

勒皮他飞岛里的技术未来

郝迪

洪涛认为,《格列佛游记》第三、四章提供了一个理解古今关系的契机。更重要的是,它们还触及现代西方国家,乃至可预见的未来国家之根本特征:技术政体,与其背后的技术理性问题。

《格列佛游记》是 17 世纪下半叶英国作家乔纳森·斯威夫特最为人熟知的文学作品。该书以诙谐的语言风格与精巧构思,在 1726 年首次付梓后便广受追捧。斯威夫特也因此成为名噪一时的寓言书作家。然而,早年的他同样是《书籍战争》与《木桶的故事》(1704)的作者。由于深受政治家约翰·坦普尔爵士 (Sir John Temple) 的影响,使斯威夫特对古典文化产生浓厚兴趣,并直接参与了当时文化界甚嚣尘上的“古今之争”。青年的斯威夫特明确提出自己的主张,他反对认为现代人依凭先进技术而超越古人的流行意见,坚定地站在“崇古派”一边。鉴于此,历来不乏作家学者(如乔治·奥威尔、阿伦·布鲁姆等)将他后来出版的《格列佛游记》一并视为讨论“古今问题”的严肃政治哲学著作进行解读。该视域本身在西方阐释传统中其来有自,亚里士多德已指出“诗比历史更哲学”。在他看来,由于文艺作品(“诗”)敞开的是可能性世界,因而更易碰触到普遍真理,而非囿于对个别事物的历史叙述。于是,从古希腊开始,转述(或曰发明)神话、故事一直是哲学以及政治探讨中的惯用手法。有时,作者们甚至不得不借此等看似玩世不恭、闪烁其词的“戏说”才能隐微地表达某些不为时人所接受的洞见。例如柏拉图《蒂迈欧》中的“德木格”创世神话;《理想国》中“金银铜铁”之说。《格列佛游记》便可被视为该传统在 18 世纪的接续,其故事性的外表下包裹着对政治秩序的严肃反思。无怪乎国内有学者将该书称作“古今之争时期最为深刻的政治哲学著作”。

2018 年 4 月,华师大出版社“六点评论”丛书出版了复旦大学政治学系洪涛教授的新作《〈格列佛游记〉与古今政治》,该书正是沿着上述解释路径继续深入。作者敏锐地意识到,前人都将解释重心放在全书的前两卷,亦即着力阐发小人国(“利立浦特”)与大人国(“布罗卜丁”)间的直接对立。从两国现实指涉而论,“小人国与大人国,分别对应现实中的现代国家(英、法)与历史上的古代国家(斯巴达或罗马)”。由此得出

的看法显而易见:大人国与小人国的“大、小”不仅指其规模,亦是价值的高下评断。这恰恰符合人们对“古今之争”中那个“厚古薄今”的斯威夫特的印象。

而洪涛的运思正是从此一“正确的印象”开始。在他看来,只讨论如此直接的古今对立实则掩盖了《格列佛游记》的真正精要。换言之,从根本上讲似乎是完全搞错了阐释重心:全书的第三、四部分才是理解斯威夫特之深意的关键。在这两部分中,“斯威夫特试图唤起对古典思想的回忆,却并非仅仅意在彰显古今的对立,而是为了显示两者之间极其复杂的关系:古今之畸变及其根源”。不论是飞岛诸国(“勒皮他”)还是慧骃国,都不只是对古代世界的简单复刻。它们虽有古代国家的某些优点,但从根本上带有现代国家的顽疾。由此才能促使人们对现代国家的诞生及其实质进行更深入地反思。笔者认为,这正是此书的最大价值所在。

西方政治学体系中的古今政治是否真的就截然对立?两者之间的差异因何而起?这是目前政治哲学领域的学者几乎难以回避的问题。毫无疑问,两者间确有差异,但仍是藕断丝连。将之截然对立的两极化思维,将有碍于我们对现代(同时也是对古代)形成恰当的理解。即便是被推作现代“崇古派”旗帜的列奥·施特劳斯,也曾深刻地指出,虽然他仍要将马基雅维利这样的现代政治理论家视为背离古典之高贵的“邪恶的教师”,但首先需要认识到“魔鬼只是堕落的天使”。理解现代世界无法跳脱出古典文化的语境。诚如本书作者所言,《格列佛游记》第三、四章中的政治描绘便是在政治问题上,提供了一个理解古今关系的契机。更重要的是,它们(尤其是第三部分)还触及现代国家,乃至可预见的未来国家之根本特征:技术政体,与其背后的技术理性问题。

