

论 文 <<<<

译文 <<<<

## **Contemporary Marxism Review(10)**

**The Journal of the Center for Contemporary Marxism abroad,  
Fudan University**

Editor-in-chief

*Yu Wujin*

Associate Editor-in-chief

*Chen Xueming Wu Xiaoming*

Edited by

*The Center for Contemporary Marxism abroad*

Published by

*Renmin Press*

当代国外马克思主义研究中心顾问：

海外：(以字母为序)

Tony Andréani[法]

Jacques Bidet[法]

Iring Fetscher[德]

Agnes Heller[匈]

F. R. Jameson[美]

Georges Labica[法]

Francette Lazard[法]

Michael Lowy[法]

David McLellan[英]

Juergen Habermas[德]

Bertell Ollman[美]

John E. Roemer[美]

John Rosenthal[美]

国内：(以姓氏笔画为序)

王邦佐

韦建桦

伍伯麟

庄福龄

刘放桐

李其庆

余源培

杨春贵

陈占安

陈先达

秦绍德

顾锦屏

徐崇温

黄楠森

陶德麟

靳辉明

主 编：俞吾金

副主编：陈学明 吴晓明

学术委员会：(以姓氏笔画为序)

王 东 王德峰 朱立元 朱钟棣 衣俊卿

冯 平 孙正聿 孙承叔 孙 辉 李瑞英

吴 松 吴晓明 何 萍 张一兵 张晖明

张 雄 余文烈 陈学明 陈振明 林尚立

杨 耕 俞可平 俞吾金 袁 新 顾海良

梁树发 韩庆祥 韩 震 童世骏 曾枝盛

执行编辑：汪行福 林 晖

# 目 录

## 论 文

- 从思想世界降到现实世界 ..... 俞吾金 (3)
- 马克思对黑格尔及青年黑格尔主义者的批判
- 评20世纪90年代初以来的西方的马克思主义哲学  
研究 ..... 陈学明 (14)
- 回到生活世界 ..... 孙承叔 (54)
- 西方马克思主义基础理论的革命转向
- 马克思的宗教剥夺论与补偿论 ..... 郁喆隽 (79)
- 宗教社会学的继承和反思
- 德国哲学:前世与今生 ..... 吴苑华 (94)
- 从现代性批判的层面上看
- 如何理解思维与存在同一性的辩证法 ..... 文学平 (119)
- 普罗米修斯的四重身份 ..... 孙 斌 张艳芬 (137)
- 对马克思的普罗米修斯的一个神话学考察
- 国内公共哲学研究现状及展望 ..... 葛红梅 (159)
- 浅析苏东剧变以后的西方“市场社会主义”理论 ..... 金瑶梅 (177)
- “席勒元素”与政治自由 ..... 余永林 (189)
- 耗费与空无:巴塔耶自主权思想探要 ..... 杨 威 (203)
- “是”和“不是” ..... 刘 芳 (224)
- 卢西安·哥德曼悲剧辩证法的基本特征

- 基于民族性的社会主义诉求 ..... 李瑞艳 (247)  
——安德森从英国民族性特征对发达国家走向社会主义的  
哲学思考
- 霍耐特与弗洛泽正义论争的问题与实质 ..... 李和佳 (263)
- 埃尔斯特:马克思主义方法论的另一个框架 ..... 孔 慧 (275)
- 从历史到主体性 ..... 张莉莉 (287)  
——资本主义是阿兰·巴迪欧意义上的空无吗?
- 从现象学走向“辩证唯物论” ..... 钱立卿 (299)  
——评越南现象学家陈德草开辟的一条哲学途径

## 译 文

- “政治性”:政治神学可疑遗产的合理意义 ..... [法]哈贝马斯 (329)
- 作为“社会想象”的人类尊严 ..... [法]劳 曼 (345)  
——论 1945 年后人权与人类尊严宣言的历史意义
- 戈德曼、冉森派和法国大革命的起源 ..... [法]魏明德 (363)
- 马克思的全球化理论的哲学基础 ..... [日]内田宏 (376)

# Contents

<b>Descending from The World of Thought to The World of Actuality</b> .....	Yu Wujin ( 3 )
—Marx's Critique of Hegel-Young Hegelians Idealistic Concept of History	
<b>Comment on Western Marxism Philosophy Studies Since the Early 1990s</b> .....	Chen Xueming (14)
<b>Back to the living world</b> .....	Sun Chengshu (54)
—Revolutionary transition of the basic theory of Western Marxism	
<b>Marx's Deprivation and Compensation Theory of Religion; Heritage and Reflection from Sociology of Religion</b> .....	Yu Zhejun (79)
<b>German philosophy: past and present</b> .....	Wu Yuanhua (94)
— from the critical modernity	
<b>Dialectics and the Principle of Identity of Thought and Being</b> .....	Wen Xueping (119)
<b>The Four Positions of Prometheus</b> ...	Sun Bin, Zhang Yanfen (137)
—A Mythological Research on Marx's Prometheus	
<b>Outline and outlook of the Domestic Study of Public Philosophy</b> .....	Ge Hongmei (159)



**On the Theory of Western Market Socialism after the**

**Disintegration of the Soviet Union** ..... Jin Yaomei (177)

**“Schiller Elements” and Political Freedom** ..... Yu Yonglin (189)

**Consumption and NOTHING** ..... Yang Wei (203)

—— On Bataille’s Thought of Sovereignty

**“Yes” and “No” : The Basic Features of Lucien Goldmann’s**

**Tragic Dialectics** ..... Liu Fang (224)

**The Socialist Appeal Based on Nationality** ..... Li Ruiyan (247)

—— Anderson’s Philosophical Thinking on the Socialist Road of the  
Developed Countries From the British National Characteristics

**On the Problem and Essence about the Debate on Justice**

**between Honneth and Frase** ..... Li Hejia (263)

**Jon Elster : An Alternative Methodological Framework in**

**Marxism** ..... Kong Hui (275)

**From History to Subjectivity : is Capitalism the void of**

**Badiou?** ..... Zhang Lili (287)

**From Phenomenology to Dialectical Materialism**

..... Qian Liqing (299)

—— An Explication of the Approach of Tran Duc Thao

**“The Political” : The Rational Meaning of a Questionable**

**Inheritance of Political Theology** ..... Jürgen Habermas (329)

**Human dignity as “social imagination”** ..... Georg Lohman (345)

—— About the historical significance of the declaration of  
human rights and human dignity after 1945

**Goldman, Jansenism and the Origin of the French**

**Revolution** ..... Benoit Vermander (363)

**The Philosophic Foundations of Marx’s Theory of**

**Globalization** ..... Hiroshi Uchida (376)

论文



# 从思想世界降到现实世界<sup>\*</sup>

——马克思对黑格尔及青年黑格尔主义者的批判

俞吾金

**内容提要:**马克思对黑格尔及青年黑格尔主义者的唯心主义历史观的批判主要是沿着思想、历史和语言这三个维度而展开的,而这一批判对哲学家们提出的根本要求是:从思想世界降到现实世界。马克思的批判在当代哲学研究中仍然具有重要的理论意义和现实意义。

**关键词:**批判 思想 历史 语言

马克思对黑格尔及青年黑格尔主义者的唯心主义历史观的批判,不但在其确立唯物主义历史观的过程中起着关键性的作用,而且也当代哲学中某些重大观念的形成奠定了思想基础。然而,研究者们常常忽略马克思在这方面所做的重要工作,这就使他们既看不到马克思的批判意识与当代哲学之间的内在联系,又很容易在当代形形色色的唯心主义历史观面前失去自己的判断能力。可见,我们有充分的理由重新关注这段历史,以便对马克思的批判精神获得更深刻、更全面的认识。

众所周知,早在 1843 年 9 月致卢格的信中,马克思已经指出:“新思潮的优点就恰恰在于我们不想教条式地预料未来,而只是希望在批

---

\* 本文为 985 工程第三期项目《后现代视域中的马克思理论》(2011RWXKZD011)和国家社科基金重点项目《科学发展观重大问题研究》(09AZD008)的阶段性研究成果。

判旧世界中发现新世界。”<sup>①</sup>与费尔巴哈所倡导的单纯的宗教批判不同,马克思对旧世界的批判主要是沿着政治观念和法的观念而展开的,而且他把批判的触须深入到这些观念的支援意识——黑格尔及青年黑格尔者的唯心主义历史观中去了,并明确地提出,“从思想世界降到现实世界”(aus der Welt der Gedanken in der wirklichen Welt herabzusteigen)<sup>②</sup>是这一批判的根本任务。马克思对黑格尔及青年黑格尔主义者的唯心主义历史观的批判主要是围绕以下三个观念来展开的。

## 思想统治着世界

人是有思想、有观念的存在物,而人的行动总是在自己的思想、观念的支配下展开的,尤其在生产劳动中,人是先有预定的目的,甚至有具体的草图,再去从事实际活动的。正是这类处处可以见到的表面现象使哲学家们陷入幻觉,以为思想和观念统治着世界。正如马克思在《德意志意识形态》手稿的一段被删去的文字中所表达的:“德国唯心主义和其他一切民族的意识形态没有任何特殊的区别。后者也同样认为思想统治着世界,把思想和概念看作是决定性的原则,把一定的思想看作只有哲学家们才能提示的物质世界的秘密。”<sup>③</sup>按照马克思的看法,在肯定思想统治着世界这一点上,不同民族的唯心主义者之间并不存在重大的分歧。当然,比较起来,德国的唯心主义哲学家,尤其是黑格尔,在肯定并论证思想统治着世界这一点上做得比其他哲学家更引人注目,因为“按照黑格尔的体系,观念、思想、概念产生、规定和支配人们的现实生活、他们的物质世界、他们的现实关系。”<sup>④</sup>而当时的德国

---

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社2004年版,第64页。

② 马克思恩格斯:《德意志意识形态(节选本)》,人民出版社2003年版,第121页。

③ 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第510页注①。

④ 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第511页注①。

哲学家,尤其是青年黑格尔主义者则在黑格尔的思想世界中迷失了方向。老年黑格尔主义者认为,任何东西,只要被归入黑格尔的逻辑范畴,就变得明白易懂了;而青年黑格尔主义者则以“批判”或“批判的批判”自居,或者用宗教的观念取代一切,或者宣布一切都是神学上的东西。“青年黑格尔派同意老年黑格尔派的这样一个观念,即认为宗教、观念、普遍的东西统治着现存世界。不过一派认为这种统治是篡夺而加以反对,而另一派则认为它是合法的而加以赞赏。”<sup>①</sup>

我们发现,黑格尔和青年黑格尔主义者的逻辑推论如下:既然思想统治着世界,那么改造旧世界的活动就必定会转化为批判旧思想、旧观念的活动。也就是说,一旦人们头脑中的旧思想、旧观念被摒弃了,旧世界也就被改造得焕然一新了。总之,一切活动都是在大脑中进行的,马克思辛辣地嘲讽了这种唯心主义历史观:“有一个好汉一天忽然想到,人们之所以溺死,是因为他们被关于重力的思想迷住了。如果他们从头脑中抛掉这个观念,比如说,称它是宗教迷信的观念,那么他们就会避免任何溺死的危险。他一生都在同重力的幻想作斗争,统计学给他提供愈来愈多的有关这种幻想的有害后果的证明。这位好汉就是现代德国革命哲学家们的标本。”<sup>②</sup>在马克思看来,观念的变化并不等于现实的变化,因为思想和观念不但不可能统治世界,恰恰相反,倒是世界的实际情况决定着思想、观念的形成、变化和发展。

基于上述考虑,马克思明确地指出:“不是意识决定生活,而是生活决定意识。”<sup>③</sup>从逻辑在先的角度看,意识、思想和观念都不是原初性的实事,而真正的原初性的实事是:人要在世界上生存下去,就得解决吃、喝、住、穿的问题,而要解决这些问题,就得从事物质生活资料的生产。“因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料,即生产物

---

① 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第515页。

② 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第511页。

③ 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第525页。

质生活本身。”<sup>①</sup>而已经得到满足的第一个需要本身、满足需要的活动和已经获得的为满足需要而使用的工具又会引起新的需要,这种新的需要又会不断地得到扩展和延伸,这是第二个方面。与此同时,人类种族要繁衍下去,人的生产就是必不可少的,这是第三个方面。而人的生产又使人与人之间的社会关系也不断地被复制出来,这是第四个方面。马克思认为,“只有现在,当我们已经考察了最初的历史的关系的四个因素、四个方面之后,我们才发现:人也具有意识。”<sup>②</sup>必须指出的是,马克思这里并不是说,前面四个方面的活动都可以脱离意识而进行。实际上,意识、思想和观念是与人们从事的物质生活资料的生产活动、交往活动及语言交流活动不可分割地交织在一起的,它们的内涵及其变化正是由这些基础性的活动,即生活的生产所决定的。当生活的生产发展到一定阶段时,就会出现精神劳动和物质劳动的分工。于是,精神劳动,即自觉的意识活动开始被人们,尤其是哲学家们误认作完全可以与现实生活相分离的独立的存在物。

马克思尖锐地批评了这种把意识独立化并夸大为统治世界的力量的错误观点,明确表示:意识只不过是物质生活过程的必然升华物,“因此,道德、宗教、形而上学和其他意识形态,以及与它们相适应的意识形式便失去独立性的外观。它们没有历史,没有发展,那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们,在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。”<sup>③</sup>必须指出,马克思这里所说的意识和意识形态“没有历史,没有发展”是指它们没有独立的历史,独立的发展,因为它们不过是现实生活的“反射和回声”罢了。尽管马克思从未使用过“唯物主义历史观”这样的概念,但他在谈到自己的立场时明确指出:“这种历史观与唯心主义历史观不同,它不是在每个时代中寻

---

① 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第531页。

② 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第533页。

③ 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第525页。

找某种范畴,而是始终站在现实历史的基础上,不是从观念出发来解释实践,而是从物质实践出发来解释观念的东西。”<sup>①</sup>

正是从这样的历史观,即唯物主义历史观出发,马克思告诫我们,意识、思想和观念的一切形式和产物都是不可能用单纯精神上的批判来加以消灭的,只有推翻它们所以产生的现实的社会关系,才能最终消灭它们。“历史的动力以及宗教、哲学和任何其他理论的动力是革命,而不是批判。”<sup>②</sup>通过上面的论述,马克思从根本上粉碎了黑格尔和青年黑格尔主义者制造的关于“思想统治世界”的唯心主义观点。

## 观念支配着历史

按照黑格尔的历史哲学理论,思想不仅统治着当下的现实生活,也支配着整个人类历史。正如马克思批评的:“黑格尔的历史哲学是整个德国历史编纂学的最终的、达到自己‘最纯粹的表现’的产物。在德国历史编纂学看来,问题完全不在于现实的利益,甚至不在于政治的利益,而在于纯粹的思想。”<sup>③</sup>弥漫在黑格尔历史哲学中的唯心主义历史观主要表现在以下三个错误观念上:

其一,附带论。在马克思看来,每一代人作为现成的东西承受下来的生产力、资金和社会交往形式的总和构成历史的现实基础。然而,以黑格尔为代表的唯心主义历史观“不是完全忽视了历史的这一现实基础,就是把它仅仅看成与历史过程没有任何联系的附带因素。”<sup>④</sup>所谓“附带论”就是把这一现实基础挂在思想和思想史的“腰带”上,只是思想和思想史需要时,才把它作为例证或个案加以援引。毋庸置疑,正是这种附带论,把真实的历史关系完全颠倒过来了。在《资本论》中,马

① 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第544页。

② 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第544页。

③ 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第546页。

④ 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第545页。



克思辛辣地嘲讽了这种错误的观念：“很明白，中世纪不能靠天主教生活，古代世界不能靠政治生活。相反，这两个时代谋生的方式和方法表明，为什么在古代世界政治起着主要作用，而在中世纪天主教起着主要作用。此外，例如只要对罗马共和国的历史稍微有点了解，就会知道，地产的历史构成罗马共和国的秘史。而从另一方面说，堂吉诃德误认为游侠生活可以同任何社会经济形式并存，结果遭到了惩罚。”<sup>①</sup>这段话充分表明，附带论是站不住脚的，它应该被颠倒为决定论，即历史正是由生产力、资金和社会交往形式的总和构成的现实基础所决定的。假如人们忽略这一现实基础，不但不可能对各种历史现象做出合理的解释，而且也会在行动上犯堂吉诃德式的错误。

其二，元首论。马克思认为，以黑格尔为代表的唯心主义历史观总是把元首，即国家的政治领袖理解为历史的创造者或推进者。这种错误观念在史学界拥有广泛而深远的影响。众所周知，当路易·波拿巴于1851年12月2日发生政变后，法国诗人维克多·雨果和法国经济学家蒲鲁东分别出版了以这次政变为题材的著作。前者把政变描绘成突如其来的晴天霹雳，认为它完全是波拿巴个人的暴力行为。当他这样做时，他的动机是把波拿巴写成小人和罪人，但实际上却把他夸大为创造历史的巨人和伟人；后者试图把政变描绘成以往历史发展的必然结果，然而这种描绘却不知不觉地蜕变为对政变者行为的辩护。与雨果和蒲鲁东所持的“元首论”不同，马克思表示：“相反，我则是证明，法国阶级斗争怎样造成了一种局势和条件，使得一个平庸而可笑的人物有可能扮演了英雄的角色。”<sup>②</sup>显然，马克思敏锐地觉察到了隐藏在政变深处的动因——经济关系与阶级利益，而雨果和蒲鲁东则始终停留在对元首的历史作用的惊叹上。

其三，目的论。马克思在批评青年黑格尔主义者布·鲍威尔的历

---

① 马克思：《资本论》第1卷，人民出版社2004年版，第100页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第580页。

史目的论时曾经写道：“从前的目的论者认为，植物所以存在，是为了给动物充饥，动物之所以存在，是为了给人类充饥，同样，历史所以存在，是为了给理论的充饥（即证明）这种消费行为服务。人为了历史而存在，而历史则为了证明真理而存在。在这种批判的庸俗化的形式中重复了思辨的高见：人和历史所以存在，是为了使真理达到自我意识。”<sup>①</sup>其实，在马克思看来，历史不过是各个世代的依次交替，每一代人都在前面的世代遗留下来的条件的基础上从事自己的活动，并在活动中努力改变以前的条件。然而，在黑格尔及青年黑格尔主义者的唯心主义历史观中，一切都被颠倒过来了，“好像后一个历史时期乃是前一个历史时期的目的，例如好像美洲的发现的根本目的就是要引起法国革命。因此，历史便具有其特殊的目的并成为某个与‘其他人物并列的人物’（如像‘自我意识’、‘批判’、‘唯一者’等等）。其实，以往历史的‘使命’、‘目的’、‘萌芽’、‘观念’等词所表明的东西，无非是从后来历史中得出的抽象，无非是从先前历史对后来历史发生的积极影响中得到的抽象。”<sup>②</sup>乍看起来，这种目的论试图对历史做出合理的解释，但一旦倒因为果，即把后续历史发展的结果作为目的引入到对前面的历史活动的动因的解释中去，历史就完全变质了，因为前面的历史活动本来在其发展中具有多种可能性，现在却被限定在作为其目的的后续历史结果的单一性中了。于是，活生生的历史消失了，历史哲学成了唯心主义的史学家们手中玩弄的魔方。

总之，黑格尔和青年黑格尔主义者所坚持的观念支配着历史的见解是完全错误的。在马克思看来，归根到底，这种见解是统治阶级的意识形态在历史哲学理论中的表现。事实上，马克思早已发现，“统治阶级的思想在每一个时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神

---

① 《马克思恩格斯文集》第一卷，人民出版社2009年版，第284页。

② 《马克思恩格斯文集》第一卷，人民出版社2009年版，第540页。

力量。”<sup>①</sup>而在统治阶级内部出现的精神劳动和物质劳动的分工,必定会使一部分人作为该阶级的思想家而出现,他们把编造这个阶级关于自身的幻想当作谋生的手段,因而这部分人还作为“思维着的人,作为思想的生产者而进行统治,他们调节着自己时代的思想的生产和分配;而这就意味着他们的思想是一个时代的占统治地位的思想。”<sup>②</sup>这样一来,我们就明白了,黑格尔和青年黑格尔主义者关于思想统治着现实、观念支配着历史的见解之所以在当时的德国成了主导性的理论,因为这些理论作为意识形态的组成部分,本来就是为统治阶级的利益服务的。

## 语言主宰着生活

马克思认为,对于哲学家们说来,从思想世界降到现实世界是最困难的任务之一。为什么?因为“语言是思想的直接现实。正像哲学家们把思维变成一种独立的力量那样,他们也一定要把语言变成某种独立的特殊的王国。这就是哲学语言的秘密,在哲学语言里,思想通过词的形式具有自己本身的内容。从思想世界降到现实世界的问题,变成了从语言降到生活的问题。”<sup>③</sup>

毋庸置疑,与实证科学比较起来,哲学使用的语言是远为抽象的。在某种意义上,哲学就是运用抽象的概念,包括最普遍、最抽象的逻辑范畴(如存在、虚无、变化、本质、实存等)认识世界、规范世界的一门学科。由于哲学语言的高度抽象性,它与日常生活相联系的环节变得越来越模糊,以至于哲学家们很容易产生这样的幻觉,即哲学语言完全拥有自己的独立性。事实上,只要哲学家们停留在这样的幻觉中,他们的研究活动就会远离日常生活,他们的研究成果也会失去自己的意义,因

---

① 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第550页。

② 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第551页。

③ 马克思恩格斯:《德意志意识形态(节选本)》,人民出版社2003年版,第121页。

为它们包含的只可能是诡辩和幻想。正如英国哲学家休谟曾经指出过的那样：“我们如果在手里拿起一本书来，例如神学书或经院哲学书，那我们就可以问，其中包含着数和量方面的任何抽象推论吗？没有。其中包含着关于实在事实和存在的任何经验的推论吗？没有。那么我们就可以把它投在烈火里，因为它所包含的没有别的，只有诡辩和幻想。”<sup>①</sup>显然，马克思也拥有与休谟类似的见解，在《关于费尔巴哈的提纲》（1845）中他告诉我们：“关于思维——离开实践的思维——的现实性或非现实性的争论，是一个纯粹经院哲学的问题。”<sup>②</sup>也就是说，马克思早已认为，脱离现实生活的经院哲学是荒谬的。所以，当马克思强调，对于哲学家们来说，从思想世界降到现实世界是最困难的任务之一时，也就等于批评他们的哲学研究在多大的程度上已经丧失了自己的意义。

那么，对于哲学家们说来，究竟有没有可能从抽象的、独立的语言世界降到日常生活世界中去呢？在马克思看来，这种可能性是存在的，即“哲学家们只要把自己的语言还原为它从中抽象出来的普通语言，就可以认清他们的语言是被歪曲了的现实世界的语言，就可以懂得，无论思想或语言都不可能组成特殊的王国，它们只是现实生活的表现。”<sup>③</sup>然而，这种“还原”究竟以何种方式得以实行呢？马克思认为，这需要对日常语言的起源做一个深入的考察。

在《评阿·瓦格纳的“政治经济学教科书”》（1879—1880）中，马克思尖锐地批评了瓦格纳试图单纯从理论活动出发去解释人对自然关系的做法，强调这一关系首先是实践的而不是理论的，即人是在从事物质生活资料生产的过程中创造出日常语言的，而这种语言起初表现为人对生产过程中接触到的各种取用物的命名。“这必然会发生：因为他们在生产过程中，经常相互之间和同这些物之间保持着劳动的联系，并

① 休谟：《人类理解研究》，关文运译，商务印书馆1981年版，第145页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第55页。

③ 马克思恩格斯：《德意志意识形态（节选本）》，人民出版社2003年版，第122页。

且也很快必须为了这些物而同其他的人进行斗争。但是这种语言上的名称,只是作为概念反映出那种经过不断重复的活动变成经验的东西,也就是反映出,一定的外界物是为了满足已经生活在一定的社会联系中的人(这是从存在语言这一点必然得出的假设)的需要服务的。人们只是给予这些物以专门的(种类的)名称,因为他们已经知道,这些物能用来满足自己的需要。”<sup>①</sup>也就是说,人们最初只是出于生存的目的来命名这些对自己有用的物,随着精神劳动与物质劳动的分工的发生,随着各门学科的兴起、分离与独立,日常语言不断地向各个专门的学科领域中渗透,语词的含义变得越来越丰富,也越来越复杂,从而与它们原初的含义之间的联系也变得越来越模糊。如前所述,在哲学研究中,哲学家们为了探索普遍的、抽象的真理,他们赋予语词以更远离日常生活的含义。于是,无论是哲学家们,还是哲学或形而上学,都在这种自以为独立的、远离日常生活的语言的引导下步入了思维的误区,正如德国哲学家康德所说的:“形而上学就是如此,它像泡沫一样飘浮在表面上,一掬取出来就破灭了。但是在表面上立刻又出来一个新的泡沫。有些人一直热心掬取泡沫,而另一些人不去在深处寻找现象的原因,却自作聪明,嘲笑前一些人白费力气。”<sup>②</sup>只要哲学或形而上学的语言仍然是脱离日常生活的,那么,它们就会把这些“泡沫”不断地生产出来。

在马克思看来,只有从哲学语言的用法退回到日常语言的用法中去,哲学才能获得新生。马克思的这一深刻的见解在20世纪最伟大的思想家之一——维特根斯坦的著作中得到了回应。在《哲学研究》(1953)中,维特根斯坦表示:“当哲学家使用一个词——‘知识’、‘存在’、‘对象’、‘我’、‘命题’、‘名称’——并且试图把握事物的本质时,我们必须经常这样问问自己:这些词在作为它们的发源地的语言中是否真的这样使用——我们要把词从它们的形而上学用法带回到它们的

---

① 《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社中文第1版,第405页。

② 康德:《未来形而上学导论》庞景仁译,商务印书馆1982年版,第29页。

日常用法上来。”<sup>①</sup>维氏之所以主张“要把词从它们的形而上学用法带回到它们的日常用法上来”，因为人们在形而上学或哲学研究中对语言的使用与他们在日常生活中对语言的使用存在着巨大的差异，而正是这种差异导致形而上学或哲学研究中各种虚假问题的产生。事实上，正是在哲学语言的误导下，哲学家们就像飞进捕蝇瓶的苍蝇，再也找不到飞出来的路径了。所以，维氏不无幽默地写道：“你的哲学目标是什么？——给苍蝇指出一条飞出捕蝇瓶的途径。”<sup>②</sup>有趣的是，尽管维氏没有读过马克思的著作，但他的许多见解与马克思存在着惊人的相似之处。当然，马克思对哲学语言秘密的揭露更多地指向以黑格尔和青年黑格尔主义者为代表的唯心主义历史观，而维氏则在更普遍的意义上反思了哲学语言中存在的问题。

综上所述，马克思对黑格尔及青年黑格尔主义者的唯心主义历史观的批判具有重要的理论意义和现实意义。一方面，它启示我们，意识、思想、观念从来就不是独立的力量，归根到底，它们源于现实生活。正如马克思所说的：“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程。”<sup>③</sup>认识到这一点，也就等于获得了解开任何意识、思想和观念秘密的钥匙；另一方面，它启示我们，由于语言是思想的直接现实，所以必须认真地反思和检查哲学语言，特别要关注语词在哲学研究和日常生活中用法及含义上的差异，从而退回到现实生活中，使哲学思维在现实生活的基础上重新获得新的生机。要言之，只有深入到思想、历史和语言的层次上，唯心主义历史观才能得到彻底的清除，而唯物主义历史观才能获得坚实的基础。

（作者 复旦大学当代国外马克思主义研究中心主任）

① 《维特根斯坦全集》第8卷，涂纪亮译，河北教育出版社2003年版，第68页。

② 《维特根斯坦全集》第8卷，涂纪亮译，河北教育出版社2003年版，第143页。

③ 《马克思恩格斯文集》第一卷，人民出版社2009年版，第525页。

# 评 20 世纪 90 年代初以来的西方的 马克思主义哲学研究<sup>①</sup>

陈学明

**摘要:**本文介绍了 20 世纪 90 年代以来在西方世界中马克思主义研究的几个比较重要的流派及其代表人物的主要观点,比如生态马克思主义、女性主义马克思主义、后马克思主义、法兰克福学派以及英美和法国的马克思主义研究。虽仍有一部分人坚持马克思主义的立场并对它的当代意义进行阐释,但随着后现代主义在西方世界影响的日益扩大,在马克思主义研究中那种否定性、批判性研究的倾向逐渐占据上风,这是值得我们关注的。

**关键词:**生态马克思主义 女性主义马克思主义 后马克思主义  
法兰克福学派

20 世纪 80、90 年代世界上第一个社会主义国家苏联的解体和东欧一批社会主义国家的相继易帜,对西方左翼来说是一个沉重的打击。不仅原先西方的共产党,就是包括“西方马克思主义”在内的其他左翼力量,也都程度不等地遭受挫折。在这种情况下,20 世纪 90 年代初,西方的马克思主义哲学研究一度陷于“沉寂”。但无论是马克思主义

---

<sup>①</sup> 本文是《20 世纪西方的马克思主义哲学历程》一书的第四编的“编首语”,写作本文时参考和吸收了参与该书编写的相关作者的相关成果。

的拥护者、同情者,还是反对者、诋毁者,可能都未曾想到,这种“沉寂”的局面没有维持多久。自 90 年代中期起,在西方世界,特别是在法、英、德、美等西方主要资本主义国家,掀起了一股研究和宣传马克思主义的热潮。事实已很清楚地展现在人们面前:马克思主义并没有像一些西方政要和右翼学者所宣称所希望的那样“行将销声匿迹”,而是“顽强地活了下来”,并且“活得很好”。即使是在西方资本主义国家,马克思主义也以一种空前的影响力在“复兴”。国际马克思主义大会在西方世界的主要城市接连不断地召开,一系列研究马克思主义的专著和探讨马克思主义的报刊杂志的相继推出,则是这种“复兴”的主要标志。正是在这“复兴”的过程中,原先的一些马克思主义研究流派经过短暂的沉默之后又获得了新的发展,甚至还涌现了一些新的派别。值得指出的是,西方世界的这种马克思主义研究的“复兴”,非但没有随着时间的推移而有所减缓,反而呈方兴未艾之势。特别是随着欧美金融危机和债务危机的爆发,西方世界的马克思主义研究更是被进一步引向了深入。

西方世界马克思主义哲学研究在 20 世纪末、21 世纪初的“复兴”并不是简单地回到以前的那种研究。当今西方的马克思主义哲学研究,无论是其研究的特点、主题、趋势,还是其所提出的理论观点,都相异于从前。当然,我们不能把 20 世纪末、21 世纪初的西方世界的马克思主义哲学研究,与整个 20 世纪西方世界的马克思主义哲学研究割裂开来,它们构成的是一个有机的整体。但与此同时,我们也不得不指出,走向 21 世纪的西方世界的马克思主义哲学研究,把 20 世纪西方世界的马克思主义哲学研究推向了一个新的发展阶段。这一时期的西方世界的马克思主义哲学的研究,在整个马克思主义哲学研究史上有着特殊的地位。

---

在西方世界原先的各个马克思主义哲学流派中,苏东剧变后发展



最快、影响最大的当属“生态马克思主义”。苏东剧变,并没有给“生态马克思主义”带来多少负面影响,相反,自20世纪的90年代以来,生态马克思主义进入了一个飞速发展的阶段。无论是在理论建树方面,还是在实际作用方面,其发展势头都超过了以往任何一个阶段。“生态马克思主义”在苏东剧变后的飞速发展,为重新确立马克思主义在人们心目中的地位,为扫除对马克思主义的现实性的各种疑虑,发挥了很大的作用。有人甚至把“生态马克思主义”在苏东剧变后的飞速发展视为马克思主义获得新生的主要标志,把“生态马克思主义”当作马克思主义发展的一个新阶段。“生态马克思主义”之所以在苏东剧变后非但没有走下坡路相反还大步前进,这与它所探讨的主题密切相关。最近几十年,生态危机越来越严重地出现在人类面前,解决生态危机已成了人类最迫切需要解决的问题。在这种情况下,以生态问题作为研究主题,而且由于以马克思主义的生态理论作为出发点,从而比其他任何生态主义派别都要具有吸引力的“生态马克思主义”,自然获得了飞速发展的有利条件。“生态马克思主义”在这一时期理论上的建树一方面在于,它从资本主义生产方式与生态危机的联系角度,对资本主义进行了系统批判,特别是“生态帝国主义”概念的提出,使这种批判与对全球化问题的研究结合在一起;另一方面,表现在它全面推出了生态社会主义的构想,这一构想比起其在20世纪70、80年代所提出的生态社会主义的要求,更为完整、成熟,完全改变了以前还或多或少接受生态运动的政治纲领和社会理想的局面。

美国《每月评论》杂志主编福斯特,是当代西方世界影响最大的“生态马克思主义”理论家。福斯特对马克思的生态理论的揭示,以及以他所展示的马克思的生态理论为武器对生态危机根源的分析,产生了广泛的影响。福斯特坚持认为只有唯物主义才能为解决生态危机提供理论资源,他再三强调的一个基本观点是:马克思的世界观“是一种深刻的、真正系统的生态世界观”,而“这种生态观直接导源于他的唯物主义”。福斯特通过分析马克思对马尔萨斯人口论和土地论的批

判、对费尔巴哈直观唯物主义的批判、对鲁道夫·蒙特等的真正的社会主义的批判、对蒲鲁东“普罗米修斯主义”的批判,来说明马克思的唯物主义的历史观也包含着深刻的生态意蕴。福斯特认为,马克思的以唯物主义自然观和唯物主义历史观为基础的生态世界观主要体现在他的《1844 年经济学哲学手稿》和《共产党宣言》和《资本论》等著作之中。福斯特也正是通过剖析这些著作来揭示马克思的以唯物主义自然观和唯物主义历史观为基础的生态世界观的主要内容。在他看来,马克思的《1844 年经济学哲学手稿》把劳动异化与自然异化联系在一起进行研究,这构成了马克思的生态理论的一个出发点。福斯特强调,马克思的生态世界观的一些核心理论实际上在《共产党宣言》中已经形成,这就是:所有生态问题都是由资本主义生产方式所引起的。城乡对立的解决乃是超越人类对自然异化的关键因素,而要消除城乡对立必须改变资本主义生产方式。福斯特对马克思的生态世界观的研究集中于对马克思的《资本论》的“新陈代谢”理论的研究,在他看来,马克思的《资本论》的“新陈代谢”理论完整地论述了生态危机的性质、根源以及解决途径。福斯特并不满足于通过对马克思的《1844 年经济学哲学手稿》、《共产党宣言》、《资本论》等著作的研究,原则地说明生态与资本主义的对立,而且在此基础上还依据马克思的相关论述,具体地阐述了生态与资本主义的对立究竟是如何展开的,也就是说,对资本主义如何按照其“内在逻辑”破坏生态环境这一点做出了较为详尽的论述。

当代美国另一位著名的“生态马克思主义”者奥康纳主要从“历史与自然”、“资本主义与自然”、“社会主义与自然”这三个方面具体揭示马克思理论的生态意蕴,具体说明马克思主义与生态学之间的内在联系。他认为,历史唯物主义从总的来说已为人们提供了正确认识人类社会与自然界的相互关系的理论依据和方法论,现在需要做的是将其完善和进一步发展,而不是撇开它另外建立一门什么生态科学,凡是离开了历史唯物主义的根基而另外再构建什么生态科学的努力,都注定是要失败的。奥康纳认为,马克思理论的生态意义首先在于它为正确

地回答有关自然危机的问题提供了方法论的基础。在他看来,马克思论述人类与自然界之间相互关系所使用的方法既不同于“辩证唯物主义”的“伪科学的观点”,也相异于后现代主义的“混乱观点”,而且要比当今在人文社会科学研究中所流行的那些方法“更具全面性和实践性”。他通过运用马克思的历史唯物主义的方法和马克思的资本理论研究生态问题主要得出以下结论:其一,资本在利用自然的过程中既把自然界当作“水龙头”又把自然界当作“污水池”;其二,工人在遭到经济剥削的同时,又蒙受生物学维度上的剥削;其三,资本主义积累既会面临内在的经济障碍,又会受阻于外在的自然和社会性障碍。奥康纳指出,人们只知道在马克思那里有对资本主义“第一重矛盾”的分析,实际上还有对资本主义“第二重矛盾”的分析,尽管后者与前者相比显得不是那么充分和系统。马克思关于“资本主义的第二重矛盾”的理论不仅使人们看到在当今资本主义社会中存在着生产过剩的问题,更存在着生产不足的问题,即资本主义不仅存在着“价值与剩余价值的生产与实践”之间的矛盾,也存在着“社会再生产的资本主义关系及力量”之间的矛盾。“资本主义的第一重矛盾”正从需求的角度冲击着资本,而“资本主义的第二重矛盾”则从成本的角度向资本发出挑战。他强调,马克思的学说的生态意蕴不仅表现于使我们能正确地认识到资本主义与在自然之间的相互关系,而且还体现在帮助我们真正把握社会主义与自然之间的内在联系。他给自己赋予的使命是在阐述马克思的资本与生态矛盾的理论的基础之上,进一步论述马克思从生态的角度对社会主义必然性的论证。奥康纳认为,一些传统的马克思主义者总认为“生产力和生产关系更为社会化形式的发展”,即生产力和生产关系不断走向社会化,资本主义就必然会向社会主义过渡。但实际上,在生态马克思主义者看来,生产条件的“更为社会化的供应模式”的发展,即生产条件日益走向公共化和社会化,也会促使资本主义向社会主义过渡。

英国“生态马克思主义”者佩珀指出,尽管不能认为存在着一个马

克思主义的生态流派,但无疑,马克思主义确实以一种虽然比较含蓄但颇具意义的方式包含了足够的生态学观点。马克思和恩格斯坚信“由于劳动者和自然都受阶级统治的剥削,从而无论是劳动者还是自然都能随着从阶级统治中解放出来而获取自由”,所以,他们必然有一个“明确的生态立场”。他提出,当今比以往任何时候都更需要马克思的生态理论。在佩珀看来,在马克思那里,生态矛盾实际上是资本主义的第二大矛盾,它与资本主义的第一大矛盾即经济矛盾一样都可以用马克思的“抽象劳动理论”来解释。按照马克思基于“抽象劳动理论”对资本主义的分析,“需要不断扩大市场的资本主义必然引起过度生产”,而“过度生产”一方面破坏了其自身的市场,另一方面则直接损害了生态环境。佩珀研究了马克思关于自然与环境的论述,认为这一理论告诉我们为什么资本主义“内在地对环境不友好”。他认为,按照马克思的解释,资本主义存在着一种追求不断增长的动力机制,资本主义要为满足日益扩展的市场提供足够多的商品,这种扩展是必要的,因为如果消费不加以扩展的话,资本主义企业在竞争中就无法生存与立足,而随着消费的扩展,对资源的使用也必然日益增长。所以,在资本主义制度下,自然与环境面对的是资本主义“增加资本积累”这一铁的规律,当然,对资本主义制度来说,使利润日益增长、资本不断扩大是必要的,但对于自然和环境来说,将必然是灾难。佩珀指出,当今许多人都在做关于“绿色资本主义的梦”,而马克思主义对自然与环境的研究,对资本主义的生态矛盾的研究,对在资本主义社会中“成本外在化”的研究,表明这只能是一种“梦呓”而已,资本主义是根本不可能成为“绿色资本主义”的。

美国的另一位生态马克思主义者柏格特的主旨在于重构马克思的自然、社会和环境危机等方面思想的内在关联。在柏格特看来,马克思对商品价值和资本的讨论,从理论上揭露了资本剥削雇佣劳动和把自然还原为资本积累的条件这二者之间的必然联系,从而揭示了工人阶级斗争和大众环境斗争之间具有根本性的“亲缘关系”。因而,这是一

个具有重要政治实践意义的社会生态学的阶级分析模式。柏格特把自然与历史唯物主义的关系不仅作为他的研究中的一个重要组成部分,并且作为研究重点。他研究所得出的结论是,自然的概念是马克思主义的历史唯物主义的出发点和归宿。柏格特指出,在马克思那里,社会科学在研究人类资本主义生产时,应该突出的是人类生存的自然史与人类史的剥离而不是二者的同一性。但是,这并不意味着马克思是如一些生态思想者们所认为的那样,在欢呼人类控制自然的胜利。柏格特认为马克思的资本主义理论中包含有一个环境危机理论,并且马克思考察了由资本主义导致的两类环境危机:其一,资本积累危机,这类危机源于资本生产的物质需求与受制于自然条件的原料生产规律之间的不平衡;其二,人类社会发展的质的方面更一般性的危机,这类危机源于物质和生命力量的循环出现了紊乱,这种紊乱主要是由资本主义条件下城市和乡村之间的工业分工造成的。后一类危机主要着眼于作为人类发展之条件的自然的被剥蚀。柏格特强调指出,环境危机是资本主义关系的历史危机中的内在部分,而这一切都是由资本主义根本矛盾决定的,即为利润而生产与为人类需要而生产之间的矛盾决定的,资本主义关系的历史危机则是资本主义根本矛盾发展到顶峰时的表现和状态。一直以来,有一种观点认为,马克思的共产主义观把自然理解为有无限的资源可资利用,并且主张人控制自然的反生态的伦理观。柏格特认为,马克思不可能把人的未来发展观简单地归结为扩展和完善资本主义的已高度发达的反生态的技术去实现自由时间和大众消费的增长。事实上,马克思展望了一个质上丰富的“人—自然”关系和“人—人”的关系的图景,这个图景是亲生态的。

## 二

“女性主义马克思主义”是苏东剧变后在西方世界另一个发展比较迅速的马克思主义派别。它的飞速发展同样展现了马克思主义在当

今世界的生命力和现实意义。但是,20 世纪 90 年代以来的西方“女性主义马克思主义”明显受到文化女性主义、后现代主义的影响,形成了具有明显后现代特征的唯物主义女性主义。20 世纪 90 年代以后,西方世界的后现代主义思潮越来越产生着广泛的影响,在一定意义上,它成了西方世界的主流意识形态。马克思主义哲学研究于西方世界在 20 世纪 90 年代中期以后的“复活”,正是在后现代主义的强劲发展的背景下实现的,因此这种“复活”不能不受到后现代主义的影响,不能不带有后现代主义的印记。“女性主义马克思主义”在这方面表现得最明显。

美国纽约州立大学阿尔巴尼分校英语系教授享尼西,是 20 世纪 90 年代以后的“女性主义马克思主义”的主要代表人物之一。在享尼西看来,要充分理解女性主义关于如何理解妇女生活的物质性的争论,必须关注后马克思主义女性主义,因为它是当今西方学院派女性主义的主流话语。享尼西提出,在女性主义与马克思主义的关系中,女性主义对马克思主义的兴趣与挑战相伴随:一方面女性主义利用历史唯物主义关于妇女受剥削与压迫的社会结构分析;另一方面又对马克思主义的局限性提出挑战,形成了女性主义与马克思主义相结合的理论框架,这种理论框架被称为马克思主义女性主义、社会主义女性主义或唯物主义女性主义等不同名称,这些名称表明它们不同的强调重点或使用了不同的概念,但所有这些概念都表明女性主义与历史唯物主义有着极其密切的关系。享尼西尽管也深受后现代主义的影响,但她不赞同后现代主义拒绝对社会进行总体的、系统分析的观点,而主张唯物主义女性主义必须既对父权制与资本主义的社会总体进行批判,因为妇女的生活时刻受世界资本主义与父权制的影响,又强调考察妇女之间的差异。享尼西吸收了福柯、拉克劳、墨菲等人的思想。在她看来,福柯与拉克劳、墨菲的两种后马克思主义话语理论、关于社会分析的方式对于唯物主义女性主义产生了重要的影响,对于阐释超越传统马克思主义唯物主义关于主体和语言理解的立场做出了重要的贡献,拓展了

社会主义女性主义把父权制与资本主义联系起来努力。在亨尼西看来,新妇女新历史具有以下内容:第一,妇女的历史,并不是要用妇女主体的编年史代替男性主体的编年史,而是把冲突、歧义、悲剧恢复为历史过程的中心,把“妇女”作为新领导秩序中的关键人物;第二,女性主义理论的关注点从“性别”转向差异,女性主义历史把差异当作历史过程的中心;第三,把历史阅读为意识形态,历史作为一种文化叙述总是对现实的干预;第四,明确女性主义历史与女性主义理论、身份问题有着密不可分的关系,从意识形态批判的观点阅读新妇女历史。

当代“女性主义马克思主义”者英国肯特大学卢瑟福学院英语文学系教授兰德里和英国约克大学英语文学系教授麦克林,合著了《唯物主义女性主义》等著作,就唯物主义女性主义的内容与特征,以及对女性主义政治与学术研究之意义展开了详尽的论述。兰德里与麦克林在追溯唯物主义女性主义的发展过程中,对西方 20 世纪 60 年代以来的女性主义的发展历程作了比较全面的总结与概括,同时也对自 80、90 年代以来女性主义向何处去的问题作出了回答。她们高度赞赏一些“女性主义马克思主义”者试图把马克思主义与女性主义结合起来,产生了马克思主义与女性主义的政治相遇。兰德里与麦克林提出了反对“女性主义的商品化”的问题。她们认为,“女性主义的制度化”与“女性主义的商品化”密切相关,简单地反对“女性主义的商品化”是没有用的,文化发展的商品化在资本主义社会是不可避免的,资本主义社会使包括妇女在内的一切商品化了。兰德里与麦克林根据马克思的商品理论指出了“女性主义的商品化”在于其均质化与统一性。在她们看来,“女性主义的商品化”表现在很多方面,把女性主义或妇女研究作为学术领域中的一个领域、一种畅销理论或学术观点就是一个突出的例子。兰德里与麦克林认为唯物主义女性主义使得唯物主义能够比马克思主义与女性主义更相容,因为唯物主义女性主义是在后现代主义和后结构主义影响下产生的研究女性问题的方法或思潮。在她们看来,唯物主义女性主义的主要优点就在于强调了话语、意识形态的物质

性,接受了“解构”的观点等这些具有后现代主义色彩的立场。兰德里和麦克林揭示了唯物主义女性主义与马克思主义女性主义之间的主要区别之所在:马克思主义女性主义坚持以阶级矛盾和阶级分析为中心,并尝试围绕这一主要矛盾展开对性别压迫的分析;唯物主义女性主义则认为,除了阶级矛盾之外,还有性别意识形态内部的矛盾,还有浸透于包括种族、性行为、帝国主义、殖民主义以及人类中心主义的意识形态中的各种矛盾。

苏东剧变后“女性主义马克思主义”者致力于从“女性主义马克思主义”出发对当代资本主义展开批判。在她们所推出的众多的评析当代资本主义的著作中,1996 年出版的《资本主义的终结——关于政治经济学的女性主义批判》一书最有代表性,也最具影响力。该书由美国和澳大利亚的凯瑟琳·吉布森与朱莉—格雷汉姆两位“女性主义马克思主义”者合作撰写而成,以 J. K. 吉布森—格雷汉姆为署名作者出版。在这位“女性主义马克思主义”者看来,当今包括一些左翼思想家在内的对当今资本主义的批判都是不得要领的,而为了实现改变这种局面,改变研究资本主义的方法。她们自己认为所使用的方法“吸收了后现代马克思主义和后结构主义女性主义的策略”,实际上他们主要使用了结构主义和后结构主义的反本质主义的多元决定论的方法。她们把全球化比喻为“男人对女人的强奸”,即资本主义或它的代理者跨国公司这一“男性”,对并非完全资本主义的经济或领域这一“女性”的强奸。她们认为,按照这一比喻,全球化的过程是必然的、不可避免的,作为被强奸方的资本主义的“另类”是无法抗拒这一过程的,而只能把资本主义全球化当作一种事实接受下来,把通过资本流动形式推进的全球化当作是对国家和地区的帮助接受下来。只要把全球化语言与强奸语言作一比较,就不难认清全球化的本质,因为在这两种语言之间有着许多明显的联系。她们提出作为被强奸方的“非资本主义经济”不一定是弱者。她们在这里提出了两个方面的论点,而这两个论点才真正是她们对资本主义全球化的独特的分析:其一,受害者不一



定就是弱者,受害者有着自己的优势,从而可以做出相应的反抗,也就是说,只要非资本主义经济方不把自己定格于“弱者”的角色,那资本主义经济方的虚弱本质也会显示出来;其二,受害者不一定就是被动者,受害者可以主动地对受害的过程进行调控,一方面把受害的程度降到最低限度,另一方面在一定程度上还可以把受害转化为受益,这就是说,实施资本主义全球化对非资本主义经济来说意味着灾难和死亡,但只要后者握有主动权,其最终结果未必如此。她们企图构建“新的两性关系范本”。在传统的强奸范本中,女性作为受害者的主体地位之所以建立起来,不只是因为强奸者的力量和强暴,而且是因为强奸范本在它形成过程中所利用的关于女性性认同的学说,即把女性确认为是“需要渗透和安慰的黑暗世界”。从而,她们要推倒这一强奸范本,即要对男性性认同的学说发出挑战。由此出发,他们对当代资本主义经济乃至整个资本主义机体的虚弱性做出了尖锐的抨击。在他们看来,揭露了作为强奸主体的男性和全球化主体的资本主义经济的虚弱性以后,一种替代传统的强奸范本和全球化范本的新的范本的轮廓就大致形成了。构成这种新的范本的大致轮廓是强调行为的双方不再是单向的,而是双向的,即不仅仅强调男性对女性的渗透,资本主义经济对非资本主义经济的渗透,而且强调女性对男性的作用,非资本主义经济对资本主义经济的作用。非常清楚,他们所要提出的新的全球化范本就是强调全球化不仅仅有利于资本主义,而且为多样化的经济发开展辟了道路。

### 三

探讨 20 世纪后半叶,特别是 20 世纪 90 年代以来西方世界的马克思主义哲学的研究,不能不涉及“后马克思主义”思潮。“后马克思主义”思潮的形成与广为流传,既标志着马克思主义哲学在西方世界获得了更进一步的认同和表现出了顽强的生命力,也意味着马克思主义

哲学在后现代主义的背景下,遭到了空前的扭曲与损害。“后马克思主义”这一称谓早在 1950 年代就已在西方学术界出现,经过十余年的孕育,1970 年代末至 1980 年代中期以来,“后马克思主义”在西方终于形成了一股后马克思主义理论思潮。后马克思主义作为一种理论立场试图在作为政治与文化力量的古典马克思主义的祛魅中拯救马克思主义思想中仍有价值的一些方面。它的理论先驱一开始都是马克思主义的拥护者,随着 1968 年“五月风暴”的结束和西方七十年代末“马克思主义危机”的出现,部分新左派理论家开始以多种方式解构古典马克思主义的阶级理论,并对意识形态的自主性进行立论和论证,这一趋向和后现代思想的一些成果的嫁接使后马克思主义以积极的理论建构姿态呈现。

“后马克思主义”概念有广义和狭义之分。从广义来说,它内含许多派别,我们在本书其他章节中所探讨的一些马克思主义哲学流派和代表人物都可以归入“后马克思主义”思潮。这些流派和代表人物成分复杂、政治态度各异、观点纷繁,但至少都具有下述共同特点:对资本主义进行猛烈的批判;具有与后现代主义相一致的批判精神;信奉后现代主义者的“解构”、“反逻各斯中心主义”等;强调话语世界,把一切视为语言的符号系统;致力于对马克思主义的“修正”。从哲学渊源上看,这些流派和代表人物都以批判解释学、后结构主义和后现代主义作为主要依托。从狭义看,“后马克思主义”主要指的是英国新左派理论家拉克劳与莫菲的理论。在对“后马克思主义”这一术语的后继性使用以及概念化阐释过程中,英国新左派理论家拉克劳与莫菲的著述最引人注目,他们后马克思主义理论在左翼、右翼及中间阵营中均激起了持续不断的理论争鸣和探讨热潮;其影响的领域广泛涉及到哲学、政治学、社会学、文化研究、美学、经济学、历史学、人文地理学、语言学等诸多学科。拉克劳与莫菲被公认为西方世界“后马克思主义”理论范式的最典型的代表。

拉克劳在《马克思主义理论中的政治和意识形态》中通过对结构

主义的马克思主义的意识形态理论的批判性分析着力阐述了一种意识形态“接合理论”——正是这一接合理论为拉克劳带来了最初的学术名声,并确立其在1970年代末至1980年代初作为欧洲新左派理论家的地位。拉克劳的接合理论的核心思想是:某一历史性意识形态包含着异质的多种原素,这些不同的意识形态原素并不一定都必然地具有阶级属性,其中有些原素根本是非阶级性的、中立的;意识形态的统一性不是由主体在生产关系的结构性地位所预先规定的,它取决于意识形态的不同原素之间的联结方式,这种赋予意识形态以统一性的联结方式就是拉克劳所指称的“接合”。把这一理论运用到意识形态的阶级性的分析上,就得出这样的结论:意识形态的阶级性并不是预先决定的,而是意识形态的不同原素在相互作用中建构起来的——某种中性的意识形态因素最终被接合进何种阶级话语之中完全取决于“霸权斗争”。显然,这一接合理论在马克思主义意识形态理论中完成了一次“逆转”:社会力量或团体并非由客观的经济条件建构其统一性,然后才形成一种统一的意识形态,而实际情形则正好相反。

拉克劳与莫菲自认为在意识形态问题上实现了“哥白尼式革命”,而他们所说的“哥白尼式革命”涉及到对既定关系的颠覆:在康德那里,认识主体并不是客体的反映,相反,认识的客体倒是主体建构的结果,因为,知识可能的条件也就是认识对象可能的条件;而在拉克劳与莫菲这里,不是“经济的最终决定”赋予主体的优先地位抑或是什么“历史规律的担保”决定了此一主体的霸权,相反,是霸权接合实践活动本身建构了主体的霸权身份,因为,霸权可能的条件也就是历史性的政治主体可能的条件。即使仍然谈论“阶级”,也不是“阶级”决定“霸权”,而是“霸权”决定“阶级”,一如他们所言,霸权概念比阶级更具基础性,因为,阶级的位置性在政治主体的建构中所起的作用取决于存在于社会既定历史时刻的霸权类型。对霸权的这种阐述当然“超越了葛兰西”,正因为这一“超越”,葛兰西一下子从一个反还原论的斗士变成了还原论的残余分子。其实,葛兰西并没有变,他始终是那个葛兰西,

真正改变的倒是拉克劳与莫菲自己。

援用后结构主义和后现代主义的理论洞见,既对传统马克思主义进行深度解构,同时又对马克思主义进行根本性的建构,这是拉克劳与莫菲在《霸权与社会主义战略》(1985)一书中所要成就的事业。在解构的维度上,拉克劳与莫菲把社会存在决定社会意识、生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑这些马克思主义的基本原理一一消解,悉数抛进了决定论和本质主义的垃圾箱。而在建构的维度上,拉克劳与莫菲引入了独特的话语理论、阐发一种新颖的对抗观念、论述了霸权性的政治逻辑,并在此基础上,提出了多元激进民主的社会主义规划。至此,他们如果把传统马克思主义的核范畴和基本命题弃置一边之后却仍坚称是马克思主义者,则既不称己意又难以自圆其说,那么,他们就干脆取后结构主义(post-structuralism)和后现代主义(post-modernism)的“后(post)”字之意,以此一“后(post)”置于“马克思主义(Marxism)”之前,成就一种奇特的叫作“后马克思主义(Post-Marxism)”的东西。在拉克劳与莫菲这里,所谓的“后马克思主义”,不外乎是后结构主义的马克思主义的简称和缩写,换言之,这种“后马克思主义”也就是带“后”字头的马克思主义,即对传统马克思主义施以“后化(Posting)”之后的马克思主义。

拉克劳与莫菲从来没有妄言自己那里还有很多传统马克思主义的成分,但他们也从不认为自己业已把传统马克思主义清除得一干二净,更不承认他们除了解构传统马克思主义之外,没有为“重建一种特别类型的解放规划”付出真正有所成就的实实在在的努力。他们所说的作出的努力之一就是建立了“后马克思主义”的话语理论。他们的话语理论的基本预设是:所有对象与行为都是有意义的,而意义是由特定的规则体系历史地建构起来的。用拉克劳与莫菲的措辞来表达就是:意义乃是“接合”的产物——之所是接合,是因为任何意义都具有关系性特征,即便是单个的语词,其本身也无非是能指和所指“合成”的关系性结构。接合就是把诸多原素连接起来形成一个暂时的意义统一体

的过程——接合既是差异性的连接,又是新认同的缔造,换言之,在对差异性原素进行连接的过程中,原素原先的“身份”不知不觉中被篡改了,而新的认同恰恰就建基于这种篡改之中。拉克劳与莫菲在对话语概念进行界定之前,先以“社会形态与多元决定”为题,对阿尔都塞主义以及赫斯特、辛德斯等人对阿尔都塞的批判展开了批判,这一“双重批判”的宗旨在于既抛弃“总体的本质主义”同时又避免陷入“原素的本质主义”。

拉克劳与莫菲为“重建一种特别类型的解放规划”所作出的另一方面的努力是提出了“后马克思主义”的对抗概念。他们提出,哪里有认同,哪里就有对抗;对抗伴随着主体认同的始末。对抗的“不可排除性”宛如矛盾的“普遍性”,然而,对抗不同于矛盾,“矛盾也不必然意味着对抗关系”。在《霸权与社会主义战略》中,他们借科莱蒂之口引出康德关于“现实对立”与“逻辑矛盾”的区分以说明矛盾并不存在于一切领域之中——矛盾出现于命题领域,而对立则出现于现实的对象领域。然后,他们又说,对立只能描述现实的对象领域中已完成的对象性关系,而在现实领域中,还有大量未完成的对象性关系——这种独特的关系只能用“对抗”来命名。对抗既不同于矛盾也不同于对立:对立表示两个现实客体之间的客观关系;矛盾表示两个概念化客体之间的客观关系;而对抗表示的是两个没有最终定型的对象之间的关系。拉克劳与莫菲的对抗理论主要是想要说明这一点:对抗并不必然在单一点上发生,也不必然源于某一内在关系,而是由外在的否定所构成,易言之,主体认同并不是由必然性逻辑所规定的,而在建立在外在的、偶然性的关系中。比如,在资本主义社会里,工人与资本家之间的对抗并不必然发生在生产场所,并且它也不是生产关系内在所固有的,而是建立在生产关系与外在于它的主体认同之间。对抗的外在构成必然导致反抗的共识不可能在种种反抗的内在性中去寻求。必须从限制之外(即界限之外)理解限制本身的可能性及其实现,或者说,一种非本质主义的总体必须是在“特殊性本身的内在逻辑之外运行的一种接合”。

拉克劳与莫菲为“重建一种特别类型的解放规划”所作出的还有另一方面的努力则是建构了“后马克思主义”的霸权理论。他们所说的“霸权”是与“普遍性”联系在一起的。在他们看来,每一种普遍性都是一个战场,谁来填充这一空位,谁将是这一空位的“霸主”。作为空的能指的普遍性与作为普遍性之替身的特殊性必然导出“霸权”概念。霸权是一个“转喻”:就像不同国家之间为了谋求霸主地位而大动干戈一样,相异的特殊性为了普遍性的“名分”而你争我夺。“霸权”总是意味着“占有”本来不属于自己所有的东西,它多少带有超出应有的权力界线、向外部延展势力、扩展控制范围之意。他们强调,确立霸权,就是以一种特别的方式建构一种特别的普遍性。普遍性的建构不是通过肯定的方式而是通过否定的方式,并且,这种否定不是可以纳入理性调节体系中的纯粹否定性。正是这种构造方式的特别性成就了特别的普遍性形态:不是差异性原素本身具有共同的肯定性内容成为共同体的聚合剂,而是由于这些彼此没有内在必然联系的原素遭受到了共同的否定(或排斥)才形成了一种否定性认同。拉克劳与莫菲挪用后现代主义的资源对来自于传统马克思主义内部的“霸权”概念进行了重构,“霸权”俨然就是拉克劳与莫菲“后马克思主义”理论的代名词。从多元决定、接合、话语到主体认同、对抗、等同与差异、普遍与特殊再到错位、空的能指、异质性,这一系列关键词被用来从不同的角度或不同层面来描述、界说同一个“霸权”概念。通过这么一种新型的“概念工具”的锻造,拉克劳与莫菲不仅展示了一种富有创见的后现代主义的政治视野,而且积极地将这种视野引向民主的革命性建构。拉克劳与莫菲致力于探寻一条把霸权与民主结合起来的道路。在对霸权的概念化阐释中,拉克劳与莫菲把批判的矛头直接指向极权主义和新自由主义。在一定意义上,拉克劳与莫菲的所说的“霸权”就是一种“民主形式的主导权”。

## 四

在 20 世纪 30 年代以后的西方的马克思主义哲学的各个发展阶段,法兰克福学派始终都是“主角”。在苏东剧变后的 20 世纪 80 年代中期以后也是如此。苏东剧变并没有使法兰克福学派沉寂,包括哈贝马斯在内的法兰克福学派主要成员认真反思苏东剧变留给马克思主义的影响,继承地推进他们的研究。比较其他许多马克思主义研究的派别来,法兰克福学派在苏东剧变后对马克思主义所作出的修正的程度是最大的。但这种“修正”并不表明法兰克福学派在新的历史条件下已放弃了对马克思主义的追求,当然也并不表明法兰克福学派已不再是马克思主义研究的重要派别。众所周知,法兰克福学派是以批判理论闻名于世的。法兰克福学派的批判理论家采用跨学科研究方法,从哲学、社会学、美学、文化学、心理学、政治学、伦理学、宗教学、经济学等视阈,对西方文化传统和现代工业文明进行了深刻的批判性反思,发出了任何现代化国家都感到震惊的呐喊。从 20 世纪 80 年代中后期起,法兰克福学派实现了批判理论的“政治伦理转向”,即主要从政治伦理的角度对当代资本主义展开研究和批判,这使法兰克福学派进入了新的发展阶段,即“第三个发展阶段”。如果说,后期哈贝马斯的话语伦理学与协商政治理论,开启了批判理论的“政治伦理转向”;那么,维尔默的政治伦理学构想、奥菲的福利国家理论,则进一步推进了这个转向;但是,只有霍耐特的承认理论及多元正义构想,才标志着批判理论的“政治伦理转向”最终完成。这里着重分析霍耐特、维尔默、奥菲对批判理论最新发展的贡献,在此基础上简要介绍一下哈贝马斯的最新研究。

霍耐特是法兰克福社会研究所现任所长,法兰克福学派第三代的核心人物,批判理论第三期发展的关键人物。他主要提出了承认理论及多元正义构想。霍耐特的承认理论主要体现在他的《为承认而斗

争》和《正义的他者》这两部著作中。如果说,《为承认而斗争》揭示了承认理论的规范发展目标;那么,《正义的他者》则旨在揭示程序主义正义理论的局限性。在《正义的他者》中,霍耐特不仅阐述了自由、民主、人权、共同体等政治哲学问题,而且阐述了道德关怀、正义与情感纽带、承认道德等道德哲学问题。为了论证批判理论的“承认理论转向”必要性,霍耐特走出了重要的四步:一是对社会哲学的两条路径,即历史哲学路径与人类学路径进行了梳理,这就为批判理论的“承认理论转向”准备了理论背景;二是对早期批判理论进行了批判性反思,这就为批判理论的“承认理论转向”提供了理论前提;三是对福柯权力理论进行了诠释与重构,从而使早期批判理论困境得到了“系统理论解决”;四是对哈贝马斯交往理论进行了反思与重构,这不仅使早期批判理论得到了“交往理论转换”,而且论证了从交往范式的语言理论转向承认理论的必要性。从一定意义上说,霍耐特的承认理论就是承认关系结构理论。在承认关系结构中,承认与蔑视关系、蔑视与反抗关系居于核心地位。在这里,霍耐特试图解决三个问题:一是相互承认关系三分法的经验依据在哪里?二是相互承认关系的不同形式是否是人类实践自我关系的不同阶段?三是在历史发展过程中产生“为承认而斗争”动力的社会体验是什么?如果说,承认理论是霍耐特政治哲学、道德哲学思想的核心;那么,多元正义构想与政治伦理学就是霍耐特的承认理论的进一步拓展。霍耐特断言,承认理论的多元正义构想不仅能够关涉道德进步的法律承认那里接受批判的任务,而且总是需要对不同承认领域之间的固定界限进行反思性检验。所以,在观察社会发展时人们至少应该谈到道德进步,而且应该使政治伦理学以承认原则为取向。这样,由爱、法权、成就三个基本领域共同确定的东西,今天就应该被置于社会正义观念下理解。

维尔默是法兰克福学派第二代与第三代之间的过渡性人物,批判理论第二期发展与第三期发展之间的中介人物。他试图重建批判理论的规范基础,构建后形而上学现代性理论,并阐发现代—后现代美学、



“自由的社群主义”政治哲学和民主伦理学构想。维尔默为了重建批判理论的规范基础,首先,他重释批判理论与马克思主义的关系,他提出,在批判资本主义民主意义上,马克思并未真正解决而只是消解了黑格尔的现代自由制度问题,而韦伯的现代合理化理论中蕴含着一种深刻的悲观主义历史哲学,对于韦伯无法解决的“合理化悖论”,霍克海默、阿多尔诺试图借助启蒙辩证法来解决,并“试图将韦伯的某些洞见整合进被修正的马克思主义理论框架中;其次,他重释《启蒙辩证法》,他认为,《启蒙辩证法》“最终成为阴郁的现代性理论”,因为在霍克海默和阿多诺那里,启蒙的本质是二难选择,最终必然是统治,不可阻挡的进步的厄运是不可阻挡的倒退;最后,他重释哈贝马斯,在他看来,哈贝马斯的成就是在批判理论内部做了概念修正,这种修正有可能避免马克思和批判理论的理论困境。但是,哈贝马斯的交往合理性并没有为真理共识论提供证据。他强调,合理性都有一个基础:那就是活生生的“理性文化”,这才是批判理论的规范基础。维尔默在他的现代—后现代美学中提出:艺术美作为对自然美的模仿,就成为一种从沉默中解放出来的、获得了救赎的、能够说话的自然图景,就像成为和解的人的图景一样;艺术真实是仅仅表现为特殊真实的真实,作为特殊的存在,艺术真实总是依赖于未被歪曲的现实;后形而上学现代性艺术,不可避免地处于“美”这个概念的彼岸;承认艺术本身不可能是乌托邦视阈的载体,是正确的。维尔默在他的“自由的社群主义”政治哲学中明确指出,新个体主义的自由概念从根本上说是错误的,而新共同体主义的自由概念从根本上说是正确的。在他看来,话语合理性条件不能等同于民主话语条件,个体权利不能从合理性原则中引出来。自由民主原则和制度只能在生活中获得。在人权概念与公民权概念之间,不仅存在着不能否定的内在关联,而且也存在着特有的张力关系。公民权与民主话语之间必然存在解释学循环:即人权承认不仅是政治自由、民主话语的前提,而且是政治自由、民主话语的结果。

奥菲是另一位法兰克福学派第三代代表人物。他继承了法兰克福

学派批判理论传统,将马克思主义批判精神同社会学的功能理论、系统论理论紧密结合,对后期资本主义国家矛盾进行了系统研究。奥菲以独特的、系统化的方法来研究国家政策。他将与国家理论相关的问题分为八个主题:马克思主义的国家理论;资本主义国家;商品化;商品形式的瘫痪;交换机会最大化;行政性再商品化;国家政策手段;后期资本主义的结构性矛盾。奥菲考察了福利国家的矛盾,他认为,福利国家的矛盾就是:晚期资本主义体系不能与福利国家共存,又不能没有福利国家。尽管它对资本主义积累的影响很可能是破坏性的,然而废除福利国家所带来的影响将更是毁灭性的。福利国家已经成为一系列无法逆转的结果,福利国家的资本主义社会根本不可能重回某种类似于纯粹市场的社会。尽管福利国家的设计旨在“治愈”资本主义积累所产生的各种病症,但疾病的性质也迫使病人不能再使用这种“疗程”,生产剥削关系与抵制、逃避和缓和剥削的可能性同时并存。奥菲对于福利国家矛盾的分析既来自于对马克思的深刻洞察,如对内在于劳动商品化的不平等权利的指出;也来自于哈贝马斯的对公共领域的界定、合法性危机的阐述。奥菲得出的结论是,在后期资本主义社会,调节资本主义积累的交换过程既占支配地位,又“不断隐退”。后期资本主义社会必然产生的问题就是:防止行政权力的管理过程变成对私有交换关系的自主性控制,或是使其瘫痪,或是以革命的方式将其推翻。资本主义经济越是被迫运用“外在调节机制”,它就越是面临防止这些侵略性机制的内在动力以维持自身生存的难题。在对后期资本主义国家矛盾的分析中,奥菲对当代社会主义运动作出了新的思考。奥菲认为福利国家是作为解决资本主义社会的经济系统的矛盾而产生的,旨在是通过国家的干预和管理手段来维持资本主义经济的正常运作。但是福利国家不仅无法真正解决资本主义的矛盾和危机,还带来了更多的问题、矛盾和危机。于是,当代西方社会产生了新自由主义的思潮,试图重新返回到不要任何国家干预和管理的市场社会中去。奥菲认为以新自由主义方案来替代福利国家是完全行不通的。为此,他提出了替代资本主

义福利国家的社会主义方案,当然它只能是一种民主的社会主义,而不是那种前苏联式的官僚化的社会主义,即不是一种国家主义的社会主义。

哈贝马斯在苏东剧变后仍然非常活跃。虽然他不再负责法兰克福社会研究所的工作,但他的理论活动对法兰克福学派的第三期发展仍然是不可或缺的。自从哈贝马斯在20世纪80年代初的《交往行为理论》中提出了以“交往合理性”取代“理性”概念之后,就不时出现一些怀疑和反对的声音。在新的历史时期,哈贝马斯给自己确立的任务是:在交往行为理论的基础上,从道德哲学、法哲学和国家哲学等方面,重新探寻理性的实现之路。如果说现代化过程表现为理性化,但其结果却主要是目的—工具理性的实现,那么哈贝马斯则试图通过重建道德哲学、法哲学和国家哲学,探索一条交往合理性实现之路。哈贝马斯试图在交往行为理论的基础上,建立一种商谈伦理学。在他看来,建立商谈伦理学的关键在于确立普遍性的原则。对这一原则,哈贝马斯作了区别于经验主义、亚里士多德主义和康德主义的解释:首先,在“利益格局和价值取向”中发挥作用的,是每个参与者的实用理由和伦理理由;其次,相互接受视角,要求的不是移情,而是通过解释介入到参与者的自我理解 and 世界理解当中;最后,“共同自愿接受”这一目必须明确这样一个内容:参与者提出的一切理由都必须彻底消除掉与行为动机相关的意义,并在对等尊重的前提下具有一种认知意义。哈贝马斯1992年出版的法哲学巨著《在事实与规范之间》,提出的是一种“程序主义的法律范式”。哈贝马斯在这部著作中把法律和民主定位于“事实与规范之间”。他认为,良好的法律总是介于事实和规范之间的,就是说,它既具有由暴力支持的意志的特征,又具有理性特征。但是,真正形成良好的法律并非易事,它需要在不同的人们之间展开对话。商谈理论强调对话。对话就必须满足一定的有效性要求,这些有效性要求凝固为固定的程序。具体到法哲学中,哈贝马斯认为必须从立法、司法、执法等方面,运用交往行为理论对其程序进行重构。哈贝马斯提出

了“世界公民社会”的设想。世界公民社会,按其本义来说,是指全世界的人民都在一个统一的世界政府统治之下生活。哈贝马斯承认,目前“统一的世界政府”仍然只是一个空想,因此他所说的世界公民社会是一个“没有世界政府的公民社会”。哈贝马斯的“世界公民”概念,显然是来自康德。哈贝马斯一方面重申了康德关于世界公民社会的思想,另一方面对这些设想做了改进。哈贝马斯在这一历史时期一方面从其交往行为理论出发,从道德哲学到法哲学和国家哲学,再到国际关系理论,力图为如何构建一个新的社会提出自己的方案和提供理论依据,另一方面则并没有放弃对当代资本主义的批判,而是对当代资本主义展开了在一定意义上比以前更激烈的抨击。正是这一“破”一“立”构成了他晚年思想的特点。

## 五

对西方世界的马克思主义哲学的探讨,历来把重心放在欧洲大陆而忽视英美。确实,这样做有一定的缘由,因为长期以来,比起欧洲大陆来,英美的马克思主义研究无论从规模上还是深度上都要逊色得多,一些具有国际影响的马克思主义学者主要出自欧洲大陆而不是英美。但是,倘若时至今日还这样做,就不合时宜了。从 20 世纪 80 年代起,特别是在苏东剧变以后,英美的马克思主义研究空前活跃。在当今的英国和美国,活跃着一批著名的马克思主义研究思想家,英国有安东尼·吉登斯、佩里·安德森、特里·伊格尔顿、恩内斯托·拉克劳,查特爾·墨菲,美国有诺曼·乔姆斯基、弗里德里克·詹姆逊、伊曼努尔·沃勒斯坦、大卫·哈维、朱迪·巴特勒、迈克·哈特、贝拉米·福斯特、詹姆斯·奥康纳等等。可以说,无论在今天的马克思主义哪一个学术领域,英美马克思主义都在主导和引领着学术话语权;今天最有原创性的思想家,大多都属于英美马克思主义。从一定意义上,我们说西方的马克思主义研究在苏东剧变后经过短暂的沉寂后出现了复兴,主要是

指在英国和美国出现了马克思主义研究的新局面。与传统国外马克思主义,特别是欧洲大陆马克思主义不同的是,英美马克思主义具有自己独特的思想气质和学术旨趣:英美马克思主义是在后现代语境下成长起来的,因此它的思想致思中始终隐现着后现代主义的精神内蕴;英美马克思主义在思想谱系上大多承袭了后结构主义的传统,因此,后结构主义的风格构成了英美马克思主义特有的风景;英美马克思主义思想家大多遭遇或目睹了极权社会主义的幻灭以及新自由主义势力的恶性膨胀,因此,在对未来社会的设想上,英美马克思主义大多主张走第三条道路以实现新的理想社会,从而,激进民主成为了英美马克思主义思考的重心。鉴于本书的其他章节已对一些在当今英美颇具影响的马克思主义思想家作过评述,这里仅述介若干位其他章节未涉及的英美马克思主义研究者。

伦敦经济学院社会学终身教授穆泽利斯是“后马克思主义”的一个不可忽视的人物。他试图将后马克思主义的方法引入到社会学、政治学上去,提出理论化实用主义的方法来重新诠释社会的形成、构造和转变,为后马克思主义在社会学和政治学维度上的拓展开辟了新的视野,也为我们了解后马克思主义者在社会学和政治学上的思想踪迹提供了一条重要线索。穆泽利斯的核心工作是要克服政治或意识形态问题上的经济还原论,也就是说,如何摆脱用经济的观点和范畴将政治或意识形态概念化,同时尝试自己对社会构成的解释,这种努力就是他所谓的后马克思主义的抉择。虽然穆泽利斯把自己的尝试叫做“后马克思主义”,这种后马克思主义当然有对马克思主义的批判,但应当与拉克劳和墨菲等人为代表的后马克思主义区别开来。穆泽利斯不仅不主张对马克思主义的总体拒绝,反而认为马克思主义理论有其价值贡献,比如整体论与辩证法就是它最富价值成效的两个方面。然而在他看来,马克思主义所固有的经济还原论特征却抵消了它的价值,因此克服还原论自然成了穆泽利斯运思的中心。穆泽利斯的主要贡献不在于对马克思主义中所隐含的经济还原论的揭示,而在于对各种各样的还原

论类型的具体析分。这种细致的区分打破了人们通常对马克思主义还原论的笼统批评。他具体分析批判了两类四种还原论类型：第一类是还原论的唯意志主义类型，它包括行为者→行为者(A→A)的还原论和行为者→结构(A→S)的还原论两种；第二类是还原论的结构主义类型，它包括结构→结构(S→S)的还原论和结构→行为者(S→A)的还原论两种。他认为，这些不同类型的还原论的共同特点是从经济基础的结构和功能中得出文化制度和政治制度的形式和实际，从而忽略了政治和文化现象的相对独立和特殊性。穆泽利斯在析分还原论的类型及特征之后明白，简单地宣称和论证意识形态的独立性并不能摆脱社会秩序建构上的经济还原论。要克服经济还原论必须尝试制造新的概念工具，这才是使政治学、社会学等等走上独立性道路的不二法门，也是穆泽利斯自己“后马克思主义”的致思重心。他认为，如果马克思主义的整体论逻辑能够从经济领域扩展到政治和文化领域，那么马克思主义的概念工具可以被提高，同时马克思主义的某些方法论缺点可以被改正。穆泽利斯认为自己这种对待马克思主义的立场在方法论和启发的意义上是彻底实用主义的，他称之为“理论化的实用主义”。穆泽利斯的“理论化的实用主义”首先致力于建立起一种非还原论的后马克思主义概念框架，然后将这套概念框架用来处理经济和政治之间的复杂关系，同时将它应用在对单个情形的经验分析中，通过展示这一概念框架处理具体社会历史发展的效用来验证超越经济基础和上层建筑二分和经济还原论的可能。

伊格尔顿是当今英语世界中最杰出的马克思主义文学理论批判家。尽管伊格尔顿的思想显得非常杂芜，但始终贯穿着一个核心主题，即致力于揭示话语与权力之间的错综复杂关系。这一主题是后结构主义思想家始终坚持的主题，只不过伊格尔顿在他们的基础上做了引申与推进。在现实生活中，许多人刻意去掩盖知识与权力的勾连，而伊格尔顿就是要彻底暴露两者之间的紧密联系，这就是伊格尔顿思想的独特性和价值性所在。通过对文本的互读，后结构主义思想家的目的在

于揭示出文本背后的深层次的东西,而伊格尔顿的文化批评直指文本背后的意识形态,这显然延续了后结构主义思想家的思路,尽管伊格尔顿在很多地方对后结构主义颇有微词。伊格尔顿在意识形态的问题上的立场与齐泽克等人相近,而与主张超越意识形态的其他英国思想家如安东尼·吉登斯等人有别。伊格尔顿对意识形态问题的高度关注,是为了对后现代主义思潮抹除意识形态做法的自觉抵制。在伊格尔顿看来,意识形态不可被解构,也不可能被解构,对意识形态解构的态度貌似激进,实质是对现实矛盾的刻意回避,就好像鸵鸟把脑袋埋在沙堆里以躲避灾难是同样的道理。相反,我们应当正视意识形态问题,同时更应该清醒地意识到意识形态的恒在性。伊格尔顿在意识形态的问题上坚持这样的观点:第一,从意识形态的产生来源来看,意识形态是现实社会关系的反映,它受现实物质条件的制约。第二,从意识形态的功能上来看,意识形态是对占统治地位的权力及其利益的合法化。第三,从意识形态的惯用的手段来看,它一般通过普遍化、自然化甚至神秘化等手段来实现统治权力的合法化,从这个意义上讲,意识形态是马克思主义所讲的虚假意识。伊格尔顿强调,不通过现实的物质变革而指望通过观念的变革来改变人们的意识形态,这无异于痴人说梦。正是在这些关键点上,伊格尔顿的意识形态概念与马克思主义的意识形态概念走得很近,因此,我们把伊格尔顿称之为马克思主义的文学批评理论家是名副其实的。尽管总体上讲,伊格尔顿的意识形态思想坚持了马克思主义的立场,他从来不认为意识形态是脱离现实的空中楼阁,但受后结构主义影响的伊格尔顿在意识形态思想上又有自己的创见,这表现在他将意识形态理解为一种话语。伊格尔顿把意识形态理解为一种话语现象或一种符号学现象,实质上是强调了意识形态的物质性,因为它把符号看作是物质实体,同时也保留了意识形态从本质上只关注意义这一意蕴。伊格尔顿对意识形态话语性的强调,始终看到了意识形态观念背后统治阶级用形形色色的话语策略、话语手段扭曲事实真相的种种企图,从而时时刻刻提醒人们,现实生活中的角角落落,到处都

弥漫着权力统治的硝烟。

纽约大学政治学教授奥尔曼主要致力于政治理论的研究,尤其是马克思主义及社会主义理论的研究。他是美国著名的激进左翼人士,对于西方的民主制度却持激烈批评的态度。奥尔曼反对市场社会主义。他认为有些东西可以混合在一起,比如盐与辣椒,但有一些东西根本无法混合,比如水与火。而在他看来,市场与社会主义就好比水与火的关系。奥尔曼指出,市场这一绞肉机绝不会按照我们给它规定的路线走,相反,我们是根据它的节奏在运动,最终它把我们变成碎肉。奥尔曼认为,马克思主义理论当中存在许多亟待研究的问题:一是马克思的国家理论。奥尔曼指出,马克思曾经想系统地去研究国家理论,尤其是资本主义的国家理论,但由于其他事务的干扰,使得马克思没有精力围绕这一问题而展开;另一个是与共产主义的未来有关的问题。奥尔曼认为,在共产主义未来的问题上,马克思同样没有给我们具体描述社会主义和共产主义会是一副什么模样;第三个问题阶级利益问题,以及阶级利益在阶级意识的发展和人们所从事的政治活动中所扮演的角色问题。尽管这一问题很重要,但马克思对这一话题同样谈得很少;第四个问题是辩证法的问题。奥尔曼指出,当代马克思主义理论分析所具有的缺陷,原因都“可以追溯到对辩证法的忽略和误用”。正如奥尔曼自己坦言,他的主要工作在于探讨马克思辩证法。在很多人把马克思的辩证法更多看成是一种世界观,即回答“世界怎么样”的时候,奥尔曼则把辩证法更多看成是马克思的方法论。然而,这种方法论不是通常意义上的正题—反题—合题的综合体,也不是可以用来解释和预测一切的万能公式,更不是充当历史发展动力的东西。在奥尔曼看来,马克思的辩证法是一种思维方式,这种思维方式关注世界上的一切变化和相互作用。奥尔曼对马克思辩证法的研究不仅阐明了马克思的真实意图,给我们提供了一个系统的、理论化的关于马克思方法论的有效版本,而且他通过展示马克思的方法论步骤,目的是想让读者在掌握马克思的辩证法之后,能够将辩证法运用于自己的研究中。



美国政治哲学家和文学理论家哈特,是西方激进左翼人士,他的思想可以用激进民主来概括。同样是论述民主,但哈特的民主思想与哈贝马斯的民主思想有着天壤之别,哈特的民主思想从属于由卢梭所开创并由马克思等人所推进的激进民主传统,而哈贝马斯的民主思想从属于洛克所开创的协商民主传统。激进民主反对一切特权阶级和专制政府,主张人民的自治,而且也相信人民有自我管理的能力,认为实现了人民自治的社会才是真正民主的社会。哈特和奈格里的《帝国》、《大众》和《共同体》三部曲则向我们揭示了在全球化的今天人类所面临的受控状况,这种受控也许是史无前例的。在大多数人对全球化运动歌之颂之,以为全球化代表着历史发展的必然趋势的时候,哈特和奈格里则认为,全球化现象预示着一种新的统治形式的逼近。正是哈特和奈格里这种对时代问题诊断上的敏锐性,使得《帝国》一出来的时候就在进步知识分子当中引起了热议。通常我们认为美国的霸权统治是一种帝国主义统治,但哈特和奈格里则不这样看。美国的霸权统治貌似一种类似罗马帝国的统治,其实远不是这样。美国的霸权统治只是帝国统治的象征,它表明帝国统治已经成为一种趋势。这种帝国统治以美国的“君主式政治”为先锋、以其他主要民族国家、跨国公司、国际机构等“全球贵族政治”为后援,以军事、政治、经济、文化统治为维,将帝国的弥天大网依次撒向全球。这也就意味着,控制、压迫、奴役、监督这张弥天大网撒在了每个人的头上。所以,哈特和奈格里强调,在帝国的统治的态势下,“民主的可能性晦暗不明”,“民主的现代梦似乎确实丢失了”。在否定后现代主义和后殖民主义对当代资本主义的批判的基础上,他们对新“帝国”,即以美国为代表的新帝国主义展开了以下两个方面的批判:其一,通过对“主权”转变的分析展开的批判。他们指出,与全球化进程相伴随,民族—国家的主权尽管仍然是有效的,但已不断地衰落。当然,民族—国家主权的衰落并不意味着字面意义上的“主权”已经衰落。实际情况是主权已经拥有新的形式。“新的全球的主权形式就是我们所称的帝国”。也就是说,“帝国”就是当前全球

新的主权形式;其二,通过对“生产”转变的分析展开的批判。在他们看来,在“新帝国”时期的所有的经济活动,无论这种经济活动发生在哪个国家和地区,无论这种经济活动属于哪一个工业阶段,都受制于信息经济,也就是说,都受制于“新帝国”的占主导的经济范式。目前不同地域的那些不同的经济范式,不能仅仅视为处于不同工业发展阶段的可以共存的不同的经济范式,而应当视为是一些新的全球经济中不同的生产等级。正因为有着这种等级上的差异,所以被有效地排除在信息经济之外的那些国家和地区的人民,尽管他们也有着自己的工业生产,但“发现自己处在饥饿的边缘”。哈特和奈格里对未来充满着革命乐观主义的精神,他们认为,既然全球化为帝国的出现制造了便利,那么全球化同样会孕育反帝国的因素。这就是事物的辩证法。全球化在制造压迫的同时也在制造反抗压迫的力量,反帝国的元素就在帝国内部生长起来。他们提出,反抗帝国的新革命主体已经形成,这就是“大众”。哈特和奈格里说大众是“从帝国中成长起来的鲜活的替代物”,这一力量也是实现激进民主社会的唯一有效载体。《共同体》是哈特和奈格里三部曲的最后一部,在这本著作中,他们将马克思的洞见与尼采、福柯、德勒兹、瓜塔里等人的洞见做了一个有效的结合。这本著作向生活在一个共同世界中的人们展示了新的管理共同财富的理想社会。

在当今英美马克思主义中,哈维的马克思主义新地理学独树一帜。虽然包括马克思在内的经典作家们对空间与地理问题给予了一定关注,但地理问题完全不是经典马克思主义探讨的重点。经典西方马克思主义者如葛兰西等也重视空间与地理问题,但大抵受历史主义传统的强势影响,这种探讨在西方马克思主义中没有突出地位。不过,在列斐伏尔、尤其是哈维之后,马克思主义地理学成为“西方马克思主义”,乃至整个当今马克思主义中的显学。哈维是从实证主义地理学转向马克思主义地理学的。哈维把自己空间角度开展的历史唯物主义称为“历史—地理唯物主义”。城市化是哈维马克思主义地理学研究的基

