

# 現代進步觀及其自滿

## 新道德主義與公民社會

甯應斌

### 前言

「新」道德主義？新舊之分在哪裡呢？

所謂「道德主義」就是「說教／教化」的意思，一般都是傾向保守道德。我現在用「新道德主義」則是想指稱道德保守主義與道德進步主義；換句話說，新道德主義包括對立的保守與進步，看似不應該放在一個帽子下，但是這恰恰是當前主流公民被區分為「保守vs.進步」陣營的欺人之處。現在我將兩者並列合稱為「新道德主義」以戳破兩者必然對立矛盾的假象。我對新道德主義的批判延續了我之前對「公民社會」的批判（參見〈排斥的公民社會：公民治理與「文化戰爭」〉）。

道德進步主義是當代許多社會運動或公民社會的傾向，本文主要是對道德進步主義的背後假設——現代進步觀——提出哲學性評論。我對道德進步主義的更廣泛評論（以動物保護為例）收錄在本書的下一篇文章（〈動物保護的家庭政治：從道德進步主義到競逐現代性〉）。在此前言，我先簡單地說明道德保守主義以及我批判新道德主義與公民社會的動力。

道德保守主義有兩個來源，一個是「傳統」，這個傳統有可能是真的源遠流長之傳統（tradition），但是更常見的是晚近形成的俗見共識（convention）、卻往往被誤以為自古即有。道德保守主義的另一個來源則是「對抗現代」，但是往往也不是真的全面反現代，而會接合一些現代元素。過去我們性／別運動對於道德保守主義比較熟習，像香港明光社這類基督教的立場，或者像台灣的勵馨基金會等等；但是

## 2 新道德主義：兩岸三地性／別尋思

勵馨這類團體往往也同時訴求一些「現代進步的普世價值」，有道德進步主義的一面。這種保守／進步之邊界模糊，也見於某些女權團體以道德進步主義的措詞來應和道德保守主義的主張。

我之前寫的〈排斥的公民社會：公民治理與「文化戰爭」〉主要注意到：當前的社會雖然標榜「包容」（吸納inclusion），但是和前一時期的社會吸納有本質上的不同。這個不同，源自整個社會由較高的同質性（即，社會控制要求同質性）轉向異質性，治理策略因而也從「同化」（assimilation）轉向「多元文化主義」。這當然不是民族國家放棄了同化，而是基本的同化大抵已經完成或者已經不被挑戰（例如「愛台灣」），這是在全球化與廣義文化工業之大量生產「差異（的身分認同或文化）」下的必要轉變。在早期原本要求同質化的社會中，社會差異不被承認或不被容忍（排斥差異——例如，大家都是中國人，不強調族群差異），但是對於邊緣偏差卻要予以收編同化（吸納偏差——例如，匪諜自首既往不究）。這個情況在晚近（特別是解嚴前後，開始出現「民間社會」或「公民社會」的話語）不再要求社會同質化後有所轉變：社會差異被承認與容忍（吸納差異——例如，承認台灣有四大族群，還有新台灣人等等），但是對於邊緣偏差卻不再容忍（排斥偏差——例如，對於戀童、家暴、吸毒、「親中賣台」的零容忍與妖魔化，或者隱形化、含蓄化等）。具有徵候意味顯示這個轉變的就是：原本台灣受刑人考上大學後都可以假釋，但是晚近強姦犯考上大學卻被排斥，屢屢申請入學被拒。這個新治理策略也包括了某些偏差的主流化而轉化成無害的「差異」，例如同性戀；偏差被劃界為正常、或妖魔的邊界管理，則有各種新的風險管理技術（預防作為治療等等）。

我在上述〈排斥的公民社會〉一文追溯了「包容吸納／排斥隔離」兩面策略的政治經濟學起源：由於資本主義的危機發展，國家不斷擴張到社會文化領域（介入市場、教育、家庭、性別關係），但是同時也因為擴張規模過大等因素而導致治理能力下降，政府面對了正當性危機（legitimation crisis），人民也產生了意願動力危機（motivation crisis）。不過，由於此時民主已經不可能根本挑戰基本體制，反而可

