和灵魂的内在喜乐所获得的每条真理，都是上帝在纯洁的灵魂耳旁神秘的低语。^[7]

然而 隐私在它的现代意义上 即一个不应受‘公众’干涉的思想与行为的领域，的确构成了自由主义的核心观念，虽然——正如我们已经看到的—— 布克哈特认为这种观念在文艺复兴时期就已

产生了。在很大程度上我们可以说，自由主义就是一种关于这个私人领域的边界在哪里、依据什么原则来划定这种边界、干涉从何而来、如何加以制止的学说。它预先假定人是这样的：他有着自己的生活，隐私对他来说是必不可少的，甚至是神圣的。伯林将这种思想同‘消极自由’联系起来，认为‘消极自由’包含着‘根据自身权利而成为神圣之物的个人关系领域……的隐私之义……’。他指出，尽管隐私有着宗教的根源，但‘就其已经发展了的形态而言，并不比文艺复兴或宗教改革更早’。在伯林看来，这

就是自由，就如从伊拉斯谟(Erasmus) 有人说是奥卡姆 时代到我们今天这个世界的自由主义者所设想的那样。要求公民自由和个人权利，反对剥削、屈辱、滥用公共权力、大规模扼杀惯例或进行有组织的宣传，都是源于这种个人主义的、颇有争议的人的观念。^[8]

我们在托克维尔那里也见过这种观念，尽管托克维尔对人们在民主的统治下完全遁入隐私所带来的社会政治后果感到忧虑，但他还是将“消极自由”看作一种主要的价值观念。这也可以在洛克、潘恩、伯克、杰斐逊和阿克顿那里找到(他们对不受干涉的私人领域用了不同的概念)。我们尤其可以在约翰·斯图尔特·穆勒和邦雅曼·贡斯当的著作中发现这种思想，其中包含了对维护私生活自由所作的古典自由主义的证明。

对于穆勒来说，

任何人的行为，只有在涉及他人的时候才须对社会负责；如果仅仅涉及到本人，那么他的独立性就是一种绝对的权利。对自己、对自己的身心来说，个人是最高主权者。

穆勒指出 存在着

这样一种行为范畴 在那里 与个人不同 社会和它只有 假如 还有的话) 间接的利害关系。这个范畴包括一个人的生活与行为中仅仅和他本人有关的全部内容, 或者假如也和他人有关, 也只是出于他人的自由或自愿, 出于非经蒙骗的同意和参与。

这是“人类自由的适当领域”, 它首先包括

最广义的良心自由; 思想与情感自由 评价所有实践、思维、科学、道德或神学问题的绝对自由(以及) 发表和公布看法的自由……

其次,

爱好与追求的自由; 订定合乎自身性格的生活计划的自由; 照自己喜欢的去做并合乎以下推论的自由: 只要无害于我们的同胞, 就不应遭到他们的妨碍, 即使他们认为我们的行为愚蠢、荒谬或错误;

以及第三“在同样范围之内, 个人之间相互联合的自由。……”总而言之 穆勒认为,

惟一名副其实的自由, 乃是按照我们自己的方式追求我们自身福祉的自由, 只要我们不试图剥夺他人的这种自由, 不试图阻碍他们取得这种自由的努力。[9]

贡斯当被伯林恰当地称为“自由权和隐私权的最有力的捍卫者”^[10]。他同时也捍卫“一切事物、宗教、哲学、文学、工业、政治中的自由”反对“喜欢以专制进行统治的当权者”也反对“主张少数服从多数的大众”。贡斯当认为，

凡事只要不打乱秩序；凡事只要仅属于人的内心，如意见；凡事只要在陈述意见时不伤害别人……就工业而言，凡事只要允许企业进行自由竞争——这都属于个人的事情，不能被合法地从属于社会权力。^[11]

作为汉娜·阿伦特的启示者，贡斯当还进一步认为，这种自由观的现代特征实质上就在于“和平地享受个人的独立性”而古人“为了保持他们政治上的重要地位，尽管理国家之责，却可以随时放弃他们的个人独立”相反，

现代人的几乎所有享受都存在于他们的私生活之中，因为绝大多数人可能永远被排斥在权力之外，所以，他们对于公共生活必定只有转瞬即逝的兴趣。^[12]

这种观念同私有财产制度的关系是显而易见的，因而同私有制一道受到了历史上各种形态的社会主义的抨击。也可以看到，这种隐私观念不仅同权力主义学说相冲突，而且也同从埃尔顿·梅奥（Elton Mayo）到卢梭的强大思想传统相矛盾，这种思想传统强调，共同体和社会一体化是治疗心理疾病、实现社会政治目的的手段。这需要依附于各种团体，不论它们是初级群体、协作小组、专业协会、阶级、政党、教会、社团、城邦还是国家。

戴维·里斯曼在他的《个人主义再探》一书中所批判的正是这

种思想传统，里斯曼得出结论说，“认为同社会保持一致不仅是必要的而且也是一种责任和义务”就会“打破那种给生活以乐趣，给进步以无限可能性的自由之界限”。他指出，“我们必须极大地鼓励人们充分发展他们的私我以避免全体一致，同时也要认识到，在许多情况下，他们可能会以枯燥乏味的或‘无用的’方式来行使他们的自由”^[13]。当代最引人注目、无疑也是最有影响的与隐私概念的对立，可以在毛泽东思想中找到。正如毛泽东在《反对自由主义》（1937年9月）中所说：“革命的集体组织中的自由主义是十分有害的……是一种腐蚀剂，使团结涣散，关系松懈，工作消极，意见分歧。”这种自由主义的来源“在于小资产阶级的自私自利性，以个人利益放在第一位，革命利益放在第二位……”它是“消极的东西，客观上起着援助敌人的作用”。一个共产党员要“以个人利益服从革命利益”^[14]，巩固党的集体生活，巩固党和群众的联系，要“关心党和群众比关心个人为重，关心他人比关心自己为重”^[14]。

总之，这种隐私的观念指的是一种与别人毫不相干的领域。它意味着个人与某些相对广泛的“公众”——包括国家——之间的一种消极关系，是对某些范围的个人思想或行为的不干涉或不侵犯。这种局面可以通过个人的退避或“公众”的宽容来实现。自由主义者认为，保护这个领域是可取的，因为它本身是一项终极价值，是可以用来评价其他价值的价值，也是实现其他价值的手段。下面讨论的就是这些价值。

注 释

[1] 参见 M. Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* (维莱：《权利的哲学史教程》)，Paris, 1962。

[2] H. Arendt, *The Human Condition* (阿伦特：《人的条件》) Garden City, 1959,

pp. 35, 42, 35.

- [3] 同上 , p. 54.
- [4] P. Brown, *Augustine of Hippo* (布朗 : 《希波的奥古斯丁》), London, 1967, p. 168.
- [5] *The Confessions of St. Augustin* (《圣奥古斯丁忏悔录》), tr. by E. B. Pusey, London, 1926, X, ii, 4 (pp. 205, 206); X, xxxvii, 60 (p. 242); III, vi, II (p. 40); X, xvii, 26 (p. 219).
- [6] 引自 D. Knowles, *The English Mystical Tradition* (诺尔斯 : 《英国的神秘主义传统》), London, 1964, p. 106.
- [7] W. Hilton, *The Ladder of Perfection* (希尔顿 : 《完美之梯》), tr. L. Sherley-Price, London, 1957, pp. 228, 252.
- [8] I. Berlin, *Four Essays on Liberty* (伯林 : 《自由四论》), Oxford, 1969, p. 129.
- [9] Mill, *On Liberty* (穆勒 : 《论自由》), pp. 9, 10-11.
- [10] 同注 [8], p. 126.
- [11] B. Constant, *Oeuvres* (《贡斯当文集》), Préface, Paris, 1957, p. 801.
- [12] 同上 , p. 1010, 1011, 1013。
- [13] D. Riesman, *Individualism Reconsidered* (里斯曼 : 《个人主义再探》), Garden City, pp. 26, 27.
- [14] *Selected Works of Mao Tse-Tung* (《毛泽东选集》), Peking, 1965, Vol. II, pp. 32-3.

第十章 自我发展

如果说隐私概念——至少就其现代形式而言——是典型地属于自由主义，那么自我发展的概念——正如我们前面已经看到的^[1]——则是典型地源于浪漫主义。这一概念以及自我修养的现象，或许可以追溯到意大利文艺复兴时期，布克哈特就作过这样的回顾。但是，对这种思想进行最为详尽阐述的还要属早期的德国浪漫主义者。他们强调质量上（与数量上的相对照）的独特人格与个性。的确，我们还可以找出前浪漫主义的先驱，如歌德和卢梭。卢梭的《忏悔录》一开头就写道：“……我生来便和我所见到的任何人都不同；甚至于我敢自信全世界也找不到一个生来像我这样的人。虽然我不比别人好，至少和他们不一样。”

尽管如此，把这一概念应用于所有思想、艺术和生活领域的还是浪漫主义者。正是在这个意义上，最近有一位学者才这样说道：“将个人主义变成一种完整的世界观，把个人主义系统化为一个严密的哲学体系，乃是浪漫主义者的真正创新。”^[2]于是，诺瓦利斯便根据靠不住的逻辑写道：“只有个人才是惟一重要的，因此，凡是古典的都不是个人的，”并且宣称，“拥有卓越自我，成为自我的精华，乃是人类发展的最高使命。”^[3]同样，施莱格尔也坚持认为，

只有人的个性才是人的根本的和不朽的因素。对这种个性的

形成和发展的崇拜，就是一种神圣的自我主义。 [4]

施莱格尔把艺术家设想成具有无上创造性和自信心的人，认为艺术家与普通人的关系，就像普通人与地球上其他动物的关系一样。施莱尔马赫则描述了

我如何逐渐明白，每个人都应该以他自己的不同方式，通过他自己人性中的各种因素的特殊组合，在他自身中表现和展示人性。因为人性应该以各种特殊的方式，在整个时空中展示自身。人性所孕育的一切，都应该是从人性自身的深处形成的、具有个性的东西。 [5]

威廉·冯·洪堡也有着同样的思想。对他来说，“人的真正目标”就是“将他的能力高度而协调地发展成一个完善而统一的整体”。人类共存的……最高理想’就在于“建立一种联盟 其中的每个人都根据他自己的本性，为了他自己的利益，来努力发展他自己”。他得出结论说：

理性不能向人企求任何其他条件，而只能希冀这样一种条件：在这种条件下，不仅每个人都享有通过自己的能力以他完善的个性发展自我的绝对自由，而且，外在的自然界仍然未被人力所雕琢，而只是接受了每个人根据他自己的自由意志、他的需要和天性所赋予它的特征，而这种赋予仅仅受制于他的能力和权利的程度。

对于洪堡来说，“每个人都必须不断追求的，特别是那些想要给同时代人以影响的人就更应该追求的是，能力与发展的个性。”要实

现这一点 需要两个必要条件：“自由与环境的多样性”而前提是“独创性”^[6]。

我们已经简要考察了这一概念在德国以后的发展历史：它不久便发展成为一种有机共同体的理论。“个性”一词的所指也由人变成了超人的力量，个性开始成了民族或国家的属性。另一方面，个人的自我发展概念继续吸引着自拜伦和歌德以来的所有艺术家和知识分子。

除此之外 特别是经过约翰·斯图尔特·穆勒的努力 它也进入了自由主义的传统。穆勒的《论自由》就是在洪堡的直接影响下写成的。穆勒在他的《自传》中强调，《论自由》这篇论文所揭示的“惟一真理”就是，“对于人类和社会来说，重要的是性格类型的多样化，以及给人性以充分的自由，以便它能够在众多的、甚至是相互冲突的方向上发展它自己”。同时，他提到包括洪堡在内的“整个德国作家群都在夸大其辞地”推进“个性学说，主张道德的本性就是以它自己的方式来发展它自己”；他认为歌德也同样主张这种“自我发展的权利与义务理论”^[7]。穆勒的这种思想在《论自由》的第三章“论个性为人类福祉的因素之一”里得到了明确而充分的发挥。“在人的工作当中，在人类正当使用其生命以求其完善化和美化的工作当中，属于第一重要地位的无疑是人本身”，人性“是……一棵树，需要生长并且从各方面发展起来，需要按照那使他成为活东西的内在力量的趋向生长和发展起来”。穆勒以真正的浪漫主义笔调，“强调地坚持天才的重要性，坚持让它在思想上和实践上都得自由舒展的必要性……”不过，他特地考察了个性发展的社会条件：“生活应有多种不同的试验”并且“对于各式各样的性格，只要对他人没有损害，就应当给以自由发展的余地；不同生活方式的价值应当予以实践的证明，只要有人认为是宜于一试”^[8]。

浪漫主义关于个性的思想也是构成马克思主义伦理学基础的一个重要因素。马克思关于人的思想就认为，人应该是有广泛创造潜力的，是“自身的实践在自己身上表现为内在的必然性即需要的人”。在真正的共产主义人类社会中，当“人以一种全面的方式，也就是说，作为一个完整的人，把自己的全面的本质据为己有”时，将会有“人的本质力量的新的显现和人的存在的新的充实”；对象将“确证和实现他的个性”而且“只是由于属人的本质的客观地展开的丰富性……属人的感性的丰富性（即感受音乐和确证自己是属人的本质力量的感受）才或者发展起来，或者产生出来”^[9]。那时，才能“用全面的个人来代替局部的个人，也就是用能够适应极其不同的劳动需求并且在交替变换中只是使自己先天的和后天的各种能力得到自由发展的个人来代替局部生产职能的痛苦的承担者”^[10]。马克思与浪漫主义者一样把艺术家看作是创造性个性的典范。的确，在共产主义社会中“艺术天才集中在个别人身上，因而广大群众的艺术天才受到压抑”的情况将会消失，那时将“没有单纯的画家，只有把绘画作为自己多种活动中的一项活动的人们”。最后，同穆勒的观点相反，马克思的自我发展观本质上是公有制的：“只有在集体中，个人才能获得全面发展其才能的手段”；“各个个人在自己的联合中并通过这种联合获得自由”^[11]。共产主义是一种超越了“以对物的依存关系为基础的人的独立性”的社会组织形式，它使“以个人的全面发展为基础的和以各个人所共有的社会生产力和财富……为基础的自由个性”^[12]成为可能。

因此，自我发展观念表明了一种个人生活的理想，从纯粹的唯我主义到彻底的共产主义，不同的学说对自我有着不同的理解，因而，这种理想的内容也就不同。它或者是反社会的，个人无视并憎恨社会（如一些早期的浪漫主义者）或者是超社会的，这时的个人只管走他自己的路，逃避着社会的压力（如穆勒）或者完全是社

性的，在那里，个人的自我发展是通过集体而获得的（如马克思或克鲁泡特金）。总而言之，它是一个终极的价值，是一种自在的目标。正如穆勒所说：

与每个人的个性发展相应的是，每个人都将变得对于自己更有价值，因而对于他人也能够更有价值。^[14]

注 释

- [1] 见本书第二章。
- [2] L. Furst, *Romanticism in Perspective* (弗斯特:《浪漫主义》), London, 1969, p. 58.
- [3] 同上 p. 56, 65。
- [4] 同上 p. 65。
- [5] 同第二章注 [6], p. 425。
- [6] W. von Humboldt, *The Sphere and Duties of Government* (洪堡:《政府的地位和义务》)(1791), tr. J. Coulthard, 1854, pp. 11, 15, 17-18, 13.
- [7] J. S. Mill, *Autobiography* (穆勒:《自传》), New York, 1960, pp. 177, 179.
- [8] 同上, pp. 52, 58, 50。
- [9] *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844 in K. Marx . Early Writings* (《1844年经济学哲学手稿》见《马克思早期著作选》)tr. and ed. T. B. Bottomore, London, 1963, pp. 165, 168, 159, 161.
- [10] K. Marx, *Capital* (《资本论》) Vol. I (1867), Moscow, 1954, Ch. XV, Sec. 9, P. 488.
- [11] 《马克思恩格斯全集》第三卷 人民出版社 1960年版 第 460, 84 页。
- [12] 《政治经济学批判大纲》人民出版社 1975年版 第一分册 第 94 页。
- [13] 关于克鲁泡特金的观点 见《大英百科全书》(*Encyclopedia Britannica*, 14th edition, London and New York, 1929-30, Vol. I, p. 873) 的“无政府主义”词条。
- [14] 见第六章注 [5], p. 56。

第十一章 抽象的个人

个人主义的这第五个要素有着不同于前四个要素的逻辑地位，它所表达的不是一项价值或一种理想，而是理解个人的一种方式。然而，它在伦理上不是中性的。根据这一观念，个人被抽象地描绘成一种既定的人，有着既定的兴趣、愿望、目的、需要等等，而社会和国家则被描绘成或多或少满足个人要求的实际的或可能的社会安排体系。按照这种看法，社会政治规章制度统统都是一种技巧，一种可变的工具，一种能够独立完成既定个人目的的手段；这里的手段和目的是有区别的。这种抽象个人观的关键就在于，它把决定社会安排（实际地或理想地）要达到的目标的有关个人特征，不管是本能、才能、需要、欲望、权利还是别的什么，都设想成了既定的、独立于社会环境的。人的固定心理特征的这种既定性（givenness），导致了一种抽象的个人观。这种个人被看作仅仅是这些特征的负载者，这些既定的抽象特征决定着他的行为，表达了他的兴趣、需要和权利。

这就是奥托·吉尔克在说下面这段话时所想到的。他说：“自然法领域中全部思辨的主导线索始终是个个人主义——一种可循序得出其逻辑结论的个人主义。”因为，对于从霍布斯到康德的所有近代自然法理论家来说，“先在的个人主权乃是团体权力最终的和惟一的来源”，共同体不过是每个个人的意志和权力的或紧或松的

集合——一种联盟”所有这些思想家都认为，“社会生活的所有形式都是个人的创造”，只能认为是实现个人目的的手段^[1]。

路易·迪蒙 (Louis Dumont) 曾将吉尔克的论点阐述如下：

在基督教个人主义和斯多葛个人主义的影响下，对于近代人来说，与成文法相反，自然法并不包含社会的人，而只包含个人，每个人都是自给自足的，是上帝的代表，理性的沃土。这就是说在法学家的思想中，首先关于国家和社会构成的首要原则，是从没有任何社会政治依附的自主性的人的固有特性或品质中抽引或推导出来的。自然状态在逻辑上先于社会政治生活，它所考虑的惟有个人，而且逻辑的先在与历史的先在交织在一起，因此，自然状态也是这样一种状态，在这之中，人被设想成在社会或国家创立之前就已经存在了。从这种逻辑的或假设的自然状态中推导出社会政治生活的原则……就是现代自然法理论家所承担的任务，他们在这样做的时候，也就为现代民主国家奠定了基础。^[2]