“勒皮他”(Laputa)飞岛,其含义据说是“高高在上的统治者”。是邦之统治者将心思都花在“沉思”上,而其所思亦如勒皮他在地理空间中的



《格列佛发现勒皮他》,法国画家 J. J. Grandville (1803—1847) 绘

位置——悬浮于云端。此一描述不免令人联想起希腊哲人关于“沉思(哲学)生活高于政治生活”的古典教诲,甚至是那色雷斯女佣对哲学家的著名嘲弄——只知天上,却看不清脚下。然而,正如洪涛所指出,由于飞岛统治者所沉思的是数学和音乐等“前辩证法”阶段的学问,所以他们其实是处在“前古典”阶段,而非真正的“古典”时期。有趣的是,这一“前古典”又与如今我们置身其中的“现代”世界发生了奇妙对应:由于统治者醉心于沉思,导致其在现实事务中缺乏必要的政治技艺。进而只能用所谓“知识”来取代古典政治哲学中最重要的德性教化,以期实现对下层民众的绝对统治。此时的“知识”不再是柏拉图《政治家》中建基于人类自知其有限的“德性之知”,而是纯粹指向对外物进行操控的科技之知。这便产生出一彻底的人造技术政体,亦如被霍布斯称为“利维坦”的现代国家,完全是“人造的神”。如此理解,对现代政治世界而言恰恰又是奠基性的。对制度的依赖与“知识就是力量”的信念,难道不是诸多现代政治主张背后的潜台词吗?其实质是对技术理性的绝对崇拜——相信理性的制度安排可以克服人性的一切弊端。借用最通俗的说法就是毫无反思地认可“物役胜于人治”。似乎只要建立起一个

绝对合理的“系统”,所有问题都能迎刃而解。如果现在的实践还不尽如人意,那只是因为技术手段还不够成熟、理性能力还不够完善。

在笔者看来,此等对技术政体的崇拜或与 16 世纪以来传统西方神学信念被挫败有关。就英国而论,自都铎王朝第二任君主亨利八世因其离婚风波而与教廷决裂以至发动“宗教改革”以来,传统教会神学的权威受到英格兰人民民族情绪的强烈冲击。加之此后自然科学知识的不断进步,某些传统教会神学的基本预设变得更加岌岌可危。对“灵魂不灭”之信心的衰退便是其中典型。例如 17 世纪内战期间平等派的主要代表人物之一理查德·奥弗顿(Richard Overton)在 1643 年抨击传统教会神学的小册子《人之必朽》(Man's Mortallitie)里就试图论证灵魂并不能在死后不灭。在该书 1655 年扩充版的副标题中他写道:“无论是神学的还是哲学的,人完全是朽的,而非通常所认为的灵肉两分。”所谓灵魂不朽的观念,在他看来实则是柏拉图二元论进入基督教学说后延伸出的“神话”。而他致力于重新寻求一元论的解释,指出“灵魂”无非是“内部与外部官能的结合”,从而彻底取消作为独立实体的“灵魂”概念。此一离经叛道的解释后来又在著名诗人弥

尔顿的《失乐园》中引发回响。它看似与我们要讨论的现代技术政体问题风马牛不相及,但其实有着深刻的内在联系。

在古典语境中,外在政体问题往往与人的内在灵魂结构相提并论。柏拉图于《理想国》中就用灵魂内部“理性、激情、欲望”的三分来讨论政治中“统治者、护卫者、生产者”的社会等级秩序。二者可谓一一对应,城邦是放大的灵魂,灵魂是缩小的城邦。那么如果在近代世界里灵魂问题被逐步消解,这将对城邦政体问题带来怎样的后果?对这一疑惑的追问不免触及某些古今政治中的核心差异。在古典灵魂学说中,理性、激情、欲望是同一有机体的不同部分,因而它们相互作用,共同实现某种内在的平衡。而当灵魂这一载体崩溃之后,理性、激情、欲望三者就成为各自独立的要素弥漫于世界之中。具体到政治问题上,由于人本身的情感所带来的不确定性,于是人自身居然成了需要被规范的“欲望”(有时也包括“激情”)之代表,是为一切可能错误的根源。反之,完全由理性设计出来的“制度”倒成了自明性真理的代表,是为传统灵魂结构中理性部分的绝对担当。也就是说,传统有机体中“理性”与“欲望”的两端,在近代社会中由“制度”与“人性”分别代表。

由此,不仅产生出对制度理性(亦即是技术理性)的崇拜,还强势地确立起“人性之恶”的政治预设,直至今日的西方政治学仍旧以此为前提。处在 17 世纪英国内战期间的思想家詹姆斯·哈林顿可说是这一转变过程中的典型代表。在其最著名的《大洋国》(这不正是一部前斯威夫特的《格列佛游记》?)中,他首先借鉴了意大利人詹诺蒂的划分将政治区分为两种范式:“古代经纶之道”与“现代经纶之道”。由于哈林顿与我们所处的时代不同并且他带有鲜明的“托古改制”之意,因而他笔下对“古代/现代”概念的使用与本文中的用法并不一致,甚至会造成误解。为此,我们只得跳出哈林顿的用词,而就其实质含义进行讨论:他所要表达的政治原则从后世