

# 論自我認同

夏光

澳門理工學院

**摘要** 全文分五個部分。第一部分從一般意義上說明了“自我認同”的概念。第二部分從人的理性、人的身體和人的反思性的角度對現代性中的個人主義思潮與自我認同的關係作出了澄清。第三部分從人的階級狀況、人的社會性別和多元文化主義等方面對民族國家框架下的自我認同的問題進行了探討。第四部分旨在從作為消費者的個人、作為全球公民的個人及後現代意義上的個人的層面來分析全球化背景下的自我認同的問題。第五部分所涉及的是自我認同的問題在變化中的當代中國有何現實意義的問題。

“自我認同”是當代西方學術界的一個熱點問題，而由於全球化的效應它在中國乃至整個非西方世界正日益引起人們的關注。這個問題也是一個跨學科的問題，在哲學、社會學、人類學、心理學、政治學、歷史學、女性研究和文化理論等領域中都有不少學者參與相關的討論。自我認同之成為一個重要的學術問題不是偶然的，它是現代性在當代西方的發展的一個基本表徵，因而對自我認同的理解將有助於深化我們對（西方）現代性本身的理解，並使我們能從一個更廣泛的範圍來考察當代中國的社會變遷。在這裏，我們將主要基於西方學術界中的一些相關的理論來說明自我認同的問題之方方面面和來龍去脈，並就自我認同的問題在當代中國的意義作一些探討。



一般認為，個人主義、民族國家和全球化對作為一個社會現象的自我認同之發展具有關鍵性作用。因此，在下面，我們擬先從概念上對“自我認同”及與之相關的一些術語作一些交待，然後分別從個人主義、民族國家和全球化與自我認同的關係這三個不同的層次上分析自我認同這一社會現象，最後再討論在當代中國背景下的自我認同問題。

## 一 自我認同的概念

所謂“自我認同”是從英文 self-identity 翻譯過來的。在對這一概念的內容展開實質性討論之前，我們不妨就它的翻譯作一些必要的交待。其實，從字面意義上說，把 identity 譯成“認同”是不太貼切的。該英文詞的較為常用的意思有“身分”、“特徵”和“同一性”等，它所指的是特定的事物或人的與其自身的同一性或該事物或人與其他的事物或人相類似的狀態。不過，在英文中，與 identity 同源的動詞 identify 有“認出、識別、確定、使……等同於”的意思，名詞 identification 有“身分的驗明、身分證”的意思，而形容詞 identical 也有“相同的、一致的”的意思。因此，把 identity 譯成“認同”並非毫無道理。當然，我們在這裏把 identity 譯成“認同”還有更重要的原因：作為一個當代西方的學術概念，self-identity 的基本意思是指人的自我意識和自我定位，而中文詞“認同”似乎能夠適當地傳達出 self-identity 中的 identity 的含義。的確，與另一種可能的中文譯法“身分”相比，“認同”為人的主體性或能動性留下了更多可想像的空間；同時，與“自我身分”這一表述相比，“自我認同”也更符合中文的表達習慣一些。需要指出的是，“認同”與“身分”並不是矛盾的：自我認同無非是對自我的身分之認同，在認同過程中包含



了個人對其身分的心理建構和實踐建構。我們也可以對身分與認同的關係作這樣的解釋：認同使身分處於一種被質疑、可變動的狀態——換言之，由於認同的作用，身分不再是命中註定的或一成不變的。當然，這裏的解釋只不過是語義上的。我們同樣可以重新規定中文裏的“身分”一詞而使之能與 self-identity 中的 identity 有對等的關係，但在中文裏“身分”的用法似乎還是不如“認同”的複雜和靈活——“身分”僅僅是一個名詞，而“認同”則兼有名詞和動詞的功能。霍爾指出，identity 的意思不僅與人的存在有關，更表示人的生成的過程；鮑曼也認為，identity 與其說是一個名詞，不如說是一個動詞。<sup>1</sup> 基於這一考慮，也爲了行文方便起見，這裏統一將 identity 譯爲“認同”。與 self-identity 相關的一個術語是 social identity：將後者中的 identity 譯爲“身分”或“認同”都是說得過去的，但爲了保持用語的一貫性，本文仍把 social identity 譯爲“社會認同”。

簡而言之，作爲個人的自我意識和自我定位，自我認同所要回答的是“自我是什麼”的問題——確切地說，是個人要回答自己作爲一個人是什麼的問題。不過，與自我認同相聯繫的自我意識不是指人的當下或偶然的自我意識，而是指人對其自身作爲一個生命體的意識或人對其自身的個體存在之心理確認；這裏所說的自我定位也不是指人的隨意或臨時的自我定位，而是指人在特定的社會環境中的自我把握和自我創造及與之相應的歸屬感。因此，這裏所說的“自我是什麼”的問題還包含了“自我爲什麼是這樣的”和“自我應該是怎樣的”的問題。換句話說，自我認同意味著個人從其現在的處境中對其過去的經歷的認識和對未來的可能性的把握。用泰勒的話來說，“要知道我們是什麼，我們就必須知道我們的現狀是怎麼來的，還必須知道我們將會是什麼樣子的”。<sup>2</sup> 換言之，自我認同包含了個人對自己的生命歷程的——



它的連續性和可能性——理解。如此說來，自我認同乃是一個動態的過程。

需要指出的是，這裏所說的自我認同並不是指一定社會中的某個人或某些人的“自我認同”，而是指作為一種有廣泛意義的社會現象而存在的自我認同——確切地說，它所指的是在一定程度代表了社會成員之普遍特徵或社會發展之一般趨勢的現象。這種意義上的自我認同主要是當代西方（及在發達程度上與西方差不多的國家）所特有的社會現象。自我認同的問題之出現於當代西方自然有其特殊的歷史根源和文化環境（我們將在下面對此再作較為深入的討論）。但可以肯定的是，在全球化背景下，或者說在西方的影響下，自我認同遲早也會成爲一個全球性問題。應該說，我們對自我認同所進行的探討正是中國的全球化進程的一部分。

不言而喻，自我認同的邏輯前提是“自我”的存在。這裏所說的自我當然是“人”的自我，毋寧說是“個人”的自我。但從概念上說，“人”或“個人”與“個人的自我”不完全是一回事。要澄清它們之間的關係，我們必須從“什麼是人”的問題說起。應該說，“什麼是人”的問題本身就是一個十分複雜的問題，它也是人類文明（無論它以何種形式存在）的一個核心問題。我們無意在此對這個問題作深入的探討，我們將根據現存的一些理論對與之相關的內容作一些說明。在這一部分，我們將先簡單地介紹種種一般意義上或哲學意義上的“人”的概念，繼而概述不同的文化傳統、尤其是宗教對人的規定，然後再討論“自我認同”本身的基本內容。

## 1 關於一般意義上的人的概念

關於一般意義上的人的概念把人同動物或其他事物區別開



來，它所強調的是所有的人之共性。在西方思想史上有過一些關於人的經典性定義。例如，古希臘哲學家普羅泰戈拉指出，人“是萬物的尺度”；亞里斯多德進而把人規定為“理性動物”和“政治動物”；在帕斯卡看來，人“是一棵思維的蘆葦”；狄德羅聲稱，人“生來是生活在社會中的”；席勒說，其他動物生活在必然王國中，而惟有人才具有自由意志；馬克思相信勞動是人的“類本質”，他還認為人“是其社會關係的總和”；卡萊爾的定義是，人是“使用工具的動物”；而依人類學家吉爾茲之見，人是文化動物，或者說文化使人成其為人；還有人說人是惟一能笑的動物——如此等等，不一而足。

同樣，中國古代的一些思想家們也從一般意義上對人作出了規定。例如，孟子指出：“人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也”（《孟子》離婁章句下之第十九章）。也就是說，仁義是人之有別於動物的本性。他進而在其關於仁義禮智的“四端”說中對人（性）作了更全面的規定。另一位思想家荀子在其“人性本惡”論以及他對“禮”的起源之解釋中也對人或人性作出了規定。根據他的解釋，人因為能“學”和有“知”乃化性起偽、去惡從善而有別於它類。顯然，在荀子看來，對人來說至關重要的是其特有的理性能力，而人的其他特徵（如“禮”）則是從人的理性能力中派生出來的。

雖然上述規定互不相同，但它們從各自的角度說出了“人”的某些一般特徵。當哲學家或思想家們從一般意義上對人進行規定時，他們所反映的是人的類存在或類本質。換言之，這些規定所針對的是所有人的共性。從邏輯上說，對人的共性的意識是人的自我認同的一個必要前提，但人的自我認同所強調的是人的個性而非人的共性。自我認同意味著人不僅要將自己同動物或其他事物區別開來，還要以某種方式將自己與自己的同類區別開來——



也就是說，自我認同乃意味著特殊的個人有了自我意識，並把自己當作不同於任何別的人或存在的單獨的個體來對待。所以說，關於一般意義上的人的概念與人的自我認同還不是一回事。的確，在很多思想體系中都有關於“人”的概念，但它們並沒有去想像自主的“個人”在社會中的單獨而特殊的存在，因而也不會在現實生活中催化個人的自我認同之形成。在後面的討論中我們將看到，自我認同是與一個特殊的思想體系——即西方現代性中的個人主義——相聯繫的。

## 2 不同的文化傳統對人的規定

人生活在特定的文化中，而不同文化對人的規定可能是不同的；相應地，不同文化中的人可能對生命的意義有不同的理解。當然，不同文化之間會以戰爭、傳教和學習等形式進行交流，有不少的文化或文明在交流中衰落或湮滅了。但仍有一些文化在滄海桑田之後或多或少地生存下來，從而構成了多種文化並存的格局。這種格局至少意味著任何文化都有其相對的獨立性和地方性，而文化的自信心和排外性也正是由此而產生的。西方學術界用“我族中心主義 (ethnocentrism)”等概念來形容特定文化的自我優越感，而在中國古代也曾有“凡我族類，其心必同”及“非我族類，其心必異”的說法。無論如何，不同文化與不同的“人”是相對應的。需要指出的是，在一個特定的文化中，人們有可能是從某種普遍主義立場出發來規定人的，換言之人們可能認為他們所想像的“人”具有普遍性或將其關於“人”的概念普遍化。例如，基督教把傳播“福音”當作是基督徒的職責，其目的是讓世上的人都成為基督徒。在儒家文化中也有類似的因素：孔子曾說，“遠人不服，則修文德以來之”（《論語·季氏》）——此處所說的“文德”應是指當時中國的禮教或文化。不過，從歷



史的和比較的角度來看，任何文化都有其相對的特殊性，因而任何文化中的人都在一定程度上有別於其他文化中的人。新加坡資政李光耀曾有“文化即命運”的說法，這一說法不無道理。

在這裏，我們主要還是從傳統文化的意義上來討論不同文化對人的規定的。可以說，在傳統社會中，不同文化造就不同的人。例如，信奉猶太教的人（猶太人）把耶和華看作是其惟一的神，而他們是耶和華的選民；他們相信，他們的背井離鄉和種種遭遇都是暫時的，只要他們遵守以“十誡”為核心內容的教義他們就最終能回到神曾應許給他們的樂土上。從猶太教衍生出來的基督教認為，人生來就是有罪的（即所謂“原罪”），故此人生是一個贖罪的過程；而既然基督（耶和華之子）因為犧牲了自己而為人類贖了罪，那麼人只有通過做一個基督徒才能夠獲得拯救。伊斯蘭教也是一種一神教，它在教義上與猶太教和基督教有些淵源。按它的教義，真主安拉是人類的創造者、供給者、監護者、引導者、末日審判者和歸宿，而對真主的信奉甚至為真主而犧牲乃是穆斯林的天職。與上述一神論宗教不同，印度教是一種多神論宗教。它所主張的是社會的種姓分離和生命的業報輪回，它相信人只有在苦行和求知中才能達到梵我合一的境界。在與印度教的較量中產生的佛教是一種無神論宗教。從佛教的觀點來看，人的無盡貪欲決定了人的苦海無邊，而從中解脫的惟一途徑是禁欲——即否定肉身和否定自我；禁欲的最高境界是肉身和自我的寂滅，也只有從這種寂滅中人才能獲得極樂。儒家文化總的說來也是一種無神論的文化，它所採取的是一種入世的態度。儒家文化所強調的是家庭關係和以家庭關係為原型的社會關係以及這種關係中的社會道德（所謂“三綱五常”），而“祖先崇拜”及“天人合一”的觀念在儒家文化中也有重要的地位。當然還有其他許多文化傳統，這裏就不一一列舉了。在這些文化中，有的能在一定程度上進行自我批判、自我超越（例如，基督教中的宗



教改革結束了其黑暗而漫長的中世紀），有的還能在無傷大雅的情況下兼收並蓄（例如，中國文化中的“三教合一”並沒有動搖儒家的正統地位）。但總的說來，各種文化傳統都有其相對的穩定性和封閉型，這就決定了生活在不同文化傳統中的人或多或少是互不相同的。

那麼，不同的文化傳統對人的規定與人的自我認同有什麼關係呢？傳統文化並不簡單意味著對個人或個性的否定，有些傳統文化還為個人的存在留下了一定的空間（如中國的道家文化）。但總的說來，在傳統社會中，文化的主要作用在於將個人整合到社會中——它要麼使社會成員在道德或功能上趨於“同質化”，要麼把社會或人與人之間的關係放在高於個人的位置上。只有在所謂“後傳統的”社會即當代世界的發達國家中，傳統已失去了其傳統的道德約束力而成了被反思、被重建或被利用的物件，人們自己決定是否認同於某種傳統或傳統的某些成分。或者說，只有在“後傳統”社會中，人們不再用傳統主義、保守主義或甚至原教旨主義的態度來對待傳統，而傳統就通過人的反思和選擇而成了人的自我認同的根據之一——這也就是紀登斯（Anthony Giddens）等人所說的“後傳統社會”的狀況（我們在後面將會談到這一點）。<sup>3</sup>

### 3 社會認同與自我認同

人的認同實際上由兩個部分構成，即社會認同和自我認同。如果說人的自我認同是人的自我意識和自我定位的話，那麼人的社會認同是人所屬的社會、組織或群體自我意識和自我定位。一個社會、組織或群體總會有其特定的自我意識（如國家意識、階級意識、性別意識、族群意識和家庭意識等），也會有與這種意識相對應的社會結構和社會實踐。自我認同在規定特殊個人的



時候將其自我與他人區分開來；同樣地，社會認同在規定某個社會的時候也將該社會同其他社會區分開來。一個社會總會有其社會意識或符號體系，其功能之一就是建立該社會的集體認同。相應地，一個社會的成員對其所處的社會也總會有一定的歸屬感，或者說會在一定程度上認同於其所屬的社會。當然，一個社會的自我意識說到底是由該社會中的某些人甚至某個人所創造的，而只有當產生於這些人的意識為同一社會中的全體成員所普遍接受的時候它才轉化為社會意識。不用說，人們的社會認同是其所屬的社會賴以維繫的一個必要條件——在此意義上可以說，只要社會是存在的，就會有人的社會認同。一個社會通常是以教育、宣傳和暴力等手段來建構其成員的社會認同的。而當一個人把社會意識內化為自我意識並將其貫徹到自己的社會行動中去的時候，這個人就有了社會認同。簡言之，社會認同是由社會來規定而為個人所接受的。

社會認同的功能是雙重的：對內而言，它使社會成員對其所屬的社會盡職盡責——換言之，它要求社會成員所執行的社會角色與社會的期望相一致；對外而言，它使社會成員將“我們”（同一群體的成員）與“他們”（其他群體的成員）區別開來，它實際上構成了一個無形的邊界。這些功能使得社會認同對個人來說有一定的強制性或道德感，在傳統社會中尤其如此。在極端情形下，人們的社會認同甚至使其生死存亡都無關緊要。例如，在古代中國，君王對臣民、父母對兒女有生殺予奪之大權，而叛國和不孝的行為也會被判死罪。與此同時，一個具有高度道德感的人有時會將其生死置之度外——古代中國有所謂“殺身成仁”和“捨身取義”的說法，其中的“仁”和“義”正是古代中國的社會意識中的核心價值。無需贅言，在其他傳統社會中也會有大量的類似情況。總的說來，一個社會越是封閉和愚昧，其成員的社會認同就越具有強制性和盲從性；反之，一個社會越是開放和



開明，其成員的社會認同就越有自願性和合理性。一個人可能迫於社會的壓力而對家庭盡其責任，但也可能本來就想那樣做。在後者中，或在理想狀態下，人的社會認同甚至會趨同於其自我認同，或者說人的社會認同會表現為人自己的選擇和建構之結果。

