

揮筆灑墨

為所當為

相信文字具有力量是知識份子堅定不移的信念；
揮筆灑墨，為所當為則是知識份子的擔當。

目 次

〈長篇書評〉

盲目的「自利追求者」？亞當斯密論道德情操與商業行為 吳政諭 1

James Otteson Adam Smith's Marketplace of Life

Ryan Hanley Adam Smith and the Character of Virtue

Fonna Forman-Barzilai Adam Smith and the Circles of Sympathy

〈短篇書評〉

[美]大衛.科茲 (David M.Kotz) 來自上層的革命——蘇聯體制的終結 王 欽 11
(Fred Weir)

Corey Robin Fear: The History of a Political Idea 梁子稷 14

Gerard Delanty Inventing Europe: Idea, Identity, Reality 陳子瑜 18



政治科學季評

二〇一二年十二月 第三十六期

資深編輯顧問	王業立、石之瑜
編輯顧問	陳亮宇
主編	蕭育和
執行編輯	鄭楷立
編輯委員	江俊宜、陳子瑜、陳瑋鴻、廖斌州、蘇慶軒、魏龍達
發行單位	國立臺灣大學政治學系暨研究所 地址：100 台北市徐州路 21 號 電話：(02) 2391-8756

盲目的「自利追求者」？亞當斯密論道德情操與商業行為

吳政諭/ 國立中山大學政治學研究所碩士生

一個非常顯著的原因使我們必須關注經濟學的立場：經濟學所應該關注的是一個「真實的人」。當一個「真實的人」能夠完全不受蘇格拉底式問題(the Socratic question)「一個人應該如何活著？」的質問，不受到人有自我反省之需求的影響...，任何一個從事經濟學研究的人可以完全不在乎此種使人能問心無愧活著的問題，並且誇張的將其理論依附在某種對人性生硬的基本看法之上嗎？這就是所謂的現代經濟學者嗎？

— Amartya Sen¹

一、前言

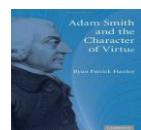
斯密(1729-1789)的理論易被誤解成是為自由主義式的市場經濟辯護，該論點有以下兩點主要依據：第一，斯密以其著名的「看不見的手」(invisible hand)說明個人追求自利「無形中」滿足公共利益的需求，因而賦予「自利」(self-interest)於經濟行為中具有優先的正當性。第二，斯密式的自由市場概念，即在於創造可能滿足個人利益最大的空間；該觀點並認為，在商業社會的形態中，當自由市場成為普遍的交易管道時，其最有利於使多數人脫離貧窮的狀態；因此，應盡可能排除對市場運作過多的外力干預（姑且不論自由市場的供需法則是否會如此類詮釋所認為會傾向達到「均衡」(equilibrium)的狀態）²。

¹ 引自：Sen (1989:2)。

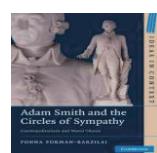
² 參見：Stigler(1971)。



書名：Adam Smith's
Marketplace of Life
作者：James Otteson
出版者：Cambridge University Press
出版地：Cambridge
年份：2002
頁數：338 頁
ISBN：9780521016568



書名：Adam Smith and the Character of Virtue
作者：Ryan Hanley
出版者：Cambridge University Press
出版地：Cambridge
年份：2009
頁數：224 頁
ISBN：9780521449298



書名：Adam Smith and the Circles of Sympathy
作者：Fonna Forman-Barzilai
出版者：Cambridge University Press
出版地：Cambridge
年份：2010
頁數：386 頁
ISBN：9780521761123

本文之立論欲藉文獻回顧的方式，探討對於斯密來說，其建構在商業社會中的經濟行為是否僅為此種滿足「自利」的市場行為辯護？亦或，即便「自利」具備經濟學意義上的優先性，在斯密的理論中，此種「自利」是否僅是一種針對經濟行為內在動機單純的解釋性概念？而「規範性」之理論視角與此種「解釋性」之理論目的是彼此無關的？針對此類議題的討論，更將吾等帶入詮釋史密斯學說極易陷入的泥淖，亦即，著名的「亞當斯密難題」(Das Adam Smith Problem)。

「亞當斯密難題」有諸多不同的理論面向，本文關注的，為關於「難題」中較為一般的形式。斯密於其主要的兩本著作：分別為1759年出版的《道德情操論》與1776年出版的《國富論》中，³對於人性看似抱持著相互衝突的看法。《道德情操論》是以「同情」(sympathy)為基礎，論證道德判斷的起源與發展，及建構一套適應於商業社會的道德論述；⁴然而，此種道德語彙在《國富論》中卻被看似與道德無關的「自利」取代，以用於解釋市場經濟的起源及其運作的模式。就人

性論之層面而言，「同情」與「自利」的對立，似乎成為詮釋斯密思想時難以規避的「難題」；尤有甚者，從論及「自利」的「描述性」(descriptive)理論架構，似乎隱含著與「同情」所關注「規範性」(prescriptive)理論內涵脫鉤，而使《國富論》成為「關注事實」的經濟學者，或社會科學家口中，堪稱為具現代「社會科學」意義的古典代表作。本文之立論將聚焦於重整晚近詮釋斯密理論重要的二手著作，並嘗試比較這些詮釋途徑之間的差異。透過對此類二手詮釋的梳理，讀者們將會發現一個顯而易見的事實：亦即，對於研究斯密思想的學者們而言，斯密並非是如同現代經濟學者們所認為的，在其理論中，「關注事實」的科學精神與重視規範性的理論傳統是彼此脫節的。其次，對於詮釋史密斯理論的爭議已非拘泥於「同情」與「自利」概念上的對立，而是如何調和斯密理論中「描述性」與「規範性」的理論視野，並進一步呈現對「難題」回應的不同方式。而本文於結尾處欲指出，若僅將斯密的理論視為是某種「建立於自利之上的雄偉宮殿」(Stigler 1971:267)，則其可能是斯密本人所厭惡的詮釋結果。

二、道德判斷的發展與市場中

「看不見的手」：

Otteson 於 2002 年出版的 *Adam Smith's Marketplace of Life* 一書的論證，主要以其書名所揭示的「市場場域」(marketplace)的概念作為聯繫斯密

³ 《國富論》與《道德情操論》於斯密在世時均有版本的異動，但其中以《道德情操論》的版本差異較受重視，《國富論》於1776年出版後，其後的版本幾乎無修正。反觀《道德情操論》於1759年第一版出版，於其後三十年間，史密斯不斷修訂該書的內容，而第六版的《道德情操論》更是於史密斯逝世後一年才出版(1790)。當本文論及 Hanley 的詮釋時，筆者會再次強調此版本差異的重要性，此重要性在 Hanley 的詮釋中左右了其對斯密理論中規範性面向的重構，及重塑斯密對待商業社會的立場，並呈現斯密理論以往較少受重視的批判面向。

⁴ 參見：Teichgraeber III (1981)。

兩本著作的橋樑。Otteson 認為，傳統對於「難題」的詮釋過於執著於人性論的層次解決的其內在衝突；Otteson 批評，此類詮釋理路反而忽視了斯密理論中某些「顯而易見的差異」(the prima facie differences)(Otteson 2002:163)。就該「顯而易見的差異」而言，Otteson 提出了兩點質疑：第一，在《國富論》提及「自利」作為市場經濟行為的動機時，斯密並未如其在《道德情操論》中以強調「自制」(self-command)、「審慎」(prudence)或以「公正旁觀者」(impartial spectator)的判斷導正「自利」的脈絡證成「自利」於市場行為中的運作。第二，斯密於《國富論》中證成「自利」的理路，是將「自利」的行為動機奠基於人天生所具備「改善自我處境」(better our own condition)的能力；⁵而自利及其延伸規範商業社會中「陌生人」關係的「正義」便已足夠滿足維持由陌生人構成的市場秩序。⁶因此訴諸於對他者的「同情共感」(sympathetic feelings)或「仁慈」(benevolence)似乎是不切實際的作法。⁷就上述 Otteson 詮釋《國富論》與《道德情操論》「顯