吉尔克将这种观念占统治地位的时间确定在 17 世纪中叶到 19 世纪初期之间，这很有道理。尽管我们也可以早期功利主义者和古典经济学家那里发现一种不同的形式——总的来说是一种抽象的人的观念，但是一般而论，它与社会契约论的论证方式（今天它又在约翰·罗尔斯的著作中复活了），一般地说与建立在自然状态中的人的概念基础上的社会的论证有着密切的关系。无需赘言，这里所说的“前社会的、超社会的或非社会的”个人”不论是自然的人还是功利的人，抑或是经济的人，结果总是一种社会的、实际上是历史的具体审视。“人性”实际上总是属于具体的社会人。

在这种历史背景下，马克思对这一思想进行了最透彻的批判论述。与上述观点相反，在他看来，“人并不是抽象地栖息在世界以外的东西。人就是人的世界 就是国家 社会”^[3] 这是不言自明的。马克思讨论这一思想的那段话是值得详细引述的。他认为被亚当·斯密和大卫·李嘉图当作出发点的单个的孤立的个人（“18世纪的毫无想像力的虚构”）以及卢梭的“通过契约来建立天生独立的主体之间的相互关系和联系的‘社会契约论’，统统都是‘错觉，只是美学上大大小小的鲁滨逊故事的错觉’”：

这倒是对于 16 世纪以来就进行准备、而在 18 世纪大踏步走向成熟的“市民社会”的预感。在这个自由竞争的社会里，单个的人表现为摆脱了自然联系等等，后者在过去历史时代使他成为一定的狭隘人群的附属物。这种 18 世纪的个人，一方面是封建社会形式解体的产物，这种个人是一种理想，它的存在是过去的事；在他们看来，这种个人不是历史的结果，而是历史的起点。

因为，按照他们关于人类天性的看法，合乎自然的个人并不是从历史中产生的，而是由自然造成的。这样的错觉是到现在为止的每个新时代所具有的。斯图尔特在许多方面同 18 世纪对立并作为贵族比较多地站在历史基础上，从而避免了这种局限性。我们越往前追溯历史，个人，也就是进行生产的个人，就显得越不独立，越从属于一个更大的整体：最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中；后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的社会中。只有到了 18 世纪，在“市民社会”中，社会结合的各种形式，对个人说来，才只是达到他私人目的的手段，才是外在的必然性。但是，产生这种孤立个人的观点的时代，正是具有迄今为止最发

达的社会关系（从这个观点来看是一般关系）的时代。人是最名副其实的社会动物，不仅是一种合群的动物，而且只有在社会中才能独立的动物。孤立的一个人在社会之外进行生产——这是罕见的事，偶然落到荒野中的已经内在具有社会力量的文明人或许能做到——就像许多个人不在一起生活和彼此交谈而竟有语言的发展一样，是不可思议的。^[4]

用这样的抽象方式认识个人，在霍布斯那里是最清楚不过的了，在霍布斯看来，利维坦或最高权力是一种人造物，创立它是为了满足社会各组成要素的需要（其中主要的是保全生命和安全感）。他认为，“人就像蘑菇一样，仿佛是突然间从地底下长出来的，并逐渐趋于成熟，彼此没有任何事先的约定”^[5]。对于洛克来说正如边沁所评述的“按照他的图式人一到世上就是完全成熟的，他们同卡德摩斯（Cadmus）在黄瓜地的一角种下的巨龙毒牙所结的果实一样，是全副武装的”^[6]。类似的看法，我们还可以在许多 18 世纪思想家，特别是法国思想家那里找到。正如黑格尔和马克思所评论的，就连卢梭也时不时谈论抽象的个人，尽管他思想的核心内容与这种观点并不相容；他写道：立法者“能够把每个自身都是一个完整而孤立的整体的个人转化为一个更大的整体的一部分，这个个人就以一定的方式从整体中获得自己的生命与存在”^[7]。在 18 世纪，对这种思想所作的最明确、最具代表性的表述，可能是狄德罗主编的《百科全书》中杜尔哥（Turgot）写的一个条目：

公民拥有权利，这些权利对于社会中的每个人来说都是神圣不可侵犯的；公民独立于社会而存在；他们构成了社会的必要因素；他们只是为了确定自己的价值，才带着他们的所有权

利，在他们用牺牲其他自由换来的那些法律的保护下进入社会。

这种抽象的个人观为许多 19 世纪的思想家所诟病，他们大都认为这是极其狭隘而浅薄的启蒙运动信条。取而代之的是提出了社会的个人观，持这种立场的包括法国、英国和德国反对革命的浪漫主义保守派；黑格尔和马克思及其各自的追随者；圣西门及其信徒；奥古斯特·孔德和实证主义者；社会学家和社会心理学家，其中的主要代表人物是涂尔干和美国实用主义者乔治·赫伯特·米德 (George Herbert Mead) 德国历史学家和法律学家 以及英国的唯心主义者等等。德·博纳尔德就持有这样的观点，他指出：“不仅不是人构成社会，而是社会构成人，即社会通过教育塑造了人……”^[8] F·H·布拉德利 (F.H. Bradley) 也持相同的观点 他写道“脱离共同体的‘个人’乃是个抽象物”。他谴责“个人主义者”的错误主张，即“集体是其部分的总和，是通过部分的累加而形成的；累加后的部分同累加前的部分都同样是真实的；（而且）部分之间所形成的关系并不能决定部分是什么，对于部分的存在来说，这些关系只是偶然的，而不是本质的……”对于布拉德利来说“人”乃是社会人 他是真实的 就因为他是社会的……”如果我们抽去来自他的社会环境的所有特征，那么他就成了“纯粹从理论上试图加以分离的不可分离之物”^[9]。

注 释

[1] 见第六章注 5], pp. 96, 106, 111。

[2] *Contributions to Indian Sociology* (《印度社会学文集》), No. VIII (October 1965), pp. 29-30.

- [3] 《马克思恩格斯全集》第一卷 人民出版社 1960年版 第 452 页。
- [4] 《政治经济学批判》(单行本)人民出版社 1976 年版 第 193—194 页。
- [5] T. Hobbes, *De Cive* (1642) in *The English Works of Thomas Hobbes* (《霍布斯英文著作集》), ed. Sir W. Molesworth, London, 1839-44, Vol. II, p. 109
- [6] 引自阿莱维(见“前言”注 1)], Vol. I, p. 418。
- [7] 参见《社会契约论》商务印书馆 1982 年版 第 54 页。
- [8] L. de Bonald, *Théorie du pouvoir* (1796), *Oeuvres* (《博纳尔德文选》), Paris, 1854, Vol. I, p. 103.
- [9] F. H. Bradley, 'My Station and its Duties' (1876) in *Ethical Studies* (《伦理学研究》), second edition, Oxford, 1927, pp. 173 . 164, 174, 171 .

第十二章 政治个人主义

下面一组常见的观念是古典自由主义的主要观念，我们可以把它们统称为政治个人主义。它们的基础是这样一幅社会画面：其成员（毋宁说是政治上有关的成员）正是前面所描述过的抽象个人。根据这一观点，公民构成了“独立的意识中心”^[1]。他们都是独立的理性存在，是他们自己的需要和偏好的惟一创造者，是他们自身利益——这可以通过询问或观察他们意欲何为而得到确认——的最好判断者。在构成政治个人主义的观念中，首要的是这样一种观点：政府是建立在公民个人给予的同意基础之上的。政府的权威或合法性就来自公民的这种同意。在 17 和 18 世纪的社会契约论中，这种同意被认为是先于政府而出现的，政府的权威也是由这种同意保证的；19 和 20 世纪的自由主义者放弃了这种虚构，而赞成表现在自由选择中的连续性同意。其次，与此相关的是这样一种观点：政治代表是个人利益的代表，而不是社会秩序、社会团体、社会职责或社会阶级的代表。第三种观点则认为，政府的目的在于使个人的需要得到满足，使个人的利益得以实现，使个人的权力得到保障，明确倾向于自由放任并反对这样一种观念，即政府可以合法地干涉或改变个人的需要，代替他们解释他们的利益，侵犯或废除他们的权利。

这些观念有着许多来源。尽管同意论可以在古代和中世纪的

政治思想中找到，但是比较个人主义的说法却始于契约论者——特别是霍布斯、洛克和卢梭，并在启蒙运动时期得到了最为明确的表述。在缔结社会契约以前的自然状态中，所有的人都是自由平等的，除了征得别人的同意，没有人可以对另外一个人行使权威。霍布斯的契约乃是自利的个人试图摆脱自然状态下朝不保夕的风险而产生的结果，他们的自我利益为秩序和政治权威提供了一种持续的基础。正如黑格尔所指出的，霍布斯与他的前辈不同，他“试图把维系国家统一的力量、国家权力的本性回溯到内在于我们自身的原则，亦即我们承认为我们自己所有的原则”^[2]。体现在洛克的契约中的同意，也同样是一种个人理性选择的结果，尽管他强调了“默认的同意”学说所产生的痛苦和利害关系。根据这种学说，个人只要占有一定的财产或“只是暂住了一个星期”或“只是在公路上自由地旅行”，甚至事实上“只要身在那个政府的领土范围以内”，我们就可以说个人已经同意接受签订契约以后的任何社会中的政府。^[3]可以说卢梭从这种观点中引出了它的逻辑结论，卢梭认为，公民社会中的个人理想地参与了法律的制订过程，并反过来服从这些法律——这是一些“约定”它们“构成了人们中的一切合法权威的基础”。他还认为，主权者是“由组成主权者的各个人所构成的”^[4]。关于这种通过社会契约的极端个人主义的同意说，其最清楚的 18 世纪表述或许要属《百科全书》中的“权力”条目了：

君主从他的臣民那里得到控制臣民的权力；这种权力受制于自然法和国家法。这些自然法和国家法是臣民服从或应该服从君主统治的条件。条件之一是，除了经由臣民的选择或同意，君主无权支配臣民，也就是说，君主永远也不能使用这种权力去违背臣民所授予他的契约。

尽管 19 和 20 世纪的自由民主主义者放弃了这种社会契约学说，但是他们仍然诉诸由个人所给予的同意的概念，认为正是它才使民主政治合法化。然而，他们却从来也没有成功地存在着比参加自由选举更令人满意的同意而提供一个标准。况且，即使假定能够建立这样一个标准，这类思想家也从来不想明确作出无政府主义的结论——这种同意是不充分的，从而这个政府也是不合法的。为说明这一点，我们应当谈谈亨利·戴维·梭罗（Henry David Thoreau）这样一位极端个人主义思想家，他在其著名的论文《公民的反抗》中问道：“公民有必要哪怕是片刻时间把他的良心委托给立法者吗？”他回答说：

我认为，我们首先应该是人，然后才是臣民。培养对法律甚至对权利的尊重，并不是我们的理想。我有权承担的惟一义务就是，在任何时候都去做我认为正确的事情。

梭罗是从美国古典自由主义者杰斐逊以及激进民主派的观点出发而得出这一直率的结论的。杰斐逊的观点是，“最好的政府是统治最少的政府”激进民主派认为“政府不过是人们用来执行他们意志的一种方式而已”。梭罗则认为，一旦国家“陷人们于不义”那么他们就应该解除“自己与国家之间的联盟”^[5]。

把政治代表看作是个人利益的代表的个人主义观点始于 19 世纪初期，而功利主义所作的阐述最为明确。社会是由无数个人组成的，每个人都在追求着他自己的利益，都在趋乐避苦。一旦在成年男子选举权的基础上，在一年一次的选举以及在废除君主政体和上议院特权的基础上改革政治体系，那么，在议会中当选的议员就将根据所有的人都能得到最大限度的幸福来行动。“这是无可置疑的”詹姆斯·穆勒（James Mill）写道，“人们的行动服从于他

们的意志；他们的意志服从于他们的欲望；他们的欲望则是根据他们对善恶的理解而产生的；换句话说，产生于他们的利益。”^[6]一旦议会制按照上述原则加以改革，那么，下议院就将与“共同体的其他成员”有了共同利益，否则不作必要的改革，议员们将“服从于他们自己的利益，产生坏的政府”^[7]。经常性的选举尤其会抑制“有害利益”的滋长。就像自由市场可以给所有的人带来最大利益一样，改革后的政治体系（选民和议员都追求着他们的个人利益）也可以最大限度地满足人们各自的利益，“看不见的手”就像在经济中一样，也在政治中发挥着作用。

塞缪尔·比尔 Samuel Beer 曾充分阐述过这一在 19 世纪自由主义政治中发挥了重要作用的观念，即政治代表所代表的是所有的个人，并认为这种政治有别于他所说的“旧托利党”和“旧辉格党”的政治。他写道：自由主义者

在他们的政治思想中，对个人的，而不是集团、阶层、等级或“利益”的代表，给予了一种新的重视。在他们的政治学中，就像在他们的经济学中一样，行动的源泉是（或应该是）理性的、独立的个人。^[8]

这一观念的实践结果，就是发展出了平等的选区，然而直到 1885 年“个人才第一次成为这样的单元，数字上的平等——一张选票，一份价值才成为主导原则”^[9]；这些自由主义者强调的是把财产状况作为获得选举权的资格条件（即作为个人“智力和良好意志的”“起码标志”）^[10]，以及这种选举权不断增强的规则性。这种观点不仅在英国有影响，在美国也是相当重要的，例如，它是麦迪逊（Madison）思想的核心，他最为担心的就是“宗派”。比尔写道：“是个人而非利益集团或阶级，才是他理想政体的基本单位”^[11]。

最后，把政府的目的看作是保障个人权利，允许个人最大限度地追求他们的利益，这种个人主义观点在很大程度上应归根于洛克，同时也应归根于功利主义者。洛克的自由主义强调，政府的作用就在于“充当公民生命、自由和财产——尤其是财产的保护者”。另一方面，功利主义者则为这种关于政府的自由主义观点提供了充足理由，认为当个人在公平竞争中追求他们各自的利益时，政府要保持不干涉态度，要充当仲裁人、守夜人或交通警察的角色。这些“个人”当然首先是中产阶级，然而，功利主义的意识形态指的却是不分阶级、地位的全体公民。我们知道，迪赛称它为“系统化的个人主义”，认为它“最符合英国中产阶级的思想”，并试图“通过有效的立法手段来实现每个聪明的商人、店主或手工业者自己所提出的社会政治理想”^[12]。马克思也持同样的观点，他指出：“功利论”不过是资产阶级的地位作辩护的一种偏见：

我们第一次在边沁的学说里看到：一切现存的关系都完全从属于功利关系，而这种功利关系被无条件地推崇为其他一切关系的惟一内容；边沁认为，在法国革命和大工业发展以后，资产阶级已经不是一个特殊的阶级，而已成为这样一个阶级，即它的生存条件就是整个社会的生存条件。^[13]

以政治个人主义为基础的社会画面，同保守主义者、社会主义者和现代多元论思想家所描绘的社会画面，以及社会学视野中的社会画面形成了鲜明的对照。在保守主义者看来，社会是一个自然的等级体系，不管它被划分成阶层、集团还是阶级，正如伯克所表述的，最终都导致一种“习以为常的社会秩序，在这种社会秩序中，越是愚笨的人，知识越缺乏，机遇就越少；越是聪明的人，知识越多，行为的内容就越丰富，进而通过他们的行为来启发和保护前

者”^[14]。人并非生来就是自由平等的、理性的和独立的，而是生来就置身于异常丰富而复杂的“习惯”与“成见”风俗与传统的社会关系之中，这种社会关系为他们提供安全感和行为准则，并赋予他们以生命的意义。对于社会主义者，尤其是对马克思主义者来说，人同样是社会环境的产物，正如马克思所指出的，人们置身于“一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系”^[15]之中，而主要的关系就是生产关系——剥削与统治的关系 其中 相互对立的阶级彼此间有着根本不相容的利益。对于非马克思主义的社会主义者来说，利益的冲突不是不可避免的，但是，由一个阶级社会所形成和控制的个人却是一些特殊的社会主义个人。在多元论者看来，社会毋宁应该看成基本上是由集团、组织和团体所构成的一个和谐的网状结构，它们既影响又争夺个人的忠诚，个人则穿梭于这些相互交错的集团的缝隙之中，它们不仅使个人的角色界定和归属具有一种多重性，同时也可以用来防止国家对个人的暴虐统治和社会内部的全面冲突。社会学视角不同于这种个人主义的画面，它以多种方式表明，个人所依靠的——实际上是得以形成的——是社会力量的作用，社会化和社会控制的全部动力，生态的、制度的和文化的因素，以及从初级的家庭群体到整个社会价值体系。

所有这些观点，都把认为构成社会的个人是“独立的意识中心”，是天生理性而自由的，是他们自身需求和偏好的惟一创造者的个人主义观点，看作是既天真又荒谬。更确切地说，应该把个人利益看作是（部分地或全部地）由社会决定的，个人的需求与偏好也是社会的或文化的产物。就人们是他们自身利益的最好判断者，“利益”是由主观认定而不是由客观决定的这种观点而言 保守主义思想和马克思主义思想的态度绝然不同。^[16]在保守主义看来，人的利益是由一种稳定的社会秩序的需要决定的；而在马克思主义看来，人的利益则是由客观的阶级地位决定的，因此，没有形

成阶级意识的人，就不能理解和追求他们的客观利益。

个人主义的同意统治观遭到了所有小心看待政府获得合法性的多种途径和方式的人们的反对。保守主义者、多元论者和许多社会学家都愿意把这种合法性的基础叫做“共识”，而马克思主义者则将这种合法性归因于意识形态和错误观念的有效欺诈与反复灌输，或者如葛兰西所谓统治阶级的文化霸权。个人主义的代表观不同于这样一些代表理论：把局部利益——无论是地方性的还是职能性的——看成是恰当的代表单位。在前现代的政治学中，它们包括地方共同体、集团、阶层和等级；在我们今天的政治学中，则包括职能上的、经济上的和职业上的团体（如基尔特社会主义者与英国、法国和美国的多元论者以及法西斯主义者都把它们看成是恰当的代表单位）最后还有阶级。的确，对于马克思主义者来说，在自由资本主义社会中，自由主义民主代议制本身就是一层掩盖着自由资本主义社会中根本的阶级冲突的面纱。最后，个人主义关于政府目的的自由放任观点不同于所有这样一些政治理论，这些政治理论期望政府能起更大更积极的作用，而不仅仅是保障个人的权利和允许个人最大限度地追求个人利益。总之，这些理论往往持一种不那么狭义和更为社会的观点来看待个人权利和利益的内容，它们认为，为了保障人们的权利（例如工作权、最低工资权）和促进人们的利益（例如教育和福利）都需要国家进行更为积极的干预。这些理论还认为，在实现不同于个人目标的社会或公共目标的过程中，国家扮演着至关重要的角色。这与个人主义已经相去甚远了。

注 释

[1] Robert P. Wolff, *The Poverty of Liberalism*（沃尔夫：《自由主义的贫困》），

Boston, 1968. p. 142.