與社會認同不同，自我認同並非在人類歷史上從來就有的。無疑，人總能意識到自己的存在。但意識到其存在是一回事，將其存在看作是自己的選擇和創造的結果卻是另一回事。例如，在奴隸制下，奴隸能意識到自己的“存在”（或肉體存在），但奴隸連基本的人身自由都沒有；不僅如此，奴隸還很可能把對主人的忠誠視為一種美德，或認為順從是高尚的。在這種情形下，奴隸的自我認同是無從談起的。依尼采之見，這種“奴隸道德”遠不限於奴隸社會，它甚至存在於現代西方世界中。的確，由於各種原因（生存的需要，知識的局限，特定的信仰，專制性統治，如此等等），人們會把自己的存在僅僅視為其所屬集體的一部分，或把自己的存在同某種抽象的或觀念的存在（如“命運”）相聯繫，或心甘情願地委身於他人，或乾脆就不假思索地隨波逐流——總之不會考慮與“自我認同”相關的問題。當然，即便是在傳統社會中，至少還有一部分人（統治階級或社會精英）在其個人生活和社會生活中有相對較多的自由度（或特權）。但這些人的“自由”必然是以他們對社會或他人的操縱為基礎的。也就是說，他們不得不對社會或他人進行操縱以維繫其“自由”。這與我們在這裏所要討論的“自我認同”是無關的。還是用尼采的話來說，真正的“主人道德”是以每一個人為“主人”的道德，是超越了主人與奴隸之二元對立的道德。尼采所說的“主人道德”固然有空想的性質，但人類社會的進化無疑為越來越多的人的自我認同之發展提供了越來越多的空間。

自我認同的形成不一定意味著社會認同的消失。某個特殊的社會、組織或群體的目標或價值有可能與其成員的目標或價值是



大致上相吻合的。在這樣的情形下，一個有強烈的自我認同感的人有可能會自願地認同於其所處的社會、組織或群體；而相應地，其所處的社會、組織或群體也往往是——如前所述——開放的或開明的。例如，處於愛情關係中的人可能會把其愛情關係當作是其生活中不可或缺的一部分，於是就形成了“你中有我”和“我中有你”的狀態或紀登斯所說的“純粹關係”。<sup>4</sup> 再如，許多非政府組織都具有社群主義性質，換言之這樣的組織之綱領、行動和發展是其所有成員的自願參與的結果。中國古人有“修身齊家治國平天下”的說法，還有“大我”和“小我”的說法，更有“大同”的說法，這些說法都表明，人的自我認同與社會認同在一定條件下是可以共存的。當然，此處所說的“自我認同”的起點的歸宿都應該是個人。

#### 4 認同的來源與認同的多重性

無論是人的社會認同還是人的自我認同都可能是多重的。人的社會認同的多重性與人的社會角色的多重性應該是吻合的（社會認同所強調的是人的社會位置的主觀性，而社會角色所強調的是其客觀性）；另一方面，個人生活本身也可能是多方面的，人因為要在其個人生活的不同方面作出相應的選擇而具有多重的自我認同。認同的多重性取決於認同的來源的多重性。確切地說，認同的來源之多重性導致認同的多重性：人的身體自然是認同的一個重要來源，它關係到人的性別、種族、年齡、外形和健康狀況等；人的宗教信仰、教育程度、階級地位、國籍和所從事的職業也無疑是認同的重要依據；而人的生活方式、興趣愛好和道德修養等對人的認同也有重要的意義。

人的多重認同之間可能是互相矛盾的。例如，一個事業上的“女強人”往往不能適當地履行其作為一個家庭成員的職責，



個身為美國公民的阿拉伯人可能因為阿拉伯世界與美國的緊張關係而感到焦慮，而一個跨國公司的代表不得不在國家利益、公司利益和個人的生活方式之間有所取捨，如此等等。在多重認同之間發生了矛盾的情況下，自我認同的作用就顯得尤為重要：相關的個人必須決定何種認同對於自己來說是最有意義的，或如何對其多重認同進行平衡。如果在多重自我認同之間發生了矛盾，那麼相關的個人就必須對其自我認同進行重新思考和重新建構。當然，多重認同通常是能夠並存的；也正是在這種並存中，人們能體驗到生活的自由和豐富，同時對他人有更開放、更寬容的態度。因此，問題不在於認同的多重性，而在於如何使多重認同並存。

對認同與認同的來源之關係有兩種不同的解釋，即“本質主義 (essentialism)”和“非本質主義 (non-essentialism)”的。<sup>5</sup> 本質主義的解釋把某種認同的來源視為“本質的”，即固定的和決定性的。例如，一些（本質主義的）女性主義者們相信，身體、尤其是女性的身體決定了女性在社會中的相對低下的地位；而在另一些（本質主義的）女性主義者們看來，女性的身體是女性獲得解放的基礎。再如，保守的民族主義者們或原教旨主義者們把特定的人群所共有的歷史或文化當作其政治綱領的根據，他們不允許對相關的歷史或文化作不同的解釋。相反，非本質主義觀點認為，認同所涉及的不只是事物（認同的來源）與自身的同一性，認同是在不同事物之間的差異關係中形成的；認同是通過一定的符號系統對這種差異關係的再現或建構，更是在一定的社會條件下得以維繫並隨著社會條件的變化而變化的。從這種觀點來看，雖然認同有其來源，但認同並不機械地等同於認同的來源。毋寧說，無論是在社會認同中還是在自我認同中，社會或個人都會對其認同的來源進行分析、質疑、解釋和建構，而認同的形成——



不管是否與其來源相一致——多少會表現為社會的建構或個人的選擇之結果。

其實，認同具有雙重性：一方面，它不是無源之水、無本之木，而是有來源的；另一方面，認同又是一個過程，是在其來源的基礎上演變而來的。用麥克榮 (David MaCrone) 的話來說，認同所涉及的不單是它的根源，更重要的它（所由生成）的途徑。<sup>6</sup> 在認同的來源中有的是相對穩定的，而有的則不難改變：例如，一個人的膚色或生物性別等方面的規定是不那麼容易改變的，相形之下個人提高其教育水平和經濟地位的機會要大得多。但即便在認同的來源不太容易改變的情況下，認同也有其自由建構的空間：一個人的膚色或生物性別是一回事，而社會或個人賦予膚色或生物性別怎樣的意義或是否賦予其以任何意義則是另一回事。更重要的是，人的認同的來源被賦予社會意義的過程——認同的來源被轉化為認同的過程——不僅取決於相應的符號體系，還取決於相應的社會條件。例如，特定的膚色在不同的社會語境中會有大不相同的意義。

在上面我們還只是在理論上對“自我認同”及與之相關的一些概念作抽象的說明。在下面的討論中我們應該會對上述說明的意義有具體的瞭解。

## 二 個人主義與自我認同

被歸結為“個人”的人或個人主義意義上的人是西方現代性的產物。沒有個人主義，也就談不上有什麼自我認同了。哲學家泰勒 (Charles Taylor) 曾說，人的主體性乃在於人的“內在感、個體性和自由”，而現代西方也正是具有這樣的主體性的人的世



界。<sup>7</sup> 當然，作為自我認同的理論前提，個人主義不一定會立即或自動地在社會實踐中滋生或導致自我認同。其實，從個人主義在啟蒙運動中的興起到自我認同的問題在當代西方社會的出現還有一段很長的路要走。粗略地說，我們可以分別從個人主義與人的理性、人的身體及人的反思性之關係的角度來分析個人主義在西方現代性中的演化及其與人的自我認同的關係。

## 1 個人主義與人的理性

個人主義是西方現代性的核心信條或主流社會哲學，它也從根本上為自我認同提供了哲學基礎。不過，隨著西方現代性的發展，個人主義在理論上經歷了許多變化。個人主義是在文藝復興和宗教改革中萌芽的，但只有在啟蒙運動中它才獲得相對系統的理論表述。啟蒙運動中出現的個人主義實際上是理性主義的個人主義，後來的西方思想家們多把這種個人主義稱為笛卡爾式的個人主義。笛卡爾的一句名言是“我思故我在”道出了理性主義的個人主義之實質：個人的存在（首先且主要）是思維的或理性的存在，個人因為能理性地思維而確認自己是存在的。這裏所說的個人是指所有的個人——在此意義上個人的理性也是普遍的理性，或者所有人都是理性的。顯然，笛卡爾哲學把單一的個人與所有的個人之統一建立在理性的基礎之上，所以說在笛卡爾哲學中理性既是特殊主義的也是普遍主義的。從這種觀點來看，個人是理性的（我思）、獨立的（我在）和同等的（“我”）。無需贅言，笛卡爾為西方現代性中的理性主義的個人主義定下了基調。

然而，有兩個根本的理論問題是理性主義的個人主義所難以解決的。首先，人是理性的並不意味著人僅僅是理性的，也不意味著所有人都具有相同的理性能力。當然，如果人僅僅是理性的，而所有人都具有同樣的理性，那麼人與人之間就沒有什麼區



別了，而人的自我認同的問題也就毫無意義了。姑且對人的非理性的方面存而不論，或姑且假定理性是主導性的或決定性的：單就理性本身而言，人的理性能力並不是與生俱來的，而主要還是後天習得的，這就可能使人的理性能力因人而異了。孔子有云：

“生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯爲下矣”（《論語·季氏》）。不用說，如果人的“知”是不同的，那麼人的理性能力也會不同。但孔子似乎相信人或多或少是有理性能力的，爲此他提出了“有教無類”的觀點（《論語·衛靈公》）。但嚴格說來，所謂“有教無類”本身還不能保證受過教育的人都能獲得同樣的理性能力——更何況這種說法在很大程度上不過是一種社會理想。早期的啟蒙運動思想家們也因爲崇尚（人皆有之的）理性而特別強調教育平等的意義，但即便在現代西方教育平等還遠未完全實現。

一個更爲複雜的問題是：理性的個體社會行動者在社會互動的過程中形成的普遍理性或“社會理性”不一定等於每個人的理性的簡單相加——我們恐怕還不能從笛卡爾所說的“我思故我在”得出“我們思故我們在”的結論。這個問題實際上涉及三個層次：其一，如前所述，並非所有社會行動者都具有同樣的理性能力；其二，即便是所有社會行動者都具有同樣的理性能力，並非每個人都充分地參與了社會理性所由形成的社會互動；其三，即便是所有社會行動者都具有同樣的理性能力，而且每個人都充分地參與了社會理性所由形成的社會互動，其結果——“社會理性”——仍有可能與社會行動者們的初衷是不一致或相衝突的。應該說，在什麼樣的基礎上以什麼樣的方式來建構社會理性一直是現代社會中的一個根本性問題。當代德國社會哲學家哈伯馬斯（Jürgen Habermas）相信，社會理性是在所謂“理想說話情境”下不同主體間的溝通行動中產生的。他的理論似乎避免了笛卡爾哲學中的特殊主義與普遍主義在抽象的理性中的統一，而把理性同



社會實踐或話語實踐相聯繫。但問題在於：他所說的“理想說話情境”又是從何而來的呢？顯然，上帝並沒有將這種說話情境恩賜於人類：據《聖經》的記載，上帝爲了不讓人類建成通天塔而不讓人類互相溝通——他使人類說不同的語言。

啟蒙運動思想家們似乎並沒有把理性的問題看得如此複雜——這些問題只是在後來的發展中才逐漸呈現出來的。在當時的歷史背景下，對啟蒙運動思想家們來說重要的是要在社會生活中建立起理性和個人的至高無上的地位，而在很大程度上他們也做到了這一點。很顯然，正是由啟蒙運動思想家們所倡導的理性主義的個人主義爲現代西方的自由主義的經濟思想和政治思想及與之相應的市場經濟和民主政治提供了思想背景。

從人是理性的社會行動者這一基本的預設前提出發，自由主義者們進而假定，人生來是自由和平等的（天賦人權說），而社會或國家是個人在其理性行動中建構的（社會契約論）。但從理論上說，自由主義者們所說的自由和平等既互爲條件又彼此矛盾。一方面，自由意味著個人的選擇或行動是不受別人的控制或強制的，在此意義上自由是以政治平等爲前提的——任何人都不能把自己的意志強加於別人，或者說所有人都是同樣地自由的。但在現實中，政治平等一旦制度化後就轉化爲不平等的自由了。自由或政治平等是與財產的私有制相聯繫的。確切地說，制度化的自由首先是對私有財產的保護。然而，人並不是生來就有同等的財產的，人所獲得的財產也是不一樣的，因而對私有財產的保護乃意味著經濟上的不平等、意味著社會是根據財產而劃分爲不同的等級或階級的。經濟不平等又反過來轉化爲政治不平等：處於不同的經濟地位的人自然在社會上具有不同的政治影響力，其結果是“一人一票 (one person one vote)”的自由主義政治在一定程度上已變成了“一元一票 (one dollar one vote)”。於是，自由在制度化之後反而限制了自由本身——政治平等使經濟不平等合



法化了，而經濟不平等卻進一步導致了政治不平等。<sup>8</sup> 另一方面，平等從未局限於政治平等（簡單的政治平等只不過是政治自由的另一種說法）。政治平等當然是首要的，而且它假定了人的制度化的自由。但除了政治平等以外，平等還可能包括教育、經濟、社會和文化等方面的平等。在民主社會裏，正因為公民在一定程度上能平等地參與政治，所以與階級、性別和族群等方面的社會差異相關的問題也在一定程度上政治化了。通過民主參與來追求經濟平等乃意味著對社會財富進行重新分配，這無疑會有損於（部分人的）以私有財產為基礎的政治自由。民主社會中的經濟平等與政治自由的衝突被稱為“公民權與階級之間的戰爭”。<sup>9</sup> 不用說，這樣的“戰爭”也發生在公民權與女性、公民權與少數族群以及公民權與其他邊緣群體或被邊緣化的群體之間，而福利國家也正是在這樣的“戰爭”中形成和發展的。的確，從政治自由的角度來看，福利國家的權力似乎是太大了，以致於像哈耶克(Friedrich von Hayek)這樣的（新）自由主義者把它看作是“通向奴役之路”。如此說來，無論在理論上還是在制度上，作為個人主義的一個重要形式的自由主義都是一種悖論。

那麼，自由主義的這種悖論對自我認同又意味著什麼呢？啟蒙運動之後的一些思想家們認為，自由主義在實踐上走到了自己的反面，或者說自由主義在資本主義社會中的實踐意味著對自由的否定。例如，馬克思看來，資本主義社會中的形式上的自由與平等掩蓋了其實質上的不自由和不平等。據他的解釋，在資本主義社會中，社會成員區分為資產階級和無產階級，而政治自由的根本點在於對私有財產的保護，所以無產階級為了生存而不得不將自己的“自由”出賣給資產階級。換言之，無產階級只有向資產階級出賣其勞動力的“自由”。不僅如此，由於無產階級的勞動或多或少是被有產階級所佔有的，故而其勞動是“異化勞動”——勞動者不是勞動過程中的主人，而勞動的結果是再生產



出資產階級與無產階級的剝削與被剝削的關係。因此，無產階級在（異化）勞動中不僅根本不能實現其“類本質”（即人作為自由自覺的勞動者——或作為理性的行動者），而且進一步創造了其類本質被異化的條件。也就是說，異化勞動使人不成其為人了。當然，在這種情形下，資產階級對利潤的追逐和計算是高於一切的，而人的自我認同也就無從談起了。

如果說馬克思還是一個理性主義者的話（他像那些啟蒙運動思想家們一樣把理性看作是人的類本質，而且他相信理性的力量——生產力——是決定性的），那麼韋伯對理性的態度要審慎和悲觀得多。韋伯把理性區分為形式合理性與實質合理性：形式合理性所指的是人的社會行動的手段或工具之合理性，而實質合理性關係到人的社會行動的目的或價值之合理性。他認為，現代社會是以形式合理性和實質不合理性的並存為特徵的——確切地說，在現代社會中，形式合理性的片面而過分的發展導致了實質不合理性。現代社會中的形式合理性表現在多方面：經濟生活所強調的是功利（效率、利潤）的計算，政治生活所強調的是功能（效率、規則），而在藝術中講究的是形式的和諧，如此等等。總而言之，現代社會中的形式合理性使人的主體性不相干了。用韋伯的話來說，現代社會使個人成了“沒有精神的專業人士，沒有心靈的行屍走肉”。韋伯把現代社會形象地比喻為一個龐大的機器，而把人比喻為其中的齒輪；他還把現代社會說成是一個“鐵籠子”——人在其中的處境就可想而知了。也就是說，正是人的理性或形式合理性使人失去了自我。

從馬克思和韋伯的觀點來看，啟蒙運動所倡導的理性主義的個人主義（及與之相應的自然法哲學和自由主義意識形態）在現代（資本主義）社會中的實踐不僅沒有使個人成為自己的主體，反而使之成為理性的犧牲品。問題在於，如果人的理性不能夠或不足以使人成為自己的主體的話，那麼還有什麼因素能使人做到



這一點呢？或者說，人到底能否成爲自己的主體呢？一些西方思想家們從人的身體或與之相關的一些非理性因素出發對個人的存在作出了新的解釋。

## 2 個人主義與人的身體

在十九世紀和二十世紀之交，有兩個重要的學說影響了西方的個人主義之發展方向：一是尼采的意志主義哲學，二是佛洛伊德的精神分析學。這兩個學說的共同之點是，它們都把理性放在一個相對次要的位置上，而且它們都強調人的本能。尼采學說的核心概念是“權力意志”（the will to power，即追求權力的意志）。他所說的權力不是政治學意義上的權力（雖然它也可能包括政治權力），而是與人的生命力有關的人的行動和影響的範圍——或者說就是人的生命力或生命本能；相應地，權力意志是（個體的）人肯定其生命的意志，是人的自我超越和自我創造的意志，是人擴張其權力、加強生命力的意志。尼采把權力意志同“超人”聯繫起來——所謂“超人”，就是能充分體現權力意志的個人。尼采主張，基督教道德是“奴隸的道德”，我們必須根據權力意志的標準來對包括基督教在內的所有道德體系進行重新評價；他還認爲，理性主義之崇尚理性是捨本逐末，理性充其量是權力意志的工具。另一方面，佛洛伊德更爲關注的是人的性衝動或性能量。他認爲，人的性衝動或性能量構成了人的無意識——或者說“本我”。他的無意識概念向人們宣示，人即便是在自己的家裏也還不是自己的主人——這裏所說的“家裏”是指人的心理世界。在佛洛伊德學說中，意識已不再具有理性主義所賦予的那種在人的心理世界中至高無上而統領一切的地位了，意識只不過是人的心理世界之冰山之露出一角。當然，這座冰山的水面之下的部分就是被意識所壓抑的無意識。當然，佛洛伊德還認