本问题,哈维在这一领域取得了卓越成就。在哈维看来,从理论上讲,城市恰恰是最能体现社会正义的地方,但事实上,资本主义城市化过程中最突出的矛盾也是社会正义问题。哈维的城市化理论内容十分丰富。其中,对城市性的定义、城市化的动因以及对城市化中的居住差异的论述,尤其具有创意。哈维通过当代资本主义社会的时空与地理的分析揭示,破解了所谓后现代主义的话语模式。哈维指出,与传统资本主义资本积累方式相比,当代资本主义的资本积累方式发生了一些转移,但并没有根本区别。哈维不仅不承认所谓全新的后资本主义社会,而且否定出现了所谓后工业社会的征兆。哈维讨论后现代状况的主题还是空间与地理问题。哈维从社会生活、社会力量资源、启蒙运动规划、现代主义文化力量以及后现代艺术等各个方面,展开对时空体验的描述,突显政治—经济与文化过程之间的联系,考察时间优先于空间进而造成时空分裂的历史,揭示资本主义全球化过程中不断突显的不平衡的地理发展问题。新世纪以来,哈维除了进一步巩固和深化其马克思主义地理学以及历史—地理唯物主义体系外,更多的表现为对人类历史及其解放问题的集中思考,表现为对新帝国主义及全球资本主义的批判。哈维提出了“新帝国主义”论。他认为,二战以来,帝国主义已向新帝国主义过渡,其特征是“权力的资本主义逻辑”从属于“权力的领土逻辑”,“通过剥夺而呈现出来的不平衡的地理运动,恰恰是资本主义稳定性的必然结果”。

## 六

苏东剧变后,在西方世界引领马克思主义研究复兴的是法国的“马克思主义批评学派”。正是这个学派组织了1995年9月27日至9月30日在巴黎召开的“国际马克思大会”,这个会议引起了轰动,打响了苏东剧变后马克思主义研究在西方世界复兴的“第一炮”,也正是这个学派成功地举办了“纪念《共产党宣言》发表150周年国际大会”,这

个会议把西方的马克思主义研究推向了高潮。这个学派所出版的《当今马克思》等杂志在国际具有广泛的影响。这个学派的出现是以《马克思主义批评辞典》的出版为标志的,该辞典收入 500 多条有关马克思主义的条目,推动了马克思主义的研究和宣传,该学派也因该辞典而得名。该学派培养和团结了一大批马克思主义研究人才。“马克思主义批评学派”是继法国以阿尔都塞为首的结构主义马克思主义学派而兴起的派别,其成员大多是阿尔都塞同时代的学生、同学、同事或赞成者。上世纪 80 年代,法国曾经活跃一时的结构主义马克思主义和存在主义马克思主义,随着阿尔都塞因精神病退出理论界和萨特的去世而悄然离开人们的视线,“马克思主义批评学派”就脱颖而出。“马克思主义批评学派”人数众多,成分纷纭复杂,大致上可以分为三部分人:第一部分是较严肃的正统马克思主义派;第二部分人是阿尔都塞派,其成员大多是原阿尔都塞学派的成员;第三部分人是“自由派”,他们宣称是“自由马克思主义研究者”,表示不隶属哪一个党派和组织,自由研究马克思主义,不受任何约束。当然,在上个世纪 80 年代以来,在法国热衷于对马克思主义哲学研究的,不仅仅是“马克思主义批评学派”这些人。我们这里除了评述“马克思主义批评学派”的几个代表人物的思想之外,还重点研讨不属于该学派的鲍德里亚、巴迪欧的相关理论。而对“马克思主义批评学派”中的有些代表人物,如巴里巴尔,在其他章节已作过介绍,我们在这里也不再重复。

拉比卡是法国“马克思主义批评学派”的主要开创者和领导人。拉比卡由于出身革命传统家庭,所以自青年时代开始,他就接触马克思主义著作,而且一经阅读马克思主义的著作,人生轨迹和思想都发生了决定性的变化。从此,他坚定地站在被压迫者一边,为改变世界而努力奔走一生。他认为,马克思主义在今天就像公路的通行规则那样,在任何意义上都是不可或缺的。当然,拉比卡也反对那种盲目服从的教条式的马克思主义。拉比卡认为,共产主义只不过是资本主义发展的结果,是一种像其他任何类型社会一样的社会;它只不过是争取民主而

进行的实际斗争,是充满斗争的创造性的实践。对于社会主义的前途,拉比卡认为,苏联东欧剧变之后,资本主义虽然在全世界取得了胜利,但是,这个胜利也使人们更加看清它的本质。拉比卡猛烈抨击资产阶级的虚假民主,他认为,没有一个资本主义的社会是可以认为是民主的,资本主义是一种反民主的制度。他把资本主义世界出现的种种反常现象称作“民主病”。他认为,“民主病”,它的出现,完全是在资本主义国家里的,是完全在资本主义国家的政客天天口喊“人权”,天天口喊“民主”,天天口喊“自由”的情况下出现的!他对意识形态做出了深入的研究。他研究了意识形态与阶级的关系,提出经济权力等于意识形态权力,还可加上政治权力。统治阶级的思想不是别的,只不过是统治者的物质关系的思想表述而已。意识形态是从阶级的统治中创造出来的思想,就是以统治阶级的眼睛作为自己的眼睛来证明统治的功绩。他批评列宁缺乏对统治思想斗争的总体考察,从而造成科学和意识形态的对立变成了党性和党、科学和党的对立。拉比卡认为存在着共产主义意识形态或世界观,其构成成分有科学和无产阶级。科学和无产阶级是分不开的,后者对于前者不是外在的关系。他提出无产阶级不是阶级,但它必将在战胜那种在资本主义统治下的固有的、意识形态上个人涣散的状态中成为阶级。这就是共产党人能够并应该帮助它的东西。阶级意识就是阶级觉悟。

戴克西埃是法国“马克思主义批评学派”中另一位重要代表人物。戴克西埃晚年一直与比岱在一起主编《当今马克思》杂志,长达24年之久。戴克西埃在法国是最早关注葛兰西思想和意大利共产党问题的学者。他指出,人们在理解霸权作用和司法命令作用的关系中,严重曲解葛兰西的霸权理论的政治历史意义:如果霸权和专政的区分只有方法的意义而没有机能的意义,这就意味着霸权一承认只不过是一种社会生活总体操纵的方式。戴克西埃认为,葛兰西是唯一确定“市民社会”概念的人,他肯定葛兰西市民社会规定为“一个社会集团以国家伦理内容对整个社会实施政治和文化霸权”。他不赞同一些人所说的

“马克思恩格斯的政治思想基本上是反民主的”，而赞同另外一些人所说的“马克思恩格斯的思想就是一种民主的思想”。但他强调，马克思恩格斯对民主问题既不是直接阐述的也不是孤立阐述的，而是与革命问题密切相关而阐发出来的。他认为，马克思恩格斯的革命理论包含着“不断革命”的思想，而马克思恩格斯的“不断革命”思想主要是有两层意思：社会革命被理解为彻底的民主化以及与过去旧民主形式彻底决裂，建立无产阶级专政。他对《德意志意识形态》中的“自然”概念进行了深入的探讨。戴克西埃从两个方面探讨了对“自然”概念的理解。第一方面涉及的是历史唯物主义的本质问题以及决定论的认识价值问题；第二方面涉及的是在共产主义消灭一切自然性的意义问题。在他看来，马克思使用“自然”这个词是带有一定程度上的隐喻作用的，改变了的社会物质生活，在它的生产活动和社会交往的两种形式下，而它的发展仍可称作“自然的”。他欣赏马克思所说的：历史运动本身是对“自然性”的否定。人的解放，剥削制度的废除，不管其形式如何都将是剥夺社会生活的自然的全部特性。共产主义的自由联合是对社会生活的非自然化。戴克西埃得出结论说，现代资本和金钱关系是废除前资本主义所形成的自然属性。就是说，它的特殊的生产方式大工业以及它的特殊的社会交往方式，自由竞争，把历史变为世界历史。然而并不是它消灭了所有的自然性，只有在现代资本创造的历史前提基础上的共产主义，才能消灭所有社会发展的自然性的这些特点。他强调，共产主义不是一个简单的总是与它自己同一的自然史阶段。“史前史”的终结是人的非自然化。全面发展的个人的自由联合超越了他们的必然，并让位于一种真正的个人交往，这标志着人类历史的一个新开始：有意识的合作的力量开始主宰世界。

比岱在法国“马克思主义批评学派”中属于“自由马克思主义研究者”。他曾任“世界马克思大会”主席，是当代法国著名马克思主义哲学家和社会理论家。比岱全部理论工作的目标是通过“对马克思主义历史理论进行哲学探讨”，“为马克思主义提供更具现实性的基础和更

加广阔的当代视野”。比岱的问题意识源自他对马克思主义所面临的“当代危机”的理解。在比岱看来,马克思主义在当代面临着来自其内部两种威胁:一种是将马克思主义理解为人道主义,另一种是将马克思主义理解为分析资本主义社会的“经济—社会—政治”理论框架。这两种自我理解都隐藏着重重矛盾,而这些矛盾使马克思主义的“基础”受到严重破坏。因此,对于马克思主义而言,当务之急是重建历史唯物主义的基础。比岱自认为对于《资本论》的研究工作就是重建历史唯物主义的基础。比岱发现了《资本论》在叙述中出现的种种“叙述断裂”,对于比岱来说,《资本论》中最重要的断裂在于市场和资本的断裂。比岱围绕“元结构”问题提出一种具有“一般性”的(即不拘泥于经典马克思主义的)关于当代资本主义社会的现代性理论。比岱将自己的新理论称为“元马克思主义”,他为这一理论规定的任务是,一方面继承马克思主义对于资本主义社会的有力批判,另一方面弥补马克思在政治哲学方面特别是关于社会主义社会的思想中的不足。根据比岱的“元结构”理论,市场和组织本来是相互包含的,但民族国家以组织化的超然形式将自身表现为资本主义社会的基本构成力量,从而掩盖了作为后者的真正的基础的“元结构”。比岱提出“元结构”理论后,感到有必要运用自己的这一理论重新解读《资本论》,以弥补《如何理解〈资本论〉》虽有开拓性但理论根基不稳的缺憾,并进一步丰富和拓展自己的现代性理论。在比岱的对于《资本论》的“解读和重建”中,最重要、最引人注目的工作体现在下述两个重建方向上:其一,从马克思所揭示的市场内在的矛盾走向“元结构”的展现;其二:从马克思所揭示的阶级结构出发走向资本主义话语批判。比岱开始有意识地将自己的理论和马克思与恩格斯之后在马克思主义思想界居主流地位的“新马克思主义”进行区分。比岱从当代阶级关系和社会斗争等角度讨论了他的“别样的马克思主义”和“新马克思主义”之间的差异。他指出,他们的“别样的马克思主义”认识到在“被组织的能力”中聚集起来的社会力量最终将成为一个新的统治阶级,但“新马克思主义”还在那里强

调基础阶级在联合中的主导权。他们的“别样的马克思主义”从元结构理论出发认为现代世界从整体上说并不属于阶级性民族国家的模式,但“新马克思主义”这种“两条腿走路”的马克思主义,它建立在包括双极的统治阶级在内的双极性元结构的基础之上,认为资本主义总是以民族国家形式建立自身。

法国当代著名哲学家鲍德里亚无论是从其政治立场还是学术观点看,他不属于法国“马克思主义批评学派”,甚至连这一学派的具有“自由主义”倾向的思想家也算不上,如果一定要对他加以“归属”的话,那把他列入“后马克思主义”理论家之列或许比较合适。尽管他对马克思主义批评多于肯定,可作为一个马克思主义的研究者他的影响不可忽视。他之所以具有如此大的影响,除了他对消费主义做出了富有创意的研究之外,就是他对马克思主义提出了独特的批评和修正。鲍德里亚关于消费主义的基本观点是:消费社会中主体所面对的是一个独立的具有自我叙述能力的物体世界,物体系主导了主体的需要、行为乃至无意识层面,从而对商品的崇拜进一步演化为对符号价值的崇拜。在鲍德里亚看来,消费社会的到来不是人的主体性的解放,而是人的主体性的进一步沦丧,这是比马克思所面对的时代更加病入膏肓的人的精神状况和时代状况。在鲍德里亚看来,消费社会的异化状况如此全面而且深刻,以至于任何超越和扬弃异化的企图都流于不可能,在个体既感知不到他们真正的需求是什么,也感知不到除了消费之外还有什么样的生活方式的时代,超越性被终结了。鲍德里亚将消费作为一个社会整合的主动模式,也就是说作为一种“符号的积极操控”模式。鲍德里亚从政治经济学、历史唯物主义和哲学三个方面系统地展开了对马克思主义的批判。在政治经济学层面,他提出以符码编码及其能指操控的方式为基础的符号政治经济学已经代替了以商品—物品的使用价值为基础的马克思主义政治经济学;在历史唯物主义方面,他认为以物质生产方式为基础的历史唯物主义根本不能实现对资本主义的根本性批判,相反它倒是一种在更深层上的资产阶级意识形态的变种;而在



哲学方面,他则根本否定人的物质需要所具有的自然必然性,以及人的物质需要本身的被动性也已经丧失了,因而满足人的物质需要的劳动及其解放所具有的对无产阶级乃至整个人类历史的解放功能也一并是一个幻象而已。鲍德里亚宣布马克思革命路径已经终结,在他看来,当马克思所预想的生产的总体性胜利失去了其中心原则之后,马克思的总体革命也就失去了意义。按照鲍德里亚对自己提出的理论任务,既然系统的总体逻辑从剥削的法则开始转向符码法则,那么这个社会必须从符码运行的逻辑来加以理解,革命路径也必须从符码反抗中寻求。于是,鲍德里亚提出了“象征交换”的概念以反抗资本主义的效用的和实利的价值观。对鲍德里亚来说,象征性交换活动就是不被资产阶级符号学或资本逻辑所决定的,具有潜在颠覆和反叛能力的活动。象征交换在鲍德里亚那里就呈现为他用以反对资本主义社会价值体系和实践方式的“革命”方案,同时也集中代表了鲍德里亚试图摆脱现代性原则所作出的一系列异质性的活动。鲍德里亚呼唤一种符号政治经济学系统外的符号反叛和文化革命。

在当今西方世界,特别在当今的法国的马克思主义学术界,巴迪欧具有特殊的地位。他是坚持打着马克思主义大旗,大力弘扬辩证唯物主义和共产主义思想的哲学家。无疑,他已经成了当今世界最重要的左翼思想家。特别指出的,巴迪欧自己还认为从毛泽东的革命实践中获得了灵感,他十分崇拜毛泽东那种将行动置于理论之上的实践主义态度,他曾宣告:我就是那种毛泽东主义者。巴迪欧思想的形成有着十分复杂的背景,在理论上,他涉猎甚多,他将多个不同类型的思想缝合在一起,形成了他独特的思想风格、思想渊源。不过总体说来,巴迪欧的思想有三个主要的来源,即阿尔都塞的马克思主义,后康托尔数学集合论,以及拉康的精神分析学说。如果我们要从巴迪欧的理论中找到一个关键词,这个词非主体莫属。当然,巴迪欧的主体理论绝非让我们返回到笛卡尔式的沉思主体那里,相反,巴迪欧一直就是将革命中行动者作为主体的标准形象。作为一个在1968年五月风暴中成长起来的

一代来说,在街头进行实际的政治运动,比书斋里鼓捣什么革命理论更为有用。也正因为如此,巴迪欧坚持,哲学本身不是目的,而我们去研究哲学的根本目的在于,用哲学去改变整个世界。可以说,1968 年的五月风暴对巴迪欧影响十分巨大,那种如火如荼的革命运动的气息始终没有在巴迪欧身上淡化过,他强调,只有在革命的运动中才能找到通向未来社会的目标,而所有的理论都应该在具体的行动中来寻找。我们从巴迪欧的主体理论中可以理解出两层意思:一方面,主体并不是像结构主义和后结构主义那样认为是一个匮乏,一个空无的存在;另一方面,并不是所有的个体都是主体,主体和事件一样都是稀缺的,或者说,只有在事件发生之后,主体积极介入了事件之中,人们才成为主体。巴迪欧和马克思一样,坚信只有工人阶级用自己的行动,才能真正地创造历史。在巴迪欧的所有理论中,他对共产主义的论述影响深远。巴迪欧的共产主义的概念尽管找到了巴黎公社的事件作为其论证的基底,不过,从整体上来说,巴迪欧的共产主义和青年马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中的共产主义一样,是一个从哲学上来展开的共产主义观念。在青年马克思那里,共产主义意味着对异化劳动的克服,同样,巴迪欧的共产主义只是从他的抽象的集合论出发,将那个最终的共产主义作为大写的一。巴迪欧的共产主义同马克思主义的共产主义的区别在于,一是他完全没有谈到经济因素在政治革命和历史发展中的作用;二是他只将革命的注意力放在了突发性的事件之上,似乎只有出乎意料的在正常秩序之外的突然事件,才能使主体成为主体并介入到其中,而在事件之前,是不可能存在主体的,当然,也不会产生有效的革命运动。不可否认,巴迪欧的共产主义在许多方面都保留有一种乌托邦式的成分。

## 七

综上所述,苏东剧变后即 20 世纪 80、90 年代以后的西方世界的马

克思主义哲学研究,由于在特殊的历史的条件下展开的,从而这一研究相比于20世纪的其他历史阶段来有着自身的特点。这些特点归结起来有:其一,以政党为依托的研究转移为知识分子的独立研究。在20世纪其他历史阶段,西方的马克思主义研究,主要是以政党为依托的研究。西方不少著名的马克思主义学者,基本上都具有一定的政治背景。这在法国表现得特别明显。法国是不能推出马克思主义研究大家的地方,但在苏东剧变前,这些马克思主义研究大家基本上都从属于某些党派或某些政治团体。连阿尔都塞、萨特、列斐伏尔这些人的原先都是共产党的学者,更不要说像伽罗迪这样的理论家。苏东剧变后,这种现象顷刻改变。20世纪80、90年代以后的西方的马克思主义研究基本上成了知识分子的独立研究,即使有的人仍在共产党或其他政治团体中担任某种职务,但在各种探讨马克思主义场合,他们总是以超党派的独立学者的面目出现。就拿法国的“马克思主义批评学派”来说,其成员不少根本没有政党的背景而是所谓的“自由派马克思主义研究者”,而即使其中有的仍然是法国共产党或其他政治团体的成员,但他们完全以独立的身份参加“马克思主义批评学派”的活动的。其二,经院式的研究转移为密切联系实际的研究。考察一下苏东剧变之前的西方世界的马克思主义研究,不难发现,其中有不少是所谓的“经院的马克思主义者”,他们远离现实生活,注重对马克思主义进行考据式的研究,只是关在高楼深院里啃马克思的著作。不要说那些“西方马克思学”学者如此,就是一些“西方马克思主义”理论家和其他马克思主义派别的思想家也是这样。尽管这种倾向随着时间的推移在不断地改变,但总体上看,只是在苏东剧变后才从根本上扭转。确实在苏东剧变后,已很少再见到此类马克思主义的研究者了。且不要说像“生态马克思主义”和“女性主义马克思主义”这种本身以现实问题为指向的马克思主义派别的思想家,就是类似于法兰克福学派这样的马克思主义派别的理论家,在苏东剧变后也越来越使自己的研究面向现实。法兰克福学派的所谓“政治伦理转向”实际上就是向现实生活靠拢。从以政党为

依托研究转换成知识分子的独立研究,强调多学术角度马克思主义,并不意味着马克思主义研究变得脱离现实。我们所看到的情况恰恰相反,这些高声强调要把马克思主义作为一种学术来研究的独立的马克思主义研究者,越来越贴近生活。其三,单学科的孤立研究转换为跨学科的整体研究。苏东剧变前的西方的马克思主义研究,研究者往往习惯于把马克思主义的某一组成部分从马克思主义中抽取出来,对马克思主义进行分门别类的研究,从而许多马克思主义研究者变成了只是对马克思主义某一领域有“造诣”的专家。尽管也有一些马克思主义研究者不断地提出要反对把马克思主义割裂成一门门孤立的学科,强调要将马克思主义视为一个整体,但是从总体上看大多数的研究者一直对此置若罔闻。苏东剧变后的西方的马克思主义研究打破了学科的界限,注重在马克思主义有机整体中研究马克思主义的各个组成部分。偏重于现实问题的马克思主义派别不再仅从某一学科的角度加以探讨,而是强调对现实作多学科的、综合的考察。侧重于对马克思主义作理论研究的,也突出马克思主义是一个完整的体系,对马克思主义做出综合性的研究。其四,争吵不休的论战式的研究转换为求同存异共同探讨式的研究。苏东剧变前的西方的马克思主义研究史就是一部争吵和斗争史。研究者往往为了说明自己才是“正统”的马克思主义者不惜与其他的马克思主义研究者大动干戈。不要说在 20 世纪上半叶第二国际传统的马克思主义、第三国际传统的马克思主义与“西方马克思主义”这三股思潮的“三足鼎立”,就是在 20 世纪下半叶“西方马克思主义”内部的人本主义倾向与科学主义倾向之间的“两刃相割”,就足以说明问题。苏东剧变后,往日在马克思主义研究中常见的那种分庭抗礼、明争暗斗现象少见甚至不见了,而代之以推己及人、相辅而行的局面。当然,在各种马克思主义研究派别之间,甚至在同一派别的各个马克思主义研究者,仍然存在着分歧,但研究者不会围绕着这些分歧明火执仗地争斗。上面这些在苏东剧变后西方的马克思主义研究所出现的新特点,在一定程度上说明马克思主义研究在西方世界正在沿着

更加健康的方向发展。嗅觉灵敏的西方资产阶级似乎从西方马克思主义研究中所出现的这些新特点上预感到了什么。美国《基督教科学箴言报》发表评论说：再度兴起的马克思主义对古典自由主义的思想体系和体制构成的挑战，会比苏联共产党政权曾经构成的挑战更加令人生畏。

在分析 20 世纪末、21 世纪初的西方的马克思主义，特别是马克思主义哲学的研究，仅仅看到上述这些特点是远远不够的。这样很有可能产生一种盲目的乐观主义。实际上，在上述这些特点背后隐匿着一个更值得我们关注的倾向。这就是马克思主义研究者围绕着对马克思主义的基本态度的日益严重的分化。从表面上看，马克思主义研究非常热闹，一派兴旺，但其实研究者对马克思主义的态度各异。当然有些研究者还是坚持马克思主义的立场，在基本认可马克思主义的前提下进行马克思主义的研究，他们也在那里提出为了使马克思主义面对现实，必须向前推进马克思主义，但显然这种推进并不是从整体上推倒马克思主义。但是还有些研究者，则是在对马克思主义作“否定性”、“批判性”的研究，马克思主义在他们那里，实际上只是个批判的、否定的对象。他们已从整体上对马克思主义持否定的态度，在这一前提下进行他们的所谓马克思主义研究。他们站在后现代主义等各种西方思潮的立场上对马克思主义进行评判。当今西方的绝大多数的“生态马克思主义”理论家和一部分“女性主义马克思主义”理论家基本上属于前者。他们一方面挖掘和揭示马克思的生态理论和妇女理论，另一方面用这些理论来分析相关现实问题。当今英美的有些马克思主义研究者和法国“马克思主义批评学派”的有些成员也属于前者。如英国的伊格尔顿，美国的奥尔曼、哈特，法国的拉比卡、戴克西埃基本上都没有放弃马克思主义的信念，他们一方面不断地回击他人对马克思主义的各种否定和攻击，另一方面又努力实现马克思主义的当代化，用他们重新阐述过的马克思主义来回答现实问题。当然，以“毛泽东主义者”自称的巴迪欧在这方面可能比这些人更强调马克思主义的现实性。除了这

些人之外,其他的许多研究者对马克思主义的基本态度显然是否定多于肯定,批评多于弘扬。对“后马克思主义”我们虽然在论述中,对其“试图在作为政治与文化力量的古典马克思主义的祛魅中拯救马克思主义思想中仍有价值的一些方面”这一点做出了肯定,但是从总体上来说,它所做的主要工作是“援用后结构主义和后现代主义的理论洞见,既对传统马克思主义进行深度解构,同时又对马克思主义进行根本性的建构”。法兰克福学派在实现“政治伦理转向”进入了第三个发展阶段以后,实际上也与马克思主义基本上决裂了。无论是霍耐特的承认理论、维尔默的政治伦理思想,还是奥菲的福利国家理论,都很难与马克思主义联系在一起了。至于当今英美的有些马克思主义研究者和法国“马克思主义批评学派”的有些成员,以及像鲍德里亚这样的研究者,他们离马克思主义越来越远了,他们也已把注意力集中于对马克思主义的批判和重建上。必须指出的是,在马克思主义研究者中围绕对马克思主义的这种截然不同的态度,往往同他们的思想中有没有后现代主义的成分,以及后现代主义的成分的多少相关。大凡受后现代主义影响比较深的研究者,都对马克思主义持否定和批判的态度,而凡是对后现代主义强烈抵制的学者,往往不会轻易地放弃和否定马克思主义。确实,后现代主义与马克思主义在目前西方世界处于“此长彼消”的局面。而且随着后现代主义在西方世界影响的日益扩大,在马克思主义研究中那种否定性、批判性研究的倾向也大有占上风之势。这值得我们密切关注。

(作者 复旦大学当代国外马克思主义  
研究中心副主任)

# 回到生活世界

——西方马克思主义基础理论的革命转向

孙承叔

**摘要:**二十世纪西方哲学最大的进步是提出了生活世界问题,即在传统的政治、经济思维模式之外,确立起一个更加重要的领域,以衡量政治、经济的合法性和正确性。哈贝马斯、列斐伏尔、赫勒专门研究了这一问题。这是马克思哲学革命在当代的继续,对于批判资本形而上学,纠正传统哲学教科书的片面性,从根基上重建历史唯物主义教科书体系,具有重大的理论和实践意义。

**关键词:**生活世界 日常生活 微观革命 社会同一性

二十世纪西方哲学最大的进步是提出了生活世界的问题,也就是在传统的政治、经济思维模式之外,确立起一个更加重要的领域,以衡量政治、经济的合法性和正确性。在这一转向过程中,西方马克思主义功不可没,尤其是哈贝马斯、列斐伏尔、赫勒专门研究了这一问题,他们与胡塞尔、海德格尔、维特根斯坦、许茨一起,直接切中了资本主义的问题要害,在新的层面上推进了哲学革命,由于传统的哲学教科书也没有专门的章节研究生活世界,这就有必要认真思考生活世界与历史唯物主义基础理论之间的关系。

## 一、问题的提出

西方学者和西方马克思主义之所以重视生活世界的原因是西方社会的普遍异化,即整个社会被金钱和权力所统治,现实的、活生生的人被边缘化了,人的全面的需求变成了对财富的单一需求,作为社会生活根基的生活世界被殖民化了。

正如列斐伏尔所批评的,现代社会的本质是没有人性的,只是金钱:“道德和意识、爱情和科学都成了贸易手段。……金钱的需要成为人的唯一主要的品质。……人不如动物,变得孤独了,……全部生活对人来说,就是一种‘从手中溜掉了’的外部力量。社会的本质是没有人性的,只是金钱。它的本质就成了纯粹经济的了。……一种没有人性的力量支配着一切。”<sup>①</sup>在金钱的统治下,“人的本质就是追逐物,追逐金钱,即恋物。”<sup>②</sup>这就直接击中了资本主义一切问题的最内在本质。霍克海默也认为现代“社会已经走到这样一步,它使得越来越多的人不能享受由经济大发展所带来的幸福。”<sup>③</sup>因而他与阿多诺在《启蒙辩证法》中痛心指出:“人类不是进入到真正合乎人性的状况,而是堕落到一种新的野蛮状态。”<sup>④</sup>一种为了金钱而剥夺大多数人幸福的野蛮状态。

胡塞尔针对金钱对人的统治,严厉地批评了见物不见人的实证主义:“在十九世纪后半叶,现代人让自己的整个世界观受实证科学的支配,并迷惑于实证科学所造就的‘繁荣’。这种独特现象意味着,现代

① 《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》复旦大学出版社1993年版,第194页。

② 《人类的产生》引自《当代学者视野中的马克思主义哲学:西方学者卷》北京师范大学出版社2008年版,第445页。

③ 马克思·霍克海默:《法兰克福学派论著选辑》上卷,上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编,商务印书馆1998年版,第37页。

④ 霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,重庆出版社1990年版导言,第1页。



人漫不经心地抹去了那些对于真正的人来说至关重要的问题。只见事实的科学造成了只见事实的人。……实证科学正是在原则上排斥了一个在我们的不幸的时代中,人面对命运攸关的根本变革所必须立即作出回答的问题:探问整个人生有无意义。”<sup>①</sup>显然人生的意义不是来自金钱世界,而是来自生活世界。

卢卡奇则以人类历史为背景,把根源追溯到经济原则的普遍化:“资本主义生产的‘自然规律’遍及社会生活的所有表现;在人类历史上第一次使整个社会(至少按照趋势)隶属于一个统一的经济过程;社会所有成员的命运都由一些统一的规律来决定。”<sup>②</sup>

马尔库塞则在批评政治经济学的过程中表达了对现代社会的看法:“政治经济学遭到批判,是因为它对资本主义社会中人的整个的‘异化’和‘被蹂躏’加以科学的论证和掩盖。……这种政治经济学从科学上确认了把人的历史—社会世界歪曲成金钱和商品的外在世界,这是一个把人作为一种敌对的力量来对待的世界。在这样一个世界里,人性几乎丧失殆尽,人沉沦为丧失了人的存在的现实性的抽象的劳动者,他们和自己劳动的对象相分离,被迫把自己当作商品出售。”<sup>③</sup>这一观点与列斐伏尔完全一致,因为当一个社会把金钱作为社会的唯一目的时,人的社会必然异化为物的社会,人的团结必然异化为人的对立,一部分人的富裕以绝大部分人的被奴役为前提。

由于金钱原则渗入生活,因而弗洛姆认为当代社会的异化是普遍的异化:在马克思时代,“马克思相信,工人阶级是最异化的阶级,……马克思的确没有预见到异化已经变成为大多数人的命运,特别是那部分人数越来越多的居民的命运,这部分人主要不是与机器打交道,而是

---

① 胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,上海译文出版社1988年版,第5—6页。

② [匈]卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智、任立、燕宏远译,商务印书馆2004年版,第157页。

③ 转引自《当代学者视野中的马克思主义哲学:西方学者卷》,北京师范大学出版社2008年版,第251页。

与符号和人打交道。说起来,职员、商人和行政官吏在今天的异化程度,甚至超过熟练的手工劳动者的程度。”<sup>①</sup>因而在一个普遍异化的社会,在一个认钱不认人的世界,孤立的个人不是自由了,而是更加孤独了,尤其在他失去生存来源的时候更是如此。“他自由了,但这也意味着:他是孤独的,他被隔离了,他受到了来自各方面的威胁。”<sup>②</sup>随着个体的孤立化和异化,人们生活于其间的生活世界也遭到了全面的瓦解,道德、团结、共生、社会同一性这些人类基本的生存原则受到了极大的破坏,“像雇佣工人的整个生存都取决于市场一样,不可名状的使用过程也渗透到了他的生活世界。并且摧毁了通过交往建立起来的主体间性的道德,从而把社会关系变成纯粹的工具关系。”<sup>③</sup>哈贝马斯把它形象地表述为生活世界殖民化,即经济上的金钱原则和政治上的权力原则“从外部渗入生活世界,就好像殖民主义者侵入一个部落社会,并且强迫其同化。”<sup>④</sup>因而重新确认人的地位和人的生活世界的地位成为西方马克思主义理论探讨的重心。

## 二、何为生活世界

生活世界的概念在当代首先是由胡塞尔提出来的,他认为研究意识不能离开意向,而意向的形成则直接与人的生活世界有关,“无论如何,在我的先验还原了的纯粹的意识生活领域之内,我所经验到的世界连同他人在内,按照经验的意义,可以说,并不是我个人综合的产物,而只是一个外在于我的世界,一个交互主体性的世界,是为每个人在此存

① 弗罗姆:《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,复旦出版社1983年版,第67—68页。

② 弗罗姆:《逃避自由》,工人出版社1987年版,第87页。

③ 哈贝马斯:《交往行为理论(第一卷)——行为合理性与社会合理性》,上海人民出版社2004年版,第340页。

④ Habermas. *The theory of communicative Action 2*, Beacon Press, 1987, p. 355.

在着的世界,是每个人都能理解其客观对象的世界。”<sup>①</sup>生活世界“作为唯一实在的、通过知觉实际地被给予的、被经验到并且能够被经验到的世界。”<sup>②</sup>因而“生活世界永远是事先给予的,永远事先存在的世界。……一切目标以它为前提,即使那在科学的真理中所被认知的普遍的目标也以它为前提,并且已经和在以后的工作中一再以它为前提,它们以自己的方式设定它的存在,并立足在它的存在上。”<sup>③</sup>因而生活世界构成人类一切行为的前提和出发点,同样也构成意向从而意识形成的前提。对于自然科学而言,“生活世界是自然科学的被遗忘了的的意义的基础。”<sup>④</sup>它构成自然科学的目的和出发点。因此必须把“包括一切实践生活(其中也包括科学的思想生活)和作为源泉滋养技术意义形成的前于科学和外于科学的生活世界提到首位。”<sup>⑤</sup>

胡塞尔最初提出生活世界主要是针对自然科学的实证主义,然而这一路向却开启了整个 20 世纪哲学、社会科学的繁荣与昌盛,人们纷纷摆脱面向客体的单纯反映论路向而转向包括主体自身的生活世界研究,从而开启了政治、经济、历史、伦理、美学、哲学、法学、心理学、语言学研究的新局面,正像伽达默尔所说:“生活世界没有把哲学的任务限制在科学的基础方面,而是把它扩展到日常经验的广阔领域。从而,不难理解胡塞尔后期著作中提出的生活世界概念的丰富含义为什么可以被许多学者所承认和接受,尽管这些学者本来不打算遵循他的先验还原方法。因为与他的立场完全相反,他们已经在脱离笛卡尔主义这个意义上使用了‘生活世界’这一流行术语,或至少,他们试图在现象学

---

① 胡塞尔:《生活世界现象学》,上海译文出版社 2002 年版,第 153 页。

② 胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,倪梁康译,上海译文出版社 1988 年版,第 58 页。

③ 《胡塞尔选集》,上海三联书店 1997 年版,第 1087—1088 页。

④ 胡塞尔:《欧洲科学的危机和超验现象学》,上海译文出版社 1992 年版,第 58 页。

⑤ 胡塞尔:《欧洲科学的危机和超验现象学》,上海译文出版社 1992 年版,第 64 页。

人类学的语境中,使自己的研究作为对社会和历史领域的独立分析而得到合法化。这种使用并非没有得到证明,因为胡塞尔本人也承认,制定一种生活世界的存在论,乃是一项真正的任务,尽管是第二位的任务。”<sup>①</sup>生活世界存在论,不仅是自然科学观念形成的存在论基础,而且也是一切经济、政治、法律、道德、哲学形成的存在论基础。

在胡塞尔的启发下,他的弟子海德格尔开启了存在论现象学研究路向,提出了前反思、前理解、前逻辑的本体论结构——此在存在论结构,从而成为20世纪最有影响的哲学思潮之一。海德格尔的生活世界总体上是强调人与人之间的共在,或共同此在,“由于这种有共同性的在世之故,世界向来已经总是我和他人共同分有的世界。‘在之中’就是与他人共同存在。他人的世界之内的自在存在就是共同此在。”<sup>②</sup>这一观点与伽达默尔生活世界的含义是一样的,不仅表示人的活动的边界,“同时还是一个共同的世界,并且包含其他人的共在。”<sup>③</sup>

如果说,胡塞尔的意向结构由四部分构成,即自我、先验自我、主体间性和生活世界,那么海德格尔的贡献主要在前三方面,即达到了个体存在的全面认识,但重心在个体的存在,而以哈贝马斯为代表的西方马克思主义则不仅承认个体,而且把重心拓展到生活世界,拓展到个体存在的生活总体,从文化、社会同一性、个体社会性角度,展开生活世界本体论研究。列斐伏尔、赫勒则重点研究了日常生活本身。

### 三、生活世界殖民化

哈贝马斯认为生活世界不仅构成一切意识活动的基础,而且构成一切政治和经济活动的基础,它是人类一切活动的出发点和归宿,然而在金钱和权力的统治下,生活世界却被殖民化了。

① 伽达默尔:《哲学解释学》,夏镇平等译,上海译文出版社1994年版,第18页。

② 海德格尔:《存在与时间》,三联书店1987年版,第146页。

③ 伽达默尔:《真理与方法》,上海译文出版社1992年版,第234页。

哈贝马斯是从社会生活的根基处思考生活世界的,他认为社会是由系统和生活世界双层结构构成,系统是一个社会的核心,以工具理性为指导,追求效益最大化,它由经济子系统和政治子系统两部分构成,经济子系统以货币为媒介,通过经济活动,追求财富最大化,政治子系统以权力为媒介,通过对公众社会的管理,以保证政治秩序和经济效益最大化。而生活世界则是一个社会的基础,“这种生活世界构成了一种现实的活动的背景。”它虽然属于个人的生活领域,但它也是包括所有人在内的“社会的生活世界”或“社会集团的生活世界”。<sup>①</sup>正如哈贝马斯所说:“我无论是在肉体之中,还是作为肉体,一直都是在一个主体间所共有的世界里,集体共同居住的生活世界就像文本和语境一样互相渗透,互相重叠,直到相互构成网络。”<sup>②</sup>用文学的语言表达,就是“人们在其中诞生、生活和最终死亡的世界,是人们在其中经历爱和恨,胜利和失败,希望和失望的世界,是充满苦难与欢乐、荒唐与理智,愚蠢,狡猾和智慧的世界,充满各种社会压迫和个人欲望的世界,充满理性和激情纷争的世界,充满本能和传统的世界,是使用共同语言,但同任何人没有共同感情和感觉的世界。”<sup>③</sup>因此,这个世界也就是常人的生活世界,是海德格尔的“此在的世界”,也是所有此在共在的世界。如果进一步划分,哈贝马斯认为生活世界可以划分为两个领域:私人领域和公共领域。私人领域就是以家庭为核心的个人生活领域,公共领域则是私人家庭之外,表达私人公共要求的非系统领域(非经济、政治子系统),包括“教会、文化团体和学会、独立的传媒、运动和娱乐俱乐部、辩论俱乐部、市民论坛和市民协会、职业团体、政治党派、工会等。”<sup>④</sup>人们正是通过公共领域,反映出人们对生活的全部要求,它不仅

① 哈贝马斯:《交往行动理论》第2卷,重庆出版社1994年版,第171、86页。

② 哈贝马斯:《后形而上学思想》,译林出版社2001年版,第79页。

③ 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,李黎、郭官义译,学林出版社2002年版,第85页。

④ 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,学林出版社1999年版,第29页。

要求财富,而且要求道德、团结和意义。在晚期资本主义,由于科学技术成为第一生产力,科学技术的工具理性原则成为社会生活的第一原则,经济系统、政治系统的货币、权力媒介肆无忌惮地侵入生活世界,破坏了社会同一性等人们世代形成的亲密关系,人们的生活变得无道德、无团结、无意义了,生活世界被殖民化了!哈贝马斯认为:在生活世界,“金钱和权力既不能购买也不能驱除团结和意义。”<sup>①</sup>而在科技理性的统治下,“不是道德联系的颠倒和解体,而是作为生活联系的范畴——全部‘道德’的排除。”<sup>②</sup>在货币和权力的统治下,人被完全工具化了,“人的自我物化代替了人对社会生活世界所作的文化上既定的自我理解。”<sup>③</sup>金钱代替了道德,权力瓦解了团结,“规章化的、被控制的、被操纵的和被分解的生活世界的这些变形,确实比物质性的剥削和贫困这种明显的形式要精致,但是转压到精神上 and 肉体上并且内化了的社会冲突并不因而就具有较少的危害。”<sup>④</sup>因此,生活世界殖民化是全面的,不仅是物质的,而且是精神的,而且精神上的伤害可能要超过物质上的伤害。生活世界的殖民化,也“不是媒体控制的下属体系,以及它们的组织形式,与生活世界的脱节,导致交往日常实践的片面合理化或物化,而只是经济的和行政管理的合理性的形式,渗入反对转变为货币和权力媒体的行动领域,才导致日常实践的片面合理化或物化。”<sup>⑤</sup>因此,生活世界殖民化不是单纯由媒体造成,而是金钱原则和权力原则统治生活世界的结果。生活世界承担着文化和社会一体化传承的功能,殖民化的结果,使“这一文化传统领域,——通过价值标准、教育、下一代的社会化所形成的社会一体化——从本体论角度说,是以交往行为媒

① Habermas, *the Philosophical Discourse of Modernity*, the MIT Press, 1987, p. 363.

② 《作为“意识形态”的技术与科学》,李黎、郭官义译,学林出版社 2002 年版,第 71、64、70 页。

③ 《作为“意识形态”的技术与科学》,李黎、郭官义译,学林出版社 2002 年版,第 71 页。

④ 哈贝马斯:《新的非了然性》,《哲学译丛》1986 年第 4 期。

⑤ 《交往行动理论》第二卷,洪郁佩、蔺青译,重庆出版社 1996 年版,第 427 页。

介这一特征而得到整合的。一旦金钱和权力这些导向性媒介渗入该领域,……其后果就远不是冲击传统了。已经合理化的生活世界基础正处于被打击的目标之内。危险的是生活世界本身的象征性再生产。总之,阻碍物质再生产中危机的出现,是要以生活世界的病理化为代价的。”<sup>①</sup>哈贝马斯正是通过对生活世界的深刻分析,提出他的交往理论,试图通过话语民主,实现对资本主义的改造。

不难看出,在哈贝马斯那里,生活世界是作为一种有别于政治领域和经济领域的独立领域提出的,其真正的意义是要强调生活世界相对于人类全部活动的基础性地位,这种基础地位不仅是指个体的生活领域,而是指一种共同的生活领域,一种文化共同体在整个社会生活中的基础地位,用伽达默尔的话说就是生活世界存在论领域。这一视角对于重新理解马克思历史唯物主义的基础理论具有重大意义,因为所谓的经济决定论、经济唯物主义,其本质就是忽视生活世界。由于忽视了社会生活的总体性,因而经济决定论与资本拜物教在思想方法上是一致的,它们都离开了马克思辩证的总体性思想原则,走向了经济形而上学。

#### 四、作为社会基础的日常生活

列斐伏尔以日常生活批判而著称于世,当世人追逐金钱和权力并把金钱和权力作为衡量历史进步的最高标准的时候,列斐伏尔高举起日常生活的旗帜批判现代社会的异化,并试图在社会根基处重建现代社会。

列斐伏尔认为日常生活本质上是社会个人的自身再生产领域,是通过消费实现的人的再生产领域,“在日常生活中,基本的社会相互作用,是孤立的消费者和孤立的消费对象之间的相互作用,”<sup>②</sup>因而在一

---

① 《现代性的地平线》,李安东译,上海人民出版社1997年版,第66页。

② 转引自《列斐伏尔、赫勒论日常生活》,陈学明等编,云南人民出版社1998年版,第54页。

定意义上讲,也就是社会个人的私人生活领域。由于人是一切社会活动和社会关系的本质和基础,因而现实的人的日常生活本质上构成人类一切活动的出发点和归宿,然而这一最基本的生活领域被现代社会遗忘了,这是社会普遍异化的根源,也是社会找不到出路的根源。列斐伏尔认为“日常生活是一个‘平面’,它同社会的其他‘平面’相比,各有其自己的意义。在现在,日常生活的平面,要比生产场合那个平面更加突出,因为‘人’正是在这里‘被发现’和‘被创造’的。”<sup>①</sup>在这里,列斐伏尔的视角与哈贝马斯是一致的,即生活世界是一个独立的社会层面,正是在这里,人被发现和被创造,即人是通过生活领域而再生产自己的,因而人的情感意志的真正发源地不是在经济和政治,而是在生活领域。“正是日常生活中的人,能最直接地认识他本身的处境,正是通过日常生活的批判,人们才能恢复一种能摆脱无形的压抑的能力和得以自我表现的能力;其次,也正是通过日常生活的批判,人们的行动能够动摇整个社会,这是因为日常生活从本质上看能同时触及经济基础和上层建筑。”<sup>②</sup>因为正是日常生活中的人,直接构成经济基础和上层建筑的能动主体,日常生活才是真正的原动力。在革命过程中,也“只有通过日常生活的批判,才能沟通阶级解放和个人解放之间的断裂,在革命前为宏观的经济和政治革命作准备,在革命后,把社会主义革命的成果落实到每一个人的身上,从而从根本上改变每个人的日常生活的状况,达到社会主义制度与个人的统一。”<sup>③</sup>这后一点在客观上也构成列斐伏尔对传统社会主义的一种反思,因为革命如果不与个人的日常生活相联系,久而久之,它就会失去人民群众的支持。

由于日常生活是行为主体生成的领域,它构成整个社会的基础,因

① 列斐伏尔:《现代世界中的日常生活》,转引自《列斐伏尔、赫勒论日常生活》陈学明等编,云南人民出版社1998年版,第52页。

② 转引自列斐伏尔:《论国家》,李青宜等译,重庆出版社1988年版,“中译者序”,第19—20页。

③ 转引自列斐伏尔:《论国家》,李青宜等译,重庆出版社1988年版,“中译者序”,第15—16页。



而列斐伏尔特别提出了总体革命和微观革命的设想：“以往模式的革命只重视宏观世界的革命，即重视政治问题和经济问题，重视社会解放，而忽视个人的解放。社会主义革命应该成为总体性革命、真正的革命，……把微观世界的革命、把日常生活的批判放到应有的高度，使之成为社会变革的中心。”<sup>①</sup>由此列斐伏尔对传统哲学进行了批判，并坚持日常生活应成为基础性的哲学范畴：“哲学家总是把日常生活拒之于门外：始终认为生活是非哲学的、平庸的、没有意义的，只有摆脱掉生活，才能更好地进行思考。我则与此相反，努力把日常生活纳入哲学的研究范畴，使它成为哲学思考的对象。”<sup>②</sup>由于脱离了生活世界，因而传统哲学“在试图解决现实之谜时，它仅仅在论证非现实性上是成功的。”<sup>③</sup>而论证现实性时是不成功的。

对于历史唯物主义基础理论而言，由于日常生活是一切生命个体的诞生之地，因而日常生活构成整个社会的根基，“每日(daily)的生活是屏幕，社会将其光与影、空隙和平面投射于其上，使其增强和减弱，政治和社会行为聚在一起，使之巩固并结构化和功能化。”<sup>④</sup>如果没有这一屏幕，其他所有一切都将无所依从。另一方面，对日常生活的思考也不能形而上学化，因为消费能力是由社会决定的，因此列斐伏尔认为不能离开社会孤立地研究日常生活，“如果我们想定义日常生活则必须首先定义我们的社会，正是在社会里日常生活得以存活，正是在这里，日常性和现代性生根……，日常生活不仅是一个概念，也是可以理解

---

① 转引自列斐伏尔：《论国家》，李青宜等译，重庆出版社1988年版，“中译者序”，第15—16页。

② 转引自《列斐伏尔、赫勒论日常生活》，陈学明等编，云南人民出版社1998年版，第35页。

③ *Everyday Life in the Modern World*, Published in 1971 by Allen Lane The Penguin Press, New York U. S. A. p. 12.

④ *Everyday Life in the Modern World*, Published in 1971 by Allen Lane The Penguin Press, New York U. S. A. p. 65.

‘社会’的一条线索。”<sup>①</sup>因此衡量一个社会的进步与优劣,不是看意识形态,而是看日常生活的优劣,不是依赖于幻想,“而是依赖于真实生活,日常生活,生活的意义不能在别的任何地方找到,仅仅在生活自身之中。”<sup>②</sup>这样就在系统之外,树立起另一标杆,以检验系统本身的优劣,这是哲学思维的重大进步。

对日常生活的研究,列斐伏尔也突破了个体性的思维方法,而深入到社会生活的同一性,即人们生活的整体性。列斐伏尔认为日常生活不仅是社会生活的一个重要支点,而且还是社会同一性的根源,“日常生活深刻地联系着所有行动,包括所有行动所有的差异和冲突,它是它们的交汇点,它们的骨骼,它们共同的基地(ground),正是在日常生活中,使人类——并且每个人——形成一个整体。”<sup>③</sup>这是对人类历史的深度反思,因为在资本的统治下,整个社会全面地异化了,人不是为自己活着,而是为金钱活着,不仅个人的生命受到了摧残,而且整个社会充满了对立,“道德和意识、爱情和科学都成了贸易手段。……金钱的需要成为人的唯一主要的品质。……人不如动物,变得孤独了,有时甚至不想同自己的同类交往。全部生活对人来说,就是一种‘从手中溜掉了’的外部力量。社会的本质是没有人性的,只是金钱。它的本质就成了纯粹经济的了。……一种没有人性的力量支配着一切。”<sup>④</sup>在金钱的统治下,“人的本质就是追逐物,追逐金钱,即恋物。”<sup>⑤</sup>随之而来的是“人类共同生活被破坏了。创造性的活动成了一种个人从集体中分离出来的手段。……集体成了掌握生产资料的人的工具。……异化就

① *Everyday Life in the Modern World*, Published in 1971 by Allen Lane The Penguin Press, New York U. S. A. p. 28.

② *Critique of Everyday Life*, London & New York: Verso, 1991. p. 146.

③ *Critique of Everyday Life*, London & New York: Verso, 1991. p. 97.

④ 《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社1993年版,第194页。

⑤ 《人类的产生》引自《当代学者视野中的马克思主义哲学:西方学者卷》,北京师范大学出版社2008年版,第445页。

这样扩展到全部生活,任何人都无法摆脱这种异化。当他力图摆脱这种异化的时候,他就自我孤立起来,这正是异化的尖锐形式。人的本质源自全体社会进程。个人只有在同集体的牢固和明确的关系中才能获得这种性质。……但是在我们的社会里,关系被颠倒了,个人可以认为在孤立中也能够认识自己。这样个体就更彻底地‘丧失’和脱离了自己的基础,脱离了自己的社会根基。”<sup>①</sup>金钱和权力“夺取了日常生活的力量,藐视它的生产性和创造性潜能,完全贬低它并在虚伪的观念的刺激下将它窒息。”<sup>②</sup>为此列斐伏尔开展了对日常生活的全面批判,试图从根基处挽救社会,挽救人类。

列斐伏尔认为资本主义社会是全面异化的社会,“社会的本质是没有人性的,只是金钱。”针对资本主义的全面异化,他提出了“经济的人应被超越”<sup>③</sup>的革命观点,并站在马克思的立场上,提出了“总体的人”哲学立场,“总体的人是变化的主体和客体,它是与客体对立并克服这种对立的有生命的主体,是被分成许多局部活动和分散的规定并克服这种分散性的主体,它既是行为主体,又是行为的最后客体,甚至是行为在生产外界客体时的产物。总体的人是有生命的主体—客体,……它变成自然界,……又驾驭自然界,总体的人是‘消除了异化’的人。”<sup>④</sup>只有从总体出发,才能真正认识个别、局部、阶段。列斐伏尔认为:“对于希望真正解决问题的人来说,可以走的路只有一条,即努力把握总体内容。这种努力将决定哲学的生命。”<sup>⑤</sup>在实践上,列斐伏

---

① 《人类的产生》引自《当代学者视野中的马克思主义哲学:西方学者卷》,北京师范大学出版社2008年版,第447页。

② *Everyday Life in the Modern World*, Published in 1971 by Allen Lane The Penguin Press, New York U. S. A. p. 33.

③ 《人类的产生》引自《当代学者视野中的马克思主义哲学:西方学者卷》,北京师范大学出版社2008年版,第442页。

④ 《人类的产生》引自《当代学者视野中的马克思主义哲学:西方学者卷》,北京师范大学出版社2008年版,第448页。

⑤ 《人类的产生》引自《当代学者视野中的马克思主义哲学:西方学者卷》,北京师范大学出版社2008年版,第451页。

尔还提出了加强公共领域建设的思路。“我们必会有一个充满对话、交流、参与、整合和连贯性的社会,……,这是我们的主题。”<sup>①</sup>并从日常生活出发,提出了宏观革命与微观革命相结合的总体革命思路:“只有通过日常生活的批判,通过微观革命,才能使群众认识到日常生活的压抑性的根源在于资本主义制度。这就使他们能够起来在这个领域为自己的主观利益而斗争,为经济与政治革命作准备。”<sup>②</sup>列斐伏尔是一位具有现代使命的思想家,他在根基处阐明了日常生活与历史唯物主义的深刻联系。

## 五、自在与自为的日常生活

在日常生活问题研究中,赫勒的思想同样应当受到我们的重视。

赫勒是卢卡奇的学生,一般学者并不把她归为西方马克思主义阵营,但从历史唯物主义基础理论而言,赫勒撰写的《日常生活》有它独特的学术地位。

赫勒是从社会再生产角度提出个体日常生活的,“如果个体要再生产出社会,他们就必须再生产出作为个体的自身。我们可以把‘日常生活’界定为那些同时使社会再生产成为可能的个体再生产要素的集合。”<sup>③</sup>因此,个体的日常生活不是可有可无的事件,而是整个社会再生产的必要前提。“日常生活是‘个人’的再生产。”<sup>④</sup>个体日常生活就是指个体通过消费和繁衍而实现的人的生命的再生产,它构成整个社会再生产的前提。正如马克思所说:“在消费过程中发生的个人的最终占有,再生产出处于原有关系中的个人,即处于对于生产过程的原有

① *Everyday Life in the Modern World*, Published in 1971 by Allen Lane The Penguin Press, New York U. S. A. p. 185.

② 转引自《列斐伏尔、赫勒论日常生活》,陈学明等编,云南人民出版社1998年版,第59页。

③ 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第3页。

④ 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第61页。

关系和他们彼此之间的原有关系中的个人,再生产出处于他们的社会存在中的个人,因而再生产出他们的社会存在,即社会。”<sup>①</sup>因此,消费不仅对于理解人的生命的再生产具有现实意义,而且对于理解整个社会的再生产具有基础性的重大意义。离开了消费,我们既不能理解个人的再生产,也不能理解人的关系的再生产,因而也不能理解整个社会的再生产。赫勒认为个体与社会是互为前提的,“没有个体的再生产,任何社会都无法存在,而没有自我再生产,任何个体都无法存在。因而,日常生活存在于每一社会之中;的确,每个人无论在社会劳动分工中所占据的地位如何,都有自己的日常生活。”<sup>②</sup>由于个体只有通过履行社会职能才能再生产自身,因而个体与社会不仅不可分割,而且互为前提,在这里,个体的再生产直接构成社会再生产的原动力。赫勒强调指出:“个人只有通过再生产作为个人的自身,才能再生产社会。但是,社会的再生产并不像牛通过其个体成员的再生产而自发地繁衍那样,自动地伴随着个人的自我再生产而完成。人只有通过履行其社会功能才能再生产自身,自我再生产成为社会再生产的原动力。”<sup>③</sup>因此,要真正理解社会,其前提是首先要理解个人,正是每一个人自身再生产的要求,导致了社会的进步。

个体不仅通过消费再生产自身,而且还必须通过学习再生产自身,即必须学会适应环境,学会使用他出生于其中的世界的各种具体事物和行为习惯模式。“人降生于一个独立于他而存在的世界中。这一世界对他表现为既成事实。但是,正是在这一世界中他必须维持自己,考验自己的生存性。他降生于具体的社会条件,一系列具体的预设和要求、具体的事物和具体的惯例之中。”因而人不能仅以本能适应环境,而必须学习。“首先,他必须学习‘使用’事物,掌握习俗和满足其社会的要求,以便能以那一社会给定环境中所期待的和可能的方式进行活

---

① 《马克思恩格斯全集》第46卷下册,人民出版社中文第1版,第230页。

② 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第3页。

③ 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第4页。

动。这样,个人的再生产总是存在于具体世界中的历史个体的再生产。一般说来,我们可以断言,在一定的限度内,人必须学会‘使用’他出生于其中的世界的具体事物和习惯模式,无论它们如何多样与复杂。”“我们必须习得关于我们环境中对象、习惯和惯例体系的一般能力;在发展这种技能中我们必须达到特定最低限度的能力,低于这一限度人就无法‘存在’。”<sup>①</sup>

因而日常包含两个基本的内容,它们构成未来一切发展的基础。首先是日常生活,即基本的衣食男女,如赫勒所说:“在生活的给定时期,这种‘每一天都发生’的无条件的持续性,是一组日常活动的特征。这是我们的生活方式的不断发展的基础。”<sup>②</sup>其次是日常规范,主要包括三个组成部分:“(1)日常语言和语言用法的规则与规范;(2)使用、管理和操作客体(尤其是人造客体)的规则和规范;(3)被称为习俗的人们交互作用的规则和规范。”<sup>③</sup>这些规范也是人类基本的生活条件,它构成人类同一性的基础。“包含了所有活着的人的所必须共享、所有死去的人所曾经共享以及所有未出生的人所必将共享的一切东西。”<sup>④</sup>因此,人类社会得以传承,其基本的、核心的东西就在日常规范中。“‘日常’不仅包括我从父亲那里习得的关于生活的基本规范,而且包括我教导我儿子的规范。我本身是他人出生于其中的世界的代理人。”<sup>⑤</sup>因此,日常的基本含义不仅是生活的,而且是文化的,其中日常规范的传承构成文化传承的基础内核。

赫勒认为这些基本的日常生活是“自在的类本质对象化”领域,它“作为给定的秩序矗立于每一个人面前”,“这是人类文化的起点,是所

① 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第4页。

② 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第4页。

③ 引自赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,“中译者序言”,第3—4页。

④ 引自赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,“中译者序言”,第3—4页。

⑤ 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第4页。

有‘自为的’对象化领域的基础和前提条件。”也就是说,人类的创造以人类的传承为前提。任何人的生活都“是在‘既成的世界’的层面上,即是说,这是人出生于其中,他必须在其中学会演习,学习对之加以操纵的环境:是带着既成的集体性、一体化、习惯、任务、意见、成见、情感模式、教育、技术、耐用性等等的世界。”<sup>①</sup>这个世界,就是人们的生活世界,因而生活世界不仅是物质生活,它也包含了以规范为基础的社会同一性,赫勒的思考比较深入,它包含共同体的集体性、一体化,同时也包含着它的习惯、成见、情感模式,即共同的喜怒哀乐,这是非常人性化的表述。“在个人出生于其中的‘天然’共同体中,价值等级体系为共同体所给定和固定。”<sup>②</sup>因而学习也包含着对共同体的价值等级体系的了解和适应。“一个人是否属于共同体,……这表现于,也必然表现于日常生活中,表现在日常生活的整个有组织的模式和它的伦理之中。人正是作为‘整体的人’而参与共同体。”<sup>③</sup>这里的“整体的人”,可以理解为有全面需求的人,而不是片面的理性经济人,因而参与共同体,就是全面地适应和理解共同体,包括先民的图腾、禁忌、法律、伦理,也包括共同体的语言、规范、情感、意志、价值体系。“每一共同体均有相对同质的价值体系。如果个体触犯了这一价值体系,那么他是在损害共同体。他也不能在其日常生活中违背共同遵守的观念。”<sup>④</sup>

因而自在的类本质对象化是一个包含有丰富内涵的领域,它本质上是指个体与出生、生活于其中的共同体的原生关系,个体有生有灭,而共同体及其文化得以传承,因而对于每一代生活于其中的新人而言,他不仅要学习生活,而且要了解共同体的组织原则、行为规范,价值体系、伦理信念,包括我们平时所讲的一体化、传统、习惯、风俗、语言等共同体的基本文化精神。由于它着眼于传承,因而主要的目的还在于适

---

① 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第46页。

② 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第35页。

③ 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第34页。

④ 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第34页。

应环境,主要是人为环境。

在自在的类本质对象化基础上才是自为的类本质对象化,自为的类本质对象化领域包括神话、哲学、科学、艺术等,“这些成分的共同特点是,它们都是为生活提供意义。它们使现存秩序合法化,并能在同样的程度上对现存秩序的合法化提出质疑。”因而自为的类本质对象化领域更侧重于研究和反思,其目的不仅在于维护更在于引领共同体的发展。生活越自觉,人的自由度也就越大,所以赫勒说:“所有自为的对象化都体现了人的自由,并表达了人性在给定的时代所达到的自由的程度。”

在自在领域和自为领域之间是中间领域,“这是社会—经济—政治诸制度的领域。这些制度建立了它们自己的有关交往、活动和程序的一整套规范和规则。它们可能充满着进一步发展的潜能,也可能被证明是一条绝路。”<sup>①</sup>这里赫勒又提出了社会—经济—政治领域的规范和规则,这一层面的规范和规则与生活世界的规范和规则不同,它是一种特殊的规范和规则,例如当代社会的经济的运行规则是财富、利润、金钱,政治领域的运行规则是行政权力,它与日常生活中的以社会同一性为内核的规范和规则不同,前者是局部领域的活动规则,而后者是共同体成员共同的活动规则,前者着眼于局部领域的发展,而后者则着眼于共同体的共存与发展。在这里,赫勒实际上已经提出了她自己的社会结构理论:日常生活构成整个社会生活的基础,中间是社会、经济、政治等文明组织,最高层次则是宗教、哲学、科学、艺术等自为的生活领域,因而日常生活是人类生命得以延续,文明得以传承的基础、出发点,也是一切政治、经济、宗教、哲学、科学、文化最终围绕的核心。

赫勒认为人具有基本的社会同一性,但人也具有排他主义的特性,“没有一定程度的或多或少的排他主义的动机,人将无法存在。”<sup>②</sup>因

① 转引自赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,“中译者序言”,第4—5页。

② 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第10页。



而,人之所以为人,不仅包含着它具有人们共同的社会同一性,而且也包含它具有排他主义的特性。“正是道德、宗教和法律从根本上保证对排它主义情感的抑制,将之安排为等级体系或对之有目的地加以引导。”<sup>①</sup>没有排他主义特性,就没有人类的发展,但排他主义必须以维护共同的活动规范为前提,于是有了道德、宗教和法律。

因而人类历史表现为从自在走向自为的过程,“自在的领域是必然性的领域。”<sup>②</sup>自为的领域是自由的领域,赫勒认为“在本体论意义上,‘自为的’类本质对象化是第二性的。……所有‘自为的’对象化都体现了人的自由。”<sup>③</sup>因而日常生活从来不是孤立的过程,而是自在影响自为同时自为反过来影响自在的过程。整个《日常生活》从某种意义上讲就是赫勒论述日常生活与影响日常生活各因素之间的关系,论述工作(劳动)、道德、宗教、政治、法、意识形态、科学、哲学、宗教、艺术与日常生活之间的关系。在自在向自为动态演进的过程中,研究了日常生活的组织架构、自在的类本质活动和自为的类本质活动、日常知识、日常思维、日常交往等基本理论问题。

赫勒认为“我们生于斯长于斯的世界是一个悲惨的世界。”<sup>④</sup>赫勒《日常生活》的研究目的就是要克服日常生活的异化,这种克服不仅是宏观的,而且是微观的,她说:“日常生活如何能在人道主义的、民主的和社会主义的方向上得以改变是本书讨论的现实争端。该书提供的答案表达了这样的信念,即社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现,进而,人的态度的改变无论好坏都是所有改变的内在组成部分。”<sup>⑤</sup>这是对日常生活哲学地位的明确表达。赫勒认为“日常生活是历史潮流的

---

① 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第39页。

② 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第114页。

③ 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第113—115页。

④ 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第14—15页。

⑤ 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,“英文版序言”,第2页。

基础。正是从日常生活的冲突之中产生出更大的总体性社会冲突。”<sup>①</sup>因此,只有宏观与微观的结合,一个人道的、民主的社会才会产生。“一个社会机构体制,愈是能使生活于其中的人们表达自己的生活,它的对象化就愈是倾向于‘自为的’范畴。”<sup>②</sup>因而民主是与社会的成熟相联系的。

赫勒从日常生活出发,展开了社会生活方方面面的讨论,她自认为找到了哲学表达的新的框架,正如“英文版序言”所说:“《日常生活》写于那个提出‘马克思主义的复兴’口号的时代。此书的首要目的正如标题本身所示:勾画关于日常生活的理论。然而,甚至还有更大的抱负。我决定一方面通过制定哲学方法,另一方面通过勾画新的哲学框架来开辟新途径,而又保持对马克思精神的忠诚,同时与‘历史唯物主义’的某些主要传统决裂。正是在本书中我建立了自己的哲学框架,此后除了进一步精心制作和偶尔的改动外,我从未改变这一框架。”<sup>③</sup>赫勒的目的是想奠定一切历史运动和变革的日常生活基础,这对于重新解读历史唯物主义具有重大意义。

## 六、一点评价

在资本的统治下,整个资本主义社会,正如西方马克思主义所批判的那样,变得毫无人性,“金钱的需要成为人的唯一主要的品质。……社会的本质是没有人性的,只是金钱。它的本质就成了纯粹经济的了。……一种没有人性的力量支配着一切。”<sup>④</sup>(列斐伏尔)在资本的

① 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第45页。

② 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第116页。

③ 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,“英文版序言”,第1—2页。

④ 《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社1993年版,第194页。

统治下，“现实的人”变成了“经济人”，现实的社会变成了“经济社会”，人的完整性和社会生活的完整性从历史中消失了，一种生产代替了社会生活的全面生产，工具理性成为唯一的思维理性，人类社会的道德、团结、同一性遭到了空前的破坏。因而生活世界的提出，对于批判资本形而上学具有根本的重要性，它不仅揭示了人类历史的存在论基础，揭示了人类历史的能动性源泉，倡导了一种完整的人类生存方式，而且为批判资本的霸权，批判资本拜物教，批判现代社会的异化提供了根本的方法论和思想原则。从这个方面看，西方马克思主义的生活世界理论对于历史唯物主义基础理论的完善具有重大的理论和实践意义。从马克思生活世界的理论看，西方马克思主义的以下观点应引起我们的充分重视，因为它不仅遵循马克思的基本思路，而且在细节上有了发展。

(1)明确提出了生活世界存在论，并把它看作社会结构的最基础层面与系统(经济层面和政治层面)相对立，这不仅使生活世界取得了某种始源性的独立存在，而且使生活世界成为评判系统合理性和合法性的最根本尺度，这不仅对于重新分析历史，而且对于批判当代的工具理性和资本霸权具有根本的方法论和存在论意义。把生活世界作为独立层面的社会结构分析方法，比单纯从物质生产出发并用物质生产取代社会有机体全面生产的单一性分析方法，可能更接近历史辩证法。因为离开了生活世界，我们很难找到推动历史发展的真正始源性动因，主体性动因。生产力之所以决定生产关系，经济基础之所以决定上层建筑，其根本原因是作为生产主体的人，在一定的条件下，为了更好地生活，而必然采取的行为趋向，并且这种要求永远不会停止在一个水平上，也就是说，根源在主体，而不在物。

(2)生活世界范畴的提出，为全面地展开马克思的社会有机体全面生产理论奠定了基础。过去我们注重研究了物质生产，这是非常必要的，但是社会生活并不仅仅只有物质生产一种，而是物质生产、人类自身再生产、精神生产、社会关系再生产、人与自然关系再生产的统一，

这是一种只能在观念上分开,而在事实上不可分开的过程。资本主义的最大局限,就是在发展财富的同时,限制并阻碍了其他各种生产的发展,尤其是阻碍了人的自身再生产的发展。所谓社会和谐,本质上就是五种生产的内存平衡,这是更高层面的社会发展规律。资本主义在经济上,在物质财富的生产上是成功的,但是在社会层面,在整个社会有机体的全面生产和内在平衡上,却是失败的,其原因就是违背了社会必须和谐的发展规律,这一规律的基础和根源就在生活世界内在的和谐和平衡,在于团结、道德和社会一体化,在于人对全面生活的不可缺失性。西方马克思主义虽然没有达到马克思对社会生活有机性的理解,没有达到五种生产内在平衡的理解,但他们的方向却是正确的,是接近马克思的。

(3)对生活世界的研究,哈贝马斯、列斐伏尔、赫勒都没有停留于个人生活的再生产,而是进一步深入到社会共同体,从文化、道德、团结、社会一体化角度提出了社会共存、和谐、发展的基本原则——人类共同生活原则,提出了物质文化、精神文化传承的基本内涵,这对于重新理解历史,理解历史的发展规律具有重大意义。人类在历史上最伟大的创造表现在两个方面,一是发明了工具,人们通过劳动改造了自然并改造了自身。二是发明了语言和文字,使人们通过交往形成了人与人之间的合力,与第一方面相比,第二方面的创造可能具有更大的意义。没有工具,人们可能至今还在自然的奴役之下,而没有语言和文字,人们可能至今依然是一盘散沙。人类的团结、协作、合力是不能被随意破坏的,生活世界内部的社会一体化为理解人类团结和协作的重大意义奠定了基础。这在另一层面也对政治与经济的简单关系提出了批评。在传统哲学教科书看来,政治是为经济服务的,是为统治阶级的利益服务的,这一简单的构架,导致了政治,尤其是国家的社会功能的缺失,社会生活的非经济方面从政治的视野中消失了,其结果必然会导致社会生活的失衡,导致社会和谐的破坏。苏联社会主义长期不关心民生,这是导致它最后解体的重要根源。

(4)列斐伏尔、赫勒提出微观革命与宏观革命相结合的思路,对于社会主义具有重大的理论和实践意义。这里包含双重含义,首先微观与宏观是不可分割的,“如果我们想定义日常生活则必须首先定义我们的社会,正是在社会里日常生活得以存活。”<sup>①</sup>因此,离开了社会就无所谓日常生活。反过来,离开了日常生活,社会也就残缺不全,所以“对于希望真正解决问题的人来说,可以走的路只有一条,即努力把握总体内容。这种努力将决定哲学的生命。”<sup>②</sup>其次,只有通过微观革命,才能真正实现宏观革命:“只有通过日常生活的批判,通过微观革命,才能使群众认识到日常生活的压抑性的根源在于资本主义制度。这就使他们能够起来在这个领域为自己的主观利益而斗争,为经济与政治革命作准备。”<sup>③</sup>“在革命后,把社会主义革命的成果落实到每一个人的身上,从而从根本上改变每个人的日常生活的状况,达到社会主义制度与个人的统一。”<sup>④</sup>这后一点对于已经建成社会主义的国家尤其重要,因为社会主义的真正动力来自于人民生活的真切改善中,来自于人民对幸福生活的热爱和追求中,因此,把社会主义革命的成果落实到每一个人的身上,是坚持社会主义的重要原则,也是社会主义不可战胜的根本原因。

(5)赫勒把“‘日常生活’界定为那些同时使社会再生产成为可能的个体再生产要素的集合。”从而从根源上发现了社会再生产的主体性因素。她从自在和自为两方面完整地讨论了人的生活。赫勒认为社会传承的基本内核是文化遗产,这种文化遗产首先是在自在的生活领

---

① *Everyday Life in the Modern World*, Published in 1971 by Allen Lane The Penguin Press, New York U. S. A. p. 28.

② 《人类的产生》引自《当代学者视野中的马克思主义哲学:西方学者卷》,北京师范大学出版社2008年版,第451页。

③ 转引自《列斐伏尔、赫勒论日常生活》,陈学明等编,云南人民出版社1998年版,第59页。

④ 转引自列斐伏尔《论国家》,李青宜等译,重庆出版社1988年版,“中译者序”,第15—16页。

域完成的。对于每一代新人而言,他要再生产自己,首先要进行基本的日常生活,即通过消费维持自己的生命,其次是学习,包括语言的学习,规范的学习和文化传统的学习,正是语言、规范、文化传统构成了社会传承的最基本内核。“这是人类文化的起点,是所有‘自为的’对象化领域的基础和前提条件。”由于消费的前提是生产,而“人只有通过履行其社会功能才能再生产自身,”因此“自我再生产成为社会再生产的原动力。”<sup>①</sup>赫勒认为人不仅具有基本的社会同一性,而且也具有排他主义的特性,由此产生了人的自为的日常生活,即为了使个人和社会都得到良好的发展,产生了神学、哲学、科学、艺术等以自由为内核的自为的类本质对象化活动,以及介于自在与自为之间的政治、经济、法律活动。由于赫勒把整个社会生活都归根于人的日常生活,并从逻辑上说明了社会再生产的前提、实质就是个体生活的再生产,因而在一定意义上奠定了历史唯物主义的人本主义基础,或生存论基础,这在学理上是具有一定的意义。但在实践上,与马克思相比,由于思想的重心在生活,而不是政治与经济,因而虽然与马克思一样从人的生活与生活世界出发,但是并没有达到最终必须通过政治与经济解决问题的思想高度,达到对人类社会的总体性认识。不少西方学者的根本问题是回避对资本的批判,而又要解决资本主义的问题,因而在实践上往往陷于空想,但在理论建构上,不失为马克思主义的一家之言,对于反思传统的马克思主义理论与实践,尤其是批判资本形而上学,批判工具理性具有重大的理论和现实意义。当一个社会被理解为经济社会,当所有的人被理解为经济人,当物质财富的追求成为人的唯一追求的时候,它不仅背离了人的自在的日常生活,也背离了人的自为的类生活。离开了人的自在的生活,人类社会就没有根基,社会就要分裂,离开了自为的生活,社会就没有目标,生活就失去了意义,自在和自为是不可分割的,否则就不是现实的人,西方马克思主义批判现代西方社会是没有人性的,其根

---

① 赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第4页。

本的含义就是资本既违背了人的自在的日常生活,也违背了人的自为的真正属人的生活。资产阶级把人看作只追求金钱的经济人,但马克思说:“对不希望把自己当愚民看待的无产阶级说来,勇敢、自尊、自豪感和独立感比面包还要重要。”<sup>①</sup>正是无产阶级的这一阶级属性决定了无产阶级必将创造出高于资产阶级的社会。赫勒从自在、自为二方面完整地研究人的生活,是对人的本质和人的生活的细化和深入,不仅确立了批判现代资本主义社会的基点,而且展现了马克思的学说精神,体现了历史唯物主义以人为本的思想原则,在理论上应该具有它的地位。

(作者 复旦大学哲学学院)

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社中文第1版,第218页。

# 马克思的宗教剥夺论与补偿论

——宗教社会学的继承和反思

郁喆隽

**摘要:**20世纪宗教社会学界对马克思的宗教鸦片论采取了功能主义的解读路径,弱化了阴谋论和阶级斗争的成分,而更多地从剥夺论和补偿论的角度来进一步阐发其内涵。本文采用“描点式”的方法,将理查德·尼布尔的宗派理论、查尔斯·哥洛克和罗德尼·斯塔克的理性选择理论作为对马克思宗教观的继承和发展,试图阐明宗教剥夺论和补偿论在面对当代宗教状况时的有效性及其局限。

**关键词:**马克思 宗教鸦片论 剥夺论 补偿论 宗教社会学  
理查德·尼布尔 查尔斯·哥洛克 罗德尼·斯塔克  
功能主义

关于马克思的宗教观及其宗教批判的解读已经汗牛充栋。然而,绝大多数中国学者的此类尝试都具有“家族相似”的特征——即从哲学理论或从既有意识形态出发,向前追溯马克思之前学者(例如黑格尔、费尔巴哈等)对其思想的影响。本文拟采取与之不同的策略,以宗教学(Religionswissenschaft/study of religions)的立场,结合现代社会理论的视角,尝试以剥夺论(deprivation theory)和补偿论(compensation theory)为核心,来对马克思关于宗教的经典论述进行梳理;并将马克思作为起点,向后探寻几位宗教社会学领域著名学者对其理论的继承



和发展,完成一种“描点”式的学术史内在关联考察,进而来反观马克思的宗教观。

## 一、对马克思宗教论述的剥夺论和补偿论解读

“剥夺”(Entbehrung/deprivation,拉丁语 *deprivare*)意指在社会生活中由于个体的主观认识或者外部环境的影响而失去某种能力、资质、权利或条件。由于被剥夺的结果往往表现为缺失、无能为力,因此剥夺论(*deprivation theory*)也可翻译成“匮乏论”。常见的剥夺状态可以被分为生理、心理、社会、经济、政治等几方面,常见的例子有身体残疾、失去家庭成员、缺乏社交、失业等。剥夺论的主要研究对象是社会行动者在匮乏状态下行为的模式及其相应改变。<sup>①</sup>在西方语境的女性运动、少数族群、移民、弱势群体的研究中,剥夺理论具有很强的解释力。寻求补偿是匮乏的一种可能结果——即寻求用以代偿已经失去的替代物。例如,失去双亲的幼童会寻找其他成年人作为心理依靠,或者移情于一件玩偶,或者编造一个故事来代偿双亲缺失的事实。这一理论被称为“补偿论”(compensation theory)。<sup>②</sup>

由于马克思惯于使用雄辩和诗化的语言风格,按照今天社会科学的规范,有必要将马克思宗教论述中的描述(*descriptive*)、解释(*interpretive*)、批判(*critical*)和规范(*normative*)成分进行剥离。以下笔者选取一段马克思论述宗教的经典文本尝试来加以深度分析:

反宗教的批判的根据是:人创造了宗教,而不是宗教创造了人。就是说,宗教是还没有获得自身或已经再度丧失了自身的人

---

① 如果进一步细分“匮乏”还可以分为绝对匮乏(*absolute deprivation*)和相对匮乏(*relative deprivation*),客观匮乏(*objective deprivation*)和主观匮乏(*subjective deprivation*)。

② 在基督教传统中非常经典的剥夺—补偿论的圣经经文,如“凡劳苦担重担的人,可以到我这里来,我就使你们得安息”(《马太福音》11:28)。

的自我意识和自我感觉。但是,人不是抽象的蛰居于世界之外的存在物。人就是人的世界,就是国家,社会。这个国家、这个社会产生了宗教,一种颠倒的世界意识,因为它们就是颠倒的世界。宗教是这个世界的总理论,是它的包罗万象的纲要,它的具有通俗形式的逻辑,它的唯灵论的荣誉问题 Point-d'honneur,它的狂热,它的道德约束,它的庄严补充,它借以求得慰藉和辩护的总根据。宗教是人的本质在幻想中的实现,因为人的本质不具有真正的现实性。因此,反宗教的斗争间接地就是反对以宗教为精神抚慰的那个世界的斗争。

宗教里的苦难既是现实的苦难的表现,又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的心境,正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。

废除作为人民的虚幻幸福的宗教,就是要求人民的现实幸福。要求抛弃关于人民处境的幻觉,就是要求抛弃那需要幻觉的处境。因此,对宗教的批判就是对苦难尘世——宗教是它的神圣光环——的批判的胚芽。<sup>①</sup>

众所周知,这段引文是所谓“宗教鸦片论”的来源。如果我们以文本阐释的方法来审视这段文字,可能能够得出远远超出“宗教是人民的鸦片”这一简单断语的意涵。在这段不长的文字统合了许多问题的讨论,但又贯穿了严密的内在论证逻辑:

第一,马克思提出了宗教的社会起源说——人(国家、社会)换言之是特定的(世俗的)社会关系,而非出于神的恩典或者救赎需要而创

① 马克思:《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社中文第2版,第199—200页。该引文最后一段开首的“废除”原文为 *Aufhebung*,应译为“扬弃”,具有批判地继承之含义。英文中没有完全与之对应的词汇,被翻译成 *abolition*,造成了很多误解。可以肯定在此处,马克思并未提出宗教消亡的论点。

造出了宗教,因此社会关系构成了宗教得以存在的基础。<sup>①</sup> 值得指出的是,这里所说的“宗教起源”并非指某个具体宗教传统的历史起源,而是社会发生学意义上的起源。马克思的这一观点受到了费尔巴哈的深刻影响,但在当时仍对流行的基督教神学的救赎论(salvation)解释构成了极大的挑战。

第二,马克思提出了宗教救赎观念和社会现实的“反镜像”关系——也即所谓的“颠倒的世界意识”(verkehrtes Weltbewusstsein/inverted consciousness of the world)和“颠倒的世界”(verkehrte Welt/inverted world)。<sup>②</sup> 在一个社会中,当宗教对来世、天国的期许越是美好,越是盛行,那么可以说明这个社会本身可能就充满了不公、苦难和压迫;而当宗教信徒对上述期许的追求越是强烈,则说明这些信徒自身在现实中的生活存在诸多无奈、不满和不幸。

第三,马克思指出了宗教的主要受众是劳苦大众——受压迫者、受苦难的、被剥夺了现世幸福的人——即被剥夺者。在此意义上,马克思也较早地提出了宗教的社会功能论的解释(functional

---

① 有不少国内学者已经认识到,马克思的绝大多数宗教论述和宗教批判并非针对普遍意义上的“宗教”,而是仅仅针对他的时代的德国新教(Protestantism)。可以说马克思所使用的“宗教”(die Religion)一词和我们今天通常使用的作为类概念的“宗教”在内容上有较大差异。此外,马克思的在很多行文中批判的也并非主要指向基督教的信仰层面,而是针对当时在西欧各国占据统治地位的宗教(天主教或新教)的国家教会(Staatskirche/state church)这种组织形式及其社会后果——即宗教的社会方面。国教教会在当时的政治语境中与世俗政权存在千丝万缕的权力及利益关系,在大多数情况下教会支持、拥护现实政治立场。参见 John Raines ed. *Marx on Religion*. Philadelphia: Temple University Press, 2002, p. 9。

② 在德文和英文中,在谈到宗教(尤其是基督教)问题时,“世界”(die Welt/the world)概念一般特别指称“此世”和“俗世”,与基督复临之后的“新天新地”形成对比。在中译本的马克思著作中,“世界”和“俗世”这两种译法往往依照语境不加说明地混用。例如上面引文中最后一段的“尘世”即 Welt。如果此处译为“颠倒的俗世”可能更容易理解。

explanation) ①——即对于那些劳苦大众,宗教观念——尤其是基督教中的救赎观起到了慰藉(Trost/consolation)和辩护(Rechtfertigung/justification)两方面的作用。②两者虽然接近,但仍有细微的差异:以基督教为例,宗教教义往往向世人描绘一个乌托邦式的美好世界,承诺接受其信仰的人“以后”可以获得永生并进入天堂。这对那些在此世受尽苦难的人而言无疑是一种巨大的心理安慰;另一方面,宗教有一些道德训导要求人跟随教会,接受超自然主宰(例如基督教中的上帝)对尘世的种种安排——例如职业区分、贫富差异、等级悬殊、社会不公等——在基督教神学中通常表现为神正论(Theodizee/theodicy)问题。这在社会功能论的角度上起到了让人放弃变革与反抗的作用,为现状(status quo)进行合法性辩护。在以上这双重意义上,马克思提出了宗教具有幻觉的作用,“宗教是人民的鸦片”(das Opium des Volks)。这一洞见具备了剥夺论和补偿论的基本特征。③

第四,基于以上对宗教问题基本判断,马克思点明了其宗教批判的真正用意:对宗教的批判并非目的自身,而是批判的一个环节和阶段,最终将进入社会批判——“对宗教的批判就是对苦难尘世的批判的胚

① 在传统社会学理论中通常将马克思视为冲突理论(conflict theory)的代表,与功能主义(functionalism)所强调的社会认同与整合论观点有天然的冲突。但默顿就一针见血地指出两者之间并无实质性的冲突。“功能主义者把宗教作为一种增加共同情感的社会机制,认为这种机制有助于社会的整合;如果把马克思主义者的‘宗教是人民的鸦片’这种比喻转变成一种关于它所说的结果的中性命题,那么当功能主义者对宗教进行考察时,他们在分析框架方面与马克思主义者并没有什么实质的不同,他们所断言的是同样的事物,只不过,他们对结果的评价有所不同而已。”R. K. 默顿著:《科学社会学》,鲁旭东、林聚任译,商务印书馆2010年版,第89页。

② 此处“辩护”一词的德语原文为Rechtfertigung,具有“正当化”的含义。

③ 恩格斯有一段与马克思上述宗教批判十分相似的论述:“宗教按其本质来说就是剥夺人和大自然的全部内容,把它转给彼岸之神的幻影,然后彼岸之神大发慈悲,把一部分恩典还给人和大自然。”《英国状况——评托马斯·卡莱尔的“过去和现在”》,《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社中文第1版,第647页。此处的“剥夺”原文为Entleerung,也可译为“抽空”。

芽”——换言之，如此这般对宗教的批判是对作为其根源的社会批判的准备，因为社会才是宗教存在的基础和根源。

以上四点中，前三点更多具备描述和解释功能，而最后一点则具有明确的批判和规范指向。简而言之，马克思全面摆脱了神学论证，转入社会理论领域，将对宗教问题的探讨从“神圣领域”拉回了“世俗世界”，并提出了一种“有差等的”(differential)宗教功能分析——即对于社会较低等级的民众，例如受压迫者、被剥夺者，宗教对他们的安抚、慰藉作用更为明显。<sup>①</sup>可以说在马克思的宗教理论中，剥夺论和补偿论是一对相辅相成的“双生子”。

## 二、对宗教鸦片论的两种解读路径

对于马克思的宗教鸦片论一直以来有强、弱两种解读方式。强解读的一种以列宁为主要代表，他主要将马克思的阶级斗争学说、资本批判和宗教批判结合了起来，主要落脚点在批判上：

宗教是各种精神压迫中的一种，这种精神压迫在被永远为别人工作、穷困和孤独所压溃的人民大众当中是到处存在着的。被剥削阶级在跟剥削者斗争时的软弱无力，必然会产生对优美的来世生活的信仰，正如野蛮人在跟大自然斗争时的软弱无力会产生对上帝、魔鬼、奇迹等的信仰一样。宗教对一生工作和一生贫困的人，用现实生活中的顺从和忍耐来教训他，同时用期待天国的报偿来安慰他。而对依靠他人的劳动而生活的人，宗教就用现世生活中的行善来教训他，同时非常便宜地宽宥他们的整个剥削生活，廉价地卖给他们以享受天国幸福的门券。宗教是麻醉人民的鸦片烟。宗教是一种精神上的浊酒；资本的奴隶由于这种浊酒的麻醉，

---

<sup>①</sup> 在此，马克思没有论及宗教对统治阶层(ruling class)的心理—社会功能。

将自己的人的形骸、将自己为人所应有的一点儿乐生的要求都忘去了。<sup>①</sup>

列宁在《社会主义与宗教》一书中强调他所处时代俄国东正教会的地位,所以更多地将宗教视为革命的阻力和对立面。在这种出于革命实际策略的解读中,宗教被视为剥削阶级有意识奴役被剥削阶级的工具——这一点在马克思本人的宗教论述中并不明显。因此,在列宁那里“宗教鸦片论”的措辞发生了微妙的变化:从马克思使用的“opiate of the people/das Opium des Volks”转变为“opiate for the people/das Opium für das Volk”——阶级对立中的阴谋论和工具论色彩被加强了。<sup>②</sup> 这一解读深刻地影响了我国学界随后对马克思宗教观的理解。但这种强解读的路径在解释以下两个问题时存在困难:一、为何一些受压迫者不愿意放弃其宗教信仰,反而继续心甘情愿地接受统治阶级通过宗教实施的麻醉和奴役?换言之,知识界通过对宗教起源社会功能的叙述,本意上要完成对信众的“启蒙”和宗教本身的“祛魅”,然而这并未如愿出现。二、如果宗教全然是统治阶级奴役人民的工具,如何解释在统治阶级中也有笃信宗教者?欧洲历史上的王公贵胄、帝王将相,乃至近世出现的资产新贵中均不乏笃信宗教者。倘若仅以工具论视之,则宗教也会成为他们的“自我麻醉”——如何同时将宗教作为统治

① 列宁:《社会主义与宗教》,郁文译,三联书店1954年版,第1—2页。笔者不懂俄语,但参考了该书的德文译本(Lenin, *Sozialismus und Religion*, in: *Geheimnisse der Religion. Eine Anthologie*. Berlin, 1958. access date: 5. May, 2012.)。“宗教是麻醉人民的鸦片”一句的德译是 *Die Religion ist das Opium für das Volk*, 没有“麻醉”一词。而“鸦片”在中国近代史的语境中,容易让人联想起鸦片战争等一系列饱含民族情绪的负面事件。关于宗教鸦片论在我国学界的争论经过参见段德智:《关于“宗教鸦片论”的“南北战争”及其学术贡献》,刊《复旦学报(社会科学版)》,第5期,2008年,第84—89页。

② 通行的英译本中将 *das Volk* 译为 *the masses*, 带有较强的价值色彩。德语中的 *das Volks* 一词本身是不带褒贬的,但 *the masses* 略含贬义,暗含民众缺乏教育、容易受到蒙蔽,对其命运缺少自觉把握的意涵。因此,建议将 *das Volks* 直接翻译为 *the people*。

他人的工具,自己又能毫无困难地坚信力行,其中无疑存在较大的困难。<sup>①</sup>

与之相对的是在宗教学和社会学领域,弱解读一直占据上风。弱解读更重视“鸦片论”中描述与解释的内容,尤其是其功能主义的分析方式。有学者很明确地指出,马克思并不持有对宗教全面否定的观点。相反,马克思敏锐地意识到了宗教的道德作用,尤其是对那些被剥夺者和被鄙视者。宗教也不仅仅是权力者的意识形态表达——对社会等级的合法化;宗教更多的是穷人的“抗议”,是对真实苦难的呼喊。<sup>②</sup> 英国宗教社会学家特纳也指出:“声称‘宗教是人民的鸦片’仅仅提出了一种类比,即统治阶级对其具有生产和分配垄断权利的对象散布麻醉品。然而,这种解释并不暗含阴谋论(conspiracy)的宗教社会功用:它仅仅声称,统治阶级通过其对精神产品的控制,确保从属阶级无法表达一种替代性的、反抗的文化。统治文化对从属阶级影响的结果是限制反抗和引诱合作。”<sup>③</sup>此外,还有学者认为,在马克思那里宗教是意识形态的一种极端形式,是一种“纯粹幻觉”(pure illusion)。他继承并发展了费尔巴哈对黑格尔哲学的批判,认为后者和基督教神学犯了同样的错误——当他们谈论绝对者和上帝这些异化对象时,实际上谈论的是人。而且马克思发现了宗教和资本主义经济行为中的平行特质——“异化”(Entfremdung/alienation):宗教从人的自然社会中创造出了想象

① 类似这样对社会心理进行简单二分的做法不仅出现在列宁那里,在宗教学中也屡见不鲜。例如韦伯区分特权者和无权者,彼得·贝格(Peter Berger)二分富人和穷人,曼海姆划分统治集团和底层阶级。“统治阶级在心理上从宗教信仰和仪式的合法化中获利,但并不依靠宗教带来的补偿;从属阶层与之相反。但这样一种心理理论的明显问题在于,它依赖于一种简单的、单维度的‘剥夺’概念。由于剥夺有多种形式,我们也可以预计在统治阶级的特权层中也会有宗教的盛行……这种理论过度简化了失去权力者的匮乏……”Turner, Bryan S. “Class Solidarity and System Integration.” *Sociological Analysis* 38/4(1977):356。

② Raines, John, *Marx on Religion*, pp. 5-6.