⁵ 關於「改善自我處境」的概念定義，可參見：Smith (1976:343)，Otteson (2002:193-194)。

⁶ 此處所提及之「陌生人」，就概念定義可理解為，因「利益」目的而彼此聯結的外部關係。「陌生人」的出現與普及化成為斯密描述「商業社會」的重要特徵。相較於封建社會所標誌的親屬、階級關係，以及帝國時期所強調文明與野蠻的外邦人之二分，市場中的「陌生人」皆無法以既有的道德辭彙理解。正因如此，在斯密的理論中，吾人可輕易發現，斯密論及規範「陌生人倫理」時，多為強調「自利」的正當性、「審慎」及對他者關注「最低限度」的德性—「正義」；此種道德語彙的轉變在學者們的見解，多普遍認為其是為對應商業社會中「陌生人」關係的普遍化所因應而生的。

⁷ 參見：Otteson (2002:155-60)。

而易見的差異」而言，Otteson 認為，並沒有任何文本證據顯示，對《國富論》之詮釋必須依附於《道德情操論》之理論架構。⁸史密斯於此兩本著作證成「自利」正當性的方式明顯不同：一是於「公正旁觀者」的判斷證成自利具備道德的正當性；一是以「改善自我處境」證成自利於市場行為中的正當性。或許對斯密來說，保持此不一致即是其真正的意圖，況且此不一致並不會使斯密的學說落入「道德的規範性」與「經濟的描述性」衝突的困境。然而，Otteson 並非認為《國富論》與《道德情操論》是毫無關聯的；相對的，Otteson 僅是強調，若於人性論的層次，若斯密真正意圖是保持某種的不一致性，何以吾人之詮釋必須要使其成為一致？若就人性論的層次無法調和斯密的理論衝突，則 Otteson 是如何為斯密的兩本著作另覓聯繫的橋樑？Otteson 認為，理解《國富論》與《道德情操論》理論相關性的關鍵在於，其所提出的「市場模型」(market model)用以說明《國富論》中「自利」與「普遍富裕」(universal opulence)，以及《道德情操論》中，論及「道德判斷」由主觀的情感發展至具「客觀性」道德意涵的理論脈絡。

Otteson 的詮釋指出，斯密理論的特殊性在於，其以「市場模型」的概念用以說明人類諸多「制度」、「規則」的形成過程，而最為顯著者，莫過於「市場」的形成與發展、「道德判斷機制」(mechanism of moral judgement)的發展過程與「政府」的起源。此「市場模型」之原初型態指的是：「人天生

⁸ 參見：Otteson (2002:163)。

滿足自我利益的欲望，激發了人交換(exchange)的傾向，透過每個人最初僅渴望滿足自我的欲望，間接促成他人欲望的同時滿足，並進而產生了市場。」(Ibid:176)無論是「市場」、「道德判斷的公正性」或「政府的起源」，皆非來自人為的刻意建構，而是透過滿足人類的原初欲望而逐漸發展出來的。「市場」是為了滿足「改善自我處境」的自然傾向所產生的交換機制，而透過交換的實踐，激發人類發展出更有效的生產方式，並進一步促進勞動分工(division of labour)與生產專業化(specialisation of production)；而勞動分工與生產專業化更直接導致產品數量提升，促使商品價格下跌，使得更多勞動者得以透過生產的「盈餘」消費市場中的商品，進一步使財富盡可能地拓展到社會的各個階層。若就道德判斷的場域而言，社會一般道德秩序的形成並非來自於吾人構思何為客觀的道德規範。激發道德判斷發展的動機是被斯密稱作是「相互同情的愉悅」(the pleasure of mutual sympathy)⁹：人透過彼此理解所產生的「愉悅感」是促使道德判斷運作的重要因素，透過與「旁觀者」互動的過程，「習慣」與「經驗」引導吾人逐漸「歸納」出「旁觀者」對於某些行為傾向同情或譴責的規則，而此規則進一步「內化」為規範自我行為的準則，成為斯密理論中「想像的旁觀者」(imagined spectator)之雛型。¹⁰無論是就滿足「改善自我處境」的商品交換，亦或滿足「相互同情的愉悅」之情感

交流，其「間接」產生人類的市場及道德秩序，即被 Otteson 視為是「市場模型」的核心內涵：「未預期秩序的系統」(a system of unintended order)，或稱為「看不見的手」(invisible hand)。在道德判斷發展機制中，看不見的手引導吾人道德判斷之發展逐漸具備以「客觀公正」之視野省視自我行為；看不見的手亦在市場當中引導追求自利的行為者們，逐漸建構出規範市場秩序的規範機制。然而，對於斯密而言，此等「市場模型」並非指涉人性及自其逐漸發展出的制度之必然性；相對的，Otteson 反而強調，在看似「描述性」的「模型」得以建立的前提，或多或少卻是仰賴於「規範性」價值的建立。Otteson 將此種規範性邏輯稱為「假設性的令式」(hypothetical imperative)(Otteson 2002:236)。「假設性的令式」之邏輯內涵為：「給定人們既有的生活型態，假設汝等欲達到真正的幸福，此即為汝等所應為之事。」(Ibid:11)

從 Otteson 的詮釋中，得以拓展讀者們對於斯密著名「看不見的手」之論證，Otteson 更進一步以此作為克服「難題」本身的關鍵。但理解「難題」中「道德情操」與「自我利益」的關係是否僅能如 Otteson 指出，在人性論的層次是無法調和的？且顯然是衝突的？理解史密斯理論中規範性與描述性的關係是否僅能以「假設性的令式」此等隱晦的概念形容之？在研究斯密思想的文獻中，Otteson 的立場並非是牢不可破的。讀者可藉由以下所要談的第二種詮釋觀察出，斯密對商業社會的關注不只是著重於描述性

⁹ 參見：Otteson (2002:108)，及 Smith (2002:17)。

¹⁰ 參見：Smith (2002:129)。

或規範性的立論，更包含對商業社會尖銳的批判。

三、道德情操的墮落與人性論 之規範性意涵

Hanley 的著作 *Adam Smith and the Character of Virtue* 主要著重於斯密晚期對商業社會漸趨批判的立場，而此批判性的態度可由斯密個人的創作脈絡得到文本證據的支持。於第一節的註釋中，本文提及《道德情操論》版本的差異及如何理解斯密理論規範性命題的重要性；Hanley 以 1790 年第六版《道德情操論》的篇幅為基礎，¹¹建構出斯密對於商業社會腐蝕人們道德情操的圖像，並挖掘出此問題意識與斯密早期詮釋盧梭(1712-1778)思想的聯結。與盧梭對文明批判立場相異的是，斯密認為，商業社會所提供之外在物質的穩定性與個人為滿足需求所受保障的自由，亦提供了陶冶高尚道德情操的場域，使得以自利為基礎的市場行為與道德情操具有密不可分的關係。

不可否認的是，斯密對於商業社會的評價的確存在積極與消極的面向，然而，斯密日益關注的卻是商業

¹¹ 在第六版《道德情操論》的篇幅中，最顯著的變化為斯密於既有的第一章新增了一節「論道德情操之墮落：欽佩富貴與藐視貧賤的心理」('Of the corruption of our moral sentiments, which is occasioned by this disposition to admire the rich and the great, and to despise or neglect persons of poor and mean condition.')以及全新的第六卷：「論德性的品格」('Of the Character of Virtue')。

社會可能產生的負面影響：「對有錢有勢者的欽佩乃至近乎崇拜，以及對貧窮卑賤者的藐視或至少是忽視的傾向，…同時也是我們的道德情感所以敗壞的一個重大且極普遍的原因。(the great and the most cause of the corruption of our moral sentiments.)」(Smith 2002:72)Hanley 將此於第六版《道德情操論》所新增對商業社會的批判與斯密於 1756 年發表於 *the Edinburgh Review* 的文章聯結，¹²在該文中斯密將盧梭《論人不平等的起源》一書的片斷篇幅以翻譯的方式將其引薦至英國，而此亦成為 Hanley 用以支持斯密對商業社會批判立場的重要根據。依盧梭的理論，「文明之惡」源自「私有」概念之形成。私有、擁有，使得人從自我滿足的心態轉向取悅他人，並產生相互「比較」的心理；透過相互比較，人開始意識到彼此的差異，此差異不僅是自然的，更是人為之「物」(通常指私有財) 所造成的。而為了吸引他人的目光，並突顯自我的優越，使得人開始注重外在的表現，而非內在的真實，此即為盧梭理論中 'être' (to be) 與 'paraître' (to appear to be) 的區別(Hanley 2009:28)。私有財所造成的社會不平等使得人必須役於人；在乎外表而非內在之真實，使得人成為外在之物的奴隸。人類原始自足的心靈平靜在文明社會中便轉化為永無止境的焦慮。文明社會轉化人之自然天性並生成文明之惡的理路，成為 Hanley 理解斯密對商業社會批判之重要理據。

