

德意志自由社会秩序观

赵京

安那祺/自由社会主义文库 G-1

ISBN 978-1-257-37771-8 90000



9 781257 377718



中日美
日米中

比较政策研究所

US-Japan-China Comparative Policy Research Institute

ISBN 国际书号: 978-1-257-37771-8

出版印刷社: Lulu Enterprises, 860 Aviation Parkway,
Morriville, NC 27560, USA

发行: US-Japan-China Comparative Policy Research Institute 中
日美比较政策研究所 262 Altadena Cir. Bay Point, CA
94565 USA <http://cpri.tripod.com> zhao@h-china.org

2014年11月16日第二版

安那祺/自由社会主义文库 编辑出版发行 序言

自从1989年伟大的中国民主运动使我在日本转变为一个安那祺/自由社会主义者以来，我开始从日文和英文系统阅读安那祺主义的丰富历史和理论。1992-95年我们就职于日本公司期间，居住在富士山下绮丽的伊豆半岛，在沼津市图书馆读到“黑色战线”编辑的日本安那祺主义资料，印象深刻。后来我知道“黑色战线”其实主要是一个人的工作时，更加肃然起敬。我最近读到巴金的译作（人民文学出版社1997年6月版《巴金译文全集》共10卷电子版），其中包括“黑色战线”史料等许多我想翻译、介绍的思想。许久以来，在中国能够出版的带有思想性的经典书刊，包括在上个世纪八十年代初期深刻影响我思想的商务印书馆出版的《汉译世界学术名著》，几乎都被加上无知或无耻的政治按语。特别是无政府主义的文献，长期以来只是“供批判用”，才“有价值”在中国出版。例如，人民文学出版社1993年版《巴金全集》没有收入巴金的《从资本主义到安那其主义》（1930年上海自由书店出版）等；而在收入的“我的幼年”一文中，把陈独秀的名字删去，把关于爱玛·古尔德曼（作者的“精神母亲”）的一段完全删掉了。这些都促使我编辑这套《安那祺/自由社会主义文库》，介绍我们自己的历史和思想。实际上，自孔子以来，编辑史籍，也是为了开拓历史。

本文库收集的史料，除了我的文章，还有小部分从网上收集到的已经去世的安那祺主义著者、译者或同情/理解者。我们都把自己的写作作为对人类工作的一部分，没有任何“版权”的概念。安那祺主义反对一切形式的“所有权”，本文库也主要通过网上免费发行。文库大致按国度和时间次序分类。A-美国、B-英国、C-中国、F-法国、G-德国、I-意大利、J-日本、R-俄罗斯、S-西班牙、W-其他。文库中“无政府主义”、“自由社会主义”、“安那祺主义”和“安那其主义”通用。

A-1: 《万塞蒂与沙珂的故事》，万塞蒂与沙珂著，巴金译著，ISBN: 978-0-557-16157-7

- A-3: 《芝加哥的殉难者》，巴金等译著，ISBN: 978-0-557-24143-9
- A-4: 《美国政治的安那祺主义传统》，赵京著，ISBN: 978-1-257-43927-0
- C-1: 《中国无政府主义资料》，赵京编，ISBN: 978-0-557-19209-0
- C-2: 《中国社会评论》，赵京著，ISBN: 978-0-557-04006-3
- G-1: 《德意志自由社会秩序观》，赵京著，ISBN: 978-1-257-37771-8
- J-1: 《日本政治论丛》，赵京译著，ISBN: 978-0-557-23538-4
- R-6: 《鲜为人知的俄国革命》，赵京编著，ISBN: 978-1-4583-0411-7
- S-1: 《西班牙内战中的安那祺主义教训》，巴金译、赵京著，ISBN: 978-0-557-17055-5
- W-1: 《安那祺/自由社会主义》，赵京著，ISBN: 978-0-557-01635-8
- W-2: 《国家形态与社会秩序》，赵京著，ISBN: 978-0-557-03086-6

赵京，中日美比较政策研究所

序言

本书作为《安那祺/自由社会主义文库》德语区部分，2011年4月5日以《德意志观念对安那祺主义的贡献》出版第一版。写作跨越期间较大，用语也略有变迁，但总的关怀还是如何建构公平理性的社会自由秩序。关于门诺教派，除了本书的介绍，我在《鲜为人知的俄国革命》（2011年1月出版，ISBN：978-1-4583-0411-7）中“门诺教派与马赫诺运动的历史性遭遇”一节，又进一步展开。关于韦伯，除了本书收入的两篇评论，我翻译的《社会主义》一书，已于2008年出版（ISBN：978-0-557-01998-4）。而对另一位德意志/犹太思想家-马克思-的评论，散见于本文库的各书，不在本书评论范围之内。与马克思通过观念和实践击败同时代的社会主义各派别来确立自己的正统地位相反，《安那祺/自由社会主义文库》的宗旨是吸收至今为止的所有社会主义理论和实践的经验教训。关于德国社会主义运动主流-社会民主主义-的实践，请参见我的《作为中国转型参照的社会民主主义》，2008年出版（ISBN：978-0-557-02645-6）。

赵京

2014年11月16日第二版

目 录

1. 门诺教派以及再洗礼派的和平主义神学政治
2. 施蒂纳向近代国家形态发起的观念攻击
3. 尼采在政治思想史上的一席之地
4. 兰道尔对安那祺主义的思想贡献
5. 韦伯的新教伦理与中国的资本主义精神
6. 于歌著《现代化的本质》读后感
7. 熊彼特论帝国主义与社会阶级
8. 无政府主义者对自由的终生追求：舒奇的传奇生涯
9. 以自由之名通往奴役之路：论哈耶克对自由主义的剽窃、褻渎、歪曲和危害
10. 莱布尼茨伦理观的自由主义扩展
11. 康德先验体系实践理性的社会实践
12. 作为观念与现实的康德至善召唤
13. 荣格对人类精神创始活动的分析

1. 门诺教派以及再洗礼派的和平主义神学政治

二00三年春季，“再生基督徒”¹小布什发动的侵略伊拉克战争加剧了美国社会的分化，也加深了基督教社会的危机。在“9·11”之后“上帝保佑美国”的宗教狂热气氛中，除 Quaker²、Jehovah's Witnesses（耶和华的证人）等少数教派外，绝大多数基督教组织都被误导到政府的战争行径中。具有传统和平主义倾向的再洗礼派 Mennonite 门诺教派也处于动摇之中。

我在门诺教派的月刊《基督徒领导者》发表文章抨击小布什当局的战争政策并呼吁美国的教徒们站出来把威胁人类生存的世界超级军事强权转换为和平的保护者。月刊的编辑们登载了两篇典型的读者来信，一个美国的男教徒表示反感我这个外国人对美国政府说三道四（我所属的教会也有人问我：“难道我们还得让恐怖分子第二次袭击？”），另一个加拿大的女教友则完全赞同我的尖锐提问。但我心慰地读到更多的门诺教派基督徒如下的布白：“当我拿起报纸或从网上浏览时事新闻，我感到这个世界快要爆炸了。这种持续的紧张迫使我每天都面对如何生活的问题。我的忠诚心随时都受到挑战。我的内心挣扎把我带到这样的结论：今天，我的忠诚不再属于任何国度、任何

¹ 据美国前总统卡特的解释，他在竞选时说自己是“born-again”基督徒，只是指“洗礼后再生”，但现在的“born-again 基督徒”却声称自己可以与上帝沟通，似乎自己是“再生基督”。见 Jimmy Carter, *Our Endangered Values: America's Moral Crisis*, Simon & Schuster, 2005. 他们崇拜的上帝是很廉价的。例如，上一世纪最有势力的传教士 Billy Graham 在其自传 *Just as I am* (HarperSanFrancisco & Zondervan, 1997) 中就很炫耀“每一个美国总统都要有我的祝福”。

² Quaker (有中文译为“贵格”) 教派在平时主要通过 Friends (教友) 或 Friends of Reconciliation (和解之友) 活动。在硅谷很活跃的圣和西和平中心即附属于“教友”。在战时，“教友”成为全美的反战中心之一。他们奉行“非暴力(但)抵抗”主义。圣和西和平中心的月刊 *Peace Times* 上甚至介绍如何“非法”地拒绝缴纳联邦税中用于战争的部分。与那些冲入军事设施的抗议者一样，这需要很大的勇气，而别的人都是“合法”地偷税、漏税。

先祖、任何旗子或任何公开告解。我只知道上帝爱世界、耶稣为众人死去的平安消息。”³

我知道时机已经确定，是对自己十一年基督教体验进行总结的时候了。在二〇〇三年夏天，我专门赶到圣和西的 Lincoln Glen 教会，深切感谢门诺教派自从我在日本大阪接受洗礼以来对我在精神上和在世俗上的帮助，并表明自己不再自称是一个基督徒。教会的主牧师 Reimer 博士年近七旬，来自加拿大，阅历广泛、精神宽宏，很理解我的决定。主持日常事务的副牧师 Eldridge 女士也和蔼可亲地为我祈祷。另一位年长的教友虽然掩饰不住失望，也不忘提及另一位曾经接受过门诺教派体验(fellowship)却因为文化、政治背景不同而分别的朋友(甘地)。与甘地类似，与其说出于个人得救的动机，我更主要是怀着寻求社会解救的愿望学习、研究基督教，我很幸运自己充满着祝福完成了十一年的思想体验。

虽然再洗礼的思想(婴儿没有理解能力，故必须在成人后才能受洗)现在已经成为基督教普遍接受的常识，但只有门诺教派(包括较早分裂出去的 Amish 阿米西教派)、Hutterite 哈特爾教派和 Swiss Brethren 瑞士兄弟会仍然存在并保持有自己的历史记录。其中，“瑞士兄弟会”更像是一个方便的称呼形容而仍在瑞士活动的、从追随 Zwingli 的教徒中分离出来的再洗礼派。他们既没有一个如门诺或哈特爾那样的教派领袖，也没有从事共产主义性质的共同体生活，又向政府交付战争税，被哈特爾教派等瞧不起。不过，作为宗教改革最活跃的中心并以加尔文集大成，瑞士从再洗礼派继承的最大政治遗产是尽量回避世俗的利益之争。所以瑞士在保持独立的同时，能够保持中立地位，幸免了包括两次世界大战在内的各种灾难。当联合国也成为国际政治角逐的牺牲品时，没有加入联合国的瑞士反而成为美苏会谈、国际裁军会议、联合国科教文机构、甚至今天的“世界经济论坛”等一系列世界政治的中心论坛舞台。

³ Steve Goossen, “Making peace with God’s call to love the world”, Christian Leader, January 2004.

从人口统计上可以看出哈特尔教派的历史⁴。从 1528 年开始，此教派在 1600 年前在 Moravia 摩拉维亚（今奥地利境内）从事共同体生活的人数曾经达到两万人。在遭到迫害被解散后，有近三千教徒于 1622 年在匈牙利和斯洛伐克开始生活，到 1690 至 1762 年期间，很象许多别的再洗礼派，哈特尔教徒又被迫解散，已经没有一个共同体了。不过，有一些教徒在罗马尼亚又开始聚集，建立共同体，并移民到相对平安的俄罗斯境内南部，在 1819-1859 年期间曾寄居于那里较大的门诺教派社区中。从 1874 年开始，为了逃避强制征兵和公共俄语教育，哈特尔教派开始向北美移民，主要定居在美国的南达科达州（以便在战争时逃离美国）和邻近的加拿大 Alberta 省，今天约有四万多人。在第一次世界大战期间，这些仍然以德语为主的封闭共同体教徒成为美国公众攻击的靶子，有两个年轻男子因为拒服兵役被征兵的官兵活活虐待至死。正如他们自己承认的那样，与其关心向外界的传道，他们更象修建方舟的诺亚家族一样专注于自身共同体的生活、随时准备上帝的降临。在这一点上，与被外界传为“拒绝使用电力”的阿米西教派相似。⁵

当然，再洗礼派的和平主义政治定位主要是由其最大的继承者门诺教派展示出来的。门诺教派的历史就是再洗礼派作为和平教会坚持、发展“非暴力、非抵抗”的历史，它的主要历史记载虽然沿着荷兰与瑞士——俄罗斯——北美的线索，但今天其最密集的信徒却是在战乱不堪的刚果。与别的“与世隔离”的再洗礼派不同，门诺教派积极地在世界各地展开人道援助，也好意地报道其教友在刚果等地的竞选（乌拉圭现任总统的妻子也是门诺教徒）。我本人在日本留学期间

⁴ John Hostetler, *Hutterite Society*, The Johns Hopkins University Press, 1997, ISBN 0-8018-5639-6. 第 291 页图 6。本文写作中关于哈特尔教派主要参考此书和注 6 的书。

⁵ 阿米西教派现在也不拒绝发达科技。我过去在 Adobe Systems 公司任职时，曾有一个斯坦福大学毕业的同事来自阿米西教派家庭，后来辞职回阿米西教区开电脑咨询公司。前不久在北卡州发生的校园枪杀案中，阿米西教派孩童自告担当人质，英勇就义，显现再洗礼派先祖遗风。后来该家庭收到许多捐款。

因为参加声援八十年代后期中国的民主运动遭到中国和日本当局的刁难，如果没有门诺教会以及别的日本兄弟姐妹的支持，很可能被迫放弃学业尽早逃离日本。日本政府虽然在 1989 年巴黎的西方七国首脑声明中也签署宣言“保护中国留学生”，其文部省大臣在国会答辩中也声称“已经采取措施从奖学金和签证方面支援中国留学生”，作为唯一被取消奖学金的中国政府派遣的留学生（至今北京方面拒绝提示理由），当我向所在的国立大阪大学当局寻求帮助时却被告知：“谁不知道那些国际宣言和国会答辩都是谎言？我们没有得到通知要帮助你这样的情况！”。臭名昭著的出入国管理局因为我没有原法提出由中国政府出具的奖学金和“人身担保”，拒绝延长我的签证。对于卑鄙的日本政府而言，任何没有力量强制其执行的国际公约都是废纸而已。这成为我研究国际政治的第一课。我记得自己当时闪出的念头是：“难道自己放弃清华的核物理专业、到日本来学习社会发展，错了？”。我的指导教授警告我：如果你不能从出入国管理局拿到留学生签证，校方准备以“无完成学业希望”为理由拒绝我继续学习。那时候，有个绝望的中国留学生以“血光敢死队”以名义写信给 NHK（日本公共播放协会）电视台，威胁要“每月杀死一名日本人”。这时，门诺教会的木下老人作为我的“担保人”带着他的生意收入证明等材料陪我去出入国管理局。日本当局看见有日本公民出面为我“担保”，才没有再刁难我。当我向木下老人道谢时，他要我一同感谢耶稣。我虽然自“六·四”以来由松尾夫妇介绍去门诺教会，却一直没有信教，这时，我知道我再不可能是无神论者了。这也是门诺教派几百年的和平主义历史上在日本传教期间的一个普通情节。实际上，德国血统的教会牧师 Friesen 博士夫妇就是战后由美国的门诺教派派往日本传教的，他们后来帮助我们举办婚礼（日本和中国当局都拒绝为我们开具结婚证明，丧失基本的政府职能），并逃到美国安顿下来。

与马丁·路德类似，荷兰人门诺·西门(1496-1561)曾是天主教牧师。他在 40 岁时因为其兄弟坚持再洗礼派被处死才抛弃罗马的权威，转入地下传播再洗礼教义。与许多成年后转信再洗礼派的教徒一样，我也很为如下的典型例子感动：一个再洗礼派信徒深夜逃出牢房，一个天主教狱卒在后追捕，但狱卒不小心跌入深沟，再洗礼派信

徒返回救起狱卒，狱卒把再洗礼派信徒重新抓回牢房，再洗礼派信徒被处死后，狱卒转信再洗礼派。据记载，哈特派最有教养的领导人 Onophrius 在牢狱和赴刑中的高尚、坚定表现感动了从下到上的迫害者：刽子手们在雨季尽心准备最干的木柴以使火刑最快结束，刑警队长要求主子改为更快的斩首刑，未遂后自己也逃到摩拉维亚加入哈特派，连疯狂执行宗教迫害的费尔南德王子的监护人也“举起双手向天起誓，从此以后再也不迫害再洗礼派的兄弟们”。⁶

门诺教派在美、加主要居住在农业地区，但并没有采取哈特派那样自成一体的共产主义共同体方式，他们的“非暴力、非抵抗”传统比较容易得到美国社会的认同。在第二次世界大战期间，有极少数受到主流社会影响的青年应征入伍，但被告诫不要直接介入战斗，更多的人则参加政府专门组织的社区服务，在诸如“男性护理”领域建立开拓性的工作。当美国社会的大多数人认同政府的战争政策时（罗斯福在国会两院演讲中要求对日宣战时，只有蒙太拿州的女性议员反对），门诺教派的“非暴力”（不参加战争）、“非抵抗”（不反对政府）和平主义与美国政府相对“和谐”，从某种意义上帮助美国政府（和加拿大政府）制订国内政策应付和平主义和反战主义者（如贵格教派）。但是，随着城市化的发展，门诺教派的年轻一代在校园中接受与大众相同的公共教育课程⁷，在美国主流社会本身存在着强大的反战浪潮的情况下，就会分化门诺教派。越战期间，门诺教派主办的学院中出现的反战抗议就让门诺教派领导层感到担忧⁸而不是振奋。今天的情况更令

⁶ Werner Packull, *Hutterite Beginnings*, The Johns Hopkins University Press, 1995, ISBN 0-8018-6256-6. 第 271-272 页。

⁷ 哈特派社区中的公共教育主要是为了学习“第二语言”英语。而门诺教派战后出生的人已经不会讲德语了。

⁸ 本文中一些观察在我的英文稿 *Jing Zhao, Political Theology of American Mennonite Pacifism*, <http://cpri.tripod.com/cpr2004/mennonite.html> 中已经有所表述，并参考以下书籍：Perry Bush, *Two Kingdoms, Two Loyalties: Mennonite Pacifism in Modern America*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1998. John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 2003.

人担忧。有一次我与一位德高望重的南方门诺教派牧师交谈，他竟然为小布什的战争政策辩护，在提及被美军残杀的无辜阿拉伯民众时，以“耶稣为他们在天堂安排”来解脱。我出于礼节，没有说出：“那么，阿拉是否为那些在世界贸易大楼里丧生的基督徒超生呢？”在美国的主流基督教社会政治上普遍腐败、把上帝亵渎为所谓美国“国家利益”的保护神的环境中，不得不随波逐流的门诺教派也经历了结构性转化，不再是中世纪黑暗宗教时代的再洗礼派希望之星了！以我的浅显的基督教知识和体验，与其耗费精力留在门诺教派中争论“恢复”再洗礼派的反抗当政腐败的传统，留在基督教社会中寻找创义人的蔑视世俗权力的原始动力，我更认同在大学期间影响我人生的斯宾诺莎的自然神学政治观。

实际上，再洗礼派的起源并不是单纯的神学教义之争，也不是逆来顺受的非暴力、非抵抗主义，而是发源于早期宗教改革和德意志农民战争的革命潮流。《伟大的德国农民战争》⁹详尽地记录了刚开始用自己的语言（德语）而不是通过领主教会接触到《圣经》而觉醒的贫苦农民和下层市民为了自由而奋战牺牲的波澜壮阔的历史。其中杰出的再洗礼派农民战争领袖闵采尔宣教到：人的信仰需要加上好行为才能被神称义。他 1521 年发表的《布拉格宣言》主张用暴力实现社会变革，直到为此献身。而最早指出这种关系的不是尽力回避暴力的门诺学派等再洗礼派的记录，而是他们的敌人。因为正是那些农民战争最激烈、持久的地区才是再洗礼派最频繁、集中的场所，那些同时镇压农民起义和再洗礼派的政府和地主知道起义者和异端者是一回事。农民领袖 Gaismair 之所以影响浩大并被当局深恨，正是因为他同时也“传播伪造的基督教自由”，他要求“所有财物共有，废除所有权威”，在其“区域条令”第六条中特别引用《圣经》章节作为神圣使令销毁所有教会的“圣品”（奖章等）。而曾经干过工匠并携带枪支的哈特尔则直截了当地教导说：“再洗礼派之所以受到迫害，是因为如果真实的基督教得以传播，皇帝、国王和地主们害怕他们会越来越威权越扫地、一钱不值。”哈特尔的妻子更直截了当地说：所有圣坛仪式，包括圣婴洗礼，都是牧师的发明以骗取钱财。所以，毫不奇怪，

⁹ 威美尔曼著，商务印书馆，1997 年。

在再洗礼派活跃于今奥地利西部、意大利以北 South Tyrol 地区¹⁰的 1527-29 年，没有发现任何和平主义的文件。哈特尔最后带领一千名信徒（包括三百名孩童）被当局驱赶，走投无路，也宁死不屈，在至州长的信中以“摩拉维亚的地主老爷们，愿你们这些三重仇敌永世下地狱去！”开首，哪里是一个和平主义教派的创始人？完全是农民起义首领的口吻。怪不得费尔南德王子的律令第十七条规定：“凡是传播财物公有的人都得被砍头”。正如敌视德意志农民起义和再洗礼派的早期御用历史学者 Josef Jäkel 所断言：叛乱农民是社会渣滓，再洗礼派就是社会无政府主义者。印证克鲁包特金所说“如果耶稣在世，他就是一个无政府主义者”。

如果说，历史上的再洗礼派在德意志农民战争的政治经济条件下以个人内心宗教自由的旗帜点燃了那个黑暗时代的火炬，并以和平主义的信条影响、教育了国际政治的进程，今天，在美国霸权主义侵略政策、日本军国主义复燃以及中国的政治专制这些黑暗势力相互勾结利用、阻碍人类社会进步的国际环境中，人类再一次呼唤再洗礼派那样的基于每一个个体良知而抗争、生活的广泛社会运动。

[2007 年 2 月 28 日]

¹⁰从诸如以下的地图可以参考当时的宗教分布：

http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd/central_europe_relig_1923.jpg

2. 施蒂纳向近代国家形态发起的观念攻击

麦克斯·施蒂纳 Max Stirner（本名 Johann Kaspar Schmidt, 1806 - 1856 年，插图为“曾经的老朋友”恩格斯所画）是紧接普鲁东之后向近代国家（市民）形态发起攻击的德国思想家，影响了诸如艾玛·古尔德曼、大杉荣等美日著名安那祺主义者¹¹。不过，在社会主义运动的主流（马克思主义）中，施蒂纳因《德意志意识形态：对费尔巴



哈、鲍威尔和施蒂纳所代表的现代德国哲学以及各式各样先知所代表的德国社会主义的批判》受到的马克思和恩格斯的严厉抨击而“身败名裂”。我们可以从以下的简单引用¹²看出，这本长达七百页（德文）的被称为确立“唯物主义历史观”、建立“科学社会主义”的基本原理的巨著，其实没有忠实地理解施蒂纳。

“起初他们还是抓住纯粹的、未加伪造的黑格尔的范畴，如‘实体’和‘自我意识’，但是后来却用一些比较世俗的名称如‘类’、‘唯一者’、‘人’等等，使这些范畴世俗化。”

“从施特劳斯到施蒂纳的整个德国哲学批判都局限于对宗教观念的批判。他们的出发点是现实的宗教和真正的神学。至于什

¹¹ 我本来很犹豫是否收入对施蒂纳的评论，因为从安那祺主义的角度，我们与施蒂纳的主张有很多分歧。但施蒂纳毕竟在攻击国家、宗教、财产等近代资产/市民阶级的形态方面有独到的见解，作为德意志观念对安那其主义思想的贡献，与尼采、兰道尔、韦伯、熊彼特、哈耶克等作家一样，应该有一席之地。例如，Daniel Guerin, *No Gods, No Masters: Book One* (trans. By Paul Sharkey, AK Press, 1998) 第一篇就收入施蒂纳的文章。

¹² 德意志意识形态（节选）

<http://www.marxists.org/chinese/Marx/marxist.org-chinese-marx-1846.htm>.

