序

对于都市研究的日趋重视，显然是世界范围内加速度推进的都市化进程的直接后果。“都市化”,按照《布莱克威尔社会学辞典》的定义,是指在以非农业性为特征的社区(即城市)人口集中的过程，在这些城市中，生产主要是围绕服务和商品而设置的。都市化进程最早在公元前 3000 年就已经开始,这是生产力水平提高和劳动分工变化的必然产物，当时农业生产已经能够提供超出人类社会发展所必需的粮食和其他食物，这就使得人口中的一部分人能从事其他非农业劳动的工作。但是在 4000 多年的人类历史中,城市发展速度和数量增长都一直非常缓慢,这种格局直到“18 世纪末叶英国工业革命开始后才发生了根本性的改观。工业革命使得都市化的浪潮几乎触及到世界的各个角落,都市化以一种爆炸性现象呈现了出来。据估计,1800 年,世界人口中只有 3% 的人生活在城市；1900 年，上升到 14%；到 1975 年，上升到 41%；预计到 2025 年将有 60% 的人生活在城市。除了都市人口的急剧增长以外,都市化在资本主义经济体制

中所产生的作用也越来越巨大，因为空间及都市社区资源都可以用来产生利润”。①

马克思、韦伯、涂尔干、齐美尔等19至20世纪的社会学理论开创者虽然都没有预见到这种惊人的都市化发展速度，但他们依然将西方文明的本质看成是都市文明，认为正是在西方都市中产生了政党与政治家，产生了现代意义上的科学，产生了西方艺术史上所有独特的现象，孕育了近代文明的承担者——市民阶级与市民社会。马克思、恩格斯从城市现象入手探索城市的本质，认为城市既是资本主义罪恶最生动的体现，又是社会进步力量最充分发展的空间。与马克思相反，韦伯关注的是现象而不是本质，是部分而不是整体，但他同样认为城市的核心问题是它的经济和社会组织。换句话说，首先城市就是一个市场，城市可以通过已经建成的市场体系而得到了解，其次城市必须被理解为部分自治机构，部分政治自治是城市的一个关键标准。涂尔干既反对从现象透视本质的研究路径，也拒绝对局部现实进行概念抽象的必要性，而强调必须以观察作为认识城市的基础，他认为城市对于某种社会力量发展具有重要的历史意义，也就是说，城市造成了刺激社会分工的社会集中，这有助于打破传统道德纽带，同时涂尔干也观察到了现代城市中这些力量的反常发展。齐美尔则富有创造力地将都市看成是“货币经济”的根据地，他认为都市生活既提供也阻碍了个人创造性的实现，在都市中个人虽然变得孤独、冷漠，却也因而增加并发挥了自治自主能力，并提升了个人自由与发展自我意志的机会。都市一方面提供了广泛的社会舞台，使个人人格有了许多不同层面的成长空间，

---

① *The Blackwell Dictionary of Sociology*, Allan G. Johnsn, Blackwell, 1999, p. 307.

但另一方面都市又强调效率、理性与自我利益，这不仅淡化了人际交往的亲密性，而且将所有人格和品质都化约成一个简单的问题："这值多少钱？"齐美尔还提出了四种在都市里特征性明显的、相互关联的文化形式：1. 理智性强，都市居住者用理智而非感情来处理日常或工作事物；2. 精于计算，都市居住者对于自己的行动要权衡利弊得失，考虑再三；3. 厌倦享乐；4. 人情淡漠，都市居住者大多躲藏在自我保护的幕墙后面，很少显露感情或直接向他人表露思想，人与人之间的关系非常淡漠疏远。[①]

彼得·桑德斯在《社会理论与都市问题》一书中，一方面高度强调了马克思、韦伯、涂尔干对于都市社会学的巨大影响，另一方面又批评了他们著作中的方法论原则，以及这些原则在分析都市问题时所造成的结果。桑德斯认为，大多数关于城市的研究，都把理论资源上溯到第一次世界大战之后发展起来的芝加哥学派，而偏离了马克思、韦伯、涂尔干等都市社会学创始者所聚焦的核心问题。在桑德斯看来，对此负有主要责任的，首先是马克思、韦伯、涂尔干等人本身的研究工作，这不是因为他们的著作很少论及城市，而是因为：所有这些理论创始者的中心内容都不外乎他们身处其中的社会、经济和资本主义的政治内涵，城市的迅速生长以及由此带来的都市问题。但是，从他们的著作来看，马克思、韦伯、涂尔干都认为没有必要建立一种专门的都市理论来加以解释，相比之下，关于社会关系变化根源的理论显得更有必要。他们谈论城市，只不过取以下两种方式之一：第一，城市固然是西欧从封建主义到资本主义转变的历史进程中值得注

① *Urban Sociology, Capitalism and Modernity*, Mike Savage and Alan Warde, Macmillan, 1993, p. 110.

意和分析的重要对象，但它的重要意义仅仅体现在这一特殊的历史阶段而已，无论是古代城市还是现代城市都不能用同样的方式分析；第二，城市对于资本主义社会的发展进程来说，是其重要的环境条件而不是动因。①

桑德斯关于都市研究的起点不应该仅仅上溯到芝加哥学派，而应该回归马克思、韦伯、涂尔干的理论起点的看法，无疑是具有洞见性的，但是，桑德斯最后得出的结论却是值得商榷的：他认定在马克思、韦伯、涂尔干著作中不存在关于资本主义社会都市生活的理论基础。其实，马克思不仅仅单纯关注城市本身，而是把城市看成资本主义最清晰地表现自身的空间。这正是马克思超越一般都市社会学的深刻之处，因为脱离了资本主义社会的整体进程，并不能真正突现城市问题。当然，我们也应该看到，马克思、韦伯和涂尔干的确对都市现象兴趣不大，而更注重分析 19 世纪新兴工业社会的其他主要特征。不过，以马克思、韦伯、涂尔干和齐美尔等人为代表的社会学理论，仍然深刻地影响了早期发展主义对于现代化和人类生态学的假定，这种结构功能与发展主义的假定，直接影响了 20 世纪初曾兴盛一时的“芝加哥学派”。芝加哥学派最宝贵的遗产是把社会学看作与当代城市中各种交互形式相互关联的学科，把社会学家看作是促进合作性关系的人。

都市社会学的创立是与芝加哥学派这一名称联系在一起的。20 世纪初叶堪称都市社会学的“黄金年代”，此时，作为一门学科的社会学主要关注的是都市生活的本质，着重分析的是所

---

① Cf. *Social Theory and the Urban Question*, Peter Saunders, Hutchinson, 1984, pp. 12 – 13.

谓的“都市问题”，如失业、贫困、社会动荡、拥挤、无根飘泊等问题。无论在美国还是在英国，对城市的研究都是社会学中最主要、占统治地位的工作。芝加哥大学虽然创建的时间不算早，它建校于 1892 年，但它的社会学系却很快在全美国产生了导向性影响，其中部分原因在于这一学科的权威刊物《美国社会学杂志》是以芝加哥大学为基地的。芝加哥学派对都市发展的动力以及都市对社会生活的影响具有浓厚的兴趣，并在这两方面做了大量的研究工作。1915 年第一次世界大战期间，芝加哥学派的灵魂人物罗伯特·帕克 (Robert Park) 发表了著名的《城市》一文，他认为城市“是一个实验室，或诊所，在其中，人类本性和社会过程可以被有利地进行研究”。这篇文章使得对都市生活的关注变得重要起来，它同时也为都市社会学开列了详尽的研究计划。芝加哥学派的另一位主要代表人物路易斯·沃思 (Louis Wirth) 1938 年在《美国社会学杂志》第 44 期上发表了“作为一种生活方式的都市主义”，这是一篇具有重要影响的都市研究文献，沃思认为都市环境产生了一种特殊的社会生活，他把这种社会生活称为都市主义。在沃思看来，城市中的社会生产较明显地表现出没有个性特征，这是建立在某种正式关系和由不同成分组成的人口构成复杂的劳动分工基础之上的。因为这个原因，都市中的社会生活更具刺激性同时也更异化。①

沃思的理论灵感来自于齐美尔 35 年前发表的一篇都市文化的经典性论文《都市与精神生活》，齐美尔主要想确立的是都市文化是现代性的文化这样一个思想，他在“都市与精神生活”

---

① Cf. *Urban Sociology, Capitalism and Modernity*, Mike Savage and Alan Warde, Macmillan, 1993, p. 8; *The Blackwell Dictionary of Sociology*, Allan G. Johnson, Blackwell, 1999, p. 306.

中提到了很多日后在沃思文章中出现的主题，如都市作为孤独、隔裂的个人的居住场所，它缺乏强有力的社会契约。齐美尔与沃思的两篇文章可以说是一脉相承的，虽然沃思对齐美尔的思想所作的阐述与系统分析产生了巨大的影响；但是，仍有不少研究者认为沃思在很重要的方面误读了齐美尔的文章。①

继芝加哥学派之后，法国哲学家阿尔都塞的理论及其新马克思主义倾向，在他发展一门更为严谨的、理论性很强的“新都市社会学”的努力中产生了深远的影响。曼纽尔·卡斯特与彼得·桑德斯都受到了阿尔都塞的影响。卡斯特对于像沃思这样从文化角度对城市进行研究的方法作过猛烈的抨击，他认为一个科学性的学科需要一个适当的“理论对象”，他认为城市空间是不能直接被了解或解释的，而必须从一个由理论性所产生的对象的角度来分析。如果说，帕克的理论对象是整合(integration)，沃思的理论对象是一种具体的文化内容，那么，卡斯特的理论对象则是集体消费，这是他为了解决都市社会和马克思主义政治实践中的一些问题而锁定的理论对象，他试图通过把他对资本主义社会矛盾的分析融入都市社会学以重建这一学科。“在卡斯特看来，在晚期资本主义，城市的一个明显作用不是在于它的生产过程(像马克思主义者所强调的那样)，而是在于它作为‘集体消费’的中心这一特性上。集体消费指的是通常由国家集体性提供的服务形式，如大众住房、交通、医疗设施等。因为集体消费是适应于居住在某一个空间区域中的人的，因此它就有了一个空间的所指对象。而且，提供这种服务也可以被看作是一种政治动员，因为它会引发旨在通过对集体消费的现存模式进行

① Cf. *Urban Sociology, Capitalism and Modernity*, Mike Savage and Alan Warde, Macmillan, 1993, p. 110.

抗议来改善都市条件的都市社会运动、抗议团体等。卡斯特认为，因为这些抗议与劳动力在生产过程中联系在一起，所以如果它们与工人阶级运动联系起来，可能会具有革命性的潜在力量"。①

卡斯特对于以芝加哥学派为代表的美国主流都市社会学的批判，造成了都市社会学范型的转变，并深刻地影响了都市研究的格局。不过，卡斯特对于芝加哥学派的工作并没有采取一棍子打死的做法，他曾称赞沃思的作品是社会学中为了确立都市社会学的理论对象所作的最严肃的理论尝试，认为帕克与沃思的意义在于他们不仅避免了从人类主体的角度来解释问题，而且试图通过发展一种关于决定过程的理论来解释都市现实。卡斯特发表的《都市问题》、《经济危机与美国社会》、《城市与基础》、《信息化城市》、《世界技术城市》(与彼得·霍尔合著)等著作，都对都市研究产生了深远的影响。他近期的《信息时代》三卷本巨著的第一部《网络社会的崛起》已有中译本问世。

虽然早在20世纪70年代后期，卡斯特就宣布脱离了阿尔都塞式的结构主义，但他依照阿尔都塞的思路对列斐伏尔所作的批判，却长期影响了英语世界对于列斐伏尔的都市研究理论的正确评价，这一局面直到90年代列斐伏尔的英文本著作《空间的生产》(法文本发表于1974年)和《亨利·列斐伏尔城市论文集》发表以后才发生了根本的改变。阿尔都塞曾经说过："当我说，人道主义的概念是一个意识形态的概念（而不是科学的概念)时，我指的是，当它真正指明(标示)一套现存关系时，它与科学概念不同，它不向我们提供了解它们(现存关系)的方式或途

---

① *Urban Sociology, Capitalism and Modernity*, Mike Savage and Alan Warde, Macmillan, 1993, p. 28.

径”。[①]卡斯特正是运用这一点来反对列斐伏尔的。

彼得·桑德斯认为:“卡斯特对列斐伏尔的分析提出了不少批评,其中大多数是针对他的都市社会的概念的,认为他的都市社会概念已经超越了工业资本主义的经典时期,卡斯特很想推翻这一概念。然而,卡斯文特作批评的主要动力来自认识论而非理论性,因为他不同意列斐伏尔关于空间所作的假定,列斐伏尔认为空间是通过人类主体(资本家、政客或其他人)的有意识活动产生的”。[②]在卡斯特看来,列斐伏尔这种分析“表明空间,就像整个社会,是作为人类特性以及人类欲望自然表达的创造自由的原创性工作。只有接受列斐伏尔这种绝对的人道主义,研究分析工作才可能朝着这一方向进行:它将始终依赖它的形而上学的基础”。[③]

其实,卡斯特并没有真正认识到列斐伏尔的空间理论的深刻内涵,列斐伏尔在1974年法文版的著作《空间的生产》中,力图纠正传统社会政治理论对于空间的简单和错误的看法,他认为空间不仅仅是社会关系演变的静止的“容器”或“平台”,相反,当代的众多社会空间往往矛盾性地互相重叠,彼此渗透。“我们所面对的并不是一个,而是许多社会空间。确实,我们所面对的是一种无限的多样性或不可胜数的社会空间……在生成和发展的过程中,没有任何空间消失”。[④]因此,在列斐伏尔看来,整个20世纪的世界历史实际上是一部以区域国家作为社会生活基本“容器”的历史,而空间的重组则是战后资本主义发展以及全

---

① *For Marx*, Althusser, L. London: Allen Lane, 1969, p. 223.

② *Social Theory and the Urban Question*, Peter Saunders, Hutchinson, 1984, p. 165.

③ *The Urban Question*, Castells, M. London: Edward Arnold, 1977, p. 92.

④ *The Production of Space*, Henri Lefebvre, Blackwell, 1991, p. 86.

球化进程中的一个核心问题，他认为空间是资本主义条件下社会关系的重要一环，空间是在历史发展中产生的，并随历史的演变而重新结构和转化。

另外值得一提的是，列斐伏尔对于中国学术界来说，并不是一个陌生的人物，早在80年代，列斐伏尔作为西方马克思主义的理论代表之一，已经受到了高度关注，他的日常生活批判理论早就被介绍到国内，他的著作《论国家》也被翻译成中文。但是，列斐伏尔对于都市研究的巨大贡献，却一直是国内思想理论界的一个研究盲点，这与英语世界对于列斐伏尔思想的隔膜有一定的相通之处。在列斐伏尔的著作《空间的生产》发表后不久，福柯作了《地理学问题》的访谈，他同样注意到了空间的概念在西方思想史中的命运，空间长期以来一直被看成是死亡的、固定的、非辩证的、静止的。显然，空间和时间观念在西方人文、社会学科中的发展是极不平衡的，空间成为了与时间及其所代表的丰裕性、辩证性、富饶性、生命活力等相对立的观念。福柯1984年发表的《不同空间的正文与上下文》一文，原出于他1976年的演讲，在这篇文章中，福柯认为20世纪预示着一个空间时代的到来，这与19世纪的特征恰好对立，后者一直被与时间相关的主题所纠缠，比如对历史的迷恋，对发展、悬置、危机、循环、过去、人的死亡等的关注。在福柯看来，我们正处于一个同时性（simultaneity）和并置性（juxtaposition）的时代；我们所经历和感觉的世界更可能是一个点与点之间互相联结、团与团之间互相缠绕的网络，而更少是一个传统意义上经由时间长期演化而成的物质存在。[①]

---

① 参见《都市与文化》第1辑《后现代性与地理学的政治》，上海教育出版社，2001年，第19－28页。

列斐伏尔则进一步强调："社会空间并非众多事物中的一种，亦非众多产品中的一种……它是连续的和一系列操作的结果，因而不能降格成为某种简单的物体……它本身是过去行为的结果，社会空间允许某些行为发生，暗示另一些行为，但同时禁止其他一些行为。"[①]事实上，对于空间的征服和整合，已经成为消费主义赖以维持的主要手段。因为空间带有消费主义的特征，所以空间把消费主义关系（如个人主义、商品化等）的形式投射到全部的日常生活之中。消费主义的逻辑成为了社会运用空间的逻辑，成为了日常生活的逻辑。控制生产的群体也控制着空间的生产，并进而控制着社会关系的再生产。更为重要的是，社会空间，被消费主义所占据，被分段，被降为同质性，被分成碎片，成为权力的活动中心。正如列斐伏尔所言："如果空间作为一个整体已经成为生产关系再生产的所在地，那么它也已经成了巨大对抗的场所。"[②]同时，消费主义也开启了"全球性空间"的生产的可能性，于是，对于差异性的普遍性压抑转化成了日常生活的社会基础。

列斐伏尔的分析无疑是理论性的，但并不是一种理论性意识形态。卡斯特则认为既然列斐伏尔的分析以理论（或形而上学）范畴为基础，这导致了它无法认识社会生活的决定性条件，从而阻止了它向科学的突破。他认为虽然列斐伏尔的分析是激进的，但它仍然有效地阻止而不是帮助了科学批评。在卡斯特看来，"这一新都市意识形态也许能这样服务于崇高事业……而同时掩盖了理论实践仍然很难把握的那些根本现象"。[③]

---

① *The Production of Space*, Henri Lefebvre, Blackwell, 1991, p. 73, p. 85.

② *The Survival of Capitalism*, Henri Lefebvre, London: Allison & Busby, 1976, p. 85.

③ *The Urban Question*, Castells, M. London: Edward Arnold, 1977, p. 94.

卡斯特还批评了激进程度低于列斐伏尔、但同样试图用个体的行为来解释都市过程的都市理论。一个显著的例子是社区力量理论。这种理论旨在寻找出哪些个人或团体在社区层面享有最大的决定政策的权力，卡斯特认为权力概念不能从个人特征或个人关系的角度来定义。

与卡斯特一样，大卫·哈维(David Harvey)也深受马克思主义的影响，他试图在都市研究领域发展出一门政治经济学，不过，大卫·哈维与卡斯特不同，他的研究深受列斐伏尔的影响。大卫·哈维对于他所居住的城市——巴尔的摩的精彩分析，已经成为都市研究的典范之作。大卫·哈维的著作《资本的限度》、《资本的都市化》、《都市经验》、《后现代性的条件》、《公正、自然与差异的地理学》、《希望的空间》等也已经成为都市研究的必读书目。《希望的空间》是大卫·哈维 2000 年出版的近作，从地理学的发展、全球空间时代的身体化与政治化的个体、乌托邦的空间和建筑与人性等四个角度讨论了当代都市研究问题。

另外，爱德华·索亚 (Edward W. Soja) 和迈克·戴维斯(Mike Davis)等人，从分析洛杉矶着手所进行的都市研究也非常重要。索亚是美国加州大学洛杉矶分校都市规划系教授，也是代表都市研究的后现代取向的洛杉矶学派的领军人物，他的《后现代地理学》一书曾产生过重大的理论影响。索亚的《第三空间》以洛杉矶的都市研究为分析背景，讨论了后现代世界中的日常生活与都市问题；他 2000 年发表的力作《后大都市》，则从城市与区域的批判研究角度讨论了三个方面的问题：重新界定城市空间的历史地理、后大都市的六种话语、重新思考 1992 年洛杉矶的都市空间。

迈克·戴维斯(Mike Davis)并不是一位学院式的专家，而是

一位具有敏锐意识的学术边缘人，曾经当过屠夫和卡车司机的戴维斯在《水晶之城》等著作中关于洛杉矶的研究，已经成为都市研究的经典著作。戴维斯的《恐惧的生态学》同样是以洛杉矶为分析对象的，它从对于灾难的想象这一独特角度来讨论都市研究问题，本书举证文学、电脑游戏等众多方面的例子，其中关于《银翼杀手》(Blade Runner) 的分析，堪称经典之作，《银翼杀手》是美国已故著名科幻作家菲利普·迪克的一部小说，它以未来的洛杉矶为背景描写人类对于克隆人的追杀，已经被好莱坞拍成了电影，同名的经典电脑游戏也已经发行了中文版，而且北京大学出版社还专门出版了供玩家之用的“游戏功略”。《银翼杀手》不仅在欧美和中国造就了大量的发烧友，而且也成为了都市研究与文化研究的一个著名个案。

说到都市文化，不能不提到沙朗·佐京 (Sharon Zukin) 的名字，她的《城市文化》一书因为极具原创性，已经成为都市文化研究领域的经典之作，它不仅极大地提高了都市文化研究的分析深度，而且提供了其他研究著作所缺乏的许多崭新的细节性资料，它的出版已经深深地影响了有关城市文化的整个话语环境。沙朗·佐京也因此成为这一研究领域首屈一指的权威人物。本书深刻、细致、入木三分地描绘了美国城市由计划型向市场型转化过程中文化所起的重要作用，分析了美国城市扩展的方式与它们越来越依赖的文化的种种“自动化”的方面，沙朗·佐京的突出贡献在于揭穿了这种“自动化”的文化的欺骗性与虚构性。沙朗·佐京深刻地指出：这种欺骗性的、不合逻辑的文化已经成了美国向全世界推销的最重要的产品。最为难得的是作者详细记录了这些文化因素在街道上的各种体现方式、在人们日常生活中的各种反映方式，并且生动地描绘了这种文化的不

同方面是如何强加在人们真实生活中的情景，以及生活在都市中的人们如何深受这种象征性经济与公共空间的合作蹂躏。

与卡斯特一起被加州大学伯克莱分校从欧洲挖来的彼得·霍尔(Peter Hall)，也是一位值得一提的都市研究重量级人物，他的《明日的城市》一书从 1880 到 1987 年许多城市的发展历史出发，讨论了城市规划实践及其意识形态的演变，其中还有专门论述香港的章节。霍尔的《都市与区域规划》一书则论述了从 1800 年到 1990 年近 200 年间的都市规划的演变，从历史发展的角度，讨论了英国规划理论与实践是如何回应都市社会的特殊挑战的。

芝加哥大学经济学教授萨斯基娅·萨森（Saskia Sassen）也许不能算严格意义上的都市研究学者，但是她的《全球城市》一书却在都市研究领域产生了巨大的影响。她在书中考察了巴黎、纽约和东京三个典型的全球城市，认为与其把一些现象分别归入全球性的或地域性的领域，还不如把这些现象看成既具全球性又具地方性。萨森对于全球城市的分析强调了全球性与地域性的互补关系，她认为全球城市恰好是经济、政治和文化权力重合的地方。萨斯基娅·萨森的另一部著作《全球化及其不满》也值得一提，萨森从人员和金钱的新流动性这一全新的视角，对全球化及其所带来的问题进行了极富启发性的阐释。

在勾勒了西方都市研究理论的一个粗略的发展线索以后，必须强调的是，当代都市研究的语境已经发生了根本性的变化，因为从历史角度看，最迅猛的都市化过程是与欧洲和北美的工业化联系在一起的。但如今的都市问题已经超越了西方文明或资本主义的分析范畴，而且这一前所未有的都市化进程主要正发生在最难以控制的后发展国家里，后发展国家正在卷入一场

"都市革命"，这场革命正在改变着后发展国家原来以农业占主导地位的农业社会的结构。尤其是1950年以来，后发展国家的都市化进程正在不断加速，城市总人口所占的比例已经翻了一倍，而且许多大都市每年人口的增长率都超过了5%。从城市增长的平均率和居民增加的绝对数字两方面来看，当代后发展国家的都市化已经很轻易地超过了19世纪欧洲和北美城市的增长。更何况如今的世界已经如此相互关联，因此几乎没有什么人能躲避这一人类历史上最大的迁徙所带来的巨大震惊。对于非工业化社会所作的研究表明，像墨西哥、埃及、印度等国家，因为极端贫困，大量农业人口从农村流向城市，因而这些国家也正经历着快速的都市化过程，一些人口学家称之为过度都市化。①

大卫·史密斯在《全球视野中的第三世界城市》一书中进一步认为：第三世界，即后发展国家都市化进程的非西方化，事实上构成了70年代占统治地位的发展主义模式遭受猛烈攻击的现实背景，因为第三世界的经验性现实与发展主义的理论不相吻合，无论是都市化的结构形式方面，还是社会后果或城市增长的轨迹方面，后发展国家的都市化都与发达国家大不相同，而且在大多数后发展国家中增长的不平等与持续的经济停滞，尤其突出地表现在城市之中。到了80年代初，即使是受雇于世界银行等国际机构的正统的发展规划者也不得不开始怀疑不发达地区的城市增长中那种被假定的生产力。到了90年代，都市研究中的比较政治经济理论或"新国际政治经济理论"开始趋于成熟，后发展国家都市化背后的政治经济问题被提升到了前台，而

---

① Cf. *Third World Cities in Global Perspective*, David A. Smith, Westview Press, 1996, p. 3.

全球性的不平等与依赖性也被看作是后发展国家城市增长的具体语境。如果说，传统的生态学视角假定了一种平衡模式，在这种模式中后发展国家快速的城市增长与各种都市不平衡发展都被看成是通往现代化道路上的过渡阶段，那么，比较政治经济理论则与之相反，它把后发展国家的不平衡发展与不平等看作是资本主义世界体系扩张所带来的不可避免的后果。同样地，在传统生态学理论中人口的增长、运输和通讯技术都被看成是主要因素，而比较政治经济理论则强调人口动力学或基础结构供应背后的社会、政治、经济因素。毕竟，个人和家庭迁徙，以及生育决定都是一些复杂过程的结果，这些过程毫无例外地深受政治政策与经济现实的大结构语境的影响。至于基础结构的关键则在于，通讯、运输网络在空间的分布是不平等的，因此一个地区的精英能够调动道路、电话、电力资源而另一地区的精英则往往不能，比较政治经济理论感兴趣的是，寻找不同地区的行为者中间或之间的统治与从属的关系，以便解释那些差异的形成与影响，同时比较政治经济理论也高度重视统治与依赖的全球联系所起的重要作用。①

大卫·史密斯的观点，对于当代中国都市研究同样具有重要的启示作用，它提醒我们在借鉴西方理论资源的同时，必须具有中国的问题意识，因为大量的事实证明，中国的都市化进程的独特性，是欧洲和北美模式难以充分解释的，而且当代中国的都市化进程并不是一个完整的整体，沿海城市与内地城市之间存在着巨大的差别，大城市与中、小城市的发展也存在着巨大的差

---

① Cf. *Third World Cities in Global Perspective*, David A. Smith, Westview Press, 1996. pp. 5 ~ 8.

别，即便在同一个大城市的内部，中心城区的发展与其郊区的城镇化之间同样存在着巨大的差别。这些差别不仅反映在发展规模与发展模式等方面，而且也同样反映在不同的社会群体的生存方式上，更何况，随着人口流动性的不断增强，原本不相关联的社会群体会在同一个城市空间里发生着各种意想不到的联系。因此，正如大卫·史密斯所说，关于城市人口增长的统计数字和图表看似毫无生气，但实际上却蕴含了成千上万个迁徙的人们与贫穷作斗争的故事。大都市除了意味着人类的痛苦与绝望外，同时也意味着巨大财富的聚集之地和豪华消费的场所，城市一方面有棚户区与穷人，另一方面也有熠熠生辉的摩天大楼、豪华的富人住宅区、五星级宾馆，为跨国精英们提供工作、娱乐和休息场所。更重要的是，棚户区通常是处在豪华、富裕的丰碑所产生的阴影里。因此，不平衡增长与不平等是后发展国家都市化的显著特征，而都市研究中的比较政治理论则提醒我们：后发展国家必须重视这一特征带来的过度都市化的负面效应，因为这一特征往往会打通快速都市化与经济、社会停滞的联系通道。这一特征将会在下列三个层面困扰后发展国家都市化的进程：一是城市生活机遇与农村地区之间的不平衡，二是有限的资源都集中在主要城市中，三是在城市内部人民大众与一小部分富裕精英之间经济上的差距。[①]更重要的是，当代中国都市化的不平衡增长与不平等，不仅具有上述内部固有的弊端，而且还会阻碍国家经济效率和增长的前景。总之，我们必须时刻牢记："不发达"与"过于发达"往往是共存的。

---

① Cf. *Third World Cities in Global Perspective*, David A. Smith, Westview Press, 1996, pp. 1 - 5.

最后，有必要简单地介绍一下本丛书的编辑思路，本丛书将在当代西方都市研究的背景下讨论都市与文化问题，每辑都将围绕一个特定的主题，收入的论文和译文字数不限，并且重点介绍一位在都市研究领域中具有深远影响的大师级人物，其中许多人物已在本文中提到过，比如第一辑以“后现代性与地理学的政治”为题，介绍的重点人物是福柯，第二辑以“现代性与空间的生产”为题，介绍的重点人物是列斐伏尔。希望这套丛书能成为以当代性、前沿性和理论性为特色的都市研究系列。

2001 年 12 月 4 日

目　录

序 …… 包亚明[001]

前言：现代性与时间、空间问题 …… [001]

列斐伏尔专辑：空间的生产

什么是现代性？——致柯斯塔斯·阿克舍洛斯
…… 亨利·列斐伏尔[001]

空间：社会产物与使用价值 …… 亨利·列斐伏尔[047]

空间政治学的反思 …… 亨利·列斐伏尔[059]

论都市形式 …… 亨利·列斐伏尔[076]

后现代血统：从列斐伏尔到詹姆逊 …… 迈克·迪尔[083]

哈贝马斯现代性理论述论 …… 单世联[111]

吉登斯现代性思想研究 …… 王宏图[282]

场所、地区和现代性 …… 尼古拉斯·恩爵金[354]

时空之间——关于地理学想象的反思 …… 大卫·哈维[374]

Content

Preface ····· Bao Yaming[001]

Introduction: Modernity and the Problem of Time and Space ····· [001]

Special Column on Henri Lefebvre **The Production of Space**

What is Modernity? ····· Henri Lefebvre[001]

Space: Social Product and Use Value ····· Henri Lefebvre[047]

Reflections on the Politics of Space ····· Henri Lefebvre[059]

On the Form of Cities ····· Henri Lefebvre[076]

Postmodern Bloodlines:

From Lefebvre to Jameson ····· Michael Dear[083]

A Study on Habermas's Modernity Theory ··· Shan Shilian[111]

A Study on Giddens' Thoughts ····· Wang Hongtu[282]

Place, Region and Modernity ····· Nicholas Entrikin[354]

Between Space and Time: Reflections on the Geographical Imagination ····· David Harvey[374]

什么是现代性?[①]
——致柯斯塔斯·阿克舍洛斯

□ 亨利·列斐伏尔

1. 在很长的时间里,“现代”一直被视为与“古代”相对。在几个世纪里,这个词是成功者自我评判的工具,用来将异己的所有东西(或者他们认为是异己的东西)放逐到过去。尽管它的意义有变化,但它神奇的力量似乎不可穷尽。故而我们的研究,从“现代”这个词意义的非常简要的历史考察开始。

在中世纪的法国,在南部选举出来的地方官和北部被任命的执政者,作为“今人”(moderns)为人所知,而离退的执政者则被称为“旧人”(ancients)以区别于“今人”。后一个词包涵有更新及更新的常规性这双重观念。选举是遵照在规章中设立的严格模式(modus)或遵照地方性传统来进行的。[②]

这种变换的循环性常规观念,以及作为规范的变换观念并没有持续很长时间,在社会和政治生活的不同区域,总的说来在文化中,这个词在不同的时候重复出现,而且总是因意义多

---

① 译自亨利·列斐伏尔《现代性导论》(Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity: Twelve Preludes*, trans. John Moore, London: Verso 1995, pp. 168 – 238),本文为节译。

② (英译注):在现代法语中,拉丁阳性名词 modus 变成 mode,它在阳性中表示“模式”或“方式”,但在阳性中也表示“时尚”。这解释了列斐伏尔后来的“时尚”一词的女性化观点。

重而滞重。举个例子来说:我们可以看到,当中世纪一旦走向结束,当艺术和思想在文艺复兴中开始宣告古风甦生时,“现代音乐”这个词就开始被用来反对旧风格的音乐。为什么?因为音乐当时已是一块变动的区域,一种先锋性的行动,一个创造性的部分。从这个时期开始,不断革新的技术和实验赋予了音乐咄咄逼人的“现代性”。在17世纪末,这个词的辩驳意味在古今之争(querelle des anciens et des moderns)的情况下被强化了。

从那时候起,观念与情况变得更加复杂。一个在某一领域想成为“现代”的人,在另一个领域可以显得是“反现代”的。当让-雅克·卢梭发表他的《论现代音乐》(*Dissertation sur la musique moderne*)时,他忙于对他大多数的同代人发动一场激烈的攻击。他的第一个靶子是拉莫(Rameau)。他用他的批判试图唤起一种对音乐古代或古风形式的回归(然而,在其他领域,他的目标是成为政治和社会变化的知识分子发言人)。

后来,这个词失去了它论辩的锋芒。它并没有完全消失,但已归属到“现代主义”(modernism)和“现代”品味的成功者的自得中去了。在19世纪末,伴随着“现代风格”的确立,“现代主义”(即为革新而革新的风尚,革新作为偶像信条)的羽翼已完全丰满了。

2. 我们可以问自己如下问题:“在如此如此的一个时间里——如1840年代,什么是或什么似乎是现代?青年马克思是如何体味现代与现代性的?他关于现代主义与现代性的思想是什么,以及他如何将它们概念化?”

将他关于这个主题的文字置于它们的历史语境中一定会有些意思。文本有很多,马克思经常用“现代”这个词来表示资产阶级的兴起、经济的成长、资本主义的确立、他们政治上的表达以及后来——但不是最终——对作为一个整体的这些历史事

实的批判。“在现时代，法国人已经明白……在一个真正的民主中，政治国家消亡了”。马克思指的是谁？当然是圣西门们，也可能是傅利叶的信徒们。

> **这种国家**的抽象性，直至现代世界才诞生，因为私人生活的抽象性直到现时代才产生出来。**政治性国家**的抽象性是一种现代的产物……在现代国家里，正如黑格尔的《权利哲学》中所说，**普遍利益的意识的、真正的现实仅仅是形式上的**。换句话说，**只有形式的，才能建立起真正的普遍的利益**。

他接着说：

> 黑格尔不应为描述了现代国家的本质而蒙咎，倒是应把它与**国家的本质**等同起来而受责。合理的就是真实的为**非理性的现实所抵触**，后者在每一点上都显示自己为前者所肯定者的对立面，并且肯定前者之所是的对立面。[①]

在这个基本文本中有两个观念需要重申。第一，马克思建立起了私人生活、国家的抽象和侵入社会实践的普遍抽象与形

被外化成好像是物质自然的东西了。人和人类并未消失，但一切挡在他路上的东西仍然来自他们自身，它们是他们“另外的”自我、他们的复制：他们的异化。

因此，在1840年至1845年间，马克思的思想中产生了现代性的概念。这个概念是质朴的，但已有了政治的意涵。它表示高于社会的国家的一种形式，也表示这种形式与日常生活和一般社会实践的关系。国家的这种形式将日常生活（私人生活）分离于社会生活和政治生活。反过来，国家也奠基于实践的内部分离之上，就像意识形态奠基于劳动的破碎与分化之上一样。结果是：私人生活和国家——即政治生活——同时堕入互相等同又冲突的抽象性中。在每一个领域的每一个地方，非理性和理性分离着，但同时还相互混淆。在一个单一而矛盾着的现实中，一者隐藏于另一者之后，理性（社会和政治的）统一体只是在表面上，其后是普遍化的非现实。只有革命性的（总体性的）实践才能重建真正的统一体：被重新揭示、控制、认识和恢复的自然。无疑，波德莱尔那令人钦佩的文章《现代生活的艺术家》是我们正在勾画的历史中的一块里程碑：

> 他就这样走啊，跑啊，寻找啊。他寻找什么？肯定，如我所描写的这个人，这个富有活跃的想象力的孤独者，有一个比纯粹的漫游者的目的更高些的目的，有一个与一时的短暂的愉快不同的更普遍的目的。他寻找我们可以称为现代性的那种东西，因为再没有更好的词来表达我们现在谈的这种观念了。①

① Baudelaire, *Selected Writings on Art and Artists*, trans. P. Charvet, Penguin. Harmondsworth, 1992, p. 402.

波德莱尔给关于"新"的意识带来了一个伟大的发明。对他而言,"现代"特别地是短暂、是流逝。他将人类的两重性想象为一件外套,其中短暂、精巧的时尚是永恒的反面,是它的里子:

> 一个不偏不倚的人如果依次浏览法国从起源到现在的一切时尚的话,他是任何刺眼的、甚至令人惊讶的东西也发现不了的。过渡被安排得丰富而周密,就像动物界的进化系统一样,没有任何空白,因此也就没有任何意外。如果他给表现各个朝代的画加上这个时代最流行的哲学思想的话(该画不可避免地会使人想起这种思想的),他就会看到,支配着历史的各个组成部分的和谐是多么深刻……事实上,这是一个很好的机会,来建立一种关于优美的、合理的、历史的理论,与唯一的、绝对的优美的理论相对立,同时也是一个很好的机会,来证明优美永远是、必然是一种双重的构成……构成美的一种成分是永恒的、不变的……另一种成分是相对的、暂时的,可以说它是时代、风尚、道德、情欲,或是其中一种,或是兼容并蓄。
>
> (中译按:译文参考郭宏安译《波德莱尔美学论文选》,人民文学出版社,1987。)①

这个文本中含有对浅薄的科学主义含糊的附和:对时间的偏见(进化论者的理论)和社会学研究草创时期的思想(泰纳关于环境和时代的理论)。但它走得更远一些,它将本来是普遍艺术的音乐化阐释与人类行为联系起来,与黑格尔主义的一种流

---

① Baudelaire, *Selected Writings on Art and Artists*, p. 392.

行趋向——黑格尔主义本身就与矛盾、两重性中永恒和谐的音乐理论有关——联系起来，[①]最终，这是一种对现代可以等同于时尚的奇特揭示。另一方面，波德莱尔以永恒为出发点（而非作为目的），将优美看作一种在流逝的瞬间中被把握的东西。事实上，“时尚”一词的意义已改变了。[②]在先前，它表示变换的常规性和循环的可预见重复，现在它已女性化了，表示一种非专业性（第一流的）的艺术：不可预告、无法预期、迷人而自发。它是开在日常生活皮肤上的花朵，是为了革新而革新最短促的表达（对波德莱尔来说，这也因此是最深刻的）。波德莱尔认为“我们几乎所有的根性都来自时代打在我们感觉性的印记”。[③]时尚和现代性是时间性、瞬间性的现象，然而它们也和永恒保持着神秘的联系，它们是不变的、永恒的变易意象。

马克思把现代定义为现代生活的抽象性与双重性，而波德莱尔却对这双重性作完全不同的阐释，并且试图用它把握琐屑、日常事物如服装、马车、人群等中久违的优美的迂回折射。这种相异，不是很值得关注吗？

大概在时代的同一时刻，波德莱尔别有意味认可的，马克思却拒斥着。马克思总是呼唤着自然，被文化与知识所失却、忘怀、分裂与撕碎的自然，被人类为成为人类而摆弄的自然，在经历了资产阶级社会极端抽象的苦涩忧伤而变形后人类终将重新发现的自然。至于波德莱尔，则热衷于对自然发动一场攻击。

---

① 对艺术创造和作为音乐的绘画的解释，参见波德莱尔《1846 年沙龙》（同上，47 – 107 页）。关于波德莱尔的含糊和克制的黑格尔主义，参见 Mon Coeur mis à nu，in *Oeuvres complètes*，Pléiade，p. 652.

② 英译注：参注①

③ Baudelaire，*Selected Writings on Art and Artists*，p. 405.

因为简陋与粗鄙，自然驱使人们去咬啮与杀戮，我们必须把欲求的领域抛在身后，进入高贵而快乐的王国。善必是一种艺术的生产，所以我们应该把服装视为人类高贵符号之一种。灾祸将降临在只欣赏自然的人身上！正是在抽象中，在艺术与技巧——即在人工技巧中，波德莱尔寻找着现代的趣味和它奥秘的解答。

波德莱尔在深思熟虑的基础上建立起了他的审美态度，他选择了抛弃自然、抛弃 18 世纪自然主义和乐观主义哲学。然而，马克思却继续和发展着这条路。波德莱尔反自然的倾向换句话说就是等同于纯粹技巧性的纯粹创造性艺术的倾向，它将不模仿任何给定和外在的东西。所以，他令人惊讶地攻击自然的女人，为装扮辩解，因为它求助各种花巧，把皮肤的纹理和色泽变成了一个“抽象的统一体”，使人类走进一种状态——换言之，走进优于自然的神性存在。波德莱尔审慎地看作是具体性的那些方面，马克思在同一时刻则宣称是极端抽象与反自然的。那些方面，诗人也视之为抽象，但随即宣称它们将成为具体。他和马克思一样，都受到 1848 年革命风潮的影响，但完全没有马克思主义式批判的意识。波德莱尔不仅接受资产阶级世界为一世界，他还决定用它去充当艺术作品的素材。他把它们转化为诗，不是靠强调它的反题——抽象与具体、反自然与自然、丑与美、罪与恶——而是靠对它内在转换的策动、它的通过否定和自我再创造来肯定、扩大和评判自身的意图。靠这样生产、展示出来的抽象，波德莱尔制造了一个世界，一个艺术和诗的世界。当然，这项事业之所以可能，是因为这一短暂的抽象自身渴求着有一个世界的地位。它是一个世界化的世界，一个“半世俗”（demi - mondaine）的世界，一个高级社会的世界。于是有了对华丽的辩护，这是一种诗人迷恋与被转化的有趣游戏。如果华丽会弃绝时

尚和鉴别力的话，那么诗人也会弃绝艺术了。

通过比较马克思和波德莱尔的文本，我们在一个相同的处境中发现了相反的两面。在向1848年革命性危机跃进的历史时期，马克思发展了他的理论和基础性的马克思主义框架。他认为革命性的实践可以减轻现代世界赖以成立的分离、分化和多重两分，可以通过创造另一个世界、解决社会生活中的冲突来改变这个世界。而革命性的实践起步于跨越鸿沟：私人与公共、专门与普遍、自然与人、日常生活层面上的事物与那更高级、更崇高的国家、哲学和艺术层面上的事物。

20年后，马克思开始了他科学性的工作，1848年的失败使他看到了哲学的局限。这哲学也包括试图通过强调工人阶级的无限否定和结构能力来取代哲学、实践性地来实现它们的实践哲学。不过马克思并没有放弃他的计划，他只是比二十年前采取了更多“实证的”姿态，他开始思考经济和历史材料，这些材料成了他判定何者可能、何者不可能的基础。

与此同时，波德莱尔则陷入了对“现代性”概念进行修正的痛苦历程中，一位“被诅咒的诗人”（poete maudit），在身负革命和失败的创伤、满心厌恶资产阶级和斥责资产阶级世界的情况下，承认了革命性实践的失败，他挪用起两重性和分离性来，他与它们妥协了，他拒绝那样接受它们了，它们已不足以让他满意了，他极其厌烦它们，他深究它们，以便发掘出代替已失败了的真正变革的观念化变革的根源。但作为一个艺术家，作为一个欲求审美创造的人，一个尽管满嘴咒骂但对之仍有可说、仍欲说之的一位“被诅咒的诗人”，他还能干些什么呢？在波德莱尔的波德莱尔式批判这里，我们看到了现代性的出现，我们见证了现代性羽翼渐丰的概念开始了它的飞翔。不过在它的辉煌中，尚有一块

暗影。诗人在悲叹优美的死亡，这事并不简单，他还意识到了其他一些东西的失落，不是上帝的缺席或死亡，而是更糟的一些东西：现代性像一块硬壳，掩盖了马克思主义意义上的实践：革命性实践、总体性实践及其失败的缺席。现代性显示着这一缺失。现代性将是一块阴影，革命的挫折可能性和拙劣赝品将之披在资产阶级社会的肩上。波德莱尔的工作只有在魔鬼般的与仿冒的光照中才可能得到理解。诞生于抽象，被当作、被骄傲宣称为鲜活之物与肉身人类的新奇性，只是抽象，只能用语词运作于想象与符号之上，它雇用表象与幻想在真实、不可忍受的世界里创造一个还过得去的（观念化的）虚构世界，这一幼稚的实践，取代了不是简单地解释世界、而是真正改变世界的总体性实践。波德莱尔的工作只能被理解为一种激励和挑战，它说出的东西不是它表面上说的东西，前者远为极端。它接受资产阶级社会为“世界”，只是因为它可以给那个世界填充恐怖、蔑视与嘲弄。

所以波德莱尔的诗作和它们生长所需的全部传统在一种新的光照下显露了。马克思政治性地思考现代世界，他使所有知识都附属于政治知识，又把政治知识链接到一个行动的计划和统一性、总体性、实践理念上。而波德莱尔则试图审美化地思考现代世界，使知与行的所有类型都从属于艺术。对于在真实的核心中所揭示出的自我与真实、真实与理念或可能之间的裂隙与分化，他既接受又拒斥。在他决定要创造的基础上，他把真实当作他诗歌的素材，并因此赋予一种二级抽象即文学语言以不是很正当的重要性，赋予它们以超常的力量：不是模仿或表现现实的力量，而是将之变形的力量，甚至是能实存（能成为真实，成为人生的物质性）的力量。诗性语言渴望成为一个世界，成为可创生一个世界的箴言。诗与诗作在成为客体——语词的簇集——的

时候，它们被称为人类世界和超自然世界之谜的钥匙。诗翱翔于人类心灵的深渊之上，盘旋于宇宙的裂谷之间，把已存在的所有优美均匀播撒。这样，它变成了剔透的客体、晶莹而自我充实的水晶球，通过它纯洁的反照，世界得到了例证。诗宣告了语言的源初性、它可能的完美与它的自我充实。通过创造性的(诗性)语言和在创造性的语言中，两重性、分化和脱裂可以得到解决。语词会变得鲜活，最终语词会是可触摸的——可触摸的鲜活成为生动的语词，这正是作为神奇、作为炼金术的语词。

波德莱尔的文学语言与口头语言并没有什么有意义的区别。从这一点来看，它没有给我提出什么问题。但它确实暗示出了某些可使审美话语成为特殊化语言的技术性要素。这种话语，因内在干扰性张力而颤抖。它是一种挑战性的召唤，将读者召集为自己的同谋。审美话语与写作超越于时间性之外，但仍臣服于环境，它的目的是展示和改变这个世界。它们揭示了语言与梦、与世界间的神秘相应。但这里面只有语言是有效的，语言独自生产出这种结构与对转换的追寻。语言存在着，独自地。

所以说波德莱尔的诗作开创了后来兰波、洛特雷阿蒙(Lautreament)、马拉美、瓦莱里等追寻的诗与现代艺术之路。在这些诗人和自波德莱尔以来的诗歌创作中，总有一种疯狂的非异化热望，对立于他们反抗着的日常生活，对立于他们蔑视的资产阶级社会。但这种热望却在其他一些方面异化着或被异化着。这是一种强力的热望、一种收效甚多但却无实效的热望：想把抽象变为日常现实，但日常现实本身不过也是一种抽象。相对于小说，诗在一个不同的层次上运作、走得更远。小说接受日常，它叙述它，把它当作自己的客体，把它当作一个客体。诗性语言则试图转化日常现实。这一机制具有双重特点：日常被拒斥，在

这一拒斥的过程中，它又“投胎进语言”，而语言也被锻造成纯粹。但一旦在这种方式中成为偶像，语言也就成了怀疑和焦虑的对象，永恒沉默的阴影降临在语词之上，威胁着它、遮蔽着它。

4. 在1905年左右（为什么是那个日子？因为俄罗斯第一次革命。这是即将开始的时代的象征），现代主义和现代性的轮廓开始在历史的迷雾中显形，当它们向我们走来时我们可发现它们。它们产生于这样一个欧洲：这个欧洲还沉浸在几十年（相对的）进步中，沉浸在（相对而有限的）好日子中和（资产阶级的）欣欣然里。这种安逸，这种美好时代（belle epoque）的安逸是短暂的。新的时代没有喧腾的引导序曲，它贴着后门阴险地溜了进来，只引起一串小小的事件和小小的征候。这种情况，可以说明为什么特别在哲学领域、在理论上它被冷落下了，甚至那个时候最清醒敏捷的“头脑”也难以理解发生了什么事，并预告何者即将来临。他们的评估基于一个已凋谢的过去，他们的预言也用着19世纪的观念，他们想当然地以为自己与时俱进，其实他们迟滞于事件之后，对正在发生的转型毫无知觉。新时代的事实并未消除旧时代的矛盾，从而使这种盲目减少一些，事实上，与其说消除矛盾，还不如说它加剧了矛盾，在其中加上了它自己的分量。帝国主义已在自由贸易的资本主义中成形，尽管也带来了一些革新。对这些现象，列宁在阅读霍布森（Hobson）和希尔菲丁（Hilferding）时作出了分析，描绘了整体图景。这个分析和措施对于我们而言是如此熟悉，以至于我们在此难以对之加以概括。

1905，一个突变。尽管有或显或隐的马尔萨斯主义的影响，技术发明仍急剧增殖。技术的进步见证了一个紧促的逐级上升时期。在此期，武装力量、战争的威胁、继之是战争本身（巨额的消耗，对生产和技术研究的刺激）——一句话，互相竞争国家的

互相挑衅——这一切都起了决定性作用。每个试图安置知识和行动、社会政治生活后果的人将失去他们的立足之基。这是迟早的事。

这些新技术(主要用于制造武器)开始穿透日常生活:电、内燃机、汽车、飞机。与此同时,在宏观与微观两个层面上进行的物理世界探研,也展示了长久以来猜测、描画、想象但从未充分把握的各种维度。还是此时,个人主义的时代结束了,集体组织的时代虽无绝对的突破,但已开始显露峥嵘;个人将要为捍卫自己而竭力斗争,争得有效的桥头堡:相关的、想象性的艺术。

新时代,非连续性(Discontinuity)相伴涌来,缓慢而有力,影响着知识、行为和意识本身。前一个时代在各个领域着力发展连续性概念,使它走到极端,对它作最武断的推论。它把"自然永不会跳跃式地运动"当作格言与永恒真理,相反的说法,由黑格尔和恩格斯提出来的"自然只能跳跃运动"则不为人知。看起来,就方法论和理论而言,除非被穷尽,基本观念永不会完全消失。19世纪占支配地位的机械论是建立在连续性轨迹的研究上的。进化论从数学连续研究中借用了图式(掺加了一点自身的变化),并将之用于自然史的研究中。最终,哲学——经验性的和柏格森主义的都是如此——则坚持"自我"的统一体和连续体,用相悖的假设来解释、使用它,试图建立起一幅围绕连续性概念组织起来的世界的哲学图景。

在新的时代,专家的角色变得极端重要了,甚至在方法论上,领域、局部、区域、要素之间也有了清晰的区分。变化的周期性的、甚至很可靠的概念——例如"进程"概念——也失去了威信。这种情况持续到今天,使得一些概念最终消失。马克思在他

的时代没有想到或很少理解的结构概念，倒开始了它的辉煌历程。物理学家和语言学家对它加以揄扬，非连续性结构和独特单元到处可见：原子、粒子、细胞、语言学要素、音素和词素，等等。在非连续性、结构、型式、形式等概念的通常化应用中，语言起了特别有效的中介作用。这些概念需要两个前提：它们必须进入话语，但它们也必须有助于解释话语。这里我们再一次看到，新时代通过把它自己特别新奇的东西加到旧时代上去，从而把自己移植在旧时代上。

在变化的表现中，不同的图式（无穷小变元的增值）成了第二重要的因素。这种因素深受变异、突变的性质差异概念的影响。结果，系统、形式的平衡、暂时性与永久性平衡问题的再度提出，就是以新的方式进行了。

从先锋的观点来看，百科全书派过时了，讲综合也是老一套。但这并不妨碍专家们感受到一般文化。或许，从一个世界系统图景预期出发来讲文化性公共域是必须的。这种情况就导致了一些有意思的误解。当资产阶级思想放弃了严密理论的要求时，马克思、列宁主义因为其哲学化和系统化则及时地填充了留下的空档。结果，马克思用总体实践来取代实现哲学的号召就被更加轻率地忽视了。

我们应当如何来阐释这些变化和非连续性的大量涌现呢？这是不是一个喧哗时代越来越明显的符号？或者这是一种与以前意图相反的意图，尽管不完善和片面，但却是新的试图将基本概念作辩证转化的意图？或者这是分析性思想（理解）的高涨，即在美好时代里被信奉连续性的资产阶级所瘫痪的区别、分解、分离的高涨？它们是新探索、新发现的方法论式表达吗？这些阐释并不互相排斥。对我们来说最重要的是：非连续性和非连续性

意识所包携的有关变化的一切问题，已经明显地进入了现代性之中。

作为抽象的非连续性和非连续性的抽象力量，甚至影响了物理性的感知，“现实”改变了，抽象变成感触而感触变成抽象。“真实”失去了它陈旧而熟悉的特征，成了胶合拼板玩具的拼片，同时，它也变得更具体更不真实了。信号，这些工业社会的技术发明，侵入了街道、工作和休闲活动、日常生活（总是缓慢的，总是确实的）。信号有助于使象征贬值，并代换它们，它们成了社会行为的校准器。它们组合个体“自由”交流的本质行为模式。摄影、电影和广告都促使图像的扩散，后者以立体信息、低劣符号来阻碍、填塞意识。固定、精巧的电光照明使城市和它的纪念性建筑、道路、街道从乡村、天空、田野等自然环境中清晰地凸现出来。电光照明比煤气灯（在形成19世纪城市的神话中扮演了重要角色）更加刻板地强调出了城市景观的特征。在这种方式中，反自然成了城市环境，并在现代城市中扎下了阵营。从此以后，路边景物成了一种有力而不稳定的具体与抽象的混合物、内容与形式的混合物、没有绝对指称的单位混合物。在这样的现实中，另外一个现实、我们之中另外一个世界出现了。什么另外的现实？什么另外的世界？技术和对自然的控制。它们在可触可摸的世界里表现出来，又隐于此中。对于在某些先在事物中体认自身、试图在未清楚意识到左右自身的技术性关联物的情况下定义自身的感觉性来说，它们既在场又不在场。这个另一现实与另一世界拥有双重面貌，它在直接的时间空间中、在真实中可以表现为一物。但也可以是与真实不一样的东西，在远距离的时空中的历险、开发与启程。关于世界的年代久远视像的古代象征，尽管仍有具体可感的表现（如教堂、纪念碑、艺术品）或仅仅作为再

现(语词、关于自然与人的通行意象),但价值已被剥夺,它们只是在心理学中不期然地出现。因为被剥夺了象征,人们只能在物、信号、声响的支配下感觉。实际上人们就是如此,他们也在象征的支配下,不过符号已从社会领域潜入到无意识心理中去了。

在艺术中,一些艺术家揭示了抽象与具体、反自然与自然互相穿透的方式,他们的作品倾向于把握可感可触世界中非连续性符号、信号的表现,他们费尽心机地用结构好的非连续性来代替连续性,为可能是(或可能认为自己是)纯粹创造性的自由留出活动空间,他们把存在于可感可触世界中的符号模铸到语言里、写作里。还有一些艺术家意识到了真实世界的陌生和它的"它性"(otherness),企图在其中或其外逡巡漫游。通过取代异化的现实,他们获得了另外的现实,并重新发现那些年代久远的象征。这些象征,虽被分裂劳动、信号系统和技术的漫长而辛酸的世纪所粉碎,但仍然是我们意识的晦暗根基。他们的文本使用象征比使用信号多一些。

正如我们在"序曲之六"的信中已讲过的,现代性诞生于这些重大的变化、诞生于这个明显的但仍未得到解释的现象。当代人都有这个印象:在政治革命的同时,也发生了审美的和科学的革命。有些人相信,一种东西可能并导致了另一种东西;另一些人则相信,一种东西会使另一种东西显得多余。这个时代最关键的时刻开始于 1905 年左右[此时也有阿波利奈尔、桑德拉尔(Cendrars)、麦克思·雅各布—勃拉克、毕加索、分析立体主义,等等]。这些意味着:它预告了仅仅是几年后的第一次世界大战,它在这个时刻之后、在苏维埃革命之后马上达到了它的顶峰;它在 1925 年至 1930 年间,在资本主义与无产阶级革命的双重稳

定后也走到了自己的终结。

在这个新显露出的现代性核心中，存在着解构与自我解构的内在矛盾与原则。最早在文学中，明显是为了解决前一时代尚未消化的问题，出现了两种主要潮流：一种生活方式的追求、对象征方式的适合与新的自由象征方式的发明——和制造结构及其所属方式的欲望。这些问题在波德莱尔那里都已有发蘖。我们要说的是，现在它们变成了互相区别的潮流了。我们可以把安德烈·布勒东和麦克斯·雅各布当作前者与后者的分别代表。[①]因为两种潮流都有革命和反资产阶级的雄心，也因为它们是同时代的，所以它们的互相对抗在各处都有发生。它们的矛盾是一种不可避免结果的症候：它们将在一种共有的自我解构的必然爆发中相互摧毁。艺术品与生活、另类与日常之间关系的问题（以及克服它们的分解的问题，和随之而来的溶解向来不同于日常生活的艺术与缺乏意义和审美的日常生活之间矛盾的问题）是一种基础性的问题。不过它的表现还是浅层的，尚未在实践的意义上得到正视，它仍然未被定性和解决。于是，在 1917 年，扎腊和达达主义采用了孩子气的现代主义，在其中注入了否定性和激进的批判，注入了对艺术与艺术品偶像的掌控与动摇，注入了对作为这一活剧主角的语言学科的消解。达达主义就像是在现代性敏感中心的一次皮下注射，针刺点的深度与剧烈疼痛是它崩溃的前奏。

不过还是不要让这里有错误。我们要花很长时间来得到支

---

① 我相信没人会反对这个解释与我过去的评判不一样。是的，一致性是美德，但在一个不断变化的时代中，这是不可能的。甚至如果真的可以，也难以反对我的说法，至多是一个恶意的发现而已。作者把他们以前的悖论留给历史去分析，借此他走出了悖论。

持(或反对)这些前提的证明。今天,回顾的行为有它自己的程式。这些程式性的指示线索反映出了现代主义的一部批判性历史,它们既不包括对现代性的辩护,也不含有对现代性的攻击。我们要做的是一种整体性分析,认为现代性某种程度上会带来历史完美结局的观念,与认为它是资产阶级的消亡、西方文明的消亡和工业社会的要求的观念(即视之为一种绝对颓败的观念)同样是可疑的。

创造性的骚动开始又结束,现代世界被撕扯出来。这一切都在更有利一些的艺术层面找到了表达(哲学也是一个层面,尽管它也同样具有症候性,但由于相对不那么明显,我们暂时不说它)。正在于此也由于此,取代它的迫切要求变得明显了。艺术家摧毁艺术、艺术自我解构,而且这一解构发生在(艺术中的)语言层面上,这一切,实际上都有了。用政治性的话来说,在全球范围内,辩证的矛盾预示着非常危险的后果,也就是说,包裹于其中的力量将停止互相摧毁。这种情况是一种特别的情况,我们要认真地考虑它。尽管取代是有必要性的(必要性是我们将要回转过来的东西),但这个词本身几乎已失去了它的意义即互相竞争的暴力意义了。但就与此有关的艺术而言,当它破坏和自我解构时,唯一的损毁就是它加诸个体意识和感觉性上的浩劫而已。如何取代风格和结构之间的分裂、另类与日常的分裂?这一取代何时发生、如何发生?我们是不知道的。

5. 现代主义和现代主义的概念是很不同的东西。在同样的意义上,主体性和意识在所有的方面也不同于知识——直接或间接、确定与不确定——知识用分析的严格性来使它的概念达到成熟。现代主义是庆功者,它把它的自我投射在可能性云团聚集的濛濛境域上。今天对现代的感觉非常像波德莱尔所描叙的

印象——他颠倒它的除外。[1]在他的理解中,时尚和现代实际上是不可区分的。一个世纪后的不同之处不是对自然愈来愈多的吁请——吁请或回忆、怀念、懊悔、健忘,也说不清是哪一个。不同之处是:每个人都知道,所有的时尚都会变得不时尚(同时,或迟或早每一种时尚又会再度时尚,而且越来越频繁,因为形式的系列有限——不过对此人们没有意识或故意不意识)。在丰富、过量的对象和结构中,人们知道时间正在对之作快速的选择。但他们不知道——他们都知道他们不知道——什么能经受时间的检验、什么不能。这是一种悲欣交集的处境,在此处,被唤起的焦虑和自得通过思考与宣扬把自己转借给了宣传。在时尚和现代中,持久与短促都混杂地表现出来,只有对历史进行连续的科学指证才有可能说出何者为何者。但这种指证是不可能的,尽管有很多"批评家"在作努力,尽管他们在顽固而无效地用历史的术语来思考、批判现在中,耗尽了时间。

"现代"意识由确定性与不确定性、严肃与轻浮的同等部分组成,它把自己想象成经典出场的接待室。所以艺术、文化盲目地与知识、技术站在一条线上。在这条线上,革新与守旧要么迅速融入现存结构,要么简单地消失。任何东西,只要看起来能使自己新奇的内容经久不衰,就可以成为经典,而且越来越快(无论如何在法国,对经典的迷恋在过去的几年里更加鲜明了)。

回到前面我们已讲过的主题。我们愿意强调,一些当代作

---

① 这里我们跳过了一些重要的里程碑。1917 年达达主义年,它也是瓦莱里在沉默 25 年之后,全新发表作品的一年,在命运女神帕尔卡和道德纯纯粹性的标记下,他使抽象和具体相互溶解[英译注:指瓦莱里的后期象征主义诗歌年轻的帕尔卡女神(La Jeune Parque)]。另一个里程碑是科尔比西埃(Le Corbusièr)的雅典宪章(charte d' Athenes)(1942)。它想把和谐的观念具体化。这些还需要更细致的历史性研究。

家、小说家、诗人和剧作家的生涯是如何的不寻常。他们开始于否定，否定对他们来说是唯一的路；反剧场、反戏剧、反文学、反小说、反诗。在对它们及其规则没有真正了解的情况下，他们采用它们，并带来艺术的分解。他们的首要目的就是要摧毁艺术，不期然地，他们帮助形成了代换艺术和日常以及它们融合的基本性问题。但是很快，他们变得很成功并开始成长，是肯定的时候了，是真正地创造的时候了，是突然加速前进的时候了，是写真正的戏剧、真正的小说、真正的诗的时候了。否定性消失了，他们看到了光明，恶魔的法则挫败了，前路清明，他们发现了真正的自我，然而在后面却沦为非自我的其他东西。靠着这种自我背叛，他们获得了和谐之感，甚至是（与公众共处的）社会之感。[①]以同样的方式——其实更加悖谬——我们的“现代主义”有了在第一感觉上让人感到不匹配的两方面：一种对不断变化的此处、现在的夸张崇拜和一种新古典主义。这是对波德莱尔态度的一种反动，同时又把它带到了它的极端结论。短暂之感与对抽象的趣味被取消了，瞬间不再是远距离永恒的变动反照，而就是永恒的开端。

“现代”是一个威名赫赫的词，是一个护身符，一个芝麻开门的咒语，并且具有终身的担保。宣传战役的胜利表示了它的常年状况（要成为“现代”，就要做这个或做那个，用这样这样一种技术，用这样这样的车、这样这样的电视产品，等等）。但如果我们问一句它终究是什么意思，则没有答案。确实，它是这样一个词，对于它，我们甚至不可以发问。当我们说出“现时代”、“现代技

① 这个奇特的运动有一些先行者：巴雷斯（Barrès）（在上一时期的末端）、一些起码现实主义者、阿拉贡等。今天，贝克特似乎很自信，决定在文学和语言中，把否定尽可能地推行。

术”、“现代艺术”等词汇时，我们以为我们用了表示了些什么的术语和表述，然而事实上我们根本没说出什么，我们仅仅指出了一种在时间、现在此处、“有效期”、持存和当前之间无法分解的含混。在这含混的中间，这个词已几次改变了意义。在它现在的用法中，它并不清晰地指示什么有意义或确定的东西。不过它意义中的一项或几项总是会占主导地位，并在一种奇特的无意识方式中穿透我们的意识。

在社会实践、知识和意识的不同部分中，在或大或小的程序上，总会有一些新的东西。进而，在或大或小的程度上，这些部分还是短促易变着的。社会实践用它的领导性、先锋性部分——它的“导航仪”来运用一种现代隐喻，最终，我们可以指望时间来评判某些东西是否真正新的东西、是能成为发展的内在部分还是简单地消亡。在我们的现代主义中——这正是使之具有独创新颖性的东西——一种新异看起来和另一种一样新，并且当我们被指定要给它们以所有善意的欢迎时，它们都仍还有非确定和偶然性的特征。新东西最傲然的特点之一是：在情感和理智的层面上，它们都以一种含糊的方式给人以创造的印象。而一旦这种印象打在我们意识的前沿时，那总是落后于引领机制前锋点一步的时间，就会从后面赶上来，并证实那种新异的有效性。既然我们的注意力总是被前锋的光芒吸引着，所以机制本身就不能得到充分定义、甚至是不明朗的。发生于（或被悬想发生于）“创造”前锋上的活动走向一种模糊的迷雾中——不是完全的不解，而是远达不到理性思想清晰性的要求。在这种阴暗的环境中，行动与生产的人们、创造（或多或少有好的状态、或多或少有自觉的意识）的人们只能先把对自己行动的想象性反影，投射在濛濛雾墙上——就像环绕前锋而舞的苍白鬼火——之后，才能行动、

生产和创造。运用确定特殊技术的系列分析(一种对文献、报纸、文学作品的分析——频繁的词汇统计——对意义系统的孤立分析等)将展示出某种高度复杂的东西:一种对错误、虚假意识和大量假象的某种知晓。这些多方面假象,是由某些个体为控制其他个体、某些群体为控制其他群体而具有的夸张、戏剧化、宣传和庞大野心构成的。这些摇曳闪烁的鬼火追随着一种喧哗、细语和歌唱的声迹,其效果是一段影像,其中"现代主义"扮演着胜利者,成为自我光耀的明星。

接踵而来的是一种知识与文化的恐怖主义,它本身是更广泛的恐怖主义的一部分。后者指的是,所有的领域都被官僚等级和权贵所作下的宣传与威胁程序蹂躏着。现代主义注定要推广自己,要么无可争议,要么隐晦地经受讨论。它拿出了它的双重凭证:新奇与能转为经典的近水楼台。为现代主义所作的宣传,在报纸文章中、广播电视节目中以隐喻的方式实施着。它的手段是胁迫,任何人如胆敢不接受或对抗它,就被弄成显得或感觉起来老套、过时和不"入时"。这种广泛流布的恐怖主义以各种方式运作着,它不仅威胁一般公众,也威胁真正的或有自我风格的先锋派——这个饥渴而雄心勃勃的小团体,总处在不能成为最高权威的恐惧与焦虑中。结果,现代主义周围,就有了一种极度的、踊跃的势利环绕,实际的"创造性"努力与此毫不相关了,它只能在有限的开头几个夜晚才能看到。这种势利永远在戒备着,不断为现代主义武装强征给养。它帮助创造着每个时代定义自身的隐喻,同时还使这个隐喻为人接受。另一个后果是,现代主义在源头上、在诞生之始就被引流了——如果可能的话,甚至发生在其酝酿期——通过特别给定的商业管线(例如私人艺术画廊、广告发布,等等)。每个制造东西的人都知道这一套,无论他们是真

正“创造性的”、积极的参与者，还是仅仅消极的、空洞的接受者，都顺从这个。从这个方面来看，新闻、出版物、主持人、广告大亨以及“批评家”都在大批量繁殖“现代”、构建一个巨大的装置，并且几乎从它诞生之前起就驯化它，把它转化成像另一个消费圈的东西。

所以我们的现代性带着它自己的阴影，一种现代主义在知识上一无所有，与成为一种真正的意识有差距。然而，它并非一个处心积虑和系统化的骗局，欺瞒是它的一种手法，游戏是扑克牌式的，而不是棋类的。它是一个夸张、评判、幻想和神秘化的大桶，在其中意识形态、神话和乌托邦思想杂然堆积。要把其中一种要素和其他的区分开来的唯一方式，就是对每一个时段、每一种手法、每一个时刻施行一种后天系列分析。

现代主义表现为散乱的投射和模糊的想象，不能形成关于它的清晰的概念。一方面，它们阻碍概念的形成，堵塞着它的形式化，禁绝着对它的反思甚至意识。另一方面，它们又包含着如果要形成概念则必须有的本质性要素。我们要一再思考在直接意识和知识、表象和概念间的差别，而分开两者的鸿沟给了彻底批判运转的空间。

7. 如果我们认为我们的现代性是比文化或文化的征候（艺术、诗、语言等）更多一点的什么东西，那么，有一种方法是可靠的：去揭示本质性的矛盾或矛盾体，并将其理论化把握。这个方法，通常在“辩证法”的名目下为人所知，是不容易运用的。一般而言，矛盾都在密集纺织物的密集死结中，我们如何去抓住那能引导我们进入纲目的线索呢？通常，如果不总是这样的话，我们以快刀斩乱麻来了结它。不过让我们小心这个比喻所说的东西吧。实际上，矛盾是知识试图把握的辩证运动，要充分意识到这

些运动是内在关联的（另一个比喻：河流）。知识是一种区分过程，一种使运动了结的固定，使用的是诸如分析和逻辑等概念化装置的技术。

某些在现代性中的矛盾可以被经验性地、即直接地经验到的。它们就横陈于社会实践的表面。结果它们看起来是自明的，但又很快失去它们的深度，简化成为“语义学领域”的东西，以及琐碎地散布于语词之间的悖论式的东西。它们作为文学的原材料，甚至作为新闻时是有用的。它们显现在意识的表面上，并且进入语言（成为既对知识，又对障碍都有助的东西，因为对语言的进入不可能不唤起更根深蒂固的、“无意识的”冲突）。这些矛盾心理学化和社会学化了。它们没有深深地播撒在表层下面，而是作为个体、群体或社会意识的一部分主观地出现着。

依前面所示，下面是可以当作现代性特点的一些矛盾：焦虑、苦恼和孤独感在增长，它引起了主观表达或解释的无数迹象。这是新现象吗？在哪方面它是现代的？孤独感不是新东西，焦虑和苦恼也在许多时候、很久以前被言说，特别被浪漫主义者言说，他们在自己的时代里视己为“现代”。可不可以说，今天的新和现代可以视为意识的这些形式和表达方式的剧烈化？它让我们走出关于个体心理和它如何表达自身的印象式观念。确实，新的、真正“现代的”东西是一个矛盾，这矛盾横亘于个体孤独与特大城市、大公司、大办公场所、军队、政党的人群、大众的拥挤之间。这里，我们见证了一场冲突。这冲突发生于生命的“原子化”（atomization）（这已被片面地指责上百次）和无疑把生命的原子化作为条件、把生命禁锢起来的过度组织化之间。社会的社会化盛行不衰，当交流与关系的网络越来越厚积、有效，与此同时个体的意识就变得更加孤绝和对“他人”（others）无

视，这就是矛盾运作的层面。我们必须先一个个地把握两个方面，将它们视为正反题，再开始我们的分析。一旦辩证的运动被把握了，这场戏剧就展现出来了：分离与极权化。前者发生于个体和他的生命中，后者则通过国家、全面的社会、交流、规范、文化等起作用。

沿着这个方向继续，我们马上发现（或者，用一个更戏剧化的词汇，我们“揭开”）一些同样痛苦的冲突。从没有哪个时代像这个时代这样，如此多人享受到如此多的幸福，尽管人数还是有限的（得到好处的还是国家中少数的个体、家庭和群体），19世纪盛行的舒适的布尔乔亚式观念被抛弃了，从没有哪个时代像这个时代这样将“幸福”如此清晰地传播为一个理想，将它当作人类的理想性目标。安全的需求似乎是基础性的，尽管定义和规定它仍有困难。安全是“幸福”的关键要素，在“幸福”可以被视为一种生活方式的情况下，安全是它的首要条件和根本性质，其重要性远远高于物质享受和大众消费，在一个不同领域的广阔范围中——健康、工作、教育——这是显然的基本渴望。但与此同时，没有哪个时代表现得如此残酷（尽管在马克思所说历史的意义上“史前时代”的某些阶段也是很极端的例子）！通过沉思，这个时代——我们的时代——受到一切恐怖的打击：种族屠杀、群体灭绝、破坏性的战争、政治大清洗、人民背井离乡，等等。舒适与暴行是这个极端奇异折叠板的相反两翼。安全的需要和不安全，以原子威吓为象征，手拉手并立于世。我们的时代试图消除悲剧，同时却也越来越深地陷入悲剧。我们的时代中，暴力已失去控制，同时也不再要听到强烈的激情，可能是因为它已拥有太多，超过了它所能承受的极限。因为胆怯，它把自己藏在舒适与琐屑之后，将微笑作为自己的徽章。它尽可能地寻找到了保证和

内在安全，塑造起良好幽默感、精致化和社交圈，让友善微笑的旗帜高高飘扬。

某些社会学家试图将现代性规定得更加肯定一些，例如变动性。在技术意义的变动性、社会变动(个体之间关系，个体、空间和工作之间关系的不断变化)、知性变动(在知识和实践中对变动的吸收)、伦理变动(为变化的要素导致的，人际行为和关系中极端弹性和适应性的需求)。①

这些社会学的分析强调了现代性的一些真正特征。然而，按照我们在此运用的辩证分析，它们仍是单面的。我们的分析最关心的是，在变动的要求和对平稳、安全、结构、“构建”、平衡的一般需要(在所有层次上)之间的矛盾。可信的是，它们最终的冲突会比将它两面单独分开来看更为本质。通过它的展示，我们可以清楚一个更深的意涵，什么是伴随着这一切矛盾的无尽骚乱的根源？在两个方面上，形成的过程都更快、前所未有的仓促；在两个方面上，人都直面着命运，后者一再驱逐着神灵前的祈祷者，而前者则发出绝望吁求：“停下！放过我们，让我们完整、安宁吧！请不要摧毁我们的星球，请不要摧毁任何东西！让我们生活，归我们安宁……”

还有一个矛盾我们必须考虑。在某种意义上，我们时代有性的世俗化的问题。为天主教和资产阶级传统加诸性上的诅咒与禁令已被丢弃。性已进入语言。这意味着或归功于它禁忌的解除，但在实践上却对问题没有任何实际的解决。“罪”与“纯洁”的观念消失或已被调整了，进而，在爱(在人的层面上的性)和生殖

① 这个观点已被天才的美国社会学家勒纳(D. Lerner)表述得非常清楚，特别在他在巴黎高等研究实践学校(Ecole Pratique des Hautes Etudes)发表的演讲中。

(在生物为层面上的)之间的脱节，等待良久但显然不可能——但事实上却可能的情况，已慢慢地进入社会实践。人对自然力量和他自己的自然力量的控制不得不经受这个脱节，人经此才能占用自然和他自己的自然。性的需要不再被视为一种需要，现代人发现自己直面着不可估量的力量、欲望，它们来自需要，但不同于需要。正如在同一个宇宙中，一个"世界"不同于另一个"世界"一样。现代性是一项事业：去揭示和占用欲望的事业。

这是矛盾的第一个要素。现在让我们看第二个。这一控制需要和适应欲望的"现代"事业，经常要面临道德败坏指责的阻击。这些指责中最令人诧异的一种是由官方马克思主义提出来的。它被控制(物理的)自然和外部世界的意图所困扰着，完全忘记了真正马克思主义的占用(appropriation)观。在意识形态和政治的原因驱动下，这些制度化的马克思主义者谴责依照家庭计划的理念——这很容易把握——来对生物学生育力进行有意识控制。结果就是一种新的道德主义。无需多言，它很快发现了一个制度化的避风港，某种制度化的马克思主义者和某种教条主义或墨守成规的理论家结成了统一阵线。他们合作的一个结果是一种新的伦理秩序的创造。欲望的问题——诗人们所想象、只有心理分析学家尽管在不正常的意义上，但总算是理性对待——为关于爱欲与死亡、爱欲与友爱的理论上的、意识形态上的唠叨烟幕模糊了。于是，性以及性的语言就被一点一点地牺牲了。

不幸的是，还有更糟的事。对生理性的意识仍不可靠的控制，导致了一切伦理危机的实践性后果。满足需要越来越容易，许多人可以没有欲望，尽管欲望等同于紧张，等同于持续几个世纪的紧张所唤起的象征与想象。现代之爱正在寻找一条中间道

路，调和消除了激情的即时满足和散乱无望的激情、调和野性的快乐和抽象的色情。通过反自然和反自发性来寻找自由是一条与危险共舞的道路。在人和生理之间不可避免的鸿沟与分离产生了一个痛苦的结果：一种冷漠——或者，直截了当地说，一种令人震惊的性冷感，特别是在女孩和女人中，当然，它也影响着男人。妇女的自由之路是性冷感，或者更坏：伪造激情。对于男人来说，则是其雄性气概从未有过的缺乏保障。医生、心理学家、心理分析学家用他们的工作来应对沮丧的问题。试图通过抽象和反自然的方式来控制自然导致的特殊结果：性和生殖的分裂，又导致了第二个脱节。这不是新东西，它是天主教和资产阶级时代的遗产，它的恶化，与自由的获得以及努力的程度是成比例的。性行为从快乐中脱离出来，反过来变成了一种抽象。

通过把性的秘密带入语言（换言之，通过实践理性将其传导出来），心理分析在快乐的相对非理性方面获得了一个聚光点。在此，我们不想质疑这种分析是否规范，但我们不应忘记，被心理分析演示出的原则性东西也在问题的内涵中，各种失败和失望也证明，在解决这些问题时，语言和心理调节的交谈是不充分的。有时用交谈来加强对冲突的意识并不能有助于摆脱它们，反而简单地使情况更糟。解决在实践中才能找到。显然，现代爱欲发现自己身处的问题处境只能是、当然也将只是暂时的，这是一个要挺过去的时段。但它不可避免吗？如果技术进步且更好地适用于实际使用——即实践——那么自发性的生命力环境可能会重新结构。然而，每一种情况都表明，在一种可能的——而非瞬间的不可能——统一体揭示出之前，自我与它物之间的脱节，和自然与抽象的反自然之间的脱节一样，都必需被经历，直至更苦涩的尽头。现代性注定要开发和经历抽象性。抽象性是苦涩的杯

酒，但现代性必须啜饮它至残渣，在刺激性和酒醉眩晕中，还要宣称它是神赐的佳饮。抽象性是一种具体的、反自然的和在某种程度上被误导的、愈来愈浓的对自然的追怀——这就是“现代”人要挺过去的冲突。

这里我们进入了密织之处，进入了与其像线团毋宁更像蛇蜷的缠绕中心。让我们随机抓攫，抓住没有从我们指缝中滑走的随便什么东西。多么奇特呀，日常生活的现代“再隐私化”与通过大众传媒直插私人生活心脏的“全球化”之间的矛盾！在这图景的一面，境域在收缩，每样东西回转向家庭和自我。将图反一面，我们又看到了“世界”的概念中已暗示出要舍弃的无限扩张。但这一“图景”不能简单地总结为有两个相对面的东西，这会误导出我们可以先看这一面、再看那一面的想法。重要的事是抓住图景的每一“面”戏剧化、冲突性的解释。这图景不过是一个技术性机制的隐喻，后者本身是抽象的，可帮助把握从一方面到另一方面的运动。

在另一方面，我们意识到意识形态的一种内在幻灭。当它们分离于现实时，它们都令人失望、遥不可及；当它们面对不同于它们表现出的东西、不同于它们为之服务的模糊、暧昧的事业：广告、宣传、鼓动、策划等的现实时，它们是无力的。经验主义泛滥着。策略与计谋在宣示一个给定的意识形态有效时变得重要了，这就是为什么意识形态都不能长久持续的原因，因为它们更取决于它们的效果而不是所涵的真理。在其他地方如政治中，策略和计谋有自己的形式法则，独立于意识形态。与此同时，意识形态并非完全失去效能，相反，它们变得更加极端。举例来说，宗教的意识形态正变成社会、政治和伦理生活的一种成分。已很难有传统意义上的信仰这种东西，但人们依然以信仰为借口挤在

一起。有许多足够有力的机构与组织来使意识形态进入社会实践，甚至当人们不再相信它、以讥讽和揶揄的方式来对待它时也如此。当给意识它唯一的自我表达方式时，意识形态变成了语言。个体和社会意识为了要说出什么的时候，会发现自己枷禁于怀疑主义和使用意识形态的需要之间，在知道这个或不知道这个面前，这种意识如何可能不被撕裂？这是可能有的双重性的最坏的一种，没有比无名的异化更大的异化了。

在所有的方面，我们都能看到人们要获得感性满足。有些人倾向于占用对象（即通过获得物质商品、一些常常是包括艺术或至少有美学的努力意味的东西，来简单地满足需要），而其他人却决定去占用主体性力量（即对生活方式的伦理性追寻）。这种普遍化但脱节的决定被指责为尚停留在决定和抱负——而非欲望——的层面，而且在或者沉沦回到拥有物质的舒适或者自恋或者其他之前，它还在这一边与另一边间摇摆不定。它必须应对日常生活的转型和抽象的变换，其中日常生活自身已约减为“私人的”抽象：构词逐句、繁冗修辞、道德主义、审美主义，或者在闲暇时间为电影与电视提供的大量不可达到的生活的其他想象。想获得一种感性满足其实与权力意志一样浮幻与虚空。它追求它的对象，并且在摧毁它时抽空自我。它越束手无策，它就变得越苦涩，越令人失望。

存在一种兴趣的扩散和兴趣的集中。有这么多迷人的东西，这么多迷人的人们、对象和主体！新东西从来没有这么丰富，这么充满惊异。某物有趣时，厌烦却总是潜藏其后，这种情况是如何可能的？当一个东西转变为其他东西时，其敏捷是多么不可思议啊！厌烦的社会学可以很好地揭示出现代性的一个重要方面……

现在我们要再次回到青年这儿，回到作为一个普遍世界问题的青年这儿。到处我们可见他们表现出的不满意和反抗的迹象，为何如此？这是因为他们本身就是新的，渴望革新——即现代性——并且因此经历了对他们而言所有的现代性未解决的问题。他们最美好的性质正是使他们最痛苦的东西，他们的生命力展示他们并使他们脆弱易伤。为它吸引并为它重复地失望，他们经历着“新”和它所有空洞的时刻。正是他们，最受表象与生活、意识形态和实践、可能和不可能之间脱节的打击；正是他们，延续并连接着理想与经验的对话。青年切身地经验着这些差距。在这里，神和正义掩饰着非正义；在这里，革命的意识形态掩饰着修正主义和官僚主义实践；在这里，曾经允诺过要转化生活经验的马克思主义意识形态，掩蔽了一种对延伸自己的应用领域到空间距离的高技术的迷恋。青年试图保护自己不要堕入虚无主义，但谁能说虚无主义不会产生于这种对虚无主义潮流的抵抗中？然而尽管——这是一个一般的论点——青年刚刚起步或者认为他们如此，但实际上他们在延续历史，在承担着他们拒斥的前代重担。可以把青年的危机，特别是那些要“现代”的青年的危机作为现代性的一个特征吗？当然可能，但是否决定性特征？非。这个危机有许多理由，原因与动机隐于其后，我们要搞清楚它们是什么。

14. 马克思的思想徘徊于一个十字路口上，有两条路、两个死胡同：一个伦理的视野和一个审美的视野。所以他在总体实践中，通过总体实践提出了对道德与艺术的超越问题。

但——值得注意的是——伦理主义和唯美主义都已被现代性用作现代的借口来回避这些问题。这些借口在资本主义和在社会主义一样有用，它们也被资产阶级和东方集团的领袖相似

地使用。每一种使用都使回避日常生活的意识转换问题得以可能。为了不去想它，艺术的旗帜或者道德的旗帜或者两者的旗帜被展开了。但是问题还在，还未解决，还在折磨人，还在提醒着有一些新的东西必须找到，以替换旧的东西，尽管这些新东西还是不完善的。生活在变，或更好或更糟，也许两者同时发生，但就是不以它能够的方式变，历史反讽式地走上了一条并非使日常生活得到革命性的转化的路。

在这点上，我们必须列出一些主体的应对策略装置，它们或作为借口或作为幻想，这些现代意识的借口是现代性的一部分。它们都不是新东西，今天它们被制造成为必要的和自生的，正如想成为总体但只能获得总体性幻象的破碎行动的形式。

a）唯美主义——我们通过一种双重的中介：市场与技术，正在经验一种艺术的疯狂增殖。在资产阶级中有一个“现代主义者”小集团投机于对艺术品、主要是对绘画的购买中，这正像有着行情、价格和崩盘的货物交易。这些“现代主义者”游戏其中。现在革新再次到了对审美技巧进行“革命”的时候了，但实际发生的一切不过是为了日益扩大的公众而已，技术与技术性的途径获得了令人尊崇的地位。对艺术品的技术性理解不再保护文化的少数、艺术家和他们的友人，产生了一种关于事物如何被制作的、“创造”的广泛流布的理解。

这种唯美主义的第一种特点（可在出版物中，尤其在周刊中见到）：话题的简短，即是说，限定的时段，在其中一项工作经历了是非过程；这项工作要么被忘记，要么作为一个“经典”融汇到已成的文化和历史中，总之要结束。

第二种（相关的）特点：审美的（可塑的）经验在递增。公众

莽撞地奔忙，去寻找新的和更敏巧的技术。此中，“批判家”充当着掮客。结果，话题拥有了两面性：生产和“批评”。所谓的“批评家”有了一种复杂的功能，他们传递信息，传递表象，他们让人知道令人激动的事情正在发生。批评家是选择性的，他们宣示什么是现代的，把它指出来，把它做成摘要转送给他们的读者和听众，他们给公众提供了容易咀嚼的产品。他们兜售着对于艺术的每一种技术化的难懂行话，使它们成为公众关于艺术的“写作”与“语言”观念的一部分；他们的工作是制作一种由难分难解的“创造”、“制作”、“决窍”、技术和发明组成的胶糊。我们都知道，如果它真正地具有洞见力和感知力（就像它有时会的一样）的话，批评家的职业还是不容易的。但难道拓展市场、便利投机机制不是他们的一个任务吗？并且还要说到他们的意识形态功能……

大量的消费、技术聒噪的层层扩展、艺术的浮浅活力——这些就是唯美主义的首要特征。唯美主义视艺术好像为一个累积的过程，并且在其中安营扎寨。当然，关于艺术的知识在累积，正如从前历史时期到今天已知艺术品数量在累积一样。但是，在时尚、话题、现代主义和功利的指导下，我们当代的唯美主义混淆了艺术知识和艺术命运，正如它混淆了艺术技巧与艺术性创造。

重要的事情是要迅速地运转，搞清新的东西、源初的东西以及主体性的东西。在它们相互的正反相对中，技术和主体性的关联现在在一种新的光明中显示出来。在庸俗化的唯美主义中，对于生产的人们——更首要的是对于不生产的人们来说，主体性是脱缰的、没有羁束的和无张力的，正如浪漫主义卓越精神（belle ame）的美好旧时光一样。唯美主义使人们相信他们可以

用交谈来参与创造（真正的创造或替代用品），从而没有真正创造性诞生阵痛损害的风险，而且无论如何，我们都是潜在创造者（谁不要写写他们的小说，花个星期天画画描描？……）

但用这些性质来定义现代唯美主义还是不够充分的，在我们看来，它更多地建立在关于一般艺术的一个错误上，而非建立在对如此如此的一个艺术形式或艺术作品的造作热情上。唯美主义接受这样一个前提，即有这样一种叫艺术的东西，当它对日常生活保持本质性的外在性时，能制造出结构和例外的瞬间。所以，通过获得小玩艺儿、新奇物儿、仿造品和绘画的累积，一个布尔乔亚之家可以使它的主人们非布尔乔亚化。

唯美主义忽视了有关艺术未来的某些关键问题，还不仅如此，它不知不觉地导致了艺术的逝去。总之它对日常生活中的风格问题、艺术与日常以及人与他的自我之间的鸿沟如何被替换的问题是盲目的。唯美主义是一种借口，它企图去填补不满足的主体性和日益增长又无法获得的累积之间的鸿沟。

为了厘清这个观念——即关系到日常生活的艺术的外在性和日常向唯美主义的幻觉性蜕化——我们现在需要发展出一些局部性观念，对唯美主义的一个扩展性批判需要一个对“伪世界”的批判：即绘画的“世界”、诗的“世界”、音乐的“世界”——乔伊斯、普鲁斯特、福克纳等人的“世界”——想象的“世界”、言谈的“世界”，等等，彻底的批判展示伪世界和准世界的夸张和戏剧化，每一种世界都有它们自己的语言和写作。显然它不忽视自我赋予风格的“想象的世界”或“魔幻的世界”，它在与之相结合的卑鄙与纯粹（“纯粹”的清醒、“纯粹”的“残酷”、“纯粹的”视像，即有着它的充足、原罪和卑鄙的作为一个世界的纯粹）上投去无情的光芒，它将揭开“拯救的世界”（通过天真、爱、女人和自我牺

牲，或父爱与母爱、或抵偿、或信仰或自然……的救赎）异化的面目。

唯美主义对于总体性、统一体、凝聚力、“总体的”世界、世界的创造和理解有着自己的诉求，但它接受了碎裂和分割，它增强它们，从组织起世界的审美理解和价值中分化出这个世界的混沌；它视纯粹为一种手段，通过它，不安宁的、痛苦的、纯粹的主体性可以被带到先验的世界中……

可能它们是微观世界、底层世界或超越世界。这些“世界”表现为唯美主义的假定和对它的估量，好像它们是新发现的东西一样。它们用彻底批判的努力，通过艺术和唯美主义进而是资产阶级时代的一般文化（甚至它的分析与话语的“逻各斯”）加诸自身之上的否定和自我解构，去获得真正的表现和知识。

b）本体论主义（ontologism）——让我们澄清一个误解，这个词并不表示我们想禁止对“存在”的研究，或对宇宙的探索。对自然中人的诞生和随即意识的诞生应该有一个解释，没有什么可以禁止思想与记忆在从我们的开端到现在的自我之间——从孩提时代、自然和宇宙到现在此处——作游历。如果人“是”生成的和历史性的，那么就有一个在生成的存在和存在的生成之间尚未得到解释的关系，当前的思想没有任何可靠的东西来说明它们是结合在一起的还是分化的。这里读者将认识到双重决定的原则。我们内在的、无尽的游历总是两面性的：知识与想象、科学与记忆。如果统一体和总体性的研究暂时还空缺，如果所有的暂时体系都已失败，那么这个问题就仍是有意义的。

并且正是哲学使我们知道我们意识的存在和我们存在的意识可以分离，并且两者之间的鸿沟可以是无尽的。 这一难以名状的荒野空间，正是表象大量繁殖的基础。所以表象的彻底批判

是必要的：它们似乎给了“存在”在场的幻觉，可实际上它们同时在反复重申它的缺席。

在现代性中，本体论的幻象混淆着“存在”与“表象”，它攀爬着表象，努力把它自己体现为被表象的存在，进而满足放纵的主体性的要求。

我宣告我拥有了存在。我用来做此宣告的话语尽可能清楚明白，但它总还是奠基在修辞性的装置上的（隐喻、换喻、省略，

[redacted]

了。它渴求存在的地位,它的表象在它消失于虚无时,扮演着一个平衡技术日益增加的分量的角色。---旦它被制成了一个表象,存在就似乎更扎实可触摸了,本体论也就变得如此贪婪,把任何东西、任何人不加区别地使用,以满足它的饥渴,任何东西都如此用:神奇的、神秘主义或者推广科学结论的科学主义。总是容许修正、总是更加辩证或更加扩展的每种特殊科学的概念,可以在给它们神奇力量来描画"存在"一般图景的方式中加以应用。我们在关于这幅图景应该想到什么的问题上已阐明了我们的观点:它要么来得太早,要么来得太迟。如果哲学将从幽静的处所被召唤出来,那它就不再是一种所谓的全景式的或哲思式的体系了。教条主义滥用使综合和总体化声名狼藉。本体论主义用自己的方式对抗着技术化的异化,但在这样做的同时它复活了哲学的(思辨的)异化,并且比以前更加尖锐。

c) 道德主义、依从、道德秩序——如果已不能够找到一种表象来持存下来,纯粹的或被纯化的主体性就可随意地攀缘价值(太随意了:分离出来了)。确实,在这个现代的世界,存在有一种极端的视价值(任何价值:感觉、直觉、梦、情感、连贯性、逻辑、推理)与现实混沌为两分的倾向。在这种情况下,价值被视为关系到相对性和偶然性的绝对物。规范化的意图并追求一种伦理,正如本体论化的意图不同于探索"存在"的意图,后者被一种表现出来的表象化宣示所限定,而前者被一种绝对的价值的宣示所限定。

不可能将价值普遍化,它们都刻着历史的和社会的相对性印记。现在,渴求普遍化竟成了所有价值导出的法则,这其实是它们内在幻象的一种,这是一种关键的幻象,但也是一种会导致错误的幻象。一旦一种价值想要持久,它就开始发掘自己的可肯

定方面，惊惧而迟疑地，它开始了它的衰亡。既然价值属于集体，或属于互相依赖的个人和群体，那它们就成为了行动和决断、在一种策略中的要素。有一些东西为它被不可避免地甩离个体和群体的方式服务：传播、广告、宣传、威胁、恐怖主义。正是依靠这样的价值、在这样的价值中，社会群体使自身活跃起来，它是好斗的，它提出自己的目标，然后把斗争强加于它们之上。它为自己、为其他群体戴上了一个面具。在价值表面上的肯定性之后，是否定性、失败和对抗，认识到它们是相对性的，那就将放弃它们，但在它们使用者的眼睛(eye)里，这无异于是一种魔障(evil)(如果我们被允许在此语境中将“眼睛”与“魔障”结合在一起的话)。最大的敌人根本不是那个对手，而是对价值的批判者，那个最了解它们的人、它们怀疑着而又忍耐着的朋友。

在另一方面，道德主义包括一系列确定的机制：首先是对语境的盲目，不支持任何用相对性的光芒去照亮选定价值的东西。第二，每样东西都系统化了，支持价值的真正历史语境和社会群体的分析，都被一种绝对清晰、绝对正当的意识形态语境所代换。第三，每样东西都教条化了，选择的需要被一种在永恒性中预先编排好的选择项所反对：选定价值是一种绝对，从选择的需求中授予了绝对性。进而价值被道德主义规定了，某种东西被发现了：一个道德秩序。

此时，“世界”继续在变化。道德主义为唯美主义提供了一贴良药(反之亦然)，它是一个上诉法庭，在这里失意的本体论可以倾诉它的冤情。我们的三种诱惑都是真正意义上活跃的，而它们建立起的人际关系都是异化着的和被异化的。这有什么关系呢？它们是关系，甚至是意识形态地表达出来的关系，意味深长而且是可制度化的，所以这三种幻象聚在一起，走进一种补偿性的系

统和一个破碎的世界、一个由片断组成的准系统表面上统一的幻景中，在此中，补偿的力量不断从一个单元转向另一个单元，永不消歇。

对于每一个心神错乱的主体来说，价值——绝对的意识形态或超越意识形态的绝对——是否认其他主体或者被其他主体接受的可能方法，但它们也是通过暗示来接受他们的方法，因为一旦价值被认识到，它们就成了共有的所有物。五花八门的幻象。在它的成功喜悦中，主体与其他主体面面相对，弹冠而庆，将铠甲丢下。如果一切顺利且它这方走运的话，则其他主体就是可征服也因此可使之信服的，它将可以支配它们。不再有去结识它们的需要了，也不再有被人结识的需要了。道德主义的诱惑展示无限的主体性为一空洞，它是现代主体性的借口，是它缺乏内涵的借口。

d) 科学主义和控制论——就技术与理论的诉求范围来说，控制论似乎是科学主义最现代的形式，它关连到一个奇妙的乌托邦，我们已指出在现代性中巧合的重要性(译按：在第 9 节，此未译)以及信息理论是如何将生成的不可预知性理性化的。是否可以把社会实践组织一下，好像它们是一个巨大的、完善的机器，可将理性化的、排列好的信息注入实践，使它完全合理?这个科学的虚构、科学主义和技术至上论的乌托邦或综合，是建立在现代生活信号的角色基础上的。它们是校准者，禁止这个、规定那个，它们在一种逻辑的方式中进行组织、每一种信号系统(如交通信号灯)都决定着一种处理机械，只有命令才能有运动。它不是别的，正是运动的自我规范，把我们带回到反馈、审视和自平衡的广为人知的概念——也就是说，是面向信息的内在检查和平衡的系统，在物理学、生物学和生理学中也可以找到这种系

统。因为以信号系统(包括语言)为条件,并且在一个特别复杂的方式中被规范,社会生活可以逐渐变得类似于一个高度发达的机械,能够依照接受到的信息(即碰巧、偶然性)来调整自己的规划,从而吸收它。最终,自发性就与计算无差别、人性与技术无差别了。在这个控制论的年代,产生了一种新的技术化环境,使人能与物质自然相整合。巧合的弊端可以消除,因为巧合可以预见与预示,不过是许多计算中的一种——人口统计、经济学、都市……历史被视为这种检查与平衡(平衡它们的缺陷、危机、战争和暴力骚乱)的自我规范系统,而且是更灵活、更完美的系统。此时,还不可以说民主已实现、称之为社会主义、共产主义吗?