斯密認為，追求財富的動機不僅

¹² 該文現收錄於：Smith (1980:242-56)。

是滿足物質上的基本需求(necessities)，更在於滿足渴望得到他人尊敬(esteem)、認可(recognition)的心理欲求。¹³在追求財富的過程中，此種「渴望得到認可」的心理欲求亦轉化了人與自我的內在關係以及與他人的外在關係。就概念而論，斯密理論中的「虛榮心」(vanity)與盧梭所言的‘*amour-propre*’(文明社會中的自愛)便成為對道德情操墮落的主要論述。為了裝飾自我的外表，人陷於追求商品的渴望；為了使自我在他人面前成為受尊敬的對象，人們發現，最簡易的方法是對自我外在的修飾。因此，虛榮的人「希望被人稱讚(to be praised)，雖然它們自己認為其所被稱讚的理由並非真的應被稱讚(praise-worthy)。」(Smith 2002:75)「就像一個狡猾的人...，一個愛慕虛榮的人也往往會假裝某種不屬於他的身分。」(Ibid)因虛榮心使得人們陷於過度關注他者眼中的自我，並使得人們學會以欺騙的方式裝出自己是值得他人注視的，而使得人的表象與內在真實的自我分離。因此，貧窮成為可鄙的對象，富裕與權勢成為盲目頌讚的對象；前者削弱了人自然對他人的同情共感，後者使人學會為了追求讚美而忽視真正值得讚美的理由。Hanley認為，對斯密理論的規範性認識，必須仰賴認知到斯密對商業社會評價之轉變，亦即對「道德墮落」(moral corruption)的批判，而為了回應此種日益高漲的批判視野，斯密理論中的人

性論，其實是一套規範性的論述，而非止於描述性的建構。

相較於 Otteson 以概念分析的方式詮釋斯密的人性論，Hanley 之詮釋似可免於簡化之虞。Hanley 指出，斯密對人性本質的探討，並非給定某種描述性的定義，而更隱含深刻的規範性關懷。哲學家們的創作歷程，皆不免受某些盛極一時的理論影響，而此處斯密理論主要的回應對象，便是曼德維爾(Bernard Mandeville, 1670-1733)自利的人性說。曼德維爾認為，人的行為動機皆來自於「自愛」，¹⁴即便是道德行動，人之所以成為道德行為者，並非來自「道德義務」的驅使，而是滿足自我渴望得到他人讚賞的「虛榮心」。因此，在曼德維爾的理論中，「單純的讚賞」與「應得的讚賞」並沒有區別，所有的道德行動，皆是為了滿足從他人的讚賞得到的愉悅或成就感。斯密將此種混淆實然與應然的學說稱作「善惡不分的體系」(licentious system)，¹⁵並進一步諷刺到，曼德維爾的學說之所以有看似幾分真實的原因，即是在於，若缺乏對規範層面的重視，我們所見之人似乎

¹⁴ 無論是曼德維爾亦或是斯密，在使用現今較習以為常的「自利」概念時，其實多數是指「自愛」(self-love)。「自愛」是人自然尋求「自保」(self-preservation)的欲望，無論是透過獲得外在的物質，或是滿足心靈自然的需求，此種「自保」的能力在斯密的理論中主要是以「改善自我處境」的概念呈現。而「自利」在曼德維爾或是盧梭的著作中，多是以理性的算計、比較，等權衡的概念呈現；在盧梭的理論中，自利為文明社會轉化天性中自愛的結果；在曼德維爾的理論中，「自利」除了是一種理性的算計之外，亦是一種滿足人天生尋求「優越感」的內在動機。

¹⁵ 參見：Smith (2002:361-71)。

¹³ 參見：Hanley (2009:36-7)。此認可或尊敬的情感基礎，如同斯密所言：「就因為人類較易完全同情我們的喜悅，而比較不容易同情我們的悲傷，所以，我們才傾向誇耀我們的財富，而隱藏我們的貧窮。」Smith (2002:60-1)。

都是如此可鄙，而吾等便因此讚揚曼德維爾銳利的洞察力。斯密對曼德維爾最嚴厲的批評是，即便是描述性的理論，其將所有的道德經驗簡化為是「虛榮心」的展現，亦漠視了人的道德行動必須是「規範性」的事實。Hanley 發覺，斯密回應曼德維爾人性論的方式，其實是呈現了人性的本質具有「自我超越」(self transcendence)的特徵(Hanley 2009:135)，即便存在為了獲得讚美而假裝成為有德者，但這並不排除真正的道德是來自於証成道德理由的規範性論證。¹⁶在斯密的理論中，解釋具有成為道德主體的關鍵，在於人可以區分「讚賞」(praise)及「應得的讚賞」(praise-worthiness)之差異，即便是在他人面前假裝成有德的人會使我們得到讚賞，但這樣的讚賞並不會得到我們內心想像的「公正旁觀者」(impartial spectator)的讚許，人之所以能成為真正的道德主體，便是來自於「良心」(conscience)努力維持自我的表象和內在的一致性。

Hanley 的詮釋雖然不是直接回應「難題」本身的內在衝突，但 Hanley 的詮釋或許也回應了文章一開頭所引 Sen 的話：「一個『真實的人』能夠完全不受蘇格拉底式問題(the Socratic question)『一個人應該如何活著？』的質問」嗎？吾人或許難以想像，一個具備道德修養的人，在市場上必須成為冷酷無情的商人，或是冷酷無情的商人只能是冷酷無情的商人。Hanley 強調人性的「自我超越」，或許即在指出，傳統的「難題」是建立在錯誤理解斯密探討人性論的「問題意識」之

上，誤認斯密所追問的是關於「人性為何」的定義問題。但實質上，斯密卻是關注，無論是自利的商業行為，或是道德行動，「經驗」皆顯而易見的向吾人指明，人可以成為理性自利的追求者，亦可成為展現高尚道德情操的行為者。而指引人行為的內在動機，或許不是彼此衝突，而是人性本身即具備多種可能，理論的工作便是在於「激發」認識潛藏在人性中無限的可能性。¹⁷

四、商業社會的倫理基礎

Forman-Barzilai 於 2010 年出版的 *Adam Smith and the Circles of Sympathy* 一書，指出斯密的思想中，於道德哲學建構的規範性與其政治經濟學及法理學(Jurisprudence)思想的聯結。Barzilai 指出，斯密所建構一套商業社會的規範基礎並非奠基在「積極的道德情操」，「自利」與人「消極的道德情操」已足以作為商業社會的一般性規範。

論及「德性」時，斯密區分了兩組德性的概念，分別為「積極的德性」(positive virtue)與「消極的德性」(negative virtue)。前者是指由對他者情感敏銳的感知能力激發對他者的關懷，主要是憐憫、仁慈、慷慨等德性；後者指的是雖然缺乏對他者的關愛之情，但人亦可約束自我的行為，使其行動不造成對他人的傷害；此等德性

¹⁶ 參見：Hanley (2009:134-5)

¹⁷ 如同斯密所言：「鼓勵我們天生愛好美德的性情，增強我們對邪惡的厭惡；…」正是「人性科學」所標誌對人類自我認識重要的理論目的。Smith (2002:389)。

