

CSSCI来源集刊

主 编 许纪霖

副主编 刘 擎

启蒙的遗产与反思

Reflection on the Enlightenment and Its Legacy

知识分子论丛第9辑

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

华东师范大学思勉人文高等研究院中国现代思想研究中心主办



- 25

启蒙的遗产与反思

Reflection on the Enlightenment and Its Legacy

知识分子论丛第9辑

CSSCI来源集刊

许纪霖主编
刘擎副主编

凤凰出版传媒集团 江苏人民出版社

B089
X873

图书在版编目(CIP)数据

启蒙的遗产与反思 / 许纪霖主编. —南京: 江苏人民出版社, 2009. 12

(知识分子论丛. 第9辑)

ISBN 978-7-214-05011-3

I. 启… II. 许… III. 哲学思想—研究—世界—现代
IV. B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 232151 号

- 书 名** 启蒙的遗产与反思
知识分子论丛(第9辑)
- 主 编** 许纪霖
- 责任编辑** 陈 茜 蒋卫国
- 责任监制** 王列丹
- 出版发行** 江苏人民出版社(南京湖南路1号A楼 邮编:210009)
- 网 址** <http://www.book-wind.com>
- 集团地址** 凤凰出版传媒集团(南京湖南路1号A楼 邮编:210009)
- 集团网址** 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
- 经 销** 江苏省新华发行集团有限公司
- 照 排** 南京紫藤制版印务中心
- 印 刷 者** 南通印刷总厂有限公司
- 开 本** 1000×1436 毫米 1/32
- 印 张** 14.625
- 字 数** 430 千字
- 版 次** 2010年1月第1版 2010年1月第1次印刷
- 标准书号** ISBN 978-7-214-05011-3
- 定 价** 34.00 元
- (江苏人民出版社图书凡印装错误可向印刷厂调换)

本期集刊由华东师范大学思勉人文高等研究院提供出版资助

华东师范大学思勉人文高等研究院中国现代思想研究中心主办

知识分子论丛编委会

主 编 许纪霖

副主编 刘 擎

学术委员会(以拼音字母为序)

蔡英文 台湾中央研究院人文社会科学研究中心

曹卫东 北京师范大学文学院

季卫东 上海交通大学法学院

高全喜 北京航空航天大学法学院

高瑞泉 华东师范大学哲学系

何包钢 澳大利亚迪肯大学国际与政治学院

江宜桦 台湾大学政治系

李 强 北京大学政治系

罗 岗 华东师范大学中文系

刘 擎 华东师范大学中国现代思想文化研究所

钱永祥 台湾中央研究院人文社会科学研究中心

童世骏 上海社会科学院哲学研究所

许纪霖 华东师范大学历史系

应 奇 浙江大学哲学系

张旭东 美国纽约大学比较文学系

编辑委员会(以拼音字母为序):

陈宜中 秦 明 罗 岗 刘 擎 刘训练

钱永祥 许纪霖 王 利 应 奇 周 濂

目 录

◎主题笔谈 启蒙的遗产与反思

主持:许纪霖

- 3 钱永祥 启蒙议题的转化:多元论与普遍主义
Sechin Y. S. Chien Recomposing Enlightenment Theses: Pluralism and Universalism
- 11 刘 擎 启蒙哲学与“洞穴”政治
Liu Qing Enlightenment Philosophy and the “Cave” Politics
- 16 许纪霖 启蒙如何虽死犹生?
XuJilin Why Does the Enlightenment Live on in Spirit?
- 28 高全喜 从苏格兰启蒙的视角来看中国五四以降启蒙的意义
Gao Quanxi The Chinese Enlightenment since the May Fourth: A Reflection from the Perspective of the Scottish Enlightenment
- 34 何包钢 超越多元的意识形态
He Baogang Beyond Ideologies
- 40 季卫东 反思启蒙与法学共同体的构建
Ji Weidong Reflection on Enlightenment and the Construction of the Law Community
- 45 崇 明 启蒙、革命与自由
Chong Ming Enlightenment, Revolution and Liberty
- 52 王 利 重新理解启蒙:以政治建国为主轴的理论整合
Wang Li Rethinking Enlightenment: Theoretical Integration focusing on State-building
- 58 刘文瑾 启蒙与现代主体的焦虑
Liu Wenjin Enlightenment and the Anxiety of the Modern Subject

◎西学前沿 剑桥学派思想史方法论专辑

主持:刘训练

71 波考克 政治思想史:一种方法论的探究

J. G. A. Pocock The History of Political Thought: A Methodological Enquiry

88 约翰·邓恩 观念史的特性

John Dunn The Identity of the History of Ideas

108 昆廷·斯金纳 文化词典之观念

Quentin Skinner The Idea of a Cultural Lexicon

◎西方思想研究

主持:刘 擎

128 刘拥华 身体、权力与合法化——布迪厄社会理论的内在逻辑

Liu Yonghua Body, Power and Legitimation: The Logic of Bourdieu's Social Theor

146 刘文瑾 困难的自由:列维纳斯论“希伯来人文主义”

Liu Wenjin Difficult liberty: Levinas on "Hebrew Humanity"

166 周尚君 韦伯论技术政治及其现代性

Zhou Shangjun Max Weber on Technological Politics and Modernity

186 余 玥 依据形而上学之本质而做的杜伊诺哀歌阐释:哀歌第一作为对近代哲学“人是什么”问题的回答

Yu Yue Interpretation on Rilke's Duineser Elegien according to the essence of meta-physics: The first elegy as the answer to the question "what is human being" in the modern philosophies

◎中国思想研究 五四运动专辑

主持:许纪霖

221 王汎森 “主义”与“学问”:1920年代中国思想界的分裂

Wang Fengsen "Ism" and "Scholarship": The Split of the Chinese Intelligentsia in 1920s

256 许纪霖 五四:一场世界主义情怀的公民运动

Xujilin The May Fourth: A Citizen Movement Inspired by Cosmopolitanism

285 杨芳燕 道德、正当性与近代国家:五四前后陈独秀的思想转变及其意涵

Yang Fangyan Morality, Legitimacy and Modern State: The Change in Chen Duxiu's Thoughts in the May Fourth and its Implications

◎文化研究 鲁迅研究专辑

主持:罗岗

- 322 张慧瑜 “被看”的“看”与“国民”的形成——再谈鲁迅的“幻灯片事件”
Zhang Huiyu “Gazing” “the Gazed” and the Formation of the Citizen: On Lu Xun's “Lantern Slide Incident”
- 341 朱康 “人道”的“文化偏至”:鲁迅论从“人”到“个人”的观念变化
Zhu Kang Humanism and Cultural Prejudice: Lu Xun on the Conceptual Change from “Human” to “Individual”
- 358 中岛隆博 紊乱的声调:鲁迅与克尔凯郭尔
Takahiro Nakajima Out of Tune: Lu Xun and Kierkegaard
- 366 夏可君 虚无之光:鲁迅的色彩
Xia Kejun Lu Xun: The Light of Nihil
- 402 张历君 可技术复制时代的传统技艺——论《故事新编》的说故事技巧
Zhang Lijun Traditional Art in the Age of Technological Reproduction: On the Narrative Technique of New Stories

◎学术通信

主持:许纪霖

- 433 许纪霖 刘擎 崇明 王利 文明与帝国:西方的两张面孔
Xu Jilin, Liu Qing, Chong Ming and Wang Li Liberalism, Civilization and Empire

◎主题笔谈

启蒙的遗产与反思

主持：许纪霖

90年前,北京发生了后来成为中国现代性起源的五四运动;往前追溯220周年,巴黎爆发了法国大革命,大革命拉开了现代世界的序幕。五四运动也好,法国大革命也罢,都与一场深刻的启蒙运动有关。五四与大革命都是启蒙的观念之子。但启蒙与之的关系又非简单的因果联系,其中有着非常复杂的吊诡历史。

启蒙是现代性的核心,然而到了20世纪末和21世纪,在后现代、激进左翼和保守主义几股思潮的共同夹击下,启蒙呈现出自身的危机。启蒙似乎成为了一条死狗。启蒙是否已经死了?有没有复生的可能?2009年4月18—20日,华东师范大学历史系和思勉人文高等研究院中国现代思想研究中心,与台湾中央研究院人文社会科学研究中心合作,在上海和浙江南浔联合举行了一个“启蒙的遗产与反思”学术研讨会,除了学术论文报告之外,还围绕着上述主题展开了圆桌研讨。会后,我们邀请了部分学者根据发言的内容,整理出了九篇笔谈稿,以期待引起更广泛的讨论。

启蒙议题的转化：多元论与普遍主义*

钱永祥

在今天反思启蒙的意义，所指当然已经不是 18 世纪欧洲的启蒙运动；那一股历史洪流有其时空条件与特定内容，无法也没有必要复制。但是启蒙运动背后有一些议题以及一些思路，涉及人类思想的某些根本纠结，其意义并不为特定时空所局限，反而迫使我们继续正视。这类议题与思路是甚么？在今天应该如何陈述和理解？

伯林：启蒙与反启蒙的母题

英国思想家伯林谈启蒙与反启蒙两种对立思潮的时候，强调启蒙运动所预设的普遍主义以及一元论，也指出反启蒙运动（针对性地）对于特殊与个体以及多元论的着重。^① 他提出这个对比架构，反映了他一生有如刺猬般关怀的“一件事”：一元论与多元论之辨。这个问题架构，其实涵盖了一场至今进行激烈的思想争端，也正好即是我们对启蒙的兴趣所在。

普遍主义与一元论似乎是很自然的搭配：诸多现象与各种理想的分歧多样只是表象，经过妥当地理解之后，它们终极可以纳入一个融贯的一元体系，而此一体系则适用于一切对象与社会。反启蒙思想家从各个方面挑战这种一元与普遍的世界观，企图突出个人与个体文化的独特性。在他们的观点

* 这篇文章系根据本人在华东师大“启蒙的遗产与反思”学术研讨会上（2009 年 4 月 18—20 日）的引言改写而成，十分粗糙，只能算是一个发言稿，有待进一步发展。但我仍要感谢当日与会者的许多意见与响应。

① Isaiah Berlin, “The Counter-Enlightenment,” in *Proper Study of Mankind, An Anthology of Essays* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998), 第 243 页以下。

中,相对性与多元论的结合也是最自然的:分歧与多样乃是事实,真理与价值因此只能是相对的,启蒙运动那种一统融贯的绝对论,不啻削足适履。

从伯林这个分析来看,历史上的启蒙与反启蒙,分别代表在一边的普遍主义与一元论,以及另一边的相对主义与多元论,其间的争论构成了启蒙与反启蒙的主要内容。到了今天,启蒙与反启蒙作为历史运动虽然并不再界定我们的思想争执所在,可是“普遍——一元”与“相对——多元”之争,却仍然是最敏感重要的思想议题。从关于现代性或者后现代性的广泛争议,到社群主义、多元文化主义、女性主义、后殖民研究等等特殊论的思想取向对于自由主义之普遍论所做的批判,从马克思主义的普遍历史叙事遭冷落,乃至20世纪德国的非理性主义反现代思潮、日本的“超克现代性”思潮、今天流行的东亚论述、中国道路等等个别的、区域性的对普遍主义现代性的拒斥,众多思想争端,都以不同方式在发展上述的思想母题。换言之,普遍——一元与相对——多元的纠葛,正是今天不免要继续以启蒙为话题的一个重要原因。

价值多元论与价值相对论

可是,两百年来历史经验与思想反省,已经颠倒反转了这个母题的自然搭配,使问题变得更为复杂。一方面,在今天,价值多元论乃是“事实”,被看做任何涉及社会集体生活的思考都不可回避的预设。^① 韦伯与伯林更戏剧性地视多元为世界与人生的本来面貌,也是价值的逻辑性质(即不可共量、不可比较以及不可共存)使然,其间的抉择并无客观原则可为依据,对现代处境中的个人构成艰难的考验。其实,这个认识,早在洛克谈宗教宽容、在联邦党人谈自由必然造成朋党的时候,就已经昭然若揭了。价值多元乃是常态,而一元论(无论是企图将多样价值整体化为“幸福”或同质化为“效益”之类一元单位的化约论,或者是相信人生中各类价值可以有秩序地和谐并存的兼善论)充其量只反映了哲学家的霸气与幼稚,不再具备自明的地位。

随着一元与多元的势力消长,另一方面,多元却不再必然与相对结盟。

^① 称价值多元论为“事实”,而不称它为好事,不愿意赋予它某种伦理的、历史哲学的或者知识论的基础与评价,正是因为持此说者想要避免卷入实质性的争议。这本身便是一种以价值多元为前提的态度。

事实上,伯林在颂扬多元论之余,完全拒绝了相对主义。^① 韦伯的多元论是不是涵蕴相对主义也许尚有争论余地;可是不要忘记,对韦伯^②(以及尼采、萨特或者类似以“抉择”处理价值问题的思想家)来说,多元情境之下的抉择丝毫不失其绝对的性格(韦伯称之为神与魔鬼之间的选择,或者萨特眼里无所谓理由的“投入”),只是这种绝对抉择的有效性无法取得普遍的(学术性的)证明罢了。但在“证明”的相对性之外,他完全不会承认人的抉择本身只具有相对的地位,“像出租车一样,可以呼之即来,挥之则去”。

这就牵涉到了价值多元论与价值相对主义的分辨。^③ 首先,如果“价值相对”的意思是说各项重要的价值“一样好/一样对”,价值多元论并不会主张相对主义,因为从多元论所主张的价值之间一般而言(而不是因于文化差异等造成)的不可共量与不可共存,只能推出诸多价值无法用一把公制的尺来度量,也无法在一个立场中兼顾,因此无法“客观”地判断其间的高下,却没有说这些价值都具有一样的价值(worth)或者一样的正当性。要得到价值相对主义,我们得先主张“无法比较的东西就是有一样价值的东西”。但是价值多元论必须接受这种主张吗?

伯林与韦伯有关价值多元论的陈述,集中在价值的逻辑特性上,认为多元乃是价值本身一种客观的事实。但是价值之无法共量与兼顾,只是价值问题的面向之一。因于这个面向,我们无法从价值本身“读出”各自的相对“价值数值”,因此无法根据这些价值本身的“客观数值”去在其间做好坏高下轻重的比较,或者让它们和平共存。这是韦伯与伯林的主张,却不是价值多元

① 理论上的说明请见(例如)“Alleged Relativism in Eighteenth-century European Thought,” in *The Crooked Timber of Humanity* (London: John Murray, 1990), 第79页以下。至于他自己,当他被问到“你不认为,普遍性的原则跟文化相对主义适成对比?”时,他的回答是:“不,我不认为如此。”见 Ramtin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin* (London: Phoenix Press, 1992), 第37页。安德森指出,伯林的良苦用心在于“在不放弃道德普遍主义的条件维护文化相对主义”,旨哉斯言。见 Perry Anderson, *A Zone of Engagement* (London: Verso, 1992), 第245页。

② 可参见韦伯论学术与政治作为志业的两篇演讲,特别是关于学术的一篇。

③ 以下笔者区分一般性的价值相对主义与群体(主要是文化)之间的价值相对主义,只是对“相对主义”的一种理解方式,并且并不是当前哲学界的主要讨论方式。前者主要涉及价值本身的特色,后者涉及价值之承载者或者选择者如何关连到价值选择之妥当性;前者视妥当性系于价值本身携带的客观性质,后者视妥当性既涉及被选择之价值的特色,同时也涉及选择这个过程的特色。

论的唯一结论。价值问题还有另一个面向,那就是当事人与他所选择的价值的关系需要考虑。自由主义主张多元论,着重的主要是这个面向。不错,价值本身无法共量,因此我们无法抽象地比较其间的高下好坏。但是作为选择者,我们并不是技术人员一般,无所谓地拿一把客观的标尺判读各项价值的“价值数值”,然后做出选择;相反,从事选择的时候,我们有自己的独特的比较标准。之所以要使用某个标准而不施用另一个标准,正好有我们自己的特殊考虑,这类考虑决定了我们每一项特定选择的理由。选择不仅仅是比较价值的客观特色,同时还是判断各项特色对我有甚么意义。不将主观意义列入考虑,即无所谓选择。

但这不是又会陷入另一种意义下的价值相对论吗?那就是,价值判断其实是有标准的,只是这类标准内在于特定文化、社会、时代、观点或者个人,不可能找到跨越这些限制的共通标准,来衡量、品评个人的价值判断。在这个意义上,每个人(文化、社会、时代等等)的判断之间都不可能比较出是非高下,因此,价值判断只有内在于某范围限制、因此相对的妥当性。^①

但是让我们面对上述“理由”这个概念的一项特色:一个理由,如果其妥当或者有效只能内在于认可它的那个系统,对其他系统即毫无效力,可能符合我们对于“理由”的理解与期待吗?这种理由,与成见、偏见要如何分别呢?所谓理由,原本便旨在设法展示自己主张有所依据,藉以说服异议者,因此必然会引发他人的同意与不同意(无法引发他人同意或者不同意之反应者,也不构成理由)。而无论同意或者不同意,都表示外在于该系统的人在进行衡量判断、并且使用到了独立的标准。可是如果理由的成立竟然只能内在于它所出现的那个系统,那么外人的衡量判断便也只是施用成见。换言之,这种情况下,其实没有甚么“衡量判断”可言。这时候,双方都只是在重复自己系统内部的成见,实际上无所谓“理由”,更没有合理的同意与否,当然也就没有衡量判断可言。既然他认为理由与成见并无分别,那么价值相对主义者所坚持的已经不是他自己的价值信念是合理的,而是所有的价值信念(包括她自己的价值信念)都不可能是合理的。这是价值相对论的主张吗?当然不是,这是价值的不可知论,或者即是虚无主义,因为虚无主义才会主张“所有的价

^① 伯林本人主要从这个角度理解相对主义。见“Alleged Relativism in Eighteenth-century European Thought,”第80页。

值信念都是成见，都不算值得推崇信仰的价值”。

从理由推导普遍主义

一旦从这个意义下的理由着眼，价值多元论与价值相对主义便告分家。自由主义的观点正是从价值问题的这个“理由”面向出发的。自由主义重视这个面向，是因为它着重个人自主选择的权利（而非选择的结果）。价值的意义不仅在于其客观的地位，更在于它乃是特定人的特定选择。尊重个人，意思是说必须尊重每个人的选择的权利，也就是不以一己的好恶否决对方的选择机会与选择结果。但是另一方面，这种尊重还带出了理由在判断价值之高下好坏时的重要地位，因此自由主义并不是仅仅坚持价值多元论，更坚持人们要为自己的选择结果与其间的是非善恶高下之评价，相互提供理由。

在自由主义看来，价值多元论说的是：每个人都有权利做选择，选择的结果也不会一样。但是，选择不可能只是表达欲望偏好，而是需要将理由列入考虑：唯有从选择的理由，才能判断所选择的价值为什么真有其价值；而理由也只有经过相互的交代与诘疑，才能取得其可信度、证明其妥当性。选择若是没有理由，或者其理由反映的只是当事人的恣意专断偏好，那么该选择或许仍属于权利的范围，却无所谓价值，并不可能跟其他选择“一样好 / 一样对”。毋庸赘言，你的理由是不是能成立，是不是经得起别人的检讨，甚至于能逐渐发现他人的理由更合理、更高明，也就是说他人的价值选择比你合理、高明，都无法决定在先，而只能在这样一种说理过程中逐渐呈现。

当然，这不是说“理由”便可以豁免于价值相对论的现实考验。但是理由之所以成为理由，正好不能局限于所选择的一价值本身的特色，而是要联系到对说理双方都成立的共通价值，理由才能发挥功能。选择者必须用对方能够理解与同意的立场，来说明自己根据甚么标准或者考虑做出该一选择。通常，这样能为对方理解与同意的立场并不是一蹴可就，而是需要反复的深化与扩张，找到的标准与考虑对他人才能具有说服力。但是这个过程，以及其所设定的目标，却是必要而且合理的，因为价值即使多元，但是人们做选择却不是仅在意价值本身的内容，消极被动地受制于“不可共量”，而是有背景来由、有目的、有原因、有动机，更有当事人自己的价值取向与自我认识为根据和脉络。这些，构成了特定的评价标准，其健全与合理，正好是当事人需要

展现辩解的。如果否定这些因素在评价中的角色,便根本没有理解什么叫做评价、何谓选择以及价值之间的比较如何进行。这情况下即无说理的可能,从而价值多元论才会沦为一种主观恣意的价值相对论,甚至于虚无主义。

可是显然,要让这样的价值选择及其理由有可能,便需要假定超乎一阶价值本身的理由是可能的。而这种能够针对同一阶价值展开“共量”的理由,岂不正指向所谓的“普遍”吗?能让两个人讨论谁的价值选择更高明的“理由”,一定是超越了当事人这两项选择的理由;在这个基本的意义上,该理由已经具有最雏形的普遍性了。当事人也许不会很快在理由上取得一致,因此他们会继续争辩、寻找更普遍(意思是说更能迫使对方承认)的理由。这种理由会跨越文化、社会、时代等等,其普遍性也就更高。那么,有没有彻头彻尾普遍的理由?伯林认为有。他强烈地强调一种跨越文化、时代、族群等等的普遍人性:他说,有一些理由我们必须拒绝,因为在“人”的意义上它们是无法理解的。^①但即使在这个程度的普遍性之外(或者之下),价值多元论一旦设定“理由”的概念,便也设定了普遍主义的可能性与必要性。在这个意义上,多元主义与普遍主义乃是结合在一起的。

不错,届此只是问题的开始:我们应该对这种“理由”意义上的普遍主义再多做些说明,尤其应该将它与“实体”意义上的普遍主义——也就是历史上乃至今天以“普世价值”名义出现的各类普世理想——做适当的区分。很多普世价值,表面上看来以某种超越性的或者宗教、形而上的源头为根据,仿佛以实体的方式存在;其实,它们乃是理由意义上的普遍主义所承认的妥当理由,其普遍性足以作为最高层次的理由,支撑较低层级的价值选择。它们之所以具有这个地位,很可能如伯林所言,来自我们对于“人”的某种根本理解。但由于这个问题过于复杂,在此存而不论。

终极价值与美好人生

一旦将多元论与普遍主义结合,并且面对多元情境下的说理必要,要求我们的价值选择满足理由意义的普遍主义之要求,便会产生一个问题:在任

^① 伯林曾数度表达这个论点,可是发展确实不够,引起的注意也不如他的不可兼容一不可比较论。可参见“Does Political Theory still Exist?,” § 7 & 8, in *The Proper Study of Mankind*。

何一个时刻,我们所认定的终极价值,都还有待进一步的诘疑与理由。易言之,个人的价值认定即使在主观上具有绝对的力道,客观上却仍然属于临时性的(makeshift),并且当事人在“投入”之余,仍要承认这种临时性格。而既然终极价值不能免于这种临时性格,那么仰仗终极价值来提供意义与价值的个人生命,又如何可望确定地“美好”呢?

要回答这个问题,需要注意到,“美好人生”这个概念有其内在的一种紧张性格:我在当下认定的美好人生,无论内容为何,在概念上便注定不会等同于真正的美好人生。为什么?因为必须承认并且实际容许,对于美好人生由什么构成,自己的想法也许有误,更可能改变想法。如果我只知道(或者只能)死心塌地地接受某种关于美好人生的理念,既无怀疑的动机,也没有改弦易辙的余地,我是不是变成了该一理念的容器或者承载者,岂还有评价、考虑、选择的可能?可是一个在这个意义上被剥夺了选择与改变可能的生命、沦为某信念之承载者的生命,岂有可能还是美好的?在这个意义上,“美好人生”这个概念,原本就应该是临时性的;它的有待更正与发现,跟我们所认定的价值观之有待诘疑与提供理由,在含意上其实如出一辙,相互呼应。^①

用这样最抽象的概念分析方式,指出美好人生的这种暂时性格,读者们当然不会满意。笔者自己也时常怀疑,人类面对一项生命的理想,终极而言究竟是“选择”抑或是“被选择”?一旦将自主性绝对化,“终极价值”岂不是也就是鱼与熊掌,即使鲜美至极,却并无终极性可言?^②这个问题太过棘手,在此只能躲开。不过上述的关于人生理想之临时性格的基本想法,对于我们的道德论述与政治论述,仍然有着可观的启发。德沃金用概念分析指出“当下所理解、信仰的美好人生,不会是真正的美好人生”;麦金太尔则用完全不同的分析指出,“人的美好人生,乃是用来追求人的美好人生的生命”^③。这个想法,即终极价值与美好人生等概念,不可能是一种具体的状态,而是一个涉

① 这个重要的论点,参见 Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2000), 第 242—245 页; Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford University Press, 2002), 第 214—215 页。

② 这种终极价值,泰勒称为“构成益品”或者“道德源头”。见 Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1989), 第 93—94 页。

③ Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984), 第 219 页。

及不断追寻、学习、发现、更正等过程的暂时性结论,要求(在德沃金)自由主义的社会架构来维系,或者要求(在麦金太尔)一种让德性成为可能的社会生活方式来支撑。换言之,这种对人生的理解方式,涵蕴着某种对于社会政治生活的观点,值得重视。

从另一个方向来说,这个想法也可以减少人类的自大与妄想。我们作为人,在人类的条件与限制之下,期待终极价值与美好人生以完整、具体、确定的方式在生命的某一个时间点上出现,不仅如上所论证,在概念上不可能,其实徒然反映了人类一种天真的傲慢。试想:以人类生命的短促,加上道德能力与认知能力的有限,居然期待“美好人生”以其全部的确定性、客观性、不容置疑的地位在某个时空被我们掌握,岂不是井蛙论天吗?我们对人生应该抱持什么样的期待?——这个问题牵涉深远广泛,在此无法深论。但是本文上述多元论与普遍主义的结合,竟有助于提醒我们应以更谦虚的态度面对人生的将就(makeshift)性格,却也是值得进一步参考的思路。

(作者为台湾中央研究院人文社会科学研究中心副研究员)

启蒙哲学与“洞穴”政治*

刘 擎

每当我们试图去探究“启蒙”的意义——无论是狭义的“启蒙运动”还是广义的“启蒙思想”——都会再次面对其复杂性和丰富性，让人一言难尽，也无法穷尽。因为启蒙从一开始就是一个具有内在紧张的传统，其中既包含着许多明确的主张——比如“勇敢地、公开地使用理性”，同时也包含着对这些主张的怀疑与反思。^①因此，启蒙必定是一个“活的传统”，不断地生成新的阐释和理解。在中国学术界，对启蒙的理解和态度也在发生变化。在二十年前，对启蒙传统持有更为肯定的态度，谈论“继承和发扬启蒙传统”是主导倾向。而在今天，我们常常听到的是“对启蒙的反思”，显示出一种更为审慎的、有所保留的取向。因为经过了二十年，我们所处的历史语境和问题意识发生了变化，所依据的思想资源也更为复杂多样，所以形成了对启蒙的不同理解，而重新理解哲学与政治的关系成为一个突出的问题。

对启蒙与“洞穴”不同的隐喻解说或许透露出这种认识上的转变。柏拉图在《理想国》第七卷中的“洞穴寓言”为人所熟知，也常常被用来解释何为启蒙。按照一种积极乐观的理解，启蒙就是走出“蒙昧”的洞穴，走向“光明”（被“enlightened”），面对真实的世界，在理性之光的照耀下“自我立法”，构建理性的现代社会。在这样一种解说中，启蒙是一个“弃暗投明”的过程。但近年

* 本文受到上海重点学科建设项目（项目编号为 B406）以及“上海市浦江人才计划”的共同支持。特此致谢。

① 参见 J. 施密特（编）：《启蒙运动与现代性：18 世纪与 20 世纪的对话》，徐向东、卢华萍译，上海人民出版社 2005 年版。

来,有另一种解说相当流行:现代人自以为结果了启蒙之后进入了一个“光明世界”,但这是一个幻觉,实际上是进入了另一个洞穴。启蒙哲学家将人们从一个“自然洞穴”带入了另一个“人造的洞穴”,你误以为看到了“阳光”,其实照耀你的是人造的“日光灯”。这个“人造的第二洞穴”比原来那个“自然洞穴”更危险:自以为“理性之光”驱逐了“蒙昧之暗”,以为“科学”战胜了“迷信”,以为“知识”取代了“意见”,但这完全是一种哲学的自负而癫狂的幻觉。因为人在根本上是一种政治性的存在,而所有的政治都根植于“习俗”(nomos)与宗教传统,或者说,人总是一种“居于洞穴的动物”。致力于“冲决一切罗网”的启蒙哲学试图铲除人的“洞穴性”,自绝于传统的理性也将成为无根的理性,最终造就的是一个非政治的、虚假的世界(现代的人造洞穴)。正是启蒙哲学家的形而上学癫狂,使我们陷入了无所依归的“现代性危机”。

我们都知道,韦伯关于现代境遇中“诸神之争”的论题。但实际上,“诸神之争”并不是现代特有的,而是哲学的内在品质。苏格拉底就已经在面对“诸神之争”的问题了。但是在古典时代,“诸神之争”是一个哲人之间的秘密,哲人们或是通过“辩证”对话来回应这个问题,或是在永恒的探究中过着沉思的生活,这种自由的哲学思考不构成对“政治”的威胁,只要他们能守护这个秘密,城邦依然在习俗与律法的掌管之下,仍然可以维系安全稳定。据说,苏格拉底在成年之后深悟“哲人”与“政治哲人”的区别,明白了在政治中节制“爱欲”的道理,以避免“爱欲的僭狂”。据说,因为启蒙思想家(或者知识分子)不懂得这个道理,使得启蒙成为一场将“哲学政治化”并将“政治哲学化”的思想运动。执意于“启蒙”大众的结果就是将“诸神之争”——这个哲人的秘密——泄露给了大众,这是现代性独有的特征。启蒙作为一个“泄密”事件,带来了严重的政治后果,因为习俗与律法的权威遭到了质疑,而大无畏地公开使用理性的“自我立法”努力,因为其虚妄性而陷入困境,这攸关“城邦”之安危。

这大概是施特劳斯(或某种对施特劳斯的阐释)所表达的“政治哲学”的重要见解之一。^①但是,施特劳斯对“现代启蒙”的批判并不意味着要放弃哲学之启蒙品格,也并不意味着“政治”应当完全遵从“习俗”与“意见”。否则,

^① 参见甘阳:《政治哲人施特劳斯:古典保守主义政治哲学的复兴》,(香港)牛津大学出版社 2003 年版,第五章。

他的政治哲学会被解释为某种类似于“后现代主义”的思想。^① 施特劳斯对于“历史主义”和“相对主义”的批判,对于价值之客观知识的可能性思考,对“自然正确”作为道德与政治秩序之规范性根基的论述,构成了他政治哲学中不可抹去的“哲学”维度(或者说“启蒙时刻”)。^② 也许,施特劳斯思想的奥秘就在于他对“政治”与“哲学”之关系的独特阐释以及富有张力的辩证处理。至于这种处理是否得当,是否为克服政治与哲学之间的紧张提供了富有潜力的思想资源和路径,不是这里要讨论的问题。但他的思想既可以被用来抨击那种“哲学的、太哲学的”启蒙事业,也可以被用来批判那种“政治的、太政治的”习俗意见。在这个意义上,施特劳斯的得当运用、误用与滥用都是可能的。“重读经典”本身无论如何都是必要和重要的,但收获如何则取决于读者的读法、问题意识与思维品质。

让我们回到“洞穴”的问题。我想对这个隐喻提出另一种解说:无论是“弃暗投明”的阐释,还是陷入“人造洞穴”的阐释,这两个故事都毫无疑问地肯定了一个事实:启蒙是一次出走,从原生态的“自然洞穴”中出走的这个事件确实发生了。它永久性地改变了人们对于洞穴的理解。也就是说,无论是要继续追寻“科学的光芒”,还是要返回“自然洞穴”,或者先回到“自然洞穴”之后再去寻找真实的光明,“出走”事件已经发生了,我们不再能够像“出走”之前那样看待自己,看待我们的“洞穴性”。我们对“洞穴性”的自觉成为我们“洞穴意识”的一部分,我们发现了这个哲学家之间的秘密。在这个意义上,启蒙是一个“泄密事件”。这是丰富而复杂的启蒙遗产中的一个线索。

作为“泄密事件”的启蒙意味着什么?意味着即便“弃暗投明”是一场误会,但对洞穴性的“自觉”仍然是启蒙的一个重大“突破”(在这里“break-through”无关于“进步”与否)。我们并不需要在“光天化日”之下,才能自觉到原来生活在洞穴中,我们只需要见过另一个洞穴就够了。正如我们不需要学会一种“元语言”或“世界语”之后才知道自己一直是在说“方言”,只要听到过另一种“方言”,我们就会意识到母语的“方言属性”。这是一种“自觉”,是

① 施特劳斯与“后现代思想”的关系已经为一个研究论题,甚至在“施特劳斯派”内部有所讨论。参见:Catherine Zuckert and Michael Zuckert, *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy* (University of Chicago Press, 2006), chapter 3, “Leo Strauss as a Postmodern Political Thinker.”

② 参见列奥·施特劳斯,《自然权利与历史》,彭刚译,三联书店 2003 年版。

一种反思意识,无论是幸运还是不幸,启蒙使人们发现了这个秘密。在这里,要点不在于再度强调“所有的生活都是洞穴的生活”(这虽然在特定的意义上说出了真相,但算不上什么深刻的洞见),而是在于指明:当生活在洞穴中而不自知,以为这就是全部真实的世界,是一种情景;而自觉地意识到自己生活在洞穴之中,就完全是另一回事。

人们对洞穴性的自觉,会改变对自我和世界的理解框架,以及(特别是)对道德和政治的理解。因为我们再也无法将自己的生活世界——那些曾被当做天经地义的事情——理所当然地看做唯一的真实。这对于“习俗”的权威会产生根本性的冲击,导致所谓政治正当性(合法性)的问题。想象一下,在一个具有“守寡戒律”的村庄里,有一个丧夫的女子,她从未离开过这个村庄,她除了守寡之外没有其他念想,因为守寡就是天经地义的,就是命运。但假如有一天,她出走了或旅行了,到达了另一个遥远的异邦村庄,在那里见证到女人(居然)是可以改嫁的,而那个村庄也(竟然)维系了许多年代。当见过这个异邦的村庄之后,她的世界、她的自我理解,以及“守寡戒律”对于她的意义就改变了。她完全可能继续她的贞节事业,甚至为此更加骄傲。但她的理由变化了,或者说,她需要一个理由来面对这个“异邦村庄”所提出的疑惑。在这里,我们不需要假设那个“改嫁文化”是“非洞穴”的。我们甚至可以想象一种相反的情况:“改嫁文化”也可以从“守寡文化”中获得自觉,看到“生活可以是别的样子”(守寡是可能的生活方式)。再澄清一次:并不需要假设历经“光明”或者在“光天化日”之下才能获得这个反思意识。只需要知道存在着别样的洞穴,只需要知道“life can be otherwise”就够了,这终将会开启对“习俗”的反思与疑问,而最终“习俗”需要一种(本来不需要的)理由,来“自我辩护”或者说“证成”(justification)。

虽然在欧洲的启蒙时代,特别是法国启蒙运动中,许多思想家抱有“蒙昧一开明”、“感性一理性”之类的二分观念,坚持一种走出“洞穴”的进步观念,但这不是启蒙精神的全部。而发现“生活可以是别的样子”,或者说“多元主义的事实”——人们具有不同的生活理想和道德观念,而且各有其通情达理的根据——被大众发现了,这也是启蒙的一个重要后果,或许是一个比“理性进步观念”更持久、更严重的“遗产”。在这个意义上,启蒙所造就的现代世界是一个“开放社会”或者“开放洞穴”,而这个“开放性”(被恰当理解的话)并

不是一个自负的概念,不如说是一个需要认真对待的问题。因为正是由于“开放性”才使得“政治”成为问题,也才使得“政治哲学”成为必要。

那么返回“自然洞穴”的主张意味着什么?如果被简单地理解为消除“开放性”,回到那种将洞穴的一切习俗与律法都视作天经地义之“自然”的原生态状况,那就是企图消除“*nomos*”与“*physis*”之间的任何张力,就是对政治哲学的终结。这既不可欲,也不可能。因为“知”具有一个不可逆的品质:对任何特定的事务,可以从“不知”状态转向“知”的状态,但无法从“知”的状态回转到“不知”状态。遗忘不是意志可为之事。就此而言,启蒙是一个无法“undo”的进程。即便自以为是的“知”不过是虚妄的“意见”,是一种“误会”,这也必须通过进一步的“知”来解除“误会”。因此,启蒙的问题仍然需要“不断再启蒙”来应对。在我看来,恰当理解的“返回”是诉诸对自身“传统”的开放:重新发现和解释传统(包括启蒙传统),认识到“既存的现代性生活”不是注定的逻辑必然,认识到现代生活可以是“别的样子”。这是对“开放性”的重建。在这个意义上,“保守主义”未必是“反启蒙”的,也完全可能是启蒙的继续。也是在这个意义上,各种思想资源和传统有可能摆脱一种“意识形态的对峙”,进入一种有意义的对话——关于政治与哲学,关于理性及其限度,关于传统之道与现代的平等与自由,关于未来文明的愿景。这将会是启蒙的再出发。

(作者为华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员、历史系教授)

启蒙如何虽死犹生？*

许纪霖

今年是五四 90 周年，也是法国大革命 220 周年。这两个运动都与启蒙有关。五四被称为中国的启蒙运动，而法国大革命也被认为是启蒙运动的产物。启蒙代表着光明，启蒙时代是一个光明时代的来临，因为启蒙背后有理性，理性是人自身的光明，它可以克服宗教与传统带来的愚昧。启蒙曾经是美好的，但在今天却处于四面楚歌、八方受敌的困境。当今世界与中国的许多问题，都被认为与启蒙的负面有关。启蒙不再代表光明，而似乎是人类自大、贪婪的象征。启蒙面临着前所未有的危机和挑战。于是，在五四 90 周年的日子里，我们要问的是，启蒙是否已经死亡？启蒙是否还有自我拯救的活力？

启蒙面临的三大挑战

改革开放以后的中国思想界，可以分为 80 年代、90 年代与 2000 年以来三个阶段。80 年代是“启蒙时代”，90 年代是一个“启蒙后时代”，所谓 *later enlightenment*，而 2000 年以来则是一个“后启蒙时代”，这个“后”是“*post enlightenment*”的意思。80 年代之所以是启蒙时代，乃是有两场运动：80 年代初的思想解放运动与中后期的“文化热”，现在被理解为继五四以后的“新

* 本文为作者所主持的教育部人文社会科学重点研究基地 2006 年度重大项目“中西思想史中的政治正当性研究”(06JJD770011)和国家社会科学基金项目“现代中国思想中的个人与国家认同”(批准号:07BZSO44)的中期研究成果,并获得上海重点学科建设项目资助,项目编号为 B405。

启蒙运动”。新启蒙运动与五四一样，讴歌人的理性，高扬人的解放，激烈地批判传统，拥抱西方的现代性。它具备启蒙时代一切的特征，充满着激情、理想与理性，当然也充满了各种各样的紧张性。到90年代进入了“启蒙后时代”，或者叫“启蒙后期”。80年代启蒙阵营所形成的“态度的同一性”，在市场社会出现之后，逐渐发生了分化，分裂为各种各样的“主义”：文化保守主义、新古典自由主义、新左派等等。启蒙是一个文化现象，最初是非政治的，启蒙运动的内部混沌一片，包涵着各种主义的元素。欧洲的启蒙运动发生在18世纪，也是到19世纪经济高速增长、阶级分化的时候，出现了政治上的自由主义、社会主义与保守主义的分化。不过，90年代的许多基本命题依然是启蒙的延续，依然是一个“启蒙后时代”。但是2000年以来，情况发生很大变化，之所以称之为“后启蒙时代”。乃是这个 post 的意思是说，在很多人看来启蒙已经过时了，一个新时代已经来临。

在当今中国，有三股思潮同时从不同的方向在解构启蒙。第一股思潮是国家主义。自十年前中国驻南使馆被炸到去年的火炬传递事件，中国民间出现了一股强烈的民族主义狂飙。民族主义狂飙是一个内部非常复杂的思潮和运动，有文化认同的需求，也有中国崛起的诉求。而国家主义是民族主义思潮之中比较右翼的极端形式。民族主义追求民族国家的崛起，这无可非议。但国家主义主张以国家为中心，以国家的强盛作为现代性的核心目标。虽然民族国家的建立也是启蒙的主题之一，但启蒙的核心不是国家，而是人，是人的自由与解放。如今这股国家主义思潮则把国家作为自身的目的。随着“中国崛起”呼声的日益强烈，国家的确成为这几年的中国思想界的核心。王晓明去年在《天涯》第6期上反思汶川地震的文章，有一个敏锐的观察，他发现，80年代启蒙运动的时候，大家都在谈“人”，关键词是“个人”；90年代随着阶级的产生和分化，核心词变为“阶层”；这几年则转移到了“国家”。那么，国家与启蒙究竟是什么样的关系？从各种宗教、家庭和地缘共同体中解放出来的个人，与现民族国家的关系如何？在传统自由主义理论之中，国家理论比较薄弱。特别是当代中国的自由主义，由于过于迷信国家只是实现个人权利的工具，缺乏对国家的整体论述。于是，在自由主义缺席的领域，国家主义乘虚而入，这几年的卡尔·施米特热、马基雅维里热、霍布斯热，都与中国思想界的“国家饥渴症”有关，构成了对启蒙的挑战。

对启蒙的第二个挑战是古典主义。古典主义有中外两种类型，西方的古典主义在中国是列奥·施特劳斯热。施特劳斯从古希腊的古典立场批判以启蒙为核心的现代性，他要从现代多元社会回到柏拉图，回到古希腊的自然正义。从施特劳斯开始，如今在中国思想界掀起了一股重读古希腊的西方经典热。另一种古典主义的类型是中国传统的，论语热、庄子热、先秦诸子百家热，各种各样的读经热。中外的古典主义同样也是面对现代性的两个软肋，一是世俗时代中意义世界的崩溃，二是多元社会中核心价值的匮乏。而古典哲学对意义和价值有着非常丰富的资源。中外古典热如今在中国有汇合之势。一批学者正在致力于打通中西古典，他们的假想敌都是以启蒙为核心的现代性。特别需要指出的是，近年来兴起的古典主义与90年代初的文化保守主义和新儒家不同。新儒家和文化保守主义虽然不同意80年代的启蒙者将中国传统看做为一个负数，但他们并没有将传统与现代对立起来，而是寻找二者的接榫点。他们与激进的启蒙者一样，认同现代性的普世目标，只是要寻求普世现代性中的中国特色，而这一特色在他们看来正是中国的文化传统可以提供的。这有点类似日本现代著名思想者丸山真男，承认普世性的现代目标，发掘日本特殊的历史文化传统。然而，今天所出现的古典主义，完全不同。他们不再承认现代社会的正当性基础，古典传统对于现代性而言也不再是实现特殊现代性的本土资源，而是倒过来，试图用回到古典的方式重新奠定现代社会的正当性，创造反现代的另类现代性。

挑战启蒙的第三个思潮是多元现代性。以往的现代性思潮，都把西方当做普世性的典范，非西方的现代性只是个案和特殊性，但这十年来从日本引入的东亚现代性，则完全推翻了西方为普遍的现代性经典模式。在他们看来，太阳不是只有一个，而是有多个，现代性也是多元的。东亚现代性的历史和文化起源与欧洲完全不同，因此其模式也是纯粹东方的。东亚现代性思潮有点类似德国19世纪的浪漫主义。德国的浪漫主义就是从批判英法启蒙的普世性开始。启蒙所持的是普遍性立场，它不是从个别的民族，而是从普遍的人性和理性出发阐释科学、社会和文化。但浪漫主义一反普遍的理性，从民族国家特殊的语言、历史和文化奠基现代性的独特道路。与此相似的是，如今的多元现代性特别是东亚现代性同样否定现代性所共同约定的普世性价值、东亚与西方，不是特殊对普遍，而是特殊对特殊，东方具有与西方完全

不同的多元现代性图景。

这三种挑战启蒙的思潮，是2000年以来的显学，影响非常大，相互之间既平行又有交叉，出现了一个聚焦、两大结盟与三种转向的新格局。所谓“一个聚焦”，乃是无论是国家主义，还是古典主义或东亚现代性，都聚焦于以“中国崛起”为核心诉求的另类现代性，即中国特色、中国本位、中国立场的现代性，甚至有人认为在历史的实践层面，以富强为中心的中国模式和中国道路早就存在，只是缺乏相应的意识形态，而被西方的主流话语压抑了。因此要打破西方的普世价值，寻求中国生存方式的自觉。“两大结盟”首先表现在激进的新左派思潮与保守的国家主义思潮其部分代表人物有结盟的趋势，本来激进与保守就是一个角币的两面，有着非常吊诡的纠缠关系。另外一个结盟是古典主义与国家主义的结盟，也就是施特劳斯与卡尔·施米特的联姻，他们共同的敌人都是自由主义。而“三种转向”，第一乃是民族主义的诉求从被动抵抗型转向了积极崛起型，从过去屈辱的“反抗政治”转变为如今要求平等对待的“承认的政治”。这从畅销书《中国不高兴》中可以看出。恰恰这批作者，当年策划了那本《中国可以说不》，其中的变化很有意思。《中国可以说不》体现的心态是一个心理刚刚发育的小孩，想挣脱家长的控制，开始对大人说“不”。十二年之后，觉得自己已经长大成人了，可以与西方列强平起平坐，甚至可以与西方叫板了，所以要让洋人看看中国大人“不高兴”的脸色。这种心态的微妙变化表明他们没有把中国与西理解为一个平等关系，从过去屈辱性的不平等转为今天的“东风压倒西风”式不平等。第二个转向是从文化民族主义转向政治的国家主义。民族主义的正当性基础不再是90年代初文化保守主义的那种中国独历史、文化和人文精神，而是建立一个强有力的国家。中华民族的象征不再是古老的中华文明，而是一个有实力、有资格“不高兴”的国家。第三个转向是从关注现代性的内部关系转向了关注民族国家的外部关系，特别是中国与西方的关系。这个转向遮蔽了中国现代性内部尚未完成的制度与文化的改革。

总之，启蒙所面临的挑战是严峻的，也是强有力的。在不少人看来，80年代启蒙所追求的现代性普世价值与普世目标，在今天已经变得非常荒谬：理论上没有新东西，现实上也很迂腐，更重要的是，用他们的话说：丧失了中国的主体性。于是各种另类现代性的方案，包括后学与新左派提出的批判解

构式的现代性、政治保守主义提出的国家主义现代性、中外古典主义提出的反启蒙的现代性,以及各种各样的多元现代性方案等等,都强烈冲击着以启蒙为核心的自由主义现代性方案。在五四 90 周年的今天,继续以启蒙为天职的自由主义知识分子不得不反思:我们能够回应这些挑战吗?启蒙能够在回应强大的论敌基础上,发展出新的理论、提升到新的境界吗?自由主义所必须回答的问题至少有三个:第一,面对国家主义掀起的“中国崛起”的狂飙,自由主义有自己的国家理论吗?第二,面对中外古典主义提出的价值失落和生活意义问题,自由主义有自己的伦理学说吗?第三,面对多元现代性否定普世价值、主张文化相对主义,自由主义有自己的文化哲学吗?

假如中国的启蒙捍卫者们只是被动地守住自由、权利、市场等教条概念,不去主动地回应时代所出现的新潮流、新问题,五四以来的启蒙传统到我们这代人真的会中断,甚至死亡。如果要让启蒙起死回生的话,我们要重新盘点启蒙的家底,看看有哪些正面的资源可以用来重新激活启蒙,回应挑战。

启蒙的内在复杂性

从学理意义上说,2000 年以来出现的国家主义、古典主义与多元现代性有非常积极的价值。它们从启蒙的外部强有力质疑了启蒙本身的幽暗面。问题在于,当他们在启蒙的外部批判启蒙的时候,按照这个思路走,他们所建立的现代性,很有可能成为反现代的另类现代性,乃至完全与启蒙背道而驰的伪现代性。而这些另类现代性方案在历史上曾经有过悲剧。比如德国,从浪漫主义开始,追求另类现代性,从费希特、黑格尔走向施米特,最后走到希特勒。这意味着,反现代的现代性蕴含着自我颠覆的危险。那么,有没有可能从启蒙内部发掘资源来挽救启蒙?

哈贝马斯有一句名言,启蒙是一个未完成的方案。在他看来,启蒙所提出的普世性价值,对自由、民主、平等的追求,今天远远没有实现。哈贝马斯试图从启蒙内部拯救启蒙。启蒙并非一些简单的教条,其内部具有非常丰富的资源,启蒙本身也并不自洽,它内部具有极大的紧张性。

从西方启蒙运动来看其紧张性,虽然启蒙以理性为号召。但欧洲的近代理性传统有两种不同的资源,一种是法国笛卡尔式唯理主义,一种是英国培根、洛克式经验主义。虽然它们都追求理性与科学的确定性,但形成了一个

内部相互批判的趋势,经验主义在历史上曾经对化解教条化的唯理主义有过积极意义。其次,启蒙内部不仅有理性,也有怀疑论。理性包含着自负与怀疑双层意义,一方面相信理性的全知全能,另一方面又怀疑理性之外的一切权威。这个怀疑精神追究到底的话,最后也要质疑其自身。启蒙是乐观的,相信理性的确证和改造能力,理性又是怀疑的,怀疑一切现存的权威。而恰恰在早期启蒙思想中,有强烈的怀疑论思潮,对唯理主义构成了平衡。比如法国的蒙田,意大利的维科,他们留下的深刻的怀疑论传统,对消解理性本身的独断是一味解毒剂。

从广义来说,浪漫主义本身也是启蒙的一部分。按照以赛亚·伯林的研究,浪漫主义的源头从意大利的维科开始,到德国的哈曼,其一开始就是个启蒙的产物:追求人的精神自由。浪漫主义是一种反启蒙的启蒙思潮,它反对的是法国启蒙运动中的普世理性,但继承了启蒙价值中的人的自由和个性创造,在情感和意志的基础上将之发扬光大,并进一步发展出民族历史文化的独特性和多元性。而从歌德到洪堡,以及早期的德国浪漫主义者们,非常强调人的个性与独创性。浪漫主义只是到了后期逐渐保守,与国家主义结合,产生了神秘的国家神学。

此外,启蒙内部既有唯物论也有唯心论。既有建立在机械唯物主义之上,把人看做机器,人性就是追求幸福最大化的功利主义哲学,也有从康德开始强调人的精神尊严的道德形而上学。到19世纪中叶,先是经过约翰·密尔,后来是格林为代表的牛津唯心学派的引入,泰晤士河开始流淌莱茵河水,发展出与古典自由主义不同的、影响至今的新自由主义传统。不仅是自由主义,法国大革命之后的19世纪所出现的各种意识形态包括保守主义与社会主义,都是启蒙运动的产物,启蒙是它们的共同的思想源头。

如果说启蒙代表了现代世界的普世价值的话,这一普世价值并不是单数,而是复数。普世价值也在不断发展。随着更多的非西方民族与国家加入到全球现代性行列,他们也贡献了更多的普世价值。比如儒家思想中的“和谐”、“和而不同”、“己所不欲、勿施于人”,逐渐为世界所接受,成为全球伦理的基础之一。

启蒙是一个伟大的现代性之母,混沌博大,充满着包容,又内在紧张。欧洲的启蒙如此,中国的五四启蒙运动何尝不是这样?张灏先生专门研究过五

四中的思想两歧性问题。在他看来,五四启蒙之中有四重两歧性:理性主义与浪漫主义,怀疑主义与新宗教,个人意识与集体意识,民族主义与世界主义。这些都是五四启蒙思想的一部分,构成了相互冲突又彼此弥补的两面性。五四启蒙之中理性主义当然是主流,但同样有另外一些非理性主义的思潮制约着它。胡适是最信科学的人,但他同样也崇拜尼采,强调人的个性。他提倡的易卜生主义式的个人不是纯理性的,其中明显受到德国浪漫主义的影响。

不要以为只有《新青年》、《新潮》才代表启蒙,陈独秀那种激烈反传统才是五四精神。五四是多元的,启蒙更是复杂的。与《新青年》并存的,还有“另一种启蒙”。比如《东方杂志》的主编杜亚泉,比如1918年以后的梁启超。他们不是与启蒙过不去的保守派,而是代表了温和路线的“另一种启蒙”。他们不是激烈地反传统,而是对古今中西文化采取“接续主义”:不是在传统的废墟上重新开始,而是在会通中西、博采众长的基础上创造新文化。当年扎扎实实埋头做文化启蒙基础工作的,不一定是慷慨激昂的《新青年》,倒是这些人到中年的敦厚之辈。作为商务编译所负责人的杜亚泉翻译了多少动物学、植物学大辞典,将科学的火种引进神州,梁启超主办的共学社邀请了杜威、罗素,在全国巡回演讲,掀起启蒙的狂飙。

启蒙内部是非常复杂的,完全有可能提供自我反思、自我解毒和自我提升的多元资源。对五四最好的纪念,乃是以宽广的视野和丰富的心灵重新理解启蒙,从启蒙内部提炼资源,继续启蒙的未竟事业。

轴心文明与早期现代性

以色列著名的社会学大师艾森斯塔特在《反思现代性》中提出一个看法,他把现代性看做是人类历史上第二次轴心文明。轴心文明最早由雅思贝尔斯提出,他认为在公元前500到600年同时出现的犹太教—基督教文明、古希腊文明、伊斯兰教文明、印度教文明和中国文明,都是影响至今的轴心文明。第一次轴心文明是在文明的相对封闭的状态下独立诞生,但第二次轴心文明现代性具有扩张性和弥漫性。问题在于,当现代文明出现之后,那些古老的轴心文明是否逐渐解体?启蒙与轴心文明呈现出什么样的关系?

在当今世界,我们发现,现代性越是深入,轴心文明不仅没有消解,反而

以一种更激烈的反弹力量出现。最明显的例子就是八年前的 911。911 虽然不是一次简单的文明冲突,但显然有着文明冲突的背景。按照哈贝马斯的经典论断,911 触动了世俗社会的宗教神经。也就是说,以世俗化为标志的现代性所到之处,都与原来轴心文明留下来的民族文化传统发生激烈碰撞。最重要的问题在于,普世的现代性可以给人们带来繁荣的物质、文明的制度,却无法解决人们心灵深处的文化认同。认同这个问题随着全球化的到处凯旋,反而变得愈来愈尖锐。于是,伴随着世俗化的深入,全世界各种各样的宗教也在复兴。

精神信仰这个问题,轴心文明能够解决,但启蒙解决不了,现代性也解决不了。启蒙赋予了人选择的自由和理性能力,但安身立命的问题不是仅仅凭理性能够解决的,它还要有信仰。于是便成为现代性木桶中的短板。再完美的木桶短了这一块,现代性方案就有大问题。

对于现代性而言,这块短板真的无法弥补吗?我这里想提出一个“早期现代性”的观念予以回应。过去我们总是以为早期的东西都是幼稚的、有缺陷的,所谓的“不成熟”,似乎越成熟的就越好。不过假如我们观察现代性的历史实践的话,事实恰恰倒过来,现代性越是到了晚期,毛病越多。现代性发展到今天,蜕变非常厉害,人性中的骄傲与贪婪空前膨胀、技术与理性的畸形发展、物质主义、享乐主义压倒一切、精神世界的衰落等等。成熟的现代性打败了过去的传统之后,反而呈现出畸形的一面。但是回过头来看早期现代性,比如欧洲启蒙运动之前的 15—17 世纪,我们会发现那个时候有很多轴心文明的遗产:古希腊、罗马传统、犹太教—基督教传统、儒家文明传统等等。再来读读早期启蒙思想家的作品,会发现他们的论述反而更周全、更成熟。比如,16、17 世纪的蒙田、帕斯卡尔,就是法国的早期启蒙者。他们尊重人的价值,尊重人的理性能力,但浓厚的怀疑主义气质和宗教感使得他们并不像后来的理性主义者那样相信人可以像上帝那样全知全能。人有理性,但也要有信仰。人虽然获得了解放,成为世界的主人,但并不在上帝那个位置上。人只是会思想的芦苇。人非常伟大,具有“可完善性”,但同时又非常脆弱,人性中有另一面“可堕落性”,经不起欲望的诱惑。人是天使,也有可能是魔鬼,人性中的狂妄和贪婪都会使人堕落。成熟现代性所产生的问题,从人性角度来说,都与人的狂妄与贪婪有关系。启蒙运动以后,人坐上了主体的位置,

“可堕落性”被忽略了，相信理性的全知全能，最后导致了一系列歧路和悲剧。然而，在早期启蒙思想中，因为还有中世纪的宗教和古典的人文平衡，理性是中庸的，正在它应该在的位置上。再举英国的例子亚当·斯密。今天的人们只记住他的《国富论》，市场那只看不见的手，而忘记了亚当·斯密除了是个经济学家外，首先是一个伦理学家，还是《道德情操论》的作者。在他看来，人性之中不仅有利己的一面，还有利他的一面，人性中蕴含着同情心。亚当·斯密所设想的理想社会，是以人性中这两丰富的两面为依据的，同情心与利己性保存着微妙的平衡。

在早期启蒙思想之中，有太多的这些可以解决当代问题的丰富的思想资源。由于与轴心文明之间有着非常紧密的血脉关联，早期现代性反而更丰富，更有思想的张力，一方面开始追求现代性的核心价值：自由、理性和人的解放，另一方面受到宗教和人文的内在限制，没有把人放到上帝的位置，以为解放了的奴隶就可以为所欲为、无所不能，不再对神圣之物有敬畏之心。这几年由于古典主义的推动，学界开始出现一个好风气，即重视研读经典。在我看来，不仅古希腊、希伯来和先秦的古典要研读，近代以来，特别是早期启蒙中的经典更值得研读，今天我们这个社会现代与传统已经撕裂，如果想重新弥合的话，早期启蒙思想显然更有启示性，因为近代的经典连接着古代与现代，继承了第一次轴心文明的传统，又开始拥抱第二次轴心文明现代性。欧洲大陆的维科、蒙田、帕斯卡尔，英国的斯密、洛克、休谟，哪怕是19世纪的托克维尔、约翰·密尔、格林，他们思想中的复杂性，值得我们反复玩味。

其实中国早期启蒙思想的丰富，何尝不是如此？梁启超、严复等这些晚期早期的启蒙先驱，不以中西为沟壑，而是古今兼学、中西汇通，气象很大。他们对西学虽然有误读，但很多正是创造性的误读，远非今天教条主义式的西化论者所能比肩。五四一代知识分子的心灵世界也异常丰富。鲁迅不用说了，哪怕是李大钊，他身上有理性的冷峻，也有浪漫的激情。他拥抱启蒙，又不割绝传统，欧洲的三种启蒙传统：法国的理性主义、英国的自由宪政和德国的浪漫主义，在李大钊那里可以相得益彰，并行不悖。无论是晚期还是五四思想家内心世界的复杂，容纳古今、吞吐中西的博大，都是启蒙运动中最宝贵的历史遗产。

现代性的普世与多元

启蒙运动是复杂的,现代性也是复数的,那么,现代性是普遍的还是特殊的呢?在西方中心论得到普遍质疑的今天,多元现代性获得了相当广泛的认同。问题在于,如何理解多元现代性?显然,有两种不同的思路。一种是文化相对主义的,认为不同民族与国家的现代性都是特殊的,不可比较的,没有一个可通约的普遍标准,如果有的话,背后就是潜伏的、隐蔽的西方中心主义。另外一种思路是承认现代性可以有欧洲的模式、美国的模式、日本的模式、中国的模式,它们都是特殊的现代性,但特殊之中有普遍,多元现代性之间有一些彼此可以通约的普世价值。

这两种对现代性的理解,体现了历史主义与启蒙主义之间的紧张关系。启蒙是普世的,但历史主义反对启蒙的普世价值,一切都只能在民族与文化的具体历史语境之中才能获得意义,而不同历史语境的文化是难以通约的。历史主义有其睿智,可以解决文化认同的问题,但也有其危险性,有可能消解现代性本身,把现代性本身解构为一个空洞的符号,导致后现代的价值相对主义乃至虚无主义,而价值虚无主义又恰恰是法西斯主义的历史温床。从历史主义到价值虚无主义,再到反现代的另类现代性,这一下行路线有其深渊所在。

那么,一方面承认现代性的多元性,另一方面又要坚持现代性的普世价值,多元与普世之间究竟如何处理?传统的启蒙主义有一个弊端,即导致了僵化的、独断的一元论现代性。特别是60年代美国的现代化理论,把现代化解释为以美国为标准的放之四海而皆准的一统模式,帕森斯还将现代化归纳为三条铁律:市场经济、民主政治和个人主义。非西方国家只有一条出路,就是如何从传统(本土)走向现代(西方)。这种赤裸裸的西方中心论如今已经被普遍地唾弃。90年代初中国出现了一个修正方案,即承认现代性是普世的,但中国的历史与传统是特殊的,中国不能简单学西方,要寻求与西方不同的中国特色的现代性。

类似这样的修正现代性方案日本也曾经有过,比如丸山真男对日本现代性的解释。但正如酒井直树所非常犀利地批判的那样,这类修正的现代性方案,虽然追求民族国家的特殊性,反而更强化了西方的普遍性,因为西方的普遍性需要非西方的“他者”,需要各种特殊性作为前提。各种非西方的特殊的

“他者”的出现,更巩固了西方的“普遍”。在普遍之中追求特殊这一修正现代性方案不通,那么,我们究竟如何为普遍的现代性方案与多元的特殊性获得一个理解的基础呢?

到了 21 世纪,全球的现代性方案形形色色,五花八门。仔细考察,是同中有异,异中有同。假如用帕森斯的三条铁律来衡量,的确无法解释。这表明,以本质主义的思维理解现代性,已经面临着不可逾越的内在障碍。要超越这一困境,解开现代性的普世与多元内在紧张的死结,维特根斯坦的“家族类似”理论会给我们一条新的路径。维特根斯坦在研究各种词的意义的时候,发现其意义是不确定的,只有放在具体的历史语境之中,一个词才能获得确切的含义,但不同语境下的同一个词的含义又是相似的,他将之称为“家族类似”。也就是说,一个家族的成员,他们的容貌都有相似之处,但并没有共同的本质,没有一个共同的特征为家族所有成员全体分享的,但总是有一些最基本的特征为大部分成员所共同拥有。维特根斯坦“家族类似”理论对我们理解现代性的普世价值,在不确定的历史语境之下获得现代性的确定意义非常有启发。它提示我们,现代性并不是一种僵硬的本质的本质或确定不移的目的,不是帕森斯式的三条铁律。现代性意味着一组价值,包括自由、权利、民主、平等、博爱、富强、幸福等等,都是现代性的价值。这些价值按照以赛亚·伯林的说法,彼此之间很难和谐,相互之间经常有冲突。于是对于不同的现代性价值需要选择。不同的民族、不同的人在哪种价值具有优先性的问题上理解是不一样的。之所以在当今世界有不同的现代性,乃是它们对何种价值优先的理解和处理不同。比如,英美比较注重自由与法治,法国突出民主,东亚注重发展和富强。不同的现代性,隐含了价值优先性的差异。不过,如果说它们都是现代性的话,一定具备了现代性这组价值中的大部分,具有“家族类似”的特征。不同的现代性既具有相似性,也具有可比性,现代性有品质高下之分,有好的与不好的区别。当一个国家的现代性过于偏重某个价值,比如只注重国家富强,公民缺乏基本的人权保障,或者民主制度有了,却没有相应的法治秩序,贪污贿选成风;或者社会实现了平等,却在普遍的贫穷中挣扎……凡此种种,我们都可以判定不是一种好的现代性。

当我们以这样一种新的思维重新理解现代性的话,一方面可以避免本质主义的西方中心论的现代性方案,哪怕它以各种伪装的形式出现,另外一面

也可以与文化相对主义和价值虚无主义划清界线,坚守现代性的普世价值。在五四 90 周年、法国大革命 220 周年的今天,启蒙不是死了,而是虽死犹生。启蒙是一项未完成的历史事业。启蒙创造了现代性、现代社会和现代生活,也从此播下了冲突的种子。要解决这些问题,仅仅从启蒙的外部比如古典的立场、后学的立场来“超克”启蒙,虽然犀利,但只是一种法道有限的外在理路。启蒙要获得新的生命,重要的是从复杂的历史传统之中,从启蒙的内在理路之中重新发掘启蒙的丰富资源,从而让现代性获得继续提升的空间。

启蒙死了,启蒙万岁。

(作者为华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员、历史系教授)

从苏格兰启蒙的视角 来看中国五四以降启蒙的意义

高全喜

本次会议的主题是关于启蒙的反思,对于这个问题,我曾经在几年前参加杜维明主持的讨论会中论及过,基本观点到目前仍然没有太大的改变。我认为,那种对于启蒙运动的全面批判在今天的中国语境中,是不妥当的。尽管启蒙运动具有这样那样的问题,甚至为当今一些思想家们严厉指责的所谓现代性危机,在某种意义上说,肇始于启蒙思想,但是对于启蒙运动的全面否定,即便是在西方当今的语境中,也仍然是片面的。尤其是将这个问题植入中国,就更是文不对题。因此,我对杜维明等人所倡导的基于欧美语境下的对于中国五四以来启蒙运动的全面否定,并由此为所谓的新儒学另开新章的观点,是不赞同的。当然,我在当时的发言中也指出,不赞同杜维明等人的观点,并不意味着我就完全认同西方的启蒙运动以及中国五四以来所形成的自由主义为主导的启蒙话语这个新传统。

我认为对这个问题,应该具体而深入地分析。所谓“具体”,指的是对于所谓的启蒙思想应该有更加全面的考量。实际上在西方 17、18 世纪到 19 世纪初,存在着三种性质迥异的启蒙运动。一个是法国启蒙运动,一个是苏格兰启蒙运动,还有一个是德国的启蒙运动。而且,这三个启蒙运动又培育出了两条路线相反的现代理论乃至制度实践,一个是西方主流的资本主义社会,一个是马克思以降的社会主义实践。所以,反思启蒙、批判启蒙,所针对的究竟是什么,这个问题本身如果没有对启蒙的具体内容及其所产生的两个成果加以厘清的话,就难免陷入误区。所谓“深入”,则是针对中国的启蒙话语来说的。也就是说,究竟启蒙运动是否到今天已经穷途末路,是否中国将

进入一个后启蒙的时代,在这一点上,我与那些倡导现代性的思想家们,是有不同认识的。在本次发言中,我想就这个问题展开,即从苏格兰启蒙运动的视角来看中国五四运动的启蒙意义。围绕这个主题,下面我谈如下几个方面的问题。

第一,中国五四以来启蒙运动的底色和基本气质,是法国启蒙运动的继续,并且经由法国启蒙运动与德国启蒙运动的思想结合,加上中国的现实遭遇,竟然奇特地走向了一条通向社会主义的理论与实践的道路。因此,苏格兰启蒙运动及其所呈现出的理论成果及其制度实践,在中国五四运动以降的启蒙话语里,几乎是一个空白。对此,我们应该有一个清醒的认识。回顾西方启蒙运动的三个形态,可以说它们的风格乃至特性是差异巨大的。法国启蒙运动基本上是个人的权利论的激进主义,它对教会与王权的批判所凸显出的乃是一个个人至上的理性主义和个人主义;德国启蒙运动则是与德意志民族的复兴相联系的,所以,这个启蒙运动很快就与德国的国家主义相结合,变成了一种强势的德意志民族精神。相比之下,苏格兰启蒙运动则是较为适中和温和的,它以文明进化论为底色,寻求的是个人自由与政治社会的平衡,是在改良主义主导下的文明演化论。其中既强调历史和传统,同时又彰显个人价值和法治秩序。苏格兰启蒙运动最富有建设性的成果就在于,它对英美的社会构建,对现代资本主义的塑造,具有着重要的理论意义。

中国五四以来的启蒙运动,却是严重忽视了苏格兰启蒙运动这一派的理论成果,五四运动激进的反传统,和激烈的个人主义,在短暂的高扬和激烈之后,随着中国社会面临的民族救亡问题这一现实的危机,就很快与德国的民族主义和国家主义结合在一起,后来随着社会主义在欧美乃至东方的盛行,五四启蒙运动的传统又逐渐与社会主义合流,成为中国社会主义的一个理论渊源。当然,这个启蒙思想的主体思潮在中国的处境也是坎坷曲折的,又有几个变身。通过这几个变身,原先那种法国式的个人主义和权利主义被清除掉了,激进的反传统和群体主义保留下来,后又与社会主义,与无产阶级的先锋队理论结合在一起,变成了毛泽东时代的一个理论符号。改革开放之后,这种启蒙运动又开始了另外一种变身,即与经济改革,与自由主义、个人主义,尤其是经济个人主义,与全球化和西方化结合在一起,这个变身还没有完成,就又与权贵资本主义有所结合,变成了权贵资本主义的一种话语形态。

所以，启蒙运动经过这两个变身，就完全改变了原先五四启蒙运动的面目，从五四运动的启蒙话语，到文化大革命的无产阶级先锋队，到改革开放的经济社会、乃至政治上的权利主义，直到开始沦落为权贵资本主义的护身符，这三个面相上的启蒙运动在中国已经面目全非，声誉不佳，致使对其反思乃至批判的声音甚嚣尘上。对这种理论倾向，我们应该给予理性的、同情的理解。确实，上述三个面相的启蒙话语在中国确实是难以为继了，堕落了，应该对此加以反思乃至批判，在这一点上，我是赞同反思启蒙运动的。因为这三个面相的启蒙运动都是具有中国特色的启蒙话语，在我看来已经远远脱离了启蒙的本意。对它深刻反省，无疑是有道理的。

第二，我要谈的问题是，反省上述三个层面上的启蒙话语，是否就意味着我们跨越了启蒙运动的时代，而进入了一个后启蒙的时代？对于这一点，我要大大地加以质疑。现在对于启蒙运动的反思，在中国的语境下，有如下几个背景性的路径，一个是传统的保守主义对于启蒙运动的反弹，这以港台的新儒家和大陆的政治儒学为代表，他们厌恶五四以来对于传统的激进否定的态度，他们要斩断这个导致传统文化乃至传统政治覆灭的启蒙的魔手，他们的反思乃至批判启蒙，是为了弘扬所谓的传统文化，是为了新儒学的复兴和政治儒学的粉墨登场。第二个理论背景是反自由主义的、传统社会主义的理论诉求，在这一派看来，中国的启蒙运动，尤其是五四的启蒙，特别是三十年来改革开放的启蒙话语，是西方资本主义的。因此，对于这样一个资本主义的话语形态，对于这种与他们心目中的自由主义勾连在一起的启蒙运动，他们要反对。他们反对的是这个启蒙运动中的自由民主的特性、个人权利的特性、经验理性主义的特性，他们要回复到传统的集体主义、社会主义、平等主义那里去。殊不知这样一种基于社会主义的反对，本身其实正是启蒙运动的产物，他们本身就是启蒙思想的一种形态，他们没有看到，毛时代的话语中实际上是有着启蒙的底色的，这就涉及到前述启蒙运动的三个形态。这种社会主义的对于民主平等、集体主义的强调，是西方启蒙运动中的一个重大成果。所以，站在启蒙的一个谱系，去反对启蒙的另外一个谱系，这种反对有时候看上去是强有力的，实际上是非常空虚，软弱无力的。他们与其说是反对启蒙，不如说是反对启蒙中的自由主义和资本主义。第三个理论背景是后现代的学院派话语，这样一套对于启蒙的反思和批判，借鉴的理论是西方当今

走红的那一套后殖民、后现代、后主权国家的诸多理论，他们反对启蒙是与他们的反对现代性结合在一起的。他们认为启蒙运动所开启的现代资本主义到今天已经穷途末路了，导致了所谓现代性的重大危机，导致了全球化的灾难，因此他们要对这样一个历史故事大加讨伐，他们要建立一个美丽新世界，即后现代社会。这些理论的重大问题在于，后现代也是现代的产物，而且这个后现代所依靠的制度平台，依然是现代政治，尤其是启蒙运动所奠定的现代政治。如果把这个基础抽空，他们自己也将皮之不存。这种后现代对启蒙的批判话语大多是空想性、观念性、乌托邦性质的。当然，这样一种批判在西方当今具有一定的现实意义，诸如理性主义的弊端，资本主义的灾难，环境问题，权利至上问题，法治形式主义问题，代议制民主问题，极端个人主义问题，等等，确实需要给予一种追根溯源的反省。上述三个反思、批判启蒙的理论背景，在中国当今的语境中，对于五四运动以降的启蒙运动，究竟具有怎样的意义呢？这是我下面第三个要谈的问题。

第三，我们反思的是何种启蒙？我们需要何种启蒙？我的看法是，上述三个路径的反思都有一定的建设性意义。五四运动以降的三个启蒙话语的变身，导致了上述三个路径的批判，是有道理的。五四运动反传统的革命性破坏，是需要保守主义加以矫正的。而对于个人权利和利益至上论，尤其是权贵资本主义，是需要社会主义的公平理念和社群主义、集体主义予以矫正的。至于现代社会的技术理性的泛滥与狂妄，国家主权的膨胀和全球化对于欠发达国家的掠夺，也需要后现代的声音来加以斥责。这些都有道理，但是，问题在于，上述三个理论谱系对于五四以降的三种启蒙面相的反思和批判，本身是否就意味着中国的启蒙已经完结了？在这个问题上，我与上述三个理论不同。他们的观点虽然在批判启蒙的着重点上是不同的，但在下面一点上他们又是一致的，即他们都认为五四以降的启蒙任务已经完成，或者是已经以失败告终，应该退出历史舞台。但是问题在于，他们批判了启蒙之后，又能为中国社会贡献什么呢？他们批判有余，建构不足。儒家的保守主义建构的是什么？是儒家的心性哲学和王朝政治？这些东西与现代中国社会的实质诉求关联甚少。第二个路径的社会主义的批判所建构出来的，是贫穷的社会主义还是无法无天的制度？显然，在今天，它们已经不合时宜，也没有人会接受。至于后现代的批判，就更是毫无建构了。后现代能给中国贡献出一个制

度形态和价值基础吗？这在西方都尚未培育出来，在中国更是痴人说梦。

所以，我的观点是，我们要好好研究启蒙运动，我们可以说，五四以降的启蒙运动，这个启蒙从某种意义上说是一个失败的启蒙，我们由此需要改弦易辙，重新启蒙，去探讨是否还有另一种既能够避免原先启蒙的诸多弊端，而又在制度和价值层面具有建构性的启蒙。在我看来，这个启蒙就是苏格兰启蒙的路径。当然，这并不意味着在中国克隆苏格兰的启蒙运动，而是学习和研究他们的原理，在我看来，这些原理不外乎如下几个方面。

第一，同情的理解传统，寻求传统的自我转型。在这一点上，苏格兰启蒙运动给我们做出了重大的榜样，他们通过一种文明进化论，通过一种自发的、经验理性的演进秩序，很好地解决了传统与现代的关系问题，解决了传统美德与现代个人主义的张力性对峙。对这个问题，我们可以通过进一步研究弗格森的文明演进论，从文明的角度把这个传统与现代的合作关系、传承关系处理得更加妥当，这一点与法国大革命反传统的气质、五四运动的反传统、毛时代的反传统迥然不同。在苏格兰启蒙运动那里，是完全可以通过对传统的传承来进行启蒙的，启蒙与传统并不绝对对立，这是苏格兰启蒙运动给我们提供的有益教诲。

第二，处理革命与改良的关系。启蒙运动并不绝对地诉求革命，尤其是阿伦特意义上的全面的社会革命。社会革命与光荣革命这种类型的政体革命是大不相同的。法德的启蒙运动以及所导致的社会主义这一脉诉求的是全面的社会革命和政治革命，他们企图彻底打破一个旧世界和旧政治，建立一个新世界和新政治。这种启蒙革命的思想，所导致的只能是灾难。这一点中国五四以降的三个启蒙运动以及对此的三个路径的批判，都还是陷入了通过激进的社会革命和绝对的政治革命来完成他们的诉求的窠臼，所以是非常恐怖的，而且肯定是悲剧性和灾难性的。但是，苏格兰的启蒙运动却不是这样，他们没有革命的诉求，他们的革命是包裹在改良主义那里的。改良主义表现在两个方面，一是通过缓慢演进来完成社会变革，一是通过光荣革命这样一种狭义的政体革命来完成政治变革。所以，社会改良的演进论，和光荣革命的结合，使得英国的市民社会呈现出一个虽然经历了古今之变，但又没有付出灾难性代价的双赢的结果。这样一种启蒙的智慧，是我们需要认真学习和效法的。

第三,就是处理个人自由与公共利益的问题。我们看到,激进版的启蒙运动,无论是法国和德国的启蒙运动,还是中国的启蒙运动,总是在个人与集体、在个人自由和公共利益(国家利益、民族利益或主权利益)的极端化的分裂之中打转。或者是个人原子式的至上,或者是国家主义的至上、公共利益的至上,而双方又处在无休止的斗争之中,一会儿是个人主义的全面的、极端化的高扬,一会儿又是绝对的恐怖、国家主义或阶级主义的绝对化的宰制。这样你死我活,反反复复,所谓瞎折腾。社会处在动荡之中,人民处在贫困之中,自由、正义从来没有实现过,国家也从来没有强大过。这些历史上一幕幕的惨剧,罄竹难书。苏格兰启蒙运动却给我们提供了一种有效解决以上敌对状况的法宝,那就是法治与宪政,通过规则来协调个人与他人、社会与国家的关系。一方面,通过宪法政治来维系个人自由,限制国家权力的肆意,另一方面,通过私法自治来促进和保障个人的发展空间,在公法和私法两个层面上竖立起法治主义的闸门,平衡个人与国家的关系,确保个人的自由空间和国家的公共利益的空间。所以,休谟的法治三原则,斯密的市场经济和有限政府理论,基于同情心的道德哲学,这些苏格兰启蒙运动的重大成果,是值得我们给予高度和认真对待的。

这样一类启蒙形态,在中国五四以降的三个启蒙的面相以及反对启蒙的三个理论路径中都非常欠缺。我们用这样一种启蒙来为启蒙正名,来重建我们的启蒙话语,不是更好吗?所以,我的发言中称之为苏格兰启蒙视野下的五四启蒙运动,着重要谈的就是反思旧的启蒙,重启新的启蒙。我们五四运动以降的启蒙是一种错误的启蒙,或至少是偏颇的启蒙,现在我们要改弦易辙,这不是不要启蒙,而是寻找一条正确的启蒙路线。这条正确的启蒙话语与制度的实践,在中国还远未完成。以这种启蒙来建设我们的社会、国家和个人,要比摈弃启蒙更符合中国现代的时代精神。

(作者为北京航空航天大学法学院教授)

超越多元的意识形态^①

何包钢

今年五四运动已经了九十年了,我带着一种半宗教的情绪来缅怀这一神圣的纪念日。我是一个忠实的启蒙之子,我们是启蒙精神的贯彻者、行动者。今天,我们必须从大国宪政治理的视角,重新反思五四对中华民族带来的丰富的精神遗产。在坚持捍卫多元思想的前提下,超越多种意识形态;在宪政制度的框架下为各种意识形态的合理竞争提供一个制度框架,为中华民族的繁荣、稳定和强大奠定一个健康的、有生命力的思想世界。

“五四运动”中的多元文化基因

五四中有两个伟大的人物,一个是蔡元培,他在北大任校长时那种开放、多元、宽容、兼蓄的精神是一种宝贵的精神价值;另一个是胡适先生,他当年提出了“少谈些主义,多研究些问题”,今天我们不得不研究多种主义之间的合理关系。“主义”之间的关系本身就是一个大“问题”。今天最大的问题是如何努力建构一个整合性的宪政制度,使各种主义能保持一种动态的平衡。

“五四运动”是一个多元的复合体,它是中国近代文化思想大转变承前启后的伟大的、富有创造性的文化重构运动。它的伟大意义绝不在仅仅为某一个意识形态开辟道路,而在于它塑造了一种新型的多元文化结构,奠定了当

^① 衷心感谢许纪霖、刘擎教授的邀请及其催稿。这迫使我在繁忙工作中把我的思考变成文字。童世骏曾在会上感叹,我们对五四的反思进展不大,落后于近十年的各种惊人的社会、政治和经济的变化的变化。本文就在这种批评下,试图寻找一个思考“主义”问题的新视角,并旨在抛砖引玉,期望得到同仁的批评和指正。

代中国文化多元的格局。从五四到今天，中国历史经历了不少曲折，总有人出来努力塑造新意识形态，来否定其他意识形态，但是这种努力无法改变五四运动中注下的多元文化的基因。今天中国社会多元思想并存、竞争的事实，雄辩地说明了这是五四基因的显现和发展。重新塑造一元的意识形态（不管采用何种内容和形式）来取代和否定多元思想格局，无法解决现代性中一元和多元的矛盾和统一的问题。

五四运动中的多元思想并不是分裂、孤立的，无法整合为一个整体。恰恰相反，五四运动后始终存在着各种整合性的思想运动和政治努力。中国历史上曾经出现过国家用行政力量扶持某种思想，但我们不可能也不应该再走意识形态的整合之路，而是要追求一种宪政制度：在这种宪政的制度下来整合各种意识形态，让其各自发挥作用。

过去对五四运动的反思和讨论大多集中在传统和现代、一元与多元、启蒙和救亡等关系上，而今天我们处在一个宪政建构的时代。这个时代为我们提供了一个新的视角，一个更高的、制度化的视角来重新思考五四运动的遗产。

多元文化的时代特征

春秋战国时期的百家争鸣和五四时期的百花齐放发生于战乱、列强争霸的历史背景之下。今天的多元文化思想格局的时代条件完全不同了。在市场经济、资本主义生产方式占主导的条件下，社会结构多元化、人们利益的冲突性，必然产生各种不同的意识形态。有一个日益增长的资本家阶层，就有与之相应的学术思想，比如鼓吹自由贸易的个人主义、私有化的经济自由主义。有广大的劳工阶层，就有与之相应的旨在捍卫工人利益的马克思主义。面对市场化渗透到每一个社会角落，摧毁着传统文化道德时，必定会产生各种文化传统的复兴。简言之，当代社会有三种最基本的意识形态：自由主义、马克思主义和文化保守主义。这三者都有各种复杂的表现形态，而且三者之间也有错综复杂的联系、组合和交叉。这三种思想文化是我们时代的最基本特征。它不仅仅存在于当代中国社会中，而且存在于每一个现代化的社会或国家中。当然，这三种思想的地位、组合方式、平衡方式因不同社会有不同的形态。

在中国现阶段治理的政治实践中,特别是在治理国家的层面上,必须承认各种不同的意识形态都有其存在的社会基础和合理性。以各种所谓的“左”、“右”意识形态为例,左右之争是社会发展过程中不可避免的矛盾。新中国成立以来,中国在理论和实践领域一直存在“左”和“右”的分歧与争论。从世界范围来看,在很多国家也同样存在着左右的分歧和争论。

无论左还是右,都是社会整体中局部利益和诉求在意识形态上的反映,都具有不可忽视的群众基础。现阶段中国的左右之争,其本质并不是不可调和的阶级矛盾,而是在维护市场经济健康发展和社会稳定的共同前提下,不同社会群体之间关于利益分配的讨价还价,是社会发展过程中的正常现象。左右之争的存在,是社会生活中的一种常态。中国的改革实际上也是社会利益不断分化、再造和重组的过程。时至今日,无论是“左”还是“右”的群众基础都已经发生了根本性的变化,两者所代表的社会群体在数量、质量和可支配的资源等方面各有千秋。简单地牺牲任何一方的利益都是不现实的,甚至会引起矛盾的激化。治理国家就必须看到,无论是“左”还是“右”的呼声,实际上都是在为各自的阵营谋求福利。因此在全局性的政策选择或者重大的政治决策上应该兼顾各方的利益诉求,应当把每一个国家的公民和社会的成员看做是平等的,在政治决策中尽可能体现和代表广泛的利益。自然,超越左右之争并不是要装糊涂否认左右之间的分歧,也不是要提倡不合实际的“一团和气”,而是为了在实践中更好地正视、理解和解决这些分歧,实现社会整体福利的最大化。

各种多元文化思想核心价值都有其合理性,代表多元社会中不同社会群体的利益要求,或代表着人生发展阶段中不同的价值指向和目标。但是每个核心价值都有其自身的局限性。自由价值不能取代平等的诉求,民主价值绝不可能完全否认社会组织中的等级序列的观念和规则,或一个民族自身的积累的核心价值如中国儒学的“仁”、“义”。反之,“仁”、“义”价值也不能取代当代的自由平等的价值。每个价值在各自领域都有合理性和局限性。我们对每一种意识形态应该持同情理解的立场。我们对自己不喜欢的意识形态常持批评的态度,但是我们更应该对自己钟爱的意识形态持反省、自我批评的态度。

宪政治理之视角

从宪政的角度来看,各种意识形态在一个多元化的社会结构中都各有自己的地位和功能。我们必须站在更高、更远、更深的角度来看意识形态。更高就是说超越每一种意识形态,在宪政框架下摆平多种意识形态的关系。更远就是说中国未来几十年崛起需要一个健康的、多元的、平衡的思想局面。更深层的就是,在宪政的深层结构下各种意识形态的平衡和互补。我们需要一种宏观的叙事能力和框架,开拓一种宏观的视野,把各种意识形态置于这种宏观的、整合性的宪政制度中。

在整合性的宪政制度中,各种意识形态相互竞争又相互互补。自由主义旨在阐述一个最基本的人权,通过捍卫每个人的基本权利为各种思想的发展提供一个前提条件。在中国的特殊条件下,马列主义作为一种国家意识形态具有统一整合各种民族的功用。相比较而言,儒家文化显得狭窄,它只是一个以汉民族为载体的文化形态,其他少数民族比如藏族、维吾尔族未必信奉儒家学说。从这个意义上讲,儒家学说不能承担一个多民族国家中民族认同的功能。但是马列主义传入中国才一百多年,它并未像儒家学说那么深厚。作为现代意识,它的面很宽,在当代每个国家都可以找到各种形式的马列主义的影子。但是,马列主义缺乏深厚的文化根基。相比较,儒家文化的优点在于几千年的深厚历史。简言之,马列主义“广”而“薄”,儒学“狭”而“厚”。在这个意义上,马列主义跟儒家学说需要阴阳互补,各自在一个国家建设中发生更大的作用。

一个合理的思想世界和宪政制度不应该由一种思想独霸天下,而应该是各种思想的相互共存、相互竞争。在现代社会中,某一种思想独霸天下既不合理,也不可能。甘阳曾经提出要在马列主义、自由主义和儒家文化中打通。但是,这是在何种意义上打通呢?是否是建构一个更高的、更广泛的新意识形态呢?许纪霖批评罗尔斯的政治自由主义,提倡回到密尔的整合性的自由主义。^①虽然古典自由主义可以回应中国自由主义所面临的一些问题,但是,一种整合性的自由主义在今天的社会条件下很难行得通。罗尔斯试图综合自由主义和社会主义这两大价值体系,但他的努力在学术上并非完全被接

^① 许纪霖,“政治自由主义,还是整全性自由主义”,许纪霖编《现代性的多元反思》,江苏人民出版社2008年版。

受；在政策层面上，他所批评的功利主义仍然占上风。即使马克思主义自身已分化为各种新旧左派，显现出一种多元的局面。多元的社会及利益群体会抵制一个宽泛而不具体的意识形态。很难把各种好的价值综合在一个学说中。在思想观念上也很难建构一种综合性的、整合的意识形态。

某个思想独霸的格局不同于某种思想占主导地位的思想格局。后者不否定其他思想的合理存在。在美国和澳洲，自由主义是官方意识形态，渗透于国家制度和社会生活中，但是激进的马克思主义始终存在着，扮演了社会批评的角色。相反，在中国，马列主义是一种官方意识形态，占据了主导地位，但是自由主义却扮演了社会批评的角色。撇开哪一种意识形态为主导地位不谈，现代社会的基本特征就在于总有几个思想相互牵制、相互批评，构成一个阴阳平衡的思想格局。

中国自由主义绝不应去争取霸主地位。恰恰相反，自由主义力图阐明人的基本权利原则，为多元文化思想的发展提供前提条件。无论左派、自由派、国学派大概都不否认人的言论自由，每个人可持不同的看法，但我们必须尊重对方发表不同意见的权利，这越来越成为共识。各种意识形态可以也应该相互竞争，争取各自的听众，扩展各自的影响力。但是我们不可能通过战争和武力来强制推行某一种意识形态，或压制、打击另外的意识形态。用武力扶持一个意识形态来取代所有其他思想的这种方式在当代社会中已很难行得通。今天，行得通的方法就是主张各种意识形态相互共存，合理竞争，形成一个健康的、有活力的动力平衡。在一个多元文化社会中，我们最基本的原则是发展同情的理解；在深刻、严肃的批评中发展各自的学说。宪政框架的整合，其实质在于追求多元和一元的统一，在多元思想局面中追求宪政的整合。也就是把各种不同的主导价值、理念贯通，打通，成为一种整体的宪政结构中的有机部分。

必须强调，我所说的宪政制度并非自由主义的宪政制度，它包括自由主义的成分，但并不是自由主义独霸的宪政，而是亚里士多德所说的“混合政体(mixed regime)”。一个纯民主的政体不是最好的，也不稳定；一个贵族政体也是弊端众生，一个独裁政体更是百害无益。一个合理的政体应该是混合型的，在自由、平等、民众参与、精英审慎之间应保持动态平衡。中国近几十年政治发展的方向就是沿着这种混合政体而发展。用纯自由主义的思维

框架无法理解中国政治发展中自身的特点、奥妙及优点。这种概念框架是一种国家治理的基本秩序和制度框架，具有深层的内在的张力、矛盾和创造性。^①

(作者为澳大利亚迪肯大学政府学院教授)

^① 参见 Baogang He, *Rural Democracy in China*, NY: Palgrave/Macmillan, 2007, chap. 13.

反思启蒙与法学共同体的构建

季卫东

我们马上就要迎来“五四运动”九十周年的纪念日。联系到建国六十周年和新法制建设三十周年的庆典,在今年纪念五四是具有特殊意义的。五四运动曾经喊出“打到孔家店”的过激口号,也曾经指出“民主与科学”这一新文化发展的正确方向。因此,五四运动的本质在于启蒙和革故鼎新,其思想结果就是宪政爱国精神,其政治结果就是共和国全面推行启蒙主义体制。

后来,1970年代末的思想解放,又导致了第二次启蒙运动——告别激进,倡导渐进;减少破坏,促进建设。可以说,贯穿于改革开放整个时期的法制建设,就是这次启蒙的典型表现。倘若接受以赛亚·伯林的观点,从一元论和决定论的角度来把握启蒙的特征,那么不难做出这样的判断:法治主义与启蒙主义,这两者几乎是完全同构的。它们都认为所有问题归根结底存在着唯一正确的解答,这个解答可以而且应该通过充分的说理和评价来求得。

然而晚近的研究成果表明,启蒙和法治的传统以及相应的权力结构实际上却很复杂,在不同程度上也具有多元性,只不过由一个意识形态的宏伟叙事及其涵意网络联结成为整体而已。仔细考察启蒙主义的制度设计可以发现,其中都包含了个人的自由权、主权国家的框架、竞争的市场机制以及传统的文化和道德秩序等异质物。只是在各国实践中,这些成分具有不同的组合方式和价值排序而已。分别回顾过去九十年、六十年以及三十年的风雨历程就知道,中国也不例外。

在中国,剧烈的变化是发生在1990年代后期。一方面,社会结构迅速分化,另一方面,原教旨主义色彩也迅速淡化。从此一个宏伟叙事被撕成无数

个小叙事的碎片。原来联结为整体的组成部分也就各自为阵了,或者表现为私人领域的伸张,或者表现为国家主义思潮的抬头,或者表现为市场崇拜,或者表现为向传统经典的回归。因为各组成部分还未臻成熟,所以离散之后的那些运作机制也大都残缺不全。例如个人还缺乏自由权的意识,国家还缺乏法治的精神,市场还缺乏道德的约束,回到经典的诠释运动还缺乏类似欧洲“文艺复兴”那样的契机,等等。也就是说,建构还远远没有成功,解构就已经草草开场了。也就是说,我们还没有具备现代的制度条件,就一转身跳越到了充满不确定性和相对性的后现代语境里。

同样的变化也发生在法学界。围绕法治的1979年共识,酿造了政法实际部门与院校知识分子之间的三十年甜蜜。尽管其中也不乏分歧和争论,但在法律化、制度化、程序化以及推动司法改革和律师业发展等方面,始终存在着基本的一致与合作。但到了近两年,法治国家这个宏伟叙事似乎也在不经意间开始分崩离析了,表现为某些方面很露骨的权力意志,表现为司法群众路线的复兴,表现为法律规避和“私了”解纷的盛行,表现为儒家政治哲学的过度张扬。

上述解构的趋势最终将把中国法学究竟引向何处,很值得我们观察和反复思考。这意味着,在纪念五四运动九十周年、建国六十周年以及新法制建设三十周年的现在,我们更应该强调的是深刻的反思。不仅要反思启蒙、反思法治,而且还要对反启蒙、反法治的思潮和实践也不断进行冷静的、透彻的反思。

约翰·罗尔斯在他的代表作《正义论》中提出了一个非常重要的概念,这就是“反思的均衡”。通过反思在不同组成部分之间达成均衡,在这样的均衡之上再进行制度建构,除此之外恐怕并没有更适当的方式来调和启蒙或法治的一元论与多元论之间的矛盾。通过学术的百家争鸣在不同价值判断之间寻找重叠,在这样的重叠之上进行理论创新,除此之外恐怕并没有更适当的方式来让中国法学崛起东方、迈向世界。所以,“反思的均衡”就是我们解答“中国法学向何处去”问题的一个关键词。

由此也可以推断,为了实现建设法治国家的宏伟目标,我们需要在反思理性的基础上建立一个真正的学术共同体或者法律解释共同体。在这里,没有“自由派”与“新左派”的价值冲突,只有为正义的理念而奋斗的共同目标。

在这里,没有政法机关与律师事务所的利益对抗,只有以专业技艺全心全意为人民服务的共同目标。在这里,没有所谓“海龟”与“土鳖”的意气之争,只有在国际制度竞争中相濡以沫的共同目标。在这里,没有马锡五审判方式与宋鱼水审判方式的区隔,只有维护公民合法权益的共同目标。但愿我们能就中国法学共同体的发展前景达成最基本的思想共识,即提供一套更具有包容性、更精巧的制度框架,以回应价值多元化的挑战。

为了回应价值多元化的趋势,从1990年代后期开始,有一种彻底的自由至上论在中国知识界流行。但在考虑彻底化的个人自由和通过讨价还价来形成秩序时,其实两个问题是我们无从回避的。一个是行动规则的本质该如何把握?另一个是人与人之间沟通的过程以什么为构成单位?这两个问题的回答,都不得超越单纯的个人自由的范畴,需要在博弈理论之类的行为科学里再增加些其他层面的因素(包括文化遗传基因以及外在的制度条件),势必把互动关系的共同基础也纳入视野之中。

例如诺姆·乔姆斯基所说的普遍性语法结构就是一种共有基础。这个概念意味着人们的心灵存在与生俱来的结构,导致对事物的认识既存在共识,又有无法克服的局限性。在这样的理论前提下考虑个人之间的平等的自由以及基于自由的社会秩序生成,那就不难理解,要回避不同价值的冲突,必须要导入公共领域的概念——在决定公共事务时严格遵循法治原则和民主程序,但剩下的非公共事务则完全付诸个人的自由选择,并且允许不同价值观和平共处。这正是宪政的基本原理。

在这里,最首要的问题是如何决定私人信仰和价值观之外的公共事务。当不同主张相持不下时,应该采取合理的程序先选定其中一种主张的标准作为行动规则,然后再进行协调处理。比如中国通过先推行市场化路线以提高效率,然后再通过累进课税制、消费税、消除歧视的优待政策、社会安全保障网等实现分配正义和平等原理。在这个意义上,法治应该先行,哪怕制度上还有不完备的地方,缺陷是可以在实践中弥补、纠正的。可以肯定地说,某种形态的法治是民主的前提,其缺陷反过来可以通过民主而改善。

可想而知,一个只对某个主体或者某个特殊语境具有妥当性的行为理由,未必能对其他主体或其他特殊语境具有同样的意义,也未必能成为社会整体的共同价值根据。而且,因为力量对比关系和社会性权力会扭曲当事人

的意志,基于私欲的结托也有可能牺牲他者和集体,仅靠个人之间的讨价还价和互惠性合约,未必能形成好的自主性秩序。真正能够广泛地承认和保障个人的具体行为自由的具有普遍性的自由,必须以能够通过普遍性的立法来广泛地制约各种具体行为自由为前提。概括成一个简单的公式,就是自由需要非自由的基础。

我认为,现阶段中国法学理论面临的一个最大课题就是探讨和确定这种能保障自由的非自由条件,这样才能真正预防和克服法律秩序的正当性危机。法学理论应该特别关注的并不是对个人具体行为自由的直接保障,也不应该把通过私人之间讨价还价实现的那种具体的契约秩序绝对化,而应该在承认政府有权强制的前提下,通过正当化的原理、概念以及方法来划定合法强制的理由和边界。这意味着法学理论应该更进一步重视和研究政府如何提供公共物品的问题。

如果我们把权利、程序以及正义理解为公共物品,就意味着这些规范构成物不能通过非正式的讨价还价而随意进行私下处理,相反,个人有充分的根据向政府提出诉求,而政府则有义务为之提供制度化的保障。与此同时,政府也可以通过民主决策的方式迫使特殊的个体利益向公共利益让步,避免某个或者某些利益集团的跋扈。公共物品的观点意识到市场本身的局限性,所以不回避对国家性权力和社会性权力的承认。

但这决不是像很多人误解尼克拉斯·卢曼(Niklas Luhmann)理论时批评的那样——只注重社会系统而轻视作为主体的个人及其行为自由。实际上,只有在政府提供公共物品的前提下,才能追求税务和财政的制度合理化、分配正义以及国家机关的公平立场;只有在适当确立公共性制度条件、防止政府向个人转嫁责任之后,才能更切实地保障个人自由。

不言而喻,强调法律的公共物品视角,并不等于主张一种独立于个人之间互动过程之外的客观的、甚至先验的正当性标准。否则就很容易导致特定价值观的垄断状态,或者真的犯下那种只见系统不见个体的错误。我正是基于这样的考虑,才特别指出个人自由与法律秩序之间互动过程的重要性。与此相应的机制设计就是把民主政治与程序正义结合起来。这种机制设计的前提是利益和价值观的多元化,而它的目标是尽量排除对决策的垄断,以便公平地协调不同诉求和意见,整合各种差异。也只有通过这样的机制设计才

能真正实现利益和价值观的兼容并包。这就是关于启蒙的一元论与自由的多元论之间达成“反思的均衡”的制度化条件。要达成这样的条件，一个关于法治的学术共同体或者解释共同体是不可或缺的。

(作者为上海交通大学法学院院长、教授)

启蒙、革命与自由

崇 明

—

英国历史学家劳伦斯·斯通(Lawrence Stone)指出,“一场革命需要观念来添加燃料——没有观念,出现的仅仅是叛乱或政变。”^①没有启蒙就没有革命,这看来是显而易见的。法国大革命爆发前后,很多革命者认为他们是在运用启蒙思想来颠覆旧制度、创造新法国。在革命者看来,无疑是启蒙创造了革命。反革命的思想家也因为革命带来的暴力和恐怖而在批判革命的同时指控渎神弑父的启蒙是罪魁祸首。在19世纪保守主义历史学家泰纳看来,大革命的混乱宣告了启蒙以及启蒙所延续的古典主义的破产。无论是革命者还是保守主义者,都在启蒙和革命之间建立了线性的因果关系。法国大革命的精神起源必然要在启蒙运动中寻找,这一点毋庸置疑。然而,启蒙——革命的线性历史叙述却是一种回溯性的历史理解产生的历史建构,并不符合历史事实,可能导致对启蒙和革命的双重误解。

首先,把启蒙仅仅作为革命的前身,事实上赋予了启蒙一种目的论的意义,遮蔽了启蒙内部的张力和冲突。透过革命话语理解的启蒙和今天的后现代批判所建构起来的启蒙一样,如果不是神话,也可能是某种虚假的理想形态,展现的是革命或形而上学信仰而非在时间中冲撞挣扎的历史。革命者在1791年7月11日举行盛大仪式把伏尔泰的亡灵送入先贤祠。1794年10月

^① 转引自 Roger Chartier, *Cultural Origins of the French Revolution*, trans. L. G. Cochrane(Durham and London: Duke University Press, 1991), p. 169.

11日，刚刚推翻罗伯斯比尔恐怖统治不久的热月党人又把卢梭的遗骸送入了先贤祠。这是山岳党人在恐怖期间构想但还没有来得及执行的计划，热月党人通过把卢梭塑造为革命之父来覆盖大革命内部的分裂，把卢梭和伏尔泰这对生前的死敌共同放在革命的圣殿中编织出统一的启蒙神话，从而通过启蒙来确立革命的正当性，并且宣示革命是启蒙的延续、是启蒙本身。革命话语所构造出来的启蒙不过是革命意识形态。

同样，如果把革命理解为启蒙的必然产物，则会把历史解释为人类观念和意志的结果、在某种不可抗拒的道德律的指引下前行，就像康德那样激动地把法国大革命称为“我们时代的证明了人类道德倾向的事件”，革命像启蒙一样使人在政治上摆脱自己加诸自己的不成熟状态。由此革命被赋予了某种不可抗拒的、统一的道德意义。不可否认，大革命体现了启蒙所试图创造和传播的现代人的道德追求，1789年颁布的《人权与公民权宣言》是现代自然权利学说和人民主权学说的体现。然而，正如康德本人所批判的那样，大革命同样是对人权的践踏，是人类历史的道德灾难。康德对此不得不给予解释，因此他区分了革命的内容和形式，前者为揭示道德进步的政治人道主义，后者为暴力颠覆权威的不合法的革命进程；前者是积极的，后者是消极的。在康德看来，革命者通过审判处死路易十六，以合法的形式表达了对权利的蔑视，是最不道德的行为，因此合法弑君比刺杀君主更为糟糕，“暴力昂首前行，暴力被提升到最神圣的权力之上”^①。康德其实像革命者一样通过启蒙来论证革命的正当性，通过历史发展的必然性来呈现革命的意义，结果虽然他对革命者的暴行有深刻分析，我们依然感到困惑：何以代表人类道德事业的革命犯下了最不道德的罪行？事实上，这不仅仅是康德面临的困境，也是革命者们以及后来认同革命的左派历史学家所不得不解释的问题。而革命者和左派历史学家通过康德所褒扬的代表道德进步的历史必然性来辩护革命进程的激进暴力，因此，革命暴力不仅是可理解的，甚至是完全正当的：革命岂能不流血？

启蒙—革命的线性关系事实上构成了启蒙—革命的循环解释。在这样一种纪念性的历史叙事中，我们还没有进入历史之前，就已经理解了历史的

^① Luc Ferry, "Kant," in François Furet, Mona Ozouf, ed., *Dictionnaire Critique de la Révolution française* (《法国大革命批评辞典》) (Paris: Flammarion, 1988), p. 1011.

意义。而把这一意识形态叙述颠倒过来,就有了反启蒙和反革命,而纪念则成为诅咒。

二

如果为了解历史而非建构历史,那么摆脱纪念史学而对历史进行问题化是非常必要的,这需要搁置道德审判的迫切冲动和目的论的历史形而上学,把启蒙和革命视为人类历史上出现的现象和问题,在一种陌生感中倾听历史的声音。法国历史学家莫奈(Daniel Mornet)指出,“法国大革命的起源是一回事,法国大革命是另一回事。”如果我们认识到启蒙—革命的线性叙事是革命者所建构的神话,我们会发现,也许“不是启蒙创造了革命,而是革命创造了启蒙”^①。革命创造启蒙,并不仅仅是革命者诉诸启蒙来辩护革命的正当性,而是革命政治才使启蒙成为一种真正的文化和政治力量。然而,如果启蒙只能在革命中被创造出来,这与其说明了启蒙的意义,毋宁说暴露了启蒙的失败。

法国大革命在现代革命史上的独特性在于不是革命者制造了革命,而是革命制造了革命者。没有多少人预见到这场革命——虽然卢梭曾预言欧洲将要进入革命的时代,更没有什么人准备这场革命。革命的爆发由三级会议的召开引起,这是因为波旁王室的财政危机无法在当时的政治框架内解决而不得不诉诸三级会议这一更传统的宪政方式。1787年,由于支持美国革命,波旁王室几乎陷入破产,绝对主义王权的虚弱一下子暴露出来,王室不得不召开缙绅会议来说服贵族纳税以增加财政收入,结果贵族借机重申他们的宪政权利,要求国王恢复贵族传统上所拥有的、被绝对主义王权所压制的政治权力,并继而提出召开三级会议。结果,由财政问题引起的王室和贵族以及高等法院的政治冲突无法解决,法国进而陷入宪政危机,并进而引发了革命。

法国大革命的前两年,法国的政治辩论主要围绕宪政问题展开。左派历史学家和很多革命者构想的作为大革命起源的启蒙运动事实上也没有广泛传播民主、自由、人民主权等政治理念。范克雷(Dale Van Kley)的研究表明,西哀耶斯鼓吹现代政治意义上民族主权在1789年时相比另外两种支配性的

^① Roger Chartier, *Cultural Origins of the French Revolution*, p. 5, pp. 87—89.

宪政话语——绝对主义的和贵族团体主义的话语，只处于边缘地位，并且只是从两个主流话语难分胜负的对抗中最后渔翁得利。塔克特(Timothy Tackett)则指出即使在三级会议召开以后，在第三等级中，反对特权阶层的平等主义和人民主权呼声也并不是一开始就构成主流。尽管很多第三等级的代表对某些启蒙观念都有或多或少的了解，但是他们很少在三级会议召开的最初一个多月里试图运用启蒙思想来解决他们遇到的实际问题；即使在1789年7月，特权等级被迫和第三等级一起开会之后，第三等级的代表因为能见到很多大贵族、并且可以和他们在一起共事而深感荣幸。^①事实上，只是在第三等级和特权等级特别是贵族就代表资格审查方式、委托书的强制效力、会议召开方式、投票方式等进行激烈斗争而无法妥协的情况下，第三等级的某些精英如西哀耶斯、米拉波才得以通过一系列的政治辩论对第三等级代表进行政治教育，最终在他们当中确立了民族/人民主权并击败了特权等级的对抗，并且在随后7、8月份关于人权宣言的辩论中、9月份关于国王的立法否决权的辩论当中完成了这一政治教育，民族/人民主权的原則从政治意识进入到政治行动，从而完成了法国历史上前所未有的宪政革命。这时，君主权力已经几乎陷入瘫痪，中央权力的空白激发了各路力量来试图控制这一权力，结果各种启蒙话语被唤醒，互相竞争，孟德斯鸠和卢梭在革命中开始辩论，而这当然是被革命者简化和扭曲了的《论法的精神》和《社会契约论》的辩论。也就是说，在革命爆发之后，革命者才开始发现和制造启蒙的意义。

革命所发明的不仅仅是启蒙巨人如伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭等人的声音，它还唤醒了处于精英层面的上层启蒙(high enlightenment)的阴影当中、始终在庸俗的大众文化中蠢蠢欲动的下层启蒙(low enlightenment)。结果，革命成了那些炮制低俗色情的小册子、制造丑闻和流言、丑化权威和宗教的三流启蒙文人的盛宴。这些在启蒙运动中不得志的文人成为大革命的后备革命干

^① Dale Van Kley, "From the Lessons of French History to Truths for All Times and All People: the Historical Origins of an Anti-historical Declaration," in *The French Idea of freedom: the Old Regime and the Declaration of Rights of 1789* (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1994), pp. 72—113; Timothy Tackett, *Becoming Revolutionary: The Debates of the French National Assembly and the Emergence of Revolutionary Culture (1789—1790)* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996), pp. 65, 74—76, 308—309.

部,革命成为他们宣泄对权贵和宗教的仇恨的渠道和攫取权势的捷径,他们迫不及待地使革命不断激进化。正是他们的仇恨点燃了雅各宾派暴烈的革命激情。^①

三

革命发明的启蒙所服从的是革命的逻辑,成为权力斗争和激情的工具。革命政治成为吞噬一切的巨大机器,如迈斯特所说,是革命带动着人,而非人带动着革命。^②理解法国大革命意味着首先应当理解革命政治的动力。革命政治的逻辑解释了具有强烈道德诉求的革命何以成为道德灾难,而肯定自由、平等等自然权利的启蒙道德并不需要为革命的灾难负责。如果把启蒙从革命恐怖的阴影中解放出来,使启蒙摆脱革命目的论包袱,我们才能回到各种启蒙思想自身的意图来理解启蒙及其问题。

回到启蒙运动本身,我们发现启蒙者并不欲求革命,而是提倡改革,因此大革命的爆发特别是革命造成的恐怖已经说明了启蒙运动的失败。这一失败表明,虽然大革命制造了一个轰轰烈烈的启蒙运动的表象,但法国启蒙事实上没有进入和转化为一种共同体的政治和道德生活,因此它在政治和道德上均是乏力的。这种乏力首先应当归咎于旧制度法国的君主专制和中央集权。16世纪后期以来,法国君主制通过加强中央集权来建构国家,剥夺贵族的政治权力,侵蚀和取消残留的地方自治以及各种团体的政治权力,其结果是剥夺了法国国民的政治自由和政治生活。结果,路易十四统治以来旧制度下法国的政治运作严重依赖于中央集权,而法国民众也产生了对中央集权的依附,认为一切问题都应当诉诸中央集权来加以解决。在社会中缺乏政治自由的国家,启蒙文人没有机会参与政治,因此他们无法把他们的启蒙思想付诸实践。缺乏政治经验则使很多启蒙文人以某种抽象的方式处理政治问题,并且同样试图诉诸国家和中央集权来解决问题。即使具有政治经验的启蒙文人也往往被这种国家崇拜所左右。譬如,启蒙运动的重要流派重农学派笃信可以通过国家随心所欲地塑造国民,而这一教育思想最得力的提倡者就是

^① Robert Darnton, "The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in Pre-Revolutionary France," in *Past & Present*, No. 51(May, 1971), pp. 81—115.

^② [法]约瑟夫·德·迈斯特,《论法国》,鲁仁译,世纪出版集团2005年版,第26页。

曾任地方总督、官拜财政总监、具有实际政治经验的杜尔阁。杜尔阁认为通过教育十年之内就可以使法国天翻地覆，十岁以上的孩子就已经能够准备效忠国家、服从权威！

在缺乏政治自由的语境中成长出来的法国启蒙政治思想对政治生活和政治自由缺乏恰当的理解。伏尔泰热衷于理性主义的开明专制；孟德斯鸠贬斥古典共和美德、把政治自由仅仅理解为公民在法律允许的范围内做一切事情的权利，把政治仅仅解释为权力制衡的宪政体制；而卢梭固然重视政治自由，但却反对政治生活中的商议和党派，事实上使得政治自由变得空洞。中央集权和启蒙运动均没有教导法国国民什么是真正的政治自由和政治生活。所以，革命走向混乱，以自由始而终于专制，这并不奇怪，如托克维尔所言，这说明缺乏自由传统的法国人无法驾驭民主和政治自由。一个在君主专制和中央集权中成长的民族在危机的时刻，能够从危机中获得自由的可能性非常小。在危机中爆发的革命在创造其启蒙时，其目的仍然是建构中央集权和国家专制。此后，国家崇拜所带来的革命和专制的轮回成为困扰 19 世纪法国政治的难题。

四

1640 年英国革命和法国大革命前的美国革命同样是激进的^①，然而前者建立的专制权威终究不得不在“国王在议会中”的议会政治传统和“英国人自由”传统面前妥协，1688 年确立了英国的共同体 (commonwealth) 政治，而美国宪法在殖民地的自治和政治自由传统中把美国革命的独立诉求有效转化为共和国的自由主义民主 (liberal democracy)。英美革命的国家建构成功地被共同体建构所延续，孤零零的利维坦只有在成为充满生机的共和国之后才能实现主权、秩序和自由的结合。

大革命之后的法国自由主义者贡斯当、基佐、托克维尔等人在对英美的审视当中反思旧制度、启蒙和大革命的政治和道德建构。革命的灾难迫使他们审慎地面对启蒙，在启蒙内部的张力中思考如何使启蒙真正成为法国人的

^① 英国内战的激进体现在弑君和共和国的建立，美国革命的激进体现在摆脱君主权威和等级制社会的现代人权话语的形成，参见[美]戈登·伍德，《美国革命的激进主义》，傅国英译，北京大学出版社 1997 年版。

政治和道德生活,而非哲学家的天国、三流文人的狂欢、革命者的梦想和统治者的工具。旧制度和大革命通过锻造个体权利和国家主权而建构民族国家的努力代表了现代政治的方向,然而旧制度的外强中干和大革命的混乱血腥都表明个体/主权的政治结构是不稳定和脆弱的,还必须通过政治自由把个体权利转化为公民德性,使国家主权和共同体政治结合,教导公民认识到政治不仅仅是国家之事,也是他们的身边之事。公民的政治自由和政治生活成为革命后的法国自由主义的主题。同时,革命后的怀疑主义和虚无主义表明启蒙主流所张扬的理性主义所带来的焦虑并非个体所能承担,卢梭对法国启蒙主流所提倡的理性主义的批判和对宗教的维护体现出对现代性的深刻洞察。贡斯当、基佐和托克维尔延续了卢梭的关切,无不把宗教作为他们思考的核心问题,致力于通过宗教来维护道德、民情和自由。启蒙肇始于神学—政治问题,17世纪以来诸多启蒙思想家所孜孜以求的莫过于启示和理性、教会和国家的分立,并由此引发了启蒙的激情和激进。而托克维尔结合自由精神和宗教精神的努力、通过政治自由和宗教来建构现代性的尝试,事实上是神学—政治问题的一种解决方案。

19世纪的法国,政治动荡,专制和革命交替,法国人所面对的就是共同体建构问题,而最终是政治自由的确立和政教分离帮助法国稳固地建立了共和国。19世纪80年代,第三次建立的共和国初步确立,其后于1901年颁布了允许公民自由结社的结社法,1905年通过了政教分离法,前者标志着政治自由的确立,后者意味着宗教精神和自由精神的漫长冲突的结束。其后,法国政治虽然仍有动荡,但终于摆脱了国家崇拜,告别了革命和专制交替的宿命。启蒙和革命的理想在共和国所建立的民主和自由当中得以实现。

20世纪中国步履维艰,并非因为救亡压倒了启蒙,而是救亡和革命所不断制造的启蒙并没有能够有效地完成传统和现代的传承接续。如何把革命制造的启蒙转化为孕育自由和道德的启蒙,使之进入中国人的政治和道德生活,是启蒙在中国尚未完成的使命。

(作者为华东师范大学思勉人文高等研究院副教授)

重新理解启蒙： 以政治建国为主轴的理论整合

王 利

启蒙有很多含义和喻义，牵扯了大量的历史社会事件，包含着纷繁复杂的思想立场和政治想象。西方思想史上，古希腊的启蒙主要指智者和苏格拉底用言辞来进行理性言说、用修辞和哲学来替代象征性神话的过程。近代的启蒙运动脉络很多，至少有三支。最著名的是法国启蒙运动，代表人物有伏尔泰、狄德罗（百科全书派）、孟德斯鸠、卢梭等，代表事件是以1789年为标志的大革命。同时还有苏格兰启蒙和德国启蒙。前者的代表人物是斯密、休谟、弗格森等，后者有康德、黑格尔等人。三支启蒙运动的主题和任务不同。法国启蒙运动主要在于彰显理性，将人们从天主教会的束缚中解放出来，启蒙的口号就是理性与进步，这是大革命的理论动员，虽然革命不断趋于激进，但启蒙与革命的任务却在于建立法国现代政治框架。苏格兰启蒙是在17世纪英国基本奠定了现代国家的政治架构，霍布斯、洛克等人完成了宗教和政治等问题的理论论证之后，侧重于经济和社会建设的商业文明化过程。德国启蒙运动最大的任务就是思想观念先行，在反思英法近代思想观念和神学政治问题的基础上，奠定人的主体性和民族/历史的主体性，为建构一个后发国家进行思想奠基。三支启蒙脉络虽然各有不同，但是贯穿了统一的主题，这就是以政治建国为主轴的理论整合。

所谓政治建国，就是在确定现代政治领域自主性的过程中，各种启蒙运动都将理论和实践目的定位到现代国家的构建上。在西方近代历史中，现代国家的典型形态是民族—国家（the Nation-State）。这是启蒙运动内在逻辑发展变化的必然结果，也是启蒙运动内生于西方古代—基督教传统中的集中

表现。顾名思义,启蒙在一般意义上体现出强烈的解放倾向,即从各种外在权威的束缚和约束中解放出来,比如人摆脱神的权威,激情摆脱理性的约束,自由摆脱义务的限制,等等。因此,在首要的意义上,启蒙体现出强烈的批判取向,甚至是“冲决一切罗网”的激进面相。这是启蒙的基本含义,也是启蒙之为启蒙、启蒙之为“公开运用理性”的理据所在。但是,从基督教神学、教会、理性等思想性权威或建制性权威中解放出来的过程具有革命性的后果,这体现在文艺复兴的“以人为本”和宗教改革的“人可以直接面对上帝”,体现在一场将神不断内在化的运动,体现在身体对于心灵、激情对于理性的不断造反,其结果是,呼吁在心灵世界和社会领域重建一种有所依凭的秩序。于是,启蒙的批判取向和激进面相必然导向价值重估和秩序重建。这就是为什么在西方近代历史上出现绝对主义思潮,为什么中世纪的王权要朝绝对主权过渡,为什么要以一种法律拟制的主权人格承载神一人关系,为什么利维坦必须变成耶稣基督的根本原因。

启蒙引发的革命后果必须由启蒙承诺的人为秩序得以解决,关于这种秩序的知识就是以主权为基座搭建起来的“有关保护和服从之间相互关系的理性原理”,就是霍布斯洋洋自得的“新公民科学”,就是以政治建国为轴心的理论整合。启蒙的要义不仅在于一种与历史、自我或社会保持距离的批判态度,更在于要切实拿出的一套政治建国的方案,为启蒙所期待的运用理性的“自由”准备公开的外部条件。这个意向在康德论述启蒙的著名作品《答复这个问题——“什么是启蒙运动?”》中得到了充分的体现。这是1784年的文字,有很强的论战色彩,但布局谋篇尤其是处理启蒙的路向对今天仍有非常重大的启发意义。文章开宗明义,直接点题,“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态,不成熟状态就是不经别人的引导,就对运用自己的理智无能为力。”康德以明确主体与自己关系的方式将启蒙界定为运用理性的自由,这是一种能力,是一种勇气,是一种态度。这种自由由主体掌握,毋庸置疑,其内容就是康德批判哲学所建立起来的实践主体,问题在于,“在一切事情上都有公开运用自己理性的自由”要求建立自由的条件。自由的条件和自由的能力围绕着同一个核心,即人是目的。但自由的条件要处理的问题更为复杂,这就是公民与教会、公民与国王的关系,简言之,自由的条件就是典型的神学—政治问题,这个问题是17世纪政治哲学领域的核心命题。

康德在 18 世纪重提,并置于启蒙的内在要求中重提,用意不言自明:启蒙要求建立能够处理神学—政治命题的政治架构,以保障人们拥有不断启蒙的自由,同时不危害政治秩序。

因此,神学—政治命题就是启蒙的命题,政教关系就是启蒙要处理的首要关系,而启蒙在西方近代世界的发展毫无例外地走向了以建立现代国家来处理神学—政治问题的道路,即在建构主权国家的前提下,奉行政教分离原则,使主权成为世俗生活中唯一合法的权威,使国家成为安顿人们身体的暂且终极的所在。所以,启蒙从来不是一场单纯的思想文化运动,而是一场实践性极强的建构性活动,其目标毫无疑问就是现代国家。所以,有关启蒙的争执也不仅仅是思想观念上的交锋,而是一种制度建构上的争执:要不要现代国家?如果要,可能实现的方式是什么,是全部重来还是可以激活传统,诉诸习俗;如果不要,那么可能替代的形式是什么。所以,启蒙具有“摆脱束缚”和“重建秩序”的双重意涵,具有“批判性”和“建设性”的双重取向,具有“激进”和“保守”的双重面相,凝聚这些“双重”的焦点和载体不是表征现代性的各种思想观点和文化立场,而恰恰就是以民族—国家为典型样态的现代国家。

不容忽视的是,现在对于启蒙的理解大多还停留在革命化思维上,或者把启蒙和救亡对立起来,要么把启蒙简单理解为一种解放和革命,而没有看到政治建国的建构性维度,要么就伸张启蒙的思想文化内涵,而忽视启蒙对于建立现代国家的内在要求。于是,要么大呼启蒙糟得很,要么高唱启蒙好得很。忽视政治建国,忽视以政治建国为轴心的理论整合,就是左右各种幼稚病的根源。在这个意义上,重新理解启蒙,就是要真正理解现代国家。比如,苏格兰启蒙运动是在英国现代国家的架构基本搭建起来之后,考虑民族国家构建和帝国构建如何实现一体两面的协同发展问题;法国和德国启蒙运动的基本目标就是构建现代民族国家,只不过因为国情、民情和主导力量等原因,分别走了弯路;我国的五四运动在政治上的口号是“外争国权、内惩国贼”,用两个“国”字证明了这是一场直接以现代国家构建为目标的政治建国史的序幕。在《新民主主义论》中,毛主席对五四的定位是反帝反封建。试想一下,西方上至马基雅维利,下至康德,在启蒙运动的大潮中所思所想,不就是反对以罗马教会势力为代表的“帝”和以封建贵族势力为代表的“封建”?