不可否认,现代理论对统计学的旧有概念进行调整,它在静态与平衡的倾向中对过去进行计算,以推断未来。信息理论与可能性的关系更深了。

然而,它可以收编不可预见性,只要能将后者安置在重复(冗余)与许可符码或成分发现的不可接受、不可归化或不可约减的东西之间的信息地带中。对于控制论社会来说,创造性、本真的自发性和充分的自由可以放进后一个范畴中,当作不可接受的东西。如果成分——例如许可符号和语言——得到推崇,那么任何不能在那些符码和语言中表达的东西,用一个恰当的比喻来说,就全变得与静默的呼喊一样无意义。我们是否已处在这一深渊的边缘?在人的平均范围或作为大众的平均人的意义上,它是可接受的。只有在这个平均范围之内,它才接纳自发性和自由,如果说它真的不再盲目崇拜机械、纯粹和简单的重复,那它将更有效地把所有的例外标识为荒谬、多余、脱轨和"异常"——如果不是那么直白地将之病理学化的话。作为一个结果,信号的地位被夸张,而象征的角色贬值了。象征,那些感觉性和情感性

的核心，被屠戮了，它们不被恢复。

依照铁路网线或交通信号灯系统组织起来的控制论社会，难道不会是一个把厌烦抬升到一种无形但无处不在地制度化的危险水平上的社会吗？没有什么道德秩序比被民主化地接受（被大众接受）、对技术性理由依赖更甚于对伦理理由依赖的道德秩序更糟的了，自然低于道德秩序，创造性则高于它——它们怎样能够放在一块儿呢？它们在社会自调节中的结合是对总体人类实践的拙劣模仿。由于过度被组织，社会就不再有象征、轮廓和结构。你可以把沙子放在砖模中压实并让它变硬，但它仍旧是沙子！

控制论的诱惑之后是一些盲目崇拜，首先崇拜涵意和符号。当在象征、符号和信号之间没有清晰区别时，符号就承担起一种不相称的重要性，并被视为与信号等同。这种盲目崇拜的结果是很奇特的：一方面，有一种精确理论——信息理论——一种科学和机器；另一方面，人和社会现实被简化为一个符号与涵意的系统；它失去了它所有的扎实、实体性和它指引的框架，它开始崩解了——或毋宁说它开始蒸发了。

与此同时，交流被偶像化为一种形式或形式系统，人们不再追问是否仍有东西在传送和交流的问题。形式中的内涵变得模糊而渐被忘却，并且这也有助于消解它和它所涵的象征，直到语言被简化为一种信号与信号化的系统。实践性的话语被视听话语包容了，而这模糊了通过情感与象征来交流的前语言层面与超语言层面的边界。

在我们看来，控制论社会不是一种虚构或想象出来的危险，它已降临在我们头上。控制理论其实是一种控制论实践、一种意识形态超级结构的反映。自我规范已经功能化了，所有的例外都

当成异常和病态的被拒斥。

不过仍然要问，它可以完全地现实化吗?它已经引起各种反应，有些是反向反应：纯粹的自发性在反抗，开始很微弱，但越来越强。它们通过社会力量甚至政治力量(主要在社会主义这边)来反抗技术至上和技术意识形态的危险，这种危险是想通过技术手段来解决人与社会问题的倾向。不过问题仍然存在。是否工业社会将会发展出一种控制论?它将如何来找到统一和平衡呢?它是否在比已被抽空所有意义而简化为混乱的自由反抗更强大的内在必然性的驱动下，以我们所描述的方式走向自规范?在与这样一种"国家"的关系中，"社会主义"是什么?如此如此问题。

a) 虚无主义——上帝已死，偕此同行，美丽亦死。一切都是许可的，没有什么可阻止暴力的放纵。道德无济于事，艺术也不能替代生活、真实生活与缺席的生活。像思辨、国家一样，艺术异化了，它消逝了，它将死去，把我们赤裸地抛下。虚无主义没有消亡，它是我们必须经受的考验。

如果严肃对待尼采的理论的话，我们已深处虚无主义之中，也已看到出路、看到敞开和再生，我们要把虚无主义抛在哲学家、伦理学家和美学家开始考虑它之后。虚无主义被我们为对抗它所筑的堤坝既遮掩着，又展示着。因不见容于充分意识，虚无主义转成一种纯化的力量。它是彻底的考验，是投胎于语言、历史、意识和实践中的悲剧净化，它是另一种未来的先驱。

革命被认为是对职权和上帝的绝对性的缺陷的补偿，但它却不能建立新的生活，国家被认为要过去，异化被认为要消逝。工业化社会的历史正带着我们走向最后的烦冗：在胶片中令人着迷的重复、永恒更新的精心维持和图景装扮、狂乱鼓噪面具之下的萧瑟、没有新意和新生活的新闻。"世界范围的"和"现世的"

已成了厌烦世界的性质，技术性的大动乱使人的关系和随后的日常生活变得如此委顿。这个星球像鸡蛋一样充满了技术的和人的机器，本真生活被抽空，原子死神盘旋其上；这个星球的大门向宇宙的历险敞开。我们被虚无主义包围了。我们可以突围，但它只在我们生活、行动于小群体和革命性的小社群中才可能发生。

答案是什么？无疑，虚无主义深深地内植于现代性，这点终有一天要证实，现代性是一段虚无主义时期，同时有无人可预言的“某种东西”从中产生。这个新的诞生，这个可能性的可能性，这个境域的境域，是我们完全不能够收入我们关于什么是可能的概念中的，因为它只能被思想与生活的范畴与否定所决定。这是不是拒绝它的理由？我们对现代性的理解有赖于极端的假设：原子战争、星球的毁灭、那些有幸活下来的人回到原始人水平上、放弃这个星球把它抛荒的宇宙历险。虚无主义是这些极端假设的一部分。如果它不是这图景本身，至少也是这图景的背景。指明这种危险，打开虚无主义的栅栏，以便迫使那些能够且愿意的人去克服它——这是首要任务。这个任务是危险的，但它必须去做。我们可以称它：大挑战。在现代性的天空上，可以看到几颗星在上升：厌倦与感伤的黑太阳、灾难般苍白的月亮、快乐的红太阳。我们面临着预见不了将来的星占紧要关头，从这里，我们无法计算出我们的命运。

关于现代性的一些证明

a）我们开始去区分我们的现代性的形式与概念。它诞生于20世纪的引人深思的转型中，这转型启发于社会实践、帝国主义、世界大战。1905年和1917年的俄国革命，以及在累积的大

进程中技术的优势地位。

首先，相对于前一时期，现代性带来了一种非比寻常的幻灭，带来了在过去的自发性和强制性的意识形态麻醉（进步、自由、民主，等等）之后可怕的清醒。这些东西的消失，留下了一个真言，这个真言，是自身也处在崩溃震荡中的教条主义、信仰行为和制度化的官方意识形态所不能够填补的，所以产生了一种沉重的清醒与愤世倾向，它与洞见的无能为力不相容。

b）人与自身关系没有被本质地改变，这个关系不如人与外部世界关系的变动大，后者越来越深地受控于更为有力的技术。人的对自身自然（欲望和感觉性满足）的占用以及日常生活（为伦理与艺术所构形）的推本性转型，是源始马克思主义总体实践计划的一部分。但是，它们都未实现。为“等级”、“权力”、“异化”等词所表示出的关系并未消失，尽管它们消失的可能性曾经惊鸿一现。

所以，转换的行为和根本性的批判落在了它们转换的生产性动力与可能性之后，它们偏离了目标。一种越来越强烈的感觉是：马克思设想用来消除一切异比的总体革命性实践未被实现，作为一种可能性、支撑马克思主义一种经验的乌托邦主义理念的总体性革命行动并未发生。在现代性中有一种对一系列相关失败的混乱与痛苦的意识。世界历史深深地改变了，变得越来越多，特别是在社会的那个方面是非常明显的，但是，在应所期冀的方向上却完全没有变化。所有这些伟大的希冀究竟是仍可生长呢？还是已彻底破灭？对此，现代性不能回答。生成变化不可具有一个“结果”、一个明显可见的终端、方向或意义。自由变成了一个破碎的理想性、混杂性和抽象性东西，但其力量还和从前一样存在，尽管要同时根除一切异化可能是乌托邦或梦想的认知

给其披上了威胁的阴影。因此，残破而无人真正信仰的意识形态与态度仍然活动着。这些，给了现代性以多样性与无序性。它越渴望理清，它就越陷于混乱(反过来同样)。

c) 矛盾在累积，但在一个无组织的方式中。我们的现代性的矛盾，在没有对之有任何阐明的情况下，加剧了前现代性(19世纪)的矛盾。在所有这些矛盾中，我们必须明确地将资本主义的矛盾包括进来，其中国家社会主义与国家资本主义的相像是经常被搞混的，这些相像不能模糊两者的差异，但它们对知识和意识来说容易混淆。

东方国家集团的基本文化态度以及他们受监控的伪经典主义、一种对看来是新的东西(相对于真正的革新，这些装门面的革新试图胜过真正的东西，把它们为自己的消费目的加以改造)资产阶级贪婪的势利与主义；在东方为劳动辩护与西方为(被开发的)休闲辩护之间的冲突；为看社会主义的累积的生产与为看资产阶级钱袋的生产间的对立。——所有这些矛盾导致了混乱的极致。

再让我们加上资本主义一面的混乱、松散与社会主义这一面的集中(在社会的每一层的过度组织化)之间的对立。

d) 所以，现代性的图景是两面的。一方面是压过了物质自然的加速的技术进步——特别在社会主义国家；是置要素的饱和不顾的累积进步的快速增长；是社会的社会化。另一方面，则是包括那些在机构(国家、政府、机构等)工作的人的人际日常关系的相对萧条。

由此导致了与高技术相关的人(在内，是主体性；在外，是劳动与休闲)的不同步。逐渐增长的技术性异化在国家、区域间扩展。在个体可能性上则难有增长，除了少数群体(领导者技师与

专家、科学家、艺术家、宇航员等)。

对自然的技术性控制、技术和累积进程的世界范围化导致了日常生活正日益狭窄化;在日常生活、私人生活核心的窒闷、在文化与反文化中、在反自然和对失去的自然的怀念中的窒闷。通过伦理和艺术对生活方式的误导性寻求以及它的注定失败;反自然(抽象和符号)的胜利就像某种必须经受的极度折磨,所以自发性[首先在小社群中(microsocieties)]可能会重新发现——如果它没有被失落的话。

e) 经过无情开发(商业的、宣传的、政治的),传统文化崩塌了;在训练、教育和文化间的巨大混淆——在知识的增长和创造方面的巨大混淆;大众宣传性的幻象;导向唯美主义的深深渴求;对艺术没有任何真正的参与,只作为一个外在的观察的过分估量;唯美主义以及以唯美主义为借口的迷乱;在表面的胜利之后的艺术的呼啸而去;虚幻和短促之新的乏味特点。实际上,特别对于新城市(它们体现了现代性中的碰巧和缺陷),为了功能性和可见性,对其深层意义上是艺术自发性和游戏的消除。

f) 从这里我们可以勾画出现代的厌烦的社会的主要特征。它把注意力集中到"大众文化"的可比性和内在辩证法上。这种文化提出了人们文化的平均水平,它帮助促进训练、教育,总之,促进技术。它增加见识,它很有进取性。与此同时,它被它自身所量化地中性化了的信息淹没。它建立了一种文化的、知识的消费和"私人的"物质性消费之间的平行关系。它很贪婪,掠夺着文化累积起来的财富。它无度地开发古老的象征、神话形式和风格。它把历史的总体转化为言谈,夹杂着视觉意象的破碎言谈。它启动了回到生物学和野蛮自然的文化衰退(通过性或暴力的身体语言),它拼凑的刺激加速着经验的破裂,破坏着

表达性的世界。

深深厌烦的威胁在我们头上盘旋：枯竭的主题、破碎的表达、普遍的烦冗、统一的“私人性”奇观，等等。

宣传，乐观主义的浮浅而精致的特征（社会主义或美利坚式的）。

虚无主义的内在，彻底批判的必要性——无论是为了避免虚无主义，还是为了加强我们对它的意识，只要它真的落在我们头上。

对小群体和小社群的迫切需要，以之来发明或推行一种方式——如果当前阶级和全球化社会于此无能为力的话（所以从这个角度来看，新城市有其重要性和特别的意味）。

（李钧　译）

空间：社会产物与使用价值[①]

□ 亨利·列斐伏尔

如果未曾生产一个合适的空间，那么“改变生活方式”、“改变社会”等都是空话。

“生产空间”（to produce space）是令人惊异的说法：空间的生产，在概念上与实际上是最近才出现的，主要是表现在具有一定历史性的城市的急速扩张、社会的普遍都市化，以及空间性组织的问题等各方面。今日，对生产的分析显示我们已经由**空间中事物的生产转向空间本身的生产**。

由空间中的生产（production in space），转变为空间的生产（production of space），乃是源于生产力自身的成长，以及知识在物质生产中的直接介入。这种知识最后会成为有关空间的知识，成为空间之整体性的资讯。空间中的生产并未消失，而是被引至不同的方向。我们可以言及一种流动经济（economy of flow）：能量之流、原料之流、劳动力之流与资讯之流等。工业与农业生产的各单位之间，不再是相互独存与孤立的。

这种转变导致一个重要的结果：现代经济的规划倾向于成为空间的规划。都市建设计划和地域性管理只是这种空间规划的要素。虽然在法国特别明显，但空间规划的影响却遍及各处。

---

① Henri Lefebvre (1979), “Space: Social Product and Use Value”, in Freiberg, J. W. (ed), *Critical Sociology: European Perspective*, pp. 285 – 295. New York: Irvington.

空间是社会性的；它牵涉到再生产的社会关系，亦即性别、年龄与特定家庭组织之间的生物—生理关系，也牵涉到生产关系，亦即劳动及其组织的分化。

过去留下了痕迹作为一种铭记，但是空间总是现在的空间(present space)，一个目前的整体(current totality)，而且与行动相互扣连衔接。事实上，生产及其产物乃是同一过程里不可分割的两面。

社会空间不能以自然(气候与地理形势)历史与“文化”来解释。更甚者，生产力也不构成一个空间或一段时间。中介与中介者在其自身之间插入调停；以其引自知识、引自意识形态、引自意义系统的理性来调停。

空间是一种社会关系吗？当然是，不过它内含于财产关系(特别是土地的拥有)之中，也关联于形塑这块土地的生产力。空间里弥漫着社会关系；它不仅被社会关系支持，也生产社会关系和被社会关系所生产。

空间在目前的生产模式与社会中有属于自己的现实，与商品、货币和资本一样有相同的宣称，而且处于相同的全球性过程之中。

自然空间(natural space)已经无可挽回地消逝了。虽然它当然仍是社会过程的起源，自然现在已经被降贬为社会的生产力在其上操弄的物质了。

每个社会都处于既定的生产模式架构里，内含于这个架构的特殊性质则形塑了空间。空间性的实践界定了空间，它在辩证性的互动里指定了空间，又以空间为其前提条件。

因此，社会空间总是社会的产物，但这个事实却未获认知。社会以为它们接受与转变的乃是自然空间。

所有的社会空间都有源自这个自然基础的一段历史：的确，在任何地方，自然总是有其特殊性质（气候、地理状况等）。

但是如果空间有一段历史，空间若具有依据时代、社会、生产模式与关系而定的特殊性，那么就会有一种资本主义的空间，亦即有布尔乔亚阶级所管理支配之社会的空间。

I 资本主义的空间

资本主义与新资本主义生产了一个**抽象空间**，在国家与国际的层面上反映了商业世界，以及货币的权力和国家的“政治”（politique）。这个抽象空间有赖于银行、商业和主要生产中心所构成的巨大网络。我们也可以见到公路、机场和资讯的网络散布在空间中。在这个空间里，积累的摇篮、富裕的地方、历史的主体、历史性空间的中心——换句话说，就是城市——急速地扩张了。

空间作为一个整体，进入了现代资本主义的生产模式：它被利用来生产剩余价值。土地、地底、空中、甚至光线，都纳入生产力与产物之中。都市结构挟其沟通与交换的多重网络，成为生产工具的一部分。城市及其各种设施（港口、火车站等）乃是资本的一部分。

抽象空间相对于时间显露了其强制与压迫的能力。它将时间视为一种抽象而予以抛弃——除非它关涉到工作、物品的生产者和剩余价值。时间被化约成空间的限制：例如时程表、机器运转时间、铁路交叉点、运载量等。

1. 资本主义空间的各种功能

生产资料

空间是一种生产资料：构成空间的那些交换网络与原料和

能源之流，本身亦被空间所决定。生产资料自身也是产物，不能与生产力、技术和知识分离；不能与社会劳动的国际分工分离；不能与国家及其他上层结构分离。

城市、都市空间以及都市现实（reality），不能被认为仅仅是消费货物的地方（商业）与生产的地方（企业）之总合。

城市、区域、国家或大陆的空间配置增进了生产力，就如同工厂中或商业里的设备机具一般，但是却属于另一层次。利用空间如同利用机器一样。

消费对象

如同工厂或工场里的机器、原料和劳动力一样，作为一个整体的空间在生产中被消费。

当我们到山上或海边时，我们消费了空间。当工业欧洲的居民南下，到成为他们的休闲空间的地中海地区时，他们正是由生产的空间（space of production）转移到空间的消费（consumption of space）。

政治工具

空间已经成为国家最重要的政治工具。国家利用空间以确保对地方的控制、严格的层级、总体的一致性，以及各部分的区隔。因此，它是一个行政控制下的，甚至是由警察管制的空间。空间的层级和社会阶级相互对应，如果每个阶级都有其聚居区域，属于劳动阶级的人无疑比其他人更为孤立。

阶级斗争的介入

今时更甚以往，阶级斗争介入了空间的生产。只有阶级冲突能够阻止抽象空间蔓延全球，抹除所有的空间性差异。只有阶级行动能够制造差异，并反抗内在于经济成长的策略、逻辑与系统。

因此，在目前的生产方式里，社会空间被**列为生产力与生产资料、列为生产的社会关系，以及特别是其再生产**的一部分。

历史在世界性的层次上开展，并因之在这个层次上制造了一个空间：诸如世界市场的成形、国家及其问题的国际化，以及社会与空间之间的新关系。世界空间乃是我们这个时代在其中创造出来的**场域**。

随同这个世界空间，以及抹除了旧矛盾的那些新矛盾的出现，新的仇恨亦将现身：例如国家之间的国际关系及其相互对抗的策略。

2. 资本主义空间的矛盾

这个空间——由资本主义及其国家所生产——有其内在的矛盾。

主要矛盾

空间的主要矛盾源自私人财产造成的**空间粉碎化**(pulverization of space)、对可以互相交换之断片(fragments)的需求，以及**在前所未有的巨大尺度上处理空间的科学与技术（资讯)能力**。“中心/边缘”的矛盾来自“全体/部分”的矛盾，因为所有的全球性构造，都导致集中的中心性(centrality)的建立。

以可再制者为取向的空间……

以生产之社会关系的再生产为取向，空间的生产发动了均质化（homogeneity）的逻辑与重复策略（strategy of the repetitive)。但是这个科层制的官僚空间与自身的条件和结果发生了冲突。当空间具有此种性质，被占有、控制与朝向“可再制者”的时候，那么它将很快见到自己被“不可再制者”包围了：例如自然、场所、地域性(在区域的、国家的、乃至于世界的层面上)。

基础的、不连续的与多重的活动，迅即提议重回前资本主义的空间。有时提出一个反空间（counterspace），将所有以国家—官僚理性组织起来的空间挤向爆炸。

……而且否定了差异

这个形式的与量化的抽象空间，否定了所有的差异，否定那些源于自然和历史，以及源自身体、年龄、性别和族群的差异。因为这些因素的意涵，正好掩饰与驳斥了资本主义的运作。属于富裕与权力之中心的支配空间，不得不去形塑属于边缘的被支配空间。

在新资本主义的空间中，经济与政治倾向于汇合，但是政治并未掌控经济。冲突因此在霸权式的国家——仍然不是事物的掌控者——与这些事物的拥有者之间发生。

3. 普遍性的空间爆炸

由于这些矛盾，我们发觉自己正面对一个不寻常却又很少被人知觉的现象：**空间的爆炸**（the explosion of spaces）。资本主义和国家都无法掌握这个它们生产出来的混乱、充满矛盾的空间。我们可以在各个层次上目睹空间的爆炸。

在即时的、生活的层次上，空间在所有的方面爆炸，不论其为生活空间、个人空间、学术空间、监狱空间、军队空间或医院空间。在各处人们都理解到空间关系也正是社会关系。

在城市的层次上，我们不仅见到历史性城市的爆炸，也见到藉以控制都市现象的所有行政架构的爆炸。

在区域的层次上，边缘正为它们的自主性或某种程度的独立而奋战。它们采取行动，挑战其相对于国家、经济和政治中心的从属地位。

最后，在国际的层次上，不仅是所谓的跨国公司，还有伟大的世界性策略，预备且引向了不可避免的新空间爆炸。地中海区是一个绝佳的例子，因为它唯有在许多因素累积起来之后，才会成为一个策略性空间。这个网络（指地中海），包含世界上最古老的商业关系，容纳了宏伟的城市与港口，近来被完全转变为工业欧洲的休闲空间。后来，这个空间则被能源与原料之流交错充斥。最后，它成为一个几乎是过度工业化的空间，边缘设立了巨大的工业复合体（complexes），不仅在弗斯（Fos），在山根特（Sagunte）和塔兰托（Tarente）亦如是。这些现象显现了空间的激烈变化，使我们能够研究已经由当前的空间转变所提出来的问题。

4. 质疑空间之使用的社会运动

在所有的工业化国家里，都存在有关工作、商业和工作场所之需求的古老运动；然而，目前的运动似乎是在世界性的层次上出现，虽然它们依旧是未统合的、未完成的，而且大部分尽管没有自觉，却已经要求重组工作场所以外的空间。

它们是**消费者运动**（consumer movements）。这些运动在美国经常发生，为数众多，而且多少质疑了空间的使用。

他们发现：

空间不仅是经济性的，并非所有的部分可以相互交换且具有交换价值。

空间不仅是用来均质化社会之各部分的政治工具。

相反地，他们表明：

空间是一个模型，是一个使用价值的永恒原型，它在均质化国家的权威下，抵制了资本主义中的普遍性交换与交换价值。

空间是一种使用价值，但是与之紧密关连的**时间**更是一种

使用价值，因为时间就是我们的生命，是基本的使用价值。时间已经在现代性的社会空间中消失了。除了工作时间以外，生命时间已经失去了其形式与社会利益。经济空间使时间臣服，政治空间则由于时间威胁其既有的权力关系而加以抹除。经济的，以及特别是政治的优先位置，引致了空间相对于时间的崇高地位。

左翼力量最重大的要务之一，乃是支持那些尚未找到发言权，以及那些局限于狭窄框架，以致失落其行动之政治意涵的消费者运动。

因此，左翼的政治角色之一乃是**在空间中进行阶级斗争**。

Ⅱ 迈向社会主义的空间

如同在它之前的社会一般，社会主义的社会也必须生产自己的空间，不过是在完全意识到其概念与潜在问题的情形下生产空间。

现在很流行说马克思主义已经落伍了，比较不能切合历史了。然而，正是在目前更甚以往，我们除非在马克思主义的基本范畴的光照下，将其修正以应用到特殊情境，否则无法分析世界的种种现象。

虽然《资本论》并未分析空间，某些概念，诸如交换价值与使用价值，在今日却可以应用在空间上。现在我们必须做一个马克思未提及的区分——对自然的支配（domination）与对自然的取用（appropriation）。这个冲突在空间中展开：在被支配的空间与被取用的空间中。比起马克思的时代，自然在当前更加是所有使用价值的来源。

我们应当将空间社会化吗？当然不行：它已经在既有的社会和生产模式中被社会化了。一个正在将自己转向社会主义的社

会(即使是在转换期中),不能接受资本主义所生产的空间。若这样做,便形同接受既有的政治与社会结构;这只会引向死路。它接纳了生产关系的再生产;因此,最终结局还是一样,无论它怎么被分层与控制,它仍然反映了前一个社会的层级。

一个"不同"的社会,发明、创造、生产了新的空间形式,但是现在的财产和生产关系阻滞了这种可能性。有些人希望社会主义在工业化国家里继续成长与积累,亦即持续在空间中生产事物。另一些人则希望打破这种生产模式。可是生产力已经有了大幅的改变,由空间中事物的生产转为空间的生产。因此,必须先进到这个质的跳跃的最终结果。这包括持续量的成长,不是打破它,而是释放其全部潜力。

社会主义空间的生产,意味了私有财产,以及国家对空间之政治性支配的终结,这又意指**从支配到取用的转变,以及使用优先于交换**。

再者,资本主义和新资本主义的空间,乃是量化与愈形均质的空间,是一个各元素彼此可以交换(exchangeable)因而能互换(interchangeable)的商业化空间;是一个国家无法忍受任何抵抗与阻碍的警察空间。因此,经济空间与政治空间倾向于汇合一起,而消除所有的差异。

根据一些目前的趋势,在我们能够感知的范围内,社会主义的空间将会是一个**差异的空间**(a space of differences)。

1. 社会运动的决定性角色

有足够的理由相信,唯有工人和农民运动汇合与连结起来,扣连到事物的生产与物质性工作,以及使用空间的人,才能使世界改变。相应于空间的拥有与管理,都市社会运动并没有来

自工厂、单位和生产分支的持续特质与制度性允诺。然而，如果来自基层（base）（消费者）的压力足够大，它将影响一般性的生产，使之朝向空间与这个基层的社会需求。那些有利益牵涉的各种行动，将决定这些社会需求，而不再是由“专家”决定。设备（equipment）与环境的观念便因之能从技术的资本主义的脉络中解放出来。然而，社会基层的自发性爆炸，虽然是革命性且深刻的，却仍不足以在社会主义社会里，生产一个适当的、操作性定义的空间。它将是这些决定要素的一个整合部分。但是社会空间的管理，像自然一样，只能是集体的与实际的，由基层控制，亦即是民主的。有“利害关系”的各方，有所“关切”的群体，将会介入、管理与控制它。但是，他们首先要引向所有强制安置的空间的终点——爆炸。

2. 普遍性的自我管理

将先前由“自上而下”生产出来的社会空间，重新建构为“自下而上”的空间，也就是普遍性的自我管理，亦即在各种不同的层次上，完成各单位与生产程序的管理。只有以这种方式，生产工具的社会化才能包括空间的论题。若走其他道路，将“社会主义空间”定义为自然空间，或是定义为位居先前空间之上的公社生活，或是以“欢乐”（conviviality）来予以定义，都是混淆了目的和手段、最终目标与实行阶段；换句话说，那是一种抽象的乌托邦。

马克思将社会主义社会中的生产，定义成满足社会需要的生产。这些社会需要大部分关涉到空间：住宅、家庭设备、运输与都市空间之重组，等等。它们延伸了资本主义生产空间的趋势，但同时剧烈地修改了其产品。这样做有助于日常生活的转变，有

助于以社会而非个人的方式来定义发展，同时又不排除个人的生产方式。社会主义社会中的个人**有接近一个空间的权利**，以及拥有作为社会生活与所谓的文化活动等之重心的都市生活的权利。

这种转变的开始必须等待思想、想象与创造性的转变，而这又有赖于克服“公共”与“私人”之间的分离，和“公众慈善”等混淆不清的社会的与集体的幻觉。

社会主义的空间政治，只能藉由将空间的矛盾纳入其他经济和社会矛盾，才能解决空间矛盾。当然，来自基层的压力和空间的自我管理，不能将自己局限为改良主义(reformism)。

按照马克思的说法，将世界“翻转过来”意味着颠覆支配性空间，将取用置于支配之上，将需要置于命令之上，将使用置于交换之上。自我管理显示其自身同时是手段和目标，是一个战斗状态也是其攻击目标。在被转化了的空间中，可以(也必须)对生产活动里的关系重新定义，回归内部市场，慎重地朝向空间的论题。要被重新定义的乃是作为一个整体的空间，这将会引致转变与颠覆。

3. 重新将空间定义为使用价值的一种函数——如何预知这些革命性的过程?

如果目前的情势不会化简为经济危机，反而呼求对社会与文明的深刻改造，那么它仍然提供了可以发动转变的参考点。因此改造可以这么定义：由交换手段和运输具有优先性的观点而生产的空间，将改由使用价值具有优先性的观点来生产。空间的革命暗含且扩大了革命的概念，后者被定义为生产工具拥有权的改变。它给予革命一个新的面向，由压制私有财产的一个特别

危险的形式——即空间——开始：包括地下空间、地面空间、大气层空间、星球空间，以及甚至是星际空间。

所谓的变革方案——国家控有土地、国有化、市场化——并未成功。然则我们如何能限制与压抑空间的所有权呢？也许可以藉由回想马克思和恩格斯的著作来解决：在必然会来临的某一天，对土地、自然及其资源的私人所有权，会显得如同一个人类的成员拥有另一个人类的成员一样荒谬、丑恶与愚蠢。

与生态学者视为基本的“环境污染”相关的问题，的确非常重要，但它们是次要的。在那种观点里，社会的真实问题及其转变，被转向自然主义了，例如其中的生物主义将人类空间当成动物空间来处理。

总言之，社会的转变预设了空间的拥有与集体管理，被“利害相关的各方”(interested parties)不断干预，即使它们有着多重(有时是相互矛盾)的利益。这种取向(orientation)能够克服(独特的)工作空间和(重复的)商品空间之间的分隔与脱离。

这是一种取向，既不丰富，也不匮乏。但是它的确指明了一种意义，也就是某些东西已经被感知到了，一个方向也被构想好了，一个有活力的运动正朝着界限渐次展开。然而，目前还没有出现称得上是具有系统性的成果。

(王志弘　译)

空间政治学的反思[①]

□ 亨利·列斐伏尔

现在终于可以开始回顾、评估1960年代法国城市规划专业的言行了。[②]同时我们也必须注意：自从20世纪70年代起，一个完全不同的视野开始盘据着这个专业中较高等级的位置。一直到最近，城市规划都被某种未清楚表明的理论，或更正确地说，某种意识形态所支配。就我的意见来看，这种意识形态包含了三个命题：

1. 有一种一致性的被称为城市规划的行动，虽然它有时是经验性的，并且经常使用其他领域(人口学、政治经济学、地理学……等) 的概念与方法，类似某一建制性学科(比如：经济学)的科学和技术取向。

2. 城市规划者，或至少其中一部分人，以方法上的理论检验着自己的专业，他们有着明白或含混的建构认识论的目标，也就是说，建构一个以经验为基础的知识体系。

3. 这个知识体系，就如在城市规划中的理论语言和概

---

① Henri Lefebvre(1977) "Spatial Planning: Reflections on the Politics of Space", in Richard Peet(ed.) *Radical Geography: Alternative Viewpoints on Contemporary Social Issues*, Chicago: Maaroufa. pp. 339 – 352.

② 英文译自 "Reflexions sur la politique espace", *Espaces et Societes*, No. 1(1970): pp. 3 – 12.

念所表现出来的，是一种空间科学，可能是宏观尺度的（社区的）或微观尺度的（居住单元）。

我们必须牢记：在20世纪60年代共同理解（或者误解）下，此科学目标的“par excellence”（典范）是空间，而非时间。这种哲学和此一学科、这种科学主义和此一空间性，在规划者的知识或实际操作的图像中，被含混地等同了。透过空间科学观点，城市规划的方法和技术被提升到科学的层面。这种态度隐含在许多理论的著作中——我只须引用罗伯特·欧捷尔（Robert Auzelle）和雍诺·史钦（Ional Schein）等人的主要著作就可以说明。在这些著作中，先前是联结着土地利用或全面性的社区文化来讨论的城市空间，现在则孤立于社会脉络之外；它以一种既定的、空间组织之特殊向度出现；主要是与高层决策关连在一起，而较少被视为地方化的社会需要。凡此种种，都在规划理论或教学中被视为当然。一种更隐蔽的公理是：规划的空间是客观的和“纯净的”；它是一种科学对象，并且因此是中性的。在这种意思下，空间被认为是无辜的，或换句话说，是非政治的。因而这样的论辩，就如其内容一般，宣称：规划的方法和哲学就如数学一般客观中立。是故，这种空间科学同时有着规划理论的本质和极致。然而，这样的概念却造成了问题。的确，假如这个科学是形式空间的科学，或是空间形式的科学，则它意味了一个刚性的过程，并且这种科学的组成，只不过是安插在受影响人群的生活环境中之实质限制的总合罢了！

从另一方来看，假如这个科学被引向研究如何创造实质环境的特定类型因素（比如：需求因素或偏好因素），并且它的焦点集中于居住者以及“纯粹的”或实质的形式，那么又如何保证居

住者能住在经过规划的实质环境，而全然毋需修正他们的生活形态?又如何保证人们和他们的需求,将在规划过程中被适当地估量?看起来这显示了:虽然最近有些努力,仍然没有一个规划的认识论。

缺乏认识论,造成了对事实之深化和诠释的特殊背离。有一种取向,是找寻某种基本构件——某种建构性的元素，如:家庭——这种预设取向，决定了一个人如何可在特定需求中找到最佳满足。由此可以得到某些有趣的研究：在《雅典宪章》[①]所指出的那些人类基本需求之外，再加一些其他的需求,比如:对自由、创造力、独立自主的需求;对韵律、和谐、尊严的需求;甚至对层级组织的需求——我只是信手列举罢了!这些研究既未在这些互异需求的内在秩序上有所收获，也未在找寻符合于这些物质的或"功能的"需要的空间形式上有所收获。

另一取向试图在更大尺度上界定一些"生命点"，这些点可在都市现象中修护某个有机的整体，这是一种既内在于城市社区又外在于它,也就是说,在环境中积极主动的整体。有时某些研究把自己限制在:将空间的形式特性当成交流氛围、当成提供物质财物和资讯的工具来检验。他们在全球尺度上,或更好情况下,在一种地方性的尺度上研究各种联结。

这些取向并未完全否定政治乃考虑要项之一，但是却以一种特殊的方式思考政治。在过去,在并不久远的过去,政治被视

---

① 英译者注:《雅典宪章》指: Constantine Doxiadis 所创的 Ekistics grid 作为一个记录规划资料、次序化规划过程的系统。作为大多数规划者所熟悉的项目，它本质上是一个基本人类需求(如:食物、庇荫)和尺度(个人、家庭、民族、国家)交错的矩阵,于其间,这些需求必须被考虑。

为理性以及科学程序的障碍，就好像是一种扰乱，一块非理性的区域一般。政客，要么被视为在胡乱臆测中行事，要么被视为根据其所代表(经常是暗地)的利益行事。由于带着某种自利的，甚至不断变化的观点，因而这些政客既看不到其他替他性的方案，也看不清各种目标，只会扭曲规划过程中的理性和科学的有效性。政客最好也只被看做是正处于形成一种科学的过程中，即决策科学或游戏理论；采用这种说法，政客就被允许插上一脚，因为总有一天他们也会依循客观科学的导引。

面对着政治和它对规划过程的干预，这些取向依然把空间当成一种客观的、中性的对象。但是如今看起来空间是政治的。空间并不是某种与意识形态和政治保持着遥远距离的科学对象(scientific objects)。相反地，它永远是政治性的和策略性的。假如空间的内容有一种中立的、非利益性的气氛，因而看起来是“纯粹”形式的、理性抽象的缩影，则正是因为它已被占用了，并且成为地景中不留痕迹之昔日过程的焦点。空间一向是被各种历史的、自然的元素模塑铸造，但这个过程是一个政治过程。空间是政治的、意识形态的。它真正是一种充斥着各种意识形态的产物。

有一种空间的意识形态存在着。为什么?因为空间，看起好似均质的，看起来其纯粹形式好似完全客观的，然而一旦我们探知它，它其实是一个社会产物。空间生产就如任何类型的商品生产一般。然而，货品生产和空间生产间有交互关系。后者使占有空间的私人团体可以经营并剥削它。

就像其他事物一般，空间是种历史的产物(就这个词的古典意义而言)。因此，空间的科学必须从几个不同的层面评定。它可以被视为一种形式空间的科学，也就是说，接近于数学；一种可

以用诸如结构密度、网路分析、要径分析、计划书分析评估等技术加以分析的科学。然而这个科学不应只被放在此一层面而已，它不可能只停留在形式上。批判分析则界定了一既定空间如何以及根据何种策略被生产出来。最后，有一种对既定空间内容的研究和科学，或换言之，研究使用空间的人们，他们可能会反对空间的实质形式或目标。

在最高层次上，也可主张规划有三种向度。第一种向度是生产规划，这种规划可以用小麦、水泥或钢筋的吨数加以量化衡量。这种向度源自当今经济概念和精准的分析工具，以及矩阵分析。第二种向度是财务规划，这种分析使用财务会计方法（并且在最高的层面上），涉及了生产价格的研究。这仍属于经济层面，然而是一个比较细致的版本。第三个向度和时空（spatio-temporal）有关，它假设着地方差异性的创造、交流和沟通网络的概念、以及对生产及消费中心的现场研究。

第一种向度允许了某种粗糙类型的、以投入产出表为基础的规划。第二种向度，比较有弹性，至少在一些国家中已能使用电脑运算。在法国和某些国家，这种银行财务会计被称之为指标规划（indicative planning）。然而，像苏联这类集权的和中央的规划仍然以投入产出表进行监测。

对时空计划书和规划而言，理论上，它应该和其他类的规划一齐被做出来。虽然它必须协调并指导发生在相同空间单位里的其他向度的规划，但在现实上，它却一直独立运作。

更重要的是我们不知道人们对这些不同向度的完全同步的计划到底有何种程度的要求。看来只有技术官僚们想要吧！这可能让整个社会被自动控制系统绑得死死的。既存的权力结构（那些可能知道怎么使用这些工具的人）会不会取得

某种恐怖的能力，而禁止任何类型的参与式规划？当前，参与式规划非常幸运地可以在全盘式规划的裂缝中偷渡进来。幸好，现在仍看不出全盘式规划是一种直接的胁迫。我们的印象是：时空向度仍未与其他两个向度联结，更有甚者，这两个向度也没有真正地联结在一起或相互协调。时空向度仍然是独立的。

因而，关涉空间的技术，具有形式的特质。有些特别的技术（诸如：计算和预测）允许一定程度的计划书和规划。而且也与使用这个空间的人们有关。这些证明了什么呢？我们已经知道，空间的科学被划分成几个层面，并不是一个统一、发展完全、而且有一个指导哲学的学科。现在让我们再更深入一步。以上观察证实了在空间的使用中，存在着某些矛盾。逼近空间问题的方法只能是形式的、逻辑的或操作的方法。这只能是，而且必须是分析空间之社会使用，以及人们以其社会习惯使用空间所产生之矛盾的辩证法。

假如空间乃政治的这个想法被放弃，某种双面的批判将因之升起，它本身就是政治的（不论在理论上或实践上都如此）：那就是右翼的批判和左翼的批判。右翼的批判主要集中在对官僚体制和政府干预的批判，指责这些干预限制私人动机，也就是说限制了资本投入。左翼的批判同样也针对官僚体制和政府的干预，但是它批评的是政府的干预在规划过程中没有考量（或者说考量不周）人民和社会习惯，或换句话说，没有考量人民的都市生活方式。

在此，我想讨论一下左翼批判和右翼批判之间的差异。这涉及并假设了空间的使用中存在着矛盾与冲突，这点是了解左翼和右翼批判间差别的关键。在一切都被看作是技术操作的知识

论公式的时代，这个差别就被抛弃了。让我们看一下这种两面性概念的内容，并且证之以实例，这个实例初看似乎比空间更吊诡，那就是自然或自然环境。

在20世纪60年代，自然环境是空间的一种诗意的、象征的类型。在土地使用计划图上，它不是被忽视，就是以一种背景的角色呈现。在图面上被标为开放空间或自然保存区（没人知道这些名词究竟是什么意思）的地区是一些零散的、没有其他用处的剩余空间。今天我们都知道，自然环境也是被创造、形塑、改造出来的，也就是说，在很大的程度上，它是人类活动的产物，亦即，地球的面貌（换句话说，地景）是人类的产品。一直到今天，自然环境仍被某些规划者当成一个简单易懂的概念和某种技术问题。自然仍有待人们征服、驯化。等到它被征服、驯化时，自然就消失了。如今，突然间人们了解到在这个驯化的过程中，自然环境被破坏并惨遭毁灭性的打击。自然环境的毁坏回过头来威胁着人类环境，因为后者虽是环境毁坏的肇因，却仍依赖着自然环境而存活。由于这个处境，就产生了某种保护自然环境的策略。基于此，自然环境变成了一个政治性的议题。而由这个问题引出的不仅是一种简单技术上、知识论上、哲学上的议题，它也引出左翼和保守派的批判。

保守派的批判？这种批评沉溺于地景美感与自然环境之纯净性日益消失的遗憾；过时的卢梭主义（Rousseauism）又成了时尚。有人哀悼着生命的简朴和完整；有人记起郊区化之前，法兰西岛（Ile de France）[①]仍充满了乡村地景之美。如今出现了许多热衷于自然环境保护的鼓吹活动。其中一支是由一个令人尊敬

① 法兰西岛是指以前法国政治中心的省份，大约是塞纳河、奥瓦斯河和马尔涅河包围的地区。

的学者所领导的：乔治·杜罕梅（Georges Duhamel）的反噪音运动至今仍很重要。今天伯纳德·夏朋诺（Bernard Charbonneau）刚刚出版了一本关于这个主题的美丽而雄辩的书——《巴比伦的花园》（*Les jardins de Babylone*）。

这种对过去的浓烈乡愁，这种对失去自然环境的抱怨将把我们带往何处？我们再也不可能回到从前。左翼的批判试着去了解破坏或毁灭自然环境的意义与后果。自然环境，就人作为其不可分割之一部分的意义来看，涉及了一个自我毁灭的过程，而人正是这个毁灭的执行者。

同时，古典哲学所谓的“元素”——水、空气、阳光——也遭到灭绝性的破坏。如今我们处在恐怖的毁灭边缘，时至今日人们才开始了解这种危机。我们不得不预期有朝一日必须重新创造出自然环境。纯然只为消费而生产食物再也不够了，我们必须复制出生产所必需的基本条件，也就是自然环境。

因而可以提出如下的问题：这样的批评如何，以及为何是左翼的批判？并非因为这类批判来自左翼团体、政党或俱乐部之故，也非因这类批判出自一种被分类为比较左翼的意识形态。我们必须更深地细究。可以预见在 30 年内，或许更快，将有机会出现（或者让我们更谨慎些，多少会有机会存在着）对下列资源的集体所有权和集体经营：1）残存之自然区，和 2）可更新之空间资源、空气、水、阳光等，以及更广义的、新的匮乏资源。

旧的匮乏曾经是面包、生活资料等。在大工业国，这些曾经造成惨烈斗争的生活必需品远已生产过量了。如今，若不就个别国家看，从全球尺度观之，这些过去曾经匮乏的货品也有着丰富的生产。然而，新的匮乏，诸如：水、空气、阳光和空间等代之而

起，此中存在着对它们的激烈斗争。

就是从这种斗争的角度来看，我们必须把城市规划当成（暂且不管它的缺陷和不足）在某种程度上验证了这项研究的工作、质问和调查。因而，我们可以预见生产工具之集体拥有和经营，以及从社会需要的角度对生产的社会管理。是故，我们可以预见在公元两千年左右，会出现某种世界性的社会主义，这种社会主义不再像马克思所谓的社会主义，但是却源自后者，或与后者多少有着某种关联。这种预测建立在资本主义的修复力或它矫正大灾难的可能性无法持续的假设上。就在这种意义上，对于空间和自然环境的批判，乃是一种左翼的批判。在这一时刻，就如空间一般，自然环境也被政治化了，因为它构成了各种有意无意之政治策略的一部分。国家公园的位置，等等已经是一种策略，虽然只是一个小的策略甚或战术。但是我们必须看得更远。

至此，我听到现实论者说："你对我们说着明天、后天的事，而却不对我们说着今天。"很好，我们必须成为现实论者。但是有时明天也会变成今日以及你我的现实，而对我们迎面一击。举例来说，日子一天天过去，可能会突然出现异常污染的案例呢。

让我再重复一次：有一种空间政治学存在，因为空间是政治的。

关于当今之城市规划，保守派评论强调小家庭、独栋住宅和个别动机等概念。摆荡于社会需要和个人需要之间的钟摆，在今天很清楚地停在私人企业和资本投资这一边。这类批评的目的在于为追求最大利润的私人资本开路。这类资本找寻着第二层的投资机会（相对于巨大的一般性生产消费循环而言，它纯然是补充性的），以降低任何在基本投资部门中所可能产生的蹒跚难行。它的目的在于使住宅和土地进入市场。这种策略的后果是将

房地产市场程式化，并把它当成一个补充性的投资部门。而左翼批判则聚焦于使用者、居民身上，不仅关心着住宅数量（这是对住宅问题最通常的问法），也关心品质和这种住宅对居住者之都市生活方式的适宜性。

在目前的情况下，有趣的不只是正式呈现的右翼批判，容我大声说，同时也是某种恐怖主义类型的终结。我指的是一种已经持续好一阵子的知识恐怖主义。来自技术、技术者、技术官僚、知识论，以及对纯粹技术或认识论研究的各种压力，在城市规划专业中造成了知识上的恐怖主义。而这个官僚体制仍允许这种恐怖主义不断持续下去。以至于有些事情我们一定要说，而有些事则绝口不能提。在1960年代的10年内，有些话题被认为是重要的，而其他主题则被认为不值得严肃讨论。这种重要事物的概念从许多方面而言，乃是（而且仍然是）某种隐藏之恐怖主义的表现，更有甚者，正是这种恐怖主义联结到职责、能力等官僚体制中这些不容置疑的品质上。但是我们不可能听到有人说，比如，人民被喂饱了这类话。在哪里呢?在美国?瑞典?可能吧。但是绝对不是在法国！人民的不满是无法衡量的，却从未被认真对待，除了当成新闻题材或笑话之外。甚至不允许提及压迫性空间，因为这并不是一个“严肃的”话题，因为空间拥有一种客观的特性，并且是一个科学的对象，因而是中立客观的……

目前的改善并不能让我们忘却这种处境的危险。举例来说，“第五次法兰西国家计划”终于讨论到一向视为不能触及的都市中心化概念（concept of urban centralization），这是珍贵的历史资产以及西欧城市的根本特性。都市中心的支配性在许多城市规划的方案中被继续保持着，而其所带来的冲击却并未经过适当的分析。纵然，都市危机和市中心的没落已是长久以来人们谈论

的话题。很明显地，集中化导致了饱和，至少比如说，汽车的拥挤。因此，保守派的批评宣告了城市中心的终结，人口、商业和工业活动的分散，因而迟早将发生严重的人口分化区隔。

左翼的批判，就我的看法而言，必须说明集中化是都市生活的一种构成要素，也就是说不集中就没有都市生活，也就是说都市中心的解体，将打击着都市生活的根本性质。从这个角度来看，左翼批判必须更加深刻地呈现出都市中心多种功能的性质来。同时更进一步地，也不隐藏问题。假若在空间使用上存在着矛盾，它们也将在这个层面呈现，而都市中心的概念不可能在未认识到这些问题时被提出、支持或建议。事实上存在着各种辩证之都市集中化的骚动与转移，也存在着都市集中化的饱和与自我毁灭的一面，由此可能产生一种对多重中心性（poly-centrality）的要求，要求着都市空间的一种多重中心化的概念。我这么提，只是为了呈现出某种可能的方向。

今天，“第六次法兰西国家计划”提议在官方城市规划政策上中止都市集中化概念。我第一个观察是，有许多巨大的商业中心目前正在形成，因而产生了空间使用的新概念，在现实中，这些新商业中心并非孤立的，反而形成了各种网络；其次，有可能继续存在的是决策中心，也就是包括了全国性的权力、财富、资讯和影响力的都市中心。结果，保守派对都市集中化的批评在两方面都站不住脚，因为它只是掩盖而非实际摧毁都市中心，反而加强两种类型的集中化：商业中心的网络和决策的中心位置。因此，国家机器的这些真正城堡，将被新自由派的意识形态继续掩盖。

让我们有勇气面对着痛苦结局。20 世纪 60 年代的城市规划到底是怎么一回事？是一种巨大而且帷幕重重的操作。以一种

令人怀疑的科学追求着它的目标和客观性，然而却不是在它搜寻的地方找到它们。是一种方法吗？当然，是一种科学吗？那就是另一回事。城市规划显然是各种制度和意识形态的某种混合，而且把麻烦的城市居民藏在其住宅方案中的一种方式。城市规划也涉及了社区安全、垃圾处理等功能的社会化。后面这种行动让国家和公共部门中有一个被延缓的、低度发展的经济部门，这个部门在十年前仍然使用着原始技术。这个部门未被有效率地发展，虽然它对社会而言相当关键。另一方面，由于住宅和房地产工业的落后及原始的生产特性已经消失，这个经济部门有利可图，可以托付给私人企业家。

我们不要忘记一个极端重要的历史细节。土地的所有权，不论改进与否，是一种源自封建的所有权。为了真正了解当前的处境，我们必须记住：地主，不论他所拥有的是土地或建筑物，在原初是一种有别于工业资本家的人。可变资本和固定资本是不同的，它们不是以相同的方式经营。关于这点的征兆是两次大战期间，地租曾经可以延期支付。这是造成地主某些困难的好方法。我不相信有人曾经听说过可以延期支付工业资本的股息报酬的说法。最近这些年内，房地产财富的债务偿付应视为金融资本的一项重大扩张。

营建部门进入工业、银行和金融体系，是过去十年中的策略性目标之一。这在类似我们的社会中是十分合逻辑而且一贯的。更准确地说，房地产（的资本）循环一向被视为是次要的经济部门。日渐地，它变成了迈向整合人们的生产/消费之一般循环的平行部门，虽然在一般情况下，它只是生产/消费循环疲软或经济畸形衰退时的一个补充性投资部门。因而，资本投资在房地产部门中找到了一个避难所，一个支持性、补充性的剥削领域。

这种情境通常不会持续太久，它是一种“不健康的”现象。

在20世纪60年代的快速成长期间，西班牙的资本主义陷入了房地产部门的泥沼，并且建造了一个巨大的现代建筑物的门面，遮掩住这个国家在经济上的真正低度发展。在某些国家中，如：西班牙、希腊，房地产部门已经变成它们经济的一个必要部分，以至于要求某种太为人熟知的政府干预。在其他国家中，如：日本，把房地产部门导向补偿一般性生产/消费循环的投资困难以增加利润，是一种相当普遍的做法，甚至为之做预测和实际规划。

而这种吊诡、这个喜剧正是右翼的评论，它们完全掩盖了整个运作（这种掩盖正是意识形态的惯常角色），而称它本身为革命性的。查兰敦（Chalandon）先生说了些什么？他称这郊区卧室的散布为某种革命？在现实里，官方的新自由派掩盖了某种部门性的经济管理概念，换句话说，也就是一种多面向的策略。我们已经有一个印象：政府根据农业、工业和房地产等不同部门，而有一些不同的政策。在农业中，很可能把重组的形式，视为一种准社会主义式性质，但是在房地产部门，相反地，私人投资是控制的主力。

这类政策成败的关键议题大致如下所述：毫无疑问，在工业中已建立了加尔伯雷（Galbraith）所谓的技术结构（一个高度权能、足以在管理事务上有效干预的技术官僚），那么在20世纪60年代的城市规划部门，是否也建立了一个可以在新自由派意识形态的伪装下，仍然留在办公室内的技术结构？

简言之，在没有争论及避免或降低危险的情况下，我们暗指一个整体性的空间政策类型，一个可以预期未来结果的设计：也就是说，自然环境的消失、解体和自我毁灭。这样的空间政策不可能只是简单地由不断堆积各种限制而达成。它必须可以直接

协调不同使用者之间的时空定位，不论他们是一些个人或团体。它必须可以和社会经济组织协调大尺度的空间定位，考虑着社会的日益复杂和变化，这是一个非常重要的因素，却经常在剧作家的未来观中被遗忘了。我的意见是：这可成为关心这些问题的左翼的一个计划或纲领。

我所说的完全是乌托邦式的，不仅因为它假定有一种知识上的左翼存在，同时也因为它假设了某些深刻的经济和政治变革。我回想起一个我有时在各处为之辩护的提纲：也就是，今天比起过去任何时刻更甚，没有任何思想中不存在着乌托邦。否则，个人将只是满足于他眼前所见的情境；他不再看得远，他如豆之目只专注着现实，就如他所言：他是一个现实论者……然而他却不思想！既无任何发现可能性之思，也没有任何开拓新方向之举。当然，一旦我们避开实证主义的乐观哲学（它除了缺乏思想外，一无所有），可能与不可能之间就变得难以分野了。虽然，就在今天，特别是与我们有关的领域中，没有任何想法不存在着乌托邦。建筑师们，就如城市规划者一般，最能了解此中之意了。

对法国而言，就如别处，我们有三层地景现象：首先是自然地景，它是农业支配时代的成绩和计划的残存，换句话说，也就是乡村地景以及乡村区域；其次是历史转化层，它特别发生在工业时代；最后是当前的过程，它干扰或削弱前面所提到的时空。其结果，就如我们所知，完全是矛盾以及前后不一致的。

在中央政府的分权计划中，地方和区域社群没有真正的自治，他们也没有真正的管理能力。他们最多只能继续在某种程度上瘫痪中央政府的行动，中央政府或国家甚至还想剥除他们这方面的能力呢。不管我们喜欢与否，法国的空间政策受制于去中

心化之急切需要，或者，它被集权国家之必要性和具体而急迫的去中心化之需的巨大矛盾所套牢。空间是政治的。

在20世纪50年代，空间政策被当成是欧洲策略的一个函数。许多支持性的研究提出欧洲主要运输走廊的疏散计划(P. A. D. O. G. 计划)。数十年来，许多能干的人在这些方案上花了无数精力，然而如今，再也没有人知道这些方案的内容了。这是官僚体制和官僚体制的自我批判，它的自我毁灭。

因此，举例来说12年前，在斯特拉斯堡(Strasbourg)曾经有一个建造国际机场的计划，可以使斯特拉斯堡因交通之便成为欧洲首府。有一天，人们突然发现这个机场不可能建。从来没有人知道这个决策如何形成，是谁做的，但是我们却知道这个决定的政治性，也就是说，是一个政策的放弃。地中海—北海主要走廊这个建立在一个欧洲系统上的空间政策被放弃了。

假如我没记错的话，在20世纪60年初有一个关于空间策略的高层决策。这决策不再是一个欧洲的空间政策，而是法国的。换句话说，它代表着中心化，巴黎的中心化。巴黎必须变成一个都市中心，就如鲁尔或英国的超大城市一般。这是关于空间政策的政治决定。更有甚者，这个决策在最近十年都一直维持着。时至今日，才有一些研究立足于法国的不同区域上。因而就空间决策而言，再也不需要巴黎成为独一的法国中心，这个有名的所谓区域都会重分配终于发生了，这是一个在纸上作业以平衡巴黎影响力的机械方法，虽然和早期的策略完全不同。

假如我们考虑到那些人的存在，而以一种有点古怪的新名词——决策者——称呼他们时，则引出了另一个问题。他们改变的能力如何？他们的方向是否固定？他们的意识形态为何？他们的自主性到什么程度？换句话说，让我们重述这个问题：在

20世纪60年代期间，官方是否建立了一个技术结构，来掌控法国都市结构和空间政策？

不论他们是什么，这些决策者都面对着各种选择。他们必须在矛盾的解决方案中作选择。空间使用中的所有矛盾都被放大了。他们可顺应着鼓励省级都会发展的政策提供一个平衡的模式——但是这种政策把平衡等同于稳定——或相反地，他们也可提供，或生产，为了顺应即时的要求的暂时性计划书。我们理解住宅和公共设施在一段时间之后就会被拆毁，就如同纸巾、纸盘被丢弃一般。为何不？当然，莫塞勒(Moselle)地区的企业家也必须同意生产上的改变，并在敦克尔克(Dunkerque)落脚一段时间。对于材料和生产方式的快速变化，我们可以为短暂时段提供规划，或可以继续保有最大量的平衡和集中。这是空间政策上的一项选择，它是今日的议程，一个在矛盾迷雾中的选择。

因而，有一项介于平衡和转化之间的抉择，一项介于有效的去中心化和倾向于法国政治集中化之新自由派放任政策之间的选择。在此有诸多问题元素。

这些问题都是相关的：假如我们什么事也不做，那么将会有一个决策中心，拥有影响、权力、财富、资讯，也就是无益的四合一发展。在这替选方案下，集中化的决策将在右翼评论对集中化的偏好下被强化，而空间政策将冒着造成比过去更大成长和发展不均的危险。就理论上来看，曾经有些努力想克服这些不均等，而且也多少有所矫正，但是可能有一天会出现一种被以规划方式所强化的不均等。也就是，被政府所使用的不均等。在这种事例中，几种极端严重的事件将会发生：把殖民主义引进到这个国家中，造成相对于决策中心——特别是巴黎中心——的发展不良的区域或地区的半殖民主义。

当今可能不存在旧世界意义下的殖民地，但是已然有都会半殖民区，让乡村移民、大量的外国劳工，同时也有许多法国劳动阶级甚至知识阶级，受制于透过空间分隔的方法或体系所形成的集权剥削。而为这种评估辩护或确认的，就我所讨论的而言，是一个正在研究中的位于比利牛斯山脉的拉克—莫朗克斯（Lacq－Mourenx）计划，以及一连串其他地方的研究，特别是巴黎地区。不用说，这种情况是爆炸性的。在此我要求那些将批评我看法的人，不要把暴风雨和气象预报混为一谈。我就像一个气象预报员一般，我预报，但是我并不造成暴风雨。

另一方面，钟摆持续地在私人动机和集体主义哲学之间缓慢来回摆荡，在个人主义和社会主义之间摆荡。每一次这个钟摆摆荡时，都造成法国社会的完全转向，或变成新自由主义，或变成新社会主义——这个钟摆荡到一边，如今又荡到另一边。这可笑地说明了介于“广厦计划”（grands ensembles）[①]和市郊小住宅区的对立地景。从公共的、集体的或社会主义一边跑出来“广厦计划”；从私人部门跑出来了小住宅。其他例子不一而足。

透过对这些矛盾的呈现，对政治空间和空间政治学的批判分析，呈现了在当前情境下的这种趋势，以及危险和威胁。

（陈志梧　译）

① 英译者注：“grands ensembles”无法真正被翻译，它意指着大尺度的公共住宅方案，通常包括高层结构物和某些在美国大城市中可以看到之相似类型的方案。总之，这个词带有特定的意识形态，而有很重的价值意涵。中译注：这个词可以被译为“新村”或“市郊住宅区”，但无法传达出它容纳数百上千户的规模。

论都市形式①

□ 亨利·列斐伏尔

人们已经注意到,“形式”这个术语含义并不明确,更确切地说,其含义是分歧的,或是多元的。然而在过去,这却不一定是显而易见的。“功能”、“结构”等含义分歧的术语,情况也同样如此。我们不能止步不前,仍然还接受这种状况。有人相信,在他们使用这些有魔力的词时,他们已经对一切事物都作了解说,这种人是何其之多! 含义的多元和混乱常被用来弥补思想的匮缺和自以为丰富的贫困。

要厘定术语的含义,唯一的途径是从其最抽象的前提出发。无内容的科学的抽象与言语的抽象不同,和玄想的抽象更相对立,唯有它才能给出明晰的定义。因此,要给形式下定义,就必须从形式逻辑和逻辑—数理的结构开始。这并非要使它们孤立开来并把它们当作崇拜的偶像,恰恰相反,这是为了捕获它们与“真实”之间的关系。当然,这样做少不了会碰到一些困难和不利。“纯粹”抽象的那种透明和清晰并不总是能做到的。大多数人对此不是近视就是盲视。要了解一种“文化”,不仅需要理解其抽象的一面,而且更需要把握一些纷扰的边界,这些边界既把具体和抽象、知识和艺术、数学和诗区分开来,同时又把它

① 本文译自亨利·列斐伏尔(Henri lefebvre),《城市论文集》(*Writings on Cities*. Blackwell,1996)第133至138页,译文有删节。

们联结在一起。要阐明“形式”这个词的含义，就必须求助于一种非常一般、非常抽象的理论，即形式的理论。它接近于一种关于知识的哲学理论，既是其延伸却又迥然不同，因为一方面它标明了自身的历史的和“文化的”条件，另一方面也总是依赖于艰难的逻辑—数理方面的思考。

我们还是一步步推进，先来考察一种在社会上被认可的“形式”，例如契约。契约有很多种：婚姻契约，工作契约，销售契约，等等。被定义为契约性的社会行动的内容因而很不相同。有时它们是关于两个异性个体（在关于财产以及在牵涉到孩子和遗产时所发生的财产转移的社会规则中，性关系是第二位的）之间的关系规则的。有时它们与两个社会地位乃至阶级地位不同的个体——雇主与雇员、老板和工人——之间的关系规则相关。有时则涉及到对关于买者和卖者之间关系的社会规则的遵从，如此等等。然而，这些不同的情形仍然有一个共同特征：即在社会性地构成或制定的约定中双方是互惠的。每个人都得向对方作出承诺，以完成某种或隐或显地受到规定的行为。此外，人们知道这种互惠性必然是假定的，更确切地说，它一经确立就会暴露出自身是假定性的，是之故，它不会流为契约性规定，而是会置自身于法律条文之下。配偶之间的性的互惠会变成社会的、道德的假定(“夫妻间的责任”)。老板和工人之间的雇佣互惠建立在同样的层面上，它也只能是假定的。其他情形也莫不如此。尽管如此，这些假定却是一种社会存在，具有社会影响。它们构成为一般司法形式的形形色色的内容，这种一般司法形式是法官执法的依据，也是社会关系的法律成文化，即民事法规。

有着极其多样内容——各种对象、处境、活动——的反映式

思想也同样如此。正是从这种多样不同之中产生了一些或多或少是假定的或真实的领域:科学、哲学、艺术,等等。这些众多的对象以及数目稍小的领域与一种逻辑结构相关。反映被某种所有内容共有的形式所编纂成文,而这种形式则是从内容的差异之中抽绎出来的。

形式把自身与内容——更准确地说,是各种内容——分离开来。通过这种分离,它显现为纯粹的和透明的,也就是可以理解的。当形式完全脱离内容时,它就变得更能理解了,"更纯粹"了。然而这里却出现了一个悖论。当形式如此臻至纯粹时,它就不再有实体存在了。它不是真实的,不是。形式脱离了其内容,也就脱离了具体实在。最高的真实和通往真实的钥匙(知识可以洞察这种真实,行动可以改变它)被认为是置身于真实之外的。两千年来,哲学家们一直在为此苦苦思索。

哲学至今仍然在为这种知识打造理论基础。这一途径分几个阶段,有一个策略性的目标。那就是通过反映活动来把握,这种反映活动把各种形式以及自身的形式予以纯粹化,并把形式与内容之间的关系所固有的、隐蔽的运动加以编码和形式化。没有形式的内容是不存在的。有待分析的事物总是形式和内容的统一体。分析却割裂了这种统一。它允许形式纯粹化,反过来再指向内容。被分析所打碎的这种不可分解的统一体是矛盾的(辩证的)统一体。从透明的形式到混沌的内容,从内容的实在性到"纯粹"形式的非实在性,思想即在此之间循环往复,这一运动不是暂时的,而是永不停止。然而,一方面,反映通过构造绝对"本质"和建立本质的统治,而趋向于把形式(及其自身的逻辑形式)与内容分离开来。另一方面,实践和经验主义却趋向于勘定内容,并为此种确定性而志满意得,它们停留在各种各样内容的不

透明性之中，接受其多样的差异。辩证地看，内容总是溢出于形式，形式也为接近内容提供了通道。因此，形式是一种双重性“存在”。它既实存又不实存。只有在内容中它才是实在的，然而它又将自身与内容相分离。它既是一种精神存在，又是一种社会存在。就精神性而言，契约是由一种非常接近于逻辑的形式所定义的：即互惠性。就社会性而言，这种形式对无数的情形及活动进行调控，它赋予它们一种结构，维持其进行甚至作出评估，包括把某种评价形式化以及诉诸“公意”。至于说逻辑—数理的形式，其精神性存在是显而易见的。较为隐蔽的是它也需要某种假定：即有一个纯反映的无实体的理论上的人。至于其社会性存在，它最终还是必须得到展现。这种形式确实是与多种多样的社会活动联结在一起的，这些活动需要清理、界定、分类（各种对象、情形和活动），依据理性进行组织、预测、规划，甚至制定程序。

反映（在新的意义上）延续了哲学家们长期的沉思冥想和问题意识，它可以用来详尽地阐释一种形式的图式。它是一种可用来对真实与思想之间的关系进行解码的分析坐标。这种（临时的和修正的）坐标从最抽象的移向最具体的，因而也就是从最无关紧要的移向最紧密相关的。每一种形式自身都表现为双重性存在，即精神的和社会的存在。

1. 逻辑形式

精神性：同一性原则：A = A。这是无内容的空洞本质。它绝对纯粹，再透明不过了（却很难把握，因为反映既不能占有它又不能寄身其中，它以同义反复作为其始点和终点）。这种同义反复确实是所有陈述所共有的，若是依据内容或是所指之物（所指定、所表示的），那彼此间就没有任何共同之处了。正如维特根斯坦所指出的，A = A 这种同义反复是所有陈述和表达的空无实

质的核心。

社会性：理解和关于理解的常规高居于误解之上。要有效地停留下来，去定义一切事物，言说它们并就理解的规则达成一致，这是不可能实现的可能性。套话、空话、重复、抽象的谈话(pure talk)亦应作如是观。还有冗言赘语、恶性循环(包括最大的社会冗赘，既官僚制度造成官僚机构，以维持官僚主义的形式——这些社会逻辑趋向于纯粹的自我维持，以至达到了摧毁其内容的程度，它们因此也暴露了自身的空洞)。

2. 数理形式

精神性：同一性和差异，差异上的平等性。列举(一个整体的要素，等等)。次序和计量。

社会性：(空间上的，空间本身通常享有优先，但也包括时间上的)分布和分类。预定计划。量化和数量理性。次序和计量自身从属于欲望和要求、质量与品质。

3. 语言形式

精神性：连贯性，表达不同音素的能力，赋予其所指和意义，根据其约定俗成的编码规则来发布和阐释信息。

社会性：把各种关系联结在一起，它们服从于对联结的需要和联结的强制，关系被仪式化，被形式化、成文化。

4. 交换形式

精神性：对抗和磋商，对活动、需要、劳动力生产等进行比较和调整，即等价化。

社会性：交换价值，商品形式(如马克思在《资本论》第一章里所指出并用公式所阐明的那样，商品形式与形式逻辑和逻辑—数理的形式主义之间有内在关联)。

5. 契约形式

精神性：互惠性。

社会性：在互相约定的基础上把社会关系编织成法律条文。

6. 实践—物质对象之形式

精神性：内部均衡被理解成和构想为“客观的”（或“对象的”）属性。调和。

社会性：对这种均衡和调和的期望，由对象决定的要求或拒绝（包括在有生命、会思考的“存在者”之中），也包括诸如房屋、建筑物、器具、工具等社会对象。

7. 书写形式

精神性：重现，对过去事情的同时性凝视，沿着某个固定的生成物回溯往还。

社会性：在凝视以及就要获得什么进行交谈的基础上堆积时间，书写和作品的束缚，面对以往作品时的恐惧，精神与文字之间的搏斗，与已经写下和预先写下的东西相对的言说的力量，以及相对于不变的、具体的事物，正在生长成形之物所具有的力量。

8. 都市形式

精神性：（事件、感知以及一个“真实”整体的诸种因素的）同时性。

社会性：周遭存在之间的遭遇和汇聚，在这样一种环境（资产与产品、行为与活动、财富）里，都市社会因而是一个享有特权的社会场所，是生产意义和消费活动的场所，也是劳动和产品交遇的场所。

我们将把重复放在一边，有些人（其中有尼采）把它视为最高形式，关于存在的形式，或存在本身的形式。

很显然，在所谓的现代社会里，同时性得到了强化，变得更加密集了，以致碰撞和组配的能力也变强了。通讯加速达到了准即时性(quasi-instantaneity)。信息流的上下回流是从这个中心发出的。“社会的社会化”的这一方面已经被强调(关于这个人们熟知的公式化阐述的“变革”性质已有所保留)。

同样显著的是，在相同的形势下，离散也日益加重：劳动分化把社会群体的隔离推到了极限，物质上的和精神上的分离也是如此。只有当这些离散与同时性形式联系在一起，它们才能得到理解和鉴别。没有这种形式，分散和隔离就会完全被简单地忽略掉，仅仅被当作事实加以接受和承认。因此，形式能使我们指明内容，更确切地说，是各种各样的内容。表面的运动揭示了隐藏着的运动，内容与都市形式的辩证（矛盾的）运动，即问题所在。这一问题铭刻在形式之中，形式给人们提出了问题，而这些问题也恰是其自身的一部分——同时性是在谁面前建立又是为谁而建立的?都市生活的内容又是在谁面前、为谁而组配的?

(倪伟　译)

后现代血统：从列斐伏尔到詹姆逊[①]

□ 迈克·迪尔

也许有人会说，空间是使任何事情不在同一个地方发生的一种自然手段。亨利·列斐伏尔的绝大部分著作都基本关涉这一直白的命题。其《空间的生产》一书大大渲染了这一主题，把空间分为以下诸种：绝对空间、抽象空间、共享空间、资本主义空间、具体空间、矛盾空间、文化空间、差别空间、主导空间、戏剧化空间、认识论空间、家族空间、工具空间、休闲空间、生活空间、男性空间、精神空间、自然空间、中性空间、有机空间、创造性空间、物质空间、多重空间、政治空间、纯粹空间、现实空间、压抑空间、感觉空间、社会空间、社会主义空间、社会化空间、国家空间、透明空间、真实空间以及女性空间。在所有这些空间的结尾，无疑是这样一句话："空间从来就不是空洞的：它往往蕴涵着某种意义。"[②]如今，大多数社会理论家都能够看出，列斐伏尔试图改变传统研究只关注时间的做法，使之转移到对空间的关注上来。过去二十年里人文地理学、建筑学和城市规划诸理论领域的话

---

① 本文译自迈克·迪尔(Michael J. Dear)《后现代都市条件》(*The Postmodern Urban Condition*, Blackwell, 2000)第三章，第47至69页，译文有删节。

② Lefebvre, H. 1991: *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford(UK), Cambridge, Mass: Blackwell, p. 154.

题，很少未被列斐伏尔涉及到。①

后现代思想的兴起，极大地推动了思想家们重新思考空间在社会理论和构建日常生活过程中所起的作用。空间意义重大已成普遍共识，但有关后现代空间的系统性论述仍然付诸阙如。弗里德里希·詹姆逊 1984 年的文章《后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑》提出了后现代空间的评判标准，认为空间在后现代社会的构建过程中起了“至关重要的调节作用”。② 本文将着重分析后现代空间理论的共同点及其分歧，以揭示这一问题的深刻意义。我将以两部主要著作为分析重点：亨利·列斐伏尔 1974 年的代表作《空间的生产》，该书 1991 年有了唐纳德·尼克尔逊—史密斯的译本；以及弗里德里希·詹姆逊的《后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑》(1991 年)。③前者是现代主义传统对空间加以分析的典范，后者则提供了后现代视野（当然，后文将改变这种粗泛的两分法）。我将揭示出，后现代思想显然在现代性思想的“血统”中有迹可循；后现代思想同样与现代性传统有着明显的分歧；因此，不能轻易抛弃或归纳后现代思想。之后，还将探讨空间本体论、认识论和方法论，空间性和空间的生产以及社会实践等话题。文章的最后，将涉及两部著作的共同点和分歧。

---

① A brief overview of Lefebvre's work is available in Soja (Soja, E. 1989: *Postmodern Geographies*, New York: Verso, especially Chapter 2). See also Gregory, D. 1994: *Geographical Imaginations*, Cambridge, Mass: Blackwell; and Koffman, E. and Lebas, E. 1996: *Writings on Cities / Henri Lefebvre*, Oxford, UK; Cambridge, Mass: Blackwell.

② Jameson, F. 1991: *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, NC: Duke University Press, p. 104, emphasis added.

③ Jameson, F. 1991: *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press; Lefebvre, H. 1991: *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford (UK), Cambridge, Mass: Blackwell.

空间本体论

哪里有空间，哪里就有存在。[①]

列斐伏尔追本溯源，探究了空间的意义。他强烈批判了以往的本体论完全从几何学角度把空间说成是“空洞的空间”。他断言，这种本体论使现代认识论者把空间看作是精神性的东西，以为分析者可以根据自己的奇思怪想附会种种不同意义。由此出发的空间学：

所作的论述毫无分析性可言，更谈不上理论性，其描述的只是空间的片段或截面。有足够的理由相信，这些描述或剖析尽管可以给出空间中存在物的清单，甚至提出空间话语，但是它们绝对不可能促成关于空间的知识。[②]

相反，我们由此获得的是空间的无限多样性，即一种空间堆积在另一种空间上，人们从各自不同的学科出发对每个空间加以研究和分析。

与此不同的是，列斐伏尔提出，必须揭示出以下三个领域的理论统一性：即物质领域（自然界）、精神领域（逻辑的和形式的抽象）以及社会领域。而这三个领域通常被认为是相互割裂的。在列斐伏尔看来，三者之间之所以缺乏理论统一性，根源在黑格尔；值得注意的是，他把黑格尔说成是“天外来客”。[③]而其他人，

① Lefebvre, H. *The Production of Space*, p. 22.

② Ibid., p. 7.

③ Ibid., p. 21.

包括海德格尔在内，也都对空间加以贬斥。列斐伏尔把尼采看作是肯定空间基本意义的主要声音；时间也许有别于空间，但是两者不能割裂：

> 时间本身是荒诞的；空间本身也是这样。相对性和绝对性都是相互映射的结果，每一方都常常涉及到另一方；空间和时间亦复如是。①

列斐伏尔接着指出，他的统一性理论并不蕴涵着某种特许语言，也不是一种元语言，相反，这种理论强调了空间解码活动的辩证特征：

> 我所概括的理论……并不是想要提出一种(或某种)空间话语，而是要把各种不同的空间及其生成样式全都统一到一种理论之中，从而揭示出实际的空间生产过程。②

列斐伏尔运用不同的空间概念来构建自己的理论③。绝对空间：本质上处于自然状态，一旦被占领，就会相对化并具有了历史性；抽象空间：与积累的空间联系在一起，在其中，生产和再生产过程相互割裂，空间呈现出工具性特征；矛盾空间：抽象空间的内在矛盾，导致了老一代和新一代的分裂；差异空间：是不同空间的镶嵌拼接。列斐伏尔理论的核心，是生产和生产行为空间的概念，换言之，“(社会)空间是(社会的)产物”。④这一理论

---

① Lefebvre, H. *The Production of Space*, p. 181.
② Ibid., p. 16.
③ Ibid., p. 48 - 52.
④ Ibid., p. 26.

有四条基本规则：[①]

(1) 物质（自然）空间正在消失，这并非意味着它毫无意义。[②]

(2) 任何一个社会，任何一种生产方式，都会生产出自身的空间。[③]社会空间包含着生产关系和再生产关系（包括生物的繁殖以及劳动力和社会关系的再生产），并赋予这些关系以合适的场所。创造过程所需要的具体场所与生产、禁止和压制相关，结果，主导性空间有可能支配其周遭的附属空间。

(3) 理论复制了生产过程。[④]如果说空间是一种产物，那么，我们对空间的认识就是生产过程的复制和展示。要从关注空间中的事物转移到关注空间生产，还需要更多的说明。列斐伏尔强调了这一认识的辩证特性。他区分了空间实践（我们的知觉）、空间的再现（我们的概念）以及表象性空间（生活空间）。每一方都各尽所能，在不同程度上有助于空间的生产。

(4) 从一种生产方式到另一种生产方式，这种过渡具有至高无上的理论意义。[⑤] 既然认为每一种生产方式都有自身的独特空间，那么，从一种生产方式转到另一种生产方式，必然伴随着新空间的生产。设若如此，（大大推动了所谓后现代性转向的）核心问题就是，如何判定新空间的出现？

---

① Lefebvre, *H. The Production of Space*, p. 30 – 64.

② Ibid., p. 30.

③ Ibid., p. 31.

④ Ibid., p. 37.

⑤ Ibid., p. 46.

新空间在什么时候意味着新的生产方式的产生？厘清了这些问题，某种意义上也就厘清了相应的空间符码（它们往往是晦暗不明的），也就厘清了相应的历史分期。①

总之，列斐伏尔的本体论认为，正是在创造和存在的行为中，空间得以现身并蕴涵其中，生命进程与不同种类的空间生产密不可分。空间的生产本质上是一种政治行为，这一点列斐伏尔并没有回避，后文将有所涉及。

在我看来，詹姆逊的后现代性，实质上是一种观看的方法。詹姆逊把社会看作是一个文本，把后现代性看作是一种历史分期的假设。②他被 20 世纪后期资本主义社会新奇景观的眩目外表所吸引，进而提出，一种全新的社会秩序正在形成。与此同时，他也惊讶地看到了这一社会的内在矛盾，即大公司的高楼大厦与无家可归者同时并在，“当代政治多元主义自吹自擂的辞藻”使“美国社会日益表现出无痛苦的特征”。③他从表面的蛛丝马迹入手，期待发现的不是迷宫，而可能是古拉格群岛或购物商厦。由于缺乏合适的研究路径，詹姆逊认为，我们面临的任务就是要说明那些表面现象——我把这一任务概括为：从新生的后现代主义中解开过时的现代主义的“地理学之谜”。④

詹姆逊认为，我们需要后现代主义一词，而无需知道该词的意义。如今，我们没法不使用该词。该词蕴涵着“各色人等五

---

① See also Lefebvre, H. 1976: *The Survival of Capitalism: Reproduction of the Relations of Production*, translated by Frank Bryant. London: Allison & Busby.

② Jameson, F. *Postmodernism*, p. 3.

③ Ibid., p. 320.

④ Dear, M. 1988: "The Postmodern Challenge: Reconstructing Human Geography." *Transactions of the Institute of British Geographers*, NS 13(3), pp. 262 – 74.

方杂处”,如今则生成为一种全新的话语类型——它与其说是一种“理论”,不如说是一种繁复的“理论话语”。[①]这种话语肯定是不完善不纯粹的,它企图摈弃真理、基础主义和本质主义所荷载的形而上学负重。因此,后现代主义是一项未完成的事业,该词的使用也不可能没有争议。而每当有争议之际,詹姆逊都会强调:

> 我们必须把那些内在矛盾详细地排列出来,把那些表征性的歧义和两难陈示出来;这项工作一刻都不能松懈。[②]

这是一项令人畏惧的工作,不过詹姆逊认为,文化恰好为追寻后现代的踪迹提供了重要线索。他进而指出,尽管后现代主义恰恰被看作是晚期资本主义的“文化主导”,但社会变革不纯粹是一种文化事件。从这一分析语境出发,詹姆逊强调后现代性概念本质上是一个历史性概念,而不只是脱离现实的一个形式概念或美学概念。这反过来也涉及到其所探讨问题的核心所在:即后现代的文化主导的出现标志着与传统文化的“决裂”(请比较列斐伏尔所强调的生产方式的变革)。詹姆逊把这一决裂标定在 1950 年代末,并把它看作是过去百年现代传统的式微。他承认,把历史首创性赋予假想的后现代文化是一件冒险的事,自我意识往往滞后,并且只是一个渐进的过程。不过更大的担心在于:

> 历史分期的概念最终(可能)与任何现实都不搭界,不

① Jameson, F. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, p. 16.

② Ibid., p. 22.

论这些概念形成的依据是发生学逻辑，还是君主之名，或者是其他范畴或类型分类系统，用这些概念来框定丰富多样的总体生活，必然是难以想象的（或者是缺乏总体感的），这样的总体生活永远无法被描述、概括、标识或概念化。[①]

为摆脱上述困境，詹姆逊把自己的研究严格局限在马克思主义的历史唯物主义框架之内。他采用了曼德尔众所周知的历史分期法：古典/市场资本主义；垄断资本主义；跨国/晚期资本主义（他并不喜欢采用“晚期资本主义”一词，因为该词有过多的意识形态和政治蕴涵；他更喜欢用“跨国资本主义”来表示资本主义的第三阶段）。尽管他在企求消除自己的知识传承脉络，他还是经常会涉及他所说的马克思主义传统中的那些“老朋友”。例如：

如果说现代化是基础，现代主义是上层建筑，是对那种模棱两可的发展所作的回应，那么，也许可以说，现代性就是使上述两者之间的关系得以连贯的一种努力。[②]

詹姆逊着重关注的是资本主义发展的第三阶段。他提出，古老城市和民族国家会随着资本的跨越式飞跃而成为过眼烟云。在跨国资本所促成的空间中，传统的间距被遏制，剩余的虚空已经饱和，这样，“在所有的保护层和中间地带被消除后，直接当下性又遭遇到永久性的障碍”。[③]这种全球性空间，不惟其意义和

---

① Jameson, F. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, p. 16, p. 282.

② Ibid., p. 310.

③ Ibid., p. 413.

根源是文化，一切都成了文化。在随之而来的饱和空间中，美国成了主导力量，从而赋予“最初的特定的北美人（原文如此）以全球风格”。[①]詹姆逊在分析中如此强调文化的复杂性，同时也就削弱了生产方式作为“总体系统”的意义，即生产方式不再被看作是解释一切的全能概念。

从表面上看，詹姆逊具有不可抗拒的吸引力。但在此方面，他依然暴露了自己思想中的列斐伏尔谱系。[②]在詹姆逊看来，后现代社会的特征就是平面感和无深度感，一种“新的货真价实的肤浅”，[③]在后现代的意象中（沃霍尔乃其典型代表），情感和主观性全都消失了；[④]以往作为中心的主体或精神出现了非中心化。[⑤]个人风格和语言碎片的不断增生导致规范的销蚀，[⑥]其标志就是戏仿的出现[⑦]——这是一种毫无讽刺冲动的空洞的戏仿。这种空洞的文化在类像（即没有原本的同等复制）中登峰造极，从而使社会生活中的“意象成为商品物化的终极形式”。[⑧]后现代文化的特征就是碎片化。[⑨]归根结底，詹姆逊把这些趋势归结为“资本主义的普遍化”。[⑩]

---

① Jameson, F. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, p. 20.

② “The everyday is covered by a surface: that of modernity…Modernity and everydayness constitute a deep structure that a critical analysis can work to uncover.” (Lefebvre, H. 1992: *Critique of Everyday Life*, vol. 1, translated by John Moore, London: New York: Verso, pp. 10 – 11).

③ Ibid., p. 9.

④ Ibid., p. 10.

⑤ Ibid., p. 15.

⑥ Ibid., p. 17.

⑦ Ibid.

⑧ Ibid., p. 18; the phrase is Guy Debord's.

⑨ Ibid., p. 372.

⑩ Ibid., p. 405.

