

热风学术 2

专题_工人·阶级·文化

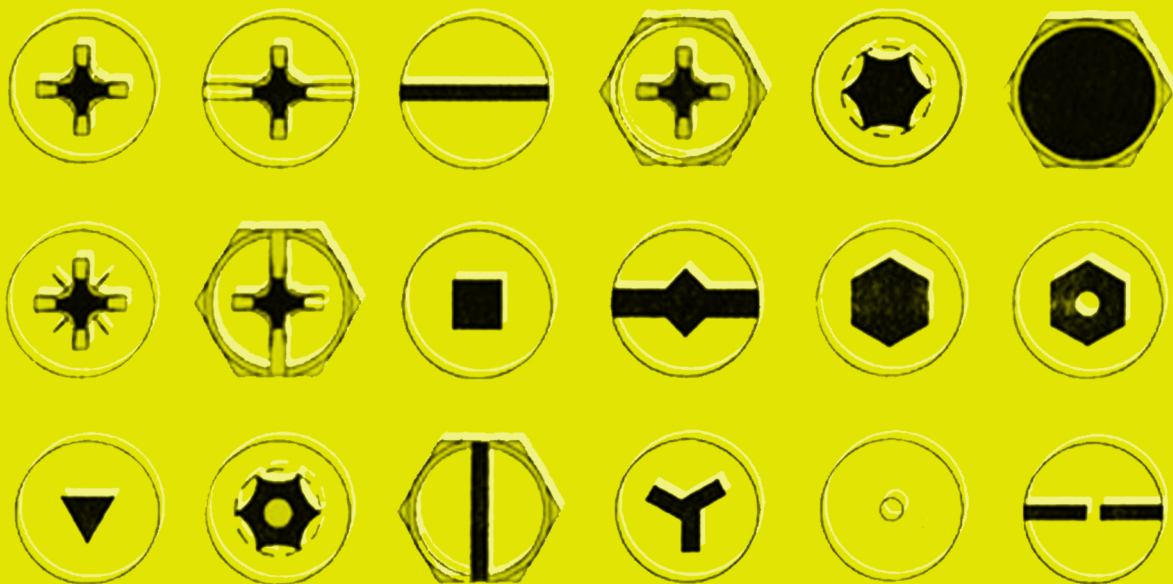
吕途_工人文化的继往开来

铃木将久_钻研文化、赢得尊严

傅正_“曼海姆悖论”与马克思主义的“回应”

闫作雷_中国古代政治传统与“1970年代”“评法批儒”运动

黄蕾 高明_《欢乐颂》的浪漫主义与现实逻辑





您也可以扫描二维码，
登陆网站阅读本期杂志。

热风学术网刊

主 编 _ 倪 伟 郭春林

学术编委 _ 按姓氏拼音排序

雷启立 孟登迎 潘家恩 朴姿映(韩国) 滕 威 章戈浩

责任编辑 _ 蔡 博 **编辑助理** _ 徐慧冰 **美术设计** _ toybook studio

编辑部邮箱 _ refengxueshu2016@foxmail.com

本刊每年3月、6月、9月、12月15日上线。 版权所有，违者必究©All Rights Reserved

目录

2016_06

总第2期

2 专题_工人·阶级·文化

4 吕途_工人文化的继往开来
——集体劳动的记忆与合作经济的开拓

19 铃木将久_钻研文化、赢得尊严：
吕途“新工人”论述引发的思考

32 卜卫_“The Point is to Change It”
——记美国“媒介、民主与行动”研讨会

论文_

47 傅正_“曼海姆悖论”与马克思主义的“回应”
——以阿尔都塞的意识形态理论为中心

65 闫作雷_中国古代政治传统与“1970年代”“评法批儒”运动

评论_

103 黄蕾高明_《欢乐颂》的浪漫主义与现实逻辑

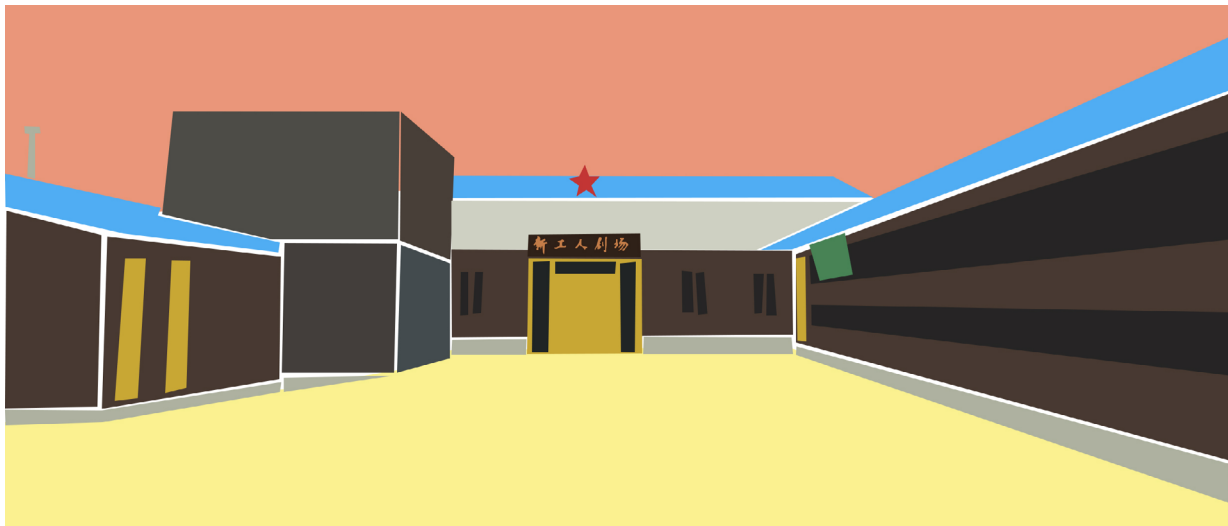
110 李默_《欢乐颂》与弹幕的文化逻辑

115 陈光兴_都是“现代”民族国家惹的祸？

121 潘家恩 张振_文化研究的城乡实践
——第三届热风学术青年论坛述评

专稿_

132 约瑟夫·A·布蒂吉格_《狱中札记》导论（续）



专题

工人 · 阶级 · 文化

编者按 _ 近年来科技界的一大热点新闻是人工智能，机器人已经在很多生产和消费领域被广泛地使用，这其中也就包括了富士康。在全球范围内的资本主义现代化进程中，从生产方式的角度说，最重要的一个“成果”就是消灭了传统农业的生产方式，与之同时发生的就是在这些发达资本主义国家很快或逐步消灭了农民。而在工业生产领域，这样的进程自工业革命后也从未停止，只不过如今的速度越来越快，越来越多的生产领域开始起用机器人，这当然仍然得益于科学的昌明和技术的进步，科技将复杂劳动分解为简单劳动的能力在“进步”，于是，在工业生产领域，新的工业生产方式正在逐步地消灭工人。这就是资本主义“创造性毁灭”的体现之一。

但问题是，当年被消灭的农民进了城，成了工人，成了无产者，今天走的还是同样的路，无论在中国，还是在非洲，都是如此，而当工人也将被消灭的时候，他们将成为什么？照现在的势头，好像只有两条路，其一是做服务员，其二是做老板，就是自己创业。做服务员，当然没有什么不好，问题是，仅仅就经济学的角度说，当第三产业发展到一定的规模，消费必然形成瓶颈，除了更大规模、更强劲地刺激、生产消费的欲望外，似乎再无更好的


可能。糟糕的是，没有多少人正视这个问题，消费主义的迷思在我们的时代弥漫。

然而，在政治经济学被边缘化的今天，主流经济学原本就是重灾区，上述问题倘使从政治经济学的角度看，其严重程度远不是一个简单的消费主义可以囊括。

农民被消灭了，贫困依然存在；工人被消灭了，贫困却更严重了。今天相对贫困的程度无疑是史无前例的。技术的进步似乎从未将贫困放进思考的范畴，难道我们不该追问技术进步的逻辑和动力究竟是技术自身，还是资本和利益？难道技术就不应该面对是将劳动者从劳动中解放出来还是将劳动者从劳动中驱逐出来的问题？当然，我并不是要技术承担全部的责任，但起码技术也应该面对这样的问题吧？而之所以如此，在我看来，正是资本主义现代性所造成的整体性瓦解的恶果。

重建整体性是当务之急。必须将政治、经济、文化视为一个整体，将城市与乡村，地域与国家、国家与世界视为一个整体，才能有效地面对现实。就当代中国而言，工人，无论新工人，还是老工人，大多处于被剥夺，甚至过度剥夺的境地，其绝对被剥夺感和相对被剥夺感是最严重的社会群体，更重要的是原子化的状态非常普遍，面对汹涌而至的产业转型和产业升级，他们的处境将会更糟。他们失去了主人翁的地位，失去了阶级的认同，如今，他们不得不在为生存奋斗的同时重新为尊严而奋斗，为重建阶级意识而努力。

但这绝对不是工人能独自面对并解决的问题。如何在已有的基础上，在既有的条件下，面对已经来临并将更加严峻的现实，无疑也应该在一个整体性的架构中把握，“把握”既包括认识，也包括实践，是认识与实践的统一方式。也正是在这个意义上，我们编发本专题，以飨读者。这三篇文章，包涵了三个不同的视角，正如铃木先生对吕途的评价那样，吕途是来自实践的现场，其内在视点尤为重要，而铃木先生虽然是日本学者，他的评论和分析虽因其表达清通畅达而少了学院派的气息，也毕竟是学院中的一路，卜卫老师的虽则是几年前的一个会议综述，但其国际视野无疑是我们的他山之石。我们将持续地关注这一问题，衷心期待更多的朋友参与我们的讨论。

必须重提马克思《关于费尔巴哈的提纲》的第十一条：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。” 

工人文化的继往开来

——集体劳动的记忆与合作经济的开拓

吕途*

引言：思想文化的继往开来

写这篇文章的时候，我刚刚写完关于“新工人”的第三本书，初步命名《中国新工人：女工传记》。我的自我感觉是，并不是我要写，而是我被要求写，但它不是某个人或者某项任务的要求，而是社会现实和我对社会现实的思考要求我的。写《中国新工人：迷失与崛起》的时候，现实的要求是，打工群体需要对群体现状有真实的和整体的认识，否则无法思考未来。写《中国新工人：文化与命运》的时候，现实要求是，无论现实和未来如何展开，如果一个个工人和工人整体没有主体性的思考和劳动价值观的建立，工人群体和社会都没有出路。《中国新工人：女工传记》中有32个女工的生命故事。我知道我写的不是标准的传记，起这个书名的寓意是：为女工立传。这延伸出了两个历史，一个是时代变迁的历史，一个是个人的生命历程。一个时代和时代的变迁会影响处于那个历史时期的每一个人；一个人的生命历程也必然折射那个时代的历史的某个侧面。通过32个女工的故事，希望可以勾勒个体和群体、以及历史和现实之间的关系。我们每个人身上都蕴含着能量，但是当一个人没有方向的时候，再有能量也没有力量，反而有深深的无力感。方向从哪里来？从文化中来，其本质就是我们的世界观和人生观，是我们的思想、道德和价值观；而这一切不是天下掉下来的，是从文化教育、从切身体验的生活世界中获得。

* 吕途，荷兰瓦赫宁根大学发展社会学博士，现任职于北京工友之家。

我概述写这三本书的原因，其实是想说明我关注工人文化的出发点。而对于这一点，日本学者铃木将久（日本一桥大学）在他尚未正式发表的一篇文章中作出了更为准确的描述：“吕途第一本著作的副标题展示了双重的任务，一方面她致力于比较全面地描写中国新工人的现状，尤其是他们面对的现实困境，另一方面她试图推动读者的心理以及整个社会的情绪，寻求比较理想地解决新工人困境的未来方向。”“吕途写完第一本著作之后紧接着撰写第二本，其背后原因是她看到资本逻辑的强大控制力量。资本逻辑不仅是资本家的信仰，更是渗透到了工人的思维里，工人也只能从资本逻辑出发解释现实。吕途因此认为不打破资本逻辑，工人就不能找到可行的出路。为了让工人以及整个社会脱离资本逻辑，她决定进一步检讨文化的问题。吕途关注文化，也不是讨论客观上存在的‘文化’，而是始终强调建立新文化的重要性。她的最终目的在于让工人摆脱资本逻辑，因此不能承认既有的文化，而是要建立未来的崭新的文化，而且新文化必须与工人的日常生活连接在一起，才能使得工人们得到真正属于自己的文化意识。目前还没形成的真正属于工人们文化，乃是吕途希望建立的未来方向。如何构建这种崭新的文化？这就是吕途的两本著作和她的一切活动的核心问题。”正是为了完成铃木老师敏感意识到了的构建积极的工人文化，其实更为到位的话应该称之为劳动文化，我写了《女工传记》。读《女工传记》，也许会让很多人纳闷，没有惊天动地的工人运动，没有指点江山的工人领袖，谈何工人文化的建设？我的想法是这样的，没有个体、群体和社会文化底蕴的建设，任何急功近利的行为都会导致难以持续甚至灾难。通过对一个个生命故事中生命力的赞颂，我希望我们劳动者产生自信、不等不靠、自力更生、改变自己、创造希望、引领社会。

连续写了三本书，我先不准备继续写了。对写作和实践之间孰轻孰重的问题，到了深刻反思的时候。接下来，我希望，也非常愿意与创造劳动文化的人们一起去开拓。感谢这篇文章给我这个契机，让我可以表达我的这些想法。通过近10年的学习、调研、实践和思考，我认识到，底层人的出路的可能性在于开拓合作经济，现在国际上也称之为“团结经济”。创办安徽南塘兴农合作社的杨云标说过这样一段话：“先有合作的文化，再有合作的经济，如果说大家心都没有连到一起，就不会有合作，有了也是不好的。我们见过很多这样的例

子，没有对合作的认同，经济上有点成果很快就散伙了。合伙的文化，就是合作的社会基础，建立起来了，后面的合作经济就顺理成章了。要想创办合作经济，必须建设合作文化。”

提到合作和集体，现在有很多负面的历史包袱，会联想到建国头三十年的国企和人民公社。国企在 90 年代纷纷解体，占霸权地位的话语是说，国企工人吃大锅饭、效率低、企业亏损，所以解体；人民公社也以包产到户的形式给解散了，同样的逻辑，说农民集体劳动、平均分配，导致没有生产积极性。从城市到乡村，不仅国有和集体经济被瓦解了，更为严重的是，对集体劳动和合作经济的负面宣传，使得没有经历过那个年代的年轻人对“合作”和“集体”这两个词产生了条件反射一样的反感。一提“集体”就会想到“专制”，一提“合作”就会想到“大锅饭”，这就是文化的强大威力，无论你是否经历过，把那种思想观念灌输进你的头脑里后，就会产生影响。其实，“集体”有可能是专制的，也有可能是民主的；而真正的“合作”一定是民主的。所以，这篇文章的想法是，通过对现实的描述来提示大家，资本霸权把底层人打成一盘散沙之后，打工者成为了受害者，所以，现实证明了不合作的恶果。也许有人说，不是不合作的恶果，是不民主的恶果，对这个问题的探讨超出了本文的范畴，我简短回应的就是，这样质疑的人如果用美国式的民主作为民主典范的话，我可以告诉他的是：美国人中间七分之一的人靠救济生活¹、六分之一的人没有医疗保险²、十四分之一的人在监狱里³。

思想认识来源于哪里？一个是被灌输和吸收的二手信息，还有一个是眼见为实的现实。今天的社会环境之中，合作经济的实践少之又少，文化认识就失去了基础。这就是这篇文章在倡导合作经济的时候用“开拓”的原因。本文以打工者的生活现实为着眼点，回顾集体经济的记忆，对新型的合作经济报以切实的期望，而所有这一切需要我们在文化上的继往开来。

1_ 据 US food stamp use swells to a record 47.8 million, *World Socialist Website*, <http://www.wsws.org/en/articles/2013/03/29/food-m29.html>.

2_ 据 Health care in the United States, http://en.wikipedia.org/wiki/Health_care_in_the_United_States.

3_ 据前瞻网新闻报道，美国监狱人满为患 囚犯约占全球总数的 25%，<http://www.qianzhan.com/qzdata/detail/308/130814-004873b5.html>.

资本文化主导的年代：社会财富的创造者成为受害者

根据国家统计局于 2016 年 4 月 28 日发布的《2015 年农民工监测调查报告》⁴ 数据，全国打工者的数量为 27747 万人。这是一个数量庞大的群体，也是一个做出了巨大贡献的群体：在这近 3 亿打工者中，8600 万人从事着制造业，我们穿的、用的都是他 / 她们制造的；5800 万人从事建筑业，我们住的房子、走的公路、铁路都是他们建设的；2000 万人从事家政工⁵，她们照顾着别人的孩子、别人的老人，却见不到自己的亲人。这是一个付出了巨大代价的群体⁶：根据 2010 年全国人口普查数据推算，全国有农村留守儿童 6102.55 万，有农村流动儿童 3581 万，在农村他 / 她们见不到父母，在城市他 / 她们享受不到公平的教育权利。

打工群体的状况不容乐观，我在《中国新工人：迷失与崛起》一书中做了这样的概括：待不下的城市、回不去的农村、迷失在城乡之间。

打工者在城市打工，但是他 / 她们的工作很不稳定，平均一到两年换一次工作，换了工作之后发现天下乌鸦一般黑；打工者在城市生活，但是他 / 她们在城市买不起房子，一部分人支出了自己全部的积蓄、甚至借钱在老家的镇上买了房子，或者在村里盖起了房子，但是，那是一个回不去的“家”，因为必须在城市打工才能维持生活；打工者结婚了并且有了子女，但是他 / 她们的子女很多不能在城市的公立学校入学，很多被留在老家由祖父母抚养照顾，有一些干脆长年学习和生活在寄宿学校里，城市和企业急功近利地使用了廉价劳动力，但是拒绝支付社会成本，社会把劳动力再生产的责任无偿地转嫁到留守老人的身上；那些有幸可以和父母生活在一起的孩子们在城市被称为“流动儿童”，从名称上看就好像他 / 她们要重复父母的命运。

4_ 据新华网新闻报道，国家统计局发布 2015 年农民工监测调查报告，http://news.xinhuanet.com/politics/2016-04/28/c_128940738.htm.

5_ 据中国网新闻报道，中国家政服务企业近 50 万家 从业人员达 2000 万人，http://news.china.com.cn/2015-02/28/content_34912979.htm.

6_ 据中国经济网新闻报道，全国妇联发布《我国农村留守儿童、城乡流动儿童状况研究报告》，http://www.ce.cn/xwzx/gnsz/gdxw/201305/10/t20130510_24368366.shtml.

农业是人类的生命线，人活着要吃饭，而且不能吃有毒有害的食品；农村和大地是生命的根，土壤和水是万物，包括人，赖以生存的基础；如果没有了农业和农村的健康发展，任何城市的发展建设都是无根的、虚幻的繁华。但是，今天，中国的农村大地却是被我们抛弃的地方，是被圈地运动剥夺的地方。

下面我用社保数据来说明打工者成为受害者的具体证据。阅读《2015年农民工监测调查报告》⁷时发现，报告中没有关于“农民工参加‘五险一金’的比例”的相关数据，而这个数据从2009年到2014年是有的，匪夷所思。2015年报告中继续保留了“签订了劳动合同”的数据，而签署劳动合同的打工者的比例是逐年下降的。

《农民工监测报告》的社保数据

	2009年 ⁸	2014年 ⁹	2015年
养老保险	7.6%	16.7%	无数据
工伤保险	21.8%	26.2%	无数据
医疗保险	12.2%	17.6%	无数据
失业保险	3.9%	10.5%	无数据
生育保险	2.3%	7.8%	无数据
签订了劳动合同	42.8%	38%	36.2%

（数据来源：2009年、2014年和2015年国家统计局颁布的《农民工监测报告》）

同样匪夷所思的是，看一下2009年这一栏，42.8%的打工者签订了劳动合同，但是只有7.6%的人有养老保险，只有21.8%的人有工伤保险，我们不禁要问，这劳动合同里面到底写了啥？在这个事情上我有点儿发言权，当初为了撰写《中国新工人：文化与命运》中“工厂文化”的章节，我去工厂打工体验。通过劳务派遣公司被派遣到苏州一家台资厂之前，劳务派遣公司和我签了劳动合同，叫“实习协议书”。填写的时候是在厂子大食堂

7_ 据《国家统计局发布2015年农民工监测调查报告》，http://news.xinhuanet.com/politics/2016-04/28/c_128940738.html，2016年4月28日。

8_ 据《2009年农民工监测调查报告》，http://www.stats.gov.cn/ztjc/ztfx/fxbg/201003/t20100319_16135.html，2010年3月19日。

9_ 据《统计局发布2014年全国农民工监测调查报告》，http://www.gov.cn/xinwen/2015-04/29/content_2854930.html，2015年4月19日。

的餐桌上，派遣公司横眉怒目的工作人员吆喝着，指示我们什么地方填什么，然后让我们签字上交，整个过程的时间很短很短，我们不可能有时间阅读完协议书内容，阅读完也不一定理解，当然更谈不上是否同意里面的内容了。但是，我们必须填写并且上交，而且，我们只填一份，上交了之后我们手里是没有备份的。当时的我跟着大家做着同样的事情，但我想到了，无论一个人懂不懂法律，在那样没有地位和话语权的资本霸权气氛之下，只能任人摆布。我的这个亲身经历应该可以解释上面的质疑了，我的确签了劳动合同，但是，这个劳动合同和我的权益没有任何关系，其实还被用来损害了我的权益，因为我清晰地记得协议的最后一条：“如果工作不满一年将扣除一个月的工资。”也就是说，一个工人是否有劳动合同和是否进入国家社保体系不是一回事儿。但是，这些是不会有人给工人解释的，也不屑于给工人解释，而且工人也没有任何地位和资格去询问任何问题。现在打工者和企业签订的劳动合同的意义只是劳动关系的证明。工人对劳动合同的内容是没有发言权的，其实连发言的机会都没有。雇佣劳动合同这一个过程有两个层次的含义：（1）工人从宪法中的领导阶级变成了被雇佣的劳动力；（2）由于工人实际上失去了政治地位，因此，在成为劳动力的过程中也是没有发言权的，工人在接受了作为被雇佣的劳动力的这个现实的情况下无力影响合同中的内容，甚至无力维护合同中规定的有限的权利。

上面表格里面的2014年数字的第三行，打工者中参加了工伤保险的人数只有26.2%，也就是说，对于大多数工友来说，如果受了工伤，手指头被切掉了，因为没有工伤保险，他的治疗和赔偿都得不到保障。下面的这段记录是北京皮村一位家具厂木工的真实叙述：

“2016年4月15日那天，在木工车间，老周在打线，老周的侄子抱着手跑过来，他的手指被立刨打掉了。我们立刻去立刨那里找手指，但是手指被打得粉碎，和木屑混在一起，连渣都找不到了，只能看到他走过的路上一滴滴的血迹。老周的手指也少了一节，那是他20多岁的时候被机器打掉的。老周是湖北人，2010年带着儿子、侄子和外甥在这家家具厂包下了下料这个工序。第二天上班后，各种机器已经转动，工友们各自干着自己的活，老周正在用他那9根手指做着示范动作，手把手的教儿子怎样操作那台只停了半天的每年都会切掉至少一根手指的立刨机。下了班我问老周的儿子：‘你爸的手指掉了，你堂哥的手指

也掉了，你不怕吗？’，他硬声声的回了句：‘活着干，死了算，有什么好怕的。’他堂弟那根被打得粉碎的与木屑混在一起的手指，将会和木屑一起做成板材，做成高档别墅里的一个漂亮的柜子。一周后，老周儿子在用平刨刨很小的木料时碰到了手，还有一半指甲在，医院还是给截了一节，说是不好缝合。我有点自责，同样是木工的我不该问他‘你怕不怕’这些不吉利的话，真的出事了，真的不怕吗？真的死了算吗？我没有敢去看他。”在皮村，工友上社保的比例几乎为零，老周承包了那个工序，老板可以很理直气壮地说这和他没有关系，如果想得到赔偿只能通过打官司。”

这个悲惨的故事中，有很多悲惨的地方，在我看来，最悲惨的地方是资本文化的内化，劳动者内化了让他们深受其害的文化本身：劳动的价值是低廉的，劳动者付出的身体代价要由劳动者自己承担。

在工厂里，工人的数量占大多数，无论资本家和管理人员如何地贬低工人，他 / 她们必须依靠工人的劳动。他 / 她们对工人的领导权不是通过“消灭”工人，而是通过获得工人的“同意”。这就是葛兰西所说的“文化霸权”。压迫的传递者和被压迫者似乎都认同这样一个道理：老板花钱雇人，那么受雇佣者就必须接受一切。受雇佣者不受尊重，因为能用钱买到的就只是“东西”。工人受到了压迫，但是可能不仅不与压迫者做斗争，反而去压迫其他工人，弗莱雷这样解释这种情况，被压迫者受到压迫的时候，首先想到的不一定是反抗，而是“几乎总是想让自己成为压迫者，或‘次压迫者’……被压迫者采取了‘依附’压迫者的态度。……这并不意味着被压迫者不知道他们被践踏……（只是这个时候）被压迫者渴望的不是解放，而是认同压迫者一方。”¹⁰ 内化压迫文化是对被压迫者最深重的伤害和压迫，这也是资本 / 工厂文化蓄意实现的目标，工人在这种文化下被程序化了，他们自觉地遵循着压迫者的旨意行事。

工人是劳动的创造者，理应公平享受劳动成果并且获得应有的尊严，但是今天，工人却成为受害者。使劳动者创造者成为受害者的途径是两个：第一个是硬功夫，通过强制手段让工人服从；第二个是软功夫，就是让工人内化使其受压迫的资本文化和强权文化。

10_ 保罗·弗莱雷：《被压迫者的教育学》，上海：华东师范大学出版社，2001年11月，第3页。

公有制经济下的工人文化：美好的追忆和历史的包袱

曾经有过那么一段历史时期，就是新中国建国初期，国企工人被称之为老大哥和国家的主人，而现在，这些老工人成了下岗工人和退休工人。不仅老工人的辉煌不再，而且，有人用各种说法通过否定公有制和集体经济来抹杀老工人曾经拥有的经济和社会地位。“曾经拥有”是有很大分量的；如果“曾经拥有”，但是今天却失去了，我们才可以追述失去的原因和过程；如果“曾经拥有”都被抹杀了，那么那种“存在过”的力量就没有了。

在《女工传记》中，我访谈了几位国企女工。我这里摘取片段，从中我们可以追忆过去工人文化中积极的方面和消极的方面。

薛姐的故事

薛姐 1955 年出生在黑龙江省的农村。高中毕业，做过 10 年村小的民办教师，后来去哈尔滨市的大集体和国企做工会的领导干部。下面是访谈薛姐的部分内容。

1984 年到 2001 年，薛姐在哈尔滨一家火柴厂工作，属于民政系统的企业，有将近 300 职工，其中有 100 多名残疾人，大多数是聋哑人。哑巴虽然不能说话，但是参与劳动没有问题，开会的时候有个会哑语的做翻译就可以交流了。

80 年代的时候，女工比男工多，90 年代以后引进机械设备，男工比原来多了一些。男女工资没区别，健康人和聋哑人的工资也都是一样的。薛姐一直做管理工作，各个科室都干过，工资是 50 多块钱。火柴厂是事业单位企业管理，按事业单位的工资走。每年涨工资，一年涨几块钱，工人评级，升一级好像涨七块多。厂长也按照级别逐渐往上涨。那个时候的厂长绝对有范儿、有魄力，一厂之主，像一家之主一样的。

薛姐记得她们的大厂长好像是学包装装潢的，函授学校毕业；副厂长挺年轻，好像是学经济管理的。厂长有专车，是一个小破吉普，有的时候是小货车，前面拉领导后面拉货。厂长会议多，经常出去开会，厂长一回来大家都静悄悄的，趴那里赶紧好好干活。遇到任务紧急的时候，车间人手不够，管理人员全下去参加劳动，厂长也下去；如果晚上加班一宿，

厂长和管理人员也跟着加班一宿。那个时候的厂长真有范儿，拿的薪水不多，付出的劳动不少。工人之间讲感情，很团结，你这块活儿多，他那边干完了就去帮你干点儿。大家对公共财务和设备也比较爱惜。真是挺好的。

管理很正规。每天工作8小时，早上8点上班，11点半到12点半休息1个小时；下午上班到5点半。各部门都有考勤，迟到和早退都是要扣工资的。劳动部门来厂里组织《劳动法》学习，学习完了之后要求干部和职工按照法律要求办事。

管理都是自上而下地完成。上面开个会说现在有什么什么精神，回来厂长找办公室主任把它形成一个文件，在工会上宣读一下，大家提提建议，完了回头就基本落地了，就按照这个执行了。比方说，医疗费报销标准，住院的按75%报销，在什么样的医院按75%报销，哪些药费包括在内等等，上面有一个大概的框框，然后到了企业层次通过工会来讨论和明确一下，然后就执行。

各项职工福利和活动都是厂里组织和安排的。厂里有托儿所、食堂和职工卫生所。托儿所是免费的，办得很不错，有几十个孩子，有个小活动场地，滑梯什么的都有，那个时候所有的企业都有这样的配套服务，国家有要求的。体育运动会和文艺演出也都有，还都要参加比赛。工会定期组织各种活动，还发电影票。乒乓球台、篮球架都有。

后来，出现很多问题，货源问题、三角债问题，企业越来越困难。最后职工工资都不能按时支付。一到开支之前，厂长必须得召开一个销售会议，抓紧清账，好开支。因为欠贷款，你得去银行看着，否则很可能一笔贷款通过法院直接给你截走了。

1998年，企业开始酝酿改制。2000年，私人老板一分钱不用给，零价买断火柴厂，直接接手了。当时拖欠职工的账目都经过公证处公正了，但是那个私人老板也没给。后来，找老板都找不到了，换了几个老板，没人管你了，账目可能都没有了。

薛姐说：“不愿意回顾这些事情，往事不堪回首。我是一个认真的人，领导指到哪儿，我就干到哪儿。改制完了，火柴厂变成一个私人企业了，换牌了，翻牌了。托儿所和卫生所不是在改制以后没了，在90年代的‘深化改革’的过程中就自灭了，不知道原因就没了。我都不知道啥时候就没了。托儿所的那些小床，卫生所那些玻璃的装药的小柜子不知道怎

么就都没了。篮球架哪儿去了？乒乓球案子哪儿去了？都不知道了，就都没有了。”

赵姐的故事

赵姐1970年出生在长春市。1986年初中毕业。毕业以后在家闲待着，待了2年。18岁开始上班，在长春一家机械厂上班，是一家国企。是家小单位，有员工100多人。赵姐的岗位是刨工，刨电轮的。工人两班倒，上午班从8点到12点，下午班从1点到5点，一天工作4小时。

赵姐已经记不得当时工资具体一个月多少钱，她的印象是一个月80多元。那个时候已经开始计件，但是大家工资都差不多。赵姐的师傅比赵姐的工资大概多10几元。当时厂里最高学历是技校毕业，无论学历高低工资也都一样。厂里男工多、女工少。男工干的活儿比女工重，但是男女工资都差不多。那时候领导对工人都挺和气的，跟工人打成一片，不会找工人什么麻烦。普通工人除了上班工作不会参加其他厂里管理方面的事务，赵姐也不记得厂里组织集体学习或者其他集体活动。当时单位有幼儿园，不用交钱。赵姐那时候岁数小，年纪轻，感觉上班就像玩一样，觉得活儿也不累，感觉也挺好的。就这样上班4年。

1992年，经人介绍，赵姐认识了一位军人，他从军校毕业后留校做教务工作。两人见面后彼此都很满意，就结婚了。很快，赵姐怀孕了。一怀孕，赵姐就请了病假，没有再上班，因为工作岗位噪音很大，担心对孩子产生影响。按照赵姐模糊的记忆，当时请病假也发工资，但是具体发多少就不记得了。

1993年，儿子出生，赵姐休产假。当时可以休产假一年半，印象中也是开工资的，但是开多少赵姐也不记得了。产假休完，自己带孩子，也没有上班，就像停薪留职一样。丈夫在连队带兵，很多时候在连队值班不能回家。孩子上幼儿园和上学期间，赵姐一直接送和照顾。早上8点钟之前送去，晚上4点20接回来。孩子放学在家里的时候赵姐悉心照顾和陪伴。

后来单位就慢慢解体了，到2000年，赵姐正式下岗，单位给了2年的失业金。没有解体之前单位好像给交了社保，现在赵姐的关系转到丈夫的单位了，因为够随军的条件，部

队里可以接续。

薛姐和赵姐都曾经工作在公有制下的国营企业里。薛姐亲身体会了一段黄金时代的记忆：干部和职工同等待遇、男女同等待遇、工人得到尊重、干部既参加劳动也有领导风范。同时，我们也可以看到，黄金时代已经孕育着苦果：工人的待遇和地位是国家和政策赋予的，一切文化活动也是集体组织的，工人在这中间少有主动性和主体性。还有，从赵姐的例子中我们可以看到，工人中间也有很多像赵姐这样的，虽然完成了本职工作，但是几乎处于一种“养尊处优”状态的工人。

针对国企的改制，我和薛姐有这样一段对话：

吕途：听你的描述，企业开始运转得挺好的啊，怎么就运转不下去了哪？

薛姐：等到后来我也确实发现了，就像现在说的似的，干的就不如看的，看的都不如捣乱的。风气有点不太正了。

吕途：那这种风气的转变你觉得是什么原因导致的呢？原来大家都挺好的，风气怎么就变得不好了哪？

薛姐：我也觉得好像是随着生产力的发展，随着社会的进步，随着技术和设备的进步，人们的思维可能就复杂了。

吕途：技术进步了，我们的风气反而不好了？按理说，技术进步了，我们可以生产出更多更好的东西，那我们的财富就会积累得更多，我们的生活应该变得更好，结果反而变得不好了。会不会是因为整个大的社会风气的影响？比如说，当社会上存在少干多得的时候，这个风气就会带到我们厂里。

薛姐：我觉得有直接关系。过去大家都是在一个起跑线上，等到后来，八几年到九几年以后全变了。

吕途：比如说，如果厂长还像以前一样，跟大家一起来到生产线干，干不完了跟大家一起加班，我就不相信那些耍滑的他们会得逞。

薛姐：对。另外吧，一个企业在运作的时候，有很多关系户的，一点一点的这事情就复杂了。厂长需要拉关系啊，销售人员开始拿回扣啊，就变化了。

吕途：企业出现困境，为什么非要改制呢？为什么一定要变成私营的呀？

薛姐：亏损。当时就说，谁有能力使这个企业扭亏为盈，谁有资金使这个企业复活起来，谁就来管理这个企业，逐渐的就走到现在了。我不知道受什么影响，肯定受了什么影响，所有的企业稀里哗啦全下来了。不过，大家也都看到了，企业的领导，特别是企业的一把手肥透了。那个时候搞更新改造，今天整一个项目改改，明天整一个项目改改，上项目啊，越上项目企业越不行了，你越上项目贷款越多，贷款越多企业就亏损，入不敷出了。我亲眼看到企业从挺发达、到没落、到最后停产、到破产、到翻盘成了私企。职工都有感叹，和共产党的干法不一样了，在私人企业里，你有技术有能力的确实能挣点钱，但是你辛苦得多、付出得多很多。就跟给你喝了麻醉药一样，按照人家的安排一步一步走了过来，就像当时跳忠字舞没想到会荒废学业，现在改制你也没考虑到企业职工的生存情况。最感触医疗这块啊，职工在单位看病、吃药多好，又能报销、医药费也不高；现在这医药费升得这么高。那些人先了解和掌握情况的，该做的都做了，利用这个机会可以发一个财，吃亏的都是老百姓，现在有多少老百姓能买得起房子的啊。

历史已经过去，追述不是为了回到过去，也回不到过去。我的这段片段式的简短追述的目的是：（1）在集体主义之下，工人可以获得公平的经济待遇和劳动者的尊严，没有必要听到“集体”就产生排斥；（2）集体主义如果完全通过自上而下来贯彻，必然产生官僚主义和遏制工人民主；（3）当工人只拘泥于获得和享受工人的优越待遇，并且由于主、客观原因没有产生主体性，那么被赋予的东西也可以被轻易剥夺。

再过几年就建国 70 年了，中国有句俗语：三十年河东，三十年河西。我发现也许还真的有点儿道理。从 2000 年开始，就是改革开放 20 多年以后，仁人志士就看到了各种社会问题的累积和爆发，开始探索新的途径，到了 2010 年代，开始有了方向性的东西。

合作文化与合作经济：受害者成为开拓者

如果我们想要有出路，我们首先需要知道什么不是出路。第一，如果身为工人，却认

为只有成为老板才有出路,那么就没有出路。我这样说不是不希望大家创业当老板,是因为,首先,老板一定是少数,甚至是极少数,其次,这样的逻辑下,不仅不会去争取做工人的应得权益,甚至会认同老板对工人的剥夺。第二,自谋职业表面上的确自由了很多,但是,从劳动时间上看,很多时候是比在工厂更加严重的自我剥夺,比如说,一个打字复印店可能开门的时间超过 15 个小时;做淘宝店的可能随时挂在网上,一天都不敢休息。第三,当所有打工者打工的目的只是为了“养家糊口”的时候,可能大家都过不上好日子;第四,当所有人都抱着“过客心态”的时候,我们不拥有现在,也没有未来。

现在来看,改善打工者的现状和未来,有两个现实的可能性:一个在企业内部,通过集体谈判协调劳资关系,保护劳动者的权益;一个在企业外部,创造合作型的劳动关系,为穷人谋求一条集体发展的道路。创办新工人的合作经济 / 团结经济 / 社会经济,可以在城市,也可以在农村,涉及的领域可以包括:社区服务、住房、育儿、教育、生态农业、资金互助等等。而无论选择什么样的道路,前提是,我们要知道“我们是谁”和“我们要做什么样的人”。“知道自己是谁”决定着个体的选择,而“做什么样的人”不仅决定了个体的命运,也决定着社会的命运。如果打工者认同自己是“农民工”,就接受了自己被“招之即来、挥之即去”的命运,如果争取做“新工人”,就成为了主动争取自身和群体权益的一员。“做什么样的人”是一个人的文化本质,而文化决定方向和命运。

我们应该“在斗争中求团结”,在建设中找出路。如果我们只是热衷于去反对和反抗,但是却不能给出我们提倡什么,不能给出我们反抗后建设什么,那么也是不负责任的。让人欣慰的是,经过 10 多年的探索,城市和乡村都开始涌现一些给穷人以出路的实践。在城市是:社会企业;在农村是:合作社。

安徽南塘合作社走过了 16 年的历程。南塘合作社 2010 年建设了南塘大曲酒厂,一斤酒的价格从 10 几块涨到 60 多块,还是供不应求。南塘大曲按照粮食酿酒的传统工艺进行生产,恢复了酒文化中,酒是粮食的精华的文化、健康和经济价值。南塘合作社 2011 年,开始资金互助,吸纳了互助组成员的闲置资金,资助了互助组成员的创业资金。现在,合作社向着生态农业、生态旅游和文化建设迈进。

北京同心互惠社会企业创办于2006年，一方面回收社会闲置资源，主要是二手衣物，另一方面在打工者聚居区开设二手商店，以便宜的价格销售二手物品，降低工友的生活成本。到2015年，已经在北京开设15家二手商店。2016年，社会企业拓展到济南、西安和成都。

在新的历史时期，在有中国特色的社会主义市场经济的政策指导下，工人和农民的地位不再由国家通过制度去保证、甚至去强制性地约束，而是需要工人和农民自己去争取，而这样的争取过程并不是没有国家政策的积极支持。比如，2007年，政府就出台了《中华人民共和国农民专业合作社法》。针对历史和现实、困惑和出路，我们工人大学14期设计了“团结经济”的相关培训，内容包括：

- 抗战时期的工业合作社
- 建国初期的农业合作化运动
- 安徽南塘村兴农合作社18年
- 北京同心互惠社会企业11年

这个设计秉承了思想文化上的继往开来：回顾历史，让我们明白我们如何走到今天；面对现实，让我们勇于开拓未来。学员们在相关内容的教学中展开了激烈的讨论，这些讨论既是思想的思考和交锋，也是文化的思考和交锋，下面我摘录部分讨论和对话：

吕途：我们大家要分清楚我们说的三个不同的合作社：

- 1) 艾黎¹¹在宋庆龄支持下成立的抗战时期的工业合作社¹²，是自下而上、自愿合作、劳动与学习相结合、得到海外资金支持的民间合作社。
- 2) 解放之后的农业合作社：是经历了从自愿参加的互助组到初级合作社，再到国家倡导的高级合作社，最后到政府主导的人民公社这样一个复杂过程的合作化形式。
- 3) 今天说的合作社：是社会主义市场经济条件下的自愿联合、受到法律保护和规范、得到政府政策扶持的合作社。

11_ 参见《艾黎自传》，北京：新世界出版社，1997年版。

12_ 《永远的朋友和战友——艾黎自传 > 读后》，http://blog.sina.com.cn/s/blog_78d0cea60102vpj5.html。

李老师：民间合作社要面对两个“对立面”：（1）和国营经济对立；（2）和资本主义经济对立。民间合作社有一种民主意涵，内部有民主监督功能。本身有自发性 和主动性，是人民的自主自发的结合。所有的建设事业需要依靠一个个的人来完成。合作社对成员通过主动投入改变生活了之后才更加热爱共同体。

财财：现在的人，私心很重，不好搞。今天社会上很难聚起人心。人在贫穷和落魄的时候才容易聚集。现在都一切向钱看了，人心就不好聚齐。

吕途：我想的是，如果我们的目标是“做有尊严的人”，那么只要可以实现这个目标，各种途径都可以。如果私企可以让我有尊严，也可以，但是没有任何一个私企和老板有这个能力和这份心给自己和他人尊严。人心好不好聚，是在于这些人有什么追求，在于这些人是不是想获得解放，不做奴隶和被雇佣劳动者的解放。