以政治建国为主轴思考中西启蒙运动的异同,不仅有利于我们明确目前的研究重点和现实任务,还可以摆脱思考启蒙时的文人倾向和浪漫情怀,做到不矫情、不伪饰、不造作。

重新理解启蒙,就是要建立以政治建国为主轴的主体叙述。具体来说,有三个方面。

第一,要以政治建国为主轴。民族—国家作为西方近世启蒙的建制性成果,值得认真研究;国家建构(*state-building*)作为我们的切身问题,值得严肃关注。一方面,需要从历史谱系的角度深入挖掘民族—国家的发生发展、动力成因、内在机制和外在大力量,避免单纯从民族主义或后—民族国家叙事对民族—国家的消解入手,仅仅关注民族—国家的负面后果,而是要从正面入手,直面民族—国家议题,既研究民族—国家的制度机理,更研究民族—国家的文化背景,这就要求将西方文明看成一个整体,至少要容括古希腊由爱欲(*eros*)引导的理性、基督教以恩典(*grace*)为背景的意志以及现代的“启蒙的自利”(*enlightened self-interest*)。另一方面,需要从理论一般的角度深入研究民族—国家的基本逻辑、理论构成,挖掘其道德基础、神学基础、哲学基础。就像启蒙运动对于基督教传统是一种断裂,但其思想模式和建制基础很多还源于基督教一样,民族—国家有着极强的犹太—基督传统背景。以霍布斯为例,他的《利维坦》就是犹太的创世—约法传统与新教的基督论完美结合的典范,因此,利维坦作为耶稣基督才能成为公民在此世的归宿。在理论一般的论述上,美国当代一批公法学者值得关注,比如耶鲁大学法学院教授康恩,在《自由主义该放哪放哪》(*Putting Liberalism in its Place*)一书中,他以亚里士多德的四因说来注解民族—国家,认为民族国家的动力因是革命,形式因是宪法,质料因是公民的身体,目的因是没有终点的自我保存。截止到目前,在对民族国家的研究上,我们的理论资源似乎还囿于韦伯、蒂利、迈克尔·曼、安德森兄弟等,如何以政治建国为主轴,将理论资源不断深化拓展,形成较为成熟的历史和理论研究,深挖现代国家的犹太—基督教背景,是一项极为重大的时代课题。

第二,要进行理论整合。所谓理论整合,必要有个整合的依据、标准,或者说要有个“纲”。政治建国就是这个纲,民族—国家就是核心问题。理论整合首先是服务于民族—国家的,是构建国家意识形态的过程,这主要是个建设

性或建构性的工作。一方面,是在理解西方民族-国家的历史和理论中,依循着充分式同情和同情式理解的态度,如其所是地发掘西方民族-国家的价值观念、机制架构和主导力量,避免立场偏见,避免教条极端,减少因立场不同引发的意识形态纷争。尤其是关注反-现代性的力量是如何为现代国家所吸纳整合,而成为内在的“反对派”,成为激发社会活力和制度可持续发展的动力。另一方面,是在理解我们自己的国家建构过程中,始终将西方民族-国家的构建作为参照,将中国传统礼乐秩序的构成作为参照,通过不断激活传统、寻找依靠力量的办法,实现国家建构过程中对于各种有效要素的合理凝聚。相比之下,对西方民族-国家的研究偏重于理论工作,而对于我国国家建构的理解和把握,则有鲜明的实践特点,即必须是“问题”推动之下的“弹性”共识,而不是“观念”推动下的“刚性”思维,那样的理论整合只是托克维尔所批评的“野蛮化”的理性主义,妄图用理论一般来规定具体的、活生生的实践。在这个意义上,理论整合不能不超越民族-国家的范畴,统整性地思考“前”民族-国家(如城邦、城市共和国、封建制)和“异”民族-国家(如秦汉以来的中央集权大一统体制)的政治形式。跳出民族-国家的视野来思考民族-国家的问题,是理论整合的超越性或反思性,与先前所论的建构性或建设性是一体两面、有机统一的。这方面,黑格尔的《精神现象学》对启蒙的处理堪为楷模。

第三,要建立主体叙述。以政治建国为主轴整合理论,落脚点必是主体叙述。主体叙述首先要针对从西方学来的种种教条主义,今天重新理解启蒙,并不是要把西方的启蒙话语或者反启蒙话语迁移到中国语境中,以西方衡量中国,断言启蒙还不够或者启蒙过了头,而是要从西方或过去的种种教条中解放出来。坦言之,我们没有必要为罗尔斯或施特劳斯去守灵卫道,几个现代或古典的教条是无法适应一个大国的。比如说如何理解革命。革命不是启蒙的对立面,革命就是最大的启蒙。如果从教条的右派出发,就容易否定革命,结果很可能是呼吁再次革命。如果从原教旨的左派出发,很可能要求不断革命。主体叙述就是要将革命内在化,内在化于现代国家建构的过程。破除教条才能转变观念,破除教条才能正视实践,破除教条才能明确主体。主体叙述就是要以政治建国为主轴,不断地破除教条,不断地整合理论,建立新的视野和观念。比如,是否可以从启蒙视野中的现代国家转变为现代国家视野中的启蒙?是否可以将文化的启蒙和政治的启蒙统一到以政治建

国为主轴的理论整合上来？是否可以通过加强在现代国家中的启蒙实践来营造有意义的公民生活？是否可以将启蒙作为自我反思和自我理解的精神动力融入社会精英的再造机制中，作为现代伦理和社会主义市场经济的纽带？

现代国家构建，是一个未完成的方案。正确理解的启蒙，正当其时。对此，我们充满信心。

（作者为中国社会科学院政治学研究所助理研究员、北京大学政府管理学院博士后）

启蒙与现代主体的焦虑

刘文瑾

—

启蒙的目的是人类的成熟，为此人被设计为具有自主性的主体；然而，从此现代人也不断地陷入存在的焦虑之中。

从启蒙运动的初期，帕斯卡尔就意识到了现代人的困窘：一方面，科学使人能够在一定程度上认识自然从而认识自我；但另一方面，科学又只会使人更深地发现自然的无限，以及在这无限面前人的虚无。在现代人的虚无面前，“此时此地”就是人的全部；这意味着，在无限与虚无这两个无底洞之间，人被抛回给了自己。帕斯卡尔感叹现代人怎能不为此极度恐惧不安。寻求确定性的科学其实恰恰将人的命运置于了最大的不确定和虚无之中，面对这个深渊，如果没有一个无限的上帝来填满，现代人如何安身立命？“看到人类的盲目和可悲，仰望着全宇宙的沉默，人类被遗弃给自己一个人而没有任何光明，就像是迷失在宇宙的一角，而不知道是谁把他安置在这里的，他是来做什么的，死后他又会变成什么，他也不可能有任何知识；这时候我就陷于恐怖（……）我惊讶何以人们在这样一种悲惨的境遇里竟没有沦于绝望。”^①最后，对于对这种状况安之若素的现代人，帕斯卡尔讽刺说：“人性必定有着一种奇特的颠倒，才会以处于那种状态为荣”。^②今天，曾在帕斯卡尔看来是“沦于永

① 莫里亚克编，《帕斯卡尔文选》，尘若、何怀宏译，三联书店 1991 年版，第 207 页。

② 同上，第 191 页。

恒悲惨的危险竟漠不关心”^①的状态,大概就是现代人最正常不过的生活。

帕斯卡尔既预言了现代人时时可能陷入的不幸,也观察到现代人为了逃避这种不幸而发明各种各样的消遣。他戏谑说,现代人之所以无法安静地待在屋子里,是因为一旦他们认识到自己的生存状况如此脆弱,那些乏味的幸福就支持不住他们了。文学和艺术在现代具有一种准神圣的地位,在很大程度上是因为,它们是那种能够给现代人提供某种关于永恒性之幻觉的“消遣”。

斩断了传统之根,现代人试图通过理性和科学在各个领域的应用来获取清明的幸福,摆脱命运的混沌和邪恶,仿佛理性设计的社会理想或者新观念就有可能彻底解决人类存在的焦虑。然而,这种不合理的期待容易使得革命沦为投机,对人的意志与能力的无限夸大反而给邪恶留下许多可趁之机。这不仅是从法国大革命以来一些近代历史革命失败的教训,也是自启蒙运动以来发展壮大的唯心主义哲学的问题所在。

二

如果说启蒙意味着人类的觉醒,那么虚无仍是启蒙事业有待破除的、最深的梦魇。因为启蒙所建立的自主的主体,如果不能被恰当地“填满”,那么留下的“空虚”,就会被自然欲望乃至暴力操纵。

启蒙的叙事是主体如何自我建构、如何拥有自主性的叙事,这个叙事并非仅仅始于18世纪。阿多诺指出,早在《奥德赛》的时代,狡猾多虑的尤利西斯的故事就已经包含了启蒙的萌芽:尤利西斯历尽艰辛,在与神秘自然的较量中得胜还乡,这已经是最初的人类文明同自然的搏斗。这场搏斗早已预见日后文明中包含的野蛮和杀戮,预演了文明的两面性——文明既是对自然之压迫的反抗,也是一种对自然之暴力的内化。作为历史进程的启蒙运动也是在文明与自然(理性与传统)的较量中展开的。以18世纪为里程碑,通过法国大革命,以及欧洲大陆主体哲学的确立,启蒙具有了事件性、普世性和象征性的意义。然而,正如文明具有悖论性,启蒙所高举的理性之光同样如此:它一方面代表着人类的历史性进步,另一方面又将人类的进步置于无边的黑暗

^① 《帕斯卡尔文选》,第190页。

中。事实上,在过去的两个世纪,理性主义的人类进步叙事始终伴随着对虚无之深渊的恐惧;大写人类主体(无论是“帝国”、“人民主权”还是“国家社会主义”)的建立总是奠基于对另类的敌意之上,包含了永无止境的筛选、斗争、清洗、消灭。

启蒙主体的悖论在于,主体是介于“客观的”理性形式与“唯一的”具体生命意志之间的吊诡。现代社会关于一元论还是多元论的无尽辩论正缘于主体这一起源性的吊诡。也就是说,主体的自主性是一个具有相当弹性的可变空间;主体既可能是像康德的道德主体那样,被理性准则和责任所规约,也可能要求冲破机械刻板的外在束缚,而走向浪漫主义所推崇的生命意志的舒张、内在激情的释放。这两种彼此具有张力的形态都可以被视为是自主性主体的题中应有之义,因为在不同的时候,妨碍自主性的要素不同,使得决定主体的“标准”各异。阿多诺一针见血地指出,理性的主体与理性之间实际上是处于对立状态。^①这就意味着,启蒙主体“subject”既是理性的承受者,也是理性的支配者。作为承受者的小写主体可能由于非人的逻各斯力量的压抑而感到窒息,而作为支配者的大写主体则可能在内在深处还保留着自然那桀骜不驯的野蛮之根,并在人类历史中演绎极权主义的风云。而无论是作为支配者还是承受者的主体,都显出了某种致命的缺失,这种缺失使得现代主体始终是在一种无解的焦虑中挣扎,从近现代康德式的自由主义、浪漫主义、黑格尔主义到当代的存在主义、解构主义。

60年代以来,一度轰轰烈烈的法国存在主义和解构主义致力于消解唯心主义传统给人的自主性留下的桎梏。这场哲学的新近演化因循深化了现代性的三个“怀疑大师”(马克思、尼采、弗洛伊德)的叛逆性,以追求自我的绝对独一无二性(singularity)为旨归。在此意义上,这场后现代的反启蒙与19世纪浪漫主义的反启蒙有很多共鸣之处。但问题在于,反启蒙和启蒙遵循着一种逻辑同一性,它们都是从主体的自主性这一前提出发的,所以解构哲学绕着圈子,最后还是回到启蒙事业的继续。这就是为什么福柯和尼采一样,既不满启蒙,又离不开启蒙。虽然尼采把启蒙称作是庸人的天国,福柯指出启蒙是一种新的对现代人的阴险支配,但他们都将自己看做是启蒙的自主精神与

^① 马克思·霍克海默、西奥多·阿多诺,《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海人民出版社2003年版,第92页。

批判精神的真正执行人。这种启蒙和反启蒙的悖论正反映了前面所说的主体的悖论：主体在作为理性的承受者还是支配者之间挣扎，从一个自身走向另一个自身，从一种批判到另一种批判。尽管这种挣扎被福柯称为：“自由的存在”，“自我创造的活动”，“哲学的‘气质’”，以及“使‘现在’英雄化、审美化的生存经验”等等，但它也是“自我”的焦虑，现代人的悲剧。

现代人的命运：要么是末人、消费的动物；要么是悲剧英雄。但这种悲剧英雄，谁能保证不会演化为一种审美政治的暴力？阿多诺已经指出过，启蒙的反权威倾向，“在理性的概念中与乌托邦思想有着千丝万缕的联系”，但这种倾向“最终不得不转变成为它的对立面，转变成为反对理性立法的倾向。与此同时(……)把统治作为一种至高无上的权威来发号施令”^①。

今天生活在启蒙后时代的中国人，既是幸运也是不幸。幸运的是，我们不需要再面对前现代问题的困扰，诸如：女人是否应当缠小脚，一个男人可以娶几个老婆，等等；不幸的是，我们同样会陷在各种文明的暴力之中，这种暴力更为隐蔽但也更有效力，就像法兰克福学派和福柯所致力于揭示的那样：现代社会只是以一种更为内化的方式将权力的钢筋水泥建筑在人们看不见的意识和观念之中。从此，女人无须任何指令便会主动进行残酷瘦身或丰身，而现代的一夫多妻也完全可以在丝毫不触及法律的情况下进行。实际上，现代的自由和权利观念有时为前现代的弱肉强食提供了更为灵活和便利的土壤，所以现代社会也必将是一个充满了压迫和反抗、充满微观斗争的社会。

应当意识到，无论我们接受与否，中国社会近两个世纪以来的历程(殖民主义的侵略——马克思主义、斯大林主义、毛主义——野蛮资本主义、消费主义——国家主义)使得中国人的生活格局已经同启蒙运动后的世界格局密不可分。中国社会已经深深地卷入到现代主体认同的焦虑中，既身受其害，亦身染其患，难于自拔。如今中国社会常见的极端个人主义和民族主义情结都是现代主体的病灶。如果不去学习如何面对启蒙的悖论，我们将始终难以摆脱现代人的悲剧命运。

^① 《启蒙辩证法》，第102页。

三

米兰·昆德拉一向善于围绕欧洲文化的关键词写作。这位 90 年代曾在中国知识分子中风靡一时的小说家,在即将进入 21 世纪时,所推出的主题词不是别的,正是“L'Identité”,“身份/认同”。这个词虽不及他在 80 年代时的“生命中不能承受之轻”那样让人震撼,也算是把中了时代的脉搏,触及了欧洲文化的要穴:进入 21 世纪,最为纠缠欧洲人的,不再是对意识形态的媚俗抑或叛逆的玩笑,也不再是对于“轻与重”之意义游戏的伤痛和无奈,而是关于自我认同的焦虑与困惑。当然,“自我”问题其实一直就是昆德拉写作中的中枢神经,就像我们可以在《被背叛的遗嘱》中读到的:“生活,就是一种永恒的沉重的努力,努力使自己不至于迷失方向,努力使自己在自我中,在原位中永远坚定地存在。”只是,作为东欧作家时的昆德拉,当他通过小说的智慧来调侃乃至控诉极权制度对自由文化精神的蹂躏时,他的“自由民主斗士”的努力被他自己及其读者视为对伟大的“欧洲(现代文学)传统”的继承;然而,具有讽刺意味的是,一旦划分欧洲的柏林墙被拆毁,昆德拉的光芒便逐渐黯淡下来,仿佛昨日黄花。可以说,《身份》的写作不啻为对这一尴尬处境的机敏回应:这种尴尬与其说这是昆德拉的尴尬,不如说是欧洲的,是自由的欧洲精神一旦失去有力的对手,就会变得萎靡不振,无从自我确认。

《身份》的女主角尚塔儿是一个极度渴望从一切外部(社会)或者内部(她年轻时代的梦想)中逃离的人物,对于这些曾驱使她以某种方式去行动、去生活、去思想和感受的一切,她最终感到十分怀疑乃至恐惧:“这一切都不是真的!”的确,我们知道昆德拉的人物都擅长怀疑,因为怀疑正是思考和哲学的另一面,是现代人的不幸品质。对此,昆德拉即便在其最为意气风发的领奖辞中也不无自知之明:“人类一思考,上帝就发笑!”只是,这一次,怀疑演变成为了彻底逃离的决心,以及对无处可逃的焦虑。《身份》仍然承袭了昆德拉所擅长的小说套路,通过讲述爱情故事来透视现代人最深层的欲望与迷惑。对尚塔儿来说,让-马克的爱是唯一的避难所,只有在这里,她可以不再属于这个世界,而安静地成为她自己,既清醒又平和。她想要在爱情中寻找的,既非艳遇,亦非自恋或年轻时的盲目抒情,而是一个让“成为自我”的种种沉重却虚假的努力可以停止的休憩之地。然而,让-马克却不明白。他为了让她高兴而制造许多充满情欲的匿名信,却不知这样正是在诱使她采纳一种身份,

扮演一个不甘老去、绝望地想要抓住别人的目光，以此来确认自己存在的可怜女人的角色。尚塔儿愤怒地反抗这种被强加的命运，在她看来，这种命运意味着，即便她已经“赤身裸体”，可人们还是要“剥光”她，还要“剥掉她的自我！剥掉她的命运！在给了她一个别的名字之后，他们就把她遗弃到陌生人中间，向这些陌生人她永远无法解释她是谁。”

尚塔儿的愤怒不只是对既定的社会性别身份的反抗，更多的是在抗议社会机制或文明对她的真正“自我”的剥夺。这个“自我”不是现代文明假定的虚荣的或利比多的“自我”。它既拒绝被还原为生物学、力学、精神分析之类的种种科学标本，也拒绝被缩减为道德准则或社会认同的对象。尚塔儿的焦虑正是昆德拉对欧洲关于“自我”之焦虑的直觉：“自我”希望自己是自主的，但自主性却要么成为牢笼，要么成为令人歇斯底里和疲惫不堪的欲望。尚塔儿希望在让-马克的爱中获得休憩，这一希望表达的正是主体的非自足性，也就是主体的脆弱。但这种脆弱在现代文明的生活空间里，在社会意识形态、经济学和科学话语的挤压下，已经越来越丧失了藏身之地，正是这种内在的紧张局促感使得尚塔儿在小说的结尾对让-马克说：“我的目光再也不放开你。我要不停地看着你。（……）我怕我的眼睛眨。我怕在我那目光熄灭的一秒钟里，在你的位置上突然滑入一条蛇、一只老鼠，滑入另一个人。”

四

从人类生存的非自足性（精神或肉体上都是如此）到启蒙所设计的主体的自足性之间，显然是出了点问题，但问题的关键何在？

美国女学者玛莎·纳斯鲍姆，罗尔斯一派的亚里士多德主义者，试图通过大量细致而丰富的研究来反思和修正现代道德哲学。在她的代表作《善的脆弱性：古希腊悲剧和哲学中的运气与伦理》中，纳斯鲍姆虽在讨论古典，但她的关怀，正是现代理性主体的脆弱。书一开头，纳斯鲍姆就借用品达的诗句来说明古希腊人对人的理解：“人的卓越生长如一棵葡萄树，被绿色的露水浇灌，在智慧而正直的人中成长，朝向清澈的天空。”葡萄树的比喻意味着我们在这个世界的生活并不是自足的，而是需要被营养和浇灌。人有行为的主动能力，但同时也是一棵葡萄树，需要借助于外物的支撑才能向上攀援，朝向天空。人生在世的偶然性问题、命运问题促使希腊人追问怎样才能控制这种

局面,控制住厄运和不幸,以获得理想的人生。他们会很自然地朝向理性的阳光。比起不可控制的外部世界和他人,理性是我们内在的自由,是人面对现实生活的残缺而仍然可以保持内心自足的高贵部分。但是另一方面,希腊诗人又直觉到了理性的局限:人的理性远不能全然解决生活的幸福和正义问题,远不能回答一个值得去活的人生所面对的复杂的选择和价值冲突问题。他们直觉到在偶然性和变化中,在冒险中敞开的人性经验里有一种美,这种美使得神也忍不住要爱上凡人,使得奥德赛宁愿选择他在人世间日渐年老的妻子,为此放弃海中女神卡吕普索的永恒魅力。希腊诗人认识得很清楚,美是同生命的脆弱相关的东西,就像鲜花的芬芳,纵然短暂,转瞬即逝,却不能为任何精美绝伦的工艺品所拥有。

因此,关于什么是好的生活和如何获得好的生活,自古代起就存在哲学家和悲剧诗人之争。冲突的关键不在于是否要取消理性(启蒙),而在于如何挽救理性(启蒙)。就像纳斯鲍姆所说的,她对悲剧冲突的认识并不是为了走向反理论或者反启蒙,更不是为了让悲剧冲突处于政治秩序的核心。她很清楚,“如果要实现现代民主的潜力,就需要哲学”^①。然而她认为,一种好的政治规划应当能够成就这样一个国家,它“在追求公民秩序之善的同时也尊重根深蒂固的宗教义务”^②;政治学“应该为选择宗教和其他广泛的生活方式留下余地”。因此,她的目的是要“将古希腊人作为一种经过扩展的启蒙运动的自由主义同盟”^③。

《善的脆弱性》对比了两种理性的性格:一种是不具备反思能力的理性立法(启蒙)主义者,他们试图通过认知和建立在认知上的对系统论述的追求以及对纯粹性的把握来驱逐命运的阴影,希望理性像大海上的航船那样滴水不漏;在此,理性是狩猎者的角色。但另一幅图像批评和限制了这幅图像,它将情感、价值、信仰等因素对理性的影响考虑在内。在这里行动者的灵魂虽然具有一定结构,但却像多孔的生命体一样可以呼吸透气;他或她的理智不是铁板一块,而是柔性的,像灌溉的水一样,能够面对不稳定和多变的世界来进

① [美]玛莎·纳斯鲍姆,《善的脆弱性:古希腊悲剧和哲学中的运气与伦理》,徐向东、陆萌译,译林出版社2007年版,“修订版序言”之第23页。

② 《善的脆弱性》,“修订版序言”之第28页。

③ 同上,“修订版序言”之第5页。

行调适,既可以接受,也可以给予。面对这两幅图像,我们不难理解,神志清明的启蒙者为避免理性的滥用,就不应当去破坏个体的信仰情怀,即便这种情怀有时会置生活于不确定的风险之中。因为若是没有它,现代主体的焦虑根本不可能得到真正的治疗;没有它,整个社会和人类文化都将逃避对他人的责任;没有它,“启蒙理性就像难于确知的苍穹一样,难以找到一个标准来衡量自身的一切欲望,并把自身的欲望与其他一切欲望区别开来。”^①

莫里亚克说得好,现代人只想安于自己乏味而有节制的、犬儒主义式的幸福,而帕斯卡尔这一类的先知式人物“却负起了扰乱他们心境的使命——他掀起了一场无限仁爱的风暴,使之降临于蒙田一类人”^②。

虽然帕斯卡尔的声音并未太多地被他的同代人承认,但在他的身后,一代又一代的“现代人”,当其心灵的峡谷深壑被悲剧性地照亮之时,都不能不回过头,去倾听他的声音。

(作者为华东师范大学思勉人文高等研究院讲师、北京大学比较文学博士)

① 《启蒙辩证法》,第99—100页。

② 《帕斯卡尔文选》,第17页。

◎西学前沿

剑桥学派思想史方法论专辑

主持：刘训练

虽然“剑桥学派”(the Cambridge School)在西方思想史或者说观念史研究中独领风骚的地位已经消退,并开始受到反思和批评;但是,对于方法论意识较为淡漠的国内思想史(至少是西方思想史)研究现状而言,重刊剑桥学派的一些经典之作作为“当代学术前沿”无疑是有其学术意义的。^①

通常认为,剑桥学派发轫于老派历史学家拉斯莱特(Peter Laslett, 1915—2001),他在1960年为其编辑的洛克《政府论》撰写的导言^②,直接影响了斯金纳、邓恩、波考克等人的思考,催生了1960年代几篇带有檄文性质的方法论检讨论文的发表,标志着剑桥学派的诞生。其后,《约翰·洛克的政治思想》(John Dunn: *The Political Thought of John Locke*, 1969)、《马基雅维利时刻》(J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment*, 1975)、《现代政治思想的基础》(Quentin Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*, 1978)^③等名作陆续问世,盛况空前。

^① 当然,这个问题最近已经开始受到国内学界的重视,相关论文逐年增多,甚至出现了专门的思想史研究辑刊《思想史研究》(2006年以来已出版5辑),该刊连续多集刊载剑桥学派和施特劳斯学派关于思想方法论的论文;刘小枫等人主持的《经典与解释》丛刊和译丛在译介、推广施特劳斯学派方面,可谓不遗余力;而以“剑桥学派思想史”为题的译丛(华东师范大学出版社,2005年)也推出了一些译作。

在现有的关于剑桥学派方法论的介绍和研究中,台湾地区的学者仍然要早于并高于大陆学者,成果颇为可观。2007年12月台湾“中研院”还为邓恩教授召开了一次荣休国际学术研讨会。

^② [美]彼得·拉斯莱特,《洛克〈政府论〉导论》,冯克利译,三联书店2007年版。

^③ 《马基雅维利时刻》的中译本正在翻译中(冯克利译,译林出版社);《现代政治思想的基础》目前有两个正式出版的译本(段胜武等译,求实出版1989年版,注释部分未译出;《近代政治思想的基础》,莫瑞森、亚方译,商务印书馆2002年版),此外,笔者还见过俞可平先生的一个译本(油印本,无印刷时间,估计是北京大学国政系1980年代初印制的)。

本辑“剑桥学派思想史方法论”译文选取了通常被视为剑桥学派“三剑客”的波考克(John Greville Agard Pocock, 1924—;虽然波考克早就离开剑桥,坐镇约翰·霍普金斯大学历史系多年,并已荣休)、邓恩(John Dunn, 1940—)、斯金纳(Quentin Skinner, 1940—)的三篇重要论文,其中两篇属于1960年代的奠基之作,现简要说明如下。

“政治思想史:一种方法论的探究”一文是波考克关于思想史方法论问题的第一篇独立论文,值得我们重视。在这篇文章中,波考克阐述了他关于政治思想史之定义和研究进路的主张。毫无疑问,要想深入了解波考克关于政治思想史方法论的见解,这篇初试啼声之作显然是不充分的。好在2008年耄耋之年的波考克在剑桥大学出版社推出了他论政治思想与历史的选集(此文被列为首篇),省却了读者去搜罗那些30—40年前的旧文的麻烦。^①

在也许是国内最早介绍波考克的一篇论文中,当时在约翰·霍普金斯大学追随波考克攻读博士学位的张执中先生即坦言,波考克的著作“内容起点较高”、“出名地晦涩难懂”;而他的同行美国著名历史学家赫斯特也说,波考克经常选择“笨拙、冗长、庞大的句子”来表达他的论证。^②这些判语让笔者印象深刻,加以粗读《马基雅维利时刻》的印证,遂不敢言波氏之如何。今率尔操觚译校其文,勉为其难。

虽然同为剑桥学派主将,约翰·邓恩教授却远不如斯金纳、波考克那样热衷于方法论的文字,他更多通过政治思想史中具体问题的研究来体现其主张(邓恩论著涉猎的主题范围非常广泛)。“观念史的特性”这篇文字在他为数不多的方法论论文中堪称代表,可以视为一篇宣言书或大纲,故此译出供

① J. G. A. Pocock: *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge University Press, 2008. 不过,这个集子没有收入波考克关于思想史方法论的一篇重要文章“语言及其含义——政治思想研究的转向”(“Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought”, *Politics, Language, and Times: Essays on Political Thought and History*, University of Chicago Press, 1971, pp. 3—41; 中译文见《什么是思想史》[《思想史研究》辑刊第一辑],上海人民出版社2006年版)。

② 张执中:“从哲学方法到历史方法”,《世界历史》,1990年第6期;J. H. Hexter: *On Historians: Reappraisals of Some of the Markers of Modern History*, Harvard University Press, 1979, p. 260.

参考。^①此文涉及历史哲学、语言哲学等多种学科,而且遣词造句极为艰涩凝练(特别是用了相当多的指代词),用典甚多。译者、校者费时多日方勉强成文,错讹之处还望有识者不吝指正。

鉴于斯金纳的多部著作和他关于思想史方法论最著名的篇章已有了中译本^②,所以我们这里选取了一篇不是那么知名的论文“文化词典之观念”,该文对雷蒙德·威廉斯的名著《关键词》进行了激烈的批判,并深入阐述了自己的社会语言观,凸显了整个剑桥学派对政治语言、语言行为的高度关注。

我们衷心希望借助这个小小的专辑,重温剑桥学派思想史家关于方法论问题的思考,能够触发中国思想史研究者的检讨和反思,从而为中国的思想史和政治思想史研究略尽绵薄之力。

① 他的另外一篇阐述政治思想史方法论的论文是“The History of Political Theory”, *The History of Political Theory and Other Essays*, Cambridge University Press, 1996, pp. 11—38。

② 斯金纳关于思想史方法论最著名的论文是“Meaning and Understanding in the History of Ideas”(*History and Theory*, Vol. 8, 1969, pp. 3—53; 中译文见“观念史中的意义与理解”, 阎克文译, 载《学术思想评论第9辑·并非自明的知识和思想》, 吉林人民出版社2003年版; 修订后的版本收入斯金纳的文集 *Visions of Politics, Vol. 1, Regarding Method*, Cambridge University Press, 2002, pp. 57—89; 中译文见“观念史中的意涵与理解”, 任军峰译, 载《什么是思想史》。另外,他在著名的剑桥学派讨论文集《意义与语境》中回应其批评者的文章的修订版也有了中译文(“A Reply to My Critics”, *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, edited and introduced by James Tully, Polity Press, 1988, pp. 231—288; 2002年以“Interpretation and the Understanding of Speech Act”为题收入其文集 *Visions of Politics, Vol. 1, Regarding Method*, pp. 103—127; 中译文见“语言行动的诠释与理解”, 任军峰译, 载《什么是思想史》)。

政治思想史：一种方法论的探究*

波考克(J. G. A. Pocock)/文

郑维伟 刘训练/译

—

在本文中,我将试图对我们声称一直在研究的政治思想史的含义做出理论上的阐述,并从这一阐述中得出一些关于如何从事如此定义之政治思想史研究的推论。

政治思想史是一门已然确立并茁壮成长的学科,但其赖以确立和成长的术语(terms)却似乎是因袭的和传统的。在学术研究层面,使某一传统接受检验,并使其对自身做出理论上的阐释,这通常是颇有益处的;并且可能出现这样的情况,即一种思想传统被证明包含某些暧昧和矛盾之处,而这些暧昧和矛盾之处是难以消除的。当我建议,如果在该学科的主题与方法中采取一种更加精准的理论阐述,那么它将会得到某种改进时,我并非是在建议,这种或者其他任何阐述是该学科能够有效开展下去的唯一基础。然而,一位政治科学家可能会对一个社会的政治活动、制度、传统与这种政治结合体(political complex)时常得以表达和评论的术语之间的关系,以及这些术语的用法——简言之,对也许可以称为政治语言(language or languages of politics)的东西在一个政治社会中的功能——更感兴趣。

* J. G. A. Pocock, "The History of Political Thought: A Methodological Enquiry", 最初发表于 *Philosophy, Politics and Society*, 2d series (edited by Peter Laslett and W. G. Runciman, Oxford: Basil Blackwell, 1962, pp. 183—202); 最近收入作者的文集 *Political Thought and History: Essays on Theory and Method* (Cambridge University Press, 2008)。本文的两部分由译者根据文意划分。——译注

当我说目前的政治思想史是一种传统的研究形式时,我的意思是指,它包含对那样一些论说政治的思想家的研究,这些思想家已经成为并仍然是历史关注的对象;同时也是指,我们研究他们的理由以及对他们予以关注的特定取向,都是成形于我们历史经验的过程之中的。这些思想家和他们的思想观念并没有构成一门独立的、自洽的科学主题。简言之,只是有这么一群思想家,我们已经逐渐习惯于关注他们;有这么一些视角,从这些视角看,他们引起了我们的兴趣。我们从这些视角出发——有时从这个视角,有时从另外一个视角——研究这些思想家,这样做只是一项传统的活动,并且他们以及对他们的研究构成了一项传统或者传统的一部分,按照奥克肖特的说法^①,我们将逐渐认识(get to know)这个传统。

既然人们可以接受如下的观点,即没有哪一组预设是政治思想史的恰当进路,那么,我们肯定可以采取数量不定的进路;并且,这些进路到底有哪些与其说是由我们自己决定的——通过独立地选择某一探究路线,不如说是由我们借以思考的社会和智识传统决定的。传统主义的态度包括接受:(1) 存在数量不定的可能的进路;(2) 没有任何先验的理由使我们偏好其中的一种进路胜于其他进路;(3) 我们从不指望彻底摆脱在我们的思想中同时存在一组以上这些进路赖以建立的预设和兴趣。在这一领域同其他领域一样,传统主义者承认,他们研究的主题构成了一种他们身处其中的传统,他们自己的研究进路是由这种或那种传统决定的。他们习惯于在一种自己无法完全控制的传承模式(pattern of inheritance)中展开自己的思考。

这是一种在其中相当令人满意的智识活动能够进行下去的情形。但是,说一个历史学家在一个传统中展开思考,就是说他在一种智识立场的传承(an inheritance of intellectual positions)中思考,而这些智识立场不可能化约为一种单一的融贯模式,并且不可能完全彼此区分。我们愈是充分接受这一点,就愈有必要在构成我们传统的不同立场之间做出尽可能精确的区分——“精确”一词意味着,我们知道在它自身的精确性方面存在限度。承认我们的知识立场是一种传统的立场,就是承认我们阐明前人的能力是而且必然是有

^① See Michael Oakeshott, *Political Education*, in *Philosophy, Politics and Society* (1st Series), 1956 (中译文:《政治教育》,见氏著,《政治中的理性主义》,张汝伦译,上海人民出版社2004年版——译注)。

限的；但这显然并不意味着，针对我们能力的局限，我们不应该阐明我们在任何既定的时刻试着要做的事情，或者不应该寻求克服这些局限的办法。然而，传统主义者对知识探究定义的缺陷在于，它对可能由此作出这种阐明的方式一无所言。如果不能找到这种方式，那么将会产生如下十分吊诡的混淆，即可能很容易导致智识上的暧昧和自负，就像可能导致保守的和经验的谨慎一样——这种谨慎通常是传统主义的定义容易造成的结果。

这一点尤其适用于我们称之为政治观念史(the history of political ideas)的思想传统，因为该传统是一种智识化的传统(tradition of intellectualizing)；而且在其他人是如何思考的思想混淆(confusions of thought)与我们为什么以及如何思考他们的思想混淆之间存在一种双向的关系。为了定义我所谓的“智识化的传统”，我将采用伯克—奥克肖特式的对政治理论(political theorizing)的概括，即将其视为一种“对传统的抽象或缩写”(abstraction or abridgement from a tradition)活动。按照这一用法，“传统”指的是一种“行为传统”，即政治生活中整个行为方式、谈话方式和思维方式的复合体，这是我们从过去的社会继承而来的。从这种“行为传统”中，政治思想形成了一系列的“抽象”或“缩写”；其含义早已被赋予而在当下无关乎我们，在这种含义中把这些“抽象”或“缩写”界定为一种“传统”是可欲的。因此，人们从一种“行为传统”中从事抽象活动，政治思想的研究就是对当他们从事这种抽象活动时获得什么的研究。

这种研究至少有两种进路。政治思想可以被视为社会行为的一个方面，人们相互对待以及对待其社会制度之行为方式的一个方面；或者它可以被视为知性活动(intellectuality)的一个方面，人们试图对其经验和环境获得理解的一个方面。抽象适合于不同目的的混杂，在修辞的目的与科学的目的之间变换。实际上，同其他社会思想形式一样，在政治思想中根本不可能决然把抽象的这两种功能区分开来。解决一个理论问题可能有其实践意义，反过来，表述并解决一个实践问题可能会产生更具普遍性的新问题。不管保守派人士对这一事实多么痛心疾首，人类的心智确实在从理论到实践与从实践到理论中追寻意义；而且，没有人知晓这种抽象过程可能会导向何方，即使他起初心目中(或许)有一个明确而有限的目标。

抽象指向更高层次的抽象，而思想一直在理论层面与实践层面之间来回

转换。相同的思想片断可以同时被视为一种政治说服行为和寻求理解中的一个事件。论证和概念在稍事间隔之后一再被重复,为了那些比其刚刚服务过的目标更具理论性或实践性的目标。一种哲学再现为一种意识形态,一个政党口号再现为一种更具科学价值的启发式机制。因此,下述情况变得重要起来:关于政治思想的特征,我们不能做出先验的预设——就像我们把一段理论著述描绘成某个利益集团的劝说文字(a piece of persuasion)而打发那样;同样变得重要的是,我们得有办法区分政治思想可能履行的不同功能,并且得有办法在概念和抽象从一种用法转化为另外一种用法时把握其历史。

因此,可以预期的是,一个特定的社会在某个阶段出现的政治思想——特定个人的政治思想亦复如是——通过审视将被证明存在于不同的抽象层面,并随着它打算解决的问题的特征而变化。这将使历史学家不再面临无解的难题。通过历史重建(historical reconstruction)的常见方法,完全可能决定某一特定思想片断发生的抽象层面。但这确实意味着,我们预先做出的关于这一抽象层面的假设只能是选择性的。我们可以选择让自己只关注处于某个特定抽象层面的政治思想;但我们不能预先假定,在现实中,政治思想只能在该层面发生。摆在我们面前的严格的历史任务显然是,通过探求抽象思维到底在何种层面上发生而决定之。

但是,政治思想史家时常过于转移实施这一任务的注意力,而且分散其注意力的或许可以称之为其研究对象的不明确的合理性(the indefinite rationality)。这种脱离和“对传统的抽象”行为同时也是一项智识重组行为,他所研究的思想家都不同程度地倾向于成为哲学家——也就是说,倾向于把他们的思想组织成更高层次的理性融贯(rational coherence)状态。对这一过程来说,一旦开始,便无止境;而且,在无止境地朝向更高组织状态的过程中,我们理解该哲学家思想的努力不仅致力于把握它,事实上肯定还会促成它。结果,政治思想史家发现自己不但在从事严格的历史重建,而且也在从事某种类型的哲学重建——他试图通过将其提升到更高的普遍性和抽象层面而理解过去的政治思想。

结果,政治思想史一直都倾向于变成哲学。历史学家还有一种更为专业化的动机迫使他朝向这一方向:发现一个叙述主题的需要,围绕该主题来组织他正在研究的历史片断。他可能会撰写某个特定阶段的、包括许多思想家

在内的政治思想史,这些思想家试图在诸多不同的抽象层面解决一些问题而发展他们的政治观念。然而,思想史家却意欲把所有这一切讲述为一个单一的、融贯的故事。正如我们已经看到的,他已经有了在更高的抽象层面上研究每一个思想家的倾向;并且通过在一个共同的、高度抽象的层面来解释他们的思想,或者借助他们每个人能够被解释的看法,他发现了所有的思想家都采纳的某些普遍预设。

这样,他那个阶段的政治思想史就变成了这些预设的历史:从这些预设中推导出各式各样的结果,对这些预设采取各式各样的态度,引入各式各样的修正,以至于到他的阶段结束时,它们或许已变得面目全非了。政治思想史——在这一点上,它无疑类似于其他形式之有组织思想的历史——就这样倾向于变成核心预设(the cardinal assumptions,或许还是无意识的预设)变迁的历史,它能够被证明一直建立在这些预设的基础之上。如果“哲学”这一术语可以被用来指称导致了核心预设确立或修正的思想,那么正在书写的历史将是哲学史。而且,如果这些其历史正在被追溯的预设能够表明,它们不仅对于一个时代的政治思想来说,而且对于该时代所有或众多有组织思想的模式来说都是核心的,那么可以恰如其分地称之为世界观(Weltanschauung),正在书写的历史将是世界观史(Weltanschauungsgeschichte)。

通过这种方式,作为研究对象的传统被浓缩为一种发生在高度抽象层面上的单一叙事。接下来我们必须追问,我们描述的这个过程是否能够提供有效的历史解释。答案必然取决于我们所采用的标准;但是,对以高度抽象的词汇来表达的历史片段之价值的一个良好检验就是看,其抽象是否符合实际经验的事实,是否符合某个已确认的亚尔西比德^①确实做过或经历过的事情。如果思想变化所依赖的这些预设被认为是没有人能够有意识地提出,那么证实该模式将是非常困难的。但是,如果能够独立地证明,这些预设经常被有意识地阐述;那么,什么是一个解释性的模式这个问题就会开始表现为实际发生过的事件的历史。我们可以根据在普遍性任何层面的抽象来撰写思想史,无论其抽象程度多高,只要我们能够独立地证实,我们所使用的抽象

^① 亚尔西比德(Alcibiades),伯罗奔尼撒战争时期雅典的统帅和政客,苏格拉底的弟子之一。颇有才华,但野心勃勃又品德不佳。出征西西里时,畏罪投敌;其后在雅典、斯巴达、波斯之间多次反复,最后客死他乡。——译注

在相关的领域中、在相应的时间内为我们的故事所包括的思想家们所采纳。我们可以根据世界观中发生的变化，根据多少是稳定的哲学体系之间或一个稳定的政治理论词汇中核心的思想观念之间的持续对话来撰写思想史；而且，无论何时只要我们所建构的解释被认为是具有历史依据的，那么历史的理解就将得到丰富。

然而，对迄今所描绘的思想过程，我们不可能完全满意。如果政治思想是“对一种传统的抽象”，那么这种抽象可以在理论普遍性(theoretical generality)的许多不同层面进行。而且，我们迄今所描述的历史学家能够证明，政治思想是否在他所选择来解释的抽象层面发生，但他不能通过在经验上确定政治思想得以发生的层面来开始其探究。他对一个抽象层面的选择取决于他对其关注的思想片断给出尽可能完全合理之解释的需要。因此，他所选择的层面趋向于高度抽象，并且越来越抽象。他根据思想片断能够被给予最大限度之理性融贯的解释来选择预设，然后试图表明，这些预设也适用于相关阶段，并为他正在研究的思想家所使用。

如果这是他能够采纳的唯一方法，那么当他面对这样的可能性时他可能会感到困惑，即正在讨论的思想片断如果依据那些并未赋予其最大限度之理性融贯的预设来解释的话，也许同样甚至更好地得到解释，(让我们假设)在伯克(Burke)的著述中有这样一些段落，它们假如依据在休谟的著述中清晰表达的预设就能够得到解释。我们的历史学家将会接受这种解释模式；结果，他把伯克在这些段落中的思想呈现为如同在休谟著述的相关段落中出现的秩序严谨的系统政治哲学一样。他的方法使其容易接受这样的想法，即伯克的政治思想最好被解释为政治哲学。但我们现在提议，假如基于普遍性迥然不同层次的预设——例如，依据法学家关于制度和实践的预设，而非哲学家关于思想和行动的预设——来解释，伯克著述的同样段落不会有丝毫贬损。我们可以进一步提议，尽管这种解释并没有为伯克的思想提供最大限度的理性融贯，但较之前一种解释它能够提高历史证实的程度。

我们迄今为止所假想的历史学家并未在参与这场讨论中被恰当地定位。因为他尚不能采用这样一种方法，该方法承认，存在思想可以发生的不同抽象层面，以及思想可以得到解释的不同理性融贯程度；更不消说采用那种允许他作为历史探究之问题来区分这些层面的方法。他还只是这样一种方法

的囚徒,该方法使得他只能解释那些能够被呈现为一种系统的政治理论或政治哲学的政治思想。当他把政治思考(political thinking)撰写为历史上正在发生的一系列事件时,他将认为只有参照一种由理论家或哲学家的思考所构成的事件背景(context of events),它们才能发生并得到解释。在我们所设想的情景中^①,他会把伯克(如其)所做的思考,呈现为休谟(如其)所做的思考的影响结果,或者以另一种方式,将前者呈现为后者的历史后果。一个社会特定阶段的政治思想只有作为其政治理论家或哲学家之间思维模式交换的一个结果,它在历史上才是可以理解的。

似乎存在这样一种共识,即无论在抽象或系统化的哪个层面上,政治思想都是对社会经验的某些方面展开讨论的一个模式。倘若真是如此,那么,在哲学家与历史学家对该学科所采取的不同进路之间做出区分就会变得重要起来。哲学家的兴趣在于,思想的产生能够为严格的理性能力(rationality)所解释,以及确立这样做的限度。历史学家对人们思考政治的兴趣,正如他对人们战斗或耕作或做其他任何事情——亦即个人在一个社会中的行为——的兴趣,人们那些被记录下来的行为可以通过历史重建的方法来研究,目的在于揭示他们曾生活其间的世界的样式(manner),以及为什么他们会如此行事。历史学家关注经验与思想之间的关系,以及一个社会的行为传统与被用来试图理解和影响它的概念抽象之间的关系。但是,如果把他的进路混同于与哲学家的进路,那么他很可能无法实现其恰当的功能。

如果历史学家试图只通过赋予思想以最高程度之理性融贯来解释思想的话,那么他就会陷入这样的窘境,即他只能在最高程度的抽象层面研究思想,而这种抽象来自思想所发生之社会的传统或传承经验。我们不会指望他研究产生思想的实际抽象过程。简言之,如果思想(thought)被界定为对经验或一种传统的一系列抽象观念,那么思考(thinking)就可以被界定为产生

^① 这种情景可以在经验事实中找到,参见 F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (2nd ed., Munich, 1946), Part 1, ch. VI 以及 G. H. Sabine, *A History of Political Theory* (New York, 1945), ch. XXIX。(关于伯克政治思想的诠释,参见作者同时期的论文“伯克与英国古宪法”[“Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas”, *The Historical Journal*, Vol. 3(1960), pp. 125—143;收入 *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, University of Chicago Press, 1971;中译文见贺照田主编《学术思想评论》第 11 辑《颠颠的行走》,吉林人民出版社 2004 年版]。——译注)

和运用这些抽象观念的活动；并且，正是这种历史学家把自身和哲学家混同起来的思考活动使他丧失了恰当研究思想的资格。换言之，他让自己丧失了研究思考和经验之间关系的资格。

现在我们可以知晓，他何以易于受到那些否认在政治活动与政治理论之间——在行为传统与从中抽象出来的概念之间——存在任何重大关联的人所发起的攻诘了。这种攻诘虽然经常发起，但它并不总是那么容易获得精确的理解。当然在许多情况下，它旨在挑起一场保守的论辩。这种攻诘的发起者假定，相对于那些用政治概念来批判和修正它们由之抽象而来的行为传统的对手，他将面对一位持有一种更加乐观的——因而也就更加危险的——观点的对手；因此，他开始着重强调这些概念如此运用的局限。

然而，当这种攻诘在历史学家之间的争论过程中发起时，情况变得愈加复杂。至少一开始，争论似乎关注于动机和起因。一位历史学家会指控另一方夸大了人们的行动在一个政治语境中被理论（这些理论正产生于该语境）所激发的程度，也夸大了这些理论（就算它们激发了人们的行动）实际上决定人们行动进程的程度。他会质问，参照个人行为得以展开之历史情境的决定性影响，这些行为是否肯定不会比参照据说是构成其基础的理论原则获得“更多”的理解？

不过，历史学家之间关于一个历史因素比另一个因素“更重要的”争论是毫无意义的。如果 $5 \times 3 = 15$ ，那么争论说因为5大于3所以在得到15的过程中5比3“更重要”，这是无益的。在此，唯一值得讨论的问题是，如果我们不考虑相关的因素，是否有可能对此过程提出一个令人满意的解释？这不是不可能的。如果一个人在解释一项政治行动时把重点完全放到了决定它的情境性因素上，那么他可以轻而易举地在解释中不必提及任何理论原则，尽管在行动过程中这些原则可能会得到表达。一个人甚至可以用这种方式成功地拒绝任何这样的解释：它假定理论原则激发了行动的肇始，或者决定了行动的后果。

完全有可能的是，在行动的过程中，原则不断地得到表达，并且耗费了那些推动行动完成者的大量时间和精力。在这一点上，我们会发现，正如他们把诸如“宣传”、“合理化”、“神话”之类带有含混轻蔑性的语言挂在嘴边所表明，无论它们在故事中扮演何种角色，都是不值得考虑的。但从何种立场

看,它不值得考虑呢?一种或更多关于行动的解释可以不考虑理论原则而建构起来,而一个历史学家也可以理直气壮地说,他只对行动中能够以这种方式加以解释的方面感兴趣。但是,原则的表达毕竟出现了,它们构成了行动的一部分,并且由于它们的存在而改变了行动的总体特征。它们必定与行动的过程产生了某种联系。尽管一个历史学家可能并不想探究这种联系,而满足于对行动的一种忽略了该联系的解释。但是,他没有资格宣称,根本不存在这种联系,或者不必因为另外一种包含了这种联系的解释的建构而修正他自己的解释。^①

在这一点上,历史编纂学所需要的正是探究各种可能的关系的能力,这些关系的理论化可能诉诸经验和行动。但是,反意识形态的诠释者(the anti-ideological interpreter)倾向于假定,只要他驳斥了理论与行动存在某种联系的观念,那么他也就驳斥了两者之间不存在任何联系的观点。作为一名历史学家,他可能会被认定在方法论上是幼稚的。以一种一点也不复杂的方式,他用动机和起因的概念来拒斥这样的说法,即理论自身作为一种动机足以解释行动的肇端,或者作为一种起因足以解释行动的结果;从而假定,他已把理论从任何故事中驱逐。他断言,在政治生活中,人们从经验中学习,“而非”从理论中学习——仿佛可以提前宣布,人们关于经验的理论表述在他们从经验中学习的过程中根本没有起到任何作用。作为一名政治理论家,他过于简单化了保守经验主义(conservative empiricism)的命题,该命题旨在拒斥并且确实也拒斥了有如下主张的政治理论,即从一个传统中抽象出来的概念,足以证明人们试图废止、取代该传统的合理性,或者足以解释人们在该传统中采取的行动。否认概念可以被孤立起来或者可以被证明在政治中发挥一种决定性的作用,并不等于说,它们发挥不了任何作用。反意识形态的诠释者不但认为就是如此,而且常常不愿意相信,政治过程中思想观念的研究者并没有

^① 有人会争辩说,只有当一项关于行动的说明是以纯粹的因果关系来建构时,才可以使用“解释”(explanation)一词。如果真是如此,并且如果所有提到思想观念之作用的地方都被忽略;那么,一项只是把思想观念包含到其他某种能力之中——例如,那种向行动参加者揭示出行动之主观意义的能力——的关于行动的说明将不得不用“解释”之外的某个词语来称呼。

主动地为其指定一种决定性的角色。^①

他的错误——即假定理论与行动之间只能有一种关系，以至于如果这种关系不存在的话，理论与行动就不会发生任何联系——只是前面强加给政治思想史家的那种错误的翻版，即假定理论只能在经验抽象的最高层面进行研究。如果后一种错误坚信，只能以系统理论与哲学的形式研究思想——因为它与经验和行动相伴随，那么就不能责怪前一种错误的如下假定：思想只能作为一种规范性的和有计划的指导这种超然角色而与政治活动相伴随。可以理解的是，一旦他拒绝接受对政治行为的这种解释，他就没有任何其他选择的余地。而且，如果他与观念史家的关系蜕变为一种答非所问的经院哲学式喜剧（a scholastic comedy of cross-purposes），那也不是他的过错。

二

如果这就是政治思想史编纂目前的主要处境，那么，如同我们已经揭示的，这与在无数具体研究中取得有效且有价值的成果并非不相容。然而，这也意味着，困惑与沮丧可能会出现，并且诸多努力被误导和浪费，因为有一个我们尚未在方法论上充分掌控的探究领域。因此，如果我们的研究方法得以完善，那么我们的研究能力或许可以得到提高。而且，为了这一目的，我们似乎需要在如下不同关系之间做出明确区分的方法，亦即从一个行为传统中抽象出来的诸概念与它们所由产生并与之联系在一起的关系。

这样，就存在两个截然不同的研究领域：当概念从一种传统中抽象出来时产生的领域，以及概念被用来分析该传统中的行为时产生的领域。对于前者，我们关注的是一种思考活动，也就是抽象活动；对于后者，我们关注的是一种政治行为活动。或许可以断言，思想史家关注的是思考活动而不是政治

^① 笔者曾经出版过一项关于 1680 年代英国政治论战某些面向的研究（应该是指波考克 1957 年出版的《古代宪法与封建法》[*The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*]一书——译注），该研究指出，在某些作者的某些观点与某些 1688 年革命的辩护之间存在一种逻辑上的关联。一位评论者指责笔者夸大了上述思想观念在导致革命方面的作用——并且在受到挑战时拒绝让步。显然，这是因为这位批评者没有想到，关于思想观念还可以有其他的主张。

行为活动；从而可以断言，人们经常提出的如下要求有必要加以修正，即诸如布丹(Bodin)或伯克的政治思想应当放到其得以形成并反过来旨在施加影响之实践活动的背景中来研究。当然，许多(尽管并非全部)政治思考确实是在当时的实践背景中形成的；在这种情况下，必须据此来研究它们。

但是，在一段思考的智识内容与其预定或实际上影响政治行动的作用之间存在显著的差别。我们绝不能混淆思想观念背后的动机与其来源；亦不能假定，一旦我们找到了某个特定思想片段的意图，我们就足以解释它。一个人或许希望为特定的行动辩护，说服其他人接受或赞成它，并且这无疑在很大程度上决定了他论证的内容。但在历史学家中间常见这样的错误，即假定人们能够完全自由地发现并正确地提出他们所需要的合理化解释。一个人如何辩护其行为取决于他所不能掌控的因素，而这些因素为何则必须通过研究他所置身的情境和框定其行为的传统才能确定。而且，这种探究截然不同于如下研究中包含的探究，即他提出的论证是如何影响它们意图施加影响之情境的。

因此，作为一种大致的分工，行为历史学家(historian of action)的任务就是要探究思想观念、信仰以及论证是如何有助于我们理解人们在特殊情境中的行为的；而思想史家则是要研究思考活动、概念化活动以及从特定的情境和传统中抽象出思想观念的活动。(当然，研究布丹或伯克的历史学家或许需要将自身投射于这两种角色；这就更加要求它们不应被混淆。)思想史家永远会对在当时事件的压力之下形成的思想感兴趣，但这种关注不应当是排他的。他更有可能重点关注那些相对稳定的概念，这些概念定期出现在相对稳定之社会的政治思想中；并且将他的时间更多用来研究这些概念是如何从行为传统中抽象出来的，以及如何被用于批判传统并最终为传统所吸收的。一旦他实现这种转向，他将倾向于关注作为传统语言的思想(thought as the language of tradition)而不是行为；尽管当他转向研究传统的概念是如何在特定的行为情境中被使用和修正时，他将发现自己的工作正在逐渐变成行为历史学家的工作，即研究行为是如何为思想所修正的。然而，大致说来，通过研究相对稳定的概念的定期使用，他将趋近政治思想史。而且，这看来似乎必然包含对经验和传统的某一抽象层面进行任意的选择。但是，因为他正在探究抽象过程本身，所以他就得决定抽象进行的层次，并且就得将抽象与作为

其出发点的社会 and 传统背景联系起来。他的选择并非任意的。

任何稳定且富有表达能力的社会都会拥有用以讨论其政治事务的概念，并将其联结起来形成语群或语言(groups or languages)。没有理由假定，一个社会只拥有一种这样的语言；我们毋宁可能会期望发现多种分布于它们所产生的不同部类之社会活动的语言，以及它们的应用和受到的修正。其中有些语言来源于一个社会规范公共事务的制度化模式的技术词汇(technical vocabulary)。西方政治思想主要产生于法的词汇，中国的儒学产生于礼的词汇。另外一些语言则来源于某些与政治密切相关的社会过程，比如，基督教社会中的神学、封建社会中的土地所有权、工业社会中的技术。

随着诸如此类的词汇日趋运用于其最初的语境之外，从中有可能生长出相应的理论语言(languages of theory)来解释并捍卫它们在新情境下的使用，并把它们与有另外起源但用法相似的术语联系起来；甚至还可能生长出哲学语言(languages of philosophy)来捍卫或批评所有这些术语的使用在伦理和逻辑上的合理性。但是，比如说，一种法哲学词汇的出现不必取代制度法(institutional law)词汇在政治辩论中的使用，尽管前者发展起来就是为后者辩护的；有些政治争论是在抽象的制度层面展开的，有些则是在其哲学层面展开的。那些被用来表明一个社会的合法性之源(the sources of legitimacy)的概念，或者(在拥有这些合法性之源的情况下)被用来表达该社会的连续感(sense of its continuity)的概念，也有类似的发展；但是，这里的抽象过程产生了不同的结果。对社会连续性一种传统说明的批评导致了历史著述(the writing of history)。我们达到了这样一种地步：一个社会既拥有一套政治理论也拥有一种诠释其历史的方式；然而，它的传统却继续——或许在不止一层批评性诡辩之上——充当捍卫或否定政治行为合法性的手段，从而出现在其政治思想得以展开的诸模式之中。^①

一个社会的政治思想主要是通过这种方式建立起来的，即从社会和文化传统的不同方面中采用技术性的词汇，发展专门化的语言(specialized languages)用来解释和捍卫使用前者作为探讨政治的手段。我们或许会把前者称作传统语言，把后者称作理论语言；并且不无诱惑地补充说，政治哲学只

^① 进一步参见 Pocock, "The Origins of the Past—a Comparative Approach", in *Comparative Studies in Society and History*, IV, II (1962)。

不过是一种特殊类型的理论语言,一种探讨其他所有可能被使用的语言之合理性的二阶模式(a second-order mode)。然而,从历史学家的立场来看,这么说将低估古典意义上的政治哲学的重要性;当一位思想家为了将政治经验置于思想观念的控制之下并借助它们来解释政治经验,而调动他所熟知的重大道德和形而上学观念时,我们就会发现这种重要性。

事实上,有些分析者认为,这种类型的哲学家只不过完成了对他们社会中传统政治观念的一种批评和重述。但是历史学家必须强调:首先,这种哲学化的传统可以为社会提供诸多政治讨论语言中的一种;其次,它并非简单地起源于使现有语言更加容易理解的努力。一种道德的和形而上学的思考传统可能独立地起源于政治讨论,然后又被应用于政治讨论。因此,一种语言至少可以通过两种方式获得发展,使之能够就政治提出的表述比通过从其他社会活动领域简单地借用术语这种普通方式获得更大的普遍性。

一旦诸如此类的语言得以发展,那么关于政治的思想就可能变成一种自主的理论活动,并将这些形式呈现为政治哲学或政治科学;而且我们也可以假定,政治思想史家就是研究自主理论(autonomous theory)的这些形式的历史学家。但是,一旦我们把政治思想界定为政治讨论的语言,上述情况就不可能是如此了。因为实践的和理论的是分不开的,所以同样的政治问题可以同时通过两种方式来讨论,即借助一种从社会传统借用来的词汇来讨论,或者借助一种专门用于对政治联合(political association)本身做出普遍表述的词汇来讨论。当后一种类型的词汇出现时,其主张可能为相关的方法论学者所探究,并且从历史角度进行这种探究可能也是必要的——例如,通过追溯其主张的发展历程来阐释某些类型的问题。但是,我们所假想的历史学家并不是方法论学者,没有任何理由说明他何以应该把自己局限于政治思想的这些分支,尽管它们已经被说成是自主的理论科学。对于他来说,一种能够对其提出上述主张的政治讨论模式并不比不能提出上述主张的政治讨论模式在本质上更有吸引力。他感兴趣的是,两者同时出现在某个特定社会的词汇中,以及两者与该社会的传统和发展中的经验之间的关系。

这样一个历史学家可以通过如下方式着手研究一个社会的政治思想:依次考察存在哪些批评或捍卫政治行为之合法性的模式,他们参照了哪些象征符号或原则,以及他们试图用什么语言与论证形式来实现其目的。例如,在

17世纪后期的英格兰,我们可以通过参照如下三个历史领域中的事件来讨论政治行为:首先是英国宪政史,作为当时事务的一种指南,它的权威依赖于某些关于法律连续性的观念,而这些观念本身又来源于英国法律的结构和土地所有权;其次是旧约和新约的历史,它的权威来自基督教会的观念和程序;最后是希腊罗马的(Greco-Roman)历史,其权威源自拉丁人文主义(Latin humanism)的观念。除此之外,还有一套古典政治理论和政治哲学,大体上与西欧的思想家相同,其词汇来源于世俗的和经院哲学的资源以及该传统晚近的批评者提出的论证。在研究英国人拥有和使用这四种显著不同的政治论证模式时,一个历史学家将要去做的工作就类似于雷蒙德·弗思在研究蒂科比亚人(Tikopia)利用属于他们几个支系的诸传统,以及这些传统在维护社会团结或加剧社会冲突方面的作用时所做的工作。^①

他可能会研究其社会结构和文化传统的构成要素,这些社会结构与文化传统是一个社会为了辩护社会行为的目的而选择熟记的;他也可能会研究用以说明实现这些目的的语言和观念。在研究源自一个传统的诸构成要素的概念化过程中,他可能会用历史学的术语来对我们所谓的“对一种传统的抽象”提出一项系统的解释——因为从否定方面说,单纯重复如下的观点仅仅是保守主义的诡辩,即政治思想只能采取这样一种抽象形式。这位历史学家正在将“传统”这一含混而简要的术语解析成它的一些构成要素,并且注意到,这些要素产生了清晰连贯的语言,这些语言本身又为了讨论的目的而被传播和使用。毋庸置疑,一个传统最能有效传播的大部分内容是不连贯的、缺乏组织的,这对那些希望追随奥克肖特的历史学家来说也是恰当的,他们尤其强调未被言说的东西(the unspoken)在塑造思想所评论的传统方面具有的重要性。但是,思想史家的任务是研究社会所使用的系统化概念的出现和作用,而知道这种作用必然具有局限性这一点不必让他裹足不前。

就其研究的这一点来说,他所探究的是,观念——在这些观念中,对一个传统的意识变得清晰连贯——是如何从该传统中抽象出来的,并且他尤其关注思想与社会结构之间的关系。一旦他洞悉该结构中有哪些要素为人们所

^① Firth, *Tikopia Tradition and History* (Wellington, 1961). (雷蒙德·弗思爵士[Sir Raymond Firth, 1901—2002],英国社会人类学之父,功能学派的主要代表人物之一,曾任伦敦经济学院和剑桥大学教授。——译注)

意识,以及他们的意识是通过哪些术语来表达的,他就将处于这样一种境地:即批评历史学家们在如下情形中所犯下的并不罕见的错误:他们假定政治思想必定是一种社会结构或政治环境的“反映”(reflection),因此先构建一个关于该结构或环境的模型,进而把思想解释为与该模型相吻合,虽然通常除了一种含混的一致或类似之外难以提出更多的证据来支持他们的主张。我们的历史学家可能会赞同,思想“反映了”社会及其利益。但他赋予自己的任务是考察“反映”的过程是如何发生的,以及语言在多大程度上仅仅是未经过滤之经验或热望的一种镜像。

换言之,他所探究的是一个社会的结构与传统中各种要素的概念化模式(stereotypes),该社会的政治思考正是借助这些概念化模式进行的。所有的概念化模式或多或少都是过时的,或者就是不充分的。历史学家必须习惯于这样的事实,即一个社会用以进行思考的模式本身在一个历史学家看来通常完全不能令人信服,因为他总是试图从后来的立场来理解该社会。18世纪的英国并非为腐败和党派所统治,但是18世纪的英国人——不仅仅是政治鼓动家——通常都好像事实上就是那样来谈论和书写。为什么这些假设广为人们所接受呢?思考与经验之间存有一道鸿沟;政治观念史家的任务就是填平这一鸿沟并尝试理解其意义。作为理解和行动的手段,所有的概念化模式都或多或少是让人满意的;但是,除非我们理解它们的历史,否则我们并不清楚为什么如此。

但是,并非一个社会的政治讨论所使用的所有概念,或者以它们为基础的语言,都由直接从该社会的结构与传统中抽象出来的、简单的概念化模式所组成。我们已经看到,抽象过程是一个非常复杂的过程;而且,具有更高理论普遍性的语言是从更古老的传统语言中成长起来的,或者是从其他资源中强行进入该传统的。这就是一个社会的政治思想何以最后在不止一个抽象层面上展开,以及构成它的语言何以具有程度不一的理论普遍性的原因。我们所想象的历史学家不得不对由此导致的情形,并且竭尽全力使之变得容易理解。正如我们前面看到的,正是在这一点上,他容易遇到这样的诱惑,即寻求那些具有最高理论普遍性的基本预设,依据这些预设,所有使用中的、各式各样的语言都能得到同样满意的解释。考虑到这是一个非常危险的步骤——除非他能够提供独立的证明,这些预设确实像他的解释所暗示的那样

使用广泛——我们现在必须指出，我们理想的历史学家怎样才能避免这一步。

首先，既然他已经逐渐熟悉讨论中所使用的不同语言，以及它们通常所蕴含的不同抽象层面，那么他就能确定，一场特定的争论或一个特定的思想家所使用的语言以及所处的抽象层面。他在考虑 1688 年革命能否在依据历史先例或抽象政治理论之外得到辩护时，能够将伯克与麦考利 (Macaulay) 联系起来；并且能够考虑伯克的传统主义是建立在一位普通法学家关于古老习俗的观点的基础之上，还是建立在一位德国浪漫派关于展开的民族精神 (the unfolding national Geist) 的观点的基础之上。能够通过将思想置于其正确归属的话语传统之中来解释，这多少也是重要的；之所以如此，有两个原因：第一，它使我们能够把思想解释为社会行为，并观察到思维 (mind) 是如何与其社会、该社会的传统以及该社会的后来成员发生联系的。第二，它有助于促成思想更加容易理解，从而能够识别出思想家所使用的概念，他与其同胞交流时所使用的语言，以及他所谈论的对象和他打算表达的含义。

但是，随着政治讨论所使用的语言开始越来越具有理论普遍性，思想家论证的说服力开始不再取决于他能否成功地援引传统的象征符号，而更多地取决于他在某个政治话语领域中打算做出的表述的理性融贯程度，在这个领域中采取具有广泛理论普遍性的表述是可能的。在此，我们的历史学家迟早都会放弃他作为一位将思想视为一个社会之语言的研究者的角色，而成为一位将思想视为哲学——也就是，在它做出容易理解的普遍表述的能力方面——的研究者。我们假定他所采用的进路在这一点上的优势就在于此。由于他对思想家所使用的讨论语言耳熟能详，所以他认识到——他已经“逐渐认识到”——它通常是如何被使用的，以及它通常所暗含的预设的理论普遍性程度。现在，或者借助某种分析技术，或者借助他对某个特定的理论家思维运作方式的耳熟能详，他可能试图对思想家的思想做出一种重构，从而使之获得理性上的完满。通过这种方式，他可以对他所研究的思想家正在使用的传统语言所具有的理论普遍性的程度和类型做出评判，同时也对思想家使用这种语言所要解决的问题和他在处理问题所带有的先见 (prepossession) 做出评判。现在，历史学家能够考虑，思想家的语言倾向于使他在何种抽象层面上运思，思想家的先见倾向于使他在何种抽象层面上使用其语言。现

在,他还能够给予含糊的短语以精确的含义——任何思想家都在一个传统中运思;他能够研究思想家和传统相互之间提出的要求。

如果思想家所使用的传统语言是专门用于最高程度之普遍性的,如果思想家的先见驱使他在同样程度的普遍性上运思,那么历史学家的问题将会少之又少,而他用以诠释其研究对象之思想的方法也将非常接近于哲学家诠释思想所使用的方法。但是,在这里所描绘的政治思想图画中,在将这些思想视为“对一种传统的抽象”的定义中,这一点是含蓄不明的;这种情况不会总是出现,也不能指望它长久持续下去。在一个社会中,有可能存在一种关于政治的哲学讨论传统;这种传统可能会自我发展下去,而不必视之为对其他政治讨论模式的一种纯粹的分析性评论。但是,在任何一个复杂的社会中,更有可能出现的情况是:政治将为如此之多的语言并且在如此之多的抽象层面上所讨论,而且将会出现如此之多的问题,这些问题将思想指向某个特定的语言和抽象层面,以至于即使是哲学家——更不用说我们自己了——也不能将其思想维持在理论普遍性的任何层面上。就情况确实如此而言,我们会发现如下这一点是可欲的,即将一个传统——它由一个社会中用于政治讨论的各种语言所组成——作为背景来研究政治哲学;唯一能够替代这里所建议的社会语言学方法(the socio-linguistic way)来剖析该传统的选择似乎就是,通过将其转化为一种可能是由该传统生长而成或者在该传统中成长起来的哲学来研究它。

(作者为美国约翰·霍普金斯大学历史系荣休教授)

观念史的特性*

约翰·邓恩(John Dunn)/文

任 锋/译 刘训练/校

一般意义上的观念史(the history of ideas in general)^①,尤其是其中的政治理论史,往往面临两种批评意见。第一种就来自史学界其他领域的同行,在他们眼中观念史犹如一部传奇,所有的丰功伟绩都是由那些几乎不能做任何事的实体完成。其中,科学与神学、经验主义与理性主义、一元论与二元论、进化与伟大的存在之链(the Great Chain of Being)、人为与自然、权力政治(Politik)与政治道德主义,彼此搏斗不已。它的主角从来都不是人,而仅仅是具体化的抽象物——或者,碰巧是人,也只是作为这些抽象物的载体出现。另外一种责难更经常地来自哲学家,他们认为观念史研究对于观念的独特性不够敏感,不关心或者更多情况下即使关心也无力辨别真理与谬误,其成果相比于充分的思想研究更像是智识的谱系目录。简言之,观念史的特征

* John Dunn: "The Identity of the History of Ideas", 最初发表于 *Philosophy* (Vol. 43, No. 164, April 1968, pp. 85—104), 稍短的版本重印于 *Philosophy, Politics and Society*, 4th series (edited by Peter Laslett, W. G. Runciman and Quentin Skinner, Oxford: Basil Blackwell, 1972); 后收入作者的文集 *Political Obligation in its Historical Context: Essays in Political Theory* (Cambridge University Press, 1980)。本文的两部分由译者根据文意划分。——译注

① 我使用这个概念乃是尽其在日常语言中所能表达的广泛含义,其主题在原则上指的是所有过去的思想,而不只是由洛夫乔伊(Lovejoy)教授及其追随者们赋予它的那种相当个别的含义。本文的观点是,特定智识实践——比如,科学、史学、政治理论、经济学、神学等——的历史,都是这个单一整体范畴的特殊实例,并且不管它们在其中享有何种自主性,使用这个概念都只是出于行文的便利。换言之,对其中任何一种历史所能给出的融贯说明都不会助长它们在认识论意义上的离散性。

是处于这样两种威胁的持久紧张之中：一端是其历史的虚假性，另一端是其哲学的力有不逮。^①

乍一看去，这两个批评都看似合理。人们完全有理由认为，这些关于思想史的命题可能会围绕如下两个方面产生争论，即它们把一个特殊事件定位于过去的准确性与它们理解如此定位的事件之性质的充分性。关于过去一类事件的陈述，比如说事件 X 发生在时间 P，可能会被误认为“发生于时间 P 的事件”是一个 X 类型的事件，或者“一个 X 类型的事件”的确发生于时间 P。致力于某种事件类型的确认（比如说，观念史中对于哲学经典较为精微的分析）很可能导致关注分析的复杂性和说服力甚于关注纯粹的历史性^②，而致力于纯粹的历史性很可能导致对过去发生的事情的理解流于平庸。由此看来，上述两种批评可以看做是倡导对共同主题的不同形式的探究。这使得它们之间的争论并非真伪之辨，而只是竞争性简约方式之间的策略性选择问题。显然，这里可以用绘图来作一个恰当的比喻。要在任何一张地图上，把一个地理环境所有确信可再现的特征都表现出来，这种努力不容易实现。但这并不是告诉我们绘图法存在什么本体论上的局限。地图就是地图，而不是自然环境

① 这个主张施之于政治理论史比它施之于——比如说——哲学史显然更为合理。但是，在我看来，即使是巴斯摩尔教授(Professor Passmore)所编辑的这样一组颇为有益的文章(*History and Theory*, Beiheft No. 5, “The Historiography of the History of Philosophy”)也没有很好地回应这个主张。政治理论史著述中两种不同视角的出色范例，一方面参见 Alan Ryan, “Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie”, *Political Studies*, vol. VIII, No. 2 (June 1965), p. 219; 另一方面参见 Quentin Skinner, “Hobbes's Leviathan” (review article on F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*), *The Historical Journal*, vol. VII, No. 2 (1964), p. 333. 从这些不同的视角出发在较长篇幅的著述中可能出现这种差异的一个例子，参见 Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford: 1957), 比较 C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: 1962) 对霍布斯的处理。

② 情况看来是，对休谟在《人性论》中关于从“实然”陈述中推导出“应然”陈述的那个著名段落的解释就是以这种方式被曲解的。Cf. *Treatise*, Bk. III, 1, i with, e. g. R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford: 1952), p. 29. 但这一点是有争议的，Cf. A. C. Macintyre, ‘Hume on “Is” and “Ought”’, *Philosophical Review* Vol. LXVIII (October, 1959) and R. F. Atkinson, ‘Hume on “Is” and “Ought”, A Reply to Mr. Macintyre’, *Philosophical Review*, vol. LXX (April, 1961); M. J. Scott-Taggart, “Macintyre's Hume”, *Philosophical Review*, vol. LXX (April, 1961). Later, Geoffrey Hunter, ‘Hume on “Is” and “Ought”’, *Philosophy*, vol. XXXVI (April, 1962). Antony Flew, “On the Interpretation of Hume”, *Philosophy*, vol. XXXVIII (April, 1963) and Geoffrey Hunter, “A Reply to Professor Flew”, *Philosophy*, vol. XXXVIII (April, 1963).

的在效果上无法让人满意的替代品。如果两弊相衡取其轻是必要的,那么把观念史看做两善权衡同样也是正当的。事实上,大多数从业者采取这种解决方案并不难(就他们觉得有必要采取这种解决方案而言,确实如此;对他们来说最坏也就是一个降低风险的问题,而当然不是一个故意做出历史或哲学上虚假陈述的问题)。一个人如果在主题中选择了 he 最关心的一个方面,那些来自与其关切截然不同的人的批评就会被认为是不重要的。如果选择是必要的,并且某种疏漏必然随之而来,那么我们应该坦然地选择忽视这种疏漏造成的代价。这种关于人类技能之必然限制的公理不过是最普通的常识罢了。

在这篇论文中我主要想论证,这种自我放弃的代价要比通常所承认的更加昂贵;对过去某个人的观念做充分的哲学论述与对这些观念做准确的历史叙述,二者之间的关联非常紧密;如果我们把历史的精确性(historical specificity)与哲学的精微(philosophical delicacy)共同奉为追求的目标,那么这要比在研究初期就在两者之间分出轩轾更容易达到理想的效果。易言之,我想主张,关于观念史之恰当主题与解释形式的歧见,尽管确实旨在说服人们选择考察其中一种而非另外一种描述过去的智识活动的方式,却也不限于此。需要考虑的问题不仅仅是在真实的故事或虚假的故事之间做出选择,而是试图讲述这种素材类型之故事所固有的问题。更确切地说,我希望主张:首先,这两类探究的完成对于牢固确立其中任何一种解释都是必要的准备;其次,这两种解释类型的灵活使用以及认识到受众在听故事过程中可能会产生的问题,往往会在这种追求中产生一种策略上的趋同。对于过去哲学难题的合理解释、对于过去哲学家事业的因果解释,以及把二者任何一面向一个无知门外汉说明清楚,都将会呈现出一种相当程度的形式对称;而已写就的观念史的大多数令人不满的特征都缘于明显地缺乏类似的对称形式。我希望在本文的最后部分能够澄清这些不甚明朗的观念。

不论是否真实,有一种想法是非常清晰的,即许多面世的观念史作品都呈现出某种哲学上的粗糙。但是,对于上文提到的观念史“苍白无血肉”的抱怨,我们又作何辞?下面我想充分彰显这个指控,以使其诉求更加鲜明。^①这个观点实质上十分简单。除了宗教发展史与科学发现史的零星个例,观念

^① 实际上,在特定的实例中这种批评并非总是看起来中肯的。在何种意义上它是真实的,我希望在本文结尾的部分予以阐明。

史中很少有分支被撰写成一项活动的历史(the history of an activity)。观念的复杂结构,以一种尽可能接近演绎体系的方式被组织起来(经常接近得超过证据所允许的范围),不同时间点的历史都得到了考察,其形态被回溯到数百年之久。一个重要人物的比较容易理解观念得到了具体化的重建,并被拿来与其他一些重要人物的观念相比较;由此产生——特别是在政治思想史中——难以捉摸的倾向,即许多著作都充斥着这样的内容,即哪些巨著中的什么命题让作者想到了另外哪些巨著中的什么命题。关于社会团体、共同体以及整个国家的解释性思想体系的核心原则被追溯了数个世纪。作为对这种分析的平衡,我们会有伟大思想家的传记来确认他们重要著作的中心论点,以细节勾勒出他们的社会背景,并详述其价值或者与今天的道德相关性。最后,我们就有了对于伟大哲学家或科学家作品的正式哲学分析,可以告诉我们什么是霍布斯的义务理论、柏拉图的正义论、伽利略的运动理论,以及在多大程度上我们应该接受它们。^①所有这些事业都被指认为——正当地指认为——那项可以冠名为“观念史”的探索的组成部分。然而,其中没有什么部分必然地为我们日常称之为“思考”的活动提供任何类型的历史说明,事实上也极少有那么做的。这种典型书写的思想史不是描述人们如何奋斗着自己的经验进行一种融贯组织的历史。它毋宁是一种虚构的历史:对个人的思想过程进行理性建构(rationalist construct),而非对其进行合理缩写(plausible abridgment)。它的构成不是重现(representation),而是最精确意义上的重建(reconstruction);不是对人们如何思考进行合理的说明,而是展示那种多少有些痛苦的努力,即为达到一种形式上的智识清晰而阐述他们的观念,哪怕并无证据显示它们曾经达到这种程度。

由于这些特征,以下这一点经常变得极不明了:观念史是否是那些曾经确实存在于过去的所有事情的历史,它是否并不总是以这样一种方式进行,即证据与结论之间的关系如此薄弱以至于根本不能提供任何可靠依据。因为某些平凡的道理看来为惯常的进路所忽略了:思考对人类来说是一种充满

^① 这个清单当然是一个拙劣的编排,而且是故意为之。即使是作为现有这类书籍的一个初步类型学,它都是不充分的。很显然,它绝不是要对已写就的著作中最好的与最差的提供一番说明。在后一种情况下这几乎算不上一个缺陷。但是,为了避免误解,强调如下这一点是重要的,即在哪些主题上,卡西尔(Cassirer)、柯瓦雷(Koyré)、坎普·史密斯(Kemp Smith)、洛夫乔伊以及其他许多人已经做了大量品质非凡的工作。

努力的活动(an effortful activity),而不仅仅是单一的行为(a unitary performance);不完美、不连贯、不稳定,以及克服这些问题的努力构成了它的持久特征;作为一种活动,思考不是从一组已经完成的行为——这些行为已经分门别类地收藏于图书馆——中获得其意义,而是相当一部分人在其清醒的大多数时间里多少有些力不胜任地进行的,它会产生冲突并用以解决冲突,它朝向解决问题而不是建立封闭的形式游戏;在有些著作中,一组问题在某个时间点上引发了对相关经验进行一种融贯而合理的组织的努力,这些著作除了依据这种语境在某种意义上都是无法理解的;语言,并非像17世纪的博学之士所嘲讽的那样,是上帝赐予亚当的形式真理的武库,而是人们努力用以理解其经验的工具。一旦谈论与思考被认真地视为社会活动,那么很显然,智识讨论只有被看做这些社会活动的复杂实例才能得到充分的理解。

当然,所有这些都犯“以未经证实的观点作为立论根据”(beg the question at issue)的逻辑错误,但它仍然有其即兴的合理性(glib plausibility)。它是否还有其他意义,这正是我将试图证明的。或许这个指控不会比“理解”一词的双关语指涉更加有趣的东西?理解(understanding)历史事件与解释(explaining)历史事件的观念近来受到了相当多的哲学关注。^①认识论和解释的逻辑形式中的复杂问题得到了广泛的探索,史学家的实践也多少得到些澄清。但留下的分歧仍然很大,它的确切特征常常让人难以捉摸。

假想让历史学家们处理这样一些合理的任务:(1)解释柏拉图为何写作《理想国》?(2)解释柏拉图的理想国家为何具有一个威权主义的政治结构?(3)解释柏拉图在《理想国》中为何批判色拉叙马霍斯对于正义的描述?(4)解释西罗马帝国为何崩溃?(5)解释为何会有1750年至1820年的法国大革命?(6)解释

^① 我从下列诸位那里获益匪浅,虽然我不是完全同意他们:R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford pb. ed.: 1961); Patrick Gardiner, *The Nature of Historical Explanation* (Oxford: 1952); William Dray, *Laws and Explanation in History* (Oxford: 1957); W. B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding* (London: 1964); A. Donagan, *The Later Philosophy of R. G. Collingwood* (Oxford: 1962); A. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge: 1965); various of the articles edited by Patrick Gardiner in *Theories of History* (Glencoe, Ill.: 1959) and the journal, *History and Theory* (ed. George Nadel). 我还从两部出自专业性史家之手的精彩著作中受益匪浅:T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: 1962) and E. H. Gombrich, *Art and Illusion* (London: 1959)。

为何会有 1789 年法国大革命？(7) 解释为何没有 1831 年英国革命？

其中一些问题看起来是有关行动者意识状态的，而另外一些则不是。一些问题看起来要求提供对一组前提的说明，这些前提使一个或一组特定的论点能够让人信服。一些问题看起来可以通过对过去一段时期的详细叙述予以解答，另外一些则看起来并不适合以叙述来应对。也就是说，相关时期的一段故事看起来完全没有解答提出的问题。什么样的故事有可能解释为何 1750 年至 1820 年间发生了法国大革命？对于这个问题，可能需要一个十分精彩的关于 1789 年的故事来作为恰当的回答。为何人们希望把一组这样的问题吸收到另一组问题中去，甚至把它们都化约为一个类型？或者，换个说法，为什么人们会假设，唯心主义与实证主义的历史哲学家之间的古老争论，或者其最近的形态即因果解释的支持者与“理性”解释或叙事解释的支持者之间的争论，把历史视为普通应用社会学(applied general sociology)与把历史视为碰巧真实的故事(stories which happen to be true)这两种观念之间的争论，是一种真实的争论？这难道不是试图为那种合乎理想的历史解释类型立法吗？这难道不是对“历史的”这个形容词提供有说服力的定义的一次冗长练习吗？问题(3)可以包容于一种什么样的可以想见的因果法则之中？或者什么样的叙述或一组理由可以构成对问题(4)和(5)的一个回答？要解释一个论点为何对历史上的某人具有说服力，或者一项行为为何看起来恰当，这不是把任何事情都归入一条因果法则就可以了，尽管论点信服力与行为恰当性的产生肯定有其原因。没有一个故事可以充分解释一个复杂的社会系统在时间长河中的延续与变化。但是，最后这两项事业，不论它们是否业已透过一种令人满意的方式得到推进，都代表了历史学家可以理解的、典型的解释性(explanatory)^①志业；而试图把它们化约为同一类型是荒谬的。但是，认为

① 不论是好是坏，大多数历史著述都不是主要由解释构成的。这就为“因果”解释的批评者提供了一种外部助力。但是，如果故事仍然要成为真实的，那么对因果关系的某种类型的关注看来就是无可辩驳的。历史中最为雅致的文学形象因为在审美上微不足道的事实而面临困境。从实用的角度看，争论实际上主要围绕如何处理已经收集到的史料这个问题展开。解决争论的方案必然是，历史学家可以以任何他能够表明观念融贯性的方式来组织史料。在本文所讨论的特殊案例中，困难在于，所选择的观念组织方式往往歪曲史料。不同的历史学家确实(还没有理由说他们不应该这样做)将他们的工作设计成了朝向“普通应用社会学”或“碰巧真实的故事”的尝试。专业的争论可能是因为这种趣味的不同而引起的，但是专业的规范(professional etiquette)却将它们引向关于史料命题的真实性问题的争论。至少在这个问题上，专业的规范是不容置疑的。

历史解释有一个正确的模式则意味着，这二者之一——因果的或理性的——对于建立一种能够得到认可的解释必定只是临时的、初步的。无论如何，它们两者当中确实有一个可以为观念史提供一种适当形式的解释吗（对于那些强烈厌恶史学家之科学主义热望的人来说，这必定是一个理想的范例）？

什么是观念史的主题？过往的思考、哲学、思想观念，还是意识形态？到底什么是它的形式？一组叙述，一组囊括个案的涵盖性法则，还是一组对于特殊哲学成就的理性重建？最为迫切的是，因果关系在多大程度上可以侵入这种敏感的智识主义者的探究？这种可允许的侵入在多大程度上是史学家智性品味的事情，又在多大程度上属于专业义务？简言之，任何一组观念的意义在多大程度上不可避免地为其产生时的境况所影响？

人们或许想说，历史上任何时刻任何个人做出的任何陈述，只有了解了其情状历史（the conditioning-history）和引发了它的那组当时的诱因状况（present stimulus condition）之后，才可以说获得了充分的理解。然而，就算人们在某种程度上的确彼此理解，一旦到了言说（speech）阶段，其情状历史的观念本身看来也会游离于我们对他们的描述之外。（不仅仅是因为，没有一个人可以提供这样一种说明；而且，谁能严肃地声称他可以想像出，知道这样一个故事然后面对这个故事的主人公将会如何，以及这样一个故事与我们自己对行动的描述之间的逻辑关系将会如何？）^①很显然，即使存在理解一项陈述所需的一个必要条件，我们也不可能获得“理解所有陈述”这一观念本身。当然，人们会说，把事情设想得如此不合情理，只是混淆了心理学与认识论，把一项陈述的发生误解为它的逻辑状态（logical status），一个老调的错误而已。但是，最初的命题并不是说人们根本不能理解陈述，而是人们不能充分地理解它们；任何理解在原则上都可能会被揭露出包含了一种对理解对象某个特征的特殊误解。但是，什么类型的特征容易被误解呢？因为，对一个既定语言行为（linguistic act）根据其历史所进行的任何解释都至多只能给出它发生的必要与充分条件，而对于它的真理状态则不能给出任何充分的说

^① 当然，这并不意味着这种新颖的理解形式永远不可能为我们所接受，而只是意味着它将会是新颖的，也就是说，只有当我们知道它大体是什么样之后才能知道它大体将会是什么样，参见查尔斯·泰勒十分有益的论述（Charles Taylor, *The Explanation of Behavior*, London: 1964, pp. 45—48 esp.）。

明。^① 这并不意味着, 这样一种解释不能包括 X 为何认为它是正确的说明(只要他确实这样认为)——显然还必须包括这一点; 甚或不能包括这样的说明, 即为何尽管许多与 X 持相同价值立场并具有更多特殊技能的人能够证明它是错误的, 而 X 却认为它是正确的。纯粹历史意义上的解释不能给出的是, 关于它为何是正确的或错误的说明。最简单地, 科学史上关于萨摩斯的阿里斯塔克(Aristarchus of Samos)日心说之充分条件的完整陈述, 并不足以告诉我们他的理论何以是正确的或错误的。^②

如果这个主张是正确的, 那么将会得出重要的结论。例如, 在哲学史上, 对过去一个哲学现象的说明, 在任何时候, 若可称完备, 都必须包括对其起源的完整的斯金纳式故事(the complete Skinnerian story of its genesis)^③与其真理状态的可得到的最好评价。而且, 它还意味着哲学史上每个完备的说明都必然是过时的。(当然, 并非哲学史上的每一个陈述都是如此; 例如, “柏拉图创作了《理想国》”, “下列字句以如下的顺序出现在《理想国》中”; 甚至, “洛克的《人类理解论》包括了对一种认为存在先天可知真理的学说的批评”。)因为它的真理性视这种哲学评价的充分性而定, 而该评价是否充分的标准又随时变迁。当然, 这个观点或许不值一提。毕竟, 心理学中真理宣称(truth claims)的标准也是如此, 比如说, 从阿奎那到笛卡尔、到贝恩(Alexan-

① 这个主张是暧昧的。对于那些其真伪只取决于说话者在表达它们时是否诚挚的命题, 它并不适用; 关于意图的说明, 乃是更为可疑的承诺。对由此产生的问题的一项出色说明, 参见 J. L. Austin, *How to do things with words* (Oxford: 1962)。诚挚问题(Issues of sincerity)的确影响着最为复杂的智识著作中的那些命题的真理状态(事实上, 这个洞见已成为芝加哥大学列奥·施特劳斯教授及其杰出追随者们整个解释方法的关键), 但是很显然, 任何具有叙述意义上的复杂性的命题的真理状态都不能全然依赖其表述者的诚挚。

② 一个重要的习见认为, 人们无需知道其真伪就可以理解任何人所说的话。但是试想一下这样的计划, 比如说, 不具备关于任何科学命题真伪性的信念就去写科学史。相反地, 如果阿里斯塔克认为地球围绕太阳运行, 而我们没有什么困难就能理解这个如此表达的观念。但我们不会因此而知道, 或者至少可能不知道(即, 不知道)阿里斯塔克想表达什么, 除非我们知道最起码给予其主张以定义的本体论和物理学语境。无礼一点说, 我们知道的仅仅是, 阿里斯塔克预见到了我们如今更为牢固确立的信念之一。但这只是自我吹捧的虚言, 而非历史。对于理解阿里斯塔克, 这是一个乏善可陈的尝试。

③ 这里, 就像别处一样, 此短语用于示范性的目的。我并不希望排除任何形式的关于行为的可达到的因果解释, 但我也希望——特别是考虑到 Charles Taylor, *The Explanation of Behavior* (London: 1964)——断言, 解释必须最终化约为以一种“物质实体”数据语言(a “physical-object” data language)来表达的陈述, 不管是根据神经生理学或生物化学对行为进行的边缘神经分析还是中枢神经分析。

der Bain)、再到斯金纳。^① 在 19 世纪,建立一门完备的物理学的想法看起来并非虚幻,建立一门完备的心理学至少在原则上也是可以想象的;而在今天,一个绝对正确的物理学真理观念是如此莫名其妙,一门绝对正确的心理学观念则更显得荒唐可笑。或许,它就是荒唐可笑的。在任何一种情况下,这个主张都会陷入那种陈词滥调之中,即所有的解释都必然是过时的。人们也可能主张,与丹托(Danto)据以区分对事件的适用于当代的描述与适用于未来的描述^②相类似,在哲学说明中有必要引入一种时限性(time-specificity),就如同叶芝在《丽达与天鹅》中所言:“腰股内一阵战栗,竟从中生出/断垣残壁、城楼上的浓烟烈焰/和阿伽门农之死”。^③ 但是,在因果故事(the causal story)中主张一种时限性今天看来同样是合理的。发生变化的不只是对于过去做出什么样的真实陈述(当代的、或未来的关于过去的特定描述),而且人们对过去会像什么样子的所知也会发生变化。以同样的方式,物理学或化学知识的变化也可能会影响地质学,从而改变地质史,尽管人类本身的历史至多只能改变贴在地质学主题不同领域之上的标签。

即使在这种抽象层面上,这个主张显然意味着,对过去每个哲学上重要现象的确认有两个必需的内容,即对需要截然不同之确证程序的行为进行两种描述。本文的一个主要论点就是,观念史中大量的不融贯与不合情理就源于没有把上述两者完全区分开来,以及在这个主题上大多数抽象的方法论证都依赖于这样的努力,即让这两种描述中的一个变得无比重要,另一个则变得微不足道。他们错在把对现象的一种描述奉为至高的、正确的,以取代另一个。看起来很清楚,这两种描述在原则上都是正确的,它们构成了关于

① 从上下文可以看出,本段落中提到的斯金纳指的是美国著名行为主义心理学家 B. F. 斯金纳(Burrhus Frederic Skinner, 1904—1990),而非作者的剑桥同事、著名思想史家昆廷·斯金纳(Quentin Skinner)。——译注

② Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge: 1965). 这本书整本书都在致力于阐述这样一种区分对于理解历史分析的重要性,即对事件的适用于当代的描述与适用于未来的描述,比如说,我们的描述与他们的描述。该书第 151 页非常巧妙地引用了叶芝的诗句。这里改述一下丹托的要点,历史素材语言(the data-language of history)的变化贯穿于整个历史之中。未来将不断地改变那组原则上是针对过去所做出的真实的叙述性陈述。没有哪种对一个事件的当代描述能够对它所“造就”的未来做出这种特殊类型的说明。

③ 威廉·巴特勒·叶芝(William Butler Yeats, 1865—1939),爱尔兰著名诗人、剧作家,1923 年获得诺贝尔文学奖。《丽达与天鹅》(*Leda and the Swan*)是其代表作之一,译文采自飞白。——译注

行为性质的不同问题的回答。不太清楚的是(甚至可能在实践中并不总是正确的)如下主张,即它们可能在完全分离的状态下成功完成。因果故事很明显是一种极为错综复杂的历史解释,而哲学分析则很可能看似简单些。难道我们不可以接受阿兰·瑞安(Alan Ryan)的建议^①,把“洛克想做什么”的问题留给历史学家,而集中关注“洛克说了什么”吗?于是,问题就成了我们如何可能知道“洛克说了什么”。或许,如果我们要考察政治理论史,我们就得设法发现这样一种不受时间侵扰的实体(a temporally inviolate entity)。

二

政治思想史到底是什么的历史?至少,它有两部分内容:过去所提出的一组经过论证的命题,它们讨论了政治世界是什么、应该是什么以及构成了其中恰当行为的标准是什么;一组行为活动,当人们阐发这些命题时所从事的活动。把一个既定命题置于该范畴之中或之外的抽象过程,其精确度显然具有很大的任意性。但是,确认这种断裂发生于其间的连续体是十分简单的,大致从《理想国》或《社会选择和个人价值》到“法西斯主义者”这个诅咒词。^② 对应于这两种类型的历史,有两种整体性的解释,即“理性的”和因果的。^③ 在这

^① Alan Ryan, "Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie", *Political Studies*, vol. VI II, No. 2 (June 1965), p. 219. 这样一种说明(即一项关于洛克在《政府论》下篇中的所有权概念的分析)“很可能面临这样的危险,即被历史学家驳斥为一种关于洛克想要做什么的说明;却很少甚至不会面临这样的危险,即被驳斥为一种关于洛克说了什么的说明。如果这被视为一个微不足道的主张,那么我要指出,我们通常关注人们说的是什么,而不是关注他们想从自己打算说的什么当中推论出什么”。我应当强调的是,这篇极为出色的文章在实践中并没有受到那种在我看来被误解的方法论学说所产生的不良后果的损害。

^② 此处颇为费解,《社会选择和个人价值》(*Social Choice and Individual Values*)是著名经济学家肯尼思·阿罗(Kenneth Arrow)在1951年出版的名著,正是在这本书中,阿罗提出了社会选择理论中的“不可能性定理”。——译注

^③ 这同样是一个轻率的简化。通过谈论更具动作色彩的“活动”(activity)而不是更具知性色彩的“行动”(act),我故意回避了心理解释(这是对一项人类行为的恰当因果解释所可能采取的形式)这一最为棘手的问题。我完全接受如下的观点,即理解一个行动从来就不仅仅是把一项活动置于一组因果法则之下的问题;但我当然想宣称,这样做的部分结果往往就是这么一种操作。Cf. Alasdair Macintyre, "A Mistake about Causality in Social Science" in Peter Laslett and W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society* (2nd Series) (Oxford: 1962) and convergent arguments in Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will* (London: 1963); Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour* (London: 1964). Also Peter Winch, *The Idea of a Social Science* (London: 1958)。

两者之间,并且可以语带双关地说包容了这两者,还存在着第三种叙述:它是“理性的”却不谦抑,是因果性的却超脱功效标准。前者看似一种政治论证(political arguments)的历史,后者看似一种政治论辩(political arguing)的历史。人们发展了一组政治命题对于其支持者所具有的融贯性,以及关于这种融贯性状态的评论(把它置于我们今天所接受的合理性与不合理性的标准之内);它勾画出论证的逻辑,并依照其自身的说明性逻辑把这些论证展示出来,这样它们的结构就可以被清晰地把握。所有包含在其中的陈述都是关于命题与命题之间关系的陈述。人,一直在呼吸、排泄、憎恶、嘲笑的人,从未在其中驻足。他们的角色仅仅是为一组特殊的命题加上他们自己的名字。他们的名字出现在这个故事当中,而他们本人却从未出现。这是敏睿之士讲述的故事,兹事体大,却无喧哗与骚动。^①但是,历史显然是关于世界的,而不是关于命题的。在世界中,这些命题处于何种位置?它们的历史性由何构成?答案显然是,它们不只是命题、逻辑结构;它们也是陈述,为人所言(或者至少为人所书写)。所以,人作为言说者再一次出现在故事中。正是在言说者的角色中,命题的这种无具身化(disembodiment)开始受到威胁。

因为人们误解一个人的言说,通常可能存在三种情形:(1)人们赋予其言辞的含义可能不是在其公开语言中可以恰当赋予它们的含义(在这种情况下,只有当言说者以这种特殊的方式故意误用其语言时,解释才有可能是正确的);(2)人们赋予其言辞的含义可能不是言说者本来打算要让它们承载的那种含义^②;(3)人们赋予言说者说话行为的意义可能是错误的。人们对于语言行为的确认可能没有把握住词汇的可能性(the lexical possibilities)、言说者想要阐发的命题的历史状况(historical actuality,它通常是词汇可能性

^① 作者的这句话(It is a tale to be told by clever and subtle men, and it signifies much but in it there is neither sound nor fury)反用了莎士比亚在《麦克白》第5幕第5场中的著名台词:“人生如痴人说梦,充满着喧哗与骚动,却没有任何意义”(It is a tale. Told by an idiot, full of sound and fury. Signifying nothing)。——译注

^② 也就是说,这可能不是他原来想要表达的,比较第97页的注释^②与第95页的注释^②。一个人想要说的可能不同于他以多种方式成功地说出的。比如,就像在西格蒙德·弗洛伊德在《日常生活的精神病理学》(Psychopathology of Everyday Life)中考察的许多案例中,一个人说出的单词并不是他想要说的那个单词;或者,他可能用外语来说一个单词,认为它有一个自身确实具有的含义以外的含义,这是常有之事;或者,尽管误解了一个单词的含义(不论是把它误认为另外一个发音相近的单词,还是仅仅看错了这个单词),却以他自己的语言不断地使用这个单词。

的一种)^①，或者没有把握住言说者在说话时到底在做什么。不能正确把握一组命题可能是由于一种必然的误译(mistranslation, 一种关于语言的错误)，事实上则是由于对一个人所说过的话的误读(misinterpretation, 一种关于某个人陈述计划的错误)或者对其说话时行为的误读(一种关于复杂行为性质的错误)。

如果哲学史或政治理论史的历史性在于如下的事实，即陈述确实是由某个人在某个时间做出的，那么确认工作似乎可以局限于避免上述前两种误解。当然，人们可能会说，重要的是苏格拉底说过什么，不仅仅是他使用了什么词语，而是他在用这些词语说什么——他的意图是什么。但是，就哲学史而言，他在说这些话时到底在做什么并不重要。作为排泄物的处理、同胞发出的谴责、一个神灵或政党的慰藉、一声痛苦的呼喊、一种自娱自乐的模式，哲学可能是对哲学家历史活动的一项切实描述，但它与哲学史无关。对哲学家心理状态的描述并不能影响其主张的正确或错误。哲学关乎真理而非行动。社会主义是一种痛苦的呼喊，这也许是(无论如何，它很可能是)一项深刻的社会学真理。^②但这并没有告诉我们那些构成社会主义的命题和论证的真理状态。从逻辑上看，人们会像言说(speak)真理那样欣然乐于呼喊(yelp)真理。^③

(接上页)所有这些看来都不是核心问题。很难想象一个人从未说出他想要说的东西(当然，不是一个人从未说出他想要表达的，这里“想要表达”指的是“感到想说”[meant = felt like saying])。在一个一贯的伪君子的观念中没有什么概念上的困难。事实上，如果我们碰巧遇到某些人从未说出他们想要说的东西，那么我们只能把他们的行为解释为严重而罕见的大脑受损所致。当然，在很多情况下，人们说出的事情与他们所说或所感的其他事情不相一致，并且我们有些时候会把这种状况描述成人们没有表达出他想要说的。但这是一种派生性很强的用法，显然不能解释为他们并不打算表达他们确实想表达的意思；毋宁说，他们没有意识到他们有意说出的话的含义，而如果意识到这一点的话他们就不会说出这样的话来。第97页注释^②提出的建议取决于这样一种普遍的区分，即人们成功说出的与人们本意想要说的之间的区分。在这二者之间确实存在的区分几乎不像属于正确的类型。如果一个人有兴趣尽力去理解一个观点，那么他通常最起码要去做的就是确定其提出者想要表达什么。

① 来自异质文化的一个人的误解某个人所说的话，比任何文化中的人们不去说他们想要表达的，更为常见。

② Cf. Emile Durkheim, *Socialism and Saint-Simon* (New York: pb. ed.: 1958), p. 41.

③ 也就是，呼喊言说真理；而不是说呼喊本身就是命题。就像“上帝即爱”这个命题的真理状态(无论其情况如何)在下述两种情况下并无区别：一种是在血腥的竞技场由垂死的殉教者喘息着道出，一种是由一位脑满肠肥的不可知论者信心满满地宣布——在他看来，宗教不过是一件不合时宜的历史残留物而已。

然而,问题要比这更加迫切。往往存在这样的情形,即除非我们知道一个人正在做什么,否则我们便不可能知道他想要表达什么。假设一个人想要对那种通常用来为其本人所特别厌恶的立场而辩护的论证做一次拙劣的模仿——比如说,在一种为惩罚同性恋行为本身提供辩护的论证中,宣称在罗马贵族的性风俗变迁与西罗马帝国的军事衰落之间存在一种所谓的因果关系。如果在热情洋溢而带有嘲讽的讲话结束时,一位听众被询问讲话者到底说了什么,他可能会说出听到的所有单词,按照正确的顺序,并且完美地理解每个特定单词的使用规则,但却依然不能理解听到的内容。当然,这样一种误解很容易被说成是没有把握住讲话者在说这些单词时到底是在做什么;这显然是一个恰当的说法。但是,我们至少也可以很自然地把这说成是没有理解“讲话者到底在说什么”。“以言行事”(Doing things with words)就是说事(saying things),一如说事就是“以言行事”^①。模仿甚或讽刺不只是对世界敬而远之的行为,它们是言说关于世界之事物的方式。对于柏拉图在《高尔吉亚篇》和休谟在《自然宗教对话录》中的思想,如果没有注意到它们包含的一些命题具有高度反讽的特性,那么就一定不能做出一种融贯的说明。另一方面,对这些文字中观点的融贯说明本身显然未必包含大量的反讽性命题。需要强调的仅仅是,确认柏拉图和休谟的观点是什么取决于对如下这一点的理解,即他们在其作品中的特定时刻阐发某些命题时到底是在干什么。但这里所谈到的特殊而简单的确认失败并不是最经常的危险。无论如何,从文本本身得到对含义的正确识别难道不是可能的吗?这是因为,以下这一点如果是事实的话,事情就会十分棘手,即为了充分地把握其著作,我们需要预先掌握柏拉图在写作时阅历上的情感与认知动向,或者掌握其智识生涯的某种简史;然而,事实上关于这些除了从对话录的记载中获得之外,我们几乎一无所知。^②但是,让我们从以前讲过的因果故事中举个粗陋的例子,假设《理想国》在某种意义上确实是衰落中的雅典政治精英的意识形态的一个例证,那么这对于该书的观点会有什么样的启发呢?

很明显,它并没有告诉我们书中哪一个观点是正确的或错误的。但是,

^① See J. L. Austin, *How to do things with words* (Oxford: 1962), *passim*.

^② 关于这个事实所引起的重大的解释性困难的一个例子,参见赖尔教授的出色重构, Ryle, *Plato's Progress* (Cambridge: 1966)。

如果关于这个因果故事的主张得到支持,那么它在某种程度上必定会促进我们对观点作为观点的确认(identification of the arguments as arguments)。乍看起来这似乎令人难以置信。因为根据其社会因果关系,我们能够充分确定哪种类型的行为呢?粗略地说,人们对于行为的社会因果关系能够提供一种说明,而这些行为能够被指认为社会定位之角色的表现(这是循环的)。这些行为可以做广泛的区分,并且可能看似不包含任何社会成分;抨击政府,捍卫(或肯定其合理性)社会结构,爱自己的妻子,赞颂上帝,进行哲学思考。唯一的必要条件是,这个行为必须作为角色的一个实例出现(比较“爱自己的妻子”与“一个人是多么爱自己的妻子”),而角色必须在对普遍社会秩序的描述中被规定。这些出现在说明中的特殊性必须作为普遍性的实例而出现。只依据对社会结构自身的描述,而没有补充众多关于个人的有日期可考的陈述,这不能使我们推绎出这个人的全部生平故事。这与人们能否原则上预见所有的人类行为这个问题完全不相干,这只是根据社会结构来解释个人行为而产生的一个逻辑特征。这当然不意味着,人们不能通过改善对一个行为的社会描述而增进对它的理解(例如,他为何如此不适地跪着,阴郁地品尝着无味的食物与难喝的酒?回答是,他在分享基督的血与肉。但请比较一下今天如下要求的复杂性:“试描述他以如此方式‘崇拜上帝’时到底在做什么”)。但是,如果以下这一点是真实的(姑且忽略所选措辞的粗陋),那么它意味着什么?即《理想国》是衰落中的雅典政治精英的意识形态,就好像它是《克里底亚篇》(*Critias*)可接受的替代品。它显然不意味着,任何关于衰败中的雅典政治精英之社会角色的描述都可以为你写出一部《理想国》。这是对该著作的一个非常抽象的描述,而如果我们的兴趣在哲学史或政治学说史的话,那么我们所感兴趣的是一个非常具体的描述。关于《理想国》,能够被说成是社会因素导致的至多是它的某些特征。^① 柏拉图乌托邦的威权主义政治结

^① 这并不意味着,愚人们的观念能够从因果上解释,而那些分享我们自己无与伦比的优点的人的观念就可以躲过这种粗糙的决断——尽管在这种看法的极端版本中有一些微弱而可怕的真理颗粒。参见卡尔·波普在《历史决定论的贫困》的前言中提出的著名论点(*The Poverty of Historicism*, pp. xi-ix, London: 1960, 2nd, ed)。但是,波普的论点并不适于对过去的观念做因果性陈述——预见它所主张的新观念在逻辑上是怪异的。这是一个完全偶然的(尽管非常难以处理)事情,即在《理想国》的案例中,留存下来的资料行之不远,以至无法为创作这本书的充分条件提供一项说明。

构不是《理想国》，不是它为何出现在政治思想史上的原因，更不用说哲学史了。^①

但是，这里我们显然再次否弃了太多。因为，我们试图根据雅典社会史为其勾画出因果解释的那些《理想国》的特征，当然能告诉我们一些关于该书观点的情况。就在我们开始寻找柏拉图观点的未明言的前提，或者试图理解那些明言的前提为何在他看来不需要进一步的外在辩护时，我们看到了它们的相关性。所有的观点都不得不从某处开始。对一个人前提的合理性所做的不同类型的解释，为对其观点所可能给予的说明提供了不同类型的区隔点（blocking-off points）。时代错置（anachronism）的持久威胁，以及有时会成为人们过往言论之特色的完全臆造的清晰性，使得对观点之前提的正确识别及其解释构成了一项充分说明的基本先决条件，无论这种说明是历史的还是哲学的。如果我们要理解一个复杂智识构造中隐含的真伪标准，我们就必须理解使这些标准不证自明的传记经验或社会经验的结构。把一个观点从真理标准（这个标准正是它旨在迎合的）的语境中抽象出来就等于把它转换为另外一种不同的观点。基于我们从过去的观点中吸取教益的持久冲动，如果我们假定它由此得以增强的可理解性将教给我们更多的东西，那么我们仅仅只是保证，它所教给我们的肯定不同于与它所说出的，而且肯定更接近于我们已知的。如果努力从过去的哲学家那里学习是一项合理的哲学探索，那么如下的看法将是极为古怪的：即使没有把握住他们实际的观点，大体上也能够非常好地推进这项探索。就像约翰·巴斯摩尔（John Passmore）最近说的：“确实，太常见了，这些引起争论的作品就在于告诉稻草人们，他们没有头脑。”^②

如果我们想为了这样一个目的而利用因果故事，利用哲学思考的历史，如果我们从未获准接近先前建议作为解释之典范的那种非常特殊的因果故事，那么，我们能从何种类型的故事中获益呢？动机的解释和意识形态的解释都可以在形式上成为因果式的（前者略有一些困难），二者在某些情况下都

^① Cf. Eugene Kamenka, 'Marxism and the History of Philosophy', in *Beiheft 5, History and Theory*, pp. 83—104.

^② John Passmore, 'The Idea of a History of Philosophy', in *Beiheft 5, History and Theory*, p. 13.

可以使一种复杂的观念结构变得更加容易理解。但是,它们肯定也会产生问题。甚至像功能主义这样的社会学理论在被给予一致的因果解释时也是闪烁其辞^①,而旨在从经验上确立必然逻辑真理的关于情感的心理实验已经出现。^②即使是作为进一步理性解释的助跑器,它们也必须是理性上关联的动机或意识形态,否则就无法为特定的智识谜团(the specific intellectual explicandum)提供解释,而只是一种掩盖其智识特性的描述。显然,我们以前(比如说,在19世纪)所掌握的这种幼稚的回顾式知识社会学或者凌乱的传记资料,并不会有多大的帮助。但即便这确实是一个理想或者绝望的忠告,它也不是我们可以体面地避免的。在任何论证中都必定有一处是人们不能再提供理由的,而有机体(the organism)则可以为人类提供其理由。有些极为普遍的理由看起来就像是生物学的资料,比如要求为自我保存的习惯提供普遍的理由。这样一个要求,尽管在一些人看来是完全可以理解的(甚至可以说有一种完整的现代哲学用来作为尝试性的回答),但在大多数人看起来简直就是一个范畴错误。一些这样的目的论法则(teleological laws)被普遍地视为公理。在融贯地描述一个哲学计划时,某些前提必须以这种超知性的(extra-intellectual)方式得到验证。任何演绎体系都必须有一些公理,并且有些针对任何人的要求就是公理;尽管寻找这种陈述的原因,只能诉诸对其公理地位的因果解释,这是人类历史的约定之一。“我就是认为吃人是错误的”,这样的因果解释可能在过去确实很难找到。即使我们的解释性说明最终把明显的想象也包含在解释性术语当中(毕竟大多数历史说明都或多或少地包括谨慎的想象),至少这也可以让其他人能够尝试检验它们的真假。只有学会坦率地承认自己的想象,我们才有可能避开目前的概念沼泽,避开从不知道自己所云何物的长期问题。^③

① See, briefly, W. G. Runciman, *Social Science and Political Theory* (Cambridge: 1963) cap. 6. 关于马林诺夫斯基(Malinowski)所使用的这个概念的来源与不足,一个敏锐的说明见 E. R. Leach, 'The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism', in *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski* (ed. Raymond Firth, London: 1957)。

② Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will* (London: 1963), pp. 28—51.

③ 学着精确地谈论虚构而不是试着谈论世界的混淆,这当然是危险重重的。参见米尔斯在另一领域中的探讨(C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, New York: 1959)。但提倡尝试结合二者仍然是重要且全然无害的。

以这种令人气馁的方式避开了在哲学思考的历史中寻找何种类型的故事的问题,却仍然存在着寻找什么样的故事的问题。哲学的历史——哲学这种理想的活动已经从因果关系中获得迟到的解脱,除去杂质,受到麻醉,变得纯净——这种历史必须根据当前的哲学关切来书写。但这并不意味着,它不得不根据我们当前的哲学趣味来伪造,因为因果故事——就目前我们仍然能够发现的而言——总是不得不首先得到阐述。它的历史性使之能够充分地并且唯一正当地免于我们的哲学偏见。说这些武断是没有意义的。如果在一个人看来,对社会的哲学阐述——这种阐述通过理性的复杂过滤而从“人类血气的污泥和狂躁”^①中提炼出来——还显得武断,那么无论是对哲学的故事还是对因果的故事他都会采取漫不经心的态度,一切事物对他来说都是武断的。从所有的人类兴趣都是武断的(就像说所有的人类经验都是一场梦)这个洞见中,我们将得不到一个真理,我们只是失去了一个单词。如果我们不是根据这些当前的哲学兴趣来书写它,那么也就不会有据以界定它的兴趣。对《理想国》的一项哲学分析看来是恰当的,而对《伊利亚特》和《格尔蒂法典》^②则不然;这几乎不构成什么问题。原始社会中的史诗与法典肯定都不是哲学的,尽管人们可能会因为——比如说——布莱克(William Blake)、弥尔顿或者但丁这些伟大人物持有不同的观点而感到不安,尽管在彼特·温奇(Peter Winch)的笔下,对于《格尔蒂法典》的任何社会学分析似乎都必定是哲学的。^③

无疑,通过略微扩大“哲学的”一词的含义可以在这些领域中提出一些真实的主张。但中心问题仍然是,史诗与法典在概念上都可以设置于界定清晰的活动领域之中,不管人们能够从它们那里学习到关于哲学史的什么^④,并

① 语出自叶芝的名诗《拜占庭》(Byzantium):“一个星光或月光照亮的穹顶/蔑视人的一切,全部无谓的乱七八糟/人类血气的污泥和狂躁”(A starlit or a moonlit dome disdains/All that man is, All mere complexities, The fury and the mire of human veins. 袁可嘉译文)。——译注

② 《格尔蒂法典》(the Gortyn Code),古希腊目前留存下来的唯一一部完整的法典,也是欧洲第一部法典,因发掘于克里特岛上的古格尔蒂城而得名。——译注

③ Peter Winch, *The Idea of a Social Science* (London: 1958), *passim*.

④ 作为因果故事的一个部分,这一点事实上可能是有重大意义的。关于柏拉图,参见 Arthur W. H. Adkins, *Merit and Responsibility* (Oxford: 1960)。

且或明或暗地为其地位求助于许多完全独立于真理本性之外的标准。^① 同科学史一样,哲学史之于主题必须成为辉格派;就好像同所有的历史一样,哲学史之于真理必须成为托利派。这并不意味着,人们应该必然地研究康德而不是克里斯提安·沃尔夫^②;而只是说,在确认了有什么哲学要研究之后,人们应该选择具有哲学吸引力的哲学。^③ 做出这种选择的标准是由今天的哲学提供的,事实上就像在一种更宽泛的意义上判断在某个确定时期什么是哲学的标准一样。但是,今天哲学提供的标准从来不必只是昨天哲学的标准。未来哲学兴趣的标准是探索者的成就,而不是学派的传统。我们从过去学习到的始终是我们能够从中成功学习到的;而富有教益的过去是能够变化的,就像一些废弃的丘陵矿井某一天也可以发掘出全新而宝贵的铀一样。

但这几乎没有提供任何极为有用的指导。为了把各种乌托邦式的说服(Utopian persuasion)思路攒合到一起,我们必须回到人们提出这些意见的语境中来。如果在一个完全开放的语境中考量一个陈述,那么它的含义可能是已经表达出来的命题所构成的任何一组从词汇上说可能的集合。通过这个陈述,一个人可以表达他想要借此表达的任何含义。解释的问题始终是闭合语境(close the context)的问题。在现实中,能够闭合语境的是说话者的意图(以及更加宽泛意义上的经验)。洛克在谈话中谈论他所谈论的东西(Locke, in talking, talks about what he talks about)。历史学家的问题始终是他的经验彻底地闭合了说话的语境;事实上,极为容易把关于过去的一项事实转变为关于历史学家智识传记的一项事实。如果在17世纪,洛克和霍布斯是我们全都阅读的两个英国政治理论家,如果我们一直在写洛克的主要著作,那么,我们肯定希望我们主要是针对霍布斯的著作而写作,我们会很轻易地假设洛克肯定也是针对霍布斯而写作的。事实上,它是如此简单以至于人们会

① 不是说一个人在试图解释和评价它们的任何时候都不会使用哲学的概念,而只是说大部分理解过程与哲学无关(即使是在讲述完它们是如何发展成这样的故事之后)。

② 克里斯提安·沃尔夫(Christian Wolff, 1679—1754),德国哲学家,他关于哲学的分类法和论述法在德国产生了很大影响,奠定了德语的哲学词汇。——译注

③ 作为必要的修正,这将适用于任何深入形式之反思的历史。每一个这样的特殊推断都来自一个酉矩阵(an unitary matrix),过去人类思想的因果故事,一组过去人类思想的必要和充分条件。

以格外复杂的理论努力来挽救这个多少有些主观的“表象”^①。对于历史学家的这个问题,解决之道在形式上是简单的,那就是用说话者的传记取代历史学家的传记来闭合语境。但是,这样一个方案不仅是——在一种微不足道的意义上,并且对不起柯林伍德(Collingwood)了——逻辑上不可能的;在更实际的意义上,它也是极度困难的。但这种困难不是我们能够自觉地承认予以规避的困难。无论是转达洛克所说的,还是理解洛克所说的,都需要让洛克所说的话可以理解。正是在这里,对一个哲学主张的理解、解释和说明之间的对称变得最为强烈。因为其中的任何一种活动都必然涵括对其他两种活动的有效缩写,如果哪种活动没有做到这一点,它在原则上就可以被其他两种活动中的任何一种所修正。例如,如何把柏拉图《理想国》的含义转达给听众这个问题——这种问题是我们观念史写作中的模糊隐匿性(the dim privacy)显然无法加以解决的——便是观念史家的原型问题。因为它需要的不是炫耀专业信用卡(professional credit cards),即伟大的存在之链、联想主义(associationism)、维柯(Vico)这些我们都感到厌倦却仍然在专业内大展身手的东西,也不是对公认观点的刻板而无生气的回应,正如魏思德教授(Professor Wisdom)对美学的抱怨“有时候只在豢犬迷(dog fanciers)和伪善者的特征(characteristic of the pharisee)中发现”^②;它需要的是抓住最初的智识事业的要义。在对这项事业的重构中,在问题的确认——再次请柯林伍德原谅——亦即确认它为何对于其支持者来说是一个问题(以及为何许多事情在我们看来显然是因果故事的一部分,而在他看来却不是)中,以及对解决之道的批判性判断中,我们把一项关于过去智识事业的定理变成了当前智识事业的定理。存在于我们自己的理解和再现之中的所有前提都被牢固地嵌入过去之中,作为历史判决的假设。当观众想不到有更多的问题可以提出,我们想不到有新的问题可以提出并对老的问题从证据中得不到更多的答案

^① See Peter Laslett (ed.), John Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge: 1960), pp. 67—76. 目前正在正在进行的一项名为“约翰·洛克的政治哲学”的大部头研究(指作者后来出版的名著 *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, Cambridge University Press, 1969——译注)中,我将尝试去展现这本书在创作时所显示的那种特征。

^② Proc. Arist. Soc. Supplementary, vol. XⅢ “Things and Persons”, quoted by John Passmore, “The Dreariness of Aesthetics”, in William Elton (ed.) *Aesthetics and Language* (Oxford: 1959), p. 40.

时,这样一项探究就可以说完成了,直到下一项探究自然而至。我想强调的是,这样一项探究——如果在任何时候它都能推导出一个结论的话——将会成为唯一的一种解释,它必将能够回应我在本文伊始所提到的对一般意义上的观念史尤其是哲学史和政治理论史的那两种批评。所有这些事实上都在召唤我们鼓起勇气,避免实例化这一迫切的危险。但是,如果我们对可能的成功状况缺乏认识,那么就很难明白为何我们的表现如此不孚人望。^①

(作者为英国剑桥大学国王学院政治理论荣休教授)

^① 本文起源于多年来围绕这个主题与彼特·拉斯莱特(Peter Laslett),特别是与昆廷·斯金纳的讨论(一种部分相似部分对照的看法,参见 Skinner, "The Limits of Historical Explanations", *Philosophy*, Vol. 41, June, 1966),对他们二人我深表谢忱。M. I. Finley 博士、R. M. Young 博士和 Joanna Ryan 女士非常友好地通读了本文并帮我澄清了一些观点。如仍有模糊晦涩之处,非他们之咎,而皆由我的固执所致。

文化词典之观念*

昆廷·斯金纳(Quentin Skinner)/文

孔新峰 康子兴/译

I

对于理解社会变革及其正当化(legitimation)过程而言,研究那些用来建构和评价社会世界本身的关键词,究竟有何裨益?这是本文将要处理的问题。很明显,兹事体大,为方便计,我将集中探讨近年来一项颇具影响的研究——此项研究主要关注语言变迁和社会变迁之间的关联——雷蒙德·威廉斯(Raymond Williams)的《关键词》(*Keywords*)^①一书,权作探路之石(stalking-horse)^②。威廉斯的主要观点在于:对“意义的变异性与其所产生的困惑”所做的研究有助于改善我们对“历史与当代情势”的理解。^③我们若能“在其最为通行的使用意义上”选择“特定词汇”,细察其“在历史流变中”不断发展的意义结构,或许便可以对当今社会与政治议题“得出特定种类的认

* Quentin Skinner: “The Idea of a Cultural Lexicon”, 最初发表于 *Essays in Criticism* (Vol. 29, No. 3, 1979, pp. 205—224); 修改后收入作者的文集 *Visions of Politics. Vol. 1 Regarding Method* (Cambridge University Press, 2002, pp. 158—174)。这里根据后者译出。——译注

① Williams 1976。作者在1983年又推出了该书的增修本。我的批评最初在1979年发表。我曾在文章中批评过的1976年版本中的大多数主张,在1983年的版本中都进行了修改或者被撤销。所以,我不得不同时参照两个版本的页码,分别用“Williams 1976”和“Williams 1983”来指代它们。(1983年版的中译本参见[英]雷蒙·威廉斯,《关键词:文化与社会的词汇》,刘建基译,三联书店2005年版——译注)

② 该词原指英国贵族捕猎时迷惑猎物之“假马”,猎手躲藏在其后,徐图接近猎物,以免打草惊蛇。这里取其“投石问路”之引申意。——译注。

③ Williams 1976, p. 21; Williams 1983, p. 24.

识”，尤其是“找出其他边缘的意涵”^①。但是，从对关键词的历史研究中，我们能够希望获得什么样的意识呢？为了确切地获得“边缘意涵”(extra edge of consciousness)，我们的研究又该如何开展呢？笔者将较为详尽地探讨这些问题。

II

在全面讨论之前，如有可能，我需要打消一个重要的疑虑。此种疑虑认为：拣选出“我们跟别人共享的词汇”，将会导致我们把注意力完全集中于错误的分析单元。^② 威廉斯告诉我们，其宗旨“不仅在于阐明讨论的诸种方式，而且在另一个层次上还要阐明看待我们许多核心经验的方法”^③。但是，我们若想理解某人如何看待世界——他采取怎样的判分与归类方式——我们所需要的，并不是他使用了什么样的词语(words)，而是他持有哪些概念(concepts)。

诚然，这看起来似乎只是一种纯粹针对措辞的(verbal)反对意见。对此或许可以这样答复——而且此种断言也非罕见——持有一个概念与知道一个词语的含义是一回事。这看起来的确是威廉斯的观点，因为在讨论“自然”这个术语的时候，他将“词语与概念”等同起来；而在讨论“民主”时，他解释了这个概念如何在词语中“得以体现”^④。

然而，将二者划等号的任何做法无疑都是错误的。首先，“理解该词语的正确用途”并非“持有某一概念”的必要条件。例如，假设我正在研究约翰·弥尔顿(John Milton)的思想，并且我很想弄清楚这一问题：弥尔顿是否认为诗人有必要展现出很高的原创性？答案似乎是：不错，弥尔顿认为原创性对于诗人而言极其重要。当他在《失乐园》(*Paradise Lost*)开篇论及自己的期望时，他特别强调自己决意处理“从未有人尝试繡彩成文、吟咏成诗的题材”(things unattempted yet in prose or rhyme)。但是，通过考察弥尔顿对“原创性”一词的用法，我是无法达到上述结论的。因为，尽管该概念在其思想中占

① Williams 1976, pp. 20—21; Williams 1983, pp. 23—24.

② Williams 1976, p. 13; Williams 1983, p. 15.

③ Williams 1976, pp. 12—13; Williams 1983, p. 15.

④ Williams 1976, pp. 84, 189. 但是，在1983版的第95页和第224页，这些声明被删掉了，并且在其新版序言中，威廉斯明确地承认了(第21页)“词语和概念之间的复杂关系”。

有重要地位,但是“originality”这一单词直至弥尔顿死后一百余年都尚未在英文中出现。尽管我们可以写出“originality”一词及其不同用法的历史,但绝不能将其等同于“原创性”这一概念的历史——然而在实践中,观念史家们却常常对此视若无睹。

其次,“理解该词语的正确用途”也并非“持有某一概念”的充分条件。依然存在这样一种可能性(曾为康德与维特根斯坦所阐发):某人的确相信自己“持有某一概念”,但这种“相信”压根就是一种误解。我们不妨考虑一下由“存在”(being)或“无限”(infinity)等高度概括的术语引发的困难。语言使用者的整个共同体(community)或许能以完美的一致性来使用这些术语。然而,恐怕没有什么概念能与其任何一种公认的用法完全契合。

那么,概念和词语究竟有何关系呢?我们很难采用单一的公式去获取答案,但是至少可以做出下述判断。某一团体或社会已然达成对某个新概念之自觉持有的最可靠标志,乃是发展出一套相应的语汇(vocabulary),人们可以利用这套语汇,对此概念进行具有一致性的择取或讨论。这表明,尽管我们在从词语的用法推导出对于概念的理解时,的确应当比威廉斯更为谨慎,反之亦然;然而,词语与概念之间仍然存在着有待发掘的系统化关联。若想持有某一概念,至少应当从其通常意义上加以理解(进而能够在实例缺位时想到这一概念,当实例出现时明辨这一概念)。只要我们能够牢记,这里所言的“通常”(standardly)意味着既非必要又非充分的条件,我想我们便有理由继续讨论下去了。

III

如果我们想要通过对语言争议的研究阐明意识形态的冲突^①,正如威廉斯所言,我们需要首先提出的问题如下:当我们争论应否使用某一词语描述特定行为或事态时,就这一词语本身而言,我们所争论的究竟是什么?

不幸的是,威廉斯的回答晦涩不明。他坚持认为,“实际上发生的情况”“是意义被赋予、证实、确认、限定与改变的过程”^②。所以,所有这些辩论都被认为与“意义”(meaning)有关;与体现在该词语“当前意义”中的“历史起源

① 对这个一般性命题的讨论,参见 Norval 2000。

② Williams 1976, p. 9; Williams 1983, pp. 11—12。

与发展”有关。^①

我相信,之所以发生此种未对“意义变迁”进行深入阐发的诉诸问题(question-begging)倾向,是由于这一事实——威廉斯从未努力去剖解、分析他主要关注的那一类词语。在他看来,此一类别包含了“强有力的”(strong)、“说服性的”(persuasive)、“牵涉到观念与价值”(involve ideas and values)的词语。^②不过他未能对特定词语如何“牵涉到价值”做出始终一贯的分析。然而很明显,在讨论意识形态辩论中的意义变迁现象时,若想取得更大的进展,此种分析必然是至关重要的起始步骤。事实证明,这并不是什么令人望而生畏的艰巨劳动。语言学家和道德哲学家们对这些词语的剖解与阐释给予高度的关注。^③我想,根据他们的相关论述,若想理解并正确应用这些“说服性的”词语,我们应当满足三项主要的条件。

首先,有必要知道某一词语或表述在通常应用中依据之标准(criteria)的性质(nature)及范围(range)。比如,假设我不了解评价性词语“勇敢的”一词的意义,进而请求别人将这个词语的正确用法解释给我听。一个好的回答必将提到各种各样的标准,以将该词语与那些近似或反义的形容词区分开来,彰显其在社会描述与评价语言体系中的独特地位。我们在列举这些标准时,必定需要至少考虑如下的内容:这一词语只能运用于自愿行为的语境;相关行为者必然面临着某种危险;他们面对此种危险,并对其性质具有某种程度的认知;而且,他们必然在知悉此种行动之可能后果的情况下,深切留意这一危险。将上述标准概括起来(以某种看似同义反复的方式),我们可以说,在“courageous”一词得以应用的条件下,相关行为必定是一次“勇敢的”行为。

其次,为了正确应用某个评价性词语,我同样需要知道它的语意指涉范围(range of reference)。也就是说,我需要了解该词能被正确用以指称特定行为或事态之情境的性质。指涉概念(the concept of reference)经常被看成词语之含义的一个方面或特征。但是,将对词语指涉概念的理解看做是理解

① Williams 1976, pp. 13, 19—20; Williams 1983, pp. 15, 22—23.

② Williams 1976, pp. 12, 15; Williams 1983, pp. 14, 17.

③ 在道德哲学家中,对我启发最大的当属弗特(Foot 1958)、默多克(Murdoch 1970)以及汉普舍尔(Hampshire 1959, esp. pp. 195—222)。在语言哲学家中,我的研究路径从维特根斯坦(Wittgenstein 1958)、奥斯丁(Austin 1980)以及达米特对于弗雷格(Frege)观点的讨论(Dummett 1973a, esp. pp. 81—109)受益最多。

其正确应用标准的结果,或许更有裨益。理解了这些标准,也就理解了词语的意义、其在语言中的角色及其正确用法。一旦我达成此种理解,就有望具备将词语与世界联系起来的更为深入和神奇的技巧。例如,有理由相信,我可以拣选出那些能被合适地称为“勇敢的”行为,并对有望应用那一特定表述的诸种情境——或者那些不能确定是否应该运用某一表述而非另一表述的诸种情境——进行探讨。例如,假如我乐观地面对着痛苦的死亡,某人可能会将其称为“勇敢的”行为。然而,有人或许会对此表示反对,因为严格说来,上述情境并无任何危险可言,也就谈不上什么“勇敢”,只能以“坚忍”(fortitude)称之。又如,在观看马戏表演时,我从观众席中站起来,跑上舞台去做驯狮手。称其为“勇敢”亦有可能遭到反对,因为这一欠缺考虑的行为不会被认为是“勇敢”,充其量纯属“鲁莽”(recklessness)而已。这两个讨论均与“courageous”一词的指涉范围(而非其含义)相关。两者都关注一组设定的情境——或律师所称的“案情真相”(the facts of the case)——能否提供运用特定评价性词语的公认标准。

为了运用某一词语,我们应当对其意涵和指涉均有清晰的把握。但是,就评价性词语而言,还需要更进一步的理解。我们还需了解该词语通常用以表示的诸种态度(range of attitudes)。例如,如果某人不能了解“courageous”一词常用来表示赞赏、表达同意,尤其是表达(或呼吁)对该词所指称之任何行为的钦羨,就不能说他已经掌握了这个形容词的正确用法。将某种行为称为“勇敢的”,不止是去描述它,而且还赋予它一种特定的道德光彩。称某一行为是“勇敢的”,我便可以表达对其称赏或欣喜之情;以同样的方式,我却无从表达谴责或轻蔑的态度。

如果说上述便是剖解并正确运用评价性词语的三项主要条件的话,我们现在可以回到本节之初就提出来的问题——如果我们发现自己正在询问某一关键词应否运用于某个特定场合,就该词语本身而言,我们所争论的究竟是什么呢?我们知道,威廉斯的回答是,这些争论必然事关相关词语的含义或意义。然而,正如我已尽力证明的,在三项条件中,我们至少在其中一项上可能存在分歧——它们未必都不证自明地是意义方面的分歧,而是分别关于词语的应用标准,关于公认标准是否存在于某一特定情境之中,或是关于该词语用以执行之言语行为(speech acts)的范围。

IV

到现在为止,对于将评价性词汇运用于社会生活之中时出现的主要争论,笔者已经努力进行了剖析。下面我将转向在我看来最为关键的问题。在何种意义上,语言学上的分歧同时也是我们社会生活世界本身的分歧?

上文曾经指出,关于评价性词语的一类争论是围绕其应用标准展开的。现在这已然是一场实质的社会性和语言性的争论。这是因为,我们可以将其看成两种对立社会理论及其区分社会现实之方法间的论争。

作为此种论争的例证,不妨想想马塞尔·杜尚(Marcel Duchamp)的行事风格,他喜欢将某些司空见惯的物件(衣帽钩、便盆)称为“艺术品”,使之得以被嵌入或挂在美术馆的墙上。由于这些物件使我们的意识变得敏锐,拓展了我们对日常事物的欣赏能力,因此某些批评者也坦然承认,它们的确是非常重要的艺术品。但是,其他人则坚持全然相反的看法——我们不能轻易将某物“叫做”(call)一件艺术品,因为艺术品须得是有意加以创造的。

这一分歧源于语言层面。争执的焦点在于,应否将某一特定标准(技能的履践)看成运用一个评价性词语(“艺术品”)的必要条件。但是,这当然也是一项社会性争论。其焦点在于,应否将特定范围的实体看得更具高尚的地位与重要性。而且很明显,上述问题的解答至关重要。

《关键词》一书中的许多论说都具有这样的特点。例如,“文学”与“科学”词条就大体符合这一分析,正如对于“无意识、未知觉”(unconscious)的有用讨论一样——威廉斯便曾在此处指出,“在各派理论影响下,各种意涵间的重叠与混淆始终无法避免。”^①再者,威廉斯曾正确地指出,书中这些地方的讨论,的确与相关词语的含义或意义有关。但是,近来一些强有力的论调——尤其是希拉里·普特南(Hilary Putnam)的观点——被用来反对此种看法:如果我们引入与给定论题相关的新的理论(例如,是什么构成了一件艺术品),将不可避免地导致相关语意的改变。^②就其批评保罗·费耶阿本德(Paul Feyerabend)及其他后经验主义(post-empiricist)哲学家运用这一假说的过分热情而言,普特南可谓正确。我们不能仅仅因为名词和形容词较之连接词更易发生改变,便断言任何理论的改变都将自动带来所有相关词语意义的改

① Williams 1976, p. 272; Williams 1983, p. 322.

② 对此类思路的攻击,参见 Putnam 1975, pp. 117—131.

变。不能仅仅因为对词语通用意涵的信念有所动摇,便声称该词的意义已然已经改变,这种看法似乎过于无政府主义(anarchistic)了。^①尽管我接受此类警示,但我仍会坚持认为,如果某人在某一词语的应用标准问题上犯了错误,就不能认为他了解该词语当前的意义。并且,既然我认为“杜尚的衣帽钩是否艺术品”这个问题,乃是(在某一层面上)关于“艺术品”这一词语之应用标准的争论,我也就同意威廉斯所说,在这种类型的关键词论说方式中,分歧实际上是围绕相关词语之意义展开的。

然而,在其关于这些争论的论述中,威廉斯所错失的,乃是它们极其激进的特性。他依然满足于假设,在关于“意义”的所有讨论中,我们能够“挑选出某些尤其具有争议性的词语”,并且仅仅考虑“其内在的发展和性质”^②。这种表述未能认识到这一事实——“艺术”(art)之类词语的意义系从一整套概念框架中获得——的重要性。改变其应用标准,势必也会改变其他很多东西。按照传统观点,“艺术”的概念与一种“工艺”(workmanship)理念相关,与“仅仅有用而已”(mere useful)的观念相反,一度被当做“自然”的反义词加以使用。如果我们现在认可此种看法——一件天然艺术品(*objet trouvé*)或一件机器制成品能够被看做艺术品——的话,也就立刻切断了所有这些及许多其他概念的关联。所以,关于“艺术”一词之运用的探讨,有可能不啻对于两种竞争性的(尽管并非不可通约)^③、通往(approaching)并切分我们文化经验之广阔原野的方式的探讨。简言之,威廉斯似乎忽视了此种事实——某词语的意义发生改变时,它与一整套语汇之间的关系亦发生了改变——所具备的

^① 然而,普特南的这种反对意见的论证似乎略显不足。很难找到清晰有力的例证,证明词语在对其通用意涵信念动摇的情况下仍能保持原意,恰恰相反,在我看来,普特南所列举的例证缺乏说服力。普特南曾举“金子”(gold)为例,认为即使我们发现金子已经生锈并改变了对其实质的信念,该词语的意义都不会有丝毫改变(Putnam 1975, pp. 127—128)。这看起来颇为教条。难道我们真会一如既往地做些“它完美如金”(It's as good as gold)之类的话吗?如果答案是否定的,我们是不是就须承认,“gold”一词的意义已经发生了改变?

^② Williams 1983, pp. 22—23, 相对 Williams 1976, p. 20 有轻微改动。威廉斯(Williams 1983, p. 23)指责那些对自己著作持批评态度的读者“仅仅满足于肯定关联性 & 相互影响的事实(the facts of connection and interaction),而它们恰恰是本书全部讨论的起点”。对于寻求意义之整全(在此意义上也是一种怀疑主义)的路径,威廉斯的新版“序言”可谓有清晰的阐发。但是在笔者看来,上述怀疑主义路径的启迪意义,即便在其修订版本本文中亦未能体现。

^③ 否则,我们就无法得知争论者们究竟在争执什么。

强有力的整全(holistic)意义。^①关于这些改变,我们能获得的教训是,必须做好准备,不能将关注的焦点放在特定词语的“正常结构”之上,而应高度重视这些词语在为阐发社会哲学提供条件的过程中所发挥的作用。

V

就算我们在某个评价性词语的应用标准问题上看法一致,如前文所言,在该词语的使用中还会出现第二类争论。那便是,一套既定的语境是否符合该词语被通常使用的标准。这类分歧很可能是社会性而非语言性的。而问题的关键在于,拒绝在某种语境中使用特定词语,可能构成了一桩社会不敏感性(social insensitivity)的行为或社会意识(social awareness)的失效。

这方面的一个例证是,有理由认为当今普通中产阶级家庭的主妇们遭受了“剥削”,俨然一个“被剥削阶级”。此种语言现象背后隐藏的社会争论或可进行下述解读。对于所有意图良善的人士而言,“剥削”这个具有强烈谴责色彩的词语的确符合当今家庭生活的实情。相反,如果你不承认“剥削”一词按其通常用法适用于此类语境,你就是成心不想按照其真实而邪恶的原貌认识现代家庭制度。

与上一节讨论的情况相比,这种分歧具有完全不同的性质。然而,在道德和政治哲学家中,一直存在着一种将二者相混同的倾向。例如,我们不妨想想斯图尔特·汉普舍尔(Stuart Hampshire)在《思考与行为》(*Thought and Action*)一书中所做的分析。汉普舍尔虚拟了一场发生在一位马克思主义者和一位自由主义者之间的辩论。根据汉普舍尔的叙述,自由主义者很可能会“震惊地发现,自己那些从未想过赋予其任何政治性意义的行为(当然,这里的‘政治性’乃是他本人所认知的‘政治性’),却被其马克思主义者论敌“赋予了一种政治性意义”^②。

如以上引文所示,在汉普舍尔看来,二者的分歧与对“政治性”(political)一词“含义”的不同认知有关。^③然而非常明显,若想使自己的论证能够站得住脚,那位马克思主义者就得证明自己是在其公认意义上使用“政治性”一词

① 这一点可参见 Dummett 1973b.

② Hampshire 1959, p. 197.

③ Hampshire 1959, p. 196.

的。(此处笔者仍然按照汉普舍尔的用法,对上述马克思主义者和自由主义者均使用男性人称。)诚如汉普舍尔所见,如果马克思主义者仅仅满足于指出自己与自由主义者具有不同的“政治性”概念,我们将很难说两人是在进行争论,他们不过是被局限在“各自不相往来的思想世界”之中。^① 如果马克思主义者仅仅满足于指出自己与自由主义者具有不同的“政治性”概念,甚至更难说自由主义者会因为马克思主义者的指责而感到羞愧,因为自己不过是以一种较为奇特的方式使用“政治性”这一评价性词语而已。这位马克思主义者如果真想说服自己的论敌,使其分享或者至少承认某些政治上的洞见,他实际上需要付出两方面的努力。首先,“政治性”一词可被适当地用以指称一系列行为,而这是自由主义者从未想过的。其次则是,两人的争议并不在于词语意义的不一致,而应归结于这一事实——该自由主义者是一个政治敏感与政治意识均已受到蒙蔽的家伙。

在威廉斯的关键词讨论中,同样的混淆还曾多次出现。例如,某种程序能否被称为“经验的”? 特定种类的住户(household)能否被称为“家庭”? 能否说某人对特定事态具有“兴趣(或利害)”(interest)? 等等。^② 在上述场合,他认为所有争论都是围绕相关词语的“含义”(sense)展开。然而我们有必要重申,为了更好地理解此类语言性分歧之后的社会性争论,相关的评价性词语应据其公认意义加以评说,以作为描述此类词语应用情境的适当方式(但这种方式迄今为止尚告阙如)。

作为此类争论的结果,新的意义将会经常产生。但其产生过程却与威廉斯的叙述恰恰相反。成功的关键词论说极少会导致新意义的出现——当然,具有新的指涉范围之词语的应用,最终会对自身的使用标准造成压力。结果毋宁是:新的社会认知被广为接受,进而相关的评价性词语将以不变的意义被应用到新的情境之中。只有在关键词论说失败之时,新的词意才可能产生。

难于成功说服对话者可能会在语言中留下痕迹,如果我们考虑到此种情况的某些方式的话,上文得出的结论将可得到支持。不妨考虑这样的例子,其中特定社会组织坚持认为,运用某个评价性词语的通常标准存在于较普遍

^① Hampshire 1959, p. 197.

^② Williams 1976, pp. 99, 109, 143; Williams 1983, pp. 115, 131, 171.