么是宗教意识，什么是宗教观念，他们后来下的定义各有不同。其进步在于：所谓占统治地位的形而上学观念、政治观念、法律观念、道德观念以及其他观念也被归入宗教观念或神学观念的领域；还在于：政治意识、法律意识、道德意识被宣布为宗教意识或神学意识，而政治的、法律的、道德的人，总而言之，‘一般人’，则被宣布为宗教的人。宗教的统治被当成了前提。一切占统治地位的关系逐渐地都被宣布为宗教的关系，继而被转化为迷信——对法的迷信，对国家的迷信等等。到处涉及的都只是教义和对教义的信仰。世界在越来越大的规模内被圣化了，直到最后可尊敬的圣麦克斯¹³完全把它宣布为圣物，从而一劳永逸地把它葬送为止。”

“法国人和英国人至少抱着一种毕竟是同现实最接近的政治幻想，而德国人却在‘纯粹精神’的领域中兜圈子，把宗教幻想推崇为历史的动力。黑格尔的历史哲学是整个这种德国历史编纂学的最终的、达到自己‘最纯粹的表现’的成果。对于德国历史编纂学来说，问题完全不在于现实的利益，甚至不在于政治的利益，而在于纯粹的思想。这种历史哲学后来在圣布鲁诺看来也一定是一连串的‘思想’，其中一个吞噬一个，最终消失于‘自我意识’中。圣麦克斯·施蒂纳更加彻底，他对全部现实的历史一窍不通，他认为历史进程必定只是‘骑士’、强盗和怪影的历史，他当然只有借助于‘不信神’才能摆脱这种历史的幻觉而得救。这种观点实际上是宗教的观点：它把宗教的人假设为全部历史起点的原人，它在自己的想象中用宗教的幻想生产代替生活资料和生活本身的现实生产。”

“费奈迭先生，同打着理论的世界统治这面旗帜而宣布德国的世界统治的圣布鲁诺和圣麦克斯相比较，是一个世界主义者。”“然而值得注意的是：圣布鲁诺和圣麦克斯立即用费尔巴哈关于共产主义者的观念来代替真正的共产主义者，这样做的目

¹³ 马克思、恩格斯在这里把施蒂纳也封“圣”，为的是把施蒂纳连同被施蒂纳葬送掉的“圣物”污水一同泼掉。

的多少是为了使他们能够像同‘产生于精神的精神’、同哲学范畴、同势均力敌的对手作斗争那样来同共产主义作斗争”。“把所有这类矛盾宣布为不可避免的反常现象，实质上，同圣麦克斯·施蒂纳对不满者的安抚之词没有区别，施蒂纳说，这种矛盾是他们自己的矛盾，这种恶劣环境是他们自己的恶劣环境，而且他们可以或者安于这种环境，或者忍住自己的不满，或者以幻想的方式去反抗这种环境。”“证明精神在历史上的最高统治(施蒂纳的教阶制)的全部戏法”……



(插图是恩格斯所绘黑格尔左翼俱乐部成员之间在酒吧间的辩论比赛，以挑剔、挖苦为能事。中间者箭头所指是施蒂纳。)

另一方面，施蒂纳也不能完全责怪马克思，因为他的有思想价值的攻击性文章，被晦涩的风格、混乱的逻辑和语无伦次的主张压倒，很容易被对手挑剔。这可从他的任何一个章节中感受到。所以，与其象对别的日耳曼作家那样进行评论，不如把施蒂

纳唯一著名的《唯一者及其所有》书中的一小节直接引用给读者。¹⁴

¹⁴商务印书馆 1989 年版金海民译，第一部分“人”第二章“古代人和近代人”第三节“自由者”“一、政治自由主义”前半部。

人们该如何设想“政治自由”呢？是个人摆脱国家及其法律的自由吗？否，恰恰相反，它是个人在国家内和法律上的服从性。为什么却称之为“自由”？因为在人与国家之间不再隔有中间人，人与国家处在一种直接和没有中间环节的关系中，因为人是公民，并非是他人的臣仆，甚至并非作为个人的国王的臣仆，而是就其作为“国家元首”这一性质而言的臣仆。政治自由，这一自由主义的基本学说，只不过是新教的第二阶段并与“宗教自由”完全是平行的。^①而宗教自由，是否就应理解为摆脱宗教的自由？绝非如此。对此只能说是摆脱中间人的自由，摆脱起中介作用的僧侣的自由，“俗人地位”的消除，亦即与宗教、与神有了直接的、没有中间环节的关系。只有在人们有宗教的前提下，人们才能享受宗教自由，宗教自由并非是没有宗教，而是信仰内在性、直接与神交往。谁把宗教当作一项本心事宜，当作他自己的事情、当作一项“神圣严肃的事情”，他“在宗教上就是自由的”。同样对于“政治上的自由者”来说，与国家联系是一项神圣严肃的事情，国家是他的本心事宜、他的主要事宜、他自己的事宜。

政治的自由意味着：波里斯^②，即国家是自由的；宗教自由意味着：宗教是自由的，如同良心自由意味着良心是自由的那样，亦即并不意味着：我有摆脱国家、摆脱宗教、摆脱良心的自由；不意味着我脱离了它们；它们的自由并不意味着我的自由，而是一种统治和强制着我的权力的自由；这意味着如国家、宗教、良心等我的某

① 路易·布朗在《1830—1840十年史》第1卷，第138页（巴黎1841年版）中论及王政复辟时期说：“新教成了思想与道德的基础。”

② Polis的音译，古希腊的城市国家。——译者

一专制君主是自由的。国家、宗教、良心，这些专制君主使我成为奴隶，而它们的自由即是我的奴隶状态。不言而喻的是，在此它们必定遵循“目的使手段神圣”的基本原则。如果说国家的福祉是目的，那么战争就是一种神圣的手段；如果说法制是国家的目的，那么杀人是一种神圣的手段并以它的神圣名称叫做：“处决”等诸如此类不一而足。神圣的国家使一切对其有利的东西神圣化。

市民的自由主义嫉妒地监视着的“个人自由”绝不意味着是一个完全自由的自我规定，因而使行动整个地成为我自身的事，而只是意味着对个人的独立。有谁不对任何人负责，他在个人方面就是自由的。在这一意义上——人们不可对此有其他的理解——不仅统治者就其个人而言是自由的，亦即对于人是不负责任的（“在神面前”他承认自己是负有责任的），而且“只对法律负责的”一切人亦均是如此。这一方式的自由通过本世纪的革命运动而获得了，亦即对于随心所欲、于此即我们的意愿的独立。为此立宪君主自己务须脱却一切个性、剥夺一切个人的决断，以便避免作为个人、作为个别的人而损害了他人的“个人自由”。统治者的个人意志在立宪君主那里消失了；故而专制君主以正当的感情对此加以抵制。然而正是专制君主欲成为在最佳的意义上的“基督教的君主”。为此他们就必须成为一种纯粹精神的力量，因为基督教徒只是屈服于精神（“神是精神”）。然而只有立宪君主才彻底地表现出纯粹的精神力量。立宪君主在这里存在着，他已不具有任何个人意义，他的精神化已达到这种的程度：他可以当作一个完全神秘的“精神”，一个观念。立宪国王是真正基督教的国王，基督教原则真正的体现。在君主立宪政体中，个人的统治，即一个真正任意而为的

统治者业已告终；因此在这里个人自由统治着、摆脱了一切个人的统治者的独立、摆脱能以此即我们的意愿命令我的一切人的独立进行着统治。它是完全的基督教国家生活，一种精神化的生活。

市民完完全全采取自由主义的立场。对他人领域的每一个人的侵犯都激发起市民意识。当市民看到，有人屈从于他人的情绪、爱好、意愿，而此人又只是以个人的身份，而不是以“更高权力”认可者的身份出现的话，市民就抬出他们的自由主义并高呼“专横”。够了，市民所声称的他们的自由即是摆脱了称之为命令的东西：“谁都没法命令我做什么！”命令的意义在于：我应该做的正好是另一人的意志，与此相反，法律并不表现他人的个人权力。市民的自由是摆脱其他个人意志的自由或独立，所谓个性或个人的自由，因为个人是自由的，就是说自由到这样，没有任何其他个人能支配我自身；或者说，我能做或不能做的并不取决他人个人的决定。如出版自由就是一个这样的自由主义的自由，自由主义只有在书报检查官的压制是个人的任意专横时，才与之作斗争。此外那种通过“出版法”来施行压制，却是表示接受和赞同的，也就是说市民阶级的自由主义者只是要写作本身的自由。因为他们是合法的，他们通过他们的著述将不冒犯法律。只有自由主义者的东西，亦即只有合法的东西才应该付印；否则的话“出版法”就以“出版法方面的惩罚”相威胁。人们看到了个人自由得以保证，却根本没有觉察到，假若只要略微往前走一点，最显著的不自由就将占统治地位。因为人们尽管摆脱了命令，而且“没有人能命令我们什么”，然而代替命令的是法律，人们对之将更卑躬屈膝，人们将受一切法律的形式所奴役。

3. 尼采在政治思想史上的一席之地

上个世纪七十年代我在中学第一次听到尼采的名字，他被斥为提倡“超人”、“权力意志”的狂人，还自称为太阳，简直可以和毛泽东并列似的。八十年代初，我在大学里找到一些中文介绍，读到尼采的反基督教（“上帝死了！”）和排犹 anti-Semitism 色彩（如被希特勒捧为“导师”），也记得一个细节说尼采很自豪与普鲁士国王同生日，还取了与国王相同的名字。这使我颇瞧不起尼采，二十几年来没有兴致读他的原文（日语或英语译文）。同时，我也注意到，克劳塞维茨的《战争论》，由其夫人“威廉王后陛下女侍卫长”加上的“初版序”，也摆不脱德意志“官本位制”的奴性。

两三年前，我读了爱玛·古尔德曼的传记 *Living My Life*，很意外地知道她（一个女犹太安那祺主义战士）非常喜欢尼采，这使我决定要读一读尼采。后来，我又读到墨西哥安那祺主义者 Magon 等在 1910 年墨西哥革命前的宣传中从尼采对基督教的批判找到对腐败的墨西哥天主教进攻的同盟¹⁵。另一方面，我正在编辑《安那祺主义文库》，很不情愿把斯蒂纳 Max Stirner (1806-1856) 的粗糙的《自我及其所有》单独作为一册列入其中，更想把丰富的德意志意识形态中的反教会思想一同收入《德意志安那祺主义》一册，这似乎也绕不开尼采。我这里依据尼采的《论道德的发源》（中文多译为《道德谱系学》）和他最后的精神回顾《我何以成为现在之我》（或译为《瞧！这个人》）的英译版¹⁶。

1887 年出版的《论道德的发源》由三篇文章构成，是尼采精神崩溃的 1888 年前的最后一本著作。从这里可以看出，尼采作为经典语文学 classical philology（辞职）教授，功底深厚，鄙视英国的

¹⁵ *Dreams of Freedom: A Ricardo Flores Magon Reader*, ed. Chaz Bufe & Mitchell Cowen Verter, AK Press, 2005. p. 60.

¹⁶ *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Translated & edited by Walter Kaufmann. New York: Vintage Book Edition, November 1989.

功利主义学派不顾历史背景的伦理说教，专注于基督教道德概念的发生以及演变，力论神圣的基督教道德观的起源是卑鄙的世俗的权力意志较量的结果，而基督教道德观所提倡的禁欲主义也只不过是低级可笑又没有根据的迷信，腐败人类。

《我何以成为现在之我》有一个序及 15 章，其中第 4 章到第 13 章是他对其同名书籍的回顾。从它的一些标题如“为什么我这么有智慧”、“为什么我这么聪明”、“为什么我写出这么好的书”、“为什么我是天命”中，可以看出他近乎疯狂的自大。不过，真正能对人类思想提供贡献的天才，可以得到宽容的特权。我从中找到尼采关于他的出生的说明：“我自己出生于 10 月 15 日、上記国王的生日，所以也适当地被取了个赫亨佐伦的名字弗里德里希·威廉。选择那一天至少有一个好处：我孩童时的生日总是节日。”¹⁷至少，要挑战上帝的尼采还不至于堕落到普通一个国王的水准。

当他这样评价自己：“第一个非道德主义者”、“欧洲第一个完美的虚无主义者”、“最后一个反政治的德国人”时，我们看到他与反抗权力、权威的安那祺主义的自然连接。我注意到尼采在《论道德的发源》的三章中各用过一次安那祺主义，用法很不准确，大致与虚无主义 nihilism 相当。例如，在提到妇女的解放时，他说，“解放了的妇女是永久女性化世界里的安那祺主义者，她们的最基本本能是复仇。”¹⁸我本来就没有期待从尼采那里学到政治理论，所以也不在意他对安那祺主义的敌意和无知。

¹⁷ “I myself, born on the birthday of the above named king, on the fifteenth of October, received, as fitting, the Hohenzollern name Friedrich Wilhelm. There was at least one advantage to the choice of this day: my birthday was a holiday throughout my childhood.” *Ecce Homo*, p. 226.

¹⁸ “[T]he emancipated are anarchists in the world of the ‘eternally feminine,’ the underprivileged whose most fundamental instinct is revenge.” *Ecce Homo*, “Why I write such good books,” p. 267.

尼采与现代社会关联的重要性，当然是他对基督教的尖刻嘲笑、愤懑和不共戴天的攻击。这可以随意从他的原文内容和语气中感受到：“罪恶的起源困扰着我，…至于问题的解决…我把此殊荣赋予上帝，公平地使他成为罪恶之父。¹⁹”“上帝自己做完一天的工后，变为一条蛇躺倒在智慧之树下，这样他复原为上帝…魔鬼只不过是上帝那第7天的消遣。²⁰”对于基督教来说，再也没有比这么直接亵渎上帝更严重的罪恶了，这也是许多严肃的思想家排斥、无视尼采的一个因素。

进一步，“基督徒至今成为唯一的道德者—这本身是无比的好奇，作为唯一的道德者，基督徒比人类最鄙视的人在梦里想象的更荒谬、虚假、自负、轻薄、无能。基督教道德作为最恶毒的谎言意志的形式、人类的真正的（把人变为动物的）色斯，使人类堕落。²¹”“我不喜欢《新约》，…这些卑下的行省人，他们甚至妄想‘永生的皇冠’。为什么要这个？要这个干什么？…他们的野心可笑之极：这样一些贱民反胃回吐他们的最微不足道的私怨、愚昧、忧伤和烦琐，好像人类的心灵就是为了他们而存在似的。²²”这样的

¹⁹ “The problem of the origin of evil pursued me… as for the ‘solution’ of the problem… I gave the honor to God, as was only fair, and made him the father of evil.” *On the Genealogy of Morals*, pp. 16-17.

²⁰ “[I]t was God himself who at the end of his day’s work lay down as a serpent under the tree of knowledge: thus he recuperated from being God… The devil is merely the leisure of God on that seventh day.” *Ecce Homo*, “Beyond Good and Evil,” p. 311.

²¹ “The Christian has so far been the ‘moral being’ —a matchless curiosity—and as the ‘moral being’ he was more absurd, mendacious, vain, frivolous, and more disadvantageous for himself than even the greatest despiser of humanity could image in his dreams. Christianity morality—the most malignant form of the will to lie, the real Circe of humanity—that which corrupted humanity.” *Ecce Homo*, “Why I am a Destiny,” p. 332.

²² “I do not like the ‘New Testament,’ …they even want ‘the crown of eternal life,’ these little provincial people; but for

好战格调充满了整个尼采的笔端，而他还能真名实姓出版，还能继续领取大学“辞职”津贴，可以想象德意志能够辈出世界思想家的自由条件，令今天的中国文人羡慕不已。尼采解释道：“我有权向基督教发起进攻，因为我从来没有从那里经历不幸和挫折。”²³

作为被犹太/基督教奴隶道德颠覆了的高贵罗马文化的继承人，作为高雅、激扬的德意志散文“顶峰”（同时代的另一用德文写作的高手是犹太人海涅），很遗憾尼采没有利用他的语义学知识在理性的指导下对《新约》进行近代科学的（可推敲验证的）研究。尼采在《反基督》书中更全面展开对基督教的攻击，特别指出保罗因为自己内心的怨恨（借用法语 *ressentiment* 一词），成为耶稣思想的最大歪曲者。其实，包括韦伯、帕森斯等社会学家的见解更为中庸：正是有罗马公民权的犹太法学家保罗目睹耶稣的门徒们无能、无力、缺乏信仰，才从基督教的迫害狂，借助他自己声称的梦中耶稣显灵，摇身一变成为耶稣的代言人（地上的基督），把一个衰退帝国的偏远行省的不起眼部落的异端信仰转换成统治世界的宗教。短命的斯宾诺莎用拉丁文（新体）写成的对《旧约》的研究《神学政治论》*Theologico-Political Treatise* (1670) 奠定了近代政教分离的基础，但我们没有读到一部具有类似启迪价值的对《新约》的研究。难怪，不同意斯宾诺莎的人也不得不尊敬斯宾诺莎，讨厌尼采的人不屑于理解尼采。

不过，尼采毕竟幸运。各处、各时代都会有人找出他各为所用。而较早于尼采、影响过尼采的斯蒂纳几乎无人知晓。虽然尼采没有在他的书中提及斯蒂纳，但可以很容易看出两人反基督教的雷

what? to what purpose? ...Their ambition is laughable: people of that sort regurgitating their most private affairs, their stupidities, sorrows, and petty worries, as if the Heart of Being were obligated to concern itself with them.” *On the Genealogy of Morals*, p. 144.

²³ “When I wage war against Christianity I am entitled to this because I have never experienced misfortunes and frustrations from that quarter.” *Ecce Homo*, p. 233.

同立场。例如，斯蒂纳宣称：“上帝、基督、三位一体、道德、善，等等，是这样的产物，我必须不仅让我说它们是真理，也要说它们是欺骗。²⁴”说起来，伟大的宗教改革和辉煌的德意志意识形态造就、保护了他们，他们都是费尔巴哈的信徒，远离左翼的“青年黑格尔”运动。在更远端，还有与尼采同期的马克思，其《德意志意识形态》化了四百多页篇幅讨论斯蒂纳。比起单调粗糙的斯蒂纳和建造起庞大思想体系取代基督教的马克思，尼采在政治思想上的贡献不具有超越时空的普世价值。因为即便只在欧洲，尼采在关于正在取代和远远超越教会功能的近代社会组织（国家）的问题上完全无知。斯蒂纳指出：“听听基佐大臣的话吧：‘当前最大的困难是对思想的指导和控制。过去教会完成这一使命，现在教会不适应了。这个重大任务有待于大学来完成，而大学将会胜任。我们政府有责任支持它。’…不管是教会、《圣经》还是理性（路德与胡斯早就诉诸理性了），作为神圣的权威，在本质上没有区别。²⁵”这不由得使我回忆起1989年日本的文部省及其属下的国立大阪大学、京都大学、神户大学（都是旧帝国大学）等，配合日本政府的“国家利益”出卖我们中国民主运动的悲惨教训。而我自身正是在现代中日关系最肮脏、黑暗的时刻，发现了基于个人精神自由的再洗礼派基督教（门诺教派）。基督教可以、而且在相当程度上确实已经改

²⁴ “God, Christ, trinity, morality, the good, etc., are such creatures, of which I must not merely allow myself to say that they are truths, but also that they are deceptions.” Stirner, *The Ego and its Own*. Translated by Steven Byington. Cambridge University Press, 1995. p.298.

²⁵ Hear Minister Guizot: ‘The great difficulty of today is the guiding and dominating of the mind. Formerly the church fulfilled this mission; now it is not adequate to it. It is from the university that this great service must be expected, and the university will not fail to perform it. We, the government, have the duty of supporting it therein.’ …Whether the church, the Bible, or reason (to which, moreover, Luther and Hus already appealed) is the sacred authority makes no difference in essentials.” Stirner p. 304.（随便插入一句：这个基佐也是令马克思等人羡慕的历史学家。）

新（“新教”），（被尼采宣判死刑了的）上帝为什么不可以复活呢？

虽然尼采在文学（散文）、艺术（音乐）、语义学、哲学评论等方面天才性的创见（如刚性、太阳 Apollinian 与酒、狂欢 Dionysian 这一对概念的发挥）对弗洛伊德的精神分析、莎特的存在主义、福科的权力分析等产生过影响，但他与现代社会的关联性由于没有涉及政治（国家）、经济制度而没有超越出“传统欧洲”（主要是德法）的地域。尼采对基督教的唐吉珂德式的攻击，就基督教在现代社会中的多彩展开也没有多少关联。例如，政教合一的俄罗斯沙皇专制下导致的俄罗斯革命彻底废除了东正教却树立了政治的独裁，在南俄罗斯/乌克兰勃起的安那祺主义与门诺教派发生悲剧性冲突（见笔者“门诺教派与马克诺运动的历史性遭遇”），在西班牙内战中天主教帮助弗朗哥推翻共和并维护政权，在朝鲜半岛争取民族独立的斗争中接受基督教作为国家意志形态，等等，都与尼采的牧歌式“决斗”没有关系。尼采在政治思想上的席位，仅限于 19 世纪末期的欧洲中部；对于现代社会在世界上的展开，不必打扰尼采，让他安息吧！

[2010 年 5 月 25-26 日]

4. 兰道尔对安那祺主义的思想贡献



古斯塔夫·兰道尔 Gustav Landauer (1870年4月7日 - 1919年5月2日) 是德国安那祺主义的理论家，也是莎士比亚、王尔德、惠特曼等文学作品的翻译家。除了歌德、尼采、托尔斯泰和费希特外，他也受到蒲鲁东、巴枯宁和克鲁泡特金的持久影响。

与经历了对社会民主党失望而到达安那祺主义的多数德国社会主义者不同，兰道尔幸运地直接从文学的美感（易普生、尼采、叔本华、斯宾诺莎等）自然地成为安那祺主义者（虽然那时他连这个词也没有听说过）²⁶。因为信念被开除大学和短暂投入监狱，使他也成为“职业革命家”（没有正常职业收入）。1893年8月兰道尔作为柏林的安那祺主义代表出席在苏黎世召开的第二届国际会议。那次会议上，来自20个国家的411位代表通过了参与本国选举和加入议会的政治决议，背叛了国际社会主义的大业，把安那祺主义者排除在外。

兰道尔的主要文章发表在1909-1915年出版的“社会主义”杂志，这是由他1908年创立的“社会主义联合”Sozialistischer Bund的机关报。作为一个安那祺主义政治组织，Bund没有什么重要影响（最多有几百名成员），远远不如占据世界社会主义运动中心（第二届国际）的德国社会民主党和引人注目的德国共产主义派，但兰道尔却为德国20世纪留下了丰富的精神遗产。在“无政府主义者对自由的终

²⁶ “Twenty-five years later: on the Jubilee of Wilhelm II,” *Der Sozialist*, June 15, 1913. Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. & trans. Gabriel Kuhn; PM Press, 2010. p. 64.

生追求：舒奇的传奇生涯”²⁷中，我第一次注意到兰道尔的名字：“舒奇出生在十九世纪末德国社会民主党员的工人家庭。这使得他在参与“主流社会主义”（马克思主义·社会民主主义）的同时认识到其局限性。主要在 Gustav Landauer 的影响下，他接受了另一种社会主义：无政府主义的影响。”舒奇 1951 年访问刚建国不久的以色列，在具有社会主义性质的 kibbutz（合作社）²⁸，意外见到其创始人 Chaver Buchaster，也是从德国移民来的原 Bund 成员！²⁹

兰道尔在 22 岁时脱离了其出生的犹太宗教社区。在他返回到犹太宗教传统之前的 15 年间，他沉思于基督教神秘主义的传统。这包括佛教式的自省以及通过隐居这样的方式而达到个人与世界的连接，拒绝了施蒂纳的极端利己个人主义。兰道尔痛斥与世俗权势勾结的马丁·路德，推崇中世纪波西米亚的基督教安那祺主义思想家 Peter Chelcicky（约 1390-1460 年）：“他认识到教会和国家是基督教生活的不共戴天的敌人，…把基督教生活描绘为精神与自由的天国。他反抗暴力、法律、以及任何权威，强调每一个人的内在精神才是人类秩序的基础，与普鲁东说‘自由是秩序之母’，正好吻合”³⁰。兰道尔在他的最具独特思考的《革命》一书中把中世纪基督教浪漫化成安那祺理想之乡：“基督教时代代表的文化水准里存在的多元相互依存的社会机制充满了团结精神、形成了由许多自主要素构成的自由联合。这种有序多元体³¹的中世纪原则与今天丧失了共同精神的中央国家集权的

²⁷ 收入《安那祺主义：理论与实践》ISBN：978-0-557-01635-8，2008 年 10 月。

²⁸ 奥地利作家 Manes Sperber 形容“没有私有财产和社会等级结构的毫不妥协的个体自由，使社会主义成为现实。” Kuhn, “Introduction.” Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. & trans. Gabriel Kuhn; PM Press, 2010. p. 43.