關注自我，及滿足與他人互動「最低限度」的規範；此類德性通常包含了正義、審慎或自我克制。¹⁸Barzilai 承襲 Pocock 分析十七、八世紀理解「德性」概念的轉變，指出此時的道德哲學或論述德性的概念，逐漸受商業社會的興起產生了變化。德性不再強調公民對共和國的責任，或身處亂世中注重的「剛毅」(magnanimity)氣息；德性從公民責任的語彙中獨立出來，漸漸與市場買賣的「私人行動」(private activity)領域結合，逐漸發展出一套與追求財富、滿足自利相容的道德論述，德性自培育「積極的道德情操」逐漸轉化為「消極道德情操」的陶冶。¹⁹此種德性概念的轉化亦體現在斯密思考「道德情操」的理論中。Barzilai 指出，在斯密的思想，對他者的「同情」或「仁慈」的情感其實是極為受限的。斯密理論的同情指的是對他者情感(passions)的感知能力，透過「想像力的置換」(imaginary change)，設想自我成為他者時，處在他者的「情境」(situation)，是否會產生與他者相類似的情感。因此，同情與否仰賴於旁觀者自身的想像力，與對情境的理解是否充分。²⁰然而，旁觀者的想像力與對情境的理解卻受限於某些因素的不確定性。例如旁觀者與當事人之間的「關係」，是朋友亦或敵人、是工作場合的合作伙伴或是競爭對手、是自己的親人或是擦肩而過的陌生人，人類對他者同情的能力先天便受限於與他者的關係，Barzilai 將此「關係」稱為「熟悉感」原則 (familiarity)(Barzilai 2010:215)。斯密意識到，人類對他者同情的細膩或敏感度受限於對他人是否有「習慣性的同情」(habitual sympathy)的熟悉感；如斯密援引之例提到，一個父親於其親生孩子幼年之時便被迫與孩童分離，而父親後來有了自己的養子，雖然被迫與其分離的孩童為父親的骨肉，但父親對其親身骨肉的情感未必如伴其一生的養子強烈；因此，斯密說：「所謂親愛之情 (affection)，實際上無非是習慣性的同情 (habitual sympathy)。」(Smith 2002:258)若以更宏觀的角度理解此原則，國家與國家間，或文化之間，是否有共享的歷史經驗，或是於歷史中產生根深蒂固的偏見，甚至是彼此的仇恨及其遺緒，皆有可能影響相互理解的「公正性」。在史密斯的理論中，吾等反而可觀察出，若訴諸同情或仁慈等積極之道德情操作為規範「陌生人世界」的基礎，對於斯密而言，積極道德情操之展現反而是極具不確定性的。

¹⁸ 關於德性的區分，參見：Smith (2002:95-6)。

¹⁹ 關於 Pocock 的論述可參見：Pocock (1985)，以及 Barzilai (2010:200-2)。

²⁰ 同情於該立場並非等同於「憐憫」(pity)或吾人慣以稱之的「惻隱之心」。同情指的是一套對情感及其「脈絡」、「認知」、「理解」的判斷機制，而非僅是針對情感本身自然的感受能力。如斯密所言：「同情，與其說，是因為我們看到某種情感所引起的，不如說，是因為我們看到引起那種情感的『處境』(the situation)所造成的。」(雙引號為筆者強調的)，參見：Smith (2002:15)。

鑑於吾人積極道德情操的限制，Barzilai 指出，理解斯密理論規範性的邏輯並非出自於追求良善的心態，更具普世意義的反而是人類「避免邪惡」的傾向。對於惡、傷害、死亡的恐懼與厭惡，成為規範人與人互動「最低限度的」的標準，甚至是可合理的期待社會多數成員皆應滿足的規範。在

詮釋斯密道德哲學規範性的理念時，Barzilai 認為，斯密道德哲學主要之目的便是証成社會一般性規則(general rules)的客觀性意義，及作為規範社會多數成員行為具有穩定性之意涵。²¹維繫社會存在最低限度的道德要求即是「正義」，「正義...是維繫社會這座雄偉宮殿的主要樑柱。」²²Barzilai 觀察出，在斯密的理論裡，作為人渴望正義價值的基礎，並非人意識到正義所保障的個人權利對於維繫社會存在的重要性；相對的，人之所以渴望正義此一價值，僅在於「避免傷害」的「欲求」(appetite)。人類對於他者受到無端的傷害具有「一般的同情」(the general fellow-feeling)(Smith 2002:106)能力，此同情能力的展現即在於對「加害者」的「憎恨」(resentment)，憎恨的情感產生渴望對加害者的「報復」(retaliation)，而正義另一重要的價值，便是將此種報復的「欲望」，予以正當化為對侵害正義價值的「懲罰」，避免使得報復或懲罰成為「憎恨」恣意的宣洩。²³相較於積極道德情操的展現，滿足消極道德情操似乎較具備客觀意義的「期待可能性」，如同斯密說：「任何人都可以極其合宜正當地，並且全人類也會讚許，使用武力強制我們遵守正義的規則，但絕不會使用武力強制我們服從其他美德的告誡。」(Smith 2002:94)

五、結論：一個對「自利」學說的控告

於第三節詮釋 Hanley 的篇幅，筆者提及斯密與曼德維爾對人性理解的差異，曼德維爾將美德與惡行皆視作滿足人的「虛榮心」，因而被斯密稱作「善惡不分的體系」²⁴。對於曼德維爾而言，區分美德與惡行並沒有任何實質的意涵，充其量只是人類虛偽的道德心作祟。但更諷刺的是，此種「善惡不分的體系」似乎使我們發現，「人性中的某些現象，若是從某個角度觀察，乍看之下，還真支持他的那些想法。」(Smith 2002:363)讀者之所以被曼德維爾迷惑，在於其學說某方面亦貼近吾人的生活經驗。在與人交往的經驗中，人滿足自利或虛榮似乎是隨處可見。但斯密的批評卻是在於，曼德維爾的理論以其偏狹的視野，簡化了對人性的理解。因此，斯密反駁曼德維爾學說的目的是：「努力證明，希望做出可敬與高貴的行為，希望使我們自己成為尊敬與讚賞的對象，絕不可能僅被稱作是虛榮心的作祟。」(Ibid, 365)人的道德情操、渴望成為真正值得尊敬與禮遇的對象(the desire of becoming what is honourable and estimable)、愛好美德(the love of virtue)等，甚至滿足道德義務的規範：「一個凡事只顧是對的、是合宜的便去做的人」(ibid, 367)，均無法化約成「虛榮心」的展現。曼德維爾的學說是對人性描述性的典型，但斯密的控訴何嘗不是在於，此描述性的視野何能排除

²¹ 參見：Barzilai (2010:78-80)。

²² 參見：Smith (2002:101)，以及 Barzilai (2010:221)。

²³ 參見：Smith (2002:103)。

²⁴ 參見：註釋 15。

規範性存在的經驗事實？如其諷刺曼德維爾信徒的一段話說的：「一些懶惰的主人竟然信賴蒙騙他們的管家那樣，…」對於斯密而言，「難題」本身或許也是懶惰的主人們親信蒙騙他們的好管家所導致的結果！

參考書目：

- Adam Smith. 1976. *An Inquiry into The Nature and Causes of The Wealth of Nations* vol.1 & 2, eds. by R. H. Campbell and A. S. Skinner. Oxford: Liberty Fund.
- Adam Smith. 1980. *Essays on Philosophical Subjects*, ed. by W. L. D. Wightman. Oxford: Liberty Fund.
- Adam Smith. 2002. *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by Kund Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press.
- Amartya Sen. 1989. *On Ethics and Economics*, London: Wiley-Blackwell Published.
- Bernard Mandeville. 1924 *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*, ed. by F. B. Kaye. Oxford: Oxford University Press.
- Fonna Forman-Barzilai. 2010 *Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- George Stigler, "Smith's Travels on the Ship of State," *History of Political Economy* 3(1971), pp. 265-277.
- J. G. A. Pocock. 1985. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James Otteson. 2002. *Adam Smith's Marketplace of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jean-Jacques Rousseau. 1997 *The Discourses and other early political writings*, ed. by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Richard Teichgraeber III, "Rethinking Das Adam Smith Problem," *The Journal of British Studies* 2(1981), pp. 106-123.
- Ryan Patrick Hanley. 2009 *Adam Smith and the Character of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.