假定广泛许多的情境之中。很可能出现这样的局面,语言的其他使用者并未分享前述社会组织的基本社会认知——将真心实意地认为,一种“新的词意”的确已经“出现”,并且会不假思索地予以接受。

我们的文化史(进而我们的语言)已经被如此众多的误解所打断。一个富有成效的来源,正是商业社会的支持者们求诸最为深入人心的道德和精神价值,将其事业予以正当化的持久努力。我已在本书第8章^①中对此类的一个例证予以讨论:“宗教的、虔诚的”(religious)一词最早出现于16世纪后期,当时仅只是对某种勤劳(diligent)、严谨(punctilious)行为的赞誉方式。很清楚,我的意图是要表明,运用“religious”这个具有很强褒扬性的词语的通行标准,在这些行为中有所体现,进而,这些行为本身实质上应被看做虔敬的行为(acts of piety),而非仅仅是执行能力(administrative competence)的例证。这种极具冒险精神的词意变迁取得了一定程度上的成功,但也仅仅是“一定程度上”而已。商业社会支持者们的狂飙突进在“religious”一词的新词意中有所体现——当我们说出“我认真地参加部门集会”(I attend my departmental meetings religiously)之类话语的时候,便是在使用这一词意。看来非常明显,对于此种新的词汇入构项(lexical entry)的需求,最初出现在众多语言使用者发现“religious”(包括“虔敬的”这种义项)一词的通行标准不再能与该词被运用的新的语境相符之际。

对这同一现象,还有许多晚近的例证,其中一些已被《关键词》一书征引和讨论。例如,许多工业企业喜欢声称——就其经营战略而言——自己具备特定的“哲学”。同样,公司通常还做出许诺,将会向预期的客户提供本公司的“文学”(不过是指他们的广告手册)。在这里,我们分明可以再次看到将商业社会行为与某些更高价值相联系的朴拙尝试。而且,这些尝试的失败也再次造就出真正的一词多义(polysemy)。听说某公司拥有某种“哲学”之后,众多语言使用者都会认为“哲学”这一词语已经发展出一种新的含义,并且会依葫芦画瓢地使用该词。他们通常不会认为,公司足以具备传统含义上的“哲学”。

语言还能以第二种(也是更具决定性的)方式为我们提供此类意识形态

^① 指作者文集的《“社会意义”与社会行动之解释》(“Social Meaning” and the Explanation of Social Action, *Visions of Politics*. Vol. 1 *Regarding Method*, Ch. 8)一文。——译注

失败的证据。对于一个颇具争议的词语而言,在一段使用标准的混乱之后,最终的结果可能并非一词多义,而很可能是伴随着新用法的废弃,复归最初的使用标准。例如,上述现象在“爱国者”(patriot)一词的历史中有所体现。18世纪英国统治寡头的政敌们试图将其对政府的攻击予以正当化,宣称自己的行为完全是出于对英国宪制的尊重,因此应被视为值得褒奖的“爱国的”(patriotic)举动,而不应被视为足资声讨的“派系的”(factious)争斗。^①“爱国者”一词自其产生之日起便具有如此之大的不确定性,以至于它很快便意谓(mean,根据约翰逊博士所编英语词典中的一项定义)“对政府的一种派系性滋扰”(a factious disturber of the government)。然而,随着政党政治逐渐为世人接受,这种具有谴责意味的用法逐渐萎缩,该词语也逐渐复归其原意及作为褒义词的标准用法。

相同形式的关键词论说还可以造成一种颇为模糊的结果,这一结果亦将再次由语言之流变本身所揭示。很可能出现这种情况,在类似的语义混乱阶段之后,初始而非较新的用法逐渐被废弃。乍看起来,这似乎标志着改变人们之社会认知的深层运动取得了成效。因为这样一来,为了强调其较新的用法不过是其基本含义的变体(deformation),进而诉诸某词语之初始含义的做法,看来就变得更为困难了。然而这类变迁却再次为意识形态失败提供了注脚。这是因为,一系列新标准的规范化(standardisation)将不可避免地更改词语的评价效力。有时候,词语对其通常使用对象的评价效力能借助一种不同的(而且一般更弱的)形式得以留存。“顽皮的”(naughty)一词堪称一个广为人知的事例:在一个暴风雨的场景中,弄人(the Fool)如此警告李尔,“这样危险的夜里是不能游泳的”(Tis a naughty night to swim in)。^②而今,“naughty”一词已经失去了当时所具备的语言效力。但是,获得新意涵的过程往往与评价力的全部丧失相伴生。“商品”(commodity)一词的历史堪称这方面的绝佳例子。在商业社会之前,将某物以“commodity”称之,那是对它的褒奖,尤其是为了强调该物品能够很好地满足某人的需求,足可被视为一种

^① 对此例证更为充分的考察,参见本书第二卷第14章(*Visions of Politics, Vol. 2 Renaissance Virtue*, Ch. 14, “From the State of Princes to the Person of the State”——译注)。

^② Shakespeare 1988, *King Lear*, III. iv. 104—105, p. 961(莎士比亚:《李尔王》,此处参照朱生豪先生的译文——译注)。

有益和便利的资源。后来出现了这样一种尝试——被生产用以销售的东西应被视为一种对其购买者有益和便利的渊源,因此也应被称为“commodity”。早期英国资本家使自身活动正当化的此种进一步努力,一度使“commodity”成为一个多义的单词。可是到了最后,其最初用法已然完全废弃,除了今天纯粹描述性的“交易对象”的含义之外,它已不具备任何其他含义。在这个事例中,尽管资本家们得到了世界,进而掌控了英格兰的语言文字,却没法说服其同胞语言使用者们接受对自己商业实践行为的颂扬之辞。

VI

就算我们认同某些评价性词语的应用标准,并同意一套既定的语境称得上符合那些标准,仍然会出现关于其用法的第三类争论。正如前文所言,此类争论将与词语用来执行之言语行为的性质及范围有关。我们仍可将其描述为一场社会性争论,而不仅是语言性争论。在此情形之下,关键在于一组语言使用者们被指责具备错误或不良(undesirable)社会态度的可能性。

在评价性语言颇富争议的使用之中,我们能够判明两种主要的争论方式。通过对于评价性词语的此种使用方式——削弱乃至废止其在特定范围内执行言语行为的使用标准——我们便可对正统的社会态度表示异议。进而,我们可以借由两种方法中的一种实现上述目标。如果我们无法接受对于特定行为或事态的通行评价,通过从语汇表中将有关词语简单地去除,就可以彰显我们的异议。在当今的社会辩论中,此类策略具有许多实例。在迄今为止一直用来赞誉其所描述事物的词语中,上述情况似乎曾在“绅士”(gentleman)一词身上体现得颇为明显。在从前用来表示某种“恩赐”(condescension)或“庇护”(patronage)的词语之中,这同样地发生在“土著”(native)一词身上,至少在其作为名词使用之时。

表达相同抗议之情的另外一种方式称得上更具挑战性。当继续使用一种已被人广为接受的社会描述性与评价性词语时,我们可以澄清其语境,表明我们使用该词语只是在进行描述,而不是对被描述的事物进行评价。当代同样不乏此种策略的例证。在此前用来表明贬低甚或仇恨的词语之中,最为经典的例子当属“邪恶”(black)一词(被用于描述人),无论该词是作为形容词抑或名词使用。“酷儿”(queer)一词亦然。在此前被用来表示褒扬的词语

中,我们可以发现,“文化”(culture)和“文明”(civilization)这些词语已有相对较新、仔细看来颇具中立色彩的应用。正如威廉斯本人也曾提及的^①,这些后来的用法似乎能够在社会人类学中找到根源,但是从那以后,却逐渐被那些不认为某一特殊文明较之其他文明更值得研究的人士所接受。

借助评价性语言之特殊使用表明自身社会态度的第二种方式,就其性质而言可谓更具野心。笔者已通过回顾现代早期关于商业与资本主义社会价值的讨论,力求阐明这一点。简单回顾我们对评价性词语的使用方式便可发现,我们并非不满这一观念——应对其描述事物进行评价,而是不满其评价的指导方向,并希望对其加以逆转。

这里同样存在两种可能。我们可以使用一个通常用来谴责所描述对象的词语,以便在语境中进行澄清:依照我们的观点,相关行为或事态反而应当受到赞扬。正像威廉斯指出的,此种逆转策略的有趣例证,可以在“神话”(myth)一词的历史中发现。在一个更加自信的理性主义时代,将一种解释描述为“神话式的”(mythological),无异于取缔其合理性。但正如威廉斯所见,该词近来经常被用来赞美比世俗论述“更为真实”、“更加深刻”的神话性的“实在版本”(version of reality)。^②反之,我们可能并不欣赏某种通常被认为是值得赞扬的行为方式,并且通过澄清语境表明,尽管当前使用的词语一般被用来表达称许,但我们却用它表达谴责之意。此类争斗在当今意识形态辩论之中同样并不鲜见。例如,我们可以考虑以往具有称许含义的词语“精英”(elite)晚近以来的际遇;也可想想那些政治家们的命运——他们曾被某些评论者盛赞为“自由主义者”(liberal),而其他人却采用同一词语对其极尽诋毁之能事。

威廉斯讨论了属于此种第三类别的大量的词语分歧现象,其中不乏极为有趣且极具洞见的分析。然而这些分析却无法与我们之前探讨的第一种类别——其关键在于相关词语的适当含义或意义——区分开来。实际上,威廉斯不仅未能做到这一点,而且否认此种区分的意义。例如,他坚持认为,由对“myth”的谴责到对其大加赞扬的转变,必须被解释成“myth”一词“含义”的

^① Williams 1976, pp. 50, 80; Williams 1983, pp. 59, 91.

^② Williams 1976, pp. 176—178; Williams 1983, pp. 210—212(参见中译本第315页——译注)。

变迁。^①

然而，威廉斯力求阐明的“myth”一词的含义及其指涉表面看来的变迁，似乎并非事情的真相，该词语的含义及指涉极有可能一直稳定不变。所有（而且唯有）那些过去经常被称为“神话式的”理论与解释，很可能在今天依然被称为“神话式的”；与“myth”一词用法相关的唯一的变化，乃是对其从谴责到褒扬的转变。这一用法的转变的确可能以某种方式引发词意的变迁。但是，认为这类关键词论说主要（甚或必然）的关注乃是词意，这种说法的确是错误的。发生变化的——至少就其最初情况而言——并非词意，而只不过是那些语言使用者的社会或智识态度。^②

VI

到现在为止，我已努力针对本文开头提出的宏大问题做出了初步的回应。笔者曾经设问，通过研究那些用以描述、评价的词语，我们有望获得关于社会的何种知识与意识？为了回答这一问题，笔者认为我们需要达成三种主要类型的洞见：洞察处于变迁中的社会信念和理论；洞察处于变迁中的社会认知与意识；洞察处于变迁中的社会价值和态度。进而，笔者至少对（在我看来）威廉斯著作中欠缺的东西进行了概要的阐发。威廉斯著作的缺憾乃是：它缺乏一套方法论的铺陈，而这套方法论对于将社会语汇作为改进对社会世界之理解的线索而言，乃是不可或缺的。

这进而揭示出一个更为深刻、甚至更令人费解的问题。我们现在是否有资格探讨评价性语汇在社会变迁过程（及其阐释）中所扮演之角色的性质？

很明显，威廉斯认为我们具备了这样的资格，并多次通过将语言的形象视为反映社会现实的镜子，向我们转达此种信息。社会变迁的过程被视为语汇发展的主要原因；相反，语汇的发展又被视为社会变迁的反映。^③例如，威廉斯将资本主义的出现描述为“一种独特的经济体系”，并认为它造就了“语言使用上的有趣后果”^④。在对“工业革命的经济变迁”详加讨论之后，他指

① Williams 1976, p. 117; Williams 1983, p. 211.

② 这里我采纳了塞尔(Searle 1962)的经典论述。

③ 然而请读者注意，威廉斯 1983 年的修订版(Williams 1983, p. 22)对这种批评有所回击。

④ Williams 1976, p. 43. 然而修订版却删除了这种主张。

出这些变迁造成了一套“大大激化”与扩展了的“阶级语汇”(vocabulary of class)。^①

毫无疑问,语言的这种形象足以提醒我们认识到一个重要的事实。在那些对社会关键词具有广泛共识的场合,我们必然面对着一个高度同质化的社会和道德世界;在此种共识完全阙如的场合,我们则可能面临着全然无序的局面。但是,有必要指出,上述隐喻在一个至关重要的方面具有误导性。这也促使我们做出假定,我们正在处理两个判然分明、偶有关联的领域:一是社会世界本身,二是我们努力用来勾勒前者特征的语言。当然,看起来这也是威廉斯论述背后的预设。他看到了自己讨论的“词语”(the words)和社会世界中的“真实议题”(real issues)之间完全的断裂。并且,他还在某些地方指出,两者之间的鸿沟是我们几乎无望加以弥补的。他颇为遗憾地总结道,在语言层面上,“无论分析是多么的详尽”,我们都无法指望“真实议题”能够受到根本性的影响。^②

上面的说法可能忽略了威廉斯在《关键词》的其他地方加以强调的某些事情。这便是此种事实:评价性语言最为重要的用途,乃是用以描述支配性社会团体(hegemonal social groups)的行为与态度并将其正当化(legitimising)。暂时回到笔者在本书第8章中探讨的主要事例,将能凸显上述事实的重要性。我考察了现代早期的英国企业主,他们迫切想要说服同时代人,尽管其商业公司看起来在道德上是成问题的,但他们自己实际上却应受到尊重。他们采用的一种手段就是为自己的守时和尽责行为辩护,声称这些行为本质上乃是“宗教性的”(religious),是出于虔敬之心而非仅仅被自利原则驱动。当然,他们的真实目的是要通过这些具有高度褒扬色彩的词语,论证其行为的合宜性与正当性。

现在看来,这明显符合威廉斯的观点,上述事例与将语言视为更具根本性的社会现实之镜的隐喻可谓若合符节。商人被认为沉浸于一种多少可疑的生活方式当中,他具有强烈的动机为其正当性声辩。他之所以高扬那些原则,提供那些描述,无非是为了证明自己的行为在道德上是可接受的。尽管原则之遴选及其相关描述均以一种明显事后的(*ex post facto*)方式与其行为

① Williams 1976, p. 53; Williams 1983, p. 62.

② Williams 1976, pp. 13—14. But in Williams 1983, p. 16 this claim is modified.

相关联,但对其行为的解释几乎无需依赖对其有望采用之道德语言的研究。他的语汇选择似乎完全被其先在的社会需求所决定。

然而在我看来,这种解说误解了社会用以描述和评价其社会生活之规范性语汇的角色。商人无望从自己身上选择所有具有“宗教性”特征的行为,而只能选择那些有有理据(满足当时的语言使用标准)的行为加以辩护。也就是说,如果他迫切地想将自己的行为粉饰为真正的虔敬,就只能从某一确定范围之内进行遴选。所以想被视为虔敬而非自私自利的商人们所面对的问题,不能被简单地视为工具性的,即为了达到目的而裁剪其原则论述的行为。为使它们满足先在的道德原则语言,就必须对自己的目的加以剪裁。^①

商人的故事昭示出两点教训(morals),我将通过对它们的讨论为本文作结。第一,将我们的社会语汇和社会世界之间的关系描绘成纯粹外在的和偶然的,必定是种错误的做法。的确,我们的社会实践有助于赋予社会语汇以意义。但同样真实的是,我们的社会语汇有助于构成社会实践的特性。认识到评价性语言在促使社会行为正当化中发挥的作用,也就是认识到社会语汇和社会机体(social fabric)乃是相互支持的。或许,我们还可以走得更远(正如查尔斯·泰勒所做的那样),进一步做出推论,“如果我们愿意,大可谈论相互依赖”,但我们真正需要去认识的,“乃是在社会现实和用来描述那种社会现实的语言之间做出判分本身的人为性(artificiality)”^②。

另一点教训则是,如果社会语言和社会现实之间确实存在因果联系,将其中的一个视为另一个的反映(mirroring),可能便是将因果之箭对准了错误的方向。发现可以用来描述和评价我们行为的规范性语汇的性质,同时也能认清我们的行为本身面临的一种局限。这反过来又表明,如果想要解释社会行为者为何会关注特定行为过程而避免其他,我们需要将其与特定行为所处社会的主流道德语言联系起来。现在看来,这些语言并非行动者行为的附带现象(epiphenomenon),而是其行为的决定因素之一。

之所以用这两点教训作结,是为了向文学批评家及社会史家发出警告,应当避免那种大行其道却又贫弱不堪的化约论(reductionism)。但这同时也

① 这里,我从本人1978年的著作中引用了一些观点(Skinner 1978b, vol. 1, pp. xi-xiii)。

② Taylor 1971, p. 24.

表明,在文化批判的事业之中,文学批评的特殊技巧具有——或者说应该具有——一种核心的地位,由威廉斯的《关键词》这样的著作引发的类似争论,尚处于方兴未艾的阶段。

(作者为英国剑桥大学历史系钦定近代史讲座教授)

参考文献

- Austin, J. L. 1980. *How To Do Things With Words*, ed. J. O. Urmson and Marina Sbisa, 2nd edn. with corrections, Oxford.
- Dummett, Michael. 1973a. *Frege: Philosophy of Language*, London.
- Dummett, Michael. 1973b. 'The Justification of Induction', *Proceedings of the British Academy* 59, pp. 201—232.
- Foot, Philippa. 1958. 'Moral Arguments', *Mind* 67, pp. 502—513.
- Hampshire, Stuart. 1959. *Thought and Action*, London.
- Murdoch, Iris. 1970. *The Sovereignty of Good*, London.
- Norval, Aletta J. 2000. 'The Things We Do with Words—Contemporary Approaches to the Analysis of Ideology', *British Journal of Political Science* 30, pp. 313—346.
- Putnam, Hilary. 1975. *Mind, Language and Reality*, Cambridge.
- Searle, John R. 1962. 'Meaning and Speech Acts', *Philosophical Review* 71, pp. 423—32.
- Shakespeare, William. 1988. *The Complete Works*, ed. Stanley Wells and Gary Taylor, Oxford.
- Skinner, Quentin. 1978b. *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I: *The Renaissance*, Cambridge.
- Taylor, Charles. 1971. 'Interpretation and the Sciences of Man', *Review of Metaphysics* 25, pp. 3—51.
- Williams, Raymond. 1976. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, London.
- Williams, Raymond. 1983. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, rev. and expanded, London.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn, Oxford.

◎西方思想研究

主持：刘 擎

本期“西方思想研究”栏目刊登四位青年学者的论文,对欧陆近现代思想中的几个重要问题展开讨论,在宽泛意义上,这些问题都指向“主体性哲学”的论题领域。刘拥华对布迪厄社会理论的阐述着眼于“身体”问题,通过分析“习性”(habitus)的“身体/制度”二重性,并在与福柯等相关论述的对比中,阐发布迪厄如何将历史无意识、象征资本以及权力等多重力量交汇于对“身体”的分析,从而揭示“身体”作为“政治性”存在的涵义。布迪厄的社会理论超越了主体(或意识)哲学的困境,从社会实践的内在逻辑出发,在“政治哲学”与“社会学研究”之间建立了重要的关联。

刘文瑾的论文探讨了列维纳斯对于自由问题的独特思考。借助塔木德传统,列维纳斯从存在最深的层面上来反思西方传统中的“求知主体”与“欲望主体”,诊断其遭遇的自由悖论,主张以“对他者的责任”来理解自我的构成,以“爱慕”(而不是“选择”)来阐释自由的含义,试图在古老而深厚的希伯来人文传统中重新开掘、激活某种思想资源,来回应现代主体性哲学的危机,由此打开理解主体与自由的新的可能性。

周尚君的文章探讨“世界祛魅”论题对于现代性政治的意义,着重分析韦伯论题中蕴含的内在紧张:韦伯认识到,事实与价值的断裂意味着价值的客观知识不再可能;但一方面,由此导致的“中立化”的技术政治将加固现代性的“铁笼”,这又是韦伯极为忧虑的。这种张力表现在作者指出的卡里斯玛的公开“退场”与隐秘“出场”的复杂关系之中,使得现代性政治总是会遭遇“决断”的问题。在这个意义上,韦伯仍然是我们的同代人。

对于中国学界来说,里尔克是一位“熟悉的陌生人”。余玥的论文是对里尔克的哀歌的阐释。这篇“诗学”研究实际上是在德国近代哲学的脉络中,重

新发现里尔克诗歌的丰富而深奥的形而上学品格,及其与谢林思想传统的关系。阅读这篇论文具有相当挑战性,作者似乎意在弥补一项被海德格尔所错失(或疏忽)的任务——阐明哀歌如何在回答“人是什么”的问题中达成了“依据形而上学的本质获得深思”。

身体、权力与合法化

布迪厄社会理论的内在逻辑

刘拥华

如何理解布迪厄社会理论的内在逻辑,始终是摆在研究者面前的一道难题。其之所以构成“难题”,不但源于布氏学术生涯横跨多个领域,更源于其理论建构在不同时期侧重点各有不同,或者说,其分期十分明显。但是,也正因为如此,寻求布迪厄社会理论的内在线索,构成了我们理解布迪厄社会理论的逻辑前提。如果说作为学术人的布迪厄存在一个终身性问题的话,那便是其对人类社会秩序之所以可能的倾心关注。而其对秩序的关注,则又始终在身体化的习性与权力的象征化运作,以及由此所导致的对社会世界的合法化这三者之间周旋转运。就此而论,集中于布迪厄对身体、权力与合法化的阐述,或可一窥其全貌。

一、身体、习性与社会世界

有关身体的话题,不仅仅止于身体,而更是一个有关社会的话题,这在涂尔干那里非常明显。一般认为,经典社会学理论不关注身体,这其实是一个误解。涂尔干的关注点,在晚年转向了对人的两重性的思考。这在《宗教生活的基本形式》当中尤为突出。人的两重性,也即是指一种深度自我的出场。深度自我,在涂尔干的意义上,侧重的是一种社会自我。深度自我是在“道成肉身”的神圣人的意义上建立起来的,这无疑是一种蕴涵社会的身体形象。在莫斯的意义上多多少少表现出一种身体形象(作为集体意识的集体表象),在涂尔干派的弟子哈布瓦赫的意义上,侧重的则是一种集体记忆。但三者的问题都是一致的:即是指社会决定论如何实现的问题。涂尔干以及其学派早

期对社会作为整全事实以及强制性的强调,在后期则转向了对集体表象的强调。这一转换,实质意图是强调如何保证和落实某种集体意识。而所有这一切,只有回到无意识的身体层面,才能深切地理解集体意识的运作逻辑。^①所以,作为现代宗教的道德个人主义如果不能保证最低限度的内化,则无法发挥其整合与纽带的作用。这种内化,不但是在理性的层面上进行的,亦是在身体与心智的层面上进行的。^②而这种内化,在涂尔干的意义上,则直接对应着“人性崇拜”或者“神圣人”的主张。换言之,“人性崇拜”与“神圣人”只有在身体的涵义上才能真正建立起来,虽然涂尔干没有直接点明。涂尔干之所以不直接点明,原因在于,他不想将他的分析引向某种政治分析。而这,是涂尔干与布迪厄之间的核心区别,亦是布迪厄对涂尔干予以批判的核心所在。

因而,有关身体的问题在涂尔干那里彰显出来的底蕴十分清晰:也即社会一定要表现出它的存在?或者说,社会以什么样的方式存在呢?这便是有关历史的问题,甚至是有关社会学根本的问题。换言之,历史之于涂尔干意味着一种基本的秩序与道德权威,而在布迪厄那里则指向与无意识直接相关的身体/权力问题,这个问题在布迪厄那里尤为重要和关键。历史始终是涂尔干和布迪厄之间直接相关的最初源头,如果说布迪厄是一个涂尔干主义者的话,那么,这一论断是建立在两人对历史共同兴趣的基础上。离开历史,不会有涂尔干,更不会有布迪厄。

布迪厄超越涂尔干的地方正是他与福柯相似的地方,即对权力的微观考察以及基于象征权力而对现代政治的唯物主义人类学批判。福柯和布迪厄对身体的关注,都是源于对传统主体哲学的批判,而试图从“身体—权力”的角度来看待人类和社会世界的底蕴。传统主体哲学无视人类活动的历史先决条件与社会性制约,看不到历史之于人类活动的微观基础,一味地诉求个体的主体性与超越性。更是看不到社会转型,尤其是技术化所带来的社会变

① 在现代性的情境下,社会理论的核心问题演变成如下设问:如何可能在使个人具有道德属性的同时(即过一种基于权威的支配的生活),却不削弱他的自由。卢梭如此,托克维尔如此,涂尔干亦如此。在涂尔干学派那里,身体是对集体意识内化为个人意识之后的结果,身体正体现着社会的整合性,身体作为集体记忆的方式起作用;而在布迪厄那里,身体则主要体现为一种无意识状态、一种对社会世界的信念状态、一种行为的意向性状态。质言之,无意识恰恰是对历史的遗忘。

② 在这里,不得不提到涂尔干的某种矛盾,即指:理性方面与身体方面的意识,存在着无法调解的悖论,身体更多地意味着某种无意识与无理性(并不是非理性)。

迁,这一变迁在身体之上的呈现就表现得格外明显。而身体,无疑便是历史与社会的寄存之所在,不是单独依赖理性便可以摆脱的,它是一种无意识的意识、无所算计的算计、未预料中的预料,一种面向时间的实践含义。当然,在福柯那里,则更体现出来一种现代社会的悖论性蕴含,即在对自由的渴求中所遭遇到的自由的责任。正是在道德性和技术性因素的作用之下,权力的形式由压迫和抑制转变为诱使和激发(repression-stimulation),从而看不到权力的存有。福柯那里的身体,是一种被道德与技术所规训的柔顺身体(docile bodies),其间蕴含着集体历史的无意识作用。从主体哲学的角度过渡到“身体—权力”的角度,不亚于库恩所谓的“范式转换”的意义。布迪厄和福柯在对主体性进行批判的基础上,一致反对一种本质主义的解读,认为所谓的主体性亦即从属性;同时,两人在此基础上都试图超越马克思主义的社会分析,他们否认心灵在认知上的优先性,取而代之的是文化历史中集体无意识的先决作用,所以,身体而不是意识成为了两人的侧重关注点。“一方面,身体是自然化、永恒化、本质化与客体化的历史过程所运行的场所;另一方面,身体是斗争的场域(the site of struggle),是社会改革与转变的契机。因此,任何社会关系中权力的动态变化,取决于身体—权力的转变,反之亦然。”^①

正是在这里,我们可以看到身体与习性之间的关联。或者说,布迪厄的身体观念与习性观念是息息相关的,布迪厄对习性的分析就是建立在习性的身体性之上的,或者说,作为行为的意向性,内含于身体之中,因此,对习性概念的理解就离不开对身体概念的关注。习性(habitus),便是基于对分类图式的心智和身体掌握而表现出来的行动的意向性。习性,或者说实践感,是世界的准身体化意图,也即是对社会世界的一种信念关系。社会世界将其实践活动的紧迫性通过实践感强加于我们,从而对不得不做、不得不说的物进行控制。在习性概念当中,社会世界呈现出了完整的身体意象。这个世界一方面寄居在制度形式中,一方面寄居在身体形式中,这构成了对社会世界或者说对实践的二重性的解读。^② 正是因为身体被纳入到了布迪厄的社会理

^① 吴秀瑾,《傅科与布尔迪厄身体观之比较》,2006, <http://dzt.legaltheory.com.cn/info.asp?id=10781>。

^② Bourdieu, Pierre, *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*. Trans. by Matthew Adamson. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990.

论中,他才有可能对实践感进行分析,实践感是一种身心投入的游戏,身体就沉浸在游戏世界中而不可自拔。在这个意义上,实践感就是身体感。而更为关键性的地方还在于,身体涵括了对社会世界结构的意识,社会结构通过内化进入到了身体当中,身心在此统一起来。对世界的观照,就因为其观照原则和社会结构的同源性而呈现出了“自然世界”的景象。这里,便是权力关系和象征权力问题了,便是布迪厄和福柯共同的论域了。正是在这里,权力和身体勾联起来,且是在象征的意味上进行的。甚至可以说,在象征的仪式中,身体比意识更为重要。所以,象征关系的存在,身体是一个不可或缺的一环。布迪厄对现代社会的分析,对场域的关注,身体始终是一个绕不过去的意象。这也就是为什么布迪厄对习性(habitus)概念的强调先期偏于心智、后期则偏于身体的原因了。

社会世界与身体的这种关系,是与社会世界对秩序的诉求密切不可分的,因为“一切社会秩序都在系统地利用身体和语言能储存被延迟的思想这一倾向”^①。思想被内含于身体和语言中,可以不因时间的流逝而维系其功效。一旦身体置于一个能引发其感性和思想的社会处境之中,久远的思想就被定时触发,这是一个无比神奇的过程,因而,身体所具有的社会和政治意涵就非常明显了。布迪厄以重大集体典礼为例说明了利用身体所具有的社会性功效,人们之所以重视重大集体典礼的表现,不仅仅是因为其能展现集体的风貌,更是因为一种隐蔽的意图,即通过对实践活动的严格安排,对身体的有规则支配,使身体置于一个相关联的处境,来组织和启发感情。正是在这里,布迪厄涉及到了身体、信念、象征权力之间的关联问题,这一问题在布迪厄的社会理论当中无疑处于一个核心位置。“象征有效性的根据源于对他人,尤其是对他人身体和信念的支配权,而这种支配权来自一种得到集体承认的影响,后者借助各种手段,影响隐蔽最深的语言运动机能装置,或使其实效,或使其恢复活力并发挥拟态功效。”^②

身体具有如此重要的意涵,因而使得任何一个微小的身体动作都包含着潜在的命令,都蕴涵着社会的意向。身体行为在社会世界中通过潜移默化的或教育的方式进行调整,这一调整过程绝非中立的,而是社会价值的灌输过

① 皮埃尔·布迪厄,《实践感》,蒋梓骅译,译林出版社2003年版,第106页。

② 同上。

程。正如布迪厄所指出来的那样，“此教育法是隐性的，它能通过‘站直了’或‘不要用左手拿餐刀’这类平平常常的命令来灌输完整的宇宙论、伦理学、形而上学、政治学，还能把文化随意性的基本原则铭刻在表面上微不足道的穿着、举止或身体和语言态度的细节之中，而文化任意性的基本原则就这样被置于认识 and 解释之外。”^①

我们可以从身体视角当中发现社会秩序的可能性，当身体与习性，或者说身体与集体历史、社会位置勾联在一起时，一种宏观社会的图景就可以从身体中推演出来。亦即是说，身体本身就构成了一个完整的小世界，这便是梅洛-庞蒂意义上的主体，他说，“真实的主体并非意识本身，而是存在，或通过一具肉体存有于这个世界。”^②而在布迪厄那里，身体所意涵的行动的意向性则直接与社会世界进行着“同谋”，或者说，社会世界秩序就在这一同谋中得到了实现。身体不仅包含着客观限定性，同时也是认知的框架，这一框架本身与社会世界的客观结构存在着对应性关系。这样，对统治或者说政治的合法性问题就可以在身体的内在性中得到说明，因而，身体就是一种政治性的存在了。而且，这一同谋过程所造成的是一种象征性权力政治的现实，所以，在这里，身体、合法性与象征性权力是紧密勾联在一起的。

身体即可以呈现为主动性，亦可以呈现为被动性，因而，它构成了解放的源头。它受社会位置的限制，却又未被完全限制，这便是布迪厄所谓的“建构主义的结构主义”(constructive structuralism)的一个意味。所以，身体作为对社会世界的认知框架(这主要集中在习性概念的含义上)，一方面受制于社会历史条件，另一方面则可以对社会世界进行重新排列，构成为新世界(worldmaking)，就此，布迪厄的政治解放在这里可以开放出来可能性。从这里也可以看出，福柯从道德性和技术来谈论身体，在布迪厄这里则主要是从习性或者说社会位置来进行的，这可以在“disposition”/“position”这两个相互关涉的概念中得到深刻的启发。

从身体中发现解放到底意味着什么呢？现代社会的斗争已经不再是资产阶级和无产阶级之间的直接武力冲突，而是进行着一系列的象征性斗争。象征性斗争必然体现在身体之上，这也就是为什么布迪厄在 *Distinction* 中对

① 皮埃尔·布迪厄，《实践感》，第107页。

② 米勒，《博科的生死爱欲》，台北时报文化1995年版，第69页。

身体如此重视的原因,更进一步而言,正是身体或者说通过身体社会进行着区隔,象征斗争在身体之上更为容易得到自然化和永恒化。但是,在社会世界当中,位置结构的相似性使得解放运动和意识有可能在象征性斗争中体现出来。“可见,布迪厄对‘象征斗争’的效度是从两方面来观察,一方面是是否能够形成宏观的社会运动;另一方面是拥有文化资本者的自我反省,时时以‘反身社会学(reflexive sociology)的分析检验自己的象征权力的不当扩张所形成的新的普遍全称命题(universalism)的独占和垄断。’”^①

由此可见,在布迪厄的社会理论中,身体处于日常社会实践的中心,它是通过对习性概念的分析来展现其对身体概念的重视的;与此同时,身体概念的另外一个重意涵是通过回到身体,使得社会世界自然化、合法化,具有不证自明的现实性。由于在日常生活当中,身体的差异性很大,这一结论可以在布迪厄对阶级的分析中得出,所以,在布迪厄的意义上,身体也是一种文化资本。

二、身体、信念与象征权力

习性所体现出来的基本意象是对社会的不加质疑的接纳与认受,亦即一种信念状态,而这种接纳与认受又是在身体的基础上进行。作为行为意向性机制的习性是一种身体意识,这即是布迪厄所谓的实践感,它是世界的准身体化意图,也是对社会世界的一种信念关系。布迪厄引入了场域(champ)和游戏意识来对实践感作进一步的阐述。正是因为习性的存在以及身体化的倾向,使得习性与场域构成了游戏的基本条件。我们通过游戏意识,可以真正洞见到社会世界的身体化,质言之,是身体化的习性与历史的遭遇所体现出来的社会意象。

游戏意识是游戏空间的产物,源自游戏经验。更为关键的在于,作为对游戏空间客观结构的感知意识、幻想,游戏意识使得游戏具有了主观意义,“也就是一种意谓和一个存在的理由,但对参与游戏并因此而承认游戏投注的人来说,它还使游戏具有一个方向,一种倾向,一个将要到来。”同时,也使

^① Bourdieu, Pierre, *Pascalian Mediations*, Trans. by Richard Nice. Cambridge, Polity Press, 2000, pp138-151. 另见吴秀瑾,《傅科与布尔迪厄身体观之比较》,2006, <http://dzt.legalthery.com.cn/info.asp?id=10781>.

得游戏具有一种客观意义,这种客观意义表现在对游戏规则的实践掌握以及由此实践掌握所预示的可能未来之意义,此意义成为合理的实践活动的起因。在此双重意义上,“故对任何具有游戏感的人来说,它们直接被赋予意义和存在理由。”对游戏所产生的意义,或者说一种归属感,在另一种意义上,也即是对集体的一种信念。在具有游戏感的人看来,在游戏中发生的一切显得是不言而喻的、不证自明的、合情合理的。游戏经验,以及游戏之间的客观结构形塑了参与者的游戏意识,形成为对游戏的潜在行为倾向和对游戏的意义的无意识的意识。因此,这也就是布迪厄所言的习性含义。

但游戏是有其特定的意涵的,即它是一种自为的、准契约性的活动。“游戏时,场(也就是游戏空间、游戏规则、赌注等等)所扮演的角色明显地是其所是:一种任意的和人为的社会构成,一种臆像,它按其所是地再现于对其自主地位作出规定的一切——明晰的和特殊的规则、非一般的和有严格界限的空间和时间。”^①与游戏的特定意涵相反,社会场则是长时期自主过程的产物。游戏是有意识地参与其中,但在社会场中,行动者是“生于游戏,随游戏而生,而且信念、幻想和投入之关系是彻底的无条件的,因为它的这种存在是无意识的。”“使我们‘习惯于’造就我们的东西,并使我们‘选择’我们‘受其选择’的东西。”所以,在社会场中,所体现出来的行为人与场的关系,不是一种学习的关系,或者说,在场中的行动就意味着学习和用行动去思维,他存在于游戏、生于游戏,与游戏俱生。进而言之,这种实践感具有丰富的社会意涵。“人们对场进行投入,对场的存在本身及永存,以及在场中起作用的一切产生兴趣,但不知道这种投入和兴趣的发生过程中不言自明地给予的一切,也意识不到游戏所生产和不断生产的未被思考的预设(从而再生产其自身得以永存的条件)。”^②

我们知道,如果没有身体的直接参与和沉浸其中,就不会有游戏产生。或者说,游戏就是身体的投入和无意识的社会过程。行为的过程,不是理性选择的过程,而是一种类似于游戏的过程,只有这样的比拟,才能理解现代社会。正是在这里,我们能够深刻理解习性、身体与实践感之间的深刻关系。而作为一种游戏的场域,不但灌输着一套社会规范,更是在强化着某种社会

① 皮埃尔·布迪厄,《实践感》,第101—102页。

② 同上,第103页。

认同。没有游戏,就难以产生权力的象征性运作,正是在游戏当中,基于我们对游戏赌注的深信不疑,我们与这个世界进行着“合谋”,我们与这个世界深深地相互关联。建立于身体之上的游戏感,在布迪厄这里,是理解现代权力真相的关键之处。象征权力,即是一种游戏当中的权力,而游戏,则是基于某种共识而进行的。对现代社会权力的理解,身体与游戏是绕不开的环节。我们在一种形象的身体化过程当中,能够看到权力是如何渗入的,或者说,社会世界如何通过规训身体来实现秩序。我们可以从布迪厄早期的人类学研究中得到对权力运作与身体关联的更为细致化的理解。

之所以有如此的理解,这与布迪厄早年在阿尔及利亚的卡比利亚地区所进行的翔实的人类学研究息息相关。在卡比利亚地区,各种各样的社会对立会在身体的举止中,尤其是男女之间身体的不同表现中得到体现,也即是说,“身体素性是具体化的、身体化的、成为恒定倾向的政治神话学,是姿势、说话、行走、从而也是感觉和思维的习惯。”身体行为所表现出来的对各种礼节的实践掌握,在其背后,隐含着对特定政治秩序之不言明公理体系所具有的基本对立。在社会世界中,一些社会的基本对立之所以具有象征有效性,“是因为它们在实践中被转译为一些理所当然的行为。”日常生活当中的实践原理,在此就不仅仅只是实践活动的分工,而且也是社会的逻辑的和价值论的原理。就比如,直与弯的对立,在实践中就表现为直立的男子打落果实与妇女弯腰拾捡果实之间的区分,而这一对立区分又可以表现为男人和女人的性格形象以及社会价值之间的区分。“这里顺便可以看到,这样一种逻辑是如何证实其自身的:它激起对注定要做的事情的‘志趣’,这种注定的爱好(amor fati)强化了对常用分类系统的信念,使该系统看起来能够在现实中站得住脚。”^①对身体的运用和规训,一方面使社会选择自然化,因为身体本身就表现为自然的;另一方面把身体及其属性和动作构建成模拟算子,也即在不同的社会区分之间建立起实际的等价关系。“换言之,使身体操练的基础动作,特别是使这一操练之本义的亦即生理上预先构成性行为方面负载过多的意义和价值,这无异于灌输身体空间和社会空间之间的等价意识,灌输这两个空间内各种位移之间的等价意识,从而使一个集团的最基本结构扎根于身体

^① 皮埃尔·布迪厄,《实践感》,第107—109页。

的原始经验之中，而人们知道，激动之下，身体会把隐喻看得过于认真。”^①这里的论述就更为明晰地昭示了社会秩序企图经由身体安排而表现出自身的合法性、自然性，排除对其任意性的认知和解释。并且，经由与身体的关系，型塑特定的行为倾向，这种行为倾向又可以在无意识的情形之下生成这些行为倾向的条件社会结构。

其实，从以上的分析就可以发现，习性与身体之间也存在着紧密的关联，用布迪厄的话说，“与身体的关系是与语言和时间的关系不可分的习性之基本维度。”与社会心理学将身体化的辩证关系定位于身体形象相区别，布迪厄从两个过程来界定习性与身体的关联。其一，集团将其一切感知和评价图式存放于个人及其身体之间，基本图式应用于自身身体，尤其是应用于与这些图式相关的身体部位，因而，图式身体化了。“除了直接应用自己或他人身体的社会评断，所有的图式和所有在社会分类或物具划分中的图式应用结果也都直接针对身体，有的时候则通过身体或礼仪所要求的姿势与身体相关，从而产生了身体的关系，甚至身体经验。”其二，习得过程，不是有意识的努力的过程。这两个过程都在没有达及意识和表达的情形下得以完成，“身体所习得的东西并非人们所有的东西，比如人们掌握的知识，而是人们之所是。”^②图式的身体化过程，或者说习性的生成过程，是对社会分类图式的实践掌握的过程，而不需要经由有意识的程序，并且也并非机械性，因而在客观化和身体化之间存在着一种辩证关系。在社会世界中，都规定了一些用以传授实践掌握的结构练习，例如卡比利亚社会当中的谜语和寻常竞赛都是在考验人们的“仪式语言感”。而各种各样的实践活动，也并非毫无逻辑，而是存在着少量原则，实践的过程，也就是实践地去掌握实践活动的生成原则的过程。社会秩序与身体的关系，还体现在时间方面，社会秩序通过特定方式调节时间的使用、分配以及适当节奏，从而把自己强加于最深层的身体倾向之中。“控制住实践活动的时间，特别是其速度，就是把作为人之组成部分（就像罗马元老院议院的庄重）被体验的与时间的全部关系持久地铭刻于身体，表现为做事或说话的节奏，从而有助于阻止形形色色变循环时间为线性时间、变简单

① 皮埃尔·布迪厄，《实践感》，第110页。

② 同上，第111—112页。

再生产为无限积累的竞赛(course)及竞争愿望。”^①因而,身体被深深地控制,这种控制的目的在于对既定社会秩序认同和维系。

所有一切对身体经验的象征运用,也就是试图实施身体空间、宇宙空间和社会空间的一体化,并按照同一范畴来考虑人、自然世界和男女在性劳动分工和男女分工中的关系。在一个男性支配的社会里,男性特征的社会定义支配着我们的身体经验,这具体表现在一系列的社会对立与身体关系之中,布迪厄举例说,向外、向田地或集市、向生产和财产流通的运动,与向内、向劳动产品的积累和消费的运动相对立,而这一对立象征地符合男女身体之间的对立:男性身体具有自身封闭、趋于外向的特点,而女性身体则类同于房舍。^②

上述人类学方式依旧适应对现代社会基本结构的考察。现代社会经由制度运作的方式产生前现代社会的作用,现代社会通过场域的逻辑,亦即是制度的逻辑强加一种权力,使得这种强加并不被看做是强加。制度在现代社会具有某种神奇的作用,它能够产生掩饰功效。布迪厄说,制度即是在指定一种本质、一种能力,强加一种权力。而制度本身的行为,也就是在设定一种社会界定,一种认同,一种强加的边界。这种制度行为,亦即是一种“无意识”的行为、一种“误识”,一种最基本的“信念”。现代社会正是在上述的意义上才成为“现代的”。因此,可见现代社会世界不再是建立在赤裸裸的权力运作基础之上,也不再是建立在堂皇的道德说教的基础之上,而是建立在一种“信念关系”(doxa)之上。这种权力的运作,便是“象征暴力”了。^③由此,布迪厄实现了他的大致意图。也就是说,建基于对象征暴力的分析而对现代社会进行了唯物主义人类学的批判。“象征暴力是通过一种既是认识,又是误识的行为完成的,这种认识和误识的行为超出了意识和意愿的控制,或者说是隐藏在意识和意愿的深处。这或者说就是一种无意识,‘无意识’……不是别的,实际上就是对历史的遗忘。历史通过将它自己生成的客观结构转为惯习所具有的那些半自然天性,从而自己炮制了对自身的忘却。根本原因在于:行动者面对社会世界的客观结构所运用的感知和评判的结构,就是社会世界

① 皮埃尔·布迪厄,《实践感》,第118页。

② 同上,第120页。

③ 前述我们对场域与游戏的分析,正是为了说明这种基本的“信念关系”以及基于这种“信念关系”而存在的权力运作方式,亦即是一种象征权力。

的客观结构的产物。并且这种感知和评判的结构倾向于将社会世界看做是不言自明的。”^①这样一来,我们便从身体过渡到了象征权力的概念。

象征权力,之所以能够以非直接暴力的、自然的形式发挥作用,其原因就在于行动者对社会世界的信念关系,一种自然而然的接纳关系,而这一信念关系与接纳关系又经由身体而进行运作。信念关系的根源在于:“行动者面对社会世界的客观结构所运用的感知和评判的结构,就是社会世界的客观结构的产物。并且,这种感知评判的结构倾向于将社会世界看做是不言自明的。”^②进而,我们可以看到,“所以,可以更严格地说:社会行动者是有认知能力的行动者(knowing agent),甚至在他们受制于社会决定机制时,他们也可以通过形塑那些决定他们的社会机制,对这些机制的效力‘尽’自己的一份力。而且,几乎总是在各种决定因素和将人们构成社会行动者的那些感知范畴之间的‘吻合’关系中,才产生了支配的效果。”^③在布迪厄看来,这才是支配的真相所在,这样的一种支配形式,布迪厄就称之为“象征权力”或者“符号权力”“符号暴力”等等。^④

社会世界的秩序来源于对分类图式的强加,从而使得一种对社会秩序的认可得以产生。因为,分类图式与客观分类之间存在着最低程度的调适,这种一致性支撑着对既定社会秩序的信奉。因而,布迪厄就此认为,政治于是就应该开始于对这种心照不宣的信奉契约的谴责和反抗。“换句话说,政治颠覆以认知颠覆,即以一种世界观的转换作为先决条件。”^⑤这里所述也正是前面所谈到的,信念来源于一种社会结构与心智结构之间的本体论契合,而它又直接导致了一种看似自然而然,不经反思的社会秩序的合法性的存在。与此同时,在能动者与社会世界之间,它们是以信念的形式,即以知识影响的形式发生作用的,而非单方的决定与被决定的关系。这又直接驳斥了行动/结构、个人/社会、微观/宏观等学究式的二元划分。行动者与社会世界是这

① Bourdieu, Pierre, “Social Space and Symbolic Power.” *Sociological Theory* 7, no. 1 (June), 1989, p. 21.

② Ibid, pp. 14—25.

③ 皮埃尔·布迪厄、华康德,《实践与反思:反思社会学导引》,李猛、李康译,邓正来校,中央编译出版社1998年版,第221—222页。

④ 刘拥华,“布迪厄的‘终生问题’”,《社会学研究》2008年第4期。

⑤ 皮埃尔·布尔迪厄,《言语意味着什么——语言交换的经济》,褚思真、刘晖译,商务印书馆2005年版,第123页。

么一种关系,这是一种信念式的关系。

三、合法化:身体、象征权力与现代政治

其实,上述的分析已经清楚地彰显出布迪厄对现代社会合法化的核心主张。在布迪厄那里,合法化概念直接对应着或者说生产着一种象征性的社会秩序。正如华康德所认为的那样,“阶级不平等的意识形态合法化(或‘自然化’[naturalization])是布迪厄符号支配理论的核心观念,而这种合法化只有通过不同系统之间产生的对应关系才能发挥作用。这种合法化并不要求文化生产者蓄谋尽心竭力地去掩盖事实,或心甘情愿地为统治者服务——事实上,只有当文化生产者并不有意对文化去进行合法化时,文化为阶级不平等所提供的‘社会正义论’(sociodicy)才能更好地发挥作用。”^①所以,布迪厄直接就说,“无论是对于个人还是对于群体来说,甚至是对一种权力来说,都必须致力于自身的合法化。”^②权力场域当中所发生的斗争,实质上便是争夺合法化问题的合法原则的斗争,而这一斗争又直接与为维系各自在场域中的位置的再生产策略相关,换句话说,再生产策略包含着使权力关系的社会基础合法化的象征性策略,权力关系的社会基础在布迪厄那里就是特定的资本类别。^③

上述我们经由象征权力的概念细致化了布迪厄始终关注的问题,需要指出的是,这种细致化更需要在“合法化”的概念上同时进行。“象征权力”与“合法化”概念在一种“无意识的”对历史的遗忘这点上得到了契合。正如布迪厄所言:社会世界的秩序并非如我们所想象的那样,是通过某种人为努力的结果,“社会秩序的合法性不是……深谋远虑、目标明确的宣传或符号哄骗的产物;毋宁说,它来自这样的一个事实,即行动者面对社会世界的客观结构所运用的感知和评价的结构,正是社会世界客观结构的产物,并且,这种感知和评价的结构倾向于将世界视为不言自明的。”^④

① 皮埃尔·布迪厄、华康德,《实践与反思:反思社会学导引》,第299页。

② P. 布尔迪厄:《国家精英——名牌大学与群体精神》,杨亚平译,商务印书馆2004年版,第691页。

③ 刘拥华,“社会学何以可能:布迪厄社会理论的建构”,《中国书评》2005年第3辑。

④ Bourdieu, Pierre, "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory* 7, no. 1 (June), 1989, p. 21.

布迪厄所指谓的“正当性”(legitimacy)/“合法化”(legitimation)是在一个非常广义的层面上使用的,但其间却有一个核心的意旨,即“成其为所是”便是“正当”。这一“成其为所是”在认知上便表现为分类和评价的内在图式系统,在日常实践的层面上则呈现为各种互不相同却井然有序的生活风格(life-style)。在场域的斗争中,其正当性赋予则主要是通过定义(尤其是对资本的效用)的争夺来实现的,或者说强加某种正当化定义的权力来实现的。在更抽象的意义上,心智结构与社会结构的本体论契合则将这一问题消解于无形之中。在此意义上,有关正当化的斗争,在布迪厄的理解中,则是一象征性斗争。“对经济或文化商品的份额所展开的斗争,与此同时也就是针对以分类化商品或实践的形式所表现出来的适当的与众不同的符号象征斗争,或者是为保存或推翻这些与众不同的财产的分类原则的象征斗争。”^①因而,在生活风格的空间中,象征斗争所针对的便是强加正当化生活风格的权力。质言之,正当化的过程,也即是社会区隔行为的运作和自然化过程。

对布迪厄而言,对现存秩序的合法性(正当化)是通过各式各样的分类系统所完成的。分类系统,在布迪厄的意义上,具有神话—仪式(mythico-ritual)的功能,直接对现存的秩序安排,抑或说等级制度进行合法化的整合。在这其中,布迪厄更是特意提到了社会性的时间结构,它通过象征性地控制年龄界线从而完成了一项政治功能。^②对时间的利用,亦即将连续性的时间构成截取为非连续性的时间片断,从而造成了既是生物上的,也是社会上的区分。而在此同时,依赖于生物上的区分,可以达致对社会区分的合法化。社会性的区分,与生物性上的区分有所不同,就在于前者更多的是一种权力关系的分配,就此而言,对分类系统的掌握和控制,也就拥有了对社会群体的权力;而分类系统的运作,也就在不断地生产和再生产着既定的社会秩序安排。在认识论和知识论的意义上,去分析神话—仪式表象的功效因而是远远不够的,因为这些表象不仅具有认知的涵义,更具有客观化的涵义和功能,甚至后者才是更为基础性的。“知识的理论是政治理论的一个维度,因为强加

① Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Trans. by Richard Nice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984, p. 249.

② Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*. Trans. by Richard Nice, Cambridge: New York Cambridge University Press, 1977, p. 165.

现实的构成性原则的象征权力是政治权力的一个主要的维度。而这里的现实,则尤其是指社会现实了。”^①

布迪厄在《法律的力量:迈向一种司法场域的社会学》一文中指出:“构成我们建构社会世界的根基的各种知觉图式与评判图式,是某种集体性的历史努力的产物,但这些努力的基础正是那个世界自身的各种结构的作为历史建构的、已被塑造的结构。我们的思维范畴在创造这个世界的活动中的确发挥了作用,但只是在它们与既存结构相对应的限度内发挥作用。”^②立足于这样一种本体性意义上的对应关系,分类图式便发挥出权力作用,因为分类体系“与其说是知识的工具,不如说是权力的工具,为某些社会功能服务,并或多或少地公开被用来满足某一群体的利益”^③。而这种权力作用的发挥,是通过象征的、温和的形式实现的,也即是一种象征权力的作用问题。正是经由这样一种象征暴力的形式,布迪厄大体实现了他所要回答的问题。

与马克斯·韦伯、哈贝马斯等人对合法化的分析相关,布迪厄也是在询问一种社会秩序的可能性时涉及这一题域的,在布迪厄的分析脉络中依稀可以洞见到韦伯的身影。但是,布迪厄不是从意识的层面来谈论合法化问题,也就是说,他排斥了某种主体哲学的诉求,而是从身体、从无意识的角度来探讨合法化问题。与马克斯·韦伯对正当性的认识相区别,布迪厄认为正当性的认知并非一清晰的自由行为,而是根基于身体化的结构(实践图式)与客观结构之间的无中介的一致性。^④既然是从身体的视角入手,那么,在这里行动者的形象就不可避免地会纳入到对合法化问题的追问中来。而对合法化问题的追问,在身体的承受当中,意味着进入身体的权力关系在这之间尽情展开和演绎,存在于身体之间的或者说心智之间的权力关系,是一种基于特定位置的被内化的社会关系,身体体现和运作着这些权力关系。由于身体与社会世界之间的某种接纳和包容关系,也就是说社会结构和心智结构之间的

① Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*. Trans. by Richard Nice, Cambridge: New York Cambridge University Press, 1977, p. 165.

② Bourdieu, Pierre, “The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field”. *Hastings Journal of Law*, 1987, pp. 234—235.

③ Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Trans. by Richard Nice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984, p. 477.

④ Bourdieu, Pierre, *Pascalian Mediations*, Trans. by Richard Nice. Cambridge, Polity Press, 2000, p. 177.

本体论契合关系的存在,使得经由身体而运作的权力关系实质上乃是一种象征权力关系,身体在这里成为了社会转换的机制和中介。由此,象征权力的运作便使得合法化问题演变为无意识之下实现的问题,这是象征的固有之义。而这正印证着身体在社会世界中作为行动源头的现实,它替代了意识,以无意识的形式驱动着社会行动,再生产着这些行动的社会条件。^①

在这里,就很明显地体现出来了社会世界的二重性之于合法化之间的关联,二重性一方面是指身体的,一方面是指制度场域的。社会世界寄居于身体之中,也就意味着身体化的倾向体现着与社会世界的现实客观结构之间的契合性,而制度场域则经由仪式化的行为,表征着对社会世界的认受。就此而论,统治的合法化就在习性与场域之间、在身体与物事之间的双向模糊关系中得到了实现,这是在不经意间实现的,布迪厄多次刻意强调的就是这一点。而习性与场域之间、身体与物事之间的关系,布迪厄使用“实践感”“游戏感”来表示,也通过“doxa”概念来深入说明社会世界的底蕴,这些都与我们对合法化行为的理解是密切相关的。所以,国家权力的运作,一般而言都是作为象征权力而进行的,也即它试图在否定性中肯定自身,这是现代国家作为一种政治组织所具有的特定功效。布迪厄认为,在权力的合法化过程中,统治者总是玩弄“循环因果性”的逻辑,使合法化的确立与某种客观的“自律性”相关联。^② 权力的正当化过程是一种“圣化”的过程,即通过被承认的、法定的“祝圣者”的象征性行为,统治者被赋予了象征性的合法性。而在权力的运作当中,被支配者感觉不到这是支配,这种委婉手法的运用,反而可能使得被支配者们感受到一种恩惠,这个时候,权力或统治的有效性与合法性就被深深地内化了、被认受了。

因而,我们可以得出这样一个结论,社会世界的合法性问题就在于要使得象征权力能够得到不断地生产和再生产。只有如此,社会权力才能够在象征性的掩护之下以正当之名行使,否则,这个世界就难以按照正统的意愿进行整合。而象征性权力的生产和再生产,在布迪厄那里,还主要是通过如同仪式一般的学校教育进行的。国家在这一过程当中,发挥着不可替代的作用。布迪厄对国家的分析始终是与对象征权力的关注相勾联的。通过分析,

① 刘拥华,《从二元论到二重性:布迪厄社会观理论研究》,《社会》2009年第3期。

② 高宣扬,《布迪厄的社会理论》,同济大学出版社2004年版,第190页。

布迪厄的结论是“当代的专家统治”是穿袍贵族(noblesse de robe)“在结构上的(有时甚至还是血统上的)继承人”,他们“通过创造国家来创造(作为一个法人团体的)自身。”在布迪厄晚期的研究工作中,对国家的思考一直占据着突出的位置,在这一系列的考察中,“国家被视为符号暴力集权化的组织表现方式”,或者说是“确保各种私人占有形式的物质资源和符号资源的公共宝库”。在1991年布迪厄与华康德合作撰写的一篇文章中,他们对国家的观点进行了总结式的阐述,其基本观点如下,“归根结底,国家是符号权力的集大成者,它成就了许多神圣化仪式,诸如授予一项学位、一位身份证、一件证书——所有这些仪式,都被一种权威的授权所有者用来制定一个人就是她在仪式上被展现的那种身份,这样就公开地确定她是什么,她必须是什么。正是国家,作为神圣化仪式的储备银行,颁布并确保了这些神圣化的仪式,将其赐予了仪式所波及的那些人,而且在某种意义上,通过国家合法代表的代理活动,推行了这些仪式。因此,我对韦伯的名言加以改动,使它更具一般性,我认为:国家就是垄断的所有者,不仅垄断着合法的有形暴力,而且同样垄断了合法的符号暴力。”^①

四、结语:社会学与沉默的世界

社会学面对着一个沉默不语的世界,社会学的使命即在于揭示这一世界沉默不语的逻辑以及对之进行政治分析。社会世界于我,亦即是社会世界在我身上的“承受”,这一问题本来不是一个新颖的问题,在人类学研究以及意识形态理论当中,都可以见到。然而,布迪厄通过赋予这一问题以政治性的蕴含,从而阐述了现代社会的象征形式以及社会学的内在限度和科学场域理性的政治前景。他一方面从二元论中脱身而出,另一方面则在此基础上实现了他对社会世界二重性的分析。在他那里,社会世界既存在于身体当中,也即习性中,也存在于物事当中,即场域中,就此,社会世界以二重性的形象存在。而也正是在这里,布迪厄实现了将社会学的研究对象从“社会与个人”的关系设问,转变为“场域与习性”的关系设问。对“何谓社会”的回答,直接从一种二元论的范式过渡到二重性的阐释。

^① 皮埃尔·布迪厄、华康德,《实践与反思:反思社会学导引》,中央编译出版社1998年版,第300—301页。

在文中,我们的分析是经由对“doxa”概念的阐述,以及对它在布迪厄社会理论当中,尤其是在社会世界的二重性当中的连接作用的分析为主线而展开本文的陈述的。社会世界将它最贵重的东西存贮在行动者的身体当中,以习性的形式所体现出来的行动的意向性实质是对社会世界的一种前反思性接受所产生的行动的潜意识。当习性遭遇到产生它的场域,这一遭遇便是布迪厄所谓的一种心智结构与社会结构的本体论契合。在其间,社会世界被认为是不证自明的、是自然而然的。那么,正是在这里,社会世界经由对社会结构内化的心智结构,这一结构主要是指分类图式、思维方式等内容,而实现了自身的正当化。而这一本体论契合,也构成了象征性强加意义和象征的前提性条件,亦即是象征权力和象征暴力实现的条件。本文对分类图式的分析,是直接涂尔干出发的,并在这一脉络中寻求他们之间的异同。

因而,在布迪厄那里,这一社会世界是沉默不语的。它之所以沉默不语,不意味着它无所作为,恰恰相反,这一沉默代表着千言万语。抑或可以说,这一沉默,是社会世界支配的最高形式。那么,就此,社会学的任务就表现出来,它旨在揭示这一沉默下的社会机制的运作,并使得这一揭示可能成为解放的知识工具。所以,社会学所指向的是解放。在这里,布迪厄对这一沉默不语的分析,最直接的还是回溯到了对实践感的陈述,尤其是对教育与文化和社会生产/再生产问题的关注。这一关注的目的即在于追溯历史的记忆,引回到对历史的意识状态,使得我们从无意识中脱身为有意识。就此,我们才说,布迪厄所展开的是一种唯物主义人类学的研究。布迪厄因此而提出了他全新的思考政治哲学的路径,那就是,“政治哲学的最为基本性的问题只有当它回到对世俗的学习和教养的社会学洞察,才能被提出,并真正地加以解决。”因而,“对性情倾向学习和接受的分析导向了对政治秩序特定历史原则的思考”。由此可见,布迪厄对实践行为的研究指向的是政治与解放之途,抑或说对权力的社会学考究,从而将社会学研究转变为一种社会分析行为。

(作者为华东师范大学社会学系讲师、法学博士)

参考文献

Bourdieu, Pierre 1979, *Algeria 1960*. Trans. by Richard Nice, Cambridge: Cambridge University

Press.

- 1977, Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*. Trans. by Richard Nice, Cambridge, New York Cambridge University Press.
- 1984, Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Trans. by Richard Nice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 1987, Bourdieu, Pierre, “The Force of Law; Toward a Sociology of the Juridical Field”. *Hastings Journal of Law*
- 2000, Bourdieu, Pierre, *Pascalian Mediations*, Trans. by Richard Nice. Cambridge, Polity Press.
- 1989, Bourdieu, Pierre, “Social Space and Symbolic Power.” *Sociological Theory* 7, no. 1 (June)
- 1990, *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*. Trans. by Matthew Adamson. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- 1996, *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Trans. by Lauretta C. Clough. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

皮埃尔·布迪厄:《实践感》,蒋梓骅译,译林出版社2003年版。

P. 布尔迪厄:《国家精英——名牌大学与群体精神》,杨亚平译,商务印书馆2004年版。

皮埃尔·布尔迪厄:《言语意味着什么——语言交换的经济》,褚思真、刘晖译,商务印书馆2005年版。

皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,李猛、李康译,邓正来校,中央编译出版社1998年版。

吴秀瑾:《傅科与布尔迪厄身体观之比较》,2006, <http://dzl.legaltheory.com.cn/info.asp?id=10781>。

高宣扬:《布迪厄的社会理论》,同济大学出版社2004年版。

高宣扬:《当代社会理论》(下),中国人民大学出版社2005年版。

埃德蒙·利奇:《文化与交流》,上海人民出版社2000年版。

米勒:《傅科的生死爱欲》,台北时报文化1995年版。

刘拥华:《社会学何以可能:布迪厄社会理论的建构》,《中国书评》2005年第3辑;

——刘拥华:《布迪厄的“终生问题”》,《社会学研究》2008年第4期;

——刘拥华:《从二元论到二重性:布迪厄社会观理论研究》,《社会》2009年第3期。

困难的自由： 列维纳斯论“希伯来人文主义”

刘文瑾

自由是哲学的核心问题，传统西方哲学可以说是以追求人的自由和解放为己任的智慧之学。这条理性之途以黑格尔哲学为其典范，终极目的是为了实现在人类社会从“必然王国”向“自由王国”的飞跃。即便现代哲学奠基于对黑格尔哲学的批判之上，其反抗黑格尔的理由也同样是出于自由：现代哲学以人的存在自身（劳动的、权力意志的、力比多的抑或向死而在的）的解放来反抗黑格尔式的理性主义暴政。在此问题上同样置身于后黑格尔时代的列维纳斯与大多数现代哲学家不同，他不再沿着个体自由的绝对性这条路向前走，而是质疑自由的绝对性本身。虽然在西方哲学史上，列维纳斯并非第一个指出自由的条件和限度的人，但却是第一个如此深刻地将对自由的绝对性的批判推进到对西方智识主义传统的批判的人。

当代西方哲学和政治话语中存在着一个尖锐的矛盾：一方面是对个体自由和权利的极端强调，另一方面却发现主体性早已被各种意识形态和社会权力架空。针对这种矛盾，列维纳斯提出了优先“他人的权利”的伦理思想和通过“为他人负责”而重建“我”的主体性的观点。“我”是自由的，然而相对于为他人的无限责任而言，“我”的自由是有限的。这种大胆的思想可谓是一种“乌托邦”精神，然而它却并非出于一种纯粹的哲学构想，而是以一个“活的传统”——塔木德——为依托。对列维纳斯而言，“乌托邦”并非仅仅只能意味着空想以及被意识滥用的危险，而也可以指示一种具有超越性的生活的希望。缺少这种希望，现代人难以摆脱虚无主义的阴霾，而从这种希望中透露出来的人性的信息却可能促使人们在这个实证主义、科学主义盛行的现代社

会里依然追问生命的意义,思考上帝。

在对此问题的讨论上,列维纳斯的独特贡献在于,他将这一哲学的传统问题置于塔木德智慧的光照之下探讨,提供了许多富有新意的见地。在这里,对自由如何可能的思考要求超越抽象的理论思辩,而成为可能的生活乃至文化实践。因为对塔木德而言,信仰的意义在于通过生活的实践来回应神圣启示,而非膜拜一神教上帝的抽象“真理”。在这里,对神圣启示的回应并不像在传统哲学和神学中那样常常以对自由意志的摧毁为代价,同样,自由意志的存在也并不象在现代人文主义中那样,必然意味着对神圣启示的拒绝。神圣启示需要通过人的自由意志和行动来彰显,就像光需要人的眼睛来发现。在列维纳斯看来,正是这种对人的作为而非对一神教“真理”的强调构成了犹太教作为宗教的特殊品质,他将这种塔木德的“自由主义”称为“希伯来人文主义”——就象他本人所指出的:将“希伯来”和“人文主义”这两个看似全然不相容的词放在了一起。^①“希伯来人文主义”既包含了人对上帝的无限敬畏,又体现了人对自由的强烈渴望,对于现代人在自由与奴役之间摇摆的两难的困境,不失为一种借鉴。下面本文将论述在列维纳斯那里,“希伯来人文主义”在何种意义上成立。

一、塔木德的自由

《塔木德》是以色列的口传律法典籍。该词的本义是教诲、研习。这些典籍在获得书面形式之前是口头传统的一部分,因此也被称为“口述托拉”,作为对“书面托拉”(《摩西五经》)的诠释和补充。“口述托拉”即便在其书面形式中也保留了口传特点,以“唤起人们对当时对话和论战活动的关注”^②,因为塔木德的目的不是为了说教或者为了将圣经教义化以便提炼出一些思想规则,它甚至不是《圣经》的简单延伸,而是知识分子“以批判性的和完全自觉的理性精神摄取《圣经》的各种含义”^③,以大胆开放态度对有关问题、甚至是最富刺激性的问题进行论战。“其中每一场讨论都是各抒己见,众说纷纭,歧义迭出,但又毫不专断。每一页都在寻找矛盾,期盼读者的自由、创意和胆

^① Levinas, *Difficile liberté* (1963), Paris, Albin Michel, 1976, pp. 406—411.

^② 《塔木德四讲》,关宝艳译,商务印书馆2002年版,第4页。

^③ 同上,第7页。

识。没有这些,升华到严格高度抽象的论证就不能接近某些纯属常规注释的逻辑之格。”^①

“口述托拉”的开放和灵活性保证了理解“书面托拉”的多种可能性,它的智慧和用意是包罗万象的,但背后无不隐藏着一种对现实的激切的关注。“这门学问的所有大师都认为,只有从生活开始,才能理解《塔木德》。这不仅对《塔木德》提示的并以生活经验(也就是说许多想象)为前提的教诲本身有益,而且关系到对这些符号本身的理解和感知。”^②

这些对现实的关注无不有其各自的历史背景,然而塔木德的众声喧哗中却不乏相通之处,即“历史上每个不同的时代能够围绕一些可思考的意义来沟通”^③。也就是说,对这个古老文本的理解需要从两方面展开:一是属于历史知识的方面,另一个则属于当下读者的现实性和对现实性的直接的理解,属于未来时间的可能性。这两个方面围绕“一些可思考的意义”相互关联,从而构成了一个“活的传统”^④。所以塔木德实际上是一个敏锐的解释学的精神运动,这个精神运动既承继又不断更新和丰富传统。在这个传统里,“经文的记述和思想属于第一个方面。只有信仰才能使人直接进入其中。(……)尽管《塔木德》著作因其连续性的研究而具有古老的特性,非常悖谬的是它仍属于犹太教的现代史。现在人们还直接与《塔木德》对话。也许这里正是犹太教的独特性:一种连贯的传统通过对《塔木德》文本的传授和评述而存在,评述与评述盘根错节。”^⑤

这个“活的传统”自我更新的生命力来自每一个体借助象征和隐喻的力量以自己独特的方式赋予语言的“能说”,所以《塔木德》的含义虽然主要是通过《圣经》文本中的具体符号来传递和暗示的,但是又“超越圣经文本”——超越是“为了重建这些文字所带来的永久性意义”^⑥。塔木德的解释学虽然同时具有历史学的实证性、哲学思考的抽象性、心理分析的细腻以及辩证法的精微,然而却既不能被算作是历史的、哲学的、精神分析的,也不能被视为是

① 《塔木德四讲》,第7页。

② 同上,第8页。

③ 同上,第5页。

④ 同上,第6页。

⑤ 同上,第6—7页。

⑥ 同上,第52页。

一种野性思维的“修修弄弄(bricolage)”或解构式的“播散(dissémination)”。它无法被归结为任何一门学科或理论的方法,而是对方法的超越;“它凭借的不是在其他地方有过用处的残片,而是本身的具体的充实。”^①

如果一定要从当代人的知识学视野中给塔木德一个定位,那么我们或许可以说,经列维纳斯阐发的塔木德精神与当代的解释学思想,特别是利科的解释学有重要的相似之处^②;他们都强调象征自身的“能说(Pouvoir-dire)”超过了作者的“欲说(Vouloir-dire)”,而这象征自身的“能说”又是通过读者们的“欲说”来激活的。利科的名言“象征使人思考(Le symbole donne à penser)”揭示了象征对思想永不枯竭的刺激:一切都已包含在象征中,只是需要人们努力思考以将其说出。象征是“在一个谜的不透明的透明性中显示其意义的”^③,然而这个意义的显示需要人们通过想象性类比(不是基于概念的相似性)来实现,即将字面意义诱发到一种象征意义中。利科所理解的“象征使人思考”印证了列维纳斯在塔木德辩证法中看到的符号的隐喻与暗示能力。列维纳斯指出,在塔木德中,“这些象征暗示并且一直保留着某种更新该意义的能力,其意义从来没有让象征的物质性逍遥自在。精神也从来没让揭示它的字母休闲。恰恰相反,精神在字母中唤醒着新启示的可能性。《塔木德》思想中的一道光芒,透射在带有该思想并激活象征潜力的符号上。”^④利科和列维纳斯都看到:在具有象征性的文本那里,语言的边界在一种精神的运动中完全有可能向一种超越知性的不可见事物敞开,这种敞开就是启迪和灵感,就是“inspiration”。而是否具有启发性(inspiration)正是宗教和文学语言同概念和科技语言的根本区别。

列维纳斯进一步从“in-spiration”这个词的词根“呼吸”上去思考这种精神运动的意味,既强调其中发生的与他者相遇的事件,也强调在这一被动事件中包含着的“我”的主动性。文学和宗教文本的启示性正是基于这种与他者相遇的被动事件在“我”的主动性中展开。塔木德的重要性在于它给信仰提供了一个具有文学色彩的自由诠释空间。在这里,文学的自由是塔木德的

① 《塔木德四讲》,第8页。

② “利科先生所讲的解释学在解释《塔木德》文本时得到验证。”参见《塔木德四讲》,第7页。

③ [法]保罗·里克尔,《恶的象征》,公本译,上海人民出版社2003年版,第17页。

④ 《塔木德四讲》,第9页。

自由得以施展的场域。

在塔木德传统中，犹太人作为“圣书的子民”，其处境可以说在相当程度上与诗人重合：他们诞生于对神圣语言的敏感和钟爱以及对其进行诠释的激情。对于他们，历史的根基奠定于文字的意义当中：历史首先是一部释经史，没有这文字的保障和对这文字的反省与实践，就不会有历史。就此而言，犹太人的自由包含着同文学的自由的天然结盟，就连圣书也是从这个结盟开始的。上帝不但用语言来创世并赋予人命名万物的能力，而且还通过两次写下法版来给予世界意义。上帝在世界的显现是通过写下的律法而非通过自然能量或具有威慑力的形象、象征与抽象概念来完成的，这在犹太人看来正是上帝对自由的给予。因为写下的律法是上帝的抽身隐退，字句留给了我们在这个世界上自由地对上帝的律法进行思考、诠释和实践的空间。

“上帝用指头写的《《出埃及记》31:18》’法版意味着人同上帝的关系首先是通过承载其教导的中介来实现的。”^①这中介既不同于世界的自然法则，也不是对上帝的再现。它一旦被创造，就同创造者分离，创造者也不可能再对它具有任何控制力，因此法版可以在摩西看到以色列人造偶像金牛犊来跪拜时被他愤怒地摔碎。通过在法版上的刻写，“托拉不再在天上”^②，而是来到了人类当中，成为我们的语言、问题和生活。上帝以这种隐退的方式同人建立关联意味着人的成人，即人是通过在自己的生活中承担对世界和他人的责任来建立与上帝的关系。对于这样的宗教，列维纳斯称之为“成人的宗教”^③，其特点正是“爱托拉胜过上帝”^④。而对于列维纳斯，“关系(rélation)”而非教义才是“宗教(réligion)”^⑤的实质。在此他强调“宗教”一词的词根“relier(同……的关联)”。从此上帝既不是为满足人的欲望而存在，也不是人的意识的投射。“被创造的法版强调了这种观念：人和上帝的关系不是一种直

① Catherin Chaliier, *Judaïsme et Altérité*, Lagrasse, Verdier, 1982, p. 204.

② Catherin Chaliier, *Judaïsme et Altérité*, p. 204.

③ 参见列维纳斯的短文《成人的宗教》，收于《困难的自由》(*Judaïsme et altérité*, Lagrasse, Verdier, 1982.)一书。

④ 参见列维纳斯的短文《爱托拉胜过上帝》，收于《困难的自由》(*Judaïsme et altérité*, Lagrasse, Verdier, 1982.)一书。

⑤ 罗贝尔法法词典中显示：该词在拉丁文“religo”中的意思是“小心谨慎地注意、敬畏”；从词根上看，该词既来自“收集、集中”，也来自“relier(同……的关联)”。显然，在此列维纳斯强调的是后一种不太为人们所注意的含义。

接接触的交流,人不得不处于同上帝分离的孤独中;‘灵性不是作为可感知的实质,而是通过不在场来给出’。上帝是通过律法的教导而非通过一种当下的自明性而成为具体的。”^①

上帝的非自明性固然给出了人的自由,然而人的自由也使上帝的非自明性成为一种冒险。从此以后,除了人的见证,再没有别的确定性来说明上帝存在。而人的见证当然随时都有可能遭受质疑或被遗忘。以色列人在摩西上西奈山接受法版之时,就因为缺少等待的耐心而需要造金牛犊来跪拜。这正是人由于灵性的懒惰,不愿意接受时间的考验——即通过在时间中的承担来回应上帝的话语——而贪恋影像的当下性(*immédiateté*)并抛弃言语的距离,因此,“力马拉比说:‘自由本来被十次刻入诫碑,可是我们是那么地不配以至于大写的先知(摩西)怒而碎之。’”^②

法版的破碎说明了上帝的律法以及他通过律法而赋予人的自由在世界中的脆弱,这一脆弱使得法版需要被造两次,也说明了信仰具有同文字以及同诠释的天然共生性,却与偶像势不两立。信仰的有限自由总在要求诗的无限自由在它的边界探险,仿佛界限就存在于冒险的紧张体验之中。这种体验通过隐喻来完成,从而实现了信仰从他律向自律的转化。大写的无限在这个转化中经过,就象列维纳斯所说的:“在顺服本身中颠倒时序地(*anachroniquement*)寻找秩序的可能性和从自身出发接受秩序的可能性,这种从他律向自律的返回就是大写的无限经过的方式。‘将律法刻进意识’这一隐喻以一种令人瞩目的方式表达出来,使他律和自律得到了调解:将它们调和在两重性(*ambivalence*)中,这种两重性的历时性(*la diachronie*)就是意谓(*la signification*)自身,而在当前在场中,这种两重性则是暧昧性(*ambiguïté*)。”^③

在此意义上我们说犹太人的自由和文学的自由互为依托。事实上欧洲文学传统也正表现为圣书(律法书)和人之书之间的相互阐释、相互制约:人之书需要在圣书那里获得意义,而圣书又要被人之书领会和重构。这种重构虽然借助于文学的自由,却也对文学的自由保留了一个无法跨越的界限,这

① Catherin Chalié, *Judaïsme et Altérité*, pp. 204—205.

② Edmond Jabès, *Le livre des questions*, Paris: Gallimard, 1963, p. 128. 译文参见德里达,《书写与差异》,第 108 页。

③ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974; rééd. Biblio Essais, 1990, p. 232.

是为他者性、为神圣保留的界限。为此列维纳斯说道,与一般文学相比,圣书有“另一个秘密,一个纯文学文本可能失落了的替补性本质”^①。这个“替补性本质”乃是指上帝命令的伦理性。它一方面是“本质”性的,虽然借助于文学的自由而被人诠释,却不能被纯文学所取代和消解;另一方面它是“替补性”的,看重上帝命令的伦理性(在一定意义上的文学性)而非“真理性”构成了犹太人自由的独特之处,即既尊重人回应和理解上帝命令的自由,又禁止这种自由以真理之名僭越“我”应当为他人承担的责任。

二、对欲望之欲望的批评

两次被造的法版表明自由对于犹太人而言是困难的。这困难在于:自由既意味着等待上帝的耐心(因为上帝在此世的缺席),又要求人对于责任毫不迟疑,在这种不迟疑中,显示出“醒悟”的自由。“力马拉比说:‘自由随着我们对束缚有所觉悟而一点点醒来,像睡眠之于其感官那样;随后,我们的行为终会有一个名字。’”^②

也许我们可以如此理解力马拉比这句话:对托拉的爱慕使我们成为了对他人的应答者;我们的回应为我们赢得了一个“名字”,这个“名字”意味着“我”的不可代替的独一性。在列维纳斯看来,犹太人的自由正是为了朝向这个为他人的独一性。Eglal 拉比说:“我的名字是一个问题,我的自由在我对问题的关注里。”^③这句话正说明,对犹太人而言,自由在于“我”对“我”的名字所意味的责任的醒悟里。列维纳斯说,这个醒悟就是奇迹,是“呈现在他们的存在里并在新的、越来越深刻和清醒的召唤中醒来的存在者的奇迹”^④。在这种醒悟里,律法的他律成为自律。

所以在犹太传统中,对责任的醒悟要比对自由与非自由的区别更早,而《托拉》更是超越选择的“爱慕”,这正是《诗篇》中反复出现的主题:“我时常切

^① Levinas, *Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris Minit, 1982, p. 204.

^② Edmond Jabès, *Le livre des questions*, Paris : Gallimard, 1963, p128. 译文参见德里达,《书写与差异》,第 107 页。

^③ Edmond Jabès, *Le livre des questions*, Paris : Gallimard, 1963, p. 128.

^④ Levinas, *Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris Minit, 1982, p. 138, Note 11.

慕你的典章，甚至心碎”；“我何等爱慕你的律法，终日不住地思想”；“你的言语在我上膛何等甜美，在我口中比蜜更甜”；等等。^① 这些如情书般炽热的表达很容易让我们明白：其实在两难选择当中，选择的自由仍然受到限制，而只有在“爱慕”这种对“唯一”的倾注里，心灵才实现了最高的自由。

然而对于这样一个为责任的辩护，列维纳斯很明白自己可能遭遇到的最大挑战是什么。在人们的习惯性思维中，尤其在高扬人的自由精神、强调知性的价值高于其它的西方文化传统中，这样一种对责任先于自由的强调会立即遭到强有力的辩驳：没有通过知性的检验，没有建立在自由选择基础之上的责任，会不会是一种不尊重自由意志的强制性要求，或者是一种未经反思的天真呢？

列维纳斯在《塔木德四讲》中以非常生动的方式来回答了这个问题。第二讲《欲望的欲望(La Tentation de la tentation)》中，他对比了两条处理欲望和自由的道路。一条是以尤利西斯、唐璜为原型的开放的理性主义道路，这条道路基于人原始自为的欲望，强调释放并彰显人的自然生命力，其中也包括人自为的理性；人的行为取决于自我意识。另一条则是亚伯拉罕、摩西接受神启，带领以色列人走出奴役之地的道路，这条道路强调理性和自由不可缺少启示的引导，强调知与行的共生性：“我们去执行和我们去理解”。显然，第一条道路是他所批判的。

列维纳斯批评在这条道路中包含的那种以“我”的自由来作为智识开端、思想开端的面对世界和他者的态度。在他看来，过度强调“我的绝对自由”正是西方哲学、尤其是唯心主义的问题所在。“我的绝对自由”一方面以一种理性的态度来处理我同世界、他者的关系，强调知只能建立在我的经验、理解和反思的基础上，另一方面又对“我的绝对自由”本身所包含的非理性态度缺少反思。列维纳斯指出，当知识和判断只能奠基于我的经验和意识之上，并且唯有这样的知识和判断值得推崇的时候，生活的状况就会为“欲望的欲望”所主导：

欲望的欲望刻画的也许是西方人的生活状况。首先是在生活习俗

^① 《圣经·诗篇》119:20,97,103；中英文对照 NRSV 版本，中国基督教协会 1995 年版。

方面。他们赞同开放性生活；他们强烈地渴望尝试一切，渴望体验一切，“急急忙忙地生活，迫不及待地感觉”。（……）尤利西斯的生活尽管不幸，在我们看来则是一种美好的生活，唐璜的生活结局虽然悲怆，在我们看来却值得向往。在成为实质性的和单一的存在之前应该富有，挥金如土，多姿多彩。（……）喔，尤其是不要拒绝任何可能性！不要从生活边上溜过！进入对纯洁的人来说圈套重重的历史；若不是有崇高的义务，任何了不起的行为都不会有价值。在天真的状态中不会有胜利的荣耀。应该满怀激情地和铤而走险地生活，应该贪求所有二者选一中的双管齐下。天真纯属否定的概念，幼稚和童蒙与这个概念参同，同时将暂时的标志印在它的上面。只有天真与欲望的欲望——完全清晰——相抵触。^①

对于“欲望的欲望”而言，其乐趣在于境况的模棱两可性，在于有机会置身于诱惑之中，既充分感受到诱惑之美，又能保持“我”的独立和超越性，亦即“我”面对“考验”之后的胜利。“欲望的欲望”说到底就是“我”的历险：这个“我(moi)”与其介入性的自我(soi engagé)分离，就是为了最后重回一个历经劫难而依然保持本色的“我(moi)”。这是尤利西斯离乡漫游，在历尽艰辛之后还乡以寻求家人认同的英雄故事。列维纳斯认为这是希腊精神的原型：“欲望的欲望是哲学，与不加检验便知一切的智慧相对抗”^②；“欲望的欲望”就是知的欲望，既是知的初始原因，也是知的目的，是一条不断自我延伸和复制的道路：“重复一旦开始就不再停止。重复是无止境的：欲望之欲望也是欲望之欲望的欲望，等等。”^③

列维纳斯并非出于简单的反智主义而批评“欲望的欲望”，而是看到了在这个知的欲望背后那种毫无顾忌地尝试一切、不加节制地经历一切的放纵，这种放纵常常是以理性的名义来进行的。理性建立在一个对“我”的假定上，即这个“我”的完善需要有恶的介入，但是又能够在恶的历险中抽身而退：“他

^① 《塔木德四讲》，第42页，译文参照原文稍有改动。 *Quatre Lectures Talmudiques* (1968), Paris, Minuit, 2005, pp. 71—72.

^② 《塔木德四讲》，第44页。

^③ 同上，第44页。

可以触及恶和认识恶而不屈服于恶,可以感悟恶而不去遭受恶,可以实验恶而不去体验恶,在安全可靠情况下经磨历劫。所尝试的就是这种普遍和解中的纯洁性。”^①似乎善不可缺少恶的衬托,它要先经历和拒绝恶,“出淤泥而不染”,然后其价值方能显现出来;而美则总是要以模棱两可的暧昧性、以恶的神秘感来作为代价。

这种对“我”的假定充满了英雄主义的色彩,不相信也不承认人性的弱点,以为凭借理性和自律即可自我拯救。在这种假定中有一种“自我”的狂妄,不但认为理性和自由不需要他律,而且还将他律视为人格缺陷的标志。而列维纳斯指出,这样一种“自我”的狂妄同时也是自我放纵的狡诈,这正是尤利西斯的性格。他在经过塞壬的岛时,把所有随从的耳朵都用蜡封上了,却把自己捆绑起来,就是为了既听到塞壬的歌声又不影响归程。尤利西斯想要对世界、包括世界中的恶获得整全体验,想要既危险又安全地活在本相中;他认为自己可以超越人的界限,他将在欲望中的挣扎看作是走向成功的必经之途,而不把这视为一种可怜和不幸。同样,唐璜的命运与其说是受到了令他全身心投入的快乐的驱使,倒不如说是出于自我确认的欲望,但这种欲望只能够在对一个个异性的征服过程中获得暂时的满足。在他身上牵着他走向死亡的激情不是别的,正是欲望的欲望。而欲望的欲望作为知的欲望,这个“知”首先是指自我确认自我、确认“我的绝对自由”,但这个“绝对自由”却也让人活在分裂和虚伪当中。

知的欲望仿佛出自一片无辜的好奇心,但这种看似中性和纯属本能的好奇心不也可能给魔鬼留下余地?人对于这样的本性不应当慎重对待并加以约束吗?盲目相信甚至推崇人的求知本性的单纯无辜,不也是一种成问题的天真?在这一点上,列维纳斯同福柯一样,指出了在貌似求真的知识欲望背后隐藏的意志或者诱惑:“人们可以说,是那种滥用信任和滥用被看作是唯一敌人之无知的舆论,使这种普遍的好奇心,即预先失范的不审慎得以流行。这种普遍的好奇心或预先失范的不审慎,就是知,就是先验和事实的场合。这种舆论使我们忘记了它的恶之乐,忘记了它的无耻、放任自流和无能,忘记了所有在最危难之际本来能使人回想起该崇高中魔王般的根源和与上述不

^① 《塔木德四讲》,第42—43页。

审慎相对应之欲望的东西。”^①

由此我们感到，在列维纳斯对知的欲望的严厉批评中既包含着对人的内在性的担忧，也包含对恶之狡诈的洞察。他看到，在西方文化传统中，被知合法化了的自由有时只是一种恶之狡诈的表达；恶常常在自由那种似是而非的天真借口中施展伎俩。甚至当基督教在贬低律法而夸大人的内在自我同上帝直接对话的能力时，也“深具西方特点”，即受到诱惑的诱惑。因为它假设人不需要他律而仅凭着纯自发性的肯定来称义。这种纯自发性的肯定甚至可以悬置理解而片面强调非理性的绝对信仰，并由此片面强调行先于知，而这些强调完全可能是十分偏激和危险的。

对于宗教自发性的问题，列维纳斯还十分犀利地指出：宗教自发性作为自由的另一种形态，常常由于无法抗衡欲望之欲望的强大力量，而要么“宣示一种悲惨人生和一种与魔鬼的斗争，而且也宣示了一个与这种内在的敌人相交织的社群”^②；要么则由于缺少真正能够对抗科学和哲学的秉赋而在现代社会生活中败下阵来。“天真的慷慨在本质上不也是一种只能人为地抵御欲望的暂时的一种状态？当欲望的欲望显露出其哲学和科学的面孔时，人们能用信仰的天真，即深信来自神明信息的天真与之对垒？童心能否有把握久而久之地对付魔性？基督教对这个问题的回答往往是肯定的。”^③列维纳斯自己则显然在尝试着发现另一种思路，即从“成人的”审慎出发，在上帝颁布的律法中揭示出一条对于人性的现实性而言或许是更具可能性、也更为纯净的道路。在他看来，这条超越欲望的欲望的道路“是比走向自身(soi-même)走得更远的走向本身(soi)”^④。

三、从恶的记忆到可能的自由

这另一条道路是他律作为启示的道路，亦即列维纳斯所说的“希伯来人文主义”。在列维纳斯看来，启示既不是否定知的必要性，也不是片面地强调遵行的优先性，而是以另外的方式确定了自由与知、知与行的关系。启示所

① 《塔木德四讲》，第45页。

② 同上，第43页。

③ 同上，第46页。

④ 同上，第44页。

给予的知不同于源于自然之光的知识。在启示中，“知”不再是一种从我的自由出发的理性认识，而首先意味着承认自由的限度：自由是在不自由、在受生存的各种威胁之下开始的。自由处于各种强制之下的事实性就象卢梭在其名言中所揭示的那样：“人生而自由，却无往不在枷锁之中。”而委身于“欲望之欲望”的开放性，就意味着处于时刻可能遭受诱惑之暴力的无保护状态。在此意义上，教育的意图正是基于对“生存之暴力先于自由”这一存在真相之洞见而给予学生一种精神上的保护与引导。这种保护与引导是对于开放的理性主义所进行的矫正。

认为“生存之暴力先于自由”，这是否是上帝为了确立律法的权威性而制造的危言耸听？是否是犹太人出于对苦难的病态记忆而导致的精神谵妄？对此我们当然可以质疑。在《圣经》里，《托拉》是上帝颁布给从埃及逃亡的奴隶们的律法与自由——成为责任的自由。《托拉》本身不是出于犹太人的自由选择。事实上，犹太人的自由选择是拜金牛犊而非托拉。但是作为犹太人，他们只能够在托拉和死亡之间二者择一，这其实也就是别无选择。然而这是否只是犹太人的处境而非人类普遍生存状况的恰当寓言？对于人类的生存状况，我们究竟应当持乐观态度还是持这种犹太人的悲观态度？

无论人们在世界观上更倾向于作何种假设，托拉从存在的重力开始思考，并且认为这种存在的重力始于人们个人的世界观之先。这存在的重力就是那先于自由的“生存之暴力”。如果说，在上帝创世之前，“地是空虚混沌，渊面黑暗”（《创世记》1:2），那么，生活在存在的重力的包围中即意味着：人的选择在没有遭遇到启示之前总是一种在欲望之欲望中敞开和返回自身的运动；唯有启示才有可能让人在一种对托拉之赠予的接受和赞同中超越这种运动，并且超越自由与不自由的对立。恶的实质就是欲望的欲望，就是存在的过度。托拉不是从对恶的天真的无知，而是从一个成人对世界的审慎开始思考的，所以列维纳斯也将托拉称为“恶的文学”、“恶之花”^①。

然而托拉虽然带着对恶的记忆，却是没有暴力的“恶之花”。因为对托拉的赞同不是出于知，而是出于契合；不是出于选择，而是出于爱慕。接纳托拉意味着在承受托拉之前就已经完成了托拉，意味着行不是一种对知的从属，

① 同上，第113页。

而是与知构成一种良性的共生关系。至于托拉的知，则是同一种能够为他人负责任的主体性有关。从这种意义上说，托拉没有暴力。

不但如此，列维纳斯还通过一个塔木德中的隐喻向我们揭示：唯有《托拉》能够对暴力构成一种屏障。在一个关于犹太法庭的正义如何可能的讨论中，出现了这么一个句子：“即使分隔仅仅是一个玫瑰花围圈，他们也不会在那里留下任何缺口。”^①这句话是对以下问题的回答：掌管世界命运的法官如何可能在一个充满恶的世界中保持自身的纯洁？他们如何能够对付和防范自己的恶？对此列维纳斯评论说：

玫瑰花围绕在四周，就是一堵很薄的围墙。为将法官与罪恶隔开，人们没有必要筑起一道石墙。在四周栽种上玫瑰花就足够了。玫瑰花围墙本身就是令人羡慕的：手本能地投向花。在这种把我们与恶隔离开来的东西当中有一种暧昧的诱惑。这种围墙少于没有围墙。当你与恶之间什么也没有发生时，人们或许可以不穿越距离，但是，当有玫瑰花——整个恶的文学，恶之花——之时，又如何顶得住恶？然而，犹太法庭的成员就是这样与恶隔开的。我必须着重强调吗？我所评论过的整个经文的含义至此才通过这一最后的特点被阐明。从道德的起码意义上说，假如法官们不具备美德，也就没有公正。在法官的社会生活和私生活之间不可能有着道德上的区别。他的全部生活正是在其私生活最隐秘的方面，在其灵魂的神秘花园或地狱中发芽扬花，或腐化变质。灵魂和精神不构成两种不同领域。^②

由此我们看到，在列维纳斯的理解中，能够防范和对付恶的律法既不是凭借其在现实生活中的壁垒森严，也不是通过它对人的欲望的禁止和克服；相反，唯一能够对付欲望之欲望的，还是欲望自身，只不过这是一种特殊的欲望、特别的诱惑。这种特殊的欲望吸纳和满足了我们欲望的欲望，将我们同欲望的欲望之重复和无止境历险分隔开来。这是古老的犹太传统几千年来面对不停地改变的世界而仍然得以保持的智慧：“犹太人用一个问题来回答

① 《塔木德四讲》，第99页。

② 同上，第113页。

所有的问题。”^①玫瑰花墙正是这一独特欲望和问题的象征。

玫瑰花墙由美丽诱人的玫瑰花构成，它的围圈“少于没有围墙”，因为欲望和问题是看不见的，与其说它构成了包围，不如说它首先是拆解了包围。“玫瑰花围圈是薄中之薄的障碍，(……)它一方面将你们与罪恶隔开，同时又请你们穿越它：《托拉》为我们确认了由玫瑰花边饰所象征的一种与恶的关系。”^②这样一种与恶的关系乃是意味着进入对恶的救赎：既不是通过对恶的围堵，也不是通过制造超越的幻像，而是通过引导，通过在我们自身中发现那牵引我们从恶的威胁中逃逸的出口。这就是玫瑰花所象征的人的灵魂的对启示的应答与契合，就像《雅歌》在开篇一段中所唱的：“愿你吸引我，我们就快跑跟随你。王带我进了内室，我们必因你欢喜快乐。”^③

如果去掉所有这些文学色彩而将玫瑰花墙翻译成“理性”的语言，我们可以说犹太教为世界提供的抵抗恶的办法就是由律法的实践所引导的生活方式。这戒律作为精神的引导与操练，“把一种反思的时间置于自然的自发性和自然之间”^④。“在微乎其微的实际活动中，在我们与自然之间的一个间歇之中，我们都在履行戒律约束自己。”^⑤这是不同于希腊的开放式理性主义的理性，为此列维纳斯感叹说：“犹太人的理智主义！玫瑰花围圈，正是阻止我们的微不足道的礼仪的隔墙。”^⑥这道礼仪的隔墙既在我们自身之外又在其内；既吸引又比任何铜墙铁壁更可靠地阻止我们的堕落。列维纳斯认为，犹太教对世界不可缺少的意义正在于它把可能的东西教给了人，这是比让世界吸收一神教神学更有意义的。“以色列的优势不在于它的种族，而在于教育它的戒律。”^⑦

律法不是教条，不是理想主义者的暴政，只是玫瑰花围墙，为了使一种可能的理想生活在现实中得以实现而进行的温柔引导。在这里我们可以补充一句说，这是犹太人的现实主义或者唯物主义！玫瑰花的芳香为托拉在此世

① Edmond Jabès, *Le livre des questions*, Paris : Gallimard, 1963, p129.

② 《塔木德四讲》，第 115 页。

③ 《圣经·雅歌》1:4, 中英文对照 NRSV 版本, 中国基督教协会 1995 年版。

④ 《塔木德四讲》，第 117 页。

⑤ 同上，第 119 页。

⑥ 同上，第 117 页。

⑦ 同上，第 120 页。

的温柔作证,文学则是这温柔的另一种样式。温柔然而没有任何乌托邦的意味。列维纳斯说:“在希特勒斩草除根的东欧各小镇犹太人社团里,一些男人和一些女人与恶彻底地决裂,以至於一圈玫瑰花满足了他们的纯洁,如果你愿意的话,还可以说,一圈玫瑰花丝毫不能影响他们的纯洁。”^①

玫瑰花围圈最终想要实现的是对人性的改善,在列维纳斯看来,这一点是德尔斐^②和耶路撒冷之间的主要差别。^③虽然对于人性的改善来说,保护、调解和平衡人的自然性的社会制度和法律规章等城邦政治生活的维度是不可缺少的,但是从“犹太人的理智主义”看来,最终威胁正义的,并不是人们那种占有、控制和侵犯的非正义的欲望,“窥伺正义的弊害,在我们西方世界,是属于个人私生活堕落”^④。犹太传统认为:假如法官们在个人的私生活中不具备美德,就很难指望他们在法庭上有无私的公正;犹太法庭这一执行正义的场所应当浸泡在“天国的滋养”当中,体现出创世与救赎的印迹。这就意味着正义的基础既不是理性的平衡术,也不是缺少对受害者之同情的宽恕的术语,而是对于那不可计算的责任的计算。在这个“不可计算”和“计算”之间有一个不可被抹去的绝对差别,为此列维纳斯以我们都较为熟悉的托尔斯泰的《复活》为例:“请想想托尔斯泰的《复活》,其中要想知道法官和陪审员们能否在法庭上按自己的良心裁决,了解他们在私下里的所做和所想是非常重要的

① 《塔木德四讲》,第116页。

② 古希腊时代的阿波罗神庙所在地。

③ 在《像世界一样古老》这篇塔木德解读中,列维纳斯曾将犹太法庭作为“世界的肚脐(即世界的中心)”同埃斯库罗斯在《复仇神》中将德尔斐确定为“世界的肚脐”进行了比较。他充分肯定了埃斯库罗斯所揭示的希腊世界的丰富:“在这部著作中,我感受到一种升华,即向我证明一切也许向来就被思考过了的升华。(……)所有基本问题在他那里都涉及到了。复仇女神没有被驱逐,正义——复仇没有被干净利落地辞退。一些年轻的神祇大度而‘开放’,对严格的正义漫不经心,已经颇似当今满嘴爱情、宽恕、谅解等仁慈术语的年轻人,当复仇女神对这些年轻的神祇感到愤慨之时,歌喉美丽动听。大智大慧的雅典娜留住了三位复仇女神,并在她的城邦中派上了用场。投票裁决仅仅在老神和新神之间进行,可是双方的票数正好相等。没有人能干净利落地否决复仇女神,而在这里只有人——必死者和恶的可能受害者才有发言权。德尔斐被称为世界的肚脐,因为,一些纯洁和正义的神祇就住在这里,他们懂得阐明宙斯意志。宙斯是这场悲剧中一尊极其体面的神。”(《塔木德四讲》,第109—110页)。然而将德尔斐神庙与犹太法庭相比,列维纳斯评价说:“它是对一个尚不知《圣经》之世界的见证。”(《塔木德四讲》,第109页)“《复仇神》关心的是把人从绝望中挽救出来,而甚少考虑改善人。在我们的经文中,主要的东西就是实现由简单的玫瑰花围圈防范诱惑的一个人的存在。”(《塔木德四讲》,第117页)

④ 《塔木德四讲》,第107—108页。

的。托尔斯泰,就像我们的经文那样,希望在容易遭受恶的败坏的爱的耻辱和绝对的精神秩序之间有所协调。而这确实是普遍而绝对的精神秩序——其中人与人之间彼此面对——和犹太法庭所体现的这一秩序的绝对的等级。”^①

四、“天使的秘密”:有限自由与无限责任

在启示的传统那里,善的奥秘不在于从善恶之中二者择一,而在于先于自由选择的善的约定中。这种善的约定就是在“我们去执行和我们去理解”这种看似逻辑颠倒的顺序中所包含的“天使的秘密”。这个“天使的秘密”既不是一种幼稚的意识,也不是自然的和天生的,因为犹太人一直在学习:犹太人是一群“圣书的子民”,而塔木德正是这些学习的结晶。对于每一个犹太人而言,学习都需要持续整整一生。“天使的秘密”体现为一种绝对的主体性。这种主体性既不同于古典理性主义的主体,也不同于后现代主义的欲望主体;它并非基于理性或者本能这样一些自为的内容而从一开始就存在或作为胚胎潜在于“我”中,而是通过为他人无条件地负责而被“拣选”并因此诞生的。上帝在呼召亚伯兰离开本地本族的时候说:“Va vers toi-même (希伯来文音译:lekh lekha,中文意:朝你自己走去)。”^②这里“toi-même(你自己)”并非指经过一段自然时间间隔之后的亚伯兰,而是亚伯兰在离开家乡,向着上帝虽有许诺过但却尚未存在的应许之地走去之后才发现的。而那时候,他的名字已被上帝改为“亚伯拉罕”(意为:犹太人的祖先)。

启示那种“先于选择的善的约定”的运作并非依靠逻辑秩序或明确的理性,而是基于这种独特的主体结构。启示的发生有赖于倾听者对说话者的敬畏,而没有这种主体关系,启示就只是一般的对话和理性。同样,经由这一主体关系所导向的正确意味着:“与真实的直接关系——即对默启的接受——

^① 《塔木德四讲》,第108页。译文参照原文稍有变动。Quatre Lectures Talmudiques (1968), Paris, Minuit, 2005, p. 164.

^② 《〈创世记〉12:1。通用圣经译本译文与之有出入,此种翻译参见C. Cathern的研究,《Emmanuel Levinas: 〈J'ai ouvert... il avait disparu〉 (Cantique des cantique 5, 6)》in *Expérience philosophique et expérience mystique*, publ. à l'occasion d'un colloque organisé par l'institut catholique de Paris, les 20, 21 et 22 novembre 2003; Philippe Capelle éd., Cerf, 2005, p. 260.

只能是与个人、与他人的关系。《托拉》是在面容的光中被赠予的。事实上，他人面容的尊贵显现(对“l'épiphanie d'autrui”的意译)就是我对他人的责任：那么对他人的看见已经就是我对他的义务。直接的看(l'optique directe)——没有通过任何一种观念的思索——只有作为伦理才是可能完成的。全面的认识或者默启(对托拉的接受)则是伦理的行为。”^①与这种伦理的“直接的看”相对，“疏远的认识、无诚意的认识在逻辑上是拐弯抹角的；先于契合的审验——排除契合，热衷于欲望——首先是理智的一种退化，道德仅由此而败坏。”^②

与“天使的秘密”相配的知——天使的知——是一种不同于清晰性和自明性的醒悟、一种无法进行检验的清醒。对知的获取就意味着“我”的给出或者说被攫取：“听到一种和你讲话的声音事实上就是对讲话者负起了责任。”^③这种知不是冷静客观、保持距离的认识，而包含着“我”对与他人联结的敏感和通过他人的面容而被唤醒的对善的忠诚。列维纳斯说，这种忠诚先于智性，就像一朵云团保护着智性的冒险：“据《塔木德》记载，一大块乌云在沙漠的上空笼罩着犹太教徒。”^④

对于这种知，第一个词语是无条件的赞成(Oui)。这是列维纳斯从罗森茨威格那里受到的启发。罗森茨威格在《救赎之星》中深入地讨论了这个起源性的词对于神圣自然、活的上帝、世界以及人的开端性意味。^⑤正是该词语使所有其他词语和表达成为可能，它们当中包括“否定”(non)、“意识(conscience)”、甚至“欲望之欲望”所暗示的“两者之间(entre-les-deux)”以及解构所体现出的“既非(ni)……又非(ni)……”^⑥。这个“Oui”不是天真的顺从或孩子气的自发性，“它甚至是向着批评的敞开(l'exposition)、先于同意的敞开，比所有天真的自发性更加古老”^⑦。

这个使自由选择和理性判断成为可能的启初性的词“Oui”自身如何可

① 《塔木德四讲》，第 64 页。译文根据原文有改动。QLT, p. 103—104.

② 同上，第 65 页。

③ 同上，第 65 页。

④ 同上，第 65 页。

⑤ Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la rédemption*, Seuil, 2003.

⑥ 《塔木德四讲》，第 66 页。

⑦ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974 ; rééd. Biblio Essais, 1990, p. 194.

能？它是使我的意识得以开启的对他人的注意。这个无条件的“Oui”先于我的自由和反思，意味着世界始于我之先，而非我的自由意志的创造；“我”对于世界是后来的。这种先后关系提醒“我”：“所谓个人开始于自由，所谓自由是第一因果性，所谓首要原因是个人，就是无视自我的这个秘密；一种与过去的关系。”^①然而这种“与过去的关系”却不是为了说明我是过去的简单结果以及我是被世界所塑造的，而是为了能够去思考我和世界的另一种关系。列维纳斯认为《约伯记》正是对这另一种关系的启示。

列维纳斯说：认为自由是第一因果性，这正是“哲学家的推测”、“唯心主义者的推测”；这样的因果逻辑为“我”的有限责任乃至不负责任留下了最好的托辞，这正是上帝对约伯及其朋友们的批评。^②约伯及其朋友们推测约伯的受苦全都是从“人为自己的行为负责”这样一个逻辑出发，在这个逻辑里，人的责任和自由只可能是对等的关系，因此约伯的朋友们认为约伯受苦一定是在为他忘记了的过错受到惩罚，而约伯则为他的无端受苦抱怨上帝不公。直到《约伯记》结束，上帝也没有解答约伯的问题，而仅仅是在旋风中一边描述其创世的大能，一边向约伯提问：“我立大地根基的时候，你在哪里呢？”（《约伯记》38：4）

约伯由于听见了上帝在旋风中的声音和问题就感到自卑与懊悔。什么是约伯所懊悔的呢？因为得罪了一个大能的上帝而担心会受其惩罚吗？但这时候的约伯在丧家丧子以及病痛折磨之中早已觉得生不如死。我们难道不能从约伯的懊悔中读出他的谦卑和醒悟？他从上帝的问题中领会到：“我是在世界之后！”

我所说的是我不明白的；
这些事太奇妙是我不知道的。
求你听我，我要说话；
我问你，求你指示我。
我从前风闻有你，

① 《塔木德四讲》，第 67 页。

② 参见《塔木德四讲》第 67、122 页，以及 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974 ; rééd. Biblio Essais, 1990, p. 194.

现在亲眼看见你。
因此我厌恶自己，
在尘土和炉灰中懊悔。《《约伯记》42:3—6》

约伯的谦卑懊悔是《约伯记》的高潮，它揭示了信仰之所以可能的最后秘密：“我”在创世之后，“我”的自由是有限的，但这个有限既不是被剥夺，也不是一个“自知其无知”的哲学辩证法的起点，而是一个承受无限责任的“点”。信仰意味着责任与自由的非对称性，意味着在自由与不自由的起点以外为宇宙万物祈祷与担当。这个让人不堪承受的重担，是“让人不舒服的神圣”^①。在《约伯记》中我们知道：上帝虽然责备约伯的朋友们甚于约伯，但他还是让约伯为三个有负于他的朋友祈祷；上帝在约伯的祈祷后使他“从苦境转回”^②。列维纳斯从这个关于“上帝不公”的可怕故事中悟出：对于那个责问约伯的上帝而言，“你是自由的，但不是绝对的起源。你是在许多事物和许多人之后到来的。你不仅仅是自由的，你通过自由成为共同负责的。你对所有的人负责。你的自由也是博爱。”^③

正是从这个为所有其他人负责的“我”中，列维纳斯试图重新发现主体的可能性，尽管他生活在一个“主体死亡”的时代里。为他人负责不是异化和奴役，而是被选和主体的诞生——这个主体“我”突破了其存在的外壳，独立于存在之外。“独置 (mise à part) 产生之处，存在的本质颠倒之处，就是世界上所有的苦难都倾压之处。一点取代了整体。或者，更确切些说，这种苦难、这种回避的不可能性运作着这种独置本身。”^④但是这个颠倒的发生是如何可能的呢？这个问题始终是一个无底之谜——“天使的秘密”，在此我们似乎只能笨拙地回到循环论证。

此外，也许我们可以跟随列维纳斯这样去追问：“难道人们愿意颠倒本末？难道世间把它所有的苦难都压在我身上，是因为自我能自由地协调或不协调吗？惟有自由的存在才对其所承担世界的重量是敏感的吗？”^⑤对于这

① Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 194.

② 《圣经·约伯记》42:10, 中英文对照 NRSV 版本, 中国基督教协会 1995 年版。

③ 《塔木德四讲》, 第 122 页。

④ 同上, 第 67 页。

⑤ 同上, 第 68 页。

些问题,列维纳斯的回答是惊人的,但又恰好指出了在历经罪恶与不幸的整个多世纪之后,人们对于“人性”这个词还残留的希望:“无论如何,人们将意识到这种自由没有任何一点空闲来承担这份重量,因而也将意识到,在痛苦之中自由一下子就被压扁或崩解。这种人质的条件(或无条件)是自由的基本形态——第一形态——而不是一种永远美好的自由经验的偶性。”^①

结 论

本文论述了列维纳斯关于自由问题的思考。借助于塔木德传统,列维纳斯向我们表明人的自由在何种意义上是神圣的,而在何种意义上又是有限的。针对那种强调人的绝对自由的现代人文主义,列维纳斯试图向我们展示一种古老的人文主义——希伯来人文主义,这个传统教导人们:“我”的自由是有限的,而对他人的责任却是无限的,上帝正是关于这一无限的启示。

(作者为华东师范大学思勉高等人文研究院研究员、北京大学比较文学专业博士、巴黎第十大学哲学系博士资格候选人)

^① 《塔木德四讲》,第68页。

韦伯论技术政治及其现代性

周尚君

在那篇被誉为“天鹅绝唱”的《论帝国总统》一文末尾，韦伯尝不无激情地说，一个总统，当选时若依赖政党在国会中的特定结盟关系，那么一旦这种关系改变，他便不啻是个“政治上的废物”^①。在韦伯看来，不能运用搁置否决权、解散国会权以及公民复决权等各项政治权力(power)的所谓总统，很难真正成为“民主的守护者”。然而，面对这位充满着政治的激情与献身精神的思想家，滕布鲁克(F. Tenbruck)教授却说，韦伯所提出的最初由宗教驱动的资本主义精神，随着价值中立主义科学观的引导，以及行动结构之理性形式的增长，已然变得日益“循规蹈矩”^②。由此，那些献身于由上帝或恶魔掌管的“关于政治的事业”，看来已经成为昨日黄花；政治家的“权力本能”在科层主义的“循规蹈矩”中徒具形式^③，实质上只是缺乏客观责任意识的空洞无物的浪漫主义(Romantik)。

① 韦伯：《韦伯作品集·学术与政治》，钱永祥等译，广西师范大学出版社（桂林）2004年版，第313页。

② Tenbruck, *The problem of thematic unity in the works of Max Weber*, in Keith Tribe ed. *Reading Weber*, London: Routledge, 1989, pp. 42—84. and Wolfgang Mommsen, “*Personal Conduct and Social Change*”, Edited by Scott Lash and Sam Whimster, *Max Weber, Rationality and Modernity*, London Allen and Unwin 1987, pp. 38—39.

③ 我们说，现代社会是“文官独裁”的时代。大规模工业社会的复杂情状只有官僚制能够胜任管理之职。这里所指的官僚制与政治体制类型中官僚的统治是有差别的，韦伯意义上的官僚制“不是一种政府类型，而是指一种由训练有素的专业人员依照既定规则持续运作的（管理）体制”。无论是君主制还是代议制，这种政治社会学意义上的官僚制仍旧可以存在，甚至盛行。当然，作为专业性技术性的官僚制体系的普遍建立，却是现代性形象中的一种突出体现。

我们知道,韦伯终其一生恪守经验科学的真实性及其普遍效力,同时又不得不对德国的现实政制作出某种政制“决断”甚或直接参与政治。科学主义与政制“决断”的双重挤压,迫使他不仅从外观上发现了政治的特征(权力)转向了一种专门的科学层级主义(技术),而且发现这种转向所趋向的理性化道路及其内在逻辑缺陷;与此同时,他不仅对这种转向的社会科学方法论重建贡献良多,而且认识到政治家须得不断偏离该方法论的根本原因。从技术政治问题的角度来讲,他发现的问题是,在西方政治史进程中,那些作为“谏客”、“幕僚”甚至近代文官的官僚,从来没有哪个时代的“政治家”会像今天这样具备中立化科层主义的特点,从来没有像今天这样“组织有序”与“文案生产”的高效率,也从来没有像今天这样失去一个“政治家”人格性本我的个殊与精神。其中的二元分裂既表现为韦伯自身的问题和整个时代的政治状况,同时两者结合在一起又共同展示了现代性问题中最为隐秘的政治的权力本质问题。因为据说现代性已经阉割的这个世界,使得它变得阴柔并失去了所有的魅力。^①

一、从权力走向技术

法国思想大师福柯(Michel Foucault)曾通过重述刑罚史微观权力场域的方式,发现走向现代的刑罚并非“从野蛮走向文明”的二元进程,而是从粗放型权力技术走向密集型“权力技术学”的进程。在他看来,不是权力变得文明了,而是权力通过物理学的方式使自己变得符号化、内在化乃至灵魂化了。^②

韦伯不仅不具备福柯关于权力物理学的超常敏感,也没有如同福柯时代那样的“好运气”:19世纪韦伯的时代是走向战争,而20世纪福柯的时代则是走出战争。因此,韦伯在“传统—现代”模式面前并没有多少智识的反抗能力,他总是将之视作时代的命运。他把对政治的理解完全托付给了关于“支配”和“战争”这样的概念。他认为,国家一般只有在特殊情状下方才诉诸它特有的垄断力量:直接的武力(或暴力)。但是,诚如韦伯所言:“理所当然,对

^① 德鲁里,《亚历山大·科耶夫:后现代政治的根源》,赵琦译,新星出版社2007年版,序4。

^② 福柯,《规训与惩罚》,刘北成、杨远婴译,三联书店2007年版,第93、113页。

政治性组织而言,暴力的使用既非唯一的更不是正常的管理手段。相反的,其主管毋宁会使用一切可能的其他方法来达成目的。但是,当其他方法行不通时,暴力的威吓与最后的动用毕竟是政治性组织所特有的最后手段。”^①尽管我们可以发现,暴力的使用,并非政治性组织所特有,但政治性组织宣称其行政班子及其规则的支配效力普遍适用于社会整个领域,而且还有暴力作为后盾。

如何垄断和行使这种力量?与古代国家相比,现代国家拥有一个行政管理系统和法律的秩序,由立法程序可予以改变,管理干部的组织行动在经营运作时即以该法律秩序为依归。^②而且,无论其形式意义上的规范特征如何明显,该秩序性力量的效力仍然不仅仅及于政治组织的个体成员,同时也及于其管辖领土内发生的一切行动。因此,这种权力的形式需要以正当的暴力作为基础,以疆域作为场所。而国家则成为这种暴力使用的唯一合法来源。因此,现代国家在权力的本质上讲,与历史上以往的制度一样,都是一种人支配人的关系,“要让国家存在,被支配者就必须服从权力宣称它所具有的权威”^③。国家是政治的,政治就是权力的分享和权力的分配,追求政治就是追求权力。但是,韦伯却提出,这里需要对追求权力作出区分,“这权力或者是手段,为了其他目的的服务,不论这些目的是高贵的或者是自私的;或则,这权力是为了权力而追求权力,目的是享受权力带来的声望感。”^④因此,权力的支配本质虽然不变,但是关于支配的合法性根据却时常发生改变与混同。

从遵从渺不可及的古人权威到极端个人救赎与献身精神的领袖信念,最终走向法律条款之有效性、客观性功能的信任,关于权力支配的内在理据已经发生多次变更。^⑤就近代国家而言,它成功地做到了将原本存在于身份政治家或政客、政治团体的分散权力收归到自己手中,并且独占了作为支配手段的暴力之正当使用权,使之成为国家的专有垄断权。因此,支配权的历史

① 韦伯,《韦伯作品集·社会学的基本概念》,顾忠华译,广西师范大学出版社2005年版,第75页;并可参见《经济与社会》(上),林荣远译,商务印书馆1997年版,第83页。

② 韦伯,《韦伯作品集·社会学的基本概念》,第76页。

③ 韦伯,《韦伯作品集·学术与政治》,钱永祥等译,广西师范大学出版社2004年版,第197页;《学术与政治》,冯克利译,三联书店1998年版,第56页。本段论述参见后者,广西师范大学版中没有该段论述。为便于理解,本文综合了以上两个版本。

④ 韦伯,《韦伯作品集·学术与政治》,第197页。

⑤ 韦伯,《学术与政治》,冯克利译,第56—57页。

是从分散到集中的历史。同样,也就是在收夺权力的过程中,作为权力的纯粹执行者的职业官僚出现了。韦伯说,他们起先都是在君主的麾下服务,“与卡里斯玛的领袖不同,他这种人本身无意成为支配者,而只是要为政治上的支配者服务。”^①他们作为君主的臣僚,一方面为了挣得生活所需,另一方面也获得了一种理想的生活内容。而随着形式和内容的双重满足,这种政治形式逐渐演变成为一种职业,并越来越专门化、专业化,使政治逐步成为一种技术化的经营。

国家在集中垄断支配权力的过程中,将原有支配这些权力的身份制官员所掌握的物质力量和工具同时收归到了自己的手中,然而,政治领袖对这些力量没有多少真实的兴趣。于是,对于那些技术性的职业政治家而言,依赖政治而活有了切实可行的物质性条件,同时又与将政治作为一种事业的政治家们决然地分开了。尽管为了政治而活和依赖政治而活两者并非绝对对立,而且通常情况下是兼而有之,但是,对于前者而言,为了政治而活的人,在其内心里是将政治视为他的生命的。他对政治有一种个体的权力享受感和荣誉感;并将政治作为生命之事业而获得个体真正的生命意义;权力意志对他而言,那是一种生活的切身感受。然而,对于那些依赖政治而活的职业性官僚,则又可以区分为两种:“或者是纯粹的俸禄人,或者是受薪的管理者。”^②政治职位成为其固定收入的来源,物质条件对于职业性官僚而言是非常重要的,政治不过是为了经济收入而为的一种技术性工作。与之相对应的是,政治领袖根本就不会将其注意力集中到个体私利的经济运作上来,他的收入也并不会依据他政治决断的审慎或疏忽来决定。

职业性官僚不仅将政治作为一种谋取生活内容的工具,而且在国家事务中扮演着与他们的“追求”不完全相符的重要角色。例如,政府的纯粹技术性经济工作需要分工明确的专业官僚才可以得到有效的运作;战争技术的发展,也造成了对于专业技术性军官的需要;司法程序的精密化及其重要性与日俱增,则造成了对于受过训练的法律专家的需要。韦伯说,在财政、军事和司法这三个领域,职业性官僚已在较先进的国家中取得了明确的胜利。^③ 君

① 韦伯,《韦伯作品集·学术与政治》,第205页。

② 同上,第210页。

③ 同上,第213页。

主大权独揽的统治逐步让位于专业官僚体制。当然,技术性的专业官僚并没有将政治家驱逐殆尽,与专业官僚的兴起相应的是首席政治家的出现。现代立宪主义使得有限政府与代议制度成为普遍的政治形式,尽管它以毫无偏私的中立化面目出现,但立宪君主一般都会在合议制的多数派与少数派面前日益感受到来自公众质询的压力和党派之争的驱使。在政府的政治官吏和最高权力机构之外,君主网罗了一大批纯粹的专业官僚,通过这批亲信形成决定。但是同时,君主又因“愈来愈落入一种素人地位”,不得不“借着合议系统和内阁,设法减轻受过专业训练的官僚对他绵绵增强而无力躲避的压力”^①。

尽管君主仍旧控制着国家的政治权力,但是,“君主的利益与官僚阶层的利益结合,共同对抗国会以及国会对权力的索求。官僚的利益所在,是要让领导的地位,也就是部长的位置,由他们自己人来占取,好让这些地位,成为官吏晋升的目标。君主的利益所在,则是要能够按照自己的判断,从忠诚的官吏行列里,指派出部长。”^②这样,维护共同利益的需要致使君主需要一个特定的个人替他向国会负责,并在政党之间斡旋,内阁和内阁首脑便产生了。内阁首脑被当做政府体制中第一位专业官僚。与之相应,国会的力量也获得扩张,譬如在英国,国会获得了凌驾于君主之上的权力,而掌控议会多数席位的政党成为控制国会权力的惟一力量。内阁及其首脑逐步成为某个党的委员会,在政府的政治不断的专业化推进的同时,政党却获得了最终的政治决定权。而政治所固有的“超凡魅力”只有在政党争夺选票时的公众演说中再次复现。

因此,政党之间的权力斗争变得日益炽热的同时,政府的政治权力却走向了一种技术化、专门化的经营。就如同私有企业的经济运作一样,聚集一堂的股东们尽管是真正意义上的“主宰者”,但是却对生意经营不置一词,其影响也微乎其微。而那些来源于僧侣、文人、贵族、绅士(主要是英国)以及法律家的职业官僚却通过理性经营的方式运作着整个国家的行政。法律规范获得空前的重要性,因为这些规范是作为非人格性的,因而也是普遍的、根据理性的可测定原则和内容制定出来的。据信,实行统治的是法律,而不是人、

① 韦伯,《学术与政治》,冯克利译,第69页。

② 韦伯,《韦伯作品集·学术与政治》,第215页。

权威或某个当权者。对于技术政治的专业经营者而言,这些提供统治根据的法律规范,就如同股东大会所指定的公司章程。与之相比,那些被称作首席政治家的权力代表,如各部部长、各省省长,反而成了企业的董事会主席团,除了形式主义的职位的设置,他们与经营无关。权力的全部秘密在技术政治面前似乎一览无余:政治(共同体)的航船如何行驶,全由这群“无恶无好”的专业性官僚及其整个科层主义的经营系统所决定;而这艘航船的最终航向如何,则取决于政党斗争中的偶然性。

二、卡里斯玛的公开“退场”

当人们普遍认为韦伯在“事实与价值”的分野之下导向了一种关于政治抉择的形式科学时,阿隆(Raymond Aron)却认为,韦伯所耿耿于怀的,是要说明学术虽然最后把迷魅从世界祛除,而且虽然本质上是不完整的,但是却有某种意义,值得人为其献身。^①那么,这里首先需要明了的是,学术怎样将迷魅(卡里斯玛)从世界祛除的?政治的迷魅(卡里斯玛)又是如何在学术道路上公开退场的?在此问题基础之上,才能更进一步明了韦伯为何认为这种祛除了迷魅的政治仍旧具有值得献身之处。

如前述,专业性官僚是不应当从事政治的,而仅仅从事一种技术性的非党派性“行政”,他们应当无恶无好地从事他们的职务。因此,“他绝不应该做政治家(不论领袖或其追随者)必须去做、同时始终在做的事——斗争(Kämpfen)。采取立场、斗争、有所动情——有恶有好;这乃是政治家的本色,尤其是政治领袖的本色。”^②政治是政治家的政治,不是专业官僚的政治。政治不是为了宗教、道德或者其他非政治性的目的,按照“近代第一位政治科学家”马基雅维里的说法,政治家考虑的应该是权力,而绝非正义;这就如同将军考虑的应该是武装,而绝非仁慈一样。国家的行为应以本身权力的维持及增强为着眼点,不需引道德的规范作为行动准则。在马基雅维里看来,即使以暴力方式从事损害行为,也可以区分妥善的使用和恶劣的使用,“妥善使用的意思是说,为了自己安全躲避需要,可以偶尔使用残暴手段,”当然前提是它能为臣民谋利益,而且之后绝不再使用。“占领者在夺取一个国家的时

① 参见阿隆:“韦伯论学者与政治家”,载韦伯,《韦伯作品集·学术与政治》,第291页。

② 韦伯,《韦伯作品集·学术与政治》,第224页。

候,应该审度自己必须从事的一切损害行为,并且要立即毕其功于一役,使自己以后不需要每时每日常搞下去。”^①马基雅维里是从从事着个人事业的实干家,他按着自己的设想一而再再而三地召唤人们离开那既安全又可靠、富足但自私的领地。^②因此,马基雅维里的工作是在“神义”语境失效的前提下,再造政治家独有的精神个性以及在此之下的公民共和品质。

与马基雅维里的追求完全相反,专业性官僚的技术政治倾向则是驱赶着人们再次回到安全可靠且富足自私的领域,使政治权力的险峻被技术科学的确定性、客观性特征所吸收。这一吸收的过程恰与整个社会科学的建立与方法论重建步调一致。

韦伯认为“科学思维的过程构造了一个以人为方式抽象出来的非现实的世界”^③。而这样一个世界的产生是从文艺复兴以来自然科学的长足发展开始的。前者使得理性试验的观念成为了人们心目中能够解决一切问题的利器,学问本身就成了科学。任何领域如果不以理性科学的方法论进行认识,则失去了作为一门学问而存在的正当性条件。自然控制之力日盛,则社会(理性)控制之观念愈强。在此形势之下,诸如狄尔泰(Wilhelm Dilthey)、文德尔班(Wilhelm Windelband)、李凯尔特(Heinrich Rickert)以及西美尔(Georg Simmel)等哲学家们为了哲学和形而上学的一息尚存,将自然科学与文化科学之间作出区分,并主张人文学科的独立性地位。其中论述最为明确者当属 H·李凯尔特,这位弗赖堡大师,在 1899 年就提出了科学中存在的两种基本对立:自然和文化的对立;自然科学和历史之文化科学的对立。他认为“自然是那些从自身中成长起来的、‘诞生出来的’和任其自生自长的东西的总和。与自然相对立,文化或者是人们按照预计目的直接生产出来的,或者虽然是现成的,但至少是由于它所固有的价值而为人们特意地保存着的”^④。二者的本质区别在于,自然的东西不关涉价值,文化的产物却必须具有价值。由于自然和文化的这种对立,因而就产生了自然科学和文化科学的对立或区分。

① 马基雅维里,《君主论》,潘汉典译,商务印书馆 1985 年版,第 43 页。

② 曼斯菲尔,“《论李维》导论”,载于尼科罗·马基雅维里,《论李维》,冯克利译,上海世纪出版集团 2005 年版,第 1 页。

③ 韦伯,《学术与政治》,冯克利译,第 31 页。

④ 李凯尔特,《文化科学和自然科学》,涂纪亮译,商务印书馆 1986 年版,第 20 页。

李凯尔特从“事实”(facts)与“价值”(values)的区分中重建文化科学的努力给其挚友韦伯以深刻影响。韦伯“把人的社会行动作为其研究对象的基本单元。他的研究既注意社会行动的可观察到的外部表现,又关注社会行动的主观意义”^①。既关注外在实证的人类行为物象,也关注人类行为内在的主观世界,韦伯的这一做法在综合的所谓“价值关联”的概念之下获得了分析手段上的巨大成功。韦伯认为,行动不仅包括行动者的外在举止,也包括行动者的主观意义(意向)，“比如一台机器,都只是从制造和应用这件人造物的人的行为(可能有着极为不同的目标方向)所赋予(或想赋予)的意义,才能得到解释和理解;如果没有追溯到这个意义上,它就仍然是根本不能理解的。”^②

但是,我们知道,主观意义的解释与理解需要追求确证(确定性);或者具有理性的性质(因而或者具有逻辑特性或者具有数学特性);或者是具有感觉上可以重新体验的特性(感情的、艺术感受的性质)。很显然,韦伯“在进行一种‘新的综合’,这种综合就是将科学的任务厘定在对于“部分现实地、部分自以为是地追求的‘观念’达到精神上的理解”^③。韦伯深知,科学思维并不能把握真正的生活,“却企图用瘦骨嶙峋的手去捕捉它的气血”^④。因此,在社会科学的意义上,他并不是要追求存在的全貌,不是要对因果关系做无关巨细的回溯。他说:“一门科学并不能教给某人应该做什么,而是只能教给他能够做什么,以及——在具体条件下——他想要做什么。”^⑤这一限定也成了社会科学的最终边界。

通过一种历史解释的客观可能性与因果性的论证,韦伯在方法论上认识到:首先,“在人的行动中原因和结果是互相转化的,一个结果一旦获得实现,同时也就成为新的目标的原因;原因只是造成特定后果的手段,由于其相对的有效性,可能会在成全某一后果以后又立即变成一个原先未预见的新行动的原因。”“其次,从实在的意义上说,构成宇宙的事物无论在范围上或在内容

① 郑戈,“韦伯论西方法律的独特性”,载于李猛编,《韦伯:法律与价值》,上海人民出版社 2001 年版,第 31 页。

② 韦伯,《经济与社会》(上),林荣远译,商务印书馆 1997 年版,第 42 页。

③ 韦伯,《社会科学方法论》,李秋零等译,中国人民大学出版社 1999 年版,第 3 页。

④ 韦伯,《学术与政治》,冯克利译,第 31 页。

⑤ 韦伯,《社会科学方法论》,第 4 页。

上都是无穷尽的,因此人们无法找到一个根本的原则来穷尽对世界的认识。”^①韦伯认为,科学就是“在任何时候都要向读者(我们又要说,首先是我们自己)澄清,事实上以及在什么地方让思维着的研究者停止讲话以及希望着人开始讲话,在什么地方论据诉诸理智以及在什么地方它们诉诸情感。经常将对事实的科学讨论与评价的理想思考混淆起来,这是我们这个专业的工作的一种虽然始终最为流行,但最为有害的特征之一”^②。

韦伯始终认为,理解某种事实上的评价与赞同那种评价是不同的,事实与价值的绝对异质性,使得社会科学必须保持道德上的价值中立,社会科学能够回答的仅仅是有关事实经验及其原因的问题,对于应当如何,则无能为力。列奥·施特劳斯将韦伯的思想立场归结为“是”与“应该”对立,这种对立从根本上否认真实的价值体系的存在,否认“人们对于真实的价值体系能够获得什么经验的或理性的科学,有什么科学的或哲学的知识”。因此,在韦伯眼里,“存在的只是一系列不分高下的价值观,它们的需求彼此之间相互冲突,而此种冲突又非人类理性所能解决。社会科学所能做到的只能是澄清此种冲突及其全部蕴涵,冲突的解决只能留待每个个体自由的、非理性的决断。”^③对于社会生活中“诸神之争”的发现,成为社会科学研究终点。从这个意义上讲,韦伯的社会科学建构及其方法论重建将直接导致政治的“卡里斯玛”(迷魅)的公开“退场”^④。

在支配类型学的理想架构中,韦伯从传统型、卡里斯玛型到现代法理型的支配形式之间并不存在一个前后相继的历史替代关系。^⑤如德国当代史家蒙森(W. Mommsen)所言,如果将不可逆转的世俗化过程看做是韦伯历史

① 苏国勋,《理性化及其限制》,上海人民出版社1988年版,第264—265页。

② 韦伯,《社会科学方法论》,第4页。

③ [美]列奥·施特劳斯,《自然权利与历史》导言,彭刚译,上海三联书店2003年版,第43—44页。

④ 实际上,连韦伯本人也不得不承认,政治的卡里斯玛精神完全退场是永远不可能的。而且,即便是一种科学意义上的退场,在韦伯看来也是一种“完全不能被信服的幸福”。见韦伯,“以学术为业”,《学术与政治》,冯克利译,第33页。

⑤ 这种进程在恩格斯的学说中表现为奴隶制、封建制、资本主义制和社会主义制的历史类型更替。参见恩格斯,《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯全集》(第21卷),人民出版社1965年版。

社会学的特定目标,那就大错特错了。^① 韦伯从来就没有在三种理想类型之间作出任何前后更替意义上的历史评判。当然,韦伯的历史社会学同时也避免了阶级斗争的革命机理分析,而是从行动伦理的意义上以科学方法论建立起来的,实质上是对社会科学的“价值—事实”分野的社会行动层面上的应用。

社会行动是人类行动中的主要形式,在人的行动理性与知识化的现代社会,人的行动毋宁说就是社会行动。在韦伯这里,社会行动依照下列的方式得以分类:首先,目的理性式(Zweckrational),是通过对周围环境和他人客体行为的期待所决定的行动,这种期待被当做达到行动者本人所追求的和经过理性计算的目的的“条件”或“手段”。其次,价值理性式(Wertrational),通过某种坚信的行为自身价值无关乎能否成功,纯由其信仰所决定的行动。纯粹的价值理性行动,是当一个人不顾及他可预见的后果,只求维护他对其义务、荣誉、美感、宗教情操、忠诚或某种“事务”重要性的信念而义无反顾的行动。再次,情绪式(Affektuell),通过当下的情感和感觉状态所决定的行动。情感式行动是为了满足那些直接的报复、享受、热爱、喜乐和抒发直接感情的需要作出反应的行动。最后,传统式(Vtraditional),通过根深蒂固的习惯所决定的行动。^②

因此,在韦伯这里一种统治制度具有正当性的信念,不是纯粹的哲学问题。当权者的努力构建和行为本身的动机与趋势,共同促使秩序的合法性支配的纯粹类型的建立。

若支配的合法性来源于一种宣称的同时也为人们所信服的、历代相传的规则与权力的神圣性,则称这种支配为传统型支配。^③ 行使发号施令之权的人们一般凭藉他们继承而来的身份享有个人支配权,支配者并非上级,而是个人的主人。因此,身份在传统型支配类型中占有了核心的地位。梅因认为身份时代是一个我们社会中的“幼年时代”,“人们不是被视为一个人而是

^① Wolfgang Mommsen, "Personal Conduct and Social Change", Edited by Scott Lash and Sam Whimster, *Max Weber, Rationality and Modernity*, London Allen and Unwin 1987, p. 37.