²⁹ Beware! Anarchist!, Charles H. Kerr, Chicago, 1992.

³⁰ “Revolution,” 1907. Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. & trans. Gabriel Kuhn; PM Press, 2010. p. 137-138.

³¹ 编译者 Kuhn 解释道，兰道尔在这里意指一个社会中的独立、平行的社会组织和共同体的共存。Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A*

原则正成对照”³²。这使我们从黑格尔的“绝对精神”、“绝对国家”与马克思的“历史唯物主义”绝对法则等德意志国家主义作家的通篇一律说教中醒来，有焕然一新之感。与韦伯等对中世纪独立城邦的研究相比，兰道尔的田园诗牧歌不太符合中世纪的现实，但的确指出了靠普法战争取胜而建国的德意志帝国并不是值得歌颂的自然发展，而是践踏了日耳曼共同体自由联合的可能。这正是早于兰道尔的同为德国犹太知识分子的诗人海涅预感到、后来被历史证明了的德国的悲剧所在。

兰道尔的“社会安那祺主义”是在小社区自愿基础上联合的社会主义，目标是从国家、教会或其他权威形式中解放出来。关于国家，兰道尔的名言是：“国家是一种社会关系，是一种人与人交往的方式。要废除国家就要建立新的社会关系，即人与人之间的不同关系。”“只要我们没有改变自己、没有建立人类真正的社区和真正的社会所需要的制度，我们就是国家自身。”³³兰道尔这里强调：与其破坏“国家”，不如通过日常的生活活动建设我们自己的社会秩序。

“安那祺状况不是将来的事情，它就是现在。它不是强求别人怎样，而是自己如何生活”³⁴。从这个角度，兰道尔很反对恐怖主义：“杀人者，死。那些想创造生命的人必须拥抱生命，必须再生自身”³⁵。由此可以感受兰道尔超越政治的文化安那祺主义的神秘深层：“只有那些自身经历了生活之旅并深入到自身的血液之中，才能帮助创造新世界

Political Reader, ed. & trans. Gabriel Kuhn; PM Press, 2010. p. 178
注 28.

³² “Revolution,” 1907. Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. & trans. Gabriel Kuhn; PM Press, 2010. p130.

³³ “Weak Statesmen, weaker people!” *Der Sozialist*, June 15, 1910. Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. & trans. Gabriel Kuhn; PM Press, 2010. p. 214.

³⁴ “Anarchic thoughts on Anarchism,” *Die Zukunft*, October 26, 1901. Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. & trans. Gabriel Kuhn; PM Press, 2010. p. 87.

³⁵ 同上。

而不干扰别人的生活”³⁶。在 McKinley 因为是美国总统被暗杀后，兰道尔把暗杀者比喻为短视、偏激的暗杀凯撒的布鲁图斯³⁷：“安那祺暗杀政治只是产生于想追随世俗政党政治的样板的小集团，驱使他们的只是得到认可的虚荣。…在我看来，他们根本不配安那祺的名字”³⁸。不过，兰道尔以缺乏“自发性”批判 1889 年巴黎国际社会主义劳工大会命名每年 5 月 1 日为劳工节，指出：“革命是普通生活的中断，是无人能够准备和安排的非正常时刻”³⁹。像伯克曼那样，在突发事件（钢铁大王卡内基的代理雇用三百名枪手强行驱散罢工、杀害 9 名劳工）到来时自发地挺身而出“替天行道”，算是“抬举了”卡内基（爱玛·古尔德曼之语），完全不是为了虚荣被判 22 年徒刑。

兰道尔在经济上赞成他的同志、同为巴伐利亚苏维埃共和国（详见以下说明）财务专员的经济学家格塞尔 Silvio Gesell 关于 free money “免费货币”的天才性设想。包括凯恩斯等主流经济学家也对此有不少评论，详情可见维基百科

http://en.wikipedia.org/wiki/Silvio_Gesell 的介绍。我记得 1995 年在逃离日本的前夕，我们非正式的 3A (Asian Anarchist Association) 小组有一次专题讨论过这个安那祺主义的“专利”，我的粗枝大叶的结论是：要使人们拿着负利息的免费钱币恨不得马上脱手，人性已经彻底改变了，这个革命超出了我有限生命的使命。

³⁶ “Anarchic thoughts on Anarchism,” *Die Zukunft*, October 26, 1901. Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. & trans. Gabriel Kuhn; PM Press, 2010. p.88.

³⁷ 不是《普卢塔克英雄传》上记载的历史上的人物，而是广为人知的莎士比亚剧作《凯撒》（由兰道尔译为德文）中的理想化人物。为了元老院的“共和”理想，布鲁图斯与同伴合谋杀死了想当皇帝的凯撒，却引发了罗马的血流成河的内战。

³⁸ “Anarchic thoughts on Anarchism,” *Die Zukunft*, October 26, 1901. Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. & trans. Gabriel Kuhn; PM Press, 2010. p. 85.

³⁹ “May 1,” *Der Sozialist*, May 1, 1909. Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. & trans. Gabriel Kuhn; PM Press, 2010. p.281.

正如兰道尔的亲密战友 Erich Muhsam 评价道：“兰道尔的安那祺主义使命在他的 30 年生涯中经历过不少变迁；兰道尔没有把安那祺主义作为政治性或组织性的制约，而是一种思想和行动上的有秩序的自由的表达形式”⁴⁰。作为一个与马克思有相同德国犹太背景的知识分子，兰道尔的思想提供了发源于德国、被马克思集大成的国家社会主义弊端、罪过的解消剂。可惜的是，介绍了大量安那祺主义和广泛思想文化给德国读者的兰道尔却没有被充分介绍到德国以外的世界。其中的一个原因，正如安那祺主义知名传记作家 Max Tettlau 指出的那样：兰道尔的文章“连德国读者都不容易理解”⁴¹。不过，就像我们不容易理解格拉姆西、卢森堡的文章⁴²、但很容易理解他们的人生一样，理解兰道尔的人生也不难。

兰道尔反对马克思主义和社会民主党等“无产阶级”标签下的政治革命，因为他们想另造一种国家权力，而不是社会革命。第一次世界大战的爆发宣告了德国社会民主党对国际社会主义的背叛和堕落，兰道尔从一开始就持和平主义的立场反对战争。在 1918 年德国投降后的十一月德国革命中，兰道尔到慕尼黑舍身投入巴伐利亚苏维埃共和国的建立：“用演讲重建灵魂。”1919 年 4 月 7 日，主要由独立社会主义者、和平主义者和安那祺主义者宣告成立苏维埃共和国，兰道尔成为启蒙运动和公共教育专员（部长）。他发布的唯一法令，就是禁止在巴伐利亚学校传授（旧的帝国）历史。三日之后，模仿布尔什维克一党专政的德国共产党控制了巴伐利亚苏维埃共和国，加速了德国别的各政治势力推翻共和国的进程。⁴³兰道尔失望之余，在 4 月 16 日

⁴⁰ Kuhn, “Introduction.” Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. & trans. Gabriel Kuhn; PM Press, 2010. p. 25.

⁴¹ Kuhn, “Introduction.” Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. & trans. Gabriel Kuhn; PM Press, 2010. p. 10.

⁴² 我试图解读过他们，但没有找到简明扼要的读本。

⁴³ 列宁、托洛茨基指望整个德国都出现俄罗斯那样的由共产党支配的苏维埃，以便推动世界革命。但强大的德国社会民主党很快汲取他们的俄国同伴

辞掉了所有政治职位。慕尼黑很快被由社会民主党支持的德国军队和右翼民兵势力征服，兰道尔 1919 年 5 月 1 日被捕，第二天就在慕尼黑的监狱被打死。

兰道尔从一开始就知道德国革命和苏维埃共和国没有政治前途⁴⁴，他只是希望这个在德国的历史上昙花一现的具有安那祺主义色彩的共和国，象巴黎公社那样，会被载入历史并被后世理解。在此之前，他反对德国共产主义派斯巴塔联盟在柏林暴动夺权，也不相信他们会成功⁴⁵，但当卡尔·李普克内西和罗萨·卢森堡被谋杀后，兰道尔为他们哀悼。他本来有机会逃脱厄运，但他选择坚持留在慕尼黑等待同样的命运，死得其所。

我们为安那祺主义有自己的苏格拉底自豪。

[2010 年 3 月 27 日]

（孟什维克）的教训，与德国军方或右翼民兵结合，摧毁企图一党专政的共产党派。

⁴⁴ 1919 年 1 月 13 日写给 Margrete Susmanp 的信：“整个德国革命，因为依赖于社会民主党人，注定要失败的。” Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. & trans. Gabriel Kuhn; PM Press, 2010. p.321.

⁴⁵ 1919 年 1 月 13 日写给 Margrete Susmanp 的信。Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. & trans. Gabriel Kuhn; PM Press, 2010. p.321.

5. 韦伯的新教伦理与中国的资本主义精神

“人并非仅靠面包生活。”——耶稣《路加福音》第四章

1523年在宗教改革中心之一的瑞士苏黎士诞生了门诺派 Mennonite，在荷兰宗教家门诺（Menno Simons, 1492-1559年）的倡导下，反对幼儿洗礼，不赞成宣誓，拒绝服兵役，不肯就任公职……。正是由于这些特性，门诺派没有获得其他新教（Protestant, 抗议罗马教皇权威之意）如英国的国教（或称圣公会）那样的强大的世俗权利，其传播也不很广泛，今天在日本只有三个教会（分别在大阪的吹田市、关东的川崎市和中部的名古屋）。1992年4月19日（复活节），主要是基于对当代各种国家世俗权力的认识并决意不沾染任何“公职”罪恶的笔者接受洗礼成为门诺派基督教信徒，施洗的 Harry Friesen 牧师（德裔美国人）1951年即来日本传教已达四十多年。

英国的国教会 1534 年以国王亨利八世的离婚问题（婚姻是君王常用的政治手段）为契机而完全摆脱罗马教皇的宗教（即最大的政治）支配，但除了世俗权力（国王）君临圣界以外，教会的组织、教义仍是旧教（Catholic，又译为天主教，希腊语为“普遍”之义）式的，所以不被理解为宗教改革。英国的宗教改革是 16 世纪后半期由清教 Puritan 完成的，清教分为浸礼派、长老派、联合教会等等。1620 年，其中的 Pilgrim Fathers 教团受国教会的迫害而远避到北美，在那里构建起美利坚合众国的精神基础。韦伯（1864-1920 年）的宗教社会学杰作《新教伦理与资本主义精神》就是从美国的“建国之父”之一富兰克林（1706-1790 年）的有名的《自传》中的信仰认识开端的。

《新教伦理与资本主义精神》正文不长，只有两章。第一章“问题的来由”由三节构成，“一、信仰与社会阶层”首先指出：近代产业资本家、企业经营者或上层的熟练工人（特别是经过训练的技术员、商人）都普遍带有新教的色彩，新教信徒所受的近代生产、营利的市民生活的教育（学历）也远比旧教高出许多。这一个特征与犹太

教不同，犹太人没有自己的祖国，总是被置于“少数民族”的被支配地位，但他们又凭借《旧约全书》自认为是上帝的选民而在政治统治之外的舞台上精打细算。在《新约全书》中，其先祖犹太人以三千块大洋出卖了耶稣，在近代资本主义勃兴的前期，又被英国人莎士比亚描绘成放高利贷的“威尼斯商人”夏洛克。而新教徒在产业上的成功不是靠商业性的投机，他们在政治上的成功（如1650-1660年克伦威尔的共和统治以及北美的统治）比任何别的宗教影响区域更具严格的伦理要求，这就是此文所要论述的议题：“资本主义的精神”（第一章第二节）。

韦伯所论及的是随着近代产业社会发达出来的、带有伦理色彩的生活原则，而不是与道德无关的个人冒险气质，这个典型就是富兰克林。在《富兰克林自传》中，作者为自己订立了显然是为了给他人看的“生活信仰”（后来的洛克菲勒也是如此），其中那些“向苏格拉底、耶稣看齐”的信条在欧洲的宗教界、文化阶层看来，不是“无耻”也可称为“厚颜”。但韦伯却关注作为近代产业社会最重要的社会地位（身份）——职业——是如何受信仰影响的，无论是从事政治（独立建国）、行政（发行货币、整顿市容）、科学研究（发明天线、避雷针），富兰克林都只是把其作为生活的一种手段，即通过创造性的职业活动来完成自己的人格，回应（漠然的）上天召唤（calling）。这种由富兰克林之父辈移民带来的职业伦理观就是近代资本主义的不同于以往社会的“精神”，它最初由宗教改革提出并发展出来。韦伯在“三、路德的职业观念——研究的课题”中，详细论及基督教教义和历史中所蕴藏的发展近代资本主义的伦理要素。

韦伯是以世俗（学术）的眼光来考察宗教的变迁的（笔者也采用这一立场）。实际上，宗教改革的开端，也是最大的变迁是由耶稣引发的，路德既是一个微小的中继，也是一个重大的发扬。耶稣取代僵死的犹太律法（僧侣）阶层，以保罗（传教于犹太人以外的异邦人）为旗帜的罗马教会优于那些往东、南方向传播的基督教分派，以及现代的北欧、北美（新教）优于南欧、南美（旧教），都显示着基督教顺应不同历史时代（地域）展开的精神复活。路德反抗罗马教皇的权

威，一方面是由于教皇（人间权力的一种形态而已）的腐败，另一方面是由于新兴的德意志民族需要一种肯定世俗欲求（路德本人也结婚）、拒绝非生产性（寄生）的修道院权威的产业要求。路德必须按照时代的要求翻译《圣经》，在翻译的过程中（借助于阿奎那等圣贤的注释）阐明《圣经》的新的含义。例如，对于商业活动必不可欠的“利息”，就必须采取新的观念，而这种适应时代潮流的（肯定利息的）新观念一旦形成，就不会逆转；反过来说，只有如此，上帝在新的时代中又得以复活。总之，上帝不能死去，不会死去，也没有死去。

不过，“农民之子”路德的不彻底的改革很快湮没在德意志农民战争（1524-1525年）的世俗（君王与农民）斗争中，密尔顿对旧教的态度可能最典型地说明了当时世俗市民阶层的要求了：“即使落下地狱，我也绝不会尊敬这样的上帝”！时代呼唤着新的信仰伦理，这就是16、17世纪在荷兰、英国、法兰西等最发达产业文化圈的大规模政治斗争中展开的加尔文主义。加尔文主义说教的基调无非就是把生活价值从国家和教会的统治中解救出来的反抗权威性格。那么，个人的拯救靠什么呢？就是通过世俗的职业劳动，特别体现在禁欲的职业伦理上。韦伯在“第二章 禁欲的新教职业伦理”里，除了加尔文主义，还论述了敬虔派、监理会派 Methodist 以及再洗礼派的各分流（即广义的清教，包括英国以外的门诺派、独立派、教友会（the Society of Friends，通称 Quaker）等）的“世俗生活中的禁欲的各宗教基础”（第二章第二节标题）。我们如果再推及到斯宾诺莎（1632-1677年），把神与近代（世俗）哲学（主要指笛卡儿的合理主义和几何推论的三段论方法）结合而提倡的泛神论（韦伯只在一个小注中提及），推及到牛顿（1642-1727年）奠基的近代科学体系就更能理解新教的近代精神就是避开（倒也不是踢开）路德也不能放弃的、人不能直观认识的神秘灵感（或启示、仪式），而直接诉诸于人所具有的知性与理性。

但知性和理性是两种不同的认识论，黑格尔在《小逻辑》中很精彩地论述过理性与知性的区别，大意是：理性代表计算、分析的机巧

（或狡猾），知性代表归纳，近于苏格拉底所指出的智慧（知性）与德性（人格）的同一，常常表露出“大智若愚”的印象。显然，知性才是沟通世俗功利（计算）与神圣信仰的、人所具备的能力。在中国的社会生活中由于信仰传统的贫乏，富于理性机智的“马基雅维里式”的政治家（如毛泽东、周恩来、邓小平）成为世俗权力的中心，当然不可能产生（源于《圣经》法典的）透视人类生活本质的观念或思想家。中国至今没有宪法观念，不存在一部宪法就是一个最明确的例证（被中共改来改去的《中华人民共和国宪法》只不过是夺取中共权力主流的为政者的暂时性的统治意志而已）。在关系到确立社会生活形态的本质方面，人类不需要理性的辩解（如“只有社会主义才能救中国”、“不镇压就会发生内战”等等），而只需要知性的信仰（如任何国家形态的宪法都必须体现一个原则：主权在于全体国民）。在中国，本来应该担负理性分辨功能的法官、律师、学者、行政官僚，被剥夺了本分，当然，不可能期待其在知性（信仰）指导下的职业伦理。日本也很类似，“三权分立”虽然很早就写入了宪法，但当日本军警预谋杀害无政府主义著述家大杉荣一家、日本政府捏造“谋杀天皇的大逆罪”判处社会主义著述家幸德秋水等24人死刑时，却没有出现知性的反抗（因为每个人的理性过于发达）。前不久，在大杉被害七十周年之际，好不容易可以公开为其骨灰扫墓（当地的国家主义分子不让其安葬），其子孙终于公开承认自己的出身。我几次询问纪念的进一步详情，组织者都推委不语，害怕在日本社会中招致更大的抵制和刁难。

马克思的剩余价值理论把资本增值全部归结于工人的剩余劳动，从方法论上看，他本人并不熟悉近代资本主义经营方式，以古罗马帝国庄园生产中忽略不计管理阶层（如监工）的脑力劳动价值的方式推论以大机器生产为典型的近代生产活动方式（马克思同时也预言小生产者不断向资本家或工人两极分化）；从阶级感情出发，把资产阶级（其多是小商业者）增加原始资本积累放弃奢侈的禁欲生活归于“更多地榨取剩余价值的贪婪本性”。韦伯在最后一节（第二章第二节）“禁欲与资本主义精神”中强调：清教精神的纯粹信奉者主要由不断兴旺的小市民阶层与租地农民构成，各种史料表明，清教的诸派——

浸礼派、教友派、门诺派的信徒都无一例外地作为无产者或小商业者与贵族大商人、金融业冒险资本家阶层、投机商或官庭权势利益对立；正是从这些清教徒的小商业者阶层才产生了带有近代西欧资本主义特征的工业生产的市民性私有经济组织，而不是从大金融者、独占资本家、御用商人、御用贷款者、殖民地企业家或公司创建人的手中产生近代资本主义！这正是此文精髓。

我们从宏观上看今天中国的社会，北京政府采取的压制政治民主的国家资本主义开发方式正在步早期德国、日本的后尘，非正常膨胀的官僚、买办资本主义在部分行业、局部地域刺激起经济成长的同时压制、障碍了小商业者、小民族资本发展的更大可能潜力。例如由静冈县沼津市（笔者正在此地见习日本式的资本主义经营）迁师香港的八佰伴 Yaohan 百货公司最近在上海、北京开张了“亚洲最大的超级商场”，并夸口要在中国设立上千个连锁商场。其出乎意外的顺利开张、营利的“经营手法”是雇佣中江要介为顾问，此“顾问”在中国的民族性灾难（六四天安门事件）之际，利用其原“日本驻中国全权特命大使”的身份为李鹏政权辩护，欺骗日本国民说中国只配忍受一党专制的统治，为八佰伴以及他同时担任“顾问”的另一大日本财阀（三菱重工）顺利打通中共一党支配下的中国大陆市场⁴⁶。实际上，几乎所有的日本财阀都如此炮制，运用他们至今为止在日本、菲律宾等国得心应手的贿赂国家政治权力的手法排除竞争对手（最近几乎所有的建筑业大公司均被揭露出此一类丑闻，停止他们的承包工程已经影响了几乎所有的日本大型公共建设规划）。如果我们再注意到所有的官僚、买办资本主义企业在开拓中国市场的时候连最后的伦理价值（即在本国市场上的民族主义感情）都脱落掉这么一个现实，怎么可能期待在中国能诞生韦伯所期待、赞赏的公正竞争的资本主义精神呢？如果说最近发生的日资企业的工人罢工还只是限于争取提高工资的“非政治性”意义的话，四川农民的暴动则预示着资本主义发展历史都难以提供经验的中国社会主义在迈向现代产业社会（不一定非称为资本主义）所必须面临的人类规模的挑战。如果我们可以勉强地从

⁴⁶八佰伴毕竟没有三菱重工那样的实力，几年后就倒闭了。

国情相近的资本主义成长（如美国）中找出当今中国最缺乏的必要（而非充分）条件的话，那就是：国民范围的道德价值的重建和国家政治权力的自由、民主化。最近中国大陆基督教（包括天主教）信徒超过七千万人，就是一个先兆，正在呼唤信仰和基于信仰的知性的到来。

[1993年9月25-26日于静冈县三岛市初稿，2008年10月27日于美国圣拉蒙修订]

6. 于歌著《现代化的本质》⁴⁷读后感

接到作者的“《宗教与现代化进程》（现代化的本质）是我呕心沥血之作”通讯，与其说不得不从命“试做一评论或批判”，更是因为此书唤起了我的“斯宾诺莎情结”⁴⁸。

“本书二十余万字，力图向中国读者介绍一种在现代西方社会学占主导地位的现代化观点”（自序）。前七章是概念的说明，从文化、社会、政治和经济四个方面解释韦伯的“现代化起源于清教徒主义”的理论，简要精辟，颇有“韦伯第二位弟子”⁴⁹之神传，是本书之精髓；后七章用此韦伯“尚方宝剑”介绍、解读英国、美国、法国、苏联、天主教地区、中国以及日本的现代化进程，大刀阔斧、所向披靡。

全书采用“通俗、平易和介绍性的写法”（自序），全书没有一个注解，读起来一气呵成，把本来晦涩的学术疑难翻译、解释为广大（特别是网上）读者易于理解、接受的普及读物，对于中国的现代化论题和社会学研究，贡献卓越。另一方面，这种写作特色对于评论者却增加了不少困扰。例如，作者在第十章“欧洲第二条现代化道路：启蒙主义下的现代化道路——法国反宗教世俗主义现代化道路的踟躅与跌撞”第四节断言：“世俗化民主主义政治的特点一摇摇摆摆，经常通向奴役”（题目），引用到：“有一个数据表明，在1942年，有将近90%的法国人不赞成民主，不愿意自己的生活与民主有任

⁴⁷ 江西人民出版社，2009年7月，ISBN: 9787210041269。

⁴⁸ 斯宾诺莎在《神学政治论》（1670年以拉丁文 *Tractatus Theologico-Politicus* 出版。中译读本根据1883年的Elwes英译版 *A Theologico-Political Treatise* 转译，译者温锡增，1982年商务印书馆《汉译世界学术名著丛书》再版发行）中说：“大众或与大众脾气相投的人请不要读我的书”（17页），“若是摩西和上帝面对面说话像一个人和他的朋友说话似的，基督就和上帝心对心交谈”（25页）。他的一生也是在与神的对话中度过，同时代的欧洲知识界都回避他。我也同意某些西方知识分子的见解：“如果基督降生在十七世纪，他就是斯宾诺莎。”

⁴⁹ 第一位是美国的帕森斯。

何瓜葛”（156页）。这里没有出处，不便评论，但在法西斯德国占领下的法国能否实施公正的大规模政治意识调查，很值得疑问。这样的要求，对于面向广大启蒙对象的作者，似乎不太公平。作为社会学方法论学生，我不得不承认对于作者以及韦伯本人的缺少数据支持的“社会学想象力”有所成见。此书对马克思略为提及，但既能写出《共产党宣言》那样的打动普通民众的政治宣传激情，又能引经据典、援用大量枯燥政府数据写出《资本论》那样的驳难经院权威的马克思，作为我们（包括韦伯）的参照，不易超越。

作者先在前几章从概念上清晰地介绍了韦伯的理论，所以在第八章“清教徒主义与英国的崛起”中比较容易令人信服地突出了本书的中心题材。但是，在第十章第九节“英国的衰落—与世俗化的关系”中，作者应用韦伯理论，诊断到：“英国文明，在欧洲文明的影响下，不自觉地进入了世俗化进程，放弃了清教徒主义的信仰，因此也放弃清教徒的政治经济理念，从而走入了衰落”（168页）。作者在这里把英国经济的衰退归结于“社会主义也在英国蓬勃展开”，“自二十世纪初开始，英国工党频繁执政，也开始了英国的社会主义改造”（169页）等，有简单化、武断之嫌。对英国经济的衰退，在凯恩斯的更严密的阶级利益冲突分析之前，克鲁包特金就指出：英国农业的衰退，是由于掌握国家政权的统治阶级的不合理政策所致（例如把土地租给有钱人作为游猎场）⁵⁰。但主要的原因，除了近代资本主义的全球化扩张带来的产业结构移动导致英国制造业移往美国⁵¹，更可能是国际政治方面（殖民地利益的丧失），都与宗教关系不大。