空间认识论

事物的存在……旨在掩盖自身的根源。[1]

列斐伏尔对空间生产加以分析的方法完全以马克思主义思想为基础，并受到下述思想的启发，即对空间加以正确认识的话，将可以使马克思主义重新焕发活力。对这一认识历程，我最为关心的是列斐伏尔在何种程度上走向了后现代意识。[2]

列斐伏尔的马克思主义色彩不浓，毫无教条的迹象。[3]他读《资本论》，试图从中获得灵感，这种阅读并不是“为了寻章引句，也不是把它奉为‘最终的注解’”。[4]他没有像还原论者那样模棱两可，同时也小心翼翼地不过分强调经济。其认识论上的开放视野直接明了，值得所有的理论教条主义者认真听取：“应当把马克思主义看作是理论发展的一个阶段，而不应该把它教条化地

有随意的总体化倾向。[①]他尤其对传统哲学严加挞伐，认为“随着传统哲学的衰落，如今已毫无辩证性可言，种种不合法的割裂和矛盾从而得到保护”。[②]

在语言和文本（如城市等）解读诸方面，列斐伏尔也表现出他的后现代意识。同样，他从逻辑上反对语言在先的观点，认为西方文化过分强调了言语和书写文字。[③]在他看来，任何一种语言都囿于空间之中，他提醒那些试图为语言提供全新认识论基础的人们要注意语言的时间特性：

> 低估、忽视或贬抑空间，也就等于是高估了文本、书写文字和书写系统（无论是可读的系统还是可视的系统），赋予它们以理解的垄断权。[④]

列斐伏尔强调，在被加以认识之前，空间就已经存在，在可以被解读之前，空间就已经生产出来。这就带来了这样一个问题，即真正的可读性是什么，尤其是因为“空间生产出来以供人们解读，乃是想象力最大的糊弄和欺骗”。[⑤]他引法西斯主义的言论为例，他们声称要代表集体意志，内里却掩藏着自己的权力意志以及对权力的滥用。他得出结论认为，解读和解码空间性文本，主要目的在于帮助我们认识表象性空间（活的空间）向空间的表象（概念）的转变。

对不同观点的宽容，对支离破碎的学究气的批判，对整体性的

---

① Lefebver, H. *The Production of Space*, p. 89 – 91.

② Ibid., p. 418.

③ Ibid., p. 16, p. 36.

④ Ibid., p. 62.

⑤ Ibid., p. 143.

质疑，对语言的敏感，所有这些方面都表现出列斐伏尔本人是一个潜在的后现代主义者。[①]不过，他依然同时坚守科学研究的特有规范，试图使自己的理论能够应用到其他领域、其他生产方式之中。[②]他也坦承，传统哲学家们可能会把他的研究看作是一种元哲学。[③]

詹姆逊则直截了当地强调，后现代主义需要新的方法。他摈弃了“以迂腐的自我意识阻碍创造性思维”的现代主义思想，[④]“把现代主义描述为“永远离我们而去的天才和传奇力量的时代”。[⑤]他看到了解释的多种可能性（尽管不是解释的无穷可能性），同时又摈弃了“非确定性”一词。与此同时，是否可以提出一种自我内在连贯的后现代理论，亦即真正摆脱了所有基础的反基础主义、不给任何本质以丝毫余地的反本质主义，对于这样的问题，他却不置可否。既希望摆脱现代性的束缚，又试图展示后现代性的理论丰富性，这一基本悖论乃是詹姆逊（以及后现代主义）认识论困境的核心所在。此前，詹姆逊曾提出过一种“层面说”（亦即抽象的不同层面），以此来区分不可通约的符码和模式。[⑥]在《后现代主义》中，这一基本的辩证方法以转符码的方式表现出来。詹姆逊摈弃了哲学世界观和政治世界观的“信仰”，以具体的“语型”或“意识形态符码”取而代之，显然，这些都是认识世界的部

---

① This latency is also betrayed by Lefebvre's emphasis on the quotidian(see Lefebvre. H. *Critique of Everyday Life*).

② Lefebvre, H. *The Production of Space*, p. 41; See also Lefebvre, H. 1972: *Le Droit a la Ville suivi de Espace et Politique*, Paris: Editions Anthropos; Lefebvre, H. "The right to the city," in Ockman, J(ed.) 1993: *Architecture Culture* 1943—1968: *A Documentary Anthology*, New York: Columbia Books of Architecture and Rizzoli International Publications.

③ Lefebvre, H. *The Production of Space*, p. 405.

④ Jameson, F. *Postmodernism*, p. 317.

⑤ Ibid., p. 305.

⑥ Cf. Sayer, A. R. 1992: *Method in Social Science: A Realist Approach*, London: Routledge.

分语言。转符码是：

> 用来衡量每一种符码或语型的言说内容和“思想”内容，并与其替代者的概念可能性相比较。在我看来，此乃学生们和理论批评家或哲学批评家所从事的最富创造性、最有意义的活动……①

为了真正与传统决裂，他倡导要生产出一种旨在促成新符码的理论话语。

从这一立场出发可以得出几个重要的结论。首先，没有一种意识形态或理论（在符码或话语系统的意义上而言）堪称决定一切的。其次，理论争论是不可能终结的，实际上也最好是断了这样的念头。第三，我们永远不可能追根溯源地做出最初的陈述，因此，不存在概念上的源头（而只有表象的源头），基础概念是人类思维欠缺的表现。由此而来的理论美学立场排斥了有关存在与真理的哲学命题和陈述，因为我们的语言不再能够“构成使诸范畴得以适用的表述”。②

詹姆逊的理论美学立场显然要求极高。这位理论家在绷索上行走，常常有堕入迂腐的决定论和陈词滥调的危险。不过，其潜在的成效却是巨大的。例如，詹姆逊引用罗蒂的话说：

> 认为德里达或其他人“看到了”以往被传统所忽视的文本性或写作的本性，这一看法是错误的。他所走的仍然是随

---

① Cf. Sayer, A. R. 1992: *Method in Social Science: A Realist Apalist Approach*. London: Routledge. p. 394.

② Ibid., p. 392.

意说说的老路，因而某种意义上也是值得怀疑的。①

这一美学立场也有其问题。当现有符码的守护者（这些符码因此就不是任意的）动怒了，从而打入敌营，“寻找并消灭”那些语言谬误，同时又希望自己不被这种语言的祛魔化活动所击中，这时，问题尤其明显。这样一来，剩下来可做的就是霍布斯式的话语企图了。为了消除不可通约叙述之间的巴贝尔通天塔，詹姆逊（同列斐伏尔一样）摈弃了这样的观念，即围绕语言所建立起来的理论符码具有本体论上的重要性。他强调，这种割裂只会导致充斥于另一个世界的“所谓理论”。②

空间的生产

什么才是社会关系的真正存在方式?③

在列斐伏尔看来，社会空间的生产，始于“对自然节奏的研究，即对自然节奏及其在空间中的固化的研究，这种固化是通过人类行为尤其是与劳动相关的行为才得以实现的。因此，也就是始于社会实践所型塑的时空节奏”。④换言之，既然社会空间也是被使用或消费的产品，它同时就是一种生产方式。⑤

从分析空间中的事物的老套做法转变到全新关注空间的实际生产过程，往往会碰到诸多困难：

---

① Cf. Sayer, A. R. 1992: *Method in Social Science: A Realist Approach*, London: Routledge, p. 397, my emphasis.

② Ibid., p. 184.

③ Lefebvre, H. *The Production of Space*, p. 129.

④ Ibid., p. 117.

⑤ Ibid., p. 85.

（社会）空间不是诸多事物中的一件事物，也不是诸多产品中的一件产品，毋宁说，它把生产出的事物加以归类，蕴涵了事物同时并在的内在相关性——它们（相对的）秩序和／或（相对的）无序。它是某种序列和运作的产物，因此不能归结到纯粹的事物之列。与此同时，它根本不是臆造出来的，与（比如说）科学、表象、观念或梦想相比，它是不真实的或“理想化的”。社会空间本身是过去行为的产物，它就允许有新的行为产生，同时能够促成某些行为并禁止另一些行为。①

只有当社会关系在空间中得以表达时，这些关系才能够存在：它们把自身投射到空间中，在空间中固化，在此过程中也就生产了空间本身。因此，社会空间既是行为的领域，也是行为的基础。②

因此，不同层面的空间结构相互渗透叠加，把整体和局部联结在一起，尽管社会经济和知识的发展进程天生地具有分割化的倾向。分析这些空间时不能自以为是，比如说认为可解读的空间实际上是最明澈的，某些空间是固化过度的，还有一些空间则是被故意掩藏的。最主要在于，空间是多面的和多重符码化的；因此，列斐伏尔提醒道，绝对不能认同清晰明澈的空间表象，原因恰恰在于，这些空间本身已经提供了明晰的表象。③

资本主义生产方式促成了差异，因此蕴涵在空间及其矛盾之中。结果，地区发展的不平衡导致主导性空间（亦即技术所造

---

① Lefebvre, H. *The Production of Space*, p. 73.

② Ibid., p. 182 – 3, 190 – 1.

③ Ibid., p. 189.

成的空间)取代了共享的空间(亦即用来满足族群需要和可能性的自然空间)。这样,在资本主义的空间逻辑中,

> 资本主义的"三位一体"在空间中得以确立——即土地—劳动力—资本的三位一体不再是抽象的,三者只有在同样是三位一体的空间中才能够结合起来:首先,这种空间是全球性的……其次,这种空间是割裂的、分离的、不连续的,包容了特定性、局部性和区域性,以便能够驾驭它们,使它们相互间能够讨价还价;最后,这种空间是等级化的,包括了最卑贱者和最高贵者、马前卒和统治者。①

资本主义国家处在空间生产的核心。政治机器尽管公开宣称自己是可以解读的和透明的,但事实上却是暗箱操作的缩影。列斐伏尔强调了国家暴力和民族国家的历史意义。他对马克斯·韦伯在这些问题上的贡献竟然只字不提,尽管如此,他认为,对空间作用的错误认识可能使黑格尔和马克思贬低了国家理论。②

列斐伏尔常常把城市和城市化作为自己分析的理论基石,认为人造环境是"对社会关系的粗暴浓缩"。③没有什么东西比"城市化"、特别是设计者在卓有成效地拥护资本主义和资本主义国家的过程中所起的作用更为矛盾重重的了。④列斐伏尔认为,设计者正置身于主导性空间之中,对空间加以排列和归类,以便为特定的阶级效劳。他们只关心"空洞的空间,亦即原初的空

① Lefebvre, H. *The Production of Space*, p. 282.

② Ibid., p. 279.

③ Ibid., p. 227.

④ Lefebvre, H. 1976. "Reflections on the politics of space", *Antipode* 8(2), pp. 30 - 7.

间，承纳分离内容的空间，不相关的事物、人和动植物所在的中立场所。[①]在他看来，豪斯迈所设计的巴黎和纽梅耶尔所设计的巴西利亚就是设计者分离空间和局部逻辑之结果的典型案例。

在城市空间的生产过程中，国家政治权力主导一切。中心地区主宰边缘地区（这是列斐伏尔的核心观点），并把局部地区与全球联结在一起，在此方面，权力起了关键作用。如今，中心地区试图取得全面的主导地位，尽管无序的分离化趋势到处都是，表现为出现了新的生产方式，即把空间加以“零散化，并对新空间加以拙劣模仿”。[②]

空间概念也是詹姆逊后现代主义的核心所在。他提出下列重要的区分，认为“后现代就是空间化的文化”：[③]

> 在我看来，特定的空间转换是正确区分后现代主义与现代主义的更为有效的途径之一，因此，时间体验（存在论的时间，以及深度记忆）更容易被看作是高级的现代性的主导因素。[④]

总之，空间范畴和空间化逻辑主导着后现代社会，就如同时间主导着现代主义世界一样。詹姆逊理论图景的核心思想就是，我们正体验到人工空间中的某种变革，即后现代的“超空间”的生产。我们眼下无法借助什么感性的方式对这种超空间加以评判，而只能体验到“令人困惑地沉陷到”新介质之中。[⑤]詹姆逊指

---

① Lefebvre, H. 1976. “Reflections on the politics of space”, *Antipode* 8(2), p. 308.

② Ibid., p. 358, p. 410.

③ Jameson, F. *Postmodernism*, p. 16.

④ Ibid., p. 154.

⑤ Jameson, F. *Postmodernism*, p. 43.

出，后现代的超空间——

> 最终有效地超越了个人身体的局限性，感性地组织其周遭的环境，并明显地使自己处身于可测绘的外在世界之中。如今也许可以认为，身体与人工环境之间的这种惊人的不连续性……本身就是一种象征……表明我们思维的无能为力已经更为严重，至少就目前而言，我们的思维无法把握全球性跨国的、非中心化的巨大商业网络，而我们发现自身作为个体正置身于这样的商业网络之中。[①]

后现代性的空间转换表现在诸多方面。例如，在跨国资本主义的充盈空间中，场所仅仅在“极为脆弱的层面”上存在，它们被更为强大的抽象空间（如通讯网络）所淹没。体验的真实性“不再与这种体验得以发生的场所相匹配”[②]，这意味着绝大多数人不再能够获得或理解生命体验的结构性条件。尤其是，“社会空间和体验如今已经千篇一律地现代化和机械化，这种真正的一体化”使得后现代完全排斥了自然。[③]与此同时，后现代也包含着不同形式的对立文化的空间。在詹姆逊看来，“文化主导”一词恰恰意味着与其他的对抗性力量和平相处，包括乌托邦社会主义者、女权主义者和少数族裔。

为了对后现代的超空间加以解码，詹姆逊着重从建筑领域这一“特殊的美学语言”[④]着手，因为建筑与经济之间有着不可

---

① Jameson, F. *Postmodernism*, p. 44.

② Ibid., p. 411.

③ Ibid., p. 366.

④ Ibid., p. 37.

调和的关系。詹姆逊采用简·雅各布的观点，认为高级现代主义摧毁了传统城市及其街区文化的组织结构，同时也摧毁了当代建筑中的精英主义和权威主义。与此相反，后现代主义则是一种“美学波普主义”，伴随而来的是新的大众/商业文化文本(包括廉价和媚俗的“粗鄙”风景)。后现代主义建筑尤其蕴涵着一种历史主义，这种历史主义“随意地、无原则地、但却充分地拆解了以往一切建筑风格，并把它们结合在兴奋过度的整体性中”。[①]

詹姆逊在洛杉矶呆了很长一段时间（在他看来，洛杉矶是将场所彻底加以抹杀的地方)，在那里，他试图对后现代建筑作出说明。他考察了约翰·波特曼的波拿文彻酒店和弗朗克·格雷的圣莫尼卡屋舍，从而得出了这样的结论：后现代主义消除了内部与外部的区分，并且消除了传统建筑风格和样式的诸多元素。在他看来，波拿文彻酒店是一种“总体的空间”、一个“充分自足的世界”，它不愿成为自己所在城市的组成部分。[②]从自己的文本策略出发，詹姆逊这位场所的观察者这样评说道：

> 建筑空间的词语、或者至少是其名词，乃是由各种空间动词和副词——如走廊、过道和楼梯等——联结和连缀起来的一间间房间，这些动词和副词反过来也被绘画和种种装饰所修饰……与此同时，这些“句子”——如果说一个建筑确实能够被称做“句子”的话——被读者们所阅读，这些读者的身体充满了各个变位及主语位置；各个单元所构成的巨大文本适用于城市语法(或者是世界体系内更为宏

① Jameson, F. *Postmodernism*, p. 19.

② Ibid., p. 40.

大的地理语法。①

他把凯文·林奇的认知地图学运用到更为广泛的领域，以便把“个体的情境性表象同宏大的社会整体结构的非表象性总体性”②关联在一起（同阿尔都塞和拉康一样，詹姆逊把意识形态重新定义为个体对自己与其真实存在境况的想象关系的表象）。他认为，有关社会和空间的总体认知地图学能够使个体更清醒地意识到自己在全球体系内所处的位置，并且明确全球性与区域性之间的关系。

詹姆逊的空间辩证法不仅仅局限于建筑。他坦承自己是受到列斐伏尔的影响，才去研究空间的独特生产方式的。列斐伏尔对空间的重估不仅纠正了现代主义的歪曲时间观，而且还揭示了城市和新的全球体系对日常生活和跨国资本主义所具有的日益重要性。沿着列斐伏尔的这一思路，詹姆逊强调要恢复“能够面对过去的空间想象力……”③更为引人注目的是，他把“市场”概念引入后现代主义的讨论之中。在詹姆逊看来，保守主义对左派的政治主张加以猛烈抨击，这种意识形态努力取得了巨大成功，而市场逻辑则是他们所运用的基本工具。此外，就如同“形而上学、心理学、广告、文化、表象和力比多分析方法”是真实的那样，具体现实的市场也是“真实的市场”。④

文化与全球共同体的关联以及文化消弭距离、无处不在的渗透能力，明显地使文化的地理差异得到一体化。詹姆逊认为，一种全新的心境或激情伴随着后现代的文化经验、尤其是录像

① Jameson, F. *Postmodernism*, p. 105.

② Ibid., p. 51.

③ Ibid., pp. 364 – 5.

④ Ibid., p. 264.

这一后现代主义“最鲜明的新媒介”[①]而来，并且“很有可能成为未来的文化霸权力量”。[②]这些发展并没有妨碍文化的区域差异，相反，后现代性“饱和空间”[③]的出现大大强化了文化的区域差异。

从社会理论到社会行动

为了改变生活……我们必须首先改造空间。[④]

在无政府状态的资本主义空间内部，列斐伏尔进行着他的政治分析，表现出相当娴熟的技巧和预知能力。城市状况是衡量民主的尺度，主要原因在于，空间性矛盾能够用来判别区域自治。但是，同样是这些矛盾也对社会秩序形成了威胁。

在现代性条件下，国家的作用无所不能，充斥了绝对的政治空间。但是很少有人能认清这种侵犯的程度，更少有人能够对之施加影响，因而只能保持沉默，或者充当空间的被动使用者。不过，巨大的经验困难在于“既要把握结果又要把握统治手段、亦即空间”。[⑤]正是从这里，即从权力核心与权力范围的关键空隙处，列斐伏尔看到了一种新政治的出现。

新的政治斗争形式包含了少数族裔、妇女和建立在共同体基础上的同盟，这些政治斗争对现有的权力压制构成了真正的威胁，因为它们不再具有人为设定的意识形态纯洁性，并且蕴涵着反空间。为了取得成功，政治反空间必须摈弃大男子主义立

① Jameson, F. *Postmodernism*, p. 15.

② Ibid., p. 69.

③ Ibid., p. 413.

④ Lefebvre, H. 1991: *The Production of Space*, p. 190.

⑤ Ibid.

场，并且“在重新占有空间的同时，重新占有身体，因为身体是空间中无法消除的组成部分”。①

后现代性的政治思想一开始就受到了抨击。左派往往把后现代主义看作是进步政治思想消亡后的产物；右派（摈弃了多元性并且回到了现代主义传统）则把它看作是眼下流行的“政治正确”病的根源所在。即使是最初认同后现代主义对现存一体化权威加以抨击的那些人，自此也远离后现代主义，因为他们看到了后现代主义对自己的政治思想带来了威胁。然而，詹姆逊却毫无疑义地承认后现代主义关涉政治：

> 后现代主义的任何一种文化立场——无论是自我辩解还是对他人的指责，同时必然是一种隐含的或公开的政治立场，涉及到当今跨国资本主义的本质。②

他肯定了阶级政治的核心意义，但也承认，身份问题已经使阶级变得含混不清，后现代思想家必须对当下的阶级结构加以说明。

詹姆逊最有说服力的政治思想之一，体现在他对卡夫卡《审判》中的幽闭恐怖症现代主义的分析中。在此，他揭示了新兴的“现代（或者起码是现代化过程中的）经济”与“过时的政治结构”③之间的重要矛盾。历史与未来的奇特重叠，以及古老的体制对不可抗拒的现代化的抵触，“构成了高级现代主义的可能性条件”。因此，后现代主义就是历史遗迹被彻底干净地清

---

① Lefebvre, H. 1991: *The Production of Space*, p. 166 – 7.

② Jameson, F. *Postmodernism*, p. 3.

③ Ibid., p. 308 – 9.

除后的那种境况。果真如此的话，新的后现代政治又是一副怎样的面貌？

詹姆逊引用了拉克劳和墨菲的“公然后现代的”后马克思主义政治思想，[①]他们强调要不断推进新的社会运动，这些社会运动的基础也许就是福柯所说的资产阶级化的微观政治学。[②]后现代主义包含了对抗性文化的空间，最终促成了“没有任何规范的话语异质性”。[③]詹姆逊引女权主义为例，表明他实际上仍然存有乌托邦的想象。不过，詹姆逊推崇新政治学思想中的多样性，从而抛弃了下述观点，即诸如女权主义之类的团体是从阶级消亡后的虚空中产生出来的。他不再把社会运动当作是阶级政治的基础，因为宗派林立的各个团体不可能在集体性的行动中相互联手。最终，他像其他马克思主义批评家那样贬低了差异性。

詹姆逊最新的政治思想的核心就是试图消除市场话语和市场意识形态。他认为，这是“我们这个时代的意识形态斗争最为关键的领域”，因为“对形形色色市场意识形态的臣服……尽管不知不觉，但却惊人地普遍”。结果，政治只是沦为“维护和供养经济机器的工具”。[④]借助选票和民意调查，一致性意见如今主宰了代议制民主。清明的思想和政治观点“在维持和更新体制的过程中不再起任何作用”；消费已经取代了政治。[⑤]正因此，我们在为资本主义高唱赞歌的同时，也被人间苦难所困扰。詹姆逊又一次把认知地图学看作是更为充分地勾勒新兴的后现代政治

① Laclau, E. and Mouffe, C. 1985: *Hegemony and Socialist Strategy*, New York: Verso.

② Jameson, F. *Postmodernism*, p. 318.

③ Ibid., p. 17.

④ Jameson, F. *Postmodernism*, pp. 263 - 5.

⑤ Ibid., p. 398.

思想的一种方法，认为这种方法使“存在论的事实（主体的经验立场）与无生命的、抽象的地理总体性观念相一致”。[①]具有教育意义的政治文化就是源自这种地图学，其旨在从社会和空间的层面上把全球性和区域性结合在一起。

从列斐伏尔到詹姆逊：后现代主义的必然性

> 在所谓“现代”社会中，空间起着越来越重要的作用，这是无庸讳言的。[②]

列斐伏尔《空间的生产》一书的旨向与诸多传统的思维习惯相左。[③]列斐伏尔指出，即使新哲学前景广阔，但透明/中立/纯粹的空间幻象仍逐渐趋向消亡：

> 不仅用眼睛、用理智，而且用感觉、用整个身体来感受空间，这种感受越是详尽，就越能够清楚地意识到空间内部所蕴涵的矛盾，这些矛盾促成了抽象空间的拓展和另类空间的出现。[④]

作为后现代主义者，列斐伏尔要求人们从现代主义者所谓的可读性、可视性和可理解性的谬误和谎言中解脱出来。他断言，我们已经步履蹒跚地走在了社会空间科学的边缘，这种科学——

---

① Jameson, F. *Postmodernism*, p. 53.

② Lefebvre, H. *The Production of Space*, p. 412.

③ For an extended consideration of Lefebvre's oeuvre in the context of French Marxist thought, see Gregory, D. *Geographical Imaginations*.

④ Ibid., p. 391.

决不试图达至一种彻底的“总体性”，也不会达至某种“体系”或“综合”……这一方法试图把原来分割的要素重新结合起来，并以清晰的区分来替代含混不清；把分割的元素重新结合起来，并对新的结合体重新加以分析。[①]

列斐伏尔把自己的这种研究方法称为“空间分析”或“空间学”，以便同现有的学科术语区分开来。他所提出的概念构架建立在不同的认知层面或分析层面上：“这种区分（而不是割裂）是在‘微观’层面（建筑等等）、‘中观’层面（城市等等）以及‘宏观’层面（国内的土地或全球性的土地等等）上作出的。”[②]归根结底，列斐伏尔的空间科学是一种运用的科学。他认为，这种科学蕴涵着空间生产的真实知识。列斐伏尔提出了一些具有绝对意义的基本命题，这些命题超出了无论是古代地理学还是后现代地理学的畛域，他特别强调，人类的研究活动如果缺少了空间，思维的其他维度就会被夸大；重新引入空间的维度要求我们摈弃社会理论的整个构架。

詹姆逊的后现代性对空间问题的探讨也是异常丰富的，尽管他本人从不如此明言（最为接近的话就是倡导一种“区分”理论）。[③]但无庸置疑，詹姆逊推动了观察社会—空间关系的一条新路径。他把社会当作文本看待，把后现代主义当作一种历史分期的假设。文化是勾勒后现代性并判定激进变革是否发生的关键所在。在他的构架中，理论是由针对不同意识形态的宏大话语所组成的。与现代主义传统不同的是，詹姆逊摈弃了基础主义、

① For an extended consideration of Lefebvre's oeuvre in the context of French Marxist thought, see Gregory, D. *Geographical Imaginations*, p. 413.

② Ibid., p. 388.

③ Jameson, F. *Postmodernism*, p. 399.

理论封闭性和意识形态决定论；相反，他把解码（不同理论之间的比较分析）看作是首要的认识论目标。如同时间渗透于现代性那样，空间和空间逻辑主宰着后现代性。我们的紧迫任务，就是通过探究人工环境的空间、探究生产方式和文化，揭示出新的后现代超空间的坐标。认知地图学技巧有助于这一任务的实现，并且有助于促成社会行动的未来纲领。新的经济与旧的政治之间的抵牾，使得后现代性的社会行动举步维艰。区域化的社会运动可能是非中心化政治的标志，但詹姆逊认为，这些社会运动并不是阶级政治的新形式。即使我们能够对这些政治加以解释，他仍然倡导人们对市场意识形态和实践加以抨击。归根结底，詹姆逊把后现代性的变化看作是资本主义普遍化进程的结果。

总之，列斐伏尔和詹姆逊都把空间置于问题的核心。列斐伏尔概括出研究空间生产的基本本体论构架，这也许是当代其他哲学家无法望其项背的。在此过程中，他强调了全球空间和区域空间不同层面的相互关联，这些空间被高度碎片化，并被加以多重符码化。詹姆逊明言自己接受了列斐伏尔的思想，不过他更强调的是不同生产方式之间的变化。他也提出了后现代性的空间变革，认为现代主义对时间的迷恋已经被后现代理论对空间的重视所取代。

从认识论的立场来看，列斐伏尔与詹姆逊之间的传承是显而易见的。两者都植根于马克思。列斐伏尔更先知先觉地把马克思主义仅仅看作是理论发展过程中的一个阶段。不过，他仍然热衷于寻求科学、寻求一种统一的理论，他承认人们会把这看作是一种元哲学。身处理论丰富多彩的时代，詹姆逊承认不同理论所具有的意义，并且倡导一种比较的理论话语。但（与其他许多人一样）他怀疑内在连贯的后现代理论存在的可能性，并最终从正

统马克思主义的老朋友那里寻求避难。两位作者都不愿意或都无法割舍与马克思主义的广泛联系，不过，詹姆逊使我们进一步认识到不同理论话语存在的必要性。

在分析社会关系的具体物质化时，列斐伏尔显然是一位当代思想家。詹姆逊以晚期资本主义文化逻辑为基础，提出了后现代超空间这一具体概念，不过显而易见，他强调文化的意义，与以往绝大多数马克思主义者强调经济相比，这(至少在某种程度上)是一种反拨。①

列斐伏尔和詹姆逊的政治思想同样昭然若揭。两人都突出强调以阶级为基础的政治(因此，他们以马克思主义为出发点就是毫不奇怪的)，不过他们也都看到了区域自治的微观权力形成过程中所蕴涵的政治多样性。列斐伏尔揭示了资本主义的空间矛盾所导致的区域自治(他称之为反空间)。这种新的政治斗争形式并没有削弱资产阶级的阶级意识的可能性。詹姆逊则不赞成这一观点。詹姆逊特别关注原始制度以及与日益高涨的社会运动相关联的对抗性文化，他认为，不存在什么社会运动能够充当新的阶级政治的观念基础。与此同时，他还试图摈弃国家概念来分析后现代政治思想的可能性。

总之，我们只是粗略概括出了列斐伏尔的现代主义与詹姆逊的后现代主义之间的相似性，这些相似性是显而易见的。他们都继承了马克思的传统，所关注的问题都突出了空间和生产方式的变革，都强调表象和日常生活，都认同通过以阶级为基础的政治来实现社会变革。与此同时，现代与后现代之间的传承

---

① Lefebvre himself, with his consistent emphasis on the sphere of social reproduction, is a noteworthy exception to this general observation. See, for instance, Lefebvre, H. 1976: "Reflections on the politics of space", *Antipode* 8(2), pp. 30 - 7.

也是不言自明的，更何况列斐伏尔的思想具有明显的超前性。我们可以从多方面看到这种超前性：差异感，区域自治在资本主义空间矛盾中的意义，以及对世界秩序中全球性与区域性内在关联的强调。

不过，詹姆逊的思想至少有三个新的重点有助于对所谓的后现代社会作出分析，它们是：超空间，或者说当代世界时空坐标的彻底崩溃；文化，这是对以往强调生产领域而忽视再生产领域的一种必然反拨；超符码化，这意味着，要分析认识论的多样性蕴涵，詹姆逊本人就不得不回到马克思主义。

（季桂保　译）

哈贝马斯现代性理论述论

□单世联

一、交往行动理论的起源

当代西方思想的很大一个领域都活跃着哈贝马斯（Jurgen Habermas）的显赫身影，作为哲学、社会理论核心论题之一的现代性问题更是与他难分难解。

哈氏是以法兰克福学派第二代传人的身份开始其理论生涯的，他对第一代批判理论家有许多批评。在理论上，他们的理性概念过于狭窄，缺乏规范性基础，只具有批判性意义；当他们发现理性的内在矛盾，对其能否实现产生怀疑时，他们又陷入悲观主义；在政治上，他们对现代资本主义持“大拒绝”的态度，不承认现代性的正面价值，不珍视现代民主体制。哈氏本人的努力，就是扩展现代性概念以重建批判理论，推进当代资本主义社会的民主改良。这就是他在 1977 年说的：“坚决拥护启蒙精神、人道主义、资产阶级激进思想，拥护 19 世纪的先锋派运动。”①

像“批判理论”这样一种重大的理论发生内部转换是需要多方面条件的，探讨哈氏的思想发生史，本身就是一个极有意义的话题。这里需要提及的是哈氏本人反复说到的两个因素，一是批判理论的外部环境，就是批判的对象即当代西方社会发生了深

① 参见得特洛夫·霍尔斯特：《哈贝马斯传》，东方出版中心，2000 年，第 121－125 页。

刻的变化，面对以国家干预、群众民主、福利国家为特征的当代形势，批判理论必须作出相应的调整；二是他本人的知识训练使之对当代西方人文研究和社会科学的许多新近成果作了广泛吸收。他后来回忆初到法兰克福印象时说："一个事实令人震惊：当代哲学被他们完全忽略。"[①]而哈氏恰恰是吸吮着当代哲学的乳汁崛起的。这位1929年出生于杜塞多尔夫的思想巨子，在纳粹阴影下度过少年时代，1949年到1954年他在哥廷根、波恩等地求学，是新康德主义、历史学派、现象学及卢卡契等德国哲学打开了他的最初的知识视界；1955年，他来到法兰克福担任阿多诺的助手，大量研读马克思和弗洛伊德，并试图用更宽广的经验视野来继续黑格尔—韦伯派的马克思主义；1961年到1964年，他到海德堡大学任教，在伽达默尔的影响下开始关心社会科学的逻辑问题，第一次涉足语言哲学和分析哲学，"当我1964年重返法兰克福接任霍克海默教席时，我已经坚实地植根于盎格鲁—萨克逊传统的思想之中，足以将自己从源于黑格尔的理论的被过分玷污的概念中摆脱出来"。[②]哈氏向几乎所有当代哲学流派和理论学说开放，就其现代性话语而言，在社会理论方面，他整合韦伯—卢卡契"合理性"理论与当代系统理论；在哲学方面，他不再束缚于德国传统的主体—意识哲学的范式，创造性地走向语言哲学。他的学术主张，被公认为极具系统性和建设性。

1981年出版的《交往行动理论》标志着哈氏批判理论系统建构的完成；而1984年完成的《现代性的哲学话语》则标志着哈氏关于现代性哲学思想的总结，这两本书全面表达了有关现

---

① 哈贝马斯：《生活方式、道德和哲学家的任务》，《现代性的地平线》，上海远东出版社，1997年，第85页。

② 哈贝马斯：《一种哲学——政治的侧面描述》，同上，第144页。

代性的思想。尽管哈氏此前已有大量著述，具体观点时有矛盾，但其理论目标和现实指向始终是一贯的、明确的，这就是分析现代社会的结构性特征和危机性病症，寻求治疗性方案和替代性选择。因此，回顾一下哈氏此前著述的基本思想，不但是追溯其现代性话语的起源，这一思想本身就是一种现代性话语。

1. 追踪“公共领域”的转换

1962 年，哈氏第一部主要著作《公共领域的结构转型》出版，此书描述了他称之为“公共领域”(public sphere)的发生、演化和消亡，揭示了当代宪法国家所呈现的矛盾现象。“所谓‘公共领域’，我们首先意指我们的社会生活的一个领域，在这个领域中，像公共意见这样的事物能够形成。公共领域原则上向所有公民开放。公共领域的一部分由各种对话构成，在这些对话中，作为私人的人们来到一起，形成了公众。那时，他们既不是作为商业或专业人士来处理私人行为，也不是作为合法团体接受国家官僚机构的法律规章的规约。当他们在非强制的情况下处理普遍问题时，公民们作为一个群体来行动；因此这种行动具有这样的保障，即他们可以自由地集合和组合，可以自由地表达和公开他们的意见。当这个公众达到较大规模时，这种交往需要一定的传播和影响的手段，今天报纸和期刊、广播和电视就是这种公共领域的媒介。当公共讨论涉及与国家活动相关的问题时，我们称之为政治的公共领域(以之区别于例如文学的公共领域)。国家的强制性权力恰好是政治的公共领域的对手，而不是它的一个部分”。①

公共领域的出现，是一个历史事件，中世纪只有权力的公共代表而不存在与私人领域相分离的公共领域。哈氏认为，不同于

① 哈贝马斯：《公共领域》，《文化与公共性》，三联书店，1998 年，第 125 页。

“私人看法”的“公共领域”出现在18世纪，其时，公共辩论的讲坛——俱乐部、咖啡馆、报纸、杂志——大量增加，在专制时代反对君主们的秘密政治。如果说封建主义的建立是依据宗教和习俗而不是通过公共辩论与讨论达成的一致性，那么随着市场经济的扩展而扩大的公共领域则使个人从封建主义的束缚中解放出来。19世纪资产阶级扩大了公共领域，即与国家相分离，并被他们用来从事自己的事业，建立自己的文化空间和组织。自由的公民、财产的占有者、商人、贸易商及其他部门的成员现在可以积极地关心社会管理，公开地讨论、争辩那些此前难以与闻的问题。公共领域是公民法治国家议会制政府的组织原则，其特征是非强制性参与，它在国家与私人领域之间开辟了一个空间，在体制化的保障之下，公众可就他们的共同利益和普遍关怀进行自由的、公开的和理性的讨论，促进公共权力合理化。这个领域的出现，表明在理想的状况下，现代社会的公共问题可能通过理性辩论来解决意见分歧而无须诉诸习惯、教条和各种势力。

然而，与韦伯相似，哈氏更清醒地注意到，公共领域在扩张的同时，恰恰又受到某些促进其扩张的强大力量的侵蚀，就是说公共批判的原则当其在现代生活中被扩展到越来越广泛的领域时已经被淹没了。随着集权化的经济和政治体制的发展，出现了强调服从社会系统的集体主义意识形态，国家的权力得以扩大，韦伯所说的科层制扩展到更为广大的社会生活，公共领域则受限制；许多有组织的利益集团(包括大公司、有组织的劳工、卡特尔化的政党、负有责任的政府和有组织的大众传媒等)都对公众施加影响。此后逐渐地，国家试图把问题重新定义为技术性的，形成可以由技术和行政管理程序加以解决而无须通过公众辩论和论证的格局。公共领域趋向萎缩，它的理想原来是以私人之间的公共讨论为媒介的权力

的合理化，但到了当代，却只能在一个不同的基础上，作为一种权力活动的合理化而实现，当代社会结构中已不再包含保护个人价值的强大而独立的组织。“公共性的功能已经从一种（源自公众的）批判原则转变成一种（源自展示机制，如权力机关、组织特别是政党的）被操纵的整合原则”。[①]

作为哈氏第一部主要著作，这本书在批判理论史上，有承先启后的意义。就“承先”而言，他秉承法兰克福派的批判立场，从历史的溯源中重提经典批判理论的基本主题：随着资本主义和国家科层制的发展，自由的程度日益下降，而国家建立并控制社会生活的权力却日益膨胀。《公共领域的结构转型》可以认为是霍克海默和阿多诺的《启蒙的辩证法》的重写。就“启后”而言，哈氏认为，解决这些问题的出路在于通过政治体制的改革来振兴公共领域，使舆论富有活力，使公众广泛参与决策过程，进而使社会权力和政治权力合理化。他改变了经典批判理论的方向，使之避免卢卡契、霍克海默、阿多诺的思辨的主观性的老路。

通过理性论辩来达到自由和公开的讨论，作为早期现代性的正面形象，是哈氏一直魂绕梦牵的理想意象。在第二本书《理论与实践》中，哈氏在更广阔的背景下回顾了公共领域的衰亡。对资产阶段公共领域理想的怀念，重建新型的独立自主的公共领域的理论构思及其可能性的悲观预测，同时并存于他此后的著述之中。

2. 劳动与相互作用

哈氏的思维既严谨稳健又无比活泼，以至于有人认为：由

---

① 哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，学林出版社，1999 年，第 241 页。

于《交往行动理论》(1981)、《现代性的哲学话语》(1985)、《事实证明与有效性》(1992) 的出版,“哈贝马斯理论整个面貌都有所改变了”。[①]但变中仍有不变在,如果充分注意到 1967 年的《劳动与相互作用》一文,哈氏思考的连续性就可以得到充分证明。

《劳动与相互作用》是对黑格尔耶拿时期《精神哲学》的评论。按哈氏的解释性评论,黑格尔所说的精神,指的是精神的形成过程中的这样一种精神,当作一个有待解释的现象,它“不是为自我意识中的自我的主观性奠定了基础的基础,而是一个自我同另一个自我赖以沟通的媒介,而这两个自我是从这种媒介——作为绝对的媒介——中才相互形成为主体的”。[②]

换言之,精神不是那先在的假定,而是经由符号表现、劳动和互动之间的关联,找到精神的形成历程的统一性。决定精神概念的,不是绝对的反思活动中的精神本身,即不是以语言、劳动和伦理关系表现出来的那种精神,而首先是符号化的语言、劳动和相互作用的辩证联系。

黑格尔视符号(语言)、劳动、伦理(交互主体性)的辩证是精神自我形成的表现,是相应于范畴语言、劳动工具和家庭三种模式所展开出来的关系。按哈氏的说法,黑格尔不但注意到交往主体性作为摆脱康德单一主体的哲学难题,而且更重要的是视劳动与互动不可相互化约。相互作用是经由一般同意的规范组织而成,那些规范与“人与自然的往返所包含的因果过程”的劳动逻辑是无关的。黑格尔既没有把相互作用降低为劳动,又不把

---

① 奥斯维特:《哈贝马斯》“导言”,黑龙江人民出版社,1999 年。

② 哈贝马斯:《劳动和相互作用》,载《作为“意识形态”的技术与科学》,学林出版社,1999 年,第 7 页。

劳动提高为相互作用，但是不能因此就说劳动与互动在实际的经验中是相互分离不相干的领域。因为所有劳动都在社会脉络内进行，因而也就意味着都在沟通或互动的脉络内进行。哈氏这样说："语言作为文化传统包含在交往活动中。因为只有主体通性上有效的和稳定的、产生于传统的意义，才允许指导相互关系，即指导互为补充的行为期待。因此，作用取决于大家都熟悉的语言交往。但是，一旦工具活动作为社会劳动从属于现实的精神范畴，那么工具活动也就置身于相互作用网中。所以工具活动本身取决于人们在进行任何可能的合作时所遇到的交往性的边缘条件。"[①]除了社会劳动之外，那种孤立的使用工具的活动也依赖于符号的作用，因为动物性欲望的直接满足，在命名的意识和可能同一的对象没有区别开来的时候，将不会中断。总之，"相互作用"、"为获得承认而斗争"、"主体间性"，等等，都统摄在"交往"的概念下；而且，劳动与互动在代表作为媒介的关系下，"交往"是辩证之形成历程，以趋向于统一，哈贝马斯把"交往"等同于"相互作用"。在这个意义下，"相互作用"在范畴概念和本体论的原则上是优先于"劳动"的。

在分析相互作用时，哈氏把"语言"的功能突出出来。他认为，当黑格尔恰当地把精神理解为不是一个内在的东西，而是一个既不内在也不外在的媒介时，语言就是"第一范畴"："认识的意识的同一性，像被认识的对象的客观性一样，都只有随着语言才能形成，而相互分离的要素的综合，自我和作为自我的世界的自然原综合，只有借助于语言才是可能的。"[②]黑格尔确实注意

① 哈贝马斯：《劳动和相互作用》，载《作为"意识形态"的技术与科学》，第7页。

② 同上，第7页。

到语言作为交往媒介的作用，在他的思辨框架下形成了动态的、对话的、相互性的逻辑，主体摆脱了康德的抽象同一，成了互为主体。

通过哈氏的解释，黑格尔的耶拿手稿展开了交互主体性的形成过程，论证了劳动与相互作用不能相互化约的区分意识："黑格尔在耶拿（大学讲授）的自然哲学和精神哲学中，为精神的形成过程创立了一种独特的理论体系，后来黑格尔又放弃了这个理论体系。因此黑格尔没有成功地从中推导出交往行动理论。[①]哈氏则从中提炼出交往理论的雏型，即经由劳动与相互作用之区分，一方面保有相互作用中的自主性逻辑，另一方面也使相互作用的介入可以化解劳动带来的异化。

劳动与相互作用的区分，通过哈氏次年在《作为"意识形态"的技术和科学》中与韦伯"理性化"的概念结合起来成为一种现代性方案的初步框架。哈氏认为劳动或目的理性包括了工具性和策略的理性选择，是受建立于经验知识基础上的技术规则的支配。这种技术规则是指对自然和社会世界可观察事件的预测，以偏好或某种价值系统作命题式的逻辑分析，并将有效的策略性视为可能选择的行动的正确评估。所以，目的理性有一套指涉规则作为指引行动的参照。所谓相互作用也就是交往行动，从符号（语言）的相互作用中看出，社会行动受规范作用的共识性约束，基于相互的主体与主体之间的了解与肯认，表现为真诚的行动规范之有效性，以达到解放的目的，免于宰制和扭曲。两种活动的区别可用图表概括为：[②]

---

① 哈贝马斯：《劳动和相互作用》，载《作为"意识形态"的技术与科学》第3页。

② 哈贝马斯：《作为"意识形态"的技术与科学》，《作为"意识形态"的技术与科学》第51页。

	制度框架：以符号为媒介的相互作用	目的理性的（工具的和战略的活动系统）
指明行动导向的规则	社会规范	技术规则
定义的层面	主体通性的日常语言	缺乏联系的语言
定义的种类	相互的行为期待	有条件的预测 有条件的绝对命令
谋求职业的机制	角色的内在化	技能和资格评定
行动类型的功能	制度的维护（在相互强化的基础上的规范的一致性）	问题解决（目的的达到，以目的和手段关系说明之）
破坏规则时应受的制裁	以惩治条例为依据的惩罚：威信的丧失	没有成果：实际的失败
合理化	解放，个体化，自由交往活动的扩大	生产力的提高，支配技术的力量的扩大

劳动和相互作用的区分，使哈氏可以把社会分为两个层面来理解：一是制度架构的生活世界，在符号互动中形成，是道德的互动规则的结果，其社群包括家庭、血缘、团体；二是目的理性的次级系统，以工具性与策略性为衡量标准，形成制度化的组织，例如经济集团、国家机器。因此，劳动在此被视为等同于目的理性行动，表现为工具性行动的理性选择。工具性行动是技术的规范作为导向行动，并且基于经验知识，包括在目的理性行动中的技术规则，乃以其所容许的预测能力为基础而得条理式的记述。理性选择是以目标得以实现的有效性与否的方式

作为依据，以策略行动的选择为力量。相反的，相互作用即在具有共识的规范原则下表现出主体性间的相互期待而让步、理解和认同，其理性化表现为免于宰制。相互作用即交往行动。

3. 从科学的批判到知识体系的重构

这是在《认识与兴趣》(1968)和《社会科学的逻辑》(1970)中完成的。批判理论建立在实践基础上，而传统理论则把思想和行动分开，确立起观察对理想、想象的权威，在分析社会文化现象时使用自然科学、特别是生物学的方法，结果知识被“实体化”了，变成脱离人的行动且高于人的行动的东西。资产阶级科学，包括社会学，同技术控制、技术统治和工具理性有机地联系在一起。霍克海默在给批判理论奠定基础时，就特别强调，批判理论与传统理论的基本不同在于，前者摈弃了资产阶级关于独立的科学家的幻想以及政治上中立的客观知识的目标，批判理论认为知识和利益之间有不可分割的联系，知识不是自动产生的，它需要知识分子的积极参与。哈氏承此而来，认为科学只是知识类型之一种，它只是为了也只能满足某一种类型的人类利益。全部人类理性的知识可以分为三种类型：经验—分析的知识，即致力于理解物质存在之合法性质的知识，形而上学—历史的知识，即关注意义理解、尤其是对历史文献的阐释的知识；批判—解放的知识，即热衷于揭示限制与支配的条件的知识。三种知识反映了人类利益的三种类型：(1)体现于对环境的控制并进行现存事物再生产的技术利益；(2)体现于对情景意义作出理解的实践利益；(3)为争取成长与进步之自由的解放利益。需要说明的是，哈氏并不是说这三种利益存在于个体之中，相反它存在于不断社会化的人类总体之中，存在于对再生产、意义与自由的普遍要求

之中，物质再生产的利益产生科学或经验—分析的知识；理解意义的利益发展出形而上学—历史的知识；自由和利益的需要形成批判理论。

这种知识类型学的建构，使哈氏可以抨击韦伯关于科学是价值中立的假设，因为所有知识都是附属于某种利益的，也可以抵制伽达默尔过于保守的解释学，重新强调形而上学特别是批判的知识。而最主要的，则是哈氏借此表明他的中心论点。实证主义和自然科学的研究仅仅是知识之一种，而历史的趋势和知识现状却是经验—分析的知识高踞于其他两种知识之上，体现于工作和科学发展的技术控制利益踞于理解利益之上。因此，如果说现代社会缺乏意义，冷酷无情，说现代人是“异化”的，那是由于产生科学的技术利益拥有决定哪种知识是被允许的和合法的权力，资本主义的危机正在于经验分析的知识系统之过分扩张。哈氏在此以新的形式重述对公共领域衰落的分析。

4. 晚期资本主义的合法性危机

公共领域的消蚀从社会理论方面，知识类型的分析从哲学方面，都明确显示现代社会即资本主义的危机。1973 年，哈氏发表《晚期资本主义中的合法性问题》一书，对此予以集中阐述。

哈氏把当代西方社会称为“有组织的资本主义”、“由国家来管理的资本主义”，较多的是称为“晚期资本主义”。这个观点的马克思主义起源，至少可以追溯到奥地利马克思主义的希法亭，在《金融资本》中，他已经认识到以私有财产为基础的权力关系向官僚制度的权力关系的转变，为此他提出“有组织的资本主义”的论点。20 世纪，法兰克福学派在新的条件下对此作了更为深入的分析。在《何谓今日之危机?——论晚期资本主义中的合

法性问题》和《论晚期资本主义社会革命化的几个条件》两文中，他把现代资本主义的结构性特征归结为三个方面：

1. 企业集中化（一国跨国公司的形成）以及商品、资本和市场的组织化；

2. 国家日益增长的对市场的职能上的漏洞的干预；

3. 科技成为第一生产力，似乎社会制度的发展是由于科学技术的内在逻辑决定的，科学技术执行了一种意识形态的职能。

哈氏把资本主义社会分为三个子系统，经济的；政治—行政的；文化的（这与丹尼斯·贝尔的划分是一致的）。在晚期资本主义社会，三个系统呈现出四种危机形式：

1. 经济危机，即经济系统不能产生足够的生产率以满足人们的需要；

2. 合理性危机，即政治—行政系统不再完成来自经济系统的命令，不能作出足够数量的工具性决策；

3. 动机危机，即在社会—文化系统不再发挥个人社会化，使之进入角色、职业和文化组织的功能时，行动者不能使用文化符号引发出充分的意义从而使其感到有义务参与社会；

4. 合法性危机，合法性意味着某种政治秩序被认可的价值，其危机即政治秩序不能得到人民支持，无法使社会成员和现行制度合作。

哈氏重点分析的是后两种危机。他认为，社会系统有赖于公众广泛接受各种规则和法律，有赖于可以使行动者认识到政治秩序“价值所在”的规范整合和社会认同的模式。但是，如果文化由于消费主义意识形态而变得“私有化”，变成私有享用的对象，它便可能经受同社会化过程相脱离的危险，不再发挥使人格系统与社会系统达致整合的功能；“文化系统引发针对政治、教育

系统和职业系统的适当动机的能力越小，所缺少的意义就必然更多地由消费价值所取代”。随着“僵化的规范结构”的发展，合法性便会出现问题，因为这一结构，“不再为经济—政治系统提供意识形态根据，而使它面对过分的要求”。[①]所以，晚期资本主义的危机从无力生产足够的商品和无法作出充分的政治决策转变为无法产生出行为者之间充分的意义水平以及对政治体制给予信任。

哈氏从经典批判理论关于国家调节资本主义的理论中受益良多，他力图把握资本主义的发展趋势。从历史的角度看，资产阶级社会能够从它的社会—文化系统产生适当的动机结构，但随着国家系统的发展，各种机构日益起着集中进行控制和计划的功能。假如文化变得“私有化”或是一盘散沙，产生动机价值观念的任务便要留给行政—政治系统去承担，而这是它做不到的。因此，晚期资本主义的国家机器将不可避免地面对“长期的无法解决的问题”，因为假如国家本身被看作意识形态价值观念的创造者——成为社会整合的源泉——合法性危机便会发展：“合法性危机……必然以动机危机为基础——也就是说，在国家、教育系统和职业系统这方面宣布的动机要求，同社会—文化系统那方面提供的动机之间产生了脱节。”[②]

以理解现代社会、批判现代社会、改革现代社会为中心，哈氏这些历经二十余年的著述都是对现代性和它的演变、价值和贡献、症结及其解放潜能的反思。当 1985 年《交往行动理论》、1987 年的《现代性的哲学话语》面世后，哈氏作为现代性理论家的基本主张和学说有了更全面、更确定的表达，一方面，他对此

---

① 引自斯温杰伍德《社会思想简史》，社会科学文献出版社，1988 年，第 336 页。

② 同上，第 337 页。

前社会学、哲学领域一系列思想家的现代性话语作了深入的反思，另一方面，他对自己的立场和理论也作了翔实的论证和伸展。因此，这两本书是述评哈氏的现代性理论的基本材料。

二、现代性的社会理论

现代性成为哈贝马斯社会理论的汇聚点和中心议题不是偶然的，他所承续的理论传统——批判理论从一开始就以对当代资本主义社会进行跨学科的研究、批判为己任。在《交往行动理论》的导言中，哈氏把社会学与政治科学、政治经济学、文化人类学等学科相比较，确认社会学是研究政治学、经济学变为专业科学后所摈弃的问题的原理，社会学的论题所研究的，是紧接欧洲古代社会之后，由于现代国家系统和市场调节的经济系统的形成，社会统一所发生的变化，在特殊情况下，社会学变成了危机科学，专门研究传统社会系统瓦解和现代社会系统形成时的反常状态。[①]确实，欧洲传统秩序的动摇，乃是社会理论发展的根源和动力，而社会理论的出现，也表明一个需要和解释的人类世界已悄然确立。韦伯以来的德国社会学探讨的中心，就是社会合理化问题，他们把传统向现代的转换，主要理解为合理性的增长和扩张，哈氏特别论证合理性与社会理论的关系。为与经验性、实证性的具体研究区别，他把总体性地分析现代社会的学说称为社会理论。

如许多学者指出的，哈氏的思想体系是通过一种较为独特的将理论建设与对经典社会思想家的思想进行历史重建相结合的方式完成的。哈氏坦承："伟大的社会理论家，如马克思、韦伯、

---

① 参见哈贝马斯：《交往行动理论》第一卷，重庆出版社，1994 年，第 18 页，下引此书，均据此版。

杜克海默和米德，又如弗洛伊德和皮亚杰的创新在于，他们引进了一些现在以某种方式还继续享有同等权利进行竞争的变例。这些理论家仍然是同时代人，虽然他们都是历史上的人物。”[①]《交往行动理论》的内容，就是在与经典社会理论家的对话中，以韦伯的合理性思想为起点，整合社会传统中的行动理论（德国唯心论）和系统理论（实证主义），全面重建现代性。论证的过程，就是哈氏理解的现代性社会理论的历史展开及其矫正。正因此，在现代性的诸话语中，哈氏的话语具有一种现代性理论序论的功能，尽管他的主观色彩过于浓厚了一些。

1. 韦伯之前

“现代”是在与“古代”的比较中进入思想家的意识并成为“理论”的。正如吉登斯说的：“由法国大革命的政治氛围与工业革命所引发的变迁二者的所连结成的具体背景，通常被认为就是形成社会学的社会情境。”[②]现代社会理论的主要奠基者之一的韦伯是哈氏社会理论的起点，但在韦伯之前，启蒙学派的历史哲学和英国的演化论不但已经对现代性论题作了重要回答，而且此后也是现代性社会理论中经常出现的模式。

在启蒙思想家构思的历史哲学中，数学自然科学为其提供了合理化模式，孔多塞在《人类精神进步史表纲要》中，依现代科学史的模式把人类历史理解为合理化的过程。

1. 人类精神的进步不是亚里士多德所说的存在本性的目的实现，而是在他们有限的条件下通过学习达到的，进步的观念系于学习的观念；

---

① 《交往行动理论》第一卷，第 191 页。

② 吉登斯：《资本主义与现代社会理论》，台北：远流出版社，1989 年，第 9 页。

2. 科学通过公共教育清除偏见和迷信,促进社会的合理化;

3. 启蒙建立了科学服务于人类道德完善化的信念。孔多塞把道德实践和认识问题一起纳入学习过程;

4. 启蒙要求整个文明的进步,包括自由、和平、平等、经济发展,等等。[①]

这样,人类社会发展被理解为像自然一样的有规律的过程,无论是科学进步还是社会变革,都一样建基于人类理性拥有的内在逻辑。18 世纪的信念当然无法满足 20 世纪思想家的要求,哈氏认为,以孔多塞为代表的启蒙历史哲学有四个难题:

1. 当代后经验的科学理论已经强调科学发展依赖于范式的变化,科学合理性并不是连续的;把过去由宗教和哲学学习的问题转交科学研究,实际上总会有一些不能彻底解决的问题残存下来,正是这一点,后来的韦伯不是按照科学发展而是按照宗教世界的发展来研究社会合理化的过程的;

2. 孔多塞的历史哲学以科学合理性的观点来理解历史的统一性,不能摆脱普遍主义的局限,因此受到德国历史主义和文化人类学的批评;

3. 孔多塞把科学进步和道德实践统一起来,以此摆脱独断主义和自然权威,但休谟、康德、黑格尔、马克思都深入论证了道德理论、国家理论不能通过哲学和科学方法加以解决。无论科学如何进步,它也只能解决事实层次的问题,启蒙主义的现代方案,永远不可能实现;

4. 孔多塞没有研究学习过程得以进行的学习机制的条件,也没有解释知识如何转化为技术进步、经济发展和合理的社会组织。

---

① 参见孔多塞:《人类精神进步史纲要》,三联书店,1998 年。

19 世纪的社会学家斯宾塞，在英国语境中按达尔文的进化论，把文明的进步解释为机体的发展，合理化论题变为社会演变的论题。作为其背景的是 19 世纪的历史经验：工业革命、法国大革命、资本主义的发展。工业革命使人注意到生产技术的发展比自然科学的发展模式能更好地经验地理解社会进步；法国大革命表明资产阶级的自由化机制的过程比充满争议的科学发展能更明确地学习到进步；资本主义的发展出现了职能上独立的部分系统的经济，斯氏此论含有功能主义的观点：社会可以被看作是自我维持的系统。这样，前两种经验有利于把合理化的过程理解为发展的过程，第三种经验启示了社会史和自然进化史的同化。从而，不再是科学的理论进步，而是种类的自然演变，成为理解社会合理性的范例。斯宾塞的社会演变论清除了含混不清的唯心主义历史哲学，把文明的进步看作自然演变的继续，使之从属于自然规律。所以在哈氏看来，这种维多利亚主义的发展理论仍然是重复孔多塞历史哲学的第四条原则，它既不探讨启蒙的理性主义，也不分析启蒙的普遍主义，不过是用一种接近生物学的经验科学演变的观点来充实启蒙唯心主义的空地。

总之，在哈氏看来，18 世纪启蒙论者和 19 世纪进化论者对进步的理解是一致的，现代化不但是一个直线的进步过程，而且许诺了一个辉煌的前景。而现代性的真正问题是："如科学发展，资本主义发展，立宪国家的建立，现代管理机构的形成等等趋势，都可以直接地作为经验现象加以对待，理解为社会系统结构区分的结果。这些趋势需要不再只被归结为一种内在的学习过程和知识积累的精神史指示器，不再按照历史哲学的意义被解释为一种合理化的标志。"①

① 《交往行动理论》第一卷，第 204 页。

如果简单概括一下哈氏对韦伯之前现代性理论的两种主要类型的评论，可以说，他反对启蒙主义的科学取向，同时也不满经验主义的归纳方法。作为一个德国哲学家，哈氏是理性主义者：只有韦伯的合理化理论，才是现代性社会理论的最为有效的起点。

2. 韦伯问题

以合理性扩张为中心对现代社会进行分析和建构是现代社会理论的主导范式，韦伯是这一路线的奠基人物，他“是唯一想摆脱历史哲学思维前提和演变论基本假设并想把旧欧洲社会的现代化理解为一种一般历史合理化过程的结果的社会学家”。[①] 启蒙主义的理想不可能实现，经验主义方法无力解释社会现象，现代性必须另行解释。

韦伯提出合理性的出发点是对 19 世纪演变论的批判。这在一定程度上可以理解为德国唯心主义与英法实证主义的交锋：

1. 演变决定论。从兰克到狄尔泰的历史主义把文化的特点归结为通过意义联系所构思的对象领域，它不具有演变的规律。

2. 伦理自然主义。韦伯的新康德主义背景使他坚决反对一切伦理自然主义的变种，当进步和演变的观念在经验科学中发挥了一种隐含的规范作用时，韦伯就批判了进步和演变的观念。

3. 普遍主义。韦伯认为合理化过程不是西方文明特有的现象，然而尽管在所有世界宗教中都有合理化的趋势，却只有在欧洲才变成了理性主义的一种形式。因此，他采取了一种谨慎的普遍主义的立场，理性主义既是特殊的、西方的，又是普遍的、具有普适性的特点。

---

① 《交往行动理论》第一卷，第 193 页。

4. 理性主义。韦伯承认科学技术是合理性的范例，但科学技术必须按启蒙的理解，即作为为人类历史意义上解决问题的机制来评价，韦伯发挥了19世纪晚期资产阶级文化批判的观点，在其合理化理论中，科技不再是合理性的范例，他集中讨论目的合理的行动机制的道德实践基础。

基于这四点，韦伯的现代性问题是：为什么在欧洲之外，既没有符合西方合理化道路的科学发展，也没有符合西方合理化道路的艺术的发展、国家发展和经济发展？换言之，现代性何以只出现在欧洲？

带着这个问题，韦伯对西方理性主义的成就进行了广泛的描述，从数学形式的理论知识、系统的科学专业活动、形式化的法律机制，最后到资本主义的经营伦理，哈氏对此作了概括整理，按照社会、文化、人格的通行划分，从内容上把理性化排列为三个方面：

1. 合理化在社会上的表现是资本主义经济与现代国家的分离，资本主义的企业构成资本主义经济的组织核心，合理的国家机构构成国家的组织核心；

2. 合理化在文化上的表现指现代科学技术、独立的艺术、法律和道德的自主化导致的价值领域的分化，哈氏认为文化的合理化是现代社会典型的意识结构。“文化合理化是在宗教传统的认识组成部分，美学带表情表达的组成部分和道德评论组成部分的基础上进行发展的。借助科学和技术，借助自主的艺术和带表情的自我表述的价值，借助普遍主义的法律观念和道德观念，分化了的三种价值领域各自遵循自己的逻辑”。①

3. 合理化的人格体系是一种在行为处理和价值方向上的

① 《交往行动理论》第一卷，第217页。

自我控制、自我独立的生活指导。

韦伯把现代性解释为社会行动的合理化，意图通过一种合理化过程的概念来解释合理化行动的机制化，即把系统问题归结为合理化行动的扩展。

韦伯认为具有决定性意义的是，这个过程是以那种意识结构为基础的，这种意识结构具有机制的和动员的作用，甚至会表现出一种合理化的过程。就是说，伦理的理性主义和法律的理性主义所依据的是，现代科学和自主的艺术，按照价值领域的区分，是怎样成为一种在世界观方面发生作用的丧失魔力的过程的结果的。西方理性主义的前提是宗教合理化。[①]所以韦伯的现代性理论有两个阶段或内容：第一，关于世界宗教的经济伦理研究，主题是世界观的合理化，他必须澄清丧失魔力的结构方面，以及认识、规范和表情的三种价值领域在系统方面的功能脱节，并按其内在逻辑加以发展的条件；第二，关于资本主义经济和现代国家发展的研究，主题是宗教合理化形成的现代意识结构在机制上的体现，即文化合理性如何转化为社会合理性，即行动的合理性如何导致系统的合理性。

关于“合理性”，韦伯的论述复杂多义，哈氏分七个程序步步逼近。他首先确认韦伯合理性概念的出发点是“技术”、“手段”，即行动主体借以通过干预客观世界并实现自己目的的手段。与合理性相对的，是由情感控制或由传统支配的行动。“韦伯按照运用手段、确立目的和确立价值方向这三个角度来区分实践合理性的概念。一种行动的工具合理性，是根据一定目的下运用手段的有效计划来衡量的；一种行动的选择合理性，是根据精确掌握的价值，一定的手段和附带的条件下目的计算的正确性来加

① 《交往行动理论》第一卷，第221页。

以衡量的;而一种行动的规范合理性,是根据行动优越性作为基础的价值尺度和原则的统一模式的系统化的力量和渗透力来进行衡量的。韦伯把具有充分的手段合理性和选择合理条件的行动称为'目的合理的'行动,把具有充分规范合理性条件的行动称为'价值合理的'行动。"①对理解现代性而言,目的理性与价值理性,也即形式理性与实质性的区分是极端重要的,目的理性或形式理性乃是就行动是根据何种可以理性计算的原则而言,以此观之,科学、科层制等等都是最为理性的。韦伯认为,合理化在西方文化中是按照目的合理的方向发展的。根据这样的理解,韦伯着手研究西方文化的合理化和现代性。

第一,韦伯把现代意识结构的形成看作是宗教形而上学世界观魔力丧失的结果。吉登斯总结他的观点:"伟大的宗教先知与教士们的系统化活动是宗教理性化的主要动力,而这种理性化建立了首尾一贯的意义系统,以有别于巫术在释事与慰解上采取任意的形式。不过宗教思想的理性化也牵涉到许多相关的过程、特定意象的澄清(例如历史上犹太教有关唯一且全能之上帝观念之产生),将此一象征与其他象征,依照一般的原则,毫无矛盾地连贯在一起(例如内在一致的神义论之发展);扩展此种原则以涵盖整个宇宙秩序,以便任何具体事件皆可以就其宗教意义作一可能的解释。"②现代性不是凭空崛起,而是从理性化的宗教中衍生、伸展而来。

韦伯本人对新教伦理与资本主义之间的因果关系的态度是极为暧昧的,一方面他指出他不愿意说资本主义精神的出现是由宗教改革所引起的;但另一方面他又不断地强调宗教信仰对于志业伦理的影响,并极为肯定地认为资本主义精神及新教伦

① 《交往行动理论》第一卷,第227页。

② 吉登斯:《资本主义与现代社会理论》,第300页。

理对于资本主义这种经济制度的影响力。哈氏对韦伯的观点作了大量近乎烦琐的归纳、分析，把新教伦理归结为五个方面：（一）彻底放弃巫术的方法及所有的圣礼作为追求得救的手段；（二）在一个受物质性的偶像崇拜之危险所威胁的世界中，个体信仰者被无情的孤立，并且在一个被拯救的社群中，否定任何被选者的可见的认同；（三）基于路德的天职或志业的观念，信仰者通过他在世界中对他志业所带来的责任的履行以证明他自己是上帝在这个世界中的工具；（四）把犹太—基督教对于现世的拒绝做一种转化，而成为一种对自己的天职无休止地尽力地内在于世界中的禁欲主义；现世的成功虽然不代表个人赎罪命运的基础，但它却代表知道它的基础；（五）方法上严格的一种依原则的、自我控制的、自律性的生活方式，它渗透到生命的每一个领域，因为它统属于确定自己得救的想法之一。这五点就是韦伯所理解的现代意识结构的起源，也就是世界观合理性的起点。

第二，现代化作为社会合理化。韦伯认为，从文化合理性向社会合理化的扩展，有三条道路，一是社会运动，二是文化行动体系，三是目的合理行动的机制化。他本人看重的是第三条路。“韦伯经验研究直接集中于资本主义的形成问题，以及目的合理的行动方向是怎样在形成阶段中可以实际机制化的问题。因此他从一开始就把社会合理化与目的合理性方向联系起来。”[①]具体地说，社会合理性是通过目的合理行动的下属系统的贯彻而实现的，并且通过资本主义企业和现代国家机构体现的。在韦伯的视界中，资本主义经济和国家首先体现了现代意识结构，哈氏认为重要的是经济和行政行动的机制化，即目的合理的结构依

① 《交往行动理论》第一卷，第300页。

据个人系统和机制系统的社会统一，它包括一种在个人体系中价值合理地确立目的合理的行动方向的、体系化所有领域的信念伦理学（基督教伦理学）；一种巩固相应的价值方向和文化再生产的社会下属系统（宗教团体的家庭）；一种强制性规范系统，它强使行动者把自己的利益及目的合理的全部行动，适合作为规范行动的伦理上调和的领域（公民法）。

第三，韦伯认为新教思想引领了资本主义对一种合理的、系统的生活方式的追求，但资本主义制度建立以后，它就变成了自主和自我维持的，不再需要任何宗教的援助；而且这种制度的宗教方面就越不合理，哈氏指出："信念伦理学的道德实践合理性，在它能促进其初始发展的社会中，本身可以不机制化。从长远一些的观点来看，相反地，它被一种功利主义所代替，这种功利主义从经验方面改变了道德的意义，就是说，篡改了目的合理性的价值，不再依仗和通过与道德价值领域的内部关系。"①目的合理行动的下属系统脱离了它的价值合理的基础而独立运动。韦伯从中发现在扩展目的（形式）理性与造就价值（实质）理性之间存在着难以克服的矛盾，日益扩展的理性化与西方文明的基本价值（如个人的创造力与行动的自主性等等）相冲突。现代生活的理性化，特别是科层制的组织形式所显示的，越来越将人类带入理性"铁笼"中。《新教伦理与资本主义精神》一书的结尾，是对现代性的阴郁的判决："局限于专业化的工作，弃绝它所牵涉的浮士德式的人类共性，是现代社会中任何有价值的工作得以进行的条件，因而其得与失在今日必然是互为条件的。中产阶级生活的这种根本上禁欲主义的特征——如果说它确实试图成其为

① 《交往行动理论》第一卷，第293页。

一种生活方式，而不仅仅是缺乏某种东西的话——正是歌德在他处于智慧顶峰时写下的《威廉·麦斯特的漫游时代》和浮士德生命结局中所要教给人们的。对他来说实现同时意味着一种绝弃，一种与追求完整的和美的人性的时代的分离，在我们的文化发展进程中，就像雅典古典文化的兴盛时期那样，已不再有可能重现那个时代了，就像古雅典文化不会再现一样。"①

哈氏详尽展开了韦伯的具体分析，指出韦伯的合理化概念及其发展有三个重要不足：

首先，韦伯的深思睿见确实把握到了现代性的重要特质，但他只看到事实的一面，把现代性发展过程的"形式"或"逻辑"与其发展的"内容"或"动力"混淆了，前者指的是合理性的全部特质，后者是合理性在西方社会实际发展中的偶因。基本上，韦伯合理化的概念过于狭窄。一方面，他以个人的自利行为为主解释理性化，理性化与工具理性紧密联系，其结果是突出了人对外在世界的认识能力，"韦伯在分析社会合理化是如何在现代贯彻的时候，是受到目的合理性这种观念局限的"。②他没有根据与事实相对的一种合理化的生活世界的设计的可能性来反映这种形式；另一方面，韦伯又把合理化的西方历史形式与普遍的社会合理化等同起来，"韦伯所看到的，是在资本主义企业和现代国家机制中所实现的组织模式，就是说，当他谈论社会合理化时，他所说的是这种组织模式"。③正如马尔库塞所说，韦伯的理论允许资本主义的工具理性去支配其他多种理性，就像资本主义的现实所表现出的那样。④因此，哈氏强调，韦伯所说的

---

① 韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店，1987年，第141－142页。

② 《交换行动理论》第一卷，第193页。

③ 同上，第285页。

④ 参见马尔库塞：《韦伯著作中的工业化与资本主义》，《现代文明与人的困境》，上海三联书店，1989年。

理性化并不是合理性的实现，而毋宁说是在合理性的名义下实现无法公开承认的政治统治的一种特殊形式。

韦伯之所以把理性化的特殊形式与理性化等同起来，在于韦伯虽然正确地指出西方社会的理性化过程的根源及其与“文化合理性”的关系，却忽略了理性化过程中个人“意识”的改变，无论是世界观的“去魔”、文化价值的区分还是社会的理性化，都预设了个人意识结构的改变。参考皮亚杰把心理的发展总结为从“自我中心”向“非自我中心”的转变的思路，哈氏认为人类世界观的改变以“去魔”为转折点，也有一个“自我中心”向“非自我中心”的变换。韦伯没有看到文化价值领域的区分，提供了人类以不同的理解方式去理解外在自然世界、互为主体的社会世界、主观的内心世界，以及由此形成人类的不同事务：自然科学、道德法律、艺术，它们各有不同的理性的判断标准。理性化的结果远远不止是工具理性、科技理性，它的范围更为广阔。“理性应当揭示游弋在康德三个批判中的统一性：即道德实践观和审美判断的理论理性的统一性”。[①]韦伯的合理化既然只是工具意义上的理性化，现代性就不可能有实质合理的可能，他只能陷于悲观而看不到出路。

韦伯认识到，科层制的组织形态，给现代社会的经济发展和公共行政机关提供了有效率及合乎经济原则的动作模式，这是理性化的高度成就，但科层机制的日益庞大，逐步形成了它自己的内在动力，以至于原来是与人类的成长、性格、社会结构和文化传统相吻合的社会组织，在其发展过程中，却反过来获得了缺乏人性或非人性的特质。韦伯惊叹现代社会的组织系统成了一只庞大的机械怪兽，制约着人类的自由。在哈氏看来，要理解这

① 哈贝马斯：《理性辩证法》，载《现代性的地平线》，第 48 页。

一切，必须有一个概念上的补充。工具理性片面扩张的危害是把问题本身的合理性变成解决问题和程序、方法和手段的合理性，把一件事在内容上是否正确的判断变成了对一种解决方法是否正确的判断，其结果是把人类生活和人际关系中许多复杂的现象简化为可以用规则来处理的“典型案例”，取消个性自由和个人独立性。这种管理方式以金钱和权力为杆杠、以“效率”为目标，把原来与经济、政治无关的生活层面也纳入它的范围。根据哈氏的分析，现代社会的科层制组织主要是市场体制和行政机关两类，它们都指向有效率的运作以及以最少的资源获致最大利益的企图，它们都以工具理性为准则和目标。现代性发展到这一步，仅仅个人的行动取向已不能再用作分析工具了。在这一方面，现代社会理论中以帕森斯为代表的系统理论(systems theory)提供了更好的分析工具和理论模型。而韦伯虽然恰当地以科层制度来描述现代社会组织的复杂形态，但由于他倾向于从个人行动的层面解释宏观的社会结构，因而不能提出一个超越个人的分析框架来理解此一复杂现象，不能把以科层制形态出现的现代社会组织对个人的压迫理解为系统与生活世界的分离。韦伯缺少“系统”的概念，所以无法正确分析现代性的病症。

韦伯的得失使哈氏得出两条结论，一是扩大理性的概念，在工具理性之外提出“交往理性”概念，以期通过理性的协调发展来控制工具理性的恶性膨胀，表明另有一种现代性的发展方案；二是引进“系统理论”，划分“生活世界”与“系统”，以准确把握现代性已经出现的病症，为现代性的重建开辟道路。

3. “韦伯派”的马克思主义

秉“价值中立”之旨，韦伯对现代性的研究是客观的，他把握了、一定程度上也体现了现代性的核心病症。文化合理性导向特殊

的文化价值领域的区分，再也不能按照一种神的或宇宙起源学的世界秩序的组织观点加以调解，以主观信仰名义出现的伦理统一性，或者以科学名义出现的理论统一性，都是不能实行的。“理性本身分裂为价值领域的多元性，并且丧失了它自身的普遍性。韦伯把这种丧失思想解释为对个人存在的要求，在社会秩序中不再能形成的统一性，现在要在各种私人自己的经历中，借助失望中的勇气，无希望中的荒诞的希望而形成统一性”。[①]合理化的世界变得没有意义了。具体地说，文化的合理化归结为丧失思想，社会的合理化归结为丧失自由。哈氏认为：“这两个论题连结起来共同决定直到今天的那种社会科学家怀疑进步的基本意识形态。”[②]

把韦伯的现代性判断导向对现代性的明确批判，是西方马克

信仰和知识的主观化，艺术和道德由命题真实性的要求所分裂，科学本身完全按照目的合理的行动逻辑。启蒙的辩证法是：现代性堕入神话。由于失去了社会统一的力量，只好放任盲目性，或盲从不合理的权力，或盲从偶然性和命运。

2. 丧失自由。韦伯是按照行动理论构思丧失自由的，即随着经济企业和管理企业的官僚主义化，“行动的目的合理性，必须不依赖于组织成员的价值合理的判断和决断而得到巩固，组织本身担任了调节那些主观上只是还按照普遍化的功利主义的动机所进行的行动”。[①]霍克海默更多是通过心理分析来构思丧失自由的论题，这就是说行动的控制是由社会组织完成的，个人必须越来越多地适应周围环境的命令，他在《论工具理性批判》中指出：“主观的、形式主义化的理性的胜利，也是一种实在性的胜利，这种实在性绝对地、不可克服地与主体相对立。”[②]其根源在于，经济和国家越是转变为工具合理性的一种体现，也就越使其他的生活领域从属于它们的命令，个人从根本上萎缩为一种单纯起作用的细胞。

法兰克福学派的思想基础是卢卡契。这位听过韦伯课的革命思想家，把韦伯的理性和马克思的商品拜物教结合起来首次提出“物化”的概念，“以使韦伯对社会合理化的分析，脱离它的行动理论领域，并且涉及经济系统中类似价值化的过程。他试图按照商品偶像的模式加以澄清，一种控制交换价值的资本主义经济的区别，与生活世界的变形之间的联系。”[③]

首先，物化是合理化的反面。卢卡契从马克思对商品作为使

---

① 《交换行动理论》第一卷，第444页。

② 同上，第445页。

③ 同上，第448页。

用价值的交换价值的双重形式以及商品的自然形式向价值形式的转变的分析中形成其物化概念。“只要财产的生产是作为交换价值的生产而组织的，并且生产者本身的劳动力被作为商品交换，行动合理化的另外一种机制就会起作用，就是说，经济上发生关系的行动方向将脱离生活世界的关系，而与媒体交换价值（或货币）联系起来”。[①]物化就是马克思说的“商品拜物教”，即在商品生产中人们的社会关系取得了一种物品关系的幻想形式，从而行动合理化的机制，对劳动者来说是一种外部的东西，与主体相对立。这就是生活世界的物化，是劳动者行为的反面。哈氏根据自己的思路把物化理解为：“正如雇佣工人从他的整个存在来说是依赖于市场的，同样的，无名的价值化过程渗入了他的生活世界，由于这些无名化的价值过程，使社会关系转变为纯粹工具性的关系，这些无名的价值化过程就破坏了一种通过交往所形成的内部主观性的伦理”。[②]卢卡契把韦伯和马克思紧密联系起来，把合理化和物化理解为同一过程的两个方面，启动了对目的合理性的批判。

其次，在分析社会关系物化的时候，卢卡契涉及到系统问题。韦伯在形式合理的经济行动与管理行动之间、在资本主义企业与官僚主义组织形式之间、在企业家与官员、工人与职员之间进行类比，认为他们都是同一意识结构的机制化，卢卡契只考察唯一的交往媒体——交换价值，把物化归结为“交换的抽象”，把西方理性主义的一切现象都解释为“整个社会彻底资本主义化过程”的标志。因此，与主体的物化一样，“生活世界必须物化，贬

① 《交换行动理论》第一卷，第452页。

② 同上，第453页。

低为浓缩的、抽象化的、独立的社会的不透明的系统”。①

第三，卢卡契把物化的批判引进现代性理论。他认为康德的批判哲学反映了物化的意识结构，实际上是“思维中的商品形式”，所以误认为合理的形式主义的认识方式是主体唯一能够掌握现实的方式，卢卡契追随席勒、黑格尔对康德的批判，进而又批判黑格尔客观主义的静观态度。和马克思一样，他“也是通过一种青年黑格尔派的转变与黑格尔相联系的”。②就是说他不满足于黑格尔涉足的思辨领域，而要把哲学的思辨推向历史的实践，走向马克思主义的革命。哈氏认为这个方向是对的，问题是卢卡契又接受了黑格尔逻辑学的基本概念，把理论理性和实践理性置于绝对精神的概念水平上，表现出一种形而上学的思路，这就“犯了决定性的错误”，“把这种实践化又重新理论化了，并且想象为哲学的革命化实现”。③理论与实践的这种统一，需要一种强有力的主体，卢卡契“通过阶级意识的一种理论，来补充他的物化理论”。④作为历史主客体统一的无产阶级意识也就从整体上具有了首要地位。哈氏认为，这就陷入费希特式的唯心主义了。

卢卡契对韦伯合理化的不全面性的批评导向一种客观理性，他的主客体同一的无产阶级的阶级意识是唯心主义的革命构想。他的遗产由法兰克福学派分化。一方面，他们坚持其物化理论，通过对工具理性主义的批判彻底化了对物化的批判。在此方面他们放弃了卢卡契的乐观主义：卢卡契展望的无产阶级革命，或在西方失败或在苏联堕入斯大林暴政，而法西斯主义的崛

---

① 《交换行动理论》第一卷，第 456 页。
② 同上，第 458 页。
③ 同上，第 460 页。
④ 同上，第 461 页。

起，美国式的资本主义的空前同化力，科学技术成为生产力并执行意识形态功能等新的历史经验要求："理论应该解释：为什么资本主义同时提高了生产力，并且平息了主观反抗的力量"。[①]为此，法兰克福学派特别研究了法西斯主义和大众文化使合理性成为控制方式的压抑、异化功能，并把对工具理性的批判理解为"对物化的否定"，表达了对现代性的"大拒绝"。

另一方面，法兰克福学派放弃了卢卡契的同一性理论，他们并不直接接受黑格尔对康德的批判，而是与韦伯一致，"认为理论理性与实践理性的分裂，合理性分裂为真实性，规范正确性，实在性或确实性等运用方面，并不是通过一种总是辩证的或者唯物主义公式退回到已失去的完整性，退回到整个存在的东西"。[②]黑格尔的辩证法是不彻底的，因为其否定之否定最终导致肯定与统一，实际上意味着矛盾的对立和冲突最后得到妥协和调和，这就无异于向现存秩序的投降。所以阿多诺要以"绝对的非同性"对抗黑格尔的"同一性思维"。

哈氏认为，霍克海默与阿多诺认识到他们的任务在于，以客观理性的崩溃这种情况为出发点，根据一种通过自己的对象外化出来的主观理性的线索，正如在最进步的科学实践中所表现出来的那样，去阐发一种"现象学的"、通过自我反思扩大的认识概念从而开启一种（不是唯一的）导向不同的，但却是概括的合理性概念。哈氏认为，他们的努力是不能成功的。因为第一，不同于卢卡契通过商品形式得出物化意识的结构，霍克海默和阿多诺把主观理性和同一化的思维这一意识结构看成基本的，而交换抽象只是其历史形式；第二，无论是工具理性还是物化意识，

---

① 《交换行动理论》第一卷，第 471 页。

② 同上，第 477 页。

都被他们构思为主体和客体的关系，而主体与主体之间的关系，则被他们忽略；第三，工具理性被扩大为对自然和人的双重统治。“霍克海默和阿多诺使概念不仅脱离了资本主义经济系统形成的特殊历史关系，而且完全脱离人们之间的关系，并且从时间上（超过整个人类历史）和事实上（由于他们从两面，即自我维持的认识和压抑自然欲望，算作统治的同一逻辑学）概括化了这个概念”。①

韦伯、马克思、卢卡契、霍克海默、阿多诺基本上都属于现代性社会理论中的“韦伯主义”，哈氏认为他们共有的弱点是：把社会合理化与行动联系的工具性和策略性的增长等同起来了，其原因一方面是行动理论的框架太狭窄，不能包括所有的社会合理化；另一方面是行动理论的基本概念与系统理论的基本概念相混淆。所以，哈氏把解决韦伯难题的希望寄托在系统理论上，以期提出一个“反韦伯”的现代性方案。

4. 范式转换

在评论韦伯时，哈氏就已经指出：“现代化过程可以同样从‘上面’和从‘下面’来加以理解，就是说，可以理解为意识结构在动机方面的设置和机构方面的体现，以及从经济再生产和政治权力斗争问题中产生的利益冲突的新的解决形式。当然，转变到现代社会需要一种复合的解释。”②现代性社会理论可以简化为两种模式，一是从主观的行为意义方面分析行为的现代类型，二是从社会系统（或结构）方面探讨系统复合性的增长。哈氏对社会理论史有一个概括：“合理化和物化的难题在‘德国’是通过康德和黑格尔所决定的社会理论思维的这条路线发展的，后来又

---

① 《交换行动理论》第一卷，第482页。

② 同上，第279页。

被马克思，通过韦伯，直到卢卡契和批判理论所发展的。而在后来又发生了范例变化，米德和杜克海默都是这种从目的活动到交往活动范例变化的开创者。”[①]米德的“交往理论”和杜克海默的“社会团结理论”对于哈氏的意义，就在于他们启示了哈氏在韦伯传统之外借助帕森斯的系统理论克服韦伯难题的思路。

在社会理论中，米德的贡献是清除了被齐美尔称之为“隔裂的谬误”的错误观点，这种观点认为，在研究个人时，可以不考虑个人参与的各种交往，而“米德作为出发点的模式，并不是单个的、由于它的周围世界的刺激做出反应的有机体，而是至少在两个有机体相互之间所发生的、相互行动的内部活动”。[②]米德认为要解决笛卡尔以来的二元论的问题，关键在于改变认识论问题的超验思路，使它成为发生的，把它与人体、人的实践活动、人的主体间性联系起来。个人行动，只有被看作他所属的社会群体的行为时，才能被理解。所谓心理和自我，都是日常生活的社会产物，是包含各种社会角色、社会关系和社会组织的非个人的合作现象。

通过分析形成人类社会基础的交往模式和社会行动，米德认为社会是一个由交往行动编织起来的网络。儿童获得自我概念就是他们学习从他人的角度看问题、并把自己看成客体的过程，这也是一个社会化的过程。第一阶段叫“嬉戏阶段”，在其中个人扮演其他的角色，试图接受他人的观点和态度，从中获得基本社会组织的感受；第二阶段叫“游戏阶段”，参与者能同时扮演几个其他角色，并把这些角色组织成更大的社会整体，因此在此阶段存在着更高层的社会组织；第三阶段叫“概化他人”，由一般的期待和标准构成，“概化他人的态度”就是整个社区的态度，包

---

① 《交换行动理论》第二卷，第 3 页。

② 同上，第 6 页。

括特殊的风俗和规范性模式，或者高度抽象的理想的价值。个人按这种概化的他人来计划和执行自己生活，参与群体，社会和全人类的共同生活。可见，自我的概念是由个人在动态的社会关系中，或在一种有组织的共同体中所处的一定地位上产生的自我意识构成的。所以，承担他人角色是社会组织的基础，而共同的意义和态度是形成社会组织的决定性因素。

以一种理想的交往共同体作为行动的最高阶段，米德描述了从手势中介到象征中介再到规范调节的交往活动，手势交往是通过身体动作和姿势的对话，为人与动物所共有，人的不同在于能在其中把自己看成是客体，用他人的观点来看待自己的行为，交往的更高形式是象征符号，即用语言的交往，这使人能更广泛地交往，表明世界不仅仅是自然的，而是一个被设计出来的符号世界，最高阶段则是规范调节的交往。“米德早就把象征性中介的内部活动，提高为理性的新范例，并把理性归结为主体之间的那种交往关系”。[①]理性不再被视为世界的先验本源，不再像先验哲学所构思的那样抽象虚无，而是体现在经验—语言之中的主体间性。

通过交往共同体，一方面个人之间可以获得无强制的理解，另一方面个人通过理解可以无强制地形成同一性。但哈氏认为米德只是提出了新思路，还未能就此作出充分研究。这至少有几个问题，首先，米德的把社会控制归结为“概括别人的态度”的道德权威，这种解释只能适用于个体发生史。“因为，集团必须被构思为有行动能力的统一体，就是说，在他们以自己的名义能够宣布以前，被构思为有行动能力的统一体”。[②]米德本人对此已有所意识，他承认“如果个体只有通过与他人的交流，只有通过精制的社会过程、

① 《交换行动理论》第二卷，第497页。

② 同上，第59页。

借助表意的交流才能达到他的自我，那么自我便不可能发生在社会有机体之前。社会有机体必须首先存在”。[①]但“概化他人”的理解只能对此作出循环论证，即从个体发生史来论证，这就需要涂尔干的“集体心理学”来补充。其次，米德忽略了语言的理解成就和语言的内部结构，没有表明“概化他人”为前提的规范运用怎样在象征中介的内部活动中形成的，没有从交往问题上区分语言命题。其原因在于，米德关注的中心是儿童的社会化这一本体论问题，不可能正视人类生活世界起源的多种维度问题，此需要杜克海默的“社会团结”论来补充。

涂尔干身处乱世之秋，他全神关注的问题是法国大革命释放出来的个人主义和社会急剧变化所引发的物欲膨胀、行为偏差和道德失范，等等，这不但是社会的病态，也是失去传统约束后现代社会的根本性问题。他的主题是研究社会安定和混乱的根源以及在社会中引起控制和反控制的力量，以期消除社会病态、恢复正常秩序。按哈氏的说法，“涂尔干一生都是为解释机制和价值的规范运用而努力的”。[②]这一点，使他成为社会学中结构功能主义的主要灵感之源。

涂尔干的出发点可以理解为道德行为与工具行为的严格区分，前者决定了内部活动参与者的意见一致的行动，后者则是基础的技术规则。他反对对人类社会作生物学和心理学解释，而注重社会结构的决定作用，“社会事实”不但相对于个人是客观的、永恒的，而且具有道德性和强制性的集体意识或共同意识，无论是以法律的形式还是以习俗的形式出现，它总是凌驾于个人意志之上，规范引导着个人的思想和需要。按帕森斯的说法，涂尔

① 米德：《心灵、自我与社会》，上海译文出版社，1992 年，第 207 页。

② 《交换行动理论》第二卷，第 61 页。

于经历了从实证主义向唯心主义的转变，形成了“集体意识”和“集体事实”的观念，更加强调只有当社会事实，特别是道德规范转变成个人意识时，才能更有效地指导、控制个人行为，社会既超越个人之上又内在于个人之中。社会因素不单指个人在追求他的利益时必须对待的社会环境，而是每个人主观上与群体中其他人共有的或与整个社会共有的一系列的信念、信仰和规范性模式。涂尔干注意到，只有宗教才能在个人身上创造出、焕发出从属于社会需求的责任感和力量。宗教现象是共同的而非个人的，“宗教是一种既与众不同、又不可冒犯的与神圣事物有关的信仰和仪轨所组成的统一体系。这些信仰和仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为‘教会’的道德共同体之内”。[①]它可以将人们从日常生活的功利偏见中解脱出来，鼓励他们为超越个人的道德目标作出牺牲，具有反个人主义的力量，提供社会所必须的秩序和稳定。但传统的宗教在现代失灵了。

涂尔干同样把现代性理解为合理性，转变的过程被他描述为“从环节社会到分化社会”、“从机械的联合到有机的联合”的发展。他从三个方面说明世界观的合理化是通过道德规范和法律规范的普遍化，通过个人的不断的个人化而实现的。

1. 世界的合理化是通过一种抽象的过程表现出来的，这就是从神秘的权力到超验的神再到观念和概念，最后还原为一种非神的自然，现在合理化的世界观必须和过去完全世俗化的科学竞争；

2. 价值的普遍化是与神的抽象化相适应的，神圣的法律和道德丧失魔力而成为抽象而普遍的规则，随着规范运用范围的扩展，理性解释的空间也增大了；

---

① 涂尔干：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社，1999年，第54页。

3. 现代个人主义的出现，就是以个人自主性的增长标志的个人化。

三个过程的成就是“一种通过合作出现的社会统一代替了通过信仰所出现的社会统一”。[①] 简言之，传统社会以社会群体内部组织的稳固性为特征，现代社会则以多元的社会分工为特征。

从社会功能的角度看，现代社会的核心问题就是寻找宗教的代替物以进行社会整合。涂尔干认为，宗教的力量就是人类的力量和道德的力量，宗教就是社会。根据他对宗教的研究，宗教不但是社会的产物，而且是被神化了的社会，当人们歌颂某种神圣的事物时，其实是在赞颂某种社会力量，这种力量远远超出人的存在，因此人们不得不赋予它神圣的意义以使其形象化。如此，传统宗教的消失并不意味着社会的消失，现代人正可以直接认识此前经由宗教这一媒介所了解的个人对社会的依赖性，为了给崩溃的社会以精神支柱，杜克海默唱起了社会的颂歌：“社会绝不是无逻辑的或反逻辑的存在，也不是混乱的或虚幻的存在，尽管人们常常这样认为。恰恰相反，集体意识是精神生活的最高形式，因为它是各种意识的意识。既然集体意识超然于和凌驾于个体的和局部的偶然性之上，它就会从永恒的和本质的方面来看待事物，并将此结晶化为可沟通的观念。与此同时，集体意识既站得高又看得远；在任何时候，它都包容了所有已知的实在；正因为如此，惟有它才能为心灵提供可以适用于事物总体的模式，并使这些事物具有可理解的可能性。[②]在现代社会，个人之间不再可以相互