來自上層的革命——蘇聯體制的終結

大衛.科茲(David M.Kotz), 弗雷德.威爾(Fred

Weir)

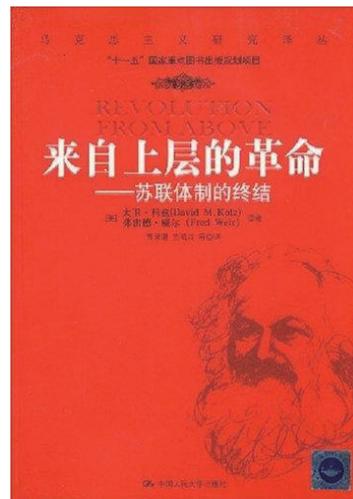
王欽 / 台灣大學國家發展研究所博士生

一、前言

上個世紀初蘇聯解體震驚世界，就全球意義而言，它終結了兩極對立的冷戰秩序，而就中國而言，則因為其對中共政權之前途命運的借鑒而頗受到重視，因此無論國際學界還是中國學界都對蘇聯為何解體做了大量的研究，而他們對蘇聯解體原因的解釋無外乎兩大觀點，一種認為蘇聯經濟模式被證明為不可行，並最終因為經濟運行的內在矛盾而導致政治變革；一種則認為戈巴契夫的政治開放觸發了蘇聯內部長期被壓制的矛盾，最終使其解體。

上述帶有決定論色彩的觀點無疑能夠很好地解釋蘇聯解體的重要影響因素，但是這些研究並未回答在極權主義統治體系下，擁有強大社會控制力的蘇聯官僚集團為何不能阻止上述過程，反倒是毫無招架之力，使得蘇聯會在一夕之間崩潰，美國學者大衛.科茲(David M.Kotz)和弗雷德.威爾(Fred Weir)的《來自上層的革命——蘇聯體制的終結》或許能回答這一問題。這本書試圖分析蘇聯改革及其失敗的原因，指出是蘇聯的上層菁英才是蘇聯最終解體的原因，而其獨樹一幟的觀點也在當時的蘇聯研究學界引起了很大反響，並為很多中國學者特別是左翼知識界所推崇。

二、本書概要



書名：來自上層的革命——蘇聯體制的終結

作者：[美]大衛.科茲
(David M.Kotz) 弗雷德.威爾 (Fred Weir)

譯者：曹榮湘、孟鳴歧

出版者：中國人民大學出版社

出版地：北京

年份：2008

頁數：259 pages

ISBN：9787300092164

作者在分析蘇聯模式之所以失敗時列舉了四個原因，分別是集中性的、計劃式的經濟管理模式；對自由、民主的壓制；西方的壓力；和高級官員對社會主義信仰的喪失，另外他們指出民衆對該體制的反對也被認為是重要原因。但作者根據歷史事實以及對因果關係的分析得出結論說，原因並非如此，儘管這些原因確實起著一定作用，但這不能解釋它們曾經發揮的積極影響或者同一原因造成的不同結果，作者指出黨國精英對社會主義的放棄，或者說轉向資本主義的立場，是蘇聯模式崩潰的最重要原因，在後革命時代成長的黨國精英更為重視個人利益的追求，而非社會主義的信仰，因此，他們在面臨價值抉擇時，更多的是出於利益的考慮而非價值的信仰，這與革命的一代有所不同。

具體而言，作者首先分析了蘇聯模式的根源和演化路徑，客觀地指出這一模式曾經取得的積極作用，然後指出隨著時間的推移這一模式出現了弊端，進而指出弊端存在的情況下蘇聯所採取的改革以及各個階層的不同表現。在此基礎上，作者分析了蘇聯的解體以及之後的改革進程，使讀者對這一過程中黨國精英所發揮的作用有一個清晰的認識。蘇聯式的社會主義與經典著作中描繪的社會主義畢竟是有所不同的，最明顯的就是極權政體的建立，這和社會主義民主有著很大不同，而這也是戈巴契夫改革的重要內容之一，儘管這種政體在建立之初或許有必要性和合理性，但在和平年代仍然保留則顯然更有利於統治者的統治，而非有助於民衆的幸福和社

會的發展。不過這一模式還是取得了很大成就，但這只維持到了20世紀70年代，此後蘇聯走上了經濟緩慢增長的軌道，當然這絕對不算是經濟崩潰，後者只出現在休克療法之後。作者認為，蘇聯的發展歷程並未表明社會主義的失敗，因為它畢竟是增長的，讓經濟崩潰的是社會主義向資本主義的過渡。

但是，蘇聯內部的各個階層却並非如此認為，由於蘇聯是公有制的國家，財產的世代繼承基本不存在，雖然存在高層領導的特供和其他特權，但與西方同等情況相比，仍然顯得公平的多，而隨著公開性的實現以及和國外交流的加強，蘇聯菁英開始接觸到大量的內外部訊息，主要是西方發達國家的經濟、社會發展成果以及國內異議人士的諸多批評，這促使很多人開始反思黨國宣傳機器過去的宣教，而認識到蘇聯與西方國家在經濟發展水準和政治開放程度上的差別或者差距，特別是知識分子看到了這種不同，並產生了不滿，而知識分子的特性又決定了他們很容易走向激進，特別是經濟學家很快走上了支持和鼓吹西方資本主義模式的道路，而蘇聯對媒體控制的放鬆，使得輿論陣地被這些人占領，也就使得他們的影響進一步放大，此後的改革很大程度也受他們的影響。除經濟領域以外，戈巴契夫還進行了政治體制的改革，儘管也有學者認為戈氏進行的充其量是自由化改革，但畢竟還是進行了一些民主的嘗試，很多人可以通過競爭選舉走上政治舞臺。而在這個過程中，黨國精英起初是反對這種改革的，但很

快他們就發現改革不僅不會影響他們的利益，反而會給他們創造新的機遇，這種機遇會使他們獲得比以往更大的利益。而從中受益最多的則是共青團員、企業家、銀行家，以及來自舊群體中的其他成員，比如權貴的家人。他們利用手中的權利很方便將國家的財富轉入己手，或者利用資訊內線上的優勢獲取龐大利益，總之他們是改革的最大受益者，而這也可以算作是對蘇聯改革進行分析的專家中較為一致的看法。另外支持改革的人中還是有很多人確實支持民主，因為他們可以利用民主走上權力的高峰，葉爾欽就是其中最重要的人物，這一特定人物的出現使得蘇聯的崩潰更加快速。

三、結語

作者這種將變革原因歸結為個人或集體的主觀動機的觀點可以被歸為能動主義的分析模式，一個顯而易見的缺陷自然是忽視了結構方面的影響，特別是歷史制度的重要作用。並且，如果將之歸結為主觀動機的話，很自然的可以聯想中國之所以會改革成功是因為大部分革命一代仍然健在，對過去共產黨意識形態的信仰仍然存在。而這種思路顯然又不符合政治理性人的假設，並且也跟對政治人物的思想狀況不太吻合，畢竟人們通常並不相信政治人物會為了社會主義理想而獻身，特別是在共產黨已經成為執政黨的年代。當然，黨國精英價值選擇的轉向應該還是可以算作是蘇聯模式失敗的最重要原因，但這只能

在分析路徑的一個層次上來這樣說，在這個原因的基礎上還可以更往深處推理，也可以更往現實層面推理，因此雖然它可以被認為是最重要原因，但在不同層次上還存在著其他的最重要原因，其不同是分析層次上的不同。

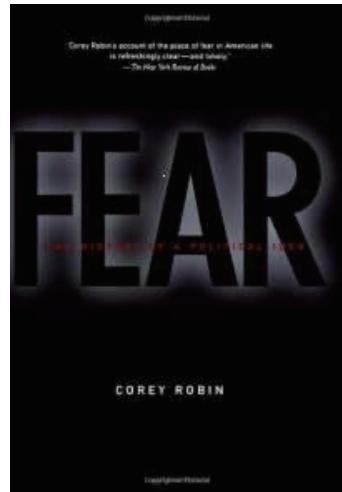
蘇聯的改革和發展歷程與中國有很多相似之處，並且它能夠給中國的改革提供諸多借鑒，但蘇聯改革模式的複雜性以及失敗原因的多重性也使得這種對比顯得既明顯又無處不給人霧裏看花的感覺。作者在書中也將中國作為一個成功的例子，顯然是將二者視為不同的模式，而很少提及相似之處。應該明確的是，二者確實因為歷史、制度以及政治行為模式的相似性而在發展歷程和改革模式上存在諸多相同點，而蘇聯存在的諸多弊端同樣可以在中國找到。作者所強調的黨國菁英問題在中國也同樣存在，他們擁有豐沛的政治、經濟資源，在行為選擇方面有著濃重的自利傾向，他們起初也不是改革的支持者，但很快就利用自身地位成為改革的既得利益者，而與蘇聯不同的是，中國的黨國菁英牢牢控制著改革的進程，採取各種措施確保改革不至於脫序，並嚴防政治上不能控制的變化，而蘇聯的政治菁英雖然在改革初期仍然保有權力，但隨著政治改革的實施與深入，他們不復能夠繼續掌握權力，也就自然無法掌控改革的進程。中蘇發展的兩種不同結局或許也說明了，菁英分析路徑還需要配合權力邏輯和過程論的分析，才能更好的比較黨國菁英在發展前途問題上的具體選擇。