以成為治理手段——人民的自我規訓管理，即，民主成為體制正當化之工具、成為人民內部菁英之支配手段（參看拙著〈極端保護觀：透過兒少保護的新管制國家與階級治理〉對於專家與專業階層的分析）；於是國家權力被部分轉移外包至所謂公民社會（包括各類NGO、社會運動等），這個現象被稱為「（協同）治理」（governance）。亦即，政府不是國家的唯一權力中心，許多其他民間機構或主體也可以在不同層面或場域裡成為權力中心；他們可能使用有別於傳統法律權威的權力形式，而採用不同性質的權力技術或社會控制方式（更有效的治理能力）。當然，在國家與公民社會的協同治理下，也仍然會有公民社會與社會運動的反政府活動（公民社會並不是中立與統一的，包含政黨或其他各種傾向），以及挑戰國家權威或制度的行為，有時這導致政府治理或國家能力的更形弱化。

必須澄清的是，公民社會不是所有公民的總和，而是再現公民的場域；這個場域的進／出均有壟斷的控制，也就是對進出公民社會者（包括了公民資格、公民組織、公民行動與言論、公民共識輿論或正當性等等的再現）的規訓與要求限制；這些規訓限制在政治與社運專業化與媚俗化的矛盾傾向下（「媚俗化」是因為再現公民需要媒體的支持與「受歡迎」），有控制門檻高低或方式的爭論與力量拉鋸。例如，在諸如激烈或甚至暴力的群眾抗議，或者社會危機時出現的大型群眾集會等，就有這些抗議、危機或群眾是否屬於公民社會的爭論拉鋸。

在國家與公民社會的協同治理下，許多規範、政策、法規、權利都是從上而下推動，為了排除可能不服從的障礙，規範等都採取絕對價值的教化說教姿態，也就是政治正確。當然，「進步」在以進步為主流的公民社會的話語中本身即是價值指標；至於「保守」則成為「差異」（而非偏差），是要被尊重的多元之一，不同於「不文明、不正常」等等偏差。相反的，在趨向保守的公民社會，一些保守價值固然是主流，進步則是不可或缺的「差異」。總之，道德保守主義與道德進步主義之共同是「說教」（教化或道德主義），兩者隨著公民社會內外的變動而此消彼長或交互相疊。在今日，國家與公民社會的

協同治理往往是全球治理（global governance）的一部分，因此看似單一民族國家內的問題，其實都處於世界體系的結構與後殖民脈絡中，和我所謂的「文明現代性的競逐」相關（這意味著對於特定社會運動或公民社會的道德與政治評估不只是其一時一地的作為與影響，而是更長時段與世界範圍的歷史作用）。但是進一步關於新道德主義的討論就必須留待下一篇文章。以下我將評論道德進步主義的現代進步觀。

\* \* \*

「進步 vs. 落後」在現代的意識形態裡想當然爾地代表了「好 vs. 壞」，善惡分明，這是因為現代意識形態最主要的就是一種不斷進步的世界觀。似乎我們每日的生活也印證了這個進步現象：電腦手機等科技推陳出新，市民對於同性戀越來越友善，小人物透過網路也有發聲的自由，台北捷運的乘客越來越講文明秩序，台灣的民主與法治越來越發達……。如果這篇文章寫於早幾年，或許我還能加上：人們變得越來越富裕，台灣食品管理與環境保護越來越周全等等。

大概是資本主義的長期衰退或經常蕭條的威脅，人們漸漸普遍出現悲觀意識：一定比例人口的長期失業難以避免，社會不一定會永遠成長富裕。也有人在質疑消費意識形態的真正價值（例如，不斷更新的電腦就是好嗎？），或者，效率快速就比慢的生活更好嗎？滿街汽車真的就比滿街自行車更進步嗎？等等。由此，不但人們懷疑「進步可能是曲折的且時而反挫」，而且「進步」本身的價值認定與事實認定（即，何謂「進步」？）也變得相對，例如，基督徒不會認為同性婚姻是進步，反而是世風日下；酷兒則可能認為當前的同性婚姻其實包含對邊緣同性戀生活方式的約束，化解同性戀運動的革命能量。