^② 韦伯,《韦伯作品集·社会学的基本概念》,第31—35页。

^③ 韦伯,《韦伯作品集·经济与历史;支配的类型》,康乐等译,广西师范大学出版社2004年版,第323页。

始终被视为一个特定团体的成员。”^①社会的单位不是个人，而是一个个集体单位，诸如家族。身份是一种与合意无关的人格状态，它同时意味着一种“个人恭顺”，管理干部与主子之间也取决于忠诚关系，而非专业官吏的所谓无私的职责观念。尊奉习惯和个人专断成为这种支配的特点，命令一服从与主人—臣民的结构致使家产制及家长制统治方式盛行。这种支配类型同样需要干部统治，只是典型的行政干部来源同其身份制和家产制连贯起来：与支配者已有传统型恭顺关系结合的人，我们称此为“家产制的拔举”。这些人可能是：族亲；奴隶；家臣性质的附庸，特别是“家士”、“客”、“部曲”、解放的奴隶。同时，选拔也可能来自“外家族制”，它纯粹靠个人的忠诚，例如各式各样的“宠幸”；对领主有忠诚关系的人，如封臣；资源投入基于个人恭顺网络中为官吏的自由人。^②

与法理型支配相比，传统型支配体现出诸多的弊病。如传统命令的内容虽然对支配者而言，有部分的约束作用，因为其支配的正当性基础来源于传统的经历或指定，但是，往往出现支配者解释和扩大权限的事件；而且，传统型支配是一种人身关系的上下服从关系，官员的任免升迁并没有固定格式，任意性很强，而且即使是对于专断和好恶发挥的程度，也会有很大的差异。

法理型支配类型被韦伯称为“拥有一个官僚行政班子的合法型统治”（Legal Authority With a Bureaucratic Administrative Staff）^③，端赖法理型支配的基石乃是法律、抽象规则、无私的程序与秩序。法律规范在这里根据理性协议或者强制的手段得以建立，这种建立旨在确立目的理性或者价值理性或两者兼具，理性就成了西方的“普通话”^④，“抽象社会”^⑤系统得以逐步形成，它由人们有意地加以创立。这一社会系统为满足组织的成员理性地追求

① 梅因，《古代法》，沈景一译，商务印书馆 1959 年版，第 105 页。

② 韦伯，《韦伯作品集·经济与历史：支配的类型》，第 326—327 页。

③ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth and Claus Wittich ed. University of California Press, 1978, Vol. 1, p. 217.

④ 例如，普通法理性作为英国政治的普通话，却在形式理性和实质理性之外形成了技艺理性，对于“诸神之争”的多元价值冲突的困境，普通法理性很少直接诉诸这些相互抵牾的价值，更多的是借助于论争中的法律原则进行一种实践权利的技术管理，而不是对权利本身的管理。可参见李猛：“除魔的世界与禁欲者的守护神”，李猛编，《韦伯：法律与价值》（思想与社会·第一辑），上海人民出版社 2001 年版，第 209—213 页、第 182 页。

⑤ 参见李猛，“论抽象社会”，载《社会学研究》1999 年第 1 期。

其利益设置了行政程序,无论是普通民众还是官员甚或总统,都需要受到这些无私的法令和程序的指引。^①理性的法理型支配因而确立了持续不断的受规则所约束的行为模式和正式的法律专业经营,在明确的权限划分之下各种职位的组织依照官僚层级制(Amtshierarchie)的原则运行不悖。技术性的法规、规范之下,行政官吏与生产工具的所有权发生分离,与职位发生分离。专业性官僚因而获得了一种由规范所确立、由职位所评价的工作岗位。

专业知识因此获得了空前的“权力”。“知识确保权力”与“知识就是力量”成为政治领域和经济领域的两个互为依赖的表达。技术政治的操作平台就是通过专业知识加以支配。“一方面,专业性的知识本身即足以保证非常的权力地位。另一方面,官僚组织,或利用官僚组织的支配者,又可能以处理政治事务所积累的经验和知识,来增强其权力。”^②权力对于知识的渴求同时导致了人才甄选上的平等化倾向,身份在知识面前顿然失色。据梅因归纳,所谓进步运动史是一个“从身份到契约”的历史,其趋势是家族依附的逐步消失以及代之而起的个人义务的增长。^③韦伯也认为,“官僚体系的发展大大有助于身份地位的平等。这是历史上的一般性的趋势。”^④而技术政治也正是在这样的趋势中获得了理性化的内容,并逐步确立为现代政治社会中的排他性支配模式。^⑤

世界解除迷魅和理性获得排他性支配力量以后,理性本身成为了唯一的

① 韦伯,《韦伯作品集·经济与历史:支配的类型》,第308页。

② 同上,第320页。

③ 梅因,《古代法》,第296页。

④ 韦伯,《韦伯作品集·经济与历史:支配的类型》,第321页。

⑤ 技术政治的基本内涵大致可以概况为:其一,政治不再是美德教育,而是一种技术。通过德性教育或宗教感化的政治美德教育在现代社会不再能够获得令人信服的地位,而以科学理性为基础的技术能力成为政治的力量之源。其二,衡量政治成功与否的标志将由经济手段来完成。产业能力与经济实力的不断增强成为论证政治合法性的唯一来源,虽然不一定是最有效的来源。其三,政治不是作为人的手段,相反,人是政治的手段和机器零件。如韦伯所言:“没有什么机器能像人类机器(官僚政治)运转得这么精确了。从技术和物质的角度来看,它是无与伦比的。但是除了技术标准以外还有其他。……凡是把自己整合到这部机器上的人,都会变成机器上的一颗小小的螺丝钉,就像大型工业企业中的情况那样,他越来越习惯于当一颗螺丝钉的感觉。”括号中“官僚政治”一词是玛丽安妮·韦伯所添加的,她认为韦伯在此提到的人类机器仅指官僚政治,这种说法值得商榷。参见[德]玛丽安妮·韦伯,《马克斯·韦伯传》,阎克文译,江苏人民出版社2002年版,第471页。

信仰：遵从制定的规则的合法性以及发布命令的权力得依靠这些规则的授权。^①

尽管卡里斯玛型支配在韦伯的支配社会学中占有了非常独特的地位，而且在其著名的《以政治为业》的演讲中，韦伯明确地对卡里斯玛领袖型支配类型寄予厚望。在韦伯看来，卡里斯玛“这种类型之所以重要，是因为志业这个观念最高度的表现，在此找到了其根源”^②。信念和心理的服膺为这种类型的确立奠定了非日常性的神圣化特质。但是，根据上述社会科学客观性发展历程的归纳和法理型支配类型在现代抽象社会系统中的确立，卡里斯玛这种支配类型的公开退场显然是不可避免的。

卡里斯玛支配的社会关系属于私人性的个人人格的“持久性联系”，但是这种持久看来永远都是暂时的，卡里斯玛非日常性的精神性格致使其并不会成为一个社会状态中的常态，而毋宁说是社会的“变态”。尽管这种形态在各种社会形态中都扮演着重要的作用，但诚如韦伯所言：“卡里斯玛支配只能存在于初始阶段，它无法长久维持稳定。它终究会被传统化或法制化，或两者的连结所转化。”^③所以，纯粹的卡里斯玛型领导只可能在短期内非常状态中出现，它与“一种集体亢奋有关，大众以这种亢奋对某种异常经历作出反应，并以此将他们自己交付以为英雄般的领袖人物”。它意味着一场对领袖人物品格的深信不疑，是人们经验中的一场“内在革命”^④。然而，韦伯深知，作为“职业”的科学，不是派发神圣价值和神启的通灵者或先知送来的神赐之物，而是通过专业化学科的操作，服务于有关自我和事实间关系的知识思考，这已经成为时代中的人们无可逃避的命运。^⑤

三、卡里斯玛的“隐秘”出场

关于行动与支配理想类型的指向绝不能穷尽人行为的一切方式，类型学

① Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth and Claus Wittich ed., University of California Press, 1978, Vol. 1, p. 215.

② 韦伯，《韦伯作品集·学术与政治》，第200页。

③ 韦伯，《韦伯作品集·经济与历史：支配的类型》，第363页。

④ [美]R. 本迪克斯，《马克思·韦伯思想肖像》，刘北成等译，上海人民出版社2002年，第320—321页。

⑤ 参见韦伯，《学术与政治》，冯克利译，第45页。

仅仅是创造出来的一种纯粹概念性工具。韦伯提醒人们注意,在技术政治的抽象体系构建过程中——它与人类的科学事业同步——我们一定要关注行动者自身的意志与存在。而意志意味着一种权力。韦伯说,权力是指在即使他人反对的情况下仍然可以具有某种左右他人的意志的能力。^①

关于权力的意志论解释要求我们再次追问韦伯在《新教伦理》和《以学术为业》中不断重提的那些科学手段所不能给予的关于世界意义的知识。就此,哈贝马斯(Jürgen Habermas)认为,韦伯的科学理性化概念本身即意味着法律与道德的独立,那些有关道德的实践观点、道德的文本以及法律的经典的基本原理、决定规则等,都摆脱了它们最初所依赖的迷魅世界观。法律和道德的独立,是建立形式法以及世俗的信念伦理与责任伦理的基础。^② 权力的合法性就是法律的形式主义和技术优越性。在哈贝马斯的论述中,韦伯的权力概念被一种法律程序主义解释所遮蔽。因为法律作为国家整体的抽象规则,必使得所有成员无区别的遵守,国家的行政管理同样受制于这些规则,最高行政者不是统治者而是“上司”。在此基础上,权力从前提上讲,就是应当受到制约的,或者从道德层面上讲是恶性的。

施米特则开启了韦伯的意志论权力论证的另一种独特进路。在施米特那里,国家的概念首先是以政治的概念为前提的,“庇护与臣服”乃是国家的第一原理。^③ 人类的本性和神圣的权力也是遵循着这样的关系。在施米特看来,所谓中立化民主政治和技术政治的“末人”(the last man)设想只不过是—些“心智弱”的学者臆想的结果,政治的迷魅和权力意志本质从来没有远去。

对比哈贝马斯和施米特的两种进路,韦伯强烈的责任伦理和民族认同迫使我们不得不重新追问政治之卡里斯玛(迷魅)公开退场的隐义。^④ 当代韦伯学研究学者施路赫特说:“西方现代理性主义中所含有的实质非理性,正迫

① 韦伯,《韦伯作品集·社会学的基本概念》,第71—72页。

② 哈贝马斯,《交往行为理论》,曹卫东译,上海人民出版社2004年版,第157页。

③ 施米特,《政治的概念》,刘宗坤等译,上海人民出版社2004年版,第99页。

④ 沃尔夫冈·施路赫特,“信念与责任——马克斯·韦伯论伦理”,李康译,载李猛编,《韦伯:法律与价值》,第242—336页;同时可参见田耕,“世俗社会和现代心灵的深度——评米尔班克《神学与社会理论》对韦伯宗教社会学的批评”,载《思想与社会》编委会,《现代政治与道德》,上海三联书店2006年版,第289—301页。

切需要责任伦理式的导向,唯有通过责任伦理——在承认(西方)文化传统之下——才有达成主观胜于客观、自决胜于物化以及自由胜于必要性等目标的可能。”^①施路赫特此说恰可印证韦伯面对德国人与波兰人在东德边境的经济与政治权力的此消彼长所说的那段沉重的话语:“天真而年轻的自由理想,已经衰落;不少现代人变得未老先衰,甚至过分聪明,还以为人类心里对自由的最基本的冲动,已经随着‘政治’、‘经济政策’之类的毫无生气的概念,给带进坟墓了。”^②

无疑,韦伯的民族主义政治热情是非常强烈的,但他这种热情却不是文人式(在韦伯看来这等于浅薄荒谬)的“非理性”^③,更不是“无生育力的亢奋”(sterile Aufgeregtheit)的革命狂欢,因为韦伯的责任伦理并不是一般人所认为的那样属于工具理性,而属于价值理性。^④ 尽管韦伯以及后来的许多社会科学学者们将善与恶的问题置于价值中立的立场之上,事实与价值的分野致使韦伯相信,有关“应该”不可能确立任何真正的知识。^⑤ 但是,韦伯深知即

① 沃尔夫冈·施路赫特,《理性化与官僚化》,顾忠华译,广西师范大学出版社2004年版,第90页。

② 韦伯,《民族国家与经济政策》,甘阳等译,三联书店1997年版,第83页。

③ 刘小枫,“施米特论政治的正当性”,载舒炜编:《施米特:政治的剩余价值》,上海人民出版社2002年版,第31页。

④ 国内学界对韦伯的官僚制理论诟病的主要立足点就是认为韦伯所追求的合理性是客观的形式合理性,因而也是抽象的片面的合理性。由于回避了对价值合理性的承认而走向了自己的反面,即不合理性。认为现代官僚制不应是一个消灭了人的管理体制,而首先应当是以人为中心的体制。以人为中心,就需要突出人的主体性,就需要肯定人的价值以及人的价值观念的作用。这样一来,官僚制的客观性和合理性就转换为人的主体性和道德优先性。所以,决不能赞同“人的死亡”和“制度的兴旺”的官僚制取向。(参见张康之:“韦伯官僚制合理性设计的悖论”,载《江苏社会科学》2001年第2期。)从另外一个角度来讲,说韦伯建构了理性化的现代官僚制理论,仍旧是对韦伯方法论问题的误解,在理解社会学的解释学立场对官僚制所做的理性化分析,并不能归结为韦伯的理性建构,他无意于对通往真实之路的价值方向作出自我的构想,如果说官僚制对于“人的死亡”应当承担责任的,韦伯对此也有非常清醒的认识,在《新教伦理与资本主义精神》最后一个部分表现出了似乎有些悲天悯人的先知式呼告:“没人知道将来会是谁在这铁笼里生活;没人知道在这惊人的大发展的终点会不会又有全新的先知出现;没人知道会不会有一个老观念和旧理想的伟大再生;如果不会,那么会不会在某种骤发的妄自尊大情绪的掩饰下产生一种机械的麻木僵化呢,也没人知道。因为完全可以,而且是无道理地,这样来评说这个文化的发展的最后阶段:‘专家没有灵魂,纵欲者没有心肝,这个废物幻想着它自己已达到前所未有的文明程度。’”参见马克斯·韦伯,《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,三联书店1987年版,第143页。

⑤ Nasser Behnegar, Leo Strauss's confrontation with Max Weber: a search for a genuine social science, *The Review of Politics*, Vol 59, Issue 1, 1997, pp. 97—124.

便是真正的知识,也不能给予人的存在以意义,而拥有“政治人格”的政治家恰是追求一种关于存在的献身意义。韦伯说,政治家必得包含三重素质:激情、责任感和恰如其分的判断力。就像政治支配的卡里斯玛类型,在非常的社会状态中,无论好坏——毋宁说无关乎好坏——它都是特别需要的。

然而,这种对于政治的卡里斯玛素质的哪怕是一种真诚的追忆,都可能与“去政治化”时代的精神状况之间形成严峻的对峙,并由此导致韦伯在《新教伦理》第五章中所担忧的悲剧性问题。

因为,今天的人们深切地懂得,彻底启蒙的世界将是知识代替幻想的世界,那里没有先知,只有专家。“祛魅”除了表明人们摆脱恐惧树立自主以外,如同色诺芬尼(认为神是人造的,是人的仿造品)那样嘲弄诸神,同时意味着人们有信心面对自然界的一切必然因素和偶然因素,表明人们不仅不对客观世界逆来顺受,还拥有主宰世界的权力。当然这并不是人们的理想,因为现代人已经解除了理想,这一解除的前提是对于一切合法性论证方式的失望和不信任,他们甚至拒绝一切最终根据。^① 宗教改革的最直接的效应是人学会了自己亲自面对上帝,而不需要任何其他的组织(教会)和媒介(教士的传达),因为“上帝在创造先知的时候,并没有毁掉人”^②。黑格尔说“是人从外界的权威回到了自己里面”,“意识达到了与自身和解,并且种种和解采取了这种不得不在精神里面来完成的形式。人从‘彼岸’被召回到精神面前;大地和它的物体,人的美德和伦常,他自己的心灵和自己的良知,开始成为对他有价值的东西。”^③人的自我意识的复活,使人最终成为了宰制世界的绝对者,人的生命超越了动物的生命而具备了精神实体,从而也意味着“诸神之争”时代的来临,因为人不在信仰唯一的拯救,他们将自己的幸福归结为各种俗世

^① Manent Pierre, *The city of man*, translated by Marc A. Lepain, Princeton University Press, 1998.

^② 洛克,《人类理解论》,转引自J·利文斯顿,《现代基督教思想》(上卷),何光沪译,四川人民出版社1999年版,第32页。

^③ 黑格尔,《哲学史讲演录》(第3卷),贺麟、王太庆译,商务印书馆1959年版,第376页。

价值的实现,如公平、效率以及平等。^①

但是,现代人最终将一切价值化约为一种脱离了群体美德的对物质产品的极端崇尚,金钱本身甚至成为了一种价值。^② 霍克海默(Max Horkheimer)和阿多诺(Theodor Adorno)在描述现代工业文化时说:“辉煌雄伟的塔楼鳞次栉比,映射出具有国际影响的出色规划,按照这个规划,一系列企业如雨后春笋突飞猛进地发展起来,这些企业的标志,就是周围一片片灰暗的房屋,而各种商业场所也散落在龌龊而阴郁的城市之中。”他们甚至直接认为:“城市建房规划是专门为个人设计的,即带有一个小型卫生间的独立单元,然而,这样的设计却使这些个人越来越屈服于他的对手:资本主义的绝对权力。”^③ 工业文明背景下的权力就是资本主义本身的权力,简单地讲是物质利益的绝对权力。而创造物质利益的唯一手段就是生产与再生产。生产渗透到一切领域,生产的实质内容就是技术的渗透。

韦伯将他关于技术问题的论述放在他的重要问题域(自由与现代社会的形式理性趋向之间的关系)中进行。他提出“尾随者”概念,认为作为现代的人们作为“尾随者”的一代可以不费任何代价,享用并非斗争获取的自由,而丧失了争取自由的艰苦而高贵的过程。他们不再具有足够的尊严和真正的个性,最终不再可能有自由可言。如同社会学者李猛所归纳的那样,对于现代人来说,他们所生活的“社会”,既非古代社会中由“公民同伴”(civis)组成的城邦,也不是滕尼斯带着怀旧情感构造出来的美好“共同体”,而似乎是一个由熙熙攘攘的“陌生人”组成的,拥挤但却多少有些冷漠的世界。在现代人的眼中,这个“社会”不再是涂尔干笔下以曲折的方式被崇拜的神圣事务,而好像变成了一个抽象的对象,需要不断加以考察、研究、反思和转变。^④ 这个

① 需要廓清的是,宗教改革和启蒙运动之间是否导致了相同的结果。因为宗教改革在许多学者那里被认为仍旧是中世纪的,是传统的,因为16世纪末17世纪初接着发生的一些运动(天主教反宗教改革运动、加尔文主义、路德主义等等),甚至比中世纪更加倾向于强调维护教义正统与宗教权威。17世纪是新教的“经院主义”时期——不是一个热心传播福音的时期,而是一个确定健全教义并使之系统化的时期。以至于后来卓有成就的神学家卡尔·巴特说:“在许多方面,17世纪正统的理性主义者与18世纪异端的现代主义者骨子里其实是一家。”

② 卡尔·施米特,“价值的僭政——一个法学家对价值哲学的思考”,朱雁冰译,载《〈道风〉基督教文化评论》2002年(春),第16期。

③ 马克斯·霍克海默、西奥多·阿多诺,《启蒙辩证法》,渠敬东等译,上海人民出版社2003年版,第134页。

④ 参见李猛,“论抽象社会”。

所谓技术社会(或者说抽象社会)的重要特征即程序性、反身性、非人格化。

程序性是指科层制与现代市场经济;反身性是指无法还原为具体情境中个人经验的观念性和超然性;非人格化是指现代社会的互动过程涉及的机制、知识和观念,都与个人的具体特征和人际的具体关系无关,或确切地讲这些机制正好是为了克服具体的人际关系。^①也就是对人际关系中交往过程的克服(哈贝马斯的商谈理论正是对这种克服的再克服),而代之以社会自身的反映,并在此基础上形成社会系统。越来越注重社会的关联性、等级结构性、动态平衡性、时序性等特征,社会成为社会体(body of society)具备人的本质,如同系统理论中所描绘的那样:系统中各要素不是孤立地存在着,每个要素在系统中都处于一定的位置上,起着特定的作用;要素之间相互关联,构成了一个不可分割的整体;要素是整体中的要素,如果将要素从系统整体中割离出来,它将失去要素的作用,正像人手在人体中它是劳动的器官,一旦将手从人体中砍下来,那时它将不再是劳动的器官了一样。而且,系统论反映了现代科学发展的趋势,反映了现代市场经济的特点,反映了现代社会生活的抽象性,所以它的理论和方法能够得到广泛的应用。

技术的胜利渗透到政治领域之后,所谓的“中立化与非政治化的时代”就登场了。如前述,政治的卡里斯玛性格必将随之公开退场,它所固有的迷魅型合法性就失去了公开的正当效力。然而,韦伯却发现,作为“行动”的卡里斯玛活动才能展示个人自由,而作为技术的“合理—合法”活动却压制了个人自由。对于韦伯来说,政治必须奉价值为自己的神,正如古典城邦必然只能向自己的城邦神献祭一样。^②因此,技术政治的“技术”与“政治”原本就是杆格难通的两个方面。

韦伯的“第一阶段著述”(《民族国家与经济政策》)^③与晚年的“以学术为业”、“以政治为业”形成的《学术与政治》的互释“对堪”局面,清晰地展现了韦伯学说中关于技术政治问题的隐秘话语。政治的卡里斯玛性格在这里获得最大程度的声张与升华,而且毋宁说,政治的本质就是权力的卡里斯玛。韦

① 参见李猛,“论抽象社会”。

② 参见洪涛,《本原与事变:政治哲学十篇》,上海人民出版社2009年版,第222—223页。

③ Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination, A Weberian Perspective*. University of California Press, 1989.

伯说：“政治经济学是政治的仆人！这里所说的政治并不是那种某人或某阶级在某一时期碰巧执政的日常政治，而是整个民族长远的权力政治利益。”^①而且与此同时，针对相应的个体而言，“对于每一个人来说，根据他的终极立场，一方是恶魔，另一方是上帝，个人必须决定，在他看来，哪一方是上帝，哪一方是恶魔。生活中的所有领域莫不如此。”^②因此，无论是从民族国家的责任政治与权力政治利益，还是从个体生活场域来看，作出某种最终的决断在所难免。由此，“隐秘”出场的卡里斯玛与公开“退场”的卡里斯玛之间构成了一组根本的矛盾，这也是现代性本身的一组矛盾，即：以个人自由（意志决断）的名义拯救政治的德性和以科学理性（程序合法）的名义“剪除”社会关系中的不确定性之间的矛盾。

韦伯声称大学的教师不是政治的领袖，因为“没有哪个美国青年，会同意教师卖给他有关行为准则的‘世界观’（Weltanschauungen）”。作为大学教师的韦伯，因此只能在上述的根本矛盾面前勇于“分裂”自我的身位（person）：一面秉持价值无涉的中立化社会科学，一面在政治的生涯中释放民族政治责任的激情；一面坚持科学可以控制生活、训练思维甚至达致头脑的清明，一面又在经济权力与民族政治领导权的问题上揭示政治的生死斗争，并极力避免成为历史老人所诅咒的那个“政治的侏儒”。当我们这个时代科学祛魅的命运已既成事实的时候，韦伯不得不顺从于它并告诫人们：“我们应当去做的我们的工作，正确地对待无论是为人处世还是天职方面的‘当下要求’。如果每个人都找到了握着他的生命之弦的守护神，并对之服从，这其实是平实而简单的。”^③因此，这样一位并不相信柏拉图的“洞穴”之外还有“真理之光”的社会理论家，在处于回到古代的途中悲观抑郁，难以自制。

结 语

技术政治的问题仅仅只是现代性问题中的一环，技术表现为对政治的祛魅，因此，技术反对政治。韦伯的社会科学方法论在于极大地引导人们认识到，祛除魔鬼的唯一方式是从头至尾地将魔鬼了解一番，而不是从它身边

① 韦伯，《民族国家与经济政策》，第93页。

② 韦伯，《学术与政治》，冯克利译，第40页。加黑为原文所有。

③ 同上，第49页。译文略有修改。

逃之夭夭。专业化的知识不是派发神圣价值和神启的通灵者，而是服务于有关自我和事实间的知识思考。^① 因此，当我们途经“从权力走向技术”（抑或从迷魅走向理性）的知识大道时，所领受的“卡里斯玛的公开‘退场’”的“福音”看来既不令人信服也很难产生人生意义的幸福之感。而结合韦伯关于政治与民族国家的著述论说，“卡里斯玛的‘隐秘’出场”不仅流诸韦伯的笔端，而且言之凿凿，引人深思。

质言之，所谓卡里斯玛公开“退场”，实际上却并未也永远不会真正退场，韦伯的社会科学方法论及其类型学意义上的理想重建，并未驱逐和贬抑价值，反而在无分高下善恶的前提下使得价值多元成为现代人（存在）的守护神；而卡里斯玛的“隐秘”出场则并不真正隐秘，因为它实际上由古老的神的迷魅转化为非人格化力量的形式，以“诸神之争”的姿态从坟墓中站了起来，内化到人的日常生活的细枝末节，使人们再度陷入无休止的争斗之中。

（作者为西南政法大学行政法学院助教、博士研究生）

① 韦伯，《学术与政治》，冯克利译，第45页。

依据形而上学之本质而做的 杜伊诺哀歌阐释

哀歌第一作为对近代哲学“人是什么”问题的回答

余 玥

如今恐再无比里尔克(Reiner Maria Rilke)更值得沉吟的西方诗人了。

从1923年《小说月报》十四卷十二号详细介绍里尔克开始,经郑振铎、吴兴华、冯至、卞之琳、梁宗岱诸家,到由现在的海德格尔研究附随带起的里尔克热潮,这位诗人已被无数国人反复掂量,下心研读。然而细细想来,凭借整个中国学界如今对他的了解,已经能做出怎样程度的里尔克解读呢?似乎不比刘小枫薄情但却准确的断言更多:我们读不懂里尔克。是的,也许除却如冯至先生的诗人以外,我们并不懂得里尔克。这不仅是事实描述,而且还是反讽:尽管在中国的接受境况比诺瓦利斯(Novalis)好上百倍,里尔克却仍与之一样和中国学界不大相干。对我们而言,实在说来,他还只是一个生客。

这当然不仅是国人的问题。即使对于德国人而言,里尔克也始终是个谜一般的人物(俄国人似乎也不怎么能够接受这个曾经的旅居者),所以海德格尔才感慨地说:“我们做准备解释那些哀歌和十四行诗,因为它们由之得以言说的那个领域,在其形而上学的机制和统一性上,还没有充分地依据形而上学的本质而获得深思。”^①这种因时机不对而具有的不可解释性对于今日的德国人而言,还关系到里尔克的定位问题:这位诗人,这位拥有最别具一格的“此在经验”^②的诗人,在何种程度上与形而上学的历史联系在一起?或者,

① 海德格尔,《诗人何为》,收入《林中路》,孙周兴译,上海译文出版社1997年版,第280页。

② Hella Montavon-Bockemühl, *Wer, Wenn ich schree...*; R. M. Rilke: *Dichtersprache und Schrei*. Verlag Die Blaue Eule, Essen, 1994, S. 7.

依据形而上学的方式来解释里尔克,不过是某种试图避免“累于物”(bemühte Objektivität)而想出来的抽象的花招^①?

对此的简单反驳似乎只需要指出形而上学的切实的鲜活就足够了,然而这恰恰是所有形而上学的、在最终而非在最初出现的问题。形而上学的古老来源是 *ta meta ta physika*^②,是——如同海德格尔无数次指出的——物理学之后,也即自然之后。自然不仅是最源始的东西,最先者(*arché*),而且乃是与形而上学有落差的东西,这一落差通过 *meta* 被明显地标识了出来。并且,由于这样一种标识,自然反而作为一切形而上学的幽谷源头隐没不见了。自然的隐没乃是形而上学的功绩,但却并非其任务,形而上学倒是必须致力于使自然的鲜活的重现,否则就将日益地脱离其内在的本原,而仅仅向着天上的事情成就自身,于是在世间而言,便的确只是神学的婢女了。自然是形而上学的原初基底(*Urgrund*),就其隐没而言,乃是深渊(*Abgrund*),由于基础的隐没,形而上学就是无基底的(*Ungrund*),因此形而上学作为奠基性的科学不必再有奠基。反过来,形而上学就是自然的纯粹道说,这种道说先于形而上学的历史规定着形而上学的开展。此种从自然而来的规定乃是要在道说中成全自然,尽管这种成全并不再以先前的自然为目的(*telos*)。因为将此自然颠倒为形而上学的终极,乃是对形而上学功绩的抹杀。在向着天上眺望的形而上学中,自然必将只是天穹,是神的居所。这样的自然于是不再是物理性的东西,而是神圣的东西。最终道说出神圣的自然便是形而上学的荣光,在此荣光中形而上学将被本质性地克服(*überwinden*)。荷尔德林就是歌颂此本质性之克服的先行的诗人。

但在此之前,在物理性的自然之后,形而上学必须获得自身的生机。这一生机不是在物理性自然中自发出现的,而必须反过来使得物理性的自然在无基础的深渊上作为基础被建树起来。在近代哲学中,获得形而上学的生机的任务仍是对自然的基础的阐明,对基体(*hypokeimenon*, *Substanz*)的解释。这一任务在笛卡尔-康德的伟大革命之后开始于主体(*Subjekt*)的确立。主体的确立必须在近代形而上学中作为最基础的世界构形被理解,但这却不是形

① B. Subramanian, *Engel und Mensch: Studien zu Rilkes Duineser Elegien*, P. Lang Verlag, Bern; Frankfurt am Main, New York 1986, S. 4.

② 为排版方便,文中希腊文一律采用拉丁字母转写,并用斜体标明。

而上学的真正任务的完成，而毋宁只是它向着天穹发出的第一声惊叹。此惊叹是一种赞美，同时是一种虔诚的自卑：大哉上苍，我何以居然与你同在？我何以治理着世上的国，却仍不得不于你面前屈膝？但此惊叹却必须逗留在尘世中，并且倘若主体认识不到它的在世，且神也并非不是内在于这世界、将自身显像为智性看来的那样，那么主体也就只是认定了各自封闭着的物理性自然和神圣者，而没有觉知到唯因神圣者而成的贯彻性的生长。神在天穹中。天穹是纯洁的。精神就是唯一的纯洁者。但内心的精神还没有从其敏觉的赞叹中走出来，向着世界整体继续生长。对主体的追问于是就在近代导向精神世界的整全，导向精神的本性的生发。这一在世界中全然内在的精神的本性生发就是对自然的鲜活的建树。而在精神世界中为完成此建树而辛劳者，便是拥有世界精神的纯全主体——真正的人。对在鲜活的精神世界中人是什么的问题的解答就是近代哲学家制定出来的、形而上学的最终任务。这一任务是否已经完成，迄今仍在争议之中。

里尔克的哀歌便是在此种争议中成为话题，进而成为问题的。对里尔克哀歌的沉吟于是首先是对形而上学基本任务的理解。但这在多大范围内保持在形而上学的视野中，在此尚不清晰。除非经历这些哀歌所道说的事情，形而上学的基本规划就不会从形而上学的历史中被见到。^① 经历必须是对生机勃勃的人性的体验。这并非“诠释新被奠定的主体的美学实际及其在世行为”^②，因为此人性所指并非先验主体，而是内在心灵。内在心灵就是“凭智识而知晓渊博，如同凭灵魂而知晓渊博者”^③的鲜活的心灵，拥有渊博的内在心灵之人在精神本性上似乎只是无忧无虑的，且显得像是纯洁的、玩耍着的孩子，但何以居然有哀歌呢？

哀歌(*elegos*)在其最早的伊奥尼亚来源中，表示听天由命的悲哀(*resignative Wehmut*)，作为在墓碑上的双行体碑铭(*Epigramm*)的哀歌便是对已逝者的称说(*elegénai*)。然而亚历山大里亚的卡利马修斯(*Kallimachos*)、罗马的卡图努斯(*Gaius Valerius Catullus*)以及奥古斯都时代伟大的提布卢斯

① 但即使如此，如上所述，也不能指望通过里尔克及形而上学的来源去向。

② Manfred Engel, *R. M. Rilkes "Duineser Elegien" und die moderne deutsche Lyrik*, Stuttgart: Metzger, Stuttgart, 1986, S. 148.

③ Guardini, *R. M. Rilks Deutung des Daseins*, Kosel Verlag, München 1953, S. 13. 此处本来说里尔克本人，但却极其契合这里“内在心灵”的意义。

(Tibullus Albius)和普罗佩提乌斯(Sextus Propertius)却将之创造性地变成了爱情诗。哀歌于是从罗马开始,便不仅是沉痛的述说,而且是忧郁之抒情。歌德的《罗马哀歌》(“Römische Elegien”)乃是 *Erotica Romana*,在其中,那抒情之我(Das lyrische Ich)^①,那被构思之人代表歌德本人向着未知者表述爱情,于是就其诚挚真实而言,这也即是爱欲的表达。席勒、荷尔德林也喜爱此种表达。这里有德国哀歌的强大传统,里尔克的哀歌就属于这样的传统。哀歌第一就是阿波罗之子利诺(Linos)早夭后爱人们的歌,就是死亡与情欲的一体——死亡与爱情乃是属人的最值得沉吟的事情:内在地有其死亡和爱情,并且知晓于此之人就应该是拥有内在心灵之人。但这些难道不仅仅是些断言吗?

我们现在来试着解释统领全部哀歌的哀歌第一。在解释着的体验中,我们可能会经历到以上断言的确凿及其局限,其洞见及其迷误。按照哀歌第一本来的分段,我们首先读到以下的诗行:

Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel	谁,若我呼喊,能听我于天使之
Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem	秩列,而即令是,其中一位突然 揽我入心怀:我也会消逝于他
stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts	愈强大的临在。因为美无非是
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,	可怖者的开端,那我们仍正承 受着,
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh't,	且我们惊异着,因它轻蔑地 放任
uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.	我们被摧残。每一天使皆是 可怖。
Und so verhalt ich mich denn und ver- schlucke den	而我便如此自持着且吞咽下这
Lockruf	暗沉啜泣

① 在德语抒情诗传统中,“抒情的我”表示与现实之我不同的,被虚构出的“我”。

dunkelen Schluchzens. Ach, wen vermögen wir denn zu brauchen? Engel nicht, Menschen nicht,
und die findigen Tiere merken es schon, daß wir nicht sehr verlässlich zu Haus sind in der gedeuteten Welt. Es bleibt uns vielleicht
irgend ein Baum an dem Abhang, daß wir ihn taglich
widersähen; es bleibt uns die Straße von gestern
und das verzogene Treusein einer Gewohnheit,
der es bei uns gefiel, und so blieb sie und ging nicht.
O und die Nacht, die Nacht, wenn der Wind voller Weltraum
uns am Angesicht zehrt - , wem bliebe sie nicht, die ersehnte,
sanft enttäuschende, welche dem einzelnen Herzen
mühsam bevorsteht. Ist sie den Liebenden leichter?
Ach, sie verdecken sich nur mit einander ihr Los.
Weißt du *snoch* nicht? Wirf aus den Armen die Leere
zu den Räumen hinzu, die wir atmen; vielleicht daß die Vögel
die erweiterte Luft fühlen mit innigerm Flug.

之诱唤。哎,谁我们还能需用?
天使不是,人不是,

连灵觉的动物都已经察知
我们不甚可靠的居家于
这获释之世。些或还为我们
留存

斜坡上的随便一棵树,那我们

每日复见。为我们留存昨日
之街

与惯常的获纵容之信任,

它为我们所感,且曾逗留不去。

噢,还有夜,那夜晚,当满盈的
旷世之风

消损我们的容颜——,为谁她
不曾停留,那被渴慕的,

温柔地醒觉者,将困倦地临近

独绝的心。莫非她对爱人更
轻易?

哎,他们不过对彼此隐瞒了
运命。

莫非你还不知道?自手臂向着
那些空间

掷出虚空,那些我们呼吸着的;
些或鸟儿

在愈内在的飞行中感到愈拓远
的大气。

“呼喊”乃是哀歌第一中情感最为深沉之忧郁(Schwermut)的极端表达,作为向着天使的有力呼喊因此就是冲出情感之重力(Schwerkraft)的渴望(Sehnsucht)。此种抵触性的冲破同时也是力图跃入无地基的太空,但按照 Hella Montavon-Bockemühl 的解释,“出自深沉的最为内在的存在困境的助力性的呼喊(Hilfeschrei),以及在人类声音之标尺上另一极端上的‘暗沉啜泣之诱唤’同样被抑制、被吞咽,仅仅假设性地呈显。抒情之我不能隐瞒此种尝试,此种呼喊之激情……作为有疑问的寻求的表达,根据其生存向度,此呼喊在其急剧的无尺度性中对立于较高的、天使之秩列的富于尺度性,且虽鉴于强要-呼喊-的意愿,却压抑住此呼喊,因为对呼喊而言,这形而上学的秩列作为被人类意愿的绝对尺度保持为不可达及者,且在迎向它时不可承受它,仿若将死去一般。”^①呼喊于是从一开始就不是人和天使的中介般的东西^②,而是人的属己的灵魂困境。困境是说,人陷入了根本性的两难境遇:或者人承受着不知止境的死亡而向着天使奉献自身,这乃是不可能的事情,因为此奉献来自对自身本质处境的否定:人在其作为人的地位上乃是自卑者、忧郁者,自卑与忧郁乃是地球上人的最为深沉的立足之所,在其积极性上说,也是人唯一的力量之源。人是堕落的东西,此种东西只有在固执于自身的、紧缚着的有限性中才能体现为强大者(to deinotaton)。因为自远古而来,混乱阴沉的情感之重力就始终试图突破自身,重新返回天上的善境。这种渴望于是不断为人提供出力量:来自深沉大地的忧郁的巨力在其堕落的境况中表达出对天上的“秩列”的欲望。这欲望同时标志着人性的对于万物本质的优越性:在人的动荡中,人冲出了宇宙间镇静无知的万物的范围而成为世间的王,成为强大者,尽管他由此更加忧郁,并且日益孤独地伫立在

① Hella Montavon-Bockemühl, *Wer, Wenn ich schree...*; R. M. Rilke, *Dichtersprache und Schrei*. Verlag Die Blaue Eule, Essen, 1994, S. 23. 又,虽然 Hella Montavon-Bockemühl 在此将“天使之秩列”过于简单地等同于超越性的形而上学的秩列(在这个意义上,他所作的并不比 Manfred Engel 更多,后者反之试图把人放在这样的超越性地位上),但他却富于洞见地看到了此呼喊的牵引面:天使不仅是在上者,而且可能是在下者,所以呼喊从一开始就将在哀歌中被抑制,而不是如 Guardini 所说的那样,里尔克在哀歌中实际上想要做出一种“形而上学的,准确说来,宗教性的宣言”(Guardini, *Rilkes Deutung des Daseins*, Kosel Verlag, KG Munschen, 1953, S. 14)。

② 在哀歌第七中,里尔克对于“呼喊”与“天使”有另外的处理。

大地上^①；或者，人将“自持着”而吞咽此天使的“诱唤”，这乃是不可能的事情，因为此吞咽的后果是人将彻底地变成无能者。天使是可怖的，此可怖的、愈强大的临在并不是较强力的人更强力者，而是将人的无力坦白地展示出来者。^② 人由于无力而不再具有独特的地位，在其积极性上说，人将必然成为神圣等级中的一个等级、一种向量(ein Moment)。人由此似乎将是不再具备自身的有限性以及特异性者。没有一种神性的、独对人对人的怜悯，这就是神圣者与人的关系：来自未知天穹的可怖者据其高尚的地位轻易摧残了人所立足的地基，将人抛入无底的深渊，让人无尽地衰竭，然后变得良好^③。人于是在这样的困境中发出呼喊，此呼唤在哀歌第一中并非人与天使的和解(Versöhnung)，而是一种人被牵上扯下的表达：唯一纯粹的、富于意义的声

① 在赫尔德里那里，这种形象最初带来的不是忧郁，而是欣喜的情趣。赫尔德曾用人的独树一帜的直立行走的形象与一切独属于人的精神状态的关系来表达这种历史上最为伟大的转变：人屹立在大地与万物之上，并处于一种不可见力量的上升序列中。康德批评此种类比的解答，因为它似乎仅出自敏锐之感受，而非出自理性之判断，所以可能引发无限的联想。然而问题恰恰在于，在何种意义上是此种敏锐之感受可以对人在宇宙中地位的合称表达？Quem te Deus esse iussit et humana qua parte lokatus es in re disc,此句引文只有在对这个问题不同对待态度中才真正被作为柯尼斯堡与魏玛-耶拿小圈子的争论焦点而被看待。参见康德，《历史理性批判文集》，商务印书馆1990年11月版，《评赫尔德〈人类历史哲学观念〉》，第32页以下。又：康德本人的批评不能理解为批判性质的，因为就晚年康德而言，臆测的弱点只在于：它所能提供的、在无限的繁多性中的某种亲属关系并非已是理性的，而是——因为它在其无限的可能性中将能够无限生长，乃至成为像虚构出来的东西一样，所以——可能导向普遍理性的真空。但如果在人类已经具有理智的情况下（其中一个条件正是：人已经站立在万物之上），臆测却对于补足一些诸如涉及人类起源与万物终结的实质性的关键环节非常有用。比如：始祖偷尝禁果的后果。因为理智的最初就是在想象力中体现出来的情欲，它不只是顺应，而且是能够倾向于违背自然的，这才是真正属人的快慰。但此种短暂、具有快慰效果的情欲却马上激起了人的原初性的焦虑与忧愁：“他仿佛是站在一座深渊的边缘，因为迄今为止都是本能在向他指着他所欲望的唯一对象，但是现在这里面却向他展示了无穷的对象，而他自己还一点都不懂得怎样去加以选择；然而现在从这一朝已经被尝到了的自由状态，他却又不可能再返回到奴役(受本能统治的)状态。”康德晚年这样的谈话的确暴露了一种康德哲学与当时魏玛-耶拿小圈子的新近哲学趣味相沟通的一面，尽管这样的沟通只如同星体们在不同的运行速度中交叠的一瞬，但那并非偶然。参见康德，《历史理性批判文集》，商务印书馆1990年11月版，《人类历史起源臆测》，第63页。

② Guardini以为天使是更有力者。

③ 参见 Rilke, *Brief an Marie Taxis*, 30. 12. 1911, in: *Materialien zu Rainer Maria Rilkes Dunsener Elegien*, Hg. v. Ulrich Fülleborn und Manfred Engel, Band 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980, Nr. 17. *Brief an Marie Taxis*, 30. 12. 1911.

音。这并不仅是“存在于素朴之我与深奥之无我间的强烈的紧张”^①，这是大地上突然出现的吞没活人的裂隙——是天使初始的号角。

但以上所说并不足够清晰。人在困境中与天使决然不同，天使之爱也绝非人所能见。“哀歌中的天使是这样一种本质：它承诺了在不可见者中对某种较高的实然层级的认识。——由此对我们乃是‘可怖’，因为我们，对于其爱与变化，确还不能依据可见者。”^②此不可见者对我们认识的保证——如同里尔克自己所说——不是信仰（天使并非来自基督教的天穹^③），而是我们能感受到它的可怖的临在^④。这种感受并非对实存的天使的感受，更不要说是种对之的知识了。它毋宁是人在世界中所能意愿到的、对天使的设想的最远边界，是人的视界极限。天使就是极限之外的游荡者。所谓天使的冷漠的爱，也不过是此最远边界对人的若有若无的显现而已。就这种显现的必然性以及巨大而言，它促使人类本性中探求的力量开始起作用，但那始终在更远处才存在。人并非真正见及天使，人毋宁只是好似听说过它。天使是造成压迫的诱惑，就其始终保持晦涩，但又始终似能所闻而言，也就是真正“暗沉啜泣之诱唤”。此种巨大的、不可见的、诱惑性的天使与神有何关联，我们一无所知。我们可能只在望向天穹时才感到它庞硕羽翼的包围：在我们的世界之

① B. Subramanian, *Engel und Mensch: Studien zu Rilkes Duineser Elegien*, P. Lang Verlag, Bern, Frankfurt am Main, New York 1986, S. 5.

② Rilke, *Brief vom 13. 11. 1925 an seinen polnischen Übersetzer Witold Hulewicz*, in: *Materialien zu Rainer Maria Rilkes Duineser Elegien*, Hg. v. Ulrich Fülleborn und Manfred Engel, Band 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, S. 320, 又, 里尔克的这种表达并不同于从奥古斯丁时代已经开始的表达, 在那时, 人已经可以作为无力承受善者而获得拯救: *quoniam sic infirmatus est in egestate uigor meus, ut non sufferam bonum meum, donec tu, domine, qui propitius factus es omnibus iniquitatibus meis, etiam sanes omnes languores meos...*, 因为对于里尔克来说, 上帝的拯救在德国古典哲学之后就已经是一种理想, 而不是可以依靠的内在力量了。这种理想为自然和伦理世界作出了不同的贡献, 造成了人在理性范围内的居所, 而不是直截地提供出始终如一的、清晰可见的永恒归宿。详见对于里尔克诗歌“宗教价值”的讨论。

③ Rilke, *Brief vom 13. 11. 1925 an seinen polnischen Übersetzer Witold Hulewicz*, in: *Materialien zu Rainer Maria Rilkes Duineser Elegien*, Hg. v. Ulrich Fülleborn und Manfred Engel, Band 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, S. 319f, 又里尔克在同一封信中用括号的形式指出此处的天使形象更接近伊斯兰教的天使, 但他为什么这样说, 其实并不清楚, 也没有确实的证据显示里尔克本人对伊斯兰天使有深切的了解。Dieter Bassermann 曾经对此做出过一些解释, 参见 Dieter Bassermann, *Der Späte Rilke*, Leibniz Verlag, München 1947, 75f.

④ Rilke, *Brief vom 28. 12. 1921 an Frau Ilse Blumenthal Weiß*, Br. 1996, Nr. 334.

周(如同在每个尘世之城的最高处)。如此这般的天使体验始于荷尔德林。而里尔克是荷尔德林的天使的传言人。自从旧约时代以及早期基督教的庞然大物被 Giotto 改造成为可爱的、戏耍着的小天使之后,天使一直是甜蜜的。直到荷尔德林的《祖国天使》(Engel des Vaterland),它才重新获得其巨力,但同时丧失了其圣经意味。天使是荷尔德林笔下的祖国之大地的守护者。但同时也是里尔克笔下的不可见者。

在天使之下,人有了孤独感(Einsamkeitsgefühl):人意识到了自己的独绝。人从其本质的原初处境开始就是特异于苍生的。一方面,在这种特异性中,人意图向上跃入太空,却毫无可借力之处。因为无论天使或者人自身都不提供大地与天空之间的借力点,它们不可“需用”,甚至连爱人也并非共属的存在(Zusammensein),而不过是两个孤独体的连接^①，“他们不过对彼此隐瞒了运命”。而另一方面,这种不可需用反倒把人逼回了唯有凭借其原初力量的境况中,逼回其本己的生存中。里尔克就此曾说道,人的“独绝存在”(Einsamsein)乃是“不可动摇的存在,它出于自身而到达自身——有本己的生存以及本己的力量”^②。歌德认为,此种“原初体验”(Urerlebnis)对立干“各种教养经验”(Bildungserlebnisse),乃是创造性个体的宗教的、提坦神般的、爱欲的体验^③,Ulrich Fülleborn 则指出,此种导向非理性的原初体验“在历史观点下是作为 20 世纪精神史的最意味深长者,在那里,通过人类非理性的绝对化,存在着的个体的主体性的各个方面都被迫丧失了。”^④如果暂时不去关注“非理性”,原初体验首先意味着在教养中主体性的全方位丧失,也就意味着世界解释的可能基础的丧失。但这不应该被理解为世界崩溃,而恰恰应被看做世界的最初酝酿。“获释之世”是我们“不甚可靠的居家”,因为那根本上将主体性已经成熟,并且可以借由各种世界款式(Kategorie)解释实际生存的在后境况倒置成了最先的境况,但其实最先者只是我们意愿所及的、在我们感

① Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, Kösel Verlag, München, 1953, S. 37.

② Rilke, *Rainer Maria Rilke-Ellen Key, Briefwechsel, Mit Briefen von und an Clara Rilke-Westhoff*, Hg. v. Theodore Fiedler, Frankfurt am Main/Leipzig, 1993, S. 54.

③ Ulrich Fülleborn, *Das Strukturproblem der Späten Lyrik Rilkes, Voruntersuchung zu einem historischen Rilke-Verständnis*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1973, 49f.

④ 同上, S. 51.

受范围中的东西,这种东西并非自在的、现成的东西,它相反乃是一种倾向(Neigung),一种被压迫到远在死者之地之下的,也就是在世界生长底部的征服天穹的渴望。这种渴望就其作为无可需用的呼喊而言,乃是人最初表明其存在的、纯粹富意义的无条件的行动(kategorischer Handlung)。耶拿的费希特将之正确地称为“我在”的“本原行动”(Tathandlung)^①。无条件的本原行动先于世界款式给出了世界状态以及世界边界的全部可能性基础。在这样的世界状态和世界边界的可能性基础中,人的原初体验就是意识的第一原则。此种原则后来开展为人及其种族的不可胜任的使命。但在这里,人确立此原则只是由于天使的不可见,也就是天使的绝对放任:放任人去着手自身,将自身标识为忧郁的、独绝的、有意识地渴望有力者,并由此不是任何一种无机物、植物或者动物。后来费希特在柏林还从上帝重新解释了这原则,但那已经不是忧郁之人的原则,而是“极乐生活指南”。

由于这种不可见者的放任,人于是在其堕落中同时有其自由感:人感到了与不可见者必然的联系,但不必有对之的认识,而是只需要感受到不可见者乃是放任者,并且由此知道他在地上的、唯我独尊的王国统治权。通过对这种在上的不可见者放任的感受,人就把握了对自己的授权。这就是“惯常的获纵容的信任”。由于天使保持为不可见者,此种授权就只是人自身愿意于此微妙联系的结果。人并非通过理解力,而是通过其无限提升的、意愿着此微妙联系的意志才感受到了在上的不可见者的放任。因为意志在具有自身的可理解性之前,不过就是呼喊着的渴望。而感受作为尚未获得其世界款式的表达渴望,仅仅是局限在其完全的纯粹性中的无条件的东西,而不是真实的东西。作为独绝的人的自由感因此就不过是一种世界整体的印象(回忆与梦),一种专属于人的烙印,通过它,我们看到了人的堕落以及被奴役。自由感在自身中具有悖论就是如此:人是自由的,仅仅因为人是低劣的。人的低劣在世界中体现为人永远不满足于自己的王权,永远有着成为全能者的倾向并为此不断自主地强化自身,但因为人永远是有限者,所以他永远不可

^① 必须注意的是,这里的本原行动只应该在实践的意义上加以理解,即,在这里它对于费希特关涉到的只是一种自我观念性地对客体的实在性的唯一可见的表象性设定基础的活动。这种活动尚未进入意识领域,而只是我们的感觉,它作为总有所渴望的自我感而存在着。参见费希特,《全部知识学的基础》,商务印书馆1986年版,第228—229页。

能达成他的愿望。尽管事实上,人的这一愿望可以由于人向着至善的自我提升而日益淡化,但只要人还扎根在大地之上,只要人还没有认识到天使的本质——或者按照柏拉图式的说法,没有看到真正的光——他就不可能从此悖论中挣脱自身,也就不可能停止呼喊。

但现在问题是:呼喊着的渴望居然是实际存在的吗?这个问题如此严肃,以至于如果能指望用一种佻巧的方式来回答它的话,那么连忧郁或者沉痛都将不过只是轻浮的说辞,人挺立其上的大地也因此不过是悬浮在半空中,连天使都不可能是“实然的较高等级”^①。因为呼喊着的渴望就是内在有其表达之意志的感受,这感受如果仅仅是被构思的,那么一切也就只是虚空的。这“莫非你还不知道”我们所呼吸的空间,就是从我们手臂间掷出的虚空?

先于渴望的真实性,首先能看到的的确只是这样的虚空,它来自被构思的“我”,抒情的我。在这样的“我”的眼中,有浮夸的世界。如“我”一般的人就居住在这样的世界中,无止境地呼喊,渴望着,意愿着。这就是人的无限提升的意志。因为这无限提升的意志,人建树了他唯一熟悉的世界。诚然,人创造的一切都在消逝,但此消逝乃与意志一道都是永恒的,这就是曾逗留不去的“昨日之街”。而只要人仍能意愿,对属于世界回忆的世界印象的惯常感受就会逗留不去:那就是与昨日一模一样的东西。意志不是只有在其无力创造新的东西的时候才开始重复自身的创造(不要误解尼采),因为这似乎意味着有最初的创新的意志。相反,意志总是保留着老样子:它从一开始就是旧日的、亲熟的(familiar),在人统治的世界中始终如一的重力——并不指向超越的人,而是反过来拉扯人,不让他离弃尘世。但反过来,此种拉扯也是精神的提纯。精神不必是存在(das Seiende)就已经是存在着的東西(das Seinde),这是“我在”的“本原行动”的本质秘密。但是,这种提纯了的精神本身就在有光照耀的真空中,也就是在自在的显示中,它并不一定需要一种真实的、向着不可见者倾向,而只需要假设的天使。精神就是这样把天使作为世界解释的前提纳入了可理解的范围,对于具有此种精神的人而言,他一方面感到他与在上者的不可分离,但却并非共属一体,这种奇妙的关联在夜晚特别异样地体现出来。而另一方面,人却本质上不“需用”此共属一体:只要

^① Dieter Bassermann, *Der späte Rilke*, Leibniz Verlag, Münschen, 1947, S. 77.

在光明的白日,人就只忙于按其意志将世界建立起来。当然,此种建立至多乃是在回忆与反思的循环中发生的。费希特最终不满足于这样的循环,所以他的知识学的原则似乎有超越的根基。关于这一点,诺瓦利斯在其《费希特研究》中已经清楚地看到了。

但呼喊着的渴望居然是实际存在的吗?这样的问题不仅是艺术创作与世界真实之关系的剪影,而且也是德国体系哲学的核心问题。实际存在的呼喊着的渴望应该是拥有真实自由感的人的原初体验,而拥有真实的自由感的人就是一切体系的拱顶。在我看来,在近代哲学中,人的此种独具一格的地位的发现者是谢林。但我们在此首先并不能谈论人的发现,因为在谢林和费希特之间,还横亘着整个自然。自然乃是物的居所。在以上的解释中,物是我们所错过了的最重要的东西,比如“树”,比如“灵觉的动物”,比如“鸟儿”。这些事物——里尔克曾经用“恐惧造物”(Dinge machen aus Angst)来说出它们——与人,与可怖者有何关联呢?

在1913年的西班牙,里尔克曾经描述过他与树的联系。当他有一次中断阅读,靠在一棵树的齐肩高的树杈上时,他立刻感到自己“被全然地邀入自然”,并且察觉到“一种从未降临的感受:那是,仿佛从树的内部,一种不可名状的动荡进入了它”,仿佛有抚过斜坡的风从树中生起,并不停地向他传来,“他想他绝不会被这轻柔的运动满足,他的躯体几乎如同灵魂般被对待,并且处于一种受影响的状态中:这对身体举止别具意义的影响以前完全未曾被感到过。”对这一联系的描写归于“体验1”的标题,并且被总结为人“处于自然的另一面”^①。自然的另一面乃是自然的背阴面。在这样的自然中,人所感觉到的与物的内在联系被命名为“风”。风从“旷世”吹来,旷世本来是无人的世界。那么,人如何居然能感到这风呢?“事物通过所有的感官侵入他:首先是眼睛,然后是耳朵,他学着单纯地服侍于它们:他学着看,他也学着听:那些在此的东西,以及那些首先并不在此的东西:嘈杂的音响、形象、人的缺席……有时候正是缺席给了他物的钥匙。”^②嘈杂的音响、形象、人的缺席乃是在夜

^① Rilke, *Prosa und Übertragungen*. in: *Ausgewählte Werke 2*, Insel Verlag, Leipzig, 1948, 264f.

^② Rilke, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, 此处转引自 Dieter Bassermann, *Der Späte Rilke*, Leibniz Verlag, München, 1947, S. 444.

间发生的事情,在“夜晚”,自无人的旷世吹来的风“消损了我们的容颜”。此种无人的、物内在地存在于其间的境遇对于人而言——与天使的临在对于人而言同样地——是恐惧^①。被创作出的、描述此种出自无人的恐惧之物的物诗(Ding Gedichte),就是新诗(neue Gedichte)。《新诗集》中的“豹”,正是令人恐惧的夜行动物,它灵觉地感到了人的无助。物是外在于人的东西,但在夜里,它却从内部以风的方式温柔地临近了独绝的人。人于是感到了物的支撑:在背后,也许就在宇宙柔软的中心(如同杜伊诺城堡本身^②),永恒地有着实体,如此这般的真理就是被“被渴慕的、温柔的醒觉者”,它悄无声息地并行于抒情之我的、梦一般被构形的意志世界。如果获支撑的人被邀入物的处境,那么这就是“内在世界的诞生”^③。这样的内在世界尚不是人的内在心灵,也并非创建出来的,而只是自然的生发。在内在世界中,人不再是独绝者,而是与动物,以及迅速生长着的植物分享着同样永恒、强大联系的生灵:“鸟”^④。这样的生灵于是在自身的缺席中获得了其存在,它“在愈内在的飞行中感到愈拓远的大气”。也正是在这里,谢林内在地与费希特的超越原则做出了区隔:人只有作为自然的灵长,才能获得其真实的存在。此种真实的存在首先被标识为自然的阴暗领域,在这样的领域中,人与物原初地、无区别地联系在一起,而世界款式、乃至内在世界也尚未出现。自然是如此迟缓凝重地延续着,没有历史,看不见纯粹的精神,也没有拥有自由感的人,心灵亦归于沉寂。就连本原行动的呼喊都尚未能够发出。

即使人的缺席同样不需要天使,甚至他们不再需要爱情(爱人只是被略

① 我们在此并不准备解释这两种恐惧的具体关联,那是解释哀歌第四的任务。但可以指出,恐惧的物正是天使之诱唤的最初真实。除非在这样的意义上理解“大气”,我们才能看到其与“大地”相对的精神含义。但在这里,“大气”也首先属于自然,而非精神。

② 参见 Rilke, *Brief an Elsa Bruckmann*, 14. 12. 1911. in: *Materialien zu Rainer Maria Rilkes Duineser Elegien*, Hg. v. Ulrich Fulleborn and Manfred Engel, Band 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980. Nr. 15. 费希特恰恰不满足于这种内在世界,他将它与限制感而非自由感联系在一起,而后者属于对外部世界的观念性的设定活动(1795)。后来他更就此分开了必然与自由(1798)。这与谢林将自由与必然的统一放在人的内部世界中的做法(1810)正相反对。

③ Guardini, R. M. *Rilks Deutung des Daseins*, Kosel Verlag, München 1953, S. 39.

④ 参见 Rilke, *Brief an Clara Rilke*, 18. 1. 1911. in: *Materialien zu Rainer Maria Rilkes Duineser Elegien*, Hg. v. Ulrich Fulleborn und Manfred Engel, Band 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980, Nr. 10.

一提及)。人将自身封锁在其内在性中,这一内在性看起来似乎不属于人在沸腾的特质,而相反属于镇静的人。绝对镇静的人就是死者。在他还没来得及体会爱情的时候,他就已经死去,仿佛一位早夭的青年。这难道就是人的全部命运吗?

我们还将暂时逗留在这样的内在世界中,对我们而言,其边界尚未得以勘察。而哀歌第一又会将我们继续引领到何种地步中去呢?

Ja, die Frühlinge brauchten dich wohl. Es muteten Manche

Sterne dir zu, daß du sie spürtest. Es hob sich eine Woge heran im Vergangenen, oder da du vorüberkamst am geöffneten Fenster, gab eine Geige sich hin. Das alles war Auftrag.

Aber bewältigtest du's? Warst du nicht immer

noch von Erwartung zerstreut, als kündigte alles

eine Geliebte dir an? (Wo willst du sie bergen, da doch die großen fremden Gedanken bei dir

aus und ein gehn und öfters bleiben bei Nacht.)

Sehnt es dich aber, so singe die Liebenden; lange

noch nicht unsterblich genug ist ihr berühmtes

Gefühl.

Jene, du neidest sie fast, Verlassenen, die du

so viel liebender fandst als die Gestillten.

Beginn

是的,春天确曾需用你。众星辰苛求过

你,求你寻踪它们。一卷海浪自往昔耸逼而来,或者当你途经开敞之窗,一柄提琴献付了自身。这一切都是任命。

但它你胜任?莫非你不总为期待

而慢消散遣,像万物向你宣告

一位被爱之人(当巨大的漠然之思就经由你出没,且时常

籍夜逗留,你将何处躲藏。)

但如它眷慕你,就会歌咏爱者;

她们已被称誉的感受尚不足以

不朽。

那些,你几乎嫉羨的,被遗弃的,

你发觉她们爱远甚于被抚慰的。

immer von neuem die nie zu erreichende
Preisung;
denk; es erhält sich der Held, selbst
der Untergang
war ihm
nur ein Vorwand, zu sein; seine letzte Ge-
burt,
Aber die Liebenden nimmt die
erschöpfte Natur
in sich zurück, als waren nicht zweimal die
Kräfte,
dieses zu leisten. Hast du der Gaspara
Stampa
denn genügend gedacht, daß irgend
ein Mädchen,
dem der Geliebte entging, am
gesteigerten Beispiel
dieser Liebenden fühlt; daß ich würde
wie sie?
Sollen nicht endlich uns diese
ältesten Schmerzen
fruchtbarer werden? Ist es nicht Zeit, daß
wir liebend
uns vom Geliebten befreien und es bebend
bestehn;
wie der Pfeil die Sehne besteht, um gesa-
mmelt im
Absprung
mehr zu sein als er selbst. Denn Bleiben
ist nirgends.

一再重新复始那永不可及之
颂歌;
想:英雄如此自持着,沉毁于他
仅仅是
一种存在的托辞:他末了的
诞生。
但精疲力竭的自然却将爱者
纳回自身,仿若再无些气力
承负。而你可曾足忆起
Gaspara Stampa,那任一女子,
她爱着的离弃了她,于此爱者
之崇高范例觉得:我如她一般?
这极古旧之痛苦最终于我们
岂不应更丰硕?莫非不是
时候,
我们爱着脱离了被爱者,且颤
抖而存持:
正如箭矢经受弓弦,为在迸
射中
已然集聚起
更甚于它自身之在。因为留顿
无处。

在哀歌第一的首段中,早期谢林与费希特哲学的绝大不同已经顺带得以

经验：自然一开始就已经存在，这是自从雅各比将斯宾诺莎重新引入德国哲学之后必然登场的主题。现在，人与自然的隐秘关联并未得以解释，分裂也并未统一：我们必须首先认可人-主体-精神与物-客体-自然的二元论。似乎除非我们将天使考虑为更高阶的统一者，像谢林那样，以哲学科学的方式先行宣称精神与自然的始终并在，我们就很难回答以上遗留的问题。我们要这样做吗？要把天使直接归给上帝的灵吗？

抒情之我的世界建立乃是基于意愿更甚的意志之强力，这是海德格尔派里尔克解读的关键，它属于尼采的《查拉图斯特拉如是说》之后的时代。但反对派认为，里尔克解释“绝非基于强力，而是基于物：人的赋形之力自极古早时起就已进入其中”^①。在自然的阴暗领域中有可靠的物，它持存于无人的旷世，但只有作为对人的邀请时，作为惊醒意志世界迷梦的黑夜中的风时，它才随内在世界的诞生一并出现。物因此需求于人，但并非需求人的占领(Besitz)，而是需求与人的关联：“这可领会之事未被察觉，变化自身，人取代占领学会了关联。”^②按照里尔克的指示，已经存在关联具有两种方向：或者作为内在具有其运动(风)的物自行开展出生机，而人就是这生机的领受者，此时充满生机的万物在自然的时序中处于优先地位，也就是“春天”，而人则将这种开端意愿着继续下去，成为计算中熟悉的轮回的四季；或者作为在旷世中的可怖者——“众星辰”乃是天使的征象——物让人“追踪”。此时，自然背阴面的物就出现在天使原本所在的天穹中。在前一种可能性中内在的有时间，而宇宙方位则在后一种可能性中。物同时通过这两种关联邀请人进入到自然的背阴面中，这并非凭借人的意志所成之事就在内在世界中居于最深处或者最高处。倘若按照海德格尔卓绝的存在述说，物就是在存在的多义性中。这在亚里士多德《形而上学》第七卷与第八卷的分野中，人们就已经得知了，而在晚期谢林引入的自然动力系统与上帝的最积极地位中，它获致了其整全的结构——尽管仍然必须提醒，万物并非上帝或者天使，而仅仅是其征象，但这也已经意味着，无论如何，泛神论必须在上帝的全能中被认真考虑。

^① Eckhard Heftrich, *Die Philosophie und Rilke*, Verlag Karl Alber Freiburg/München 1992, S. 94.

^② Rilke, *Brief an Ilse vom 22. 2. 1923*, Br. Band III, S. 819.

由于物的邀请,人的意志世界就复又动荡于最深者与最高者,也就是大地与天空之间。其惯常的、不可靠的特性在最大程度上被展现了出来。这种世界的绝对不安定性不是刚刚才具有的,而是先于人的本原行动的呼喊就存在的,它就是“自往昔耸逼而来”的那“一卷海浪”。往昔不是昨日,而是世界的誕生日,而海水则是我们液态、不安定的世界形式。世界动摇的被展现是因为物“献付了自身”,这种“献付”在风中得以可能,就艺术而言,音乐就是这种风的运动,比如“提琴”,比如俄尔浦斯在冥间的活人之乐。“开敞之窗”是“献付”的可能性。但这统统不意味着人可以期待知道物,而仅仅意味着人与物建立了关联。抱有对物有所知晓的“期待”,就是人“不可胜任”的“任命”:因为“不仅人在世界中是无家可归的,而且他的内里也没有家园,并且由此无人能够居家”^①,而“我们所寻求的,仅仅是我们一开始就注定要寻求的”^②。在关联中,人不再独绝,而是不为所知地被物所眷恋着,所爱着:“万物向你宣告一位被爱之人。”妄想单纯地保留人的独绝是不可能的,因为这些形诸天地的关联“就经由你出没,且时常籍夜停留,你将何处躲藏?”这些万物无时无刻不可怖地关联着你,从大地中茁壮生长,在天空中招摇闪耀。这一切在夜里都如此自然地围绕着你,而一到了白天,它们就消逝得无影无踪。物的真实就是物-人之间的运动,物的童话性质则在于物的夜间魔力,而人对物的原初体验因此就同时被把握为“真理的设置”与“奇幻之创造”^③。里尔克将以上所说总结为,每一种运动存在(Bewegtsein)都来源于物又复归于物,这就是自由对众生的许诺^④,而这也就是人的真实自由感的真正源泉。可是,问题是,为什么这种物-人关联被叫做“思想”呢?对这个突然出现的词语,我们还没准备好应付。按照德国近代形而上学的规划,它应该被归给精神历史的最初。

可以肯定的是,在夜间出现的物-人关联“尚不足以不朽”。这在消极面

① Guardini, R. M. *Rilks Deutung des Daseins*, Kosel Verlag, München 1953, S. 43.

② B. Subramanian, *Engel und Mensch; Studien zu Rilkes Duineser Elegien*, P. Lang Verlag, Bern; Frankfurt am Main, New York 1986, S. 13.

③ Ulrich Fülleborn, *Das Strukturproblem der Späten Lyrik Rilkes, Voruntersuchung zu einem historischen Rilke-Verständnis*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1973, S. 82.

④ Rilke, *Ausgewählte Werk III*, Insel Verlag, Leipzig, 1948, S. 819.

而言是因为它并非内在世界整体,乃至对处于白日之意志而言,它不过是一种肤浅的空想(Spekulation),其全部基础和过程展现都在于意志本身的设定与推动。“精神”的必要性在此最易理解:没有思想以外的实体。如果是这样,先前作为真理被肯定下来的、被“歌咏”与“称誉”的,作为“爱者”的、邀请着人的自然-物又有什么力量来反抗这种见解呢?难道它不仅仅只是“被遗弃的”吗?而意志设定的精神世界相反才是抚慰人心的。那么,在什么意义上,这些“被遗弃的”才“爱远甚于”那意志设定的精神世界中的“被抚慰的”,并且为人“嫉羨”呢?

在近代德国哲学中,属于人的此在的“精神”概念并非由康德所奠定,而是由雅各比所发现的。^①在《论斯宾诺莎学说》中,雅各比将“精神”决定性地规定为“造成人类全部鲜活自然”的东西^②,但并非认识论上的,而是“此在揭示与敞明”意义上的^③。人的此在作为鲜活的个体,必须就是自由的个体。但这种自由对于雅各比而言,并不是在世界中可以真实获得的,因为世界乃是严格的因果关联体,在世界中就意味着我们是有限者。自由的获得仅仅基于人类精神向着彼岸的“冒险一跃”(salto mortale)。因此,自由在世界体系中是不可能达到的,因为精神根本不是一个体系事实,而只是个体对彼岸上帝的相信。以为“思想之外别无实体”的莱布尼茨-沃尔夫学院哲学是错误的,因为“思维不是实体的源泉,反之实体才是思维的源泉。因此我们必须承认在思维之先有某种非思维的东西作为第一性;某种东西虽然不完全在现实性中,但按照表象、本质、内在自然看来,就必须被认为最先的东西。”^④这里,雅各比所说的“现实性”,就是我们揭示为在我们的世界意愿中被亲熟的东西,而非物的真实。相反那由思维看来不真实的东西,被设定出来的东西,才原初地是真的、鲜活的。这与我们前面说过的并无违背:“真”不是经由意志

① Birgit Sandkaulen, “Was geht auf dem langen Wege vom Geist zum System nicht alles verloren; Problematische Transformationen in der klassischen deutschen Philosophie, DZPhil, Berlin 50(2002)3, 366.

② F. H. Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, in: *Werke, Gesamtausgabe Band 1. 1*, Hg. v. K. Hammacher u. L. M. Piske, Hamburg 1998, S. 259.

③ 同上, S. 29.

④ 雅各比,《论斯宾诺莎学说》,此处转引自黑格尔,《哲学史讲演录》卷四,商务印书馆1983年版,第244页。

的保证,而是依靠看来是意志世界之外的东西——自然“万物”,也就是实体,才内在地为真。由于雅各比的努力,实体重新经过斯宾诺莎哲学的内在方式,作为自因(causa sui)而成为了思维的基础:上帝作为世界体系不可见的神圣者是实体,真实的存在,就是世界的原初基础,向着唯一上帝的“冒险一跃”于是被雅各比放在了最关键处。这是否足以解释“箭矢”的“迸射”呢?诗行并没有如此快地进展至此,况且在德国体系哲学眼中,这“一跃”还尚待转折回世界之中。^①

但无论如何,我们已经看到了精神历史最初的思想,我们并知道:在物-人关联中,人从一开始就向着作为真实存在实体的物展现为思想,因此那些“巨大而漠然的思想”不是指物,而是指向人-物。这里,决定性的转折已经发生。在这样的转折中,人成为爱者,成为自由地向着物表示其爱恋的存在,人感到了与物的命运的关联并开始作诗。在诗歌中,人被“歌咏”与“称誉”,但却只是“被遗弃的”,因为他“嫉羨”物的至深,却一开始就不是物。这种向着物的自由感受“尚不足以不朽”,在其积极意义上于是就是,内在世界整体必须勇于朝着物的至深被遗弃,而非沉溺于物的“抚慰”。此种超过人(因为他不堪承负这一任务)的勇敢就是人“更甚”的“爱”。但转折并非意味着人与物的交互领会已经得以完成,相反,它们更加固执地只从自身发出邀约或者进行追求,但并不是在同一条道路上,也并非在同一首诗歌中。“物诗”与“哀歌”的奇特循环就是“一再重始那永不可及的颂歌”。换言之,颂歌本身并不片面地歌咏,它同时牵涉着两种互不从属,但却共属一体的往复运动,这一运动作为真正的开敞区域就是内在心灵的真正领地,也就是精神的全部领地。而内在心灵中“一再重始”的,不仅仅是意志的创造,而且是物对人的邀约,以及人为了响应此邀约而在内在世界中痛苦地接纳了物的存在。为了完成此种接纳,内在世界的领地不能属于天使,而首先就属于听从万物的人:“英雄”。

“英雄是独一的。”里尔克在第五首致俄尔蒲斯的十四行诗中写道。“唯一”的断言建立在人-物的单纯运动上,它始于精神为了建立自身的鲜活的真实性而特别积极地物化自身,精神因此一开始看来就是尚非物且向着物的:

^① 参见 Birgit Sandkaulen, *Grund und Ursache, Die Vernunftkritik Jacobis*, Wilhelm Fink Verlag, 2000, München, S. 19.

精神的自绝于世。在哀歌第一中,唯一的英雄是一出场就面对其精神死亡的人^①,他的“末了”就是精神的自绝:精神物化自身,自行变成实体。^②作为爱着全人类的人物,英雄是爱着唯一者的爱人的反面,他没有真正的爱情。未尝爱果的英雄因此就是早夭的孩子般纯洁的。但英雄同时也是真正普遍的,整个世界都映现在英雄的容光中,围绕着这个中心,只是不得长久:因为英雄鸟儿般飞逝了,半神的英雄时代在人类时代之先就已经过去了。但这种英雄的死亡“仅仅是一种存在的托词”,因为他这时才开始进入哀歌,并成为哀歌之沉痛的基础。这就是一切人的力量的“诞生”之地,但也是“沉毁”之地,是力量的潜藏之地。由于英雄的早夭,人只能借由英雄的塑像缅怀过往通神的时代,而雕塑正是无精神的、从不反叛的、孤独的“偶”(Puppe)。“偶”就是英雄末了的形象,是物化精神的代表,英雄通过丧失为一般人,通过将自身做成地基-实体而成为“偶”。它本质上应该与孩子为伍^③,孩子就是柔弱的英雄后代。

而“爱者”不能藉由死亡为人类提供力量,爱人只能屈辱地活着,她的日益衰弱就是她个体存在的唯一理由。自从真实的力量被归到了它神圣的源泉——英雄而潜藏起来之后,人们就生活在内在世界无力的现实中。这不是曙光未现的时代(召来曙光是人所期待的不可能完成的任务),这是一切时代的黄昏,在此黄昏中,所有关于人的形而上学的软弱都不可能借由强力意志以及价值的重估而被建树,因为人尚在为获得力量而祈求。爱是尚不可能的,因为这样的人不是强有力地生活在意志与表象的独绝的世界中。当这世界在被精神的架空(*epoché*)中显出了其根本上的深渊,由于真实力量的潜藏,人就只是柔弱的孩子而已。孩子就是精神看似不可能先于物而朝向物的根本的无能。因为作为有所意愿的精神的全部地基都在物中。但精神却的确先于意志世界就表达出了对物的向往,这种力量——有别于有所意愿者向

① 哀歌第六是英雄之哀歌。

② 事实上,只要英雄是出自自己的内在世界而试图物化自身,并将之作为其自我意识的表达,那么他就不过是听从了内心深处的良知的呼唤而力图行动的无力罢了。这一行动因此从一开始就是优美灵魂对神的侍奉,就是完全只在自身中的纯洁,也就是他必然丧失自我大地力量(自我保藏的力量)而消逝在空气中的命运。黑格尔曾对此有过相当精彩的描述,参见黑格尔,《精神现象学》下卷,商务印书馆1981年版,第166、167页。

③ 参见Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, Kosel Verlag, München 1953, 246f.

着天使的意志——叫做爱欲，它标识出精神无力的寻求。“爱者”就是拥有不同于意志的爱欲之人，但由于她们这些“爱者”爱着，她们就不仅是孩子，而且是女人。

女人没有能力去达至完满的爱，而只是爱着，并且通过祈求表达出爱。这就是她唯一的精神本性，她的自然。“精疲力竭的自然却将爱者纳回自身，仿若再无些气力承负。”在精神为了成为至深的地基而物化自身之后，那至深的地基就变成了至高的物，而精神看似无力从这种至高者中抽回自身（雅各比不允许此种抽回），自然也似乎绝不能接受这样无力的追求。但尽管我们不能明了精神如何从实体中抽回了自身，将至深的实体变成了至高的东西，同时将自己变成了优先于实体的、无力的“爱者”。我们却首先看到了一个如此这般的实在典范：仿如 Gaspara Stampa，在被情人遗弃之后，才由于痛苦开始作诗，作诗就是那无力成为现实的爱欲的表达。任一如她“一般”柔弱之人都将在这“崇高范例”下“操劳于其日益增长之感受，以至于重新沉入了命运的底部”^①。命运的底部也就是必然性的坚实心脏，此时有自由感的人知道了她们与必然性内在的统一：她们命定的爱情的贫乏无力。爱着至高之物的人，也就是爱着有力量实现出此至高物的独一者，这样的人将被爱者放在了不可达及的地位上，但这不是因为她们意愿如此，而是因为命定如此。无力之爱就是随命运、随孩子来的“极古旧之痛苦”，它向那能作诗之女子的崇高地位不断靠拢，由于此种靠拢，人日益真切地感受到了与至深与至高之物的分离，她们“爱着脱离了被爱者”，这就是人内在心灵所能知晓的渊博，它总会“更丰硕”，因为爱着总是“已然积聚起更甚于自身之在”；通过爱，通过表达其本质无力之创作，她不再只是个孩子。

现在回顾哀歌的进程：人在最初与天使关系着，但由于物的进入，这种关系发生了巨大的变化。由于天使的不可见在物的征象中得以呈现，所以物似乎代替了天使的位置成为真实的可怖者。但这种可怖却有别于天使的可怖，它出于对人的需求，就在人的原初经验中让敞开的关联被造成了。而相反的，向着这种敞开性而投身的人就内在地感受到了这种开敞性，这就是人的真实的精神的自由感。从让敞开的关联被造成的物而言，这种开敞就是自然

^① Rilke, *Über Die Fünf Briefe der Nonne Marianna Alcoforado*, SW VI, S. 999.

的真实魔力：背阴面的物从非世界之地、通过对人的邀请而促成了世界的被造成；但就追随着此开敞的人而言，他们一方面必然从精神本性上就把自身作为一物，将意志世界的建立架设在这至深的物之上，从而也就自一开始就将意志世界的力量来源埋在了这至深之物中，而另一方面，她们又爱恋着这种唯一可以成为至高的物的能力，并由此愈是爱恋，就愈是从内心感到了分离的遥远。此两方面都逗留在内在世界领域。但对分离的感受的前提在于：精神从其物化中重新抽回了自身并开始创作，这事究竟何以发生，此时却并不清楚。连带地，作为精神抽回自身的时刻的箭矢“逆射”也就尚未得以解释，我们也不了解，为何在“逆射”后会“留顿无地”，莫非它不能停在至高处？莫非通过将爱人变成信徒，让感情上升为宗教也不能？哀歌第一对此还说了什么呢？

Stimmen, Stimmen. Höre, mein Herz,
wie sonst nur

Heilige hörten; daß sie der riesige Ruf

aufhob vom Boden; sie aber knieten,
Unmögliche, weiter und achtetens nicht;
So waren sie hörend. Nicht, daß du Gottes
erträgest

die Stimme, bei weitem. Aber das We-
hende höre,
die ununterbrochene Nachricht, die aus
Stille sich bildet.

Es rauscht jetzt von jenen jungen Toten zu
dir.

Wo immer du eintratst, redete nicht
in Kirchen
zu Rom und Neapel ruhig ihr Schicksal
dich an?

Oder es trug eine Inschrift sich erhaben dir
auf,

声音，声音，听，我的心，仿如

只圣者之曾听：巨大之呼唤将
她们

举离地面，但她们仍跪着，
不可能，有所进展而无所敬重：
她们于是曾正听着。却非，
你能

承负的神之声，远非。但听
风声，
听无从间断的消息，它们自寂
静而自成。

它正从青年的死者向你悉索
而来。

无论你何时进入教堂，Rom，
或者

Neapel，她们的命运未曾于你

静穆述说？或者一篇碑铭巍峨

wie neulich die Tafel in Santa Maria
Formosa.

Was sie mir wollen? leise soll ich des
Unrechts

Anschein abtun, der ihrer Geister

reine Bewegung manchmal ein wenig
behindert.

Freilich ist es seltsam, die Erde nicht mehr
zu bewohnen,

kaum erlernte Gebräuche nicht mehr
zu üben,

Rosen, und andern eigens versprechenden
Dingen

nicht die Bedeutung menschlicher Zukunft
zu geben;

das, was man war in unendlich ängstlichen
Händen,

nicht mehr zu sein, und selbst den eigenen
Namen

wegzulassen wie ein zerbrochenes Spiel-
zeug.

Seltsam, die Wünsche nicht weiter zu
wünschen.

Seltsam,
alles, was sich bezog, so lose im Raume
flattern zu sehen. Und das Totsein ist

mühsam
und voller Nachhohn, daß man allmählich

ein wenig

矗立于你之前, 仿如你新见的
在 Santa Maria Formosa 的墓
志铭。

她于我何所意愿? 我应轻拭去

那不义的假象, 她们精神纯
粹的

运动常稍受阻防。

的确奇罕的, 不再居住于大地,

不再运用几未学会的风俗,

玫瑰, 以及其他特地应允着
的物

不再赋予人类之未来的意义;

那在人无尽惧怕之手中的

不再存在, 就连本己之名也

撇弃如一件破烂玩具。

奇罕的, 愿望不再继而愿望。

奇罕的,

看着一切, 曾关联的, 在空间中
飘散。而死亡是艰辛的并且是

愈充分之补足, 那是人逐渐

Ewigkeit spürt. - Aber Lebendige
machen
alle den Fehler, daß sie zu stark untersch-
heiden.
Engel (sagt man) wüßten oft nicht, ob
sie unter
Lebenden gehn oder Toten. Die ewige
Strömung
reißt durch beide Bereiche alle Alter
immer mit sich und übertönt sie in beiden.

追及的一丝永恒。——但所有
活人
犯的错是，她们太过强硬的
区分。
天使(人说)常若不知，他们
是否
行走于活人或死者之下。永恒
之流
始终冲过两岸卷去一切朝代
而响彻二者间。

“听”见“声音”是属于内在心灵的精神从被物化的基底中抽回了自身，成为基底的无基底性——它也是德国近代形而上学的中心问题。在德国近代哲学中，这种抽回要么作为自我反思而走上黑格尔的伟大道路^①——这对于里尔克是不可能的，因为艺术家“不应该有对其洞见的意识”^②；要么就向着神圣者而将自身标明为万物的灵长，但必须同时放弃成为能自我物化的英雄的可能，从而把物-存在放在第一位，并且认定，它也在神圣者的不可见的深渊之上。后一条道路属于晚期谢林。在谢林与雅各比关于“神圣事物”的论争中，作为焦点的乃是神圣事物本身的歧义性：谁是至深的，谁又是至高的，而谢林将上帝首先放在了至深的那一面。^③ 作为荷尔德林的曾经的同伴，谢林已然矗立在里尔克的创作道路上。因此并非从尼采开始，里尔克才值得沉

① 我在这里乃是指黑格尔在耶拿体系哲学规划中发展出来的道路。更早些的时候，在1800年前后，黑格尔的确另有一条更简便的，更加神秘化了的道路，那是神之子(那可能夭折的年轻人)与神的分离和再合的道路。参见《黑格尔早期著作集》上卷，商务印书馆1997年版，第441页。

② Rilke, *Gesammelte Briefe*, Hg. v. S. Sieber-Rilke u. C. Sieber, Leipzig, 1939, S. 442.

③ 事实上，从谢林哲学的一开始，就已经存在着这样一种对雅各比的反对倾向：“哲学必须从无条件者出发”，这已经是对雅各比世界观念的核心：“被确定了的确定性”的极端颠倒。参见：Birgit Sandkaulen, *Ausgang vom Unbedingten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990. S. 7. 又雅各比本人十分清楚地看到了这种分歧，在他身后出版的、为《论斯宾诺莎学说的“备言”(Vorbericht)》中，他自己早已明确地提出了这种分歧。参见：F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Hg. v. K. Hammacher u. I. M. Piske, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000, S. 303f.

吟。从荷尔德林及其时代开始,值得沉吟的事情就一再被沉吟了。

现在事情很清楚:在雅各比引入的个体的精神达致至高的物之后,这种至高的东西通过英雄的死亡与孩子的诞生反过来需要真正至深的东西,需要真实的、软弱的内在世界的基础。雅各比本人并不认可这种至高的东西能转回内在世界中,这只有通过晚期谢林或者黑格尔体系,这种折转(不是简单的方向转换)才有可能。折转首先开创出泛神论:至高者无声无息地沉浸在万物中;然后,哲学科学断言,在万物中,真实的上帝将精神从物中完全唤出来,让它向着物去成就物的存在,而他也反过来成为至深者。但人性上没有此种断言的可能,由于人本性上不是天使,不能看见作为将至深之物转化为至高之物的、真正至深的上帝,或者连有关于此的消息也无从得知,于是人就只能通过纯粹精神的瞭望想见至高的上帝,这种瞭望就是谢林的“智性直观”。但对于里尔克而言,除去此种可能,尚有另一种完全不同的可能:它同样始自“圣者”。“圣者”是拥有内心世界的纯洁能力者,那样的人就是孩子。里尔克认为,孩子作为至深的、上帝的鲜活形象,作为神之子^①,也就是肉身入世的上帝本身。而孩子同样也是英雄的后代,在英雄那里有上帝的威容,这种威容尽管似乎首先湮没在万物中,它却仍有力量进一步促使人为了将自身的面容从万物中超拔出来,而向着天使无止境地进展自身。甚或天使也必须在更高的展进中成就此威容。尽管这说法对我们尚需被探讨,但它暂时已经为我们揭示了那另一种可能:不是从人的智性,而是英雄与神子的关联来阐明此种至深者与至高者之间的转化。

谢林哲学中没有实然的英雄,因为英雄的、能物化的精神对于谢林是不可能的:物不是精神,精神来自深渊中无基础的上帝,反过来也向着最高处的上帝。所以对于谢林而言,实际上并没有对精神之诞生,这就如对里尔克而言,看不见精神的终结。尽管二者之间有着巨大的、不可跨越的鸿沟,但哲学科学仍力图胜任于鸿沟之接缝——黑格尔为此而工作。这种努力工作是能够获得成功,迄今仍是问题。

现在回到主题:里尔克怎样说明英雄与神子的关联呢?孩子是活人的最

^① 参见 Rilke, *Stundenbuch*, GW II, 237f.

初,他没有创作的能力,因为尽管孩子也有爱,但是那爱纯洁的,无区分的^①,随性的,而创作不:它必须夹杂着分离的痛苦。分离是至高者与至深者的自行分离,爱人们将被爱之人放在了至高的地位上,并以之为最初独一的形象(英雄-上帝)开始创作。创作在最初就是力图本原地通过成为物而描述物的工作。描述在这里不是意愿更甚的意志,而是内心的爱欲的表达,唯有此种表达才关联着向着至高者物化自身的英雄,关联着唯一能成为最唯一者的英雄。所以能创作的爱着就是力图向着真实的至高者抬举自身:“爱就是超越着的相逢”^②,因此“巨大之呼唤将她们举离地面”。此一时刻,爱人们就成为上帝的追随者,哀歌也似乎将导向“新的宗教价值”^③。然而这是不可能的,因为必须首先将这种超越的相逢理解为创作事件——艺术工作,而艺术的表达是“玫瑰”^④,它处于矛盾之中(玫瑰的第一个含义就是矛盾的事物^⑤)。本质上的矛盾此处非常明显:一方面,女人是无力者,女人的无力来自孩子-圣者-上帝,孩子升起在至深的根基上;而另一方面,女人的创作是奉献给英雄-唯一者-上帝,英雄是为至高者而死去的,于是女人的艺术创作就在一开始陷入了矛盾,她们本应被抬升,却“仍跪着,不可能,有所进展却无所敬重”。进展是向着唯一者,向着获得力量的努力,而敬重却是来自无力的,因为无力才有敬重。^⑥进一步的,

① 参见 Ruth Hermann, *Im Zwischenraum zwischen Welt und Spielzeug: Eine Poetik der Kinderheit bei Rilke*, Königschauen u. Neumann, Würzburg, 2002, S. 82.

② Ulrich Fülleborn, *Das Strukturproblem der Späten Lyrik Rilkes, Voruntersuchung zu einem historischen Rilke-Verstandnis*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1973, S. 103.

③ Anja Hallacker, *Die Zeit der Engel: Ein Blick auf Rilkes Duineser Elegien*, in: *Poetik der Krise*, Hg.: H. R. Brittnacher, S. Porombka u. F. Störmer, Königschauen u. Neumann, Würzburg, 2000, S. 147.

④ Roland Ruffini, *Das Apollinische und das Dionysische bei R. M. Rilke: Konstituenten einer polaren Grundstruktur im Lyrischen Werk und im Denken des Dichters*, Hg. v. Herchen, Frankfurt a. M., 1989, S. 54.

⑤ 最著名的证据当然是里尔克的墓志铭:玫瑰,纯粹的矛盾……

⑥ 康德对敬重与爱的表达在其《万物的终结》一文中达到其最终允许的清晰性,它们二者尽管相辅相成,却拥有不同的力量来源,并且不可能有一种权威。让人敬重地去爱。在这个意义上,黑格尔早年对康德的道德哲学必然带来的基督教的权威性的批判,应该说并不是中的的,然而就批判其无力使得敬重与爱必然经验性地有所关联的主旨上,黑格尔却有理由指出,在基督教所要求的敬重中,现实地、命运性地有一种无力实现自身的爱,它导向一种神与世界的永恒摆荡,而那在康德不过是一种被颠倒了的事物终结形式。参见康德,《历史理性批判文集》,商务印书馆 1990 年版,第 93、96 页;黑格尔,《黑格尔早期著作集》上卷,商务印书馆 1997 年版,第 462 页以下。

这曾被听见的声音“却非，你能承负之神之声，远非”，因为除非能说出上帝就是一物，也就是说出至高者就是至深者，矛盾双方才可能得以和解。那同时也就是内在世界的末日：因为爱欲因为得以满足而消失了，她们爱上的人通过奇妙的循环回到了她们身边，所以人和人、人和万物就在上帝的荣光中进入永恒，神圣家族的使命与历史一道终结。

此处存在两种运动：其一已经得以说明，它是精神物化的运动，也就是造成现实化的运动，它从孩子-上帝出发，经过女人的创作性的爱，在英雄的死亡中得以终结。^① 这种运动整个处于艺术的、美的领域，由于其在真实的精神的内在存在上不同于意志世界中抒情之我的、被构思的意识性(Bewusstheit)，它也处于“识在”(Bewusstsein)领域中，但由于其朝向远离上帝的方向，所以乃是一种“进射”。其二则是精神自我重新从物中抽出的运动，由于它来自死者，出于物，所以就是“风声”，“自寂静而成”。这种本原的精神重生完全不在人的领域，它与天使也是迥异的，而只属于作为神之子死去的上帝的重生^②，属于至高的奥秘。由于它“无从间断”，所以就是至深者与至高者的神秘的连续性。但此种连续性只是奇异的，不得而知的，它从来不为第一运动提供返回自身的保证，所以当第一种运动在英雄的死亡中完成其现实性的奠基时，它现实地只朝向意愿更甚的世界进展自身：它“留顿无地”，而将天使作为其目标，却绝不能现实地回转到上帝中，因为关于天使是否代表着上帝，里尔克从来都没有哪怕只字片语的说明：天使与上帝的关系处于真正的“非意识”(Unbewusst)领域^③，也就是并非内在心灵所能达及的领域，这与从英雄-上帝与物的关系领域性质上不同，后者——按照谢林的规定——只是欠意识(Bewusstlosigkeit)，也就是说，在本质上仍然处于精神领域中的。由此，如果向着上帝的回复就是宗教，那么宗教领域就是里尔克无力言说的领域。这在积极意义上乃是对一切意识领域的超越。

现在，哀歌进展到了“青年的死者”。但是，何谓“青年的死者”呢？我们

① 有意思的是，黑格尔也将这种属于家族的、朝向信仰的活动归给了苦恼意识，而不是教化世界，但他的理由刚好和里尔克给出的相反，认为在前者中没有实体，在后者中才有实体的思想。参见黑格尔，《精神现象学》下卷，商务印书馆1979年版，第72页。

② 参见 Heinrich Imhof, *Rilkes "Gott"*, R. M. *Rilkes Gottesbild als Spiegelung des Unbewussten*, Lothar Stiehm Verlag, Heidelberg, 1983, S. 39.

③ 参见 Rilke, *Stundenbuch*, GW II, S. 199.

不是把孩子归给了活人的最初吗？孩子是像女人一样被养大的男人，这在何种程度上关系到里尔克的童年经验，不是我们此处要讨论的焦点^①。我们所要关注的只是孩子与英雄的关系。在哀歌第六中，里尔克阐述了他们的相似性：孩子是早夭者，是上帝体内的英雄。上帝的亲临不是“父”的亲临，而是将死去的、他亲爱的孩子的亲临^②，孩子的到来就是内在世界时间的开端，而至深的物就是时间的间隙^③，或者时间的褶皱，在它向着意志世界提供力量之后，就转变为由意愿所计划者，也就是有序列的时间的开端；但上帝同时也就是被爱者，于是作为爱着自身所在的内在世界的上帝将自身提供给女人，让她们去爱他，由此，上帝就达成了自身的内在化与内倾化的功绩（*Verinnerlichung-und Introversionsleistung*）：在内在世界中，有命运的家族代代相传。这种功绩在物的至深中隐没不见，这也就是：孩子的死亡。孩子于是在活人的最初就将人导向死者，早夭的孩子就是尚未完成的孩子，这种尚未完成对里尔克而言就体现为本质上属于神的宗教领域的缺乏。在宗教领域中，上述功绩本应复归给上帝，但在哀歌中，这却不可得以言说，但并非是无言，而仅只是上帝自身于此讳莫如深，“没有什么比上帝之嘴更沉默”。所以，当背阴面的物居然能发出对你的邀请时，“命运未曾于你静穆述说”出什么吗？它莫非没有向你暗示那神秘的宗教领域，那早夭的孩子，“无论你何时走进教堂”？

而“墓志铭”又“于我何所意愿”呢？哀歌又意愿着你的什么呢？是道说出这死者的领域吗？不，这是矛盾的，因为死者是沉默的，属神的。这样的矛盾就是“玫瑰”的第二意义：来自死者之地的玫瑰^④，幸运的人才能得到它所表达的寂静的消息。这些幸运之人都是垂死者，是将要在死亡中获得复生者，但这不仅是英雄在天上的国度中复生，而且是人在无尽的死亡中得知了这样的国还将重临地上：以家族的形式。并且同样从孩子开始。还有喧嚣的

① 关于此方面的研究可以参考 Stefan Schank, *Kindheitserfahrungen im Werk Rainer Maria Rilke: Eine biographisch-literaturwissenschaftliche Studie*, St. Ingbert: Rohrig, 1995.

② Dieter Bassermann, *Der Andere Rilke, Gesammelte Schriften aus dem Nachlass*, Hg. v. Mörchen, Hermann Gentner Verlag, Bad Homburg vor der Höhe, 1967, S. 141.

③ 参见 Ruth Hermann, *Im Zwischenraum zwischen Welt und Spielzeug: Eine Poetik der Kindheit bei Rilke*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2002, S. 82.

④ Heinrich Imhof, *Rilke "Gott"*, R. M. Rilke's Gottesbild als Spiegelung des Unbewussten, Lothar Stiehm Verlag, Heidelberg, 1983, S. 286.

世界,你所意愿的世界,在其上有着可怖的天使。“天使就是人的先行图像与对立图像。”^①尽管同至深者与至高者的关系一样,天使与上帝间的关联全然是不可意识的,但与前者不同,这种不可意识缺乏直接的关联,它尚不确定。而“不义的假象”就是居然将天使与上帝等同起来,仿佛可怖者就已经是至高者一样,仿佛通过这种等同,至深者与至高者的关联就可以被现实地建立起来,从孩子经历物绕行到天使的道路也就成为了从孩子返回上帝的道路,爱与意志也就可以在完全实现出来的上帝那里得到最终的归宿,不必运动了。但这些不过都是“假象”：“不再居住于大地”,“不再运用几未学会的风俗”,或者“玫瑰,以及其他特地应允着之物不再赋予人类之未来的意义”都不过是假象,“本己之名”的被“撇弃”,“意愿不再意愿”以及“曾关联的”“一切”的“飘散”同样也是假象。因为正如所有习俗,所有“上帝的习俗证明”(Gebrauchsanweisung Gottes)都不过在出于上帝的、我们暂时性的个体中^②,而与上帝的公义无关。公义总是在最终的审判中才完全地实现出来,但这样的事物却恰恰不是我们意愿所能及的——尽管我们仍然意愿着此种公义:此种在我们智性看来的上帝的绝对普遍性,仅仅给信仰者得救的可能,但信仰本身却并非在任何习俗的意义上的救赎保证,它首先是弃绝一切习俗,一切需求,一切意志的,然后,由于它尚未到来的尺度,它就表现为对上帝无力的爱。然而我们已经说过,这样的爱并非处于宗教领域的事情,它毋宁只是神圣性家族内部的一种决定性事实。而宗教领域只是说:审判就是上帝的临在事件。换言之,虽然我们个体意愿着世界终极与上帝的一致性,最终的,我们也爱着此种公义,但这从来不需要——重要的是,不可需要——任何“宗教证明”。人的大地与人的本质的矛盾处境不可现实地得到克服。人的本己之名,也就是“人”——无论是抒情之我,还是家族成员,在最终的关联形式中都没有现实的返回上帝的步伐:从天使不行,从物也不行,乃至作为天使征象的物也没有指引出这样的道路。

然而,这些假象是错误的吗?不知道。我们只知道,作为“奇罕的”东西,

① Anja Hallacher, *Die Zeit der Engel: Ein Blick auf Rilkes Duineser Elegien*, in: *Poetik der Kindheit*, Hg. H. R. Brittnacher, S. Porombka u. F. Störmer, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2000, S. 141.

② Dieter Basserraun, *Der Andere Rilke, Gesammelte Schriften aus dem Nachlass*, Hg. H. Mörchen, Hermann Gentner Verlag, Bad Homburg vor der Höhe, 1967, S. 150.

似乎是神话(Mythos)般的东西,在物的夜间魔力中,我们曾看到过与之类似者。或许我们还可以期待神话时代的事情吗?谢林不也同样这样做过吗?至少,在哀歌第一的第二段中我们曾经提出的见解现在被证明是不可行的了:天使不归属于上帝的灵,也不是精神与自然的更高阶的统一,而是历史的最终一章。换言之,天使就是毁灭天使。守护天使不属于里尔克,而属于荷尔德林。在那里人得以指引而返乡。而毁灭天使是可怖的,它为了上帝的真理——上帝的神秘的公义——将美的世界与意志的世界一样抛入无底的深渊。死亡由此是无尽的对人所亏欠上帝的“补足”,那就是“人逐渐追及的一丝永恒”。这样的永恒何所达及乃是神秘。或者,在古老时代,在世界历史的开端中,这种神秘有其神的死亡的神话般的象征(mystisches Symbol)——诸神之“偶”,在其中有着“神性的家园”^①?这当然指向物的最高的意义——神像;不是拟人的神像,而是里尔克曾经在谈论埃及与希腊时谈到的那些神庙,是廊柱、残垣,是非人的神性事物。这些才是真正的承载着神之意义的“神圣实体”(die göttlichen Substanz)^②。另一方面,天使不是能承载的神圣实体,因为在他之上无人挺立。在人看来,天使“常若不知,他们是否行走于活人或者死者之下”,他们冷漠的形象不是在一处固定的,他们的所在的区域也并非可被划分的,在希腊的原始意义上,他们于是不能定义(*orizein*)。由于天使就是人所意愿的不可见者,所以不可定义的天使就是不可定义的人的意志的终极(*echaton*),这种无终极性彻底地表露了人唯一所能看到的天使与上帝的关联:上帝作为超出天使序列中最高者的那一位尊神,同时超出了人所能意愿的范围。不过人却不能知道这种超出在何处才成为可能,因为即使是人能意愿的最终范围也完全不可确定。那么,何以天使居然穿行于活人与死者间呢?稍加回忆我们就能发现,孩子-上帝是活人的最初,也必须是死人的最终。这种“必须”虽然在人性上无法证明,但却可以想见。它一方面由上帝与神圣实体的固定距离体现出来,而另一方面,却又提供了一种与之无限接近或者远离的动态的可能:与上帝-孩子有关的天使秩列就是尚不确定的活人-死者-神的关联。这样的关联因为是动荡的,所以就是“永恒之流”。而因为

① Heinrich Imhof, *Rilkes "Gott"*, R. M. Rilkes *Gottesbild als Spiegelung des Unbewussten*, Lothar Stiehm Verlag, Heidelberg, 1983, S. 51.

② 同上, S. 45.

在它之上再无进展，所以它就将“卷去一切朝代”。

现在我们进入哀歌第一的最终。由于哀歌的结构和运动已经得以洞见，那么，在此最终时刻尚可期待被说出的，还有什么呢？

Schließlich brauchen sie uns nicht mehr,	最终他们不再需求我们，那些
die Früheentrückten,	早夭者，
man entwöhnt sich des Irdischen sanft,	人温柔地戒绝尘世的自身，如
wie man den Brüsten	成长而脱离
milde der Mutter entwächst. Aber wir,	母亲柔软的乳房，但我们，那
die so große	
Geheimnisse brauchen, denen aus Trauer	需求此巨大秘密者，常从忧
so oft	愁中
seliger Fortschritt entspringt - : könnten	跃出神圣一步—：我们能无他
wir sein ohne sie?	们而在？
Ist die Sage umsonst, daß einst in der	莫非那传说只是徒言，那为
Klage um Linos	
wagende erste Musik dürre Erstarrung	利诺哀悼的初始之歌渗透了枯
durchdrang;	瘦之感觉；
daß erst im erschrockenen Raum, dem ein	那在颤栗的空间中，一位几近
beinah göttlicher Jüngling	神圣的青年
plötzlich für immer enttrat, das Leere	突然永远遁去，空虚陷入了
in jene	
Schwingung geriet, die uns jetzt hinreißt	动荡，那于我们现正诱惑，安慰
und tröstet und hilft.	并且助协。

“最终他们不再需求我们，那些早夭者”，最终时刻就是最初，但二者间又有着不可逾越的距离。早夭者不是基督教上帝的代名词，从来不是，在永恒之流中，它就是不知其数的神圣经验，是诸神的家族颂歌，人因为成为英雄才在那已经逝去的开初中加入了此颂歌，并且自从加入此颂歌后，这颂歌就因为英雄一出生的死亡，而变成了里尔克的本质性的哀歌。现在，一方面，愈加在先地，人爱着那早夭者，那位“利诺”，另一方面，愈加在后地，人意愿全然不

及于他。哀歌的重力与光就在这样不同区间的微妙关联中运作自身。在开端中，人“戒绝尘世的自身”，而也许在一切时代之后，他们也能如此，“从忧愁中跃出神圣的一步”，让这来自神却去向诸神的哀歌不至于“徒言”。哀歌不是仅只悲伤无助的嚎啕，它是穿透性的利剑，被它所伤的伤口的疼痛，连“枯瘦之感觉”也能分辨得出。

然而这是怎样的一番景象呢？形而上学对人的追问远远没有达及这从神到诸神的最为关键的一步，此乃是形而上学的忧愁：它并不已经是天穹中的事情，也本已地缺乏从天空中创造人类的力量。除非神的道成肉身，没有别的力量可以开始形而上学的近代本质进程。然而，从来不是形而上学的最初，而是其最终才成就了形而上学的至善。尽管未来的形而上学也许再不是关于人的现实学问，而仅仅是人所希望的学问，在其中也未必没有留下新的现实的种子。德国近代形而上学，或者德国古典观念论，为此付出了近代以来最严肃的努力：在此种朝向形而上学本质克服的形而上学努力中，人是什么的问题已经从本质上得以应答。虽然这种应答并非一切回答的终结，但它却是一切严肃努力的开端，是向着诸神的踪影的追踪。而至于其终结处的愿景，黑格尔也已经为我们许下：那是哲学高于宗教之时。只不过，现在看来，我们还须留顿在谢林的伟大领域中，而不能急于踏上黑格路的道路，因为谢林的体系乃是一切真正悲哀之人——里尔克乃是其中的诗人——的现行体系，它早在荷尔德林与黑格尔之前就开启了人之本质忧郁沉痛的大门，从中放出了一切现实的、鲜活的、痛苦而且堕落的灵魂，并为它们提供庇护。甚至即使在尼采之后，此种庇护仍然足以让虚无的追求陷入“动荡”，因为真正的问题仍然可能在虚无的不同运动中得以敞亮。更何况，这种动荡的根源并非来自古远的希腊罗马时代，在德国哲学遍布宇宙的谨严有序的根中，在尚属新鲜的谢林体系中，我们已经可以洞察到这种在尚需沉吟的里尔克哀歌中动荡的生起与消逝之处。事实上，这种洞察如此宏阔，以至于时至今日，它仍可“于我们现正诱惑、安慰并且助协”。

（作者为德国耶拿大学哲学系德国古典哲学专业博士生）



◎中国思想研究
五四运动专辑

主持：许纪霖

五四是一个永恒的、却又似乎缺乏新意的主题。在五四运动九十周年之际,本刊组织的三篇文章却各有寓意。

王汎森的论文讨论的是五四新文化运动前后的一个重要的思想转变:思想模式从“公理”为中心向“主义”为中心的转变。原来以自由、解放为旗帜的启蒙思潮,到五四的后期 1920 年代初被各种各样的“主义”替代,意识形态的分歧压倒了启蒙运动内部的同一性,最后使得启蒙运动解体。

许纪霖研究的是九十年发生的那场五四爱国运动。他以大量的历史文献证明:那场后来被认为是压倒启蒙的救亡运动,其实是启蒙的一部分,五四不是一场纯粹的爱国运动,而是有着深刻的世界主义背景,有着强烈的个人和人类意识,而非单纯的爱国,同时五四运动更多地体现为公民责任感的觉醒,五四之后在 20 年代初所兴起的,不是民族运动,而是在国家政治之外重建社会的公民运动。由此他提出了如何纪念五四、继承什么样的爱国精神的重要问题。

杨芳燕从五四时期陈独秀的国家观这一个案入手,讨论的是一个启蒙运动中的大问题:国家与道德之间的关系以及现代性中的政治正当性变化。到了 21 世纪初,国家已经代替个人与阶级,成为当代中国思想界的核心问题。从作者的陈独秀国家观的复杂内涵分析中可以获知,当国家建立在一种单线进化目的论和道德主义权力观基础之上,便具有向国家神圣论的政治神学转化的可能性。对于如今中国思想界的国家主义狂飙,五四时期激进思想家的这一转变,无疑是令人警醒的。

“主义”与“学问”

1920年代中国思想界的分裂

王汎森

近代中国的思想世界，始终有两股巨大的力量在竞争，一股是倾向于自由、解放的思潮，另一股是信仰的、统制的、定一切于一途，希望建造一个强大国家的思潮。^①这两种势力有时互相交织，因缘为用，但大部分时候是争持、对抗的状态。在1920年代新主义崛起之后，这两股力量的竞争到达了一个新的高峰。“主义时代”表现在思想文化上的，便是希望以某种主义去指导、规范政治、思想、文化、教育的活动。但是从清末以来，尤其是新文化运动之后，有一个“新学术运动”在逐步成形，它认为学术、文化发展的基础是自由，是不受任何教条的指导或干涉；这个运动在新文化运动之后得到了长足发展，因此与1920年代的“主义”狂潮形成了根本的紧张。此后，“为学问而学问”或“为主义而学问”，“专家指导社会”或“革命家指导社会”，提倡教育、学术、实业救国，或是认为“在社会革命成功之前，用不着人才”，成为互相争衡的两股势力。^②

一、为政治奠定一个非政治的基础

晚清以来，中国因为被西方一再地击败，许多人开始认真思考救国的道路，逐渐形成了一条主线，向西方学习，以期最后能迎头赶上西方。他们先在

① 譬如，民族帝国主义(National imperialism)或国家主义与一种疏松的世界主义、无政府主义同时崛起，有时是同时存在一个人的思想中，有时是互相竞争的两股势力。

② 我曾写过《主义崇拜与近代中国学术社会的命运——以陈寅恪为中心的考察》一文，讨论主义与学术的问题，但该文以1949年以后的情形为主，在我的《中国近代思想与学术的系谱》，联经出版事业公司(台北)2003年版，第463—488页。

器物层次上努力,接着在政教制度上努力,但是慢慢地发现这些都不是治本之道。他们开始了解到,西方富强的秘密是在其思想、学术、文化,因此,有一批人立志要为富强找到非物质的基础。他们领略到,中国的衰落,最根本的原因是学术不如人,其余是枝节。我把这种自觉意识及后续发展笼统地称为“新学术运动”。不过,这里要强调的是,这个运动真正成形是在新文化运动前后的事。

“新学术运动”与清末以来逐渐形成的一个新知识阶层分不开,它有许多特征,此处我只举出与本文比较有关的几点略加说明。第一,1905年废科举之后,仕学合一的传统中断了,“学问”与“做官”变成两回事,学问的性质遂产生了根本的改变,学问不再需要与现实致用紧密相联,而且扩大了无限的天地。第二,新知识阶层的成员,渐渐对传统文化采取疏远或决裂的态度,所以他们倾向于站在一个比较批判的角度对待传统学问。第三,新知识阶层大多直接或间接受到西方文化的熏陶,在科举废止之后,他们往往依恃对西方的了解而得以保持其社会菁英的地位。在新学制建立之后,新知识阶层的组成分子主要是各级毕业生,从学校中所习得的也大多是一般人所陌生的西方知识。

由新知识阶层所主导的“新学术运动”至少包括五个方面:第一,对“知识”的看法与传统有所不同,传统士人认为重要的知识带有浓厚的求道或致用的性质,但“新学术运动”认为应该由“求道”转向“求知识”。我们不能忽视这种新知识观的解放作用,它使得追求学问的态度、学问的价值层级及学问世界的范围产生极大的变化。第二,他们并非不理睬学术致用的问题,而是主张提高到另一个层次来看“用”,“无用之用,是为大用”(《庄子》),刻意求立即可见的“用”,反而无用,或只能有小小的用处。^① 第三,“大学”性质的变化。晚清以来的“大学”观,经历过一些变化,最早期如熊亦奇的《京师创立大学堂条议》中所设想的大学,基本上是最高一级的学校,并没有从事高深研究的意涵。^② 但到了新文化运动前后,“大学”逐渐脱胎为一种追求高深学问的机构。第四,他们刻意提倡“教育独立”与“学术独立”,用蔡元培(1868—

^① 丁文江,《中央研究院使命》把这一潜在的思想讲得比较清楚,收在《中央研究院史初稿》,中央研究院(台北)1988年版,第28—33页。

^② 郑振铎,《晚清文选》,上海书店1987年版,第566—569页。

1940)的话说是“超轶乎政治”之教育^①，陈独秀(1879—1942)在1918年所写的一则《学术独立》中说：“中国学术不发达之最大原因，莫如学者自身不知学术独立之神圣。”^②这些口号一方面反映西方学术的实况，另一方面是对圣道王功、伦理教化的传统宣告独立，同时也是为了与民初混乱黑暗的现实社会保持距离。1920年代中期，尤其是北伐以后，则是不想受到来自左(马列)、右(国民党)两种主义及政党的干扰。他们在学术研究、艺术、文学等方面皆提倡不问现实只问真理，比较常见的口号是“为学问而学问”。第五，他们认为，中国的最根本问题是没有人才，应该由潜心于各种专业的现代专家来指导社会，而不是由旧士大夫或革命家来指导社会。

以上几种特质并不是一次发展而成的，在清末只有一些零星的想法，在新文化运动以后才渐成势力。对晚清以前的中国人而言，这种知识观是极度陌生的。当蔡元培执掌北大之后，他有机会开始为中国建立一个现代学术的社群，并成为领导者。

蔡元培是晚清翰林，以翰林的身份参加革命，在当时的革命团体中可说是非常罕见，但是他还有一项令人瞩目的行动，即在1907年，以翰林的身份赴德国留学。

二、德国学术之影响

“新学术运动”的领导者们如蔡元培、胡适(1891—1962)等人，对西方学术的了解，主要是受到德、英、美、法的影响，但是美国的高等教育改革，把大学看做研究院的思想源头还是来自德国^③，所以19世纪初洪堡(Wilhelm von Humboldt, 1767—1835)进行大学改革以来的发展深深吸引蔡元培。蔡元培在清末曾经说过：“救中国必以学，世界学术德最尊。吾将求学于德。”他先赴

^① 蔡元培，《对于教育之意见》，沈善洪主编，《蔡元培选集》，浙江教育出版社1993年版，册一，第395页。

^② 陈独秀，《随感录：学术独立》，收入任建树等编，《陈独秀著作选》，上海人民出版社1993年版，册一，第389页。这方面的文章没怎么断过，如蔡元培的《教育独立议》、王世杰《学校与政治》、董任坚《大学的学术自由》、张东荪《知识分子与文化的自由》、潘光旦《读书的自由》等，见张忠栋、李永炽、林正弘主编，《现代中国自由主义资料选编》，册三《教育独立与学术自由》，唐山出版社(台北)1999年版。

^③ 胡适，《美国大学教育的革新者——吉尔曼的贡献》，季羨林主编，《胡适全集》，安徽教育出版社2003年版，册二〇，第310—313页。

青岛学习德文,然后前往德国。^①

现代大学的“研究”、“教学”二元标准是18世纪后期、19世纪初期在德国产生的。依据近人研究,在18世纪前半叶,德国大学教师的聘用、升等,靠的主要是人际关系,在18世纪后半,开始有一些大学(如哥廷根大学),及一些大学制度的改革者强调研究出版,以增加学校的名声。但是鼓吹研究出版的人往往也认为,教学才是教授的第一要务,而且当时所谓的“研究出版”,包括教科书、通俗读物,与19世纪的高深研究并不相同。在18世纪末,即使提倡研究出版,仍有人认为教授主要的工作不是发现(discover)。他们认为“发现”是少数天才的工作,而且常常带有偶然性,并非每一个教授都能够“发现”一些新东西,所以用“发现”来衡量一般大学教授是不切实际的。到了19世纪初叶,尤其是洪堡改革之后,大学在聘人及升等方面,才敢普遍地采用现代人所熟悉的“研究”及“教学”二元制,而且把“研究”摆在第一位,认为大学除了教学之外,最重要的工作是从事高深且具创造性的研究。当时所谓的研究出版,不再是教科书之类的东西,而是指只有同行才能欣赏的窄而深的研究。^②

除此之外,19世纪德国的许多大学教授,把学术的非现实性当做学术自由的保证,并提倡学术独立,认为学问不应该汲汲于求得立即性的、实用性的效果,但仍然认为学问不能与生活完全分开。^③

蔡元培到德国求学时已经远在洪堡大学改革近百年之后^④,他进入莱比锡大学研究哲学、文学、美学、心理学,一直到武昌起义后才束装回国,并于1912年1月担任南京临时政府的教育总长,同年7月去职之后,再度游学于德、法两国,一直到1916年冬才回国出任北京大学校长。在当时中国学界中,他应该算是对西方学术研究精神与高深学术建制领略较深的人,所怀抱

^① 黄炎培,《吾师蔡子民先生哀悼辞》,载陈平原、郑勇主编,《追忆蔡元培》,中国广播电视出版社1997年版,第116页。

^② 关于德国洪堡德大学改革的研究,著作非常多,此处根据这个课题的名家 Steve Turner, "University Reformers and Professorial Scholarship in Germany, 1760—1806," in Lawrence Stone ed., *The University in Society* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1974), vol. 2, pp. 495—531.

^③ Fritz Ringer, *The Decline of German Mandarins: The German Academic Community, 1890—1933* (Hanover: University Press of New England), pp. 112—113.

^④ 傅斯年一生最心仪的也是洪堡式的德国大学,他最心仪德国大学的讲座制,并不欣赏美国的大学,并且认为台大从日本人手上接收过来时,最大的遗憾便是破坏了原来台北帝大学自德国的讲座制,而改用了美式制度。

的理想也与他人有所不同。他执掌北大后，在《就任北京大学校长之演说》中说，“诸君来此求学，必有一定宗旨，欲求宗旨之正大与否，必先知大学之性质。今人肄业专门学校，学成任事，此固势所必然。而在大学则不然，大学者，研究高深学问者也”，故大学不是京师大学堂一般的官僚养成所，也不只是在课堂上听受知识，也不是为了“学成任事”，而是为了创造知识。^①这几句话在今天看来平淡无奇，但是若对照传统中国的学问观，及民国初年的整体社会文化环境，却是非常突出的宣示。

蔡元培的学术态度是对于各种学说，依世界各国大学之通例，循思想自由之原则，兼容并包。他并强调以大学为全国文化的中心：

自今以后，须负极重大之责任，使大学为全国文化之中心，立千百年之大计。^②

吴稚晖(1865—1953)形容蔡元培一生的独特怀抱时说：他最大的理想是中国要出几个大学问家，认为如能出几个大学问家，则这个民族在世界上必然不被轻视。^③然而更重要的是，他深信道德与学术可以救国这个信念，临终遗言便是“道德学术可以救国”^④。蔡氏屡屡提出“读书救国”，或是“读书不忘救国，救国不忘读书”的口号，把读书与救国相提并论，其意态是非常清楚的。

蔡元培担任北大校长期间，为了鼓励学生潜心研究高深学问，创立了各种研究所，作为高年级学生研究的场所，同时办了不少“研究会”，提供学生研究切磋的机会，这些作为在当时都是非常具有创新性的。^⑤我们如果翻开《北京大学日刊》，便可以看出当时北大教师、学生，尝试推展各种研究的蓬勃

① 以上见蔡元培，《就任北京大学校长之演说》，沈善洪主编，《蔡元培选集》，册一，第490—492页。蔡在各种场合皆反复强调此点，如在《〈北京大学月刊〉发刊词》中也重复强调大学不是按时授课而已，“实以为是共同研究学术之机关”（同前书，第528页）。又如《学术是为研究学术而设》（同前书，第638—641页）。

② 沈尹默，《我和北大》中的记载，载陈平原、郑勇主编，《追忆蔡元培》，第139页。

③ 吴敬恒，《蔡先生的志愿》，载陈平原、郑勇主编，《追忆蔡元培》，第26—27页。

④ 陈良猷，《追悼蔡先生我们应有的认识》，载陈平原、郑勇主编，《追忆蔡元培》，第386页。

⑤ 吴家莹，《蔡元培与北大校务革新》，花莲师范学院人文教育研究中心（花莲）1992年版，第二、三章。

气氛,而北大的模式成为后来中国各种高等学术机构的模范,它标志着一种与传统中国知识生产模式的断裂,及研究、创新知识的新机制的形成。

吴稚晖的思维比蔡元培更为现实,他不大在乎蔡元培所强调的形上部分,而是更贴近实业。但他认为实业中有几种层次的分别,如果全国皆是实作的工匠也还是不行的,必须有一批人研究高深的“实业之学”,才有希望带动一国的实业,故他屡言要“力争科学之上流,以树其导标者”,要能有拿不起斧头、凿子,“寒暑手一编之通博文人”,成为“工学名家”,而后一国实业才有希望,因为“高材多则中材自不可胜用”^①。他还把科学提高到道德层次——“主张物质文明的人,似乎主张得博爱更切”,“我们正就要仗着物质文明,达到圆满慈爱”^②,甚至说出“领我们同进大同博爱世界,便是机关枪”的话。^③而且还把工业化与当时流行的社会主义理想联系起来,认为一个国家愈工业化,愈能实践社会主义,世界大同亦愈有希望。^④吴稚晖在鼓吹高深的科学研究之外,还鼓吹所有人都能在工厂中劳作,既有高深,也能普及,他总结这种主张为“工学主义”。蔡、吴的学术思维有所不同。蔡元培很重视人文学科,吴稚晖则统称之为“混蛋的”人文学科,他反对哲学、文学(“混蛋的文学和哲学”)^⑤,连法学、政治学也在蔑弃之列。^⑥他不止一次明白宣称自己“信仰着科学”^⑦,崇拜机器,希望“鼓吹一个干燥无味的物质文明出来”^⑧。蔡元培对“主义”较不感兴趣,而吴稚晖则把他的“工学主义”放在三民主义(民生主义)的架构下,但归根结底,他们在一个没有多少现代学术根基的国度里,提倡高深学术,提倡教育、实业的用心却是一致的。

蔡元培、吴稚晖、李石曾(1881—1973)、张静江(1877—1950)等辛亥革命

① 吴敬恒,业之热望全国器如,而于实业之学则卤莽裂裂,但欲以苟偷而无高论者引导国中之学子,使之浅尝中辍、冀《科学与国粹》,《吴敬恒选集》(科学),文星书店(台北)1967年版,第2页。同文中又说:“故兴举实得意外之小幸;曾无有扶植子弟,力争科学之上流,以树其导标者。”(第2页)

② 吴敬恒,《科学周报编辑话》(三),《吴敬恒选集》(科学),第48、50页。

③ 吴敬恒,《科学周报编辑话》(五)、《科学周报编辑话》(十四),《吴敬恒选集》(科学),第61、95页。

④ 吴敬恒,《科学周报编辑话》(九),《吴敬恒选集》(科学),第79页。

⑤ 吴敬恒,《科学与人生》,《吴敬恒选集》(科学),第127页。

⑥ 吴敬恒,《摩托救国论》,《吴敬恒选集》(科学),第141页。

⑦ 吴敬恒,《科学周报编辑话》(十),《吴敬恒选集》(科学),第81页。

⑧ 吴敬恒,《科学周报编辑话》(十八),《吴敬恒选集》(科学),第112页。

的元老,怀抱比较相近。他们认为,辛亥革命看似成功其实失败,一致认为学术不发达是一切失败的主要原因;他们所向往的境界是由一批学有所成的专家来领导社会。他们强调一种新的“社会中心论”,认为以当时中国的空虚、混乱,如果能有几十个大学问家作为社会重心,则国家可以得到比较健全的发展。^①值得注意的是,他们后来都是成立中央研究院、北平研究院或其他高深学术机构的热心支持者。

提倡学术、教育、实业救国的人,可以列出一长串名单,范源濂(1867—1927)、丁文江(1887—1936)等都应该包括在内。在新文化运动的思想气氛下,他们零星的言论统合成一个有点笼统但却很有力量的大方向。新文化运动提出的两个口号“民主”与“科学”,为“新学术运动”定下了方向。在过去,科学是一种默默的实践,现在是有意识的提倡,是举国瞩目的口号,是一种所向披靡的主义,有时候还被抬高到宗教的高度,出现了科学可以解释一切、支配一切的高贵梦想。

胡适并不从事自然科学研究,他的科学知识也相当有限,但对西方科学的活动有相当的了解,他是“提高学术”的一个非常有力的提倡者,而且在五四运动之后面临“主义”及学生运动挑战时,态度始终不曾动摇。胡适这方面的言论相当多,从早年的《非留学篇》,到《提高与普及》、《学术救国》、《论学潮》等大量文章中,反复陈明这个宗旨。胡适反对当时“普及学问”的思潮,因为他认为当时中国还没有东西可以“普及”,他反复强调要“提高”——“我们没有文化,要创造文化;没有学术,要创造学术;没有思想,要创造思想。”要“无中生有地去创造一切”,“我们若想替中国造新文化,非从求高等学问入手不可。”^②又说:“你们知道无论我们要作什么,离掉学术是不行的”,“所以我主张要以人格救国,要以学术救国。”^③1922年他们办“努力社”时,社员的标准是要有操守,要在自己的职业上站得住^④,所向往的是形成一批有学问的专家来领导社会。

胡适的主张显然近于蔡元培。他在五四运动之后,已经敏感到学生运动

① 吴敬恒,《四十岁日记选录》,《吴敬恒选集》(序跋·游记·杂文),第221页。

② 胡适,《提高与普及》,季羨林主编,《胡适全集》,册二〇,第68—69页。

③ 胡适,《学术救国》,季羨林主编,《胡适全集》,册二〇,第142页。

④ 胡适,《丁在君这个人》,季羨林主编,《胡适全集》,册二〇,第604页。

的大潮逐渐淹没一切，所以在此后很长的一段时间，他都态度鲜明地鼓吹学生回到教室，从事“绝不关时局的学问”，为中国建立一个精神文明，不要被社会革命的潮流卷去。

在新文化运动及五四运动期间，“新学术运动”有一些曲折的发展。照理说，从1917年起的新文化运动是一个以文学、伦理等为主的文化运动，主张以“一点一滴的改造”来解决政治社会方面的问题，而1919年的五四运动是一个以“内除国贼、外抗强权”的政治运动，它们的性质相当不同。曾经身历其事的常乃惠(1898—1947)认为，当时“文化运动”与“政治运动”发展出鱼帮水、水帮鱼的作用。^①胡适则感叹新文化运动进行不到几年，却被五四的政治运动给打断了。^②其实常、胡两位的观察都有相当道理，五四运动与新文化运动时合时离，正代表民初中国思想界中并进的两轮。

在新文化运动时期，新派青年批判传统文化的态度是一致的，国故派很快就衰落了。新派青年之间基本上认为救国大致可以有两条路，一条是文化的、学术的，以新潮社及其出版的刊物为代表；另一条是政治救国的路线，以国民社及其刊物为代表。《新潮》主张发展学术研究，在该刊发刊词中傅斯年(1896—1950)沉痛地指出国人应该知道西方之学术“美隆如彼”，而中国之学术“枯槁如此”，鼓励青年们沉潜于学术，迎头赶上西方。^③而国民派偏向平民教育、政治宣传与活动。^④

在五四前后，受俄国大革命及一次世界大战结束之影响，思想界的气氛有了微妙的变动，走学术文化救国的一路以蔡元培、胡适及他们的学生如傅斯年等为主，在政治上趋近于英美的自由、民主、法治。当时思想界发展出另一派，他们不满英美的思想制度，步趋俄国、走社会革命的路线，希望在他们所生

① 常乃惠，《中国思想小史》，上海古籍出版社2005年版，第141页。

② 胡适，《“五四”运动是青年爱国运动》，《胡适讲演集》，胡适纪念馆(台北)1978年版，下册，第568页。

③ 傅斯年，《〈新潮〉发刊旨趣书》，《傅斯年全集》，联经出版事业公司(台北)1980年版，册四，第350页。

④ 这两种思路的冲突可以在五四前傅斯年对一次学生游行的态度看出来。依许德珩(1890—1990)等人的回忆，五四游行总指挥傅斯年原先是反对学生上街游行的。在1918年5月为了抗议中日军事秘密协议所发起的游行时，傅斯年便加以反对，即可能是因为街头的政治运动与沉潜于学术研究的宗旨互相矛盾。许德珩，《五四运动六十周年》，《五四运动回忆录》(续)，中国社会科学出版社1979年版，第440页。许德珩认为傅斯年等人是“坏学生”，所以反对这次游行。

活的社会之外另造一个新的理想社会。柳诒征(1880—1956)《中国文化史》有这样的观察：“欧战以后，世界思潮，回皇无主，吾国学者，亦因之而靡所折衷，不但不嫌于中国旧有之思想制度，亦复不满于近世欧美各国之思想制度。”^①

此处必须对主义崛起作很简略的交代。五四运动之后不久，无政府主义与俄国共产主义的混合体便已风靡知识界，这里面当然涉及许多细节，非此处所能具论^②，意识到这股“主义”思潮的冲击，胡适才会在1919年9月写下“多谈些问题，少谈些主义”，酿起了“问题与主义”的论战，但是“主义”的势头非常之大，决未因胡适的文章而有任何消退。

我们在数量庞大的五四社团与期刊中，看到一些微妙的变化。一方面可以看到原先提倡思想文艺、个人解放的社团高度政治化，乃至于主义化了；另一方面是，真正坚持新文化运动中注重文学、思想、研究，以及一点一滴改造社会的主张者比例偏少，大部分的社团都主张从事社会革命或社会改造。这些社团与期刊大多倏起倏灭，但是它们的成员后来大幅影响了国家的动向。

以下我将举例说明五四之后，大量期刊与社团政治化、乃至于主义化的现象。

以少年中国学会(以下简称“少中”)为例，“少中”初创时期，该会的领导人王光祈(1890—1936)公开表示希望将中国造成一个富强之国，但是他也表示不愿照西方国家的老路走。他明白表示反对政治斗争，希望提倡社会事业，希望通过发展科学、文化教育及振兴实业来改造中国，鼓励社员们从事专门学问，成为各行各业的专家。但是过了不久，部分社员群起而哄之，希望“少中”应该有一个“主义”，而且是政治的主义，并逐渐地分裂成为南北两派。北方的社员受李大钊(1889—1927)影响较大，倾向于这个“主义”便是马列主义，而南方的社员，则比较倾向于先多方研究，不要马上立定一个“主义”，双方在几次大会中吵得不可开交，最后归于分裂。“少中”的“主义派”认为救国所最迫切需要的不是学问，认为研究学问是远水救不了近火。^③

另一份类似的刊物是河南的《青年》，该刊每期印行四五千份，在河南影

① 柳诒征，《中国文化史》，正中书局(台北)1954年版，册三，第285页。

② 可参考 Arif Drik, *The Origin of Chinese Communism* (New York: Oxford University Press, 1989)。

③ 中共中央马克思、列宁、恩格斯、斯大林著作编译局研究室编，《五四时期期刊介绍》，三联书店1979年版，第一集上册，第237—238、254页。

响甚大。它一开始主张改造万恶的社会必须从改造个人的思想、道德方面入手,可是很快地也转向社会改造的路线。^① 郑振铎(1898—1958)、瞿秋白(1899—1935)等人所办的《人道》,一开始也主张“零碎的社会事业”^②,但是郑、瞿两人也很快地投向主义的阵营。安徽的《芜湖》,在“问题与主义”论战之后,主张要多谈问题少谈主义,认为应该“借着一个问题来应用我们一种主义研究的心得,才可免却‘无的放矢’的毛病”,“进化或改造,不是一步登天的事,是积日累月,一点一滴成功的”,因此大谈各种“问题”,可是这个在安徽影响很大的刊物也很快地主义化了。^③

比较有趣的是陕西的《共进》。它的成员曾经发展到三四百人之多。在主义狂热之时,《共进》提出中国“要知识分子专政才有希望”^④。《共进》主张政治改造是社会改造的先决条件,但主张知识分子专政,组织小实业团,奉行孙中山的三民主义。^⑤ 他们显然既受政治化、主义化之影响,但又不满当时最盛行的以工农百姓为主体的社会革命的主张,故转而提出相反的论调,认为要“知识分子专政”,国家才有希望。

不过,我必须强调在青年社团大幅政治化的大潮中,仍有许许多多人坚持新文化运动的学术文化理想,依然主张点滴改造,或信仰胡适所提倡的实用主义。如“新潮社”,它赞同胡适所提出“零碎的改造——一点一滴的改造,一尺一步的改造”,认为应当存“为真理而求真理”的态度。新潮的健将罗家伦(1897—1969),呼应以思想革命为一切改造的基础,特别主张“专门学者的培养,实当今刻不容缓之图”,并反对学生只知作群众运动。^⑥ 除了《新潮》,我们还看到主张读书即救国的《浙江青年团团刊》^⑦;主张研究学术、宣传文化的《新共和》^⑧;受到杜威实用主义影响,认为改造社会必须先从学校入手

① 中共中央马克思、列宁、恩格斯、斯大林著作编译局研究室编,《五四时期期刊介绍》,第二集上册,第492页。

② 同上,第一集上册,第330—331页。

③ 同上,第二集上册,第480—483、482页。

④ 同上,第二集上册,第505页。

⑤ 同上,第二集上册,第504—505、512页。

⑥ 同上,第一集上册,第90、89、94页。

⑦ 同上,第二集上册,第430页。

⑧ 编辑谢焕文宣称:“吾最爱杜威社会哲学,所云注重试验,注重个体的研究,注重随时补救的知识,真改造社会之标准。”中共中央马克思、列宁、恩格斯、斯大林著作编译局研究室编,《五四时期期刊介绍》,第二集上册,第518页。

的《浙江第一师范十日刊》等。^①两种社团或期刊之间的分裂,以及它们之间的比例,显示了一代青年的新动向。

三、思想世界逐渐形成严重的分裂

学术救国与学习英美的一派,认为中国的积弱是中国历史内部的弊病,是“五鬼闹中原”(胡适语),或是用林语堂(1895—1976)的话说:“今日谈国事所最令人作呕者,即无人肯承认今日中国人是根本败类的民族”^②,而不尽是西方帝国主义侵袭的结果,中国的目标应该是尽量赶上19世纪以来欧美的文明。而主张社会革命的一派则认为欧美近世文明是帝国主义的、资本主义的文明,不是中国学习的目标,要紧的是打倒资本主义,创造一个“各尽所能,各取所需”的新社会。

从晚清以来超过半世纪以上,人们追寻欧美近世文明唯恐不及,此时却蜕化出另一条路,抹煞所有1917年以前之西洋文明,对晚清以来的救国道路进行大逆转。这一类言论在后五四青年中俯拾皆是。我想最清楚扼要回顾这一现象的是1933年有关“现代化”的一次讨论。当时所谓“现代化”是指学习欧美文明,尤其是维多利亚时代以来的西欧文明,但是俄国大革命成功之后,马克思、列宁的主义成了最新鲜动人的思潮,“个人主义的光芒远不如社会主义的光耀动人了;个人财产神圣的理论远不如共产及计划经济的时髦了;世界企羡的英国议会政治也被诋毁为资本主义的副产制度了。凡是维多利亚时代最夸耀的西欧文明,在这种新估计里,都变成了犯罪的、带血腥的污玷了”。新青年人的议论,几乎全倾向于抹煞1917年以前的西洋文明,胡适说:“若1917年以前的西洋文明都不足取法,那么,这几十年的一点点改革工作,都不值得我们的留恋,也许都得一把劫火毁灭了才快一部分人的心愿。”^③我们可以说,从1920年代以后,继续走西方1917年以前文明的路与反西方1917年以前的文明,形成了不相上下的两条道路。在人才与学术的观点方面,也形成两种不同的观点,一派认为中国最大的问题是没有受过现代

① 中共中央马克思、列宁、恩格斯、斯大林著作编译局研究室编,《五四时期期刊介绍》,第二集上册,第454页。

② 林语堂,《给玄同的信》,曹聚仁编,《三十年代作家书信:珍贵的文坛史料》,创垦出版社(新加坡)1954年版,第20页。

③ 胡适,《建国问题引论》,季羨林主编,《胡适全集》,册二一,第667—668页。

学术训练的人才，一派认为在社会革命尚未成功之前，实在没有用得着人才的地方。

这两条路当然不能截然划分，当时青年的思想世界充满含混的成分，他们基本上没有太多能力与机会直接阅读洋书，所以总是从各种译本或宣传册子一鳞半爪地抓取，或是从各种文章中去捡拾，一个人的思想中常常会出现互相矛盾的成分，而且往往在很短的时间内前后思想有着急遽的转变。^①

俄国大革命的成功以及一次世界大战的结束，不只带来了两条道路的分歧，对当时中国的政治文化也造成了关键性的影响。从一九二〇年代起，中国的政治文化迅速地“主义化”。孙中山(1866—1925)是晚清首先提出一种鲜明“主义”的政治家。在1919年以后，他显然受到五四运动及马列主义的影响，积极地以主义再定义革命。他努力著述、演讲，把原来只是几个口号的“三民主义”充实成为一个有理论体系的《三民主义》。在1924年，他宣布联俄容共，接受共产党员以个人身份加入中国国民党，模仿俄国布尔什维克党的政治、军事组织，希望在“主义”或“党义”的指导下，完成革命的任务。

左、右两种主义是有所不同的。左翼的新主义者认为“新学术运动”所倡导的是一种浮在社会上的学问，常有敌视的味道，甚至要以“主义”来笼罩学术。“新学术运动”的领导人们则对“学术”与“主义”之间，坚持一种清楚的区隔。

在文章一开始时，我曾经提到蔡元培、胡适等人强调学术独立，这个态度在西方近代学术中当然可以找到明显的痕迹。但他们对于西方康德的“超乎现实利益之上”(disinterested)的态度、19世纪初以来“为艺术而艺术”之论^②及韦伯的“价值中立”思想等，似未深知；不过，他们充分了解西方为求得真理而努力的纯净态度，是造成18、19世纪以来学问与实业进步的根本要因。除此之外，坚持学术的独立性还有几种本土的原因。第一，前面提到，“新学术运动”一开始便明显地与传统求道、致用，或过度伦理道德化的知识观决裂，所以强调追求学问真理本身便是一种完满具足的价值。第二，民初以来军阀

① 以傅斯年为例，一方面提倡英美式民主，一方面写《社会革命：俄罗斯革命》那样的文章，到了后来，则又将俄罗斯革命完全丢弃，成为一位激烈反共的学者，即是最好的例子。

② Isaiah Berlin, "Artistic Commitment: A Russian Legacy," *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History* (London: Pimlico, 1997), p. 198.