Fear: The History of a Political Idea

Corey Robin

梁子稷 / 中央研究院研究助理

Corey Robin 的《恐懼：一個政治理念的歷史》(Fear: The History of a Political Idea) 一書可以有多種讀法，最為顯明的是，他陳述了一種政治論述的風格，一種特別是在當前美國有意識或者無意識繼受的風格：恐懼在規範性論述中的中心地位。這種風格在當前有各種變體：60 年代的自由主義學者一方面仍苦於希特勒陰影，另一方面對在價值立場上主張虛無的自由主義頗有警惕，誕生了一種「焦慮的」自由主義風格，具體主張上重視公民的交流與社群身份，以復興某種具備充沛活力的個體公民；70 年代以新保守主義者繼受了對虛無價值的疑慮，但更進一步地主張復興「政治生活」的高貴與嚴肅，而這是焦慮自由主義者倡導的公民交流與社群身份所無能賦予的，美國當前的新保守主義者相信這是復興政治美德的必由之路¹，最為庸俗的版本莫過於，提請人們正視總是處在政治意識邊緣，但同時無所不在的「敵人」，這樣的政治修辭風格相信，通過引發集體的恐懼，人們將得以擺脫虛無主義的幽靈。Robin 所期待的是另一種更為可欲的論述風格，「恐懼，不是也不能是道德與政治論證的基礎，我們必須尋求自由與平等以為我們政治的基底」，因此「我們必須回到羅爾斯與德沃金，回到美國自由主義更普遍的解放性格」(Robin, 2004: 251-52)。



書名：Fear: The History of a Political Idea

作者：Corey Robin

出版者：Oxford University Press

出版地：New York

日期：2006

頁數：336 頁

ISBN：9780195189124

¹ 關於這個議題，值得一看的是 2004 年英國 BBC 紀錄片〈噩夢的威力：恐懼政治的興起〉(The Power of Nightmares: The Rise of the Politics of Fear) 三部曲，紀錄片討論了美國的新保守主義論述如何藉由型塑對「敵人」的恐懼來正當化自身對某種美好政治秩序的信仰，這樣的論述風格在冷戰結束之後沈寂，而在 911 事件後又開始風行，頗為爭議但又不很意外的是片中把施特勞斯 (Leo Strauss) 及其弟子視為推行此一風格的旗手。

Robin 看來指出了當前自由主義的病徵，其對抗新保守主義的姿態亦縷縷可見，這是該書最為顯明的讀法：一個更為堅定的美式自由主義者，一手質疑社群主義者成了恐懼政治的共謀；另一手痛擊新保守主義昭然若揭的政治信仰，Robin 相信，如果政治生活本身存在著高貴與嚴肅，那將是對自由與平等理念更為熱烈的擁護，更為嚴肅地面對具體化這些理念的理論問題，而不是以恐懼為本訴諸政治生活的「否定性基礎」(negative foundation)。我將在此打住 Robin 對於當前自由主義的診斷，而轉向 Robin 對「恐懼」的概念式考察，這是 Robin 一書前半部完成的工作，這個武斷的切割或許來自於作者自身對於文本的不同意圖，但也同時可能是更為謹慎地相信，對於概念本身、變遷與時間性更為細緻的掌握有助於對當前智識氛圍更貼切的回應，即使在當下可能只是某種概念論述機制的澄清，Robin 對於當前自由主義的診斷是回應之一，但是否即是恐懼概念所開啟的唯一一種「期待性視域」？這個問題本身將是更為開放的。

一個根本的問題是：恐懼在什麼意義上是「政治的」？這樣的提問本身必然是理論取向的，在現象經驗中，出自於恐懼而形成某種心理狀態，形成某種（政治）結社實為常態²，

² 一本或可說在方法論上不夠敏銳，但不失參考價值的作品是 Ioannis Evrigenis 的《敵人的恐懼與集體行動》(Fear of Enemies and Collective Action)一書，細數了自馬基維利以來，途經霍布斯，總結於施密特的敵人政治論述。但以出於陌生而成敵意的素樸式一階觀察在多大程度能解思想家的細微之處，又在多大程度上過度類比思想家彼此對於「敵

但恐懼的素樸經驗在什麼意義上型構某種政治論述空間，其中是如何指涉敵人的地位、政治社群的本質以及政治秩序的解釋等等，則是一個更廣泛的理論問題。Robin 所指涉的「具有政治意義的恐懼」至少涵攝了三種恐懼樣態：第一，一種素樸的恐懼經驗，無論是出自於何種心理或社會機制；第二，一種被嚴格規制 (regulated) 的集體恐懼狀態，它表述了某種更可欲或者恐怕是更可怕的政治秩序。Robin 的恐懼敘事中，這兩種恐懼樣態的對比是基本的線索，對霍布斯來說，這是自然人在自然狀態中對無以預期的暴死的恐懼與在公民狀態中通過律法可以合理預期的恐懼兩者之間的對比，認識到對暴死的恐懼讓人們得以團結與建立關係，它決定自然狀態的「相互的」(reciprocal)，無政府的恐懼，轉化成「共同的」，制度性的恐懼，此即公民狀態的定義。恐懼並未消失，它得以消解但無以消退。

從自然狀態到公民狀態，是一種時間思維的徹底轉變，離開自然狀態的政治生活，它的特色是「有限性」，人們認識到有些事再也無法重來，人們將會瞭解某些作為必須付出應有的代價，公民狀態是對恐懼的馴化，而非驅除，「對於恐懼的正確教化依賴於清楚的成文法以及明確的懲罰…法治不是恐懼統治的例外，而是恐懼統治的完成」(Robin, 2004: 46)。霍布斯相信，教育一種對恐懼的正確知識，能夠有效區別素樸的恐懼與被規制的恐懼，對於政治生活來說是必要，恐懼本身具有教化意涵：「霍布斯由是設

人」的論述，頗有可議之處。

想對暴死的恐懼與自我保存的需求不是對既有現實的描述，不是對人們事實上如何在世界中活動的描述，而是做為政治與文化重建的計畫，需要創造新的風尚（ethos）與新人」（Robin, 2004: 37-38）。霍布斯或許並不一定相信其中存在任何灰色空間，但霍布斯這個智識計畫的成敗與否卻成為當前霍布斯詮釋的爭論核心，關鍵在於當自然狀態下的自然人出於對暴死的恐懼而認識的「自然狀態」已經不是恐懼的素樸樣態，而是一種通過理性體系所書寫的第三種恐懼樣態：人與人相互對抗的自然狀態，這種恐懼樣態表述了一種無以為名，並非透過素樸經驗作用，更多是藉由書寫所傳達的恐懼體驗。在 Robin 的恐懼系譜當中，「無以名狀」的恐懼樣態一再透過各種方式壓過「素樸的」恐懼樣態，同時與「被規制的」恐懼構成張力關係，在霍布斯的理論中，它至少還有無以名狀與素樸之間尚有「人造」與「自然」的界線，但在孟德斯鳩手中，做為專制性恐怖（despotic terror）的恐懼，本身已經雜揉了面對專制君王的具體素樸恐懼經驗以及出於一種構想出來的極端專制君王統治型態的無以名狀恐懼經驗，這是孟德斯鳩主張恐懼不若霍布斯所說具有教化意涵的根本原因。

霍布斯或許樂見兩種恐懼樣態的雜揉，在他看來這將是公民教化的成功，其效用是使得被規制的恐懼樣態更具有迫切性，但對孟德斯鳩來說，一種具迫切性的公民秩序卻遠不是依循從素樸的恐懼教化成無以名狀恐懼，從而開啟被規制的恐懼這條霍布

斯道路，更多是依賴無以名狀的恐懼，與出於恐懼無以名狀的恐懼而生的被規制的恐懼兩者的直接對立。這是 Robin 恐懼敘事的基本脈絡，這個對立，更為顯明地表現在托克維爾對即將失序的民主群眾的焦慮，他將霍布斯式恐懼與孟德斯鳩式恐怖改寫為群眾焦慮（Robin, 2004: 74）。於是，托克維爾筆下公民的焦慮從沒有「聚焦在具體的傷害」，他們的焦慮是一種「對於變化步調與共同指涉流動化的模糊不祥預感」，「對於世界的輪廓不甚確定」，無以名狀的恐懼「不再是權力的工具，而是群眾的恆久精神狀態」（Robin, 2004: 75）。托克維爾開始相信，「無關乎政治或制度，也非菁英與其意識型態，而是民主文化本身的問題」（Robin, 2004: 77-78）。