③ Turner, Bryan S. “Class Solidarity and System Integration.” *Sociological Analysis* 38/4(1977):349.

的、异化的神；而资本主义经济行为将人的生产劳动转化为可以出借、买卖、所有的物质对象。宗教作为上层建筑，它的存在本身是现实的、异化人性的反映，而其基础必定是物质和经济的。<sup>①</sup> 在此意义上，马克思的宗教观可以被视为其异化理论的一部分，而他的剥夺论主要强调的是经济基础层面的剥夺。

简而言之，强解读更强调宗教是阶级斗争的工具，而弱解读更多地指出宗教产生、存在的社会—经济根源以及其功能。后者在 20 世纪的宗教社会学理论中可以找到一条非常明显的发展线索。

### 三、理查德·尼布尔的宗派理论<sup>②</sup>

1929 年美国神学家理查德·尼布尔出版了《宗派主义的社会来源》。所谓“宗派主义”（denominationalism）揭示了基督教内部的基本张力——即一方面神学教义要求教会合一；但另一方面在历史上，教会分裂的事件层出不穷。到了近现代，尤其是在美国，基督教（新教）不但没有联合，反而分散为数量非常庞大的宗派（denominations）和教派（sects）。尼布尔就从这一现象出发，试图从社会经济的角度来解释宗派主义产生的原因。<sup>③</sup>

① Pals, Daniel L., ed. *Eight Theories of Religion (Second Edition)*. New York/ Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 132-134.

② 理查德·尼布尔（Helmut Richard Niebuhr, 1894—1962）是 20 世纪美国著名的神学家和伦理学家。他是另一位著名神学家莱茵霍德·尼布尔（Reinhold Niebuhr, 1892—1971）的弟弟。理查德·尼布尔长年在耶鲁大学神学院任教，是新自由主义神学的代表人物。

③ 对于宗派主义的最早理论观察可以追溯到马克斯·韦伯（Max Weber）和特洛尔奇（Ernst Troeltsch）。早在 1904/05 年，韦伯从美国之行返回德国之后，除了著名的《新教伦理与资本主义精神》之外，还写作了另一篇“孪生论文”《新教教派与资本主义精神》（*Die Protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988, S. 207—236.）。在该文中韦伯注意到，在美国基督徒按照社会阶层或者收入的差异往往会归入不同的教派（Sekten）。例如，经济成功者往往会加



尼布尔的宗派理论虽然没有直接引述马克思,但其分析思路明显受到了马克思的深刻影响。尼布尔认为,宗派主义是基督教对现世的妥协,它反映了基督教对人类社会等级制度的适应。教会的分裂是与人的民族、种族、经济群体的等级制度紧密相关的。<sup>①</sup>对宗派主义的传统解释认为,这主要是由于官方教会的信条差异所致。<sup>②</sup>但尼布尔认为,“教条和实践随着社会结构的变化而改变,而非反之”。<sup>③</sup>对于宗派、教会、教派这样的社会组织,它们的分化原则应当在它们与社会阶级和等级的一致中寻找。宗派就体现了宗教对社会等级制度的适应。<sup>④</sup>

尼布尔按照经济阶层的划分来分别分析了其教会、宗派特征。他着重分析了所谓“被剥夺者”(the disinherited)。<sup>⑤</sup>尼布尔认为,经济因素的影响要比其他因素对教会分裂的作用更大,因为“显然经济分层(economic stratification)要为[教会]分裂的存在负责”。<sup>⑥</sup>尼布尔认为的被剥夺者主要是指基督教(新教)中的一些宗派,如再洗礼派(Anabaptist)、贵格派(Quaker)、卫理会(Methodist 循道宗)、救世军

---

入卫理公会或者浸礼会。韦伯和特洛尔奇在这一观察的基础上发展出了教会(Kirche/church)和教派二分的宗教团体类型。而韦伯在其《宗教社会学》和《诸世界宗教的经济伦理》中也试图回答一个问题,即不同社会阶层群体的神义论为何会差异巨大,两者之间的关系又是如何的。

① Niebuhr, H. Richard. *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Living Age Books, 1959, p. 6.

② Ibid., 12.

③ Ibid., 21.

④ Ibid., 25.

⑤ 该术语带有明显的韦伯式“烙印”。韦伯在其宗教社会学中使用的德语术语为 Unterprivilegierte, privilegierte 意为“有特权者”,而加上前缀 unter 之后其意义完全相反,指那些基本权利都得不到保障的人群。英译本通常用 pariah(贱民)来翻译该词。韦伯用这个词较多地指称西欧社会中的犹太人和印度种姓制度中的首陀罗阶层。

⑥ *The Social Sources of Denominationalism*, p. 26.

(Salvation Army)和其他一些小教派。<sup>①</sup>虽然宗派区分的基础在经济层面,但这也给这些“被剥夺者”的宗派带来教义上的烙印。例如这些教派通常都拒斥职业牧师,非常依赖俗人的教导,突出灵恩的圣经解释,且对共产主义持有同情;此外,它们大多持有明显的千禧年论(millenarianism),且对社会变革有强烈诉求。<sup>②</sup>换言之,这些宗派的特定神学倾向和社会立场反过来是对其不利的经济地位的一种集体补偿机制。

尼布尔的宗派理论的核心其实是一种温和剥夺—补偿理论。虽然没有采用统治阶级—被统治阶级截然二分的模式,但将宗教分离与社会的经济分层关联起来的分析,显然受到了马克思宗教观的深刻影响。

#### 四、哥洛克和斯塔克对剥夺—补偿论的发展

二战之后,美国的宗教社会学界将关注力放在了宗教类型学(typology of religion)上。个人的社会—经济地位(socioeconomic status, SES)与其宗教委身(religious commitment)之间的关系是当时探讨的主要问题,而剥夺论成为了建立这一讨论的主要理论背景。20世纪60年代,美国战后成长起来的第一代宗教社会学家查尔斯·哥洛克(Charles Y. Glock)及其学生罗德尼·斯塔克(Rodney Stark)进一步细化了剥夺论,区分了五种类型的剥夺:经济、社会、组织、伦理和心理。他们在尼布尔宗派理论的基础上更进一步提出,每一种剥夺类型都会对应地产生一种宗教组织类型,分别为教派(sect)、教会(church)、救赎运动(healing movement)、改革运动(reform movement)和膜拜团体(cult)。<sup>③</sup>

① Ibid., 28. 在行文的另一些地方,尼布尔甚至直接称这些宗派为“穷人的教会”(Church of the poor)。

② Ibid., pp. 48-50.

③ Durk H. Hak, “Deprivation”. In: William H. Swatos ed. *Encyclopedia of Religion and Society*. Hartford Institute for Religion Research, Hartford Seminary. <<http://hrr.hartsem.edu/ency/deprivation.htm>>, , access date: 28. April. 2012.

不过,整体上哥洛克还是避免将社会—经济地位的剥夺与宗教过强地关联起来:

我们认为,任何有组织的社会运动兴起的必要前提是——无论是宗教的还是世俗的——感到剥夺的环境。然而,剥夺本身是一个必要条件,而非充分条件。还需要其他(和剥夺所共有的)额外的条件,[例如]觉察不到有替代性的、解决其问题的体制办法,领袖出现并有创造一套创新理念来摆脱现有匮乏。<sup>①</sup>

同时,哥洛克认识到,宗教之所以可以成为一种补偿,并不是因为它会真正改变真实的匮乏环境,而是改变了人对匮乏的感受(sensation of deprivation),使得那些无法承受的感觉变得可以承受——虽然哥洛克更多地从客观剥夺转向了主观剥夺领域,但其中社会心理机制的核心与马克思的鸦片论如出一辙。<sup>②</sup>

随后在上个世纪七八十年代,斯塔克把剥夺理论和交换理论(exchange theory)相结合,将宗教的剥夺—补偿理论进一步系统化和精致化。<sup>③</sup> 其理论虽然随后被学界称为宗教的理性选择论(rational choice theory),但他在第一部成熟著作中明确提出其理论核心仍是剥

---

① Glock and Stark, *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally, 1965, p. 249. 转引自 Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *A Theory of Religion*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1996, p. 203。

② 值得指出的是,在哥洛克和斯塔克提出他们的理论之后。美国的宗教心理学家通过定量研究(quantitative research)的方法,部分证实了他们的猜想。参见: Christopher, Stefan, John Fearon, John McCoy, and Charles Nobbe. "Social Deprivation and Religiosity." *Journal for the Scientific Study of Religion* 10/4 (1971): 385-92. Wimberley, Dale W. "Socioeconomic Deprivation and Religious Salience: A Cognitive Behavioral Approach." *The Sociological Quarterly* 25/2 (1984): 223-38。

③ 斯塔克与研究合作者本布里奇首次探讨宗教委身、剥夺和补偿之间关系的论文见: Stark, Rodney, and William Sims Bainbridge. "Towards a Theory of Religion: Religious Commitment." *Journal for the Scientific Study of Religion* 19/2 (1980): pp. 114-28。

夺论。<sup>①</sup> 斯塔克宗教论述的主要经验来源是当代美国多元、兴盛的宗教状况。不同于以往将信众作为分析对象,他将宗教团体作为讨论剥夺和补偿的核心。他认为“作为社会机构,宗教团体提供回报和补偿”。<sup>②</sup> 按照他的定义,“回报”(reward)是指那些较为实在的(tangible)、具体的(concrete)和立即的(immediate)获得,例如教会的成员资格、参与教会活动等;而所谓的“补偿”(compensator)其实是一种“退而求其次”的、回报的替代物。与回报相反,它是不实在的、不具体的,可能是在遥远的未来获得的。补偿包括宗教教义的解释(例如来世)、宗教体验、道德的优越感等。基于这些定义,他指出:“个人和群体的权力与对宗教组织以及从宗教组织获得回报的控制呈正相关”。“如果其回报存在的话,个人或群体的权力是和接受宗教补偿负相关的。”换言之,权力意味着对交换比(exchange ratio)的控制。越有权力的人就容易获得回报,而权力越小的人就越不容易获得回报,而倾向于接受补偿。“如果不考虑权力,如果回报不存在,那么个人和群体倾向于接受宗教补偿”。<sup>③</sup>

与传统的认识不同,斯塔克认为以往的剥夺理论都是不完备的。因为宗教团体并非全然“彼世的”(otherworldly)。宗教团体也提供此世的回报。此外,归根结底每个人都是潜在的被剥夺者。因为人时常欲求那些不存在的回报——例如长生不死,结果只能接受某种补偿,例如相信来世。<sup>④</sup> 即便是现代都市社会条件下,社会精英、有权力的等级还是可能面临匮乏的状况,例如他们可能更多地寻求健康、美貌,而他们的社会权力不一定能满足他们的这些欲求。在此意义上,他们处在

① Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *A Theory of Religion*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1996, p. 51.

② Ibid., p. 43.

③ Ibid., pp. 43-44.

④ “Towards a Theory of Religion: Religious Commitment.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 19/2(1980): p. 127.

特殊的剥夺(special deprivation)之中。这也成为了他们加入高张力宗教团体的主要原因。<sup>①</sup> 在这一点上,斯塔克对剥夺的定义重心从政治—经济转移到了社会—心理,但这一变化也触及了马克思未曾详细展开讨论的社会上层信教的心理机制问题。

虽然斯塔克的剥夺—补偿理论不能就个体进行预测,但他们断言会出现如下整体趋势:个人的社会—经济状况与那些可以直接作为回报的宗教委身呈正相关,例如教会成员资格、在宗教组织任职等;反之,社会—经济状况与作为补偿的宗教委身呈现负相关,例如信念、祈祷、神秘体验等。<sup>②</sup>

## 五、总 结

除去“宗教鸦片论”中的批判与规范成分,剥夺论和补偿论是马克思宗教观中最具理论价值的洞见。在随后的解读中,存在强解读和弱解读两个传统——前者将阶级斗争学说与宗教批判结合起来,突出其批判性;后者则试图避免阴谋论的宗教解释,更多地将宗教的心理—社会功能与马克思的异化理论结合。在20世纪宗教社会学的发展历程中,我们可以清楚地发现一条剥夺—补偿理论的主线:经过韦伯和特洛尔奇的理论准备,从尼布尔再到当代美国宗教社会学的哥洛克和斯塔克,整体上对剥夺论和补偿论的表述更趋温和、全面和精细化,也更多地呈现出与其他社会理论(如社会分层、交换理论)的交叉、融合。

---

① *A Theory of Religion*, p. 235.

② “Towards a Theory of Religion: Religious Commitment.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 19/2 (1980): 127. 也有经验的定量研究表明,斯塔克和本布里奇的理论和现实有一定的出入。参见: Flynn, Charles P., and Suzanne R. Kunkel. “Deprivation, Compensation, and Conceptions of an Afterlife.” *Sociological Analysis* 48/1 (1987): pp. 58-72. 斯塔克和本布里奇的理论受到了很多批评,他们随后也对之进行了修正,参见罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克著,杨凤岗译:《信仰的法则:解释宗教之人的方面》,中国人民大学出版社2004年版。

之所以对马克思鸦片论的功能解读(functional explanation)能够在宗教社会学中生根发芽,与欧美社会自身的发展趋势有着密不可分的关联:一方面,二战之后传统国家教会失去活力,但自由教会和新兴宗教运动(new religious movement)崛起。世俗化(secularization)命题在理论和经验上遭遇了双重否定。另一方面,宗教呈现出高度多元与复合的状况。众多新兴宗教团体打破了以往的宗教格局。传统意义上的社会精英加入高张力的宗教团体,而工人—职员阶层却表现出对宗教的漠然态度。单一理论已经无力应对这些社会变化。哥洛克和斯塔克的宗教类型学在理论上表现为精细化,但实际也体现了社会自身的高度复杂化。在这一社会背景中,宗教补偿论的核心没有发生很大变化,仍然强调宗教带来的“超自然”维度的抚慰功能;而剥夺论则呈现出从经济—政治剥夺转向社会—心理剥夺的趋势。

但毋庸置疑的是,马克思的宗教剥夺论和补偿论已经成为了当代宗教社会学理论无法绕过的“母题”(motif),在可以预见的将来它们还会以其他形式进入我们的视阈。

(作者 复旦大学哲学学院)

# 德国哲学：前世与今生<sup>①</sup>

——从现代性批判的层面上看

吴苑华

**摘要：**德国哲学历时三百余年，弥久更新，不仅自身理论繁荣而且世界影响也越来越大。德国哲学自身的复杂理论造成了不应有的理解困难，因此，若从总体上把握她的本质，那么最好是选择一个适当的分析界面，进行个案研究。根据德国哲学的前世与今生，现代性批判恰恰顺应了这一分析的需要，它是自德国古典哲学以来都存在的恒久主题，能够较好地展示德国哲学在不同时期的理论努力。从总进程上看，德国哲学对现代性批判可以分为四个时期，即黑格尔为代表的古典时期、马克斯·韦伯为代表的中新时期、海德格尔为代表的晚近时期和哈贝马斯为代表的新近时期，它们共同展示了德国哲学由近代到现代再到当代的整个历程的变化特征和思想成就。同时，我们还揭示了德国哲学的现代性批判之实质，论证它作为现象学批判之历史客观性以及它对马克思主义在当代发展的影响。

**关键词：**德国哲学 现代性 现象学批判 后现代主义 黑格尔 马克斯·韦伯 海德格尔 哈贝马斯

---

① 本文系教育部社科规划项目“乔万尼·阿瑞吉的世界体系理论研究”（项目批准号：10YJA710072）、2011年华侨大学“中央高校基本科研业务费”国家社科基金培育计划专项项目“乔万尼·阿瑞吉的中国崛起论研究——世界体系理论的新探索”（项目批准号：JB-SK1108）和2012年福建省社科规划基金一般项目“世界体系视野中的中国道路理论研究——世界体系的马克思主义的新探索”（项目编号：2012B067）的阶段性成果。

德国哲学自莱布尼茨以降虽历经曲折但其总势头并未减弱过，一如既往地各个时期都能保持着群星灿烂、思想深邃、理论兴盛的发展状态。重要的是，它极大地影响和推动着欧洲哲学、乃至世界哲学的发展。综观现当代世界哲学史，无论哪类哲学理论的兴起，它们几乎都回避不了对德国哲学资源的汲取，如果在它们中没有某种德国哲学的“元素”，那么这类哲学似乎就有了生存危机。德国哲学的前世与今生对现当代世界哲学所产生的重要影响，也是其他哲学所未曾有过的。即便我们从某个主题上审视，也会发现我们的判断并非言过其实。当今世界哲学热恋的主题繁多，尽管如此，现代性批判却仍然是被关注得最多的主题之一，甚至在某种意义上它已经成为当代世界哲学发展的原生基地。要知道，现代性批判恰恰肇始于德国古典哲学，准确地说，兴起于黑格尔的理性批判哲学，兴盛于现代德国哲学，当代德国哲学进一步把现代性批判推向最深刻的逻辑层面，这种哲学努力几乎无“人”出其右。由此可见，现代性批判的前世与今生，在某种意义上，也印证了德国哲学的前世与今生。既然如此，我们就试着从现代性批判层面考证德国哲学的前世与今生，揭示其哲学的内蕴。

## 一 古典的现代性批判

德国哲学的前世可以追溯到莱布尼茨的单子哲学。然而，从现代性批判<sup>①</sup>上看，这种追溯则要后移到康德的批判哲学。他对“矛盾”的

---

① 所谓现代性是指现代化的状况及其价值取向。一般地说，现代化是指工业化，工业化本质上又是以技术化为核心，这种现代化的确造就了近现代西方社会的空前繁荣和物质财富的急骤增长，使得社会物质生活富裕、舒适和多彩。换言之，西方社会的现代化走了一条以技术为杠杆、以追逐财富最大化为目的的发展道路。可是，西方社会的现代化却伴生了诸多社会危机，造成了严重的社会分裂，诸如贫富两极分化日趋严重、生态危机和环境污染不断恶化、社会伦理道德不断滑坡、日常生活的物役化和单面化愈演愈烈，……，所有这些正是人们常说的“现代化危机”的“症候”。客观地讲，西方的现代性研究起步比较早。一方面西方现代化的历史进程促使西方学者作出积极的正面探索，另一方面西方现代化的消极后果也迫切需要学者们进行深度反思，以揭示其产生的根源、实质和解决途径。



设问与质疑,在一定意义上开启了人们对现代性问题的思考。可是,康德受困于现实与理想的矛盾冲突,并没有解开现代性问题的症结,因而,他不可能提出解决现代性问题的有效方案。直到黑格尔建构绝对精神的“同一哲学”之后,康德所预设的“现代性悖论”才获得了某种抽象的揭示。正因此,黑格尔的思考往往被视为现代性批判的真正起点。黑格尔之后,人们对现代性的研究进入多元解释的时代,提出了许多关于现代性的理论,揭示了现代性的内涵。

19世纪40年代以前的德国哲学的现代性批判以黑格尔的总体性批判为代表。黑格尔在《法哲学原理》、《逻辑学》、《艺术哲学讲演录》、《宗教哲学讲演录》和《精神现象学》等著作中以总体性辩证法为思维范式探讨了现代性。在他看来,现代性主要是指启蒙理性,与“现代”相对应,意指西方社会从中世纪社会的“传统”转向了文艺复兴以来的“现代”;而现代性的两面性则是指现代性的自我确证和现代性危机<sup>①</sup>,前者是理性的反思,即自我批判,后者是指现代社会的分裂、矛盾和冲突,即危机。他曾经提出:“历史是一个可怕的屠场,在其中目的与目的交错,罪行与邪恶居于统治地位。它不是快乐的领地。个体与特殊不断在普遍性的祭坛上被牺牲。决定历史状况的是上帝的脚步。而现代世界——‘历史的狡计’的产物——回溯性地证明所有的罪恶与受难都是合理的,证明历史中的神圣计划是合理的。”<sup>②</sup>黑格尔在这里从总体性的视野上揭示了历史是无预设的,也揭示了现代性本质上是无预设的。他认为,现代世界由三种领域构成:家庭、市民社会和国家。家庭是以婚姻关系为基础的群体生活领域;国家是“以公民身份和对体制的忠诚为纽带的政治社会/群体”<sup>③</sup>;市民社会是社会本身,以

① 阿格尼丝·赫勒形象地说过:“启蒙是双面的。问题在于它的两面很少能够被看到;启蒙把它的一张脸转向观众,另一张脸转向演员。”(《现代性理论》,商务印书馆2005年版,第68页)

② 转引自阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,商务印书馆2005年版,第36页。

③ 转引自阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,商务印书馆2005年版,第40页。

社会分工为纽带,受利益诱导而陷入竞争状态中,在市民社会中,差异与认同、分裂与团结并存。不过,与前二者有所不同,市民社会是一种制度体系,本质上表现为:“当我把你确认为一个有能力获得财产、制定契约、进行劳动的自由人的时候,我对你的确认就同时肯定了自我一规定。一个人不会与一个没有自我控制能力——这是信守诺言所必需的——的动物缔结契约。”<sup>①</sup>然而,在现代性的视野中,家庭、国家、市民社会又是三种不均衡的伦理力量。国家展示了一种核心的伦理力量;家庭在“所有社会阶层和阶级中”获得了基础的伦理力量;市民社会以劳动制度为支持获得了重要的伦理力量,即社会协调力量;尤其在市民社会中,当理性被滥用的现象严重化时,伦理的协调力量也会随之弱化,“每个人都以自身为目的,其他一切在他看来都是虚无。……由于特殊性必然以普遍性为其条件,所以整个市民社会是中介的基地;在这一基地上,一切癖好、一切禀赋、一切有关出生和幸运的偶然性都自由地活跃着;又在这一基础上一切激情的巨浪,汹涌澎湃,它们仅仅受到向它们放射光芒的理性的节制。受到普遍性限制的特殊性是衡量一切特殊性是否促进它的福利的唯一尺度。”<sup>②</sup>那么,如何阻止现代性被滥用?在黑格尔看来,“只有把现代性整合进一个系统化的背景域中去,现代性滥用才能得到遏制。”<sup>③</sup>也只有如此,才能合理地审视现代性。他还希望通过国家的伦理力量而不是家庭的伦理力量,作为共同体个人的自由的保障力量,因为国家代表一种普遍性利益,任何特殊性都离不开这种普遍性。正如他说过的,“在国家中,特殊善与共同善之间的统一再次得到了设定,但却是以一种现代方式”<sup>④</sup>;“若没有一些特殊利益相伴随,并通过与特殊认识和意愿的合作,普遍物就无法得以通行,或得到彻底的实现;个人也并不是仅仅作为私人 and 为了本身目的而生

① 大卫·库尔珀:《纯粹现代性批判》,商务印书馆2004年版,第63页。

② 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆1979年版,第197—198页。

③ 大卫·库尔珀:《纯粹现代性批判》,商务印书馆2004年版,第74页。

④ 大卫·库尔珀:《纯粹现代性批判》,商务印书馆2004年版,第178页。

活的,相反,在希求这些东西的活动中,他们恰恰是在根据普遍物而去希求这种普遍的东西。(《法哲学》,第260节)”<sup>①</sup>

黑格尔对现代性的思考启示了马克思。马克思在唯物主义历史观中以革命的实践世界观来反思现代性问题,借批判黑格尔的现代性理论之机,深刻地分析了现代性问题的根源、实质和解决途径。在马克思看来,现代性问题根源于资本主义私有制和异化劳动,因而,只有通过无产阶级革命和建设共产主义社会,才能彻底地克服资本主义现代化的双重性,推进现代化朝着有利于人的全面发展的方向迈进,也才能彻底地解决现代性的自我确证与自我分裂之间的张力问题。重要的是,黑格尔和马克思对现代性的分析还启示了卢卡奇、科尔施、葛兰西、列斐伏尔等学者在总体性思维中考察现代性问题,揭示现代资本主义是现代社会的危机与灾难的直接根源,提出用社会主义方案取代资本主义方案来变革现代社会。

## 二 中新期的现代性批判

这是19世纪40年代以后的德国哲学的现代性批判,她被称为中期的现代性批判,以马克斯·韦伯的合理性批判为标志。韦伯直截了当地批评资本主义现代性导致技术理性的泛滥和价值理性的塌陷,造成大众被囚禁在铁笼般的科层化制度中,人成了物的依附品。韦伯从合理化视角上思考现代性问题。正如匈牙利学者阿格尼丝·赫勒说过的,“在韦伯那里,现代性既不是世界历史中一个进步的‘阶段’,也不是一个退步的‘阶段’,尽管他的叙述能够(也往往被)从这两个方面加以解释。他(就像那些从后现代角度谈论现代性的人一样)主要对现代性的特殊性和它的差异感兴趣,而且(像那些现代主义的现代人一样)对从前现代向现代的过渡和‘现代性的诞生’感兴趣。但无论他是

---

<sup>①</sup> 转引自大卫·库尔珀:《纯粹现代性批判》,商务印书馆2004年版,第174页。

集中关注现代生活方式的特殊性,还是集中关注有过过渡的叙事,他都拒绝了所有的基础。”<sup>①</sup>以韦伯之见,现代性是社会现代化的过程,亦即实现社会合理化、新教伦理化、法律体系规范化、经济指标化、社会进步可计算化等。从合理性上看,这些现代化的行动较少由情感和意志引导而较多地受到目的理性的支配,因为现代化的合理性通常是指技术合理性要求,但是在实质上它还需要合价值理性要求。在现代社会中,一旦价值合理性退隐,那么技术合理性必然占据统治地位,技术理性必然随之泛滥,进而导致世界的体系化和科层化,陷入空前深刻的殖民化状态。可以说,制度合理性既是世界除魅的印证又是世界除魅的条件,也就是说,合理性也是双重性的,是一种两难选择。

与黑格尔不同,韦伯拒绝对国家伦理的颂扬,转而批判国家形式化和官僚化的缺陷。他认为,在形式化和官僚化的国家中,真正的美德存在于科学中,也存在于政治、艺术、宗教、法律、经济等领域中,但是不存在于伦理和道德领域中,因为它们不是价值领域的对象而是价值本身,每一个价值领域就是一种生存方式,伦理和道德本身就是它们自己的生存方式的准则,同时,它们还规定着个人必须在它们中作出价值选择。可是,现代社会不提倡单纯地在伦理和道德领域中作出选择,也就是说,“所有的领域都可以被存在性地选择,但并不是所有的领域都处于同样支配性的地位。在合理性与合理化的(现代)时代,从世界的除魅中获益最多的领域将占据支配性地位。合理化广泛流行,宗教和艺术也变得日益合理化。但并不是一切都从合理化中受益。只有经济和科学从中受益——因为它们(与其他的价值领域相反)获得了重要性,并且在合理化的条件下发展进步。尽管所有的价值领域都可以被存在性地选择,科学却是现代性的支配性精神领域。”<sup>②</sup>当然,从现代性上看,“科学的追求绝不会给予人的生命以意义,除非是对以科学为职

① 阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,商务印书馆2005年版,第55页。

② 阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,商务印书馆2005年版,第61页。

业、为使命的科学家来说。宗教和艺术是能够揭示真理和赋予生命以意义的领域。但在现代生活中——尽管它们可以被存在性地选择——它们将不会是主导的，因为它们不是从合理化中受益，而是从中受到损失。‘给世界除魅’这一表述首先意味着，现代生活中支配性的领域并不给生活赋予意义。就支配性的领域（科学、政治、经济）而言，生活是没有意义的。”<sup>①</sup>在合理性上看，那些处于支配地位的科学、政治学、经济学都“是累积的、量化的和可定量的”过程，即目的理性或技术理性的合理化过程；而宗教、艺术、法律则是“可满足的需求”、“是那些不进步也不积累的领域”<sup>②</sup>，即价值理性的合理化过程。照此说来，制度化的国家社会必然把目的行为合理化视为社会、国家、乃至组织和个人的合理化选择。可是，事实并非完全如此。在现代社会中，随着传统世界观的解体和文​​化合理化的发端，私人化的信仰立场和内在化的良知道德也逐步传播开来，这种变化又多多少少根源于资本主义新教伦理，因为它确保了目的理性行为依赖于价值合理性。于是，在现代社会中，随着现代化的逐步展开，随着行政领域与经济领域之间的相互独立，也随着它们的组织合理性摆脱宗教价值趋向的动因基础逐步确立，资本主义官僚和法律的规制也越来越严格地把个人限制在资本主义共同体的规制之中，并且促使经济行为受控于行政行为，把整个社会变成一个“宰制社会”（*verwaltete Gesellschaft*），变成一个“铁屋”，在其中，人是实现合理化的手段而不是合理化的目的，正因此，资本主义现代化导致了人丧失自身价值和生命意义，沦为资本赚钱的手段。可见，惟有重建价值合理性，才能够重建社会合理性、复归生命的价值和意义。那么，如何重建价值合理性社会呢？其实，韦伯并没有设计什么可行性方案，因为他最后陷入对合理化社会的悲观失望中。

尽管如此，他的合理性思路却影响了法兰克福学派对现代性问题

---

① 阿格尼丝·赫勒：《现代性理论》，商务印书馆 2005 年版，第 61 页。

② 阿格尼丝·赫勒：《现代性理论》，商务印书馆 2005 年版，第 61—62 页。

的思考。比如,霍克海默和阿多诺的《启蒙辩证法》、霍克海默的《工具理性批判》、阿多诺的《否定的辩证法》、马尔库塞的《理性与革命》和《单向度的人》、哈贝马斯的《作为“意识形态”的技术与科学》和《合法化危机》等,都展示了合理性思维对现代性问题的批判效力。不同于韦伯的是,法兰克福学派理论家把工具合理性(或目的合理性、技术合理性)作为现代性视域的批判对象。霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》中提出,工具理性起源于人类的主观精神与自然的第一次分离,主观理性使得人的内在自然和外在自然都被彻底地工具化,并且取代了启蒙理性,最终也使得启蒙理性沦丧为工具理性;“更为严重的是,工具理性膨胀成为一种非理性的总体性,致使对非真实的总体性的批判陷入了困境。一旦工具理性批判再也无法用理性自身的名义来贯彻下去,那么,它和现代性批判就失去了一种特有的规范基础。任何一种自我关涉的批判在展开过程中似乎都陷入了一种困境中,从而激发了阿多尔诺借用否定辩证法来解脱现代性的困境,可还是未能摆脱掉。”<sup>①</sup>这就是说,合理性的分析视界是有效的,关键在于需要通过批判目的合理性来寻找实现社会合理化的最可靠途径,而不是把这种批判当作这种途径本身。就韦伯说来,他选择了价值合理化的重建方案,就法兰克福学派的代表人物说来,他们选择了重建启蒙理性的合理化方案。然而,无论何种合理化重建方案,都需要着眼于深刻批判和消除现代性问题的资本主义私有制根源;否则,这种方案只能是一种治标不治本的方案。

### 三 晚近的现代性批判

这是指 20 世纪 40 年代以后的德国哲学的现代性批判,以海德格尔的存在论批判为特征。海德格尔认为,现代性是我们置身于其中的

---

<sup>①</sup> 吴苑华:《哈贝马斯论现代性》,《新疆大学学报》2004 年第 1 期。

一个背景域,是由来自间距性的主观性赋予其意义的生存境域。在现代世界中,黑格尔的市民社会正在侵蚀国家,事物成了人们生活需求的商品,自然只是服务于生活的工具,罪恶都可以计算出来。一句话,市民社会在今天走进了“可出售”、“可计算”、工具化的背景域之中,表现为“数学化的自然科学、机械技术、偶像的丧失、努力构造适用于所有人的普遍文化以及将艺术领域转化成审美体验领域”<sup>①</sup>。“所有这些特征的共同之处就在于:人的支配性的主观性相对于他所规定或喜爱的某些客体领域的关系”<sup>②</sup>。既然现代性是人在其中的“背景域”,那么我们的任务就是去揭示这种状态的真相,即把握“存在者”的“存在”,它意味着人在世界中(在此之中)始终处于被揭示的状态,就像自然是存在的,人是存在的,自我也是存在的,但是它们都处于被揭示的状态。不过,要达到真正的被揭示状态,我们还需要主观性的帮助。他认为,现代性的主观性是一套非常深刻的思维工具,其主观性不在我们之外,就“在我们的行为中”,且已成为我们行为的中心,“是我们把事物经验聚集在一起的意义和可通达性的在场要素”<sup>③</sup>。当宗教信仰被放弃之后,现代性的主观性就经由对它自身现实性的某种确定性的追求来提供其“可能性”,并且对我们的生活和思想产生一种决定性的影响,因为这样的主观性必然清理了技术理性中被异化了的成分,剩下的成分只能是对人的生命意义的肯定,也是对人的意志意义的肯定,从而,它能够根据人的意志对事物的现实性作出适当的理解。其实,现代性也是对人的意志或主观性的一种可能性把握,现代性与主观性在本质上是相通的,只不过,主观性和意志不用在原则上作多少承诺,而现代性恰恰要作出某种承诺。换言之,现代性也就是“通过那些无法用标准的现代二分法描述的条件而得以可能的”<sup>④</sup>,是存在、生活、世界,是可

① 大卫·库尔珀:《纯粹现代性批判》,商务印书馆2004年版,第190页。

② 大卫·库尔珀:《纯粹现代性批判》,商务印书馆2004年版,第190页。

③ 大卫·库尔珀:《纯粹现代性批判》,商务印书馆2004年版,第214—215页。

④ 大卫·库尔珀:《纯粹现代性批判》,商务印书馆2004年版,第234页。

能性、主观性和意志。因此，“现代性若真想存在，我们就必须更多地存在，而不能满足于现代性对我们的吩咐”<sup>①</sup>。

海德格尔也注意到现代性危机是一种生存危机。重要的是，他在后期的著作中试图用“思”(Denken)作为克服现代性危机的方案，这是因为“思”的本质是主观性。在他看来，“思”告诉我们：不能通过我们自身的行动来克服现代性，如果我们想去克服现代性危机，那么不论这将在何种意义上成为可能的，思想都是必须发生的事。在“思”中，我们让本成的事件作为抽身的过程呈现出来，这与事件本身不同，“思”可以领导我们对现代性的经验，在这种经验中，我们能够“把本成事件思成居有[Ereignis als Er-eignis]”<sup>②</sup>，即我们栖居在其中的现代世界，不过，我们需要保留对现代性这块空地的一份经验。因为“我们的生存就位于那个被授予我们的空地之中，且穿过这个空地；我们的行动就是在那个空地中得以可能的。……本成事件不是通过力量来战胜我们的，而是通过改变我们所有的活动在其中取得意义的那个视域、通过改变那个塑造我们的自我理解的召唤来战胜我们的。”<sup>③</sup>因而，“如果在我们应该如何生存或我们应该努力去创造何种形式的制度这些问题上提出建议，就会把思放进一种实用主义的计算性语境中去，这就会对其本质造成破坏。”<sup>④</sup>最后，海德格尔深信不疑地提示我们，“思”将以一种开放性和接受性的精神来完成这项工作。

可见，海德格尔在现代性问题上持有一种激进的态度，尤其体现在对个人主义的弱化、思与意志权力化、历史的磨平、现代性的可克服性等等内容的处置上，都表现出不同于黑格尔的激进态度。其实，这是源于海德格尔的存在论的解构性思维。他在《走向语言之途》中提出，思，又是存在的本质，思想力求恢复语言与存在的原初联系，使语言成

① 大卫·库尔珀：《纯粹现代性批判》，商务印书馆2004年版，第242页。

② 大卫·库尔珀：《纯粹现代性批判》，商务印书馆2004年版，第282页。

③ 大卫·库尔珀：《纯粹现代性批判》，商务印书馆2004年版，第286页。

④ 大卫·库尔珀：《纯粹现代性批判》，商务印书馆2004年版，第299页。



为存在的歌吟,从而返回本真的存在,返回神的近旁,因而,语言在任何一个形而上学时代都占据着主导地位,本体论借句法和词汇决定世界的基本结构,语言共同体存在于世界之中。他认为,语言是一切现实条件的总和,这些条件本身没有合理不合理之分,它们从先验的角度决定了基本概念范围内的一切,比如哪些是理性的,哪些又是非理性的。当然,语言必须聆听大地万物自身的言说,守护大地万物的充盈,让它们是其所是、与它们和谐共处,这才是对存在的本真言说。由此,海德格尔把对现代性危机的本质的思考转化为对形而上学的存在论批判,又把存在论批判转变成存在的救世主义,进而作为终结现代性危机的宣言呈现出来:现代性将被终结,通往未来的澄明之境也将开始。

重要的是,海德格尔的语言存在论批判启示了以詹姆逊为代表的文化批判研究。以詹姆逊的话语哲学为代表的当代现代性研究创立一种“叙事性”思维模式,为考察现代性问题确立了四条原则。(1)“断代无法避免”原则。在他看来,现代性是一种断代,一种叙事或修辞,一种意识形态承诺,一种妥协,因而,现代性危机也是这种话语修辞或叙事的危机,意识形态承诺的未兑现,或妥协的未呈现。他还说:“‘现代性’属于一种独特的修辞效果,或者说是一种转义,……在这种情况下,我们可以认为现代性具有自我指涉的特点,尽管它不是施为的,它的出现标志着一种新的修辞,与先前的修辞发生断裂,从这个程度上讲,它也是指涉自己存在的一个标志,一个指涉自我的能指,它的形式即是它的内容。因此,作为一种转义,‘现代性’本身就是现代性的一个符号。现代性概念本身就是现代的,它戏剧地展示了自身的主张。或者,换一种方式表述,我们可以说,在我们提到的那些作者那里被当做现代性理论的东西,实际上差不多就是它自身修辞结构在其所涉及的主题和内容上的投射:现代性理论几乎就是转义的投射。”<sup>①</sup>从修辞

---

<sup>①</sup> 詹姆逊:《现代性、后现代性和全球化》,中国人民大学出版社2004年版,第26页。

的意义上看,现代性首先表现为一种“具有力比多的能量”,亦即“它是一种独特的知识兴奋运作,通常与概念性的其他形式没有关联”<sup>①</sup>。其次,它是一种时间结构,即在现在时段中包含未来,即“与我们对各种情感的预料,如欢乐、悲伤等,存在遥远的关联:它似乎在现在时段内集中于一个许诺,并在现在时段内为掌握未来提供了一种方式。”<sup>②</sup>再次,从这个意义上讲,“它是对乌托邦视角的意识形态进行的歪曲”<sup>③</sup>。最后,它总是对先前的叙事范畴进行强有力的置换,即它“与另一种顺时的、历史化的‘第一次’这个叙事或转义有着密切的关系,它同样对我们的感知按照新的时间线进行重新组织”<sup>④</sup>。由此,(2)詹姆逊进一步提出“叙事原则”。他认为,“现代性”不是一个概念,只是一种叙事类型。他写道:“现代性影响也许不只是限于对过去时刻的改写,即对过去已有的说法或者叙事进行的改写。放弃我们分析现在时所用的现代性,更不要说我们在预测未来时的情形,这样做无疑能够为推翻一些现代性(意识形态)叙事提供一种有效的手段”<sup>⑤</sup>。当然,(3)人们还需要遵循“情景原则”。这是因为,人们在叙述对象时,“不能根据主体性分类对现代性叙事进行安排;意识和主体性无法得到展现;我们能够叙述的仅仅是现代性的多种情景”<sup>⑥</sup>。最后,(4)詹姆逊强调了坚守叙事的“妥协原则”。他认为,“任何一种现代性理论,只有当它能和后现代与现代之间发生断裂的假定达成妥协时才有意义。”<sup>⑦</sup>其实,詹姆逊关于现代性的叙事性思考揭示了现代文化危机与社会危机之间的某种对应关系。在他看来,关于叙事性修辞的合理性问题亦即现代性问题,现代性危机亦表现为这种修辞危机。

① 詹姆逊:《现代性、后现代性和全球化》,第26页。

② 詹姆逊:《现代性、后现代性和全球化》,第26页。

③ 詹姆逊:《现代性、后现代性和全球化》,第26页。

④ 詹姆逊:《现代性、后现代性和全球化》,第27页。

⑤ 詹姆逊:《现代性、后现代性和全球化》,第31页。

⑥ 詹姆逊:《现代性、后现代性和全球化》,第45页。

⑦ 詹姆逊:《现代性、后现代性和全球化》,第74页。

## 四 新近的现代性批判

这是 20 世纪 70 年代以后的德国哲学的现代性批判,它被称为新近的现代性,以哈贝马斯的交往理性批判为表现。哈贝马斯对现代性的思考并非是对一个孤立问题的解答,在某种意义上,他是为自己的重建理论设计一种话语背景。一方面他认真思考了以上学者关于现代性问题的研究成果,加深对现代性的本质内涵的理解;另一方面又把对现代性的思考导入对现代资本主义社会危机的“病理学诊断”之中,反驳后现代主义者的“现代性终结”之错误论断,提出现代资本主义社会危机就是现代性危机,既然这种危机依然存在,那么现代性危机又何时被终结,再说,西方现代化进程并没有最后完成,只不过少数几个发达国家取得了惊人的成就,就能以此为据得出现代性终结的结论吗?从这个意义上讲,利奥塔在《后现代状况——一份知识报告》中关于现代性终结的宣告实际上是一种想像的图景,并非真正的历史进程,因而,任何关于现代性终结的言论都不过是妄论而已,因为现代性仍然是一项未竟的事业。

哈贝马斯认为,虽然自尼采以降不断有人宣布“放弃现代性”,但是尼采并没有说现代性终结了,而是指出“终止现代性”,因为在他看来,现代性对人性的摧残是空前的残酷,因而他希望人们“放弃对理性概念再作修正,并且告别了启蒙辩证法”。以尼采之见,现代性是“随着远古生活的解体和神话的瓦解而粉墨登场”<sup>①</sup>,因此,要想克服现代性的危机,就必须用类似神话一类的手段,回到充满神话和美学境界的古希腊人文精神上。由于现代性抽空了人类的灵魂和精神、信仰,现代人沦落为“无家可归”的游魂和孤鬼,因而,只有回到古希腊的神话,用审美革新的神话和酒神精神来解除竞争社会中僵化的社会整合规则,

<sup>①</sup> 吴苑华:《哈贝马斯论现代性》,《新疆大学学报》2004 年第 1 期。

帮助人们逃脱现代性危机的困扰。哈贝马斯认为,这是尼采的理想主义和浪漫主义思想所蕴含的后现代主义精神,并不是关于现代性终结的宣言,这种理想愿望更加明显地表现在尼采对人之生存状况的忧思上。他不满现代性对人的生命和生活的冷漠和破坏,渴望解救人类自身。他说过,存在就是权力,“存在——除了‘生命’,我们没有别的存在观念。——任何死的东西如何‘存在’?”又说:“‘存在’乃是对有关‘生命(呼吸)’、‘意愿、作用’和‘变化生成’的概念的概括”<sup>①</sup>。尼采还把人们的存在和生命的意愿阐释为“权力的意志”,“一种永不满足的要显示权力的欲望,或权力的运用与行使,或一种创造的冲动”<sup>②</sup>,这种权力的意志就是生命的本能,“一种征服、控制、主宰、支配、统治对象的原始力量,而获取这种力量(‘权力’)就是一切生命的根本‘意志’”<sup>③</sup>,生命的意志是生命的存在,生命的存在是世界的存在,生命的世界是感性的世界,是生成的世界,是同一物永恒回复地生成的世界,这个世界“不是形而上学所理解的没有任何‘同一’的‘变化’。……生成与存在共属于同一物的永恒回复,不可分割。”<sup>④</sup>也就是说,生成是生命的权力意志,生命的力量越强盛,则越能领悟生命的意义。换言之,尼采的存在、生命、意愿、权力等等,都是某种意义的生存论阐释。实际上,尼采以放弃启蒙辩证法为出发点,寻求审美意识、权力意志的支援来克服现代性危机,但是,并没有成功。之所以如此,应该归结到他的阐释方法及其价值取向上。一方面表现为他对现代性的“反形而上学”、“反浪漫主义”的悲观和怀疑,另一方面表现为他对现代性危机作出形而上学的浪漫主义批判。前一方面影响了以福科为代表的一批现代性批判论者;后一方面影响了以海德格尔为代表的一批现代性批判

① F. Nietzsche, *The Will to Power*, New York, Random House, Inc., 1968, p. 312.

② F. Nietzsche, *The Will to Power*, New York, Random House, Inc., 1968, p. 332-333.

③ 余虹:《艺术与归家》,中国人民大学出版社2005年版,第13页。

④ 余虹:《艺术与归家》,中国人民大学出版社2005年版,第14页。

论者<sup>①</sup>。

哈贝马斯认为,与尼采有所不同,法国的福柯则把马克思主义带进对现代性问题的思考中。福柯本人也时常以马克思主义者自居,甚至把自己的理论当成马克思主义的理论。究其原因,多半源于他的老师阿尔都塞的新马克思主义影响。然而,福柯并不推崇结构主义范式。他认为,结构主义无法解释变化和断裂问题,也不能理解“不在那里”的东西——即被压抑的或不可能想到的东西,因此,反对用结构主义来研究现代性问题,从而也反对全盘否定现代性,因为现代性至少为我们准备了现代意义的批判精神。要知道,我们从康德和启蒙运动中获得的不是一种理论、一门学说,甚至不是一个逐渐累积的知识体系,而是一种批判态度、批判精神。他还说:“马克思主义是一种承诺要改造世界并保证让受压迫者得到自由的哲学;他们相信这一未来是必然会到来的,并将通过工人阶级的努力得以实现。”<sup>②</sup>一般说来,福柯对现代性的揭示围绕两大视阈:一是知识论,二是道德论。在知识论上,福柯提出了“认识型”理论,并对知识提出了质疑。他在《词与物》的开头提出:知识从何而来?它是人类通过“粉碎化”的思想经历而完成的,也就是说,知识是围绕着各个时期世界观而确立起来的,本身不是连续的,也不在同一层次上;或者说,知识不是“简单地演化为一个由更高层次的理性标志的不同的认识型,它们的产生和消亡都很突然,也很任意”<sup>③</sup>。知识是某种组织的产物,是“通过把事物分类并赋予它们意义和价值将事物相互联系起来,从而决定我们应该怎样理解事物,我们可以知道什么,及我们要说些什么”<sup>④</sup>。福柯在《知识考古学》中试图通过话语构成来揭示知识的可能性。他认为,话语是知识的组织原则,它

---

① 吴苑华:《哈贝马斯论现代性》,《新疆大学学报》2004年第1期。

② J. 丹纳赫、T. 斯奇拉托、J. 韦伯:《理解福柯》,百花文艺出版社2002年版,第13页。

③ J. 丹纳赫、T. 斯奇拉托、J. 韦伯:《理解福柯》,第19页。

④ J. 丹纳赫、T. 斯奇拉托、J. 韦伯:《理解福柯》,第20页。

使得言说成为可能,使思想表达成为可能,并且使“知识的对象”成为可能。在知识的形成中,话语使知识成为可能,还在于话语同权力而不是理性结合在一起。话语的权力来自合法化和制度化,它还在于话语同人们生活的各个领域紧密相关,使事件成为可能的前提条件。一个事件只有在话语中被提出来才能成为一个问题,成为被讨论的对象。如果它不被话语表达,事实上这就等于它是不存在的。在现代社会中,各种制度为话语的权力作了规范和保障,话语从私人范围到公共范围变成一种“真理游戏”,在各种领域中,决定什么是真的、什么是假的。由此,福柯又去探讨“规训与惩戒”问题。实际上,这是由知识论转向道德论的研究。在话语权力论上,规训是制度又是力量,惩戒是力量又是制度,社会依靠它们培养需要的人,亦即从外部和内部共同对人施加影响,监狱就是这种话语权力的实体,现代知识的兴起推进了生命权力的发达。福柯还说:“我要说,我对于所提出的有关现代性的问题感到踌躇。首先是因为我从来都不很了解,在法国,‘现代性’这个词究竟是什么意义。当然,在波德莱尔那里,是有过这个词。但是我认为它的意义后来慢慢消失了。我不知道德国人赋予现代性什么意义。我知道美国人曾经召开过某种研讨会,哈贝马斯和我都参加了。我知道,哈贝马斯在那里提出了现代性的论题。但是我很踌躇,因为我并不了解它到底是讲什么,也不知道这个词究竟是针对什么类型的问题,同样不知道这些现代主义者同所谓的后现代主义者有什么共同点;尽管用什么词本身并不重要,因为人们永远都可以随便地使用一个词作为标签。就我所知,在人们称之为结构主义的背后,存在着某些问题,诸如关于主体和主体的消失;而我并不知道,在人们称之为后现代或后结构主义者那里,究竟存在什么共同的问题。”<sup>①</sup>那么,现代性的本质是什么呢?福柯的回答是:我“借用康德的说法,我想是否可以把‘现代性’更多地当做某种态度,而不是某一个历史时期。所谓态度,我想说的是对于现

---

① 转引自高宣扬:《后现代论》,中国人民大学出版社2005年版,第106页。

实的某种关系的模式。这种对于现实的关系模式,是由某些人自愿作出的选择。同时,所谓‘现代性’也可以当做是思考和感觉的一种方式,当做是行动和举止的一种方式,它同时表示某种从属关系,并作为一种任务表现出来。所以,也很像希腊人所说的那种‘情态’、‘德性’。因此,与其想要把‘现代时期’同‘前现代’或‘后现代’时期区分开来,不如更好地探索现代性的态度,探索现代性自形成以后,以及自从它同‘反现代性’的态度发生争执以后的那种特殊态度。”<sup>①</sup>这是什么态度呢?福柯借用波德莱尔的理论表达了三种态度:其一,与传统断裂以及创新的情感,是不断克服旧的,创造新的冒险精神。其二,对当下出现的瞬间事件“英雄化”的态度,这“是为了使之永远处于‘流浪活动状态’。这是一种闲逛游荡者的心态和态度,只满足于睁开眼睛,对于回忆中的一切,给予注意,并加以搜集和欣赏。”<sup>②</sup>其三,“必须在其自身中完成和实现的那种关系的一个模式。在这种情况下,对于现代性的发自内心的态度,实际上也同不可回避的某种禁欲主义相联系。要成为一个现代主义者,就不能满足于将自身陷入正在进行中的时间流程,而是把自身当做进行某种复杂的和痛苦的创造过程的对象。所以,作为一个现代主义者,并不是单纯要发现他自己,揭开他自己的奥秘,或者揭示隐藏着的真理。他只不过是不断地创造他自身。为此目的,所谓现代性,并不是要把人从他自身中解脱出来,而是不断地强制自己去完成创造自身的任务。”<sup>③</sup>福柯对现代性的批判比较倾向于系谱史学方法的引用,又试图从“理性的他者”中继承某种反主体的立场,设计一种限制理性权力的目的,服务于重写18世纪以来的现代性的历史意识。其实,福柯的批判策略是通过知识权力和结构的伦理揭示,暴露科学和理性在价值选择上的自相矛盾,达到否定人类中心主义的非正当性。然而,他的无主体理论如何完成这一批判任务呢?福柯没有给出令人

---

① 转引自高宣扬:《后现代论》,中国人民大学出版社2005年版,第106—107页。

② 高宣扬:《后现代论》,中国人民大学出版社2005年版,第107—108页。

③ 高宣扬:《后现代论》,中国人民大学出版社2005年版,第108页。

满意的答案。

在哈贝马斯看来，现代性本身不是某种时间符码，而是现代社会的现代化状况。现代性的自我确证推动了人类现代社会的繁荣与发展，而现代性的自我矛盾则在一定程度上削弱了这种力量和意义。后现代论者恰恰以现代性的负面为对象——即以现代资本主义社会危机为对象，在伦理道德上放大现代性危机，用过于激进和狂暴的解构力量，摧毁现代性自我确证的贡献，同时又使得现代性危机不再是半隐半现而是被赤条条地呈现出来，现代性的进步被遮蔽了，而获得彰显的反倒是它的负面。后现代论用现代性的负价值来否定现代性的正价值，实施战略性解构，以达到最终毁灭现代性自身。他们深信不疑，现代性在今天已经穷途末路、理性信念已经解体和坍塌，后现代时代已经来临，如果能够彻底解构现代性，那就只有彻底否定现代性，并且放弃人类取得的已有进步。在现代论看来，解构现代性危机是可能的，而且有利于克服现代社会的危机，但是，不能选择像后现代论者所说的绝对放弃。阿·赫勒认为，后现代论者只是倾心于“浪漫派的启蒙”，证明现代性的“终结”，这怎么可能呢！因为“启蒙远没有被替代；它仍在不断工作。只看到启蒙年轻美丽一面的观众倾心于理性主义的启蒙；只看到启蒙老丑一面的观众则倾心于浪漫派的启蒙。”<sup>①</sup>

正如前文所述，哈贝马斯反驳后现代论的主张，并不是为着论证现代性没有被终结，而是为着批判现代资本主义危机。就此而言，哈贝马斯要比法国的后现代论和黑格尔的古典现代性批判以及尼采的放弃现代性之主张来得深刻，也比韦伯和海德格尔来得现实。他说过：“‘晚期资本主义阶段’的现代性，作为‘后现代’的最切近点的出发点，一方面隐含着现代性本身的内在矛盾，彻底暴露了其内在矛盾的性质，并提供了解决这些矛盾的可能希望；另一方面，它又已经包含着比以往任何时代更多的‘后现代性’因素，使其自身成为了‘现代性’和‘后现代

<sup>①</sup> 阿格尼丝·赫勒：《现代性理论》，商务印书馆2005年版，第69页。



性’交错并存的特殊历史过渡形态,也成为‘现代性’和‘后现代性’相遭遇而又进行强烈互动的一种特殊历史共同体”<sup>①</sup>。在他看来,对现代性的批判也是对现代资本主义的批判,资本主义社会呈现出人类有史以来的最高水平,是现代社会的代表,也是现代性的历史形态,这就告诉人们,只要资本主义没有灭亡,现代性就不会终结。他不同意后现代论者全盘否定现代性,因为现代性进程中的进步性是不容忽视的;他还不同意用所谓后现代主义方案来克服现代性危机,因为所谓现代性危机实质上是现代资本主义社会危机,而解决这样的危机不可能诉诸于终结现代性,从根本上讲,需要通过现代性自我确证,通过对现代资本主义危机的“病理学诊断”,找出其真正的根源所在,只有如此,才有可能解决现代性问题。正因此,现代性是一项未竟的事业。

## 五 现代性批判的实质

从以上分析上看,综观德国哲学的现代性批判之前世与今生,她的现代性批判实质上还是现象学批判。正如俞吾金教授所说的那样,人们对现代性问题的思考在很大程度上是一种现象学的研究,并在有意与无意之间走进了“现代性现象学”。其实,这一点儿都不奇怪。德国哲学自康德的现象学思考之后,黑格尔和马克思从不同侧面推进了康德的现象学思考,实际上,他们已经将现象学批判导入各自的现代性批判之中。20世纪的德国哲学非但没有放弃现象学思考,反而使之系统化、深刻化,尤其经胡塞尔和海德格尔的努力,现象学批判不仅成为一种显性的研究范式,而且成为现代性批判的本质维度。正因为现代性批判有了现象学批判这一“酵素”的存在,哈贝马斯对现代性的执著坚守以及对后现代论的反驳才显得那么底气十足。从这个意义上讲,哈贝马斯的现代性批判是一种现象学批判。

---

<sup>①</sup> 高宣扬:《后现代论》,中国人民大学出版社2005年版,第115—116页。

那么,何谓“现代性现象学”?俞吾金教授在《现代性现象学——与西方马克思主义者的对话》一书中对现代性现象学的基本涵义作了非常清晰的描述,他说:“现代性现象学也就是运用现象学的理念和方法,尤其是海德格物的此在现象学的理念和方法,对现代性现象进行全面的考察。在某种意义上可以说,现代性现象学的建立也就是一个新的理论平台的开启。”<sup>①</sup>这是因为海德格尔“把胡塞尔的现象学观念从意识的内在联系之中提取出来,放置到世界中去”<sup>②</sup>,就“扭转了现象学发展的方向,从而把现象学的研究领出了死胡同”<sup>③</sup>,亦即把现象学的理论和方法放置在生存论的本质论视阈中。如果说,胡塞尔为现象学确立了“意向性”理念和方法,那么海德格尔则把这种“意向性”理念及其方法从面向纯粹的“先验意识”转向“现象”本身,即“存在者的存在和它的意义,它的变化及其衍生物”<sup>④</sup>,或“事实本身”。他还强调了人是所有的“存在者”中有能力询问“存在的意义”,即把握“此在”,亦即把握“此在”的共存性、空间性和历史性,它们都与世界一样是始源性的。这就为人们考察现代资本主义危机提供一种生存论意义的现象学分析法,亦即面向这个生活世界本身,揭示它的生存状况。海德格尔认为,胡塞尔的“普遍悬置”方法不可能把握“存在的意义”,它只适用于对绝对纯粹状态下的前理解结构的分析。也就是说,如果对生活世界——现代资本主义社会的生存状况——的分析采取胡塞尔的“普遍悬置”法加以研究,那就不可避免地滑向纯粹的概念逻辑推演,而不是对现代资本主义社会作出现实批判。换言之,如果我们采用这种方法来分析现代性危机,那就意味着把它与现代资本主义历史进程完全割裂开来考察,这样的话,人们关于现代性的理解就不是现实社会的现代性自我确证。实际上,就现代性问题而言,我们把它从现代资本主义历

① 俞吾金等:《现代性现象学》,上海社会科学院出版社2002年版,第24页。

② 萨弗兰斯基:《海德格尔传》,商务印书馆1999年版,第118页。

③ 俞吾金等:《现代性现象学》,上海社会科学院出版社2002年版,第17页。

④ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1986, S 35.

史进程中突出出来,并不是把它们二者完全割裂开来,我们把它主题化、问题化、对象化,并不是把它孤立起来,而是突出它的某种独立的“可解读性”,不过,这种解读性仍然建立在与其他问题的关联性上,而不是孤立地考察现代性问题,这里的研究是现象学的,但是它却是“有限悬置”研究,不同于胡塞尔的“普遍悬置”研究,前者是相对的“悬置”,后者是绝对的“悬置”。所谓“有限悬置”,就是我们可以把考察对象某个或某些方面悬置(放入“括号”中)起来,其目的是“按照自己的思路,以更彻底、更系统的方式对现代性现象做出全面的、深入的反思”<sup>①</sup>。这就是现代性的现象学批判法。事实上,这种“有限悬置”法来自对胡塞尔方法的改造。

值得注意的是,一些西方学者试图用这种方法揭示马克思主义现代性批判的内涵及其实质。福科曾经宣称:历史的断裂是现代性的一个原则,也是马克思主义的批判原则,正因此,马克思主义对进化论、经济学、语言学等领域中的现代性批判都成了“创造历史的时刻”。卢卡奇曾经也把马克思对资本主义异化问题的考察视为现代性批判。在他看来,资本主义社会异化意味着在结构上的“分离”和“断裂”,表现为工人同土地、生产资料、产品和自己的劳动力相断裂,货币同人相断裂,造成它们控制人,而不是服务人的需要,因而,对现代性的批判是对这些异化状态的否定,也就是对这种历史断裂的解构。阿·赫勒在《现代性理论》一书中也提出,马克思对现代性的考察是通过发明“历史唯物主义概念”来完成对资本主义的现象学批判。她说:“马克思在《共产党宣言》中宣称,‘一切坚固的东西都烟消云散了。’资本主义摧毁了一切团结与忠诚,摧毁了一切牢固的信念和一切前现代世界的制度。人们曾经不可跨越的边界如今将变成不断被克服的限制。对马克思来说,资本主义是现代性的第一个(过渡性)阶段。现代革命始于资本主

---

<sup>①</sup> 参见俞吾金等:《现代性现象学》,上海社会科学院出版社2002年版,第24—26页。

义。资本主义将一切事物都革命化了，它最终轻而易举地将一个已是彻底地现代的世界提供给无产阶级；而正是为了利用现代革命的产物来促进人类的利益，无产阶级将摧毁资本主义。有时候，马克思所区分的现代性阶段不只是两个（在资本主义和共产主义之间有一个过渡阶段），但他是既带有辛辣的批评又带着强烈的热情来讨论的，是资本主义——现代性的第一个和过渡性的阶段。”<sup>①</sup>赫勒还进一步将马克思的现代性批判概括为8个方面：（1）现代社会是动态的和未来定向的：扩张和工业化构成其主要特征；（2）现代社会是理性化的；（3）现代社会是功能主义的；（4）是科学而不是宗教成为了知识积累的基础；（5）传统习惯被摧毁，传统美德丢失了；某些价值或准则变得日益普遍化；（6）创造和阐释的标准正在削弱；（7）对和正确的概念是多元的；（8）现代世界的不可测性和人类存在的偶然性。<sup>②</sup>以赫勒之见，这些内容在理解现代性与现代资本主义的关系问题上是有意义的，至少它们确证了马克思的历史唯物主义的理论努力。

詹姆逊也认为，“马克思主义的现代性就是资本主义本身”<sup>③</sup>，这就是说它们二者是紧密联系的，后者是前者的批判对象。他还在《现代性、后现代性和全球化》一书说过：“格林伯格最初相信马克思主义，同样为人所知的是其托洛茨基的立场，从这种立场出发，对斯大林主义的幻灭决定了他在总体上使艺术与政治分离。不过，这里有两个相关而又不同的框架。马克思的立场假定艺术中的现代主义和它的资产阶级语境是对抗性的；马克思主义本身内部的不同层次能够使那种对立性的解释从反资本主义的立场滑到反资产阶级的修辞。”<sup>④</sup>詹姆逊不赞同那种只反对斯大林主义而不反对资产阶级立场的做法，因为反对斯大

① 阿格尼丝·赫勒：《现代性理论》，商务印书馆2005年版，第51页。

② 阿格尼丝·赫勒：《现代性理论》，商务印书馆2005年版，第52—54页。

③ 詹姆逊：《现代性、后现代性和全球化》，中国人民大学出版社2004年版，第63页。

④ 詹姆逊：《现代性、后现代性和全球化》，第143页。

林主义意味着人们不同意传统历史唯物主义对待现代性的极端态度，而反对资产阶级立场则意味着人们必须批判现代性危机。他还认为，马克思对资本主义作了最为现实的描述：一方面揭示资产阶级在历史上升时期有力地推进了历史进步，将人类从部落生活中的野蛮、粗俗、暴政、褊狭意识中解救出来，另一方面批判地揭露资本主义毁灭了真正人性化的社会关系，马克思主义对资本主义本身的描述是一种客观的叙事辩证法。在当代资本主义社会中，我们的社会生活和生存状态被碎片化，恐惧充斥每个人的内心世界，语言的公共性与私人性的边界消失了，这就意味着我们这个时代仍然需要马克思主义的叙事辩证法。换言之，叙事辩证法既是历史唯物主义的，又是现代性的现象学批判的。

实际上，只要把现代性危机与现代资本主义危机结合起来分析，就不会重复胡塞尔的“普遍悬置”，而是需要马克思的“有限悬置”。现代性问题涉及到历史唯物主义的核心问题——即资本主义社会的历史性问题。任何对现代性的批判，对现代资本主义的批判，都会最终指向对资本主义社会殖民化状况的批判。所谓生活世界殖民化是指资本主义社会的自我矛盾和自我分裂的现象学症候，对这种生活世界殖民化的批判一直都是历史唯物主义的中心任务。哈贝马斯还以《共产党宣言》对资本主义社会的论述为契机将重建历史唯物主义与现代性批判对接起来<sup>①</sup>，

---

① 马克思在《1844年经济学哲学手稿》中指出：“黑格尔的《现象学》及其最后成果——作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看作一个过程，把对象化看作非对象化，看作外化和这种外化的扬弃；因而，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、现实的因而真正的人理解为他自己的劳动的结果。”（马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社1985年版，第120页）哈贝马斯认为，马克思在这里从资本主义私有制和异化劳动入手批判了资本主义的现代性危机。同样，马克思和恩格斯在《共产党宣言》中所说的话：“生产的不断变革，一切社会状况不停的动荡，永远的不安定和变动，这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。一切固定的僵化的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第275页），也是对资本主义社会的现代性危机的直接批判。

探索这种批判对重建历史唯物主义的意义。

第一,现代性的现象学批判深化社会合理化和现代化的研究。现代性关涉多个方面内容,其中,最为典型的要数现代化问题。现代社会的现代化是现代社会的科学化、技术化、符号化,亦即工业化。马克思既肯定资本主义工业化创造了丰富的社会财富,极大地促进社会发展等进步作用,同时又批判资本主义现代化造成巨大社会浪费和极端的社会不平等,导致现代社会不断滋生新的危机。也就是说,马克思通过对现代性问题的现象学分析,认识到资本主义私有制与社会化大生产之间的矛盾是现代性问题的深层根源,并且提出消灭资本主义私有制是克服异化劳动和建立与社会化大生产相适应的社会制度的现实途径。虽然现代资本主义现代化出现过许多新变化、新特征、新问题,但是资本主义现代化的负面影响和消极成分并没有被彻底根除,还在继续危害现代社会的生活,这就说明对现代资本主义现代化的批判仍然需要马克思的现代性现象学批判。

第二,现代性的现象学批判深化马克思主义叙事辩证法的时代意义。阿·赫勒说过:“马克思的宏大叙事始于前时代,一直延伸至遥远的未来,延伸至个体和人类之统一的实现,以及异化的终结。他谈到‘历史之谜的解决’,而这并不是一个比喻或修辞。如果我们拥有预知解决办法的能力,历史之谜就已经解决了。直到十九世纪的视角产生之前,只有上帝被认为具有未卜先知的能力;如今人们被期望拥有这种能力。……当历史之谜已经在实践中(在共产主义中)得到解决时,自由将成为绝对的。在马克思的共产主义前景中,中介的缺席,所有特殊性的缺席,是把自由看做绝对的前提条件。”<sup>①</sup>可以说,“在马克思的叙述中,自由的最终胜利也就是理性的最终胜利。”<sup>②</sup>

第三,现代性的现象学批判深化历史唯物主义的方法论意义。在

① 阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,商务印书馆2005年版,第48—49页。

② 阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,商务印书馆2005年版,第49页。

传统马克思主义理解框架中,马克思主义的基本内容被人们用哲学、政治经济学、科学社会主义三大学科板块分隔开来,消解了历史唯物主义作为一种现代性现象学批判范式的合法性基础,导致人们长期疏忽了马克思批判资本主义危机理论所具有的方法论意义。虽然人们在当代拥有许多新的研究方法,但是历史唯物主义作为一种现代性现象学批判范式却是不可替代的,如果没有它的参与,那么对现代性的批判就不可能走向彻底层面,而且,极可能掩盖现代资本主义危机的真相。历史唯物主义仍然是解析现代社会问题的最有效的研究范式。从这个意义上讲,现代性的现象学批判也是重新理解历史唯物主义的本质内涵的一个“切入点”。

(作者 华侨大学哲学与社会发展学院)

# 如何理解思维与存在 同一性的辩证法<sup>①</sup>

文学平

**摘要:**黑格尔的思维与存在的同一具有四重基本含义,其实质是思维与存在同一于思维,此同一性原则所蕴涵的辩证法,必然是概念之自我创造活动的表现过程,即概念的自我否定历程;马克思对黑格尔的同一性原则进行了系统的批判和彻底的改造,确立了思维与存在同一于感性实践的理论,此种同一性所蕴涵的辩证法只能是实践辩证法,即现实的人的实践活动之自我否定过程。黑格尔和马克思的辩证法,都是思维与存在同一性中的辩证法,其核心都是自我否定。

**关键词:**无限的同一 有限的同一 概念辩证法 实践辩证法  
自我否定

辩证法是当代中国人最为熟知的哲学观念之一,思维与存在的同一性问题也曾在上个世纪引起过较为广泛而持久的争论,但少有人将辩证法和思维与存在的同一性问题联系起来讨论,人们不自觉地预设了这样的观念:辩证法和思维与存在的同一问题是两个不相干的论题,至少二者之间不存在内在的必然联系。

---

① 本文是2010年西南政法大学重点资助项目的阶段性成果。



## 一、无限的一:黑格尔的思维 与存在的一性原则

早在古希腊时期,巴门尼德就明确地谈到了思维与存在的一性,但直到近代,思维与存在的关系才成为各种哲学思想所面临的中心问题。在近代哲学中,虽然经验论和唯理论都蕴涵着思维与存在的一性问题,但对一性原则给出最为广泛论证的还是黑格尔的绝对观念论。我们可以从本体论、知识论、价值论和实践论等四个层面来概括黑格尔的思维与存在的一性原则。

首先,黑格尔的思维与存在的一是本体论上的一,思维是一切事物的本质,事物是思维的表现,事物必须符合自己的本质,所以思维与存在是同一的。但这“同一”是包含差别和对立于自身内在矛盾发展中保持自身的一,即具体的一,而非无差别的抽象同一。

将思维看作事物的本质,乍一听,可能就有不少人立即将其当作胡言乱语而深恶痛绝,拒绝的直接原因在于他们对“思维”这一概念的习惯性理解,即将思维只是理解为个人的主观思维,但黑格尔的“思维”概念并非此意。“当我们说思想作为客观思想是世界的内在本质时,……这里所说的思想和思想范畴的意义,可以较确切地用古代哲学家所谓‘Nous(理性)统治这世界’一语来表示。……我们所了解的意思是说,理性是世界的灵魂,理性居住在世界中,理性构成世界的内在的、固有的、深邃的本性,或者说,理性是世界的共性。”<sup>①</sup>这种理解下的思维与通常把思维理解为与情感、意志等并列的主观能力是不同的,它把思维或思想客观化了,客观思想不外是理念的另一个提法而已。据此,我们可以得到如下的公式:思维=思想=理性=世界内在固有的本性=客观思想=事物的共相=理念。

---

<sup>①</sup> 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆2003年版,第79—80页。

因此,黑格尔断言:“思想不但构成外界事物的实体(Substanz),而且构成精神性东西的普遍实体。”<sup>①</sup>作为外界事物的自然并非是有意识的,自然只不过是潜在的思想,即有理性潜伏在其中,也就是说,自然界应该是合乎理性的,但自然界不能意识到自己的合理性,所以黑格尔说:“自然界不能使它所蕴含的理性(Nous)得到意识,只有人才具有双重的性能,是一个能意识到普遍性的普遍者。”<sup>②</sup>就精神性的东西而言,无论是人的主观精神或以法律制度、伦理风俗等形式表现出的客观精神,都有理性贯穿其中,这是没有多大疑问的。只不过,在精神性的东西中,思维或理性没有处在异在或外在化的形式之中,而是由异在返回到了它自身,是有意识的或现实的理性。正因为理性构成了事物的本质,即事物的实体,理性是能动的,能建立起自身的否定性运动,即它是主体,所以黑格尔提出了实体即主体的思想。

其次,黑格尔的思维与存在的同一是认识论上的,即人的思维能够认识客观事物。因为思维能够认识思想本身,我们的思维能够认识存在于事物中的客观思想,所以,人类的认识活动可以揭示存在于事物中的理性。思想当然能够认识作为世界本质的客观思想,按照人类心灵的结构和事物的本性来说,没有任何东西是人类认识不可通达的,没有任何东西是绝对处在人类所有的知识之外的。因此黑格尔说:“任何对象,外在的自然界和内心的本性,举凡一切事物,其自身的真相,必然是思维所思的那样,所以思维即在于揭示出对象的真理。”<sup>③</sup>思维能够深入到事物的共性,即把握事物中的理性。康德的物自体,黑格尔认为只是一种抽象的对象,完全空虚的东西,也是最容易为人们所知道的东西<sup>④</sup>。

第三,黑格尔的思维与存在的同一是价值论上的,即现实的东西必

① 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆2003年版,第80页。

② 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆2003年版,第81页。

③ 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆2003年版,第78页。

④ 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆2003年版,第125—126页。

将与应当相符合。黑格尔有一个著名的公式：“凡是合乎理性的东西都是现实的；凡是现实的东西都是合乎理性的。”<sup>①</sup>从价值论的角度看，此公式表明，世界是受理性支配的，理性是普遍的实体，是一普遍而无法抵抗的强力，因此，理性决不可能软弱到永远只是应当如此，而非真实如此的程度，否则，理性就成了完全虚无的东西，宇宙的普遍规律和永恒和谐也就失去了任何保障。所以黑格尔说：理性是“有威力的”<sup>②</sup>，世界的“是如此与它的应如此是相符合的。但这种存在与应当的符合，却不是死板的、没有发展过程的。”<sup>③</sup>理性的实现可能采取迂回曲折的形式，即假欲济理、假恶济善、假私济公，等等，对此，黑格尔称为“理性的狡计”。

最后，黑格尔的思维与存在的同一也是实践论上的，即通过实践活动达到主观与客观的同一。黑格尔讲：“主观的目的通过一个中项与一个外在于它的客观性相结合。这中项就是两者的统一：一方面是合目的性的活动，一方面是设定为直接从属于目的的客观性，即工具。”<sup>④</sup>这表明了实践活动的三个环节：(1) 主观目的，需要、欲望、要求、计划、理想等都属于目的；(2) 工具和合目的性的活动；(3) 客观实在，即活动的对象。借助工具和活动，实现主观目的与客观实在的结合，从而达到主客合一，此即实践上的思维与存在的同一。实践活动，一方面否定了主观目的，把主观加以客观化；另一方面否定工具和对象的直接的客观性，把客观主观化。这样，既深入到客观事物本身，又回到实践主体自身，从而达到主观客观的具体同一。“每一个行为都要扬弃一个观念（主观的东西）而把它转变成客观的东西。”<sup>⑤</sup>观念可以变成现实的东西，现实的东西亦可以转变成我们的观念。

① 黑格尔：《法哲学原理》，范杨、张企泰译，商务印书馆 2007 年版，第 11 页。

② 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆 2003 年版，第 394 页。

③ 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆 2003 年版，第 421 页。

④ 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆 2003 年版，第 391 页。

⑤ 黑格尔：《哲学史讲演录》（第四卷），贺麟、王太庆译，商务印书馆 1997 年版，第 284 页。

黑格尔的思维与存在的同一性原则囊括了本体论、认识论、价值论和实践论等哲学的各个领域,并作为最核心的原则自始至终贯穿其整个哲学思想。上个世纪四十年代,贺麟先生曾强调说:“思有合一是黑格尔哲学起点,也是终点。”<sup>①</sup>斯退士也说:“思有同一性是一切唯心主义的基本原则。……在黑格尔手中,它成为哲学的一个自觉的组成部分。”<sup>②</sup>黑格尔还强调:思维与存在、主观与客观、无限与有限的同一,不是一种抽象的、静止的、固定的同一性,而是一个过程;这种同一也不是思维等同于存在、主观等同于客观的同一,而是“无限统摄了有限,思维统摄了存在,主观性统摄了客观性。”<sup>③</sup>也就是说,思维包括并主导存在,存在统一于思维,作为思维展现自身的一个环节;主观包括并主导客观,客观统一于主观,并作为主观性的一个环节而存在;无限包括并主导有限,有限统一于无限,有限的事物只是无限者的外化而已。黑格尔认为:“真正的无限并不仅仅是超越有限,而且包括有限并扬弃有限于自身内。”<sup>④</sup>能够做到这一点的,其实就是思维、概念、理性、理念、上帝等精神性的东西,而且,思维与存在的同一最终也是在思维、概念、理念或上帝中的同一。因此,我们将黑格尔的同一性原则命名为“思维与存在无限的同一”。恩格斯曾说:“自从人们有思维以来,还从未有过像黑格尔体系那样包罗万象的体系。逻辑学、形而上学、自然哲学、精神哲学、法哲学、宗教哲学、历史哲学,全都结合在一个体系内,归纳成一个基本原则。”<sup>⑤</sup>在这段饱含敬意的论述中,恩格斯并没有明确指出那“基本原则”究竟是什么,但我们如果将其理解为“思维与存在无限的同一”,这也是符合黑格尔哲学思想之实际情况的。

① 贺麟:《黑格尔哲学讲演集》,上海人民出版社2011年版,第151页。

② 斯退士:《黑格尔哲学》,鲍训吾译,河北人民出版社1986年版,第66—67页。

③ 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆2003年版,第403页。

④ 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆2003年版,第126页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社中文第2版,第489页。

## 二、有限的同一：马克思对黑格尔 同一性原则的批判

包含有差别于自身内的、无限的思维与存在的同一性原则，是黑格尔哲学大厦的核心骨架。马克思对黑格尔的批判正是瞄准了其核心骨架，其过程大致可以划分为三个阶段<sup>①</sup>：第一阶段是通过批判关于上帝存在的本体论证明，隐晦地批判了黑格尔的思维与存在的同一性原则；在第二阶段，马克思吸收了费尔巴哈批判黑格尔思辨哲学的思想，独立地展开了对思维与存在的同一性原则的系统批判；第三阶段是马克思基于历史唯物主义的核心观念对思维与存在的同一性原则进行了彻底的批判和改造。

第一阶段的标志性著作是写于1840年下半年至1841年3月底的博士论文，在此，马克思坚定地拒斥了本体论证明式的思维与存在的同一。

在博士论文中，马克思阐述了坚定的无神论观点，并把普罗米修斯的自白“我痛恨所有的神”作为哲学的格言，还声称反对一切天上和地上的神。如果他赞同黑格尔那思维与存在无限的同一，他就必然赞同关于上帝存在的本体论证明，因为那本体论证明的核心正是黑格尔式的思维与存在的同一。从上帝的概念可以直接过渡到上帝之存在，这种本体论证明所蕴涵的哲学原则也正是黑格尔哲学的中心，即从概念直接过渡到存在。马克思在其博士论文的“附录”中讲：“本体论的证明无非是：‘我现实地（实在地）想象的东西，对于我来说就是现实的表象。’”<sup>②</sup>意思是说：如果我真实地想象上帝存在，即真的拥有一个关于上帝存在的观念，那么，对我来说这个观念就真实的存在，并对我发生

---

① 俞吾金：《从思维与存在的同质性到思维与存在的异质性》，载《哲学研究》2005年第12期，第3—10页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社中文第2版，第100页。

作用,但从第三人称的角度来看,那真实存在的仍然只不过是想象的观念而已,因此,本体论证明不外是“空洞的同义反复”,甚至可以说,“对神的存在的一切证明都是对神不存在的证明,都是对一切关于神的观念的驳斥。”<sup>①</sup>由此可见,马克思在其大学时代的末期就已经坚定地拒斥了黑格尔式的本体论上的思维与存在的同一。

第二阶段的标志性著作是《黑格尔法哲学批判》、《1844年经济学哲学手稿》、《神圣家族》等,马克思充分吸收了费尔巴哈对思辨哲学的批判,在此基础之上,不但对黑格尔的思维与存在的同一性原则进行了系统而明确地批判,而且深刻地揭露了黑格尔式同一性原则的诞生过程。

费尔巴哈曾在1842年出版的《关于哲学改造的临时纲要》中强调:“我们要经常将宾词当作主词,将主体当作客体和原则,就是说,只要将思辨哲学颠倒过来,就能得到毫无掩饰的、纯粹的、显明的真理。”<sup>②</sup>显然,费尔巴哈认为黑格尔的哲学经常将主词与宾词、主体和客体的关系搞“颠倒”了,只要再次“颠倒过来”,就能得到明确的真理。在吸收费尔巴哈这一思想的基础之上,马克思在《黑格尔法哲学批判》中大量使用了费尔巴哈式的“颠倒”之喻来批判黑格尔的同一哲学<sup>③</sup>,这些颠倒大致可以归纳为三类。一是主谓颠倒。“黑格尔在任何地方都把观念当作主体,而把本来意义上的现实主体,例如,‘政治信念’变成谓语。”<sup>④</sup>二是因果颠倒。在阐述私有财产与政治国家的关系时,马克思批判黑格尔说:“他倒因为果,倒果为因,把规定性因素变成被规定的因素,把被规定的因素变成为规定性因素。”<sup>⑤</sup>三是方法上的颠倒。

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社中文第2版,第100、101页。

② 费尔巴哈:《费尔巴哈哲学著作选集》(上卷),荣振华、李今山等译,商务印书馆1984年版,第102页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社中文第2版,第10、12、15、16、18、22、32、109页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社中文第2版,第14页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社中文第2版,第124页。

马克思在批判黑格尔关于王权的论述时讲：“正确的方法被颠倒了。最简单的东西被描绘成最复杂的东西，而最复杂的东西又被描绘成最简单的东西。应当成为出发点的东西变成了神秘的结果，而应当成为合乎理性的结果的东西却成了神秘的出发点。”<sup>①</sup>马克思所揭示的这些“颠倒”，表达各异，但实质都是一样的，即黑格尔将观念变成了主体、始因、规定性的因素和出发点，而将自然、市民社会、家庭、现实的人等变成了谓语、被规定的因素和结果等。正是基于这样一些“颠倒”，黑格尔才能将思维和存在作为两个观念性的环节统一在思维之中，才能将思维设定为外部事物和精神现象的普遍实体，才能以思维统摄存在，以主观性统摄客观性。所以，在《黑格尔法哲学批判》中，马克思指责说，黑格尔“把现象的矛盾理解为观念中、本质中的统一”<sup>②</sup>，“最彻底的矛盾被说成同一”<sup>③</sup>，“自然和精神、肉体 and 灵魂的虚假的同一”<sup>④</sup>。

在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思讲：黑格尔那“知道自己就是绝对自我意识的主体，就是神，绝对精神，就是知道自己并且实现自己的观念。现实的人和现实的自然界不过是成为这个隐蔽的非现实的人和这个非现实的自然界的谓语、象征。因此，主语和谓语之间的关系被绝对地相互颠倒了。”<sup>⑤</sup>也就是说，在马克思看来，现实的人和现实的自然界才是真正的主体或主词，而观念和绝对精神等不外是主体的产物、对象或谓语而已。

真正的批判不但要揭示错误观念的虚假性或矛盾，更重要的是要揭示出错误观念的形成机制或诞生过程。该任务，马克思是在《神圣家族》中以“果品”为例来完成的。<sup>⑥</sup>第一步，黑格尔运用理智从现实的苹果、梨、草莓、扁桃等日常事物中抽象出共同的东西，形成“果品”

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社中文第2版，第52页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社中文第2版，第114页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社中文第2版，第44页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社中文第2版，第131页。

⑤ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2006年版，第113—114页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第一卷，人民出版社2009年版，第276—281页。

这个一般的观念；第二步，将“果品”这个抽象的观念设想为存在于它之外的一种本质，作为苹果、梨等等的真正本质。第三步，将作为本质的“果品”设想为“活生生的、自身有区别的、能动的本质”，即“把实体了解为主体，了解为内在过程，了解为绝对人格”<sup>①</sup>；第四步，“能动的本质”凭借自我规定、自我差别将苹果、梨等等设定为“果品”自我活动的环节，这样，被抽象掉的东西又在观念中重新被制造出来了。至此，“‘果品’就不再是无内容的、无差别的统一体，而是作为总和、作为各种果实的‘总体’的统一体，这些果实构成了一个‘被有机地划分为各个环节的系列’。”<sup>②</sup>在经历神秘的思辨旅程之后，作为思维的“果品”就自在自为地制造出了千差万别的定在，从而达到了思维与存在的同一。<sup>③</sup> 据此，我们可以将黑格尔同一性原则诞生的逻辑过程图示如下：