紧接着论英国之后，作者在第九章以同样的付标题“清教徒主义与盎格鲁撒克逊的五百年霸权”化27页（全书共244页）论“清教徒主义与美国的崛起”，显示出作者娴熟运用韦伯理论的功底。我虽然基本同意清教徒主义对美国的深远影响，但也希望作者进一步考察清

⁵⁰ 见1898年出版的克鲁包特金《农园、工场与作坊》。本文所引的著作作为春秋社1928年4月发行的《世界大思想全集》第34卷，由室伏高信、八太舟三译为日文。

⁵¹ 冷战期间又部分移到日本、德国，冷战结束后移到中国、印度等。

教徒主义以外的因素。例如，作者多次毫无批判地引用托克维尔等，说“他们远渡重洋来到新大陆，绝非为了改善境遇或者发财，他们之所以离开舒适的家园，是为了去使一种理想致胜”（135页）。其实，正如所有国家的产生一样，绝大多数远渡重洋来到新大陆的人，就是为了改善境遇或者发财，这就是他们的理想。早于“五月花号”难民们1620年11月11日签署北美的第一份“民主”契约之前，另一批来自英国的难民于1607年5月14日在弗吉尼亚已经建立了北美的第一个永久性殖民地 Jamestown。正是因为他们的来历不太光彩，才不为美国的历史教科书提及，但他们才代表绝大多数的逃离英国（以及以后世界各国）的移民。美国的第一位“建国之父”是托马斯·潘恩，正是他的《常识》，使得人们恍然大悟，知道独立的愿望不仅可能，反而不可避免。但他在英国，只是最下层的贱民。所以他革命最彻底，同时也是法兰西共和的创始人之一，并策划从美国和法国进攻、推翻英国王朝。在宗教上，他追从斯宾诺莎，痛恨基督教的伪善，成为他最终不为华盛顿等所容，回不了自己创建并命名的 The United States of America（美利坚合众国）的原因。另一位“建国之父”正是韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中引为“新美国人”典范的、只读过两年书的印刷徒工富兰克林。如果你读到《富兰克林自传》中那些“向苏格拉底、耶稣看齐”的厚颜无耻，可以想象当时北美殖民地的“清教徒主义”的虔诚（包括慈善）是如何一回事。再看“独立宣言”的那些签署者（包括华盛顿），多数是为了逃税的富裕观望者，看到独立在望，才来捞取胜利果实。一般地讲，近来美国历史学的“主流”（包括在公立高中被推荐阅读的安那祺主义历史学者 Howard Zinn 写的 *A People's History of the United States*）大致认可美国的建国之父们不是传统意义上的基督徒，而是受到包括启蒙主义影响的“神明主义” Deism 信仰者，所以，独立宣言开首上用的是“the Laws of Nature and of Nature's God”，“they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights”，而没有讲 God，更不提耶稣。这更接近斯宾诺莎的自然神或泛神论，

而没有人比斯宾诺莎更接近自然，他的《伦理学》也是以当时最发达的几何原理为方法论的。⁵²

在第十一章，作者用韦伯的尚方宝剑分析苏联，似乎比较全面地说明了苏联衰亡的内在原因，但抹不去“事后诸葛亮”的感觉。在最终解体之前，苏联能够在短期内把一个崩溃的农业社会转换成世界军事、科技和工业超级大国，还被看成是现代化的奇迹，用韦伯的官僚制理论（本书第三章）来说明，似乎更有用武之地。另外，杜尔凯姆关于古代的、机械的、单调的共产主义形态与近代的、有机的、功能性的社会主义形态的区别，可以说明苏联的共产主义不是社会主义的高级形态，而只能是相反。我记得1993年访问莫斯科，对那些规模巨大却不实用的建筑、地铁设计感叹不已。其实，那是压抑个人、自由主义，显扬国家、集体主义精神的公共政治机能。

在第十二章，作者论天主教地区（意大利、波兰以及拉美世界）在理性主义和科学世界观（文化现代化）、普遍主义（社会现代化）、民主主义（政治现代化）和“近代理性资本主义”（经济现代化）四个方面都落后于新教地区，看起来像是重复说教，并不感到累赘。作者继而在第十三章探讨儒道信仰与中国的现代化，断言“韦伯的分析，一如其对欧洲社会的分析，深刻客观而全面”（199页）。我对中国文化，很少知识，在此学习不浅，但很难同意作者“鉴于中国传统宗教在现代化面前于天主教的同样果效，中国的现代化，难免

⁵² 至于《圣经》之为神圣的教义，就是极为简要的普通价值：一心一意服从上帝，履行仁义，或按基督所教导：爱上帝、爱邻人。为此，斯宾诺莎声明：“上帝的智慧（那就是说，超乎人类的智慧）在基督本身具有了人的性质，基督是得救的道路”（注2：25页）。斯宾诺莎以世界（自然）本身说明世界，以《圣经》内容与历史解释《圣经》，并达到这样的结论：“在我研究的整个过程中，我发现《圣经》的教义没有与我们的理解力不合、或矛盾之处。我发现预言者所说的无一不是极其简单，容易为大家领会的。而且，他们用种种理由以证实他们的教义，所用的文体感动人心极其深切，使人敬奉上帝”（注2：15页）。斯宾诺莎能够达到这个结论。除了把神启与理智截然分开外，同时也对《圣经》旧约的内容、对神的观念重新认识，从基础上否定了世俗社会中各教派对《圣经》解释的垄断与争执。见我的“斯宾诺莎《神学政治论》再考”，2001年5月20日。

会呈现出与拉丁美洲类似的特色”（226页）的结论。说起来，我还是1985年在北京大学从杜维明那里第一次听到韦伯的《新教伦理与资本主义精神》的。杜维明在此方面应该比我们更有知识，但我后来也没有时间拜读他的作品，不敢遽论。

最后，作者以第十四章“日本的宗教与现代化：隔绝之间暗藏的通道——儒释信仰与日本的现代化进程”，令人信服地说明，“日本传统宗教当中的理性主义态度，是日本近代接受欧洲理性主义的思想及其他文化的人文基础”（240页），补上了韦伯的第一位大弟子（帕森斯）的疑难。⁵³读到这里，我不由得想到，韦伯的理论，主要是一个社会内在的分析，至于一个社会是否能够达成现代化，还有许多外部因素。日本的幸运在于它处在一、两个庞大衰老帝国的身边便于吸血，又远离新起的欧美列强得以保持独立。

我1986年离开中国以来，没有读到什么当代的中文理论书籍⁵⁴。于歌此书，尽管结论还需要进一步考察，其介绍新思想（包括一些新概念的翻译）的功效，类似当年“横扫一切陈腐教义！”的谢林，令人耳目一新，值得一读。

[2009年10月12日]

⁵³ The System of Modern Societies. 见我的《近代诸社会形态之系统》札记，1994年6月发表于美国《民主中国》。

⁵⁴ 其实，我在中国期间，学的是工程物理，也没有学到什么人文理论知识。

7. 熊彼特论帝国主义与社会阶级

没有任何更强的理由认为国家这么一种人类社会组织形态会比国家社会主义（以权力支配为特征）、资本主义（以金钱支配为中心）有更长的存在意义。但是，无疑地，国家只是在近代以来才获得了超越一切社会集团之上的权威，深入到每个生活的每一个部门。从人的知识能力来看，一方面至今不存在（今后也不太可能存在）包容国家的各个侧面（政治、经济、文化、制度、历史等）的完整学说；另一方面，任何社会生活及其学科都离不开对国家表现形态（如经济方面、外交方面等）的思索，最近不断被重新提及的熊彼特（Joseph Alois Schumpeter, 1883-1950年）就是其中的一位逾越了单纯经济学职能的社会科学家。



熊彼特以《景气循环论——关于资本主义过程的理论的历史与统计的分析》（1939年）、《经济发展的理论》（1921年初版）奠定其在经济学上的地位。但是，目睹过世界战争的任何学科的学者，都不可回避帝国主义（对外）与社会阶级（内部）这两层不同表达形态的国家本质。熊彼特认为资本主义与别的所有制度一样，也是人类社会上一个过渡形态，如果说其晚期（1942年初版）的《资本主义·社会主义·民主主义》预示了资本主义衰退的历史命运的话，第一次大战结束之后完成的《帝国主义论与社会阶级论》⁵⁵探讨了资本主义生成期（而不是列宁所断言的“最高阶段”）的两个重要表现，这样，使熊彼特的理论避免了一般经济学者带有的无视历史展开的不完全性或错误假设。熊彼特自己很重视此书，视其为思想体系中的一个重要支柱，但并没有获得公认（1951年才终于发行英译版）。大概是因为所谓学术界已经相当枯萎，没有（道德的）勇气面对现实，而把关于国家的学说让位

⁵⁵ 笔者所读为1956年岩波书店发行的都留重人日译版。

给政治的强权御用，同时也是因为官僚与资本家⁵⁶和教授（最后在哈佛这种权势中心）的阶级地位本身阻碍了熊彼特思想的深化和扩张，无法与他深受其影响的马克思（流亡学者）相提并论。

熊彼特首先承认马克思主义的经济（阶级）史观的贡献，即认为帝国主义只不过资本主义特殊阶段里资产阶级上层统治集团的利益表现（可惜他没有读到列宁的论断），但并不认为这是由经济学必然推出的结论，因为反对、否定这种理论并不背离经济史观的前提。熊彼特的经济学知识证实了一般经济学门外汉对于（并非马克思原意的）“经济决定论”的直观拒绝。作为一个经济学者，也必然会感觉到必须用经济史观以外的社会来说明社会本身。熊彼特的定义是：“所谓帝国主义，是国家无限度地决心强行扩张的、无目的的因素。”（第一章“问题”）。这种国家权力特征，并不仅限于资本主义，从古代帝国至今天的“社会帝国主义”都可以适用。

熊彼特所指的“社会帝国主义”并不是指社会主义国家的帝国主义政策（其时苏联的对外政策并没有明确显示出帝国主义的性质），而是指任何国家（如英国）中工人阶级也直接得益于其国家的扩张政策，即“民族帝国主义”（或叫帝国沙文主义），把帝国主义的来源归结于民族利益，这可以解释为什么第二国际的那些社会党人为什么在大战爆发之际都加入本国的政府军队，在战场上杀害自己的阶级兄弟。马克思激愤地抨击英国的工人阶级由于分享了一部分资产阶级的殖民利润而丧失了革命精神，这反过来也表明了最发达资本主义的英国改善了国内的制度，可以在国家的对外政策方面比别国较多地吸取下层阶级的要求。当然，这样的帝国主义并不具有阶级利益冲突那样深刻的背景或必然性，宁可看成是一种政府政策的标语、道具，最初的诞生可以认为是1874年普选时保守党首相迪斯莱利（B.

Disraeli）的殖民地拥护论演说（第二章“作为口号的帝国主义”）。第一次大战结束后，接管政权的德国社会民主党一方面施行国内的民主化，同时杀害了反战的小李普克内西、卢森贝派，为后来纳粹的抬头扫清了障碍，直接地表明了特别是近代以来，国家权力超

⁵⁶ 曾任奥地利财务大臣和一家私营银行行长。

越一切地要求各种接近、掌握了权力的集团服从它的意志。这种特性，在古代的埃及帝国、亚述帝国、“民众的”波斯帝国（战争共同体的武士民族）以及“彻底民主主义”的阿拉伯帝国中都可以发现，是一种超越了利益计算的民族特性（例如守财奴之贪财并没有合理性一样），唯独没有近代经济进化的因素（第三章“帝国主义的实践”）。进入近代产业社会以来，路易十四之下的法国对外战争（以及后来的“大国沙文主义”）可能是出于防止贵族谋反的君主的个性，因为当时其产业不过是手工业，资本输出并没有成为国家政策的关心，国王根本不知道由战争会带来什么经济利益（第四章“近代绝对君主制下的帝国主义”）。苏联出兵阿富汗就直接出于勃涅日列夫等四人首脑的判断，这个判断或许是出于军事上或意识形态上的考虑，却明显是违背苏联本身的民族（经济）利益的。

熊彼特认为帝国主义是隔代遗传，并列举下述理由认为帝国主义将逐渐消亡下去：(1)（特别是近代社会生活中的）资本主义世界里，从事军事职业的人志向大为减少；(2)国内政治上出现了强有力的和平政治势力；(3)产业劳动者在无论何种场合都反对帝国主义；(4)统治阶层之间和平解决国家纠纷的能力大为发达；(5)美国这样的没有隔代遗传负担的新资本主义国家的出现（第五章“帝国主义与资本主义”）。不用说，这五点理由都没有普遍性，可以找出与此相反的历史事实来反驳，例如日本在第二次大战时的现实就与其完全相反。总之，重商主义不是现代帝国主义现象的所有原因，熊彼特提示了别的根源，却没有提供更符合历史现实的说明，表示了他的方法论局限于狭隘的经济利益（关税、资本输出）与狭隘的帝国主义战争政策（特别是资本主义国家之间的直接本土战）关系上。熊彼特既然展示给我们的是关于所有国家形态中的帝国主义成分，而且所有国家之间的关系都是利益关系，那么，我们仍然认为（广义的）经济利益是任何国家关系中的帝国主义政策的原因。例如，关税起因于君王对商人的压榨，今天则成为国家之间贸易行为（日美经济摩擦，美国的对中最惠国待遇等），更完全一些的自由贸易当然也出现了（如EC）。在今天的全球范围来看，自由贸易的区域本身却又构成了一个新的关税同盟；战争的代价增大减少了列强之间的直接战争的机会，但并没有解

决第二次大战前各国的利益矛盾；对于中等亚洲地区的弱国，各资本主义列强可以分而食之（今天的柬埔寨好不容易摆脱了这种局面），等等。可以指出：经济利益矛盾是国家形态中帝国主义成分的永不改变的温床，但是我们可以不必采用（特别是军事战争那样的）帝国主义政策来解决这个矛盾。战后许多殖民地国家的独立都是由于宗主国直接统治的代价太大的缘故，间接统治或幕后操纵更符合新帝国主义的利益。美国的“文化侵略”，日本今天的歧视在日外国人、“援助”独裁或半开明外国政府的“国际贡献”政策，都是国家形态中必然存在的帝国主义本性的一种进化，与这种进化相对应的是民族主义（如独立运动）由军事斗争进化到经济争端。

熊彼特认定帝国主义表现可以由民族特征得到更多的说明，例如迪斯莱利与拉萨尔的个人传记可以更生动地表白撒克逊与德意志的不同命运。接下来，他就要讨论“同质人种环境内的社会各阶级”。这种框架的设定本身就带有方法论的局限和人种的偏见，因为今天的任何社会，都首先以国家形态被划分看待。这固然是人类的愚昧之一，但即便在资本主义的近代国家之内，也并不存在所谓的“同质人种”社会（或日本种族主义者所称的“单一民族国家”）可以成为一种社会学、经济学意义上的分析单位（系统），在这个假想社会中讨论阶级的产生、移动、消亡，都没有现实意义。当然，熊彼特在其中讨论的、实际并不限于“同质人种”社会里的企业家投资行为（反驳马克思的单纯剩余价值理论）等例子，正如他在《经济发展的理论》等精髓论著中发挥得很详尽一样，并没有妨碍他得出更普遍一些的结论。更进一步，熊彼特认为资本主义的发展本身一定会使资本主义成为不必要的制度，也逾越了资本主义这种制度的经济学意义，广义地要求（而不是论证）国家形态本身的变容了。在这种意义上，我们才能理解：现实国家社会主义制度的消灭、资本主义制度的进化，都是朝着国家形态进化的方向展开的。

熊彼特扩展了我们的视野，把帝国主义的国家性质推及到古代帝国，例如罗马帝国的许多导致其灭亡的讨伐政策都直接来由于罗马城内市民的冲动（或者更来由于拥立皇帝的近卫军的贪婪）。列宁又教

示我们认知近代资本主义之“最后阶段”下帝国主义侵略、殖民的经济本质，我们又用自己的眼光看到了社会主义国家强权、伊斯兰原教旨主义势力的并非直接经济冲突引发的帝国主义政策，更进一步目睹了日本这样的和平宪法下推行帝国主义政策的国家强权。⁵⁷至于中国的新疆、西藏（这两个称呼本身就带有殖民开发的偏见，姑且用之）等处的民族主义冲突，一方面主要是“隔代遗传”的负担，⁵⁸另一方面也是因民族主义胜利夺取政权的北京政府依然固守过时的国家观念，连西藏的较好的传统（政教分离、宗教自由）也不愿认可。这个性质也直接影响台湾与大陆的关系，以及今天的香港回归难题。对比 EC 的统合，我们可以得到启示：中国的统一、少数民族区域的真正自治，都有待于近代以来形成定式的国家观念的变革，有待于民主、人权尊重的普及。难道我们非得要朝拜国家才能生存吗？焚书坑儒、处死苏格拉底、把耶稣钉上十字架，直到今天的“颠覆政府罪”，不都是以国家权力的名义发布的吗？人类除了废止国家这一形式，无法找到消除这些罪恶的根本途径（当然，得保全那些至今被国家权力把持的、没有国家权力也可以实行的各种社会机能）。

既然人类社会组织形态中只有个人生存（基本人权）和世界和平才具有绝对价值，国家消亡的途径也依其对外、对内的存在理由而展开：对外方面，由抗击、抵御以至敌对、帝国主义倾向的性质⁵⁹转向国际间的协助、互利；⁶⁰对内方面，放弃（国名、法统、国旗、国歌等）象征国家强权的区分标记的崇拜或恐惧宣传，遵守基本社会契约的国家内容（有一些已经写入宪法）。目前的作为“罪之必须”暂时存在的国家形态，其民族主义（爱国主义）的存在意义也在于弱化、消亡国家对外威胁（帝国主义）和对内镇压（专制警察）机能。国内的尊

⁵⁷ 其最近扬言一定要进入联合国安全保障常任理事会，承担“国际义务”，却至今不肯履行 1989 年的巴黎首脑会议宣言的责任，就是典型一例。

⁵⁸ “文成公主”自然是美谈的道具，实际上是卫拉特蒙古人的“战功”。

⁵⁹ 当然，对于那些仍然需要抵抗各种外压的民族、情景仍要坚持。

⁶⁰ 例如，北京政府不必侵害台湾等不认同其国家统治权的中国团体个人在国际上的尊严。

重人权的民主主义才是消除、抑止对外的民族帝国主义因素、维护世界和平的最根本保障。

[1993年7月10—11日写于静冈县三岛市，2008年11月30日整理发表]

8. 无政府主义者对自由的终生追求：舒奇的传奇生涯



奥古斯丁·舒奇 Augustin Souchy（巴金译文中的苏席）是二十世纪传奇人物之一，可惜，他的事迹和文章在德语和西班牙语世界外几乎无人知晓。1992年，芝加哥的 Charles H. Kerr 出版公司出版了由列奥·瓦尔丁格 Theo Waldinger 翻译的舒奇自传的英文版，极大地丰富了无政府主义的历史宝库。

舒奇出生在十九世纪末德国社会民主党员的工人家庭。这使得他在参与“主流社会主义”（马克思主义·社会民主主义）的同时认识到其局限性。主要在 Gustav Landauer 的影响下，他接受了另一种社会主义：无政府主义的影响。他意识到：社会民主主义局限于政治领域里的斗争，实行从上到下的“民主集中制”，受限于社会条件（如“爱国主义”等）的制约；而无政府主义更关注社会公平与个人自由，把自主权置于基层（主要是工会），不理睬人为设定的国界对人们的区分。第一次世界大战的爆发证明了社会民主主义的破产，舒奇逃到中立国瑞典从事反战运动。这个时候，另一股反对社会民主主义的社会主义势力——共产主义·布尔什维克主义·列宁主义异军突起。

所有的社会主义者都无条件地支持俄国革命，但推翻沙皇和临时政府之后的俄罗斯内战却分裂了国际社会主义运动。列宁的“无产阶级专政”，即一党专制，是与社会主义格格不入的怪物！舒奇于一九二零年以德国自由工人联合会 FAUD 代表的身份应邀访问俄国，用半年的时间亲身体验、目睹了俄国革命是怎样被出卖、利用的。

舒奇目睹到所有俄国的非布尔什维克的社会主义者被肃清、关押、流放或处死。当他被列宁召见批判他的“小儿幼稚症”时，他禁不住暗自责问这个新沙皇：“没有无政府主义者们的奋斗牺牲，特别是克朗斯塔特的无政府主义水兵在关键时刻起义炮击冬宫，你列宁还在外国流亡呢！”当他要求列宁释放无政府主义者时，列宁教训他：

“是的，无政府主义者在革命的第一阶段是非常有用的。但是，在革命的第二阶段，他们不承认革命的国家政权，他们必须被当成反革命来镇压。”

舒奇被作为德国代表出席了第二次共产国际代表大会，但他明白共产国际的目的是布尔什维克为了控制国际社会主义运动所设，除俄国之外的组织不但没有自主权，连请求释放同志的权利都没有。托洛茨基在第三次共产国际的代表大会痛斥法国和西班牙代表们：“你是谁？你有什么权利要求释放社会革命党人和无政府主义者这样的反革命匪徒？”这使得舒奇与许多到俄国来支持俄国革命的社会主义者很快就被迫离开了俄国。具有讽刺意味的是：几十年后，当他访问古巴、南斯拉夫这些列宁主义一党专制的国家时，他受到热情接待，因为他是唯一受到列宁亲自教导的老革命！这使舒奇不由得承认在反对资本主义的共同斗争，列宁与无政府主义者仍然是 tovarish（俄语“同志”）。舒奇很遗憾地终生期待着：列宁采取的一些短视的、仅仅是为了保住政权所采取的一系列政策、手段只是暂时条件反射，俄国革命应该回到社会主义的民主、自由宗旨上来。

当列宁主义演化成斯大林专制时，舒奇知道在苏联指挥下的世界共产主义组织已经不是“同志”了。斯大林在国际上对社会主义运动的出卖最先体现在西班牙内战上，而舒奇正是西班牙内战革命阵营的对外发言人之一。今天，我们已逐步地认识到，舒奇向国际社会主义运动所提供的关于西班牙内战的大致情节是正确的：一九三一年以后成为共和国的西班牙联合政府的支持者主要是无政府主义者；佛朗哥将军如果没有德意法西斯政权的军事援助就不可能发动叛乱；获得苏联军事援助（特别是炮火等重型武器）的处于少数地位的西班牙共产党如果放弃“布尔什维克策略”（单独夺取政权）而服从联合政府，佛朗哥的叛乱是可以被击败的。现在，通过舒奇等人的文章，我们知道，应该赋予只有短暂五年历史的西班牙共和国以象巴黎公社那样的地位。特别是今天，在法西斯和共产主义政治势力都退出政权时，西班牙共和国实践的无政府主义性质的社会经济组织形态是英美自由放任资本主义之外的另一种选择。

舒奇的生涯自然是其自传的精彩内容（例如他三次自愿或被迫在拉丁美洲生活和工作），但此书最重要的价值在于他对自己亲身经历的这段二十世纪重要历史的思考。除了列宁主义及其延伸的古巴问题、南斯拉夫问题（所谓吉拉斯 Milovan Djilas 的“新阶级”论）外，舒奇也试图在墨西哥、以色列社会中找到非集权制的、非官僚化的社会主义组织方式。他的结论是：当然，这个世界离我们追求的目标相去甚远，但无政府主义者许多先驱性的诉求，甚至包括计划生育，已广泛地获得认可。可惜舒奇没能亲眼看到苏联的解体和今天资本主义社会以无政府主义为主导的反抗运动。与二十世纪初期（第一次世界大战之前）的形势相似，无政府主义再次成为挑战资本主义的另一种可能体制。

在挑战资本主义的斗争中，“恐怖”手段曾经被某些无政府主义者使用，因而使其成了国家权力镇压无政府主义的借口。舒奇很幸运地与三位国际著名的“恐怖分子”交往，对此问题也有深切思考，值得整个无政府主义运动借鉴。

亚历山大·柏克曼 Alexander Berkman 是舒奇交往的“恐怖分子”之一，他出生于俄国，十八岁时移民到美国。在这里等待他的不是新大陆的梦想，而是十二小时工作制下的低工资且无医疗、退休保障。更激愤这个青年的是：一八九二年卡内基钢铁厂雇佣私人保安枪杀手无寸铁的十二名罢工的工人和儿童，却没有受到正义和法律的制裁。在社会丧失了维护正义的功能时，个人就应该挺身而出，“替天行道”。二十二岁的柏克曼长途跋涉，赶到卡内基公司，连开三枪射击公司主管。事实上公司主管并没有受到多大伤害，柏克曼却在被捕时被打昏过去，并被判处十四年徒刑。舒奇一九二〇年在俄国时遇到柏克曼，并与他一同去见列宁。共产国际的书记拉狄克要求柏克曼将列宁的文章《左派共产主义的小儿幼稚病》翻译成英文，柏克曼提出要附加一个后记。列宁拒绝了这个条件。列宁提出资助柏克曼和另一位著名无政府主义女战士古尔德曼 Emma Goldman（也是从俄国移民去美国的，因反战被投入监狱后遣返回俄国）回美国开设共产国际支部，遭到拒绝。

舒奇结识的西班牙无政府主义“恐怖分子” Buenaventura Durruti (刺杀西班牙国王)和从俄国移民到阿根廷的 Simon Radowitzky (刺杀警察局长)基本上与柏克曼一样,都确信在自上而下的正义以及集体意识不能履行的时候,个人意志就应该自下而上去执行正义。舒奇特别指出:与统治阶级的日常性压迫、榨取和列宁主义式的全面暴动、镇压相比,无政府主义的“恐怖主义”只是针对个别直接镇压民众的刽子手。而且,在极端情况下行使暴力手段的无政府主义者往往是在抽象的社会主义理念驱使下铤而走险,很少有集体性的组织行为。应该说,无政府主义的极端“恐怖主义”并没有越轨,仍然从属于“建立一个非暴力的社会彻底取代靠强制和镇压维持的社会秩序”的无政府主义信念。舒奇如果今天还活着,他会欣慰地看到:社会毕竟有所进步,依靠无政府主义者采取恐怖行为去牺牲个人的必要几乎已经不存在了。无政府主义就是和平主义。

当狭隘、只局限于政治斗争、特别是最高国家权力争夺的列宁主义及其变种——托洛茨基主义、毛泽东主义等退出历史舞台后,关于人类组织形态的马克思主义、社会民主主义与无政府主义的理论上的分歧与论争作为代替资本主义社会的选项,具有更现实的价值。当然,我们也不否定在特殊历史条件下专注于政治运动(包括武装斗争)的正当性,但政治运动不可能代替社会革命。另一方面,正如笔者逃离日本前夕与日本的无政府主义同志们在确立新的行动原则所确认的那样,不能因为理论上的分歧障碍与马克思主义者(甚至包括一些斯大林、毛泽东的追随者)在实践上的合作与互助。为了社会变革,让我们回到第一国际的共同旗帜下吧!