- [2] 参见《哲学史讲演录》第四卷 商务印书馆 第 157 页。
- [3] 参见《政府论》(下篇)商务印书馆 第 74—75 页
- [4] 参见《社会契约论》第 28、44 页。
- [5] 载 I. L. Horowitz(ed.), *The Anarchist*(霍罗威茨编:《无政府主义者》), New York, 1964, pp. 313-14, 312, 314, 319。
- [6] J. Mill, *Essay on Government* (J·穆勒:《论政府》)(1828), Cambridge, 1937, p. 62.
- [7] 同上, pp. 66, 34。
- [8] 同第五章注 [11], p. 34。
- [9] 同上, p. 34。
- [10] 同上。
- [11] 同上 p. 38。
- [12] 同第五章注 [17], pp. 175, 173, 175。
- [13] 《马克思恩格斯全集》第三卷 人民出版社 1960 年版 第 483 页。
- [14] *The Works of Edmund Burke*(《伯克选集》), London, 1907, Vol. V, p. 100
- [15] 《马克思恩格斯全集》第二卷 第 82 页。
- [16] 见 Isaac D. Balbus, 'The Concept of Interest in Pluralist and Marxian Analysis' . . . *Politics and Society*, 1, 2 (《政治与社会》第 1—2 期合订本) (1971), pp. 151-77。

第十三章 经济个人主义

关于经济个人主义，我们的论述也许可以更为简洁一些。简单地讲，它是对经济自由的一种信念。作为一种学说，它就是对某种文化上的具体行为方式（例如系统地追求利润最大化和被马克思·韦伯带有倾向性地称作“理性经济行为”的东西）以及这些行为发生在其中的那些制度和过程（韦伯指的是普遍的理性资本核算标准，自主的私人工业企业占有一切物质生产手段，劳动力和商品的自由市场，合理的技术，可靠的法律，工人在市场上出卖劳动力的“自由劳动”经济生活的商品化的证明。经济个人主义隐含着的一种假定是，反对来自教会或国家的经济控制。H·M·罗伯逊（H. M. Robertson）提出了一个有用的精确定义：

许许多多的作者现在认为，个人主义的生活方式与典型的中世纪或典型的社会主义的生活方式之间的区别就在于，个人主义者没有社会理想，而其他人都有。这并非实情。事实上，个人主义者是有理想的，只是与众不同罢了。作为一种学说，个人主义在个人及其心理倾向中寻找社会经济组织的必然依据，相信个人的行为就足以提供社会经济组织的原则，力求通过个人，尽可能让个人得到自由地自我发展的一切机会来实现社会进步。它相信，要做到这一点，有两种制度是必不可少

的经济自由即企业自由和私有财产。它相信不同的个人有着不同的才能，应该允许每个人都在与别人的竞争中，尽最大努力来发展他们自己。因此，作为一种制度，个人主义乃是自由贸易的制度，是竞争的制度，是私有财产的制度。^[1]

自马克斯·韦伯和沃纳·桑巴特（Werner Sombart）以来，经济史学家和社会学家都在探讨，这种个人主义制度是什么时候、又是如何在西方出现的，特别是探讨这种制度与各种新教形式之间的关系。然而直到18世纪中期，对其合理性的证明才形成了一种条理清晰的经济理论。这表现在英国的亚当·斯密和大卫·李嘉图以及18世纪末法国重农主义者的著作中，他们认为经济是一种自然的和谐秩序。此后，经济个人主义既成了一种经济理论，也成了一门规范性学说。它断言（如果把一个如此复杂的传统或一系列传统简化为一个公式的话）建立在私有财产、市场、生产、契约和交换自由以及不受束缚的个人自利基础上的自发经济制度，或多或少有助于自我调节，有助于个人的最大满足和个人与社会的进步。

在某种意义上说，自亚当·斯密以来的整个（非马克思主义的）经济学说史，都可以看作是对竞争的、私人企业经济——撇开政治与社会因素——模式的精确说明。正如一位学者在评论这种模式时所说：

在劳动分工的经济制度中所发生的令人眼花缭乱的买卖关系，并不是一种混乱。它是一个有规律可循的完整体系，通过这一体系，需求和生产能力啮合在一起，而且，在这种经济上相互依存的体系中，两者出现的自发变化都可以通过有序的调节而达成一致。^[2]

莱昂·瓦尔拉 Léon Walras 在他的《政治经济学原理》中对这种体系的 19 世纪模式作了最充分、最明确的阐发。阿尔弗莱德·马歇尔 (Alfred Marshall) 在他的《经济学原理》中把它表述为一个一般的均衡体系。本世纪日益复杂而精致的新古典主义经济理论，都不过是这种传统的进一步发展而已。

另一方面，并不是所有的经济理论家都采用了这种经济自由放任的规范性学说。正如韦伯所指出的，“纯经济学是一种理论，这种理论是非政治的，‘不涉及道德评价’，并且倾向于‘个人主义’……然而，极端自由贸易论者还是把它看作一幅‘自然’的贴切画面，即没有被人类的愚蠢所歪曲的真正美好的画面，并进一步把它提高为一种伦理规则，一种有效的规范性理想。然而，实际上它不过是便于用来进行经验分析的理想模型。”^[3]可以证明，尽管纯经济学的传统主张是“价值无涉”然而经济学（包括今天的新古典经济学）天生地就是规范性的，倾向于把资本主义的核心制度——私有财产、市场、自由竞争等等——描述为符合效率和公平的要求。冈纳·迈达尔 (Gunnar Myrdal) 就极力提倡这种观点。他写道：

即使这种主张没有得到详尽的表述，结论也明白无误地包含着这样一种观念：经济分析可以给出规范意义上的规律，而不仅仅是给出能够表明现实的与可能的事件的循环和规则意义上的规律。

因此，“自由竞争”的理论不仅要根据某种具体假设对经济关系所采取的路线进行科学解释，它同时也构成一种证明，证明这些假设的条件将导致最大限度的“总收入”，导致作为整体的社会中最大可能的“需求满足”。因此，不管是在逻辑上还是在现实中，“自由竞争”都不仅仅是一套抽象假设，不仅是对事实的因果关系进行理论分析的工具。它是一种政治

上的需要。〔4〕

不过，严格说来，只有那些试图使现实符合于自发的、竞争性的私人企业经济模式的经济学家、政治家或公法学家，才能被认为是经济个人主义的信徒，这种观点实质上是认为，最少的国家干预和最大的经济自由既有效率又合乎需要。（对它的否定也许就是对“社会主义”的一般性消极定义，“社会主义”这个术语是 19 世纪 30 年代创造出来，用以反对经济个人主义的假设。）

因此 亚当·斯密虽然反对当时政府对经济活动的各种干预，但并不反对国家根据原则干预经济；古典经济学家一般说来都赞成某种形式的国家干预（例如对环境卫生、健康和雇工条件等问题）。虽然不信任国家干预，但他们也不是经济个人主义的纯教条式信徒。对此，我们应当听听阿利耶·马蒂诺（Harriet Martineau）和伦敦《经济学者》周刊的说法，应当听听自由主义政治家的说法（他们捍卫 19 世纪 30 年代的贫民救济法案反对 19 世纪工人联盟与国家福利措施的发展），应当听听英国的赫伯特·斯宾塞、法国的弗雷德里克·巴斯蒂亚（Frédéric Bastiat）这样的理论家和美国的社会达尔文主义者的说法。

在我们的时代，对极端经济个人主义的最系统、最老练的捍卫者也许是路德维希·冯·米塞斯和 F·A·哈耶克这样的经济学家，他们把极端的经济个人主义（即“真正的个人主义”）看成是这样的问题“保护那些‘构成自由文明之必不可少的基础的自发结构’尤其是保护‘有效的竞争性市场’反对‘现在对综合性经济计划的期望’和‘要把全部社会活动统统变成一种统一计划的组成部分的基本主张’”。

这种观点来自盛行于 19 世纪的自由放任的自由主义，代表着一种与 20 世纪的福利自由主义相对立的防御性保守主义。它提

出了一种正在消失的理想，即不受限制的资本主义，用它取代险象环生的计划、官僚化和政府的重新分配以及福利政策——所有这一切在哈耶克看来都是‘通往奴役之路’的阶梯。他写道在一个复杂的社会中，人

只能要么使自己适应似乎是盲目的社会过程的力量，要么惟长官之命是从，此外别无选择。然而，只要他掌握了市场的严密规律，他便有可能弄清有识之士认为更可取的方向；而当他尝试适应或服从时，他会发现前者至少仍然给他留有选择的余地，而后者则没有，他还会发现即使在几种令人不愉快的选择对象之间作出抉择，也比被迫接受一种可能性要好。^[5]

因此，弗里德曼怀疑政府能成功地管理经济，并批评大多数社会福利事业缺乏经济效率。相反，他提倡一种消极的所得税制，把钱分给穷人。哈耶克提倡放弃经济计划，严格约束工会的势力，废除累进税制，不再由国家直接提供教育，重新把财产状况作为接受高等教育的一项标准，停止政府的保护政策。这些就是今天极端经济个人主义的含义。它们不再是要求一种自由放任的政策，而是要求政府提供一种框架，以使竞争和价格机制得到保护和促进。在垄断资本主义的环境中，随着大公司从中对市场和消费者行为不断增强的操纵力，这种要求变得越来越不合时宜。然而，正如迈达尔的上述论点所表明的，这是隐含在当代正统新古典经济学主流中的一种要求。

注 释

[1] H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism* (罗伯逊:《经济个

- 人主义的兴起面面观》), Cambridge, 1933, p. 34.
- [2] H. S. Gordon, 'Laissez-Faire' in *International Encyclopedia of the Social Sciences* (《国际社会科学百科全书》), New York, 1968.
- [3] M. Weber, 'The Meaning of "Ethical Neutrality" in Sociology and Economics' (1917) in *M. Weber on the Methodology of the Social Sciences* (韦伯:《社会科学方法论》), tr. and ed. by Edward Shils and H. A. Finch, Glencoe, Ill., 1949, p. 44.
- [4] G. Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory* (迈达尔:《经济理论发展中的政治因素》), tr. by P. Streeten, London, 1953.
- [5] Hayek, *Individualism and Economic Order* (哈耶克:《个人主义与经济秩序》), London, 1949, pp. 25, 24.

第十四章 宗教个人主义

宗教个人主义可以被表述为这样一种观点：个人信仰不需要中介，他对自己的精神命运负主要责任，他有权利和义务以他自己的方式并通过他自己的努力，直接建立他与上帝之间的关系。因此 特勒尔奇写道：“宗教个人主义的产生”是由于“恪守圣礼的僧侣制教会这一古老社会组织的瓦解”，“宗教个人主义没有外在的组织，有的只是由于对基督教主要真理人言人殊而形成的独立见解”；它“既不是教会 也不是教派 既没有有形的制度尊严 同《圣经》也没有与生俱来的联系”^[1]。特勒尔奇宣称：“个人主义的不断完善 要归功于宗教 而不是世俗的运动 要归功于宗教改革 而不是文艺复兴。”^[2]

因此，宗教个人主义既是一种宗教学说，同时也暗含着关于宗教本质的观点；而且，它还表明了两个更深刻的重要思想：精神平等和宗教自省。前者在早期基督教那里就得到了强调，后者在圣·奥古斯丁的《忏悔录》中是显而易见的。的确，宗教个人主义至少可以追溯到《圣经》中的《耶利米书》但其现代形式却是典型地始于宗教改革，当时的宗教个人主义所使用的说法是“灵光”（inner light）、因信称义和信者皆为僧侣。

很显然，宗教个人主义包含着从最大众化的新教形式到神秘主义的崇拜这样广泛的内容，不过通常它也理所当然地同加

尔文教联系在一起（尽管加尔文教徒在日内瓦、苏格兰和马萨诸塞当权时曾有过专制与偏执的表现）。在这里，精神的自省和“意识的内在化”走向了极端：在追求成为上帝选民的过程中，加尔文教徒进行了最无情的自我反省，专心于他们自己的独立获救。^[3]特勒尔奇认为，这“使个人越来越自我中心化，同时导致不自然地强烈追求尽可能的完善”^[4]。个人同上帝的关系是直接的，没有中介，是一种契约关系，或协议关系。这种宗教个人主义的观点，同天主教关于上帝与全体人类之间的关系，教会是赎罪的集体性中介的观点针锋相对。沃纳·斯塔克 Werner Stark 曾作出了以下区分：

天主教教义……体现了汤尼斯（Tönnies）所说的共同体原则，即整体先于局部。相反，加尔文派则产生于联合的原则：局部先于整体。天主教是根据有机统一体的观点来思考问题的；它是集体主义的。加尔文教则是根据有利局部的契约论观点思考问题；它是个人主义的。

因此，“加尔文教徒是典型的孤独人，而天主教徒则是典型的群体人……前者的主要目的是个人的，后者的主要目的则是集体的，是奉献”^[5]。正如韦伯所指出的，“虽然为了得到拯救而必须是真正教会的成员，但加尔文教徒同上帝的内在联系却是在深刻的精神隔绝中进行的。”韦伯强调命定论学说与“一个人内心前所未有的孤独感”之间的联系，“完全排除了通过教会和圣事获得拯救（这在路德教中根本没有发展成为最后结论）……”

对于宗教改革时期的人来说，生活中最重要的事情就是得到永恒的拯救，因此，他被迫孤独地沿着那条道路去迎接早已被永远决定了的归宿。

韦伯认为这种“个人内心的隔绝”^[6]，形成了幻灭的、具有悲观倾向的个人主义的根源之一，这在今天也仍然可以从那些有着清教传统的民族的国民性格与制度中辨认出来……”^[6]

自宗教改革以来，宗教个人主义表现出了众多形式，其中最为极端的形式是将宗教的确定性建立在个人信仰的基础之上。在17世纪，帕斯卡尔就提出了这种基督教的信仰主义观念，他将人描绘成一种可怜而卑微的创造物，他不可能通过理性的运用，而是通过心灵去认识第一原理。在他著名的赌论中，帕斯卡尔力图表明，虽然不可能作出理性的证明，但我们有理由打赌说上帝是存在的，并寻求宗教上的指导，因为这种选择提供了获得永生和幸福的可能性，而且，即使我们错了，我们也将一无所失——“假如你赢了 你将赢得一切 假如你输了 你也一无所失。”在这种情况下 仍然无信仰者就是在进行一场极不理智的冒险活动。^[7]

自帕斯卡尔以来，通常与帕斯卡尔相提并论的最深刻、最有影响的宗教个人主义代表人物是克尔凯郭尔。他写道：“如果我能要求为我的坟墓写个墓志铭的话，我惟一想说的就是‘那个个人’。”^[8]克尔凯郭尔是第一个存在主义者，他主张一种作为个人隐秘的内心信仰的基督教理论，极力反对在他看来为路德教所曲解了的盲从态度和世俗观念。他写道，群众“被看作伦理和宗教事物的判断者 这是无稽之谈”。它之所以是“无稽之谈 因为它把个人变得完全不知悔悟和不负责任，或者至少由于它将责任切成了碎片而削弱了他的责任感”。对于克尔凯郭尔来说，圣保罗的格言——“惟有一人能达到目标”——意味着

每一个人都可以成为那个人，上帝在其中协助他——然而惟有一人能达到目标。并且它还意味着每个人都要戒备与“人”的关系 基本上只应与上帝和自己交流……

真理“严格说来是存在于被个人表现出来的生命概念之中”：

若没有上帝——其本身即是真理——的青睐，没有他的帮助，没有他作为中介的参与，则真理就既不能被沟通亦不能被接受。因此它只能被“个人”所沟通与接受，而事实上每个活人都能成为这样的人。^[9]

他写道，“站在宗教的角度来说，个人是这个时代、是全部历史以及人类都必须通过的范畴”。克尔凯郭尔认为，他本人正在“守卫着这条狭径”；个人“正在驱使别人通过它”^[10]。在克尔凯郭尔看来，人有责任进行根本的和不确定的选择，而最根本的选择就是：是否接受《圣经》。对他来说，宗教信仰完全是个人选择与个人意志的问题。正因为如此，克尔凯郭尔才理所当然地被认为是站在了“一个最高点上，既是基督教发展的最高点，也是个人主义发展的最高点”^[11]。

注 释

[1] Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (特勒尔奇：《基督教会的社会学说》), Vol. I, p. 328.

[2] 同上, p. 381.

[3] 见 I. Watt, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding* (瓦特：《小说的兴起：笛福、理查逊与菲尔丁研究》), London, 1957, Ch. III.

[4] 同注 [1], Vol. II, p. 590.

[5] W. Stark, *The Sociology of Religion* (斯塔克：《宗教社会学》), Vol. III, pp. 251-252.

[6] Weber, *The Protestant Ethic* (韦伯：《新教伦理》), pp. 104-7.

[7] *Pensées de Pascal* (《帕斯卡尔沉思录》), Paris, 1958. § 233.

- [8] S. Kierkegaard, ‘“That Individual”: Two Notes concerning my Work as an Author’ (1859) in *The Point of View* (克尔凯郭尔:《观点》), tr. by W. Lowrie, London, 1939, p. 131.
- [9] 同上, pp. 112-21。
- [10] 同上, pp. 130-2。
- [11] A. MacIntyre, *A Short History of Ethics* (麦金太尔:《伦理学简史》), London, 1967, p. 218.