---

① 《交换行动理论》第二卷，第 110 页。

② 《宗教生活的基本形式》，第 581 页。

代替，每一个人都可以提出发展个性和满足欲望的权利要求，但这并不是不再需要共同信仰，即使是为了维持分化了的个人之间的和平共处也需要对他人的绝对尊敬。“人们的欲望只能靠他们所遵从的道德来遏止。如果所有的权威都丧失殆尽，那么剩下的只会是强者统治的法律。……社会之所以要存在，就是要消除，至少是削弱人们之间的相互争斗，把强力法则归属于更高的法则。”[①]因此，在一个个人主义已成为至上法则的社会里，必须使集体意识具有更广泛的内容和足够的权威，不论现代社会给个人主义留下了多大的余地，不讲纪律、不限制欲望、个人的需要和可以得到的满足之间没有差别的社会是不存在的。

这里的问题也是韦伯提出过的，既然道德是由神圣的领域得出其约束力的，那么，“如果还俗同时意味着一种功利主义改建的世俗化意义，那么一种还俗的道德肯定是不能存在的。因为这样一来，通行的规范的义务性质的道德基本现象就会消失”。[②]对此，杜克海默的解释是循环的：道德的东西被归结为神圣的东西，神圣的东西被归结为一种实在的集体的观点，这种实在又应该是由义务的规范体系中形成的。哈氏认为，原因在于涂尔干忽略了米德提出的交往行动，他把通过宗教仪式而完善了的意见一致和通过语言形成的主体间性的知识都归结为同一个集体意识，没有充分合理地区分一般的文化价值观和特殊的具体规范，也没有表现前者是如何构成了后者：一种从社会团结中产生的东西怎样变成在宗教中获得其有效性的制度。“从而我又回到了米德的设计，这种意图试图按照一种合理的深刻的构思，去理解语

① 杜克海默：《社会分工论》，三联书店，2000年，第15页。

② 《交换行动理论》第二卷，第65页。

言中介的规范指导的内部活动”。①

米德和涂尔干对哈氏的意义在于从行动理论转向系统理论。米德的社会唯心主义使他忽略了社会的物质再生产，对经济、福利和政治权力的忽略，不顾社会发展的动力机制及其逻辑，这些都妨碍了米德关于社会进化的思想。由于社会的整体化和由于交往所达到的一致越来越获得保障，所以就迫切需要了解导向理解行动的整体能力的限度问题，理性动机的经验性效果问题也越来越依赖于交往行动。社会系统的再生产是可以通过社会性个体的行动导向来达到其正确限制的，但这对于相互作用的认识却行不通。米德所感兴趣的生活世界的合理化，必须被置于系统化的历史中，它只能被功能主义地加以分析。针对杜克海默，哈氏指出在理解系统的各阶段之间的区分和社会整合的关系时，我们必须把协调行动参与者方向的机制，与用功能性相互交叉的行动结果来稳定无目的的相互联系的机制区分开来。在前一种情况下，一个行动系统的整合是由规范保障了的或在交往中所获得的一致所确立的；在后一种情况下，整合则要伸展到行动者之外的对个人决策的非规范性限制来决定。这种在其行动方向上产生效果的社会整合与达到并超过行动方向的系统整合必须严格区分。

5. 引入系统理论

现代性同时体现了行动方向和生活世界结构的合理化与行动系统复合性的增长。而在社会理论诸大家中，“帕森斯作为首创者提出了一个技术严格的社会理论考察的系统概念”。②“系

① 《交换行动理论》第二卷，第 111 页。

② 同上，第 267 页。

统”理论与“行动”理论发展的不平衡，是现代性理论历史的一个方面。与狄尔泰、韦伯、新康德主义相联系的德国社会学主要是从行动合理化来理解现代性的；系统理论则从霍布斯和功利主义那里吸取了工具性秩序的观点，发展为一种通过货币媒体控制的功能主义。

帕森斯的起点与韦伯一致，“采取了目的活动的目的论结构，即所有行动都含有结构，作为社会行动概念分析的线索”。[①]在 1937 年的《社会行动的结构》中，他特别推崇韦伯和涂尔干，认为他们洞察到社会整合是以社会成员认为合法而接受的共同规范和价值观为核心而形成的，帕森斯本人因此形成了一种反功利主义的唯意志论的行动理论。他广泛分析了构成要素的目的、手段、条件和规范。和涂尔干一样，他相信利益状况决定的社会秩序是不稳定的，纯粹的目的合理行动的模式不能解释行动者是怎样联合的。哈氏归结他的问题是：“一种实际的、由目的合理行动的个人的为了权力或者财富的竞争中形成的秩序是不稳定的，因为信念的道德因素和义务的道德因素，就是说，行动按义务价值确立的方向同时出现。”[②]所以要“延伸目的合理概念，从而行动者不仅通过相互的计算强制，而且也通过相互合理意愿的形成，可以获得很好理解的利益”。[③]他越来越清楚地认识到价值系统不仅仅依赖于行动主体的动机，也体现在社会规范上，“社会系统的结构不可能从行动者——情境的参照系中推导出来，它要求对众多行动者的互动而引起的复杂情况进行分析”。[④]这就是“单位

---

① 《交换行动理论》第二卷，第 273 页。

② 同上，第 283 页。

③ 同上，第 281 页。

④ 引自特纳：《社会学理论的结构》，浙江人民出版社，1987 年，第 23 页。

行动如何相互联系”的问题。

从 1951 年的《社会系统》开始，帕森斯逐步建立起一种更为复杂的功能框架。“社会被首先说成是一种周围世界中的系统，这个系统通过自我控制的能力达到了自给自足或独立，并且为了持续它的存在，可以加以保持”。[1]他认为一个社会系统或者它的子系统的基础是有目的行动者，在社会相互作用的网络中，每个行动者扮演着和他共同生活在这个社会中的其他行动者所期待的角色。在一个相对稳定的系统中，有特定身份的一群相关角色，通过他们的期待力量，相互肯定或否定，这有助于他们保持一致。帕森斯认为，只有当所有的社会化的行动者都愿意做到社会赋予他们的角色期待，并且当他们之间在相互作用的过程中不得不支持和捍卫这些制度化的要求时，这个社会主要的价值观和规范才能得到社会行动者的拥护和赞成。

然而，社会结构和人的行动除了反映了基本的价值取向外，还反映了适应环境的必要性，这一必要性造成了一定的普遍功能要求，由此帕森斯建构一套完整的系统——功能主义理论。所有的社会系统，如果它要存在或保持它们的认同和正在行动的系统的结构，就必须满足那些最低限度的要求。这就是著名的 A—G—I—L 框架。A——适应，社会系统必须和它们的环境打交道；G——达到目的，这是指一个社会系统成员共有的目标；I——统一，不同的人们之间必须有某种程度的团结，L——保持文化模式，所有的社会系统必须提供短暂的解散时期，在此期间系统成员不再被期望作为系统成员去行动或互动。四种功能对应于四种行动系统。

---

① 《交换行动理论》第二卷，第 314 页。

行动方向的因素	部分系统	职　　能
价　　值	文　　化	保持文化模式
规　　范	社　　会	统　　一
目　　的	个　　性	达到目的
手段财力	行为系统	适　　应

“保持文化模式”与文化系统联系，这一功能强调社会系统中制度化了的文化价值和规范；“统一”问题涉及社会系统中各个单位的相互关系；“达到目的”关系到人格系统，因为系统的目标反映了人们的目标的汇聚并按照共同的价值取向给予他们的目标以指导，这一点反映了帕森斯的行动总是受目标指导的观点；“适应”问题的性质是由人的生物特征决定的，这些人作为有机体为了生存而必须满足一定的生物学要求，这一模式被帕森斯用来分析更大的社会系统，如经济系统、政治系统、法律系统、家庭系统，等等。他认为这也可以解释社会变迁。

帕森斯是按照结构区分的观点解释现代性的，“在 17 世纪的社会中，欧洲体系在大英帝国、荷兰和法国的西北角，作为现代社会已初具规模。现代社会的发展包括革命性结构变化的三个过程：工业革命、民主革命和教育革命”。[①]帕森斯的现代性概念是生活世界合理化与社会系统的复合性的提高，现代化的程度，是按照整个社会的复合性来衡量的，如果一种社会通过专门的控制媒体，区分了经济和国家管理的子系统，这种复合性

① 《交换行动理论》第二卷，第 366 页。

的上升就会出现。这就"使生活世界合理性,与系统区分过程相平衡。他又把这种平衡按照他的四种职能模式合理安排,在这种模式中,引入了价值实现的观念。因此,存在着——分析的在增长的控制能力的社会系统为一方面,与增长的包含和价值一般化为另一方面之间的联系。这种在分析方面出现的联合,使现代的理论解释,具有了双重意义:一方面,它允许系统理论描写现代化过程,不仅只是作为增长的社会独立自主面对它们的周围世界,而且同时作为一种生活世界的合理化解释;另一方面,它有必要把这一个与另一个同一化——增长的系统复合性意味着,自动的进步引入理性形成的生活关系的方面"。①

这样在韦伯之外就形成了一种现代性的理解:"涂尔干理解价值的一般化、法律和道德的普遍化以及个人化和个人增长的独立自主,作为一个社会统一体,通过信任一种通过交往意见一致和合作来形成一种统一。从米德的展望,相同的趋势可作为圣物的语言化,作为合理性的潜力。理解这种潜力,像语言采取理解职能、行动协调职能和个人社会职能一样,同样地设置于社会集团生活世界合理化中,从而成为一种媒体,通过这种媒体,文化再生产、社会统一和社会化可以进行。"②这些趋势,帕森斯归结为"世俗化"和"机制化的个人主义"。"世俗化"与价值的一般化相联系,并不必然脱离它的宗教基础,重要的是信仰的非教条化;"机制化的个人主义"是社会统一和社会化的两个相互补充相互渗透的模式,后习惯的自我同一性的形成是和法律与道德的普遍化、交往行动越来越抽象化的规范关系相适应的。理解这个概念"关键不是'自我利益和合理追求'这个直接的功利主义

① 《交换行动理论》第二卷,第 369 页。

② 同上,第 369 页。

概念，而是个体在一种表面休戚相关的社会安排中的一种更广泛的自我完善的概念”。①

对于现代性的评价，帕森斯与韦伯不同，“他不相信，在现代社会中随着宗教和形而上学世界观的崩溃，使它的生活不再能按‘最后观念’设置的联合关系，和个人的同一性受到威胁”。②他相信现代社会中个人自由的增长并不妨碍社会联合，他相信社会系统复合性的增长并不导致个人自由的丧失。

但事实上，虽然社会系统与生活世界一开始是并存的，但后来生活世界中的这个子系统却越来越被切断了与其他子系统之间的联系，那些系统必须依靠生活世界而存在，但其具体运作却并不如此依赖生活世界。在以交换和权力为中介的社会子系统中，社会凝聚为一种“第二自然”，当行动者向着这种组织起来的活动系统行动时，他们总是能偏离相互理解的方向而采取一种策略性行动。在传统社会中，国家专注于使社会作为整体来行动的能力，现代社会则不再需要在一个单一的社会组织内把各种社会的功能都集中起来。资本主义经济不能再理解为传统国家意义上的制度化了的秩序，它是一种制度化了的商品交换的中介，社会子系统因此作为一个整体通过这种中介从社会中区分出来。结果，在一个分化的系统中，生活世界越来越萎缩为一个子系统。

哈氏认为，帕森斯低估了一种行动理论概念策略和分析策略自给自足的能力和程度，没有看到系统模式和行动模式的联系。由于缺乏对作为生活世界组成部分的文化问题的充分合理的解释，帕森斯无法解释有着独立逻辑的文化对社会系统的功能性要求的抵制问题，只好在其关于行动系统的一般性理论中，把文化简单化

---

① 《交换行动理论》第二卷，第370页。

② 同上，第372页。

地看成是社会诸系统中的一个系统，把社会的病态还原为系统的紊乱，使系统理论丧失了对社会危机可能具有的分析性。

如果说韦伯只从目的理性方面研究行动系统的理性化问题，帕森斯看不到生活世界与系统所具有的联系，那么无论是对现代性病症的分析还是拯救现代性的潜力，出路都在于统一行动理论与系统理论。

6. 以交往理性代替工具理性

《交往行动理论》第一卷评论了韦伯的“合理化”、卢卡契的“物化”、霍克海默等的“工具理性”，哈氏认为他们提出了现代性的核心问题，也洞察到现代性的病症，但他对这些属于他的直系老师的大师们评价并不高。第二卷评述了米德、杜克海默在对合理性研究中衍生出来的交往理论以及帕森斯的“系统理论”，哈氏对他们不乏批评，但高度赞扬他们摆脱了意识哲学的困境，在采用并完善系统理论的过程中，哈氏对第一代批判理论作了根本性修正，并得以重建现代性的社会理论。

哈氏接受韦伯的分析，现代就是社会文化领域的分化。在前现代社会，一切文化领域都服从一个无所不包的宇宙论世界观，神话或宗教的意识形态支配着一切文化形态。启蒙运动以独立的逻辑的思维方式，开始了不同价值领域的自我立法过程，分化出三个独立自主的价值领域：科学技术、道德法律和艺术。现代化是三大领域的制度化，职业化的科学、普遍的道德准则和自由的艺术创造成为现代化的成果和标志。但是韦伯的合理化是借助形式合理化的概念，对社会生活中的目的合理的经济行为简单地作结构性类比，把认识工具的合理性搬到社会生活的解释中，用目的合理性观点来考察现代性，用西方理性主义来解释现

代资本主义条件下的合理化过程。

交往行动理论的提出，是以反省韦伯行动合理性的概念的局限为起点，意在克服现代性病症的努力。这一努力包括两个主要程序，首先是重新定位理性。哈氏想以一种能使其把合理的行动视为一种解放的潜力而不是限制的方式把合理性与行动重新概念化。“韦伯只是从目的合理性的角度，去研究行动系统的合理化。如果人们想按照韦伯原理的结论相应地去描述和解释现代的病态，必须运用一组合理性的概念。……只有运用了这些合理性的概念，才能不仅从认识工具的角度，而且也从道德实践和美学表现的角度，广泛地分析行动系统的合理化”。[①]工具理性的实质是在目标确定的情况下选择达到这一目标最有效的手段，或在被给定的条件下现实地权衡和制定所要实现的目的，其实质在于把问题本身的合理性变成解决问题的程序、方法和手段的合理性，把一件事在内容上是否正确的判断变成一种解决方法是否正确的判断。以工具理性来指称理性，总是忽略一个基本的事实，人在生活世界以及彼此的交往中遵循着一种完全不同于技术规则的特殊规范，这种规范必须由语言的共识来形成，并以语言的形式而存在。人性生活的特质，并不仅仅在于能自觉地进行物质必需品的再生产或工具的使用，而在于能使用语言。人的自我意识的发展不能离开语言，对人的行动的分析最终必须落实到语言。生活世界之所以可以视为理性化的，因为它的规范一致性不是通过强制，而是直接或间接地通过在语言交往中获得的相互理解而实现，人与人的关系是通过这种相互理解来调节的。所以理性绝不能还原为技术原则，绝不能等同于目的—手段的合理性。正确理解理性，必须从过去先验的层面下降到实践层面，在人的社会

① 《交换行动理论》第二卷，第 395 页。

实践中考察理性，用“实践理性”代替“先验理性”。一旦回到社会实践，就不难发现理性就是人在生活实践中通过学习而获得的能力和资质。如果说工具理性是被资本主义的功利原则异化了的理性，它仅仅着眼于利益关系，而与伦理与道德要求相分离；那么实践理性却将道德要求看作是必须服从的“最高命令”，把“真与善”作为自己的前提，哈氏认为这属于伦理的范畴。

其次是引入“系统”概念。哈氏在韦伯的“理性化”概念的基础上，提出了“系统—生活世界”的分析框架。“生活世界”指人类在文化传承上、社会秩序的构成上以及相互交往的过程中所必需的资源，它提供世界观、约定俗成的符号及其他人们相互作用所需要的要素。“系统”指人类为了满足物质生理需要而进行的劳动中按目的理性的原则建立起来的一套组织机制。比如在经济行动中，各人虽然根据自己的意图和欲望行事，但这些似乎漠不相干的主观意图和欲望在很大程度上也是相互协调的，这些相互协调的意图和欲望催生和构成了各种社会功能，并由简而繁地形成不同的社会系统和子系统，它们调节着人类的主观意图和欲望，社会的物质再生产在这一过程中得到维持。

综合大量社会学、人类学的研究后，哈氏的交往行动理论是以三个世界和三种行动类型为基础，统一交往行动与生活世界的现代性理论。

1. 三个世界

现代世界的兴起是在传统的宗教——形而上学世界观崩溃的背景下完成的，一种现代性理论不应、也不可能复活本体论之类的形而上学体系，但哈氏作为一个德国思想家，十分强调世界观问题在其交往行动理论中的意义，世界观作为“对世界理解的表达”，实际上是“保证统一的知识”。在 1976 年的《什么是普通

语用学》中，哈氏就尝试在改造波普尔“三个世界”构想的基础上提出一种新的世界观。不同于传统世界观，现代世界应该加以“分散”，使之成为“世界观发展的最重要的方面”。[①]在《理论》中，哈氏得出的结论是：“我们通过日常用语运用了内部世界和外部世界这种对称的概念，根据这些日常用语，我论述了主观世界是与客观世界和社会世界不相同的”。[②]

所谓“客观世界”，就是“外部世界”或“客体世界”，“客观世界共同属于事物总体，而在这里，事物意味着，关于一种相应的真实情况‘P’的存在物的论断，是真实的”。[③]

所谓“社会世界”，指“共同属于一切个人内部关系的总体，这种个人的内部关系总体，被成员们认为是合法的。”[④]“社会世界”即是合法的个人关系的总体。

所谓“主观世界”是个人“自发的经历”，属于“非共同性的领域”，它不可能通过合乎规范的行为表现出来，而“只能是通过交往的自我表现向外表示出来”。[⑤]“主观世界是经历的总体，而这种经历的总体往往只能对个人起特殊指导作用”。[⑥]它涉及“公开的交往”。

这三个世界既并列又相互制约，它们共同构成交往过程中共同从属的平等关系体系。哈氏认为：“只有按照三种世界形式关系体系那样的区分，才可能形成世界的反思概念，才可能通过共同的解释工作的媒体，对世界进行合作性行为意向干预。”[⑦]他把

① 该文中译见哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社，1989年。
② 《交换行动理论》第一卷，第77页。
③ 同上，第78页。
④ 同上。
⑤ 同上，第二卷，第56页。
⑥ 同上，第一卷，第78页。
⑦ 同上，第100页。

对世界反思性的区分，视为采取恰当的行动方式干预世界的前提。

2. 三种行动

“目的论的行动”：它以行动者的客观世界的关系为前提，以目标和手段之间的联系为原则，以“目的合理化”为方向，通过对客观状况的解释，通过行动的选择进行决断。这种行动倾向于权衡各种手段并选择一种对实现明确目标最适当手段的行为，当其他行为者也受到权衡时，这种行动成为策略性的。哈氏又称为“工具性的”，因为它主要考虑达致目的的手段，设置了功利主义的效益原则，体现了“技术上策略上可使用的知识”。在理论上，“目的论行动”以经济、社会学、社会心理学的“活动理论”为基础。对于此类行动，哈氏认为它被韦伯以来的社会理论过多地认为是“合理的行动”，这导致“合理性”的狭窄化；循此而来的卢卡契和法兰克福学派陷入自我设置的误区：既然目的论的或手段—目的的合理性的行动在现代社会得以扩张，而且其后果是“物化”、“异化”，那么批判理论何以能提出一种合理的代替方案呢？对这个问题的解决是明确指出真正的合理性不在目的论行动之中。

“规范的行动”：它以行动者与客观世界与社会世界的关系为前提，倾向于一个群体的共同价值的行动，严格遵守由个体组织起来的群体所具有的规范期望，因此它以满足“普遍化的行为要求”为特征。这种行动要求行动者既有“认识上的复合性”，又具有能动员参与者们协调行动的“动员复合性”，以是否符合“合法的个人内部关系的总体”所认可的规范为标准。在理论上，规范调节行动“以关于相互作用的‘作用理论’”为基础，体现了一种道德实践的知识。

"戏剧式的行动"：这种行动涉及在观众或公众面前有意识地控制表达或操作自己的意图、思想、观点、愿望和感情的活动，当它涉及行为者相互控制以表示自己意图的行为时，它是自我中心的活动；当这种控制是在有组织的活动联系中行使时，它又是社会行动。戏剧行动的关键是"遭遇"和"表演"，"遭遇"是一种社会内部活动，通过它，参与者彼此构成"可见的观众"，而"表演"则使个人特有的主观经历和体会具有"透明性"，使他人可视可观。在理论上，这种行动"体现为一种关于各种行为者自己主观性的知识"。①

3. 生活世界和交往行动

"生活世界"不是与上述三个世界并列或作为其补充的概念，它是一个完全不同的独特世界，是行动者之间通过对三个世界的解释而达致相互理解、取得一致意见的关系，"我可以把生活世界的概念首先作为理解过程的关系而引入进来"。②人类之所以可以进行交往并且发展出一套非强制性的讨论来作为协调行动的准则，在于每个人都拥有一组庞大的、"并不明确的"背景资料和知识，哈氏循晚期胡塞尔的说法名之曰"生活世界"，它始终是和以理解为目的的交往行动联系在一起的概念。"就生活世界而言，它是人们相互交往的领域，进行交往行动的主体始终是在生活世界方向的范畴"才能"说明生活世界的形式改变"。③

具体而言，对三个世界进行解释而达成的相互理解总是在一定背景状态下进行的，生活世界即是此一背景和状况的"源

① 《交换行动理论》第二卷，第 423 页。
② 《交换行动理论》第一卷，第 101 页。
③ 《交换行动理论》第二卷，第 514 页。

泉”。这一“源泉”第一不是行动的个体任意设置的，而是由参与者共同设置的，因此行动者为取得意见一致所作“安排关系”就成为“无争论的首先设置的生活世界”；第二也不是共同体随意的，它需要某种“先人之见”或“前理解”作为资源和依持，这就是前人积累下来的知识，生活世界储存了先辈们以前所做的解释成就。

交往行动是行为主体之间的互动，他们使用语言或非语言符号、以相互理解为目的、在意见一致的基础上遵循语言和社会的规范而进行的、被合法调节的、使社会达到统一并实现个人同一性与社会相统一的合作化的、合理的内在行动。中国学者薛华对此解释说：哈氏“强调一个社会文化生活形式的主体不能彼此没有交往行动，为此不能不同别人发生理解关系，为了进行和实现这种理解，他必须从这方面定向，从而也不能不顾及种种效准及其相应的要求，不然他们就无法同他人发生关系，无法同别人谈话，讨论和争论，无法和他人达到理解。一个主体孤立生存，进行独白，这是不可能的，但是只要同其他主体发生关系，进行交往和对话，他就必然是在一定前提下行事，就必定以这种或那种形式承认和遵循一些规范的要求。在这个意义上主体性意味着互主体者”。[①]理性的，即交往行动的主体为了达到理解的一致而自觉采取的立场，其本质和衡量的标准只能是主体间性(Intersubjektivitat)。只是在这个意义，生活世界是理性化的，因为它的规范一致性不是通过强制，而是间接或直接地通过在语言交往中获得的相互理解而完成。

上述三种不同的行动类型假定了不同种类的世界，即每种不同的行动都侧重于世界的不同方面，目的论行动主要考

---

① 薛华：《哈贝马斯的商谈伦理学》，辽宁教育出版社，1988年，第13页。

虑客观世界，规范控制行动与社会世界相适应，戏剧行动与主观及外部世界相适应，只有交往行动才同时涉及客观、社会和主观世界以协商对情景的一致定义，“交往行动是以一种合作化的意义过程为基础的”。即使他们在他们的表达中在论题上只是强调指出这三种要素中的一种要素。[①]因此，交往行动比其他几种行动在本质上更具有合理性。因为它符合各种不同经验导向合理的协调和发展，通过交往理性，一个社会或生活共同体的成员才能达到对客观事物的共同理解；建立大家认同一致的伦理道德规范，保持和谐的人际关系，维护生活世界的合理结构。这也是判断一个社会在总体上是否合理的根本标志。哈氏以交往行动理论作为现代性社会理论的模式转换，即以理解模式代替认识模式，把现代性的中心从认识自然、改造自然转向人与人之间的相互理解活动和交往活动。

明确了这些基本概念，可以具体分析哈氏以交往理性代替工具理性的意义，他在这方面的论述太多，有些地方甚至含混不清。可以归纳为三个要点：

第一，交往行动与工具行动的对立。关于社会行动的分类，哈氏在不同时期、不同著作中时有差异，但始终明确的是交往行动与工具行动的对立，这与他从上述目的论的、规范的、戏剧的三种行动类型中衍生出来的二分法，“目的论的”与“工具行为”，“戏剧性的”与“交往行为”相对应，但“规范的”似不太好归类（按三分法它与“目的论”并列，但它又包括遵循技术规范并通过其调节而达致合作的行为，不能划入“交往行为”）。哈氏虽然认为交往行动“具有三重世界关系”，[②]但必须将之与能使事物发生

① 《交换行动理论》第二卷，第167页。

② 《交换行动理论》第一卷，第136页。

变化的、以目的之实现为指向的“目的合理的行动”严格区分。“更精确地说,社会行动是按照参与者是否采取一种以成就为方向的态度,或者采取一种以理解为方向的态度来加以区别的”。[①]说到最后,人的行动无非是两大类:工具性行为和交往行动。工具行动是策略性行动,表现为目的合理性的确定或手段的理性选择,或者是二者的结合,它遵循的是以经验知识为基础的技术规则;交往行动是导向社会主体间相互理解的行动,相互理解使不同人的不同计划和行动相互作用协调起来,相互理解以达到意见一致为目标,互为规定。这种行动以合理性为基础,而以另一方表示同意为完成。

第二,交往行动的合理性。哈氏在《认识与兴趣》、《劳动和相互作用》等60年代的论著中就实际使用了交往行动的概念。此后对它的解释日益具体,在80年代重建现代性理论时,他提出应对交往行动作出一种“在原理上是合理的解释”,就是分析这种为理解而进行的行动的“合理的联系结构”。[②]《历史唯物主义与规范结构的发展》对交往理性有很好的概括:它“既不在被选择的技术方面、也不能在手段选择的战略性方面被理性化,而只能在行为主体的响应性、行为规范的可证实性的道德—实践方面被理性化”。具体地说,以达到理解为方向的行为的合理性有两个标准:一是主体是否在其行为中真诚地表达了他的意向,或者主体因行为规范不能满足自己的需要,以至于引起冲突;二是与行为规范相联系、并在事实上被认可的有效性要求是否合法。或者是否现实的规范性关联域没有表达可一般化的、可调和的利益,进而只有当这些被影响

① 《交换行动理论》第一卷,第362页。

② 同上,第148页。

的关联域被那些不显眼的、关于交往的限制阻遏了对规范有效性要求的推论式检验时，才可能在其事实上的有效性中稳定化。“理性化意味着根除这样一些力量关系：它们恰恰是在交往结构中不惹人注目地建立起来的，并凭借存在于人头脑中或存在于人际联系中的交往屏障，去阻止冲突的自觉平息和交感式的调解”。[①]交往理性即是根据交往行动的有效性要求进行以相互理解为目的的交往活动的能力，理性化即克服被系统扭曲了的交往以实现正常的过程。哈氏进而赋予与“交往行动”以通过合法性的调节达到社会统一和个人社会化的意义。“交往行动概念，首先把语言作为参与者与世界发生关系，相互提出可以接受和驳斥的运用要求的理解过程中的一种媒体”。[②]但这种理解和解释本身并不是目的，重要的是通过理解，使行动者同时参与内部活动，构成他们所属的社会集团，所以“交往行动同时意味着社会统一和社会化的过程”，也是行为者“构成他们自己的同一性，证实和更新他们自己的同一性”的过程。[③]他多次给交往行动下定义，就在于他要不断突出其合理性的意义：“交往行为首先是指，使参与者能毫无保留在交往后意见一致的基础上，使个人行动计划合作化的一切内在活动。”理解和解释就是合作化的机制。[④]这就是交往行动的合理性内涵。

第三，以交往合理性代替工具合理性。在回答记者提问时，他说交往合理性包含三个层面：“第一，认识主体与事件的或事

---

① 哈贝马斯：《历史唯物主义与规范结构的发展》，《交往与社会进化》第122－123页。

② 《交换行动理论》第一卷，第140页。

③ 《交换行动理论》第二卷，第191页。

④ 《交换行动理论》第一卷，第386页。

实的世界的关系；第二，在一个行为社会世界中，处于互动中的实践主体与其他主体的关系；第三，一个成熟而痛苦的主体与其自身的内在本质，自身的主体性、他者的主体性的关系。[①]哈氏的论述有些矛盾；在功能上，交往理性与工具理性对立；但在内涵上，交往理性又包容工具理性。本文认为，就哈氏的基本思路而言，交往理性应包括工具理性，所以他有时用“总括的合理性”(die umfassende Rationalitat)。具体言之，人的合理性有三个方面：一是在认识工具领域中“表达了论证的意见，并采取了有效的行动”；二是在道德实践领域中，能“借助与一定规范内容的关系，对自己的行为进行辩护”，当规范行为发生冲突时，能“努力按照道德观点，公正地判断这种冲突，平等地调解这种冲突”；三是在带表情的美学实践领域中，能真实地表达自己的主观愿望与需求，并“按照文化上所运用的价值标准来解释自己的需求本质”，对“所遵循的价值标准本身采取反思的态度。”[②]而哈氏在许多地方过分突出交往理性与工具理性的对立，似乎与他面临的是这样一个问题和局势——“为什么在传统的世界观崩溃后，不是所有三种合理性因素在现代社会的生活秩序中，都能以同样重要的机构方面的体现，并以同样的方式决定交往的日常实践？”[③]——相反，现代化的历史，实质是工具理性越来越发达，其动用的范围无限扩张的历史，由此，产生了西方社会的许多问题。有鉴于此，哈氏给予交往行动以特权。这种带有矫枉过正用意的策略的后果，是交往理性更接近于道德理性。

---

① 哈贝马斯：《理性辩证法》，载《现代性的地平线》，第 57 页。

② 《交换行动理论》第一卷，第 34 - 38 页。

③ 同上，第 346 页。

第四，交往合理性是“行动的合理性”与“系统的合理性”的统一。“我的出发点是，构思的问题，即系统理论与行动理论如何在基本概念上能够相联系的”。[①]在现代性的社会理论史上，韦伯局限于目的合理行为类型的行动理论，并赋予其以“优先地位”；而帕森斯则没看到系统模式与行为模式的联系，并赋予系统理论以优先地位，那么哈氏则是两种理论的综合：社会作为一个系统，是以交往为中介的合作网，社会的自我维持与理性化，一方面是通过社会行为的理性化来达致；另一方面，社会作为“自我控制系统”，它体现了“社会文化生活世界的维持条件”，制约着人们的社会行为，所以应当把系统概念运用到行为联系概念上去，社会既是“系统稳定化的行为联系的模式”，又是“自我控制的系统的模式”。在哈氏看来，生活世界可以理解为私人领域的核心家庭单位，以及公共空间的各种传媒；系统可以理解为是市场上的经济事务和国家的行政机关。在理想的意义上，生活世界涉及的是在公私领域内，以个人的意愿和价值标准为基础进行的人际交往；系统管辖的是经济和国家的运作。交往理性所追求的是，不但生活世界不受系统的干扰，而且系统内的经济和行政事务的运作也是以生活世界的取向为依归的。这就是说，人际间的交往、文化艺术、经济和国家事务，都应该经由公众在公私领域内不受强制、不遭扭曲的自由讨论而决定。总之，交往理性提供的概念图式，既可以诊断现代性的病症，例如权力和金钱的“系统”对生活世界的殖民统治；也可以提供治疗方案，例如增加交往、社会参与以及对价值和规范的讨论来重建社会。

---

① 《交换行动理论》第二卷，第269页。

所以，“交往理性”意义上的“理性”不是德国传统哲学的“Vernunft”，而是拉丁文的“Reationalitaet”，即“合理性”。哈氏确认：“合理性很少涉及知识的内容，而主要涉及具有语言能力和行为能力的主体如何获得和运用知识。”①这就把合理性问题限定在行为领域中，它是一种实践的合理性。在具体解释中，他结合了实用主义的认识工具的合理性与现象学的交往合理性，即一方面承认在知识的“运用”中具有一种“认识工具合理性”；另一方面又强调从“理解”的角度看，知识又有交往合理性，“合理性归根结底就是通过论证克服了自己最初仅仅是主观的见解，并借助于合理地鼓动起来的信念的共同性，同时也借助客观世界的统一性，以及他们自己生活联系的内在主观性而得到确立”。②“我们把合理性理解为具有语言能力和行动能力的主体的一种素质。合理性体现在总是具有充分论据的行动方式中”，③是一种“总括的合理性”。瓦尔登菲尔茨把它形容为“理性的联盟系统”，即在康德所说的知情意三大领域的语言行为中，都存在着理性。在其中“各种理性形式的艰难合作取代了一个包罗万象的理性。各种各样的东西在这个理性大联盟中找到一席之地：语言实用学、论证学、系统理论、解释学，其中还有生活世界的现象学”。④哈氏认为：“哲学重建的使命无可非议——在重建过程中，我们不仅要考虑到（对象明确的自然知识的形而上学和道德的形而上学这两个蓝本，也要充分注意到康德把理性分为客观认识潜能，道德认识潜

---

① 《交换行动理论》第一卷，第22页。

② 同上，第25页。

③ 同上，第40页。

④ 引自倪梁康：《现象学及其效应》，三联书店，1994年，第240页。

能以及审美判断潜能这样一种建筑术），具有言语行为能力的主体所具备的一切潜能，经过合理重建，确切地说是诉诸我们在已经取得成效的生产过程中直接获得知识，都可以充分发挥出来。”[①]交往理性的本质即是克服理性化的分裂，“捍卫理性的统一”。

新的社会理论需要一种新的哲学，“社会理论应该对哲学重新提出系统任务加以研究。社会科学可以与一种哲学建立合作关系，即与研究合法性理论的一种哲学建立合作的关系”。[②]交往理性不是本体论，也不是认识论，而是语言论的，从工具理性转向交往理性，同时就是从（主体）意识哲学转向语言(交往)哲学。这就是哈氏现代性话语的哲学方面了。

三、现代性的哲学话语

严格区分哈贝马斯的社会理论与哲学是不可能的。经典批判理论从学科的意义上说是一种社会哲学，即对现代社会的哲学批判。这并不是批判理论家们刻意反对学院分科，现代性的特征就是普遍的理性化，不但自韦伯以来的社会理论是以合理性为中心展开现代社会研究的，而且正如哈氏所说：“从历史起源以来，意见和行为的合理性就是哲学研讨的一个论题”，“哲学的基本问题就是理性。”[③]传统哲学的一个共同点就是通过理性的方式思考世界的存在和世界的统一性，在传

---

① 哈贝马斯：《康德之后的形而上学》，《学术思想评论》第三辑，辽宁大学出版社，1998 年，第 108 页。

② 《交换行动理论》第二卷，第 506 页。

③ 《交换行动理论》第一卷，第 14 页。

统哲学的大部分内容已由不断分化发展的专业学科所承担后，20 世纪的哲学早已不是论述自然、社会和人自身的知识整体或元科学，在一部分人看来，哲学的任务是对自身的治疗，以自觉放弃自认为比科学认识得更多更好的虚妄主张；而在另一部分人看来，哲学的任务是保存、阐明和协调其他非客观的知识类型的经验，包括美学的、伦理的、宗教的经验。作为德国哲学的当代传人，哈氏认为哲学应转向“交往实践的合理性”，“对合理性的条件进行形式分析”。[①]正是在合理性问题上，社会科学可以与一种哲学建立合作的关系，即以研究合理性理论为任务的哲学建立合作关系。所以在完成《交往行动理论》后不久，他就发表了《现代化的哲学话语》（以下简称《话语》）的系列讲演，此书于 1985 年出版。

在评论海德格尔时哈氏指出：“自从 18 世纪结束以来，现代性话语有一个重要主题：社会约束力量的松弛，私人化和分裂——简言之，片面的理性化对日常实践的破坏，激发了对一种相当于宗教的统一力量的需要。”[②]现代性话语就是要为现代社会寻找统一的力量，它逻辑地包括两个方面，一是现代性是如何分裂的？二是分裂了的现代性如何沟通和统一？围绕这一问题，哈氏在对现代性诸哲学话语的评估中展开了自己的现代性话语。这本书的理论框架、基本概念、论证策略，等等，在《理论》中都已充分表达，但《话语》的意义是以现代哲学中与工具理性相对应的以主体为中心的意识哲学为对象，探索它的起源、逻辑和功能，整合哲学话语与社会理论，以全面完

---

① 《交换行动理论》第二卷，第 15 页。

② Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1985, p. 139. 下引此书，均据此版。

成现代性理论的重建。

1.“现代性”成为论题

哈氏的现代性概念是在评述此前现代性话语、特别是黑格尔时不断明确、具体的。为论述方便,本文先介绍他的基本观点。

哈氏坚持现代性是一种独特的历史存在。对韦伯来说,现代性和“西方理性主义”的关系是自明的。导致欧洲宗教世界观解体的“去魔”——也就是合理化的过程,开启了世俗化,使现代经验科学、独立的艺术、道德与法律理论各按其自身规律发展起来。在韦伯看来,这不但是欧洲文化的世俗化,从合理化的观点看这也是现代世界观的形成,米德、杜克海默等古典社会理论家也是据此形成其现代性图景的。哈氏认为50年代以后,随着现代化运动在不发达国家兴起,在世界范围内出现了一种“现代化理论”,韦伯问题被社会科学中的功能主义加工成为一种理论方法,“现代性”成为一个技术性过程,用以指包括从政治经济到生活方式的一套不断积累的且相互推进的过程。哈氏的判断揭示了现代理论的运思方式,比如现代化理论家艾森斯塔特认为:“就历史的观点而言,现代化是社会经济、政治体制向现代类型变迁的过程,它从17世纪到19世纪形成于西欧和北美,而后扩及其他欧洲国家,并在19世纪和20世纪传入南美、亚洲大陆。”①

但哈氏认为“现代化理论”是“对现代性的肢解”,它“取消了现代性与其欧洲源头的联系,而将之泛化为一般社会发展的中性时空模式;同时,它也切断了现代性与西方理性主义的历史语

① 艾森斯塔德:《现代化:抗拒与变迁》,中国人民大学出版社,1988年,第1页。有关现代化理论的基本内容,参见本文作者:《现代性与文化工业》,广东人民出版社,2001年,第3-72页。

境的内在联系。因而现代性过程不再构思为合理化的、作为合理性结构在历史中的对象化”。[①]而是被进化论地一般化，所以它比韦伯的“现代”概念更加抽象。“现代”概念抽象化的结果，是使“后现代”的概念流传开来。因为抛开现代性在其中得以崛起、并获得自我理解的西方理性主义的概念境域(conceptualhorize)，现代化理论就很容易摆脱作为现代性源泉的西方理性主义，把现代性普遍化为社会发展的一个必然阶段。后现代论者也就可以从抽象立场出发，对似乎是独自发展的现代化过程加以限制。因此有人说：启蒙的承诺死了，只有其后果还存在。对此可以用鲁道夫夫妇在《现代性中的传统性》一文中的观点作证：“‘现代性’意为：地方纽带和地区性的观点让位于全球观念和普世态度；功利、计算和科学的真理压倒了感情、神圣和非理性的思想；社会和政治的基本单位不是集体而是个人；人们在生活和工作中的相互联系不是依据出身而是靠选择；他们以主宰者的态度而不是听天由命的态度去对待物质环境和人类环境；认同是被选择和被获得的而不是被硬性确定和被认定的；工作在行政组织中进行，而不是在家庭、住所或社区中进行；成年期被推迟，年轻人准备承担他们的任务和责任；人类的寿命延长，但是即使如此，他们将把很多权力交给年轻人，男人们把一些权力交给妇人；人类不再作为种族分开而在社会和政治中认识到共同的人性；政府再也不是超人的权力象征，不让普通人进入，而是以参与、允诺和对公众负责作为它的基础。”[②]

在哈氏看来，类似这种起源于帕森斯的结构功能主义的看

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 2.

② 引自布莱克编：《比较现代化》，上海译文出版社，1996 年，第 106 页。

法，都把独立发展的社会现代化与似乎陈旧过时的文化现代性区别开来，现代化只要发挥据说已组成一个自足系统的经济和国家、技术和科学的法律职能。针对这一趋势，哈氏与韦伯相同，坚持现代性与启蒙、现代性与西方理性主义的必然联系，突出现代性不是历史的自然演进，而是西方文明的一次独特设计，它有自己的目标、程序，不但可以评判其得失，而且可以矫正其偏至和误差，推进它的完成。这一思路表明，哈氏在现代性论题上始终保持韦伯与帕森斯之间的平衡，把现代性同时理解为行动的合理化与系统的合理化。

坚持现代性是西方文明的独特设计，当然不是否定非西方国家的现代化，而是要分析西方现代化的内在矛盾。在通常的理解中，现代是西方文明乃至人类历史的一个阶段，是对工业革命、科技发展、社会变革的一种概括性表述，它融汇了整个资本主义的价值体系。这实际上是将现代化理解为现代性结构中工具理性的发展，理解为泛理性化，以至于从浪漫主义开始，西方人已经注意到“现代”概念的内在矛盾，在社会现代化的意义之外提炼出“美学现代性”或“文化现代性”的概念。美学现代性恰恰是反现代化，也即对一整套中产阶级价值观的批判，对资本主义经济和社会现代化的拒绝。如果把现代性解释为一种包含了工具理性但又不止是工具理性的独特设计，就可以把文化现代性与“现代化”的冲突理解为现代性内部的矛盾，并从中发现解决现代性矛盾的思路。

哈氏的现代性概念包括了文化的现代性，他把启蒙主义、浪漫主义及19世纪中叶的波德莱尔视为现代意识形成的三个阶段。文化的现代性构想即价值领域的区分：根据自身的逻辑和规律建立起客观科学、普遍道德和法律、自主的艺术三大领域。现

代性的批判者，如丹尼斯·贝尔所指责的享乐主义、责任心衰退、自恋、过度竞争等，主要是社会经济的系统所致，而与文化现代性没有直接关系。当然，哈氏也认为文化现代性有自己的问题，“科学、道德与艺术的区分最终意味着专家有自己的一片自律范围，也意味着这范围与日常交际的解释学的分离”。[①]所以当务之急不是把现代性当作一项失败的计划而抛弃（如新保守主义），或者当作一项早已完成的计划而超越（如后现代那样的青年保守派），而是要在肯定现代性计划的前提下，正视现代性的未完成性，在分离的三大领域之间寻找沟通，以重建现代性、完成现代性。

哈氏在《论理代性》一文中特别提到接受美学的创始人姚斯对“现代”概念所作的考索。从公元 5 世纪“现代”这个词出现起，它就意味着“古典”不断向前延伸，古典始终被当成一个样板而被不断模仿。“‘现代’一词为了将自身看作古往今来变化的结果，也随着内容的更迭变化而反复再三地表达了一种与古代性的过去息息相关的时代意识”。[②]但现代科学的兴起和发展使人们有前无古人之感，文明的成就也使人获得空前的自信，启蒙主义已不再以“古典”作为“现代”的范例；浪漫主义更进一步，不再把“现代”看作是对“古典”的模仿，而是把“现时”与“往昔”对照起来，认定“现代”就是“新异”，就是对既往的翻新，然后下一个“现代”又使这一个被“现代”淘汰。由此形成的“现代”概念已经失去了过去那种固定的历史参照，“现代”不是编年意义上的一个时代，而是一个特殊的历史时代，哈氏多次强调 18 世纪后期

---

① 哈贝马斯：《论现代性》，《后现代主义文化与美学》第 17 页，北京大学出版社，1992。

② 哈贝马斯：《论现代性》，《后现代主义文化与美学》第 9 页。

是个关键性时期。[①]由此创立的现代性就是“不再需要参照其他时代的标准，不再从模仿其他时代的标准的过程中寻找自己的前进的方向。它只需自创其所需要的规范。现代性就是保证自己得到完完整整、不多不少的复制”。[②]现代社会自己给自己确立了一套完整的原则和规范，具有充分的自律自足性。现代性的全部能量就是“自我立法”——“我们的现代性意识创造了它自我封闭的古典规则”。

以划分认识、伦理、审美三大价值领域的界限为主题的康德哲学是现代哲学的开端，但哈氏认为，理性的“自我立法”在康德这里还是分裂的，只有试图解决康德问题的黑格尔才是“形成清晰的现代性概念的第一位哲学家”。[③]只是从此开始，现代性的论题也即现代性的“自我立法”问题才进入哲学的中心。

在《历史哲学讲演录》中，黑格尔认为，“新时代（new age）”就是“现代（modern age）”，它的独特性不在于1500年这一编年意义，而是与中世纪和古代相对的哲学概念。现代的特征是向未来开放，如果说基督教的“新世界”意味着将要到来的未来世界，那么世俗的现代性概念则表达了一种信念，那就是未来已经开始：“这是一个为未来而生存的时代，一个向未来‘新异性’敞开的时代。”现代不是当下或现在，而是以公元1500年前后的历史意识和历史事实为其起因的朝向未来的发展过程，它既是一次回溯又是一次展望，是一个不同于过去时代的我们自己的时代，它能够在一种历史哲学的框架（古代、中世纪、现代）中理解自身。如果说此前时代从不为自身的来龙去脉费脑筋的话，那么现

---

① 哈贝马斯：《新的非了然性》，中译见薛华：《哈贝马斯的商谈伦理学》。

② Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 7.

③ 同上，第4页。

代则要把历史理解为统一的过程。黑格尔清楚地意识到，现代性能够并尝试不从其他时代借助其取向标准，它不得不自创其自我规范：它从一个时间范畴进而成为一个新的思想观念，这就是说，现代性之所以成为一个哲学问题，就在于它的出现意味着时代必须为自身立法，而不是简单地从传统中（特别是在宗教传统中）发掘诸如进步、解放、危机和时代精神的渊源。现代性既是崭新的，又是自足的。

那么，现代性成为哲学问题，为什么首先要由黑格尔来揭发并回答呢？这是一个牵涉到黑格尔哲学起源的大问题，在表现形态上，一方面，黑格尔认为，哲学的任务是在思维中掌握它的时代，黑格尔的哲学就是思维中的“现代”。另一方面，统一的宗教世界观瓦解之后，“当联合的力量在人的生命中消失，对立丧失了它们的生动的联系和相互作用，获得独立性时，哲学的需要就产生了”。[①]在此双重意义上，哈氏确认：“黑格尔相信，他不可能得到独立于现代性哲学概念之外的哲学概念。”[②]以现代性自我批判的重估为主题，黑格尔“第一个使得将现代性从存在于它自身之外的过去的标准中超越出来的过程，上升到哲学层面”。[③]

也许这不是由于黑格尔的天才，而是现代性的内在要求。哈氏并没有秉承第一代批判理论家的审美气质，但也没有忽略敏感于时代意识的艺术。在现代性问题上，他有一个观点，即认为是 19 世纪的文艺批评，首先明确意识到要把现代性建立在自身基础之上，这当中最重要的是波德莱尔。“美学现代主义诗人那里，现代性的审美体验作品中呈现出明显的轮廓”。[④]正是在这

---

① 黑格尔：《费希特与谢林哲学体系的差异》，商务印书馆，1994 年，第 10 页。

②③ Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 16。

④ 哈贝马斯：《论现代性》，《后现代主义文化与美学》，第 11 页。

位现代主义诗人那里，现代性的审美体验是与现代的历史相吻合的，审美现代性要求自我确立其成立的基础。现代主义反对古典主义的自我认识，将属于自然科学的“进步”概念吸收到审美观念中，对现代主义而言，完美的艺术不是古典范例的模仿，不以绝对的美为理想，而代之相对的、受时间限制的审美标准，这与启蒙时代所倡导的“新的开始”一致。由此而来的问题是，如果艺术以自我消费的现实性（selfconsumingac tuality）作为自身的参照，那么现代性是否会因之走向自我衰竭的结局呢？波德莱尔将艺术置于现实与永恒相联结的位置上，“现代性就是过渡、短暂、偶然，就是艺术的一半，另一半是永恒和不变”。[①]如果说现代性是易逝的、以自身为标准的一面最终将与世间万物的消亡一道归于沉寂，那么它的另一面则使它具有超越时间的力量。现代性能否成立，就在于能否“从流行的东西中提取出它可能包含着的在历史中富有诗意的东西，从过渡中抽出永恒”。[②] 18 世纪初，因现代艺术的诞生而来的古今之争，其实是绝对美和相对美之争，“如同任何可能的现象一样，任何美都包含着某种永恒的东西和某种过渡的东西，即绝对的东西和特殊的东西。绝对的、永恒的美不存在，或者说它是各种美的普遍的、外表上经过抽象的精华。每一种美的特殊成分来自激情，而由于我们有我们特殊的激情，所以我们有我们的美”。[③]“我们的美”由“当代性”、“时尚”、“道德性”、“激情”等组成，它们赋予艺术中的永恒价值以趣味。现代艺术在偶然的、琐屑的、非规范的因素中表达对不朽美的追求和企盼，使现在通向永恒——现代艺术有自己的美学

---

① 《波德莱尔美学文选》，人民文学出版社，1987 年，第 485 页。

② 同上，第 484 页。

③ 同上，第 300 页。

规范。

附带地说，当福柯在《何为启蒙》中提出现代性是一种态度而不是历史的一个时期时，他也是以波德莱尔为“19 世纪现代性的最尖锐的意识之一”。

现代性仍在持续，现代性的自我立法仍在进行。哈氏有一句名言：“我们仍然是与首次出现在 19 世纪中叶的那种美学现代性同时代的人。”[①]黑格尔和波德莱尔开始了现代性的哲学话语，迄今仍未被超越。这也就是福柯在《何为启蒙》中再三强调的：现代哲学历经两个多世纪，它总是以不同的形式重复“何为启蒙”这个问题。

黑格尔对现代性的理解，是与“主体性”这一中心概念联系在一起的。宗教改革、启蒙运动、法国革命三大运动确立了主体性原则，它意味着自由 (freedom) 和反思 (reflection)，有四个基本内涵：个体主义、批判的权利、行为自律、唯心论哲学，它们构成了现代思想对现代性的终结理解。自康德宣称“将理性置于判断的最高地位上，所有一切只要在它面前宣称有效性，都必须作出证明”之后，按照主体中心 (subject-centered) 的原则——包括自我意识 (self-Conscioness)、自我实现 (self-reflection)、自我决断 (self-determibation) 三个要素——现代哲学设计了现代性的基本内容，以确保现代性“在其自身中创立规范性，使用理性的资源，而不是采用另外的什么时代的模式。”[②]

在现代性的构思中，宗教生活、国家和社会及科学、道德和艺术都转化为主体性原则的体现，其历史展开就是以个体自由为原则的现代道德，由浪漫派所体现的绝对内在性的现代艺术，

① 哈贝马斯：《论现代性》，载《后现代主义文化与美学》，第 10 页。

② Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 365.

以笛卡尔的“我思故我在”和康德的绝对的自我意识为代表的意识哲学。现代性是“自我指涉的、认识主体的结构,此一结构自身反转为客体,以便在一种镜像中抓住自己”。[①]康德哲学是现代性标准的自我理解,但康德在觉察到理性的分化和文化的划分,以及这些领域的分化就意味着分裂之后,却把对统一理性的渴望视为形而上学的谬误而加以拒绝,这个素以冷静、缜密著称的大脑回避了现代性的核心问题。所以,恰恰是在康德这里,哈氏发现了现代性的症结:通过纯粹理性和实践理性的批判,现代性按照真实性问题、正义性问题、趣味性问题的合理划分进行学习,科学、伦理、艺术各自解决自己的问题,生活与世界不再是整一的、统一的。一旦现代性历史地构想自己,一旦它意识到过去范例的分解、需要创造它自身所缺乏的规范,哲学就需要这种统一。当然这个统一不是传统的形而上学的统一,也不是康德那种神秘的“统觉的原始综合统一”。黑格尔在批判康德时意识到,主体性只是一个片面的原则,它绝对塑造自由的主体并进行反思,削弱迄今为止宗教所发挥的绝对统一的力量,但它不能利用理性来复兴宗教的统一力量。现代性的统一必须重建。

对于黑格尔来说,这并不是一个理论问题。哈氏认为,黑格尔的理论动力,主要是他在杜宾根、白尔尼、法兰克福直到耶拿时期的“对当代历史的危机性体验”,这些体验包括宗教的和政治的。在宗教方面,当时的潮流,一是从莱辛到康德的启蒙主义的理性宗教,二是以杜宾根神学家斯托尔“民众的”和“实证的”宗教之分。“民众宗教”是自由的产物和基础,在自由的条件下,人感到自己是国家整体的一个有机组成部分。而基督教的教条

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 18.

不是面向人类而是面向个人，这是那些丧失了自由的民族的宗教，它不是建立在个人与集体的和谐之上，而是建立在权威和权威的屈从之上，私人宗教与公共生活的脱离，它是“实证的”；“民众的宗教”是“公共生活”(public life)的要素，耶稣就是把道德引入其人民的宗教生活。因此，不但正统派，就是启蒙的理性宗教也是抽象地把信仰物化，不能唤起公众心灵的兴趣，肢解他们的情感和需要，和正统派一样不能进入全民族的伦理生活的总体，丧失了原始宗教的活的精神。在政治方面，黑格尔批评当时伯尔尼、维登堡和整个日耳曼帝国的政治状况和政府机构的分裂，法律和政治都僵化为“实证性”，转而成为异化的力量，堕落为纯粹的机械主义，成为一个钟表，一架机器。黑格尔的这一认识，与当时的敏感人士，如诗人席勒等，基本一致。现代性转换的德国，因此成为反思现代性的思想故园。

时代状况的分裂，推动“黑格尔以一种先验的方式，设计一种作为力量的理性，它不仅是区分的、挣脱生活现状的体系，而且能再度把它们联合起来”。[①]这种力量的典范，是原始的公共宗教和古希腊城邦。他认为民众宗教是古希腊罗马社会的多神教信仰，古希腊罗马的民主制则是国家制度的典范。不过黑格尔无意复古，他意识到，使现时代获得自我意识的“反思”，不能借助于过去的范例，“城邦和原始基督教的伦理总体已不能提供内在分化的现代性的要求和标准”。[②]为此他开始研究政治经济学。哈氏认为，在欧洲思想的亚里士多德传统中，政治学是包括国家和社会的，这一模式由于资本主义的商品交换导致独立的经济体系而在19世纪崩溃，原来统一的政治学现在分化为以政

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 27.

② ibid., p. 31.

治经济学为基础的社会理论和以自然法为灵感的国家理论。黑格尔是对此有清醒意识的第一人，他把政治国家的领域与“市民社会”分开，标志着国家与社会、法学与社会理论的脱离。

“市民社会”是黑格尔理解现代性的关键。虽然详细论述是在其后期的《法哲学原理》中完成的，然而在耶拿时期的《论自然法研究的科学形态》中，他已提出了基本原则。后期的经典表达是：“在市民社会中，每个人都以自身为目的，其他一切在他看来都是虚无。但是如果他不同别人发生关系，他就不能达到他的全部目的，因此其他人便成为特殊的人达到目的的手段。但是特殊目的通过同他人的关系就取得了普遍性的形式，并且在满足他人福利的同时，满足自己。”[①]市民社会既是以利己动机为杠杆又是相互依赖的制度，黑格尔把个人意志得到肯定视为现代性的最大成就，“主体的特殊性求获自我满足的这种法，或者这样说也一样，主观自由的法，是划分古代和近代的转折点和中心点”。[②]但他没有轻描淡写地打发现代性的最大问题：一方面特殊性得以全面发展和伸张，另一方面普遍性既是特殊性的基础和必要形式，又是特殊性的控制力量和最后目的，于是“伦理性的东西已丧失在它的两极中”。[③]创造了现代世界的市民社会是一个分裂的社会。

既不能忘怀古代民众宗教的伦理总体的理想，又确认在非政治性的现代社会中，古代国家的理想是不能恢复的，黑格尔必须在优越于现代个人主义的古代伦理理想和现代性的现实之间，也就是国家和社会之间作出协调。按照哈氏的研究，黑格尔实际上有两种方案。

---

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆，1961 年，第 197 页。

② 同上，第 126 页。

③ 同上，第 197 页。

一种是《法哲学原理》的解决。黑格尔认为，如果市民社会的原则即是市场原则，那么这个社会中的纠纷和对立就不能由市民社会的自我调节解决，而需要一种与市民社会相区分的，可以阻止自我毁灭同时又保存解放成果的“普遍”，这就是国家。“现代国家的原则具有这样一种惊人的力量和深度，即它使主观性的原则完美起来，成为独立个人的特殊性的极端，而同时又使它回复到实体性的统一，于是在主观性的原则本身中保存着这个统一”。[①]国家和社会的对立通过扬弃了市民社会的君主制国家得到调和。哈氏认为，这种解决的前提，是按照知识主体自我指涉的模式来构想的“绝对”。耶拿时期的黑格尔在《现实哲学》中认为伦理总体是“个体与普遍的统一”，主体一方面作为普遍主体，与世界作为可能对象的总体相对；同时又作为个体、作为特殊的实体出现于世界之中。如果绝对作为无限主体，它永恒地产生对象以把自我提高到绝对知识，那么普遍要素和个体就能被设想为在一元论的自我知识框架中的统一。在此具体的普遍中，作为普遍的主体维持一种对个体的决定性，在此伦理范围内更高级的国家主体就在个体的主体自由之上，黑格尔把个人意志称为主体性，它全面受制于制度秩序。列奥·斯特劳斯对此有一个明确的提示：“黑格尔试图统一古代与现代、异教的主人和基督教的奴隶、古代的武士和现代的劳动者、经公民献身精神为基础的城邦和以私人满足为基础的社会，但他努力的结果与其说实现了这种统一，不如说留下了两极之间的一种紧张关系或一种不稳定的平衡。或许可以进一步说，所达到的这种平衡归根到底是倾向于一个方向的。把现代的革命和激情的解放视为既成

---

① 黑格尔：《法哲学原理》，第 260 页。

事实，黑格尔想以此为基础来恢复现代社会正在危及到的那种政治组织和人类美德。但如果他的'官吏国家'真的构成了最合理的符合现代国家本质的方案，或最可行的方案，那么或许这样说也是真的：在这个方案以及在其历史哲学中，黑格尔努力追求的那种古代与现代的调和，实质上是以牺牲现代性为其主要特征的。"①

另一种解决方式，是由非强制性的意志形成的更高级的互主体性，这是在自由和平等的个人中非强制性同意的普遍，它反对一种特殊形式的机制的具体化。黑格尔早期的伦理总体就是现在互主体性的生活环境中的交往理性，耶拿时期的《精神哲学》就洞察到了互主体性问题，在此他论述了精神不是自我意识中主体性的基础，而是一种"我"与另一个"我"交往的媒介，它是一个绝对的媒介，通过精神，双方都形成主体。据此，民主社会的自我组织代替了君主制国家，而与主体自我构成的逻辑造成了强有力的国家相反。哈氏认为，这个更为合理的模式很快就被黑格尔放弃了，对此，哈氏早在 1967 年的《劳动与相互作用》中就作了发掘并深致惋惜，他对青年黑格尔的评价要远远高于老年黑格尔。客观地说，哈氏对黑格尔关于互主体性的思想的评估是不足的，在构思交往行动理论时，他较多地批评了《法哲学原理》的思路。中国学者薛华则对此作了较多发掘，他认为从自我意识理论到实践哲学，从《精神哲学》、《精神现象学》到《小逻辑》，黑格尔关于互主体性的思想是具有连贯性的，"黑格尔用互主体性取代主体性。互主体性而非单主体性，这是黑格尔实践哲学的一个主要观念。他在这点上所达到的深度和所表现出的彻底性，在他的时代是特出

① 列奥·斯特劳斯主编：《政治哲学史》下册，河北人民出版社，1996 年，第 904页。

的，而对以后哲学家的影响也很深远”。[①]

当然，思想史上的黑格尔确实是以《法哲学原理》中的思路广为人知的，后人也主要以此来评价他的政治思想。威廉·帕·克莱默具体指出：“黑格尔觉察到19世纪初露端倪的现代化趋势也觉察到新兴的德国中产阶级自由民所具有的新的地位。但是，他对中产阶级又感到恐惧，因为他把中产阶级仅仅看成是一类‘其目的(只是)在于一己之利的’平民。为了消除他所惧怕的政治上的分散状态，黑格尔想‘通过普遍因素来协调’自由民的利益，‘这个普遍因素是作为实现他们利益的一种手段’。黑格尔认为，只有通过这样的协调，公民的‘单一性’及其‘天性’才得到升化。”[②]在康德严格划分科学、道德、审美三大领域后，黑格尔以绝对理性和普遍总体来解决现代性的分裂。如果自然与精神、知性与理性、理论理性与实践理性、知识与信仰等哲学上的二元论不过是反映了现代生活本身的分裂，那么，对黑格尔来说，“要建立现代性自身的基础，就必须以启蒙原则所秉赋的辩证法提出一个具有批判性的现代性概念”。[③]于是，“绝对精神”(理念)应运而生。哈氏认为，这个总体性概念只有“作为与自我相联系的无限的过程，耗尽其自身有限的一切，才能绝对保持”。[④]自我并非无限，主体理性只是总体性行程的一个方面、一个阶段，黑格尔以绝对、以总体来限制“自我”，避免对自我(主体)反思的自信，弥补主体中心的理性所造成的分崩离析，以建立超越经验事实和个别主体之上的客观权威。空前未有的现代性只能自创标准，这是黑格尔

---

① 薛华：《哈贝马斯的商谈伦理学》，第56页。

② 克莱默：《理念与正义》，东方出版社，1997年，第62页。

③ Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 21.

④ 同上，第36页。

的知性扩张为理性的根源。“自我显现的规范的唯一源泉是主体性原则,现代性是从中获得其时代意识的。从自我意识出发的反思哲学把主体性原则概念化,从而把自我设定为绝对自足的主体性的否定性方面,也表现为运用到自身的反思能力,所以知性的合理性(rationality)——现代性拥有并认为它为自身义务的唯一源泉——就必然扩张为理性,并追随启蒙的辩证法”。①

但哈氏认为,这仍然是一种骗局。黑格尔要用启蒙的辩证法来支撑这一切,就会抛弃启蒙工程得以启动的内在动力,他不得不否定现代性自我具有的现代性批判的能力。能够批判自我的,还是客观理性。“膨胀为绝对权力的主体性批判,具有讽刺意味地转变为哲学家的责难,责难主体的局限:既不理解自身也不理解历史过程”。②所以黑格尔并未能建立起现代性所需要的内在的自我批判,而是在新的意义上反讽地否定了主体对自我进行透彻理解的可能性。他在现代性话语中的位置是:“黑格尔不是第一个现代哲学家,但他是第一个这样的哲学家:现代性对他成为问题。在他关于现代性的理论中,时代意识和理性第一次成为可见的。但黑格尔自己推翻了他的理论,因为理性膨胀为绝对精神,使现代性在其中获得自我意识的条件中立化了。因此,黑格尔没有解决现代性自我安慰的问题。”③

这个问题并不是哈氏的独特发现,卢卡契的一段话值得参考:“古典哲学在发展史上处于这样一种自相矛盾境地:它的目的是从思想上克服资产阶级社会,思辨地复活在这个社会中并被这个社会毁灭了的人,然而其结果只是达到了对资产阶级社

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 41.

② ibid., p. 22.

③ ibid., p. 43.

会的完全思想上的再现和先验的完满。”[1]

2. 从黑格尔到尼采

哈氏有一句甚为突兀的名言:“我们仍然是青年黑格尔派的同时代人。黑格尔开始了现代性话语,青年黑格尔派永远地确立了它,就是说,他们把滋养了现代性精神的批判的观念从黑格尔理性概念的重负中解放出来。”[2]这一方面是把从青年黑格尔到福柯的哲学史主题归结为黑格尔提出的现代性的自我估计问题,另一方面又高度确定了青年黑格尔派的地位,这些活跃在普鲁士时代的激进分子,在此前的哲学史上一直未能获得独立地位。哈氏认为青年黑格尔派实际上提出了现代性话语的基本思想,从黑格尔、马克思到尼采、海德格尔,从巴塔耶、拉康到福柯、德里达,对现代性、“理性”的批判和指控一直是在青年黑格尔派的路线上:他们都集中反对“以主体性原则为基础的理性”,并由此规定了现代哲学的基本内容。

1. 青年黑格尔派与现代性话语类型

青年黑格尔分子卢格,1842 年重复了黑格尔关于哲学不过是思维中的时代的主张,“在这个意义上,黑格尔哲学是革命的哲学,也是最后的哲学”。[3]哲学已经过去了:马克思要求通过实现哲学来克服哲学;赫斯出版了《最后的哲学》一书;B·鲍威尔谈论“哲学的灾害”并相信哲学文献已永远合上且完成了。这些议论不同于后来海德格尔、维特根丝坦等人的摧毁或告别形而上学,但确实表明现代的时代意识推翻了传统的哲学形式,以主

---

① 卢卡契:《历史与阶级意识》,商务印书馆,1992 年,第 227 页。

② Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 53.

③ Ibid., p. 51.

体为原则的理性哲学已不能为现代性提供哲学话语。

康德曾区分哲学的“世俗概念”和“学院概念”，前者是普通人的必须利益，后者是理性知识的体系。黑格尔把哲学理解为时代的自我意识，从而使哲学对时代的诊断与其学院概念融合起来。但黑格尔之后，哲学的一般趋势又是两种哲学分开发展。私人讲师、记者、私人著作家，如费尔巴哈、卢格、鲍威尔、马克思、基尔凯郭尔以及尼采等，与体制性学术无关；在大学内，学院哲学把现代性的自我理解的任务割让给政治学家、社会科学家、人种学家，像达尔文、弗洛伊德这样的人，像实证主义、历史主义、实用主义等思潮都表明19世纪物理学、生物学、心理学、历史科学等，可以未经哲学的中介而第一次影响了时代意识。这种情况在20世纪又发生了变化，海德格尔再度把现代性话语带入真正的哲学思想中；黑格尔式的马克思主义如卢卡契、霍克海默、阿多诺等受到韦伯的启发，把《资本论》翻译成具体化（即异化）理论并重新建立了经济学与哲学之间已中断了的联系。通过从晚期胡塞尔经巴塔耶到福柯对科学的批判，哲学也因此获得诊断时代的资质。显然，无论是“基本本体论”还是“批判”，是“否定辩证法”还是“解构”，亦或是“谱系学”，它们都不是哲学的传统形式的掩饰，哲学概念的遮盖恰恰难以隐匿那哲学的终结。

青年黑格尔派反对黑格尔的唯心论，强调存在的重要性，其中费尔巴哈坚持外在自然的感情存在，基尔凯郭尔突出个人的历史性存在，马克思则推崇经济基础的物质性存在，他们都反对主体与客体自然、主体与客观精神与绝对的对立在思维中的虚假调和。与此同时，青年黑格尔派又坚持黑格尔的历史性思维，甚至不惜为此付出哲学的代价，他们要从理性的命令中取出向未来开放的现在，争回历史作为自由批判的空间以对当代危机

作出反应。“他们认为理性揭发瓦解了各种公开形式的压抑和剥削、倒退和异化，仅仅是为了在肯定的理性的‘铁笼’的晦暗似乎消失在完全明了的水晶宫的光芒闪烁之中。所有各派都同意：这种玻璃面必须打破，不同在于用以克服理性实证主义的策略不同”。[1]青年黑格尔之后，现代性话语一分为三：

左派黑格尔的批判逐步转向实践和召唤革命，目的在于动员历史地形成的理性潜力以反对对它的伤害，反对资本主义世界的片面的理性化，这以马克思及其后裔为代表。

右派黑格尔和黑格尔一样，相信当意识的主观性屈服于洞察理性的客观性的时候，国家和宗教的本质将补偿资产阶级社会的不稳定性。这以保守的社会学家汉斯·弗莱尔(Hans Freyer)及近期的哲学家乔克姆·里特(Joachim Ritter)为代表。

继此之后的尼采要求揭露整个舞台的戏剧性。他把现代性的概念发展为权力的理论，理性只不过是权力和权力意志，而原来的理性将自身置于理性的批判之外。

黑格尔及青年黑格尔派都以理性为现代性，“黑格尔把理性设定为绝对精神调和性的自我认识，左派黑格尔主义则视理性为对积极释放出来，然而又是隐然未见的本质力量的解放和习得，右派黑格尔主义把理性看作是通过回忆对必然分裂所引发的痛苦所作的补偿”。[2]它们都坚持现代应从自身出发寻找证明，都试图在启蒙原则内部依靠辩证法重新解释现代性的批判概念。当黑格尔无谓地在主体哲学范围内克服主体性，最后不得不否定对现代性的自我理解可以作为现代性批判；当左派黑格尔的实践概念仅仅是认同了工具理性；当右派黑格尔批评理性

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 56.

② ibid., p. 84.

的后果是要求抛弃主体哲学时，尼采要求进行“理性的批判”，向理性开刀，走向非理性主义。三种立场实际上规范了迄今为止的哲学话语，哲学不能步出关于现代性的对话之外。

2. 实践模式的马克思主义：劳动—实践作为黑格尔计划的继续。

马克思的问题从黑格尔而来。黑格尔反对康德主客分离的“二元论”，以唯心主义的绝对精神实现“主客体的统一”，统一现代性的分裂。马克思认为黑格尔的唯心主义并不能解决康德问题，他试图使主客体的统一建立在唯物主义的基础上。在《理论与实践》中，哈氏就指出：“马克思为二者的辩证关系消除了唯心主义基础，他把精神的自我运动（主客体交织在这种精神自我运动之中）理解为人通过会劳动进行自我创造。人并非一开始就达到‘主客体统一’的，不论是作为精神还是作为自然的存在。只有通过劳动，在与作为自我交互形成的自然过程的自然进行交换中，才能在实践上实现这种统一。”①

在《话语》中，哈氏更为详尽地阐述了马克思把劳动作为现代性原则的思想。他从《共产党宣言》有关生产方式和交换方式的现代革命中，归纳出马克思对现代性的三个背景性理解：一是历史的方向可以从历史运动中经验性地辨认；二是现代世界粉碎了一切固定不变的东西；三是生产力的发展极大地改变了交往手段，源于工业进步的历史的加速发展，导致了青年黑格尔派以更新的市民社会取代公民生活，“社会”——“现代政治—社会现实”——作为宗教、哲学、资本主义国家的基础，已经分离为抽象的。

---

① Habermas, *Theory and Practice*, Beacon Press, 1974, p. 209.

黑格尔根据市民社会扬弃为国家的思维建构，认为统一的哲学已经调和了分裂的现代性。马克思不把对抗社会嵌入伦理生活的领域，相反，这仅是这一社会的命令功能，恰恰反映了分裂的伦理现实。马克思在《论犹太人问题》:“只有当现实的个人也是抽象的公民，并且作为个人，在自己的经验生活、自己的个人劳动、自己的个人关系，成为类存在物的时候，只有当人认识到自己的‘原有力量’(forcepropres)并把这种力量组织为社会力量因而不再把社会力量当做政治力量跟自己分开的时候，只有到了那个时候，人类解放才能完成。”①哈氏认为这一视野决定了实践哲学对现代性的解释，这就是即使在高度复杂的社会体系的功能强制之下，实现伦理总体的理想也是有意义的。

马克思和黑格尔一样，早期都认为处于强制合作之下的交往共同体中的自由意志，是调和资产阶级异化社会分裂的模型，但他们后来都放弃了这一观念，不再看重主体哲学的重要性，不再主张乌托邦式的“应当”，而更多地依靠启蒙辩证法的力量:“存在于现代社会的成就和矛盾后面的原则，也可以理解改革的运动，这个运动将释放这个社会的合理性潜力”。②马克思把社会现代化与不断增长的对自然资源的利用，全球性的商品和交往网络的形成联系起来，这种无限制的生产力就是以生产主体的实路而非以认知主体的反思为基础的现代性原则。

从而，马克思只需要在现代哲学模式的内部改变它的重心就万事大吉，主客体关系的两种建构方式，认识主体面对客体世界，行动主体从事一种目的活动在客观世界中造成某物，在知与

---

① 马克思:《犹太人问题》,《马克思恩格斯全集》第一卷，人民出版社，1965 年，第 443 页。

② Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 63.

行之间，造型过程具有中介功能。通过它，知与行、主体与客体进入新的关系状态，双方都受到影响并改变自己的形式。黑格尔的反思哲学根据认识的特殊地位，把精神的自我形成过程构思为获得意识的过程，马克思的实践哲学则赋予行动主体和控制世界的关系以特权地位，把类（specied）的自我形成过程构思为自我创造的过程，劳动取代自我意识成为现代性原则。

对马克思的劳动原则，第一代批判理论家曾经有过批评，他们认为这种操纵性、控制性的劳动可能导致把整个地球变成一个大车间，实际上是资本主义精神的内部交换。哈氏也曾批评马克思把实践仅仅等同于劳动，而这种劳动实际上是一种工具性行为，在《认识与兴趣》中，他指出马克思“把人类自我产生的活动归结为劳动”，“把反思的过程归结到工具活动的层次上”。[①] 实践概念不过是强化了它本应克服的目的理性的绝对力量。但在《话语》中，哈氏对马克思的劳动概念作了更细的分析，特别注意青年马克思把劳动与艺术家创造性生产等同起来，这样劳动者可以在自己的产品中外化其本质力量，可以在对其产品的观照中再度拥有其产品。这是德国思想中赫尔德、洪堡、席勒、浪漫派直到黑格尔都曾有过的表现主义式的美学化的自我完成的理想。马克思把具有美学表现内容的实践理解为人类的生命活动，把社会劳动标志为生产者的集体性的自我表现。这一规范内容使之区分对象化和异化、回到自身的完整的实践和阻碍自身的破碎的实践，获得对资本主义形式的劳动或实践批判性视野。

然而，这种自我实现的创造性活动，实际上是以手工艺活动为原型的浪漫主义观念，它缺少规范性基础，不能满足现代性的

---

① 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社，1999 年，第 37 - 38 页。

需要。它有三个困难，第一，把社会劳动等同于手工艺活动，而现代工业劳动已越来越不具有完整的制作过程，马克思后来也放弃了这一范例，但他仍然把这一问题的规范内容整合到劳动价值理论中，这就是何以在马克思主义传统中劳动概念及其固有的目的合理性概念一直含混不清的原因，比如科技在马克思是解放的动力，在西方马克思主义则是压抑的力量；第二，异化理论中的死劳动与活劳动的对比，按照实践哲学，经济组织和政府机构纯粹是幻觉，是生产劳动、经济基础的衍生物，因此所有结构性区分都不能进入行动主体的视野，这就无法解释丰富复杂的现代组织系统对生活世界的入侵，“如果解放与调和仅仅表现在非常复杂的生活条件的非区分状态，那么从顽固的复杂性来看，系统理论就容易把理性的统一力量作为纯粹的幻觉而放弃”；[①]第三，未能陈述其规范性基础，实践哲学面临着反思哲学同样的任务，自我客观化的需要内在于自我外化的结构中，类的形成过程面临着反思哲学同样的任务，自我客观化的需要内在于自我外化的结构中，种的形成过程由劳动者个体来标志，它与对自然的统治成比例。“这种实践哲学使我们允许劳动和自然的要素——它们最初是相互区分的——吸收为一种自我指涉的再生产过程总体。最终，是自然本身通过显而易见的主体，即社会以及在其中的主体活动，再生产了它自身。马克思没有逃离黑格尔的总体性思维”。[②]

西方马克思主义有两条线索，一条是早期卢卡契和批判理论，他们受到韦伯的决定性影响，把具体化（异化）作为合理化并形成理性的批判性概念，对这条线索，哈氏在《交往行动理论》中

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 63.

② ibid., p. 342.

已经作了详尽讨论；另一条是根据胡塞尔的现象学阅读马克思的早期手稿，以此形成具有规范内容的实践概念，这就是由早期马尔库塞和晚期萨特代表的生产模式。生产范式至少有三个问题。第一，生产范式的实践概念是如此严格，实用的活动类型——劳动或产品制作究竟怎样关系到拥有言说和行动能力的主体的其他表现形式?第二,生产范式赋予实践概念一种自然化的意义，那么是任何规范性内容都能从自然与社会之间新陈代谢的过程中获得吗?卢卡契的学生海勒就并不为难地指出,艺术和科学活动对于打破异化的日常生活的惯例也是一种有效的模式;第三,生产范式给予实践概念一种清晰的经验意义,那么,它是否因其历史预见以劳动为基础的社会的终结而放弃了它的合理性?哈氏的意思是,这两种模式只在从生产活动向交往行动的模式转换,并根据交往理论重新形成生活世界的概念时,才能融合。与黑格尔一样,实践哲学无法沟通死劳动与互主体性,表现出被主体哲学中的必然性这个基本概念压得不堪重负，尽管它是基于产生了主体的实践,而不是基于对知识主体的反思,但它仍然是主体哲学的变例;理性在于目的的合理性,因而从根本上没有走出现代意识哲学的牢笼。

3. 霍克海默和阿多诺:现代性转为神话

在哈氏的解释系统中,霍克海默和阿多诺位于尼采之后,本文则把他们提到尼采之前。这不仅是因为他们的思想属于马克思传统,更因为在哈氏看来,尼采在现代性哲学话语中占有一关键地位：他对理性的解构启发此后一系列思想家对理性的全面拒斥,海德格尔—德里达在摧毁主体中心的意识哲学方面、巴塔耶--福柯在追溯意识哲学的起源方面，都可以说是尼采思想的延伸。因此,改变一下他们的秩序,可以更清楚地显示出现代性

话语的展开。

西方思想史上有一系列“黑色作家”，像马基雅维里、霍布斯、曼德维尔、萨德、尼采等，哈氏把霍克海默、阿多诺也归入此阵营。在《启蒙的辩证法》中，两位作者以沉郁的笔调分析了启蒙的自我摧毁过程，不再寄望于启蒙的解放力量。

哈氏首先解释《启蒙的辩证法》的两个中心论题，一是“神话已经是启蒙，启蒙向神话回归”。通过发掘自荷马史诗就开始表露的启蒙历程，两位作者判明启蒙的永恒标志就是对客观的外部自然统治和对内在自然的压抑，历史上凯歌高旋的理性实际上是操纵自然和本能的目的合理性，也即工具理性，“理性本身摧毁了使理性成为可能的人生，最初启蒙的过程不过是转化为理性的自我保存的驱动力的结果。因为理性只有在表现为目的理性，更确切地说，只有在表现为工具理性的时候，才有这种支配人类本能的权利”。[①]但是，哈氏认为“这样并未证明仍然听从于目的合理性命令的理性合法进入其最近期的产物——现代科学，正义和道德的普遍观念，独立艺术”。[②]《启蒙的辩证法》开篇谈启蒙的概念，附录讲启蒙和道德，最后讲文化工业，就不自觉地显示了这一点。从这里，哈氏评论第二个主题，即文化现代性问题。两位作者相信现代科学已进入到自己的逻辑实证主义，它拒绝对理性知识的强调以有利于技术实用，科学已完全被工具理性吸纳；在道德与法律中，理性也被逐出，随着宗教形而上学世界观的崩溃，所有规范标准在唯一的权威产学面前都失去了权威，工具理性与道德的联系并不比与不道德的联系更多；最后，在大众文化中，艺术与娱乐混合，不再拥有批判的力量和乌

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 110.

② ibid., p. 111.

托邦内容。“这就是说，在科学、道德和艺术方面，论证也跟随同一思路：文化领域已经出现的分化，与宗教、形而上学结合在一起的实体理性的崩溃，理性（reason）是如此的无力以至退化为从属于自我维持的合理性（rationality）。在文化现代性中，理性已失去其有效性断言，同化于纯粹的权力”。[①]哈氏认为这样的论断过于简化，对资产阶级观念所把握到的文化现代性的理性内容是不公正的。他同意韦伯关于文化现代性即是各个价值领域根据其自身逻辑的自我区分，而《启蒙的辩证法》没有为资产阶级理想中的文化现代性的合理内容辩护。按照文化现代性的理想，有一种特殊的理论动力在持续地推动着科学、道德和艺术的独立发展，科学不仅是知识的技术使用，道德与法律是与宪法政府的机制、与民主意志的形成、与个体同一性的模式有关，审美经验表现在从目的活动和日常惯例中的解放出来的先锋艺术的主体性。霍克海默和阿多诺对意识形态的批判以尼采式的使人对交往理性的存在形式和表现形式都麻木不仁来摧毁了理性自身。

于是，哈氏进而探索了经典批判理论从启蒙进入意识形态批判的过程。从文化现代性来看，非神话化就是祛除魔力的过程，这种魔力把文化与自然混合起来，而启蒙的过程导致自然与非自然化的人的世界的分离，世界观合理化的结果是外部世界分为实体的客观世界和规范的社会世界，与它们相对的还有主体经验的个人的内在世界，它们分别拥有真实性、规范正确性、主体真诚性三种有效性。正是在此一分化了的世界上，意识形态的批判出场了，“只有当意义语境与现实语境、也即内在关系

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 112.

与外在关系不再混合，只有当科学、道德与艺术根据自己的内在逻辑拥有自己的有效性断言，并清除了所有宇宙论的、神学的和崇拜的残渣——只有当秘密的利益和权力的宣称已潜入其核心，从而怀疑一种理论的独立的有效性断言只是幻象时”，[①]批判就成为意识形态批判：它显示出一种理论的有效性并没有真正与其出现的语境分离，在其背后仍然是权力与有效性的混合。意识形态批判揭示了意义的语境与现实的语境、也即内在与外在的关系是怎样混合的，它不是一种与其他理论竞争的理论，而是揭露各种理论的非真理性来表达真理。所以，它是启蒙的进一步发展：一种非神话的理论前提仍然陷入神话的陷阱。如果霍克海默和阿多诺认为启蒙是努力从命运的力量中解放出来的不成功的尝试，那么，启蒙在此则到达其最高点，它第一次成为反思的，对启蒙的产物，尤其是理性，进行自我批判，启“启蒙”之蒙。

批判理论起初是对西方革命失败的反思，它质疑马克思的革命预言，但没有走出马克思主义框架，依然根据马克思的意识形态批判思考存在于资产阶级理想中的理性潜能为什么没有在事实中实现？在 20 世纪 40 年代，即当代史最黑暗的时期，他们的理论范式发生变化，认为意识形态批判已经崩溃，不再相信它能赎回批判理论的承诺，转而追求意识形态批判的激进化和自我克服。《启蒙的辩证法》导言中说：“尽管多年来我们已经认识到，现代科学中的伟大发现是以理论教养日益增长的衰退为代价的，但还是认为，我们致力于它的科学活动能够受制于专门领域的批评和伸展，至少在论题方面，我们可以保持传统的学科：社会学、心理学和认识论。然而，收集在这里的片断表明，我们不

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 115.

得不放弃原有的这种信念。”[①]这也就是放弃启蒙的信念，放弃意识形态批判的信念。如果“黑色”作家的愤世嫉俗总还是述说资产阶级文化的某些真理的话，那么意识形态批判则没有留下任何东西可以迎合它；当生产力与曾是高度开放的生产关系进入一种恶性共生的状况时，批判没有任何理由给予一种希望的基础。“霍克海默和阿多诺认为意识形态批判的基础已经粉碎——但是，他们还是喜欢坚持启蒙的基本图式。既然启蒙已经堕落为神话，他们把启蒙过程视为一个整体。仅就它转而反对作为其自身有效性的基础的理性而言，批判变为总体化的”。[②]不仅反对资产阶级理想的非理性功能，而且也反对资产阶级文化的合理性潜力，这种批判深入到任何意识形态批判都必须在其中进行的基础。

哈氏认为，这种总体化批判来自尼采。霍克海默和阿多诺对尼采有两种态度，一方面他们确认他是黑格尔以后认识到启蒙的辩证法的少数几个人之一，所以他们接受其统治和理性是同一的主张；另一方面，他们没有忽视作为尼采伟大的对立面的黑格尔。《启蒙的辩证法》受教于尼采的最大之处是接受意识形态的批判策略转而反对其自身。哈氏认为，这有两个方面，一是在为“主体性的最初历史”寻找基础时，他们利用了尼采关于人的本能、情感、欲望被压抑，转而反对人本身的学说；二是他们在批判工具理性时利用了尼采对知识和道德的批判。

哈氏注意到，尼采和《启蒙的辩证法》在观察现代性的视点上并不一样。尼采的视点是美学的，他把趣味判断和艺术批评提高为价值评判的模式，把有效性与非有效性归结为肯定和否定的价值判断。《启蒙的辩证法》则是反思的，但“任何企图在反思

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 119.

② ibid., p. 118.

的层面上形成的理论都必然陷入无基础；他们因此抛弃了理论与实践一种特别基础上的决定性的否定，因而坚决反对用以填充所有裂缝的理性与权力的混合”。[1]但“我们已经注意到总体化的、自我参照的批判的两个变种。霍克海默和阿多诺还是发现自己与尼采一样陷于困境，如果他们不想放弃最终揭开面纱的目标，并执行他们的批判，那么他们必须至少保持一个标准，以说明所有合理标准的谬误，而这是他们无法提出的。

这里的一个重要原因是，霍克海默和阿多诺虽然猛烈批判工具理性和现代哲学，但他们仍然没有走出意识哲学的知识论范式，此一范式主要是根据言说着和活动着的个别主体来理解人类的行为，其结果是丧失了主体间性的维度。而在哈氏看来，只有承认在主客体之间的认知—工具理性之外，还存在着道德的和审美的合理性，并把认知—工具的合理性包容于统一的交往合理性之中，这个矛盾才能解决。霍克海默等人的失足在于，他们与韦伯一样，不能把社会生活的合理化与资本主义现代化过程中的特殊的病理学形成区分开来，以为理性就是工具理性。

4. 尼采：现代话语的转折点

哈氏以“步入后现代：以尼采为转折”为题评论尼采，表明他把尼采置于现代性哲学话语的关节点上。黑格尔以及他嫡传的左、右派弟子，从未对现代性的成就——主体自由——发出质疑。鉴于启蒙的过程导致宗教作为社会整合力量的衰弱，黑格尔和他的学生不得不把理性作为宗教整合力量的替代物，把希望寄托在启蒙的辩证法上：启蒙只有靠彻底的启蒙来救济它自身的不足。哈氏概括了他们的计划：黑格尔及其左、右后学的“意图都在使理性概念适应流产

---

[1] Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 128.

了的启蒙内在的辩证法的设计，在此情境中，尼采没有如此选择，但他对主体中心的理性再次作出内在批判——或者说全部放弃了这一设计。尼采选择第二种：他拒绝复活理性概念的修正并正式告别启蒙的辩证法。”[①]他无意于对现代性话语作某种修正和补充，而是从根本上对理性哲学提出质疑，摆出明确的告别现代性的姿态。

在《悲剧的诞生》中，尼采通过历史哲学而超越了亚历山大里亚世界和罗马基督教世界而回到起点，回到“伟大的、自然的、人性的古希腊世界”。正是在这条回归之路上，这位怀古的“晚到者”转成为后现代时代的“第一人”。尼采的出发点，一方面是历史上的启蒙仅仅强化了在现代性成就中已很明显的分裂，在现代文化中得到体现的理性不具有类似于传统宗教所具有的那种统一力量；另一方面，现代性的回归的道路已被堵死，古代文明的宗教——形而上学世界观，本身已是启蒙的产物，它们太理性了，因此难以对抗激进的现代性启蒙。

很明显，在尼采这里，现代性不再拥有一种独特位置，它是由于古代生活解体、神话崩溃而出现的影响深远的理性化历史的最后一个阶段，苏格拉底作为哲学的创始人、基督作为基督教一神论的创始人标志着这一转折——“我们永不满足的现代文化的巨大需要，对于无数其他文化的收集聚拢——这一切倘不是证明失去了神话，失去了神话的家园，又证明了什么？”[②]现代意识禁止任何一种退向神话起源的思想，只有未来构成唤醒神话历史的境域：“过去总是说着神谕：只有作为知道现在意志的未来的建筑大师，你才能理解它。”[③]这种乌托邦的态度总是指向

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 86.