爲，在父權制文明中，人的心理健康取決於意識對無意識的適當的壓抑，或者說正常人格的形成取決於“自我”在“超我”的引導下對“本我”的控制。無論如何，佛洛伊德已把人的本能（尤其是人的性衝動和性能量）看作是人的心理世界的基本成分，是人的意識或理性（自我和超我）所必須面對的東西。

無論是尼采所說的權力意志還是佛洛伊德所說的無意識，都與作爲一個生命體的人或人的身體有關。他們的學說突出了人的身體（的生命力或性本能），因而使人們不再簡單地把人看作是理性的動物了。一些思想家們開始重新思考理性與身體的關係，並從身體的角度來審視理性。例如，依法蘭克福學派的代表人物之一馬爾庫塞 (Herbert Marcuse) 之見，資本主義社會是“單向度”的社會，即爲技術合理性 (technological rationality) 所統治的社會；相應地，資本主義社會中的人也是單向度的人，或者說是接受了技術的合理性而不具有批判合理性 (critical rationality) 的人。資本主義社會的技術合理性使人的本能欲望服務於資本主義的生產和消費，從而壓抑了人的生命本能或愛欲 (eros)，確切地說用人的死亡本能代替了其生命本能；與此同時，技術合理性賦予資本主義以合理性的外表，並使個人的服從具有自願的特徵。把人從技術合理性中解放出來的途徑在於啟動人在兒童時期曾經有過的種種衝動——這些衝動存留於人對兒童時期的經歷之無意識記憶或想像中，或表現在人類文化中的無意識審美領域（即文學和藝術）中。也就是說，自由人的生活中的主導原則應該是——用佛洛伊德的話來說——“快樂原則”而非“現實原則”。馬爾庫塞的理論爲上個世紀六十年代的西方世界的“性解放”提供了思想武器。

馬爾庫塞的上述觀點在法國後結構主義思潮中得到了更徹底的表述。正是從人的身體出發，福柯 (Michel Foucault) 對西方現代性的社會秩序進行了全面檢討。在他看來，現代社會的種種制



度（監獄、工廠、醫院、學校、軍隊和家庭等）是一種“權力／知識”體系——即理性化的權力體系，這種體系的實質是對人的身體的控制。不過，現代社會的一個特徵是，各種制度對人的身體的控制往往不是直接和強制性的，而是在人的靈魂的參與下進行的：人的身體（本能、衝動、欲望和感覺等）聽命於人的靈魂，而人的靈魂則在追求“真理”的“話語實踐”中接受了現代社會的道德規範；換言之，社會的“權力／知識”體系在話語實踐中以“真理”的名義將社會的道德規範灌輸給人的靈魂，而人的靈魂根據所接受的道德規範來控制人的身體。於是，社會對人的身體的控制多半會表現為人的自我控制，而其中的秘密正是理性——毋寧說，是社會理性（“權力／知識”中的話語實踐）和個人理性（人的靈魂）的統一性。福柯得出結論說，相對於人的身體來說，現代社會是一個“監管型”社會；在現代社會的話語實踐中人變成了“懺悔動物”；而在人的靈魂之控制下人的身體自然也就是“順從的身體”。如此說來，在現代社會中，理性對個人及其身體的控制既是總體化的（“權力／知識”體系），也是個體化的（認同並服務於該體系的個人）：這種情形正好與笛卡爾所說的理性是一致的——理性是普遍的，也是個人的。不過，在這種情形下，個人理性實際上已經是個人化的社會理性——確切地說，個人理性不過是社會理性控制人的身體的仲介或工具。

當然，對現代社會的批判並不是福柯學說的全部內容。其學說中另一個重要的方面是他對以身體為基礎的新主體之可能性的探討。福柯相信，人的主體性表現為人的自我創造和自我建構——人的主體性並無既定的模式，但對人的自我創造和自我建構來說最重要的是創造新的身體快樂並據此來建構新的生活方式。因此，人的主體性與人的身體是密切相關的。實際上，如果撇開其批判性的一面，福柯對身體的理解並不複雜——可以說，他是一個簡單的快樂主義者：他相信，身體不應該是被監管、被控制的



物件，而應該是快樂的來源。福柯不再把主體性同理性或理性化的道德規範相聯繫。在他所想像的主體性中，人應該把自己當作藝術品來創造，或者說人應該從審美的角度來確認自己。

法國後結構主義思潮中的其他一些人物對身體有類似的看法，甚至比福柯走得更遠。例如，依利歐塔 (J.-F. Lyotard) 之見，人的身體是裏比多的力量和欲望之載體。他認為，裏比多的強度是不穩定和不可預測的，而且（在原始狀態下）裏比多的範圍也是不固定或不定性的——也就是說，裏比多是以不確定性為特徵的。基於這一考慮，他用一些量化的或記錄性的術語來描述人的身體而避免將其概念化。他把人體的力量和欲望稱為裏比多的“強度”，同時還把裏比多過程所由發生的空間稱為裏比多的“範圍”。他對身體的描述直接地訴諸人的感性經驗以引起人的生理反應——其用意在於向人們表明，在他們所看到的東西背後沒有什麼不為人知的秘密或真理。他指出，只有在種種社會結構（如資本主義的社會結構）中裏比多才獲得了一定的形式，而社會結構的作用在於疏通、控制和利用裏比多。應該說，利歐塔已接受了佛洛伊德把（父權制）文明看作是對源於身體的性衝動的壓抑之觀點；但與後者不同的是，利歐塔是以裏比多而非文明為標準來評判文明與身體之關係的。他甚至對精神分析學本身提出了質疑：精神分析學的實質在於通過語言將文明中的“理性”加之於人的身體，因而說到底是對人的身體的壓抑。因此，問題不在於人的裏比多身體，問題在於想要治療的意願本身。

德魯茲 (Gilles Deleuze) 和伽塔里 (Félix Guattari) 的看法與利歐塔的頗為接近。在他們看來，人本來是一堆無序的欲望，而人在心理上是精神分裂的。但在資本主義社會中，人的欲望在很大程度上被商品化了，人同時是“欲望機器”和“生產機器”，而在市場法則的作用下人的性欲望被轉化為追逐利潤的欲望；換言之，資本主義社會的人的欲望已失去本性，資本主義社會的裏比



多經濟 (libidinal economy) 是由其政治經濟 (political economy) 所決定並服務於後者的。與此同時，在資本主義背景下，與父權制文化相呼應的精神分析學也構成了對人的欲望進行壓抑的制度性成分。精神分析學從理論上把兒童時期之複雜的生活經歷簡單地解釋為以戀母情結為中心的“家庭浪漫”，把性欲望僅僅同男性生殖器相聯繫，並把性關係限制在“爸爸—媽媽—我”的“神聖家庭”中。在此意義上，精神分析學同資本一道製造了“無器官的身體”。德魯茲和伽塔里認為，與資本主義和精神分析學相應的是一種“妄想狂”人格——這種人格所追求的是固定的意義、絕對的信仰和獨裁式權力。他們倡導與人的欲望的本來狀態相一致的精神分裂人格。據他們的解釋，精神分裂者是欲望的自由流動之載體，他們會擾亂所有與欲望相關的法則，他們是不負責任的、孤獨的和快樂的，他們不擔心會變瘋狂——因為瘋狂不存在。

馬爾庫塞和福柯等人把人的主體性或人的存在同人的身體（本能、欲望）相聯繫。從這一立場出發，他們把現代西方社會的合理性秩序視為對人的壓抑，他們試圖從人的身體中確定人的存在。他們顯然已超越了啟蒙運動的理性主義。但問題在於，他們所說的人或人的身體到底是什麼呢？他們的理論使他們很難回答這個問題：馬爾庫塞和福柯不得不從審美的角度肯定人的身體或人的存在，而利歐塔、德魯茲和伽塔里則乾脆拒絕將人的身體概念化——他們相信人的身體是以不確定性為特徵的。也就是說，當這些思想家們超越了人的理性而回到人的身體中來的時候，“個人”似乎也從他們的理論視野中消失了。他們的確克服了理性化的社會之限制而試圖從人的身體中求證人的主體性的存在，但他們終究還是無法告訴人們人的身體是什麼。說到底，僅僅是對人的身體的肯定尚不足以構成人的自我認同。



### 3 個人主義與人的反思性

不難看出，片面地強調人的理性或人的身體使我們面對這樣的理論困境：要麼我們從理性的角度對人進行規定（理性主義的個人主義），其實踐後果是社會理性（工具理性、技術統治）——在個人理性的參與下——否定了人的個性；要麼我們把人的存在等同於人的身體，但這樣一來我們仍因為不可能界定人的身體而無法從概念上說清楚個人或人到底是什麼。這一理論困境集中地表現在拉康（Jacques Lacan）的學說中：拉康把人的存在區分為三種狀態，即真實界、想像界和符號界。真實界大致相當於人的身體（的初始狀態）。他認為，真實界是一個混沌的世界，是一個“不可能”的世界——即不可認知、不可名狀的世界；想像界中的人（嬰兒時期的人）是以“妄想狂”式的“自我”為特徵的，但此時的自我是想像中的、不穩定的和暫時的，因而會在符號界來進一步確認自己；符號界中的人是在語言中形成的主體，但由於語言是“他人”（即社會）的語言，故此人之作為主體是分裂的、異化的主體。按照拉康的邏輯，真實界中的人（人的身體）是無自我、無主體的存在，想像界中的人充其量是文學和藝術的物件（或精神分析的物件），而符號界中的人在尋求其認同感時卻變成了社會化的——失去了個性的——“主體”。這種理論困境似乎沒有給人的自我認同留下多少空間。

的確，拉康的學說深刻揭示了西方現代性中的關於人或個人的基本假定中的矛盾：一方面，笛卡爾式的個人主義或理性主義的個人主義把人假定為一個自主的、完整的個體，但這種假定只不過是想像的產物、是一種幻覺。而在現實中，個人作為理性的社會行動者是由對個人來說無意識的語言、符號或社會理性所決定和建構的，故此個人的主體性實際上是與個人無關的。另一方面，當我們撇開想像中的自我和說話的主體而面對人的“真實



界”或人的身體的時候，換言之當我們不再根據我們的文化（如父權制文化）和社會（如資本主義社會）來解釋個人或人的身體的時候，我們所面對的將是人的自然的本能、衝動和欲望，我們無法賦予其任何可溝通的意義——更不必說將其與個人相聯繫了。爲了走出這一理論困境，我們需要“反思性”——我們不僅需要從個人與理性之關係的角度來思考個人的存在，我們還需要從個人與身體之關係的角度來思考個人的存在；我們不僅要看到人的自我是在理性和社會的一定狀態下形成的，我們還要進而從身體出發來對理性和社會的異化性後果進行批判。

反思性 (reflexivity —— 又譯“反身性”或“自反性”) 是一個近年來在西方學術界被頻繁使用的概念，一些有影響的社會學家（如紀登斯等）也直接涉及這一概念。從語義上說，人的反思性所指的是人對自身之存在的意識。不過，這裏所說的“人”不是一般意義上的人，而是作爲個體的人或個人主義意義上的人。從這一意義上來說，現象學存在主義——即海德格爾 (Martin Heidegger) 和薩特 (J.-P. Sartre) 的理論——對個人的存在的詮釋使西方現代性中的個人主義發展到了一個新的階段。下面我們不妨先看看現象學存在主義的有關理論。

不用說，現象學存在主義是從胡塞爾 (Edmund Husserl) 的現象學演化而來的。胡塞爾認爲，人類知識的最終基礎是主體與客體的直接關係：這種關係從客體的角度來說是客體呈現給主體的“現象”，而從主體的角度來說是意識對客體的“意向性”。現象學的宗旨是通過把各種形而上學假設“懸擱”起來並通過“現象學還原”而回到純粹現象或意向性中，以此來確立人類知識的最終基礎。不過，我們無法從客體本身來瞭解現象，我們只有在意識活動中——在意識對客體的意向中——才能瞭解現象。在此意義上，現象學是研究意識對客體的意向性的科學。胡塞爾的現象學在很大程度上已超越了傳統哲學中形而上學成分（如笛卡爾



的精神—物質二元論和康德對現象與物自體的區分），但他仍不得不（像笛卡爾和康德一樣）假定某種先驗的意識或主體之存在，因而同樣有唯我主義 (solipsism) 傾向。晚年的胡塞爾爲了服這種傾向而提出了所謂“主體間性”和“生活世界”的概念。其大意是說：主體的意識依存於生活世界，依存於由不同的主體所構成的共同體。於是就有了人的“存在”的問題——海德格爾和薩特的存在主義就是對這一問題的回答。

海德格爾的“存在 (Being)”所指的是任何事物的本來狀態（與胡塞爾所說的現象有相通之處）。據他的解釋，在自柏拉圖以來的形而上學傳統中，存在已越來越被從思辨中產生的種種無時間性的、抽象的“存在者 (beings)”所取代了；其結果是，人們一味執著於形而上的存在者，而忘記了“爲什麼會有某種東西存在而不是什麼都不存在”這一根本性的問題。在海德格爾看來，只有通過對形而上學的現象學解構才有可能回到存在的問題上來；而既然人是惟一能提出這一問題的存在，那麼我們對存在的研究首先應該集中在具體的人身上——他把人的具體存在稱爲“此在 (being-there)”。

海德格爾對此在的解釋可概括如次。首先，人存在於時間中，人是與時俱變的，因而人是其所不是——人不再是過去的人，也還不是未來的人。與此在的過去、現在和未來相對應的是人的“沉淪”、“被拋置”和“投射”。在沉淪狀態下，人沉迷於世界上已有的可能性中而忽略成爲其自身的可能性；在被拋置狀態下，人發現自己處於一個並非由自己所創造的世界中；而在投射狀態下，人在各種可能性中作出選擇、超越自身。這三種狀態都使人感到不自在：沉淪感使人想要逃避過去，被拋置感使人覺得不由自主，而投射感使人意識到惟有自己的自由才能維繫其存在。正是這三種狀態構成了此在的三重結構，也是人的煩惱、焦慮和痛苦的根源。其次，人是世界中的存在：人的存在既非無



世界的主體，亦非無主體的世界。人的自我理解總會受制於其所處的文化的、社會的、心理的和經濟的實際環境。世界作為一個既定事實不是為某人而創造的，人也不是無拘無束的自我意識。但另一方面，世界並未完全決定人會是這樣或那樣的特殊存在，人可以對環境的意義作出自己的解釋。確切地說，人是從未來的角度來解釋其過去和現在的，是從可能性的角度來解釋環境的意義的，在這個意義上人是自由的——是自我選擇、自我決斷的。再次，人的存在是以死亡為結局的存在。死亡是對所有可能性的否定，是純粹的虛無。死亡也抹去了通常所想像的主體與客體的分界。死亡使人意識到，人不是一個自足的主體，人的存在及一切存在說到底是沒有根據的——或者說，虛無一直深藏於存在的根據中，虛無就是人的無根據的存在之根據。死亡提醒我們，世界的意義不單純是由主體所發明的，世界的意義乃是存在本身所給予的。因此，死亡使人更在乎存在。此外，與人的存在相關的還有存在的本真性 (authenticity) 和非本真性的問題。當人不再把世界看作是理所當然的且一成不變的時候，當人能夠以開放的姿態去面對未來的各種可能性的時候，當人承認自己的存在和死亡是屬於自己的並為之承擔責任的時候，當人意識到其存在將由於死亡而轉化為它在的時候，人的存在就是本真的。反之，如果人回避存在的自由、責任和死亡，如果人讓匿名的“他們”來告訴自己如何思想、如何存在，如果人一味從消極的順應中去尋找安全感，如果人對其存在的痛苦毫無感覺，那麼人的存在就是非本真的。

薩特的理論與海德格爾的有所不同。薩特的一個基本命題是：存在先於本質。他所說的“本質”是由傳統形而上學中所預設的一些抽象的東西（如“第一因”、上帝、自然和理性等）所決定的人性，而他所說的存在就是自由——在他看來，人的存在與人的自由是沒有區別的。那麼，什麼是薩特所說的存在或自由