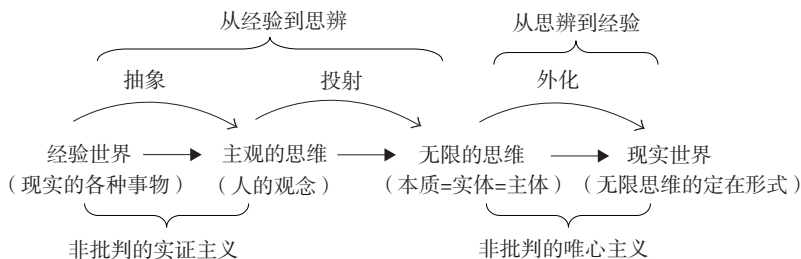


图1 黑格尔的思维与存在的同一性原则的诞生过程

第三阶段的标志性著作是《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志形态》，马克思既保留了前两个阶段的批判成果，又在实践唯物主义的基础上创造性地赋予了思维与存在的同一原则全新的内涵。

虽然马克思对黑格尔的同一原则进行了系统的批判，但他决不是一般地反对所有形式的思维与存在的同一。早在《1844年经济学哲学

① 《马克思恩格斯文集》第一卷，人民出版社2009年版，第280页。

② 《马克思恩格斯文集》第一卷，人民出版社2009年版，第278页。

③ 俞吾金：《马克思对黑格尔方法论的改造》，载《复旦学报》2011年第1期，第2—10页。



手稿》中,他也明确断言:“思维和存在虽有区别,但同时彼此又处于统一中。”<sup>①</sup>如果说前两个阶段的主要任务是通过直接的批判来破除黑格尔无限的、思辨的同一性原则,那么,第三个阶段的主要任务就是通过阐明实践唯物主义的基本原理而建立起全新的、真正的同一性原则,即实践基础上的思维与存在的同一。

在《关于费尔巴哈的提纲》中,马克思第一次较为系统地论述了实践基础上的思维与存在的同一性原则。首先是知识论上的同一。马克思讲:“人的思维是否具有客观的[gegenständliche]真理性,这不是一个理论问题,而是一个实践问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性,即自己思维的现实性和力量,自己思维的此岸性。”<sup>②</sup>这表明,只有通过实践活动才能证明思维可以把握客观事物,从而达到思维的客观真理性,即思维和存在的同一性,这种同一性跟黑格尔主张的知识论上的思维与存在的同一是根本不同的,因为黑格尔将认识论上的同一性奠定在外界事物在本质上是客观思维这一基础之上。其次是社会生活上的同一。马克思断言“社会生活在本质上是实践的”<sup>③</sup>,而实践是有目的、有意识的“感性的人的活动”<sup>④</sup>,是思维和存在的统一体,即思维与存在必然同一于人的现实生活。

在《德意志意识形态》中,马克思继续深化了实践基础上的思维与存在的同一性学说。马克思说:“意识[ das Bewußtsein ]在任何时候都只能是被意识到了的存在[ das bewußte Sein ],而人们的存在就是他们的现实生活过程。”<sup>⑤</sup>这仍然是说思维与存在是同一的,这个同一性的载体不是思维,而是人的现实生活过程,而现实的生活过程在本质上又必然是实践的。马克思还说:“思想、观念、意识的生产最初是直接与

---

① 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社2000年版,第84页。

② 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第500页。

③ 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第501页。

④ 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第499页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第525页。

人们的物质活动,与人们的物质交往,与现实生活的语言交织在一起的。人们的思想、思维、精神交往在这里还是人们物质行动的直接产物。”<sup>①</sup>物质活动、物质交往、现实生活中的语言等都是特定的社会存在,而思想、观念、意识、想象、思维、精神交往等,是特定社会存在的直接产物,而且必然与特定的社会存在交织在一起的,反之亦然。因此,在人们现实的物质生活中,在历史活动中,思维和存在是具有同一性的,不过,这种同一完全不同于黑格尔奠定在客观思维或“无人身的理性”之基础上的现实性与合理性、“是如此”与“应如此”之间的同一。

诚然,黑格尔也主张实践论上的思维与存在的同一,但黑格尔“是不知道现实的、感性的活动本身的”<sup>②</sup>,他所谓实践不外是抽象的思维活动而已。与黑格尔无限的、思辨的同一性原则相比,我们可以将马克思所创立的同一性原则叫作“实践基础上的思维与存在有限的同一”。黑格尔的同一性是作为能动过程的无限的思维或主体永不停息地使自己外化,但同时又将外化收归于自身无限的思维或主体,这种同一性在根本上不外是精神在其自身内部永不停息地转圈而已。马克思的同一性只是保留在人的认识活动和实践活动这样非常有限的领域内,决非宇宙万物在任何层面都遵循思维与存在的同一性原则,就纯粹的本体论而言,存在的本质决不是思维,思维和存在并不具有先验的、无条件的同一性可言。只有在后天的实践过程中才能建立起思维与存在之间有限的同一性。如果可以将黑格尔的同一性原则归结为“思维——存在——思维”<sup>③</sup>的公式,那么,我们也可以将马克思的同一性原则归结为“实践——思维——实践”的公式。

① 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第524页。

② 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第499页。

③ 贺麟:《黑格尔哲学讲演集》,上海人民出版社2011年版,第151页。

### 三、自我否定：两种同一性与两种辩证法

诚然,黑格尔无限的同一性原则是以思维和存在同质性为基础的<sup>①</sup>,物理世界是冥顽化的思维,主观思维是被他转化为独立实体的思维在人脑中的体现。与此相反,马克思认为“观念的东西不外是移入人脑并在人脑中改造过的物质的东西而已。”<sup>②</sup>但人脑对物质的“改造”是以感性的实践活动为基础的,思维与物质或存在的同一性正是通过实践活动而实现的。无论黑格尔还是马克思,他们都赞同思维和存在的同一性是一个矛盾发展的过程,绝非僵死的同一,正是这个过程的节律构成了辩证法的内容。可以说,对黑格尔和马克思而言,没有思维与存在的同一过程,就没有辩证法;没有辩证演进的过程,当然也无法建立起思维与存在的同一;不同的同一性原则蕴含着不同类型的辩证法,不同类型的辩证法亦意味着不同种类的思维与存在的同一。但无论是黑格尔的同一性原则和辩证法,还是马克思的同一性原则和辩证法,其核心都是自我否定。前者是精神、概念、思维或理性自我否定的运动过程,后者是人类实践活动自我否定、自我发展的过程。黑格尔和马克思的辩证法都是思维与存在的同一性中的辩证法。

当然,有人离开思维与存在的同一性来讲辩证法,但这种辩证法要么未能超越相互外在的事物相互作用相互制约的生活常识;要么试图一味地从事物的一个方面引申出相反的方面;要么暗中预设了某种形式的同一性;要么沦为对自然科学的诸多发现的简单归纳,而未能将世界理解为一个东西的自我展开、自我否定的整体。可以说,相对于黑格尔和马克思的辩证法而言,那些脱离思维与存在的同一性而谈的辩证

---

① 俞吾金:《从思维与存在的同质性到思维与存在的异质性》载《哲学研究》2005年第12期,第3—10页。

② 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第22页。

法,是对辩证法一词的泛化或滥用,实属语言的传说(corruption of language)。虽然阿多诺非常极端地主张“辩证法是始终如一的对非同一性的意识”<sup>①</sup>,是“瓦解的逻辑”<sup>②</sup>,但他也仍然不得不承认:“人们可以看透同一性原则,但没有同一性人们就不能思维。任何规定都是同一化。”<sup>③</sup>他还不无沮丧地强调:“不应该简单地抛弃同一性的理想。在那种认为事物不应该与概念相统一的指责中也存在着概念想和事物相同一的渴望。非同一性的意识就是这样包含了同一性。”<sup>④</sup>倘若阿多诺“把‘同一性’理解为排斥一切差异的绝对同一”<sup>⑤</sup>,将同一性与非同一性截然对立,这不能说是对黑格尔“具体同一”的公正对待;倘若阿多诺拒斥一切同一性而径直走向非同一性,那么其主张看似彻底激进,但必然因其本身的不可能性而彻底地成为一张永远也无法兑现的空头支票。

黑格尔辩证法的实质和核心是自我否定,即精神(思维、理性)的自我否定,自我否定的过程也就是建立起思维与存在之具体同一的过程。

众所周知,恩格斯曾将辩证法概括为质量互变、对立统一、否定之否定三大规律,前两个规律分别见于黑格尔《逻辑学》的存在论和本质论,而第三个规律却表现为他“构筑整个体系的基本规律。”<sup>⑥</sup>按照恩格斯的这个概括,我们本来更有理由将那“构筑整个体系的基本规律”作为辩证法的实质和核心,但由于恩格斯认为“本质论”是黑格尔《逻辑学》中“最重要的部分”,人们便深信不疑地将“对立统一”认作是辩证法思想的实质和核心。如若将对立统一理解为一个东西的自我区分、

① 阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社1993年版,第3页。

② 阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社1993年版,第141页。

③ 阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社1993年版,第146页。

④ 阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社1993年版,第147页。

⑤ 俞吾金、陈学明:《国外马克思主义哲学流派新编》(上册),复旦大学出版社2002年版,第168页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第九卷,人民出版社2009年版,第463页。

自我对立、自我的否定的过程,而不是两个东西的外在对立、外在区分,那么,将其理解为是辩证法的核心,这也未尝不可;倘若将对立统一直接理解为两个现存事物之间的外在对立,进一步将这种对立统一或矛盾理解为辩证法的核心,那么,这就是对辩证法的扭曲或误解。黑格尔的思维与存在的同一原则,在本体论的层面是要理解整个世界之形成的逻辑结构,如果将对立统一理解为两个东西之间的矛盾运动过程,那么,就必然陷入二元论的泥潭。倘若要避免二元论,就必须将整个世界理解为一个东西的自我规定、自我外化的无限过程。毫无疑问,这个过程只能是单一的东西自我否定的辩证过程,对立统一不过是那作为宇宙之唯一形上实体的自我分化、自我对立、自我复归的过程。因此,对立统一的过程实质上就是那形上实体即思维或宇宙精神的自我否定、自我扬弃的过程。对立面,只有被理解为同一个东西通过自我否定而设立起来的对立面时,它才是真正的对立面,即自相对立,因而这个对立面与被它所否定的那个东西之间的关系,才是真正的内部矛盾,即自相矛盾,而非两个现成东西之间的外部矛盾;对立面之间之所以统一或同一,并不是因为相互外在的不同事物之间相互作用、相互影响、相互制约、相互依存,而是因为同一个东西既否定自身,又同时对这个否定加以否定,从而建立起自我相关的否定的同一性。只有这样的对立统一的过程才是自动自发的“自我运动”的过程,即不仅将真实的东理解解为实体,亦同时理解为能动的活的主体<sup>①</sup>。因此,黑格尔讲:“实体作为主体是纯粹的简单的否定性,唯其如此,它是单一的东西的分裂为二的过程或树立对立面的双重化过程,而这种过程则又是这种漠不相干的区别及其对立的否定。”<sup>②</sup>对黑格尔而言:实体=主体=否定性=一分为二=对立面的同一。也就是说,辩证运动的实质是单一的东西永不停息的自我否定的过程,树立对立面和重建同一性的过程,只是自我否

---

① 黑格尔:《精神现象学》(上卷),贺麟、王玖兴译,商务印书馆1997年版,第10页。

② 黑格尔:《精神现象学》(上卷),第11页。

定之必然的表现形式而已；质量互变规律只不过是单一的东西在“存在”这一范畴之中的自我否定的过程而已。

自我否定的能动主体可以称作“概念”，因而黑格尔的辩证法被称作概念辩证法。黑格尔的“概念”是一个技术性的用语，与日常语言中所说的单纯概念是不一样的，日常语言常将概念理解为抽象的、主观的东西，反映客观对象的共同点，仅存在于头脑中，并与外界存在的事物相对立。但是，黑格尔将概念理解为作为实体的能动的主体，是真正自因的东西；概念是具体的，它构成事物的本质；概念包含着真善美等内在目的性，概念还是实践活动的指导原则，概念既实现自身于自然界，亦实现自身于社会历史领域；概念凭藉它自己所创造出的现实事物来显示其自身，从而达到具体化，因而概念是真正的自由创造的活动；这个自由创造的活动是通过概念（精神或理性）的自我否定而达到的，在否定性中达到概念与定在、思维与存在的同一，其同一的各个层面都是概念之自我否定的环节。可以说，没有否定性的自我创造活动，就没有思维与存在的同一，同时也就没有概念的辩证发展过程。因此，就黑格尔的辩证法而言，我们可以得到如下的公式：思维与存在同一于思维的过程 = 概念辩证法 = 概念之自我创造活动的表现过程 = 否定之否定。

马克思辩证法思想的实质和核心亦是自我否定，即人的感性活动的自我否定，从而在人们改造世界的客观物质活动中建立起思维与存在的有限同一。

虽然马克思对黑格尔的思想进行了长达三十多年的批判，但这并未影响他公开地承认自己“是这位大思想家的学生”<sup>①</sup>。马克思明确地论断说：“黑格尔的辩证法是一切辩证法的基本形式”<sup>②</sup>，尽管“辩证法在黑格尔手中神秘化了，但这决没有妨碍他第一个全面地有意识地叙述了辩证法的一般运动形式。”<sup>③</sup>而且，剥去其神秘形式之后而得到的

① 《马克思恩格斯文集》第五卷，人民出版社 2009 年版，第 22 页。

② 《马克思恩格斯文集》第十卷，人民出版社 2009 年版，第 280 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第五卷，人民出版社 2009 年版，第 22 页。

“基本形式”或“一般运动形式”，恰好是马克思思想方法的特点。<sup>①</sup> 那“基本形式”或“一般运动形式”究竟是什么样的形式呢？答案是自我否定，或曰否定之否定。

在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思首次将黑格尔的辩证法概括为“作为推动原则和创造原则的否定性”<sup>②</sup>，即否定之否定的过程。否定的实质是扬弃，所以，他接着说：“把否定和保存即肯定结合起来的扬弃起着一种独特的作用。”<sup>③</sup>正是借助“扬弃”，黑格尔才成功地将世界的生育过程描述为自我产生、自我对象化的运动，他的整个形而上学都被概括在理性（概念）的自我否定过程之中。<sup>④</sup>在《哲学的贫困》中，马克思进一步概括了黑格尔辩证运动的一般形式，即理性“设定自己，自相对立，自相合成，就是把自身规定为正题、反题、合题，或者就是它自我肯定、自我否定和否定自我否定。”<sup>⑤</sup>正因为黑格尔辩证法的一般形式是自我否定，所以，在论及辩证法的“合理形态”时，马克思在《资本论》第一卷第二版跋中讲了一段著名的话：“辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含着对现存事物的否定的理解，即对现存事物必然灭亡的理解；辩证法对每一既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的。”<sup>⑥</sup>因此，可以说，马克思所理解的辩证法的一般形式就是事物的自我否定的过程，即肯定——否定——否定之否定。

但黑格尔的辩证运动是精神（概念或理性）的自我设定、自相对立、自我合成的过程，而马克思在剥去其神秘的“精神”外壳之后，将处

---

① 《马克思恩格斯文集》第十卷，人民出版社2009年版，第280页。

② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2000年版，第101页。

③ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2000年版，第110页。

④ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2000年版，第111页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第一卷，人民出版社2009年版，第601页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第一卷，人民出版社2009年版，第22页。

于一定社会关系中从事实践活动的、具有能动性的、有血有肉的、现实的人作为其理论思考的出发点,而不是将那“无人身的理性”或“想象的主体”作为出发点,这样,马克思就可以揭示出现实的人的实践活动的辩证发展过程以及实践活动在人的意识中的映射和回响,从而建立起现实的思维与存在的同一。与精神、概念、思维或纯理性的自我运动相反,经过马克思变革后的辩证法作为主体的、现实的人在感性活动过程中的自我设定、自我对立和自我合成。这样,“马克思就用‘实践’取代了黑格尔的‘绝对精神’,使之成为辩证法的新的载体。在这个意义上可以说,与马克思的实践唯物主义理论相应的是“实践辩证法”。必须指出,实践并不只是马克思认识论中的基础性概念,而是他的全部哲学理论中的基础性概念。”<sup>①</sup>马克思的实践辩证法大致可以划分为三个层面:就微观而言,实践活动具体化为劳动,可谓之劳动辩证法,尤其是“异化劳动”的辩证法;就中观而言,马克思揭示了实践与认识的关系,可谓之认识辩证法;就宏观而言,实践活动展现为社会生产方式的自我运动,马克思尤其揭示了资本主义生产方式的发展过程,可谓之历史辩证法。劳动、认识和物质资料生产方式等都不外是历史的不同方面而已,马克思的实践辩证法完全可以叫作“历史辩证法”,历史也就是人类实践活动的自我否定过程。因此,马克思在《资本论》第一卷中总结说:“从资本主义生产方式产生的资本主义占有方式,从而资本主义的私有制,是对个人的、以自己劳动为基础的私有制的第一个否定。但资本主义生产由于自然过程的必然性,造成了对自身的否定。这是否定的否定。”<sup>②</sup>这个否定之否定的过程,也就是不断建立起具体的、历史的思维与存在的同一性的过程。因此,我们可以将马克思的辩证法归结为如下的公式:思维与存在同一于实践活动 = 实践辩证法 = 历史辩证法 = 作为实践活动之表现的自我否定过程。

① 俞吾金:《马克思对黑格尔方法论的改造及其启示》,载《复旦学报》2011年第1期,第2—10页。

② 《马克思恩格斯文集》第五卷,人民出版社2009年版,第874页。



自我否定的过程就是建立起思维与存在具体同一的过程。对于黑格尔来说,思维与存在同一于思维;对于马克思而言,思维与存在同一于人的实践活动。完全与人分隔开来的自然,即自在的自然,对黑格尔而言,它是辩证的,因为自在的自然中仍包含有思维,即冥顽化的思维,自然是客观思维外化的表现,思维又将这种表现物收归于自身,因而思维与自然存在之间具有同一性;对马克思而言,离开人的自在自然中并不包含有思维,自然物之间是相互外在的盲目的力量,谈不上自我否定的问题,亦无所谓建立起思维与存在的同一性问题,因而谈不上辩证发展。当然,对马克思而言仍然可以有人化自然的辩证法<sup>①</sup>,人化自然是人的实践活动的表现和产物,展现出人在改造物质世界的过程中所建立起的思维与存在之间的具体同一,因而具有辩证发展的性质。当然,人化自然辩证法只能从属于实践辩证法或曰历史辩证法。

(作者 西南政法大学马克思主义学院)

---

<sup>①</sup> 俞吾金:《自然辩证法,还是历史辩证法?》,载《社会科学战线》2007年第4期,第21—27页。

# 普罗米修斯的四重身份<sup>①</sup>

——对马克思的普罗米修斯的一个神话学考察

孙 斌 张艳芬

**内容提要:** 普罗米修斯的形象在马克思那里得到了意味深长的援引,本文试图结合神话学的相关背景来对马克思的普罗米修斯展开讨论。普罗米修斯的第一个身份是反叛者,他痛恨所有那些恩将仇报的神。恩将仇报是神的也是资产阶级的本性。普罗米修斯的第二个身份是造人者,创造不敬神的人来反对神。我们在这里看到了马克思的反宗教的批判的根据。盗火者是普罗米修斯的第三个身份。盗火以及之前的分牛是对神的世界的制度两次挑战,这同样也是对资本主义制度的挑战。作为报复,宙斯将潘多拉送往人间,以人的形象确立起秩序。对这个世俗秩序的批判成为了宗教批判结束之后的工作。普罗米修斯预见到了自己的苦难和解放,也预见到了宙斯的被推翻,这与他的第四个身份即预见者有关。由于马克思,我们在无产阶级身上发现了这种预见。

**关键词:** 普罗米修斯 四重身份 神话学 马克思

没有人告诉我们谁是普罗米修斯,尽管他的故事一直并且到处被

---

① 本文为“国家社会科学基金资助项目”阶段性成果,项目名称为:审美与救赎——从德国浪漫派到 T. W. 阿多诺(项目批准号:05CZX023)。

人讲述。就他与神特别是与宙斯的关系而言,他似乎是一个反叛神的神,确切地说,是一个反叛神的世界的神。在这个意义上,亦即在他反叛他所归属的神的世界的意义上,他是一个自我否定者。而这种自我否定是以人的得到塑形来完成的,或者说,人是藉着这种自我否定而得到塑形的。由此,他又成为了造人者。如果是这样的话,那么盗火的故事无非是这个故事的继续,继续以火来塑造人,以人来反叛神。而他之所以这么做,是因为他预见到了这一切。马克思显然熟悉这些故事,并以他的方式来进行讲述。但他所讲述的更多的是人间的故事,普罗米修斯属于人间。

## 一、“总而言之,我痛恨所有的神”<sup>①</sup>

23岁的青年马克思在他1841年3月完成的博士论文的序言中,援引了“总而言之,我痛恨所有的神”这句话,它的出处是埃斯库罗斯的《被锁链锁住的普罗米修斯》。埃斯库罗斯的作品当然不是普罗米修斯的神话的最早讲述,至少我们还可以在赫西俄德的《神谱》以及《工作和时日》中读到相关的记载。马克思不可能不知道这一点。对此,与其说赫西俄德的记载可以在埃斯库罗斯的作品中得到阅读,不如说,后者所描写和表现的东西为马克思提供了更为妥当的思想资源。一般来说,这种妥当是指埃斯库罗斯对普罗米修斯这个形象的一种进一步刻画,一种与马克思的倾向更为投合的刻画。而且,我们也注意到,马克思在他的博士论文中似乎也只是援引了埃斯库罗斯的普罗米修斯。

但是,即便如此,马克思似乎也并没有打算以考据的方式来对待这种刻画。也就是说,当我们阅读到马克思对埃斯库罗斯的援引的时候,

---

<sup>①</sup> Aeschylus, *Supplant Maidens · Persians · Prometheus · Seven against Thebes*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 305.

我们并不总是能够顺利地把握到后者所说的东西,被援引的“总而言之,我痛恨所有的神”同样也是如此。因此,我们毋宁去注意一下这出悲剧的地点,高加索山的崖石——普罗米修斯遭受折磨的地方。这个地点意味着,这出悲剧所表现的就是普罗米修斯的苦难,作为反叛者的苦难。事实上,这一点在这出悲剧的标题中也已经得到了提示。没有哪个讲述或记载像埃斯库罗斯这样深刻地表现了普罗米修斯的苦难,恐怕这正是马克思之所以更愿意援引埃斯库罗斯的原因。或者说,反叛和苦难正是马克思的普罗米修斯由以开始的东西。

马克思是这样来援引那句话的,“哲学并不隐瞒这一点。普罗米修斯的自白

‘总而言之,我痛恨所有的神’

就是哲学自己的自白,是哲学自己的格言,表示它反对不承认人的自我意识是最高神性的一切天上的和地上的神。不应该有任何神同人的自我意识相并列。”<sup>①</sup>在这里,藉着这个援引,马克思成功地刻画了一个反叛者的形象,即一个痛恨并且反对所有神的普罗米修斯。但是,一旦人们以一种考据的方式,把这一句没有更多上下文的援引追溯到埃斯库罗斯的原著中去时,就不免会对马克思这里的做法产生不满,就像沃格林在《科学—政治和灵知》中所表达的那样。他不仅追溯到了埃斯库罗斯的原著,而且还批评了马克思对原著的理解<sup>②</sup>,当然这与他所做的有关灵知的研究有关。在这里,我们不对他的批评再做出评论,尽管维塞尔会认为沃格林对马克思的这个批评是“站不住脚的,因为马克思对于普罗米修斯的解释在那时候是广为流传的。”<sup>③</sup>我们更愿意注意沃格林在同样援引马克思这番话后立即做出的一个判断,不管他出于什

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社中文第2版,第12页。

② cf. Eric Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München: Kösel-Verlag KG, 1959, SS. 47-48.

③ Leonard P. Wessell, Jr., *Karl Marx, Romantic Irony and the Proletariat: The Mythopoetic Origins of Marxism*, Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1979, p. 103n.

么态度做出这个判断。这个判断就是，“在这个表白中，年轻的马克思藉着普罗米修斯的象征表达了他自己的态度，而那个反叛的大历史也回溯到了希腊人对这个象征的创造。”<sup>①</sup>或许它倒是点出了马克思的工作，至少是点出了他的旨趣。

当然，回到埃斯库罗斯那里去还是必要的，我们发现他实际上是这么写的，“总而言之，我痛恨所有的神，他们受我恩惠却对我恩将仇报。”<sup>②</sup>也就是说，普罗米修斯痛恨的所有的神并不是泛泛而言，而是有所指涉的。另外，如果再结合前面普罗米修斯讲给合唱队听的那个整个的故事<sup>③</sup>，那么这里的指涉可能就更加明确了。不过，也许这里所说的恩将仇报并不是要进行某种指涉，而是要揭示神的本性以及制度。如果是这样的话，那么普罗米修斯的痛恨就同个别的神的态度，比如赫淮斯托斯的态度，没有关系了。进一步地，我们很快会看到，将神的本性和制度归结到恩将仇报，在马克思那里有着更为深远的考虑。这个考虑就是资产阶级的本性和制度，即资产阶级作为特权阶级恩将仇报地对待无产阶级。这种特权的象征正是火，所以，当赫淮斯托斯耽搁了他的工作时，威力神不禁这样催促道，“喂，为什么要浪费时间，徒然地发泄你的怜悯？为什么你不憎恶一个诸神皆曰最可恨的神，既然他已经把你的特权出卖给人类？”<sup>④</sup>在这里，威力神的话正是从神的本性和制度出发的。而且，他所说的“诸神皆曰最可恨”，也正是在普罗米修斯“痛恨所有的神”那里得到了回应。

另外要注意的是，马克思这里所做的是对哲学的陈述。也就是说，他把普罗米修斯对所有的神的痛恨归结为哲学的任务。这不啻是对哲学的一个定义，即哲学就是要反对所有的神而回到自我意识。就此而

---

① Eric Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München: Kösel-Verlag KG, 1959, S. 47.

② Aeschylus, *Supplant Maidens · Persians · Prometheus · Seven against Thebes*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 305.

③ cf. *Ibid.*, pp. 233-235.

④ *Ibid.*, p. 217.

言,普罗米修斯是第一个哲学家<sup>①</sup>,因为只有他才在对他所属的那个世界进行反叛的同时形成了自我意识。然而,自我意识并不在别的地方而就在自身之中。所以,自我意识的形成就意味着向着自身的回转。这对于人来说,就是从所有天上的和地上的神的权威的统治下回转到自身。而一旦哲学成为了头脑,那么它是不会让自己再回到丧失自身的状态之中去的,哪怕这个自己已经被锁在了高加索山的崖石上并遭受折磨。所以,马克思紧接着说,“对于那些以为哲学在社会中的地位似乎已经恶化因而感到欢欣鼓舞的可怜的懦夫们,哲学又以普罗米修斯对众神的侍者海尔梅斯所说的话来回答他们:

‘我绝不愿你那样甘受役使,来改变自己悲惨的命运,  
你好好听着,我永不愿意!  
是的,宁可被缚在崖石上,  
也不为父亲宙斯效忠,充当他的信使。’

普罗米修斯是哲学历书上最高尚的圣者和殉道者。”<sup>②</sup>但是,哲学或者说头脑毕竟还不是全部,而且,解放与锁缚之间的紧张依然存在。

因此,普罗米修斯必须更为彻底地反叛神界的存在物,或者说,更为彻底地成为人间的存在物。这种成为同时是解放与被解放。也就是说,他以他在人间的存在方式来解放自己,以使得自己被解放。这个存在方式,在马克思于三年后即 1844 年 2 月发表的《〈黑格尔法哲学批

① 我们注意到,海德格尔在 1933 年 5 月就职弗赖堡大学校长时所发表的题为“德国大学的自我主张”的演讲中也表达了这个想法,即“在希腊人中间流传着一个古老的传说,普罗米修斯乃是第一个哲学家。”(Martin Heidegger, *Gesamtausgabe: Band 16*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2000, S. 109.) 在那里,他也是就埃斯库罗斯的作品来谈的。

② 《马克思恩格斯全集》第 1 卷,人民出版社 1995 年版,第 12 页。需要说明的是,从埃斯库罗斯《被锁链锁住的普罗米修斯》现在所通行的版本来看,马克思在这里所援引的四句话并不都属于普罗米修斯,而是分别属于他和他的对话者海尔梅斯,即前两句为普罗米修斯所说,后两句为海尔梅斯所说。之所以出现这个差别,恐怕是因为马克思当时所援引的版本与现在所通行的版本有所不同。

判》导言》中得到了透露。这期间,《莱茵报》的工作使得马克思的哲学思考更多地回到了人间。他在德国无产阶级身上看到了哲学,或者说普罗米修斯在人间的存在方式。他说,“德国人的解放就是人的解放。这个解放的头脑是哲学,它的心脏是无产阶级。”<sup>①</sup>如果说头脑意味着精神的东西,那么心脏就意味着物质的东西,确切地说,是物质的力量,凡人的力量。我们也可以由此来解读普罗米修斯在与伊娥的对话中所说的那个预言,

“那么谁来违背宙斯的意志把你释放呢?

那将是你自己的后代。

你怎么说? 我的一个孩子会把你从痛苦中解放出来?

虽然如此——十代以后的第三代人。”<sup>②</sup>

我们知道,这个十代以后的第三代人,在赫西俄德的记载<sup>③</sup>中,就是人间女子阿尔克墨涅所生的赫勒克勒斯。大力士赫勒克勒斯象征着普罗米修斯所预言到的来自凡人的力量,而就人在神面前的地位来说,这也是来自无产阶级的力量。

我们之所以这样来考虑人在神面前的地位,是因为人乃是一般的无权者,这与无产阶级的地位完全相当。这一点也是我们可以在埃斯库罗斯那里追寻到的东西,普罗米修斯对合唱队说道,宙斯“一坐上他父亲的宝座,他就立即将若干的特权分配给诸神,并且也将适当的权力分配给他们。但是,对于不幸的人类他却毫不在意,反而想要毁灭这整个的族类并创造出另一个、一个新的族类来代替它。”<sup>④</sup>也就是说,宙斯并没有将任何的权力给予人类,甚至也不想将存在的权力留给人类。

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社中文第2版,第214页。

② Aeschylus, *Supplanted Maidens · Persians · Prometheus · Seven against Thebes*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 285.

③ cf. Hesiod, *Homeric Hymns · Epic Cycle · Homerica*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 117.

④ Aeschylus, *Supplanted Maidens · Persians · Prometheus · Seven against Thebes*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 235-237.

作为结果,人处于一种一般的无权之中。而马克思也正是这样来描述无产阶级的,即对于无产阶级来说,“不是特殊的不公正,而是一般的不公正”<sup>①</sup>,这里的不公正也就是无权。这个时候,普罗米修斯继续说道,“除了我没有别人胆敢站起来反对这个意图——只有我有这勇气;我拯救了人类,使得他们没有完全枯萎,没有堕入哈德斯的府第。”<sup>②</sup>而他这么做的结果就是,正如我们已经看到的,被锁在高加索山的崖石上受折磨。这同样也是一种一般的无权,而不是特殊的无权,不是就宙斯分配给诸神以适当权力所言的无权。在这个意义上,他与他所爱的人类站在了一起。由此,他这个反叛者的形象也得到了进一步的刻画。

## 二、“我坐在这里造人”<sup>③</sup>

事实上,宙斯在诸神中分配权力这件事本身就是耐人寻味的。可以说,也许就在不经意间,埃斯库罗斯向我们透露了事情的关键,这就是制度的建立。宙斯,这位“新坐上他的全能宝座”<sup>④</sup>的统治者,与以前的统治者乌拉诺斯和克洛诺斯不同,他不再采取幽禁在地下和吞食到腹中的方法,而是以一种分权的方式使得神的世界在制度上建立并巩固起来,同时得到建立和巩固的是他的统治。在他的统治中,只有专断而没有自由,就像合唱队所唱的,“宙斯靠着新的律法专横地行使统治”<sup>⑤</sup>,以及威力神所说的,“除了宙斯之外再没有谁还是自由的”<sup>⑥</sup>。但是,无论如何,宙斯已经使自己成为了一个最为强大和最难推翻的统

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社中文第2版,第213页。

② Aeschylus, *Supplant Maidens · Persians · Prometheus · Seven against Thebes*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 237.

③ *Goethes Werke; Band I- Gedichte und Epen I*, München: Verlag C. H. Beck, 1998, S. 46.

④ Aeschylus, *Supplant Maidens · Persians · Prometheus · Seven against Thebes*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 251.

⑤ Ibid. , p. 229.

⑥ Ibid. , p. 219.



治者,因为反叛者面对的不是一个神,也不是几个神,而是全部神的制度,是整个神的世界。如果是这样的话,那么反叛宙斯的统治就只能是,以另外一个世界来反对这个世界,或者说,以另外一个族类来反对神的族类。

在这样的背景下,我们就可以来解读普罗米修斯造人的神话了,即他以人这个族类来反对神的族类,来反对宙斯的统治。尽管赫西俄德并没有提及普罗米修斯造人的事情,但这个神话在别的讲述中得到了或简或繁的展开,以至于已经成为了一种后来普遍援用的思想资源。在这方面,我们至少可以追溯到稍晚于赫西俄德的萨福,这位女抒情诗人谈到,“普罗米修斯在造出了人之后,据说他盗火并把它泄露给人。”<sup>①</sup>不过,就我们这里的讨论而言,或者说,就埃斯库罗斯的主旨而言,我们更愿意从歌德开始,因为正如尼采所说的,“思想者埃斯库罗斯在这里有某些东西要告诉我们,但作为诗人的他却只让我们通过他的比喻性的形象来猜度,这些东西由青年歌德在他的普罗米修斯的大胆言词向我们揭示出来了:……”<sup>②</sup>随即,尼采援引歌德的几行诗来道出这个揭示。

这几行诗出自 25 岁的青年歌德所写的《普罗米修斯》,它们是这样的:

“我坐在这里造人  
按照我的形象,  
一个同我一样的族类,  
去受苦,去哭泣,  
去享受,去快活,

---

① *Greek Lyric I: Sappho and Alcaeus*, Cambridge: Harvard University Press, 1990, p. 191.

② Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke-Kritische Studienausgabe: Band 1*, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1988, S. 67.

并且对你不敬，  
就像我一样！”<sup>①</sup>

这里的不敬是对宙斯的不敬，是对神族的不敬。之所以不敬是因为，人，作为一般的无权者，已经不再会失去什么，因而也不再会担心什么；他的痛苦和他的快乐一样都归属于他，不会因为神族而增加，也不会因为神族而减少。

当对神的不敬产生的时候，对神的反叛就开始了，因为神的权力以及权力制度是建立在受敬的基础上的，即建立在受献祭和受祈祷的基础上的。一旦失去这个基础，神就不仅将不成其为神，而且将沦为可怜虫。对此，歌德在诗中写道：

“我不知道太阳底下还有什么  
比你们这些神祇更加可怜的了！  
你们寒酸地  
靠着牺牲的献祭  
以及祈祷的气息  
来喂养你们的威严，  
要是没有小孩和乞丐，  
这些满怀希望的傻子，  
你们就得忍饥挨饿。”<sup>②</sup>

在这里，如果我们结合前面马克思在援引“总而言之，我痛恨所有的神”时所谈到的人的自我意识，那么就会发现，这里所说的小孩和乞丐乃是完全虚假的自我意识的表现，或者说，乃是没有自身的自我意识的表现。这是因为，小孩指向还没有获得自身的人的自我意识，而乞丐指向已经再度丧失自身的人的自我意识。在这个意义上，普罗米修斯造人就是产生这样一种自我意识，亦即获得自身或者回到自身的人的

① *Goethes Werke; Band I- Gedichte und Epen I*, München: Verlag C. H. Beck, 1998, S. 46.

② *Ibid.*, S. 45.

自我意识。就此而言,对于普罗米修斯来说,创造人就是反叛神;进一步地,创造不敬神的人的族类,就意味着毁灭神的族类。这一点在刚刚提及的尼采关于普罗米修斯的那处评论中也有所指出,他说,“这个狄坦艺术家产生了一个反抗的信念,即他能够创造人并且至少能够毁灭奥林匹斯的诸神。”<sup>①</sup>在这里,我们看到了创造与毁灭的回转。

由于这个回转,我们不禁要重新考虑,究竟是谁创造了谁,谁又毁灭了谁?普罗米修斯是一个神,他创造人来毁灭神,就此而言,这是一种自我毁灭,确切地说,一种由人而来的神的自我毁灭。他愿意为着这种自我毁灭,正如他愿意为着他为人所做的一切,而被锁在高加索山的崖石上受折磨。但是,如果说神只是存在于还没有获得自身以及已经再度丧失自身的人的自我意识之中,或者说只是他们献祭和祈祷的对象,那么就可以说,神正是由这种没有自身的自我意识所创造出来的,正是由这些献祭和祈祷的人所创造出来的。在这个意义上,毁灭他们就意味着毁灭神。这样一来,事情就变成了人的自我毁灭,确切地说,是由神而来的人的自我毁灭。但这种毁灭不意味着别的,而仅仅意味着毁灭那种没有自身的自我意识,并使其藉着某种创造的力量获得或回到自身,这不言而喻地也就是普罗米修斯意义上的创造人。

在马克思的反宗教的批判中,这个回转也得到了讨论。他是这样说道,“反宗教的批判的根据是:人创造了宗教,而不是宗教创造人。就是说,宗教是还没有获得自身或已经再度丧失自身的人的自我意识和自我感觉。”<sup>②</sup>尽管马克思这里所谈的是宗教而不是神,但是宗教无非进一步地突出了神的制度,以及那一般无权的人对这个制度的依赖。对于马克思的这个论断,特别是其中所说的“还没有获得自身”以及“已经再度丧失自身”,我们不难看出它同歌德的上述诗句之间存在着

---

① Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke-Kritische Studienausgabe: Band 1*, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1988, S. 68.

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社中文第2版,第199页。

一种显著的内在关联。不过,更为妥当的说法是,这种关联不是两个思想家之间的,而是思想本身之中的,因为更多的思想家由于他们的贡献而进入了或者说构成了这个关联,至少我们在这里还可以很容易发现得到马克思直接阅读的费尔巴哈。

这也就提醒我们,马克思的反宗教的批判,更多地不是指向天上的神,而是指向地上的神,即宗教的世俗基础。这项工作,如马克思所承认的,已经被费尔巴哈完成了,但马克思同时告诉我们,主要的事情还有待开始。马克思是这样说的,“费尔巴哈是从宗教上的自我异化,从世界被二重化为宗教世界和世俗世界这一事实出发的。他做的工作是把宗教世界归结于它的世俗基础。但是,世俗基础使自己从自身中分离出去,并在云霄中固定为一个独立王国,这只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此,对于这个世俗基础本身应当在自身中、从它的矛盾中去理解,并且在实践中使之发生革命。”<sup>①</sup>如果是这样的话,那么可以说,那要加以反叛以及毁灭的东西并不在所谓天国,而就在世俗社会,或者说,世俗社会中正存在着如天国般神圣的制度和秩序。

由此我们再来看普罗米修斯的造人神话,就会发现,普罗米修斯所造的人不是要毁灭奥林匹斯的神的制度,而是要毁灭世俗社会的人的秩序。换句话说,由于普罗米修斯的反叛和抗争,对宗教的批判基本上已经结束,就像马克思对当时德国的判断。但是,奥林匹斯山,作为神圣的制度和秩序的象征,却在资本主义社会中获得了它的现实形式,或者说,却以一种现实的方式化身为资本主义社会。这种化身,当然不是以神的方式,普罗米修斯使得这种方式成为了不可能。它必须以人的方式,这个人就是潘多拉。而在这个化身的过程中,火是一个重要的线索。随着火成为了人间的东西,一切都成为了人间的东西。因此,正如马克思所说,主要的事情必须从世俗基础的自我分裂和自我矛盾来

---

① 《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第500页。

入手。

### 三、盗火者

据《工作与时日》中的叙述,火与生活手段密切相关。然而,值得注意的是,生活手段是以这样的特征出现在诗人笔下的,即,它被诸神背着人藏了起来,这个特征在一定程度上比其他描写更为重要。赫西俄德写道,“诸神将生活手段背着人藏了起来。否则,你轻易地工作一天所获得的贮备,可以使得你一整年不再需要工作;你很快就可以收拾你的船舵置于烟上,牛和壮骡耕过的田地也很快就会荒废。但是,心中愤怒的宙斯藏起了它,因为狡猾的普罗米修斯欺骗了他;因此他计划以悲哀和祸害来对付人。他藏起了火;但是伊阿佩托斯的高贵儿子又以一根空茴香秆为人从英明的宙斯那里盗取了火,以至于以雷电为乐的宙斯竟然没有看到。”<sup>①</sup>不难发现,那被描写为使工作变得如此轻易的生活手段,在盗火事件发生之前从来都不是归属于人的。我们不知道,诸神为何将火背着人藏了起来,也许那是制度建立之前的混乱。而宙斯藏起火的原因是清楚的,即,“普罗米修斯欺骗了他”。对此,赫西俄德在《神谱》中做了详细的说明。不过,这个原因,在我们看来,从根本上而言与宙斯计划建立起他的制度有关。

下面,我们就从这个欺骗开始分析。赫西俄德记录道,“那时,诸神与终将赴死的人在墨科涅发生了争执,普罗米修斯出来切碎了一头大牛,分份放在他们面前,试图欺蒙宙斯的智力。在其余者面前,他把肉和带着脂肪的厚厚内脏放在牛皮上,并在它们上面覆盖以牛的瘤胃;但是在宙斯面前,他摆上以巧技装扮起来的白骨,那上面覆盖着富有光泽的脂肪。……‘永生之神中最荣耀、最伟大的宙斯,请依你的心愿选

---

<sup>①</sup> Hesiod, *Homeric Hymns · Epic Cycle · Homerica*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 5-7.

取其中的任何一份。’……宙斯双手拿起白白的脂肪,看到了巧妙打扮的白色牛骨,此时他心生恼意并勃然大怒:由此,地上的人族便在芬芳的圣坛上焚烧白骨献祭不死的诸神。”<sup>①</sup>在这里,诗人没有谈争执的起因,但是,从争执的解决途径来看,即从分份来看,它显然与分配方式有关。也就是说,墨科涅的争执从根本上来说是关于分配方式的争执。而且,更为重要的是,这次争执将直接决定分配方式的制度化,或者说,分配制度的建立,这在引文的最后得到了道明。

从表面上来看,普罗米修斯的分份是要为人争取好处,以便使这个即将确立的制度对人有利;与此相应得到写照的是宙斯的贪婪,或者说,一种与资产阶级本性相仿佛的榨取。不过,这里更为根本的事情毋宁是,普罗米修斯洞察了宙斯的真实意图,即毁灭人族,至少是祸害人族。事实上,根据赫西俄德的讲述,智慧永远的宙斯之所以没有看穿普罗米修斯的计谋,正是因为他当时满心盘算的都是要实施对人的祸害。赫西俄德写道,“但是,智慧永远的宙斯,看了看却没有察觉诡计,他在他的心中还想着将要实施的将对终将赴死的人的祸害。”<sup>②</sup>如果是这样的话,那么所谓分配制度的建立就仅仅只是一个借口或者说欺骗,因为它公平与否丝毫不会影响宙斯所要实施的对人的祸害。由此,我们说,普罗米修斯的分份实际上乃是要彻底揭露分配制度实质上的虚假性。这种虚假性就是,单单分配上的增加并不会使人受益,这在资本主义社会就是,工人报酬的增加并不会使工人受益,正如《资本论》中所说的,“不管工人的报酬高低如何,工人的状况必然随着资本的积累而恶化。”<sup>③</sup>作为预先之思<sup>④</sup>的普罗米修斯显然知道他的分份会造成什么结果,也知道宙斯心中所盘算的东西,他只是以这种方式使问题得到进一

① Hesiod, *Homeric Hymns · Epic Cycle · Homerica*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 119.

② Ibid.

③ 《马克思恩格斯全集》第44卷,人民出版社中文第2版,第743页。

④ 从构词的角度来说,普罗米修斯(Prometheus)意思是预先之思(forethought)。

步的爆发,因为问题的爆发与问题的解决走在同一条道路上。

随着问题的进一步爆发,我们看到,本来就想要实施对人的祸害的宙斯,以此为理由和借口藏起了生活手段,藏起了火;而普罗米修斯,为了拯救人族,盗取了火。这当然是宙斯所无法接受的,因为从雷电之神宙斯那里将火盗出并交付于人这个事件,不仅意味着人族拥有了火,而且意味着人可以自由地支配火,即无须再乞怜于来自上天的施舍,同时,也无须再屈服于来自上天的恩威。这一点在尼采评论普罗米修斯时也有所道出,他说,“……人自由地支配火,而无须接受上天的赠予,比如燃烧的闪电或者炙热的太阳……”<sup>①</sup>既然无法接受这样的结果,宙斯就要将新的祸事降给人族,不仅为着平息心头的怒火,也为着他本来就有的计划。赫西俄德这样写道,“在天空打雷的宙斯看到人中间有了远远可见的火光,精神便受到了刺激,心中便生出了怒意。他立刻就给人制造了一个祸事,以作为火的代价。”<sup>②</sup>这个祸事就是照着宙斯的吩咐所造出的一个女人,宙斯“称这个女人为潘多拉,因为奥林匹斯山上的所有居住者都送给她一个礼物,即一个灾难,对于以五谷为食的人的灾难。”<sup>③</sup>这些作为礼物的灾难被放进潘多拉的罐子,而潘多拉则作为礼物被送给了普罗米修斯的兄弟厄庇米修斯。

但是,在把这个作为女人的潘多拉送到人间去之前,宙斯必须先解决一再与他对抗的普罗米修斯。于是,就如我们所熟知的,“他用无法摆脱的绳索和冷酷无情的锁链锁住机智的普罗米修斯,并用一根长矛穿透他的胸膛,再派一只翅膀长长的鹰不断地啄食他那不死的肝脏;可是那肝脏在夜晚就重新长得和长翅鹰整个白天所啄食的一模一样。”<sup>④</sup>

---

① Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke-Kritische Studienausgabe: Band 1*, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1988, S. 69.

② Hesiod, *Homeric Hymns · Epic Cycle · Homerica*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 121.

③ Ibid., p. 9.

④ Ibid., p. 117.

这种解决当然旨在惩罚反叛者,但与此同时,也是旨在扫除阻碍者,因为只要普罗米修斯在,宙斯的计划就总是有阻碍,这一点宙斯很清楚。普罗米修斯的兄弟厄庇米修斯不会形成障碍,因为他作为迟后之思<sup>①</sup>是不会明白也不会接受预先之思的吩咐的。这就是赫西俄德所描写的,“厄庇米修斯没有思量普罗米修斯对他说过的话,吩咐他永远不要接受奥林匹斯山的宙斯的礼物,而是要还回去,以防它可能原来是对人有害的东西。”<sup>②</sup>结果怎么样呢?

结果就是,如我们已经知道的,厄庇米修斯接受了潘多拉,而潘多拉打开了盖子,于是,除掉一个灾难之外其余的灾难都飞散到了人间,这个没飞出去的灾难就是希望,因为潘多拉把盖子盖好了。不过,在这里有一个值得注意的细节,即决定灾难飞出去的其实不是潘多拉而是宙斯,因为“……罐子的盖子阻止了她,按照聚云持盾的宙斯的意志。”<sup>③</sup>也就是说,盖子体现的不是潘多拉的而是宙斯的意志。事实上,潘多拉本身就完全是宙斯的意志的体现。如果是这样的话,那么问题的关键还是在宙斯,因为尽管这个宙斯,由于普罗米修斯的反叛和抗争,已经失去了神对人的力量,但是他转而化身为对人的力量,这个力量同样强大,如果不是说更为强大的话。

由此,宙斯为什么要制造出一个作为人的潘多拉也就得到了解释,因为他必须借着潘多拉这个人,或者说,借着这种人的方式,到人间去并在人间确立起制度和秩序。事实上,这一点在我们前面谈到奥林匹斯山化身为资本主义社会时已经有所触及了。接下来,如果我们进一步地去考察潘多拉的特征,那么事情就会变得更加明白。这是因为,潘多拉的特征正是宙斯的特征的世俗基础。对于潘多拉的特征,赫西俄德是这么描写的,宙斯“命令海尔梅斯,这位引路神和阿尔戈斯的宰杀

① 厄庇米修斯(Epimetheus)意思是迟后之思(afterthought)。

② Hesiod, *Homeric Hymns · Epic Cycle · Homeric*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 9.

③ Ibid.



者,在她身上安排下无耻的心灵和欺骗的本性……按照轰鸣打雷之神宙斯的意志,这位引路神和阿尔戈斯的宰杀者,在她的心中策划谎言、诡诈的辞令和欺骗的本性,此外,这位诸神的信使还在她心中布置了长篇大论。”<sup>①</sup>这些特征,即无耻和欺骗,谎言和诡辩,正刻画了资产阶级在榨取利润的过程中所表现出来的本性,换句话说,它们通过一种内在的方式建立起了世俗社会的制度和秩序。然而,这些特征意味着什么呢?只可能是分裂和矛盾,就像欺骗和谎言之中充满着分裂和矛盾那样。

不过,我们不能把潘多拉的特征和她的礼物分开来。如果说前者是制度和秩序的建立的话,那么后者就是它们的巩固,以灾难这种最为沉重的负担来巩固。我们看到,由于这些礼物,“……无数的灾难在人间漫游;地上充满灾祸,海上也充满灾祸。”<sup>②</sup>也就是说,尽管人不再把自己交付给天国,从而消除了来自天国的负担,但他们并未因此而摆脱负担,因为来自天国的负担已经化身为来自人间的负担,即在人间漫游的灾难。没有飞出潘多拉罐子的那个灾难,即希望,也暗示了这一点。这个灾难之所以没有飞出去,我们知道,是出于宙斯的意志。那么,宙斯为什么没有让希望飞出去呢?如果我们还记得前面所援引的歌德的诗句,特别是“满怀希望的傻子”这个嘲讽的表述,那么我们就知道,希望这个灾难意味着:在神祇的面前,即在对神祇的献祭和祈祷中,人还没有获得自身或已经再度丧失自身。但是,这个灾难现在已经没有意义了,因为人不再在神祇的权威面前,而是在人间的灾难面前。恐怕正是由于这个原因,宙斯没有让希望飞散到人间。现在,所有的灾难以及负担都以世俗的方式存在于人间,成为人间的制度和秩序,正如我们在资本主义社会所看到的。

人类所承受的这种灾难和负担,在被锁住的普罗米修斯身上得到

---

① Hesiod, *Homeric Hymns · Epic Cycle · Homerica*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 7-9.

② Ibid., p. 9.

了集中体现。就此而言,普罗米修斯就是苦难的人类的写照。那么,普罗米修斯,或者说人类,何时才能从苦难中得到解放?对于普罗米修斯来说,这不是一个问题,因为他作为预先之思,已经预先看到了将来。埃斯库罗斯笔下的普罗米修斯说道,“一切将来的事情我都预先充分地知道,没有任何痛苦会未被预见地降临到我身上。”<sup>①</sup>也就是说,他预见到了他的痛苦如何以及为何到来,也预见到了他的痛苦如何以及为何离去。这不仅是他的将来,而且也是宙斯的将来,或者说,奥林匹斯山的将来,他早已预先知道了秘密。

#### 四、预 见 者

对于普罗米修斯预先知道的东西,宙斯并无洞察,但那却是他的秘密,他的将来。可以说,这正是普罗米修斯之所以只是受折磨而并不被毁灭的基本原因——否则的话,他也许早就像他的弟兄墨诺提俄斯那样,遭到宙斯的雷劈并被打到厄瑞玻斯那里了<sup>②</sup>。在埃斯库罗斯的笔下,海尔梅斯的最后到来,就是要再次向普罗米修斯逼问这个秘密,“父亲吩咐你说出你所吹嘘的那个会使他丧失权力的婚姻——好好说,不要用什么猜谜的方式,而要照着实情准确详述……”<sup>③</sup>而就宙斯乃是奥林匹斯山的制度确立者而言,他的秘密也就是奥林匹斯山的秘密。埃斯库罗斯的这出悲剧以普罗米修斯的遭受苦难开始,而以这个秘密的并未道破结束,是一件耐人寻味的事情。

如果说普罗米修斯的苦难最终归结到他所预见并坚守的秘密,那么他的造人者与盗火者的身份就是在这一点上得到统一的。而这一

① Aeschylus, *Supplanted Maidens · Persians · Prometheus · Seven against Thebes*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 225-227.

② cf. Hesiod, *Homeric Hymns · Epic Cycle · Homerica*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 117.

③ Aeschylus, *Supplanted Maidens · Persians · Prometheus · Seven against Thebes*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 301.

点,即这个秘密,就其乃是宙斯或者说奥林匹斯山的被推翻而言,也正与普罗米修斯“我痛恨所有的神”的表白相一致。接下来的问题是,普罗米修斯是何种意义上的预见者,以及,他的预见透露了何种意义。这些问题恐怕仍然要回到火,这个被藏起而又被盗取的东西。根据赫拉克利特的想法,世界上的一切都是火的转化,他不止一次地向我们描述了火的转化<sup>①</sup>以及这个转化所必须遵循的逻各斯。这就意味着,一方面,火总是要成为不是自己的东西,并且正是因为这样它才是自己,即才是火;另一方面,它成为不是自己与成为是自己,都完全是由着逻各斯而发生的。这个逻各斯在赫拉克利特那里,是火的燃烧与熄灭的尺度<sup>②</sup>;而在埃斯库罗斯那里,也许就是无法抵抗的定数。正是因为存在着宙斯都无法逃脱的定数,普罗米修斯才得以可能成为一名预见者。

因此,乍看起来,事情似乎是这样的:普罗米修斯盗取了火,并且,藉着与火的这种关系,即一种引领而出以及伴随到来的关系,他的预先之思使他洞悉了火的尺度,即逻各斯或者说定数,惟其如此,他可以有所预见。但是,更为根本的事情毋宁是:火,从其本性来说,乃是藏起的反对,因为藏起乃是转化的阻碍;因此,它以普罗米修斯对于自身的盗取来回复自身的转化,即回到生成一切的勾连运转之中。如果是这样的话,那么预见不是从普罗米修斯来看待火,而是从火来看待普罗米修斯。也就是说,普罗米修斯无非是听从了火的本性,而宙斯正好相反:在宙斯那里,火就是火,因此火对于他来说是一种可以藏起之物;而在普罗米修斯那里,火就是一切,因此火对于他来说不是一种可以藏起之物。普罗米修斯的智慧和预见正是在这里,这种智慧也是赫拉克利特道出的东西,“如果你不听从我,而听从逻各斯,承认一切是一,那就是

① 对于赫拉克利特所说的火的转化,我们可以参看第尔斯编的《前苏格拉底残篇》中赫拉克利特残篇的第31条、第76条和第90条(*Die Fragmente der Vorsokratiker; Erster Band*, von Hermann Diels, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906, S. 67, S. 73, S. 75)。

② cf. *Die Fragmente der Vorsokratiker; Erster Band*, von Hermann Diels, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906, S. 67.

智慧的。”<sup>①</sup>

不过,在上面的两种考察中,普罗米修斯的预见所透露的意义还没有得到揭示。这个意义,对于普罗米修斯本人而言显然就是苦难,确切地说,是预先看到苦难。换言之,他对于自己的苦难有着完全的了解。由是之故,他对于苦难的承受变得不同了,尤其是不同于他的兄弟阿特拉斯。我们知道,阿特拉斯也出现在了马克思《博士论文》的援引之中,“这个阿特拉斯

‘站在遥远的西方,  
用双肩支撑着天和地的柱石’

(埃斯库罗斯《被锁链锁住的普罗米修斯》第 348 行及以下各行)

……伊壁鸠鲁则责备那些认为人需要天的人;并且他认为支撑着天的那个阿特拉斯本身就是人的愚昧和迷信造成的。愚昧和迷信也就是狄坦神族。”<sup>②</sup>在这里,阿特拉斯虽然也像普罗米修斯一样,非常强大并且承受苦难,但是他并不了解自己的强大,正如他并不了解自己的苦难。在这个意义上,即在缺乏普罗米修斯的智慧和预见的意义上,阿特拉斯是愚昧和迷信的。进一步地,普罗米修斯不仅预先看到苦难,而且更为重要的是,他自愿接受苦难、无畏承受苦难。也就是说,尽管预见是以苦难为代价的,但自愿与无畏同样意义重大。惟其如此,普罗米修斯会对合唱队说,“以我自己的意志,是的,我以我自己的意志犯下罪行。”<sup>③</sup>以及,会对天空、微风、河水、海波、大地、太阳说,“既然知道定数的力量不可抵挡,那么我当尽量轻松地承受我所分配到的厄运。”<sup>④</sup>这恐怕是宙斯所无法想像的。

① *Die Fragmente der Vorsokratiker; Erster Band*, von Hermann Diels, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906, S. 69.

② 《马克思恩格斯全集》第 1 卷,人民出版社中文第 2 版,第 57 页。

③ Aeschylus, *Supplant Maidens · Persians · Prometheus · Seven against Thebes*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 241.

④ *Ibid.*, p. 227.

之所以如此,是因为普罗米修斯的苦难以及他的自愿和无畏,正对照出了宙斯的王权以及他的焦虑和恐惧。这同样也是普罗米修斯的预见所透露的意义。在这种对照中,我们发现了对于定数的两种态度和关系。一种是技艺,另一种是统治。它们在普罗米修斯与合唱队的对话中得到了呈现,

“……人类所拥有的每一种技艺都来自普罗米修斯。

不要过分地使人类受益而全不在意你自己的痛苦;因为我有着良好的愿望,即,你一定会从这些锁链中解放出来,并且拥有不亚于宙斯的力量。

令人满意的命运并未注定这一点会如此地发生。唯有受尽无限的痛苦和折磨,我才可以摆脱我的锁链。技艺远不如定数有力。

那么谁是定数的舵手?

命运三女神和永不宽恕的复仇女神。

难道宙斯不如她们有力吗?

是的,因为他至少不能够逃脱命定的事情。

为什么,除了永恒的统治之外,宙斯还命定了什么呢?

这个你还不应该了解;请别再问了。

你一定隐藏着什么重大的秘密。

你想想别的话题吧,因为绝没有到讨论它的时刻。它必须冒着一切风险被保守;因为正是靠着保守它,我才会摆脱我身上那不名誉的锁链和暴行。”<sup>①</sup>

技艺存在于普罗米修斯以及他所教的人类那里,但是,技艺非但不构成定数的反面,反倒是定数实现自身的手段。在这个意义上,技艺的拥有者一方面施展他们的技艺,另一方面实现他们的定数。这是同一件事情,同一个过程。而且,对于技艺的拥有者而言,没有什么东西超

---

<sup>①</sup> Aeschylus, *Supplant Maidens · Persians · Prometheus · Seven against Thebes*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 259-263.

越于这件事情或这个过程之上,也就是说,定数并不是外在于这件事情或这个过程的东西。所以,他们不仅承受苦难,而且如普罗米修斯所说,受尽苦难。这正是普罗米修斯的智慧,即,不把预见当作超越的和外在的东西。惟其如此,他是一个秘密的保守者。而随着受尽苦难与保守秘密而到来的乃是,如合唱队所说的,从这些锁链中解放出来并拥有不亚于宙斯的力量。藉着这个回转,我们解读出了“技艺远不如定数有力”这个判断的某种哲学意味。事实上,当海德格尔说“普罗米修斯乃是第一个哲学家”时,也正是从这个判断出发的<sup>①</sup>。

而宙斯,恰恰相反,把定数当作超越的和外在的东西,因此他会派海尔梅斯来逼问秘密,仿佛它可以以这种方式来被对待。这种方式显然与统治有关,因为统治总是设定了被统治者,并且总是将被统治者设定为与自身隔绝的对象。但是,普罗米修斯早就暗示,它并不是这样的对象,它毋宁说是从内在出发的,或者说,回到自身的。也就是说,宙斯命定的事情,即失去他的王权,是从他出发的,回到他自己的。对此,普罗米修斯在和伊娥的对话中谈到,

“你可以使自己确信,这些事情就是如此。

他将被谁剥夺他的统治王权呢?

被他自己以及他自己的愚蠢企图。

以什么方式?噢,请告诉我,如果无妨告诉的话。

他将有一个婚姻,这个婚姻终有一天会使他后悔。

……

他会被他的王后废黜吗?

是的,因为她会生一个儿子,儿子比乃父更为强大。

他没有办法避免这个厄运吗?

<sup>①</sup> cf. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 16*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2000, S. 109.

没有,绝没有——除非是我,从锁链中解放出来。”<sup>①</sup>

普罗米修斯没有说出宙斯的愚蠢企图是什么,但是宙斯的所作所为显然正是出于他的企图。他的企图以及他的作为,不是别的而正是他自己。这个自己所造成的东西又回到自己,并实施对自己的王权的剥夺。如果结合这里所说的婚姻,那么可以说,婚姻所产生的儿子正是由自己造成的,但这个由自己造成的东西又异于自己。恐怕正是在这个意义上,即在异己的意义上,儿子变得比父亲更为强大。进一步地,这个更为强大并不是泛泛地指力量的增加,而仅仅是指以更为强大来进行剥夺和废黜。而这一情形恰恰刻画了资产阶级和无产阶级的关系,正如马克思和恩格斯在《共产党宣言》中所描述的,资产阶级“首先生产的是它自身的掘墓人。资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是同样不可避免的。”<sup>②</sup>当然,对于资产阶级和无产阶级的关系来说,普罗米修斯的神话很大程度上只是起着隐喻的作用,因为前者要更为复杂。不过,即便如此,我们也不难看出,从锁链中解放出来的普罗米修斯,不仅意味着宙斯的厄运的避免,而且更意味着宙斯本身的避免,即他的灭亡,因为,正如前面所说,普罗米修斯那个时候拥有者不亚于宙斯的力量。

(作者 复旦大学哲学学院 上海大学社会科学学院)

---

① Aeschylus, *Supplant Maidens · Persians · Prometheus · Seven against Thebes*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 283-285.

② 《马克思恩格斯文集》第二卷,人民出版社 2009 年版,第 43 页。

# 国内公共哲学研究现状及展望

葛红梅

**摘要:**我国的公共哲学研究兴起于 20 世纪 90 年代中后期,相关理论成果突出体现为四个方面:国外公共哲学研究的引介分析、公共哲学总体规定性的理论探讨、部门(领域)哲学视角的公共哲学研究以及公共哲学研究方法论等探索。回顾和梳理这些研究成果,可以了解国内公共哲学研究的基本脉络,并为更好地把握未来研究动向奠定基础。

**关键词:**公共哲学 公共性 公共理性

1955 年,美国著名新闻评论家、政论家沃尔特·李普曼(Walter Lippman)出版了一部名为《公共哲学》(*The Public Philosophy*)的著作,呼吁通过树立人们的公共精神来重建自由民主的秩序,由此正式确立了“公共哲学”(Public Philosophy)这个概念。我国的公共哲学研究兴起于 20 世纪 90 年代中后期,1995 年三联书店出版王焱等人主编的《公共论丛》书系,揭开了国内公共哲学研究序幕。1998 年万俊人发表《公共哲学的空间》,应可视作国内学术界首篇公共哲学研究专业论文。2002 年中国台湾的《政治与社会哲学评论》创刊,2008 年吉林出版集团出版应奇等人主编的“公共哲学与政治思想”系列丛书,2009 年人民出版社出版《公共哲学》译丛 10 卷本,均有力地推动了公共哲学研究在国内的深入拓展。近二十年来,我国学术界关于公共哲学的研究和探讨多以论文形式出现,专著主要有江涛的《公共哲学》和袁祖社



的《市场经济与现代社会的公共理性研究——当代“公共哲学”的理论视角》。相关研究成果归纳起来主要体现为四个方面：对国外公共哲学研究情况的引介分析；对公共哲学总体规定性的理论探讨；从部门（领域）哲学视角展开的公共哲学研究以及关于公共哲学研究方法等的探讨。这些研究成果在广度和深度上都达到了相当高的水平，但也有某种抽象化、片面化的缺陷。本文拟就此作一梳理，以期对国内公共哲学研究的基本脉络有一个基本了解，并为更好地把握未来研究动向奠定必要的基础。

## 一 国外公共哲学研究引介和分析

对国外公共哲学研究的引介与分析主要是来自两个方面。一方面是欧美公共哲学，一方面是日本的公共哲学。欧美是公共哲学的发源地，但他们一直处在多学科、多派别、多元文化的论战之中，一些理论问题由于复杂的社会文化与后现代思想的影响很难达成“重叠共识”，不过，我们还是可以从中透视和发掘出公共哲学的真正精神内涵。<sup>①</sup>

（一）针对欧美公共哲学研究的引介分析。李普曼以后，欧美公共哲学研究并未发展成大规模学术潮流，其所涵盖的理论问题以政治学、伦理学、社会学等形式，在哲学界与思想界展开深入研究和讨论。20世纪80年代，萨利文（William Sullivan）、贝拉（Robert Bellah）等人再次提出构建公共哲学的问题。90年代以来，桑德尔（Michael J. Sandel）成为宣扬公共哲学概念、提倡公共哲学要旨的代表人物。所以，欧美公共哲学研究经历了一个缘起、分化与再整合的过程，这可以视为公共哲学的一个否定之否定的成长过程，而不是它的衰落与止步。

李普曼的学说可以说是公共哲学的“原教旨”。江宜桦对他的公

---

① 周菲：《当代欧美公共哲学研究述评》，《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》2005年第2期。

共哲学学说归纳出五个要点:李普曼所谓的公共哲学,基本上等同于西方的自然法主义;公共哲学的主要作用在于提供是非对错的判准,用以对抗专制主义及暴民政治;公共哲学确立公共利益优先于私人利益的原则,鼓励人们以实现公共福祉为志;公共哲学并非玄思冥想的观念,而是具有改变人类现状的实践潜能;社会现状的改变,有赖于少数真正了解公共哲学精义并能贯彻始终的精英出面领导大众。<sup>①</sup>

其实,所谓的“原教旨”并不是一成不变的东西,公共哲学在其产生的那一天就是对现代性状况的应对和校正。近代以来个人主义的泛滥在一定意义上威胁到了原子个人原则本身,而资本对科学和技术的驱使,进一步加剧了人与人、人与自然关系的恶化。原子个人有一种彻底被孤立和隔离以至于最终被悬空、被解构的危险。公共哲学意欲重建个人存在的基础和环境,使原子个人的存在能够得到保障。所以,公共哲学的建构绝对不是要解构个体哲学,不是对个人主义的全面反对,相反,它是个人主义得以康健延续的需要。

就此国内学者任剑涛阐述了欧美公共哲学建构者建构的缘起:一是对当下道德与社会状况忧心如焚。如李普曼以西方国家的衰落为论述公共哲学复兴的前提,贝拉等人对个人主义导致的公众普遍拒斥公共生活无比担忧,桑德尔指责公共领域悬置宗教与道德论证的做法侵蚀了自治的道德与公民资源。二是试图开发古典公共生活方式的现代价值。如李普曼呼吁回到古希腊罗马寻找公共哲学的智慧,贝拉等人设问古老的公民传统与共和传统对于诊治个人主义偏执的意义,桑德尔主张复兴鼓励参与的共和主义传统。三是将西方主流的自由主义公共哲学视为导致社会政治问题的原因。<sup>②</sup>

至于欧美公共哲学已经达到的研究领域和范围,周菲在《当代欧

① 江宜桦:《儒家思想与东亚公共哲学——以“和而不同”意旨之分析为例》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2007年第6期。

② 任剑涛:《“公共”的政治哲学:理论导向与实践品格》,《哲学研究》2010年第7期。

美公共哲学研究述评》中作了简要的梳理,她指出在阿伦特、罗尔斯、诺齐克、罗蒂、麦金太尔、桑德尔、哈贝马斯、奥克肖特、查尔斯·泰勒、德沃金等哲学家的影响下,欧美学术界主要对公共领域、公共性、公共理性、公共生活伦理等公共哲学涵盖的理论问题展开了比较深入的研究。而刘明则认为,对于启蒙以来自由主义的现代性所带来的种种问题,当代西方公共哲学给出了不同的应对方案,其中较为主流的方案可以概括为三个方面:以一种解构的方式提出所谓的后现代主义,如福柯等人;以一种重构或修正的方式解决现代性问题,如哈贝马斯和罗尔斯等人;以社群主义为代表的既不是重构式也不是解构式、毋宁说是带有强烈批判色彩的“复古”方式。无论哪一种方案,都立基于上千年的基督教教义所培育出的平等主义政治社会观念、持续两百多年的民主政治体制和现代法律传统、国家与社会的明显界分与私人领域的明晰化、市场经济高度发达和个体性与多元性突出、文艺复兴和启蒙运动形成的知识传统等西方公共政治文化背景。因此,西方公共哲学不可能为“后兴国家”提供一种“拿来式”方案。<sup>①</sup>

(二)针对日本公共哲学研究的引介分析。20世纪90年代,日本学术界掀起一场堪称前沿性学术探索的公共哲学运动。1997年在京都成立了“公共哲学研究会”(后改名“公共哲学京都论坛”),1998年4月召开了第一次研讨会,至今已举办近百次论坛活动并出版“公共哲学系列”丛书20卷。2009年6月,人民出版社出版《公共哲学》译丛,“公共哲学系列”丛书第1期的10卷本得以与国内读者见面。在此前后,国内有关学者陆续发表文章作出评介。卞崇道、林美茂在《公共哲学,作为一种崭新学问的视野》等文中提出,促成日本这场学术运动的原因在于全球化时代影响,导致新时代的“公共性”问题成了迫在眉睫的现实问题,日本学者敏感地作出了反应。公共哲学研究在日本基本

---

<sup>①</sup> 刘明:《“后兴国家”的公共哲学——对传统的解构,抑或重构?》,《文教资料》2008年第7期。

体现三个特点:著名学者的跨学科对话、暂定性学术目标预设以及通过公共哲学构筑一门崭新学问的目标追求,尤其是采用了由各个领域的一名重要学者提出论题,让其他来自不同领域的学者参与讨论互动,使相关问题进一步往纵向与横向拓展的方式,克服了传统的学术仅仅建立在学者个人单独论述、发言的独白性局限,体现了公共哲学应有的对话性探索追求。但日本学者过于强调“公”是“私”的对立存在,缺少关于包含着“私”之性质的“公”的认识,这种意识结构明显受到西方近代以来个人与国家、与社会对立关系的把握方式的影响,在这种思考方式下所展开的公共哲学研究,无法脱离西方理性主义之知的探索方法的束缚。日本学术界的探索具有借鉴性、推动性和资料性作用,启示中国学者充分运用自己的学识积累,参与全球化背景下公共性问题的探索,展现作为知识分子面向社会公共存在时自觉的话语担当与社会职责。<sup>①</sup> 李之美认为,日本的这场学术运动将公共哲学作为一种“公学”来研究,以“天下之公道”阐释“天下之公学”,表现出了全面的开放性、广泛的跨学科性以及高度的互动性等特点。日本的研究方式虽然存在很大的不确定性,但不设定即无羁绊,这一态度对我国的学术研究具有启发意义。<sup>②</sup> 总结起来有以下几点原因,我们应该积极引介日本公共哲学理论体系:第一,应该说,日本公共哲学的建构比我们成熟和先进,向先进学习是成长最快的路径;第二,日本也是借鉴欧美资源并形成了自己的研究模式和研究方式,从方法论上看有值得我们借鉴之处;第三,日本文化与中国文化具有地缘和亲缘的联系,在一定的意义上,他们的研究成果更容易被我们批判地吸收和利用。

---

① 卞崇道、林美茂:《公共哲学,作为一种崭新学问的视野》,《公共哲学》译丛总序,人民出版社2009年版。卞崇道:《日本的公共哲学研究述评》,《哲学动态》2008年第11期。林美茂:《公共哲学在日本的研究现状与基本视点》,《学习与探索》2009年第3期。

② 李之美:《公道与公学:日本公共哲学研究的特点及启示》,《光明日报》2012年1月7日第10版。

## 二 对公共哲学总体规定性的讨论

公共哲学对我们来说还是一门新的学问,同时也是一个新的问题。我们对公共哲学的引介和分析大体还处于概念内涵、适用边界、时代特征、语汇对接等方面的初级讨论阶段,基本上没有相应地形成自己的创造性理解。什么是公共哲学的总体规定性,理论界说法各异,但只是对国外公共哲学的话语模式的不同模仿和解释,并没有形成真正的争论。

对于我们来说,公共哲学本身具有存在理由和可能性。万俊人认为这个不成问题,成问题的是如何确定其理论限度、言说或表达方式以及建立一种公共哲学解释的方法。不能将公共哲学看做是囊括一切社会问题和社会层面或方面的解释系统,其主题应确定为现代社会的公共理性及其运用范围。他的主要观点是:公共哲学从传统的哲学形而上学高度撤退到公共生活的经验层面,但并未放弃普遍性的理论追求,而是自下而上地探求普遍性,这是建立现代公共哲学惟一可能的路径。<sup>①</sup>即万俊人认为公共哲学的总体规定性就是它的普遍性。但这种普遍性的内容到底是什么呢?

对此,任平把这种普遍性理解为一种多元主体的交往实践。他在《新全球化时代与21世纪公共哲学》一文中指出,公共哲学是对全球多元主体差异化交往问题(即公共性问题)的解答,其本性是具有强烈的主体际向度的全球哲学,是对交往、文化与公共性作出科学解答的哲学。与旧全球化时代的启蒙哲学相比,新全球化时代的公共哲学具有三大特征:一是确认多元主体存在及其之间的差异(国家、地区、种族和文明的差异),区分公共领域与私人领域,在多元基础上寻求公共性;二是强调多元主体间交往的整合;三是其主题是在多元差异主体间

---

<sup>①</sup> 万俊人:《公共哲学的空间》,《江海学刊》1998年第3期。

进行不断地对话与交往,力求取得共识、整合出合法性规范,从而成为全球化的游戏交往规则。他认为,交往实践观体现了公共哲学的范式和基本特征,是公共哲学的基本视界。<sup>①</sup> 卞崇道认为,公共哲学主张在公的领域和私的领域之间构建一个自由对话的公共世界,旨在一方面克服单一的追求形而上的规范性理论研究,另一方面也避免拘泥于粗浅的经验性事实,从这个意义上来说公共哲学将是一门崭新而有生机的学问。其学问体系的构筑目标应该是打破东西方文明的优劣意识,改变君临在他文明之上的欧洲中心主义所拥有的思维方式以及由此形成的学问体系的求知传统,为未来的人类提供一幅既面对“此岸”生存又可获得“自由”的思维体系的蓝图。<sup>②</sup>

与把普遍性理解成交往实践相对,有学者认为公共哲学实质上是一种具体的部门哲学,它只是一种哲学反思,普遍性更多的是一种方法论的存在。比如江涛在《公共哲学》一书中就提出,公共哲学是一门部门哲学,以公共生活及相关问题为研究对象,主要探讨公共生活领域中的公共关系、公共管理、公共权力、公共政策、公共选择、公共行政等本质、机制、规律等,其首要任务是对研究对象作出哲学分析。他阐述了公共哲学产生的时代背景、主要内容以及理论价值和实践意义,认为公共哲学不同于公共领域的具体科学理论,而是针对公共领域的实践进行的哲学反思,是对公共领域中的现实问题进行哲学辨析,是对公共领域未来发展趋势的规律性的分析。其成果不是像公共领域中的具体科学给人某一方面的知识,而是从思维方式、价值观念、认识途径、认识方法上进行提炼和概括。<sup>③</sup>

公共哲学的总体规定和普遍性遇到了后现代理论的挑战,这也使

① 任平:《新全球化时代与 21 世纪公共哲学》,《江海学刊》1999 年第 3 期。

② 卞崇道:《日本的公共哲学研究述评》,《哲学动态》2008 年第 11 期。卞崇道、林美茂:《公共哲学,作为一种崭新学问的视野》,《公共哲学》译丛总序,人民出版社 2009 年版。

③ 江涛:《公共哲学》,中共中央党校出版社 2003 年版。

它进一步拓宽了自己的理论主张。张铭从后现代角度出发,认为西方社会政治制度的公共哲学面临如下挑战:一是公共哲学本身无法进入公共事务领域;二是在科学进步和产业革命的直接或间接影响下,出现了与西方社会主流公共哲学相抗衡相竞争的公共哲学,“零和博弈”削弱了自身发展;三是认识论方法领域中的突破性进展强化了认识、价值、秩序、真理等的相对性特征,对公共哲学的基础造成巨大地震。他指出,现代意义上的公共哲学正是后现代所竭力反对的“宏大元叙述”和“同一性”的代名词,所以后现代公共哲学是一场方法论的革命,对公共生活秩序合理性和合法性的论证有了范式上的变革,它把共同体内部广泛存在的信念、愿望和情感之间互动所形成的关联网络作为“阿基米德点”,从共同体和互动网络出发,从传统和面临的问题与挑战出发,通过试错的方法尝试建立一系列原则。<sup>①</sup>这样,公共哲学越来越具有了存在论的特色。

这种存在论特色也许将成为公共哲学的发展趋向。袁祖社认为,现代公共哲学是 21 世纪的新哲学理念,一种有关社会组织与制度共同体存续根基与合理性意蕴的新的理解与阐释系统。它着眼于经济全球化场景与市场社会背景下多元文化与多极价值主体“共在”的生存场景,以及现代社会不再存在一元论普遍公共价值意义体,只有个体间交往共存的多元个性差异的价值意义群丛的现实,努力践行一种以现代“社群”为本位的全新的生存文化与价值理念。公共性是公共哲学的基本观念,现代公共哲学的主题主要有三个方面:一是深度回应公共性问题,探寻人类公共生活的合理性根基;二是透视新全球化时代人类精神文化的深层本质,澄明类群本位的文化与价值“意义共识”生存理念。三是对新世纪人类文明秩序与存在格局展开深刻而全面的理性反思,以期求得带有共识意味的“公共

---

① 张铭:《公共哲学与后现代》,《江海学刊》1999 年第 3 期。

理性”智慧。<sup>①</sup>

总之,我们对公共哲学总体规定性的研究还没有产生真正的争论,因为争论源于信仰,公共哲学在它的各个方面和各个领域如果不落实为信仰就还只是一种理论上的存在。而纯理论上的分歧只是一种理论游戏而已。

### 三 部门(领域)哲学视角的公共哲学研究

公共哲学指向一种普遍的理论,同时又指向一种普遍的实践。但实践都是特殊的,几乎找不到普遍的实践。公共哲学一定要化身于特殊实践之中才能获得自己的实践品格。而与特殊实践相应的哲学就成为一种部门哲学。所以,公共哲学虽然指向一种普遍的理论,可是,最终它将与相应的特殊实践一起落实为一种部门哲学。相关研究举其要者有社会—政治哲学、伦理学、技术哲学、行政管理学、教育学等:

1. 社会哲学。王南湜认为,公共哲学的目标必然是现实生活中客观可达到的目标,即如何保证正常态,争取良好态和避免不良态,而不去考虑如何达于理想态。他将公共哲学也称为社会哲学,认为它的兴起缘于市场经济的兴起,它的发展表明公域哲学已经引起了重视,但对私域哲学的发展还缺乏足够的意识。新世纪中国哲学的发展趋势是一体化的哲学分化为公域哲学(公共哲学)和私域哲学,以及与之相关的人类学思维范式的兴起。在这种领域分离的条件下,把现实的东西还给现实性,把理想的东西还给理想性,从人类生活自身出发来理解人类

① 袁祖社:《市场经济与现代社会的公共理性研究——当代“公共哲学”的理论视角》,中国社会科学出版社2011年版。《“公共哲学”与当代中国的公共性社会实践》,《中国社会科学》2007年第3期。《多元主体的异质共在与类群生活正当性的公共哲学辨识——“新全球化时代”的人类文化与公共生活真实》,《西北大学学报(哲学社会科学版)》2010年第4期。《全球化与市场社会“公共生活”合理性的理性审视与价值吁求——现代“公共哲学”的理论背景、实践旨趣及其含义识辨》,《哲学动态》2004年第3期。



生活,如其所是地从现实性去理解政治生活,从理想性去理解精神生活。<sup>①</sup>

张国清着力探讨一种与当前中国社会主义社会发展状况相呼应的、以“同情、宽容、仁爱、诚实、团结”等柔性观念补充“正义、理性、真理、法律、权力”等刚性观念的和谐哲学,一种提倡兼容的公共哲学。和谐哲学试图重新建构哲学和哲学家的形象:重新审视有关人类的经典图典,重新理解人类,重新描述和建构人类社会;重新审视以客观知识为中心的哲学,重新理解“同情”、“宽容”、“仁爱”、“诚实”、“团结”等体现人类基本关系的因素,使它们成为人类主体间和谐的重要构成因素;重新审视人类总会向着某个永恒的共同点汇集和聚拢的观点,重新理解人类的历史,以“同情的”历史观补充“理性的”历史观。<sup>②</sup>

2. 政治哲学。朱士群提出,政治哲学作为公共哲学的重要组成部分,在我国社会历史的转型时期将发挥越来越大的作用。政治哲学的主要研究对象是政治存在、政治价值和政治话语,政治价值是它最重要最独特的论域。当前我国政治哲学研究的迫切任务是在审慎解说马克思主义政治存在论、政治价值论和政治诠释学基础上,积极创建与公众声气相通的新公共哲学,提高社会的政治判断力、政治有序性和政治共识度。<sup>③</sup>

任剑涛则认为,一般公共哲学对于国家公共权力的限定性设计、对于公民组织起来形成区别于国家的社会空间、对于市场运行所要求的宪政与法治机制等重大问题,缺乏强有力的理论分析与论证,这些问题恰恰是公共政治哲学关注的理论焦点。比较而言,公共哲学更为关注公民的公共生活德性,公共政治哲学则更为关注政治体的建构原则和基本制度设计。前者范围更加宽泛,后者主题更加明晰;前者更为注重

① 王南湜:《哲学的分化:公域哲学与私域哲学》,《江海学刊》2000年第1期。

② 张国清:《和谐:一种提倡兼容的公共哲学》,《哲学研究》2005年第6期。

③ 朱士群:《政治存在、政治价值和政治话语——试论作为公共哲学的政治哲学》,《学术界》2000年第3期。

社会领域的公共德性,后者更为留意政治领域的权力限制;前者更加看重公民参与政治生活的现状,后者更加着力公民能够参与政治生活的制度条件。公共政治哲学虽然也追求理论理性,但更为注重实践理性,理论层面上表现为始终面向政治生活建构公共论说的理论风格,现实指向上体现为努力给予公共政治生活以理性指引的实践特征。<sup>①</sup>

3. 伦理哲学。何怀宏以丹尼尔·贝尔在现代社会和“公众家庭”方面的思考为线索,从伦理学角度研究公共哲学。他认为,广义的、作为某种人生哲学或实践哲学的伦理学,包括各种价值的追求和行为规范的厘定两个方面,在这个意义上可以说包含了公共哲学的主要内容;作为一种严格意义上的规范伦理学,主要是对制度和个人道德规范及其理据的探讨,这直接涉及到人们作为团体或个人相互之间的社会行为。因此,在现代社会探求公共哲学的努力中,对公共伦理的探讨不仅是题中应有之义,而且应当占据优先和主干的地位。中国经过20世纪天翻地覆的巨变,现在处于重要的社会转型期,更有必要首先建立一种既包含公民规范、又含摄制度原则的公共伦理。公共伦理从范围来说,是公共领域里处理公共事务的伦理,尤其是社会政治领域里的伦理;从涉及面来说,是公众的伦理和具有公开性的伦理;从内容来说,是有关人和制度的道德原则规范。公共伦理要诉诸公共观念和公共理性,努力在多元的价值要求中寻求核心共识,因而是一种普遍主义的规范伦理,也是一种立足于最基本和最起码要求的底线伦理。<sup>②</sup>

4. 行政管理哲学。陈建平从行政管理学角度研究公共哲学。他的看法是,丹哈特的新公共服务理论体现了改变公共哲学话语的尝试。公民具有相当的公共理性既是新公共服务的理论吁求,也是公共哲学的基本主题,而公共理性立基于最基本的公共生活事实和公共文化背景。从传统公共行政到新公共管理再到新公共服务的发展变迁,蕴含

① 任剑涛:《“公共”的政治哲学:理论导向与实践品格》,《哲学研究》2010年第7期。

② 何怀宏:《公共哲学的探索》,《哲学动态》2005年第8期。

着公共哲学话语转换之意涵,公共哲学将从传统形而上学高度向公共生活的经验层面转换。<sup>①</sup> 相类似的有,乔耀章从公共行政角度,论述公共哲学的公共性在社会主义公有制为主体的公共行政中的理论意义,重申社会主义市场经济体制创建过程中公共性的四种特质:公共权力、公共利益、公共事务和公共责任。<sup>②</sup> 方世南则从管理学角度,阐述了公共哲学层面上探寻政府行为合理性的评价机制、监控机制和保证机制的必要性,以及如何使之具有合理性方面的措施。<sup>③</sup>

李明、李京晔从现代行政学和公共产品理论出发,考证了公共产品与公共哲学概念产生的共同历史背景,公共产品理论与公共哲学思想具有内在逻辑联系,公共产品理论发展需要公共哲学价值体系的支撑,公共产品的两大特征(消费的非竞争性和非排他性)以公共哲学的公共性为前提。作为西方公共产品理论渊源的公共哲学思想来源有古希腊罗马自然法学说、中世纪宗教神学观点、社会契约理论和现代哲学公共思想观。中国传统文化中缺少一种横向的、外向的、自主的公共性,新时期我国的公共产品理论必须以科学发展观为核心,通过以下路径奠定基本的公共哲学思想基础:一是以公共精神主导公共行政过程,实现服务型政府转型;二是形成公共事务的政府、公众间沟通参与机制;三是注重公共精神的教育养成;四是加强公众公共生活训练;五是发展非政府公共组织。<sup>④</sup>

5. 技术哲学。邵云贺、杨晓婷撰文提出,对于公共哲学主题的研究在某种意义上与技术哲学不谋而合。技术哲学的呈现有两个缘由:一是技术自身的显现;二是哲学本身的转变。技术哲学是对技术的深思

---

① 陈建平:《公共哲学视野下的新公共服务理论探析——一种对“新公共服务”的读解》,《理论与改革》2005年第4期。

② 乔耀章:《公共行政与公共哲学》,《江海学刊》1999年第3期。

③ 方世南:《公共哲学与作为公共权力机构的政府行为》,《江海学刊》1999年第3期。

④ 李明、李京晔:《公共产品理论的公共哲学思想基础:关系探析及本土化路径》,《中国行政管理》2009年第3期。

与建构,对技术的批判乃至重新思索。技术哲学的公共性趋势,主要表现在技术研究的组织、技术研究的责任、公共技术的规范趋势等方面。技术哲学与人类的关系密切,随着技术在人类社会中的作用越来越大,研究技术哲学及技术哲学的公共性问题变得十分必要。<sup>①</sup>