② 尼采：《悲剧的诞生》，三联书店，1987年，第87页。

③ 同上。

正在到来的神。所以尼采和那些“回归起源”的反动主张不同，他并不否定现代意识，而是提高了它：他设想在现代艺术中使现代性与古代联系起来，他认为只有超历史的艺术才能拯救“人的真正需要和内部贫乏”。在此，他和瓦格纳一样，认为审美可以松弛竞争社会中僵硬的社会整合力，它将分解现代意识并使之向古代经验开放，未来的艺术将不再是个体的作品，“人民将成为未来的艺术家”，他期待来自拜洛伊德（瓦格纳歌剧中心）的狄奥尼索斯悲剧能够使“国家和社会，更一般地说人与人之间的鸿沟都让位于一种压倒一切的统一性感情，这种感情将把人带向自然的心脏”。①

尼采后来和瓦格纳决裂了。哈氏认为，重要的不是个人的、政治的、审美的，而是一种哲学动机的不同。《自我批判的尝试》中，尼采说：“一种音乐必须怎样，它才不再是浪漫主义音乐（像瓦格纳）——而是狄奥尼索斯？”②他和瓦格纳的分裂实际上是和浪漫主义的分歧，具有深广的背景。黑格尔在 1796—1797 年的《最初体系纲要》中，曾期望一种新的神话作为人性的教师，在其中艺术具有公共机构的特点，能再造民族生活的伦理总体。这一为黑格尔很快就放弃的构想，很快由浪漫派抢去并作了极大发展，谢林在《先验唯心论体系》中告诉读者，新神话不是个别诗人的构想，而是一个扮演一个诗人的一代新的人类的表征；费·施莱格尔在《神话学讲座》中说：“现代诗逊于古代，可以用一句话概括：我们没有神话。”他设想一种复活了的神话艺术能够给现代带来一种弥赛亚的希望；浪漫派的其他干将荷尔德林、诺瓦利斯等也对此表示出巨大渴望。哈氏认为，浪漫派的神话创造缺乏启蒙辩证法的动力，无法从历史哲学上得到论证，从而，狄奥

① 尼采：《悲剧的诞生》，第 88 页。

② 同上，第 278 页。

尼索斯，这个迷狂的、疯狂的、不息运转的驱动者，就应召而至，在启蒙失去自信的时代来攫获了欧洲心灵。

尼采和浪漫派的不同是："迷狂的狄奥尼索斯与基督教的拯救之神的同一，仅仅是因为浪漫派的弥赛亚主义意在复活西方而不是离开西方，新神话被认为是恢复失去的稳定性而不是拒绝那与原初的神话力量相分离的解放，并在一神的出现中给个人带来个性。浪漫派求助于狄奥尼索斯仅仅是为了公共自由，在公共自由中，基督的承诺以此世的方式被满足了，从而主体性原则——由宗教改革和启蒙带来的深刻而有权威的统治——可以失去其狭窄性。"[①]尼采不满瓦格纳，就在于后者和浪漫派一样，仅仅是用狄奥尼索斯补充基督教，他本人的意图则在于引入新神以重估基督教传统的西方文化。在这方面，叔本华启示了一条新的道路，尼采从他出发把狄奥尼索斯描述为一种巨大的惊骇："当人们突然困惑地面临现象的某种认识原型，届时充足理由律在其任何一种形态里都碰到了例外，这种惊骇就抓住了他。在这惊骇之外，如果我们再被充上个体化原理崩溃之时从人的最内在基础即天性中升起的充满幸福的狂喜，我们就瞥见了狄奥尼索斯的本质。"[②]和浪漫派对现代性批判的虚无主义不同，主体中心的理性在此面对理性绝对的他者，尼采从狄奥尼索斯的疯狂中掘发出一种非中心的主体性自我显现的经验，从认识和目的活动的全部强制中，从功利和道德的全部命令中解放出来，"个体原则的爆破"成为现代性逃逸的路线。

把狄奥尼索斯的形而上学概念化，尼采得到其权力意志的

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 92.

② 尼采：《悲剧的诞生》，第5页。

概念，深刻的残忍和痛苦、纵性和欢愉，都是创造精神的投射，这种精神毫不犹豫地扩散权力的享受和幻觉的独尊。世界只是颠倒的和解释的网络，没有任何意向和文本的基础，“创造意义的权力构成权力意志的真正核心，这也是幻象的意志、简化的意志、隐蔽的意志、表象的意志，艺术是人的真正形而上学的冲动，因为生命建立在幻象、欺骗、视觉的基础上”。[①]所以尼采宣称，在普遍规范的断言背后，是主体权力的价值断言。

借助权力意志，尼采形成了他的现代性概念，在理论视域之外对理性实施批判。哈氏认为，尼采的启发性在于他诉求从现代性审美经验中借来的标准。尼采崇尚趣味，“是”和“非”的标准既超越真假、也超越善恶。伦理学的关键词与其说是善与恶，不如说是崇高与卑贱，与其说是道德判断问题，不如说是方式与趣味问题。所以哈氏指出：“他不能使其坚持的审美判断标准合法化，因为他把审美经验移置到古代，没有认识到作为理性一个要素的批判的估价能力已经由于现代艺术而尖锐化了——一个要素至少在提供论证基础的程序上是和客观知识、道德洞察相联系的。”[②]尼采后来对从艺术看科学的“极不成熟的个人经验”作了自我批评，但仍未澄清问题，其实他一直到最后都在两种策略之间徘徊：“一方面，尼采看到以学术工具来艺术地沉思世界的可能性，这是一种反形而上学的、反浪漫派的悲观主义的、怀疑态度的，因为服务于权力意志的哲学，这种哲学是一种被设想为真的能够逃脱信仰幻象的历史科学。当然，这种哲学的有效性不得不预先设定。这就是尼采为什么在另一方面声称他既能通过发掘形而上学之根来批判形而上学而又不放弃哲学。他直称狄奥

---

1) Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 95.

2) ibid.. p. 96.

尼索斯是一个哲学家，他本人则是创造了哲学的神的最后和最早的学生。”①

如果拒绝所有的有效性宣称，把基本的价值判断都视为权力的纯粹表达，那么也就没有任何标准来鉴别对理性的批判，这种标准至少可以把一种权力与另一种区别开来，表明谁可取谁不可取。尼采的权力意志实际上攻击了自己前提的有效性，只是为逃避现代性作了准备，他没有在权力和有效性之间作一明确的区分。

3. 尼采之后

作为“后现代的入口”，尼采对现代性的批判后来以两种方式得到发展，怀疑论者如巴塔耶、拉康、福柯等人以人类学、心理学和历史的方法来揭发权力意志的扩散、反动力量的造反，建立主体中心理性；而像海德格尔、德里达等形而上学的批判者们，则主张以一种惟一的知识，在前苏格拉底的起点外追溯主体哲学的起点。他们被哈氏称为“青年保守派”：“他们声称自己反对以主观性为核心的揭示，并从工作和有用性的规定中解脱出来。随此体验一道，他们步出了现代世界。基于这种现代态度，他们为一种不可调和的反现代主义辩护。他们从远古的领域转移到幻想的自发力量和自我的体验与情绪之中，以一种摩尼教方式将一种通过唤起才可接近的原理与工具理性并置起来，那就是权力意志或君权意志，存在或诗人的酒神之力。”②

1. 海德格尔—德里达：主体意识哲学的摧毁者

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 98.

② 哈贝马斯：《现代性》，载《后现代主义文化与美学》，第22页。

当现代性游离于学院哲学之外，而学院哲学又局限于知识论问题之后很久，海德格尔上承黑格尔，把现代性问题重新纳入哲学的中心，但其意图不是黑格尔式的重建，而在西方哲学的广泛背景下彻底摧毁作为现代性核心的主体性。“如果说笛卡尔力图做的是为哲学寻找一个不可动摇的基础，那么，海德格尔所做的恰恰是对这个基础提出疑问”。①

这个基础即是理性。“理性”是德国古典哲学的最高标准，是对总体的领司，是神意的昭示，与有限的、抽象的“知性”认识不同。海德格尔要克服理性，但不是走到非理性主义或反理性主义，而是要深入到理性由之而来的根源中去，这根源才是最富理性的存在，那种远离根基的理性不过是理性的空壳。海德格尔对理性与知性不加区分，他把现代哲学一概称为表象思维，它把人弄成表象者，把存在弄成对象，现代就是“世界表象的时代”；理性就是追求和说明理由的能力、算计的能力。

海德格尔开过多次尼采讲座，把尼采视为形而上学的最后一位大师。哈氏认为尼采是海德格尔的起点，“在他试图通过克服形而上学跨过后现代门槛时吸取了狄奥尼索斯的弥赛亚主义，这样做，他达到了一种关于起源的世俗哲学”。②海德格尔把哲学重新放回被青年黑格尔派的批判所驱逐的统治性位置。他认为，文化和社会的历史的目的，是对所有出现在世界中的物和事的集体控制的前理解所决定的，本体论的前理解依赖于形成视域的基本概念。在西方，形而上学最清晰地表达了这种前理解，对存在的理解的变化反映在形而上学的历史中，如果说对黑格尔来说哲学史是历史哲学的关键，那么，对海德格尔来说，形

---

① 比梅尔：《海德格尔》，商务印书馆，1997 年，第 3 页。

② Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 131.

而上学的历史也具有这种重要性，这种唯心主义的视角产生了海德格尔对现代性的批判。也是在黑暗的40年代，海德格尔在极权主义出现的政治和军事形势中看到了“现代欧洲统治世界的完成”，他从全球性的技术控制自然、正在进行的战争、种族扩张来看待作为这个时代特有的极权主义的本质，认为它集中表现出把“全部行动和计划的计算性”的目的合理性绝对化，海德格尔认为，这是以一种特殊的以存在的现代理解为基础的，从笛卡尔到尼采，这种理解被激进化了：“我们把这段时期叫做现状……它是由这一事实即人成为万物的中心和尺度来确定的。人成为主体，它躺在万物的底部，用现代术语说，存在于所有客观的和表象的底部。”[①]在对主体主义的批判中，海德格尔对黑格尔以来的现代性话语进行了一种本体论转向，他不再注意黑格尔有关启蒙辩证法的理性和知性的区别，他不再在自我意识的权威主体之外再发现其调和性。根据他对存在的理解，现代性展现为对自然和社会过程的操纵力量的无限扩张，据此，“海德格尔能够根本上摧毁理性，以至于他不再区分，一方面是人道的、启蒙的、实证主义的普遍内容，另一方面是特殊的、自我伸张的种族主义、民族主义的代表，或者像斯宾格勒和荣格那样的回归取向的类型学教条”。[②]作为现代性哲学的从笛卡尔开始到尼采激进化的意识哲学，目前正面临危机，海德格尔称之为“哲学的完成”、“形而上学的终结”。在他看来，形而上学归根到底是一种讲究抽象概念和严格范畴的逻辑思维形式，它导致以人为中心的“主客两极分化”，对世界采取一种日趋精细的分割剥离的

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 133.

② ibid., p. 134.

态度。在此前提下，现代科技作为一种精神“座架”出现，它具有强求的性质，造成物化、齐一化、功能化、算计、限定、全面统治及物质耗尽之类后果，整个世界都“展现”为单纯的能量提供者、可分解物质、加工原料、替代对象以及各种丧失它们原有性质的“持存物”，这种严重侵害事物本性的逻辑，使人类也进入非自然状态，逐步丧失其本性。海德格尔于此提出：形而上学的终结期是西方历史的关闭还是另一个起点？这就是“西方是否自信能够创造超越自身和历史的目标，或是沉浸于生活和商业利益的保存和提高之中。以及它是满足它此前提出的要求，似乎这是绝对的”。[①]然而，海德格尔不能把形而上学历史的摧毁理解为揭露的批判，或者把形而上学的克服理解为揭露的最后一个行动，因为自我反思仍然属于现代主体性时代。所以利用本体论区分的思维必须宣称一种超越的自我反思、超越推理性思想的否定能力，尼采把哲学置于否定的基础上，海德格尔保留的则是比概念更严格的思维。

第一次世界大战之后，从李凯尔特经舍勒到哈特曼，德国哲学中涌动着一股新本体论的浪潮，“根据哲学史，这一时期的标志是新康德主义的崩溃，但不是回到前康德的本体论，相反，诸种形式的本体论被用来扩展先验主体性以超越认知领域并使之具体化”。[②]历史主义和生命哲学把许多传统哲学之外的经验如审美的、肉体的、社会的、历史的等等提升到哲学兴趣，海德格尔也吸收这些冲动，发现了意识哲学的基本概念的不足，他面临的问题是解除康德以来占统治地位的先验主体性概念。哈氏分析《存在与时间》建立基础本体论的概念策略。第一步是结合先验

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 134.

② ibid., p. 142.

哲学与本体论以使其自下而上论的分析成为基础本体论；然后把现象学的意义转化为本体解释学以使其基础本体论成为自下而上论的解释学，最后他赋予自下而上论的解释学以实存(existentialist)哲学的主题，以便把基础本体论置入兴趣的语境中，而不仅仅降低到本体的水平。通过这些结合，海德格尔看来已成功地削弱了主客体关系的范式性意义。但哈氏并不以为然，首先，“转向本体论爆破了认识论的首要性，但没有放弃先验的疑难。因为诸实体的存在仍然与先验理解内在相关，因为只有在人的此在的视界之内存在才开始活动，基础本体论并未退出先验哲学，而是把它激进化了”。[①]其次，实存论的主题需要阐明“在世界之中存在”(beingin-the-world)的结构，它同时要求回答正确生活的问题，世界总是优先于以认识与行动的方式而与对象发生关系的主体，由于在世界之中存在的特殊方式，人的存在总是与世界畅显的形成语境、给与空间、时间化过程交织在一起。海德格尔把生存叫做此在(Da-sein)，所以，海德格尔的概念策略没有成功。

海德格尔使用世界概念是为了批判意识哲学，但当他回答“此在是谁”这一问题时，这一批判停止了。“这个谁是用我自己，用‘主体’、用‘自我’来回答的。这个谁就是那个在变动不居的行为体验中保持其为同一的东西，就是那个从而同这种多样性发生关系的东西”。[②]哈氏认为这一回答直接导回主体哲学，并可以解释何以海德格尔扩展了他对工具世界(tool-world)的分析。对“此在是谁”的问题的关切，表明主体可以通过对其自下而上可能性的真实设计来构思在世之中存在的世界。人生存于其中

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 146.

② 海德格尔：《存在与时间》第141页，三联书店，1987年。

的生活世界决非由此在的生存努力产生的，它悬浮在语言学的主体间性的结构之中，并在主体能够通过言说和行动对世界中的某物达到相互理解中得以维持，但是，海德格尔没有选择这种交往理论，“因为从一开始，他就把生活世界的背景结构降低为一种平均化无法达到孤立此在的日常生存，即不真实的此在”。[①]所以，尽管海德格尔把哲学置于曾经被青年黑格尔派的批判驱逐的统治的位置上，但他“仍然以一种否定的方式依附着意识哲学的基础主义。在《何谓形而上学》的导论中，他把哲学比作一棵树，枝叶是科学而树根则是形而上学。海德格尔走出了形而上学的视域，却停在其树影中”。[②]

海德格尔认为尼采是西方最后一个形而上学家，但海德格尔本人的言说、本真的思想等，都是有本源性、基础性的，这就是生于言说话语的“存在”。在罗蒂、德里达等人看来，海德格尔这一认识恰恰就是形而上学热切地追逐真实和本源的典型。事实上，对于《存在与时间》没有摆脱现代主体哲学，海德格尔晚期也作了自我批评，从 30 年代开始转折到 60 年代，他都明确地表示了对该书的批评。在《尼采》第二卷中，他说《存在与时间》“违反它的意愿”而陷入这样的危险：只是重新增加了主体性。

海德格尔的现代性话语在哈氏看来有三个方面的问题：第一，现代性话语的主题是对整合性力量的渴求，黑格尔认为需要一种哲学，而从施莱格尔到尼采则认为需要一种神话，但只有海德格尔通过本体论蒸发了这种具体需要，把它本体化为“存在”，它不是存在物而是存在物的基础。通过这种转折，海德格尔不仅

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 149.

② ibid., p. 138 – 139.

使合理化的生活世界的含混的病理学的需要不可认识了，而且使坚定的主体性艺术成为对理性的激进批判的经验背景；第二，海德格尔后期对现代性的批判是在独立科学分析之外完成的，“本质之思”抛弃了经验和规范性问题，他对沉沦于公共领域和私人领域、听从技术和大众文化命令的“人们”的批判，源自德国的文化精英主义。他后来集中于从本体论的技术问题、权威方面和一般政治领域来分析现时代，“但这些努力表现出一种反嘲：存在之思越是自认为远离了科学事务，它就越陷入当代科学方式的陷阱”。①第三，海德格尔以命运决定论作为克服形而上学的结果，最终将理性消溶于原始的存在经验，消溶于对存在本身的神秘拥抱，而其流露出来的救世主思想，导致他认同纳粹来克服现代性的虚无。

德里达被称为“法国的海德格尔”，美国学者多尔迈认为：“与他的先驱者们比较，德里达在他对传统认识的攻击中，和在他通过侵袭形而上学的老巢来消解形而上学的企图中，似乎表现得更无情面。”②通过德里达，海德格尔的思想有了进一步的发展。

在法国，海德格尔是以《关于人道主义的信》的作者知名的，德里达也是从此取得思想起点的，但他自觉与晚期海德格尔特别是与其隐喻的网络分开，结构主义为之提供了走出海德格尔时间哲学的路径。海氏认为，语言构成了存在历史的媒介，语言是存在的家，但他本人从未认真研究过语言，这就是德里达的起点。“不同于盎格鲁—萨克逊世界实践的常规语言的分析，德里达不关心语法及其用法逻辑；不同于结构主义的语音学，他从研

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 140.

② 多尔迈：《主体性的黄昏》，上海人民出版社，1992 年，第 161 页。

究语法的基础即书写的科学出发”。[①]书写学(grammatology)之所以能构成对形而上学的批判,在于它进入了声音书写的根源,即说书写复写语词的声音,这不仅与形而上学思想和平共处,而且与之同样是原初的。德里达相信“声音的书写,是西方伟大的形而上学、科学、技术和经济学发展的媒介,它在时空两方面都是有限的——而在我们的时代,它已达到其极限”。[②]早期的德里达希望在书写学研究的形式中实现对形而上学的克服,这种研究已经回到声音书写的起点。

德里达理论上的秘密始于早期的《胡塞尔几何学起源引论》,正是胡塞尔这篇文章开启了德里达对整个欧洲哲学传统的态度,哈氏认为,对胡塞尔意义理论的批判,是德里达解构思想的起源。胡塞尔的意义理论所采用的是符号而不是语义学的方法,他区分了“符号”(sign)和“指标”(indication),强调意义不是指称或对象,强调对象对于表达及其意义的非本质性,其目的是把对象的存在加以悬置。德里达对胡塞尔的批判结合了对西方形而上学历史的检讨。第一,粉碎“在场”的形而上学。他认为,由外在的符号向内在的意识即直观的层层还原,体现了胡塞尔对一个超越语言媒体的认识本原的追求。对于直观而言,本原意味着一个当下的、直接的,即完全是现时态的在场,这就是作为胡塞尔现象学中心概念的“活的现时”(living present,亦译“活的在场”),它是意识在现时的某一点上向自我的直接呈现,以不依赖于任何中介的自我在场为其先验特征。在德里达看来,没有什么纯净的“活的在场”,现时是过去传下来的,而且必定要向未来延伸,现时不可能驻足在一个点上,它是派生的东西,是诸种差异

---

①② Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 163.

和延宕的结果。胡塞尔将存在纳入在场的框架中，依然囿于意义先于语言的逻各斯中心主义之中，是用一种在场的形而上学掩饰了在场自身构成中那一原型缺场的差异游戏。“建构了活的在场的自我呈现的原始差异从一开始，就在这自我在场中，引入了被它拒之门外的所有不纯因素。活的在场，是源出于它同自身的分状态，源出于一种滞留踪迹的可能性。它总是事先已是这种踪迹了”。[①]第二，书写对声音的优先性。胡塞尔很早就指出“写”的作用，“几何学是从‘语言’、‘说’到‘写’出‘公理’，‘写’使‘交往’虚拟化。一方面，‘写’的东西可以成为‘沉淀’；另一方面，它又可以被重新唤醒，使之自明。在胡塞尔的心目中，历史就是不断地唤醒那‘活的现时’，使各种‘沉淀’‘活’起来”。[②]自我在场的存在，纯粹的存在先于语言，在这个无声无言的原始存在的后面，语言才尾随而至，它一方面表现了，另一方面又遮蔽了纯然存在的自我呈现。德里达在《声音与现象》中认为，胡塞尔在经验的层面上肯定了语言的潜在局限，而在对这一辅助层面的思考中，又肯定了传统形而上学的语音中心主义。如果说文字使理想客体的组构得以完成，那么它这样做也是凭借了语音的文字：它固定、刻写、记录，并且赋形于一段先已生成的话语。哈氏总结说：“根据德里达的主要反对意见，胡塞尔放任自己受蔽于西方形而上学的基础理想：自我同一的意义的理想本质只有靠清除了所有经验联系的超验主体的内在性的无中介的活的在场、直觉的可接近和实际经验来保证。”[③]

---

① 德里达：《声音与现象》，第 85 页，埃文斯顿，1973 年。

② 这是中国学者叶秀山的解释，见其《无尽的学与思》，云南人民出版社，1995 年，第 50 页。

③ Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 175.

德里达认为声音中心主义是在场形而上学的基础，他提出以文字学来代替符号学。这是一种原始文字(archi-ecriture)，是包括语言和言语现象的先决条件，是语言的基础而不是某种后来添补上去的附庸，它是建构意义的生产模式而不是先已形成的意义的载体。德里达因此设定了书写对任何次级的声音模式的固定的优先性，这种原始书写(archewriting)无需任何超验主体的帮助，从这个视角看，与感官表象不同的理智同时也是感官的延宕，与直觉区分的概念同时也是直觉的延宕，与自然区分的文化同时也是自然的延宕。这样德里达完成了对胡塞尔的作为创造性主体的原始的超验权力的基础主义的扭转。“无论何种在直觉中显现自身的在场都直接依赖于符号的再现力”。[①]他把书写当作语言的本质，而原始的书写则是言语的基础。德里达结合了结构主义的“差异”概念与被设想超越了海德格尔本体理论、与胡塞尔意义理论相联系的“分延”，“(分延)许可说和写的结合——在文学性的意义上——正如它发现感性和理智之间、然后是能指和所指、表达和内容等之间隐喻性的对立一样”。[②]无论是作为声音还是作为文字出现，所有语言学的表达在某种程度上都是原始写的运作而非其自我出现。“现代性就是寻找书写的踪迹，这种书写不再期待作为自然之书或神圣书写的意义总体”。[③]哈氏引了德里达的一句话：“但踪迹的运动必然是神秘的，它隐蔽地自我产生。当其他的踪迹也如此声称时，它以自我隐蔽的方式自我出现。”然后评论说：“在原始书写的隐喻及其踪迹中，我们再次看到狄奥尼索斯母题：神完成了他的承诺，由于

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 178.

② ibid., p. 180.

③ ibid., p. 165.

他痛苦和缺席,这对于西方的儿女们是更加清楚了。"①

德里达的解构忠实追随海德格尔的思想运动,但与其愿望相反,由于他超越本体论的区分和存在而进入由分延驱动的书写,他没有能扭转海德格尔的基础主义。德里达继承了尼采以来形而上学批判的弱点,没有松动第一哲学的紧张,尽管他变化了姿态,但在最后仍然是把明显的社会病理学神秘化。他区分了本质之思和科学分析,但又对某些非决定论的权威作了空洞的确认,这不是受到存在物扭曲的存在的权威,而是一种书写的权威,它不再是神圣的,而是流放之中的、从其意义异化出来的书写,是神缺席后的遗嘱文件。"德里达以一种似乎是科学的宣称而与海德格尔划清界限,然而按照他的新科学,他只是把自己置于在一般意义上是科学,在特殊意义上是语言学的悲惨的无力状态"。②

在现代性的哲学话语中,"德里达没有摆脱主体哲学基础主义的束缚,他仅仅使曾被认为是基础的东西依赖于更深的基础——虽然现在还踌躇不定——一种起源的权力的基础。很自然地,德里达以一种原始哲学的方式回到了原始,这种原始留下匿名的踪迹没有任何主体"。③这种原始,哈氏认为是回到犹太教的神秘主义。德里达接近于无政府主义的爆破历史的连续性,而不是权威主义的向此前的命运屈服。他无意于回到过去,无论是以一种新的异教的方式超越一神教的起源,还是超越坚持已经失去的神的文字并通过对这些文字的异端的注释来保护自己的传统概念。神秘教义意在降低口传"摩西五书"的价值,认

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 181.

② ibid., p. 181.

③ ibid., p. 179.

为它是用人的语言翻译神的语言，为了给宗教权威以基础，摩西不得不把它译成人的语言，律法的权威性基础变成人的解释。按照德里达的文字学，原始书写的踪迹引发越多的解释就越是变得陌生，这一概念复活了作为一个永远延置(delayed)的事件的神秘性的传统概念。宗教权威只有在其隐蔽它的真实面目从而激起解释的狂热时才能维持。寻求解构是与承续此一传统自相矛盾的劳动，在其中保存活力仅仅是为了重新唤起它。因此，哈氏说："德里达意欲超越海德格尔；幸运的是，他回到了他的后面。犹太教和基督教的神秘体验能够展露他们的爆破力量和液化体制和教条的力量，因为他们在其语境中保持着与隐匿的、超越世界的神的联系。"①他们坚持的世俗化道路指向了由先锋艺术找到的激进经验，尼采已经指向走出自身的沉醉主体的纯粹审美的迷狂，海德格尔走在这条路的中间，他要保持一种没有方向启示力量而又尚未付出世俗化的代价，所以他为神圣的丧失而焦虑，在存在的神秘主义中，启示堕落为魔术。在这一新的异教神秘主义中，日常生活之外的没有边界的奇里斯玛并未引发解放，如其在审美中那样，也没有更新什么，如其在宗教中那样——它至多只是江湖术士的刺激。德里达在存在神秘主义中清除了这一刺激，使之回到一神论传统的语境之中。如果德里达又回到当年神秘主义过渡到启蒙主义的那个起点上，那么出路只能是：深入到尼采及其追随者企图超越的现代性之中，重新张扬启蒙主义的现代性计划。

德里达的解构策略是视哲学为文学。哲学是一种修辞，是一种隐喻。文学批评基本上不是科学活动，与其对象文字一样，它

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 180.

也遵循着同样的修辞性判断标准；哲学与文学之间非但谈不上什么文类区别，相反哲学文本的基本内容可以通过文学批评获得；修辞高于逻辑，在讨论一切文本的语境问题时，修辞负有全面的责任。据此，一切文类的区别都消失了，正如文学艺术不再断然坚持自己是独立于一般文本的虚构世界一样，哲学与科学也不再单独构成它自己的天地。他总强调隐喻或文学性深埋于哲学之中，传统的哲学文本之所以受逻辑话语的支配，根据词语的字面意义理解，则是因为修辞性、隐喻性的语言被压抑、被忽视，而实际上它们始终在起作用。德里达本人就是要复兴哲学话语中被湮没的隐喻结构，由此在一个概念中读出一段潜藏的隐喻史来。其结果，哲学的基本观念，如“理念”、“逻各斯”等其本源既然不过是感性的物象，是一种没有元隐喻加以说明的隐喻，是否能承担哲学的形而上学的思辨，显然大有疑问。哈氏认为，德里达取消哲学与文学批评的区别的错误是把语言的一种功能即诗性功能抬高为涵盖一切的程度，把所有对话中都包含着的修辞推论为所有的对话都是修辞，这就使哲学丧失了自主性，使一切断言丧失了意义。而实际上，语言具有多重功能，至少有作为日常交往的语言；作为哲学或批评在人与世界之间充作中介、进行沟通的话语；作为各种专门话语（文艺、科学、道德等）及其它们之间复杂的转换关系。德里达“把这些复杂的关系一律抹杀，以使哲学等同于文学与批评，他未能认识到哲学和文学批评各有各的特殊地位，它们各自以自己的方式在专门文化与日常世界之间充当中介”。[①]

如果德里达的“泛修辞主义”把语言完全视为修辞的、诗性

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 207.

的，那么对他的批评就必须提供另一种语言观。这就是哈氏的普遍语用学，在此，他把语言视为交往，它总是指向对世界的认识、对公共的规范、对主体的表达，并总是具有相应的有效性宣称。说到此，哈氏与德里达在现代性上的分歧是两种语言观的分歧。对此罗蒂在《语言的偶然性》中认为，哈贝马斯在这里提供不了任何论证。《话语》一书没有解决几种语言观的孰优孰劣的问题。

2. 巴塔耶—福柯：理性的“他者”

巴塔耶是中国读者不熟悉的思想家，福柯说他“是他那个时代最重要的作家之一：《眼睛的故事》、《埃德瓦达夫人》打破了叙述的连贯性来讲述本来从不连贯的事情；《色情》使我们更加接近萨德，而且也更难理解他。我们所处时代的很大一部分都多亏了他……但是，我们还有许多应该做、应该想和应该说的事，这无疑也还应依靠他，并且在很长时间里都会如此”。[①]

哈氏认为，尼采的反人道主义作为对现代性话语的真正挑战，它由海德格尔和巴塔耶在类似的方向上发展，他们“力图冲破现代性的牢笼，冲破在世界历史范围凯歌高旋的西方理性主义的封闭宇宙。两人都要克服主体主义，这种主体主义以其异化的暴力覆盖世界并使之僵化为技术操纵经济上追求实现的总体”。[②]但他们是以不同的道路离开现代性的，与海德格尔企慕起源的本真性不同，巴塔耶拥有的是作为超现实主义一员的审美经验和与左派激进主义相连的政治经验，所以他“攻击的不是理性地认知理性化的基础或客观化的科技的本体论前提，而是集中在伦理理性化的基础上，正如韦伯所提出的，这种伦理理性

① 引自埃里蓬：《权力与反抗》，北京大学出版社，1997 年，第 177 页。

② Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 213.

化使资本主义制度成为可能并使整个社会生活服从于异化劳动和律令的积累过程。巴塔耶不是就无根的独立的自我意识膨胀为一种权威性的姿态,也不是就认知的关系,而是从已成功实现任一给定的主体目的的功利行动来确立现代性原则”。①

因此在策略上,巴塔耶道德批判的方法不是像海德格尔那样揭露主体性的基础,而是破坏其界限(unbounding it)——他寻找一种平行于海德格尔的另一种出路,在这里,超验性采取了诸如犯罪、超常、浪费和宗教仪式的牺牲等形式。所以不是存在而是统治权(sovereignty)才是决定性的。这与尼采的审美化的自由及超人自我确证的观念相似,都认为自我扩张与创造意义的权力意志是同一的永恒回归的宿命论是混合的,他们都具有一种无政府主义的特征。

巴塔耶早在20世纪20年代就提出“异质成分”(heterogeneous)的概念,用以指一切抗拒资产阶级生活方式和常规惯例同化的社会集团,包括离经叛道的艺术家和被规范社会所排斥的边缘人如贱民、妓女、流氓无产者、疯人、造反者、革命者等,这个概念浓缩了超现实主义艺术家和激进左派反叛功利、规范、克制、体面的生活体验,把梦幻、谵妄、疯癫、爱欲冲动等内心体验看作是无视神圣的迷狂,是对无拘无束的狄奥尼索斯本质的揭示。巴塔耶改写杜克海默的传统,把社会的异质成分及其精神、心理生活追溯到与世俗世界相反的神圣物,神圣既是排拒的、恐怖的,又是诱惑人、令人迷恋的,具有一种特殊的韵味(auraticpower),受到刺激后能释放出震惊的力量并代表了一个不同的也更高的现实层次。巴塔耶对此一传统的独特补充是其非生产性的使用:异质成分

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 214.

对世俗世界而言是多余的，它通过梦境、色欲的诱惑、性倒错来颠覆、玷污各种理想，通过过度的奢侈来丰富各种可供选择的希望和超验的神圣物。相反，日常生活中的同质和顺从的成分则是与外部自然的物质交换的产物。它们的关系是，一方面同质的社会不可能在其自身发现行动的意义和目的，它只能依靠它排拒的力量和命运。另一方面异质成分只有在爆炸性的震惊、日常生活所形成的主体与世界的习惯性关系破裂之时才开放出来。

巴塔耶的现代性建构体现在对纳粹的分析上，他既不满足马克思主义的经济解释，也不同意弗洛伊德的心理分析，而特别注意选举式的群众动员与克里斯玛式的领袖之间的联系，如把领袖当作神圣人物来崇拜、人为的群众仪式、公开的暴力、催眠、违法、抛弃民主的外衣和平等的价值观等。反对利益取向的群众民主的背景，希特勒是以“整体的他者”出现的，暴力把他提高到人民、政党、法律之上，而和平的，但令人生厌的同质成分无法凭自身的力量维护自己。在法西斯王国中同质成分和异质成分奇特地混合在一起：一方面是表演、规戒、秩序等同质社会的功能需求；另一方面是群众的迷狂和体现了真实统治权的领袖的权威。法西斯国家是受政府管理的统治权，它继承了传统社会认可的宗教和军事形式的统治权。在领袖的统治权中，同质成分和异质成分是混合的，而能获得群众忠诚、使之无条件接受的，却是植根于异质成分的克里斯玛，“人统治人的简单事实意味着统治者的异质性，至少在他作为统治者、在他为其权威的合法性而求助于他的本性或人格特质的程度上是如此，他赋予这种本性为整体的他者，而不能给予合理的解释”。[1]哈氏认为，巴塔耶与霍

---

1) Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*. p. 219.

克海默、阿多诺相通：法西斯主义最终仅仅从属于人的内在天性对资本主义工具理性的反抗。

巴塔耶30年代开始研究花费(waste)经济学，为其统治权理论提供经济依据。他改变了马克思《手稿》中关于人的活动的表现论模式，而在消费活动中发现了一种更深的平衡：一方面是生活所必须的劳动力再生产；另一方面是从生活必须的再生产、即从人与自然物质交换过程的命令中解放出来的奢侈性花费。他认为只有非生产性的消费形式，才能使人的统治权及其权威得以存在，主体只有在花费性使用中才能表达自己，接近自我放纵、自我超越的狂乱状态，无拘束的自我在非生产性的奢侈性花费中也留下经济学的踪迹，“人的活动不能全部归结为生产和再生产的过程，消费必须分为两个领域，一是能够还原为、消缩为最小的必须量，以便一个社会的成员能维持生活并继续其生产活动……二是非生产性消费：奢侈，纪念仪式，战争，崇拜，豪华建筑，游戏，戏剧，艺术，与生殖无关的性表现活动，它们有自己的目的”。①

但资本主义的特征却是把一切剩余都用于投资，积累过程只是资本的自我实现。巴塔耶指责生产性投资代替非生产性运用，并据此在50年代前后形成自己的经济学，与西方马克思主义对立，其统治权的概念也与异化原则、工具理性对立。获得统治权威就是从各种束缚中解放主体性：主体从劳动和当前需要的困扰转向自我消费，统治权的本质是由无用消费和任何“使我快乐”的东西构成的。尽管在此他和卢卡契一样表现出对资本主义是异化的“物的社会”的批判，但他的目的却是要描述一种更大的历史过程，这是一个神圣的权力被剥夺的过程。他从牺牲的仪式中发现

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 223.

统治权的最初形式，牺牲并不是最原始的，而是对人与自然统一体解体的反应，此后，从祭祀的神圣权力到贵族的军事权力再到君主专制的绝对权威直到民主政体和斯大林主义，统治权总是和权力结盟。“世界历史的目的在异化和统治权之间摇摆，它的结束被设想为这一领域的分化同质因素和异质因素、劳动和牺牲的分化。这一过程再也不能理解为辩证的——在任何程度上，都不能根据启蒙辩证法的主体哲学的模式来解释，辩证模式依赖于一组理性成分，统治权则被构想为理性的他者”。①

统治权一开始就和权力混淆以便占有剩余价值，但这并不能解释世俗领域的扩展和异化，也不能理解神圣物被普遍拒绝。巴塔耶没有选择马克思主义的政治经济学的解释，因为他仅仅限制在社会劳动的体制内，没有把经济与并不缘自经济统治和计算理性的暴力联系起来。他总是认为，这个超越了人与自然的物质交换过程，其发展有三步。第一步，在同质化的过程中，使人类从动物环境中脱颖而出的不是劳动而是禁忌，人和动物的区别在其生命冲动受制于各种限制，性的羞耻感和道德意识与劳动一样原始；第二步，巴塔耶承续并从审美体验的角度改造杜克海默的观点，认为规范有效性的基础在于逾越规范的经验，它既是禁忌又是诱惑。理性的劳动世界是在禁忌的框架中建立的，禁忌本身不是理性的法律，相反它把神圣物引向世俗世界，在与最原始的禁忌相联系的意义上，感情体验和宗教体验是一致的；第三步，巴塔耶形成的道德批判不是反道德而是反对宗教世界观理性的后果，这与韦伯相近。路德和加尔文是宗教史上的分水岭：宗教概念被道德化，神圣物被精神化。既排拒又吸引的神圣

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 229.

物被驯化和分裂了，天使长撒旦被逐出天堂。当神圣物不再有歧义的时候，犯罪的意识就获得纯粹的道德特征。然而，如果宗教的尺度和感性的过度都不再导向与神圣的接近，那道德的有效性就与过度体验分开了，而它恰恰是从此获得其权威性的。在犹太—基督教传统中，独立的道德只是由于禁忌与逾越的辩证法才形成的，因为神圣之光不再穿越世俗世界，这种道德也就停滞了。

哈氏认为，巴塔耶面临和尼采一样的困境，如果统治权及其神圣起源是一种绝对异质的方式与目的论的行动世界相关，如果主体和理性仅仅是通过排拒所有神圣力量来建构的，如果理性的他者不只是非理性和未知的东西，那么，就不可能有一种理论可以超越理性的视界，就不可能分析理性与一种超验的权力的互动。巴塔耶意识到这一点，但他无法解决。

韦伯在考察西方理性主义时，把新教精神视为一种特殊的生活行为方式，他称之为主体的“自律行为”，此类行为使生活本身实现最大限度的理性化，因而与资本主义的规范化的管理方式是一致的，其目的都是使个人行为的多样化服从组织管理的单一理性化过程。福柯的想法与此明显不同，如果说现代性的扩张是从“多样”到“单一”，那么福柯则要在“单一”中发现“多样”。1980 年他对记者说：“我们从以往被认为是真理的东西中分离出来，追寻其他的法则，这就是哲学。把思维的框架移位和变形，用其他的方式去思维，做别的事情，把自己变成自己不是的那种东西——这就是哲学。”①

福柯的哲学定义是与其现代性思考联系在一起的。在《何为

---

① 福柯：《哲学的生命》，《权力的眼睛》，上海人民出版社，1997 年，第 108 页。

启蒙》中，他认为自 18 世纪以来，哲学思想的中心任务总是、仍然是、并且还将是康德提出的问题：什么是启蒙？什么是理性？福柯的复杂性在于他决不是启蒙主义者，又不是反启蒙主义者。启蒙主义要求用理性来批判迷信、习惯和教条以实现人类世界的理性化，仔细分析起来，“理性”和“批判”给后来者开出了两种选择：“或者你接受‘启蒙’，那你就仍然留在理性主义的传统里（有人把这看成是必须肯定的，而另一些人则把这看成是应当指责的）；或者你批评‘启蒙’，那你就会设法摆脱这些理性原则（这一点也同样可能被理解为好的或坏的）。”福柯属于指责留在理性主义的传统里的人，理性主义和人道主义是他终生攻击的两个目标，但他也无意于批评启蒙。那么福柯意欲何为？“能将我们以这种方式同‘启蒙’联系起来的纽带并不是对一些教义的忠诚，而是为了激活某种永久的态度，也就是激活哲学的气质。这种‘气质’具有对我们的历史存在作永久批判的特征”。[①]就福柯批判理性而言，他是反启蒙主义者；就他坚持批判而言，他又是一个 18 世纪的传人。

与此相应，福柯接过康德的论题，但不是要确定那些主宰着理性实施的先天必然条件，而是为了反思这些条件，以便揭示出在何种程度上这些条件只是一种偶然的历史起源，只是一种社会权力的运作。“我相信不存在独立自主、无处不在的普遍形式的主体。我对那样一种主体持怀疑甚至敌对的态度。正相反，我认为主体是在被奴役和支配中建立起来的”。[②]

瓦解理性和主体，福柯拥有的资源有三，一是巴塔耶反对启蒙的非自然性的性话语，要求回到性和宗教的沉醉。更重要的还

① 福柯：《何为启蒙》，《福柯集》，上海远东出版社，1998 年，第 536－537 页。

② 福柯：《一种存在的美学》，《权力的眼睛》，第 19 页。

是巴塔耶纵横于虚构与分析、小说与反思之间，并以一种破坏的姿态逾越界限，挣脱得胜的主体的语言；二是作为60年代的思想家，他认可结构主义对以萨特为代表的现象学—人类学的批判，把列维·斯特劳斯“否定主体的话语”视为对现代性的批判；最后，作为巴谢拉尔的学生，他还是一位科学史家，当然其兴趣在人文科学而非自然科学。被哈氏稍稍忽略的一点是，福柯是“法兰西的尼采”：“阅读海德格尔决定了我全部哲学发展的道路，但我认为尼采要超过他。”“我是个尼采主义者。”①

所以，虽然福柯是1975年在《规训与惩罚》一书中才完成从知识到权力的过渡的，但其全部主题都可以看作权力和知识的关系问题。“关于权力问题，福柯没有写过专门著作。他在不同的时候曾勾勒出一些主要的轮廓；他不知疲倦地阐述；他并不汲汲于占据前卫的位置和调整观点。在他对精神病院、疯狂、医学、监狱、性和‘警察’的大量历史研究中，他研究的主要是功能、效果和‘怎样’。权力问题沿着全部这些问题展开，它与这些问题成为一个整体，它是内在于这些问题的，通过这种方式，它与它们不可分割”。②重要的不是知识本身，而是知识如何形成，即知识为什么会被认为是知识？它是经过一套什么样的机制而被认定为知识的？在第一部著作《理性时代的疯狂史》中，福柯在显示出疯狂的现象如何在18世纪末被构成一种精神病，他重建了19世纪到20世纪精神病医生如何谈论疯狂的话语的历史。作为一个科学史家，他的哲学兴趣在于疯狂是一种理性的补充现象。在福柯这里科学史被扩展为理性史，因为它研究的是疯狂的构成成为了理性构成的映象。其目的是“书写

① 福柯：《惊奇和欺骗的双重游戏》，载《权力的眼睛》，第117—117页。

② 贝尔塔尼：《授课情况简介》，福柯：《必须保卫社会》，上海人民出版社，1998年，第255页。

界限的历史，通过它文化拒绝某些外在于它的东西”。[①]他在迷狂的自我放纵和机体的自我释放的规范体验中，发现异质因素已进入被强制规范化的日常生活的同质化世界。他怀疑在精神病学造成的精神病的后面，在疯狂的各种面具后面，有某种被密封的事实。他以一种深度解释学来探索疯狂与理性最初分离的起源，以便在说出来的东西中发现还有什么没有说出来。

“从70年代早期开始，福柯着意于区分考古学与谱系学，前者揭露话语中真理构成的独特规则，谱系学在其制度性根源中追溯各种有效性历史条件，研究话语如何形成以及它为什么出现和消失”。[②]它否定18世纪末以来所有那些构成现代性的历史意识的前提条件。按照哈氏的理解，福柯谱系学的意图是：第一，抛弃现代性的现代主义意识，福柯不相信现代性赋予现在的特权，谱系学并不寻找起源，而是去揭示话语的偶然性，分析实际历史的多样性，拆散同一性的幻觉。第二，放弃解释学，解释学的目的是占有意义，是要在文献中复活既往的生活；考古学把解释学对话式的文献变为纪念碑，对象从其生活的语境中逃脱出来，可以成为结构主义的描述对象；面对考古学发掘出来的纪念碑，谱系学则从外面来解释它如何从各种战斗、胜利、失败的偶然的上下文中获得。第三，结束普遍史学。单一的历史必须分解，不是要进入叙述性历史的多面性，而是要进入一种无规则地出现和消失的孤立话语的多样性，

“批判的史家将首先融解虚假的连续性，而较多关心破裂、转折、方向的变化。他不提供目的论的语境；他无意于因果之链，他不依靠综合，拒绝诸如进步和进化这样的人工陈述原则，他

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 240.

② ibid., p. 248.

不把历史划分为各个时代”。[①]

《词与物》追溯西方近代思想的演变以确定现代思想的特征和命运。自 16 世纪以来的知识类型被福柯分为四种，即文艺复兴时期的词与物的统一；17 世纪～18 世纪古典时期用词的秩序再现物的秩序；19 世纪以来的现代知识型：词的秩序不再表示真实事物，而表现人对物的表现；当代知识型的特点是词只表示其他词，而不再涉及外部世界。哈氏重点分析的是福柯对现代知识型的考察，因为正是在这里，福柯集中表现了他对主体的埋葬。现代知识型重建了关于生命、劳动与语言的话语，把思想的轴心从再现的空间转移到欲望（性）和冲突（生与死）的时间，历史成为重要因素。而现在所理解的“人”才诞生了。“现代人——这个人在其肉体的、能劳动和会说话的存在中是可确定的——只有作为限定性之构型才是可能的。现代文化能思考人，因为他是从自身出发来思考有限”。[②]古典思想可以谈论身心、人类；文艺复兴的“人本主义”和古典“理性主义”都能恰当地在世界秩序中给予人一个特许位置，但它们都不能思考人。康德哲学及新的人文科学塑造了现代性，这是古典向现代的突破期，此时语言与世界之间打上形而上学印记的相似性崩溃了；语言自身的再现功能也出现了问题。以康德先验哲学为代表的现代知识论，不讲重现，而讲人何以能重现所见的世界。人是有限的存在，故其知识不能达于物自身，但主体能动地构造知识，所以人也像上帝一样，能够制造世界。福柯认为这是有根本矛盾的：人是有限的，却又可以制造世界，人是经验的存在，却又具有超验的能力来研究自己。这本书石破天惊的结论之一是：“人可能只是物之序中某

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 251.

② 福柯：《词与物》，上海三联书店，2001 年，第 414 页。

种裂缝，或者，无论如何，也只是一个构型，其轮廓是由他近来在知识中所占据的新位置所确定的。……一旦人类知识发现一种新的形式，人就会消失”。[①]在现代哲学中，“人”的产生已经隐含了“人”的死亡。

哈氏认为，在 1966 年的《词与物》中，现代思想史和疯癫史一样，经文艺复兴到古典再到现代的转换，现代知识的特征是一种独特的求真意志推动的，对它来说，任何一种挫折都不过是知识生产的刺激，“求真意志，对福柯来说是知识的和权力内在关联的关键”。[②]他在 70 年代转向权力理论，其内在动力，就是要解决这项研究中出现的问题。1975 年，福柯在完成《规训与惩罚》后对访问者说：“现代人文主义将知识和权力分家，是犯了一个错误，这二者其实是一个整体。不应幻想会有一天知识不再依靠权力，这只不过以乌托邦形式出现的老调重弹的一个人文主义。没有知识，行使权力是不可能的；知识也不可能不产生权力。”[③] 1984 年，他再次讽刺知识分子的自欺和自负：“我惊讶地发现，在人文科学里，所有门类的知识的发展都与权力的实施密不可分。当然你总能发现独立于权力之外的心理学理论与社会理论。但总的来说，当社会变成科学研究的对象，人类行为变成供人分析和解决的问题时，我相信，这一切都与权力的机制有关。……所有人文科学是伴随着权力机制一道产生的。”[④]这种权力强制你如何说话。否则你不仅被视为错误，甚至被视为骗子。这样，此前西方文明中似乎完全合理的分类、原则、程序、信

---

① 福柯：《词与物》，上海三联书店，2001 年，第 13 页。

② Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 261.

念、方法等，照谱系学看来，都是由某些特定的力量组合而成、是为某些特定的利益服务的。权力的效应与知识(真理)的生产是福柯最成熟、也最有冲击力的思想。

福柯的权力概念有三个起因：第一，人文知识的考古学与海德格尔对现代形而上学有明显联系，但福柯不是通过形而上学的批判来克服主体性，而是显示出即使存在历史概念也并未走出自我指涉的主体的第三种论题化的循环，就是说他试图控制总是在后退的起源；第二，福柯在反主体方面与结构主义一致，在《词与物》中拒绝所有歪曲的、缠绕的反思的形式，但正如谢里登所说："他的全部著作远非希望以结构去'凝固'历史的运动，而是关于历史变化本质的考察；远非把语言视为结构，而是把语言看成行动与事件"。[①]在他看来，结构主义克服人类中心的思想并不意味着对现代性的超越，不过是复活了古典时代的知识型，为他描述古典型知识提供了一种模型。第三，福柯关于人文科学的研究是在知识考古学中完成的，这种对科学话语的分析如何与相关的实践结合起来需要进一步解释，他在此还倾向于认为话语对于作为基础的实践具有优越性。结构主义认为每一个话语单元可以根据其自身被严格理解，如果规则的话语构成能够控制其制度性基础，总体上独立的、与语境及功能条件分离的话语就有其概念上的困难，因为语话规则使一个话语可理解只有在被认为/可是其可能性条件时，它们并不足以解释实际作用中的话语实践——没有规则能够统治它们的自己的运用，规则控制语境并能控制它自己卷入其中的语境。事实上，在《诊所的诞生》与《词与物》中，福柯都把话语看作是自主自律的体

① 谢里登：《求真意志》，上海人民出版社，1997年，第119页。

系，尽管他在具体分析中，考古学分析了那些制造了合法真理的官方和专家的严肃言语行为，拨开“真理”和“科学”的唯名论面纱，揭示其参与建立和维护权力统治的含义。

当福柯放弃知识形式的独立性，从考古学转向解释知识从权力实践中产生的谱系时，他回避了这一困境。谱系学的历史明显不同于自我调节的话语和知识的普遍形式，人类中心的危险只有在谱系学的公正注视下，话语的产生和流行如同在征服过程的沼泽地带出现的灿烂的肥皂泡的时候才能被废除。谱系学“完全不是用具体的事实的多样性来反对理论的抽象整体；也完全不是通过贬低思辨家来反对他的科学主义形式和建立起来的认识的严密性。这并非穿越谱系学规划的经验主义，也不是一般意义上的实证主义。实际上，它指的是使那些局部的、不连贯的、被贬低的、不合法的知识运转起来，来反对整体理论的法庭，后者以真理认识的名义，以控制在几个人手里的科学权利的名义把那些知识都过滤掉了，对它们进行分极、整理”。[①]由于福柯发现了或者说是突出了知识形式与权力实践的依赖关系，也就提出了与结构主义知识系统不同的社会理论问题，同时提出了与对存在的历史理解不同的自然主义问题。知识话语与其推论性实践一起，是演化的，可转换的，不再拥有其特权位置，它们形成的复合性提供了权力的复合性。通过话语类型与知识形式的区分，现在的任务是要揭发征服的技术，正是通过这些技术，统治的权力复合体纠结在一起达到统治，并最终被下一个复合体所压抑。权力技术把知识体系工具化了。“当然，只有在他达到其谱系学的历史学不再谱系学地思考并且是通过帮助不可认识的超

① 福柯：《必须保卫社会》，第 8 页。

验的历史主义的权力概念的挪用时，福柯才获得他的基础”。[1]

福柯在研究人文科学时已经注意到，人文科学是宣称清除日常的、偶然的、特殊的经验而出现的，“由于它自我设定为绝对的，现代知识把自身和那些第一次刺激形而上学的孤立主体的东西隐匿起来”。然而，随着权力理论的转换，他把这种求真意志与历史语境分开了，并混合于权力基础。这有两个程序，开始，他设定一种意志构成对所有时代和社会都有效的真理，每个社会都有其真理的王国，有其真理的“一般政治学”；这就是一种接受为真理并使之发挥功能的话语类型。超越这种时空一般化，福柯瓦解了实体化的自然主义，这种知识意志是一种权力意志，它被假设为内在于所有话语中，而不是其真理的特殊性。以一种类似的方式，自我掌握的意志特殊化为内在于人文科学的现代主体性。“真理的配置”变为“权力的配置”。权力和权力不能分开，并不是知识就是权力。权力和知识的关系既不是同一性，也不是因果，而是条件，即知识以权力为条件，福柯要探究的是它们之间的关系，即某种权力形式能够生产出对象和结构都不一样的知识。

哈氏认为：在其权力的基本概念上，福柯强行结合了超验综合的唯心主义理想和一种经验本体论的前提。这种方法不能走出主体哲学，因为被设定为给相反的语义内容提供一种共通的命名者的权力概念，已被主体哲学自身削弱了。根据这种哲学，主体能够拥有两种也只有两种与世界的关系：由判断真理调节的认知关系，和由行动成功所调节的实践关系。“进入行动计划的判断的真理性，通过成功行动的标准，权力仍然依赖于真理，福柯鲁莽地把权力对真理的依赖颠倒为真理对权力的依赖。然

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 269.

后基本的权力不再需要受制于行动的和判断的主体的能力——权力成为无主体的。然而仅仅依靠基本概念的颠倒，无人能逃出主体哲学的策略概念的牵制。通过从主体哲学自身借来的权力概念，福柯没有摆脱主体哲学”。①

福柯试图以权力—话语的模式取代马克思的解放模式和弗洛伊德的压抑模式，在哈氏看来，他和第一代批判理论家们陷入同样困境。权力概念在福柯这里有双重作用，一方面权力构成知识和真理的先验条件，是无主体的；另一方面，又在历史经验的分析中作描述性使用。如果权力是任何知识与真理产生的先天条件，那么福柯的权力理论最终也只是一种权力技术，它不能验证自己的活动，从而自我解构。意义、有效性、价值等范畴不但在元理论的层面，而且在经验的层面上被取消了。谱系学的方法服从于相对主义的自我否定，对知识意志的客观性幻觉的揭露把福柯引向对历史写照的认同，这种历史写照导向一种拙劣的历史学家的观点，并使得为现实的需要而贬低过去的做法具体化了。同时，谱系学意在发掘已被压抑和被排斥的知识形式，但福柯不是提供认识上的优先权，他表面上的无价值观或超规范的立场使他反对站在任何一方，这就不能使他的抵抗和批判获得理论基础。他不能说明社会秩序到底怎样形成、个体与社会如何相关。用这个模式来叙述历史，只能是像普特南说的，“把历史看作是毫无合理理由地前后相继的‘话语’或‘意识形态’所构成的一个不连续的系列”。②

哈氏也有自己的权力理论。在权力的理解上，他追随阿伦特，“韦伯把权力定义为某人把自己的意志强加于别人行为之上的可能性。而阿伦特则相反，把权力理解为在自由交往中就一种

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 274.

② 普特南：《理性、真理和历史》，上海译文出版社，1997 年，第 179 页。

共同的行动步骤取得一致的能力”。[①]按照这种权力概念，权力的基本表现不在于支配别人的意志，而是那旨在达成协议的交往中形成一个共同意志。这样，福柯的权力概念实际上和韦伯一样，都局限于工具—目的理性的框架内。其次，知识并非总是以权力关系为基础，还有其他知识。在哈氏的三种知识类型中，权力知识主要与经验—分析的知识、间接地与历史—解释的知识有关，而批判—解放的知识的意义就是要在权力控制中解放出来。重要的是应当在权力的合法使用与非法使用之间作出本质的区分，并制定一种公正、民主、规范性的程序和规则来限制和禁止权力的滥用。

哈氏把福柯说成是“非理性主义者”显然是过头了。福柯在1976年完成《性经验史》第一卷《认知的意志》之后的八年未出版新书，德勒兹在解释这一现象时说：“我猜想他碰到了这个问题：权力之外便一无所有了吗？他是否正在将自己陷入权力关系这样一个死胡同中？”[②]可见福柯的思想是复杂的。事实上，他也承认福柯在《何为启蒙》中有限地维护了启蒙的价值，而且他和福柯有不少相通相近之点，比如他们共同接受了康德哲学，都要求在社会实践的层面转换康德的理性批判；他们有着共同的对手，都批判笛卡尔的理性主体、批判已然扩张的工具理性，甚至还对法兰克福学派有过难得的好评。这一点或许可以解释何以在现代性的诸家哲学话语中，哈氏对福柯最为珍视，《话语》一书有三章是关于福柯的。

4. 以普通语用学代替意识哲学

哈氏殚精竭虑对现代性哲学话语进行批判性检讨，其目的是

---

① 哈贝马斯：《阿伦特的交往权力概念》，江天骥主编：《法兰克福学派》，上海人民出版社，1983年。

② 德勒兹：《哲学与权力的谈判》，商务印书馆，2000年，第123页。

要使现代性摆脱作为形而上学的“意识哲学”的“独立性幻想”。所谓“意识哲学”即以主客体关系为论题的哲学，它关注作为主体的人的意识与作为客体的世界的关系，以及意识对世界能动的认识功能。这一哲学从本质上说都设立了意识无限的认识能力，把世界历史视为主体意识不断扩张的占有史与征服史、主体精神的完成史与凯旋史。德国哲学之后，意识哲学受到全面质疑。哈氏认为，无论是唯心的还是唯物的，意识哲学的最大问题是其虚拟的同一性，包括意识与存在的同一、主体与主体之间的同一。第一个同一是没有根据的，因为“实在”乃是主体意识的超越物，它与主体意识、与主体的语言陈述完全是不可等同、不可化约的二元，它们的相符永远无法得到证明。严格地讲，“真实”是对一种陈述性质的判断，只属于语言范畴，并不能切中世界，所以我们必须把它与陈述对象的世界区别开来。如果要判断陈述与实在是否符合，就必须有一个超越二者的“判断者”和一种“绝对中性”的判断立场，可我们到哪里去寻找这位判断者和中性立场呢？所以“言”“物”相符只能是假设；第二个同一也不可能得到证明，因为对世界的认识与言说永远是个体的、主观的，差异很大、甚至截然相反，根本没有什么绝对相同的陈述，从而也就没有一种主体间可检验的、完全同一的关于真实、真理的检验标准。总之，作为意识哲学前提和基础的“同一性”只是一种先验的形而上学的构想，没有逻辑根据。

哈氏认为，意识哲学之所以长期以来成为现代性哲学话语的中心范式，是由于它得到现代化过程中片面发展的工具理性的配合与支持，工具理性的哲学话语就是主体对客体的认识、支配，它混淆并封锁了探讨交往行动复杂的对话性的特点，排除了相互认可的解放的合理性。

现代性哲学话语的历史表明在意识哲学内已无法解决现代

性难题，交往理性需要一种新的哲学来研究人类以理解为目的的交往行动。从而，摆脱长期以来的意识哲学的困境，就是从意识哲学纯思辨的抽象概念走向社会实践，重新理解“主体”和“主体间性”。这与从认识性、控制性的工具理性走向社会的、实践的交往理性是同一个过程。

在20世纪哲学“语言学转向”的背景下，哈氏认识到，要制定一般的合理的交往理论必须深入到人类生活最深的层次——语言中，因为语言是唯一使人超出自然的东西。人类最初的语言表达了普遍的、非强迫的交往意向，如果说目的—手段的技术经济行动，服务于征服自然、提高生产力，那么交往行动则是主体间通过符合协调的作用，以语言为媒介通过对话达到人与人之间的理解和一致的行动。《交往行动理论》指出：“只有交往行动模式，首先把语言作为直接理解的一种媒体，在这里，发言者和听众，从他们自己所解释的生活世界的视野，同时论及客观世界、社会世界和主观世界中的事物，以研究共同的状况规定。”[①]哈氏以一种“准超验”(quasitranscendental)的立场，从语言与交往的结构中，从人类历史地发展起来的交往理性的能力中，寻找重建现代性的哲学基础。

在西方马克思主义传统中，葛兰西、梅洛·庞蒂、阿尔都塞、德拉·沃尔佩都曾经以不同的方式对语言学产生过兴趣，然而只在哈氏这里，20世纪语言学转向才决定性地进入马克思主义思想的主流。哈氏对语言的关注始于60年代他和伽达默尔的论战，如果伽达默尔“合法的偏见”不能对意识形态和被系统扭曲了的交往的批判提供有利的角度，那么唯心主义的理性概念，包括作为对理性概念辩护的马尔库塞本能化的理性或者是阿多诺审美化的理性，

① 哈贝马斯：《交往行动理论》，第一卷，第135页。

都不能为此一批判提供有效的标准，哈氏感到只有在语言内部才能与伽达默尔交锋。在他构建自己的语言哲学时，后期维特根斯坦、乔姆斯基、奥斯汀和塞尔扮演了主要角色，关于哈氏与他们的关系，马丁·杰伊有一段概括的话："与受结构主义语言学深刻影响的法国马克思主义者不同，哈氏认为理性的重建工作只能合法地集中在言说的层次上，也就是奥斯汀说的'言语行动'或索绪尔说的'言语'，而非语言的深层结构。不同于后期维根斯坦宣称的语言游戏不能相互比较，哈氏认为它有共通的基本特征，这一特征使对语用的分析可以普遍进行。不同于乔姆斯基错误地以天赋的语言资质为一种先验和独白语言观的基础，哈氏主张一种在时间中通过主体间性的互动而形成的'交往资质'。"①

"普通语用学"的对象是语言实践，即语言行为，如果说语言与交往行动是相互解释的，那么抛开实用问题，不研究交往能力的语言学是毫无意义的。"普通语用学"与一般语言学的不同在于它是研究表达而不是研究语句，从不被多种情况所限制的表达这一事实出发，从对日常语言的语用学分析出发，研究人们以理解为目的的交往行动，突出语言的交往功能和社会实践功能，其任务是揭示内在于语言的生活世界的理性结构，确立和重建关于可能理解的普遍条件。其基本观念是，不仅语句的语音、句法和语义特征，而且说话中的某些语用特征，不仅是语言，而且是言语，不仅是语言能力，而且对交往能力，都可以进行普遍的重建。

一般认为，英美语言哲学中，能够为欧陆哲学吸收的只是具有

---

① Martin Jay, *Marxism and Totality*, University of California Press, 1984, pp. 495 - 496.

② 关于哈贝马斯的语用学，参见他的《什么是普遍语用学》一文，收入《交往与社会进化》。

实践性与生活性的日常语言分析，而非理想性的逻辑分析。哈氏也是如此，在实施现代性话语转型时，他充分利用了奥斯汀—塞尔的言语行为理论。[②]第一，哈氏将语言及其运用分成“独白的”与“交往的”两种，前者如自然科学的语言，是从日常语言材料中抽象出来、依据形式语言的构成规则的“纯粹语言”，它切断了与交往行动的关系，只对工具行为有意义，是“独白的”。与此相反的是日常语言，也即自然语言，它与人们通过交往行动产生的生活世界相联系，同时又清晰地表达生活世界，它的运用是“谈话”式的交往。哈氏语言学的对象，就是这种交往的语言，他在《认识与兴趣》中对此作了详尽阐明。第二，语言与言语的区分，索绪尔和结构主义研究语言，后期维特根斯坦及奥斯汀等人研究言语。哈氏与后者一致，认为处于日常水平上的“言语”才是使用语言的行为，也即人们之间日常的“对话”与“交谈”，“话语”是它的“要素单位”或“基本单位”；而处于结构分析水平上的“语言”，则是对存在于“言语”之中的“一般结构”之间的“构成性联结”，是某种规则系统，其“要素单位”或“基本单位”是“句子”。但哈氏对语言行为理论作了重大修改。首先，奥斯汀把言语行为分为“以言表意”和“以言行事”两种，但哈氏认为，所有的言语行为都包含这“双重结构”，对交往来说，前者通过“信息传递”起着“内容交往”的功能，后者依内容行事，发挥“角色交往”的功能。因而，在一个言语行为中，以言行事的力量存在于被言说的内容的交往性功能的“固定到位”中，就是说它的“施行性成分需要由陈述性内容所构建”；另一方面陈述性内容又可以“在以言行事潜能的变化中”得到“恒定的保持”。在此基础上，哈氏强调了奥斯汀以言行事中关于人际关系和生成力量这两种要素，奥斯汀把完成行为式话语的条件归结为讲话者的“适当”与“不适当”，哈氏则强调说话者与听话者之间建立了某种关系。从而，完成行为式话语能否成

功的条件不是如奥斯汀那样仅仅归诸讲者和听者之间是否建立了某种关系。另一个重要的补充是,奥斯汀把语言的使用方式分为记述式和完成行为式,这在哈氏看来是过于狭窄了,他在陈述的真实性和人际关系的适当性之外,哈氏又加上说话者意向的真实性。

交往理性的焦点是主体间性和相互理解,所以普通语用学最重视的是语言行为的"以言行事"成分,因为"以言表意"仅有显示事物、传递信息的功能;而"以言行事"则具有一种"衍生性力量",即言说者在实施一个言语行为时,除了说出关于命题内容的部分,还有非语言的力量部分,后者正好表达出一种"约定"的人际关系,是说者与听者共同建立的一种默契。任何一个言语行为,不仅是陈述事实,它还包含一种承诺的性质。它不是指向言语的语义内容,而是指向言语引导的交往意义。成功或正常的说话行动,走出了认知的范围,听者除了知道所传达的命题内容,还能接受说话者所允许的人际关系模式所形成,更新、调整了的人际关系。哈氏语言哲学不同于分析哲学,其核心观点是,语言与人的生活世界无法分开,二者处于一种相互作用之中。语言不仅仅是决定社会存在和人的存在的先在物,同时也是社会和人的存在的创造物。

处于"交往"中的"言语行为"似乎是无规则的,非普遍的,自后期维特根斯坦以来,日常语言学派就认为作为言语之要素单位的"话语",其意义是由语境所决定的,因而只能作具体的经验分析,而不能作蕴含普遍性的规范分析。乔姆斯基也是如此,他区分了"语言"与"说话",语言是指这样的一套规则,据此我们能衍生出所有合乎文法的语句;而说话则是指在沟通对话中,说话者能适当地使用合乎文法的语句于不同的特殊情境中。只要是正常的人,就具有沟通能力,能掌握语言文法衍生的规则,以产生合乎文法的语言,人在使用语言的同时,能从中衍生出或了解无数合乎文法的语句。换言

之，语言的实际使用行为（即谈话）的规则并无普遍规则可言。但哈氏认为，话语的意义并不是由语言运用的特定情境规定的，而是由语用学的规则所构成的言语的“一般情境之规范性质”所决定的。因为因着文法语句置于不同的相关情境之中就构成与指涉世界的关联性（realityrefering），使听者因而能够由说话者的相应情境来判断此一语言之使用恰当与否，否则交往行动的互动作用就无法成立。而语用学的任务，就是“描述一定背景下的典型的言语行为”以建立语言运用的“规则系统”，使主体具有“在任何适宜情境下言说句子能力的基础”。“我坚持这样的观点：不仅语言，而且言语——即在话语中对句子的使用——也是可以进行规范分析的。正如语言的要素单位（句子）一样，言语的要素单位（话语）能够在某种重建性科学的方法论态度中加以分析”。

据此，哈氏提出了“普通语用学”的几个重要结论：

1. 言语行为的三种功能：据《什么是普遍语用学》中的归纳，一是“显示功能”（显示客观世界中的某种东西）；二是“表达功能（主观世界的某种意向）；三是“人际功能”（在社会世界中形成或调整人际关系），亦称交往性功能。

交往是通过语言进行的，语言即“服务于理解的沟通媒介”。语言是如何形成成功和正常的有效性沟通，交往者的说话行动是否满足有效性要求（validity claims）等都必须这样来理解：只有通过参与者在相互作用中达到对他们相互提出的有效性声明的交互主体性确认，理解才以协调行动的动机发生作用。所以任何说话者在交往过程中都要求必须满足有效性要求。

2. 言语行为的四项有效性要求：

可理解性要求（comprehensibility）：说话者必须选择一个可理解的表达，以便说话者能够与听者从语言结构中获得正确的

相互理解；

真值要求（truth）：说话者提供的陈述必须是真实的，或者被陈述的命题必须满足真实性条件，以便听者能够分享说话者的知识；

正确性要求（rightness）：说话者选用的言说必须是正确的，也就是说，它必须符合公认的言说交流背景从而使听者认同；

真诚要求（truthfulness）：说话者所表达的自身意向必须是真诚的，它必须导致听者对说话者的信任。

四项"有效性要求"就是交往行动得以进行的理想条件。具体地说，首先，交往只有在下述情况下才可能维持和不受干扰，即说话者相互建立关系（像承诺和宣告那样用准确的语言表达）和他们对话的内容是可理解的。当说话者说出的句子语法结构恰当，那么，这个易理解的句子就部分地完成了（如同乔姆斯基的语言运用能力理论所强调的那样）。然而，通过交往达成的一致不仅同样而且永远取决于在两种意识交流方面正确的或有意义的符号的安排，即取决于对一系列符号意义有一个共同的和互相承认的认识。只有这两方面的理解都得到满足，对于说话者来说——按照哈氏的看法——才有可能从他们自己的，同时也从他人的观点上认识符号的意义。没有这种"观点的交往"，说话者只能采取不能用语言表达的动物立场而淹没在难于理解的个人言语的整体中。

第二个要求是在和说话有关的范围内起作用的，它与被对象化了的背景与被提到的"这个"世界一致。由于言语行动意味着谈论某事、某人或其他某些东西（即目前的事物总和，或者哈氏有时称之为"外部世界"的东西），所有没有受到阻碍的交往行动都取决于说话主体彼此互相承认他们交往的语言行动所建议的真实性。无疑，哈氏反对奥斯汀认为四个有效性要求都同建议的真实性有关系的意见。他坚持所有标准的语言行动都包含一

个“稳定的”或建议的成分。所有持续的交往都意味着对话者通过对建议的句子的安排，分享和同意他们的认识，因为这些建议的句子真实地表现了事情实际存在的状况。

第三，没有障碍的交往意味着说话者之间已经存在一种真正的和相互承认的一致。所有不间断的交往都取决于所有参与者能够而且已经认识到规范性规则的适当或正确，他们的语言行动对这些规则起了一部分作用，并且根据这些规则，那些（推荐、承诺、阻止等）行动被满意地和合法地组织起来。因此，构成交往行动的言语行为整体不应该被理解为孤立的、有目的的和合理的行动者的成功。所有成功实现的交往行动总是意味着参与者行动是符合某些规范的预期，这些行动意味着聆听者接受并进入说话者提出的“建议”，进入哈氏所说的受规范调节的人际关系的“社会世界”。

第四，交往者总是猜想他们交往语言行动达到了互相信任的状态。那说话者在表白他们自己时是可信的和真诚的（也就是暴露哈氏所说的“特殊的内心世界”），因此听者给予他们以信任。而且当说话者认为他们已经按照“真诚的规则”采取行动时，交往才能不受干扰地继续下去。总之，所有交往行动者都推测，他们说话的真实性或准确性是没有必要被认为是有问题的。

这四项有效性声称，构成每次交往行动的背景知识，说话者必须预设并满足这些普遍且不可避免的条件，交往行动才可能得以持续。哈氏特别指出，在每一个交往行为的实例中，都会提出有效性的所有方面。尽管每一个交往行为各有其居于核心地位的有效性要求。哈氏认为这是每一说话者所必须拥有的根本能力，故称作交往能力（communicative competence），它包括了个人参与和形成沟通的认知、说话和互动三个面向。除第一项要求

涉及到语言本身的结构之外，后三者要求分别同客观世界、社会世界和主观世界有着逻辑的关系。有效性要求相应于客观世界、社会世界和主观世界。如下图所示：

现实领域	交往模式： 基本态度	有效性要求	言语的一 般功能
关于外部自然的“那个”世界	认知式： 客观的态度	真实性	事实之呈示
关于社会的“我们的”世界	相互作用式： 遵从性态度	正确性	合法人际关系之建立
关于内在自然的“我的”世界	表达式： 表达性态度	真诚性	言说者主体之呈示
语言	——	可领会性	——

在交往行动理论的意义上，语言实际运用的能力与条件必须置于交往之中才可能被理解，有效地运用语言能力的交往意味着交往能力的规则意识被设定，而这种规则意识哈氏称之为“先验的知识”。语言的交往活动发生，只有在两个或两个以上的主体作为参与者时，因此语言一方面具有“认识或运用”，另一方面还有“互动式运用”，前者是对发生或将要发生于世界中的事件进行陈述，后者则是将说者与听者带入一种互动的关系中。所以，他认为只有当参与者在相互就某些事件进行交往时，也就同时进入到交往的两个层次上——它们由此建立人际关系的交互主体性和陈述性内容——语言的交往才能发生。换言之，理解意味着交互主体对实际存在的某种事物取得共识，是在确认的规范性、正确性基础上达到主体与主体之间的协调。这样，经由对交往前提的设定，为正常的交往寻找到了发生学的基础，同时在某个意义上使交往理性有了较客观的评判和检验标准。因而语

言一方面有认识上的意义，而且还具有实践上的意涵，语言与行动相互解释，也与实践性有统一性关连。普通语用学赋予了语言的规范性功能，理性则保持了其统一性和批判性的双向功能。因此，交往能力所蕴涵和展现的是一种交往理性，理性即是在交互主体性之间的开放和诚信。由此达成的是主体间的“共识”(consensus)，共识以交互主体性的开放和多元为前提。如果以言行事的力量是可以接受的、可理解的，它就必须满足必要的有效性要求以作为行为规范，主体与主体之间为理解和认同“共同约定”、“共同决定”这些规范。一旦出现对有效性要求的质疑，交往的双方将展开辩论和批评，以此改进他们的语言交往，所有辩论和批评，都必须以理性为基础，不可诉诸权威和传统。可以说，当人们第一次开口说话时，理性的基础即存在其中，而共识也是在相互的交往逻辑下趋向于统一的理性的内在要求。

这样，意识哲学所虚构的“主体”就是社会化的交往行动的产物。这一过程导致的结果，一方面是一个稳定的“自我”的形成、发展与完善；另一方面则是这个自我对社会道德和其他规范的认同。哈氏认为，具有语言和行动能力的主体的完成，是一个可以理性地加以追溯的成长和学习过程，用古典哲学的术语说是“自我教化”(bildungsprozess)，其特征是主体在将自己融入特定的社会体系的同时也获得了越来越大的独立性、自主性，即一种与外部自然、与一个社会与文化的象征性结构以及与人的内在自然打交道时不断提高的、成功地解决问题的能力，这种能力既表现为以物质生产为目的的“对象性活动”(其标准是成功)，也表现为与社会和他人共处的“交往活动”(其标准是能否与他人达成共识以和谐共处)。为反对意识哲学的“主体”观，哈氏以交往行动来强调“自我”是在与“他人”的关系中建构起来的，“自

我”的核心意义不是孤立的个人而是“主体间性”，即与他人的社会性关联，只有在这种关联中，单独的个人才能作为与他人不同的个体而存在。这样，不再是“主体”与“客体”的关系，而是“自我”与“他人”的关系，即“主体间性”才是哲学的主题。

这一点，是基于对现代性状况的认识。哈氏认为，意识哲学的核心概念是植根于自我保存驱力的工具理性概念，它服务于主宰自然的主体中心主义计划，而缺乏一种主体间性。作为它的后果，当代社会中的突出现象不是经济压迫而是文化压迫，表现为人与人之间的理解、对话、交流受到国家权力和经济行政的干扰，交往行动变成不合理的、被歪曲了的行动，因此批判理论必须把通过语言达到相互理解的合理交往的范畴引入，以主体间的相互交往和社会一致性以及语言的乌托邦潜能为基础，致力于达成相互理解，形成非强迫的共识。交往行动理论一方面可以揭发当代交往行为的病症，另一方面可以重建现代交往。

四、重建现代性的一种方案

1. 规范内容

哈贝马斯的《现代性的哲学话语》的最后一章是“现代性的规范内容”，是他在评判黑格尔以来一系列思想大家的现代性话语之后的正面总结和表述。其实，关于交往行动、生活世界、系统等问题的规范论述，从哈氏著述之初就或浓或淡地表露出来，在《交往行动理论》中也已经获得了完整重建。因此在评述现代性哲学话语时，哈氏已经在以自己的体系进行一种解释性的重构。这样它的最后一章并非哈氏对现代性规范内容的唯一叙述，只是为叙述方便，本文先从这一章开始，然后再根据《交往行动

理论》介绍哈氏重建现代性的三个环节。

“对理性的激进批判付出了告别现代性的高昂代价”。[①]这是哈氏对此前现代性哲学话语的基本评价。他认为，黑格尔以后，特别是尼采以及循尼采而来的海德格尔—德里达和巴塔耶—福柯两系的思想家们的失误主要有三点：

第一，这些话语都没有澄清各自的立场。否定辩证法、谱系学和解构都避免使用现代知识得以区分的那些范畴，他们一方面无意在哲学、科学、道德与法律理论、文学与艺术之间作出清楚的分类，另一方面他们也抵制任何回归宗教思想的企图，这就导致一方面提出有效性要求仅仅是为了抛弃它的理论，另一方面是他们得以在其中从事有效性要求之间的矛盾，无论是阿多诺，还是福柯都拒绝从明显的矛盾中得出结论，海德格尔则通过逃向神秘、德里达以修辞代替逻辑来回避提供基础的义务，他们的理论其实都是难以调和的诸种见解的混合物，都拒绝作出一种“规范的”科学分析，于是这些“理性自我指涉的批判既在任何地方又不在任何地方，就是说，这些话语无法免除各种相互矛盾的解释”。[②]认为现代性是生活的异化，是技术控制，是充斥着权力、同质性的监禁的集权主义，表现出他们对一种伤害的特殊敏感，而存在、区分、非同一性等所有“反概念”都指向审美经验的内容，实际上是对主体性的非辩证的拒绝，无法实现现代性的自我重估。

第二，对现代生活形式的总体化拒绝。在黑格尔、马克思、韦伯和卢卡契那里用以区分社会合理化的解放—调和的方面与压抑—异化的方面的标准，被此后的现代性话语钝化了；而有可

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 336.

② ibid., p. 337.

能对此作出区分的概念又被他们废除了，以至于启蒙和操纵、意识和无意识、生产力和解构力、表现性自我实现和压抑性非升华、真理和意识形态之间都互相混淆了。现在，区分和对立都已瓦解甚至崩溃了，但这种否定只有在话语层面才得以成立，因为尽管黑格尔、马克思、韦伯、卢卡契等人关于压抑和解放相区分的理论在后现代主义那里被削平了，但这种区分指向的现实却并未改变。以至于在一个总体管理的、计算的、充满权力的平面化场景中，对理性的批判已不能辨认出相反的、幽暗的、对峙的声音。应当说，阿多诺被管理的世界的理论和福柯的权力理论，比海德格尔把技术视为工具性依托或德里达的政治秩序的极权本性要有更多的启发性，“但他们全都对文化和社会现代性的高度矛盾的内容缺乏敏感”。①

第三，各种理性批判的方法都没有想象过日常实践。实用主义、现象学和解释学都给日常行动、言说和共同生活的范畴以认识论位置，马克思把日常实践作为中心，从此哲学理性的内容被认为是趋向一个解放社会的生活形式。但马克思的日常实践只是劳动实践，劳动对象化的后果只是产生异化，所以无法实现其理性理想。而尼采及其继承人却把日常生活的实践视为非原始的和非本真的。理性的价值领域分化为科学、道德与审美，以此为基础，制度的系统从日常交往中分离出来，它严格地、也是片面地坚持一种语言功能和有效性要求。对于尼采主义者来说，科学与道德的区分的过程是理性的极权本性的发展过程。哈氏认为，他们忽略了三个事实：一是审美经验的自我敞开与科学、道德的分化是同一过程，二是文化现代性分化为趣

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 338.

味和公正的特殊话语无可争议地产生知识；三是这些知识系统与日常实践的各种交换形式决定了这种抽象化对生活世界的瓦解能否得以改进。

从现代性的诸哲学话语中，哈氏也发现了现代性的症结。“如果专业知识非中介地进入日常世界的私人和公共领域，一方面可能危及知识系统的自主性和独立逻辑，另一方面又可能伤害生活世界的完整性”。[①]每一专业领域都拥有一种有效性，但其有效性并不安于其特殊语境，而是在全部有效性领域穿越，这就不能维持生活世界交往性的下属系统的平衡。社会合理化的矛盾主要表现在：一是日常生活与专业文化的复杂关系，二是系统引入的日常实践的异化。所以，现代性的“规范内容只能从内在于日常实践的合理性潜能中探究并获得辩护”。[②]超越主体中心理性的交往理性可以避免上述悖论，“我已建议，对象知识的结构必须为具有言语能力的主体与行为之间相互理解的结构所取代”，[③]以便把理性自我指涉的批判提升到新的层面。另一方面，交往理性也反对系统方法完全抛开合理性问题，把关于理性的任何一种观念都当作旧欧洲的累赘的偏颇，这两重任务使得恢复理性的工作面临双重危险。理性“必须在两方面保护自己，以免陷入主体中心的思维的困境。这种思维无法使理性的非强制力量既避免工具理性使一切客体对象化的集权特性，又避免统括性理性结合一切事物的联合的、克服一切区别的总体化特性”。[④]保卫理性而又避免主体中心的理性的危险，是哈氏设想的

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 340.

② ibid., p. 341.

③ ibid., p. 295.

④ ibid., p. 341.

现代性规范内容的出发点和目标。

根据语言行为陈述的、以言行事的、意向的三种类型，生活世界也划分为文化、社会、人格三个系统，文化是知识储备，知识来自那些交往行动的参与者得到的对世界某物的理解；社会是一种合法性规则系统，在此系统中交往行动的参与者得以与所属集团的基础聚成一体；人格是具有言说和行动能力的主体，他能参与相互理解的过程，并维持他在一个变化的互动环境中的同一。象征性内容的语义学领域、社会空间、历史空间构成交往行动的延伸方向。

通过交往行动实现的生活世界的象征性再生产是一个循环的过程。在理解的职能方面，交往行动服务于文化知识的传统和更新；在行动合作化方面，交往行动服务于社会统一和联合的形成；在社会化方面，交往行动服务于个性的同一性的形成。生活世界的象征性结构，是通过有效知识的连续化，集团联合的稳定化和具有责任能力的行动者的形成的途径再生产出来的。具体而言，文化再生产（在语义学的维度）形成一种与现存条件相联系的新的形势，它维持着满足日常实践需要的传统的连续性和知识的一致性；社会整合（在社会空间的维度）产生的与现存条件联系的新的形势，它通过合法地调节互动关系来关心平等行动并提供团体认同的持续；人格的社会化（在历史时间的维度上）产生一种与现存条件相联系的新的形势，它追求为未来行动的一般化的能力，并关心个体生活历史与集体生活形式的和谐。在此三个再生产过程中，导向一致的解释框架（有效知识）、主体间关系的合法秩序（团结）和互动能力（个人认同）得以更新。文化、社会、人格作为生活结构的因素与交往行动的文化再生产、社会统一、社会化这三个过程相适应。既保证了知识、传

统、个性存在的连续，又同时避免借传统而为现代立法的可能性。这是一种平衡的、未被扭曲的生活世界的结构和再生产模式，也就是现代性的规范内容。

但这只是现代性的一个方面。综合韦伯传统的行动理论和帕森斯传统的系统理论，哈氏把社会理解为同时是生活世界与系统，“社会是一个实体”，在其进化过程中，既分化为独立的系统，又分化为独立的生活世界，系统的进化以生产力和社会控制能力的提高为衡量标准，而文化、社会和人格的分离，则展现了通过符号构成的生活世界的发展水平。生活世界与系统因其各自不同的再生产原则而有着不同的分化过程，分别是生活世界的理性化和系统的复杂化：生活世界的符号再生产代表着社会演化的理性化，系统的物质生产则代表社会演化的复杂化，两者分别发展其内的逻辑。

在哈贝马斯看来，生活世界和系统分化不只是社会实行功能整合上的区分，更是演化的成就，这种演化的可能性是由生活世界的理性化所确立的。换言之，近代理性主义的发展，已展开一系列理性化的辩证法。现代性的根源即生活世界理性化。所谓生活世界的理性化，指的是“认识世界观之理性化”，而“生活世界的理性化促成了一种系统复杂性的上升”。[①]“系统”即社会的制度或组织，它与生活世界一样具有调节人类行为的作用，区别在于生活世界在价值层次上规范人际行动，系统从功能层次上调节人类不同目标的生活行动。现代政治、经济、法律制度正是从生活世界中解放出来的，“进一步的系统与生活世界的脱节，是从欧洲封建主义分层次的阶级社会，过渡为现代早期经济阶

① 哈贝马斯：《交往行动理论》第二卷，第208页，重庆出版社，1994年。

级社会的一种必要条件”。[①]

这个过程可简述如下：在原始社会，无论是符号意义层面还是系统层面的创造，都是在亲属关系内进行的，经济和货物的交换主要是通过在婚姻关系内交换妇女的活动而展开。在妇女交换过程中，社会整合和系统整合同时进行，神秘的世界观不但促使社会整合和系统整合，也给人类的日常行动赋予意义。这是“平等的部落社会”。这种交换模式逐步建立起一个社会网络，使得其他货物交换也得以可能，以至于货物交换与妇女交换具有同等功能。由于这些货物交换频繁，就产生了一定程度的社会分工，于是部落社会开始变化，不同功能的社会组织开始诞生，并且懂得利用资源有效地达到其目的。同时，由于世袭，形成了一些代表权力的组织和家族。但这一时期社会整合与系统整合仍然没有分离，所以它与上一阶段社会没有太大差别，可以称为“等级化的部落社会”。这一情形一直维持到政治权威的出现，这种政治权威的权力并非来自世袭或家族，而是基于司法制裁之上。从而，权力系统与亲属结构分离开来，形成一种新的制度“国家”。与此相应的是“神圣语言化”，即神秘的世界观为语言所代表，人们在日常事务与政治行动中的一致是通过语言对话而实现的。哈氏称之为“按照政治划分层次的社会”。在这种社会结构中，货物在市场上的交易由金钱做中介，慢慢地金钱变为主宰社会的机制，最终导致经济从政治分离出来，这就是“按照经济结构的阶级社会”。[②]

社会系统与生活世界经历了从一体化到分化的过程，但无论在哪个阶段，系统的发展都要依靠生活赋予其符号意义：在第

---

① 哈贝马斯：《交往行动理论》第二卷，第364页。

② 同上，第208－222页。

一阶段，它在生活世界中的意义基础是性别与世代的角色之分；在第二阶段，世袭的赋予系统以意义基础；在第三阶段，是政治功能提供系统以意义基础，在第四阶段，资产阶级的民事法律是系统的意义基础。理性化的过程首先是生活世界的理性化，人们原来生活在诸文化领域如科学、法律道德、审美艺术混然不分的状态下，理性化过程造成诸价值领域的分化，人们越来越清楚地意识到不同范畴与层次的事物、各种不同的生活行为有不同的真假对错的标准，此前对权威和神圣的崇拜转而为理性思维所取代，理性成为各种行动及相互交往的制约原则，人的行动要依靠自己的理性判断，人类获得了越来越大的自由。这就是现代性的成果。

然而，现代性没有两全齐美地发展。随着理性化的提高和社会进步，无论是生活世界的理性化秩序和社会系统的形成和发展，都变得越来越复杂，人们已很难做到什么事都靠自己的判断来解决。现代性一方面导致人的理性认识能力和自主自觉性的提高，另一方面也导致社会系统的日益扩张和复杂。其结果，不但个人的直觉和认知已不能理解社会现象的丰富结构，而且系统对个人的制约也日益强化，加重了人的日常事务的负担。现代性提供的个人自由在自己的发展过程中趋向消失。简言之，理性化的过程首先起源于生活世界的理性化，由此导致或催生的系统层面的理性化，但最后却出现了生活世界被系统殖民化的情况。

所以，哈氏承认他的现代性方案是理想的设计和理论的抽象，现代性的实际扩展并不与此完全相符。由于人们从多元生活形式的总体性的特定性构成中抽象出普遍生活世界形式，也由于生活世界受到功能性或系统整合的殖民化，因而便在文化层

面上出现传统内核与具体思维的分离。它们共同促成了确定知识的消解，普遍化的价值与标准的建立以及自我取向的个体性的生成，现代性的内容与形式处于分裂状态。这就导致黑格尔幽灵的重现，“自我意识”以一种文化方式，“自我决断”以一种普遍化的价值标准，“自我实现”由以社会化的主体这一更高级的个体形式呈现。这也就是何以现代性的话语总是与主体中心的意识哲学难分难解的原因；现代性的“自我”主题，只有在黑格尔式的“反思”与“自由”诸范畴之中才能得到理解。

然而，哈氏认为这种理性的僭妄正是现代性危机的根源所在，要走出这个误区，只有通过交往行动理论，让“自我”主题“在一种更为广泛也更精细的由语言所构成的互主体性的交织网络中出现”。[①]不是普遍的模式和客观的认识，而是以生活世界的有效行动为基础的主体的相互理解，才是现代性的内容和目标。“交往行动理论能够拯救现代性的规范内容，付出的代价是理想主义的抽象性”。[②]但理想情境对提供一种批判的标准以扫除平等交往的障碍是有意义的，它可以解释现代性目前面临的核心问题，即市场经济组织和垄断国家获得了相对于生活世界的独立性，以这两个系统维持为基础的命令与生活世界的命令相对立，现代性呈现为一种分裂的态势。

2. 自 我 矫 正

哈氏的一个基本看法是，韦伯和早期法兰克福学派以及其他一些社会哲学家之所以未能真正把握现代社会的真谛，其原因就在于他们未能找到用以解剖现代社会的有效工具，他们往

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 346.

② ibid., p. 349.