社会黑暗龌龊，而“新学术运动”生长的土地正是他们认为最黑暗的社会。强调“学术独立”，不以学问为功利的敲门砖，正是知识分子刻意创造的一种“自我疏离感”——一方面拔身于昏浊的现实社会之外，一方面发展一种独立的领域，以保持人格及求知的纯度。

军阀时期知识分子有意识的“自我疏离感”很值得深入探究，而且是左、右两翼人士共有的特质，其总倾向是“非政治”。当五四运动爆发时，杜威正好在中国，他的观察是当时中国士人有强烈的“非政治”倾向。^① 这种倾向当然有现实利害的考虑，不希望多谈政治以免触怒军阀，但是这方面的考虑是相当次要的，真正的原因一方面是无政府主义的影响，同时又对当时政治社会的龌龊混乱感到强烈不满，寄望以政治以外的途径解救国家。蔡元培“进德会”的规约中不做官、不做议员；胡适等人在新文化运动时期提出以文学、伦理之革命为中国“创造一个新的精神文明”，而且主张二十年不谈政治。当时青年矢志不参与现实的政治活动，许多五四的社团（如少年中国学会）在严肃讨论之后规定社员不准涉足现实政治，都是对现实政治社会“自我疏离”的一种表现。

自我疏离也表现在其他方面。当时青年一方面痛骂黑暗社会，一方面矢志要纯洁、光明，实行“人格公开”，用各种方法来锻炼自己的人格，以免被现实的恶风气所熏染，也是对昏浊社会“自我疏离”的表示。但“自我疏离”并非遁世，而是要把自己抽离到一个高度之后，再以另一种方式参与现实，有的主张潜心投入学术文化，有的主张投入社会改造的工作。

从1920年代起，在新主义逐渐崛起乃至席卷一切的压力之下，这种特殊的“自我疏离”态度有一种新的对象，不管是主张“学术独立”或强调“为学问而学问”，都是为了抵抗各种新主义的干扰。从1920年代起，思想界出现了“为学问而学问”及“为主义而学问”两条路，它们各自都有热烈的支持者，这里先说前者。

1924年，李石岑（1892—1934）给吴稚晖的一封信，充分说明一批新知识人沉醉于“为学问而学问”的实况。李石岑很崇拜蔡元培及吴稚晖两人提出“为学问而学问”的大纛，说“我以为为学问而学问的积极态度，正值得

^① Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Cambridge: Harvard University Press, 1960), p. 224.

大提倡而特提倡”，他说在极贫枯的中国，“无论农工商医以至百业，都没有一种精深的学问做基础；无论谈什么主义，作何种运动，都是一些极脆弱的根据；无论解决何项困难问题，也很少可作学问上例证的价值。”^①

李石岑痛责“为功利而学问”的态度。他当时已警觉到，在“主义”流行的时代，“主义”便是最大的功利——“真正为功利而学问的人，他的主眼别有所在，他背后必有一种确定的主义。”^②但是他归结说，这种为最大多数人的功利的学问，甲团体认为是正确的，乙团体不一定认为正确，现在认为正确的，未来不一定认为正确，而且有“以部分概全体，以效用概实质”之弊。^③

李石岑认为钻研“学问”到一定的程度，“功利”自然而然。他说：“但在为学问而学问的人，观点便完全不同，他们把学问和学问的实用看做一件东西的两面。他们只探求学问的究竟；换句话说，他们只探求真理的究竟……愈探求而价值愈显着，一面发挥自身之实际的价值，一面组成自身之理论的体系……他们只管组成学问自身之理论的体系，而学问之实际的价值，却决不因他们没预想到而不呈现……不存求些许价值的念头，而获得绝大价值的结果，这便是为学问而学问所得的报酬。”^④

李石岑的看法代表 1920 年代以后许多人共同的想法^⑤，也是当时提倡高

① 曹聚仁编，《三十年代作家书信：珍贵的文坛史料》，第 103—104 页。李石岑又说：“为功利而学问，可说是一般人的普通现象，尤其是在我国目下的学术界，这种现象的流弊，足以暗示青年热中功利，把学问当作一块敲门砖，功利到手，学问便可不要。”（第 91 页）他强调：“至于为功利而学问和为生活而学问的生活态度，非必不可以提倡，不过在龌龊纷乱的中国里面，恐怕一提到功利，便要发生许多恶影响，而直接受害的，就是这无数的纯洁的青年；又为生活而学问的态度，虽是注重在身心的修养，却恐流于宋明道学一类的玄谈。”（第 104 页）

② 同上，第 92 页。

③ 同上，第 92—93 页。

④ 同上，第 93—94 页。

⑤ 丁文江 1935 年写《中央研究院的使命》，在这篇文章中，他阐发发展“纯粹”科学的益处，辩论国家是否应该花许多钱来提倡没有直接经济价值的研究，他说“事实上凡是‘应用’科学发达的国家没有不同时极力提倡‘纯粹’科学的……因为‘纯粹’与‘应用’根本无从分别的。许多——或者是大多数的——科学的应用发端于所谓‘纯粹’的研究。”他在文中举了许多例子，其中有一个例子说，地质学中最无用、最纯粹的一门学问便是古生物学，但当时美国为了搜求油矿，不能不利用古生物学来计算油层的上下深浅，则原先最“纯粹”无用的科学摇身一变而为有大用处的“应用”科学。见《中央研究院史初稿》，第 31 页。这一类言论在当时相当多，他们并未排斥“应用”，但认为“应用”是“纯粹”科学自然的结果，不是立即的结果，“无用之用是为大用”，处处求用，反不成其用，蔡元培除了言论鼓吹之外，他透过为许多书作序表扬，都是为了彰显这一点。

深研究最常见的一种理据。值得注意的是，吴稚晖的复信说：“知先生为学，亦为学问求学问，这种为学态度，似乎我们东方人向来欠缺，”西方人的科学是“无所为之学，彼岂专为解决什么物质文明”。吴稚晖说孔子便是一个功利色彩浓厚的政论家，以至于儒家文化“二千年久视学问为敲门砖”^①。

“为学问而学问”的第一批反对者是传统知识分子，他们认为这种知识观严重背离了儒家的知识传统，这方面的言论很多，此处不赘。这里要扣紧本题，说明“主义”与“新学术运动”之间的紧张。新主义者（这里主要是指布尔什维主义者）希望打倒资本主义，连带地反对与资本主义文明相系的工业文明，以致有意无意地鄙薄现代西方科学，或主张等到革命成功之后再有计划地发展经济及科学。他们认为所有问题的根源是西方帝国主义的侵略及受帝国主义豢养的军阀所造成的，而救国的唯一道路便是尽快打倒二者，完成全面的“社会改造”，在此之前，教育与实业都只有帮助帝国主义及军阀壮大的作用。新主义者与晚清以来各种主义者有一个根本的不同，他们想用一种最新、最进步的主义来指导一切，涵盖一切，解释一切，尤其是在人文社会的领域。激烈的新主义者认为立即参与群众运动，马上着手进行社会革命才是根本之务，所以认为“读书不忘救国，救国不忘读书”是个荒唐的口号，更何况是“为学问而学问”了。对于是不是应该研究高深学问，什么才是值得追求的学问，学问与主义之间的关系，他们提出一些截然不同的看法。

四、救国与学问

尽管英美派知识分子不常将救国的口号挂在嘴边，但是追根究底，国家民族的命运仍然是他们的终极关怀。而五四前后崛起的社会主义者，往往对国家、世界、人类有着相当含混的表示。大部分人都声称他们进行革命是为了全人类、全世界，甚至否定“国家”存在的正当性——与晚清以来梁启超（1873—1929）、孙中山等人所提倡的国家观念相反。但是除少数极端世界主义之外，大部分人仍存在把两极思维整合为一的想法：第一，这一切仍是为了救国，把现阶段救国与未来全人类的解放结合在一起。第二，即使认为最终目标是全人类的解放，但因为中国人将在这个伟大的任务中扮演一个积极的

^① 以上见吴稚晖，《答李石岑书》，曹聚仁，《三十年代作家书信：珍贵的文坛史料》，第110页。

角色，所以仍得以维持某种优越感。

问题是新主义者如何构思“救国”与“学问”的关系。

首先是区分“普及”与“提高”。倾向社会革命或社会改造的新主义者，普遍关心“工读合一”或“工学合一”，合劳心与劳力者为一个阶级，化劳工与知识分子为一体，一方面关心平民教育，另一方面关心如何把知识分子变成一种劳工。至于西方洪堡以降的研究室的学问，以及蔡元培、胡适等人所提倡的高深研究则是他们所鄙薄的对象。

当时有关“学问”与“救国”的构思中，还有“单子论”与“全体论”的区分，而这种区分也关系到他们的学问观。新文化运动的特色是“单子论”，以胡适为代表，以“真正”的个人主义（胡适《易卜生主义》）为出发，要求个人觉醒、解放，希望每个人把自己铸造成器，把自己培养成为健全的个人，以无数健全的个人为主体，用点滴改良的方式，创造社会国家的富强。用胡适的话说，是“救国千万事，何一不当为”，由所有健全的单子汇聚成国家的实力，其典型是当时英美国家。“全体论”者则认为，应该从社会整体下手，而社会整体是一个有机体，“这个有机体曾有一个庞大的势力，贯注于各部，这个势力就是笼罩社会全部的一个压榨的政权，我们改造这个社会，必先要改造这个势力，才是得其冲要的。”^①

1925年，早先曾经赞同胡适主张的（李）求实（1903—1931），发表了一篇《评胡适之的“新花样”》，相当清楚地表达了对单子论的不满：“胡适之说：‘救国千万事，何一不当为？’诚然的，中国残陋不堪，百废待举，我们听见南洋烟草公司说‘吃国货香烟便可救国’；商业储蓄银行说，‘储金便可救国’；化学博士说，‘提倡化学便可救国’；文学家说，‘提倡文艺便可救国’……可是，我们应该注意的，中国的国势已经到了极危殆的地步，犹如根基已不稳固的一栋破旧房屋将要倾塌一样，不是点零碎修葺所能挽救的，而须根本的改造。中国的病，目前不可乱投药，而只须一剂最有效的圣药来医治：这剂圣药便是组织民众起来从事革命。”^②又说：“中国今天所需要的‘有用’的东西，是真能‘到民间去’，宣传民众，组织民众，并能领导民众的革命者。”^③所以改造社会

① 伯庄，《告研究自然科学者》，《中国青年》2：48（1924. 10. 11），第3页。

② 求实，《评胡适之的“新花样”（续）》，《中国青年》4：99（1925. 9. 28），第732页。

③ 同上，第734页。

不是无数个人自然的分工可以奏效的，应该是在一剂最有效的“圣药”之下，计划的、组织的、群众的工作。“新学术运动”所提倡的研究，是个人的、单子式的工作，先不论所研究的学问是否立即有用，即使有用，在他们看来也是零碎分散，不能汇成一个整体的力量。

上述两种思考方式还可以借用哈耶克的“自发秩序”与“人为秩序”的区别来表达。“新学术运动”的倡导者们，显然是属于前者，“救国千万事，何一不当为”，只要能各自追求一种专业，最后自然而然地都能与救国的伟大目标产生联系。持“人为秩序”的人认为救国必须用理智作缜密的计划，救国这条路只有追求“救国的学问”才能奏效。他们认为救国的学问是“社会科学”，必须有计划地号召大家来研究“社会科学”，并依照社会科学的理论来指导行动，才可能救国。他们甚至有意识地排斥“社会科学”以外的学问，包括自然科学在内。恽代英(1895—1931)可以作为一个例子。恽代英曾经强调他不敢菲薄“科学”与“实业”，只认为那是属于第二义的；但事实上在大多数时候，他强烈排斥“社会科学”以外的所有学问。甚至排斥教育与实业，认为在社会革命完成以前，实在没有用得着人才的地方。^①

以下我要引用一些具体材料进一步说明新主义者对新学术的种种批评。

恽代英于1923年10月于《中国青年》一卷二号发表《蔡元培的话不错吗?》文中提到：当年9月，蔡元培在比利时首都答复记者，很不满当时青年借口谈革命，而不愿务实努力，借口志在革命而荒废学业，同年双十节，北京大学开会的时候，李石曾又极力推崇‘学治’，认为北大的学生只要埋头求学，提高中国的文化，中国自然会得救，其余一切务外的事，都是非但无益且又害之。恽代英说：“现在蔡先生又说什么长时期的教育训练，什么不要抛荒学业，正与李先生的话契合了。”^②

恽代英接着说要救中国，教育学识是需要的，但不是自然科学或其他各种学问，最要紧的是研究社会科学。而且不仅是要研究社会科学，在研究得

^① 恽代英，《造党》，《中国青年》21(1924. 3. 8)，第7页。恽代英说：“只要是真心想改造社会的人，总会看清楚教育实业不能改造社会。所谓教育，不过集合一些不三不四的同事教职员，教授一些欺骗青年不切实用的功课……所谓实业，亦每只是帮外国或本国资本家分销些原料成品，压迫剥夺工人或市民，自己赚取一点很小的费用。”《中国青年》39(1924. 7. 12)，第12页。

^② 《中国青年》1:2(1923. 10. 27)，第3页。

到结论之后，“便自己向前试验去。”^①青年应当是要靠社会科学的学理来团结民众，推倒军阀，而不是蔡、李所提倡的那种专家式的学问——“我要问蔡先生，把英文的重音或会话学好了，便可以救国么？一国的人，都懂了三角微积分，便可以救国么？”^②

他们所攻击的不只是蔡元培、李石曾，胡适也是大箭靶，从骂胡的言论可以看出当时两条绝对分野的道路之间的对立。

胡适于1925年9月在《现代评论》发表《爱国运动与求学》，他在文中说青年学生如想干预政治，应该先注重学识的修养。^③胡适一生不断重复这个论点，不过1925年正是主义高涨的时候，他马上引起新主义者的激烈攻击。求实的《评胡适之的“新花样”》中说，胡适所指导的只有一句话——“青年应该‘关着门’读书，不应该‘跟着大家’去救国。”^④未艾的《评胡适之〈爱国运动与求学〉》也说：“然而我却不以胡适的看爱国运动为白白糟蹋精神和事业为然。我更不以胡适之的劝青年在国事螭蟾危机迫矣的时候，服了定心丸也似的犹在科学的桃花源里执试验管为然。”^⑤

前面提到过，“为学问而学问”，“为艺术而艺术”等新文化运动时的理想和口号，是受英美影响的知识分子对西方学术文化观察的结果，同时也有特定的时代背景。新主义者认为这些口号代表了资产阶级的真理观，是在提倡一种与社会生活隔离的活动，加上胡适常说，在国家动乱之时，应该到研究室研究一种“绝不关系时局的学问”，更加强了这种印象。

在主义崛起的时代，这种态度马上被痛责为“虚伪的旁观主义”，他们认为所有学问、艺术、文学都应该是“社会的”、“阶级的”。瞿秋白反对“为XX而XX”的公式，说那是一块“假招牌”，也可以说是“虚伪的旁观主义”^⑥。邓中夏(1894—1933)的《思想界的联合战线问题》一文中则痛斥“个人的人生”，认为应该提倡“社会的人生”，且痛斥“为艺术而求艺术”，“文学就是目的”，

① 《中国青年》1:2(1923.10.27)，第4页。

② 同上，第3页。

③ 《现代评论》2:39(1925.9.5)，第5—9页。

④ 求实，《评胡适之的“新花样”》，《中国青年》4:98(1925.9.28)，第717页。

⑤ 未艾，《评胡适之〈爱国运动与求学〉》，收入鍾离蒙与杨凤麟主编，《问题和主义论战》《中国现代哲学史资料汇编》，辽宁大学哲学系中国哲学史研究室编，第一集第二册，第79页。

⑥ 瞿秋白，《“Apolitician”——非政治主义》，《瞿秋白文集》（文学编），第541页。

“文学是无所为而为的”等口号。^①

前面已提到,新主义者反对“教育与实业”救国,自然科学也在被反对之列。伯庄于1924年10月于《中国青年》写了《告研究自然科学者》一文,他说有些青年虽不反对革命运动者,但“自己却只专力于求新式产业发达,从事于自然科学的研究,……这样的说法是一般人回避革命的口头禅罢了,他们不惟没有认清社会改造的根本,而且全盘托出了他们懒惰怯懦的心情啊!”又说:“这不是分工的时候,你们不应该只注意于狭隘的科学知识的求得,应该实行加入革命战线上来。”^②

新主义者往往对当时的学术体制,尤其是“大学”有意无意地表示一种厌恶。从“大学”在近代中国出现以来,它就不是一个毫无争议的学术建制。有不少文化保守主义者不满意现代大学所传授知识的性质,以及传习知识的方式,同时也不满意只求高深学问忽略现实关怀,向往着恢复传统书院的活动。在新主义崛起的1920年代,新主义者心目中的“大学”也是一种恶名昭彰的东西,他们认为大学有三个严重的问题:第一,大学所讲求的学问与群众严重疏离,是与整个社会最脱节的一环。第二,对于以社会革命为主旋律的新主义者而言,大学把青年学生牢牢地绑在书本上是最可耻的,是应该被攻击检讨的对象。我们只要翻开1923~1928年在青年中极为流行的《中国青年》,便可以看到连篇累牍攻击学校、学阀的言论,认为当时的学校“是奴隶人才的制造所”,“教授是一群奴才,而考试、补考是教育家的骗局”。他们认为,在社会革命尚未完成,国家未彻底改造之前,大学所培育出来的菁英只是为军阀及资本家跑腿的人。而且,在社会革命进行的当时,青年的主要关心不应该是学问,应该是发展及动员群众,故对青年而言,学业不是“第一位”,而是“第二位”的工作。要先解决了“第一位”——社会革命,国家改造之后,“第二位”的工作才有意义。在《中国青年》的问答栏中,常有一些为学问与行动不能兼顾而感到困惑的青年来函,编者恽代英、萧楚女(1897—1927)的回答,总是提醒他们,在学校中求学是无可奈何的事,可以应付即应付,青年学生最重要的工作是群众运动。

^① 邓中夏,《思想界的联合战线问题》,收入蔡尚思主编,《中国现代思想史资料简编》,浙江人民出版社1982年版,第二卷,第178页。

^② 伯庄,《告研究自然科学者》,《中国青年》2:48(1924.10.11),第1、3页。

五、“社会科学”是“救国之学”

前面已经提到,新主义者认为天底下只有一种学问值得追求——“社会科学”,它与新文化运动以后几年间的思想论调截然不同。在新文化运动时期盘踞青年人心中的是“人生问题”,他们刻意不谈政治,“正是要想从思想文艺的方面替中国政治建筑一个非政治的基础”^①。所谓“人生问题”包含至广,举凡文学、伦理、思想、宗教、家庭、恋爱、学术等,都是人们所最关心的时髦问题,北京及各地的社团或期刊中无不充斥着这方面的言论。“人生问题”的进路是个人的,解放个人、健全个人。过不了几年,“社会改造”的论调崛起,人们马上转向“社会问题”,认为家庭、恋爱等人生的问题是次等的议题,经济才是关键。他们想以社会改造,替中国政治建筑一个非政治的基础。

“社会”取代了“人生”成为新的主流论述,人们质疑“新学术运动”,认为“救国所最迫切需要的不一定是这些学问,远水是救不得近火的”^②。但问题是什么是救国的学问?他们认为解决社会问题,进行社会改造所需要的学问是“社会科学”。

“社会科学”是清末以来才出现于中国的一个新名词,它泛指政治、法律、社会、经济等学科。在1920年代新主义者们心目中,社会科学中有“新”、“旧”之分,旧的是19世纪以来的社会科学,是所谓“资产阶级的社会科学”,而“新的社会科学”,是马列主义的社会科学,新主义者认为后者才是值得追求的学问。

此处我要征引几条材料来说明当时的社会科学狂热。1923年6月,《新青年》由月刊改为季刊,由瞿秋白主编,作为中共中央的理论刊物。《新青年》原是新文化运动的领导刊物,以文艺、思想为主,在五四运动之后,陈独秀将它移往上海,放弃文艺、思想的路线,专重政治,但他也曾经动摇过。1921年1月胡适给李大钊等人的信中便说,1920年底,陈独秀给胡适及高一涵(1885—1968)的一封信中说:“《新青年》色彩过于鲜明,弟近来亦不以为然。

① 胡适,《答王伯秋、傅斯峻两先生》,《努力周报》4期(1922.5.27),总第12页。

② 中共中央马克思、列宁、恩格斯、斯大林著作编译局研究室编,《五四时期期刊介绍》,第一集上册,第252页。

陈望道君亦主张稍稍改变内容,以后仍以趋重哲学、文艺为是。”^①但1923年6月,瞿秋白主编的《新青年》的《新宣言》中很清楚明确地宣布,“《新青年》当为社会科学的杂志”。文中说《新青年》之所以具有革命性,并不是因为它格外喜欢革命,爱说激烈话——而是因为现代社会已经有了解决社会问题的物质基础,所以产生社会科学,“根据于此(社会)科学的客观性,研究考察而知革命之不可免;况且无产阶级在社会关系之中,自然处于革命领袖的地位。”“应当竭尽全力以指导中国社会思想之正当轨道——研究社会科学;当严格的以科学方法研究一切,自哲学以至于文学,作根本上考察,综观社会现象之公律,而求结论。况且无产阶级,不能像垂死的旧社会苟安任运,应当积极斗争,所以特别需要社会科学的根本智识,方能明察现实的社会现象,求得解决社会问题的方法。”^②用最简单的话来说:社会科学是一种科学,研究社会上各种现象(尤其是经济现象),研究社会形式的变迁,各种社会现象相互间的关系,并找出历史发展的定律,以指导现实的行动。^③在那里,人们从新文化运动个人解放所造成的混乱、无共同目标、一切皆被问题化的困扰中解脱而出,重新进入一种模仿科学的,有定律的,一切看来都是和谐的、整洁的、可理解的、甚至可预测的世界,在那里得到一种新的行动方向感。

“新学术运动”所提倡的是高深的学术,相信庄子的“无用之用,是为大用”的道理,在一般人看来,他们好像把“科学”与“致用”分为不相干的两截;而“社会科学”没有二分的问题,它既是“科学”的,同时也指出行动的道路,所以学术与实用合二为一,给当时青年带来莫大的振奋。大约1922—1923年以后,几乎所有左派刊物,都鼓吹“社会科学”是唯一救国之学。

唯“社会科学”是尚的学问观中当然有光谱浓、淡之别,最浓的部分是正在进行社会革命的阶段,除了社会科学之外,包括自然科学在内的其他学问都是应该鄙弃的,要等到社会革命成功,在主义的指导下,再进行有计划的研究。另外还有一种较为温和的看法,认为每个人仍然应该学习某种专业,但每天应抽出一定的时间学习社会科学,在信念、行动层次上接受社会科学的

① 胡适,《致李大钊等(新青年)编委》,季羨林主编,《胡适全集》,册二三,第341页。

② 《新青年》(季刊),第一期(1923.6),第3页。

③ 李大钊,《社会主义与社会运动》,《李大钊文集》(下),人民出版社1984年版,第373—374页。

指导。^①

恽代英代表一种唯社会科学是尚的论点。他在《再论学术与救国》中说，中国的病象太复杂、太危险，故不可能期望研究科学、文学、玄学来救国，要使一切人的吃饭问题得到解决，非投入救国运动不可，非研究救国的学术不可——“我说要救国须研究救国的学术——社会科学”，“靠别的学术救国，是靠不住的。”^②他在《敬告从歧路自拔归来的青年》中恺切地告诉青年们：“要加紧研究近代的社会科学、求彻底了解近代社会的实际情形，然后能够使你们彻底了解革命的主义与政策之真正意义。”^③

（萧）楚女《一切学问都是研究社会学的工具》则说，研究社会学是为了致用，要“致用在解放改造的进程上”，研究社会如何支配、组织，以及过去与现在之情态，故一切学问，都只是为了社会学而先在的。他归纳说：“在人间世，只有社会学是唯一的，根本的，究竟的真实学问。”^④

比较不浓烈的“社会科学”论者，如徐文台，他在《社会科学与择业问题》中说：“‘大家一起来研究社会科学’，这是最值得我们中国的青年注意的。”但是衍生了一个问题，大学中的理科、工科、医科，是不是应该取消？徐文台的意思是是不可能的，他认为应该要求所有研究自然科学或一切学问的人，甚至商人，“同时是一个社会科学研究者”，“每天至少应有一小时研究社会科学”^⑤。

但是当时除了上海大学等少数学校之外，新社会科学并不见于正式课程中，有些青年为了研究唯一的“救国之学”，而产生脱离学校自学的想法，《中国青年》有署名震泰的来信，信中提到：“代英，我近来决意致力研究社会科学，所以对于校内的功课，如英文、数学、理化等，都觉得不适于我的兴趣和志趣，且于中国目前无甚需要，于是发生脱离学校而自学的思想。”^⑥另外，署名

① 事实上不可能所有人都丢掉他们的专业去研究社会科学，最大多数的青年是在专业之余，同时拨出一部分时间研究社会科学，或是试着把他们的专业与“主义”作某种程度的调和；像张申府（1895—1986），他一方面是罗素思想的专家，写了无数文字讨论罗素“实”的思想，但同时也大力宣传“主义”。

② 《中国青年》17（1924. 2. 9），第1—2页。

③ 《中国青年》6：24（总149期）（1927. 1. 8），第618页。

④ 《中国青年》14（1924. 1. 19），第6页。

⑤ 《中国青年》11（1923. 12. 29），第10—11页。

⑥ 《中国青年》28（1924. 4. 26），第12页。

郁青的来信则问了关于政治运动的八个问题，其中有一项是“研究社会科学，困苦于功课催赶，有何方法应付”，代英的回答是能应付则应付，但要“研究点我们急需的学问——政治经济之学，作点课外的活动——宣传主义、学生运动”^①。在当时，人们也理所当然地主张，是否了解社会科学，决定了他在革命行动中成为指挥者或被指挥者的角色——《中国青年》有一篇文章说：“革命至少必须于本国经济与国际关系较有研究的人才能去指挥，比较没有研究的人，应当服从人家的指挥才好。”^②

在1920年代，我们也看到许许多多由新文化运动的思想、学术、文学主轴转向社会科学的实例。恽代英自己就是一个最好的例子。他一开始同意吴稚晖之“欲粗造一勉强深博之社会，以适产生今日世界繁赜学术不生疲倦之人物”^③。可是不久之后，马上写《学术与救国》、《再论学术与救国》那样的文章，极力诋毁想要学术建国的人，认为即使中国出现爱因斯坦，对救国是没有一丝一毫之帮助的，最要紧的是要有一种特别的“救国的学术”。毛泽东（1893—1976）也经历了同样的转变。他迅速地由新文化运动的热切追随者，转而唯“社会科学”是尚，李锐（1917—）《早年毛泽东》中说，大概在湖南第一师范时期，毛泽东已逐渐形成一种观点，反对当时学生只崇尚自然科学，不问政治，不问社会。毛说：“我反对自然科学列为必修课，我想专修社会科学。”^④

这一批革命青年厌薄自然科学，当然还有一层未曾明说的因素：他们大多不具备自然科学的训练，如果要在自然科学方面出人头地，以维持其自我感受中优越感的新菁英地位是非常困难的。

1920年代的两种学问观，微妙地反映在两种不同的书单中。开书单是那时的时髦风气，当“整理国故运动”非常流行时，胡适于1923年2月在《东方杂志》开了《一个最低限度的国学书目》。梁启超认为胡适的书目太不切实际，自己也开了一份。不管梁、胡的书目如何地不同，他们所开的书皆与所谓

① 《中国青年》39（1924.7.12），第10—13页。

② 《中国青年》28（1924.4.26），第12页。当时各地学校纷纷组成社会科学研究会，如在南京由东南大学、河海工程学校、南京一中等校组成了“南京社会科学研究会”，《中国青年》29（1924.5.3），第14—15页。

③ 中央档案馆、中国革命博物馆与中共中央党校出版社编，《恽代英日记》，中共中央党校出版社1981年版，第49页。

④ 李锐：《早年毛泽东》，辽宁人民出版社1993年版，第52页。

“国学”有关。在“科学整理国故”的大纛之下，这两份书目引起青年热烈的响应，成为他们做学问的指路石。但是到了1924年，另有一批青年对各种“国学研究书目”感到不耐烦了，他们转向社会科学，却不晓得该读些什么书，施存统(1899—1970)适时地开了一张书目。

施存统当时是上海大学社会科学的教授，先前曾赴日本学习，得社会学风气之先，他开的书目刊在《中国青年》。当时的背景是这样的：有一些向往新主义的青年不知从何处入手研究“社会科学”^①。恽代英及冰冰各开了一份，并不令人满意^②，他们的社会科学素养显然还不深入，施存统遂继起开了一份共二十三本书的书单，他说：“社会科学乃是指各种研究社会现象的实际科学，每一种科学，自然有其必然的定律。服从社会科学的定律，乃是人类营社会生活时应取的正当态度。”^③于是，青年们开始撕掉国学书目，改贴上社会科学书目，何干之(1906—1969)的例子鲜明地说明了这一转向——“他撕掉了贴在案头那份胡适、梁启超开列的《国学研究书目》，换上施存统的《青年读书纲要》，开始有计划地阅读社会科学书籍。经过对各种各样‘主义’的对比研究，他确定信仰马克思主义。”^④

甚至连远在北方的军阀冯玉祥(1882—1948)都受到“社会科学”的震撼。冯氏晚年回忆说，他当时对社会科学一无所知，深深引以为憾。^⑤从他的措词看来，当时有不少人认为“真理”与“社会科学”是同义词。而“胡适一派丝毫不曾受过社会科学的洗礼”^⑥，成为青年取笑的对象。

1928年南京政府成立以后，这种唯社会科学是尚的学术论点，不但不曾消失，而且更为有力，尤其是经历过“中国社会性质论战”与“中国社会史论战”，使得唯物辩证的社会科学更吸引人。我仅举1930年间以一批问卷调查数据辑成的《梦想的中国》一书中的几个例子，说明当时求专门学问与求社会

① 一位署名“但一”的作者在《读甚么书与怎样读书?》中困惑地说：“但社会改造方面却终难得着什么读物。你们可以介绍给我几种书籍吗?”《中国青年》8(1923.12),第10页。

② 代英,《怎样研究社会科学》,《中国青年》23(1924.3.23),第1—3页;冰冰,《一个马克思学说的书目》,《中国青年》24(1924.3.29),第3—11页。

③ 施存统,《略谈研究社会科学》,《中国青年》26(1924.4.12),第5页。

④ 中共党史人物研究会编,《中共党史人物传》21卷,陕西人民出版社1985年版,第249—250页。

⑤ 冯玉祥,《我的生活》(下),黑龙江人民出版社1981年版,第420—421页。

⑥ 蔡尚思编,《中国现代思想史资料简编》,册三,第221页。

科学两种想法并峙,但其流行程度却互有高低的情形。当问到梦想要做的事时,我们看到“为学问而学问”与“为主义而学问”两种道路的对立。有的人希望回研究室^①;有的人要到国外去潜心研究学问,“把自己铸成个器皿”^②;有人愿以“学究”立场研究实际经济问题^③;但更多的人是不满“读书所以救国,救国端赖读书”的口号^④,或是说希望“只在校门里研究学问的人绝迹了”^⑤;或是说“准备看社会科学方面的书籍若干种”^⑥;有的人则表示要“研究辩证法”^⑦，“愿在年内抽闲看了一万页以上新经济社会科学的书报”^⑧。

在个人回忆中,许多人提到他们由新文化运动时期的热心文学,转而寻求“社会科学”的大转变。周楞伽《写作生活》中说:

一九三〇年,在我的写作生活上,可说是一个大转变。我从文学转向社会科学的研究,读了许多新兴的社会科学书,学得了正确的世界观。^⑨

曹翼远在《自学生活》中说:

翼以十七年秋入京,曾于从政之余,萃力于文艺运动。近数年来,则嗜读社会科学书籍。^⑩

可惜书中有许多人未标明职业,但这些人都不是思想界的领袖人物,大部分是一些在各地工作的中层份子,其理想世界已经不再是新文化运动式的,也不是三民主义式的,而是以“社会科学”为“梦想”,俨然有除此之外别无

① 王季玉,《梦想的个人生活》,刘仰东编,《梦想的中国:三十年代知识界对未来的展望》,西苑出版社(北京)1998年版,第119页。

② 如龚瑞祥,见刘仰东编,《梦想的中国:三十年代知识界对未来的展望》,第149页。

③ 如周伯棣,见刘仰东编,《梦想的中国:三十年代知识界对未来的展望》,第103页。

④ 如杭州市立中学教员姚韵绮,见刘仰东编,《梦想的中国》,第93页。

⑤ 如浙大教授俞子夷,刘仰东编,《梦想的中国》,第27页。或是主张大学废止给学位,第83页。

⑥ 高植,《个人计划》,见刘仰东编,《梦想的中国》,第152页。

⑦ 陆选之,《个人计划》,见刘仰东编,《梦想的中国》,第185页。

⑧ 黄警顽,《个人计划》,见刘仰东编,《梦想的中国》,第215页。

⑨ 周楞伽,《生活的一页》,收入刘仰东编,《梦想的中国》,第352页。

⑩ 曹翼远,《自学生活》,收入刘仰东编,《梦想的中国》,第363页。

其他学问的意味。^① 尤其值得玩味的是连国学家马一浮(1883—1967)也不能例外,夏承焘(1900—1986)《天风阁学词日记》1931年3月12日条上记着“马一浮近看新经济书甚多,能与中学生谈俄国新主义”^②。当然,在当时“社会科学”也成了共产主义的代名词。^③

六、主义与学术

当马列主义、社会科学吸引了大量青年之际,三民主义阵营的情形如何?首先我们应当了解,孙中山先生只留下几部小书及一部三民主义演讲集,不能构成一个庞大的、延展性强的体系,故戴季陶(1891—1949)说“中山先生文字的著作太少”^④,所以它的理论系统之广度及深度都很难与马克思主义相比拟。不过从国民党北伐成功,成为中国的领导政权之后,在理想上,它也希望能将学术主义化,或是在学术与主义之间取得某种联系。

在孙中山逝世之后,他的信徒们对于三民主义的诠释很快发生分裂:以戴季陶为主的三民主义儒家化解释、以汪精卫(1883—1944)等人为主的“改组派”对三民主义之诠释(陈公博[1890—1946]《三民主义的理解》为代表)、以胡汉民(1879—1936)为主的“训政”三民主义(强调三民主义的“连环性”)、以邓演达(1895—1931)为代表的“平民”三民主义、以蒋介石为代表的“力行”的三民主义,而其中戴、胡、蒋三派皆极力强调以“党义”治国的想法。戴季陶说:“凡是一个主义,必定具有独占性和排他性,同时也一定具有统一性和支

① 不过,“社会科学”并未全盘取代了新文艺,以当时经营出版的张静庐(1898—1969)的经验为例。张氏说,他原先主持的光华书局,偏重出售文艺书籍,然而在北伐前后革命思潮昂扬之时,对社会科学的书籍的需要超过文艺书籍,所以他另外创办一家现代书局,专售社会科学书籍,同时保留了文艺路线的光华书局。北伐成功之后,贩卖社会科学书籍有了压力,像商务印书馆便将社会科学书籍宣告绝版或收藏起来。张静庐,《在出版界二十年:张静庐自传》,上海书店1990年版,第92、94页。

② 夏承焘,《天风阁学词日记》,浙江古籍出版社1992年版,册一,第193页。

③ 古岗《旅行后的悲哀》说,他在河南一带旅行,参观邯郸城楼上的一处古迹时,军官来取名片,他们一一把有衔头的名片很恭敬地送上去,哪知军官忽然板起脸来,向他们中的一位瞪目一看,说道:“赫!你是社会学系!站住!”他们知道军官误解了,连忙辩道:“社会学系不即是社会主义,和共产党是没有关系的。”军官才放过了他。邓植维辑,《独立评论选集》,长桥出版社(台北)1980年版,第六册,第226页。

④ 戴季陶,《青年之路》,在《革命先烈先进阐扬国父思想论文集》,中华民国各界纪念国父百年诞辰筹备委员会(台北)1965年版,第1940页。

配性。”胡汉民说：“世界有革命史以来，没有一次革命的意义，三民主义不能包括的”，“就是将来世界上任何真正革命的事实，三民主义一定也无不为其主宰的”，并强调“党”是“先天的国家”，“以党治国”，即是以“党义”治国。蒋介石于南京政权建立之初，即发表“三民主义为中国唯一的思想”之演讲，说“要确定总理的三民主义，为中国唯一的思想，再不好有第二个思想”^①。

在提倡将一切学术与三民主义结合在一起的工作中，戴季陶是一个代表。戴季陶在1927年的《青年之路》中对此有清楚的表示，不过，戴的用字遣词有些讲究，他不敢直截了当地说应该用三民主义来指导各种学术，但是主张各种学问应该从各个角度来彰显、诠释三民主义之底蕴及其正确性。他感叹说，若是在外国，一定出不少专书来阐发孙中山的三民主义，但是近年之中，即以民族主义而言，没有什么同志撰文阐发，“偶然同志当中，有人做一两篇文字，足以引起我们的兴味，给我们多少暗示，然而它的内容，终是空虚薄弱得很”，连编辑孙中山的著作亦未见成绩；这些在宣传工作上最粗浅又轻而易举的工作，当时没有多少人在做^②，“只在实际运动上发展，不在思想运动上发展。”^③当时有这种抱怨的人相当普遍，我仅引1927年9月《新广西旬报》的《发刊词》为例。当时广西号称要成为“三民主义的广西”，但是这份发刊词中说广西当地，“党义”极为寥落，“放眼看各大书肆，陈列满架的，除了极少数极少数本党（国民党）书报以外，实在百分之八九十，都是共产党的刊物，或倾共准共的小册子，甚至于革命青年、革命民众，常常苦于本党的缺乏中心思想的指导，无形之中，受反动刊物的催眠，居然脑筋混乱，在自己肚里，舞起金箍棒来。”^④

戴季陶责备时人——“大家不肯从各种方面，用科学的研究，去扶助主义

① 以上参考及转引自彭明等主编，《近代中国的思想历程》，中国人民大学出版社（北京）1999年版，第554—602页。

② 戴季陶，《青年之路》，在《革命先烈先进阐扬国父思想论文集》，第1930页。

③ 同上，第1940页。

④ 引自刘宏权、刘洪泽主编，《中国百年期刊发刊词600篇》，解放军出版社1996年版，第296页。这篇《发刊词》中所说的是实情。本来自一九二四年联俄容共之后，共产党即是寄生在国民党内，用梁启超的话说，“但共产党早已成了国民党附骨之疽——或者还可以说是国民党的灵魂”，“近年来的国民党本是共产党跑人去借尸还魂的”，“自黄埔军校成立以来只有共产党的活动，那里有国民党的活动”。在当时人眼中，马列主义青年是国民党人，恽代英甚至还短期担任过黄埔军校政治部主任，他们在《中国青年》等刊物中，宣传的大多是支持国民党的言论，直到蒋介石发起清党才改变。用梁启超的话说，“从国民党中把共产党剔去，国民党简直是一个没有灵魂的躯壳了”。梁启超，《与令娴女士等书》，收入蔡尚思编，《中国现代思想史资料简编》，册二，第286—291页。

的发展。研究地理历史的人,不肯从历史地理学上做三民主义的证明。研究理科的人,不肯从物理学、数学等种种方面去证明三民主义的理论的正确。研究政治学、社会学的人,不能用毕生精力,去建设三民主义的政治学、社会学。研究经济思想史和政治思想史的人,不能从思想上去说明三民主义的地位,比较三民主义思想和诸家的异同得失,确立三民主义在思想史上的地位。研究伦理学的人,不能用严密的批评,去纠正一切反三民主义者的错误,证明总理一切著作的精确。……结果学问自学问,主义自主义。”^①这段引文中最后两句“学问自学问,主义自主义”特别值得注意。戴氏所期待于“学问”与“主义”的关系,与马列主义者相同,都希望“主义”与“学问”合为一体。不同的是,当时马列主义者很有信心,认为他们的主义确能指导各种学问,而且青年也以能尽量套用“主义”感到自豪。戴季陶没有那么大的信心,他不敢大谈“指导”,他所希望做到的是让各种学问回过头来支持证明三民主义的正确性。

作为执政者,国民政府所重视的是如何快速发展科学,推进实业。所以戴季陶一方面希望“主义”与“学问”能合而为一,同时也不停地呼吁:“要切实拼死预备实战,只有希望青年们怀抱着一个决死的心,走向图书馆、研究室、工作场里去。我们不单是信仰总理的学说、主义、政策,要切实把他的学说、主义、政策,从种种科学上做过分析、综合、比较的研究。要了解他的所以然。要把他切实地建设起来,阐扬开来。”^②“要建设起造学问的组织,要网罗起求学问的教授,要设备起研究学问的种种工具。更有一个要紧的,就是要同志们大家把旧日的态度改了,切切实实的做起一个为革命而求学的教授学生。”^③在当时的所谓三民主义阵营中,戴氏对学术研究所持的态度相当具有代表性:最理想的状态是主义与学问结合,比较实际的作法是鼓吹“为革命而求学”。为了革命而求学则要建设起研究学问的组织,网罗认真做研究的教授,张罗研究学问的工具,实际上的情形是只要不违背三民主义的原则,或不违背领袖的意旨,则学问研究仍然可以充分进行。这说明了为什么一群倡导学术研究的人,可以在与国民政府维持某种微妙的关系下进行他们的专业

① 戴季陶,《青年之路》,在《革命先烈先进阐扬国父思想论文集》,第1909—1910页。

② 同上,第1950—1951页。

③ 同上,第1964—1965页。

工作,也说明了何以后来是否违背“党义”常常只是政治或人事斗争的一种借口,或是用来规范正统或非正统的界线而已;在不与共产主义对抗的时候,三民主义实际上就好像不存在一般。

这种既规范又牵就的态度,可以从北伐成功之后,与国民党及三民主义有关的几个刊物的宗旨看出。这些刊物的宗旨都是科学的、教育的、实业的。^①他们无不把三民主义的指导原则挂在嘴上,接着大谈如何发展教育、科学、实业,使国家富强起来,至于三民主义如何指导它们的发展,通常只是些语焉不详的空话,给人一种在政治、人文及社会科学方面,只要不逾越“党义”、不趋向马列、不趋于异端,即是三民主义指导下的教育、科学与实业的感觉。甚至有人宣称:“三民主义的科学便是纯正的科学,为科学家正在研究的科学。”“三民主义的哲学,亦非党八股,而是纯正的正统哲学。”^②蔡元培、吴稚晖、胡适、傅斯年等人 与国民党政府之间的微妙关系,或许可以从此索解。

七、信仰与学术

最后,我想以 1920 年代以后的主义、信仰对学术的影响,作为本文的结束。

在本文一开始,我便提到近代中国思想文化中有两股互斥的力量在争执,一股是解放的,一股是统制的、信仰的。

^① 1927 年 9 月《新广西旬报》谢康的代发刊词,建设发展实业:“三民主义的发明家孙先生底民生主义的目的,是要从种种建设,把全中国以至于全世界造成民生主义的新社会。”(刘宏权、刘洪泽主编,《中国百年期刊发刊词 600 篇》,第 294 页)1928 年 1 月《新生命》发刊词:“在过去革命的过程中,明显的表示一般青年只有空泛的革命情绪,而不求正确的革命理论,只有消极的破坏行动,而没有积极的建设工作。”“要救党、要救国,根本的办法必须发扬三民主义,研究建设计划。”(同前书,第 305 页)1928 年 5 月郭锦昌主编《现代中国》发刊词说:“只有科学与理智,可以提高中国的文化水平,亦只有科学与理智,可以使混乱的中国思想界走上现代轨道”,并呼吁科学化、工业化。(同前书,第 308—309 页)

^② 哲学家贺麟不能算是一个纯正的三民主义理论家,但在 1930~1940 年代,他对三民主义的哲学意义最为关注。让我引用贺麟《当代中国哲学》的一段话,贺氏一再强调:“三民主义的科学便是纯正的科学,为科学家正在研究的科学,同样三民主义的哲学,亦非党八股,而是纯正的正统哲学。因为三民主义是中国近几十年来提倡纯正学术,容许学术自由的开明力量。三民主义是没有狭隘的御用的科学或哲学的。只要是货真价实的真科学,真哲学,都于三民主义有裨益,而为三民主义者所愿加培养,促其滋长的。”贺麟,《当代中国哲学》,台湾时代书局(台北)1974 年版,第 60 页。贺麟的话恐怕有些言过其实。

“信仰”始终是新文化运动以来最耐人寻味的问题之一。从新文化运动以来，几乎人人都菲薄信仰，陈独秀之《偶像破坏论》、蔡元培的《以美育代宗教》、吴稚晖所倡导的创造一个“干燥无味的物质文明”都是。但是“信仰”的需要并未因这个文化运动而消失。在精神生活方面，当传统文化还具有力量时，“意义之网”尚未破裂，信仰的问题可以在儒学或其他宗教中获得寄托，但是新文化运动的猛烈批判，把它们都贬为过时、无意义之物。所以如何找到新信仰，对许多人而言（但不只是对全部人而言），是一件迫切的事。

在政治方面，民国以来军阀混战，人们虽然讨论西方各种政治理论（如《甲寅》），但是讨论归讨论，没有一种政治主张能真正落实，而国家局势又呈现无比混乱空虚之状态，救国的任务之急切，也使人渴望抓住一个政治信仰。精神及政治层面的信仰如果能合而为一，则最为理想。周作人（1885—1967）《看云集》中有一段话说，能得着信仰的人是最幸福的人^①，即反映了当时一般人对信仰的渴求。哲学家贺麟（1902—1992）《当代中国哲学》也观察到人们信仰世界的需要：

辩证法唯物论盛行于九一八前后十年左右，当时有希望的青年几乎都曾受此影响。……因为当时青年情志上需要一个信仰，以为精神的归宿，行为的指针。辩证法唯物论便恰好提供了一个主义的信仰，不能从实验主义那里得的。不但这样，这新思潮既有实际的方案，又有俄国革命成功为其模范，国内又有严密坚固的组织，凡此都是不能从实验主义那里得到的。^②

贺麟很扼要地说明了一种政治及精神上的“信仰”使得广大青年有“精神的归宿，行为的指针”的重要性。反过来说，当时各种主义的宣传家也要求人们放下一切，“信仰”他们的主义。他们把“信仰”提高到理智或知识追求之上，认为对主义的信仰是一切道德的极致，如果没有信仰，再多的理智、知识也没有意义。

在三民主义方面，我们当然不会忘记，孙中山在《三民主义》的一开头即

① 周作人，《麻醉礼赞》，《看云集》，里仁书局（台北）1982年版，第19页。

② 贺麟，《当代中国哲学》，第53页。

说过主义是“一种思想、一种信仰、一种力量”。他要人们“信仰”其主义。一九二〇年代那一种强烈要求人们“信仰”主义的讯息，可以拿戴季陶的两段话为例。戴氏说：

一个人的生活，不能是单靠理知的，单靠理知的生活，人生便会变成解剖室里的死尸，失却生存的意义。而尤其是一个国民一个民族的生活，绝不能单靠理知的，民族的结合，是靠一种意识的力量。^①

人生是不是可以打算的？如果人生是不可以打算的，我们何必要科学……我们如果知道人生是“力”的作用时，便晓得信仰是生活当中最不可少的条件……只有信仰，才能够永生。只有信仰，才能够合众。^②

为什么关于“信仰”的问题会与我们正在讨论的“学术”有关呢？如果当时的“主义者”认为主义只能管、而且也只想管政治行动方面的事，它的关联性便没有那么高了。问题是新主义者倾向于认为“主义”是一种“大小总汇”、是包山包海的新圣经，从政治宣言到餐桌上的交谈，能把最多东西抓入“主义”的乾坤袋，则思想与行动愈能统一，这种“主义”也愈有力量，也愈能救国。理智的追求或学术的研究也不能例外。

当时有一大批青年认为，“党化教育”是一件大事、好事，必须把一切放进“党义”的乾坤袋中，中国才有希望。此处仅引 1926 年 9 月一位叫张象鼎的人写到《晨报副刊》斥责徐志摩（1897—1931）反对“党化教育”的文章为例。在张氏看来党化教育便是“最新的教育”，在世界的新国家里，除非甘为老大的帝国，否则不管共产党或其他任何党执政，都应该采取这种教育政策。他责备徐志摩说：“你所深恶乎苏俄的‘党化教育’者，想尤在‘以主义代宗教而束缚人们的自由’这一点。其实‘党化教育’之所以配称为‘新教育’，这一点也便是其一因。”^③张象鼎的意思是主义要能束缚人们自由，一个国家才能划

① 戴季陶，《日本论》，中央文物供应社（台北）1954 年版，第 94 页。《日本论》中谈“信仰”之重要性的地方很多。

② 戴季陶，《日本论》，第 95 页。

③ 张象鼎，《关于党化教育的讨论》，收在张忠栋、李永炽、林正弘编，《教育独立与学术自由》，唐山出版社（台北）2002 年版，第 383、385 页。

一,也才能成为现代强国。1927年,王克仁(1895—?)出版了《党化教育概论》^①,他的书设想很周到,有实施党化教育的原则、方略,包括培养党化教育师资,编审党化教育的教材,以及如何在学校组织中,推行校长许可制,设党代表等。他也系统地论证了党化教育的优点,并且得到时人的称许。^②

王克仁是贵州人,美国芝加哥大学毕业,担任过中国国民党中央党部训练部党义教育科主任。他在书中说:“中国国民党要使一切阶级都为三民主义化,在表面上已经和共产党的目标相抵触,况以三民主义的精深博大……果然实施党化,必有非常的效用。”^③王氏的措词甚可玩味,他认为共产党敌视智识阶级,而国民党不敌视,所以国民党要使知识分子在内的一切阶级皆能党化,利益均沾,这与共产党之目标大有不同。由以上言论可以看出当时一批青年视“党化”为新福音的意思。

1928年是一个关键年代,国民党在统一全国之后,召开“全国教育会议”,规定全国各级学校奉行三民主义,同时它透过各种政令、审定教科书等办法,以“党义”(即主义)收编各种文化论述。这些政策在科学方面的影响不大,但对教育、文化、舆论、文艺、人文、社会科学的钳制相当广泛。^④这方面的史料很多,问题也相当复杂,值得深入讨论。

前面说过,国共分裂之后,虽然中国共产党处于劣势,但其唯物辩证主义笼罩力、解释力、说服力却超过三民主义,而形成对广义的文化活动强大的领导或支配作用,因而形成一种“心悦诚服”的力量,同志之间往往以能否运用主义来指导其文化活动互相督促,这方面的例证太多,此处我只想举两个例子略作说明。以茅盾(1896—1981)在1920年代的文艺创作为例,茅盾在《我所走过的道路》中连篇累牍地提到,在1920年代后期,作为一个共产党员,他的文艺写作如何一再被批判,因为它们没有完妥地装入马克思主义的理论框架中,花费太多笔墨在写小资产阶级或小知识分子,而忽略了对工农阶级的描写,而且其情节也不能符合革命的方向,总是在描述对革命主义的犹豫与动摇。但是茅盾清楚表示,根据教条需要写的小说有脱离当时社会及政治现

① 王克仁,《党化教育概论》,民智书局(上海)1927年版。

② 常乃惠,《中国思想史》,第146页。

③ 王克仁,《党化教育概论》,第2页。

④ 参考江沛、纪亚光,《毁灭的种子——国民政府时期意识管制分析》,陕西人民教育出版社2000年版,第七章。

实之需，而且所写的东西也干枯而缺乏感染力，因此茅盾不断受到党友的攻击与批判。这个故事多少说明了1920~1930年代，马列主义者虽然尚未掌握政权，但它的主义已经自动自发地成为一种规范文化活动的力量。

我要举的第二个例子是1937年7月2日的《大公报》“文艺”第三五六期有一位季英写了一篇文章《诗坛的“丰灾”》，认为研究社会科学的人如果不能站稳“主义”的立场去作文章，则等于是说“胡涂话”：

依研究社会科学的人的习气来说，凡遇到一件事情要说几句话的时候，总得先说明立场，……我要在这儿赶快说明：我是唯物的。以下论到诗，我不能离弃我的说话的立场。这立场很要紧。因为我生怕像专作胡涂诗的诗人们一样去说一堆胡涂话。^①

另一位也自称是研究社会科学的陈之迈（1908—1978），写了一则“通信”到《独立评论》上，反驳这位季英先生，指责他把“主义”的立场把得很紧，并且把它推而广之，“应用到一切事物之上”，是彻底的错误。陈之迈认为“如果这位自命为研究科学的人，在未曾搜集事实之前，先有了一套的‘立场’，等于在未搜集事实之前先有了结论”，才是胡涂话。^②

一旦一种主义的信从者认为，不先说明自己所持的“主义”，则研究或创作都是说“胡涂话”时，不管那个主义再正确、再有先见之明，它基本上与学术研究的基本精神相违背。它与民初以来“新学术运动”所主张的“为学问而学问”，为追求真理而努力的原则，正好背道而驰。它当然可以烛见许多学术问题的幽微，但是同时也布下无限的限制，尤其是当“主义者”成为统治者，要求所有的文化活动都要在主义的框架下进行之后，更是如此。

不过我必须强调，即使在左、右两种“主义”昂扬的时代，激烈批判“主义”压抑“学术”的文章始终不曾中断过，而且每隔一段时间，便藉各种场合爆发出来。^③ 在现行体制下从事研究、追求学术的人，仍然是多数。一直到1947

① 见引于陈之迈，《研究社会科学必须先有立场吗？》，《独立评论》244（1937.7.25），第15页。

② 陈之迈，《研究社会科学必须先有立场吗？》，《独立评论》244（1937.7.25），第15—16页。

③ 张忠栋、李永炽、林正弘编《教育独立与学术独立》一书中选收的大量文章，可以为证。

年9月28日,在抗战复员的局势下,胡适仍不忘在《独立时论》提出一个更具纲领性与实践性的《争取学术独立的十年计划》,主张要在十年之中建立起中国学术独立的基础,希望在十年之中,集中国家最大的力量培植五到十个成绩最好的大学,“他们尽力发展他们的研究工作,使他们成为第一流的学术中心,使他们成为国家学术独立的根据地。”在这篇文章中,他仍连连呼应三十年前蔡元培的理念,以及1876年的约翰·霍普金斯大学校长吉尔门(D. C. Gilman)学习德国的“大学是研究院”的理念。坚持应该根本改变“大学”的观念,凡有教授作独立的科学研究的,才是真正的大学。^①这份纲领后来成为1950年代胡适在台湾设立“国家长期科学发展委员会”的主要张本。

结论

在这篇文章中,讨论了三代知识分子对学问的态度:辛亥革命的一代、新文化运动的一代、新主义的一代。这三代人意趣理想各有不同,但他们曾经在很长的一段时间内同时活跃于中国的舞台上。这三代人中“每一代对前一代皆有所继承,但往往又回过头来成为前辈最严厉的批评者。”新学术运动的第一代领导者,基本上希望以学术为中国奠定富强的基础。第二代则除了前者之外,则想以文学、思想、学术为中国政治奠定一个非政治性的基础。第三代知识分子则想为中国政治寻求另一种解决——改造社会。

在新主义的时代,晚清以来对于政治、社会、文化、学术的构思产生了激烈的变化:一、在帝制时代,是由官员及士大夫来领导社会;在废科举之后,渐渐发展出理想上应该由学有所成的专家来指导社会的想法;“主义”时代兴起之后,则变成由革命家来指导社会。二、左派的新主义者认为在彻底改造社会之前,教育、学术、实业都不重要,他们同时认为,并不是各种学问最终都可以“自发地”联系到救国事业,救国是一项专业,必须依靠人为的计划,清楚地排定优先级,确定某些是有价值的行为,某些是值得追求的知识,其余的或为次要,或者是应该排斥的。在这个思维下,有一种救国的新学问崛起——“社会科学”。三、学问的创发是以绝对的自由为前提,但是从1920年代以降,左、右两派青年都热切地希望“党化”或“主义化”,能“主义化”是进步的、

^① 全文见胡颂平,《胡适之先生年谱长编初稿》,联经出版事业公司(台北)1984年版,册六,第992—996页。

向上的,甚至是到达更高层次的解放的必经之路,他们心悦诚服地追求着。然而正如韦伯在分析资本主义时所说的,资本主义原来只是一件轻轻罩上的纱衣,可是后来却变成铁笼(iron cage)般,先前是心悦诚服地“主义化”,后来是被强迫“主义化”。“主义”的影响无远弗届,凡研究 1920 年代之后的政治、学术、思想、教育、文化等问题,都不能不把它列入考虑。当主义广泛地影响各个领域时,它标志着近代中国思想、学术意识形态化的开端,也是近代中国转型时代的结束。

附记:我必须强调两点:第一,近代中国左右两种“主义”都有无数真诚的信仰者(true believers),上述的讨论无意菲薄“主义”对他们的正面意义。第二,如果是从学术研究为主体出发,则“主义”也是供研究者左右采获的一种资源;以左派史学为例,它所提倡的历史解释(譬如强调社会经济背景)、它所关注的历史现象,都发挥过正面的意义。但是如果是把主义当做学术研究的“信仰”,它便由启发变为限制。

(作者为台湾中央研究院院士、历史语言研究所研究员)

五四：一场世界主义情怀的公民运动*

许纪霖

伴随着中国在经济上的崛起，爱国主义在神州大地业已成为强大而广泛的意识形态。90年前的五四运动^②，长期以来也被教科书和主流媒体定格为一场爱国主义的集体记忆，被周期性地顶礼膜拜。固然，五四运动有其爱国主义的面相，但五四究竟是一种什么样的爱国主义？它与五四时期新文化运动所掀起的世界主义、再造社会以及个人的崛起又是什么样的关系？即便在五四的研究似乎已汗牛充栋的今天，这些问题仍然有重新反思的空间。

在这里，不妨重提五四运动中两位重要的学生领袖当年对五四运动的阐释。这两位领袖，一位是五四运动的总指挥傅斯年，另一位是《北京学界全体宣言》的起草者罗家伦。他们在运动过后不久，都写文章对五四的性质和精神作了深入的分析。傅斯年将五四视为一场发明了社会责任心的社会运动：

若说这五四运动单是爱国运动，我便不赞一词了：我对这五四运动所以重视的，为它的出发点是直接行动，是唤起公众责任心的运动。我

* 本文为作者所主持的教育部人文社会科学重点研究基地 2006 年度重大项目“中西思想史中的政治正当性研究”(06JJD770011)和国家社会科学基金项目“现代中国思想中的个人与国家认同”(批准号：07BZSO44)的中期研究成果，并获得上海重点学科建设项目资助，项目编号：B405。

② 关于中国的五四运动，有广义和狭义两种内涵。狭义指的是因巴黎和会失败而引发的 1919 年 5 月 4 日的五四抗议运动，广义还包括 1915 年开始的五四新文化运动。本文所讨论的五四运动，主要指的是狭义上的五四抗议运动。而文中所提到的五四时期，则指广义上的五四运动，即包含了新文化运动的五四，时间大约从 1915 年到 1925 年。

是绝不主张国家主义的人,然而人类生活的发挥,全以责任心为基石。^①

罗家伦在五四运动一周年的时候,在《新潮》杂志发表《一年来我们学生运动底成功失败和将来应取的方针》,指出:

当“五四运动”最激烈的时候,大家都在叫“爱国”、“卖国”的声浪,我就以为我们“五四运动”的真精神并不在此。当时我在二十三期的《每周评论》上(五月二十六日出版)做了一篇《五四运动的精神》,其中就声明我们运动的价值,并不仅在乎“外争国权,内除国贼”。我们运动的实在价值之所托,在乎三种真精神。^②

罗加伦将五四运动的精神,概括为“学生牺牲的精神”、“社会制裁的精神”和“民族自决的精神”^③。胡适后来评价说:“这里的三个评判是很公道的估计。”^④从傅斯年、罗家伦两位学生领袖的叙述中,可以看到他们对五四的理解,不是简单地将其视为抗拒强权的爱国运动,而是在世界主义精神感召之下,一场轰轰烈烈的捍卫公理、捍卫全球价值的普世性运动,一场在公民责任的旗帜之下,从知识分子到全民动员社会运动。

张灏先生一再强调,五四运动具有复杂的两歧性取向,既有民族主义的关怀,也有世界主义的精神,二者之间呈现出复杂的吊诡关系。^⑤五四的民族主义与世界主义、爱国运动与社会运动如何历史地互相纠缠,彼此镶嵌?我们不妨回到中国近代的思想脉络与历史语境之中详加考察。

① 傅斯年,《中国狗和中国人》,《新青年》6卷6号,1919年11月1日。

② 罗家伦,《一年来我们学生运动底成功失败和将来应取的方针》,《新潮》2卷4号。

③ 毅(罗家伦),《“五四运动”的精神》,《每周评论》,23期,1919年5月26日。该文最早提出了“五四运动”这一说法,后来被普遍接受。在该文中,第三种“民族自决的精神”,一年后,在《一年来我们学生运动底成功失败和将来应取的方针》一文中重新提及和分析时,改为“民众自决的精神”,个中意义颇具玩味。

④ 胡适,《纪念“五四”》,《独立评论》149号,1935年5月5日。

⑤ 参见张灏,《重访五四:论五四思想的两歧性》,《张灏自选集》,上海教育出版社2002年版,第273—276页。

一、“世界主义的国家”

在中国思想传统之中，只有王朝与天下，并没有现代的民族国家观念。19世纪中叶以后，当中国被迫卷入弱肉强食的世界竞争体系，遂萌发民族国家意识。近代的国家，有对内与对外两个面相。对内相对于个人（国民），对外相对于世界。在近代中国思想史上，国家与个人、国家与世界的观念都是同时诞生的。

晚清所出现的国家观念，主要是国家有机体论。近代的国家理论，主要有两种，一种是古典自由主义的国家工具论，另一种是德国的国家有机体论。国家工具论是一种机械主义的国家观，社会最重要的是原子式的个人，这些个人拥有不可剥夺的自然权利，而国家仅仅是维持公共秩序、捍卫个人基本权利的工具。另一种是有机论的国家观，按照这一观点，国家就像一个有机体，由国民所组成，但整体大于部分之和，虽然个人有其内在价值，但国家作为国民有机体之整体，也有其自身的目的。

在晚清，国家工具论的影响比较有限，而国家有机体论的影响要大得多。斯宾塞（Herbert Spencer）为代表的英美方法论的个人主义和卢梭（Rousseau）、伯伦知理（Bluntschli Johann Caspar）为典范的欧陆方法论的集体主义虽然各自侧重的重心不同，一在个人，一在集体，但在个人与国家的关系上，皆将国家视为一种个体与整体紧密相联系的有机体，国民与国家为不可分割的一整体。比较西方的直接影响，晚清的国家观受到日本近代思想的影响更甚。松本三之介在分析日本明治精神时指出，明治时代的日本，表现出强烈的“强调个人与国家一体化”的国家精神，“这种把国家的问题当做自己的事情，即自己与国家的一体化倾向，以及对于围绕着国家问题所表现出来的热情和关心，形成了明治人共同的、一般的精神态度。”^①虽然有以国家为中心的“自上而下的国家主义”和以国民为中心的“自下而上的国家主义”之区别，但二者都将国民与国家视为不可分割的、高度一体化的整体。晚清的国家观念，深受日本明治维新精神的影响，无论是梁启超为代表的改良派，还是《国民报》、《民报》为代表的革命派，都将国家视为一个有生命的生物体，有其独立的意志和精神，晚清的国家与国民乃一个角币之两面，互为表里。

^① 松本三之介，《国权与民权的变奏：日本明治精神结构》，李冬君译，东方出版社2005年版，第11—12页。

晚清的国家观念,按照梁启超、杨度的说法,也是一种“世界的国家”^①。近代中国人所理解的世界,不再是那个以天命、天道、天理为中心的儒家德性秩序的天下,而是一个中国人比较陌生的以力为中心的、生存竞争的物理世界。达尔文的进化论提供了这个残酷新世界的整体图景:物竞天择,适者生存。梁启超在1901年写道:今日之世界,乃新世界也。新世界有新的法则,曰灭国新法:

灭国者,天演之公例也。凡人之在世间,必争自存。争自存则有优劣,有优劣则有胜败,劣而败者,其权利必为优而胜者所吞并,是即灭国之理也。^②

近代中国的民族国家观念就在这种分外冷酷的世界氛围中产生。传统的天下,充满了仁义礼智的大同理想,是王朝是否具有正当性的价值尺度,而支配现代世界的最高法则,则是去价值、去理想的生存竞争,它被理解为现代世界的普遍公理。中国要图强,首先要成为摆脱天下大同的传统乌托邦,成为“世界的国家”,即适应这一以力为中心的世界秩序的现代民族国家。在弱肉强食的危亡局势之下,晚清社会掀起了国家主义、爱国主义和军国民教育的狂潮。“爱国二字,十年以来,朝野上下,共相习以为口头禅,事无公私,皆曰为国家起见,人无贤不肖皆曰以国家为前提,实则当国家利害与私人利害稍不相容之时,则国更有何有者。”^③从1895年到民国初年,那的确是一个国家主义的狂飙年代。

到了民国初年,思想界的风气发生了一些变化。数十年的国家主义狂潮,虽然打造出一个中华民国,却不是知识分子心目中的理想国度。个人为国家的牺牲,换来的是袁世凯为称帝而与日本秘密签订《二十一条》。最早对爱国心提出质疑的,是后来的新文化运动领袖陈独秀。1914年底,他在章士钊主编的《甲寅》杂志发表了一篇《爱国心与自觉心》。他首先区别了中西爱

① 梁启超,《中国立国大方针》,《梁启超全集》,第5册,北京出版社1999年版,第2488页。

② 梁启超,《灭国新法论》,《梁启超全集》第1册,第467页。

③ 梁启超,《痛定罪言》,《梁启超全集》,第5册,第2775页。

国的不同，中国人将国家视为社稷，爱国与忠君同义。欧美人视国家为保障人民权利、共谋幸福之团体。“爱国者何？爱其为保障吾人权利谋益吾人幸福之团体也。自觉者何？觉其国家之目的与情势也。”像德国、奥地利、日本之国民，盲目爱国，为帝国主义助力，“人民不知国家之目的而爱之，而为野心之君若相所利用，其害有如此者”。陈独秀最后指出：

国家者，保障人民之权利，谋益人民之幸福也。不此之务，其国也存之无所荣，亡之无所惜。……盖保民之国家，爱之宜也，残民之国家，爱之也何居。^①

这篇文章，如章士钊所评价，“特独秀为汝南晨鸡，先登坛唤耳”^②。先是招致舆论哗然，读者来信痛斥陈独秀是“不知爱国”的狂徒。不久袁世凯卖国消息传出，盲目爱国之弊为其不幸而言中，舆论遽发生转变。清末民初鼓吹国家主义最力、影响最广的梁启超，在中日“二十一条”密约消息传出之后，也开始自我忏悔，写了一篇《痛定罪言》，检讨国民盲目爱国、与当局共患难之惨痛教训：

今政府劝人民以爱国，其有以异于彼者能几？民将曰：国如当爱也，则爱之者其请自当道有司始。今当道有司是否以国家之休戚为休戚，而顾乃责难于吾民，浸假吾民真输其爱国之诚，安知不反为当道有司所利用以自遂其私也。^③

在五四知识分子崛起之前，梁任公一直是中国思想家执舆论之牛耳的意见领袖，连他也“骤然与昨日之我挑战，竟至与举世怪骂之独秀合辙”，难怪章士钊感叹曰：“谨厚者亦复如是，天下事可知矣。”^④ 1915年以后，那种民族国家至上的爱国主义不再成为思想界的主流，而另外一种反思的、改造的爱国主义

① 陈独秀，《爱国心与自觉心》，《陈独秀著作选》第1卷，上海人民出版社1993年版，第113—118页。

② 秋桐（章士钊），《国家与我》，《甲寅杂志》，1卷8号，1915年8月10日。

③ 梁启超，《痛定罪言》，《梁启超全集》，第5册，第2776页。

④ 秋桐（章士钊），《国家与我》。

浮出水面。1916年,陈独秀在《新青年》上发表《我之爱国主义》,承接梁启超的新民说传统,认为国之强盛,在于民德、民风、民力。欲图存救亡,不在于有多少为国捐躯之烈士,而是改造国民性,造就一大批笃行自好之士。陈独秀将之称为“持续的治本的爱国主义者”^①。爱国主义的重心从国家下移到个人,要救国,首先要有独立的个人。

与清末民初的民族主义狂飙不同,五四新文化运动时期是一个个人主义的时代。近代意义上的个人观念虽然在晚清就与国家一起诞生,但晚清的个人是一集合性的概念,指的是与国家同一化的国民。^②但到新文化运动时期,与国家分离乃至对立的个人观念出现了。当个人与国家分离,成为一个个别的、自明的、具有内在自我深度的概念的时候,国家有机体论便失去了存在的依据。国民与国家不再是不可分离的有机体,而是变成目的与工具的关系,国家只是实现人民权利的政治性工具。

在从国家有机体论向国家工具论的观念转型过程之中,《甲寅》杂志扮演了重要的角色。该杂志创办于1914年春天,不少作者如陈独秀、李大钊、高一涵、易白沙等,后来都成为《新青年》的核心。主编章士钊留学英伦,深受英国古典自由主义思想的影响。他在1915年就指出:“中国之大患在不识国家为何物,以为国家神圣,理不可读。”^③什么是国家?章士钊依据英美的思想传统认为:“国家者,乃自由人民为公益而结为一体,以享其自有而布公道于他人。”^④针对清末民初那些国权至上论者不分国家与政府,将政府误认为是国家的流行意见,章士钊从政治学原理特别区分了国家与政府。所谓国家,乃是统治权之本体,所谓政府,乃是秉承国家之意志,管理政治事务之权力机构。“政府由宪法而生,国家决非由宪法而生,国家者造宪法者也,宪法非造国家者也,由国家而后有宪法,有宪法而后有政府,国家者乃纯乎立乎政之外,而又超乎政府之上。”^⑤

章士钊的国家工具论得到了陈独秀、高一涵等人的呼应,并在后来的《新

① 陈独秀,《我之爱国主义》,《新青年》,2卷2号,1916年10月1日。

② 关于晚清国民观念的详细分析,参见笔者,《政治美德与国民共同体:梁启超自由民族主义思想研究》,《天津社会科学》,2005年第1期。

③ 章士钊,《国家与我》。

④ 章士钊,《国家与责任》,《甲寅》杂志1卷2号,1914年。

⑤ 章士钊,《国家与责任》。

青年》《新潮》杂志中继续得以发挥。留学日本的高一涵是新文化运动中政治哲学造诣最深的学者，他在论述政治思想在近代的三大变迁时，首先分析了国家观念的变化。在他看来，古代人比如古希腊罗马，莫不以国家为人类生活的最高目的，人民权利，皆为国家而牺牲。18世纪的欧洲新国家主义思潮，如费希特、黑格尔、马志尼、格林等人，也以国家为最高理想。但是近来政治思想的潮流变了，“确认国家无自身之目的，惟以人类之目的为目的。”^①这个人类，不再是抽象的群体，而是具体的个人，是启蒙学者们特别强调的一个个“小己”。高一涵在另一篇文章中明确说：

共和国民，其薪向之所归，不在国家，乃在以国家为凭藉之资，由之以求小己之归宿也。国家为达小己之薪向而设，乃人类造物之一种，以之保护小己之自由权利，俾得以自力发展其天性，进求夫人道之完全。^②

国家不再是具有神意或天意的神圣之物，也不是自然演化的历史之物，它只是一种人为的建构，一种为保护个人自由与天赋人权所设立的工具。这种功利主义的国家工具论在新文化运动时期非常流行，成为新的主流国家观。不仅《新青年》、《新潮》如此，即便是五四时期的《东方杂志》也作如是观。《东方杂志》主编杜亚泉发表在1917年的《个人与国家之界说》一文，与《新青年》一样，同样将个人置于国家之上，先有个人而后有国家：

欲使个人能尽力于国事，必使个人先尽力于自身。当其致力于自身之时，不必悬国家以为标的也。

杜亚泉特别强调：个人虽然对国家负有责任，但在尽责任之前，首先要巩固个人之地位，警惕个人被没人国家。^③自严复翻译约翰·密尔的《群己权

① 高一涵，《近世三大政治思想之变迁》，《新青年》4卷1号，1918年1月15日。

② 高一涵，《共和国家与青年之自觉》，《新青年》1卷2号，1915年10月15日。

③ 杜亚泉，《个人于国家之界说》，《东方杂志》14卷3号，1917年3月。引自《杜亚泉文存》，上海教育出版社2003年版，第167页。

界论》(《论自由》)之后,大群与小己、国家与个人的关系一直为中国思想家所重视。个人的解放与民族国家的建构,究竟何为第一位?由于受到斯宾塞的社会有机体论与伯伦知理的国家有机体论的影响,严复、梁启超认为国家的强弱兴衰,取决于国民的素质,国民与国家之间存在着非常密切的互动关系。另一方面,正如梁漱溟所指出:中国文化不是个人本位,也非群体本位,而是把重点放在人际关系上,是伦理本位或关系本位。^①深受中国思想传统熏陶的严复、梁启超总是把个人与群体放在互动的脉络里面加以论述。在现代“合群”的国民共同体中,群己之间并不是目的与手段的工具理性关系,而是处于互动的辩证和谐。只是处于国家有被列强瓜分之虞的晚清,比较起个人,国家的建构处于更重要、更急迫的位置,因而也使得晚清的个人更多地被理解为与国家一体化的国民,而非具有内在深度的自我。然而到了五四时期,个人的重要性大大突出,其不仅是一个集合概念的国民,而且成为独立于国家并具有优先性的自我。^②杜亚泉虽然继承严复的思想脉络,从群与己、国家与个人的界限角度思考问题,但他的重心已经不再落于国家,而是个人。个人获得了完全的自主性,不再以国家为归宿,也不再具有晚清那样的同一性。国家与个人关系的这种换位,成为五四时期与清末民初时期最重要的思想分界之一,也是从《新青年》到《东方杂志》各类启蒙人士的思想共识。

在五四时期,国家工具论尚是温和的学说,最极端的莫过于国家偶像论或国家虚无论。无政府主义在当时是第一显学,不仅为吴稚晖、李石曾、刘师培这些无政府主义者所信奉,而且渗透到蔡元培、陈独秀、胡适、傅斯年等人深处,使得启蒙知识分子或多或少都带有藐视国家的无政府主义色彩。茅盾回忆说:

那时又因种种运动的失望,对于国家制度底本身,也发生了绝大的怀疑,所谓无政府主义,也很流行起来了。先前大家都提倡爱国,到了这时,连什么国家,什么政府都不要了。^③

① 梁漱溟,《中国文化要义》第五章,《梁漱溟全集》第三卷,山东人民出版社1990年版,第79—95页。

② 关于五四时期个人观念的详细分析,参见笔者,《个人主义的起源:五四时期的自我观研究》,《天津社会科学》,2008年第6期。

③ 沈雁冰,《五四运动与青年们底思想》,《民国日报·觉悟》,1922年5月11日。

陈独秀在《偶像破坏论》一文中慷慨激昂地号召打破一切人间的偶像，除了神佛仙鬼之外，最大的偶像就是晚清以来梁启超、严复所热情召唤的国家。陈独秀轻蔑地说：国家不过是一种骗人的偶像，他本身并无什么真实能力，若除去人民，单剩一片土地，国家便什么也不是。人们之所以要保存国家这个偶像，不过是藉此对内拥护贵族财主的权利，对外侵害弱国小国的权利罢了。他认为：“各国的人民若是渐渐都明白世界大同的真理，和真正和平的幸福，这种偶像就自然毫无用处了。”打破一切偶像的目的，乃是在于确立新的真理与信仰。国家与鬼神“此等虚伪的偶像倘不破坏，宇宙间实在的真理和吾人心坎儿里彻底的信仰永远不能合一！”^①

1918年，梁漱溟的父亲梁济殉清自杀，引起舆论的关注，并产生不小的争议。社会学家陶孟和在《新青年撰文》，认为梁济殉清不值得，他说：“什么是爱国心呢？所爱的国是什么呢？国是一个抽象的名词，原来没有什么可爱。我们所爱的是同在这个抽象名词里头的生灵。……‘爱国心’这个名词常用为骗人的口头禅：君主用他保护皇室，帝国主义者用他保护猪八戒的利益，民国的执政者用他保护他们自己的势力。所以为人民全体争幸福才可以激发爱国心，不然，这个名词是最危险是最祸害的。”^②五四运动后不久，傅斯年离开中国赴英留学，临行之前他在《新潮》杂志上慷然宣布：

我只承认大的方面有人类，小的方面有“我”是真实的，“我”和人类中间的一切阶级，若家族、地方、国家等等，都是偶像。我们要为人类的缘故，培成一个“真我”。^③

这位五四运动的总指挥、学生爱国运动的领袖，竟然认为国家只是虚幻的偶像，只相信人类和自我？按照爱国主义的一般常理来说，是多么的不可思议。这不是傅斯年的个人看法，这段话后来被周作人在演讲中引用，并在

① 陈独秀，《偶像破坏论》，《新青年》5卷2号，1918年8月15日。

② 陶孟和（陶履恭），《论自杀》，《新青年》6卷1号，1919年1月15日。

③ 傅斯年，《新潮之回顾与前瞻》，《新潮》2卷1号，1919年10月30日。

当时广为流传。^①五四运动固然是爱国运动，但又不是简单的爱国运动，其背后有更宏大的理想召唤着五四的热血青年。这一理想不是别的，正是当时最流行的世界主义。

五四时期之所以国家主义衰落而世界主义抬头，乃是与欧战对中国的刺激有关。自严复引进欧洲的进化论，中国知识分子普遍接受了进化论为中心的新的世界观，相信西方之所以比中国强，是因为中国的物质实力不如西洋人。于是康有为在晚清提倡“物质救国论”，认为中国文明偏于道德哲学，最缺物质之学，“以中国之地位，为救急之方药，则中国之病弱，非有他也，在不知讲物质之学而已。”^②在晚清，除了国家主义之外，最流行的是工商救国，二者合起来便是杨度所提倡的“金铁主义”：对内工商立国，对外军事立国，富民强国的“金铁主义”^③。然而，欧战的爆发与惨烈，让中国知识分子从物质主义与国家主义的这两个梦幻中惊醒。欧战之后，梁启超游历欧洲，发现过去的富庶之地，如今一片废墟，他感慨地说：“一百年物质的进步，比从前三千年所得还加几倍，我们人类不惟没有得着幸福，倒反带来许多灾难。”^④在西方文明之中，物质主义与国家主义有着内在的逻辑关系，帝国主义的强权正是建立在船坚炮利的国家实力基础之上。中国公学的教师所编辑的《新群》杂志，其发刊词中检讨将人类和中国引向歧路的误谬学说，罪魁祸首便是国家主义，它引用杜威博士的话说，国家主义只是欧洲对付宗教战争一时的政策，却被误认为人类公共生活的原理原则，“所以酿出了这次欧洲大战争的惨剧。”杂志大声呼吁要“破除国界”，“不该依口学舌的提倡国家主义”^⑤。

在列强竞争的险恶环境之中，中国自不能不讲国家主义，但国家主义却是一把双刃剑，不仅有可能病变为帝国主义，也会伤害自身。国民党内的一流理论家朱执信在《建设》杂志上撰写《国家主义之发生及其变态》，讨论中国究竟要不要提倡国家主义？他的结论是：国家主义对于个人主义有优越性，

① 参见周作人，《新文学的要求》，《周作人文选（1898—1929）》，广州出版社1996年版，第76页。

② 康有为，《物质救国论》，《康有为政论集》上册，中华书局1981年版，第565页。

③ 参见杨度，《金铁主义说》，《杨度集》，湖南人民出版社1986年版，第226—227页。

④ 梁启超，《欧游心影录》，《梁启超全集》第5册，第2974页。

⑤ 《新群发刊词》，引自刘洪权、刘洪泽编，《中国百年期刊发刊词》，解放军出版社1996年版，第152—155页。

但只能作为手段,不能作为永久的生活标准,因为“国家主义有时为病的发达,则不特无益于国,抑且有害于人类社会”。国家主义虽为吾人必需,却不是吾人之绝对主张。比国家主义更重要的生活形式,乃是“近日为人所认之‘全人类社会’”,即世界主义。^①

然而,在欧战刚刚结束、列强虎视眈眈的 1910 年代,抛弃国家主义,专讲世界主义是否显得过于浪漫天真? 在世界主义大潮汹涌而来的五四时期,有不少知识分子提出这样的疑惑。梁启超承认:“我们须知世界大同为期尚早,国家一时断不能消灭”,但他一改晚清“世界的国家”的主张,试图将国家主义与世界主义结合起来,建设一种“世界主义的国家”。这种新的国家主义与以往的民族国家至上的爱国主义不同:

我们的爱国,一面不能知有国家不知有个人,一面不能知有国家不知有世界。我们是要托庇在这国家底下,将国内各个人的天赋能力尽量发挥,向世界人类全体文明大大的有时贡献。^②

世界主义对于中国知识分子来说,意味着世界大同的理想,与传统儒家的天下观有着一脉相承之处,我们下面将详细分析,只是获得了一种互助进化论的现代形式而已。当晚清梁启超提倡“世界的国家”的时候,虽然受到公羊三世说的影响,他仍然将世界大同视为人类未来的最高境界,但他认为“世界主义,属于理想;国家主义,属于事实。世界主义,属于未来;国家主义,属于现在。今中国岌岌不可终日,非我辈谈将来、道理想之时矣。故吾前此以清谈误国之罪,所不敢辞也。”^③世界主义,妙则妙矣,却不合适者生存的当今世界,因而需要“世界的国家”。杨度也有类似的看法,他将“金铁主义”同样视为一种“世界的国家主义”^④。当欧战暴露出“世界的国家主义”虚妄的时候,深受儒家世界大同思想浸润的中国知识分子迅速改变了自己的想法,从“世界的国家主义”走向了“世界主义的国家”。“世界”与“世界主义”,虽然

^① 朱执信,《国家主义之发生及其变态》,《朱执信集》上集,中华书局 1979 年版,第 346—347 页。

^② 梁启超,《欧游心影录》,《梁启超全集》第 5 册,第 2978 页。

^③ 梁启超,《自由书·答客难》,《梁启超全集》第 1 册,第 357 页。

^④ 参见杨度,《金铁主义说》,《杨度集》,第 225 页。

字面相似却意义不同,所谓的“世界”乃是一个生存竞争、弱肉强食的丛林世界,而所谓的“世界主义”则是一个天下大同、人类互助的价值理想。“世界”是物理性的、去价值、去伦理的,而“世界主义”是人文性的,具有普世性的价值取向和正义法则。

这就是五四时期的爱国主义,一种坚守个人主义本位、寻求人类文明进步的爱国主义。个人与人类是最真实的,国家作为中介物,作为列国竞争时期必要的手段和工具,只有在促进个性发展、推动人类文明的目标下才有其自身的意义。曾经是国家主义狂热鼓吹者的梁启超,如今相信“国家非人类最高团体,故无论何国人,皆当自觉为全人类一分子而负责任。故褊狭偏颇的旧爱国主义,不敢苟同”^①。傅斯年更明确地说:“我们在这个世界上,并不仅仅是一国的人,则是世界的市民。在现代的时代论来,世界的团结,还要以民族为单位。所以我们对于公众的责任是两面的,一面是一国的市民,一面是世界的市民。”^②创办少年中国学会的王光祈在阐述学会宗旨时特别提到:“中国二字应解释为地域名称(place)……不是指国家(nation)而言。我是一位梦想大同世界的人,我将中国这个地方看做世界的一部分,要想造成世界大同的地位,没有国界的存在。我们为人类谋幸福的活动,原不必限于中国境内。”^③

下面我们将看到,正是五四运动前夕对欧战的反思所产生的“世界主义的国家”观念,使得一场抗议西方强权的爱国运动,超越了狭隘的民族国家立场,具有了普世性的正义价值和理想目标。

二、公理、大同的世界主义理想

在五四时期,世界主义压倒国家主义,被认为是“新世纪”中的“新潮流”。这并非梁启超、陈独秀、傅斯年等个人的理念,而是五四时期普遍的思想现象。

1919年五四运动前夕,北京大学一批具有爱国主义情怀的学生创办《国

① 《解放与改造发刊词》,《梁启超全集》第5册,第3050页。

② 傅斯年,《青年的两件事》,《傅斯年全集》第1卷,湖南教育出版社2003年版,第386页。

③ 王光祈,《“少年中国”之创造》,《少年中国》1卷2期,1919年8月15日。

民杂志》，蔡元培校长大表支持，不仅予以经费援助，并且亲自为之作序。他肯定学生的爱国热忱，但又提醒说，比较起国家，有更高的世界主义标准：

所谓国民者，亦同时为全世界人类之一分子，苟倡绝对的国家主义，而置人道主义于不顾，则虽以德意之强而终不免于失败，况其他乎？愿《国民杂志》勿提倡利己的国家主义。^①

蔡元培的忠告影响了一代年青人，五四时期的北大学生胸怀是宽广的，将人类的利益视为比国家利益更高的价值。1920年初创刊的《北京大学学生周刊》在《发刊词》上明确宣布：“中国是世界的单位……所以应该明白宣布‘凡有利于一国而不利于世界者不为。’”^②

《浙江新潮》杂志在《发刊词》中说：本刊反对国家主义和地方主义，浙江“为全世界全人类的一部分，我们因为环境的关系，不得【不】谋一部分人类的发展，以助全人类的发展”^③。五四时期的青年人就是这样不以一国一域为沟壑，他们以世界主义的胸怀，以全人类的视野，作为自己的理想目标，投身救国运动和社会文化的改造。

当个人与世界的中介物国家淡化之后，五四的个人主义与世界主义便发生了直接的沟通。以提倡“人的文学”而出名的周作人说：“这文学是人类的，也是个人的，却不是种族的、国家的、乡土的及家族的。”^④他像傅斯年一样，将人类与个人之间所有的中介物，从民族、国家到乡土、家族，通通视为虚幻的偶像，唯一真实的只有个人与人类。个人是人类的一分子，而人类又是由各种具有个性的自我组成的。人类与个人之间的关系，形成了五四时期所特有的“大我”与“小我”：个人无法独善其身，自证其人生意义，个人（“小我”）只有在人类（“大我”）之中才能得以完善，实现自我之价值。“大我”与“小我”的观念虽然是渊源自中国的古代思想传统，但传统的“大我”是超越的、德性

① 蔡元培，《国民杂志序》，《五四时期期刊介绍》，第1集下册，三联书店1978年版，第393页。

② 《北京大学学生周刊发刊词》，《五四时期期刊介绍》第2集下册，三联书店1978年版，第560页。

③ 《浙江新潮发刊词》，《五四时期期刊介绍》第2集下册，第589页。

④ 周作人，《新文学的要求》，《周作人文选（1898—1929）》，第73页。

的宇宙(天命、天道或天理),到五四时期彻底转化为世俗的人类和历史:个人的“小我”只有融入人类进化的历史“大我”之中,才能实现永恒,获得其存在的意义。胡适在阐释自己的人生观时说:

我这个“小我”不是独立存在的,是和无量小我有直接或间接的交互关系的;是和社会的全体和世界的全体都有互为影响的关系的;是和社会世界的过去和未来都有因果关系的。……这种种过去的“小我”,和种种现在的“小我”,和种种将来无穷的“小我”,一代接一代,一点加一滴;一线相传,连绵不断;一水奔流,滔滔不绝——这便是一个“大我”。“小我”是会消灭的,“大我”是永远不灭的。“小我”是有死的,“大我”是永远不死,永远不朽的。……故一切“小我”的事业,人格,一举一动,一言一笑,一个念头,一场功劳,一桩罪过,也都永远不朽。这便是社会的不朽,“大我”的不朽。^①

作为“大我”的人类世界,虽然以个人(“小我”)为基础,鼓励个性的自由发展,但世界要比个人在价值上高一个层次,而且规约了个性的发展。周作人在五四时期鼓吹“新村主义”,提倡年青人自由组合,遵循自己的理想形成共产主义式的社群。按照他的设想,“新村的理想的人的生活,是一个大同小异的世界”,“一方面是人类的,一方面也注重是个人的”。每个人,不管其来自什么地方和家族,都在新村里面自由发展其个性,“不过这小异的个性,不要与大同的人性违反就好了。”^②五四时期的个人主义,不是“什么都行”的后现代主义,个性的背后有对人性的普遍理解,有天下大同的全球价值,即所谓“大同小异”的理想世界:“小我”不妨自由发展,却共享同一个世界、同一份价值和同一个“大我”。

那么,五四时期的世界主义究竟意味着什么?欧战结束之后,中国知识界、舆论界一片欢欣鼓舞,最流行的一句话便是“公理战胜了强权”。欧洲被中国知识分子普遍认为是公理的胜利。五四时期的世界主义不是一个空洞

^① 胡适,《不朽:我的宗教》,《胡适文集》,第2卷,北京大学出版社1998年版,第529—530页。

^② 周作人,《新村的理想与实际》,《周作人文选(1898—1929)》,第79—80页。

的口号,在其背后有公认的全球价值,那就是公理。晚清以来的民族主义存在着公理主义与强权主义两条不同的脉络,根据王中江的研究,公理主义的民族主义以严复为代表,相信物竞天择的进化过程不仅是富强(力)的竞争,而且也是文明(智与德)的进步;而强权主义的民族主义以梁启超为代表,认为自由与权利皆来自力,来自强权,强权即公理。^①梁启超在1901年直白而言:

自有天演以来,即有竞争,有竞争则有优劣,有优劣则有胜败,于是强权之义,虽非公理而不得不成为公理。民族主义发达之既极,其所以求增进本族之幸福者,无有厌足,内力既充,而不得不思伸之于外。故曰:两平等者相遇,无所谓权力,道理即权力也;两不平等者相遇,无所谓道理,权力即道理也。^②

清末民初弥漫在中国的国家主义狂潮,更多地实践梁启超这一路强权主义:崇尚力,崇尚富国强兵,崇尚军国民教育。国家主义的背后,是一种价值虚无主义,国与国、文化与文化、文明与文明之间在价值上不可通约,人类社会缺乏普世价值,唯一可以比较的是价值虚无的国家实力,文明的冲突便是力的竞争,是物质与权力的较量。以物质主义为基础的强权主义到了民国初年,逐渐显示出其弊端。民初以来的国内情势,物质至上,强权横行,道德价值式微,社会几乎成为一弱肉强食的霸道秩序。杜亚泉在《东方杂志》上悲愤地说:

今日之社会,几纯然为物质的势力,精神界中,殆无势力之可言……盖物质主义深入人心以来,宇宙无神,人间无灵,惟物质力之万能是认,复以惨酷无情之竞争淘汰说,鼓吹其间……一切人生之目的如何,宇宙之美观如何,均无暇问及,惟以如何而得保其生存,如何而得免于淘汰,为处世之紧急问题。质言之,即如何而使我为优者胜也,使人为劣者败

^① 参见王中江,《近代中国思维方式演变的趋势》第3章,四川人民出版社2008年版,第177—267页。

^② 梁启超,《国家思想变迁异同论》,《梁启超全集》第1册,第459页。

者而已。如此世界，有优劣而无善恶，有胜败而无是非。^①

从国际情势而言，便是前面提到的欧战对中国人的刺激。于是，1915年开始的新文化运动，一个重要的主题便是反思晚清以来的国家主义狂潮，批判强权背后的价值虚无主义。世界主义之所以在五四时期流行，最重要的乃是重建公理，重新确认普世性的全球价值，作为中国与世界秩序的共同基础。

公理作为一种代替了传统天理的近代世界观，在晚清民族主义狂潮的背景下，被更多地被解释为物竞天择、优胜劣败的竞争进化论。到了五四时期，公理被重新赋予了与启蒙思想接轨的价值内涵。什么是公理？陈独秀在《每周评论》发刊词上一言而蔽之：“凡合乎平等自由的，就是公理。”^②

当中国知识分子将欧战的胜利视为公理战胜强权的时候，同时也意味着他们不再相信晚清以来的强权主义，重新确立了公理作为秩序正当性的价值尺度。中国与西方国家的差距，不再是物质的实力或国力的强盛，而是文明的程度，是否建立了自由、平等的文化与制度。新文化运动所传播的这一启蒙价值观，深刻地根植到爱国学生的内心深处。当5月4日北京学生走上街头，聚集在天安门广场，争取的不是狭隘的国家权益，而是普遍的公理，他们不仅为民族的利益外抗强权，同时也是为普世性的全球价值而抗争。代表五四运动核心精神的《北京学生界宣言》中说得很明白：

夫和议正开，我等所希冀所庆祝者，岂不曰世界上有正义，有人道，有公理。归还青岛，取消中日密约、军事协定，以及其他不平等之条约，公理也，即正义也。背公理而逞强权，将我之土地由五国公营，侷我于战败国如德奥之列，非公理、非正义也。^③

巴黎和会上列强的霸道和自私，虽然让陈独秀大为失望，认为是强权战胜了公理，不再相信威尔逊是维护公理的“世界上第一个好人”。但他并没有

① 杜亚泉，《精神救国论》，载《杜亚泉文存》，第36—37页。

② 陈独秀，《每周评论发刊词》，《陈独秀著作选》第1卷，第427页。

③ 《北京学生界宣言》，《时报》，1919年5月6日，引自李新、陈铁健主编：《伟大的开端》，中国社会科学出版社（北京）1983年版，第42—43页。

退回到晚清的强权主义立场,退回到价值虚无主义。他所放弃的只是由西方列强主持公理的幻想,而不是公理本身。从巴黎和会的失败,陈独秀意识到,要避免弱肉强食的世界大战之再演,“非改造人类的思想,从根本上取消这蔑视公理的强权不可”^①。但他放弃了过去用非暴力的不抵抗主义追求公理的幻想,改而用“强力维护公理”:

我们不可主张用强力蔑弃公理,却不可不主张用强力拥护公理。我们不主张用强力压人,却不可不主张用强力抵抗被人所压。^②

陈独秀的这一“用强力维护公理”,是杨度思想的进一步发展。杨度在晚清敏锐地观察到:“中国今日所遇之国为文明国,中国今日所处之世界为野蛮之世界。”因为西方文明国家内外政策是矛盾的,“今日有文明国而无文明世界,今世各国对于内皆是文明,对于外皆野蛮,对于内惟理是言,对于外惟力是视。故其国而言之,则文明之国也;自世界而言之,则野蛮之世界也。何以见之?则即其国内法、国际法之区别而可以见之。”为了与诸文明强国对抗,杨度提出了文明和野蛮(强权)的双重对策:“中国所遇者为文明国,则不文明不足与彼对立,中国所居者为野蛮之世界,不野蛮则不足以图生存。”^③杨度的文明与强权二元论思想,文明对内,野蛮对外,二者之间并无主次差异。但深信启蒙价值的陈独秀,虽然经历了巴黎和会的幻灭,却依然相信公理的价值,相信自由平等的终极目标,强权不是目的本身,只是实现公理的手段而已。不久,费觉天在《国民杂志》发表文章,呼应陈独秀的“用强力维护公理”的思路,主张“以国家主义求世界大同”,“打破军国,扫除强权,以为实行大同之基础”^④。五四运动之后这种以世界主义为目标的国家主义与晚清的“世界的国家主义”不同,虽然意识到现实世界是一个强权横行的丛林世界,但依然坚守公理和大同的理想目标,国家主义不再是现实目标本身,而只是实现公理的策略性手段。

① 陈独秀,《为山东问题敬告各方面》,《陈独秀著作选》第2卷,第8页。

② 陈独秀,《山东问题与国民觉悟》,《陈独秀著作选》第2卷,第18—19页。

③ 杨度,《金铁主义说》,《杨度集》,第217—235页。

④ 费觉天,《世界的国家主义》,《国民杂志》2卷1号,1919年11月1日。

当抗议巴黎和会列强的爱国运动声浪日益高涨之际，陈独秀在《每周评论》上发表了《我们究竟应当不应当爱国？》，延续五年前《爱国心与自觉心》的思路，提醒国人爱国不是盲目的、无条件的，要以理性作为感情冲动的基础。他说：

要问我们应当不应当爱国，先要问国家是什么。……我们爱的是人民拿出爱国心抵抗被人压迫的国家，不是政府利用爱国心压迫别人的国家。我们爱的是国家为人谋幸福的国家，不是人民为国家做牺牲的国家。^①

陈独秀的这种“理性爱国主义”背后所坚守的理性，正是以平等和自由为价值尺度的公理。五四是一个充满了理想主义色彩的浪漫年代，知识分子们虽然屡经挫折而坚守公理，坚守那个时代的灵魂：世界大同的理想。

在天安门广场庆祝协约国胜利大会的演讲上，蔡元培称欧战的胜利标志着“黑暗的强权论消灭，光明的互助论发展”，“黑暗的种族偏见消灭，大同主义发展”^②。一个光明的世界大同展现在眼前，令五四知识分子兴奋异常。他们之所以如此乐观，乃是相信一个“新纪元”、“新时代”、“新潮流”到来了。在1919年元旦之际，李大钊热情洋溢地宣告新纪元来了：欧战、俄国革命和德奥革命的血，“洗来洗去，洗出一个新纪元来，这个新纪元带来新生活、新文明、新世界”。从前将优胜劣败、弱肉强食，“从今以后都晓得这话大错。知道生物的进化，不是靠着竞争，乃是靠着互助。人类弱是想生存，想享幸福，应该互相友爱，不该仗着强力互相残杀。”^③本来乏人问津的克鲁泡特金的《互助论》，也变得畅销起来。古代儒家的世界大同理想，经过互助进化论思想的催化，发酵为现代的世界主义乌托邦。五四知识分子的世界图景依然是进化论的世界观，但与清末民初相比较，推动人类进化的因素，不再是竞争，而是互助，不再是金与铁，而是道德与精神。世界大同的理想被重新赋予了现代

① 陈独秀，《我们究竟应当不应当爱国？》，《陈独秀著作选》第2卷，第22—24页。

② 蔡元培，《黑暗与光明的消长》，《蔡子民先生言行录》，山东人民出版社重印本1998年版，第53—55页。

③ 李大钊，《新纪元》，《李大钊全集》第3卷，河北教育出版社1999年版，第128页。

秩序的正当性。梁启超热情洋溢地说：“我国人向来不认国家为人类最高团体，而谓必须有更高级之团体焉，为一切国家所宗主，即所谓天下。……此种广博的世界主义，实我数千年来政治论之中坚。”^①不仅是互助论，连五四时期谈论最热烈的民主，也被赋予了世界大同的意义。李大钊告诫青年说：“我们神圣的青年，应该知道今日的 Democracy，不仅是一个国家的组织，乃是世界的组织。这 Democracy，不是仅在人类生活史中一个点，乃是一步步的向世界大同进行的一个全路程。”^②五四时期所追求的各种价值：自由、平等、民主、正义，条条道路通罗马，万条溪流奔大海，最后都归向了世界大同的最高理想境界。

在“新纪元”到来之际，许多知识分子纷纷憧憬各自所理解的“新文明”和“新潮流”。张东荪向往的是“第三种文明”。他将古代文明视为宗教的文明，近代的文明是“个人主义与国家主义的文明”。欧战让第二种文明暴露了大问题，于是“第三种文明”将取而代之，这就是“社会主义与世界主义的文明”^③。当俄国革命的消息传到中国，激起了向往“新文明”的知识分子的一片欢呼，产生了无穷的想象和美丽的误读，无论是未来的马克思主义者，还是无政府主义者和社会民主主义者，都将俄国革命视为一种“新文明”的诞生。充满理想精神和浪漫情怀的李大钊，比较俄国革命与法国革命的不同，将法国革命视为国家主义的革命，而俄国革命代表了一种世界主义精神：

法人当日之精神，为爱国的精神，俄人之今日精神，为爱人的精神。前人根于国家主义，后者倾于世界主义；前者恒为战争之渊源，后者足为和平之曙光，此其说异者耳。^④

当 20 世纪的中国深受革命乌托邦戕害，到世纪之末反思和批判乌托邦成为思想界主流的时候，我们虽然承认革命乌托邦的现代起源来自五四的各种理想主义、浪漫主义情怀，但不得不厘清：后来变质为冷酷残暴的“无产阶

① 梁启超，《国家联盟与中国》，《饮冰室合集·集外集》，北京大学出版社 2005 年版，中册，第 743—744 页。

② 李大钊，《国体与青年跋》，《李大钊全集》第 3 卷，第 131 页。

③ 张东荪，《第三种文明》，《解放与改造》1 卷 1 号，1919 年 9 月 1 日。

④ 李大钊，《法俄革命之比较观》，《李大钊文集》第 3 卷，第 56 页。

级专政“的革命乌托邦，与五四时期的世界主义乌托邦，全然不可同日而语。世界主义乌托邦一反强权政治的铁血规则，超越了国家主义的狭隘目标，内涵着不同种族、国家与人民所共同追求的全球价值。康德当年设想的“世界永久和平”也是一种世界主义的乌托邦，它鼓舞了20世纪最伟大的政治哲学家罗尔斯(John Rawls)提出了实现全球正义的“现实的乌托邦”《万民法》。当民族主义、国家主义在近代崛起之后，人类社会需要世界主义的乌托邦主持全球正义，制约国家主义过度发展所带来的紧张和冲突。乌托邦是一套普世性的全球价值，是人类社会得以生存发展的共同规约。具有世界主义浪漫情怀的五四知识分子，他们的胸怀何其博大，不以一国一族的利益为沟壑，他们追求的是“世界主义的国家”，以普世性的全球价值为依归的民族崛起。这就是五四的爱国运动，具有世界主义理想的爱国主义。

三、“无中生有的造社会”

五四运动的爆发受巴黎和会刺激，事出偶然，但作为一场群众运动，却有相当时间的酝酿。民国成立之后，人们虽然曾有过短暂的兴奋，但很快被纷至沓来的帝制复辟、议员腐败、南北分裂和军阀混战搞得心灰意懒，民初的知识分子普遍对政治冷漠，看不到国家的前景，内心郁闷。1918年秋欧战的结束是一个人心的转折点。为庆祝协约国胜利，北京学生连续放假三天，在天安门广场集会，一扫几年来的沉闷，群情振奋，气氛狂热，蔡元培就任北大校长之后，一再强调“大学者，研究高深学问也”^①，“大学为纯粹研究学问之机关”^②，如今他号召学生走出校园，履行社会责任：“学校群之小也，不能外于较大之群国家，尤不能外于最大之群之世界。”^③胡适后来回忆说：“现在回想起来，我们在当时都不免有点‘借他人之酒杯，浇自己之块垒’。我们大家都不满意于国内的政治和国际的现状，都渴望起一种变化，都渴望有一个推动现状的机会。”^④

① 蔡元培，《就任北京大学校长之演说》，《文化融合与道德教化：蔡元培文选》，上海远东出版社1995年版，第295页。

② 蔡元培，《北京大学开学式之演说》，《蔡子民先生言行录》，第166页。

③ 蔡元培，《对于北京大学学生全体参与庆祝协约战胜提灯会之说明》，《蔡子民先生言行录》，第175页。

④ 胡适，《纪念“五四”》，《独立评论》149号，1935年5月5日。

除了欧战,朝鲜三一独立运动也是一个刺激。陈独秀在《每周评论》上说:“这回朝鲜的独立运动,伟大、诚恳、悲壮,有明了正确的观念,用民意不用武力,开世界革命史的新纪元。”^①陈独秀所特别注意到的,与其是其独立的性质,不如说是运动的方式,即采取群众性的、非武力的社会运动方式。傅斯年的看法也与陈独秀相同,他总结了三一运动对中国有启示的三点经验:“非武器的革命”、“知其不可为之的革命”和“单纯的学生革命”^②,注重的也是三一运动的非暴力方式,并特别在意朝鲜学生在运动中的领导作用。种种迹象表明,民初以来中国社会的一摊死水,被欧战所唤醒、为三一运动所吹拂,已经开始解冰,人心思变,跃跃欲动,只待一根导火线了。

由巴黎和会失败所引发的五四运动,开始是一场纯粹的学生运动,6月3日以后转化为全民的社会运动,运动从北京开始,最后在上海获胜。这一过程颇具意味。北京是公共领域的中心,以知识分子为首;上海是市民社会的大本营,以中产阶级为代表。近代中国的社会运动,通常由知识分子发动,随后由社会各阶层跟进参与。如果仅仅是学生运动,比如一二九运动,未必有直接的结果;假如仅仅是市民运动,如历次的抵制外货运动,通常功利、短暂,缺乏超越性的历史意义。五四运动开创了近代中国非暴力社会运动的典范。其虽由爱国而起,却更多地具有社会运动的色彩。“外争主权”的爱国运动常常有可能被政府和党派利用,成为政治力量的附庸。而“内除国贼”的社会运动以市民社会为基础,与政府有着明确的界限,旨在借助强大的舆论动员和广泛的社会力量,给政府施加压力,以实现社会改革的目标。

五四运动一周年的时候,陈独秀应邀到中国公学演讲《五四运动的精神是什么?》,他说,五四运动虽然是爱国救国运动,但与以前的爱国运动不同,五四运动有其独特的精神,这就是“直接行动”和“牺牲精神”^③。这位被毛泽东誉为“五四运动的总司令”的陈独秀,对五四精神的理解,与傅斯年、罗家伦的看法完全一致:五四精神除了爱国救亡之外,更重要的乃是社会自救:独立与党派与政府,社会各界自发自觉,担当起公民的职责。

① 陈独秀,《朝鲜独立运动之感想》,《陈独秀著作选》第1卷,第509页。

② 傅斯年,《朝鲜独立运动中之新教训》,《傅斯年全集》第1卷,湖南教育出版社2003年版,第215—216页。

③ 陈独秀,《五四运动的精神是什么?》,《陈独秀著作选》,第2卷,第130页。

陈独秀对五四运动的定位,与其长期对时局的观察和期盼有关。民国以来的政治,基本上是党派政治乃至军阀政治,与广大国民无涉。社会各界,普遍患上政治冷漠症,即便是知识分子,不是杨朱,便是犬儒。在1916年初,陈独秀便感慨地说:“吾国年来政象,唯有党派运动,而无国民运动也”,他希望中国的青年人能够像法兰西革命那样,成为“强有力之国民,使吾国党派运动进而为国民运动”^①。新文化运动之所以呼唤“最后的伦理觉悟”,旨在唤醒青年人的公民自觉,以天下为己任的担当精神。在欧战结束的时候,陈独秀对威尔逊总统还寄予厚望,希望他出来主持公理,战胜强权。当巴黎和会与南北和会双双失败的消息传来,陈独秀对政治人物彻底绝望,他在《每周评论》上发表短评《两个和会都无用》,认为“这两个分赃会议,与世界永久和平人类真正幸福,隔得不止十万八千里,非全世界的人民都站起来直接解决不可”^②。这一天,正是5月4日,北京的学生果然“站起来直接解决”了。民国初年的中国社会,虽然政治黑暗,国家分裂,但你方唱罢我登场的北洋政府,忙于内斗,无暇控制社会,以上海为中心的市民社会力量,已经有相当的积累。这种社会的力量,一旦被学生运动点燃,立即爆发出其强大的能量,最后迫使政府屈服。正如罗家伦所说:“五四以前的中国是气息奄奄的中国,五四以后的中国是天机活泼的中国。‘五四运动’的功劳就在使中国‘动’!”^③

民国初年,政治家的眼光都往上看,各种争论性的方案无论是中央集权/联省自治还是总统制/内阁制都在政治的框架里面打转,没有社会与文化的成份。五四运动的胜利,使得中国的各党派,从孙中山为首的国民党到梁启超为领袖的研究系,发现了思想观念、青年学生和市民社会内在的能量,开始目光往下,注重宣传,动员民众,尤其是争取青年学生。1925年开始的国民大革命,偏于一隅的国民党的北伐,能够势如破竹,横扫全国,其成功的秘密,一部分乃是承受了五四运动的传统:宣传领先和动员民众。

政治党派尚且如此,领导了五四运动的启蒙知识分子们更是为胜利所鼓舞,傅斯年兴奋地说:

① 陈独秀,《一九一六年》,《新青年》1卷5号,1916年1月15日。

② 陈独秀,《两个和会都无用》,《陈独秀著作选》,第2卷,第2页。

③ 毅(罗家伦),《“五四运动”的精神》,《每周评论》,23期,1919年5月26日。

五四运动可以说是社会责任心的新发明,这几个月里黑沉沉的政治之下,却有些活泼的社会运动,全靠这社会责任心的新发明。……所以从五月四日以后,中国总算有了“社会”了。^①

五四知识分子们尝到了社会运动的甜头,开始从个人的解放转向社会改造,转向面对广大国民的社会运动。于是五四运动涌现的高潮,并非爱国救亡,倒是蓬蓬勃勃的社会运动,社会改造成为知识界最流行的关键词,正如时人所感叹的:“社会,社会,此近来最时髦之口头禅。”^②五四运动之后创办的几百种刊物,大都以改造社会为其宗旨,从各种刊物的发刊词中便可窥见一斑:《浙江新潮发刊词》:改造社会是本周刊的目的^③,《新江西宣言》:我们的宗旨,是主张改造社会,“发行本刊,就是改造社会的一种方法”^④;《北京大学学生周刊发刊词》:“我们的目的,是创造较新较美较善较合理性的社会制度;并且在这较善较新较美较合理性的希望中,实现出个最善最美最新最合理性的社会制度。”^⑤《端风发刊词》:“社会者,乃握家国天下太平之枢纽者也。”^⑥

再造社会,成为五四运动之后的一大趋向。傅斯年提出:“无中生有的去替中国造有组织的社会,是青年的第一事业。”^⑦再造社会,并非自五四起,晚清的严复、梁启超就开始重视再造“群”的问题。群与社会这两个观念,在近代中国具有历史的连续性,社会从群演化而来,但二者之间有相当的差异。晚清所说的群,包括了从传统的行会、家族、同乡会馆到近代的商会、学会乃至国家的各种社会政治共同体。梁启超《新民说》的核心理念以“利群”为纲,建立一个“合群”的中国。^⑧“群”在梁启超的思想中是一个具有多种层次的国民自治群体所形成的公共关系:“吾试先举吾身而自治焉,试合身与身为一小群而自治焉,更合群与群为一大群而自治焉,更合大群与大群为一更大之群

① 傅斯年,《时代与曙光与危机》,《傅斯年全集》,第1卷,第355页。

② 陶履恭,《社会》,《新青年》3卷2号,1917年4月1日。

③ 《浙江新潮发刊词》,《五四时期期刊介绍》第2册下集,第587页。

④ 《新江西宣言》,《五四时期期刊介绍》第3册下集,第447页。

⑤ 《北京大学学生周刊发刊词》,《五四时期期刊介绍》第2册下集,第561页。

⑥ 《端风发刊词》,《中国百年期刊发刊词》,第99页。

⑦ 傅斯年,《青年的两件事》,《傅斯年全集》第1卷,第385页。

⑧ 梁启超,《新民说·论公德》、《新民说·论合群》,《梁启超全集》第二册,第662、694

页。

而自治焉，则一完全高尚之自由国平等国独立国自主国出焉矣。”^①由身而家、而社会进而到国家、世界，承继儒家的修齐治平思想传统，梁启超勾勒了一个“群”的路线图，在这里，家庭、社会、国家与世界，浑然一体。在各种“群”之中，最重要的是国家这一环节。在晚清，由于国家与社会都刚刚从传统的共同体里面分离出来，因此二者并没有相互分化，而形成了现代“群”的不同层次。正如汪晖所指出的那样，梁启超思想中的“群”既是现代的民族国家，又是高度自治的民间社会。^②社会与国家之间不仅不是对抗的，反而形成了一个积极互动的公共“群”的网络。

大约在 20 世纪初，从日语中引进的“社会”一词逐渐代替“群”，成为新的流行观念。^③与“群”相比较，社会这一观念显然与传统的家族与国家组织产生了分离，成为在家庭、国家之间的民间性领域。1901 年的一篇讨论权利的文章已经将社会与家族、国家加以分梳：“因人之不能孤立独行也，于是有家族、有社会、有国家以扶持之。家族、社会、国家，非别物也，由人之团结而成者也。”^④1903 年《浙江潮》一篇讨论《新社会之理论》的文章，更认为国家的基础在于社会，“故健全之国家，必无萎败之社会，而萎败之社会，决不能造健全之国家”^⑤。

这种与国家开始分离的社会，在清末民初的突出表现，乃是一种士绅公共领域。^⑥在传统中国，儒家士绅是中央帝国与地方社会联系的中介，在朝为辅助君王之官僚，在野为地方社会的精英领袖。明清以后君主专制加强，士绅阶级受到很大的压抑。到了晚清士绅阶级借着平定太平天国革命之功崛

① 梁启超，《新民说·论自治》，《梁启超全集》第二册，第 683 页。

② 关于梁启超思想中“群”所具有的自治的民间社会性质问题，参见汪晖：《现代中国思想的兴起》第 9 章。

③ 关于从群到社会的观念的变迁，金观涛、刘青峰与王汎森分别作了详细的研究，参见金观涛、刘青峰，《从“群”到“社会”、“社会主义”》，金观涛、刘青峰：《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，香港中文大学中国文化研究所当代中国文化研究中心专刊（九），2008 年香港出版，第 175—220 页；王汎森：《傅斯年早期的“造社会”论》，《中国文化》第 14 期，1997 年出版。

④ 佚名，《权利篇》，《辛亥革命前十年间时论选集》第 1 卷上册，三联书店 1960 年版，第 480 页。

⑤ 大我，《新社会之理论》，《辛亥革命前十年间时论选集》第 1 卷下册，第 509 页。

⑥ 关于清末民初的士绅公共领域，金观涛、刘青峰作了出色的研究，参见《从“群”到“社会”、“社会主义”》。

起,从此一发而不可收。士绅阶级的社会基础一是以血缘、地缘和信缘为纽带的乡村地方资源,二是在现代化过程中发展起来的城市商会、社团、学校与报业。他们一方面与朝廷有着千丝万缕的联系,另一方面又开始与国家分化,在民间社会中建立其中国独特的士绅公共领域。^①在晚清,士绅公共领域以“兴民权”的名义扩张绅权,发动立宪运动向朝廷争取更多的政治参与权,同时在晚清新政变革之中争取地方自治,扩大士绅阶级在地方的领导权。辛亥革命正如周锡瑞(Joseph Esherick)所说有两张面孔,一张是民主的、共和主义的面孔,另一张是士绅阶级的“封建的”面孔,他们共同的敌人都是中央集权。^②而革命之后建立起来的则是一个北洋军阀与地方士绅共享的“军绅政权”^③。士绅阶级的权力到民国初年到达了顶峰,同时由于其介入权力中心而产生的政治腐败使得他们声名狼藉,不复成为领导社会的力量。于是,五四新一代知识分子取而代之,重新接过了领导社会的职责。这个社会不再限于士绅公共领域,五四运动提供了新的典范:由启蒙知识分子和青年学生领衔、有社会各阶层广泛参与的社会运动。

在五四知识分子看来,中国过去只有一盘散沙的群众,而没有现代意义上的社会,因而傅斯年提出:“无中生有的去替中国造有组织的社会,是青年的第一事业。”^④晚清士绅阶级的社会基础之一在于传统的家族、地方和宗教共同体,康有为、梁启超在清末提倡地方自治、鼓吹绅权的时候,也将明代以来的乡村自治共同体作为重建社会的重要历史资源。然而,在1908年即有论者指出传统的家族共同体与现代的市民社会共同体不同:

吾国素为宗法之社会,而非市制之社会,故族制自治极发达,而市邑自治甚微弱。论者遂谓宗法为初民集合之原体,而大有障碍于人群之进化。^⑤

① 关于近代中国的公共领域,参见笔者,《近代中国的公共领域:形态、功能与自我理解》,《史林》杂志,2003年第2期。

② 参见周锡瑞,《改良与革命:辛亥革命在两湖》,杨慎之译,中华书局1982年版,第10页。

③ 参见陈志让,《军绅政权:近代中国的军阀时期》,三联书店1980年版。

④ 傅斯年,《青年的两件事》,《傅斯年全集》第1卷,第385页。

⑤ 蛤笑,《论地方自治之亟》,《辛亥革命前十年间时论选集》第3卷,三联书店1976年版,第9页。

虽然家族共同体与市民共同体都以自治为特征,但自从严复翻译甄克思(Jenks Edward)的《社会通论》之后,甄克思的从蛮夷社会到宗法社会再到国家社会的社会发展三阶段论被中国知识界广泛接受,因而传统的家族自治共同体被认为是宗法社会的产物,阻碍历史的进化;最需要发展的,是与国家社会相符合的市民自治共同体。到了五四,启蒙知识分子进一步将这些传统的家族共同体视为封建专制的社会基础。吴虞认为:中国的家族制度为专制主义之根据,“吾国终颠顿于宗法社会之中而不能前进,推原其故,实家族制度为之梗也。”^①

在五四时期,对“再造社会”问题有深刻分析和主张的,是傅斯年。他敏锐地注意到,中国之所以缺乏现代意义上的社会,乃是由政治专制造成的。欧洲、日本的中世纪是领主分封制,“封建诚然不是一个好制度,却还存着几分少数人自治的精神”。但中国是中央集权的政治专制,“把粘土变成沙漠,把生长体变成机械,把社会的发育换作牛马群的训练。……在专制之下只有【一】个人,没有什么叫做‘公’的”^②。傅斯年在《新青年》上发表过一篇《中国狗与中国人》的杂文,引用北京警犬学校教官的话说,中国狗虽然比西洋狗还聪明、灵敏,但缺乏责任心,执行任务走到半路的时候,见到其他的母狗或者食物,便立即丢开使命,飞奔而去,教不成材。傅斯年听了以后,颇为感慨:“何以中国狗这样的像中国人呢?不是不聪明,只是缺乏责任心”。他认为,这一切皆是专制使然:

专制之下,自然无责任可负;久而久之,自然成遗传性。……中国人在专制之下,所以才是散沙。西洋人在当年的贵族时代,中流阶级也还有组织,有组织便有生活,有生活便有责任心。^③

傅斯年区分了两种不同的秩序,一种是“社会上之秩序”,一种是“社会内之秩序”。在中国,只有一盘散沙式的群众,而缺乏有机联系的社会,只能靠

① 吴虞,《家族制度为专制主义之根据论》,《新青年》2卷6号,1917年2月1日。

② 傅斯年,《时代的曙光与危机》,《傅斯年全集》第1卷,第348页。

③ 傅斯年,《中国狗与中国人》,《傅斯年全集》第1卷,第298—299页。

政治专制外在整合,这就是所谓的“社会上之秩序”。相比之下,西洋是一种“社会内之秩序”,有独立的、自由的、健全的个人,这些个人通过各种自愿性的组织,建立起有机体的社会,形成自动自发的社会内之秩序,以此对抗专制政府。^①久已习惯由专制政府来主导的中国人,形成了崇拜政治的心理,“他总希望大人物出来,有所凭藉而去转移社会,仿佛看得改造像运机器一般。”^②民国初年议会政治的失败,使得五四的知识分子非常厌恶政治,不再相信政治人物可以解决问题,政治力量有何作为。他们将希望寄托于社会本身,寄托于知识分子动员民众的社会自觉。傅斯年甚至偏激地将政治与专制联系起来:

凡相信改造是自上而下的,就是以政治的力量改社会,都不免有几分专制的臭味;凡相信改造是自下而上的,都是以社会的培养促进政治,才算有彻底的觉悟了。^③

这话很有点无政府主义的意味。事实上,在五四时期,无政府主义是第一显学,从陈独秀、李大钊,到胡适、傅斯年,都或多或少地接受了无政府主义思潮的影响。他们视国家为虚幻的偶像,是压迫人民的专制工具。一反民国初年对政治势力的迷信,五四知识分子的努力重心从自上而下转移到自下而上,要在国家之外建立一个自发自主的、有组织的社会,以社会培养独立的个人,以社会制裁不可靠的政治。那么,如何建造一个有组织的社会?傅斯年说:

所谓造有组织的社会,一面是养成“社会的责任心”,一面是“个人间的粘结性”,养成对于公众的情义与见识与担当。^④

个人责任心就是现代的公民意识,自觉个人的“小我”对于人类的“大我”

① 傅斯年,《社会一群众》,《傅斯年全集》第1卷,第151—152页。

② 傅斯年,《时代的曙光与危机》,《傅斯年全集》第1卷,第348—349页。

③ 同上,第349页。

④ 傅斯年,《青年的两件事》,《傅斯年全集》第1卷,第386页。

富有责任,个人的生命意义只有投身于社会的事业才能得以实现。因而傅斯年再三强调社会改造的前提,是改造个人。不能以为靠急风暴雨式的群众运动就能解决中国问题,“改造社会的第一步是要改造自己”^①,通过学行的砥砺培养公民的牺牲精神,让离散化的个人通过各种社会组织形成有机联系的基层网络,以对抗“恶政府”。

在这里,特别值得注意的是,五四知识分子的社会意识,并非以狭隘的民族主义为基础,而是有深刻的世界主义背景。傅斯年特别强调:过去加入世界的主体是国家,如今主体由国家变成了社会,社会并非限于一族一国,而是要以“世界的社会趋势做榜样去改造我们的固有的社会”,通过社会加入世界团体。^②五四的世界主义非常驳杂,因而五四的“新社会”理想也同样复杂。有自由主义的个人主义色彩,也有社会主义的乌托邦理想。个人主义也好,社会主义也好,在五四时期混沌一片,尚未分化,这些具有内在紧张性的主义成为五四知识分子共享的价值理想,毫无冲突地并存于他们的思想深处。胡适、傅斯年等后来的自由主义者一度欣赏俄国革命,像李大钊、陈独秀他们那样欢呼社会革命的到来;而李大钊、陈独秀这些未来的共产党人也同样推崇人的个性,想象未来的“新社会”是一个个人自由得到尊重和充分发展的美丽新世界。

不过,社会运动不同于文化运动,新文化运动可以输入学理,兼容并蓄,但社会运动需要动员民众,从学理走向宣传,这就需要明确的主义、鲜明的意识形态。这就意味着,五四时期启蒙知识分子的“立场同一性”不可能维持太长时间,走向社会运动的五四终究要被意识形态化和政治化。少年中国学会是五四时期人数最多、范围最广、影响最大的青年团体之一,最初为“革新思想、改造生活”聚集在一起,但很快内部就分化成国家主义、社会主义、无政府主义等多种主义派别,并为要不要谈主义、选择什么样的主义争论不休,最终这个曾经风云一时的青年团体因意识形态的分歧而走向破裂。胡适后来在回忆五四运动时,十分惋惜地谈到新文化运动如何被政治干扰,各种政治势力都注意到知识分子和青年学生的能量,最后知识分子们重新对政治发生兴

① 傅斯年,《欧游途中随感录》,《傅斯年全集》第1卷,第382—383页。

② 傅斯年,《时代的曙光与危机》,《傅斯年全集》第1卷,第354—355页。

趣,从文化运动蜕变为社会运动,最后变质为政治运动。^①不过,五四后期知识分子的政治热忱,与民国初年的士绅公共领域有明显的区别,民国初年的政治是上层的党派政治,背后多是利益和策略的驱使,缺乏明显的意识形态差别;而1922年以后的政治热,经过新文化运动的洗礼,具有鲜明的“主义”色彩,背后有特定的意识形态作为支撑。民国初年上层政治斗得热火朝天,社会底层却一摊死水,但到了1922年之后,经过五四运动的搅动和持续不断的社会运动,社会各个阶层都不满北洋政府的军阀统治,各种社会力量都在暗暗云集。在意识形态和社会运动的双重催化之下,国民大革命即将来临了。

如同五四运动一般,国民大革命也需要催化剂和导火线。这种催化剂不是别的,正是五四时期一度被世界主义压抑了的民族主义意识。事实上,到五四后期,世界主义乌托邦逐步幻灭,民族主义重新抬头。曾经占主流的“世界主义的国家”观念不再有市场,代之以反对帝国主义列强为号召的反抗型民族主义思潮。曾经一度低沉的孙中山借助第三国际的支持和国共合作的新局面,重新掌握了民族主义的话语主导权,他强烈批评五四时期流行一时的世界主义,将之等同于古代中国的天下主义,说满清之所以征服中国,乃是明代的读书人接受了这套世界主义理想,暗示世界主义行之于今日,会亡国灭种。^②孙中山所提倡的民族主义具有强烈的种族认同和国族文化色彩,与其倡导的民权主义在理论上存在着断裂和游离。不过这种诉诸种族与国粹的民族主义恰恰迎合了国内日益高涨的政治运动的需求,一场国民大革命需要共同的敌人,也需要共同的立场,反抗型民族主义为整合各阶层的政治热忱提供了公共的意识形态。而1925年五卅惨案的发生,犹如当年的巴黎和会失败一样,为国民大革命拉开了历史的序幕。

于是,五四终于结束了,一个新的民族主义时代到来了。爱国狂飙如脱缰之野马,从此一发而不可收,奠定了20世纪上半叶中国历史的最终结局。

(作者为华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员、历史系教授)

^① 参见唐德刚编,《胡适英文口述稿》,华东师范大学出版社1981年版,第193—194页。

^② 参见孙中山,《民族主义》,《孙中山选集》1981年版,第650—654页。

道德、正当性与近代国家： 五四前后陈独秀的思想转变及其意涵*

杨芳燕

一、前言

近代世界的政治思考普遍遭逢的一个基本挑战是：当政治秩序、权力及权威不再能理所当然地从宗教或宇宙秩序导出，对于其存在以及人们对之的服从，便必须另寻正当性来源以及相关的价值理据和意义性叙事。在中国政治思想史的脉络里，这个有关正当性问题(the problematic of legitimacy)的挑战浮现的时刻，也即是传统植基于宇宙论的天命观与普遍王权崩解的时刻。本文透过对于五四前后陈独秀(1879—1942)的“近代国家”论述之内容、特质及转变的讨论，一则尝试说明后王权的现代情境下，正当性问题的基本性质及其所意谓的现代性之挑战，二则藉以探讨就此现代性的挑战而言，五四之后中国马克思主义的崛起究竟意谓着怎样的因应方式与历史走向，并又凸显了前此的自由民主思潮哪些方面的局限。

新文化时期(1915—1919)陈独秀再三致意的一个话题，也是他终生一大关怀所在，是如何在中国建立一个“近代国家”。陈氏一生不同阶段所谈论的近代国家，其形式内容皆指合乎近代世界之历史发展轨迹与普遍价值的国

* 本文最初发表于纪念殷海光先生逝世三十五周年“自由主义与新世纪台湾”学术研讨会(2004年9月16—17日)，后因故未及收入正式出版之论文集，仅见收于丘慧芬编《自由主义与人文传统：林毓生先生七秩寿庆论文集》，台北允晨文化2005年版。此次因许纪霖先生邀稿而得以再度面世，笔者趁机依据当初会议论文集的审查意见，做了稍大幅度的修订。除了错字改正，为求部分论点能更清晰、周延地呈现，遂有若干段落与注释的改写及增衍，但通篇论旨大体不变。对于许先生的鼓励，笔者在此一并致谢。

家,但实质内容则在1919年开始发生重大变化,终而在1920年秋从(他所理解的)“立宪民主”转向无产阶级专政(亦即由共产党领导的“开明专制”)的主张。作为新文化运动的领导者以及中国共产党的创建人之一,陈氏这个转变自然受到学界长期的关注。^① 本文虽亦关切陈氏对马克思主义的接受,但主旨不在于解释它的原因或重构它的历程,而仅在于探讨它所彰显的中国现代性中的政治正当性问题,尤其是其中所涉人们对于国家(state)与权力以及政治生活中信仰与理性之角色的理解样态,以便挖掘陈氏这个转变较不为人知的意涵。

质言之,在陈氏接受马克思主义之前与之后,他的近代国家论述皆具有相同的结构,亦即由三种不同的论述观点形构而成。就新文化时期而言,这三者是指:(一)将国家视为道德中性,并且可被道德力量所涵化、驾驭之工具的功能论;(二)以人权、自由、平等、共和、立宪、民主等概念为中心的有关国家之目的与形式的政治论述;(三)在社会达尔文主义的世界观之下,将立宪民主看成是近代世界之“真国家”的单线进化目的论(teleology of unilinear evolution)。1920年秋陈氏接受马克思主义之后,他的国家论述虽维持相同的多重结构,但内容已起了三个平行的变化:国家神圣论取代国家工具论,开明专制取代立宪民主的理想,以及历史唯物论取代社会达尔文主义。陈氏此前后一贯的多重论述结构,既反映了中国传统秩序大解体之后的特殊历史及论述情境,也形塑了他对国家及其正当性问题,以及民主、立宪、共和等概念的理解方式。