以上我故意用一種不太嚴謹的常識說法來進入本文的主題，這些粗淺講法至少顯示了：談論「進步」，必然預設了某種脈絡或者參考架構；或者說，談論「進步」時，必然同時預設了「進步」的標準，衡量「進步」的方式，界定「進步」的語意，參照「進步」的價值等等。因此對於「進步」的質疑還包括了對其參考架構的適切性之質

疑。故而，我們不可能單純肯定或否定進步，總是聯繫著「進步」所預設的特定話語脈絡或參考架構。不過重要的倒不是「（相對於話語脈絡或參考架構）同一件事可能有進步或落後的兩種事實描述或者好壞善惡評價」，而是進步／落後的描述與評估是藉助什麼知識話語、時間意識、社會權力而啟動的？發言位置與產生的效果是什麼？

例如對於現代「進步」意識形態影響頗大的啟蒙思想家孔多塞的《人類精神進步史表綱要》就展示了從迷信到科學的「人類精神進步史」。孔多塞是人類平等主義者，但是其敘事中的歐洲人難免是「人類」的主要代表。此書開頭講述遊牧民族過渡（進步）到農業民族，但是這裡訴諸的是對於遊牧民（族）的刻板印象（可參考衫山正明對遊牧民的「平反」）。在書中，文字書寫的出現是個進步，但是孔多塞卻認為象形文字落後，抽象的拼音文字才是進步（35），這也和歐洲人偏見地認為（使用象形文字的）中國文明之長期停滯有關。孔多塞這樣述說中國：「他們似乎從不曾科學上和技術上被別的民族所超出過，但他們卻又只是看到自己被所有其他的民族一一相繼地趕趕過去」（36）。東方古老帝國曾經輝煌但是後來停滯不前，這是18世紀東方主義的典型話語；18世紀前半中國還是歐洲學習讚揚的典範，但是到了18世紀後半，東方主義的對象便從奧斯曼延伸到中國，孔多塞顯然也受到其影響。可是歐洲不是經過黑暗時代嗎？難道同一時代不正是東方或中國興盛的時代嗎？歐洲（＝人類）的進步故事又如何解釋這一段呢？孔多塞在此又訴諸東方主義的說法：「這裏我們不得不把史表分成兩個截然不同的部分：第一部分將包括西方，西方那裏的衰落更為急劇並且更為徹底，然而在那裏，理性的光芒卻會重行出現而永不熄滅；第二部分是東方，那種衰落對她來得更為緩慢，長期以來也更不全面，但她至今還看不到理性可以照亮她並打碎她的枷鎖的那個時刻」（78-79，此處東方的性別為「她」）。以上我顯示：像奠基現代進步意識形態的孔多塞，在以科學和理性為主軸鋪陳進步故事的同時，卻也受到東方主義影響而間接為殖民主義服務（不過孔多塞並不是殖民主義者，他譴責了西葡在美洲的暴行（106））。因此，對於進步話語必須從許多方面來評估（特別是因為「西方或日本殖民

主義同時帶來文明現代的進步」這類話語的流行，故而上面簡單考察了現代進步觀的奠基者孔多塞之東方主義脈絡，下面將更簡單地評論現代進步觀在中國與英國的東方主義或殖民主義脈絡，作為例證。）

雖然進步的觀念無論中西自古都有，但是現代進步意識形態進入中國是和達爾文進化論與社會達爾文主義進入中國密切相關的。蒲嘉珉（James Reeve Pusey）的《中國與達爾文》顯示了達爾文主義對不同派別的中國知識份子都產生影響。蒲嘉珉首先指出：進化論原本不一定等同進步意識形態，而且在達爾文之前很久進步意識形態就已經被接受，但是達爾文使大多數人相信他證明了進步，馬克思也是因為這個原因而企圖將《資本論》獻給達爾文（12）。但是達爾文帶來的進步意識形態在中國不但被激烈西化派當作警世危言，還可以接合像梁漱溟這樣的反西化派、胡適的點滴改良論、激進革命派的國家主義者與馬克思主義者（440-447）。在我看來，這些似乎顯示，在中國「落後」的情勢下，即使可以有不同的接合挪用方式，但是進步是各派都不能避免的主導話語；亦即，在中國或第三世界的進步話語中，非西方始終有一個需要追趕的對象它者，這個西方它者已經居於進步階梯上更高的位置，或者根本就是進步的本真原型，故而非西方要透過進步來成為西方它者，成為其次等複本。