[2003年10月23日]

9. 以自由之名通往奴役之路

论哈耶克对自由主义的剽窃、亵渎、歪曲和危害

自从我成为安那祺主义（自由社会主义）者以来，对打着自由主义旗号的各种主张也留心过目，不时被提示到Friedrich August Von Hayek的名字。有一次，大概是因为介入H-Net（我编辑过其中的H-Japan和H-US-Japan）讨论，被一个美国经济学教授说我不是trained economist（经过训练的经济学家），只好浏览一下推介Hayek的网页。知道Hayek在1974年鉴于“在经济学界自亚当·斯密以来最受人尊重的道德哲学家和政治经济学家至高无上的地位”⁶¹获得诺贝尔经济学奖⁶²，英国首相的丘吉尔和撒切尔夫人都用Hayek推行自由化计划，美国的总统（老）布什也向Hayek颁授了总统自由勋章⁶³，连冷战

⁶¹ 这是哈耶克门徒的露骨吹嘘，见马克·布劳格著，吴雅杰等译：《20世纪百名经济学巨匠》，中国经济出版社，1992年，第106页。诺贝尔奖委员会倒不至于如此低廉，其实只列举了一些技术性的原因，用哈耶克的反社会主义性格抵消列于哈耶克之前、同时获奖的经济学家Gunnar Myrdal的“社会主义”色彩。见“The Prize in Economics 1974 - Press Release”。

Nobelprize.org. 27 Feb 2011.

http://nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1974/press.html.

⁶² 其实应该叫“经济政策奖”，与物理、化学、医学那样的科学或文学不同，不伦不类的，本来就不应该违背死者（诺贝尔）意愿而设立，现在连设立提倡者也建议取消了。有那点钱的话，给数学研究者也好（最近的数学进展，不少就在经济学等人文学科方面）。我1989-92年的博士论文虽然提出了新的测量社会阶层移动的模式/系数，最终没有解决一个看起来简单的（相对于理想移动的非变迁）矩阵的计算问题。可惜我因为“六四”运动转变为安那祺主义者，被北京、东京两个政权赶出大学和国界，至今无法解决这个数学问题。

⁶³ 我第一次注意到这个由最大的国家权力者颁发的“自由勋章”，是1985年美国里根把它发给从著名的马克思主义者转向成坚定的反共文人的Sidney Hook。我上个世纪80年代初期读过他的被译为中文的“内部参考资料”。不过，连“建国之祖”（《常识》的作者、美利坚合众国的命名人）都回不了美国，安那祺主义者被罗织罪名推上绞刑架（干草市场的殉难者、沙科、万塞蒂）、被“依法”送进监狱（伯克曼）或遣送出境（伯克曼、古尔德曼等），这个“自由勋章”，也够熏人的。

结束后推行资本主义化的俄罗斯总理盖达尔和捷克总理克劳斯等也把 Hayek 捧为导师。我 2003 年在评论日本社会学时，也注意到对 Hayek 的 spontaneous order 的引用⁶⁴。我粗略地判断这是一个 Libertarian⁶⁵或 Neoliberalism（新自由主义）论客，有时间的话，还不如读读他的美国同类、也获得诺贝尔经济学奖的 Milton Friedman。读后颇为失望，这个当过中南海座上客的弗里德曼的经济政策说教很肤浅，远不如 Joseph Stiglitz（也得过诺贝尔经济学奖）动听；他的经济学作品已经过时，远不如 Paul Krugman（又是一个诺贝尔经济学奖得主！）能提供知识⁶⁶。

自然地，有这样政治身价的人物一定会被推销到中国来。其实，这个哈耶克早在上个世纪五六十年代就作为“内部读物”被介绍到中国⁶⁷。自上个世纪 90 年代以来，哈耶克的论文集等开始在中国大陆出版发行⁶⁸，由邓正来翻译的《自由秩序原理》（即《自由宪章》的中译本）等哈耶克“全集”译本正在进军中国。如果中国存在言论、出版自由，在中国的哈耶克信徒们推销哈耶克，并不值得留意。问题在于：在整个中国文人阶层（包括目前和曾经在西方任教者）堕落成金

⁶⁴ Jing Zhao, What is the Use of the Japanese Sociology?, *Comparative Policy Review*, 2003, San Jose.
<http://cpri.tripod.com/cpr2003/sociology.pdf>

⁶⁵ 本来是西班牙的安那祺主义者用语，意味“自由社会主义”，但后来在美国被剽窃、歪曲成自由资本主义的标志。中国的“自由意志论”译法，既不知其来源，也不懂其现实意义。

⁶⁶ 他的教科书 *International Economics: Theory and Policy*, with Maurice Obstfeld. 7th Edition (2006) 值得一读，特别是能够用适当的数学模型把从李嘉图以来的经济学问题较准确地表达出来，值得庆贺（许多在这个行当的人都缺乏规范的数学训练）。比他的政策性读物如 *The Return of Depression Economics*, May 1999 有价值多了。

⁶⁷ 《物价与生产》，上海人民出版社，1958 年；《通往奴役之路》，商务印书馆，1962 年。

⁶⁸ 《个人主义与经济秩序》（诺贝尔经济学奖获奖者著作丛书），贾湛等译，北京经济学院出版社，1991 年。

钱和权贵的附庸而没有自由思考条件和能力的今天⁶⁹，哈耶克只能被利用误导中国通往奴役之路。例如，“著名经济学家茅于軾在北京开坛宣扬哈耶克的思想，被国际学术界视为我国解放思想的新里程”，“未必条条大路都通向罗马，但一个人只要不懈地探求自由和繁荣的原理，那么他或早或迟，都必定要走过哈耶克这扇大门”（中文网上）。“海耶克的体系性著作《自由宪章》，作为密尔上世纪经典著作《论自由》在二十世纪的姊妹篇，使他成了自己时代自由主义的最强有力的捍卫者，也是最具原创性的自由价值的守护者。”“人们可以在‘先知’这个字眼最精确的意义上说：他是二十世纪的先知。”⁷⁰“而社会主义制度是世上第一个由某些思想家为社会总体设计的一种制度，它不是自发地在一个竞争过程中形成的。因此，它包含的信息量受某个思想家所知信息局限，不可能是亿万人交互作用、将不同的信息综合使用的。”⁷¹

虽然很不情愿，我被迫不远万里从重庆的书店入手《哈耶克读本》⁷²，硬着头皮，基本上翻过了每一页说教（16开本，521页）。这是一本比较全面推销哈耶克式自由主义⁷³的中文译本。

我的第一个条件反射是：这样浅薄、凌乱的内容，难道没有西方学者指出来吗？幸好，凯恩斯比我更清楚哈耶克：“这本书是我读过的最为混乱不堪的东西，从第45页后，几乎没有有一句健全的命题。这是一个最恰当不过的例子，证明了无情的逻辑学家如果从一个错误的命题出发，最后如何会以进疯人院而终结。然而，哈耶克博士看到了一个梦境，尽管当他醒来的时候，他给梦中发生的

⁶⁹ 也有个别披着“学者”面目的打手，如靠“六四”人血馒头向日本国家政权出卖中国留学生而发迹的现上海交大“法学”学院院长兼摩根斯坦来中国执行董事的法贼。

⁷⁰ 陈奎德：“海耶克——二十世纪的先知”，2004年11月18日。

⁷¹ 杨小凯（据称“是当代最有成就，也是最有可能获诺贝尔经济学奖的经济学家之一。”）“我所了解的哈耶克思想”，台湾《经济前瞻》1995年10月号。这反映出哈耶克和杨小凯对社会主义的极端无知和亵渎。

⁷² 谢谢重庆的小林为我购买。

⁷³ 封底吹嘘：“系统地建构了一个庞大而环环相扣的微妙理论体系”。

东西安了一个错误的名字，让他的故事变得十分荒唐，他的忽必烈汗却没有任何魔力，一定能够使读者去思考他脑中那点还在萌芽状态的想法。”哈耶克的文章“依然是胡言乱语的混乱的大杂烩。”“他的理论全是垃圾。”赫尔曼·费纳以《通向反动的道路》归纳到：“哈耶克的学术根底是不够的，他的学识也欠完备。他对经济过程的理解可以说是执迷不悟。他对历史的解释也是纰漏百出。他的那套政治学几乎是子虚乌有的东西，他的那套术语把人引向歧途，他对英美政治程序和政治思想的理解破绽百出，而且他对普通男女采用一种蛮横无理、专制独裁的态度。”⁷⁴弗里德曼说，“我非常赞赏哈耶克，但不是赞赏他的经济学。我觉得他的《价格与生产》是一本漏洞百出的书。我觉得他的资本理论简直无法卒读。”弗里德曼甚至认为，哈耶克本来就不应该从事经济学研究，从事经济学研究他不会取得什么有价值的成就。哈耶克选择研究经济学就是一个错误。哈耶克获得诺贝尔经济学奖出乎所有人包括哈耶克本人的意料，使40多年没有研究经济学的哈耶克一夜之间成为“世界一流经济学家”。不甘寂寞的哈耶克得意了：“人们突然都愿意听我说话了。”他不断在世界各地巡回演讲，他的著作成为畅销书，撒切尔夫人也拜他为师，英国女王授予他爵士称号。还有，当然地，哈耶克的经济变得宽松起来。⁷⁵浅薄的哈耶克的发迹，只能用包括诺贝尔奖在内的西方学术界上层“精英”小集团被权力金钱收买、智识退化的现象来解释。

其次，绕开经济学问题，在哈耶克有所“独树一帜”的自由主义政治“思想”中，虽然相对于智识退化的西方学术界“精英”，哈耶克的一些表述有新鲜之处，他的核心概念 spontaneous order “自发性秩序”和理论发挥⁷⁶，是从安那祺主义/自由社会主义剽窃而来的。让我随手举出一些安那祺主义经典例子。普鲁东早就这样讲过：“But experience testifies and philosophy demonstrates …that any revolution, to be effective, must be *spontaneous* and emanate,

⁷⁴ Herman Finer, Road to Reaction. 1945. 译文引自霍伊著《自由主义政治哲学》，刘锋译，1992年三联书店，第3页。

⁷⁵ 阿兰·艾伯斯坦：《哈耶克传》，中文版，秋风译，中国社会科学出版社，2003年版。（转引自赵峰：“谁是胜利者：凯恩斯还是哈耶克？”
<http://www.jingjixue.info/2009/03/29734.html>）

⁷⁶ 见邓正来主编（译本），《哈耶克读本》，北京大学出版社，2010年，编者前言，10页。

not from the heads of the authorities but from the bowels of the people...society...does not show itself through legislative decree but rather through the spontaneity of its manifestations”⁷⁷ “经验和哲学证实：…任何有效的革命都必须是自发的，来自民众自身而不是权威首脑…社会…并不通过立法条款显示自己，而是由自发的特征显示出来”。巴枯宁又早就那样说过：

“Contrary to the belief of authoritarian communists - which I deem completely wrong - that a social revolution must be decreed and organized either by a dictatorship or by a constituent assembly emerging from a political revolution, our friends, the Paris socialists, believed that revolution could neither be made nor brought to its full development except by the spontaneous and continued action of the masses, the groups and the associations of the people.”⁷⁸ “与权威共产主义的说教相反，…巴黎的社会主义者们相信只有通过人们自然发生的、持续不断的大众、组织和协会的运动，才能达成或带来革命的完全实现。”从克鲁泡特金的千万言巨著、兰道尔的大量德语著作⁷⁹到 Malatesta 的小册子中“自然秩序”论⁸⁰，从巴黎公社到芝加哥干草市场就义、从乌克兰马赫诺运动到俄罗斯喀琅施塔得水兵起义、从西班牙内战到美国民权运动、从天安门民主运动到今天的伊斯兰世界民主革命、从墨西哥原住民起义到世界社会论坛等，都是基于包括草根阶层在内的人人参与的直接民主和基于自由联合（federation）的公

⁷⁷ Proudhon, What is Property? AK Press, 2010. 转引自 Iain McKay, “I am an Anarchist.” Anarcho-Syndicalist Review, Winter 2011, #55. p. 45.

⁷⁸ Mikhail Bakunin, “The Paris Commune and the Idea of the State,” 1871. Ed. Sam Dolgoff, 1971. <http://marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1871/paris-commune.htm>

⁷⁹ 见收入本书的“兰道尔对安那祺主义的思想贡献”一文。

⁸⁰ 如 Errico Malatesta, Anarchy, 1891. 我读到的是英文版 Freedom Press, 1974.

正、平等社会交换与博爱的民众的自发的社会改进运动。哈耶克亵渎这些人类历史上最神圣的自由主义精神，已经从无知变为无耻了。

在近代社会主义思想产生之前的哲学与科学巨匠莱布尼茨在不同的文章里阐明过：自由包括作决定的自发性⁸¹，“每一个物体有完全的自发性（这就变成有智力的物体的自由）”⁸²，“心灵的最基本概念或本质就暗示着所有表现在它身上的、所有它的理解，都从它自身的性质自发地产生出来”⁸³。如果说哈耶克为了“政治上正确”害怕提及安那祺主义/自由社会主义的自发性概念，这倒可以理解，但他为什么连莱布尼茨对自发性自由的阐述也不提呢？这说明哈耶克本来的角色只是奥地利经济学派的推销员，他本人没有像他的老师 Ludwig von Mises 那样认真地研究过社会主义⁸⁴和经济问题⁸⁵。

当哈耶克说“许多伟大的自由倡导者都始终不渝地强调者这样一个真理，即如果没有根深蒂固的道德信念，自由绝不可能发挥任何作用，而且只有当个人主义通常都能被期望自愿遵奉某些原则时，强制才可能被减至最小限度”时⁸⁶，他勉强举出托克维尔和攻击法国大革命出名的伯克作为他的自由主义先导，却完全不提这是历史上每一个安那祺主义者的基本常识。当哈耶克说“在许多人看来唯有经由刻意决策才能做到的众多事情，实际上可以通过个人之间 voluntary and

⁸¹ Theodicy § 288. cited John Rawls, Lectures on the History of Moral Philosophy, Leibniz II: Spirits as Active Substances: Their Freedom. Harvard University Press, 2000. p.131

⁸² Leibniz Philosophical Writings, trans. Mary Morris and G. H. R. Parkinson. Discourse on Metaphysics #32. JM Dent & Sons Ltd London, 1973. p. 41.

⁸³ Ibid. p. 42.

⁸⁴ Socialism: An Economic and Sociological Analysis, 1922. Trans. J. Kahane. Indianapolis: Liberty Fund, 1981. 英译版 569 页，理论价值不大。

⁸⁵ The Theory of Money and Credit, 1912. trans. H. E. Batson, Skyhorse Publishing, 2013.

⁸⁶ 哈耶克：“自由、理性和传统”，《哈耶克读本》67-68 页。

spontaneous collaboration 自愿自发的合作而做得更好。因此，坚定的个人主义者应该是一个热心主张自愿合作的人士，因为无论何时何地，这种自愿的合作都不会蜕变为对其他人的强制或导向对排他性权利的僭取”⁸⁷时，我们不禁感谢他对安那祺主义的准确描写。但是，他却马上声称：“真个人主义并不是安那祺主义，因为安那祺主义只是唯理主义的伪个人主义的另一个产物，而这恰恰是真个人主义所旨在反对的”。⁸⁸这说明哈耶克毕竟读过一些安那祺主义文章，但他清楚：他所面向兜售的那些权力或“精英”读者不可能理解安那祺主义的常识，所以随便他怎么诬蔑安那祺主义也不会妨碍他谋到一个职位。相反，这样的歪曲安那祺主义，反而帮助他拿到诺贝尔奖呢！实际上，当哈耶克说“国家，作为对刻意组织起来的和有意识指导的力量的体现，应该只是我们所谓的‘社会’这一极为丰富的有机体中的一个很小部分；此外，国家所应当提供的也只是一种能够使人们自由地（因而不是‘有意识指导’地）进行最大限度之合作的框架而已”、“真自由主义信奉地方自治和自愿结社”⁸⁹时，一个很容易达到的逻辑推论就是：消除至今为止我们所理解的“国家”这样的制度才能达到自由。哈耶克并不缺乏这样简单的逻辑推理能力，但他知道，这样推理，就会吓跑他的权贵读者客户们。里根倒是读懂了哈耶克，当他在竞选时高叫“政府不仅有问题，政府就是问题”时，不懂美国政治的选民们还以为他要解散美国联邦政府的最大问题机构（五角大楼）呢！不，里根发动“星球大战”计划，足以毁掉地球几百遍。这时，谁还顾得上真真假假的自由主义之争！

哈耶克为了彻底清除社会主义的影响，把几乎整个世界普遍认为的国家资本主义—德国纳粹（民族社会党）和意大利法西斯—也塞进“社会主义”的框架供他批判，不足为题。在批判德国“对刻意组织的偏好以及相应地对自发且不受控制的社会力量的蔑视”⁹⁰的民族性格

⁸⁷ 哈耶克：“个人主义：真与伪”，《哈耶克读本》96页。

⁸⁸ 哈耶克：“个人主义：真与伪”，《哈耶克读本》96页。

⁸⁹ 哈耶克：“个人主义：真与伪”，《哈耶克读本》101页。

⁹⁰ 哈耶克：“个人主义：真与伪”，《哈耶克读本》105页。

方面，哈耶克其实重复了巴枯宁 / 斯拉夫式自由主义民族性格对马克思 / 德意志式国家主义民族性格的批判，与社会主义意识形态没有关系，可惜哈耶克只盯着大英帝国舰队保护下的自由（实质是资本的自由、贸易的自由，而不是绝大多数没有资本的人的自由），歧视俄罗斯、西班牙等欧洲地缘边界不配谈自由。哈耶克把马克思以来的国家社会主义流派中的政治蜕变（列宁的一党专政，特别是斯大林的个人独裁）歪曲为当代社会主义的唯一形式便于攻击，丝毫不提自巴黎公社以来的自由社会主义传统，无视（介于国家社会主义和自由社会主义之间的）社会民主主义在欧洲的相对成功的实践，违背了起码的逻辑思维。以下可以看出哈耶克偷换概念的例子：在《致命的自负》导论“社会主义是个错误吗？”中，哈耶克先是声明：“本书所要论证的是，我们的文明，不管是它的起源还是它的维持，都取决于这样一件事情，它的准确表述，就是在人类合作中不断扩展的秩序。这种秩序的更为常见但会让人产生一定误解的称呼是资本主义”，看出他对资本主义这个概念非常用心。但他话题一转，“我的论证的要点是，以赞成竞争性市场造成的人类自发的扩展秩序的人为一方，以要求在集体支配现有资源的基础上让一个中央政权任意安排人类交往的人为另一方，…因此，社会主义不可能达到或贯彻它的目标和计划；进而言之，它们甚至在逻辑上也是不能成立的。”一下子把社会主义这个多彩多样的理论和实践钉死在“在集体支配现有资源的基础上让一个中央政权任意安排人类交往”的哈耶克式社会主义定义上，再怎么咒骂也不过分：“市场秩序和社会主义之间的争论，不亚于一个生死存亡的问题。遵循社会主义道德，将会使目前人类中的许多人遭到毁灭，使另外许多人陷入贫困。”“社会主义教给许多人说，不管有没有劳绩，有没有参与，他们都拥有一些权利。根据产生出扩展秩序的道德规范，社会主义者实际上是在教唆人们破坏法律。”（哈耶克《致命的自负》补论 D.3.）⁹¹哈耶克嘲笑社会主义的论据也很幼稚：“在一个大规模社会中，如果甲拥有的比乙多，甲就需要有道德的支撑，就好像这是某种人为结果似的。实际上，我们只需考虑下述两个

⁹¹ 哈耶克《致命的自负》，王昊译，2000年9月。

<http://www.jingjixue.info/2009/10/313710.html>。

要点：一是为了防止甲拥有的比乙多，我们必须拥有极为精细且复杂的政府机构；二是这种机构必须拥有权力去指导和操纵所有公民的工作并有权力要求他们工作的所有产品；那么，上述论点的荒谬性也就昭然若揭了。”⁹²这样的把对手捆绑起来的拳击比比皆是。其实，并没有要求绝对平均的社会主义，而安那祺主义主要是诉诸个人的素朴理性和良知谴责剧烈的贫富差距、制度性失业等缺欠。哈耶克在他的“体系”中对于他认定的四大文明要素（语言、道德、货币、法律）中的货币和法律方面推行他的“自由主义”踌躇满志，对于操控道德，却力不从心，虚张声势。

如果说哈耶克在谈论抽象的理论时可以用来获得学位⁹³，他的“施展抱负”的政策性结论就赤裸裸地资本阶层打气，特别是对社会平等与社会公正的攻击：“除了以平等的方式对待人们以外，我们实在没有理由采取任何其他方法把人们变得平等。…任何人或任何群体都无权决定另一个人所应当具有的地位；此外，个人主义还把这一点视作是个人实现自由的一项极为重要的条件，因此我们决不能为了满足我们的正义感或者我们的妒忌心理而把这项重要的条件牺牲掉。”⁹⁴“正义并不是旨在达致一种被认为是正义的特定事态；此外，正义也不关注某一特定行动在事实上所造成的结果。对一项正当行为规则的遵守，常常会产生一些非意图的后果”⁹⁵当然，“平等的方式”、“一个人所应当具有的地位”以及作为正义与法律依据的“正当行为规则”⁹⁶，要由哈耶克这位“20世纪最重要的自由主义理论家”⁹⁷来为我们定义，而由此产生的“非意图的后果”（其实是完全知道的不平