第十五章 伦理个人主义

伦理个人主义认为，道德在实质上具有个人性质，我们可以看到在 17 和 18 世纪，这种观点采取了伦理利己主义的形式，照它看来，个人行为的惟一道德目标就是他自己的利益。因此，自霍布斯以后，各式各样的利己伦理学观点都坚持认为，我们应该努力保障我们自己的利益，而不是社会整体或其他个人的利益。就霍布斯本人而言，这种学说通常还为另一种我们可以称作“心理利己主义”的理论所支持，按照这种理论，人总是为了他们自己的利益而行动，正如霍布斯所说的：“每个人的自发行为，其目的都是为了某种对自己的好处”^[1]。然而，利己往往并不是一种经验的心理学说，而是一条抽象的法则，在它看来，所有表面上利他主义的或乐善好施的行为，都可以重新被解释成实际上的自私自利。因此，例如对霍布斯来说，怜悯乃是“从别人的痛苦感中产生出来的，是对我们自己未来的痛苦所进行的想象或虚构”^[2]。正像休谟所指出的：“霍布斯主义者试图通过把想象具体转变成各种表象，而把每一种情感都转弯抹角地解释成自爱”^[3]。然而，尽管心理利己主义需要伦理利己主义（因为，如果我们只为自己的利益而行动，那么我们的惟一道德义务——假定‘应然’意味着‘或然’——就只能是这样行动）可是，反过来说却并不成立，并不是所有的伦理利己主义者都是心理利己主义者。

从霍布斯到 19 世纪早期的功利主义者，伦理利己主义曾经大行其道。这一时期的问题始终在于把利己伦理同社会秩序与和谐的要求调和起来。伯纳德·曼德维尔提出的解决办法最为突出，在他看来，人们为他们隐秘的、追逐私利的激情所驱使，然而，通过“巧妙的设计”却可以达到经济的富足、社会的和谐。这样一来，“为老练的政治家所巧妙安排的私恶就可以变成公利”，

因此，虽然人人都满怀邪恶，但整个大众却组成了天堂。^[4]

其他一些人只是假定利益的自然和谐，而诸如佩利 (Paley) 和塔克 (Tucker) 这样的神学家则认为，只有社会协作才真正地有助于长期的（即身后的）自我利益。最后，边沁和其他早期的功利主义者似乎大都假定，对自己幸福的追求同大多数人的追求是一致的，或是没有冲突的。

伦理利己主义是把道德目标假定为完全是个人目标的一种学说，但还有另外一种学说，它实际上起始于 19 世纪以后我们将称之为“伦理个人主义”（同“伦理利己主义”相对）的确，如果说伦理利己主义始于霍布斯和曼德维尔，并在 17 和 18 世纪达到了顶峰，那么，我们可以说伦理个人主义是因为克尔凯郭尔和尼采才以它那富有说服力和影响力的形式出现的，在 19 和 20 世纪获得了最充分的表述。根据这种学说，道德、道德价值和道德原则的源泉、道德评价标准的创造者是个人：个人成了道德（也包含了其他）价值的最高仲裁者，在最基本的意义上，个人成了最终的道德权威。

显而易见，在这种意义上，宗教个人主义和伦理个人主义之间有着极为密切的关系。实际上，克尔凯郭尔在他的早期著作《非此即彼：生活的一个片断》（1843）中就已指出，个人必须在追求享乐

的生活与道德的生活之间进行选择，在进行这种选择时，个人失去了并非任人取舍的任何客观标准，而这些标准却能够表明一种选择优越于另一种选择（尽管克尔凯郭尔本人明确认为道德生活是优越的）。其次，伦理个人主义可以看作是认真对待自主观念以及由此得出逻辑结论的哲学结果。正是在这种意义上，许多思想家才从康德那里得出了伦理相对主义的结论：如果人是自主的，那么为什么这种价值的选择，这种评价标准的选择就不应该适用于他呢？最后，伦理个人主义同这样一种观点也密切相关，即事实与价值在逻辑上是有差别的，对世界的经验性描述并不强迫我们采取任何特定的道德评价和道德原则，甚至也不限制我们可能的价值选择范围。无论对错与否，许多哲学家都认为这一思想来自休谟，在休谟看来，所有道德文章的作者无一例外地都从“实然”转向了“应然”然而对此却没有作出任何解释。他认为“恶与善的区别不是单单建立在对象的关系上，也不是被理性所察知的”，而是起因于“情感或情绪”起因于“心中的知觉”^[5]。然而，另一方面，休谟并没有从这种关于道德相对论的见解中发现任何问题，因为他相信“由于”人类在所有的时空中都大致一样”^[6]因而所有人都或多或少地有着同样的道德情感或知觉。

我们的确可以认为，只有这样的人才有可能坚持伦理个人主义的立场：他们的语言体现着事实与价值之间的差别，即，这种语言的道德词汇能够使他作出或者是特别的事实性陈述，或者是特别的评价性陈述。例如，功利主义就提供过这样的词汇，认为诸如“善”与“恶”这些术语的当代用法同我们早期历史的道德词汇或者同其他较少“个人主义的”文化的道德词汇反其道而行之，在那些地方诸如“侠义”“荣誉”“虔诚”等等核心道德术语，乃是一种既定的角色与义务结构的固有因素，它们既是描述性的，也是评价性的。

伦理个人主义的产生，显然同基督教这一道德确定性之普遍基础的衰落有着很大关系。一些思想家为此放弃了伦理个人主义而走向极端的道德怀疑论，他们不说个人创造了自己的道德规范，而是认为任何道德规范都不真实。正如尼采所指出的，

基督教的末日——原因就在它自身的道德（这是不能替代的）与基督教的上帝背道而驰：基督教高度发展出来的真理感，却被所有基督徒对于世界和历史的虚妄解释所厌弃；从“上帝就是真理”却产生了“万事皆空”的狂信；一种入世的佛教教义。

道德的怀疑论是决定性的。对于世界作道德解释的结果，便是带来了虚无主义，由于企图躲避到未知世界，这道德的解释已无任何制裁作用；“一切都没有意义”……^[7]

然而尼采本人还是试图超越这种虚无主义并通过“价值重估”而达到一种新的、更高的道德形式，这种道德规范就体现在Übermensch（超人）身上。

宗教的衰落和伦理个人主义之间的这种关系，在马克斯·韦伯的思想（其本身大都源于尼采）中得到了最为明确的阐述。对于韦伯来说，

我们这个时代的命运突出表现为理性化和知识化，尤其表现为“世界的清醒”。

人们“注定要生活在一个没有神、没有先知的时代”从而也就失去了对世界、对生活方式的任何天启意义。科学不能提供这种意义，它能做到的最多只是阐明实现既定目的所需要的手段是什么，以及追求既定目的的后果可能是什么。目的本身处于不可调和的冲

突之中，因而最终要服从于个人的选择。“对生活的根本看法是不可调和的，它们的斗争永远也不可能得出最终的结论。因此，必须进行明确的选择。”韦伯举例说：

对于那些正统的伦理说教，例如“勿抗恶”或者凑上另一面颊之类，谁能站出来“科学地加以驳斥呢？”按照世俗的观点，这显然是在鼓吹一种无尊严的道德；人们不得不在这种伦理所赋予的宗教尊严与截然相反的另一尊尊严之间作出选择：“抵抗邪恶——免得你成为邪恶势力的同伙。”按照我们的基本看法，一方是魔鬼，一方是上帝，个人必须决定哪是拯救自己的上帝，哪是威胁自己的魔鬼。全部的生活就是如此。〔8〕

在 20 世纪的哲学中，克尔凯郭尔和尼采以降的存在主义对伦理个人主义的阐述或许是最令人感兴趣和最有影响的——尽管它采取了其他一些形式，例如感情主义（在美国哲学家 C·L·史蒂文森 C.L. Stevenson] 的著作中）和约定主义（当代牛津道德哲学家 R·M·黑尔 R.M. Hare 提出的——同休谟一样，对黑尔来说：“人类在所有的时空中都大致一样”）。同尼采和韦伯一样，早期萨特的存在主义也是从宗教确定性的消失开始的：

存在主义者……发现，假如上帝不存在，将会令人极其难堪，因为从超感觉的天国发现价值的一切可能性都将随之消逝。先验的事物将不再有什么用处，因为没有无限健全的意识去思考它。任何地方都不再写有“善良”；我们必须诚实、不得说谎的字样，因为我们置身其中的地方只剩下了人。陀思妥耶夫斯基写道：“如果上帝不存在，一切都将成为可能。”而这正是存在主义的出发点。假如上帝不存在，结果人就会变得孤

苦伶仃，因为他无法在他内心和身外找到依托。他立刻就会发现，他是无本之木。因为假如存在确是先于本质，我们就永远不能根据天赋和特殊的人性去解释自己的行为；换言之，不存在什么决定论——人是自由的，人就是自由。另一方面，假如上帝不存在，也就没有任何价值或命令可以用来规范我们的行为。因此，在我们的前后都没有一个光芒四射的价值领域，没有任何手段去进行证明或辩解。这就是我所谓的人是被迫获得自由的含义。

对于萨特来说，遵循现行的道德规范或把别人的规劝作为权威接受下来，乃是一种盲信，是对人们那种永恒的、不可推脱的选择责任的一种否定。个人不能“借发现什么预兆，去帮助他决定未来行动的方向”因为他“在选择的时候就自行解释了这预兆”。萨特写道：

人塑造了他自己；他并不是已经被塑造好了的。他因他的道德选择而塑造自己，他不得不选择一个道德，这些都是环境给予他的压力。

在这种意义上，存在主义是一种人文主义，它提醒人们：除了他自己之外别无立法者。他本身在这样被弃的情况下，必须自我决定^[9]。根据这种赤裸裸的学说（不久为萨特所抛弃）将个人看作道德源泉的观点变得更为极端了——比克尔凯郭尔还要极端——因为它似乎对个人的职责或个人认为是道德的东西也没有任何规定了。

同所有的伦理个人主义一样，这种学说同所有的客观主义或自然主义伦理观相对立。在这些客观主义的或自然主义的伦理观看来，道德价值和道德原则的内容以及左右道德判断的标准，不是自由选择的，而是被给予的——或者通过天启，或者通过理性，或

者通过直观，或者通过对社会的需要、历史的方向和人性原则的正确认识。而且的确，严格说来，可以把伦理个人主义同任何这样一种伦理观区别开来，这种伦理观虽然说允许个人在价值标准和伦理标准之间进行相对选择，但认为什么东西可以叫做“道德的”是有一定界限的。在这种伦理观看来，根据道德是什么以及道德在人类生活中的作用，某些原则和某些判断（例如“我们应该为享乐而杀人”）就完全成了道德领域之外的东西了。在当代伦理学中，尚未解决的根本问题或许就是，个人在终极道德价值标准之间有着什么样的选择程度，以及何处是道德的界限。当然，提出这个问题本身就已经意味着否定了伦理个人主义。

注 释

[1] 同第十一章注 5], Vol. III, p. 120.

[2] 同上 Vol. IV, p. 44.

[3] 参见《人类理解研究》商务印书馆 1981 年版。

[4] B. Mandeville, *The Fable of the Bees* (曼德维尔:《蜜蜂的寓言》)(1724) (Penguin Books), London, 1970, pp. 167, 371, 67.

[5] D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (休谟:《人性论》), Oxford, 1951. Bk. III, Pt. I, Sec. I, p. 469.

[6] D. Hume, *Essays Moral and Political* (休谟:《伦理与政治文集》), ed. T. H. Green and T. H. Grose, London, 1875, Vol II, p. 68.

[7] F. Nietzsche, *The Will to Power* (尼采:《权力意志》), tr. W. Kaufmann, New York, 1956, p. 110.

[8] *From Max Weber: Essays in Sociology* (《韦伯社会学文集》), ed. H. H. Gerth and C. W. Mills, London, 1948, pp. 155, 153, 152, 148.

[9] J. P. Sartre, *Existentialism and Humanism* (萨特:《存在主义和人道主义》), tr. by P. Mairet, London, 1948, pp. 33-4, 55-6.

第十六章 认识论个人主义

正如伦理个人主义是关于道德本质的哲学学说一样，认识论个人主义则是关于知识本质的哲学学说，它断言，知识的源泉在于个人。笛卡儿的思想就是以这一观点为出发点的，从个人确定他自己的存在开始，*cogito ergo sum*（我思故我在）再经由确认上帝真实性的超验之路，他推演出了关于外部世界和过去的知识。马勒伯朗士（Malebranche）采取的也是类似的路线。另外，很难说莱布尼茨的形而上学是建立在个人主义认识论基础上的，但康德却把范畴看成是先天地存在于（抽象的）个人之中的。然而，典型的认识论个人主义者也许是经验主义者，他认为（个人）经验是知识的源泉，一切知识都来自个人的心灵所接受的感觉经验。

认识论个人主义具有各种不同的表现形式。对于洛克来说，思维的一切对象都是由感官知觉提供的，并存在于“观念”之中。这些观念或是感觉观念，或是由反省感觉得来的观念，无论这观念是多么简单或者多么复杂。洛克认为，一切知识都只是“人心对任何观念间的联络和契合，或矛盾和相违而生的一种知觉”^[1]。它们是由世界上可感知的事物在我们之中所引起的。（另一方面，洛克的认识论实际上也考虑到了先验的知识——例如我们自身以及上帝的存在。对于贝克莱 Berkeley 来说，可感知的事物不可能在心灵之外存在，它们的存在就是被感知，并且所有的知识除了关于我们自

和上帝存在的知识以外)都来自感官知觉。个人完全封闭在他的心灵之中,观念也被封闭在他的心灵以及他的心灵对这些观念的作用之中:个人知识的确定性是由这样的事实来保证的——他的感觉之清晰是不会犯错误的。而在休谟看来,这种保证是根本不可能的。因为他的经验论把他引向了怀疑论,例如对自我存在或外部世界存在的怀疑。尽管在这两种情况下采取的方式不同,依据也不相同,他认为,心灵的内容就是由感觉得来的“印象”和“观念”——或者是简单观念,即印象的摹写,或者是由这些简单观念构成的复合观念。知识要么建立在观念间的关系基础上(例如逻辑知识和数学知识),要么建立在直接的观察或经验的基础上。最后,在传统的英国经验主义者中,约翰·斯图尔特·穆勒力图根据感觉的可能性来说明关于外部世界的知识,他甚至还宣称,逻辑的和数学的知识是建立在从经验得来的高概率概括基础上的。

一般说来,传统的经验论都信奉心理原子主义的理论,在这里,知识被看作是由大量简单因素建构而成的。休谟指出,“复杂的观念或者可以为我们明白地知晓为……组成它们的那些部分或简单观念的列数”,它们本身则是那些“印象或原始感觉”的摹写。^[2]尤其是在18世纪,洛克和休谟在法国的信徒曾认真地探讨过这种“感觉论”。

然而,20世纪的经验主义在总体上却不再关心知识是如何获得的这种“心理学”问题,所关心的是知识的“基础”是什么,或知识是如何被证实的这种“逻辑学”问题。它的根本主张就是,所有其真值是或然性的(不是逻辑必然性的)并能为我们所认识的命题,都必须建立在那些直接报告感官经验并加以简化的命题基础上,这就是基本的和某些命题则是“确定不变的‘感觉-事实命题’”。因此,这也是一种原子主义的观点(伯特兰·罗素称它的早期形式为逻辑原子主义),它所津津乐道的方案是运用建立在直接的个

经验基础上的基本建筑材料，来建构我们的整个知识大厦。现在普遍认为，这一方案不但不成功，反而误入了歧途。

对于经验主义和认识论个人主义的根本否定，一般采取两种相关的形式。一种是诉诸共享的物质世界，一种是诉诸共享的“主体间”语言，以作为知识的先决条件或前提条件。后一种已经成了社会学和人类学理论（吸收了涂尔干对原始思维和宗教研究的经典论述），以及当代后维特根斯坦哲学的老生常谈。一般说来，认识论个人主义同所有这样一些理论相对立：这些理论认为，知识——至少部分地——是维特根斯坦所说的“生活形态”的产物，并由物质世界验证其真实程度。

注 释

[1] 参见《人类理解论》(下)第 515 页。

[2] 参见《人类理解研究》第 58 页。

第十七章 方法论个人主义

最后，我们还必须考察一种在个人主义发展史上占有重要地位的学说，但必须进行非常细心的分析并把它同其他一些学说区别开来，因为后者往往被认为或者包含着前者，或者被前者所包含，或者二者相互等同。方法论个人主义是一种解释学，它断言，除非这些解释完全是根据关于个人的事实来表达的，否则，解释社会或个人现象的任何尝试都应不予理睬或者在一种流行的、更为世故的观点看来把它作为“最低限度的”解释而不予理睬。

霍布斯最先对此作出了明确阐述，认为“在我们能够认识整个复合物之前我们必须认识那些被复合的事物”因为“只有通过它的组成要素，才能更好地了解每一事物”^[1]。社会复合体的组成要素，就是霍布斯哲学理论中所说的人。霍布斯的思想为启蒙运动的思想家们所继承——也有少数重要的例外（如维柯与孟德斯鸠）——这使个人主义的解释模式变得卓尔不凡，尽管对于解释的对象是什么，特别是对描绘各解释要素的特性时需要涉及多少社会性质，历来就是众说纷纭。一些人将人看成是利己主义的，一些人则把人看成是乐于合作的。一些人在说明人的本性时极少考虑人的社会背景，而另一些人（如狄德罗）则运用了一种纯粹的社会心理学。在持前一种观点的人看来，“个人”似乎比社会更重要并不为社会环境所决定，这些人采用了我们上面（在第十一章中）考

察过的抽象的个人概念。

从 19 世纪初期以来，方法论个人主义遭到了各个领域的思想家们的反对，他们站在一个新的视角去理解社会生活，据此，集体现象优于个人。在法国，这种传统从神权主义者、圣西门和孔德（他写道“社会”不能分解成个人，就像几何平面不能分解成线，或线不能分解成点一样”^[2]）经埃斯皮纳斯（Espinass）而传至涂尔干，而涂尔干的整个社会学就是建立在对方法论个人主义的否定基础上的。在德国，否定方法论个人主义更成为一种普遍趋势，波及到所有的社会研究领域，如历史学、经济学、法学、心理学以及文献学。像现代社会学的主流一样，马克思主义者和黑格尔主义者也同样对方法论个人主义持否定态度。

另一方面，马克斯·韦伯则倾向于支持这种方法论个人主义。他在临终前的一封信中写道：“……我要是个社会学家的话……那么驱除仍然游荡在我们中间的这种集体概念的幽灵，乃是我的主要使命。换句话说，社会学本身只能产生于一个或更多的独立个人的行动，因此，必须严格采用个人主义的方法。”^[3]另外，功利主义者，包括约翰·斯图尔特·穆勒，都一致强调“社会现象的规律是、也只能是人的行动和激情”，即“个人的人性规律”^[4]。许多社会科学家都试图采用方法论个人主义，最为明显的是那些把固定不变的心理要素当作基本的解释因素的人，如帕累托（Pareto）（“残余物”）、麦克杜格尔（McDougall）（“本能”）、萨姆纳（“冲动”）、马林诺夫斯基（Malinowski）（“需要”）最为著名的则是社会学家乔治·霍曼斯（George Homans）^[5]。

关于方法论个人主义的讨论，是在许多不同的名义下展开的——德国的经济“史学”派与古典和新古典经济学“抽象”理论（特别为卡尔·门格尔和奥地利学派所阐述的）之间的争论，历史哲学家之间以及社会学家和心理学家之间没完没了的争论；还有涂