琪琪：现在合作社需要参与市场竞争，合作社如何可以应对资本雄厚的大企业！

吕途：现在不是生产得太少，是生产得太多了，生产的很多产品都是有毒有害的。所以，我们走人性和人道的道路的人，不是去参与那些恶性竞争，而是开辟另一条道路。当然，我们也参与市场，但是，不是那种资本过剩和生产过剩的市场。

明明：我一个亲人做农业合作社的，报填200亩地，搞水果、蔬菜、菌类等种植。其实，这些只是为了办个证和套政府的补贴，根本没人，啥也没做。

瑞瑞：政府在大力倡导合作社建设，国家也在评选优秀合作社，在各地挂牌很多合作社，比如土豆专业合作社、大蒜专业合作社，在我看来这些合作社就是在圈农民的土地、套国家的补贴，这样的合作社占据主流时候，我们还能做什么？

臻臻：但行好事，莫问前程。

前面我引述了铃木教授对两本《中国新工人》中文化的诉求的理解，他完全理解了的目的，我虽然描述、甚至详细描述了工人的文化现状，但是我的目的是为了新文化和积极文化的建设。批判是建设的前提，而建设比批判要困难。从上述工大14期学员的激烈辩论中我们就可以发现端倪，也正因为如此，我觉得我们已经批判得够多，该更多地参加劳动和建设了，否则就没有发言权了。🌈

钻研文化、赢得尊严： 吕途“新工人”论述引发的思考

铃木将久 * **

一、从“迷失”到“文化”

吕途出版了两本探讨“中国新工人”的著作，分别是《中国新工人：迷失与崛起》（法律出版社，2013年）与《中国新工人：文化与命运》（法律出版社，2015年）。书名很清楚地表现了吕途的用意：首先突出“新工人”，给被称为“农民工”的群体赋予了新的名字，而新的名字无疑意味着新的定位。她认为“农民工”早已不是农民了，称为“农民工”不符合现实，更重要的是“农民工”更像是一种蔑称，为了建立他们自己的主体意识，需要新的命名。汪晖为第一本写的序言，题为“我有自己的名字”，准确地说明了“新工人”的深远意义。让新工人拥有既贴合自己的现实又有属于自己的名字，就是吕途两本著作的核心问题意识。

* 铃木将久，日本一桥大学大学院言语社会研究科教授。

** 文章最后改定蒙广东外语外贸大学谭仁岸教授大力帮助，特致谢意。

这两本著作副标题还反映了第一本和第二本的中心内容及其不同意义。第一本重点描写中国新工人的“迷失”。吕途反复强调中国新工人在“待不下的城市”与“回不去的农村”之间处于“迷失”状态。中国新工人实际上长期居住在城市里，以打工维持生活，但新工人往往有“过客”心态，认为自己临时居住在城市而已，而且城市生活也没有接纳新工人，因此城市成为“待不下”的地方。另一方面，新工人总认为自己将来要回农村，用自己挣来的钱在农村盖房子，但实际上回农村不能维持生活，农村生活已不现实了。吕途把这种让人绝望的状态表现为“迷失”。“迷失”首先意味着新工人没有出路的现状。在此意义上，吕途无疑试图冷静地描写新工人群体的现实困境。但值得关注的是，吕途并不站在外在观点用貌似“科学”的学术方法观察中国新工人的现实情况，反而尽量选择内在视点，让工人自己讲述自己的故事，然后通过整理工人自己的讲述，表现他们的“迷失”。吕途有意避开所谓科学的学术方法，是因为她不相信学术方法可以把握工人的内心焦虑。在一定意义上，吕途重视主观性，但这个主观性并不是她或某一个人的内心世界，而是新工人群体的集体无意识。换言之，吕途表现新工人的“迷失”，并不仅仅希望读者在理智上了解中国新工人面对的极大困境，而是通过描写新工人的现状，让读者感受到工人们内心痛苦以及无法表达的无意识。“迷失”表达了中国新工人现实困境的同时，更发挥着把读者带进新工人世界的媒介作用。第一本著作副标题的另一个关键词“崛起”也显示着类似的想法。

“崛起”一方面表示新工人逐渐强大了起来，在当今中国社会里几乎成为了左右中国未来的大群体。同时不可忽略的是，新工人还处于未名的状态，吕途写其“崛起”，无疑试图通过命名行为，使得新兴的新工人群体获得现实力量。总而言之，吕途第一本著作的副标题展示了双重的任务，一方面她致力于比较全面地描写中国新工人的现状，尤其是他们面对的现实困境，另一方面她试图推动读者的心理以及整个社会的情绪，寻求比较理想地解决新工人困境的未来方向。

吕途第二本著作关注“文化”问题，在一定程度上是顺其自然的。她曾经是社会学者，但现在她不再只是学院体制中的学者，而是实际参与工人运动的实践者。她进一步推进问题时，遇到了文化的问题。她在第二本著作的前言里写道：

本书用工人的生命故事来描述资本对劳动者进行全面控制的现状和表现，从作者的认识角度来解释和分析劳动者是如何在资本逻辑下被操纵、无奈挣扎、寻找安慰、麻痹自我和没有出路。本书不讨论文化理论的问题，而是从文化表象出发做一些浅显易懂的文化分析。目的是让劳动者把自己的日常生活和工作与个人幸福、群体出路、社会的进步和发展连接起来，只有建立了这种联系，个体和社会才有出路。¹

由此可见，吕途写完第一本著作之后紧接着撰写第二本，其背后原因是她看到资本逻辑的强大控制力量。资本逻辑不仅是资本家的信仰，更是渗透到了工人的思维里，工人也只能从资本逻辑出发解释现实。吕途因此认为不打破资本逻辑，工人就不能找到可行的出路。为了让工人以及整个社会脱离资本逻辑，她决定进一步检讨文化的问题。

值得注意的是，吕途讨论的“文化”，其实并不简单，其中包含了非常丰富、复杂的内涵。她说得很清楚：“本书不讨论文化理论的问题”，即她的问题不是理论，而是寻求“把自己的日常生活和工作与个人幸福、群体出路、社会的进步和发展连接起来”。也就是说，吕途关注文化，并不是追求学术问题，也不是讨论客观上存在的“文化”，而是始终强调建立新文化的重要性。她的最终目的在于让工人摆脱资本逻辑，因此不能承认既有的文化，而是要建立未来的崭新的文化，而且新文化必须与工人的日常生活连接在一起，才能使得工人们得到真正属于自己的文化意识。目前还没形成的真正属于工人们文化，乃是吕途希望建立的未来方向。如何构建这种崭新的文化？这就是吕途的两本著作和她的一切活动的核心问题。下面我尝试进一步梳理吕途对文化的理解，讨论其“文化”概念含有的积极意义以及把自己的理念付诸现实的独特方案，从而确认她看似浅显易懂的叙述之中所蕴含的深远意义。

二、“文化”的动态性

吕途在第二本著作里特意提及雷蒙德·威廉斯的《漫长的革命》。原刊于1961年的《漫

1_ 吕途：《中国新工人：文化与命运》，北京：法律出版社，2015年，1页。

长的革命》，基本是针对 1950-60 年代的英国社会。威廉斯在这本书的第二章集中讨论“文化”。他把文化理论定义为：“对整体生活方式中各因素之间关系所作的研究。”²这句话提出了两个重要观点。第一，他认为“文化”的理论是各因素之间的关系的研究。换言之，他不认为一个社会只有一个文化，反而主张一个社会包含复数的因素，文化代表着各因素之间的流动关系。他致力于通过研究文化来展现社会的流动状态。第二，他明确追求整体生活方式。流动性和整体性其实就是威廉斯的核心问题意识。他在这本书的导言中说明书名时写道：“我觉得我们就像是在经历一次漫长的革命，关于这场革命，我们最好的描述也只是局部性的解释。这是一场真正的革命，它改变了人，也改变了制度，在数百万人的推动下，它在不断地扩大和深化，也不断地遭到各种各样的反对——既有赤裸裸的反动，也有惯常的形式和观念所造成的压力。”³由此可见，威廉斯的目的在于全面地理解和描述漫长的革命，而他坚持认为革命过程是由无数的推动因素和无数的反对因素构成的。他致力于通过细致分析个人、制度和观念等不同层次的不同关系，描述作为整体的革命的动态过程。

具体论及“文化”，威廉斯强调“感觉结构”。他如此说明“感觉结构”：“正如‘结构’这个词所暗示的，它稳固而明确，但它是在我们活动中最细微也最难触摸到的部分发挥作用的。在某种意义上，这种感觉结构就是一个时代的文化：它是一般组织中所有因素带来的特殊的、活的结果。”⁴这段话也反映了很重要的观点。第一，他之所以关注“感觉”，是因为感觉是“在最细微也最难触摸到的部分发挥作用的。”换言之，威廉斯希求透过“感觉”去深入“最细微也最难触摸到的部分”。他无疑是在社会流动关系的延伸上关注感觉。第二，威廉斯主张这种意义上的感觉就是“一个时代的文化”。他原本就把文化定义为“各因素之间关系”，因此我们可以理解，威廉斯所谓的“感觉结构”虽然稳固而明确，但与其说它是单数的固定结构，不如说是在复数因素的流动状态之下产生的。概而言之，威廉

2_ 雷蒙德·威廉斯：《漫长的革命》，倪伟译，上海：上海人民出版社，2013年，55页。

3_ 雷蒙德·威廉斯：《漫长的革命》，2页。

4_ 雷蒙德·威廉斯：《漫长的革命》，57页。

斯讨论文化，是为了深入“最细微也最难触摸的部分”，而且透过这种难以言说的部分去掌握社会各因素之间的流动关系，从而描述整体社会的动态，即漫长的革命。

实际上，威廉斯在这本书第二章里，试图运用他的文化理论来描写 1840 年代的英国社会。这种尝试从表面来看貌似是历史家的工作。他谨慎地研究不同类型的历史资料，包括文学作品、通俗杂志、政治经济事件，全面描述整个社会的动态。但他的尝试显然不是一般意义上的历史学，甚至也不是简单运用其文化理论的成果。1840 年代其实是英国工人阶级的萌芽阶段，因此可以说他的工作是为了叙述工人阶级从未名状态逐渐形成的过程。吕途显然从《漫长的革命》一书中获得了灵感，从而延伸出了一个可以有效分析当代中国的理论框架。吕途写道：

为了分析起见，我认为文化包括文化的本质、文化的表现和文化的目的。文化的本质指的是一个人和一个社会的价值观、思想和道德，这些是看不见、摸不着的东西，但是又时时左右和影响着我们，就如同空气中的氧气，也如同海水中溶解的盐分。为了了解海水中盐分的构成，我们需要把盐分结晶出来，同样的道理，文化融汇在日常生活和工作中，体现在人的一言一行中，也就是生活本身。很多文化表现是我们可以观察得到和描述得出的，而文化的本质却需要进行分析，就好比是一种结晶。挑战在于，不同人能否从活文化中提炼出结晶和提炼出什么样的结晶，差别很大。⁵

容易看出，吕途对文化的理解与威廉斯很一致。吕途也关注“看不见、摸不着的东西”，而且认为“文化融汇在日常生活和工作中”。关注文化的根本目的也很一致，威廉斯叙述英国工人阶级的形成，吕途则通过命名行为帮助工人形成自己的阶级力量。当然，吕途与威廉斯不免有些差异。比如，威廉斯动用类似于历史学的方法，描述过去的一个时代，吕途却关注正在进行中的当今生活。威廉斯致力于全面地掌握一个时代，吕途却集中关注一个群体的命运。这些差异不仅代表他们的不同处境，也意味着 1960 年代英国与当代中国的不同语境。更重要的是，吕途并不是毫无思索地全盘接受威廉斯的理论，而是从威廉斯那里得到启发，进一步发挥其观点，追求自己的问题。也就是说，吕途从威廉斯的文化理

5_ 吕途：《中国新工人：文化与命运》，5 页。

解出发，提炼出自己的文化概念。我们可以认为，她所理解的“文化”绝不是一般意义上的文化，更不是文化产品，而是一种思想空间，透过这个空间得以接触社会的流动状态，也就能描述社会的动态。换言之，吕途从威廉斯那里得到启发的“文化”，既是分析和描述整体社会的框架，又是推动社会运动的引擎。

吕途根据这种文化理解，具体运用两个基本研究方法，一是“生命故事分析”，二是“文化体验”。“生命故事分析”是让工人讲述自己的生命故事，然后加以分析和整理，表现出这个时代的工人的生活状态。“文化体验”则是吕途探求工人文化的“感觉结构”，并试图描述这个时代的工人文化。吕途始终没有使用高雅的理论话语，也几乎没有利用新闻报道等二手信息，仅仅是抓住工人自己的讲述，一方面分析工人的讲述，另一方面透过工人的讲述探寻其“感觉结构”，深刻研究当代中国的文化。换言之，她虽然只使用浅显易懂的话语，却表达出了深奥的问题。

就在这里，她不得不面对最艰难的任务。工人的讲述反而往往表明他们其实已深深内化了资本逻辑。仅仅听工人的表面叙述，很容易判断工人是在积极支持资本逻辑。吕途谨慎地分析工人的讲述，透过表面的意思，深入社会深处的集体无意识，寻找社会的流动性。她的最终目的是，使得工人们摆脱资本逻辑的陷阱，赢得自己的尊严。但显然，让工人自己赢得尊严，并不简单。第一，资本逻辑力量极其强大，已渗透到社会所有的角落。尤其在当今的全球化时代里，全球几乎没有地方不被资本逻辑渗透。第二，中国的工人还要面对中国独特的问题，即城乡差距。吕途在第一本著作中描述了“待不下的城市”与“回不去的农村”，实际上，关键是制度问题。农村出身的工人几乎都不能获得城市人的身份，导致他们陷入“迷失”困境。虽然现政府公开宣布逐步解决户口问题，但可想而知，问题不可能迎刃而解。制度变革会遇到实际困难，更何况城乡之间的心理障碍。

这就是吕途与威廉斯之间的根本区别所在，在此意义上，吕途的任务比威廉斯还艰难。但同时，威廉斯《漫长的革命》又暗示了方向。威廉斯主张二十世纪50年代的英国社会面临着“漫长的革命”，为了理解革命的真正意义，需要考察“漫长”的时间段。因此，以理解二十世纪英国社会为目的，他回溯到十九世纪以来的文化，比如在第二章讨论

1840年代的英国文化等等。威廉斯强调的“漫长”视野给予我们一个启示：虽然吕途注重当下中国的动态性，但回溯历史，即在历史视野中对其加以定位，会帮助我们更清楚地理解吕途活动的深刻意义。

三、“尊严”的中国语境

中国现代历史上的劳动的尊严，从五四时期蔡元培的“劳工神圣”以来，有相当复杂的历史过程。讨论中国工人的城乡差距，应该追溯到新中国建国以后的毛泽东时代。毛泽东时代的工人意识和农民的尊严，也格外复杂。五四和毛泽东时代的历史，都超乎本文可以讨论的范围，暂且不提，只看改革开放以来的工人意识和农民的尊严，其实也很复杂。下面，我想以路遥的长篇小说《平凡的世界》为例，初步探讨改革开放初期中国语境下的工人意识和农民的尊严。《平凡的世界》是虚构作品，而且明显表现出某种理想世界，不能看作真实的写照。但《平凡的世界》确实震撼了不少中国读者，在一定程度上，我们可以通过分析这篇小说，读出改革开放初期这一特定时期中国的工人意识和农民的尊严，即当时中国百姓的精神世界。《平凡的世界》的男主人公孙少平是贫困农村出身，一直追求上进，不断刻苦学习，后来成为矿工。他的形象显示着当时年轻人的精神状态，尤其重要的是，他就是从农村出来到城市当了工人，我们可以通过他的形象体会“打工者”的历史处境。

孙少平出生在农村的贫困家庭，上了县里高中，每天只能吃高粱面馍，因为身上没有钱。小说这样描写：“但是对孙少平来说，这些也许都还能忍受。他现在感到最痛苦的是由于贫困而给自尊心所带来的伤害。”⁶可见，孙少平可以忍耐食物匮乏导致的身体伤害，但很难接受自尊心的伤害。如果夸张一点，我们甚至可以认为，孙少平不在乎物质上的贫困，却在乎精神上的尊严。值得重视的是，孙少平并不是希望成为“成功人士”，虽然他老惦记着同学们的目光，他所追求的尊严也与他者的认可有密切关系，但归根到底，与其说他

6_路遥：《路遥全集 平凡的世界 第一部》，北京：北京十月文艺出版社，2013年，9页。

盼望晋升到社会更高的位置，不如说是让自我充实一点。孙少平认为让自我充实一点，才能获得精神上的尊严。为此，他找到的方法乃是读书。他在高中结识了高官的女儿田晓霞。

“晓霞告诉他，她父亲说过，一个中学生就要开始养成每天看报的习惯，这样才能开阔眼界；一个有文化的人不知道国家和世界目前发生了些什么事，这是很可悲的……这些话给少平留下了极深刻的印象。从此以后，每天下午，不管晓霞来不来，他也常主动来这报栏前看报纸了。而这个良好的习惯，以后不论在什么样的环境里，他都一直坚持了下来。”⁷田晓霞的父亲田福军在文革时期受过打击，文革后随着改革开放和现代化，由县干部升为省干部。他代表着改革开放时期官员的正面形象，他的劝导就意味着当时政治家的导向。虽然如此，孙少平并不是看重高层干部的田福军，也就是说，孙少平养成看报的习惯，并不是来自田福军的启蒙运动。应该说，孙少平自己寻求打破现状，让自我充实一点，而田福军的话无意中配合了孙少平的需求，因此被他欣然接受。在这篇小说里，政治家的正面信念绝不意味着从上而下的动员，而是和社会风向基本一致。农民出身的孙少平学习新知识，一方面无疑因为通过学习可以获得他者的认可，但另一方面受到整个社会追求上进的风气影响，因此为了自己的发展坚持继续读书，赢得自己的尊严。

孙少平扩大了视野，理解了更加广阔的世界。然而高中毕业后，他却不能上大学，回老家当了农民。孙少平一直想离开农村闯入外面的世界。“说心里话，他虽然不怕吃苦，但很不情愿回自己的村子去劳动。他从小在那里长大，一切都非常熟悉。他现在觉得，越是自己熟悉的地方，反倒越没意思。他渴望到一个陌生的世界去！”⁸可见，孙少平越增加知识，就越渴望更多的知识，从而需要不断地开拓新的人生领域。但不可忽略的是，他即使成为农村的知识分子，憧憬农村之外的广大世界，也绝不厌恶劳动。在孙少平的思想里，知识和劳动并不矛盾。他宁愿投入艰苦的劳动，以此满足渴望知识的心态。因此他一个人离开老家，去城里打工。孙少平在城里以打工维持生活，有一天偶然遇到老同学田晓霞。“是的，他是在社会的最底层挣扎，为了几个钱而受尽折磨；但他已不仅仅将此看做是谋生活

7_路遥：《路遥全集 平凡的世界 第一部》，200页。

8_路遥：《路遥全集 平凡的世界 第一部》，349页。

命——职业的高贵与低贱，不能说明一个人生活的价值。恰恰相反，他现在倒很‘热爱’自己的苦难。通过这一段血火般的洗礼，他相信，自己历经千辛万苦而酿造出的生活之蜜，肯定比轻而易举拿来的更有滋味”⁹。孙少平深信，通过受尽折磨的重劳动，才能跨进原来不知道的新世界，才能完成自己的蜕变。渴望知识的孙少平，便树立了这样的信仰，更加投入地劳动。

后来，孙少平加入了矿工的队伍。这一方面解决了户口问题，因为当了矿工就成为了正式工人，但同样重要的是，煤矿的劳动符合孙少平的信仰。矿工工作很艰苦，但他一心一意地劳动下去。小说接近结尾的部分有这样一段：

最近，生活中还有些值得高兴的事。他已经被命名为铜城矿务局的“青年突击手”，过几天就去出席表彰大会。他不全是为荣誉高兴，而是感到，他的劳动和汗水得到了承认和尊重。他看重的是劳动者的尊严和自豪感。在这个世界上，只有人的劳动和创造才是最值得骄傲的。¹⁰

孙少平一直寻求的当然不是“青年突击手”的荣誉，而是“劳动者的尊严和自豪感”。在小说结尾处，就尊严而言，他成功获得了从小一直寻求的自尊心。

要补充讨论的是，孙少平的处境其实表现着中国历史上的过渡阶段。毛泽东时代中国工人作为先进阶级拥有领导国家的工人意识，工人不信“资本逻辑”，却以工人自居。但孙少平无法梦想国家主人翁的意识，他确实满足了个人理想，也受到了社会风气甚至政治家的支持，但毕竟他成就的只是自己的人生目标，而与国家的未来没有直接的关系。孙少平的处境表现出，工人的劳动已开始与国家脱节，变为个人的追求。虽然如此，孙少平的梦想得以成真，是因为当时还保留着推崇劳动的社会心理。孙少平深信艰苦的劳动可以改变自己，引导自己走向更广阔的世界。这种信仰也与资本逻辑没有直接的关系。虽然离开了毛泽东时代那种光荣的工人意识，但还没有完全被资本逻辑所侵扰，就是在这种过渡阶段里，孙少平通过努力赢得了自尊心。

9_路遥：《路遥全集 平凡的世界 第二部》，184页。

10_路遥：《路遥全集 平凡的世界 第三部》，387页。

当今中国社会已不再是孙少平挣扎的年代。首先，贫困农村出身的少年很难接受比较好的教育，即几乎不能保持对知识的信仰。其次，艰苦的劳动只给自己带来身体伤害，几乎不能带进新世界。第三，政治家似乎优先考虑国家的未来，而国家未来和贫困百姓生活之间出现了距离。最重要的是，正如吕途强调，资本逻辑几乎浸透到整个中国的所有角落，工人也内在地理解和承认资本逻辑。如果说孙少平处在中国历史上的过渡阶段，孙少平之后的当今中国社会，已过渡到几乎不能容纳工人尊严的严酷社会了。

吕途面对的是工人的尊严很难成立的当今中国社会，因此她特意研究文化，借用威廉斯的思考，在动态中理解文化。她一方面试图彻底地贴近新工人，但另一方面却不受新工人所承认的资本逻辑的影响，反而积极介入新工人的文化状态，试图重建工人的尊严。如果我们回溯历史，在历史的动态中理解吕途的活动，就能发现吕途有意无意地利用了历史上的遗产，从历史的角度思考当今中国社会的匮乏。也就是说，吕途试图找回改革开放初期在《平凡的世界》里，孙少平挣扎的时候还存在的那些条件，为工人重建尊严。为此，她坚定地参与了新工人文化运动。

四、创建“公社”

吕途《中国新工人：文化与命运》共由四个部分构成，其中第四编题为《新工人文化的实践》，介绍五位新工人文化运动的主要参与者，叙述正在开展中的新工人文化运动。每一章介绍一位人物，从家庭背景开始，一步一步详细地描述他们的打工生涯，最后讲到如何加入新工人文化运动。他们最后参加新工人文化运动，带有必然性也有偶然性。说必然，是因为他们或多或少都从小喜欢文化活动，但原本也没有明确的目标，经过多次挫折，反复摸索之后，很偶然地走到新工人文化运动。吕途承袭一贯的写作风格，让他们讲述自己的生命故事，表现出他们经过坎坷的人生道路逐渐形成新工人文化运动的整个过程。换言之，吕途只用浅显易懂的语言，绝不用高深的理论话语，但却准确地抓住了他们在人生道路的流动状态，并找到了新工人文化运动的契机。换言之，吕途深入到他们的集体无意

识之中，展现了新工人文化运动的“感觉结构”及其动态性。

吕途介绍了五位分别代表新工人文化运动的工人的五项具体活动。第一位工人孙恒，在北京皮村建立了“北京工友之家”，负责新文化运动的总体工作，具体开展各种社区活动。其中重要的是“自己搭台自己唱戏”，即组织唱歌表演等艺术活动。他们送出歌曲专辑，举办新工人艺术节，还主办“打工春晚”。第二位叫沈金花，主要负责教育事业。她加入“北京工友之家”不久，就在皮村建立了学校，教育工人子弟。她认为教育事业不仅训练孩子，而且“社区的文化与学校的联动有关系”¹¹，即教育对于组织新工人的社区具有重要意义。第三位的王德志主要参与社会企业的工作。所谓社会企业指的是卖旧家具、二手衣服等经济活动，目的是为了让“北京工友之家”可以不依靠资本主义，自立发展。因此他们不追求过度的利润，比较注重合作、团结、共享等价值观念。第四位叫许多，跟孙恒一起参加演出，后来在香港一个基金会的赞助之下负责建设“打工文化艺术博物馆”，展览中国大陆的工人们遭遇的历史和现实。第五位姜国良是社会企业的司机和新工人艺术团的鼓手，就孙恒等人倡议的“公社”讲述了自己的看法。

新工人文化运动包含几个重要方面。首先，他们重视表演活动，孙恒等人组织了乐团，经常演出。重要的是，他们的演出并不是为了听众的高雅欣赏，不如说是工人的自我表现。孙恒回忆第一次创办服务社跟工人们一起看书唱歌时，这样描述道：“准备第二天开业了，派出所打来电话，让我们带上各种证件去登记。我们压力很大，当时收容制度还没有取消，特别担心。所以，这个事情还没有办成就失败了。不过，通过那次尝试我们起码了解到了工友的需求非常大。当时很多工友听说这个事情都非常支持。”¹²在打工工人没被官方认可的情况下，他们的表演也不能宣称是正式活动，但却受到工人们的热情支持。可见，工人们不把孙恒等人看做外在于自己的高尚艺术家，而是看成自己人。认识到这一点，我们才能理解为何孙恒等人对音乐表演活动如此抱有热忱。工人在资本逻辑的高压下，几乎发不出自己的声音，但他们的音乐表演活动却找到了狭小的缝隙，得以表现自我。他们用音

11_ 吕途：《中国新工人：文化与命运》，324页。

12_ 吕途：《中国新工人：文化与命运》，286页。

乐把自己感觉的“最细微也最难触摸到的部分”呈现了出来。

其次，新工人文化运动重视知识的传播。他们在皮村社区开办学校，除了教育孩子，还建设新工人的社区。不仅如此，他们还在离市区更远的平谷县开设了工人大学，培养人才。工人大学不收学费，通过培训班，给工人传授电脑等技术，更重要的是，让工人们产生自觉的工人意识。如上所述，在中国改革开放初期，农民还可以通过获得知识来开拓新世界，他们至少还可以相信美好的未来图景。新工人文化运动显然也是在谋求找回《平凡的世界》里孙少平曾经拥有的信仰。因此他们绝不教导枯燥的知识，坚决拒绝为知识而知识，一心追求与现实生活紧密结合在一起的知识。这些有活力的知识，才能让工人的生活更充实。他们传授知识，不是为了让工人们变为万事通，而是为了让工人们活得更有尊严。


不过，仅靠知识，显然不足以找回工人的尊严。回想孙少平时代的社会风气，我们不难理解，除了知识之外还要推崇劳动。新工人文化运动开办社会企业，一个重要原因就在于试图重新定义“劳动”。负责社会企业的王德志说道：“我认为社会企业是工友之家未来的希望，因为它有着很大的可能性。……最重要是，我们培养起了一个团队，积累了经验，逐步建立起了管理方法。经验的积累是很艰难的，经验是靠失败积累起来的。”¹³ 他们开办社会企业，主要目的是自立发展，但显然，社会企业的意义不限于经济上的独立，而涉及到每个人的精神上的独立。他们不免遭遇失败，但通过失败，改变自己，逐步把自己改造为更理想的劳动者，即不被资本逻辑所控制、自己支配自己生活的自立工人。即便社会企业的力量还有限，不能立刻普及到更广泛的世界，更不能改变资本逻辑所控制的世界，但社会企业正尝试着在坚韧的资本逻辑世界里钻出一点空隙。

概而言之，新工人文化运动承认资本逻辑是强有力的，他们并不是提出简单的方案，而是致力于一步一步加强自己的力量，巩固自己的阵营，找回工人的尊严。在此意义上，他们建立了“公社”。这让人想起巴黎公社，也让人想到毛泽东时代的社会主义实践。他们也利用社会主义实践的记忆，至少可以避免官方的压力。但他们创建公社，并不是对社会主义时代的怀旧，而应该说是对其未来的规划。关于公社，姜国良这样说道：

13_ 吕途：《中国新工人：文化与命运》，363页。

公社这个理想和道路适合穷人，是穷人的出路。在公社的生活中大家都有尊严。公社是一种理想，在实践中会遇到很多挑战。公社对人的要求是很高的，要求人不可以太自私。我们机构的核心人员的理想是一致的，我们希望抛开拜物教。实现理想的条件永远不可能完全具备，所以，虽然是理想，我们可以开始实践了。¹⁴

吕途和志同道合的人一起创建公社，最大原因是“在公社的生活中大家都有尊严”。公社是给予穷人尊严的地方，吕途希望在公社中实现这一终极目标。

但其实，严格来讲，他们的公社还没有完全形成。正如姜国良所讲，由于等不到条件完全具备，因此便提前开始实践了。在一定程度上，他们知道现实很严酷，理想很高远。但更重要的是，他们不仅认识到建设公社有多大的困难，而且知道哪怕公社内部的运行比较良性，也不能满足于在小小的公社中实现的尊严。因此吕途特别关注社会，企望把他们的公社与社会发生有机联系，希望以他们的公社为根据地，逐步扩大影响，实现工人可以赢得尊严的理想社会。但同时，她也深刻理解严重的困境，不奢望简单的成功。认识到这点，我们才能准确地理解吕途和他们公社的意义。我们绝不应该仅看现阶段的成绩就马上做出判断，因为他们早就把目标放在了未来。我们也不应该苛求公社在制度上的周密安排，因为他们早就知道目前还没完善。他们的公社可否成功，实际上取决于他们的意志能否坚持不懈。只要他们不放弃，即便遥遥无期，也总会相信未来。在此意义上，我们要做的是，难道不是用心支持吕途和他们的公社，让这种顽强的意志力可以不断延续下去吗？

14_吕途：《中国新工人：文化与命运》，411-412页。

“The Point is to Change It” ——记美国“媒介、民主与行动”研讨会

卜卫*

2013年11月1日—3日，我应邀出席由美国旧金山州立大学媒介研究系与民主媒介联合会（The Union For Democratic Communications, UDC）共同主办的研讨会“促进改变：行动中的媒介民主与民主的媒介”（The Point is to Change It: Media Democracy and Democratic Media in Action）。

媒介民主联合会是一个致力于批判资本主义媒介生产体制、促进媒介公正实践的学术团体。此次会议的主题采用了马克思在《论费尔巴哈的提纲》第十一条中著名的观点“哲学家不仅用各种不同的方式解释世界，重点是要改变世界”（The Eleventh Thesis on Feuerbach — "Philosophers have hitherto only interpreted the world in various ways; the point is to change it"），将马克思的“The Point is to change it”直接作为会议主题，显示了UDC及其会议主要参与者的批判立场和行动倡导的意向。

这篇报告分三个部分介绍此会：第一，会议背景；第二，会议概况；第三，会议的主要收获：在全球视角下考察工人阶级文化的历史与发展。

* 卜卫：中国社会科学院新闻与传播研究所研究员、教授。

第一部分 会议背景

此次会议有三个重要背景，如下：

1. 关于 UDC

UDC 于 1981 年在费城（Philadelphia，费拉德尔菲亚，美国宾夕法尼亚州东南部港市）成立，是一个以西方批判传播学派为主的学术团体，主要由传播学及社会科学研究者、媒介记者或工作者、媒介政策分析家以及社会活动家组成，共同从事传播学批判研究、生产和传播具有民主精神的媒介产品、培育另类的独立的实验作品、探讨地方的、区域的和民主的传播制度等。UDC 坚持在西方传播理论、媒体产制、流行文化等方面的研究中采用批判性立场和话语，通过年会、新闻通讯（UDC Newsletter）和其他相关活动，鼓励从事具有批判视角的传播理论研究、媒介产品研究和流行文化研究的学者或媒介从业人员汇聚在一起，相互交流，在批判理论、传播政治经济学以及行动主义的基础上形成一个促进社会改变的学术社区。“The Point is to Change It”即为 2013 年 UDC 年会。年会一般会与某大学的传播或新闻学院联合主办。如 2012 年 5 月年会的题目为“气候变化：民主运动、媒介与全球环境”（Climates of Change: Democracy Movements, Media, and Global Environments），由美国佛罗里达大学传播学院（The School of Communication Florida State University）主办；2010 年 10 月的年会题目为“民主的传播、平等权利与全球正义”（Democratic Communications, Equal Rights & Global Justice），由宾夕法尼亚大学传播学院（The College of Communications Pennsylvania State University）主办等。

2. 关于 PC

PC 是 2013 年 UDC 年会的主办者之一。

Program) , 远远超越了 Sonoma 州立大学的一个媒介研究项目, 覆盖了美国其他大学、学院和其他国家的大学生。这些学生均参加了 25 条年度新闻的评选、学术研究和媒介批评等活动。除了校园合作伙伴计划, PC 继续培育独立媒体组织并与其保持密切的联系, 因为独立媒体常常可以提供大众媒介不能提供的新闻。

PC 在 2013 年 UDC 年会上介绍了其组织的宗旨和主要工作。在会场外走廊上, PC 展台展出了诸多 PC 产品。其主要工作及产品如下:

1. 出版新闻年鉴 (The Annual Book)

PC 每年由 Seven Stories Press 出版其新闻年鉴, 主要刊载 25 个年度独立新闻及其研究。这些新闻是大众媒介中或被忽略的新闻、或进行了错误再现的新闻以及或被审查删除的新闻。学生们也分析当年的大众媒介中的“垃圾新闻”(“junk food” news) 以及“新闻虐待”(news abuse)。此年鉴每年 9 月出版。最近一些年的年鉴已被翻译成西班牙、意大利和阿拉伯文出版。

2. 教育与研究

PC 认为, 公众知情对民主治理至关重要。首先, 公众应该得到充分的信息以便能够在知情的基础上充分有效地参与民主治理。但是, 只有知情而缺少媒介素养教育, 公众难以评估他们接受的新闻质量及其新闻对他们的意义, 因此, PC 非常重视开展媒介素养教育。在过去 30 年, PC 媒介素养教育的项目已经培训了 2500 名学生。学生们通过新闻评选、调查新闻报道及其研究, 发展了学生们的批判性思考能力和媒介素养。

3. 演讲活动

PC 的主要负责人定期会被邀请在社区、大学、学术会议或独立书店发表演讲, 讨论媒介新闻审查、宣传、独立媒体与社会健康发展等议题。

4. PC 广播

PC 广播开始于 2010 年, 是由 Mickey Huff 和 Peter Phillips 共同主持的公共事务节目, 在 KPFA 太平洋广播电台 (KPFA Pacifica Radio) 周五早间综合新闻 (Morning Mix, 94.1 FM) 8:00 时实时播出。之后, 美国的其他电台会转播, 如进步广播网络 (the Progressive Radio

Network) 等。

5. 电影或记录片项目

PC 也拍摄电影或记录片，如电影“结束垃圾新闻的统治”（Ending the Reign of Junk Food News）等。

3. 达拉斯·斯迈思奖 (Dallas Smythe Award)

由于 UDC 是一个研究传播民主和促进改革行动的 NGO，其学术典范是 Dallas Smythe，因而，达拉斯·斯迈思奖是 UDC 的荣誉奖项。

达拉斯·斯迈思 (Dallas Smythe, 1907-1992) 是北美传播政治经济学的重要先驱。他在学术领域和媒介公正的政策发展及其实践领域均有卓著贡献。在传播学研究领域，斯迈思致力于发展对西方主流媒体在维护资本主义意识形态方面作用的批判性分析。他的重要遗产“受众商品理论”对推动传播政治经济学研究产生了巨大影响。在实践层面，他提出了加拿大对美国的传播依附关系的批判，提出了诸多促进媒介公正的设想和政策方案，包括他在 70 年代早期两次访问中国，从中国社会主义传播实践出发，也提出了发展“双向电视系统”的方案等。达拉斯·斯迈思也积极参与了联合国教科文组织的“世界信息与传播新秩序” (NWICO) 运动。选择达拉斯·斯迈思作为 UDC 荣誉奖项不是偶然的。我们可以看到无论在批判研究方面还是在促进变革的实践方面，达拉斯·斯迈思与 UDC 密切相关。可以说 UDC 继承了达拉斯·斯迈思对资本主义媒介民主的批判，以及对另类媒介制度的积极探讨。

达拉斯·斯迈思奖每年仅授予一位在学术和实践层面对民主传播做出重大贡献的批判传播学者或行动者。此前的获奖者包括 Santiago Alvarez, John Downing, Tom Guback, DeeDee Halleck, Ed Herman, Robert McChesney, Eileen Meehan, Vincent Mosco, Manju Pendakur, Peter Phillips, Herb Schiller, Janet Wasko, 和 Oscar Gandy, Jr. 等。

2013 年 UDC 宣布达拉斯·斯迈思奖的获得者为加拿大 Simon Fraser 大学的赵月枝教授。

在此之前，赵月枝教授刚刚获得国际传播学会（ICA）2014年度埃德温·贝克奖（C. Edwin Baker Award）。UDC在获奖公告中指出，赵月枝的研究长期聚焦于传播政治经济学研究，特别是中国在社会转型期的传播体系在政治、经济和社会文化层面的变迁，以批判传播学的视角，对中国融入世界的过程中的传播作用进行了批判性分析。她以英文和中文发表了大量著述。此外，她还出任《国际传播学刊》（*International Journal of Communication*）等多家重要学术期刊的编委，并是美国伊利诺伊大学出版社和中国华东师范大学出版社相关丛书的联合主编。作为全球传播政治经济学加拿大国家特聘教授，她在加拿大西门菲莎大学创立了全球媒体监测与分析实验室（Global Media Monitoring and Analysis Laboratory, GMMAL），作为中国教育部长江学者讲座教授，她则在中国传媒大学设立了传播政治经济学研究所。赵月枝目前正在进行的研究包含两大主题：“传播、危机与全球的权力转移”；以及“传播、文化与中国的社会分化”。赵月枝出席了2013年UDC颁奖仪式，并应邀作了主题演讲 *After Cars, What? China's Unfinished Struggles for Socialism after the “Chongqing Model”*，以回应1973年达拉斯·斯迈思访问中国之后的论文：《自行车之后是什么？》。从1973年至2013年，40年过去了，作为第一个访问中国并对中国社会主义充满希望的西方传播学学者，达拉斯·斯迈思提出的问题至今发人深省；而至今，仅有像赵月枝这样的关心中国命运的批判传播学学者会认真思考和回应这些问题。

第二部分 会议概况

大约200多名研究者、记者和社会活动家（行动者）参加了研讨会。绝大多数参会者来自美国本土，极少量参会者来自美国以外的国家。

如上所述，研讨会集中讨论如何改变，这种改变不仅是通过传播促进社会变革，也包括传播自身的改革或变革，以及媒介教育及其教育学的改变，其目标是通过媒介正义去促进社会正义。我以为有以下五个改变值得关注：

1. 通过传播促进社会改变

研究者们采用批判理论、媒介行动主义 (media activism) 理论、媒介政治学以及媒介民主、协商霸权、信息传播技术与政治等分析框架, 讨论了传播在促进社会变革中的作用, 如挑战新自由主义话语、发展思想的社区、使变革合法化、建构抵抗的过去与未来、赋权难民妇女、帮助建设社会主义的意识形态等。其所涉及的国家 and 区域除了美国还包括尼日利亚等非洲国家、中东地区、欧洲地区、拉美地区以及中国等。

2. 研究焦点的改变: 聚焦传播、劳动与劳工运动

研究者们采用马克思的理论和结构主义理论等, 分析传播中的劳动 (如新经济中的网络劳动)、互联网上的劳工运动 (如全球沃尔玛工人联合抗争等)、大众媒介或独立媒介如何再现劳动和劳工运动等。劳动和劳工运动已经成为 UDC 的重要研究主题。在第 35 个 Panel “劳动、传播、技术与媒介”中, 四位研究者还从不同的角度探讨了如何使用各种媒介建立全球劳工团结的渠道或平台。

3. 媒介或传播本身的变革

亦有一批研究者聚焦于媒体工业批判与新闻改革。来自宾夕法尼亚大学的 Lee McGuiga 等人继承了达拉斯·斯迈思的传统, 发表了《广播之后是什么?》的论文, 以达拉斯·斯迈思和传播政治经济学为框架, 分析数字媒介与社会变迁。在新闻学研究领域, 研究者们再讨论作为中介的信息所寓含的意识形态, 探讨青少年暴力报道背后的意识形态框架、强暴文化或互联网的“仇恨文化”是如何被建构起来的、好莱坞的资本主义意识形态、现代的媒体体制是否存在真正的参与文化以及粉丝与生产者的权力关系如何等重要议题。

4. 发展另类媒介

在研讨会上, 研究者们探讨了另类媒介如何成为促进社会变革工具的“另类逻辑”; 亦有一些另类媒介的案例被讨论, 如社区媒介与和平运动等。研究者们交流了关于“媒介自由的世界论坛”的信息, 指出了为实现“传播权利”而建设的全球草根运动的承诺与挑战。

在全体会议上, 美国著名的嘻哈记者 (hip hop journalist) Devey D 被邀请作专题演讲, 我是第一次看到行动者兼研究者如何用 rap 说新闻并作用于社会运动。其演讲题目是:《媒介……是公众解构的武器还是解放的工具? 选择在你》。Devey D 集多种角色于一身, 不

仅是嘻哈历史学家，也是脱口秀的主持人、电台节目制作者、DJ、以及媒介与社区行动者。Devey D 在社区电台 Hard Knock Radio (HKR) 下午黄金时间推出并主持了关于嘻哈文化与政治的脱口秀节目，其节目口碑甚好。它最早在 1999 年旧金山地区的 KPFA 94.1 FM 播出，而后，覆盖了美国西雅图、亚特兰大、Portland、Fresno 等地区，也可上网 (KPFA.org) 直接收听，目前有百万听众。这被看作是另类媒介 / 社区媒介的成功案例。