⁹² 哈耶克：“社会正义或分配正义”，《哈耶克读本》398页。

⁹³ 哈耶克2岁就得到法学博士学位，两年后再得到政治（社会）学博士学位，可以想见奥地利学术界在战后（1921年）“赶超英美”的急功近利做法。

⁹⁴ 哈耶克：“个人主义：真与伪”，《哈耶克读本》107-108页。

⁹⁵ 哈耶克：“正义的探求”，《哈耶克读本》314页。

⁹⁶ 哈耶克：“正义的探求”，《哈耶克读本》309页。

⁹⁷ 邓正来主编（译本），《哈耶克读本》，北京大学出版社，2010年，57万字。

等、不正义、非人道的状况），哈耶克才不管呢。“我完全不相信受到广泛接受的‘社会公正’这一概念，表达了一种可能的状态，我甚至不相信它是个有意义的概念。”⁹⁸ 归根结底，“无论大规模社会在哪里产生，实际上都是由这样一种正当行为规则系统促成的，而这个系统则舍括了休谟所说的‘三项基本的自然法：财物占有的稳定、根据统一的转让、允诺的践履’”，一言以蔽之：“私有财产不可侵犯”，“财产权是自由的基础”，暴露了哈耶克为之服务的是拥有害怕“被侵犯”财产的阶层。需要提醒读者注意的是：哈耶克的“法律”概念也不是我们所理解的法律。他引用别人的报告：“法律乃是社会无意识的创造物”⁹⁹，又判决：“法律实证主义实质上就是一种社会主义的意识形态”¹⁰⁰等等，哈耶克是否应该先制定一本《哈耶克政治法律字典》给读者呢？

更有甚者，哈耶克直接用“社会正义的返祖性质”为标题，宣称在大规模的现代社会中要消除人类原始社会小群体时代“遗留下来”的社会正义观念¹⁰¹，“对正义分配的诉求…乃是一种以原始情绪为基础的返祖现象”¹⁰²，好像要建构新的“哈耶克文明”似的。事实上，人类社会的基于个人与个人、个人与小群体之间确立起来的道德、情感等，乃是现代社会，特别是全球化社会的人际关系的基础，也是制止特别是权力、资本犯罪的原动力。在历史上的许多时刻，当所有道德祈求、法律制裁等手段都失效时，正是在这种朴素的感召驱使下，安那祺主义者个人或小团体（如伯克曼）奋不顾身“替天行道”，让我们知道社会上还有正义存在，多少制约了权力、资本的无限制膨胀

⁹⁸ 哈耶克《致命的自负》，王昊译，2000年9月。
<http://www.jingjixue.info/2009/10/313710.html>。

⁹⁹ 哈耶克：“法律、命令与秩序”，《哈耶克读本》216页。译者还加注到：“对于法律限于国家（国家的目的在于有组织地制定法律和实施法律）的强调，至少可以追溯至休谟。”

¹⁰⁰ 哈耶克：“正义的探求”，《哈耶克读本》328页。译者在这里把socialism译为“唯社会论”，更加重了混乱。

¹⁰¹ 《哈耶克读本》402-415页。

¹⁰² 哈耶克：“人类价值的三个源泉”，《哈耶克读本》501页。

（如卡内基、洛克菲勒等不得不考虑到社会压力，收敛一点，“捐出”一些私有资本给公共事业）。哈耶克对于人类社会全体漠不关心，只服务于可能给与他最大报酬的特权资本阶层。他的信徒们在全世界推行“新自由主义”的贸易自由（即资本货物及拥有资本货物的阶层的自由，而不是劳工的自由移动）、穷人富人同率支付的消费税、同一税率等，连最大的金融资本家巴菲特也不得不说：“让我和一个清扫女工交同率税，不公平”。如果没有社会正义，资本阶层会有这种起码的人性吗？如果世界都被哈耶克迷惑了¹⁰³，我们不得不交付同率税，可能还要支付同额税呢！如果哈耶克式自由主义支配世界，人类文明好不容易在部分区域确立的一人一票制度就会变为一元一票、一股份一票的制度，这不是奴役是什么？

自由，自由，多少罪恶假汝之名以行！但象今天这样以哈耶克式自由之名在国际名声、国家权力和私有资本的诱导下把人类社会引向奴役，铺天盖地而来，令人发指，不寒而栗。在人类经历惨痛的代价击败了国家资本主义、克服了国家社会主义后，在经历了冷战以来蔓延全球的自由资本主义危机之后，人类文明实际上只剩下一种选择：自由社会主义（安那祺主义）。

[2011年2月27日完稿，2014年11月15日略加修改]

¹⁰³ 哈耶克的最狂妄的信徒甚至宣称：“世界错了，哈耶克一人对了”。好像这个唯一的地球只是百分之零点点零几的权贵阶层的私有财产。

10. 莱布尼茨伦理观的自由主义扩展

莱布尼茨在“论科学的分类”中说：“科学就分为三种。第一种是物理学或自然哲学，…第二种是实践哲学或伦理学，它教人获得良好和有用的事物的办法，并且不仅给自己提出对真理的认识，而且还有正当的事的实践。最后第三种是逻辑学或关于记号的知识”¹⁰⁴。对于莱布尼茨的伦理学，克鲁包特金简短地评论道：“德国哲学家莱布尼茨对于斯宾诺莎与洛克两人的批评，他的将神学与哲学结合起来的企图，以及他在调和天主教和各种新教教义及苏格兰学派与英吉利学派的伦理学的思潮的计划中，都含有不少增益知识的材料，…然而他的广博的才智，他的长于解说的能力，丝毫不能帮助他把哲学的泛神论和基督教的信仰调和起来，更不能帮助他把建立在人性的根本上的伦理学和建立在死后生活的信仰上的伦理学调和起来。”“莱布尼茨本人虽不曾得出结论说，我们的理性所包含的最高原则便是正义这一概念，然而他给这个结论开辟了道路。”¹⁰⁵这样的评论符合普通的看法，不过，莱布尼茨的理性伦理观，在如以下的表述那样：“…因此那受惩罚者是有罪的；因此他本来是能够以别的方式行事的；因此他是有自由的；最后因此他是有自行决定的能力的。”¹⁰⁶“超理性的也是很能被把握的，…我非常赞赏，先生，您要把信仰建立在理性的

¹⁰⁴ 《人类理智新论》下册第四卷论知识第二十一章论科学的分类，634页，陈修斋译，商务印书馆，汉译世界学术名著丛书，1982年。

¹⁰⁵ 克鲁包特金著《伦理学的起源和发展》，巴金译，人民文学出版社1997年6月版《巴金译文全集》第10卷，第233-234页。

¹⁰⁶ 《人类理智新论》下册第四卷论知识第十七章论理性，571页，陈修斋译，商务印书馆，汉译世界学术名著丛书，1982年。这一章第578页又进一步重复论证。重点是原文所加。

基础上”¹⁰⁷，与正义论联系较少¹⁰⁸，更重要的贡献在于扩展了（即使在上帝名目之下的）自由主义的方法论。

巴金译文所用的英文版译者注说克鲁包特金所读为莱布尼茨法文原著，可能没有读到诸如杜威《莱布尼茨论》（1888）、罗素《对莱布尼茨哲学的批评性解释》¹⁰⁹等英文论述中对莱布尼茨伦理学的看法。不过，哲学史专家以外的作者难于把握莱布尼茨伦理学的部分原因也在于莱布尼茨的写作过于分散庞杂，正如罗素很遗憾地指出那样：莱布尼茨因为选择投身社会政治事务，没能写出完整的大作表述他屡次提及的思想“系统”。¹¹⁰克鲁包特金可能也没有读到罗素以前的费尔巴哈早期的重要哲学史著作《对莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判》¹¹¹。倒是哲学专业的学生列宁在1914—15年间根据《费尔巴哈

¹⁰⁷ 《人类理智新论》下册第四卷论知识第十七章论理性，594—595页，陈修斋译，商务印书馆，汉译世界学术名著丛书，1982年。重点是原文所加。

¹⁰⁸ “正义只是对思想的秩序或完善。”Leibniz Philosophical Writings, trans. Mary Morris and G. H. R. Parkinson. A Resume of Metaphysics #20. JM Dent & Sons Ltd London, 1973. p. 147.

¹⁰⁹ Bertrand Russell, A critical exposition of the philosophy of Leibniz, with an appendix of leading passages. Cambridge, 1900（克鲁包特金著《伦理学的起源和发展》，巴金译，人民文学出版社1997年6月版第235页错印为1990）。在最后的第十六章，罗素简要归纳莱布尼茨的伦理学。中文译本《对莱布尼茨哲学的批评性解释》，译者段德智/张传有/陈家琪，商务印书馆，汉译世界学术名著丛书，2010年（笔者没读中译版）。

¹¹⁰ 不过，包括罗素在内的写出好几本完整作品的作家也不一定能有莱布尼茨那样的独创性。莱布尼茨为了施展政治抱负而寄人篱下的尴尬阅历正好补充了斯宾诺莎超然于世俗利益的人生选择得出的思考。对比“非常混乱而不是按照一种最高智慧规范的事务”的人类政府（Leibniz Philosophical Writings, trans. Mary Morris and G. H. R. Parkinson. On the Ultimate Origination of Things. JM Dent & Sons Ltd London, 1973. p. 141.），他追求完美、完善的世界的热诚令人敬佩赞叹。

¹¹¹ 写于1836年，出版于1837年。涂纪亮译，商务印书馆，汉译世界学术名著丛书，1998-01。

全集》1910年第4卷德文版本阅读了这部著作，摘录了大量原文表达对莱布尼茨的赞赏，包括如下的精彩评论：“如果生命的原则或内在的、自身的活动原则仅仅同物质的少部分或特殊部分相联系，那就完全违反了自然界的美、秩序和理性。”“个性包含着似乎处在萌芽状态的无限的东西。”“借助理性作出最佳规定，这是自由的最高阶段。”“莱布尼茨是半个基督徒。他是有神论者，或者是基督徒兼自然主义者。他用智慧、理智来限制神的恩惠和威力。但这种理智无非是自然博物标本室，不过是关于自然界的联系的概念、关于世界整体的概念。因此，他用自然主义来限制自己的有神论；他通过对有神论的扬弃来肯定、维护有神论”。可惜，列宁对莱布尼茨的兴趣，主要是从费尔巴哈“对康德的嘲笑”、“康德主义=陈旧的破烂货”等唯物主义特征发现莱布尼茨很“有用”：“大概马克思就是因为这一点而重视莱布尼茨，虽然莱布尼茨在政治上和宗教上有‘拉萨尔的’特点和调和的趋向。”¹¹²

现在中文世界里关于莱布尼茨的文章虽然很多，但都以中文译本为准。我注意到有些译法不同寻常，如 *determination* 译为“规定性”¹¹³而不是“决定论”或“确定性”，*final cause* 译为“目的因”¹¹⁴而不是“终极因”，*modification* 译为“样态”¹¹⁵而不是“修

¹¹² 列宁：“费尔巴哈《对莱布尼茨哲学的叙述、阐发和批判》一书摘要”，载于1930年《列宁文集》俄文版第12卷，译自《列宁全集》俄文第5版第29卷第65—76页。中译引自中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局编译。

<http://cpc.people.com.cn/GB/64184/180146/180287/10908473.html>

¹¹³ 《人类理智新论》下册译名对照表第653页，陈修斋译，商务印书馆，汉译世界学术名著丛书，1982年。

¹¹⁴ 《人类理智新论》下册译名对照表第659页，陈修斋译，商务印书馆，汉译世界学术名著丛书，1982年。

¹¹⁵ 《人类理智新论》下册译名对照表第669页，陈修斋译，商务印书馆，汉译世界学术名著丛书，1982年。

改”，agent(s) 译为“原动者”¹¹⁶而不是“行动者”，testimony 译为“证明”¹¹⁷而不是“见证”。此外，除了经常被加入的马克思主义、列宁主义政治性前言，译著也常常插入一些奇怪的后语影响读者的观念，如“普鲁士的国家哲学家们，从莱布尼茨到黑格尔，都致力于推翻神……（马克思）”，“莱布尼茨通过神学而接近了物质和运动的不可分割的（并且是普遍的、绝对的）联系的原则。（《列宁全集》38：427）”¹¹⁸而没有感到引用的这两位“革命导师语录”的矛盾；“马克思…函告恩格斯：库格曼在我生日给我寄来莱布尼茨工作室里的两条壁毯…愚蠢的汉诺威人…。恩格斯当即复信道：资产阶级破坏莱布尼茨旧居文物的行为，是非常普遍的现象”¹¹⁹这一类对准确理解原著毫无帮助的插曲。中译本更多的狭隘导向还在于“权威性”注解，例如“莱布尼茨虽然是个唯心主义者，但由于有些辩证观点，有时倒是能抓住霍布斯以及洛克等经验论者一些形而上学观点的弱点。”¹²⁰“莱布尼茨的这套观点，不仅鲜明地表现出了他片面抬高理性而贬低经验的唯理论的立场，而且是有浓厚的僧侣主义色彩的。”

121

¹¹⁶ 《人类理智新论》下册译名对照表第 670 页，陈修斋译，商务印书馆，汉译世界学术名著丛书，1982 年。

¹¹⁷ 《人类理智新论》下册译名对照表第 673 页，陈修斋译，商务印书馆，汉译世界学术名著丛书，1982 年。

¹¹⁸ 《人类理智新论》下册莱布尼茨生平和著作年表第 679 页，陈修斋译，商务印书馆，汉译世界学术名著丛书，1982 年。

¹¹⁹ 《人类理智新论》下册莱布尼茨生平和著作年表第 729 页，陈修斋译，商务印书馆，汉译世界学术名著丛书，1982 年。

¹²⁰ 《人类理智新论》下册第 458 页注，陈修斋译，商务印书馆，汉译世界学术名著丛书，1982 年。

¹²¹ 《人类理智新论》下册第 471 页注，陈修斋译，商务印书馆，汉译世界学术名著丛书，1982 年。

莱布尼茨把调和理性和信仰作为自己毕生的使命，反映了当时的启蒙主义者的普遍信念，与笛卡尔、斯宾诺莎¹²²为人类精神提供了新的方向，特别在他的最杰出门徒康德¹²³那里“青出于蓝而胜于蓝”发挥光大¹²⁴。如果大器晚成的康德少活二十几年（从1781年出版《纯粹理性批判》第一版到1804年去世），他可能只被记住为一个在莱布尼茨巨人影响下的小人物而已¹²⁵。正因为如此，Rawls从康德的伦理学出发、为理解康德伦理学反过来挑选莱布尼茨的不成体系的伦理观念的做法是值得借鉴的。他指出莱布尼茨伦理观的两个特征：形而上学的完善主义 metaphysical perfectionism 和作为活动物体 active substance¹²⁶的精神的自由。前一个特征主要纠缠于经院哲学¹²⁷，与斯宾诺莎、休谟、康德都形成对照，本身没有多大独创性¹²⁸。例如本文第一段所引，莱布尼茨的自由意志是从消极必要性（恶）推演而来

¹²² 赵京：“斯宾诺莎《神学政治论》再考”，2001年5月20日。
<http://cpri.tripod.com>

¹²³ 赵京：“康德先验体系实践理性的社会实践”，2012年12月31日。
<http://cpri.tripod.com>

¹²⁴ 例如，我们习以为常的康德标志性概念 a priori（先天）就是从莱布尼茨学来的。

¹²⁵ John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Leibniz I: His Metaphysical Perfectionism. Harvard University Press, 2000. p. 105.

¹²⁶ “物体是有行动能力的存在 being。” Leibniz Philosophical Writings, trans. Mary Morris and G. H. R. Parkinson. *Principles of Nature and of Grace, Founded on Reason* #1. JM Dent & Sons Ltd London, 1973. p. 195.

¹²⁷ 笛卡尔也出身于经院哲学（直接毕业于耶稣会学校），但明快地排脱了天主教义，怪不得与他同时代的科学家帕斯卡说：“我不能原谅笛卡尔；他在其全部的哲学之中都想能撇开上帝。”见赵京“笛卡尔主义的神髓”，2014年8月21日。

¹²⁸ John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Leibniz I: His Metaphysical Perfectionism. Harvard University Press, 2000. p. 107.

¹²⁹，也已经被许多中文论文转引¹³⁰。后一个特征才显示出不同于笛卡尔和斯宾诺莎机械论物质观，莱布尼茨的精神的自由可以思考、商讨、并按自己的理性(法律)自发地、自愿地行动¹³¹，“他[精神]的系统可以容纳各种形式自由伦理生活”¹³²。在《神义论》中，莱布尼茨阐明自由“包括对于所商讨的物体的清晰认识的智能¹³³，作决定的自发性¹³⁴和排除逻辑与形而上学要求的偶然/可能性”¹³⁵。Rawls 认为还要加上

¹²⁹ 在那里，“最完善的行为最少自由、最不值得推奖，因为自由才是我们寻求表扬、责难或奖励和惩处的原因。” Leibniz Philosophical Writings, trans. Mary Morris and G. H. R. Parkinson. A Letter on Freedom. JM Dent & Sons Ltd London, 1973. p. 114.

¹³⁰ 例如，赵林“论莱布尼茨的神学思想”，（香港）《道风：基督教文化评论》第 24 期，2006 年春。

¹³¹ John Rawls, Lectures on the History of Moral Philosophy, Leibniz II: Spirits as Active Substances: Their Freedom. Harvard University Press, 2000. p. 124-125.

¹³² John Rawls, Lectures on the History of Moral Philosophy, Leibniz II: Spirits as Active Substances: Their Freedom. Harvard University Press, 2000. p. 130-131.

¹³³ “一个智能物体的快乐只是对美、秩序和完善的感受。” Leibniz Philosophical Writings, trans. Mary Morris and G. H. R. Parkinson. A Resume of Metaphysics #18. JM Dent & Sons Ltd London, 1973. p. 146.

¹³⁴ “每一个物体有完全的自发性（这就变成有智力的物体的自由）”。 Leibniz Philosophical Writings, trans. Mary Morris and G. H. R. Parkinson. Discourse on Metaphysics #32. JM Dent & Sons Ltd London, 1973. p. 41. “心灵的最基本概念或本质就暗示着所有表现在它身上的、所有它的理解，都从它自身的性质自发地产生出来”。 Ibid. p. 42. 这里强调自发性，因为它是自由社会主义实践中的显著特征，如西班牙百万安那祺主义劳工 1936 年 7 月自发地奋起粉碎法西斯叛乱，坚持了三年可歌可泣的抗战。见赵京“以自由之名通往奴役之路：论哈耶克对自由主义的剽窃、篡改、歪曲和危害”，2011 年 2 月 27 日。

¹³⁵ Theodicy § 288. cited John Rawls, Lectures on the History of Moral Philosophy, Leibniz II: Spirits as Active Substances: Their Freedom. Harvard University Press, 2000. p. 131.

个体性¹³⁶，其实这已经包含在莱布尼茨的观念中¹³⁷，因为只有个体才具有这样的自由特征，而且“任何世界的每一个可能的个体在他的概念里就含有他自身世界的法规”¹³⁸。莱布尼茨甚至说：“思想或理性的心灵是小上帝，按上帝的形象造成，有神圣光芒的微亮”¹³⁹。这正是莱布尼茨伦理/道德哲学的精髓：在（上帝预定和谐好的）最好的世界里，每个人仍然、必须有遵从理性/自然法规的个人的、自发的自由（意志），以及相应的责任¹⁴⁰。

正如费尔巴哈评论的那样：“斯宾诺莎的哲学是把遥远得看不见的事物映入人们的眼帘的望远镜；莱布尼茨的哲学是把细小得看不见的事物变成可以看得见的事物的显微镜。”¹⁴¹扩展莱布尼茨伦理的

¹³⁶ John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Leibniz II: Spirits as Active Substances: Their Freedom. Harvard University Press, 2000. p.132.

¹³⁷ “每一个个体以自己的方式反映整个宇宙”。Leibniz Philosophical Writings, trans. Mary Morris and G. H. R. Parkinson. *Discourse on Metaphysics* #9. JM Dent & Sons Ltd London, 1973. p.19.

¹³⁸ Leibniz-Arnauld Correspondence, p.43. cited John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Leibniz II: Spirits as Active Substances: Their Freedom. Harvard University Press, 2000. p.125.

¹³⁹ Leibniz Philosophical Writings, trans. Mary Morris and G. H. R. Parkinson. *New System* §5. JM Dent & Sons Ltd London, 1973. p.117. John Rawls 所引的 Wiener 英译略微不同, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Leibniz II: Spirits as Active Substances: Their Freedom. Harvard University Press, 2000. p.129.

¹⁴⁰ 这一面特别主要靠康德来完成，特别是因为在康德那里上帝几乎完全被理性取代，个体的道德责任（把人作为目的而绝不是手段）是自由的必需条件。

¹⁴¹ 列宁“费尔巴哈《对莱布尼茨哲学的叙述、阐发和批判》一书摘要”俄文编者加入的费尔巴哈原文，载于1930年《列宁文集》俄文版第12卷，译自《列宁全集》俄文第5版第29卷第65—76页。中译引自中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局编译。

<http://cpc.people.com.cn/GB/64184/180146/180287/10908473.html>

自由主义，还得借用来布尼茨力图摆脱的斯宾诺莎的望远镜：更彻底的理性（自然神论），而不需要神奇的显示¹⁴²。沿袭也是科学巨人的莱布尼茨本人擅长的论证，用统计力学和依靠统计学发展出来的社会调查法、处理大量数据的计算机等科学技术，我们可以从方法论上解决研究大量微观个体（“单子”或个人）的宏观现象的问题，形而上学观念上的全能上帝也不必要了。例如，在一个封闭的系统的体积（无论形状）和一定温度下，我们不知道其中的每一个分子的运动状况¹⁴³，但我们不必要知道每一个分子的运动状况，却可以通过可以统计分布测量我们想知道的系统整体的特征（压强等）。同理，每一个个人（莱布尼茨的单子）都有自己的世界（观），我们不可能、也没有必要穷尽每一个人的方方面面，但利用社会统计等方法，我们可以快速、节俭地大致预测某些社会问题。例如，一次组织得好的对上千人的随机电话调查就可以大致了解两亿多成人人口的美国社会对某一个问题的意见¹⁴⁴，对两千多户的分层抽样调查就可以相当准确地把握一亿多成人人口的日本的阶级结构移动性，等等。

人类知识的进步帮助我们越多地理解和改善社会秩序/规范，就越大地增加个人的自由（就象一个懂得交通规则的驾驶员在大街上能够更自由、安全地驾驶一样），而正如古希腊 Stoics 所言：“只有智

¹⁴² “理性不能够告诉我们伟大的将来的详情，那是显示才能做到的”。Leibniz Philosophical Writings, trans. Mary Morris and G. H. R. Parkinson. Principles of Nature and of Grace, Founded on Reason #16. JM Dent & Sons Ltd London, 1973. p.202.

¹⁴³ 即便在最简单的只有一个粒子的系统里，按照海森堡的不确定性原理（又译测不准原理），粒子的位置与动量不可同时被确定，位置的不确定性 Δx 与动量的不确定性 Δp 遵守不等式 $\Delta x * \Delta p \geq h/2$ （ h 是约化普朗克常数）。更不用说，我们无法测量大量粒子的初始位置、边界条件和相互碰撞的运动。

¹⁴⁴ 当然，也不必简单信任媒体报道的误差 $\pm 3\%$ 或 5% 自称，因为接受采访的样本不是随机抽样的。不过，对于选举或战争等重大社会问题，通常会有不同调查来源，综合判断一下，出入也不大。

慧者才是自由的”，得到更大自由的个人更能自觉服从道德伦理¹⁴⁵，把别人也作为目的而不是手段，自发自愿地奉行安那祺/自由社会主义的道德规范“把万人的自由作为自己的自由”，这样，莱布尼茨的“上帝之城，…是自然世界的道德世界”¹⁴⁶，“在这个完美政府之下，德行都得到奖励，恶行都受到惩处，每一样正当的事都必须达到好的结局”¹⁴⁷，康德式的自由、自为目的的、理想的道德社会就不仅只是观念的，同时也是现实的了¹⁴⁸。

[2014年10月18日]

¹⁴⁵ 因为“正义在广义上就是遵从智慧的德行”。Leibniz Philosophical Writings, trans. Mary Morris and G. H. R. Parkinson. Principles of Nature and of Grace, Founded on Reason #9. JM Dent & Sons Ltd London, 1973. p. 200.

¹⁴⁶ Leibniz Philosophical Writings, trans. Mary Morris and G. H. R. Parkinson. Monadology #86. JM Dent & Sons Ltd London, 1973. p. 193.