尔干和加布里埃尔·塔得 (Gabriel Tarde) 之间进行的著名辩论 (在他们两人的争论中最明确地提出了大多数基本问题)。另外, 格奥尔格·齐美尔和查尔斯·霍顿·库利 (Charles Horton Cooley) 则试图平息这场争论。乔·格尔维奇 (G. Gurvitch) 和莫里斯·金斯伯格 (Morris Ginsberg) 也想这么做。可是, 这种争论仍然继续不断地出现, 例如哈耶克、波普尔和沃特金斯教授捍卫方法论个人主义的论战性著作所引起的讨论。下面我们简要提示一下他们各自的观点。

例如 哈耶克写道:

理解社会现象不可能有别的方式, 只能通过理解个人的行为, 这种个人的行为是指向别人的, 同时又可能受到别人预期行为的诱导。^[6]

同样 在波普尔看来

.....所有社会现象, 特别是所有社会制度的功能, 应该理解为人类个体的决定、行动、态度等等的结果, 而且.....我们决不应该满足于从所谓“集体”的角度所作出的解释.....^[7]

以下则是沃特金斯对“方法论个人主义原理”的说明:

按照这一原理, 社会生活的最终构成要素乃是个人, 这些个人或多或少总是根据自己的意向和他们对自身处境的认识而采取行动。每一种复杂的社会状况、制度或事件, 都是个人及其意向、境遇、信念以及自然资源和环境的具体组合的结果。根据一些大规模的社会现象 (比如充分就业) 来解释另一些大规模的社会现象 (比如通货膨胀), 可能是不成功的或是肤浅的;

我们只有以个人的意向、信念、才智和人际关系为依据进行解释，否则，就不可能对这种大规模现象作出最低限度的解释。（可以认为个人没有个性特征而只具有典型意向 等等。正像机械论同自然科学领域中的有机论思想相对立一样，方法论个人主义也同社会学的整体论或有机论相对立。在这后一种观点看来 社会系统至少在这种意义上构成为一个“整体”即它们的一些大规模行为是由宏观规律所支配的，这些宏观规律本质上是社会学的，这意味着它们自成一类，不能解释成是由相互作用的个人行为所产生的规则或倾向。相反，个人的行为倒是（按照社会学的整体论）至少应该部分地根据这种宏观规律来解释（或许再加上这样的说明：首先是个人在制度中的角色，其次是制度在整个社会系统中的功能）。如果方法论个人主义指的是人被假定为历史的惟一动力，而社会学的整体论指的是某些超人的力量或因素被假定在历史中起作用，那么，这两种理论都做得详尽无遗。^[8]

在确切分析方法论个人主义到底提出了什么样的主张之前，我们先来把它同其他一些有关的理论区别开来。它经常被错误地认为与下列任一或所有的理论是一回事：

（一）一种完全不言而喻的说法 例如 社会是由人组成的 群体是由人组成的，制度是由人组成的，人们按部就班地充当着自己的角色 传统、习俗、意识形态、亲缘体系以及语言 是人行动、思维和谈话的手段。这些命题之所以不言而喻，原因就在于根据语词的含义，它们在逻辑上必然是正确的。当然，这些不言而喻的说法并不意味着就是解释社会现象的正确方法。

（二）一种意义理论，大意是，每一个关于社会现象的陈述都是一种关于个人的陈述，否则就是难以理解的，因而也就根本不是

一种陈述。这种理论认为，社会现象所具有的一切属性，都只能根据个人现象所具有的属性来定义；关于社会现象的所有陈述，都能够原原本本地翻译成完全是关于个人的陈述。正如贾维（Jarvie）所说的‘军队’不过是士兵的复数 关于军队的所有陈述 都可以还原成关于构成该军队的具体士兵的陈述”^[9]。

值得注意的是，这种理论只有根据简陋的意义证实理论（大意是说，P 的意义就是证实 P 的真值的东西）才是合理的。虽然关于军队的陈述的真实性只能来自其他关于士兵的陈述的真实性，然而 前者的意义却不能等同于后者 何况前者谈论的并不是‘关于’ 后者的问题。

（三）一种本体论 大意是说 在社会领域里 只有个人才是真实的。这种本体论通常包含着一个相关的信条，即社会现象是心灵的一种建构“在现实中并不存在”。因此 哈耶克写道：“社会科学……并不研究‘给定的’整体，它们的任务就是从相似的要素中建构一种模式，然后再用这种模式来构成这些整体——这些模式再现了我们始终能在现实生活中同时观察到的许多现象之间的关系结构。关于社会整体的流行概念，就是由日常语言中的术语来表达的；它们就是一种心理模式……”^[10] 同样 波普尔也认为“诸如制度或联合体等等社会实体”，乃是“用以解释个人之间某种特定抽象关系的抽象模式”^[11]。

如果这种理论是指在社会领域内只有个人才是可观察的，那么它显然是错误的。有些社会现象也完全是可以被观察的（正像树木和森林都能够被观察一样）；而实际上，社会现象的许多特征是可以观察的（例如审判程序），而个人现象的许多特征却是不可观察的（例如意向）。不论是个人现象还是社会现象，都有可观察的特征，也有不可观察的特征。如果这种理论是指个人现象容易认识 而社会现象不易认识（这是哈耶克的观点）这就令人匪夷所

思了：请比较一下审判程序和犯罪者的动机吧。如果这种理论指的是个人独立于团体、制度等等而存在，那也是错误的，因为正如关于社会现象的事实离不开关于个人的事实一样，反过来说也是真实的。因此，我们之所以能够谈论士兵，就在于我们能够谈论军队：只有当关于军队的陈述是真实的，其他关于士兵的陈述才是真实的。如果这种理论意味着一切社会现象都是虚幻的，只有个人现象才是真实的，那么，这就等于说所有关于社会现象的命题都是虚假的，或者是既不真也不假，这显然是荒谬的。最后，这种理论可能指的是，只有关于个人的事实才能被解释，这就可能使这种理论等同于方法论的个人主义了。

（四）一种消极的理论，大意是：社会学的规律是不可能的，或者，关于社会现象的规律般的陈述总是虚假的。哈耶克和波普尔有时似乎就相信这一点，可是沃特金斯却显然拒不接受这种理论，只是认为：相对于‘最低限度的’解释而言，这种关于社会现象的陈述是一种‘半拉子’的解释。

这种理论显然是不能接受的，因为正如波普尔自己所承认的，并非所有关于社会现象的规律般陈述都是虚假的。^[12]

（五）一种（含混地）断言社会把个人利益作为自己目标的学说。泛泛地说，这种学说可以被理解成下列观点中的一种或全部：（1）社会制度被解释成是满足自身目的的个人所建立和维持的，而个人目的的形成并不依赖于制度（如在社会契约论中）；（2）社会制度实际上满足了个人的目的；以及（3）社会制度也应该满足个人的目的。一说到市场，（2）项一般都会得到经济个人主义者——如哈耶克——的支持；政治个人主义一般都持（3）项立场。据此提倡一种不干涉主义的国家。但是（2）、（3）两项既不蕴涵方法论个人主义，也不被方法论个人主义所蕴涵，惟有（1）项才是方法论个人主义的一种形式。

那么，方法论个人主义到底主张什么呢？我们可以简要地说，它就“社会”在多大程度上塑造了所谓解释对象——“个人”——而提出了一系列不同的主张。请看以下例子：

(1) 遗传结构 智力状况 中枢神经的状况。

(2) 攻击性 满足感 刺激 - 反应。

(3) 合作 权力 尊重。

(4) 现 额 支票 ; 喝彩 ; 投票。

这一非常基本的排列表至少表明，存在着一个我称作个人属性的连续体 它包括——人们可能会称之为——完全非社会的直到完全社会性的东西。仅仅包含第一组类型属性的命题指的是作为物质客体的人，既没有涉及人的意识和社会团体或制度的任何特征，也不以此为先决条件。仅仅包含第二组个人属性的命题，虽然预定了意识的要素，但仍然没有涉及和预定社会团体或制度的任何特征。仅仅包含第三组类型个人属性的命题有了最低限度的社会因素：它们预设了一种社会背景，在这中间，某些行为、社会关系和（或）心理状态被区分开来 并被赋予了具体的意义（这种命题已经将某些社会关系看作是‘合作’的 将某些社会地位看作是具有‘权力’的地位 将某些态度看作是‘尊重’）它们仍然没有预设或包含关于群体或制度的任何具体形式的命题。最后，只包含第四组类型个人属性的命题，则具有最大限度的社会性，其中它们预设了——有时甚至直接包含着——关于群体和制度的具体类型的命题。（“投保守党的票”则是这一连续体的深层含义。）

方法论个人主义可以看作是，把它所偏爱的解释限定于这些个人属性的任一或全部。我们可以区别下列四种可能的解释类型：

(1) 试图根据第一组类型的属性进行解释。这种做法最著名的 18 世纪范例，是法国唯物主义哲学家拉美特利（La Mettrie）——

《人是机器》一书的作者，他力求证明灵魂是由自然或机体条件所制约的，灵魂的机能和活动在因果关系上是依赖于中枢神经系统和大脑的。最出色的当代范例是 H·J·爱森克 (H. J. Eysenck) 的著作。在《政治心理学》一书中，爱森克写道：“政治行动是人的行动；对这些行动的直接原因的研究属于心理学研究的范围。所有其他社会科学都研究间接影响着政治行动的各种变项。”^[13]（请把爱森克的说法同涂尔干的这一著名论断比较一下：“凡是运用一种心理现象来解释一种社会现象，我们可以肯定这种解释是虚假的。”^[14]）在这本书中，爱森克试图根据一组问题所引出的证据来区分两种不同的态度——激进的与保守的，现实的与空想的。他对态度进行分类的目的，是根据一些先决的条件，尤其是被抽去了“历史的、经济的、社会学的甚或人类学的内容和背景”^[15]的个人中枢神经系统的变化，来对这些态度进行解释。

(2) 试图根据第二组类型的属性进行解释。霍布斯曾经求助于好与恶，帕累托则求助于“残余物”而弗洛伊德学说以及其他一些理论却认为，性或攻击性的本能产生了一种尚未显示出差别来的能动性，这种能动性随后被引导走向某种社会方向，要不然就受到压制或者被升华。

(3) 试图根据第三组类型的属性进行解释。这方面的例子是一些社会学家和社会心理学家，他们喜欢根据普通的和“基本的”社会行为方式来进行解释，这些社会行为产生了某种最低限度的社会关系，但与什么具体形式的群体制度或社会相关却又是不明确的。塔得正是这样根据“摹仿”过程来解释和说明社会生活的许多方面。乔·霍曼斯也是这样，试图运用斯金纳式 (Skinnerian-type) 的心理学原理和“代价”、“回报”的术语来论证在有着极大社会差异的“制度内部”，“在表现出行为特征的个人之间面对面的关系中……人类失去了他的统一”^[16]

(4) 试图根据第四组类型的属性来进行解释。这方面的例子相当广泛，包括了所有这样一些情况：解释中包括了具体的、非抽象的、有着明确地位的个人的特征，例如根据投票者的动机来解释一次选举的结果。在这里，社会背景的有关特征（例如阶级结构和政党制度），可以说已经体现在个人的特征之中了（例如受到工人阶级尊敬的保守党人）。如果我们打开任何一本经验式的社会学或历史学著作，这种解释都会历历在目。

这就是方法论个人主义所包含的一系列解释类型。对于方法论个人主义的批评意见认为，这些类型的解释要么是不合理的，要么是不成功的，要么是回避实质问题的。当然，类型 1)和 2)是非常不合理的，是关于社会现象的一种不成功的解释方法，类型(3)是非常片面的，它不能解释制度和社会之间的差别，类型 4 则是回避实质问题的，因为它把至关重要的社会因素或社会特征变成了所谓的解释性个人（就是说，为了解释工人阶级的保守性，我们就必须考察阶级结构和政党制度）。因此，社会现象并没有被真正地消除；它们只是被掩盖了起来而已。

因此，方法论个人主义是一种“什么叫解释”的排他性的约定主义学说。在上面考察的前三种形式中，它排除了那些诉诸社会力量、社会结构特征、制度因素等因素的解释而在第四种形式中，它似乎把上面这种做法也排除掉了。

注 释

[1] 同第十一章注 [5], Vol. II, p. 14.

[2] A. Comte, *Système de politique positive* (孔德 : 《实证政治体系》). Paris, 1851, Vol II, p. 181.

[3] 引自 W. Mommsen, 'M. Weber's Political Sociology and his Philosophy of World

- History', *International Social Science Journal*, XVI(《国际社会科学杂志》第 17 期 0 (1965)), p. 25.
- [4] J. S. Mill, *A System of Logic* (穆勒:《逻辑体系》) 9th ed., London, 1875, Vol. II, p. 469.
- [5] G. C. Homans, *The Nature of Social Science* (霍曼斯:《社会科学的性质》), New York, 1968.
- [6] 同第十三章注 5], p. 6。
- [7] K. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (波普尔:《开放社会及其敌人》), London, 1945(4th. ed. . 1962), Vol. II, p. 98.
- [8] Watkins, 'Historical Explanation in the Social Science' in P. Gardiner(ed.), *Theories of History*(加德纳编:《历史学的理论》), 1959, p. 505
- [9] I. C. Jarvie, *Concepts and Society* (贾维:《概念与社会》) London . 1972, p. 57.
- [10] Hayek, *The Counter-Revolution of Science*(哈耶克:《科学的反革命》), 1952, p. 56.
- [11] Popper, *The Poverty of Historicism*(波普尔:《历史主义贫困论》), London, 1957, p. 140.
- [12] 同上 , pp. 62-3。
- [13] H. J. Eysenck, *The Psychology of Politics*(爱森克:《政治心理学》), London, 1954, p. 10.
- [14] É. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*(涂尔干:《社会学方法论的规则》), New York, 1964, p. 104.
- [15] 同注 13], p. 8。
- [16] G. C. Homans, *Social Behaviour : its Elementary Forms*(霍曼斯:《社会行为的基本形式》), London, 1961, p. 6

第三部分 诸观念之间的关系

虽然观念在不同的时期似乎有着自然的差别，但是彼此间也自然有着密切的联系。人们通常认为以上这些被分门别类的观念和学说本来就是相互关联的，赞成一个观念，就是赞成其他观念中的一些、大部或全部内容。本书开篇所引阿莱维的那段话也明显地包含着这种意思。虽然许多个别思想家赞成其中的某些观念而拒斥其他的观念，但是，人们长期以来一直假定，人道主义者和自由主义者的价值标准 把社会视为 抽象 个人联合体的观点 政治的和经济的自由主义，新教，个人主义的伦理，经验主义和方法论的个人主义，诸种观念和学说之间存在着的不仅仅是历史的与偶然的联系。

不管是坚持还是反对这些思想的人，都有这样的假定。例如，在自由主义者中 从洛克到伯特兰·罗素 许多人都相信 在伦理和政治领域中的自由主义与关于知识的经验主义理论之间有着内在的联系 而其他 人 例如韦伯、哈耶克和波普尔 把捍卫方法论的个人主义看成是一件在伦理上和政治上具有重大意义的事情。美国当代保守主义意识形态融合了政治的、经济的和宗教的个人主义，被人称为“美国主义”它“意味着个人主义、自由放任和通常是原教旨主义的新教式基督教”^[1]。同样，反个人主义者也认为这些不同的观念是不可分割地相互联系着的。正如列维 - 斯特劳斯

所说，

18 世纪哲学家的个人主义观点遭到了一些极端保守的理论家，尤其是德·博纳尔德的批判，他们认为，社会现象是一种自成一类的实在，不仅仅是个人的一种组合。确实存在着一种把个人主义同人道主义联系起来的传统，但对与个人相关的集体的特殊性的假定，在传统中似乎也意味着集体比个人具有更高的价值。^[2]

从文化角度来说，“整体主义对西方传统中自由主义的政治个人主义怀有天生的敌意”^[3]。反自由主义的思想家，不论是左翼还是右翼，都对“个人主义”进行非难，把它说成是包含着伦理人道主义抽象的‘个人’观、自由主义民主政治学、自由放任的资本主义经济学、新教和经验主义的难分难解的混合物。

很显然，在这些观念和学说之间存在着有趣的和复杂的逻辑或概念关系。以下三章我们将试图阐明其中的一些联系。

注 释

[1] *Political Studies*, XX(《政治学研究》第 20 期)(1972), p. 71.

[2] G. Gurvitch and W. E. Moore(eds.), *Twentieth Century Sociology*(格尔维奇与摩尔编:《20 世纪的社会学》), New York, 1945, p. 529.

[3] H. Feigl and M. Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*(费格尔与布罗德贝格:《科学哲学的解读》), New York, 1953, p. 3.