呢？實際上，他是從意識與自我的關係上來說明人的存在或自由的。薩特把存在區分為“自為的存在 (being-for-itself)”、“自在的存在 (being-for-itself)”和“為他的存在 (being-for-others)”。簡言之，“自為的存在”是人的有意識存在，“自在的存在”是（人的）無意識存在，而“他為的存在”則是人與人之間的互為存在或人在他人意識中的存在。據薩特的解釋，意識本身是無內容的，意識是對客體的意識，當自我成為意識的意向性客體時，自我（像其他事物一樣）是外在於意識的。換句話說，人是世界中的存在，人像世界中的其他事物一樣是意識的“客體”。因為自我是外在於意識的、世界中的存在，所以作為意識之意向性客體的自我是由意識來建構的；而因為意識本身是無任何內容的“虛無”，所以自我的存在不是由內在（於意識）的“本質”所決定的。如此說來，自我本身作為意識的意向性客體乃是為意識而存在的，在此意義上自我的存在是“自為的存在”；而意識的虛無性決定了意識在建構自我的存在之時是沒有根據的和絕對自由的——意識從純粹的虛無中自由地創造存在。或者說，作為有意識的存在，自為的存在就是自由的存在。如果說“自為的存在”是人與人的共性，那麼“自在的存在”就是人與物的共性。與自為的存在相反，自在的存在並不是意識的建構或創造之產物。無意識的客體（如自然界的事物）自然是自在的存在。但有意識的人也可能是自在的存在：如果人誤以為自我是像其他客體一樣被決定的，如果人相信人註定是怎樣的或做什麼的，那麼人就是自在的存在。當人有了這種信念時，人就有了薩特所說的“壞的信念 (bad faith)”。薩特尖銳地指出，壞的信念之最高形式是相信上帝（他把俄國作家陀思妥耶夫斯基 [F. M. Dostoevsky] 的名言“如果上帝不存在，那麼一切都是可能的”當作是其理論的出發點）。與自為和自在的存在不同，“他為的存在”是在人際關係中產生的。他人的存在使我意識到：這個世界不是我自己



的而是我與他人共用的，在他人的眼裏我是一個客體而他人是一個主體，在此意義上我與他人的自由必然發生衝突。他人的存在意味著個人既是主體又是客體、既自為又自在——如此說來，不同主體的自由是無法共存的（所謂“他人是地獄”）。

薩特在強調人的絕對自由的同時也強調了人的絕對責任。他認為，沒有任何內在本質來決定人是什麼或做什麼，人也不屬於其他事物所處的那種因果系統，因而人是絕對自由的。當然，人也生活在特定的環境中並處於相應的社會位置上，但這些因素對人並無決定性作用——毋寧說，承認這些外在限制是人作出自由選擇的前提。無論如何，對於有意識的人來說自由是不可避免的：人必須從虛無中創造其存在。但自由給人帶來的更多的不是歡樂而是痛苦。自由的人必須承認環境對自己的限制，同時還必須以自己的行動來超越其限制；如果承認自己是自由的，那就意味著承認自己的所作所為是出於自己的自由選擇、就意味著必須為之承擔一切責任。正因此，人常常希望自己是被決定的——那樣的話，人就會為自己所做的蠢事或錯事找到替罪羊，就會把自己的貪婪、殘忍（或其他特徵）歸因於人的本性或自身的處境。當然，這樣的人實際上是在借助於“壞的信念”來逃避自由、逃避責任。像海德格爾一樣，薩特把人的存在區分為“本真的”和“非本真的”：自由且負責人是本真的存在，而按壞的信念來生活的人是而非本真的存在。

如果我們把海德格爾和薩特的理論綜合起來的話，我們似乎可以說，現象學存在主義為這裏所說的“反思性”及自我認同提供了必要的理論依據。當然，現象學存在主義本身並未直接地說明“反思性”這一概念（薩特曾對“前反思的”或“非反思的”意識與反思的意識作了區分：前者是意識的初始狀態或純粹狀態，後者是意識本身的自我意識。但他所說的意識實際上——像胡塞爾所說的一樣——總是以某種客體為意向的。當這一客體是



人的本身的時候，人的意識就是人的反思；而當這一客體是意識本身的時候，意識就既是反思者也是被反思者。因此，薩特所說的前反思或非反思的意識——當它以人爲物件之時——就已相當於這裏所說的反思了）。應該說，現象學存在主義爲人的自我之反思性提供了基本的方法論原則。概而言之，這些原則包括：首先，現象學存在主義是從對“存在”或人的存在之肯定出發的，它所說的存在是相對於虛無而言的——對海德格爾來說，死亡就是虛無（如中國俗語所說的“一了百了”），死亡使人意識到世界的意義是存在所賦予的；而對薩特來說，意識就是虛無，自我或存在是外在於意識而由意識來建構的，換言之意識從自身的虛無中來創造人的存在。其次，現象學存在主義假定了人的絕對自由——對海德格爾來說，即便人的過去是“沉淪”的（既成事實），而人的現在也是“被拋置”的（身不由己），人總會有一個由自己所“投射”的未來（選擇和超越）；而對薩特來說，既然意識是虛無的，那麼意識就不是從任何預定的“本質”來創造存在的，也就是說意識是自由地創造存在的。再次，現象學存在主義把人的存在置於與環境、與他人的關係中。在海德格爾看來，人的存在一方面受其所處的社會環境的約束，另一方面根據自身的可能性來解釋其社會環境的意義。而依薩特之見，人是生活在特定的環境中並處於相應的社會位置上，而承認其所受到的外在限制是人作出自由選擇的前提。此外，現象學存在主義把存在的本真性與非本真性或“本真的”存在與“非本真的”存在區別開來。本真的存在是不把自己的存在歸因於環境或混同於他人的存在，是承認自己的自由和責任的存在，是能感受到由存在所帶來的煩惱和焦慮的存在——反之則是非本真的存在。在此意義上，本真的存在也就是個人的存在。

顯然，與理性主義的個人主義和強調身體的個人主義相比，現象學存在主義對於人的存在的詮釋要遠爲複雜。根據現象學存



在主義的觀點，人既不是無存在的意識（“我思故我在”，工具理性或技術統治），也不是無意識的存在（身體的本能或衝動，無規則、不確定的欲望）；人是具有反思性的主體，是自己所自由創造的存在，是受制於其環境並對社會負責任的存在，是不同於它在或他在的存在。因此，從現象學存在主義的觀點來看，人的反思性意味著人的存在是人的反思和建構的物件，同時還意味著人們需要從人與社會的關係來看人的存在的本真性和非本真性。應該說，現象學存在主義使作為西方現代性之核心教條的個人主義獲得了較為成熟的理論形式，它從思想上反映或預示了當代西方社會中的人的自我認同之發展。當然，一個人不一定先必須成為一個存在主義者才能夠形成其自我認同，但可以說存在主義——對人的存在的反思——構成了當代西方文化的底色。

的確，如果從現象學存在主義的角度來看，那就不難理解何以人的反思性與自我認同會成為當代社會理論的一個重要問題。實際上，一些著名社會學家（如符號互動論者米德 [George H. Mead] 和布魯默 [Herbert Blumer]、常人方法論者加芬克爾 [Harold Garfinkel]、戲劇論者戈夫曼 [Erving Goffman] 以及溝通行動論者哈伯馬斯等）也曾論及人的社會行動中的反思性；貝克 [Ulrich Beck] 和紀登斯、尤其是後者更對反思性與自我認同的關係進行了深入探討，並直接把自我認同與現代性在當代西方社會的發展相聯繫。在其《現代性與自我認同》一書中，紀登斯不僅參照了貝克等當代社會學家們的一些基本論點，更借鑒了存在主義哲學、特別是海德格爾的理論。篇幅所限，下面僅對紀登斯的有關論述予以必要的說明。

據紀登斯的規定，自我認同是以個人的反思性——或個人的自我意識——為前提的；做一個人不僅意味著做一個反思的行動者，還意味著有關於“人”的概念；自我認同固然有其時間和空間的連續性，但自我認同不是既定的、而是個人通過其反思性行



動而不斷地創造和維持的（紀登斯 1991: 52-3）。<sup>10</sup> 紀登斯指出，在當代西方的現代性——有時候他又稱之為“高階的”或“晚期的”或“極端的”現代性——的背景下，像社會制度一樣，人的自我越來越會在反思中建構。為什麼會如此呢？紀登斯認為，現代性不同於前現代社會：在前現代社會，傳統規定了人的生命的意義，人們根據傳統來組織社會生活，人們在直接的互動中建立了對傳統的信任，因而傳統使人們獲得了本體論上的安全感或確定性。而在（當代）現代性中，取傳統而代之的現代知識並沒有使人們獲得類似的安全感或確定性。現代知識主要是以所謂“抽象系統”（“符號系統”和“專家系統”）的形式而出現的，它改變了人們對社會的信任的性質：人們對社會的信任不再是從面對面的、小範圍的互動中形成的，而是在與各種抽象系統的“非個人性的 (impersonal)”關係中形成的；由於這些抽象系統本身具有可錯性，故而人們在信任它們的時候就必須考慮到其中的風險性。於是，批判的理性和懷疑的精神就越來越滲透到人們的日常生活中。人們已經不能再簡單地根據傳統來解釋其生活的意義，人們必須經常性地根據所獲得的新知識和新資訊來對其生活的可能性或“應該怎樣生活”進行反思，人們必須基於其自身的存在之“本真性”而不斷地重建其自我認同。也就是說，人們必須從不確定性中選擇其生活方式，必須自己對個人生活進行計畫。如此說來，自我認同之形成的過程也就是人的自我實現和自我把握。在紀登斯看來，對個人的存在之反思及基於這種反思而形成的自我認同是晚期現代性中的結構性因素（同上：1-34）。<sup>11</sup> 他還指出，在當代社會（發達國家），對生活方式進行選擇和對個人生活進行計畫並不是少數社會成員的特權，而是人的共同處境（同上：5-6）。<sup>12</sup>

紀登斯認為，個人的反思性或自我認同既涉及人的心理也關乎人的身體。就人的心理而言，在晚期現代性的背景下，人們常



常需要回答“做什麼？”“怎樣做？”和“成爲什麼樣的人？”的問題。無論是在工作中還是在休閒中抑或是在家庭生活中，人們都面臨著多種可能的生活方式，但人們不再根據傳統來進行選擇，而必須自己作出決定。然而，人在必須作出與其存在有關的種種決定之時實際上已處於一個困難的位置上：人們不得不從來自多語境、多渠道的資訊中辨別出與自己的生活有關聯的東西，人們在作出選擇時的自由也使他們產生了無能爲力的感覺，人們在缺乏權威的情況下只能遊移於承諾、不確定和風險之間，而人們的選擇更會受到商品化的社會之影響。這樣一來，人們經常會在心理上感到緊張和焦慮，經常會對存在的意義進行質疑。其結果是，人們時時需要爲自己進行心理治療，或者說人們是自己的精神分析師（有時還得向受過專業訓練的人諮詢）。這就意味著，人們的心理人格 (personality) 是個人的自我認同的結果。另一方面，人的身體也越來越不被看作是“既定”的（自然天成的或傳統規定的），而對身體的把握越來越成爲個人的事。從人的外貌或身體外形（包括人的穿著打扮）到人的行爲舉止（身體語言），到身體的感覺（快樂和痛苦），再到養生之道（健康與長壽），都與人的自我認同有關。例如，雖然人的外貌從來都是重要的，但在傳統社會裏它主要與人的社會認同有關，而在現代社會中它越來越成爲人的自我認同的一個因素。在身體的其他方面也有類似的情形。甚至人的再生產（繁衍）也與個人對自己的身體之把握有關。在後傳統狀態下，人們必須自己就生育孩子的事情作出決定，還可以借助於遺傳工程和現代醫學中的技術對與之相關的過程進行控制。所有這些，使人的身體已成了一種行動系統、一種實踐模式，成了個人的自我反思的物件和自我建構的產物，在此意義上構成了人的自我認同的一部分。總之，無論是人的心理還是人的身體，都不是一成不變的或完全被決定的，都與個人的反思性和自我認同直接相關。



紀登斯進而提出了“解放政治 (emancipatory politics)”與“生活政治 (life politics)”的概念以說明晚期現代性的特徵。據他的解釋，解放政治是把人們的社會生活從傳統和習俗中解放出來的政治，是致力於減少甚至消除社會中的壓迫和剝削的政治，是以公正、平等和參與為目標的政治；而生活政治是關係到人們在後傳統的社會中自我實現的政治，它是以人們在不確定的環境中對自我的反思為基礎的，它表現為人們對生活方式進行選擇時的自由。簡言之，解放政治是與人的生活機會 (life chances) 相聯繫的，而生活政治是與人的生活方式 (lifestyles) 相聯繫的；解放政治是針對社會的，而生活政治是針對個人的。如果說解放政治是現代性中的政治領域的基本內容的話，那麼生活政治則是晚期現代性的一個主要成分。生活政治是以解放政治為前提的，但它已超了解放政治的範圍而直接與個人的存在相關。

不難看出，紀登斯對（晚期）現代性中的自我認同的解釋實際上把現象學存在主義的基本概念社會學化了，或者說他把這種現象學概念引入到關於自我認同的社會理論中。像海德格爾和薩特一樣，紀登斯所談論的個人不再是只等同於理性的個人，也不再是只等同於身體的個人，而是一個有反思性的個體存在：在晚期現代性狀態下，在很大程度上個人的存在不是預定的、固定的或由社會規定的，而是其自我把握、自我建構的產物，是與其自我認同相聯繫的；個人是在一個後傳統的世界中或者說一個以不確定性為特徵的世界中對自己的生活方式或生存方式進行選擇。當然，紀登斯並沒有脫離社會環境來談論抽象的個人——在他看來，個人是在一定的社會環境中進行自我創造的，而個人在自我創造的同時也創造了社會；作為一個社會學問題，自我認同的問題的出現與現代性在當代社會中的發展是分不開的。

就人的自我認同而言，當代社會中的個人實際上是生活在民族國家中的，也是生活在全球化背景下的，因而其自我認同應該



是與民族國家和全球化密切相關的。甚至可以說，民族國家和全球化與個人的自我認同是相互建構的。紀登斯曾提到了民族國家和全球化的影響，但有些問題似乎還需要我們作進一步的探討——這正是下面兩個部分的內容。

### 三 民族國家與自我認同

在現代世界中，人們通常所說的“社會”實際上是以民族國家的形式存在的，相應地社會中的人就是民族國家中的公民。這種看法差不多是社會學家們的共識。例如，紀登斯指出，社會學家們所說的現代社會無非是民族國家。<sup>13</sup> 而鮑曼 (Zygmunt Bauman) 和圖蘭 (Alain Touraine) 也認為，社會學中所說的現代社會無非是民族國家中的社會。<sup>14</sup> 的確，在現代社會中，迄今為止民族國家仍然是人類生活的有實質意義的制度化之最高形式，而每一個人的生存狀態或生活方式是直接地受其所屬的民族國家影響的。那麼，民族國家究竟可能會從哪些方面影響個人呢？或者說，民族國家與自我認同有什麼關係呢？在民族國家的種種社會關係中，階級關係、性別關係和族群關係是學者們談論得比較多的三種關係，而人的自我認同在很大程度上是相對於這三種關係而言的。本來，在傳統社會中，人們的階級關係、性別關係和族群關係是決定其社會認同的基本因素——也就是說，它們決定了人們的階級認同、性別認同和族群認同。在現代社會中，這些關係仍或多或少決定了人們在相應方面的社會認同。不過，隨著現代性進程的展開，這些關係也越來越具有可塑性：它們越來越表現為人們的社會互動和社會建構的結果，越來越與人們的自我認同直接地相聯繫。換言之，人們的階級地位、性別角色和族群歸屬越來越不被視為既定的東西，毋寧說越來越被看作是可以改變



的東西。其結果是，人們的社會認同與他們的自我認同越來越具有趨同性。也正是在上述意義上，階級關係、性別關係和族群關係是我們對民族國家與自我認同的關係進行探討的基本線索。

## 1 民族國家、階級狀況與自我認同

國家與階級的關係之密切自不待言。但這裏所涉及的並不是一般意義上的國家與階級的關係，而是資本主義或市場經濟的工業化社會中的國家與階級的關係——原因很簡單：這裏是從自我認同的角度來討論這種關係的，而自我認同是與資本主義或市場經濟的工業化社會、尤其是當代西方社會相關的。當代西方社會中的民族國家、階級狀況與自我認同的關係是我們瞭解自我認同這一社會現象的基本視角。

民族國家、階級狀況與自我認同的關係在很大程度上取決於民族國家的特殊性。衆所週知，現代世界的國家是民族國家，在當代西方社會中民族國家更發展為成熟的形態。與傳統社會的國家（或帝國）不同，民族國家是以“人民主權”為內容的國家。確切地說，民族國家的合法性基礎在於其全體人民或全體公民，而它作為國家機器則是現代人權觀念的制度化。這就意味著，從原則上說，民族國家就應該是民主國家——它既是上層階級的國家，也是社會其他成員的國家（在前面關於民族國家的討論中我們已談到了這一點）。當然，國家永遠是同其經濟基礎相聯繫的，民族國家也概莫能外。在（資本主義）私有制下，國家對私有財產的保護意味著社會的上層階級或資產階級（不完全等同於統治階級）會處於一個相對有利的社會位置上。但其他社會成員並不因為在經濟上處於劣勢而在政治上無所作為。他們仍然可以通過參與民主過程（如形成自己的利益集團和在選舉中支持能代表其利益的政黨）來影響政府的決策，從而影響社會財富的再分



配。與上層階級相比，其他階級對政治生活的影響可能要小一些。但倘若民族國家對其他階級的情況不聞不問或視若無睹的話，那它就遲早會失去其合法性。也就是說，民族國家中的所有社會成員都能通過其政治權利或公民權來爭取其他方面的權利（包括經濟權利）。如此說來，政治權利不僅僅是形式上的，它可以在一定程度上轉化為包括經濟權利在內的社會權利；而相應地民族國家也不僅僅是資產階級的“清談館”，它還必須對社會中、下層的成員的訴求作出某種反應。那麼，民族國家的這一特點與個人的自我認同有什麼關係呢？