在托克維爾對民主群眾的診斷裡，表面上看來是翻轉了霍布斯與孟德斯鳩將恐懼視為權力工具的立場，更深層地說，他徹底地模糊了無以名狀恐懼（群眾的焦慮）與素樸恐懼（民主經驗普遍化帶來的混亂感覺），霍布斯式的自然與人造界線於焉不存！雜揉兩種恐懼樣態並不只是使得被規制的恐懼更為迫切，Robin 的恐懼敘事最引人入勝的是，更為迫切的被規制恐懼，最後成了鄂蘭筆下的「全面恐怖」（total terror）。比之霍布斯，鄂蘭筆下的「迫切感」更為「科學」，此刻的科學已不再有霍布斯所期待的教化興味，它是「歷史律則」，意識型態的重要性不在於它的實質內容，而在於它提供一種歷史的律則的政治效應，鄂蘭的意識型態信徒，把律則想像成自然與歷史過程的無止盡發展，每一個

特定的創生都會衰敗，而為某些更新，更為高級的生命形式而生。在這個觀點之下，世界進到一個進化的上升螺旋³ (Robin, 2004: 104)。Robin 這個恐懼敘事的結局是駭人的，托克維爾筆下的民主群眾至少還能生活在無以名狀的恐懼（躲在工業經濟庇護下的私領域，假想得以逃避民主新秩序的混亂）與被規制的恐懼（更多的，得以抒解焦慮的公民結社）之間，鄂蘭的群眾則只是個等待被「被規制恐懼」，被歷史律則所激發的惰性 (inert) 群眾 (Robin, 2004: 102-3)。

Robin 關注的是恐懼的「政治化」效應，透過這個效應所企圖對應的出一種關於社群的政治理念。我嘗試將其重新表述為一種概念變遷中論述空間的位移，霍布斯企圖雜揉素樸恐懼與無以名狀恐懼以激發被規制恐懼之迫切性的知識意圖，導致了三種恐懼樣態的位移，霍布斯所設想的理想社群型態是一種通過法律秩序，恐懼可以被高度規制的社群；素樸恐懼與無以名狀恐懼的界線在孟德斯鳩手中已經消失，孟德斯鳩將恐懼「恐怖化」，

進而將其排除在理想的政治生活之外，從而就對立出他所偏好的，反暴君的「共和」社群；素樸恐懼與無以名狀恐懼被托克維爾雜揉成新時代，也就是民主生活的根本特徵，一種專屬於民主群眾的焦慮，與孟德斯鳩不同，托克維爾對於一種與恐懼完全切割的政治生活幾乎不抱期待；鄂蘭對極權主義的診斷，為托克維爾式的焦慮群眾提出了一個最極端的霍布斯式解方，如果再也沒辦法設想更好的政體組織形式來抒解民主群眾的焦慮，那麼就用一種歷史律則全面地規約所有的恐懼與焦慮，歷史律則所要求的「永恆的運動」，就取代一切依照不同政體組織原則的社群想像。

³ 但意識型態的效應（提供歷史律則）與極權國家的運動（movement）兩者的連結需要更細緻的歷史社會學考察，這是鄂蘭所缺乏的，Lefort 就質疑鄂蘭過度簡單地將意識型態的效果（提供一種歷史的律則），與極權主義社會的整體運動等同，Lefort 強調，對歷史律則的服從或許構成極權主義意識型態的肌理，但卻無法有效解釋極權主義社會中對人類行為的全面管制，從而忽略了極權主義政黨在透過動員社會的過程中，藉由汲取社會整體運動的能量來強化自身意識型態的具體過程，而這個過程，Lefort 認為，並非鄂蘭所認定的「加速歷史」，而是凝滯封閉了歷史與思想的開展。參 Claude Lefort, 2007. Complications: Communism and the Dilemmas of Democracy. New York : Columbia University Press, p.152.

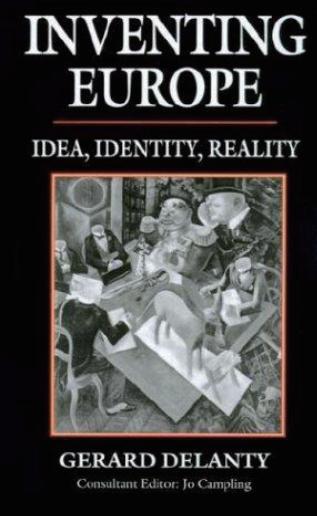
Inventing Europe: Idea, Identity, Reality

Gerard Delanty

陳子瑜/自由作家

《創造歐洲》(以下簡稱《創》)，是一本輕薄卻內容厚重之著作，利物浦大學教授德朗提 (Gerard Delanty) 從希臘時期與聖經神話中的「歐羅巴」，一路抽絲剝繭地追尋這名字是如何從舶來品變成盤據在大西洋東岸之大陸的專利品；以及歐洲之名是如何被歷史上各種政體所想像，並且在與外族的對立中形成自己的內涵與凝聚力，歷經宗教、國家、種族等各時代的問題，最終在兩次世界大戰與冷戰的考驗之後，所呈現出的面貌及其困境。

作者一開始便明白表示，歐洲自始至終就是人為的創造物，甚至也不是如艾略特所論述的，是一套價值或文明理念，而其內涵則是處於永恆的動態對立中，如作者生動的比喻，歐洲作為理念就像足球，它不是一個特定球員完全操控，而是在足球場這個論述場域中，持續不斷地變動。藉由考察其歷史發展之脈絡，可以讓我們理解作為意識形態「典範」之歐洲，其對內與對外的意義是如何移轉與再造。而二十世紀下半葉以來的上層精英們想要將歐洲統一為一整體的意圖，是怎樣地受挫於曾是主流理念的民族國家而窒礙難行，作者的立場是：歐洲做為一種政治集體認同的理念，必須更密切地與市民社會中具體的生活與政治鬥爭形式中由下而上演繹出來，而現下的歐洲（乃至於歐洲統一），卻更多是一種早期由精英宰制而後成為意識形態，通過訴諸返祖神話，服務於國家權力，在今天更是與新自由主義密切結合的政治論述，用作者的副標題來說，這些都是當前歐洲論述的「神話」，我們需要努力的方向是拆解這些具歷史脈絡，綿密構成歐洲論述的種種「理念」，重新在歐洲人民的具體而「現實」的政治生活中，關注新的公民身份概念，摸索出另一種具有規範性集體認同力量的歐洲理念。



書名：Inventing Europe:
Idea, Identity, Reality

作者：Gerard Delanty

出版者：Palgrave

Macmillan

出版地：New York

日期：1995

頁數：200 頁

ISBN：9780312125691

在本書中，歐洲作為一種理念大致上可分為四大部份：古代的、宗教的、民族的與政治意識形態的。古代的歐洲，其實並不具備多少實在的政治或地理意義，當時只有希臘的西方與非希臘的其他之對立，有如我們所熟悉的中國／蠻夷戎狄的區分。歐洲（歐羅巴）是神話中的角色，是來自於現今黎巴嫩的外來者，甚至在亞里斯多德的人種分類中，也是文明的希臘人與未開化的歐洲人及亞洲人這種分別。即便在羅馬時代，歐洲也是跟文明的羅馬帝國相對的野蠻地區，一直要到帝國分裂，相對穩定的東羅馬帝國以其政治與教會作為東方之代表，才使得群雄割據的西方開始以歐洲之名作為己方的正當性與團結號召。

歐洲就是這樣進入到宗教時期的理念：基督教王國的政治疆域。此時期中最重要的政治行動，便是十字軍東征。由於以土耳其帝國為首的伊斯蘭勢力擊潰拜占庭帝國並大肆擴展，感受到滅教的威脅基督教因而在羅馬教會的號召下，暫時地團結為一體進行反攻。此時的歐洲在基督教的庇護下，取得了文化上的政治正確，然而受制於軍事行動的挫敗，使得基督教歐洲處於弱勢的一方，以醜化和鄙視的精神勝利法來面對強大的帝國。

這樣的情況在地理大發現時，在內外都出現了重要轉變。內部方面，日耳曼人取代法蘭克人成為基督教歐洲的主導者，神聖羅馬帝國確立了歐洲作為基督教帝國的疆域範圍，與伊斯蘭帝國、拜占庭帝國一同以宗教疆