¹⁴⁷ Leibniz Philosophical Writings, trans. Mary Morris and G. H. R. Parkinson. Monadology #90. JM Dent & Sons Ltd London, 1973. p. 194. 类似表述在 Principles of Nature and of Grace, Founded on Reason #14. JM Dent & Sons Ltd London, 1973. p. 202.

¹⁴⁸ 赵京，“作为观念与现实的康德至善召唤”，2014年7月25-30日。

11. 康德先验体系实践理性的社会实践

1983年5月，我在海淀书店买到康德的《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》¹⁴⁹，一直到84年2月，才终于艰难地翻读了全书。除去在中国的政治背景下加上的1976年7月商务出版社编辑部的“出版说明”和“译后记”中的列宁和毛泽东的政治性语录外，这个译文其实非常忠实可贵，虽然我连一知半解也没有达到，却感到从事哲学思考的神圣性¹⁵⁰。其间，我也买了《纯粹理性批判》¹⁵¹，但没法读下去。作为工程物理系高年级学生，我主要的关心是从马克思列宁主义毛泽东思想指导下的认识论框架（《自然辩证法》、《唯物主义与经验批判主义》、《矛盾论》、《实践论》等）向“科学哲学”（赖欣巴哈的《科学哲学的兴起》、库恩的《科学革命的结构》、罗素的《数学原理》、维特根斯坦的逻辑实证主义、马赫对爱因斯坦时空观的影响等）转换，意识到自己有太多的无知和局限。

康德的先验体系要回答他自己设定的“1. 纯粹数学是怎样可能的？”、“2. 纯粹自然科学是怎样可能的？”、“3. 一般形而上学是怎样可能的？”、“4. 作为科学的形而上学是怎样可能的？”的先验综合判断问题（分析判断不提供新知识）。他从数学（古典欧几里的几何学）引出作为感性直观形式的空间、从自然科学（刚出现的牛顿力学、莱布尼茨的知识体系¹⁵²）引出作为感性直观形式的时间来先天

¹⁴⁹ 庞景仁译，商务印书馆“汉译世界学术名著丛书”，1982年。本文所引出自此书。

¹⁵⁰ 正如斯宾诺莎的《伦理学》（我读了4遍）教育了我严肃思考伦理问题。

¹⁵¹ 蓝公武译，商务印书馆，1982年。

¹⁵² 康德通过沃尔夫的庸俗德语哲学理解莱布尼茨，漏掉了许多精髓。例如，莱布尼茨在《人类理解新论》（陈修斋译，商务印书馆1982年11月，下册第289页）就指出动物世界的基础：“鸟类的合群以便更好地结伴远游，又如海狸成百成千只地结合起来筑堤坝那样，…完全不是出于什么对同类的惧怕。”克鲁包特金后来进一步发展出动物社会的互助进化本能，为康德提供了直接的“先验”形而上学（社会哲学）的可能性证据。

地表象物体，所以他说：“我们看到的一切数学知识都有这样的特点，即它必须首先在直观里提供它的概念”（第 39 页）。“纯粹数学，作为先天综合知识来说，它之所以是可能的，就在于它只涉及感官，而感官对象的经验的直观，其基础是（空间的和实践的）纯直观，即先天的直观”（第 43 页）。借鉴莱布尼茨¹⁵³，康德在这里扩展了时空的概念，对后来的马赫和爱因斯坦有所启发。从某种意义上讲，基于实验物理学观察结果的近代科学也采纳了康德的表象理论：“作为我们的感官对象而存在于我们之外的物是已有的，只是这些物本身可能是什么样子，我们一点也不知道，我们只知道它们的现象，也就是当它们作用于我们的感官时在我们之内所产生的表象”（第 50 页）。当然，我们的感官知识现在已经不限于人的直接知觉，而加上科学仪器等新的“感官”以克服我们的素朴唯物主义教义，接受并理解“不同惯性参照系里光速不变”这样的实验物理的事实，并进而想象超出经验直观以外的宇宙起源等命题。

但是，数学和科学的新发展也对康德的时空观提出挑战。例如，抽象代数的虚数、三维以上的多维元数，扩展了我们的先验空间范围，但试图创造出一种能够适应近代科学发展的新康德主义等没有提供比康德更进一步，只好不得不退“回到康德去”。空间热力学第二定律引申出任何封闭系统的总无序度（熵）随时间增加的结论，如果把整个宇宙看成一个封闭系统，它会随时间不可逆转地趋向无序（死寂），这反过来也提示时间不是外在于经验的先验直观形式，而参与物体事件的发生过程。根据光速不变原理，爱因斯坦提出了狭义相对论，空间和时间不再相互独立，而是一个四维时空整体，不同惯性参

¹⁵³ 怀特海通俗地介绍莱布尼茨的相对时空观（时空只能在一系列物体的相对关系中才能体现）与牛顿的绝对时空观的不同：Alfred N. Whitehead, *Science and Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1948. p.250, p.254. 他引用罗素的原著（我没读到）：B.Russell, *The Philosophy of Leibniz*, chs. Viii-x.

照系之间由洛伦兹变换用数学表达出来。另外，从光速不变原理又可以“感知”时间与空间由一个先验常数 c （光速）联系起来，与其用经验的人为单位米和秒来表示 $c=299792458$ （米/秒），不如用 $c=1$ （先验长度/先验时间）来表示，连表示能量与质量的方程式 $E=mc^2$ 也简化成 $E=m$ （先验能量/先验质量）了。按照这个思路，普朗克提出普朗克单位制，经过特别计算（例如，普朗克长度= 1.616×10^{-35} 米，普朗克时间= 5.391×10^{-44} 秒），使得 5 个基础物理常数（光速、万有引力常数、约化普朗克常数、库仑常数和玻尔兹曼常量）的值能够简化为 1。引入普朗克单位制不仅将许多物理的数学表达式简化，在理论物理统一理论方面的研究，特别如量子引力学中，还能够给研究者提供更容易进行先验抽象思维的框架。不过，现代物理学的巨大进步在先验世界的领域并没有超越当时的自然科学教授（宇宙的星云起源说最早提倡者）康德。

我们当时在自发组织的“未来与发展协会”¹⁵⁴讨论过相关的议题，不了了之，我后来只好去北大哲学系，坚持学完了张翼星老师的黑格尔《小逻辑》讲解¹⁵⁵。黑格尔的体系庞大，但抓住他的辩证法（康德对此技巧评价不高）和普鲁士国家主义要点，并不难懂；而康德的所有写作都是“要点”（或者说没有要点，重复连篇），没有读过康德的人只好象维特根斯坦教导的那样，什么也不要说。因为没有读懂康德，我只好一直带着这两本书从北京、上海、到大阪府、静冈县，再到维斯康辛州、加利福尼亚州。好在虽然我自己没有读懂多少康德，但对那些宰割一块康德体系拿出来为自己贴金的谬论¹⁵⁶多少有一点免

¹⁵⁴ 赵京：回顾“未来与发展协会”的人与事，首次发表于东京《民主中国》月刊 1991 年 3 月号。

¹⁵⁵ 那时校园开放，也没有人查问我的身份。我考试得了 75 分，张老师寄给我考卷时告诉我“比别的同学好”。

¹⁵⁶ 赵京，“以自由之名通往奴役之路：论哈耶克对自由主义的剽窃、褻渎、歪曲和危害”，2011 年 2 月 27 日。

疫抵抗力，没有必要理会。可喜的是，近年来中国对康德原著的翻译介绍大幅增长，中文读者不至于被肆意利用康德的马克思、列宁、哈耶克、饶尔¹⁵⁷等迷糊。

“依我看来，斯宾诺莎的工作，主要分为三类：自然科学研究（《笛卡尔哲学的原理》等）、认识论哲学（《知性改进论》、《伦理学》的一部分）以及宗教、伦理学（《神学政治论》、《伦理学》的一部分、未完成的《政治论》）。第一类工作于今天价值不大，第二类工作有一定的历史价值，而只有第三类工作是无人可以代替的关于人类生活的一些永恒命题的思想贡献。”¹⁵⁸以此类似，构成康德的先验体系的三大批判中，《纯粹理性批判》一方面受到当时知识的制约，一方面达到形而上学的顶峰，奠定了康德在近代哲学史上的最伟大地位，没有太多进一步开拓的余地¹⁵⁹。康德的“第三批判是近代最重要的美学作品之一；实际上，可以公正地说，没有它，美学不会成为近代的存在形式。”但是，“《判断力批判》组织杂乱、重复。康德吃力地把先验哲学的结构适用于各分散主题的斗争没有多大成功。…康德已经 71 岁，毫无疑问，他的雄辩和犀利笔锋开始走调。”

¹⁵⁷ 据 Immanuel Kant “Groundwork of the Metaphysics of Morals,” Cambridge University Press 1997. ed. By Mary Gregor “(Further Reading” xxxv), John Rawls 只写过一篇直接关于康德的论文 Themes in Kant’s Moral Philosophy, 但他的 Political Liberalism 受康德影响较多, 有中文译本。不过, 他对康德的解释, 就私有财产的“神圣性”等核心政治道德命题, 没有超过黑格尔的发挥, 意义不大。幸好他的研究属于学术圈子, 没有被 Heritage Foundation 这样的共和党 Think Tank 利用引入白宫, 免掉了哈耶克那样的学术政客的庸俗。

¹⁵⁸ 赵京, “斯宾诺莎《神学政治论》再考”, 2001 年 5 月 20 日。

¹⁵⁹ 可能费希特用形而上学的语言对康德哲学的自由、理性有进一步的发挥。克鲁包特金说: “阐述他的学说必须要用形而上学的语言, 这不但不能解说思想, 反而只能使思想变得更加隐晦。”克鲁包特金在《伦理学的起源和发展》, 巴金译文全集第 10 卷, 人民文学出版社, 1997 年 6 月。第 300 页。

¹⁶⁰而《实践理性批判》中展示的宏大深邃道德原则却提供了先验哲学对人类的最大启蒙意义，至今激励人心、令人向往。克鲁包特金在《伦理学的起源和发展》¹⁶¹中专门用一章讨论“最伟大的德国哲学家”（第 287 页）“康德及其德国继承者的道德哲学”，介绍道：“道德的规则应该带有至上命令的绝对的性质，而人的义务感即构成这样一个至上命令。”“义务含有绝对的意义，因此它决不会仅仅是达到某些其他目的的一项手段，它本身便是一个目的。”“只有一个合理的、自由的人格本身有绝对的价值。”（第 288 页）“所有的人都和我们自己一样，都赋有自由的、合理的意志，所以他们决不能被我们用作达到一个目的的手段。在康德看来，道德所要努力接近的理想乃是自由的、合理的人格的人所组成的共和国，在这共和国中，每一个人格都是所有其他人格的目的。”（第 289 页）“他主张我们必须过一种合乎道德的生活，因为那是我们的理性的要求。例如，你必须尊重你自己的自由与他人的自由，并不仅是在当你希望从中得到快乐或功利的时候，而且始终尊重，在任何情况下都尊重，因为自由是一种绝对的善，并且只有自由本身才能成为目的；其他的一切都只是手段而已。”（第 290 页）。

面对法国大革命及其普遍战争引起的恐慌和骚乱，康德绕开人类生活现实，独自一人靠形而上学的抽象思维，以自由和理性奠定了纯粹道德理性的根本法则。康德在“何谓启蒙”¹⁶²中宣告道：“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态，…要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号。”“然而公众要启蒙自己，却是很可能的；只要允许他们自由，这还确实几乎是无可避免的。”“这一

¹⁶⁰ 我没读过《判断力批判》，这里的引用来自 Roger Scruton, Kant, New York: Sterling Publishing, 2001. p.109.

¹⁶¹ 巴金译文全集第 10 卷，人民文学出版社，1997 年 6 月。

¹⁶² 何兆武译。

启蒙运动除了自由而外并不需要任何别的东西,而且还确乎是一切可以称之为自由的东西之中最无害的东西,那就是在一切事情上都有公开运用自己理性的自由。”“必须永远有公开运用自己理性的自由,并且唯有它才能带来人类的启蒙。”“这种自由精神也要向外扩展,甚至于扩展到必然会和误解了其自身的那种政权这一外部阻碍发生冲突的地步。因为它对这种政权树立了一个范例,即自由并不是一点也不关怀公共的安宁和共同体的团结一致的。只有当人们不再有意地想方设法要把人类保持在野蛮状态的时候,人类才会由于自己的努力而使自己从其中慢慢地走出来。当大自然在这种坚硬的外壳之下打开了为她所极为精心照料着的幼芽时,也就是要求思想自由的倾向与任务时,它也就要逐步地反作用于人民的心灵面貌(从而他们慢慢地就能掌握自由);并且终于还会反作用于政权原则,使之发见按照人的尊严——人并不仅仅是机器而已——去看待人,也是有利于政权本身的。”

康德的建立在自由基础上的道德形而上学,以“至上命令”categorical imperative 的必然抽象思维形式为核心。“…‘探索与建立道德的最高原则’(AK 4: 392)。这个被康德称为至上命令的最高原则,简单无误地命令我们的行动要有道德品行的形式,即:它们必须来自普遍原则。”¹⁶³“我们把实践理性的客观法律理解为命令,告诉我们必须如何行动。实践理性的理论就是命令的理论。”¹⁶⁴至上命令就表述为:“不管是用于自己还是他人,你都要如此行动:把人作为目的,决不能只作为手段。(AK 4: 429)”而“所有道德概念在理

¹⁶³ Immanuel Kant “Groundwork of the Metaphysics of Morals,” CambridgeUniversityPress 1997. Christine Korsgaard, “Introduction,” x-xi. 其中AK指 German Academy (1900-)编辑的康德著作标准版。

¹⁶⁴ Immanuel Kant “Groundwork of the Metaphysics of Morals,” CambridgeUniversityPress 1997. Christine Korsgaard, “Introduction,” xvi.

性中都完全先验地有它们的位置和起源，…它们不能从任何经验中抽象出来，那样的话会成为随状况变化的认识。…所以才能作为最高实践原则为我们服务。”¹⁶⁵这样把自由高高举起的道德原则超越了康德自己小心翼翼论证的“不该欺骗”、“不许盗窃”的逻辑例证，而直接过渡到蒲鲁东的“自由乃秩序之母”的安那祺主义理想，进一步由巴黎公社、国际劳工协会、芝加哥干草市场、墨西哥革命、喀琅施塔得起义、马赫诺运动以及西班牙内战中的安那祺主义者们的社会运动所实践。¹⁶⁶一位门诺教派的历史学者通过对门诺教派亲历者的采访和文献调查，指出：远离马赫诺运动的乌克兰民众一致视马赫诺为劫富济贫的罗宾汉。他用康德的至上道德命令来理想化马赫诺运动：“对许多乌克兰人和俄罗斯人来说，马赫诺运动代表了绝对的自由理想。……每一个人生活在他感到幸福的状态，唯一的权威和制约来自他自身的至上道德命令。”¹⁶⁷当我们遵守我们自己制定的具有普遍性的至上道德理想—安那祺主义（自由社会主义），并不惜生命代价为之奋斗时，我们是自由的，也只有我们才是康德自由主义的社会实践者。别的所有打着康德旗号的“自由主义”，如哈耶克等，多是想推行自己的政治经济自由奴役他人，毫无道德、人性可言。

我不由得确认：正是在中国的自由人权运动在日本被所有国家政权当局迫害、出卖的当代中日关系史上最黑暗的日子里，我重新“发现”了安那祺主义¹⁶⁸，抛弃了所有人为经验的丑恶现实，使唯一的权

¹⁶⁵ Immanuel Kant “Groundwork of the Metaphysics of Morals,” Cambridge University Press 1997. p. 23.

¹⁶⁶ 以上这些运动，在《中国安那祺主义文库》的各卷书中有所介绍。

¹⁶⁷ Victor Peters, Nestor Makhno: The Life of an Anarchist, Echo Books, Winnipeg, Canada, 1971. 见赵京，“门诺教派与马赫诺运动的历史性遭遇”，2010年3月31日。收入《鲜为人知的俄国革命》，ISBN: 978-1-4583-0411-7, 2011年6月。

¹⁶⁸ 赵京，“跨越世纪的会晤”，东京【民主中国】1992年4月。

威和制约来自内心的先验至上道德命令。这正是人权的最基本内涵，也是我们 1989 年天安门民主运动的灵魂。这个至上道德命令也把我们的事业与墨西哥萨巴塔原著民起义、阿拉伯之春和占领华尔街运动等人类追求自身自由的命运联系起来。这也进一步证实了克鲁包特金关于道德起源的社会本能：“这一本能是群居动物所固有的，它构成人的一种基本能力，永远在人的进化过程中发展。”¹⁶⁹在这样的自由原则的社会实践的基础上，我们才能、也能够逐步实现康德在《论永久和平》中提倡的“常备军应当逐步地完全废除”，“每一个国家的公民宪法都应当是共和制”，“国际法应建立在自由国家的联邦制¹⁷⁰之上”的理想王国。

美国伟大的社会主义者 Eugene Debs 在因为反对第一次世界大战被判处 10 年监禁的法庭上对法官陈述道：“阁下：几年前，我已经确认与所有生物的亲情感，我决定自己一点也不比世界上最低庸的人好。我过去讲过，我现在再说一遍：只要有下层阶级存在，我就是其中一员；只要有人被判罪，我就在其中；只要监狱里还有一个灵魂，我就不会自由。”而当代最伟大的美国安那祺社会主义历史学家 Howard Zinn 说道：“如果我们真的相信伊拉克的孩子们与美国的孩子们有同样的生存权利，我们就不会对伊拉克开战。如果我们将迎来全球化，

¹⁶⁹ 克鲁包特金在《伦理学的起源和发展》，巴金译文全集第 10 卷，人民文学出版社，1997 年 6 月。第 293 页。

¹⁷⁰ Federation 或 federalism 被译为联邦或联邦制/主义，虽然在说明美国、德国、瑞士等国家的政府组织形式上不错，却脱离了原本的“保持各自独立性的个体的自由联盟”意义。应该说，欧盟、联合国、一些自由劳工团体的组织方式，更符合康德的国际法理念。

让我们实现人权尊重的全球化。”¹⁷¹原来，深奥的康德自由哲学是如此简单易懂、如此普遍深入人心。

[2012年12月31日]

¹⁷¹ “Our job is a simple one: stop them”, December 2002. The Historic Unfulfilled Promise, Open Media Series, San Francisco: City Light Books, 2012. p.100.

12. 作为观念与现实的康德至善召唤

中国中产阶级¹⁷²的兴起提供了公民社会要素（新闻自由、结社自由等）形成的基础，有一定经济能力的有心人士在关注、寻求能够组织新的社会秩序（例如，组建反对党）的领导性人物，遇到了关于历史事件中个人道德的作用的老问题困扰。经历过沉痛的教训，我认为：对任何有历史意义的社会运动，不仅要观察参与到运动中来的个人的道德行为所带来的短期直接政治后果，而且要以康德至善召唤¹⁷³规范来考量道德行为对整个运动的间接但更深远的社会影响。

1989年中国民众的自发民主运动很典型地体现出道德上顺应至善召唤的人性质朴、政治上天真幼稚的安那祺主义的特征。那时，没有任何组织性的力量和领导者，唯一还可以勉强被称为中国学生的思想或舆论“导师”的知名教授F在最需要他展现领导力¹⁷⁴的关头逃进世界上唯一的超级帝国¹⁷⁵的大使馆，违背了事件之前他给我的信件中所谓不怕个人得失的豪言，很快寄人篱下，变成中美日国家权力交易

¹⁷² 这里，大致指有固定收入和房产的家庭。参考赵京：比较日美中“中产阶级”，《金融时报》2006年7月27日。

<http://m.ftchinese.com/story/001005848>

¹⁷³ 德文 *kategorischer imperativ*，英文 *categorical imperative*，中文维基百科上译为“定言令式”，太生硬，脱离了实际的用途，不如旧式的意译“绝对道德命令”或“至上道德命令”。经过好久困扰，我觉得译为康德至善召唤，或简称至善召唤，更贴切（加上“康德”两字意义更准确）。“至善”指至高、至上、绝对的道德，“召唤”指来自内心的命令，自由自愿地选择去做（或不去做），包含后来韦伯从社会/经济、荣格从心理/宗教角度指出的 *calling* 一词的含义，也隐含着中国古代“替天行道”、“舍身取义”的情操。

¹⁷⁴ *Leadership* 这个词带有牺牲在前、承担责任的道德含义，不容易译为汉语。*student leader* 一词被汉语水平低下的海外媒体译为“学生领袖”后被滥用，很快变成一个毫无道德观念的贬义词。

¹⁷⁵ 另一个超级大国苏联已经无法维系自己的帝国了。激化中国青年理想的到访的戈尔巴乔夫就是为了解除苏联的压力而来中国和解的。

的一枚筹码，丧失了我们的运动的最基本价值和力量：自发独立性与对民众的道德感召。而迫不及待要为日本企业恢复在华贸易的日本政府利用再开“日元借款”¹⁷⁶作为条件，换取中国政府放F一家出走西方的“让步”，使中美日三方的权力和资本皆大欢喜，马上转过头来加紧了对我们在日留学生的出卖和迫害。我致函到达美国的F，希望他利用在西方的自由身份和名声，从事人道救援的工作。我们身在中国大陆以外，除了（内部）人道和（对外）人权事务，还有什么值得为之奋斗的事业？盛名之下的F回复我说这很困难，以“学者”的身份回避“政治”，实际上逃避了作为一个教师对学生们的起码道德责任。所以，当他到日本关西来访问演讲时，我知道中国的新的社会条件已经把他抛弃了，就没有去见他。对于那些在历史紧要时刻暴露人性的脆弱/可怜的人，历史是严酷无情的。

“正是在中国的自由人权运动在日本被所有国家政权当局迫害、出卖的当代中日关系史上最黑暗的日子里，我重新‘发现’了安那祺主义，抛弃了所有人为经验的丑恶现实，唯一的权威和制约来自内心的先验至上道德命令。这正是人权的最基本内涵，也是我们1989年天安门民主运动的灵魂”¹⁷⁷。在这段战后中日当代史上最肮脏的一页的漫长日子里¹⁷⁸，我慢慢地体会到：见证着人性的至善道德（使我坚持在日本）和最卑鄙的出卖（背后都是国家权力的腐败），并由我们来承担本来不属于自己、自己也没有能力承担的责任，才是任何社会革命运动的本质，也是一个真正的革命者所经历的人生的幸运考验。它让我认识了那些历史上经历过同样人性考验的思想导师们。在人类历史上第一次见证了大规模民众自发顺应自身至善召唤的巴黎公

¹⁷⁶ 政府开发援助 ODA，实际上与名义上放弃了的对华战争赔款相关。

¹⁷⁷ 赵京：“康德先验体系实践理性的社会实践”，2012年12月31日。

¹⁷⁸ Jing Zhao, *The Betrayal of Democracy: Tiananmen's Shadow over Japan*. *Historia Actual On-Line*, 4, 2004.