英國社會學家馬歇爾 (Thompson H. Marshall) 把民主國家中的工人階級利用公民權來爭取其社會權益的鬥爭稱為“階級與公民權之間的戰爭”。就其實質而言，這場戰爭無非是不同階級之間的戰爭，而戰爭的武器是公民權——雙方的公民權。這種戰爭的後果之一是“福利國家”的出現。正如我們所看到的，在二戰以後，福利國家是工業化世界中普遍存在的現象。當然，即便在當代西方社會，以福利國家形式而存在的民族國家同理想中的“人民主權”還相差甚遠，它遠不意味著全體人民、尤其是佔社會大多數的中、下層人民可以當家作主了。但福利國家的存在使人們相信，民族國家不僅僅是上層階級的國家，它與所有階級或每個人的生活都休戚相關。所以，正是“階級與公民權之間的戰爭”把個人的自我認同與個人的國家認同聯繫起來了，使個人與國家都處於一種互相建構的關係中。確切地說，民族國家是其全體社會成員的政治互動的產物，而個人由於認同於其民族國家而獲得了某種意義的自我認同——這種互相建構的關係也正是紀登斯所說的“結構化”的一種情形。個人與國家的相互建構使兩者都處於可變狀態：一方面，民族國家要具有真正的合法性，就得對其人民的狀況和訴求儘可能作出適當反應。這就意味著，民族國家的政府經常需要根據民意來調整其政策和行爲，而一個政績



不佳的政府會面臨敗選的結局。另一方面，當個人意識到公民權使其具有了參與政治過程並影響政府決策之權利時，個人就可能出於自身利益的考慮而成爲一個政治行動者。而個人之行使其公民權，既以實際行動來表現了其對民族國家的認同，也以某種方式形成了其（部分的）自我認同。

需要指出的是，在當代西方社會，民族國家的政治在相當程度上仍然是階級政治，而個人與國家的互相建構多半是通過階級政治這一中介來實現的。顯然，對民族國家的政治生活有較直接影響的社會力量是各種各樣的政治黨派和利益群體，而政治黨派和利益群體又往往是有一定的階級背景的。因此，要成爲民族國家框架下的有效的政治行動者，個人就得支持代表了某個階級的政治黨派或利益群體——任何階級的個人都是如此。換言之，在民族國家的政治生活中，個人的自我認同總會帶有相應的階級色彩。

就當代西方社會的階級狀況對個人的自我認同之影響而言，一個尤爲值得注意的因素是背景複雜而規模龐大的中產階級的存在。從傳統的馬克思主義觀點來看，資本主義工業化社會的階級構成將呈現出簡單化或兩極化的趨勢。也就是說，社會的等級體系將主要由資產階級和無產階級所構成，而社會人口的其他成分要麼將成爲資產階級的一部分、要麼將成爲無產階級的一部分。由於社會財富會越來越集中在佔人口少數的資產階級的手中，而無產階級會越來越貧困化，故此社會中的階級矛盾是不可調和的——它最終將不得不以階級鬥爭和社會革命的方式來解決。不用說，馬克思所預言的這種情況並沒有在資本主義工業化社會發生。爲什麼呢？從直接的意義上來說，如前所述，在較發達的工業化社會，無產階級基本上選擇以和平的方式來改變其狀況——無產階級（像資產階級一樣）在民主的框架下通過行使其公民權或通過參與政治過程來影響政府在社會財富的再分配等方面的決



策。間接的但或許更根本的原因是，在工業化社會的階級構成中有一個規模越來越大的中產階級。當然，中產階級不是當代的發達社會所特有的現象。比馬克思稍晚的社會學家韋伯已注意到中產階級的存在。在韋伯看來，現代社會的理性化必然導致大量的專業人士的出現，而這些專業人士構成了中產階級的主要來源。一般認為，韋伯的觀點是對馬克思的階級學說的重要補充。不過，只有到了二戰以後，新技術革命使發達國家的產業結構乃至社會面貌都發生了根本的變化，從而使中產階級真正成爲一支舉足輕重的社會力量——這正是貝爾 (Daniel Bell) 在《後工業社會的來臨》一書中所說的情形。

當代西方社會的中產階級主要是與“知識經濟”相聯繫的“知識階級”——或者說是受過良好教育並有不錯的收入的階級。中產階級的經濟地位也大致上決定了其政治傾向。總的說來，中產階級與傳統的左派（社會主義）和右派（保守主義）都保持一定的距離，換言之多採取中間路線。這種狀況反過來使傳統的左派和右派都爲了爭取選票而不約而同地向中間趨同。貝爾早在上個世紀五十年代末就提出的“意識形態終結”論多少也反映了這種現實。從另一意義上說，中產階級所關心的已主要不是傳統的政治問題，而是紀登斯所說的“生活政治”——即關係到個人的生活方式或自我認同的“政治”（見前面的有關討論）。而當中產階級開始轉向生活政治的時候，它也相應地失去了其階級屬性。的確，龐大的中產階級是任何政黨都不可能忽視的力量，但很難說中產階級本身會有什麼統一的階級意識或政治綱領。中產階級所關注的焦點不是階級、而是個人，不是階級政治、而是個人的生活。中產階級之轉向生活政治是自然的：這一階級的成員或多或少能在經濟領域之外對個人生活進行個性化設計和自由的選擇。實際上，正是中產階級的存在使個人主義價值觀可能擴散到較大的範圍——此處所說的個人主義已不是政治上



的個人主義（以人權或公民權觀念為基礎的個人主義）或經濟上的個人主義（以個人作為市場的自由交易者為前提的個人主義），而是存在論意義上的個人主義。中產階級的個人未必都有個性，他們在大眾傳媒等社會因素的影響下同樣會表現出順應主義（順應社會、順應潮流）的特徵，但他們所關心的是個人的“存在”——一個人的生活方式或自我認同。

不用說，在當代西方社會，中產階級並不是惟一對自我認同感興趣的階級。上層階級仍然有較多的自由來發明和享受個性化生活，而社會下層也由於生活水平在絕對意義上的提高而開始注意生活方式問題。但應該說，正是中產階級由於其規模龐大和分佈面廣而使自我認同成為一個普遍的社會現象。就其本身而言，中產階級所具有的複雜的教育背景、良好的經濟條件、相對超脫的政治立場和個人主義的生活態度使得其成員有相當的空間來思考和建構其自我認同。

總的說來，民族國家、階級狀況與自我認同的關係有兩個層面：首先，在民族國家或民主國家的框架下，國家與個人（或政府與公民）是互相建構的，而這種互相建構又是以階級政治為仲介的；其次，在當代西方社會，中產階級在相當程度上體現了存在論意義上的個人主義，中產階級更是使自我認同成為一個普遍現象的社會基礎，因而中產階級多少淡化了人們的階級意識而使自我認同的問題日見突出。

## 2 民族國家、社會性別與自我認同

個人的自我認同的一個主要內容是個人對其性身分的確認和建構。性身分又包括人的社會性身分 (gender identity) 和生物性身分 (sexual identity)。其實，人的生物性身分已不是一個簡單的生物事實，它只不過更直接地與人的生理結構有關係而已。例如，



人們常說的性取向 (sexual orientation)、性關係 (sexual relationship) 和性生活 (sex life) 等都不止是生理現象，都是同人的社會性身分相聯繫的。同時，人的社會性身分與生物性身分也是分不開的，人的社會性身分是對人的性生理特徵的社會建構或以之為基礎的社會建構。人的社會性身分不是有人的生物性身分所決定的，但兩者之間總會有這樣或那樣的聯繫。

既然現代世界的社會主要是以民族國家的形式存在的，那麼在現代世界中社會對人的性身分的建構無非民族國家對它的建構。進而言之，如果說民族國家是人們的社會互動的產物的話，那麼它對人的性身分的建構說到底是人們的自我建構。從理論上說，我們可以把國家對人的性身分的建構與個人對自己的性身分的選擇區分開來：前者是外在力量（如道德和法律）對人的性身分的規定和約束，因而是相對穩定的；而後者是個人基於其現實條件從自己的自由意志出發進行的選擇，因而更具有可塑性。當然，在開放的社會，國家對人的性身分的建構與個人對自己的性身分的選擇越來越有趨同或吻合的趨勢。

那麼，具體說來，在當代西方社會，民族國家、社會性別與自我認同的關係究竟如何呢？我們仍可以從兩個方面來回答這一問題：一是西方的女性主義運動對與社會性別相關的傳統秩序的挑戰，二是西方的性解放對傳統的性觀念或性倫理的衝擊。我們將看到，這兩個方面都直接關係到與性身分有關的自我認同的問題。

西方女性主義經歷了一個從較早的自由主義女性主義之一花獨放到當代的不同流派的女性主義之百花齊放的發展過程。各種女性主義流派共同特徵是，它們都試圖從男人與女人的關係出發來回答女人是什麼的問題；而它們對這一問題的回答遠不止是理論性的，它們的理論主張都是與女性們的現實追求相對應的。早期的自由主義女性主義者們相信，女人與男人在智力上是同等



的，因而實現男女平等的關鍵乃在於讓女人和男人有接受教育的同等機會。後來的自由主義女性主義者們進而提出了實現男女在經濟上和政治上平等的主張——即讓女人有同等的就業機會和投票權。不用說，男女在教育、經濟和政治等方面的平等是男女平等的基本內容，而這些方面的平等之實現都有賴於政府在有關的立法上的改革。但自由主義女性主義者們會發現，女性在爭取到這些方面的平等之後仍然不一定能實現同男性的平等，甚至其處境有可能進一步惡化。例如，一個公共領域中的“女強人”多半還是家務勞動的主要承擔者。後來的其他流派的女性主義從生理、心理、社會和文化等不同的角度出發對女性的地位作出了進一步解釋。

激進主義女性主義是從人的生理結構出發來批判父權制的。在這種觀點看來，在人的生物性別與社會性別之間並沒有什麼必然的聯繫，男女之間的生理差異的社會意義在父權制中被誇大了，父權制的生物基礎純屬是虛構的。因此，要消除男性統治，就得消除人的社會性別。一些激進主義女性主義者們倡導某種“不分男女的 (androgynous)”的人格，即把傳統的“男性”和“女性”中的種種積極因素（如男性的力量與女性的愛心）集於一身的人格。同時，激進主義女性主義者們一般都將人的性行為同人的再生產區分開來——有人甚至號召進行一場以人工再生產代替自然再生產的生物技術革命，使人類繁衍不再以性交為前提，而使性活動服務於性快樂。但也有些激進主義女性主義者們認為，女性所特有的再生產能力可以轉化為女性解放的基礎；還有人相信，母親角色可以使女性突破父權制的束縛而按女性主義價值觀來撫養孩子。不難看出，激進主義女性主義由於過分地強調生理因素而陷入一種悖論之中：它批評父權制賦予生理差異太多的社會意義，但它在反父權制的意義上也賦予女性身體太多的



社會意義；它既從女性身體來說明女性所受的壓迫，又從女性身體看到了女性解放的希望。

精神分析學女性主義從人的心理成長的角度來解釋女性在父權制下的處境和出路。從這種觀點來看，與佛洛伊德所說的相反，人在嬰兒期都同樣是無力和無能的，而人的一生都在試圖超越這種嬰兒期的體驗——在這個意義上，男女生來是沒有區別的。但在父權制社會，母親在兒童成長過程中的作用對人的心理發展有關鍵性的影響。在嬰兒的體驗中，母親代表著不可預測的外在世界，母親是其所有的快樂和痛苦之來源。這種經歷使兒童在成長過程中對母親形象（女性）及其所代表的東西（外在世界）產生了持續的性別化心理傾向：在後來的生活中，成年男性不想重複以前那種完全依賴於外在力量的經歷，因而會試圖去控制女性和外界；同時，成年女性對內在於自身的母性力量也會有一種恐懼感，故此反過來希望受控於男人。基於這種解釋，一些精神分析學女性主義者們主張用“雙家長制 (dual parenting)”——即父親和母親在撫育孩子的過程中承擔同等的責任——來解決由父權制下的母親角色所不斷再生的兩性秩序。不用說，雙家長制本身就已經是對父權制的超越。問題是，如何實現雙家長制呢？

社會主義女性主義主要從社會制度上分析男女不平等。其基本觀點是，在現代社會中女性受到了資本主義和父權制的雙重壓迫。有些社會主義女性主義者們認為，基於性別的分工不平等同時存在於社會和家庭中——資本主義製造了工作場所與家的分離，使丈夫或男性成了勞動力中的主要成分，而妻子或女性成了家庭主婦和勞動力中的後備軍。的確，女性的地位之邊緣化既表現在生產領域中也表現在家庭生活中：在生產領域，女性所從事的主要是那些相對乏味的、聽從指令的、上班時間不好的和報酬



偏低的工作，而對女性的性騷擾也時有發生——這種情況與女性在家庭生活中的從屬地位是相一致的。因此，正如資本主義與父權制是互相支持的一樣，女性在生產領域與家庭生活中的地位也相輔相成。還有的社會主義女性主義者認為，女性在身體、母性和思想上全面異化了：她們用身體來取悅於男性，她們在同孩子的關係中也不是獨立的主體，而她們在表達其思想時必須遵循男性的語言規則。無疑，社會主義女性主義的批判是有說服力的。但它既未指出社會主義所賴以實現的具體途徑，也沒有為父權制提供可行的替代物。

後現代主義女性主義——即通常所說的法國女性主義——是我們在這裏需要交待的另一種女性主義。這一理論從文化、尤其是語言層次上（在後現代話語中，文化與語言幾乎是等同的）對男性中心的或陽具中心的父權制文明及其對女性的壓抑進行了徹底的批判。後現代主義女性主義者們認為，我們的語言是以男性或陽具為中心的，因而我們的文化是父權制文化；在這一符號秩序中女性沒有也無法被再現，或者說女性是沉默的。為了改變這一狀況，這些女性主義者們倡導某種女性語言或“女性寫作”，她們試圖用這種語言來描述女性所特有的生理過程和心理過程。不過，在她們看來，無論是生理、心理上還是從語言或文化上來說，如果說女性世界有什麼特徵的話，那麼女性世界本身是開放的、多元的和流動的，因而女性世界並不排斥男性。例如，母親和孩子的關係說明女性本身是包含和愛“他者”的；又如，女同性戀關係往往也是較平等的一種關係。所以說，後現代主義女性主義所反對的不是男性，而是父權制統治和父權制文化。

當然，還有其他一些女性主義流派——篇幅所限，這裏就不一一贅述了。總的說來，種種女性主義思潮為個人的自我認同在女性世界的發展提供了充足的理論依據。實際上，在當代西方社會，女性在爭取男女平等方面已取得了實質性進展。例如，男女



在教育上的平等不再是一個問題，女性在所有發達國家都獲得了選舉權，女性的就業狀況有了明顯的改善，越來越少的女性是純粹的家庭婦女，甚至在家庭生活中男女平等的觀念也被越來越多的人所接受。與此同時，獨立自主和追求個性不再是男性的特權。女性在經濟上獨立於男性差不多是普遍的現象，與反對性騷擾等有關的立法對保護女性起到了相當大的作用，女性像男性一樣注重性快樂，女性同樣有選擇離婚的自由，女性能就生育孩子的問題作出決定，如此等等。毫無疑問，所有這些都是與女性主義運動的發展分不開的。

另一個影響到社會性別和自我認同之關係的重要因素是二十世紀六十年代的西方社會的性解放運動。雖然這一運動本身早已結束了，但其後果是深遠的——它從根本上改變了人們對性生活的看法，因而也從根本上改變了與性生活相關的社會秩序。簡言之，性解放運動的實質在於打破把性活動僅僅同人的再生產相聯繫的禁欲主義傳統，使性快樂成爲性活動的一個主要目的。根據基督教傳統中的性道德，只有夫妻之間的性活動才是合法的，而性活動的惟一目的是繁衍後代。從這種觀點來看，未婚同居、婚外情、同性戀、手淫和虐戀（或任何形式的非生殖器性交）等都是非法的或邪惡的，甚至夫妻之間都不應該享受性快樂。不用說，與這種觀點相對應的是種種性禁忌和權力關係，是對有越軌行爲的人的歧視和懲罰。性解放是對這種傳統性道德的否定。性解放的結果是在當代社會中形成了這樣的共識，即性活動不一定是與繁衍後代相聯繫的，性活動的一個主要目的在於獲得性快樂。這樣一來，所有相關的性禁忌和權力關係就被解除了，而上述所有形式的性活動——只要不是強制性的——都被看作是可以接受的。

不難看出，性解放運動與女性主義運動是密切相關的：女性主義的宗旨之一是把女性從人類再生產的任務中或多或少解放出



來，使女性能成爲相對完整意義上的人；而性解放的目的也在於使人的性活動不再局限於人類再生產，使人能充分地體驗其性快樂。顯然，父權制和基督教的傳統性道德是以犧牲女性和壓抑性欲爲前提的，是女性主義和性解放的共同敵人。就其實質而言，性解放和女性主義都涉及“身體政治 (the politics of the body)”的問題。身體政治的實質是與人的身體有關的權力的問題，即人的身體爲誰所控制和如何被控制的問題。女性主義在某種意義上是爭取讓女性來控制自己的身體的運動，而性解放說到底也是要把人——男性和女性——的身體從社會理性（或內化於個人的社會理性）的控制中解放出來。福柯指出，在西方現代性中，人的身體是受人的靈魂所控制的，而人的靈魂只不過是爲在社會中普遍存在的“權力 / 知識”體系所用的工具。換言之，人的靈魂對人的身體的控制實際上是社會對人的身體的監管，而在這種監管之下人的身體早已變成了“溫順的”身體。當然，福柯所說的社會對身體的控制不局限於與性或性別有關的問題上，但就這一問題而言他的理論同樣是一針見血的。如此說來，女性主義和性解放是以對人的身體（欲望和體驗）的尊重爲前提的——它們的意圖是要解除社會（傳統性道德）對人的控制，使個人能真正成爲其身體的主體。