本文想要指出,新文化时期陈氏的国家工具论蕴含了一种现代式的对于国家的理解,其意义在于彰显一种富批判意识的政治理性,以及陈氏个人对于现代情境下正当性之挑战——亦即:正当性变成一个有待重新解释与证成的开放性问题,而其理据却又众说纷纭——的敏锐觉知。在陈氏的这种工具论观点之下,国家乃是历史演化过程中约定俗成的产物,而近代国家的正当性,则系诸其成员基于对“国家之目的”的共识所形成的政治认同,以及根

^① 晚近的讨论可参见杨贞德,《到共产主义之路——陈独秀爱国主义中的历史和个人》,《中央研究院中国文哲研究集刊》,16期(2000年3月),第263—338页;高力克,《陈独秀民主观念的演变:从鲁索到马克思》,收入氏著《五四的思想世界》,学林出版社2003年版,第204—227页。

据“国家之目的”的理念而对现实(“国家之情势”)所做的批判反思。由于这样的正当性乃源自人的理性认可,因此它具有开放的现代特质,从而爱国心也有合不合理的问题。

然而另一方面,本文也指出,陈氏的国家工具论犹蕴含了一种近似中国传统的道德主义式的权力观。从工具效能的角度出发,陈氏虽认识到国家作为一种权力组织的本质,从而断定国家与权力是道德中性的工具,但他仍然相信:权力是可以被道德力量所涵化、驾驭的。^① 本文认为,逻辑上陈氏一旦获致这样的结论,则他关于政治价值、体制、现实与实践的诸多思考,重心自然即从“手段”层面转移至“目的”层面。这种“目的导向”(相对于“规则导向”)的、且对权力与道德未加以范畴性分殊的政治思维,不仅使得陈氏对于国家与权力之本质的理解局限于素朴的工具论视野,并且亦形塑了他对立宪民主的理解,使其宪政思维(不论如何粗疏)明显呈现以人民主权论为本位的激进取向,从而为其马克思主义的转向以及国家神圣论的出现,种下关键性的思想诱因。

本文认为,陈氏的立宪民主理想乃构筑在道德主义的权力观以及单线进化目的论所蕴含的一元论的价值观之上,与近代西方自由宪政所预设的限权观念与多元宽容原则有着根本的歧异,反而是与马克思主义有着更多的思想亲近性。本文指出,陈氏所理解的“无产阶级专政”是一种历史命定(providence)下,超越个人善恶动机的全新类属的国家,其本质是全善的,其正当性来源则是结合人民主权论与历史目的论的“革命道义”。就中国现代性中的正当性问题而言,陈氏建立在革命道义观之下的国家神圣论,既意味着理性的批判作用及意义在政治领域的消退,亦指向国家透过教化与暴力的途径而对正当性论述进行全幅的垄断。在这个意义上,无产阶级专政概念的成立,既标示着新文化时期社会启蒙之反命题的出现,也意味着在传统政教合一的秩序解体之后,一种融合了人民主权论的现代式的政教合一观之诞生。

^① 有关中国传统道德主义的权力观,相关讨论参见张灏,《幽暗意识与民主传统》,联经(台北)1989年版,第3—32页。张先生以受到基督教幽暗意识涵化的近代自由主义权力观作为参照系,清楚指出贯穿儒家政治思想的一个基本信念:“政治权力可由内在德性的培养去转化,而非由外在制度的建立去防范”(第28页)。至于这个信念的由来,张先生则是从儒家的超越意识与乐观的人性论提出一个思想史的解释。

二、现代情境下的正当性问题：信仰与理性认可

在成为马克思主义信徒之前，陈独秀将近代国家的正当性建立在人的理性认可之上的论述取向，以及他据此而衍生的将“爱国心”理解为一种政治正当性信念的“理性爱国论”，正反映着一种现代的政治思维的涌现。在下一节，我们将会详细说明他的论述内容。为了确切掌握这套论述的特质与历史意义，本节先试就现代情境的浮现提出一个扼要的考察。^①

在中国历史的脉络下谈论现代情境，必须溯及一个划时代的世界秩序观转变，亦即从“天下国家”观到“民族国家”观的转变。这个史无前例的转变，一方面是近代西方工业资本主义文明扩张及入侵的结果，另一方面也是在近代西方科学的宇宙观与基督教创世观的冲击下，中国传统天人相应的宇宙观崩解的结果。它带来了传统秩序的大解体。史华慈(Benjamin Schwartz)、林毓生与张灏多年的研究已指出，中国传统的王权制度乃奠基在一套以天命观为中心的宇宙论信念之上。^② 他们指出，周初兴起的天命观虽因“德”理念的出现而导致王权与宗族血缘关系的分离(“天命”因而成为一个超越血缘的普

^① 笔者在别处已初步处理过这个议题，底下的讨论将本于旧说而求进一步扩充。参见拙作《激进主义、现代情境与中国无政府主义之崛起》，《台大历史学报》，33期(2004年6月)，第384—387页。笔者在这方面的持续探讨，于议题的拟设上，部分乃受钱永祥在不同脉络下的相关讨论之启发。请参阅他的《纵欲与虚无之上——现代情境里的政治伦理》，联经出版公司(台北)2001年版，特别是书中《现代性业已耗尽了批评意义吗？——汪晖论现代性读后有感》一文。

^② 参见 Benjamin Schwartz, “The Chinese Perception of World Order, Past and Present,” in John K. Fairbank, ed., *The Chinese World Order* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), pp. 276—288; Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1979), pp. 11—18; Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search of Order and Meaning, 1890—1911* (Berkeley: University of California Press, 1987), esp. pp. 5—8; 张灏，《幽暗意识与民主传统》，第36—41页；林毓生，《二十世纪中国的反传统思潮与中式马列主义及毛泽东的乌托邦主义》，《新史学》6卷3期(1995年9月)，第95—154页。张灏认为，“天人相应”只是中国传统“天人之际”思想两种表现模式的其中一种，另外一种是以个人道德自主及转化观念为核心的“天人合一”模式。前者是指一种具有“宇宙神话”性质的思想，亦即相信“人世的秩序是植基于神灵世界和宇宙秩序”，从而也相信人世秩序的基本制度是不可变的，而皇权与家族这两大基本制度则是“通向神灵世界的基本管道”(《幽暗意识与民主传统》，第39页)。林毓生进一步指出，天人相应模式的崩解并不必然意味着天人合一模式的动摇，参见底下第292页注释①。

遍性原理),但它仍沿袭商代的“宇宙神话”而将王权制度视为宇宙秩序有机的一部分。随着晚周以降“天人相应”思想的盛行与混入,这套秩序观遂有了更坚实繁复的宇宙论基础。在这种以阴阳、五行、四时、天、地等概念为基础的有机式宇宙观之下,人们相信:(一)家族与王权两制度既是人间秩序的两大枢纽,也是宇宙秩序有机的一部分;(二)统合政治与道德权威的王权,扮演了整合人间秩序与自然秩序,以及人间的社会、政治、文化与道德秩序的枢纽角色,其正当性来源则是“天命”。随着这套宇宙观、秩序观以及王权正当性的崩解,不只传统的“天下国家”观开始发生动摇,进而为“民族国家”观所取代,传统的社会、政治、文化与道德秩序也发生了结构性危机。反映于现实的具体诉求,即是冲决网罗、三纲革命、家庭革命以及毁家毁国论等一连串反传统言论,以决堤之势汹涌而至。

自此而后,以国家、家族为枢纽的任何社会政治秩序,以及这套秩序所涵盖的诸多伦理规范与权威、权力的现象,不再能被视为理所当然的存在,遑论自然神圣的宇宙秩序的一部分。^① 1895年以降,进化论(包括社会达尔文主义)、功利主义以及社会契约论的勃兴,见证了人们开始转而将它们视为社会、历史演化中约定俗成的产物,同时亦至社会中、历史中去探求它们的合理性、正当性(或不合理性、不正当性)的来源。^② 换言之,一旦它们原所预设的基石——天人相应的宇宙观与儒家的价值体系——因为遭到相对化、局部化而不再具有绝对的威信,甚至对部分人士而言已完全失去提供正当性来源的效力,它们自身的存在妥当与否,亦即其正当性,遂变成了有待重新解释与证成的开放性问题;同时,逐渐瓦解传统“自然神圣”论的新兴的约定俗成论

① 必须强调,与本文尝试描述、界定的现代性经验最最相干的历史发展,绝不在于宇宙宗教(cosmic-religious)秩序观本身的式微(尽管这是一个愈来愈显见的事实),而在于其原所依赖的传统理据已丧失了不证自明的合理性与说服力,从而其主张者必须提供一套新的辩护与理据。详见下文有关无政府主义及新自然秩序观的讨论。另外,晚近学界兴起一波以“世俗化”(secularization)理论范式探讨晚清以降国家型构的过程及其宗教效应,虽与本文取径不同,笔者此刻亦尚在思索其意涵的阶段,但论题相近,值得一并参考。见 Mayfair Mei-hui Yang, ed., *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2008), 尤其是书中 Prasenjit Duara, Ya-pei Kuo, Rebecca Nedostup, Ryan Dunch, Vincent Gossaert 等人之作。

② 一个显例即是张灏指出的王权世俗化现象:1880年代以降,士人对于王权的辩护逐渐不再诉诸宇宙神话,而是强调它的“世俗形象”(secular images),例如论证它作为统治者与被统治之间的整合功效。见 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp. 5—6。

(conventionalism)与功能论(functionalism)^①,亦回头加剧了人们对正当性问题的警觉、探询以及对正当性之解释的需求。19世纪末、20世纪初,国族主义与无政府主义先后接踵而至,以及此后二十余年间的同时并存,正彰显了正当性问题的浮现及其开放性特质。相应于“甚么是理想的人间秩序”的新兴议题,国族主义提出“国家代表民族”的命题,致力于“民族国家”的正当化,以及在这样的正当性原则下现存秩序的重构与再正当化。无政府主义则代表了去正当化的价值选项——它要求这套秩序的全盘瓦解。至于以历史渐进论方式提出的各式各样的“大同世界”乌托邦构想,亦反映了人们对于国家制度之价值的保留心态。

总而言之,上述正当性问题的浮现以及诸多不同响应之间的分歧互竞,意谓着现代情境在带给人们“冲决网罗”以及选择新的价值、利益与信念的自由之际,也带给了人们种种“他者”的挑战;从而人们如响应正当性的理据及证成问题,以及正当性理据多元分歧的客观历史情境,便成了新兴的时代课题,值得聚焦为历史考察的对象。首先,就当时特殊的论述情境来看,则人们如何响应这两方面的正当性之挑战,无不牵缠着新旧交替之际新论述之生成所涉及的诸多繁复问题,包括新旧概念、语词的互译互训,合理融通的新论述语言的形成,以及新价值的合理性理据与意义性叙事的提出等问题。^②固然冲决网罗是为了消解不可欲、不合理的束缚,但同时也是(并且更重要的是)为了建立“更美好的未来”。而不管人们对此“未来”作何想象,它之所以是“更美好”、是应该获得人们的认可的,无不需要一套关于其合理性的说辞,亦即一个意义性叙事。其次,再就传统秩序解体所蕴含的社会整合(social unity)的危机来看,既然原来用以整合整个社会的巨硕一统的(monolithic)宇宙观及儒家价值规范已告解体,而社会的组成及其整体的运作又不能缺乏某

① 这类新兴说法清楚反映于清末反礼教思潮中两种典型的社会政治论证:其一,伦理价值与规则是社会进化过程中,群体为确保自身生存的目的与效果而共同发展出来的结果;其二,道德、宗教与法律是“野蛮时代”的“强者”(指君王与圣贤)为达到统治的目的与效果而刻意创建的结果。参见拙作《晚清中国的世界主义与新文明论述:从大同说到无政府主义》(待刊稿,部分内容已发表于2005年12月13日中央研究院中国文哲研究所举办之“礼、伦理与文化认同”学术研讨会)。

② 关于这些问题崛起的历史脉络,以及清末所见新论述语言形成的情况,更整全的讨论可参见拙作《情欲政治学:梁启超的两种爱国论及其意涵》,收入熊秉真、张寿安编,《情欲明清——达情篇》,麦田出版社(台北)2004年版,第255—263页。

种价值性的共识与公共规范作为基础,那么,足以响应前述正当性之挑战的共识及规范将如何形成,也在在考验人们的智慧与想象力。在新旧价值、思想与论述急速转换以及秩序危机的背景下,上述这两方面的课题毋宁更形迫切而艰巨。

必须指出,以上有关社会整合课题的讨论,乃是根据传统宇宙观及儒家价值之解体的历史发展,所做的一种逻辑上的推导与阐发。至于历史人物是否意识到社会中原来具有绝对威信的价值整合系统,因被相对化、局部化而发生正当性危机的客观历史情势,进而对价值、利益与信念多元分歧与冲突的事实,提出一种多元主义式的反思视野^①,则是另外一个问题。^②在这个讨论脉络下,我们可以进一步探究无政府主义者的响应方式,以兹作为陈独秀案例的一个对照。

笔者在别处已指出,无政府主义者对于现存社会政治秩序的全盘否定,并非单纯地建立在否定逻辑之上,反而积极地预设了一个新的正当性理念,而这个理念的终极基础即是一种对“自然秩序”的信仰。^③相对于历史中(包

① 本文指多元主义涵盖了 Isaiah Berlin 的“价值多元论”以及 John Rawls 的“合理多元论”,笔者虽知此二者间的差异(参见 Charles Larmore, *The Morals of Modernity* [Cambridge: Cambridge University Press, 1996], pp. 152—174),但在本文的脉络下,对它们加以区分的意义并不大。原因在于,不管是前者关心的“价值的终极来源究竟是一元还是多元”的问题,或者是后者关心的“社会中存在众多合理但不一定兼容的全面性道德学说”的事实以及制度性因应之道的的问题,均未见开展于陈独秀的意识世界,尽管这两类的问题,都在在切中本文所述传统社会整合基石动摇后所见价值多元分歧与冲突的历史情境。

② 毋庸置疑,多元主义反思视野的阙如,正攸关中国近现代社会政治思想之发展走向,尤其是强势意识形态(例如民族主义与共产主义)的盛行以及自由主义思想的孱弱。据笔者所知,迟至 1980 年代初期,透过林毓生根据哈耶克(F. A. Hayek)与波兰尼(Michael Polanyi)之说而提出“自由的社会”之秩序观的讨论,多元主义的分析视野方始进入汉语世界。80 年代后期以降,台湾知识界有关“民间/公民社会”、“公共领域”以及“正义”理论的陆续讨论,可视为进一步深化这个方向对于自由主义的理解。这方面的历史回顾与理论检讨,可参见江宜桦,《自由民主的理路》,联经出版(台北)2001 年版,第 285—317 页;钱永祥,《公共领域在台湾——一页论述史的解读与借鉴》,收入李丁贇主编,《公共领域在台湾——困境与契机》,桂冠图书公司(台北)2004 年版,第 111—146 页。

③ 参见拙作《激进主义、现代情境与中国无政府主义之崛起》,第 374—378、387—389 页。晚近汪晖长卷新作中,有许多章节反复分析了中国现代思想中的“科学”理念与传统思想(尤其是天理世界观)的关联,其中一部分专论吴稚晖“科学公理”的宇宙观、自然观及人生观,虽然立论脉络不同,但与本文底下所论确有若干不谋而合及互补之处,值得一并参考。见氏著《现代中国思想的兴起》,三联书店 2004 年版,下卷第二部,《科学话语共同体》,第 1247—1276 页。

括当代的中国与西方)以国家及家族为枢纽的社会政治秩序,无政府主义者提出无家庭、无婚姻、无阶级、无政府、无国家的自然秩序与之对反,由此而发展出他们的批判及解放论述,认为前者的“人为”秩序是对“自然”秩序的悖离与异化。不仅如此,他们相信无政府主义是宇宙“自然公理”的展现,同时也是人性良知良能的内蕴之理;而对于那些相信进化论的无政府主义者来说,自然秩序并且是宇宙“进化公理”的一部分。换言之,无论相信进化论与否,无政府主义者的自然公理观,虽彻底否定了传统天人相应宇宙观所正当化的那套特定的秩序,并也抛弃了后者所使用的阴阳、五行等意义性叙事的符号概念,但它仍延续后者将宇宙视为有机式整体的观点。不仅如此,在人性论与价值观上,无政府主义者亦继承传统天人合一思想的道德理想主义与价值客观主义,他们所诉诸的仍是“人心道心合一”以及“宇宙是一唯理(rational)实体”的信念。^①因此可以说,在他们的论述里,现代情境所抛出的价值多元分歧的问题,乃为其自然秩序观蕴含的一元论所取消,而价值的终极理据的问题则变成了(或者该说,还原成)一个信仰问题:相对于先在于、独立于个

^① 本文第 288 页注释^②已据张灏的说法指出“天人相应”与“天人合一”是中国传统天人之际思想的两种表现模式,这里必须进一步指出:诚如林毓生所言,“天人合一”乃是一种建立在观念论上的宇宙本体论,它“不是必需阴阳五行的支持不可;所以,不因阴阳五行丧失可信性而动摇”(《二十世纪中国的反传统思潮与中式马列主义及毛泽东的乌托邦主义》,第 113 页)。因此在天人相应宇宙观崩解之后,我们仍可看到天人合一思想的持续影响力。关于后者的一元论本质及其政治意涵(包括无法产生韦伯所谓的“责任伦理”),可参考林先生多种著作里的讨论,尤其是:“The ‘Unity of Heaven and Man’ in Chinese Thought: Some Historical Implications,” *Proceedings on the Second International Conference on Sinology* (Academia Sinica, Taipei, June 1989), pp. 251-264。晚近石元康曾援用哈贝马斯(J. Habermas)的正当性理论概念,说明传统儒家以“天”这种“实质性的原理及原则”作为价值依据的正当化(legitimation)办法,乃是一种“诉诸终极理由或基础(ultimate ground)”的办法,亦足供参考。见氏著《自由主义与现代社会》,《开放时代》(广州社会科学院),163 期(2003 年 2 月)。文中石先生写道:“在这种以实质性的宗教或形而上的概念作为社会统一的文化中,价值的来源可以追溯到那些最终极的基础去,因此它也就有客观性。价值客观主义统制下的世界,对于甚么构成理想的人生这个问题,我们可以在这些宗教与哲学体系中找到对每个人都有效的答案,因此,多元主义也就没有立足之地。基督教及儒家对于这个问题提出了答案。基督教所说的灵魂得救以及儒家所提出的践仁知天的人生,都是这种奠基在终极基础上的理论。”(网络版,第 2 页)在石先生的分析里,价值主观主义与价值客观主义是判辨“现代”、“前现代”世界的一大区别所在,而多元主义则是价值主观主义的一个结果。不过,根据本文对于无政府主义者与陈独秀的理解,这个从西方历史经验推导出来的区别并无法直接套用在中国的情况,反而是前段引文中石先生对于价值客观主义及其意涵的说明,更能贴近本文所述之中国现代性的经验内涵。

人选择的自然秩序,人的理性之作用与意义,终极而言乃在于发现这套自然秩序,阐明它的可欲性与可行性,而不在于为它的正当性提供最终理据,因其自身即有一个自我正当化的超越性客观来源(“自然”),其意义、价值无待于人的理性创造与认可,而是源诸人的信仰皈依(conversion)。

无政府主义者的自然秩序观正反映着 19 世纪末以降的一个思想转变:相对于随着儒家伦理之解体而告失效的传统“天道”、“天理”观念,“公理”开始成为人们论证价值合理性的客观理据。这个转变与新兴的进化论的汇合,遂导致进化论被提升到宇宙论的层次,成为解释宇宙万物之生成与运作的一种原理。^① 换言之,就在新兴的功能论与约定俗成论对传统秩序与制度进行去神秘化(demystification)的同时,一种往往以进化论为基本框架的自然的自然神圣论亦应运而生了。事实上,新文化时期的陈独秀亦将社会达尔文主义的变迁概念,理解为一种全面性的宇宙万物进化的原理。^② 不过,就正当性问题而言,不同于无政府主义者将它还原为单纯的信仰问题,陈氏对于理性认可与批判的作用和意义,却有着相当独特而清晰的认识与强调,虽然他亦(如信仰进化论的无政府主义者一般)诉诸“进化公理”的一元式信仰理据。

在有机式宇宙观的笼罩下,陈氏将社会达尔文主义所言之进化解为“宇宙之根本大法”,认为宇宙间的自然法则与人事法则相互贯通,自然界“物竞天择,适者生存”的进化原理即蕴含了人世间的规范性法则。他说:“森罗万象,无日不在演进之途,万无保守现状之理。……以人事之进化言之:笃古不变之族,日就衰亡;日新求进之民,方兴未已。”^③陈氏并曾根据孔德(Auguste Comte, 1798—1857)的说法,将人类历史的进化分为“宗教迷信”、“玄

^① 参见汪晖,《现代中国思想的兴起》,下卷第一、二部。另见 Charlotte Furth, “Intellectual Change: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895—1920,” in Denis Twitchett and John K. Fairbank, eds., *The Cambridge History of China*, vol. 12, part 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 322—405; 金观涛、刘青峰,《天理、公理和真理:中国文化“合理性”论证以及“正当性”标准的思想史研究》,《中国文化研究所学报》(香港中文大学),10期(2001),第423—462页,特别是第442—454页。

^② 1915年9月陈氏刊在《青年杂志》(次年二卷一号起改称《新青年》)创刊号的两篇文章,即开宗明义揭示他个人的进化论信仰。他声称达尔文(Charles Darwin, 1809—1882)本诸拉马克(Jean-Baptiste Lamarck, 1744—1829)的生物进化论,是缔造“近世文明”的三大基石之一(其他二者为人权说与社会主义)。见《敬告青年》以及《法兰西人与近世文明》,《陈独秀文章选编》,三联书店(北京),1984年版(以下简称《文章选编》),上册,第73—78、79—81页。

^③ 陈独秀,《敬告青年》,《文章选编》,上册,第75页。

学幻想”与“科学实证”三个阶段，认为西方自 18 世纪起，由于实证科学的发达，已从第二阶段进步到第三阶段。^① 陈氏始终相信，人权（后改称民主）与科学之于现代文明，宛若舟车之两轮^②，而科学不只能为人类生活提供伦理的指导，并将为之带来空前的全面性革新。在他看来，“宇宙间之法则有二，一曰自然法，一曰人为法”，前者是“普遍的，永久的，必然的也，科学属之”，后者是“部分的，一时的，当然的也，宗教道德法律皆属之”^③。一如他将“传统”与“近代”界定为两个互不相容的文化整体，并将“近代西方”理解为真正的近代^④，陈氏也认为“人类将来之进化，应随今日方始萌芽之科学，日渐发达，改正一切人为法则，使与自然法则有同等之效力，然后宇宙人生，真正契合”；据此他主张“以科学代宗教”，藉以“开拓吾人真实之信仰”^⑤。

正是根据这样的科学信念与进步史观，陈氏提出了他新文化时期著名的激烈反传统主张。举凡从人伦日用的各个面向到人生观信仰，他所思所论，旨归皆在宣示一套有关“近代”的“时代精神”与“生活型态”；而本文专注探讨的近代国家论，即是其中一个重大环节。一如他在单线进化论的世界史框架下，将近代西方理解为真正的“近代”，陈氏亦将起源于欧洲的“立宪制”国家理解为近代世界的“真国家”，亦即是中国应当依循的政治发展方向。1916 年 2 月，他在《吾人最后之觉悟》一文中写道：

古今万国，政体不一，治乱各别。其拨乱为治者，罔不舍旧谋新，由专制政治，趋于自由政治；由个人政治，趋于国民政治；由官僚政治，趋于自治政治。此所谓立宪制之潮流，此所谓世界系之轨道也。吾国既不克闭关自守，即万无越此轨道逆此潮流之理。进化公例，适者生存。凡不

① 陈独秀，《近代西洋教育——在天津南开学校演讲》，前引书，上册，第 220 页。

② 陈氏云：“近代欧洲之所以优越他族者，科学之兴，其功不在人权说下，若舟车之有两轮焉”；“国人而欲脱离蒙昧时代，羞为浅化之民，则急起直追，当以科学与人权并重”；“凡此无常识之思维，无理由之信仰，欲根治之，厥维科学。”（《敬告青年》，前引书，上册，第 77—78 页）

③ 陈独秀，《再论孔教问题》，前引书，上册，第 166 页。有关陈氏科学观的讨论，参见汪晖，《现代中国思想的兴起》，下卷第二部，《科学话语共同体》，第 1208—1225 页。

④ 陈氏云：“可称曰‘近世文明’者，乃欧罗巴人之所独有，即西洋文明也，亦谓之欧罗巴文明。”（《法兰西人与近世文明》，《文章选编》，上册，第 79 页）

⑤ 陈独秀，《再论孔教问题》，前引书，上册，第 166 页。

能应四周情况之需求而自处于适宜之境者，当然不免于灭亡。^①

这里陈氏明显是将欧美国家所昭示的“立宪制之潮流”，视为近代世界各个社会之政治发展的必然轨迹。这样的单线进化目的论固然可为任何有关国家之目的与形式的特定主张，提供一种历史哲学式的论证，但一如引文中陈氏对于“舍旧谋新”之有意识的主观抉择的强调，新文化时期他着力更多的，反而是根据他对立宪、共和、民主等概念的理解，而对“立宪制之潮流”提出一套有关政治合理性的论述。换言之，在陈氏那里，信仰犹有合不合理的问题，如下节将论及的，他认为爱国心有合不合理的问题。

而正是在这样的问题意识上，我们确切掌握到了陈氏与无政府主义者之间的基本差异。虽然双方有关“甚么是理想的人间秩序”的主张都是根据某种宇宙自然公理的信念，并且都从普世解放（从“黑暗”到“光明”）的伦理观点看待中国的未来^②，但双方对于历史的理解有一个根本的不同。无政府主义者的理解全然是道德主义式的，从而他们乃从绝对的、普遍主义的道德观点，将他们所谓体现宇宙公理的无政府共产社会，看成是人类社会终极的、至善的目的状态。^③ 相较之下，陈氏对于历史的理解显得复杂一些。虽然他亦相信宇宙间有所谓“普遍的，永久的，必然的”自然法则，但在解释人类历史的发展时，他强调的反而是“理无绝对之是非，事以适时为兴废”^④的律则。他认为“文明进化之社会，其学说之兴废，恒视其社会之生活型态为变迁”；“道德之为物，与真理殊，其必以社会组织生活状态为变迁”^⑤。这种将社会组织及其生活型态理解为一时代之学说与道德的整体性（holistic）决定因素的历史主义，在陈氏“求变”的民族主义关怀推波助澜下，遂成为其激烈的“反孔”主

① 陈独秀，《吾人最后之觉悟》，前引书，上册，第107页。底线的强调为笔者所加。

② 有关陈氏的解放理念，见第四节的讨论。

③ 无政府主义者眼中的历史，基本上是一出善恶交战的道德剧。兹举一个显例：清末巴黎派人士的进化史观中，历史的发展被解释为“互助”与“竞争”两股基本历史动力的消长，而随着文明的进化，互助关系即越来越压倒竞争关系，到了无政府共产世界，则互助关系将完全取代竞争关系。参见拙作《激进主义、现代情境与中国无政府主义之崛起》，第377—378页。

④ 陈独秀，《今日之教育方针》，《文章选编》，上册，第85页。

⑤ 陈独秀，《孔子之道与现代生活》，前引书，上册，第152、156页。

张一项主要的论证依据。^① 不仅如此,陈氏这种从社会功能的角度理解道德价值的取径,以及他基于民族主义关怀而对“争存”的实效后果的强调,亦使其价值观更具鲜明的后果论的(consequentialist)功利主义基调。这种基调的一个具体化,即是下节将详的陈氏的国家工具论。^② 而或许我们可以说,正因为功利主义以及前述的历史主义都潜藏着相对主义的逻辑意涵,所以,当陈氏从工具论的立场为“近代世界”的“真国家”——亦即立宪制国家——辩护时,他往往延伸出对国家之目的顾虑与讨论(详见第三节);也因此,他乃更贯注于另外依据人权、立宪、共和、民主等近代世界的普遍价值,针就立宪制的合理性而立论(详见第四节)。当然,无政府主义者所代表的“激进他者”的挑战,以及上述陈氏自己根据科学理念而推导出的对于信仰之合理性基础的一般性强调,无疑也从外部及内部强化了他对国家正当性问题的警觉。

然而最终我们也必须指出,在陈氏的思想里,信仰的合理性问题毕竟不是从一种多元主义的价值观、世界观导出的,因此其基础是薄弱而不稳固的。如前所述,陈氏认为宇宙间有一种“普遍的,永久的,必然的”自然法。在他看来,道德、法律、宗教这些“人为法”只是“真理之外形与名词,皆应与时变迁”^③。至于“自然法”,他则认为:尽管西方近代科学兴起以前它们未曾被发现与落实过,但西方自18世纪起已迈向“科学实证时代”的历史事实,证明了它们未来实现的可能性。换言之,他相信近代科学可以提供的有关自然法的知识(亦即“真理”之恒常不变的内质),将会带来前已述及的划时代结果:“改正一切人为法则,使与自然法则有同等之效力,然后宇宙人生,真正契合”。

① 参见前引文。另见《答佩剑青年(孔教)》及《答俞颂华(孔教)》二文,前引书,上册,第186—187、210—211页。在《答佩剑青年(孔教)》中陈氏写道:“记者非谓孔教一无可取,惟以其根本的伦理道德,适与欧化背道而驰,势难并行不悖。……新旧之间,绝无调和两存之余地。”(第186页)在《答俞颂华(孔教)》中陈氏亦作相同论调:“其(案:指孔子)伦理学说,虽不可行之今世,而在宗法社会封建时代,诚属名产。吾人所不满意者,以其为不适于现代社会之伦理学说,然犹支配今日之人心,以为文明改进之大阻力耳。且其说已成完全之系统,未可枝枝节节以图改良,故不得不起而根本排斥之。”(第211页)

② 国家工具论自然只是一例。按1919年2月陈氏的夫子自道,他乃是个“彻头彻尾颂扬功利主义者”。他甚至认为,近代西方“民权自由立宪共和”诸思想所根据的权利观念,即是取诸功利主义学说。见《再质问〈东方杂志〉记者》,前引书,上册,第347—348页。稍早之前,陈氏则是泛用“实利主义”、“实利本位”或“现实主义”来描述他这种重视实效后果的价值取向。参见前引《敬告青年》与《今日之教育方针》二文(在后一文中,陈氏甚至称“现实主义”是“近世欧洲之时代精神”);另见《东西民族根本思想之差异》,前引书,上册,第99—100页。

③ 陈独秀,《道德之概念及其学说派别》,前引书,上册,第194页。

事实上,正因为陈氏始终深信近代科学的启蒙力量以及历史进步的必然性,所以他也曾用“黑暗”、“光明”这类绝对性的道德评价措辞来描述“传统”与“近代”^①,从而他的历史伦理相对主义(historical-ethical relativism)是有其含混性的。

这个含混性,一方面既说明了新文化期间历史主义在陈氏思想里的分量,另一方面也反映了其价值观的客观主义及一元论本质。稍后(第五节)我们会看到,在成为马克思主义信徒之后,陈氏对于历史的理解仍保有历史主义及单线进化目的论两个面向。不过,在为建立“无产阶级新国家”的政治目标辩护时,他将选择侧重单线进化目的论的论据力量,藉以说明此一目标的历史必然性与道德可欲性。这样的选择将不只取消了陈氏原先为理性认可与批判所保留的作用和意义,亦将导致其进步史观原已内蕴的道德主义豁然开显。现在让我们先对他的国家工具论进行考察。事实上,诚如下节将指出的,新文化时期他的国家工具论即已蕴含了一种道德主义的观点,因此与西方自由主义传统里洛克式的国家工具论,有着深刻的差异。

三、工具论与正当性问题

从任何功能的角度理解事物,皆适足以凸显事物的工具性,以及工具使用者作为目的、价值、意义之赋予者或创造者的角色。因此从工具效能的角度透视国家,所揭示的将不只是国家赤裸的权力本质,并且是其存在妥当与否的正当性问题,以及人们的正当性信念之重要性。惟其如此,我们看到新文化时期的陈独秀,一方面既声称国家也是一种“偶像”,自身并无任何力量或道德神圣性可言,另一方面又力斥无政府主义者的反国家论,试图为国家的正当性提出一套说辞。在这套说辞里,如何区分“不合理的偶像崇拜”与“合理的正当性信念”,自然就成了最关键的议题。

^① 举例而言,1918年11月陈氏在《克林德碑》一文中写道:“现在世上是有两条道路:一条是向共和的科学的无神的光明道路,一条是向专制的迷信的神权的黑暗道路。”(前引书,上册,第301页)次年1月在《〈新青年〉罪案之答辩书》中,面对守旧人士指责该杂志言论是“离经叛道的异端”,陈氏驳斥道:“西洋人因为拥护德、赛两先生,闹了多少事,流了多少血,德、赛先生才渐渐从黑暗中把他们救出,引到光明世界。我们现在认定只有这两位先生,可以救治中国政治上、道德上、学术上、思想上一切的黑暗。若因为拥护这两位先生,一切政府的压迫,社会的攻击笑骂,就是断头流血,都不推辞。”(前引书,上册,第318页)

1915年10月,陈氏在讨论“惟民主义”与近代“真国家”的样态时指出:“民主国家,真国家也,国民之公产也,以人民为主仆,以执政为公仆者也。民奴国家,伪国家也,执政之私产也,以执政为主人,以人民为奴隶者也。”陈氏进一步澄清:“民主而非国家,吾不欲青年耽此过高之理想。”^①所谓“民主而非国家”,陈氏指的即是无政府主义者反国家的激进民主论,他显然并不赞同;然而他同时也承认:“国家之罪恶,已见于欧洲,且料此物之终毁”^②,因而与无政府主义者的理念又有暗和之处。顺着后者这个激进的思维方向,三年后,在《偶像破坏论》一文里,陈氏便直接声称“国家也是一种骗人的偶像”。他说:

一个国家,乃是一种或数种人民集合起来,占据一块土地,假定的名称;若除去人民,单剩一块土地,便不见国家在那里,便不知国家是什么。可见国家也是一种骗人的偶像,他本身亦无什么真实的力量。现在的人所以要保存这种偶像的缘故,不过是藉此对内拥护贵族财主的权利,对外侵害弱国小国的权利罢了。(若说国家自卫主义,乃不成问题。自卫主义,因侵害主义发生。若无侵害,自卫何为。侵害是因,自卫是果。)我想各国的人民若是渐渐都明白世界大同的真理,和真正和平的幸福,这种偶像就自然毫无用处了。^③

这段稍长的引文有几个重点。第一,一如宗教信徒所崇拜的偶像,国家自身并无内在的(intrinsic)道德神圣性,它的价值与力量皆是人民的信仰所赋予的。第二,当“世界大同的真理”成为各国人民的共识,国家的信仰自然会被淘汰,而国家的存在也将自此走入历史。第三,在世界大同实现之前,国家尚有其存在的客观价值,但人民对它的信仰则仍有合不合理的问题。综合而言,陈氏在《偶像破坏论》中的措辞虽处处显得激烈异常,但他毕竟不是无政府主义者,因此他真正关心的问题并不是如何推翻国家的组织,而是如何善用国家这个工具,以使人们对它的信仰不至于沦为偶像崇拜。惟其如此,

① 陈独秀,《今日之教育方针》,前引书,上册,第87—88页。

② 前引文,第87页。

③ 陈独秀,《偶像破坏论》,《文章选编》,上册,第277页。

在该文结尾处他遂说道：

吾人信仰，当以真实的合理的为标准。宗教上，政治上，道德上，自古相传的虚荣，欺人不合理的信仰，都算是偶像，都应该破坏！此等虚伪的偶像倘不破坏，宇宙间实在的真理和吾人心坎儿里彻底的信仰永远不能合一！^①

所谓“宇宙真理”与人们心中信仰“合一”的说法，正切中前节所述陈氏世界观的价值客观主义特质。换言之，对他而言，“真实的合理的信仰”虽是个入理性判断与选择的结果，但绝非纯然主观的东西，而是有着植基于宇宙的客观的“实在之源”。尽管如此，既然这里陈氏更强调的是个人的判断与选择，我们也就必须进一步问：对他而言，契合“宇宙间实在的真理”的“真实的合理的”对国家之信仰，究竟是依据人们怎样的理性判断与选择而导出的结果？

针对此问题，新文化时期陈氏所提出的一套说辞，其基本结构及要素，在1914年底的《爱国心与自觉心》一文中业已清楚揭示。^②他写作该文的主旨在于呼吁时人当以自觉心规范爱国心，以免陷入盲目的爱国主义。那么自觉心要如何规范爱国心呢？陈氏的答复，一方面直指国家的正当性问题，一方面也宣示了国家工具论的观点。

陈氏指出，爱国心与中国传统以“忠君”释爱国的“忠君爱国”论绝不相干，它乃是伴随着欧美宪政国家的兴起而出现的一项近代产物。换言之，按陈氏的理解，爱国心的对象乃是近代的宪政国家，亦即是：一个“为国人共谋安宁幸福之团体”，并且“人民权利，载在宪章，犬马民众，以奉一人，虽有健者，莫敢出此”^③。陈氏认为，近代国家的构成有“形式”与“精神”两种条件。土地、人民、主权属于前者，目的属于后者，而后者的条件若不能满足，则国家徒具形

^① 陆独秀，《偶像破坏论》，第277—278页。

^② 陈氏写作此文时仍滞留日本，文中悲愤之辞多有其现实的针对性，主要即是彼时正如火如荼地进行的袁世凯帝制运动。笔者在《情欲政治学》一文中（第292—296页），已据陈氏此文讨论过他的“理性爱国论”，并将之与梁启超的“本能爱国论”做比较。底下的讨论将本于旧说。

^③ 陈独秀，《爱国心与自觉心》，《文章选编》，上册，第67页。

式，“亡之无所惜”。根据这样的理解，陈氏断定，厘清国家成立的目的以及现存的国家是否满足此目的，是当今提倡爱国论者无以规避的责任。他写道：

爱国者何？爱其为保障吾人权利谋益吾人幸福之团体也。自觉者何？觉其国家之目的与情势也。是故不知国家之目的而爱之则罔；不知国家之情势而爱之则殆；罔与殆其蔽一也。^①

国家者，保障人民之权利，谋益人民之幸福者也。不此之务，其国也存之无所荣，亡之无所惜。^②

正因为陈氏所界定的爱国心是一种对宪政国家的政治认同，而自觉心又可根据宪政的理想和原则（即“国家之目的”），对现存的国家（“国家之情势”）提出理性的反思，从而判断当下的爱国心是否合理，所以他乃有以下一番启人疑窦的说法：

或谓恶国家胜于无国家？予则云，残民之祸，恶国家甚于无国家。失国之民诚苦矣，然其托庇于法治国主权之下，权利虽不与主人等，视彼乱国之孑遗，尚若天上焉。安在无国家之不若恶国家哉！^③

陈氏的亡国论调容或耸人听闻，却是合乎其理性爱国论的逻辑推论，同时也凸显了他的国家工具论观点：国家若未能满足其成立的目的，自然就丧失其存在的价值，人民也可以合理地选择当异邦“法治国”的次等公民。

若按陈氏所论，爱国心（亦即对国家之认同与信仰）的合理性乃源于对国家之正当性的信念，而国家之正当性又系诸“国家之目的”与“国家之情势”之间某种程度的一致性，那么问题是：在现实里这个一致性将如何达成？或者换个方式来说，若要维持国家的正当性，在现实里不就有了如何防止国家这项工具被滥用的问题？稍前的一段引文中，陈氏所斥责的藉国家“对内拥护贵族财主的权利，对外侵害弱國小国的权利”的现象，正彰显了这个问题的

① 陈独秀，《爱国心与自觉心》，第68页。

② 前引文，第71页。

③ 同上。

真实性,以及陈氏对此问题的觉察。那么他的因应之道又是什么呢?

1919年6月,在〈我们究竟应当不应当爱国?〉一文中,陈氏再度申述爱国“先要问国家是什么”的主张,接着他说:

原来国家不过是人民集合对抗别人压迫的组织,对内调和人民纷争的机关。善人利用他可以抵抗异族压迫,调和国内纷争;恶人利用他可以外而压迫异族,内而压迫人民。^①

这里陈氏对于人的善恶动机之强调,相当能反映他对如何防止国家权力之滥用问题的响应方式。这样的强调虽符合陈氏的工具论观点,但同时也凸显了他对国家之理解的素朴性:国家作为一种权力组织,其压迫性的来源并非它自身,而是操作者的恶的动机。换言之,从工具论的立场出发,陈氏虽有力地否定了国家有任何内在的价值,并且认识到国家作为一种权力组织的事实,但他并未因此而掌握到国家作为一种权力支配关系的强制性(coercive)本质,反而完全根据工具论的逻辑而将压迫的来源归诸人的意识作用。

若以今人悉知的洛克式工具论作为对照,则在陈氏那里,尽管“国家的目的在于保障个人权利”的个人主义式命题是明确而不妥协的^②,但他并未如洛克那般,进一步透过某种分权制衡的制度性理念,来响应国家权力可能因恣意妄为而腐化的问题,以确保上述命题的落实。或许我们可以说,面对权力腐化的现象,洛克式的权力问题是:“如何运用制度限制权力以防范其腐化?”陈独秀式的权力问题则是:“如何运用道德约束权力以防范其腐化?”后者这种倾向于从人的道德意识来理解权力现象的观点,不只可能取消洛克式的权力问题^③;更根本地说,它意谓陈氏并未将权力理解为一种与道德分化

① 陈独秀,《我们应当不应当爱国?》,《文章选编》,上册,第419页。

② 这个命题所涵盖的对于个人权利之强调,下一节将有进一步说明。这里要指出的是,这个命题与前述陈氏对于个人的“理性判断与选择”之重要性的强调是一致的,两者皆反映陈氏对于个人道德自主性的信念。参见底下注释50的讨论。

③ 这种观点并非陈独秀所独有,他的例子反而具指标性意义。胡适、丁文江等自由派学人所持的政府工具论亦展现同样的道德主义倾向,这尤其彰显于1922—1923年间他们所提倡的“好人政治”、“好政府主义”。相关讨论参见许纪霖,《中国自由主义的乌托邦——胡适与“好政府主义”讨论》,《近代史研究》,83期(1994),第115—133页;章清,《“胡适派学人群”与现代中国自由主义》,上海古籍出版社2004年版,第132—150页。

的独立自主范畴。^①对他而言,权力乃是道德中性的工具,并且它可以被道德力量所涵化、驾驭。而逻辑上一旦获致这样的结论,则陈氏对于政治的诸多考虑,重心不啻已从工具(手段)层面悄然转换至目的层面。这种对于权力与道德未加以范畴性区分的“目的导向”的政治思维,在陈氏思想的发展脉络里,一方面既使得他对国家、权力的理解局限于素朴的工具论视野,另一方面也终将在马克思共产主义思想的激荡下,导致国家神圣化的吊诡性结果。事实上,下一节我们将会看到,在新文化时期,它已然形塑了陈氏对于立宪民主的理解,使其宪政思维明显呈现向人民主权论倾斜的激进色彩,同时也导致其整个有关政治体制的讨论,呈现详于国家之目的与形式而略于政府之治理形式的偏颇。最终,它将暴露陈氏这种强调个人道德意识及权利的个人主义立场,在面对国家权力滥用问题时的严重不足。

四、“立宪民主”与“激进民主”

从历史的角度来看,在传统天命观瓦解以及人民主权、国族主权之说相继崛起的背景下,清末以降立宪主义思潮的兴起并不意外,因它正满足了人们对于有关国家如何成立之新解释的需要。前已述及,陈独秀认为近代国家的成立有形式的、精神的两种条件,前者是指土地、人民与主权,后者则指“保障人民之权利,谋益人民之幸福”的目的。至于形式条件与精神条件之间的连贯性、一致性,制度上则需仰赖立宪制来维系,因此陈氏认为立宪制是唯一合理的近代国家体制。底下将进一步铺述陈氏这套立宪主义式的国家观,并指出其特质以及1919年起的转变。

新文化时期,陈氏面对共和初肇的政局乱象,虽不时慨叹中国人民于“共和国体之下”仍“备受专制政治之痛苦”^②,但五四之前他始终坚持“共和无止境”^③的进步信念,发声为文,尤致力于批驳守旧武人、官僚及学者的反动势

^① 权力与道德之分化对于近代西方自由民主之源起的关键性意义,相关讨论参见钱永祥:《个人抑或共同体?——关于西方宪政思想根源的一些想法》,收入氏著《纵欲与虚无之上——现代情境里的政治伦理》,第151—177页。另见下面P307注释的讨论。

^② 陈独秀,《吾人最后之觉悟》,《文章选编》,上册,第106页。

^③ 见陈独秀,《答常乃惠(孔教)》,前引书,上册,第201页。另见于《驳康有为〈共和平议〉》,文中陈氏写道:“自废君以至极治之世,皆得谓之共和,虽其间程度不同,而世界政制,趋向此途,日渐进化,可断言也。”(前引书,上册,第244页)

力,旨在向时人揭示合乎近代普世价值的真国家样态。一如他认为近代文明的基本精神是“解放”,其目的在于追求“人权平等”以达个人“完其自主自由之人格”^①,陈氏亦认为,近代国家无论形式若何,都必须符合这个时代精神,亦即都必须是一个立宪制国家。

质言之,陈氏所理解的立宪制国家,是一切(包括传统的与现代的)“私有”之国的对立面。它的形式可以是“民主共和”、“虚君共和”或者“君主立宪”^②,要皆必须符合国家为人民所“公有”的主权原则。^③陈氏认为,根据这样的原则,一方面,人民“自居于主人的主动的地位,则应自进而建设政府,自立法度而自服从之,自定权利而自尊重之”^④。另一方面,国家当以宪法及“法治”^⑤保障人民个人的权利^⑥,以确保“国民政治”之实现。至于国家据以

① 见陈独秀,《敬告青年》,前引书,上册,第74页。直到1920年初,当他的政治思想已起了激进转向(详下文),陈氏仍保留这种自由解放的史观。例如在《解放》一文中,他即表示:“解放就是压制底反面,也就是自由底别名”,而“近代历史完全是解放底历史”(前引书,上册,第478页)。

② 按陈氏的理解,西方的近代国家即使仍保留了君主制,亦将主权归诸人民。1915年10月在讨论“惟民主义”时,他即说道:“美法等共和国家无论矣,即君主国,若英吉利,若比利时,亦称主权在民,实行共和政治。”(《今日之教育方针》,前引书,上册,第87页)据此我们可以推论,陈氏之所以反对民初康有为等人所提倡的君主立宪,理由当不在于他反对君主制本身,而在于康氏的君主立宪论乃是以儒家伦理价值为前提。

③ “私有”、“公有”是陈氏区分传统国家与近代国家的一大判准。值得提及的是,由于他认为非建立人民公有的国家则不能告别传统的封建奴隶之世,因此他尝言清末戊戌变法乃是中国“文明开发之始基”。见《驳康有为〈共和平议〉》,前引书,上册,第245页。

④ 陈独秀,《吾人最后之觉悟》,前引书,上册,第107—108页。

⑤ 陈氏所理解的“法治”并非今日吾人所理解的法治(rule of law),而是指以法律平等为原则的治理形式。他说:“西洋所谓法治国,其最大精神,乃为法律之前,人人平等,绝无尊卑贵贱之殊。虽君主国亦以此而立宪之正轨,民主共和,益无论矣。然则共和国民之教育,其应发挥人权平等之精神,毫无疑义。”(《宪法与孔教》,前引书,上册,第146页)

⑥ 新文化时期,尽管在解释宪法(与国家)的权威及正当性时,陈氏援用了“国民总意”这个卢梭式的集体主义概念,并且他对“个人”的理解亦未强调多元且异质的事实,但当他讨论国家的功能时,其个人主义的立场——亦即:对于个人道德自主性的信念,以及据此而来的对于个人权利的重视——一直是相当明确的。他认为,“国家利益,社会利益,名与个人主义相冲突,实以巩固个人权益为本因。”“举凡一切伦理,道德,政治,法律,社会之所向往,国家之所祈求,拥护个人之自由权利与幸福而已。……个人之自由权利,载诸宪章,国法不得而剥夺之,所谓人权是也。”(《东西民族根本思想之差异》,前引书,上册,第98页)相关讨论参见杨贞德,《到共产主义之路——陈独秀爱国主义中的历史与个人》,第285—305页。依笔者之见,卢梭式的人民集体概念要到陈氏接受马克思主义之后才占据核心位置,详见底下第五节的讨论。

成立的宪法之所以具有权威性,乃因它是“国民总意之表征”^①。既然宪法是“国民总意之表征”,则立宪政治的意义即在于积极设法呈现民意。政党及国会的代议机制是呈现民意的基本办法,但必须遵守民主多数决的原则,否则便违反“立宪政治之精神”。而既然民众的舆论是民主立宪政治成立的先决条件,则尊重人人享有平等的自由权便属必然、必要。

新文化时期陈氏所主张的立宪民主及其各个环节之关系,大抵如上所述。然而1919年上半年,在巴黎和会的结果冲击之下,陈氏的看法开始发生了变化。原来一次大战甫结束时,1918年底,陈氏犹在《每周评论》发刊词里赞颂英美法等协约国的胜利是“公理战胜强权”,亦即是“平等自由”理想的胜利,并称年初提出著名的“十四条宣言”的美国总统威尔逊是“世界上第一个好人”^②。但是紧接着1919年2月巴黎和会不利于中国的消息传出后,由于德国在山东特权不只被拒允诺归还,反而因威尔逊对日本的妥协而转手移交日本,一时之间“公理何在”的批判之声在中国社会哗然四起,随即带动知识界一波波无可逆反的对西方文明的幻灭。“五四”事件的爆发,则更激化原已暗流涌动的时人对于政府外交失败的不满。5月26日,在一篇讨论山东问题的文章中,陈氏痛定思痛,悲愤地指出:自此而后中国人对内、对外“应该抱定两大宗旨”,亦即“强力拥护公理”与“平民征服政府”^③。

这里我们要注意的是“平民征服政府”。这是陈氏因应中国政局乱象,设想欲藉“社会制裁”以歼灭“专制政治”的“根本救济方法”,亦即:

由多数的平民——学界、商界、农民团体、劳工团体——用强力发挥民主政治的精神(各种平民团体之外,不必有什么政党),叫那少数的政府当局和国会议员,都低下头来听多数平民的命令。无论内政、外交,政

① 陈氏言:“近世国家,无不建筑于多数国民总意之上,各党策略,非其比也。盖国家组织,着其文于宪法,乃国民总意之表征。……从舆论以行庶政,为立宪政治之精神。蔑此精神,则政乃苛政,党乃私党也。……宪政实施有二要素:一曰庶政公诸舆论,一曰人民尊重自由。否则虽由优秀政党握政权,号称政党政治则可,号称立宪政治则犹未可。以其与多数国民无交涉也。”(《答汪叔潜(政党政治)》,《文章选编》,上册,第127页)

② 陈独秀,《〈每周评论〉发刊辞》,前引书,上册,第304页。

③ 陈独秀,《山东问题与国民觉悟——对内对外两种彻底的觉悟》,前引书,上册,第412页。

府、国会，都不能违背平民团体的多数意见。^①

这里陈氏虽未明言地否定代议制，但他选择直接诉诸人民的力量，则已显见不满的程度。次月，延续此一思维方向，陈氏更明白断言：20世纪的立宪政治皆已堕落为政客争夺权位的工具，完全偏离了保障人民信仰、集会、言论出版自由的宗旨。陈氏甚至声称：“立宪政治和政党，马上都要成历史上过去的名词了，我们从此不要迷信他。什么是政治？大家吃饭要紧。”^②

“吃饭要紧”之语正道出了1919年起陈氏开始留意社会经济问题的新动向。^③这里无法亦无须详述这个变化，但必须指出的是，在这个新动向酝酿开展之际，陈氏也逐渐发现立宪民主（亦即他稍后所说的“政治民主”）之局限性。到了该年12月，在明显受到杜威（John Dewey, 1859—1952）影响的《实行民治的基础》一文中，他即指出“社会经济简直是政治的基础”，因此以铲除阶级不平等为理想的“社会经济民主”当优于“政治民主”，而“最进步的政治”则是以解决社会经济问题为主要任务。为了追求社会经济平等，同时也为了真正落实政治民主，陈氏一方面一反先前负面的意见，重新肯定代议制的功能，另一方面则主张取镜于杜威所言英美民主发轫基础的“小组织自治”，希望透过民间的“地方自治和同业联合”，在地方基层推展“人人直接的，不是用代表间接的”参与“公共生活需要的事务”^④。陈氏相信，这样的民间自治与联合的草根基础，将促使民主的“人民自治”原则得以贯彻落实。^⑤

总而言之，五四之后约一年间，陈氏所追求的解决中国问题之道，大体是

① 陈独秀，《山东问题与国民觉悟》，第411页。

② 陈独秀，《立宪政治与政党》，《文章选编》，上册，第422页。

③ 五四之前陈氏的这个转变已见端倪，例如该年4月发表之《二十世纪俄罗斯的革命》，即称“社会革命”将是“人类社会变动和进化的大关键”。不过要到五四之后，陈氏才有大量相关文字问世。陈氏这个转变乃呼应了1919年起中国知识界一个普遍的新发展，相关讨论可参阅 Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism* (New York: Oxford University Press, 1989), pp. 61—70.

④ 陈独秀，《实行民治的基础》，《文章选编》，上册，第429—433页。

⑤ 陈氏写道：“宪法我们也是要，代议制也不能尽废，但是单靠‘宪法保障权限’，‘用代议制表现民意’，恐怕我们生活必须的几种自由权，还是握在人家手里，不算归我们所有。我们政治的民治主义的解释：是由人民直接议定宪法，用宪法规定权限，用代表制照宪法的规定执行民意。换一句话说：就是打破治者与被治者的阶级，人民自身同时是治者又是被治者。老实说，就是消极的不要被动的官治，积极的实行自动的人民自治。必须做到这个地步，才算得真正民治。”（前引文，第430页）

在先前所构想的立宪民主之外,增添两个新的理想:社会经济平等以及直接民主。在巴黎和会的结果冲击下,加上1919年7月25日,亦即和会结束不到一个月后,苏俄政府即宣布放弃帝俄时代在中国的一切特权,陈氏对于这两个新理想的追求,稳定地使其民主观朝着激进的方向跃进^①,并促成他重新发现社会主义在中国的适用性。^②1920年5月之后,陈氏开始与俄代表吴廷康(Gregor Votinsky)与杨明斋接触,不久在9月发表的《谈政治》一文中即公开接受马克思主义革命论。

以上所述陈氏的转变虽显得急遽,但就他直接诉诸人民力量的激进思想而言,却有相当明晰的前因可循。针对这个思想渊源的问题,我们必须留意的,将不只是新文化时期陈氏对于人民参政的强调,而且是他以“主权在民”原则为本位的特定的宪政思维取向,以及由此而衍生的对于“多数治理”的乐观心态。事实上,一如下文将指出的,后面这两者,比起陈氏对于人民参政的一般性强调,更能说明他的立宪民主观的整体特质。

陈氏对于人民参政之重要性的强调,集中表现于“国民政治”的理念。1916年1月,有鉴于中国政党政治的草创稚幼,并因欠缺人民参政的经验做后盾而轻易沦为精英集团的结党营私,陈氏遂呼吁青年“勿囿于党派运动”,而须以法国革命、美国独立以及日本维新时期期的“国民运动”为模范,起而主动推展以国民为主体的超党派运动,以期中国的政治能追随“世界政象”的进化历程,从“少数优秀政党政治,进而为多数优秀国民政治”^③。必须指出,陈氏这样的主张并非欲以国民政治取代政党政治,而是要强调:唯有国民积极参与政治,辛亥革命所缔造的立宪共和方不至沦为虚式。^④次月,在《吾人最

① 举例而言,1919年12月陈氏在《告北京劳动界》中写道:“如今二十世纪的‘德莫克拉西’,乃是被征服的新兴劳动阶级,因为自身的共同利害,对于征服阶级的财产工商界要求权利的旗帜。”(《文章选编》,上册,第449页)

② 早在1915年陈氏即声称社会主义是“近代文明”三大“特征”之一(见《法兰西人与近世文明》),但要到五四之后他开始认真思考社会主义在中国的适用性。

③ 陈独秀,《一九一六年》,《文章选编》,上册,第103—104页。

④ 陈氏此文对于政党政治的负面看法,随即遭到汪叔潜的质疑,而稍后陈氏的答复则澄清了他激烈措辞背后的想法。他说:“《青年杂志》以青年教育为的,每期国人以根本之觉悟,故欲于今日求而未得知政党政治,百尺竿头,更进一步。”(《答汪叔潜(政党政治)》,前引书,第127页)这里陈氏虽曰有期于未来,但他之所以急着要提出超越政党政治的理想,背后其实有着当下极真实的顾虑,亦即政党的专权营私。这与下文即将指出的他对政府专权营私的顾虑,实如出一辙。

后之觉悟》一文中陈氏即说道：“共和立宪而不出于多数国民之自觉与自动，则伪共和，伪立宪也。”接着把他立论的针对性——亦即政府的专权——说得更清楚：“倘立宪政治之主动地位属于政府而不属于人民，不独宪法乃一纸空文，无永久励行之保障，且宪法上之自由权利，人民将视为不足轻重之物，而不以生命拥护之；则立宪政治之精神已完全丧失矣。”^①

从倡议民主的立场出发，陈氏对于人民参政之重要性的强调，毋宁是合乎民主所意涵的主权在民、政治平等以及人民自治诸理念，因此并无特别之处。值得琢磨玩味的是，他以这些民主理念来界定“立宪政治之精神”的特定的宪政思维取向。

为了厘清陈氏这种思维取向的特质，我们不妨以近代西方自由主义民主传统中，以“限制权力”为宗旨的宪政主义作为对照。化繁为简地说，这个政治思想传统的宪政主义之精髓，可谓表现于宪政主义对主权在民原则的约束。从保障个人权利的立场出发，这套宪政思维对于人性根本的堕落性（因而认为人的世界有其无法根除的缺陷），以及对于权力的压迫性本质（因而认为权力有其自主性，无法化约为道德的问题），皆有深刻的洞察，从而对于权力腐化的问题具有清楚的认识和警觉，并进一步设想如何透过客观的法律与制度性设计（而非仅只依赖道德或人民的力量），对权力加以节制。^② 美国开国先贤在构想政治体制时所提出的“权力分置，相互制衡”的主张，特别是《联邦论》作者之一麦迪逊（James Madison, 1751—1836）“用野心来对抗野心”的著名说法，即精要道出这份对于人性及权力的重大睿识。惟其如此，如何避

^① 陈独秀，《吾人最后之觉悟》，前引书，上册，第107页。

^② 参见张灏，《幽暗意识与民主传统》，第3—32页；钱永祥，《个人抑共同体？》以及《“分而治之”——从党派与代表论〈联邦论〉中政治领域的独立性格》，二文皆收入氏著《纵欲与虚无之上》。笔者认为，张先生所谓的基督教“幽暗意识”，与自由宪政主义者的权力观，两者间的关系尚有进一步商榷的余地。亦即：逻辑上、历史上，前者皆不必然意涵后者，虽然诚如张先生所言，相较于儒家乐观的人性论，前者确实更有利于后者的出现。钱先生《个人抑共同体？》一文在肯定张先生揭示的分析视角之余，更从中世纪教会法的发展史追溯宪政主义限权观念的另一重大源头。他强调这种观念出现的两个思想条件：对于权力作为一种独立现象的认识，以及上升型的权力来源理论。此外，值得一并指出的另一种溯源观点，见于 Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press, 1977), pp. 9-31. Hirschman 的分析亦紧扣(Machiavelli 以降)权力与道德分化的思想史发展，不过在论及美国开国先贤的分权制衡思想时，他强调的则是18世纪出现的“激情制衡论”(the doctrine of countervailing passions)的影响力。

免并解决民主政治中,多数决原则容易衍生的多数欺压少数的“多数专制”危险,遂成为自由宪政传统里的一个核心议题。在这个传统之下,主权在民的原则相对地被贬抑了,而分权制衡的原则则被尊崇为限制权力、保障个人权利的不二法门,亦即是民主实践不可或缺的宪政基石。^①

相对于这种以限权为宗旨的宪政思维,陈氏所理解的立宪制虽具有规范政府行为的功能,但他并不曾详论如何以法律或制度防范政府的专权。当然,这并不是说陈氏不曾意识到政府专权的问题。前已提及,1916年2月当他呼吁时人当有最后的政治觉悟,即是有感于“三年以来,吾人于共和国体之下,备受专制政治之痛苦”^②。然而,当他站在捍卫共和立宪的立场而欲响应政府专权的问题时,他所提出的对策乃是诉诸人民直接的控制。换言之,对陈氏而言,宪政作为反专制的机制,其基本的意义乃在于保障人民的政治权利(因此他提倡“国民政治”的运动),而不在于限制政府的权力。若从前述自由宪政的角度来看,则可以说,陈氏不只没有限权观念,并且在他的认知里,人民主权的原则并未受到宪政理念的限制,反而成了“立宪政治之精神”的基本内容。

缺乏宪政主义式的限权观念以及直接诉诸人民力量这两项特质,自然导致陈氏对于多数治理的乐观心态。在陈氏思想里,这三者实构成一组环环相扣的问题,从而使得新文化时期他的宪政思维,在强调以宪法以及他所理解的“法治”保障个人权利的同时,亦呈现一种向人民主权原则倾斜的激进取向。根据以上的讨论,对于这个取向的成因及意涵,我们可以进一步提出下面三点说明。

第一,从陈氏近代国家论述的内部特征来看,则他虽屡言近代“真国家”的形式可以为民主共和、虚君共和或君主立宪,他却未曾进一步详论它们之间的差别,而只着力于说明它们的共相,亦即人民主权的原则以及立宪的体制。更明确地说,他对近代国家的讨论,关注的焦点乃在于主权者的统治形式,而非政府的治理形式。这样的关注取向有两个相互关联的意涵。首先,从消极面来看,既然陈氏疏于关注政府治理形式的问题,他便难以全幅地意

^① 《联邦论》作者对于此二原则孰轻孰重的权衡,生动地表现于他们贬抑“民主制”而推崇“共和制”的选择。参见钱永祥《“分而治之”》一文中的讨论。

^② 陈独秀,《吾人最后之觉悟》,《文章选编》,上册,第106页。

识到如何防止政府专权的问题,并且即使意识到政府(以及政党)的专权害私,他亦容易因人民主权原则的牵引而倾向于诉诸人民的直接控制而非分权制衡的制度性防弊。其次,从积极面来看,既然陈氏着重的是国家的统治形式,则在没有分权制衡的限权观念的牵制下,人民主权的理念势必笼罩他对权利与权力的思考。从而人民主权的理念所意涵的平等的政治权利,便和以数量(多数)为考虑的权力观产生难以切割的关系,终而导致他对多数治理的乐观心态。总之,新文化期间陈氏虽始终将民主与立宪相提并论,但自由宪政传统所强调的宪政对于人民主权的约束,并无法见于他的论述之中。

第二,在解释陈氏响应政府专权问题的方式时,我们尚须考虑客观历史情境所形塑的一种思考模式上的限制,姑且称之为“反专制的负面遗产”。亦即:在威权统治的历史经验笼罩下,自清末以降,人们对于各种政治制度(诸如民主共和、虚君共和、君主立宪、开明专制、君主专制等等)的想象,即习惯于视“民主”与“专制”为对立的两极,并以人民参与的程度或政府专权的程度,作为评断的标准。就支持民主的情况来说,这种思考模式容易导致一个民主的吊诡:从强调人民参与程度的考虑出发,人们虽不难察觉政府专权的问题,却无法认识到人民专权的问题,从而也易滑向多数专制的立场而不自知。一旦陷入这种思考模式,人们在面临政府专权的问题时,便容易直接诉诸人民的控制,从而也难以产生或清楚建立分权制衡的限权观念。并且,既然民主的判准是人民的参与程度,则在这种思考模式之下,“多数专制”的概念其实是难以产生的。

五四之后,当陈氏开始贯注于社会经济不平等的问题,从而认识到立宪民主的局限性,上述直接诉诸人民力量的取向便迅速凸显出来,终而促使他重新发现了社会主义并肯认其在中国的适用性。另一方面,陈氏在成为马克思主义信徒之后,并未接受马列“民主集中论”的说法,反而公开提倡“开明专制”,则与他无法产生多数专制的概念息息相关。

第三,回到陈氏整个近代国家论述的一个出发点,亦即国家工具论来看。上一节已指出,陈氏的工具论反映出一种目的导向的政治思维。在这种思维的笼罩下,既然陈氏的关怀重心已从手段(工具)层面转移至目的层面,那么,与手段相干的制度性议题始终无法在其分析视野里豁然开展,便显得不足为奇了。同时,既然这种政治思维强调的是个人的道德意识的作用,则在缺乏

多数专制概念的前提下,对于陈氏所极力召唤的社会中站在“专制政治”对立面的“多数的平民”,逻辑上,就没有什么东西可以防止他从整体观(holistic)角度而予以道德化。这样一种以集体的道德意识为组合依归的政治团体,在新文化时期的陈氏思想里,还只是一个受到其个人主义立场牵制的复合式整体(composite whole);但是,诚如下一节将指出的,当他成为马克思主义信徒之后,这个团体便直接以一种具有一统性(unitary)道德意志的“无产阶级”的形式现身。

五、“开明专制”与国家的神圣化

在第三节我们已指出,陈独秀的国家工具论杂糅了一种道德主义的倾向,从而使得他整个政治思维呈现一种目的导向的特色。这种倾向及特色在他接受马克思主义之后,有了激化的新发展。此时阶级论的援用,使他的工具论增添了社会与历史的向度,而也就是在他对这些向度的讨论里,我们必须找寻此激化的源头。

在马克思主义的阶级论与历史观的影响之下,陈氏于谈论国家之功能时,不再着眼于工具操作者的个人角色及道德动机,而是在国家与社会之有机关系的前提下,根据特定历史阶段的社会阶级性质来说明国家作为统治阶级之“掠夺工具”的集体性功能。换言之,原先个人的道德动机问题,乃由集体的阶级性问题所取代。这个取代至关重要,但它并不意谓陈氏自此就捐弃了道德主义观点,反而指向陈氏从个人的层面,提升到集体的阶级层面来谈论善恶动机的转变。正因为有了这个转变,陈氏乃得以在同一套的阶级分析底下,将“无产阶级专政”的性质,理解为迥异于历史中曾存在过的国家之性质:相对于历史中的阶级国家,无产阶级专政虽然也是一种阶级国家的形式,因此也是一种“强权”,但它并非以阶级掠夺为目的,而是以“铲除罪恶”(包括阶级的罪恶)为目的,因此代表了国家这种权力组织在未来全新的历史阶段中,扬弃其阶级掠夺性质的“进化”。

1920年9月,在首度公开谈论他的马克思主义信仰的《谈政治》一文里,陈氏写道:“我以为强权所以可恶,是因为有人拿他来拥护强者、无道者,压迫弱者与正义。若是倒转过来,拿他救护弱者与正义,排除强者与无道,就不见

得可恶。”^①这里陈氏为国家强权所做的一般性辩护，看似仍援用原来的工具论，不过文中稍后的一段话则暴露了其含混性。陈氏写道：

我承认国家只能做工具，不能做主义，古代以奴隶为财产的市民国家，中世纪以农奴为财产的封建诸侯国家，近代以劳动者为财产的资本家国家，都是有产者的国家。这种国家底政治、法律，都是掠夺底工具，但我承认这工具有改造进化的可能性，不必根本废弃他，因为所有者的国家固必然造成罪恶，而所有者以外的国家却有成立的可能性。^②

既然陈氏认为国家这种工具“有改造进化的可能性”，则当他说“所有者以外的国家却有成立的可能性”，他对无产阶级国家的辩护，实已大大偏离了原来的工具论。因为，在纯正的工具论观点之下，工具再怎么改造进化，也改变不了它的工具性本质，但陈氏所欲证成的“所有者之外的国家”，却是在本质上起了从“有产者”到“无产者”的根本转变。而这个转变，一如从“阶级社会”到“无阶级社会”的转变，乃是一个历史的大裂变，代表了全新形式的社会生活世界的开端。在这样的历史观之下，无产阶级专政其实已超越了“操作者个人之为善或为恶”的工具论逻辑，成为一种全善的存在。换言之，与陈氏的声称相反，无产阶级国家恰恰成了一种主义，而不单纯只是个工具。至此，我们已走到了前述陈氏道德主义之激化的逻辑终点。

总而言之，当陈氏谈到无产阶级国家时，他的工具论观点的发言位置，已在马克思主义的阶级论与历史观的影响之下，从“社会内”转移到“社会外”的超越位置，亦即是一种历史宿命（providence）的位置：国家变成了大写的“历史”（History）用来终结历史罪恶，将人类从黑暗（阶级社会）带入光明（无阶级社会）的工具。换言之，工具论其实只是一个形式上的论式，而真正导出陈氏对无产阶级国家之理解与信念的实质论式，乃是道德主义与历史决定论的一种结合体，姑称之为“革命道义论”。而既然革命道义的终极来源是历史的宿命，则无产阶级国家的正当性来源，无非也就是人的一种信仰（对此命定的信仰），从而新文化时期陈氏为理性认可与批判所保留的作用和意义，至此亦

① 陈独秀，《谈政治》，前引书，中册，第4页。

② 前引文，第9页。底线的强调为笔者所加。

已无立足之地。

当然,对陈氏而言,作为无产阶级国家正当性来源的“革命道义”,其构成元素除了历史决定论与道德主义之外,尚有“人民主权论”一端。这三位一体的革命道义,绾和了陈氏所认知的无产阶级专政在过渡时期以及终极阶段的历史目的。就过渡时期而言,无产阶级专政是一种共产党领导的“开明专制”;就终极目的而言,它则负有达成“真民主”——亦即“全民”民主——的历史使命。1920年11月,在响应一名无政府主义者有关国家、政治与法律的诘问时,陈氏指出,无产阶级的独裁政治之必要,除了消极的维持秩序之外,尚有两个积极的革命性作用(因而其专制性质是“开明”的):一在于防止资产阶级复辟,一在于改造人的“第二天性”^①。同月,在响应另一名无政府主义者有关“劳动专政”的质疑时,陈氏则指向无产阶级政权的最终民主目的:“到了没有了不劳动的财产家,社会上都是无产的劳动者,还有什么专政不专政?”^②次月,在《民主党与共产党》一文中,陈氏更明白道出“全民”民主的理想。他说:“资本和劳动两阶级未消灭以前,他两阶级底情感、利害全然不同,从那里去找全民意?除非把全国都化为资本家或都化为劳动者才真有全民意这件东西。”^③

民主与专制的吊诡性结合有一重大逻辑意涵,稍后将详。这里要先指出的是:就过渡时期的政治现实而言,陈氏对于民主并无丝毫幻想,反而坦承“非从政治上、教育上施行严格的干涉主义”不可,并期待在中国“早日造成一个名称其实的‘开明专制’之局面”^④。1921年7月,当陈氏再次论及爱国心的问题时,他仍然坚持“爱国心当分正当、不正当二种”,但此时正当的爱国心的意义已不再是拥护立宪民主,而是承认“中国改造非经过开明专制的程叙不可”^⑤。陈氏既然对民主没有幻想,他便也直接坦承无产阶级专政是一种

① 陈独秀,《答郑贤宗(国家、政治、法律)》,《文章选编》,中册,第46—47页。

② 陈独秀,《答柯庆施(劳动专政)》,前引书,中册,第49页。

③ 陈独秀,《民主党与共产党》,前引书,中册,第67页。

④ 陈独秀,《中国式的无政府主义》,前引书,中册,第121页。

⑤ 陈独秀,《答张崧年(中国改造)》,前引书,中册,第137页。

“少数专制”：亦即以共产党为“无产阶级先锋队与指导者”^①的“少数人专政”^②。

“先锋队与指导者”的说法正切中前述民主与专制之结合的问题。这个吊诡性结合的一个意涵是：当陈氏说无产阶级专政只可能是少数者专政，而全民主则是终极的目的，这不啻是以对未来的民主许诺，正当化当下的少数专制。换言之，新文化时期人民主权论所意谓的人民自治的理想，这时已失去实质的意义，导致前者变成了替统治者提供正当性的工具，而人民则居于被动的角色地位。并且，相对于人民，作为“先锋队与指导者”的统治者不只具有政治权威，还具有道德权威，是以陈氏赋予它“改造人民的第二天性”的教化功能。而既然“革命道义”成立与否是一个信仰的问题，因此这里的“教化”就不可能不是一种信仰（更精确地说，共产主义信仰）的灌输。

六、代结语：陈氏晚年思想疑义

本文由中国现代性中的政治正当性问题出发，检视五四前后陈独秀的近代国家论述之内容及转变，尤其着重说明他对国家与权力的理解样态、形塑这种理解样态的思想因素，以及这种理解样态自身又如何形塑陈氏对正当性与国家权力滥用问题的响应方式。本文指出，陈氏在成为马克思主义信徒之前，虽亦将立宪制国家的正当性建立在对“进化公理”的目的论信仰之上，但他同时也根据他的工具论而强调人的理性认可的作用和意义，并据此而将“爱国心”理解为一种政治正当性的信念。然而在他成为马克思主义信徒之后，陈氏建立在“革命道义”观之上的国家正当性理念，却导致理性的批判作用及意义在政治领域的消退。

第二节中我们指出，在中国传统世界秩序观大解体的背景下，既然原来的天人相应宇宙观与儒家价值规范所承担的社会整合功能已告失效，而社会的组成与整体的运作又不可缺乏价值性的共识与公共规范作为基础，那么，

① 见《答黄凌霜（无产阶级专政）》。文中陈氏声称：欲实现“各尽所能，各取所需”的共产主义理想，“都非经过无产阶级专政不可”，并且“都非有一个强大的共产党做无产阶级先锋队与指导者不可”（前引书，中册，第199页）。

② 在《卑之无甚高论》一文中，陈氏呼应罗素（Bertrand Russell）访华结束临行前的谈话，提到当前中国改造进程中“民意导师”的重要性，明确肯定“少数人专政”之必要，并声称“中国此时不但全民政治是无用的高论，就是多数政治也是痴想”。见前引书，中册，第132页。

清末以降,在诸多不同价值主张风起云涌、相互竞逐的历史情境下,足以响应正当性之挑战的社会共识与规范将如何形成,便也成了—个新兴的时代课题。从这个课题的历史发展脉络来看 1920 年间陈独秀的思想转变,可以说,当他对政治正当性问题的响应模式从以理性认知为本位,转变为以信仰为本位,他所预设的社会整合的机制也随之起了变化,亦即:从透过社会启蒙而形成人民的共识,转变为仰赖国家的教化(铲除人民的第二天性)与暴力(镇压反动阶级、异议分子)。换言之,无产阶级专政概念的成立寓意着:国家透过社会控制而对政治正当性论述进行全幅的垄断。1949 年之后中国政治的发展,不啻坐实了这个不祥的逻辑意涵。而就陈氏个人的思想历程来看,他成形于五四之后的革命道义观亦有深远的意义。晚年当他重新拾回对立宪民主的信念,并欲检讨“无产阶级政权之下民主制问题”之际,革命道义观却也成了一个终极的绊脚石。

晚年的陈氏,开始警觉到人民主权论沦为替统治者提供正当性之工具的现象,进而提出“大众政权”与“大众民主”两个概念来辨析形式民主与实质民主的差别,以及“无产阶级政权之下民主制”的相关问题。他最基本的一个论点是:社会主义体制之下无产阶级的大众政权之建立,绝不等同于大众民主的实现,因为大众政权若缺少了宪政对个人权利(包括政治权利)的保障,则无论代表大众的掌权者意图善恶若何,它必然沦为斯大林式的寡头独裁,大众民主也自然无从实现。^① 陈氏认为,民主所意涵的平等的政治权利,其普遍化虽与时俱进、代有不同,因此以无产阶级政权下的“大众民主代替资产阶级的民主是进步的”^②,然而就其“真实内容”而言,则民主乃是超阶级、超时代的。陈氏写道:

民主政治之真实内容是,法院以外机关无捕人权,无参政权不纳税,非议会通过政府无征税权,政府之反对党有组织言论出版自由,工人有罢工权,农民有耕种土地权,思想宗教自由等等。……所谓资产阶级民主政治和无产阶级民主政治只是实施的范围狭广不同,并不是在内容上

^① 陈独秀,《给西流的信》,收入张永通、刘传学编,《后期的陈独秀及其文章选编》,四川人民出版社 1980 年版,第 196 页。另见《我的根本意见》,前引书,第 203—207 页。

^② 陈独秀,《给西流的信》,前引书,第 197 页。

另有一套无产阶级的民主。^①

根据同样的对于宪政民主的理解与信念，陈氏亦主张，抗日战争期间中国不当因战争之故，而乖离“民主建国”的历史“大流”，不智地投向德义日俄所代表的法西斯“逆流”^②。他坚决主张，抗战期间中国人民仍当正常享有集会、结社、言论、出版的自由，在野党派亦当合法公开存在。陈氏并力斥时人以抗战为由，而要求以“思想信仰之统一”作为党派合作之条件的虚妄性，认为这样的统一既不可欲亦不可行，而只可能是人们假以“消灭异己”的手段。^③

尽管陈氏对立宪民主做了如上明晰的陈述与拥护，然而，当他检讨苏联斯大林独裁的原因并尝试提出防弊之道的时候，一方面，他虽强调要“重新评估布尔什维克的理论及领袖之价值，不能一切怪罪于史大林”，另一方面，他却并不反对无产阶级政权利用国家的力量镇压“反革命”异议分子。他说：“无产阶级取得政权后，有国有大工业、军队、警察、法院、苏维埃选举法，有这些利器在手，足够镇压资产阶级的反革命，用不着拿独裁来代替民主。”^④这里陈氏的威权主义论调，与最初他为无产阶级专政所提出的辩护，实无二致。它的一个意涵是：在陈氏晚年的民主思想里，宪政对于个人权利的保障之上，犹存在着一个价值位阶更高的信念，是为“无产阶级政权之下民主制”的最高构成原则，亦即是无产阶级政权正当性的来源。

这个最高的信念和原则，毋宁就是革命道义。它的攻不可破，使得陈氏对社会主义与民主宪政之结合的思想尝试，功亏一篑，从而为他晚年的民主思想留下一个无解的矛盾。^⑤ 值得一提的是，前述陈氏将反动的异议分子排除在宪政对人权的保障之外，与毛泽东(1893—1976)在1940年代所提的“人民民主专政”，实质上并无大差别。不过陈氏思想里无解的矛盾，在毛氏手中终究得到了决断。1940年，当他在《新民主主义的宪政》一文中正式为“民主

① 陈独秀，《给连根的信》，前引书，第192页。

② 陈独秀，《抗战与建国》，前引书，第126—128页。

③ 见陈独秀，《怎样才能发动民众》，前引书，第74—78页；《抗战中应有的纲领》，前引书，第89—91页；《各党派应如何巩固团结》，前引书，第123—125页。

④ 陈独秀，《给西流的信》，前引书，第199页。

⑤ 一个不同的诠释与评价，可参见高力克：《陈独秀晚年的民主观》，《二十一世纪》，65期(2001年6月)，第33—41页。

专政”正名，毛氏即声称：“几个革命阶级联合起来对于汉奸反动派的民主专政”就是“新民主主义宪政。”^①这里的陈毛对照，自然仍待他日给予更多的细究，不过粗浅看来，陈氏晚年民主思想所呈现的疑义，反而正说明了他对民主宪政更纯正的一些理解，以及新文化运动所揭示的理性启蒙理想某种幽微的延续。

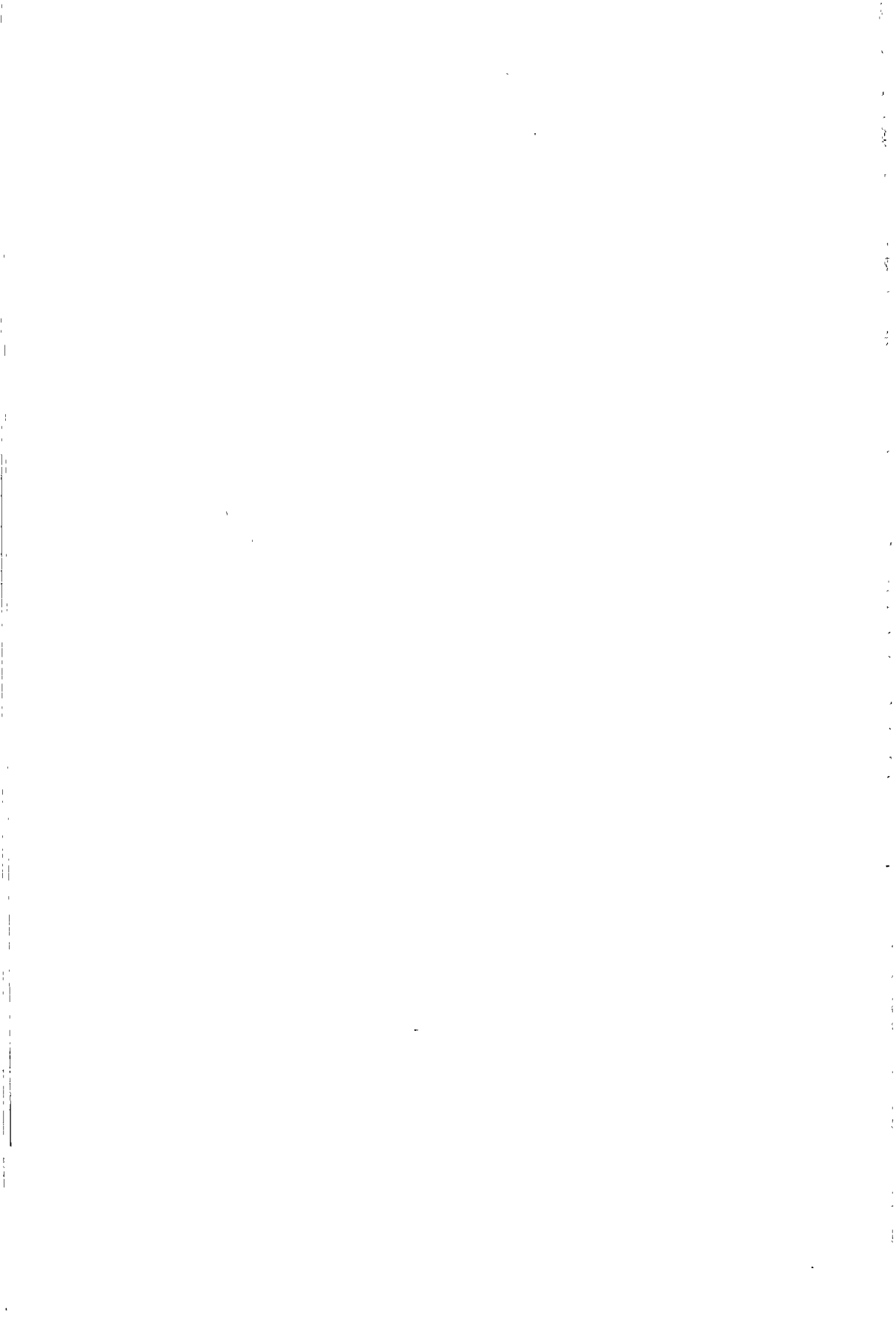
我们无从得知陈氏是否自觉到他晚年思想里的这个矛盾。问题是，即使他具备了这份自觉，他又是否具备了足够的思想资源以解决这个矛盾？欲回答这个问题，一个相干的关键性事实是：针对党、政专权的问题，晚年陈氏所提出的响应之道，依旧是诉诸人民的直接控制，而他对于反对党派之角色的理解与强调，则是在大众民主的概念下——而非在分权制衡的限权观念下——提出的。换言之，对晚年的陈氏而言，宪政的意义依旧是在于保障人民的权利（包括反对、抵抗政府专权的权利），而不在于对权力（包括政府的与人民的权力）做制度性限制。

如此，问题又回到本文三、四节所述陈氏权力观与宪政思维的道德主义特质，以及这个特质所从出的一元论式的世界观与价值观。在第二节我们已指出，新文化时期陈氏对于价值、信仰的合理性问题之警觉，主要是在历史伦理相对主义与无政府主义之挑战的交互作用下产生的，而不是基于更根本的（如 Isaiah Berlin 一般）对于价值的终极来源究竟是一元还是多元的问题，或者是（如 John Rawls 一般）对于社会中“多元事实”的认识与承认等等，这一类的多元主义思维推导出的结果，因此，他也曾不假思索地使用黑暗、光明这类绝对性措辞来评价“传统”与“近代”。当他成为马克思主义信徒，虽然他的思想起了种种变化，但他的世界观、价值观仍维持一元论的模式；从而他乃在单线进化目的论的框架下形成他的革命道义观，作为“无产阶级国家”的辩护。直至晚年，陈氏这套革命道义观都未曾改变。据此而言，总结本文有关他的民主思想的讨论，我们或许可以说，人们一旦缺乏独立的（亦即对权力与

^① 毛泽东，《新民主主义的宪政》，《毛泽东选集》，人民出版社 1968 年版，第二卷，第 691 页。类似的论调另见于 1949 年 6 月发表的《论人民民主专政》，文中说道：“军队、警察、法庭等项国家机器，是阶级压迫阶级的工具。对于敌对的阶级，它是压迫的工具，它是暴力，并不是什么‘仁慈’的东西。‘你们不仁。’正是这样。我们对于反动派和反动阶级的反动行为，决不施仁政。我们仅仅施仁政于人民内部，而不施于人民外部的反动派和反动阶级的反动行为。”（前引书，第四卷，第 1365 页）

道德作范畴性区分的)权力观与多元主义的价值视野,以及根据这样的视野而提出的制度性因应办法,则尽管人们再怎么对个人权利与反对党派之自由作强调,在面对价值、利益与信念分歧与冲突问题时,最终也将难以摆脱类似“革命道义”——或如解严后台湾社会时兴的“爱台湾”——这种诉诸高度抽象并深具压迫性的“人民总体意志神圣性”的一元式解决途径。毕竟,站在道德的立场而对个人自主性及权利加以强调是一回事,而能否直面个人选择的结果多元分歧与冲突的样态,并进一步思考此样态的社会、政治、伦理及制度性意涵,则是另外一回事。两相比较,陈独秀的案例显然证明:在缺乏与道德分化的权力观以及多元主义价值观的情况下,后一类的历史课题尤谓艰难。

(作者为台湾大学中文系助理教授)



◎文化研究
鲁迅研究专辑

主持：罗 岗

1933年9月5日,鲁迅在《申报·自由谈》上发表了一篇《帮闲法发隐》,文章开头就引用了丹麦哲人克尔凯郭尔的一段话:“戏场里失了火。丑角站在戏台前,来通知了看客。大家以为这是丑角的笑话,喝彩了。丑角又通知说是火灾。但大家越加哄笑,喝彩了。我想,人世是要完结在当做笑话的开心的人们的大家欢迎之中的罢。”这段话出自克尔凯郭尔的《非此即彼·序幕》,他甚至在文章中强调1836年2月14日在彼得堡确实发生过这样的事。“小丑的警示”在克尔凯郭尔那儿是一种自况,他认为自己就像那个警告火灾来临却遭到观众嘲笑的小丑,试图对这个世界发出严重的警告,却遭到世人的哄笑:“本来我写这些东西似乎应该使顽石哭泣,但它们却只是使我们同时代人发笑。”可是鲁迅似乎没有理会克尔凯郭尔有点顾影自怜的悲情,而是如文章标题所显示的,将“小丑”定义为“帮闲”和“帮凶”：“有一件事,是要紧的,大家原也觉得要紧,他就以丑角身份而出现了,将这件事变为滑稽,或者特别张扬了不关紧要之点,将人们的注意拉开去,这就是所谓‘打诨’……假如有一人,认真的在告警,于凶手当然是有害的,只要大家还没有僵死。但这时他就又以丑角身份而出现了,仍用打诨,从旁装着鬼脸,使告警者在大家的眼里也化为丑角,使他的警告在大家的耳边都化为笑话。”尽管鲁迅故意误读了克尔凯郭尔的“小丑”,但他却深刻地指出,“帮闲”和“帮凶”的效果依然是“人世却也要完结在这些欢迎开心的开心的人们之中的罢”。

套用日本学者中岛隆博的说法,鲁迅在与克尔凯郭尔相遇时,故意发出了“紊乱的声调”(中岛隆博:《紊乱的声调:鲁迅与克尔凯郭尔》),正是依靠这种具有穿透力的“声调”,青年鲁迅在“20世纪”展开之端就迸发出对“19世纪”的深刻批判(朱康:《“人道”的“文化偏至”——鲁迅论从“人”到“个人”的

观念变化》，他的批判确实始终纠缠在所谓“国民性”话语中，并
来者取之不竭的思想源泉（张慧瑜：《“被看”的“看”与“国民”的形成——重
读鲁迅“幻灯片事件”》），即使到了晚年，鲁迅作为一个“讲故事的人”，他在
《故事新编》中还是保持着“紊乱的声调”（张历君：《可技术复制时代的传统
技艺——论〈故事新编〉的说故事技巧》），因为这种不稳定的、灵活多变的“声
调”，使得鲁迅虽然自身常处于“虚无”的黑暗中，然而他的写作和行动却又化
为穿透“虚无”的一缕微弱绵长的“光芒”（夏可君：《虚无之光：鲁迅的色
彩》）。

“被看”的“看”与“国民”的形成

再谈鲁迅的“幻灯片事件”

张慧瑜

如果说在后殖民主义的视野中，形成了西方对东方的看与被看的基本权力结构，那么对于被看的东方来说，这种视觉经验是如何发生的呢？或者说这种位置是如何形成的呢？如果说对这种透视观看的反思形成了西方关于现代性的内在批判视野的话，那么这种批判视野能否被东方所分享呢？显然，这种二元论的假设本身是有问题的，本文试图以中国现代文学史的发端处鲁迅关于自己从事现代文学事业的动机的叙述，也就是著名的“幻灯片事件”，来呈现这种“视觉性遭遇”的中国（东方）的看与被看的问题。

被规训的观看

关于这件事情的真伪，还存在争议，无论真实与否，对于鲁迅来说都是一次影响深远的事件。对此事件，经典的解释是把它作为促使鲁迅走向从事文艺运动以及进行“国民性批判”工作的动因。这个问题被重新提出，与美国华裔知名学者周蕾从现代性和视觉性的角度来重新反思第三世界知识分子在遭遇西方的过程中所形成的后殖民主义式的权力位置有关。在其著名的论文《视觉性、现代性与原始的激情》中，“幻灯片事件”成为周蕾批判以鲁迅为代表的五四精英/启蒙/男性知识分子在视觉性/现代性的“震惊”下退守到从

事文学/书写文字这一“延续文字的古老示意性特权”^①运动,这种批判背后是把电影等视觉经验作为现代性在西方的表征,而把文学等文字书写活动作为一种保守的传统的属于东方的媒体再现方式,所以,“这些书写的文本成了博学的男性知识分子所赖以安身的避难所,甚至转变成为了掩饰罪恶的遮蔽物,将中国人在跨国帝国主义中被屠杀的粗俗残暴景象掩饰了起来”^②,这种对文学与视觉的等级关系的颠覆本身是对五四精英立场比以电影为代表的大众文化更“进步”的批判,暂且不讨论周蕾论述中的“文字/影像的二分对立逻辑”^③,其实,周蕾的论述本身存在着一种复杂性,虽然她把鲁迅等五四精英知识分子从事文学写作看成是一种对“传统”的回归,但同时她也指出,“如果文学史作为逃避视觉震惊的途径,而这个震惊又会通过其他的方式来占据和改变文学”^④,所以,她也指出,鲁迅从事短篇小说、杂文等“快照”式创作,其他如萧红、茅盾、郁达夫、巴金等“现代”作家的创作中也具有电影化或视觉化的因素,而这些在我看来,恰恰是一种“被看”的“看”的结果,一种西方式的中心透视视野的产物。所以,对于这次“幻灯片事件”,我更关注,其中所呈现的一种复杂的观看与被观看的关系、这种被观看的看是如何与一种“国民性批判”连接起来以及这种“将中国人在跨国帝国主义中被屠杀的粗俗残暴景象掩饰了起来”的机制是怎么发生等问题。

众所周知,“幻灯片事件”是指,在日本求学的鲁迅,看到了幻灯片上被砍头者和围观的看客,引发了他关于“愚弱的国民”的感慨,从而“弃医从文”。鲁迅曾经在两篇不同的文章中叙述这件事,一是《呐喊·自序》中用来阐述“《呐喊》的由来”,二是收入《朝花夕拾》的《藤野先生》。具体抄录如下:

因为这些幼稚的知识,后来便使我的学籍列在日本一个乡间的医学专门学校里了。我的梦很美满,预备毕业回来,救治像我父亲似的被误

① [美]周蕾,《视觉性、现代性与原始的激情》,载罗岗、顾铮主编,《视觉文化读本》,广西师范大学出版社(桂林)2003年版,第268页。Rey Chow, *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*, Columbia University Press, New York, 1995.

② 同上,第269页。

③ 张历君,《时间的政治——论鲁迅杂文中的“技术化观视”及其“教导姿态”》,载罗岗、顾铮主编:《视觉文化读本》,第289页。

④ [美]周蕾著,《视觉性、现代性与原始的激情》,第269页。

的病人的疾苦，战争时候便去当军医，一面又促进了国人对于维新的信仰。我已不知道教授微生物学的方法，现在又有了怎样的进步了，总之那时是用了电影，来显示微生物的形状的，因此有时候讲义的一段落已完，而时间还没有到，教师便映些风景或时事的画片给学生看，以用去这多余的光阴。其时正当日俄战争的时候，关于战事的画片自然也就比较的多了，我在这一个讲堂中，便须常常随喜我那同学们的拍手和喝彩。有一回，我竟在画片上忽然会见我久违的许多中国人了，一个绑在中间，许多站在左右，一样是强壮的体格，而显出麻木的神情。据解说，则绑着的是替俄国做了军事上的侦探，正要被日军砍下头颅来示众，而围着的便是来鉴赏这示众的盛举的人们。

这一学年没有完毕，我已经到了东京了，因为从那一回以后，我便觉得医学并非一件紧要事，凡是愚弱的国民，即使体格如何健全，如何茁壮，也只能做毫无意义的示众的材料和看客，病死多少是不必以为不幸的。所以我们的第一要者，是在改变他们的精神，而善于改变精神的是，我那时以为当然要推文艺，于是想提倡文艺运动了。（《呐喊·自序》^①）

中国是弱国，所以中国人当然是低能儿，分数在六十分以上，便不是自己的能力了；也无怪他们疑惑。但我接着便有参观枪毙中国人的命运了。第二年添教霉菌学，细菌的形状是全用电影来显示的，一段落已完而还没有到下课的时候，便影几片时事的片子，自然都是日本战胜俄国的情形。但偏有中国人夹在里边：给俄国人做侦探，被日本军捕获，要枪毙了，围着看的也是一群中国人；在讲堂里的还有一个我。

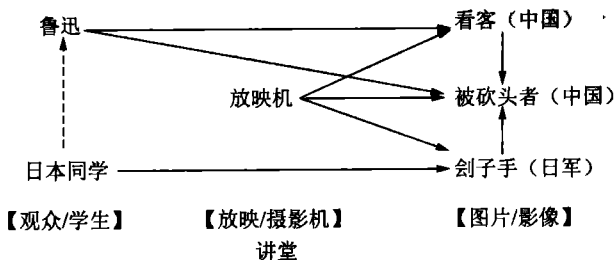
“万岁！”他们都拍掌欢呼起来。

这种欢呼，是每看一片都有的，但在我，这一声却特别听得刺耳。此后回到中国来，我看见那些闲看枪毙犯人的人们，他们也何尝不酒醉似的喝彩，——呜呼，无法可想！但在那时那地，我的意见却变化了。（《藤野先生》^②）

根据上面的记述，我试着绘出如下图表：

① 鲁迅，《鲁迅全集》，人民文学出版社 2005 年版，卷一，第 438—439 页。

② 鲁迅，《鲁迅全集》，卷二，第 306 页。



(箭头代表观看的方向,其中日本同学到鲁迅的观看是“虚线”,原因在于这是鲁迅意识到自己是中国人之后想象之中的来自日本同学的被看的目光)

让我们先从幻灯片说起,不管它是图片还是影像,这都是一张富有戏剧感的场景。与单纯的肖像照不同,这张幻灯片,由三个角色组成,一是绑在中间的被砍头者,二是站在左右的看客,三是刽子手,显然看客和刽子手的视点都投向被砍头者,其功能在于把(剧场中的)观众的视点吸引到被砍头者那里,以遮蔽照相机/摄影机的存在(所谓演员不能直视镜头的禁忌),也就是说这张图片本身已经预设了观众的视觉中心,就是被砍头者,如果真能找到这张图片,被砍头者应该处在透视中心的位置。从这里,可以清晰地意识到,放映幻灯片的讲堂是一个典型的剧场空间或影院空间,作为学生的鲁迅,同时也占据了观众的位置,这个位置是与他的日本同学共同分享的。因此,鲁迅的观看是一次主动的观看,占据透视中心的被砍头者和看客都成为他的观看对象,只是与他的日本同学从中看到了“胜利”不同,鲁迅看到了“愚弱的国民”:因为弱小所以被砍头(被砍头者),因为愚昧所以带着“麻木的表情”(看客),这就鲁迅所看到的,也成为他进行“国民性批判”的起点,问题在于鲁迅为什么会看见呢?他怎么会有这样一双“洞察”的眼睛呢?或者说他又是怎样占据了这样一个观看的位置呢?

在他的《呐喊·自序》中,他叙述了父亲的亡故(没有被中医治疗),“有谁从小康人家而坠入困顿的么,我以为在这途中,大概可以看见世人的真面目;我要到 N 进 K 学堂去了,仿佛是想走异路,逃异地,去寻求别样的人们”^①,就这样,鲁迅去了日本仙台医学专门学校学习西医。发生幻灯片事件的场所,就在“教霉菌学”的教室,放映幻灯片的机器是为了呈现“细菌的形状”,只是这次被换成了“时事的画片”,而鲁迅的观看位置并没有改变,那么

^① 鲁迅,《鲁迅全集》,卷一,第 437 页。

观看“细菌的形状”与这次观看“砍头的场景”之间是否具有同构的关系呢？

在《藤野先生》中还有一个细节，是藤野先生帮鲁迅修改课堂讲义上的解剖图：

还记得有一回藤野先生将我叫到他的研究室里去，翻出我那讲义上的一个图来，是下臂的血管，指着，向我和蔼的说道：

“你看，你将这条血管移了一点位置了。——自然，这样一移，的确比较的好看些，然而解剖图不是美术，实物是那么样的，我们没法改换它。现在我给你改好了，以后你要全照着黑板上那样的画。”^①

但是我还不服气，口头答应着，心里却想道：

“图还是我画的不错；至于实在的情形，我心里自然记得的。”

这次藤野先生对鲁迅的批评，是为了强调解剖图就是实物的观念。解剖图的出现奠定了现代西方医学的基础，解剖图本身也是现代医学对人体/身体的观看/透视的产物，而第一个绘制解剖图的人恰恰是发明透视画法的文艺复兴巨匠达芬奇，这种医学家/画家的身份重叠与其说是天才之举，不如说对身体的透视与对世界的透视一样，都是同一双眼睛的产物，一种中心透视的观看方式的结果。而藤野先生所告诉鲁迅的就是要学会这种透视的眼睛，正如鲁迅所说“至于实在的情形，我心里自然记得的”，可以说鲁迅已然把这种观看方式内在化了。有趣的是，藤野先生还提到“我们没法改换它”。这里的“我们”又指的是谁呢？与其说“我们”具体地指藤野先生和鲁迅，不如说“我们”代表着认同于“解剖图不是美术，实物是那么样的”这种观念的人类/现代医生，或者说不仅藤野先生把这种西方现代医学理念内在化，鲁迅也站在藤野先生的位置上接受了这位老师或“精神之父”^②的已然内在化的视点，在这个意义上，作为东方/亚洲人的藤野先生和鲁迅，与西方医生分享了同样一份关于什么是解剖图以及解剖图可以“无间地”再现实物的信念或者说话语系统，也

^① 鲁迅，《鲁迅全集》，卷二，第315页。

^② 鲁迅在《藤野先生》的最后，写道：“只有他的照相至今还挂在我北京寓居的东墙上，书桌对面。每当夜间疲倦，正想偷懒时，仰面在灯光中瞥见他黑瘦的面貌，似乎正要说出抑扬顿挫的话来，便使我忽又良心发现，而且增加勇气了，于是点上一支烟，再继续写些为‘正人君子’之流所深恶痛疾的文字”，《鲁迅全集》，卷二，第318—319页。

就是说在这样一份“亲密无间”的“我们”的集体代词中，就自然遮蔽了藤野先生/鲁迅被这种观念规训或者说“主动”学习的过程。而“解剖图不是美术”恰恰暗示着一种科学与艺术的分离，或者说当“好看”等审美价值作为“美术”的内在价值的时候，科学就建立了“解剖图=实物”的意识形态，在这种视野之下，作为医学/科学的解剖图与美术等艺术再现分道扬镳了^①，不过，在这种西方的参照/目光之下，藤野先生/鲁迅处在同样的被西方规训的位置上。

鲁迅学习这种观看的空间是放着放映机的教室，如果说幻灯片上的砍头示众是一种福柯论述的古典的惩罚，那么教室就是一处标准的现代规训空间，相比看客与被砍头者的观看（在场的观看），鲁迅和他周围的日本同学的观看经过了摄影机的重新组织（缺席的在场的观看），或者说是一种本雅明意义上的“技术化观视”。在这样一套机械装置下，解剖图、细菌的形状（细菌被“放大”或细胞化为几何图形，正如人被透视为骷髅一样）与“愚弱的国民”（准确地说愚弱的东方人/殖民人）就成为西方科学认知的结果，而作为学生的鲁迅就在这个空间中学习或认同这种视野。这种被摄影机重新组织的空间正是教室/影院得以存在的前提，只是对于“我们”（包括鲁迅和藤野先生）来说，这种观看是一种被规训的观看。正如刘禾在《国民性理论质疑》中所指出的，这种“国民性理论”的话语本身来自西方传教士的视野，也就是说，愚昧、落后的国民，是一种西方视野中的产物，而鲁迅之所以也具有这样的视野，显然与上面提到的他所占据的放映机的位置有密切关系，正是因为鲁迅拥有了“观众”的视点，他才看见/透视出这张图片的“真义”，因此，在这个教室里，鲁迅一边学习西方医学知识，同时，也学习批判国民性的方法。^②从这个意义上说，鲁迅并没有真正“弃医从文”，反而在他从事文艺的运动中，成为著名的

① 这种分类，一个更为普遍的呈现方式是科学与文化的分类。参见“‘两种文化’的论争”，[英]C·P·斯诺，《两种文化》，陈可艰、秦小虎译，上海科学技术出版社2003年版。

② 在“幻灯片事件”之后，鲁迅回到国内，却感受到一种“寂寞”，“只是我自己的寂寞是不可不驱除的，因为于我太痛苦。我于是用了种种法，来麻醉自己的灵魂，使我沉入于国民中，使我回到古代中”（《鲁迅全集》，卷一，第440页），鲁迅在闲暇时间来抄古碑，这一般解释为鲁迅参加五四运动之前的消极状态，其实不然，正如鲁迅非常清楚地说到“沉入国民”和“回到古代”，如果说前者是对国民性的批判的话，后者则是使用一种透视的方法来整理古代的叙述，正如《中国小说史略》。潘诺夫斯基也指出，“透视体系是以眼睛与对象的固定距离为基础的，对中世纪来说也是不可能的。正如这种情况一样，对这一时期来说，要引申出历史学科的想法也是不可能的。历史学科是以对现在与古代过去的固定距离之理解为基础的”，《视觉艺术的含义》，辽宁人民出版社1987年版，第5页。

“医生”^①。

但是,鲁迅真的能占据摄影机的位置吗?刘禾在比较《藤野先生》和《呐喊·自序》中关于“幻灯片事件”中的两段论述后指出,“此段叙述与先前《呐喊》自序很不同,在此鲁迅强调他与日本同学之间的差异,他无法如他们一样拍手叫好,同时,也无法与中国旁观者认同。他既是看客又和被观看者重合(因为都是中国人),但又拒绝与他们任何一者认同”^②,在这个教室中,鲁迅深刻地意识到“还有一个我”(《藤野先生》),而正是这个“我”,使鲁迅认出了看客、被砍头者的国族身份,这个“我”是怎么出现的呢?从上面的图表中可以看出,这个“我”正是来自鲁迅周围日本同学的目光,使鲁迅由一个观众/“看”客变成一个“被看”的“看”客。作为“看”客,鲁迅看到了幻灯片上的看客们的“愚弱的国民”,而作为被看者,鲁迅又意识到自己恰恰就是属于这个国民,像处在视觉中心的被砍头者一样也处在被观看的位置上,也就是说,鲁迅的认同游移在被砍头者和看客之间,可是,这种被看的处境并没有改变鲁迅作为观众所透视出来的“恶劣的国民性”,当然就不会对被砍头者产生某种认同,不过,这种“刺耳”的欢呼声也驱使鲁迅离开这个教室,也正是在这里藤野先生所说的“我们”分裂了,或者说,观众分裂了:鲁迅看到的是“愚弱的国民”,他的日本同学看到的是刽子手的“胜利”(而当这种胜利被作为亚洲的觉醒的时候,日本又成为东方的西方,成为“脱亚入欧”的典范^③)。

在这次“幻灯片事件”中,鲁迅成了“被看”的“看”客,一方面他确实是“看”的观众(客),另一方面这种观看又处在被观看的位置上,在这个意义上,鲁迅是一种分裂的主体,这种分裂的状态既使鲁迅拥有批判国民性的外在视点,同时又把鲁迅绑缚在被这种外在视点所观看的位置上。需要指出的是,这种被规训的看,西方恰恰是缺席的,取而代之的是日本,也就是说,这种“被看”的“看”并非西方/中国的二元关系,还有来自日本的中介(正如国民性话

① 张历君在《时间的政治——论鲁迅杂文中的“技术化观视”及其“教导姿态”》一文中,也论述了鲁迅的人体解剖与国民性批判的隐喻关系。

② 刘禾,《国民性理论质疑》,宋伟杰等译,载《跨语际实践——文学、民族文化与被译介的现代性》(1900—1937),三联书店2002年版,第91页。

③ 日本在中国人的想象之中,呈现出双重面孔,一方面日本是脱亚入欧的榜样,是通向西方之路,另一方面,日本又是侵略中国的帝国主义国家之一,参见戴锦华未刊稿《情结、伤口与镜中之像——新时期中国文化中的日本想象》中关于日本作为中国的情结与伤口的论述。

语也来自日本的翻译),而周蕾把鲁迅的这种“视觉性遭遇”看成是“预示了一些欧洲知识分子,如马丁·海德格尔和瓦尔特·本雅明将对现代性所作的反应,海德格尔和本雅明都将现代性与改变的艺术概念联系在了一起”^①,就忽视了鲁迅处在西方-日本-中国的三角关系中的复杂性,因此,准确地说,鲁迅的被“看”来自已然内在西方视点的日本的观看,或者绕口地说,在中国遭遇西方的过程中,发生的是“被看”的“被看”的“看”。

“国民”的出现

在这份视觉性遭遇中,鲁迅似乎无法认同看客和被砍头者,因为他拥有一个西方观看的外在视点,但是,鲁迅通过幻灯片的镜像所意识到的恰恰是一种被西方建构的中国人身份,或者说“幻灯片事件”得以成立在于鲁迅认出了“国民”,正如在《呐喊·自序》中,鲁迅说“竟在画片上忽然会见我久违的许多中国人了”,这种对中国人身份的确认,是他进行“国民性批判”的前提,而有趣的是,鲁迅实际上并没有看见中国人,他看见的是中国人的图片或影像(能指)。影像以不在场的方式建造了在场的幻觉,影像的功能正在于一种缺席的在场,或者说解剖图并不是实物,反而是以实物的缺席或者说对实物的放逐为前提的,也就是说,在这样一个空间中,当鲁迅与自己的同胞遭遇的时刻,恰恰是以这些同胞的不在场为前提的,也正是在这个意义上,教室是一种现代的规训空间,而不是古典的示众。

从这个角度,观众与幻灯片之间在时间上是断裂的,但在同一个空间中被“看见”却使这种断裂的时间重新弥合起来,也就是说,这种观看的连续性成功地遮蔽了一种缺席,以至于鲁迅并没有意识到幻灯片上的场景实际上并不在场,正如藤野先生所说“解剖图不是美术,实物是那么样的,我们没法改换它”,解剖图的意义在于替换实物,而又意识不到这种替换,或者说摄影机/放映机的诡秘之处在于,无论对于被拍摄者,还是观看者,都能够隐而不见,从而产生一种观看的“同时性”。因此,在鲁迅和他的同学观看幻灯片时,根本看不见“放映机”的存在,或者说对这个放映装置“视而不见”(在上面的图表中,幻灯片是鲁迅和日本同学的视线所在,但放映机并不会被看见,或者说

① [美]周蕾,《视觉性、现代性与原始的激情》,第260页。

电影院的放映机本身就放置在观众身后)。为什么摄影机/放映机不能出现呢?因为它们的出现打破了观众与影像之间观看的连续性,破坏了观众的剧场幻觉,也破坏了观众与被观看对象之间的认同(正如面对照片或影像,人们一方面认为这拍摄的就是“真实”、“现实”,另一方面也清晰地知道这毕竟是机器“拍出来”,是“假的”、“不真实的”)。而之所以能够对这个装置“视而不见”,还在于幻灯片中的看客成功地取代了摄影机的视点,为观众提供了观看动机,或者说摄影机的视点被图片内部的观看视点所取代。

可以说,在这次“幻灯片事件”中,存在着多重的看与被看的关系。第一种是幻灯片上的看客和被砍头者是一种观看关系,第二种是作为学生的鲁迅和日本同学在讲堂中观看幻灯片,第三种是鲁迅处在想象中的日本同学的“视线”之中,因此,强烈地感受到“在讲堂里的还有一个我”。这样三种观看是不一样的,第一种是一种在场的观看,也就是福柯所论述的古典的观看,观众与被看者处在同一个时空当中,是观众和演员没有完全隔绝的剧场空间,第二种是不在场的观看,也就是现代观看,一种观众与被看者完全被隔绝的空间,或者说第一种还存在观众与被看者之间的参与性互动,第二种就只剩下“看”了(观众像聋哑人一样成了被“看”所驯化/驯顺了的“观”众),第三种观看是前两种的综合,既是一种在场的观看,又是隐去了摄影机的第二种观看(鲁迅看到了看客的麻木的表情,而鲁迅恰恰也是一种麻木而沉默的聋哑观众)。进一步说,这样两种“看”与“被看”,恰恰是两种类型的观看,前者是一种科学的、认知的观看,是主体与客体之间的观看,而后者则是一种类似于阿尔都塞意义上的询唤/臣服,也就是一种主体与他者和主体与大他者之间的承认式观看,或者说这是一种伦理的、政治的观看。^① 从这里可以看出,

^① 美国视觉理论家米歇尔在“图像转向”中提出了把潘诺夫斯基的图像学与阿尔都塞的意识形态的询唤场景结合起来思考的路径,“作为意识形态与图像学之间纽带,认可的极端重要性在于它把两门‘科学’从认识论的‘认知场’(主体对客体的认识)转向了伦理的、政治的和诠释的场(属民对属民的认识,甚或主体对主体的认识)。判断的范畴从认知的条件转向了再认知的条件,从认识论的知识范畴转向了‘承认’这样的社会范畴。阿尔都塞使我们想到,潘诺夫斯基与图像的关系开始于他者的社会相遇,而图像学就是把那个他者融入一个同质的、统一的‘视角’之内的一门科学。潘诺夫斯基使我们想到,阿尔都塞举的意识形态的局部例子,属民与属民的招呼(s/s),都是由一个主权主体建造的镜像大厅里上演的(S/s),而意识形态批判正冒着成为另一种图像学的危险。这两位提醒者并未使我们摆脱问题,但可以帮助我们在看到问题时认识问题”,《图像理论》,北京大学出版社2006年版,第25页。

鲁迅对国民性的批判是“被看”的“看”的结果，而这里的“国民”/我的出现，就在这种“被看”的“看”的机制中制造出来，尽管是以一种对国民性批判的方式确认了国民的身份。

也正是在这个意义上，可以为我们反思“想象的共同体”的建构与空间中的视觉观看之间的关系。本尼迪克特·安德森在阐述“想象的共同体”得以发生的前提时，尤为强调一种不同空间的人们在同时性里被组织起来的过程，他借用本雅明意义上的“同质的、空洞的时间”使“想象的共同体”可以穿越空间的阻隔而彼此“想象”，而且安德森举 1887 年菲律宾民族主义之父荷塞·黎萨的小说《社会之癌》来呈现不同空间的人们是如何以想象的方式联系在一起，他截取了小说的开场，即一个上尉举行晚宴的场景，主人虽然很晚才公布晚宴的消息，但是消息瞬间传遍了所有的人，安德森指出：

数以百计未被指名、互不相识的人，在马尼拉的不同地区，在某特定年代的某特定月份，正在讨论一场晚宴。这个（对菲律宾文学而言全新的）意象立即在我们心中召唤出一个想象的共同体。而且，在“我们会用现在还认得出来的方式来描述”“在安络格街的一栋房子”这段句子里暗示的“认得出房子的人”，就是我们——菲律宾人——读者。这栋房子从小说的“内部”时间向（马尼拉的）读者的日常生活的“外部”时间的因果推移，犹如催眠术一般地确认了一个单一的，涵盖了书中角色，作者与读者，并在时历中前进的共同体坚固的存在。^①

这次晚宴，之所以能够召唤出一个“想象的共同体”，不在于小说中所描述的晚宴的“消息就像电击一样，瞬间传遍了寄生虫、食客和那些上帝以其无限的善意所造，并且温柔地在马尼拉大量繁殖的，专打秋风的人的圈子”^②，而在于读者对再现了这个场景的小说的阅读。尽管安德森处理的是小说，鲁迅遭遇的是幻灯片，但在这种阅读/观看的过程中，小说和幻灯片使缺席的“国民”重新在场，在这个意义上，小说作者如同摄影师一样拍摄了一个“数以

① [美] 本尼迪克特·安德森，《想象的共同体——民族主义的起源与散布》，吴叡人译，上海世纪出版集团 2003 年版，第 28 页。

② [菲] 荷塞·黎萨，《社会之癌》，转引自《想象的共同体》，第 27 页。

百计未被指名、互不相识的人，在马尼拉的不同地区，在某特定年代的某特定月份，正在讨论一场晚宴”的场景，而读者/观众对这样一个“视觉性”的场景进行阅读/观看的过程中获得了一种“想象”的可能性，正如这些读者从这场晚宴中“看见”了自己，这种空间的连续性弥合小说中所描述的晚宴的缺席，缺席的晚宴以文字在场的方式成为读者得以观看的风景。

在这个意义上，“共同体”之所以可以被想象，正是因为彼此可以以风景的方式“看见”，也就是说小说、图片、影像为一种不在场的观看提供了可能，同时性是被一种空间关系的连续性所缝合完成的，而“想象的共同体”不仅仅需要一种空洞的同质化的时间（“在时历中前进”），还需要在空间中观看或遭遇中形成，一种中心透视的风景（缺席的在场）为这种观看提供了条件。

但是，问题似乎并没有这么简单，也就是说安德森提供了一种“想象的共同体”建构的理论原理，对于究竟会出现什么样的共同体的想象却语焉不详，尽管安德森的核心问题处理的恰恰是“想象的共同体”与民族主义之间的关系，但他却在最核心的问题上简单地把共同体的想象等同于民族主义的形塑或建构之上。在“幻灯片事件”中，鲁迅具有双重身份，一方面他认出或意识到作为国民的“我”，另一方面这个“我”又显然与那些“愚弱的国民”不同，这种位置类似于安德森在阐述民族主义的几个类型中尤其是第四波殖民地民族主义中充当殖民地与宗主国中间人角色的“双语知识分子”^①，虽然中国不是殖民地，但鲁迅还是占据了一个国民之外的位置，以“批判国民性”的方式完成了对国民身份的认同，这一特殊的经验并不具有普遍的意义，下面我就简单地引入另外的参照，来呈现鲁迅遭遇的某种特殊性或者说偶然性，也许这种对“国民性批判”的视野并非唯一的选择。

印度建国之父甘地，在英国求学尤其是在南非做律师的过程中（正如鲁迅在日本这一“作为西方的东方”的中介，甘地也是在南非这一作为“西方的非洲”的中介，他们都属于安德森论述的作为本土的双语精英知识分子，不同在于，鲁迅不是来自殖民地，但分享中国近代以来的创伤经验），遭遇到印度

^① 这种中间人/知识分子，在安德森关于民族主义兴起的论述中，起到中介的作用，在民族主义第一波即美洲民族主义中是被阻断了朝圣之旅的欧裔海外移民，在第二波欧洲民族主义中是把群众/读者“邀请”到想象的共同体之中的资产阶级，在第三波官方民族主义中是“家乡土地上的异乡人”/双语知识分子，可以说，知识分子在建构一种“想象的共同体”过程中扮演着核心的角色。

作为英帝国二等公民的处境,进而认同于印度的“传统”文化(印度仰多种族的区域,什么被作为传统是一个问题),不仅在服装上脱下西装穿上印度的“传统”服装(印度作为一个民族国家本身是英国殖民者为了便于统治而试图建构的产物),而且倡导手工劳动来反对大工业生产,与鲁迅对传统的批判形成了相反的选择,但问题的吊诡之处,在于甘地对于东方/印度的认同恰恰来自他在英国求学期间。

当年方 18 岁的甘地离家赴英之时,他实际上是一名无神论者,仅仅是出于家庭传统才奉行素食的;在文化上,他作为大英帝国公民的感觉要超过作为一名印度人的感觉。但当他离开伦敦时,他却找到了自己的根,确认了自己的身份。他开始如饥似渴并满怀崇敬地阅读印度经典。他也变成了一名坚定的素食主义者。^①

甘地在伦敦接触到了约翰·罗斯金、爱德华·卡彭特、威廉·莫里斯和美国的亨利·戴维·梭罗等列夫·托尔斯泰的信徒的著作,这些作品多借用对亚洲文明尤其是印度文化的崇拜来批判工业化/资本主义等现代化价值,或者说一种对东方文明的想象或借重完成的是对西方现代历史的自我批判,却使一名东方人“确认了自己的身份”,或许在西方/印度的位置上解读甘地,带有民族主义的色彩,印度庶民研究的主将帕尔塔·查特吉把甘地对西方文明的批判解读为西方国家和印度都适用的一种对市民社会的批评:

在表面上看来是对西方文明的批评,实际上完全是对市民社会各基本方面的道德批评。在这个层面上,它不是对西方文化或宗教的批评,也不是宣扬印度教在精神上优越地位的一种尝试。实际上,对西方道德上的指责并不是说它的宗教劣等,而是说它全心全意地接受了现代文明可疑的优点,而忘记了基督教信仰的真实教义。在这个层面上,甘地的思考根本不涉及民族主义的问题。他的解决方案,其设计目的仍然是普

^① [意]詹尼·索弗里,《甘地与印度》,李阳译,三联书店 2006 年版,第 51 页,并参见 [法]多米尼克·拉皮埃尔、[美]拉里·柯林斯,《圣雄甘地》,周万秀、吴葆璋译,新华出版社 1986 年版。

适的,要对西方国家和印度一样的民族同样适用。^①

同样作为医生,来自法属殖民地的医生黑人法农,在其精神分析医生的视野中详尽分析了被殖民者的主体结构如何把殖民者的目光内在化,与甘地选择非暴力不同,法农不无绝望地提出“杀死一个欧洲人,这是一举两得,即同时清除一个压迫者和一个被压迫者:剩下一个死人和一个自由人;幸存者第一次感到他脚下植物下面的国土”^②,因此,为其著作《全世界受苦的人》一书作序的萨特不会惊讶地宣布:“我们过去是历史的主体,现在我们是历史的客体。”^③

尽管鲁迅、甘地、法农身处不同的历史语境,但他们都在遭遇西方或者准确地说在西方的目光之下,选择了不同的身份认同和战斗方式,鲁迅转向了对国民性的批判,反而建立了一种西方内在的主体,而甘地则在重构的印度传统中建立对西方现代性的批判视野,法农则提出“去殖民化”主体的可能性。

被遮蔽的看客

让我们再次回到“幻灯片事件”,根据史料,可以知道鲁迅于1904年到1906年在日本仙台医学专门学校学习,而这也正好是发生日俄战争的时期(1904年2月至1905年9月),研究者一般用这段相吻合的时间来确认幻灯片的真实性,而很少注意到,当鲁迅1922年12月3日通过书写《呐喊·自序》或1926年10月12日写作《藤野先生》重述这一事件时所带有的某种预设性。这种预设性在于,当鲁迅把幻灯片上的看客和被砍头者观看为中国人的时候,也就是当鲁迅自觉地在“幻灯片事件”之前叙述“我竟在画片上忽然会见我久违的许多中国人了”(《呐喊·自序》)、“中国是弱国,所以中国人当然是低能儿”(《藤野先生》)时,就用一种国族话语遮蔽了这是一些生活在东

① [印]帕尔塔·查特吉,《民族主义思想与殖民地世界——一种衍生的话语?》,范慕尤、杨曦译,译林出版社2007年版,第123页。

② 转引自萨特为法农的《全世界受苦的人》1961年版所做的序言(译林出版社2005年版,第24页),尽管萨特有把法农的逻辑极端化,但这种逻辑结果依然蕴含在法农对黑格尔的主奴逻辑的阐释中。

③ [法]弗朗兹·法农,《全世界受苦的人》,万冰译,译林出版社2005年版,第28页。

北(后来的满洲)的晚清时期的人们先后处在俄国和日本的殖民统治之下的位置。

上面曾提到,鲁迅并不能完全占据摄影机的位置,因为他只看见了麻木的看客和愚昧的被砍头者,而对作为日军的刽子手“视而不见”,这种“视而不见”使鲁迅完全认同一种被规训的观看的视野,也就是关于愚昧、落后的国民的想象,进而这些被鲁迅描述为“强壮的体格,而显出麻木的神情”的看客,成为他“哀其不幸,怒其不争”的被疗救/启蒙的对象。无论是鲁迅,还是后来的研究者,都认同于鲁迅的视野,而意识不到这张幻灯片所呈现的中国人其实具有被殖民者的身份,因此,鲁迅的这种对国民性批判性的话语非常恰当而有效地遮蔽了帝国主义或殖民主义的问题,而问题的复杂在于,这种落后的、愚昧的中国人的论述与其说是西方传教士的论述,不如说恰好是作为殖民者的俄国、日本视野中的中国人。

如果把视线由鲁迅转移到幻灯片事件中的另外一群观众,也就是高呼“万岁”的日本学生,尽管鲁迅没有叙述他们究竟看到了什么,但可以从这种“胜利者”的欢呼中推论出,他们与鲁迅正好相反,恰恰只看到了或者说只认同于“刽子手”,对看客和被砍头者“视而不见”。吊诡的是,这样一种胜利者的视野,正好看不见作为敌手/战败方的俄国人(被印证胜利的是作为俘虏的中国人而不是俄国人),与此相关的是,在前苏联作家阿·斯捷潘诺夫发表于1944年全景式地再现日俄战争的旅顺口防御战的长篇历史小说《旅顺口》^①中,中国人也是以日本间谍的身份出现。更为有趣的是,对于战争的认识,俄国和日本采取了相同的逻辑。俄国向欧洲宣称这次战争中的日本是继成吉思汗的蒙古人西征之后第二次“黄祸”(日本被作为亚洲/黄皮肤/东方的象征),而日本政府则向本国和亚洲宣称这是一次领导亚洲人推翻欧洲白人帝国主义殖民统治的战争,可见,无论是俄国,还是日本,这都被认为是一场东/西方之间的战争,因此,战争的胜利也就“自然”成为“世界史”上第一次亚洲

^① 小说刚发表不久,就被斯捷潘诺夫和剧作家伊·波波夫改编成剧本《旅顺口》,在全苏许多剧院上演。同样,他们也完成了对《旅顺口》电影剧本的改编。《旅顺口》在苏联多次出版,印行突破100万册,同时又被译成苏联各民族语言和许多种外语,其中包括英、法、匈牙利、日语等,并于1946年获斯大林文学奖金一等奖。小说主要再现了日俄战争的旅顺口防御战的历史原貌,“写出了沙皇封建制度的腐败,热情讴歌了俄罗斯下层官兵的英勇无畏”(参见孙福泰、俞慈韵,《折射日俄战争——写在评注本历史小说〈旅顺口〉出版之际》)。

人打败西方人的战争以及代表着“亚洲的觉醒”^①。

这种“觉醒”也被另一位曾经学习过医学的民国之父孙中山由衷认同，1924年，他逝世前夕在日本神户发表了名为《大亚洲主义》的演讲：

日本人战胜俄国人，是亚洲民族在最近几百年中头一次战胜欧洲人。这次战争的影响便马上传达到全亚洲，亚洲全部的民族便惊[欢]天喜地，发生一个极大的希望。

.....

从日本战胜俄国之日起，亚洲全部民族便想打破欧洲，便发生独立的运动。所以埃及有独立的运动，波斯、土耳其有独立的运动，阿富汗、阿拉伯有独立的运动，印度人也从此生出独立的运动。所以日本战胜俄国的结果，便生出亚洲民族独立的大希望。^②

设想如果孙中山也置身于“幻灯片事件”中，他究竟会像鲁迅那样看见“愚弱的国民”，还是认同于代表亚洲觉醒的“刽子手”呢？而反讽的是，日本恰恰是亚洲的西方，俄国又是西方/欧洲的东方，日本、俄国又在什么意义上会作为西方与东方呢？更为复杂的是，在西方视野中，它们又都是东方的表征（日本是西方文化视野中内在的东方，俄国始终作为欧洲内部的东方）。问题的吊诡之处在于，在这些日本同学的视野中，被砍头者和看客怎么就没有出现在这种“亚洲”的视野之中呢？难道这些中国人不属于“亚洲”吗？暂且

^① 陶杰，《一场被低估及遗忘了的战争》：“日俄签署朴茨茅斯和约的这天，英国牛津大学的一位年轻的讲师司马(Alfred Zimmern)在清晨的讲座向学生宣布：‘今天我要讲一个新的题目，今天是世界历史的转折点，因为一个非白人的种裔，第一次战胜了白人。’这位学者没有说错。日俄战争中日本的胜利，对亚洲和非洲都很有影响。亚洲人和黑人一度认定日本是率领反抗殖民主义的‘盟友’，日本战胜，从亚洲到中东到非洲，许多弱小国家的人民都雀跃不已，视同自己的胜利。在埃及和土耳其，许多诗人写作颂诗向日本欢呼。日本巧妙地利用了亚非反殖民地统治的民情，以解放者自居，为三十年后另一场‘大东亚圣战’埋下了伏笔。”《苹果日报》A18, 2005年09月18日。

^② 孙中山，《大亚洲主义(在神户专题讲演会的演说)》，载黄彦编《孙文选集》(下册)，广东人民出版社。

不讨论日本思想内部的诸多亚洲论述^①以及作为意识形态的和地理概念的亚洲之间的游离,从这里可以看出,日本学生的观看恰恰与这种把日俄战争论述为亚洲的胜利相冲突^②,进一步说,这种西/东的二元视野本身是一种西方中心主义的产物,或者说,无论是“黄祸”,还是挑战西方、欧洲的统治,都没有能够逃逸这种二元结构。在这种二元视野中,“大亚洲主义”(包括以解放亚洲的名义进行的侵华和侵略东南亚的战争,以反抗西方为名的太平洋战争组成的大东亚战争)成了某种意义上的神话,甚或谎言。

另外,带出日俄战争的背景,幻灯片中所谓的古典的示众,与其说是一种古典的,不如说又正好印证了一种东方(日本)的专制与残暴(古/今的时间叙述置换为东/西的空间位置),摄影机所拍摄下来的砍头示众,也具有了实际的意义,作为殖民者的日本通过惩罚作为俄国间谍的中国人而使其他中国人获得臣服。在这次幻灯片事件中,这些处在日俄战争时期的中国人(满洲/东北人),同时被鲁迅和他的日本同学的视线双重放逐,悬在他们头上的军刀在这样两种观看视野中被抹去,恰如鲁迅的描述,他们“显出麻木的神情”,也许除了麻木之外,在这场“演出”中,他们难道还能有其他的表情或位置吗?