第十八章 平等与自由

我们有两个基本的理想，叫做平等与自由。

—— 路易·迪蒙

本章的论点是，上述个人主义的前四个单元观念——人的尊严、自主、隐私和自我发展——是平等和自由思想中的基本要素；说得更具体些，人的尊严或对人的尊重这一观念是平等思想的核心，而自主、隐私和自我发展则代表着自由或自主的三个侧面。我将进一步证明，这四个基本观念有着逻辑上和概念上的内在联系。

我的第一个观点是，人们由于作为个人的固有尊严而受到尊重，这一原则作为“目的本身”而构成了人类平等理想的基础。这一原则的意思是什么呢？它的大意是，所有的人都是值得尊重的，因此应该受到这样的待遇。下面我将对在这种情景中作为一个“人”意味着什么和所谓“尊重”的待遇又是什么作些说明。这里应该强调的是，这一原则完全是平等主义的，因为它断言，应当平等地尊重所有的人——因为他们都是人，那是他们共有的作为一种或全部特征——而且还因为正如我将证明的，尊重他们就意味着尽可能维护和增加他们的自由（而区别对待则不能给他们以平等的尊重），这样，尊重人就与其他方面（例如赞扬或钦佩他们，

形成了对照，因为我们并不是一视同仁地发出赞扬和钦佩。这是必然的，因为我们是根据把人與人之间区别开来的特征而赞扬或钦佩他们的。我们为某人的特殊成就而赞扬、为某人的特殊品质或出类拔萃之处而钦佩他，但我们把他作为一个人来尊重，则是根据他与所有其他人共有的特性。也许有人会反驳说，既然个人拥有这些特性的程度可能会不同，那么他们也是不同程度上的人。对这种意见也许可以这样来回答，博得这种尊重的，是这种特性存在，而不是他们拥有或体现这种特性的程度。当然，这些特性到底是什么，人们存在着不同的看法。对于平等尊重，基督教的理由是，所有的人都同样是上帝之子；而康德的论据是，所有的人都具有自由和理性的意志，都是目的王国的成员。有些人则提出，存在着所有人共有的经验特性，这就为平等地尊重他们提供了基础——我们在下面还要进一步分析这种看法。然而，这里要指出的重要一点是，不论基础是什么，他们应该被尊重为人这一原则，意味着他们应该平等地受到这种尊重。正是这条原则，构成了从早期基督教直到现在的平等理想的核心，虽然它经常陷入与其他伦理和政治原则，包括构成平等理想的另一条原则——机会均等——的冲突之中（因为，正如伯纳德·威廉斯（Bernard Williams）所说，“平等尊重的观念使我们不大考虑给人们地位或特权的结构，而是撇开他们的那些利益，把我们和他们的注意力都集中在机会的平等分配上”^[1]），实际上人们可以证明机会均等的原则与平等尊重相反是建立在一种抽象个人观的基础之上。人们的机会之所以应当平等，是因为他们都有某种自私自利的竞争需求和利益。

我的第二个观点是，自由的概念是一种复杂的或综合的概念，如果要对它进行分析，那么还需要或假定若干更深层的、更基本的观念，而这些观念中最重要的就是自主、隐私和自我发展。的确，

我可能还会走得更远，认为这些观念是“自由的三个侧面”——我这样说的意思是，虽然它们彼此有别，但是对于自由来说，所有三个侧面都是基本的，缺乏或削弱了它们之中的任何一个侧面，自由就是不完善的。

请考虑一下这个问题：“人什么时候是自由的？”我认为对这个问题至少存在着三个基本答案，每一个答案都是正确答案不可或缺的部分。

第一，如果一个人的行为是自主的，就是说，并非他人意志的工具或对象，或独立于他的意志的外在或内在力量的结果，而是他作为一个自由的行为者所作出的决定和选择的结果，那么，这个人就是自由的。他的自主性就表现在这种自决的决定和选择之中。如果他的行为不是由他的自觉的“自我”而是由其他东西所决定的，那么自主性就会被减少。当然，具体说明什么时候一个人是自主地行动的，是一个很困难的问题。确实存在着非自主的情形，例如当某人被胁迫或操纵时；但是我们怎么去判断符合其他人的意志或他所处的文化规范或他的角色要求的人是不是自主行动的呢？显然，这里一个关键的要素是自觉和批判地反思。同样重要的是，决定或选择应该是真正的抉择——应该存在着个人在其间作出选择的真实的选择对象（这些选择对象不能如此众多，以致他不能合理地作出选择）。因此，他的自主程度至少是他自我意识的程度和他所面对的选择范围的函数。如果他不知道其行为的决定性因素是什么，并且选择范围受到限制，他的自主性就会减弱。这些都是困难的问题，需要作大量的分析。但是看来比较清楚的是，一个人如果能自主地行动，那么他就是自由的；如果他的自主性减少了，他的自由也就减弱了。

对于“人什么时候是自由的”这一问题的第二个答案是，当他不受干涉和妨碍，即不受别人羁绊随心所欲的时候，他是自由的。

这是所谓消极意义上的自由，我建议把它看作自由的一个方面，它指的是个人摆脱了什么外物。这里我想强调一下，它尤其是指一个人在政治领域中摆脱对他希望或可能希望的行为所进行的干涉，但这种干涉必须是人为力量或人为控制的环境的结果。正如伯林所说：“我们说的这种意义上的社会或政治自由的程度就在于，不仅我的实际选择，而且我的可能选择，还包括这种或那种行为方式，如果我选择去做的话，都没有任何妨碍。与此相似，缺乏这种自由，是因为这种选择之门关闭了或者没有敞开，而这也是可变的人类实践、人为力量作用的有意或无意的结果。”^[2]构成这个概念的基础是一个思想和行为领域的概念，即个人在其中有权不受干预——这个领域我们也许可以表示为“私人的”（不过这里并不是暗示它仅仅包括与他自己有关的思想 and 行为）。伯林又写道，

尤其是那些自由意志论者，如英国的洛克和穆勒，法国的贡斯当和托克维尔，他们都认为应当有着某种最低限度的个人自由不能以任何理由对它加以侵犯因为如果它遭到侵犯个人就会觉得他所处的空间甚至对他天生之才的最低限度的发展来说都过分狭窄了，而惟有这天生之才的发展才能使追求甚至是设想各种被人们认为是善良、正确或神圣的目标成为可能。由此可以得出结论，在私生活领域和公众权力领域之间应该划一条明确的分界线。^[3]

到底这条分界线应当划在什么地方，这种划分的根据又是什么，人们对此进行了广泛的争论。但是我认为这种不受“公众”干预的最低限度的“私人”领域是自由理想的一个不可缺少的组成部分。（此外还存在一个“精神的”领域这是自我或人格的固有成分对这一领域的侵犯例如实施催眠必定是对自由的侵犯。如果这个

领域得到保护，一个人就是自由的；而如果受到侵害，他的自由也就遭到了削弱。

对于“人什么时候是自由的”这一问题的第三个答案是，如果他能够决定他的生活道路，从而实现他的潜能，即达到他认为应当达到的最佳状态，那么他就是自由的。这是 T·H·格林的意见。格林写道：“真正自由的理想，是人类社会所有成员的潜能的最大限度的发挥，是人们对他们自身的充分利用。”^[4]这是一种可以存疑的看法，因为存在着确定人的“潜能”是什么，“充分利用他们自身”是指什么这样一些棘手的问题。这一观念存在着一种目的论的成分，一种对于人的真正目的的看法——当然，接踵而至的危险是，当权者也许会把对他们的臣民进行政治控制的思想灌输，不顾后者的愿望和意图而要求他们发展某种规定的力量，也说成是人们的自由的真正实现。但这不过是在荒谬绝伦地滥用个人自由的一个正当的、实际上是本质的成分——自我发展的概念。对这一概念具有决定意义的两个基本要素是：第一，它应该是自我发展——我应该尽最大可能决定和支配我的生活道路；第二，它应该是自我发展——我应该有机会实现某些独特的人类品质。显然，这些品质是什么，一个完善的人是否应当是多方面发展的人，什么样的自我发展应予排除等等，对这些问题仍然可以进行充分的讨论。的确，对于一以贯之的伦理相对主义者来说，存在着不可逾越的困难，所谓的人类品质可能是一个无法解决的道德分歧。不过，我的主张是，获得自我发展的机会是人类自由理想的一个本质方面。一个人如果能够实现他的人类潜能，他就是自由的；而如果这种自我实现受到（人为操纵的因素）妨碍，那么他就是不自由的。

由此可以得出结论，平等主要基于对人的尊重，而自由则是个人自主、不受公众干预和自我发展的能力这三者合成的产物。

我现在将证明，这些概念具有逻辑上和概念上的内在联系。

首先 我们来问一下 在实践中“ 尊重人 ”的真实涵义是什么？它排除的又是什么？这个问题可以分解为两个性质截然不同的问题：第一，根据什么特征我们对人表示尊重？第二，如何表示对他们的尊重？

我们据以对他们表示尊重，给予他们以尊严的人的独特特征是什么呢？这个问题的另一种提问方式是，在进行道德判断的情况下，表明人之为人的有关特征是什么？我已经指出，基督教徒是以宗教语言来回答这个问题的，而康德的先验论答案则被称作形而上学。但是，可以证明，这些答案隐含着所有的人都共同具有一些经验的特征，根据这些特征，我们认为他们是人，值得尊重。此外，这些特征也是所有时代伦理学家和道德哲学家在不同程度上一致强调的，尽管着重点各不相同。

第一种这样的特征，是人的这种能力：形成打算和目的，能够认识选择对象并在它们之间作出选择，以及能够意识到决定他们行为的内在和外在力量，从而获得对他自己行为的控制。在这里，内在的决定力量包括被压抑的或潜意识的欲望和动机；外在的力量包括由他们所遵循的规范或他们所充当的角色所产生的压力。换句话说 人具有自主行动的能力 能够 相对地 成为自决的 能够意识到决定或影响他们的力量，或者认识这种力量的必然性而服从于它们，或者摆脱它们的支配。很明显，并不是所有的人都在相同程度上运用这种能力，但是除去精神上有缺陷或神志错乱的人以外，所有的人都拥有这种能力。

第二 人有进行思考、采取行动、参与各种事物、介入各种关系的能力，他们对此会作出价值评价，但是为了那种价值，需要某种不受干预的空间。思想活动、艺术创造、爱、友谊都是这种能力的实例：所有这一切可以说都需要一种不受公众干预或监视的私人空间（虽然它们也可能受到私人干预的损害）。当然，哪些人类活

动和关系具有最大的价值，它们所具有的又是哪些价值，哪些活动和关系是人们应该被允许独自处理的，仍然有着很大的争论余地。有些人可能会认为宗教崇拜是至高无上的与神圣的，有些人则会认为是获取财富。然而，看来无可争辩的是，有一系列这种活动和关系，所有的人都有能力参与其中并对其进行价值评价。

第三 人都具有自我发展的能力 尽管——正如我们所看到的——很难认清如何对它作出解释。似乎根据下列方式可以作出最令人满意的理解：任何人都有能力在自己身上发展某种独特的人类优秀品质或美德——不管是思想的、艺术的还是伦理的 是理论的还是实践的，是独有的还是共同的，等等。很显然，并非任何人都能够在同一程度上发展任一特定的品质——也许与马克思相反，并非所有的人都能以多方面的、全面的方式发展他们自己。但是，所有的人都有能力实现他们的值得钦羡的潜能。这里所说的值得钦羡，也许会有道德上的差异和文化上的变化，但我认为，某些特定范围的人类美德，天生就是值得赞美的（尽管它们在不同的社会中可能会有不同的形式），所有的人都能在某种程度上获得其中的某种美德。

我已经说过 人的这三种特性——自主选择与行动的能力 参与需要一种私人空间的应受尊重的活动和关系的能力，自我发展的能力——至少是我们给他们以尊重的一部分根据。那么，这种尊重包括什么内容呢？我的答案是，无论它还包括别的什么，尊重人至少包括把他们看作是（实际上或潜在地）自主的、需要隐私的和能够自我发展的。

我们也许会问，是什么构成了对这种尊重的否定呢？如果我们不是把他看作一个行为者和选择者，一个产生了行为和选择的自我；如果我们不把他作为一个人来看待，从而也不把他作为一个人来对待，而仅仅作为一个头衔的佩带者或一个角色的扮演者，或

者仅仅作为达到某种目的的手段，最糟的是甚至仅仅作为一种客体，那么我们就不再尊重他了。如果仅仅根据他的某些偶然的和由社会限定的属性，诸如他在社会等级中的地位或他的职业角色，来决定我们对他的态度，那么我们就否定了他作为一个自主的人的地位。实际上，从这个角度来说，一个人甚至不能尊重他自己。正如在萨特所列举的著名事例中，侍者逐渐把他自己仅仅看作了扮演一个角色的侍者，而不是一个在时间的任何点上都能进行选择的人。还有其他一些方式可以用来否定某人的自主性从而不再尊重他。一种方式是完全控制或支配他的意志；另一种是不合理地限制他能够选择的目标范围；但是最阴险、最关键的方式大概是消除或限制能够增强他对自己的处境和活动之自觉意识的机会。

其次 如果没有正当理由而侵犯某人的私人空间和利益 干预他的应受尊重的活动 尤其是干预他内在的自我)那这很明显是对他的不尊重。某些干预可以证明为合理 比如监禁罪犯或者战时征兵。在这些或其他情况下 如果说为了维护和提高其他人的自由 或者从长远的观点来看为了他自己的或其他人的自由 或者作为实现其他值得珍视的价值理想之惟一途径，就是必须侵犯他的自由并进行干预的“正当理由”那么 这种侵犯或干预很显然就是对尊重人的一种否定。例如 我们可以在索尔仁尼琴所描述的集中营或欧文·戈夫曼 (Erving Goffman) 所描述的极权制度中发现这种否定的极端形式。

最后，我认为，如果有人减少或限制某人实现他自我发展能力的机会，这也是对他的极端不尊重。这种情况也许会以不同的方式，在不同的情况下发生。无论在资本主义还是国家社会主义的等级社会中，如果系统而持续地否定下层公民的这种机会，便构成了最坚决反对这些社会结构性不平等的理由。例如，在社会化的背景下，对机会的这种限制是当代教育社会学家所研究的一个重要的——甚至可以说最重要的——课题。一种等级化的教育体制

强化了其他的社会不平等，从而阻碍着社会地位不高的人的自我发展。因此，这种教育体制便会导致否定对人的尊重（显然，这里假设教育的变革服从于政治控制）。与此类似，举另一个例子，如果可以使某些类型的工作更富有挑战性，需要发挥更大的才干或技能，承担更大的责任，而在这时却仍然把工人局限在奴性的、单调的和令人厌烦的劳作中，这就是否定了对人的尊重。此外，工人以及作为一个整体的政治社会中的公民——真正参与影响着他们的重要决策的形成和决断的可能性遭到否定，那也就是否定对他们的尊重，因为他们发展积极的自我管理这种优秀人类品质的机会也遭到了否定，而积极的自我管理正是卢梭、J·S·穆勒和不同形式的古典民主理论所热情讴歌的。

至此我已经指出，对人的尊重这一概念与自主、隐私和自我发展这三个观念有着密切的概念关系：就是说，这三个观念就是这种尊重的根据，而且实际上，它们主要包含在对这种尊重是什么所作的解释之中。现在我想指出，作为自由的组成要素的这三个观念本身也是紧密相关的。

第一，正如里斯曼所指出的，运用自主能力需要某种属于私人的或不受他人干预的空间：如果一个人应受尊重的活动不断受到干涉，那么他就不可能是自决的。虽然所谓的“干预”部分地取决于自主性“自我”的理解。只有在婚姻一方的选择被强加给另一方时，包办婚姻才成为一种“干预”。另一方面，正如我们已经看到的，当某些选择连想都不让想的话，那就是说内心的自由也遭到了侵犯。还有，自主的一种主要形式就在于发展个人能力的自主。实际上，在约翰·斯图尔特·穆勒看来，通过不断运用来发展选择能力正是自我发展的主要形式。

第二，谈论内心自由和“消极自由”，在逻辑上也就意味着自主：伯林对消极自由的定义，就是针对实际的和可能的选择所遇到

的障碍而言的。如果一个人的行为不是自决的，那么不干预他们也成了纯属多余的问题；的确，如果一个人的行为已经被他人所决定，那么它就是遭到了一种堂吉诃德式的“干预”。这最清楚地表现在意识被操纵的情形中，例如催眠状态：使这种状态下的人不能保守隐私，并阻止他采取催眠士所暗示的某些行为，不是对他的消极自由的侵犯（虽然这可以说成是侵犯催眠士的自由）。按照我的理解，隐私也包含着自我发展——就是说，得到保护、不受公众干预、受到尊重的活动，是能够导致自我发展的活动。正如伯林所说，“（个人）天生之才的最低限度的发展”也要求“最低限度的个人自由”而且惟有个人能力的发展才能‘使追求被人们认为是善良、正确和神圣的目标成为可能’^[5]。

最后，正如我已经指出的，自我发展是以自主为先决条件的。自我发展这一概念在逻辑上意味着这种发展是自主地去追求的——尽管发展的进程实际上显然会因为别人所提供的适当条件和鼓励而得到促进。此外，很明显，许多形式的自我发展都需要一种不受干预的私人空间。例如，当一个人不断地被告知画什么、怎么画时，他也许就不可能发展创造性的艺术才能（虽然也有反例——我们立刻就能想到文艺复兴）。也许最为典型的事例是审查制度对思想能力发展的影响。（另一方面，同样也可以证明，某些形式的自我发展——例如从政治参与中获得的自我发展——本质上依赖于我们与其他人的相互作用，甚至依赖于我们不去独行其是而是投身于集体生活。）

现在收网上岸。我认为，要有自由，一个主要的前提条件，正如我已经分析过的，是个人要被其他人尊重为人（个人也应当这样来尊重他自己）。其实这在逻辑上必定如此，因为根据我的分析，得到这样的尊重（至少部分地）就等于得到了自由。缺乏这种尊重，个人的自由就会受到损害：他的自主会被削弱，他的隐私会

到侵犯，他的自我发展会受到阻挠。

注 释

- [1] B. Williams, 'The Idea of Equality' in P. Laslett and W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society (Second Series)* (《哲学政治与社会》第二辑), Blackwell, Oxford, pp. 129-30.
- [2] Berlin, *Four Essays on Liberty*. 伯林:《自由四论》, Oxford, 1969, p. 11
- [3] 同上, p. 124。
- [4] *Works of T. H. Green* (《格林选集》), ed. R. L. Nettleship, London, 1885-8, Vol. III, p. 372.
- [5] 同注[2], p. 124。

第十九章 几种学说

在我们所区分的个人主义的其他几个单元观念之间又存在着什么样的关系呢？回答这个问题，我们的论述也许可以简要些，因为答案已经包含在第二部分对个人主义几种学说的讨论之中了。

要指出的第一点是，抽象个人的概念是许多个人主义学说的核心概念。它像一根连接线贯穿于不同形式的政治个人主义之中，从洛克的时代到今天，正如我们前面已经指出的，它们全都这样假定文明社会的画面 其成员都是“独立的意识中心”都有着不依赖于环境的既定利益、愿望、动力、目的和需要等等。这画面是一种 *Societas*（合伙的）而不是 *Communitas*（集体的）画面，是一种伙伴关系而不是共同体的画面，是一种 *Gesellschaft*（合伙 或 联合体）而不是 *Gemeinschaft*（集体）或共同体的画面。政府的权威依赖于公民分别给予的同意，代表着个人的利益，保护个人追求其利益的自由和权利。因此，在洛克看来，自然状态中的人是“自由的……是他自身和财产的绝对主人，同最尊贵的人平等，而不受任何人的支配”这种人为了“互相保护他们的生命、特权和地产”而逐渐“与其他人一起加入社会”^[1]。正如麦克弗森 Macpherson 正确指出的，“洛克的个人主义的核心主张是，任何人生来就是他自己的 人身和能力的惟一所有者——绝对的所有者，因为他并不因为它们而欠社会什么——尤其是他的劳动能力的绝对所有者”^[2]。独

立的、理性的公民概念，是古典自由主义民主理论的一个重要假设 尤其是在 18、19 世纪，不管是采取契约论的还是功利主义的形式，都是如此。二者目前正在经历复兴的过程，这在约翰·罗尔斯^[3]和安东尼·唐斯 (Anthony Downs)^[4]的著作中已经分别得到了体现。

抽象个人也是经济个人主义的一种假定，其表现形式是“经济人”——理性地追求效用最大化——他至今仍是正统经济理论的核心。索尔斯坦·维布佺 (Thorstein Veblen) 对人的这种概念的评论也许是最为清晰的 他把这种“经济人”看作是