必須簡短澄清的是，進步（論）不等於進化（論），更不等於社會達爾文主義。Peter J. Bowler在*The Invention of Progress*一書指出了進化論與進步論在英國19世紀面世時的糾葛。雖然19世紀末的達爾文主義已經確切地被視為進步主義的，但是達爾文本身的底蘊思惟其實是和流行的進步意識形態相對立的，因為進化並沒有一條主線朝向終極進步——物種變異並無目的，而是開放的（195）。然而由於進化論者為求被公眾接受，其所提出的進步觀顯示，自從人類誕生演化至今日，傳遍全球的西方文明並不是盲目地適應或自然選擇，而有道德之目的（例如文明開化野蠻地區，不斷促進人類福祉）；因而「進步」這個觀念調和了基督教的創造論和當時西方文明的物質主義傾向。不過，這個西方中心、「文明的」自由派的進步歷史詮釋（所謂輝格黨的詮釋），對於19世紀末開始不滿（西方文明現代之）現狀者（如貧

富不均、物質主義、環境污染、窮兵黷武、喪失信仰等等）而言是過於自大了，因此這些不滿西方文明現代者便提出循環或週期輪迴的史觀，也就是物種、種族、文明固然朝向進步，但是總是由盛而衰，接著繼任者取而代之，下一循環週期開始（3-9）。雖然說循環史觀也導出「西方衰落論」這種警示西方人的說法，但是仍是對於東方古文明衰落或停滯的一種詮釋（即，今日西方文明之衰落危機，正如過去東方文明之已然衰落），背後仍有殖民者的東方主義陰影。

我們東方人就是各類東方主義話語的對象，因此我們對於進步論必須抱持一種謹慎提防乃至於批判的態度，**需要審慎檢視其所引用的知識話語，其採用的時間意識，其部署的社會權力，其產生的效果或其發言位置**。中國學者河清對他所謂的「進步論」有個定義：「是一種認為人類社會歷史將由低級到高級、由蒙昧到文明，沿一條直線無限進步和無限進化的哲學思想」（10）。河清認為這種進步論是西方現代性的根本構成，而且已經普遍為人所接受。我認為河清的進步論其實就是現代進步觀，他進而提出進步論的四個特徵，第一，時間的直線，第二，人類的同一性（世界主義），第三，歐洲文化中心論，第四，代替宗教的烏托邦（11-15）。河清對這四個特徵的說明我就在此省略了，以下讓我分別簡單評論之。在下面的評論裡，我補充了現代進步論的另外兩個特徵：進步的階段累進，現代即進步。

第一，時間的直線。這是現代進步論之所以是「現代」的主要特徵。進步的觀念自古中西皆有，然其時間意識並不是直線的無限延伸，而是萬物天地自然的循環或輪迴的時間意識，但是後者也能與進步相容，只是盛極而衰、風水輪流轉。另一方面，與線性時間意識密切相關的是進步的累進，亦即，進步是隨著時間而積累進步，或許期間有倒退，但是長時間來看後期階段總是比前期階段進步。進步論因此是一種**階段累進論**，甚至是無限的累進（河清並沒有列舉此一特徵）。

第二，人類的同一性（世界主義）。全球化時代據說邁向民族國家的超越，強化了各種普同主義。普同主義的後果之一就是世界人或世界主義，其對立面則是：文明衝突與民族主義。從現代進步論的同

一性來看，全球文化交流所帶來的更多差異必然只是全體趨同之下的局部差異，故而這個趨同實質上即是同化（其內涵的差異不是深層而是表面的）。沒有進一步說明的是，這個同化又是經過何種過程（適者生存？吸納與排斥？）、何種文化政治權力，才造就了「世界人」的身分認同呢？在美國與白種人獨霸世界的後殖民現狀下，世界主義意識形態又起了什麼作用呢？