关于“被看”的“看”的一个例子

鲁迅的“视觉性遭遇”形成了一种“被看”的“看”的主体结构,这种主体结构,为鲁迅提供了国民性批判的视野。可以说,这种“视觉性遭遇”是晚清民初几代留学生的普遍性经验,在“被看”的“看”的过程中,不断遭遇到“落后的”国民想象。下面,我想举一个小例子,作为“被看”的“看”的表征。

在晚清有一个流传甚广的故事,就是关于睡狮与唤醒的故事,“一部从鸦片战争到20世纪初期的中国历史,曾经被不断地讲述为从帝国的幻觉和昏

^① 关于亚洲的讨论,最近成为一个学术热点,尤其是与日本近代史纠缠在一起的亚洲论述,参见[日]竹内好,《近代的超克》(三联书店2005年版);[日]子安宣邦,《东亚论——日本现代思想批判》(吉林人民出版社2004年版);孙歌,《亚洲意味着什么》(载《主体弥散的空间——亚洲论述之两难》,江西教育出版社2002年版);汪晖,《亚洲想象的谱系》(《现代中国思想兴起》第四卷,三联书店2004年版);陈光兴,《亚洲作为方法》等论著。

^② 对于这场战争,只有当时的共产主义者如列宁,把日俄之战作为两个帝国主义国家之间的垄断争夺战,也是资本主义走向帝国主义的转折点,而当二战结束以后,作为社会主义老大哥的苏联则试图恢复原来沙俄在东北的利益,苏日之战也被作为第二次日俄战争。

睡状态到现代中国的“觉醒”^①。据说这个故事来自拿破仑的话：“看着中华帝国。让它沉睡，因为一旦这条龙醒过来，世界将会发抖”，而根据澳大利亚汉学家费约翰考察：

实际上，一个静止的中国从沉睡中醒过来，这一预言最初是由基督教传教士在教会内部做出的，然后被清朝总理衙门的一名高级官员宣扬开来，他在 1880 年代让这个预言引起了世界的注意，最终由清末的中国民族主义者播及全世界。将它归功于拿破仑，未免剥夺了晚清官员们的知识产权，正是他们，在 19 世纪末最早让世界注意到了中国的兴起。^②

与国民性批判类似，睡狮的故事也是传教士的发明，睡狮是幻灯片事件中要被砍头的人，唤醒的人是鲁迅式的观看者，这个故事本身是一个“被看”的“看”的故事。而问题的关键在于，当清朝的高级官员们在向全世界宣讲中国这一睡狮就要“觉醒”的故事时，尽管故事的中心在于中国“觉醒”之后可以使世界发抖，但不自觉地却把传教士对于中国作为“睡狮”的表述内在化或者说合理化了，而不会去追问中国究竟在什么意义上被作为或建构为一头“睡狮”呢？这种“睡狮”的形象不仅作为“停滞的帝国”的象征^③，还在 20 世纪二三十年代确立的马克思主义历史哲学中，作为漫长的封建制度^④，一直到 20 世纪 80 年，中国几千年的封建专制制度作为一种“超稳定结构”^⑤。已经有太

① [澳]费约翰，《唤醒中国——国民革命中的政治、文化与阶级》，李恭忠、李里峰等译，三联书店 2004 年版，第 71 页。

② 同上，第 3 页。

③ [法]佩雷菲特在其《停滞的帝国——两个世界的撞击》（三联书店 1993 年版）中关于 18 世纪马夏尔尼勋爵率领的英国使团访华的记述，在其扉页上写着黑格尔的话：“中华帝国是一个神权政治专制国家。家长制政体是其基础；为首的是父亲，他也控制着个人的思想。这个暴君通过许多等级领导着一个组织成系统的政府。……个人在精神上没有个性。中国的历史从本质上看是没有历史的；它只是君主覆灭的一再复制而已。任何进步都不能从中产生。”在这种帝国/民族国家的二元对立中，中国往往作为帝国这一落后专制的政治制度的指称。详细讨论参见汪晖关于“帝国/国家二元论与欧洲‘世界历史’”的论述（《现代中国思想的兴起》之“导论”）。

④ [美]阿里夫·德里克，《革命与历史——中国马克思主义历史学的起源，1919—1937》，翁贺凯译，江苏人民出版社 2005 年版。

⑤ 把中国描述为“超稳定结构”是金观涛、刘青峰的著作《兴盛与危机——论中国封建社会的超稳定结构》中的核心观点，湖南人民出版社 1984 年版。

多关于中国近代史的著作，证实曾经被鸦片战争敲开国门的中国，在政治、经济上都处在当时世界最先进的行列。^①从这个角度来说，尽管“睡狮”的故事总是为了凸显那份强烈地被唤醒的欲望，但这种似乎“毋庸置疑”的欲望却非常有效地遮蔽了“中国/睡狮”这个比喻本身是西方建构或者说欧洲中心主义的结果，这种比喻恰恰为中国需要被西方唤醒（正如马克思关于鸦片战争的解读，在历史进步论的意义上把西方作为唤醒并拯救中国的力量）或自我唤醒预留了位置。

而鲁迅并非偶然地在《呐喊·自序》中记述了“幻灯片事件”之后又讲述了一个同样著名的铁屋子的故事：

“假如一间铁屋子，是绝无窗户而万难破毁的，里面有许多熟睡的人们，不久都要闷死了，然而是从昏睡入死灭，并不感到就死的悲哀。现在你大嚷起来，惊起了较为清醒的几个人，使这不幸的少数者来受无可挽救的临终的苦楚，你倒以为对得起他们么？”

“然而几个人既然起来，你不能说决没有毁坏这铁屋的希望”。

是的，我虽然自有我的确信，然而说到希望，却是不能抹杀的，因为希望是在于将来，决不能以我之必无的证明，来折服了他之所谓可有，于是我终于答应他也做文章了，这便是最初的一篇《狂人日记》。^②

如果把这段叙述与幻灯片事件联系起来，可以说，鲁迅似乎对自己作为一种被唤醒的唤醒者的位置有所迟疑，他一方面知道自己可以充当一个启蒙者，另一方面又不知道启蒙之后的要往哪里走，也就是著名的“梦醒之后无路可走”，这或许就是鲁迅的“绝望”所在吧。^③

结 语

我通过“幻灯片事件”想分析作为观众/学生的鲁迅是如何在教室这一影

^① 其中，最著名的一本书是德国的依附理论专家贡德·弗兰克的《白银资本——重视经济全球化中的东方》，刘北成译，中央编译出版社2001年版。

^② 鲁迅，《鲁迅全集》，卷一，第441页。

^③ 汪晖，《反抗绝望——鲁迅及其文学世界》，河北教育出版社2000年版。

院空间中观看的,一种“被看”的“看”的状态呈现了被西方规训之下的主体分裂,而“看”的结果是,鲁迅学会了一种国民性批判的话语,“被看”的结果是,鲁迅意识到作为国民的我的存在。而问题的复杂性在于,同样被西方规训的看,鲁迅和他的日本同学看到了不同的场景,也就是说,这种被“看”之下的“被看”,并不意味着东方的“看”完全与西方的视点吻合,或者说,这种规训只能提供一种观看位置,并不能完全决定观看的结果。因此,“被看”的“看”既是被动的,又是主动的,或者说没有那个来自西方的内在视点,就不会形成这样一种中心透视式的观看模式,但至于看到了什么又不是西方视点所能先在决定的。

(作者为中国艺术研究院助理研究员、文学博士)

“人道”的“文化偏至”

鲁迅论从“人”到“个人”的观念变化

朱 康

一、“人道”：人类对完全的渴仰

对于鲁迅来说，人诞生了两次：第一次是在生物学的意义上，人以“类”的形式出现于自然进化链条上的最后一个环节，因为拥有语言而成为“超迈群伦”的物种（“降而能语，是谓之人”）^①；第二次则是在政治的意义上，人作为“人”摆脱了人对人的等级统治，通过文化、教育与政治制度的设计，成为平等的存在。鲁迅期待着人的第三次诞生，即作为“个人”获得真正的独立与自由，但是他还没有看到这一“个人”成为实体，他的时代只为这一“个人”准备了哲学形式。

通过第一次诞生，人与动物相区分，在人身上产生了不同于动物的“兽性”的“人性”（human nature）；通过第二次诞生，人与自身相区分，超越于“人性”之上的“人道”（humanity）进入人的生活，并成为人保持的对象与完善的目标。不过，人的第二次诞生不是一个普遍的事件，它只发生在西方，而在中国这个“文化古国”里，人还停留在人的第一次诞生之后的历史里：中国人在自然的意义上有人的存在形式，但是“中国人向来就没有争到过‘人’的价格，至多不过是奴隶”^②。

在生物学的意义上人诞生之后，人虽然拥有了人性，但人性并不拥有人。

① 鲁迅，《人之历史》，《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社2005年版（本文凡所引用鲁迅之语，均出自这一版本），第15页。

② 鲁迅，《灯下漫笔》，《鲁迅全集》第1卷，第224页。

在鲁迅所勾画的人的形象里，人作为自然进化的最后产物，他保存着在人之前所产生的动物的习性（故而可以称之为“古性”），因此人是由兽性和人性一同构成的。在人的这一内部结构里，兽性作为“古性伏中，时复显露，于是有嗜杀戮侵略之事”，而“恶喋血，恶杀人，不忍别离，安于劳作，人之性则如是”^①。在这里，人性与兽性之间是一种相互否定的关系，兽性的存留是人在自然中进化尚未完全的痕迹，人性——而不是人——才真正标明了自然在人身上所形成的进化结果。显然，人性所表明的并不是人对自然的超越，恰恰是人属于自然的明证：人性本身就是自然，是属人的自然，或者说它是自然给予人的规定。在这个意义上，鲁迅将人性看做是人作为生物的天性，将它运行的原则称为“生物学的真理”^②。在这一真理的启示中，“第一要紧的自然生命”，而它的具体要求则是：“一、要保存生命；二、要延续这生命；三、要发展这生命（就是进化）。”^③当鲁迅如此明确地将生命置于人性的中心，我们似乎听到了对卢梭的回声：“人性的首要法则，是要维护自身的生存；人性的首要关怀，是对于其自身所应有的关怀。”^④不过，人性之作为对生存的维护，无论对于鲁迅还是卢梭，都不意味着对生命的现实状况的保持，而总是指向对生命的改善，或者说是生命自身的发展。自然本身所包含的那种进化的趋势与动力，同时也成为人性自身的一部分，因此自然给予人性的规定，并不意味着对人的支配，相反，这种规定本身要求人有拒绝自然支配的自由，因为唯有在这种自由中，自然才可能在人性中贯彻自己进化的要求。这是人与动物的区别之所在，动物不能违背自然给它们设置的法则，人则可以完成受自然支配的行为与人的主动行为的结合。对于人性的这一品质，卢梭称之为人的“自我完善的能力”或“人的可完善性”^⑤，鲁迅则命名为“人类的渴仰完全的潜力”^⑥。而由于这种能力的存在，人性就获得了向“人道”转化的条件。

对于鲁迅来说，“人道”就是“人类”所渴仰的完全，是人类发展的一个终

① 鲁迅，《破恶声论》，《鲁迅全集》第8卷，第33、35页。

② 鲁迅，《我们现在怎样做父亲》，《鲁迅全集》第1卷，第138页。

③ 同上，第135页。

④ 卢梭，《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆2003年版，第5页。

⑤ 卢梭，《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沅译，商务印书馆2007年版，第58页。

⑥

鲁迅，《生命的路》，《鲁迅全集》第1卷，第386页。

极的目标,它使所有的人都作为人而结成一种普遍的平等关系,从而使人类成为“尤为高尚尤近圆满的人类”^①。在这个意义上,鲁迅预言“大约将来人道主义终将胜利”^②。而在这个人类出现之前,人不过是走在进化的中途,并且,进化从此变成了被选择的进化。因为进化虽然仍然是一条铁的法则,但只有对认识了进化并选择了进化的人,进化才成为他的道路与他的命运。因此在这里,“人类的渴仰完全的潜力”同人的“不满”联系在一起,而“不满”的有无形成了人类在种族间的分化——

人类尚未长成,人道自然也尚未长成,但总在那里发荣滋长。我们如果问问良心,觉得一样滋长,便什么都不必忧愁;将来总要走同一的路。……不满是向上的车轮,能够载着不自满的人类,向人道前进。

多有不自满的人的种族,永远前进,永远有希望。

多有只知责人而不知反省的人的种族,祸哉祸哉!^③

这里所描述的两个种族的差别,也正是中国与西方的差别。在鲁迅看来,在“人道”尚未成为人类的也即种族间的“同一的路”之前,欧洲的“多有不自满的人的种族”,已经以“人道”来作为种族内部人与人之间的“同一的路”。因而在欧洲形成了“人”的第二次诞生,即一个“人道主义”的“人”的诞生,而法国大革命是这个“人”诞生的标志——

盖自法朗西大革命以来,平等自由,为凡事首,继而普通教育及国民教育,无不基是以遍施。久浴文化,则渐悟人类之尊严;既知自我,则顿识个性之价值;……且社会民主之倾向,势亦大张,凡个人者,即社会之一分子,夷隆实陷,是为指归,使天下人人归于一,社会之内,荡无高卑。^④

① 鲁迅,《随感录四十一》,《鲁迅全集》第1卷,第341页。

② 鲁迅,《致许寿裳》,《鲁迅全集》第11卷,第366页。

③ 鲁迅,《不满》,《鲁迅全集》第1卷,第375—376页。

④ 鲁迅,《文化偏至论》,《鲁迅全集》第1卷,第51页。

在这里,法国大革命一方面是人类的解放,包含着对于“人类之尊严”的认知;另一方面,这个人类的解放又以个人作为载体,因为“人人归于一致”为“同一的路”找到了第一个具体的形式。

二、“人”:作为市民的公民

因此,以法国大革命为起点而展开的19世纪,在鲁迅看来是一个属“人”的世纪,是一个“人”的世纪,或者说是一个“根柢在人”的世纪。在这个世纪里,“人”不仅将自身转换成了一种观念,将自己转换成了自身的目的,更重要的,“人”同时将自身塑造成了一个实体。一方面,“人”在自然世界验证了自身的力量,另一方面,“人”在生活世界里为自己重新安排了秩序,由此,“人”将19世纪塑造成了“物质”与“众数”的世纪。就前者而言,如果说“人”领悟到了“人类之尊严”,其表现就在于他向自然表明不再接受自然施加给他的限制。“人”不仅不再接受自然的支配,而且反过来“人”要求对自然的征服,“人”因而将自身投射为巨大的“物质”存在,以将自然人化的方式,“人”宣布了他的主动性中所蕴含的能量——

物质文明之盛,直傲睨前此二千余年之业绩。数其著者,乃有棉铁石炭之属,产生倍旧,应用多方,施之战斗制造交通,无不功越于往日;为汽为电,咸听指挥,世界之情状顿更,人民之事业益利。^①

而在生活世界里,“人”也不再接受先于他而存在的现实形态,不再接受“把人们束缚于天然尊长的形形色色的封建羁绊”^②。“人”通过政治革命的方式,将“人”全部的生活都归并于“人”自身对一个政治社会的创制。在这个政治社会中,“人”一方面将自身还原为孤零零的平等的“个人”,因而把一切关系都转变为重新生成的关系,即从这个被还原的“个人”而开始的关系。另一方面又由于“个人”与“个人”之间的一致性,“人”又把“个人”合并成“众数”,以“众人”来作为这个政治社会的主体,由此形成一种“众治”的制度——

^① 鲁迅,《文化偏至论》,《鲁迅全集》第1卷,第49页。

^② 马克思、恩格斯,《共产党宣言》,《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第274—275页。

扫荡门第，平一尊卑，政治之权，主以百姓，平等自由之念，社会民主之思，弥漫于人心。流风至今，则凡社会政治经济上一切权利，义必悉公诸众人，而风俗习惯道德宗教趣味好尚言语暨其他为作，俱欲去上下贤不肖之闲，以大归乎无差别。^①

“物质”与“众数”都是“人”的对象化的产物，鲁迅将它们比喻为从“人”这一“根柢”所生发出的“荣华”，是从“人”这一“本原”而呈现出的“现象之末”^②。然而，这并不表明，“人”与“物质”及“众数”之间是一种决定与被决定的关系，恰恰相反，“物质”与“众数”形成了“人”自身的限制。一方面，“人”在“物质”上的胜利，导致了“以现实为权舆，浸润人心”的“唯物之倾向”，“物质”被“视为一切存在之本根，且将以之范围精神界所有事”。为“人”提供自身确证的“物质”转过来构成了“人”自身的尺度，“人”成为“物欲来蔽”的对象，以“富有”、“实益”、“势利”作为自己持续存在的基础，因而“人”不过是一种实存，在需要、财产和利益中他赋予自己以直接确定性。在这种情况下，“文明”之作为“物质”实际上意味着“人”成为了资产阶级的“市民”(bourgeoisie)，虽然鲁迅并没有赋予他“市民”的称谓。另一方面，“政治之权，主以百姓”表明，“人”获得了一种作为“公民”(citizen)的身份，而公民的共同体——“百姓”或“众人”则成为这个政治秩序的主权者。“众数”实际上意味着主权人民，在鲁迅自己使用的概念里，“人”在政治上的这一形态被确定为“国民”。对于鲁迅来说，通过这样一种身份，“人”作为政治的主体，同时变成了国家的对象，如同马克思所说，“国家是人以及人的自由的中介者”^③，人通过国家才获得对自我的理解，然而国家却因此成为人所归属的主人，它成为人的所有者。而这意味着，“人”通过“众数”所形成的政治变成了对“人”自身的奴役，用鲁迅引述的施蒂纳的话就是：“国家谓吾当与国民合其意志，亦一专制也。众意表现为法律，吾即受其束缚，虽曰为我之舆台，顾同是舆台耳。”^④

① 鲁迅，《文化偏至论》，《鲁迅全集》第1卷，第49页。

② 同上，第58页。

③ 马克思，《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第171页。

④ 鲁迅，《文化偏至论》，《鲁迅全集》第1卷，第52页。

19世纪文明之作为“物质”与“众数”的文明，对应的是“人”之作为“市民”与“公民”，就此而言，鲁迅切入了“人”在19世纪的基本矛盾，或者说“人道”在19世纪的基本矛盾，即马克思所说的：“政治解放一方面把人归结为市民社会的成员，归结为利己的、独立的个体，另一方面又把入归结为公民，归结为法人。”^①这二者之间的不相配，在洛维特看来，是“自卢梭以来就是所有现代国家和社会学说的基本问题”^②。然而问题不仅在于“市民”与“公民”的分离，而且在于“公民”之作为“市民”的面具。卢梭曾经宣称：“我们都只不过是成为公民之后，才真正开始变成人的。”^③然而，这个“公民”作为“真正的人”不过是一种抽象。法国大革命作为一场政治革命，并没有把人通过“公民”完全变成“人”，而是把这个“人”还原到了由市民社会所提供的自然基础，还原到了“市民”：“人，正像他是市民社会的成员一样，被认为是本来意义上的人，与citoyen[公民]不同的homme[人]，因为他是具有感性的、单个的、直接存在的人”^④(马克思)。这也正是鲁迅的观察，“凡社会政治经济上一切权利，义必悉公诸众人”的结果，并不是“人”通过普遍事务形成的自身的上升，而是“人”被放置到“个人”的层次：“社会民主之倾向，势亦大张”所带来的，最终只是“凡个人者，即社会之一分子”。鲁迅在19世纪“物质”与“众数”的文明的“根柢”看到“人”的存在，却又在这个“人”的内部看到“市民”与“公民”的分离。这表明，“市民”与“公民”，或者说“一个作为公民的如此形式上的市民”(黑格尔)^⑤，既是“人”在19世纪条件下所能达成的形式，又是“人”在19世纪的文明中无法充分实现的后果。正如马克思没有把法国大革命当做“人的解放”，而只是归结为“政治解放”，对于鲁迅来说，从法国大革命开始的19世纪，同样只是“人”与“人道”发展道路上的一个环节，是需要“人”重新去克服的一个阶段。

然而，19世纪的文明自身并没有为“作为公民的市民”提供一个自我超越的形态。伯纳迪在解说卢梭《日内瓦手稿》中的一句话时表示，在卢梭那里：“在人性(nature de l'homme)与人道(l'humanite)之间，在人类学和伦理学

① 马克思，《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第189页。

② [德]洛维特，《从黑格尔到尼采》，李秋零译，三联书店2006年版，第319页。

③ 卢梭，《社会契约论》，第192页。

④ 马克思，《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第188页。

⑤ 转引自洛维特《从黑格尔到尼采》，第319页。

之间,政治权利是不可或缺的一个中间环节。”^①但是,19世纪“政治权利”的普遍化并没有真正形成“人性”与“人道”之间的转化。甚至,19世纪的人道主义的“人道”形式恰恰是对“人性”的掩盖与违背。鲁迅在“人性”中所发现的“渴仰完全的潜力”,为19世纪人道主义的“人”的形成提供了内在的动因,但人道主义的“人”却在自身的实体中阻塞了这种潜力的充分释放。一方面,当19世纪的物质文明以其巨大的成就,使“物质”成为作为市民的“人”生活的尺度——

诸凡事物,无不质化,灵明日以亏蚀,旨趣流于平庸,人惟客观之物质世界是趋,而主观之内面精神,乃舍置不之一省。重其外,放其内,取其质,遗其神,林林众生,物欲来蔽,社会憔悴,进步以停,于是一切诈伪罪恶,蔑弗乘之而萌,使性灵之光,愈益就于黯淡;十九世纪文明一面之通弊,盖如此矣。^②

同时,另一方面,“人”凭借着“公民”的身份,在“众数”之治中把社会塑造成平等的秩序——

将使文化之纯粹者,精神益趋于固陋,颓波日逝,纤屑靡存焉。盖所谓平社会者,大都夷峻而不湮卑,若信至程度大同,必在前此进步水平以下。况人群内,明哲非多,伦俗横流,浩不可御,风潮剥蚀,全体以沦于平庸。^③

“市民”与“公民”不仅统一于“人”,而且统一于“精神”,不过不是“精神”的发扬,而是它们共同构成了对“精神”的抑制:“市民”在物质文明中黯淡了“性灵之光”,“公民”在“众数”之治中剥蚀了“文化之纯粹”。“平庸”或者“凡庸”,这是“市民”与“公民”最后的精神驻地,或者说,精神在“市民”与“公民”的生活

① 伯纳迪,《卢梭的〈社会契约论〉》,吴雅凌译,载刘小枫、陈少明主编,《卢梭的苏格拉底主义》,华夏出版社2005年版,第33页。

② 鲁迅,《文化偏至论》,《鲁迅全集》第1卷,第54页。

③ 同上,第52页。

里陷入了停滞。人对“完全”的“渴仰”遭遇了“进步以停”的历史厄运，就此而论，“人”甚至都无法被看做充分的生命形式，因为他远离了鲁迅在“生命”中所发现的永恒的自然规定：“生命的路，总是沿着无限的精神三角形的斜面上走。”^①

因此，在19世纪，从“人性”到“人道”的转化，同时也是“人性”与（人道主义的）“人道”的斗争，“生命”与（人道主义的）“人”的斗争。对于那个在历史尽头才能长成的“人类”与（完全的）“人道”来说，一个人道主义的“人”既意味着人的一次实现，又意味着人的未能实现。事实上，人把自己对象化的每一个现实都是一种未完成的形式，都是人在“生命的路”上，在“无限的精神三角形的斜面”上的一次停顿与转折。他既要在对象中完成对自身的确证，同时又必须凭借他所“渴仰”的“完全”，不断打破对象的限制，用自身的新的现实去克服旧的现实，因而形成了“文化偏至”——

盖今所成就，无一不绳前时之遗迹，则文明必日有其迁流，又或抗往代之大潮，则文明亦不能无偏至。^②

文明无不根旧迹而演来，亦以矫往事而生偏至。^③

对于鲁迅来说，一切文化/文明的变化都是对过去的“偏至”加以克服的产物，而它们又产生了新的“偏至”。“人道”的最终实现就是一场从“偏至”到“偏至”的远征，而正是这种“偏至”及对“偏至”克服的循环体现了人“渴仰完全的潜力”。诚如汪晖对此所作的精彩分析：“文化的‘偏至’运动起源于人的自由要求，却没有达到对这种自由要求的肯定，而是必然地走向人类自由愿望的对立面。由此可见，‘偏至’的文化所以是‘偏至’的，是就其与人的自我意识发展的关系或人的主体性关系而言的。”^④“偏至”与对“偏至”的克服，在逻辑上展现为历史总是由否定走向否定，在此，汪晖发现了鲁迅与马克思的辩证史观的相似。对于马克思来说，“一切发展，不管其内容如何，都可以看做一

① 鲁迅，《生命的路》，《鲁迅全集》第1卷，第386页。

② 鲁迅，《文化偏至论》，《鲁迅全集》第1卷，第47页。

③ 同上，第50页。

④ 汪晖，《反抗绝望》，河北教育出版社2005年版，第85页。

系列不同的发展阶段，它们以一个否定另一个的方式彼此联系着。……历史领域的发展不可能不否定自己从前的存在形式。而用道德的语言来讲，否定就是背弃。”马克思与鲁迅都在强调一种“否定”的逻辑，都从这种“否定”中寻求一种历史的规律，因此汪晖从马克思出发给鲁迅的观念进行了重新命名，称之为“‘文化偏至’的否定辩证法”与“‘文化偏至’的历史辩证法”^①。事实上，当马克思以“一切”一词来开始一个全称判断，鲁迅用“文化”所表述的，仿佛正是这“一切”中的一个领域，而在其中延续的，就是“文化”的“否定”与“背弃”所连贯而成的历史链条。对于鲁迅来说，人道主义的“人”、“物质”与“众数”的文明，正是这历史链条上的巨大环节，虽然它本身并没有为自己被克服准备条件，但是“人的自由的要求”，“人类的渴仰完全的潜力”，以及这“文化偏至”的历史辩证法，已经为它预设了衰落的命运：“此十九世纪末叶思潮之所以变矣”，“即以矫十九世纪文明而起者耳”^②。这个通过“变”而生成的矫正者便是一个被鲁迅命名为“新神思宗”的哲学家族，一个从施蒂纳、叔本华经克尔凯郭尔、易卜生而至尼采的哲学家族。

三、“个人”：对“人”的克服

1. 作为“主我”的“个人”

对于鲁迅来说，规定着哲学的内容的，不仅是哲学自身，而且是历史；不仅是哲学史所提供的观念的谱系，而且是哲学所面对的历史条件与时代条件。“新神思宗”作为从19世纪内部生长出来的哲学，它是对19世纪文明自身的反思与批判，因而在鲁迅的叙述中，“新神思宗”的起点既是对19世纪文明的反抗——“兴起于抗俗”，同时又是19世纪文明的延伸，它所贯彻的是19世纪文明自身的逻辑。与19世纪文明一样，“新神思宗”同样起源于对“人类之尊严”的领悟，同时，19世纪文明在市民基础上所确立的“个人”，也为“新神思宗”所寻觅的主体，确立了最初的形式。在前面所引用的鲁迅关于19世纪文明的描述中，我们有意省略掉了从19世纪文明到“新神思宗”的过渡——

^① 汪晖，《反抗绝望》，第84页。

^② 鲁迅，《文化偏至论》，《鲁迅全集》第1卷，第50页。

久浴文化，则渐悟人类之尊严；既知自我，则顿识个性之价值；加以往之习惯坠地，崇信荡摇，则其自觉之精神，自一转而之极端之主我。^①

“自我”与“个性”在这里构成了从19世纪文明到“新神思宗”的转换环节；19世纪文明的“人”之作为“个人”，他的本质是“自我”；而“新神思宗”则将这个“个人”重新个人化，把这个“自我”上升为“极端之主我”。“自我”是一个“知”的问题，它是自我对自我的认识；“主我”表明的则是这个“我”就是主人，它意味着自我之作为绝对的主宰。因此，“自我”构成的逻辑是“自觉”，而“主我”构成的逻辑则是“自识”与“我执”——

而十九世纪末之重个人，则吊诡殊恒，尤不能与往者比论。试索尔时人性，莫不绝异其前，入于自识，趣于我执，刚愎主己，于庸俗无所顾忌。^②

“自觉”与“自识”、“我执”都是佛学的术语，在这里，鲁迅受其师章太炎的影响，依托于唯识论而对19世纪文明的“个人”与“新神思宗”的“个人”进行理论的甄别。在佛学中，“觉”是“心所”，而“识”则是“心”，因此相对于“自识”，“自觉”所形成的是“自识”的外界。“自识”即是唯识八识^③中的第八识“阿赖耶识”，亦称“种子识”，在章太炎看来，“赖耶惟以自识见分，缘自识中一切种子以为相分”；第七识末那识依阿赖耶识而起，“末那惟以自识见分，缘阿赖耶以为相分。即此相分，或执为我，或执为法”，也就是说从末那识中则生出“我执”；“意识”既是第六识之名，又是对前六识的总称，它们依末那识而起，“心境缘起，非现行则不相续；境依心起，非感觉则无所存”^④。19世纪文明的“自我”作为一种感性的存在（马克思）正对应于八识中的“意识”，而“新神思宗”的“主我”则因其“我执”而对应于末那识。通过这样一种知识上的类比，鲁迅赋予“新神思宗”的“主我”的是比“自我”更为根本的特征，亦即“主我”是一种

① 鲁迅，《文化偏至论》，《鲁迅全集》第1卷，第51页。

② 同上，第51页。

③ 唯识八识即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。前七识以阿赖耶识为所依，而缘各境转起，故称为七转识或转识。

④ 章太炎，《建立宗教论》，《章太炎全集》第4卷，上海人民出版社1985年版，第403页。

更为确定、更为深层的存在,它是一种比 19 世纪文明的“自我”更高的人的形式。“自我”作为“个人”,实质是“社会之一分子”与“国民”,因而承受着社会与国家的限制;而“主我”作为“个人”,则表明限制这个“个人”的,只有他自身,因而他超越了社会与国家。

作为“主我”的“个人”是“新神思宗”所要确定的主体。19 世纪文明中的“人”作为市民与公民的矛盾,曾被马克思表述为“现实的人”与“真正的人”的矛盾;而在 19 世纪文明中的这个“人”作为“个人”,与“新神思宗”所要确定的“个人”之间的冲突,也不妨说是“现实的个人”与“真正的个人”之间的冲突。19 世纪文明虽然将“人”还原成了市民的个体,但在鲁迅看来,它“于个人特殊之性,视之蔑如,既不加之区分,且欲致之灭绝”^①,因此它的“个人”只具有数量的意义,而并没有成为自身的标准。由于这一点,19 世纪文明的“自我”在尼采那里只是一种“伪自我中心主义”,是一个虚构,一个“自我的幻象”,一团“习惯和意见的迷雾”,是人们相互居住在对方的头脑中而形成的幽灵世界,普遍,但是苍白。尼采因此要求“一个真正的自我”(注意这里的“一个”),反抗这个“自我的幻象”并使它消失。^② 尼采的这个“真正的自我”,就是鲁迅的“主我”,然而无论对于尼采还是对于鲁迅,反抗这个“自我的幻象”都是这个“主我”/“真正的自我”全部反抗的一部分,因为他反抗的真正目标,是 19 世纪文明这一整体。这个反抗同时是对他的起点的反抗,是对形成他自身的前提的反抗,因而这并不是外部的对峙,而是发生于内部的自我斗争,如同尼采赋予哲学家的任务,是“在自身里面克服自己的时代”^③。19 世纪文明与“新神思宗”之间的关系只是一个辩证法中正题和反题的关系,因此“物质”与“众数”将“主我”建构自身的方式规定为“非物质主义”和“个人主义”。

2. “个人主义”和“非物质主义”

鲁迅并不是平均地和“新神思宗”的哲学家发生关系。在鲁迅的描述中,从施蒂纳到尼采并不是一个静止的家谱,相反,哲学在其中遵循的是一个运动的逻辑。无论是“非物质主义”还是“个人主义”,它们所呈现出的都是一条

① 鲁迅,《文化偏至论》,《鲁迅全集》第 1 卷,第 51—52 页。

② [德]尼采,《朝霞》,田立年译,华东师范大学出版社 2007 年版,第 140—141 页。

③ [德]尼采,《瓦格纳事件/尼采反瓦格纳》,卫茂平译,华东师范大学出版社 2007 年版,第 13 页。不过这里所采用的并不是卫茂平的译文(“在自己身上克服他的时代”),而转引了李秋零所翻译的洛维特《从黑格尔到尼采》中的句子,见《从黑格尔到尼采》,第 257 页。

逐渐被铺就的道路。尤其在“个人主义”一端，每一个哲学家对自身名字的刻写，同时也是依次朝向尼采的转渡，以至于鲁迅以“至(某某)”来作为连接他们的学说的方式。施蒂纳的“极端之个人主义”只是相对于 19 世纪的“众数”中的“个人”才是极端的。施蒂纳的哲学并不是对 19 世纪人道主义的克服，而只是对它的颠倒。他将国家视为专制，将法律看做束缚，要求“绝义务”，透露出他所反对的不过是人道主义的“人”之作为公民，而他自己则将人道主义的“人”之作为市民，看做自己哲学的基础。“惟有此我，本属自由”，“自由之得以力，而力即在乎个人，亦即资财，亦即权利”^①，鲁迅以“此我”(这个我，即马克思所谓的一个“直接存在的我”)、“资财”与“权利”这样的概念来概括施蒂纳，表明他已看到施蒂纳和 19 世纪文明之间的密切关系，施蒂纳的论述不过是摘掉了蒙在市民脸上的公民面具。如同马克思以及洛维特对施蒂纳的批判，“他囿于作为市民社会原则的私人利己主义”^②。因此当鲁迅肯定施蒂纳“必以己为中枢，亦以己为终极；即立我性为绝对之自由者”，他所肯定的是这种“自由”的形式，而不是这种“自由”的内容，对他来说，这只是“个人主义”的起点。在鲁迅的叙述中，“个人主义”到了叔本华那里脱离了市民社会的限制，“个人”上升为“天才”而和“盲瞽鄙倍之众”对立。在叔本华自己的表述中，“大众只是道德方面的人”，“而天才则同时又是纯粹的认识力”^③，他以对事物的理念的直观认识而成为一个孤独的存在。到了克尔凯郭尔，鲁迅看到“发挥个性”被视为“至高之道德”，然而“至高”一词一方面表明了“个人”的绝对意义及其与市民社会的彻底分离，另一方面借用克尔凯郭尔自己的说法，它又是“人及其存在的局限”：“道德……内在地依靠它自身……当它在自身中接受这一切时，它便不再前进了。”^④因此在以“契开迦尔(即克尔凯郭尔)

^① 鲁迅，《文化偏至论》，《鲁迅全集》第 1 卷，第 52 页。此段中所引的鲁迅用文言表述的施蒂纳、叔本华、克尔凯郭尔、尼采和易卜生的观点均出自《文化偏至论》，见《鲁迅全集》第 1 卷，第 52—54 页。

^② 参见洛维特，《从黑格尔到尼采》，第 136—139、335—337 页。

^③ [德]叔本华，《论天才》，《叔本华思想随笔》，韦启昌译，上海人民出版社，第 29 页。

^④ 转引自[匈]卢卡奇，《理性的毁灭》，王玖兴、程志民、谢地坤译，江苏教育出版社 2005 年版，第 164 页。正如“道德”一词在西语中同时也是“精神”的意思，在洛维特看来，克尔凯郭尔“在基督教意义上将个人绝对化为一种反政治的精神生存，从而重新掩盖了个人社会政治层面的对立意义”。见洛维特：《基尔克果与尼采》，吴增定译，载刘小枫编：《墙上的书写：尼采与基督教》，华夏出版社 2004 年版，第 94 页。

之诠释者称”的易卜生那里，“个人”返回到以政治国家为中心的现实的整体领域，“反社会民主之倾向，精力所注，则无间习惯信仰道德”。在鲁迅看来，易卜生的“个人”是反公民的个人，但又仍然是政治的个人，因为他为自己保留的姿态是“慷慨激昂而不能自己”的“战斗”，并以这种方式来捕获“个性之尊严，人类之价值”。如同卢卡奇对易卜生的命名，这是一种“战斗的个人主义”，而在卢卡奇看来，“只有一种战斗的个人主义才能赋予人的生活以目的”，相反，“那一味耽于幻想的人，内心沉沦了，他变成了一个纯粹的利己主义者，已经不是个性了”^①。“战斗的个人主义”使“个人主义”不再是一种现实观念，而变成了一种观念的现实，而沿着这个方向，“个人主义”在尼采那里达到了极致：尼采被鲁迅称为“个人主义之至雄桀者”。在鲁迅的叙述中，尼采的“个人”的独特之处在于：它是对现世的政治的反抗，同时又为自身在未来设定了存在的形式，而且是一种统治的形式。这个“个人”同时是一种运动，它从反对“治任多数”的“大士天才”而最后转变成了以自身的出现使“世乃太平”的“超人”。“超人”是“个人”的最高成就：在尼采之前的“个人”所反抗的只是“人”的形式，而尼采的作为“超人”的“个人”所反抗的是“人”本身。就像洛维特在《从黑格尔到尼采》中为这些“个人主义者”所总结的命题：施蒂纳“唯一的自我是人的所有者”，克尔凯郭尔“孤独的自我是绝对的人道”，而尼采的“超人是人的克服”^②。

在“新神思宗”的另一端，“非物质主义”作为与“个人主义”平行的哲学内容，同时所构成的又是“个人主义”的哲学条件。“个人主义”作为对“人”之作为公民的反抗，而又没有落入市民的范畴，恰恰在于“非物质主义”抽离了市民存在的理论基础。与“个人主义”相同，“非物质主义”也不是一种均质的存在，而是一种观念的运动，不过它运动的方式不是上升，而是深入。鲁迅将“非物质主义”区分为两个方面——“或崇奉主观，或张皇意力”，因而“非物质主义”同时又是“主观与意力主义”，然而“主观”与“意力”之间所形成的并不是一种平行的关系，相反，“意力”居于“主观”之中，却又是比“主观”更深的存在。在鲁迅看来，真正形成“个人主义”的个人或者说“主我”的，不是“主观”，

^① [匈]卢卡奇，《易卜生创作一种资产阶级戏剧的尝试》，高国甫编选：《易卜生评论集》，外语教学与研究出版社（北京）1982年版，第198页。

^② [德]洛维特，《从黑格尔到尼采》，第425、427、431页。

而是“意力”，“主观”所构成的只是深入到“意力”之前的过渡环节，它不可取消，却又必须被超越——

主观主义者，其趣凡二：一谓惟以主观为准则，用律诸物；一谓视主观之心灵界，当较客观之物质界为尤尊。前者为主观倾向之极端，力特著于十九世纪末叶，然其趋势，颇与主我及我执殊途，仅于客观之习惯，无所言从，或不置重，而以自有之主观世界为至高之标准而已。以是之故，则思虑动作，咸离外物，独往来于自心之天地，确信在是，满足亦在是，谓之渐具自省具内曜之成果可也。^①

鲁迅虽然在这里说到了两种“主观主义”，但对于第二种完全没有讨论，相对于第一种之作为“主观倾向之极端”，鲁迅显然已经将第二种视为被克服了的理论。即使就第一种而言，也必须注意的是它“与主我及我执殊途”，而“主我”及“我执”恰是鲁迅所认为的“新神思宗”克服 19 世纪文明的“自我”的真正成果。事实上，在这里，鲁迅以“仅……而已”的句式，在为“主观主义”张目的同时，又已经插入了严厉的批判。“思虑动作，咸离外物，独往来于自心之天地”，与其说表现了人所能获得的自由的程度，不如说它恰恰表明了这种自由的空虚。从“用律诸物”开始，却不过是“咸离外物”，它只是在想象中贯彻了“主观”的“准则”，因而它所获得的也不过是想象的“确信”与“满足”。尼采、易卜生首先都处在这一想象的关系之中，而克尔凯郭尔则更其深远——

如尼佉伊勃生诸人，皆据其所信，力抗时俗，示主观倾向之极致；而契开迦尔则谓真理准则，独在主观，惟主观性，即为真理，至凡有道德行为，亦可弗问客观之结果若何，而一任主观之善恶为判断焉。^②

尼采、易卜生的“主观倾向”还是一种“力抗时俗”的表现，克尔凯郭尔的“主观性”则上升到了“真理”的层面。克尔凯郭尔的“主观”是一种纯粹的主观，是对客观性的否定，而通过将自身确认为“真理”，它同时也否定了自身，如同阿

^① 鲁迅，《文化偏至论》，《鲁迅全集》第 1 卷，第 54—55 页。

^② 同上，第 55 页。

多诺所指出的：“克尔凯郭尔的真​​理观念通过‘无限性’的假定而与一种单纯的主观观念相分离，有限的自我是与这种无限性绝对不相称的。”^①通过“主观性”，克尔凯郭尔的“自我”所拥有的是一种不确定的基质，它是一种“抽象的自我”，因此也是“非人格性的”，因为对于克尔凯郭尔来说，只有与此相对照的“具体自我”，才“不仅是一个人格的自我，而且是一个社会的自我，一个市民的自我”^②。正是克尔凯郭尔的“自我”/“个人”的“非人格性”，使鲁迅紧接着的总结“主观主义”的这段话成为从“主观”到“意力”的过渡——

其说出世，和者日多，于是思潮为之更张，骛外者渐转而趣内，渊思冥想之风作，自省抒情之意苏，去现实物质与自然之樊，以就其本有心灵之域；知精神现象实人类生活之极颠，非发挥其辉光，于人生为无当；而张大个人之人格，又人生之第一义也。^③

“张大个人之人格”是人生的首要任务，然而，对于鲁迅来说，“主观”的不确定性使“主观主义”无法提供形成“个人之人格”的条件。“骛外者渐转而趣内”，虽然不同于19世纪的“物质文明”的“重其外，放其内，取其质，遗其神”，但又没有脱离19世纪文明所设定的这种外与内的关系，它的成就仅仅在于把外/内的等级颠倒为内/外；而且在这个等级关系内部，19世纪文明的“外”限定了“内”，但是“主观主义”的“内”却缺乏对“外”进行反控制的力量。“主观主义”构想了一个“个人”，但这却是一个无规定性的“个人”，一个无“格”之“人”。因此“意力”作为对“主观”的超越被鲁迅确定为“个人之人格”的核心——

明哲之士，反省于内面者深，因以知古人所设具足调协之人，决不能得之今世；惟有意力轶众，所当希求，能于情意一端，处现实之世，而有勇猛奋斗之才，虽屣踣屣僵，终得现其理想：其为人格，如是焉耳。^④

① [德]阿多诺，《克尔凯郭尔：审美对象的建构》，李理译，人民出版社2008年版，第87页。

② [丹麦]克尔凯郭尔，《惟一必做之事》，转引自洛维特：《从黑格尔到尼采》，第338页。

③ 鲁迅，《文化偏至论》，《鲁迅全集》第1卷，第55页。

④ 鲁迅，《文化偏至论》，《鲁迅全集》第1卷，第55—56页。

“意力”并不是对“主观”的替代，相反，它处于“主观”这一内部的内部，是“主观”这一原则的延伸，是“反省于内面者深”的产物。“主观”重新变成了一个包含着外/内的结构：“意力”是这一新结构的“内面”，而“主观”则被作为这一新结构的外界。“意力”成为“主观”的“主观”，“内面”的“内面”，然而对于鲁迅，这并没有导向空虚，却重新返回到了实存，因为这意味着“否定的否定”：“意力”推动着“主观”重新涉入和外部亦即是现实的关系。“意力”的确立，在“新神思宗”内部形成了一个观念的以及哲学家的分野，曾作为“主观倾向之极致”的尼采与易卜生，同叔本华一起组成了“意力主义”的序列——

故如勒宾霍尔所张主，则以内省诸己，豁然贯通，因曰意力为世界之本体也；尼佉之所希冀，则意力绝世，几近神明之超人也；伊勃生之所描写，则以更革为生命，多力善斗，即连万众不慑之强者也。^①

通过放回到叔本华与尼采的哲学，“意力”的含义以哲学史的方式得到了界定。在这里，鲁迅用“意力”取代了王国维在1904年给出的“意志”^②来作为will的对应译词，而这个译词标明了鲁迅对叔本华与尼采哲学中“意(志)”与“力”关系的深刻理解：叔本华“愿意把自然中每一种力都设想为意志”，尼采则直接将“意志”规定为“权(强)力意志”，按照海德格尔的说法，这表明，“意志是强力，而强力是意志”。显然，鲁迅以“意力”所表达的就是“力”之作为“意(志)”的本质。如果说“内省诸己”获得了对“意志”的认识，那么“豁然贯通”显示的就是“意志”之作为“力”的权能，仍然借用海德格尔的说法就是：“意志乃是朝向自身的展开状态——始终是一种超出自身的意愿。”^③对于鲁迅来说，“意力”的这一“超出”其实是一种返回，因为它所抵达的是“主观”曾经离弃的外部世界。在这一返回的旅程中，“意力”在叔本华、尼采与易卜生的描述中，从“世界之本体”转换为“几近神明之超人”，最后又变成“连万众不

① 鲁迅，《文化偏至论》，《鲁迅全集》第1卷，第56页。

② 王国维，《叔本华与尼采》，郁元宝编：《尼采在中国》，上海三联书店2001年版，第14—25页。

③ [德]海德格尔，《尼采》(上卷)，孙周兴译，商务印书馆2002年版，第43页。

慑之强者”。从普遍性和抽象性上说,这是“意力”的逐渐下降;然而在具体性和确定性上,“意力”所呈现的恰是不断的上升。在叔本华的“张主”里,“意力”还没有被确定为“人格”;在尼采的“希冀”里,“意力”被实现为作为未来之人的“超人”;而在易卜生的“描写”里,“意力”则终于在一个现实之人身上找到了一种具体形态。

(作者为华东师范大学国际汉语教师研修基地讲师、文学博士)

紊乱的声调：鲁迅与克尔凯郭尔

中岛隆博

一、克尔凯郭尔与女性

她轻轻一吹，结果呢，母音符号消失了。因为那奇妙的点只是鼻烟的颗粒罢了。学者大喜，奔向饭桌。他高兴母音符号消失了，但更高兴他的妻子。（索伦·克尔凯郭尔^①）

这里讲的是一位住在荷兰的东洋学者的故事。妻子奇怪中午了丈夫还不来吃饭，到房间来找时，她的东洋学者丈夫正盯着书，为从未见过的东洋语言的母音符号而意驰神摇。在精神亢奋的丈夫面前，妻子轻轻吹气=发出声音，占据丈夫注意力的母音符号就消失了。

克尔凯郭尔接着得出这样的结论：

因而可以说她的生命比男性的生命更幸福，原因在于有限性的确可以让人幸福，而无限性决不可能如此。她比男性更完全。因为说明什么东西的人比探求说明的人更完全。……这样一来，女性由于解明有限性，所以是男性最深奥的生命，而且是应该被掩藏被隐蔽的生命，正如有根之生命通常

^① 索伦·克尔凯郭尔，《非此即彼》第2部《人格形成之均衡》，见《克尔凯郭尔著作全集》第2卷，创言社1995年版，第424—425页。

所是的那样。看吧,所以我憎恶像女性解放那样的可厌言论^①。

让男性放弃想成为自然之主、指导者的要求,将这一地位让予女性吧。女性是自然的女主人,自然理解她们,她们也理解自然。自然遵从她们眼神的暗示。对男性而言,她们因赠予男性有限性而成为全部,没有她们,男性就是摇摆不定的灵魂,就是没有宁静祥和的安居之所的不幸之人^②。

更加完全的不是男性而是女性,女性才是幸福的。但是,倘若如此,那么女性为什么特地地关心男性,与男性搭话呢。克尔凯郭尔将之归因于女性的“本质”。“因为为他者而祈祷在本质上是适合女性的”^③。亦即是说,对克尔凯郭尔而言,女性是作为有限性的存在,她们“break 中断”男性这一面向无限的精神或实存,并藉此使男性得以完成^④。

二、女性、植物、语言——自然的精神或大地的精神

这种女性形象在《勾引者日记》中也一以贯之。在该书中,克尔凯郭尔将作为范畴的女性定义为“为他者的存在”^⑤之后,这样说道:

这一规定[为他者的存在]同时适用于自然全体以及所有女性化之物。自然全体是一心为他者而存在的。在目的论的意义上,不是说比如

① 索伦·克尔凯郭尔,《非此即彼》第2部《人格形成之均衡》,见《克尔凯郭尔著作全集》第2卷,创言社1995年版,第427页。着重号为笔者所加,下同。

② 同上,第429页。

③ 同上,第431页。

④ 索妮亚·西卡根据这则故事认为,克尔凯郭尔视女性为“break”(中断、休憩),亦即是说,“中断那赋予男性化的实存以特征的、迈向完成的艰难而永无止境的冲动,使之休息”。(Sonia Sikka, “The Delightful Other: Portraits of the Feminine in Kierkegaard, Nietzsche, and Levinas,” in Tina Chanter (edited), *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, p. 98.) 男性“一方面被女性拴在有限性之中,另一方面又是自己向往无限的实存”,所以能够进行“有限与无限的综合”,获得“精神性成熟这一理想”(Ibid, p. 99)。而女性由于仅与有限性相关联,所以从一开始就是满足于自身状态的幸福的存在。

关于克尔凯郭尔如何定位女性在精神阶段上的位置,请参森田美芽《キェルケゴールと女性論》(《克尔凯郭尔与女性论》),收入《キェルケゴールを学ぶ人のために》(《给学习克尔凯郭尔的人》),尤其是第292—297页。

⑤ 索伦·克尔凯郭尔,《非此即彼》第1部《勾引者日记》,见《克尔凯郭尔著作全集》第1卷,第603页。

自然的各个部分为其他的各个部分,而是自然全体为他者——精神而存在。各个事物亦如此。比如植物的生命天真烂漫地夸耀其蕴含的魅力,且仅为他者而存在。同样,字谜、动作游戏、秘密、母音等都完全是为他者而存在的。^①

请注意他将女性、植物、语言(母音)三者作为“为他者的存在”的例示。克尔凯郭尔将女性表象为植物时,印象最为鲜明的隐喻是“花”。作为“花”的女性,用“花蔓”即那浓密的秀发“将男性绑缚在地上”^②。

这一女性的存在(实存一词太过沉重,因为女性不是从自身出发而存在的),用娴静来表达是恰如其分的。这一表现让人联想起植物性的生,正如诗人们经常说的,女性是花,即使精神性的东西也是以植物性的方式在她们之中显现出来。^③

女性不是实存,而是存在。然而即使不是像男性那样的实存,女性也还在某种方式上是“精神的”。那是自然的精神、大地的精神。

这种女性的精神,说着与属于男性精神的语言不同的语言。引文中列举出“字谜”、“动作游戏”、“秘密”以及“母音”,但那一终极的语言是作为教会信众的祈祷的语言,是先于男性语言而发的本源性语言^④。在克尔凯郭尔看来,实存的男性精神作为精神之所以成为可能,正缘自女性那温柔的祈祷的声音,那扎根于大地之上的花的女性。

三、中国的现代性与女性的声音——鲁迅

我年十九,父母给我讨老婆。于今数年,我们两个,也还和睦。可是这婚姻,是全凭别人主张,别人撮合;把他们一日戏言,当我们百年的盟

① 索伦·克尔凯郭尔,《非此即彼》第1部《勾引者日记》,《克尔凯郭尔著作全集》第1卷,第604页。

② 《人格形成之均衡》,《克尔凯郭尔著作全集》第2卷,第429页。

③ 《勾引者日记》,《克尔凯郭尔著作全集》第1卷,第604页。

④ 《人格形成之均衡》,《克尔凯郭尔著作全集》第2卷,第429—432页。

约。仿佛两个牲口听着主人的命令：“咄，你们好好的住在一块儿罢！”

爱情！可怜我不知道你是什么！（鲁迅^①）

但是克尔凯郭尔式的图形不适用于中国，至少不适用于中国式的现代性。在那里找不到支持男性精神的女性的声音。

让我们从鲁迅入手。读过克尔凯郭尔的鲁迅也是关注声音的现代主义者。鲁迅直面的是“无声的中国”^②，是“沉默的国民”。怎样才能将声音归还给中国人，哪怕嘟囔或者嗫嚅也罢，怎么才能让人发出“真声音”来呢。那不是教导人“汝为国民”、“汝为世界人”的启蒙。那样的声音只不过是所有差异都同一化的“恶声”^③。

“要画出这样沉默的国民的灵魂来，在中国实在算一件难事”^④。这句话的背景，是这些“沉默的国民”互相咬噬灵魂无法忍受的现实。只要想起咬阿Q灵魂的是长着“狼眼睛”的人们就够了。正因为被他们咬噬，所以阿Q在“他的话被咀嚼”，以至被杀，都没能喊出“救命”^⑤。

那么，怎样才能同时拯救阿Q和阿Q咬的人们呢？让我们来看看鲁迅为《呐喊》（1923年）一书写的《自序》：

凡是愚弱的国民，即使体格如何健全，如何茁壮，也只能做毫无意义的示众的材料和看客，病死多少是不必以为不幸的。所以我们的第一要著，是在改变他们的精神，而善于改变精神的是，我那时以为当然要推文

① 鲁迅，《热风·随感录四十》，《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社1981年版，第321页/《鲁迅全集》第1卷，学习研究社1984年版，第401—402页。

② “人是有的，没有声音。”（《无声的中国》，《鲁迅全集》第四卷，人民文学出版社1981年版，第12页/《鲁迅全集》第5卷，学习研究社1984—1986年版，第207页，鲁迅直面的，是文致使声音受损到无法恢复程度的状况。怎样才能改变这种状况呢？鲁迅说：“青年们先可以将中国变成一个有声的中国。大胆地说话，勇敢地进行，忘掉了一切利害，推开了古人，将自己的真心的话发表出来。”（同上，第15页/同上，第210页）他认为恢复声音的办法在于语文，但那是极其困难的，就像是“奇迹”。（同上，第13页/同上，第207页）

③ 《破恶声论》，《鲁迅全集》第八卷，人民文学出版社1981年版，第26页/《鲁迅全集》第10卷，学习研究社1984—1986年版，第54—56页。

④ 《俄译（阿Q正传）序及著者自叙传略》，《鲁迅全集》第七卷，人民文学出版社1981年版，第82页/《鲁迅全集》第9卷，学习研究社1984—1986年版，第114页。

⑤ 《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社1981年版，第526页/竹内好个人译《鲁迅文集》第1卷，筑摩书房1976—1978年版，新装版1983年第153页。

艺,于是想提倡文艺运动了^①。

“愚弱的国民”的象征,就是鲁迅在仙台医学专门学校学习时看到的日俄战争的幻灯中的中国人。学习治病救人的医学的场所化成了嘲笑被捆绑着残酷杀害的中国人的空间那一瞬,正好是“相同者”的共同体暴露出其暴力的时刻。在那里的日本人决不会听见,而且也决不想听见的,是幻灯中的中国人的声音。其后鲁迅弃医学文,那是为了要先救治“愚弱的国民”。为了归还声音,鲁迅试图发明“文艺”。

四、速朽的打鬼之文

然而直到鲁迅的时代,在中国,正是“文”一直剥夺了人们的声音。不是它产生出“鬼(亡灵)”的吗?如何一边对抗文,一边书写新的文呢?面对这一困难,鲁迅选择的是“速朽”的文。《阿Q正传》的开篇这样说:

我要给阿Q做正传,已经不止一两年了。但一面要做,一面又往回想,这足见我不是一个“立言”的人,因为从来不朽之笔,须传不朽之人,于是人以文传,文以人传——究竟谁靠谁传,渐渐的不甚了然起来,而终于归结到传阿Q,仿佛思想里有鬼似的。

然而要做这一篇速朽的文章,才下笔,便感到万分的困难了。^②

书写阿Q这样“沉默的国民的灵魂”这件事,原本就是“思想里有鬼似的”的毫无道理的事。阿Q是无名的亡灵式人物,为他作传,不朽之文(古文)不合适,速朽之文(白话文)才合适。

《野草》(1927年)的《题辞》中也重申了“速朽”。“我希望这野草的死亡与朽腐,火速到来。”^③“吸取陈死人的血和肉”的“野草”这一文学将“腐朽”,进而被“地火”“烧尽”,鲁迅将之当做“大欢喜”加以充分肯定。那是要把鬼封

^① 《鲁迅全集》第一卷,人民文学出版社1981年版,第526页/竹内好个人译《鲁迅文集》第1卷,筑摩书房1976—1978年版,新装版1983年第153、4—7页/同上,第5—6页。

^② 同上,第487页/同上,第98页。

^③ 《鲁迅全集》第二卷,第160页/竹内好个人译《鲁迅文集》第2卷,第4页。

进自己写的文章中,令其速朽,由此而与自己一起打鬼。

鲁迅这一笔名的字义就是“迟、速”。关注速度的问题,不是吁求跨越现实的彼岸,而是驻足于现实内部,解读那复杂的脉络,并逆流而上。那里没有打鬼、救济灵魂的超越性高度。也可以说是没有纯粹的声音。正因为此,鲁迅还是发出了无声的呐喊。那也是说,理想的文不存在。既然如此,尽管文将生出鬼,要打鬼也只能诉诸文。

五、鲁迅与女性的声音

不过此处没有克尔凯郭尔设定的那种女性的声音。有必要慎重考察鲁迅作品中出现的声音的性别。不能忘记,《狂人日记》(1918年)末尾那句“救救孩子……”未必是男性的声音,或者包含着从男性声音转化为女性声音的可能。^①然而,即使做出这种保留,仍然很难从鲁迅作品中找出“中断”男性精神的女性声音。

这恐怕与女性问题对鲁迅而言是重大挫折不无关系。中岛长文指出“鲁迅之情欲的舍象与缺失”^②,并认为与朱安的婚姻要算重要理由。那是鲁迅母亲做主的婚姻,而非鲁迅自己的选择。尽管如此,鲁迅出于对母亲的孝顺,没有拒绝这个婚姻。但是,年轻时代的鲁迅之思想核心是以个体自由和自由意志为基础的个人主义,婚姻问题上的现实与理想之乖离咬噬着他的精神,并刻下了伤痕。

为了逃避这一现实[与朱安的婚姻],他来到了东京。那也许是对发生在自己身上的事的本能忌避。一段时间内他漠视这一问题,继续展开文艺运动。但是其文艺运动的根本是个性、自由、精神,他思考的问题直接与自己的生存方式相关。连自己一身都不能自主地安排,有什么资格向别人标榜个人主义呢,或者即使标榜,又能如何呢?在他写文章时,这种自觉肯定时刻都会涌起。给他以最后的决定性一击的,仍是野之人的文章。^③

① 有关《狂人日记》中声音的女性性问题,请参中岛隆博《残響の中国哲学——言語と政治》(《回声的中国哲学——语言与政治》)第10章《速朽与衰老》,东京大学出版社2007年版。

② 中岛长文:《衆之声 鲁迅的近代》,第69页。

③ 同上,第52—53页。

鲁迅的现代主义像破裂的镜子似的显现出两个自己。一个是自由独立的近代的自我,另一个则是母亲的孝子和作为家长的鲁迅形象。为了弥缝这一裂痕,只有从意识里隔绝朱安。然而越是隔绝,鲁迅就越无法接受自己的状态。中岛长文认为给予鲁迅决定性一击的是野之人,即高山樗牛的弟弟斋藤信策(野之人)。^①野之人这样谈论克尔凯郭尔:

克尔凯郭尔与易卜生在思想上尤其有共鸣,他也说:“正直与公明是结婚的首要条件。没有这一点,就是丑陋的、不道德的。”又认为:“结婚最大的危险就是结婚者丧失自由。”^②

当时(日本留学时代,1902—1909年),鲁迅在野之人的影响下这样谈论克尔凯郭尔:

至丹麦哲人契开迦尔(S. Kierkegaard)则愤发疾呼,谓唯发挥个性,为至高之道德,而顾瞻他事,胥无益焉。^③

尽管理应是“顾瞻他事,胥无益焉”,但鲁迅并没能那样做。毋宁说,为“丑陋的、不道德的”所束缚,自己的个性、朱安的个性都未能发挥。其后,鲁迅的作品中心几乎没有再出现女性的声音,正如鲁迅几乎没有再谈到了克尔凯郭尔一样。^④

① 关于鲁迅受到野之人的深刻影响的问题,请参阅以下论文:伊藤虎丸、松永正义:《明治三〇年代文学と鲁迅》(《明治三十年代文学与鲁迅》),《日本文学》29号,1980年;伊藤虎丸:《鲁迅と日本人——アジアの近代と〈個〉の思想》(《鲁迅与日本人——亚洲的近代与〈个〉的思想》),朝日新闻社1983年版;清水贤一郎:《国家と詩人——鲁迅と明治のイブセン》(《国家与诗人——鲁迅与明治的易卜生》),《东洋文化》74号,1994年;陈玲玲:《留学期の鲁迅におけるイブセンの受容》(《留学期鲁迅对易卜生的接受》),《多元文化》5号,2005年。

② 斋藤野之人:《易卜生其人》,收入《东亚之光》,1906年,〔《明治文学全集》40〕,筑摩书房1970年版,第134页。

③ 《文化偏至论》(1907年),《鲁迅全集》第一卷,第51页/《鲁迅全集》第1卷,第77页。

④ 鲁迅比较完整地谈论克尔凯郭尔的是《帮闲法发隐》(1933年),但该文也是要设法绕开克尔凯郭尔的文章。不过从鲁迅的日记可以得知,1935年末他购入了《克尔凯郭尔选集》三卷,那么他应该并非不再关注克尔凯郭尔。鲁迅始终是矛盾地看待通过女性的声音而确立男性精神的克尔凯郭尔式实存的。

当然,这不是鲁迅一个人的问题,而是结构性地纠缠于中国式现代性的问题。鬼缠绕着觉醒的精神,将之绑缚在古老的大地上。鬼不是支持男性精神,而是附着其上,将之咬破。那么,该怎么办呢?鲁迅叫道:

我们还要叫出没有爱的悲哀,叫出无所可爱的悲哀。……我们要叫到旧帐勾消的时候。

旧帐如何勾消?我说,“完全解放了我们的孩子!”^①

“救救孩子……”在这里又出现了。^②鲁迅把希望寄托于孩子而不是女性的声音之上。而孩子的声音只有在紊乱的声调中才能够听取。

参考文献

竹内好个人译《鲁迅文集》全6卷,筑摩书房,1976—1978年,新装版1983年。

鲁迅《鲁迅全集》全16卷,人民文学出版社,1981年。

鲁迅《鲁迅全集》全20卷,学习研究社,1984—1986年。

阿城著、立间祥介译《阿城 チャンピオン他》(《阿城 棋王等》),德间书店,1989年。

セーレンキェルケゴール《キェルケゴール著作全集》(索伦·克尔凯郭尔《克尔凯郭尔著作全集》)

第1卷,创言社,1994年。

セーレンキェルケゴール《キェルケゴール著作全集》(索伦·克尔凯郭尔《克尔凯郭尔著作全集》)

第2卷,创言社,1995年。

中岛长文《ふくろうの声 鲁迅の近代》(《泉之声 鲁迅的近代》),平凡社,2001年。

(作者为日本东京大学综合文化研究科准教授)

① 《随感录四十》,《鲁迅全集》第1卷,第403页/《鲁迅全集》第一卷,第323页。

② 竹内好个人译《鲁迅文集》第1卷,第28页/《鲁迅全集》第一卷,第423页。这是竹内好第二次的译文(第一次的译文译作“こどもを救え……”,竹内好译《鲁迅选集》第1卷,岩波书店1956年版,第27页)。竹内在翻译《狂人日记》时,把中文第一人称的“我”都译为“おれ”,但唯有最后一句看起来是用女性的声音译的。恰如鲁迅指出,只有在世界的“末日”“抱住”应该到来的未来的孩子一样。[此处所引用的竹内好的第二次译文为“せめて子どもを……”,可以理解为女性的口吻,而“こどもを救え……”则是男性的。另外,“おれ”是男性第一人称。——译注]

虚无之光：鲁迅的色彩*

夏可君

这之后，就是“跳女吊”。自然先有悲凉的喇叭；少顷，门幕一掀，她出场了。大红衫子，黑色长背心，长发蓬松，颈挂两条纸锭，垂头，垂手，弯弯曲曲的走一个全台，内行人说：这是走了一个“心”字。为什么要走“心”字呢？我不明白。我只知道她何以要穿红衫。看王充的《论衡》，知道汉朝的鬼的颜色是红的，但再看后来的文字和图画，却又并无一定颜色，而在戏文里，穿红的则只有这“吊神”。意思是很容易了然的；因为她投缳之际，准备作厉鬼以复仇，红色较有阳气，易于和生人相接近……绍兴的妇女，至今还偶有搽粉穿红之后，这才上吊的。……她将披着的头发向后一抖，人这才看清了脸孔：石灰一样白的圆脸，漆黑的浓眉，乌黑的眼眶，猩红的嘴唇。

这是鲁迅先生去世之前不久所写的《女吊》中的文字，在先生垂危之际，身体应该极端虚弱之时，却回忆起如此猩红的孤魂厉鬼，让人倍感惊讶，先生甚至接着写道：

假使半夜之后，在薄暗中，远处隐约着一位这样的粉面朱唇，就是现在的我，也许会跑过去看看的，但自然，却未必就被诱惑得上吊。

* 本文献给张典。

一个粉面朱唇的女吊形象，一个五彩斑斓的生命，似乎一直萦绕在先生心头，一直在先生心中跳跃，或者，就一直悬吊在那里，在这最后文字的书写中，先生似乎才真正看清她，才大胆去接近她，去描写她，去刻画她，把她取下来，安顿下来，或者，与之成为一体，获取她的灵魂。

如同一位艺术大师，在几近失明之际才可能描绘出自己一生梦想去画的肖像画，如同 Bellini 于 90 高龄画出他那幅裸露着的美丽丰满的《镜中的年轻女子》，如同晚年的毕加索疯狂地画那些惊恐的女子人体。我一直惊讶于鲁迅先生这个“厉鬼”的形象——那是我一直在强调和思考的先生对中国文化“鬼格”的捕获，我惊讶于先生对这个形象色彩的强烈描绘：“白的圆脸，漆黑的浓眉，乌黑的眼眶，猩红的嘴唇。”——似乎，他看到了这个五彩的形象，他的生命才得到了安息，他的灵魂终于与自己命运中的形象合为一体了！

如此鲜明而丰富的描绘，让我一次次惊叹先生无与伦比的色彩感。似乎先生如果不去写作，完全可以成为一个优秀的画家，难怪先生后来如此喜欢木刻，尤其是黑白分明的木刻，似乎那是“白色”有光的白话文对传统“黑暗”无光了的文言文的一次颜色上的革命，也许，先生最为内在的书写就是颜色的书写，是以色调铭写自己生命的意志？

作为被人称道的文体学家，先生对色彩的铭写尤为体现了先生的艺术天赋。在 1927 年的——《怎么写——夜记之一》——文中，先生思考了血的书写：

尼采爱看血写的书，但我想，血写的文章，怕未必有罢。文章是墨写的，血写的倒不过是血迹。它比文章自然更惊心动魄，更直截分明，然而容易变色，容易消磨。这一点，就要任凭文学逞能，恰如冢中的白骨，往古来今，总要以它的永从来傲视少女颊上的轻红似的。

依然还是以颜色在暗指命运的迹象：从异域躯体之血的黑红色，到传统书写的墨色，再到文学的白色，直至少女脸颊上的轻红，也暗示着生命的内在转变，颜色之变色之褪色，在鲁迅的书写中也是革命，是生命的内在变异！是书写的内在时间性感受。

颜色的书写，尤其是在血的书写中，鲁迅先生触及了生命，而且是对虚无的触感——“以为究竟胜于空虚”，书写乃是使血色永远鲜浓。

鲁迅先生要写一篇文章，比如书写《野草》中的那些篇章，是如何开始的呢？是如何组织起一些文字，如何编织出来的呢？如何使之成为“一篇”？使之成为一篇“好的故事”，一篇好的文章的呢？

我们一直还没有进入鲁迅自己对文章书写的秘密之中，既然鲁迅肯定自己是文体学家，他对文体本身的编织一定有着奇妙的编织手法。为什么鲁迅就可以写出如此复杂色彩斑斓的文字，而其他人似乎就很难呢？

鲁迅先生自己是如何书写的？是如何以颜色来编织的？如何以颜色来触及那不可触及的虚无的呢？都说鲁迅先生对虚妄的表现独到而深邃，但是到底如何体现的似乎一直没有被我们明确发现。这是他在《野草》中《好的故事》一文所告诉我们的他的特有的方法：这就是以颜色来构织文字的！

颜色，在鲁迅先生那里，成为他绘制他自己最为动人的文字的材料，成为点燃他写作激情的兴奋剂，是他眼睛中的白光……颜色就成为鲁迅先生书写的秘密。

我们这里主要以《野草》为核心来讨论先生面对虚无如何书写颜色，如何写出了生命的内在之光，并且以此内在之光来抵御虚无！

面对虚无，以及对虚无经验的不可能性（进入虚无就意味着被虚无所吞没，不进入虚无又无法经验虚无），如何可以呈现虚无？如果虚无即是经验，没有进入虚无的经验乃是现成的无价值的重复而已，进入虚无就意味着出离日常的生活形态，触及个体生命的极限和界限。如何形成对虚无的触感？在鲁迅先生这里，则是通过颜色来表现虚无的深渊。在颜色色调的变化和还原中，一方面深入虚无的无色，另一方面以色彩的情调变化来表现虚无。因而，色彩就成为鲁迅先生特有的表现虚无的方式。

虚无之为虚无，也是涂抹一切的价值，悬隔一切的价值判断，超越文化相对主义的限制，打破文化比较的咒语，从而打开一个空无的场域，也为个体的创造带来机会，当然这虚无可能吞没任何拥抱虚无的个体，因此在凭空凌空和妙有妙用之间打开一个新的话语言说空间，这是“于一切眼中看见无所有”的书写。

一、人物形象描写中的色彩与命运

在进入《野草》的阅读之前，我们可以看到先生之前小说中对人物形象的

描写也有对颜色的独特表现。

比如在1919年的《药》中,对那个人血馒头的描写就充满了色泽:

一面整顿了灶火,老栓便把一个碧绿的包,一个红红白白的破灯笼,一同塞在灶里;一阵红黑的火焰过去时,店屋里散满了一种奇怪的香味。

这个染有烈士生命的馒头,只有红黑的火焰可以相配,而且还有香味,色香俱全,加强了色彩感。

而小栓呢?他:撮起这黑东西,看了一会,似乎拿着自己的性命一般,心里说不出的奇怪。十分小心的拗开了,焦皮里面窜出一道白气,白气散了,是两半个白面的馒头。——不多工夫,已经全在肚里了,却全忘了什么味;面前只剩下一张空盘。

黑与白,恐惧与好奇,生命与死亡,在这里得到了最为强烈的暗示!

哪怕生命死去了,只有他还有精魂,他依然还要显现,以意外和不可能的方式,这是坟墓上的红白的花——这是小说结尾的所谓唯一的亮色和暖色:

那人点一点头,眼睛仍然向上瞪着;也低声吃吃的说道,“你看,——看这是什么呢?”

华大妈跟了他指头看去,眼光便到了前面的坟,这坟上草根还没有全合,露出一块一块的黄土,煞是难看。再往上仔细看时,却不觉也吃一惊;——分明有一圈红白的花,围着那尖圆的坟顶。

他们的眼睛都已老花多年了,但望这红白的花,却还能明白看见。花也不很多,圆圆的排成一个圆,不很精神,倒也整齐。华大妈忙看他儿子和别人的坟,却只有不怕冷的几点青白小花,零星开着;便觉得心里忽然感到一种不足和空虚,不愿意根究。那老女人又走近几步,细看了一遍,自言自语的说,“这没有根,不像自己开的。——这地方有谁来呢?……”

当然，并没有人来，除非鬼魂自己到来，这无根的花朵，这红白色的花，不同于青白的小花，是不屈服的生命依然还在生长的象征！颜色，在这里成为生命迹象的指引！以往的研究只是看到花朵，却没有注意到颜色！而正是这里的颜色对比，强化了生命血祭的悲怆：红白之为红色，那是生命的暗示！如同青白之为“青”也是稚嫩生命的象征，但是没有血色，让人感觉空虚和不足。

没有根吗？不！颜色本身就是根！颜色本身就是生命的根身！

1922年的《白光》之为光，为颜色带来了光，那是与乌黑的圆圈联系在一起：

但他陈士成似乎被太阳晒得头晕了，脸色越加变成灰白，从劳乏的红肿的两眼里，发出古怪的闪光。这时他其实早已不看到什么墙上的榜文了，只见有许多乌黑的圆圈，在眼前泛泛的游走。而且，伴随声音，这黑圈子就开始了舞蹈，更加强了色彩的眩晕感：他大吃一惊，耳朵边似乎敲了一声磬，只见七个头拖了小辫子在眼前幌，幌得满房，黑圈子也夹着跳舞。……陈士成还看见许多小头夹着黑圆圈在眼前跳舞，有时杂乱，有时也排成异样的阵图，然而渐渐的减少，模糊了。

格外的闪烁又格外的模糊，这就是斑驳的色彩所带来的恍惚，这恍惚的情态即是生命疯狂的表现，也是文学开始的时刻，都凝结为对白光的描写上：

他说着，狮子似的赶快走进那房里去，但跨进里面的时候，便不见了白光的影踪，只有莽苍苍的一间旧房，和几个破书桌都没在昏暗里。他爽然的站着，慢慢的再定睛，然而白光却分明的又起来了，这回更广大，比硫黄火更白净，比朝雾更霏微，而且便在靠东墙的一张书桌下。

白光之为白色，带有燃烧的硫黄火的强光，但是又霏微，一种朦胧恍惚的情态得到了最为充分的表现！恰好与人物内在自我的迷失，与白昼的疯狂，融合了：

他突然仰面向天，月亮已向西高峰这方面隐去，远想离城三十五里

的西高峰正在眼前，朝笏一般黑剌剌的挺立着，周围便放出浩大闪烁的白光来。

黑与白的比较，构成了幻觉和幻象，生命在世界上失去护佑之后，只能被生命的幻象所诱惑，死亡的幻象将带来真正的死亡，也带来幻象的死亡，如同孔乙己则是一个全然丧失了幻象的贫瘠的生命，陈士成则是在迷狂之中失去了生命，一个是激烈的毁灭，一个是暗哑的消亡。

而且，鲁迅先生这里对颜色的描绘，强化了光感，白光，在这里不仅仅是视觉上的，也是生命内在期待上的，一个丧失了现实目标的生命，被现实击垮的生命，只能在幻觉中寻求指引。但是，白光在这里却只是毁灭之光，不是自我意识的启蒙之光，作为受到现代性启蒙的作者鲁迅无疑把对知识分子命运的反思中带入了自己理性的思考：如何在暧昧和恍惚中打入理性的光芒？阿Q的生命即便有了镜像的反观还是无法觉醒的。光，这里的白光，更多是黑色，是黑色的圈舞，是死亡的暗示。

再比如，在1924年的《祝福》中，对祥林嫂几次的描写就是以颜色来关联和区分的：

我这回在鲁镇所见的人们中，改变之大，可以说无过于她的了：五年前的花白的头发，即今已经全白，全不像四十上下的人；脸上瘦削不堪，黄中带黑，而且消尽了先前悲哀的神色，仿佛是木刻似的；只有那眼珠间或一轮，还可以表示她是一个活物。

头发的全白那是衰老的标记，脸色则是病弱无力的描绘，这已经是一个丧失了灵魂的躯壳了，而这之前的她呢：有一年的冬初，四叔家里要换女工，做中人的卫老婆子带她进来了，头上扎着白头绳，乌裙，蓝夹袄，月白背心，年纪大约二十六七，脸色青黄，但两颊却还是红的。——两颊的红色暗示了生命的迹象，然后呢：她仍然头上扎着白头绳，乌裙，蓝夹袄，月白背心，脸色青黄，只是两颊上已经消失了血色，顺着眼，眼角上带些泪痕，眼光也没有先前那样精神了。——我们看到，对祥林嫂衣着打扮的描写每次都一样，颜色也一样，但是唯有两颊变色了，而这正是命运不幸的烙印！

对色彩的描写,不仅仅是描绘人物形象和命运,也是表现虚无和希望的关系,这是1921年《故乡》中对闰土这个少年伙伴形象的描绘,是对风景的卓越描写:

这时候,我的脑里忽然闪出一幅神异的图画来:深蓝的天空中挂着一轮金黄的圆月,下面是海边的沙地,都种着一望无际的碧绿的西瓜,其间有一个十一二岁的少年,项带银圈,手捏一柄钢叉,向一匹獾尽力的刺去,那獾却将身一扭,反从他的胯下逃走了。

这是我们这一代人儿时反复背诵的美文,现在才发现那是色彩的美感帮助了我们的记忆,那也是色彩本身帮助了先生的回忆,是的,这是一幅奇异的图画,一幅美轮美奂的水彩画?深蓝的天空——金黄的圆月——海边闪烁光芒的沙地——碧绿的西瓜——带银圈的少年——黑色的獾,等等,这幅画面似乎永远定格了,永远也不会消退,那是先生对自己童年最为美好片段的保留。

而且,即便在最后,这个少年失去了生命的灵性,即便他们之间关系隔膜了,尽管贫瘠的生活抹去了他生活的色泽,这幅多彩的画面也保留了他不可消退的内在生命的活力,或者说,在叙述者我的回忆中,这个生命依然保留了他内在的希望,因而在小说的结尾,鲁迅先生写到了希望和道路,这也是我们儿时会反复背诵的段落:

我想到希望,忽然害怕起来了。闰土要香炉和烛台的时候,我还暗地里笑他,以为他总是崇拜偶像,什么时候都不忘却。现在我所谓希望,不也是我自己手制的偶像么?只是他的愿望切近,我的愿望茫远罢了。

我在朦胧中,眼前展开一片海边碧绿的沙地来,上面深蓝的天空中挂着一轮金黄的圆月。我想:希望是本无所谓有,无所谓无的。这正如地上的路;其实地上本没有路,走的人多了,也便成了路。

对希望的害怕,是苍白生活积累了过多的伤害,也是虚无反复的内在吞噬导致了生命的虚弱,当然也有理性反思带来的对虚假希望和民间迷信的恐

惧。但是,最后还是保留了希望的底色来抵御虚无,或者说,在虚无的肯定中也保留了希望的可能性:再次回想那个儿时美好的场景,现在没有了那个少年的身影,但是明亮的底色还在那里,一点也没有褪色,现在是与海水连绵在一起的碧绿的沙地,不再是碧绿的西瓜,把先前闪烁的海边沙地赋予了明亮碧绿的色泽,更加强化了大地和海水乃至天空的内在关系,在这里没有人,但是碧绿的沙地本身就是道路,可以通向无边无际的大海,可以被天空中的金黄圆月所照亮!大海的碧蓝和天空的深蓝为这条不存在的道路打上了光芒,这是在回忆中被拯救的希望。

正是这幅记忆中温暖的场景拯救了传统的山水诗意,发现了现代性的风景。现代性的风景乃是与内在之我的发现不可分开的。因而这里的风景描写是“我在朦胧”之中的幻觉,如同前面白光中的风景也是灵魂消亡的表现之地。

1925年的小说《长明灯》则对黑色的表现,对光明熄灭的恐惧,以及对儿歌中颜色的发挥,也是对童年记忆和民间风俗的拯救重新发现。

二、《野草》的色彩和生命形式

2.1 《好的故事》中的红色碎影

其实早在1919年8月写《自言自语》的短篇格言式作品时,鲁迅先生的色彩感已经很强烈了,在《火的冰》中反复写道:

中间有些绿白,像珊瑚的心,浑身通红,像珊瑚的肉,外层带些黑,是珊瑚焦了。

火的冰,这是一个奇特的生命躯体,一个由颜色建构起来的色彩的躯体,一个抽象表现主义式的虚构躯体,而被烧焦——则暗示了生命的残迹,无疑这也是后来死火的原形。

火,火的冰,人们没奈何他,他自己也苦么?

这里再次揭示了中国文化生命内在的苦感,这个苦涩的失败感是导致中

国文化生命虚妄或者虚无的最为根本的情调。火的冰带有的苦涩焦灼感，包含了文人的苦涩和民众的苦悲，是中国文化受到佛教影响之后所形成的最为内在的生命情调，它不走向西方悲剧英雄的自我肯定和自由意志的发扬，不走向西方唯一神论献祭牺牲的神性救赎，而是在对自我苦感的反复品尝乃至把玩中得到些许的解脱。鲁迅先生的深邃在于：他受到尼采对虚无主义思考的启发，直面了这个中国文化生命内在一直传染着的虚妄之气，试图描绘出这股内在虚妄或者虚无之气的氣象，而颜色的表现成为先生最为独特的描摹手法，最为形象地表现了生命内在的悲苦，以颜色来触感虚无，让虚无显现出来，从而可以承受和忍受，而且可以从中触摸到命运之手的方向。

而进入西方主导的现代性经验，所谓上帝之死之后的价值丧失，同时也有中国传统文化价值的总体崩溃，在一个混乱无序的时代，虚无成为普遍的情绪，同时，启蒙主义的乐观已经显露出了幼稚的一面，来到了中国文化边界的鲁迅，不可能倚靠任何的某一个主义和宗教来寻求支撑。而且，上帝死亡之后带来的深渊更加深邃：上帝位置的缺席也许就是一个机会，或者说，上帝其实本来就是隐遁的了，只是在这个时代这个退隐才显得明晰起来，我们要保护的恰好是这个空出的位置，不让任何的名义和主义来占据这个空出的位置，因为这个位置本来就是要保持为空无的，否则就被独占了，这个空位本身构成了对上帝之名的尊重和保护，因此，虚无成为我们生命的根性，成为我们与可能的上帝发生关联的所在，如果我们以人为的偶像等等来填补这个空白，就反而堵住了我们与上帝接近的可能性。因而，这个意义上的虚无，绝不是一般意义上的否定或者空虚意义上的虚无主义的虚无，而是积极肯定的虚无——肯定上帝的缺席的同时也肯定这个空无的位置，以便保持空无的敞开，为可能的到来的神做准备，或者，也许这个保持空无就是上帝最为隐秘的方式，也许，这个空无本身就是道路，就是敞开，到来的神明也需要这条敞开的道路，因而鲁迅先生才会在《故乡》的结尾写道：希望或道路——是本无所谓有，无所谓无的——需要的是走上去，去敞开，而颜色正好是照亮这个敞开空间和可能道路的标记！

在这个意义上，对虚无或虚妄的经验，在鲁迅这里，有着多重性：时而是中国文化传统生命的虚妄和苦涩，时而有着个体自由主义无根的虚空和无聊感，时而有着对西方无用的受难精神的向往和同情，时而有着佛教寻求舍己

的救赎而无人回应的悲观和悲悯,时而有着艺术恍惚创造之后的虚脱和虚幻感……因此,我们对鲁迅先生表现虚无的丰富性还没有真正的把握。我们这里只是从颜色的书写上看看先生表现虚无情态之斑驳陆离的复杂性。

先生对色彩和形式的想象,让我反复想到汉代的画像以及佛教的那些救赎图画,先生对此有深入研究和细致体会,正是因为有这样的修养,才让鲁迅先生能够以色彩来表现各种虚无的经验,先生试图通过颜色来使虚无和黑暗成为实有的?

这是先生于1925年3月18日给许广平的信:

我的作品太黑暗了,因为我常觉得惟黑暗与虚无乃是实有,却偏要向这些作绝望的抗战,所以很多着偏激的声音。……因为我终于不能证实:惟黑暗与虚无乃是实有。

现在,让我们进入《野草》,看先生如何写一个好的故事,如何让整个好的故事在色彩中建构起来?这是先生《好的故事》所要直接自我宣告的:

灯火渐渐地缩小了,在预告石油的已经不多;石油又不是老牌,早熏得灯罩很昏暗。鞭爆的繁响在四近,烟草的烟雾在身边:是昏沉的夜。

我闭了眼睛,向后一仰,靠在椅背上;捏着《初学记》的手搁在膝上。

我在蒙胧中,看见一个好的故事。

这故事很美丽,幽雅,有趣。许多美的人和美的事,错综起来像一天云锦,而且万颗奔星似的飞动着,同时又展开去,以至于无穷。

我仿佛记得曾坐小船经过山阴道,两岸边的乌桕,新禾,野花,鸡,狗,丛树和枯树,茅屋,塔,伽蓝,农夫和村妇,村女,晒着的衣裳,和尚,蓑笠,天,云,竹……都倒影在澄碧的小河中,随着每一打桨,各各夹带了闪烁的日光,并水里的萍藻游鱼,一同荡漾。诸影诸物,无不解散,而且摇动,扩大,互相融和;刚一融和,却又退缩,复近于原形。边缘都参差如夏云头,镶着日光,发出水银色焰。凡是我所经过的河,都是如此。

现在我所见的故事也如此。水中的青天的底子,一切事物统在上面

交错，织成一篇，永是生动，永是展开，我看不见这一篇的结束。

河边枯柳树下的几株瘦削的一丈红，该是村女种的罢。大红花和斑红花，都在水里面浮动，忽而碎散，拉长了，缕缕的胭脂水，然而没有晕。茅屋，狗，塔，村女，云……也都浮动着。大红花一朵朵全被拉长了，这时是泼刺奔迸的红锦带。带织入狗中，狗织入白云中，白云织入村女中……在一瞬间，他们又将退缩了。但斑红花影也已碎散，伸长，就要织进塔，村女，狗，茅屋，云里去。

现在我所见的故事清楚起来了，美丽，幽雅，有趣，而且分明。青天上面，有无数美的人和美的事，我一一看见，一一知道。

我就要凝视他们……

我正要凝视他们时，骤然一惊，睁开眼，云锦也已皱蹙，凌乱，仿佛有谁掷一块大石下河水中，水波陡然起立，将整篇的影子撕成片片了。我无意识地赶忙捏住几乎坠地的《初学记》，眼前还剩着几点虹霓色的碎影。

我真爱这一篇好的故事，趁碎影还在，我要追回他，完成他，留下他。我抛了书，欠身伸手去取笔，——何尝有一丝碎影，只见昏暗的灯光，我不在小船里了。

但我总记得见过这一篇好的故事，在昏沉的夜……

这是昏沉的夜，也是写作之夜，《初学记》之为书也是最初的文字书写，似乎是教人如何书写认字等等的书，因此这个书也是暗示如何书写和学习，学习什么呢？学习对颜色的看。似乎这本书是先生儿时看到的有着插图的《山海经》，或者似乎就是中国传统文化中的一幅奇妙的画卷。

首先要进入朦胧之中，才能看见一个好故事。这个故事已经写出来了，直接就看到了，这是先生的直观能力，在这里，我们就看到了先生如何一步步直观出一幅色彩的故事，一个色彩书写的精神事件的：

1. 这是很多的人和事错综在一起，如同一篇云锦，可以无尽展开的云锦，这是无穷变幻的云气。这是总体的描绘，也是文本自身的织体，一个在变化变异之中的场景，而天云锦——天空的变幻也隐含其间了。

2. 这让鲁迅回到了儿时所经过的山阴道。

这让人想到《世说新语》中所言的魏晋时期的山阴道：“王子敬云，从山阴道上行，山川自相映发，使人应接不暇。若秋冬之际，尤难为怀。”因而这也是古代山水画的重新复活，当然鲁迅这里没有描写山，而是主要集中在水上。

下面对一系列风景中各种事物的罗列，全是名词，是按照视野中的平视之物，按照平远的传统看视方式而展开的，从最近的到最远的，从平视的到高处的……但是，都倒影在小河中。小河也有天空的倒影，小河也是一个天云锦，而且小河在流动，更加强了流动的感觉。

3. 流动的感觉是打桨产生的，而且带来了闪烁的日光，闪烁激发更加动态的美感，与水中的游鱼等等一道荡漾，荡漾带来了视觉的形式。

4. 这是诸多事物在水中的影子，相互的交错，会合与离散，扩大与融合，又退缩，再恢复原形。如同一幅幅晃动和活动的画面，这是总体的描绘，是总体的光感。

5. 然后着重描写边缘，边缘的参差交错，如夏日多变的云头，而且镶着日光之后，发出水银色的光焰。开始出现燃烧的颜色，这光焰，成为生命最为绚烂的色泽。

这令人想到佛教敦煌壁画中那些光焰和燃烧的色彩！带有某种隐秘的对罪感和救赎的象征。当然，在这里，则是事物晃动所带来的幻觉。

据许寿裳回忆：鲁迅先生是非常喜欢汉魏艺术的，搜集并研究过汉魏六朝石刻，不但研究其文字，而且还反复探究画像和图案，而这是旧时代的考据家和鉴赏家所未曾着手的。鲁迅曾经说，汉画像的图案，美妙绝伦，为日本艺术家所采取。即使是一鳞一爪，已被西洋名家交口赞许，说日本的图案如何了不得，了不得，而不知其渊源固出于我国的汉画呢。（《鲁迅回忆录（专著）》上册，第242页，北京出版社，1999年。——感谢张典对这个文本的提示！）

如果不是佛教色彩的光焰，那可能是鲁迅先生结合了西方的光：中国文化面对混沌的悖论是在混沌中展现气一象的气韵和气势来承受混沌，而西方文化，无论是古希腊柏拉图的太阳之为至善，还是犹太教的创世记以及基督教的光明与黑暗的对举，都是从混沌中破解出光，以及色彩和形式，东西方文化从混沌中保持混沌的关系的差异由此根本体现出来；一旦中国文化的气场或者气韵无法维持，势必要从西方的光的形而上学中寻求照亮的来源，鲁迅先生的小说中的白光，以及眼睛的注视力量都与西方的光相关，尤其与现代

性的启蒙理性的光相关——我们知道启蒙一词 enlightenment 就是使之照亮的字面意思；因此，在鲁迅先生这里，已经开始了结合西方“光”的形而上学和神学的精神，以及中国文化气象和气韵的形而上学；也许，鲁迅先生文本的丰富性和对现代汉语语言和思想的贡献就在于结合了二者？！

6. 前面的故事，前面的底色和底本，其织体还是仿佛之中想象出来的，现在，似乎是再次的回到了现实之中，那是想象中的真实，现在则是真实之中的想象：依然是水中的青色之天的底子，事物在上面的交错——也是书写，而且组成“一篇”了。在这里，鲁迅先生奇妙地用“一篇”这个词，其实已经把原先想象中的视觉图像转换为了文本书写的文字场景！因此，在这里，不再仅仅是心中图像和图景，而就是文本自身在自我编织，这是鲁迅先生在重复文本自身书写的法则：这里的书写乃是元叙事，是一个关于书写的书写，关于色彩变化的元书写！而且一直在反复无尽地展开，将借助颜色来展开。

7. 再次重复，这次重写乃是对前面场景的再次书写，差异恰好在于，前面的颜色感不强，而现在则全然是由颜色建构起一个文本的图像世界：一丈红——大红花和斑红花——浮动碎散，变形，不仅仅是色感也有形式感的变化——胭脂水却没有晕，色晕的期待在后面的红色碎影会出现。然后是一系列先前的周围事物被罗列，同样处于浮动之中。反复强调事物的拉长变形，增加动感。而且大红花成为了红锦带，这个锦带不断自我编织；狗，白云，村女等等都被编织进来，原先现实关照的事物现在成为了织体上的图形了，现实被置于想象之中，而且是由色彩建构起来的，色彩在反复渲染之中，最后留下的是斑红的花影——她再次织入原先看到的事物。

在这里，对光影的描绘，完好地结合了中国文化气韵生动以及道之流行变化的精神，中国文化的审美不在于色彩的对比以及形状的准确塑造，而是强调事物之气势和物之变异。因而这里锦带的反复编织既有着色彩，也有着变幻。

8. 这样，现实的景物就成为书写的颜色之物，有斑红的花影建构起一个图影的世界，一个颜色碎散的世界。这无异于一幅神奇的抽象表现主义的杰作！

9. 然后，再次的观看之中事物又变得清晰起来，有着分明的效果，可以——看清，——知道，这是文本编织出来后，作为读者的再次观看！

10. “我就要凝视他们……”——则意味着这些场景发生之快，一直在变化之中，即便暂时清晰，立刻还要晃动起来，继续编织和变异！

11. 因此，根本不可能捕捉或者书写！云锦还在变幻，随着水波变得凌乱，更加不可读、不可看，最后看到的只是影子的碎片。只有片的影子！

12. 以至于我一直处于梦幻之中，这是一出白日梦，是的，回到现实中，我眼前只有虹霓色的碎影在晃动。

显然，碎影之为碎影也是光在晃动变化中所带来的效果，似乎有着印象派的绘画方式，而我们知道，西方印象派的产生可能也受到了中国和日本艺术的影响！这里有着中西方文化的互动！

13. 还没有结束，凝视者如此着迷于这篇故事，还处于对碎影的留念之中，以至于要去追回这碎影，完成和留下它们，乃至书写下它们，但是只有碎影，并且最后清醒过来，回到原先小河上的小船之中。

14. 这一切都是在昏沉之夜的梦想，但却描绘出一篇好故事！这是对一次书写的完全记录。

鲁迅先生在这里为我们呈现了一幅色彩编织的美丽画卷，展现了他自己的想象力。其间有这样几个层次：

第一，这是直接的直观层面，这是对现实之物的直接描写，但是已经打上了晃动的幻觉色彩。因为这是天云锦的不断展开。

第二，这是边缘的变形与色彩的交错。这是最为细微的描绘。

第三是这个现实场景成为文本或者写作乃至画布上的场景，再次的书写不再按照事物的样子，而是继续为轮廓打上颜色，这是大红花色彩开始渲染，让先前的事物以色彩再次建构出来，不再是原先的事物了，而是在彼此变形之中的色彩之物。

第四，则一切事物都浓缩为斑红的花影，只是花影在展现诸多的事物，只是碎散的斑红花影！是色彩的斑驳余留下来。这个时候的凝视更加需要注意力的投入。

第五则是一个短暂的停顿，可以在碎影中看出已经变形的事物。

第六则是再次的变形，因为变化不可能停止，最后剩下的这是片片碎影，有着虹霓色的碎影！碎影有着斑斓的颜色。

第七则是再次的书写，似乎是在凝视之外，在画布之外，在绘画画好之后

的再次捕捉,是对色彩之余晕的再次描摹,当然,这是不可能的书写!因为只有碎影在游动!

碎影之为碎影,这些余留的残影,成为鲁迅对古典生命虚幻景象的完美保留!那些在编织中变异的锦带或者白云,就如同马王堆出土的云纹或者气纹的变形——那是“道”的真正形式感!道之无形、道之不可感知、道之无名无相,“道”之为“无”——但可以通过事物的变形以及其间贯穿的色彩的踪迹来表现,因而,在这里,鲁迅重现了道家对虚无的表现力!而色焰和碎影的交织则是佛教艺术最为常见和象征苦难意味的形式。

色彩与光影的关系,形成了汉语书写的光之感,而且是从传统的绘画艺术转换而来,通过光影在颜色中的表现,渗透了生命的情调:破碎和碎影的无法收拾和整合——这是对剩余生命的经验,因而这里的碎影其实不是色彩,而是一种恍惚的色调,带来生命虚无的情调;而且,是以色彩之光照亮了生命之为残剩和破碎的经验,对光的表现,显然又不同于中国文化传统对虚无的呈现方式。

在这个《好的故事》里,一个《野草》中似乎读起来最为没有阴郁感受的文本中,依然回响着不可挽留的叹惋,碎影已经有着生命不可能完整的寓意了。

2.2 《秋夜》的蓝色和粉红

《秋夜》的开始就是分裂,就是自我的分裂:

在我的后园,可以看见墙外有两株树,一株是枣树,还有一株也是枣树。

这是不可能的语句!这是不合乎语法的语句!这是多余的语句!这是自我折断打断自我否定的语句:它们是多余的重复,在重复中加强了自我的孤独,加强了荒诞感。这是话语的内在折叠的奇妙撑开。

我们甚至可以以这个自我重复和自我分裂的句子来研究鲁迅所有的语言:

两株(枣)树:如果都是枣树,显然一个句子就够了——有两株枣树。

一株是枣树:既然交代一株,那么另一株肯定会不同,这里强调一株,也是数数,是很清晰的明确的,不会看错的,强调这棵树的孤零零,或者与其他

树的不同。但是,我们却知道,其实是两个枣树:并不孤立,但是现在却分开说,这是不允许重复,不允许复制,强调了树的唯一性和独一性,这是个体觉醒的时刻,这是最为独一性的凝视方式!我们一直要保留鲁迅的这个独一性的凝视眼神!否则我们将根本无法看到鲁迅先生对色彩的凝视!

还有一株(也)是枣树:还有一株,一般期待会不同,但是却是同样的,一个不能省略的“也”字是自我打断的标记,有着自我折断与自我复制的双重意味!似乎是一种自我的嘲笑,似乎枣树自身无法辨认自己了,或者说有待于再次自我确认和辨认!

这需要什么样的眼神才如此看到同样的两棵枣树?如此冷峻?如同解剖刀一般的眼神?能够把如此相似的事物分开?

如果枣树的自我辨认主要是形式上的,那么,《秋夜》的描写其实主要还在色彩上。

这两棵树站立在天空之下,什么样的天空呢?非常奇怪而高的天空,距离带来冷漠。而且天空似乎还要离开,更加疏远了。而且它现在又非常之蓝,但是有着星星的天空是冷眼的!那就意味着,无法让我们面对面。而且它还带有嘲笑的样子和表情,更加加强了隔膜。前面对枣树的凝视也是冷眼?或者就是热眼!

但是,这微笑却触及了地上的野草花。不仅仅是野草也是野草花——这样没有颜色的野草(如同《野草》的书名现在有了颜色)——现在有了颜色!是细小的粉红色,在冷的夜气中,在蓝色而冰冷的夜空下,在秋天,因此这粉红色似乎是唯一的暖色。只是她现在被冻得红惨惨的,在瑟瑟缩缩之中。这是一个在枣树之外的颜色对比。

然后回到枣树的描写上,没有了叶子,但是,枣树知道小粉红花的梦——枣树无疑靠近于粉红花。现在枣树只有几枝枝丫,如何面对天空呢,他在受伤中以枝桠直刺着天空,而且刺痛了满月,以至于让月亮窘得发白——这个白色暗示了枣树枝桠的力量!从而也减弱了天空蓝色的力量。

因而这个鬼一般眨眼的天空越要加强自己的蓝色了,无法承受枣树的刺激,也不顾对月亮的保护了。枣树一无所有的树干更加坚硬,如同铁似的直刺,这是枣树在与天空搏斗!毫不害怕那些鬼眼!

我们在这里看到了一些寓意:小粉红花是枣树的盟友,而天空的鬼眼和

月亮则是枣树的敌人。这里是斗争，秋夜是搏斗的时刻！而且是以颜色来区分敌友的，颜色在这里是区分和标记。当然，我们不必刻意去为这些象征形象寻找现实的对应物和政治文化学含义。这里更多的是生命元素之间的张力。

当然，那些恶鸟只是看客罢了。

夜半的笑声让叙述者回到了屋内，开始却不知道这笑声来自自己的嘴！还以为是别人的！这是回应刚开始对枣树的描写：凝视的这个我——也是自我分裂的，我的笑声竟然不知道是我的，如同枣树与枣树是分开的。不仅仅是与外在的敌人斗争，自我自身也在分裂的斗争之中。

如何让自我回到自身呢？如何可以最后击败蓝色的天空呢？

这是接下来对火的描绘，雪白灯罩上的纸张以及折痕，还有画出的猩红色的栀子，带来了温暖。我在寻求任何可能的温暖。

因而就期待猩红的栀子花开，枣树才有小粉红花的梦，枣树自己无力做梦，他只能借助于其他花朵的梦，才能形成自己的优美弧线。因而我才可能看到并且怜悯那些白纸灯罩上的小青虫，这些苍翠的可爱又可怜的英雄们，因为它们为了取得温暖而牺牲了自己。

也如同那些战士：进入无物之阵而敢于自我牺牲的战士：他只有自己，只有自己微薄的肉体。

2.3 《腊叶》的斑斓

与枣树相比，枫树和枫叶的颜色呢？

首先，呈现的是压干的枫叶，那是一个残余之物，一个过去的事物成为了书签，成为了标记。它唤醒回忆。

在深秋，霜露夜降后，枫树就变成了红色。而在它青葱之时却没有被我注意。仔细观察枫树的颜色，并非通红，而是浅绛，有些掉下的树叶在绯红的地上带着几团浓绿，有的还带有乌黑的花边，在红、黄和绿的斑驳陆离之中，似乎它们在向人凝视：所有凝视的奥秘都在于——被凝视：这是凝视之爱发生的时刻；这也是斑驳的色彩所带来的生命感，而且是离弃之物带来的爱意：对枫叶的凝视，对颜色细微变化的关注，是唤醒我们的凝视之爱。

是对“对视”的想望，是彼此的凝视。与凝视者对视，这是颜色自身作为生命之物存在的证据。

哪怕它是病叶，同样激发呵护之爱！因而诗人把这些将坠的被腐蚀了的斑斓颜色保留，诗人要保留的是这“斑斓”的颜色，不至于飘散。这是对色彩的挽留！

但现在，这被保留的斑斓消失了，它现在蜡黄似的，没有了灼灼的明眸，对被凝视的渴望反映了诗人作为凝望者的孤独？显然，这倒转的凝视并不是可以直接看到的，而是内在生命的投射，是面对虚无的吞噬力量，内在生命所自身激发的对生命的留恋。

诗人不得不感叹时间的短暂，但是，这极为短暂的对视保留了斑斓的记忆，只是现在我连这样的余闲也没有了，这是颜色的斑驳改变带来的对时间短暂的感叹！

2.4 《影的告别》中灰黑的手

告别，这是挥手的姿势。这是举起一只什么样的手来挥别？

这一次是影子的告别，一个影子如何告别？

它有什么样的手？

影子是什么颜色？影子就是黑色？影子是微黑的黑色？或者说影子是微白的白色？而黑暗呢？不就是黑色？

也许不是！也许影子就是碎影，如同《好的故事》中的碎影。当影子开始说话，当影子开始自身显现，那会带来什么样的声音？什么样的颜色？

鲁迅，在《影的告别》中，面对着书写影子颜色的困难！因为他首先要面对的是天堂与地狱的颜色！当然他否定了这些影子自己不愿意去的地方。

影子只愿意彷徨于无地：这无地因而也是无色？

因为影子不愿意彷徨于明暗之间：这是它的决绝，影子在这个世界上没有自己的位置，它也找不到自己的颜色与形式：既然它也步入了无物之阵！而且它愿意在黑暗里沉没！似乎它更加愿意成为黑暗的一部分！

然而，文本中反复写到“不愿”这个词，这是无可奈何的顿挫与折返，还是彷徨于明暗之间，只能带有自欺时的自我混淆。姑且举起灰黑的手，在不知道的时候独自远行。

灰黑的手，就是这个影子告别的手势！

我们看到了这只灰黑的手吗？这只灰黑的手能够带来什么样的礼物？他在召唤朋友？

他一无所有，他所给出的只是一个“无”：“无已！”或者是黑暗和虚空而已！因为它自己就愿意只是黑暗——在白天消失，只是虚空——不占据朋友的心地！

这是彻底的自身舍弃，这是自我的取消，这只灰黑的手所带来的——只是“无”：一个虚无的姿势——对虚无的指引。

既然只有黑暗和虚空，为什么还要来给予呢？只是给予一个告别的礼物！这个告别本身就是礼物：影子本身就是礼物？

这只“灰黑的手”本身就是礼物！因为这是在睡到不知道时候的时候，在梦中，一个影子来告别：这是发生在一个梦中的告别事件。

这是灰黑的手从梦中伸出：似乎梦就是纯然的黑暗，但是，在那里，影子却相信那世界全然属于他自己。

或者，这只灰黑的手——是与黑暗有着搏斗之后所染上的色彩？或者，这是已经被黑暗和虚无所浸染的手。

这灰黑的手挥动的姿态本身就是礼物？

因此，影子其实没有颜色，如果是全然的黑暗，哪里还有颜色？那是无色？

黑暗就不是黑色，而是无色。如同中国传统文化的“墨”的书写在原初本来的意义上并不是颜色中一种，而是玄色或者无色的！

那是从空中“余”出来的颜色：玄色——之玄之又玄，最后还原为无色，影子的告别启发的是这个虚空的无色！不愿意在明暗之间彷徨就是因为这些中间色并不是生命本来的颜色：因为生命本来就没有颜色，因而它的生生死死没有来由，因而从虚无中来又回还到虚无。

当然，沉没带来了淹没的恐惧，乃至沉痛！

最后的沉没就是如同尘土一样的灰色！

鲁迅在《求乞者》中对“灰土”的描写就达到了最为抽象的艺术感觉：似乎“灰土”在文本中四处弥散，我们只是感到灰土的无处不在的覆盖，感到被灰土所淹没，因为连布施的给予之心都没有了，这是彻底委身于尘土，成为灰土，成为灰色的沉默一般的无所为之色。这也是心如死灰的时刻！这是无余的生命！

在如此黑白灰的颜色中，如何还有希望吗？

颜色与虚无和希望的关系,我们在前面已经看到,在对闰土的描写中,在道路的敞开中,颜色暗示了生命的希望。因而,颜色不再仅仅是颜色,而是无色或者玄色,是对“无”的感觉和触感!如同后面写道“无词的言语”——这是色彩的语言在颤动,是光的波动形成了波纹的形式感。

而黑色呢?鲁迅先生喜欢黑色?不仅仅是黑色,而是无色,这只灰黑的手太有表现力了!暗示了诗人与黑暗的亲密。但是,《野草》中也有雪的白色,洁白与孩子们的红色。黑色表现了强烈的情感,黑色不再是黑色,在颜色与虚无的关系中,也变成了无色!这是在现代性虚无的经验中,对传统玄色的变异,颜色对虚无的经验,以及对虚无的拥抱和投入,也是对无物之阵的经验。

2.5 《希望》的颜色?

希望有着什么样的颜色?

希望发生在寂寞与虚空之中:在那里心如死灰,“没有颜色和声音!”这是彻底的冷漠,这是无色!

而且自己的头发似乎也苍白了,年龄在颜色上表现出来。之前呢,则不同,心中还有血腥的歌声,血和铁,火焰和毒——这些都是有着颜色的情态之物,因而还有希望来抗拒暗夜!希望是盾牌——尽管这盾牌后面也是暗夜。

因而我的青春就被暗夜耗尽了,暗夜如同秋夜,都是对夜晚之为暗色的渲染,这里,“青春”这个词也隐含了时间性——“青一春”和“青一绿”的年轻人的时间性,现在我只是看到身外的青春:那是星星月光自然之物,虽然是悲凉的青春,但是毕竟还有颜色,但是我则只有苍白。

如何再次抵挡暗夜的侵袭?只有这肉身!而且放下了希望的盾,承认自己可能还偷生在不明不暗的虚妄之中:虚妄之为虚妄就来源于有了太多虚假的安慰和梦想。

如果身外的青春也消灭,我身中还凝视自我青春的活力都没有了,自己的迟暮迅即凋零。

只有我一个人在肉搏或者肉搏这暗夜,因为我的身体还有血?

因而,“血”构成唯一的希望?

因而有了《复仇》之中血的献祭:鲜红的热血可以散出温热。这温热可以让人们:“互相蛊惑,煽动,牵引,拼命希求偎倚,接吻,拥抱,以得生命的沉酣

的大欢喜。”甚至，一旦这菲薄的皮肤被穿透，那桃红色的鲜红的热血激箭似的以所有温热直接灌溉杀戮者！这是血无所害怕的力量！

但是无辜者的受难和献祭牺牲，只是让看客们欢喜：“虽然他们已经预觉着事后自己的舌上的汗或血的鲜味。”——但他们还是无法触感到他者血的疼痛！

这一次，诗人鲁迅巧妙地设置了两个受难者的肉搏，就如同那两棵枣树！是的，这是再次的自我分裂，也是再次的自我建构！是再次的自我辨认！在无用的受难之中，在彼此鲜血的给出中，达到彼此的自我确认！为何只有通过流血来达到彼此的确认？为何只有通过彼此的离弃或者杀戮来获得彼此的承认？这是血在呼喊，血在喧嚣！

但是，这一次他们两个赤裸者认出了对方，不拥抱也不杀戮，连这样的意味也没有，这是漠然，这是生命的荒漠化，这是自我生命的虚无化——也是还原为生命的枯槁和无色，重新回到中性的荒漠和广漠的旷野，回到自己裸露的原初生命之中，在那里，并没有杀戮也没有献祭牺牲，只有血在流淌！

但是，这样的彼此支持也是虚幻的？乃至身体都干枯了——枯槁也是生命无色的暗示！

这是没有敌人也没有朋友的悲哀？这是他们坚持挺立的悲哀？或者说，这是他们以另一种方式在自我牺牲；让那些期待热闹的看客们自觉无趣，这是对观看本身的消解！这是以自己的虚无化来消解那些日常看客们的漠然。

不可能有对杀戮的凝视；任何对杀戮的凝视都是在参与谋杀！回到凝视之爱——那是彼此温柔的对视，对斑斓色彩的保留！如同腊叶的凝视！

对干枯的经验，也是对生命苦涩的经验，干枯也是“苦”！“枯”即是“苦”的无血的经验，不再有色泽的经验，即是对虚无的经验，如同老年失去了容颜的血色而枯干。但是，现在这枯干本身构成了力量，他们两个赤裸者以死人似的眼光来鉴赏看客们的干枯，这即是无血的大杀戮，他们自己却可以沉浸在生命发扬的大欢喜之中。这个巧妙的倒转表明了他们其实还是有着热血的！

2.6 《死火》的无量红影

触摸死火，拾起死火，这是虚无的艺术。

触及到真正的虚空，需要触摸死火，需要让死火在自己身上燃烧，需要成

为死火，“我”是最后触及死火的人！

这是对虚无最为极端和彻底的经验！

为什么要进入冰山？冰山的寒冷即是对死亡的经验？

这山的冰冷有着青白的颜色。但是，在一片冰冷青白之中，却有红影无数，也许，这红影就是《好的故事》中的那些红花的碎影？而且脚下也有了火焰——但是这是死火！

何谓死火？火如果死了，就熄灭了，死亡即是冰冷，“死火”这是最为矛盾的生命？是不可能的结合体！

死火，在这个意义上乃是无余的生命，乃是死后的生命！死去的火却还在活着，这是死后生命的余存，而且是无余的生命，已经死去了的生命，但是如何还有温暖？还在燃烧？这是灵魂的形态和形象？

这些无数或无量的红影，还在彼此晃动，并且纠结为珊瑚网。因而，这些火焰有着炎炎的形——似乎那是一个火的雕塑，这是鲁迅对火的雕刻，这些红影现在毫不摇动，纽结在一起了，如同枝型灯柱，如同珊瑚枝，是的，这是火的冰雕！而且尖端还有凝固的黑烟，有着枯焦的痕迹——这也是生命苦涩和焦虑的暗示！这样就与冰窟的四壁相互反映，化出无量数影，以至于使这冰谷也成为红珊瑚色了。先生以“无量”这个词来形容红影，也透露出先生的幻象已经受到了佛教图像志的影响。

死火，这是凝固的火焰，如同死后生命的骨灰在寒冷或者高温中凝聚了起来，那么，这灰烬凝聚之后而成的事物——是有生命之物还是无生命之物？这些红影还有着如此鲜活的珊瑚的形状和色彩，这是什么样的生命？

因此，诗人鲁迅想到了儿时对浪花的凝视，对烘炉喷出的烈焰的着迷：显然，我们这里又看到了鲁迅对《好的故事》的书写“回光返照”：只要是好的故事，就有“浪花”和“烈焰”的形式，就有云气一般变异流动的形式感！而且，这形式之为体道之物，就是在息息变幻的、永无定形。一方面它们激发凝视之爱，另一方面又不可能留下什么迹象：这是不可能的书写！这是让虚无生动起来的气势，色彩的书写转变为浪花，有了水的流动性，或者转变为烈焰的燃烧形式，这是不可能的书写。

死火，那是生命的灵魂的形象，因为它一直余留有生命运动的痕迹。

我们就看到了《墓碣文》中那个坐起来的死尸，那些写在墓碑上的文字其

实即是火焰一般的自我吞噬的象征，所谓游魂的自啮其身，以及抉心自食——来欲知本味，这个滋味的品尝，也是死后生命的幽灵渴望被触感的要求！这也是又一个厉鬼！在这里，厉鬼的形象已经被变形了，不再是传统文化的“僵尸的乐观”？

这是在梦中到来的幽灵和厉鬼：是在无余情态中——不可能在人世间显现，只可能在梦中来临，只可能在书写中，以不可见的方式显现，鲁迅先生以其内在生命的敏感触及了这些无余的生命！

而且，这死后的生命渴望重还人世，哪怕成为尘土，依然保持微笑——这是生命不屈不挠的内在激情！这是厉鬼的不屈不挠！

这个脸上有着蒙蒙如烟一般色彩的死后生命，就是一个无常的厉鬼？他一定是一个不屈不挠的生命！

先生于1925年5月21日在《“碰壁”之后》（《鲁迅全集》3卷，第68页）中这样写道：

华夏大概并非地狱，然而“境由心造”，我眼前总塞着重迭的黑云，其中有故鬼，新鬼，游魂，牛首阿旁，畜生，化生，大叫唤，无听唤，使我不堪闻见。我装作无所闻见模样，以图欺编自己，总算已从地狱中出离。

在黑云的背景下，鲁迅心中充满了厉鬼们的幻象，只是他自己庆幸自己已经走出了这个地狱，这是写作带来的力量。

因此，需要触摸到死火，但是触及的感受如何：寒冷，这寒冷却使我的指头焦灼，为何寒冷却使人焦灼？因为寒冷需要激发触摸者的温热？让自己也燃烧起来？我将死火装入口袋后，冰谷就又回到了开始的青白。

因而，我自己就要燃烧了！我的身上因为燃烧而发出黑烟，上升起来如同铁线蛇，也许这是鲁迅对传统绘画艺术中线描手法的再创造。因为我的燃烧，冰谷四周再次到处是红焰流动，如同大的火炬，死火确实在我身上燃烧，这是我以温热唤醒了它。

是我的体温使死火复活了！死火似乎在要求一个活的身体？死火就是灵魂的形象？

我竟然开始追问他的姓名了！死火是匿名者？是无名者？他只是被遗

弃之物，死火还有余温，几乎死亡，在这个意义上，死火也是剩余者，因为有了我的余温，他才得以重新烧起来。

我希望使之永远燃烧，就试图带他走出冰谷。但是，那样死火将要耗尽自己。

这里有着一个死火的悖论：如果死火继续待在这里，没有我暂时给的余温，它就会冻死；如果他不在冰谷，而是与我一道走出去，也会燃烧殆尽。离开或者不离开，都是死亡！这是一个无法走出去的悖论。

死火所生存的那个冰谷其实就是虚空世界的暗示——一个无神的世界，如同我们这个世界？或者，也许冰谷就是一个无物之阵？冰谷就是我们生活世界的隐喻？我们生活在这个世界上，也是很快就被这个世界的无聊和寒冷所冻灭，如果我们急切地离开这个世界，也是迅速地燃烧殆尽。因此，冰谷中的这死火，其实就是生命在这个世界上的幻影，是不定晃动的幻象，如同先生这里还是以“无量”这个带有强烈佛教色彩的词来形容红影，我们的生命本身就是一个红影，一个在燃烧的红影，只有通过燃烧才可能显形，虽然只是一个幻影，但是依然可以留下珊瑚枝一样的形象：那是生命内在激烈燃烧的凝结起来的形式感，那也是个体生命之时间的多彩多姿的形式！

我们就明白了鲁迅先生为什么要写《颓败线的颤动》，颓败线之为颓败线也是生命凝结的雕塑一般的形象，那是一个垂老的女人的生命，面对被杀戮的可能性，也是如同将要熄灭的死火，因而她异常冷静，如同骨立的石像一般，她勇敢地遗弃了背后的冷骂和毒笑，独自走向了无边的旷野，而且她是赤身裸体的，这也是《复仇》中的那两个生命，这也是死火的形象：石像也是冰冷的凝固体，只是她无法言说，她只有无词的言语：她也是一无所有！

她只有“无”：“说出无词的言语”——这个矛盾的表达式，也是诗人鲁迅一贯使用的梦中的矛盾修辞，是不可能的书写，是不可能图像化的暗示语言，这个凝固的石像也是荒废和颓败的，她的身躯整个都在颤动，为何如此凝重的身躯也在颤动？这是生命被虚无惊扰的后果？石像颤动时体现出鱼鳞一般的形式，而且如同烈火，仿佛波涛。——在这里，我们又看到了烈焰和波浪的形式！

因此，我认为鲁迅先生一直在重新激活传统道家和佛教的带有强烈宗教感的生命形式，中国文化的内在生命形式就表现为这些流动的生成的形式。

以至于《野草·死后》这篇最为缺少颜色的作品中就有：

万不料人的思想，是死掉之后也会变化的。忽而，有一种力将我的心的平安冲破；同时，许多梦也都做在眼前了。几个朋友祝我安乐，几个仇敌祝我灭亡。我却总是既不安乐，也不灭亡地不上不下地生活下来，都不能副任何一面的期望。现在又影一般死掉了，连仇敌也不使知道，不肯赠给他们一点惠而不费的欢欣。……

我觉得在快意中要哭出来。这大概是我死后第一次的哭。

然而终于也没有眼泪流下；只看见眼前仿佛有火花一样，我于是坐了起来。

梦中的死后，那是无余生命的存活之地，在梦中，那也是死火的灵魂形象，在这里，则是影子也死掉了，一种彻底的遗忘？

当然，西方世界几乎是没有如此流动的生命形式的，虽然中世纪的哥特式建筑的线条有此努力，但还是比较生硬，而巴洛克艺术中的皱褶也许比较接近，但是中国传统道教和佛教的这些体道的形式更加富有元素的韵律感，更加富有流动的气韵！

只是鲁迅是在一个更加情感化、更加个体化的时代，在一个丧失了宗教依托的世界上的重新想象，并且以此想象激活个体的创造性和面对虚无的勇气。

她于是抬起眼睛向着天空，并无词的言语也沉默尽绝，惟有颤动，辐射若太阳光，使空中的波涛立刻回旋，如遭飓风，汹涌奔腾于无边的荒野。

没有了言辞，这是一首无词歌，这是颤动作为形式，作为太阳一般的辐射光线，作为空中的波涛，在无尽的涌现！光线本身也是凝视本身就被彻底形式化了！这也是无色的光线展现为纯然流动的形式。

当然，这也是无名的思想，是《一觉》中结尾所言的从梦中醒来，从烟雾中所看到的几篇夏云，徐徐所幻出的难以指明的形象！

这也是我们生命的形象！

2.7 《雪》

写到雪,也是寒冷,但是雪花不同于凝固的冰谷和死火,那是流动的消逝的花朵,雪花是最为古典的虚无之花,越是轻微,越是融化消逝得快,而且雪花的到来就是为了消散。

诗人却爱着这雪花,因为江南的雪有着处子的皮肤的触感:

雪野中有血红的宝珠山茶,白中隐青的单瓣梅花,深黄的磬口的蜡梅花;雪下面还有冷绿的杂草。

如此细微的色彩描写,无疑是鲁迅受到了日本文学的影响,对细节的无比关注!对色彩的无比热爱!

然后写到孩子们冻得通红的脸和紫芽姜一般的小手,以及堆起来的罗汉的洁白和光辉,还有为其抹在嘴唇上的胭脂红。当然,最后一切的色泽都要褪尽。

这是可以粘连在一起的雪,那些绝不粘连的雪花呢?则如粉如沙的消散,只是旋转与升腾!而且在升腾中弥漫太空,在旋转升腾中闪烁不止!

这闪烁旋转升腾——其实也是生命的一种形式,这是白色的雪在飘飞中带来的一种律动的生命形式!

这律动的形式本身就是生命,因而诗人激昂地写道:

在无边的旷野上,在凛冽的天宇下,闪闪地旋转升腾着的是雨的精魂……

是的,那是孤独的雪,是死掉的雨,是雨的精魂。

再次回到了死亡的主题,也是孤独的主题,那是《秋夜》中一开始就挺立的枣树的孤独,那是死火的自我耗尽的激烈,这里,则是雨雪的精魂:那是内在生命的形象!

当然,接着书写的《风筝》也是一个生命飘动的形象,在灰黑色的秃树枝丫上空,在积雪的地上的反衬下,天空中可以看到淡墨色和嫩蓝色的风筝,而且先生把对风筝的描写个人经验化了,写到儿时对自己弟弟制作风筝的粗暴

态度,表达了宽恕的主题,但是,又强调了遗忘的重要性——

全然忘却,毫无怨恨,又有什么宽恕可言呢?无怨的恕,说谎罢了。
我还能希求什么呢?我的心只得沉重着。

为什么把天空中放飞的风筝与现实中发生的宽恕联系起来?只是因为
我粗暴地撕毁了弟弟做的风筝,泯灭了他对天空的渴望?对天空的渴望,如
同枣树对天空的刺痛和抵抗,都是一种生命昂扬的欲望,似乎鲁迅先生自己
更加靠近大地,因此写到自己的沉重?而他的弟弟更加接近原初的天空?但
是,我们已经看到,前面雨雪的升腾旋转却恰好关联了天空与大地!

在这里,诗人还要求遗忘的重要性,为什么我们的文化不推崇牺牲献祭
以及宽恕的德行,不使之成为主要的生命原则?那是因为我们的生命伦理是
在流动之中的,而宽恕则是把过去固定在某个时刻还试图去补救它?而我们
相信既然生命是流动的,过去的错误也可以随之过去随之消散,因此遗忘和
抹去更加重要,这也是导致虚无和虚妄的根源?因为这样看来,就没有了什
么伤害,一切都可以过去,因此也没有了可以持守的原则了?

这是一个内在的困难,这也是我们继续在面对我们文化生命的内在
悖论。

在《二心集·〈野草〉英文译本序》中鲁迅写到了自己创作的现实和处身
情态:

因为讽刺当时盛行的失恋诗,作《我的失恋》,因为憎恶社会上旁观
者之多,作《复仇》第一篇,又因为惊异于青年之消沉,作《希望》。《这样
的战士》,是有感于文人学士们帮助军阀而作。《腊叶》是为爱我者的想
要保存我而作的。段祺瑞政府枪击徒手民众后,作《淡淡的血痕中》,其
时我已避居别处;奉天派和直隶派军阀战争的时候,作《一觉》,此后我就
不能住在北京了。所以,这也可以说,大半是废弛的地狱边沿的惨白色
小花,当然不会美丽。但这地狱也必须失掉。这是由几个有雄辩和辣
手,而那时还未得志的英雄们的脸色和语气所告诉我的。我于是作《失
掉的好地狱》。

如果我们回到文本本身，回到对色彩的关注上，先生这里就是把这本小书称为：“废弛的地狱边沿的惨白色小花”——地狱应该是黑色，更加表明了惨白色小花的无助，惨白色的小花也成为这个文本的象征，但是，在每一个读者的眼中，这些惨白色的小花开始燃烧起来。

三、后期文本中的颜色

3.1 《铸剑》中的黑色人

鲁迅先生越来越强调黑色，把黑色越涂越浓，在1925年3月18日给许广平的信中，先生就说：

中国大约太老了，社会上事无大小，都恶劣不堪，像一只黑色的染缸，无论加进什么新东西去，都变成漆黑。可是除了再想法子来改革之外，也再没有别的路。

黑色，越来越成为先生要冲破的铁幕，如同那间黑色的铁屋子。

但是，先生也可以利用这黑色，在与白色的对比中，来改变黑色的语意，而且还与语言文字联系起来，这是在1926年的收录于《朝花夕拾》中的《二十四孝图》一文的一开始，先生就发出了最毒最黑的咒语：

我总要上下四方寻求，得到一种最黑，最黑，最黑的咒文，先来诅咒一切反对白话，妨害白话者。即使人死了真有灵魂，因这最恶的心，应该堕入地狱，也将决不悔改，总要先来诅咒一切反对白话，妨害白话者。

先生竟然把要找到一种黑色，来对抗更加黑色的文言文或者古文，因而不得不加强黑色，甚至就是借用黑色本身的力量，这最黑的黑色还是黑色吗？也许是，那就意味着虚无获得了明确的规定；也许不是，而是无色，是所谓地狱的颜色！而这里的白话文当然有着“白”色的光泽了！这里的对比实在强烈和奇特！颜色隐喻着文字的差异，这也是历史断裂的标记。

一旦颜色打上了历史性的革命意义，也许虚无感就不强烈了，这是写作的幸还是不幸？

这只能表明先生的书写渐渐地转向为对黑白两色的表现了：这也反映了先生开始转向杂文的论战式书写：区分开敌友，黑白分明，成为最为重要的书写方式。

当然，黑色之为黑色，在鲁迅先生的书写中有着复杂性：或者是黑色是玄色或者无色的指引；或者是对黑色的进一步强化，如同这里的最黑的咒文，是借用黑色的力量；或者就是黑白二色的对比；或者，黑色本身也有着内在的浓淡变化，等等，还有待进一步展开。

也正是从他们身上，鲁迅才看到了“希望”之所在，因此，如果非要说大禹有什么现代的模式，那么这模式也就是鲁迅心目中的瞿秋白、冯雪峰、柔石和殷夫。这些当然是塑造禹的很重要的元素，但禹身上更重要的元素恐怕还是鲁迅自己。原因有二：其一，禹（墨子也是这样）是鲁迅塑造的黑汉系列中的一员。已有很多方家指出，鲁迅作品中的黑汉系列有鲁迅自况的成分^①。其二，《理水》中对禹周围一群小人的描写实际上是当时鲁迅处境的文学表达。（——刘春勇的博士论文！未刊稿）

——对于这个“黑汉系列”的研究，包括《起死》中庄子和司命神的面貌，还有待展开。为什么是黑汉？一个看起来很简单的面孔？也许是先生的写作一直处于无名和匿名状态？也许是现代的中国文化一直无法找到一副清晰的面容？也许是鲁迅先生依然还在虚无的情境中挣扎？

写于1926年10月的《铸剑》是彻底转向的标志，这也是与先生的个人生平、与时代的苦难相应的。在鲁迅先生后来的书写中，尤其是后来的小说，即这篇终结《野草》阶段书写的小说《铸剑》中，就直接写到了那个完成复仇的黑色人！

在刀光血影之中，在一个改写传统传奇小说但有着现代复仇意蕴的作品上，出现了一个黑色人！

何谓一个黑色的人？他没有面孔和容颜：“黑须黑眼睛，瘦得如铁。”他只

^① 日本学者丸尾常喜在《复仇与埋葬——关于鲁迅的〈铸剑〉》一文中对鲁迅作品中的“黑色人”形象与鲁迅自身的联系作过充分的论证，见氏《“人”与“鬼”的纠葛——鲁迅小说论析》附录三，秦弓译，人民文学出版社1995年版，第301页。

是需要孩子的青剑，这剑的颜色表现了生命的纯粹！但是，留在剑上的第一滴血却是这个要复仇的孩子的血。

鲁迅先生对传统传奇故事的改变，是对不可能性的文学的经验，或者说，任何的文学都可能对不可能经验的经验。

在这里，被砍掉的头颅不再是头颅——不再仅仅只是一个器官了，不再是身体的一个部分，否则，这个头颅如何可以在沸水中跳舞和歌唱？

这是一个歌唱的舞蹈的身体，他的每一个部分都在歌唱和舞蹈，是一个没有器官的躯体，是纯然的元素性的生命体。

而这个黑色人呢，他是一个具体的人？何谓一个黑色人，不是一个可以再现的黑衣人？他从孩子那里借来了生命：“你的就是我的，他也就是我。我的魂灵上有这么多的别人所加的伤，我已经憎恶了我自己。”——因此，这是一个代替的生命，生命一直在替代之中。这是头换头的游戏。这是不可能的游戏。

而头颅在沸水中的舞蹈歌唱，那是生命之为元素在歌唱，尤其是接下来黑色人砍下国王的头，也接着砍下自己的头，三个头一起撕咬在一起的改编，体现了鲁迅先生对文本的特殊编织方式，因为传统传奇其实根本没有写到三个头的撕咬，虽然写到了小孩头颅的舞蹈。这个撕咬的动作的发现和表现，也是黑色人以其黑色混溶了各个生命。

黑色人之为黑色人，并不是黑人也不是黑衣人，而是无色之人，是一个不可见的不可读的生命：小孩是看见了他，但是他们交换了生命，成为了他者；国王其实并没有看见他，否则不会不要求取下他包裹中的剑，国王只是看到了自己的欲望；其他人也无法看到他，因为他已经成为了另一个他者，成为了死去的国王的头颅，成为了复多的头颅。

也许，这个被黑色撕咬的生命体，这个三一体的头颅的合体是一个鲁迅先生虚构的新的生命体：有着传统国王头颅的威严——我们的文化从来不是无头和多头的文化，一直是寡头的，因而多头化是最好的演变方式？有着孩子纯真的头颅——那是生命回归的象征，有着一个黑色不可见生命的头颅——那是生命隐秘的隐喻，是生命不可抹去的一种原始力量？如同他的歌唱所暗示的生命力？

后期的写作中，颜色就不再那么丰富了，主要是黑白的两色，如同先生喜

欢黑白的木刻，木刻中的黑白色，那可以触及的生命。

或者说，以黑白色来分解虚无，来填充虚无，带来了根本的问题：即，虚无是无色的，现在以黑白来标记虚无，就丧失了虚无之为无色的底蕴，而被具体的色彩所遮蔽了！

3.2 《夜颂》的黑色

1933年的《夜颂》中更是喜欢上了夜的各种黑色：

爱夜的人，也不但是孤独者，有闲者，不能战斗者，怕光明者。

人的言行，在白天和在深夜，在日下和在灯前，常常显得两样。夜是造化所织的幽玄的天衣，普覆一切人，使他们温暖，安心，不知不觉的自己渐渐脱去人造的面具和衣裳，赤条条地裹在这无边际的黑絮似的大块里。

虽然是夜，但也有明暗。有微明，有昏暗，有伸手不见掌，有漆黑一团糟。爱夜的人要有听夜的耳朵和看夜的眼睛，自在暗中，看一切暗。君子们从电灯下走入暗室中，伸开了他的懒腰；爱侣们从月光下走进树阴里，突变了他的眼色。夜的降临，抹杀了一切文人学士们当光天化日之下，写在耀眼的白纸上的超然，混然，恍然，勃然，粲然的文章，只剩下乞怜，讨好，撒谎，骗人，吹牛，捣鬼的夜气，形成一个灿烂的金色的光圈，像见于佛画上面似的，笼罩在学识不凡的头脑上。

爱夜的人于是领受了夜所给与的光明。

爱夜的人和摩登女郎，于是同时领受了夜所给与的恩惠。

而高墙后面，大厦中间，深闺里，黑狱里，客室里，秘密机关里，却依然弥漫着惊人的真的大黑暗。

现在的光天化日，照来攘往，就是这黑暗的装饰，是人肉酱缸上的金盖，是鬼脸上的雪花膏。只有夜还算是诚实的。

我爱夜，在夜间作《夜颂》。

先生耐心细致地区分开了各种夜的色泽，也是与白纸的白色的对比，还是暗示了厉鬼与夜气的关系，甚至想到了佛画！这也正是我们前面说到的先

生对佛教绘画的修养和理解。而且面对时代的黑暗，还是有着对光明的渴望！

但是，有立刻认识到在暗黑的时代对光明的追求可能也是虚假的，因为那只是对黑暗的装饰而已，是鬼脸上的化妆——依然还是出现了厉鬼们的形象！而黑夜却是诚实的，这里隐含了先生的绝望和沉痛！

3.3 电影的颜色

1933年所写的《电影的教训》中奇特思考了黑白电影的表现与种族主义、与国民性之间的关系：

但到我在上海看电影的时候，却早是成为“下等华人”的了，看楼上坐着白人和阔人，楼下排着中等和下等的“华胄”，银幕上现出白色兵们打仗，白色老爷发财，白色小姐结婚，白色英雄探险，令看客佩服，羡慕，恐怖，自己觉得做不到。但当白色英雄探险非洲时，却常有黑色的忠仆来给他开路，服役，拚命，替死，使主子安然的回家；待到他豫备第二次探险时，忠仆不可再得，便又记起了死者，脸色一沉，银幕上就现出一个他记忆上的黑色的面貌。黄脸的看客也大抵在微光中把脸色一沉：他们被感动了。

——从这里可以看出先生眼光之毒辣，之独特！

3.4 脸谱的颜色

1934年，后来还是写到了脸谱的多色，但是，在与西方色的象征的比较中，先生发现脸谱其实只是人物的分类，不是象征的艺术手法，只是程式化的结果！是某种“相人术”的表现形式，是为了看其样子好行事，

伯鸿先生在《戏》周刊十一期（《中华日报》副刊）上，说起脸谱，承认了中国戏有时用象征的手法，“比如白表‘奸诈’，红表‘忠勇’，黑表‘威猛’，蓝表‘妖异’，金表‘神灵’之类，实与西洋的白表‘纯洁清静’，黑表‘悲哀’，红表‘热烈’，黄金色表‘光荣’和‘努力’”并无不同，这就是“色的象征”，虽然比较的单纯，低级。这似乎也很不错，但再一想，却又生了疑问，因为白表奸诈，红表忠勇之类，是只以在脸上为限，一到别的地方，白

就并不象征奸诈,红也不表示忠勇了。

而且,先生也是以此来嘲笑所谓中立的第三种人!而且认为脸谱太漫画化,实在是赘疣而多余的。从这里,也可以看出先生的某种不耐烦,因为在脸谱上,有着中国人的面子以及生命血气的表现形式,当然,先生前面不远就谈到了面子,但是似乎没有更加深入展开面子和脸谱之间在血气或气血,以及与血缘、与绘画缺乏人物肖像画的问题联系起来思考!

当然,先生对颜色的敏感也主要反映在战斗上,这也表现在发表文章时的困难,对书报审查制度的嘲笑,比如:《脸谱臆测》是写给《生生月刊》的,奉官谕:不准发表。我当初很觉得奇怪,待到领回原稿,看见用红铅笔打着杠子的处所,才明白原来是因为得罪了“第三种人”老爷们了。现仍加上黑杠子,以代红杠子,且以警戒新作家。——先生反复嘲笑了这种划上黑杠子和红杠子的做法,似乎这也是一种书写、但是,这种颜色却是中止书写,败坏书写的方式!