6. 媒体哲学。万俊人从公共哲学的视野来审视现代媒体,认为现代社会最充分体现公共性的典型形式或社会群体正是现代公共媒体。现代媒体在现代社会的地位和价值,可以作积极和消极两个方面的理解:从积极方面来说,现代媒体是政治帝国的制约力量,是市场经济生活中公正的判官,对现代化的普及承担着重要的传播使命,使公共社会的信息共享有可能发挥最高的资源效益;从消极方面理解,公共媒体是对私人生活空间的挤压,并且使文化公共化、世俗化和平庸化。所以,现代媒体不仅要有公正的旁观和分享,还需要一种宽容的姿态;不仅要有恰当的干预意识和积极的监督姿态,还要培养个性化因而具有公共性的东西。现代社会是公共哲学和公共媒体实现联姻的社会,这种结合有利于二者的自强和发展。<sup>②</sup>

7. 教育哲学。唐小俊认为,教育改革中的价值共识是指公众对改革者所倡导或推行的价值观所形成的基本或一致的态度,它是教育改革获得广泛与坚实支持的社会基础,是使改革顺利实施与推行的重要前提。在公共哲学的视角下,教育改革价值共识的可能性在于教育改革的“公共”价值取向,这意味着改革是为了满足公众的需要,而不是为了特定的利益组织与群体。教育改革价值共识的具体路径在于“教育公共领域”的建构,这有赖于决策机构、社会公众和大众媒介的共同探索。<sup>③</sup>

① 邵云贺、杨晓婷:《从公共哲学的角度看技术哲学的趋势》,《青年与社会:中外教育研究》2011年第5期。

② 万俊人:《公共哲学与现代媒体》,《湘潭大学学报(哲学社会科学版)》2006年第1期。

③ 唐小俊:《教育改革中的价值共识:何以及如何可能——一种公共哲学的视角》,《教育导刊》2009年六月号上半月。

#### 四 传统哲学和马克思哲学资源 诠释以及研究方法论等

中国当前公共哲学的建构已经进入基础理论引入与实际需要相结合的阶段,这个阶段是极为初级的。但初级并不意味着简单,恰恰相反,它面临极为复杂的局面与挑战。公共哲学本质上是探讨一种原始空间的建构与释放,它包括了政治管理空间、社会活动空间、技术空间与教育空间等等,在如此这般的空间中,个人不仅要获得他应得的权利、独立人格和价值,而且这种独立个人还需要参与到公共领域之中,实现共管、共治与共享,突破个体与集团的悖论关系,使个人的终极追求与公共关怀统一起来。所以,公共哲学的建构或者说原始空间的建构与释放需要传统文化的接引和现实情境的自我调整。

中国传统文化中儒家文化一直是构成人格结构与自我认知的基础,形成了个体对世界的特殊感受与想象。公共哲学在中国必须以中国传统文化所沉淀的人格结构来接引,即公共哲学的建构必须以一种中国人能理解和能接受的方式来进行。同时,中国已经融入到世界范围内的现代化进程之中,我们选择了马克思主义作为这一进程的指导原则。马克思主义实质就是对资本私人化运用机制的批判,但不是抛弃它,而是通过批判地继承对它进行扬弃,释放出其蕴含的自由空间,即共产主义。如何在现实情境中把马克思主义指向的“公共实践”实现出来是我们面临的最重要、也是最困难的任务。

对此,袁祖社认为,马克思主义哲学的理性观作为一种全新形态的哲学理性观,是对黑格尔抽象的绝对精神理性与费尔巴哈纯粹人本理性的批判和超越,马克思所寻求的“公共实践”,通过对在特定历史进程中业已异化了的人类活动样态的有效超越,力图实现一种类群意义上的理想的人文(自由、自觉与自为)审美性生存状态,从而呈现一种

具有鲜明的文化价值诉求的类群本位(人类学思维)意义上的新的生存理性,即“公共理性”观。“共产主义”作为马克思全部理论学说的整体性特质,从多个层面标志着马克思的公共哲学观念:人与人关系维度上的个性自由,人与社会关系上平等主体间交流理性基础上的公共主义,人与自然关系维度上的生态公正主义。<sup>①</sup> 此类观点是原理性质的,它的缺点是对中国当下的现实情境没有形成一个透彻的认识和体会,这样必然会导致马克思所追求的“公共实践”只能以一种理论镜像的方式存在,从而无法具体地预期与筹措。

在传统文化方面,中国人一直有一种天下关怀,它表现为:一是,“为天地立心、为生民立命”的性命担当构成了士大夫的人格特质;一是,“天人合一”中的民胞物与、万物皆备于我的宇宙观成为中国人对人生境界的最高理解与追求。这种天下关怀敞开的是一种宇宙与人生一体的巨大空间。江宜桦探讨了儒家思想作为东亚公共哲学之基础的可能性,他认为儒家“和而不同、群而不党”的观念是一种合理的社会建构原则,“万物并育而不相害、道并行而不相悖”的宽容多元思想主张,十分有利于当代东亚公共哲学的发展。但儒家一元思维色彩浓重,必须进行创造性转化方可与现代多元社会衔接。<sup>②</sup>

所谓一元色彩深重,指的是传统天下观缺少一种根本性的批判和反省,有一种对现实的一味认同之嫌,它无力对抗或者根本上就是认同这样一种情况:皇权总是把天下之公变成一己之私,个人权利被消解和同化于所谓的纲常名教之中。顾肃认为,中国传统公共哲学以“立公去私”的伦理论述为基本出发点和主要内容,忽视了对于统治者合法性的道义和制度制约。西方公共哲学的最大特点在于用公民权利约束统治者的权力,统治者的权威本身也是建立在公民对私利判断的基础

① 袁祖社:《市场经济与现代社会的公共理性研究——当代“公共哲学”的理论视角》,中国社会科学出版社2011年版。

② 江宜桦:《儒家思想与东亚公共哲学——以“和而不同”意旨之分析为例》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2007年第6期。

之上的。对于重建中国公共哲学的理论前提,诸如权力、权威、国家、主权、法律、正义、平等、权利、财产权、自由、民主、公共、利益等基本的概念分析和理论推导上,中国传统的公共哲学在全面性和深刻性上有所缺陷,必须重视规范性公共哲学概念、理念和原则的阐述。公共哲学应当允许多种理论前提并存竞争,同时也坚守必须的道义伦理底线。在方法论上应以理性主义的逻辑阐明和公开讨论取代非理性思维、盲从权威和御用意识形态式的论述,理论的建立除了可质疑和探究、逻辑思维、可推导或论证之外,也承认经验主义的合理成分,也就是说规范性的论述和经验事实的研究总结并重。<sup>①</sup>

面对这种复杂的局面,在中国建构公共哲学的条件与前提需要进一步的梳理与论证,最后形成几个指导性的原则。刘明在《“后兴国家”的公共哲学——对传统的解构,抑或重构?》中提出,中国要建立自身的公共哲学应遵循五条原则:一是中国的公共哲学不应丧失自我独特性,其建立过程不应是对传统的彻底解构;二是必须对可行性问题与向往性问题作出有效区分,向往性问题对于实践具有规范和引导作用,但不能作为具体方案而普遍适用;三是公共哲学的“启蒙”本身必须具有正当基础,即必须在证明的有效性事实的可接受性之间作出有效区分,公共哲学的论证不应是知识分子的“独白”,它还必须接受公众的讨论;四是与西方公共哲学的实用主义倾向相比较,当前中国的公共哲学更多地表现为一种适用主义,即需要论证对西方文明的借鉴是否适用于中国;五是中国公共哲学的建立需要某种超越,需要对哲学、经济学、社会学、政治学等领域知识的综合运用,任何单一角度的考虑都不符合公共哲学的基本精神。<sup>②</sup>

此外,朱坤容对 20 世纪 90 年代末期至 2005 年前后的国内公共哲

---

① 顾肃:《重建中国公共哲学的反思与设想》,《中国人民大学学报》2005 年第 2 期。

② 刘明:《“后兴国家”的公共哲学——对传统的解构,抑或重构?》,《文教资料》2008 年第 7 期。

学研究情况进行了梳理,认为我国学术界关于公共哲学的研究主要集中在公共哲学总体理论研究、将公共哲学置于某领域研究和公共哲学中某些重要概念的研究三个方面。该文介绍了这一时期有关公共哲学研究的代表性论文,具有导向性意义。<sup>①</sup> 张法从考察中国改革开放以来,主体性、公民社会和公共性三个重要观念的出现入手,提出公共哲学的核心就是公共性。西方和日本的公共性话语可以归结为三个方面:一是呈现了人和世界的多重关系以及试图进行正义性解决的意图;二是公共性理论的基本点是公私关系;三是公共哲学作为一种理论形态,既是对学术体制的突破又是对学术方式的突破。中国公共哲学的研究同时受到西方资源和日本推动的影响。<sup>②</sup> 张朝霞、秦菊波重点考察了新中国成立以来的公共哲学形态,认为这是一个从公域主导和私域相对被挤压,经由私域成长和社会公共领域兴起,转向公共话语兴起及合理审视公域与私域的过程,均衡协调地发展公私领域应当成为社会文明发展的重要任务。<sup>③</sup>

通过以上回顾可以看出,近二十年来,我国公共哲学研究从探索起步走向深入拓展,总体上呈现出一种稳步推进的态势。同时我们也应该看到,当前公共哲学研究的现状仍不能令人满意,其间充斥着抽象化和片面化的倾向。主要的一个方面是,我们在一定意义上误解了公共哲学的最终用意。以为有了理论和原则就可以建立各种公共空间了,其实,公共哲学的最重要的前提和原则是原子个人的存在,原子个人既是它的基础又是它的目的。而个人原则在中国尚未建立起来,或者说理性个人的觉醒在中国还需要启蒙和教育,这不仅是一个漫长的时间过程,更是一个各方力量和利益博弈的过程。只有努力把握公共哲学

① 朱坤容:《国内公共哲学研究述评》,《哲学动态》2006年第2期。

② 张法:《主体性、公民社会、公共性——中国改革开放以来思想史上的三个重要观念》,《社会科学》2010年第6期。

③ 张朝霞、秦菊波:《公共性话语兴起的制度与观念变迁——从新中国成立60年来的公共哲学形态说起》,《青海社会科学》2009年第5期。



的理论旨趣和实践指向,理解它在中国的存在基础和前提,才可能构建起来面向 21 世纪的具有中国特色的公共哲学体系。

(作者 复旦大学哲学学院博士研究生)

# 浅析苏东剧变以后的西方 “市场社会主义”理论<sup>①</sup>

金瑶梅

**摘要:**苏东剧变以后的西方“市场社会主义”理论是当前国外马克思主义理论研究的热点之一。它重点讨论了市场与社会主义的关系、社会主义所有制的内容及社会主义的价值目标等问题。这些思考是西方左翼学者对社会主义理想的一种积极探索,有助于中国的“社会主义市场经济”理论从中获得借鉴与启示。

**关键词:**市场社会主义 市场 社会主义 社会所有制

20世纪30年代,随着凯恩斯主义的诞生,出现了一股探讨市场与社会主义之间的关系问题的思潮,这股思潮以奥斯卡·兰格提出“兰格模式”为产生标志,被称为“市场社会主义”,既不同于美国的“市场资本主义”,也不同于前苏联的“计划社会主义”。其产生与欧美经济学家之间发生的一场大争论密不可分,这场争论的焦点是社会主义应当与计划经济相结合还是应当与市场经济相结合,社会主义能否接纳市场经济以及运用市场杠杆。大部分欧美经济学家倾向于走社会主义

---

<sup>①</sup> 本文系国家社科基金项目“西方马克思主义的社会主义学说与中国特色社会主义理论比较研究”(10CKS014)、上海市阳光计划“西方马克思主义的社会主义学说研究”(112YG01)及同济大学中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“当代西欧马克思主义研究”的阶段性研究成果。

与市场经济相结合的道路,因而形成了这样一种别具一格的社会主义理论模式。它试图摸索出一条将生产资料社会所有制与市场经济体制结合起来从而实现社会主义的具体路径。20世纪90年代初以来,当代国外马克思主义者在反思苏东剧变的过程中重新掀起了一股对“市场社会主义”的研究热潮,并进一步将这一流派的理论往纵深推进,从而形成了苏东剧变之后更具有时代性与丰富性的西方“市场社会主义”理论,我们可以将它称为当代“市场社会主义”理论,它包含的派别主要有:以约翰·罗默为代表的“银行中心的市场社会主义”模式;以戴维·米勒为代表的“合作制市场社会主义”模式;以詹姆斯·扬克为代表的“实用的市场社会主义”模式;以戴维·施韦卡特为代表的“经济民主的市场社会主义”模式。

## 一、关于市场与社会主义的关系问题

市场与社会主义的关系问题,是当代“市场社会主义”者首先要考虑的问题。传统的观点往往认为资源配置以“市场”这只“看不见的手”为主导的市场经济是资本主义制度的特定经济运行方式,而资源配置以国家掌控为主导的计划经济则是社会主义制度的专有经济运行方式。而当代“市场社会主义”者认为:社会主义与计划经济之间不能简单地画上等号,资本主义与市场经济之间也不能简单地画上等号,具体的经济体制不等于社会的基本政治制度,无论是市场经济体制还是计划经济体制都可以为不同性质的社会制度服务。

英国牛津大学的戴维·米勒教授提出了“合作制的市场社会主义”模式。这一模式重点讨论了市场与社会主义的关系问题。米勒认为,资本主义依赖的是市场,但是资本主义生产方式的特点是生产资料归资本家私人所有,资本家群体的人数在整个社会中是相对很少的,而其余大部分人都属于靠领取工资过活的雇佣劳动者,也就是说,在资本主义制度下大量的社会财富集中在少数人手里。这样一来,人们有可

能既参与市场又反对资本主义。应当看到,资本主义虽然依赖市场,但是市场却不是资本主义制度的唯一特征,市场只不过是一种经济手段,是中性的,社会主义同样离不开市场。在社会主义制度下运用市场机制是促进社会主义社会经济生活繁荣、稳定、可持续发展的有效手段,计划经济与市场经济都不是特定制度的主体特征,关键在于如何实现社会制度与经济手段的完美结合。从西方历史的角度来看,左翼思想家往往把市场等同于资本主义从而强烈地反对市场在社会主义社会的运用,这一想法有其历史根源性在内。在19世纪初,当时的社会主义者在反对资本主义经济剥削的过程中走向了另一个极端,即反对跟市场机制运行相关的一切经济活动,他们所设想的未来社会主义是一个远离市场的、无商业气息和功利色彩的理想型社会形态。因此,他们提出的对社会主义的定义都是一些否定性的命题,比如“没有剥削”、“没有竞争”及“没有不平等现象”等。但是,人类社会进入20世纪以后,情况发生了变化。社会主义者对社会主义的设想越来越现实化,其乌托邦色彩和口号化现象日益减少。社会主义仍然需要市场,决不能简单地一味排斥市场。那么,社会主义为什么离不开市场呢?米勒从福利、自由及民主等几个方面进行了论证,具体如下:

第一,市场可以提供更多更好的社会福利。市场既类似于一种信号系统,又产生一种激励效应。一方面,市场机制将消费者所需要的商品的信号传达给商品供应商和生产管理者,让他们掌握最新的商品需求信息;另一方面,市场机制以商品价格的提升来激励商品供应商和生产管理者,通过他们所得商品利润的增加来激励他们生产满足消费者需要的商品。市场的这些优点是计划经济所不具有的,因为仅靠国家计划供给商品往往不能满足消费者多种多样的需求。

第二,市场可以为人们提供更多的自由。这些自由又包括三点:首先是市场能够提供更多的商品选择机会,人们缺乏什么样的商品或者喜欢什么样的商品就可以购买什么样的商品,在商品的种类选择上余地很大,市场机制允许人们对那些适合他们生活方式的资源进行挑选,

而计划经济对资源的严格控制则不能很好地实现社会服务职能；其次是市场除了能够带来一般意义上的自由之外，还能够带来一些具体的自由，比如选择工作的种类和工作地点的自由等等，而计划经济下这方面的自由则非常的薄弱；最后是市场有助于促进政治自由，因为如果没有市场机制所提供的书刊、报纸等新闻媒体的存在，人们也就无法自由地发表政治言论，而计划经济在这方面则受到国家意识形态层面的严格控制及管理。

第三，市场可以带来更多的民主。在当代工业社会中，民主的一块重要内容就是各个企业的成员对生产哪些东西、怎样来生产这些东西等问题拥有自主权。但是在高度计划经济的体制下，这一自主权是无法得到保证的，因为企业的一切生产行为是由国家统一安排设定的，只有在市场机制下，企业才有可能实现生产的自主权。此外，在市场社会主义的机制下，国家并不决定经济的所有细节，而只是列出一些大的参数，由经济本身在这些大的参数里面寻找平衡，从而使国家对经济行为的干预受到了一定程度的限制，也使各个官僚机构的行政官员有可能受到有效的民主控制。<sup>①</sup>

按照米勒的观点，社会主义要具有发展的活力，市场必定要发挥很大的作用，我们既不能出于传统观念简单地否定市场，也不能盲目地肯定市场。他所主张的“合作制的市场社会主义”模式强调资本所有权社会化，市场机制作为提供大多数商品和服务的手段，占主导地位的生产企业是工人合作社。以米勒为代表的英国的当代“市场社会主义”者对于市场与社会主义的关系问题提出了精辟的见解。

毋庸置疑，当代“市场社会主义”者都是自由市场机制的拥护者。无论是激进左翼政党的政治顾问和理论家还是一般的马克思主义学者，无论是英国的当代“市场社会主义”者还是美国的当代“市场社会

---

<sup>①</sup> 参见蒲国良主编：《当代国外社会主义概论》，中国人民大学出版社2006年版，第277—279页。

主义”者,在如何实现市场与社会主义之间的结合这一问题上,他们大都注重结合过程中市场的主导地位,主要是立足于市场来看待社会主义,也就是在市场与社会主义的结合中偏重于市场经济的主体地位,寄希望于通过社会主义元素对市场经济的有益补充来克服单一市场经济运作所产生的弊端。究其原因,主要是因为他们都无一例外地身处于资本主义制度统治之下的西方发达社会。从历史的发展来看,资本主义制度自17世纪中期确立以来已经历经几个世纪的发展,各个方面都发展得相当成熟,特别是经过三次工业革命,生产力得到史无前例的解放与发展。时至今日,英美等发达资本主义国家已经处于一个后工业社会时期,人民普遍享受到了高度现代化带来的文明成果。从这段历史可以看到,当代“市场社会主义”者虽然在分析的过程中也经常围绕以苏联为代表的曾经的几个东欧社会主义国家易帜的事实来展开批判活动,但是就他们自身所处的现实环境而言,缺乏对社会主义现实境况的亲身体验,相反他们对资本主义制度下市场经济的运行则有着鲜活的生活体验,这就导致了他们侧重于从各种自由社会主义、空想社会主义及改良主义出发,立足于资本主义市场经济体制之上来探究可能发挥作用的社会主义元素。

## 二、关于社会所有制

社会所有制的性质对于一个社会来说是极为重要的,人们往往将特定的所有制形式和特定的社会类型联系在一起。传统的社会主义者从马克思、恩格斯的观点出发,将社会主义的公有制归结为生产资料的国有制和集体所有制,而当代“市场社会主义”者则提出一个不同的观点,即社会主义的公有制是社会所有制,社会所有制是社会主义作为一种独特的社会经济体制的主要支柱,社会所有制有两种不同的形式。第一种社会所有制形式是混合型的所有制,所谓混合型的所有制主要有两层含义:第一,生产资料为社会公有,但公有的形式不是单一的国

有制,而包括国有、集体所有、合作所有等多种形式;第二,在这种所有制形式下,除了具有公有制经济成分外,还包括非公有制经济成分,主要是私有经济成分。当代“市场社会主义”者认为:在这种所有制当中,私有的、合作的、公共的企业将相互竞争,直接的国家调节将受到严格的限制。第二种社会所有制形式是资本和利润的社会化和公有化。当代“市场社会主义”者认为:公有制并不是通常意义上的集体或个人对某些物质生产资料的占有,在社会主义社会中,每个人对公共企业的所有权主要是指人均对全部企业利润的享有权,其实质是资本的社会化或公有化。资本和利润的公有化使资本消除了个人所有的性质,成为社会公有,企业的全体成员平等地享有获得企业利润的权利。<sup>①</sup>

从以上论述中可以看出,当代“市场社会主义”者在关于用什么样的所有制与市场相结合这一点上所持的态度比较宽容,对社会主义的所有制的性质限定相对传统的社会主义者来说较为宽泛。他们允许存在多种所有制成分,其中包括私有经济成分,对于公有制应该发挥主导作用这一点也没有突出。为什么当代“市场社会主义”者对社会主义的所有制形式不作严格要求呢?这恐怕与他们生活的环境有一定的关联性。因为他们大都长时间身处在资本主义私有制之下,一直受到民主、自由的意识形态教化,并不在乎“公有制是社会主义标志性的体现”这一点。实质上,当代“市场社会主义”者所主张的“市场机制”与“社会所有制”的结合,在某种程度上依然是“市场机制”与“私有制”的结合。当代“市场社会主义”者自身在理论上的模棱两可引发了西方其他一些学者的批判。英国诺丁汉大学的克里斯托弗·皮尔森教授将社会所有制称为当代“市场社会主义”的“阿基里斯之踵”。他这样评价道:“我们看到,市场社会主义者为了使自己免遭更为保守的左翼的攻击,他们声称自己所践行的是一种社会主义的纲领,因为他们强调

---

<sup>①</sup> 参见俞可平:《全球化时代的“社会主义”》,中央编译出版社1998年版,第12—13页。

要实行生产资料的社会所有制。的确,市场社会主义可以被概括地描述成为‘社会所有制加市场’,(如果有区别的话)正是这种承诺把他们同传统形式的社会民主主义区分开来,同时也为自己作为一种‘激进的’替代方案提供了证据。”<sup>①</sup>他认为当代“市场社会主义”者之所以受到了新自由主义者的责问,主要的原因是后者对前者提出的“社会所有制”深表怀疑,新自由主义者认为这种所有制是介于私人所有制和国家所有制之间的第三种财产所有形式,真实性让人怀疑。

### 三、关于社会主义的价值目标

社会主义究竟为什么而奋斗?为什么在当代资本主义空前的繁华中依然有很多学者对社会主义的理想不舍不弃?答案恐怕就是“平等”。回顾资本主义私有制确立的历史,它曾经是一种非常先进的制度,在代替封建专制的过程中显示出相当大的历史优越性,对社会生产力的发展起到了空前的解放与推动作用。但是,众所周知,资本主义私有制的体制性弊端一是造成了社会的严重不平等现象,包括从经济的不平等所生发出来的各种不平等现象;二是生产资料私人占有与社会化大生产之间的矛盾,这一矛盾造成了生产的无序性,从而导致了生产率的降低并影响了社会生产力的上升空间。因此,当代“市场社会主义”者从克服资本主义生产方式的弊端的角度出发,将“平等”与“效率”设置为社会主义的两大基本价值目标。

首先来看“平等”这一基本的社会主义价值目标。既然市场是手段,社会主义是目的,那么市场机制发挥作用最终是为了实现全体社会成员的平等,包括经济、政治、受教育、就业、面临的机会等各个方面的平等。当代“市场社会主义”者谈论“平等”这一社会主义的基本价值

<sup>①</sup> 克里斯托弗·皮尔森:《新市场社会主义》,姜辉译,东方出版社1999年版,第160页。



目标是建立在对资本主义制度下的社会不平等现象进行批判的基础之上的。

詹姆斯·扬克提出的理论被称为“实用的市场社会主义”。他认为,前苏联模式的社会主义虽然失败了,但就此判断社会主义在世界上没有生命力了也是为时尚早的,当代资本主义在现实中受到了严重的不平等问题的困扰,而当代“市场社会主义”的某种适当的方式有可能会提供一种解决方案。当代资本主义制度并不是迄今为止人类历史上最完善的社会制度,其存在着制度性的、难以克服的弊端,即严重的经济不平等现象,尤其是资本主义发展到当前这一阶段,突出的一个问题是严重的非劳动所得的资本受益权收入的不平等分配现象。资本主义制度对金融资产的个人所有者收入的分配原则造成了这样一种形势,即大多数对经济过程做出贡献的辛勤劳动者只能获得很少的或者说根本不能获得资本受益权收入。与此相反,社会极少数的成员由于继承及机会等等原因获得了这种收入的很大份额,从而占有大量的社会财富。具体而言,资本家所得的收入远远超出了他们在经济过程中的贡献,与此同时大多数的劳动者阶级和中产阶级没有获得与他们的辛勤付出相等的收益。<sup>①</sup>

米勒与扬克不同,他认为仅仅局限于对资本主义经济不平等现象的批判是不够的,当代“市场社会主义”者应当追求的平等目标是“社会平等”。“社会平等”就相当于地位的平等,即人们在社会中拥有一个平等的起点和机会。在这样的社会里,人们不能随便地被他人评价为“好”或“坏”,这样的社会是一个没有阶级阶层划分的社会。在米勒构想的“合作制的市场社会主义”模式中,资本所有权社会化,市场仅仅是作为一种为人们提供各种各样的商品和服务的手段,工人合作社是社会处于核心地位的生产性企业,它由工人自己进行民主管理,其

---

<sup>①</sup> 参见 James A. Yunker, *Economic justice: the market socialism vision*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1997, pp. 54-55。

资金主要来源于国家设立的公共投资部门。当然,“合作制的市场社会主义”并不意味着完全的平等,因为合作社与合作社之间、合作社内部的工人与工人之间由于各种原因会产生经济收入上的某些不平等现象,但是这些不平等是局部的,与资本主义制度下的经济收入不平等相差甚远,反映出人们对社会经济活动所做出的贡献的不同。此外,这种收入不平等也不会危及到“社会平等”,不会导致人们产生严格的社会等级观念。

主张“银行中心的市场社会主义”模式的罗默也对社会主义的价值目标进行了探讨。在《社会主义的未来》一书中,他的论述首先围绕“社会主义需要什么”这个问题来展开。他认为社会主义需要如下的机会平等:自我实现和福利、政治影响及社会地位。他在这里强调的是社会主义者实现这些目标的“机会”的平等,而不是实现这些目标本身的平等。强调机会的平等同时增强了主体对社会的责任感,社会主义者必须要考虑到实现机会平等所需要的前提条件及其产生的社会影响。罗默这样说道:“社会主义唯一正确的伦理学依据是一种平等主义的论据。”<sup>①</sup>为了实现社会主义平等的价值目标,罗默设计了“以银行为中心的市场社会主义”模式。这一模式主张:所有银行都收归国有,没有私有银行的存在,国家同时把各个公司的全部股票收上来进行重新分配,以便每位成年公民都相应地拥有一份股份,从而使他们能够有权获得一份所持有股票公司的分红。当他们去世之后,股票要退还给国家,这些股票一旦被获得就可以和其他公司的股票进行交易,但是禁止现金买卖,如此一来就可以使富人不能购买穷人的股票并获得对利润的掌控。此外,银行发行两种货币,一种是现金货币,一种是证券货币,现金货币用于日常的商品买卖活动,证券货币用于公司股份的交易,但是不能折换成现金。为了实现国家对整个社会企业的管理,国家

---

<sup>①</sup> 约翰·罗默:《社会主义的未来》,余文烈等译,重庆出版社1997年版,第15页。

银行以高利息贷款给需要限制其发展的公司,而以低利息贷款给需要推动其发展的企业等。从罗默所设计的模式来看,他为了保持社会成员能够平等地拥有公司股权,平等地享有利润,将银行作为调节经济的主要部门,并且建立了相应的金融货币机制。

以上这些当代“市场社会主义”者对“平等”的追求是不容置疑的,那么他们崇尚平等,是不是意味着对平均主义的偏爱?当然不是的。他们在强调平等的同时也认为要注重效率的问题,从一定意义上说,他们将“效率”设置为社会主义的另一大价值目标。罗默在《社会主义的未来》一书的开篇部分旗帜鲜明地表示:“我这本小册子的任务,是提出和捍卫一种把市场体制的力量和社会主义的力量结合起来的新模式。这种新模式既要考虑效率又要考虑平等。”<sup>①</sup>扬克则认为,当今时代的社会主义是一种为社会主义寻求一条真正的新出路的探索,它可以详细地去描述一种切实可行的、能够产生实效的社会主义经济体系,这种经济体系将凸显出鲜明的利益平等的特点,同时也不必去冒险做有可能严重破坏效率的事情。他这样说道:“如果考虑到美国这样的资本主义国家所具有的这样非常高的经济效率,那么看来确定的是,我们所设想的市场社会主义经济应与现在的市场资本主义经济极为接近。”<sup>②</sup>

由此可见,当代“市场社会主义”既没有抛弃“平等”这一传统社会主义者的价值目标,也没有放弃市场机制的效率原则。实质上,客观地来讲,社会主义并不意味着贫穷,想要实现社会成员人人平等、自由、幸福地生活,必然要有充裕的物质基础,而对效率的追求可以确保社会生产活动的有效实施,从而有条件在物质层面上提高全体社会成员的幸福指数。看来当代“市场社会主义”者都无一例外地将“平等”与“效

---

① Edited by Erik Olin Wright, *Equal Shares—Making Market Socialism Work*, published by Verso, New York, 1996, p. 10.

② James A. Yunker, *A New Perspective on Market Socialism*. *Comparative Economic Studies*, 30(2), 1990, p. 113.

率”设置为社会主义的两大价值目标,那么到底这两大价值目标孰轻孰重呢?这一问题他们似乎很难决断。对此,詹斯·科尔奈评价道:“那些在西方发达国家赞成市场社会主义的人受道德上和政治上的(效率和平等)两难选择所困扰,他们愿意保留市场经济的效率,但是他们也要求更平等的收入分配和税收——更大的平等。”<sup>①</sup>的确,当代“市场社会主义”者在试图使“市场”与“社会主义”两者相融合的时候不得不陷入进退维谷的两难境地,因为人们常常将“平等”作为社会主义的奋斗目标,而将“效率”作为市场机制的特点与长处,两者之间在现实生活中也存在一定的对抗性,人们往往是要么追求了平等便抛弃了效率,要么顾及了效率而丢掉了平等。可以说,要在这两者之间寻找一种平衡状态或者说是一种内在的张力这是相当不易的,而当代“市场社会主义”者试图以各自的理论模型去克服平等与效率的矛盾,并把平等与效率作为自己学派的双重价值目标。他们既试图继承与发扬传统社会主义关于平等问题的观点,又想要充分利用市场的优点,即经济活动围绕效率来展开。倘若非要在“平等”与“效率”这两大社会主义的价值目标中评出谁更居于中心的话,那么可以说对当代“市场社会主义”者而言,在当前的历史状态下,追求“平等”甚于追求“效率”,原因是当代“市场社会主义”的现实基础是西方发达的资本主义社会,在生产业已快速发展的前提之下,追求效率的重要性已经让位于追求平等的重要性了。

以上浅析了当代“市场社会主义”的主体特征,目前国外学术界对当代“市场社会主义”的评价不尽相同,总体上看大部分学者将它当成是对苏东剧变以后社会主义设想所遇到的各种困难的一种回应,它试图重新调整人们对于社会主义与市场之间关系的思考,以便能够在社会主义政治制度的复苏过程中作为一种重要的推动力量,持这种态度

---

① Janos Kornai, “Market Socialism Revisited”, in Pranab K. Bardhan and John E. Roemer(eds), *Market Socialism: The Current Debate*, Oxford University Press, 1993, p. 62.

的学者比如像英国的克里斯托弗·皮尔森。此外,有少数学者批判当代“市场社会主义”者的学说存在这样或那样的缺陷,这方面的例子有美国的约瑟夫·斯蒂格利茨,他提出当代“市场社会主义”对激励问题不够重视、低估了资本配置的难度及忽视了创新在经济中的作用等。而国内的学者一般将当代“市场社会主义”认定为苏东剧变以后西方的主流社会主义学说之一,是左翼学者对社会主义理想的一种积极思考,并寄希望于从它身上吸收有益的成分来促进中国的“社会主义市场经济”的理论创新与实践摸索。

(作者 同济大学马克思主义学院)

# “席勒元素”与政治自由

余永林

**摘要:**席勒不仅是伟大的诗人和戏剧家,也是著名的思想家。在《审美教育书简》中,他提出的审美理论是近代最早对社会异化和人的全面发展的解放理想进行阐述的观念。席勒的审美思想被托马斯·曼称为人类社会健康发展所必不可少的因素,它的意义远不限于美学,它直接开启了从黑格尔到马克思对现代性批判和人类解放理想的展望。本文将“席勒元素”的意义、作用和影响为线索,追溯这一元素本身的意义以及它如何被黑格尔和马克思吸收,成为超越以功利主义为基础的自由主义传统的新的人类解放理想的精神酵母。

**关键词:**席勒元素 审美教育 政治自由 黑格尔 马克思

关于席勒作品和思想的意义,W.洪堡曾有过一段著名的评论:“诗人并没有把新的真理带入光中,并没有采集新的事实。他以自己创造的方式进行创作;在所有时代的想象面前,他带来他的诸人物形象,他们的人格修养和情操陶冶;他这样进行创作,以这种形式来表现其主题,在作品主人翁身上使人的形象得以完美地丰富,这种形象化的描绘散布于他所有的作品中。因此,他的作品振奋人心并令人受教,依凭褒扬与激情,席勒将继续长久地并强有力地影响他的国家。”<sup>①</sup>席勒的人

---

<sup>①</sup> Humboldt, Wilhelm, Freiherr von. *Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung* Leipzig: Insel-Verlag, 1913: 38.

格是崇高的,思想是超迈的,托马斯·曼说:“席勒的伟大,一言难尽。他的襟怀旷达,思想高超,热情洋溢,眼光远大,乐善诲人,不愧是堂堂正正一个人。”他甚至还创造了一个新词,来表达席勒在人类思想中的无法替代作用:“席勒元素”。正如一种生物可能因为身体的化学成分中缺少某一种元素会患病或枯萎一样,人类社会如果缺少“席勒元素”<sup>①</sup>也会枯萎和灭亡。

托马斯·曼对席勒思想的评价是极为深刻的,席勒不仅是伟大的诗人和戏剧家,也是著名的政治哲学家,他的政治思想就包含在他的《审美教育书简》和艺术作品之中。席勒的人的全面发展理想在思想史上的意义在于,它直接开启了从黑格尔到马克思对现代性的批判和人类解放理想的展望。本文将探讨“席勒元素”的真义,追溯这一元素如何被黑格尔和马克思吸收,并成为超越以功利主义为基础的自由主义传统的新的、人类解放理想的精神酵母。

## 一、席勒元素之审美教育

席勒思想的代表作无疑是《审美教育书简》,这部书表面上看仅仅是一部美学或审美教育著作,其实它更大的抱负是要为政治自由和公民教育奠定基础。对席勒而言,自由在生命中具有至高无上的价值,是最高善。“歌德声称,席勒的创造性才能专注于理想,而他自己更倾心于对自然的近距离观察。歌德顺带说,贯穿席勒全部作品的基本观念是自由。席勒的自由观念随着他的思想发展前后期发生了变化,前期作品中流露出他对身体自由的关心,而后期关心的是理想的自由。”<sup>②</sup>这里已经触及到席勒元素的某些核心要素了,这就是理想与自由对人类文化创作和审美教育的核心意义。

① 叶隽:《史诗气象与自由彷徨》,同济大学出版社2007年版,第413—414页。

② Frederick Beiser. *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*. Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 213.

关于自由,席勒在《书简 19》的注释中把它分两种类型:第一种自由是指作为理智的人所必然具有的那种自由,这种自由既不可能被给予,也不可能被剥夺,只要人们按照自己的能力理性地行动,他就拥有这种自由;第二种自由是建立在人感性与理性兼而有之的天性之上的自由,人在受质料限制的情况下仍能理性地行动,在理性法则的支配下仍能感性地行事。席勒说,后者是前者的一种天然的可能性。<sup>①</sup>然而,这两种自由并非构成自由的全部,真正的自由是人类精神创造的最完美的作品,即政治自由。席勒说:“时代的状况迫切地要求哲学精神探讨所有艺术作品(Kunstwerk)中最完美的作品,即研究如何建立真正的政治自由。”<sup>②</sup>在席勒看来,最完善的艺术作品就是能够带来政治自由的伦理国家(sittlicher Staat)。在这里,把政治自由视为一切艺术作品中最完美的作品是别具深意的,它意味着席勒的美学不是狭隘的审美主义,而是有意识地把审美结合到人类的政治构成中去的政治哲学,因此,《审美教育书简》应视为一部政治哲学著作。

把国家称为“艺术作品”(Kunstwerk)并非全新的观念。霍布斯在《利维坦》引言中就把国家视为与“自然作品”(Naturwerk)相对的人工制品。可见,把政治技艺与艺术作品相类比,古而有之。不过席勒把实现了政治自由的伦理国家称为艺术作品,除了强调它的人工性,即它是人类的创造物之外,同时也包含着它是人类自由精神的结晶。席勒坦承《审美教育书简》的理论来源乃是康德,不是来自康德的《判断力批判》,而是康德的《实践理性批判》。为什么《实践理性批判》构成席勒思想的来源,原因在于康德提示出“直接的本能的道德感,是智慧的自然为监护人类而设置的,直到人类有了明彻的认识而变得成熟为止。”席勒认为,从事教育和政治的艺术家(政治家)把人既当作他的材料,又当作他的任务(使命)。这里,目的又回到了原料本身,人类追求的

① 席勒:《审美教育书简》,冯至、范大灿译,上海人民出版社 2003 年版,第 156 页。

② 席勒:《审美教育书简》,冯至、范大灿译,上海人民出版社 2003 年版,第 19 页。



目标必须从其天性中引出,而不能把外在形式和目的强加给自然的天性。审美教育之所以重要不仅在自身,而且在于它是政治自由之先行前提。在席勒看来,对人进行审美教育,比政治革命重要得多,也基本得多。这一点朱光潜先生看得很清楚:“席勒所理解的自由不同于法国革命者,后者的自由是政治经济权利的自由行使和享受;而席勒的自由是精神上的解放和完美人格的形成。因此,抵达自由的路径,在席勒看来不是政治经济的革命而是审美的教育,至少是须先有审美教育,才有政治经济改革的条件。”<sup>①</sup>

这绝不意味着席勒要以审美取代政治,或号召人们从政治退回到艺术的象牙塔,而是在他看来,法国革命尤其是雅各宾党人专政的道路已经暴露自己的问题,德国应该走一条新的道路,也就是通过哲学的修养和审美教育培养人的自由和实践的精神。<sup>②</sup>在席勒看来,艺术应该而且能够替代传统的宗教,发挥出一体化的力量。由于艺术是一种特殊的人类关系的主体间性的“中介形式”,因而审美教育对真正自由的政治来说也是必要的中介。在这个意义上,审美教化不仅关涉个体,更重要的是关涉民族的集体生活。<sup>③</sup>正如席勒所言:“政治方面的一切改善都应从性格的高尚化出发……为了这个目的,必须找到一种国家不能给予的工具,必须打开尽管政治腐败不堪但仍能保持纯洁的源泉。这个工具就是美的艺术,这些源泉就是在美的艺术那不朽的典范中启开的。”<sup>④</sup>

审美教育的目的何在?它的目的是培养感性与精神的和谐,在个体与公共世界之间建立积极的关系。席勒说,“艺术的目的,不仅仅在于短暂的游戏,一旦从剧场回到现实生活,重新陷入那种令人压抑的困

---

① 朱光潜:《西方美学史》(下册),人民文学出版社2004年版,第433页。

② 董问樵:《席勒》,复旦大学出版社1984年版,第97页。

③ 哈贝马斯:《论席勒的〈审美教育书简〉》,见:《现代性的哲学话语》,曹卫东译,译林出版社2004年版,第52—58页。

④ 席勒:《审美教育书简》,冯至、范大灿译,上海人民出版社2003年版,第69页。

境；艺术的严肃目的，就是使人在实际行动中获得自由，真正的艺术会在人身上唤醒、训练和提升一种能力，那就是把作为一种盲目的威力压抑着我们的感性世界，转变为心灵自由的产品。”<sup>①</sup>在席勒那里，最高的教育是审美教育，而一切审美教育最终都是对政治公民的培养和塑造，因此席勒特别重视那些把艺术与公共生活联系起来的艺术形式，如戏剧。席勒说，剧院是一个娱乐和教育结合、休息和紧张交错、消遣和修养相杂的所在，剧院为我们的教养而操劳，和其他国家机关相比，更是一所教导德性之识的学校，是公民生活的指南，更是开启人们最隐秘心扉的钥匙。剧院有助于风俗的形成，不仅让我们关注人、关注人的个性，还让我们关注命运，并把承受命运的伟大艺术传授给我们。

席勒认为，宗教、法倘若与剧院结合，它们对社会的影响无疑会得到强化，在剧院里，一切都是形象而具体的，犯罪和美德、快乐和苦难、愚昧和智慧活生生地在人们面前展现，明白而又真切；在剧院里，上天当着众人的面，揭开谜底，解开死结；在剧院里，人的心灵经受着激情的酷刑，忏悔它那最轻微的波动，所有的面具全都脱落，所有的脂粉全都擦除，真理像刺达曼托斯似的铁面无私地进行审判。世俗之法的力所不能及处，剧院便开始审判。生动的表演肯定比死板的文字冷冰冰的叙述效果强烈，同样，剧院的效果肯定比道德和法更为深刻持久。因为，剧院把人们受苦的种种景象一一呈现在我们面前。它把我们拖到他人的困境中，让我们经受片刻的苦难，得到的报偿是欢愉的眼泪，同时平添生存之勇气与人生之经验。是什么东西把希腊城邦牢固地聚合在一起？是什么东西以如此不可抗拒的力量吸引希腊民众到剧院去？不是别的，正是希腊精神，正是那种压倒一切的城邦利益和更优秀人类的利益。<sup>②</sup>

这里席勒已经非常明确地阐述了审美教育的意义：政治自由是人

① 席勒：《席勒美学文集》，张玉能编译，人民出版社2011年版，第368页。

② 席勒：《论剧院作为一种道德的机关》，见：《席勒文集》VI，张玉书译，人民文学出版社2005年版，第4—15页。

类精神追求的最高目标,而要实现这一目的首先必须使公民社会成员摆脱自私自利的精神状态和相互隔绝的生存状态,领悟政治自由所依赖的人格完美和整体精神的重要性,而这些都需要通过审美教育才能实现。

## 二、现实自由的总体性——黑格尔对席勒的解释

贺麟先生认为,黑格尔把席勒尊崇为自己的哲学思想的启导者。<sup>①</sup>这不仅因为席勒《审美教育书简》已经开始突破了康德的二元论,把形式与内容、自由与必然、个体与类概念联系起来,把人类自由理解为活生生的生命,而且在于他的作品始终贯穿着伦理和政治主题。席勒的《大钟歌》是黑格尔最赞赏的席勒诗作之一,这首诗写人的一生,由出生在教堂受洗,到幼年、成年、结婚,由从军、宦游至老死的各个发展阶段,颇似《精神现象学》写精神自身曲折发展的各个阶段的雏形。黑格尔曾两次认真阅读《审美教育书简》,这对他写作《精神现象学》有相当大的启发。《精神现象学》以席勒的诗《友谊》末两行“从这个精神王国的圣餐杯里, / 他的无限性给他翻涌起泡沫”作结,并不是偶然的。席勒的许多诗作曾被当时的人批评为过于概念化,特别是在拿他和歌德作品中的宁静和纯朴相对比。但是,黑格尔不仅为席勒辩护,而且对他不吝溢美之词。

关于现实自由的总体性,黑格尔在《法哲学》中进行了系统的阐述,包含抽象法、道德、伦理三个环节,每一个都是不同形式上和阶段上自由的体现,较高的阶段比前一阶段更具体、更真实、更丰富。在抽象法阶段,只有抽象的形式的自由,“人间(Mensch)最高贵的事就是成为人(Person)”;在道德阶段有主观的自由,“善就是被实现了的自由,世界的绝对最终目的”;伦理阶段,意志自由得到充分具体的实现,“成

---

<sup>①</sup> 贺麟:《黑格尔与歌德、席勒》,载于《哲学研究》1978年第11期。

为国家成员是单个人的最高义务”，国家是具体自由的现实。

黑格尔把具体自由理解为在国家制度中实现的自由与席勒的许多思想是完全一致的。在某种意义上，歌德是自然主义者，席勒是一个伦理主义者，在这点上，黑格尔无疑受惠于席勒更多。实际上，如果我们比较席勒和黑格尔对自由的想法就可发现他们的思想有许多共同点。席勒说，“无论如何，大家以相同的方式共同承诺一个决断，这个决断——就是把自己造就成为人，这恰恰就是世界历史对人所说的。”<sup>①</sup>黑格尔把席勒这一思想纳入抽象法阶段，抽象法基于人的意志自由，所以它的命令是：“成为一个人，并尊敬他人为人。”<sup>②</sup>

在黑格尔看来，道德是由扬弃抽象形式的法发展而来的成果，道德是自由之体现在人的主观内心里，是一种具有特殊规定的内心的法，亦即“主观意志的法”。道德意志是他人所不能过问的，而人的价值是按照他的内部行为、自我规定或道德意志来评价的。道德阶段，黑格尔引用席勒《哲学家们》（*Philosophen*）一诗的末行“义务命令你去做的事，你就深恶痛绝地去做。”黑格尔说，“我在尽义务时，我心安理得而且是自由的。”<sup>③</sup>

伦理阶段是对抽象法与道德的抽象自由概念的扬弃，伦理的本质不在于告诉我们应该去做什么——我们知道应该做什么——而在于精神通过自我理解与我们置身其中的现实达到和解，因而我们的思想和反思不能停留在理想和观念的层面，相反，它必须深入到现实之中，与现实和解并改变现实，在这个意义上，伦理的核心就是人们在国家和社会制度中受到的教育或教化。这一点也同样被席勒触及到。

席勒思想中包含着黑格尔对市民社会与国家关系的讨论。在他看来，如果人们把市民社会与国家对立起来，从主体的人（市民社会）出发，坚决反对客体的人（国家），后者就将不得不压制前者，在这种悲惨

① 席勒：《席勒散文选》，张玉能译，百花文艺出版社2005年版，第317—337页。

② 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1995年版，第46页。

③ 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1995年版，第136页。

的政治状态中,个体的具体生活被消灭了,国家只能是异己的与公民相敌对的东西,因为国家根本不触及公民的情感。以往德国美学专注于同感觉和情感相对立的法则与概念,因而暗含国家的合法性高于道德法则或情意绵绵的市民社会。席勒的著作意味着对这种理解的矫正,因为在他看来,社会的统一必须源于下层,源于在审美方面得以转化或在意识形态方面得以重建的市民社会,而不应随意地自上而下地被合法化。<sup>①</sup> 席勒上述思考对黑格尔有很大的启发。

黑格尔在《美学讲演录》中对席勒《审美教育书简》曾做过系统的评论。他认为,“席勒的基本出发点是:每一个人都有本领去实现理想的人性。代表这种真实人性的是国家,国家是客观的、普遍的、正常的形式,借国家这种形式,许多个别的人团结成为一个统一整体。”黑格尔还指出,国家作为理念和解有两种方式:“一种方式是由代表道德、法律和理智之类种族共同性的国家把个性否定掉;另一种方式是由个人把自己提升到他的种族,就是由有时间性的人提升到有理念性的人。”显然,席勒代表着是后一种方式,这种方式要求理性在实现自己的统一性和整体性时,并不抹杀自然的差异和人的个体性。

人类的自由是差异和多样性的和解。道德、法律、共同体有其合理性的要求,同样,人的个性、自主性也有其合理性,问题不在于以一方否定另一方,而是实现它们的非强制的和解。审美教育的意义恰恰在于这里。“因为按照席勒的看法,审美教育的目的就是要把欲念、感觉、冲动和情绪修养成为本身就是理性的,因此理性、自由和心灵性也就解除了它们的抽象性,和它的对立面,即本身经过理性化的自然,统一起来,获得了血和肉。这就是说,美就是理性与感性的统一,而这种统一就是真正的真实。”<sup>②</sup>

① [英]特里·伊格尔顿:《审美意识形态》,王杰等译,广西师范大学出版社2006年版,第104—108页。

② 黑格尔:《美学》,朱光潜译(朱光潜全集第13卷),安徽教育出版社1990年版,第73、74页。

在黑格尔看来,脱离现实客观性的理想不是结果实的花朵,如果我们沉迷于空洞的理想,难免使人纠缠于现实社会的诸多缺陷而看不到力量的成就。当然,黑格尔强调的是理性与现实的和解(Versöhnung)而不是对现实的消极顺从(Entsagung)。和解并不意味着要听命于社会,和解意味着我们把社会看作自由人尊严之基础,自由的最适当制度的蓝图已经存在,它就摆在我们面前。哲学的任务,尤其是政治哲学的任务,在于理解思想中的这幅蓝图。政治哲学不探讨超越于现世之外的应然世界,而探讨摆在我们面前的实现了自由的这个世界。<sup>①</sup>在这里,席勒的和解概念不仅获得了更充实的社会内容,而且审美教育在使人认识和希求普遍物,甚至承认普遍物作为它们的实体性精神和最终目的中发挥不可替代的作用。席勒凭他的艺术家的敏感性,在现代性的矛盾和冲突获得概念的哲学界定之前,就思考精神分裂和冲突的时代如何重建精神和生活的整体性问题。席勒的功劳在于,他不仅在思想上把统一与和解作为真实来了解,并且在艺术创作中追求这种统一与和解的实现。

黑格尔对世界历史的理解也直接来自席勒。黑格尔多次重申席勒的立场,“世界历史是人类精神的法庭”。黑格尔继承了席勒对世界历史的用法,但是,席勒与黑格尔对世界历史的理解还是存在着很大差别,正是这一重大差别使黑格尔错过了深化和发展席勒对人的解放的理解。在席勒看来,历史不是由国家代表的,它的意义也不是通过世界历史民族的更替来体现的,相反,在席勒看来,世界历史的目的是人把自己造就为人,世界历史的意义包含在人的发展之中。而在黑格尔的体系中,个体的人被边缘化了,黑格尔说:“国家高高地站在自然生命之上,正好比精神高高地站在自然生命之上一样。因此,人们必须崇敬国家,把它看作地上的神物……”。<sup>②</sup>相对于黑格尔,马克思恰恰是走

① 约翰·罗尔斯:《道德哲学史讲义》,张国清译,三联书店2003年版,第446—450页。

② 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆1995年版,第285页。

在了席勒的路上,因为马克思认识到,人类历史是要使个人得到全面发展,使人与人的关系摆脱外在强制而获得自主性,在这个意义上,席勒元素在黑格尔思想发展过程是半途而废的。

### 三、人的解放——马克思的审美理想

马克思从浪漫派,尤其是席勒那里吸取素材来描绘人的形象。关于人的异化、关于自由与美学的联系、关于全面的人的描写,某种意义上都源于席勒的《审美教育书简》。马克思继承了席勒关于人的全面发展的审美理想。席勒的《书简》结论是,尽管人类社会的诞生出于实用目的,但它的发展将超越这种功利性,成为自我愉悦的目的。席勒说,人是用自己的事业为自己画像的,然而,不幸的是,在现代这场戏里画出的人的形象往往不是粗野就是懒散。这两种形象在席勒那里被称为野人和蛮人,而他们正是最早的人的异化的形象。

野人(Wilder)视自然为绝对的主宰,以感觉支配原则。“在为数众多的下层阶级中,我们看到的是粗野的、无法无天的冲动,在市民秩序的约束解除之后这些冲动摆脱了羁绊,以无法控制的狂暴急于得到兽性的满足。解脱了羁绊的社会,不是向上驰入有机的社会,而是又坠入原始王国。”这些描绘暗指法国大革命中的暴民,也指尚未开放的受自然本能和欲望支配的人,他称为“下层大众阶级”(niedern und zahlreichen Klassen)。与此相对应的另一种异化形象是蛮人(Barbar)。他们嘲笑、谤渎自然,自以为高人一等、有教养,其实,“在文明的上层阶级中间,我们见到更加不快的景象,他们显出懒散和性格败坏,这些毛病源于文明本身。文雅的阶级由于理智的启蒙而感到自豪,这并非毫无道理;可是,整个看来,这种启蒙对人的意向并没有产生多少净化的影响,反倒通过准则把腐败给固定下来了。在粗野的自然人的胸中,还常有一颗同情的心在跳动;而在通达之士的胸中,由于骄傲的自满自足同情心却在收缩,好比从着火的城市逃难,只是设法从毁灭中抢出自己

那点可怜的财物。”<sup>①</sup>在文明阶级(zivilisierten Klassen)身上,粗野的自然被克服了,然而,代之而起的食古不化的原则和日渐枯萎的心灵。因此,席勒的结论是,迄今为止,“文明远没有给我们带来自由,它在我们身上培植起来的每一种力都只是发展出一种新的需要。……因此,我们看到,时代精神徘徊于乖戾与粗野、不自然与纯自然、迷信与道德的无信仰之间;暂时还能抑制这种精神的,仅仅是坏事之间的平衡。”人的发展和自由必然克服这两种局限,既克服自然的限制,也克服不合理的文明本身的限制。在这里席勒模糊地意识到资本主义文明的限制和它的内在冲突特征。

席勒对现代社会人类精神自身的分裂的诊断与对全面发展的整体的人格理想的期望,构成了资本主义批判理论和人类解放理想的精神源泉。虽然马克思的资本主义批判依赖历史唯物主义和政治经济学,但是,在马克思的阶级理论和异化理论中,都不难发现席勒的影响。马克思看来,由于资本主义的特定的经济和政治结构,人在资本主义社会中是分裂的,一方面人在劳动和其他生命活动中是“感性的、个体的和直接性的存在”,另一方面是在经济和国家领域中又是“抽象的、非自由的人和寓言化、伦理化的人”。而真正的政治自由意味着抽象与具体、形式与内容之间的分裂关系的扬弃,“现实的、个体的人重新成为抽象的公民,个体的人在其经验生活中,在其个人劳作以及个人关系中,成为一种种族的存在。”

实际上,早期马克思的激进民主主义理想是席勒主义的,在这里,社会解放乃是形式与内容的审美融合,事实上指引马克思对资本主义政治解放和民主形式批判的规范原则和政治理想是席勒的以审美教化为基础的政治自由概念。马克思说,“形式是没有价值的,除非它是内容的形式。”民主社会是一种理想的人工制品,因为它的形式是内容的形式:“在民主社会里,体制与法律,即政治国家本身仅仅是人民的一

<sup>①</sup> 席勒:《审美教育书简》,冯至、范大灿译,上海人民出版社2003年版,第41页。



种自我决定,由人民来确定其内容。”<sup>①</sup>就如一个艺术作品是艺术家的自由精神的表达一样。

席勒在一定意义上已经创立了一种辩证的历史理性的话语。一方面他指出,“过度发展的社会把人贬低为仅仅是巨轮上的一个齿;公民在一个只看重他所起的作用而不尊重他作为人的存在的国度里被剥夺了人格性,他被当作一种可分等级的抽象概念来对待,受着那看来同他作为人毫无关联的法律的管辖。”<sup>②</sup>另一方面不得不承认,这种片面发展是理性通往未来综合过程的必经之路。席勒对现代性的批判包含着许多具体的社会历史内容,这些内容在马克思那里以政治经济学批判形式得到进一步的发展。在《审美教育书简》中席勒已经看到现代社会中劳动的异化和政治的异化的端倪。席勒指出,物化的经济过程像一架精巧的钟表,使得享乐与劳动、手段与目的、努力与报酬彼此脱节。物化的国家机器像钟表一样机械地运转,使公民成为异己,并通过划分等级把公民视为统治对象而纳入冷漠的法则。

席勒对现代人的精神生活和知识的特征也进行了批判。他指出,建立抽象概念基础的哲学和建立在分析基础的科学已经蕴含着人类自由的想象力和总体性的丧失。马克思对资本主义批判立于的规范理想正是席勒等人的古典人道主义基础上的。正如伊格尔顿所指出,马克思对工业资本主义的批判深深地根植于席勒对被阻碍的能力、被分裂的力量、被损毁的人类总体性的看法中。<sup>③</sup>

马克思对人类困境的分析和席勒在《审美教育书简》中这方面的分析有许多共同之处。在克服异化现象而达到一个公正社会的进程

---

① [英]特里·伊格尔顿:《审美意识形态》,王杰等译,广西师范大学出版社2006年版,第205页。

② 转引自[英]柏拉威尔:《马克思和世界文学》,梅绍武等译,三联书店1980年版,第110页。

③ [英]特里·伊格尔顿:《审美意识形态》,王杰等译,广西师范大学出版社2006年版,第110页。

中,不同于席勒的审美教育,马克思设想未来的共产主义社会,“共产主义对我们来说不是应当确立的状况,不是现实应当与之相适应的理想。我们所成为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。”<sup>①</sup>在马克思看来,人类社会的史前史与未来的共产主义的社会结构相近。从最初的著作到最后的奋斗,马克思始终坚持的根本观点乃是,让每一个人成为人,成为一个创造者,这种意义深远的人道主义将会继续存在。像席勒一样,马克思热切地希望“全面的人”出现,但是马克思认为,把这种想象化为现实,需要有比席勒“审美教育”更加激烈的东西。温情脉脉的审美教育可以预示未来的完善生活;可以用细致的方式改造人,使他们面对社会变动时不至于手足无措;但是它不能成为彻底打破旧秩序的现实力量。<sup>②</sup>

马克思早年欣赏席勒,但很快感情消褪,主要原因,一方面席勒的作品理想主义色彩重,容易被滥用,为那些自欺欺人的信徒提供现成材料;一方面更重要的是马克思从来不相信那些源于社会条件的弊病能够通过艺术意识的改进得以根治。<sup>③</sup>众所周知,1859年4月19日给拉萨尔的信,“这样你就更加莎士比亚化,而我认为,你的最大缺点就是席勒式地把个人变成时代精神单纯的传声筒。”此后,马克思经常在文章讽刺的段落摘引席勒的话。事实上,马克思指责的不是席勒本人,而是像拉萨尔这样的拙劣模仿者。

然而,后来者往往把马克思与席勒等古典人道主义思想家的关系理解为否定的关系,把马克思对席勒式诉诸人道主义审美教育超越资本主义的方案批判理解为对整个古典人道主义理想的拒绝,用机械

① 马克思:《德意志意识形态》,见:《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社2009年版,第537页。

② L. P. 维塞尔:《活的形象美学 席勒美学与近代哲学》,毛萍、熊志祥译,学林出版社2000年版,第28页;[英]柏拉威尔:《马克思和世界文学》,梅绍武等译,三联书店1980年版,第466页。

③ [英]柏拉威尔:《马克思和世界文学》,梅绍武等译,三联书店1980年版,第538、4、354、113页。

决定论解释的历史必然性来取代席勒元素对政治自由和人的解放的激进解释,最终使马克思主义自身的规范内容日益贫乏,使社会主义的试验走向歧途。按照德里达的理解,马克思意义上的“革命,不是最终的必然性,而是一种紧迫性,它带来一个号召,一种暴力,一个决裂的决定。它简洁明了,甚至比简洁明了尤甚,因为它使其他的声音短路。”<sup>①</sup>这里的紧迫性归根到底是席勒最早阐述的个人全面发展的理想和真正的政治自由的号召和命令。恰如德里达所言,无论如何我们的时代至少得有马克思的某种精神,同样,我们时代也需要席勒的精神。

(作者 浙江树人大学基础部)

---

<sup>①</sup> 德里达:《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》,何一译,中国人民大学出版社2008年版,第32—33页。

# 耗费与空无：巴塔耶自主权 思想探要

杨 威

**内容提要：**在对物的耗费中实现人的“自主权”，是巴塔耶思想的一个重要主题。巴塔耶认为，从历史上看，封建社会在不平等的基础上使自主权得到了实现；共产主义反对封建的等级差异，其实追求的是“平等的耗费”。巴塔耶得出的最重要结论是：自主权是空无。自主权以人的生存状态为基础，它是不断进行着否定、进行着禁忌与违犯的双重运动的人的自主权；从领域上说，自主权是一种主观性，它不是主体之外的客体，也不是主体之内有待把握的对象，它意味着传统意义上的主体与客体的消融以及向着连续性的回归。作为主观性之基础，这种连续性同时又是物我两忘、无思无言的境界。

**关键词：**巴塔耶 自主权 耗费 空无

重新恢复这个任由物恣肆繁衍的世界中的人的自主权，是巴塔耶（Geroges Bataille, 1897—1962）的重要理论目标之一。巴塔耶自主权概念的含义，简单说来，就是指奴性的反面；而它的思想实质，则在于在永不停歇的否定中，摆脱人为物役的现实，确定人的主权地位，而且，这种主权不再与占有和权利有关，而是与生命本真的矛盾冲突的状态有关。这种“自主权”显然与现代国家的“主权”不同，巴塔耶明确说：“我所说的自主权（sovereignty——引者注，下同），与国际法所定义的国家

的主权 (sovereignty) 没有什么关系。”<sup>①</sup>“自主权”也与“自主” (autonomy) 不同,后者缺少超越物性的维度,某些看似个人自主决定的活动,甚至有可能是从属于物性的、生产性的,而“如果没有超出有用性的自主性原则,自主决定没有任何自主性品质,它甚至可能是奴性的”。<sup>②</sup>事实上,巴塔耶的“自主权”与“主权”、“自主”等概念的真正差别,在于它与耗费的内在关联;自主权的标志就是对财富的耗费。所谓耗费,意指非生产性的消费或对于物的纯然失去,它能够为人的生存打开新的可能空间。<sup>③</sup>这一点,在他对封建社会和共产主义的历史考察中可以得到清晰的体现。随后,我们将看到,巴塔耶的“自主权”其实是一个相当深刻和具有超越性的概念,它和“空无”有着直接的联系。

## 一、自主权的历史考察:封建社会与共产主义

巴塔耶对自主权的讨论,有大量篇幅是以历史考察的形式展开的。这些历史考察,不仅可以让我们获得对于社会历史的崭新理解,而且可以让自主权思想得到深化和具体化展现。概括这些历史考察,它们主要集中于资本主义社会之外的两种社会类型:封建社会和共产主义(苏联社会主义)。

### 1. 封建价值的朴素乡愁

巴塔耶认为,在封建社会,自主权得到了一定程度上的实现。自主权是只生产而不消费的劳动和奴性的对立面,拥有自主权的人只消费而无需劳动,可以享受超出需要的剩余产品。就人类已知的组织形式而言,这只有在前现代社会才有可能。巴塔耶认为,马克思、恩格斯以

---

① Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 197.

② Ibid., p. 311.

③ 参阅拙作:《巴塔耶耗费思想探析》,《哲学动态》2011年第11期。

及后来的马克思主义者都习惯于给各种不同的、应该予以具体分析的社会状况全部冠以“封建”之名,而且,他们还将这种资本主义社会之前的社会形态归结为土地所有制。与此不同,巴塔耶认为封建社会之所以成为封建社会,关键是在于它为土地所有者提供了一定程度的自主权。<sup>①</sup> 这里涉及到劳动与自主权的关系问题。在巴塔耶的思想中,劳动与自主权是截然对立的,他不赞同劳动能造就完人的观点,而始终认为劳动是“主奴辩证法”中那些不愿自由死、宁愿奴性活的人的选择;与劳动着眼将来、精心计算相反,自主性的(sov<sup>er</sup>ign)时刻则是属于此地此时的,不必为将来而操心,不必为他人而烦忧。土地财产以及其他封建财产,之所以能够体现所有者的自主权,正是由于它们使人摆脱了劳动。劳动总是创造剩余的产品,这些产品又总是归于土地所有者,而在土地所有者对这些剩余产品的非生产性的使用即耗费中,自主权就得到了体现。从劳动者的角度来说,利用剩余产品的权利集中于一人,不仅是一种社会心理凝聚的方式,也是使其自身的自主权得以实现,至少能够看到自主权得以实现的方式,“有时,重要的不再是自己成为自主性的人,而是这个人的自主权存在并充盈于这个世界上,那时,那些被组织并固化、使人性因遭憎恨贬抑而变得可憎的奴性劳动也不再重要了”。<sup>②</sup> 总之,在封建社会,是存在着对财富的自主性运用的,这种自主性具体体现为非生产性,它们作为一种实践活动,实际上就是耗费。进行耗费的是土地所有者,他们占有了劳动者创造出的剩余产品,并在对剩余产品的非生产性使用中实际地体现了自主权。显然,自主权与土地所有权紧密地联系在一起了,基于这样的土地所有权,封建领主或地主成为了自主权的体现者,臣属则在领主或地主身上看到了自主权的间接实现。

封建社会的组织形式是建立在人类内部不平等的基础上的,具体

① Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 283.

② *Ibid.*, p. 286.

说来,是建立在等级制的基础上的。它以一大部分人的奉献和让渡为代价实现了少数人的自主权。可以说,主人与奴隶之间的不平等的分化,是整个封建社会得以延续的基础和前提。奴隶投身于劳动之中,将自身降格为物,进行谋划和劳动,从事对物的陶冶,以物的方式生存。这种生存状态,是一种手段性的生存,它不以自身为目的,而以主人,特别是主人的非生产性的耗费活动为目的。主人无疑是凌驾于奴隶之上的,这种凌驾不仅体现在他拥有对奴隶进行生杀予夺的权力,更体现在他可以占有奴隶的劳动成果并进行纯粹的耗费。在这种纯粹的耗费中,主人明确地显示出了他的生存是超脱于物的,是以自身为目的的。事实上,历史上的皇室的确是无不以其辉煌壮丽的奢华体现着高贵和尊严,散发着对民众的吸引,引发民众的尊崇。“赋予奢侈以独特的贵族特征的是那种只是为了炫耀和壮观而进行的消费,比如:做工过于精细的服装、镀金的公共马车、无数穿着制服的仆人。”<sup>①</sup>这种奢华甚至可以成为社会维持自身稳定运行的必要构件,或者由于人们对奢华的争相追逐而使其成为社会发展的直接动力。

封建社会的这种不平等的等级制,导致了两个方面的效果:从积极的方面来说,它毕竟实现了人的自主权;从消极的方面来说,它造成了那些奴隶和臣属们的非人的存在。这消极的方面是现代观念所绝不能容忍的,然而,对巴塔耶来说,更值得重视的倒是积极的一面。只有在封建社会的不平等中,那种作为“至尊性”的自主权或主人之为主人的“主权”才有可能得以实现。<sup>②</sup> 其实,说到底,“至尊性”或主人之“主

---

① [德]桑巴特:《奢侈与资本主义》,王燕平、侯小河译,上海人民出版社2000年版,第116页。

② 国内学者也有将巴塔耶的 *souveraineté/sovereignty* 译作“至尊性”的,参阅张生:《从寻求“承认”到成为“至尊”——论巴塔耶通过科耶夫对黑格尔的主奴思想的吸收》,《现代哲学》2011年第4期等。依笔者之见,宜将至尊性限定为自主权在封建社会的体现,其含义应比自主权更狭窄和具体;此外,对于同一个外文词,封建社会的“主权”、巴塔耶意义上的“自主权”等用法已足以作区分,似无增添变化的必要。

权”的根源就在于人的不平等,因其不平等,才会有尊贵与卑贱的分别,才会有陶冶物与享用物的分别,使不同的个体之间呈现出各自迥然不同的命运。显然,只有那些能够无忧地享用物的人,才是拥有至尊性的,而那些奴隶和臣属们,却只能为至尊性服务。甚至“至尊性”这个概念本身,就是对这种不平等的一个比较贴切的反映。普同一等的人之间,无尊卑之分,也就更无所谓至尊与否了。事实上,一旦不平等和等级制被打破,至尊性也就失去了基础。然而,这样消失的只是自主权的古代形式,并不意味着自主权就不复存在了。在作为古代形式的至尊性之外,自主权仍然是每个人都必须面对和要求的。我们随后将会看到,巴塔耶真正关注的,就是这种平等之后的自主权问题。

就封建社会而言,可以认为,巴塔耶对它所体现出的古代形式的自主权是留恋的。这表现在如下方面:其一,他以封建社会为坐标来看待此后的资本主义社会和苏联模式的社会主义社会。巴塔耶对资产阶级大革命和无产阶级领导的共产主义运动提出了与正统观点完全不同的看法,在他看来,相对于封建社会而言,资产阶级与无产阶级的立场是等效的。资产阶级革命和无产阶级革命都是在废除封建秩序,在这个意义上,它们都是对封建时代的自主性权力的颠覆。其二,他认为从封建社会到现代社会的转变伴随着一种失落。巴塔耶认为,在从君主制到共和制的转换中,虽然制度上自主权被废除了,但是个人的自主权却并未获得。在反对封建秩序的革命中,反抗的人起来推翻了压迫他、使他被贬低为物的东西,在斗争中重新获得了被剥夺的东西,“但是,他失去了君主制社会至少会拥有的东西,即对人类存在的完整表现,这种存在不会允许他自己被混同于物,被贬低为客体”。<sup>①</sup>或许,均分财富的过程,新兴有产者推翻封建贵族、劳苦大众剥夺“剥夺者”的过程,只是将“主奴辩证法”中奴隶的道德推广开来而消除了主人的道德。这

<sup>①</sup> Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, pp. 254-255.



是将物视为占有对象而非耗费对象的表现,是接纳了物性的表现,它消除了财富无偿集中、通过消耗而非积聚财富才能体现尊贵等可以藉以进行纯粹耗费的条件。特别是资产阶级,是一个在很深的程度上接纳了物性的阶级,而作为封建社会的品质的自主性,最初就是被资产阶级积累的偏好彻底破坏了。“在封建社会,存在着一种对财富进行具有自主性的、非生产性的使用的偏好。相反,在资本主义社会,则是为了积累而保存的偏好。资产阶级的主流价值观使那些最富裕的人把他们的资源用于开设作坊、工厂和矿山。封建社会则会建立教堂、城堡、宫殿等引人惊奇的事物。”<sup>①</sup>在这个意义上,可以说,中世纪是主体的社会,而资本主义社会则是物的社会。

巴塔耶之所以赞同封建社会这种实现自主权的方式,不仅基于历史的考察,即认为封建社会曾经作为一种古代形式曾经实现了自主权;而且,从根本上说,是基于对人性的判断,即认为人的存在天然是不平等的,封建社会的等级制恰恰是符合人的这种不平等的天性或追求的。正是在关于人从本性上说是追求平等还是追求不平等这一问题上,他与共产主义者形成了根本性的差别,他甚至在赞赏共产主义的同时,又批评作为共产主义的核心观念之一的平等观是一种根本错误的观念。

## 2. 暧昧的共产主义观

巴塔耶认为,共产主义是人们应当关注的最主要的问题和世界未来发展的总体趋势的代表;但是,在具体分析中,他又指出了作为共产主义具体体现的斯大林主义,是有局限性的。在这里,他特别地对共产主义的平等观提出了异议。

巴塔耶首先指出了原初的马克思主义构想与 20 世纪实际的社会

---

<sup>①</sup> Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 280.

主义运动的差异。其中的关键性问题在于，包括苏联和中国在内的社会主义国家几乎都是在不发达到国家和封建国家的基础上建立起来的。按照马克思的观点，在工业最发达的国家才有可能发生社会主义革命，工人也只有通过革命才能改善生活；不发达的国家和封建国家，只适于进行资产阶级革命，而非社会主义革命。然而，事实却是，发达国家工薪阶层的生活不断地得到改善，革命诉求已经失效，激进主义者们所进行的革命反倒是在农业的、封建的国家取得了成功，而且，在这些革命中，是农民真正发挥了决定性的作用。中国的革命历程就是对这种出人意料的、悖谬性的转变的最好展示。<sup>①</sup> 在苏联，是否倚仗西欧发达国家工人运动胜利的支援、是否期待全球革命，也成为列宁、托洛茨基与斯大林之间在理论观点上的重要区别。在 20 世纪初期，列宁、托洛茨基都相信西欧已经临近革命了，并且认为，如果没有发达国家已经取得革命胜利的工人的帮助，苏联的社会主义建设也走不远。然而，后来的历史事实却表明，工业世界始终没有动摇，除了中国之外，无产阶级运动并没有取得重大胜利。与列宁、托洛茨基不同，斯大林代表了反西方的倾向，这一点其实早在提出“一国建成社会主义”之前就已经很明显。斯大林认为，欧洲并不能引领革命道路，俄国的革命条件反倒比西欧更好，因为俄国工人有贫农的支持。

巴塔耶还指出，共产主义与其说是一种理想追求，不如说是贫穷国家进行工业革命的现实选择。他指出，其表现在：第一，社会主义国家之间的关系是务实的，而不是基于共产主义的共同理想无私团结的。在苏联与中国的关系中，就有一段值得我们注意的历史：在新中国成立之前，斯大林是一直支持蒋介石的，因为他不相信中国共产党有胜利的可能，直到 1945 年，在波茨坦，他仍然认为国民党是唯一有能力管理中国的政治力量。<sup>②</sup> 毫无疑问，斯大林的这种态度，显示了他在对于共产

① Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 265.

② Ibid., pp. 272-273.

主义的价值理想与苏联自身的国家利益之间的权衡中,是明显将权重倾向于后者的。可以认为,至少在斯大林这里,共产主义的意识形态是服务于国家利益的,这也让我们更容易理解巴塔耶接下来的观点。第二,社会主义国家以激进的方式进行了工业化积累。巴塔耶指出:“重要的是,对贫穷国家来说,共产主义是进行工业革命的唯一途径。而这一工业革命,富裕国家在很早之前就已经完成了。”<sup>①</sup>巴塔耶认为,20世纪30年代在苏联所发生的事情,可以称为社会主义在一国的原始积累。斯大林领导的革命与英国的工业革命有着同样的结果。只不过,由于社会主义国家是在农业的、封建的社会中建立起来的,工业化积累的任务就落在了无产阶级而不是资产阶级的肩上。第三,包括共产主义运动在内的所有革命,都没有改变资产阶级的主导地位。正如在分析封建社会向现代社会的转变时已经指出的,巴塔耶认为,资产阶级和无产阶级的目的实际上都是废除封建秩序,他们所进行的革命都是封建主权所引发的反叛,都是旨在打破封建秩序的现代革命。在反封建的方面,资产阶级和无产阶级是一致的,他们作为大众(masses),都不了解封建时代的那些土地所有者所表现出来的对于挥霍的热衷。资产阶级率先建立了不同的体系,进行财富积累和工业化发展,而包括无产阶级在内的其他大众从未要推翻这一秩序。大众基于对封建主权的激烈仇恨而聚集,当资产阶级足够强大时,如在英国、法国,就直接与地主阶级对抗;当资产阶级较为弱小时,则交由无产阶级来完成同样的任务。这样也就解释了,何以在资产阶级占统治地位的西欧,从未能产生针对资产阶级的真正反对性的革命。

巴塔耶对共产主义内性质质的分析,集中于它的生产主义、平等主义等观念。巴塔耶认为,共产主义更重视生产,并在这个意义比资本主义更加远离封建价值。在巴塔耶看来,在现实中,资本主义与共产主义

---

① Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 274.

的区别只在于生产工具是个人地属于资产阶级还是集体地属于工人;但是,更为重要和更为基本的是它们的共同点,即都致力于生产工具的增长,特别是一国生产力总量的增长。相比而言,在反对封建价值和重视生产增长的意义,工人阶级比资产阶级走得更远,也更为极端。“资产阶级只是提出了自由选择以反对奢华传统,马克思主义者则用放之四海而皆准的决定论取代了自由选择。”<sup>①</sup>工人运动改变了马克思的最初设想;在马克思的设想中,剩余既可以个人消耗,也可以积累,但是,在后来建成的社会主义社会,连这种选择也消失了。斯大林曾说,工人不应该再有自由劳动与必要劳动之分,工人的奉献是在为集体做贡献,劳动是为了满足集体的需要,因而只具有必要性而不具有选择性。对于资产阶级来说,积累是选择的结果,可以自由地投资或消费;而对于工人阶级来说,积累是必需的,这消除了能使现在不再服务于未来的耗费的可能性。资产阶级的个人自由,是能够以不尽合乎理性的方式活动的自由;而在社会主义社会,只有集体被关心,群众所组成的和所创造的巨大数字都与理性一致,社会主义者的严酷也与理性一致。在巴塔耶看来,这一切都使社会主义国家成为了更加高效的生产机器,使它特别适用于在资源有限的落后国家进行占有和发展。另一方面,共产主义也更重视平等。资产阶级对正义的关注是相对虚伪的,只要不损害自己的利益,他们就不会真的反抗。他们真正关心的,只是发展生产力和结束贵族的权力。与此相比,无产阶级对于平等的诉求更加激烈,对于封建地主所代表的自主权的仇恨也更加痛彻。共产主义包含着一种平等的观念,这种观念反对封建社会那种多数人劳动、少数人享用的体现自主权的方式,而要求每个社会成员都是彼此平等的,都拥有享有自主权的条件。然而,在这个问题上,巴塔耶并不同意共产主义的诉求。他认为人在天性上是不平等的,是要追求等级的。共产主义

<sup>①</sup> Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 310.

只是体现了否定主权的自主权,并没有走向对自主权真正的平等享有。而且,即使共产主义的设想实现了,在革命胜利之后、在平等彻底实现之后,自主权也不会成为一个多余的、过时的问題,而仍然是一个关乎每个人生存的根本问题。

巴塔耶看待共产主义的态度是暧昧的,他既认为共产主义代表了时代发展的趋势,又认为共产主义,特别是作为共产主义在 20 世纪的重要代表的斯大林主义,存在着一些根本性问题。就肯定的方面而言,巴塔耶指出,要界定自主权在马克思主义世界中的意义,有必要对比着在封建社会中的主权所忽略了的部分和深深地非人性的部分来得到说明。在这种对比中,巴塔耶着重指出了如下几点:其一,马克思主义对于“人”的重视。从理论上说,相对于受奴役状态和物化状态,共产主义强调价值的归宿在于人,生产不是唯一的价值,生产只是满足人的需要的手段,它应该为人服务,而不是相反。其二,共产主义对宗教维度的消解。共产主义拆解了封建时代的神学支撑,消除了传统自主权的宗教维度。巴塔耶甚至说:马克思主义看待人就如同神学看待上帝一样,马克思主义是用人类学取代了基督神学。<sup>①</sup>其三,共产主义运动对人人平等的追求。自主权,特别是封建时代的自主权,是以社会差异为基础的;共产主义运动则消除人与人之间的差别,而指向一个人人平等的无差别社会,这意味着对传统自主权的消除。巴塔耶认为,这样一种人人平等无差别的状态可以作为历史的目的(ends)。“人人无差别可以作为历史的目的,此时,自主权不是目的,自主权被否定了。自主权不是历史要实现的一种形式,历史只是对阻止人们寻找它的东西的清除。”<sup>②</sup>换言之,自主权是“不在场”的,它更多地体现为人在追求它的过程中,对其对立面的否定,与此相应,作为时代发展的趋势,共产主义的“人人无差别”却是一个可以“在场”的目标。

---

① Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 318.

② Ibid., p. 310.

值得我们注意的是,巴塔耶对共产主义所做出的这三点分析,并不是一种单纯的肯定,在更深入的阐述中,这种最初被肯定的内容就暴露出了它们的欠缺。就第一点而言,共产主义诚然以人为价值归宿,然而,吊诡的是,如果一个人要把生产用于服务自己,他就必须顺应生产的要求,也就是说,必须自弃于物。这样一来,虽然共产主义将自主性价值归于人,但是,正是人为了生产得更好而取消了自主权。因此,“被斯大林作为目的的人不具有自主性品格,他的需求被对应于保证和增长生产而衡量。人是目的,人是自主性的(sov<sup>er</sup>ign),但唯有他放弃自身的自主权(sov<sup>er</sup>eignty)时才如此。”<sup>①</sup>就第二点而言,共产主义消解了宗教的维度,但是,这也使苏联人去寻求完全客观的权力,而不是内在精神维度的等级秩序,其结果就是:“自主权主宰着物;权力的客观性结束了这一点。结束自主权的权力,也物化了自己。”<sup>②</sup>更为甚者,共产主义由于拒斥主体性、追求客观化而把人也贬为客体了。资产阶级将物与主体性混合了起来,共产主义反对这种主体性追求,摧毁资产阶级对“自主性的主观性”的贬低,但是,共产主义却混淆了自主权与资产阶级的主体性,而将敌对态度指向主观性生活,从而反对一切主观性。<sup>③</sup>现实中的共产主义运动作为否定主权的自主权而出现,却最终走向了客观化,追求能量的积累和外在的权力,这就使它偏离了真正的自主权。从根本上说,自主权是内在的,任何外在化的追求都难免偏离自主权的本义。就第三点而言,共产主义对平等的追求,是对封建时代的自主权的彻底消解,然而,共产主义的平等诉求无法真正实现。共产主义的平等并不彻底,因为它并不包括剥削者,平等就意味剥削剥削者,尊重人就意味着不尊重非人。就“平等”本身而言,它和“不平等”一样是彼此等价的观念。在巴塔耶看来,很难说“平等”就比“不平等”

① Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 322.

② Ibid. , p. 357.

③ Ibid. , p. 360.

优越,他尖锐地指出:对“人剥削人”的批评基于人人平等的观念;这正如剥削基于人与人之间价值上的不平等。<sup>①</sup> 就与耗费的关系而言,共产主义反对追求等级差异,其实想要的是“平等的耗费”(egalitarian consumption)。巴塔耶认为,共产主义的实质,就是进行“平等的耗费”,而这却使共产主义的管理者面临着两难境地:要么在追求等级中耗费,要么在战争中灾难性地耗费。<sup>②</sup> 在巴塔耶看来,归根结底,没有什么能让我们否认人性内在的对于等级和战争的追求。正是由于这个原因,巴塔耶认为,苏联的共产主义带来的并不是最终的和平,而是战争的威胁;只是,世界正是在这种战争的威胁之下,才维持着一种动态的和平,获得了持续的进步。

概括巴塔耶对于共产主义展开的讨论,可以看出,他的讨论主要是从自主权思想出发的。在他看来,作为实际表现的斯大林主义,陷入了生产主义的占有和发展,走向了耗费的反面;理论上的共产主义的根本要义,却是自相矛盾的、难以实现的“平等的耗费”。因此,即使迈向共产主义的革命胜利了,人们仍然需要面临如何重获自主权的问题。这种自主权,只有在耗费中才能真正实现,它要求的不是人对于物的经营,而是对于物的超然。巴塔耶的思想到这里开始显露出几分浪漫主义的性质。他没有去剖析资本逻辑内部的运行机制,进而指出资本逻辑所面临的危机和必然归宿;他是通过一种外在的理论构建而使资本世界呈现为一种有限和片面的存在。他的思想中,隐含着对过去的封建时代或原始的生存状态的重视,回避了现代意义上无限向前的进步观念。这种外在的、超然的思想路径,虽能使人获得观念上的明了,但无法对世界历史进程产生实际的指引。或许,正如美国学者 Amy E. Wending 指出的,巴塔耶对“后革命”时代的共产主义设想的质疑,其

---

① Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 336.

② *Ibid.*, p. 427.

实更接近空想社会主义者傅立叶。<sup>①</sup>从根本上说,巴塔耶是不同意将只是作为资本主义之症候的稀缺,以及与之相伴随的生产和平等追求,作为人类社会的构建原则。此外,作为一种宗旨性陈述,在现实的世界形势方面,巴塔耶最终关注的还是人类的和平,具体说来,就是要以和平的方式在危机和战争爆发之前消耗掉过剩的能量;在内在的人类精神方面,巴塔耶关注的是超越物性的人的自主权,这种自主权不是物性的,不是客观化的,不是理性和话语的对象,它最终如同佛家了悟后的释然,只是空无(NOTHING)。巴塔耶用围绕尼采思想的讨论作为《自主权》的最后一个部分,正是基于这样的理论宗旨,他要尝试用尼采思想来替代共产主义思想的某些缺失。巴塔耶指出:“尼采的思想与共产主义同等重要。”<sup>②</sup>巴塔耶以尼采的同路人自居,并认为很多人只是尼采的评论者,但他不是这样的评论者,他是作为和尼采一样的人在进行思考的。经过将尼采思想与共产主义进行对比,巴塔耶得出了这样的结论:“尼采的天才(gift)是唯一与共产主义立场分离的”。<sup>③</sup>随后,借助于对尼采思想的解读,巴塔耶也逐渐呈现了“自主权”的一些关键性内涵。

## 二、作为“空无”的自主权

在巴塔耶的社会历史讨论中,对自主权本身的界定与阐述不断穿插、闪回,当我们收集、总结这些界定与阐述,就会发现其中最为关键的阐述是“自主权是空无”。这句话是对自主权的核心揭示,在此之下,

① Amy E. Wendling. *Sovereign Consumption as a Species of Communist Theory: Reconceptualizing Energy*. Ed. Shannon Winnubst. *Reading Bataille Now*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007, p. 36.

② Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 366.

③ *Ibid.*, p. 373.



又包括了自由意志或否定性、对概念与话语的拒斥、即时性地为自己而活、与宇宙总体相联系等具体内容。这些核心表述与具体内容,基于对人类生存的新理解,表达着生存目的的新要求。

巴塔耶思想的最终目的是人的自主权。但是,这个自主权既不是外在的权力,也不是内在的“至尊”。那么,它到底是什么呢?巴塔耶的回答是:自主权是空无。显然,这是一个看上去有些“无厘头”的回答,让人感觉有几分戏谑的意味。能否理解并阐明巴塔耶的这一论断,成为我们需要面对的一个关键性问题。

对于自主权的深入把握,需要结合巴塔耶的存在论思想来进行。巴塔耶把人的存在方式理解为一种持续否定的“双重运动”,即最初的否定使人摆脱了自然和“动物性”,建立起以理性和生产为核心的“人性”,而进一步的否定则会使人以“圣性”(sacred)的形式向自然的连续性回复和接近。这一点在他的《色情史》中已经有过深入、细致的阐述。在《自主权》中,巴塔耶又再次指出:人类世界是由禁忌与违犯组成的,它体现为一种自相矛盾的冲动系统。“因此,‘人’这个词绝不像头脑简单的人想象的那样意味着一种固定的姿态,使人性得以突显的倒不如说是一种显然不稳定的平衡。”<sup>①</sup>在巴塔耶看来,人就是由相互摧毁的运动构成的一种“不可能的”组合。因此,巴塔耶明确表示不同意传统马克思主义关于人的定义。巴塔耶认为,共产主义(马克思主义)仅以使用和制造工具来定义人。众所周知,恩格斯也的确写出了《劳动在从猿到人转变中的作用》这样的文章。与这种以使用和制造工具或以劳动的观点来定义人不同,巴塔耶的观点却是:区别人与动物的,是基本的行为方式,这体现在日常生活中,体现在社会的各个方面。这是因为,“从动物到人的转变,在于改变了满足需要的方式的禁忌”。<sup>②</sup>禁忌就是人对于自然、对于自身动物性的一种否定和压制,在

---

① Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 342.

② Ibid., p. 339.