5. 媒介素养教育的改变

UDC 所建立的学术社区，比较崇尚巴西激进教育学家弗雷洛的批判教育学。在批判教育学的指导下，研究者们探讨了如下问题：如何发展学生媒介以实现媒介民主、如何在教室里培养批判性思维和倡导社会正义、如何使用历史来培养社会正义观念、如何教授社会性别课程、如何使用讲故事作为教学手段以培养学生对多元文化和观点的认同、如何对儿童进行传播民主的教育、以及如何发展激进的社区广播等。PC 工作人员还在会议现场做了培训工作坊，并播放了电影《结束垃圾新闻的统治》。

我在第 31 个 panel “媒介行动主义：建立联合与战略” (Media Activism: Coalition Building and Strategies) 发表了论文：《批判理论、社会运动与行动传播研究：中国工人阶级的文化研究》 (Critical Theories, Social Movements, and the Action-oriented Communication Research: Exploring Working-class Cultural Studies in China)。这个研究实际上涵盖了上述五个方面的改变：通过传播促进社会改变、传播与劳工运动、媒介批评、发展另类媒介以及发展批判的媒介素养教育等。因为只有 10 分钟时间，我集中于劳工传播与文化研究方面。与会者提出了非常富有启发的问题，如：当代工人阶级如何处理工人文化与中国文化的关系？身处中国情境，我很难有这样的视角来考虑这个问题。我知道这是一个非常复杂的问题。总的来说，没有一个统一的中国文化，不同的族群或阶层有不同的文化。目前中国工人文化的共同点是反对压迫，倡导尊重劳动价值（如劳有所获、住有所居、病有所医、老有所养、学有所上等等），但各地工人也有其地域特征。比如陕西方言的“团结一心讨工钱”或工人乐队对当地民歌的利用等。另一方面，我们也要看到中国文化杂糅着诸多糟粕，工人文化要利用中国文化还要有一个改造的过程。或许，工人文化如何批判

地利用中国文化就值得做一个专门的研究。

研讨会的高潮来自赵月枝教授的激情演讲 *After Cars, What? China's Unfinished Struggles for Socialism after the "Chongqing Model"*。赵月枝教授在 80 年代中期结识了达拉斯·斯迈思，并获得了那篇著名的手稿 *After Bicycles, What?*。据赵月枝说，这篇手稿很长一段时间没有出版，作为“朋友或社会主义大家庭成员”的意见，达拉斯·斯迈思期望中国政府能够重视并采纳。这是西方批判传播学学者与中国社会主义的第一次相遇，但没有得到任何回应。改革开放之后，达拉斯·斯迈思和其他学者已经知道，“*After Bicycles, What?*”“*Of Course, Cars!*”此时中国已经卷入全球资本主义。赵月枝评价了达拉斯·斯迈思研究思想中重要的一部分：阶级观点和群众路线。运用阶级分析的观点，赵月枝强调，所谓的中国崛起，如果没有社会底层的崛起，如 2.6 亿农民工和农村人口的崛起，就不是中国崛起。在目前，阶级斗争可以表现为多种形式，如老一代工人阶级的斗争是反对私有化，新工人阶级是反对剥削等。社会主义理想还没有实现。她引用英国学者林春的话说，社会主义的中国模式应该是：社会主义国家有政治权力、道德自信并得到普遍的支持，国家有组织能力和有利的政策去动员人力和物质资源使中国更富强；社会主义国家优先保障民生和社会普遍福利，具有强有力的公共性；社会主义国家应该是人民能够当家作主的国家。为了实现这一理想，我们应该像达拉斯·斯迈思那样，努力做有机知识分子。赵月枝用三句口号结束了她的演讲：在新中国成立时，我们都相信“只有社会主义才能救中国”；当中国成为美国的最大债权人时，我们可以说“只有中国才能救资本主义”；而现在，值得探讨的道路是：“只有生态社会主义才能拯救中国和世界。”在赵月枝教授离会后，研究者和记者们仍然在讨论这些观点和口号。

第三部分 收获：在全球视角下考察工人阶级文化的记忆和发展

在这次研讨会上，我重点研究了第 35 个 panel “劳工传播、技术与媒介”（*Labor Communication, Technology and Media*），应该说，这是此次研讨会引起我最大共鸣、交

流最多的一个研讨会（除了会上会下交流，还有专门的聚餐讨论合作以及工人作品交流）。2006-2007年，我和香港中文大学邱林川教授一起发起了行动传播学研究项目“Marginal Groups and Media Empowerment: A Study on Chinese Migrants”，2008年起开始追踪、参与和研究劳工社会组织“北京工友之家”在北京京郊皮村举办的新工人文化艺术节。没想到在这里发现了一个全球劳工艺术节（Global Laborfest），在美国旧金山及其他地区，以及英国等其他国家的展开。我从来没有机会将新工人艺术节与国际工人文化艺术运动联系起来，对在这次会议上发现的Global LaborFest感到惊讶，同时也释然，似乎本该如此。这让我想起了2013年6月份在都柏林的经历，以及为此重读列宁的“都柏林的阶级战争”的深切感受：工人阶级文化早已跨越了民族-国家的界限，成为“全世界无产者联合起来”的实践。

在这个Panel上，来自国际劳工媒介网络（International Labor Media Network）的Burak Oguz和Laborfest创始人之一Steve Zeltzer分享了如何建立一个国际劳工传播渠道，使全世界的工人能够分享信息、知识和文化作品。

根据Steve Zeltzer介绍，多年以来，工会和劳工社区已经创造了并且在每天继续创造着大量的工人阶级文化作品，但是这些作品只保存在生锈的书架上，或者只通过他们的渠道展示给自己的受众。大多数人没有意识到这些作品是关于劳工权利的故事，对全球所有工人具有重要意义，因为下一秒钟这些故事可能就发生他们身上，与他们的现状密切相关。但是，首先，这些内容还没有能系统地梳理，即没有“centralized”，也没有分类（sector, language, country）；其次，还没有一个平台可以将这些内容有效地集合并进行传播。国际劳工媒介网络就是要解决这两个问题。国际劳工媒介网络（ilmnetwork.org）正式成立于2013年5月1日国际劳动节。在其网页上有这样一段说明：全球工人面临着同样的问题，即工人基本的经济和社会权利遭到破坏。私有化、新自由主义和对工人健康及安全的攻击伴随着所有劳动者，无论在哪个国家或地区。工人需要讲出他们的故事，以重建工人团结及工人阶级教育。国际劳工媒介网络试图使用网络或线下广播、网络电视和互联网传播全球工人的故事。为此，网络邀请各地工会和工人传播组织去搜集工人的文化作品、工人的

故事，利用国际劳工媒介网络进行传播。他们认为，利用新媒体，全球工人从未像今天这样可以跨越各种边界团结起来，形成新的劳工国际主义（labour internationalism）。

在旧金山，我曾问 Steve Zeltzer，这个网络和艺术节是谁发起的，他回答说，“我”，我问，为什么？他说：“为了集体记忆”。我顿时理解了，为什么一个学术研讨会或一个工人艺术节要安排各种“劳工运动旅行”（labour movement tour），为什么旧金山 1934 年大罢工的故事、1912 年纽约三角大火的故事要反复讲，关于工人斗争的故事一直有电影、视频、诗歌和工人歌曲在这里反复传播。目的就是要记住美国“光荣与梦想”历史的另一面，工人劳动和抗争的历史，并由此反思今天工人的状况，特别是在全球化的背景下，这种反思对全球工人的斗争更具有重要意义。

国际劳工媒介网络显然试图要成为一个全球工人的传播网络。不仅是美国的工会，如英国运输工人工会（RMT UK: www.rmt.org.uk）也是网络成员之一。其工会拥有 8 万会员，涵盖各种运输工业领域，如铁路干线、地铁、船舶和海运、公共交通和公路货运等。工会协调者超过 150 个运输部门，其主要任务是帮助工人获得更好的薪酬和改善劳动条件。世界各地其他合作伙伴还包括：

- 土耳其 Sendika（Sendika Turkey: www.sendika.org）
- 南非工人媒介制作（Workers World Media Production South Africa: www.wwmp.org.za）
- 日本劳工网络（LaborNet Japan: labornetjp.blogspot.com）
- 澳大利亚海事工会（Maritime Union Of Australia: www.mua.org.au）
- 美国劳工网络（LaborNet US: www.labornet.org）
- 英国移民媒介（Migrant Media UK: www.injusticefilm.co.uk）
- 奥地利劳工网络（Labournet Austria: labournetaustria.at）
- 以色列工人指导中心（Israel Workers Advice Center: www.wac-maan.org.il/en/home）
- 芝加哥劳工促进会（LaborBeat Chicago: www.laborbeat.org）
- 香港码头工人工会（Hong Kong Dockers Union Support Committee）等

国际劳工媒介网络的基础在于长期搜集和传播劳工文化作品的项目，主要包括：（1）

全球劳工艺术节 (Global LaborFest) ; (2) 劳工视频项目 (Labor video project: www.laborvideo.org) ; (3) 劳工传播技术项目 (labor Tech: www.labortech.net) ; (4) 劳工社区广播项目 (KPFA Labor Collective) ; (5) 劳工档案和研究中心 (labor archives & research Center) 及其他劳工文化组织项目。分述如下:

1. 劳工艺术节

劳工艺术节 (LaborFest) 由一群美国工会活动家启动于 1994 年。艺术节每年一次, 从 7 月 2 日至 31 日, 长达一个月, 地点在美国旧金山。之所以在 7 月举办, 是为了纪念 1934 年 7 月 5 日发生的旧金山大罢工运动中的“流血星期四”。1934 年, 美国西海岸城市的码头工人和水手为争取组织工会的权利, 在 1934 年 5 月 9 日展开为期 83 天的罢工。但在 7 月 5 日, 有两名支持罢工的工人 Howard Sperry 和 Nick Bordoise 被射杀。为此, 旧金山的工会通过表决号召展开为期 4 天的全市总罢工。此次总罢工结果让美国西海岸所有港口的工人得以组织工会。

劳工艺术节的目标是通过劳工文化、电影和其他艺术活动, 使工人阶级历史和文化得以保存下来, 且成为我们日常生活和文化的一部分。艺术节已经扩展到其他国家, 如每年 12 月, 日本东京和大阪、阿根廷的布宜诺斯艾利斯和玻利维亚的奥尔托, 会举办劳工艺术节。2013 年 4 月南非开普敦、5 月土耳其的伊斯坦布尔和安科拉等地也举办了劳工艺术节。旧金山组委会指出, 目前, 越来越多的劳工需要做两份工作才能应付房租和健康保险等, 劳工抗争依然存在。通过艺术节和劳工文化运动, 我们期望建立一种超越地方和国家的国际联合, 来共同面对来自全球化资本主义的挑战。2013 年是劳工艺术节 20 周年, 其主题是“超越边界团结起来” (Solidarity Has No Borders), 其口号是: 团结则生, 分裂必败 (United we stand, divided we fall) 。

2013 年, 从 7 月 2 日至 31 日, 有工会会员、文化工作者、艺术家、劳工社会工作者、学者纷纷赶到旧金山来参加艺术节。艺术节没有固定的人数, 在一个月的时间里, 有的人来了, 有的人走了。在 30 天中, 每天大约有 2-5 场文化活动。绝大多数是免费的, 极少部分是收费的, 还有工人电影等活动则是自愿捐献的。劳工艺术节主要有如下形式: (1)

论坛或演讲会及小型研讨会。如“与退休工会会员分享面包与玫瑰论坛”、有关工人阶级现状的专家演讲、工人口述史项目演讲等。（2）工人诗歌朗诵。（3）工人哑剧和戏剧，如通过戏剧表演来展示旧金山是如何形成的等。（4）劳工电影和记录片。每次艺术节大约会播放十多部工人电影。（5）劳工历史回顾旅行（labor tour），包括金门大桥、中国城、历代工人抗争地点、博物馆，甚至重走一遍1934年全市总罢工的路线，其交通工具包括步行、自行车、船、公汽和火车等。（6）劳工摄影展览。（7）劳工歌曲与诗歌演出（songs and poetries swap）。（8）劳工历史艺术展览，如2013年举办的纪念纽约三角大火100周年展览等。（9）音乐或乐队演出。（10）书市。（11）专题纪念活动、晚宴或联欢等。（12）工人阅读和写作工作坊。

给我留下最深刻印象的是：通过各种文化形式，艺术节在执着地记录和反思历史事件。1912年纽约的三角大火，1934年旧金山全市总罢工以及历年来发生的工人抗争事件，每年都可以在多种形式的文化作品中看到。大多数文化作品会将过去与今天联系起来，去建构一个供几代人共同反思的集体记忆。2013年艺术节的一个教育会议，实际上是两个工会歌手在演出四十年代左翼乐队《年历歌手》（The Almanac Singers）所创作的劳工歌曲。《年历歌手》乐队成立于1941年，由关注劳工运动的音乐人伍迪·格思里（Woody Guthrie）、皮特·西格（Pete Seeger）等组成。乐队开着蓝色别克，一路行走，一路歌唱，一路创作，其里程横跨美国，走出了一条传播工联主义的音乐道路。他们创造了一种新的主题音乐—工会民谣，其中著名的歌曲如“工会少女”、“谈谈工会”、“你究竟站在哪一边”等，至今仍在传唱。年历歌手们采用传统民间曲调来讲述当代的故事，将民谣或民间音乐带回给人民。他们在工会大厅、纠察线、剧院或广播电台演出。无论他们走到哪里，就将工会的种子播撒到哪里。年历歌手的传奇旅程已经成为当今众多音乐家和自由思想家的创作灵感。七十年后的今天，歌手“图腾”Rik Palieri和George Mann开始沿着公路重走当年《年历歌手》的路线，从匹兹堡到洛杉矶的西海岸，然后从西雅图到布法罗，他们在当年年历歌手们来过的地方演唱当年的歌曲，并邀请当地音乐家加盟。其演出就像一个老式的“民间歌舞表演会”“Hootenanny”，是今晚但也是历史，几代人可以在这里共

享工人音乐。历史与今天在这里相遇相通！

在美国劳工艺术节上，我们也不难发现有关中国的文化艺术作品。比如，2011年劳工艺术节，包括一个关于中国的工人阶级现状的小型研讨会，其题目是：“中国、工人阶级、工会与经济”（China, The working class, Unions and the Economy）。同年，还有一个20分钟视频“红尘”（*Red dust*, by Karin T. Mak），记述受到电池污染的深圳女工如何为职业安全与健康而抗争。2013年，艺术节播放了一个56分钟的电影《中国梦工厂》（*dreamworks China*, by Tommaso Facchin & Ivan Franceschini），讨论苹果手机代工厂富士康如何用军事化管理等手段摧毁了年轻一代工人的梦想。

2. 劳工视频项目

此项目创立于1983年。国际劳工媒介网络利用此项目生产大量的视频或记录片，在电视上或劳工艺术节播出。

3. 劳工传播技术项目

劳工传播技术项目的目的是将美国和全球的劳工视频作家、劳工记者、工会会员、计算机和媒介行动主义者汇集在一起，建设和发展劳工传播技术和劳工媒介。通过劳工传播媒介运动促进工人发声并打破全球有关劳工运动的信息封锁。项目形式是双年会暨培训工作坊。第一次劳工传播技术会议在1990年举办，美国、加拿大和俄国等国的劳工工作者参加。韩国首尔也曾主办过。以2012年双年会为例，其主题为“劳工、互联网和全球媒介技术组织化策略”（Labor, The Internet And A Global Media/Tech Organizing Strategy）。在小型研讨会上，参与者会讨论信息技术行业的工会的组织化问题或信息工人或媒介工作者的权利等问题，包括中国富士康工人现状报告等。会议提供了至少10个培训工作坊，如“全球信息工人如何组织起来”、“劳工如何利用APPs和社交媒体组织起来”、“如何利用劳工视频和广播进行工人教育”、“如何建设互动的信息网站”、“如何报道劳工新闻”等。

4. 劳工社区广播项目

KPFA (94.1 FM) 是听众赞助的一个进步社区广播电台，位于加州伯克利，向旧金山湾区

广播，主要播送社区公共新闻、公共事务、音乐节目和公众讨论。电台注册于 1949 年，其目的是促进多元文化表达、多种声音和新闻自由。劳工组织、工会和劳工记者如上述所提到的嘻哈记者 Devey D 都积极地利用了这一广播电台。

5. 劳工档案与研究中心

劳工档案与研究中心于 1985 年由工会领导、历史学家、大学研究者、劳工活动家共同建立。很少有像旧金山湾区那样能够保存如此丰富的、活的劳工历史资料。这些资料保存在旧金山州立大学 the J. Paul Leonard 图书馆。劳工档案与研究中心由一个顾问委员会来管理，对公众免费开放。在庆祝劳工档案和研究中心成立 21 年时，一个工会发来的贺电说：“没有劳工就没有社会公正；没有劳工档案就没有记忆”（without labor there's no justice, Without Labor archives there's no memory）。这句话让我想起了中国北京的新工人文化艺术博物馆，它的口号是“没有我们的文化就没有我们的历史，没有我们的历史就没有我们的将来”。虽然美国工会强调的是现世的“公正”，中国工人强调的是“将来”，但句式如此相同，其基础都在于劳工文化（历史）的记忆的重要性。

总的来说，UDC 年会最大的收获是发现了 laborfest 在全球的实践。这不仅将中国工人的文化运动与全球劳工运动联系起来，而且还提出了“工人媒介”的概念。对我来说，另外一个重要意义是发现了一个做工人阶级文化研究的学术社区。在会后，国际劳工媒介网络送了我 20 多张关于工人抗争和工会文化的 DVD 和 CD，我们也讨论了如何将北京皮村的工人艺术节与全球工人文化实践结合起来，共同推进劳工文化发展。

20 多年来，我一直从事批判的发展传播学研究。为区别发展传播学研究，我加上了“批判”两个字。这次会议对我的启发是：与发展传播学一样，批判的发展传播学同样也是行动主义的知识，但不是强调发展经济，即靠传播而改善经济现状，而是靠传播去发现、重建和发展社会，一个更为公正的社会，以及靠传播去发展公正文化，同时也发展新的团结。🌈

“曼海姆悖论”与马克思主义的“回应”： ——以阿尔都塞的意识形态理论为中心

傅正*

摘要 _文化人类学家格尔兹曾指出，马克思和曼海姆的意识形态理论本身就是意识形态。格尔兹将其称为“曼海姆悖论”。它所涉及的反身性问题是一个哲学史中的老问题。但它对意识形态理论的挑战，却给我们提供了一种审视马克思主义发展史的新视角。从某种程度上说，马克思主义的理论革新正是要回应类似的挑战。本文拟以阿尔都塞为中心，来分析这样的“回应”。应当指出，正是阿尔都塞为布迪厄的反思社会学奠定了基础，并连接了意识形态理论与文化研究。

关键词 _曼海姆悖论 意识形态 反身性 自我确证 自我批判

*傅正，北京师范大学历史学院。

一、引言

知识社会学与历史唯物主义的亲缘关系毋庸置疑。然而，卡尔·曼海姆在承袭了马克思《德意志意识形态》“社会存在决定社会意识”的基本命题时，把这个命题奉还给了马克思，他说道：

在与其资产阶级对手进行斗争时，马克思主义重新发现，在历史事件和政治事件中，不可能有“纯理论”。它看到，在每一种理论的背后，都隐伏着集团的观点。集团思维这种现象依照利益以及社会环境和生存环境表现出来，马克思把这种现象称为意识形态。……要取得（对意识形态问题）的彻底澄清，只有摆脱原先观点中固有的片面性。因此出于我们的目的首先有必要做两个修改。第一，我们可以很容易地指出，那些用社会主义和共产主义术语来思考的人只是在他们的论敌的思维中辨认出了意识形态因素，而认为自己的思想毫不带有意识形态因素的污点。作为社会学家，我们没有任何理由不把马克思主义自己发明的观点应用于它本身，并通过一个个具体事例指出它的意识形态特征。而且，应该说明，“意识形态”概念用在这儿并不是作为一个否定的价值判断，不是指它暗示一个有意识的政治谎言，而是打算用来表示特定的历史和社会环境以及世界观和与之有密切联系的思维方式不可避免地联系在一起的观点。¹

曼海姆这段话大概包含了三层意思：

第一、马克思正确地指出，一切社会政治思想总是有其具体的社会背景，或由特定的阶级、集团利益所决定。

第二、马克思自己并没有把自己一手创立的科学方法贯彻到底。他在攻击论敌时，巧妙地使用了自己的意识形态理论，却将自己置于免责的地位。那么，作为一名称职的社会学家，曼海姆就有理由把进一步把马克思的理论运用到马克思本人头上，并把它作为与“官僚的保守主义”、“保守的历史循环论”（历史保守主义）、“资产阶级的自由、民主思想”（自由主义和程序民主）和“法西斯主义”并列的诸多意识形态的一种。

1_ [德] 卡尔·曼海姆：《意识形态与乌托邦》，上海：商务印书馆，2000年，第126—127页。

第三、不同于马克思，曼海姆对意识形态持有价值中立的立场。在他看来，马克思主义的缺陷在于总是把自己视为真理，而斥对手为“有意识的政治谎言”。曼海姆则要弥补这点，使之更像一门科学。

如果我们抱着严谨的科学态度去审视曼海姆对马克思的“以彼之道还施彼身”，大概不会否认他说的是个事实。然而，事情并没有结束。克利福德·格尔兹（Clifford Geertz）在《文化的解释》一书中，便进而对马克思、曼海姆的意识形态理论提出了严厉的批评，并指出传统意识形态理论会陷入“曼海姆悖论的窘境”。如他所言：

意识形态一词本身变得完全意识形态化，这也是现代知识史上的诸多小讽刺之一。……曼海姆追溯了意识形态本身变成它所指涉的论题之一部分的历史过程。他指出：社会政治思想并非出于超然的冥思，而“总是与思想者的现实生活境况密不可分”。认识（或许只是承认）这一点，就意味着用庸俗的争权夺利去玷污这种自诩超然于争权夺利之上的思想。但更具直接重要性的问题是：这种对自我指涉的关注是否会完全破坏它的科学功用？或者尽管有此指控，它仍能作为一种分析概念？在曼海姆那里，这一问题，即他所要建构的一种“与价值无涉的意识形态概念”，成了他全部著作的精要。但他这样干得越卖力气，就越被其模棱两可性所吞噬，以至于在他先行设定的逻辑驱使下，连他自己的观点也得就范于社会学分析。……

如同芝诺悖论提出（或至少明确）了数学推理的有效性这一难解之题一样，曼海姆悖论针对社会学分析的客观性提出了难解之题。如果确有界限，那么意识形态在何处退隐而科学又从何处登场？……一位研究美国知识分子中的意识形态偏见的分析家最近不无苦恼地提出：“我意识到很多读者会认为我的立场本身就是意识形态。”²

曼海姆指出，马克思在把对手的观点斥为意识形态时，把自己置身于了绝对真理的位置。格尔兹又指出，曼海姆在把他人的观点视为意识形态时，同样把自己置身于了绝对真理的位置。

“一切社会思想都具有历史相对性”，这个论断本身是否具有历史相对性？格尔兹的质疑并非只是戏谑之词，这确实确实是传统意识形态理论的一个困境。马克思主义没有理由不

2_[美]克利福德·格尔兹：《文化的解释》，纳日碧力戈等译，王铭铭校，上海：上海人民出版社，1999年，第221—223页。

对类似的质疑作出回应，事实上，其回应本身就革新了马克思主义理论自身，完成了由意识形态理论到文化研究的转变。

二、从自我反驳到自我确证：哲学诠释学对历史主义的挑战

“曼海姆悖论”所揭示的反身性(reflexivity)仍然是哲学史上的老问题。³从逻辑学上看，马克思和曼海姆“一切社会意识都由其社会存在所决定”的命题，是一个全称命题。这就意味着这个命题对一切它所涵盖的事物都有效，包括命题人自身。对此，罗素曾指出，一切悖论“都有一个共同特征，我们称之为自我指涉性或自返性”。⁴反身性在这里就表现为自我指涉(self-reference)。然而，亦如肖瑛先生所言，仅凭自我指涉并不足以产生悖论。形成悖论的另一个关键要素在于，这个命题必须是一个否定性的陈述或限制性的陈述，即表述一个相对主义的命题。⁵举例来说，如果曼海姆说“一切社会意识都具有超越于社会存在而永恒有效的特性”，那么这个全称命题就不会成为悖论。只有当反身性成为“自我否定”(self-denial)或“自我反驳”(self-refutation)时，悖论才会产生。

从古希腊开始，类似的悖论就有很多。“曼海姆悖论”之所以值得讨论，在于它不仅仅只是一个逻辑学问题，还更是一个社会科学问题。在孔德那里，“社会学”几乎是社会科学的同义语，几乎独占社会科学领域而具有排他性。如孔德所言，在人类历史的最高阶段，“人们只应当设想一门单一的学科，即社会科学”。⁶不管马克思之于孔德有多么不同，

3_ 关于反身性的问题，包括科学的知识社会学(SSK)在内的许多西方学者都进行过广泛的讨论，诸如布鲁尔(David Bloor)、拉图尔(Bruno Latour)、吉登斯(Anthony Giddens)等人都做出过有益的论述。国内学术界也有过许多讨论，诸如肖瑛：《“反身性”多元内涵的哲学发生及其内在张力》(《中国社会科学院研究生学报》，2004年第3期)、《反身性与“曼海姆悖论”——兼论相对主义社会学的可能性》(《社会学研究》，2004年第3期)；李恒威：《觉知及其反身性结构——论意识的现象本性》(《中国社会科学》，2011年4期)；赵超、赵万里：《从二元论到反身性——社会学元理论中的社会学—常识关系辨析》(《天津社会科学》，2013年第3期)等文，都是极为出色的研究。

4_ 陈波：《逻辑哲学导论》，北京：中国人民大学出版社，2002年，第237页。

5_ 关于这个问题的讨论，参见肖瑛：《“反身性”多元内涵的哲学发生及其内在张力》，《中国社会科学院研究生学报》，2004年第3期，第79页。

6_ [法]奥古斯特·孔德：《论实证精神》，黄建华译，上海：商务印书馆，1996，第17页。

在这点上二人是一样的。共产主义社会是人类历史的最终目的，而历史唯物主义作为揭示历史目的的科学，当仁不让地是唯一绝对的科学。换言之，马克思指出其他一切思想学说都是由特定社会和阶级背景决定的时候，正是站在了历史终点的位置。

尽管曼海姆那里并没有历史目的论的预设，知识社会学也不再是唯一的社会科学。但他在揭示一切其它社会科学相对合理性时，仍把自己的理论作为一切社会科学的“元科学”。这就使得知识社会学成为了一门更隐晦的形而上学，对诸科学形成了霸权主义。可问题是，当其他一切社会科学必须在知识社会学面前说明自己的有效性时，知识社会学自己的有效性又向谁说明？曼海姆的问题在于，他在指出一切知识的历史相对性时，却将自己置于历史之外。正是这样一种主客二分的视角，创造了一套放之四海而皆准的意识形态分析方法。究其实质，不外乎割裂了分析方法与分析对象之间的关联，而堕入了布迪厄所说的“方法论拜物教”。⁷ 值得注意，布迪厄这个马克思主义后学的批判却与格尔兹“意识形态理论本身意识形态化”的批判别无二致。

进而言之，历史诠释者与历史之间的二分，在马克思和曼海姆的意识形态理论那里表现为意识形态和社会存在的二分。雷蒙·威廉斯就称，“此乃唯心主义二元论在机械唯物主义中的翻版。”⁸ 这个来自于马克思主义内部的批评与格尔兹的批评也没有什么实质上的不同。正因如此，我们更有理由以一种发展的眼光去审视马克思主义的理论创新，考察后人是如何弥补马克思意识形态理论的缺陷的。

无疑，反身性问题与哲学诠释学有着密切关联。1946年，海德格尔在其《阿那克西曼德之箴言》一文中，曾这样说：

一切历史学都是根据它们被当代所规定的关于过去的图景来计算未来。历史学是对未来的不断摧毁，是对那种与命运之到达的历史性关联的不断摧毁。在今天，历史主义不仅没有被克服，而且它正在进入它的扩张和稳固阶段。通过无线广播和已然落伍跛行的报刊对世界舆论的技术组织化，乃是历史主义的真正统治形式。⁹

7_[法]布迪厄、[美]华康德：《实践与反思》，李猛等译，北京：中央编译出版社，1998年，第31页。

8_[英]雷蒙·威廉斯：《马克思主义与文学》，王尔勃译，开封：河南大学出版社，2008年，第67页。

9_[德]海德格尔：《阿那克西曼德之箴言》，收于《林中路》，孙周兴译，上海：上海人民出版社，2008年，第296页。

其中，“历史学”和“历史性”分别对应的德文词汇是“Historie”和“Geschichte”。“Historie”来源于古希腊语“ἱστορία”，罗马人将其转写为“historia”。这个词来自于动词“ἵστορέω”（询问，查究），名词形式为“ἵτωρ”（行家，知情人，见证人），意指对事实的报导。从亚里士多德开始，才特指一种文学类型的历史写作，专指对过去事实的记录。“Geschichte”则不仅仅表示既往的历史事实，更具有事件总体关联的意思。¹⁰在海德格尔那里，前者仍然是客观性和对象性的知识，后者则表示与命运关联的本真的历史。¹¹

质言之，海德格尔的批判实际上指出，历史主义对启蒙理性主义的批判最终与启蒙理性主义殊途同归了。与理性科学别无二致，历史主义仍然是“计算的”而非“沉思的”。在海德格尔的基础上，伽达默尔进一步指出，“浪漫主义对启蒙运动的批判本身最后在启蒙运动中告终，因为它本身发展成为历史科学并把一切东西都纳入到了历史主义的漩涡之中”，“对一切前见的根本贬斥……在历史启蒙运动中成了普遍的和彻底的倾向”。¹²

历史主义者一味强调历史相对性时，不啻于把自己置于历史之外，而与任何历史都隔有一条鸿沟。这仍然是一种主客二分的对象性思维。历史诠释者超越于历史，也就超越于具体的时间处境，这充其量不过就是“现在序列在最极端的意义上得以形式化并且以无以复加的方式被救平了”。¹³格尔兹的解释人类学在方法论上受到哲学诠释学的影响是毋庸置疑的。与海德格尔把历史主义等同于“计算的”理性科学类似，格尔兹斥责意识形态理论“导致一种过度的马基雅维里主义观点”，“利益理论的力度不过是对其狭隘性的奖赏”。¹⁴

对此，海德格尔在《存在与时间》一书中就曾指出，此在“并非因为‘处在历史中’而是‘时间性的’”，相反，“只因为它在其存在的根据处是时间性的，所以它才历史性地生存着并能够历史性地生存”。¹⁵与黑格尔不同，海德格尔并不把个人视作为精神实体(历史)的工具，而把历史作为此在时间性的显现。黑格尔对历史整体的预设本身就是非历史的；

10_ 庄振华：《黑格尔的历史观》，上海：上海人民出版社，2013年，第19页。

11_[德]海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海：上海人民出版社，2008年，第296页“译者注2”。

12_[德]伽达默尔：《真理与方法》上卷，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第354页。

13_[德]海德格尔：《存在与时间》，北京：三联书店，2006年，第487—488页。

14_[美]克利福德·格尔兹：《文化的解释》，第230页。

15_[德]海德格尔：《存在与时间》，第426—427页。

而在海德格尔那里，只存在此在有限处境内的“当下历史”。他关于“此在历史性的分析”，是要确立时间的本体地位。既然时间是我们逃无可逃的有限处境，那么一切客观中立都是不可能的，我们也无从拒斥前见。进而言之，前见作为此在时间性的显现，而具有本体论的意义。

早在二十世纪一二十年代，海德格尔就在弗莱堡大学举办的题为“本体论（实存性诠释学）”的系列讲座中指出，“诠释学的任务就是让这个此在了解自己的存在特性并进行告知”，“并在诠释学中培养此在自身的理解能力”。¹⁶对此，伽达默尔进一步指出，“个人的前见比起个人的判断来说，更是个人存在的历史实在”。¹⁷在哲学诠释学这里，反身性就不再是自我否定或自我反驳，而成为了自我确证（self-verification）的途径。进而言之，对前见的承认也是对传统的承认。亦如伽达默尔所言，“理解甚至根本不能被认为是一种主体性的行为，而要被认为是一种置身于传统过程中的行动，在这过程中，过去和现在经常地得以中介”。¹⁸

然而，马克思主义的批判性使得它不可能如海德格尔、伽达默尔那样，通过诠释学对话去建立某种伟大的传统，以回应对其意识形态理论的挑战。1967年，哈贝马斯在伽达默尔参加编辑的《哲学评论》（*Philosophische Rundschau*）上发表了一篇题为《论社会科学的逻辑》的综述性长文。在哈贝马斯看来，伽达默尔的“对话乐观主义”实际上是把语言和对话本体化，同时也把传统实体化。这不啻于是一种更为隐晦的形而上学。语言不仅是共识的表现，更是“有组织的强权关系的合法化”。换言之，这种通过诠释学对话和理解建立起来的传统，本身就是形而上学。伽达默尔对前见的肯定，实际上是对施加在我们头上的强权的肯定。这种做法不可能看到语言游戏的开放性和批判性，更不可能洞察语言符号配置中的权力问题。¹⁹

16_ [德] 乌多·蒂茨：《伽达默尔》，朱毅译，北京：中国人民大学出版社，2010年，第15页。

17_ [德] 伽达默尔：《真理与方法》，第355页。

18_ 同上，第372页。

19_ Jürgen Habermas: *On the Logic of the Social Sciences*, translated by Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark, The MIT Press Cambridge, Massachusetts, 1988, pp 162-170.

与哈贝马斯对伽达默尔的批判类似，基辛在《人类学作为解释学的探询》（刊于 *Current Anthropology*, 1987, 28[2]: 161-166）一文中指出，解释人类学把文化当作文本来进行阅读的方法，实际上预设了一个整体关联的文本结构。这种做法存在相互关联的三个弊端。其一，它把复杂开放的文化变为单一封闭的体系，不能展示知识被操纵和分配的复杂过程。其二，格尔兹忽视了在任何社会中，文化都有使某些人具有权力，并使另外一些人屈从于权力的功能。换言之，文化是一种把权力神秘化的体系，而并非意义的体系。其三，格尔兹把非西方文化作为与西方文化完全异质的“对话者”，这种做法仍属西方文化的武断。²⁰

以上论述可以视作为马克思主义意识形态理论对于哲学诠释学和解释人类学的直接回应。诚然，这些批判和回应固然在一定程度上维护了历史诠释的客观性，但却放过了反身性的问题，终究大大损害了其批判或回应的力度。²¹正如伽达默尔对哈贝马斯、阿佩尔等人的回应所揭示的那样，哈贝马斯的“批判诠释学”把语言和对话作为意识形态，这使得他们超越于意识形态的尝试实际上是把语言作为工具而非本体，最终与方法论诠释学别无二致。²²

反讽的是，随着哈贝马斯的右转，为现代社会确立正当性（legitimacy）的意图代替了批判的立场，占据了她的视野。这使得哈贝马斯转而与他早年批判的哲学诠释学一样，致力于将对话和商谈本体化，从而建构出一套“语言共产主义”（布迪厄语）。真正捍卫和发展马克思主义意识形态理论，并回应反身性问题的，则是阿尔都塞、布迪厄等人。而他们的理论成果，则是对马克思主义政治实践的总结。遗憾的是，学术界在讨论反身性问

20_ 参见王铭铭：《“格尔兹文化论丛”译序》，收于（美）克利福德·格尔兹：《文化的解释》，第14—15页。

21_ 埃米里奥·贝蒂（Emilio Betti）曾以这样的思路为历史客观性和方法论诠释学做辩护：严守客观中立非但不是海德格尔所说的对象性思维，相反，它体现了“精神的开放性”——客观性的态度需要人们学会谦恭和宽容不同意见（贝蒂：《作为精神科学一般方法论的诠释学》，收于洪汉鼎编：《理解与解释——诠释学经典文选》，东方出版社，2001年）。贝蒂的思路并不鲜见于中国学者的论述。诸如章学诚曾指出，治史者当“必敬以恕”，所谓“敬”，指“气摄而不纵”，所谓“恕”，指“为古人设身而处地”（章学诚：《文史通义校注》，叶瑛校注，中华书局，1985年，第278页）。“敬恕之道”本为儒家伦理，章学诚以其为保证历史研究客观性的前提，这与贝蒂不谋而合。问题是，意识形态理论不可能采用这样的思路，否则马克思主义的批判性会荡然无存。

22_ [德]伽达默尔：《答〈诠释学和意识形态批判〉》，洪汉鼎编：《理解与解释——诠释学经典文选》，第401—408页。

题时，每每提及布迪厄的反思社会学，可阿尔都塞却被遗忘了。然而事实上，前者的反思社会学正是建基于后者的意识形态理论之上。

在这里，我们需要一个新的视角，以审视马克思主义理论的发展史：马克思主义是如何在实践中，一步一步扫除沾染在自己身上的历史主义习气的。

三、从列宁到阿尔都塞：马克思主义对于历史主义的清理

纵观马克思主义的历史，我们可以察觉，马克思批判费尔巴哈、列宁批判第二国际和孟什维克、毛泽东批判王明路线，每一次重大理论革新往往是由“党”内批判开始的。如果说第一次批判，确立了马克思主义对历史的重新思考和理论上的“反人道主义”特性，那么后两次批判，正在于逐步清除历史主义对马克思主义的干扰。

1901—1902年，列宁撰写了《怎么办》。这部著作与后来的《帝国主义论》、《国家与革命》一样，乃以经济自发主义为箭垛。后者仍持有教条化的马克思主义见解，认为一切上层建筑不过是生产力的反映，在生产力达到一定程度以前，我们不可能根本性地变革或推翻旧的上层建筑，此时无产阶级的任务唯有经济斗争，以等待生产力条件具备的那一刻。在这种思维看来，马克思对黑格尔辩证法的“头足倒置”只是把历史的元叙事由观念史换成了经济史。如柯林伍德所说，马克思把历史“作为一种其中只存在着唯一一条连续线索的统一体（在黑格尔就是观念史的线索，在马克思就是经济史的线索），其他的因素都没有它们自身的连续性，而是（对马克思来说）在它们发展中的每一点上都仅仅是基本经济事实的反映”。²³

为了应对这种思想，列宁提出了著名的“灌输理论”。列宁看到，一个最起码的事实是，工人阶级没有可靠的经济保障和时间去从事革命理论研究。这意味着，工人阶级不可能自发地产生共产主义革命意识，“各国历史都证明：工人阶级单靠自己本身的力量，只能形

23.[英]柯林伍德：《历史的观念（增补版）》，何兆武等译，北京：北京大学出版社，2010年，第122—123页。

成工联主义的意识。”²⁴一切共产主义意识，都只能是“从外面灌输到无产阶级的阶级斗争中去的東西，而不是一种从这个斗争中自发地产生出来的东西”。²⁵这个在我们今天看来不甚起眼的表述，实际上蕴含了两个重要的理论创新：第一，列宁革新了马克思主义对于历史的理解；第二，他革新了马克思主义对于意识形态的理解。

从第一点看，意识形态灌输的目的是要促成政治革命，而政治革命的结果则是经济上的革命。这就意味着，历史并不见得只是以生产力和生产关系为主线，其它诸如政治、意识形态等等只是经济的反映。在特定的历史条件下，意识形态和政治完全可能反过来主导经济。更重要的是，如果没有意识形态灌输和政治革命的能动地干预，历史发展完全会走向另一个方向。这就意味着，历史的运动并不是由一个预先设定的目的决定的，我们无从等待并顺应这个最终救赎时刻的来临。当列宁意识到这点时，他实际上取消了历史运动的总体性，并将自己至于了当下的历史之中，而消除了历史诠释者与历史之间二元分立。

这给了阿尔都塞批判历史主义提供了直接的理論资源，使他有充足的理由说，马克思主义绝非继承了黑格尔的辩证法，恰恰相反，它“中断”了黑格尔的辩证法。阿尔都塞指出：“列宁这些著作的不可替代的价值在于，它们分析了一个具体环境的结构，并把这个结构中的各种矛盾转移和压缩成一个奇特的统一体，而这个统一体就是1917年2月到10月的政治行动即将进行改造的那个‘现阶段’。”学院中的历史研究只是在“分析过去”，而列宁的任务则是“在现在中思考现在，思考必将实现的必然，思考现实必然的手段和思考推行这些手段的战略部署，总之，思考他自己的行动，因为他思考的对象是具体的历史！”²⁶学院中历史学家为了达到所谓的“客观公正”，始终试图于尽量拉开自己与历史的距离，试图于站在历史之外去看历史。与这种“计算的”历史主义不同，作为革命家的列宁则首先认识到自己处于历史之中，以自己的行动能动地干预历史进程。

然而，列宁的著作既然证明了马克思主义的辩证法绝非黑格尔那种目的论式的辩证法，那么马克思主义的辩证法又是什么样的呢？如阿尔都塞所言：

24_《列宁选集》第三版，第1卷，北京：人民出版社，1995年，第317页。

25_《列宁选集》第三版，第1卷，北京：人民出版社，1995年，第326页。

26_[法]阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，1984年，第151页。

就拿《怎么办》为例，这部著作虽然确定了俄国共产党人实践的理论基础和历史基础，并据此制订了一个行动纲领，但它并不真正是对政治实践的理论思考。它并没有把政治实践的方法上升为理论意义上的理论，因为这不是它的任务。所以，尽管马克思主义辩证法肯定在其中起了作用，但它毕竟不是论述辩证法的著作。²⁷

诚然，列宁在《哲学笔记》中，留下了些许辩证法的“素描”，但真正完整地论述马克思主义辩证法的著作，则是毛泽东的《矛盾论》。

矛盾的“普遍性存在于特殊性之中”，“矛盾始终是特殊的，特殊性普遍地属于矛盾的本质性”。²⁸“矛盾的普遍性”告诉我们，没有人可以像上帝那样超越于矛盾。而“矛盾的特殊性”则告诉我们，每一个历史时期都有自己特殊的矛盾。这意味着，矛盾结构并非静态的、实体性的，而是不断变化流动的。主要矛盾的主要方面，决定了矛盾结构运动的方向。如阿尔都塞所言，矛盾的不平衡性，“意味着该矛盾所处的复杂整体是个有结构的统一体，而在这个结构中，各矛盾间存在着明显的主从关系”。马克思讲的统一性不是海克尔那简单的“一元论”，而是“复杂整体具有一种多环节主导结构的统一性”。²⁹

所谓“形势”（conjuncture），则发生于主要矛盾与次要矛盾相互转化，即矛盾结构发生变化之机。对于这一重要的概念，他的学生普兰查斯曾做过简明扼要的解释。普兰查斯指出，“形势”这个概念“等同于‘当前时机’（present moment）的概念，它是政治实践的特殊对象”。由于准确地提出了形势问题，“所以我们有可能说明一系列问题：特别是那些和政治实践‘作用’于结构有关的问题、结构为政治实践提供的一系列可能性问题，以及政治实践中的战略预测问题，等等。”普兰查斯又说：“形势是指政治阶级斗争的具体情况，它是政治实践的对象，是一个特许的场所，一种社会形态的那种一直是唯一的历史个性，就在这里表现出来。”³⁰

27_同前，第148页。凡原文加粗字体，引文皆加粗，以下皆同。需要指出，这里加粗的一处“理论”，意为“大写的理论”，特指马克思主义科学，而非一般所说的理论。

28_同上，第155页。

29_同上，第173—174页。

30_[希腊]尼科斯·波朗查斯：《政治权力与社会阶级》，叶林等译，北京：中国社会科学出版社，1982年，第90、91页。

正是因为矛盾结构并非实体，而是流动的存在，人们才可能通过把握形势，能动地干预它“西安事变”意味着中国人民与日本帝国主义的矛盾，代替了工农群众与大地主、大资产阶级的矛盾，成为了中国社会的主要矛盾。如果我们没能把握住这个主要矛盾并占据矛盾的主要方面，没能适时地促成抗日民族统一战线，那么历史就会走向另一个方向。这说明了，历史并不是预先设定的，更不总是由经济决定政治和观念。一切革命者“既是历史的剧中人，又是历史的剧作者”，他们的任务并不是等待最终的救赎，而是立足于现实条件并能动地干预现实，去实践新的历史！

能动者（agent）与结构，是西方社会理论的核心范畴。阿尔都塞并没有像列维－施特劳斯那样，完全站在结构一边。如前所论，不同于一般意义上的结构主义者，阿尔都塞所称的“结构”绝非静态的、实体化的那种结构。也正是阿尔都塞，发现了列维－施特劳斯等人的结构主义理论，实际上包含着意识形态的特性。³¹亦如今村仁司指出的那样，列维－斯特劳斯形式主义的结构概念是数学的组合（combinatory），只能产生均质的空间；阿尔都塞的结构则是异质要素的结合（combination），是能动的过程。³²矛盾的不平衡性，给人的能动性留出了必要的空间。

需要指出，阿尔都塞之所以如此敏锐地把握住了列宁、毛泽东的那些反对历史主义的论述，与他所处的思想传统是分不开的。福柯在给康吉莱姆（Georges Canguilhem）的《正常与病态》（*The Normal and The Pathological*）一书所作的序言中，梳理了法国学术界的两条路线。一条是源于科耶夫以萨特、梅洛－庞蒂为代表的承认斗争哲学和主体哲学，另一条则是卡瓦耶斯（Jean Cavaillès）、巴什拉、科伊雷（Alexandre Koyré）和康吉莱姆为代表的概念哲学。³³比较二者，科耶夫的主体哲学是那么醒目，乃至我们忽视了与之相对立的概念哲学传统。

不同于科耶夫的那条传统，概念哲学拒斥了任何关于主体的意识构造，把科学史视作

31_Louis Althusse, *The Humanist Controversy and Other Writings* [M], trans. G. M. Goshgarian, London: Verso, 2003, pp. 26.