第三，歐洲文化中心論。這個特徵之所以使得進步論成為西方的支配工具，追根究底是因為「西方文明現代」被認為是文明現代的唯一模式，且等同於進步的唯一模式。所以如果要改造進步論，首先就必須將**現代性與歐洲性脫勾**，顯示兩者不必然等同，亦即，非西方文明也可以發展出不同於西方的現代性。其次，河清只列舉了「進步論」的四個特徵，但似乎還缺少了最基本的一個特徵，即，現代進步論似乎自動假設了「現代即進步」；然而「西方現代性」或者「現代性」真的就等於「進步」嗎？過去就曾有一「資本主義現代性vs.社會主義現代性」的區分（這兩個主義有時被認為是不同文明），在反發展主義的綠色生態運動中也有後現代話語的出現。總之，無論對歐洲中心論的質疑，或者對現代性的質疑，都指向著「進步」的多元化，以及不同「進步」之共存發展。

第四，代替宗教的烏托邦。我必須先指出：烏托邦為何是進步論之特徵並不自明；河清認為烏托邦是宗教之代用品，在我看來，更確切地說，烏托邦是宗教的「天堂」之代用品。（不過，傳統基督教的天堂降臨前卻是世界極敗壞的末世，亦即末世論是由極端退步瞬間轉變為極端進步；現代激進的革命想像就是末世論的。馬克思主義一方面是階段累進的進步論，另一方面卻認為資本主義的極度發達卻崩潰導致社會主義革命則有末世論的色彩。但是末世論是否即為進步論卻不自明）。世俗的烏托邦有不同版本，例如現代早期相信理性與科學能解除自然對人類的支配（人成為自己的主人）、馬克思的共產主義社會、或者所有壓迫都消除的解放社會，等等。所有這些烏托邦都是特定因素或價值（如理性、平等、自由）一致地貫徹到底而充分實現（邪惡最終可以被消滅），不再有衝突與矛盾，是進步的終點、歷史

的終結（但是這種終結或終點並不是時間的中斷，而是不再變化的永恆）。就像天堂不再存在異教徒或敵基督一樣，烏托邦裡也沒有對立。如果明確地將烏托邦視為不斷進步的最終後果，那麼進步論的這種烏托邦特徵，使得進步意味著徹底排除保守落後，而不是與惡共存調和超克。故而我在此質疑的是永恆性質之烏托邦。永恆，就是天堂的特色。若有把現實當作天堂者，例如，視現實的某些制度是永存的、難以改變的，因為這是文明發展進步的終點（例如「最合乎人性」），則也是一種永恆烏托邦。不過，如果以一種理想目標或「烏托邦」來挑戰「接受現實／永恆現實」，但是不假設這種烏托邦是永恆的，而總是歷史化的，那麼這就不是典型進步論的。

對上述河清所言的進步論之四個特徵，如果我們否定但仍保留進步的可能，那麼便有可能產生不同的進步觀，以下分述之。

一、如果進步不具直線時間特徵，那麼進步可能是片段的、斷代的，進步可發生在一定時間界限或區段中；進步的循環輪迴是其中一種可能（也不會是無限的階段累進）。

二、如果人類不會在未來趨向同一，最多是和而不同，差異始終並存或勝過等同，那麼最有可能的是：不會有哪一種普同的文化、政治或經濟制度、或普世的價值與規範是唯一進步的。世界將長期地處於政治與文化多極狀態，例如宗教與科學、傳統與現代、進步與保守始終並存。

三、如果進步不再是歐洲中心論，那麼多樣的文明現代性，即，以不同文明（而非只有西方文明）為底蘊的現代性將會是進步特徵。西方現代不再壟斷進步。

四、如果進步不指向代替宗教的烏托邦，那麼進步需要調和不進步，完美需要與不完美共生共存（此處的「完美」泛指被肯定的價值，如文明、進步、理性、平等、現代……），這個共存不是靜止的、而是有能動發展的，需要不斷創新的。不過在以上敘事中仍有善惡二元論的色彩（天使與魔鬼），故而真正免於宗教替代色彩的進步總是存在著第三方（或第四方……），總是存在**既非善亦非惡的平庸**；世界不是地獄、也不會成為天堂，這才是現實的複雜世界。或如

進化論之餘緒所示，高級所超越的低級階段總是遺留在高級階段中、為形成高級形態所需，故而人不是最終將進步成為天使，人性的發展必建立在獸性消除時的殘留，這才是真實與複雜的人。自身不是全善的或完美的，這是必要的認識，即，認識自己與世界的複雜性。