此基础上,才能建立使人得以自我确认的人性。由此出发,他还认为,社会阶级的区分并不仅仅在于权利,而更是在于人性化的程度。比如,皇室的令人敬慕的尊严,就不是靠经济权利或政治霸权,而是靠高贵的气质和优雅的风度来维系的。同时,对于不断进行着否定的人来说,禁忌本身也意味着对它的违犯,因此,我们既需要禁忌,也需要抛开禁忌。这种对禁忌或既定规则的违犯,也是自主权的基础之一。概言之,如果说自主权是以对人的存在状态的新理解为基础的,那么,在这种对存在状态的理解中,最为核心的就是从不断否定的角度来理解人。这就是说,自主权意味着人的一种状态,即对既定状态进行不断否定的状态。这种否定体现着人的自主(autonomy);而这种自主,作为自主权的一个环节,是其在人性脱离动物性阶段的表现。“在所有情况下,都是对于自主的渴望决定了人的态度,没有自主就没有人性。”<sup>①</sup>淫秽其实就是动物性,对它的恐惧建立了人性,人性反对我们对于动物性的依赖;然而,人性所建立的世俗世界又很快成了既定的东西,那些计算和劳作,作为人们借以从自然中独立出来的手段,又反过来使人依赖于它们了;“圣性”成为了自主的新原则,这种原则不再是有意识的,不再是人格化的,它含糊而无边际,从人性向连续性回归,但它不再是动物性,而是对工作、对自制的理性原则的破坏。这种不断的否定,这种基于禁忌与违犯的双重运动,构成了人之形成为人的基本机制,也构成了我们理解自主权的最主要的基础。

可以看到,在关于“人性”的看法或人的生存论问题上,巴塔耶提出了不同的想法。资本主义建基于原子化的个人观念,除了孤立的个人,它塑造不出其他类型的社会主体;社会主义的目的,是要解决个人与社会之间的区隔,使个人不仅考虑他们自身的利益,也考虑作为整体的社会的利益。与这两种思路不同的是,巴塔耶另辟蹊径,经由对“色

<sup>①</sup> Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 150.

情”等具体问题的探讨,深入考察了人性的内在机制,它表现为一种动态否定的双重运动,是从连续性中觉醒、脱离而又消解、回归的双重运动。

巴塔耶所说的自主权,正是这种作为不断进行着否定的人,这种进行着禁忌与违犯的双重运动的人的自主权。那么,这种自主权就显然不是一个主体之外的客体,也不再是一种主体之内的、有待被主体占有的对象。如果自主权被客观化,它就会变成权力,而权力的客观性则只意味着对自主性的废除;如果自主权作为一种被把握的对象,它就会变成尊严,或者类似的某种特定状态,而这又会要求一种固定的等级秩序的建立。概言之,自主权既非这种外在的客体,亦非要把握的对象。从领域上说,它是一种主观性(subjectivity);<sup>①</sup>同时,它又是主体与客体的消融;最终,它是向着连续性或普遍性的回归。

关于自主权是一种主观性,巴塔耶有过许多表述。巴塔耶曾说:“自主权从来不是真正客观的,而是与深层的主观性相关”。<sup>②</sup>自主权是基于主观反应的结果;它只有在我们否定、摧毁对象的意义上涉及客观。这种对于自主权的主观性的界定,避免了将自主权理解为宗教地位、军事权威和政治权力的误解。在很大程度上,这只是一种否定性的界定。当我们从积极的方面来理解时,自主权就是一种主观的心灵状态,这种状态不是一个人作为主体与其他作为臣仆的人联系,从而形成一种主权制度,而是主体与主体的感性的、情感的接触,他们以笑、泪和节日的喧闹来进行交流,这种主观性从来不是话语性知识的对象。当

---

① 对于 subjectivity 的译法兼有两种,即“主体性”和“主观性”,其中,哲学界多取前者,语言学界多取后者。关于这一问题的详细讨论,可参阅 刘瑾:《语言主观性的哲学考察》,《外语学刊》2009 年第 3 期;吴彩霞:《西安讨论主体性问题》,《哲学动态》1991 年第 8 期等。在本文中,为了反映出巴塔耶思想中消解人类之“我”的意蕴,回避主体性概念可能包含的实体性含义,我们选择以“主观性”作为主要译法。

② Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 237.

我们理解这种主观性时，才能理解巴塔耶所说主体的意义及其与自主权的关联。正是基于这种对主观性的重视和强调，巴塔耶才能说出“共产主义把人贬为客体；尼采使主体解脱”这样的话。<sup>①</sup> 巴塔耶自主权思想的重要来源之一是尼采的思想。在巴塔耶看来，尼采的思想是达到思想之界限的思想，尼采的天才是不受限的、自主性的和主观性的天才，对此，巴塔耶也曾以“海滩景象”为例阐述自己的独特理解：在明月照耀的夜晚，海风轻拂，波浪阵阵，万物浑然一体，就其本然状态而言，我是陶然忘我的，唯有当我要思考时，我才被从这种景象中抽身出来。<sup>②</sup> 那种本然状态，是比思想更为根本的。即使当我从这种本然状态中抽离，对自己进行反身思考时，作为被反观的客体之我，其内容也是主观性的。显然，从巴塔耶所理解人的存在来看，首先是连续性或总体性，其次是主观性。自主权是以人的存在为地基的，因此，自主权也毫无疑问必然是主观性的。在巴塔耶看来，相对于基督教的神学和共产主义的人学而言，尼采能够给我们的启示之一就是，没有任何可以从物、从客体、从对象得来的自主权，自主权只能是主观性的。尼采对于基督教道德的颠覆、巴塔耶运用尼采思想对共产主义所做的对比，其实就是要使这种主观性彰显出来，就是要使主体从客观性的误区中解脱出来，而这种自由了的、解脱了的主体，才是真正自主性的。

主观性并不意味着坚持主体的地位；实体性的主体概念，其实仍然是主观性被客观化了的表现，主观性拒绝陷入这种主体概念，它坚持着更为彻底的主观性原则。这种主观性，具体说来，是思想和语言所由出发的地方，是在浑然一体中抽身出来的勉强之思的起点。“人是思想（语言），他只有通过自主性的思想，才成为自主性的。”<sup>③</sup> 自主权的领域是主观性，这不仅是对人的生存的智识起点的标明，对其以思想和语

① Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 368.

② Ibid. , p. 378.

③ Ibid. , p. 381.

言为存在方式的有限性的承认,而且更是为超越这种生存方式的有限性并使之向着连续性回归奠定了基础。

作为自主权的领域的主观性,意味着传统意义上的主体与客体的消融。巴塔耶曾说:“自主性思想考虑不被当作物或对象把握的自主性的时刻,以及与古代主权相对立的时刻。自主权思想,在尼采著作中首次得到表达,他设想了从物的世界(客观活动)和从主体的完全的脱离。它包含两个方面:一是主体的解脱;二是客体的解脱,从而与之相联的主体能真正解脱。”<sup>①</sup>所谓主体的解脱(free),意味着之前的被知识和语言宰制的主体不复存在。巴塔耶的语言观是通过语言的耗费试图达到语言之外,巴塔耶知识观也是以明确的批判性为特征。在巴塔耶看来,知识既是奴性的,也是不充分的。知识会让我们接受奴性,因为知识总是意味着要接受这样一种生活方式,即我们的此时此刻不能以自身为目的,每一时刻只有在随后的某一或某些时刻那里才能获得意义。此外,知识是与生命体验本身相隔离的,在知识积累的同时,与知识相应的实际的存在却消失了,因此,我们可以说,没有不带盲区的知识,或者说,没有不无知的知识。因此,巴塔耶提出了“非知”。尽管如此,他要做的,事实上并不是要破坏或弃绝知识,而是要扩展知识,让它能够对那些本应属于其领地却往往被排除在外的事实做出回应。这就涉及到客体。所谓客体的解脱,是指那些外在于主体、与主体相对立、作为有待被知识把握的对象的客体不复存在。客体消解之后,主体才能真正消解,两者其实是一体的、同步的。在实际的人类活动中,客体的消解,正是耗费的过程所要完成和体现出来的。耗费就是使客体消解,使主体与客体之间的联结脱离,进而使主体不复为主体。此时,主观性作为一种视角和领域取代了主体的位置,自主权成为对这种主观性的标识。因而,我们所要阐明的人类的自主权,事实上就不再是

---

<sup>①</sup> Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 428.

“作为主体的人类”的自主权,而是充满内在张力的“作为整体的人类”的自主权。这种自主权,不再设定外物并向它屈服,而是自身为其自身存在的凭据。

主体和客体消解之后,就是向着连续性或普遍性的回归。这种连续性,不是主体之外的连续性,而是作为主观性之基础的、作为本然状态的连续性。在这种连续性中,没有“我”,没有物,没有语言,没有时间,而只有生命的活的体验本身。自主性的主观性仍然与宇宙、与总体相联系,而且,这种联系不必再像封建社会那样以集中于“王”的方式表达出来。如果我们再以“海滩景象”的例子来加以说明,那就是一任自己沉浸于月光、微风、海浪、沙滩共同组成的美景中,陶然忘我,无思无言,放弃那种有所“觉醒”的反身思考,放弃对这种美景进行描述和表述的尝试,不再从浑然一体的美景中抽离,只是活在此刻,享受此刻,只有此刻。或许,这是只有诗意而无诗的时刻,是真正拥有自主权的时刻。此时,正如巴塔耶在探讨对禁忌的违犯时所描述的体验:“我不再是我,而是自失于其中的无限”。<sup>①</sup>这时,我们已消解了那限定和形成自我的有限性,更谈不上从事占有和谋划,这是经由耗费所最终达到的时刻或境界。

这种连续性或普遍性,同时又是空无。当我们说到连续性或普遍性时,我们仍然可能在将它作为一个客体、对象或物来把握,为了避免这最后的误解,巴塔耶反复提到“自主权是空无”的论断,并用这句话作为《自主权》一书最后的警句。在此之前,巴塔耶曾明确地说:“我是空无,这种对断言的模仿是自主性的主观性最后的话,它使自己从屈从于物的领域解放出来。”<sup>②</sup>应当注意到,“我是空无”或“自主权是空无”这样的话,是一种“模仿”。换言之,它仍然在用语言表述,这个句式仍然在把一个不能作为客体、不能作为对象来把握的东西勉强当作一个

① Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 115.

② Ibid., p. 421.

客体、一个对象来讲述。然而，“空无”无疑是一个十分独特的词，这个近乎无所指的词使我们有可能去领悟在词语尽头、在物之外的领域，至少，它标明了客体、对象的无效。“自主权是空无”，正是以一种陈述客体的方式，陈述了客体之外的东西。至此，我们也就不难明白巴塔耶在《自主权》的第一部分就曾说过的那句话：“自主权是空无，我努力要说的是，把它作为一个物是多么笨拙（却又不可避免）。”<sup>①</sup>在这个意义上，巴塔耶的写作的确是一种语言的耗费，是用语言消解语言自身，并以此来指示出语言所“不可能”指示的东西。而从思想的内容上来说，巴塔耶所关注的也正是这种不可能，也就是那在界限之外的维度。耗费，揭示的是物性之外的维度；自主权，揭示的是基于物性的奴性之外的维度。

自主权是巴塔耶思想所要求的理论指归，或者说，是其在生存目的或生存指向上的诉求。自主权思想最初是与耗费思想联系在一起的。耗费看似是从物或从经济问题着手的，离自主权有着遥远的距离，但是，事实上，作为人类生存的基本境遇，巴塔耶正是在与物打交道中、在经济领域中看到了自主权最直接和最基本的运用。哈贝马斯在谈到巴塔耶的耗费思想时就曾较为准确地指出：“这是一种非生产性的消费形式，从单个商品占有者的经济视角来看，它是一种损失，但它同时能够实现和证明人的自主权以及人的本真存在。”<sup>②</sup>显然，在对物的慨然挥斥和对有用性的超越中，人失去的是片面化的、奴性的生存，而获得的却是自身完整而本真的存在。简言之，耗费最终通向自主性的生存。这才是耗费的最根本的意义和最终的目的。就自主权本身而言，它又是“空无”。它不是一个客体或对象，而是一种境界。“空无”意味着无物无我，它消解了作为有限主体的“我”的观念，也消解了与这种“我”

---

① Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 256.

② 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东等译，译林出版社 2004 年版，第 261 页。

相对应的作为征服和占有对象的“物”；“空无”也意味着无思无言，它超越了理性之思，而诉诸于向着自然整体回归的生命本身，它用语言消解语言，以此表达着语言的界限之外的内容。这种无物无我、无思无言的境界，正是自主权的“空无”含义对于西方现代性要素的祛蔽，也是对于从物性中解脱出来了的人自身的生存方式的思考与探索。对于这种自主权的追求，揭示着人类的本真性生存的基本趋向，它不仅在资本主义和社会主义的时代有意义，就是在后共产主义的时代也会有意义。巴塔耶在讨论“大革命”时就曾指出：人类在平等之后并非不再需要自主权，这种自主权与资产阶级的对物的奴性相对立，“自主权是每个人的条件，既非时代错置的也非无关紧要的”。<sup>①</sup>在这个意义上，自主权已经不再是对封建价值的简单怀旧，而是对人类本真存在的开拓与追求。相应地，其中所包含的人与物关系问题和人自身的生存方式问题，作为我们领会自身存在的一个直接的着眼点，也成为比进行具体的制度性设计更为基本的一个问题，它有可能影响到我们每一个人对于自己的生活和生命意义的理解，并使有机会去寻求比维持生计和实现“自我”更为根本、更为彻底的目的。

（作者 第二军医大学人文社科部）

---

<sup>①</sup> Georges Bataille. *The Accursed Share II The History of Eroticism III Sovereignty*. Trans. Robert Hurley, New York: Zone Book, 1993, p. 282.



# “是”和“不是”<sup>①</sup>

——卢西安·哥德曼悲剧辩证法的基本特征

刘 芳

**内容摘要:**对于绝对、总体性的追求是人的天性,然而,作为一个有限者,如何面对现实世界与理想世界的分裂?思想家的任务就是寻求一种能够缝合“本真生活(应是)与现实生活(所是)裂痕”的方法。作为一个西方马克思主义者,卢西安·哥德曼对于这一问题的解决诉诸一种悲剧辩证法。本文的主要目的是对这一思想的基本特征进行描述和评论。作为一个悲剧辩证法家,尽管“不是”常常萦绕心中,但是,哥德曼总是坚持说“是”,努力实现“应是和所是、悲剧和希望、历史和结构、政治和方法”的辩证统一。

**关键词:**悲剧辩证法 应是 所是 悲剧 希望 历史 结构  
政治 方法

对于一种辩证方法的诉求是哥德曼整个思想志业的核心,他一直希望能够实现“理想的本真生活”(应是)与“现实的日常生活”(所是)的辩证统一,创造出一个综合“事实”与“价值”的科学的辩证总体性方法。但是,他的悲剧辩证法思想并不是大刀阔斧的开山之作,而是始终小心翼翼地各种极端观点之间寻找真理的位置。对他而言,辩证精

---

① 本文系作者主持的中国博士后科学基金项目:《革命还是信仰?——十字路口的卢西安·哥德曼》(2012M520854)的阶段性成果。

神的首先特征就是要抓住链条上的两个对立面,同时总是保持警惕避免走向这一面或那一面。<sup>①</sup>简言之,“是”和“不是”是哥德曼辩证法思想的根本特征,因为,“对于一切辩证思想来说,应当避免的一个最大的过失,就是明确地说‘是’或者‘不是’。恩格斯曾经写道‘是,是’,或者‘不是,不是’就是搞形而上学——这不是一个褒义的法。唯一接近人类现实的方式——帕斯卡尔早在恩格斯两个世纪之前所认识的——就是说‘是’和‘不是’,并且将两个极端结合在一起。”<sup>②</sup>因此,避免“过犹不及”,时刻保持“中庸之道”是哥德曼辩证法思想的总体特征。

## 一、“应是”和“所是”的同一

哥德曼悲剧辩证法的突出特征,是实现“理想的本真生活”(应是)与“现实的日常生活”(所是)的辩证统一,即始终坚持超越维度对于现实生活的重要性。哲学的主题就是对于本真生活的渴望,简言之,就是抗议现存的现实社会,渴望更美好的世界。“应是”往往被规定为人类生活理想化的本真存在状态,这是一种本质性的价值预设和超越性的引导范式。在基督教的神学框架中,这种价值预设被规定为上帝创世之初,人和上帝之间的和谐关系,人在伊甸园,在上帝之城中的本真状态,这种彼岸性、超越性的价值追求成为有信仰之人终生不变的追求;在后来的资产阶级启蒙思想中,又被设定为人的天然本性(自然性),它们都是一种“应是”。而“所是”则代表了现实的日常生活与人的世俗存在,相对于人的理想状态,这种“所是”往往是败坏的与蜕化的,在现世的物欲与罪恶中,人总是处在非人、物化的状态下。启蒙思想家批判神学家对于彼岸王国神学上的诉求,而主张在现实生活中就可以实

① 哥德曼:《马克思主义和人文科学》,罗国祥译,安徽文艺出版社1989年版,第54页。

② Lucien Goldmann, *The Hidden God*. Translated from the French by Philip Thody. London: Routledge & Kegan Paul. 1964. p. 169.

现自己的天然本性,实现地上“天堂”——资本主义,而后来的马克思主义者们则主张只有消灭了私有制,到了共产主义这一人类理想社会,各种异化现象才能真正消失。总之,这种“应是”与“所是”的逻辑张力是交织于理想与现实之间的重要力量,也是哲学的永恒主题。古往今来无数先贤大哲的理论使命就是为了寻求弥合两者裂痕的方法,这种逻辑张力构成了整个人类思想的指导范式。

自苏格拉底之死以降,哲学家们与现实之间就明显存在着一种紧张的关系,尤其是与他们所生活的社会现实之间。哲学与现实的对抗源于其自身的原则,因为,哲学反对任何盲目抱守传统和在生存的关键性问题上的退缩。哲学已经担负起这样不愉快的任务:把意识的光芒普照到人际关系和行为模式之上,而这些东西早已根深蒂固,似乎已经成为自然的、不变的、永恒的东西。哥德曼认为,哲学家的任务就是揭示出这种日常生活中“常识”的种种偏见,还原事物的本来面目,实现“所是”向“应是”的转变。其实,早从帕斯卡尔、经康德、黑格尔到马克思,直到列宁,始终都在思考人的生存的两重性(“应是”和“所是”),即“人作为一种存在,既生活于一个既定的世界之中,与此同时,他又能超越这个世界,能从内部改变它并且以此为他的起点。”<sup>①</sup>只不过在不同的思想家那里,对此的解决途径不同。

哥德曼对于这种“应是和所是”同一性思想的强调,首先体现在他对于总体性范畴的追求。哥德曼认为虽然这种总体性思想在不同的思想家那里有着不同的概念形式,但是,无论是帕斯卡尔的上帝,康德的宇宙和人类共同体,还是马克思、卢卡奇那里的共产主义和全人类解放,或是皮亚杰的有意义的结构,主客体的平衡过程等,其基本功能都是相似的,那就是一种处理矛盾、冲突和对立的综合能力,即必须在丰富、复杂的事物中寻找整体性、平衡性和协调性的思想核心或思想路

---

<sup>①</sup> 哥德曼:《文学社会学方法论》,段毅、牛宏宝译,工人出版社1989年版。第129页。

径,从而达成对立物最终的动态统一。

哥德曼认为在帕斯卡尔那里,个人要实现这种“应是和所是”的同一,只能“在现实世界中批判世界”。现实世界充满了罪恶和荒诞,对于超越价值有追求的人必须要克服这种种“玷污”,但是,这种同一却也无法诉诸“归隐山林”,因为,如果一个极端信仰者对于现实世界采取完全漠视的态度,这也是违背上帝的意愿的。在上帝“在”与“不在”这两种极端之间,哥德曼认为,人也应不倾向于选择或者靠近任何一极,他的整体的、综合的、辩证的体悟到“在”和“不在”的同时并存,即在物质世界内部自相矛盾地拒绝世俗生活,这是其辩证法的要义所在。在他那里,隐蔽的上帝并非有时存在、有时不存在,而是始终存在和始终不存在的。这正是表现了绝对的道德准则与现实存在的共存性的深刻冲突,人的悲剧性正在于他面对理想与现实时的矛盾:既不能躲进“上帝之城”,也不能热衷现实物质世界的斗争,更不能通过绝对精神的历史性展开来达到(因为人总是有死者)。总之,人生就是一场悲剧。

而对于康德来说,要实现应是和所是的同一,只能诉诸宗教。但是正如哥德曼所言,康德的上帝也只是一种实践上的预设而非物理或形而上学上的存在。批判哲学的前提是人作为一个有限的存在,其本真的天性就是对无条件者、总体性、至善和上帝王国的追求,然而凭借个人自身的努力将永远无法实现,因此,就寄希望于一个超验的存在来帮助人类实现这一诉求。然而,康德的这种总体性只能在美学领域实现,历史哲学在他那里还无法实现作用。但是,哥德曼认为,康德所属的批判哲学是现实马克思主义辩证法的重要一步。因为,康德历史哲学中的两个重要范畴构成了后来黑格尔和马克思历史哲学的萌芽:“‘自然的隐蔽计划’(hidden plan of nature)是黑格尔‘理性的狡计’(cunning of reason)和马克思历史必然性的第一个表现形式;康德的‘敌对’(antagonism)概念后来演变成为黑格尔的辩证矛盾和马克思的阶级斗争。”<sup>①</sup>

① Lucien Goldmann: *Immanuel Kant*, London, New Left Books, 1971, pp. 218-9.

一言以蔽之,哥德曼认为帕斯卡尔、康德的相关思想是实现马克思主义辩证法的重要渊源,只不过,对于一个马克思主义者而言,他对于改变这种“所是”状态的途径不再诉诸超验的力量,而是基于人类集体的共同努力。但是,有必要指出的是,不同于一般的西方马克思主义者对于资本主义社会现状总是采取完全否定和批判的态度,哥德曼总是坚持某些“有用性”。在他眼中,资本主义社会所奉行的某些价值观,诸如自由、平等、博爱、宽容等理念是整个人类社会的精神财富,它们并不会随着资本主义的灭亡而彻底取消,而是作为某种文化底蕴亘古长存。

有批评者指出哥德曼的这一思想,在政治上只能走向一种保守的资本主义道路。对于资本主义的“爱恨交织”使得他所有的论证必将导致一个结论,那就是认为在某种意义下,社会主义比资本主义更难以跟个人自由获得调和。现实社会主义已经走到了共产主义理想的反面,沦为它的敌人,而资本主义对于启蒙思想的传承无疑使得它更符合人类社会的目标。由此可见,从哥德曼对政治以及政治组织的看法中,我们可以感觉到他似乎在主张某种接近人文主义式的资本主义的东西。但是,我们也必须看到哥德曼的这一思想是比较“现实”和“理性”的,暴力革命对于所有人来说,都是一种灾难和悲剧,对于任何社会形态的颠覆都必须“去其糟粕留其精华”。哥德曼所追求的“保守的改良主义”路线也有其现实的根基和意义。

哥德曼的悲剧辩证法总是在不断探求实现“应是和所是”的同一,这一思想涉及的核心问题就是对于人本身的认识。正如苏格拉底所言,认识真理的第一步是“认识你自己”。我们只有对自己有一个比较确切的认识,看自己合乎中道,我们才有可能认识真理。哥德曼继承帕斯卡尔的观点,作为“会思想的芦苇”,人的真正伟大之处在于知道自身的有限性。就个人而言,随着知识的日益丰富和阅历的增长,我们总是愈发感到自己的空虚和无知,总是感到生活的无奈和人性的悲剧。这种有限性首先源于我们在自然界中的位置:对于无穷而言就是虚无,

对于虚无而言就是全体,是无和全之间的一个中项。因此,“就让我们认识自身的界限吧;我们既是某种东西,但又不是一切。我们得以存在的事实就剥夺了我们对于第一原理的知识,因为第一原理是从虚无之中诞生的;而我们存在的渺小又蒙蔽了我们对无限的视野。我们在各方面都是有限的,因而在我们能力的各方面都表现出这种在两个极端之间处于中道的状态。……我们既感觉不到极度的热,也感觉不到极度的冷。一切过度的品质都是我们的敌人,并且是不可能感觉的:我们不再是感觉它们,而是忍受它们。过于年青和过于年老都有碍于精神,教育太多和太少也是一样;总之,极端的東西对于我们仿佛是根本就不存在似的,我们根本就不在它们的眼里:它们回避我们,不然我们就回避它们。”<sup>①</sup>因此,人之为人的根本是因为他既伟大同时又渺小,既强大有力同时又软弱无能。人在现实中处于两极中间的摆动位置,根本无力接近这一极端,也不能接近另一极端。

人性最大的悲哀就是“生活在别处”,人们总是在对过去的回忆和未来的希望中过活着现在。假使每个人都检查自己的思想,那他就会发现它们完全是被过去和未来所占据的。我们几乎根本就想不到现在;而且假如我们想到的话,那也不过是要借取它的光亮以便安排未来而已。现在永远也不是我们的目的:过去和现在都是我们的手段,唯有未来才是我们的目的和希望。因而,我们永远也没有在生活着,我们只是在希望着生活;并且既然我们永远都在准备着能够幸福,所以我们永远都不幸福也就是不可避免的了。<sup>②</sup> 这里笔者想到曾经看到过的一则小故事,感触颇深,大意如下:一对贫贱小夫妻,日子过得清贫却互敬互爱,蜗居在租借的小房子中也自得其乐。直到有一天,海子式的梦想——在海边拥有一所面朝大海,春暖花开的大房子成了他们更加幸福的目标。于是,两人开始拼命挣钱,加班应酬越来越多,随之而来的

① Blaise Pascal, *Pensees*. Trotter, W. F. translator, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI p. 13.

② Ibid. ,p. 33.

是相互指责,争吵不断……当他们终于有足够的钱去海边买大房子的时候,他们已经不睡在一张床上了。这就是我们的生活现状,我们总是在别人的眼光中生活,羡慕别人的生活和状态,总是埋怨自己现在的生活。然而,为什么我们总是很难享受自己的生活?为什么不能明白,其实在别人的眼中,我们现在的生活也是别人所羡慕的?人们总是以“人心不足”为理由,可是,人的心灵为什么总是被太多的欲望所牵扯呢?为什么不能好好珍惜现在的生活呢?这不是某个个人的品性问题,而是蕴含着一个深刻的哲学问题,因为它关乎整个人性的根本。或许,这正如基督教教义所言,人从一出生就是有罪的,因而在现实生活中我们就总是要受苦受难,总会受到各种问题的困扰,无法获得安康幸福,也永远无法获得内心的安乐平和。我们只不过是谎话、荒谬和矛盾的集合体而已,我们在向自己隐瞒自己并向别人矫饰着自己,这就是人的本真状态。孔子所谓的“从心所欲而不逾矩”的状态并不是人所能达到的,它永远是一种目标。

这就导致了“应是和所是”的裂痕,事实上,这二者原本就是两个领域,要实现两者的同一,或许永远都是一个幻想或乌托邦,但是,这却正是人的本性所致。正如哥德曼所言,明知不可为而为之的勇气和行动是人之为人的根本,有限之人对于无限的追求,是整个批判哲学和马克思主义哲学的根基。康德曾言,真正的友谊难得,但不妨碍人们去追求;真正的德性难得,但现实中的人、国家在现有的条件下却不能没有道德的追求。理想世界(应是)总是促使我们不断改善现实世界(所是)的种种不足,因而,即使怀有一丝希望,我们也应该行动!对于马克思主义者的哥德曼而言,正如上帝隐蔽了一般,无产阶级作为革命的主体也已经隐蔽了,那么,对于共产主义理想的实现只能寄托于“打赌”之上,现实本身无法保证确定性的获得,但是行动本身却会给我们带来希望。因此,正如贝克所言,“人们不得以不可实行为理由去拒绝康德的道德哲学;相反,人们应当把他理解为对当前文化潮流的警告,这些思想已不再去追求在人间建立神的王国(康德的目的王国)这一

理想了”，<sup>①</sup>这也同样适合于哥德曼的悲剧辩证法思想。总之，这种交织于“应是与所是、悲剧与希望、确定性与可能性”的张力是哥德曼辩证法思想的突出特征。

## 二、悲剧和希望的同一

哥德曼悲剧辩证法的另一个重要特征就是蕴含着一种“悲剧和希望”的同一。他是从悲剧世界观的独特视角来阐述其辩证法思想的。这里需要指出的是，这种悲剧观是在批判、继承黑格尔和席勒悲剧观的基础上酝酿而成的，它有别于希腊古典戏剧艺术的现代“悲剧观”，它不是一种文学艺术上的使用手法，而是对人类社会现状的深刻反思。黑格尔的悲剧观具有浪漫的喜剧色彩，历史的主体是“绝对精神”而非“个人”，因而，在历史的长河中，“绝对精神”这种类的理念是永远不会灭亡的，因而悲剧本身永远是有希望的。而歌德和席勒的悲剧观思想，却表明了虽然悲剧是个人无法掌握的，是由“看不见的手”或“上帝”操控的宿命，但是人在悲剧面前却不是无能为力，而毋宁说是悲剧主体自由选择的结果。因此，这种悲剧情感重新确立了人的主体价值的精神力量和历史责任。崇高和悲剧使我们不断记起做人的尊严，正如帕斯卡尔所言，人的伟大之处就在于“知道”自己的可悲。黑格尔悲剧历史观的结局虽是喜悦的，但在这种绝对精神的自我展开上意味着历史本身是封闭的，人在历史当中是无能为力的，只需要安心等待历史本身的自然前进，因此，无所事事的现代人是始终走不出现代性的牢笼的。席勒的悲剧观虽然结局是悲伤的，却能激起人们在实际生活中的热情，勇敢地自由地走向自己的悲剧人生。黑格尔的哲学为人们提供了理解一切的基础，然而理解了一切也就是消解了一切，其消极的后果是让人变

<sup>①</sup> L. W. 贝克：《我们从康德那里学到些什么》，人大复印资料。刊《外国哲学与哲学史》，1982。



得冷酷无情和麻木不仁。而席勒的悲剧显然没有黑格尔的历史眼光那么深邃悠远,但却实实在在地在呼唤人们变革现实的激情,从而改变现实中的悲剧。因此,从这个意义上而言,与黑格尔相比,哥德曼的悲剧观更接近于席勒。

启蒙以来的现代理性,人与外在世界张力的消失意味着人的精神的萎缩,意味着人丧失了人之为人的根本,意味着人类文化的衰亡和人类的毁灭。然而,以帕斯卡尔、康德为首的悲剧辩证法家,看到了这种危机。他们不仅看到了人本身的对立冲突,也看到了人的认识活动本身的界限,以及现实生活本身的种种危机。悲剧不仅作为一种“单一的和普遍的”,“个人和集体”,“人和上帝”之间的一种深刻的张力,不仅蕴含着人本身是一种对立冲突的矛盾体,理论本身也蕴含着一种二律背反,而这一切也就意味着现实本身也面临着与理想生活的分裂。人之为人的根本就是要实现对超越维度的追求,这种对立冲突为我们提供了解放的途径,现实世界本身是虚幻的,只有通过我们与外部世界、理性与信仰间的联盟,才能实现枯萎精神的复苏和绽放,面朝大海,春暖花开。

在《隐蔽的上帝》和《康德》中,哥德曼充分吸收了帕斯卡尔和康德批判哲学的观点,认为人是一种矛盾体,既不是天使也不是野兽,处于两个极端之间却无力触及任何一个极端。这一思想深受帕斯卡尔的影响,因为,在他看来,人在自然界中的位置是:“对于无穷而言是虚无,对于虚无而言就是全体,是无和全之间的一个中项。”<sup>①</sup>同时,在帕斯卡尔看来,上帝从来不意味着只是宇宙中‘好’的部分,而不包括‘坏’的部分,从来不意味着没有世俗的教诲,没有躯体的灵魂,没有本能和情欲的理性。相反的对他说来,上帝就是包罗万象的,任何事物也不能而且也不应该避开他。上帝就是最强烈意义上的总体性,也就是对立的两个极端和处于中间两个极端的東西。因此,在上帝“是”与“不是”的两

---

① Blaise Pascal, *Pensees*. Trotter, W. F. translator, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI p. 12.

种极端之间,哥德曼认为,人不应该倾向于选择或者靠近任何一极,他应该运用一种总体的、辩证的、综合的观点去体悟到“是”和“不是”的同时存在,即在“现实世界中拒绝世界”,这就是哥德曼悲剧辩证法思想的要义所在。人之所以为人,是因为既伟大同时又渺小,既强大有力同时又软弱无能。与之相对的,世界对他而言,是一切又是乌有,是清晰又是模糊。因此,在哥德曼看来,没有绝对的希望,也没有绝对的失望,一切都是一种可能性。因此,任何一种极端都是不可能的,中庸之道是事物的本质,因为我们所面对的一直是一个既是又不是的世界,矛盾与对立是事物的本性。

虽然,哥德曼看到了现实社会和人性本身的悲剧性,但是正如帕斯卡尔所言,人的伟大之所以为伟大,就在于他认识自己可悲。一颗树并不认识自己可悲。因此,认识(自己)可悲乃是可悲的;然而认识我们之所以为可悲,却是伟大的。只有人这个存在者才能意识到自己的可悲和界限,然而只有对自己有个确切的认知,我们所有的行动才得以可能。因为渺小,而且只有认识到自己的渺小,我们才有实现通达伟大的基石。

同时,人类对于世界的认识本身就是一个悖论。众所周知,人们的认识活动是通过概念进行的,而概念乃是对整体的、流动的、活生生的世界的切割、划分和凝固化。这个世界本身是以整体的方式展示自己特殊的生命力,但是人们将对它的认识诉诸概念,这个活生生的世界就被肢解了,世界的本质不但没有被认识,反而被永久的遮蔽了。从这个意义上可以说,当我们开始运用理性、概念去认识世界时,世界实际上已经变得无法认识了。这就是人们的认识活动必定会面对的悖论和困境。正如尼采所言:“几千年来凡经哲学家处理的一切都变成了概念的木乃伊;没有一件真实的东西活着逃出他们的手掌。这些概念偶像的侍从先生,当他们崇拜之时,他们是在宰杀,是在剥削,——当他们崇拜之时,他们使一切事物有了生命危险。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 尼采:《偶像的黄昏》,湖南人民出版社1987年版,第22页。

因此,人是一种集“有限和无限”的同一体,人的有限性即人的受动性、局限性,它既包括人的生物性,也包括人的认识的有限性和实践能力的有限性。因为不但每个个体的认识水平和实践水平是有限的,任何一代人,任何一个特定时空的集体,如集团、阶级、民族、国家等等,其认识水平和实践水平也都是有限的。而人的无限性则表现在,人永远具有超越和扬弃自己局限性的要求和可能性,总是向往着一个无限美好的本真人类共同体。有限性与无限性的矛盾,推动着人类实践的向前发展,这种矛盾永无终止,是人类精神的根本矛盾。哥德曼对这一问题的解决诉诸“超个人主体”信仰的力量,虽然他认为无产阶级作为革命的主体已经“隐蔽”了,但是,作为一名西方马克思主义者,他依然坚持“个人和本真人类共同体”共同实现的信念。

虽然,哥德曼充分意识到悲剧的威力,但他并不是一个悲观主义者,而如同黑格尔一样,“悲观头脑、坚强意志”。面对未来,他总是充满希望的等待和行动。因为在他看来悲剧本身其实也蕴含着希望,两者也是须臾不可分离的。这一点主要体现在他对本真人类共同体的渴望,对于这一政治希望,他立足于超个人主体的集体努力,依赖于每一个个体对于“真、善、美、圣”的理念都是相同的,这种信仰会促使每个人都去“打赌”未来,并且立足于当下的行动。现代社会已经无法产生确定性的信仰了,哥德曼按照帕斯卡尔的思路,将信仰问题阐述为“打赌”,也就是说,把一个常常静态化的、处于精神领域的问题转化为一个实践问题,信仰并不只是坚信什么,而是这一坚信本身具有强烈的实践意义,它能在不同程度对现实产生干预性的力量。显然,“打赌”要比信仰更有社会能动性。因此,马克思主义思想学说也必然包含有“打赌”,因为马克思主义也有自己的信仰内容,这一信仰就是要以自己的实践改变世界,相信自己能创造未来。有学者指责哥德曼对于马克思主义的理解具有某种将其基督教化的倾向,但是作为西方马克思主义者的哥德曼,说到底只是一个犹太血统的无神论者和理性主义者。

他始终坚持马克思主义者对于宗教的批判：“马克思主义者的信仰是一种对于历史未来的信仰，即相信人类以及通过他们自己，或者更为确切的说就是我们必须以我们自己的行动‘打赌’；一种‘打赌’我们的行动必然成功的信仰。这种超越性所蕴含的信仰的对象不是超自然或者超历史的，而恰恰是超个人的。”<sup>①</sup>

总体来说，悲剧和希望的二元对立总是充斥于哥德曼的整个思想之中。尽管他对共产主义信仰比较乐观，但这也仅仅是他努力要葆有的一种心境和希望，因为无论在现实的层面上还是对历史的思考中，他都看不到共产主义实现的可能。这一点哥德曼其实是意识到的，但他仍要打赌上帝存在或共产主义会实现，这一方面既说明了哥德曼的悲剧观对理性主义和经验论的否定并不在于简单盲目地提倡一种反理性的神学，而是企图实现一种非形而上的超越。另一方面，这也表明，他还是无法为人类提供超越世界的现实的、有力的途径。作为一个理性主义者，他既不相信上帝的存在，也对“超个人主体”的力量持怀疑态度。因此，他只能“打赌”，试图使人能够获得心灵上的平衡和“在世中”的超拔，更为重要的是，是获得一种对现实的批判张力。因为“万一赢了，就会赢得一切，失败了，并不会失去什么”。“打赌说”的确是哥德曼思想中比较有特色和有价值的一方面，蕴含着“悲剧和希望”的对立和统一。然而，这一思想也表现出一种调和性和折中性特征，体现其理论深度上羸弱和不彻底。

正如帕斯卡尔所言，哥德曼认为“我们希望真理，而在自己身上找到的却只是不确定。我们追求幸福，而我们找到的却只是可悲与死亡。我们不可能不希望真理和幸福，而我们却既不可能得到确定也不可能得到幸福。……”<sup>②</sup>幸福既不在我们的身外，也不在我们的身内；它在上帝之中，既在我们身外，又在我们身内。因此，人之为人的矛盾状态，

① Lucien Goldmann, *The Hidden God*, Translated from the French by Philip Thody. London: Routledge & Kegan Paul. 1964. p. 90.

② 帕斯卡尔：《思想录》，何兆武译，上海人民出版社 2007 年版，第 181 页。

人在现实世界中拒绝世界,在“所是”中寻找“应是”的张力,是每一个有理想、有追求的世俗之人的永恒追求。这也是哥德曼在帕斯卡尔、康德、拉辛、马克思、卢卡奇等人身上发现的奥秘。毋庸置疑,哥德曼的悲剧辩证法不是一种绝对的悲剧观,而是蕴含着“悲剧和希望”张力的辩证法。对于希望的渴求总是注定着某种绝望和无奈,但是,悲剧本身却蕴含着某种行动的希望和可能。

### 三、历史和结构的同一

历史和结构的同一是哥德曼悲剧辩证法思想的另外一个重要特征,这主要源于他对存在主义和当时流行的结构主义的反思和批判。哥德曼一直强调超个人主体,而非单个个人的力量在历史中的重要性,历史总是人创造的历史,但是,它不是由个别人随意创造的历史,而是源于特定历史条件下社会集体的产物,真正的历史主体是广大人民群众的心愿和实践活动。因而要始终坚持共时性分析和历时性分析的辩证同一,历史与结构的辩证同一。因为所有的历史的创造都是在给定的条件下进行的创造,谁都不可能站在历史的源头去假设一切问题都刚刚开始。因此,哥德曼认为要理解历史就必须首先了解它的创造主体的精神结构。在《人文科学和哲学》中,哥德曼明确指出,“每一个社会事实都是历史事实,反之亦然。”社会结构和历史变化的共同分析是必须的。

在《被隐蔽的上帝》的序言中,哥德曼就指出他的方法的关键是:“本书的中心思想是:人的行为始终构成全面的意义结构,这一结构同时具有实践性、理论性和情感性的特征,并且只有从接受某一系列社会准则基础上的实践角度来说,才能对这种结构进行实际有效的研究,也就是说才能同时解释它和理解它。”<sup>①</sup>这就是说,历史与结构的同一是

---

<sup>①</sup> Lucien Goldmann. , *The Hidden God*, trans. by Philip Thody, Routledge &Kegan Paul Limited, 1964. p. ix.

哥德曼方法论思想的突出特征。哥德曼的这一思想与孔德对社会学的区分很相似,后者主要分为两个方面,一是“社会的静态学”,即将社会看成是一个直接给与的结构,研究其中的每一个因素,这是一种共时性分析;二是“社会动力学”,即要寻求产生这一社会结构的历史过程,这是一种历时性研究,两者是同一的。

哥德曼在《卢卡奇和海德格尔》一书中,明确指出,“海德格尔已经告诉我们,在卢卡奇的总体性范畴中,已经发现了存在的范畴。存在并不是最普遍、最空洞的范畴或概念。事实上,它不是一个概念,而是此在加以询问的一种基本的实在,具有时间性、意义性和历史性的特征。”<sup>①</sup>这就意味着总体性、存在和历史这三个范畴是紧密相关的,因为“在《存在与时间》中,历史是本质性的,存在的意义和本真性只有在历史的谋划(project)中才能实现。”<sup>②</sup>而在《历史与阶级意识》中,总体性的意义的实现也具有历史性特征,并且只有无产阶级才能构成这一历史主体,才能实现历史的进步。因此,在哥德曼看来,总体性和历史概念是《历史与阶级意识》的题中之义,那么存在和历史概念就构成了《存在与时间》的主导性范畴。“两者与历史的关系,两位哲学家却又以一种完全不同的方式表现出来。虽然有很大的不同,但是两人都承认,是对黑格尔哲学的一种批判性回归。”<sup>③</sup>

对于历史维度的关注是哥德曼方法论思想的突出特征,在哥德曼看来,对于哲学著作的研究首先就必须将这一体系的基本因素与作者所属的社会集团的社会条件的产生和发展联系起来,而不仅仅与作者个人的生存环境相联系。这就涉及哥德曼自己的研究方法,即总体性的研究方法,强调整体的重要性。因此,“对于一个生活在社会中的人来说,完全与经验分离是不可能的。这不仅会导致唯我论而且事实上

① Lucien Goldmann, *Lukács and Heidegger*, translated by William Q Boelbower. . Routledge & Kegan Paul, London, 1977. p. 40.

② Ibid. ,pp. 48-9.

③ Ibid. ,p. 41.

会使得与所有的思想都分离开。”<sup>①</sup>因此,对于哥德曼而言,只有将事实放进一个历史的总体之中赋予意义,才能使之得以理解,因此,事实判断和价值判断是同一的。每一个事实都应被看作是价值的集合,其本性是社会的并且是由个人意识组成的,另一方面,所有的价值,都具有某种绝对和普遍的有效性,它是由人类历史中的历史地位即特定的社会和经济结构所决定的。因此,“所有的价值本质上是由事实为基础的,而相反,事实在结构上又与价值密切相关。”<sup>②</sup>两者是同一的,但是,这里需要强调的是,在哥德曼看来,这不是一种绝对的完全同一,而是有差异“部分”同一。对于事实的认识暗含着某种价值判断,同时价值判断本身必须依据某种事实。因为只有将对事实的判断放进一个不断变化发展的结构总体中,才能获得对于总体即真正的事实的理解,同时价值判断是以事实为基础,这又蕴含了历史主体自身的特殊性。但是,哥德曼并没有遵从卢卡奇的观点,将历史的变更交付给无产阶级的暴力革命,而是和海德格尔一样,将进步、衰退从历史性范畴中剔除,而只称历史的本真性和非本真性,历史本真性的实现最终依赖超个人主体的“打赌”。

对于结构维度的关注是源于哥德曼对皮亚杰发生学认识论的吸收,以及批判当时流行的结构主义的基础上形成的,后者他称之为一种非发生学结构主义,即认为它们“发展了一种将历史、人和拒绝旧偏见的意指降至次要地位的思想体系,向我们推荐一种唯一的以方法手段的组合为中心的文化,但又没有对目的与价值的任何关注。”<sup>③</sup>这就是说这种结构主义的主体是语言、精神或社会结构,而人只是结构的角色、功能。因而只要实现对于语言和结构的科学分析,就能够实现对于

---

① Lucien Goldmann: *Immanuel Kant*, London, New Left Books, 1971, p. 124.

② Lucien Goldmann, *Lukács and Heidegger*, translated by William Q Boelbower. . Routledge & Kegan Paul, London, 1977. p. 109.

③ 哥德曼:《马克思主义和人文科学》,罗国祥译,安徽文艺出版社1989年版,第22—3页。

意指的把握。哥德曼对此是坚决反对的,他曾戏称,“结构不上街”。在他眼中,“一切哲学思想的主要对象都是人,人的意识和人的行为。说到底,凡是哲学都是一种人类学。”<sup>①</sup>而且,在哥德曼眼中,这里结构的主体不是单个的个人,而是从历史和文化的角度,代之以一个集体主体(超个人主体)。哥德曼认为“社会集团是历史运转的真正主体。”<sup>②</sup>换句话说,历史的真实主体是在一定历史条件下的现实活动中的人类群体,正是无数群体的成千上万次的有意义的行动才构建了历史。但是,哥德曼对于这一集体主体的认识,也体现了某种难以克服的“悖论”,他一方面遵从卢卡奇的观点,坚持这种集体主体的重要性,另一方面,又在质疑这种集体主体在现实中的实存性。

哥德曼的方法论思想不仅仅重视集体主体在历史中的能动作用,而且重视由主体能动作用创造的整体结构。这种结构不是预先构成的,而是进行集体活动的人创造的,并且是在历史的进程中不断转换着的结构。他的这种思想也直接来源于皮亚杰,后者认为,结构“不是天赋的,也不是偶然发生的,而是构造成的。”<sup>③</sup>同时,哥德曼指出:“结构不是一成不变的和永恒的,而是构成一种发生源的结果。”<sup>④</sup>总之,结构和整体是发生学的,因为总体是“辩证思想的首要原则”,因此我们不能将结构看作是一个静止的现在,而是动态的,是过去、现在、未来的时间过程。

哥德曼的这一思想是在批判和反思当时流行的结构主义的思想形成的,正如他所言,“结构不仅仅是形式,如同现代结构主义者所认为要排除掉功能、主体和发展。同样的,当我们说客体的转换,不是如

① 哥德曼:《马克思主义和人文科学》,罗国祥译,安徽文艺出版社1989年版,第197页。

② Lucien Goldmann. , *The Hidden God*, trans. by Philip Thody, Routledge & Kegan Paul Limited, 1964. p. 7.

③ 皮亚杰:《结构主义》,倪连生、王琳译,商务印书馆1984年版,第46页。

④ 哥德曼:《马克思主义和人文科学》,罗国祥译,安徽文艺出版社1989年版,第100页。



实证主义所认为的,是历史进程中客体的转变,或知识的进步,而是指在集体主体和历史世界间有意义关系的转换,换句话说,即客体的功能性。”<sup>①</sup>因而,对于历史客体的研究必须诉诸一种结构的分析,必须与实践的功能性价值联系起来。简言之,如果人们认识到这种客体功能性的基本特征,就不会再承认具有什么一般的和永恒的形式,而是要“与时俱进”,要在历史不断重复的一般和抽象的形式之上给予不同的内容。总之,哥德曼认为“如果我们想理解历史,我们就必须把它看作是一个结构过程。”<sup>②</sup>并且这一结构本身并不是静止的,而是相对的,是一个不断发展的历史过程。

另外,对于客体结构的分析,要实现其功能的意义性,就必须将客体放进历史之中。“问题的历史,哲学、人文科学甚至是自然科学(一种特定的范围),就是历史自身的问题。问题的历史表现出主客体之间以及其功能性在集体实践的历史过程中的变化。”<sup>③</sup>对此,哥德曼还举例说到马克思《资本论》的第四部分名为“经济学大纲的历史”,罗莎·卢森堡在《积累资本》和列宁在《国家与革命》中,对积累和国家的历史都有过详细的论述。因而,对于客体(对象)的有效认识,就必须将其放到历史的总体性中,“客体的存在必须与一个主体相关并且与这个主体的实践相关。”<sup>④</sup>对于理论和思想的研究必须要将属于不同阶级和不同团体的实践考虑进来,在卢卡奇那里,就是用通过无产阶级这个中介和功能性关系,从而实现理论与实践的统一。

历史是由人类主体行为建构成的能动的社会总体结构,人不是在这种结构之外,而是在这种结构之中。历史正是由人的行动能动所建

---

① Lucien Goldmann, *Lukács and Heidegger*, translated by William Q Boelbower. . Routledge & Kegan Paul, London, 1977. pp. 72-3.

② 哥德曼:《文学社会学方法论》,段毅、牛宏宝译,工人出版社 1989 年版,第 55 页。

③ Lucien Goldmann, *Lukács and Heidegger*, translated by William Q Boelbower. . Routledge & Kegan Paul, London, 1977. p. 75.

④ Ibid. , p. 70.

构发生的,但是,人同时又被这种客观结构所决定。因此,历史的进程是作为行动的主体同化和顺应外部世界的双向建构过程,它是不断变化的平衡过程。哥德曼的这一思想具有某种唯物主义辩证法的特征,他甚至认为黑格尔和马克思都是这种发生学结构主义的先驱。他遵从黑格尔的思想,认为“历史的问题就是问题的历史”,因此,他始终强调历史必须在结构中被认识,在行动和认识论的层面,目的和手段构成一个结构整体与复数主体,通过对它们的研究,实现对历史的认识。

历史与结构的同一是哥德曼悲剧辩证法思想的重要特征。黑格尔、马克思以及弗洛伊德对人的能动精神结构的分析都体现了这种发生结构主义,三人身上可以发现一些共同的因素:一是任何一种人的社会事实都是“主体有意义行为的结果”;二是这些事实只有被纳入一个互动的功能结构之中才能理解;三是这一功能性结构本身是历史发展的。<sup>①</sup> 总之,哥德曼认为,这样一种对有意义的能动结构的人类现象的具体理解的道路,直接的承袭者是皮亚杰。正如后者所言,无论是人的认识结构,还是人所处的生活世界,都是一个历史的辩证总体结构过程,“人既不是一个全能的创造者也不是一个简单的观众;他是一个行动者,一个世界的行动和创造者,并且在这些转变的影响中改变自己。”<sup>②</sup>

#### 四、政治和方法的同一

作为西方马克思主义者早期的代表人物,理论探讨的最终旨趣是为了社会现实。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中曾说的“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”,已经成为后来每一个马克思主义者的座右铭。这一思想的核心涉及的是理论与现实的

① 哥德曼:《文学社会学方法论》,工人出版社1989年版,第52页。

② Lucien Goldmann, *L'épistémologie de Jean Piaget*, in Rd, p. 130.

关系究竟如何？然而，这种提问方式本身就蕴含着一个前提，那就是这两者原本处于分离的状态。但是，事实上，这二者是紧密联系的一个问题。哲学理论研究本身就是现实实践问题中的一个侧面，而对现实问题本身的反思则构成了哲学理论研究的前提，是理论研究的一个有机组成部分。而且，这里所谓的“理论”和“现实”都太过抽象和普遍，需要结合具体的现实状态，进行具体的限定，否则这种关系的阐述将毫无意义。作为一个马克思主义者，对于现实问题的终极关怀不仅是其理论的出发点，更是其理论研究的最终旨趣。哥德曼在南斯拉夫接受的一次采访中明确指出：“总体上而言，我不是纯思辨的哲学家——我根本不是这种人——而只是一个社会学家，一个既想做具体研究工作，也想为人类和社会事实的研究建立一种实证方法的科学家。”<sup>①</sup>由此可见，哥德曼并不是一个传统意义上的学院式的教授专家，而是一个心怀天下忧国忧民的思想家。

哥德曼所属的时代，各种学术思潮都在争相讨论马克思主义的正统性。以卢卡奇为首的西方马克思主义者认为这种正统性仅仅是指方法，而这一方法的核心就是总体性范畴。哥德曼对此深以为然，他也坚称“总体性既是一种方法也是一种渴望”。他的整个思想志业的核心就是为了寻求一种弥合“理论与现实，主体与客体、理解与解释”的科学辩证方法，从而能够实现“现实生活与本真生活”的分裂。他已经充分认识到整个西方文化危机的实质是人的超越维度的丧失，即表现为个人主义理性观的泛滥。因此，要实现人对超越维度的追求就必须弘扬帕斯卡尔和康德的悲剧观思想，这也是马克思、卢卡奇辩证法思想的萌芽和先驱。

然而，何谓方法？近代形而上学的认识论就是以主体和客体的二元对立为前提，或从主体出发，或从客体出发，去寻求达到二者统一的

---

① William Boelhower, B. A. *The structuralism of Lucien Goldmann; The status and problems of method*. Ph. D. diss., University of Marquette. 1976. p. 4.

“真理”之途。方法本身原本是为了寻求真理而人为设置的手段,但是由于科学技术的空前繁荣,方法却又成为了衡量一切的标准。方法成了目的,而真理却被人疏远。这种本末倒置的结果只能是:方法由求知求真的产物演变成了异化的产物。人们希望用方法来接近真理,殊不知真理却离我们愈来愈远。在这种意义上,哥德曼认为卢卡奇也是这种思想的“受害者”,因为在后者看来,方法本身就是目的,因此,其辩证法思想就是“最坏意义上的实证主义了”。因此,方法本身不是目的,它必须要与对象的功能紧密相关,对于方法的讨论是次要的,必须要以理解不断变化的事实为前提,从历史和结构的双重维度去研究对象,强调事实判断和价值判断的同一。

哥德曼的悲剧辩证法不仅在理论形态上体现出一种“悲剧与希望”的张力,更是在现实政治的维度上,体现出个人对一种“本真人类共同体”的渴望,然而,这种渴望不是一种确定性的信念,而成为一种“打赌”的可能性。在哥德曼第一本著作《康德》中,就已明确指出这种对于“个人和人类共同体”的共同实现,是整个现代哲学或政治学的目标。然而,在现实维度,却总是体现出对于这二者的偏颇,自由主义者总是强调个体自由的重要性,而苏联斯大林的社会主义却又使得后者走向了反面。因此,哥德曼认为只有到了马克思那里,只有到了共产主义社会,才能实现每个人的全面自由发展是全人类解放的前提,个人的自由和全人类的解放应当是同一个过程。

但是,这种政治理想并不是人类历史发展的必然归宿,传统马克思主义者的相关理论已经过时,无产阶级的暴力革命已经不再是实现这种政治诉求的唯一途径。因为,这一阶级已经被现代资本主义社会分工碎片化、为工具理性的生产和文化物役化,而且伴随着科技进步而日益白领化、高薪化,已经与现代资本主义社会融为一体。总之,这一革命的主体在现实面前已经“隐蔽”了。在这个急剧膨胀、物欲横流、具有无限可能性的世界里,所有人都成为孤立无援的、追求欲望满足而斤斤计较的卑鄙的功利小人,真正的人的个性已不复存在;人的善和恶、

理性与教养等伦理道德规范,人的真善美和神性,对于完全被市场所功利化的人已不再有任何约束和激励作用;上帝的存在和救赎,真正的公正、自由和幸福,对于世俗人来说,也已经不复存在。总之,在现实世界中的人所感受到的只是孤独、黑暗、无助、疲于奔命、不堪重负、毫无希望,陷入了真正的人生悲剧:面对这个无限寂寞的、充满罪恶的无言的世界,上帝不再言说;沦落为客体、工具人也不再言说。全世界无产阶级的联合的传统理论,面临着社会现实的巨大挑战。

因此,当许多学者都质疑哥德曼到底是否还是一个马克思主义者的时候,因为他既反对无产阶级是总体性范畴在历史中主客体的唯一承担者,也反对传统马克思主义者所宣称的暴力革命的必然性。威廉斯(Raymond Williams)曾这样为哥德曼维护:“在我阅读哥德曼的作品时……事实上,我知道它曾经被视为不够正统,它是对左派黑格尔主义或者左派资产阶级唯心论的一种回归等等,但我想恐怕这些都不会让我感到碍事。因为如果你不是在教堂里面,你不会在意正统不正统的问题,你唯一真正感兴趣的,应该只有确实的理论与实践”。<sup>①</sup>

事实上,哥德曼并不惮于被称之为一名马克思主义者的“异教徒”,因为在他看来,一再纠缠到底何为“正统”马克思主义的讨论已没有意义,关键是如何在现实层面坚持马克思的“真精神”。说到底,哥德曼是一个人道主义者,他反对任何暴政和杀戮,赞颂一切自由和民主。他不同于一般的西方马克思主义者认为资本主义社会是最腐朽、异化最为严重的社会形态,而是指出它作为历史进程中的一种新型社会形态具有非常重要的进步意义。在《启蒙哲学》一书中,哥德曼明确指出,启蒙以来资本主义社会所蕴含的价值理想是任何社会形态都必须传承的,它是西方人道主义的顶点。无论社会主义如何试图——并且应该——否定资本主义,它都不能取消这种价值观,而要扬弃传承下

---

① Raymond Williams: *Literature and Sociology*; in memory of Lucien Goldmann. In *New left Review* 67 (May-June 1971). p. 10.

去,否则就会面临危险。相应的,他把“本真人类社会”的实现设想为工人自治原则,即劳动者自行管理原则上的分权制的市场社会主义。但是,哥德曼始终坚持实现这种社会不是历史规律的必然性问题,而是一种客观可能性的问题,是依托于集体力量的“打赌”。

哥德曼的名字往往与文化社会学联系在一起,但是如果仅仅认为他只是一个文学理论家,那么未免将他的思想看得过于狭隘了。哥德曼的思想极富哲学和政治色彩,如同马尔库塞在哥德曼死后不久,为他所写的一篇纪念性的文章中写道,“哲学和政治上的激进主义是同一个,事实上,马克思主义者的理论就是它们自己;哲学和文学信息包含它们自身,并且转化为社会现实……哥德曼是一位杰出的政治人物,改变世界是其所有思想的要求。”<sup>①</sup>作为一名西方马克思主义者,哥德曼的悲剧辩证法思想正是源于他对于社会现实的反思,虽然,在他那里,辩证法不再是血与火的斗争,不再是无产阶级暴力革命解放全世界的理论武器,更多的是意味着一种对于人性双重性的探究,是理性本身的界限。但是,理论本身的目的依然是现实本身,他的这一思想依然是与其政治立场和政治理想密不可分的。

毋庸置疑,任何理论都是时代的产物,有着自身的局限性,哥德曼的很多理论观点都有待商榷。但是,笔者认为,作为一个悲剧辩证法家,对于现实,虽然“不是”常常萦绕于心间,但是他总是坚定地说“是”。只不过这样一种“是”,不再是一种确定性,而是一种成功和希望的可能性。这种理论上的悲剧性不仅是因为他政治上不彻底和勇气不足,更深层次是源于社会现实本身的界限和无奈!因此,正如麦瑞尔(William Mayrl)所指出的那样,尽管哥德曼的早逝中断了他的理论进

---

① Herbert Marcuse, “Some General Comments on Lucien Goldmann,” in Lucien Goldmann et la sociologie de la littérature; Hommage à Lucien Goldmann (Brussels; Editions de l’Université de Bruxelles, 1974), pp. 51–52. 转引自 Cohen, Mitchell, *The Wager of Lucien Goldmann: Tragedy, Dialectics, and a Hidden God*. Princeton: Princeton UP, 1994. p. 3.

程,但他针对社会文化的宏观结构所倾注的精力,却在后来的法兰克福学派的当代美学研究以及葛兰西有关文化霸权与知识分子的社会功能等思想的新近发展中得到了延续。而他在这种延续与发展中,也就是在一个被相关学者称之为“西方马克思主义传统中那个最富于成果的向度上”<sup>①</sup>占据了重要的一席之地。从哥德曼所持的理论立场来看,他实际上已经站到了马克思之后西方马克思主义的一个十字路口:抬起左脚向前一步,就有可能延伸到后马克思主义的思潮之中,许多激进的左派思想家都能够在他思想中找到共鸣;抬起右脚退后一步,就有可能踏入到神学的地盘,拉丁美洲解放神学的确能在他的身上找到“革命”和“神学”的联盟。

(作者 华东理工大学人文科学研究院/社会学院博士后)

---

<sup>①</sup> Lucien Goldmann: *Cultural Creation in the Modern Society*, introduction, p. 27.

# 基于民族性的社会主义诉求

——安德森从英国民族性特征对发达国家  
走向社会主义的哲学思考

李瑞艳

**内容提要:**本文主要从三个方面来说明安德森基于英国民族性特征的独特社会主义诉求:其一,他试图在对17世纪资产阶级革命一直到两次世界大战期间的英国整个现代史的宏观追溯中构建一种有关阶级结构演变的“总体”历史理论;其二,他试图在对英国社会权力结构模式的全面分析中提出一种基于唯物史观的“总体”社会理论;其三,他试图从英国霸权文化与工人阶级文化之间的关系来追问英国马克思主义和社会主义文化的缺失,指出应创造出一种理智的马克思主义文化以实现本国社会主义的实践目的。

**关键词:**历史 社会 文化霸权 工人阶级 社会主义

作为一名当代的马克思主义学者,佩里·安德森始终遵循着经典马克思主义的议程,认为社会主义的代理人依旧是工人阶级,社会主义的策略依旧是革命主义。对他而言,这是一种最科学的社会主义,也是一种最深刻和最彻底的社会主义。因为与道德的社会主义不同,它是一种理性的社会主义,不是从道德和欲求的角度对资本主义所进行的一种道义批判,而是从历史和社会的角度对资本主义所进行的一种理性批判,从而使人们确信社会主义将比资本主义更加自由、民主和平



等。因此,对于资本主义国家的考察和批判就成为安德森社会主义诉求的一个必要前提和基础。

然而,由于其特殊的历史构成和社会构成的差异,他对各资本主义国家进行了一种基于唯物史观的“类型学”的考察和批判。这种考察和批判最初始于安德森对英国民族性特征的独特释义。在《当代危机的起源》及其后一系列的《社会主义和伪经验主义》、《国民文化的构成》、《英国马克思主义的内部争论》等文章和著作中都给予了重要的论述和探讨。从对英国历史的一种宏观追溯到对英国社会的一种全面分析再到对英国文化的一种结构审查,其目的就在于为英国的社会主义战略提供一种确切的理论依据。

## 一、英国历史的不彻底性

在对英国民族性特征的独特释义中,历史构成了安德森研究的一个逻辑起点,“如果马克思主义的确切称号是历史唯物主义,它就必须首先是历史的理论。然而引人注目的是,历史就是过去。现在和未来当然也是历史,而这正是马克思主义的实践作用的传统格言所不自觉地提到的。”<sup>①</sup>然而,在某种程度上,英国马克思主义历史学家对于本国历史的研究仅仅局限于某个较短的历史阶段,如17世纪或19世纪前半叶,缺乏对英国历史的一种长期研究,更缺乏对英国历史的一种总体理论。由此,安德森提出了对英国历史的整体研究。这一研究不仅仅是一种经验的编撰史,更是一种抽象的理论史,一种有关阶级的理论史。

在安德森看来,英国历史享有一种独特性。对此,他做出了一种简洁而全面的概括:

---

<sup>①</sup> 佩里·安德森:《西方马克思主义探讨》,高钰等译,人民出版社1981年版,第136页。

在一场痛苦的、通泄的革命之后,它改变了英国社会的结构,但却没有改变上层建筑,一个由强大的商人姻亲集团所支持的土地贵族成为英国首个主导的资产阶级,这个动态的农业资本主义把农民从历史上驱逐了出去。其成功就为工业资产阶级的诞生提供了经济的“基础”和社会的“上层建筑”。由于对封建国家的不信任,对法国革命和本国无产阶级的恐惧,以及地主阶级荣誉和权力的诱惑,资产阶级赢得了两个适度的胜利,它丧失了勇气并最终丧失了身份。晚期维多利亚时代和盛期帝国主义时代就把贵族和资产阶级融为一个单一的社会集团。在工业资本主义出现的条件下,工人阶级富于热情的战斗并没有获得任何协助;其努力的措施就是接连失败之后的极度消耗。因此,尽管它发展了,独立了,但却从属于显然不可动摇的英国资本主义结构之内,尽管它存在巨大的优越性,但却无法改变英国社会的基本性质。<sup>①</sup>

在此,安德森把英国的现代史划分为四个阶段,即17世纪资产阶级革命的时代,18世纪工业革命的时代,19世纪帝国主义的时代和20世纪两次世界大战的时代。

首先是17世纪资产阶级革命的时代。众所周知,1640—1688年的英国内战是世界上首个最早的资产阶级革命。对于这一革命的性质,安德森认为:“在任何主要的欧洲国家中,英国拥有首个最调和的和最不纯粹的资产阶级革命。”<sup>②</sup>在他看来,这一资产阶级革命不是发生于上升的资产阶级与没落的贵族阶级之间的斗争,而是一部分新兴贵族反对另一部分旧式贵族的斗争,而且,这一新兴贵族只是变成了资本家(capitalist)而没有成为资产阶级(bourgeoisie)。因此,这一革命尽管打破了英国社会的经济基础但却没有改变上层建筑。或者换言之,这一资产阶级革命在经济的意义上是成立的,它是一场成功的“资本

① Perry Anderson, *Origins of the Present Crisis*. *New Left Review*, 1/23, 1964, January/February, p. 38-39.

② *Ibid.*, p. 28.

主义革命”；但在政治或社会的意义上是不成立的，它是一场不成功的“资产阶级革命”。

其次是18世纪工业革命的时代。英国也是世界上首个工业化的国家，并诞生了最早的工业资产阶级和无产阶级。对于工业资产阶级而言，它受到了国内外环境的巨大影响：一方面是法国大革命和拿破仑的扩张；另一方面是国内无产阶级的反抗。最终，它就在19世纪中期通过《改革法案》（1832）的颁布和《谷物法》（1846）的废除而从经济和政治上介入了贵族阶级的统治制度。这一介入的最终结果是贵族阶级单一霸权的确立，而非资产阶级的胜利。对于无产阶级而言，19世纪前半叶可谓是英雄的时代，它掀起了巨大的改革浪潮，产生了欧文主义和宪章主义等激进运动；19世纪后半叶，它却陷入了一种深层的停顿。因此，在这一时期，英国最早的工业资产阶级和无产阶级都未能对贵族阶级的霸权体系构成任何真正的威胁和挑战，并成功推翻它。

再者是19世纪帝国主义的时代。19世纪晚期是帝国主义最具自我意识和最好战的时代，它对英国的统治阶级和被统治阶级都产生了极为深远的影响，并形成了英国最持久的社会轮廓。第一，它确保了传统的等级秩序和贵族阶级的霸权地位，最显著的表现就是晚期维多利亚时代的强大君主制；第二，它在意识形态上把英国社会所有的阶级和党派都整合到了贵族的世界观中；第三，工人阶级也最终在这一时期被整合。当然，这并不意味着工人阶级在任何直接的意义上致力于帝国主义，但工人阶级对于帝国主义的热情就使它偏离了对阶级剥削和阶级压迫的专注，从而在80年代之后形成了一种劳工主义的意识形态。

最后是两次世界大战的时代。安德森说道：“英国是主要欧洲国家中唯一一个未遭受两次世界大战占领和失败的国家，其社会结构没有受到外部动荡和断裂的影响”。<sup>①</sup> 也就是说，当欧洲大陆国家由于外

---

<sup>①</sup> Perry Anderson, *Origins of the Present Crisis*. *New Left Review*, 1/23, 1964, January/February, p. 37.

部的战争和内部的动乱而导致了国家的现代化进程时,英国却由于没有经历任何挑战和分裂而未完成现代化的使命,始终与贵族霸权保持着高度一致。这一时期,尽管英国的各阶级和党派得以重新分裂和组合,但无论是自由党与保守党之间的最终结合,还是保守党与工党之间的相互较量,都无法改变这一事实,即贵族的霸权地位始终是牢固而稳定的。

这就是英国现代历史的独特之处。它是英国贵族阶级成功维持其统治的历史,因为它在这一历史变迁中只改变了自己的作用而没有改变自己的地位;也是资产阶级未能成功完成国家现代化的历史,因为它没有对贵族的统治秩序构成一种全面的质疑和挑战,仅仅改变了社会的经济基础而没有改变上层建筑。同样,它也是工人阶级未能成功进行社会主义实践的历史,因为工人阶级在欧文主义、宪章主义等运动之后陷入了一种劳工主义。因此,英国社会的统治秩序依旧是传统而保守的,没有任何彻底的根本性的改变。

在对英国历史的这一独特阐释中,安德森形成了一种总体的历史理论,主要体现为以下三大特征:

首先,它包含一种宏大的自上而下的历史尺度。显然,在这一分析中,安德森所关注的历史就是长时段的,是从17世纪英国资产阶级革命以来一直到两次世界大战近3个世纪的历史,其中,统治阶级或霸权阶级的历史成为了其分析的重点。同样地,如果我们不仅仅局限于这一历史的话,在其享有盛誉的两卷本史学著作《从古代到封建主义的过渡》和《绝对主义国家的系谱》中也体现了这一特征。他在《绝对主义国家的系谱》前言中明确指出:“今天,当‘自下向上看的历史’(history from below)已经变成无论马克思主义还是非马克思主义学术界的一句口号,而且在我们对过去的理解中产生了重大成果之时,十分有必要重提历史唯物主义的一个基本原理……‘自上向下看的历史’(history from above)阶级统治的复杂机制的历史,其重要性不亚于‘自下向上看的历史’;实际上,没有前者,后者最终只是片面的历史(即使

是较重要的一面)。”<sup>①</sup>

其次,它是一部阶级的演绎史,不仅仅是有关贵族阶级的历史,同样也是有关资产阶级和无产阶级的历史。对此,汤普森批评安德森享有一种“阶级还原论”的模式,“这一模式实质上具有一种内在的还原主义倾向,这在安德森中是极为明显的……”,并指出,“还原主义就是一种无效的历史逻辑,政治或文化事件按照行为者的阶级属性来加以解释。当在这些事件(在“上层建筑”中)与某种阶级利益结构(在“基础”中)之间构建一种关系或者因果联系时,那么,这一历史解释的要求——仍是糟糕的,这一历史评价——就把这些思想或事件归结为资产阶级、小资产阶级和无产阶级等的特征。这一还原主义的错误不在于构建了这些关系,而在于把这些思想或事件看作是本质上与诱发背景完全相同的东西——以至于思想、宗教信仰或艺术作品都可被还原为它们所体现的‘真正’的阶级利益。”<sup>②</sup>

最后,它是一种否定性的历史。当安德森应用“西方马克思主义”理论资源重新检验英国民族性的时候,就得出了一种完全否定的判断和结论,从而享有了“民族虚无主义”的称号。艾萨克·多伊彻就把《当代危机的起源》看作是一个“民族虚无主义”的作品。相反,汤普森则对英国的民族性给予了一种积极的和肯定的回应。正如他在《英国的特殊性》一文中所一一辩驳的,1640—1688年的英国内战是真正划时代的资产阶级革命;17、18世纪的农业地主阶级已具有了资本主义的性质;19世纪中期的工业资产阶级已拥有了政治上的优势;清教主义、达尔文主义和政治经济学是资产阶级对英国文化的重要贡献;英国共产主义渗透到了20世纪工人阶级的运动当中。<sup>③</sup>

---

① 佩里·安德森:《绝对主义国家的系谱》,刘北成、龚晓庄译,上海人民出版社2001年版,前言第5—6页。

② E. P. Thompson, *The Pecularity of the English*, in *The Poverty of Theory & Other Essays*, New York and London: Monthly Review Press, p. 290.

③ See *Ibid.*, pp. 245-298.

## 二、英国权力的稳定性

如果说历史学是安德森民族性研究的一个逻辑起点,那么社会学则构成了其研究的一个逻辑内核。然而,由于英国资产阶级历史的独特性,它“从一开始就放弃了与生俱来的理智权利,它拒绝认为社会总体存在问题,一种对总体性范畴的深层而本能的厌恶就表明了其全部轨迹,它从未在具体的历史实践中把社会重塑为一个整体,也从未在抽象的理论思考中把社会重思为一个整体。”<sup>①</sup>也就是说,英国资产阶级不仅没有在实践中重塑整个英国社会,也没有在理论上发展出有关英国社会的总体思想,因而是一种“没有社会学的社会学”。由于这一缺乏,安德森就试图对英国社会给予一种全面的说明和解释,并提供了一种有关英国社会权力结构模式的社会学理论。

在对社会权力的传统解释中,往往把权力仅仅看作是经济基础的一种外在表现和形式,这就不免带有某种经济还原论的色彩。对此,安德森认为,从长远来看,权力最终来自于对生产资料的占有和支配,或者说权力最终由经济所决定;但从短期来看,权力可能或者由经济主导(如洪都拉斯),或者由政治主导(如中国),或者由军事主导(如德国),或者由意识形态主导(如西方国家),或者由法律主导(如未来社会主义)。那么,究竟应该如何来理解权力?在此,安德森采纳了阿尔都塞有关决定与主导的概念划分,从而提供了一种“类型学”的阐释模式。在他看来,权力本身是多中心的,它存在于经济、政治、文化、军事等诸层面和要素之中,这些层面和要素之间相互关联和作用而形成了一种整体的权力结构模式,同时,由于不同国家和地区的具体历史构成和社会构成的差异,从而形成了一种权力结构的类型学。他指出:“相反,需要的不是

<sup>①</sup> Perry Anderson, Component of the National Culture. *New Left Review*, I/50, 1968, July/August p. 13.

对权力最终来自社会所有权模式的这一陈旧观点的重申,迫切需要的是对当今不同权力形态的一种具体的类型学(a concrete typology)。”<sup>①</sup>

在这一类型学的模式之下,安德森详细分析了英国的权力结构。在他看来,由于其特殊曲折的历史轨迹和独居一隅的地理位置,英国形成了一种独特的“三角地形学”(triangular topography)的权力结构模式。简单来说,经济是异常强大的,军事或政治是相对不重要的,文化和意识形态是极其重要的。

从历史来看,军事或政治的相对不重要性是英国农业资本主义发展的一个必然结果;经济的异常强大是工业资本主义发展的一种必然产物;文化和意识形态的极端重要性源自英国古老的贵族权力模式。从现实来看,英国议会民主制就是这一权力结构模式的具体体现。在欧洲国家中,这一议会制就是独一无二的,它拥有一种不成文的宪法。这一宪法就使英国社会承担了无法想象的危险,但它从未经历这一危险,因为自17世纪以来,英国贵族阶级始终维持着一种霸权地位,资产阶级和无产阶级对它的威胁和压力就被调解和消融于这一制度框架之中。

这就是英国独特的议会民主制。从根本上来说,它就是一种幻象,掩盖了英国社会真实的权力结构,“在英国,民主制就是霸权的赎金。”<sup>②</sup>实际上,贵族阶级的霸权就是今天社会和平和政治民主的现实。当然,这一霸权秩序不是完全没有弹性,它允许在右翼(保守党)和左翼(工党)之间进行转换和调节,但也仅仅局限于此。尽管议会民主制允许选举权的扩大,但也仅仅是整合对立阶级的一种有效机器,正是这一议会民主制的机器使工人阶级和无产阶级无法设想一个完全不同的世界,一个真正民主的社会主义世界。“代议制国家的一般形式——资产阶级民主制——本身就是西方资本主义的首要意识形态关键。其

---

① Perry Anderson, *Origins of the Present Crisis*. *New Left Review*, 1/23, 1964, January/February, p. 47.

② *Ibid.*, p. 49.

存在就剥夺了工人阶级的作为一种不同类型的国家、交往方式和其他文化控制机制的社会主义理想,因而解决了这一核心的意识形态作用。”<sup>①</sup>

然而,在对英国议会民主制的分析中,英国其他马克思主义学者则给出了一种完全不同的解释。雷蒙·威廉斯称赞道:“它(工人阶级)所产生的文化是一种集体的民主制度,无论是在工会、合作运动还是政治党派中……如果在背景中加以考虑的话,它就可能被看作是一种十分杰出的创造性的成就。”<sup>②</sup>同样,汤普森也说道:“尽管我们无法忘记帝国主义这一突出阴影,但英国仍是一个相对人性的社会;某些仍远离社会主义世界的民主价值得到了巩固;在工资问题和一种更广泛的要求上,工人的讨价权力是巨大的。”<sup>③</sup>

可见,在所有的资本主义意识形态机制中,安德森把议会民主制看作是意识形态的核心。抑或说,在资本主义的文化霸权中,政治社会中的议会民主制发挥着一种关键的和核心的作用;而市民社会中诸如广播、电视、报纸、学校、教堂、政党的文化控制机制和工厂、制造厂等经济管理机制仅仅只是一种补充的或次要的作用。这样,安德森就在总体的社会权力的话语模式中突出了政治的特有内涵和意义。在他看来,资本主义民主对生活于其中的工人阶级施加了一种潜移默化的影响,使他们认为对资本主义国家实施了一种自我管理,从而偏离了对资本主义社会中劳动剥削和财富异化的关注,更偏离了对社会主义民主的关注。然而,资本主义民主是一种极为有限的民主,他所希望实现的就是一种性质上完全不同于资本主义民主的社会主义民主。

在对英国社会的这一独特阐释中,安德森提出了一种总体的社会

① Perry Anderson, *The Antinomies of Antonio Gramsci*. *New Left Review*, 1/100, 1976 November/December p. 28.

② Perry Anderson, *Origins of the Present Crisis*. *New Left Review*, 1/23, 1964, January/February, p. 44.

③ E. P. Thompson, *The Pecularity of the English*, in *The Poverty of Theory & Other Essays*, New York and London: Monthly Review Press, p. 284.



理论。

首先,安德森采用了一种“总体性”的概念和范畴。这一“总体性”并不意味着一种理论学,同时也包含一种方法论。它包含着两层含义:一是肯定了总体对部分的首要性和优先性,认为部分只有在整体之中才能存在,才有意义;二是肯定了部分的多样性和差异性,认为社会是由具有复杂和差异的不同要素所构成的一个有机整体。正如他所写到的:“我们所采用的方法不是把一切还原为经济,而是把当前状况分析为一个总体,其中,每一层面危机的决定因素都位于这一层面(而不是‘基础’)之中,而所有层面都在结构上整合为一个有意义的整体——由其复杂的社会历史所构建。”<sup>①</sup>

其次,安德森采用了马克思有关基础/上层建筑的经典理论模式,一方面承认了经济的决定作用,但与绝对的经济决定论不同,只在最终的意义上承认;另一方面释放了上层建筑自身的独立性和自主性。与此同时,他在某种程度上与法国马克思主义者阿尔都塞的决定与主导、相对独立性和多元决定论的概念和理论达成了一致,从而形成了一种基于唯物史观核心概念的“类型学”的阐释模式。

再者,这一总体的社会理论蕴含着某种深层的结构主义的思想 and 意识。尽管他在对社会结构的多元要素的解读中呈现出某种弱结构主义和功能主义的倾向,但依旧无法逃脱结构主义自身的内在缺陷。因为这一理论存在一个理论的预设,即社会是一个有机整体,这就使得社会各层面和各要素的积极性和有效性的功能和作用仍局限于整体的结构之内,而无法逃出结构之外。

### 三、英国文化的保守性

在对英国民族性进行了历史学的考证和社会学的分析之后,安德

---

<sup>①</sup> Perry Anderson, *Socialism and Pseudo-Empiricism*. *New Left Review*, I/35, 1966, January/February. p. 33.

森的一个核心理论任务就是对英国国家文化,或者确切说是对英国马克思主义或社会主义文化的考察。作为世界上最古老的资本主义社会,为何英国至今都没有出现真正的社会主义运动?在安德森看来,英国之所以没有出现革命的行为,就在于没有革命的理论;之所以没有革命的理论,就在于没有革命的文化。从总体上说,英国文化是极端保守的,它没有产生出任何革命的意识形态,也没有产生出任何真正的马克思主义或社会主义文化。因此,“对革命政治学而言,现存的英国文化就构成了一种深层的阻碍。”<sup>①</sup>

对于这一文化,安德森借用了葛兰西的“霸权”(hegemony)概念,认为它是“一个社会集团对另一个社会集团的主导,不单单是通过武力或财富,而是通过一种全面的社会权威,其最终的认可和表述就是一种深刻的文化霸权(supremacy)。”<sup>②</sup>同时,安德森进一步区分了霸权阶级与合作阶级。在他看来,霸权阶级总是试图把自己的形象和目的强加于整个社会,而合作阶级总是在社会整体之内寻求自己的形象和目的;同样,霸权阶级总是试图按照自身的形象来改变整个社会,而合作阶级总是在特定的社会秩序之内维持和改善自己的位置。因此,霸权阶级就对合作阶级产生了一种潜移默化的影响,使它在意识形态上认可和赞同了这一制度。在英国,这一霸权阶级就是贵族阶级和资产阶级的一种特有融合,其中,贵族阶级占据着主导地位,合作阶级就是工人阶级,由此产生出一种霸权的意识形态和合作的意识形态。

就霸权阶级的意识形态而言,英国主导的意识形态是以传统主义和经验主义为特征,前者来自于贵族阶级,后者来自于资产阶级,当传统主义把现在和历史相连时,而经验主义又把现在和未来相连,所有这一切就使英国陷入了一种全面的凝固的保守主义,并带有一种宗教主

① Perry Anderson, *Component of the National Culture*. *New Left Review*, I/50, 1968, July/August p. 5.

② Perry Anderson, *Origins of the Present Crisis*. *New Left Review*, I/23, 1964, January/February, p. 39.

义的色彩。尽管资产阶级产生出了自己的意识形态,但其性质是功利主义和实用主义,因而始终没能创造出一种霸权的文化和价值体系,随后产生的自由主义,也只是一种功利主义的变体,仅仅激发了零星的和偶然的社会主义热情。

就工人阶级的意识形态而言,它形成了“一种不变的合作的阶级意识和毫无霸权的意识形态”<sup>①</sup>。对此安德森分析了两大构成要素:其一是英国独立知识分子的缺乏。自16世纪以来,英国就缺乏一种真正独立的知识界,更为重要的是,英国资产阶级的知识分子没有留下任何革命的遗产,“革命的意识形态遗产几乎为零……从政治上来说,清教徒主义是一种无用的热情。”<sup>②</sup>其二是社会主义意识形态的缺乏。当19世纪前半叶英国工人阶级运动形成和上升时,社会主义的意识形态是完全缺乏的;当19世纪后半叶英国工人阶级运动处于低潮和衰退时,社会主义的意识形态却日趋成熟。最终,英国工人阶级就形成了一种劳工主义而非马克思主义的意识形态。

这一劳工主义就是英国工人阶级在它自身的历史实践中所创造出的一种特有文化。它对英国工人阶级产生了极为重要的影响,使其专注于合作主义和改良主义的意识,试图通过点点滴滴的经济合作和政治改良来实现社会主义,而非专注于革命主义和激进主义的意识,通过大刀阔斧式的经济和政治变革来实现社会主义,从而妨碍了革命或霸权社会主义的出现。可以说,英国工人阶级始终把自己看作是一种自然的身份,拥有一种固定的位置和生活方式,总是通过自身的力量来形成和发展自己,并在自己的世界中创造着属于自己的文化。

对于这一劳工主义文化,安德森持一种否定和批判的态度,认为它与马克思主义文化之间存在着巨大鸿沟,根本无法产生出任何革命的社会主义意识和行为。同样,这一观点也成为《新左派评论》成员汤

---

① Perry Anderson, *Origins of the Present Crisis*. *New Left Review*, 1/23, 1964, January/February, p. 41.

② *Ibid.*, p. 30.

姆·奈恩的一个核心思想。他曾在《英国工人阶级》一书中表达出，工人阶级“被迫形成了一种存在和意识的合作模式。阶级不是在社会中而是在它自身中创造出了自己的价值、组织和生活方式，这显然有别于其周围的整个文明”，而且，“英国工人阶级由于免受无阶级理论的影响，由于其全部的历史经验，它需要无阶级的理论，现在依旧如此。”<sup>①</sup>

更为关键的是，安德森明确宣称了英国马克思主义或社会主义文化的缺乏。在1966年《社会主义和伪经验主义》一文中，他说道：“实际上，英国享有一种‘脆弱的’和‘肤浅的’马克思主义传统。它在20世纪没有产生出任何一位重要的马克思主义思想家，而且，在本世纪也不存在一种马克思主义文化……一种真正的、自主的马克思主义的前提条件并不存在。”<sup>②</sup>时隔十五年，他在《英国马克思主义的内部争论》中也说道：“我们没有倾向于深入研究本国的历史来寻找一种更加进步的或可替代的传统，与英国的文化经验主义和政治宪政主义弹冠相庆。对我们而言，一个核心事实就是，英国是20世纪主要欧洲国家中唯一一个没有产生任何民众的社会主义运动或重要的革命党派的社会，这一事业总是用来避免或作最低估计的。”<sup>③</sup>

由此，安德森得出结论，由于英国马克思主义或社会主义文化的缺乏，英国工人阶级无法自己解放自己，或者说工人阶级需要马克思主义理论的一种外部灌输，才能产生出真正的社会主义的意识和行为。这一结论就篡改了马克思有关“工人阶级自我解放”的经典名言。对此，或许英国的历史学家汤普森给我们提供了一种更为积极的认知视角。他在《英国工人阶级的形成》、《英国的特殊性》和《理论的贫困》等文章和著作中认为，英国工人阶级享有一种激进的革命的意识形态，“在

① Tom Nairn, *The English Working Class*. *New Left Review*, 1/24, 1964, March/April, pp. 52. 57.

② Perry Anderson, *Socialism and Pseudo-Empiricism*. *New Left Review*, 1/35, 1966, January/February. p. 26.

③ Perry Anderson, *Arguments Within English Marxism*, London: Verso, pp. 148-149.

(19世纪)30年代成熟起来的工人阶级意识形态(从此以后它虽经许多次转变却经久不衰)特别重视出版、言论、集会和 personal 自由等权利。‘生而自由的英国人’传统当然更加古老。”<sup>①</sup>同时认为,这一革命的文化传统不仅仅是一种典型的劳工主义形式,而且也受到了马克思主义文化的熏陶和塑造,“长期以来——或者说100年来,一直存在着马克思主义与这些形式的交往。它采取了多种形式。作为一种吸引和排斥模式,马克思主义和反马克思主义都渗透到了我们的文化之中。同样,它要比我们作者所设想的更广泛地渗透到了劳工运动之中。”<sup>②</sup>这就表明,汤普森认为英国工人阶级能够自己解放自己,从而与安德森的观点形成了鲜明对照。

在对英国工人阶级文化的说明中,安德森采用了卢卡奇有关阶级意识与阶级行为关系的思想,认为阶级意识在阶级行为的形成中起着极为核心的作用,“当向‘自由王国’过渡的时刻客观上到来的时候,这一点就更明显地表现为,真正意义上的盲目力量将盲目地、用不断增长的、看来是不可抗拒的力量冲向死亡,而只有无产阶级的自觉意志才能使人类免遭灾祸。换言之,当最后的经济危机击中资本主义时,革命的命运(以及与此相关联的是人类的命运)要取决于无产阶级在意识形态上的成熟程度,即取决于它的阶级意识。”<sup>③</sup>由此,安德森对英国工人阶级的意识进行了具体而详实的考察和说明。同时,安德森采用了葛兰西有关霸权的思想,把霸权概念作为其考察和说明的一个预设前提。正是在这一无所不包的霸权秩序之下,英国工人阶级形成了一种合作的而非革命的意识形态。然而,汤普森对这一霸权概念提出了批评:“我无法接受西欧某些结构主义者或马克思主义圈中的这一流行观

---

① E. P. 汤普森:《英国工人阶级的形成》,钱乘旦等译,译林出版社2001年版,第862页。

② E. P. Thompson, *The Pecularity of the English*, in *The Poverty of Theory & Other Essays*, New York and London: Monthly Review Press, p. 286.