32_[日]今村仁司:《阿尔都塞:认识论的断裂》,朱建科译,石家庄河北教育出版社,2001年,第205页。

33_Georges Canguilhem, *The Normal and the Pathological* [M] New York: Zone Books, 1989, pp. 8.

为一系列概念相互作用的结果。它既没有开端，也没有目的。从某种程度上来说，阿尔都塞对于《矛盾论》的解读，正是体现了“矛盾辩证法”与概念哲学的共通之处。他所称的“结构”，与其说接近于列维－施特劳斯等法国结构主义者，倒毋宁更接近于卡瓦耶斯、巴什拉和康吉莱姆。

四、从自我确证到自我批判：意识形态与科学的关系

现在，我们再看看前面提到的列宁第二点理论创新，即革新了马克思主义对于意识形态的理解。

在《德意志意识形态》中，马克思把意识形态视为，处于人头脑中的、脱离于实践的观念体系。在《德意志意识形态》看来，意识形态只是物质生活的被动反映，只是生产力与生产关系辩证运动的被动反映，它终将为历史所抛弃，一个唯物主义者应该彻底抛弃意识形态。

与马克思不同，列宁在《怎么办》中提出的“灌输理论”，却暗含了三层重要的理论突破。一、意识形态不再如马克思那里，只是个负面的东西，唯物主义者也需要有自己的意识形态。二、意识形态与灌输是分不开的，这意味着意识形态不只是停留在人脑袋中的、脱离于实践的东西，意识形态与意识形态的实践密不可分。三、意识形态不再只是物质生活的被动反映，它在特定的形势下，完全可能反过来主导生产力和生产关系。

阿尔都塞敏锐地把握到了列宁这三层不同于以往的论述。在他看来，马克思主义理论不是任何意义上的历史主义，所以马克思主义也不可能是任何有关经济史的历史元叙事。经济基础与上层建筑的关系，并不是简单的反映与被反映的关系。阿尔都塞曾把意识形态比作水泥，渗透到大厦（包括基础结构和上层建筑）的每个部分，“起到区分和粘合的作用”，它不再是大厦的最高层。³⁴

诚然，意识形态是人脑袋中的观念，但意识形态的实践（“渗透”或“灌输”）却是

34_Anonymous [Attributed to Louis Althusser], "On the Cultural Revolution", trans. Jason E. Smith, *Décalages* [J], Volume I: Issue I, Feb.16th, 2010, pp. 15.

物质性的。意识形态的功能定义了意识形态，“意识形态无非就是它以这种功能的物质存在形式所发挥的功能”。³⁵ 不存在脱离其功能的意识形态，故而“意识形态具有一种物质的存在”。³⁶ 于此，阿尔都塞彻底扫除了经济基础与意识形态之间，那种唯物/唯心的二分。福柯正是以此为基础，把意识形态彻底物质化，揭示出我们身处其中的各种装置。

马克思指出，工人获得报酬以养活自己是劳动力再生产的一个环节。阿尔都塞则指出，“有效的劳动力必须是‘合格的’，即适合在生产过程的复杂体系内从事工作。”³⁷ 意识形态国家机器是负责合格劳动力的再生产的关键。这意味着，“资产阶级建立起来的头号的、占统治地位的意识形态国家机器，就是教育的机器”。³⁸ 它不仅关系到劳动力的再生产，更关系到一切社会关系的再生产。社会科学的研究者自身处于意识形态国家机器之中，意味着他的所有研究都与意识形态国家机器存在着关联。正是基于这点，布迪厄才看到，社会科学研究者自身就处于学术场域之中，所以社会科学研究就需要处理学术场域与其它被研究场域的关系。

进而言之，阿尔都塞称，“继《1844年手稿》之后，《德意志意识形态》也的确为我们提供了一套明晰的意识形态理论，但它却并不是马克思主义的。”因为《德意志意识形态》总想跳出意识形态去建立一个绝对真理。对此，阿尔都塞指出，“**意识形态一般没有历史**”。这个命题“与《德意志意识形态》中那个实证论的、历史主义的论点有着根本的不同”。³⁹

意识形态并不是某一特定历史阶段的产物，而是普遍存在于历史的各个时期。这意味着意识形态没有外部，所有人都处在意识形态之中。那些试图跳到意识形态外部对意识形态进行对象化处理的办法，本身就是意识形态！如阿尔都塞所言：

意识形态的后果之一，就是在实践上运用意识形态对意识形态的意识形态特性加以否认。意识形态从不会说：“我是意识形态”。必须走出意识形态，进入科学知识，才有可能说：

35_ [法] 阿尔都塞：《意识形态和意识形态国家机器》，孟登迎译，收于陈越编：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，吉林人民出版社，2003年，第361页。

36_ 同上，第356页。

37_ 同上，第324页。

38_ 同上，第344页。

39_ 同上，第348、351页。

我就在意识形态内部（这是相当罕见的情况）；或者说：我曾经在意识形态内部（这是一般的情况）。谁都知道，关于身处意识形态内部的指责从来是对人不对己的。⁴⁰

既然马克思主义者要意识到“我就在意识形态内部”，而不是幻想要跳出意识形态，那么真正的马克思主义科学只能是反思性的，而不是对象性的。在阿尔都塞看来，任何对象性科学“不过由于它们使用着一些‘科学的’方法而自称科学罢了”。⁴¹正是在阿尔都塞的基础上，布迪厄才指出，“对客观结构（structures objectives）的这种探索本身就是对认知结构（structures cognitives）的探索”。⁴²

“意识形态具有‘询唤’主体的功能”。用布迪厄的话来说，“象征性暴力就是这种特殊形式的制约，制约的实施取决于受制约人的主动同谋，以及那些在丧失了以觉醒为基础的某种自由的可能性的情况下作出决定的人的主动同谋”。⁴³我们看到，阿尔都塞的意识形态理论与布迪厄的反思社会学之间，有一种明确的关联。华康德称，布迪厄的场域“并不像在阿尔都塞式的马克思主义那里那样，只是个僵死的结构，或‘空洞的场所’的聚合，而是一种游戏的空间”⁴⁴。此语恰恰说明了，他完全不知道阿尔都塞在说些什么。

如前所论，在海德格尔和伽达默尔那里，反身性就是对前见的自我确证，并通过自我确证建构一条伟大的传统。那么，在阿尔都塞这里，前见就是意识形态，反身性不再是自我确证，而是自我反思（self-reflection）。用阿尔都塞本人的习惯用语，即是“自我批判”（self-criticism）。唯物主义要求我们始终反思自己的意识形态处境，并通过自我批判实现意识形态批判。

只有清楚这一点，我们才能真正洞悉阿尔都塞“认识论断裂”的含义。“认识论断裂”并不是指马克思自从与费尔巴哈决裂之后，就走上了绝对真理的康庄大道，而是意味着从《费尔巴哈提纲》开始，马克思走上了一条通过不断“自我批判”的道路。唯物主义的科

40_ 同前，第 365 页。

41_ 同上，第 143 页。

42_ [法] 布尔迪厄：《国家精英——名牌大学与群体精神》，杨亚平译，上海：商务印书馆，2004 年，第 1 页。

43_ 同上，第 7 页。

44_ [法] 布迪厄、[美] 华康德：《实践与反思》，第 20 页。

学性，正在于它的批判性、反思性。只有通过自我批判和自我反思，才有可能切近于科学。

并且，自我批判性和自我反思性，说明了真正的唯物主义从来都不是完全与意识形态对立的：

它同时也使人们了解对意识形态应采取什么策略：或者支持，或者改造，或者反对。马克思主义者懂得，一切策略必定建立在战略的基础上，而一切战略必定建立在理论的基础上。⁴⁵

五、意识形态理论与文化研究

无疑，阿尔都塞的意识形态理论与他对艺术的看法有着密切的关系。

《一封论艺术的信——答安德烈·达斯普尔》是阿尔都塞为数不多的文论研究。在《信》中，阿尔都塞指出：

巴尔扎克和托尔斯泰作品的内容与他们政治上的意识形态“分离开”，并在某种程度上使我们从外部“看到”它，使我们通过在那个意识形态内部造成的距离“觉察到”它，这个事实是以那个意识形态本身作为前提的。（引文加粗字为原文着重号所标示）⁴⁶

这段话颇令人费解，但我们通过上述讨论就不难理解阿尔都塞的意思。任何人，包括艺术家在内，都不可能超越于意识形态。同理，任何艺术作品都包裹在意识形态之中。所谓的“纯艺术”或“纯文学”本身就是资产阶级意识形态！

然而，与真正的科学一样，一件真正的艺术作品也具有一种“自我批判性”或“自我反思性”。艺术家在进行艺术创作时，就自觉或不自觉地进行着自我批判，通过自我批判，他所处的意识形态就包含于艺术作品之中。“自我批判性”或“自我反思性”使得艺术作品既不是外在于意识形态，又不等同于意识形态。它在意识形态之中，并体认着它所处的意识形态。所谓的“内部距离”，就是反思性，就是自我批判性，它体现了布莱希特所说

45_ [法] 阿尔都塞：《保卫马克思》，第 211 页。

46_ 同上，第 667 页。

的“间离状态”。

既然艺术与科学一样，都是建立在自我批判的基础上，那么它们的区别又在哪里呢？

阿尔都塞指出，艺术作品使我们“看到”、“觉察到”或“感觉到”某种暗指现实的东西，而科学则以概念的方式使我们认识到现实。说得更具体一点：

艺术使我们“看到”没有前提的结论，而（科学）认识使我们深入到从“前提”中产生出“结论”的机制中去。⁴⁷

通过自我批判，艺术和科学都与意识形态保持了一定距离。简言之，真正的艺术和科学都具有批判性。我们能够通过它们的批判性看到其周遭的意识形态。所以不同者，艺术只是让我们看到一个具体的意识形态，而科学则让我们深入到意识形态的生产机制中去。艺术让我们看到意识形态，而科学更让我们知道意识形态是怎么来的。

综上所述，“ideology”一词的词根为“idea”，本指人头脑中的观念体系。而阿尔都塞却将其变为环绕着我们并塑造着我们的东西，他所说的“意识形态”毋宁说是“文化”的意思。换言之，阿尔都塞把马克思主义的意识形态理论，变成了马克思主义的文化研究。

意识形态国家结构不再铁板一块，而是各种矛盾交织的场所。如阿尔都塞所言：“意识形态国家机器是多样的、彼此各异的、‘相对独立的’，并且能够提供一个客观的矛盾展开的领域”。⁴⁸ 所以，“意识形态国家机器也许不只是阶级斗争的赌注，还是阶级斗争的场所”。⁴⁹ 这实际上革新了马克思主义对于国家的定义，国家不简简单单只是统治阶级的工具，它更是阶级斗争的场所！用斯考切波的概括，马克思主义对国家的定义，从“统治阶级的工具论”（dominant-class instrumentalism）转向了“阶级斗争的还原论”（class-struggle reductionism）。⁵⁰

47_[法]阿尔都塞：《论艺术的一封信》，杜章智译，《二十世纪西方文论选》上卷，北京：高等教育出版社，2002年，第666页。

48_[法]阿尔都塞：《意识形态和意识形态国家机器》，孟登迎译，收于陈越编：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，第340页。

49_[法]阿尔都塞：《意识形态与意识形态国家机器》，孟登迎译，陈越编：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，第338页。44_[法]布迪厄、[美]华康德：《实践与反思》，第20页。

50_[美]西达·斯考切波：《国家与社会革命：对法国、俄国和中国的比较分析》，何俊志、王学东译，上海：上海人民出版社，2007年，第28页。

在这里，阿尔都塞所说的意识形态国家机器的争夺，就是葛兰西所说的文化领导权的斗争。并且，立足于此，我们才能真正理解雷蒙·威廉斯所说的“文化唯物主义”。

六、结论

事实上，伽达默尔已经注意到，意识到前见的存在就是对前见的“悬置”，而“所谓历史主义的朴素性就在于它没有进行这种反思，并由于相信它的处理方法而忘记了他自己的历史性”。⁵¹ 认识到“我就在意识形态内部”，就是对意识形态的反思。阿尔都塞的特殊贡献在于，他通过对历史主义的批判，彻底革新了马克思主义的意识形态理论。这种革新是对国际共产主义运动的理论总结，是对列宁、毛泽东的理论的再诠释。

无论是阿尔都塞，还是列宁、毛泽东，都用自己的理论实践告诉我们：把马克思从 20 世纪国际共产主义运动的实践中割裂出去的做法，是要取消马克思理论的一切现实性。没有国际共产主义运动，马克思就会沦为与孔多塞、孔德类似的人物。针对今天甚嚣尘上的“中马非马”、“苏马非马”、“西马乃真马”等论调，阿尔都塞的理论不啻为最有力的反驳。

马克思从来都没有宣告自己已经完成了马克思主义的理论建设，马克思主义更不是一个业已完成的理论体系，它是处于政治实践中的、不断发展的理论实践！🌈

51_[德]伽达默尔：《真理与方法》上卷，第 384 页。

中国古代政治传统 与“1970年代”“评法批儒”运动

闫作雷*

摘要：从中国古代政治传统这一内部视角出发，可以发现“1970年代”中国同样存在儒法政治构造，这一构造正是“评法批儒”运动的现实基础。政治理性化进程所产生的“社会主义危机”与传统政治的结构性矛盾具有相似之处，“儒法斗争”模式虽有简化之嫌，但基本上呈现了“1970年代”的政治矛盾。“1970年代”的政治文化冲突，既是“儒法斗争”这一中国政治传统的历史延续，又是“现代性”内在矛盾的结果。“评法批儒”曲折彰显了“道统与政统分离”、“礼乐与制度分化”这一背景下的不同政治态度。对上层建筑与经济基础、政治与经济、革命与生产的不同理解导致了“1970年代”“继续革命”与“去政治化”的深刻冲突。

关键词：“1970年代” “评法批儒”运动 儒法斗争 道统与政统

* 闫作雷，中国社会科学院文学研究所博士后流动站。

“评法批儒”是“1970年代”¹一场声势浩大的运动，几乎全国的各个行业都参与其中，在见诸报端的文章和出版的众多著作中，其作者不仅有“梁效”、“罗思鼎”这样的写作组以及冯友兰、周一良这样的大学者，更有为数众多的基层工农兵和“工农兵学员”。而且运动延续了很长时间，从1973年开始一直到“文革”结束。那么，这场“学术批判”运动有着怎样的政治含义？为什么“1970年代”的政治辩论要回溯历史上的儒法斗争，它们之间有何相似性？这场波及甚广的运动是如何发生的？这是本文要涉及的一些问题。

“批林批孔”、“评法批儒”一般被认为是当时权力斗争的一部分，但若仅从表面上观察这一运动，无疑会忽略它所反映的时代政治状况及其所带出的现代性困境等问题。政治理性化进程所产生的“社会主义危机”，与传统儒法政治结构所内在的道统与政统分离²、“礼乐与制度分化”具有同质性，也就是说，“1970年代”的政治构造与中国传统政制的结构性矛盾有着相似之处。这是“评法批儒”运动的现实基础。因此，“评法批儒”不仅与“1970年代”的政治现实密切相关，而且还沟通了中国的政治传统。

“评法批儒”运动在前进与倒退、革命与复辟、郡县与封建、“厚今薄古”与“厚古薄今”等儒家与法家的对立上找到了与现实政治的对接点，但是儒家、法家所具有的许多在“1970年代”被忽略的其他政治特征，使得我们今天辨析当时“儒家”与“法家”的具体所指时，会因参照标准的不同而发生错位。

1_ 国外研究者一般将“文革”的时间范围界定在1966-1968年（即狭义“文革”），理由就是，1968年之后，随着“革命委员会”的建立，秩序在逐步恢复，1966年以来的“革命”实际上已经结束。国内许多学者也有类似看法，比如蔡翔就将“文革”分为两个阶段：1966-1968年为“早期文革”，1969-1976年为“文革新政”时期。他认为：在“文革新政”时期，“以全国‘革命委员会’的陆续建立为标志，不仅开始全面恢复社会秩序，而且以一种更加激进的方式探索建立新的国家治理模式”；“社会原有的导致‘早期文革’爆发的某些矛盾状况（比如官僚特权、干群矛盾，等等）不仅没有被消除，反而进一步激化。同时，‘文革新政’自身也开始产生新的矛盾，这些重叠的矛盾累积导致中国的社会主义开始以危机化的状况呈现出来”（参见蔡翔《“文革新政”和70年代》，《开放时代》2013年第1期之“70年代中国”专辑）。诚如蔡翔所言，此一时期，虽然秩序已经恢复，但冲突反而更加激烈，原因就在于“早期文革”乃至前十七年的结构性矛盾并没有解决，“革委会”是一个内部存在分歧、权力互相制衡的政权机关。——我将这一时期称为“1970年代”。

2_ 需要说明的是，本文借用了中国古代政治中的“道统”与“政统”的说法，但含义已经发生了很大变化。“政统”不是相对于儒家之“道”的君权，道统与政统的冲突也不是“道”与“势”的对立，而是指政治指导思想与管理方式、发展手段的不一致。具体到“1970年代”，“道统”指的是社会主义价值及其理想；“政统”指的是新中国的行政、组织方式以及管理社会主义国家和发展社会主义经济的具体政策、方针、措施。毫无疑问，在行政理性化和社会“分化”的趋势下，对“道统”、“政统”的不同侧重，会产生不同的政治倾向，导致大相径庭的路线、方针、政策。

一、道统与政统的分离：从“儒吏斗争”到官、吏分途

道统与政统的分离要从儒生与文吏的分化说起。在夏商周的“封建”时代，并没有儒生和文吏的说法，那时封建士大夫是集政统与道统于一身的。治理者既是教化者又是行政者，用费孝通的话说就是，“那是道政合一的时代”：“从政治结构的演变说，从部落的文化英雄燧人，神农，传到部落的政治领袖五帝，再传到封建的帝国——这个系统：三皇，五帝，尧，舜，禹，汤，文，武，都是在其位，谋其事的。在儒家对这些标准政治人物的推崇看去，可以说，他们知道政治规范而同时又是实际在这规范里治理天下的。”³ 阎步克在对“士”之演进的研究中同样发现了三代之时“道政合一”的特征。“士”，按照阎步克的研究，最初是对成年男子的称呼，后来与“大夫”一起变成封建贵族官员的称号。就周代的士大夫而言，其政治文化特征是，他们既是与宗法制相联系的“封建国家的国务政事的承担者”，又是“一个拥有文化教养的阶级”和“礼乐诗书传统的主要承担者”。“这种文化具有宗教的意义，但又决不仅仅如此；它还包含着处理政务的知识技能，但也决不仅仅如此。‘教化’一词指示了这种文化的独特性质。封建士大夫被称为‘君子’，‘君子’逐渐成了一个兼具身份和道艺双重意味的特别称谓，相对于‘小人’而言，‘君子’在宗法等级、政治等级和文化等级中都处于中心地位。在中国古语之中，‘士’这个称谓恰恰也兼有担任政事者和拥有道艺者的双重意味”。⁴ 在天子、诸侯、大夫、士的封建结构中，每一层的治理者都既要实施道德教化，又要处理日常行政事务。三代之时，礼乐与制度并没有分化，总体来说行政事务简要，不像后世那样分化、繁琐，因而治理天下如同治理一家，主要是以德治为主。

尽管三代之时道统与政统没有分离，它们内在于封建宗法制之中，体现在封建士大夫身上，但是三代的“分官设职”的政治结构以及随着社会“分化”和行政的日益趋繁，必然会使道统与政统逐渐分离。而加剧这一分离的正是春秋战国时代的到来。

3_ 费孝通：《论师儒》，原载《皇权与绅权》，收入《乡土中国》，上海：上海世纪出版集团，2011年，第112-113页。

4_ 阎步克：《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大学出版社，1996年，第466页。

春秋战国“礼崩乐坏”。“礼崩乐坏”意味着礼乐与制度不再合一，分封制开始瓦解，附着于分封制的封建士大夫的地位亦岌岌可危。三代的“封建士大夫”与春秋战国时代的“士”阶层尽管具有内在的连续性，但亦有了很大不同。首先就是，春秋战国之时的士既包括衰落了贵族，亦包括庶民地位上升者，经济的发展和战争的环境造成了社会阶层的上下流动。其次如学者所说：“在封建时代，文化教育为贵族士大夫所集中拥有，‘士’被视为‘学习道艺者’或‘德能居位’之人，他们是与‘小人’相对的‘君子’。但是随着贵族的衰微和文化的普及，等级身份与知识道艺便被日益理解为不同的东西，二者不必一致。许多证据表明，春秋后期的许多场合，‘士’、‘君子’一类词语的身份意味经常地变得淡薄了，而日益强调其道艺的一面。”因此就发生了“从‘士’皆有‘道艺’，到有‘道艺’者即可称为‘士’的重大变动”。⁵

而在战国众多拥有不同道艺的“士”中，只有儒士继承了封建士大夫的道统（三代的礼治秩序及其文化形态）和三代“乐师”的“司礼司教”传统。而且在新的形势下，儒生将其承担的道统和关于自然、社会、政治秩序的理念普适化，这是“儒家之徒”的道德底气所在。面对“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨”的局面，儒生在确立“王道”（仁政）这个治国理想的同时，亦自觉梳理了道统的谱系（禹—周公—孔子—孟子），而且以道统的继承者自居，以恢复三代之治为己任，力排“异端”：“昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驱猛兽而百姓宁，孔子成春秋而乱臣贼子惧。诗云：‘戎狄是膺，荆舒是惩，则莫我敢承。’无父无君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪说，距跛行，放淫辞，以承三圣者；岂好辩哉？予不得已也。能言距杨墨者，圣人之徒也。”⁶这就是道统观念的形成，即儒者以道统和文化的承担者自命，即使在“诸侯放恣，处士横议”的形势下，他们也保持了这种自信。正如费孝通所说：“道统观念的形成是因为社会上发生了一种新的人物，这种人物已经被排斥于握有政治权利的圈子，但是在社会上却还保持着他们传统的威望；他们没有政权，

5_ 阎步克：《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大学出版社，1996年，第126、128页。

6_ 孟子：《滕文公章句上》，参见杨伯峻：《孟子译注》，上海：中华书局，2007年，第155页。

不能决定政治。这一套主张用文字构成理论，对政治发生影响。他们不从占有政权来保障自己的利益，而用理论规范的社会威望来影响政治，以达到相同的目的——这种被认为维持政治规范的系列就是道统。道统并不是实际的政治主流，而是由士大夫阶层所维护的政治规范的体系。”⁷这当然说的是战国时代的情形，帝国时代的士大夫是既掌握着道统，亦垄断着政权的，尽管他们并不亲自处理具体的行政事务。

阎步克先生的结论是：儒生继承了封建士大夫的道统（政治信仰、文化理念）和三代之时“乐师”“司礼司教”的传统；而春秋战国之际的“文吏”阶层则继承了封建士大夫的政统（行政事务、治国理政）和三代之时“史官”的“主书主法”的传统。⁸“与‘师道’分立之同时，另一个重大的分化过程也在日益推进，这就是‘吏道’的分化。正如封建士大夫所保有的文化的发达催生了自主的师儒学士一样，封建士大夫所任政事之复杂化和专门化，促成了官僚制度之演生。由之，作为新式官僚的‘吏’之群体，也日益扩张。”⁹阎步克所谓的“师道”和“吏道”的分化，也即道统和政统的分离：儒生掌握着道统，在诸侯国之间奔走呼号，希望各诸侯国实行“仁政”和“王道”，他们不是“居位”的行政者；而诸侯国的行政事务则是由“文吏”¹⁰这一阶层处理的，“文吏”不同于后世的“胥吏”，他们是在位的官员（或“庶人在官者”），他们代表着行政的理性和官僚化，行政的趋繁和专业化以及战争状态下国家之间的竞争，使他们认识到“儒家之徒”的迂阔和不合时宜，他们不掌握道统和文化，但却担负着国家政治运转的重任，即以“文书档案”的形式依照上级命令和法律条文办事。在儒生看来，“文吏”阶层（也包括法家）的最大的危害就是其政治信仰缺失及“中立化”趋势，即“文吏”尽管有着很强的行政能力，但是他们时刻都在腐蚀、瓦解着三代之“礼乐”，因为以文吏为代表的行政理性化力量

7_ 费孝通的论述保留了道-势二元以及“以道抗势”观念的痕迹。参见费孝通：《论师儒》，原载《皇权与绅权》，收入《乡土中国》，上海：上海世纪出版集团，2011年，第112页。

8_ 关于儒生和文吏的起源以及“乐师”和“史官”的演进情况，可参看阎步克：《乐师与史官 传统政治文化政治制度论集》，北京：三联书店，2001年。

9_ 阎步克：《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大学出版社，1996年，第133页。

10_ “文吏”即“文法吏”。“文”是指文书档案之类，“法”是指法律条文之类。这些都是官僚体制赖以运转的必不可少的行政工具。“文吏”亦称“刀笔吏”，这是从其处理政事时所使用的工具来说的，“笔”即书写工具，“刀”是用来刮削竹简上的错字的。文吏与后世胥吏的异同及其关系以下诸节会涉及到。

在以“尊尊”（法治秩序）代替“亲亲”（礼治秩序）。

从春秋战国到秦一统天下，这期间不仅郡县制在逐渐代替分封制，在官制上，官僚制也在不断代替“世卿世禄”制度。“社会生活的复杂化，导致了政府兵刑钱谷、考课铨选等等行政事务的日益复杂化。战国变法运动的实质是一个国家的官僚制化运动；随着这一运动推进到秦之统一，君主专制、中央集权制、科层官制、郡县制、乡亭制、户籍制、监察制、俸禄制、文档制以及成文的法制法规，都有了长足的发展。”¹¹而文吏阶层与法家正是顺应并参与到分封制瓦解和行政理性化的大“势”中去的。法家主张以“尊尊”取代周代的“亲亲”，实行“开阡陌”（土地制度改革）、奖励农战、军功等富国强兵的法治措施，正是为了提高行政效率和行政的理性化程度，以提高国家的综合实力，使诸侯国在频繁的战争中占据优势地位。

法家先驱商鞅（约公元前395—约公元前338）从历史进化的角度论证了“世事变而行道异”、实行“刑政”的必要以及法律、“有司”产生的必然性；他认为只有严刑峻法，以行政理性化的原则治理国家才能达到“借刑以去刑”的目的，而德义反而是放纵邪恶的残暴力量：“上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官。”“古之民朴以厚。今之民巧以伪。故效于古者，先德而治；效于今者，前刑而法。……故王者以赏禁，以刑劝，求过不求善，借刑以去刑。”¹²

而战国末期的韩非子（公元前281—公元前233）处在一个“争于气力”的时代更加深刻地认识到“仁义辩智”的于国无用，“治急世之民”不可不用“刑”、“法”：

世异则事异……事异则备变。上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。

夫古今异俗，新故异备。如欲以宽缓之政，治急世之民，犹无辔策而御驛马，此不知之患也。……今先王之爱民，不过父母之爱子，子未必不乱也，则民奚遽治哉？且夫以法行刑，而君为之流涕，此以效仁，非以为治也。夫垂泣不欲刑者，仁也；然而不可不刑者，法也。先王胜其法，不听其泣，则仁之不可以为治亦明矣。¹³

11_ 阎步克：《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大学出版社，1996年，第133页。

12_ 商鞅：《开塞》，参见高亨：《商君书注译》，北京：清华大学出版社，2011年，第84、88、89页。

13_ 韩非：《五蠹》，参见《韩非子》，北京：中华书局，2010年，第702-703、704页。

是以韩非子反对儒生的“以古非今”，赞成商君主张的“燔诗书以明法令”，以此剥夺儒生“师”与“教”的特权和权威；军功是尚，“以法为教”，“以吏为师”：

故明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师；无私剑之捍，以斩首为勇。是境内之民，其言谈者必轨于法，动作者归之于功，为勇者尽之于军。是故无事则国富，有事则兵强，此之谓王资。既畜王资而承敌国之馑，超五帝侔齐三王者，必此法也。¹⁴

法家的这些主张无疑使其与儒生处于“不两立”的地位，孔子西行不去秦，在荀子之前的儒家之徒是不去秦国的。但是这个被东方六国和儒生视为“虎狼之国”的秦国最终以法家式的现实政策崛起并很快统一了天下。¹⁵秦王扫六合，“海内为郡县，法令由一统”，“以吏为师”，“以法为教”，燔诗书而尊新王。可见，秦一统天下之后，纯用“文吏”（“以吏为师”），取消儒生掌握道统的地位，儒生不仅不能“以古非今”，而且还要拜“文吏”为师，学习法律禁令（“士则学习法令辟禁”）。如学者所言，“秦所承继并继往开来的，主要是政统方面的变革”¹⁶。

秦朝（公元前 221 年—公元前 207 年）虽然仅仅存在了短短的 14 年，但是它却完成了中国古代历史上最重要的转折，即由封建制转向郡县官僚制帝国。秦朝的郡县制、户籍制沿用至今；文字、度量衡、法令，以后的历朝历代也都是在秦的基础上或损或益，秦朝的各项新制度特别是以行政合理化为基础的官僚体制使以后的各个朝代都无法推倒重来，即使后世的儒家士大夫不断地要实行王道和恢复“三代之制”，但“秦政法”已深深扎根于帝国的行政管理之中，他们都无法改变“礼乐与制度分化”的事实。

但是，秦的二世而亡显然对当时的人们产生了巨大冲击，“其兴也勃焉，其亡也忽焉”，汉朝的当政者不得不反思“秦政”存在的问题。“汉承秦制”，说明汉朝当政者和思想家没有将秦亡的原因归罪于其“制度”方面；相反，他们基本一致认为，秦之亡在于其只有政统而没有道统，在“取与守”的形势已经变化的情况下，秦仍然坚持“马上取天

14_ 韩非：《五蠹》，参见《韩非子》，北京：中华书局，2010年，第714页。

15_ 秦国的崛起其实还与墨家有关系。关于墨家之徒去秦国的情形以及秦国崛起与“秦墨”之关系的论述，可分别参看郭沫若：《十批判书·吕不韦与秦王政的批判》（人民出版社，1954年）、何炳棣：《国史上的“大事因缘”解谜——从重建秦墨史实入手》（载《光明日报》，2010年6月3日，第10版）。

16_ 阎步克：《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大学出版社，1996年，第232页。

下”的那些原则。贾谊说：“夫兼并者高诈力，安危者贵顺权，此言取与守不同术也。秦离战国而王天下，其道不易，其政不改，是其所以取之守之者无异也。孤独而有之，故其亡可立而待也。借使秦王论上世之事，并殷、周之迹，以制御其政，后虽有淫骄之主，犹未有倾危之患也。”¹⁷ 后世对秦政和秦亡原因的认识当然早就超过了贾谊（如柳宗元、王夫之、章太炎等），这里只想突显此点：汉朝的创制者对秦亡的看法将会对汉帝国治国方针产生重大影响。也就说汉初统治者认识到，秦没有一个治国理政的“王道”，用今天的话来说，就是它缺乏一个能凝聚社会各阶层的“指导思想”。“以吏为师”，“以法为教”，重视“吏”与“法”有其合理的一面，因“吏”与“法”万世不可或缺，它们是行政理性化的代表，但是整个帝国若仅仅以此为“师”、为“教”是开不出新道统和新文化的——这几乎是汉初统治者的共识：秦乃“无王道之富强”。

秦帝国无疑得罪了当时的知识分子——儒生。儒生在秦汉之际的混战中，按照郭沫若的考证，“一大部分人参加了革命”¹⁸。这些参加了“革命”的儒生在汉初基本上都取得了官职，他们对汉朝的政策有很大的影响。儒生以其言论不遗余力地“坑秦”。但是汉初基本上仍是以“文吏”治理天下，并没有采用儒生的建议，而是经过休养生息之后直到汉武帝之时才将儒家思想定为一尊。董仲舒认为，“王者有改制之名，无易道之实”，他区分了政统和道统，认为“正朔”、“服色”等礼仪形式和行政体制是可以损益变革的，但是道统却是万古不变的：“若夫大纲，人伦道理，政治教化，习俗文义尽如故，亦何改哉！故王者有改制之名，无易道之实。”¹⁹ 这个一以贯之的、不变的“道”就是儒家的理想和政治信仰，而只有以之为本才能绝“异端”、正人心、一法度。

儒生的地位自此开始上升，他们以“天”来威慑君权，企图以此将汉帝国改造成一个政教合一、礼乐和制度合一的政权，在这个政权中儒生是最高权威“天”的解释者。

17_ 贾谊：《过秦中》，载《贾谊集》，上海：上海人民出版社，1976年，第5页。秦亡的原因无疑比贾谊所论复杂得多，但贾谊的观点反映了当时人的认识。

18_ 郭沫若：《秦楚之际的儒者》，载《青铜时代》（《郭沫若全集》历史编第一卷），北京：人民出版社，1982年，第585页。郭沫若认为当时儒者的动向可分三类：“一部分人还在秦朝任官职”，“一部分人在埋头研究或著书”，“另外一大部分人参加了革命”。

19_ 董仲舒：《楚庄王》，参见《春秋繁露》，上海：中华书局，2011年，第10页。

然而，尽管汉武帝接受了这个建议，但现实中却是道政并重、儒法皆纳。一方面于元朔五年（公元前124年）在长安设太学，置五经博士，确立汉帝国的道统；另一方面，现实政治中并没有全然使用“儒术”，而是“霸王道杂之”，在治国理政方面，汉武帝主要启用的还是文吏和桑弘羊等法家派官员。马端临列举了西汉以“吏”出身的有影响的官员：

西汉时以试吏入官

路温舒县狱吏。卫青县吏，给事侯家。公孙弘狱吏。张汤长安吏。杜周廷尉吏。王訢郡、县吏。陈万年郡吏。于定国狱吏。龚胜郡吏。丙吉鲁狱吏。赵广汉郡吏。尹翁归狱小吏。张敞乡有秩，补太守卒史。王尊狱小吏。孙宝郡吏。何并郡吏。薛宣都船狱吏。朱博亭长，迁功曹。朱邑嗇夫，迁卒史。赵禹佐史。王温舒亭长，迁廷尉吏。尹齐以刀笔吏迁御史。减宣佐史。严延年郡吏。尹赏郡吏。楼护京兆吏。王吉郡吏。鲍宣嗇夫，补束州丞。焦延寿郡吏察举，补小黄令。²⁰

“霸王道杂之”的治国、取士政策造成了“儒法并用”的格局，西汉的官吏来源由此明确分为两途：“儒进”和“吏进”。在西汉，儒生和文吏是竞争、对立的关系，他们或以道统文化见长，或以国务政事见长，尽管他们互相抵牾、冲突不断，但在现实政治中并不存在身份地位和官品等级上的差别，儒生与文吏的这一关系，同后世儒家士大夫与胥吏阶层的关系是完全不同的，由小“吏”而成为三公九卿是常见之事。马端临考察西汉的官职注意到：“西都公卿士大夫或出于文学，或出于吏道，亦由上之人并开二途以取人，未尝自为抑扬，偏有轻重，故下之人亦随其所遇以为进身之阶，而人品之贤不肖，初不系其出身之或为儒或为吏也。”²¹

不过儒、吏大体平衡的西汉政局在汉元帝刘奭之后发生了重大变化，即出现“纯任德教”的倾向，儒生的地位进一步升高。《汉书·元帝纪》有一段众所周知的记载：“（刘奭）

20_马端临：《吏道》，参见马端临著、上海师范大学古籍研究所与华东师范大学古籍研究所点校：《文献通考》（第二册）卷三十五《选举考八》，上海：中华书局，2011年，第1021-1022页。

21_马端临：《吏道》，参见马端临著、上海师范大学古籍研究所与华东师范大学古籍研究所点校：《文献通考》（第二册）卷三十五《选举考八》，上海：中华书局，2011年，第1022页。

立为太子……尝侍燕从容言：‘陛下持刑太深，宜用儒生。’宣帝作色曰：‘汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎！且俗儒不达时宜，好是古非今，使人眩于名实，不知所守，何足委任？’乃叹曰：‘乱我家者，太子也！’”²²而汉昭帝刘弗陵始元六年（公元前81年）召开的盐铁会议更是将一直以来的儒生与文吏的矛盾、王道与霸道的冲突推向了剑拔弩张的境地。在这次会议上，贤良、文学等儒生以“俗”称御史、大夫，认为其谋利不谋义，指责其盐铁国营政策导致“与民争利”；而御史、大夫则以“迂”称贤良、文学，批评其“能言不能行”，认为盐铁官营为国家生财，打击豪族，抑制贫富差距，最终有利于国计民生²³——儒、吏针锋相对，言辞激烈，这是中国历史上“儒法斗争”最直接的证据。而盐铁会议之后昭帝实际上采纳了儒生的政策路线，儒家地位由此得以巩固。而到了儒家的忠实信徒王莽辅政之时，长安太学中的儒生人数已高达上万人（东汉时期太学最高人数曾达到三万），儒生的势力大大扩张了。公元9年王莽“托古改制”建立新莽政权，政治上纯用儒生，官制、土地制度等一系政治经济制度的改革亦具有浓厚的儒家色彩²⁴。这个纯任儒生的短暂王朝与纯任文吏的秦朝相比，如学者所注意到的那样，可谓是两个极端，而且它们都仅仅存在了14年（新莽亡于公元23年）。

王莽政权的短命促使东汉回复到西汉的“霸王道杂之”的治国、用人政策上来。但相对于西汉的儒法并用，东汉的用人政策也发生了一些变化，这是因为东汉面对的已经是儒生的势力和影响已经大为膨胀的形势了。自先秦以来，儒生被法家和文吏所讥诮的一点就是“以古非今”、空谈迂阔而没有行政能力。确实，儒生擅长发议论和掌“教化”，对法律条令不甚了解、对兵刑钱谷等具体行政之事亦缺乏实践经验（所谓“仲尼之徒无道桓文之事者”）；为了解决儒生行政能力低下和儒生在位大多不称职这一现实问题，