女性主義運動和性解放運動都直接關係到個人的自我認同。女性主義和性解放有一個共同口號，即“個人的是政治的 (The personal is political)”。它的意思是，在兩性關係或家庭關係或任何形式的私人關係中同樣存在著權力關係。確切地說，在私人領域中也存在著人對人的控制或社會規範對人的控制。如果說公共領域的權力更多地與法律有關的話，那麼私人領域的權力則更多地源自道德。或許私人領域的權力不像公共領域的權力那樣是被明確規定的，但它的存在和影響是毋庸置疑的。無需贅言，女性



主義和性解放都試圖把人從私人領域的權力關係中解放出來，使人能在私人領域有更多的自由自主和自我把握。的確，在當代、尤其是二十世紀六十年代以來的西方社會，人們的家庭生活已發生了戲劇性變化，多種家庭生活形式的並存更使人們對“家庭”有了新的理解；與此同時，開放的性觀念和多元的性取向也成了人們的日常生活的一部分，那種僅僅與繁衍相聯繫的性活動似乎已是很遙遠的事情了。所有這些變化都意味著，在很大程度上人們已不大可能再根據傳統或社會的規定來安排其家庭生活或控制其性活動了，人們必須自己作出關於家庭生活的選擇，必須自己決定要什麼樣的性生活。於是，家庭生活和性生活越來越成爲純個人的事情——個人的決定，個人的行動，個人的自我認同。無疑，這些變化是自我認同之成爲當代西方的一個普遍的社會現象的重要表徵。

需要指出的是，雖然由女性主義運動和性解放運動所導致的與性及性別相聯繫的上述變化是西方世界所共有的經歷，但這些變化都是在西方世界的民族國家的框架下發生的。確切地說，與這些變化相應的是西方國家在有關的立法和政策上的變化：立法和政策上的變化直接地意味著人們的社會性別的變化，或社會對人們的性別之規定的變化；這種變化既是女性主義和性解放的結果，也使女性主義和性解放所倡導的價值得以制度化。這方面的例子不勝枚舉：例如，一個國家關於結婚和離婚的立法、關於適當性行爲的立法、關於性騷擾和性犯罪的立法、關於性別歧視和性別平等的立法以及關於色情行業和色情媒體的立法等，都關係到社會性別的建構和相應的自我認同的形成。在此意義上也可以說，女性主義和性解放使民族國家、社會性別和自我認同處於一種共存而互動的關係中，而在這種關係中自我認同的發展有了越來越多的空間。



### 3 民族國家、多元文化主義與自我認同

在當代世界，差不多任何民族國家都是由多元族群所構成的。而在由多元族群所構成的民族國家中，總會有一個族群是居於核心地位的。每一個族群都有其族群文化，而核心族群的文化往往是其所在的民族國家的主流文化。在西方世界的民族國家中，族群關係的基本格局是與其殖民主義的歷史相聯繫的。衆所週知，西方國家由於率先實現了工業化而成了現代世界的全球化過程中的主導力量。在向其他地區擴張的過程中，西方人自然產生了“歐洲中心論”和“白人優越論”的觀念。即便當歷史進入“後殖民主義”時期之後，歐洲中心論和白人優越論的陰影仍然揮之不去。例如，在像美國這樣的多族群的國家，以白種盎格魯撒克遜新教徒（即英國後裔）為主的白人族群是核心族群，而白人與有色人種（尤其是黑人）的對比構成其族群關係的主要內容。問題在於，從理論上說，民族國家是以“人民主權”為其合法性基礎的——確切地說，是以全體人民（所有的不同族群的人）對民族國家的認同為其合法性基礎的。這就意味著，在任何特定的民族國家，所有族群都應該是平等的。那麼，從殖民主義的歷史中走出來的西方國家如何才能實現族群平等呢？或者說，西方國家如何使其不同的族群有相同的國家認同呢？而西方國家為實現族群平等所採取的措施與我們在這裏所討論的個人的自我認同又有什麼關係呢？

大體上說，在當代西方，民族國家內的不同族群的關係有兩種情形，即（核心族群的主流文化對非核心族群的）同化和（不同族群文化平等並存的）多元文化主義。同化意味著非核心族群（多半為少數族群）的成員或多或少地放棄自己原有的文化而接受核心族群的文化。美國人常把美國稱為不同族群的“大熔爐”，這一說法是對同化的形象的概括。同化現象的一個明顯的



標誌是非核心族群學習核心族群的語言。一般而言，在多族群社會裏，核心族群的語言是官方語言，是在不同族群之間通用的語言。於是，一方面由於政府的要求，另一方面出於生存的需要，少數族群的成員會學習官方語言，甚至會在以忘掉其母語（或至少是書面形式的母語）為代價的情況下學習官方語言。當然，同化還表現在：少數族群的成員在價值觀念（如宗教信仰）和生活方式（如衣食住行）等方面受核心族群的影響，從而在更大程度上融入主流社會。應該說，學習非母語的官方語言不過是同化的開始；只有當少數族群的成員在價值觀念和生活方式等方面也認同於核心族群的文化時，才可以說這些成員同化於核心族群的文化了。對少數族群而言，同化往往有一定的強制性（尤其是在學習官方語言這一點上）和工具性（通過同化而進入主流社會），它使人失去其原有的文化特徵。在此意義上，同化與個人的自我認同是相矛盾的。當然，我們也不應完全排除這種可能性，即一個族群（無論是核心族群還是非核心族群）的某個成員會自覺自願地同化於其他族群（無論是非核心族群還是核心族群）的文化。在這種情況下同化與個人的自我認同是相吻合的。但總的說來，同化更多地意味著對（非核心族群的成員的）自我認同或自由選擇的否定。

對非核心族群的同化是一種直到上個世紀七十年代還流行於西方的模式。到七十年代末，加拿大等西方國家倡導以多元文化主義政策來解決民族國家內的族群關係的問題，自此多元文化主義逐漸在西方擴散開來。多元文化主義與此處所討論的個人的自我認同有更直接的關聯。多元文化主義意味著對不同族群的文化的相對價值——如果說不是同等價值的話——的承認，它把文化多元性本身看作是可取的，它從政策上鼓勵多元文化的存在。那麼，多元文化主義究竟有什麼樣的來由呢？這與著名的加拿大哲學家泰勒所說的“承認的政治 (politics of recognition)”有關。<sup>15</sup>



據泰勒的解釋，啟蒙運動所強調的個人的尊嚴是與人的“本真性 (authenticity)”相聯繫的——人的本真性意味著真誠地面對自己，而真誠地面對自己更意味著真誠地面對自己的本源。進而言之，當人發現並解釋其本真性時，人也就對自己作出了規定。然而，因為人又是生活在社會關係中的，所以人對於其本真性的確認或人的自我認同是在公共領域中通過人與人之間的平等而互相的“承認”來實現的。當然，這裏所說的人與人之間（或所有公民之間）的平等而互相的承認只不過是自由主義傳統所想像的情形，而與泰勒所說的“承認的政治”還不是一回事。問題在於，這種想像忽略了不同群體的歷史特殊性——例如，它忽略了那些根本就沒有機會被“平等而互相”地承認的群體（如女性、窮人和少數族群等被歧視、被壓迫的邊緣或邊緣化群體）。泰勒所說的“承認的政治”是對不同群體的文化之相對價值予以承認的政治。又由於他所關心的主要是不同族群之間的關係，故此他所說的不同群體的文化無非是不同族群的文化。在泰勒看來，個人的本原首先是同個人所屬的群體的文化相聯繫的，因而對個人的本真性的確認首先意味著對其所屬的群體的文化承認。如此說來，在一個多族群社會裏，承認的政治、多元文化主義與個人的自我認同就密不可分了一個人的自我認同是以其本真性為前提的，個人的本真性是同其所屬的群體文化相聯繫的，因而從政治上對不同族群的文化之相對價值的承認說到底是對個人的本真性的確認：在此意義上可以說，多元文化主義為多族群社會中個人的自我認同的發展創造了必要條件。無需贅言，以承認的政治為內容的多元文化主義與通常所說的文化相對主義是有根本區別的——前者的著眼點是個人同文化的關係，而後者的著眼點是文化本身的相對性。

需要指出的是，多元文化主義本身也並不是沒有問題的。多元文化主義所肯定的不同文化的相對價值是相對於其他文化而言



的。但我們用什麼標準來評判一個文化的“相對”價值呢？泰勒本人坦承，多元文化主義使我們能對不同文化進行比較性研究，但我們仍然無從確定不同文化的相對價值。<sup>16</sup> 然而，如果我們沒有一個通用的標準可用來評判和確定不同文化的相對價值的話，那麼多元文化主義就無異於對不同文化的無原則的肯定。衆所週知，在一個多族群社會裏，族群文化在很大程度上意味著族群的傳統文化。如此說來，多元文化主義就變成了文化保守主義和文化相對主義的某種混合了，而任何文化都可以在多元文化主義的庇護下自成一體而自行其是，甚至以原教旨主義形式存在的文化都可能在多元文化主義的政策下找到其生存的空間。問題是，許多（傳統）文化中的確有否定個性和壓抑人性的因素。例如，使女性處於社會邊緣的父權制幾乎存在於所有的傳統文化中，而在父權制下女性是不可能有什麼個人的自我認同可言的。如果聽任傳統文化在多元文化主義政策下自生自滅的話，那麼我們所看到的不是泰勒所說的個人的本真性，而只不過是傳統文化的“本真性”。不可否認，如泰勒所言，個人的本原是同其所屬族群的傳統文化相聯繫的，但這並不意味著有關的族群文化是有利於個人的自我認同的發展的；我們很難從對不同文化的比較中來確定其相對價值，但我們可以根據是否有利於個人的自我認同之發展來對不同文化進行評判。從理論上說，一個能使個人的自由發展有更多空間的文化是更為可取的文化。如果我們必須用一種標準來衡量一個文化的相對價值的話，那麼我們為什麼不用這一標準呢？就其本原而言，個人是同其所屬的群體的文化相聯繫的，但這並不妨礙我們從個人自由和自我認同的角度對任何群體文化進行批判性反思。

不過，如果使不同文化都能處於不斷的開放和對話的狀態，並對不同文化的發展加以適當的引導和控制，那麼多元文化主義未必會導致文化保守主義和原教旨主義。應該說，這種健康的多



元文化主義反而為人們的自我認同提供了更多的選擇。實際上，在當代西方的多元文化主義的背景下，一些族群文化往往僅具有象徵性意義。例如，許多少數族群的成員只是在節假日的時候做一些與傳統文化相關的事情，或只是把傳統文化中的某些部分看作是有意義的。與此同時，人們還有機會接觸到不同族群的文化，並從多種不同的文化中吸取對自己有意義的因素。在這種情形下，傳統文化在很大程度上已經失去了傳統的和權威的意義，而成了個人的自我認同的一個來源。

總的說來，如同在階級狀況及性別狀況同自我認同的關係中的情形一樣，族群狀況同自我認同的關係也是與民族國家密不可分的。在民族國家的框架下，一個多族群社會中的族群關係問題可能以同化或多元文化主義的形式來解決。在當代西方社會，多元文化主義是民族國家在解決其族群關係問題時廣泛採取的形式。無原則、無節制的多元文化主義有可能會為文化相對主義、文化保守主義和原教旨主義大開方便之門；但在一個真正開放而尊重個人的社會，傳統成了被反思的物件而不再被無條件地接受了，相應地多元文化主義為個人的自我認同的發展提供了豐富的文化資源。

#### 四 全球化與自我認同

作為一個在當代西方普遍存在的社會現象，自我認同的發展還與當代的全球化過程是密切相關的。的確，當代的全球化過程從多方面把個人的生活和命運同諸多全球性因素都聯繫起來了，因而使個人能從一個更為廣泛的角度來看待其自身與全人類的關係。那麼，當代的全球化過程與個人的自我認同的關係究竟是怎樣的呢？這一關係實際上是頗為複雜的。大致說來，我們可以從



以下三個層面上來探討當代的全球化過程與個人的自我認同的關係，即全球化與作為消費者的個人的關係、全球化與作為全球公民的個人的關係及全球化與所謂“後現代”的個人的關係。

## 1 全球化與作為消費者的個人

當代西方社會的消費行為有兩個基本的特徵。其一，消費已遠不止是上一個經濟過程的終點和下一個經濟過程的起點，而是一個越來越與人們的生活方式直接相聯繫的現象。同時，與生活方式相聯繫的消費遠不局限於富人階層的奢侈生活，而越來越影響到社會中的大部分成員、尤其是中產階級的生活。其二，雖然資本主義世界的生產和消費從一開始就是全球性的，但其全球化程度在當代是前所未有的。從消費的角度說尤其如此：消費使全世界看上去是完全開放的——消費品在很大程度上是無國界的，而消費者也不計較消費品的“國籍”。消費行為的這兩個基本特徵決定了它與個人的自我認同是密切相關的。

就上述第一個基本特徵而言，當代西方社會或多或少已變成了一個消費社會，相應地當代西方社會中的人也多少變成了消費者。不用說，消費行為從來都是人類生活中的一個重要方面。但在人類進入工業化世界之前，甚至在進入工業化世界之後的一個很長的時間內，消費——至少大部分人的消費——是取決於生產的：人們能生產什麼就決定了人們能消費什麼，人們的生產方式決定了人們的生活方式。不僅如此，大部分人的消費基本上還只是一個以維持生計為目標的物質性或生理性過程。換言之，對社會中的大部分人來說，消費是一個必然的而非自由的過程。很顯然，在這種情形下，消費與我們在此處所討論的個人的自我認同是沒有什麼關係的。在當代世界的發達國家中，消費的性質已有了根本的不同。單就經濟過程本身來說，生產與消費的關係已發



生了實質性變化：不斷提高的生產力使“生產過剩”的危機（即生產相對於消費的過剩）成了資本主義市場經濟中的經常性現象，這就自然而然突出了消費在經濟過程中的作用——確切地說，經濟的進一步發展在很大程度上要取決於消費了。於是，鼓勵消費、刺激消費就成了經濟學的一個中心議題。另一方面，生產的進步也使一般社會成員的絕對生活水平有了很大的提高。其結果是，大部分人的消費已不限於滿足其基本的生存需要了，而對奢侈需要的滿足越來越成爲人們的消費的重要內容。在此意義上，消費既是一個必然的過程，也越來越是一個自由的過程，或者說越來越等同於人們對生活方式的選擇了。

不過，有消費能力是一回事，個性化消費是另一回事。只有當消費成爲個性化行爲的時候，消費才關係到人們對生活方式的選擇或個人的自我認同的形成。在當代西方社會，有兩個因素導致消費或多或少地成爲個性化行爲。首先，生產領域的技術進步使經濟生活超越了所謂“福特主義”階段而進入“後福特主義”階段。衆所週知，福特主義階段是以大衆生產和大衆消費爲特徵的。雖然後福特主義並沒有使福特主義完全過時，但它直接把生產同個體的消費者聯繫起來了。實際上，後福特主義是以生產在一定程度上的資訊化爲前提的，確切地說是在電腦輔助設計下進行的。由於有了電腦輔助設計，生產者能按消費者的特殊要求對相關產品進行因人而異的處理，從而爲消費行爲的個性化提供了必要的條件。其次，所謂“文化工業”（與知識、文藝等相關的產業）成了社會生活中的一個重要因素，越來越多的“文化產品”進入到消費領域中。在傳統社會，對文化產品的消費是上層階級的特權；而在當代西方，對文化產品的消費越來越成爲普通人的日常生活中的一部分。不用說，對文化產品的消費是一種精神過程，因而它可能是在一定的文化霸權下進行的，並且它可能會有意識形態的後果。但正因爲對文化產品（尤其是藝術品）的



消費是一種精神過程，所以它也可能是一種與個人或個性相聯繫的過程——人們對文化產品的消費使人們可能同其內心進行對話。如此說來，無論是後福特主義的生產方式，還是人們對文化產品的消費，都使人們有可能把消費同自我認同相聯繫。