域實體的身份鼎足三分，然而較諸前二者，神聖羅馬帝國無疑是有名無實的統一，其境內各地區的發展差異是在面對外敵時才顯得是一體的；其二是海外探索帶來的，西方與歐洲之概念的解離。美洲大陸讓西班牙與葡萄牙一躍成為海洋霸權，並且為歐洲開啟了另一條有別於被掌握在土耳其帝國手中的道路，而歐洲也得以在美洲征服中取得那失落已久的自信心。在這個正向的進展中，歐洲確實地具備了整體且優越的意涵；其三是伊斯蘭勢力的衰微，這個長久的大敵沒落後，不但使得歐洲的精神勝利法成為真實，也連帶改變了對東方的看法：從睥睨與自卑轉為憐憫及施捨。

當認同的主要推手消失後，缺乏對立者的歐洲開始向內尋求。獲得此一「殊榮」的是猶太人，此外隨著民族國家的興起，歐洲漸次被早期資本主義化的西歐國家所壟斷，中歐與東歐跟歐洲是不一樣的，後者是更加指涉為法、德、義與若即若離的英國。民族的歐洲，其共通點不再是共同信奉的宗教，而是跟多民族的奧匈帝國對立的單一民族西歐國家，後者是連續性與先進的，另一方面知識份子藉工業社會意圖將平民整合進民族認同的行為，也增強了歐洲與民族認同的連結。這個特色一直持續至今未曾褪去。隨著冷戰到來，歐洲被分裂成東西陣營，資本主義西歐可說是壟斷了歐洲的正當性。作者指出德國的二分是個預言般的巧合，不但是過去的重演，也暗示著納粹時期對猶太人的屠殺，使得歐洲超越民族國家侷限，邁向更高層次整合之可能的破滅。

面對歐盟在政治整合上的欲振乏力，以及民族國家所導致的限制，作者提出「後公民身份」的主張，認為公民身份應該要與民族認同脫鉤，與更普世性的價值觀如多元主義有所連結，並且在相關議題上予以制度化。唯有建立在這種概念上的歐洲認同，才能夠超越民族國家的分裂特質，以及種族主義者的法西斯威脅，讓歐洲邁向和平與尊重的政治整合。

若要評述本書，則有必要先了解其寫作脈絡。本書寫成於1995年，正是申根條約與馬斯垂克條約生效後沒多久，且該年也新增了奧地利、芬蘭及瑞典等東北歐國家，可說是歐盟從經濟整合邁向政經整合的初始階段。申根條約使得簽約國人民可在彼此國度內自由進出；而馬斯垂克條約則統合了之前的三大共同體，並著手發展外交與內政的互助合作。

有了這些背景知識，我們才能理解作者於書中提倡的後民族公民身分為何。回顧歷史，當歐洲一方面取得政治與文化的主體時，另一方面它也因此成為各方所競相爭奪的禁臠，猶如一塊崇高的神主牌。但歐洲並不像當世所想像的那樣，是個自古以來亘古不變的文化政治整體，以羅馬帝國為其象徵，事實上正如本書書名，歐洲是被創造出來的。作者認為，歐洲統合的過程從來就不是要去恢復歷史，而是要再造想像的整體。這也是為什麼作者要從歐洲的概念開始談起，必須先理解歐洲這玩意的來龍去脈，才能知道歐洲應該要邁向怎樣的未來。

對於歐洲統合，鑑於國際政治與歐盟境內的交流，作者是採取支持的立場，但他主張不應繼續以過往的民族國家方式為整合單位，而是要把民族國家中的公民身分跟國族身分解離，在類似哈伯瑪斯的理性言說場域中予以塑造並取得實體，藉此才能避免像當時的南斯拉夫聯邦一樣，被種族主義所綁架。

本書雖是一本入世之作，然而作者對歐洲概念的考察不可謂不詳盡。以歷史縱橫為主軸，讓歐洲意義的演變在平易近人的詞彙中呈現於讀者眼前。我認為本書對台灣讀者有下列幾點：

一、歐洲辨析。在國內媒體長期的影響下，提到歐洲，吾人的第一直覺便是英法德，好一點者還包括義西，將之視為歐洲代表，且不同於東歐、北歐，尤其是巴爾幹半島諸國。且作者指出歐洲的東方邊界其實也是個模糊不定的概念，由於地理位置與文化脈絡的關係，俄羅斯在歐洲的身分是有點尷尬的。此外，中歐與東歐的相互參雜則是相當細緻的考證。

二、歐美關係。自發現美洲大陸後，這兩個主體在發展過程中便將彼此視為某種神話或懷舊的代表，熟悉卻又陌生、相似卻又差異。微妙的是當西歐比美國強大時，後者是作為新天地的烏托邦理想而存在，這與早期移民多半是被迫害者有關；而當美國開始趕過歐洲時，後者則是古老想像的繼承者。嚴格來說美國眼中的歐洲就像我們眼中的歐洲一樣，是個充滿相似

景點的懷舊浪漫所在，然而我們是否是受到美國的影響還有其他原因，這就不是本文要處理的對象了。

三、後民族公民身分。儘管本書是寫成於 1995 年，但對當今的台灣社會仍有相當大的啟發意義，特別是作者在剖析二十世紀歐洲法西斯主義的始末，以及對歐洲公民社會所提出的呼籲，都是時下的台灣所不足或迫切需要的。我們固然還不到發展後民族公民身分的條件，而是連成熟的民族公民身分都嫌不足，作者對民族公民身分的陳述，正是讓處於此階段的我們能謹慎避開前人已涉足的陷阱之明鏡。

【《政治科學季評》招募編輯與審稿委員】

各位讀者您好，創刊至今已超過 36 期歷史的《政治科學季評》，每期皆有來自包括比較政治、公共行政、國際關係、政治哲學與思想、（歷史）社會學、文化研究、社會科學方法論……等不同領域的書評或書目稿件。著眼於《政治科學季評》是一份由師生共同組成的投稿與審稿園地，這些稿件的審查和編輯歡迎且需要您的支持與襄助。

因此，若您有興趣加入季評審稿和編輯行列的話，請至以下網址填寫資料：<http://0rz.tw/mvpSJ>。未來，我們會視投稿文章屬性與您的專長和興趣領域，安排稿件給您審查。謝謝您熱情參與。若有任何疑問，請聯繫季評專屬工作信箱：poliscireview@ntu.edu.tw，謝謝！



【政治科學季評第 37 期徵稿啟示】

為能對當代政治學知識發展與時俱進，提升並促進學術之反省對話，推動華文政治學相關系所之學術參與及交流，本刊公開徵求對政治科學相關學術著作之「書評」與「書目」，期許引領暨提升學術研究之風氣。

投稿須知

■ 徵稿對象：政治科學相關系所師生

■ 稿件內容：

- (一) 短篇書評：針對政治科學相關中外文學術著作之評論（其中至少應有二分之一以上篇幅作為內容引介），約 2000 至 2500 字。
- (二) 長篇書評：針對三至六本政治科學相關中外學術著作之綜合評論，約 5000 至 8000 字。
- (三) 書目：針對政治科學相關學術著作之介紹，約 1000 至 1500 字。
- (四) 讀者回應：對前期刊登書評之回應，約 1000 至 1500 字。

■ 截稿日期：2012 年 3 月 1 日以前。

■ 稿件筆潤：

- (一) 短篇書評經審核後採用者，每篇新台幣壹仟貳佰圓整。
- (二) 長篇書評經審核後採用者，每篇新台幣參仟圓整。
- (三) 書目經審核後採用者，每篇新台幣柒佰圓整。
- (四) 讀者回應經審核後採用者，每篇新台幣伍佰圓整。

■ 注意事項

- (一) 註釋及參考書目，請參考《政治科學論叢》體例。
- (二) 請勿以考試用書、教科書、會議論文作為投稿內容。
- (三) 稿件內容必須至少三分之一篇幅為評論。
- (四) 本刊物嚴禁抄襲或其他違反學術規範的稿件，違者除稿件一率不予錄用外，並將以本編輯委員會名義寄發通知信函給投稿人所屬單位。
- (五) 編輯委員會以尊重稿件內容為原則，力求避免修改，惟保留此項權利。

■ 本刊物嚴禁抄襲或其他違反學術規範的稿件。編輯委員會以尊重稿件內容為原則，力求避免修改，惟保留此項權利。

■ 投稿暨聯絡方式：

- (一) 前往 <http://politics.ntu.edu.tw/?p=583#rule-3> 下載投稿表格
- (二) 將稿件以電子郵件方式寄至 PoliSciReview@ntu.edu.tw

MEMO

MEMO

MEMO