社失败后，流亡瑞士的巴枯宁在临死前十天对友人说：“假使我的身体稍微好一点，我要来写一部伦理学，这伦理学是基于‘集产主义’的原理上面的”¹⁷⁹。集产主义就是安那祺主义，或者称自由社会主义，它的精髓可以由巴枯宁的下面这段话简洁地表达出来：“一个人如果不同时使他的周围的人解放，他也就不能解放自己。万人的自由就是我的自由，一因为如果我的自由与我的权利不在与我同等的万人的自由与权利中去找寻它们的证实与认可，则我不仅在思想中，而且在行为中都不是真正自由的”¹⁸⁰。这正是康德至善召唤的两个道德律（只遵守作为普遍法则的准则；人绝对不能只被当成手段，而同时永远要作为目的）的社会原则，也正是这种同样的愿望，促使克鲁包特金在生命的最后阶段执笔写下了《伦理学的起源和发展》，“鼓舞后代的青年去奋斗，把对于社会革命的正义之信仰深植在他们的精神中，而且燃起他们心中的自我牺牲之火”，“幸福并不在于个人的快乐，也不在利己的或最大的欢喜；真正的幸福乃是由在民众中间与民众共同为着真理和正义的奋斗中得来的”¹⁸¹。

在这本巨著里克鲁包特金用了整个一章（第11章）检讨康德及其德国继承者的道德哲学，可以看出他读过了当时译成英文的康德的主要道德著作¹⁸²，把握了康德道德哲学的两个基本基本特点：一、

¹⁷⁹ 克鲁包特金著《伦理学的起源和发展》，巴金译，人民文学出版社1997年6月版《巴金译文全集》第10卷，“前言”，第5页。

¹⁸⁰ 克鲁包特金著《伦理学的起源和发展》，巴金译，人民文学出版社1997年6月版《巴金译文全集》第10卷，“前言”，第6-7页。

¹⁸¹ 克鲁包特金著《伦理学的起源和发展》，巴金译，人民文学出版社1997年6月版《巴金译文全集》第10卷，“前言”，第6-7页。

¹⁸² 在著者注中，克鲁包特金提到《道德的形而上学的根本原理》、《实践理性批判》、《道德的形而上学》和康德的宗教论文，以及冯特等学者对康德的道德哲学的分析。《伦理学的起源和发展》，巴金译，人民文学出版社1997年6月版《巴金译文全集》第10卷，第287页。

“康德的伦理学具有在精神上提高人的作用是无可争议的”¹⁸³；“康德的批判无疑唤醒了德国社会的良心，帮助它渡过了一个紧要的时代”¹⁸⁴；并引用“包尔生在他的《伦理学体系》中曾经指出：康德很尊重一般民众，他以为一般民众对义务的强固质朴的忠诚，有时比在知识阶级表现得更质朴更为经常”¹⁸⁵；歌德说：“康德的不朽成就，在于他把我们从我们陷溺于其中的有气无力的状态中领了出来”¹⁸⁶；等等。二、“但是它毕竟在伦理学的首要问题，即义务感的起源上使我们一无所知”¹⁸⁷；“康德坦率地自白：我们还不明白为什么我们必须照道德的法则行事”¹⁸⁸；“对于伦理学的进一步的发展及其更好的理解，康德的学说毫无用处”¹⁸⁹。

克鲁包特金对康德的一般见解是对的，但他主要地是接受了当时英文作家对康德的评论，自己没法深入挖掘出隐藏在康德庞大晦涩体系中的足以克服其弱点的精华。例如，但我们读到“道德律是神圣（不可违犯）的。…只有人，…是目的本身”¹⁹⁰等高迈的宣言时，已

¹⁸³ 克鲁包特金著《伦理学的起源和发展》，巴金译，人民文学出版社1997年6月版《巴金译文全集》第10卷，第290页。

¹⁸⁴ 克鲁包特金著《伦理学的起源和发展》，巴金译，人民文学出版社1997年6月版《巴金译文全集》第10卷，第296页。

¹⁸⁵ 克鲁包特金著《伦理学的起源和发展》，巴金译，人民文学出版社1997年6月版《巴金译文全集》第10卷，第297页。

¹⁸⁶ 克鲁包特金著《伦理学的起源和发展》，巴金译，人民文学出版社1997年6月版《巴金译文全集》第10卷，第299页。

¹⁸⁷ 克鲁包特金著《伦理学的起源和发展》，巴金译，人民文学出版社1997年6月版《巴金译文全集》第10卷，第290页。

¹⁸⁸ 克鲁包特金著《伦理学的起源和发展》，巴金译，人民文学出版社1997年6月版《巴金译文全集》第10卷，第294页。

¹⁸⁹ 克鲁包特金著《伦理学的起源和发展》，巴金译，人民文学出版社1997年6月版《巴金译文全集》第10卷，第299页。

¹⁹⁰ Second Critique 5:87. John Rawls, *Lecture on the History of Moral Philosophy*. Harvard University Press, 2000. p.195.

经毫不含糊地取代了宗教和普通人接受的上帝。克鲁包特金如果看出康德的道德离不开“互助”mutual assistance的概念¹⁹¹，可能不会做出上述“康德的学说毫无用处”的判决。康德的道德学说的弱点相对容易被指出、嘲笑，但他的贡献至今还没有被充分理解。更令人不安的是：因为我们放弃了这个费力的工作，除了黑格尔等按照自己的思路解释康德形成“正统”的市民（资产）阶级的私有财产体系外，为资本和权力服务的哈耶克之流曲解康德自由主义的皮毛欺世盗名、对我们社会自由主义倒打一耙¹⁹²，加重了我们的工作的紧迫性。在这方面，Rawls 的不是为了出版用的大学讲义¹⁹³比他的被译成中文的专著更忠实康德的原意，值得学习¹⁹⁴。例如，他令人信服地例证康德关于上帝和灵魂不灭的命题很脆弱，但对自由、完全自发性和理性的信念非常坚固¹⁹⁵。如果我们直接读一读康德，就很容易知道自由在康德的先

¹⁹¹ John Rawls, *Lecture on the History of Moral Philosophy*. Harvard University Press, 2000. p. 174. 在 234 页的注释 Rawls 还提到 Barbara Herman, “Mutual Aid and Respect for Persons,” *Ethics* 1984.

¹⁹² 赵京：“以自由之名通往奴役之路：论哈耶克对自由主义的剽窃、亵渎、歪曲和危害”，2011 年 2 月 27 日。

¹⁹³ John Rawls, *Lecture on the History of Moral Philosophy*. Harvard University Press, 2000. 这本由他的学生编辑的讲义前后还讲了休谟、莱布尼茨和黑格尔，但主要是围绕康德展开。

¹⁹⁴ 我在“康德先验体系实践理性的社会实践”（2012 年 12 月 31 日）一文中把他和哈耶克相提并论，有失公允。因为我略为翻过他的被炒作的《政治自由主义》（中译本），感到他对当代政治的议论不免俗套浅显。不过，政治学不是他的专长，不必计较。

¹⁹⁵ “the basis for the postulates of God and immortality is far weaker.” “But the belief in freedom is more fundamental: it is a belief in the freedom, in the absolute spontaneity, of reason itself.” “It is the belief in reason’s absolute spontaneity, in its right and power to give a critique itself, and to specify its own constitution, as testified to in the three Critiques.” John Rawls, *Lecture on the History of Moral Philosophy*. Harvard University Press, 2000. p. 318-319. 这里的引用特别可以鉴别哈耶克“发明”的“自发性秩序”与康德的本意无关，其实是从安那祺主义盗来的。

验理性王国中的崇高地位，与哈耶克等推销的神圣私有产权的自由没有任何必然联系。

正如我在“康德先验体系实践理性的社会实践”（2012年12月31日）已经指出的那样：“康德绕开人类生活现实，独自一人靠形而上学的抽象思维，以自由和理性奠定了纯粹道德理性的根本法则。”

“这样把自由高高举起的道德原则……直接过渡到蒲鲁东的‘自由乃秩序之母’的安那祺主义理想，进一步由巴黎公社、国际劳工协会、芝加哥干草市场、墨西哥革命、喀琅施塔得起义、马赫诺运动以及西班牙内战中的安那祺主义者们的社会运动所实践。”“‘马赫诺运动代表了绝对的自由理想。……每一个人生活在他感到幸福的状态，唯一的权威和制约来自他自身的至上道德命令’”。芝加哥干草市场的殉难者在绞刑架前安详地告别人世：“这是我一生最幸福的时刻”。

“这证明了克鲁包特金的社会本能的道德起源说：‘这一本能是群居动物所固有的，它构成人的一种基本能力，永远在人的进化过程中发展’”。而安那祺主义/自由社会主义运动作为康德道德哲学的实践理性和启蒙运动的继承者¹⁹⁶，为人类提供了近代大规模自发民众运动中至善召唤的典范，说明了道德的起源就是对自由和社会正义的追求。

对于康德道德哲学的理论弱点的克服，另一条途径是我在“古典国家形态的完结—罗马共和”¹⁹⁷中提出的“社会之罪”概念。“如果保罗没有这个原罪之外的‘社会之罪’，他不可能获得罗马士兵的

¹⁹⁶ 康德在“何谓启蒙”（何兆武译）中宣言道：“公众要启蒙自己，却是很可能的；只要允许他们自由，这还确实几乎是无可避免的。”“这一启蒙运动除了自由而外并不需要任何别的东西，而且还确乎是一切可以称之为自由的东西之中最无害的东西，那就是在一切事情上都有公开运用自己理性的自由。”“这种自由精神也要向外扩展，甚至于扩展到必然会和误解了其自身的那种政权这一外部阻碍发生冲突的地步。”

¹⁹⁷ 赵京，1994年2月28日。收入《国家形态与社会秩序》（2008年）第2章。

平等对待。…正是背负双重罪责的保罗完成了基督教的从民族信仰向世界拯救的转变：与耶稣及别的使徒一样，保罗以殉教超克了出生为人的原罪，不同的是，保罗把基督福音传给了罗马世界（包括“蛮族”，即他所认识的人类世界）而超克了生为罗马公民的社会之罪”。“罗马的智慧就是如何在社会之罪的运行中减少人性恶对国家的灾害”。“当我们因为‘国籍’问题面对法务省、警察、国家公共安全委员会、国立大学教官等等吏卒以社会之罪行威时，我们不由得想起耶稣在十字架上的祈祷。那么，如何向大和民族传播这种克服社会之罪的福音呢？难道只有等待包括“国籍”在内的国家制度的消亡吗？”这也是从我对日本经历的反思中得出的，需要更深的思索，这里就不再展开了。

克鲁包特金在检讨康德的缺欠时也同时提到一个道德改善的途径：“由于广博的关于古希腊的知识，席勒努力想把伦理思想引向这样一个目标，这目标要使人明白：人之所以成为真正道德的，不在义务的命令在他内心与感情的提醒交战之时，而在道德的态度成为他的第二天性之时。但是他的努力终归无效。…对于艺术的美与创造性的艺术的观照会帮助人升华到听不见动物本能的声音，而走上理性与人类爱的坦途；但这也劳而无功”¹⁹⁸。席勒看到了古希腊艺术（特别是荷马史诗）的巨大道德影响，并从德国文化的角度也有所贡献。不过，克鲁包特金在这本巨著里只提到“在《伊利亚特》中，留下了当时的一个非凡的纪念碑给我们”这么一句话¹⁹⁹，留给我们进一步考察《伊利亚特》这个史诗中显示的古希腊道德的内容²⁰⁰。

¹⁹⁸ 克鲁包特金著《伦理学的起源和发展》，巴金译，人民文学出版社1997年6月版《巴金译文全集》第10卷，第299页。

¹⁹⁹ 克鲁包特金著《伦理学的起源和发展》，巴金译，人民文学出版社1997年6月版《巴金译文全集》第10卷，第133页。

²⁰⁰ 荷马史诗的另一部《奥德赛》基本上可以看作是《伊利亚特》的补充，有独立的文学价值，但没有多少道德提示。

《伊利亚特》的情节并不复杂，但其中大量的对白揭示出人性的冲突和选择²⁰¹。在 Zeph Stewart 编辑的《古代世界的正义、英雄主义和责任》The Ancient World: Justice, Heroism, and Responsibility²⁰²一书中，只收入了特洛伊老国王 Priam 为了赎回自己的长子赫克特 Hektor 的尸体亲自到敌营 Achilles 帐下哀求的戏剧性情节。老朽的 Priam 本来就因为没有及时惩处毫无道德观念的儿子 Paris²⁰³，难逃厄运。其次，当希腊讨伐大军兵临城下时，智者 Antenor 建议归还海伦和财物，也可以挽回被屠城的命运，但 Paris 只愿交还财物、不肯交还海伦，而 Priam 又袒护儿子²⁰⁴，葬送了最后的和平机会。不过，除去史诗作者附加的天神的指使、怂恿和鼓励、保护，老国王没有昏庸地命令已经被打败的特洛伊及其同盟再作无谓的牺牲，而是置生命和荣辱于度外，担当起作为父亲的最终道德责任，也上得了希腊英雄榜。而武艺最高强的希腊英雄 Achilles 从可怜的 Priam 看到了自己的父亲形象，比别人更同情老国王，体现出人性的深度。说到底，艺术作品的最终价值就是对人性的揭示，从这个情节上，作者避免了血流成河的悲剧的笼罩，为我们呈现了英雄般的史诗传颂。我不由得联想起，在我们运动的历史关头，我徒劳地试图联系到 F，如果他能够坦然地站出来面对《人民日报》等政府的指控，不仅成就了他个人的外在名声和内在价值，也可能帮助改善无数受他

²⁰¹ 莎士比亚剧作中的那些精彩对白，可以看成是对《伊利亚特》的模仿。

²⁰² Prentice-Hall, New Jersey, 1966. 这是 Sources of Civilization in the West 系列的一部。与别的散文体译本不同，这里的译文是诗体。

²⁰³ 也叫 Alexander。国王 Priam 夫妇有很多儿子，因为梦到 Paris 会毁灭特洛伊，就命人把他弃于山里。但 Paris 被熊哺养，在山野里长大后又接回宫中，所以他并不具备康德认定的人人具有的至上道德命令规范，不在乎希腊文明社会的道德，按性欲和偷盗的原始本能行事。A. R. Hope Moncrieff, A Treasury of Classical Mythology. Barnes & Noble, 1992. p.107.

²⁰⁴ Homer, The Iliad, trans. Chase & Perry. Bantam Books, 9th printing, after 1967. p.130.

影响而行动的学生的命运，每个人得到符合于其德行的历史位置，“六四”就不会只以悲剧告终了。

从后人一致同意把古希腊世界称为 Hellenic world，可以想象海伦的美貌，因为正是她身不由己被天神 Aphrodite 安排与 Paris 的私奔，引发了这场长达十年、最终只剩下几个英雄活着返乡的战争。史诗里简约透露出特洛伊妇女对海伦的怨恨，也可以从她和刚从战场返回、马上又要奔赴战场（死亡）的赫克特尔的对话表露出她对自己的道德谴责：“来啊，与我坐一会儿吧！你的肩上担负着比别人更沉重的我的羞辱和 Paris 的愚蠢”²⁰⁵。不过，除了以海伦的名字命名之外，希腊社会是男人的世界，而名列榜首的就是承担起别人的罪过的英雄赫克特尔。

赫克特尔的英雄气概主要不是为了他人（即将被屠杀的年迈父亲和刚出身的儿子、即将成为遥远陌生人的奴隶的妻子，和被屠杀的特洛伊城邦及盟军），他在最危机关头没有想到他们，而更是为了自己的 arete²⁰⁶。赫克特尔并不是完人，有人比他勇猛、比他聪明。在 Achilles 因为好友 Patroclus 被赫克特尔杀死重返战场之后，城门下的特洛伊人开会商议如何应对，唯一能够看透过去和将来、武艺不如赫克特尔但在辩才上胜过赫克特尔、与赫克特尔同夜出生的伴侣 Polydamas 建议撤回城堡，却被赫克特尔拒绝²⁰⁷。此时，赫克特尔忘记了自己作为统帅对他人的职责，明知自己的武艺不如 Achilles，却幻想天神会帮助他取胜。但是，当特洛伊及其盟军的力量被基本上消灭后，赫克特尔随着逃兵退回到特洛伊城门下，他的老父在城门上焦虑

²⁰⁵ H. D. F. Kitto, *The Greeks*. Penguin Books, 1968. p. 56.

²⁰⁶ 英译一般为“virtue 德行”，其实是“excellence 杰出”的意思。H. D. F. Kitto, *The Greeks*. Penguin Books, 1968. p. 58.

²⁰⁷ Homer, *The Iliad*, trans. Chase & Perry. Bantam Books, 9th printing, after 1967. p. 292.

地嚎叫哀求他跨进城门。赫克特尔知道，作为战士和司令官，他的使命已经完成，如果他进城，面对的是 Polydamas 等男人的嘲笑和失去丈夫、儿子的特洛伊妇女们的怨恨，他至今为止的杰出完美人生会变成耻辱²⁰⁸。所以，他服从内心的至善召唤，留在城门之外，完成了人生中最后的壮烈使命，在与 Achilles 的决斗中获得了永生，在希腊英雄榜上名列第一，符合康德的“只有持有良好的意志，才能使我们得到完全的幸福”信念²⁰⁹。实际上，没有赫克特尔的特洛伊也能坚守城堡，——如果他们最终不被计谋所骗的话。

这种对 arete 的追求，贯穿了希腊人的精神生活，在希腊文明的代表苏格拉底身上得到最透彻的体现。已经活到“古来稀”70 岁年龄的苏格拉底本来可以请求并获得法庭的宽恕，逃出监狱的后门也是开着的。但是，那样的话，苟延几年生命的苏格拉底只不过是“百家争鸣”的希腊智者之一，早就被历史遗忘了。当然，现在我们都认为苏格拉底是最聪明的人，因为他就是康德建构的以至善召唤为中心的庞大道德体系的理想王国的体现者。如荣格所说：“只有自觉地同意内心呼唤的力量的人才发展出人格。…他自愿地为使命而牺牲，自觉地把它转化成在无意识群体生活中只能导致他毁灭的个体现实”。²¹⁰

除了苏格拉底，荣格对佛陀、老子、耶稣等其他摆脱/超越了自身所处的环境制约的人类精神创始活动进行的心理分析揭示出他们的人格的发展是出于对自身的存在价值的忠诚/信仰/良知，是一种一般人称为使命的召唤：“一种非常理的因素使人从人群中解放出来、违

²⁰⁸ Homer, *The Iliad*, trans. Chase & Perry. Bantam Books, 9th printing, after 1967. p. 336-337.

²⁰⁹ John Rawls, *Lecture on the History of Moral Philosophy*. Harvard University Press, 2000. p. 225.

²¹⁰ *The Essential Jung*, ed. Anthony Storr. MJF Books, 1983. “The Development of Personality,” p. 203.

背已知的道路。…象神的法令那样别无逃处。…他必须服从他自身的法令。…具有使命者听到了他的内心声音：他受到召唤了”²¹¹。这种召唤是“他的自身和他的民众的苦难的绝对权威、不容声辩的心理需要”，是不可违背的法令²¹²。不过，正如本文所示：希腊史诗和荣格心理分析的服从内心良知召唤的这种康德至善召唤，并不局限于历史上实际影响了人类生活的少数个人，也存在于普通民众之中。康德会欣慰地看到：近代以来，巴黎公社妇女的英勇牺牲、西班牙民众为挽救共和的自发战斗、自投法网的芝加哥安那祺主义殉难者、奋不顾身教训资本阶层的伯克曼、只身挡坦克的天安门无名英雄，等等，都体现出改进社会制度的使命/召唤，以他们的牺牲促进了社会的进步。²¹³

中国社会 25 年来的巨变已经早已冲刷掉当年民主运动的政治资源或任何参与者个人的政治资本，但如果我们倾听、服从自己的内心的至善召唤，在任何场合（对敌人或朋友）都把入作为目的而绝不是手段，发自自愿地奉行自由社会主义的道德规范“把万人的自由作为自己的自由”，康德的自由、自为目的的、理想的道德王国就不仅是观念的，同时也是现实的。

[2014 年 7 月 25-30 日]

²¹¹ The Essential Jung, ed. Anthony Storr. MJF Books, 1983. “The Development of Personality,” p. 199.

²¹² The Essential Jung, ed. Anthony Storr. MJF Books, 1983. “The Development of Personality,” p. 202.

²¹³ 以上引用来自赵京：“荣格对人类精神初始活动的分析”，2014 年 1 月 15 日。

13. 荣格对精神创始活动的分析

把苏菲教门推广到西方的印度著名吟唱诗人 Pir-o-Mushid Inayat Khan 和他的长子/传人 Vilayat Inayat Khan 一方面彻底发挥了原苏菲教义中的泛神论 Pantheism 思想，同时也汲取了近代物理学等科学精神²¹⁴。Vilayat Inayat Khan 更直接地用荣格 Jung 的 archetype 原型、collective unconscious 集体潜意识等概念和分析来解说伊斯兰社会环境下成长起来的苏菲教义对当今西方社会的普遍意义，取得了很大成功²¹⁵。这是荣格的心理分析理论对泛神论宗教创新的一个典型案例，但荣格理论的更大贡献是对那些摆脱/超越了自身所处的集体意识的制约的人类精神创始活动（佛陀、老子、苏格拉底、耶稣等）的心理分析。

荣格相信所有的存在/事物都有一个终极统一²¹⁶，那些看起来互相冲突的思想也不例外。那些具有历史意义的“人格的发展不仅只是对于孵化出鬼怪或孤立的恐怖，更是 fidelity to the law of one's own being 对自身的存在价值/法则的忠诚/信仰/良知”²¹⁷。对于人类精神创始人们，“他们的伟大之处从不在于他们对常规的可怜服从，

²¹⁴ Vilayat Inayat Khan: Awakening: A Sufi Experience. Tracher, 1999. 他本人在巴黎大学学习心理学和哲学，在牛津大学读过研究生。我对作为泛神论的苏菲教门的理解主要来源于此书，见赵京“苏菲教门的泛神论与自由主义”，<http://cpri.tripod.com/cpr2014/sufi.pdf>。

²¹⁵ 通过 Sufism Reoriented（我访问了它在 Walnut Creek 的总部，也请教了它的一位毕业于哈佛大学、担任过大学宗教学教授的犹太人信徒），我拜读了它的创始人 Meher Baba（1894-1969）的著作 Discourses，感觉 1925 年以后保持沉默的 Meher Baba 的“启示”更象“有印度特色的神秘苏非教义”，与正统伊斯兰教义没有多少关联了。

²¹⁶ The Essential Jung, ed. Anthony Storr. MJF Books, 1983. p. 331. 本文对荣格的引用皆来源于此书。

²¹⁷ The Development of Personality. 上书 p. 197.

而是相反，在于从常规里脱颖而出”²¹⁸。是什么让他们非同寻常呢？是一种一般人称为 vocation 使命的召唤：“一种非常理的因素使人从人群中解放出来、违背已知的道路。…象神的法令那样别无逃处。…他必须服从他自身的法令。…具有使命者听到了他的内心声音：他 is called 受到召唤了”。²¹⁹思想家苏格拉底就是这样服从了自己内心的召唤。“只有自觉地同意内心呼唤的力量的人才发展出人格。…他自愿地为使命而牺牲，自觉地把它转化成在无意识群体生活中只能导致他毁灭的个体现实”²²⁰。

对宗教创始人，这种召唤是“他的自身和他的民众的苦难的绝对权威、不容声辩的心理需要”，是不可违背的法令²²¹。荣格特别举出耶稣的例子：“征服世界的凯撒主义被转换成精神天子，罗马帝国被转换成现实中不存在的上帝的普遍王国。…向人类指出强权之下没有友爱、友爱之乡不在乎强权的古老真理。…因为它是唯一的有意义的生活的心理类型、因为这个生活绝对地、无条件地为了自身的独特法令努力达成个体的实现，这个太独特的生活变成一个神圣的象征”²²²。自然地，荣格在古代中国的哲学里找到了代表：“沉静在道中就意味着完成、完整、达到了目的、完成了使命；意味着先天地存在于所有事物中的意义的开端、结局、完美实现。人格就是道”²²³。中国人两千年以来崇尚的替天行道就是康德的绝对道德命令。它们使人成为人。

²¹⁸ The Development of Personality. 上书 p. 199.

²¹⁹ The Development of Personality. 上书 p. 199. 参照韦伯从社会学意义上对这个词（职业）的发挥。

²²⁰ The Development of Personality. 上书 p. 203.

²²¹ The Development of Personality. 上书 p. 202.

²²² The Development of Personality. 上书 p. 204-205.

²²³ The Development of Personality. 上书 p. 210.

很自然地，从个人的神圣权利、价值出发，荣格把近代以来集权力、权威为一体的国家比喻为奴隶形态²²⁴，在此不必深究，因为安那祺主义早就有更深刻的理论和实践。其实，荣格从心理分析提炼出来的服从内心良知召唤的使命，并不局限于历史上实际影响了人类生活的少数个人，更存在于民众的普通生活之中。除了那些因为后来的社会发展而成名的历史人物外，还有更多的默默无闻的芸芸众生谱写着人类文明的赞歌。例如巴黎公社妇女的英勇牺牲、西班牙民众为挽救共和的自发战斗、自投法网的芝加哥安那祺主义殉难者、奋不顾身教训资本阶层的伯克曼、只身挡坦克的天安门无名英雄，等等，在他们的社会实践上，体现出召唤改进社会制度的使命，以他们的牺牲促进了社会的进步。

荣格的贡献不仅在于揭示了宗教、国家等既成规范的本质，也指出从个人内心良心克服外部权威之道，不愧为二十世纪人类的智者。既然作为人人有幸生来具有倾听神明的能力，人生的问题就成为：当你面对大大小小的挑战时，你服从内心的良知召唤还是外部的权威/诱惑/功利？

[2014年1月15日]

²²⁴ http://en.wikipedia.org/wiki/Carl_Jung