22_《汉书·元帝纪》，参见班固撰、赵一生点校：《汉书》，浙江：浙江古籍出版社，2000年，第68-69页。

23_关于贤良、文学与御史、大夫的争论，参见桓宽撰、王利器校注：《盐铁论校注》，上海：中华书局，2010年。

24_王莽政权受到儒生的拥护，如扬雄曾写《剧秦美新》赞颂新莽，从扬文中亦可看出当时实行的变革：“夫改定神祇，上仪也。钦修而祀，咸秩也。明堂雍台，壮观也。九庙长寿，极孝也。制成六经，洪业也。北怀单于，广德也。若复五爵，度三壤，经井田，免人役，方《甫刑》，匡《马法》。恢崇祇庸，烁德懿和之风，广彼搢绅，讲习言谏，箴诵之涂，振鹭之声充庭，鸿鸾之党渐阶。俾前圣之绪，布濩流行而不羸羸。郁郁乎焕哉！”参见龚鹏程主编：《改变中国历史的文献》（案：原文标点似有误，笔者对引文标点做了改动），北京：中国工人出版社，2010年，第123-124页。

东汉政权在察举用人上采用了“试之以职”的办法，所有参加铨选的儒生都要在“试用期”内在其“职位”上显示其具备治国理政的能力，不合格者不得录用。因而仅靠“祖述仲尼”和阐发关于道统的宏论是无法胜任其职的，重要的是，必须具备“文吏”和法家的那些知识、能力。是以，东汉的儒生开始“文吏化”，为了适应新的选官制，他们逐渐拥有了文吏的那些行政素质，故东汉儒生的办事能力得以极大提高，这与先秦和西汉的儒生已大为不同。而与此同时，文吏也开始“儒化”，因为儒生和儒家思想的影响越来越大，“文化”开始显示其巨大力量；一方面为了免于被儒生讥评为“俗”、“峻急刻削”、没有政治操守，另一方面为了能与新型儒生在吏治方面进行竞争，他们也开始学习儒术。这样在东汉就出现了“亦儒亦吏”的新型官吏。²⁵ 儒生和文吏的互相学习促使了“儒吏合流”。²⁶

然而需要说明的是，“儒吏合流”并没有解决儒吏冲突的问题，儒生仍是看不起文吏，即使后者“缘饰”了儒术。²⁷ 在政治理念上，东汉儒生比较推崇荀子。这是因为荀子是主张礼法并用的，更重要的是，荀子设计了“士大夫—官人百吏”（也就是儒—吏）的政治结构，且认为“官人百吏”必须受士大夫节制，士大夫所起的是统摄性作用，而具体事务应由“吏”去做——这一主张非常适合东汉儒生的需要。也就是说，东汉儒生并不满足于与文吏处于同等政治地位的局面，他们时刻有一种将二者的平等关系变为上下关系的冲动。表面上做到了“又红又专”的新型儒家官员仍视“吏”出身的官员为“只专不红”，“只懂鼻子底下那点业务”，毫无政治信仰和文化修养。而到了东汉末期，儒家思想基本占据了统治地位，在两汉四百多年的“儒法斗争”和儒生、文吏的竞争历程中，至此可以说儒生已经占到了上风，文吏和法家已经不可能再像盐铁会议上那样理直气壮地与儒生进行辩论了。

——而这为两汉之后逐渐形成的“儒家士大夫—胥吏阶层”的政治结构埋下了伏笔。

25_ 没有进入仕途的东汉儒生也比较务实。东都一朝，少了空发议论的贤良、文学，多了言必有据的经学大师。这就是“汉学”传统的发轫。

26_ 关于东汉“儒吏合流”的更为详尽的考证和论述可参看阎步克的《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大学出版社，1996年）及《察举制度变迁史稿》（辽宁：辽宁大学出版社，1991年）。

27_ 东汉的王充说：“儒生能为文吏之事，文吏不能立儒生之学。”参见王充：《程材篇》，北京大学历史系《论衡》注释小组：《论衡注释》（第二册），上海：中华书局，1979年，第693页。

上文已经说过，在两汉，儒生和文吏出身的官员并没有社会地位和官品等级上的差别，他们都以能力晋升，而不问其出身为儒或为吏。这一平等并立的“儒生一文吏”的政治结构是如何转变为后世的“儒家士大夫—胥吏阶层”的政治结构的？而且唐宋之后的胥吏已经不是“官”，而是“役”，他们“入流”、“出职”（即由流外变成流内“官”）的可能性很小，可以说仕途是被堵死了。而由此产生的各种弊端一直延续到1949年。这个转变是如何发生的？曾经“又红又专”的儒家新型官员（东汉）是如何又回复到他们“非专业化”的老路上去的？曾经建立不朽功勋的文吏（如西汉桑弘羊）是如何演变成自暴自弃、为害多端的“吏胥”的？

唐宋之后官吏分途这一问题，很多学者都给出了解释。综合这些解释，可以看出，造成官吏分途的关键原因是魏晋南北朝时期“严分士庶”的士族门阀制度。而士族门阀则起源于东汉后期的豪门大姓和文化世族，可以说东汉后期就已经蕴育着“官一吏”的二元结构了，而魏晋南北朝时期政治上的“严分士庶”则造成了“清官”、“浊官”的区别。而官之“清”、“浊”对应的则是政治地位上的士族与寒门，也即士族垄断了那些清要的官职，这些官职位高权重且不需要官员亲自处理政事，而那些繁琐、劳累，且需要具有一定专业知识才能处理的政事，如法律条文、兵刑钱谷之类则被委之于“寒门”，他们被称为“浊官”。士族门阀这些“清官”对“浊官”不屑一顾，但在现实政治中又要依靠后者来处理日常行政之事。宫崎市定在研究此问题时说：“近世吏士的区别是南北朝贵族政治中严于士庶区别的一个变形。……（士族）虽然身据要津，荣华富贵，并不等于躬亲实际的行政工作。处理现实的政务，对于这些没有经验的纨绔子弟来说，是个很为难的事”。他进而举赵翼《廿二史札记》中“南朝多以寒人掌机要”的观点，说明实际政事是由“寒人”处理的。²⁸叶炜同样注意到魏晋南北朝“官有清浊”对官吏分途形成的影响，他认为“清浊之分，乃是以任职之人为核心的职位分类方式，所谓‘官以人而清’”²⁹。实际上，居于“浊官”、“流外”的寒门从职能上说相当于唐以后的“胥

28_ 宫崎市定：《王安石的吏士合一政策》，载《日本学者研究中国史论著选译》（第五卷），上海：中华书局，1993年，第454页。

29_ 叶炜：《南北朝隋唐官吏分途研究》，北京：北京大学出版社，2009年，第18页。祝总斌亦注意到此点，

吏”。而唐朝开始实行的科举制度等抑制贵族政治的措施，在宫崎市定看来，反而进一步促成了吏士的分化：“唐宋以后，随着科举制度的发达，产生了无数的这种新小贵族，这就是所谓的读书种子，士大夫阶层。他们的政治地位并不高，但本质上并不属于衙门的事务官，依然是坐而论道之士。……政事因此无人过问，于是需要有从事实际政务的人员，为满足这种需要而出现的就是胥吏。”³⁰

除此之外，官吏分途以及胥吏阶层的出现还与行政分工细化、行政合理化有关。随着“近世”的逐渐到来，行政的专业化和琐碎化使一些行政事务沦为机械繁琐的技术性工作，这在“君子不器”的儒家士大夫看来，是不利于他们整体人格的发展的，对“十年寒窗”的他们而言，从事这些工作是“大材小用”。而最重要的一点是，他们也无法胜任其事，因为掌握法律、进行判案、熟悉兵刑钱谷是非常专业化之事，这些只有那些从小就学习法律和吏事的胥吏（他们是行政理性化的代表）才能处理。于是，“以行政分工为基础，围绕文书处理，在唐朝前期形成了与官员系统相呼应的文书胥吏系统”。³¹

至此，两汉“儒生—文吏”（儒—法）的政治构造经过魏晋南北朝“清官—浊官”（士—庶）的结构发展为唐宋之后的“儒家士大夫—胥吏”（官—吏）的二元构造。儒家士大夫继承了儒生掌握道统、文化见长（唐宋之后，这一点突出地表现在诗词歌赋和心性之学上）的传统，他们的地位在唐宋之后已经非常稳固；而胥吏则继承了文吏掌握日常行政、处理事务见长的传统，但胥吏的地位则不断衰落，对胥吏道德素质的要求也越来越低。这一转变也导致了非常重要的变化，就是“儒生—文吏”无区别的平等关系，到了唐宋之后的“儒家士大夫—胥吏”已经是官员与吏役的关系，而且胥吏被视为一种“恶”势力，在“行政等级”、“社会身份”、“道德品质”等方面与儒家官员拉开了距离³²。可以说，

参见祝总斌：《试论我国古代吏胥制度的发展阶段及其形成的原因》，收入《材不材斋文集——祝总斌学术研究论文集》（下册），西安：三秦出版社，2006年。

30_ 宫崎市定：《王安石的吏士合一政策》，载《日本学者研究中国史论著选译》（第五卷），上海：中华书局，1993年，第455页。

31_ 叶炜：《南北朝隋唐官吏分途研究》，北京：北京大学出版社，2009年，第253页。

32_ 关于此点，可以参看叶炜的研究。参见叶炜：《南北朝隋唐官吏分途研究》，北京：北京大学出版社，2009年。

中国古代历史上的“儒法（吏）斗争”到此以儒家的完全胜利而告终。唐宋之后的儒法冲突基本上是局限于儒家内部侧重“道统”（“王道”）还是侧重“政统”（“富强”）之争，也可以说是“义理”与“功利”之争。儒家官员与胥吏阶层则处于一种既对立又合作的紧张关系中。

士、吏所继承传统的不同，两汉“儒生一文吏”的政治结构以及后世的官吏分途，造就了儒生及其继承者儒家士大夫、文吏及其继承者胥吏不同的政治素质，他们的优劣古人早已注意到了：

文吏以事胜，以忠负；儒生以节优，以职劣。二者长短，各有所宜；世之将相，各有所取。取儒生者，必轨德立化者也；取文吏者，必优事理乱者也。³³

执法之吏，不窥先王之典，播绅之儒，不通律令之要。彼刀笔之吏，岂生而察刻哉，起于几案之下，长于官曹之间，无温裕文雅以自润，虽欲无察刻，弗能得矣。竹帛之儒，岂生而迂缓也？起于讲堂之上，游于乡校之中，无严猛断割以自裁，虽欲不迂缓，弗能得矣。先王见其如此也。是以博陈其教，辅和民性，达其所壅，祛其所蔽，吏服雅训，儒通文法，故能宽猛相济，刚柔自克也。³⁴

后世儒与吏判为二途，儒自许以雅，而诋吏为俗，于是以割繁治剧者为不足以语道；吏自许以通，而谓儒为迂，于是以通经博古为不足以适时。而上之人又不能立兼收并蓄之法，过有抑扬轻重之意，于是拘擿不通者一归之儒，放荡无耻者一归之吏，而二途皆不足以得人矣。³⁵

诚哉斯言，可谓千古之至论。为了进一步认识道统与政统、吏与士分离造成的问题，下面将进一步申述之。

33_王充：《程材篇》，参见北京大学历史系《论衡》注释小组：《论衡注释》（第二册），上海：中华书局，1979年，第680页。

34_王粲：《儒吏论》，载林尹主编《两汉三国文汇》，台湾：台湾中华书局，1960年，第83页。

35_马端临：《吏道》，参见马端临著、上海师范大学古籍研究所与华东师范大学古籍研究所点校：《文献通考》（第二册）卷三十五《选举考八》，上海：中华书局，2011年，第1022-1023页。

二、儒、吏优劣与“吏士合一”的尝试

前文勾勒了中国古代政治结构演变的线索，在此过程中已经涉及到儒生、文吏以及他们的继承者儒家士大夫、胥吏的优劣，这一节再稍作展开，并对“吏士合一”的努力做一回顾。

（一）儒：“非专业化”与坚定的政治信仰

对两汉之前儒生的看法，我们不妨看看当时的人是如何看待他们的。先秦诸子大多认为儒家之学，追思三代、不合时宜，于国无用。墨子曰：“夫一道术学业者，皆大以治人，小以任官，远施周遍，近以修身，不义不处，非理不行，务兴天下之利，曲直周旋，（不利则止，此君子之道也。以所闻孔某之行，则本与此相反谬也。”³⁶又引用晏子的话说：

“（儒家之徒）博学不可使议世，劳思不可以补民。累寿不能尽其学，当年不能行其礼，积财不能赡其乐。繁饰邪术，以营世君；盛为声乐，以淫遇（愚）民。其道不可以期世，其学不可以导众。”³⁷与墨子一样，法家亦对儒家之徒的以古非今、夸夸其谈、不达时务提出严厉批评。韩非子曰：“今世儒者之说人主，不善今之所以为治，而语已治之功；不审官法之事，不察奸邪之情，而皆道上古之传誉、先王之成功。儒者饰辞曰：‘听吾言，则可以霸王。’此说者之巫祝，有度之主不受也。故明主举事实，去无用，不道仁义者故（之事），不听学者之言。”³⁸“其学者，则称先王之道以籍仁义，盛容服而饰辩说，以疑当世之法，而贰人主之心。”“儒以文乱法，侠以武犯禁，而人主兼礼之，此所以乱也。……故行仁义者非所誉，誉之则害功；文学者非所用，用之则乱法。”³⁹是以韩非认为明主不听“言谈者之浮说”，商鞅亦曰：“国力转者强。国好言谈者削。”⁴⁰

36_ 墨子：《非儒下》，参见谭家健、孙中原注译：《墨子今注今译》，上海：商务印书馆，2012年，第216页。

37_ 墨子：《非儒下》，参见谭家健、孙中原注译：《墨子今注今译》，上海：商务印书馆，2012年，第217页。

38_ 韩非：《显学》，参见《韩非子》，上海：中华书局，2010年，第737页。

39_ 韩非：《五蠹》，参见《韩非子》，上海：中华书局，2010年，第722、709页。

40_ 商鞅：《农战》，参见高亨：《商君书注译》，北京：清华大学出版社，2011年，第48页。

汉承秦制，在以吏治国这一点上汉朝继承了秦代的传统。在始元六年的盐铁会议上，御史、大夫等法家式官员指责儒生“能言不能行”。大夫（桑弘羊）曰：“（贤良、文学等儒生）重怀古道，枕藉诗书，危不能安，乱不能治。”⁴¹“文学结发学语，服膺不舍，辞若循环，转若陶钧，文繁如秋华，无效如暴风。饰虚言以乱实，道古以害今。从之，则县官（县官，汉时指天子）用废，虚言不可实而行之；不从，文学以为非也，众口嚣嚣，不可胜听。”“今文学不言所为治，而言以（已）治之无功，犹不言耕田之方，美富人之困仓也。……文学可令扶绳循刻，非所与论道术之外也”⁴²御史、大夫进而又指出儒生在行政方面的无能：

大夫曰：“（文学）心卑卿相，志小万乘。及授之政，昏乱不治。故以言举人，若以毛相马。此其所以多不称举。……言者不必有德何者？言之易而行之难。有舍其车而识其牛，贵其不言而多成事也。……非有司欲成利，文学桎梏于旧术，牵于间言者也。”⁴³

县官所招举贤良、文学，而及亲民伟仕，亦未见其能用箴石而医百姓之疾也。⁴⁴

大夫曰：“盲者口能言白黑，而无目以别之。儒者口能言治乱，而无能以行之。夫坐言不行，则牧童兼乌获之力，蓬头芭尧、舜之德。故使言而近，则儒者何患于治乱，而盲人何患于白黑哉？言之不出，躬耻之不逮。故卑而言高，能言而不能行者，君子耻之矣。”

如王充所说，儒生的传统乃“轨德立化”，他们视德教为本，其他都是末。在社会分工中，儒家认为它应该居于一种统摄性、指导性的地位；他们将道统作为普遍性价值，它是形而上的，而其他具体的工作（如生产劳动、处理行政事务）则是形而下的“器”；孔子曰“君子不器”，形而下者谓之器，即君子不可从事体力劳动和具体行政事务。

上面说了儒生以及儒家士大夫的“能言不能行”、缺乏实际行政能力（“非专业化”）等弊病，那么作为汉文化的塑造者和唐宋之后帝国的实际统治者，他们的可取之处何在？就此点来说，最突出的乃是其政治信仰的坚定。那种一以贯之的以道统继承人自居的传统，

41_ 桓宽：《殊路第二十一》，参见王利器：《盐铁论校注》（上），上海：中华书局，2010年，第272页。

42_ 桓宽：《遵道第二十三》，参见王利器：《盐铁论校注》（上），上海：中华书局，2010年，第291-292页。

43_ 桓宽：《利义第二十七》，参见王利器：《盐铁论校注》（上），上海：中华书局，2010年，第323-324页。

44_ 桓宽：《箴石第三十一》，参见王利器：《盐铁论校注》（下），上海：中华书局，2010年，第405页。

塑造了他们对其政治信念的坚守；以天下国家为己任，将其所持之“道”上升为普遍性价值，这形成了儒家士大夫积极入世而又有着宗教般虔诚的特殊人格：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”⁴⁵——文吏和法家缺少这样坚定的政治信念。而对“道”的坚守和自信，使其在面对外来文化冲击的时候仍然保持高度的文化自信（如宋儒之于佛教，晚清士大夫之于西方文化）。

虽然儒生和儒家士大夫是“非专业化”的，但他们自信：儒家政治理念会给社会提供道德秩序和价值规范，“德治”和教化是比“法治”和刑政更为有效的统治方式。从一个帝国所需要的道统、文化和意识形态等方面来说，儒生和儒家士大夫是不可或缺的。

荀子认为秦国之不足不在“制”，而在于无“道”，而“道”只有儒生（“端诚信全之君子”）才能提供，荀子暗示秦国不要忽略儒生的政治效用：

秦昭王问孙卿子曰：“儒无益于人之国？”孙卿子曰：“儒者法先王，隆礼义，谨乎臣子而致贵其上者也。人主用之，则势在本朝而宜；不用，则退编百姓而恚；必为顺下矣。虽穷困冻饿，必不以邪道为贪。无置锥之地，而明于持社稷之大义。呜呼而莫之能应，然而通乎财（裁）万物、养百姓之经纪。势在人上则王公之材也，在人下则社稷之臣，国君之宝也。虽隐于穷阎漏屋，人莫不贵之，道诚存也。……儒者在本朝则美政，在下位则美俗，儒之为人下如是矣。”⁴⁶

荀子所论，诚然有迂阔之处，不过若就荀子在这里提到的儒生“美政”、“美俗”，政治坚定，有利教化这一点来说，荀子对“儒效”的概括还是很有道理的。王充在将儒生与文吏的不同才能、不同效用做对比时，亦注意到了这一点：“论者多谓儒生不及彼文吏，见文吏利便而儒生陆落，则诋訾儒生以为浅短，称誉文吏谓之深长。是不知儒生，亦不知文吏也。儒生、文吏皆有材智，非文吏材高而儒生智下也，文吏更事，儒生不习也。谓文吏更事，儒生不习，可也；谓文吏深长，儒生浅短，知妄矣。”⁴⁷ 他的这些议论也

45_ 孟子：《滕文公章句下》，参见杨伯峻：《孟子译注》，上海：中华书局，2007年，第141页。

46_ 荀子：《儒效》，参见《荀子》，上海：中华书局，2011年，第92页。

47_ 王充：《程材篇》，参见北京大学历史系《论衡》注释小组：《论衡注释》（第二册），上海：中华书局，1979年，第677页。

反应了东汉初期儒吏之争以及“儒吏合流”的一些端倪：

治国之道，所养有二：一曰养德，二曰养力。养德者，养名高之人，以示能敬贤；养力者，养气力之士，以明能用兵。此所谓文武张设、德力且足者也。事或可以德怀，或可以力摧。外以德自立，内以力自备，慕德者不战而服，犯德者畏兵而却。徐偃王修行仁义，陆地朝者三十二国，强楚闻之，举兵而灭之。此有德守，无力备者也。夫德不可独任以治国，力不可直任以御敌也。韩子之术不养德，偃王之操不任力，二者偏驳，各有不足。偃王有无力之祸，知韩子必有无德之患。⁴⁸

文吏、儒生皆有所志，然而儒生务忠良，文吏趋理事。苟有忠良之业，疏拙于事，无损于高。⁴⁹

五经以道为务，事不如此，道行事立，无道不成。然则儒生所学者，道也；文吏所学者，事也。假使材同，当以道学。如比于文吏，洗滌泥者以水，燔腥生者用火，水火，道也，用之者，事也，事末于道。儒生治本，文吏理末，道本与事末比，定尊卑之高下，可得程矣。⁵⁰

夫文吏之学，学治文书也，当与木工之匠同科，安得程于儒生哉！……其巧习者，亦先学之，人不贵者也，小贱之能，非尊大之职也。无经艺之本，有笔墨之末，大道未足而小伎过多，虽曰吾多学问，御史之知、有司之惠也。⁵¹

“儒生务忠良，文吏趋理事。苟有忠良之业，疏拙于事，无损于高”——王充的这些议论是从儒生具有坚定政治信仰，具有文吏无法比拟的道德品质、政治操守这一点而言的。在王充看来，儒生拥有文吏所不具备的“先王之道”：“儒生，道官之吏也，以为无益而废之，是弃道也，夫道无成效于人，成效者须道而成。”⁵²“俱有材能，并用笔墨，

48_王充：《非韩篇》，参见北京大学历史系《论衡》注释小组：《论衡注释》（第二册），上海：中华书局，1979年，第559页。

49_王充：《程材篇》，参见北京大学历史系《论衡》注释小组：《论衡注释》（第二册），上海：中华书局，1979年，第688-689页。

50_王充：《程材篇》，参见北京大学历史系《论衡》注释小组：《论衡注释》（第二册），上海：中华书局，1979年，第690页。

51_王充：《量知篇》，参见北京大学历史系《论衡》注释小组：《论衡注释》（第二册），上海：中华书局，1979年，第709-710页。

52_王充：《非韩篇》，参见北京大学历史系《论衡》注释小组：《论衡注释》（第二册），上海：中华书局，1979年，第552页。

而儒生奇有先王之道。”⁵³“先王之道”也就是上面引文中所谓的“本”，“儒生治本，文史理末”，在儒生看来，“忠良”高于“政事”、“事不如道”。一句话，治国理政需以道统为先。其次，王充亦认识到“德不可独任以治国”，儒生有其局限性，但就掌握道统这一点来说，他们却又是对抗政治中立化和产生众多政治弊害的文吏的重要力量，此点对于后世的儒家士大夫而言更是如此。唐宋之后的儒家士大夫与胥吏的关系已经不能同儒生与文吏的关系同日而语，尽管儒家官员也在日益“吏化”，甚至与胥吏串通一气贪污腐败，但是总体而言，他们的政治节操和道德品质是远远高于胥吏的，越到帝国后期胥吏阶层越是“封建化”、且充斥着无以计量的“无赖子”——帝国时期的儒家士大夫已经充分地意识到这个问题的严重性，但是限于他们“非专业化”的行政能力以及现实的政治构造，他们对解决此弊政也是有心无力。

（二）法（吏⁵⁴）：行政的理性化与政治信念的淡薄

如果说，儒生－儒家士大夫“红而不专”，文吏－胥吏阶层则“专而不红”。

在论述胥吏阶层的弊害之前，有必要对胥吏不可或缺的作用做一简单描述。叶适在痛陈胥吏之害（“<胥吏>植根固本，不可动摇，大官拱手惟吏之从，而胥吏为害”）之前亦无奈地说，“府史胥徒，所以行文书、给趋走，虽尧、舜不能废也”⁵⁵。这里的“行文书”、“给趋走”实际上概括了胥吏的两种类型，即黄宗羲所谓的“文书胥吏”与“服役胥吏”：“古之胥吏者一，今之胥吏者二。古者府史胥徒，所以守簿书，定期会者也。其奔走服役，则以乡户充之。自王安石改差役为雇役，而奔走服役者亦化而为胥吏矣。”⁵⁶也即，在王安石将差役法改为募役法之后，原来轮流到当地衙门服定期之役的“乡户”被政府招募来的胥吏取代，轮流性的差役由此成为一种固定化的职业。自此，衙门中除

53_王充：《量知篇》，参见北京大学历史系《论衡》注释小组：《论衡注释》（第二册），上海：中华书局，1979年，第699页。

54_“吏”并非法家，相对胥吏而言，真正的法家是有一定的政治抱负的。但是，二者在理性化和“去政治化”这一点上有相同之处。

55_叶适：《法度总论三》，载《叶适集》（下），上海：中华书局，2010年，第791页。

56_黄宗羲：《胥吏》，《明夷待访录》，上海：中华书局，2011年，第163页。

了负责“簿书期会”的文书胥吏之外，又多了一个从事奔走、处理杂务的胥吏阶层。服役胥吏来源于乡民，王安石变法之后吏民正式分离，这也类似于当时的兵农分离——这是中古之后行政分化和政治合理化的表现⁵⁷。

文书胥吏主要职责是起草官方文件、保管文书档案以及处理民间诉讼等。尤其是处理民间诉讼，是一个相当专门化的工作，唐宋之后随着社会的复杂化和行政的细化，法律日趋繁密，除非从小学习法律条文和典章律令的文书胥吏则不能遍悉。而且，在判案中，不仅要熟悉法律，还要有丰富的经验，如此才能依法给各种诉讼案件一个合理的判决。

服役胥吏是官府与基层乡村的接头人物，主要从事“收粮和收税”、传达官府文件、抓捕罪犯以及其他杂务，他们与乡村中的“里役”接头，后者负责具体的赋税、摊派等工作——即将这些事承包下来。因此，二者一起构成了一个“经纪阶层”；“里役”在晚清之后成为杜赞奇所谓的“盈利性经纪”⁵⁸。服役胥吏较文书胥吏的政治、道德素质更低，为害也更大。

如果说文书胥吏主要借助民间诉讼捞取好处的话，服役胥吏则侵渔乡里，无恶不作。但是鉴于唐宋之后官吏分途的政治结构，文书胥吏和服役胥吏都是不可或缺的。在道统与政统分离的形势下，属于“政统”之类的各项政事几乎都被胥吏“承包”了⁵⁹，而“非专业化”的士大夫官员则致力于文艺创作或道德观念、心性之学的阐发上。在这种情势下，离开这两类胥吏的工作，整个帝国立刻会陷入瘫痪状态，所以叶适说，胥吏“虽尧、舜不能废也”。

57_ 对于胥吏阶层，叶炜认为它出现于公元8世纪的唐朝中叶，并且分为两个层次：“上层为有一定文化、遵照官员命令、处理具体政务特别是经办各类文书的人员；下层为从事杂务、厮役的一般小吏。”（见氏著《南北朝隋唐官吏分途研究》，北京大学出版社，2009年，第1页）祝总斌对胥吏的定义是：“主要指的是中央和地方官府中，在官员指挥下，负责处理具体政务，特别是经办（整合、保管、查检、具体处理）各类官府文书的低级办事人员。仅大体相当于《周礼》中的‘府、史’。他们主要是具有一定文化水平的平民，作为承担国家‘役’的一种，由官府直接选拔，或考以吏能后录用，被称作‘庶人之在官者’。”（见氏著《试论我国古代吏胥的特殊作用及官、吏制衡机制》，收入《材不材斋文集——祝总斌学术研究论文集》（下册），西安：三秦出版社，2006年，第69-70页）显然，祝总斌在这里所说的主要是文书胥吏。

58_ 晚清之后乡村的具体情况后面还会稍有涉及。参见杜赞奇：《文化、权力与国家——1900-1942年的华北农村》（江苏：江苏人民出版社，1994年），特别是第二、三、八章。

59_ 宫崎市定称胥吏阶层为“官衙的事务承包人”。见氏著《清代的胥吏和幕友》，《日本学者研究中国史论著选译》（第六卷），上海：中华书局，1993年，第508页。

而胥吏阶层没有薪俸的待遇以及无法“出职”成为流内官的低下社会地位，导致了愿从事胥吏一职者越来越是那些毫无政治、道德操守之人。明末侯方域说：“今天下吏胥之横，何其甚也。……古之馭吏胥也，必有选而任之之道，所谓掾属者是也。学而后入，材而后试，其贤能略与其官长等，非乡里所举者，则不得当也。故其途不裸（杂），其数不可多设，其人亦自爱惜，勉励于功名之路，有士君子之风。今则不然。奸猾者为之，无赖者为之，犯罪之人为之，搢绅豪强之仆逃叛之奴为之。吏胥之子孙相沿袭，亲若友相援引者更迭为之。”⁶⁰唐宋之后胥吏的素质越来越低下。宋代吏胥多从有权势的“乡村上户”中选拔胥吏，“然后与‘官户’即流内品官之家一样成为‘形势户’”⁶¹但是“随着科举制的进一步发展”，到了明朝中叶“绅士阶层”形成之后，胥吏的“选拔标准以及与之相关联的身份、地位便又下降了一个档次：一般从普通农户僉充，亦称‘农吏’，表示有别于士（包括生员）；主要由于素质差，以及在官府中的耳濡目染，他们中相当多的人习于舞文弄法，敲诈勒索，于是便被视为‘无赖子’”⁶²。

所以鉴于这些因素所造成的“吏胥之害”，儒生—儒家士大夫从两汉到晚清对文吏—胥吏阶层进行了不遗余力地批判。他们的批评主要集中在文吏—胥吏阶层缺乏政治信仰、“只专不红”以及吏的封建化和敲诈勒索、败坏吏治等方面。而这些也确实文吏—胥吏阶层存在的问题，当然这些问题的产生也与儒生—儒家士大夫的无所作为、官吏二元结构有关。

贾谊说：“夫移风易俗，使天下回心而乡（向）道，类非俗吏之所能为也。俗吏之所务，在于刀笔筐篋，而不知大体。”⁶³这里所谓的“大体”亦指道统和政治信仰之类。东汉王充说：“儒生撝经，穷竟圣意；文吏摇笔，考迹民事。……文吏所知，不过辨解簿书。”⁶⁴

60_ 侯方域：《额胥吏》，载贺长龄辑：《皇朝经世文编》（第2册），台北：文海出版社有限公司，1972年，第902-903页。

61_ 祝总斌：《试论我国古代吏胥制度的发展阶段及其形成的原因》，收入《材不材斋文集——祝总斌学术研究论文集》（下册），西安：三秦出版社，2006年，第140页。

62_ 祝总斌：《试论我国古代吏胥的特殊作用及官、吏制衡机制》，收入《材不材斋文集——祝总斌学术研究论文集》（下册），西安：三秦出版社，2006年，第140-142页。

63_ 贾谊：《治安策》（又名《陈政事疏》），载《贾谊集》，上海：上海人民出版社，1976年，第192页。

64_ 王充：《程材篇》，参见北京大学历史系《论衡》注释小组：《论衡注释》（第二册），上海：中华书局，1979年，第694页。

这里王充指责文吏“专”而不“红”，“只懂得鼻子底下那点业务”，进而他更是直截了当地指出文吏“不晓政治”、不讲政治，缺乏儒生那样坚定的政治信仰：

儒生之性，非能皆善也，被服圣教，日夜讽咏，得圣人之操矣。文吏幼则笔墨，手习而行，无篇章之诵，不闻仁义之语。长大成吏，舞文巧法，徇私为己，勉赴权利。考事则受贿，临民则采渔，处右则弄权，幸上则卖将。一旦在位，鲜冠利剑；一岁典职，田宅并兼，性非皆恶，所习为者违圣教也。⁶⁵

儒生不为非，而文吏好为奸者，文吏少道德，而儒生多仁义也。……儒生、文吏，俱以长吏为主人者也。儒生受长吏之禄，报长吏以道；文吏空胸无仁义之学，居往食禄，终无以效，所谓尸位素餐者也。素者，空也；空虚无德，餐人之禄，故曰素餐。无道艺之业，不晓政治，默坐朝庭，不能言事，与尸无异，故曰尸位。然则文吏所谓尸位素餐者也。……文吏贪爵禄，一日居位，辄欲图利，以当资用，侵渔徇身，不为将官显义。虽见太山之恶，安肯扬举毛发之言？事理如此，何用自解于尸位素餐乎？⁶⁶

王充所谓的文吏“不晓政治”、遇到“泰山之恶”也不肯发一言的情况，说明文吏只考虑行政之内的事情，只奉行上级命令或固有之法、例，对其他“国是”不予过问。文吏尤其是唐宋之后的胥吏阶层，体现的正是行政的“工具理性”化（即“科学”的或“法家”式的原则，相反，儒家则有“一盘散沙”式的自由主义之倾向）和韦伯所谓的官僚的“非人格化”趋势，而工具理性和胥吏的“非人格化”正是导致“去政治化”以及整个官场政治信仰缺失的最主要原因。而儒生和侧重道统的儒家士大夫所主张的礼治、德教正是与这种“去政治化”和“非人格化”的倾向势不两立的，儒家认为“法罔”愈密，吏治愈坏。顾炎武引谢肇淛的话说：“从来仕宦法罔之密，无如今日者。上自宰辅，下至驿递仓巡，莫不以虚文相酬应，而京官犹可，外吏则愈甚矣。大抵官不留意政事，一切付之胥曹；而胥曹之所奉行，不过已往之旧牍，历年之成规，不敢分毫逾越。而上

65_ 王充：《程材篇》，参见北京大学历史系《论衡》注释小组：《论衡注释》（第二册），上海：中华书局，1979年，第695页。

66_ 王充：《量知篇》，参见北京大学历史系《论衡》注释小组：《论衡注释》（第二册），上海：中华书局，1979年，第701页。55_ 叶适：《法度总论三》，载《叶适集》（下），上海：中华书局，2010年，第791页。

之人，既以是责下，则下之人，亦不得不以故事虚文应之。一有不应，则上之胥曹，又乘隙而绳以法矣。故郡县之吏，宵旦竭蹶，惟日不足，而吏治卒以不振者，职此之由也。”⁶⁷是以，侧重道统、“王道”的儒家士大夫与其内部侧重“功利”、“富强”的官员以及去政治化的胥吏阶层发生冲突是势所必然的，这也是中国从中古走向“近世”的反映。他们之间的冲突、斗争是两汉“儒法斗争”的延续；在唐宋之后道统与政统分离、“礼乐与制度分化”的时代背景下，儒家士大夫对胥吏阶层的批判更趋激烈。

唐朝时儒家士大夫就已开始指陈胥吏之害，那时士大夫主要批判胥吏阶层道德品质低下，认为胥吏是性本恶之“小人”⁶⁸。如果说唐朝儒家士大夫对于胥吏阶层的态度还有南北朝士族优越感之遗存的话，那么到了两宋之后，儒家士大夫在痛陈胥吏之害的同时也注意到了其自身存在的问题。这就是韩毓海先生所总结的，正是朱熹等儒家士大夫的“无为”造成了胥吏阶层的“胡为”⁶⁹。顾炎武注意到，东汉时期的“亦儒亦吏”（“又红又专”）的新型官员至明清时期已经变得“儒非儒，吏非吏”了：“汉时县令，多取郡吏之尤异者，是以习其事而无不胜之患。今则一以畀之初释褐之书生，其通晓吏事者十不一二，而软弱无能者且居其八九矣。又不择其人之材，而以探筹投钩为选用之法，是以百里之命，付之鬬茸不材之人。既以害民，而卒至于自害。于是烦剧之区遂为官人之陷阱，而年年更代，其弊益深而不可振矣。然汉时之吏多通经术，故张弊得而举之，宣帝得而用之。今天下儒非儒，吏非吏，则吾又不识用之何从也。”⁷⁰叶适说：“何谓‘胥吏之害’？从古患之，非直一日也，而今为甚者。盖自崇宁极于宣和，士大夫之职业虽皮肤蹇浅者亦不复修治，而专从事于奔走进取，其簿书期会，一切惟胥吏之听。而吏人根固窟穴、权势熏炙、滥恩横赐、自占优比。渡江之后，文字散逸，旧法往例，尽用省记，轻重予夺，惟意所出。其最骄横者，三省枢密院，吏部七司户刑，若他曹外路从而效视，

67_顾炎武：《吏胥》，顾炎武著、陈垣校注：《日知录校注》，安徽：安徽大学出版社，2007年，第471页。

68_关于唐朝时儒家士大夫对胥吏阶层的看法，可参看叶炜：《南北朝隋唐官吏分途研究》，北京：北京大学出版社，2009年。

69_韩毓海：《五百年来谁著史》（第三版），北京：九州出版社，2011年，第三版序言，第8页。

70_顾炎武：《选补》，顾炎武著、陈垣校注：《日知录校注》，安徽：安徽大学出版社，2007年，第477页。

又其常情耳。故今世号为‘公人世界’，又以为‘官无封建而吏有封建’者，皆指实而言也。且公卿大臣之位，其人不足以居之，俯首刮席，条令宪法多所不谙，而寄命于吏，此固然也。”⁷¹“官无封建而吏有封建”是对胥吏之害的最经典概括，这首先指的是，胥吏一般皆是本地人，而官员则是外地人，官员对当地风土人情的不熟悉以及不谙政事，使之将兵刑钱谷等行政事务都委之于胥吏；宋之后“官不久任”，而胥吏则永久留于地方，这就造成了地方的统治者实际上是胥吏的局面。其次，官员为了仕途不肯轻易犯法，而且一旦犯法被查出，则会遭贬谪、革职乃至有牢狱之灾，“十年寒窗”毁于一旦；但是胥吏犯法，官员除了对他打板子之外基本没有其他办法，即使将之“革职”，但由于胥吏“根固窟穴”，不久即可“复入”：“朝而革暮而复入，革于此而移于彼，至万不得已，而又使其子弟为之。”⁷²被革职的胥吏可以复职或“使其子弟为之”，故其毫无“爱惜其役之心”。这里可以用黄宗羲所总结的胥吏之害结束对这一问题的讨论：

盖吏胥之害天下，不可枚举，而大要有四：其一，今之吏胥，以徒隶为之，所谓皇皇求利者，而当可以为利之处，则亦何所不至，创为文网以济其私。凡今所设施之科条，皆出于吏，是以天下有吏之法，无朝廷之法。其二，天下之吏，既为无赖子所据，而佐贰又为吏之出身，士人目为异途，羞与为伍。承平之世，士人众多，出仕之途既狭，遂使有才者老死丘壑，非如孔孟之时，委吏、乘田、抱关、击柝之皆士人也。其三，各衙门之佐贰，不自其长辟召，一一铨之吏部，即其名姓且不能偏，况其人之贤不肖乎！故铨部化为签部，貽笑千古。其四，京师权要之吏，顶首皆数千金，父传之子，兄传之弟，其一人丽于法后而继一人焉，则其子若弟也，不然，则其传衣钵者也。是以今天下无封建之国，有封建之吏。⁷³

71_ 叶适：《吏胥》，载《叶适集》（下），上海：中华书局，2010年，第808页。

72_ 储方庆：《驭吏论》，载贺长龄辑：《皇朝经世文编》（第2册），台北：文海出版社有限公司，1972年，第906页。清朝官员对胥吏的其他指责可参看张惟赤：《访惩衙蠹之法疏》，李之芳：《觉察奸蠹内外画一疏》，均载贺长龄辑：《皇朝经世文编》（第2册），台北：文海出版社有限公司，1972年。

73_ 黄宗羲：《胥吏》，《明夷待访录》，上海：中华书局，2011年，第168-169页。

（三）政治理性化趋势与“吏士合一”的尝试

官吏分途的唐宋之后，具体的行政事务由胥吏去做，在道统与政统分离、“礼乐与制度分化”的新形势下，儒家士大夫实际上面临着双重困境。一方面，社会的分化和官僚行政体系的不断复杂化和理性化，使儒家政治信仰（德治、礼乐）有逐渐中立化、形式化的倾向。在走向“近世”的大趋势下，整个社会的运转依靠于繁密之“法”，法的繁密意味着社会事务的琐细化和行政的理性化，作为这一趋势的体现者出现的就是胥吏阶层。⁷⁴对于“法”的过于严密和行政的过分理性化，儒家士大夫提出了批评。朱子说：“立一个简易之法，与民由之，甚好。……今法极繁，人不能变通，只管筑塞在这里。”⁷⁵叶适说：“大抵天下之政日趋于细而法日加密矣”；“本朝之所以立国定制、维持人心，期于永存而不可动者，皆以惩创五季而矫唐末之失策为言，细者愈细，密者愈密，摇手举足，皆有法禁。而又文之以儒术，辅之以正论，人心日柔，士气日堕，人才日弱，举为懦弱之行以相与奉繁密之法。……虚文相挺，浮论相倚，故君子不可用而用小人，官不可任而任吏，人情事理不可信而信法。”⁷⁶朱熹和叶适对两宋之“法”弊的批评，实是看到了“制度”与“礼乐”、政统与道统间的分离趋势。

而另一方面，对于郡县制和官僚行政理性化的现实，道学派儒家士大夫的应对则是强化德教，寻求一种“寓封建于郡县之中”的可能。因此，道学派儒家士大夫的“复古”倾向和所提倡的新儒学实际上要建立一个与他们的政治理想相一致的制度，改变行政理性化和“去政治化”趋势，这就是汪晖所说的“用礼乐或道德对抗制度的演进”：

汉唐以降的制度已经是一种与礼乐相互分离的制度，不能提供道德评价的客观基础，从而必须在制度论之外构想道德评价的前提。⁷⁷

在礼乐与制度之间作出清晰的区分，并力图在制度之外构筑道德视野，这一努力本

74_关于中国“近世”的政治特征，可参看宫崎市定：《东洋的近世》，特别是第三部分“中国近世的政治”。这一部分提到了胥吏阶层的出现，而且认为宋代政体实际上是虚君共和、由儒家官员组成的“合议政体”。参见《东洋的近世》，载《日本学者研究中国史论著选译》（一），上海：中华书局，1992年。