3.5 木刻的颜色

所谓创作底木刻者,不模仿,不复刻,作者捏刀向木,直刻下去。——记得宋人,大约是苏东坡罢,有请人画梅诗,有句云:“我有一匹好东绢,请君放笔为直干!”这放刀直干,便是创作底版画首先所必须,和绘画的不同,就在以刀代笔,以木代纸或布。中国的刻图,虽是所谓“绣梓”,也早已望尘莫及,那精神,惟以铁笔刻石章者,仿佛近之。

先生喜欢木刻,是因为喜欢这种放刀直干的畅快,以及木刻的民间和大众教育性,也是与文学的战斗性相关的。

他尤其喜欢惠勃(C. C. Webb)这位英国现代著名的艺术家,认为那一幅《高架桥》是圆满的大图画,运用了一种独创的雕刻方法,以至于几乎可以数出他雕刻的笔数来:“统观全体,则是精美的发光的白色标记,在一方纯净的黑色地子上。”

《拾谷虹儿画选》小引中也有:“我所引的描线,必需小蛇似的敏捷和白鱼似的锐敏。”以及:“描幼儿,则加以天使的羽翼,还于此被上五色的文绦。”

先生也写到了英国艺术家格斯金(Arthur J. Gaskin),先生认为他不是一个始简单而精细的艺术家,但是他很早就懂得立体的黑色之浓淡关系。比如他的作品《大雪》,“其凄凉和小屋底景致是很动人的,雪景可以这样比其他种种方法更有力地表现,这是木刻艺术的新发见。”

而先生还强调另一个英国木刻家杰平(Robert Gibbings)对于黑白的观念常是意味深长而且独创的。还特意说明另一位艺术家 E. Powys Mathers 的作品:“《红的智慧》插画在光耀的黑白相对中有东方的艳丽和精巧的白线底律动。他的令人快乐的《闲坐》,显示他在有意味的形式里黑白对照的气质。”

也说到俄国种的美国人左拉舒(William Zorach)注意于有趣的在黑底子上的白块,不斤斤于用意的深奥。

他对这些艺术家的分析,可以看出他对黑白浓淡关系的喜爱,也许这是一个对传统水墨艺术有着理解的中国人都可能有的,只是鲁迅先生更加敏感。

还比如对日本人永濑义郎的评价:曾经为《沉钟》作插画,算作“木口雕刻”的作例,给人以深刻印象的是先生的评价——“还可推见黑白配列的妙处。”

再比如,对其他作黑白画的艺术家的特意关注,即介绍比亚兹莱,先生认为:

比亚兹莱是个讽刺家,他只能如 Baudelaire 描写地狱,没有指出一点现代的天堂底反映。这是因为他爱美而美的堕落才困制他;这是因为他如此极端地自觉美德而败德才有取得之理由。有时他的作品达到纯粹的美,但这是恶魔的美,而常有罪恶底自觉,罪恶首受美而变形又复被美所暴露。

视为一个纯然的装饰艺术家,比亚兹莱是无匹的。他把世上一切不一致的事物聚在一堆,以他自己的模型来使他们织成一致。但比亚兹莱不是一个插画家。没有一本书的插画至于最好的地步——不是因为较伟大而是不相称,甚且不相干。他失败于插画者,因为他的艺术是抽象的装饰;它缺乏关系性底律动——恰如他自身缺乏在他前后十年间底关

系性。他埋葬在他的时期里有如他的画吸收在它自己的坚定的线里。

在这里，恰好可以看出鲁迅先生自己的卓越之处，他自己的文本所反复指引的就是生命的律动，是在地狱，在冰谷之中也要律动升腾的生命，而不仅仅是外在的装饰！

这也天使反映在他对 Burne-Jones 的评价上：Burne-Jones 底狂喜的疲弱的灵性变为怪诞的睥睨的肉欲——若有疲弱的，罪恶的疲弱的话。日本底凝冻的实在性变为西方的热情底焦灼的影像表现在黑白底锐利而清楚的影和曲线中，暗示即在彩虹的东方也未曾梦想到的色调。——这个对黑白的锐利的强调，也透露了先生自己的喜好！

最后，就是接近死亡的绝对黑暗的时刻，是生命虚无感最为强烈的时刻，就是那突然出现的女吊形象，似乎那是一次回光返照，是对色彩的最后眷恋。是对儿时记忆的回归，也是对内在生命的再次发现，可惜所剩时间不多了，不然也许先生可以重新回到《野草》时期那么反复多变的色彩上，展开更加丰富的书写。

通过对鲁迅先生色彩的研究，让我们对虚无有了深入的经验：虚无本身（当然没有什么虚无本身的），是无色的，是没有颜色的，进入虚无就会被它吞没和吞噬，这是绝对的黑暗。因此虚无不是黑色！而是绝对无色！

而且中国传统文化，对混沌和黑暗的破解——通过气象和氤氲之气，而不是西方的光—色彩与形式，因此，在鲁迅先生这里，一方面保存了中国传统文化的气韵和流动的气象——水纹和气纹的形式，另一方面，鲁迅先生的写作也展现了西方的光！他的写作结合了“气”和“光”——这成为我们今后可以进一步展开研究的重点！

而且，一旦生命触感到虚无，生命的肉身性就带来了色彩，因为肉体的生命有着温暖，因为血气的躁动带来活力，因此，生命和虚无的关系，让虚无有了色彩；同时，虚无本身也处于在内在爆破和灾变之中，虚无也不是静止的，通过一系列的灾变，虚无会透露出一些微光，打上一些微弱的色彩；而且，如果生命有信仰，信仰本身就会带来光，传统的上帝或者神都有着光，尤其是唯

一神论的犹太教和基督教传统强调光,在鲁迅这里,则尤为加强了佛教的光焰。因此,在重重的意义上,生命触及了虚无:虚无的灾变,肉体的温暖,神性的光照,此外,还有启蒙的理性之光——鲁迅显然尤其受到这个影响,这就是虚无之光的书写。

虚无从而被感触到了:这是使“虚无”有所“实有”了!但不是实际,因为颜色在鲁迅那里,不是颜色,而是对虚无的触感中带来的色晕:那是一种晃动和流动的光焰或者波纹:这不是色彩和颜色,而是流动的有着光晕的“势”和“力”!因此虚无的形式并不是实在和实际的东西!

因此,问题也在于:当后来鲁迅先生以黑白两色取代了虚无,就使之过于实际了,与现实的残酷和革命过于密切了。这就是先生写作的问题之所在,也是我们研究鲁迅色彩的意义!

(作者为中国人民大学中文系副教授、哲学博士)

可技术复制时代的传统技艺

论《故事新编》的说故事技巧

张历君

一、破坏与救赎

黄子平曾将《补天》中那群“小东西”的说话分成三类：一、“学仙”意味着渴求长生和不朽；二、“躬行天讨”意味着权力、暴力和战争；三、“失德蔑礼败度”则意味着律法、刑罚和禁忌。三者都在故事中被视作与自然创造相悖的话语。它们相互碰撞冲突形成了一片符号混乱的境况，并意味着自然秩序的倾覆。因此，在天崩地裂的世界中炼石补天的女娲，也可以被视作五四一代在话语秩序分崩离析的天地中弥合文化断层的写作者或知识分子。^① 鲁迅正是这群写作者的一员，他所经历的是前所未有的破坏和混乱的文化状况：

中国社会上的状态，简直是将几十世纪缩在一时：自油松片以至电灯，自独轮车以至飞机，自镖枪以至机关炮，自不许“妄谈法理”以至护法，自“食肉寝皮”的吃人思想以至人道主义，自迎尸拜蛇以至美育代宗教，都摩肩接踵的存在。^②

鲁迅处身于历史的大转折时期，中国由传统社会转向技术媒体社会。在这个大转折的过程中，传统文化秩序或文化的可传递性（the transmissibility

^① 黄子平，《〈故事新编〉：时间与叙述》，见《革命历史小说》，牛津大学出版社（香港）1996年版，第116页。

^② 鲁迅，《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1981年版，第344页。以下注释简称为《鲁迅全集》。

of culture)被彻底地粉碎,各种文化元素被粗暴地从文化语境中撕扯出来,在可技术复制的媒体中被胡乱地征引和阐释。阿甘本(Giorgio Agamben)曾经指出,本雅明(Walter Benjamin)也许是第一位欧洲知识分子意识到,在现代性的大转折中,传统文化的可传递性已发生了根本的变化。在这种变化中,“征引”开始获得了一种特殊的权力。这种力量并非源于它传递“过去”和传统的能力,恰恰相反,它源于把“过去”和传统从既有语境中剥离出来的破坏能力,亦即扫荡和毁灭一切的能力。“征引”的力量是一种暴力的权力,它透过摧毁由文化历史的经典文本所组成的传统体系,而获得一种异化的权威。^①身处20世纪初的中国,鲁迅亦同样体察到这种异化的权力和摧毁一切的力量。林毓生曾提出这样一个问题:“既然中国传统的政府和文化秩序已随着普遍王权的崩溃而解体,那么,辛亥革命以后的反传统主义者为什么仍然认为必须猛烈抨击那个早已解体了的传统?”林氏对此的回答是:“中国传统的社会—政治和文化—道德秩序虽然已经解体,但并未使过去的邪恶从中国销声匿迹。相反地,当容纳这些邪恶的框架本身已经坍塌以后,这些邪恶在日后的混乱和士气低落的情况下却显得更加突出和难以容忍了。而且……袁世凯肆无忌惮地篡窃权国的种种罪行,显示了旧的邪恶势力正从传统的束缚下被释放出来,所以变得更恶毒、更猖獗。”^②当时,袁世凯希望通过复兴儒教、举行祭孔及祭天等活动使自己获得合法的帝王地位。他的做法实际上是在传统文化秩序被摧毁之时,以“征引”的异化权力重新巩固正统和秩序的政治实践。这无疑是本雅明所谓的法西斯主义的神话暴力和权力崇拜的政治实践。事实上,由技术发展和“征引”所释放的破坏力量本身也是大众力量获得解放的基本条件。法西斯主义的权力崇拜由于将这种破坏力量转化成维护正统的力量,遂歪曲了这种力量,并使之转向战争等人类自我毁灭的方向。为使这种破坏力量重新导向解放的方向,五四一代知识分子将矛头重新指向袁世凯所“征引”的儒教传统,并提出彻底摧毁传统的主张。

^① Agamben, Giorgio. *The man without content*. Translated by Georgia Albert. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999, p. 104.

^② 林毓生,《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》,穆善培译,贵州人民出版社1986年版,第26页;Lin, Yu-sheng. *The crisis of Chinese consciousness: radical anti-traditionalism in the May Fourth era*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979, p. 20.

本雅明说：“与法律的建设性含混相对立，正义是破坏性的。”^①但破坏力量中寄寓的是这样一种希望，即“总有些东西会活过这个时代的——因为它被从这个时代中撕扯出来。”^②换言之，在猛烈的摧毁以后，仍能残存下来的事物便寄寓着希望和救赎。在《可技术复制时代的艺术品》（“The Artwork in the Age of its Technological Reproducibility”）^③中，本雅明曾提及这种幸存的事物——建筑。他说：“从远古起，建筑物就伴随着人类。许多艺术形式产生而又消亡。……人对居住场所的需求则了无终日。建筑艺术从来没有被赋闲过。”他并指出建筑艺术通过触觉和视觉所形成的心灵涣散式的接收方式能孕育习惯。而在历史转折时期，人类的感官只有通过养成习惯，才能孕育出适应外在环境变化的能力。^④本雅明经常提及的史诗化技巧或说故事艺术实际上都包括着心神涣散式的接受模式。虽然史诗和讲故事活动都是在技术时代逐渐消逝的传统技艺，但是本雅明却经常强调，心神涣散、习惯等史

① 本雅明(Benjamin, Walter),《本雅明文选》,陈永国、马海良编,中国社会科学出版社1999年版,第231页; Benjamin, Walter. *One-Way Street and Other Writings*. Trans. Edmund Jephcott & Kingsley Shorter. London: Verso, 1997, p. 287.

② 同上。引用者据英译本修改了部分译文。

③ 正如鲍莫斯(Susan Buck-Morss)所指出的,本雅明的著名论文的题目:“Das Kunstwerk im Zeitalter Seiner technischen Reproduzierbarkeit”按字面翻译成英文,应作“*The Artwork in the Age of its Technological Reproducibility*”。见 Buck-Morss, Susan. “Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin’s Artwork Essay Reconsidered,” *October*, Vol. 62 (Autumn, 1992), p. 3—41. 换言之,中文译名亦应作《可技术复制性时代的艺术品》。此译法与现时通行的译名“*The Work of Art in the age of Mechanical Reproduction*”(Harry Zohn)的主要分别在于“*technischen Reproduzierbarkeit*”一词的译法。虽然, Harry Zohn并不采直译的方法,将之译成“*Mechanical Reproduction*”,但正如王才勇所指出的,“德文 *technischen* 一词原含有‘机械技术的’之意”(本雅明,《机械复制时代的艺术作品》,王才勇译,朱更生校,浙江摄影出版社1993年版,第94页),而本雅明文章的论述重点亦在于照相术、印刷术、录音术等机械复制技术对艺术品的深刻影响,故 Harry Zohn 的意译不无道理。然而,鉴于本雅明在文中指出:“艺术作品从来就是可复制的”,并把古希腊的浇铸与制模以及后来的木刻制版等非机械性的复制手段与照相术、印刷术等机械复制手段统一视作“技术复制”(die technische Reproduktion)(本雅明,《经验与贫乏》,王炳钧、杨劲译,百花文艺出版社(天津)1999年版,第260—261页; Benjamin, Walter. 1974. *Gesammelte Schriften*. vol 1. unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 474—475),可知“可技术复制性”(technischen Reproduzierbarkeit)对于本雅明来说乃一特定的术语,因此,本文采纳鲍莫斯的直译。

④ 本雅明,《经验与贫乏》,第289页; Benjamin, Walter. *Illuminations*, Edited by Hannah Arendt, trans. Harry Zohn. New York: Schocken Book Inc, 1969, pp. 239—240.

诗元素能够配合技术和大众力量的解放和发展。

鲁迅正是把新文化运动的倡导者视为一种“轨道破坏者”，“他们不单是破坏，而且是扫除，是大呼猛进，将碍脚的旧轨道不论整条或碎片，一扫而空。”^①这正是拥有本雅明所谓的“破坏性格”(destructive character)的人^②，而鲁迅亦正是以他全部的写作实践落实这种技术和大众的破坏倾向，并一直在写作中探究贯彻和落实这种倾向的方法。然而，到了1930年代，鲁迅一生中的最后六年，他终于在彻底的破坏以后，发现幸存下来的过去和旧物。这便是回忆中听故事和看戏的闲散经验。透过在写作中重新建构这种经验，他发现了这种经验所包含的培育和解放大众力量的“教育力量”。而《故事新编》和《门外文谈》等一系列文章，则是他这种试验和探索的成果。这里面铭刻着鲁迅后期探索那变幻不定的“希望”和“救赎”所遗留下来的印记。

二、《怀旧》与回忆

在1938年致肖勒姆(Gershom Scholem)的信中，本雅明以一种有别于他“以往观点的新角度”重新阐释卡夫卡(Franz Kafka)作品的世界。他说：“卡夫卡的作品是一个椭圆。它的遥遥相隔的焦点一个是神秘主义体验(mystical experience)(这种体验首先是对传统的体验)，另一个是现代大城市人的体验。”他从两方面描述了后者的内容：一是受制于一个无法理解的庞大官僚体系的现代公民的体验；一是为现代物理学所改变的现代人对世界的崭新的理解。卡夫卡所描摹的世界是技术时代的社会。本雅明认为，卡夫卡所处的现实，其“理论缩影例如是现代物理学，实际缩影是战争技术”。这种现实所促成的结果是：卡夫卡的“时代将要大规模地消灭这个星球上的居民”。但“这个星球上的居民”却几乎体验不到这种现实。卡夫卡之所以能够体验和对抗这种现实，全凭他作品中的神秘主义传统。借助这种传统的力量，卡夫卡在生活其间的技术世界旁边创造了一个“无比欢快、遍布天使的世界”。这个世界是“对他的时代的补充”，也是卡夫卡与现实对抗的依据。对于本雅明来说，卡夫卡的作品是预言性的，但这不是一般所谓的“预言”。对此，本雅明

① 鲁迅，《鲁迅全集》，第1卷，第192页。

② Benjamin, Walter. *One-Way Street and Other Writings*. Trans. Edmund Jephcott & Kingsley Shorter. London: Verso, 1997. pp. 157—159.

的解释是：卡夫卡费劲地聆听传统，“却没有看到当前的现实”，但他却反而因此“看到了即将出现的状况”^①。

本雅明所谓的“神秘主义传统”，指的是犹太教用以解释经典教义的寓言故事“哈伽达”(Haggadah)。在犹太教传统中，“哈伽达”负有传递坚实的真理的任务。但在卡夫卡的时代，“真理的这种坚实性业已消逝”。对此，卡夫卡的态度是：“为了坚持真理的传递，坚持哈伽达因素，他宁愿牺牲真理。”^②亦即是说，卡夫卡的作品是没有寓意的寓言故事。卡夫卡坚持写作“哈伽达”式的寓言故事，目的不是传递教义与真理，而是建构一个能体验和对抗技术社会现实的补充世界。我曾在《战争、技术媒体与传统经验的破灭：论鲁迅小说中的“暴力”与“破坏”》一文中指出，传统的说故事技艺在现代媒体社会中，已不能传递经验与教训，而鲁迅的小说写作亦明显呈现出这一现象。^③但一如卡夫卡的情况，虽然这种说故事因素不再传递经验与教训，但在鲁迅的现代媒体写作中，却依然残存着这种因素：在鲁迅小说那充满着苦难、腐败和暴力的神话世界背后，其实隐藏着民间口头叙述的散漫氛围。《呐喊》和《彷徨》虽是现代短篇小说，不是民间口传故事，但传统民间口头叙述的氛围却使鲁迅得以建构一个对抗现实的负面的补充世界，藉此注视“现在”、批评“现在”。

在讨论鲁迅的小说时，论者大多留心《呐喊·自序》，却很少留心鲁迅第一篇以文言文写成的短篇小说——《怀旧》。事实上，这篇小说对全面理解鲁迅的小说写作甚为重要。王宏志便曾引述戈宝权的说法指出：“尽管鲁迅自己从没有把《怀旧》收进他的任何一本集子中，但在1934年他应伊罗生(Harold Isaacs)之请，与茅盾一起为外国读者编选一本现代中国短篇小说集《草鞋脚》时，在最初的选目中，即收有《怀旧》。”虽然伊罗生在最后的选目中剔除了《怀旧》，但我们依然可以藉此了解鲁迅对《怀旧》的重视。据伊罗生的说法，“编选《草鞋脚》的目的，‘是想通过一些实例来探索中国新文学运动的过程’，

① 本雅明，《经验与贫乏》，第383—385页；Benjamin, Walter. *Illuminations*, Edited by Hannah Arendt, trans. Harry Zohn. New York: Schocken Book Inc, 1969, pp. 141—143.

② 本雅明，《经验与贫乏》，第385页；Benjamin, Walter. *Illuminations*, Edited by Hannah Arendt, trans. Harry Zohn. New York: Schocken Book Inc, 1969, pp. 143—144.

③ 张历君，《战争、技术媒体与传统经验的破灭：论鲁迅小说中的“暴力”与“破坏”》，发表于“鲁迅与竹内好”国际学术研讨会，上海大学当代中国文化研究中心2005年。

为那些想了解中国新文学发展的外国读者‘提供一幅连贯图画’。”^①鲁迅最初选出了《怀旧》、《风波》和《伤逝》三篇小说，可见以文言文写成的这篇《怀旧》与鲁迅的白话小说应该存在着某种内在联系。

普实克(Jaroslav Prusek)曾以专文讨论《怀旧》，文中他指出：“很明显，这篇小说几乎没有什么故事情节。一个谣传就闹得满城风雨，以此暴露出绅士们的本来面目。”^②如果我们只将这个《怀旧》中仅有的故事情节视作这篇小说的重点，那么，我们可以像朱文华般将之概括成一个简单的故事：

……芜市(地名)顽童(吾)生性活泼好动，对家庭私塾教师秃先生在夏日炎炎之时仍然强制自己读书的做法深为反感。一天，当地富翁金耀宗慌慌忙忙地来找秃先生，告诉他来自何墟(地名)三大人的消息说：“长毛且至”。金耀宗依据“食壶浆以迎王师”之术，“拟借张耀阳庙庭飧其食”，并请求秃先生“为书顺民二字”。秃先生得此消息，也十分恐慌，当即遣弃书籍，携衣履而去。一时当地“人人悉函惧意，惘然而行”，逃难者“多于蚁阵”。秃先生一走，顽童却“不暇问长毛事，自扑青蝇诱蚁出，践杀之，又舀水灌其穴，以窘蚁禹”，总之他因为“可日日灌蚁穴，弗读《论语》矣”，反觉自由快活。不日，秃先生归来，金耀宗告诉他：据确实消息，所谓“长毛且至”，“实不过难民数十人，过何墟耳”。秃先生由此而放心，当即布置顽童：从明晨起必须照旧读书，顽童大忧。当晚，顽童听了邻居王翁讲述了当年长毛事变的故事后，在睡梦中还惊叫：“啊！先生！吾下次用功矣。”^③

以上的概括无疑简单明了，却忽略了一些小说里的重要元素。普实克便曾指出：“……小说的第二部分(几乎占一半)是写佣人们回忆太平天国起义。

① 王宏志，《〈怀旧〉里的小孩叙事者》，见陈炳良编，《中国现当代文学深研》，三联书店(香港)有限公司1992年版，第97—98页。

② 乐黛云编，《国外鲁迅研究论集(1960—1980)》，北京大学出版社1981年版，第468页；Prusek, Jaroslav. *The lyrical and the epic: studies of modern Chinese literature*. Edited by Leo Ou-fan Lee. Bloomington: Indiana University Press, 1980. p. 105.

③ 朱文华，《“再造文明”的奠基石——五四新文化运动三大思想家散论》，上海教育出版社2000年版，第91页。

这些回忆虽然是由长毛逼近城镇的谣传引出来的,与小说的中心主题却没有关系。”他并认为《怀旧》所表现的减弱和取消故事情节结构的特点,同样贯穿于鲁迅的白话小说写作,如《示众》等。普实克更藉此宣称,《怀旧》突破了传统文言小说以故事发展为重心的情节结构惯例,而成为中国现代文学的先声。^①

普实克认为,《怀旧》这篇小说的结构特点,与其“回忆录性质”密切相关,但他却没有进一步对这个论点作深入的探讨。^② 虽然如此,普实克的意见却极具启发性。依循这一方向,我认为《怀旧》所表现的减弱和取消故事情节的结构特点,其实是本雅明所谓的回忆的史诗态度(epic manner)。本雅明在他的回忆性文字片断《柏林纪事》(A Berlin Chronicle)中,曾阐述过他对“回忆”(memory)的理解。他认为,“回忆不是探究过去的工具而是过去的舞台。”一如地面是埋葬城市废墟的存在环境,回忆也是过去经验的存在环境。回忆者必须像挖掘者般,一再回到相同的地点和题材,重复考掘被埋藏过去。因为回忆的素材好比堆积物和地层,要求我们作最严密的勘察,这样,我们才能让掩埋于地底下的真正宝藏,重新展露人前。因此,回忆者发掘出来的回忆影像,犹如古物的碎片般,切断了它与过去的联系,并在回忆所提供的散漫空间中,独立地展示出它们的多重意义。^③ 在《怀旧》中,我们读到的正是这种回忆的史诗状态。小说的第二部分所记述的“长毛故事”的谈话片断,并没有故事的开首和结尾,也没有连贯的情节线索,而且可被一再打断。小说对这种“长毛故事”片断的大量引述,犹如回忆者一再回到特定回忆素材的执迷态度,使整篇小说弥漫着一种回忆的散漫气氛。

本雅明所谓的“史诗态度”,指的正是一种讲故事的口头叙述形态。早于1930年,本雅明便已在《长篇小说的危机》(The Crisis of the Novel)中点明,在所有的散文文体中,说故事(storytelling)是最具代表性和最纯正的史诗形

① 乐黛云编,《国外鲁迅研究论集(1960—1980)》,第470、468—469页;Prusek, Jaroslav. *The lyrical and the epic: studies of modern Chinese literature*. Edited by Leo Ou-fan Lee. Bloomington: Indiana University Press, 1980. pp. 107, 106, 102—104.

② 同上,乐黛云编,《国外鲁迅研究论集(1960—1980)》,第471页;rusek, Jaroslav. *The lyrical and the epic: studies of modern Chinese literature*, pp. 108—109.

③ Benjamin, Walter. *One-Way Street and Other Writings*. Trans. Edmund Jephcott & Kingsley Shorter. London: Verso, 1997. p. 314.

式(epic form)。^①他更于1936年发表的《讲故事的人》(The Storyteller)中指出：“长篇小说家需要的持续记忆与讲故事的人的短期记忆形成对照。前者致力于一个英雄，一段历程，一场战役；而后者则描述众多散漫的事端。”^②他并认为，说故事活动“要求有松散无虑的状况”^③。

在《怀旧》发表了二十多年以后，鲁迅在1934年5月致杨霁云的信中，再一次提起这篇文言小说。这时，他已忘记了这篇小说的写作时间、题目和笔名，却只记得“内容是讲私塾里的事”^④。鲁迅忘记了《怀旧》中对秃先生

和富翁金耀宗的讽刺，甚至忘记了其中的“长毛故事”的片断，却反而记得故事发生的地点——私塾。鲁迅的记忆给我们指明了这篇小说的重点——事件发生的场所。相对于秃先生的讨厌言行和佣人们说故事的行为等不断变更的人物活动，私塾的书房和后园的青铜树荫这一不变的背景被展露出来，而这个场所也是小说的主角“吾”耍乐和听故事的地方。这个场所正是孩童培养习惯、孕育记忆的闲散之地。如果人物的行动是连贯的故事情节的来源，那么，孕育记忆的闲散之地则是《怀旧》这种取消和减弱故事情节的独特作品结构的源头。依循这一逻辑作进一步的推衍，如果《呐喊》和《彷徨》这两本小说集中缀合着的是像“长毛故事”片断般的记忆片断，并形成这些小说的非情节结构倾向，那么，这一独特的作品结构的舞台和存在环境，则是孩童在其间戏耍、休憩和听故事的闲散之地。《朝花夕拾》对儿时听故事的情境的简洁描述，正好勾勒出这闲散之地的特性：“那是一个我的幼时的夏夜，我躺在一株大桂树下的小板桌上乘凉，祖母摇着芭蕉扇坐在桌旁，给我猜谜，讲故事。”^⑤这也正是一直支撑着鲁迅的传统因素，这一传统因素让他得以承受他小说所呈现的那个充满着苦难、腐败和暴力的负面世界。

① Benjamin, Walter. *Selected Writings, Vol. 2 (1927—1934)*. Edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. p. 299.

② 本雅明，《启迪——本雅明文选》，汉纳·阿伦特(Arendt, Hannah)编，张旭东、王斑译，牛津大学出版社(香港)1998年版，第91页；Benjamin, Walter. *Illuminations*, Edited by Hannah Arendt, trans. Harry Zohn. New York: Schocken Book Inc, 1969, p. 98.

③ 本雅明，《启迪——本雅明文选》，第84页；Benjamin, Walter. *Illuminations*, p. 91.

④ 《鲁迅全集》，第12卷，第403页。

⑤ 《鲁迅全集》，第2卷，第236页。

三、抄写辑录与引文叙述

在《呐喊》和《彷徨》两本小说集中,除了一篇《阿Q正传》以外,其余的都是短篇小说。而《阿Q正传》也不过是由阿Q生平的众多经历片断拼凑出来的混合物,算不上是正格的、故事一气呵成的长篇或中篇小说。可以说,被称作“生活的片断”(Slice of life)的“短篇小说”(short story)这一文类特性,正是《呐喊》和《彷徨》的主导性原则。^①然而,本雅明却指出,“短篇小说”对层层叠加的叙事配件和枝蔓的抗拒,使它“从口头叙述传统中剥离出来”。因为,“讲故事”是一门重述的手艺。“讲故事不像消息和报道一样着眼于传达事情的精华。它把世态人情沉浸于讲故事者的生活,以求把这些内容从他身上释放出来。因此,讲故事人的踪影依附于故事,恰如陶工的手迹遗留在陶土器皿上。”透过对故事的不断重述,众多的无名故事人使同一个故事变得多姿多彩;而在每次重述中迭加在故事之上的新叙述枝节,也犹如陶工在陶器上留下的手迹般成为讲故事者手艺的见证。^②依循这一逻辑,我们多少能够推断,为何鲁迅会在《彷徨》以后停止写作短篇小说,并转向《朝花夕拾》一类回忆性散文的创作以及《故事新编》这种“神话及传说的演义”。

如果从“散漫”或“闲散”这方面着手,我们不难发现《朝花夕拾》中回忆性写作与《怀旧》直接相关。鲁迅说,《朝花夕拾》的写作源于一种“思乡的蛊惑”^③。这意味着构成“传统”的组成部分,还包含着值得思念的部分,不全是必须清除的腐败垢物。事实上,在《朝花夕拾》中,除了书塾、庸碌的中医、镇压亡灵的关帝庙、害人的礼仪和廿四孝故事等传统的负面因素以外,还有百草园、目连戏、迎神赛会、三味书屋的后园、祖母讲述的寓言故事和谜语以及《山海经》一类的插图书籍等一系列使回忆者念念不忘的传统事物。而《朝花夕拾》与其说是一部“成长小说”或“自传”,倒不如说是一系列由这些难忘的旧物所触发的回忆片断。在这本小书中,鲁迅犹如本雅明所谓的挖掘者,一再回到过去的地层或堆积物,企图在废墟中重新挖掘出过去的宝藏。“于是

^① Lee, Leo Ou-fan, ed. *Lu Xun and his legacy*. Berkeley: University of California Press, 1985. pp. 33—37.

^② 本雅明,《启迪——本雅明文选》,第85—86页; Benjamin, Walter. *Illuminations*, Edited by Hannah Arendt, trans. Harry Zohn. New York: Schocken Book Inc, 1969, pp. 91—93.

^③ 《鲁迅全集》,第2卷,第230页。

回忆在心里出土了,写了十篇《朝花夕拾》。”^①挖掘宝藏的心态,也是鲁迅写作《朝花夕拾》的心态。《朝花夕拾》从一开始便是一种“史诗”式回忆写作。

黄子平便曾指出,《朝花夕拾》的十篇回忆性散文,原先陆续刊登于《莽原》杂志,并以“旧事重提”作总题。而《故事新编》的《铸剑》,最初则以《眉间尺》这个题目刊登于《莽原》半月刊第二卷第八、九期,并加上了副题“新编的故事之一”。《眉间尺》发表于1927年,也正是总题为“旧事重提”的十篇散文汇编成集,易名为《朝花夕拾》之时。黄氏因此断定:“《旧事重提》之易名为《朝花夕拾》,乃是为了出让给未来的历史小说集。”他并引用鲁迅在《故事新编·序言》中的记述,进一步证明《朝花夕拾》和《故事新编》在鲁迅心目中其实是两本相关连的集子。^②

一九二六年的秋天,一个人住在厦门的石屋里,对着大海,翻着古书,四近无生人气,心里空空洞洞。……这时我不愿意想到目前;于是回忆在心里出土了,写了十篇《朝花夕拾》,并且仍旧拾取古代的传说之类,预备足成八则《故事新编》。^③

“回忆”与“古书”都是“不愿意想到目前”之时进入视野的事物,笼统说来,亦即是“过去”遗留下来的“旧物”。然而,鲁迅是如何“拾取”这些旧物的?答案是“抄写”。从1911年辑录刘恂的《麟表录异》到1927年编辑出版《唐宋传奇集》的十六年间,鲁迅从事了大量的古籍辑录工作,其辑录范围“包括辑录古代史地、小说、博物等类佚书,校录古代文集、小说集,摘编评论小说的资料这三个方面”^④。可以说,除了写作和翻译,辑录古籍工作便是鲁迅最重要的文字工作。鲁迅对辑录古籍工作的重视和爱好,可从他的《小说旧闻钞·再版序言》略窥一二:“废寝忘食,锐意穷搜,时或得之,睢然而喜。”^⑤正如鲁迅的写作和翻译是一体之两面,鲁迅的抄写辑佚工作不可能与鲁迅的写作绝

① 《鲁迅全集》,第2卷,第342页。

② 黄子平,《〈故事新编〉:时间与叙述》,见《革命历史小说》,第107—108页。

③ 《鲁迅全集》,第2卷,第342页。

④ 俞元桂、黎舟、李万钧,《鲁迅与中外文学遗产论稿》,海峡文艺出版社1985年版,第1—2页。

⑤ 《鲁迅全集》,第10卷,第146页。

缘。而我们也不难在鲁迅的叙说中寻出二者具有相连关系的线索。

我们先来看看鲁迅在《呐喊·自序》中的说法：“只是我自己的寂寞是不可不驱除的，因为这于我太痛苦。我于是用了种种法，来麻醉自己的灵魂，使我沉入国民中，使我回到古代去。”^①“回到古代去”的意思，是“抄古碑”。关于“抄古碑”，鲁迅接着这段话记述了一段相关的事迹：“S会馆里有三间屋……许多年，我便寓在这屋里抄古碑。客中少有人来，古碑也遇不到什么问题和主义，而我的生命却居然暗暗的消去了。”^②这两段话展露了鲁迅抄写辑录古碑籍时的心态：一是“麻醉自己的灵魂”；二是消耗自己的生命。这两者都与鲁迅的写作心态相吻合。关于“麻醉”与写作的关系，我经已在《战争、技术媒体与传统经验的破灭》一文中详细地分析过^③；而关于生命的消耗，我们则可以参考《华盖集·题记》中的一段话：

我的生命，至少是一部分的生命，已经耗费在写这些无聊的东西中，而我获得的，乃是我自己的灵魂的荒凉和粗糙。但是我并不惧惮这些，也不想遮盖这些，而且实在有些爱他了，因为这是我辗转而生活于风沙中的瘢痕。^④

作品成了作者生命的谋杀犯，叙述剥夺了叙述者的时间，写作消耗着写作者的生命，拉近了写作者与死亡的距离。但相对照于抄写辑录工作与“麻醉”和“死亡”的直接相连，“写作”却仍然保留着以“记忆”和“震惊”对抗“忘却”和“麻醉”的赎罪潜质，亦保留了见证写作者生命和存在的功能。不过，李欧梵却不尽相信鲁迅的自述。他认为，鲁迅由28岁到37岁这段他潜心于古籍辑佚工作的时期，是鲁迅“精神压抑的时间”。“鲁迅在这段时间里并未成功地‘麻痹’了自己的灵魂，他实际上是抓住了这段精神压抑的时间，从不断积累的文化资源中建立某种可资参考的框架，在其中寄托他生存的意义。”这段时

① 《鲁迅全集》，第1卷，第418页。

② 同上。

③ 张历君，《战争、技术媒体与传统经验的破灭：论鲁迅小说中的“暴力”与“破坏”》。

④ 《鲁迅全集》，第3卷，第4—5页。

期鲁迅的古籍辑佚工作,给他“提供了后来文学创作的温床”^①。

果然,鲁迅1927年出版《唐宋传奇集》,从此以后没有再辑校出任何一本古籍。但告别了古籍辑校的工作,却并不表示他从此不再作“抄写辑录”之事。恰恰相反,他停止了抄写辑录的事务,却将“抄写辑录”明目张胆地引入创作。1926年,鲁迅一气呵成写完《朝花夕拾》,并构思准备《故事新编》的写作。鲁迅在《朝花夕拾·小引》中便明言:“这十篇就是从记忆中抄出来的。”^②整本散文集穿插了大量采自古书、译书、外文书和“现代评论派”的言论片断。这还不够,鲁迅在此书的后记中更将这种“抄写辑录”的技艺发挥到极致,整篇文章由一段段从别处抄来的引语镶嵌成篇不在话下,尤有甚者,鲁迅把一幅一幅木刻插图的解说也原封不动地“辑录”进文章里,构成一篇几乎全由“引文”镶嵌而成的“正文”。

及至《故事新编》,这种“抄写辑录”的技艺更是贯穿全书的特点。鲁迅在此书中的“抄写辑录”技巧几达化境:他自如游刃于同一故事的不同版本,在各种异质引文间穿针引线,组织成篇;兴之所至,他更在故事中装上各种从身边拈来的传闻、轶事、闲话、新闻和俗话。在这些引文碎片的连接融合过程里,一个丰盈的故事便成形诞生。从贫乏和抗拒叙述枝节的现代短篇小说写作转向《故事新编》一类抄写连接各种异质引语而成的丰盈故事,鲁迅这种选择和倾向却并不表示,他抛弃技术媒体的写作“回到古代”去。

从1917年起直到1936年他去世之前,鲁迅一直是各种报章杂志的供稿人。他大量的短评杂感更形构成一种配合报章杂志的文体——杂文。简洁和传达事情的精华是报道文体的原则,也同时是鲁迅写作的原则。他便经常告诫后辈作家写作时要注重简洁,并强调“删削”的重要性。^③他在《我怎么做起小说来》中曾说:“所以我力避行文的唠叨,只要觉得够将意思传给别人了,就宁可什么陪衬拖带也没有。中国旧戏上,没有背景,新年卖给孩子看的花纸上,只有主要的几个人……我深信对于我的目的,这方法是适宜的。”^④

① 李欧梵,《铁屋中的呐喊》,尹慧民译,三联书店有限公司(香港)1991年版,第27—28页; Lee, Leo Ou-fan. *Voices from the Iron House: A Study of Lu Xun*. Bloomington: Indiana University Press, 1987, pp. 27—28.

② 《鲁迅全集》,第2卷,第230页。

③ 《鲁迅全集》,第12卷,第144页;《鲁迅全集》,第13卷,第257页。

④ 《鲁迅全集》,第4卷,第512页。

虽然《故事新编》穿插了不少“油滑”的叙述枝节,但这些枝节依循着叙述理路展开,丝毫没有“唠叨”的感觉。而《故事新编》以连接各种异质引文的叙述策略作为形构丰盈故事的原则,其实是一种在技术媒体中重构史诗式叙述和口头故事的实验和尝试。

因此,我们若把《故事新编》的“引文叙述”简单地归结为一种传统技巧,便大错特错。事实上,《故事新编》的“引文叙述”交织着来自传统和现代不同的写作原则。《故事新编》是否可被称作“历史小说”?这是中国大陆学界争论多年的问题。1980年代后,不少学者^①都留意到鲁迅在《〈罗生门〉译者附记》中区分“历史的小小说”与“历史小说”的做法^②,并以此为据称《故事新编》为“历史的小小说”。他们并引用鲁迅在《现代日本小说集》中介绍芥川龙之介的文字,为“历史的小小说”下注脚:“他想从含在这些材料里的古人的生活当中,寻出与自己的心情能够贴切的触着的或物,因此,那些古代的故事经他改作之后,都注进新的生命去,便与现代人生出干系来了。”^③《现代日本小说集》于1923年出版,其中收入芥川龙之介两篇短篇小说——《鼻子》和《罗生门》,它们都曾在1921年发表于《晨报》副刊。而《故事新编》的第一篇《补天》则于1922年完成。因此,说《故事新编》的写作受到鲁迅翻译的芥川龙之介作品的影响也是合理的。但论者在讨论的时候却忽略了芥川龙之介的《我的创作——权当〈烟草与魔鬼〉之序》。事实上,鲁迅甚为重视这篇序文,因为芥川龙之介在文章里谈到自己的创作方法。鲁迅在关于芥川龙之介的简短说明中,便引用了这篇序文的两大段话,可见他对这篇文章的重视程度。不过即使没有这两段引文,单看这篇文章的开首一段,我们亦可断定这篇文章必能吸引鲁迅的注意力:

材料从来就常常从古老的东西中汲取。因此,有人把我看做老年人摆弄古董,东跑西颠地净搜寻假货的人一般。但是,实际上并非如此。我从儿童时代起就受旧式教育的熏陶,正因为流弊所及,所以从很早以

① 王瑶,《鲁迅作品论集》,人民文学出版社1984年版,第188页;程麻,《沟通与更新:鲁迅与日本文学关系发微》,中国社会科学出版社1990年版,第180—202页;黄子平,《〈故事新编〉:时间与叙述》,见《革命历史小说》,第123页。

② 《鲁迅全集》,第10卷,第227页。

③ 《鲁迅全集》,第10卷,第221页。

前就读和现代没多大关系的书。直到现在我仍然读。材料就是从中碰到的,并非仅仅为了寻找材料而读……^①

鲁迅在《写在〈坟〉后面》的说法与上面一段话惊人地相似。《写在〈坟〉后面》写于1926年,很有可能受到芥川氏上述说法的影响:

新近看见一种上海出版的期刊,也说起要做好白话须读好古文,而举例为证的人名中,其一却是我。这实在使我打了一个寒噤。别人我不论,若是自己,则曾经看过许多旧书,是的确的,为了教书,至今也还在看。因此耳濡目染,影响到所做的白话上,常不免流露出它的字句,体格来。但自己却正苦于背了这些古老的鬼魂,摆脱不开,时常感到一种使人气闷的沉重。^②

我们不妨作一个大胆推断:芥川龙之介在小说中对“古老的东西”和材料的处理启发了鲁迅,使他写出《故事新编》这本新编的故事书。芥川氏有关自己写作方法的自述,已被鲁迅翻译和摘引于《现代日本小说集》的《关于作者的说明》中:

材料是向来多从旧的东西里找来的。……但是材料即使有了,我如不能进到这材料里去,——便是材料与我的心情倘若不能贴切的合而为一,小说便写不成。勉强的写下去,就成功了肢离灭裂的东西了。

说到著作着的时候的心情,与其说是造作着的气氛,还不如说养育着的气氛“更为适合”。人物也罢,事件也罢,他的本来的动法只有一个。我便这边那边的搜索着这只有一个的东西,一面写着。倘若这个寻不到的时候,那就再也不能前进了。再往前进,必定做出勉强的东西来了。^③

^① 芥川龙之介,《芥川龙之介作品集(散文卷)》,李正伦、李实、孙静译,叶渭渠主编,中国世界语出版社1998年版,第8页。

^② 《鲁迅全集》,第1卷,第285页。

^③ 《鲁迅全集》,第10卷,第221—222页。

这与其说是在描述创作过程，倒不如说是在描述抄写引文的过程。在这个过程中，写作者将来源于不同上下文的“引语”连接起来，并镶嵌出一个引文的混合体。本雅明说，复制品“使事物脱离其外壳，摧毁它的氛围”，复制使事物在空间上和人性上更为“贴近”大众。^①而媒体写作的复制技巧则是“征引”(quotation)。征引破坏性地将引文从其语境中抢夺出来；而征引力量亦非保留的力量，而是清洗、撕裂语境和破坏的力量。^②因此，由引文所构成的作品也同时是异质碎片的混合体。这种特性也是可技术复制时代艺术品的特征：“画家的图像是整体的，而摄影师的已肢离破碎，按照一种新法则，它的各个碎片可以并在一起。”^③芥川龙之介已意识到这种作品特性，但他没有进一步构想一种与之相配合的法则：“……材料与我的心情倘若不能贴切的合而为一，小说便写不成。勉强的写下去，就成功了肢离灭裂的东西了。”^④与芥川氏相反，鲁迅不但积极地在小说写作中探索这种写作的新法则，更尝试了解这种写法可能带来的效果。

在《我怎么做起小说来》里，鲁迅便说他小说所写的事迹和人物是“拼凑起来”的：“所写的事迹，大抵有一点见过或听到过的缘由，但决不全用这事实，只是采取一端，加以改造，或生发开去，到足以几乎完全发表我的意见为止。人物的模特儿也一样，没有专用过一个人，往往嘴在浙江，脸在北京，衣服在山西，是一个拼凑起来的脚色。”^⑤而在《答〈戏〉周刊编者信》里，他更指出，自己塑造人物时不专用一个人的做法，有利于讽刺或“暴露小说”所要达到的效果，“使作品的力量较能集中，发挥得更强烈。”而这种效果则是“反省”：“果戈里作《巡按使》，使演员直接对看客道：‘你们笑自己！’……我的方法是在使读者摸不着在写自己以外的谁，一下子就推诿掉，变成旁观者，而疑

① 本雅明，《经验与贫乏》，第266页；Benjamin, Walter. *Illuminations*, Edited by Hannah Arendt, trans. Harry Zohn. New York: Schocken Book Inc, 1969, p. 233.

② 本雅明，《本雅明文选》，第228—229页；Benjamin, Walter. *One-Way Street and Other Writings*. Trans. Edmund Jephcott & Kingsley Shorter. London: Verso, 1997, pp. 286—287.

③ 本雅明，《经验与贫乏》，第281页；Benjamin, Walter. *Illuminations*, Edited by Hannah Arendt, trans. Harry Zohn. New York: Schocken Book Inc, 1969, p. 233—234.

④ 《鲁迅全集》，第10卷，第221页。

⑤ 《鲁迅全集》，第4卷，第513页。

心到像是写自己，又像是写一切人，由此开出反省的道路。”^①

及至《故事新编》，鲁迅更大胆地将这种拼凑的写法推到极端。他把自己身边的新闻、传闻、轶事、流行物品和语汇、俗语等现代事物连接到由古书翻译过来的古代故事中，做成了一个古今杂陈的奇特混合体。虽然他称这种做法为“油滑”，并说是“创作的大敌”^②，“且将结构的宏大毁坏了”^③；但这种写法却贯穿于这本集子的八篇小说，而且越到后来创作的小说，这种情况便越严重。

我们往往要求，述及古代史事或传说的小说在道具、布景、对话等方面切合所述的时代，不得有任何时代错乱之误。但正如黄子平所指出的，这种“现实主义”的要求只不过是“文学概论”一类论述所建构的“文学神话”。但这种新编的故事其实是“当代人将古代事件讲给当代人听”。“从根本上说，当代语言对古代故事的不可避免的、甚至是完全必要的‘污染’，已注定了古今渗透的必然。”^④而鲁迅把“保险”、“资本”、“莎士比亚”、“OK!”、“为艺术而艺术”、“幼儿园”、“时装表演”、“募捐救国队”、“警笛”、“警棍”等一系列现代事物和语言引入他那些新编的故事中，形成他所谓的“油滑”风格。这种做法使“历史小说”的“假定性”、“表现性”和“寓言性”能重新进入我们的反思领域，现代语汇突出地焊接在古代故事中，古代故事的引语性质也突出地显现在读者眼前。这样，“史实”或“故事”便转变成可被评断和重新诠释的“引文”，有利于打破读者的幻觉，警醒他们对故事作深思熟虑的批判，而不是简单的、被动的接受和吸收。正如黄子平所言：“一旦我们将所谓‘史实’看成只是引号中对事件的叙述而不是历史本身，将它们处理成‘传闻’或‘报导’就是最适宜的了。《故事新编》中凡是将事件置于幕后而将史料看做‘传闻’而嘲讽地引用者，其效果都极好。”^⑤在《故事新编》中，鲁迅往往将古籍和历史研究书籍中对某一“史实”或传说的评断转化为人物的语言，使这些论述重新成为可被读者评断的意见。

例如在《采薇》的结尾，故事述及首阳村村民在夏夜纳凉时议论到伯夷叔

① 《鲁迅全集》，第6卷，第146页。

② 《鲁迅全集》，第2卷，第341页。

③ 《鲁迅全集》，第4卷，第513页。

④ 黄子平，《〈故事新编〉：时间与叙述》，见《革命历史小说》，第126—127页。

⑤ 同上，第129页。

齐的死因,众说纷纭,其中便插入了《古史考》、《列士传》和《史记》中的不同说法。小说这样描述闲谈的情境:“有人说是老死的,有人说是病死的,有人说是给抢羊皮袍子的强盗杀死的。后来又有人说其实恐怕是故意饿死的……”^①古书的说法被安插在这些谈话中,同时成为读者批评的对象。而古代引语与当代引语并置于同一作品空间中,更“揭示了社会文化历史网络中众多的‘发声位置’,它们不仅是历时性的,而且是共时性地标志了民族的‘病苦’,人们将在众多引语的冲突面前认出自己所处的那个‘位置’,无所逃遁,而‘疗救’的可能性或将由此产生。”^②最终,“油滑”同样能达到“开出反省的道路”的效果。

四、征引与异化

本雅明说,电影机器的运动“将演员的表演分解为一系列可剪辑的片断”,使演员与他自己的影像相分离,“导致了演员在摄影机前感到恐惧、压抑”^③。这种演员与自己影像的关系,也是报章作者与他的作品的关系。透过摄制机器,电影演员的影像能够移动到任何一个不知名的观众面前;透过印刷技术,文字同样被传送到任何一个不知名的读者手上。而且文字可任意被他人援引,组接到其他截然不同的上下文中,报章作者的恐惧和压抑感实际上不亚于演员。鲁迅的写作便经常被人引用来组接到不同的上下文中,或作肆意的谩骂,或曲解其意,或被视作反对政府的言论而遭删节,或作胡乱的褒扬以谬托知己等等。他不可能意识不到,媒体写作为作者带来的恐惧感和压抑感。从这个角度切入,《补天》大可被读作对这种恐惧和压抑感的响应。

鲁迅对《补天》的解说是“取了弗罗特说,来解释创造——人和文学的——的缘起”^④。黄子平敏锐地抓住这句话,指出:“论者大都注意到了‘人的创造’,却较少谈及‘文学的创造’。其实,女娲和人的关系,正是创造者和她的作品之间的关系。”^⑤女娲造人的故事是写作者“创造”作品的过程,黄

① 《鲁迅全集》,第2卷,第411页。

② 黄子平,《〈故事新编〉:时间与叙述》,见《革命历史小说》,第129—130页。

③ 本雅明,《经验与贫乏》,第276—277页; Benjamin, Walter. *Illuminations*, pp. 230—231.

④ 《鲁迅全集》,第2卷,第341页。

⑤ 黄子平,《〈故事新编〉:时间与叙述》,第115页。

氏的意见开启了一个阅读《补天》的崭新视角。他指出：“鲁迅因此再创造了一个关于‘创造’的故事，这故事显然具有某种‘自我指涉’的性质。”^①黄氏认为，《补天》的故事发展与鲁迅后来在《我怎么做起小说来》和《故事新编·序言》中记述的创作过程相互对应，构成了这篇小说写作过程和写作内容相互指涉、互为诠释的性质。但黄氏却忽略了一点，亦即鲁迅在叙述《补天》写作过程时将整个过程分成两部分，而这一疏忽也连带使黄氏没有充分注意到“报章”这一元素的重要性。

事实上，鲁迅对写作过程的记述正是以“看报”作为转折点的：“不记得怎么一来，中途停了笔，去看日报了。”^②正是“看报”这一举动，使写作过程分割成截然不同的两个部分：原本是取了弗洛伊德(Sigmund Freud)学说以“描写性的发动和创造，以至衰亡的”^③，后来却因在报章中“见了一位道学的批评家攻击情诗的文章，心里很不以为然”，于是小说里便有一个“古衣冠的小丈夫”跑到裸体的女娲的两腿之间来。^④那道学家是胡梦华，1922年，他在《时事新报·学灯》发表了《读了〈蕙的风〉以后》，攻击汪静之的《蕙的风》里的爱情诗“堕落轻薄”，“有不道德的嫌疑”^⑤。胡梦华对汪静之的攻击，实际上也是报章或印刷作品的读者对作品文字的肆意征引，其间充分显露了“征引”这一写作实践的破坏性和暴力面向。当鲁迅正在写作的《补天》卷入了这一争论时，它实际上也成为“批评”的批评。而以“古衣冠的小丈夫”代替胡梦华也是一种“征引”。这样一来，《补天》便成了以“征引”式的寓言评述分析报章式征引写作的“解剖图”，而黄子平所谓的“自我指涉”性质，指的正好是这种对印刷媒体的自觉反省的倾向。

与此相对照的是，《补天》的故事同样也被分割成两个部分，第一部分写女娲造人的经过，先是认真地“抟黄土”，而后却随意地“引绳于泥中”^⑥，正好对应于性的发动、创造和衰亡的整个过程。但被女娲做出来的“小东西”却“渐渐的走得远，说得多了”，渐渐地女娲也“懂不得”他们说的是什么，以致后

① 黄子平，《〈故事新编〉：时间与叙述》，第115页。

② 《鲁迅全集》，第2卷，第341页。

③ 《鲁迅全集》，第4卷，第513页。

④ 同上。

⑤ 《鲁迅全集》，第2卷，第343页。

⑥ 同上，第345—347页。

来这些“小东西”说上一大堆女娲完全不懂的古文。^①这时，写作者与作品文字相分离这种由报章写作带来的恐惧感和压抑感，也同时在《补天》中展露出来。而女娲与“古衣冠的小丈夫”的对答，更展现了写作者与作品文字之间的异化关系。女娲问道：

“那是怎么一回事呢？”

“那是怎么一回事呵。”他略一抬头，说。

“那刚才闹出来的是？”

“那刚才闹出来的么？”

“是打仗罢？”伊没有法，只好自己来猜测了。

“打仗罢？”然而他也问。

女娲倒抽了一口冷气，同时也仰了脸看青天。^②

“古衣冠的小丈夫”几近一字不易地将女娲的问话移用作自己的回答。这是最“准确”的征引，但这种征引的效果却是语言意义的丧失。女娲的言词，在征引中转化成空洞的字词、没有意义的对象。结果，由作者生产的文字语词经过征引以后，成了作者完全不认识的文字怪物，就像我们从录音机聆听自己的声音时，总疑心这声音属于哪个不知名的陌生人。我们不妨说，女娲所创造的一群说着她听不懂的语言的小东西，实际上是同样的“引语”怪物。

“引语”之所以成为怪物，不是因为“征引”所包含的破坏性和撕裂语境的力量，而是因为这种破坏性力量被用作权力崇拜和巩固传统制度的工具。这是法西斯主义暴力的基础，而其结果是在媒体的崇拜仪式中变得愚蠢的大众，盲目地投入大规模的自我毁灭运动。因此，本雅明极力谴责报章生产的所谓“公众舆论”（public opinion）。他认为，公众必须是一个判断的公众，否则便什么都不是。然而报章评论却以“征引”和“阐释”的破坏性力量生产公众舆论，这种做法以某种倾向和意见代替公众各自不同的判断，使公众失去

① 《鲁迅全集》，第2卷，第346—350页。

② 同上，第350页。

判断的能力。^① 鲁迅显然意识到新闻写作中这种权力崇拜的倾向。他在《补天》的结尾便谈及女娲死后，一群禁军杀到她伏尸的地方，他们拣选了“最膏腴”的死尸肚皮作根据地扎了寨，并在军队的大纛上以蝌蚪文写上“女娲氏之肠”，“说惟有他们是女娲的嫡派”^②。“征引”所包含的破坏性和撕裂语境的解放力量，被用于权力崇拜。鲁迅的《补天》犹如一幅解剖图，彻底地显露这种堕落和腐败。

《补天》最初题作《不周山》，发表于1922年12月1日的《晨报四周年纪念增刊》。它作为印刷媒体的创作，最终亦难逃被征引和阐释的命运。但这篇作品所包含的评述征引的结构机制，使它的引用者和阐释者在征引和阐释这篇作品之时，同样遭受来自这篇作品的评断和阐释。以彼之道还诸彼身。引用者和阐释者本身的政治倾向也同时也在他们的征引和阐释的过程中被揭露出来。因此，黄子平说道：

一旦故事的阐释行为被事先编入故事时，后世的故事阐释者便无法逃避故事对他的永恒嘲讽。作者已死，作者死后已失去对作品的控制，作品却代替他向“谬托知己”而争正统的阐释者实施报复。盗墓者将冒被墓道中的暗箭射杀的危险。^③

评述者和征引者最终也无法逃脱被评述和征引的命运。这使任何借助征引和评述作品进行权力崇拜的批评者，遭受来自作品本身的抵抗和嘲弄。如此一来，作品便在对权力的抵抗中获得了一种否定性的救赎力量。换言之，作品在每一次与崇拜力量的抗争中，都向我们指示出“征引”实践所包含的解放或破坏传统的内在倾向。而读者对这篇作品的重复引用和阐释，也同时意味着“征引”的解放倾向一再获得落实的可能性，纵然这不过是可能性而已。

五、说故事与教育

本雅明在《作为生产者的作家》(Author as Producer)中指出，“一个透彻

① 本雅明，《本雅明文选》，第202—203页；Benjamin, Walter. *One-Way Street and Other Writings*. Trans. Edmund Jephcott & Kingsley Shorter. London: Verso, 1997, p. 258.

② 《鲁迅全集》，第2卷，第353页。

③ 黄子平，《〈故事新编〉：时间与叙述》，第116页。

思考过当代生产条件的作家”的工作，“不只是生产产品，而同时也在于生产的手段”。换言之，进步的作家能通过他的进步技巧(technique)或生产手段让他的产品获得一种“组织的功能”(organizing function)。这种“组织功能”能够使大众都能依循技术媒体或生产机器的解放性倾向，投入到各种类型的生产之中，开启技术媒体或生产机器所潜藏的解放力量。作者这种进步的技巧和生产手段，本雅明称作“教导姿态”(instructing stance)。^① 我们不妨说，鲁迅“作为一个透彻地思考过当代生产条件的作家”，对报章媒体写作的“征引”特性持有深刻的体会和认识。而他的《故事新编》正是以其“油滑”的“组织功能”，将阐释、阅读和征引这部作品的读者或批评家，引向对报章媒体的解放性运用。至于鲁迅所运用的“技巧”，我们先前已略有提及，那便是“说故事的技巧”，或者用本雅明的语汇说：“史诗的技艺。”

在鲁迅写作《呐喊》和《彷徨》的时候，“说故事的技巧”仍处于隐蔽的位置，隐匿在短篇小说形式背后。它何以又会在《故事新编》中转变成作品“组织功能”的来源？这里所牵涉的，无疑是鲁迅的思想转向问题，或者用竹内好的语汇说，是鲁迅的又一次“回心”。伊藤虎丸说：“众所周知，鲁迅大约从1928年开始接受马克思主义。……可是，在这一时期内，他从未提倡过‘新现实主义’或‘辩证法的创作方法’之类的‘理论’；在有关他自己作品的文章中，也不曾提到过任何明显的马克思主义创作方法。他在这段时间内所写的作品，只有收入《故事新编》的五篇历史小说(?)。也就是说，《故事新编》后半部的五篇作品，是从作家的角度去研究鲁迅的马克思主义的几乎唯一的材料。”^②那么，《故事新编》在哪方面显示出它与马克思主义的关系呢？

在这方面，从1929年到1936年间不时与鲁迅保持紧密联系的冯雪峰，或许能给我们提供一些可资参考的线索。他在《回忆鲁迅》一书中曾不只一次强调，鲁迅在1929年已从前期思想跨进后期思想。^③ 其中关键的因素，当

^① 本雅明，《作为生产者的作家》，见《普鲁斯特论》，塞·贝克特等著，沈睿、黄伟等译，社会科学文献出版社1999年版，第161页；Benjamin, Walter. *Selected Writings*, Vol. 2 (1927—1934). Edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 777.

^② 伊藤虎丸，《鲁迅、创造社与日本文学：中日近现代比较文学初探》，孙猛等译，北京大学出版社1995年版。

^③ 鲁迅博物馆、鲁迅研究室、《鲁迅研究月刊》选编，《鲁迅回忆录：专著》，北京出版社1999年版，第577、603页。

然是鲁迅对马克思主义的接受。冯雪峰曾经从多方面谈及鲁迅在接受了马克思主义以后的转变,其中一个方面是鲁迅对于人民的信任,还有他“前期少有”的“集体主义与乐观主义的精神”^①。虽然冯雪峰是一名共产党员,而他所写作的回忆录亦明显以马克思主义作主导原则,但是他对鲁迅的这一观察却并非向壁虚造之说。拿鲁迅前后期的作品作一简单的比较,我们不难发现,《呐喊·自序》中“愚弱的国民”和“麻木的看客”的看法,主导了他这一时期对人民和大众的理解。而李欧梵在《铁屋中的呐喊》(*Voices from the Iron House*)里所提出的“独异个人”(Loner)和“庸众”(Crowd)相对立这一经典的命题,亦建基于他对《呐喊》和《彷徨》这两本小说集的细致考察。^②与此相反,1929年后,我们却能不时在鲁迅的文章中看到这样的句子:“然而小百姓是明白的”^③;“大众并不如读书人所想象的愚蠢”^④……可见,冯雪峰把对人民大众的肯定视为鲁迅转向马克思主义以后的重要转变,是中肯的意见。

竹内好说,鲁迅向任何新思想的转向都不是简单的“投机活动”,而是一种“回心转意”。鲁迅总是“以保持自我”,以对新思想的抵抗为媒介接受新思想。这种接受方法不是外向的运动,而是内向的运动,换言之,鲁迅是以转向和改造旧思想和旧事物,来达到与新思想和新事物的汇合的,因此,竹内好称鲁迅式的转向为“回心转意”^⑤。竹内好的意见值得记取。依循这一逻辑,鲁迅转向马克思主义和人民群众便不能没有内在的依据。而这一依据便是他对故乡的回忆。

在与鲁迅的谈话中,冯雪峰便敏锐地注意到:“鲁迅先生无论谈到他的童年,谈到绍兴,或谈到他和农民的关系时……我觉得,这种时候他的感情总是很深刻的。”他并记下了以下几句鲁迅的说话:“比较起来,我还是关于农民,知道得多一点。”“要写,我也只能写农民,我回绍兴去。”但鲁迅却又说了这一段话:“……其实,现在回绍兴去,同农民接近也不容易了,他们要以不同的眼

① 鲁迅博物馆、鲁迅研究室、《鲁迅研究月刊》选编,《鲁迅回忆录:专著》,第603页。

② 李欧梵,《铁屋中的呐喊》,第74—93页; Lee, Leo Ou-fan. *Voices from the Iron House: A Study of Lu Xun*. Bloomington: Indiana University Press, 1987, pp. 69—88.

③ 《鲁迅全集》,第5卷,第198页。

④ 《鲁迅全集》,第6卷,第101页。

⑤ 张京媛主编,《后殖民理论与文化批评》,北京大学出版社1999年版,第468页。

光看我,将我看成他们之外的一种人,这样,就不是什么真情都肯吐露的。”^①因此,鲁迅要将写作与大众连结起来,便只有通过回忆,回忆他与大众相处的日子。而这种回忆则可归结为以下两点:幼年与农民一起观赏绍兴大戏和目连戏,还有夏夜纳凉时与大伙儿一起听故事和闲话家常的情境。

于是,“回忆在心中出土”,1933年,他写作《二丑艺术》,借浙东戏班中的“二花脸”或“二丑”,阐释当时“知识阶级”的“帮闲”性格。文章不但仔细分析这种性格的特征和内容,更进一步指出文章的分析视角的来源:看戏的小百姓。鲁迅以为:“这二花脸,乃是小百姓看透了这一种人,提出精华来,制定了脚色。”^②鲁迅在这篇杂文中的说法甚为重要。一方面,王瑶正是根据这一说法,指出《故事新编》的“油滑”亦即是“二丑艺术”的。除了《二丑艺术》以外,王氏亦同时引用鲁迅在《答〈戏〉周刊编者信》中的说法来阐释他的论点:

绍兴戏文中,一向是官员秀才用官话,堂官狱卒用土话的,也就是生,旦,净大抵用官话,丑用土话。我想,……还有一个大原因,是警句或炼话,讽刺和滑稽,十之九是出于下等人之口的,所以他必用土话,使本地的看客们能够彻底的了解……^③

王氏以此为据,结合他对民间戏剧中丑角特征的考察,指出《故事新编》在古代故事中穿插现代语汇和俗语,实际上源于民间戏剧对丑角的设定。^④

另一方面,《二丑艺术》对民间戏剧观众——小百姓——判断能力的肯定,实际上也是鲁迅在《故事新编》中重构一种对报章媒体写作持评述态度的写作模式的来源。鲁迅在1926年写作了《铸剑》和《奔月》两篇,《故事新编》的写作自此停滞不前。及至1935年,亦即《二丑艺术》发表后的第二年,鲁迅又再继续写作《故事新编》。这一年,他写下的第一篇故事便是《理水》。《理水》的第一节甚为特别。这一节中,主角禹并没有出场,却叙述了被洪水重重包围的“文化山”上,无聊的学者鸟头先生与人争辩,治水的官员禹是不是一条

① 鲁迅博物馆、鲁迅研究室、《鲁迅研究月刊》选编,《鲁迅回忆录:专著》,第610、611页。

② 《鲁迅全集》,第5卷,第197—198页。

③ 《鲁迅全集》,第6卷,第146页。

④ 王瑶,《鲁迅作品论集》,第184页。

虫。在辩论中,这个鸟头先生的宏论却被一个乡下人以常识驳倒。“禹是一条虫”这个说法是有所本的。这一说法是1923年由顾颉刚在《与钱玄同先生论古史书》中提出的。^①而《理水》中红鼻子的鸟头先生也是在影射顾颉刚。藉此,《理水》第一节中的辩论恰如将观众对戏剧的事后讨论搬上舞台,使大众和观众的独立判断和深思熟虑的评述,成为戏剧或故事的一个重要的“组织作用”。在本雅明的眼中,这种“组织作用”,也是布莱希特(Bertolt Brecht)的“史诗剧场”(epic theatre)对观众的要求:

当然观众始终是作为集体出现的,有别于独自看书的读者。这种观众,正因为是一个集体出现的,所以大多数都感到有必要迅速表态。但是,布莱希特却以为,这种表态应该是一种深思熟虑的,是轻松的表态,简而言之,应该是参与者的一种表态。^②

要使观众像参与者般表态,便得使戏剧明白易懂。本雅明认为,这种明白易懂不是“简单质朴”,恰恰相反,它要求“导演具备艺术修养和敏感性”^③。据此,我们不妨说,在《故事新编》中,要求作出轻松和深思熟虑的表态的观众集体,便是以“乡下人”为代表的人民群众。而鲁迅使故事达到“明白易懂”效果的艺术技巧,则是“油滑”。

刘玉凯在《〈故事新编〉艺术新论》中,延续了王瑶对《故事新编》的民间艺术元素的探讨,进一步指出《故事新编》的“油滑”并非直接源自民间戏剧的丑角。刘氏引用了鲁迅在《关于翻译的通信》中对“油滑”一词的用例,指出“油滑”实际上直接源于民间说书技巧:“没有法子,现在只好采说书而去其油滑,听闲谈而去其散漫。”^④刘氏认为,“油滑”其实是说书人的插科打诨和“边说边评”的叙事手法。他将这种叙事法称为“间离叙事法”,并详细阐述了这种叙事法的特点:

① 丸尾常喜,《鲁迅小说论析》,秦弓译,人民文学出版社1995年版,第89页。

② 本雅明,《启迪——本雅明文选》,第139页; Benjamin, Walter. *Illuminations*, p. 147.

③ 同上,第140页; Ibid, pp. 147—148.

④ 《鲁迅全集》,第4卷,第384页。

间离的叙事主要从讲唱文学发展而来。它不像西方现代小说主要……再现人物的容貌。而是凭讲故事人的叙述评说,让听者(读者)若即若离地感受人物,理解人物。在叙述语言中时而进入角色,作者代替角色说话,时而又跳出来,把角色的秘密告诉给我们读者(或听众);讲述故事的人总的来说是评说的地位,与听众处在同一时空之下,有共同的语汇和观点。他经常用今人今调述说古人古调本来也就理所当然了。^①

刘氏提出“间离叙事法”,指明《故事新编》的“油滑”与“说故事技艺”的关系,使环绕《故事新编》的“油滑”问题得到了确切的解答。

但无论是“说故事的技艺”还是“二丑艺术”,鲁迅的目的都只有一个,即在印刷媒体的写作中重新肯定大众独立判断的必要性,对抗报章媒体所生产的“公众舆论”。他在《偶成》中便曾指出:“看客的取舍,是没法强制的,他若是不要看,连拖也无益。即如有种刊物,有钱有势,本可以风行天下的了,然而不但看客有限,连投稿也寥寥,总要隔两月才出一本。”^②鲁迅《故事新编》中的“油滑”技巧或说故事技巧作为一种“教导姿态”,指向的不是一种单向灌输专业知识的传授或教育。它对大众的影响在于,使他们在“间离叙述法”的协助中,重新形构一种对媒体信息和知识的明智判断。一如“史诗剧场”“使观众像内行一样对戏剧感兴趣”^③,《故事新编》使读者大众像内行一样,对文学写作感兴趣。

对于本雅明来说,按照报章的技术特性,它的理想发展方向应该是:读者与作者的区分在报纸中不再存在,读者随时准备成为作者。因为,读者“作为内行——即使不是就某个专业、而主要仅就某个他所履行的职务而言——他打开了通向作家行列的大门。劳动本身获得了发言的机会。用文字来进行阐述,就成了劳动必需具备的技能的一部分。文学的权限不再仅仅局限于专业化中,而且存在于综合科技的教育中,于是成了公共财产。一句话,这就是

① 刘玉凯,《鲁迅钱锺书平行论》,河北大学出版社1998年版,第53页。

② 《鲁迅全集》,第5卷,第100页。

③ 本雅明,《启迪——本雅明文选》,第140页;Benjamin, Walter. *Illuminations*, p. 148.

生存状况的文字化。”^①而要达致“生存状况的文字化”(the literarization of the conditions of living),便唯有借助能使大众像内行般参与讨论和思考的“说故事技巧”了。如此一来,文学和写作不再拥有崇高地位,一如作家不再拥有专业地位。文学语汇、专业语汇和俗语被自由地掺杂在一起,共同建构一个孕育大众判断力的教育场域。在这个场域中,各人都是内行,都能判断和生产知识和文字。鲁迅的《故事新编》正是以其独特的“组织功能”,尝试将报章媒体这具生产机器,改造成解放大众判断力的教育场域,使这具机器的破坏力量得以转化作解放大众的力量。

在《暴力批判》(Critique of Violence)中,本雅明指出,无论保护法律还是违抗/订立法律的力量,都无法使人脱离由法律所带来的罪与罚的神话暴力(mythical violence)。而要摆脱法律的血腥力量和加诸人类身上的罪愆,我们必须以“神的暴力”(divine violence)加以顽抗,而所谓“神的暴力”即是“教育的力量”(the education power)。^②在该文中,本雅明没有解释“教育的力量”指的是什么。要了解“教育力量”的意义,我们可以参考本雅明在《单向街》(One-Way Street)最后一节中的讨论:

驾驭自然(帝国主义者就是这样教导的)是全部技术的目的。但是谁会相信手舞着棍棒宣称教育的目的就是大人去驾驭孩子这样的人?教育最先不就是各代人之间的关系不可缺失的管理形式,并因而是驾驭(如果我们使用这一术语的话)那种关系而不是驾驭孩子不可缺失的管理形式。同样地,技术不是驾驭自然,而是驾驭自然和人之间的关系。^③

“教育”是管理各代人之间关系的形式,“技术”则是管理自然和人之间关

① 本雅明,《作为生产者的作家》,见《普鲁斯特论》,第153页; Benjamin, Walter. *Selected Writings*, Vol. 2 (1927—1934). Edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, pp. 771—772, 引用者据英译本修改了部分译文。

② 本雅明,《本雅明文选》,第341页; Benjamin, Walter. *One-Way Street and Other Writings*. Trans. Edmund Jephcott & Kingsley Shorter. London: Verso, 1997. p. 151.

③ 本雅明,《本雅明文选》,第341页; Benjamin, Walter. *One-Way Street and Other Writings*. Trans. Edmund Jephcott & Kingsley Shorter. London: Verso, 1997, p. 401; *ibid.*, p. 104.

系的形式。因此，“教育的力量”是使各种关系能并存和发展的力量，而“说故事的技巧”则是让人和技术在对等的关系中相互获得最大发展的教育力量。它使技术的破坏力量再次对准传统中维系权威和正统的崇拜仪式，并使之透过对正统的破坏而获得解放大众的力量效果。作为一种管理技术与人与人之间关系的传统技巧，“说故事的技巧”成为鲁迅在晚年最终获得的写作和探索的成果。在可技术复制时代中，“说故事的技巧”作为一种传统技巧，不但没有阻碍技术力量发展，反而成了管理技术和人与人之间关系的“传授性姿态”。

1930年代以后，大众的力量透过“说故事的技巧”彻底渗入到鲁迅的写作中。鲁迅写于1934年的《门外文谈》，开首便有以下两段话：

听说今年上海的热，是六十年来所未有的。白天出去混饭，晚上低头回家，屋子里还是热，并且加上蚊子。这时候，只有门外是天堂。因为海边的缘故罢，总有些风，用不着挥扇。虽然彼此有些认识，却不常见面的寓在四近的亭子间或阁楼里的邻人也都坐出来了，他们有的是店员，有的是书局里的校对员，有的是制图工人的好手。大家都已经做得筋疲力尽，叹着苦，但这时总还算有闲的，所以也谈闲天。

闲天的范围也并不小：谈旱灾，谈求雨，谈吊膀子，谈三寸怪人干，谈洋米，谈裸腿，也谈古文，谈白话，谈大众语。因为我写过几篇白话文，所以关于古文之类他们特别要听我的话，我也只好特别说的多。这样的过了两三夜，才给别的话岔开也总算谈完了。不料过了几天之后，有几个还要我写出来。^①

店员、校对员、制图工人都是报章刊物的读者，“闲天的范围”也是报章的新闻内容。《门外文谈》则是1934年8月24日至9月10日连载于《申报·自由谈》的文章，谈的则是语言文字的起源、性质和改革等“专业”问题。鲁迅把这篇文章说成是闲聊的产物，其实是在展示一种倾向或态度，即“专业的”知识可以在媒体中转化成可被大众理解和判断的信息，而这篇文章也是他作出这种试验的成果。

^① 《鲁迅全集》，第6卷，第84页。

说故事和谈闲天的散漫氛围既是《门外文谈》的存在环境，也是《故事新编》的存在环境。1936年，鲁迅少有地为他自己的创作作出辩解，写下《〈出关〉的“关”》一文，反驳邱韵铎对他小说《出关》的批评。对于鲁迅这一不寻常的举动，我们不妨作这样的理解：鲁迅的行动其实是在贯彻《故事新编》由《补天》一篇开始所建立的、对批评和征引的评述这一小说机制。他在《〈出关〉的“关”》的第二段便已表明：“不过这回却想破了向来对于批评都守缄默的老例，来说几句话，这也并无他意，只以为批评者有从作品来批判作者的权利，作者也有从批评来批判批评者的权利，咱们也不妨谈一谈而已。”^①从这几句话，我们不难看出，鲁迅并非在借助作者的权威位置来对批评进行打压。他这种做法实际上产生了两种效果：一是透过设定一种平易的讨论方式消除作者的权威和特权；二是透过指出批判批评者权利的存在降低批评者的权威地位。这样，鲁迅透过对这场辩论的设定，向读者表明一种围绕《故事新编》的新型接受方式。这种接受方式使“作者”和“批评者”无法维持其“正统”和“专业”的权威位置，并把评断权开放给各种类型的读者大众。如此看来，鲁迅煞有介事的反批评，便不是无的放矢的意气之争；恰恰相反，鲁迅这次罕有的行动，反证了他在《故事新编》所贯彻的“希望”——即以“说故事”的教育力量，孕育一种向大众的判断开放的阅读/接受模式。

（作者为香港中文大学宗教与文化研究系讲师、文学博士）

① 《鲁迅全集》，第6卷，第517页。

◎学术通信

主持：许纪霖

学术通信是《知识分子论丛》新开辟的栏目。现代的学术研究过于学院化、个人化和学究气，而真正有创造力的思想，更多地来自学术同仁的无拘无束的自由讨论和心灵交流。除了面对面的讨论之外，现代的网络世界提供了跨越空间的技术空间，使得全球性的自由讨论具有了可能。本辑所刊载的一组信函，是发生在本刊部分同仁之中偶然开始的一次有趣的“三城四方”（巴黎—上海—北京）的学术通信，主题从西方的两张面孔：启蒙与帝国开始，逐渐延伸和深化到现代文明与帝国霸业之间的关系。而中国往何处去，自然成为了这场学术争论的背景性问题。

鉴于这场学术通信提出的问题，与当下思想界所关心的焦点有关，本刊予以发表，并希望这一栏目得到更多的学界同仁支持与赐稿。我们所期望的学术通信并非一种文体，而是在各种学术共同体之中自然发生的交流文本。风格和字数不限，但主题须有公共的价值和时代的意义。

文明与帝国：西方的两张面孔

许纪霖 刘擎 崇明 王利

第1封 许纪霖（2009.5.13 巴黎）

来巴黎十天了，都是每天上午工作，午后出去行走，深深迷恋 19 世纪的巴黎。上次来巴黎，没有时间去荣军院。今天去了，在荣军院大教堂拿破仑墓面前，感到极大的震撼。巴黎的两所世俗化圣地，先贤祠与荣军院大教堂，象征着法国革命所建立的两种正当性，埋葬在先贤祠的伏尔泰、卢梭、左拉、雨果等启蒙知识分子，奠定了自由平等博爱的观念正当性，但近代的法兰西还有沉睡在荣军院里面的拿破仑所代表的另一种正当性，那就是以国家荣耀为最高追求的帝国正当性。

自由主义继承的是先贤祠的启蒙传统，而左派经常批评荣军院的西方帝国本质。实际上，现代西方的完整性正是有这两张面孔：启蒙与国家、文明与帝国。而且，对于大国来说，民族国家与帝国之梦又难以分离。不过，先贤祠的知识分子传统与荣军院的权力传统在法国一直构成了紧张，最近巴黎的大学师生们连续几个月在先贤祠门口聚集，罢课游行，抗议萨科齐的教育改革政策。启蒙与帝国，都是西方同样真实的两张面孔。那么，二者之间又是一种什么样的关系？我暂时还不很清楚。

今天中国的自由主义者追求的是现代国家的启蒙正当性，而国家主义者要的却是帝国的正当性，《中国不高兴》的作者们说穿了就是想重温帝国的旧梦。不过，他们提出的问题也具有一定的挑战性：在这个帝国争霸的世界里，难道中国可以只要王道（自由民主）而舍弃霸道（强国梦）吗？如果可以的话，我们又该如何回应国家建构这另一种正当性呢？

荣军院给我的震撼,让我看到了另外一个法国,让我无法仅仅沉湎于先贤祠的启蒙理想,不得不正面面对国家。我很想听听你们的意见。

第2封 刘肇 (2009.5.14 上海)

出国游学的时刻,可能会在心态上形成一种与当下关切的距离,有时可以让思考别开洞天。更何况欧洲的标志性建筑都凝结着深厚的文化历史的积淀,这些是思想的象征符号,也激发人的灵感与思路。

我一直在考虑自由主义的两面性:一方面在理论上那么缺乏魅力,难敌保守主义和激进主义的力量,而另一方面自由主义仍然是近代以来世界强的主导意识形态。这是一个难解之谜。马克思早年的批判多么有洞察力,但自由主义历尽风雨,病而不死。福山说“历史的终结”(终结于自由主义民主),大多数人不以为然。我却觉得,他的预言说不定会应验的(虽然,历史终结于如果“末人”世纪真不是什么值得庆贺的事情)。那天陈方正演讲后,几个一起晚餐交谈,也说起自由主义好像有一种“吸星大法”,总是能将异己的、对立的力量吸纳和化解,“化为己有”。1960年代的激进文化,想想当时的摇滚乐,那么有颠覆性,但最后放开了让你随便“摇”随便“滚”,但摇滚乐也变成了“商品”,颠覆力量全部被化解掉了。回头看这两个世纪,现代性危机在19世纪后期到20世纪最为严峻,经历了革命的急风暴雨,那么多大风大浪,但自由主义居然都挺过来了。所以,911也好,现在的金融危机也好,历史地看,可能都是过眼云烟。在更大的历史尺度上看,黑格尔的命题是或许还是成立的,世界在走向“世界历史”终结的进程之中。

西方现代化的一个成就,就是将传统帝国改造为“现代帝国”——自由民主的法制国。就强国梦而言,没有任何一种政体比现代法制国更强大。这是为什么?美国很多史学家认为,自由主义接受、吸纳或者改造了共和主义的国家理论。在现代性的条件下,只有人民认同这个国家,体认“国家是我们的”,才愿意为之效力,国家才会强大。而“国家是我们的”需要一种认知的象征仪式,“选举”在很大一个意义上就是这个作用。选举是古代对帝王朝拜仪式的替代物。在南得开会最后的晚上,我到王利那里开小会,就是和他谈这个观点。美国的民众看上去那么自由散漫,那么反政府,但同时又是世界上最具有爱国主义精神的国家。因为他们认这个“国体”。打起仗来,只要事出

有因,都是很忠诚。而我不认为,其他政体的人民对国家会有持久的忠诚度。国家合法性(正当性)的实践意义,是公民对“政治国体”的高度认同,而不是对某个领导人,或者某个时期的政策。当然,自由主义的悖论牵涉到许多方面,我没有获得满意的解决,仍然在思考之中。

第3封 许纪霖(2009.5.15 巴黎)

现代法治国是一种现代的帝国,但对内与对外是有区别的。在晚清思想家中,以鼓吹“金铁主义”而闻名一时的杨度就注意到:“中国今日所遇之国为文明国,中国今日所处之世界为野蛮之世界。”因为西方文明国家内外政策之矛盾:“今日有文明国而无文明世界,今世各国对于内皆是文明,对于外皆野蛮,对于内惟理是言,对于外惟力是视。故其国而言之,则文明之国也;自世界而言之,则野蛮之世界也。何以见之? 则即其国内法、国际法之区别而可以见之。”诚如杨度已经发现的那样,西方对内文明,对外野蛮。至少在殖民时代是如此,前几年的小布什又试图重温帝国旧梦。西方的两张面孔“启蒙”与“战争”如影随形,西方来到东方,用野蛮推销文明,以文明实施野蛮。

自由派与新左派都将西方单一化了,新左派只看到帝国主义的嘴脸,而自由派则缺乏沃勒斯坦那样的世界体系视野,从国家关系的外部考察西方法治国的帝国面相。今天我们之所以对西方有如此多的分歧和争论,与这两歧性有关。这两歧性之间的内在关联,正是需要说清楚的薄弱环节。

前不久读了一些日本思想家丸山真男、竹内好、子安宣邦和酒井直树的论著,感觉今天中国正在重复当年日本的心路历程。日本脱亚入欧,试图抵抗西方的帝国主义,“超克”西方的近代化,结果却是以最西方的方式(帝国梦)跌入了反抗的对象。通过抵抗西方而实现自我认同,使得日本作为一个主体,变成一个暧昧模糊的抽象物。只有明确的反抗客体,却没有主体的抵抗。——这与今天中国的那些“不高兴”派何其相似! 战后,日本重新回到西方轨道,左派们对这种丧失了日本主体性的近代化失望,于是转向对中国革命的向往,在他们的想象之中,中国革命是超越了西方的东方主体性的革命。今天中国的左派们不幸得多,他们既不像战后的日本左派,也不像五四时期的李大钊、陈独秀,有一个社会主义的东方可以模仿,只能借助于中国自身的“社会主义新传统”。但那段历史记忆远远没有得到清算,仍然是一片灰暗。

对于西方的两张面孔，中国的自由派与新左派各自抱住了大象的一条腿，自由派看到了天使，新左派发现的是魔鬼。而真正的西方是复杂的，既是天使又是魔鬼。天使与魔鬼，你中有我，我中有你，国家与人性其实也差不多，存在着一个内部的紧张。

第4封 崇明(2009.5.16 上海)

纪霖的观察很细致，民族国家和帝国、启蒙和帝国或者说自由主义和帝国的关系是非常重要的两个问题。英国人在现代取得的成功在于，通过编织帝国来建构民族国家，以帝国的资源来积累民族的财富，借助帝国的光荣来激发民族的骄傲和自信。但是英国人同时又把文明作为帝国的基础而使帝国获得正当性，而非简单地诉诸罗马人的军事扩张，而英国人的高明之处在于，他们并不把文明仅仅作为一种必须推行的普遍主义理想，而是作为一种统治手段，他们可以让印度的上层人接受他们的文明，但依然保留英国的种姓制度，结果他们只需要几千人就统治了庞大的印度。所以通过英帝国，英国人收获了财富、文明、政治光荣，在经济、文化和政治三个方面展示帝国的内涵和意义，现在经常有人提起的海洋精神大概就是这种帝国精神。英帝国成为法国、德国、日本和美国效法的榜样，但法国、德国、日本显然失败了，而美国成功了一半，但其帝国道路也很危险，其危险就在于一方面野心太大，一方面又自负于他们的天定命运，可能把自己也骗了，为了帝国而帝国，最后弄不好会危及他们自己的合众国，像当年的罗马帝国毁灭自己的共和国一样。当下中国的主体叙述和天下话语也试图超越民族国家为建构未来的中国帝国做准备，这可能同样危险。现代民族国家建构帝国的努力当中，只有英国是相对成功的，虽然最后帝国也瓦解了，但英国全身而退，没有什么分裂、羞辱，并且还拼凑了一个英联邦。这说明什么问题？民族国家只要能够强大，都必然有建构帝国的冲动，因为自由寻求扩张、民族要寻求光荣，然而如果缺乏英国人的政治能力、经济基础和命运时机，这种冲动大多不过是一种不能持久的亢奋。拿破仑给法国人带来了表面的光荣，然而他狂妄地认为他可以凭借武力和他的天才建立帝国，甚至因此可以忽视经济（譬如对付英国而实行大陆封锁政策），他推行法国大革命的建国理念（平等、理性主义）却看不到这套东西会转化为颠覆其帝国的民族主义。他的军事天才相比于英国人的

实用主义和审慎实在是微不足道,其征服给法国人带来的是幻想和没有多少文明创造力的扩张,20世纪50年代法兰西帝国的崩溃,如不是戴高乐凭借其威望和智慧收拾危局,几乎带来法兰西内战。德国人和法国人一样在1871年统一后去寻求他们的世界命运,抛弃了俾斯麦明智固守的大陆政策,结果两次大战、两次羞辱,挣扎半天还是不能摆脱成为英美附庸的命运。日本试图以大东亚理念来建构帝国,然而其强暴和野蛮表明日本缺乏帝国文明。如果暂且放下对帝国的道德谴责,要建立一个多少具有现代文明内涵或者能推动文明发展的帝国,我们发现这确实需要足够的文明精神和政治能力。如果不具备这两者,某个民族国家仅仅凭一时的强力或某个超凡魅力的领袖来建构帝国,霸王硬上弓,所带来的不仅仅是其他国家的灾难,更是本民族的灾难。我没有看过《中国不高兴》,不知道其作者是否明白现代帝国的道理。中国的民族国家还远未建构妥当,夷夏之辨的天下理想如果不是一去不返,至少是不合时宜,中国凭什么来资源和精神来建构帝国呢?

值得注意的是,英帝国所代表的现代帝国对不少现代自由主义思想家很有吸引力。很多人可能不知道,密尔、托克维尔这样的自由派都是帝国主义者。密尔以文明来辩护英国在印度的殖民专制,托克维尔则试图通过帝国的伟大事业来激发法国人的政治精神。英帝国体现的现代帝国结合了启蒙的两个重要理念:普世的现代文明和富强的民族国家。启蒙之所以在18、19世纪具有强大的召唤力,原因就在这里,帝国和启蒙在很多方面有深刻的一致。今天对启蒙的批判也恰恰集中在“普世”和“民族国家”这两个方面——据说今天已经进入了后民族国家时代。然而这种批判很大程度上是把启蒙的逻辑推倒极端的结果,正如英帝国的瓦解也正是其帝国逻辑的结果:帝国给其他文明带来了现代文明和对民族国家的诉求,结果只能终结帝国。

现代世界历史当中的帝国和启蒙对于中国的启示是很重要的。中国在西方帝国建构的冲击下诉诸启蒙、诉诸普世的现代文明来建构民族国家,这个过程依然在继续,并且在今天遭遇重大的挑战。今天我们需要思考的是西方如何首先通过启蒙来建构国家。但是,必须防止这种国家建构变成一种指向民族威权和帝国扩张的国家主义、一种没有生育力的亢奋(用韦伯的话来说)的民族主义。只有英国人的政治能力和运气才能使帝国成为民族国家的载体,而英国也最终无法逃脱帝国逻辑。托克维尔晚年放弃了其帝国理想,

他认识到法国不具备帝国能力,也就是说法国无法建立一个他期待的结合自由与文明、尽量不诉诸暴力的帝国。中国必须在民族国家这一政治形式当中寻求民族载体,在国家建构的基础上进行共同体建构。这时必须追问,启蒙是否能够为我们提供充足的资源来进行共同体建构?能够应对中国当下的道德危机所体现出来的道德基础的瓦解所可能带来的灾难?正是在这里,我觉得有必要回到启蒙内部的张力以及19世纪的思想家对17、18世纪启蒙的反思。

第5封 王利(2009.5.18 北京)

崇明的来信收到,对你的论述完全同意,非常激赏。我想我们与国家主义的最大不同在于并不把“大国梦”作为一种霸道,而是试图以王道统摄之,即崇明不断强调的“文明精神和政治能力”——至于自由民主是不是王道,我存疑。其实,崇明所论也是最近几年我个人的关注重心所在,不妨多说几句。在考虑西方文明时,我们需要将“文明精神和政治能力”不断落到实处,而不仅仅是在思想观念上打转。坦白说,我一直不太喜欢那种将观念层面的东西过于伸张的做法,对抱着一种“反抗”心态的消极自由观也不太看好。原因在于,这是一种将西方(的力道和气度)局限化的做法,对我们这个民族的助益并不甚大。

在我看来,1840年或1895年输掉的并不是船炮,而是制度,更详细些,就是涵括了制度在内的一个现代文明形式,这种文明以现代国家为载体和代表。我们原有的文明不足以对抗这种文明,但并没有被完全吃掉,这是不幸之中的大幸,也是今天谈自由个体,谈政治实力,谈国家谈帝国的“体”。传统的夷夏之辩在今天碰到的困难是,现在不是像以往一样,需要处理文明与野蛮的关系,而变成了“文明”(中华文明)和“文明”(西方文明或现代文明)之间的关系,或“此”文明和“彼”文明的关系,而且“彼”文明是有文化有纪律有道德有理想的,一句话,它是文武并用,是一种扩展秩序,有着鲜明的扩张倾向。民族国家就是这个文明生长的载体,民族国家不是帝国的对立物,也不是公民个体自由的对立物。近代西方文明的发展,从宗教改革和启蒙运动开始,一直做的是“一体两面”的工作。对内,就是个体自由权利/自由能力和国家建构的一体两面;对外,就是现代国家建构和帝国建构的一体两面,两个一体

两面才是整全,突出强调其中任何一个都是侧面,是局部。

对内而言,现代国家的奥秘在于它是把权威和自由、权力和权利整合起来的一个架构。从社会契约论开始,现代政治就是以特定的“政治想象”起步的,即对人性、自然权利、自然状态、政治社会等有一套新的说法。大家琢磨的事情,就是如何既有主权国家的整合,又有个体自由的伸张,而且要将二者建构为一个保护—服从之间相互关系的理性原理。只是这两个关系不易搞好,总有强国家弱个人的担心,所以很多理论家才殚精竭虑地在如何确保并实践个人自由上做文章。崇明说英国有机缘,美国有运气,诚如所言。但是,他们也有自由政治的传统,可谓是他们的幸运,或称之为“特殊性”。前者蕴含在中世纪的普通法、混合政体、议会、新教等传统中,后者有乡镇自治、基督教等。法、德、日在玩这个一体两面的时候一般都以凸显国家而弱化个体的面目出现,这是有原因的,最重要的就是他们要不断寻求担纲者。英美好办,有传统保留下来的贵族,有经过革命洗礼的新贵。但是法、德、日就不好办,要想干事先要培养人,一个有教养、有担当、有能力、有责任的群体或代理者去哪里找?这是他们不得不把自由弄得面目全非,把个体弄成阶级、群体、社团的道理。一体两面大家都懂,问题是怎么办,既要有效还要有节制,不容易。尤其是要找到一个(或一群)能干事还有德性的担纲者,承载使命,凝聚力量,还能不骄不馁,更为不易。

对外而言,就是民族国家和帝国的一体两面。近代世界,还是英美玩得好,法、德、日玩不转。其中缘由很多,海洋和陆地是一个大视角,但具体的,还在于英国的帝国政策是机动灵活的,富有弹性的,而且国内自由派和保守派的斗争在处理外部问题时虽然也有争执,但在大向度上是以太国的国家利益,或者说“女王/国王”的名号统一起来的。搞帝国一定要有个旗号,旗号有软硬两手,硬的就是实力,软的就是文化,比如崇明说的“文明”是个旗号,女王是个旗号,现在美国说的自由平等人权也是个旗号。只不过今天美国的玩法不再是占地盘、抢空间,而是定标准、搞价值观、输出民主,等等。说来说去,帝国一定会有个母体,这是 body politics 在今天不被异化为“承认政治”的关键,它的意思并不是各种各样的身份政治,而是一个民族构筑自己稳定而有序的政治生活的“体”,这个“体”是民族—国家(以国家建构民族的政治身份,即 political identity)和帝国(以帝国提供国家的生长空间和政治世界)一

“体”两“面”的基石。问题在于,先发国家好办,后发国家难办,它们不能不体现为争夺生存空间,韦伯在《民族国家与经济政策》中讲得很清楚:争夺阳光下的地盘!在殖民地和势力范围都划好了的前提下,在标准价值都制定了的情况下,后发国家要想改变、要想出头该怎么办?斗争,乃至战争几乎是不可避免的。大家都想翻这个盘,被盎格鲁—撒克逊世界把持了将近四五百年,或者说是被新教的加尔文宗把持了数百年的既定格局——任何对帝国梦的重温不得不过民族国家建构这一关,关键是要在同一个“体”上做文章,既要有大空间政治的构想,又能避免在短时间内把民族国家的能量消耗殆尽,这是一个平衡节制的艺术。幸好,中华文明不是一个像基督教文明一样力主扩张的文明,但是在既定格局下,在雅尔塔体系下,在美国的压力下,中国搞现代文明的空间到底有多大?

崇明的笔谈写得好,好就好在把现代国家和公民个体的自由能力之间的一体两面深化并拓展了。营造一种有意义的公民生活,或者说基于国家建构基础上的共同体建构,并不是消极自由能够解决的问题,也不是以启蒙为代表的自由主义传统能够解决的问题,而是要诉诸于一种有着足够自省能力和充分自我理解的公民的合理行动。那种以反抗极权主义或摆脱所谓“束缚”的消极自由在这个方面没有任何助益,反倒对塑造一种健康正派的文明精神和政治能力有害无益。其实,我倒希望一种审慎的、成熟的、有力道的自由主义能够繁荣壮大起来(而不是极端的、口号的、软绵绵的自由主义),成为学界和社会上一种产生影响力的主流话语。相形之下,无论是亚里士多德还是孟德斯鸠、托克维尔,都赞扬并呼唤具有中庸精神的“中间层”或“中间力量”。他们普遍认为,只有这个力量壮大了,才能形成一个稳定、有序、充满活力的良序社会。问题在于,现实中的中间层或中间力量在哪儿?他们与担纲者是什么关系?在社会主义市场经济的前提下,他们怎样才能具有文明精神和政治能力?对于一个有士绅传统而无公民社会传统的社会,营造一种什么样的公共生活才是适宜而恰当的呢?

第6封 许纪霖(2009.5.18 巴黎)

王利的西方内外两种的“一体两面”的精彩分析,我非常赞成。崇明对启蒙与扩张、民族国家与帝国的关系的历史性分析,可谓卓见。近代西方的真

实面孔可以说基本讲清楚了。

我补充一个看法,在近代欧洲人里面,一直有一种民族国家与帝国世界的紧张性。拿破仑带着法典、指挥千军万马,以普世文明的名义扫荡欧洲,在法兰西荣耀背后,其实都有一个基督教普世王国的梦想。只不过,那一古老的宗教梦想到19世纪世俗化为以启蒙为旗帜的利益扩张,一种新的十字军东征。西方人以近代民族国家为基地,但只要有机会,不会放弃源于罗马帝国和基督教传统的世界主义梦想,而以启蒙为象征的世俗文明价值正是其正当性所在。

再说英国的成功和德法的失败。英国继承的是罗马帝国的统治传统,只改变殖民地的上层结构,而保留其自身的风俗和传统文化,而拿破仑的大陆法典过于深入社会,它要改变的,乃是整个社会结构乃至文化,因此早早碰壁。文化价值和宗教价值是最碰不得的东西,真正的反抗都是来自自身的文化价值解体,认同感的失落,而不在乎是否异族统治。在中国两千年历史当中,异族统治至少有三分之一的历史,但中国还是中国,因为文化是中国的,所以世界依然是天下的,天下即中国,而不是别的。

问题在于,晚清以后的三千年未有之巨变,天下变了,文化变了,而不是仅仅被新的异族征服了。这是真正的恐惧和失落。新建立的民族国家具有近代国家的一切形式特征,唯独缺乏自身独特的文明和价值,那些核心的东西是人家的,是异族的,这是动荡至今的所谓的“主体性”危机所在。毛泽东时代一度以为找到了中国的文明,又很快被证明是虚幻的乌托邦。潘维担心即使中国崛起了,主导价值观还是西方的,原因就在这里。他与甘阳都注意到了文明国家比民族国家更重要,话语权比经济实力更有力,但这两位老兄所幻想的中国价值,依然是一个虚幻而空洞的种族性的“我们”。

关于晚清文明与富强之间的紧张,当时中国所面对的是一个列强竞争的世界,同时又是一个西方文明征服了东方的现实。他们在追求国家富强的时候,又将成为西方那样的文明国家作为自己的目标。那么,在功利的国家富强与普世的文明价值之间,如何处理这二者的关系?何者处于优先性的地位?杨度在发现了西方对内对外两重性之后,在文明与富强的关系上,杨度采取了一种二元论的立场:前者是善恶的问题,后者是优劣的问题。为了与诸文明强国对抗,杨度提出了文明和野蛮(强权)的双重对策:“中国所遇者为

文明国，则不文明不足与彼对立，中国所居者为野蛮之世界，不野蛮则不足以图生存。”这有点像毛泽东的“以革命的两手对付反革命的两手”。我未必赞同这种国家关系中的霸道逻辑，但作为一种现代主义的观察，不能不承认杨度要比今人深刻得多。

王利谈到的贵族衰败特别有意思。法国贵族的腐败，于是让原先的边缘人启蒙知识分子取而代之，成为社会的重心，但知识分子本身是分裂的，特别是介入到意识形态纷争和政治利益之后，更是如此，造成大革命之后的动荡格局。近代中国的历史亦是如此。英国的贵族早早与资产阶级合流妥协，而缺乏贵族传统的美国在社会自治的基础上，出现的是一批务实的、非知识的草根精英。而德国的容克贵族以权贵压抑资产阶级，是威权政治的社会基础。在前民主时代，社会精英的趋向决定一切，如今中国不是只有统治者腐败，而是整个精英层的腐败，看不到健康的替代力量。草根精英因为缺乏公民社会而多带草莽气、痞子气，知识精英又被利益化，本身四分五裂。由此看来，未来的中国难逃一乱。中国历史上封建(分裂)的传统与大一统的传统同样悠久，两千年历史之中有将近一半时间是分裂的。当内部的、未来的问题解决不了，往往借助帝国的逻辑对外扩张，寻找敌人以获得整体感和虚幻的认同。国家主义之所以在今天如此强大，其现实渊源与自由主义同样深厚。

第7封 崇明(2009.5.19 上海)

这样的讨论令人兴奋。纪霖身在欧洲、心系中国的发问和思考应该是我们的学问姿态，对中国危机的分析非常深刻；刘擎提出的自由主义的两面性的问题非常关键，也许这首先要我们思考王利所指出的有力道的自由主义。

我还是想从启蒙和帝国、自由主义和帝国的内在关联谈起。这一关联的一个重要依据是在西方传统中，自由必须以文明为基础。在西方传统里，自由与文明是合而为一的东西。亚里士多德在政治学开篇中称“希腊人统治野蛮人是正当的”，因为希腊人是自由的，所以文明，而野蛮人则是奴隶，所以野蛮；希罗多德的《历史》讲述的就是希腊人所代表的自由和文明的生活方式和波斯人所代表的野蛮的也就是奴役的生活方式的冲突。在基督教那里，自由是立足于信仰、摆脱罪的捆绑的释放和超越，因此自由成为自我的道德操练。

在近代,自由也被贡斯当、托克维尔、密尔等自由主义思想家视为一种以个体的理性和道德为前提的、自主的生活方式。粗略地说,在西方传统里,至少到20世纪之前,一种非常积极的在道德、宗教和政治上追求自主的自由一直处于支配地位,所谓自由以文明为基础,就体现在这里。这种自由既解释了以英帝国为代表的现代帝国的形成及其力量,也说明了刘擎提到的何以自由主义民主经历狂风骤雨依然“虽死犹生”(套用纪霖的话)的问题。

在英国自由主义者那里,英帝国不仅仅是自由贸易的需要,而且是自由文明的体现,而缺乏文明的殖民地还处在幼年,需要自由的成年人的统治,因此密尔说“在对付野蛮人时,专制政府正是一个合法的型式,只要目的是为着使他们有所改善,而所用手段又因这个目的之得以实现而显为正当。自由,作为一条原则来说,在人类还未达到能够借自由的和对等的讨论而获得改善的阶段以前的人和状态中,是无所适用的。”(《论自由》)这与亚里士多德如出一辙。在19世纪,英帝国事实上加强了英国人对其自由身份的认同,他们在帝国的“文明事业”中感受到作为英国人和英国自由的价值。纪霖论述的晚清士大夫对西方的文明与野蛮的两面性的讨论是很精彩的,他们以及今天很多左派和保守主义者的尴尬就在于,他们可以以正义和公理为依据谴责西方人以文明为旗号施行野蛮,但不得不面对密尔之流盛气凌人的宣判:中国人、中国文明,你们虽然可以谴责帝国主义的野蛮、西方的虚伪,但不得不承认你们缺乏达到自由的文明。这怎么办?或者像梁启超那样为了对抗西方而学习西方文明的精神、由文明而进自由。或者干脆抛弃自由,视之为西方的价值观或者是资本主义的产物,可以被中国文明鄙弃或者可以被社会主义超越。今天,这种抛弃自由的冲动还是非常强劲的,因为即使通过中国文明的再造来达到和实现自由,仍然不过是接受了密尔、也就是西方自由的逻辑罢了,也就是纪霖提到的日本左派和中国左派的焦虑:以现代化的方式抵抗西方仍然不过是认同西方,从而丧失了所谓“主体性”。

然而,我认为摆脱这种焦虑,就必须正视现代性的普遍性,必须接受自由和文明的关联。或者说回到刘擎提到的历史终结的问题。福山提到的历史终结主要是为了论证自由民主的正当性,然而如果把自由民主的正当性仅仅落在“承认政治”的基础上,还是失之于简单。自由民主的力量不在于给每个人被承认的权利、不在于个体自由选择的权利——这些都是自由民主的题

中应有之意，而在于前面提到的这种积极的自由。我非常认同王利对消极自由的批评。柏林对消极自由和积极自由的区分是正当的，但是柏林的错误在于认为近代的主要自由主义者乃至西方的自由主义传统坚持这两者的区分，并且倾向于支持消极自由，事实上，在贡斯当、密尔、托克维尔那里，自由从来就是个体独立、政治自由和价值自由的结合。虽然可以说这三个方面之间存在张力，但他们从来不会认为自由可以不是一种道德和政治的自主。刘擎提到西方的自由主义整合了共和主义，在我看来，近代的自由主义和共和主义事实上是很难分开的，这两个基本上就是一回事，至少在贡斯当和托克维尔那里是这样。自由民主的强大之处就在于自由背后的——毋宁说构成自由的政治、道德和宗教，是这些力量构成的公民社会或者王利说的中间力量。孟德斯鸠说得好，英国人的长处在于他们的商业、自由和虔诚，托克维尔认为美国人的成功之处在于结合了自由精神和宗教精神。我认为对自由民主的理解，不能仅仅停留在其表面的权利和宪政话语，还必须深入到其背后，理解自由背后的文明和力量，理解近代西方如何以一种批判性的态度来维护和建构自由民主，而近代西方政治思想对于我们的意义就体现在这里。中国的危机仍然是还没有找到自由背后的文明来建构这种积极自由，尤其缺乏成熟的政治担纲者——结果我们看到一种赤裸裸的、可怕的、人吃人的消极自由。纪霖提到的将来中国难免一乱，我想不是危言耸听。但我希望这种乱是自由历程的代价，而非秩序的崩溃。然而这如何可能呢？这是我不知道的。

第8封 王利(2009.5.20 北京)

把自由抬到文明的高度，就近代西方我同意，古代西方没有那么美好。但是谈中国的部分我全部不同意，自由背后的文明是何种文明，成熟的担纲者担的是谁的自由？明天出差，具体意见等回来再写。刘擎也要来长篇大论？哈哈，激扬文字，纵论中西，快哉！

还有，为什么必有一乱？一旦乱了，就是万劫不复，基本没有分久必“合”的一丁点可能了！还谈什么所谓的自由！请注意，现代世界的游击战=恐怖主义，现代世界的常规战争=核威慑下的海战。这些都是在主权高度整合和全球治理的世界体系下的严密控制，索马里海盗也许代表了现代世界某些另类的“自由”。

第9封 刘肇(2009.5.21 上海)

三位好！昨天总算完成了多篇论文评审、盲审的任务，可以加入这个“三城四方”精神会餐了。很喜欢这样的讨论。近代欧洲很多科学和人文思想是在“通讯”中形成的。我们现在学院的建制化方式(论文著述、会议和课题)有点太格式化，要有这类自由讨论来互补，才有活力(特别有王利这样彪悍的年轻同学来做 rejoinder, 就更有生机)。

我和王利之间有许多共享的认识，但可能有一个感知上的差别，关于所谓“中华文明”的状况与当下意义。中国三十年来高速发展，政体在各种压力下维护着自己的秩序，没有陷入战乱(89 不过一场风波)，堪称奇迹，是一个重要的历史经验。王利一代的人生也恰好对应这段历史，对未来会有更高的抱负与愿景。这不是说他受制于自己的人生经验，我们一代也同样受制于自己的经验。这种经验上的区别可能会造成判断与前瞻方面的微妙区别。哪怕我们对当下许多问题的认知是接近的，但重心和定位会有不同。比如，他可能更倾向于“虽然中国的经验还有许多问题，但是……”这样的句式，而我可能更倾向于“虽然中国的成就值得重视，但是……”这样的句式。但在感情上说，我宁愿王利是对的，或者说，我希望我的所有质疑最终有助于王利这样的抱负得以胜出。澄清这一点是重要的。如是，我们哪怕有激烈的争论，还有一种根本的共同情怀在背景之中。

Having said that, 就不必顾虑误解，坦诚讨论了。王利说，现在是处理“文明”(中华文明)和“文明”(西方文明，或现代文明)的关系。“中华文明”在哪里？历史上当然有过辉煌的中华文明，但现在传统的中华文明衰落了，“body”在那里(我同意，这是不幸中的大幸)，这可能是文明复苏的希望，但也可能只是传统文明的“遗骸”。如果有 body 就可以作为文明复兴的希望，那么埃及可以谈文明复兴，伊朗也可以谈文明复兴了。他们都没有中国那么起劲，因为他们没有中国这30年的奇迹。但这30年的奇迹彰显了中华文明的力量或者潜力吗？我不认为有足够的理由如此自信，说得审慎一些，最多是 maybe, 是 too early to tell。当然，我们欲求一个新的“中华文明”，但欲求不是拥有。“欲求的”恰恰可能是“缺失的”(《会饮篇》)。在原则上，一个另类的文明方案永远是可能的，但我们不要把欲求混同于拥有。关于这个问题，我在两个月前写过一篇文章(《中国崛起与文化自主》，还未发表)，纪霖已经

看过了。我放在附件中，请崇明、王利两位指教。

回头再来说自由主义的两面性。自由政体的“内外有别”从来不是秘密。在美国的“国际政治”这个行当里，说“国内政治洛克主义，国际政治霍布斯主义”已经有 100 多年了，是个老生常谈的主流意见。但为什么会如此，以及是否注定如此，根本没有共识。古典现实主义认为，求生存而“好战”是人类天性（摩根索，也算是施米特的学生），所以“永久和平”之类是痴人说梦。自由派认为，如果这是人类天性，那甚至解释不了国内的洛克式政治何以可能。从“生存本能”到“安全关切”到“扩张好战”之间的关联不是一个逻辑必然，关联的环节在于人们对“生存”的“政治理解”。

“文明社会”(civil society)就是政治社会。近代西方以“自由”为核心建立了现代文明，或者说，奠定了一种标榜“理性、自由、平等和兄弟之爱”的文明秩序，这是一种 civilization，给出了一种新的政治理解。我们姑且称之为“自由的文明”。这种文明让“人权、自由和民主”之类的口号大行其道，你抨击这些是“空洞而虚伪”，也许批判的是对的，但这种抨击基本无效，这套话语还会大行其道。为什么？别以为只是凭那些自由精英知识分子在那里叫嚣灌输，好像是给民众“洗脑”了，大家就会认这些“空洞而虚伪”的口号。远远不是这么简单。如果这些口号不和你的生命体验和生活经验发生最低限度的对应耦合，如果不能为你的体验和经历提供得以被“理解”(或误解)的“认知框架”、得以被表达的“话语模式”，那它们根本不可能大行其道。现代文化，包括像中国这样经历过现代革命洗礼的文化，有些体验和经历是无法抹去的，“平等的自由”这种观念是无法“undo”的，在根本上难以逆转。要克服那些“空洞而虚伪”的口号，你要有一套另类的认知框架，另一套话语模式，让这些现代经验得到更好的理解和表达。你要有一个 alternative。列宁主义政党国家本来是一个 alternative 的政治文明方案，最终失败了。新的探索努力刚刚开始，而 30 年的奇迹还远远不够。

王利分析的一体两面建构，的确很到位。实际上，对于是不是“自由主义”或者“自由主义者”这类标签，我不太在意，也根本不重要。说实在的，在西方学界很少有人会像我们这里“一根筋”的自由派那么主张“消极自由”。自由政体是自由的“秩序”，当然有权威、权力的维度。从西方近代文明的早期论说就可以看到，比如霍布斯(王利更清楚)，从来不是简单说“释放人性的

欲望”，而是在把握欲望的心理结构之后来“治理欲望”。甚至对伯林的理解，也要看他强调消极自由是在什么特定的语境和背景下。国内的自由派似乎从不重视伯林(在他最著名的文章中)那些对消极自由予以保留的段落。比如——伯林说，积极自由与消极自由都是“终极的价值，都有权被归入人类最深刻的利益之中”，说不承认这一点，就是“根本缺乏社会与道德的理解力”(《两种自由概念》，239)。西方学界即使有“自由放任论”，有所谓“守夜人”(小)国家和大国家的争论，也都是以承认国家的必要性和重要性为前提。我说自由主义吸收了共和主义，其实不是说他们曾经是分离的。准确地说，权利自由主义从一开始就是与共和主义互为补充，改良发展，才能形成完整的“作为文明”的自由理论。权利(消极)自由主义从来不曾，也无法单独存活，也根本不能成就文明。所以，国内政治的“一体两面”没问题。

另一个问题是“对外”的一体两面。帝国是“自由政体”的内在逻辑吗？在历史上，帝国与殖民是现代“大国崛起”一个重要的原因，这毋庸置疑。在这个意义上，野蛮、暴力与不公是内生于“自由国家”历史的，在道德上也是不可辩护的。但接下来就有两个问题：第一，英美和德法日都有帝国扩张，不要忘了，还有苏联帝国，为什么会有成败之分？第二，帝国理念与自由理念是否总是能兼容，还是说，最终帝国会成为自由逻辑的进化“剩余物”(阑尾)？

写到这里，收到崇明的回应(5.19)。其实已经崇明解释了第一个问题，我很认同。成功的帝国必须在一定文明形态中。这样帝国才可能真正兴起，然后或退场或转型，而不是崩溃。我认为，帝国理念，一面是生存走向扩张和资源掠夺，这个“古老而羞耻的秘密”一直躲在“文明的面具”背后，这个扩张掠夺的诉求仍然会持久存在。但在另一面，它也会受制于它的“面具”。我认为，自由文明与帝国理念是有内在冲突的。崇明提到密尔是帝国主义者，这是对的。密尔父子都在东印度公司长期供职。但是看看他们对殖民印度的辩护，基本逻辑是“文明社会”统治“未开化”的民族，老密尔(James)写的《英属印度史》是如此，小密尔(J. S.)在《代议制政府》的论述也是如此(说如果这种统治是“最便于他们向进步的更高阶段过渡的统治方式的话”，就是正当的)，甚至比喻为“父亲”对“儿童”监护的道德诉求。但是，这个逻辑最终坚持不下去，因为自由文明的逻辑里面还有平等，还有对多样性和差异性的尊重。所以，小密尔在黑奴问题上，在对英国在牙买加实施暴力的问题上，转而采取

了“进步”的立场。再看看反殖民主义理论的演变谱系，也是从自由文明的某些基本前提中发展出来的。哈佛历史系右翼少壮派教授 Niall Ferguson 几年前的著作(*Empire: The Rise of the British World Order and Its Lessons for Global Power*)非常有意思。他说到英帝国的政治困境是“自由的理念”——无论何时当英国人搞专制，英国社会内部总会出现对这种专制的自由主义批判。所以，帝国要被英国人接受的前提是：不能让国内人民对自己 feel bad，同时不需要他们花很多钱。我的意思是说，自由的逻辑发展到一定的地步，会反过来制约帝国理念。推动战后民主解放运动的力量，不只来自被殖民地民族的英雄，也来自“自由国家”内部的“自由进步的诉求”。二战后的反帝话语，也基本上是一个尊重“平等自主”的自由话语。所以，帝国的历史与自由政体的历史是重叠的，但两者的理念有内在紧张，还会持续下去。现在的美国是另一种转型的帝国，它的根本困境在于美国自己的“出身”——它的立国就是“反帝”的产物，这使得“美帝”很难维系领土上和人口上的殖民，只有文化和经济上的软性殖民。它更需要人权和自由贸易之类的“文明面具”，也就更受制于文明逻辑的制约和批判。但自由的逻辑最终是否会压倒帝国的逻辑？帝国最后会不会是“阑尾”？我不知道。

可以有的一种天真的黑格尔式的设想：“自由精神”是在历史进程中逐步“现实化”的——先是在小共同体内落实，后来是民族国家，到现在有了欧盟，最后未必就一定不会有自由平等的大同世界。欧盟这个事件是令人震惊的，那么天真的想法居然在实践了。说欧盟之所以成为可能，是因为他们有共同的文化宗教传统，这个解释或许有道理，但没有多少说服力。欧洲共享的文化传统，一点也不比“大东亚”更有同质性，为什么“大东亚共荣圈”覆灭了？为什么苏联阵营覆灭了？我想，是欧洲在分裂与斗争中，它的宗教与文化获得转型，让一个标榜为“理性、自由、平等和兄弟之爱”的文明胜出了。这个文明有大道理和大力量。那么，如是理解的“自由民主”是不是“王道”？也许，要看怎么理解“自由民主”，也要看怎么理解“王道”。

最后说一点矛盾心态。如果这是“历史的终结”，我是很无奈的。这个西方现代自由文明有许多内在的问题，有精神上的“堕落”，有“末人的腐败”。它还有没有自我超越的力量？我也不知道，我还看不准。在这个意义上，我祈望一个新的强有力的现代的中华文明的创生。但首先是要有文明，才有

“王道”，否则帝国不堪一击。

第10封 许纪霖(2009.5.22 巴黎)

刚刚从布列塔尼回来，读到你们的信，深有同感。崇明分析的帝国与文明的关系，自由主义者不能只讲自由而忽视自由背后的文明基础(宗教、文化、制度等)，刘擎进一步指出自由的文明与帝国的理念之间的紧张性，自由文明的内部如何发展出抑制帝国野蛮扩张的反殖民力量，我都非常赞成。自由的学术讨论是比独立的学术研究更令人兴奋的事情，不仅在于发现别人的洞见，也是一次次自我发现与自我反思。

先谈文明这个新的主题。无论是古老的轴心文明，还是现代的自由文明，总是与各种各样的帝国有关，或者是精神的帝国(基督教、伊斯兰教)，或者是实体的帝国(中华帝国、罗马帝国)，其文明的强势带有扩张性。古代轴心文明的多元性已经被公认，眼下最大的分歧是：被艾森斯塔特称为第二次轴心文明的现代文明是一个还是多个？刘擎相信“历史的终结”，历史可能“无可奈何”地走向同一种自由的文明。文明相互之间有竞争，但竞争的结果是同化，或相互转化。每一个特定的历史地域和历史时段，总是有一种强势的文明，其凭借其不同的帝国形态，获得主导性的文明话语权。但主导文明在同化“他者”的同时，也可能被“被同化者”所打败。时殷弘在十多年前有一篇精彩的短文《国际政治的世纪性规律及其对中国的启示》，他发现近代世界国际盟主的更替有其规律，新的盟主往往不是敌人，而是老盟主的朋友。英国代替西班牙、美国替代英国都是这样。而所有主流文明的挑战者，从轴心国到苏联，统统都铩羽而归。这是一个很有价值的发现。与主流文明过不去，对着干，最后都没有好下场。另一方面，一种文明一旦形成主流，便会自我分化，后继者学到了最好的东西之后，又借助自身独特的历史文化传统，超越老国王取而代之。

回到中国文明崛起这个如今最热的话题。我们就明白，与主流文明抗争，永远是一条死路，只有在同化中发展自己，才是出路。中国本来具有别的国家所没有的本钱，老祖宗留下来的，不仅是习俗、语言这些低级文明形态，而是有宗教、哲学和道德这些高级文明形态。用张灏先生的话说，外来的文明起“催化”作用，让自身文明中的某些因素在新的文明语境下“发酵”，从而

使中国文明提升到一个新的层次。

可悲的是，如今的国家主义者，只认实力，不见文明，只仿效西方的霸业，而抛弃其文明的内核。甘阳前几年有一个提法，我觉得有其道理，他说，要从“民族国家”发展为“文明国家”。他以土耳其为例，表示中国不能搞“自宫现代化”，要发展出与西方不一样的中国文明，虽然对于这一点我无法苟同，但如何从“民族国家”的霸道转向“文明国家”的王道，是问题的核心所在。以文明对抗文明无异自杀，被同化的同时又超越之，方有新生。30年代的日本“脱亚入欧”不过半个多世纪，稍稍有一点小本钱，就自不量力试图“超克”西方文明，结果有了敌人，却找不到自我，徒具实力，却失去文明。缺乏道德自我辩护的扩张，最后难免失道寡助。那些狂热的国家主义者，真的应该好好读读日本现代史。

第 11 封 王利(2009. 5. 23 北京)

刚出差回来，看到刘、许二老的高论，十分感慨。在客观公正、平心静气地讨论西方文明的发生发展上，我们并无大的不同，例如在讨论两个一体两面的关系上，很多看法都得到了深化扩展，基本形成了共识。问题的关键在于以何种精神状态、实现何种发展目标。于是，在对西方文明的判断上也就发生了立场上乃至知识上的不同。我想，我们最大的一致性还是同，这个同就体现在一个“中”字上，所谓中，既是“中国”的中，也是“中庸”的中。就中西而论，我们都是旨在从西方文明主导的世界历史中发掘大势，以辨明形势与任务，找到中国发展的正确道路。就中庸而论，我们都自觉地与极端立场和各种幼稚病划清界限，站在一个相对中间的位置立论。我们之间的分歧在于对待这个“中”的强弱厚薄上。但也恰恰是因为这个强弱厚薄，因为“度”或“量”的问题，显现得我们在“中”的质地上有这样那样的分歧，甚至是尖锐的对立。这是个好事情，对“中”的内涵充分讨论才能形成更广泛更坚固的共识，才能发展壮大中间力量或中间层的话语权和现实能力。有同方能“容”异，有同方能“化”异。

几位都对西方文明在世界历史上，尤其是对当今世界的主导现状进行了充分的肯定，当然，刘擎还表现了一定程度的无奈、犹豫和反思。在“承认”西方上，我持一个批判性认同立场。在一定意义上，我宁愿学习韦伯的做法，力

求依循着一种“客观中立”的政治科学,以客观性的态度建构性地理解西方资本主义文明发生发展的动力机制、理性化内核及其表现形式,以中立化的方式将西方文明中王道与霸道、实力与文明、征服与驯化之间的辩证关系描述刻画出来,着重揭示西方是如何在船坚炮利的基础上构建和传播这种自由与文明的政治想象,以及此种政治想象又是如何被异质文明,如中华文明所接受的。至于说是否将自由理解成西方文明的主导,或者说是否将自由提升到文明的高度上,我持一种十分怀疑的态度,而毋宁将之看做以回头看的视角重新整合历史的新辉格史观。自由与其说是一种原因,不如说是一个结果。在西方历史上,没有脱离权威的自由,也没有不沾血的自由。自由从一开始就是特权的下放和普及,就是在激进思潮冲击和各种革命困局中用来应对危机、解决难题的手段,它之成为目的的是一个最为现代的现象,就像共和、民主、法治这些东西曾经是西方历史上的手段但现在却必然成为目的一样。因此,自由之成为自主,被赋予实质内容,与自我纠葛在一起,是一个纯然现代的事件。而且,从近 500 年的西方历史和思想来看,自由从一开始就和平等构成为一种实质性的紧张关系,和博爱或所谓的兄弟之爱构成为一种紧张关系,如果非要用观念来构筑历史,那么与其说西方文明是自由的文明,毋宁说是自由和平等、自由和博爱之间相互斗争、相互紧张关系的发生发展史!刘擎非常睿智地发现了自由和帝国的紧张关系,我十分赞同。不客气地说,用近 500 年包裹在自由平等博爱之下的启蒙大旗将西方 2000 年的历史统一起来的自由文明论怎么看怎么像是一种“神话”(但比卡西尔所谓“国家的神话”更根本)——当然,无论是不是神话,重要的有人信,西方自己信,并说服其他人信。船坚炮利和自由民主的硬实力要有“说服教育”的软实力做后盾,才更为坚实。

回到一体两面的说法,对内来说,权威和自由的建构是一体的,权威和自由的张力作为两面展开,彼此都有合理性,所以不得不诉诸体制机制和中间层。对外来说,民族国家和帝国的建构是一体的,二者的张力也在两面展开,国内要加强聚合能力来解决发展问题,国际要通过扩展秩序营造合理空间,二者之间的张力恰恰构成了一种相互补充相互依赖的关系。——多说一句,刘擎注意到英帝国建构的过程中,自由构成了约束,我说的更直接些,应该是 19 世纪英国工人阶级的兴起和英国国内的工人阶级运动对帝国锋芒构成了

相当程度的约束吧。汤普森的书《英国工人阶级的兴起》好像谈到了这个事，似乎是自由主义的反对派——社会主义在遏制帝国，或者说，是平等的理念在遏制披着自由外衣的资本的扩张。

再说说中华文明。究竟以何种精神状态、实现什么样的发展目标呢？帝国梦和大国梦，一字之别，精神气质迥异。如果摒弃以霸道之实行王道之名的精神状态，而代之以一种文明精神；如果摒弃以反抗和消极自由为代表的消极公民概念，而代之以一种积极健康的公民能力，那么，中华文明完全有可能营建起自己的文明精神和政治能力。关键在于如何理解可能性和现实性之间的关系。现实性就是历史处境，就是社会结构，就是政治秩序，有时候体现为硬邦邦的必然性，体现为铁律，这是“体”之为“体”的出发点和落脚点，以此来思考“体”之为“体”的历史和现实也许会更加真切。前些天与朋友探讨1945—1949年期间自由主义者的处境，非常感慨。萧公权在当时的政论不可谓不懂政治，可是为什么在当时情境下基本没有发挥什么作用呢？他们当时夹杂在两大阵营之间，不得不成为第三条道路，不得不逐渐分化瓦解而被吸收整合。纵览一百多年来自由主义在中国的命运，不能不深思，究竟是以回头看的方式感叹，历史太残酷，时势太紧张，很多事情来不及做，还是把目光投向未来说，阳光总在风雨后？讨论思想不能脱离历史环境，思考未来也不能搁置现实状态。就今天学习西方文明的态势而言，中国的自由主义能建构具有“客观性”（韦伯意义上的客观性就是“力道”！）的政治理论、文化理论、社会理论吗？能够变成一套公共实践而融入老百姓的日常生活，成为建构公民社会的有效资源吗？能够培育有“文明”精神（而非自由精神）和政治建设能力（而非政治反抗能力）的担纲者吗？自由派能够在“中”（国）上站稳立场，在“中”（庸）上审慎节制吗？——就理论工作而言具体一些就是，中国的自由派能像孟德斯鸠一样对中国的法的精神，像托克维尔一样对中国的旧制度与大革命，像政治施派对美国政体，剑桥学派对英国政体的辩护一样，辩护、论证、阐释中国的法意、民情和政体吗？能对中国现实的社会结构、各阶层的关系和力量、中国政治与政府体制、政策过程与公民社会等等，即“中国秩序”提出一些客观严整的理论阐述吗？

与其说这是给大家的提问，毋宁说首先是提给我自己的，也是我在学习体会西方文明的过程中反复思考、反复琢磨的问题。当然，就我个人的立场

而言,我只承认自由是建构中华文明主体性的要素之一,而且也仅是要素之一。同为要素的还有仁义礼智信,还有社会主义伦理,还有市场经济和公民社会的道德,等等。我不认为中国要走美国的路,也不认为试图成为美国就能富强民主文明和谐。我认为当今理论工作的重点在于充分阐释“中国特色”,充分理解“中华人民共和国”,找到贯通性的历史政治叙述,培育拥有文明精神和政治能力的担纲者。一言以蔽之,理论工作的重点在于以“中”为核心的建设、建构、建立——文明精神要“中”,政治能力也要“中”,力求营造一个厚重的、兼收并蓄的、充满生机活力的“中”:质地精纯,从容不迫,厚德载物,上善若水。

我充分理解历史时代和具体的生活经验在个人身上留下的烙印,也非常敬佩各位对自由文明的理解和思考。理论的意义也许恰恰在于超脱历史环境,摆脱历史加诸个人的具体恩怨。德国人试图这样做,但也难免把日耳曼等同于绝对精神。中华文明不同于在宗教改革中形成的德国民众精神,我相信有更多的理论资源,能够在贯通上提供支持。比如最近看毛泽东的思想传记,谈到湖湘文化中从王夫之、曾国藩、谭嗣同等人一直依承的“器体道用”说,可能就值得深思。这也算是对刘老师质疑中华文明仅有一个 body 的回复。体之为体,不仅是个以欲望为特征的“身体”。中国之为中国,也不仅是个“发现”的结果,仿佛需要去论证有几分之几是中国的,有几分之几是西方的,那只会坠入一个撕裂的冲突的中国幻象,只会对中国之为中国的主“体”性产生无尽的怀疑。毋庸置疑,理论上的中国和实践中的中国一样,最需要的是建设、建构、建立,以及始终围绕“建”(building/constitution)字展开的信心。

第 12 封 崇明(2009. 5. 25 上海)

讨论进行到了这里,从自由与帝国的关系、自由与文明的关系进入到“西方文明”和“中华文明”的关系。其实这两个文明的关系一直是我们讨论自由与帝国、自由与文明的关系的潜在出发点和针对对象,所以它终于浮出水面,似乎要求我们不要闪烁其词,而是正面应对,给出理解、解释,甚至是“立场”和“决断”。这时候讨论会变得艰难、进而不可能,因为讨论如果沦落到立场之争,那可能只有意气用事,互相“掐”,轻者分道扬镳,重者你死我活。这是

我们屡见不鲜的现象。这个中西关系几乎是 1840 年来的一切文化和政治斗争的推动力,今天依然是激发和分化中国知识界的因素,只是目前似乎已经东风压倒了西风,中华人民共和国六十年的伟大成就已经让很多人以为中华民族的伟大复兴呼之欲出,于是我们似乎终于找到了“主体性”,断言中国完全外在于西方文明(甘阳),进而有人沉着脸说“中国不高兴”,目的是要让西方和世界感到“后果很严重”。对于这种心态,刘擎的宏文(《中国崛起与文化自主》)已经予以了全面深入的分析 and 批评。

要公允地看待西方文明和中华文明的关系,首先是不急于给出价值判断,因为我们还远没有做到深入理解双方的价值。在西方方面,我觉得在思想史的视野中,以古今之争以及神学—政治问题为参照,依据西方现代文明的内在脉络来理解西方是当务之急,而这种理解需要以对中国问题的思考为出发点和关切,但不是依据中国的政治和价值需要来建构西方现代文明并使之为我所用。王利试图把近代西方文明的自由主义民主形式分解还原,找到其内在张力和冲突,这一点我是同意的。自由和帝国的张力,或者平等对帝国的抗议,这些都是毋庸置疑的。近代的自由主义帝国主义者对此心知肚明——刘擎提到的密尔反对奴隶制、反对帝国在牙买加的暴力,正说明了他的自由主义良知,在这一点上他和托克维尔完全一致,后者毕生致力于废除奴隶制。然而这并没有阻止他们坚持自己的帝国主义立场,其中缘由我们已经讨论了很多,就不多说了。密尔的自由主义的张力并不仅仅体现在试图以专制的方式来实行文明,还体现在试图以贵族的方式来建立民主,他主张社会中的杰出人士和精英分子应该享有一人多票的选举权利,这样才能使美德和智慧不至于淹没在民主的平庸里。因此,在密尔那里,前现代社会的落后蒙昧和现代社会的平庸堕落都不能承担自由和文明,并且构成对它们的威胁——所以我不认为自由主义的帝国主义仅仅是暴露了自由主义的虚伪。在自由民主(liberal democracy)的正当性被确立之前,自由和民主的张力是近代自由主义思想家面对的一个重大难题。基佐干脆拒绝民主,结果其主政的七月王朝被革命推翻;密尔试图以精英特权来控制民主、防治多数保证,显然因为完全不合民主的逻辑而从来没有实行过;托克维尔不得不致力于调和这两者,训导民主热爱自由,教导自由审慎地热爱民主。以民主(平等个体权利为特征的社会状态和人民主权为基础的政治权力)为要素的现代性所带来

的“陌生人”社会、平庸、败坏和虚无，这是致力于文明建设的近代自由主义首先面对的问题。现代性走向危机、导致文明衰落的可能性困扰了整个现代西方思想，毁灭性的世界战争和极权主义迫使西方在 20 世纪的大多数时间内不得不生活在危机当中，而冷战之后施特劳斯派影响的突然迸发正是因为他们再次迫使西方社会面对现代性危机所带来的焦虑。近几年法国政治思想界讨论的一个问题是所谓代议制的危机，他们试图通过这一危机重新检视自由民主。进入 21 世纪，对现代社会的世俗身份的反思、对宗教的再度重视成为西方思想界的重要现象。简言之，自 16 世纪以来，西方通过现代性的方式来解决中世纪危机的同时不断遭遇现代性自身的危机，这种危机意识及其带来的焦虑可以说贯穿了西方的现代进程。

文明与危机或者说文明与野蛮是西方现代性的两面，而这个两面要比富强和文明的张力更为根本。面对这个两面的现代性，只看到其一面而忽视另一面，都是很狭隘的。今天我们看到的是一个克服了重重危机仍然存在并且还比较强大的西方文明，而这个文明仍然有能力反思并面对如影随身的精神和道德危机，并且似乎还没有表现出没落的迹象。上次和刘擎聊天提到法国和欧洲当下的精神萎靡和道德败坏——这一点纪霖在法国应该能感受到，面对这些挑战性不下于极权主义的问题，欧洲人在思考和寻求走出困境的途径，尽管他们遭遇很大的困难。我之所以强调现代西方自由或文明背后的政治、宗教和道德，正是因为在这里我们看到一个在危机中努力的现代性。所以我对西方文明的态度首先是从西方自己出发的。不是讲主体性吗？那么我们首先要从西方来理解西方，而不是从西方对我们构成的冲击和压迫，带着屈辱和怨恨或者羡慕和膜拜来理解西方。

然而，问题在于，我们和西方的关系已经在冲击与反动、接纳与拒斥、压迫与反抗、屈辱与羡慕、怨恨与膜拜中形成。所以，我们理解当今的中国必须考虑到那些已经构成了中国人存在的西方因素。这一点，刘擎的文章谈得很透彻。中国人感觉很不幸，首先是因为从 1840 年以后，一个主体的中国已经不存在了，一个传统礼乐秩序意义上的中华文明已经不存在了，而经过漫长的努力，虽然有了革命的成功和这三十年取得的巨大成就，我们得承认我们走的还是西方人开始的民族国家的建构和现代化的道路，而我们却没有形成一个能面对危机的现代性。如果我们有一天找到了这个现代性，并且摆脱了

遭遇西方所带来的焦虑,而以一种健康的忧患意识(借用王利的话)和文明面对这个危机时刻潜伏的现代性,我们才真正找到了我们的“主体”。然而今天的主体性宣告和论述之所以令人忧虑,在于这种心态或者是无能怨恨的报复,或者是夜郎自大的狂妄,其特征是对危机的漠视或遮盖,其后果可能是在一次新的危机中再度陷入野蛮当中。无论理解西方还是中国,我们都需要冷静地运用文明和野蛮的辩证法。

所以,我不喜欢中华文明的主体性这样的表述,因为张扬这种主体性太缺少辩证法了。民族和国家的主体如何涵盖每个个体、每个群体的主体,这些主体之间的关系如何?这些都是需要深入思考的问题。虽然个体言说在今天中国的思想界似乎已经变得很可笑了,然而我仍然坚持个体言说的正当性,因为在这一言说中我能感到“主体”的内在含混和冲突并寻求超越的可能性。

第十三封 王利(2009. 5. 30)

有 感

录旧作以答崇明兄,兼寄许、刘二师

三代想象究可疑,
不古不今畅心门。
秦汉故事成一统,
王霸因缘各半分。
君隐士新礼而乐,
晴耕雨读质胜文。
湘乡南皮多寂寥,
西风艳阳待何人?

90年前，北京发生了后来成为中国现代性起源的五四运动；往前追溯220周年，巴黎爆发了法国大革命，大革命拉开了现代世界的序幕。五四运动也好，法国大革命也罢，都与一场深刻的启蒙运动有关。五四与大革命都是启蒙的观念之子。但启蒙与之的关系又非简单的因果联系，其中有着非常复杂的吊诡历史。

启蒙是现代性的核心，然而到了20世纪末和21世纪，在后现代、激进左翼和保守主义几股思潮的共同夹击下，启蒙呈现出自身的危机。启蒙似乎成为了一条死狗。启蒙是否已经死了？有没有复生的可能？

ISBN 978-7-214-05011-3



9 787214 050113 >

定价：34.00元