往不能在系统和生活世界之间作出区分。在方法论上，哈氏认为区分了系统和生活世界，就能把握现代社会的病理学。他本人就是以“生活世界”和“系统”的双层次社会结构模式为基础，以交往合理性为中心范畴诊断现代性病症的。

哈氏认为，现代西方社会的一个基本特征是系统和生活世界的严重分离。从进化的角度看，社会进化过程一方面是释放交往行动的合理性潜能的可能性的条件，同时也是释放目的合理行动的子系统的独立化动力。系统与生活世界的分离本来不应当受到批判。相反，系统和生活世界的分离恰好是从政治上组织起来的欧洲封建的阶级社会，过渡到现代经济的阶级社会的必要条件，或者说，是西方现代化的必要条件。正是通过这种分离，一方面是生活世界的交往合理化，另一方面是社会更多物质的再生产。系统综合性的提高也好，世界观的合理化也好，都不必然地具有病理学的副作用。只是当目的合理行动的子系统的独立自主的要求侵入生活世界、并破坏其结构时，现代性的计划就出问题了。具体地说，现代社会的系统可以划分为市场和行政机关两类，两者指向有效率的运作和以最少的资源获得最大利益的意图，它们分别以金钱和权力为媒介，都以目的理性即工具理性为准则和目标。在现代性的扩张过程中，目的理性逐步无所不在地控制了生活的各个方面，原来不属于经济效益的生活层面，也为目的理性所控制。金钱和权力的控制不但是系统整合的媒介，也使原是生活世界不可替代的整合媒介——语言、以交往获得理解、寻找协调的共识等均被纳入报酬与惩罚的单向度思考手段中。因而，伴随着市场力量和政府力量对生活世界的渗透，私人经济生活的自主性相对地被市场经济消费欲求所左右，公民政治生活的自主性被转化为对政府权力的消极盲从。系统的

复杂化借助更多的技术应用，甚至“非语言化”的操纵机制，因而也就不再依赖交往行动的有效性声称。系统的膨胀相对减少了生活世界以交往行动的符号互为中介的再生产，最后成为生活世界的主宰。以至于人们习惯了以目的理性作为一切社会生活的原则，开始把周围的环境甚至他人都当作一种工具和手段，用以达到自己的目的。

据此，马克思社会劳动中的“异化”概念，被哈氏理解为“系统与生活世界的脱节，在现代生活世界之内，首先反映为物化，就是说，社会系统明确地突破了生活世界的视野，脱离了日常交往实践”。[①]生活世界的理性化导致系统性的物质生产方面的复杂化，也导致语言在生活世界再生产的二度分化的角色变得萎缩了；正因为这样，反过来却以系统整合的操纵媒介——权力和金钱，取代语言的地位，也就取代了原属于生活世界的交往整合功能，终于造成哈贝马斯所说的“系统对生活世界的殖民化”，即以功能整合替代了社会整合。

这就是说，导致交往性的日常实践的片面合理化或物化的，是经济和行政合理性形式不断侵入那抵制转化到金钱和权力中介上去的行动领域的结果。它不是用媒介所控制的子系统及其组织形式同生活世界的脱离，而首先是经济的和行政的理性形式侵入到这样一些行动领域，因为这些行动领域是可以用文化传统、社会整合和教养来分别加以说明的，并且始终依赖于对作为协调行为的机制的理解。系统和生活世界代表两种不同功能：系统整合和社会整合，前者是使行动功能的有效性产生功能，后者则是协调行动者的一致性。功能或系统整合等于生活世界的

---

① 哈贝马斯：《交往行动理论》第二卷，第 229 页。

物质再生产，而被构想为系统维系；社会整合则等于生活世界的符号再生产，依赖于文化的更新及社会化过程。它们之间的关系是，社会整合确立行动方向，系统整合是通过行动方向进行贯彻的。但实际的发展却是，生活世界结构分化的系统性变迁，渐渐地形成系统与生活世界的分离，生活世界反倒在系统机制的日益膨胀中萎缩成子系统，系统机制就越来越脱离社会整合的协调机制形成独立的操纵能力。在这之中，社会演化也就扩大了物质再生产的能力，反馈回来又增加了系统的复杂化，也就形成系统与生活世界之间的冲突。

哈氏因此断言：当今威胁人类和社会的，主要不是（马克思认为的）经济剥削或者（早期批判理论在法西斯主义时期所断言的）政治专制和意识形态，而是经济和行政系统侵入生活世界、社会的各种关系中，生活世界的结构受到破坏并由此失去其独特的人性，这就是通过交往行动而形成的生活世界不断屈服于独立自主的、严密组织起来的行动系统生活世界的殖民化："自主的子系统的要求从外渗入生活世界，就好像殖民主义者侵入一个部落社会并且强迫其同化。"它具体地表现、落实为两个方面：

第一，现代社会的法律化趋势。哈氏认为，关于生活世界内在殖民化的论题是极其普遍化的抽象，它至少能说明哪类经验与之相符。为此，他以交往结构而成的行动领域的合法化为例，检验生活世界的殖民化论题。"我之所以选择这种情况，是因为这种情况在方法和内容上不会提出特别困难的问题。这种法律发展属于无可争论的，自杜克海默和韦伯的经典社会学研究领域。"[1]

---

[1] 哈贝马斯：《交往行动理论》第二卷，第458页。

哈氏把西方的法律化分为四个阶段：第一步导致资产阶级国家，它在西欧是以欧洲国家制度系统的形式，在专制主义的时代形成的；第二步发展导致法律国家，它在19世纪德国君主制时期采取了一种特殊的形式；第三步向前发展导致了民主的法律国家，它由于法国革命在欧洲和北美传播开来；到目前为止的最后一步向前发展导致社会民主的法律国家，它是通过欧洲工人运动在20世纪的过程中斗争获得的，并在诸如联邦德国宪法的第21条中法典化了。①

既然西方现代化过程伴随着合法化趋势，那么从社会性整合到系统整合的转换，就具有合法化过程的形态。在这个过程中，社会关系不断通过现代法律形式组织起来，物化现象被证明是某种合法化的病态结果。以亲属法和教育法为例，法律保护在家庭和学校的扩大，以及家庭和学校中的基本权力得到实施；儿童对其父母、妻子对丈夫、学生对学校和父母、教师和学生对国家教育行政部门的基本权力得到重视。但是，法律保护的扩大和基本权力在家庭和学校中的实施，要求更高程度地区分个别情况、例外和法律后果。于是，生活世界的这些行动领域就为官僚主义的介入和法院的监督敞开了大门。而家庭和学校绝不是形式上组织起来的行动领域。家庭和学校中的关系的合法化、形式化对参与者来说，意味着形式上调整的家庭和学校的共同生活的客观化和去世俗化，参与者作为法律主体采取客观的、功能取向的态度。所以，在哈贝马斯看来，生活世界的合法化倾向，表现为法律和主管机构愈来愈多地介入学校和家庭生活。于是儿童就愈来愈早地面对学校和教育，愈来愈早地成为法律处理的对

① 哈贝马斯：《交往行动理论》第二卷，第459页。

象，譬如他们在与父母的一次冲突中，可能或早或晚要求助于法律帮助等。然而事实上，在合法化之前，生活世界就存在着规范和行动的相互关系，从功能上讲，它们作为协调行动的机制必然是为着相互理解的。哈氏并不否认，在生活世界中，政治和法律调节在一定程度上是必要的，在冲突情况下尤其如此，然而现在的问题在于，在资本主义社会中，将人的关系变成科层制管理的对象的趋势愈演愈烈。他多次提出，现代生活世界中的冲突并没有随着生活世界的不断合理化而减少，社会病态表现形式却多样化了：意义的丧失，非人的生活状况，病态心理，等等，是这方面最突出、但不是惟一的征兆。

因此，现代社会的合法化导致生活世界的核心部分的科层化和金钱化，原本属于私人领域和公共空间的非市场和非商品化的活动却给市场体制和科层化的权力侵蚀了。相关的例证是为生病情况下的护理支付费用，替代了家庭成员的护理。哈氏认为，从生活世界的角度出发，人们一般能提出使教育过程去法律化和去官僚化这样一些问题，也就是提出这样的目标：保护功能上必然依赖以价值、规范和相互理解过程为中介的社会整合的生活领域，免受不断自在增加的子系统（经济和政治）的要求的影响，以及保护生活领域不通过控制中介权力被转移到对其不起作用的社会化原理上。

第二，价值领域的分离。专家文化与日常意识的分离导致的文化贫困化，是生活世界的殖民化的另一表征，也是它几乎能够毫无阻碍地推进的条件。

现代文化的特征是理性的分裂、诸价值领域的分化，这是韦伯和哈氏的共识。但在如何评价诸价值领域的这种分化上，两人有所不同。韦伯将意义丧失、日常实践的贫困归因于神话一形而

上学世界观的彻底崩溃而出现的诸价值领域的分化和独立发展。哈氏却认为，诸价值领域的分化恰恰是现代文化成就的基础，问题不在于诸价值领域自在的分化，相反，这种分化倒是诸价值领域的合理化的前提：随着价值领域的分化，科学、道德(包括法律、政治)以及艺术各自取得其独立地位，每个领域的问题都被体制化和专业化，由专家负责解决，由此形成专家文化。现代社会的真正问题在于，诸价值领域分化所形成的专家文化和公众的日常实践的距离越拉越大，并且由此产生出生活世界重新获得专家文化，也就是专家文化如何再作用于日常实践的可能性的难题。不是文化的价值领域的分化和独立发展导致交往性的日常实践的文化贫困化，而是专家文化同交往性的日常行动的关系网络的严重脱离导致交往性的日常实践的贫困化，客观上分化为诸要素的理性在现代社会是否还能获得其统一性的问题具体落实为专家文化如何能与日常实践调和起来。

所以，韦伯所说的“铁笼”不能归罪为理性化的结果。如果说系统的指令反过来使生活世界工具化并威胁其存在，并不表示理性化即等同于系统控制，我们不能否认生活世界理性化的自主结构。工具理性的胜利只能说明那是二度分化的结果，问题出在后来系统却借助显现于生活世界的规范制约而趋于自主，终致系统向生活世界的殖民。解决现代性的难题就是要回归到交往行动理性上去。生活世界的理性化和对系统的反扑潜力，取决于我们是否成功地将交往行动的语言媒介重新纳入文化再生产、社会整合和人格社会化的理解、协调和相互作用的考虑中。交往行动的语言媒介促进了生活世界的再生产，也就是强化理性化的力量。社会演化的双重性——分化和整合——必定要重新协调符号再生产和物质再生产的不平衡现象，其可能性是以

交往行动理性为基础。

理性同语言结构联系在一起，交往活动有效地进行即理性的体现。因此，理性内在于交往行动中，而且交往理性的交谈活动恢复了生活世界的再生产动力，理性化意味着交往行动重新被纳入系统化的世界中，使再语言化(relinguistified)的互为主动性的交往动力，重新扩展成为社会演化的基础。所以，生活世界真正的理性化，就是体现交往行动的演化和创新的动力因素，具体转化成社会实践的再生产过程。一个解放的社会即生活世界不再被系统之自我维持的原则所宰制的社会，而且理性化的生活世界将指导系统机制的动作，以配合组织化之个体的各种需要。

依据此一规范观念，哈氏进而为克服现代性危机提供了思路。如果已经意识到控制问题与相互理解问题的不同，如果已经明白系统失衡与生活世界的病理学的区别，明白物质再生产与生活世界符号再生产的区别，那么，显然，控制的成就与相互理解的成就是不能自由替换的，货币和权力既不能买到也不能强迫团结和意义，社会驯化的对象不止是经济系统，也包括国家自身。“当然，这将要求一方面是独立的、自组织的公共领域，另一方面是货币和权力控制的行动领域，换言之，内在于社会整合方面的诸权力的新的区分。社会整合团结力必须处于一种能够维护自己，并反抗以货币和权力为媒体系统整合的控制媒体”。[①] 问题还是他一开始就关心的公共领域问题。只有建立独立而非依从的公共领域，才能在互为主体的条件下开展平等对话，摆脱权力和工具理性的限制，重建生活世界和社会系统之间的平衡

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 364.

机制。“独立的公共空间只有从广泛合理的生活世界中吸取它的源泉。这对文化，也即对阐释自我与世界的科学和哲学的潜力而言，以及对（最后的但并非最不重要的）审美现代性的激烈体验内容而言，尤其如此”。[①]这就是说，独立的公共空间既源于生活世界，又是交往理性实现的载体；交往行动与生活世界互动，为克服现代性危机提供了一条可能的途径——从文化合理化走向社会合理化。这里主要有三步：

交往行动合理化。针对已然扩张的工具理性，哈氏认为交往行动的合理化首先是主体交往行动在“道德实践方面的理性化”，而不是在工具行动和策略行动领域的理性化。因此，它的实现，无需依赖技术手段、策略手段，而只需凭借意向表达的真诚性和交往行动所应遵循的规范的正确性。它的合理化程度，归根到底是通过相互理解所建立起来的“主体间性”为标准，即要“在没有压力的情况下获得的理解的主观间性来衡量”。为此，哈氏在 1992 年专门提出一种“话语伦理学”，把此前有关交往行动中的规范和前提系统化，比如所有的话语行动参与者都必须采取“无偏见的、公正的立场”，在出现意见分歧和争论的情况下，必须“寻求真理、服从真理”作为惟一有效的准则；话语行动所制定的任何一种规范或决定，必须获得参与者的一致同意，并被他们视为有约束力的，任何人不得例外；在话语行动中，必须贯彻“话语平等原则”，所有参与者均须被视为“平等的谈话伙伴”，整个过程必须坚决排除权力干扰；由此扩大，在公共生活中，必须实现“话语的民主和自由”，任何有语言和行为能力的社会成员都应有权对涉及公众利益的问题自由发表意见。

---

① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 365.

生活世界的合理化。这是要“以交往行为的合理性概念为出发点，研究促使个人和集团进行合理行动的生活世界的结构”。[①]生活世界是交往行动的环境和范围，它的合理化对于交往行动的合理化具有前提性意义。由于生活世界是由积累下来的文化知识所建构的，所以它的合理化将形成一种合理的“文化解释体系”，可以成为合理生活指导的意识结构，成为现代性意识的“先见”。[②]“进一步合理化的生活世界属于现代过程的出发点条件”。[③]具体地说，生活世界的合理化包括三个方面：生活世界的结构分化，即文化、社会和个人的自行分化；形成和内容的分离，即从具体的内容发展为一般形式；符号再生产的反省性提高，不同的再生产过程的功能性分化。

社会合理化。这意味着通过对社会现代化的病理学的分析，发掘社会“理性的潜力”，使理性在历史中变为现实，这一任务“不能依靠扩大进行操纵控制的能力，而只能始终依靠反思水平的发展，即依靠行动着的、在解放中前进的意识，才能推动社会历史的合理化”。[④]它的标志一是制度的合理化，即以有效理性的结构来改造制度。由于科学技术的进步，使得社会制度可以不再以目的行动领域为基础，而是以人的相互作用为基础。为实现社会的合理化，必须使制度结构与目的合理行动脱离，而交往行动联系在一起，即在以语言为媒介的相互作用领域中，依据交往理性来消除对交往的限制，实现制度

---

① 哈贝马斯：《交往行动理论》第一卷，第67页。

② 同上，第68页。

③ 哈贝马斯：《交往行动理论》第二卷，第491页。

④ Habermas: *Theory and Prctice*, Beacon Press, 1974, p. 381.

结构的合理化。二是社会规范的合理化，要使交往行动不受压抑，必须根据交往理性来重建社会的规范结构，使合理化了的规范结构作为社会组织原则，使之具有合理地规范人的行动、给行动定向和解释冲突的机制，成为一种新的社会一体化形式。三是政治与法律的合理化，政治的合理化是使政治系统通过积极和精选的途径保证群众的合法性，把社会的意见一致作为政治意志形成环节中的第一环节和合法性的基础，可以为民主化开拓空间；法律的合理化是按照道德实践合理化的意义，建立一种以例题论证原则为基础的理性法律；可以对交往行动领域进行合理平衡，使交往联系得到赞同，并把由此而形成的社会统一向系统统一转变采取“法律化过程”。由于法律属于“生活世界本身的合法秩序，并且与非形式的行动规范一起，构成了交往行动的背景”。[①]因此，法律合理化可以说是交往结构的行为领域合理化的“法律表现”，可以反过来促进交往行动的合理化。作为一种社会媒体，它能采用适合于“为理解所进行的行动结构”的方法，在意见一致基础上“调节交往结构化行动领域出现的困境”，“并把国家公民和私人法律主体的利益联在一起”，从而具有保证自由的性质。[②]

3. 悲观的浪漫

交往行动理论体系庞大，论证纷繁，无论是其普遍性构想还是其特殊性论证，都获得了广泛的赞誉和众多的批评，在一些问题上，如有没有一种“交往行动”或“导向理解的行动”？“生活世界”究竟是交往行动中人们达到的一致性的社会文化背景还是

---

①② 哈贝马斯：《交往行动理论》第二卷，第 469 页，第 470－471 页。

日常生活?包括政治和经济制度在内的系统是否能协调地发展?生活世界与系统是否可以清晰地分开?等等，都有过热烈的争论。本文不可能哪怕是概括性地缕述相关的讨论，只能就哈氏的现代性方案作一印象式的评论。

哈氏的交往理性既表现出对现代性的人文主义、对启蒙以来以理性为核心的一整套社会体制和价值观的坚守，又表达了对这一理想的实践后果的失望和批判，他所提出的交往合理性和社会合理化的构想既是药方也是理想。对此可以引起两种评论，一是因为理想而放松对现状的批判。比如福柯就认为："关于存在着一种理想的交往状态——在这种状态下真理的游戏可以无障碍、无限制和无强制地循环往复——的想象，在我看来纯属幻想的范畴……我相信，没有权力关系，任何一个社会都不可能存在，只要人们把这种关系理解为个人用以控制和决定他人行为的手段。问题不在于一种完全透明的交往乌托邦中试图消解权力关系，而在于揭示出那些司法规则，那些驾驭技术以及那种允许人们在权力游戏中付出最小的代价玩弄统治手法，那种自律的实践。"①一些拒绝、破坏现存体制的论者甚至把他看成启蒙运动以来一个压迫性的、单声道的理性传统的代表，有意无意地助长了专制政治。这一点，又可以通过交往行动理论的方法来说明。与第一代批判理论家较多取自卢卡契化的韦伯理论不同，哈氏在韦伯的基础上倾向于系统—功能主义。晚期资本主义合法性的危机，就是因为不同系统之间的脱节，以及社会文化领域无法满足经济领域的要求。"由此可见，哈贝马斯的立场显然更接受帕森斯的功能主义，他也假定发达工业社会中的行

① 福柯：《自由与自虑》，引自章国锋《哈贝马斯：实践性与社会化主体》，《思想》第3辑，暨南大学出版社，1998年。

动、变化、矛盾和危机的根源是系统，而不是主体。”[①]事实上，《交往行动理论》第二卷的附题就是“论功能主义批判”，如果说第一代批判理论的工具理性批判意在针对人的工具化而拯救主体，那么哈氏的功能主义批判的目的则是要疏导系统，协调功能。明显是在承认现存体制的前提下，予以改良。

早在帕森斯的功能主义在美国如日中天的时代，批评者们就认为功能主义不是客观中立的社会科学方法论，而是保守主义意识形态的一种反映，它企图解释社会事件和社会秩序的必要性，因而无法对社会变迁和社会冲突提出恰当分析。作为过程和结构的社会，其历史基础在一个关于社会团结和社会人的静态中消失了。当时激进的社会学家如米尔斯，就指出被帕森斯视为一切社会系统基础的“规范的秩序”，归根到底无法解释所有社会总有一些人作主而另一些人服从这一简单事实：帕森斯的理论认为个人是通过一种社会共识来管理自己的，这种共识先于任何关于同意可能受到操纵的考虑而存在。我们知道，对于个人在现代社会受到操纵这一事实，第一代批判理论家作了大量揭发，他们不但注意到社会在充当“匿名的权威”(弗洛姆)而引导着个人，而且把现代社会径直称为“被管理的世界”(阿多诺)，以至于人的无意识、本能需要等也被社会改造了，个人成了单向度的人(马尔库塞)。对此，功能主义的另一个代表默顿认为功能主义也能指出某些特定的制度在满足社会集体需要方面的缺陷、弱点和功能不良，从而成为激进的和批判的理论。确实，“功能变更”、“反常功能”、“动态平衡”等概念的引进，以及一

---

① 亨耐茨：《劳动与工具性活动》，引自奥斯维特：《哈贝马斯》，第17页。

些功能主义者对社会冲突的积极功能以及在系统变化中的创造性作用的确认，表明功能主义分析远不只是保守主义的意识形态。

应当说，哈氏的功能主义仍然具有批判性。从方法论上讲，主体、意识在其交往行动理论中不再占据中心丝毫不意味着排拒个体的权利，问题是如何理解“主体”，自由的权利如何保持，他在社会理论与哲学话语两方面的转向都明显表示出对已然发展的现代性的尖锐批判。同时，哈氏保持了批判理论的现实指向，他正视晚期资本主义在结构上已发生的变化的现实，从而笼统地说他的保守是没有多少理论意义的。重要的是如何看待现代性的正面价值？如何评价资产阶级的民主和自由体制？就其思想背景来说，他对法国以利奥塔德、德里达和福柯更为激进的立场的否定，与60年代激进运动退潮后，德国弥漫的“新麦卡锡主义”相关，他既要高扬现代主义大旗，又要划清与过激主义的界限，代表的是一种批判的而不是破坏的立场，是对具体现实的考虑的。

作为对第一代批判理论的浪漫冲动和乌托邦精神的矫正，哈氏表现出自觉的理智态度和现实取向，但他总是以理想的交往方式和言谈情境为标准，以“无限制的交往共同体”为理想。这在更大范围内引来浪漫化的批评：“在他所有的著作中都有一种幼稚的浪漫主义；从他第一部讨论公共领域的著作直到最近发表的著作，他使用一种完全人为的尺度——先是无干扰的公共领域，然后是理想的谈话环境，最后是交往行动的标准——来估价现代社会中什么是错的。”[①]卢曼认为，哈氏最终必然用固定

① 特纳：《社会理论的结构》，第256页。

的真理概念来实现理性化的假设，而且仅仅以语言为依据而提出的交往理论负荷太重；马丁·杰伊则认为哈氏过于突出语言的交往功能，理论基础较为片面，等等。

哈氏发现，自尼采以来，海德格尔和阿多诺，德里达和福柯等等，尽管他们之间差异甚大，但确都走上了一条通向“哲学的终结”的道路。这其中的根本原因就是康德以来的理性意义中缺少了社会的向度，导致任何一种对理性的批判都只能是“自我指涉的批判”，因此必须找到自己的立场、找到一个起码的条件。这个条件就是沟通人际关系、稳定社会秩序。论题一旦进入社会—公共领域，那么很清楚，只要不想诉诸或实施强制，对话、交往就在所必须；而对话、交往就离不开哈氏所说的真实性、正确性、真诚性等可理解性标准（否则就无法对话，事实上对话确实极为困难）。如果没有遵循这些规则，恰恰说明人际关系出了问题，需要通过讨论、对话来接近、趋向这些标准，否则人与人之间就不能达成任何共识和一致。哈氏的交往理论可以说是一种“话语伦理”，相对于众多言之无物、言不及义、言不由衷的语言行为而言，哈氏的话语伦理并未为人遵守，但只要进入公共空间，这些标准原则上是可以得到普遍认可的。哈氏不会否认晚期资本主义条件下普遍存在的有目的地扭曲交往，也不会无视现有的交往模式中有组织的欺骗以及或公开或隐蔽的强制，这种理想的设计的目的之一，是提供一种分析工具，用以透视现代社会的病态。

在这个意义上，哈氏方案在构思的起点上就是理想化的，但似乎还不能因此就指责“一般语用学把自己交给了关于独立自主的公共生活的自由和有目的的交往那样的愚蠢或脱离实际的

论述”。[①]或者把他等同于康德：“归根到底不过是一个善良愿望，表达了一种‘善良意志’而已。这种善良带有康德‘绝对命令’的先验色彩，所以永远只能停留在‘应该的范畴’，而不可能转化为‘存在的范畴’”[②]因为极而言之，如果现状不能令人满意，社会需要不断改进，那么不理想又怎么能探索改革的方向？不脱离现实又怎么能批判现实？关于理论与现实的关系，法兰克福学派的第一代理论家们已经作了充分的论证，特别指出过于尊重现实意味着与现实同流合污，这一点，对哈氏也仍然有效。所以本文认为，与其“理想的谈话情境”、“无限制的交往”等相比，他的理想主义、他的浪漫追求，主要不在其理想的交往情境，而在于他赋予语言行为过多的社会使命。

交往行动理论的构思，简单地说，是靠两种行动的区分来支撑的。在《劳动与相互作用》中，哈氏区分了劳动与互动；在《认识和兴趣》中，技术问题和政治问题的区别开始取决于一种关于认知兴趣的理论。在《交往行动理论》中，通过关于交往、自我发展和社会进化的理论，通过对合理性的概念高度抽象的讨论，哈氏详细阐述了交往和劳动（作为手段的和战略的行动）的不同规则。尽管随着这种程序的转变而改变论据，哈氏始终强调必须区分有目的的理性行动和交往行动本质上的不同，以避免把两个实际上是完全不同的合理化过程混为一谈。特别是，在处理技术和政治问题时，不存在合理性的连续统一体，交往行动的规则是在对作为手段和战略的行动领域的变化作出反应的过程中发展的，但即使如此，这些规则也仍然是根据它自己的动力发展的。

---

① 基恩：《公共生活与晚期资本主义》，社会科学文献出版社，1999 年，第 219 页。

② 布伦克霍尔斯特：《交往理性与报复的权力》，引自章国锋《哈贝马斯：实践性与社会化主体》。

哈氏是源远流长的“实践哲学”的当代传人。从亚里士多德区分技术(techne)与实践(praxis)开始,西方思想史上的实践哲学就把技术行为与实践行为对立起来:实践行为是人际行为,是主体间性的行为,它导向自由;技术行为是工具行为、劳动行为,它受制于必然。技术与劳动一直被置于实践之下。比如斯密认为劳动是一种“牺牲”,康德说劳动是一种“苦恼”,韦伯判定劳动是一个承担着必要性和有效性的种种要求的有目的的理性领域——哈氏的公式没有超出确立已久的理论传统。在这个传统内,劳动是一种只适合于沉默和服从的人的活动。无论是哈氏的早期著作还是晚期著作,给人的印象始终是:劳动(作为手段和战略的行动)和交往(公共生活)彼此都断然地把

的当代社会倡导交往实践、沟通理想，当然过于美好，但另一方面，既然工具行动（必然王国）和交往行动（自由王国）之间存在着根本的区别，生产力的发展决不应该被误解成公共言论和行动的美好生活，这就是他在《劳动与相互作用》中说的："摆脱饥饿和劳累并不是必然地趋同于摆脱奴役与歧视，因为劳动与相互作用之间并不存在一种自动发展的联系"。[①]这是确实的，但在可以想象到的历史时期内，劳动仍旧就是大多数人生活的核心内容，如果这部分生活永远摆脱不了目的性、工具性，以交往理性为核心的现代性，又怎么能导向解放？而且，劳动不能摆脱奴役与歧视，语言交往行动就可摆脱吗？"对话决不能消灭分歧；对话只能考虑我们能够采用非暴力的形式来对待与冲突"。[②]

这就不能不使现代性扩展的前景暗淡下来。

五、现代性话语系统中的哈贝马斯

就理论体系之完备周详、论及问题之广泛多样而言，哈贝马斯堪称当代第一人；同时，哈氏不像第一代批判理论家那样对一切非我族类采取大扫荡的态度，而是以始终开放的心态和对话的姿态面对当代思想的各家各派，这使他的思想具有极大的包容性，他的交往行动理论几乎吸收了当代哲学、社会学、心理学及其他人文——社会科学的主要成果。在其有关现代性的论述中，哈氏就追溯了杜克海默以来的主要社会理论和黑格尔以来的主要哲学学说。把他置于当代思想的星系中，一方面是从当代思想的背景下理解其学说，另一方面哈氏本人也为我们理解现

① 哈贝马斯：《劳动与相互作用》，载《作为"意识形态"的技术与科学》，第33页。

② 哈贝马斯：《现实与对话伦理学》，载《哲学译丛》1994年第2期。

代性话语提供了一个较好的视角。

哈氏的现代性话语如今已成为思想界热烈讨论的对象。基本上，他的康德主义过于明晰，不但在大的框架上，他仍受到康德体系的规范，德里达的同志诺里斯认为“仍然是在一个广义的康德思想体系中运思，它坚持将思维划分为纯粹理性、实用理性和审美判断等不同领域”；[①]罗蒂认为他的交往行动理论是“对康德太认真而生造出来的一个问题”。[②]甚至在其一般语用学的运思上，也以关于“语言的一般有效性基础”这一康德语式为中心。当然，时移境迁，“语言行为理论的康德”不是理性批判的康德。在谈到以交往为中心的现代概念时，哈氏特别强调：“这一概念具有发现社会病理现象所需的准确性，即马克思主义传统所谓的具体化。”[③]在哈氏看来，晚期资本主义社会的交往行为领域已完全离开了“以理解为目的”，而更多受控于金钱和权力的媒介，因此，一切改良和变革，如果不是致力于实现交往行为的合理化，都是一句空话。“今天，经济制度和行政制度的命令已经侵入了生活世界不能再放弃的领域。简单地说，迄今为止，延误了资本主义现代化的破坏过程，一般已经结束，新机构已经建立，这些新建立的机构把社会内容从生活世界的领域转引到受媒介操纵的、形式上按法律组织起来的行为领域。如果问题涉及到不一定要按交往来组织的特质的再生产的作用，这也许是对的。但是，这时却出现了如下的情况：制度的命令已侵入各种行为领域。关于这些领域，人们可以指出，如果制度的命令离开了交往结构的行为领域，那么，按其任务的结构，它们是不会得到实行的。因此，这就关系到文化的再生产、社会一体化和社会化

---

①② 参见盛宁：《人文困惑与反思》第三章第4节，三联书店，1997年。

③ 哈贝马斯：《理性辩证法》，载《现代性的地平线》，第53页。

的任务。这样在生活世界和制度之间建立一种联合阵线便完全有了新的现实性。今天，超越金钱和权力为媒介调节的经济与管理的命令侵入了这样一些领域，如果这些领域离开了以理解为目的的行为，变成以金钱和权力为媒介调节的相互作用，它们必将毁灭”。①

基于哈氏重建现代性的构思及内容，可以从四个方面理解他在当代思想史上的地位。

1. 经典批判理论的完成

哈氏本人多次解释过他和法兰克福学派的关系，就其放弃革命激情、不再对资本主义现状持完全否定的态度而言，他似乎已背离了经典批判理论；就他较多地回到马克思的政治经济学思想、意图重建历史唯物主义而言，他俨然比上一代批判理论更接近经典马克思主义。本文认为，哈氏可以视为对法兰克福学派的批判式的完成(终结)。

所谓“批判式的完成”，包括承接其问题、改变其范式、克服其局限，最终重建其体系。这与哈氏为批判理论建立一种规范基础并克服其理论的悲观主义的一般评价是一致的。在现代性问题上，第一代批判理论家认为，渗透一切的工具理性是有关外部自然和人类主体的总体化的异化，以及占统治地位的工具理性已经走向了理性的反面。开始他们还认为，与资本主义联系在一起的合理性形式并非合理性本身，原则上还存在着解放的合理性或其他理性的可能形式，但对另一理性的渴望越来越为现实的非理性所摧毁。马尔库塞在20世纪70年代初的《反革命与造反》中一方

① 引自陈学明：《哈贝马斯的“晚期资本主义”论述评》，重庆出版社，1993年，第399页。

面坚持:“一个自由的社会如不在其‘理性的指导原则’下,采取一些审慎的措施不断减少人类与动物世界的苦难,那么这个社会会成为自由社会是难以想象的。”①另一方面,面对理性愈益沦为技术的、工具理性的现状,他只能在感性本能中寻找理性的踪迹,所谓建立新感性。与他类似,阿多诺是在审美中寻找理性。

哈氏接过经典批判理论的话题:理性的异化,但改变了原因追溯和解决方案。在他以来,为现存制度所作的任何辩护,把自己的社会视为典范的任何自满自足的颂扬,都是难以想象的。但批判不是拒绝。J·伯尔格发现:“哈贝马斯从杜克海默的传统意义上把资本主义社会中的危机现象说成是‘病态’,而不是从马克思的传统意义上把这些现象说成是‘危机’,并非偶然。危机或者导致衰亡,或者导致净化;净化是‘自动净化’,衰亡是‘自我衰亡’。病态可以继续存在,或者被外在所阻止,病态作为发展中的错误,本身是可以更正的。”②为了把现代性理解为进步,他把现代性理解为理性化趋势,只是这个理性化的过程出了“病态”,“病态”不是发生在最终理性过程之外,而是与片面贯彻理性,践踏理性相关,这就是“生活世界的殖民化”。哈氏把“生活世界”屈从于不是通过交往构成的社会整合,而是以金钱和权力为中介的“系统整合”看成是现代性的病态。“现代生活世界中的冲突并没有随着生活世界的不断理性化而减少;社会病态表现形式的多样化,(生活)意义的丧失,非人的生活状况,病态心理,是这方面最突出的,但不是惟一征兆。同从前一样,我仍然结合着资本主义增长的动力机制来解释这些病态。然而,我衡量这些病态的标准是经济的

---

① 马尔库塞:《审美之维》,三联书店,1988 年,第 140 页。

② 引自鲍克纳:《论哈贝马斯对进步、理性和民主的选择》,载《哲学译丛》1992 年第 4 期。

或科层制的理性形成。即全部认识工具的理性形式在片面化了的，或是‘异化了的’日常交往实践中从系统上获得的优势归纳为无规则地使用文化上所拥有的理性潜力。因此，认识具有同道德实践和美学表现在日常实践中的自由互相协调一致的观念，构成了直观上使用的衡量生活方式变形的标准；在日常实践中，认识的说明，道德的期待，表现和评价，必然能够不受阻碍地和无偏执地加以实现”。[①]现代性的病态却是理性的片面化实现，而对于片面的东西，我们不应拒绝，而是去改革它，补充它，使之全面化。

无论批判理论如何地不作肯定，但或明或暗地，它总是坚持某种理想和标准，否则批判就无从进行。霍克海默后期对完全是另一世界的展望、马尔库塞的非压抑文明的前景、本雅明弥赛亚的信念，等等，是他们批判冲动的本源性动力。由于他们的理想是在与现实情境、当代背景的背逆中获取其理想标准和批判动力的，所以他们的思想有明显的乌托邦色彩，他们自己也坦承这一点，并以此自豪。鉴于西方社会没有出现变革现实的实践，而苏联的实践在他们看来又很不成功，面对西方社会日益增长的同化力和主体理性潜能的消蚀，第一代批判理论家后期干脆放弃了变革的希望，流露出浓烈的悲观主义。“他们被迫去探讨的不仅仅是‘阶级斗争’的暂时挫折问题，而且实际上是它的永久被遮蔽的前景”。[②]与此不同，哈氏把“人类社会的发展理解为社会进化，即技术和科学的，以及道德和法律的累积发展过程。他的社会进化论是建立在否认社会规律性的基础上(这种主观的社会规律往往足以被误解为必然性)，并把使用革命手段消灭资本主义的历史必然性命题束之高阁。根据他的这

① 哈贝马斯：《我的答辩》，引自鲍克纳：《论哈贝马斯对进步、理性和民主的选择》。

② 沃林：《文化批评的观念》，商务印书馆，2000年，第66页。

种观点，在当代，与社会进步理论相一致的最佳的方法就是对发生了巨大变化的资本主义，即所谓晚期资本主义进行不断改革。”[①]据此，他以其交往行动理论提出了一整套社会改造方案。在他看来，只要运用这种理论，就可以解决行动者以语言表达出来的有关文化传统、价值信念、知识背景等文化问题；可以使行动者了解如何组织社会关系，并知道哪些交往方式是正当的；可以使行动者理解自己想要干什么这类自我意识问题。据此，可以获得主体之间相互理解的交往方式，来满足生活中文化再生产、社会统一和人格成长问题。第一代批判理论家对工具理性的毁灭性批判，就转化为对一种遭到系统曲解的交往理性的拯救，现代性问题并非现代性本身造成，而是各种理性的功能实现之不平衡所造成。交往行动理论包含着一种建立在对现代性话语反思的基础上，以当代语言哲学为方法的合理性，这种合理性弥补了工具理性的弊病，进而重建社会的和谐统一，走向没有任何压抑和文化侵蚀的“自由社会”的理想图景。

2. 以现代性对抗后现代性

在当代思想界，哈氏是“现代性计划”的一个不妥协的捍卫者，交往行动理论是按照“一个现代主义的方案”来构思的。为此，他要两面开战，既反对以贝尔为代表的“新保守主义者”，又反对以后现代主义著称的所谓“青年保守主义者”。前者把资本主义的现代化与文化现代主义混为一谈，攻击现代主义对社会机制和文明道德的破坏，后者否定启蒙以来的理性和社会进步。1980 年 9 月，他在获阿多诺奖时发表了一个“现代性：一个

---

① 鲍克纳：《论哈贝马斯对进步、理性和民主的选择》。

未完成的计划”的讲演，对法国解构主义也即后现代主义提出批评，从此开始了他与后现代的直接交锋。

《现代性的哲学话语》的起源是 1983 年～1984 年在法国、美国、德国的一系列讲演，他称此书是“对 18 世纪后期以来所发生的被提升到哲学高度的现代性问题的方法论重建”，其主要目的就是为了对抗尼采以来的后现代主义。他称后现代主义是一种“伪激进主义”，他们从尼采那里继承了全面批判现代价值观的方法，无意于对工具理性在现代文化体系中的位置、作用和发展过程作具体的、内在的分析，抽象而笼统地把现代文化和工具理性一起抛弃。另一方面，后现代非政治化的游戏言说远离历史激进主义所具有的变革现实、追求解放的目标，反过来，他们的言说在减少了现代主义的摩擦力之后，又不触动现实的政治—经济制度，必然为保守主义所欢迎。“对文化现代性的排拒，对资本主义现代化的崇拜，巩固了一种普遍的反现代主义，要把婴儿和洗澡水一起泼出。如果现代性除了赞扬新保守主义的辩护主义外没有提供任何东西，人们便可以理解为什么今天青年知识分子的一部分会通过德里达和海德格尔回到尼采，在尚未被妥协所扭曲的青年保守主义对复活的崇拜的怪诞声里寻找拯救”。[①]他甚至认为，植根于尼采、海德格尔和巴塔耶的后现代理论与反启蒙思想相勾结，表现出对于法西斯主义之间某种令人不安的亲缘关系。尼采的超人、海德格尔的失足纳粹，是哈氏攻击后现代话语时预设的株连罪。

按照罗蒂的评论，哈氏与后现代理论家利奥塔德的主要分歧，在于对“共识”、“同一化或整合”的不同态度。在利奥塔，“现

---

① Cf. Richard Bernstein, *Habermas and Modernity*, MIT Press, 1985.

代”这个过程表示的是参照了某种元话语，直接诉诸某种宏大叙事而使自己合法化的科学；所谓“后现代”就是对“元叙事”的怀疑，他认为在没有元叙事的状态下，知识的合法性就变成了受实用主义需要摆布、纯技术操作性的问题。这在哈氏看来是一个原则性问题，不相信元叙事应该考虑到“至少必须以一种标准来解释所有理性标准的崩溃”，如不维持这样的标准，理论与意识形态之分就没有意义了，批判就会变成“彻头彻尾的自我中心的批判方式”。这样“就等于放弃了社会的希望，而这也正是自由体制的核心”。[①]他认为，包括利奥塔在内的“青年保守派”没有从理论上说明为什么走这一条路而不走那一条路的理由，他们抽去了传统人文思想安身立命之本，只有消极的破坏性功能，1985 年，哈氏在《新的非了然性》一文中评论说：“这些理论想要指明，近人曾经从中获得自己的自我意识和自己乌托邦期望的那些增强影响力的力量，事实上却可以使自主性转变为依从性，使解放转变为压迫，使合理性转变为非理性。德里达从海德格尔对近代主体性的批判引出如下结论：我们只有通过无目标的鼓动才能摆脱西方逻辑中心主义这种单调乏味的苦役。我们不是要掌握这个世界明白可见的偶然事态，而是我们应当更加致力于世界开辟时那些带有神秘编码的偶然事态，福柯把霍克海默和阿多诺对工具理性的批判，推进为关于力量永恒回归的理论。连他对那一不断更新的旋转式结构的永恒同一力量循环的宣示，也只能窒息西方文化的自信心和乌托邦的最后一点火花。”而“如果乌托邦这块沙漠绿洲枯干，展现出的就是一片平庸不堪和绝望无计

① 罗蒂：《哈贝马斯与利奥塔德论后现代》，载《后现代主义文化与美学》，第 55 页。

的荒漠”。[①]所以尽管《现代性的哲学话语》不再坚持《论现代性》一文中“青年保守主义”的说法，但仍然称后现代诸家为“非理性主义者”、“无政府主义者”。

问题其实更为复杂。与解构式的后现代“主义”不同，还有一种建构式的后现代“主义”，其思路与哈氏较为类似。如伯姆建议：“在整个世界秩序四分五裂状况下，如果我们想通过一种有意义的方式得到拯救的话，就必须进行一场真正有创造力的全新的运动。一种最终在整个社会和全体个人意识中建立一种新秩序的运动。这种秩序与现代秩序有天壤之别，就如同现代秩序与中世纪秩序有天壤之别一样。我们不可能退回到前现代秩序中去，我们必须在现代世界彻底自我毁灭之前和人们无能为力之前建立一个后现代世界。”[②]即使哈氏直接面对的利奥塔，1988 年也在题为《理论：文化与社会》的访谈中呼吁对启蒙和理性要区别对待，不宜作笼统的批判，并特意表示他对狄德罗的钦慕。

哈氏认为自己是现代性和民主价值的维护者，他的《交往行动理论》也确实被人称作是一篇关于民主的论文。但总的看来，他对现代性、启蒙和理性哲学的普遍主义遗产的辩护，没有充分考虑到福柯等人对这些概念提出的强烈批评，他与后现代主义没有展开如他的交往行动理论所期待的富有成效的“对话”。对他较为同情的评论是：“我们发现他的自我—他人的模型以及他对主体间性的强调，要比后现代理论的极度个人主义更为可取，尽管我们相信他夸大了共识的好处而低估了歧见、悖论以及保留差异的重要性。”[③]

---

① 哈贝马斯：《新的非了然性》，薛华：《哈贝马斯的商谈伦理学》。

② 引自格里芬：《后现代科学》，中央编译出版社，1995 年，第 75 页。

③ 凯尔纳、贝斯特：《后现代理论》，中央编译出版社，1999 年，第 325 页。

3. 新理性主义者

从柏拉图到黑格尔,西方哲学的核心是理性,一方面理性是掌握世界的方法，另一方面理性是评判世界的标准。但近代以来,理性越来越以(自然)科学为范式,终于堕入工具理性,因此从19世纪下半页开始,非理性、反理性甚嚣尘上地对理性进行攻击，尼采以一种英雄般的气概宣布哲学末日的来临，应者甚多。法兰克福学派对此怀有一种矛盾的态度,他们一方面没有一般地放弃理性立场,另一方面又以更大的努力发掘“理性的自我否定”,甚至认为当代社会及日常生活中“已没有丝毫理性的痕迹”。当这种批判达于顶峰时,西方哲学又出现了另一种思潮,这就是重建理性。仅在西方马克思主义范围内,卢卡契在《理性的毁灭》中就特别指出,毁灭了的理性并不是理性,而是膨胀为理性的知性;法兰克福学派的重镇马尔库塞在《理性与革命》中,为理性作了充分辩护。哈氏也认为哲学的危机不是理性的泛滥而是理性的匮乏,他也以重建哲学理性为己任。

在《后形而上学的主题》等论著中,哈氏把形而上学的理性概括为三个观点或类型:

古希腊形而上学的同一性思想和统一思想，表现为第一性的东西作为无限的东西与有限的世界相对并作为有限世界的基础，多样性的世界之中的事物被视为特殊实体，个别的有或在场,被视为整体的部分。

从古希腊到黑格尔的理念观和唯心论，把思想和存在等量齐观,理念的本质实体转化为一个能创造的理性。

哈氏认为，经过17世纪以来的经验科学，18世纪的法理学,19世纪的历史意识,20世纪的哲学等的攻击,形而上学逐步

衰落，理性的含义也随之改变。这就是与经验科学相应的程序化、方法化、合理化，与历史解释学相应的情境化，与非先验化与语言学转向相应的语言化，以及在从实用主义到哲学解释学，从马克思实践说到发生心理学等联合作用下的实用化。在哈氏看来，后形而上学的理性也面临困境：

理性的程序化、方法化否定了实质合理性，其结果，一方面是经验科学的成果迫使哲学自 19 世纪中期以来便开始与经验科学等同，另一方面又使哲学转向非理性中寻找最后的避难所；

理性的情境化、非先验化导致对理性的怀疑、由此产生对理性批判的不断升级，直到将理性与压制等同，从而走向悲观主义，历史宿命论；

理性的语言化使理性从言语情境、语言使用以及言语者的需求、愿望和态度中抽出来，实际上牺牲了主体；

理性的实用化作为对理论优于实践的观点的克服，又走向把劳动绝对化的极端，视之为决定一切的力量，实际上掩盖了理论和语言构成的生活世界、交往行为的关系，陷入唯生产论。①

现代性哲学话语的中心话题是如何对待理性和形而上学。既然科学主义反理性形而上学的思潮最终使经验科学本身上升为绝对，尼采、海德格尔、阿多诺等人摧毁形而上学的努力最终都没有摆脱主体形而上学的影子，那么这似乎也说明哲学与理性，与形而上学确实有着内在联系，科学理性永远不能等同于理性本身。“理性仍然是可能的全面理解的资本—条件。不仅如此，理性早已存在于历史上，存在于社会运动的成就中，存在于民主

① 哈贝马斯：《后形而上学的主题》，载《学术思想评论》第三辑。

的法治国家的诸种制度和原则中”。[①]而20世纪的形而上学批判把理性作为完全负面的东西，一种绝对压制的力量加以贬斥是毫无根据的。

但不同于卢卡契、马尔库塞过分依恋古典的黑格尔式的理性，哈氏的理性不是“认识的理性”，不是“技术的理性”，而是一种改造过的、大大扩展了的交往合理性，是一种道德实践合理性。“在交往的联系中，我们不仅把那种能提出一种论断，并且针对批判者，通过相当明确的阐述，论证这种论断的人，称为合理的。而且我们把那种能遵循一种认可的规范，并且针对批判者，按照合法行动要求的观念解释现存情况，为自己行动进行辩护的人，也称为合理的。甚至，我们把那种坦白表达一种愿望，一种感情或一种情绪，暴露一种秘密，承认一种行为，等等，并能针对批判者，和坚持实践的结论，肯定所暴露出来的经历具有确实性的人，也称为合理的”。[②]在此意义上，理性尽管一次次被歪曲、被误用，但它仍然会在人类生活的交往行动中表现出自己，它存在于日常实践或传统习惯的生活方式之中。只要不把理性等同于工具理性，理性就有改造的可能，就有实现的希望。《交往行动理论》一书的使命，就是要在日常实践和交往实践自身中，在交往理性被压制、被扭曲和被摧毁之处，发现这种理性的顽强生命力。正因此，伯恩斯坦形象地说他是“理性的园丁”。

当代“后分析哲学”的一些人物，如罗蒂、普特南等，尽管思考语境与学术取向与哈氏有很大不同，但也表现出对理性的坚守和扩展。普特南在其《理性、科学和历史》中，和哈氏的立场颇有相通之处。60年代，不但在法国解构哲学中，在英美科学哲学

① 哈贝马斯：《交往即生产力》，引自鲍克纳：《论哈贝马斯对进步、理性和民主的选择》。

② 哈贝马斯：《交往行动理论》第一卷，第31页。

领域，非理性主张也广有反应。作为对逻辑实证主义过分夸大科学的合理性并把经验归结为逻辑分析与证实原则的反动，库恩倡导历史主义，从否认科学中存在前后一致的、普遍接受的逻辑方法和规则到否认科学的合理性，直到法耶阿本德发现科学合理性的决定因素恰恰是非理性因素，他们得出科学也是主观的、任意的结论，“科学没有合理性”、“科学不可理解”。面对这种无政府主义，普特南坚持科学的真理性，但这个真理不是古典的符合论，而是合理性，“‘真理’是某种(理想化的)合理的可接受性”。[①]在此基本立场上，普特南表达了许多与哈氏相近的观念。一是扩大“合理性”的范围，它不再局限于科学，也包括道德、政治、文学与历史，合理性不只指相对于目的的手段，目的本身也有是否合理的问题；二是认为合理性的标志是“自治”、“简单”、“可检验”、“有预见力”等，其内容就是“合理的可接受性”，如果人们认为一个陈述有理由接受，那么这个陈述就具有“合理的可接受性”；三是强调无论何时何地，都没有一个本身即为合理的观念，合理性是我们信念之间的经验的融贯，它是讨论、对话的成果，可以在交流中越来越得出“合理性”观念，它们总是朝着作为“真”的合理性观念汇聚。

值得注意的是，普特南的“合理性”观念一方面针对库恩等人的历史主义，另一方面又特别指向福柯，表达了与哈氏同样的批评立场。他归纳福柯的看法：“包括我们当前的意识形态，都是文化上相对的，福柯力图表明，人类每一种文化中的人是如何在一系列非理性决定因素的、无意识的先入之见支配下生活、思考、观察和做爱的。如果先前的意识形态如今已显得‘不

---

① 普特南：《理性、真理和历史》，第56页。

合理’了，这是因为我们使用受制于我们文化的合理性概念对它们进行判断的缘故。”[①]既然如此，普特南认为：“如果我们现在的意识形态是以自己的眼光认定的不合理的力量的产物，那么这种解释就是内在地前后矛盾的。”[②]

4. 德国总体思维的殿军

哈氏认为文化的现代性就是各文化价值领域的区分，但这并不妨碍它们共同以生活世界为基础。生活形式总是呈现为多元总体性，它们的共存必然会产生摩擦，但是这种摩擦、差异并不一定是不可调和的，对于多元价值观和信仰体系也应这样看。启蒙运动动摇了宗教传统的整合力和统一性，但它并不是不能从交往行动中创造共识、再度形成统一力量，以至于技术—工具理性获得了相对于其他理性而言的绝对优先地位。因此在研究方法上，他坚持总体性原则，其“最鲜明的吸引人之特点，即在于他要把他所要分析的一切东西都梳理成一个融贯的总体。他所追求的是对社会和文化现代性提供一种有力的、全面的、批判的理解；这种理解可以帮助我们澄清历史、透视现在、展望未来”。[③]在目标上，他要全面解决现代社会的病症，使现代性全面协调地发展。“我的出发点是，现代社会要靠三种不同的媒介来维系，即靠货币和市场、管理的力量或国家的行政管理，以及共同的价值、规范和语言谅解来一体化。我们不能放弃这些媒介中的任何一种。但是，它们之间必须保持一种健康的均衡关系。在西方社会里，市场的绝对命令显然享有优先地

① 普特南：《理性、真理和历史》，第 171 – 172 页。
② 同上，第 172 页。
③ 伯恩斯坦：《〈哈贝马斯与现代性〉序言》。

位。虽然一种超党派的,即独立行使职能的权力机构是十分重要的,但人们对国家官僚体制早已表现出不信任。另一方面,在我们这里,共同生活的社会的团结和正义陷于不利境地。在我们这些高度发展的社会里,团结诚然不能仅仅通过看得着的集团、家庭、邻里、社团等的信息交往来保障。团结一致的共同生活观,必须超越社会差异,也在异己者中发挥作用"。[①]从而,与阿多诺"总体是虚假的"判断相反,哈氏认为,当总体性是依照符合理性的程序,通过自由、民主、公正和自由认同的方式建立起来时,它便是真实的。只有当总体性通过滥用权力甚至暴力的手段建立起来时,它才是虚假的和否定个性的。

总体性求意在克服理性的分裂,完成启蒙的未竟之业,"18世纪为启蒙哲学家们所系统阐述过的现代性设计含有他们内在的逻辑发展的客观科学、普遍化的道德与法律以及自律的艺术的努力。同时,这项设计亦有意将上述每一领域的认知潜力从其外在形式中释放出来。启蒙哲学家力图利用这种特殊化的文化积累来丰富日常生活——也就是说,来合理地组织安排日常的社会生活"。[②]启蒙的分化方案不但意在促使三大领域的充分发展,也期待能帮助人们理解自己和世界,推进社会的道德进步和个体的幸福自由。哈氏和19世纪以来众多思想家一样承认这一宏大构想远未实现,他的基本工作就是在通过语言进行的人际交往活动中寻找统一三大领域,即三种理性的纽带,在后形而上学的背景下重建总体性。他认为——正如利奥塔理解的——"如果现代性已失败,那也只是在这方面的失败,即容许整体生活被

---

① 哈贝马斯:《现实与对话伦理学》,载《哲学译丛》1994年第2期。

② 哈贝马斯:《论现代性》,载《后现代主义文化与美学》第17页。

③ 利奥塔:《何谓后现代主义》,载《后现代主义文化与美学》第42页。

割裂为供专家们施展狭窄才能的领地，而具体的个体则体验着‘卑下的意义’和‘破碎的形式’”。[3]总体性的瓦解其实就是生活意义的消蚀，重建现代性就是要填平认知的、伦理的话语与政治话语之间的鸿沟，开辟经验统一的新途径。“交往行动”和“生活世界”都是总体性概念。

总体性是德国的思想传统，在一些学者看来也是西方马克思主义的中心范式。罗蒂和詹姆逊指出过哈氏与此一传统的关系。马丁·杰伊在其名著《马克思主义与总体性》中专门有一章讨论哈氏与总体性的关系。这里无法展开此一相当复杂的理论问题，需要提及的是，哈氏与福柯、德里达、利奥塔等人的争论，与德法不同的思维传统是有关系的，无论是在黑格尔、卢卡契还是哈贝马斯这里，总体性范畴都是要解决现代性的分裂问题，它可能是，但绝非总是为现状辩护，这可以从黑格尔与卢卡契的比较中看出。在总体性的背后，是理想主义的不息冲动，“要是那个范畴，那么作为一个解放事业的批判理论似乎注定遭受灭亡的命运，或更糟糕地，注定要遭受世人的非礼对待。总体性象征着理论看待全体的能力。当这种能力被剥夺时，理论——以及恐怕还有那随之而来的实践——就会堕落为仅仅是在包罗万象的社会劳动分工中的一种更局部更专门化知识的危险”。[1]哈贝马斯表明：现代性作为跨越几个世纪的人类理性设计，到目前为止还够不上是理想的，因为自现代挣破宗教—形而上学的总体性之后，新的、现代的总体性还未建构完成（也许不会再有了）——现代性工程正任重道远。

2002 年 3 月校改

---

① 沃林：《文化批评的观念》，第 82 页。

吉登斯现代性思想研究

□ 王宏图

在当今西方的社会学界，安东尼·吉登斯（Anthony Giddens）无疑是个显赫的名字。[①]这不仅是因为他那别具一格的结构化理论（structuration theory）已经产生、并正在产生越来越大的影响，而且因为他卓有成效的学术活动已使他成为一颗耀眼的学术明星。吉登斯是一个多产的学者，据粗略统计，在1971至1989年间，他共出版了23本著作（其中11本为单独著述，4本为单独编辑，4本为与人合作编辑，4本为他本人论文和各类文章的合集）。同时，吉登斯又是一位渊博的学者：他熟稔多种欧洲语言，对法语、德语和意大利语尤为精熟，用这些语言写成的学术文献在他本人的著作中随处可见，成为他规模浩大的学术研究工程中至关重要的思想资料；此外，他对其他多种学科（心理学、哲学、语言学、地理学、历史学，尤其是政治学和经济学）广有涉猎，并创造性地将它们熔铸到他的著作中。吉登斯才思敏捷，精力过人。据说他在讲课时口若悬河，不依傍任何笔记和讲稿；他还和其他人一同创办了一家颇有影响的出版社——政治

① 本章有关吉登斯生平的内容主要参考了克里斯多弗·G·A·布赖恩特和大卫·杰里为他们编辑的论文集《吉登斯的结构化理论：批评性的评判》所写的导论《接受安东尼·吉登斯》，英国劳特莱奇公司1991年版，第3－6页；和黄平为《当代西方著名哲学家评传》第十卷撰写的《吉登斯》一文的《生平简介》部分，山东人民出版社1996年版，第511－513页。

出版社（Polity Press），他本人的许多重要著作就是由这家出版社推出的。

尽管吉登斯本人不愿多谈他的个人经历，但人们还是可以勾勒出他生平和学术活动的大致轮廓。他 1938 年出生在伦敦北部的埃德蒙顿。他在当地上中学，毕业后进入赫尔大学就读。吉登斯中学时的学业成绩并不出色，进入赫尔大学后他先是想主修英语，遭到回绝后又打算主修哲学。由于他入学的那一年可供修读的哲学课程极少，吉登斯又转而攻读社会学和心理学。他个人生活中这一偶然的转折对他日后的学术生涯起着决定性的影响——他从此走上了社会学教学、研究的漫长道路。

1959 年，吉登斯以一等优异成绩从赫尔大学毕业。在校学习期间，彼得·沃斯莱 (Peter Worsley) 讲授的社会学课程、乔治·韦斯特拜(George Westby)讲授的心理学课程深深地吸引了他。与大多数社会学教师形成鲜明对照的是，沃斯莱的社会学带有更为明显的人类学特征，而韦斯特拜的心理学课程则与在英美占主流地位的实验心理学迥异其趣——吉登斯本人也不甚喜欢实验心理学，它涵盖了弗洛伊德精神分析学说和社会心理学的许多内容。毕业前吉登斯一度也曾萌生担任政府文职人员的念头，后来由于毕业时学业优异，他改变了主意，进入伦敦经济政治学院 (LSE) 攻读硕士学位。吉登斯的研究方向是当时大多数社会学家们不屑一顾的体育社会学。先是在阿希·特罗普 (Asher Tropp)、后在大卫·洛克伍德 (David Lockwood) 的指导下，吉登斯于 1961 年完成了学位论文《当代英国的体育与社会》。毕业后他随即到英国莱斯特大学任社会学讲师。吉登斯主要为三年级学生开设社会心理学方面的课程，讲课时他有意识地将“社会人格”与社会化、语言、态度的形成、身份、机构和民族

特性等一系列论题联系起来考察。可以说，吉登斯日后学术研究的某些特点在此已初露端倪。

由于在大学学习期间受到沃斯莱、韦斯特拜两位教师的深刻影响，吉登斯心目中的社会学与人类学、社会心理学领域中的最新成果密不可分。幸运的是，莱斯特大学的社会学系不仅设有人类学的课程，而且也开设了心理学的课程——有趣的是，那儿的心理学系当时没有能够为社会学专业的学生提供一门合适的课程。正是通过系里开设的心理学课程，莱斯特大学社会学专业的本科生才得以首次接触到米德 (Mead)、贝克 (Becker) 和戈夫曼 (Goffman) 等学术大师的著作。这一切为吉登斯的学术研究提供了极为良好的外部条件。此外，当时在莱斯特大学社会学系执牛耳的伊里亚·瑙斯塔特 (Ilya Neustadt) 和诺伯特·埃里亚斯 (Norbert Elias) 对吉登斯日后的学术发展都产生了程度不一的影响。

1966 至 1967 年间，吉登斯到加拿大温哥华附近的西蒙·弗雷泽大学任教。随后他又到美国加利福尼亚大学洛杉矶分校讲课一年。当时北美和欧洲激进的学生运动正如火如荼地兴起，在它的刺激和催化下，吉登斯的思想产生了飞跃。他事后回忆道，南加利福尼亚给了他启示；欧洲旧有的有关阶级分析的结构社会学在包括嬉皮、反越战在内的新型社会运动和与之密切相关的日常生活革命面前几乎无能为力。一次他来到海滩边，那儿满是身着奇装异服的人，他从这幅景象中领悟到欧洲的社会学思想以及欧洲左派的活动议程有着其致命的局限，而他的使命在于超越这些局限，进行一番理论上的重组工作。正是在这时他庞大的研究计划开始趋于成形。它由三个部分组成：(一) 对欧洲思想传统中各种成分的批判性重组；(二) 对当代社会生活各种参

数变量的详尽阐发;(三)人类学课题的研究。这一计划日后导致了结构化理论的产生。

1969 年,吉登斯离开莱斯特大学,转往剑桥大学,任该校国王学院的讲师和研究员。从那以后,吉登斯一直在剑桥任教,其间也多次到北美、欧洲和澳大利亚等地访问讲学。1974 年,他获得剑桥大学博士学位;1985 年接替约翰·巴恩斯出任该校社会学第二任讲座教授。

在对欧洲思想传统的批判性重组方面,吉登斯的主要著作有:《资本主义和现代社会理论:对马克思、杜克海默和马克斯·韦伯著作的分析》(1971);《马克斯·韦伯思想中的政治学和社会学》(1972)和《杜克海默》(1978)。在对欧洲古典社会学理论进行清理的基础上,吉登斯提出了影响深远的结构化理论,其主要著作有:首次提出结构化理论的《社会学方法新规则:对阐释性社会学的肯定评价》(1976);首次将时间—空间作为社会科学研究的中心概念的《社会研究的中心问题》(1979);以及迄今对结构化理论进行最为详尽表述的《社会的建构:结构化理论大纲》(1984)。

在当代社会研究方面,《发达社会的阶级结构》(1973)是吉登斯第一部以当代社会为对象的专著,"结构化"这一吉登斯著作中的中心概念首次出现在这部著作中。随后,他于 1981 和 1985 年先后发表了"历史唯物主义当代批评"的第一卷《权力、财产和国家》和第二卷《民族—国家和暴力》,对当代社会结构诸方面的问题以结构化理论为框架作了深入的分析。1990 年后,吉登斯围绕"现代性"这一课题发表了一系列专著:《现代性的后果》(1990),《现代性与自我认同:现代晚近时期的自我和社会》(1991),《亲密关系的变革》(1992),《超越左与右:激进政治的未

来》(1994)。这些著作涉及的课题有:现代性对人类社会的巨大影响，个体自我认同的困境，个人与两性关系以及各种互相对立、冲突的倾向和价值观念。尽管吉登斯敏锐地省察到现代性给人类社会带来的诸多病症，但他并不是一个能开出医治其弊端处方的先知。他对方兴未艾的生存政治学(以及与之相关的生态运动、劳工运动、民主运动与和平运动)寄予希望,它们在某种程度上展示了走出现代性困境的一线曙光。

此外，吉登斯也是一位勤勉、富于献身精神的社会学教师。他先后为大学生编撰了社会学的入门小册子《社会学:简明而批判性的导论》(1982)和长达八百多页的教科书《社会学》(1989，1990),后者为适应英美学生的不同需求,以两种版本推出。

一、吉登斯的结构化理论

一般认为，吉登斯富有创见的社会学研究包含着两个方面的内容:一是他发展出了一种别具一格的理论框架,力图对社会学历史上一些长期纷争不息的重大问题重新加以系统化的阐释；二是他对现代工业社会的基本发展趋势和制度化的特征作了详尽的剖析,即所谓有关“现代性”的思想。前一方面的内容构成了他影响深远的结构化理论，它是“现代性”思想的理论基础。在对吉登斯有关“现代性”的思想予以详细的评述之前,有必要粗略地勾勒一下结构化理论的轮廓。

1. 结构的两重性和以实践为中心的本体论

照吉登斯自己的说法,结构化理论是“我想为研究人类的社会活动发展出一种本体论的框架时所加上的标签。这儿‘本体论’指的是对人类行动、社会制度以及行动和制度两者间相互关

系的性质所作的理性探索”。[①]然而，这并不意味着他想依照某个单一的、占主导地位的思想来改造社会理论，或是像孔德(Comte)、斯宾塞(Spencer)、帕森斯(Parsons)和哈贝马斯(Habermas)那样去构建一个系统化的“宏大理论”(grand theory)。从他早期的著作中便可以看出，吉登斯处理着多种多样的学术论题，这一倾向一直沿续至今。

结构化理论是吉登斯在对欧洲古典社会学思想遗产进行批判性清理的基础上提出来的。回顾社会学的发展历程，行动和结构、个人与社会间的关系一直是困扰人们的核心问题之一。许多社会思想家往往习惯于从这两极中的一极上着眼来处理这一复杂的关系。他们中的有些人将社会或社会结构置于个人之上，强调它们对个体行为绝对的制约作用，从杜克海默的社会学方法论到莱维·斯特劳斯的结构主义，再到阿尔都塞的结构主义、马克思主义，遵循的都是这一条思路。另一些人则将焦点凝聚在个体的行动、言语、动机上，在他们眼里，它们才是解释社会发展的决定因素。这一倾向在马克斯·韦伯那儿已表现得极为明显，以后又被受阐释学、现象学和日常语言哲学熏陶的大批学者所继承。这相互对立的两派都有着阵容强大的支持者，它们间的冲突仿佛是客观主义与主观主义、决定论与唯意志论间的一场鏖战。然而，社会学界的许多人觉得，两者间的这种对立着实被夸大了，人们有可能提出一种更为精巧的理论方法，它能同时兼顾个体有意义的行动与社会环境的结构特征。吉登斯的结构化理论便是这样一种探索的结晶。

在吉登斯看来，各种结构至上的学说(无论是功能主义、马

---

① 《结构化理论的过去、现在和未来》，第201页。

克思主义或是现当代结构主义的多种变体）的局限在于它们将社会关系和实践的“再生产”视为“一种机械的结果，而不是视为能动的建构过程——它由能动的主体的活动完成并存在于其中”；而所谓行动哲学（连同大多数形式的阐释社会学）的典型错误在于它“仅仅处理‘生产’的问题，而没有发展出任何结构分析的概念”。[①]而他的结构化理论在很大程度上正是为了避免上述理论学说中客观主义与主观主义、整体与个体、决定论与唯意志论间的二元对立而提出的。吉登斯强调他“探索社会实践的结构化是要解释结构如何通过行动得以建构，反过来行动又是如何结构化的”。[②]在吉登斯的眼里，“社会结构一方面由人们的行动所建构，同时它又是这种建构的中介”，[③]这便是所谓的“结构的两重性”（duality of structure），在吉登斯的结构化理论中，它是一个中心概念。在这里，传统意义上的行动与结构的两极对立消失了，取而代之的是它们互相交织、互相联结的图景。正是凭藉着众多富于活力的论述，吉登斯为迷津遍布、疑团丛生的社会学研究提供了新的途径。

尽管无心去构建一个“宏大理论”的辉煌大厦，但这并不意味着吉登斯的结构化理论没有任何本体论的基础。然而，这不是传统意义上的本体论。这种本体论的新颖独特之处突出表现在实体的不在场，或者说是实体的匮乏。在西方哲学史上，某个超历史的实体成为名目繁多的学说流派的本体论基石：它或为至高无上的神祇，或为超越于此岸世界的物自体，或为抽象玄奥的

① Anthony Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, London: Hutchinson, New York: Basic Books, 1977. p. 121.

② Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method*, London: Hutchinson, New York: Basic Books, 1976, p. 161.

③ See Anthony Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, London: Hutchinson, New York: Basic Books, 1977.

精神实体、法则和规律：它们名称虽不一，但都给了这个零乱的表象世界以统一的内在线索和轴心。此外，这一超历史的实体维系着人们对这个世界内在秩序的信仰——这不仅是社会存在发展的必要条件，而且也是科学研究的必不可少的因素。当代科学哲学家伊·拉卡托斯曾认为，一个“科学研究纲领”的成功很大程度上取决于它蕴含着的激发经验性研究提出言之成理的解释的形而上因素的能力。[①]然而，正是在这一点上，吉登斯的结构化理论与传统的哲学本体论分道扬镳了。

吉登斯明确表示他拒绝接受传统本体论意义上的同一性/统一性的存在。他的本体论立足于社会生活的建构潜能而展开。它注目的是人类作为生物种系所具有的能力与基本状况——正是通过它，社会演化与事件的进程与结果以多样化的方式产生并形成。这儿并没有某个超历史的实体，没有形而上的承诺，一切都在生成、流变之中。与醉心于构建超越特定时空的体系的哲学家不同，吉登斯在他的结构化理论中给历史的多样性与跌宕变迁留下了充裕的地盘。它所能提供的只是一种有关潜能的本体论。而所有社会成员所拥有的一项基本潜能便是能够在他们自身的行为方式中创造出历史繁复缤纷的多样性。社会成员的这种自主性典型地表现在他们有可能以另外一种方式来行动的自由中。正如吉登斯本人所说，在所有的行为系列的任何一个阶段，当事者本来都可以以另外一种方式行事。[②]尽管社会生活总体上由一系列恒常的行为构成，但人们不能把这种恒常性提升为一种超历史的同一性秩序。没有任何理由设想，社会成员会日

① Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Philosophical Papers, vol. 1, John Worrall and Gregory Currie, eds. Cambridge University Press 1978, pp. 48 – 52.

② Anthony Giddens, *The Constitution of Society: outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984, p. 5.

复一日、年复一年地永远一成不变地来复制恒常不变的行为。这千千万万没有实现的“另一种方式”标示着一种变革的可能性，一种自由，一种冲破现存秩序框架的希望。也正是这潜隐的“另一种方式”向那宏大的超历史的同一性发出了挑战。在吉登斯的眼里，所有的社会再生产都带有偶然性和历史性的特点。①

同时，尽管吉登斯曾明确表示反对解构作为社会活动的承载者的个体，但在结构化理论的本体论图景中，社会行动者被预先驱逐出了中心的位置。这样，实践(praxis)便理所当然地成了结构化理论本体论焦点的中心。个体并不是超越于具体社会结构的主体，他与包围着他的社会水乳交融，只有在特定的社会结构中，他才能介入社会的具体进程之中。正是在这一点上，在结构化理论中，实践将行动者与特定的结构组合在一起：它为行动者提供了一个活动的场所，为结构的延续找到了承载的主体。

与没有主观意识侵入的自然界的种种现象、事件形成鲜明对照的是，作为社会生活生产与再生产的实践，是社会成员一项能动性极强的建构，一项需要熟练技能的表演。它集中体现在行动者对事件、状态的干预上。由于社会实践完全取决于行动者在产生确定的结局时保持、施展影响的能力，不管他们本人是否有意于（或是注意到）这种结局的发生，因而“施展影响”(make a difference）便是改变一个过程或事件的某些方面，在这个意义上，结构化理论中的行动便与进行改变的能力（transformative capacity)划上了等号。为了对这一“改变的能力”有进一步的说明，吉登斯引入了资源(resources)这一概念。所谓“资源”指的是人们可以接近、享用的设施或是权力的基点，正是通过它们，行

① Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, London: Macmillan, Berkeley: University of California Press, 1979, p. 113.

动者影响着与他人之间一系列的互动过程。细察之，资源又可分为权威性资源与分配性资源两大类：前者指的是对他人进行管辖、控制的能力，后者则是指对物质产品进行操纵的能力。在下文谈及结构化时，我们还要涉及到“资源”这一概念。

2. 行动主体及其分层模型[①]

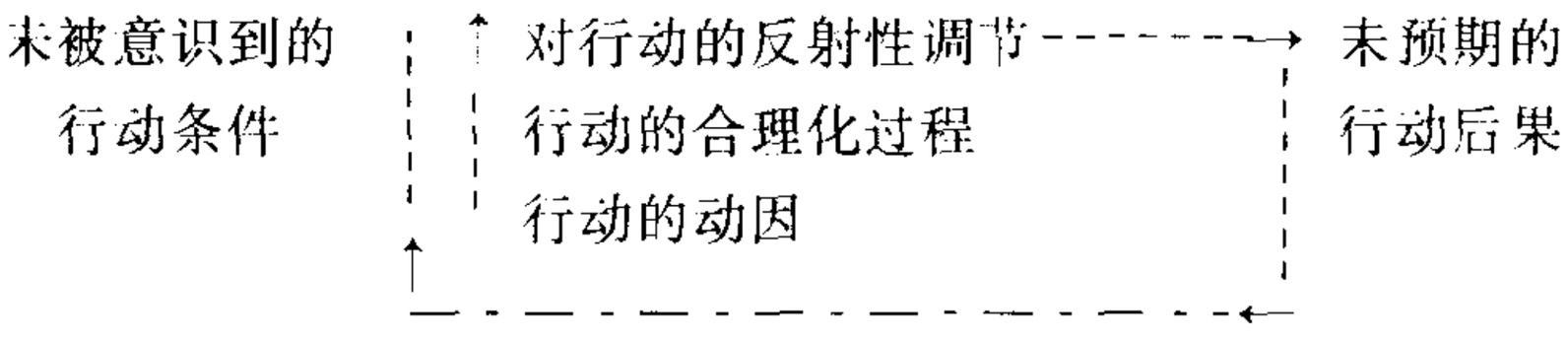
在吉登斯的结构化理论中，占据本体论中心位置的是作为社会生活生产与再生产、历史的创造的实践活动，而不是社会事件、环境的生产者或“创造者”。然而，将行动者逐出理论话语的中心位置并不意味着可以忽视他们的存在。建构社会生活的实践活动归根结蒂都是由有血有肉的人来完成的，他们能够创造一定的行为模式，并且能在社会生活某个恰当的时刻将这些能力激活。因而，任何缺乏行动者的躯体存在的实践理论必定是苍白无力的。而“行动主体”(acting subject)这一术语的提出则可以看成是吉登斯试图在社会实践中将行动者和行为联系起来所作的一项努力。

在孔德、杜克海姆和近现代众多的功能主义、形态主义与结构主义的理论图式中，行动者纯然是社会生活可塑性极强的组成部分，在行动中他们完全被自身无法控制的超个人的力量或环境所操纵。在与之相对立的强调个人主观意志的学术流派那儿，个人以社会行动者的姿态出场，但占据理论家视野的常常是与行动者密切相关的历史事件、文化因素和社会行为的意义，而对行为者的结构性或制度性分析则往往付之阙如。在这一点上，结构化理论与上述两种立场迥然有别。它首先将行动者视为参

① I. J. Cohen, *Structuration Theory: Anthony Giddens and the constitution of social life*, Macmillan, 1991, pp. 41 – 55.

与建构社会生活的进程的主体。由于行动者介入的是制度化的过程，社会生活的结构特性便对个体的活动产生了直接的影响。

下面这张图表展示的是吉登斯行动主体理论的核心——主体的分层模型[①]：



在图表中，居于中心地位的是：对行动的反射性调节、行动的合理化过程和行动的动因。这三者都涉及到行动者的主体性，但应该注意的是它们并不是主体的精神状态，而是由行动者在实践活动中不间断地支撑、建构着的主体过程，即主体有意图的行动。从图表中可以看出，主体有意图的行动将会导致未预期的后果，而这未预期的后果又将成为日后行动未被意识到的条件。因此，主体的行动绝不是孤立的，它受到未预期的后果和未被意识到的条件的制约。只有在主体的行动与未预期的行动后果、未预期的行动后果与未被意识到的行动条件间的关系中，上述的主体过程才能得到充分的解释。

“对行动的反射性调节”指的是行动者对行进中的社会生活保持关注的诸多过程。一方面，行动者审视着他们自身的行为；同时他们又关注他人的所作所为以及适合于某种特殊行为方式施展的环境的物质与时间维度上的社会性建构意义。“行动的合理化过程”指的是这样一个过程：行动者对他们的行为在社会生活中所完成的一切抱着一种默契的态度。它主要发生在实践意识的层面，那儿行动者将对其自身行为的调节建立在明确意

① Anthony Giddens, *The Constitution of Society: outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984, p. 5.

图的基础上。吉登斯将人的意识划分为三个层面:推理意识,实践意识和无意识。推理意识与实践意识的区别在于前者是能被行动主体有条有理地表达出来的,后者则是一种意向上的理解与默契,缺乏明晰的言语表述。在行动的合理化过程中,行动者在原则上并不能意识到他们活动的全部后果。因而,未预期的后果不仅是可能的,而且在结构化理论本体论中成了社会生活反复出现的特征。

与上述两项相比,行动的动因与日常社会生活之流的联系要间接得多。在吉登斯看来,社会生活中的诸多实践不必有直接的动因驱策;只有在非同寻常的情形下,动因才直接与行为产生密切的联系。人们要问,既然日常生活的多数行为没有直接的动因,为什么人们要周而复始、乐此不疲地一再重复这些常规行为呢?要回答这一问题,我们还得从人的无意识中寻找原因。

在吉登斯的结构化理论中,无意识构成了主体的第三个层面,因其压抑与扭曲等功能,它与推理、实践意识截然不同。但吉登斯的无意识概念并不等同于弗洛伊德精神分析学说中的无意识,它几乎不介入、干扰行动的调节与合理化过程。[①]然而,无意识对行动还是可能产生间接的影响。依照艾里克·艾里克森(Erik Erikson)、哈里·S·沙里文(Harry Stack Sullivan)和亚伯拉姆·卡迪纳(Abram Kardiner)等心理学家的观点,在无意识的源头潜藏着回避焦虑、保持自尊的基本倾向。这一倾向在孩童社会化的过程中发展为一整套防范焦虑激发因素(包括不信任、耻辱和内疚等)的"基本安全系统"。正是这一"基本安全系统"与驱使人们从事常规活动的无意识动机发生了联系。和孩童一样,对

① Anthony Giddens, *The Constitution of Society: outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984, pp. 4 – 5; pp. 93 – 104.

成人而言，控制弥散性焦虑是人类行为最为普遍的动因。孩童成年之后，回避焦虑的无意识动机从由双亲形象确立的可预期的关怀照料的常规转变为日常生活中较少受到约束的领域中可预期的常规模式。受到惯例庇护的这一主体的精神状态先后被兰恩（R. D. Laing）和吉登斯命名为“本体论的安全”。[①]本体论的安全这一感觉是在主体无意识的层面上构建起来的，但是对这一本体论的安全感的维持则需要行动主体不间断地参与常规惯例才能达成。[②]实际上这已经成了未被意识到的行动条件之一。

3. 结构、系统和结构化

在吉登斯的结构化理论中，结构是一个极具关键性的中心概念，然而与以往大多数社会学研究著作中频频出现的这一术语相比，它却禀有着截然不同的含义。在吉登斯的笔下，所谓“结构”指的既不是功能主义话语中“对‘构成’组织或团体的互动关系的描述性分析”，不是社会关系的内在网络模式，也不是结构主义话语中透过表层深入到对象深处的一种解释性尝试，不是隐藏在表层肌理之下的深层密码，而是一整套“富有生成能力的规则与资源的系统”，社会成员在持续不断的社会的生产和再生产中一方面凭靠着这一系统，另一方面又改变着这一系统。[③]在以往结构主义—功能主义的话语中，“结构”与“系统”这两个术语几乎是等同的，而在结构化理论中，它们之间却有着泾渭分明的界限：“社会系统”指的仅仅是互动具体可见的表层模式，而

---

① Anthony Giddens, *The Constitution of Society: outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984, p. 50.

② Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method*, London: Hutchinson, New York: Basic Books, 1976, p. 117.

③ ibid., p. 127.

“结构”则是有生成能力的规则与资源的“虚拟性秩序”(virtual order),它使得行动者在日常生活中能再生产他们自认为对常规情形合适的实践活动。这两个术语间的差异恰好折射出结构化理论与结构主义—功能主义学说间的深刻歧异。

这样，规则和资源成了从实践模式的制度化特质分解而来的结构性特质。首先来看规则:一方面,规则是对人们如何行动的概括，另一方面它又是人们实践活动的生产与再生产的条件与中介。人们的实践活动的展开离不开一定的规则体系,但他们依照某种规则进行的实践活动又生产与再生产着这种规则，它反过来又成了日后实践的前提条件。由此可见,实践活动与规则体系在建构社会系统的过程中相互渗透、相互关联。吉登斯还将规则分为两个方面：即它的语义符号或构成性的一面和伦理道德或调节性的一面。前者指涉实践活动中表述行为的因素,特别涉及行动者赋予他们自身与他人活动的推理与默契的意义，以及当活动确立与延续时对行动者产生意义的社会性建构背景;后者指的是活动施行时得体或正当的方式，以及默默或自觉地应用于活动的正面或反面的奖惩措施。①

至于资源,如前所述,吉登斯将它划分为权威性资源与分配性资源两大类。这两大类资源遍及人类社会实践活动的方方面面,只有凭藉着资源,人们才能在行动中创造出一系列结果,不管是预期还是未曾预期的。连上面论及的规则也要通过资源才能发挥效力。因而,资源触及到的实质上是人们所拥有的对实践的过程、活动与事件进行介入、支配与影响的能力。任何缺乏权力运作的实践活动都是难以想象的。就这样,资源与权力在结构

① Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, London: Macmillan, 1979, pp. 270 – 271.

化理论话语中紧密地建立了联系，权力概念也在社会理论中取得了前所未有的中心地位。

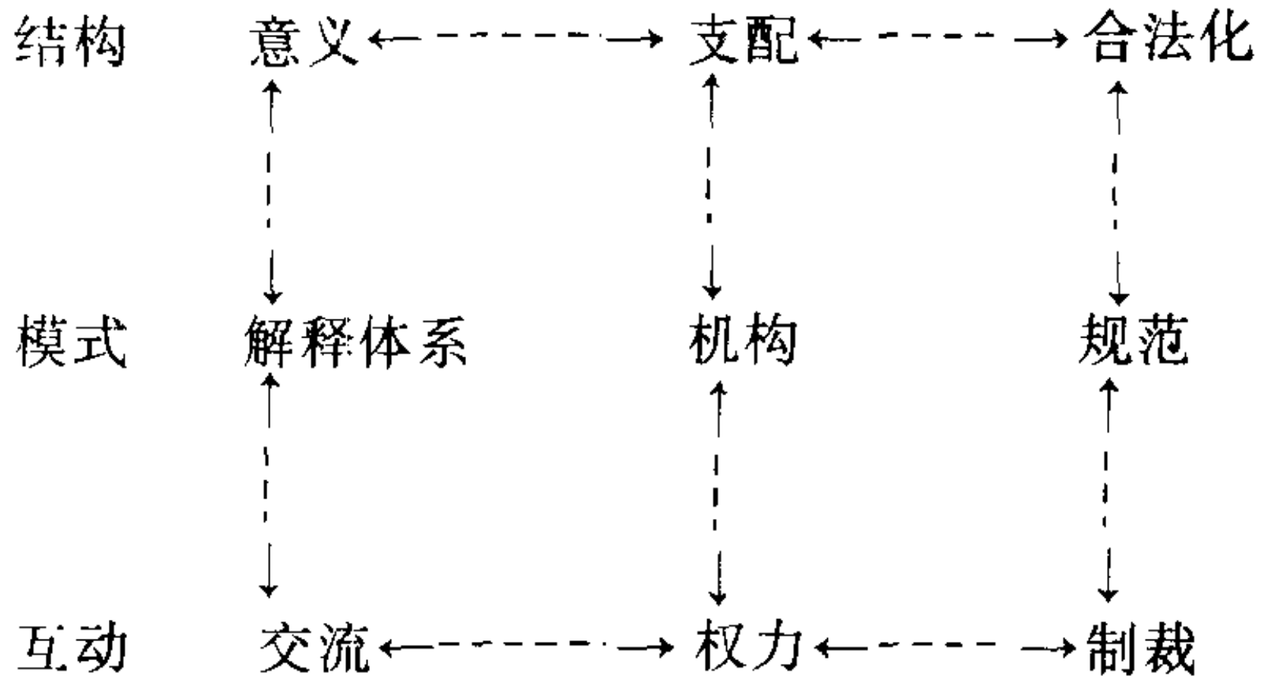
权力涉及到统治者与被统治者之间复杂的支配与共谋关系。在以往对权力的理论考察中，存在着两种倾向：注重总体结构的集体论者将统治支配视为凌驾于个人之上、行动者缺乏任何现成的资源加以抵御的绝对的力量，在那里行动者的个人的主观选择性被彻底剔除了；与此相反，注重个人作用的个体论者则强调、尊重个体在诸多可能的行动中进行选择的机会。吉登斯的权力观念集中体现在“控制的辩证法”(dialectic of control)中，它可说是扬弃了上述两种倾向的片面性，在理论上达到了新的综合。吉登斯认为，在所有的社会系统与再生产的网络上，资源的分布呈非对称性，因而所有的社会系统与网络都呈现出某种程度的政治上的不平等。上司与下属之所以地位不同，是因为他们在权力关系中所能利用的资源的相对数量与效力以及他们所掌握的利用这些资源的技能不同。然而，上司对下属的支配与控制并不是绝对的，他们处于一种关系互补的网络中。一方面，下属由于对他们的所作所为拥有某种程度的控制，在上司企图控制他们的活动时，葆有着最低限度的自主权或自由，因而他总有可能以一种非上司所愿意的方式来回应上面的控制与支配；在另一方面，上司在通过下属的所为以达成一定的目标结果时，并不能随心所欲地支配下属的行动，并不能完全要求他们以他指定的某一特定的方式行动。这便是所谓的“控制的辩证法”，它揭示了这一在社会系统与再生产网络中普遍存在的构成权力关系的自主与从属的不平衡状态。①

① Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, London: Macmillan, 1979, p. 6; p. 93; p. 149.

行动者在众多实践活动中对权力的实施创造出作为结构性特质的规则与资源，后两者反过来又成了他们进一步实施权力的中介条件。这便构成了吉登斯社会理论的最内层的核心概念：社会系统的结构化，它指的是呈现为互动模式的结构与社会系统关系在结构的二重性过程中不断的生产和再生产的过程。①

4. 结构化过程的分析模式

在论述结构化过程时，吉登斯提出了其特有的分析模式，用以展示互动、结构及其中介之间纵横交错的复杂关系，并藉此凸现互动过程中结构的二重性：②



在吉登斯看来，“社会互动系统的结构化的所有过程（生产和再生产）牵涉到三个因素：意义的交流，权力的行使，以及对行为的评价与判断”。③从上列图表中可以发现，这三个因素并不是孤立地处于某一个层面上，而是通过中介途径形成了一个互相影响、互相制约的社会实践网络。左侧第一列展示的是意义的交流：行动者在互动中的交流活动，通过一定的解释体系，在结构层面上可对其意义进行识别确认。中间一列表现的是权力的行

① Anthony Giddens, *The Constitution of Society: outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984, p. 17; p. 25.

② ibid., p. 29.

③ 《结构化理论笔记》，第 132 – 133 页。

使:行动者在互动活动中行使权力时须借助于某种机构,而这种机构在结构层面上被视为资源,成了结构的支配、统治的因素。右侧一列侧重于对行为的评价与判断:当行动者在互动中进行制裁时,他们不自觉地创造了某种行为的规范,在结构层面,它们成了富有伦理意味或强制性的规范,被赋予了合法化的功能。[①]从横向来看,在模式这一层面,吉登斯所要展现的是社会生产和再生产过程中互动与结构的中介关系。它是主体在互动过程中创造出来的产物,与此同时它们又成了新一轮结构化过程的条件与中介。

下面,我们转向上述分析模式中的结构这一维度,展示结构、制度形式和理论话语间的关系:[②]

结构	理论	制度形式
意义—支配—合法化	符号论	符号秩序/话语形式
权威性支配—意义—合法化	权威资源论	政治制度
分配性支配—意义—合法化	分配资源论	经济制度
合法化—支配—意义	强制规则论	法律制度/制裁模式

必须一提的是,吉登斯在结构化理论中所用的"制度"这一术语的涵义与平时人们所习用的意义有很大的不同。它标示的不是静态的社会组织的形式,而是指由某一个团体的绝大多数成员进行或认可的处于动态之中的实践活动。[③]上列表格从分析的角度展示了在不同的制度形式中,构成结构的三个因素(意义、支配和合法化)所占的位置各不相同。在符号秩序/话语形式这种制度形式中,意义居于首位,支配次之,合法化处于末位;而在政治或

① Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, London: Macmillan, 1979, pp. 122 – 123.

② Anthony Giddens, *The Constitution of Society: outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984, p. 17; pp. 31 – 33.

③ Anthony Giddens, *Central Problems in social Theory*, London: Macmillan, 1979, p. 80.

经济制度中，权威性或分配性支配理所当然地居于首位，意义屈居其二，合法化依旧处于末位；然而在法律制度或制裁模式中，合法化是最为重要的因素，其次是支配，意义处于最不显眼的位置。吉登斯一再强调，对意义、支配和合法化的这种区分只是分析性的，在实际的互动过程中它们总是相互渗透、相互交融。

在对结构诸因素进行分析时，吉登斯触及到了如何理解意识形态的问题。在吉登斯看来，所谓意识形态是连接意义与社会中集团利益的合法性的各类支配形式。符号秩序/话语形式是意识形态的基本制度形式；分析符号秩序的意识形态特征就是要弄清意义的结构是如何被组织起来作为支配形式，被用来使统治集团的利益合法化的。[①]一般来说，如果某种符号系统具备了下列特征，便可以说具有了意识形态功能：首先，它将某一集团的利益说成是全社会的普遍利益；其次，它否认或转移现实中的矛盾，模糊其要害之所在；最后，它将现存的社会关系与秩序自然化、客观化，并给它镀上一层永恒不变的幻象。[②]

5. 时空关系与社会变迁

在绝大多数社会研究理论中，时间与空间不是被简单地作为社会行动发生的外部背景或舞台，便是成为被忽略不计的次要因素——这在功能主义那里表现得尤为明显。在汲取了时间地理学家托斯藤·哈格斯特拉德(Thorsten Hagerstrand)、阿兰·帕莱德(Alan Pred)和托米·卡尔斯坦(Tommy Carlstein)等人新近研究成果的基础上，吉登斯在结构化理论中将社会互动与时

① Anthony Giddens, *The Constitution of Society: outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984, p. 17; pp. 32 – 33.

② Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, London: Macmillan, 1979, pp. 193 – 196.

间—空间紧密地联系在一起，并将后者视为渗透于社会建构全过程中的内在核心因素之一。

在论述互动实践活动时，为了描述众多的互动参与到社会系统的时—空建构中的种种情形，吉登斯提出了社会性整合（social integration）和系统性整合（system integration）这一对概念。在结构化理论中，“整合”这一术语指的是人们通过交互实践得以维系的系统化、条理化的联系或纽带。[①]而“社会性整合”指的是行动者之间的交互实践，它的一个显著特征表现为互动是在行动者共同在场的情形下完成的。面对面的交往与身体的接近成了交互实践的一项基本条件。它在很大程度上有赖于高度的“在场可得性”（presence availability）——这个概念不仅标示出行动者在时—空上的临近程度，而且也展现出他们在行动上的相互制约与影响。相反，所谓“系统性整合”指的是行动者或集团之间跨越广袤的时间—空间的交互作用，即身体上不在场的人们之间的种种联系。

应该承认，在前现代化的社会中，以面对面的交往为基本特征的社会性整合占据着主要的地位。但这类整合囿于狭小的时—空范围，无法形成大规模的社会交往，具有相当大的局限性。在现代社会中，和社会性整合相比，系统性整合明显发挥着主导的作用，其原因在于后者超越了社会性整合所要求的严苛的时—空限制，从而能够将处于不同时—空维度的人群纽合在一起，创造出蔚为壮观的社会互动场景。而这一切的实现与时—空伸延（time-space distanciation）有着密切的关联。近代资本主义的兴起和民族国家的发展使原有社会的时—空伸延

① Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, London: Macmillan, 1979, p. 76.