75_朱熹：《论治道》，载黎靖德编：《朱子语类》（七）卷第一百八，上海：中华书局，1986年，第2683页。

76_叶适：《法度总论二》，载《叶适集》（下），上海：中华书局，2010年，第788-789页。

77_汪晖：《现代中国思想的兴起》（上卷第一部），北京：三联书店，2008年，第212页。

身可以视为道学家们与王安石等儒学官僚进行斗争的策略之一。王安石、李觏，以及南宋的陈亮都高度重视政府功能，并将解决制度性问题作为思考的重心。借助于这一区分，以及道学观念的确立，他们力图在制度之上形成一种超越性的道德制高点。⁷⁸

因此，礼乐与制度的分化这一历史观本身蕴含了两种不同的解释方向：应该在现实制度及其政策（包括改革性的制度和政策）之外寻找道德判断的根据，还是通过制度本身所谓完善化构筑道德的视野？⁷⁹

可见，对于社会分化与政治理性化趋势，宋代儒家士大夫有两种不同反应：一是试图“超越”、“克服”或对抗这一趋势，重申儒家政治信念（德治），“用礼乐或道德对抗制度的演进”；一是顺应政治理性化趋势（法治），专家治国，使儒家士大夫专业化，将重点放在治国理政的手段而非空洞的儒家终极理想上来。这两种不同的道路设计所导致的冲突在宋朝尤为明显。无疑，现实主义政治家王安石选择的是后一条道路，他进行了具有现代意义的改革：“吏士合一”。

所谓“吏士合一”是指：一方面“改善胥吏的待遇，使他们有士的品位”；一方面“增进士的能率，使他们有胥吏的才干”⁸⁰。为了实现前者实行所谓“仓法”，也即国家向乡民或商人收取一定的赋税，将之作为胥吏的薪俸，使其具有士人的待遇，以此杜绝胥吏之为害。为了增进士人的“能率”和才干，一方面，在官员之间普及法律知识，举行“试刑法”的考试，使士大夫免于在“法”上受制于胥吏；另一方面，对即将入职的儒家士大夫“试之以事”——这就要求士大夫习有用之学，发展实际的行政才干：

今士之所宜学者，天下国家之用也。今悉使置之不教，而教之以课试之文章，使其耗精疲神，穷日之力以从事于此。及其任之以官也，则又悉使置之，而责之以天下国家之事。夫古之人，以朝夕专其业于天下国家之事，而犹才有能有不能。今乃移其精神，夺其日力，以朝夕从事于无补之学，及其任之以事，然后卒然责之，以为天下国家之用，

78_汪晖：《现代中国思想的兴起》（上卷第一部），北京：三联书店，2008年，第214页。75_朱熹：《论治道》，载黎靖德编：《朱子语类》（七）卷第一百八，上海：中华书局，1986年，第2683页。

79_汪晖：《现代中国思想的兴起》（上卷第一部），北京：三联书店，2008年，第219-220页。

80_宫崎市定：《王安石的吏士合一政策》，《日本学者研究中国史论著选译》（第五卷），上海：中华书局，1993年，第481页。

宜其才之足以有为者少矣。⁸¹

所以，在道政合一的前提下，王安石实际上更强调士之所学的“专业性”：“夫人之才，成于专而毁于杂。故先王之处民才，处工于官府，处农于畎亩，处商贾于肆，而处士于庠序，使各专其业而不见异物，惧异物之足以害其业也。所谓士者，又非特使之不得见异物而已，一示之以先王之道，而百家诸子之异说，皆屏之而莫敢习者焉。”⁸²“以文学进者，且使之治财。已使之治财矣，又转而使之典狱。已使之典狱矣，又转而使之治礼。是则一人之身，而责之以百官之所能备，宜其人才之难为也。夫责人以其所难为，则人之能为者少矣。人之能为者少，则相率而不为。”⁸³可见，“吏士合一”的目标是将儒家官员改造为专业化的治国队伍。

王安石专家治国的改革侧重“功利”、“富强”和国家能力，这是“近世”化的大势所趋，但同时也蕴含了一个悖论，即行政的专业化和理性化会导致“去政治化”和儒家政治信仰的缺失。尽管王安石走的也是“托古改制”、恢复“先王之道”的路子，但在非专业化、侧重道统的儒家士大夫看来：王安石的行政理念和改革实践将导致对儒家道统的修正（如王安石重新解释儒家经典）；法家式的现实主义改革导向的是一个政治合理化、法令繁密化的社会，在这个社会中儒家的道统和理念将不断式微。以道统与政统分离、“礼乐与制度分化”的历史视野看去，道统派儒家士大夫的担心无疑具有合理性。——他们的冲突是政治信念与社会分化这一矛盾的必然产物，某种程度上这也体现了“现代性”的悖论。

王安石道政合一的改革目标本身就内含着道政的分离，这是其改革的最大悖论。在道统与政统分离、“礼乐与制度分化”的现实下，侧重道统的儒家士大夫也要实现道与政、礼乐与制度的合一，但他们的理想是实现“天理流行”的“王道”，恢复三代之德治、

81_ 王安石：《上仁宗皇帝言事书》，参见王安石撰、李之亮笺注：《王荆公文集笺注》（上），四川：巴蜀书社，2005年，第34-35页。

82_ 王安石：《上仁宗皇帝言事书》，参见王安石撰、李之亮笺注：《王荆公文集笺注》（上），四川：巴蜀书社，2005年，第34页。

83_ 王安石：《上仁宗皇帝言事书》，参见王安石撰、李之亮笺注：《王荆公文集笺注》（上），四川：巴蜀书社，2005年，第51页。

扭转行政理性和“法罔密布”的社会趋势。这就是韩毓海先生所概括的：

王安石之所以被称为中国政治改革的第一人，就是因为他提出了培养、选拔、约束和监督治理者的一整套办法，力图造成一个职业化的治理者队伍，从今天的角度来说，他的这一举措可以被称为“政治的理性化”。

王安石希望造就一支职业化的治理者队伍，以此加强宋朝的国家能力，然而，在与庞大的士大夫阶级的对抗中，他失败了。⁸⁴

因此，宋之后的元明清诸朝仍是延续了“儒家士大夫-胥吏阶层”两张皮的政治构造，而且变本加厉；当然，儒家士大夫内部也同样存在道学派与功利派的分化。总之，与上层的政治无为相对照的是基层的“一盘散沙”和“封建化”。这种政治状况并没有因清帝国的灭亡而结束，而是一直延续到了1949年。

三、“1970年代”的政治结构及内在矛盾

中国革命废除了两千年来儒家思想这个旧道统，确立了马列主义新道统，同时铲除了传统政治的痼疾——胥吏，确立新政统：将中国各级政权组织正规化、合理化，国家权力延伸到基层，并用社会主义的发展方式使国家现代化。在道政合一的方向下，公务员、知识分子都被要求做到“又红又专”：前者“吏士合一”，后者知识与劳动相结合。

但是，道统与政统、知识与劳动的合一在“现代”社会的理性化趋势下，又蕴含着内在悖论，即随着国家社会经济建设的展开以及行政的日益理性化，二者又有着逐渐分离的倾向。这种分离亦类似于“礼乐与制度的分化”。尽管已经不存在国家官员与胥吏的矛盾，但是国家官员本身在理性化的过程中却会发生分化，这类似于唐宋之后儒家官员内部“道统派”（偏重“礼乐”、“王道”、政治信仰）与“功利派”（偏重“制度”、“功利”、现实政策）的分化。宋代进入“近世”之后，作为国家政治信仰的儒家思想随着行政的不断理性化面临着形式化的危险，宋代新儒学正是对抗“去政治化”趋势的

84_ 韩毓海：《五百年来谁著史》（第三版），北京：九州出版社，2011年，第三版序言，第7页。

产物。我们可以看到，当新中国的“一五计划”于1957年完成的时候，毛泽东对现实经济政策以及政治上的官僚化表示了忧虑，这种忧虑的原因在于：加剧差别的经济发展手段与行政上的理性化、官僚化会导致政治信仰的缺失，它们加剧着道统与政统的分离。

“只拉车不看路”的政统会瓦解、腐蚀社会主义道统，所谓“社会主义危机”⁸⁵正是指社会主义道统有丧失的危险；当本应以“为人民服务”为宗旨的公务员逐渐“吏化”为没有了社会主义政治信仰的官僚时，或现实经济政策造成了违背社会主义理念的后果时，必然会遭到社会主义道统维护者的批判与反对。

若上文梳理的中国传统政治构造为参照，“1970年代”的“文革派”与“务实派”大体类似于先秦两汉时的儒、吏或唐宋之后儒家士大夫内部的道统派与政统派⁸⁶，他们并非截然对立——但不可否认，他们各有偏重，且确实存在矛盾。“文革派”的政治宣传显示，要通过“继续革命”克服“社会主义危机”，同时坚定社会主义政治信念，破除“资产阶级法权”，实现“真正平等”，消除各种差别，但在务实派看来，“革命”冲击了理性化秩序，那些革命理念也是脱离实际、忽视“生产”和效益的，是在没有社会主义物质基础的条件下开“空头政治原则”；而“文革派”则抨击务实派“只拉车不看路”，认为后者对日渐严重的官僚化、政治理性化进程的顺应和只侧重具体发展手段的“经济主义”，会导致政治信仰缺失与官员的“吏化”，并且扩大“三大差别”，搁置社会主义道统。其分歧的核心点在于对“什么是社会主义”有不同认识。——这个理想与现实、目标与手段、“王道”与“富强”的矛盾，既是中国传统政治的延续，又是现代社会的表征，它们的冲突在“1970年代”集中爆发。

1966年爆发的“文革”先后经历了保皇派（老红卫兵）与造反派的对立，以及后来的造反派中的激进派与保守派的对立，但最后还是以“文革派”与“务实派”的对立而结束。

“1970年代”虽然在经济建设和社会发展方面进行了一系列“革命”，但与之前的政策

85_对“社会主义危机”的考察、分析，可以参看蔡翔《革命/叙述 中国社会主义文学-文化想象(1949-1966)》（北京：北京大学出版社，2010年），特别是结束语《社会主义危机与克服危机的努力》。

86_显然，这里对“1970年代”政治结构中儒、法的定位，与“评法批儒”所指向的现实政治中的“儒家”与“法家”并不一致。历史上的儒家与法家，其政治取向具有极其丰富的内容，因此，参照标准的不同会造成现实指向的变化。后面具体评述“评法批儒”运动时，还会对这种错位做出进一步分析。

也不是完全断裂。不论我们今天如何评价“1970年代”，面对“社会主义危机”，重振社会主义道统，实现道政合一，应该是其目标之一。

1967年1月成立的上海人民公社，除了夺权外，似乎要全面变革现有社会主义体制，消除建国后政治经济的理性化进程所产生的官僚特权及各种差别，但是这个意欲仿照巴黎公社实行“大民主”的政权机构，不论其名称还是组织形式都被叫停，取而代之的是“三结合”的革命委员会。革命委员会在全国的建立可以说既标志着狭义“文革”的终结，也标志着“1970年代”的开始。新政权中的“三结合”指的是军队代表、干部代表以及工农兵代表这三者的结合，吸收工农兵代表进入政权是为了让他们“指引社会主义方向”，但是在“1970年代”后期，军队与工农兵代表退出了政权，国家的政权组织基本上恢复了“文革”之前的建构。而干部也是以曾经被“打倒”的原官员为主，在“文革”中被任命的青年干部由于缺乏行政经验基本处于从属地位。官僚组织的恢复使“文革派”与“务实派”的矛盾再次处于一种紧张状态，它贯穿于整个“1970年代”——这是“评法批儒”运动以及“儒法斗争”题材的文艺作品的现实基础。

于是，我们看到：“1970年代”实际上具有了“儒法斗争”的政治构造。

我们可以在“1970年代”的政治结构中或隐或显地窥见儒、法二家的影子。在这“儒法斗争”的政治结构中，毛泽东试图做一个平衡者，他既想克服“社会主义危机”，通过“继续革命”消除此前政策、路线所导致的问题——这些问题与资本主义社会产生的问题具有高度同质性，因而其执行者被当做了“走资派”；又想恢复秩序，整顿经济，发展生产，实现社会主义现代化建设的目标。也即让道统与政统，“王道”与“富强”结合起来。但是二者的潜在冲突及社会主义的“现代性”矛盾，导致了现实政治的困境。

“1970年代”的“评法批儒”运动，尽管有着复杂的现实动机，但是无可置疑的是：以“儒法斗争”模式观察几千年的中国历史，除了以“影射史学”来为现实的权力斗争服务外，亦是现实政治构造的矛盾的反映。“评法批儒”所体现出来的“1970年代”的文化政治激活了中国政治传统和“现代”社会的内在矛盾。

四、“评法批儒”运动：原因分析

“评法批儒”运动在现实动因上与林彪事件有很大关系。林彪摔死后，调查人员在林的家中发现了大量尊崇孔、孟的材料；在其为发动政变做准备的“571 工程纪要”中，林彪集团以美国的轰炸机 B-52 代指毛泽东，并称毛泽东是当代的秦始皇⁸⁷。1973 年春天，毛泽东在看到林彪肯定孔孟、攻击秦始皇的材料后号召“批林批孔”。

1973 年 8 月 5 日，毛泽东对郭沫若写于 1940 年代的历史著作《十批判书》，以七言律诗的形式评论道：

劝君少骂秦始皇，焚坑事业要商量。

祖龙魂死秦犹在，孔学名高实秕糠。

百代都行秦政法，十批不是好文章。

熟读唐人封建论，莫从子厚返文王。⁸⁸

《十批判书》对儒法的态度与“评法批儒”运动有些关系，这里稍微涉及。与“1970 年代”“评法批儒”的观点恰好相反，在这部著作中，郭沫若严厉批判了法家和秦始皇，与之对应的则是高度赞扬了孔子和吕不韦。郭沫若对儒家思想的态度与新文化运动以来对“孔家店”的批判立场截然不同，当然，郭并不是以新儒家的立场立论。他的看法是，孔子是“袒护”乱臣贼子和封建诸侯的，顺应了历史发展趋势：

孔子的基本立场既是顺应着当时的社会变革的潮流的，……大体上他是站在代表人民利益方面的，他很想积极地利用文化的力量来增进人民的幸福。对于过去的文化于部分地整理接受之外，也部分地批判改造，企图建立一个新的体系以为新来的封建社会的韧带。⁸⁹

在此书《后记》中郭沫若曾这样说明他为孔子辩护的原因：“我所见到的孔子是由

87_《571 工程纪要》：<http://www.douban.com/note/23609689/>

88_毛泽东：《七律读〈封建论〉呈郭老》（1973 年 8 月 5 日），《建国以来毛泽东文稿》（第 13 册），北京：中央文献出版社，1998 年，第 361 页。

89_郭沫若：《孔墨的批判》，《十批判书》，北京：人民出版社，1954 年，第 74 页。

奴隶社会变为封建社会的那个上行阶段中的前驱者，我是在这样的意义上‘袒护’他。”⁹⁰又说，他评论古人以“人民本位”为标准，他只所以比较推崇孔孟，是因为他们的思想比其他诸子更“富于人民本位的色彩”。⁹¹他把孔子写成了1940年代同情中国革命的现代知识分子，也就是他本人。

在肯定孔子的同时，郭沫若还以吕不韦反对秦始皇。他认为吕不韦是秦始皇政策、路线的反对者：“吕不韦可以说是秦始皇的死对头，秦始皇要除掉他是理所当然而势所必然。”⁹²在郭看来，吕不韦虽然号称“杂家”，但以儒家思想为主，是一位反对法家、倡导“天下为公”、主张“分封制”、“禅让制”、“注重民意”的儒者。因之，郭沫若站在吕不韦的立场上，以“儒法斗争”的模式来写他们之间的路线之争。他对秦始皇的评价是：“他是极端专制，不让人民有说话的余地的。”⁹³认为秦始皇若采用丞相吕不韦的政策、路线，统一了中国的秦朝将免于二世而亡，走向更好的道路：“他（秦始皇）在军事上能信任人才之所以获得成功，也就反衬着他在政治上的完全独裁之所以终归失败。假使他在政治上也能以全力信任吕不韦而走他所拟的路线，秦以后的历史也许会是另外一种面貌。”⁹⁴

尽管此书写于1940年代，有其成书的历史语境，但在“1970年代”的中国，它的现实政治寓意变得更为强烈，原因就在于，郭沫若所描述的吕不韦与秦始皇之间类似儒家与法家的路线之争，与“1970年代”的政治结构极为相似。他对“丞相”的肯定，对秦始皇的贬低以及对他所实行的路线的批判，在现实的寓意上，似乎使他完全站在了“文革”的反对派一边。

当毛泽东于1973年读到此书时，联系到现实的儒法政治构造，关于儒法对立政治特

90_ 郭沫若：《后记——我怎样写“青铜时代”和“十批判书”》，《十批判书》，北京：人民出版社，1954年，第420页。

91_ 郭沫若：《后记——我怎样写“青铜时代”和“十批判书”》，《十批判书》，北京：人民出版社，1954年，第423-424页。

92_ 郭沫若：《吕不韦与秦王政的批判》，《十批判书》，北京：人民出版社，1954年，第353页。

93_ 郭沫若：《吕不韦与秦王政的批判》，《十批判书》，北京：人民出版社，1954年，第384页。

94_ 郭沫若：《吕不韦与秦王政的批判》，《十批判书》，北京：人民出版社，1954年，第398页。

征的言论增多了。促使他思考“儒法斗争”问题的还有历史学家杨荣国的一系列文章。早在1972年，杨荣国就在《红旗》杂志发表了《春秋战国时期思想领域内两条路线的斗争》⁹⁵一文，“批林批孔”之后，《人民日报》登载了他的《孔子——顽固地维护奴隶制的思想家》⁹⁶一文。这两篇文章受到毛泽东的关注和赞赏。1973年9月8日至11日，杨荣国受邀国务院科教组召开的教育战线批判孔子问题座谈会，并作了《儒法两家的斗争和孔子反动思想的影响》⁹⁷的演讲。12月，出版《反动阶级的“圣人”——孔子》⁹⁸一书，1974年又先后发表《桑弘羊的哲学思想》⁹⁹、《先秦儒法两家思想是根本对立的》¹⁰⁰等文章。这些文章确立了“儒法斗争”的基本模式，即儒家与法家的分歧表现为倒退与前进、复辟与革命、封建与郡县、“厚古薄今”与“厚今薄古”的对立——“评法批儒”运动正是在这些对立上找到了与现实政治的对应。

不可否认，“评法批儒”运动确实带有权力斗争的色彩，尤其是江、张等“文革派”利用这些文章造成的舆论攻势向周、邓等政统派“夺权”。但是若去掉这些权力斗争的因素，从一个广阔的历史、理论视野去看这些文章，我们会发现许多文章的结论都是成立的。“儒法斗争”的模式诚然是粗糙的、且充满了简单化的臆断，但这并不妨碍这个观察模式的有效性。1973年春季到秋季，毛泽东一直在思考儒家、法家（道统与政统、“王道”与“富强”）及二者的矛盾这个问题。正是现实的政治构造及其矛盾为这场政治化的“学术批判”运动的发动提供了可能。

对于毛泽东发动这个运动的更深层原因，有论者认为是为了“反封建”。这一观点认为儒家和法家分歧的焦点在于：儒家主张封建制，而法家主张郡县制。建国之初郡县

95_ 杨荣国：《春秋战国时期思想领域内两条路线的斗争》，《红旗》，1972年第12期。91_ 郭沫若：《后记——我怎样写“青铜时代”和“十批判书”》，《十批判书》，北京：人民出版社，1954年，第423-424页。

96_ 杨荣国：《孔子——顽固地维护奴隶制的思想家》，《人民日报》，1973年8月7日。93_ 郭沫若：《吕不韦与秦王政的批判》，《十批判书》，北京：人民出版社，1954年，第384页。

97_ 杨荣国：《儒法两家的斗争和孔子反动思想的影响——在国务院科教组召开的教育战线开展批孔问题座谈会上的演讲》，出版者不详，1973年。

98_ 杨荣国：《反动阶级的“圣人”——孔子》，北京：人民出版社，1973年。

99_ 杨荣国：《桑弘羊的哲学思想》，《历史研究》，1974年第1期。

100_ 杨荣国：《先秦儒法两家思想是根本对立的》，《光明日报》，1974年8月24日。

制取代了没有完成国家政权建设的“半封建制”：

（建国之后，国家政权延伸到基层），官吏二分的结构被彻底打破，一切封建官僚和技术胥吏，在共产主义精神的询唤下，都转变成了共和国又红又专的干部。这可谓对郡县制的彻底实现，对封建制的彻底废除。¹⁰¹

但是，建国之后不断滋长的官僚主义使“封建势力”重新抬头：

一旦党的干部脱离人民这个主权者，他们便由“红”退化为“白”，从政治干部蜕化为技术官僚，滑入私性的血缘、地缘、官缘等“缘”网络之中，形成新的封建势力，走向资本主义。所以毛泽东做出了其一生最有争议的断言：资产阶级就在党内。在毛看来，对他们就必须用“秦始皇”式的专政手段，于是“反封建”在当时就有了活生生的政治意义。

……这个新君主和人民联合去造“封资修”的反，意图打破日益僵化的官僚和经济结构，这种运动形式与战国法家的意识形态——君主联合平民去造贵族的反——有着内在同质性。这意谓着新的郡县体制对封建体制的全面专政，这也就是秦始皇加马克思的含义。¹⁰²

这个看法显然与李泽厚那个广为流传的中国“当代历史”是“封建主义复辟”的判断大相径庭，它的新意在于指出：官僚主义会造成“封建势力”¹⁰³，也即官僚主义与官员的“吏化”会导致“吏有封建”之局面，因此反对官僚主义具有合理性。

对于“官僚主义”的危害，毛泽东1956年就对“县委以上的干部”提出警告：“县委以上的干部有几十万，国家的命运就掌握在他们手里。如果不搞好，脱离群众，不艰苦奋斗，那末，工人、农民、学生就有理由不赞成他们。我们一定要警惕，不要滋长官僚主义作风，不要形成一个脱离人民的贵族阶层。谁犯了官僚主义，不去解决群众的问题，骂群众，压群众，总是不改，群众就有理由把他革掉。”¹⁰⁴这就是告诫党的干部对“吏化”

101_ 王行坤、倪明：《儒法传统与社会主义的未来》，《文化纵横》，2012年第6期。

102_ 王行坤、倪明：《儒法传统与社会主义的未来》，《文化纵横》，2012年第6期。

103_ 这里的“封建势力”指一种脱离社会主义道统的“去政治化”力量，它会形成一个自律性、中立化的空间——一个“针插不进、水泼不进”的“独立王国”；因此，它与中央集权相对，不同于一般所谓的“封建主义”。

104_ 毛泽东：《在中国共产党第八届中央委员会第二次全体会议上的讲话》，《毛泽东选集》（第5卷），北京：人民出版社，1977年，第325-326页。

保持警惕，牢记政治信仰，不能“中立化”为一个脱离群众的“贵族阶层”。在“反封建”、反特权这一点上，可以说，毛泽东类似于古代的法家。

但是另一方面，在反对法律繁密化、行政理性化所导致的政治信念缺失这一点上，他又与儒家具有同质性。1958年“大跃进”时期毛泽东就对繁多的“规章制度”提出批评¹⁰⁵。这一年，他还对第四届全国司法会议不点名批判董必武的“法治思想”予以支持，毛泽东认为新中国的“法”是多样的，可以不是成文的“法典”，比如“社论”也可以是“法”：

1958年8月24日。毛主席在北戴河借评论司法、公安会议，发表谈话说：“公安、法院也在整风，法律这个东西没有也不成。但我们有我们这一套，……不能靠法律治多数人。民法、刑法有那么多条，谁记得了？宪法是我参加制定的，我也记不得。我们基本上不靠那些，主要靠决议开会，一年搞4次，不能靠民法、刑法来维持秩序。我们每次的决议都是法，开一个会也是一个法。”

后来，毛主席更明确指出：“要人治，不要法治。《人民日报》一篇社论，全国执行，何必要什么法律。”¹⁰⁶

批评“法”之繁密，主张“轨德立化”、实行德教，亦是儒生—道统派儒家士大夫的一贯观点。《盐铁论》中亦记载了贤良、文学等儒生关于“法”的一些言论：“道径众，人不知所由；法令众，民不知所辟。……昔秦法繁于秋荼，而网密于凝脂。然而上下相遁，奸伪萌生，有司治之，若救烂扑焦，而不能禁；非网疏而罪漏，礼义废而刑罚任也。……故治民之道，务笃其教而已。”¹⁰⁷ 针对御史、大夫所坚持的“礼让不足禁邪，而刑法可以止暴”的法家观点，贤良、文学则认为：“春夏生长，圣人象而为令。秋冬杀藏，圣人则而为法。故令者教也，所以导民人；法者刑罚也，所以禁强暴也。二者，治乱之具，存亡之效也，在上所任。”¹⁰⁸ 这里“法”、“令”并举，即法治与德治并重。毛泽东所

105_毛泽东：《在成都会议上的讲话》（1958年3月），《毛泽东文集》（第七卷），北京：人民出版社，1999年，第365—366页。

106_辛向东、戴剑华：《董必武与毛泽东》，《党史天地》，2009年第5期。

107_桓宽：《刑德第五十五》，参见王利器：《盐铁论校注》（下），北京：中华书局，2010年，第565-566页。

108_桓宽：《诏圣第五十八》，参见王利器：《盐铁论校注》（下），北京：中华书局，2010年，第595页。

谓的“社论”其实相当于古代的“令”，它与成文的“法”相对。——毛泽东在这里批评了“法治”并非十全十美，同样看到了行政的过于理性化、形式化所导致的“现代”问题；在他看来，要解决这些问题，必须实现“法”所代表的政统与“社论”所代表的道统的合一。

毛泽东之所以非常重视《人民日报》的“社论”，是因为，这些社论可以通过广播、电视、文艺等宣传媒介，成为深入人心的无形力量，它在维护社会秩序、坚定社会主义方向等方面是冷冰冰的法律条文所无法比拟的。这也可以说是德教的作用。1970年底，毛泽东与斯诺在谈到“文革”的“个人崇拜”时说：“现在就不同了，崇拜得过分了，搞许多形式主义。比如什么‘四大伟大’，‘Great Teacher, Great Leader, Great Supreme Commander, Great Helmsman’（伟大导师，伟大领袖，伟大统帅，伟大舵手），讨厌！总有一天要统统去掉，只剩下一个Teacher，就是教员。因为我历来是当教员的，现在还是当教员。其他的一概辞去。”¹⁰⁹法家的政治主张是“以吏为师”、“以法为教”，若以此来看毛泽东，无疑他又有着作为道统象征，反对法家的一面。

可见，毛泽东并非截然的法家或儒家，他试图结束道统与政统的分离、“礼乐与制度的分化”，平衡二者以实现合一。同时，亦可以看出，“儒法传统”内在于当代中国政治，“评法批儒”运动并非仅仅召唤历史的亡灵来为现实权力关系服务，毋宁说是现实政治的反映。因此，我们今天观察“评法批儒”运动，就不能简单地将法家、儒家的具体所指按当时报刊上的流行说法照搬过来，一一对应，因为参照的儒法对立结构的不同，会使儒法的现实指向发生错位。

在“评法批儒”运动中，儒家被认为是一种企图搞复辟的倒退势力，代表了没落阶级的利益，其现实指向是被认为企图实行修正主义、复辟资本主义的林彪、“走资派”等；而法家则是代表革新、革命的进步力量，代表了先进阶级的利益，其现实所指当然是支持“文革”的革命派。也就说，前进与倒退、革命与复辟、郡县与封建、“厚今薄古”

109_毛泽东：《会见斯诺的谈话纪要》（1970年12月18日），《建国以来毛泽东文稿》（第13册），北京：中央文献出版社，1998年，第174页。

与“厚古薄今”等是“评法批儒”运动在中国古代的儒法之争中所找到的与现实政治的对接点。考察中国古代“儒法斗争”的历史，我们发现“1970年代”对儒家、法家的上述区分在很大程度上是成立的。

但是，诉诸历史考察不难发现，与儒家、法家相联系的，不仅只有倒退与前进、复辟与革命、封建与郡县、“厚古薄今”与“厚今薄古”等对立项，它们还与礼乐与制度、道统与政统、理想与现实、政治信仰与行政理性化等政治概念相关联。如前所述，不论是儒吏斗争的先秦两汉、还是官吏分途之后的唐宋诸朝，在古代中国，儒生或儒家士大夫中的义理派侧重的是礼乐、道统、三代理想、政治信仰，而法家式文吏或儒家士大夫中的功利派侧重的则是制度、政统、现实主义法制秩序、专家治国的政治理性等——这些差异也可以说是古代中国真实存在的“儒法斗争”。在社会分化和政治理性化进程中，前者不断激活儒家政治信念，而后者则顺应社会合理化的趋势。

以这样一种视野去重新审视“1970年代”的政治派别，可以发现，在建国后“去政治化”的趋势下，“革命派”恰恰类似于其所批评的儒家（排除那些权力斗争的因素），而“务实派”则可以对应于当时被肯定的法家；前者侧重社会主义政治信仰，消除“分化”所导致的各种“差别”，后者则顺应政治理性化进程，维护官僚秩序。正由于儒家、法家还具有上述这些在“1970年代”被忽略的政治特征，才使得我们今天辨析当时“儒家”与“法家”的具体所指时，会因参照标准的不同而发生变化。——如果参照“评法批儒”运动区分儒家和法家的标准，我们很容易辨认出“1970年代”现实政治中的儒家和法家；但是若以儒家、法家所内含的全部政治倾向的丰富性去考察当时的政治，儒家与法家的所指又会发生上述错位。

结语

从长时段的历史视野看去，所谓“天不变道亦不变”体现的正是道路自信和文化自信，“道”可以理解为是道路，或一种凝聚人心的精神力量和为之奋斗的梦想。但实现“道”

的方法，却不尽相同。儒家侧重德治与“王道”，法家侧重法治与“富强”，在社会的合理化进程中，儒家试图以其三代之治的理想对抗“礼乐与制度的分化”，而注重现实的法家不仅顺应而且向前推动着这一历史进程。不管是西汉的儒法并用，还是东汉的儒吏合流，中国这个雏形于先秦的“儒法国家”一直存在着这两种张力。

从“道统与政统的冲突”这一视角出发，可以看到“1970年代”同样也存在着儒法政治构造，这一构造是当时“评法批儒”运动的现实基础。“儒法斗争”的模式虽有简化之嫌，但是基本上呈现了“1970年代”的政治矛盾；“1970年代”的政治文化冲突，既是“儒法斗争”这一中国政治传统的历史延续，又是“现代性”内在矛盾的结果。“评法批儒”曲折地反映了“道统与政统分离”、“礼乐与制度分化”这一背景下的不同政治态度。道统派强调社会主义方向与终极理想，试图以“公正”、“平等”弥合社会“分化”所导致的各种“差别”，其对“现代性”负面后果的批判以及另类选择的悲壮尝试，终因无法打破理性化这个铁笼子而失败了。政统派则顺应建国后各领域的分化趋势，在其看来，既然现代性的铁律不可违抗，那不如先奠定落后社会主义国家的物质基础。对上层建筑与经济基础、政治与经济、革命与生产关系的不同理解导致了“1970年代”“继续革命”与“去政治化”的深刻冲突。今天看来，理想的政治形态应该是道统与政统、“王道”与“富强”的结合，而不是尖锐斗争。✘

《欢乐颂》的浪漫主义与现实逻辑

黄蕾 高明*

小白领们的挣扎与幻想

黄蕾：我是五一假期陪我妈看的《欢乐颂》，一开始是对蒋欣和刘涛两位演员感兴趣，并且想看看现在的国产连续剧怎么讲女人之间的故事。虽然对于里面的话外音不太能接受，但看着看着觉得也还蛮好看的。《欢乐颂》里面很多台词、对白，我就经常听到我的朋友说。直感上，这部剧挺真实的，和我想象中的国产连续剧不太一样。

高明：这部剧我也看完了。吸引我的是《欢乐颂》里那些挣扎在社会底层——虽然还不是最底层——的小白领们。确切地说，是对樊胜美、邱莹莹、关雎尔三人的工作、生活境况有共鸣。她们一个是职场老手，但家庭负担很重；一个是不太有城府的天真女孩儿；一个是比较矜持的职场新人，努力抓住每个机会，注意向身边人学习。从她们的生活艰辛中，能看到我自己的影子。

*黄蕾，华东师范大学思勉人文高等研究院博士。高明，上海大学文化研究系讲师。

黄蕾：电视剧对上海白领生活的想象，一直都是吸引人的地方。虽然接着就有观众指出来，国产剧从来拍不好白领。比如，刘涛演的安迪只会用语速快来表明自己能力强。

高明：我也看了一些评论文章，几乎都是在讲《欢乐颂》如何地反映了当今小资与中产阶级的生活想象，例如剧中那些没有任何背景的小白领们，大都幻想着和民营资本家、大资本家结识，从而上升进阶为其中一员，这是一种虚幻的梦影。

黄蕾：可以说，《欢乐颂》就是用这种看似梦幻的方式讲述了一个残酷的现实：底层没有进阶的可能。一个人的家庭出身、家庭对资源的占有几乎就已经决定了这个人的未来。比如剧中的安迪，她的基因决定了她的高智商，但光有这还不够，她还必须被领养到国外发展。再比如曲筱绡，作为一个纨绔子弟，她和她的那群朋友是有各种能量的。你可以批评这两个角色的设置有各种各样的问题，不过，人们大概都会认可一点，当碰到现实问题或者突发状况，这两人手中的牌是更多的。像安迪这样的精英身份，碰到了问题甚至用不着自己出手，自然会有人倒贴。相反，像合租的三个姑娘，却可能连最基本的权益都无法争取到；无论是邱莹莹遭受的职场不公，还是樊胜美的家庭矛盾，似乎都很难在一个“常规”的路数上得以解决。而曲筱绡这样的富二代，碰到问题都是走“旁门左道”的，她是用“旁门左道”来实现自己的正义。所以，《欢乐颂》梦幻的地方在于，曲筱绡用这种方式去帮助她跨阶级的朋友们解决各种问题，而现实的地方则是，富二代拥有如此多“资源”。

所以，我觉得一个很有意思的地方是观众对这部剧的反应，也就是观众怎么看《欢乐颂》。好像这部剧的三观，在观众之间出现了很大的争议。我问过我妈、我闺蜜、以及看过这部剧的同学。基本上，看过的人都说蛮好看的；说不好的，都是没看过或者没看完的人。而即使是那些说好看的人，对于其中隐含的“资本的逻辑”，也都并不否认。换言之，三观不正，并不影响大家觉得



这部剧好看。当然，还有一个现实是，当下要拍一部三观正或者说符合社会主义核心价值观、又好看的电视剧，很难。

友谊，才是《欢乐颂》最大的浪漫主义

高明：我最大的感触是：这部剧仍旧是依托所谓的“人间真情”来使社会不同阶级的人们产生信任，继而将这种信任转化为一种相互提携的关系，去缓解小白领们艰辛挣扎的生活状况和焦虑。虽然这部剧对社会中不美好的现实有所表现，但可惜的是，面对这样的现实状况，似乎除了以“人间真情”为基础而缔结的相互提携、“向上爬”的联盟之外，没有更多其他想象和解决方案了。

黄蕾：你说的没有其他解决方案，恰恰是我觉得这部剧的“亮点”吧。所谓的这部剧的真实感、现实感，可能都基于此。而友谊，或者像你说的“人间真情”，才是这部剧最大的浪漫主义。我有一个小师妹觉得《欢乐颂》很好看，但看到最后几集掉转枪头了，觉得要批判。因为最后一个人死了：安迪的下属

刘思明过劳身亡。小师妹觉得，在这件事上，主角们都太冷漠了。

高明：刘思明和其他人没有产生友情啊。

黄蕾：对的，这点很关键。就是人与人的关系，都必须由具体的情感关系维系，没有抽象的关系了。尽管我们在说“阶层 / 阶级”，但对“阶层 / 阶级”的认同感没有了。处在底层的人想的是如何摆脱自身的阶层，晋升到上一层中，“同仇敌忾”的情谊没有了，取而代之的是，如果我不往上爬，我就是如此下场。至于刘思明的过劳身亡，很残酷地说一句，在我所知的工作环境中，类似的事情就是这么处理的，公司方首先想到的就是如何规避责任。反过来说，如果《欢乐颂》在这件事上表现得很有人情味，这个问题反而可能被遮蔽了。所以综合来说，我是把《欢乐颂》看成一部“问题暴露剧”的。

高明：你这么一说，确实感觉《欢乐颂》里主人公们的友情都是“恰到好处”的，都是在每个人的“身份 / 能力”范围之内。

黄蕾：可以说，这部剧当然在表现友情、“人间真情”，但在此之下的一些法则却是很现实的。《欢乐颂》借助一些类似于友谊的外衣，呈现了许多现实的残酷问题。每一个问题背后，都是一个大的结构性的社会问题。比如第一集，曲筱绡父母非常瞧不起的欢乐颂公寓，在邱莹莹他们眼里却是攒一辈子工资都可能买不起的“豪宅”；而邱莹莹的父亲仍然坚持让自己的女儿留在上海发展，觉得老家盐城是绝对不能回去的故乡。似乎只有上海，才能带给人们全方位的发展，这种现代城市中心主义背后所呈现的巨大资源分配差异该如何去追问？我觉得这些问题在银幕上表现得太少了，或者根本没有机会表现。

国产职场剧的资本逻辑

高明：我倒是觉得《欢乐颂》对三位女主人公各自困境的表达和勾勒比较简单粗糙：邱莹莹和关雎尔面对的主要困难是能否接受职场里的各种规则，爱情、

婚姻等层面都还没上升成为她们的显著“困难”。她俩是不是也会遭遇养家糊口的困境，对此剧中只是给出了非常大而化之的叙述，并没有成为重要的情节。而对樊胜美所面临的困难的描写，则大多集中在了对她老家重男轻女的层面上。故事发展到最后，樊胜美摆正了和父母、哥嫂家庭的关系，自己也成功跳槽，开启了事业的新阶段，好像这样就解决了生活、工作的所有难题了。

黄蕾：但你有没有注意到，《欢乐颂》在处理人物困境的时候，还是比较讲求现实逻辑的。比如你说到的樊胜美家里的事情，以安迪的能力替她一手解决完全没有问题。但从现实逻辑层面处理，安迪只可能是像剧中那样提供一些建议。我记得《欢乐颂》有一集，是讲邱莹莹卖咖啡，曲筱绡承诺帮助她。我看的时候，以为情节会按照曲筱绡找来大客户让邱莹莹从此翻身的套路发展；但故事没有这么演，而是曲筱绡告诉邱莹莹“世界上哪有这么便宜的事情”。后来我的朋友向我提起这场戏，就认为特别“真实”。

高明：可能是因为我恰巧前几天看了姚晨主演的《梦想合伙人》吧。《梦想合伙人》在题材上与《中国合伙人》很相似，在内容设置上则跟《欢乐颂》有很多交叉之处。我感觉最近几年这些“时装+职场+创业”题材的影视剧，好像都有某种类似的模式：首先是对白领或者中间、中下阶层生存处境的有限揭露——这也算是从现实问题着手了；但接下来为剧中小人物设定的“游戏通关路线”都需要一个“偶然”的机遇来触发。比如，《欢乐颂》里22楼住户共同经历的“电梯惊魂”，这一共同经历成为了她们友谊的开端；《梦想合伙人》里则是姚晨饰演的卢珍溪“偶然”地与另外两位未来搭档分享了彼此的秘密，成为她们三位主人公友谊的开端。尔后，纵有千般艰难、万般无奈，就都可以解决了。并且最后的解决方案，也都是成功地和市场逻辑接轨，成为市场竞争中的胜出者。对于《欢乐颂》来说，在竞争社会中胜出的条件是超越阶级的友情互助，对于《梦想合伙人》来说，除了友情，还要加上良心和诚意。

黄蕾：你的这种概括我是基本同意的，也就是说，这些影视剧其实指出了

一个事实：资本拥有一切，资本就是这个时代的立法者。——不过，我还是不想以此来批评《欢乐颂》。因为在某种程度上，我们这个时代就是这样的。要求一部通俗剧对此予以批判，我觉得是奢求，它承担不了这样的任务。相反，我个人觉得这部剧，无论是有意还是无意，并没有粉饰这样一个现实：资本主导一切。

无处可逃的社会现实

高明：这么说吧，我不满的是这些剧不处理，或者说不反映白领或者中间阶层隐性的瓶颈状态。所有的瓶颈，在这些电视剧和电影里，都是可以突破的。“隐性的瓶颈状态”正好是我前两天和中学同学聊天时，通过彼此类似的经历而感觉到的。虽然行业不同，但是身处的逻辑却是类似的。简而言之就是“非升即走”，无论是对于高校青年教师来说，还是对于公司职员来说，都有着同样的压力。《欢乐颂》里那个着墨不多、命运悲惨的刘思明或许才是大多数白领们的代表，但是这些影视剧并不回应他们的困难。好像所有的问题都可以通过金钱、资本和地位来抹平。

黄蕾：确实是这样，可能我对国产电视剧的印象一直不太好。所以看到一些“亮点”就觉得很不错了。我觉得《欢乐颂》的问题不在于这部剧是“金钱颂”，也不在于剧中的有钱人什么都好，穷人一塌糊涂——事实上，剧中也不是这么简单呈现的。而是，这部剧所表达的内容让观众觉得“真实”。换言之，让人们觉得这部剧特别“现实”的，并不源自于创作者的故意贴金或抹黑，而恰恰来自于各人自身的生活实感。所以，我的想法是，如果要求有钱人必然低俗丑恶，穷人必然高尚美好，才是这个时代最大的一厢情愿和浪漫主义。