就上述第二個基本特徵而言，消費的全球化從消費的層面上為當代西方社會中的個人的自我認同的發展提供了一個全球化背景，而這一背景對個人的自我認同的發展來說同樣具有重要的意義。資本主義市場經濟用商品——確切地說，相對廉價的商品——征服了全世界。商品拜物教是世界上惟一沒有教條但卻具有真正的世界性的“宗教”，而它的信徒就是消費者。當然，商品在全世界的流傳並不完全是暢通無阻的。商品的流通可能會遇到來自兩方面的障礙，一是關稅壁壘，二是意識形態——關稅壁壘是同民族國家的國家利益相聯繫的，而意識形態是同文化傳統或政治理念相聯繫的。無疑，關稅壁壘和意識形態是導致戰爭的最常見的原因。但商品似乎比戰爭更有說服力。一些戰敗國（如德國和日本）僅憑藉其商品的優勢重新回到國際舞臺上，贏得了通過殘酷的戰爭也得不到的世界市場。正如我們所看到的，隨著中國加入世界貿易組織，世界上最有潛力的市場已實質性地降低了其關稅壁壘；而隨著冷戰的結束，一度被看作是不可逾越的意識形態鐵幕也被不戰而勝的市場經濟化為無形；與此同時，與美國的世界霸權格格不入的穆斯林世界同樣無法全面抗拒美國商品的入侵。的確，商品本身是不懷偏見的；相反，它暴露了並消除著各種各樣的地方狹隘性。無需贅言，在當代世界，傳媒手段和交通工具的發展已經為商品的全球性流通提供了前所未有的技術條件。不過，真正促使世界聯為一體的原動力是商品的流通而不是與之相關的技術條件。

商品的生機乃在於消費者的購買欲，商品世界的最基本的特點在於它是在以消費者為物件的自由市場中實現其價值的。這就



意味著，消費者在不被強制的情況下選購所需要的商品。換言之，商品世界假定了消費者的自由。從理論上說，一個人所面臨的選擇愈多，其自由度就愈大。在商品世界也是這樣：在其購買力允許的範圍內，消費者能選購的商品愈多，其自由度就愈大。不用說，全球化的商品市場為消費者的自由提供了最大的空間。當人們從來自全球的商品中進行選擇時，國界或國籍或任何其他的地方性因素在一定程度上對他們來說就失去意義了。例如，一個西方發達國家的消費者不必對中國有任何看法而購買中國製造的商品，而消費者自身的國別也不應該對其消費行為有什麼實質性影響。為什麼會如此呢？說到底，消費者對某種商品的消費是對其自身的某種認同：無論從商品的價格還是從商品的樣式來說，消費者在選購某種商品時也確認了其生活方式。在這種確認中有不自由的成分（消費者的選擇畢竟是受其購買力限制的），但也有自由的成分（在其購買力範圍內消費者還是有選擇的餘地的）。當然，消費者通過自由地選購商品而對自身進行確認的過程也是其自我認同的一次經歷——換言之，在這種情形下，消費者是根據其自身的需要、興趣和格調來進行消費的。於是，在其消費行為中消費者的自我認同與全球化過程就發生了聯繫，這種聯繫在一定程度上使消費者從其民族國家和傳統文化等地方性因素中遊離出來而直接在全球化背景下對自身進行確認。

## 2 全球化與作為全球公民的個人

從個人的自我認同的角度來說，當代全球化過程的另一個重要後果是使越來越多的人有了某種全球意識並基於其全球意識而對自我進行規定。這裏所說的全球意識不簡單是對人類的全球性存在的意識，甚至也不只是對不同地區的人們的全球性聯繫的意識，而主要是對人類所面臨的全球性危機的意識及與之相應的全



球價值觀和全球責任感；它使得越來越多的人把個人的自我認同與人類的生存條件聯繫起來，把自己的生命歷程同全球的發展狀況聯繫起來。簡言之，這種全球意識使越來越多的人在一定意義上成爲“全球公民”。這裏所說的全球公民所指的主要不是聯合國以及與之相關的國際組織的工作人員（這些人的職業規定了他們的工作是涉及國際事務的，或者說他們是職業性的全球公民），也不是與全球性經濟運作相聯繫的組織的成員（這些人所關注的是世界市場的動態，說到底他們是服務於跨國公司的特殊利益的），而是各種全球性非政府組織的成員——他們是自發地產生和成長而獨立於政府和市場的力量，他們構成了全球性公民社會。

那麼，什麼樣的原因促使人們形成了全球意識呢？這種全球意識對個人的自我認同有什麼樣的影響呢？

全球意識所由形成的最重要的原因恐怕還是日趨嚴重的生態危機——包括環境危機和能源危機。生態危機是工業化的一個直接的後果。始於西方而波及全球的工業化從根本上改變了人同自然的關係。在進入工業社會之前，無論是農業經濟還是游牧經濟抑或是更早的漁獵和採集的經濟都不過是“自然經濟”，人類從生態意義上說並不處於統治地位。在那樣的情況下，說不上有什麼生態危機，如果有的話也不會是人爲的。在進入工業社會之後，現代科技的發展使人類在一定程度上獲得了對自然的統治，而人類也在工業化進程中加速度地消耗和損耗著自然。但自然環境的秩序有其內在的規律，而自然資源在絕對量上也是有限的，人類正在由於對自然的短暫統治而招致自然的無情報復。無疑，工業文明的生產方式和生活方式是全球變暖和物種劇減的直接根源，而後者更被公認爲是前所未有而不堪設想的生態危機之不祥的預兆；另一方面，在工業社會中，人類爲了爭奪自然資源也一直在自相殘殺，從早期的殖民主義征服到兩次世界大戰再到最近



的反恐戰爭都無不與對自然資源的爭奪有直接的關聯。人類能僥倖地躲過自然的報復或找到別的生路嗎？人類能至少終止為爭奪自然資源而進行的廝殺嗎？到二十世紀末和二十一世紀初，人們不再把發展等同於工業化或經濟增長了，人們開始談論“可持續發展”；進而言之，人們所說的可持續發展不僅是針對發展中國家的，而且是針對發達國家的。的確，可持續發展的概念從生態意義上把全人類的命運都聯繫在一起了。

全球意識所由形成的另一個重要原因是發達國家與發展中國家的鉅大的貧富差距及其全球性後果。眾所週知，工業化在全世界的擴散是不均衡的，那些率先進入工業化社會的國家迅速拉開了同落後國家在綜合國力上的距離。不僅如此，在工業發達國家的操縱下，資本主義市場經濟不僅沒有像一些樂觀主義者們所預言的那樣消滅發達國家與發展中國家的差別，而且在很大程度上使這種差別制度化了。實際上，迄今為止，除了少數曾經落後的國家成功地實現了工業化之外，大部分發展中國家的狀態反而每況愈下。究其原委，在由發達國家所制定的遊戲規則下，發達國家的富裕是以發展中國家的貧窮為基礎的，因而“富者愈富，貧者愈貧”的規則也適用於民族國家之間。一些人把發達國家與發展中國家的區別視為文明的區別（如西方文明與其他文明的區別）。但從全球化的角度來看，這種比較掩蓋了資本主義工業文明本身的醜陋：一方面，在發展中國家不少人在饑餓與疾病中掙扎，而大部分發展中國家還對發達國家欠有永遠還不清的債務；另一方面，發達國家在向發展中國家提供象徵性的國際援助的同時，一如既往地從後者的廉價的自然資源和勞動力中獲取暴利。顯然，一個讓剝削者來充當慈善家的國際秩序是不平等和不公正的。人們不禁要問，在工業文明的歷史上工業化國家對非工業化國家所欠下的“債務”由誰來償還呢？應該說，發達國家能不能



同發展中國家一道消除後者的貧困是現代西方的啟蒙運動所倡導的人道主義理想是否具有普遍性的試金石。

還有一個因素也與人們的全球意識有關，那就是戰爭。冷戰的結束曾使不少人鬆了一口氣——那種能把人類毀滅多次的核戰爭似乎不大會發生了。但這種樂觀情緒並沒有持續太長時間。核大國在削減戰略武器方面遠未作出實質性努力，更多的國家擁有了核武器，包括核武器在內的大規模殺傷性武器的擴散似乎並沒有得到控制，而全球性的軍備競賽也一直未曾間斷過。當然，更讓人憂慮的是，現代戰爭的根源——資本主義——依然存在。其實，時下進行的“反恐戰爭”決不單純是針對恐怖主義的，從一個更深的層次上說它是以美國為首的一些國家在冷戰之後為建立和保持新自由主義經濟秩序而在全球範圍內展開的鬥爭。沒有人知道這場戰爭什麼時候才能結束，也沒有人知道這場戰爭是否會引發更具破壞性的戰爭。但這場戰爭的性質是毋庸置疑的：它為發達國家試驗其高科技武器提供了實戰的機會，而且它一再驗證了這些武器的“大規模殺傷性”；它所維護的是發達國家和資產階級（不止是軍火商人們）的利益，因而它可以在千百萬人的此起彼伏的反戰遊行中和人肉炸彈的前赴後繼的殊死抵抗下照常進行。這場戰爭提醒人們：資本主義與軍事主義是互相依存的。據統計，在後冷戰時期美國發動戰爭的頻率是在冷戰時期美國發動戰爭的頻率的差不多兩倍！高科技似乎使戰爭更容易發生。在“零傷亡”（自然是美國士兵的零傷亡）的神話下，被入侵的國家的成千上萬的手無寸鐵的平民和裝備落後的士兵被奪去了生命，而美國及其盟國的百姓也越來越頻繁地受到不可預測的襲擊。在與戰爭聯姻的死神面前，人與人的平等應該是最自然不過的了。人們沒有理由感到安全。下一個犧牲品又是誰呢？人們為什麼不能制止戰爭呢？



上述問題以及其他一些全球性的問題使越來越多的人意識到，當人類選擇了資本主義工業文明的時候，人類也選擇了會威脅到人類的生存和公平等基本價值的風險與危機。從大眾傳媒中人們幾乎天天都能看到關於全球變暖、石油危機、城市缺水、一些發展中國家的饑荒、愛滋病在第三世界的擴散、恐怖襲擊和反恐戰爭等方面的報導。無需贅言，人類可以用來對這些事情作出適當反應的時間不多了。顯然，在資本主義工業文明中是不可能存在世外桃源或諾亞方舟的——在共同的風險與危機中，人們或者儘早自覺地做全球公民，或者遲早被迫地做全球公民。中國的古語“天下興亡，匹夫有責”正好可以用來形容人類的現狀。

那麼，從個人的自我認同的角度來說，做一個全球公民意味著什麼呢？一言以蔽之，做一個全球公民就意味著把個人的生活同人類的命運相聯繫。要做到這一點，就必須先有把個人的生活同人類的命運相聯繫的全球意識。這種全球意識不局限於啟蒙運動所倡導的普遍而抽象的人道主義和世界主義的理念。相反，這種全球意識是從當代的全球化進程的現實出發的，它是根據對我們所面臨的全球性危機的認識而形成的對人類的前途的關切；進而言之，這種全球意識還會把自己的個人生活看作是全球化進程的一部分，並以當代的全球化進程為參照系來對個人生活的可能性進行定位。當然，僅有全球意識還是不夠的，一個全球公民還會將其全球意識付諸相應的行動。一個時下流行的口號是：思維要從全球出發，行動要從地方開始(Think globally, Act locally)。不用說，這一口號的意義正在於把思維與行動、全球與個人看作是不可分割的。實際上，正如我們所看到的，在世界各地都有各種各樣的國際性非政府組織，而其共同宗旨都是維護正受到嚴重威脅的全人類所共有的一些基本價值；這些組織不僅在國際舞臺上日益成為不可忽視的進步力量，而且在一些相關國家的國內政治中也開始發生實質性影響。這些組織的成員來自不同的背景，但



就其具有一定的全球價值觀和全球責任感這一點而言，他們是超地域、跨黨派的全球公民——他們通過關係到全球的行動來實現其個人的自我認同。

### 3 全球化與後現代的個人

如果說作為消費者和全球公民的個人主要同當代全球化過程的經濟和政治的層面有關的話，那麼作為後現代的個人則主要是同當代全球化過程的文化的層面相聯繫的（當然，這種說法只不過是為行文方便而進行的簡單抽象，在現實中這三個層面是難分彼此的）。那麼，什麼是後現代的個人呢？當代的全球化過程與後現代的個人有何關係呢？實際上，“後現代”本身是一個非常複雜的概念，此處不擬細說。我們主要從自我認同的角度來對“後現代的個人”的意義作一些交待。

後現代的個人是相對於現代的個人而言的。英國社會學家鮑曼曾對兩者進行了區分。在他看來，從自我認同的意義上說，現代的個人就像是一個朝聖者：對他們來說這個世界是有一定的確定性的，他們清楚地知道自己想要什麼，他們把到達朝聖地當作生命旅程的惟一目的，他們為了這一目的而採取相應的行動，他們不會受任何別的因素的干擾。這一點尤其表現在現代人對待工作或職業的態度上：他們把工作視為韋伯所說的“神召”——他們會為工作做充分的準備，他們對工作兢兢業業、盡職盡責，他們的生命的意義就在於職業上的成功，而任何其他事情都不會影響到他們的敬業精神。然而，這種情形已發生了變化。在當代社會，終身制工作差不多完全不可能了。更糟糕的是，在人們用去一定時間為應徵某類職位做準備之後，他們可能會發現該類的工作已不復存在了。人們不得不隨時變換職業，而他們在上一個職位上的成功可能與他們的下一個工作毫無關係。無需贅言，那些



莫名其妙地產生和消失的行業或職業也很難讓人再把工作視為“神召”，而朝聖般的敬業精神也自然已過時了。

那麼，後現代的個人會是什麼樣的呢？

鮑曼認為，後現代世界是以不確定性為特徵的，在這種情形下以朝聖的方式對待生活是無意義的。從自我認同的意義上說，後現代的個人對生活的態度不外乎以下四種情形：其一是“閒逛者”——這種人沒有特定的生活目標，他們在不同的城市街道、電視頻道和互聯網的網站之間閒逛。他們到處流覽著各種景致，並從這種流覽中自得其樂。他們不會有太深或太久的興趣和焦慮，他們不過是在打發時間。其二是“流浪者”——這種人不停地從一個地方走向另一個地方，他們不會在任何地方安身立命。他們會從一種身分轉換為另一種身分，他們的身分是無法確定的。沒有人知道他們的來歷和去向，他們在所到之處都是陌生人。其三是“旅行者”——這種人有相對穩定的生活，但像前兩者一樣他們也會去別的地方。他們不為某種終極目的而旅行，他們不過是為了體察別的地方的風物人情。最後一種是“遊戲者”——這種人把生活當作遊戲，他們也會努力贏得遊戲。但無論輸或贏對他們來說都無關緊要，其原因是還有下一場遊戲。當然，在現實中，這四種後現代的生活態度是互相滲透而彼此交融的。其結果是，後現代的個人之自我認同不是統一和持續的，而是分散和多變的。後現代的個人會隨意地選擇和改變其自我認同，其目的乃在於使生活成為有樂趣的。<sup>17</sup>說到底，後現代的個人是享樂主義者或什麼都不是。

另一位英國社會學家霍爾 (Stuart Hall) 也對後現代狀態下的個人的自我認同作了類似的解釋。依霍爾之見，在前現代社會，個人不被看作是獨特的和獨立的，而被看作是某種整體存在的一部分；人們的認同是由其文化傳統、尤其是宗教所規定的，而與個人的特殊稟性無關。換言之，前現代的個人沒有自我認同、只



有社會認同。到了現代社會，有兩種意義上的個人：一種是一些啟蒙運動思想家們所想像的個人——這種個人是統一的和單獨的主體，也是不可離異和不可分割的主體（“我思故我在”）；另一種是社會學意義上的——這種個人是由現代社會的結構化的組織所規定的，他們存在於同他人的關係中而不再被看作是獨立於他人的，他們將其所屬群體的規範內化於自身了。與前現代和現代的情況不同，在後現代狀態下，個人不從屬於更大的存在，也不具有統一而單獨的自我認同；在個人的自我認同中有互不相同甚至自相矛盾的多種認同——或者說，後現代的個人之自我認同是無中心和不固定的，是多元的和混合的。<sup>18</sup>

應該說，鮑曼和霍爾對後現代的個人之自我認同的上述解釋在西方學術界是有相當的代表性的。根據這種解釋，後現代的個人之自我認同意味著個人自由地選擇自己的生活或規定自己的存在，但後現代的個人不再是一個統一而獨立的主體；相反，後現代的個人是分裂的和分散的主體，其自我認同包含了多元的認同並總處於流變的狀態。其實，後現代的個人之自我認同的這一情形正好是當代的全球化過程的文化層面之寫照。有學者指出，二十一世紀的社會世界在技術上和經濟上是一個統一的體系、而在政治上和文化上是一個分裂的世界。<sup>19</sup>的確，在當代全球化的背景下，從技術上說，不同地區的人員往來和資訊溝通已頗為便捷；確切地說，全世界的聯為一體已沒有太大的技術障礙了。從經濟上說，不同區域都或已經完成、或正在進行經濟整合，跨國公司（主要是發達國家的）也差不多遍佈全球，而生產和消費的全球化更是波及幾乎每一個人的現實。但在政治上，民族國家的邊界仍然是清晰可辨的，國家主權在理論上還是最高的權力，而不同的國家在意識形態及法律和政策上也存在著這樣或那樣的差異。在文化上，在不同區域之間、不同國家之間和不同群體（尤其是族群）之間都存在著分歧，甚至不同的個人也會有互為不同



的價值觀和人生觀——不用說，一度因為兩種極端的意識形態之對峙而被淡化或掩蓋的文化多元性又呈現在人們的面前。當然，也正因為全球在技術上能聯為一體，在經濟上也日趨融合，所以不同國家之間的政治差異才瑕瑜互見，而人們在文化上的分歧或多元性也成了有目共睹的事了。