一台高速的苦乐计算器，他游移不定，像一个汇集了无数相同幸福感的欲望之球，种种刺激因素驱使他乐此不疲，但却始终完整无损。他既无前因也无后果。他是一种孤独、特定的人类材料，除非有某种冲击力迫使他朝这个或那个方向运动，不然就处于稳定的均衡状态。在要素空间中自行其是，围绕他自己的精神轴心进行匀称旋转，直到力的平行四边形把他击败。于是他又顺着合成力的方向运动。一旦冲击力消失，他就会静止下来，又像以前那样成为一个不受外界影响的欲望之球。^[5]

然而，宗教个人主义和伦理个人主义都没有假定一种抽象的个人。它们各自所认定的宗教信仰者和价值标准的最高选择者，都是现实的、具体的、由历史和社会所决定的个人。现代伦理个人主义学说的代表，例如尼采、韦伯和萨特，肯定都了解历史和社会的影响对个人心灵的作用。然而，伦理利己主义者，却是具有重要历史影响的抽象个人类型，在 17 和 18 世纪尤其如此。认识论个人主义的个人 按照定义 是抽象的 因为这种学说不考虑社会、文

化和语言因素对个人心灵与经验的影响，因此，笛卡尔、康德和英国经验主义者都是从“个人”着手的，抽去了个人的社会背景（当然是不成功的）现实的社会结构和社会—历史对经验的决定性，是他们的理论必然拒斥的思想。（实际上只是由于黑格尔，这些思想才第一次出现。）最后，如果我关于方法论个人主义的论点是正确的，如果所谓解释对象的“个人”是抽象的，则这种学说虽然令人感兴趣，但却完全不合情理；而如果个人不是抽象的，则这种学说也就没有什么意思了，因为社会因素已经嵌入个人之中了。

下面再来看看政治个人主义，很清楚，政治个人主义与经济个人主义之间存在着紧密的概念联系。上面已经提到，两者都假定了一种抽象的个人——而且，通常是相同的抽象个人——“理性的”和趋利避害、追求最大化效用和非利他的人。正如比尔谈到19世纪的自由主义者时所说的，在“他们的政治学中正如在他们的经济学中一样，行为的根源是（或应当是）理性的、独立的个人”^[6]。此外，在许多情况之下，他们的论证方式也是完全一致的，都是根据具有明确但相互冲突的需要的理性而抽象的人，来进行演绎的推论——尤其是早期功利主义者把他们的方法既应用于经济学也应用于政治学。虽然约翰·斯图尔特·穆勒曾想证明他们的方法只能应用于前者而不能应用于后者。^[7]最后，从洛克到哈耶克，政治个人主义者都认为政府所代表、保护和提倡的利益，主要应是个人的经济利益。

政治的和经济的个人主义，都与宗教的、伦理的或认识论的个人主义没有逻辑上或概念上的关系；但是，它们之间存在着明显的相似性，经济个人主义与方法论个人主义学说之间尤其如此。如果把政治制度、政治活动和经济过程都看作是相互作用中的理性个人既定需要的产物，那么很自然就会同意这样的观点：只有后者才能说明前者（同时还会经常无视制度和文化在构成和影响个人

的愿望、动机、信念和目的的方式)因此,像哈耶克那样把社会科学的目标是解释“自觉的行为”这一认识当作一个错误(这种“自觉的行为”如果能够进行解释,也只是心理学的任务)也就毫不奇怪了:

对于社会科学来说,个人自觉行为的类型就是资料,对于这些资料,必须做的一切就是以这样一种有序的方式加以整理,即能够有效地应用这些资料来完成它们的任务。只有当许多人的自觉行为产生了不曾预料的结果时,当所观察的规律性不是任何人设计的结果时,社会科学试图回答的问题才得以产生。^[8]

下面我们就会看到,宗教个人主义和伦理个人主义之间的联系是非常紧密的。实际上,从宗教的观点来看,它们之间的区分是人为的。换句话说,宗教的和伦理的价值观念之间的区分(根据某种包容一切的宗教观点)自身是一种非宗教的区分,就是说,根据这种宗教观点,我们所说的伦理个人主义可以看作是宗教个人主义的“现代”版本。而且,甚至根据一种世俗的观点,这种区分也是很不清楚的:到底宗教是在哪里结束而道德又是从何处开始的呢?韦伯在解释他的伦理个人主义时写道:“个人必须决定哪是拯救他的上帝,哪是胁迫他的魔鬼。”(他引用了詹姆斯·穆勒的说法,大意是“对于所有的人说”,如果他始于纯粹的经验,他就会终于多神论。^[9]另一方面,极端的伦理个人主义者,诸如早期的萨特,则要证明对上帝的信仰是一种错误的信念。因为上帝并不存在,个人是“无从宽恕的”,“没有谁再为我们”规定能使我们的行为合法化的任何价值观念或命令”^[10]

宗教的和伦理的个人主义与认识论的和方法论的个人主义之

间，在概念上和逻辑上是不相关的（虽然休谟把道德和知识都同样追溯到“心灵的知觉”）但是 这后面两种学说彼此间有着某种结构上的相似性。认识论的个人主义共同有着一一种原子论的或简化论的倾向：前者试图从知识的最简单的要素中重构知识；而后者则声称 社会现象只有分解为最简单的要素 即个人 才能得以解释。（不幸的是 在这两种情况下 假定的原子 即所谓最简单的要素，实际上都是不可简化地由这些要素构成的格式塔所预先决定的，因此 如果无视这种格式塔 那些要素的特征就无法辨认。）

最后，指出这一点也许是有意义的——许多个人主义学说都求助于并提供了实现我们所说的个人主义“核心价值”的方式。政治个人主义体现了民主平等，继而体现了对人平等尊重的核心原则（例如 在自然状态中或在选举权方面人与人的平等）它也视自主为当然（尤其是在提出同意说和追求利益方面）。但是，这一学说所倡导的最重要的价值观念，也许是保护私人的“消极”自由——虽然有些人还把它或它的一部分看作是自我实现的手段。经济个人主义同样被它的倡导者认为完全符合个人主义的价值观念。在经济个人主义的辩护者看来，市场的非个人性有助于形成一种在市场法则面前的人人平等：这种平等只偏袒那些通过努力或技能而理所当然地获得成功的人和那些随意碰运气的有福之人。经济个人主义者也力求自主的最大化：因此，哈耶克宁要“严酷的市场法则”因为它使个人能有“某种选择”而不要一种计划体制 因为它“没有给他任何选择余地”。当然，不受干扰地进行那种选择——使应受尊重的经济活动保持其私人性质——是他们力求实现的核心价值，而且更进一步说，这种经济自由往往还会极大地促进自我发展。正如 H·M·罗伯逊指出的 经济个人主义

……力求通过个人来实现社会的进步，尽可能给他自由的自

我发展以充分的机会。它相信，要做到这一点，有两种制度是必不可少的：经济自由（即企业自由）和私有财产。它相信，不同的个人有着不同的才能，每个人都应被允许在与他人的竞争中，竭尽全力地发展他们自己。^[11]

宗教个人主义者同样求助于个人主义的价值观念。宗教个人主义者相信，所有宗教信仰者的灵魂都是平等的，他认为，作为个体的信奉者的目的就在于精神的自我完善。他坚持认为，个人达到那种境界，获得与上帝的联系，是自主的选择、努力和灵魂自省的结果：其他的人或人类制度是不能依赖的，不能依赖外在的和集体的手段使自己的灵魂获救。说到隐私，宗教个人主义认为是通过信仰自由来体现的：宗教宽容的意义主要就是承认个人享有私人空间以从事理应受到高度甚至极端尊重的宗教活动。最后，伦理个人主义，正如我们所指出的，可以看作是自主观念推向逻辑极端的哲学推论。如果道德判断的标准，甚至道德判断本身，都必须服从于个人选择，那么作出这种选择的个人，在某种意义上就是以最基本的可能方式发挥自己的自主性——不过，受到这种学说诱惑的许多人，都倾向于把这种自主性看作是必须接受的责任，而不是一种受欢迎的地位，这是饶有趣味的。

我们已经看到，在我们所区分的不同个人主义学说之间存在着一系列的相互关系，它们有的求助于个人主义的核心价值。但是，坚持那些价值，就要求我们接受这些学说吗？下面的，也是最后一章，我们就来探讨这一问题。

注 释

[1] 参见《政府论》(下篇)第 77 页。

- [2] Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke* (麦克弗森:《占有性个人主义的政治理论 从霍布斯到洛克》), p. 260.
- [3] 见 J. Rawls, *A Theory of Justice* (罗尔斯:《正义论》) Oxford, 1972。
- [4] 见 A. Downs, *A Economic Theory of Democracy* (唐斯:《经济民主论》), New York, 1957。
- [5] 引自 E. K. Hunt and J. G. Schwartz (eds.), *A Critique Economic Theory* (亨特与施瓦茨编:《经济理论批判》), London, 1972, p. 11 .
- [6] 同第十五章注 [11], p. 34。
- [7] 犹见《逻辑体系》第二卷第 6 篇第 9 章。
- [8] 同第十七章注 [10], pp. 37-8。
- [9] 同第十五章注 [8], p. 148。
- [10] 同第十五章注 [9], p. 33-4。
- [11] 同第十三章注 [5], p. 24。
- [12] 同第十三章注 [1], p. 34。

第二十章 严肃对待平等和自由

信奉平等和自由——尊重人 维护和促进他们的自主性、隐私权与自我发展——这意味着什么呢？

首先，它并不意味着采纳我们所指的抽象个人观。当然，任何理解个人的方式都需要抽象，因为它包含着概念的运用。然而，抽象的个人观认为，个人不过是一组恒定的心理特征和倾向——有着某种需要和目的，根据某种动机行动，有着某种爱好和兴趣。与此相反，把一个人理解为一个人，就是把他描述为（至少是已被发现的）意向和目的、决断和选择的根源 能够从事和评价某种 至少是已被发现的 活动和关系 能够获得 至少是已被发现的 自我发展。前一种观点把个人定义为具有某种心理特征的人，这种心理特征决定着个人的行为；后者把一个人定义为具有某种能力的人，其实现程度和实现方式有待研究。抽象的个人是一种（难以接受的）理论的产物 而关于人的概念 则是认识个人的一种方式 其内容决定于对他们的观察。因此，把他们视为人，要求我们根据社会给出的抽象概念 即定义、象征、范畴或符号来进行抽象 因为它们给人们分配着角色，从而限制了我们理解他们的可能性。把他们视为人，正是要求我们不把他们仅仅看作某些头衔的持有者、某些角色的扮演者、某些社会地位的占有者，或者达到某种目的的手段和工具，而是看作具体的人，他因为这种或那种原因，以这种或

那种方式持有那些头衔，扮演着那些角色，占有着那些社会地位，或者服务于那些目标。然而，这并不要求认定他们具有不变的和普遍的其来有自并以独立于社会背景为特征的人类属性——既定的愿望、目的、志趣和需要。恰恰相反，我们应该把他们每一个人都看作是伯纳德·威廉斯所说的“认同的结果”因此“，他不应该被视为可以贴上某种标签的表象，而应该努力根据他的观点来认识世界（包括那个标签）”^[1]当然，他的那种观念也是由社会所决定的，也只有根据具体的社会条件才能得到说明。

信奉平等和自由，正如我们所分析过的，在逻辑上并不意味着接受个人主义的政治、经济或宗教学说。这样一种信仰，与否定我们称为政治个人主义的关于统治合法性、政治代表制和统治目的的理论，是完全一致的。它也同样与否定经济个人主义相吻合；社会主义计划的信奉者——对不起哈耶克了——未必是（虽然事实上也许是）人类尊严的敌人和自主、隐私与自我发展等价值观念的敌人。

另外，正如我们所分析过的，平等、自由与关于道德和知识的来源和基础的个人主义哲学学说之间，也不存在内在的逻辑联系。信奉作为前者之组成部分的价值观念，并不意味着必须接受一种个人主义的伦理学或认识论。对于方法论的个人主义来说也是如此。不管这种学说的坚持者们怎么说，似乎都没有理由解释，为什么人们可以不否认方法论个人主义的排他性要求（即惟有个人的特征或行为才是可解释的）同时又认为尊重人、尊重他们的自主、隐私和自我发展具有至高无上的重要意义。

到此为止，我想已经确立了一个消极的命题：信奉个人主义的核心价值，并不要求我们接受本书第二部分所区分的任何其他思想和学说。现在，我想提出一个积极的和比较大胆的命题，即：如果我们今天认真对待那些价值观念，我们就必须明确拒斥一些思

想和学说，而采纳另一些思想和学说。证明这一命题可能是一个相当大的任务，即使为它提供适当的证据也需要非我力所能及的更大篇幅。因此这里我所能指望的，只能是提出几个对它有利的理由。

首先，我已经指出，尊重人的原则，其中还要求我们在具体的特殊性之上尊重和对待个人，要求我们充分考虑他们的具体目的和意图，充分考虑他们自己对他们社会地位的界定。而且我也已经证明，实际上这还意味着我们把他们看作是作出决定和进行选择的（实际的或潜在的）自主性的根源，看作是参与得到他们高度重视、需要免受公众干预的活动和关系的人，看作能够实现某种潜能的人，而潜能的实现在每个具体的人那里会采取不同的形式。在这种意义上尊重他们为人，就是从社会性和个人性这两个方面去理解他们，这是抽象个人观所不愿接受的。因为，一方面，这种尊重要求我们把他们看作是社会的自我——是由他们的社会所浇铸和形成的——他们的成就、潜能、自主性 他们应受尊重的活动和关系，他们的能力，大部分都是由社会决定的，相对于他们所处的特定社会环境来说，是具体的。另一方面，它要求我们把他们每一个人都看作是实际的或潜在的自主选择中心（而不是一大堆愿望、动机、目的、志趣等等所组成的大杂烩）能够在——有时则会超越——社会所规定的活动和关系中进行选择，能够以文化所认可的有效方式发展他或她各自的潜能——文化既是对个性的结构性约束因素，也是个性的决定因素。

毋庸置疑，从历史角度来看，抽象的个人观代表着一种巨大的道德进步。它是朝着普世伦理的方向迈出的决定性一步，因为在这里，人仅仅因为是人而第一次被认为是某些权利的持有者。但另一方面，正是这种观点的抽象性构成了一种严重的局限。如果把真实的、现实的个人看作是人类的代表，那就必须挑选出人所特

有的一系列特性 如独特的动机、利益、需要等等 而且这同时也是理解社会和社会关系的一种特殊方式。但是顾此难免失彼，因此，把人看作是天生就要拥有财产的、自私的“理性的”或念念不忘效用最大化的人，实际上就是把关于社会和社会关系的一种特定观点在意识形态上合法化，同时也就是否定其他观点的合理性。马克思在对边沁的批判中相当明确而有力地强调了这一点。他写道 功利原则

并不是边沁的发明。他不过是把爱尔维修和 18 世纪其他法国人的才气横溢的言论枯燥无味地重复一下而已。[马克思怎么会说边沁的做法是笨拙的呢？]——假如我们想知道什么东西对狗有用，我们就必须探究狗的本性。这种本性本身是不能从“功利原则”中推导出来的。如果我们想把这一原则变成评价人的运动和关系的最高法则，就首先要研究人的一般本性，然后要研究在每个历史时代人的本性的变化。但是边沁不管这些。他幼稚而乏味地把现代的小资产者，市侩，特别是英国的市侩说成是标准的人。凡是对这种奇怪的标准人和他的世界有用的东西，就被宣布为本身是有用的。他还用这种尺度来评价过去、现在和将来。例如基督教是有用的。为什么？因为它对刑法从法律方面所惩罚的罪行，从宗教方面加以惩处。……由于我的朋友亨利希·海涅的鼓励 我把耶利米先生叫做一个被捧为天才的资产阶级蠢才。[2]

严格地说 抽象的个人观所排斥的是对“人性”在每个历史时代的变化”方式的认知。重要的是，这种抽象个人观反对迪蒙所说的“社会学认识”(sociological apperception) 即“对人的社会本性的认识”这种认识“把作为一种社会存在的人”与“自足的个人对立

起来”，不再把每个人看作是抽象人性的具体体现 而是看作一种具体的集体人性，一个形成社会的或多或少自主的点^[3]。严格说来 这是马克思的思想 他写道：“人并不是抽象地栖息在世界之外的东西。人就是人的世界 就是国家 社会。”^[4]个人主义关于个人的画像就像洋葱头，一旦剥去了他们外在的、与文化有关的皮，那么他们“在所有的时空中都会完全一样了”^[5]。与这种个人主义的画像相对照，社会学认识则揭示出社会是个人不可简化的构成要素，它对塑造个人有着决定性的深刻意义。他的独特的人的属性，甚至他实现自主和自我发展的才能（当然也包括机会）在很大程度上都是由社会决定的。我们不妨再一次引用迪蒙的观点：

就儿童来说，通过家庭的抚育，通过语言和道德判断的训练，通过使他分享共同遗产的教育——在我们的社会，这些遗产包括不到一个世纪前整个人类都一无所知的东西，他逐渐具有了人性。如果没有这种训练或教育，确切地说，没有每个社会无论以什么实际的力量传授给它的成员的创造物，那么，这个人的心性在哪里，他的理解力又表现在哪里呢？^[6]

换句话说，抽象的个人观，与社会学和社会人类学以及社会心理学所说的日积月累的教化是直接矛盾的。社会学认识的倡导者 J·H·米德敏锐地指出：“一个人就是一种个性 因为他属于一种共同体，因为他把那种共同体的制度融进了他自己的行为之中。”^[7]不仅个别的自我就其形成和本性而言本质上是社会的；自我的个性也只能看作是由社会的要素构成的。正如米德所说，“通过把其他人的态度组织在已经组织起来的社会或团体的态度之中，从而成为对普遍系统化的社会或团体行为模式——自我与他人都在其中——的反映 自我才能获得充分的发展。”然而，

所有的自我都是经由或根据社会过程而构成的，都是对社会过程——或者更确切地说——是对社会过程所展示的和自我在各自的结构中所掌握的有组织的行为方式的个别反映。这一事实与下面这一事实并非毫不相容，或者说，丝毫不会有碍于下面这一事实：每一个别的自我都有自己的独特个性，有自己惟一的模式；因为那种过程之内的每一个别的自我，虽然在它有组织的结构中反映了作为整体的那种过程的行为方式，但也是从那种过程之内自我的独特与惟一角度来反映的。因此，在它有组织的结构中所反映的整体社会行为方式的面貌或景象，与那种过程之内任何其他个别自我有组织的结构中所反映的面貌或景象是不同的（正像在莱布尼茨式的宇宙中每一单子都是从一种不同的角度来反映宇宙的，因此反映的是宇宙的一种不同的面貌或景象）。^[8]