再进一步说，为什么不去承认，今天这个时代，有钱人或者说资本所占有的，确实不仅是物质，同时还占有着文化趣味等等。在现实生活中，一个有钱人更

有可能是有文化品位、有趣味教养的，而一个穷人则相反。这个事实很残酷，而且将继续残酷下去，只要看一下但凡有点钱、有点资源的人是如何培养下一代的就可见一斑了。

所以，在我看来，对编剧给予有钱人更多资源的批评，在一个更深的层面上，其实是在维护这一板结化的社会结构。似乎是在说，穷人在这个社会还有可能性。我以为，这才是制造幻象。在一个资本主导的社会社会结构中，只在道德层面歌颂穷人而丑化富人，难道不是最大剂量的麻醉药吗？这一层遮羞布为什么还要死死捂住不放？今天新的社会现实就是谁掌握了资本，谁就可以像滚雪球一样占有并生产更多资源。激进一点说，我觉得这不是在边边角角小打小闹地批判就能解决的，这是一个顶层设计的问题。

我粗浅的想法是，我们恰恰需要认清这样无处可逃的社会现实，才能接着想象是否还有别的出路，而这别的出路是没有现成答案的。或许年轻人唯有看清了这一层面，才能寻找一种不那么容易被资本掌控的另外一种生活的可能性。所以在这个意义上，我个人觉得，像《欢乐颂》这样的电视剧，无论其本身如何，都向我们提出了值得思考的问题。✂

《欢乐颂》与弹幕的文化逻辑

李 默 *

第一次看《欢乐颂》是在哔哩哔哩视频弹幕网（bilibili）上，那时这部电视剧播出了近二十集，包括播前制作方大规模的宣传时间，其在网上已经火了不短的一段时间。

作为日本在线视频共享网站 niconico 在中国的模仿者，哔哩哔哩弹幕网最显著的特征就是在观看视频时会看到如同子弹幕布一样飞过屏幕的实时短评，任何观众都能在观影的同时在视频画面上分享自己的评论并同时得知他人的意见，从而造成一种和成百上千人一同观影的心理感受。这种模式率先出现在国内 AcFun、bilibili 这样的以二次元动漫文化为主的视频网站，现在已经在各大主流视频网站流行开来。《欢乐颂》正是一部首播就接受了弹幕检阅的影视剧，而它所关注的当下中国的阶级问题又很容易引起争论，所以可以想见，在各大视频网站上《欢乐颂》的弹幕都是遮天蔽日，满满当当。但是如果仔细梳理这些弹幕，就会发现，作为最为及时的观影评论，它与较为传统的纸媒评论，以及网络中的豆瓣评论之类，甚至视频网站自身的评论区相比，显示出其自身的一套审美方式和判断取向。

* 李默，复旦大学中文系博士研究生。

如果关注《欢乐颂》播出后各式专业或者网络业余评论者的反映，会发现这是一部明显高开低走的作品。其对当下中国都市人群生活以阶级间冲突为切入点，视角新颖，节奏明快，很多人在一开始都对其盛赞有加。然而，在剧情的进一步发展，制作方承袭而且加大了原著中对富裕阶层的偏向和对现实生活不公平现状的绥靖态度，刺激到了许多评论者的观感。于是《欢乐颂》在剧情进入主线后，例如豆瓣之类的评论平台都是一片批驳声，从故事真实性到人物行为逻辑性，再到剧集本身价值取向的消极，几乎都被批评。

然而如果回到与视频同时展示的弹幕评论中，这种几乎一边倒的批评是完全不存在的，《欢乐颂》的弹幕池和其他任何热门有争议剧集的弹幕池一样，一开始屏幕铺天盖地的“被 XX 安利来看剧”，彰显着观众对剧集的高昂期待和一种呼朋唤友共赴盛宴的喜悦；到了剧情发展过半，五个女孩子间复杂而现实的人际关系又让每一个立场不同的弹幕发送者陷入难以名状的狂热，大家纷纷站队，犹如数百年前的“钗黛”二党，为自己所爱的人物不顾事实不讲逻辑不认剧情的辩护和攻击；而阅至最后，弹幕们又忽然搁置了之前种种并未解决的争议，火气尽消地进入到“完结撒花”的庆祝狂欢中去了。仿佛从流水线生产出来的工业成品，从“一起来看”到“完结撒花”，共同观看的标准化流程中产生的可娱乐性成为了《欢乐颂》在弹幕文化中的所有意义。

当然，弹幕文化的主流人群和弹幕自身的形式，在相当程度上就已经决定了它的娱乐化特征。首先，弹幕的发送者和豆瓣一类的平台评论者所属群体的确是不一样的。弹幕的接受和使用者和豆瓣的使用者其实都是相对年轻的群体。但是弹幕发送者显然只是更为普通的观影群体，而不像豆瓣评论的常客们更倾向于比较严肃地看待自己所观看的作品。娱乐其实是弹幕发送者们的首要需求。其次，弹幕几个字到十几个字的微小体量和极短的显示时间显然不适合发表复杂性的言论，短小的俏皮话才是最容易引起他人注意的评论，而选择表达和其他弹幕一样情绪的短句也是不错的选择。方便发送又便于信息的快速接受，娱

乐性也是弹幕所能承载的比较服帖的功能。

但是，值得注意的是，弹幕文化不仅仅只是被动的在形式上消遣视频信息，事实上在相当程度上它重新编写了视频信息，并改变了其被接受的方式，在内容上也将作品本身娱乐化。弹幕空间似乎存在着一种自在的文化逻辑，观影者们一边不自觉地参与着创造这一文化的过程，一边又是其文化逻辑的接收者和传播者。

回到《欢乐颂》，弹幕正是通过对其情节和人物信息的再次编码过滤，以消费并消解其现实层面争议的方式对其进行了娱乐化的改写，使得观众们最终可以愉快“完结撒花”在弹幕池的海洋中。

《欢乐颂》涉及不同阶层间生活态度突出的情节极多。例如一开始曲筱绡一家人在电梯里就对欢乐颂小区表达了各种不满，态度傲慢，而该小区对比打工的邱莹莹和关雎尔已经非常奢侈。这种巨大的贫富差距，一下子就刺激了观众的观感。羡慕、仇富、觉得不真实等等等等，多样的情绪使得弹幕异常丰富，而看到其他人对剧情的热烈反馈又会极大的增加自己观看时的参与感，实际上也就是通过弹幕热度来抓取观众。这在弹幕网站几乎是一种普遍现象，弹幕越多越能吸引到人观看，既是一种评价体系又是一种观看体验的保证。但是当弹幕争议到达一定的临界值，变成争吵乃至谩骂的时候，往往可以看到这样的弹幕：

“好好看剧不行吗？”，或者“为电视剧这样面红耳赤值得吗？”，又或者“再争吵，喜欢的仍然喜欢，不喜欢还是不喜欢”，以一种似乎理智的态度遏制争吵，将观众从“入戏”的状态拉出来，提醒你这只是一部电视剧，只是一种娱乐，甚至通过否认弹幕交流的有效性来试图达到一种相对和平的观影体验。事实上，如果你真的试图和某条弹幕严肃地争论情节，这一刻会忽然显得滑稽和诡异。显然这条弹幕的主人并不是真的在此刻发出了这条弹幕，而当你试图回应的时候，在茫茫的弹幕海洋中，也不会有任何标志显示你是在针对这条荒诞的弹幕发出批评。就算你目标精确地将你的弹幕跟在其身后，用同样字号同样颜色，

除非这条弹幕的主人再回头来看这集《欢乐颂》，他也不会知道有人对其做了回应。事实上他很可能只是在宣泄一种情绪，他不在乎是否有人会回应他。能够激怒你也许是这条弹幕最大的成功。弹幕以这种微妙的方式操纵着观众和视频剧情信息之间的关系，将争议变得简单易懂显而易见从而引人入胜，但是又拒绝深刻、逃避交流，除了娱乐不肯赋予这份共享的文化空间任何其他意义。

在人物方面，弹幕文化同样赋予其轻飘的娱乐化解读。《欢乐颂》原著作者阿耐在第一、二章通过两三件事迅速地将五个主要人物介绍出场，而电视剧则在这两三件事中直接加入了对五个女孩的论断性评价。例如当曲筱绡出场时，旁白插入：“曲筱绡，二十四岁，海归。古灵精怪，肆意洒脱，率性犀利。从小在关系复杂的家庭长大，看似玩世不恭，实则真实善良，让人又爱又恨，是一朵带刺的玫瑰花。”这段评价本来只是稍显偏向的人物介绍，但是在弹幕环境中观看电视剧，先行印象形成得非常迅速。原本六十个字的人物概括在网民的提炼下，在弹幕中出现了“曲妖精”这样的昵称。简单的人物代码被迅速接受并流传开来。曲筱绡这个人物本身复杂的身世背景和她诸多颇为乖张的行为背后的动因在“曲妖精”这个称呼下迅速被消解，“妖精”成为了她唯一的标签和注解。事实上，这也是日本二次元动漫工业影响下，人物类型化标签化的一大特征。在日本动漫文化中，许多女性角色可以用“傲娇”、“病娇”、“元气”等等简单的标签加以识别。这种对人物的单一理解方式极大影响了中国最先接触弹幕文化的青年人群，以至于在泛娱乐化的氛围下，诸如《红楼梦》、金庸武侠等等作品都被重新标签化解读。这种解读避开了深度的思考，以洗脑式的传播让“曲妖精”取代了《欢乐颂》原本丰富的“曲筱绡”这一形象，剧情的合理性人物行为的复杂动因统统被悬置起来，争议也就变成了单纯喜好的站队仪式，仿佛甜豆腐脑和咸豆腐脑的世纪之争一般，热烈而没有意义。从曲筱绡的“妖精”、安迪的“高冷”、再到邱莹莹的“傻白甜”，制作方正午阳光有意无意借用的这些网络流行词，被弹幕文化深度发酵成一个个片面的人物标签，

最终轻飘地描绘成一张单薄苍白的五美图。

其实无论是情节还是人物，无论是对争议的消费还是消解，从以上弹幕对视频信息具体的操纵编写，可以看到，娱乐化的核心其实是观看体验，一切都是为了观众的观看体验服务。弹幕是一种假性实时评论，其本身就是为了创造多人同时观影的虚拟体验。事实上，它可以被看作是一种网络社交，在这个社交圈内，交流信息并不是首要的，社交氛围和社交圈的时髦受欢迎的程度才是第一需要。正是在这一需要下，弹幕需要观众与他所观看的视频保持一种不太严肃的调情关系。而从这个角度看，或许《欢乐颂》需要感谢像哔哩哔哩这样充满娱乐精神的弹幕网站，当安迪居高临下将阶级的差别扁平化为“人心中的魔障”的时候，当曲筱绡凭借父辈的资本任性妄为却自以为塑造为率性洒脱的时候，当制作方自以为点出了残酷的社会真实却将其奉若圭臬的时候，只有弹幕还能一视同仁对其轻松一笑了。 🌈

都是“现代”民族国家惹的祸？

陈光兴*

二〇一四年五月下旬，让南地（Ashis Nandy）及人们担忧却也在料想中的事终究发生了：印度人民党（BJP）胜选二度上台，二〇〇一年在古吉拉特邦（Gujarat）发生族群屠杀惨剧时任首席部长的莫迪（Narendra Modi），当时放任地助长了暴力冲突，被认为是具有高度争议性的政治人物，今天成为印度的新总理。这意味着，被公认为以右翼兴都民族主义（Hindu nationalism）为基地打造民族国家的意识形态工程又向前迈进一大步，种族与族群的分化与对立势将持续上升，南亚天空中的愁云惨雾看来短时期内难以散去。

在上述语境中，翻译出版南地一九九四年的名著《民族主义的不正当性：泰戈尔与自我的政治》（*The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self*），就有了强烈的当下意义，让中文的读者得以看到，

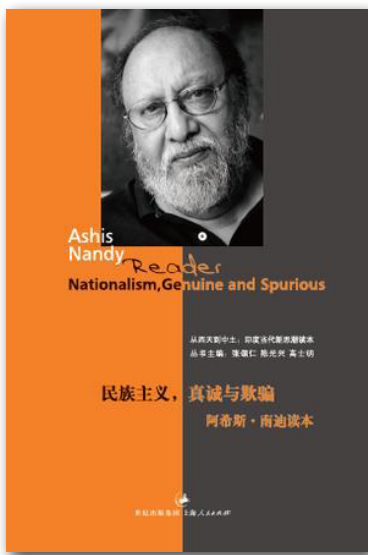
* 陈光兴，台湾交通大学社会与文化研究所教授，亚太／文化研究室负责人。

评论_

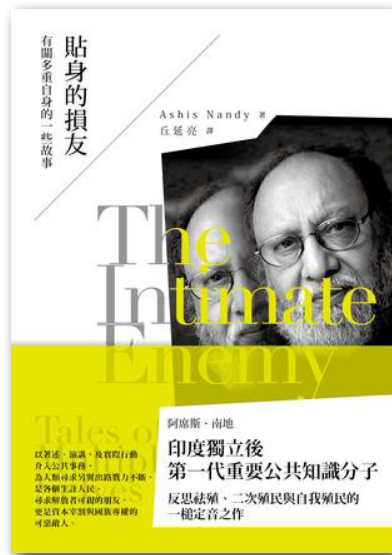
陈光兴_都是“现代”民族国家惹的祸？



台译本《民族主义的不正当性：泰戈尔与自我的政治》书影



中译本《民族主义，真诚与欺骗》书影



台译本《贴身的损友》书影

二十世纪早期还处于殖民地状态的印度，就出现了泰戈尔的经典作《民族主义》（*Nationalism*, 1917），体现了质疑民族—国家与民族主义的思想，这条思路虽然终究没法挡住民族主义的恶性泛滥，但是却一直存活下来，成为珍贵的批判性思想资源。阅读南地、重读泰戈尔不禁让人唏嘘，问题当然不仅局限于印度，在民族主义依然在世界各地大行其道的今天，我们到底该如何理解与面对这股挥之不去的幽灵。

《民族主义的不正当性》的副标题将问题指向了“自我”，泰戈尔在论述层面上直接重击民族主义，不留情面地告诫二十世纪初期的日本、美国、印度，特别是像日本这样正在兴起的国家，其危机不在于模仿西方，而在于轻易地接受了西方民族主义的动力，还把它当成是自己内在的生成；而南地的分析指出泰戈尔之所以能够由衷地提出警讯，正是因为他一直在面对隐藏在心中的民族

主义自我，只有透过打开躲在内心深处好些个秘密的自我，经过它们之间不断的搏斗，击败那个被民族国家所诱惑的自我，才可能在交战中超脱出来，清醒地面对民族主义的构成。因而，南地的分析走入泰戈尔的小说世界，让世人能够具体地体会到民族主义一旦落实所造成的实际困境：《戈拉》（*Gora*, 1909）发现民族主义的自我防卫排他性，在日常生活中就直接对峙于印度文明宗教与文化包容的多样性；《家与世界》（*Ghare-Baire*, 1916）暴露民族主义运动如何瓦解了传统社群生活，呼唤出宗教暴力的魔鬼，家毁人亡，人与人之间的互信与互助崩解；《四章》（*Char Adhyay*, 1934）透视所谓现代工业化巨变所带来的动荡，开始产生了组织化的暴力与民族主义挂钩的新形式。南地认为泰戈尔这三部小说，都是在与亲密的好友乌帕迪亚这个第一个现代兴都民族主义革命分子对话，泰戈尔之所以能体会好友复杂的心境，正是因为自己胸中藏有与其相通的地方：出身历史悠久的南亚文明，殖民地精英在面对英国统治时，总是希望能透过改革来找回尊严，但是在路径、方向上会有不同的看法；用南地的话来说，乌帕迪亚是泰戈尔的叠影，后者最终选择了在当时看来不合时宜的道路。

对泰戈尔而言，“民族”、“民族国家”与“民族主义”都是现代欧洲历史的产物。“现代”意识形态的形成是对于欧洲自身历史的反动，特别是在进化论的世界观下，民族国家是一系列将人民组织起来的政治、经济机构的结合体，试图抛弃宗教神学的制约，以民族的自保与自利为前提，透过主权、理性与法治的科学之名，造成的是冲突与掠夺，这种现代全面转化的安排割除了更高层次社会生活的要求，在推翻时悬置了精神世界在宇宙中的位置，因此“现代”意识形态不具有普遍性。印度所在的南亚大陆有其自身的轨迹，也有它内在的问题（如种性），它的解放不能透过借用别人的历史来完成，强加、内化欧洲的世界观将会走向自杀的毁灭道路。

南地自一九七〇年代出道起就深受泰戈尔与甘地的影响，这两位所谓的民族英雄对民族主义都有相当的警戒，他们在根本上认为印度数千年以来的文明

不能也不应被化约、收缩到狭隘的民族概念，所以在他们操作民族的观念中，都带有自我批判的深刻内涵。甘地从来就将他所引领的自由运动当成是争取平等的普世性斗争的一部分，也指出欧洲的民族主义一旦武装化就成为帝国主义，而非暴力和平运动的基础正在于指向自身的反省，承担苦难是自由的前提。特别是在以宗教生活为根基的社会里，将政治与信仰脱钩会是灾祸的源头，拔除了不断内省的实践，政治必将沦为党派利益的争夺。

可以说，南地是以特定的方式承继了泰戈尔与甘地对民族主义的警觉。

南地在一九九〇年代以《民族主义的不正当性：泰戈尔与自我的政治》介入思想界的辩论，是有迹可循的。虽然族群冲突在南亚的历史中一直存在，但是直到一九四七年印度独立，大规模暴力才出现在南亚民族国家建立的过程里。印度独立是以与巴基斯坦分裂所带来的灾难为建国的记忆，上千万的穆斯林与兴都在死难中迁移。此后印度内部的族群冲突并没有结束，建国的第一代领导人甘地可以说是因为反对印巴分裂、反对族群与宗教暴力而遭刺杀，接下来的第一任总理尼赫鲁及其所带领的国大党也都或多或少承继着甘地路线，让操弄族群宗教民族主义的政党没有太大的空间。然而五〇年代后随着都市化、中产阶级的逐渐扩大，“现代”“世俗化”生活所带来的自我的孤立、恐惧、失根感，在七、八〇年代后成为政治势力操作冲突矛盾的土壤，兴都民族主义势力逐步抬头，以宗教作为政治动员的工具，将数千年来原本非组织化、多元、异质、零散而又广泛的民间宗教信仰，编造成新的泛印度宗教，称之为兴都教（Hinduism），透过不同的组织形式相互呼应，在各个领域操作，特别是以回教为对立面，建立“民族”认同，推动民族国家的打造运动。

一九九〇年起，南地与其他同仁组成研究团队，纪录、研究北方省分阿约提亚市（Ayodhya）正在发生的烧毁清真寺事件，一九九五年出版了极为重要的田野调查报告 *Creating A Nationality: The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*，以一九九〇到一九九二年的运动为前景，拉出更为宽广的历史脉络，

解释了宗教形式（如节庆的绕境行走）如何成为组织动员的手段：一九九〇年十月，成立于一九六〇年代、组织遍布各地的与国际右翼宗教组织 VHP，发起了的第一波行动，搭配着一九八〇年代成立的外围激进青年团体 Bajrang Dal 进行破坏，经过几波动员。最后在一九九二年十二月，由一九二〇年代成立至今声名狼藉的准政治组织 RSS、一九八〇年成立的 BJP（被认为是前面这些组织的政党形式）的暗中配合下，集结了来自全国二十万的极端兴都分子，在阿约提亚发起暴动，摧毁了 Ramjanmabhumi 这个清真寺，焚烧了回民的住宅，造成大量伤亡，回民流离失所，由此一点爆发扩大成全国范围的族群冲突。

正是在第一线观察体验到民族主义暴力的语境中，南地写成了这本小书，透过重访泰戈尔试图与年轻一代对话，语重心长地想要提醒人们，南亚大陆早就存在着“小心民族国家！”的信念，不能因为民族主义在殖民地时期曾经发挥反帝的作用，而遮蔽民族国家的框架与形式——以种族、族群、宗教、语言为人群分类基准，透过现代国家统治范畴的扩张与中产阶级公民社会的共谋，包围庶民生活，所带来的潜在政治祸害。


整体而言，南地长期的知识工作，是在泰戈尔与甘地思想的基础上，更有系统地寻找走出民族国家陷阱的出路。他认为民族国家是欧洲启蒙主义世界观下整体配套的组成，与“现代”、“民主”、“科学”、“进步”、“理性”、“世俗”、“主权”、“资本主义”、“工业”、“机械文明”等等观念所指涉的运作相互串联。简单地说，民族国家是西方现代世界观的政治形式，在天地万物相通的宇宙论里，宗教、信仰所指向的精神世界，在上帝已死、以人为中心的现代世界观里被边缘化时，民族国家几乎被置换为新的终极投射对象。要抵抗民族主义，必须从根本上质疑“现代”意识形态所编织的整体结构与各个相关范畴，不能再使用“现代”来丈量、排斥、贬抑“非现代”（non-modern）的范畴。所以在南地的思想体系中，“现代”不再是历史（分期）概念，而是欧洲历史四个世纪中所形成的整套意识形态，逐渐推销到全球各地，为殖民地

评论 _

陈光兴 _ 都是 " 现代 " 民族国家惹的祸 ?

与战败的文明地区所内化。其中一个走出现代的枷锁的方式就是，要重新开放还活着的、非现代的资源、生活形式、思想内涵。南地甚至提出，像南亚大陆这样的第三世界对于人类未来文明的贡献，正在于它还保有了第一世界、第二世界都极力清洗、扼杀的非现代生活方式，诸如成千上万的庙宇与神明，乃至沙蛮 (shaman) 与乩童，中医与民俗疗法；当世界被抹平、同质化的同时，“现代”的整套知识体系、生活方式、世界观也正在快速的面临全面性的挑战与崩解，当初甘地以农村为本的反机械文明被斥为封建落后，今天成为环境生态运动的先驱。因此，处于不确定性年代时，如何保存不同文明的生机与一切的可能性，以提供人类未来更为宽广的选择，用南地的语汇来说，捍卫无数自成体系的小文化 (little cultures) 能够继续存活的空间，就成了当务之急。

南地一九三七年出生于印度加尔各答地区，在孟加拉文化圈的孕育中长成，受的是心理学的训练，曾有临床精神医学的洗礼，一九七〇年代出道，至今四十多年，活跃于印度思想界，在世界范围内成为第三世界的代表性人物。继《贴身的损友：有关多重自身的一些故事》（台北：台社 / 唐山，二〇一一）、《民族主义，真诚与欺骗：阿希斯·南迪读本》（上海：世纪文景 / 人民，二〇一三）之后，我们藉他二〇一四年七月再次访台担任亚洲现代思想年度讲座之际，出版《民族主义的不正当性：泰戈尔与自我的政治》一书，继续深化中文世界对于南亚印度思想的理解，特别是对民族主义热潮的反思提供参照的资源。藉此机会感谢战艳的翻译与吴晓黎的校订工作，以及亚际书院、梦周基金会、世新大学台社国际中心与行人出版社的支持，当然得感谢南地先生的授权与长期合作的友谊。

二〇一四年六月于宝山 

文化研究的城乡实践 ——第三届热风学术青年论坛述评

潘家恩 张振*



2015年第三届热风学术青年论坛开幕合影。

2015年12月4日至7日,由重庆大学人文社会科学高等研究院和《热风学术》编辑部联合主办的第三届“热风”学术青年论坛在重庆大学举行。该论坛是由《热风学术》发起的系列学术活动,于每年12月份第一个周末举办。本届论坛主题为“乡村与城市:文化的力道”,共有来自美国加州大学 Santa Cruz 分校、韩国协成大学、香港岭南大学、台湾交通大学、澳门科技大学、中国社会科学院、北京大学、中国艺术研究院、上海大学、首都师范大学、重庆大学等海内外文化研究领域的专家学者和从事城乡文化的一线实践者60多人参加。

* 潘家恩,重庆大学人文社会科学高等研究院文学与文化研究中心副主任、硕士生导师。

张振,重庆大学人文社会科学高等研究院2015级硕士研究生。

一、文化研究的城乡视野

《乡村与城市》是文化研究的学科奠基人之一雷蒙德·威廉斯的经典著作，本届论坛选择同一主题，既是向开拓者致敬，更是希望通过对学科传统的回归，将城乡关系问题进一步引入文化研究，再次激活那充满张力和可能性的文化研究。

回到学科缘起，“二战”以来诞生的文化研究一直有着关注并介入实践的传统。如果说40多年前的威廉斯在“左右开弓”中打开了英国的城乡论述，那么对于有着更为广大乡村及更为剧烈城镇化势能的中国来说，文化研究何为？当现实“三农”日益被壁垒森严的学科所自以为是的垄断与遮蔽时，文化研究的跨学科传统如何在整体视野与实践互动中重获力道？

文化研究自上世纪90年代在大陆学界展开教研与实践以来，越来越多的学者都从不同角度意识到：文化研究应与中国大陆特定的现实国情和知识传统形成积极回应与互动关系。唯有如此，其才不至于成为一种飘在空中和无法对现实社会状况产生真正作用的舶来理论。

而对于中国大陆来说，重要的“本土性”体现应该是城乡关系问题以及与此紧密相关的“三农”问题。现代以来，由各种力量所催生并主导的城乡关系，决定了中国社会的基本走向。在此过程中，中国人对于乡村和城市之关系的社会意识和文化想象，一再显现出其强大的规范、重塑甚至于改造社会的能力。当前，随着新一轮城镇化的迅速展开，此种文化的辨认和想象力道，同样不可或缺。这意味着，对关注中国当代文化问题、有志于文化研究的学人而言，无论是重新描述、分析和命名迅速变动中的城乡关系，还是评价和反思文化在既有城乡关系中发挥作用的基本方式，都已成为横在眼前、需齐心协力且跨界推动方能完成的重要任务。从另外一个角度说，进一步确立中国大陆文化研究的本土意识与城乡视野，已经成为摆在文化研究面前的一项重要议题。

但遗憾的是，相对于中国庞大、复杂而严峻的“三农”问题与国情现实来说，当前华语世界文化研究与批评多以城市为主要对象与场域，与“三农”相关研究也多局限于对与农民相关文学作品的文本研究，而较少有更广视角与系统的研究。如王晓明所指：“至少到目前为止，中国大陆的文化研究基本上还是盯着‘都市’，以至于文化研究几乎可以等同于都市文化研究，文化研究界对今日乡村现实的隔膜，由此造成的种种幻觉，都显得非常触目”¹。针对此状况，进一步推动“乡村与城市”的整体视野，正是加强文化研究之国情自觉与在地化问题意识的一种努力。这既是本届论坛的初衷和源起，也是会议期间参与者的普遍感受。

二、现场与声音

本届论坛共分为五场研讨，主题分别为“城乡文化的媒介重构”、“文化生产机制中的城乡主体”、“城乡文化的再造”、“在而不属：当代工人的历史与现状”和“再思城乡：‘异数’的意义”，从不同角度切入对“乡村与城市”的思考与讨论。

1、大众媒介与城乡文化

主题为“城乡文化的媒介重构”的研讨围绕“城乡”与“媒介”率先展开。秦红雨（西南大学）指出：当下乡村视觉空间日益城市化、消费化和个体化，需要根本性的文化反思和空间重构。沙垚（中国社会科学院）以华县皮影戏为例，分析了政府、知识分子、资本的力量如何介入，并一同建构了当代皮影戏的新繁荣。方玲玲（浙江大学）通过分析地铁空间指出，地铁空间中人群的人

1_ 王晓明：《中国大陆文化研究的三道难题：以上海大学文化研究系为例》，见王晓明、朱善杰编《从首尔到墨尔本——太平洋西岸文化研究的历史与未来》，上海：上海书店出版社，2012年3月。

际互动与媒介传播具有注意力分散、停留时间短暂、传统纸媒接触有限等特征，而适应这一特征的新媒体社交功能的逐渐强大，抢占了大量的媒介接触时间。张宗艺（重庆大学）把目光投向“新中产”群体：曾经都市白领所表征的阶级身份不再有效，陷于困境的他们以种种文化想象重新缝合自己的“中产梦”，但是这种想象与行动上的“突围”既有效同时也有限。蒋磊（海南大学）从“解分化”（dedifferentiation）概念入手对城乡文化现象进行分析，认为伴随着中国的新发展与进入“消费社会”，“乡村—城市”的对立结构愈益被其它身份对立结构所取代，所谓“城乡文化”这一主题，已无法涵盖当下中国的文化大融合与大分流的现象。

通过本场讨论，让我们进一步认识到：无所不在的“媒介”力量已深度介入城乡文化的生产、流通、消费与再生产之中，并直接形塑着我们对于城乡文化的理解和想象。

2、文化生产与城乡主体

除媒介外，历史与现实中多元主体与各种力量都在广泛参与着城乡文化的生产，需要进行跨学科的立体讨论。

在随后进行的“文化生产机制中的城乡主体”研讨中，陈高争（四川大学）从清末民初农学知识生产问题入手，认为晚清西学输入、尤其是甲午海战失败之后，士人渐渐产生一种“事事不如人”的感情变化，采西法的程度开始和富强的时间及程度联系在一起，“农学”即为此种情势下的产物。张华（重庆大学）希望与当代乡村建设的一般研究展开对话，认为民国乡村建设运动应溯源至李大钊1919年《青年与农村》一文发表之时。因为这一时期正是一战结束和五四新文化运动高潮时，该历史背景赋予乡建一种新的历史视野和历史含义，创造着一种新的文明和文化，同时其还开启着一种新的民间视野。李静（赣南师范学院）对小说《问苍茫》进行了细致的文本解读，将小说中工人背后的全

球生产格局、微观层面的“工厂政体”等问题进行重绘，从而探讨了当代状况下“新工人”崛起的难题与挑战。高寒凝（北京大学）通过对“二次元”漫画《为龙》与《那兔》的解读指出，该类型漫画通过提供一种解决“趣缘认同”与“国族认同”间冲突的有效路径，释放了二次元爱好者的民族主义情感，为民族主义提供了一个新媒介的流行文化外壳。刘海军（重庆大学）探讨了年轻人“北上广情结”的客观与主观原因，并对《北京文学》关于“北上广热”的文化观察进行了分析与反思。黄灯（广东金融学院）以自己的家庭为例，认为通过原生家庭情感维系所实现的城乡互助，随着共同记忆的瓦解而越来越脆弱。如何建构可持续的回馈乡村模式，既是现有城乡体制所面临的根本挑战，也对当下知识分子找到切实可行的介入并回馈乡村路径提出了新的要求。

一方面是历史的回溯与扣联，另一方面是结合现实案例的当代分析与介入尝试。在历史与当代的呼应中，我们看到城乡文化生产中的不同主体在矛盾与困境中所进行的“突围”探索，以及其所开启的新视野和引发的新议题。

3、文化再造与行知互动

如果说上一场研讨呈现出历史与现实中各种不同主体所进行的“突围”努力，我们如何以此为资源，促进一种新文化的想象、思考与实践？

在围绕“城乡文化的再造”而展开的专题讨论中，朱丽丽（南京大学）以社交网络对青少年日常生活的形塑为中心，对既有研究与本土语境下的观点主张进行梳理，并提出有待进一步深化的研究问题与难点所在。孟登迎（中国青年政治学院）把目光投向“乡建青年”，一方面从历史角度对“支农（乡建）青年”的文化实践进行纵向梳理，另一方面提出了该青年群体在推动新文化实践中应引起研究者重视的新特征，并探讨了这些文化实践对新文化再造可能产生的影响。王欣然（上海大学）以装置艺术作品“物尽其用”与源于日本的“断舍离”整理术为分析对象，进而指出：在“断舍离”的年代，人与物的关系呈

现出“大量消费、大量抛弃”的特征，后者离不开文化观念悄然改变所产生的“内力”作用——这恰是文化研究可以展开观察反思与实践介入的入口。左楠（破土工作室）介绍了“破土工作室”的文化实践——将学院式批判转化为浅显易懂的大众语言，由此进行左翼思想的大众传播与本土化文化研究，最终指向对新思想的呼唤和希冀。张俊娜（福建农林大学）通过对长期参与的福建莆田汀塘村的乡村建设实践案例分析指出：通过推动成立社区民间组织，能够低成本的促进农村公共服务水平提升，有利于乡土公共性再造与乡村社会整合。刘映升（重庆巴渝农耕文化陈列馆）讲述了自己三十年来创办“巴渝农耕文化陈列馆”的缘起与经历，并介绍了自己在收藏农耕文物、保护巴渝农耕文化的实践探索与困难张力。张书岩（福建屏南耕读文化博物馆）同样结合自己的亲身经历，以“从告老还乡到爱我故乡”为题，讲述了自己作为一个退休公务员返乡后所进行的系列文化实践，其如何在接续、弘扬传统耕读文化的过程中，突破一种简单的“乡愁”与“乡恋”。

理论与实践间的互动与张力始终贯穿着本场讨论，学者和实践者们以不同的方式殊途同归于这一基本命题：只有回到真正的“现实”之中，让“行-知”形成有效互动，理论和思想才可能保持真正的力道。

4、当代工人：共识与张力

如果保持实践自觉，对于当下中国而言，最重要的实践命题之一即“新工人”问题。在主题为“在而不属：当代工人的历史与现状”专题研讨中，孙贺（台湾交通大学）通过对首钢退休职工和家属的工作生活景观进行访谈，进而指出：受访者们差异化的景观感受较多，一致性的感受较少，性别、年龄、阶层身份的差异以及居住空间形态的改变，构成了产生景观感受差异的主要因素。吕途（北京工友之家）以“90后”工友侯国安的故事切入思考新工人的文化重塑问题，进而指出新工人群体成为新工人阶级的前提应是在思想上认同、在情感上

信任并在民主基础上形成团结和组织。全桂荣(苏州星星家园社会工作服务中心)通过讲述自己的打工经历,详细阐述了自己开展新工人服务工作的缘起、服务工作的主要内容及当下面临的挑战与问题。崔柯(中国艺术研究院)对新工人艺术团创作歌曲的艺术特征进行了分析:以群体而不是个体为抒情主体,通过对“劳动”的自豪感与歌颂来直面现实困境并力图寻找突破的契机,在迷失中反思现实进而歌唱出一种新的战斗精神;而这样的艺术探索与现实实践,也正是恩格斯所称赞巴尔扎克的“现实主义的最伟大胜利之一”。秦晓宇(纪录片《我的诗篇》导演)带来了农民工诗歌的细致分析,指出方兴未艾的农民工诗歌正是一个新阶级趋于形成的文化表征。高明(上海大学)分析了《我的诗篇》及其预映式中关于阶级叙述的“去政治化”倾向,以及大资本将其作为自身文化资本的吸纳与征用,并指出了文化再生产过程中“再政治化”的困难与意义,如何从日常生活与文化入手,结合政治经济视野与实践维度展开设想。蔡博(上海戏剧学院)则认为,在纪录片《我的诗篇》中,工人生存现状与精神困顿的“历史性/结构性”追问被切断,工人诗歌被化约为一种审美对象,被吸纳且转换为中产阶级的文化审美;而该片“全球化”和“互联网化”的表达过程则反映出互联网时代资本力量强势且细密的渗透,以及在此主导下工人言说的深层困境。

本场讨论是两天论坛中气氛最热烈的一场,在求异存同的思辨追问中,参会学者和实践者展开了热烈的碰撞。其中既有对“新中产”与“新工人”协作联合的期待,也有对“阶级论述”的重申与回归。还有学者进一步提出:如果暂时搁置“新中产”与“新工人”是否能够联合的问题,那么联合之后会怎样?实际上带出一个更大的问题——我们如何看待20世纪中国革命史,如何设想未来中国和未来世界?

5、重思“异数”与差异自觉

联系上一场关于“新工人”议题的研讨，对被遮蔽或“放逐”维度（如“阶级”）的召唤不应构成对其他维度的新遮蔽。主题为“再思城乡：‘异数’的意义”的研讨，正是希望从“异数”切入，带出可能被忽略和遮蔽的新“低音”，以保持文化研究的理论敏感与差异自觉。胡疆锋（首都师范大学）以曾发挥积极的文化引领作用的新疆生产建设兵团为例，指出其六十多年来的兴衰荣辱与曲折变迁，兵团叙事作品中的情感结构发生着相应的变化，兵团文化正进入了漫长而艰难的转型期。谷李（西南政法大学）重读张贤亮《灵与肉》，从“抚摸”的意向切入主人公的感受结构，认为小说中的“劳动”是在主人公的感受结构基础上被选择，并为后者服务的。但以往评论多忽视了这一点，从而高估了小说中“劳动”对主人公角色的转变性作用。汪荣（海南大学）在民族问题与城乡问题的双重视野中思考少数民族打工文学所呈现出的少数民族民众的生活世界、情感纠葛和认同困境，而民族问题与城乡问题的论述，最终可能转化为尊严政治的讨论。代启福（重庆大学）以彝人“偷”矿的民族志书写为例，试图呈现所谓“偷”事实上是在资本的逻辑观念下，通过一系列的仪式排演与发明过程能动地创造了一套地方“采矿”的社会秩序和政治实践。实际上，资源开发中出现的“偷矿”问题事实上是政治经济学层面一种权力对另外一种权力的支配，其支配伪装的手段往往以发展为名，企业在惩罚“偷矿”人的同时，也进一步为自身操控地方资源提供了合法性基础。郑圣勋（重庆大学）以在贵州苗族农村中进行的田野调查为基础指出：一些乡村的少数民族同性恋者，被迫成为了双重命题（民族与性别）里的少数，导致了社会对这个少数群体的视野失焦与“污名”；而对此的研究，目的就在于为这些社会边缘主体的连线政治提供新的地基。

正如汪晖指出的：“在今天，对任何权力的分析都必须置于一个权力网络的关系之中，从任何一个单一方向上将自己塑造成反对者都是可疑的”²。对“异

2_ 汪晖：《去政治化的政治、霸权的多重构成与 60 年代的消逝》，《去政治化的政治——短 20 世纪的终结与 90 年代》，北京：三联书店出版社，2008 年 5 月。

数”的再现与自觉，让我们看到现实状况中矛盾张力的多维与复杂，其提醒我们必须同时“左右开弓”，以鲁迅所言的“横站”式精神来推进不随波逐流或非此即彼的研究实践。

三、问题与讨论

本次论坛围绕“城乡”与“文化”展开富有启发性的讨论，从中也产生了值得进一步思考和追问的问题。

1、新工人、阶级与异数

“城市留不下、乡村回不去”，处于城乡夹缝之中的新工人群体，意味深长的表征出当下中国城乡关系的各种问题与可能。关于新工人议题的讨论，作为本次会议的热点之一：既有对社会主义时期工人传统的回溯，也有对当下新工人状况及其艺术实践的探讨，还有对关注工人状况文化作品（纪录片《我的诗篇》）的案例剖析与立体聚焦。在此基础上产生了以下问题：

首先是“两种新穷人”（“新工人”与“新中产”）³之间的关系问题。有学者认为，从社会生产的角度考察，“新中产”与“新工人”事实上处于相似的结构位置之中，两者间应当或有可能进行“联合”，以抵御共同的“敌人”。但也有学者认为，“新中产”的境况远好于“新工人”，而且“新中产”正有意无意的参与建构当代社会的等级性文化区隔体系，展现出对新工人和工农大众不同程度的文化排斥，两者间“联合”的可能性非常小。与其想象“联合”，更应该重新召唤“阶级论述”的出现。而“阶级论述”在当今学术话语中的缺席，本身正是当下时代最重要的问题之一。

但另一方面，呼应“再思城乡：‘异数’的意义”研讨中的“差异自觉”，

3_ 参见汪晖：《两种新穷人及其未来——阶级政治的衰落、再形成和新穷人的尊严政治》，《开放时代》，2014年第6期。

当我们重新召唤“阶级论述”，同时不应该忘记对“阶级论述”展开反思。中国革命及社会主义历史实践中的“遗产”当然需要重新发现和继承，特别在当下这一“工农主体”被普遍弱化且“阶级分化”被巧妙置换的语境下。但是其巨大“债务”与教训问题同样需予以严肃对待与反省直面，如何自觉避免强大的“单一论述”对其他维度可能形成的新遮蔽⁴将是更大的挑战。

2、新工农的主体性何以可能？

论坛另一个引人思考的问题是，尽管参与者已经在努力拓展文化研究的城乡视野与实践自觉，但在回应与讨论工农和城乡问题时，仍然难以避免将工人与农民“他者化”，常常不自觉的滑向“底层书写”式的“代言”，而实际上“代言者”与“被代言者”之间依然存在着较大的隔膜与距离。其中，工人、农民依然无法逃脱被“他者化”、“对象化”的命运。如何充分意识并自觉于这一普遍状况，将是一个需要长期努力并探索的方向。

3、回到“现实”，介入“实践”

论坛最后的“圆桌讨论”中，来自北京工友之家的孙恒从实践出发，尖锐指出当下理论生产存在着“脱离现实”倾向：

当工人迷茫的时候，有没有理论家、思想家站出来，跟工人一起讨论，或者指明一个方向、道路？没有。……我有一个朴素的对于理论和实践的看法：理论，应该是来自实践的，然后又能够回到实践，可是今天我发现我们的理论远远地滞后于我们的实践。我觉得所谓的理论工作者，是脱离了，甚至是严重地脱离了现实生活。他们从来不会走到社会当中去，不会走向农民，走向工人。

4_ 例如丁玲的《“三八”节有感》所折射出延安时期在“阶级解放”下被压抑的“妇女解放”，参见李陀：《丁玲不简单——毛体制下知识分子在话语生产中的复杂角色》，《北京文学：原创版》，1998年第7期；冷嘉：《冷嘉：大风雨中的漂泊者——从1942年的“三八节有感”说起》，《文学评论》，2012年第2期。再如1953年毛泽东与梁漱溟的著名论争所折射出的“国家”与“阶级”的多维和辩证。

作为对类似批评的回应，会议中有不少学者展开了自我反思：当下的社会生活正面临越来越明显的整体性“危机”，曾经有效和“自圆其说”的意识形态话语裂隙频现，如何及时有效的与现实实践互动，发展出能够对社会进行及时有力的分析与批判的新理论或新思想？