③ 卢卡奇:《历史与阶级意识——关于马克思主义辩证法的研究》,杜章智等译,商务印书馆2009年版,第131—132页。

点,即霸权对被统治阶级实施了一种无所不包的统治——或者是除知识分子以外的所有人——直达他们经验的门口,从一出生就在其心灵中植入服从的范畴,这是他们无力摆脱,他们的经验也无法纠正的。”<sup>①</sup>在汤普森看来,霸权并非是一种囊括一切的秩序,而是一种极为有限的秩序,它之外存在着一种自主的、活生生的民众文化,这一民众文化就与霸权文化形成了一种天然的对抗关系。在此,安德森就陷入一种深层的霸权意识之中而没有看到民众文化的积极性和自主性。

#### 四、结 语

在对英国民族性特征的分析 and 阐释中,安德森试图把欧洲理性主义的马克思主义传统与英国独特的历史、社会和文化资源加以整合,从而形成一种以唯物史观为基础的总体的历史社会学理论。正如他在《社会主义和伪经验主义》一文中所辩护的:“在一种卓越的、想象的历史与一种空洞的政治分析之间的巨大鸿沟就是我们试图要克服的。我们试图把历史与当前相联,并重建两者之间的连续性。这就必然意味着一种‘总体化’的尝试……我们尝试构建一种有关英国社会的历史与现在的总体理论(a integrated theory)。”<sup>②</sup>在这一总体化的尝试中,安德森在对英国马克思主义和社会主义文化缺失的诊断中找到了当代英国社会主义理论的停泊处。他希望创造出一种真正的鲜活的马克思主义文化和理论,从而激发起英国工人阶级,尤其是知识分子的社会主义热诚和信心。

这也是安德森试图将马克思主义本土化的一种积极而有益的尝试。这一尝试不仅仅是一种理论的抱负,同时也是一种实践的理想。

① E. P. Thompson. *Eighteenth-century English Society: Class Struggle Without Class? Social History*, Vol. 3, No. 2, 1978, May. p. 164.

② Perry Anderson, *Socialism and Pseudo-Empiricism*. *New Left Review*, I/35, 1966, January/February. p. 39.

从理论上来看,以安德森为代表的年轻一代的马克思主义学者以《新左派评论》、《新左派书局》和《左翼出版社》为基地对于欧陆马克思主义的译介、批判和采用,就使英国经验主义的马克思主义与欧陆理性主义的马克思主义产生了激烈的冲突与碰撞,对话与交融,从而形成了一种多元的英式马克思主义文化,如以安德森为代表的结构主义的马克思主义,以汤普森为代表的历史主义的马克思主义,以威廉斯和霍尔为代表的文化主义的马克思主义,以柯亨为代表的分析主义的马克思主义等。从实践上来看,这一多元的马克思主义文化并没有带来相应的社会主义实践。安德森对于马克思主义理论与工人阶级实践相结合的这一理想期待成了美丽的乌托邦,正如他自己所坦承的:“由于创作于反叛的时代,在极端的精神下,对所选目标进行了激烈抨击,这一总体拒斥的代价就是对本国的简单或误解,批判的夸大同时伴随着理疗的过度自信——一种理论的必胜信念并无助于所倡导的激进替代。”<sup>①</sup>因此,在某种程度上,安德森的这一尝试就是失败的,而在另一程度上,它又是成功的,因为它毕竟对英国乃至英语世界的马克思主义文化的传播和繁荣起到了积极的作用。

(作者 山西大学马克思主义哲学研究所)

---

<sup>①</sup> Perry Anderson, A Culture in Contraflow-I. *New Left Review*, 1/180, 1990, March/April. p. 41.

# 霍耐特与弗洛泽正义论争的问题与实质<sup>①</sup>

李和佳

**摘要:**在当代社会批判理论的“政治伦理转向”过程中,霍耐特与弗洛泽关于正义问题的论争焦点在于“承认”与“再分配”两个概念在正义理论框架中的次序问题,以及它们对于社会现实问题的解释力比较。争论凸显了两者在理论框架、规范基础和经验参照点选择上的差异。然而,问题与争论的背后,蕴涵着的是正义问题研究过程中“规范与经验”的“由分到合”学术发展路径。正义问题研究应走“融合路径”,在规范与经验的双重向度展开。

**关键词:**正义 承认 再分配 学术路径

霍耐特秉承其师哈贝马斯交往理论路径,继续致力于重构新时期社会分析与时代诊断的规范性基础,而不再仅仅拘泥于社会理论的经验策略模式。他试图作出更精确的社会分析和时代诊断,提出以“承认”(recognition)为规范核心的正义概念,不仅进一步回答了其师哈贝马斯笔下的“交往共识”何以达成,交往主体间何以平等,等等问题,而且在“承认”视域中揭示当下社会交往关系及其个体存在状态,进而反

---

① 本文为国家社科基金青年项目(项目批准号:10CZX037)与教育部人文社科研究规划青年基金项目(项目批准号:09YJC720024)的阶段性成果。



思社会冲突的道德语法。然而,这种以“承认”为核心概念的正义观遭到弗洛泽的诘难与质疑。弗洛泽认为,在后社会主义时代,以“承认”为核心的正义概念需要扩展,并提出了以“参与性平等”为规范核心概念、把再分配与承认整合到一个正义论框架中的“视角主义二元论”(perspectival dualism)。

诚如 R. 福斯特所指出的,“弗洛泽与霍耐特之间的争论代表了两种最进步的学术努力,以构建我们能够成为广义的正义批判理论”<sup>①</sup>。正义概念和社会批判理论之间的联系比在自由主义理论范围内的构想更紧密。霍耐特与弗洛泽在学术对话与实践关注中克服了前批判理论中的经验向度与规范向度分离的实践困境,推进了当代社会批判理论的“政治伦理转向”<sup>②</sup>,引发了人们对“谁之正义?谁之合理性?”问题的高度关切。霍耐特与弗洛泽在关于社会正义的规范性基础与经验参照点问题上的分歧与争论,凸显了对社会正义问题研究的不同理路。与此同时,争论背后却蕴涵着正义问题研究过程中“规范与经验”的“由分到合”学术发展路径。正义问题研究应走“融合路径”,在规范与经验的双重向度展开。

## 一、承认与正义:霍耐特的规范一元论

霍耐特提出以承认为一元核心概念的多元正义论,在理论层面回答了两个基本问题:(1)作为社会批判理论家,正义论和社会批判理论之间如何实现对接?(2)进而,“承认”与“正义”两个概念之间又如何具有内在关联?正是这两个基本问题的回答,给予了承认理论充分的

---

① 见南茜·弗雷泽:《伤害+侮辱》一书第三部分瑞尼尔·福斯特的论文,上海人民出版社2009年版。“正义批判理论”是在批判理论的“政治伦理转向”意义上使用的。

② 参见王凤才:《蔑视与反抗——霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”》,重庆出版社2008年版。

社会解释力与诊断力。

霍耐特通过回到“亚里士多德”，给予批判理论以新的理论资源与理论视角——人的完整性存在与自我实践关系形成应在“好的生活”伦理维度得以阐释与实现。在霍耐特看来，批判理论如果不基于一个“好的生活”概念，就不可能充分地批判社会非正义现象。“好的生活”概念成为批判理论的规范性基础，并实现了正义理论和社会批判理论之间的对接。

“好的生活”意味着人的完整性存在。一个社会只有在允许它的成员发展完整性自我认同时才是正义的。霍耐特将个人自我认同形成的社会前提与一种具有平等主义伦理生活(Sittlichkeit)理论特征的概念相关联<sup>①</sup>。这种“目的论”理论观点与方法表明：社会正义的评判应有一种伦理理论的支撑，这种伦理理论阐释了个人自主实现的社会前提条件。这种理论传统在黑格尔、罗尔斯那里有深入的理论表达。黑格尔则在法哲学中将伦理生活置于作为“自由意志”(free will)存在条件的交往关系之中。罗尔斯早期将伦理生活置于社会“基本物品”(basic goods)列表之中。从历史的维度看，三位大师以各自独特的方式揭示了社会分析与时代诊断的伦理前提。

在霍耐特看来“承认”是一个伦理概念，即“主体在他者中的自我存在”。主体通过体验他者的行为反应来构建自我，并相应地对他的行为作出反应。主体通过他者的“情感关怀、法律承认、社会尊重”三种承认形式来获得一种完整性自我认同，并形成三种类型的自我实践关系：自信、自尊、自豪。这三种承认形式“穷尽了正义的全部意义，每种正义诉求应是对承认的诉求。每一种承认诉求从技术上被证明是通向好的生活的手段”<sup>②</sup>。在这个意义上说，每一主体的自我认同的形成，必然依赖于由承认原则支配的正义环境(制度化环境)。反之，承

① Nancy Fraser and Axel Honneth. *Redistribution or Recognition?*. p. 177.

② Honneth, *Recognition and Justice Outline of a Plural Theory of Justice*, Acta Sociologica December 2004 Vol 47( 4), p. 351.

认关系的缺乏将导致对个人认同形成的破坏,并使主体遭受蔑视和耻辱。

霍耐特将主体间的“承认”问题作为具有规范内容的社会理论的主导线索,即结合相互承认关系结构内部的规范要求来解释社会变革过程,并从社会交往关系维度揭示了主体间实践自我关系的形成过程。这种规范阐释与经验描述结合的理论处理方式,一方面突出了其正义批判理论的规范性内容,即,“自我”源于“承认”,另一方面将人的认同形成描述为一个为了在互动中获得同伴的承认而进行的主体间斗争的过程,始终努力探索“社会冲突的道德语法”,即为承认而斗争——“寻求承认的斗争只有一种令人满意的结局,这就是平等的人之间的相互承认。继卢梭之后,黑格尔在具有共同目标的社会中发现了这种可能性,在那里,‘我们就是我,我就是我们’。”<sup>①</sup>

“承认”的规范潜能与经验参照凸显了承认与正义之间的紧密关联。一方面,主体对社会正义的规范性期待,可以在不同的承认领域(爱、法权和成就)中参照不同的承认原则(需要、平等和贡献)得以实现。社会的道德一体化秩序通过承认原则的制度化得以实现——通过各种承认原则,主体学会将自身看作是共同体的成员,并真正平等地参与到社会生活之中,从而能充分地形成个人自我认同。另一方面,正义内在着一种稳定的秩序结构——社会成员之间相互承认的可靠关系应在不同的层面得到维护。一个社会的正义程度,与它保护相互承认关系的条件之能力成比例。在这个意义上,社会的道德一体化作为一种政治伦理的规范性目标,始终嵌在社会主体的承认期待之中。这种相对稳定的承认期待,是对社会道德一体化诉求的主体性表达。

霍耐特秉承其师的哲学路径,赋予斗争、冲突、主体间性等概念以规范性与经验性,给予了更多的政治—伦理关注。这种以承认为规范

---

<sup>①</sup> 参见汪晖、陈燕谷主编:《文化与公共性》,三联书店1998年版,第310—311页。

诉求的正义批判理论遭到了美国哲学家弗洛泽的理论诘难。弗洛泽指责霍耐特的承认理论过于伦理化,并试图扩展正义概念,提出了以“参与性平等”概念为规范核心、将承认与再分配两个概念共同纳入同一理论框架的“视角主义二元论”。

## 二、正义概念的扩展:弗洛泽 正义论的二元视角<sup>①</sup>

分配正义问题研究方兴未艾,同时,霍耐特承认理论引起了世界学术界的广泛关注。此时,弗洛泽美国政治哲学家弗洛泽思考的问题在于:在不同文化价值模式之下,以“承认”为规范核心的正义理论能否对社会发展中的重大现实问题做出充分合理性的解释?弗洛泽的理论工作是要在对“承认”概念做批判性分析之后,同时提出具有核心概念的规范性正义理论框架。

在弗洛泽看来,承认概念表征了一种重要的、但不充分的社会正义维度。仅仅以承认为核心理论方案并不足以解释资本主义社会秩序。要想避免政治哲学发展中的规范性阐释之间的分裂现象,正义概念必须得以扩展——这个得到扩展的概念既能涵盖分配正义论的可辩解主张,又能涵盖承认正义论的可辩解主张,从而将这再分配与承认两个概念整合在一个规范性理论结构中。为此,弗洛泽提出了再分配与承认的“视角主义二元论”结构来代替霍耐特的承认一元论。

在霍耐特看来,“再分配”应是作为“承认”的再分配,“因分配不公而引起的社会冲突,须被理解为是社会蔑视(错误的承认关系)的制度性表达”。与霍耐特将承认视作伦理问题的做法不同,弗洛泽把“承

<sup>①</sup> 弗洛泽前期自称“视角主义二元论”,后改为三元维度,即以参与平等为元规范的再分配、承认和代表权三位一体的理论;与三个正义尺度相对应的,是三个理论化的非正义概念:分配不公、错误承认、错误代表权。参见弗洛泽:《正义的尺度》,欧阳英译,上海人民出版社2009年版。

认”概念归属于正义范畴。也就是说,错误承认或非承认的现象是非正义的——文化价值观模式的制度化使某些个体或群体在社会交往中被剥夺了作为“完全伙伴”的地位,从而不能平等地参与社会生活。其结果,一种制度化的从属关系难免出现。弗洛泽通过运用道德标准,诉诸于一个普遍主义概念——一个能够、也应该为持有各种“好的生活”观念的人所接受的概念,即“参与性平等”概念——从而使承认概念在多元价值背景中具有道德约束力、而无宗派主义之争。

既然弗洛泽将承认与再分配两个概念都归属于正义范畴,那么,承认与再分配在理论框架中的关系问题就成为弗洛泽首先要解决的问题。在弗洛泽看来,现有的分配正义理论并不能涵盖承认的问题。正义理论不仅仅从资源分配和权利分配的层次来理解,还应从文化价值观的制度化模式层面考察是否妨碍了某些社会成员与其他人一样完全平等地参与社会生活。一个非洲后裔的美国华尔街银行家在街上打不到出租车的案例即是明证。同时,承认理论也不能涵盖所有的分配问题。她反对将所有的经济不平等根植于社会文化秩序的简化论观点。正义理论必须在文化价值观之外,考察资本主义的经济机制是否阻碍了社会生活的平等参与。在资本主义市场经济条件下,公司的投机性合并而使工厂倒闭,因而导致几位白人熟练工人失业,就是明证。

由于分配和承认彼此均不能涵盖对方,弗洛泽考虑将两者纳入到一个更宽泛的、能涵盖一切的理论框架之中。借助于“参与性平等”概念,弗洛泽认为:每个社会成员都能平等地参与社会生活,平等地享有所有的社会制度性安排。在按照参与性平等原则扩展的正义概念之中,承认与再分配保持着各自的独立性和规范性——两者都处在道德(Moralitaet)发展的同一层面,不能将其中一个归于另一个概念。从承认理论的道德层面来说,文化价值观的制度化模式应鼓励所有社会参与者表达社会尊重,并确保他们能赢得社会尊重。贬低一部分社会成员的个性品质、阻碍他们平等参与社会生活的制度化模式,应予以排除。从再分配的层面来说,物质资源的分配应确保参与者的独立性和

发言权——排除物质分配不平等和经济依赖的形式和程度,排除使财富、收入、休闲时光不平等分配的制度化安排,以确保社会成员之间的平等交往与机会和财富的公平享有。

弗洛泽对于参与性平等原则的使用采取了一种实用主义方法。她主张正义问题的评判应在承认与分配两个维度加以区分,但衡量社会安排正义与否的统一标尺是参与性平等原则。财富资源的公正分配评判应考虑到个人的选择问题。由于个体无法控制的环境所导致的不平等是非正义的,而由于个体选择而导致的不平等则是正义的。同样,面对不同的文化价值制度化模式,考察承认诉求是否合理的内在标准在于权利是否公正分配,即社会制度性安排是否阻碍了社会成员平等地参与社会生活。这里有两个不同的层面:首先,在“团体间”层面,一种文化价值制度化模式是否剥夺了少数派平等参与的机会,需要得到合理的评估。例如,加拿大骑警统一佩戴头盔的法令,另如将印度锡克教徒排除在警察行业之外。其次,在团体内部层面,一个团体的文化价值观是否阻碍了内部成员的参与性平等,需要得到合理的评估。例如,东正犹太教的性别隔离制度在教育上使东正教女性处于教育边缘化状态。

弗洛泽以一种更激进的方式关注社会主体平等参与社会政治生活的状态与条件。如果说霍耐特以一种理论家的严谨学术姿态为人们之间的平等交往进行道德辩护的话,那么,弗洛泽则是以一种政治家的极富战斗力的眼光来关注某种文化价值观模式下人们的交往现状,并鲜明提出有效对策。这与罗尔斯“作为公平的正义”理论有异曲同工之妙。

### 三、在规范与经验之间:霍耐特与弗洛泽正义论争的焦点

霍耐特与弗洛泽均针对现实生活中的正义诉求,致力于加固正义

理论的规范性基础,将再分配维度中的平等主义理想与承认维度中的真正具有哈贝马斯式“解放意义”的实践旨趣结合起来,却在各自所诉诸的理论建构方式上出现了理论分野。理论的争论凸显了后社会主义时代的正义难题:承认与再分配,谁之合理性?问题的关键不在于承认与再分配两者之间的取舍,而在于在肯定两者基础之上的理论摆置问题。再分配与承认这两种正义维度内含着相同的“平等主义”价值预设,却生成不同的正义规范原则。这些原则都在不同的社会交往领域通过各种类型的非正义以及与之伴随的社会运动显示出来。正义理论的生命力就在于能在其概念性理论框架设计中选择准确的经验参照点,并在规范性层面完成对于社会非正义的关注与解释。

### 1. 正义诉求的规范性原则的不同选择

如何在正义框架内规范性评判政治诉求,即何种政治诉求能助长正义,成为当代政治哲学亟待解决的问题。在关于正义诉求的规范性原则选择上,霍耐特与弗洛泽作出了不同的选择。霍耐特认为,一切为了承认而斗争,突出强调了在多元文化价值观下主体间真正实现平等交往的主体间性条件。一个社会制度性安排就是要保障人们在稀有资源分配与多元文化对话背景下的人格平等与完整。正义与承认的这种内在关联体现了目的与手段的统一,同时为霍耐特承认理论烙上了深深的目的论印痕。

弗洛泽的理论方案并不是从好的生活理论开始,而是基于现代自由主义的核心道德原则:“参与性平等”,实现了自由主义的道义论范式转向<sup>①</sup>。所有人达于参与性平等的制度性前提——达于同其他人一样平等参与所需的社会地位和经济资源——必须得到保障。一方面,对完全性社会参与的经济障碍必须去除,从而为再分配提供一种评判诉求的标准——仅仅那些消除经济不平等的再分配诉求才是正当的;另一方面,制度化了的的文化障碍必须清除,从而为评判承认诉求提供道

---

<sup>①</sup> Nancy Fraser and Axel Honneth. *Redistribution or Recognition?*. p. 230.

德标准——仅仅那些提升身份平等的承认诉求才是正当的。

弗洛泽对自由主义的这种道义论转向,表明了弗洛泽对于多元文化社会价值观的独特思考。在弗洛泽看来,承认诉求很难通过诉诸一种单一的共同价值来获得伦理上的评判,同时,“善”与“善”之间也会在特定的时空发生价值上的冲突,关于“好的生活”的各种合理性观点也需要通过一种理论得以兼容。批判理论不仅需要一种断然性的正义理论,又需要一种无宗派的正义理论。无宗派的正义理论能兼容关于“好的生活”的各种合理性观点。弗洛泽指责霍耐特不能同时满足“无宗派”和“断然性”这两个要求。弗洛泽采用了讽刺的方式对霍耐特的承认理论做了评价,“一种用于设计解决空洞形式主义的伦理出发点,却掉进了道德真空”<sup>①</sup>。

## 2. 正义诉求的经验参照点的不同选择

正义理论应在社会运动的去中心化的社会背景下,选择一个“经验参照点”,从而充分体现规范性原则的解释力。正义理论能赢得吸引力,源于它对适当的经验参照点的恰当选择,对隐含在社会结构中的内在紧张的揭示。霍耐特和弗洛泽都力图发展一种能与主体间商谈对话相连的批判语言,以完成社会非正义的经验揭示。然而,他们俩在这个共同目标的赢取方式上发生了分歧。

在霍耐特看来,“承认的理论框架在今天之所以有核心地位,不仅在于它表达了新社会运动类型的目标,而且在于它对提供了从理论上揭开整个的非正义社会经验的恰当工具”<sup>②</sup>。一方面,伴随着保守党派在世界范围内的胜利和福利国家方案的式微,主体扩展社会平等的期望开始消沉,社会蔑视遭遇得不到应有的关注。哈贝马斯式商谈模式在祛除康德伦理学的超验性特征同时,却因持有价值中立性立场而导致其忽略了对人与人之间交往行动的内在动力的探究。引发人际交往

① Nancy Fraser and Axel Honneth. *Redistribution or Recognition?* p. 228.

② Nancy Fraser and Axel Honneth. *Redistribution or Recognition?* p. 133.



和冲突的内在驱动力需要通过人们之间的承认关系得以考察。“商谈共识”必须被看成是承认与蔑视矛盾运动的结果。另一方面,新的社会运动增强了主体对社会蔑视体验的道德敏感性(moral sensibility)。通过一系列的社会运动,人们意识到有关社会和文化不尊重的政治地位,同时也意识到人类尊严的承认构成社会正义的一个中心原则的这个事实。”<sup>①</sup>每个社会成员都应被“当作人来承认”——他们是平等参与社会生活的正式成员,而且在被别人承认的体验中意识到自己确实是一个社会的正式成员。

一旦主体规范性期待遭到蔑视时,一切非正义的遭遇经验都可理解为合理的承认关系破裂和破坏。霍耐特是在道德心理学视野中,将前政治遭遇作为批判理论的特殊参照点,并将规范性概念源于社会主体的痛苦和所遭受的蔑视,从而揭示了隐含在所有社会不满中的主体道德期望。当社会成员(群体)对于承认规范之期望受到伤害时,就会出现心理和社会危机,社会的不合理压迫和统治是通过人遭受到的屈辱和受蔑视的经验被揭示的。当主体在主体间解释框架中表达这种道德经验,这种集体语义学使个体的表达行为演进为一种“社会斗争”。霍耐特的理论目的在于通过承认斗争模式来提供一种有关当代社会运动与冲突的道德逻辑。然而,霍耐特敏锐地看到,社会现实中道德的实践基础极其脆弱,不公正的蔑视遭遇并不能必然地自我表达。而只有在被侮辱、被冷落的情感中固有的认识潜能成为政治一道德信念时,不公正的蔑视情感和意识才能必然地自我表达出来。而且,这种政治一道德信念首先取决于被伤害的主体的政治文化环境的构成方式:一种社会运动只有在具备了表达手段时,蔑视经验才能成为政治抵抗行动、社会斗争的动机<sup>②</sup>。

而弗洛泽则认为,“由一种单一的动因引起所有社会不满的思想

---

① Honneth, *Recognition and Justice Outline of a Plural Theory of Justice*, Acta Sociologica December 2004 Vol 47(4), p. 352.

② 霍耐特:《为承认而斗争》,胡继华译,上海人民出版社2005年版,第147页。

确实不合理,不可能存在独立获取‘道德语言’的道德心理学”<sup>①</sup>。霍耐特对承认的道德心理学分析并不能为被剥夺者所遭到的心理上的扭曲做充分的道德辩护。考察一个人是否遭到侮辱、贬值,除了参考道德心理学分析之外,还要参考当时的时空背景。弗洛泽强调把道德心理学应去中心化,为正义理论确保一个可信的经验参照点。在弗洛泽看来,正义理论的经验参照点应集中在社会正义的日常范式上。正义的日常范式建构了一种社会分配和社会安排的道德语法,并重新确定了正义理论的规范性基础。最基本的正义的日常范式就是承认和再分配。在以“参与性平等”为核心的规范理论框架内,这两个概念均能对有组织的社会运动与日常生活中的个体行为作出合理的解释<sup>②</sup>。因此,弗洛泽的理论是非基础主义的——正义理论的规范性结构并不源于任何一个不可改变的基础。

#### 四、结 语

哈贝马斯在交往行动理论中,批判的不仅是早期批判理论缺失规范性基础,还有福柯权力策略模式中对于规范共识与策略性互动的偏离。哈氏在后期思想中对于政治伦理问题的关注与研究,坚持走规范与经验的“融合路径”。在社会批判理论的政治伦理转向中,正义问题研究出现了“规范与经验”的“由分到合”学术发展路径,体现了当前正义问题研究的固有学术传统。尽管霍耐特与弗洛泽是从不同的规范基础出发、选择不同的经验参照点来构筑各自的规范正义论,但这场正义

① Nancy Fraser and Axel Honneth. *Redistribution or Recognition?* p. 205. 罗尔斯的道德心理学同样遭到了批判。在罗尔斯看来,道德心理学是哲学的而非心理学的,它涉及到的是善的观念、公民责任和主体间的信任和承认。所以,这是一种从公平正义的政治观念中所引出来的一种道德心理学。弗洛泽对霍耐特的理论批评恰恰忽略了罗尔斯自由主义传统中的政治哲学基础问题。

② Nancy Fraser and Axel Honneth. *Redistribution or Recognition?* p. 133.

争论仍是社会批判阵营内部的对话,是对哈贝马斯交往对话理论模式的继承与超越,更是蕴含着正义批判理论坚持走“规范与经验”融合路径的固有学术传统,克服了前批判理论中的经验向度和规范向度分离的实践困境。

“在与承认和再分配相连接的理论语言中,哪一个更适合于在社会批判理论的框架中为当前的正义诉求作出规范性辩护?”<sup>①</sup>这正是当代政治哲学努力研究的重要问题。正义理论通过霍耐特、弗洛泽的争论与对话得到发展,而霍耐特与弗洛泽之间的争论与对话所面临的一系列理论问题,使得正义论研究中“规范与经验”融合的固有学术传统进一步成为开放性的问题。

(作者 南京师范大学哲学系)

---

<sup>①</sup> Nancy Fraser and Axel Honneth. *Redistribution or Recognition?* pp. 112-113.

# 埃尔斯特:马克思主义 方法论的另一个框架

孔 慧

**摘要:**分析的马克思主义是研究马克思主义的一个新方向。作为代表人物的埃尔斯特通过一种新的分析方式来考察马克思的学说,从而提出了新的主张。他指出了传统对马克思学说的一些误解。有关马克思主义方法论的研究,他经过对马克思的原著的一番考察之后,认为马克思本人提出过一个与传统的马克思研究者的认识大相径庭的方法论框架。本文旨在按照埃尔斯特的思路探究这个新的方法论架构。本文一方面从小处着手,分析新的方法论框架的三个层次,另一方面从大处着眼评价这个和传统方法论框架不同的新框架。本文主要涉及的是对方法论的考察,包括其前提、预设、解释,以及如何处理具体问题等等,而不以实质命题为重点考察对象。

**关键词:**因果解释 意向性解释 方法论的个人主义

埃尔斯特在其代表作《理解马克思》这本书开篇就提出了他对马克思主义传统流行的理解所持有的一些异议。首先,他反对当今一些马克思主义研究放弃了对马克思学说中有关例如阶级等等的基本内容的研究,退守到只保留马克思主义方法论的地步,而主张应当对马克思学说中的实质命题的价值给予同样的重视。有一种常见的观点主张,马克思学说的意义在于方法论上,他并不赞同这种观点,而非常注重分析马克

思提出的实质性内容。其次,就方法论而言,他指出马克思主义方法的应用实际上比很多人所想的广泛;而正因为其应用之普遍,因此,不太有人还会特意把所使用的方法冠以“马克思主义方法论”之名。但是最后,他又提出,他所关注的马克思主义方法论并非传统框架内的,即方法论的集体主义,以及与之相关的功能的解释和辩证的演绎。<sup>①</sup>既然如埃尔斯特所言,马克思主义方法论至今仍然如此有价值,那么,我们有必要考察一下埃尔斯特所提示出的另外一种马克思主义方法论是什么。

## 一、传统理解之外的马克思主义方法论

埃尔斯特认为,在传统框架内,马克思主义方法论总是离不开方法论的集体主义(methodological collectivism)原则。与方法论的集体主义原则相对反的方法论的个人主义(methodological individualism)原则虽然实际上是“马克思多数重要作品的基础”,<sup>②</sup>却常常被马克思主义者,甚至包括马克思本人所忽视。而与方法论的集体主义原则相关联的两种方法和黑格尔哲学有着相当的渊源,它们分别是功能的解释和辩证的演绎。埃尔斯特几乎把这种框架视为马克思及马克思主义者们犯错的罪魁祸首。但是,埃尔斯特在质疑一条研究途径的同时,又指出了另一条出路,这条道路同样是马克思本人所提出的。在这种框架下,社会科学解释有三个层面:首先是对精神状态(诸如欲望和信念)的因果解释;其次是对基于根本性的欲望和信念的个人行动的意向性解释;最后是对基于归入其中的个人行动的集合现象(aggregate phenomena)的因果解释。<sup>③</sup>

### 1. 次意向性的因果解释

次意向性的因果解释主要是用以分析个人的精神状态。埃尔斯特

---

① 详见:Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, pp. 3-4.

② Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 4.

③ Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 4.

認為，如果把認知心理學中的冷機制和熱機制的概念納入馬克思主義學說對精神狀態的解釋中，我們可以做兩件事：1. 我們可以試圖以社會—經濟學術語來描繪外部環境，從而說明處境不同的個人雖然心靈機制相同，但最終卻還是有不同的信念和偏好。2. 我們可以試圖說明偏愛和曲解的發生率本身和比如階級身份是如何聯繫起來的。<sup>①</sup>埃爾斯特主要分析了第一個問題，即“假設有一致的心靈機制在發揮作用，那如何通過階級地位和階級利益來解釋信念和欲望。”<sup>②</sup>首先從信念形成的冷機制的角度看，埃爾斯特認為，“馬克思的對信念形成理論的最有原創性的貢獻在於他主張，經濟人因為沒有發現在其他條件不變的情況下，通行的因果關係不能不受限制地有效，因此常常把局部有效的觀點一般化為無效的總體陳述。”<sup>③</sup>也就是說，單從認知過程看，信念的產生的結果就是局部性有效的觀點基於某種對因果性的過度使用而被無限放大。如果我們把動機的因素納入認知過程，我們可以从熱機制的角度來考慮這個問題。這裡埃爾斯特指出，首先，馬克思考慮到動機的作用而論證道，“任何一個階級的成員都容易通過自我欺騙或者一廂情願的思想的過程，把他們的特殊利益展現為普遍的社会利益。”<sup>④</sup>其次，信念可以通過利益而得到解釋：1. 因果的解釋：信念被視為是由信念者的利益塑造的；2. 功能的解釋：信念是為某種利益服務的。<sup>⑤</sup>這是兩種解釋途徑，不可混為一談。綜合上述條件，我們可以發現，1. 既然信念是由某一個階級成員的特殊利益塑造的，那麼就不是普遍的，但是當某一階級自欺欺人地把自己的利益作為社會利益時，他們的信念卻儼然成了全社會的普遍信念。或者2. 如果信念是為某種利益服務的，也就是為特殊的對象服務，為某個

① Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 19.

② Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 19.

③ Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 19.

④ Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 19.

⑤ 詳見: Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 20.

阶级服务。

有关欲望和偏好的解释主要是从热机制的角度展开的。埃尔斯特认为,经济学中有一种偏好理论以失谐消减的机制(mechanism of dissonance reduction)来解释古代社会中的偏好形成,这无可厚非。阶级社会中的偏好的形成是为了使被剥削阶级安于自己的命运。在阶级社会中,剥削阶级获得的利益是一目了然的,而被剥削阶级的利益在哪里呢?根据失谐消减的机制的解释,被剥削阶级的偏好的形成更多的是为他们提供精神慰藉。或者说,被剥削阶级形成一定的偏好,从而让他们乐天安命,甚至逆来顺受。他们在遭受生活的困苦时,在认知上有意地减少不利的因素,或者增加有利的因素,从而让自己的认知更谐调、心理状态更平和。然而,从马克思的分析看,我们不得不注意到,这种偏好理论诠释的是古代社会的情况,在现代社会中情况并不完全如此。古代社会中,被统治者局限在自己的阶级视界中,加之精神慰藉的蒙蔽,所以安于现状,缺乏反抗意识。资本主义社会打破了原本的阶级分层,随着资本主义而来的理性精神也一扫原本的蒙昧的迷雾,与此同时,原本沉睡着的对统治阶级的不满和反叛意识也在被统治阶级心中被唤醒。此外,埃尔斯特指出,“马克思以及后来的马克思主义者还提出了一种相当不同的有关被剥削阶级的偏好和欲望的解释。这种解释侧重偏好给剥削阶级而非被剥削阶级的利益。如果被统治者接受、甚至喜欢他们被统治的状况,这必须通过明显的实用的对统治者的态度来得到解释。如果我们解释至此结束,得到的则是一个功能性的说明;如果继续对机制加以深究,我们往往得出有关通过有意的操控和教化而形成偏好的理论,也就是一种意向性的(或者阴谋性的)解释。”<sup>①</sup>而埃尔斯特主张,偏好不可能凭空就诞生自统治阶级之手,只有在产生之后才能被操控,因此后一种解释在他看来是站不住脚的。

---

<sup>①</sup> Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 21.

## 2. 個人行動的意向性解釋

在考察了個人的精神狀態之後，我們要考察的是個人的行動。埃爾斯特在說明了意向性解釋的性質之後，分別說明了個體的经济行為和政治行為。這裡我們主要分析個體的经济行為。因為意向性解釋的一個關鍵要素是預期的結果，但埃爾斯特只考慮合乎情理和邏輯的預期，因此對於意向性解釋，埃爾斯特主要指的是合理性選擇的解釋，但這種理論在多數馬克思主義者那裡並不受到接納。埃爾斯特試圖說明這種理論對馬克思學說具有重要的意義。首先，我們討論這種合理性行為的解釋模式的性質。“合理性選擇”這個概念，有兩點說明：1. 它預設行為是合理性的。這就是說，“如果一個行為是合理性的，那麼行為人在一定的信念下，其行為途徑最好地實現他的計劃和欲望。”<sup>①</sup> 2. 它是一種選擇行為。選擇是受偏好引導的。從上面分析看，偏好的形成又和現實的限制條件（比如階級局限）有關。在經濟學中，博弈論可以作為合理性行為理論的一個分支來進行考察。“博弈論是把握社會生活中三層相互依賴關係的工具，甚至不是工具之一。”<sup>②</sup> 這三種依賴關係分別是：1. 每一個人的報酬，通過利他、嫉妒、想要平等性和相同動機的欲望，取決於所有人的報酬；2. 每一個人的報酬取決於所有人的選擇；3. 每一個人的選擇取決於所有人的選擇。<sup>③</sup> 而這種理論的要点在：1. 博弈論設定每一個行動者的合理性程度是相等的，並且他們都相互知道彼此具有平等的合理性。2. 在各種博弈中，行動者對信息的要求不同。例如，在智豬博弈和囚徒困境中，行動者不必了解對方的選擇，即可做出對自己最有利的選擇。但在諸如鷹鴿博弈中，行動者必須了解對方是鴿子還是老鷹，了解對方的信息。3. 一次性博弈和重複博弈是不同的。在一次性博弈中，由於不必擔心對方有下一輪的報復行為，

① Jon Elster; *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 9.

② Joe Elster; *Marxism, functionalism and game theory*, from *Analytical Marxism*, edited by John Roemer, Cambridge University Press, 1986, p. 207.

③ *Ibid.*, p. 207.



因此,完全的自私行为是更为合理性的。但在重复博弈中,这种行为就非常冒险。<sup>①</sup>正如已经提到的,这种博弈模式在马克思主义者那里看来并不受欢迎,其中有一些理由是值得一提的。首先,马克思主义在考察个人行为的过程中,往往会经历上面提及的方法论的第一步——对个人的精神状态的分析。而理性选择的模式则把个人的偏好和欲望视为既定的。其次,实际上不是任何情况下,个体都能够做出理论上唯一确定合理性的行为的。例如在鹰鸽博弈中,如果不能了解对方的信息,那就难以理性行动。第三,个体的行为不只是合理性的行为。冲动性的行为在实际生活中同样有其地位。<sup>②</sup>当然,这种博弈论模式的设定更重要的也是在方法论上的意义。

接下来,我们探讨马克思经济学中的个人行为。我们来考察一下马克思是不是同样以理性选择的模式来解释经济活动者的行为。埃尔斯特在考察了马克思的原著以后发现,在一些论述中,马克思似乎并不打算为个人设定“选择的权利”。比如,“在《资本论》第一卷很著名的一段文字中,马克思近乎暗示地指出,工人的消费只受他再生产其劳动力的需求所决定,没有为选择留下别的空间”。<sup>③</sup>但是如果把工人生活资料的消费当作劳动过程中的耗费时,这更像是“奴隶经济的模式,而非资本主义的模式。”<sup>④</sup>另一方面,在其他一些论述中,马克思又指出,资本主义经济模式中,消费者的选择是具有经济意义,并且,自由选择总是和责任联系在一起的。同样地,从生产者的角度看,追求利益最大化的假定是马克思说明生产者行为的普遍预设。总体而言,退一步说,选择哪怕是被迫的,也是选择。在两害相权的情况下,个体可能被迫还是要选择其中之一,但是他仍然可以做出“两害取其轻”的合理性决

---

① 详见:Joe Elster: *Marxism, functionalism and game theory*, from *Analytical Marxism*, edited by John Roemer, Cambridge University Press, 1986, pp. 207-208.

② 详见: *Ibid.*, p. 209.

③ Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 11.

④ Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 11.

定。如果继续后退一步,我们还可以把这个观点向前推一步:需求,相比合理性是选择的更根本源泉。

### 3. 宏观现象的超意向性的因果解释

因果解释既应用在个人精神状态分析上,还应用在对集合行动的分析上,即用超意向性的因果解释来分析个人行为的聚合。埃尔斯特论述道,个人行为 and 由个人行为聚合而成的结果之间的关系有三种可能:1. 每一个行为者都根据对他人行为和相关的手段—目的关系的设定来选择行为路线,由此,行为者们有意地引起了结果;2. 行为者们引起他们所想要的结果,但是这是偶然产生的,并不是按照他们所打算的方式产生的;3. 行为者们引起的结果不是他们想要的结果,这或者因为他们对彼此有错误的设想,或者因为他们对相关的专门关系有错误的断定。<sup>①</sup>对结果1,埃尔斯特没有作出具体分析。对结果2,重点在历史的偶然性上。这种偶然性很微妙地把众人的合力引向所预见的结果。我们甚至可以以俄狄浦斯效应来理解。对所意的结果,事件的过程中哪怕出现各种阻滞,却仍然朝着设想的结果实现了。对结果3,埃尔斯特是这样解释的:1. 我们假定任一个人在做出某个行为时,都认为这个行为可以使他的收益从  $a_0$  上升至  $a_1$ ;2. 我们想一下,假设这个想法原则上是正确的,那么任何一个人,如果他是唯一一个做出这个行为的人,他的确可以得到  $a_1$ ;3. 可能出现的情况有两种:3. 1. 在每一个人都这样行为时,他们行为集合起来的那个结果,在看不见的手的运作下,让他们每一个人的收益从  $a_1$  增长到  $a_2$ ;3. 2. 相反的,这个集合行为的结果也可能在看不见的手的运作下,让他们的收益下降到  $a_3$ , 而  $a_3$  甚至比  $a_0$  更低;这两种情况都是马克思所意识到的。<sup>②</sup>

如上所述,埃尔斯特讨论了两种因果解释,并且认为个体是处在心理因果性和社会因果性之间<sup>③</sup>。当我们在考虑集合行为的时候,把个

① Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, pp. 22–23.

② Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 24.

③ Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 24.

体的精神状态纳入进来,那么可能会出现这样的问题,即“进行集体利益行动的私人动机”<sup>①</sup>何在。在这里,埃尔斯特给出了马克思著作中的例子,即私利造成合作机制失灵。例如,出于个人的理性,资本家都希望支付工人最可能低的工资,同时产生销售给高购买力的消费者,但是,消费者同样是工人,因此,他就是在期待自己提供低工资的同时,又指望别的资本家为他们的工人支付高工资。如果所有资本家都这么想,结果很可能是一场灾难。

## 二、辩证法的社会矛盾分析

马克思的辩证法几乎是众所周知的方法论。埃尔斯特认为马克思的方法论中有三条黑格尔式的辩证法思路:类似演绎的步骤、否定之否定规律和量变、质变规律,以及社会矛盾理论。<sup>②</sup>我们这里只探讨矛盾的分析方法,这和我们上面讨论的内容有关。

首先,埃尔斯特一方面把我们这里所讨论的“矛盾”和形式逻辑中A和 $\bar{A}$ 在同时同层面上存在的那种矛盾区分开来,因为作为分析哲学家,埃尔斯特显然是难以接纳逻辑矛盾的存在。另一方面指出马克思在使用“矛盾”一词的时候,是有所限制的,并非如一些马克思主义者们那样在“矛盾是普遍存在的”意义上理解这个词。其次,按照埃尔斯特的理解,实际矛盾既有心理矛盾,又有社会矛盾,而这里主要在构成性谬误<sup>③</sup>层面上讨论“社会矛盾”。在上面的超意向性解释中,我们提到了在私人动机的作用下合作失灵的情况。这一点从社会矛盾分析角度,我们可以继续讨论下去。在马克思的著作中,无论是不是出现“矛盾”这个词,马克思展现出了资本主义社会中的矛盾问题(虽然现象不同,但其结构是相同的)。埃尔斯特举例说,马克思在《资本论》第

---

① Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 25.

② Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 37.

③ Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 44.

一卷討論了“一般準則的矛盾”。其中，馬克思提出，“資本必然來自流通，又不來自流通”。<sup>①</sup>

對此，埃爾斯特的分析是，一方面，剩餘價值來自哪裡？答案是來自流通。但是，另一方面，“剩餘價值來自流通”的這個假設涉及到了——一個構成性謬誤，那就是，一個資本家出於理性，總是想以低成本生產，以高價格出售。而購買他的產品的消費者是誰？一開始，當然是出售給別的資本家。而別的資本家也懷著和他一樣的心思處在和同一樣的境地。在一個國家之內，處在同一個階級的資本家們很難相互欺騙。一個資本家的獲利是以另一個資本家的損失為前提的，因此他們相互的交易是“常數和”。由此，勞動力買賣作為剩餘價值的可能性條件的演繹就被納入進來，從而來說明上面的矛盾只是一個表面的矛盾。剩餘價值必定來自流通，因為這個假定的反題是荒謬的。但是，只有借助結構性謬誤，把欺騙的局部可能性概括成循環的、普遍的自我矛盾理論，這個假定才能看起來有理。<sup>②</sup> 這就是說，我們要把上面討論的對信念、欲望的解釋和這裡的分析結合起來。在上面的分析中已經提到，剝削階級的欲望和信念把手伸向了被剝削階級。當然，埃爾斯特強調，這種社會矛盾的分析方法在馬克思是不是構成一個社會矛盾理論，這並不重要。重要的是，這種方法和對精神狀態的解釋結合起來，從而形成考察社會現象的思路。

### 三、對方法論的個人主義的一點補充及評述

上述方法論框架相對於傳統馬克思主義學說而言，的確是一種新的方法論框架。因此，我們有必要對方法論的個人主義做一個整體的討論。埃爾斯特所說的方法論的個人主義指稱的是這樣的學說：一切

① Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 45.

② 詳見: Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 45.

社会现象,包括其结构和变化,原则上通过只涉及个体——个体的特性、目标、信念和行动的方式都是可以解释的。<sup>①</sup>这就是说,方法论的个人主义是把社会集合现象分析到个人层面,从宏观层面还原到微观层面。

首先,对于这样的方法论的还原步骤,埃尔斯特认为我们有三点要注意:第一,在还原或者回溯过程中,每一个还原或回溯的步骤尽可能紧凑为好。这是因为,一旦有别的因素可能介入原本的因果链中,那么所谓的因果解释就变得无效或者至少是值得怀疑的了。其次,还原只是在外延语境中进行的。<sup>②</sup>集合实体的信念或欲望和个人的信念或欲望之间是不可通约的,我们在第一部分中已经讨论过这一点。例如“资本家害怕工人阶级”<sup>③</sup>,就不能还原为资本家害怕某一个工人个体。第三,我们必须避免不成熟的还原论。<sup>④</sup>这一点非常重要,但至今仍有很多人忽视。比如,现在一些流行的伦理学用自私的基因来解释整个社会的伦理现象,暂不论其传达的内容,这样的论述方式已经值得警惕。

其次,通常来说,在马克思主义的传统中,集体主义向来是热门的术语。但是,埃尔斯特认为,虽然相比之下,马克思对个体的关注相对较少,我们却不能忘记,实现“人的自由的发展”一直是马克思的理想。在不知不觉之中,方法论的个人主义同样在马克思的分析中发挥着微妙的作用。无论我们是否能把它称为一种理论,可以确定的是,在马克思对社会现象的解释中,不仅仅只有方法论的集体主义。埃尔斯特对方法论的“个人”同样着重强调了两点<sup>⑤</sup>:首先,个人之间是具有关联的,对一个个体的分析可能牵连着他和其他个体的关系。其次,虽然我

① Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 5.

② 详见: Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 6.

③ Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 6.

④ 详见 Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 6.

⑤ 详见 Jon Elster: *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p. 6.

们在讨论合理性选择理论的时候，指出合理性的经济人是追求私利及最大化的个体，但是，如同我们一开始就说的，我们讨论的是方法论而不是实质命题，它是作为方法论的权宜之计，并不是对人性的实质性判断。对于有关“人”的实质性讨论，马克思在其他地方有过更明确和专门的探讨。埃尔斯特非常强调马克思方法论中对个人的分析，但是，这里让人困惑的是，在埃尔斯特提出的新的框架中，似乎个人的归宿仍然是宏观的社会活动。无论人的意愿和信念如何，最后都落入了俄狄浦斯般的宿命之中，只是在这个微观到宏观的过程中，相对于原来传统马克思主义强调的必然性，埃尔斯特则侧重了偶然性而已。

第三，虽然我们说方法论的个人主义在马克思的学说中有着很微妙的作用，它似乎在不经意间就在马克思的笔尖冒了出来，在埃尔斯特的提示下，我们也能在马克思的著作中发现这样的方法，但是，这种三层式方法是不是构成了一个新的方法论框架，我认为还是值得商榷的。我们可以看到，马克思在分析一个社会现象时，可能使用多种方法和角度。这一点恐怕埃尔斯特本人同样意识到了，他认为这是马克思的含糊之处。我们不否认，埃尔斯特提出的这种方法论框架很新颖，而且让我们有理由认为，马克思的方法论因为有另一种框架，因此才可以说是具有普遍性的。但是，如果现在我们把这种方法和马克思研究的整个社会现象剥离开来，只抽取其中的一种，或者和马克思学说中的某几段文字结合起来，或者和其他的方法拼凑成另外一种方法，这样做是不是马克思的原意？这里并不是说埃尔斯特只是从一个极端走向另一个极端，我们的疑问是，马克思的论述中，其方法论并不具有一贯性，这是有目共睹的，但关键在我们要一味追求形式上的一致性、逻辑上的纯粹性，把实际情况塞进逻辑形式中，削足适履，还是同意让带有内容的形式更合理更贴近实际？我们的担心是，塑造一个严格的方法论构架，虽然在理论上更严谨，但是却排斥了真实情况中的诸多可能性。当然，如果我们暂且认为这种三层式的方法论的确是一种新的框架，那么它是不是有合理性呢？可以看到，埃尔斯特提出的这种方法论框架

似乎形成了一种解释的回路。他认为,因果的解释比功能的解释更优,主要在于,要推进一个因果解释,我们必须给出另一个因果解释,要推进一个功能解释,我们必须给出一个因果解释。<sup>①</sup>所以说,因果的解释处在更基本的一阶,那么,如果从逻辑的角度来考虑,埃尔斯特的证明的确是有说服力的。

(作者 复旦大学哲学学院博士生)

---

<sup>①</sup> 详见 Joe Elster: *Marxism, functionalism and game theory*, from *Analytical Marxism*, edited by John Roemer, Cambridge University Press, 1986, p. 205.

# 从历史到主体性

——资本主义是阿兰·巴迪欧意义上的空无吗？

张 莉 莉

**摘要:**巴迪欧自称激进主义左派,他继承了马克思在《共产党宣言》里所提出的革命传统。不过在他看来,生产力的发展和物质财富的积累不再是革命的必要条件,否则,人们会永远堕入资本主义经济服务之中。动物性个人只有识辨并忠诚于那些标示了境遇之断裂和不一致性的事件,积极地介入,才能生成为真理的承载者即主体,并打破资本主义的抽象普遍性对整个世界的全面统治。这样,巴迪欧用诸主体性浮显瞬间的不断更迭,取代了阶级斗争史。虽然这些介入的成果非常可疑,但形成政治主体仍然是必需的。

**关键词:**资本主义 空无 无产阶级 主体 历史

## 一、从阶级斗争到个体的实验性介入

马克思在其于1851至1852间著就的《路易·波拿巴的雾月十八日》之开篇说:“黑格尔在某个地方说过,一切伟大的世界历史事变和人物,可以说都出现两次,他忘记补充一点:第一次是作为悲剧出现,第二次是作为笑剧出现。”<sup>①</sup>恰恰在三四年前,他在其激发了全世界无产

---

<sup>①</sup> 马克思:《路易·波拿巴的雾月十八日》,人民出版社2001年版,第8页。



者革命热情的著作《共产党宣言》里一语道破人类历史发展中的历次革命之天机：“当人们谈到使整个社会革命化的思想时，他们只是表明了一个事实：在旧社会内部已经形成了新社会的因素，旧思想的瓦解是同旧生活条件的瓦解步调一致的。”<sup>①</sup>

当看到古代宗教被基督教思想击败，后者又被启蒙思想取代的时候，资产阶级对自己创作的自由竞争拍手称快；而当马克思声言将共产主义幽灵的神话变成共产党人的宣言时，他们恼羞成怒：资本主义当然和以往的奴隶制、封建制不同，因为它是永恒的，它正实现着并实现了人类的发展和普遍幸福。

资本主义确实有其可取之处，但并不是因为它有永恒性和普遍性。在马克思看来，自原始公有制解体之后，整个人类历史就是一部阶级压迫和斗争史，而推动历史发展的正是不断发展和积累的生产力。为了保住既得成果，即新的生产力，人们宁愿变革旧的生产关系，即生产和所有制的组织形式。

当机器大工业代替工厂手工业，身份低微的第三等级一跃成为手握资本的有产者，被统治和压迫的阶级在现代工业创造了巨大财富的情况下却日益赤贫并且为数递增，整个社会简化为两个阶级之对立的时候，这个脱胎于旧制度的新体制的特殊性就逐渐明了。说它是特殊的，是因为它出生于历史的逻辑但却必然要否定这个只不过不断改变其形式的压迫和剥削之逻辑。

因为，生产力的积聚使资本主义这个曾经召唤出了人类最大奇迹的魔法师再也无法驾驭自己所创造出来的魔鬼，不仅如此，它还因此而唤出并教育了那个将要消灭自己、并且曾经在历史上参与了一切阶级斗争因而不断成熟的特殊阶级。这个因破产的小资产阶级、小店主、农民的加入而不断壮大的阶级，将消灭人类历史存在已久的阶级对立，通过一己之解放而实现全人类的解放，通过无产阶级专政而消灭私有制，

---

<sup>①</sup> 马克思恩格斯：《共产党宣言》，人民出版社1997年版，第47页。

消灭阶级对立,最终消灭国家。“共产主义革命就是同传统的所有制关系实行最彻底的决裂;毫不奇怪,它在自己的发展进程中要同传统的观念实行最彻底的决裂”。<sup>①</sup>虽然这是一个自然而然的过程,但是,作为历史发展之动因的无产阶级要完成这个使命,还必须不断尝试、不断革命。在生产力发展到一定程度之前,他们的努力都是必定要遭到失败的。然而,只有在经历失败和挫折之后,无产者的力量才能逐渐强大和成熟。

巴迪欧也倡导“工人”,尤其是外籍劳工等没有财产、身份和媒体的无产者,以革命、起义、动乱等暴力方法来推翻现存的国家体制,而代之以一个将政治学真理、即普遍解放和平等主义作为指归的新体制,因为他们“对于所有那些可以一个组织有序的方式从经济资本及其仆从之已实现的霸权那里抽身而出的人们来说,是一个通名(generic name)”<sup>②</sup>。这其实是尼采式成为虚无而非欲求虚无的重估一切价值的激进姿态。既然首先要从经济那里抽身而出,那么经济就绝不可能是革命的条件和基础,否则“工人”将永远陷入经济服务所必然造成的冲动、怀旧和无能为力等情绪中,而不能实现普遍解放和平等主义并生成革命主体。那么,支撑革命及其主体之生成的是什么?

这要从巴迪欧的本体论说起。任何境遇作为一个井然有序的世界,都有一个结构。然而,任何结构都只能言说境遇的实存(existence)及知识,但却远不能完全涵盖支撑它们的存在和真理。至多只能说前者只是对后者的一部分进行了运算和计数,另外更大的一部分则被纳入匿名的、非法的,因而不可判定的黑暗背景当中。境遇的结构将后面这个部分命名为空无(void),或者不连贯一致的存在(inconsistent being),即实存度最小的存在。犹如不可能性是可能性的无意识背景一样,空集是数学大厦的基础,空无是实存得以发生的背景和地

① 马克思:《共产党宣言》,民出版社1997年版,第48页。

② Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, tr. David Fernbach, London: Verso, 2008, p. 44.

方,因此它也是实存之到作为存在的存在所必需的缝合点。

由于境遇空间不以经济作为基础,更勿论物质生产条件之积累,革命主体之生成与历史无关,与生产力的发展无关,甚至与无产者这个特殊的阶级及其成长也无必然关系。经过阿尔都塞对意识形态,尤其是非压迫性的意识形态国家机器的强调,巴迪欧已将作为现实(reality)和可能性的经济基础完全弃之不用,因为后者作为现存世界的既成结构或先验逻辑,本身与“那个关于人类命运的理念”<sup>①</sup>,即共产主义不仅是不相容的,而且完全不可同日而语。这种不相容在根本上就是实存对存在本身的形式化和由此而来的背离,可以将之类比于海德格尔非本真的存在状态对本真的存在,拉康的象征界对实在界的既显示又遮蔽的关系。在这个意义上,拉康说实在界是象征界的僵局,而巴迪欧却得出一个反向结论,“形式化是实在界的僵局(im-passe)”<sup>②</sup>。既然现实只是作为实在界的一种已经实现了的可能性而实存,那么现实所声称的任何合法性在其本体论上并没有依据,现实总是需要消灭的。在这一点,巴迪欧和马克思以及黑格尔不谋而合。“如果诸存在者的先验指数是世界的(逻辑)基础,那么说‘世界应该生于新基础’就是有着很好理由的。”<sup>③</sup>“生成的一切,总应当要归于毁灭。”<sup>④</sup>

但是,从19世纪40年代《共产党宣言》发表,直到20世纪70年代晚期“红色年代”结束,作为一个严格“意义上的阶级,作为那个朝向作为整体的人性之解放的自然而然的、历史运动的推动因素的工人阶级”的时代已经不存在。实存的只是被同统治阶级对立起来的、被锁在那个唯一的“民主”世界外面的、被排除的穷人、“东方人”、外籍移民、非

① Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, tr. David Fernbach, London: Verso, 2008, p. 98.

② Alain Badiou, *Theory of the Subject*, tr. Bruno Bosteels, London: Continuum, 2009, p. 23.

③ Alain Badiou, *The Communist Hypothesis*, tr. David Macey and Steve Corcoran, London: Verso, 2010, p. 226.

④ 歌德:《浮士德》,钱春绮译,上海译文出版社1982年版,第81页。

法劳工,等等。另一方面,资本主义打着议会民主制的幌子大肆复辟“财产服务”,“更令人奇怪的是,1958年以后的政界看起来是走向传统的和可分等级的阶段,而非根据实验而定的阶段”<sup>①</sup>,左派越来越倾向于在国家框架之内活动,因此与右派的界限趋于模糊,甚至在1993年立法选举遭到灾难性的失败之后完全崩溃了。所以,至多只能说,我们所拥有的只是“共产主义假设之分散的斗士”<sup>②</sup>。

拉康宣布治疗的目的是由精神分析者将被分析者的无能无力提升为不可能性,即摆脱财产服务的束缚,巴迪欧则明确将之变成个体的自我治疗,即任何有朽的个体性动物可以通过一个决定、一次打赌,或者一个选择而判定一个本来不可识辨的事件属于境遇,从而改变此境遇里的诸多(multiple)之间的关系,因此而改变境遇的整个结构、或者说先验逻辑。在这个过程之后,有限的个体才可谓普遍真理的质料性支撑。

“主体是一个真理的有限实例、一个不可识辨者之被识辨了的实现,它强行作出决定,使不平等的东西失去资格,并拯救奇独者。”<sup>③</sup>

不过,在真正的政治学被创造出来之前,任何这样的行动都还只是共产主义假设的实验。概言之,巴迪欧将马克思置于历史背景中的阶级行动转换成境遇里的任何个体都可以践履的冒险介入,甚至有时候“工人”间的联合也可以不予考虑。“当你认为必要,并且认为那个事情正确时,就去做,不必在意有多少人同意你的看法”<sup>④</sup>。

① 科林·琼斯:《剑桥插图法国史》,杨保筠、刘雪红译,世界知识出版社2004年版,第290页。

② Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, tr. David Fernbach, London: Verso, 2008. p. 113.

③ Alain Badiou, *Being and Event*, tr. Oliver Feltham, London: Continuum, 2005, p. 409.

④ 《革命与马克思主义——阿兰·巴迪乌访谈》,刘胜坤、薛君彦、贾丽珍编写,刊《国外理论动态》2008年第11期。

## 二、主体的诘难：主体性代替了历史性？

根据境遇的结构及事态，一个百科全书式的知识体系内的各个命题具有不同的值，因而占据着不同的等级和地位。但是，作为存在之专名但却不得被境遇结构冠之以不可命名者而陷于黑暗之中并且无一例外地被包含在任何命题或实存者那里，空无对于这些命题或实存者具有同等意义，而它们对于空无也是等价的。因此，一切法律、秩序及逻辑如同现实一样，也没有其所宣称的永恒性及合法性。所以，革命、暴动等志在推翻境遇现存结构或逻辑的激进行动并非本来就是反动的，而是出自存在本身的命令。在这个意义上，境遇的结构必然总是处于变动中，所以资本主义制度如同其他国家组织形式一样也是要被消灭的。只不过这一目标的实现并不需要以物质条件的积累以及生产力的发展作基础，不是一个线性的历史进程或喜剧对悲剧的更迭，而是结构的移动，或者说实存者间横向的先验关系的根本改变。可以说，巴迪欧用复数的小写的境遇空间代替了唯一的大写的历史，用拓扑学代替了政治经济学，用个体的激进创造代替了人类的必然使命。经过这种改写，革命就不受时间和历史的限制，事件和例外反倒应该成为常态。

在共产主义运动的当下间歇期里，抽掉经典马克思主义的经济基础和历史背景，用本体论关于空无对一切形式结构或计数机制的拒绝和普遍被包含的观点，巴迪欧可以说明个体必须、并且总是能够用激进介入来完成马克思的工人阶级的集体行动的任务。但是，对于这种激进个体能否实现政治学真理，无论是巴迪欧在后马克思主义阵营内部的朋友还是对革命本能地避而远之的保守主义反对者都抱有质疑。这些质疑可以归结为如下三点。

其一，作为个体的“工人”要改变境遇的结构和事态而必须作出的选择、打赌和决定是关于一个事件的，即他首先必须判定某个事件其实是属于境遇的，因为此前事件之为事件是由于不能被境遇的既定结构

所计数。决定事件属于境遇,意味着瞬间改变既成结构并建立一个新结构。但是,事件并不是有待生成为主体的个体所成就的,而是已经发生的。同时,事件之为事件还在于它造成了本体论话语,即集合论的僵局,因为只有它才属于其自身。此外,事件不能实存,因为它的显现就是为了消失不见,所能实存的只是它的踪迹或后果(consequences),因此准主体只能通过事件所留下的后果反溯地识辨事件。在这个意义上,巴迪欧将事件的朝向总是定位为善却是具有辉格党的色彩,“它是从一个反溯性的(我们的)能指框架使我们认为我们是‘现代的’,我们已经改变了,因此至少一个‘事件’必定已经发生了。”<sup>①</sup>

其二,如同任何既定的结构和现实都不能穷尽存在和实在,个体介入所发明的新结构或先验逻辑也只能是局部的。当然巴迪欧认为政治总是局域的,但是他要通过局域的来实现全局的。所谓全局的,就是境遇里的任何谓词都不足以称道的普遍真理,之所以奇独者能够成为普遍真理的承载者是因为“普遍的就是那作为一个奇独性而浮显的东西”<sup>②</sup>。这在政治学就是共产主义假设、普遍解放和平等主义,它是哲学得以存在的基础和根据。但是,局域的如何实现全局的?一般而言,这是一个线性的不断接近的过程,从奴隶社会到资本主义社会,人数最多的第三等级获得权力,而无产阶级革命则将通过无产阶级专政这个特殊的国家(即事态、结构的结构)形式消灭国家,从而实现全人类、人性的普遍解放。通过局域的实现普遍的真理,在马克思那里是正确的,因为无产阶级是特殊的,而且它要通过不断的失败和由此而来的不断壮大来实现这个理想。但是,个体的当下介入所产生的任何有限结构如何长久地保持政治解放?至多也只能说它在一瞬间实现了真理政治学的真谛,犹如海德格尔认为单件艺术品显现了真理,保罗·利科认为

① John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline*, London: Continuum, 2006, p. 104.

② Peter Engelman, ed., Alain Badiou and Slavoj Žižek; *Philosophy in the Present*, Cambridge: Polity Press, 2009.

每次交流道出了部分真理。但是,艺术品不止一件,交流不止一次,介入也总是可能的;为了达到利科所言的“末日审判意义上的”真理,巴迪欧的介入应该是只强调动态的介入本身,即他应该赞同德勒兹将大写的生成作为任何生成的目的,而不是强调介入的结果,即“要为普遍化开启一个独一的程式,并且通过那个程式而构建其主体”<sup>①</sup>。这种坚持能够为巴迪欧的反无政府主义之姿态辩护,但却难以说明奇独的主体与普遍真理、政治与哲学的有效互动。这样,在巴迪欧那里就内含有一个综合了马克思和德勒兹,海德格尔和利科,但却难免矛盾的论点。

其三,介入并不保证普遍真理的实现和主体的生成可以在实际上避免恶。巴迪欧在其于法国读者中间引起强烈反响的著作《伦理学:对恶的理解》里,力图推翻康德和列维纳斯式自由—人道主义的伦理学,扭转被颠倒的善恶关系。他认为,先有善,即先有对肯定真理、勇往直前和继续行动的勇气,然后才能谈得上恶。因为恶只不过是善的倒错,无能为力于真理之创造,一言以蔽之,恶并无任何本体论意义。具体地讲,恶采取三种形式:背叛了对事件的艰难忠诚,用一个拙劣的仿制品代替了真正的事件、恐怖以及普遍的主体化。由于真理并不是从现实及可能性那里演绎出来的,而是通过有朽的人—动物的对非现实和不可能性的选择而创造和复活的;并且,经历这个过程后,人—动物才能生成为主体,所以巴迪欧把主体叫作“忠诚的一个承载者,它承载一个真理过程。”<sup>②</sup>由此而来的诘难是,如果巴迪欧承认“最严重的打击是未预料的打击、事故、神秘的自杀……但是,已被预料的打击也有某种尤其令人恶心的东西”;<sup>③</sup>姑且承认,真理之无限和不朽的承载者,可

① Peter Engelman, ed., Alain Badiou and Slavoj Žižek: *Philosophy in the Present*, Cambridge: Polity Press, 2009.

② Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, tr. Peter Hallward, London: Verso, 2001, p. 48.

③ Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, tr. David Fernbach, London: Verso, 2008, p. 22.

以通过动物性个体的一个决定、选择或打赌而生成,那么,这个有限有朽的个体是否已经预料到自己的所思和所为的后果?如果答案是肯定的,那么它不同那个信誓旦旦要作某事并且作了此事的人、那匹为赌马者所最钟爱的马一样令人压抑和失望吗?如果答案是否定的,即“除非被一个不能从时代终结那里都推演出来的新颖性(novelty)所标示,就没有开端”<sup>①</sup>,那么,它如何能够保证自己在实际后果上不会背离真理和已发生的事件呢?

费尔南·布罗代尔在其纪念马克思逝世一百周年的短文《卡尔·马克思》中说“马克思不单是历史学家,不单是社会学家,不单是经济学家,更不单是政治学家。他同时具备着历史的整体观和长时段观,所以在马克思身后,历史就再也不能是以往的那种历史了。”<sup>②</sup>现在的问题除了历史的发展和普遍人性的解放,还有,承载了普遍真理的激进主体是否还需要历史。“我们可以思某些多的历史性,但是我们不能思一个大写的历史”<sup>③</sup>。小写的历史性的卓越之处在于它在德勒兹之后解决了自现代西方哲学从笛卡尔那里诞生之日起就一直困扰着法国人的主客关系问题,它是客体间的主体,从而是拓扑空间的一个事件性位点,一个时间性位点,它在知识体系中刺破了一个孔洞。只有通过它,空无及其意义才能彰显出来。但是,即便承认在哲学和政治学之间,一般性和奇独性之间,全局和局域之间的鸿沟可以通过有限的个体向主体的生成而瞬间被穿越,从普遍真理向只能是非总体化的新结构的有效转译,依然是巴迪欧不得不面对的一个难题。

① Alain Badiou, *Theory of The Subject*, tr. Bruno Bosteels, London: Continuum, 2009, p. 48.

② 费尔南·布罗代尔:《卡尔·马克思》,张慧君译、顾良校,中央编译局 <http://www.cctb.net>。

③ Alain Badiou, *Being and Event*, tr. Oliver Feltham, London: Continuum, 2005, p. 176.



### 三、人定胜天,还是什么事都没发生?

关于资本主义的现状,巴迪欧赞同马克思的预测,今天我们所面临的“的确是马克思一百五十年前预见的世界:全球市场的世界”<sup>①</sup>。在这个意义上,我们所处的形势类似于马克思当时的环境,我们的使命与马克思以及巴黎公社的创造者的目标类似,而不是与列宁以及十月革命的战士们的目标类似。无独有偶,齐泽克也认为我们仍然需要马克思主义,因为“我们今天仍然处在意识形态、而非后意识形态中。”<sup>②</sup>但是,这并不意味着经典的工人运动之路线仍旧适用,对于马克思,我们更需要忠实的是他的思想。

在人们所拥有的这—个世界里,巴迪欧呼吁奇独的个体去承载普遍真理,从而为自己的境遇空间创造出具体的历史性。齐泽克也赞同“意识形态不再是大的政权方案或哲学方案,而是非常琐碎、微小、微不足道的个人体验,遍布在你的日常生活、以及你与他人的互动之中。当我们以为我们遗忘意识形态之争的时候,今天恰恰是意识形态最强之时,因为当人们认为没有意识形态时,意识形态就在他们的日常实践中。”<sup>③</sup>此外,真理并不局限于政治学,有限的个体也可以在科学、艺术和爱情领域里撕裂现成结构,彰显其底层固有的无序和不连贯,并创造一种新的形式化以打开实在界向象征界,先验性向内在性的穿透的通道和地方,从而实现对于所有个体都中立无差的普遍真理。

这种激进介入的姿态对于已经失却了曾经是“无限者”之名称的上帝,并接着失却了“人”的后现代人来说,不啻醍醐灌顶。可是,且不

---

① Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, tr. David Fembach, London: Verso, 2008, p. 55.

② 蒯乐昊:《专访齐泽克:我们仍然需要马克思主义》,刊《南方人物周刊》2007年第17期。

③ 同上。

说人们对于激进理论和工人运动是否实际上塑造了今日资本主义制度的面貌莫衷一是,即便有限的个体可以创造一个个小写的历史性,它们能摆脱理性的狡计和历史发展的逻辑吗?有事件发生吗?或者,最终它们的成功不过是“把敌人打倒在地上,好像只是为了要让敌人从土地里汲取新的力量并更加强壮地在它面前挺立起来。”<sup>①</sup>为了避免这种情况出现,马克思决心科学地研究资本主义制度的发展规律。虽然直接拒绝以经济作为政治解放的物质基础,巴迪欧也不能拒绝别人以他没有理解资本主义为借口来批评他的解放政治学,“巴迪欧不可能思考资本,确切地说是因为资本已经思考了巴迪欧。”<sup>②</sup>布朗通过援引德勒兹、瓜塔里对马克思《资本论》的解读,认为资本主义就是恰恰在任何境遇或社会的僵局之点进入这个境遇或社会,因而逃脱了其再现和编码的事件性位点,就是威胁和纠缠着它们的那个一般的多性(generic multiplicity),即空无。如此,任何介入和创造最终都只能是对现状不满且不能适应之的青年内部的一场无谓的反叛或历史的重复。

布朗的态度未免太过悲观,甚至根本就是为资本主义及保守主义作最经济节约的辩护。其实,巴迪欧并非没有意识到问题所在。他除了说明从动物性个体向无限主体的剧烈生成,还强调个体要鼓起勇气维护一个与既定的事态(国家)不同的集体性持存,因此有待承载真理的奇独者也需要联合起来,成为一个统一的政治组织。更重要的是,他通过对数学作政治化的使用,表明将本体论政治化的可行性,因此,他对政治境遇的事件进行的分析同样适用于科学、艺术和爱情三个境遇里的事件。最终,“每个主体都是政治的”<sup>③</sup>，“每个境遇都不得生成

① 马克思:《路易·波拿巴的雾月十八日》,《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第588页。

② Nicholas Brown, Alain Badiou and Slavoj Žižek: *Waiting for Something to Happen*, Project Muse, Volume 4, Number 3, Winter 2004, p. 309.

③ Alain Badiou, *Theory of The Subject*, tr. Bruno Bosteels, London: Continuum, 2009, p. 28.

为一个政治境遇”<sup>①</sup>。

然而,将所有事情考虑在内,政治创造的确更稀少,当然也更具冒险性,所以,主体和政治学都是稀少的,“在艺术领域我们习惯于天才论,但当天才论浮现于政治顺序中时,我们却认为受到了极大的冒犯”。<sup>②</sup> 不过,恰恰因为如此,政治学的真理才以奇独的方式更直接地向所有人宣布。任何积极的理论最终都教导我们,总是有需要作的事情,总是有需要抓住的机会和完成的使命;因此在一个迟缓无张力的世界里,在冰冷的物的重重包围下,通过“将一个存在者作为一个准—存在者或者某种并非分立的事物来理解”<sup>③</sup>,数学家才成为数学家,缺乏客体的现实最终才返回到主体的那一边。同样,为了激活解放政治学真理,除了通过激进介入而生成成为政治主体,我们别无他法。

(作者 复旦大学哲学学院博士研究生)

---

① Peter Hallward, ed., *Think Again Alain Badiou and The Future of Philosophy*, London: Continuum, 2004, p. 7.

② Alain Badiou, *The Communist Hypothesis*, tr. David Macey and Steve Corcoran, London: Verso, 2010, p. 152.

③ Alain Badiou, *Briefings on Existence*, tr. Norman Madarasz, Albany: State University of New York Press, 2006, p. 47.

# 从现象学走向“辩证唯物论”

——评越南现象学家陈德草开辟的一条哲学途径

钱立卿

**摘要:**越南现象学家陈德草作为法国现象学运动中一个极其重要的哲学家,对胡塞尔思想有着卓越的洞见。他沿着胡塞尔本人的思路,将现象学研究分成四个层次,并探究每个层次上的得失。陈氏认为,现象学在发展过程中产生了许多内部问题,而这些问题最终指向的是意识成就的起源。先验现象学试图借助构造和发生的方法来回答,但陈氏认为,一方面,观念论无论如何都免不了对物质性的回避,而正面解释物质性才是唯一出路,另一方面,现象学对于观念性的解释迫使自身不断超出观念论的限度走向实在论,因此,唯物论以及实在界运动的辩证法才是现象学的必然归宿。笔者认为,虽然陈德草对现象学的见解颇为精深,但其最终结论是站不住脚的,辩证唯物论或实在论不仅无法解决所谓的现象学困境,而且自身同样面临着理解和阐释的难题。

**关键词:**现象学 先验观念论 实在论 辩证法

---

20世纪现象学的经典之中,最明确也是最重要的一本直接谈论现

象学与唯物论关系的著作当属越南哲学家陈德草<sup>①</sup>在1951年出版的《现象学与辩证唯物论》<sup>②</sup>。虽然这位哲学家的大名今天已不太为人所知,但他可以称得上是20世纪中叶最重要的现象学家之一,《现象学与辩证唯物论》一书深深影响了德里达这一代以现象学出道的哲学家<sup>③</sup>,并在同时代的思想家中也引起广泛关注。

陈德草(1917—1993)早年从河内的法语学校毕业,之后赴法国巴黎,他天分很高,成绩也好,先后就读于路易大帝中学和亨利第四中学。1939年,他考入巴黎高师攻读哲学。他是这个思想家摇篮有史以来接受的第一位亚裔学生。1943年,陈德草以第一名的成绩通过法国教师学衔考试。和当时大多数法国知识分子一样,他热衷于左派革命运动,并在学校期间加入了共产党,坚持民族主义的立场,明确地支持越南在印支战争中的态度,为此他还进过监狱。1944年,他与老师梅洛·庞蒂一起赴比利时卢汶大学的胡塞尔档案馆,在馆长梵·布雷达神父的帮助下,通过第一手资料研究胡塞尔的思想,随后将胡塞尔的部分手稿誊抄件带回巴黎,为法国现象学研究提供了宝贵的文献。1954年法国签署日内瓦条约承认越南独立,陈德草得知以后义无反顾地回到国内,并于1956年起担任越南河内国立大学历史系主任。但是,他很快被指控为“托洛茨基分子”,教学生涯只延续了二年即告终结。<sup>④</sup>他看到越南社会主义建设的严重错误,撰写了一些关于斯大林主义修改马克思主义的批评文章,有人甚至认为陈德草的思想能够与匈牙利的卢卡奇

---

① 国内有些学者将 Tran Duc Thao 译为“唐·迪克陶”,但这是从法语语音译来的,并不符合越南人名的标准翻译规则,现从中央编译局的译法。

② Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, trans. by D. J. Herman & D. V. Morano, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1986.

③ 关于德里达对陈德草的看法,可参见 Tim Herrick, “A book which is no longer discussed today”: Tran Duc Thao, Jacques Derrida, and Maurice Merleau-Ponty, *Journal of the History of Ideas*-Volume 66, Number 1, January 2005, pp. 113-131.

④ 杜小真:《遥远的目光》,三联书店2003年版,第210—218页。

相提并论。不幸的是,他的思想被认为是离经叛道的,<sup>①</sup>随后即陷入无限制的整风与整人运动当中,后半生异常悲惨。<sup>②</sup>

有不少思想家认为陈德草转向马克思主义以后标志着他哲学思想的没落,无论这种看法准确与否,至少有一点得到当时一流思想家的共识:他对于胡塞尔现象学的研究非常深刻且重要。<sup>③</sup>这首先就给我们提出了几个问题:陈德草如何理解胡塞尔的现象学?在他看来现象学与辩证唯物论之间存在什么样的关系,使他非要转向后者?为何很多人都认为他转向后者意味着一种哲学上的错失?对上述问题的回答将构成本文的基本线索。

陈德草从思想演化的角度将胡塞尔的理论前后相继地分为三个阶段:本质的描述,体验的静态阐明,以及它的发生学阐明。每一个阶段不仅是具体分析的范围,同时在分析中所产生的新问题也是导向下一阶段的线索,规定了后面的任务。陈德草将这些问题的产生看作是每一阶段方法本身所暴露出来的矛盾,它们反映出现象学的概念与其实际成就之间的障碍需要克服,而这只能在进一步的追根溯源中完成。众所周知,对现象学来讲,每一种分析最终都是本质性的结构分析,无论是静态的还是发生的,而结构分析的两个基本环节就是奠基性的层次与被奠基的层次。作为概念的“还原”在这种结构下被区分出几层含义:首先,“还原”作为通常意义上的“消除”与“简化”(reductio)遭到了否定,因为每一个被奠基的层次拥有自己的确实性和本质性,它们本

① 阮光熊、阮英俊著:《近几十年越南的社会主义研究:问题和前景》,童建挺摘译,《国外理论动态》2011年第1期。

② 陈德草在转向马克思主义以后的历程,可见 Shawn McHale, *Vietnamese Marxism, Dissent, and the Politics of Postcolonial Memory*; Tran Duc Thao, 1946-1993. *Journal of Asian Studies* 61, no. 1, Feb. 2002, pp. 7-3。

③ See Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, Translators' Foreword, p. xvi. 以及德里达:《胡塞尔哲学中的发生问题》,于奇智译,商务印书馆2009年版,第39页。当时关注陈德草或受他影响的思想家里有很多今天耳熟能详的名家:萨特、德桑蒂、利科、巴特、德里达以及阿尔都塞等等。

身(as such)不同于其来源,不能简单使用奥卡姆剃刀;其次,还原在新的意义上又的确是一种“消除”——它消除了常规视角或自然态度下种种想当然的预设(Voraussetzung)的必然性,不仅要发现这些设定之在先性(voraus),而且必须要论证这些前提只不过是无法成为最终的具有根本明见性的设定(Setzung);最后,在清除自然态度的障碍以后,通过悬置自然态度及其设定性,使纯粹现象的领域得以敞开,可以真正用构造分析(constitutional analysis)的方法把握住现象学的奠基关系,这种关系也“正意味着从奠基性的层次通向被奠基的层次的道路的明晰性”。<sup>①</sup> 陈德草当然不会把还原与构造放在古典的意义上理解,不过他也用不同于胡塞尔的术语和精神去把握这条路线,认为这种从下层到上层的构造实质上是一种辩证运动的结果,全新结构的产生背后的源动力法则是辩证法,而且这种辩证法正是马克思主义的辩证唯物论,也是恩格斯所讲的自然辩证法,它不限于物质界内部,而且还是发展地联系质料性实在与精神成就的法则。

我们不能简单地理解这种思路,更不能认为这和教科书式马克思主义是一回事。陈德草认为正是现象学自身的方法论特性使得它无法在内部实现概念方法与目标成就之间的调和<sup>②</sup>,也就是说,“各种具体的现象学分析只有在辩证唯物论的视域内才能把握自身的真正意义并充分发展出来”。<sup>③</sup> 用古典哲学的话来讲,现象学要走向自身的完全实现就必须扬弃自己,在最根本的层面上由辩证唯物论取而代之。此话怎讲? 陈德草清楚地看到,先验现象学的“先验”二字从不意味着一种经院哲学或康德哲学意义上的超越性,先验意识与自然意识中的现象内容本身具有绝然(schlechthin)的同一性,两者的差异并不是本体论的而是方法论的。但是,他认为这种方法论有其明显的后果,也就是让

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, Author's preface, p. xxiii.

② Ibid., p. xxii.

③ Ibid., p. xxiii.

现象学家在理论操作时更多地偏离开现实的物质性素材,并把对物质现实的反思内容作为主题。<sup>①</sup>如此一来,物质性本身在每一个分析的层次都被滑过去了,无论我们是用构造、先验、发生,还是其他概念来把握现实的时候,总有一个被事先抑制了(suppressed)的东西,但正是这个尚未被把握的东西才是一切的源头。此外,现象学对明见性和充分给予性的要求迫使它将各种构造的成就的合法性与合理性回溯到起源之上,那么起源的性质与意义就至关重要。在本体论的意义上只有物质本身才能作为绝对的意义起源,因此“面向事情本身”终究需要变为“面向物质本身”。最后,现象学作为从源头到精神成就的发生构造分析,如果它要成为一种彻底的哲学——不仅是第一哲学而且还是包罗万象的哲学——就理应对这些东西有一个完整的说明,而在陈德草看来,无论是物质的原初意义层面还是意识的高级成就即社会建构层面,胡塞尔的现象学都没有说出什么。因此,需要有一种能继承其具体描述的思想但同时又超越其方法和论域的唯物论哲学来补充现象学留下的空洞。当然,要详细说明这个结论,还必须从陈德草对胡塞尔现象学内部问题的梳理入手。

## 二

《现象学与辩证唯物论》是依照标题由两个相对独立的部分组成的,陈德草把现象学部分划为四章,按前言中的方式相继列开:首先是“本质直观”,其次是“具体意识的主题化”,再者是“理性的问题”,最后是总结性与过渡性的“现象学的后果”。诚如作者所言,无论全书最终的目标是什么,他对现象学奥秘的细察都要尽可能从“胡塞尔本人的视角”<sup>②</sup>出发。这就意味着,作者是以一种科学意识与知识论态度把

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, Author's reface, p. xxiv.

② Ibid., p. xxi.



握现象学与现实的关系,对于现象学分析的各种成就之阐明,其最佳实例就是关于具体科学事实的解释。这个线索甚至到了后半部分也同样为陈氏所遵循,只不过从较为纯粹的自然科学转向了综合性的生物学与人类学的考察。

一般来讲,现象学家最基本、最具特色的论述就是对本质的直观,或者说直观过程中的变更行为。准确来讲,变更本身是人们在日常活动中的基本意向行为,但对这种行为未必有反思性的把握。科学家在发现——或者说发明——本质规律的时候,如果错认了其中意向性活动的意义,就可能会造成两个不同的反思性后果,亦即胡塞尔在《逻辑研究》中所批判的心理主义——怀疑主义和朴素的柏拉图主义。前者认为诸如逻辑规律、事物本质之类的构建都仅属于主体前后相继的心理活动,那么结果也自然只能在我里面,单单属于主体而非主体间共有;后者则相信本质规律是绝对的“自在”,它们的确定性和有效性与其是否给予主体没有关系。这两条路线的错误在《逻辑研究》里分别得到了肃清,原因就在于对本质的具体研究并不仅仅回答本质是什么,还要回答本质是怎么来的。本质与实在事物的不可分离性,或分离意识的不可能性,通过对这种意识行为的主题化而得到阐明:本质(Eidos)这种观念物的确是异于具体对象的独立结构,但同时具体对象又是其来源,而构造的中介是直观的意识;本质之间的规律同样由直观给予主体,“通过本质直观所确定的先天规律的体系把自己建立在事实科学之上”,<sup>①</sup>其合法性就基于规律与对象本质的绝然相符。

但陈德草在这里提醒我们注意一点,本质直观中的想象变更并不是抽象或概括,我们既不是像康德那样把先天的时空直观形式视为从经验性对象中抽象掉(ab aliquibus abstrahere)<sup>②</sup>杂多的结果,也不是去找一堆杂物来总结出点东西。本质的获得,尤其是经验性观念物(比

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, Author's reface, p. 6.

② Kant's *Gesammelte Schriften* Band 2. Druck und Verlag von Georg Reimer, 1910. S. 394.

如红色、房子等)的获得,显然不是康德意义上的,同时由于本质奠基于但不依赖于经验对象,所以后者的无限性也不会影响到意识的有限操作与直观结果。这一点并不明显,因为按照经验论的观点,既然说本质要奠基在已给予的经验性材料上面,那变更终究还是要指向它的起源,所谓“奠基于但不依赖于”究竟是什么意思呢?当我们需要考虑概念本身的性质时会发现,概念自身的内容包含某种无限性,而在本质的无限多的可能实例中,真正实现的只有一部分。如果本质是依赖于经验性材料的那么就永远不可能有本质被洞见到,也不会有概念,因此概念与本质的内涵不能完全从实例中得到解释。陈德草认为,变更中的例子仅仅是作为纯粹可能性而存在的,也就意味着它们只是可知而非可感的内容,也与现实世界没有关系。正是这一部分使得本质能够独立出感性给予物,也使得原始材料所构成的观念有了内在的超越意义。<sup>①</sup>

那么本质的出现意味着什么?对于事物的指名和概念把握都以本质获得为前提,本质独立于实在的事实表明它“先行于实在并给出了实在事物的存在意义”<sup>②</sup>。不过这种意义本身不是超出世界之“外”的东西,它只是以超越的方式成为“内在”于世界现象的一部分。本质规定了存在者的存在,但其意义必须回到意识的构造活动才能理解,这也就意味着从意义向行为的指涉和世界的存在出发,返回到构造并解释这种存在的意识的意向性,原先似乎是“自在”存在于那里的诸现象就显现为源初“为我”存在之物。<sup>③</sup>

陈德草认为这种“自在”与“为我”的关联性表现在《逻辑研究》里就是第一卷和第二卷的差别,前者将内容当作一种自在的结构,最终通向大全的流形论,而后者则是从体验的实际内容出发,将对象放在给予主体的意义上谈论。而这延续到意向行为与意向相关项的对立中依然

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, p. 7.

② Ibid., p. 9.

③ Ibid. p. 11.

成立,作为意向对象而言,其意义必定要回溯到构成它的意识上去,而其方法与目标形成了陈德草视野当中的第一个重要的辩证性反转:《逻辑研究》力图成为观念论的研究,但实际上却表述为一种实在论。<sup>①</sup>这句话的意思需要相对于先验现象学的产生才能理解。陈氏认为,胡塞尔早期的分析,尤其是在最后两项逻辑研究当中的工作,并没有真正从构造性的意识角度去分析对象性(Gegenständlichkeit),而是更多地把对象看作在其自身的实在内容之中的现成存在,所谓的“实在论”更多是借助经典意义来比喻这种“打左灯向右拐”的观念论方法。相比之下,只有在认清对象本身的内容与意义无一例外是从构造性的意识中发展出来以后,现象学家才能进入一种彻底清算各种经典哲学路线之默认前提的状态,这也就是从1907年的“小观念”讲座开始发展出来的先验哲学。

在陈德草看来,《现象学的观念》里前两篇讲稿的基本任务是“超越自然态度”并“寻求更高级的知识样式”。<sup>②</sup>从自然态度的还原,到现象学还原再到最后的认识论还原,构成了一条不断进行意识主题化回溯的路线,这条路线的最终结果当然是笛卡尔式的,也由此揭示了一个先验哲学的基本特点:回到自我,并从自我出发解释世界经验。由于胡塞尔本人始终将自己的方法与康德对照,因此陈德草也选择了同样的办法展开整个第二章的论述,后面的部分基本都处于胡塞尔与康德之间的比照中。他首先指出:“[在康德那里]问题不在于揭示体验本身,而是在自我的概念中寻找一个参照点,这概念使得关于对象的纯粹理论(数学与纯粹的物理学)的先天价值有了基础,与此同时把自身限制在可能经验的范围内。先验自我本身完全是空洞的,除了一种从对象结构的分析中抽取出来的东西外,没有任何别的内容。”<sup>③</sup>康德的自我,或者说他的先验哲学之最高概念,与现象学对自我意识构造的分析

---

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, p. 20.