上述提出的另類進步觀，與現代進步觀假設的人與世界很不相同。現代進步觀假設進步與落後的善惡二元，沒有平庸的「中立」第三方，持進步觀者自身即是進步或善的一方，排除落後的對方或消滅邪惡的它者，這是相對靜止的世界，因為自身與它者始終不互相影響、維持各自本質，只是良善己方的天使成份日漸增長，異己它者的邪惡則日漸消失，最終被良善同化，於是世界積累改善進步。與此對比，另類的進步觀則有不同的假設：自身與它者的對立共存卻也是共生互動，兩者的競逐需要認識自身與世界，以創造性的能動來發展與超克，最終雙方都可能失去（輸去）自我而以另一種形態遺留，即，自身與它者的範疇變化「消亡」而成為歷史，但是歷史變化之範疇的連續性（例如，假定「巫術」或「醫術」這個範疇自古至今雖歷經變化但仍有其連續性）也不足以確定其為累進的進步，因為這涉及歷史社會及其他範疇的複雜比較。

由此可知，現代進步觀也同時有個歷史觀，就是認為人們能夠很方便的穿越歷史去指認「（累積）進步」，這假定了眾多範疇的變化有其本質的連續性與可比性。現代進步觀會聲稱現代的婦女、兒童、動物的處境比古代進步，但是此一聲稱所假設的諸多範疇（男女、兒童、家庭、平等、福利、社會、生產、生活、動物功能、自然等等）的連續性，以致於可比性，不應自動方便地假設為現成的，而其實是必須進入歷史才能判斷的。但是現代進步觀卻簡單地（例如）假設了「平等」是普世永恆的善，因此古代某社會之男女不平等便必然不如現代進步。總之，現代進步觀如果不假設世界的諸多範疇不具歷史性（即，都是永恆普世的），就無法自動方便地假設範疇的歷史連續性，以致於可比性，也就無法斷言階段累進的進步。

相較之下，另類的進步觀並不必然否定歷史範疇的連續性或可比性，也不否認在一定歷史時期或階段中的累進現象，但是這些不能自動方便的成立，而必須透過歷史認識才能知道。當然，越是離我們遙

遠、陌生、差異或者難以全面掌握的歷史社會，就越難與之比較進步及累進，因而須謹慎為之。這一謹慎態度也應該適用於對當前不同文明現代與發展軌跡的社會。穿越社會文化並不比穿越歷史更容易。

如果當前社會運動及其話語是建立在「促成進步」的前提下，而世界又不斷複雜變化，進步與否因此總是難以判斷，需要經常創造性的認識與能動。然而今日一些社會運動或公民社會卻表現出十足自信正確、自認進步的自滿，其對於「不進步」所表達的暴怒與歇斯底里仇恨等情緒，恰恰顯示其新道德主義脆弱的自滿（the fragile conceit）。而我們所需要的，其實是一種不自滿的態度，亦即，接受「自身行動的道德後果總是不確切的」——「進步與否的不確切」正是社會運動面對的生存境況。

## 引用書目

- 孔多塞（Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet）。《人類精神進步史表綱要》。何兆武等譯。北京：生活讀書新知三聯書店：1998。
- 河清。《破解進步論：為中國文化正名》。昆明：雲南人民出版社，2004。
- 浦嘉璠（James Reeve Pusey）。《中國與達爾文》。鐘永強譯。南京：江蘇人民出版社，2008。
- 甯應斌，〈排斥的公民社會：公民治理與「文化戰爭」〉，《公民身分的再思與打造：華人社會的社會排斥與邊緣性》。譚若梅、古學斌、江紹祺（編）。香港理工大學應用社會科學系政策研究中心出版，2005年4月，頁3-26。
- 甯應斌，〈極端保護觀：透過兒少保護的新管制國家與階級治理〉，《台灣社會研究》季刊83期，2011年8月，頁279-293。
- Bowler, Peter J. *The Invention of Progress: The Victorians and the Past*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Chartier, Roger, ed. *A History of Private Life III: Passions of the Renaissance*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1989.