如果有必要，它们来自哪里？其可能来源于其他区域（包括亚洲、非洲、拉丁美洲）富有启发性的实践资源或理论视野，也可能内在于中国革命及社会主义这一大规模历史实践的经验总结与教训反思。而强调“实践”，意味着让理论、知识和思想的出发点重新回归“现实”，促使学术生产最为重要的问题意识直接植根于激荡燃烧的“大时代”，而非逻辑内部的派生与自洽。

进一步说，只有当与实践充分互动时，“现实”才会向我们展示出巨大的丰富性：与主流社会和强势话语同时存在的，既有在张力与困境中不懈努力的探索实践者，也有充满着多样性和复杂性的草根民众——广大“草根”与更为宽广的乡土社会融为一体，顽强坚韧的存在着，可能性和建设性一直辩证无声地存在其间。“现实”不仅是“黑白”二色的二元对立，而包括两色间广阔的“灰色地带”，并且时刻处于动态变化之中。

回到“现实”且介入“实践”，即意味着对理论的修正、促进与再生产，并努力打破“理论工作者”与“实践先行者”间的相互隔膜，希望在思考上“求异存同”以求走的更远，在行动上“求同存异”从而多元包容。✂

《狱中札记》导论(续)

约瑟夫·A·布蒂吉格 (Joseph A. Buttigieg) *

田延_ 翻译 相明_ 校并统稿 **

《狱中札记》的构成与组织：

在葛兰西刚刚到达都里监狱的那些日子里——从罗马开始的令人难受而且使人衰弱的旅途搞得他的身体精疲力尽——他便开始打听，为了拥有一个属于自己的牢房使他能够从事写作，应该从谁那里获得什么样的许可。当他1928年8月13日给弟弟卡洛写信时，他已经新的监狱中度过了一个月，他指示卡洛，“以我家庭成员的名义（以母亲和你们的名义），向有关部门提出申请，让他们采取措施使我能够被安置在一个属于我自己的牢房里……在你们的申请中要强调，作为一个知识分子，我过去的工作使我很难在一个满是令我难受的病人的牢房里阅读研究；而且要询问，如果被单独关押，我是否能够获准拥有纸张和墨水，以便使我能够投身于对文学的本质和语言学的某些研究工作中去。”（LC，221—22）不久后，他移居到了一个单独的小牢房中。在他的信件里，他一直敦促卡洛致力于为他争取狱中写作权利的事务。同时，他也做出安排，开始收集整理他那四散的书籍，并且使他订阅的杂志转寄到都里的新地址。最终，在1929年2月14日，他

* 作者约瑟夫·A·布蒂吉格 (Joseph A. Buttigieg)，美国圣母大学教授，主要关注当代文学、批评理论，以及文化与政治的关系。主要著作有《多视角下的艺术家肖像》、《无边界的批评：后现代批评理论中的趋势及逆流》等。

** 田延，华东师范大学中文系博士研究生。相明，上海大学文化研究系博士研究生。

告诉塔提娅娜·舒赫特：“不久，我就又能够拥有在我的小牢房里进行写作的必要工具了，因此，我作为一个囚徒的最大愿望也将得到满足。”（LC，248）在他的下一封信中，他告诉他的内姐不要给他寄书了，因为“既然我将能够写作，那么我就会制定一份研究计划并且向你索要所需的书籍。随着时间的流逝，我就不需要任何书籍了。”（LC，251）从葛兰西最早写的那些信开始，他就想实现他所表达的愿望：开始工作和研究，而不仅仅是阅读。

葛兰西在一个普通练习本上的头两页，简要地说明了一些类似于研究计划的东西。在首页的上方，他写下标题：“笔记本一”，紧随其后的是它的起始日期：“1929年2月8日”。研究计划包括16个编着序号的标题（其中最后一个标题很可能是不久后添加上去的），它们被列在“主要论题”这个总题目之下。这个总题目里涵盖了葛兰西的四个研究领域——它们是葛兰西在1927年3月19日写作的那封“永恒的”书信中简要说明过的——中的三个领域，即：知识分子的历史、比较语言学和大众文化，其中缺少的是对皮兰德娄戏剧的任何涉及。但是，作为一组集聚着他的不同兴趣，并且对他的阅读给予某种指导的中心与话题，葛兰西在这个笔记本中所记录的最初的内容并不是完全的研究计划。所有在首页中被列出的话题在笔记本中都被探讨过，有些还比其他的更为深入，除了“8）狱中生活的经历”这一条外。（葛兰西的狱中札记，与他的书信相反，几乎完全没有人们通常所认为是自传性资料的内容）然而，这份列表仅仅在最低程度上暗示出了葛兰西所要从事的研究种类。例如，略过它之后，则是大量的话题，它们占据了笔记本中——包括“笔记本一”自身——某些最重要的篇幅，像贝奈戴托·克罗齐的哲学、洛里亚主义、对布哈林的实证主义社会学的批判、马克思主义哲学、马基雅维利的政治学等等。这份列表完全没有使读者对紧随其后的许多札记那不连贯的特点和支离破碎的结构，或者相反，对札记写作过程中，建立在他所列举的话题和一道被介绍的其他话题之间的复杂关系网络，做好心理准备。但这份最初的列表显然体现出葛兰西对历史、文化以及他的文化概念所涵盖的广阔领域的特别的兴趣。从这个意义上说，笔记本一中的头几页点出了葛兰西狱中著作最为突出的特点。它们同样优先关注那些葛兰

西给予特别注意的，而且后来明确地体现在所有笔记本中的话题，包括知识分子（笔记本十二）、流行文学（笔记本二十一）、天主教运动（笔记本二十）、民俗学（笔记本二十七）、美国主义和福特主义（笔记本二十二）、新闻业（笔记本二十四）和语法（笔记本二十九）。

葛兰西对文化的兴趣与其政治学之间的联系，在开头列出的“主要论题”中并非立马就能看出来（我说“立马”是因为通过思考才能看出，比方说，属于大众文化的那些题目反映出葛兰西的政治倾向），的确，在整个列表中，缺少任何一个明显的政治话题都会作为一件怪事使人感到吃惊。然而，与其说这是一件使读者感到迷惑的怪事，不如说它将提醒读者们想想葛兰西身处其下进行写作的条件。狱卒对他所做、所写的一切都保持着警觉的监视。每当他准备下笔写作时，监狱的批准以及他在都里填写在笔记本上的典狱长的签名就会浮现在他眼前。这并没有阻止他研究和写作他所认为重要的任何东西，但是他不得不谨慎行事。比如，他用伊里奇指称列宁，用勃朗施坦指称托洛茨基，在其他例子中，他通过创造性的迂回说法、类似的伪装的修辞手段来掩盖自己的真实意图。

葛兰西以写下“主要论题”列表而开始了第一个札记本的写作。第二天，葛兰西写信给塔提娅娜·舒赫特：“由于我现在能在我的小牢房里从事写作，所以我会大概记下那些对我有用的书籍，并且偶尔将书单寄给书店。由于我拥有了一个笔记本，所以我想根据一个计划进行阅读，并对某些话题进行更为深入的钻研，而且我已经不‘贪婪地阅读书籍’了……你想到了吗？我现在正在自己的小牢房里写作。眼下我只通过翻译些东西重返写作实践；其间，我也整理我的思想，使之有条理。”（LC，253）几个月中，葛兰西只是从俄语、德语书籍中进行翻译工作，为此他使用了不同的笔记本；他告诉他的妻子，朱丽娅，这一工作平复了他的紧张心情并使他感觉到更好了一些。同时，“笔记本一”中“主要论题”列表后面的那些页仍然是空白的。葛兰西并不特别急于开始写作，他依旧在脑海里构思能够集聚其思想的计划或方案。1929年3月25日，他写信给内姐：“我已经决定，首先集中精力撰写关于以下话题的札记：1）19世纪意大利历史并对知识分子派别的形成与发展予以特别的关注；2）历史理论及历史编纂学；3）美国主义和

福特主义。”（LC，264）构成“主要论题”列表的十六个题目现在被缩减成为三个，但是葛兰西仍未开始写作他的札记。一旦他在1929年6月的某个时候开始写作，他的知识视野竟是那样广阔，即使他自己那雄心勃勃的预想计划也限制不住。

1930年5月前，葛兰西就已经在笔记本一上写满了158条札记，它们长短不一，而且论题的范围广阔。这些札记中的绝大多数所讨论的问题在后来的笔记本中得到了更多的回应。实际上，笔记本一中整整三分之二的札记最终都被葛兰西勾画掉了，因为它们放入了后来的笔记本中（通常是以修改过的形式）。这个笔记本的一些札记内容来源于他早期著作中所阐发的那些理念和观点。关于阿希尔·洛里亚的札记就是一个恰当的例子。类似地，我们还会遇到一些札记，它们使人想起《南方问题的诸方面》这篇文章中的某些段落。虽然它们使葛兰西的狱中札记与先前的著作联系在了一起，但这些各种各样的札记却并没有裹足不前，相反，这些札记集聚了那些获之于过去的思想见解，并且开辟了一个新的、更加深远而广阔的研究领域，这项研究深入于意大利文化、历史和社会政治结构，深入于知识分子在所有社会阶层中的作用。尽管它具有零散性和异质性，但是“笔记本一”表现出一种思想上非凡的丰富感。在其中，可以发现致使葛兰西的一些概念得以形成的过程的最初几个阶段，这些概念是他最为重要和最为人所熟知的，例如，领导权和消极革命。当他完成笔记本一的写作时，葛兰西已经完全沉浸在他的研究中了，他的著述工作以令人惊异的速度进行着。

差不多在葛兰西用完笔记本一的同时（也许是在这之前），他开始在三个新的笔记本上进行写作。从前面的这一点可以看出，葛兰西同时在几个笔记本上写作，经常在没有用完一个本子之前就使用新的本子，同时又继续在他已经使用着的那些本子上写作。有些笔记本在很短的时间内就被完全写满了，而其他的则包含着那些被写了超过两年或许更多年的札记。葛兰西在差不多六个月的时间中就写满了笔记本三中的158个页码。当他1930年10月完成它的时候，他仍然在写作笔记本二和笔记本四，并且继续这样写了一年。同月，他还开始写作笔记本五。笔记本六和笔记本七（其中很大一部分是葛兰西自己对卡尔·马克思的德文版选集所做的意大利文翻译）在接下来的两个月中开始被

使用，但札记仍然被写在笔记本二、四和五当中。对这么多笔记本进行统一汇编——只有当葛兰西由于身体的衰竭而完全放弃他的计划时，才会停止对这些笔记本的写作——使得清楚地确定年代顺序变得极端困难，不仅是单独札记的年代顺序，甚至也有笔记本自身的年代顺序。根据它们的创作时间顺序来严格地编排和再现这些札记，在实践上是不可能的。然而，与此同时，也不能够简单地忽视这些札记和笔记本之间的时间关系，因为葛兰西在狱中的写作是其思考与阐释的复杂过程的记录与产物，这种思考与阐释是在一段时间内展开的。这种未完成的过程本身是很重要的。葛兰西的思想不是一个有着清晰可辨的开头、中间与结尾的线性论述的过程；它们既不是孤立的，也不是能够单独使读者获得感悟的断章残篇。葛兰西自己对组成其札记的各种要素的安排与重组，构成了他整个计划的一个重要方面，它是葛兰西借以深化其思想、充实其概念的主要论述方式之一。从许多方面来看，狱中札记的手稿都是一个迷宫。为了出版的目的而对手稿进行的编排，自然让它们——依据选用的编排原则，在或大或小的程度上——对读者少了一些迷惑，但那也仅仅是一个表面性的好处，如果它使读者忽略了这座迷宫中的错综复杂性。那么这种好处就会成为一个严重的缺点。

葛兰西对多个笔记本的同时使用，是对其计划的快速演变、对他所提出要考察的问题的大量分支与内涵，以及对他身处艰难的物质条件下进行写作的反映。他采取的写作程序中所涉及的因素是繁多而复杂的。他的兴趣广泛而多样，但是在他进行著述的过程中，他研究的各个方面变成了彼此关联的整体。他的作为整体的计划和达到该计划的一般方法并非十分系统化，但是他的阅读、研究以及札记写作，却是在一种规范与秩序感的支配下进行的。在他获得狱中写作权之前的许多个月里，葛兰西将绝大多数时间都用来重新思考那些他在狱中收到并阅读过的期刊中的问题。在研究大量期刊的时候，他对一些文章、书评、文告和其他问题都做了评注和摘录，他或者觉得它们很有趣，或者想对它们发表评论，或者认为它们在以后的某个时期会对他有用。当他已经开始笔记本的写作时，仍然对期刊进行相同的操作。那些由他对期刊的阅读产生的札记会在几个不同的笔记本中被找到，而且不可能总是能够确定，为什么它们被放在某个位置而不是另一个位置。

在许多情况下，不同的札记来源于单独的一个论题，比如 Nuova Antologia 这个论题在笔记本二和三中都能被找到，但这两个笔记本没有一个是专门用于某个特定论题的。不同的笔记本中也存在着许多类似的摘录的重叠，这些摘录是从其他期刊那里得来的。葛兰西很可能由于材料组织上的原因，把特定的材料放入特定的笔记本中，这些原因并不能够从外部迅速地辨识出来。也可能，在某个特定的时候，葛兰西正使用着当时立马能得到的无论哪个笔记本进行写作。在都里监狱中，葛兰西时常得不到他的所有笔记本——它们连同他的书籍被存放在一间储藏室里，而且他每次只能被允许索求其中极为有限的几本。

葛兰西在不同的笔记本中对材料进行的编排并不总是顺从于明显的逻辑，但它也绝不是随心所欲的。他头脑中的总体设计当然是复杂的，并缺乏稳定性，而且其界限一直在变换，尤其是在早期的阶段。然而，大约在他完成第一个笔记本的写作的同时，或者在这之后不久，葛兰西开始思考，留出某些笔记本，或者其中的一部分用来对特定的主题进行写作。所以，尽管他给笔记本二定名为“杂记”，并且像未题名的笔记本三那样（它和笔记本二不同，而和笔记本一享有紧密的相似性），用它撰写了涉及大量无关的或者关系不甚紧密的话题的札记，但是葛兰西开始写作笔记本四的时候，以明显的意图将它一分为二，这一意图是：至少将后半部分用于写作能够归在一个特定题目之下的一组札记。很难完全确定笔记本四中每一条札记确切的创作次序和这两个部分是否开始于同一时间。毋庸置疑的是，笔记本四中的大部分篇幅都是按照专题组织在一起的，整个第二部分（大概还有它之前的十五至二十页）从一开始就转向了特定的目的，而且葛兰西有意地选择把某些札记放置在其中，而不是放在他能够得到的其他笔记本的杂记集里。1930年4月末或5月初的某个时候，葛兰西在笔记本四中间那一页的顶部写到：“哲学札记。唯物主义与唯心主义”，并且在下面写到：“第一辑”。后面的篇幅，直到札记手稿的结束，全都直接或者间接地与对马克思主义理论的不同解释和探讨相关。单独的札记彼此之间并非紧密相连，它们没有包含一个系统化的阐述。然而，它们全部都包括在后来的笔记本中，在那里它们成为了对哲学的、批判的和理论的话题更加全面的论述的一部分。笔

记本四的首页也包含了一系列关于单个话题的札记。在标题“《地狱篇》中的坎顿十世”下面，葛兰西集中了一段时期内关于原文解释问题的札记，正像狱中书信和笔记本一中的“主要论题”列表所证明的那样，这一问题引起了他的特殊兴趣。他制定了一个超出其设想的，实际上是独立的、自足的计划——正如事实所证明的那样，两者都是有充分事实根据的并且是正确的——这一计划能够提供一种对但丁《地狱篇》里的坎顿十世的独到见解，并通过这种解释向克罗齐式美学的重要特性提出挑战。在手稿中，把属于“《地狱篇》中的坎顿十世”的札记与以“哲学札记。唯物主义与唯心主义。第一辑”为题的那一页隔开来的部分，则被用于撰写各种杂记，其中包括一些关于知识分子、教育以及美国主义与福特主义的特别重要的长文。

哲学和马克思主义不在笔记本一列出的“主要论题”之中，但是从札记创作的最初阶段开始，它们就作为引起葛兰西特别兴趣的领域而同时出现。可以确定，早期的笔记本中也包括大量与诸如知识分子、大众文化和19世纪意大利历史这些论题有关材料，这些论题葛兰西在他开始写作之前，就已经明确地宣称要好好地进行研究。哲学札记以许多方式和那些讨论其他论题的札记相联系，在这方面还有一个例子。例如，哲学札记中关于克罗齐的全面论述不能够完全从对知识分子和意大利历史的讨论中分离出来。同样，对布哈林的唯社会学论所做的理论批判——它也在“哲学札记”之中——和札记中其他地方对实证主义所进行的持续抨击也具有许多联系。但是，认为葛兰西按照专题来编排札记的最初的（尽管只是部分的）努力应该包括留出一大块篇幅收录他对历史唯物主义所作的零星思考，这样的看法是没有任何意义的。他对这些思考的重要性的强调，在笔记本七和八中被进一步加强了，紧接着的那些部分，葛兰西再次把它们分别留给了“哲学札记，唯物主义与唯心主义”——“第二辑”和“第三辑”。

葛兰西在极短的时间内设定的研究范围，以及他的研究引导着他进入其中的研究领域的多样性，使得葛兰西有必要决定把哲学思考集中放置在一个单独的、总体性的话题之下。他试图同时探索不同的道路，并继续进行他的不断扩展的计划。特别是知识分子的问题给他带来了许多烦恼：一方面，他越深入地钻研这个课题，就越清楚它的各种后果，

以及它对于整个历史研究中其他的、几乎每一个方面的巨大重要性；另一方面，由于他的条件限制，他开始怀疑自己是否能够以这个课题所要求的那种严密性来对它进行探究。虽然葛兰西从未怀疑过，知识分子研究对他想做的其他几乎任何研究来说具有核心地位，但他的书信显示，他曾摇摆不定，这种摇摆发生在为了多少以系统化的、有组织的方式进行研究而制定计划，与对自己从未能够比已经着手的那些研究前行更远而感到绝望这两种心情之间。1930年11月17日，他致信塔提娅娜·舒赫特：

“我已经确定了三个或四个主要话题，一个是18世纪以前意大利知识分子的全球性作用，这可以被分成几个部分：文艺复兴和马基雅维利等等。如果我有机会查阅必要的资料，我相信，一本真正有趣的和史无前例的书籍就会被我撰写出来。我说是一本书，仅仅是指，它是一定数量的专著的导论。因为问题在不同的时段以不同的方式呈现自己，而且我认为需要返回到罗马帝国时代。”（LC，378）

8个月后（1931年8月3日），散见在不同笔记本中的关于知识分子的札记已经变得更为全面而充分了，而且得出了对诸如国家理论的引人入胜的新思考，葛兰西沮丧地向塔提娅娜·舒赫特吐露说：

“可以确定地说，我现在没有任何研究与工作的实际方案了，这自然是注定要发生的。我本来已经打算思考某一组问题，但是这些思考在某些方面将不可避免地会导致一个文献搜集的阶段，一个著述和阐释的阶段，这种阐释需要有许多藏书才能进行。这并不意味着我完全浪费时间，但是我再也没有巨大的兴趣朝着既定的总方向前行了，至少目前是如此。我想给你举个例子。在过去的几年中，我最大的兴趣之一就是确定意大利知识分子历史中的某种特征。这一兴趣，一方面起自于探究国家概念的愿望，另一方面起自于了解意大利民族历史发展的某些方面的愿望。即使将它局限于最低程度，这项研究依然难以应对。有必要回到罗马帝国以及它所造就的第一批“世界性”（“帝国的”）知识分子。不得不研究神职人员的基督教会的形成，是它使帝国的知识分子世界主义这一遗产符合于欧洲等级制度的形式，等等。我认为，只有以这种方式，才能够理解为什么在18世纪，也就是教会与国家司法权进行第一次斗争之前，谈论意大利“民族的”知识分子是不可

能的，直到意大利知识分子成为世界性的知识分子之前，他们一直起着一种普遍性的、非民族性的作用（要么为教会，要么为国家），作为技术人员和专家，他们帮助组织其他民族国家，并向全欧洲提出，要做‘管理人员’，他们没有聚合成民族中的一个类群，或者说民族阶级中的一个特殊团体。——正像你能看到的，这一话题将引出一整套的文章，但是它需要一个完整的学术计划——我的其他研究也与此相同。你一定还记得我在大学获得的严格的文献学训练渗透给我的——很可能是过度的——那些方法论上的顾虑。(LC, 459—60)

除了展示出葛兰西从事研究时所面临的困难之外，这两封信还揭示出了其著作最重要的一些方面，并对理解有助于使笔记本成形的那些要素贡献很大。首先，它提供了对葛兰西研究知识分子问题的一般方法的简要说明，和它具备的广阔的历史视野。第二，它们能够使人看到——尽管是简略地——头七个笔记本中许多看似不相干的札记实际上和对知识分子有计划的研究多么紧密相关——许多关于马基雅维利、文艺复兴与人文主义、教会—国家关系、启蒙运动的后果与民族主义兴起等等是同一幅马赛克画上的许多个部分。第三，它们使葛兰西所发现的国家概念与知识分子的社会作用之间的关系变得明确，从这些联系中申发出葛兰西对政治社会与公民社会之间的关系，以及对领导权的大部分创造性分析。此外，它们还帮助澄清了葛兰西的知识分子概念，他们的不同种类以及他们的态度立场这些问题。总而言之，这些书信明显地体现出，知识分子问题的各个方面在葛兰西整个的政治—学术事业计划中所占据的优先的、甚至是核心的地位。最终，这两封书信证明葛兰西面对的是一个多么令人惊异的任务，以及为什么他有时对自己从未能够完成这项任务而感到绝望。

在上面提到的第二封信中，葛兰西举出了至少在当时使他放弃自己计划的两个因素。在他不能得到存放于大图书馆和档案馆中的各种资料以前，而且除非如此，他就不能够使他的工作取得更多的进展；他在任何情况下对文献学上的完整性的重视，不允许他在没有通过文献证据证明自身观点的情况下，从事进一步的研究。然而，其中还包括着第三个因素，葛兰西那时正在经历一个精神压力与身体衰竭的特别困难的阶段。在他写了

1931年8月3日那封信的第二天晚上，他的体内大量出血。自然，他的工作效率略微减慢了一些——但是，必须相对地理解“减慢”，尤其是当我们想到在1931年年末之前，葛兰西已经差不多写完了七个笔记本，并且即将进入第八个笔记本的写作。事实上，放弃知识分子研究——这项研究构成了他的几乎所有研究的核心——的想法只是糟糕的健康状况造成的一时的结果，这并不是说，那阻止葛兰西严肃地进行研究——它有望为葛兰西开辟出如此令人振奋的历史与理论的界域——的条件没有使他深深地感到沮丧，而是说他的适应能力战胜了他被囚禁于其中的悲惨处境。从他被关押的时候开始，他就用自己已经采取过的相同的方式来面对困难，即：利用他的知识资源和自律精神来集中思想，并制定能够使他继续其著述的对策：“从石头中抽取血液”，尽管他身处于一切约束之中。他的新对策的主要部分在引用的两封信中表现了出来，在前一封信中，他提到了准备一个“对一定数量的著作所做的导论”的可能性，而在后一封信中，他表示如果给他机会，他将写出“一个完整系列的文章”。装在他心中的这类文章在笔记本八的首页上被简略地进行了阐述。在同一页上，葛兰西还表达出哲学以及方法论上的顾虑，他曾对塔提娅娜·舒赫特提到过这种顾虑，并把它看作一种阻碍其研究进一步发展的障碍物。

在《狱中札记》的总体结构中，笔记本八意味着一个具有重大意义的关头，甚至可以说是一个转折点。葛兰西似乎本来打算把这个笔记本用于两大块单独的、以专题形式组织起来的札记。但是正如我们已经指出的那样，最终，三分之一的篇幅被用于以“哲学札记。唯物主义与唯心主义”为题的第三辑札记。笔记本的首页上也写有一个标题：“对意大利知识分子历史的零散注释与笔记”。然而，在此题目之下，并没有符号§，该符号是葛兰西按照习惯标记每一条札记的开端时采用的。相反，这个标题后面紧跟着大量的材料，这些材料只能被描述为，是葛兰西对其计划进行评价与重新阐述的一份具有内在涵义的记录。这份计划至少要涉及到关于知识分子的研究。第一页的前半部分包括了一系列关于这些札记的本质的断定、强调了它们的暂时性特点、它们的局限以及其中某些内容错误的可能性。葛兰西写到，“这些札记也许会产生一些独立成篇的文章，但是不会产生一部全面而有机的著作。”然而，他同时也强调，他并不打算只是编纂出

一部关于知识分子的内容纷乱的杂录，或者“一部百科全书式的资料汇编，目的在于填补所有可能的与可以想象出的‘理论空白’。”这是葛兰西在笔记本中第二次较为详细地谈论到其札记的暂时性特点，以及它们可能包含的错误。第一次出现在一条补充说明性的评论里面，它位于一条关于布哈林《历史唯物主义》的札记末尾，这条札记写在笔记本四的“哲学札记”第一辑之中（§16）：“请仔细看这个结论。总地来说，请记住，所有这些札记都是暂时性的，而且是作为产生自笔尖的东西被写下来的：它们必须被详细地审视和检查，因为它们毫无疑问含有不确切之处、年代错误、必然包含着错误行为的错误方法等等，这是由于，这些札记仅仅拥有一种暂时的备忘录的功能。）”

将笔记本八的第一段与笔记本四中的早期评论区分开的，首先是它的这样一种地位，即：作为开头的提示与关于其后所有内容的具有劝诫性质的声明；其二，是它对一个特殊话题——在此处是指知识分子的问题——的论述性质：既非大杂烩式的杂录，又非完整或统一的著作。”类似的一种“提示”也在笔记本十一的首页中被突出地呈现了出来——其文字几乎是从笔记本四的补充性评论中一字不差地摘录出来的；而且，当然，笔记本十一的主体部分中包含着对大量材料的整理与综合并不是偶然的，这些材料最初是草拟于那三辑“哲学札记”之中的。（草拟于这三辑中的其余札记大多数被收集在笔记本十中）。在笔记本十一中，这些札记出现在“哲学研究与文学研究导论及起始部分的札记”这个总标题之下。然而，由于它的编排，笔记本十一首页上的具有劝诫性质的声明类似于笔记本八开头的段落，而且两者的效果与动机与笔记本四中所作的那些评论十分不同，它们拥有比题外话更多的内容。此外，在所有笔记本中，葛兰西在许多时候都明确地提出要核对、检查、重新审视他已经写过的东西。但是它们的作用是不一样的。

对暂时性特点与主导着笔记本八和笔记本十一的不完整性的突出强调，表明葛兰西当时正表达着他的一种极其特有的焦虑。这种焦虑源自于他的一项决定，即：开始以专题的形式来组织至少几个笔记本的内容。他想给予他的札记以某种秩序，想对激增的想法与四散于几个笔记本中的材料保持一种控制。但是，与此同时，他也打心眼里担心，唯恐通过给予札记内容以一种有秩序的外观，或者清晰的条理而使札记成为完成的，或

者近乎完成的著作，并因此产生错误。当葛兰西重新思考其札记写作的步骤、重新评价整个研究的形态、当前的状况，以及对其研究的未来指导时，当他将要开始以专题名称来组织一些笔记本中的某些材料时，葛兰西的这种先入之见会如此公开地展现自身当然就不是偶然的了。他在文献学上的顾忌无疑是这种先入之见得以产生的首要原因。然而，他已经遇到了错误地处理其著作的潜在危险，这些著作在他对马克思的研究中从未打算出版，而且这很可能是他对自己的著作谨慎认真的另一个原因。（另一方面，这也很好地成为了这样一个例子，即：葛兰西创作札记的自我经验，使他准确地理解了马克思未完成的、或者说，他身后文章所具有的那种疑难的特点）实际上，第一辑“哲学札记”中的第一条就和对马克思生前出版的著作，以及从他的手稿中汇编而成并在其死后出版的著作进行区分的重要性有关。在这条札记中——它作为题目是“方法的问题”的札记，以略微改动的形式重新出现在笔记本十六中（§2）——葛兰西比较详尽地讨论了在处理未完成的材料时必须采用的严格的步骤：

“此外，在同一作者的著作当中，必须把他完成的和出版的著作，与那些未出版的著作区分开来——因为它们是未完成的。对于后者的内容，一定要非常谨慎地对待：它必须被看做是不确切的，至少是没有既定形式的；它必须被看作是仍然处于阐释过程之中，仍然具有暂时性的材料。”（4，§1）

在笔记本八的首页上关于札记暂时性特点的导论性声明之后，立刻紧接着一份“主要意图”的长长的列表，也许正是由它们产生了有关知识分子的札记。这份列表包含着一个广泛的话题范围（一共有二十个话题），它展示了知识分子问题的各个方面，而这一问题葛兰西已经思考过，并在当时发展至其顶点的问题。这张列表里的某些题目与笔记本一中列举的“主要论题”中的几个题目是一致的，尽管并不总是完全符合，比如：

“1870年前意大利知识分子的发展”、“连载小说这种流行文学”、“民俗学与常识”、“布雷夏尼神父的徒子徒孙”、“天主教运动史”等等。“主要意图”列表中的其他题目，比如“改革与文艺复兴”、“马基雅维利”、“学校和民族教育”、“世界大战之前B·克罗齐在意大利文化中的地位”、“中世纪的市镇：国家的经济社团时期”、“洛里亚主义”

等等，与分布在前七个笔记本中的许多札记的标题，或者至少与其主题是相一致的。通过准备这份列表，葛兰西做出了一个有效的决定，即：在他的大量札记中，哪些部分属于，而且能够被整合在一个（或几个）专门用于讨论知识分子这个总话题的笔记本中。“主要意图”的目录中绝不包括葛兰西已经写出来的札记里所讨论的所有题目，但是它充分地显示，葛兰西对知识分子问题所做的深入研究的范围已经变得何等广阔，而且在某种程度上，对他的著作进行评价并且创造一种能够使他继续写作的方法又是何等的重要。

在“主要意图”列表的末尾、笔记本手稿第二页上方这个位置，葛兰西写到“附录：美国主义和福特主义。”他肯定打算增加其他话题，这些话题与他的知识分子研究相关，但却并不直接地作为其中一部分。另一份列表位于笔记本八的第三页手稿上，它很可能写于“主要意图”列表稍后的时间里。这份题为“主要类别”的列表由十个小标题组成，他们全部被标上了下划线：

- 1、知识分子。学术的问题。
- 2、马基雅维利。
- 3、百科知识和文化话题。
- 4、哲学研究导论和对《社会学通俗手册》[即布哈林的《历史唯物主义》]的批判札记。
- 5、天主教运动的历史。天主教的整体论——耶稣会士们——现代主义的教徒们。
- 6、各种学术札记的杂录（过去与现在）。
- 7、意大利复兴运动（从奥莫代奥的《意大利复兴运动的时代》的意义上来说，但特别强调更为纯粹的意大利主题）
- 8、布雷夏尼神父的徒子徒孙。大众流行的文学（文学札记）。
- 9、洛里亚主义。
- 10、关于新闻业的札记。

正如我们所能看到的那样，这张列表的几个题目恰巧与笔记本一中“主要论题”列表里的题目相一致，不然就是与仅仅出现在笔记本八的头两页上，并且与“主要意图”列表中有关知识分子那一部分的题目相一致。没有必要去在这些不同的列表之间建立确

切的联系。在这最后一份列表里进行的，是葛兰西为组织他的材料而概括另一种方法的努力。有趣的是，紧随这张列表之后的是164页札记。这一想法公布于该笔记本首页上方的文字当中。葛兰西由于某种原因，放弃了把笔记本八的第一部分用于写作“对意大利知识分子历史的零散注释与笔记”这样的想法。然而，这并不意味着他没有坚持这样的观念，即：在札记中建立某种秩序，或者将某些笔记本用于特定主题。为了防止他的整个计划落空，对笔记本中间的材料进行重组，是他既想做又需要做的事情。他在1932年2月22日写的一封信中对塔提娅娜谈到了这个情况：

“对于我写的那些关于知识分子的简单札记，我真不知道该从哪里开始：他们四散于一系列混杂着其他各种札记的笔记本中，而且我应该首选把它们收集在一起，并按照顺序来编排它们。这项工作重重地压在我身上，因为我频繁地患头痛病，它使我丧失了必要的专注。从实际的角度来说，由于我必须在其中工作的条件与限制，也使得这项工作任务十分困难。如果你可以的话，请寄给我一些笔记本，但是不要像之前寄给我的那样太大，而且不便使用，你应该选择常规尺寸的笔记本，就像在学校中使用的那种，没有过多的页码——至多40—50页——这样它们就不会逐渐变成混乱的、大杂烩式的杂录。我想得到这些小笔记本，严格地将它们用于重新编排这些札记、按照话题把它们分开，并使之条理化的目的。这将使我打发时光并将帮助我获得某种理智上的秩序。”(LC, 576)

于是，他继续前行。

笔记本八之后的大部分本子，实际上，都具有独特的样貌。从1932年初到1933年末他从都里出发之间的这段日子里，葛兰西开始在九个不同的新笔记本上进行写作——这九个笔记本中的其中四个：笔记本九、十四、十五以及十七，都含有杂记——同时他仍在笔记本八和一些早期的笔记本上写作札记。但是，笔记本九中也含有大量汇集在“关于意大利文艺复兴运动的札记”这一题目之下的札记。笔记本十七被明确地定名为“1933年杂记”，而笔记本十五却以下面的叙述而展开：“这个笔记本开始写作于1933年，而且没有考虑到特定笔记本中主题与札记的分类。”所有这些葛兰西在都里的最后两年中

开始写作的笔记本，都是葛兰西所说的“特定笔记本”，即，它们当中的每一本都用于一个特定的话题，如下所示：

笔记本十：“贝奈戴托·克罗齐的哲学。”

笔记本十一：“哲学研究导论。”该标题并未写在笔记本上，但是葛兰西在笔记本十中明确地以此题目来指称这个笔记本。

笔记本十二：“关于一组讨论意大利知识分子历史的简要注释。”

笔记本十三：“关于马基雅维利政治学的简要笔记。”

笔记本十六：“文化的话题 I”（这个笔记本的大部分内容很可能创作于 1934 年，葛兰西移居到福米亚之后）

包含在这些笔记本中的大量材料都源于早期的札记。然而，在进行详细阐述与重新编排的过程中，葛兰西的工作需要进一步地深入，他的整个计划的总特征也获得了较为清晰的界定，尽管它从来都不是稳定的，他的学术研究方法在政治上和理论上的重要性也变得逐渐明显起来。

当葛兰西在这第一组特定笔记本上进行写作的时候，他的健康状况已经恶化到了肉体与精神完全崩溃的边缘。1932 年 8 月 29 日，他向塔提娅娜·舒赫特坦承：“我已经到了抵抗力崩溃的边缘了，而且我不知道将会有怎样的后果。”（LC, 665）与此同时，为了获取对他的开释，各种各样的努力都在进行着，但是法西斯当局并不会心软，除非葛兰西自己承认失败并且为了自己的利益而递交争取宽大处理的申请书。不论其处境多么可怕，葛兰西坚决拒绝屈服。1933 年 3 月 7 日，他几乎全面崩溃。两周后，一位对他进行诊断的医生宣称，如果葛兰西仍然在都里监狱这样的环境中生活，那么他的生命就要受到威胁。为葛兰西的开释所做的斗争尖锐化了，它主要是通过由斯拉法和法国左翼知识分子所发起的倡议进行的。葛兰西自己请求被转移到别处，而最终，他被告知，可以转移到位于福米亚的圭西萨纳医院。他于十月离开都里，在茨维塔维奇亚监狱的医院度过了几周后，于 1933 年的第一周内抵达福米亚（他仍然是一个处于警察持续监视下的囚犯）在两个月内，他在笔记本上又重新开始了他的著述。

在福米亚的日子里，葛兰西开始写作如下的十二个笔记本，它们全部与先前在各种计划中列举出的话题有关：

笔记本十八：“尼可洛·马基雅维利Ⅱ”

笔记本十九：葛兰西并未给该笔记本命名，但它的第一条札记是这样开始的：“两组研究。一组关于意大利复兴运动的时代，第二组关于意大利半岛先前的历史。”它的内容几乎是专门讨论意大利复兴运动的。

笔记本二十：“天主教运动——天主教的融合论者——耶稣会士们——现代主义的教徒们”

笔记本二十一：“意大利民族文化的问题Ⅰ：大众流行的文学”

笔记本二十二：“美国主义与福特主义”

笔记本二十三：“文学批评”

笔记本二十四：“新闻业”

笔记本二十五：“历史的边缘。底层的历史”

笔记本二十六：“文化话题Ⅱ”

笔记本二十七：“对‘民俗学’的思考”

笔记本二十八：“洛里亚主义”

笔记本二十九：“语法研究导论的札记”


在这最后一组笔记本中，除了其中一本以外，其他的几乎全部都是从最初草拟于图里的那些笔记本中建构出来的，但是正如此前的特定笔记本那样，原文中添加的部分、详细的论述，以及重新的编排都是十分重要的。例外的是笔记本二十九——它的九条札记完全是原创的。葛兰西从他被捕后一开始的日子里，就已经打算从事语言研究。他在“主要论题”列表中反复提到他的打算，但是他似乎从来都没有时间深入这个课题。最终，在福米亚，他回过头来去研究他最初酷爱的一个知识对象，即：语言学。笔记本二十九以及其他所有写于福米亚的笔记本都只是部分地被使用着；实际上，其中许多本仅仅包括几页札记而已。在同一时间里，葛兰西仍然往早先就开始写作的笔记本中添加札记；

笔记本十六是最明显的例子，因为它的大多数内容（也许是全部内容）创作于葛兰西在福米亚期间。

尽管在福米亚，他的居住条件明显要比在图里监狱舒适得多，但葛兰西的健康状况仍然极端危险。1935年6月，他遭受了严重的病痛折磨，并在不久后被转送到了罗马的库苏马诺医院。离开福米亚之后，葛兰西对他的笔记本就没有再添加过任何内容。大量不完整的和零散的计划被放弃了；葛兰西已经耗尽了他的所有精力。他不能再进行更深入的研究了。他的大脑并没有像他的迫害者所希望的那样停止运作，但是他已经被残酷地损害为一个身体上遭受摧残的人。然而，葛兰西的最后两年并非是平静的。在此期间，他写给家人的信是非常令人心酸的文献资料，它给我们呈现出一幅葛兰西性格特点的浮雕画，这种性格特点在笔记本中自然是容易看到的，特别是他对孩子们的影响以及对他们智力与道德发育的兴趣。

葛兰西死后，默默无闻了很久。在狱中札记被运送到莫斯科之后，意大利共产党的流亡领导人一看到它，就认识到了它的重要性。但是，只要法西斯主义继续掌控着意大利，或者掌控着战争来蹂躏欧洲，他们就什么也做不成。1939年至1943年间，只有少量简短的文章是关于葛兰西的，其中一篇是由马里奥·蒙塔格亚纳写的并发表在《国家工人》（1942）上，当时它是在纽约出版的。蒙塔格亚纳的短文中，首次公开暗示了葛兰西狱中札记的存在。意大利共产党的领导人们一返回意大利，即使还在战争结束之前，就十分迅速地开展起出版葛兰西狱中札记的计划，尽管许多编辑工作还需要完成。1944年4月30日，即葛兰西逝世7周年的时候，后来被确立为意共领导人的陶里亚蒂为《团结报》的读者提供了一份对“葛兰西的书面遗产”所做的总体说明，并宣称出版这些笔记本的准备工作正在良好有序地进行着。两年后，即1946年4月，负责第一版葛兰西手稿的编辑菲利斯·普拉托内在陶里亚蒂创办的期刊《新生》上对狱中札记做了更为具体的描述。像陶里亚蒂一样，普拉托内也把这些笔记本称为葛兰西的书面遗产。普拉托内文章的副标题，暗指着在后来引起特别关注的，札记中的一个方面——关于意大利知识分子的历史。

署名为葛兰西的第一本书（即：《狱中札记》的第一个版本）出版时，恰逢葛兰西

逝世十周年。一年后，六卷本《狱中札记》中的第一卷出版了，最后一卷于1951年问世。对于第一个版本的札记来说，手稿中的材料是按照专题来分类的，采取的是葛兰西自己对特定笔记本进行编排时所显示的方式。这六卷本的题目，按照出版顺序依次是：“历史唯物主义与贝奈戴托·克罗齐的哲学”（1948）；“知识分子和文化的组织”（1949）；“关于马基雅维利政治学及现代国家的札记”（1949）；“文学与民族生活”（1950）；“过去与现在”（1951）。在为出版狱中札记而进行准备的过程中，最初的编辑团队选择只使用那些札记的后一种版本（这些札记在手稿中存在两种版本），创作的年代顺序显然由于专题性的编排特点而被忽略掉了。同样地，一些札记也被删节了。这些编辑者的决定使得葛兰西的著作更易于阅读，并且使它们对非专业的读者来说更易于接受。然而，从文献学与政治学两者的角度来说，最初的编辑者们使他们自己遭受了抨击。正如他们从出版发行的版本中删掉某些札记的政治动机那样，他们所采取的方法的准确性也受到了质疑。在那些抨击共产党对第一版狱中札记手稿材料进行处理的人当中，许多都怀有他们自己的磨得光亮的政治利斧。最常提出的控诉之一就是，葛兰西手稿中的材料被以这样一种方式进行处理，是为了使他以一副列宁主义者的样子出现，而不是如其所是。当然，这些批评只是盲目的争辩，因为在那个时候他们并没有第一手的知识，或者说没有直接接近原著的机会。然而，正如它所证明的，对共产党在准备葛兰西狱中札记的版本过程中取消或者删节重要资料的控告，是被严重夸大的，而且并不是特别能够成立的。在任何情况下，围绕着文本自身所进行的大部分有政治目的的辩难，以及文献资料方面的争论最终都被瓦兰提诺·盖拉塔纳筹备编辑的这一《狱中札记》的精良版本所平息，这一版本是为葛兰西研究院编辑的，并且于1975年出版。（未完待续）

2016年第2期
总第2期