文化與認同是直接對應的，故而文化的多元性也就意味著認同的多元性。那麼，我們如何理解這裏所說的多元性呢？實際上，多元文化的並存也有不同的情形。最糟糕的情形是你死我活、非此即彼的“文明的衝突”或文化的衝突——在這種情形下多元性本身成了衝突的根源。相對而言好一些的是同化異己、和平演變的“大熔爐”情形，在這種情形下多元性仍然是被否定的對象。還有一種是農業社會的隱士所想像的閉關自守、獨善其身而老死不相往來的情形，在此情形中多元性形同虛設、似有還無。第四種情形是對不同文化一視同仁的或此或彼、亦此亦彼的文化相對主義的情形，這種情形已然是對文化多元性的肯定，但這種肯定是無原則的，因而它往往在實用主義和虛無主義的兩極之間遊移不定。最後一種是在不同文化之間的比較和溝通的基礎之上的多元文化主義的情形，在這種情形中不同文化是互相開放、彼此尊重的，同時都進行批判性的自我反思。不用說，前面討論的“後現代”應包括上述情形中的最後兩種，即文化相對主義和多元文化主義的情形。在後現代狀態下，在全球化過程中表現出來的文化多元性與個人的自我認同的多元性有直接的關聯。需要指出的是，此處所說的個人的自我認同的多元性不僅意味著不同的個人可能選擇不同的生活目標和生活方式，還意味著在同一個人的自我認同中可能包含有多種不同的認同。換言之，後現代的個人所面臨的是多種生活或多種認同，他們能夠在不同的認同之間自由地流動，而他們更對不同的認同持寬容和包容的態度。當然，認同或自我認同的意義只有在相應的文化中才能得到



解釋，因而多元性的認同或自我認同只有在多元的文化中才能得到解釋。在當代的全球化過程中，我們所面臨的一個根本挑戰是從文化多元性的角度來解釋後現代的個人之自我認同，並基於這種解釋而形成關於人類所共有的基本價值之共識。

## 五 當代中國背景下的自我認同問題

或許有人會問，自我認同與當代中國有什麼關係呢？或者說，在當代中國的背景下，自我認同是不是一個有意義的問題呢？我們將會看到，雖然與西方相比中國的發展水平仍相當落後，雖然從傳統上說個人主義從來都不是中國文化的主流，但正在進行的改革開放使當代中國越來越成為全球化過程的一部分，而相應地自我認同越來越成為一個值得關注的問題。當然，當代中國不僅包括中國大陸，而且包括“一國兩制”下的香港和澳門（及尚未與大陸統一的台灣），而自我認同的問題在這些不同的地區也會有不同的狀況。考慮到把不同地區的有關問題羅列在一起進行說明時可能出現的複雜性，在下面我們將把討論集中在中國大陸地區。

就自我認同的問題而言，當代中國的情形只有從歷史的和比較的角度來看才是有意義的。傳統的中國社會——像其他傳統社會一樣——是一個有相對嚴格的等級秩序的社會，而這一等級秩序乃是由“三綱五常”來維繫的。在傳統的中國社會，以農為本的經濟基礎決定了人們的安土重遷而自給自足的生活方式，而儒家所倡導的倫理道德更鑄就了人們的安常處順、安分守己的心理習慣。當然，即便在這種狀況下，仍有一部分人有相對自由而自行其是的人格：如憤世嫉俗或超然物外的文人墨客，潛心向佛或熱衷修道的宗教人物，仗義行俠而遊蹤無定的江湖之士，和出沒



風塵、委身歡場的煙花女子等。但這些人不屬於社會的主流，他們是——借用福柯的話來說——“理性社會”的“瘋子”。從清末民初到共產黨執政之前，在歐風美雨的衝擊下，中國社會發生了許多重要的變化：就自我認同而言，至少在知識界和城市生活中，“自由”和“個性”等辭彙逐漸為人們所熟悉了，不少人開始追求超越傳統的個人生活。我們可以很容易地從當時的文學藝術中找到這種變化的蹤跡。不用說，這種變化或多或少地使從前的主流與非主流、社會與個人相安無事的格局受到了挑戰，為自我認同的發展提供了一定的或有限的空間。不過，由於中國的絕大部分人仍屬農業人口，而總的說來中國差不多一直處於戰爭中，故此自我認同遠不構成在中國社會中有普遍意義的現象。

那麼，在共產黨執政之後中國有什麼變化呢？一個重要的變化是，在中國社會出現了城鄉二元結構——“城裏人”與“農村人”的區別以戶籍形式制度化了。這一制度的出現有特殊的歷史背景，且對中國的工業化起到了一定的積極作用。但無需諱言，它使中國的社會主義之道德性大打折扣，使中國社會變成一個讓人人生而不平等的等級秩序——城裏人在教育、就業、醫療和生活必需品等方面是有保障的，而農村人只有通過參軍、提幹和上大學等有限的途徑才能“進城”。於是，“城裏人”與“農村人”乃構成人們的社會認同的基本選項，從社會差異的建構來說兩者之間的差異的意義甚至超越了男女之間的差異的意義。戶籍制度對中國的社會結構有長遠而深刻的影響（所謂“三農問題”的根源就在於此）。與此同時，在意識形態上集體主義是社會生活之主旋律或惟一旋律，而自由和個性等個人主義因素均被打入冷宮（典型地反映在“寧要社會主義的草，不要資本主義的苗”和“狠鬥私字一閃念”等口號中）。從思想到行動，從言論到服飾，人們表現出高度一致性。性病和妓女從中國絕跡了，其代價是清教徒般的社會生活。越軌行爲（從小偷小摸到裏通外國）會



受到社會的嚴厲懲罰。可以說，在精神層面上當時的中國頗接近於社會學家塗爾幹所說的“機械團結”的社會。在這種社會，任何個人的獨立存在或任何形式的自我認同都難以想像——因為自我本身都無從談起。

自實行改革開放政策以來，中國社會又有了許多重大的變化。當代中國的經濟改革在很大程度上是以經濟市場化或經濟自由化為目標的改革。眾所週知，市場經濟有兩個基本的前提，即人口的自由流動和對私有財產的保護。這兩個前提又有一個共同的理論假設，即個人主義——它承認個人的自由、尊嚴和價值。如前所述，個人主義對自我認同的發展是必不可少的。實際上，正如我們所看到的，“農民工”進城成了當代中國的一個突出的社會現象。需要指出的是，中國的農民並不是在失去了土地或生計的情況下進城打工的，在此意義上可以說，他們在決定進城的時候已經對自己的生活作出了一次選擇。進城打工使農村人增長了見識或看到了生活的多樣性，也使他們能根據自身的情況進一步對自己的生活重新作出選擇。與此同時，城裏人也開始處於流動狀態。具有諷刺意味的是，他們的流動反而多少是為生活所迫：他們基本上失去了其原有的無條件的生活保障和社會福利，他們不得不面臨著待業和失業的可能性，他們必須學會在就業市場的競爭中生存。當然，（改革中的）戶籍制度仍然使城裏人在許多方面都處於相對有利的位置上，從而使他們在個人生活的選擇上有更大的自由度。總的說來，在經濟改革背景下的人口的自由流動正在突破原有的城鄉二元結構，從而為個人的自由選擇和個性發展有了越來越大的空間。

如果說人口的自由流動使人們有可能在不同的謀生手段和生活方式中進行選擇的話，那麼對私有財產的保護則為這種選擇提供了根本保障。的確，在一個人的生命賴以維繫的財產權都得不到保障的情況下，其自由和個性無異於空中樓閣。或許正是基於



這一考慮，古典自由主義的主要發言人之一洛克把生命、財產和自由並列為最基本的人權。實際上，在當代中國，隨著經濟改革的深化，私有財產權已從法律上得到了確認。不過，私有財產權和私有財產還不是一回事。只有當個人的私有財產達到了一定水平的時候，自我認同對於個人來說才是有意義的。如前所述，在當代西方國家，生活方式這一概念主要是同龐大的中產階級相聯繫的。在當代中國，只有少數人（主要是城市的一部分人，也包括較富裕的農村人）進入了按發達國家的標準所規定的中產階級。這些人的視野比較開闊，他們在個性化生活的發展上或生活方式的選擇上有較多的自由。對於他們來說，個人的生命歷程在一定程度上是自我認同的結果。問題是，從現階段的情況來看，中國的中產階級在人數上畢竟還是少數，因而自我認同仍然不是在中國社會有普遍意義的問題。但可以預期，在世界形勢能相對穩定的情況下，中國的經濟發展將使越來越多的人加入到中產階級的群體中，中國將逐漸演變為一個中產階級社會，相應地自我認同的問題也會凸現出來。

說到自我認同在當代中國的意義，我們自然不能回避全球化過程對當代中國的影響。就中國本身而言，中國的經濟改革與對外開放是相輔相成的，而對外開放的實質正在於使中國主動地加入到全球化過程中去。不用說，全球化過程會從經濟、政治和文化等多方面影響到當代中國，而這種影響——至少迄今為止——主要是來自西方的。在前面，我們曾從全球化與作為消費者的個人、全球化與作為全球公民的個人和全球化與後現代的個人這三個層面上討論了全球化與自我認同的關係。那麼，這三個層面的關係在當代中國的表現又如何呢？

就作為消費者的個人而言，我們可以把消費品分為兩類，即物質產品和精神產品。在物質產品（尤其是奢侈品）的消費上，如前所述，中國（大陸）只有少數人（中產階級或以上的人）有



能力去消費來自外國、尤其是發達國家的產品，並把這種消費同其生活方式相聯繫。大部分人只有通過讓人眼花繚亂的廣告來想像較奢侈的生活方式，或只有在所謂“瀏覽櫥窗（window shopping）”的過程中體驗那種生活方式。但在精神產品（這裏主要指文化產品）的消費上情況就有些不同了——文化產品的大眾化使得對很多文化產品的消費並未超出一般城市居民的購買力的範圍，甚至不少文化產品差不多是免費的（如在電視和互聯網中存在的文化產品）。當然，這種低成本的消費對人們的影響同樣是不容忽視的：它可能更有效地改變人們的價值觀念和精神世界。從理論上說，消費——包括對物質產品和精神產品的消費——的全球化會豐富人們的個人生活、從而使人們有更多的生活選擇。不過，我們也應看到，在對物質產品的消費的背後是鉅大的經濟利益（國家的和公司的）的競爭；而在對文化產品的消費的背後是西方、尤其是美國的文化帝國主義的潛移默化的擴張。對於像中國這樣的發展中國家來說，在消費（和生產）的全球化過程中使國家利益能得到適當的保護、並使民族文化有適當的生存空間是至關重要的。只有在這樣的前提下我們才能把全球化同作為消費者的個人在當代中國的背景下來聯繫起來。

就作為全球公民的個人而言，無疑，當代的全球化過程使所有國家的人都或多或少成了全球公民。雖然中國仍然是一個發展中國家，但中國的發展在世界事務中有舉足輕重的地位，而中國作為屈指可數的大國之一對其全球性義務更責無旁貸。如此說來，使中國人有適當的全球意識是全球化過程對當代中國人的要求。應該承認，迄今為止中國人對全球化過程的參與主要是以國家或政府為仲介進行的。問題是，中國人的公民意識——無論是在全球的層次上還是在國內的層次上——都還是相對薄弱和亟待發展的。在當代的全球化過程的影響下，我們會看到這樣一個十分有趣的現象，即中國人在國內生活中的公民意識與他們在全球



化過程中的公民意識是一同成長且互相促進的。不用說，由於中國的國家之大，故而前面所說的全球性問題（如生態危機、貧富差距、戰爭威脅、跨國犯罪和愛滋病等）也是中國本身的問題，而中國在發展中遇到的許多問題也會有全球化的效應。顯然，在解決這些問題的時候政府仍會起到不可或缺而至關重要的作用，但單靠政府本身的力量已遠遠不夠了。實際上，這些問題直接關係到全人類的每個人的福祉，完全依靠有諸多的局限性的政府來解決這些問題也是不負責任的。換言之，使包括中國人在內的所有人都能以全球公民的身分參與到“全球治理”中來是當代的全球化過程中的一項基本內容。在此意義上可以說，中國公民在當代的全球化背景下必然也是全球公民。

再就後現代的個人而言，如前所述，當代的全球化過程的一個重要後果是讓人們看到了全球範圍的多元文化之並置或並存的局面，而這一局面正是（後現代的）人在自我認同上的不確定性的根源之一。從當代中國的情況來看，傳統道德依舊影響到人們的社會生活的方方面面，共產主義仍然是官方所認定和維護的意識形態，但各種外來的文化、尤其是西方的文化也正在全方位地向中國滲透，從而使當代中國社會實際上已出現了某種程度的多元文化並存的局面。其實，多元文化的並存對中國人來說並不陌生——衆所週知，中國的傳統文化就是以所謂“三教合一”為基本特徵的。豈止三教合一！且不說三教之內又有許多“教派”，在三教之外還有各種各樣的民間信仰。如此說來，在文化層面上，中國的傳統社會多少已有了後現代意味。那麼，同樣有多元文化的並存，當代中國與傳統中國有什麼不同呢？傳統中國的多元文化的並存有兩個基本特徵：其一，這種並存是以儒家學說為核心的，而任何其他的學說或信仰都未能動搖其在社會道德上的正統地位。不僅如此，其他的學說或信仰都不得以各自的方式遷就儒家學說，甚至為它提供服務。其二，其他的學說或信仰大



體上並不是處於彼此矛盾的狀態，在它們之間似乎有一種心照不宣的分工——例如，佛學講心性，是傳統文化中的心理學；道學講自然，是傳統文化中的宇宙論；而其他民間信仰也自成一體、各司其職。不用說，這種情況在當代中國已不復存在了。在當代中國，雖然儒家學說遠沒有因為新文化運動和文化大革命而被根除，但在未得到官方之確認的條件下它充其量不過是一種民間信仰；另一方面，雖然共產主義一直是為官方所倡導的，但市場經濟的現實使很多人對官方的宣傳都充耳不聞甚至陽奉陰違。其結果是，社會的道德危機正日趨嚴重，而所謂“道德底線”也成了人們經常談論的話題。實際上，除了急功近利、唯利是圖等市場經濟之與生俱來的問題外，與當代西方的消費主義相伴隨的物質主義和享樂主義也成了流行於當代中國的價值觀念。於是，我們在當代中國所看到的“多元文化”的並存實際上是傳統、正統和種種反文化傾向的並存——這與前面所說的當代西方的多元文化的並存（文化相對主義、多元文化主義）還不是一回事。需要指出的是，在當代西方，後現代的個人除了有多元文化的並存這一文化背景外，還有其相對發達的經濟這一物質基礎。在當代中國，對大多數人來說這種物質基礎並不存在，他們所面臨的首要問題是“奔小康”。只有當其物質生活達到一定水平之後，這些人才會有自我認同的問題；也只有在那樣的情形下，多元文化的並存對他們來說才具有後現代的意義。就現階段而言，“後現代的個人”只是一小部分人的現實——如果這些人在“先富起來”之後還有閒情逸致來思考當代的全球化背景下的文化多元性的問題的話。

綜上所述，當代中國的改革開放不僅使中國向市場經濟轉型，而且使中國的發展成為全球化過程中的一部分。從自我認同的角度來說，市場經濟的意義乃在於它至少在經濟的層面把個人主義制度化了，從這一意義上來說市場經濟為自我認同的發展提



供了一個必要的條件。與此同時，當代的全球化過程對中國社會的影響主要是來自西方的，故而在當代西方已引起廣泛關注的自我認同的問題也或多或少、或遲或早地成爲變化中的中國社會的問題。就目前而言，自我認同的問題還遠非是在中國社會有普遍意義的問題。但可以肯定的是，從理論上對這一問題進行探討將有助於我們從一個更大、更遠的範圍來理解中國社會在未來的發展。

## 注釋

- 1 David MaCrone, *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors* (London & New York: Routledge, 1998), 34.
- 2 Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991), 54.
- 3 Anthony Giddens, "Living in a Post-Traditional Society," in Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash, *Reflexive Modernization* (Stanford, California: Stanford University Press).
- 4 Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sex, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge, UK: Polity, 1992).
- 5 Kathryn Woodward, ed. *Identity and Difference* (London: Sage, 1997), 11–13.
- 6 David MaCrone, 34.
- 7 Charles Taylor, *The Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), ix.
- 8 Joseph M. Schwartz, *The Permanence of the Political: A Democratic Critique of the Radical Impulse to Transcend Politics* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1995): 17–8.
- 9 Thompson H. Marshall, *Citizenship and Social Class: and Other Essays* (Cambridge, UK: Cambridge University Press 1950).
- 10 Anthony Giddens, 1991, 52–53.
- 11 同上, 1–34。
- 12 同上, 5–6。
- 13 同上, 15。
- 14 MaCrone, 1998, 87.



- 15 Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, in *Multiculturalism*, ed. Amy Gutman (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994).
- 16 同上, 73。
- 17 Zygmunt Bauman, “From Pilgrim to Tourist – Or a Short History of Identity”, in S. Hall and P. DuGay (eds) *Questions of Cultural Identity* (London: Sage, 1996).
- 18 Stuart Hall, “Introduction: Who Needs Identity?”, in S. Hall and P. DuGay (eds) *Questions of Cultural Identity* (London: Sage, 1996).
- 19 Alberto Martinelli, “Markets, Governments, Communities and Global Governance” (Presidential Address, ISA XV Congress, Brisbane 2002). 中譯文見《社會學研究》(北京), Vol. 105, No. 3 (May 2003): 1–21。