程度大大提高，电子传播媒介的广泛运用与快速交通工具的发明则在其间起了催化剂的功用。这可真算是人类历史上一项空前的革命性变革：世世代代在人们的交往中占据着重要地位的距离逐步变得无足轻重，只要具备一定的经济条件，人们可以利用先进的交通工具和快速的电子媒体如鱼得水地穿行在广袤的时空区域中。由此，社会生活内在的时空关系改变了，在场的实体的人不再是跨越时空的交互实践得以进行的唯一的中介，大量的活动可借助于“在场可得性”降低即行动者缺席的系统性整合完成。当然，这一切的改变也付出了沉重的代价：当大量的社会活动越来越依赖于人们在时—空不在场的状况下进行时，人们面对面、亲密无间的直接交往一天天减少，人际关系的疏远一天天加剧，传统的社会联系纽带一天天松弛，现代社会生活特有的人情冷漠和灰色状态四处蔓延，尽管便捷的交通为相距甚远的人们之间的交往提供了前所未有的便利与机会。同时，大范围的时—空伸延也助长、促成了权威性资源和分配性资源的大规模集中，由此它也成了培育庞大臃肿的官僚机器的温床。

在其内在于结构化理论的时—空论中，吉登斯通过对时间地理学和其他时间理论学说的消化梳理，提出了一系列富于新意的概念，它们主要是“场所”、“区域化”、“前场”与“后场”等。与时间地理学家哈格斯特拉德用以指称空间中某一点的“地点”概念不同，场所(locale)所描述的是与社会互动相联系的自然和人工化了的环境，但它的意义又不仅止于此，它特别关注强调的是社会日常活动所赖以进行的那些环境的物质方面是如何被运用于人类的主体活动过程，又如何在社会活动中生成和复制。在吉登斯看来，“场所可以小到一间屋子，一幢楼，一处街角，一家工

厂的生产第一线，大到一座小镇，一座城市，直至有着明确边界线的民族国家的疆土”。[①]然而，场所还要经过时—空上的分割才能成为互动活动的环境，这便是所谓的区域化(regionalization)。这种时—空上的区域分化为互动创造了具体的背境。为了进一步分析说明这一分化，吉登斯引入了戈夫曼(Erying Goffman)首创的前场(front regions)与后场(back regions)的概念，并加以引伸发挥。前场与后场的划分着眼于场所蕴含的不同功能。在前场人们从事的是“公共”性质的常规活动，而一切在习俗上不适宜在前场露面的活动则在后场找到了它们的天地。后场是一个相对隐蔽的所在，是孤独的人们的庇护所。他们不仅在心烦意乱的焦虑中为他们在前场的“表演”作准备，同时日常生活中其他许多场合所要求的身体和姿态上的严格控制带给他们的紧张感也可得以消除，在这个意义上它成了人们基本保障系统的修整地。

在对时—空关系作以上分析的基础上，吉登斯对社会变迁与社会类型展开了别具一格的阐述。尽管吉登斯不遗余力地在他的著述中回避构筑“宏大理论”的框架，但他的理论思考不能不牵涉到许多“宏大问题”(grand question)——诸如大规模的团体如何建构和如何变迁的问题，而社会组织的变迁便是这类宏大问题之一。但吉登斯的出发点与先前众多崇尚进化论观点的学派有着很大的不同。那些学派大都相信在社会内部存在着某种能支配其变迁的普遍规律，社会科学的宗旨便在于从理论上再现这一社会的结构性因果关系。在吉登斯看来，社会并不是一个连贯协调、浑然一体、有着清晰边界的系统，相

① Anthony Giddens, *The Constitution of Society: outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984, p. 118.

反，依照与吉登斯观点相近的历史社会学家米歇尔·曼(Michael Mann)的话来说，人们创造的社会并不是单一化的团体，而是一个丰富多样的社会互动网络。[①]对这样一个多元化的社会而言，不存在一个制约社会变迁的总体机制，也不存在诸如阶级斗争之类的推动历史发展的普遍的原动力。就这样，在吉登斯的历史图景中，社会的变迁呈现出间断、非连续和偶然的特征。用吉登斯自己的话来说，社会变迁总是包含着一系列非进化的、“有着特定历史位置的变迁”，它们中的每一个都有着“一个能具体指明的开端、事件发展的走向和结局”，但它们并不是一连串必不可少的社会发展的组成部分。[②]在解构了历史唯物主义和社会进化论之后，从他的结构化理论出发，吉登斯倡导以一种多维度、非进化论、非功能主义的分析方法对历史的变迁发展加以说明。

与孔德、斯宾塞、杜克海默、马克思等人偏重于从内源性因素来探究社会的变迁相比，吉登斯更为注重强调的是诸多外源性因素的作用，尽管内源性因素在他的理论图式中占有着一席之地。吉登斯阐述的外源性因素主要有社会间际系统(inter-societal systems)、时—空边缘(time-space edges)和世界性时刻(world time)。“社会间际系统”指的是环绕着数个社会、并使它们发生联系沟通的系统。它在历史上各个不同的阶段呈现出不同的特性：在跨越时空的快速有效的系统性整合尚不存在的前现代社会，各个社会间交往联系的途径与手段都十分有限，社会间际系统不能不处于零散、残缺不全的状态；到了现代，全球

---

① 《社会权力的根源》，第4、16页。

② Anthony Giddens, *The Constitution of Society: outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984, p. 374.

化的经济和政治体系将各个社会以前所未有的规模联系在一起,这种全球性的社会间际系统便名符其实地成了一种“世界性体系”(world-system)。社会间际系统在将各个社会组合在一起时,培育、催生了各个社会内部的种种变化。吉登斯对不同类型社会间的接触联系极为关注,特意将它命名为“时—空边缘”。它不应被视为一种类型社会的制度逐渐播散到另一个社会的区域,相反一定程度的冲突与不稳定(包括战争、入侵或各种进攻的威胁等极端形式)成了它固有的特性。此外,时—空边缘还涉及到通过军事联盟、贸易、建立开采矿藏资源或是生产商品的设施而在多个社会之间形成的各种相互依存的关系。“世界性时刻”这一概念是吉登斯从社会学家沃尔夫拉姆·埃伯哈特(Wolfram Eberhard)的著作中借用来的。作为一个非进化论的观念,它标示的是这样一个特殊的时期,多种多样的情境与事件在特定的历史时空中组合在一起,引起了各个片段性事件的发展与变化。从根本上说,它力图凸现的是社会生活片段性和偶然性的特征。[①]在吉登斯看来,“人类的历史不是……一个‘世界成长发展的故事’”,作为人类活动的记录,它并不包含历史唯物主义和社会进化论主张的连续性和分阶段发展的特性。[②]

正是从这一非连续、非线性的历史观出发,吉登斯对历史上存在过的各种社会进行了分类。在下面的社会类型图表中,吉登斯提供的并不是社会进化的图表,他力图展示的只是各个不同类型社会间差异的方式和程度,以及它们各自的时—空伸延:[③]

---

① Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, London: Macmillan, 1979, pp. 229 – 230.

② Anthony Giddens, *The Constitution of Society: outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984, pp. 237 – 241.

③ C Bryant & D Jary, *Giddens' Theory of Structuration*, Routledge, 1991, p. 129.

(1) 部落社会(口头文化):

--传统(共有的实践)　　[社会性整合与系统性整合尚未分离]

--亲属关系

--社群约束

占主导地位的场所组织(locale organization):族群或村寨

(2) 阶级分化社会:

--传统(共有的实践)　　[社会性整合与系统性整合产生分化]

--亲属关系

--政治/军事权力　　}国家

--经济上的互相依存(低水平的横向与纵向的整合)}

占主导地位的场所组织:城市和乡村的相互依存

(3) 阶级社会:

--常规化　　}[社会性整合与系统

--亲属关系(家庭)　　}　性整合产生分化]

--监督　　}

--政治/军事权力　　}　国家

--经济上的互相依存(高水平的横向与纵向的整合)}

占主导地位的场所组织:"人造环境"(created environment)

在论述分析部落社会、阶级分化社会和阶级社会这三大社会形态时，吉登斯一一揭示了各个社会内在的结构性因素(structural principles)——它指涉的是社会内部一系列制度性因素以及它们之间的组合，它是一个社会生存和延续必不可少的条件，并且成了这个社会最为基本的标识性特征。对部落社会而言，它的结构性因素表现为建立在亲属关系上的社会关系系统与传统的信仰与实践模式之间的组合。亲属关系是当时整个社会网络的轴心，人们通过传统与过去发生联系，并赋予现世的生活以价值和意义。由于社会性整合和系统性整合尚未分离，整个社会的时一空伸延程度极为有限，具有很高的在场可得性的互动成了社会交往的基本形式。此外，集中化、强有力的国家机器尚未孕育发展起来，社群的约束成了维系社会运行的准强制性机制。

到了阶级分化社会，城市的出现触发了一连串前所未有的变化。它启动了早期文明社会中较大规模的时—空伸延，社会性整合和系统性整合开始产生分化。怪不得以《西方的没落》闻名于世的德国文化哲学家施本格勒曾经写道，“世界史便是城市的历史”，对此吉登斯深表赞同。[①]在他看来，城市在创造都市和乡村环境间的分野之际，自身成了“权力以非都市社会难以想象的规模生成的熔炉”。[②]就这样，城市成了权力的容器(power-containers)，成了政治、宗教、商业和礼仪活动的中心。此后，数个城邦国家的融合形成了古代的帝国，它成了“资本主义问世以前大规模中央集权社会唯一的实例”。[③]尽管建立在土地所有权基础上的阶级存在于这一类型的社会中，但阶级关系并不是它的结构性要素。相反，结构性要素体现在以城市为基地的统治和乡村社会中传统生活方式的构成形式之间由于相互依存而形成的某种松散的结合。[④]在城市中，行政、司法和军事权力开始建立，但由于缺乏快速有效的系统性整合的方式，时—空伸延的程度受到极大的制约，政治权力对城墙之外广褒的乡村地区的渗透与控制力量极为有限，对边远地区的控制则主要依赖军事力量。因此，在乡村生活中，传统的习俗和亲属关系依旧扮演着重要的角色。

吉登斯笔下的“阶级社会”的涵义与这个词一般的用法有所不同，它专指近现代的资本主义社会。它的结构性要素体现在资本家和雇用工人间的劳资合同——它是整个社会经济发展的基石——之中。在阶级社会中，时—空伸延发展到很高的程度，政

---

① Anthony Giddens, *The Constitution of Society: outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984, p. 96.

② 《权力、财产与国家》，第 94 - 100 页。

③ 同上，第 100 页。

④ 同上，第 162 - 164 页。

治与经济制度产生分离:对劳动力和分配性资源的协调、管理与控制为资本家阶级所专有，而对社会生活其他制度化方面的管理和控制(包括对有组织的暴力手段的合法化控制与监督)则由民族—国家来担当。因此,阶级社会的结构性要素标示了两个超大型、多系统的制度组群(资本主义和民族—国家)间的联合。显而易见的是，吉登斯对资本主义社会的分析在不少方面借鉴了马克思主义的观点，但在许多重要的关节点上他与马克思的立场格格不入。此外,在阶级分化社会中占据主导地位的城乡互依互存的格局被工业化酿造的单一化的“人造环境”所取代。人们在获得前所未有的发展机遇和生活享受的同时，一步步地远离自然,生存的风险度大为增加。吉登斯对近现代资本主义社会的详尽剖析构成了我们下面将要详细阐述的“现代性”思想的基本内容之一。

二、巨型怪兽的阴影:现代性的总体概貌

如果此刻是世界的最后一夜,那将会怎么样?

——[英]约翰·多恩《紧急时刻的祈祷》

吉登斯在《现代性的后果》一书的扉页上引用了英国 17 世纪玄学派诗人约翰·多恩的这句颇具震惊效果的诗句，用以指涉现代性这个巨型怪兽所能导致的潜在的巨大灾祸。多少年来，现代性成了社会研究领域中受人瞩目的焦点之一，林林总总的社会理论对现代性及其后果提出了各各不同的解释，熔铸了大量生动或枯燥乏味的术语名词，但现代性的真相却在众多语词筑成的迷幛浓雾中愈加变得难以捉摸。在《现代性的后果》一书中,吉登斯以其结构化理论为出发点,将他多年对现代社会的独

特的思考成果加以系统化，在对现代性进行常规化分析时溶入了文化和认识论的视角，以简练浓缩的文笔将一幅现代性的总体概貌图景呈现在人们的面前。

1. 现代性的诸多挑战

首先，我们要问，激发起人们如此众多的热情、惊愕、仇视和阐释冲动的现代性究竟是什么呢？吉登斯所下的定义是："'现代性'指的是自 17 世纪以来出现于欧洲的社会生活方式和组织方式，随后或多或少地产生了世界性的影响。"[①]和那些惊世骇俗的语句相比，吉登斯的这个定义显得有些过于平实，似乎缺乏应有的吸引力与冲击力。的确，在社会研究中，许多学者力图凸现的是当今世界的变异性、过渡性的特征，一时间新颖时髦的名词术语层出不穷，诸如"信息社会"、"消费社会"、"后工业化社会"、"后信息社会"等。法国学者让·弗郎索瓦·利奥塔(Jean-Francois Lyotard)的《后现代状况》便是其中这类研究中的代表。他以"后现代"来描述现今的时代。所谓"后现代"，照他的说法是对"元叙事的怀疑"，作为人们认识论和信仰基础的由人为操纵的进步观念摇摇欲坠。在原有的包容一切的"宏大叙事"解体之后，它原先赋予人们的拥有一个确切无误的过去和可预见的未来的历史图景也一齐消失殆尽。尽管日后利奥塔对"后现代"这个术语也感到了不满，它容易使人误以为"后现代"是"现代"以后的一个时代，而"后现代总是隐含在现代里，因为现代性，现代的暂时性，自身包含着一种超越自身、进入一种不同于自身状态的冲动"。显然，利奥塔与吉登斯两人对现代性的论述

① 有关利奥塔及其后现代理论，参看谈瀛洲译的《后现代性与公正游戏：利奥塔访谈、书信录》，上海人民出版社 1997 年，第 153 - 166，第 234 - 239 页。

并不位于同一思维平面，前者更多地浸染着哲学认识论与文化分析的色彩，而后者则着眼于社会的结构组织方式。

然而，现代性之所以能激起如此纷繁众多、歧见迭出的争论，其根源还在于它蕴含着的非同寻常的挑战性。吉登斯认为，人们在面对现代性时感受到的种种迷惑“主要来自于我们中的许多人感到被卷入了大量我们没有充分理解的事件，其中的大部分似乎还处于我们的控制之外”。[①]因而，为了走出这一迷津，人们需要对现代性本身的特性加以探究，而由于某些相当特殊的原因，社会科学界对此所知甚少。

吉登斯在《民族国家和暴力》一书中对现代社会发展所持的“断裂/非连续”的阐释视角成了他对现代性剖析的切入点。先前的许多思想理论家都注意到历史发展中普遍存在的非连续性的断裂现象，马克思的历史唯物主义便是其中的一例。但吉登斯关注的是与现代性紧密相关的特殊的断裂现象。在吉登斯的眼里，这一断裂意味着“现代的社会体制在某些方面是独一无二的——在形式上与所有类型的传统秩序迥然有别”。[②]的确，现代性所带来的生活方式的变革使人们以一种前所未有的方式远离一切传统意义上的社会秩序，这体现在外延和内涵两个层面上。在外延层面上，这些变革在全球范围内确立了社会互动的形式；在内涵层面上，它们改变了人们日常生活中最为隐秘、最个人化的某些特征。不能说现代的生活方式与传统毫无关联，但这三四百年来发生的强烈变化所产生的冲击波是如此富于戏剧性，如此广泛，人们在试图解释它们时从先前的

---

① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990, pp. 2 – 3.

② ibid., p. 3.

知识库存中只能获得极为有限的帮助。

随即人们要问的是，这一断裂的特征是什么？吉登斯勾勒了三方面的特征：一是它前所未有的变化速度，这在技术领域表现得最为明显；二是它席卷全球的变化范围；三是现代制度的内在本性。某些现代社会形式（如民族—国家的政治体制，生产活动对无生命的能源的大规模依赖）在前现代社会中根本无法找到；有些（如城市）与以前的社会秩序只存在着一种似是而非的连续性。

对这一断裂人们之所以没有给予足够的注意，一个重要的原因即在于社会进化论思想在社会科学界长时期内所具有的富于支配力量的影响。包括马克思在内的诸多思想家都将人类的历史视为一个受一般的动力性原则支配、有着其总体发展方向的过程。在他们提供的恢宏的进化图景中，历史起源于弱小、孤立的狩猎和采植文化，随后通过种植业和畜牧业的发展，跃进到农耕社会，它的顶峰无疑是出现于西方的现代社会。解构社会进化论，意味着不能将历史视为单一的整体，视为体现了某种统一的组织和变化原则的实体，但这并不意味着历史中发生的一切都杂乱无章，不可捉摸；相反，正如前述吉登斯的结构化理论所展示的那样，历史变迁中某些特定的片段，人们可以辨析出它的特性，并对此作出概括性的判断。①

除了断裂这一基本的特性之外，现代性所显露出来的令人骇异的阴暗面也对社会研究理论构成了严峻的挑战。现代性是一种双重现象：现代社会体制的发展和它在世界范围内的扩展为人类创造了任何前现代体制都无法提供的享受安全、富有意义的生活的机会；但同时它也将人类推到前所未有的濒于毁灭

① Anthony Giddens, *The Constitution of Society: outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984, Chapter Five.

的危险境地。应该说,社会学的奠基者马克思、杜克海默和韦伯等人在凸现现代性所带来的“机会”的同时,并没有忽视它潜在的负面效应。在他们的眼里,尽管现代是一个纷乱扰攘的时代,但它所提供的有益的可能性超过了其负面的影响。日后的事实证明,他们对现代性的黑暗面所作的估计在深度与广度上都明显不足,甚至有些幼稚。首先,他们注意到了现代的工业劳动给人带来的异化效应,它使人日复一日、年复一年地屈从于单调、重复的劳作,但他们谁也没有能预见到“生产力”的高速发展对生态环境有着潜在的难以控制的毁灭性力量。其次,他们没有估计到现代性在其制度的范围内包孕了产生极权主义政体的土壤。在社会学的奠基者们看来,独断专行的政治权力是往昔时代的标志,“专制主义”这个词描绘的是前现代国家政体的特征。然而,20 世纪的一连串事变使人们清楚地看到现代性并没有能剔除专制主义,相反从它的机体上衍生出来的极权主义政体比传统的专制主义要可怕得多:它垄断了一切政治、军事和意识形态的力量,成为当今名副其实的利维坦,这是现代民族—国家产生以前任何专制政体都望尘莫及的。再次,虽然韦伯和杜克海默目睹了第一次世界大战的可怕惨状,但没有一个社会学的经典创始人对“战争的工业化”给予过系统化的关注,更不用说预见到原子武器的发明和原子战争的现实威胁。

2. 现代性的推动力

为了充分理解现代性的特性,有必要深入考察现代性内在的推动力。现在要问的是:什么是现代性的推动力?在吉登斯看来,现代性的动力源自于时—空的分离和它们的重新组合所形成的社会生活的精确的时—空“区域”,源自于社会系统的脱出

以及个体和群体对社会关系的反射性调控和再调控。下面我们将从这几个方面展开对这一论题的分析。

要理解现代性与时—空转变间的密切联系，有必要先审视一下前现代社会中的时—空关系。所有前现代的文化都有着其计算时间的方法，历法典型地体现了这一点。对当时社会中的大多数人来说，构成日常生活基础的时间的计量总是与空间联系在一起，并且通常呈现出不精确和变化不定的特性。如果不借助于其他的社会空间标识物（空间位置或自然现象），没有人能说出那一刻究竟是什么时间。机械钟的出现以及在全社会的推广应用改变了这一切：它所呈现的是某种单一的“虚化”（empty）的时间维度，正因为这样才使对每一天进行精确的区域定位成为可能，如工作日和休息日的划分。可以说机械钟在时间从空间中分离出来的过程中起了关键性的主导作用。

机械钟的发明带来了时间测量的统一性，当这种统一性与时间在社会组织中的统一性相适应时，时间便彻底从空间中分离了出来。这一转换与现代性的扩张相重合，它的主要标志之一便是历法在世界范围内的标准化。由于每一个人都遵循着相同的计时系统，公元 2000 年的到来才会成为一个全球性的事件。

“时间的虚化”在很大程度上为“空间的虚化”创造了前提条件。“虚化的空间”可以被理解为是空间从场所中分离出来的结果。在前现代社会中，对大多数人而言，社会生活的空间维度在绝大多数情形下为“在场可得性”很高的地方性活动所主宰，因而空间和场所在很大程度上相互重合。现代性的降临无情地改变了这一切。面对面的交往已不再是社会互动的主要方式，不在同一场所的人们能够借助于各种方式（科学技术的发展所导致的交通和通讯工具的革命为这一切提供了现实的可能性）与远

在异地的“缺席”的他者建立起联系，由此空间与场所的分离便势所必然。具体在场的东西已不是构建场所的主导因素，恰恰是隐藏在场所“可见的外观”背后的空间的伸延关系决定着它的特性。

和时间的情形不同，空间与场所的分离与空间测量统一方式的出现之间并不存在密切的关系。“虚化的空间”的发展取决于下列两个条件：一是人们不借助于任何一个特定的视角而全方位地表现空间；二是不同空间单位之间能够进行互换。而这一切只有在西方的探险家和旅行家将足迹踏遍全球各个“偏远”的角落时才有可能实现——毫无疑问，它与现代性在世界范围内的扩张同步。当空间独立于任何特定的场所或地区时，它便正式从场所中剥离了出来。

时—空的分离为它们两者日后在社会互动中的重新组合奠定了基础。被广泛认可的标准化的记时制度使人们得以在时间维度上共同享有一个整体化的过去；此外，由于对空间的测绘也从某个特殊的区域扩展到整个地球，人们所拥有的整体化的过去在空间维度上也具备了全球性的意义。就这样，时间和空间在重新组合后，形成了一个人们行动与经验的世界历史的新框架。

在对时—空分离与重新组合作了初步的探讨之后，吉登斯转而论述在他现代性理论中占据重要地位的“脱出”(disembedding)现象。所谓脱出，指的是“将社会关系从互动的地域性背景和它们在时间和空间的无限跨越中实现的重构中‘提取出来’(lifting out)”。[①]吉登斯将与现代的社会体制发展具有着

① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990, p. 21.

内在联系的脱出机制分为两类：一类是象征符号（symbolic tokens），另一类是专家系统（expert systems）。

所谓象征符号，吉登斯指的是这样一些交换媒介，它们与在某个时刻操纵、控制它们的特定的个人或社群无关。它的种类林林总总，吉登斯集中论述的是货币。根据经济学家凯恩斯的货币理论，吉登斯以信用和债务来定义货币，并将它与时间紧密地联系在一起。可以说，货币实际上是延期的一种方式，在产品的即时交换不可能进行的情形下，它提供了将信用和债务联系起来的手段。通过将时间加以悬置，货币将交易从特定的交换背景中提取了出来。更精确地说，货币是时—空伸延的一种方式，它为在时—空维度上相隔遥远的人们提供了交换的法规。货币不仅是上述伸延化的交易不可缺少的组成部分，而且在现代经济活动的财产所有权和转让权中也居于核心的地位。

专家系统是另一类型的脱出机制，吉登斯将它定义为“技术职能或职业化的专家评判体系，它组成了我们今天生活的物质和社会环境的广大区域”。[①]尽管绝大多数门外汉只是定期或不定期地向律师、医生、建筑师等专家请教咨询，但那些融合了专家知识的庞大系统则不间断地影响着我们生活的许多方面。当人们坐在家里时，他实际上便处于他所信赖的专家系统的包围之中：他对建筑师和建筑工人设计和建造房屋的知识规则所知甚少，但由于信赖他们专门知识的可靠性，因而他在上楼时并不特别担忧，尽管从原则上说建筑物随时可能倒塌。只要他一出门，驱车而行，他便进入了一个为汽车、公路、十字交叉道口、交通信号灯的建造设计等一系列专家系统所渗透的环境中。作为

---

① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990. p. 27.

脱出机制，和象征符号一样，专家系统将社会关系从即时的背景中剥离了出来，从而为社会体系在伸延化了的时—空维度上的“铺展”(stretching)和重组创造了条件。

现代性推动力的第三个源头是所谓的反射性。反射性并不是现代性的专利品，在通常的情形下，人们时刻关注着他们所做的一切，这已成了他们行动的有机组成部分：这一反射性可以说是人类行为所具有的共同特征。在结构化理论中，吉登斯曾将它命名为“对行动的反射性调节”(见本文第二部分)。在前现代社会中，人类对其行为和背景所作的持久、从不松懈的反射性调节起着一定的作用，但它主要限于对传统的重新解释和阐述，由于“过去”这一维度的分量与“未来”相比占据着明显的优势，它无法拓展更大的天地。而当现代性降临后，反射性便呈现出与以前全然不同的特性。

按吉登斯的看法，“现代社会生活的反射性存在于这一事实中：人们依照有关那些实践的最新信息，连续不断地对它们进行剖析、重组，从而建构性地改变了它们的特性”。[①]在所有前现代的文化中，社会实践被不间断地反馈给它们的认识所改变并不是件希罕的事，但到了现代，反射性发展到极端化的地步，它扩展到人类生活的各个领域，所有形式的社会生活的建构都离不开行动者有关它们的知识的参与。就这样，全方位的反射性成了现代性的一大特征，有关社会生活系统化知识的生产也成了社会系统再生产的一个必不可少的环节。

需要指出的是，反射性在现代性中所占据的这一霸主地位招致了某种令人不安的后果。当理性取代传统时，它似乎能比

① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990, p. 38.

先前传统知识系统中那些僵死的教条向人们提供具有更高程度的确实可靠性的知识。然而,在现代性的条件下,知识的特性发生了巨大的变化,它已不再像在前现代社会中那样能与确定性划上等号,反射性实际上已颠覆了理性的王国。因而,“有关社会生活的知识越多,就越可以更好地控制我们的命运”这一说法有着相当大的虚妄性;如果说这一说法对物理世界还差强可以成立,对由社会事件构成的世界则完全不适用。作为反射性重要表现形式的社会科学深深地卷入了现代性之中,人们在很大程度上依靠它所提供的有关社会生活的知识对社会实践进行源源不断的修正。社会学和其他学科的术语、概念、理论框架和研究成果持续不断地流入他们所谈论的对象,进一步发展变化了的社会实践又回流到学者的案头上,成为新一波理论探索的出发点。就这样,社会科学反射性地重构了它们的论题。

作为现代性推动力源泉的时—空的伸延、脱出机制和反射性本身并不是制度,而是促进历史变革的前提条件。如果没有它们,现代性与传统的分离就不会如此彻底,如此迅速,也不会具有世界性的规模。

3. 现代性的制度性维度

在谈论现代社会时,大多数社会学家热衷于以某种单一、占据主导地位的制度核心来描述它,诸如资本主义、工业化等。在吉登斯的眼里,这一分析方法存在着很大的缺陷,它经常陷入还原法而不能自拔,例如一些学者将工业化视为资本主义的亚型,另一些学者则采取了相反的立场。与他们相反,吉登斯将资本主义和工业化看作是与现代性制度密切相关的两类互不依属的“组织群组”(organisational clusters)或维度。他对现代性所具有

的制度性特点的分析从资本主义、工业化、监督和对暴力手段的控制四个维度来切入。

作为商品生产的一种体制，资本主义建立在资本的私人占有和没有财产的雇佣劳动者之间的关系之上，这一关系构成了其阶级制度的主轴线。资本主义的企业面对的是具有高度竞争性的市场，在追求利润的驱动下，企业不间断地致力于技术革新，谋求在激烈的竞争中占据有利的地位。工业化的主要特征表现为机械装置在生产过程中占据着中心地位，同时伴随着产品生产对无机物质能源的大规模的消耗利用。当然，对工业化的理解不能仅仅局限于它的早期阶段的某些特点，它同样也适用于当代高新技术的环境。相比之下，监督这一维度要复杂得多，它牵涉到资本主义与现代民族—国家之间的种种关系。

资本主义在其诞生之初，就其规模而言便是国际性的。资本主义社会之所以能成为一个社会，仅仅因为它是一个民族国家。在民族国家这一框架内，资本主义国家(包括一般意义上的现代国家)的行政集权化扩展到前所未有的地步，任何前现代的国家在此面前都只能自愧不如。行政的这一高度集权化又在很大程度上依赖于监督能力的发展。这里监督牵涉到在政治领域内对民众行为的控制管理，但它又不仅仅止于此。监督可以是直接的，如福柯在《规训与惩罚》一书中论述的监狱、学校或公开的工作场所中的情形，但吉登斯将建立在对信息的控制基础上的间接监督视为监督更为典型的方式。此外，对暴力手段的控制也是现代性的一个制度性维度。在前现代的各个文明体系中，军事力量一直是其居支配地位的特征。然而，在那些文明中，政治中心无法长久地得到稳固有力的军事支持，在其管辖的领土范围内也无法有效地对暴力手段的运用实行高度垄断性的控制。而

这一切只有现代的民族国家才能做到。

现代性的这四个维度之间存在着多方面的相互联系。监督体系的发展与完善和民族国家的兴起息息相关，而后者在其形成过程中与资本主义盘根错节地纠结在一起。对暴力手段的有效控制则在很大程度上依赖于监督体系对刑事犯罪和各种“异常”(deviance)行为的长久性的成功阻遏。在工业化和军事力量之间也可以说存在着直接的联系，它的一个主要表现形式便是战争的工业化，它急剧地改变了战争的性质，使人类直接面对着毁灭性的总体战争和核战争的现实威胁。此外，工业化和资本主义间的联系更是明确而具体。工业化在资本主义的生产和组织方式下得到了空前的发展，凭藉着科学技术的巨大威力，它已在全球范围内创造了一个人工化的环境，使人类的生活远离了自然界的直接制约和影响。

在促进现代制度加速发展和扩展的制度性因素中，资本主义和民族国家无疑发挥着主导性的作用。现代民族国家能加以动员利用的社会和经济资源是任何前现代体制所无法比拟的；而资本主义的生产方式一旦与工业化相结合，便催生出巨大的经济财富，在军事力量上也产生了前所未有的飞跃。正是这些因素的结合使西方近几个世纪在全球范围的扩张似乎变得势不可挡。

4. 现代性的全球化

全球化是现代性与生俱来的固有倾向，这在现代制度的某些最为根本的特征中表现得极为明显，特别是脱出机制和反射性。但问题是如何从理论上来定义全球化？吉登斯以时—空的伸延为出发点，分析了当下介入(local involvement)和远距离互动

(interaction across distance)间的复杂关系。前者标明的是共同在场的情形，后者指涉的是在场和缺场间的联系。在他看来，全球化“可被定义为世界范围内社会关系的强化，这些关系以这样一种方式将相距遥远的地区连接了起来：当地发生的事情由多少英里之外的事件所决定，反之亦然”。[①] 今天，世界任何地方的城市研究者都会发现，在当地社区中发生的事态很可能受到了某些遥远、无法确定距离的因素的影响，例如世界货币和商品市场。吉登斯举了一个例子，新加坡日益增长的繁荣，通过一个复杂的全球经济网络，很可能与美国匹兹堡某个社区的贫困联系在一起，后者的商品在世界市场上缺乏竞争力。

在评价了已往国际关系研究和世界体系理论对全球化论述的成败得失后，与上文论述的现代性的四个制度性维度相对应，吉登斯从世界资本主义经济、民族国家体系、世界军事秩序和国际分工等四个维度对全球化展开了较为详尽的剖析。在世界范围的资本主义经济体系中，跨国公司扮演着极为重要的角色。它们凭借着巨大的经济实力，在本国和其他地方对政治决策施加影响。使人不无惊讶的是，实力最为雄厚的一些公司其预算已超过某些国家。但无论这些公司的力量有多么强大，它们不具备民族国家的某些基本特性：它们没有属于自身的领土，无法对暴力手段进行垄断控制，不拥有庞大的军备力量，因而无法成为独立的政治实体。它们在全球发挥其影响力的主要途径是商品和金融市场的扩展。

在前现代时期，现代意义上的“国际关系”并不存在；只有当一系列现代民族国家产生并形成了全球性的民族国家体系之

① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990, p. 64.

后，国际关系才有了广阔的舞台。在全球性的政治秩序中，民族国家无疑是主要的“演员”。尽管推动经济的发展已成为现代国家的一项重要使命，然而国家的相当数量的活动并不出自纯粹的经济上的考虑。国家并不是单纯的经济机器，它的权力源自于主权，因此，保卫领土、培育民族文化成了国家义不容辞的职责。此外，民族国家与周边邻邦也发生着一系列程度不同的地缘政治学上的联系。

现代性全球化的第三个维度表现在世界军事秩序上。在苏联解体以前，以美国和苏联为首的两大军事集团间的对峙构成了现代世界的基本军事格局。置身于两大军事集团中的国家由于受到同盟义务的约束，因而无法采取完全独立自主的军事战略，也无法在其领土范围内实行垄断性的军事控制，因为驻扎在那儿的美国或苏联的军队是从它们的祖国接受命令的。在吉登斯看来，由于大规模杀伤性武器的生产和扩散，几乎所有国家在其军事力量上都大大超出了前现代文明国家的最强者。在这个意义上，吉登斯认为在武器装备上不存在“第三世界”，大家都是“第一世界”。许多经济上贫弱的第三世界国家拥有着强大的军备，甚至还拥有核武库。在核武器时代，战争的工业化已到了这样一种境地，在可能爆发的核战争中，已不会有传统意义上的胜利者，因而拥有核武器的唯一意义在于防止对方使用它。

现代性全球化的最后一个维度与工业化的发展密切相关，这突出表现在全球性分工体系的形成上。分工是现代工业生产的基础，随着工业化在世界范围内的拓展，在工业类型、技能和原材料生产领域内的国际分工有了长足的发展，各国经济之间的合作依存度空前提高。这导致了生产的分布格局在全球范围内的大转移，发达国家里一些地区从传统工业转向高新产业，而

在原先落后的第三世界中则产生了一批新兴工业化国家。在这种情形下，许多国家对其国内经济的支配性控制力量被削弱了，以凯恩斯理论为基础的经济政策在一国范围内的影响力也因此而大大下降。然而，正是在这里现代性的阴影使人忧心忡忡。工业化播下了灾难性的生态危机的种子，它将影响到生活在这个星球上的所有的人。

5. 切尔诺贝利无处不在：现代性可怕的外貌

吉登斯在分析现代世界的高风险环境时接触到了现代性这一巨型怪兽可怕的外貌。他从风险的强度、风险的广度、人造环境即社会化的自然、制度化的风险环境、人们对风险本身的意识、这一意识在公众中的蔓延以及对专家系统局限性的认识等诸方面对此展开了论述。前四项涉及到风险的客观分布状态的变化，后三项则与人们对风险感受体验的改变有关。

风险的强度无疑构成了我们今天生活的世界“可怕的外貌”的最基本的因素。核子战争、生态灾难、无法遏制的人口爆炸、全球性经济交换体系的崩溃及其他种种潜在的全球性灾难在每一个人面前展示了一幅极为阴暗的前景。有的学者甚至认为这类全球化的风险对穷人和富人、对世界各个地区一视同仁，这便是所谓的“切尔诺贝利无处不在”的全球性高风险环境，它超越了所有的社会和经济差别。当然，这并不意味着在现代性的条件下，许多风险在各个阶层的人们间的分布没有差别。

风险的广度源自于脱出机制在全球范围内的扩展。这一全球化的机制为人们提供了前现代社会中所没有的高度的安全保障，但新的风险也由此萌生：构成现代社会生存与运转基础的种种资源和服务不再从属于直接的地方性控制，因而人们无法适

时适地地对它们加以必要的调整以应付种种突发性事件的冲击。当这一机制在总体上出了问题之际，它便会影响到利用它的每个人，最显著的事例莫过于1973年的“石油危机”，它对以石油为原料的人群影响非常巨大。

人造环境或社会化的自然涉及到人类与自然环境间关系的改变。迅猛的工业化已使种种生态灾难初露端倪：重大核事故中的核放射，足以杀死浮游生物的海洋的化学污染，温室效应，雨林的大面积消失，以及由于使用人工肥料所导致的土壤肥力的衰竭。

风险的严重性还在于它已不再是由脱出机制不完善的操作所引发的偶然性的事故，而是由社会活动的种种标准化的、经过认可的形式创造出来的缘故。就这样，就像在赌博和竞技中那样，风险环境变得制度化，成为人们日常生活不可分割的一部分。它在投资市场的运作中表现得最为明显。各个跻身于市场的企业，都想得到最大限度的回报，因而相互力图摸透对方的情形，进而击败对方。这样，整个市场的环境就变得极为不稳定，前景也难以预测，潜伏着种种意想不到的机遇和陷阱。人们无法在投资市场中将风险剔除干净，如果剔除了风险，也就取消了市场发挥其内在机制的机会。

在人们对风险的体验感受上，现代与前现代之间存在着巨大的差异。在传统的社会中，人们在从事高风险的活动时，大多求助于宗教和魔法——它们能将种种不确定的因素掩盖起来，藉此将潜在的风险悬置起来，使人们获得一种相对的安全感。到了现代社会，宗教和魔法已不再是人们应付风险的有效手段，风险已成为人们生活中无法回避的带有普遍性的事实。在一般人的心目中，风险被转换成了以不同面目出现的为天意所操纵的

命运。人们为了减轻风险导致的巨大的焦虑，常常求助于各种魔法或是迷信意味十足的仪式，以“影响”他们所从事的活动的结果，最终达到减低风险的目的。这一对风险的意识在公众中的蔓延必然会导致对专家系统局限性的认识，使公众对专家系统的信心产生动摇。无庸讳言，专家们经常在公众利益的幌子下掩盖风险的真相，或是对之含糊其词。一旦公众发现了这一点，专家系统的权威便会受到质疑。此外，在某些情形下，专家没有充分认识到风险的严重程度，这也是专家系统在公众心目中的可信度大幅度下降的一个原因。

面对如此高强度的风险环境，人们的适应性反应（adaptive reactions）多种多样，吉登斯将它粗粗分为四大类：实用主义的接受；持久的乐观主义；愤世嫉俗的悲观主义和激进的参与。第一类反应专注于生存问题，它并不是对外部世界的逃避，而是将注意力集中在日常的生活和工作上。既然现代世界上发生的一切都超出了任何人能加以控制的范围，因此短时间内的收益是人们唯一能谋划和期盼的。在相当大的程度上它反映出人们对时刻环绕着他们的高强度风险持着一种麻木冷漠的态度。第二类反应基本上是启蒙运动崇尚神圣的理性的态度的延续。尽管理性在现时代遭受到了巨大的威胁，但许多人对之仍坚信不疑，这在一些专家身上表现得最为明显。他们相信核威慑战略迄今已取得了良好的效果，在未来也将继续发挥作用；同时他们不相信生态问题会把人类拖入毁灭的深渊，人类依旧有可能找到解决全球重大问题的社会和技术方案。第三类反应与高强度风险在人们心头触发起的焦虑直接有关。愤世嫉俗并不等同于冷漠，它通过幽默或是厌世的方式对焦虑引发出来的情感冲击波加以抑制。最后一类反应指的是一种对意识到的风险源泉

加以抗争的姿态。采取这种反应方式的人认为，虽然许多重大难题困扰着人们，但人们能够也应该调动起积极性，或是降低它们的影响，或是战胜它们。这一乐观主义的观点与斗争的行动不是与理性分析和讨论密切相关，它的主要途径是社会运动。①

6. 对现代性的反思

有关现代性的一系列问题一直是社会学界探讨的热点区域，众多的学者从不同的视角，依据不同的思想资源和价值取向提出了对现代性各自不同的解说。马克斯·韦伯对现代性的观照沾染着浓重的悲观色调。在他看来，随着现代性的深化和扩展，理性的枷锁将越拉越紧，将人们囚禁在毫无特色的官僚程式的牢笼中。只有在官僚理性坚如磐石的牢笼的边缘处，人们日常的经验才为自己保留着一席天地，只有在那儿它才能依旧葆有着它的色彩和生动自然的特征。在卡尔·马克思那里，现代性被视为一个恶魔。马克思敏锐地察觉到了现代性对整个社会产生的不可挽回的灾难性影响。然而，马克思对人类的前途抱着乐观的信念，对他来说，现代性是一个如哈贝马斯所称的一个“未完成的工程”。由于马克思认为人类总是能控制、驾驭他们创造出来的东西，他相信现代性这一恶魔最终也能被人类驯服，服务于人类的需要。

在简略地回顾了社会学前辈思想大师对现代性的反思之后，吉登斯对现代性的问题提出了自己的阐释。引人注目的是，他用“巨型怪兽”（juggernaut）这个词来概括现代性的基本特

---

① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990, pp. 135 – 137.

征。这一巨型怪兽指的是“一个脱缰野马似的、力大无比的引擎，我们人类作为整体可以在一定程度上驾驭它，但它威胁着要挣脱我们的控制，它能将自身撕裂成碎片”。[①]有时它步履稳健，有时它会出人意外地偏离正常的轨道。只要现代性的制度延续着，人们将永远无法完全控制它的运行轨迹。同时，由于现代性的过程充满了高强度的风险，因而人们也永远无法求得一种稳固的安全感。

到此，人们不禁要问，为何今天我们会生活在一个与启蒙主义思想家所预言的不同的失去控制的世界中？为何那些大师们的金玉良言的普及推广没能创造出一个符合我们期望并能加以有效控制的世界？

对此吉登斯提出了自己的回答。在他看来，引起这一令人灰心沮丧局面的原因有好多个。第一个是所谓的“设计错误”(design fault)。现代性离不开抽象体系，正是在社会化的自然和社会领域中扩展的抽象体系为跨越时空的社会关系的脱出奠定了基础。任何组织的成败与否原则上可以从多大程度上它有效地达到了某一目标或提供了某种服务来加以评判。在这一复杂的过程中，设计错误比比皆是，它使得体系发生故障，使人们偏离预定的轨道。

第二个因素是所谓的操作者失误(operator failure)。任何一种抽象体系，无论它事先设计得多么完美无缺，都会由于操作者的错误行为而无法达到预定的目标。如果说设计错误在某种条件下可以防范的话，操作者人为的失误则无法根除。良好的设计可以将操作者失误的可能性降到最低点，但只要是人卷入了这

① Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990, p. 139.

一过程，发生失误的风险就将永远存在。人并不是如18世纪机械唯物主义者认为的那样是一台机器，作为有机体，他纷繁复杂的活动不是理性能事先完全框定和规范的，总有出现理性设计无法企及的空白区域。以震惊全球的苏联切尔诺贝尔核电站事故为例，正是由于紧急关闭系统操作上人为的错误，才酿成了那场大灾祸。

然而在吉登斯的眼里，以上这两项并不是导致现代性游移不定的最重要的因素。最深层的原因还在于未预期的后果（unintended consequences）和社会知识的反射性或是迂回性（reflexivity or circularity of social knowledge）。上面论及的设计错误和操作者失误也包含在未预期的后果这一范畴内，但这一范畴包含着更多的内容。一个系统，无论它设计得多么完美，也无论操作者多么胜任能干，富有效率，当它被引入其他系统运作和人类活动的总体背景中，它的运行所产生的后果总有着令人无法预测的一面。其原因之一便在于社会的系统和人们的活动有着无比的复杂性。即便世界（人类的活动和物理环境）能化解为一个单一的设计系统，未预期的后果仍将存在。

在论述到现代性的推动力时，吉登斯曾提及现代性的反射性，它意味着现代所有形式的社会生活的建构和运行都离不开行动者有关它们的知识的参与。然而在现代性的条件下，由于人们不间断地摄入有关自身特性和功能的新知识，社会领域从来就没有形成一个稳定的环境。这些新的知识（概念、理论和发现）不单是使社会在人们的头脑中变得更为透明，而且由于人们反馈性的行动改变了它的特性，将它推入新的发展方向。这一现象的影响范围囊括了社会化的自然和社会制度两者。可以说它是现代性呈现出巨型怪兽面目的一个根本

性原因。

三、自我认同的挑战

如上所述，吉登斯在宏观层面上对现代性的总体概貌进行了透辟的剖析，在此基础上，他又转入微观层面，从个体存在的维度切入，以个体的自我认同为轴心，对个体心理层面上的一系列问题作了系统的考察：他清晰地展示了在现代性的条件下涌现出来的自我认同的种种新的机制，这些机制具有两重性：一方面它们是现代性制度的产物，但同时又反过来深深地影响甚至塑造了后者。

1. 个体与现代性

在吉登斯看来，现代性的一个显著特征表现在它外延与内涵两个极点(全球化和个人的气质性情)之间的相互联系的不断增强。然而，人们要问的是，全球化的进程与个人化的问题这两个相距遥远的因素是如何发生直接而又紧密的联系的。

现代性的到来，使得个人生活的外在环境发生了前所未有的深刻变化。众多的因素直接影响着个体与现代制度间的关系，这突出地表现在如下三个重要的因素之中：时空的分离；“脱出现象”(象征符号和专家系统)的产生；以及对行动的反射性调节。它们导致了日常生活组织深刻的结构性变化，影响到信任机制和风险环境的变迁，并侵入了自我认同和个人感情的领域。从表面上看，全球化导致了世界范围内人们联系纽带的形成与发展，但它也触及到了时—空伸延的某些本质方面。它涉及到“在远处”的社会事件和社会关系与本地背景间的交错纠结：这样远方的事件对生活在特定本地环境中的个人生活的影响便是势所

必然了。可以说，在人类历史上，个体与社会第一次在全球的背景中建立了联系。此外，反射性调节对自我认同的影响更为明显。现代性的反射性使启蒙时代奠立的对人类知识(包括对自然界和社会的认识)确定性的信念荡然无存。科学不再依赖于经验事实证据的积累，更多的依赖于怀疑的方法论原则。任何既定的科学信条都可能依据新的观念或发现进行或多或少的修正。现代性与彻底的怀疑这种整体性的关系对个人的精神世界造成了很大的冲击。

尽管吉登斯认为生活在现代社会中，每个人遭遇到的具体的苦难并不一定比前现代社会多，但现代生活的反射性特征使他们心理与精神层面受到的冲击无疑要比前现代社会大得多。吉登斯说："对我们而言，自我认同形成了在往昔所谓的'生活周期'(life cycle)时期内跨越现代性各个不同的制度背景的轨迹。"①人们的生活实际上是依照有关各种可能的生活道路的社会和心理信息来加以反射性地组织或重组的。对于发生的一切而言，这些知识不再是无关痛痒的，相反它们具有建构社会生活的潜力。在现代性这样一个后传统的秩序中，"我应该怎样活着"成了人们日常生活中决定如何行动、如何穿戴和饮食乃至自我认同的世俗性展示必须回答的问题。就这样，个体的自我成了一个反射性的工程：变化了的自我将被作为相互联系着的个人与社会变化的反射性过程的一个部分来加以探索和建构。它既要保持某种程度的连贯一致，又要在由抽象体系筛滤出的众多选择的背景下持续不断地加以修正。

① Anthony Giddens, *Modernity and Self - Identity*, Cambridge: Polity Press, 1991, p. 14.

2. 本体安全感和生存的焦虑

社会日常生活的展开并不是一个自然而然的过程，它是由许多因素协同作用的结果。其中，每个社会成员本体的安全感(ontological security)是他们参与社会互动过程的基本条件之一。这种安全感是由人的实践意识所衍生的日常生活中的“自然态度”(natural attitude)；它滋生出一种对生存环境的信任感，赋予了人们生存于世上的连贯统一的感觉。它的奠立有赖于一个人们共同享有的现实参照系。这一共享的现实参照系既坚实又脆弱：它的坚实性表现为它时时刻刻地体现在社会互动过程中的那种高度的可靠性之中；说它脆弱，是因为它完全可能为焦虑的洪流所淹没。因此，为了有效地进行日常活动，有必要控制威胁本体安全感的焦虑的洪流。这一焦虑源自于对自我、他人及客观世界的基本问题的疑问，它们在社会所提供的各种话语体系中不能得到有效的解答，因而也不能为人的生存提供有效、稳固的心理基础。平时，人们的实践意识，以及日常的惯例将这些焦虑悬置了起来，并建构起一个与其他存在论题有关的貌似真实的环境，在实际生活的层面上回答着有关生存参照系的问题。但危险依旧存在着，它对人的本体安全感形成了巨大的压力。

现在要问的是，这种本体的安全感源自何处？它建立在对人的可靠性的信任的基础上，而这一信任感在幼儿的早年经验中便已习得。吉登斯借用了心理学家艾里克·艾里克森(Erik Erikson)的术语，将这一信任倾向称为“基本信任”(basic trust)，它形成了一个原初的纽结，由此一种对他人、对客观世界和自我认同的混合性的情感—认知倾向脱颖而

出。[①]这一基本信任与时—空的人际组织(幼儿与看护人)密不可分地联系在一起。信任的支点在于幼儿相信即使看护人不在身边,他/她也迟早会回来。依照心理学家 D·W·温尼考特(D. W. Winnicott)的观点,基本信任由将幼儿和看护者既联系又分隔的潜在的空间(potential space)铸造而成。对于幼儿而言,"现实"不是给定的客观世界,而是通过幼儿与看护人的相互联系建构性地组织起来的一系列经验。

在吉登斯看来,幼儿在看护者身上寄寓的那种信任可以被视为对生存焦虑的一种情感性预防(emotional inoculation)。在面对周围社会互动环境所蕴含的众多的风险时,基本信任像是一个保护茧(protective cocoon),起着遮蔽危险真相的作用,为人们创造出一种不受伤害的安全的假象。从某种意义上说,保护茧是一种非真实的感觉,它提供的并不是确切有力的安全保证。在实践的层面上,它将威胁人们生理和心理完整性的可能发生的负面事件排除在外。但这一保护性的屏障并不坚固,它会被一些灾难性的不测事件暂时或永久地刺破,从而社会生活具有极大风险的真相会向人们赤裸裸地呈露出来。吉登斯在此举了一个日常生活中司空见惯的事例:当人们开车经过交通事故现场时,会被那血淋淋的场面所震慑,驾驶汽车的危险性从暂时破裂了的保护茧中呈露出来,沉重地打击了人们想当然的安全感。人们会在随后的短时间内更为谨慎地驾车。但随着时间的流逝,原有的相对不受伤害的安全感又占了上风,人们又像以前那样加快速度开起车来。[②]

而为人们大肆称道的创造性与基本信任也有着密切的内在

---

① See Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990.

② Anthony Giddens, *Modernity and Self - Identity*, Cambridge: Polity Press, 1991, p. 40.

联系。所谓创造性，指的是人们在行动和思考中对先前确立的模式进行革新。就其本性而言，信任本身便具有创造性，因为它包含着跳入未知领域的允诺，意含着准备拥抱新的经验。然而，信任还有着另一重特性：它要面对丧失的可能。正是害怕丧失才导致了努力：这为个体与周围的世界产生有意义的联系奠立了基础。而以创造性的姿态与他人和客观世界建立紧密的联系是人们获取心理满足并发现道德意义的基本要素。如果人们在这一尝试中失败，即他们不能以创造性的方式行动，强迫性地重复日常生活的惯例，或是无法赋予周围的世界或人以充分的“稳固性”，慢性忧郁症或精神分裂的倾向就有可能产生。

至于焦虑，则与信任、日常社会互动的常规之间存在着密不可分的联系。和作为对具体特定的威胁的反应的恐惧不同，焦虑没有特定的对象，它是个体情感的一种泛化、混沌未分的状态。它自由飘浮，四处弥散。然而，它有着比通常的恐惧更大的力量：当它迸发出来时，会使当事人的行动能力彻底瘫痪、崩溃。焦虑本质上是由无意识层面上形成的情感紧张所导致的没有对象的恐惧，这种紧张呈现的是一种“内在的危险”(internal dangers)，而不是外部的威胁。

在论述焦虑的起源与成因时，吉登斯援引了美国现代精神病学家沙利文（Harry Stack Sullivan）的研究成果。在沙利文看来，焦虑植根于人们的幼年时期，是一种与他人的反应和正在形成中的自尊密切相关的体验。通过感受看护者真实或想象的反对、非难，幼儿第一次尝到了焦虑的滋味，而这时他对其他人反对、非难的有意识的定型化的反应能力还没有充分地发展起来。后者的发展只有在基本信任形成之后才有可能。这一定型化的反应能力是在逐渐理解他人的不在场、将他人理解为一个单

独的存在时发展起来的。和其他形式经后天努力习得的社会互动的常规一起，它们共同建构了一种对外部世界的情感接受态度，而正是这一接受的姿态成了自我认同的根源。

作为一个重大的生存问题，自我认同在哲学领域中一直是聚讼纷纭的论题。在吉登斯的论著中，作为与现代性密切相关的现象，它也染上了反射的特性，这即是说自我认同不是一种给定的东西，不是个人行动体系持续活动的结果，相反它处于动态的建构过程中，“在个体的反射性活动中以常规的方式创造出来，并得到维系”。[①]因此在这个意义上，自我认同便不是个体所拥有的某一或一组特征，而是个体通过其生活历程反射性地加以理解的自我。

分析自我认同最好的方式莫过于将自我感知受到损坏、遭受创伤的个体与正常人加以对比。根据英国精神病学家兰恩(R. D. Laing)提供的例证，那些自我感知受损者无法形成有关自身生存的持久的观念，而时间体验上的不连续性则是这一感受的基本特征。在他们的眼中，时间不过是一系列互不相关的瞬间，在每一个瞬间中，先前的经验与随后的经验互相隔绝，因而他们无法构建一个前后连贯的有关自身的“叙述”。此外，他们也无法维系一个上面谈到过的心理上的保护茧以抵御具有侵犯性的威胁。再者，他们无法发展、无法维系对自我完整性的信任，无法感受到自尊的温暖。而正常的自我认同感对人们引起的感受与上述的特征恰好相反。

在剖析人们行为的动机时，吉登斯论述了与焦虑有关的“内疚”(guilt)和“羞愧”(shame)这两种互相关联的情感状态。这两者都是由焦虑激发出来的，但其内涵并不相同。很多人认为内疚

① Anthony Giddens, *Modernity and Self - Identity*, Cambridge: Polity Press, 1991, p. 52.

是暗中的焦虑状态，而羞愧则是公开化的焦虑状态，但吉登斯认为这并不是区分两者的正确有效的方法。在他看来，内疚源于对犯有过失的恐惧，个体觉得他的行为和思想与规范化的期待标准不相吻合；而羞愧则直接与自我认同有关。和内疚一样，它在童年时期便已产生，但它起源于对自身缺陷和耻辱的体验。它关系到自我的完整性，而内疚只是与感到做了错事有关：相比之下，它是一种表层化的心理感觉。

依照海伦·刘易斯 (Helen Lewis) 的理论，吉登斯将羞愧分为两类：一类是公开的羞愧 (overt shame)，它直接源于他人加于的某种方式的羞辱；另一类为“被忽视的羞愧”(bypassed shame)，它的产生与个体对自我缺陷无意识的焦虑相关。在刘易斯看来，被忽视了的焦虑直接与本体的不安全感相关，它包含了这样一种被压抑着的恐惧：有关自我认同的叙述将无法承受外界对其连贯性或社会可容性的毁灭性的压力。[①]在这里，羞愧与“理想化的自我”(ideal self)建立了联系。所谓“理想化的自我”简单说来就是个体想要成为的自我形象，它是自我认同的颇具关键性的组成部分。正是这一理想化的自我为自我认同找到了实现其正面意愿的途径。但也正是这一理想化的自我形象成了羞愧的根源。有时它为人们设立的目标太高，使人无法达到，在心理上产生了深重的挫败感，因而成为羞愧产生的一个根源。

在精神分析的文献中，一方面是由于弗洛伊德很少谈及，另一方面是由于它牵涉到的有关自我和自我认同的概念不太容易被吸纳到主流精神分析理论中，因此羞愧只占据着一个次要的位置。然而，吉登斯认为，和内疚相比，羞愧作为现代性条件下人

① Anthony Giddens, *Modernity and Self - Identity*, Cambridge: Polity Press, 1991, p. 65.

们心理组织的一个特征，更应该受到重视。

3. 个体的轨迹与自我实现

在现代性的生存境况下，个体处于高度紧张的状态中，困惑、焦虑丛生，极易发生各种轻重不一的心理疾患。为了摆脱困境，人们需要采取行动，以改变自身压抑的生活环境。做什么和怎样做是人们通常提出的问题。人们常常求助于心理治疗医生。在许多情形下，这种办法行之有效；但它并不是包治百病的良方。吉登斯在论述个体的生活轨迹与自我实现问题时，着重引述了心理学家珍妮特·雷恩沃特(Janette Rainwater)在《自我心理疗法》一书中阐释的基本观点。雷恩沃特承认，求助于另一个人(精神科医生或心理健康顾问)是自我实现过程中极为重要的一环，但在她看来，治疗只有在牵涉到个体自身的反射性(即病人开始学习自我治疗)时才能获得成功。治疗并不是某种外加到个体身上的东西，它是个人对自我发展的历程进行系统反思时的体验。[①]而治疗专家至多是起了加速这一过程的催化剂的作用。

自我治疗首先植根于不间断的自我观察之中。在雷恩沃特看来，生活中的每一时刻，都是人们能够问“我要为我做什么”的崭新的时刻。以反射性的姿态度过每一时刻便是要强化对自身思想、情感和身体感觉的意识。这一意识能够导致个体内部潜在的变化。这种对当下的意识(present-awareness)并不会意味着对现今经验持久的沉溺，相反它是人们有效地进行事先规划的先决条件。的确，自我治疗强调要充分地度过每一时刻，但它并不意味着对当下时刻诱惑的屈从。它旨在构造出与个体内在意愿

① Anthony Giddens, *Modernity and Self – Identity*, Cambridge: Polity Press, 1991, p. 71.

相吻合的生活轨迹(life trajectory)。因此,治疗成了涵盖个体可能度过的人生各个主要转折阶段的成长的过程。雷恩沃特建议人们采用“自传式的思维”,认为它是自我治疗的核心因素。个体能藉此发展出有关自身生活历史的连贯的意识,只有这样,人们才能摆脱往昔的束缚,开辟出通向未来的道路,才能真正控制自己的生活(taking charge of one's life)。

随后吉登斯转而论述了与自我认同有着密切关系的生活方式(life-style)和生活规划(life plans)。在现代性的条件下,个体面临的一个无法回避的重要问题便是选择,它成了日常生活中的一个基本的组成部分。在前现代的传统秩序的格局中,个人也面临着选择,但这些选择被限定在相对固定的渠道中。现代性的降临改变了这一切,它提供给个人复杂多样的选择空间,但与此同时,对应该如何作出选择却没有给予多少实际的帮助。生活方式是人们选择的结果,但这种选择并不是自由的,准确地说它是不得已的,人们不得不追随某种生活方式,不得不在诸多的生活方式中作出选择。按照吉登斯的定义,生活方式是“诸多常规化的、融化在服饰和饮食中的习惯、行为方式以及所偏爱的与他人相会的环境的常规”。[①]但生活方式并不是凝固、一成不变的;在人们对自我的生活进行反射性调节时,它很容易发生变化。正是在这个意义上,它与自我认同的核心、它的形成和重塑建立了联系。

选择的多样性这一状况并不意味着所有的选择对每一个人都一视同仁地敞开。法国思想家布尔迪厄(Pierre Bourdieu)在其著作《区分:对趣味判断的社会批判》中认为,社会集团间生活方式的变异不仅仅是生产领域阶级差异的“结果”,而且是社会分

① Anthony Giddens, *Modernity and Self - Identity*, Cambridge: Polity Press, 1991, p. 81.

层的基本的结构性特征。因而，个人并不能随心所欲地选择某一生活方式。对生活方式的选择不仅受到特定的社会经济状况的制约，而且也受到他所属的集团压力和所扮演的社会角色模式引人注目的程度的影响。

在一个充斥了多种可供选择的生活方式的世界上，富有战略意味的生活规划显得尤为重要。所谓生活规划指的是自我通过反射性组织起来的生活轨迹的实质内容。它提供了一个个体化的历法，一种特殊的组织时间的模式，人们藉此可为将来的行动作准备。生活规划尽管不必为作为整体的未来作战略上的准备，但事先考虑到生活中可能经历的各个主要阶段，包括生命的终结，这对自我实现来说是至关重要的。

此外，选择的多样性对人际关系也产生了直接的影响，导致了亲密关系(intimacy)的急剧转变。人们之间的亲密关系主要体现在较为持久的性关系、婚姻和友谊之中。在现代性的条件下，所有这些关系都趋向于成为一种纯粹关系（pure relationship）。和传统社会中紧密的个人间的纽带不同，纯粹关系的基本特征在于它不再受制于经济或社会生活的外部状态，而成了一种单纯为自身而存在的自由飘浮的东西。就婚姻而言，它原本是由家长或亲族成员而不是由当事人自身订立的契约。经济上的考虑对婚姻缔结的影响极大，而婚姻契约本身又构成了社会庞大的经济网络和交易关系的一部分。即便到了婚姻旧有的框架土崩瓦解的今天，它的一些传统的特征还是保存了下来。然而，当今的大趋势是这些先前存在的外部束缚被剔除，浪漫之爱成为婚姻的主要动机。婚姻越来越成为这样一种关系：它的缔结和维系完全建立在当事人从双方的密切关系中所获得的感情上的满足的基础之上；任何其他的因素（如生儿育女等）则成了阻碍当事

人日后分手的习惯性羁绊，而不再是这一关系本身起支撑作用的特征。在这一方面友谊与婚姻关系非常相似。

在纯粹关系中，承诺(commitment)扮演着关键性的角色。在某种意义上，它起着前现代社会中紧密的人际关系的外在的固定物的功用。但它的产生完全取决于当事人的自愿，只有当一个人决定这么做的时候，他才会与另一个人建立起一种承诺性的关系。当代意义上的爱只不过是承诺的一种形式。承诺的内涵在于，尽管人们认识到现代性条件下人际关系中隐藏着的种种紧张，但他还是愿意去冒险，尝试着与他人建立某种建设性的关系，并接受他所得到的诸多回报只能为关系本身所固有这样一个前提。

纯粹关系以人们之间的亲密关系为轴心。这一亲密关系在现代社会生活中扮演着极为重要的作用，有的学者甚至认为人们对它的渴求到了不由自主的地步。不少人认为，逃避到亲密关系之中是企图在没有被整合到非个人化的社会系统中去的熟悉的环境中获得一种有意义的生活。正是在这个层面上，对亲密关系的期待在自我反射性规划和纯粹关系之间建立了最为紧密的联系。

随后，吉登斯又将目光转移到身体与自我实现之间的关系上来。和“自我”、“自我认同”这些概念相比，应该说“身体”是一个较为单纯的概念。它是我们寄居的对象，幸福和快乐的源泉，

自我认同有着特殊关联的几个方面，其中养生的作用显得尤为显著。在吉登斯看来，养生并不是一种单纯的生理性保健行为，在现代性的条件下，它已经成为聚焦在身体的养护上的制度化了的社会生活的反射性得以实现的主要途径。而神经性厌食症（anorexia nervosa）则是这一反射性调适过程中一个引人注目的现象。对它进行剖析，对养生和身体的官能组织在多重选择的背景下不断地经受反射性关注的情状能有较为深入的了解。

作为一种强迫性节食/禁食行为，神经性厌食症从20世纪20年代起在西方世界（主要在年轻女子中间）普遍流行起来。节食/禁食广泛地存在于各个不同种类的前现代文化环境中，它一直是宗教实践的有机组成部分。在中世纪的欧洲，许多寻求灵魂拯救的人都实行过长时间的禁食。而神经性厌食症和它的对立面强迫性暴食症一样，应被理解为个体为了创造和维系独特的自我认同而蒙受的伤害。[①]这一厌食是反射性的自我控制的一种病症，它以自我认同和身体外观为轴心而运作。患了厌食症的女子关注的焦点是使体形变瘦，这不是突如其来的对食物的憎厌，而是一种受到有意识控制的、累进性的现象。她想通过对身体形态的养护，熔铸出一种独特的生活方式。因此，患了厌食症的个体并不是营养饮食专家手中被动的牺牲品；相反，她们的厌食行为包含着一种高度能动、高度协调的养生意味。

4. 控制的强化与经验的隔离

对外部世界加以征服、奴役，将它置于人类的控制与支配之下，这是现代性的一个基本维度。随着工具理性的急剧膨胀，人

① 吉登斯在此引用了玛丽琳·劳伦斯（Marilyn Lawrence）在其论著《厌食经验》（伦敦妇女出版社1984年版）一书第8章中的描绘。

们将有组织的科学与技术原则运用到对自然界的操纵上来，这导致了人类对周围世界控制的不断强化。正是在这个意义上，“自然的终结”(end of nature)这一术语才能被理解。“自然的终结”意味着自然生态世界在很大程度上已变成了一个人工制造的环境。在现代的都市环境中，几乎一切人类活动都是在远离自然界的人工构建的场所中进行的。所谓的“自然”风光仅仅被保存在少数精心看护、隔离起来的绿色区域(诸如公园)中。就这些绿化而言，它的自然性也只是就其生长发育的有机过程而言，然而具有反讽意味的是，它们本身已经是人类的制作品。

现代性趋于控制的这一倾向有着文化和哲学层面上的涵义，风行一时的实证主义思潮可视为其代表。实证主义的基本特征表现为它力图将道德伦理评判、形而上的思索和审美尺度从对社会发展变迁的历程所进行的分析解释中剔除出去。这一倾向在制度层面上也有着其对应物，那便是在许多领域出现的制度化的隔离过程。就这样，现代性内蕴的控制的特性扩展到了对人类经验的纯化隔离上来。它致力于在由现代性的抽象系统所构建的日常生活的常规中清除生活体验的许多基本方面，尤其是那些涉及伦理道德危机的问题。疯狂、犯罪、疾病与死亡、性和自然便是这样一些它要加以隔离的对象。在吉登斯看来，日常生活中的本体安全的维系有赖于将那些向人类提出重大难题的根本性的存在课题从社会生活中制度性地加以排斥清除。①

为了有效地进行经验的制度化隔离，迫切需要建立某些特殊的社会机构，就这样，精神病院、监狱成了隔离管制精神病人和罪犯的场所。这一行动基于如下的信念：人在本质上可加以改

① Anthony Giddens, *Modernity and Self – Identity*, Cambridge: Polity Press, 1991, p. 156.

造。从这一信念出发，犯罪被视为社会环境的产物，而对导致犯罪的社会环境的改造必然会对那些具有犯罪潜在可能性的人的生活产生影响，从而改变他们的生活，使他们避免走上犯罪的道路，最大限度地降低犯罪率。精神失常尽管是一种生理性疾病，但人们相信绝大多数的精神失常是由社会环境诱发。为那些异常的人们建立一个特殊的场所，可将对他们的纠偏治疗与维系对外界日常生活常规化的控制融为一体。因此，监狱与精神病院成了社会改良的实验室，在那儿社会对那些不能或是不愿依照外部世界所要求的生活样式生活的人进行改造，力图在他们桀骜不驯的心中培育出反射性的自我控制机制。[①]精神病院与监狱的控制机制是当代西方思想界极富挑战性的论题，法国现代思想家米歇尔·福柯在《癫狂与文明》、《规训与惩罚》等著作中对此作了精湛的分析，尽管其切入视角与具体结论与吉登斯并不吻合。

乍看之下，医院与上述的监狱、精神病院大相径庭，但它们也具有相同的功能：将那些无法参与正常社会生活的成员隔离开来。在前现代社会中，慢性疾病是许多人生活的一部分，而或多或少地接触死亡也是每个人习以为常的经验。但到了现代，这一切都有了变化。随着医学的发展和高度的职业化，令人心悚的死亡场景从人们的日常生活的视野中消失了，它从人们的经验中退出来，隐藏在医院大门的背后。它更多地沦为一种纯粹的“事件”(event)，一个可经技术加工处理的问题。对死亡的评判也成了医学专家的特权：他们依照多种躯体功能的中止来决定何时一个人应被视为死亡。近年来医学界有关死亡标准的争议

① Anthony Giddens, *Modernity and Self – Identity*, Cambridge: Polity Press, 1991, p. 160.

(脑死亡还是心脏停止跳动)便典型地体现了这一点。

将性的经验挪移到不为人见的幕后导致了激情的私人化这一现象的产生。先前激情这个词语指涉的是宗教体验中的狂喜与挚爱。在那些特定的时刻,个人与浩渺的宇宙力量、与超出日常经验领域的彼岸世界交融汇合。然而,它现在已完全失去了这些神圣的含义,变得极为世俗化,并主要与性有关。当性活动避开众人的目光时,激情便完全私人化了。

应该承认,在任何一种文化中,不加任何掩饰的性活动并不存在。但是,在前现代的欧洲和其他社会中,性活动并不严格地躲避开他人的目光。在现代,性成了个体的一种特性。性行为的隐匿化并不是将淫秽的场景隐去,而是性的重构和重新聚焦于亲密关系的一个新兴的领域。因此,性的发展和性的满足与自我反射性的规划紧密地联系在一起。在性活动中,原先快乐与生育之间就有着明确的界线;当性活动与亲密关系形成一种新的纽带时,性与生育更为彻底地分离了。性一方面被建构为自我实现的中介,另一方面也成了亲密关系的主要体现形式。它失去了更大范围中与传统与伦理的外在联系,以及与代际更替的关联。

5. 自我的困境与个体的磨难

在高度发达的晚期现代性 (late modernity) 的状况下,人们生活的世界与以往历史上的各个时代有着诸多的不同。从表面上看,每个人依旧过着一种地方性的生活;同时,由于躯体的种种无法摆脱的制约因素,每时每刻个体总是被置于特定的时空网络中。然而,地点位置的变异,远距离之外的事件对地方性活动的侵扰,加上经过传播媒介加工包装的中介性经验日益在人们的生活中占据主导地位,使世界的实际面貌发生了剧烈的变

化。这在个体的现象世界层面和社会生活藉以展开的社会活动的普遍世界层面上都是这样。

就个体生活的现象世界而言，它与个人身体活动于其中的通常的环境并不吻合。地方性的生活受到远距离影响全方位的渗透。在这种状况下，在个体自我的层面上，产生了许多奇特的紧张和困惑。按照吉登斯的论述，它们表现为一组困境，即合一与零散，无能为力与拥有，权威与不确定性，个人化的经验与商品化的经验。解决这些难题，对维系一个前后连贯的自我认同的叙述至关重要。

先来看合一与零散这一困境。在宇宙中，合一与离散原本就是事物普遍性的发展趋势。对于自我而言，所谓合一的问题便是要在现代性所导致的大规模变迁沿革的面前，保护并重构一种自我认同的叙述。而零散则表现为在一个后传统的秩序中，众多不确定的可能性呈现在个体面前，它们不仅仅就可供选择的行为而言，而且还是就世界的开放性特征而言。正如上面所说，现代性条件下的世界已不再是一个天衣无缝的时空秩序，它挟带着众多的途径与资源侵入现时的存在之中。

与合一/零散这两极相对应，存在着两种病态的人格。在合一这一边，一类人围绕一系列固定的义务与承诺来建构他的自我认同。他是一个僵化的传统主义者，拒绝任何形式的相对主义。而在零散那一侧，另一类人的自我已消散在众多的活动背景中，他们对周围世界的适应性反应成了精神分析学家亨利希·弗洛姆(Erich Fromm)所说的“专制式的顺从”(authoritarian conformity)。他完全放弃了自我，全盘接受某个文化模式提供给他的人格类型，因而他与其他人变得完全一致。[①]在这种情形下，虚

① See Anthony Giddens, *Modernity and Self - Identity*, Cambridge: Polity Press, 1991.

假的自我占据了统治地位，它将代表个体真实动机的思想、情感和意愿一扫而空。这样的个体只有在其他人认可他的行为是适当得体或合理的情形下才会感到心理上的安宁。

其次来看无能为力与拥有间的困境。如果说在谈论现代社会中自我的诸多作者间有什么共同主题的话，那便是个体在面对形形色色、大规模的社会组织时所感到的深深的无能为力(powerlessness)之感。马克思阐述的“异化”观念便是对人们这种不幸境遇的真切描述。依照马克思的观点，随着资本主义生产的发展，个人愈来愈失去对他自身生活状况的控制，愈来愈处于占统治地位的机器与市场的影响之下。人发生了异化，被完全剥夺了自主性。而吉登斯的思路略有些不同。首先，他认为在许多前现代社会中，由于传统和亲属系统的束缚，个体和在现代环境中相比更显得无能为力，他们没有多少可以独立行动的空间。此外，吉登斯认为现代性使人无能为力的侵占剥夺的过程是一个辩证的过程，时—空伸延和抽象系统非熟练化的影响等因素使个体对自身的生活越来越缺少控制操纵的能力；但与此同时，这一过程也使在前现代情景中不存在的对生活的控制形式成为可能，使人重新拥有对自身的主权。在此，吉登斯以金钱作为具体事例：为了能够利用金钱，人们不得不参与到经济交换、银行业务、投资等他很少能加以控制的活动中来；但在另一方面，这一过程也使个体获得了原本不存在的多种多样的机会。

同样，与无能为力/拥有这两极相对应，也存在着两种病态人格。在无能为力这一侧，某些个体感到他在现象世界的主要领域中被一种无能为力感所淹没，吉登斯称之为吞没(engulfment)过程。在这一情形下，个体不是感到外界无法抗拒的力量剥夺了他行动的自主性，便是孤立无援地陷入一连串事件的漩涡中而

不可自拔。在拥有这一边，某些个体有一种异乎寻常的全能的虚幻感。在他们的眼里，整个现象世界仿佛是个由他们本人精心编排而成的节目。作为一种心理防御机制，它很脆弱，并且很容易在压力之下转化为它的反面：被吞没感。

再次来看权威与不确定性间的困境。在前现代的背景下，传统是渗透到社会生活许多层面中的权威的主要源泉。在各种权威体制中，宗教占着首屈一指的位置。此外，地方性的社 区和亲属体系也起着维系人与人之间信任关系的重要作用。大体而言，那时人们对权威持普遍的屈从态度。值得注意的是，无论人们对传统性权威的屈从有多么根深蒂固，传统文化背景下日常生活中的不确定因素毕竟无法被祛除。因此，前现代诸多权威形式的力量可以被视为对日常生活的不可预测性和超出人们控制能力的因素的回应。到了晚近现代性时期，上述情形有了很大的变化：权威的构成出现了多元化的趋势。传统性的权威形式沦为众多专门化话语的一种。专门化的话语与先前的权威有着很大的不同，它没有暴力作为后盾，成了一种专家的建议与劝告。尽管宗教在现代社会中并没有像许多人预想的那样消亡，但它已成为人们众多选择中的一种。由于专业化话语不具备覆盖众多领域的权威力量，因而人们在日常生活中的不确定感愈加强化，怀疑成了一种普遍化的精神状态。

通常解决权威与不确定性这一困境的方法是将常规与投身某种生活方式相混合，同时将信任赋予某一特定的抽象系统。显而易见，这一妥协性的解决办法并不完美，它在重重压力下很容易土崩瓦解。

权威/不确定性也衍生出两种病态人格。在权威这一极，某些人在心理上无法接受形形色色、相互冲突的众多权威的存在，

转而到一个支配一切的权威体系中寻找慰藉。这是一种固执的权威主义倾向。这种姿态与信仰有着很大的区别:如果说信仰诉诸于信任，这种在支配性的权威中寻求庇护的做法不啻是一种全然的屈从。在不确定性那一极,某些人由于怀疑一切而失去了行动的能力。最极端的是由于偏执或意志的全面瘫痪某些人弃绝了正常的社会交往。

最后来审视一下个人化与商品化经验间的困境。应该承认，现代性为个体自我的规划开启了大门，但它处于高度商品化的资本主义标准化效用的巨大影响之下。商品化的资本主义并不局限于生产领域，它向消费领域蔓延、拓展。最终，通过广告和其他手段确立的标准化的消费模式成了经济增长的关键因素。正是在这个意义上,商品化影响着自我的规划和生活方式的确立。

上述事实并不令人惊讶。从历史上看,市场与个人主义之间有着源远流长的关系。在资本主义发展的初期,市场通过强调个人权利和责任来倡导个人主义，但最初这仅局限于与资本主义雇佣劳动血脉相连的契约和流动的自由。然而,日后个人主义逐渐向消费领域扩散，为市场所主宰的个体的选择自由成了个体自我表达涵盖一切的框架。[①]商品消费的影响是如此之大,以致于个体的自我规划实际上被转换成了对渴望的物品的占有，对人工构筑的生活方式的追求。就这样,对不断更新的物品的消费在某种程度上取代了自我的真实发展。不但是生活方式,而且所谓的自我实现也依照市场的准则加以包装、分布。

自然,这并不是说个人化的经验并彻底抹杀了。自我反射性

① Anthony Giddens, *Modernity and Self - Identity*, Cambridge: Polity Press, 1991, p. 197.

的规划在某种程度上便是对商品化影响的一种抗争。此外，并不是商品化的所有方面都不利于自我的规划。市场体系在物品和服务的消费中创造出了众多可加以利用的选择，选择的多样性本身便是商品化过程的必然结果。而选择的多样性恰恰又是现代性状况下自我规划得以实施的必要条件。此外，商品化也不能简单地等同于标准化。大规模的商品生产实际上还是为个体作出不同的、富于个性色彩的选择留下了余地，这在服饰的消费上表现得尤为明显。

从对上述个体面临的一连串自我困境的简略分析，可以看到自我的反射性规划是在这样一种境遇中进行的：它严格地限制人们卷入人类的生存对所有的人提出的最为基本的问题——这便是上文提及的“经验的隔离”。这也就是说自我的规划不得不在一个技术上有效、但道德贫瘠的社会环境中达成。而潜藏在这一切困境背后、并不时隐隐闪现的威胁便是“个体的无意义”(personal meaninglessness)。

在吉登斯看来，如果人的日常生活没有那层保护茧，向任何触及存在深处的问题敞开，个人便会为有关个体生存无意义的巨大焦虑所吞没，陷入意志瘫痪的境地，从而使社会生活的正常运行遭到阻碍。正是由于常规化的社会活动，加上基本的信任，维系着人们本体的安全感，这样才使原本可能泛滥的个体无意义的威胁得到控制，使那些令人不安的严峻的存在性问题失去了原有的爆炸性威力。

四、解放政治、生活政治与后现代秩序

在吉登斯描述的现代性与自我认同的理论图景中，作为个体的自我构成了一个高度封闭的个人领域，与政治几乎完全分

离。然而，吉登斯自己也认为，自我的规划有着政治性的含义，它与高度现代性条件下重新构造政治事业、重新构造那些有着根本重要意义的问题密切相关。社会理论家西奥多·罗斯札克(Theodore Roszak)曾经指出："我们生活在这样一个时代，找寻个体认同，实现个人的命运，成了具有颠覆性的宏大的政治力量。"[①]正是在这儿，个体的自我与社会的政治运动之间形成了一条联系的纽带。但吉登斯并不同意罗斯札克的观点。在他看来，具有颠覆性的并不是自我反射性的规划之类的东西，而是作为晚近现代性条件下重大社会变迁标志的自我发展的气质(ethos)。这些社会变迁便是吉登斯在其论著中不厌其烦地论述强调过的迅速发展的制度化的反射机制，由抽象系统导致的社会关系的脱出，以及地方和全球间出现的相互渗透。在政治领域内，它涉及到解放政治、生活政治以及一系列的问题。下面着重分析一下解放政治(emancipatory politics)和生活政治(life politics)以及吉登斯心目中的后现代秩序。

1. 解放政治与现代性制度

从现代性发轫以来，解放一直是受到现代性制度推动、刺激、倡导的观念之一。解放最初的含义是从传统和宗教武断的律令中挣脱出来，后来它的意义扩展到其他方面，指代人类一切从先前存在的束缚中解脱出来、获得自由的尝试和努力。数百年来的主要政治思潮(激进主义、自由主义和保守主义)都以不同的方式与解放这一观念相联系。依照吉登斯的定义，解放政治关注将个体和群体从有害于他们的生存际遇的种种约束中解放出

① Anthony Giddens, *Modernity and Self - Identity*, Cambridge: Polity Press, 1991, p. 209.

来。它包含着两个基本要素：首先是力图挣脱过去的枷锁，使人们以一种变革的姿态面向未来；其次是克服人对人、群体对群体的不正当统治。

就第一个要素而言，使人们摆脱传统的约束本来就是现代性特有的倾向，因而解放政治在此没有多少值得详加探讨的实质性内容。倒是它的第二个因素提供了较多的涉及人群差别的内涵。阶级、种族、性别、统治集团与被统治集团间的差别是解放政治各个流派关注的焦点问题。尽管它们的倾向各不相同，提出的解决方案也千差万别，但它们的共同点在于力图将贫困、被剥夺基本生活权利的弱势群体从悲惨的境遇中解救出来，减轻或彻底根除权力和资源分配领域中的剥削、不平等和压迫，最大限度地实现正义、平等和参与。

如果说在形形色色的解放政治学说背后有什么行为的动力原则的话，那便是自主性原则。按照这一原则，在组织群体生活时，个体能够在他的社会生活中自由而独立地行动。人们在自由与责任之间确立了某种平衡：当个人从压抑性的环境中解放出来后，他并没有获得绝对意义上的自由。相反，自由意味着个体在与他人的关系中富有责任心，并认识到其中所包含的群体性义务。

2. 生活政治与道德论题

生活政治与解放政治有着很大的区别。解放政治着眼于改变人们压迫性的境遇和状况，生活政治则将焦点转移到选择上来。说得正规一点，生活政治关注的是后传统背景（全球化的影响深深地侵入到自我反射性的规划中，反过来自我实现的过程也影响着全球性的战略）下自我实现的过程中涌现出来的各

种政治课题。[1]它是生活方式的政治，是生活决断与选择的政治。而这些决断与选择直接影响着自我认同本身。当今，自我认同是一项反射性的成就，它的叙述必须在与迅速变化着的地方和全球的社会生活的情景的关系中才得以成形、变更并反射性地加以维系。正是从这一视角出发，生活政治关注着从自我反射性规划中衍生出来的种种争议与冲突。

除了自我认同之外，由于涉及到堕胎等敏感问题，生活政治不可避免地与身体发生了直接的联系。和自我一样，身体不再被当作是固定的生理性实体，它深深地卷入了现代性的反射性状况之中。作为自然的一部分，身体原本很少处于人为的操纵干预之下，它经常是自我不相匹配、无法胜任的居所。随着抽象系统的步步入侵，一切都起了变化。身体和自我一样，成了互动，拥有与再拥有的场所，将通过反射性组织的过程与通过系统化调节的专家知识联系在一起。就这样，身体也被解放出来——这成了它得以反射性重构的条件。

身体与自我发生联系的另一个重要领域便是人类自身的生育繁衍。在前现代文化中，尽管也存在着多种多样的避孕手段，但从总体而言，生育的主宰权掌握在不可知的命运手中。到了现代，随着安全可靠的避孕工具与手段的出现，随着对性实践所施行的反射性控制和各种生育技术的引入，生育繁衍成了一块人们拥有多种选择的领地。也正是在这个意义上，人们说作为命运的生育终结了；这一终结与上文论及的自然的终结紧密地联系在一起。蓬勃兴起的基因工程、克隆技术、包括人工授精和体外发育在内的各种生育技术使生殖不再是单纯的、人力不可干预

---

① Anthony Giddens, *Modernity and Self – Identity*, Cambridge: Polity Press, 1991, p. 214.

的自然过程。在这一自然消失的过程中，人们遇到了许多无法逃避的选择、决定的问题，它不仅涉及到直接的生育过程，而且还与身体的生理构造、性的体现、性别和性别认同等论题相关联。

生活政治所牵涉到的那些众多的选择、决定，不能仅仅视为技术和策略上的问题，它们更多的是基于价值的偏好与情怀的取向。据有关生殖领域堕胎的争论而言，它涉及到人们在如何定义生命，如何表现生命的问题上所采取的不同立场。因此，前文谈及的那些被现代性制度压抑、隔离、封存的经验被激活了，重新回到了人们的视野和公共论坛中。它们呼吁重新赋予社会生活以道德的含义，并重新对被现代性制度系统消解了的问题产生共鸣。

现在来简略地扫描一下生活政治所涉及的有关存在的问题和由此衍生而出的实质性的道德论题。这些道德论题以某种方式包含着生活方式的选择，其中不乏人们无法回避的深刻的道德困境。首先在自然领域，“自然的终结”引发了许多发人深省的问题，主要的道德议题有：人类对自然应承担何种责任？什么是环境伦理的原则？第二，在生育繁衍领域，人们面对的问题有：尚未出生者的权利是什么？胎儿具有怎么样的权利？主宰基因工程的伦理原则是什么？第三，在全球化体系领域，人们要问，对无休止的科学/技术革新应施加何种限制？ 在人类事务中对暴力的使用应施加何种限制？最后，在自我认同与身体领域，人们要问，个体对其自己的身体拥有何种权力？如果存在着性别差异，何种差异应予以保留？动物拥有何种权利？

从上面的论述可以看出，人们要妥善处理好那些道德上的困境是多么的不容易。人们越是回复到存在的问题，他们便越会遭遇到伦理上的不一致。这一切该如何加以调和？如果说不存在

超越历史的道德原则的话，那人们又如何能不以暴力手段处理不同价值体系真诚的信奉者间的冲突?对这些难题作出回应，需要对解放政治和生活政治事业所追求的目标进行实质性的重构。

3. 后现代秩序

在论述现代性时，吉登斯曾经说过，人们现在并没有超越现代性，并没有进入所谓的后现代阶段，相反人们正处于现代性的一个激烈变迁的时期。但他并没有将现代性视为历史的终结，一个封闭性的系统。在高度的现代性之外又潜藏、蛰伏着什么能够超越现代性困境的新天地呢?

与现代性四个制度性维度(资本主义、工业化、监督和对暴力手段的控制)相对应，吉登斯心目中的后现代秩序由以下四个维度组成：后匮乏系统，技术的人性化，多层次的民主参与和非军事化。[①]所谓后匮乏系统(post-scarcity system)指的是超越了资本主义和由资本主义市场所导致的阶级分裂的体制，但它并不是20世纪盛行的社会主义的同义语。人们时常面临着这样一种选择上的困境：一边是将市场置于一个高度集权的机构的控制之下，导致经济上没有效率和政治上的集权主义的斯大林模式的“社会主义”；另一边是放任市场恣意而为，不施加任何限制，在不同的群体和地区的生活际遇产生极大的不公正差别的市场资本主义。但吉登斯认为，后匮乏系统能够超越这一两极对立的困境。依照吉登斯的设想，当基本的生活资料不再处于匮乏状态之际，市场尺度将仅仅作为信息传递的手段而存在，不再是维持

① See Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990, p. 164.

广泛的贫困与匮乏的方式。“后匮乏系统”也许会被人讥为迂阔，但吉登斯以为它是防止人类走向自我毁灭的一条切实可行的道路。

在监督这一维度上，在吉登斯看来，当今各个民族国家内部监督机制的强化导致了人们民主参与要求的不断增强。今天世界上的统治者已经认识到，有效的政府管理有赖于民众积极的默契配合，这在前现代国家中既不可能也无必要。多层次的民主参与应运而生，它们渗透到社会的各个角落，从工作场所到地方协会，从媒体组织到跨国群体。随着这一趋势的发展，在世界范围内，有望出现一个更为协调的全球性政治秩序。尽管不少人梦想的世界政府 (world government) 在近期内还不太可能产生，但不容否定的是各国在更多的领域内已经就以前是一国单独处理的事务进行合作，以化解种种冲突与危机。

在对暴力手段进行控制这一维度上，由于各国的疆域早已划定，加上现代核武器所具有的史无前例的毁灭性力量，垄断了暴力手段的民族国家间不太可能像以往那样将战争作为拓展自身国力的主要途径，德国军事理论家克劳塞维茨有关“战争是政治的继续”的论断在很大程度上已不再适用。此外，在全球化背景下，各国间的共同利益的领域也较以往大为增加，因而全球范围内一定程度的非军事化仍有可能实现。自然，在全球军费开支节节攀升的严峻事实面前，设想一个没有战争的世界近乎乌托邦，但一个较以往年代享有更多和平的世界仍是一个较富有现实性的前景。

最后来看技术革新这一维度。在改变世界的诸多因素中，科学的探索以及由之衍生而来的持续不断的技术革新起了关键性的作用。资本的积累和战争的工业化对技术革新起了相当大的

刺激作用。今天，它已像脱缰的野马，丝毫没有减速的迹象。人们要面对的问题是，这些强有力的革新源泉能否不加任何限制任其发展？一个触目惊心的事实是，伴随着大规模的技术革新，生态环境遭受破坏的情形日益恶化，这已引起了全球范围内从上到下各界人士的深切关注。如果想要避免严重、不可逆转的生态灾难的发生和蔓延，有必要对桀骜不驯的科学技术发展的冲力作一番矫正，使之人性化，适合人类的需要。

在现代性高强度的风险环境下，吉登斯所构拟的后现代秩序无论从理论上还是从实践上都不能带来令人满意的结果。的确，吉登斯并不是一个能开出医治现代性弊病良方的先知性人物。然而，平心而论，在诊察现代性给人类社会带来的诸多病症时，他对生活政治，对方兴未艾的生态运动、劳工运动、民主运动和和平运动所作出的肯定性评价，以及他所构造的不无乌托邦色彩的后现代秩序，在某种程度上都为人们展示出了走出现代性困境的一线曙光。

场所、地区和现代性[①]

□ 尼古拉斯·恩爵金

在20世纪社会科学的概念图景上，场所和地区这两个概念占据着模棱两可的位置。在这个世纪里，对于场所的研究向着社会科学的边缘移动，并且越过了它的界线。在此，我将讨论20世纪地理学家和其他社会科学家试图把地区研究设置于科学理性主流概念之中的方式。对于这种尝试的普遍反应是倾向于批评性的。现代科学理性模式来自物理学，而地区研究并不适合采用这种模式。这一事实是理解20世纪地理学史的重要事实之一。

我的主题将关注对场所研究的意义作出判断的理论基础。我认为，意义的标准随着我们关于现代性和现代理性的信念的改变而改变。我要强调的是，现代性的语言是一种科学语言，因为如其他人经常指出的那样，现代西方文化一直倾向于把科学知识作为理性的代名词。然而，我们关于科学的概念在这个世纪里已经有所改变。近年来，科学史家和科学哲学家们对于科学知识的实证主义或逻辑—经验主义概念的诸多假设提出了质疑，而这一概念曾在20世纪中叶开始支配了社会科学。这一

---

① 本文译自 J. Nicholas Entrikin's "Place, Region and Modernity", *The Betweenness of Place: Towards a Geography of Modernity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991, p. 27 - 42.

质疑的一部分结果是使人们认识到科学知识具有多向度的性质，它需要在一个社会的和文化的语境中加以理解。而这种多向度性质的一个结果是使人们理解学科倾向的转变可能发源于不同层面的分析，比如作为与经验主义分析、方法论、理论建构、认识论或形而上学有关的讨论的结果。[①]事实上，一个层面上的讨论经常在独立于其他层面的讨论的状态下展开，即使每一个讨论都对其他层面的讨论产生影响。而所有层面的讨论都将部分地反映它们的文化和社会语境。对于社会科学历史的实证主义观念的这两个方面有助于论述变化中的 20 世纪场所研究的意义。

“意义”(significance)概念具有“重要”和“含义”的双重意味，它可以划分为可供独立分析而又相互关联的几个部分：经验—理论的意义，规范化的意义，认识论的意义。[②]对应于场所的研究，第一个意义涉及现代社会中的经济、社会和文化的区域变异问题；第二个涉及与这种区域变异相伴随的文化价值；而第三个特别涉及场所研究的科学性问题。关于意义的所有判断最终都联系到一种文化关于自身的、变化着的概念，这一概念必定部分地关联于对现代性的性质之理解。现代性是一个抽象概念，如社会学家彼得·博格 (Peter Berger) 所言，它植根于基础性的制度进程，

---

① For a discussion of the multidimensionality of scientific knowledge, see Jeffrey C. Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, Volume One, Positivism, Presuppositions, and Current Controversies* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982).