我已经证明，抽象的个人观有着双重的缺陷：第一，因为它事实上构成了关于某种社会及其社会关系的特殊意识形态的基础；第二，因为它在个人本性问题上代表了一种粗糙的和反社会学的或非社会学的观点。但是，我也已经指出，对个人的这种认识方式在历史上是进步的。它对于击败传统的特权和等级制度，瓦解各种不合时宜的社会秩序，以合法权利的形式确立普遍人权，都是一个决定性的武器。现代民主社会形式上的法律体制是抽象个人的保护者，它提供了（法律面前的形式平等和反对非法或专横待遇的）形式自由。这些都是重要的和必不可少的收获。但是，如果认真地对待平等和自由，那么它们必定会被超越。这种超越只有根据非抽象的个人观并在个人的具体社会特性中得以实现。因为他们是作为人而存在，因而所有生活在同一社会秩序中的个人都会要求得到这样的待遇：把他们看作是拥有尊严，能够发挥和促进他

们的自主性，能够在一种私人空间之内从事应受尊重的活动，能够发展他们各自的潜能。

政治的和经济的个人主义，同样应被认为具有历史的进步意义 但是现在也需要超越 尽管超越的方式不同。

我已经指出，政治个人主义在自由主义民主国家的发展中，扮演了一个重要的历史角色。无数的政治思想史都叙说了这些观念发挥进步影响的（辉格党）历史。个人主义的同意论有着内在的反独裁主义的力量（虽然它自身也可以应用来证明其他形式的独裁主义的合法性，例如它也曾支持过雅各宾派）；个人主义的代议制理论，正如我们所看到的，在破除政治不平等、确立普遍参政权和统一的公民选举权的过程中，也扮演了一个重要的角色；而关于统治的目的的个人主义理论，对立宪政治的发展，维护宪法和保护个人权利，都有着重要意义。但是，所有这些学说所依赖的个人观、从而也是关于社会和社会关系的观点是有缺陷的，对此我们已经在上面作了说明。而且，这种特定的政治个人主义学说所展示的政治学画面，对于任何严肃对待平等和自由的人士来说，都不会再从中发现令人满意之处了。作为对现代自由主义民主社会政治实践的一种解释，政治个人主义学说是幼稚而不着边际的，因为从个人分别给予既定的同意、个人利益的代表、对所有公民私人利益的保护等等角度，很难说清楚当代美国、英国或法国的政治实践。另一方面，如果把它作为一种可能又可取的政治形态以说明平等和自由将在先进工业社会达到最大化，那也很难做得到。这不是说，这种政治可以不再需要同意、代表和保护利益，而是说，它需要以一种复杂得多的方式来考虑这些问题，要充分考虑同意的程度和方式（以及区分真同意和假同意这一尖锐问题）充分考虑合法‘代表’的民主实现方式和设计‘代议制’的不同方式（例如个人的不同社会角色、活动或面貌）最后还需要充分考虑 如果要增进平等和

自由，那就需要这种民主代议政府在设计和控制自然与社会环境方面，扮演比以往任何时候都更积极的角色。

对于经济个人主义和它所赞美的经济制度的历史进步性人们是很熟悉的，实际上马克思本人对此早已作出了有力的说明。尽管哈耶克、弗里德曼和芝加哥学派对“干预主义的混乱”和大规模社会工程的危险性提出过警告，但是经济个人主义在当代问题上的不着边际和退步性，也同样为人们所熟知。姑且不论经济个人主义模式与公司式新资本主义现实之间日益增大的鸿沟，经济个人主义的药方尽管诉诸平等和自由的价值观，实际上却等于是对它们的否定（例如请考虑一下哈耶克对“天赋的”不平等、偶然事件的作用和“独立”阶级的赞赏，以及他对自由的极端狭隘和偏执的定义，其中避而不谈资本主义侵犯自由的罪行）。无论由国家控制生产和分配所引起的对平等和自由的威胁是什么，也无论严肃对待平等会对自由造成什么样的威胁，以那些价值观念的名义来反对社会主义的计划和再分配是毫无必要的，因为当务之急是去发现调和两者的方式。

关于严肃对待平等和自由同宗教个人主义之间的关系，在如此有限的篇幅内是不可能说出什么有用的东西的。这里只要说明一点就够了，即至少存在着两种广义的宗教观，就这种关系而言它们有着相互对立的含义（我持第二种观点）。一方面，有人也许会认为宗教的信仰和实践与充分自主的人的活动和自我发展完全一致，甚至视为它们的本质成分；然而，有人也许会把宗教看作基本上是一种虚幻的观念，不管多么深刻、复杂，也不管其伴随的智慧多么丰富，既然它只是一种虚幻的观念，那么它与个人通过对他们自身和他们的环境以及他们作为人的能力的意识而获得的充分发展，是不相一致的。根据第一种观点，宗教是人类处境的一个方面，是人无需、或者不能、或者也许不应超越的。根据第二种观点，

人们也许会同意马克思的意见，即“废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想，也就是要求抛弃那需要幻想的处境”^[9]。

我们所分析过的平等和自由，与伦理个人主义基本上是一致的吗？从表面上看，对这个问题的回答似乎是“是的”，因为我们知道，伦理个人主义能够看作是道德自主的一种极端形式。然而，在自主和自主之间有着重大区别——一种是根据对本人的自我和本入境况的认识进行自决的决定和选择，一种是内含在伦理个人主义之中的极端冥顽的伦理多元论。（实际上，可以证明，由于对道德论据中的理性的作用提出了一种限定，因此伦理个人主义的最终上演的却是无理性的“信仰”，从而根本否定了实现自主的任何可能性。因为在我看来，自主与意识和“批判反思”有着内在的联系，而意识和批判反思本身就包括求助于理性。如果道德选择基本上是非理性的，那么它怎么能自主呢？但对此可以提出反对意见：如果判断基本上是理性的，那么它怎么能成为一个选择的问题呢？）此外，如果共同构成平等和自由理想的个人主义核心价值不仅仅是形式的，换句话说，如果它们有着一种确定的道德内容，那么坚持个人主义的核心价值，严格说来，与坚持伦理个人主义的学说不相吻合的。就自我发展这一价值观念来说，这一点表现得尤为清楚。正如我所证明的，如果自我发展的概念体现着一种不可简化的目的论成分，相信存在着某种确定的、独特的人类优秀品质以及肯定这些优秀品质坚持什么（和反对什么）是无可争辩的，那么，严肃对待个人主义的这一重要价值观念，就要求我们抛弃伦理个人主义学说中固有的极端伦理相对主义或伦理多元论。

就我所能看到的而言，信奉个人主义的价值观念与接受或者拒斥认识论的个人主义并不存在明显的联系。但是，就方法论个

人主义而言，却并非如此。严肃对待平等和自由，意味着力求确定平等和自由能够从中得以实现、维护和提高的环境。根据我们对这些理想的十分简单的讨论，也应该是很清楚的了：这些环境从根本上来说是社会的和政治的。因此，举例来说，如果谁关心扩大平等，他就需要非常仔细地考察等级秩序在结构上的决定性因素；如果谁关心使社会的各个阶层都能做到最大化的自主和自我发展，他就需要仔细考察社会化的媒介的深刻影响（例如，通过语言和知觉）。在这种意义上说，社会学和社会心理学的研究是平等和自由的社会变革的根本前提。因此，一种方法论如果（郑重其事地）阻止人们考察那些构成变革之主要障碍的深层结构性因素和制度因素，那么，显然它必定会因为理论上的狭隘和在社会政治上的退步而遭到反对。

前一章已经指出，大多数个人主义学说都诉诸个人主义的核心价值观念。在这一章中我也已经指出，不仅坚持这些价值观念而拒斥那些学说是可能的，而且，严肃对待这些价值观念也要求我们摒弃大多数的个人主义学说。无庸赘言，我在这里并不能证明后面这一论断，更不必说证明我认为它是它最重要的结论，即实现个人主义价值观念的惟一途径就是通过一种社会主义的人道形式——前面的讨论已经暗示了这一点。

注 释

[1] 同第十八章注 1], p. 117。

[2] 参见《资本论》人民出版社 1983 年版 第 644 页。

[3] L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications* 迪蒙：《种姓制度及其含义》），tr. by M. Sainsbury, London, 1970, p. 5.

[4] 参见《马克思恩格斯选集》第一卷 人民出版社 1960 年版 第 1 页。

[5] 同第十五章注[6], p. 68。

[6] 同注 3]。

[7] 见 *The Social Psychology of G. H. Mead* (《米德的社会心理学》), ed. A. Strauss, Chicago, 1956, p. 239。

[8] 同上, pp. 235, 247-8。

[9] 同注 4] 第 2 页。

后 记

本书第三部分为在前面的分析中出现的个人主义核心价值提供了一幅概念关系图。这张图从自由的角度来描绘平等，从对人的尊重、自主、隐私和自我发展这些比较基本的单元观念的角度来描绘自由和平等。

关于这张图，也许可以谈谈三点结束语。第一，它不是（也不能是）价值中立的：它是按照特定的伦理和政治观点进行构思的。第二，严格地说，它是被构思的，虽然不是任意的构思。它是组织有关的概念场的一种方式——当然有希望成为一种合理的、有说服力的方式。正因为这样，这张图的类似性就受到了损害，因为所描绘的表征关系，与制图学中的表征关系不同。第二点不是独立于第一点的，因为这张图本身就是用来组织和构造概念场的。我认为，上面所草拟的这张图，既是从这些概念的历史中产生的，同时又为伦理的和政治的论述提供了一种一以贯之的重要框架。但是，第三，这张图也是根本不完善的。特别是，它没有考虑这些观念之间许多可能的冲突；它集中关注的是自由和平等，而忽视了博爱或共同体这第三个重要术语。为了安慰自己，我可以用篇幅的限制作为借口；至于第二个疏漏，则是因为本书标题的限制。因为，如果这里所提出的分析是正确的，那么，自由和平等就是个人主义的根本理想。

参 考 书 目

- Arendt, H. . *The Human Condition* (阿伦特:《人的条件》), Garden City, 1959.
- Arieli, Y. , *Individualism and Nationalism in American Ideology* (阿利耶里:《美国意识形态中的个人主义和民族主义》), Cambridge, Mass. , 1964.
- Beer, S. H. , *Modern British Politics* (比尔:《现代英国政治学》), London, 1965.
- Berlin, Sir I. , *Four Essays on Liberty* (伯林:《自由四论》), Oxford, 1969.
- Burckhardt, G. , *Was ist Individualismus?* (G 布克哈特:《什么是个人主义》), Leipzig, 1913.
- Burckhardt, J. . *The Civilization of the Renaissance in Italy* (J·布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》) tr. by S. G. C. Middlemore, London, 1955
- Cumming, R. D. , *Human Nature and History* (卡明:《人性与历史》), Chicago and London, 1969, 2 Vols: Vol 2, part IV: 'Individualism'.
- Dicey, A. V. , *Law and Public Opinion in England* (迪赛:《英国的法律和舆论》), London, 1962.
- Dietzel, H. . 'Individualismus'. *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* (狄塞尔:《政治学辞典》“个人主义”词条) 4th rev. ed. , Jena, 1923, Vol V, pp. 408-24.
- Downie, R. S. and Telfer, E. , *Respect for Persons* (唐尼与塔尔弗合著:《论对人的尊重》) London, 1969.
- Dray, W. H. . 'Holism and Individualism in History and Social Science' in P. Edwards (ed.), *The Encyclopaedia of Philosophy* (德雷:《历史与社会科学中的整体论和个人主义》见爱德华兹编:《哲学百科全书》), New York, 1967.
- Dumont, L. . 'The Modern Conception of the Individual: notes on its genesis and that of

- concomitant institutions', *Contributions to Indian Sociology* (迪蒙:《印度社会学文集》“现代个人观 起源及伴生制度”) VIII(1965), pp.13-61
- Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications* (《种姓制度及其含义》), tr. by Mark Sainsbury, London, 1970, Introduction.
- 'Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe' (The Henry Myers Lecture 1970) in *Proceedings of Royal Anthropological Institute* (“个人主义范畴的宗教政治与社会”见《皇家人类学学会文集》), 1970, pp.31-41.
- Durkheim, É. 'Individualism and the Intellectuals' (1898), tr. by S. and J. Lukes, *Political Studies* (涂尔干:“个人主义和知识分子”,见卢克斯:《政治学研究》), XVII(1969), pp.19-30.
- Gierke, O. *Das Deutsche Genossenschaft*. Berlin, 1913, IV, 14 - 18, tr. as *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800* (吉尔克:《德国的合作社》 巴克的英译本名为《自然法与社会理论 ,1500—1800》), by E. Barker, Cambridge, 1934, 2 Vols, and Boston, 1957, 1 Vols.
- Ginsberg, M. , 'The Individual and Society' in *On the Diversity of Morals* (金斯伯格:“个人与社会”见《论道德的多样化》), London, 1956.
- Halévy, É. , *The Growth of Philosophical Radicalism* (阿莱维:《哲学激进主义的发展》) 1904), tr. by M. Morris, new ed. , London, 1934.
- Hayek, F. A. , *Individualism and Economic Order* (哈耶克:《个人主义与经济秩序》), London, 1949.
- The Constitution of Liberty* (《自由秩序原理》), Chicago, 1960.
- Hobhouse, L. T. , *Liberalism* (霍布豪斯:《自由主义》) (1911)(Galaxy Book), New York, 1964
- Hofstadter, R. , *Social Darwinism in American Thought*(霍夫施塔特:《美国思想中的社会达尔文主义》), New York, 1959.
- Hospers, J. , *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*(霍斯珀斯:《自由意志论 明天的政治哲学》), Los Angeles, 1971
- Koebner, R. . 'Zur Begriffsbildung der Kulturgeschichte: II: Zur Geschichte des Begriffs "Individualismus" (Jacob Burckhardt, Wilhelm von Humboldt und die französische Soziologie)', *Historische Zeitschrift* (科布纳:“J·布克哈特、冯·洪堡与法国社

- 会学”载《历史学杂志》),CXLIX(1934),pp.253-93.
- Keohler, F. *Wesen und Bedeutung des Individualismus, Eine Studie* (科勒:《个人主义的性质及其含义的研究》),München,1922.
- Lindsay, A. D., 'Individualism', *Encyclopedia of the Social Sciences* (林赛:“个人主义”见《社会科学百科全书》) New York 1930-33, Vol. VII, pp.674-80.
- MacIntyre, A., *A Short History of Ethics* (麦金太尔:《伦理学简史》), London, 1967.
- Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (麦克弗森:《占有性个人主义的政治理论 从霍布斯到洛克》),Oxford, 1962.
- McTaggart, J. McT. E. 'The Individualism of Value' in *Philosophical Studies* (麦克塔格特:“价值的个人主义”载《哲学研究》),London,1934.
- Marion, H., 'Individualisme' in *La Grande Encyclopédie* (马里翁:“个人主义”载《大百科全书》)(Paris, n. d.),Vol. XX.
- Mauss, M. 'Une Catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi" un plan du travail', *Journal of the Royal Anthropological Institute* (毛斯:“论人类精神的一个范畴”载《皇家人类学学会杂志》) LXVIII(1938), pp. 263-81. republished in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* intro. by C. Lévi-Strauss, Paris, 1950, 3rd ed. 1966, Pt. V.
- Moulin, L. 'On the Evolution of the Meaning of the Word "Individualism"' *International Social Science Bulletin* (默林:“论‘个人主义’词意的演变”载《国际社会科学通报》),VII(1955),pp.181-5.
- Palmer, R. R. 'Man and Citizen: Applications of Individualism in the French Revolution', *Essays in Political Theory Presented to G. H. Sabine* (帕尔默:“人与公民:个人主义在法国大革命中的作用”载《政治论文集》),Ithaca, N. Y., 1948.
- Popper, Sir K., *The Open Society and Its Enemies* (波普尔:《开放社会及其敌人》), London, 1945(4th ed. 1962), 2 Vols.
- The Poverty of Historicism*(《历史主义贫困论》), London, 1957.
- Rawls, J., *A Theory of Justice* (罗尔斯:《正义论》),Oxford,1972.
- Riesman, D., *Individualism Reconsidered* (里斯曼:《个人主义再探》), Glencoe,

- Ill. 1954, abridged ed. (Anchor Books) . Garden City, n. d.
- Robertson, H. M. , *Aspects of the Rise of Economic Individualism* (罗伯逊 : 《经济个人主义的兴起面面观》), Cambridge, 1933
- Sartre, J. P. , *Existentialism and Humanism* (萨特 : 《存在主义和人道主义》), tr. by P. Mairet, London, 1948.
- Schatz, A. , *L'Individualisme économique et sociale* (舍茨 : 《经济与社会个人主义》), Paris, 1907.
- Simmel, G. , *The Sociology of George Simmel* (《齐美尔的社会学》), tr. and ed. with introd. by K. H. Wolff, Glencoe, Ill . 1950, pp. 58-84.
- Swart, K. W . “Individualism” in the Mid-Nineteenth Century(1826-60)’ . *Journal of the History of Ideas* (斯沃特 : “19世纪中叶的 ‘个人主义’ ” 载《观念史杂志》) XXIII(1962), pp. 77-90.
- Taney, R. H. , *Religion and the Rise of Capitalism* (托尼 : 《宗教和资本主义的崛起》), London, 1926 尤见第三章。
- Tocqueville, A. de, *De la Démocratie en Amérique* (托克维尔 : 《论美国的民主》), Bk. II, Pt. II, Ch. II.
- Troeltsch, E. , *The Social Teaching of the Christian Churches* (特勒尔奇 : 《基督教会的社会学说》), New York, 1931, 2 Vols.
- Ullmann, W. , *The Individual and Society in the Middle Ages* (厄尔曼 : 《中世纪的个人与社会》), Baltimore, 1966, London, 1967.
- Villey, M. , *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* (维莱 : 《权利的哲学史教程》), new ed. , Paris, 1962.
- Watt, I. *The Rise of the Novel : Studies in Defoe, Richardson and Fielding* (瓦特 : 《小说的兴起 笛福、理查逊与菲尔丁研究》), London, 1957 尤见第三章。
- Weber, M. . *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (韦伯 : 《新教伦理与资本主义精神》), tr. by T. Parsons, London, 1930.
- Wolff, R. P. , *The Poverty of Liberalism* (沃尔夫 : 《自由主义的贫困》), Boston, 1968.
- In Defence of Anarchism* (《为无政府主义声辩》), New York, 1970.
- Woodcock, G. , *Anarchism* (伍德科克 : 《无政府主义》), London, 1963.