② Max Weber discussed the issue of significance in social science in “Objectivity in Social Science and Social Policy”, in Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, translated by Edward Shils and Henry Finch (New York: The Free Press, 1949), pp. 131 – 63. Russell Keat has used Weber's arguments as a source for a similar distinction in *The Politics of Social Theory: Habermas, Freud and the Critique of Positivism* (Oxford: Basil Blackwell, 1980) pp. 52 – 8.

比如资本主义市场经济，官僚政府，技术领先经济（a technologically advanced economy），大众传媒。它也同样伴随着某些形式的意识形态，其中之一是把技术理性视为理性的唯一形式。①

经验—理论的意义

经常为人言及的现代生活的特征之一，也是多数现代社会理论的假设之一，就是20世纪的生活方式的区域变异的消退。很多因素被用于对这种消退的解释，其中最为显著的是通讯和运输方面的技术革命，现已遍及全球的资本主义市场体系的发展，伴随着先后以农业、工业和服务为基础形式的经济结构转型而来的城市化的进程，以及决策集中化和运用科学理性规范于社会规划之中的政府的成长。这些因素当然有着内在的联系，并且被结合于对现代社会的描述。不过，从中产生的疑问在于它们的相对分量和内在联系，而不是对它们的描述之准确性。

这里的第一个因素，即20世纪的技术革命，使得人员和信息的传递更为方便、更为迅速，它最为经常地见于分布学（chorology，或称生物地理学）的讨论。比如，在1948年关于美国的地方（分权）主义（regionalism）的讨论会上，社会学家路易斯·沃思（Louis Wirth）陈述了针对现代生活中地区的意义的普遍的、批评性观点，他说："我们必须一直、而且在现代尤其需要认真考虑通讯和运输的力量——考虑人员和观念的流动性——来消除地区差别。"②与此相同的观念也以略有不同的方式由地理学

---

① Peter Berger, *Facing Up to Modernity: Excursions in Society, Politics, and Religion* (New York: Basic Books, 1977).

② Louis Wirth, "The Limitations of Regionalism", in Merrill Jensen (ed.) *Regionalism in America* (Madison: University of Wisconsin Press, 1965), pp. 381 - 93, ref. on pp. 388 - 9.

家科尔·哈里斯(Cole Harris)表述出来;对他来说,这种技术革命意味着"隔离,作为地区文化差别的根本支撑,正在破除"。①

那些对资本主义世界体系的演变进行思考的人,从长远的观点看待文化"隔离"的破除。尽管这些观念在历史学家和社会科学家中间已经非常普通,因而不能归之于任何个人的工作,但是,可以说,社会学家伊曼纽尔·沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)在其对现代化进程的思考中,为当前这一问题作出了重要的贡献。②渥伦斯坦把现代化与资本主义生产方式的世界体系的起源相联系,他把后者定位于自1450年至1640年的欧洲。持续至19世纪之前为止的进行巩固的初始阶段之后,在工业革命所释放的强大科技力量的帮助下,这种模式扩展成为一个全球体系。渥伦斯坦认为,这一全球化阶段持续到第一次世界大战之前,从那以后到现在,资本主义生产模式经过了又一轮巩固阶段。这一世界体系更为庞大的相互关联由市场而得以加强,并且由市场经济所引发的技术创新而得到推进。

大卫·哈维(David Harvey)抓住了这种资本主义扩散的地理意义:

> 那些拥有极其多样化的历史经验、生活在难以置信的各种形态的物理环境中的人们,已经被熔铸——有时是被文明的、甜言蜜语的哄骗的方式,但是更多的是被残酷无情

---

① R. Cole Harris, "The Historical Geography of North American Regions", *American Behavioral Scientist*, Vol. 22, 1978, pp. 115 – 30, ref. on p. 123.

② Immanuel Wallerstein, *The Modern World – System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World – Economy in the Sixteenth Century* (New York: A cademic Press, 1974); *The Capitalist World – Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

> 的力量的逼迫——进入国际性的劳动分工之下的复合体之中。[①]

哈维并不是认为资本主义的发展必然导致区域多样性的破坏。相反，他认为，通过他所谓的“不均衡发展”(uneven development)，资本主义的逻辑可以提供理解分化过程的基础：

> 工厂和田地，学校、教堂，购物中心和公园，公路和铁路扰乱了按照资本主义的指令一成不变、不可逆转地刻画出来的地形景观。此外，这种物理形态的转变不是平衡地发展的。这里的生产能力的大量集中与那里的相对空闲的地区形成对照。一个地方的紧密集中与另一个地方四下蔓延的发展形成对照。所有这些形成我们所谓的资本主义“地理不均匀发展”(uneven geographical development)。[②]

然而，如哈维所暗示和尼尔·史密斯(Neil Smith)所阐明的那样，除了区域变异的概念之外，不均匀发展的研究与传统的分布学研究没有什么可以共享的东西。哈维的“空闲”的和“充实”的地区的话语所包含的概念化更近于空间分析家的、而不是分布学家的概念化。[③]他的著述所呈现的图景是与资本主义的成长相关联的强大机制对空间和地区的操作或创造。地方文化(local culture)的观念只是作为这种资本动力学的剩余效果而出现，并只有以后者为参照才能得以理解。资本主义的机制创造了场所

---

① David Harvey, *The Limits to Capital* (Oxford: Basil Blackwell, 1982), p. 373.

② D. Harvey, *The Limits to Capital*, p. 373.

③ Neil Smith, *Uneven Development* (Oxford: Basil Blackwell, 1984).

和地区的各种类型，而文化给这些类型添加了“地方色彩”。

资本主义的全球化与工业化相关联。而工业化又与城市化相关联，后者乃是经历了原初的分散阶段之后、工业趋于集中时出现的解决模式。城市化的进程被视为传统的生活模式的破坏、从而也是对生活方式和文化形态的多样性的破坏。它也伴随着地形图景的标准化，包括低密集度的居住社区的郊区化(suburbanization)模式和所谓“国际风格”的建筑。①

处于萌芽状态的都市里，生产和社会组织的规模扩大，引起了对更为复杂和集中的组织和管理的需求。从 19 世纪晚期开始，这变得更加明显：单靠商业调节的“看不见的手”，已经无法形成资本的持续扩展所需要的社会协调和控制。这样，如政治理论家西奥多·罗伊(Theodore Lowi)所言，“现代工业化社会可以解释为尽可能(通过运用理性原则)使‘看不见的手’变得清晰可见的努力”。②罗伊指明，“理性被用于市场之中，也同样被用于市场之上”，并且“后来被置于其他所有价值之上”。③

这种工具主义理性的表现之一是政府官僚机构的成长以及它们向现代生活多数领域的扩张。这种成长至少以两种方式被描述为导致地区差别消退的有力因素。首先包括决策的集中化，比如，联邦政府随着 20 世纪 30 年代的“新政”纲要的实施而扩大了它的职能。其次是地方政府的成长。我们可能会期望这种成长形成对集中化倾向的平衡作用，鼓励地方自治，从而激励区域差异。然而，贯穿于地方政府的管理和统辖中的科学规范的盛行

---

① Edward Relph, *Rational Landscapes and Humanistic Geography* (Totowa, N. J.: Barnes and Noble, 1981).

② Theodore J. Lowi, *The End of Liberalism: The Second Republic of the United States* (New York: W. W. Norton and Company, 1979), p. 15.

③ T. Lowi, *The End of Liberalism*, p. 15.

造成了相反的效果，这在20世纪的地方规划的发展中表现得最为明显。起初倾向于支持地方社会群体(local community)、鼓励地方(分权)主义的组织不久就变成地形图景“理性化”的重要力量。①

对于现代化和理性化进程的描述成了政治和规划的理论基础。比如，对于都市地形图景的理性管理的关注具体表现于专业的城市规划者的训练，他们的数量和力量在20世纪有了急剧的增加。社会把权力赋予了技术的和科学的专家，这些规划者就能够对环境进行操作，使之适合于已被接受的合乎理性的地形图景的标准。

如果我们把这种专家的上升与现代西方社会的理性化进程联系起来，这种(对专家的)信任就应该由哲学家怀特海(Alfred N. Whitehead)的评论加以调节，他说：

> 专业人员并不是新鲜东西。但是在过去，专业人员构成的是下层等级。问题是专门职业现在却与进步合为一体。②

专业规划者的权力的基础，在于他们能够率先预见现代性革新力量的景象，而马歇尔·伯曼(Marshall Berman)认为，正是这种权力，才可以解释传奇人物、规划者罗伯特·摩西(Robert Moses)何以能够推翻纽约附近地区来给他的巨大的“公共建设”工程腾出地方。如伯曼所说，“摩西在摧毁我们的世界，但是看来他是以我们自己所拥抱的价值的名义在干”。③摩西的建筑留下

① John Friedmann and Clyde Weaver, *Territory and Function: The Evolution of Regional Planning* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979).

② Alfred N. Whitehead, *Science and the Modern World: Lowell Lectures, 1925* (New York: Macmillan, 1957), pp. 294 – 5.

③ Marshall Berman, *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity* (New York: Simon and Schuster, 1982), p. 295.

了一系列现代主义的标志，它们以其比例给人们造成了深刻的印象，而现代规划技术的更为通常的运用则倾向于促进城市地形图景的标准化。

起初的地区规划运动的目标表明了对地方自治和决策集中化的普遍关注，这一关注是20世纪很多美国地方主义者思想的基础。这些观念稍微有些模糊，对它们的支持可以见诸极为不同的政治理论。[①]不过，它们依然是有力的观念，它们支持着地区多样性的研究以及与此紧密相关的共产主义运动。正是这些观念给地区研究赋予了规范化的意义。

规范化的意义

从某种意义上说，20世纪社会生活的区域差异的明显消退具有重要的社会和政治意义。比如，在美国的思想中，生活方式的地区差异被认为是维持民主机制的重要因素，每一种生活面貌也如此被衡量和保持。这一观点鲜明地表现于20世纪早期的著作，比如哲学家乔西亚·罗斯(Josiah Royce)和历史学家弗兰德里克·杰克逊·特纳(Frederick Jackson Turner)。罗斯的地方观念(provincialism)哲学试图跨越他的高度抽象的、绝对的理想主义哲学与对现代生活的关注——他的同事威廉·詹姆斯(William James)的实用主义哲学成功地把握住了后者——之间的鸿沟。对罗斯而言，地方主义意味着忠诚于场所和地方社会群体。这种忠诚并不仅仅是抽象的原则，而是作为行动的指南发挥着实际作用，它将反对罗斯所认为的显然存在于现代社会的平均倾向。这些倾向包括工业化、城市化、人口流动性的提高、大众传媒的发展

① Gordon L. Clark, *Judges and the Cities: Interpreting Local Autonomy* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), p. 196.

以及一种群氓(mob)精神的滋长。这些倾向兼有多种效果,它们破坏了地方的风俗和生活方式,便利于国家加强对地方的暴政。①

地方与国家的关系跟个人与社会群体的关系相类似。国家和群体都从差异中获得力量和团结。群体由于众多独立个体对于一个共同目标的忠诚而得以维系起来,而不是通过把很多观念融合到单一的思想方式。对于个人与群体之间的关系的第一种观点把它等同于市民社会的共和观念,而第二种观点则把它等同于罗斯的群氓精神的观点。超越了差异而达成的统一体,既是理想社会的秩序原则,同时也是一个强大的民族国家的根本特质。罗斯相信理想的国家秩序建立于独立地区的类似的结合,各个地区都带有独特的生活方式,结合成为一个民族国家。

在罗斯的著作中显而易见的市民社会的共和观念是地区差异之规范化意义的重要来源。这关系到理解和保存生活方式的多样性,也是自然史和生物进化的一个组成部分。来自这两个方面的观念在19世纪晚期的社会理论中联系在一起,并出现于美国社会科学的社会生态学和地区性传统。弗兰德里克·杰克逊·特纳关于地方主义(sectionalism)的讨论最好地说明了这些观念的结合。特纳研究了自然科学和历史,并且试图把历史研究建立于一个稳固的"科学"基础之上。他的途径是研究地质学、生物学和地理学以及它们对文明的影响。然而,如迈克尔·斯坦纳(Michael Steiner)所说,特纳的地方主义论文"把环境研究与乔西亚·罗斯的'高级地方风尚'(higher provincialism)概念联系起

---

① Josiah Royce, "Provincialism", in Josiah Royce (ed.) *Race Questions, Provincialism and Other American Problems* (New York: Macmillan, 1908), pp. 57 - 108; See also J. Nicholas Entrikin, "Royce's Provincialism: A Metaphysician's Social Geography", in D. R. Stoddard (ed.) *Geography, Ideology and Social Concern* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), pp. 208 - 26.

来，从而达到了它的终极形态”。[①]斯坦纳认为：

> 他(特纳)关于地方主义的最重要讨论依赖于罗斯的信念，就是一种明智的地方风尚应该培养对土地的小心谨慎的使用，并且支持大众社会中的群体意识。[②]

边境的封闭意味着边境生活的强烈的个人主义特征向建立群体的合作努力的逐渐转换。标明边境生活特征的漂移，将代之以人口的定居和稳定，以及地方风俗和认同的发展。这种乡土观念（localism）或地方主义的保持对于它所代表的民主政治的稳固非常重要。特纳引证罗斯说：

> 这位著名哲学家的观点认为，“当今世界比以往更需要高度组织的地方生活的有力发展，来把群氓心理限制在民族的范围，并提供一种多样性——它对于至关重要的发展和创新具有根本意义”。我同意这一观点。[③]

在下一代美国学者的著作中，可以发现一个同样的主题，就是相信对于场所和地方群体的依附，适合于作为民主政治之稳定性的重要因素。我将通过考虑社会学家和生态学家罗伯特·帕克（Robert Park）、地区社会学家霍华德·奥顿（Howard

---

① Michael Steiner, “The Significance of Turner’s Sectional Thesis”, *The Western Historical Quarterly*, Vol. 10, 1979, pp. 437 – 66, ref. on p. 455.

② M. Steiner, “The Significance of Turner’s Sectional Thesis”, p. 456.

③ Frederick Jackson Turner, “The Significance of Sections in American History”, in *Frontier and Section: Selected Essays of Frederick Jackson Turner* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1961); cited in M. Steiner, “The Significance of Turner’s Sectional Thesis”, p. 463.

Odum)、文化地理学者卡尔·索尔(Carl Sauer)的理论观点,来简单阐释这种情形。这些学者各自都有非常独特的兴趣,但是他们都接受自然主义的假设,它们所关注的是和谐、平衡和均等的生态学原则对于理解理想的社会秩序的重要性。

帕克和奥顿是20世纪上半期两所重要的美国社会学学校的建立者和学术领袖——帕克开启了芝加哥大学的生态学传统,奥顿发起了集中于教堂山(Chapel Hill)的北卡罗莱纳大学的地区社会学运动。他们的研究兴趣交会于种族关系问题,而在其他很多问题上互有分歧,而且他们以引人注目的不同的方式影响了各自的领域。奥顿被认为是这两人中更具地方观念的一个,因为他对传统和南方的进程的关注高于一切。他在20世纪南方历史和地区规划史的研究中的重要性比他在20世纪社会学思想史中的地位更为显著。[①]奥顿的地区社会学随着他本人的去世而终止了。[②]而帕克的生态学传统则持续到它的奠基者生命结束之后,首先由帕克的学生、而后是地理学家和社会学家延续下去。[③]

这两个人的观念的不同影响也可以部分地看作它们的地理语境的反映。奥顿是南方的进步论者,坚信把科学原则运用于社会生活就能够达到进步。他和他的学生所研究的传统的地形景观是陈旧的、农业化的、乡村的社会秩序。反之,帕克和他的学生描述了新

---

① Michael O'Brien, *The Idea of the American South: 1920 – 1941* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979); Daniel Joseph Singal, *The War Within: From Victorian to Modernist Thought in the South, 1919 – 1945* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982); J. Friedmann and C. Weaver, *Territory and Function;* John Shelton Reed, *One South: An Ethnic Approach to Regional Culture* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1982).

② J. S. Reed, *One South*, pp. 33 – 44.

③ Brian Berry and John Kasarda, *Contemporary Urban Ecology* (New York: Macmillan, 1977).

兴的工业化大都市的现代秩序。这些生态学家寻求大都市的社会和空间秩序的普遍原则，但是他们的普遍原则通常是来自 20 世纪早期美国工业化的前汽车城市、特别是芝加哥的抽象概括。

奥顿和帕克在对社会秩序的生态学方面的关注中发现了一个共同的理论焦点。1937 年，帕克致信哈里·E·摩尔（Harry. E. Moore）——奥顿的《美国地方分权主义》的合著者，声称摩尔看待“地方主义的观念与我一致”。[①]帕克表达了对“地方分权主义的理论方面”的兴趣，其中包括对“平衡”的关注。他的生态学给社会生活安置了生态学的和伦理学的双重秩序。[②]前者描述了竞争性的个人主义的政治经济学，这一秩序可以用类似于生物群落中的植物之间的竞争所适用的秩序来加以理解。后者描述了文化的秩序，由共同的意义、价值和目标等所构成的象征性的中介秩序。这一芝加哥传统的遗产经常伴随着生态学秩序的研究，因为帕克的学生所从事的大多数研究都建立在这些问题的基础之上。除了引人注目的沃尔特·费瑞(Walter Firey)的著作之外，很少有针对伦理秩序所产生的影响的经验主义研究。[③]而即使是在费瑞对波士顿的土地使用的研究中，他也倾向于把文化降低到主观的和附带现象的层面。[④]

帕克认为，这一双重秩序的建立有赖于两个理论资源。在给其同事罗德里克·麦肯兹（Roderick McKenzie）的信中，他把

---

① Robert Park to Harry E. Moore, 18 May 1937, Odum Papers, Southern Historical Collection, University of North Carolina, Chapel Hill.

② Robert Park, “The Urban Community as a Spatial Pattern and a Moral Order”, in Ernst W. Burgess (ed.) *The Urban Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1926), pp. 3 – 18.

③ Walter Firey, *land Use in Central Boston* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1968).

④ Gerald D. Suttles, “The Cumulative Texture of Local Urban Culture”, *American Journal of Sociology*, vol. 90, 1984, pp. 283 – 304.

这两个资源描述为文明社会的研究和人文地理学的研究。[①]奥顿的著作融合了同样的成分,但是比例不同。

奥顿可以按其年代顺序排在第二代美国社会学家之列，但是他的观念与第一代联系得更为紧密。[②]他把社会视为多样而又有内在关联的各个部分的有机整体。有机体的进步发展与其各个部分之间的和谐直接相关。从空间上说,民族社会整体的进展是其各个地区的和谐的机能发挥。地区和谐或平衡的观念主导着他的很多著作,并且他认为这一观念具有理论和实践的重要性。在奥顿的地方主义哲学里,“南方应该与国家的其余部分建立有机的内在联系，从而形成一个紧密相连的‘一体化’的整体，同时又保持它的自我认同的部分”。[③]除了19世纪的有机论(organicist)社会理论之外，他的思想的其他主要来源可见于乔西亚·罗斯和弗兰德里克·杰克逊·特纳地方主义观念，以及文化年代学家——与他合作的有地理学家卡尔·索尔——文化区域研究。

在1930年代访问教堂山之后,索尔热情地介绍了奥顿和他的同事们所采取的社会研究的途径。由于他们所具有的敏锐的观察力和对认识论的厌恶，他把他们与对立于社会科学家的一些自然科学家进行比较。[④]索尔把北卡罗莱纳州的群体视为文化历史学者。他把文化史界定为人的自然史。其研究的指导思想和主要隐喻来自自然科学，特别是来自具有强烈的自然历史传统

---

① Robert Park to R. D. McKenzie, 2 January 1924, Park Papers, Hughes Collection, Cambridge, Mass; cited in J. Nicholas Entrikin, "Robert Park's Human Ecology and Human Geography", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 70, 1980, pp. 43 – 58, ref. on p. 55.

② M. O'Brien, *The Idea of the American South*, p. 37.

③ D. Singal, *The War Within*, p. 149.

④ Carl O. Sauer to Frank Aydelotte, 6 June 1938, Sauer Papers, Bancroft Library, University of California, Berkeley.

的自然科学，比如生物学和地质学。这些指导思想中最为重要的两点是关注平衡和多样性问题。[①]

对索尔来说，自然的秩序倾向于生活方式的多样化的提高。人类历史的最近几百年来，特别是工业革命以来，人类扰乱了这种自然秩序，并且是阻扰这种多样化倾向的主要动因。按照索尔的说法，这些结果导致了一个失去平衡的世界。自然界的种类衰退，与此相应的是文化的多样性的衰退。大规模的经济及其官僚政府的成长的代价是地方社会和文化的多样性的消失，后者乃是来自自治的地方社会。

帕克、奥顿和索尔这三位社会科学家的著作加强了 19 世纪社会思想中普遍流行的、把场所和地区研究视为自然主义社会理论的派生物的倾向。对这一自然化倾向的解释通常援引达尔文和 19 世纪晚期的进化论生物学观念，以及社会科学家通过模仿自然科学的方法和词汇，来使新兴的社会科学建立于稳固的科学基础之上的努力。然而，最近的科学史成果显示，在自然秩序和社会秩序的理想之间存在着更为错综复杂的关系。在一项生态学史的研究，即 J·罗纳德·恩格尔（J. Ronald Engel）的《神圣的沙粒》（*Sacred Sands*）中，作者考虑了社会理论和政治理论的有趣的混合，其中注入了 20 世纪早期的动物和植物生态学家的思想。[②]恩格尔的意见说明，从自然观念单向流动到社会科

---

① J. Nicholas Entrikin, "Carl O. Sauer, Philosopher in Spite of Himself", *Geographical Review*, vol. 74, 1984, pp. 387 – 408.

② J. Ronald Engel, *Sacred Sands: The Struggle for Community in the Indiana Dunes* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1983). See also Ronald C. Tobey, *Saving the Prairies: The Life Cycle of the Founding School of American Plant Ecology* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1981). David Livingstone has explored this intermixing with specific reference to geography. See, for example, David N. Livingstone, "Science and Society: Nathaniel S. Shaler and Racial Ideology", *Transactions of the Institute of British Geographers*, new series, vol. 9, 1984, pp. 181 – 210.

学的通常假设是一个过于简单的模式，不能把握这两种科学之间复杂的内在联系。

对个人主义、共产主义和现代生活中社会、文化多样性的明显消退的关注紧密缠绕着地区研究的历史。但是，在对这些主题进行思考的方式上，20 世纪早期的社会理论与 20 世纪晚期有所不同。当前，这些主题不太可能与自然并置，或者通过隐喻或类推的方式与自然界结合起来。在 20 世纪的大部分时间里，社会科学家把个人、群体和多样性从场所、空间和自然中抽取出来。因此，社会和文化的地区变更，不再与占据美国的社会和文化研究之中心的主题一起，分享规范化的意义。

认识论的意义

地区概念的认识论意义一直是 20 世纪的地理著作中的棘手的问题。分布学并不遵循客观科学的标准，它的首要概念，特殊场所和特殊地区，与科学的概念形式规则也不一致。这些困难的根源之一是分布学研究缺少理论或规则。约翰·莱利（John Leighly）于 1937 年表达了这一观念，他认为：

> 我们不可能期望发现一个尖锐的理论，可以由它把地形图景的所有或大部分不同种类的因素归入一个理性的秩序。我们不可能发现这样的理论，也就是说，除非有那么一个非常神奇、远离科学的范围之外的理论。
>
> 回过头来说，在被描述的地区中必须有所选择，同样，在被包含于地区或地形学记述的信息的项目也必须有所选择。但是，除了最普遍的基本选择标准之外，地方主义的立

场并不以其自身逻辑提供选择的既定标准。[1]

很多地区地理学者看来把相对具有标准形式的表达传统与理论框架混为一谈了。因而这些标准的形式就变成了选择的首要基础。

同样的批评在20年后的另一种语境中再次出现，这一次它成了空间分析家对分布学方法提出指责的基础。弗兰德·谢福(Fred Schaefer)、威廉·彭格 (William Bunge)、戴维·哈维(David Harvey)、彼得·哈根特 (Peter Haggett) 和其他一些人批评场所和地方研究是描述性的、主观的、非理论性的，因而是不科学的。[2]空间分析家关于一种合乎法规的地理科学观念的承诺，变成了人类地理学现行的正统发生转变的基础，亦即从个别地区的研究转向对空间组织的普遍规律的研究。

这些意见有很多围绕着把分布学部分地视为一种具体科学(idiographic science)的新康德主义观念而出现。不过，如前所言，那些著作者——比如保罗·维达 (Paul Vidal)、阿尔弗兰德·海特纳(Alfred Hettner)、理查得·哈萧(Richard Hartshorne)等人，他们部分地把地理学描绘成具体的——所遗留下来的东西，被持续不断的大量曲解和模糊笼罩在阴云之中。他们的观点

---

① John Leighly, "Some Comments on Contemporary Geographic Method", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 27, 1937, pp. 125 – 41, ref. on p. 128.

② Fred K. Schaefer, "Exceptionalism in Geography: A Methodological Examination", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 43, 1953, pp. 226 – 49; William Bunge, "Theoretical Geography", *Lund Studies in Geography*, series C, no. 1 (Lund: C. W. K. Gleerup, 1962); David Harvey, *Explanation in Geography* (London: Edward Arnold, 1969); Peter Haggett, *Location Analysis in Human Geography* (London: Edward Arnold, 1965).

是:(1)具体研究的基础是存在独特的客体和事件,(2)具体研究不使用普遍概念,并且(3)具体研究不寻求对原因的解释。然而,如果考虑到经常被人引证的、由威廉·文得尔班(Wilhelm Windelband)所表述并由海恩里克·里克特(Heinrich Rickert)和马克斯·韦伯精心阐述的具体—规则特性(the idiographic-nomothetic distinction)的根源,显而易见,这些术语并不是指那些科学的内容,而是不同的科学的概念构成模式。与后来的逻辑经验主义者相比,新康德主义并不坚持因果关系必须可以由规则的概念加以表述。相反,他们描绘两种类型的因果关系,一种是个别现象之间,另一种是现象的层面之间。①

在其研究领域拥护逻辑—经验主义观念的地理学家普遍把地区的具体研究置于两种类型,一种是非科学性的描述,另一种是前科学的解释性的"梗概"。两者都主张依赖于对分布学所固有的主观主义的认可,这种主观主义归结于选择的需要,并且在个人判断、而不是经过验证的概括、法则或理论的基础上决定其重要性。这两种观念之间的区别来自对于其中的主观性程度的不同解释和对于科学中的主观判断的不同宽容限度。

最近有关分布学与科学的地理学之关系的陈述倾向于调解的,并且把分布学视为一门规则的科学的初级发展阶段。罗伯特·萨克(Robert Sack)的观点最好地说明了这种基调。按照萨克的观点,分布学可以置于一个统一体之中,这个统一体有两个

① Wilhelm Windelband, "History and Natural Science", translated by Guy Oakes, *History and Theory*, vol. 19, 1980, pp. 169 – 85; Heinrich Rickert, *The Limits of Concept Formation in Natural Science: A Logical Introduction to the Historical Sciences*, translated by Guy Oakes (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences;* J. Nicholas Entrikin, "Humanism, Naturalism, and Geographical Thought", *Geographical Analysis*, vol. 17, 1985, pp. 243 – 7.

端点，一个是物理学的客观性，另一个是艺术创造的主观判断。他把分布学与历史叙述一起，置于这个统一体的中间。两者都被描述成解释的模式，类似于日常交谈的形式。①

特殊场所的观点与科学概念形式规则之间的模糊的关系，也在萨克关于不同认识模式的空间概念的意见中得以阐释。比如，他认为虚构的观念把经验融合于地理语境，从而把虚构的空间概念区别于科学的概念。经验与场所合为一体，因此在概念上无法分割。而在科学的语言里，经验与地理语境是分开的，场所只是客体和事件的所在地。分布学家所运用的特殊场所的概念更接近于虚构的、融合的概念，而不是清晰、分明的科学概念。② 当这种概念的融合作用于我们的经验意识合场所和地区观念的规范化意义，它就立即使得它们看起来不适合于充当科学的概念。

20 世纪晚期的场所研究

分布学家未能用合乎科学概念形式主流标准的术语来证明其概念的正当性，这为理解近来对于场所和地区概念的兴趣提供了一条线索。在地理学中，这一兴趣的表现主要来自这样一些学者，他们试图把地理研究指向对人类经验的丰富性的关注和对人类行为的理解。地理学家要求追问关于现代社会生活的假设和关于社会科学的合理性的信念。这种怀疑论部分地滋生于

① Robert D. Sack, *Conceptions of Space in Social Thought: A Geographic Perspective* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980), pp. 84 – 95. Sack's interpretation of chorological explanation relies to a large extent on Carl Hempel's discussion of historical explanation as explanation sketches. Carl Hempel, "The Function of General Laws in History", *The Journal of Philosophy*, vol. 39, 1942, pp. 35 – 48.

② R. Sack, *Conceptions of Space in Social Thought*, p. 86.

他们正在认真对待日常生活的文化意义这一事实。直到最近，文化地理学家才开始克服学术的、制度的和专业的障碍，这些障碍把他们的研究指向前现代的或传统的社会，而不是现代社会。他们对现代社会的洞察经常关注传统文化特性的作用，这一重点具有肯定的和否定的双重效果。①

在肯定的方面，文化地理学家促进了某些社会科学著作的增长，它们认识到了现代化进程之外的文化的传统方面的持续。现代化理论经常忽视克利福德·吉尔兹(Clifford Geertz)所指称的“原始依附”(primordial attachment)，它“来自社会存在的‘赠与’(givens)——或者，更确切地说，由于文化不可避免地包含于其中，这是一种假想的‘赠与’”。②这种依附若不加改变，就将持续存在。更为特别的是，对于场所和地域的依附在现代社会依然保持其重要性，尽管(也许正是因为)有了人口流动性的提高和标准化的地形图景的制造。日常生活的语言融合了经验及其地理语境，正是因为这种语言和它的象征内涵，文化地理学家在经过长期的相对忽视之后，把注意力转向人类地理学。换言之，文化地理学家再次把重点放到了对场所的特殊性的理解上来。

文化地理学家对维持于现代生活中的传统的兴趣也有消极的含义，它来自把这些文化因素描述为个人的私密世界的倾向。他们的表现和研究被视为逃避的形式——逃避理性化的和疏远的社会秩序的“真实世界”，逃避对社会科学的技术理性的

---

① David Sopher, “Place and Location: Notes on the Spatial Patterning of Culture”, *Social Science Quarterly*, vol. 53, 1972, pp. 321 - 37, ref. on p. 334.

② Clifford Geertz, “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civic Politics in the New States”, in *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), pp. 255 - 310, ref. on p. 259.

术语所表述的这种社会秩序的阐释。他们所研究的文化因素被认为与现代社会系统没有什么影响。把这些象征、虚构和隐喻纳入我们主流的社会科学调查的逻辑概念的困难促进了这一看法。

我已经表明了对场所和地区在现代社会研究中的意义相对缺乏的总的看法。意义问题的陈述借助于三个独立的、而又重叠的模式的术语：经验—理论的、规范化的和认识论的。

（朱生坚　译）

时空之间
——关于地理学想象的反思①

□ 大卫·哈维

关键字：美学、资本主义、地理学、地缘政治（geopolitics）、历史唯物论、地方（place）、社会变迁、社会再生产、社会空间、社会理论、社会时间

摘　要：虽然空间与时间的概念是被社会地建构起来的，但它们与客观事实的全体力量一同运作，并且在社会再生产的过程里扮演了关键角色。因此，无可避免地，空间与时间概念会作为社会变迁过程里的重要部分而涉入争辩，不论这种变迁是由外界附加的（如帝国主义的支配），或是由内部产生（如环境主义和经济的决策标准之间的冲突）。空间与时间概念的历史地理学（historical geography）研究，指出这些概念的社会建构，乃是根植在生产模式，以及具此生产模式特征的社会关系之中。尤其是资本主义生产模式的革命性质——以强大的技术变迁趋势和快速的经济成长与发展为标记——也曾与空间和时间的社会性概念之巨大革命有所关连。这些革命的意涵，例如所谓的“以时间消灭空间”（annihilation of space by time），

---

① David Harvey (1990) “Between Space and Time: Reflections on the Geographical Imagination”, *Annals of the Association of American Geographers*, 80(3), pp. 418-434.

以及普遍性地资本周转时间(turnover time)的加速，都将在文化、政治和美学理论的领域里予以追索。最后，回到地理学这门学科，将它视为一个问题与刺激，反省当代社会生活中地理学想象的角色。

我想要考量的问题，是建构一个关于空间与时间的历史地理学。由于这听起来像是(也的确是)对空间和时间概念的双杀，这个观念必须先作些说明。其后，我将把这个观念跟日常生活的历史地理学，以及那些自称地理学家的人的社会实践关联起来，并探究它的含意。

社会生活的空间与时间

涂尔干(Durkheim, 1915)在《宗教生活的基本形式》里指出空间与时间是社会构造物(social construct)。人类学家的作品，诸如哈洛威(Hallowell, 1955)、列维·斯特劳斯(Levi-Strauss, 1963)、霍尔(Hall, 1966)，以及晚近的布尔迪厄(Bourdieu, 1977)和莫尔(Moore, 1986)都确证了这个说法：不同的社会制造了性质有所差别的空间与时间概念(亦见 Tuan, 1977)。为了阐释这个人类学证据，我要强调两点特质。

首先，空间与时间的社会定义，跟任何个人和制度皆须回应的客观事实的全体力量一起运作。例如在现代社会里，我们接受时钟时间作为日常生活的客观事实，即使这种时间其实是社会构造物；它提供了共同遵循的标准，不受任何个人的影响，我们不断地参照它来组织自己的生活，并且用它来评估与判断各种社会行为和主观感受。甚至当我们不遵循时钟时间的时候，我们也深知我们不遵循的是什么。

其次，客观空间与时间的定义，深深地纠结在社会再生产的过程之中。例如布尔迪厄(1977)用北非喀比里(Kabyle)的例子，说明了时间与空间的组织(历法、住屋内的分隔等)，藉着指派人群与活动到不同的地方与时间，而有助于建构社会秩序。群体对应着特定的空间与时间的组织模式，来统整其阶层、性别角色和分工。例如喀比里社会里的女性角色，是以特定时间里所占有的空间来界定的。空间与时间的特殊呈现方式，引导了空间的与时间的实践，进一步又确保了社会秩序。

这种实践对先进资本主义社会并不陌生。首先，空间与时间一直是个别化与社会分化的基本手段。将空间单位界定为行政的、法律的或会计的项目，便定义了对于社会生活有广泛冲击的社会行动领域。的确，替地理实体命名的这个动作，便意涵了凌越其上的权力，尤其是关于这些地方、居民及其社会功能被呈现的方式的权力。诚如爱德华·萨义德(Edward Said, 1978)在其东方主义研究里的精妙阐述所示：各色各样民族的认同，可以被外来者藉着所赋予的名号里的含义与联想所瓦解、形塑与操弄。这种地方和认同的再现(representation)的意义与方式，牵涉了非常多的意识形态斗争。不过，在仅仅是指认(identification)的动作之上与之外，在某个社会—空间结构里，对地方的指派还指明了不同的角色、行动的范畴，以及在这个社会秩序中，接近权力的途径。不同的社会活动，以及不同的关连方式的时刻(when)与地点(where)，传达了清楚的社会讯息。例如我们依然教导孩童“任何事物都有定时定点”的观念，而且在某种意义上，我们都知道自己的位置在哪里(虽然我们觉得这个位置是否舒适是另一回事)。再者，我们都知道被“安顿在位置上”(put in one's place)是什么意思，而且，实质地与社会地挑战这个位置，都形同对社

会秩序里很根本的某些东西提出挑战。静坐、街头示威、巴士底监狱(Bastille)或德黑兰(Teheran)美国大使馆门前的怒潮、柏林围墙倒塌,以及占领工厂或大学行政大楼,全都是攻击既存社会秩序的信号。

空间与时间的概念,在社会再生产中运作的确实方式,是如此微妙多样,若欲加以正确解读,需要使用我们所能运用的最复杂的探究工具,然而,对这些现象的解释已经很多,对其普遍性作进一步的证明乃属多余。坚实的证据可以支持下述命题:**每个社会形构都建构客观的空间与时间概念,以符合物质与社会再生产的需求和目的,并且根据这些概念来组织物质实践**(material practice)。

但是社会会变化与成长,它们由内部转变,并且适应外来的压力与影响。客观的空间与时间概念必须改变,以容纳社会再生产的新物质实践。公共的与客观的时空概念的这种转移,是如何达成的呢?在某些情况里,答案很简单。藉由征服、帝国主义扩张或新殖民支配,列强便安置了新的空间与时间概念。例如欧洲向北美洲移民,把十分陌生的时空概念加诸平原印第安人,并因此永远地改变了这些部族(如果能够的话)在其间从事(take place)再生产的社会架构。米切尔(Mitchell, 1988)指出,19 世纪晚期将埃及带入欧洲资本主义驯训体制的计划,其核心乃是在房舍、教室、村庄、军营,甚至开罗城本身,安放数学理性的空间秩序。这些强加的秩序,不必然会被全盘接受。资本主义社会关系的扩展,时常引起猛烈的战斗:将不同的民族予以社会化,进入内含在工业组织里的共同时间驯训网中,而且对以数学精确记述的领域区划和土地权利给予尊重(Sack, 1986)。虽然抵抗这种强加概念的行动很多,但当代世界里公共的时空定义,大都是

在资本主义发展的过程里定型的。

对时间与空间的公众感受，在遭遇来自内部的挑战时，引发了更为有趣的问题。当代社会的这种争执，部分源于对时钟权威与地籍图（cadastral map）专制性的个别和主观的抵抗。现代主义

“父亲时间”(father time)的产生是第二个例子。由于将劳动时间（working time）定义为只是直接售予他人的那部分的奇特习惯，使得时间随性别角色而有十分不同的解释（译按：也就是妇女的家务劳动由于不获取薪资，而不被视为真正的劳动）。而且，如弗曼(Foreman, 1989)点出的，把女性的世界化约成自然的循环时间（cyclical time），具有将女性排除在父权历史的线性时间 (linear time) 之外的效果，使得女性成为“男性定义时间的世界中的陌生人”。这个例子中的斗争，乃是挑战神话、图像和仪式的传统世界，其中男性对时间的支配类比于对自然的支配，以及对女性作为“自然物”的支配。例如当布列克(Blake)坚持“时间和空间是真实的存在，时间是男人，空间是女人，而她的男性部分是死亡”（Foreman, 1989）时，他所接连的是一个广布的寓言式预设，到今日都回声不绝。依弗曼的看法，无法将诞生（及其所有寓意）的时刻接连上男性对于死亡和历史的专注，乃是男女之间的深层心理战场之一。

第三个例子，引自一位经济学家和一位地质学家关于矿产资源开采的最佳时间范域的对话。前者主张适宜的时间范域应按照利率和市场价格而定，但是地质学家则坚持非常不同的时间概念，认为每一代都有责任留下足够的资源给后代。没有合乎逻辑的方法能解决这个难题，它也只能以力量来解决。资本主义中盛行的支配性市场体制，以利率来决定时间范域，而且几乎在所有经济计算的领域里（包括以抵押贷款购屋），这都是故事的结局。

我们在这里指出了社会冲突的潜能，它完全来自决策效果据以运作的时间范域。经济学家通常接受凯恩斯的箴言：“长久以后，我们都已死去”，认为经济与政治决策可以操作的合理时

间范域是短期的 (short-run)，环境主义者却坚持必须在无限的、所有生命形式 (包括人类) 都需要保存的时间范域里衡量责任。此处时间感受之间的对立很明显。即使皮古(Pigou)经济学在经济计算里，引入较长的时间范域，实际的计算方法仍是以经济，而非以生态、宗教或社会计算来订定的贴现率[例如皮尔斯等人 (Pearce、Markandya and Barbier, 1989) 在《绿色经济学蓝图》中的报告，主张所有的环境冲击皆可以金钱计量，贴现率则是考量长期环境冲击的完美手段]。发展与变迁的整条政治—经济轨迹，乃视我们在社会实践里采用哪种客观定义而定。如果实践是资本主义式的，那么时间范域就不可能是环境主义者执守的那种。

在实质的与概念的领域里，空间的惯例与定义，同样也是争执的所在。此处环境主义者也倾向于使用远较为宽广的社会行动的空间范围，关注地方活动的流溢效果 (spillover effects)，它造成影响全球升温、酸雨，以及掠夺资源基础的使用模式。这种空间概念，跟在土地价格和利率限定的时间范域内，以特定基地的地租极大化为标准的决策互相冲突。使环境运动别树一帜(同时在许多方面，使它如此特别且有趣) 的，正是它据以对待社会再生产与组织的问题的时空概念。

关于空间和时间的意义与社会定义的这种深刻斗争，很少直接显现。它们通常从占有与支配特定时空的较直接的斗争中浮显出来。例如我费了好几年才明白，为什么巴黎公社成员在1871 年革命时，把保卫巴黎的紧迫组织工作放在一边，而立刻拆毁凡杜姆柱(Vendome Column)。这根受憎恨的圆柱，象征长久以来统治他们的外力；它是城市空间组织的象征，藉由郝斯曼(Haussmann) 所建的林荫大道，将劳工阶级驱离市中心，这个空

间组织把许多人口安置在“他们的位置上”。郝斯曼在城市的网络上置入全新的空间概念，那是一个与基于资本主义(特别是金融) 价值的新社会秩序相称的概念。1871 年革命面对了社会关系与日常生活的转变，导致(或者公社成员觉得该如此) 采用不同以往的非层级性意象，来重建巴黎的内部空间。这种冲动是如此迫切，以至于推倒凡杜海柱的公共场景，成了公社宣示对城市空间的权力时的激化时刻 (Ross, 1988)。公社成员不仅占领他们曾经被粗暴地赶走的空间，也企图以非层级和公社式的意象，来重塑都市空间本身的客观社会性质，试图藉此建立另一种社会秩序。后来重建这根圆柱，乃是一个反动的讯号，就如同在蒙马特 (Montmartre) 的高处建立了白色的圣心堂 (Basilica of Sacre Coeur)，替所谓公社的过错赎罪一般(见 Harvey, 1985)。

美国地理学家协会 1989 年的年会在巴尔的摩 (Baltimore) 召开，对于在此地住了 18 年的我而言，这儿也是一个异化的地区。目前内港(inner harbor)再开发的嘉年华会，掩盖了关于这处空间的长远斗争史。1960 年代早期开始的都市更新，是由地产开发商和金融机构领头，企图再殖民他们认为具有策略性地位，但正在衰颓的市中心。但是他们的努力受到 1960 年代骚动的阻碍，市区充满了反战示威和反文化事件，最令投资者丧失信心的，是大部分发生在贫困非洲裔美国人地区的街头暴动。内城是一个充斥不满与社会分裂的空间。然而，在马丁·路德·金 (Martin Luther King) 遭暗杀所引发的暴力浪潮撼动本市之际，一个同盟出现了，企图恢复一致团结与对这座城市的归属感。这个同盟包容广泛：它包括教会(特别是黑人牧师联盟)、各种社区领袖、学院和市区律师、政客、工会分子、官员，以及殿后的商业社团(他们完全不知道该怎么办才好)。这次斗争试图将这座城

市重整为一个联系紧密的社会实体，成为对种族与社会不公十分敏感的工作与生活社区。

在这次努力中出现了一个想法：在内城创办商展市集，庆祝基于本市之多样宗教、族群和种族组成的“他者性”(otherness)与差异，同时赞颂在这种歧异性中，仍然保有的市民团结。1970年举办第一次商展，在周末带来25万人潮，由本市的各个邻里区域来到内城充斥不满的空间。到了1973年，将近两百万人光临，内港再度被寻常百姓以1960年代无从想见的方式占领了。它成为在差异中肯定社区和谐的地点。

1970年代，虽然有不少群众抗争，但是商业主义和地产开发商的力量再度俘获这个空间。它变成公私合伙的地点，大量的公款被私人而非市民利益所吸收。凯悦—摄政饭店，美国地理学家协会会议的总部，耗费了五百万私人资金，一千万都市开发行动补助金，以及一个市府投资于基础建设和房屋结构的复杂协议所发行的大约二千万公债。内城空间成了一个炫耀性消费的空间，称颂商品而非市民价值。它成为一个“奇观”(spectacle)地点，人在其中不再是占用空间的积极参与者，而是被化约为一个被动的观赏者(Debord, 1983)。这种奇观使得注意力离开城市其余部分可怕的贫穷景况，投射出成功与活力的意象，而现实却是严重的贫困与无力(Levine, 1987)。当所有的钱都倾入内城从事再开发之际，城市的其余部分只得到一点点钱，有时还损失惨重，于是在败坏的汪洋之中，创造了一个丰裕的市区孤岛(Szanton, 1986)。灿烂的内港转移了对巴尔的摩其他地区正在聚积的不公不义的眼光，这些不公不义现在已安全地(或看起来安全地)被遮掩在看不见的绝望邻里里头。

这些例子的重点是要说明，当社会空间在某个社会形构的

轨迹中遭遇竞争时，它如何获得新的定义和意义。在巴黎和巴尔的摩，我们都见到了争取具有策略性的中心城市空间的控制权的斗争，这是更广大的以利用平等和正义为形象建构起来的社会空间，来取代阶层与纯粹金钱权力之地景的斗争的一部分。虽然两者都没有成功，它们却也显示了：对于社会空间（和时间）的支配性与霸权的界定，永远都会遭受挑战，因而总是有改变的可能。

空间与时间的历史地理学的唯物论观点

如果空间和时间是社会的和客观的，那么就能推知社会过程（包括前面谈到的社会冲突）在时空的客观化里扮演了一个角色。既然如此，我们应该从何处着手，来研究社会空间和时间在不同的历史与地理脉络中被塑造的方式呢？这个问题的答案，离不开我们所坚持的存有论和认识论的鲜明特质。众所皆知，我的立场显然是马克思主义的，也就是所有探究都依照历史地理学的唯物论的基本原则来开展。客观的定义，首要以对社会再生产的物质过程的研究来理解，而非诉诸思想与观念的世界（虽然这方面的研究也有贡献）。像史密斯（Smith, 1984: 77）所说的："空间的相对性不是一个哲学议题，而是社会与历史实践的产物。"

让我说明一下这种运作中的原则。我常常要地理学的新生想一想他们的上一餐是哪里来的。回溯这一餐所用的每一样材料，会显露一种依赖关系，依赖一个在许多不同的地方，在不同的社会关系与生产条件下从事社会劳动的世界。如果把用来制造我们直接消费的东西的那些原料也列入考量，这种依赖就延展得更远了。但是，即使我们实际上对嵌在把食物摆上我们餐桌

的系统中的那些复杂的生产地理和无数的社会关系一无所知，还是照样可以吃掉我们的食物。

这正是马克思（1967：71—83）在发展他最有力的概念之一——**商品拜物教**（fetishism of commodities）时所处理的状况。他想要用这个词语来捕捉市场遮掩社会（以及，我们应该加上地理）的讯息和关系的方式。我们无法仅仅看着商品，就能分辨出它是由意大利合作社的快乐劳工生产的，或是由南美洲在被隔离的情况下，遭受严重剥削的劳工生产的，还是由瑞典受到适当的劳动法与工资协议保护的受薪劳工所生产的。超级市场货架上的葡萄不会说话；我们看不到上面的剥削指纹，也不能立刻指出它们来自哪里。藉由进一步的探究，我们就能揭去披在地理与社会的蒙昧之上的面纱，让我们警觉到其中的问题（就好像我们参与对非工会的或南美洲葡萄的消费者抵制时所做的一样）。但是这样做的时候，我们发现必须走到市场所显示的现象之后与之外，才能理解社会是怎么运作的。这就是马克思要做的工作。我们必须走到面纱、市场的拜物教和商品背后，以便把社会再生产的完整故事说出来。

从商品拜物教引发出来的地理无知本身，就是关切的缘由。我们在市场拿取商品的个人经验的空间范围，跟商品被制造出来的空间范围没有关系。这两种空间范域十分不同，而且站在前一种立场所做的决定，由后者看来不一定适当。在了解空间和时间的历史地理时，我们应该采用哪一种经验呢？严格说来，我的答案是两者都要，因为两者同样是物质的。但是在这里，我坚持我们应该运用马克思商品拜物教概念的全部力量。如果我们把个人经验的领域（在超级市场采购、通勤上班，以及到银行提款）当作全部，那么我们就会落入对世界（包括对空间与时间的

客观社会定义)的拜物教式的诠释。个人的经验是真实的,也是物质性的,但是它们的组织方式,会掩盖其他的空间与时间定义,而这些定义乃是依据商品生产和资本积累的要求,经由市场的定价而形成的。

对于我们自己的日常再生产的物质基础的单纯关心,必须纳入一个可操作的知识,这种知识关涉了商品生产的地理学,以及嵌在商品生产与资本循环中的时空定义。但是实际上大部分人却没有这种知识。这也引发了重要的道德议题。例如,如果我们认为对那些有功于把食物摆上餐桌的人,展现道德的关怀乃是正确且适宜的,这就意味着道德的责任,已经延伸到涵盖互相交错的市场的整体复杂地理和社会往来了。我们不能理直气壮地在星期天上教堂,慷慨捐款给帮助教区穷人的基金,然后又无知地走入市场,购买种族隔离地区所生产的葡萄。我们也不能理直气壮地要求邻里的环境品质,同时坚持要生活在必然会污染其他地区的空气的生活水平上(基本上这是生态学者的论点)。我们的问题所在,的的确确正是马克思要指引我们的。我们必须穿透拜物教的面纱(由于商品生产和交换体系的缘故,这层纱必然围绕着我们),并且发掘后面藏了些什么。我们特别是要知道这些每天带给我们面包的物质过程,怎么样定义了空间和时间。现在,我就来谈谈上述的世界。

资本主义时代空间与时间的历史地理学

对西方资本主义时代的时空之历史地理学的考量,显示了关于空间和时间的概念与实践,都随着政治—经济的实践一同变化。勒高夫(Le Goff, 1980, 1988)指出,从封建制度到资本主义的转变,引发了时空概念根本性的重新界定,这有助于根据新社

会原则来重整世界秩序。小时是13世纪的发明，分与秒则迟至17世纪才成为通用的量度标准。虽然这些量度标准最早是源自宗教（揭显了犹太—基督教的世界观和资本主义兴起之间的连续性），适当的计时量度的传布，与生产、交换、商业和管理的效率要求，有莫大的关连。那是一个以都市为基础的，“心灵结构及其物质表现”的革命，而且根据勒高夫（1980: 36）的说法，它“深深地纠结在阶级斗争的机制里”。兰蒂斯（Landes, 1983: 78）断言，在城市里“均等的小时宣告了新的文化和经济秩序的胜利”。但是这场胜利是部分且孤立的，至少直到19世纪中期，西方世界大部分地区都尚未受到波及。

和计时的历史一样，在从封建制度到资本主义的转变里，制图学的历史，大致上是有关根据清楚界定的数学原理，来改良空间的测量和再现。此处贸易和商业、财产和（封建世界无法认知的那种）领地权利的利益，在重塑心灵结构和物质实践时，也具有最重要的地位。地理知识作为军事和经济权力的重要资源日益显明时，如兰蒂斯（1983: 110）所示，地图和金钱之间的关系也距之不远了。1400年托勒密（Ptolemy）的地图传入佛罗伦萨，立即被用来作为描绘地理空间和储存地区资讯的工具，如我们现在所知的，这乃是地理学知识建构里一项根本的突破。此后，在原则上已经可能将世界理解成全球性的整体了。

这个制图学革命的政治意涵，值得注意。比如说，理性的数学空间与时间概念，是政治平等和社会进步的启蒙主张的必要条件。法国大革命的国民会议的首要行动之一，是下令有系统地制作法国地图，以便作为确保政治代表之平等的工具。在世界的民主体制里，这是一个如此熟悉的宪政议题（伴随了政党为私利而改划选区的历史），以至于民主和理性的地图制作之间的密切

关系，已经被视为理所当然。但是想象一下，仅凭着世界地图（Mappa Mundi）就想要完成一个平等的代表系统是怎么一回事。杰佛逊(Jefferson)的土地系统，以其依然支配着美国地景的重复数学格网，也在寻求理性的空间分化方式，以便促进土地均分式民主的形成。实际上，这对资本主义的空间占用和投机具有极大的助益，和杰佛逊的目标恰巧相反，不过这也显示了客观的社会空间的特殊定义（这个例子里是以严格的理性主义启蒙语调来解说的），怎么样促使一个新社会秩序的兴起。

勒高夫和兰蒂斯所提出的这种解释，无可置疑地说明了时空概念和相关的实践，在人类的事务里，绝非是社会中立的。正是因为这种政治和经济的意蕴，空间和时间的意义依然是争议多端，而且是比我们愿意承认的还要严重的问题。例如黑格森（Helgerson, 1986）指出，英国的文艺复兴地图制作［由史匹德(Speed)、诺顿(Nordon)、卡斯敦(Caxton)以及其他人制作］、对抗王朝特权的战斗，以及后者最后被个人和国家的关系在其中具有支配性的政制所取代，这些事情之间有所关连。黑格森的论点是新的制图表现法，使个人得以用比较接近这些新的政治和社会定义的方式来看待自己。拿一个更晚近的例子来说，在殖民时期，殖民行政的地图具有非常特殊的性质，反映了它们的社会目的(Stone, 1988)。

由于我在其他地方已经谈过上述主题（Harvey, 1985, 1989a），我在这里只是要确认，关于空间和时间的新心灵概念的建构和物质实践，在资本主义兴起成为一种特殊的社会经济体系里，具有根本性的地位。这些概念和实践总是部分的（虽然随着资本主义的进展，它们也变得更具支配性），而且在任何情况里，它们都陷入特定地方和时间的社会争辩之中。但是资本主义

的社会再生产，需要这些概念和实践同时扎根在观念的世界和社会实践的领域里。

然而，资本主义是一个革命性的生产模式，总是不停歇地寻找新的组织形式、新的技术、新的生活方式，以及新的生产与剥削的形态。资本主义在其时间和空间的客观社会定义上，也是革命性的。的确，和几乎一切都在创新的形式相比，空间关系与空间再现的激烈重组，具有格外有力的效果。收税公路和运河、铁路、汽船和电报、收音机与汽车、货柜化运输、飞航货运、电视和电子通讯，这些事物改变了时空关系，逼使我们进入了新的物质实践和新的空间再现模式。测量和分划时间的能力也经历了革命，首先是日益精确的计时器的生产和传布，其次是密切关注生产的速度和调合机制（自动化、机械人化），以及货物、人群、资讯、讯息等等的移动速度。客观的空间和时间的物质基础，已经成为人类事务中，快速移动而非固定的资料点。

为什么会有这种移动？由于我已经在其他地方很仔细地探究它的根源（Harvey, 1982, 1989a），这里我只概述主要的论点。时间是资本主义里的重要量度，因为社会劳动时间乃是价值的衡量标准，而剩余社会劳动时间，则位居利润来源的核心。再者，资本的周转时间很重要，因为加速（生产、行销、资本周转）是个别资本家扩大利润的有力竞争手段。在经济危机和竞争特别激烈的时刻，周转时间比较快的资本家，比对手更能存活下来，而其结果是典型的社会时间范域缩短了，工作与生活的强度升高，而变迁的步调加快了。同样的命题也可以运用到空间的经验上。空间阻碍的减除和“藉由时间来消除空间”的斗争，对于资本积累的整体动态非常要紧，而且在资本过度积累的危机中格外明显。藉着进入新地盘的地理扩张和一组全新的空间关系的建

构，来吸收资本(有时是劳动力)的剩余，已经不是少见的事。空间关系和全球空间经济的建构与再建构，如亨利·列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1974)的敏锐观察，乃是使资本主义能够存活到20世纪的主要手段。

这种结果下的空间与时间的历史地理学的一般特征（相较于地点、时间与原因的详情），不是意外或任意的，而是内藏在资本主义发展的运动法则里。一般的趋势是朝向周转时间的加速(生产、交换和消费的世界，都倾向于变得更快)和空间范域的缩减。以通俗的话说，我们或许可以说托夫勒(Toffler, 1970)的“未来的冲击”遇上了麦克卢汉(Marshall McLuhan, 1966)的“地球村”。这种时间和空间的客观社会性质的周期性革命，并非没有矛盾。例如，必须有长期而且通常是高成本的缓慢周转的固定资本投资(像电脑硬件)，才能加快其他资本的周转时间，而且要生产特定的空间关系(像铁路网)，才能藉由时间来消除空间。因此，时间与空间关系的革命，经常不仅导致建立在先前的时空系统周遭的生活方式和社会实践的毁坏，也会导致嵌在地景里的实质资产的广泛的“创造性的破坏”(creative destruction)。最近去工业化(deindustrialization)的历史，充分地示明了我心里所想的这个过程。

马克思主义的资本积累理论，提供了理论性的洞见，来观照西方资本主义空间和时间的面向性(dimensionality)里所发生的矛盾变化。如果，像目前的状况一样，当代华尔街(Wall Street)的时空世界和19世纪股票交易所非常不同，而且两者都和法国乡村(当时与现在)，或者苏格兰小农场(当时与现在)很不一样，那么这就要理解成一组对普遍的聚合条件的特定回应，而这种条件，是由商品生产和资本积累的法则所塑造的。我想要检视的正

是其中所隐含的矛盾与紧张。

空间与时间面向性之变化的文化与政治回应

社会空间与时间的客观性质的快速变化，令人混乱不安，这正是因为它们关于社会秩序的革命意涵，非常难以预测。1839年的《每季评论》(*Quarterly Review*)十分生动地捕捉了这种令人神经紧张的悬疑：

> 假想我们的铁路，即使在目前缓慢的旅行速度下，突然布满了全英国，全国的人民，以比方来说，将会立刻集合在一起，而且将他们的椅子向都市的火炉靠得更近……由于距离被消除了，我国的地表范围会卷缩，直到不比一个大城市大多少(引自 Schivelbusch, 1978: 32)。

同样地，诗人海因(Heine)记下了他对于连接巴黎和卢昂的铁路开驶的“可怕预言”：

> 我们看待事情的方式，我们的观念，现在会发生多么大的改变！即使是时间和空间这么基本的概念，都开始摇摆不定了，空间被铁路杀死。我觉得所有乡野的山林好像都在往巴黎逼近。甚至现在，我都可以闻到德国菩提树的气味；北海的拍岸碎浪，就在我的门前翻滚（引自 Schivelbusch, 1978: 34)。

德国的剧场导演乔汉·柏林格（Johannes Birringer, 1989:

120—38),在当代的情境里,也记下了类似的震惊感受。当抵达达拉斯和休士顿时,他察觉一种"前所未见的空间崩溃",此处"都市体(社区的实质和文化表征)的散乱和分解,已经到达一种奇幻的境地"。他评论道:

> 地理现实无可避免地趋向融合与混乱,一切地方都可以互相交换,可见的(静态)参照点消失不见,成为恒常变换的表面影像。

他的结论是:休士顿的谜,

> 乃是社区的谜:朝着所有方向破裂和爆炸……城市具现了投机的无秩序,那是一种濒于矛盾的夸张法(全球性的权力/地域性的混乱)的正面的非特定性。

我称这种空间—时间面向性势不可当的变化为"时空压缩"(timespace compression),以便捕捉海因的预兆感受和柏林格的崩解感受。这种经验,逼迫我们所有人调整空间和时间的观念,并且重新思考社会行动的展望。如我已经论证过的,这种重新思考,植根在政治—经济的斗争里。但它也是激烈的文化、美学和政治争辩的焦点。反省这个观念,有助于我们理解资本主义时代,文化和政治生产领域里发生的某些骚乱。

在彼此差异很大的作家,比如说詹姆逊(Jameson, 1984)、伯曼(Berman, 1982)和丹尼·贝尔(Daniel Bell, 1976)等人的作品里,最近称为"后—现代主义"的复杂运动,都与新的空间和时间经验连结在一起。有趣的是,虽然提出了这个观念,他们都没有

告诉我们，他们用这个观念的真正意思是什么。而且这些新时空经验所立基的物质基础，以及它跟资本主义发展的政治经济关系，依然是被遗留在阴影里的课题。我特别有兴趣要看看，仅仅连结上 1973 年政治经济危机所引发的新时空经验，后现代主义能够被理解多少(Harvey, 1989a)。

那个时候，先进资本主义世界，大部分被逼进一场有关生产技术、消费习惯和政治经济实践的大革命里。强大的发明潮流，集中聚焦在加快和加速的周转时间上。决策的时间范域(现在已是国际金融市场上的分秒必争)缩短了，而且生活方式的风尚变换迅速。这一切都伴随了空间关系的激烈重组、空间障碍的进一步消除，以及一个资本主义发展的新地理形势的浮现。这些事件，引发了强烈的时空压缩的感受，影响了文化和政治生活的每个面向。整片的地景必须摧毁，以便腾出空间来创造新地景。在一个从工业生产技术，到内城的每件事物的再结构，都成为关切的主要课题的时代，创造性的毁灭、渐增的片断化(fragmentation)、(社区生活、技术、生活方式的)瞬息万变等主题，在哲学和文学论述里，都变得更为显著。迈向后现代主义的变迁所预示的“感觉结构”(structure of feeling)的转变，似乎和过去二十年所发生的政治—经济实践的转变有密切的关系。

回顾过去，想想那被称为现代主义(被想成是后现代主义所反对的东西)的复杂的文化运动。1848 年之后的巴黎，的确在写作和艺术的再现上，发生了一些特别的事，而根据当时的时空里的政治—经济的转变来看这些事，会有所帮助。在 1848 年，海因的模糊预言，成为戏剧性与创伤的经验，当时的资本主义世界，政治—经济采取了未曾预见的同时性(simultaneity)。那一年，横扫欧洲各国首都的经济崩溃和政治革命，点明了资本主义世界，

是以当时无法想象的方式连结在一起。这种速度和同时性是如此深刻地令人苦恼，因而需要一种新的再现模式，藉以更清楚地理解这个互相关连的世界。现实主义的再现模式，以简单的叙事结构为模型，已经无法完成这项工作[无论狄更斯在像《荒凉之屋》(*Bleak House*)这样的小说里，多么有才华地跨越时空也不行]。

波德莱尔 (Baudelaire, 1981) 接受这个挑战，将现代主义的意旨，界定为在一个(空间)片断化，(时间)瞬息化与创造性的破坏的世界里，对普遍真理的寻求。福楼拜小说里的复杂句子结构与莫奈的笔触，界定了全新的空间与时间的再现模式，允诺了新的思考方式，以及社会和政治行动的新可能性。肯恩 (Kern, 1983)对 1914 年(一个在差异很大的领域，如物理、文学、绘画和哲学里，从事实验的非凡时代)之前不久所发生的时空再现革命的解释，是迄今最清楚的研究，说明了时空的压缩如何引发经验，而且从中挤压出新的概念。文化领域的前卫运动，一方面反映，另一方面也企图安置新的空间和时间的定义，加诸正处于剧烈转变高潮的西方资本主义。

仔细检视内含于这些文化和政治运动里的矛盾，可以显示它们如何映照了资本主义政治经济里的基本矛盾。想一想对最近的资本周转时间加速与加速的文化回应。首先，资本的周转时间的加速，预设了消费习惯和生活方式的更快速转变，而后者因之成为资本主义生产和消费的社会关系的焦点。资本主义对文化生产领域的穿透特别吸引人，因为比起可以触摸的物体，如汽车和冰箱，影像消费的寿命几乎只是一瞬之间。最近几年，有大量的资本和劳动被运用到这上面。这伴随了新的对于制作控制下的奇观的强调 (洛杉矶奥运会是其中最佳的例子)，它可以很

方便地同时作为资本积累和社会控制的手段（重振了对于在不安年代里，老旧的罗马“面包与马戏团”公式的政治兴趣）。

对于空间障碍崩解的反应，并没有减少矛盾的产生。全球的相互关系越紧密，我们的晚餐材料和货币流动就越国际化，空间阻碍崩溃得越彻底，世界上的人群，就更紧密地联系于地方和邻里，连系于国家、区域、族群团体，或宗教信仰，并以之作为认同的特殊标记。这种对可见且可触摸的认同标记的需求，在猛烈的时空压缩里很容易理解。资本主义的回应是发明传统，并以之作为另一种商品生产和消费的项目（重新施行古代的仪式和景观，过度繁盛的遗产文化），在一个影像之流加速，而且日益与地方无关（除非电视和录像带的荧幕可以适当地视为一个地方）的世界里，它依然有坚决的寻根热望。社会空间朝着我们内爆的感受所引发的预兆（从日常新闻，到随意的国际恐怖行动，或全球环境问题的一切事务，都清楚地标示了这种预感），转译成为认同的危机。我们是谁？我们属于什么空间/地方？我是世界的公民，还是国家或地域的成员？如果肯恩（1983）对第一次大战前的时期的说法是正确的，那么，在资本主义的历史里这已经不是第一次了，空间障碍的消除，激发了高涨的民族主义（nationalism）和地域主义感受，以及高度的地缘政治的对抗和紧张，这乃是因为空间障碍的阻隔和防御力量被削弱了。

地方和空间之间的明显紧张关系，呼应了我先前提到的，资本主义政治经济中的基本矛盾：需要有特殊的空间组织，才能取消空间，要有长周转时间的资本，才能促进其他资本的快速周转。这种紧张可以从另一个立场来检视。当今跨国资本对地理形势少有尊重，因为削弱了的空间阻碍，开放了作为它的获利市场的整个世界。但是空间阻碍的减弱，也有同样强大的反面效果：

不同地方的性质（它们的劳动力供应、基础建设和政治的容忍度、资源的种类、市场的所在，等等）之间，小规模的、细微的差异，变得更加重要，因为跨国资本，正处于一个能够更有利地剥削它们的位置。基于相同理由，地方也更为关切它们的“优良经营环境”，而且地方之内的发展竞争，也变得更为微妙。社区的形象塑造（巴尔的摩内港的那一种），也牵涉在都市内部的激烈竞争过程里（Harvey, 1989b）。在一个支配空间的权力（特别是关涉金融和货币流动）比以往更加鲜明的资本主义发展阶段里，对于地方的真实和虚构的特质的关切日益提升。地方的地缘政治变得更加引人注意，而非潜沉。因此，全球化引发了正好相反的运动：迈向地缘政治的对抗和分化为敌对阵营的充满敌意的世界。在全球资本主义里，地缘政治片断化的威胁——例如欧洲共同市场、北美共同市场，以及日本贸易帝国等地缘政治的权力集团之间的关系——绝非事出无因。

正是由于这些理由，处理资本主义下的时空的历史地理学才格外有意义。地方和空间、长期和短期时间范域之间的辩证对立，存在于时空面向性转变的更深层架构里，这种转变，是加速周转时间和藉由时间取消空间的资本主义根本法则的产物。研究我们怎样对付时空压缩，显示了空间和时间经验的转变，如何在诸如美学和文化再现的领域里，引发了新的斗争；社会再生产和生产的基本过程，如何深深地根植在转变中的时空范域里。就此而论，如果容许我暂时离题，我要谈及一件有趣的事，迄今出自地理学阵营的关于文学和地理学间关系的探究，几乎没有例外地集中在对地方的文学召唤上（例见Mallory & Simpson-Housley），而与空间性（spatiality）有关的更为根本的问题，如福楼拜和乔伊斯的小说，则未见提起。我也发觉，很奇怪地，在目前的时势

里，地理学家过度集中在地域性的重要性上，偏重空间和地方的矛盾动态关系的一方（译按：指偏重地方），似乎这两者是彼此分离而非辩证地相关的概念。

与社会和美学理论相关的地理学

以历史—地理的唯物论所提供的这种认识论和存有论承诺为武装，我们可以开始阐明空间和时间的理论性与哲学的概念，这些概念（或明或隐地）维持了特定的社会视野和对世界的阐释。在这么做的时候，从西方思想中，美学和社会理论之间的重要分别开始考量，会有所帮助。

亚当·斯密、马克思或韦伯等不同的传统里所建构的社会理论，在其论证理路中，倾向于将时间置于空间之上，反映且正当化了透过缺乏空间的进步和革命学说的透镜来观看世界的作法。最近几年，许多地理学家已经尝试修正这种有缺陷的视野，重新引介空间的概念，认为空间不仅对于适当地理解社会过程具有意义，而且是位居核心（参见 Gregory & Urry，1985；Soja，1989）。在某种程度上，这些努力被某些社会理论家认可并加以赞誉，认为空间的确重要（参见 Giddens，1984）。但是这项工作只完成了一部分。我们日渐落在商品拜物教之后，这警告我们要将时空的历史地理学，整合到我们对于人类社会如何被建构和变迁的全部理解的架构里。藉由这个主题的探究，我们地理学家对社会理论的介入更站得住脚，虽然这总是预设了地理学家的训练要包含对社会理论的掌握，而且在知识上要接受挑战，探究社会和空间与时间的社会建构之间艰险的界面领域。

但是，很奇怪地，还有另一个理论介入的领域，依然大部分未见探究，只有以令人不满且不完整的方式在暗地里较量，而不

是和明显的问题斗争。我在这里所提的，是地理学作品和美学理论之间的叠合。后者正好和社会理论相反，强烈地关切“时间的空间化”，虽然讨论的重点，是这种经验如何传达给有知有感的个人并且接受它。举最明显的例子，建筑师企图藉由空间形式的建造，来传达某种价值。卡斯腾·哈利斯(Karsten Harries, 1982)主张，建筑不仅仅是定居在空间里，从空无的空间中拉扯、塑造出一个生活的地方。它也是对于“时间的恐怖”的一项深刻抵拒。“美的语言”乃是“永恒现实的语言”。创造一个美的物体，乃是“连结时间与永恒”，并据此将我们由时间的暴虐中救赎出来。空间构造物的目的“不是阐明时间的实体，使我们或许可以更适意地悠游其中，而是……在时间中废除时间，即使只是暂时的”。布尔迪厄(1977:156)认为即使是书写，也将实践和论述扯离了时间之流。

当然，像社会理论一样，有各式各样的美学理论[参见 Eagleton(1990)对这个主题的精妙论著]。但是我引用哈利斯的这些评论，用意是要说明美学理论紧抓的一个核心主题：在一个快速流动和变迁的世界里，空间构造物如何被创造和利用作为人类记忆和社会价值的固定标记。关于不同形式的生产出来的空间，如何抑制或促进了社会变迁的过程，我们可以从美学理论学到很多。有趣的是，现在地理学家的努力从文学理论家(Jameson, 1984 和 Ross, 1988)那面获得的支持，比从社会理论家那里来得多。相反地，关于美学理论必须对待的流动与变迁，从社会理论中可以学到很多。由于历史地理学位居这两个向度的交点上，因此它有巨大的潜力可以对两者的理解有所贡献。藉着使两种思潮互相抗衡，从中获利，我们甚至有希望创造一个更一般性的理论架构，用以诠释空间与时间的历史地理学，同时可

以理解文化和美学的实践——空间化——如何介入社会和政治变迁的政治—经济动态。

让我说明这种论调的政治意涵在哪里。美学的判断(以及附着其上的“救赎的”艺术实践)经常成为政治和社会行动的有力标准。康德(Kant)认为独立的美学判断,可以作为客观科学的世界和主观的道德判断之间的中介。如果美学判断赋予空间相对于时间的优越性,那么,在某些状况里,空间的实践和概念就能够成为社会行动的核心。

就此而论,德国哲学家海德格尔(Heidegger)是一个有趣的人物。拒绝了康德主体和客体的二元对立,而且避免落入尼采思想似乎会导向的虚无主义,他宣称**存有**或存在(Being)的永恒性超出**流变**(Becoming)的暂时性,而且他归向了真正的美学政治国家的传统主义视野(Chytry, 1989)。他的探索引领他远离现代主义和犹太—基督教思想的世界,而回到前苏格拉底的希腊思想里,即热烈的和创造性的民族主义。他宣称(Heidegger, 1959)所有的形上学和哲学,只有在关联到民族的命运时,才有意义。德国在两次大战间的地缘政治位置,被挤压在美国和苏俄之间的“大钳子”里,威胁了对这种意义的寻求。他写道“如果有关欧洲的重大决定,不是要导向毁灭”,德国“必须将自己,并且连带地将西方历史移出它们未来‘事件’的核心,进入存有之权力的原初领域”,而且“这个决定,必须以历史性地由中心开展出来的新精神活力的观点来制定”。对海德格尔而言,此处蕴藏了“国家社会主义运动的内在真理和伟大”(Blitz, 1981: 217)。

身为这样一个伟大的20世纪哲学家,他曾经偶然地引发了卡斯腾·哈利斯和大部分有关地方意义的地理学著作的哲学化(参见 Relph, 1976; Seamon & Mugerauer, 1989),却会在政

治上和纳粹如此妥协，并将自己的命运交予纳粹，实在是令人难以理解。但是从我现在的论证所处的立场，可以提出一些有用的论点。海德格尔的著作深深地浸透着美学的感受，将**存有**和**地方**的特殊性质，置于**流变**以及普遍空间里现代主义式进步的普遍命题之上。他完全拒斥了犹太—基督教的价值、机械理性的神话，以及国际主义。他所采取的位置是积极且具革命性的，因为他见到了救赎实践的必要性，这在实际上有赖于恢复(关于血统和土地、种族和祖国、命运和地方)神话的权力，动员一切社会进步的装备，投入崇高的国家成就之计划。将这种特殊的美学感受运用在政治上，有助于激烈地改变资本主义的历史地理形势。

我几乎不必提醒地理学家，20 世纪地理学的思考和实践的历史是多么艰辛，而地理学家在遭遇牵涉其中的棘手议题时是多么困难。我注意到哈萧(Hartshorne, 1939)的《地理学的性质》在德奥合并(Anschluss)后不久写于维也纳，书中完全拒绝了地理学里的美学，而且将最尖酸的责难留给景观地理学的神话。跟随海特纳(Hettner)的论点，哈萧似乎想要排除任何将学院地理学政治化的机会，当时地理学里充满了政治，而且地方和美学的情感正依据纳粹的目标积极地动员。当然，困难在于逃避问题不等于解决问题，即使是学院地理学也是如此。

这并不是说在哈萧之后，任何想要在地理学里恢复美学面向的人都是潜在的纳粹，因为如伊格尔顿(Eagleton, 1990:28)所指出的，美学一直是“一个矛盾的、双刃的概念”。一方面，“它扮演了真正的解放力量的角色——如同一个由感觉的动力和同志情谊连结的主体所形成的社区”；然而，另一方面，它也可以将压制内化，“将社会权力置入其属民身体的更深处，而成为一种最

为有效的政治霸权模式”。由于这个理由，政治的美学化有长远的历史，在社会进程上同时提出了问题与潜能。这个议题有左派和右派的版本[毕竟，圣狄尼斯塔斯（Sandinistas）将环绕着圣狄诺（Sandino）这个人物的政治美学化了，而马克思的作品充满了对一个解放创造性感受的潜在计划的指涉]。这个问题最清楚的形式，乃是把强调的重点从历史进步及其意识形态，转移到促进国家（甚或地域）的命运和文化的实践上，而这通常在世界经济里引燃了地缘政治上的冲突。在地缘政治学的历史里，对于地方、民族和传统，以及美学感受的神话的诉求，扮演了重要的角色。

我认为这里蕴涵了将美学和社会理论的观点融汇一起的重要意义，将空间置于时间之上和时间置于空间之上这两种理解方式扣连起来。一般的历史地理学，以及对于时空的历史地理学的研究，正好落在两者的交点之上，因此，它们在理解人类社会如何运作上，扮演了知识、理论、政治和实践各方面的角色。将地理学的研究摆放在空间和时间之间，我们显然还有很多要学，也有很多可以贡献之处。

地理学的想象

我的结论要作个简短评论，焦点在于上述观点对地理学研究，以及对在学院分工里占有一个标明为“地理学家”地盘的相当小的学者群体的意涵。

学院分工是19世纪后期的状况及其关心的事物的产物。当时学科界线的划设（以及后来由于专业化和制度化而僵化），绝对不会合于目前的状况和需要。部分是为了回应这个问题，学院里学科内的劳动分工日益片断化，从缝隙中冒生出许多新学科，

寻求主题之间的交叉连结。这段历史和外在大社会的劳动分工发展一样。工作日益专门化、产品多样化、生产过程间接化，大型跨国公司的特征像大型大学一样，寻求水平联系。在地理学里，这个片断化的过程从1960年代中期起加速进行。其结果是越来越难辨明“学科”这个字所表示的结合逻辑。

学院里，观念的周转时间也加速了。不久以前，一生出版两本书以上，就被认为野心太大。现在，领袖群伦的学界人士必须每两年出版一本书，证明自己还活着。学院里生产力和产出的界定越来越严格，学术成就也越来越仅以这些项目来衡量。当然，在研究和企业/国家的要求之间，在学院和出版界，以及作为先进资本主义社会最大的成长部门的教育之间，有某些重叠。观念生产的加速，平行于资本主义整体的加速周转时间的一般性推力。但是书籍和期刊的更大产量，有赖于新知识的生产，而这意味着更为激烈地互相竞争，以寻找新观念，并且对于这些观念的所有权更感兴趣。只有当亚当·斯密的看不见的手，在其他市场无法发挥的一切效果都在学院里实现了，这种疯狂的活动才能够凝聚成为某些具有共识、而且基础稳固的“真理”。实际上，观念、理论、模型、主题辩论，是一种本月流行色彩式的时尚，它们加剧了快速周转、加速和瞬息万变的状况。去年是实证主义和马克思主义，今年是结构历程论(structuratioinism)，下一年是实在论，后年则是建构主义、后现代主义或其他什么东西。跟紧贝纳通(Benetton)色彩变化的步调，比追随当前学院世界里短暂观念的回转，要容易多了。

即使我们为这种后果叹息，也很难看出我们能怎样来抵挡这个趋势。我们的职业说明，并未包括“作为知识分子的地理学家”，而是十分典型地载明更为狭窄的各种专业，从只是技术的

运用(遥测和地理资讯系统),到运输模型、工业区位、地下水模型、苏联地理学的专家,或是当月的风行话题(可持续发展、混沌理论、碎形几何或其他)。我们所能做的顶多是指派专家,然后期待他们对整个学科有兴趣。我们表面上的不能或不愿抵抗片断化和瞬息化,间接地表明了有一种状况,在其中超出我们控制的力量正加诸我们身上。比如说,我希望那些现在大声宣称个人的作用在人类事务中有权力的人,能够展示他们或我们的特定作用如何制造了工作和生活状况的巨大变化。我们只是社会过程的受害者,而非其真实的本源吗?如果在此我也倾向于马克思主义的概念,认为个人在不是他们创造的历史条件里,勉力斗争以开创历史,那是因为我们大多数人的人生只有那一种经验。

当我们思及对于美学、景观地理学和地方的兴趣复燃,成为许多人文地理学家的关切重心,同样的问题又浮现在心。那种认为要确保地理学在学院中的地位,就要以地方概念(即使是理解成一种独特的要素之形貌)作为学科核心的宣称,在当前的资本主义发展阶段里更为兴盛。在这个阶段里,一个地方的特殊性质对跨国资本更形重要,同时,对于在强大的时空压缩的情况下,地方的政治与意象作为假定的(甚至是虚构的)稳定性的竞技场的兴趣也被重新唤起。对于地方的认同与根源的社会研究,再次进入地理学,成为一个反复出现的主题,而且在一个快速变迁的世界里,逐渐被用来赋予这门学科一个更强大(但同样虚假)的认同。

对空间和时间的历史地理学有了深刻理解后,对这门学科为何在此时此地致力于这些研究领域的疑问,可以有相当多的提示。它提供了一个批判观点,由此可以评估我们对充满我们生活周遭的社会压力的反应。不经思考地接受地方对我们这门学

科的重要意义，我们是否会因此冒险，渐渐转向无意识地支持美学化的地缘政治学的重现？这个疑问并非暗示要逃避那个议题，而是藉由一种位居社会理论和美学理论交点的地理学概念，妥当地面对它。

空间与时间的历史地理学，促使我们批判地反省我们是谁，以及我们为之奋斗的是什么？我们试图建立的空间和时间概念是什么？这些如何与资本主义下变化多端的时空的历史地理发生关联？一个社会主义的或对生态负责的社会的空间和时间，看起来像什么样子？地理学家毕竟对关于空间性及其意义的问题有所贡献（而且具有潜在的权力和重要性）。由于同时对空间和时间有潜在的兴趣，历史地理学家具有无限的潜能，来反省不仅是这个或那个地方的历史和空间关系，而是整个社会生活与社会再生产变化中的时空经验之谜。

批判地反省空间与时间的历史地理学，会将空间与时间观念的历史摆置在它们的物质、社会和政治的场景中。哈兹宏并非在政治真空之中写就《地理学的性质》，而是在德奥合并之后的维也纳，这个事实（虽然在那本著作中从未提及）确实在他建构和介入观念世界的方式里出现。我的这篇文章同样也是在某种时空压缩经验里、在社会再生产和政治论调的大幅变动之中组构起来的。即使是伟大的康德，他的空间和时间概念，他的美学、道德和科学判断之间的区分，也不是在社会真空中发展出来的。他的宏伟企图乃是整理和组合内含在资产阶级的启蒙理性逻辑中的明显矛盾，当时这个矛盾已在18世纪末横扫欧洲的革命浪潮中展开。康德的作品是这个社会非常特殊的产物，这个社会具有以理性和数学般的精确，来控制空间和时间的特殊和实际偏好，同时又经验了发动这种理性秩序的新生资本主义社会

关系的一切挫折与矛盾。如果黑格尔攻击康德(从他的美学到历史理论的每件事)，而马克思攻击黑格尔和康德(也是从美学到物质性和历史等基本概念的每件事)，那么这些争论都和重新界定社会变迁路径的企图有关。如果我身为一个马克思主义者，依然不放弃对有秩序的社会革命的追寻，期待这个革命让我们脱离资本主义的矛盾、明显的不正义，以及无动于衷的“为积累而积累”的逻辑，那么这会使我投入一场重新界定空间和时间意义的斗争中，并以之作为这种追寻的主要部分。如果我仍然还是在新康德主义(我不得不说大部分人还不知道这回事)占优势的学院中的少数分子，这种情形只不过验证了资本主义社会关系的固执，以及从中引申出来的资产阶级观念，包括那些界定与客观化空间与时间的观念，依然持续存在。

执守某种空间和时间概念，乃是一项政治决定，而时空的历史地理学揭露了这种情形。身为专业的地理学家，我们要推动哪一种空间和时间？这些概念微妙但坚定地指涉的社会再生产过程是什么？当前推动地理教育的运动呼声很大，但是我们所教的是什么样子的语言？我们只是坚持学生应该知道乍得(Chad)有多少邻国吗？我们应该教托勒密系统的静态理性，坚称地理学只不过是地理资讯系统，是哈萧的法则——只要是可以画成地图的都是地理学——的现代版本吗？或者，我们应该教商品的丰富语言，教从我们的餐桌一直往前延伸到现代世界中，几乎每一个劳动地点的社会与空间关系的错综复杂历史？我们接下来能够教不均等的地理发展、环境转变(去森林化、土壤贫瘠化、水文变化、气候变化)丰富且复杂的语言吗？这些议题的历史地理学的重新建构才刚刚起步。我们是否能够走得更远，培养一种深刻的敏感，察觉社会过程在政治争论中为何可以被赋予美学的形式

(而且学到如何辨别潜伏其中的所有危险)？我们是否能够环绕着一个在时空的历史地理学里，融合了环境、空间和社会的计画，建立一种新的语言，甚至全新的学科？

这一切可能都有待探索。但是无论我们采纳什么课程，根据我们愿意推广什么样的空间和时间，必然会引申出某种政治承诺。我们是政治的作用者，我们必须明白这一点。政治是日常生活的问题。一个美国在欧洲的传播公司的行销首脑(*International Herald Tribune*, 9 March 1989)，在和资深的银行家谈话时，想要脱离气象记录上最温暖的一月的嘲谑话题，很严肃地谈到了全球温室效应的长期趋势。他的主顾的反应方式，表明了他们思考环境的方式“就和我们在舒适的家里从事嗜好活动一样”，而且是在周末，而我们则一直都认真地在思考这些问题，“尤其是在工作的时候”。但是国际银行家的时间范域以分秒计，他们怎么会想到这些事情呢？如果在金融市场 24 小时是很长的时间，而且如果金融资本是当今国际发展上最强大的力量，那么，我们怎能期待甚至从长期投资的观点看，这个部门会作出什么样的长期决策呢，更别提环境的调适了。当文森号(Vincennes)的指挥官要作一个攸关生死的决策，决定出现在银幕上的影像，是俯冲的战斗机还是一架伊朗的空中巴士时，他正被时空压缩的恐怖掳获，这种时空压缩最终将一切事物解离成为瞬间和片断，恶魔所捕捉的不是藏在最后面的，而是全球整体，是一个比以前更为紧密连结的国际化社会的整个社会织体，其中变化的步调突然加速了。

地理学家无法逃避这些时间的恐怖。我们也无法在宽广的意义上，避免成为历史的牺牲者(而非其胜利者)。虽然身处永远不是我们自己创造的状况，但是我们一定可以为一个不一样的

社会视野和不一样的未来奋斗，有意识地警觉我们的利害关系和目标。我相信，藉着将地理学摆置在空间和时间之间，视我们自己为一个严肃的知识辩论和探问的参与者，我们可以为自己重获一些较为清楚的目标感，界定一个严肃的知识辩论和探问的竞技场，并且在一个深深陷入混乱的世界里，在知识上和政治上作出重要的贡献。

谢　　辞

我要感谢尼尔·史密斯（Neil Smith）对于演说稿和本文的草稿的建设性意见。杰克·兰顿(Jack Langton)也曾给我有用的意见。

（王志弘　译）

说　　明

这是在美国地理学家协会年会中，对全体成员发表的演说稿的修订版本，时间为1989年3月21日，于马里兰州的巴尔的摩。

参 考 文 献

Baudelaire, C. 1981. *Selected writings on art and artists.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bell, D. 1976. *The cultural contradictions of capitalism.* New York: Basic Books.

Berman, M. 1982. *All that is solid melts into air.* New York: Simon and Schuster.

Birringer, J. 1989. Invisible cities/transcultural images. *Performing Arts Journal* 12: 33–34, 120–38.

Blitz, M. 1981. *Heidegger's being and time: The possibility of political philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Bourdieu, P. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chytry, J. 1989. *The aesthetic state: A quest in modern German thought*. Berkeley: University of California Press.

Debord, G. 1983. *Society of the spectacle*. Detroit: Black and Red Books.

Durkheim, E. 1915. *The elementary forms of the religious life*. London: Allen and Unwin.

Eagleton, T. 1990. *The ideology of the aesthetic*. Oxford: Basil Blackwell.

Forman, F. J., with Sowton, C., eds. 1989. *Taking our time: Feminist perspectives on temporality*. Oxford: Pergamon Press.

Giddens, A. 1984. *The constitution of sociery*. Oxford: Polity Press.

Gregory, D., and Urry, J., eds. 1985. *Social relations and spatial structures*. London: Macmillan.

Hall, E. T. 1966. *The hidden dimension*. Garden City, NY: Doubleday.

Hallowell, A. 1955. *Cultural and experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hareven, T. 1982. Building and the terror of time. *Perspecta: The Yale Architectural Journal* 19; 59–69.

Hartshorne, R. 1939. *The nature of geography.* Lancaster, PA: Association of American Geographers.

Harvey, D. 1982. *The limits to capital.* Chicago: University of Chicago Press.

——. 1985. *Consciousness and the urban experience.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

——. 1989a. *The condition of postmodernity.* New York: Basil Blackwell.

——. 1989b. From managerialism to entrepreneurialism: The transformation in urban governance in late capitalism. *Geografiska Annaler* 71(Series B): 3–17.

Heidegger, M. 1959. *An introduction to metaphysics.* New Haven, CT: Yale University Press.

Helgerson, R. 1986. The land speaks: Cartography, Chorography, and subversion in Renaissance England. *Representations* 16: 51–85.

Jameson, F. 1984. Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism. *New Left Review* 146: 53–92.

Kerns, S. 1983. *The culture of time and space,* 1880–1918. London: Weidenfeld and Nicholson.

Landes, D. 1983. *Revolution in time: Clocks and the making of the modem world.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lefebvre, H. 1974. *La production de l'espace.* Paris: Anthropos.

Le Goff, J. 1980. *Time, Work and culture in the middle ages.* Chicago: University of Chicago Press.

——. 1988. *Medieval civilisation.* Oxford: Basil Blackwell.

Levine, M. 1987. Downtown redevelopment as an urban growth strategy: a critical appraisal of the Baltimore renaissance. *Journal of Urban Affairs* 9(2): 103–23.

Levi–Strauss, C. 1963. *Structural anthropology.* New York: Random House.

Mallory, W. F. and Simpson–Housley, P., eds. 1987. *Geography and literature: A meeting of the disciplines.* Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Marx, K. 1967. *Capital,* Volume 1. New York: International Publishers.

McLuhan, M. 1966. *Understanding media: The extensions of man.* New York: McGraw–Hill.

Mitchell, T. 1988. *Colonising Egypt.* Cambridge: Cambridge University Press.

Moore. B. 1986. *Space, text and gender.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pearce, D.; Markandya, A.; and Barbier, E. 1989. *Blueprint for a green economy.* London: Earthscan Publications.

Relph, E. 1976. *Place and Placelessness.* London: Pion.

Ross, K. 1988. *The emergence of social space: Rimbaud and the commune.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sack, R. 1986. *Human territoriality: Its theory and history.* Cambridge: Cambridge University Press.

Said, E. 1978. *Orientalism.* New York: Random House.

Schivelbusch, W. 1978. Railroad space and railroad time. *New German Critique* 14: 31–40.

Seamon, D., and Mugerauer, R., eds. 1989. *Dwelling, place and environment.* New York: Columbia University Press.

Smith, N. 1984. *Uneven development: Nature, capital and the production of space.* Oxford: Basil Blackwell.

Soja, E. 1989. *Postmodern geographies.* London: Verso.

Stone, J. 1988. Imperialism, colonialism and cartography. *Transactions, Institute of British Geographers.* N. S. 13, No. 1, 57–64.

Szanton, P. 1986. *Baltimore* 2000. Baltimore: Goldseker Foundation.

Toffler, A. 1970. *Future shock.* New York: Bodley Head.

Tuan, Yi-Fu. 1977. *Space and place.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

[General Information]
书名=现代性与空间的生产
作者=包亚明主编
页数=４１０
ＳＳ号=１０９９９１１７
出版日期=２００３年０１月第１版

前言
目录
正文