② Ibid. , p. 21.

③ Ibid. , p. 23.

完全不同。古典的还原只是为了对已经构成的先天综合判断体系作出辩护,即康德所谓的“演绎”,其中内直观的形式也就是时间的观念性阻止了具体意识的主题化,因为它只是在作为自身的自我和向自身显现的自我之间的结构性过渡,而没有任何实际的自我知识能够提供出来。陈德草发现,康德始终把眼光盯在先天综合命题上,依靠向纯粹性的还原而给经验设置界限,这条界限既是体验的界限也是知识的界限,可是,随着他通过限制自己论域而达到目标,进一步的问题产生了,因为他必须要回答纯粹性之外的问题,也就是给现实的杂多的经验性知识作充分辩护。真正说来,这种辩护是无法在纯粹理性批判框架内完成的,因为经验性知识作为唯一现实的知识,恰恰无法被完全主题化,就像陈氏在后文中所认为的那样,自然规律的特殊化需要的是一种物质性的保证,但这种担保由于感性直观和知性思维之间的断裂,只能存在于观念性的调和中。

另一方面,胡塞尔的“我思”概念尽管同样由知识论动机所驱使,但却既不是笛卡尔心理学意义上的自我,也不是康德纯逻辑和功能性结构的自我,而是一个具有时间性和时间化能力的主体。陈德草注意到,虽然康德那里也把时间作为主体的感性直观形式,但感性形式与概念能力有一个重要的差别,那就是对象概念的认知框架不受感性给予形式的约束,尽管对象的材料给予需要感性基础,但它们的综合与构成是处于逻辑性一侧的,因而也就是超越时间与空间限制的,这个结构功能本身可以说是非时间性的。<sup>①</sup> 可是现象学的我思从来就不仅仅充

① 因此当陈德草认为“既然时空的形式直观本身综合的产物,其中‘知性规定了感性’,那么毫无疑问‘先验感性论’就只能构成‘分析论’的一章,因为单凭范畴本身就决定了客观性的结构”(Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, p. 58.)的时候,他虽然很清楚知性才是客观性的保证,但犯了与很多康德研究者相同的错误,忽视了感性与知性的不可通约性:虽然在形成概念时两者始终在“实际上”没有分离也不能分离,但在“理论上”两者按其性质来说必须被分开讨论,知性的内在运用必须以感性为基础,感性也作为要素参与到先天综合之中,但这并不意味着感性就是知性的一部分。

当结构性的要素。诚然胡塞尔在另一个视角下以自我为“极”(Pol)与世界对立,但就自我作为先验意识的主体而言,时间性是其最基本的特质。正是在普遍的时间化中谈论本质、观念物、理念化以及逻辑本身,才让这些概念成为有根基的存在,而“普遍性只不过是这种(时间化)行为的一个相关项:非时间性无非就是全时间性,后者正是一种时间性的样式”。<sup>①</sup>

自我的时间化构造正是胡塞尔在《观念 I》中采用的先验还原方法的必然结果,本应被“主题化”,但《观念 I》却出于内在的要求把这个论题暂且搁置了。陈德草认为《观念 I》要处理的关键问题是如何演证“内在”于意识的种种对象的确定性。<sup>②</sup>对象的实在性不能被看作为自明的,因为它包含了许多未言明的设定行为。胡塞尔的工作就是将这些意识行为主题化,他的目标并不是追求自然态度下的确定性,而是寻求其意义所在。还原与悬置的最终目的恰恰是为了给自然态度下的知识内容提供一条辩护途径,解释我们何以会有且会相信这些内容。因此陈德草有理由说,“从实在对象向意向对象的还原”表明了先验哲学把传统哲学中实在的超越性(transcendence)揭示成“为我”的超越,“整个超越性存在只在无限的现象体系中被给予我们,它们也正是在这里构造出来的”。<sup>③</sup>

由于现象学始终认为充分的辩护是从奠基性到被奠基性,中间的环节由构造性的意识活动联结,因此构造概念本身也必须成为主题。在静态现象学阶段,意识与对象的关系被放在不变的本质关系上研究,这就是构造性的先天规律,它所具有的形式的含义是意向性的内蕴性质,也就是意向性的成就(Leistung),在静态的结构分析中,它意味着一种“意义构成”,对象之为对象、对象的同一性等等都属于构造的结果。而我们知道,在先验态度下,全部现象(对象及其与主体的关联)

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, p. 55.

② Ibid., p. 29.

③ Ibid., p. 35.

都通过中立化方法保存起来等待分析,而外部事物(Ding)的构成既是整个生活世界构成的一部分,也是纯粹意识能够为自然态度——主体之内与之外的分离——提供辩护的起点。物的基本特性就是以超越意识的方式存在,这点在构造分析里被分解为附带有各种模态的存在设定的内容。人类意识与自然物的关系被还原为一种现象学的样式:事物不是按其物理性质为我而在,而是作为被体验的诸层面给予我的,说它们为我而存在,只是因为我通过感知行为把握到了它们的存在意义,感知行为也成了一种赋予价值的体验;进一步看,不仅是实际的质料,甚至精神也都存在于这种意义赋予之中。因此当胡塞尔把自然态度视为一种被奠基的理论态度时,肯定了实践的人格态度具有源初性,<sup>①</sup>物的构造的可能性就基于生活在世界中的主体的现实行动之中。

可是陈德草认为,胡塞尔的先验观念论在这里有根本的模糊性:一方面,构造意味着设定(positing),被构造的物性(Dinglichkeit)是意识的观念相关项,它在先验还原中避免了实在论讲的“自在的自然”所引起的困难,因为正如前面所讲,物性虽然是被构造的,但由于它是观念性的成就,因此物的存在不会被仅仅理解为依赖于我的存在。而另一方面,构造意味着承认(recognition),作为诸人格组成的世界既是为我在的,也同时有其独立存在,其他自我存在于那里,需要我去打交道。前者是关于物的构造,后者则是人格世界的精神构造成就,但胡塞尔从没有意识到这种二元倾向,仍旧把世界构造(Weltkonstitution)按物的构造(Dingkonstitution)来理解。陈德草指出,按理说世界领域的开显会让物的概念具有全新的含义,可是胡塞尔没有意识到这点。人格态度必须要以躯体实存为前提,而人格的理解又意味着精神层面的感知以身体知觉为基础。问题在于,存在的物质性仅仅被认为是具有纯粹现象性质的存在,是观念性的相关物,如此精神世界的绝对现实性就成

<sup>①</sup> E. Husserl, *Ideen II*, Husserliana Band IV, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991. S. 3.

了荒谬的东西了：现实存在的东西怎么会奠基在单纯的主观综合意识的产物上呢？<sup>①</sup> 胡塞尔的回答令陈德草感到不可思议，因为胡塞尔要把物性结合到精神世界中去，而陈德草似乎认定这里存在一个论证结构的混乱：一方面，对物的理解如果从侧显的立场上看，就是采取一种理论的态度，那么物本身作为康德式的“想象的焦点”（*focus imaginarius*）就是一种纯粹观念性的建构；而另一方面，在精神世界的实践中，物的存在是在绝对意义上被把握的，因为人格的实践只能在现实中进行。如果说精神世界要建立在物性构造之上，那么相应的就会有绝对实在的东西必须得建立在观念性的东西之上的奇谈怪论了。而人格世界的现实是无可置疑的，所以其物质基础也无须任何理念化。<sup>②</sup>

虽然陈德草将这个问题归结为现象学观念论的根本困难，但恐怕这里更多地反映了他对唯物论的偏好。即便我们不对这里的思想作批判性的解读，也能明显注意到陈氏不满意现象学对物质性的最终回避。在他看来，追问主体间的生活与体验的条件和起源，一定意味着要对这种起源的质料方面有所分析，因为最终能够承担起源角色的不可能是别的，只能是物质实在，靠观念性的东西来讨论物性的构成总是基于一种理论态度，虽然这种态度并不算错，但正如胡塞尔自己在《观念 II》中指出的那样，实践中的人格才是所有理论态度的根源，那么最初的现实性就不应当是构造分析所揭示的那样，而反倒应该是构造的基础。但这个基础不能在现象学内部发现，因为它根本上超越了现象学方法允许的范围，进入到一种与实证科学相关的辩证法中。简而言之，陈德草虽未在静态构造的阐述中明确提出肯定的唯物论，但他已经表明通过观念物来为物质性存在提供说明要么会重新回到康德式概念分析的老路，要么就无法彻底回答这个问题，进入循环或颠倒的论证。

---

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, p. 49.

② Ibid.

## 三

先验现象学的静态构造研究只是停留于形式的层面,虽然相对于康德主义,现象学已经属于具体性研究,但它仍然不是一种“实证”分析,或者说不是面向作为特殊物的具体现实性,而是对诸现象的本质分析。我们知道,陈德草所处的思想背景中有两股巨大的势力,一是当时在法国风靡的马克思主义,二就是受科耶夫影响的黑格尔现象学,无论哪一方都热衷于特殊的具体分析与整体综观的结合,陈德草在书中多次引用《精神现象学》的关键段落就可以表明这种影响的力量。但他也是位严肃的现象学家,在彻底展现现象学方法的全部面貌之前,并不能轻言现象学就不能为这种哲学进路提供任何有意义的东西。事实上,胡塞尔的发生现象学正是让陈德草洞察到现象学与辩证唯物论内在联系的关键。

现象学的一个基本问题是:对体验的纯粹描述何以能解决传统的哲学难题呢?明见性(Evidenz)并非回答这个问题的教条,而是作为切入的起点。由于对象明见地给予主体是一切意义发生的源泉,现象学描述就要从所意向的各种意义中发现它们的源初和本真的内容,而传统哲学问题归根到底都需要从产生它们的本真内容出发才能解决。对陈德草来讲,康德哲学便是不彻底的例子,因为它把自己限定在追问客观知识的可能性条件中,而这种条件究竟意味着什么?这里存在着各种答案,康德选择的是为经验的主观性与客观性共同奠基的概念形式。可是概念形式并非一个完全立足于生活现实的起点,概念已经是被意识主动构造出来的东西,是个“上层建筑”,而主动构造的过程却不在其中;康德主义从没有发现,自身所持的理论态度本身就限制了它彻底回答自己的知识论问题。另一方面,如果要最终解决这个问题,那么总是要回答比这更多的东西,也就是说,无论是现象学还是辩证唯物论,当他们面向客观知识的时候就总是已经超越了这个论域而把它仅作为



自己的一部分。

不过我们还可以从另一个角度来看待这个问题。静态现象学是从对象的统一性出发的,它从“不清晰的给予性出发,把它们所指涉的东西作为意向性变异,力图使其清晰化”。但是发生学分析“指向特殊意识得以形成的具体关联性,连同其意向客体。问题一下延伸出去将其他意向性指涉物(intentionalen Verweisungen)也包括进来……因此也包括了有其历史的生活的时间性的内在统一性,以此方式,每一个在时间性中产生的意识体验(Bewusstseinsenerlebnis)都有其自身的‘历史’,亦即时间性发生。”<sup>①</sup>在被动综合分析的手稿中胡塞尔也写道:“这里需要注意的是,我们处于一个理性领域中,一个活动的自我的王国里,只要不始终谈论发生,那么活动的统觉形态(Gestalt)就无法描述,它也不是活动的构形(Gestaltung)的联系统一(它作为意识的统一是有意向的,也就是统觉的构形)。”<sup>②</sup>这就表明发生现象学对于统一性的要求不再停留于单纯的各个分散结构中,如果要求一种最终的理解的统一,就不能回避各个本质领域的生成关系。陈德草认为,《观念 I》使当时的一些学者感觉到了向康德式的建构主义和心理主义的倒退,原因一方面在于这种分析仅仅是在静态的层面展开的,其中每一个要素自身都是从对整个领域的抽象中得来的。这样整个对象的分析通过把综合层层展开拆解而完全分散在各种各样的形式里了。因此,“对象其客观性意义就还原到相继呈现的运动的先天规律中:它掉回到‘好像’(as if)哲学<sup>③</sup>的荒谬性中,而实在性的概念则穷尽在它‘意识的对等物’里

① E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1981, SS. 277-278.

② E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis*, Husserliana, Band XI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, SS. 341-342.

③ “好像”哲学(Philosophie des Als Ob)是著名康德专家汉斯·法欣格尔(Hans Vaihinger)提出的概念,他花了三十年时间写作了《“好像”哲学》,并出版于1911年,对新康德主义和研究康德的人都产生了巨大影响,但此处我们无法讨论陈德草对这种观念的看法。

了。”另一方面,如果每个体验都仅仅通过先天形式指向对象,那就很难理解“先验”究竟有什么意义了,而且本质的现象学始终与心理学保持平行关系,越发让它同心理主义和建构主义的关系纠缠不清。<sup>①</sup>

如果说静态现象学无法以自身方法为观念论辩护,那么这项工作就要交给发生分析来做。但这个转换不是简单的交接仪式,因为目标发生了变化。无论是康德主义还是静态现象学都主要从现象的各种综合的形式出发展示观念的结构性与框架性,知识的客观性也好,物的观念与实在的构造也好,都是以这种本质方式去抽象出种种概念要素。但现在的困难在于就“现实”本身而言,之前的观念论方法都不足以解决“意义”的最终证成问题。构造分析在发生现象学那里转向对“存在意义”(meaning of being)本身的研究,而这种意义“是在不断的被动综合中生成的,它指向最初的创造,后者是永恒的东西”。<sup>②</sup> 构造性的生活所具有的源初流动就是存在的总体视域,意识总是从被给予的情境构造出意向的意义,所谓的意向性结构中的给予成分与意向成分正是在此得到区分。陈德草再次使用了黑格尔的口气说话:“被意向的东西在其存在的完满性中显现为被给予物的内在真理……具体的主体性的活的当下总是以不断更新的方式向自身呈现,特殊的‘领域’在此作为整体运动的抽象环节显示出来,而每一个意识都是存在自身的意识。”<sup>③</sup>

发生现象学对整体生活体验的把握原则上需要覆盖一切可能的生成环节,这也是为何对意向行为和意识体验的起源分析始终是发生构造的主题之一。之前对先验还原主题化的结果是发现了活的当下(lebendige Gegenwart)的绝对性,如果说先验哲学以其方法揭示了任何“超越”之物的超越性,那么首先就是发现了在绝对当下的源初流动

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, p. 85.

② Ibid. , p. 98.

③ Ibid. , p. 99.

中,最初的意向性使得超越纯粹被给予物成为可能。<sup>①</sup>在对最早的主动意向的分析中,我们发现了动觉(Kinästhesie)和时间意识中的滞留(Retention)与前摄(Protention)非常重要。正如知觉的产生要以动觉的可能性为基础,一切事物的给予也和内时间意识的构造分不开,滞留与前摄作为“原回忆”和“原期待”虽然并不意味着主动的意向,但它们不仅是一切主动时间化意识的基础,同时也表明自身是有根基的现实而非幻象。在陈德草看来,这条路线已经非常接近一种实在论了,因为以实在条件解释观念物的构造并非抑制这种观念物的价值,而是以本真的姿态谈论观念构成物的奠基问题,<sup>②</sup>现象学的发生研究在某种程度上就是以此方式向真正的现实逼近的。可是,尽管胡塞尔在《算术哲学》和《逻辑研究》中分析了数学客体的感性起源,我们理性的概念、判断、谓述等等也都被表明为奠基在前谓述的经验中,但要对这些内容进行分析,现象学的结论还有所不足。胡塞尔的意义构造终究排除了一切客观实在作为认识论前提的必要性,所以当我们想问所有这些构造的现实基础究竟在哪里的时候,观念论只好避而不谈。对陈德草来讲,既然世界的真理依赖于“内在超越”世界的先验自我,这一点就预设了自在存在不能从自身获得意义。于是先验自我就真的是独立地超越世界了,它不仅是一切意义的绝对起源,而且无法再以非观念论的方式谈论其自身的起源——观念论讲的自我的先验历史和先验生活并不是与客观的物质界直接作用的东西,而仍然是意义发生与生成的本质结构。但如果换个角度来看,事情可以不必如此,因为归根到底,我们在静态现象学中就已经看到,存在与意义的分离是存在本身的不同样式的抽象,它使得存在的意义看起来不同于存在本身,而这一点在意识层次与物世界的构造发生中看得更清楚了。所以陈德草认为整个实在界运动的辩证法才能真正解释这种情况:纯粹的主体在其构造活动中,

---

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, p. 121.

② Ibid., p. 124.

把“对立的两者放入了辩证的总体之中,这种总体性与实在自身的历史运动的内容是一样的”。<sup>①</sup> 故此,人们没有必要停留于观念论的不彻底中,因为经过还原的世界现象已经在主体的具体生成中打破了主观意识和现象杂多的本体论界限,存在的意义除了存在自身以外什么也不是。这样,只要哲学家追问意识的现实起源而非观念论意义上的发生时,就不得不离开现象学,因为尽管后者不允许我们独立于体验的明见性而作出论断,但实际上这种现象学意义上的非法行为并不是真正的非法——既然意识与物质、存在的意义与存在自身的二分法已被取消,那就没有什么能阻止我们从客观实在的角度研究意识起源了。所以在谈到前谓词经验的本真含义时,陈德草提议人们必须“回溯到物质存在的条件上去,而且必然要把主体放在客观现实性的框架之中”,<sup>②</sup>这不是以独断的方式强加一种实在论上去,而是从发生现象学自身的要求出发的自我扬弃。

#### 四

既然是所谓“扬弃”,那就仍然承认新方法对于旧方法的继承。在陈德草眼里,辩证唯物论在什么意义上继承了发生现象学的贡献呢?现象学已经克服了一切朴素的实在论,先验还原消灭了自然主义的天真,发生分析克服了经典观念论的抽象性,仅凭这两点就足以让我们对这条道路的前景充满希望。现象学表明,对世界构造的本真要求促使我们能按现实本身的样子去解释现实的构成,主体历史性的生活之流就是向上与向下两个方向的枢纽。所谓“向上”,就是从主体生活向社会生活发展,解释社会生活的真正起源,虽然现象学对此有一定论述,但陈德草认为这还远远不够,“因为人的感性生活并不在于与环境的

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, p. 129.

② Ibid.

直接互动之中,而是通过他存在条件的生产进行中介,所以从感性物到理智物的道路只能通过对这种生产的技术与经济形式作出分析才能正确描述”。<sup>①</sup>而“向下”的道路则是通向意识发生的物质起源,这条道路就是以进化论生物学和神经生理学为线索,它根本上继承并超越了发生现象学的结论。这两条路线构成《现象学与辩证唯物论》第二部分的两大章节,而作者认为,社会建构的解释和意识起源的研究之所以都不在现象学的视野内,是因为后者的抽象研究使其没能看到感性生活的物质方面。<sup>②</sup>

陈德草的辩证唯物论既反对莱布尼茨关于物质不可进化的观点,也反对观念论以主体性对抗唯物论时所表现出的否定实在。问题不在于回避掉物质如何产生意识的难题,而在于意识到活的机体的现实性中包含了唯物论的现实,后者包括物质的运动、演化和生成。他认为,物质发展的哲学公式有三个环节:抑制、保存与超越。<sup>③</sup>物质辩证法不是后来才有的,而是一开始就内在于其运动的本质之中,它在存在的每个阶段都首先把之前的倾向以某种方式抑制并保存在其结构中,但新的结构又超越了以往的构造,形式和意义就从这种逐步扬弃中产生。

他在生命的运动中找到了对这种看法的支持。对高等生物而言,意识结构是一种物质的新配置方式,它保留着各种机体行为的痕迹,并以一般结构的方式重复这种行为;而一旦无意识的行为实行后,有意识的意向结构就形成了。他以在黑暗中摸索的人为例:一开始在场的物体对胡乱摸索的我来说处于一种偶然遭遇的状态下,它们的意义是不确定的。但久而久之,我下意识的重复行为得到了一种现时化(actualization),它开始建立我的身体与其他物体的客观关系,一个确定的结构由此建立起来了。我的行为总要采取某种形式的运动,尽管我未必有意识,但即便是没有意识的行为通过一种重复也建立起了对实在的

---

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, p. 125.

② Ibid. p. 130.

③ Ibid. ,p. 138.

某种体验,而通过体验就在意识中安设了一套配置,之后我在意识里调用这套配置的时候就等于是在抑制了一种真实行为,并以意识中的“代偿行为”来填补这种空缺,所谓意向性正意味着真实行为的不在场。此时,事物存在的意义就处于某种具有结构的场,虽然对此结构的观念化只有人可以做到,但一般的动物都具备对一定的物件结构有感性认知或“上手状态”。<sup>①</sup> 这种说法相当于对空间感生成的现象学事实做了辩证唯物论的解释,里面显然存在很多值得商榷的地方,不过我们可以先不管这种解释的效力,先看看他进一步的看法。

陈德草把动物进化的各个阶段与人类的个体发生阶段作了类比,<sup>②</sup>但无论是哪一种,都可以找到一条发生性的线索,其中每一阶段的实际行为规定了下一阶段的意向内容:移置/感觉,运动/知觉场,领会/幻象感知,物感知。意识的生成正是这一系列运动不断发展的表现,它的体验意义就是在之前经过的行为进化过程的抽象运动,是滞后的行为之表现,它在滞后的神经回路中保留了原先的实在性。因而主体性只不过是这种物质自身发展的辩证过程的形式方面,“每个新的结构都把之前的行为“压抑”(repress)<sup>③</sup>到其内部,并吸收到体验的内在性中”。神经作为物质进化的辩证中介,并不能仅仅理解为单纯物理意义上受激并传导冲动的介质,而是在机体吸引与排斥的运动中得到规定的意义的承载者,而此意义也只是在当下才被体验到——尽管

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, p. 141.

② Ibid., Appendix, p. 219.

③ 在这里可以看到陈德草受到精神分析的影响。严格来讲, suppress(抑制/压抑)和 repress(压抑/潜抑)是弗洛伊德的术语,前者表示对一种情感或情绪的有意识的压制、克服或驱除,而后者意味着把某种冲动、欲望或本能保持在潜意识的领域。但由于潜抑状态下的内容一定会尽可能借某种变异的方式或躯壳重新在意识层面显露或爆发出来,即所谓“潜抑者的回归”(return of the repressed),因此对于精神分析学来讲,这是一个重要的概念。而如果我们把这两个词放在辩证唯物论的语境下,就可以看到被压抑(repressed)的东西始终作为意义的起源而起作用。

它是一种滞后的反应。<sup>①</sup> 在这种意义下,感觉之为感觉便在这种与环境物质的源初交互中通过神经介质而产生,它不再是原始的吸收与排斥行为,而是在一个知觉场中建构起来的东西,里面每个要素都有对运动的体验。按照陈德草的观点,人的动觉体验在巴甫洛夫的反射实验中可以看到其现象学要素的构成:“既然反射行为已经带有一种客观的定向,那么在个体的体验中,这种条件反射的获得就在一种可能的定向视域之基础上实现了。简言之,问题不在于一些孤立感觉之间简单机械的结合,而在于在知觉场中的定位形式,后者向主体显现出了一种特定的含义。”<sup>②</sup>

同样,关于被动的滞留综合与前摄综合显然也存在物质层面的条件。陈德草将现时的实在行为的“意义”看作为对这种行为的双重释义:它既是对此运动的概述(outline/esquisse)<sup>③</sup>,也是对它的压抑。概述意向着行为的目标,它规定了所意向的客体的意义,是意向相关项(Noema)的实在含义;而压抑则表明行为本身的自我停滞,它被理解为在所概述的运动中意向性自身的组成,即作为进行构造的综合行为,是意向行为(Noesis)的物质基础。由此观之,“滞留的综合就反映了对主体物质的基本交互作用过程的压抑,作为意向运动累积在压抑中,而意识仍然保留了其最近的印象……前摄综合作为从事构造的意向性以及内在的未来,作为被构造的意义,都在知觉场的体验境域中被给予。而前摄意向正存在于移置的行为之中,就其被压抑而言,被理解为一种期待的运动,主体在其中被带向其内在的未来。”<sup>④</sup>

在陈德草那里,从低等生物的行为到高等生物的意向,从低级的感

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, pp. 144–147.

② Ibid., pp. 149–150.

③ 陈德草用“概述”(outline/esquisse)指神经指令层面的活动,它是对之前行为的神经反应,而在体验方面表现为一种意向性的运动。相对于“概述”,“草拟”(sketch/ébauche)则是从肌肉的层次开始表达,但由于外部障碍或反应阈限不够而未能充分表现。See Ibid., p. 167.

④ Ibid., p. 153.

觉功能到高级的情感生活,全都遵循着这样一种双重步骤,一方面是通过压抑、概述来保存一种物质的实在性,另一方面是以同样的环节来构造出之前的运动的意义。但如果仔细分析他的说法,就会发现这里存在着一种难以避免的空洞感。这并非是指责他完全在胡说八道,也不是说他像黑格尔在《逻辑学》中那样,用量的辩证法强解高等数学时暴露出了哲学家的空谈味道。关于这种唯物论式的意识解释我们还需要进一步分析。

这里首先要问的是,意识现象可否用实在论的方式解释?这个问题显然远远超过陈德草的论题,而且它的优先性要高于辩证法。虽然陈氏在书的第二部分卷首引用了恩格斯的话,强调了意识作为大脑最高级的产物,但对意识的解释来讲,用不用辩证法是次要的,更主要的问题——用今天的心灵哲学的术语来讲——是第三人称解释与第一人称解释的对抗,前者必然是持实在论立场,而后者限制在第一人称范围内时,却必定无法采取任何唯物论。自然主义作为一种被先验现象学彻底清算的思想,主要是因为它在方法上接受了太多未经检验的预设,其中之一便是它的本体论预设。在胡塞尔看来,作为一种哲学,如果自身要以明见的东西为基础,却又想反过来为这些体验内容作出解释,那就是一种头足倒置的循环。虽然陈德草声称要将现象学“辩证地”整合进辩证唯物论,但这种非此即彼实际上是无法回避的。尽管人们似乎可以吸收一部分现象学的精神,但承认唯物论解释的绝对性就是直接整个地拒斥了先验现象学,这一点在陈氏后期的著作中显而易见。<sup>①</sup>辩证法对于意识解释的问题采取什么样的立场并没有本体论方面的影响,真正重要的问题是我们承认哪一种视角。正如丹尼特和福多等代表第三人称实在论进路的人所理解的那样,客观的唯物主义解释是理

① 在陈德草晚年的一些论文和最后一部著作中,他完全放弃了现象学方法而彻底采用马克思主义研究各种精神成就。See Tran Duc Thao, *Investigations into the Origin of Language and Consciousness*, trans. by D. J. Herman & R. L. Armstrong, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1984.



解意识的关键所在,而内格尔和塞尔等人则坚持认为,意识的第一人称性质是其不可或缺的要害,任何企图通过外在质料的描述而终结意识诠释的做法都不可取。如果说陈德草是从现象学内部打破观念论壁垒的话,那么今天人工智能的支持者全都是在自然主义的立场接应这种想法的人。就此而言,原先陈德草所赞同的对自然主义的批判,在前半本书里刚刚消失,又在后半本里溜回来了。他显然不会承认这一点,因为对他来讲,经过辩证法武装的唯物论似乎已经有抵制一切朴素物质理论和科学理论的力量,现象学作为批判理论起到的作用在唯物论里也能发挥作用。可是实在论的心灵哲学家认为,在没有驱除任何实在论偏见的情况下也完全可以对意识作出真正的解释,因为实在论根本就不是什么偏见,而且像丹尼特这样的自然主义者正是通过批判传统的现象学方法而建立自己理论的。因此这里的问题需要再次定位:辩证的唯物论是否如陈德草所说,真正回答了意识问题?或者说,辩证法在唯物论的解释中起到了什么作用?

陈德草用进化论观点下的辩证法联结了实在的物质运动与观念性的意义生成,并给各种主动与被动发生的意识体验提供唯物论解释,但这里始终有一个很容易被提出的问题:就像萨特和利科在评论《现象学与辩证唯物论》时说的那样,归根到底,物质如何会引起关于物质的观念呢?<sup>①</sup> 这个问题实质上是一切实在论解释面临的基本问题,萨特等人的疑问如果要一个实在论的回答,那也恰恰只能在物质与生命科学的基础上实现。换言之,如果我们关于生命演化的知识是正确的,那么意识和观念如何来自于物质的问题就是开放的,其最终难点并不在于能否解决,而在于该如何提出这种问题,在于我们期待什么样的回答。陈德草采取了和现在一些心灵哲学家相似的进路,<sup>②</sup>但他又认为

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, Translators' Foreword, p. xvi.

② 最典型的例子之一便是丹尼尔·丹尼特:《心灵种种》,罗军译,世纪出版集团2010年版。

辩证法或者说扬弃的观点是不可或缺的。不过他在以演化扬弃的方式处理意识发生时,遇到了一个难以克服的障碍。他不仅用和现象学描述中相同的词汇去谈论比人类低级的生命体,而且还试图为这些概念提供起源分析。在前文的描述中我们已经看到,固然质料的运动可以理解,物质结构的替换更新也可以有客观的研究。可在单纯的质料构造中如何能有“压抑”、“概述”、“克服”、“超越”等等概念和相关意义呢?这是一个谜,因为这些概念原本恰恰只有通过人的意识活动才能得到理解,现在却作为奠基的起源性材料放在那里了。或许我们可以说这里存在一个理解上的循环,即以我们当前的理解去理解低级生命构造中的对应过程。但如此一来这倒成了陈氏所批判的“好像”哲学了——虽然是字面意义上的——好像我们理解了,好像又不是。不过假如从现象学出发的话,还有一个办法可以解释陈德草这么做的理由,那就是他通过一个重要的类比来为这种意义的过渡牵线搭桥:动物进化的各个阶段与人类的个体发生阶段是有对应关系的。由于人在婴儿甚至胚胎时期的行为与意义是可分析可理解的,因此过渡到整个生命演化后,我们似乎可以合法地将理论覆盖全部的生命形式。不过这里的重要预设是胚胎发展中的确存在着这样的对应关系。尽管今天的科学在一定程度上接受这种看法,但即便我们作出了这样的类比对应,也不意味着意识行为的发生就存在这样的等价关系。陈德草自己似乎选择了第三条道路,那就是完全没有在这种程度上理解辩证法的词汇,而是整个地超出了现象学及其主观性。一旦承诺存在自身与存在之意义的等同,那么概念本身就直接从存在的整体中获得意义了——黑格尔的辩证法如出一辙——每个中介性概念可以同等赋予表面看起来完全异质的东西:不仅“压抑”、“概述”和“超越”有了这种功能,甚至“意义”与“观念”都可以在主观性以外的地方构成。可是问题仍然存在。假如我们按照辩证法的指示把所有词汇以绝对普遍的方式转换到另一个频道上去,而且声称我们的理解只是这种意义(Sinn)的特殊含义(Bedeutung)表达之一,那么在对诸如滞留和前摄、Noema 和 Noesis 的

解释中,我们又该如何理解解释本身所表达的含义呢?如果去掉这些辩证法的套话,那么物质材料与观念形式仍旧散落到两边各自为战,而那些辩证法词汇本身就像魔法一样空洞难解,但陈德草就靠它们把物质和意识以非常脆弱的方式联结在一块。

如果说这条下行路线——即用辩证法补充现象学的意识理论——并没有完全成功,那么其上行路线即对社会建构的解释可以说遇到了更大的挫折。与之前类似,社会的辩证一发生分析也是通过将上层结构或精神建制回溯到它们的物质起源,试图找到各种观念体系的根基,揭示其发源于物质的质料性中的本真意义。陈德草首先再次肯定了现象学的意义,因为后者对于判断构造的研究始终奠基于事物本身的具体性之上。可是更多的具体内容却无法由现象学提供,因为现象学从未超出对本质的抽象区分,在涉及到生命共同体的现实生活时,它并非像很多现象学支持者所声称的那样,能够提供主体之间的丰富意义与社会构造研究,而是至多只能停留在“初步的甚至动物的级别上:在这里,描述的方法只有摆脱观念论的残渣以后”,才能成为真正有用的东西。<sup>①</sup>

社会性的结构与个体生命发展一样,都在压抑与概述的基础上产生对之前实在行为的意识,由于意识是后发的,因此它只能指引行为但不能规定它。意识总是在实在行为终结的地方才出现,所意向的东西总是以“超越”的方式替换了实在。反过来讲,与生产活动相关的人类真实关系只要在实际地发生着,一方面总是主体构造意识的基础,另一方面始终还不能完全被主体意识所把握。<sup>②</sup> 这一个决定性的因素,它使得社会分析比主体意识更为强烈地排斥一切观念论的思想,不仅如

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, p. 174. 这里似乎显示陈德草对胡塞尔手稿研究的局限性,不过一个不可忽视的事实是,当时卢汶档案馆的大部分资料还完全没有得到整理,尤其是诸如主体间性(后以全集 13—15 卷出版)的大量论述都未得到系统的研究。当然,按照陈氏的想法,就算这些手稿已经出版,恐怕也不会说出他想要的东西。

② Ibid., p. 175.

此,它还必然要把包括观念论在内的所有哲学传统都放进生产力与经济行为的背景中解构。

陈德草最后从人类学的角度写下他第一部马克思主义式的历史:原始智人的工具使用到原始社会的交换和最初的储藏行为构成了魔法与宗教的物质起源,而哲学意义上的主体超越性也奠定在被压抑了的交换形式里。<sup>①</sup> 随着生产力的进一步发展,财富的集中导致特权的斗争,人们需要一种新的符号秩序来维持平衡,由此而来,马塞尔·莫斯在《礼物》中对夸富宴(potlatch)的研究成为解释家族图腾起源的有力工具。<sup>②</sup> 等到商品经济在埃及与美索不达米亚文明中渐渐成型以后,底层人民、商人与统治者分别开始阶级化,维持阶级均衡关系就需要更加深刻的意识形态。宗教的神祇不仅具有普遍性,需要覆盖整个国家共同体,而且也是特殊的,因为它首先出于特定阶级的需求——陈德草将之归为新兴资产阶级的观念化。通过分析埃及的荷鲁斯神话,陈氏认为这“显然表明埃及历史在最初时的阶级斗争运动的本质”,每个神都有其对应的社会符号,也只能从社会现实中理解。<sup>③</sup> 而在希腊的货币经济体系中,西方哲学找到了其根基。通过引用诸如特奥格尼斯等人的著作,陈德草相信金钱不仅是统一整个希腊民族的东西,而且还是自然哲学一元论的开端,金钱的统一性首次让人看到某种“物质元素”作为整个世界单一本质的可能性,它也勾画了一个新存在形式的框架。从此,可交换商品与物品的普遍性就直接将自身设定在概念的理性之中,之后对理性(Logos)问题探讨的本真意义就植根于这种物质性里了。陈氏以柏拉图在《巴门尼德篇》里的对“一”的假设全部作了商品经济学的还原,因为这些抽象的哲学思辨“无非是精确描述了一种简单货币经济的各种环节”。<sup>④</sup> 最后在资本主义时期,现实中的物质关系

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, pp. 182-183.

② Ibid., pp. 190-192.

③ Ibid., pp. 195-196.

④ Ibid., p. 208.

再次反射到欧洲近代哲学当中,纠缠不清:“法国的资产阶级掌握政权之时,把资本的力学上升到作为纯粹物质的客体观念中去;与此同时,康德……提出了这样一种客体的可能性条件的问题,换言之,也就是资产阶级占有的法权保证问题。”而诸如“主体的目的性”与“实践公设”这样经过伪装的神学概念也无非是出于认同上流阶级对于担保这种财产条件的合法性。<sup>①</sup>当然,这场再熟悉不过的马克思主义曲调必然要在无产阶级的凯歌中结束,一切异化的、分裂的、矛盾的关系都会在无产阶级的崛起中被彻底扬弃,传统的一切观念化难题都可以得到最终的回答,因为它们的神秘形式已经被辩证唯物论的研究方式祛魅了——“对生产活动的物质现实的认识才是其真理意义的基础”<sup>②</sup>——本真的意义得到了澄清,物质与精神的关系通过将中介活动主题化而得到了解释。对陈德草来讲,这就是吸收了现象学精神的辩证唯物论的成就。

毫无疑问,人们可以用现代哲学的一些成就来批判这种意识与社会的唯物论解释进路,也可以用更详细的历史材料和科学证据来揭露这种方法论的基本缺陷,但陈德草本人的问题还是在于无法真正完成辩证法对现象学的克服。如果说现象学是以面向事情本身而获得其合法性的,那么如果要真正以辩证的方式超越现象学,也必须要有面向事实的具体性。可是,陈德草尽管看到了现象学对于物质的基础性漠不关心(更确切地说应该是否认“物质性”的基础意义),但当他从物质本身出发来构造观念体系的阐释时,立刻表现出了远离事态(Sachverhalt)的特征。事态与观念构造的现象学关系始终是以最切近的方式表现出来的,无论我们要从哪个方面追问意识与观念的发生,都必须对其发生的基础有贴切的把握。即便我们承认物质运动与实在界的关系是一切构造物的源头,那么这种源头也并不是直接参与构造的。

---

① Tran Duc Thao, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, p. 215.

② Ibid., p. 218.

以简单的物质生产关系来“解释”柏拉图或康德的思想显得异常可笑的原因之一就在于,这种关系即便存在也过于遥远;而不那么显然的原因之二则是,即使是在物质与意义表面上更加接近的低等生命存在中,这种解释也难以成为一种真正的“解释”(ex-planatio),因为它没有把任何可理解的关系像一个平面(planum)那样展现在明见之处——即便进化论与神经生理学可以作为一种实在论的解释,物质的自然辩证法也仍然是一种理解上的负担,它不仅没有真正祛魅,反而是一种魔法,第三人称向第一人称过渡的决定性难题就在一种存在自身等于存在意义的绝对公式中神奇地消解了。但问题恰恰在于,作为一个个单独的个体,第三人称正是保证将另一个自身视为“其他”的“我”的形式条件,这些他我既是异己的,又是可以通过我自己的体验理解的。这种张力一旦取消,那么绝对的视角就变得不可思议:假如说我们的语言本质上都是一种隐喻,那么隐喻之所以能“超越”自身原始的所指而达及异质的他者,就在于它同样以本真的方式被明见地给予主体。这种给予也就是存在于“我”对他者源初的移情(Einfühlung)经验,<sup>①</sup>它让主体第一次体会到了对异质对象的理解是可能的。但这种可能性也始终遭遇到一个限度,亦即它根本上植根于主体性中,并且不可能无限地进行意义的统摄性转渡,因为意义转渡发生的基础是某种相似性必须已经被给予。但如果隐喻的基础无法被明见地给予或只有部分给予,那么就会出现许多似是而非的理解,正如前面在使用“压抑”、“概述”、“克服”、“超越”等概念时,只能唤起一种模糊的印象,其意义并非是偶尔晦暗不明,而是本质上无法澄明。因而需要注意的是,任何一种解释不仅奠基于人格主体的生活,而其本质限度也在解释行为的可能性中一

① 移情现象也可以从物质实在的角度研究,与现象学的解释相得益彰。参见 Dieter Lohmar, “Mirror Neurons and the Phenomenology of Intersubjectivity”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2006, pp. 5-16。但迪特·洛马认为,事实科学的研究实质上并不排斥也不超越现象学,我们当然可以用物质科学的研究来补充现象学的意识研究,但这不等于唯物论就是充分的意识解释进路,更不说明它能够取代现象学。

起被给予了。如果我们以切近事情本身的方式考察,那么只能拒绝一切绝对的视角:尽管现象学也表明存在本身无非就是存在的意义,但这并不能使我们有理由或有必要采用大全的视角来打通物质与意识、质料与观念的本质差异,更不能证明黑格尔式的辩证法公式对于真正的“解释”有何助益。

反观陈德草对现象学限度的批判,我们可以看到他之所以不满现象学局限在主体性和认识论的抽象性中,原因与其激进地赞赏辩证唯物论是一致的。现象学所坚持的明见性始终无法被思辨地转向一种绝对视野,这导致他在最终的社会建构解释中完全不顾明见性的要求而得到各种荒谬结论。总的来看,即便我们承认陈德草对现象学的批判式分析有深刻洞见,但现象学暴露其界限和不足只是表明了这种学问不是包罗万象的,它自身提出的问题也不是立即就能找到解答。正如德里达所言,陈氏所提出的辩证法只是从“被原初先验意识已经如此构成的要求出发才能被建立。依此,辩证哲学没有任何权利宣示自己为第一哲学……因此我们应该抛弃例如陈德草先生的结论。他在深刻而有效探询胡塞尔思想运动之后……似乎重新陷入物质世界发生和唯物论辩证法的困难之中”。<sup>①</sup>

(作者 复旦大学哲学学院博士研究生)

---

<sup>①</sup> 德里达:《胡塞尔哲学中的发生问题》,于奇智译,商务印书馆2009年版,第38—39页。译文有改动。

译文





# “政治性”：政治神学可疑 遗产的合理意义<sup>①</sup>

[德]尤尔根·哈贝马斯 郁喆隽 译

**摘要：**“9·11”事件之后，哈贝马斯的思想发展中出现了明显的“宗教转向”。本文可以被视为这一转向的最新成果。哈贝马斯借用了法国哲学家克劳德·勒夫特对“政治性”和“政治”的二分，首先分析了宗教对古代国家合法性的作用。进而，他以卡尔·施密特和约翰·罗尔斯的思想为例，分别分析了在威权主义大众民主和现代民主法治国家中的政治性概念的更新。最后他指出，宗教在现代社会中既可能对政治性的理性解释提供资源，又对多元文化背景中公民的共存提出了挑战。

---

① “政治性”(the political)一词来源于法语词 le politique。法国思想界曾对 la politique 和 le politique 加以区分，前者通常在英语中被翻译为 politics(政治)，后者被译为 the political。哲学家保罗·利科和克劳德·勒夫(又译克洛德·勒福尔)对此有过系统的论述。勒夫将“政治”指涉日常的政治实践及其具象体制和机构，而“政治性”可以追溯到古希腊的 *politeia* 概念，更多地指现实政治得以可能、并赋予其意义的象征本质。而在德语中汉娜·阿伦特则用 das Politische 和 die Politik 来区分两者。有国内学者将这对概念翻译成“阳性政治”和“阴性政治”。见吕一民、乐启良：“政治的回归——当代法国政治史的复兴探析”，刊：《浙江学刊》2011年第4期，第125页。关于这对概念的详细讨论参见 Marchart, Olive. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, Ch. 2. ——译者注。

**关键词:**哈贝马斯 政治性 宗教

**说明:**2009年10月22日,应美国纽约大学公共知识研究所(institute for public knowledge)、社会科学委员会(the Social Science Council)和斯东尼·布鲁克大学(Stony Brook University)邀请,朱迪特·布特勒(Judith Butler)、尤尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)、查尔斯·泰勒(Charles Taylor)和康奈尔·韦斯特(Cornel West)四位著名学者在纽约市制桶工人联盟大厅进行了一次学术交流。他们的论文以及随后的对话辑成《公共领域中的宗教权力》一书(Mendita, Eduardo, and Jonathan Vanantwerpen, eds. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2010.)。本文为哈贝马斯在这次会议上宣讲的论文(“The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology, pp. 15-33.)。

在20世纪后半叶福利国家的民主制度中,政治仍然能够对偏离的子系统施加影响;它仍然能够抵消社会瓦解的趋势。因此,在“嵌入资本主义”的条件下,政治依然能够在民族国家的框架中取得成功。<sup>①</sup>今天,在全球化的资本主义条件下,保护社会整合的政治能力正受到危险的限制。作为经济全球化进程,系统理论所勾勒出的社会现代化这一图景正在现实中日渐清晰。

根据这种解释,作为民主自我决定手段的政治,已经变得既不可能又是多余的了。自我创建的诸功能子系统遵从其自身的逻辑;它们为彼此构建出环境,并且已经从人们不同生活世界的亚复合网络获得了独立。“政治性”(The political)已经转变为了一种自我维持的行政子系统的代码,以至于民主处在变成单纯假象的危险之中——执行者用这种假象来面对其无助的委托人。系统整合对功能命令做出反应,却对好似沉重机械一般的社会整合置之不理。因为后者仍然要从行为者

---

① 黑体为作者所加,下同。——译者注

的心智着手,其运作不得不要依赖社会世界的规范性结构——而它也正越来越边缘化。

在经济命令的强制下——它正日渐支配生活的私人领域,个人受到胁迫,越来越退入私人利益的泡沫中。参与集体行动的意愿,公民只能通过团结一致的行为来集体地塑造其生活的社会环境这种意识,在系统性命令的被感知的力量下正在逐渐衰弱。尤为甚者,对集体行动权力信心的侵蚀,以及规范性敏感的萎缩,加强了一种已经郁积已久的、对启蒙式现代性自我理解的怀疑。因此,民主即将变成“过时模式”(Lutz Wingert)这一迫近的危险,使得“政治性”这一似乎已经被废弃的概念再度成为话题。

至少对一些当代法国和意大利的哲学家,在卡尔·施密特、列奥·斯特劳斯和汉娜·阿伦特的传统中,对雅克·德里达的一些学生而言,“政治性”这一经典概念,可以用来抵抗这个时代的去政治化趋势——让我仅仅提及厄内斯托·拉克劳(Ernesto Laclau)、乔治·阿甘本(Giorgio Agamben)、克劳德·勒夫特(Claude Lefort)和让-吕克·南希(Jean-Luc Nancy)。<sup>①</sup> 这些同行将政治论证扩展到了形而上学和宗教领域——它们看来超越了我们所知的那种琐碎行政和权力角逐的政治。为了让我们意识到“任何遗忘其宗教基础的社会都受到了纯粹自我内在幻象的掌控”,克劳德·勒夫特诉诸于政治性(*le politique/the political*)和政治(*la politique/politics*)的区分。<sup>②</sup>

我认同勒夫特的意图,但我认为,哲学能够将自身凌驾于其他学科

① Oliver Marchart, *Die politische Differenz* (Berlin: Suhrkamp, 2010); Thomas Bedorf and Kurt Röttgers, eds., *Das Politische und die Politik* (Berlin: Suhrkamp, 2010).

② Claude Lefort, “The Permanence of the Theologico-Political,” in Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, trans. David Macey (Cambridge: Polity, 1988), pp. 213–255, here p. 224. ——作者注。国内关于勒夫特思想的介绍不多,可以参见:郑天喆:《现代社会的政治哲学家勒福尔——纪念勒福尔去世一周年》,刊:《国外理论动态》2011年第11期,第55—60页;阿兰·卡耶:《克洛德·勒福尔,社会科学 with 政治哲学》,朱舫译,刊:《国外理论动态》2011年第11期,第68—77页。——译者注

之上的时代已经过去了。今天社会科学宣称政治领域是他们的研究主题；他们处理“政治”——也即为之斗争以及运用权力，也是指在不同的政治领域中政治行为者所追求的目标和战略。除去规范性的政治理论，哲学家们长久以来已经失去了他们对“政治系统”的特殊能力。“政治性”不再在“政治”和“政策”之外构成一个严肃的哲学话题。然而，我们有理由怀疑，启蒙传统是否能够从其自身的资源中，产生保存现代性规范内容的充足动机和社会运动。正是这种怀疑引导我追问，我们是否可以给予“政治性”这个矛盾的概念以一种合理意义。让我首先来检验一下这个词的纯粹描述的用法：以一种经验立场看来，“政治性”至多标界出那些早期文明形成其自我理解的符号场域。

1. 以历史的视角观之，“政治性”引导我们回到那些由国家组织起来的社会，例如古代美索不达米亚、叙利亚和埃及的帝国——在这些帝国中，社会整合部分地由氏族机构转移到了皇家官僚的等级形式。突然出现的法律和政治权力的集团产生出了新的功能需求——政治权威的合法性。不是由某一个人或者一小撮人可以来做出对所有人均集体约束力的决定。<sup>①</sup> 他们这样做必须被赋予合法性。只有凭借宗教信仰和实践，来建立一种令人信服的、在法律和政治权力之间的关联，统治者才能确保人民会服从其决定。法律系统是通过国家的惩戒性权力得以稳固，而政治权威反之依赖法律的合法性力量——该力量具有神圣的起源。基于这样一个事实——即宗教的权力来自于其自身的根基，“宗教”才具有这样的合法性力量。和政治无关，它根植于救赎和灾异的观念(Heil und Unheil)和应对补偿和胁迫力量的相关实践。<sup>②</sup>

因此法律和君主的法权要归功于其神圣场域的神秘叙述——即将

---

① 对政治权力作为社会整合媒介产生的条件参见 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, trans. W. Rehg (Cambridge: MIT Press, 1996), pp. 137-144。

② 在此我在较广泛的意义上使用“宗教”这个词，它包含了神话和巫术。参见：Martin Riesebradt, *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, trans. S. Rendall (Chicago: University of Chicago Press, 2009)。

统治王朝和神圣者联系起来。与此同时，古老的仪式实践被转变为国家仪式——社会作为一个整体在统治者身上得到体现。正是这样一个象征的维度，将政治和宗教融合了起来，对“政治性”概念的描述才能得以恰当使用。集体性看到它自身反映在统治者作为政治共同体的自我呈现中，有意地——例如，有意识地并且蓄意地——通过运用政治权力来制造其社会内聚。因此“政治性”意味着，一个社群通过反思转向一种意识，而不是偶然的社会整合形式，区别于部族社会的那种象征呈现和集体自我认识。在这类政体的自我认识中，控制的核心转向集体行动。<sup>①</sup>然而，只要神秘叙述保留为象征呈现的唯一途径，如此这般的“政治性”就不能变成交往(discourse)的主题。

我们将第一个得到详尽阐释的“政治性”观念归功于以色列、中国和希腊的法则思维(Nomosdenken)，以及更为广泛的轴心时代的认知提升，换言之归功于当时出现的形而上学和宗教世界观。这些世界观构建来的视角，使得由先知、智者、僧侣和巡游布道者组成知识精英，能够超越此世事件，包括政治进程，并对之总体采取一种超然的立场。自此之后，政治统治者也要面对批评。指向超越此世的神圣者或者宇宙法则的内在基础，将人的心智从在神秘权力动摇之下的、被叙述编排起来的事件洪流的掌控中解放了出来，并使得个人寻求救赎成为可能。

一旦完成了这一转型，政治领袖就不能再将自己视为神圣者的显现(manifestation)，而仅仅是人的代表(representative)。自此之后，他作为一个人，也要从属于法则(nomos)——所有人的行动都以此法则为度量。因为轴心时代的世界观同时使得合法化和对政治权威的批评成为可能，古代帝国中“政治性”的特征就是在宗教和政治权力之间存在

① 克劳德·勒夫特在谈到“形式处境”时(mise en forme)区分了两重含义“意义处境”(mise en sens)和“展现处境”(mise en scène)：“我们可以说，只有当一个社会建立起其可理解事务的机制时，而且仅当它能够运用多重符号来达到自身的准表达的时候，一个能够组织社会关系的社会才会出现。”Lefort, “The Permanence of the Theologico-Political?” p. 219。

一种矛盾的张力。虽然以宗教为依据的对合法性的信念很容易被操纵,但它从来不是任由统治者摆布的。<sup>①</sup> 这种不稳定的平衡也见于欧洲中世纪的皇帝和教宗之间的关系。这一勇敢的历史跳跃暗示在宏观的时段上谈论“政治性”有明确的意义,即在统治者景象中的政治共同体的集体自我呈现的象征秩序——而统治者的权威是由神圣权力获得合法性的。

现代的状况已经发生了彻底的改变,西方的“政治性”观念——曾在希腊哲学和基督教政治神学中得到表述——已经失去其曾经具有的在“生活中的位置”(Sitz in Leben)。对卡尔·施密特而言,政治性的统一、一致的力量——它曾贯穿了整个神圣罗马帝国——只能在现代早期的专制主义国家中的基督教国王的主权中保存。随后,我将首先考察“政治性”假定霍布斯意义上的专制主义政权这一假说(2),然后将简要地讨论那个臭名昭著的观点——通过施密特“国家性的时代”(era of statehood)的视角而走向终结——进而尝试在威权主义大众民主的条件下更新政治性的概念(3)。<sup>②</sup> 之后,我将以约翰·罗尔斯政治自由主义作为反例(4),最终探讨在现今自由主义民主的条件下,我们是否还可以从包含了宗教含义的“政治性”中汲取合理意义(5)。

2. 在卡尔·施密特对早期现代国家的描绘中,政治权威依旧要从对全能上帝权柄的信仰那里汲取其合法性;现代国家机器的合理特性突显了通过政治干预达到的社会整合形式的意识特征。以此观之,那些曾经适用于古代帝国的传统“政治性”概念的主要方面,现在看似要集中在现代主权的决定权上。但是,如果仔细审视历史,这个暗示性的连续性图景是误导人的。从功能来看,早期现代国家可以被理解为对新兴的资本主义和对信仰分裂中所蕴含的极大潜力的回答。一方面,现代国家适应由市场调整的经济交换系统的经济命令——由于它独立

① Riesebrodt, *The Promise of Salvation*, pp. 14, 17-18.

② 参见卡尔·施密特新版本 *Der Begriff des Politischen* (政治性概念)的“前言”(Berlin: Duncker und Humblot, 1963 [1932]), SS. 9-19.

于政治结构而运作,另一方面它适应了血腥宗教战争的和解。

早在该时代的开端,新的市场形式作为功能分化进程的驱动力而出现,并引发了对社会的再度分层,与此同时要将官僚行政限制为诸社会子系统中的一个。这标识出政治和社会结构相互解释的逐渐消亡——这种解释在古老的帝国中是典型的。从国家中分化出来的社会失去了其“政治形态”(politomorphic)特质。如果我们继续将“政治性”理解为有意识去影响社会整合机制的社会自我呈现的象征中介,那么在区域性国家中市场的扩张,事实上包含了某种程度上的社会总体的“去政治化”。但是,与施密特的诊断相反,迈向“政治性”的中立化的决定性一步早在现代早期在主权国家的框架中就已经出现了。

获得了经济独立的公民——虽然付出了进入私域的代价,不能被无限期排除在民权和政治参与之外。与此同时,宗教改革所引发的宗教冲突,也不能通过威权主义的宽容法令自上而下地得到永久遏制,最终还要通过对宗教自由和自由言论的承认而得到解决。在现代早期,这两种发展已经预示了“政治性”的“中立化”,尽管卡尔·施密特那种去政治化归咎于十九和二十世纪初的自由政体。事实上,政治行政的功能专门化已经剥夺了早期现代国家的渗透和规整社会整体的权力。施密特的错误在于,他将宗教与政治混合的消亡——我们将之与政治性的传统形式关联,仅仅归结为那个时代——即十八世纪晚期的宪政革命批准了国家权力的世俗化。<sup>①</sup>

① 我将这种扭曲的历史观追溯到卡尔·施密特所忽视的现代在中世纪思想中的起源。参见最近 Ludger Honnefelder 的观点, *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters* (Berlin: Berlin University Press, 2008)。很奇怪的是,虽然施密特自己的上帝概念基本上受到了唯名论的影响,但他没有关注所谓的 13 世纪的唯名论革命对 16 和 17 世纪流行的思想运动的长时段影响。以下的四点参见 Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2008): 1. 一个路径直接来源于唯名论对上帝全能的强调,来源于上帝高深莫测恩典中人类命运的偶然,来源于人类知性与生俱来的弱点,即要依赖经验知识去认识唯意志论的上帝观念,以及新教的救恩理论。通过鼓励个人的宗教坚信,新教接近了一种个人自治的灵



至于世俗化,它不仅是对信仰分裂的挑战,多元主义的现实要求世俗国家要能够中立地对待所有宗教团体的诉求;除此之外,公民的民主自我赋权已经剥夺了政治权力合法性的元社会(metasocial)特征,换言之,剥夺了凌驾于社会之上的超越权威的正当性。这一对合法性的传统形式的突破,事实上提出了这样一个问题——即在大众权力和人权的世俗意义上,对宪法要旨的正当化是否关闭了“政治性”的维度,因此也导致“政治化”概念的宗教意涵过时。<sup>①</sup>

在卡尔·施密特看来,自由主义是那个剥夺了政治对社会整体重要性的力量——一方面,一个功能分化的社会被从政治的塑造力量中解放出来,另一方面,国家与私人化的、失去其批评能力的宗教相分离。因此,施密特发展出了一种新的、挑衅性的“政治性”概念,它表面上适用于大众民主,但保留了主权的威权主义核心以及它与神圣历史的合法化关联。

3. 在自由主义中,施密特和那个以中立化来摧毁“政治性”的敌人作战。他用这个词所表示的不仅仅指从政治退入以功能专门化的子系统,还指政治中宗教气质的缺失,以及主权的决定权力消解为民主的意愿形成。自由主义“想要将形而上学真理消解为讨论。”<sup>②</sup>施密特显然

---

性资源——它既引发了政治漠然,也激发了对国家权威的抵制。2. 另一条路径从唯名论走向现代科学。通过清算神圣理念的本质,并倡导一种将存在仅仅归结为个体实在的形而上学,唯名论为现今意义上的经验科学的出现创造了前提条件——而这种科学加剧了信仰和知识之间的对立,并且在多元社会中抬高了世俗知识作为普遍可理解共有基础的公共权威。3. 更有争议的是唯名论对启蒙人本主义的影响——这种人本主义促进了现代思想中的人类中心转向,并使得科学成为宗教世界观的合理替代。4. 与此形成对照,唯名论对削弱基督教自然法基础的关键影响是显而易见的。此外,通过攻击权力的宗教合法性,它为知识理论和社会契约论奠定了两种话语——它们在17世纪哲学中占据统治地位,并为政治合法性提供了世俗基础。

① Thus Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the West* (New York: Knopf, 2007); 一个批判性的回应参见: Michael Kirwan, *Political Theology: An Introduction* (Darton, Longman and Hand, 2008)。

② Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*, trans. Michael Hoelzl and Graham Ward (Cambridge: Polity, 2008), p. 63.

对那些反对革命的思想家的政治哲学怀有同情,例如马斯特里(Maistre)和德伯纳德(de Bonald),但是尤其是同情好斗的思想家多诺索·考特斯(Donoso Cortes)。这个西班牙天主教徒认识到,基督教君主制的时代早已在十八世纪中叶终结——被称之为“刀剑暴政”对抗自由主义公民的“协商阶级”(deliberating class)。在此,持久的压抑已经表露出政治性的天生争议本质。

作为魏玛共和国的宪法和国际法教授,尽管持有其同情,卡尔·施密特仍然十分清楚地意识到,大众主权的民主理念是不可改变的。但对他而言,反对革命思想中有两方面具有超出单纯的怀旧意义:“今天在天主教和无神论社会主义之间突然加剧的、血腥的决定性斗争”的神学背景;<sup>①</sup>以及另一方面,“政治性的形而上学核心”只能由这样的时刻构成——即“不基于理性和讨论、且不去正当化自身的单纯决定,即从虚无中创造出来的绝对决定。”<sup>②</sup>

为了给这样一种存在主义的“政治性”概念提供某种正当性,施密特构建了一种由奇力斯马领袖领导的、适用于均质化大众的威权主义庸众民主的认同观念。<sup>③</sup>

① Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*, trans. Michael Hoelzl and Graham Ward (Cambridge: Polity, 2008), p. 59.

② Ibid., p. 66. 关于卡尔·施密特的政治神学参见: Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, trans. M. Brainard (Chicago: University of Chicago Press, 1998)。

③ 作为这样一种唯意志论的“政治性”概念的不引人注目的导论,施密特以国际法中的国家主权作为他的出发点。无论民主宪法在多大程度上可能会在国内领域抑制主权,只要战争权(ius ad bellumi)允许民族国家如其所愿地进行侵略战争,在外部关系中宣示其主权就不可避免。采取这种敌对民族的观点,施密特于1927年在其著作《宪法理论》(*Constitutional Theory*)中以一种非规范的宪法概念开篇:“国家并不拥有宪法……国家存在于某种宪法中,换言之,存在于一种真实条件,具备统一与秩序的状态。”Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, trans. and ed. J. Seitzer (Durham: Duke University Press, 2008, p. 60 (翻译有修正)。施密特并没有将“民族”的部分权力理解为自治公民合法构建起来的整体,而是理解为一种具体的和有机的集体性。民族身份是由共同的种族、信仰、

这个领袖<sup>①</sup>应当动员整个民族以对抗极端的恶,并通过将其个体成员置于牺牲和死亡的命运前来融合他们。对施密特而言,反对“敌基督者”权力的斗争要贯彻在“在罗马恺撒·奥古斯都时代上帝的出现和末世上帝的复临”之间的世代。<sup>②</sup>从1789年革命以来,这场反对敌基督者的斗争阵营因其党派性而被分解——支持救赎而反对启蒙,支持权威而反对无政府主义,支持对上帝的顺从而反对人类的自我赋权和进步主义。

当然,卡尔·施密特的神学法西斯(clericofascist)“政治性”观念是过去的事情了,但是它是对所有试图复辟政治神学的人的一种警告。<sup>③</sup>

---

共同命运和传统所决定的——换言之,是由归属特征所决定的(ibid., p. 258)。与此相应,施密特具有一种集体主义的、平民主义的民主观念——该观念反对平等主义的个体人权观念,也反对政治的协商观念:“民主的平等是一种实质平等。因为所有的国家公民都参与到这种实质的组成部分中,他们可以被平等地对待,在大选中具有平等的投票权,等等。”(ibid., p. 259;翻译有修正。)但是人民只能通过赞同来行使其参与权;他们可以通过赞美领袖或者提建议……或者通过沉默和抱怨来否定赞同,来表达其同意或者反对(ibid., p. 272)。这些理论的活动是第一种有问题的决定的结果。施密特将自由主义宪法——反对其与大众主权和人权的关联——剖析为“政治的”和“宪法的”部分。这使得施密特将一种认同论的民主观念作为宪法上层建筑之下的“基础”。他要求法律只对政治有轻微的束缚。任何紧急状况下的国家都表明,“法治”受到政治的支配,也即受到民族真实自我主张的支配。最终领袖和民族,在其领袖的人格中,必须要决断谁是敌是友。“政治性”的意义并不属于斗争本身,而在于政治领袖“区分敌友”的能力以及民族为主张其生活方式而进行战斗的意愿。这种存在主义的解读继续分有了“政治性”传统概念的本质。当然,人民的集体认同不再被以主权国家的合法名义所否定,而被政治浪漫主义的种族—民族概念所否定。然而,继承、传统和语言的共有特征并不能凭借单单凭借其假定的有机本质来确保社会团结。相反,政治领袖必须持续地动员民族以对抗外部或内部的敌人。在《宪法理论》发表后几年,“政治性”概念为纳粹运动所接纳,它假定了一种更为威权主义的形象。

① 此处作者使用的是德文 Fuehrer 一词,具有领导、领袖的含义,但通常用来指称第三帝国的元首。——译者注

② Schmitt, *Political Theology II*, p. 86.

③ 参见对施密特的评论: Jacob Taubes, ed., *Religionstheorie und Politische Theologie* (Munich: Wilhelm Fink, 1983)。

另一方面，今天这些尝试的动机还在继续。约翰·罗尔斯的政治自由主义还没有让对一种批判的、后形而上学的政治神学的反对彻底沉默，<sup>①</sup>即便是在今天，一种更不引人注意的、要为拯救民主和法治的公共的宗教基础的动力还在流行。<sup>②</sup>以这种或那种方式，一种进步论的“对政治性的否定”的诊断看来还没有被驳倒。剩下的担忧可以简述如下：对人类尊严的不可侵犯性的尊重，以及更为普遍的、对规范性问题重要性的公共意识，如何能在面对日益增长但又被削弱的、对我们政治共同体的社会整合的系统压力时，能够保持活力？<sup>③</sup>

4. 古典契约论传统取消了“政治性”概念与宗教的一切严肃关联——与之形成对比，罗尔斯认识到，公民社会中宗教角色的政治影响问题，还没有被政治权威自身的世俗化所解决。国家的世俗化不同于社会的世俗化。这也解释了，直到今日，在宗教圈子中还存在着一种难以察觉的不满——即宪法原则的合法化“只能出自理性”。

虽然自由宪法是如此设计，以保证所有宗教群体在公民社会中的平等自由域限，但同时它也要防止有责任做出集体的、有约束力决定的公共团体受到任何宗教的影响。同样是那些被明确赋予实践其宗教权利，并作为公民过虔敬生活的人，要参与民主进程，但其结果又不能受到任何宗教的“毒害”。世俗主义(laicism)假装已经解决了完全将宗教私人化的悖论。但只要宗教团体还在公民社会和公共领域中扮演至关重要的角色，协商民主既是那些宗教公民，也是那些非宗教公民公开运用其理性的产物。

① 比较由约翰·莫茨和尤尔根·莫尔特曼提出的新政治神学的计划：Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society* (London: Burns and Oates, 1980)；Jürgen Moltmann, *Theology of Hope* (London: SCM, 1967)。

② Charles Taylor, “Die Bedeutung des Säkularismus,” in Rainer Forst, Martin Hartmann, Martin Saar, and Rahel Jaeggi, eds., *Sozialphilosophie und Kritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 2009), pp. 672–696.

③ Lutz Wingert, “Was ist und was heißt ‘unverfügbar’?” in Forst et al., *Sozialphilosophie und Kritik*, pp. 384–408.

诚然,只要政治神学试图保留任何国家权威的元社会含义,“政治性”概念就还是一份可疑的遗产。在自由民主中,国家权力失去了其宗教场域。而且,在持续的多元主义的立场看来,很难看出在怎样的规范性基础之上,迈向国家权力世俗化的过程还能逆转过来。这反过来需要对宪法要旨和民主进程——以中立的方式来面对相互竞争的世界观的认识断言——的结果的合法化。今天仅存的合法性是民主的合法性。要用某些可能“更根本”的宪法理由去替代它或者补充它的想法,基本上意味着蒙昧主义(*obscurantism*)。然而,这并非拒斥约翰·罗尔斯的伟大洞见:自由宪法本身不能忽视宗教在公民社会中能对民主进程做出的贡献。

因此,即便是自由社群的集体认同也不能免于宗教和非宗教公民的政治互动这一事实的影响——如果他们相互承认彼此是同一民主社群的平等成员。<sup>①</sup> 在此意义上,从国家转移到公民社会的“政治性”,还保留了与宗教的关联。相互竞争的教义和世界观的重叠共识的概念在此并非首要的。罗尔斯提出,借用其“理性的公共使用”的理念有望解决,宗教在公共领域中的恰当角色能对我们称之为“政治性”——不同于政治和政策——的理性解释所有贡献。

唯一超越了行政政治和体制化权力政治的元素,起源于交往自由的无政府主义使用——它自下而上地保证了公共交往的非正式流动大潮的活跃。只有通过这些渠道,必不可少的、非原教旨主义的宗教团体能够变成在一个民主的公民社会核心的转化力量——所以当宗教和世俗声音之间的摩擦引发了对规范性问题的争端时,他们也因此激发了对其重要性的意识。

5. 罗尔斯提出了公共领域中宗教的相当受限的角色,以此引发了一场热烈的讨论:“理性的大全理论(*comprehensive doctrine*)——宗教

---

<sup>①</sup> 参见查尔斯·泰勒令人信服的分析:Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 尤其是第15章,第539页以后。

或非宗教的——可以在任何时刻被引入公共的政治讨论——如果在恰当的时候，正当的政治理性表明，无论大全理论引入什么，那都足够充分去支持它所支持的东西。”<sup>①</sup>这个罗尔斯式的“附加条款”已经遭到了经验的反对——很多公民在采取政治立场时，不能或不愿意对以宗教语言表达和以世俗语言表达意见进行所要求的区分。此外，罗尔斯还面对规范性的反对，即自由宪法——它本身也保障了宗教的生活形式，不能给宗教公民强加这样一个额外的、也因此是不对称的负担。<sup>②</sup>我们能够以一种不同的互补翻译的附加条款来回应对这两种反对。

按照这个建议，所有公民应当能够自由决定，他们是否在公共领域中使用宗教语言。如果他们要这样做，那么他们就要接受，宗教表述的潜在真理内容在进入议会、法庭或行政实体并影响其决定之前，必须被翻译成所有人都理解的语言。不同于要求所有公民都要清除其公共评论和意见中的宗教修辞，应当在政治场域中的非正式交往和政治团体的正式协商之间——它要让步于具有集体约束力的决定，建立一个体制性过滤。这个建议确保了自由的目标——即所有合法的、可实施并且公共批准的决定，可以以一种所有人均能理解的语言得到表达并正当化，而不用在每个来源处都限制公共声音的复调多元。可以肯定的是，宗教公民的“单语”意见依赖于协作的其他公民的翻译努力，如果他们不是装聋作哑的话。

但这样一套规则不能再增加不对称的负担。那些自认为是宪政民主忠诚成员的宗教公民必须接受翻译的附加条款——它是国家权力的中立面对相互竞争的世界观时所要付出的代价。对世俗公民而言，同

① Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," *University of Chicago Law Review* 64 (Summer 1997): 765-807, citation at 783.

② 对这些反对的总结参见 Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," in Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, trans. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity, 2008), pp. 114-147.

样的公民伦理也包含了一种互补的负担。对所有公民相互的义务——包括宗教公民——从一开始，他们就有义务不去公开地将宗教对政治观点和意志形成的意见视为单纯的杂音，或甚至是废话。<sup>①</sup> 世俗和宗教公民必须平等地在其理性的公共运用中相遇。对民主进程而言，一方和另一方的意见都同样重要。

因此，这样一种要求颇高的、不能通过立法强加的认知心智形态，被认定为对双方有效的。<sup>②</sup> 这种与公民伦理相关的期望是否能被实现，取决于互补的学习过程。对宗教一方而言，理性的公共使用需要一种反思意识：

它以理性的方式将其自身与相互竞争的宗教相联系；  
它将关乎此世知识的决定留给体制化的科学；  
它要使人权道德的平等主义假定与其宗教法则相协调。

另一方面，与赋予了平等权利的宗教公民的话语相遇，要求世俗方面对世俗或后形而上学的理性进行类似的反思。充满活力的世界宗教可能成为“真理内容”的承担者，这对世俗公民而言绝非给定的。对每个人同样尊重的道德的宗教起源的谱系学意识，在此语境中是有益的。

---

① 对立的观点参见 Cristina Lafont, “Religion in the Public Sphere,” *Philosophy and Social Criticism* 35(2009):127-150:“允许有信仰的公民在非正式的公共领域中使用其排他的宗教理性的推论是，世俗公民必须限制其‘世俗立场’……与宗教公民不同的是，他们不应当公开地使用其真实信念，如果这些信念碰巧是与宗教主张的真理相矛盾的”(第135页)。姑且不论宗教有效主张的“真理”在此没有受到质疑，宗教表述的潜在的、可翻译的真理内容，将世俗主义排除在理性的公共使用之外，事实上是对被所有效忠宪法的公民所接受的公民伦理的一种暗示。世俗主义的公共实践可能意味着，世俗公民并不严肃地将其他公民——因为其宗教观点——作为其同时代人来对待。然而，这种立场可能无法与承认的相互性所协调，也不能和话语交换中的交互视角兼容。所提议的希望可能怂恿世俗公民采取不真诚，这一反对民主进程的话语一理解没有效力。真实投票行为的动机在任何情况下都不受制于任何管制形式，除此之外，只有公共表述——即对意见和一致形成的真实贡献是对民主话语的合法化权力至关重要的。参见 Jürgen Habermas, “Die Dialektik der Säkularisierung,” *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4(2008):33-46。

② 这是我论证的核心，见：Habermas, “Religion in the Public Sphere,” pp. 135-147。

西方的发展一直以来都受到了哲学的塑造,而这种哲学则持续地汲取来自于犹太—基督教传统的语义内容;而且,这个持续了若干世纪的学习过程是否还能继续或者甚至尚未完成,这仍是一个开放的问题。

诚然,卡尔·施密特所害怕的每件事情事实上都发生了:君主的主权被消解了,去除了实体,被分散到了公民社会的交往流中,而且与此同时,它假定了程序的形式,它可以支持大选或者大量协商以及不同政治团体的决定。克劳德·勒夫特正确地认为,主权留下了一片“空场”。但是在这一民主转型的过程中,“政治性”没有完全失去其与宗教的关联。

在民主话语中,世俗和宗教公民处于一种互补关系中。双方都参与互动中,这种互动可以建构其来源与公民社会土壤的民主进程并通过非正式的交往网络发展出公共领域。只要宗教团体在公民社会中还是一股重要的力量,他们对立法进程的意见体现出一种与宗教的间接关联——“政治性”甚至在世俗国家中得以保存。虽然宗教既不能被还原为道德,也不能同化为伦理的价值取向,尽管如此它使得对两者的意识保持清醒。宗教和非宗教公民的理性公共使用,可能在多元公民社会中促进协商政治,并引发对更广阔政治文化的宗教传统的语义潜力的恢复。

此外,从“政治性”的民主转型的视角来看,政治神学的末世论刺激也可以服务于政治理论——它提醒我们在一个现世的维度中提出规范性主张。<sup>①</sup> 不同于从超越了时间和空间的正义社会中获取其正义要点的“理想理论”,约翰·巴普提斯特·梅兹(Johann Baptist Metz)指出了罗尔斯意义上的政治正义和圣经意义上的解放正义之间的区别。他举出了“时间敏感性”的例子。<sup>②</sup> 只有一种对我们任何现有的自由宪法的动态理解可以塑造我们对此意识——即民主进程也是一个学习过

① Thomas Polednitschek, Michael J. Rainer, and José A. Zamora, eds., *Theologisch-politische Vergewisserungen* (Münster: Lit, 2009).

② Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis* (Freiburg: Herder, 2006).



程,这个过程一直被缺失者和可能者的亏欠意识所阻碍。<sup>①</sup>任何民主宪法是也仍将会是一项计划:在民族国家的框架下,在不断变化的历史条件中,它指向更加彻底的、宪法原则的规范性内容的枯竭。而在全球层面,人权的普世意义提醒我们,为了一个正在出现的多元文化的世界社会,需要发展一个宪法架构。

---

<sup>①</sup> Chistian F. Rostboell, “Emancipation or Accommodation,” *Philosophy and Social Criticism* 34, no. 7 (2008): 707–736.

# 作为“社会想象”的人类尊严

——论 1945 年后人权与人类尊严宣言的历史意义

[德]格奥格·劳曼(Georg Lohmann)

邹丽 译 郁喆隽 校

**中文摘要:**人类尊严的概念在 1945 年后获得了新的意义和地位,本文主要探讨这一历史新方案的历史特征。作者先是就尊严的概念史、1945 年后涌现出来的关于人类尊严的讨论做了简短介绍,并得出结论,人类尊严的概念是人权的基础。随后,在解释人类尊严方案的历史意义时,作者将人权历史解释的施事意义与人类尊严的绝对要求联系在一起,并讨论了震惊情绪在这一历史事件中所起的作用。最后,作者探讨了“人类尊严作为人权基础”这一方案的历史哲学意义。

**关键词:**人类尊严 人权 新方案 施事意义 绝对要求 震惊  
历史哲学意义

## 1. 导 论

第二次世界大战结束后,人类尊严(Menschenwürde)的概念获得了新的含义与地位。在联合国(1945 年)筹建阶段起草各类决议以及制定《世界人权宣言》(AEMR,1948 年)的过程中,这一概念常常与人的权利(即人权概念)一并使用。与至此为止的概念史相比,它自身获得了一个全新的组成部分:内在地包含了对权利的拥有。“人类尊严”概

念的这一全新定位,其产生的相关背景是对国际人权政体的重新定义,因此从解释学角度来看,必须先从与人权相关的新的法律文件入手进行阐释。<sup>①</sup> 就这点而言,这是一个历史性的新构想,即人们在纳粹时代及其他极权主义独裁统治的野蛮行径深感震惊,并对逃亡者的苦难和殖民压迫的不公感到激愤后,如何想要理解自身。<sup>②</sup> 回溯这段历史我们发现,在对反人类的野蛮和罪行寻求解答之时,一种全新的东西被制度化了,而当时的直接参与者,对此的意识尚处于萌芽状态。

与科内利乌斯·卡斯托里亚迪斯<sup>③</sup>(Cornelius Castoriadis)<sup>④</sup>的观点一脉相承,这一历史性的新构想可以被理解为创造社会“根本想象”(radikale Imagination)的历史事件。由“尊严”的思想史和概念史所引发,人类尊严这一崭新的、明文颁布的解释,最终作为一个自身不可继续推导和论证的价值取向而制度化,它自身成为社会制度的辩护理由和体系准则。根据卡斯托里亚迪斯的理论,我们必须将这一类历史新开端理解为人类重获历史自主权<sup>⑤</sup>的时刻。

要理解这一意义非凡的人类新定义,社会必须具备通过想象力和设想重新设计自己的能力。这一新的解释不是任意产生和凭空而来的,而是对历史经验的反映以及对业已制度化的意义观念进一步加工的结果。正如卡斯托里亚迪斯在批判马克思的基础上设计出了“根本想象”的方案来对抗资本主义社会的异化过程与异化经验,在我看来,关于人类尊严的新解释,是在体验到纳粹专制和极权主义的野蛮的基础上所做出的回答。同时,正如卡斯托里亚迪斯所述,“根本想象”<sup>⑥</sup>的

---

① 许多当代学者都持同样的见解,参见 Jörn Müller 2008,第 119—120 页以及 Stepanians 2003。

② 参见 Menke/Pollmann 2007;Lohmann 2010a。

③ 科内利乌斯·卡斯托里亚迪斯(1922—1997)是希腊裔法国哲学家、经济学家和精神分析学家,主要代表作有《社会的想象性建构》(*The Imaginary Institution of Society*)。——译者注

④ 参见 Castoriadis 1984。

⑤ 关于该问题请参见 Castoriadis Angehrn 1984 中的解释。

⑥ Castoriadis 1984,第 603 页。

制度化过程十分繁复,它意味着要对历史传承的概念进行重新解释,意味着制度、价值、行为方式以及情绪调节发生根本变化,同时又要能完全接受合理的启蒙与辩解;与此类似,人类尊严的新想象也有一个复杂的前后发展史,我们可以且必须从不同的维度对其进行考察和解释。<sup>①</sup>

接下来我要谈的是对这一历史性的新想象的历史特征的解释。我们应该如何理解它,它的具体含义是什么,我们应该如何评价它的进程,都有哪些历史意识与此相关?要回答这些深入的问题,需要做大量的预先解释。我曾在多篇文章中尝试展开这一工作,在此,我想先概述一下尊严的概念史,然后就1945年新出现的关于人类尊严问题的讨论做一个简短介绍。我迄今为止思考的结果可以归纳如下:我认为,人类尊严的概念是人权的“基础”。每一个人与生俱来都拥有同样的人类尊严,这“保障”了人对人权的拥有<sup>②</sup>,并激发了以思想为指导的共和实践逐步但并不稳定的发展。根据共和实践思想,世界上的所有人都以同样的方式被视为人权的承受者和创作者<sup>③</sup>,承认他们的人类尊严,就必须赋予他们人权。这一复杂的过程应该规范地来加以理解,而且同“人权”概念一样,应该从道德、法律和政治角度来进行详尽剖析。<sup>④</sup>不过接下来我要谈的,主要是对该方案历史意义的解释。首先需要将人权的历史解释的施事意义与人类尊严的绝对要求联系在一起,然后,结合《世界人权宣言》(AEMR)诞生背景中震惊情绪所起的作用,来处理从历史哲学角度解释的“人类尊严是人权的基础”方案的历史意识。我的论证当然只是理解该问题的一种初步尝试,尚需要在其历史假设

① 遗憾的是,当时我还没有拜读汉斯·约阿斯(Hans Joas)的解读,他是从社会学的角度将这一过程解读为“人的圣化”。约阿斯将以尊严约阿斯为目标对人进行评价的复杂普世化过程作为“价值的普及推广”(T. Parsons)来论证,并从“制度”(此处:法制)、“价值”(此处:道德)和“操作方法”(此处:共和实践)的维度来重述它;他尝试着将人的尊严与人权的关系理解为“个体圣化的动态过程”。主要参见 Joas 2010 和 Joas 2011。

② 参见 Lohmann 2010b。

③ 参见 Lohmann 2011。

④ Lohmann 2010c。

和概念——论证推论中进行进一步的修正与深化。

## 2. 尊严概念的历史：“一般”与“特殊”尊严

“尊严”、“人类尊严”的概念史错综复杂,其典型特征是曾有过许多摒弃与延迟,请恕我在此不能一一详述。<sup>①</sup> 为了说明这些思考的目的,我想在此仅简略介绍其特征。

粗略地说,要将人之为人的一般尊严的概念史(从斯多葛学派到康德)与社会的、等级的以及建立在荣誉基础上的特殊<sup>②</sup>尊严的概念史区分开来。在这两个概念史中,“尊严”都意味着高度评价一种自由的、自我决定的状态。获此殊荣的人由此获得了一种特殊的等级,而它对获此殊荣的人及其他人亦要求一种特殊的推崇和尊重。关于人的一般尊严的构想,有着形形色色的论证——比如人类因为他们在宇宙中的位置、他们的理性、他们的创造力或他们被按照神的形象所创造而共同拥有尊严;完全与上述种种论证无关,这里的尊严仅与相应的义务(对自己、对他人或者对授予尊严的机构)联系在一起,而没有相应的权利。同样经由种种不同论证、评价各不相同的特殊尊严的构想(比如通过自己的成就、通过等级出身或者由于从属于某一团体),表达的是在一个特殊群体里的特殊地位和等级——它也因此常常可以被理解为荣誉;它同样以自身义务、以与其等级和尊严相符合的行为方式准则为典型特征,然而同时又拥有面对他人时的特权。两个概念传统中的种种构想常常并行不悖,人的一般尊严对各个特殊等级方案并无影响。<sup>③</sup> 然而,如同启蒙运动以降人的自由作为一般的、越来越表现为道德层面上的价值取向而赢得社会影响一样,试图从不同的社会阶级、等级和特权来论证的特殊的尊严方案,也面临着自我辩解的压力。

---

① 请参考我在 Lohmann,2010a 中的概述以及那里引用的文献。

② 人们也常常使用“限额的”尊严的概念,但我认为这一说法容易误导。

③ 参见 Kondylis,1992,第 651 页。

所有的人从一定层面上来讲都是平等的,每个个体都只因为生而为人就拥有平等的、基本的价值,且这与他的特殊社会地位无关,这被从道德上表现出来,并且成为了法律和政治的自然法或理性法基础。自由与平等的理念,如今被要求要面向所有人。然而此时,只要这些启蒙理念体现在尊严概念中——正如康德那样——它们就直接与对自己和他人的义务相关,而不再是权利的载体。自从法国大革命爆发以来,这些理念在 19 世纪又进一步拓展为追求“符合人类尊严的生活”的社会诉求,尽管大多数情况下,它不过是以否定的形式来抗议那些与人类尊严不符的生活条件。

### 3. 1945 年后的“人类尊严”:对极权下的野蛮行径做出的回答<sup>①</sup>

1945 年,由于全世界都为纳粹的残暴行径和日本的战争狂热所深深震惊,“反人类罪”的国际法罪行,被写入了纽伦堡和东京审判的《国际军事法庭伦敦章程》中。这样一来,一个凌驾于国家法律体系之上的规约得以确立——尽管当时争议不休,它后来还是成为了国际刑事法院的规约,并通过 2002 年生效的《罗马规约》<sup>②</sup>得以具体化。如同战胜国将“反人类罪”表达为全球通行的规范一样——在此汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)将“人道”(humanity)的德语说法译为“人类”(Menschheit)<sup>③</sup>——在联合国成立阶段,政治委员会也要求国际法规则是全球通行的规范。尽管哲学专家代表在起草文件时起到了协助作用,然而最终设计出人类尊严构想的并非伦理哲学家,而是政治家和法

① 本部分是对 Lohmann 2010b 的部分内容的修订;也可参考 Pollmann 2010。

② 指《国际刑事法院罗马规约》。该规约于 1998 年 7 月 17 日在意大利罗马的外交会议上获得通过并于 2002 年 7 月 1 日生效。至 2009 年 6 月,规约缔约国达到 108 个。国际刑事法院正是根据该规约而建立的。——译者注

③ Arendt 2004, 第 399 页。

学家。他们既不能简单地将已有的国家法规拿来为己所用,同时在他们看来,要反思纳粹系统化的残酷行径、二战所引发的民不聊生、越来越引起人们侧目的斯大林主义的野蛮残忍以及日本的侵略占领,通行的道德反抗规范如“自由”、“平等”、“公平”、“团结”或“慈善”,还远远不够。虽然用上述规范来为那些令人难以置信的暴行分类是可行的,然而对上述残酷暴行的震惊<sup>①</sup>让参与者们觉得,普通的道德愤慨还不够深入与全面,不足以向这些对人类做出的野蛮罪行给出一个恰如其分的答案;也正因如此,人权和人类尊严的概念,获得了新的、更广泛的涵义。<sup>②</sup>

从尊严概念的复杂历史出发,站在不同的文化、道德和政治立场上,它可以作为一个范畴为向全球宣告的人权提供一个统一的依据与准绳。因此,查理·马利克(Charles Malik)——《世界人权宣言》(AEMR)起草委员会的成员之一,曾谈到过:“(他)指出,按照他的意见,秘书处的文件没有清晰明确地强调人类尊严。他觉得,这应该作为前言的基本基调。他说,秘书处为前言所提的建议中所列举的四条意见十分精彩,然而即便全部被采纳,它们依然未能成功地解释,什么对人类来说才是独特的、基本的和人性的。”<sup>③</sup>违反人道的罪行被作为违反人类权利与尊严的罪行,从概念上就更容易理解。

这一全新的定义产生的背景是对人权做出了新定义,人权在国际上首次作为国际的规范被宣布。在这一过程中,人类尊严的概念似乎是一个全面而恰当的范畴,它最初在概念上显得比较含糊而抽象。黎巴嫩的代表马利克也这样认为:“宁可冒含糊的风险也不可过于详细。考虑到人类对纳粹野蛮行径的反应,他觉得这些表达(尊严、侮辱)应

---

① 我在下面的论证中(第5部分)还将谈到震惊一词的特殊含义。

② Rolf Zimmermann 依据奥斯维辛而谈到道德的“物种断裂”(Zimmermann 2005, 第25页及之后);还可参考 Menke/Pollmann 2007,第45页及之后。

③ 转引自 Krenberger,2008,第193页。

该包含在条款当中。”<sup>①</sup>

在马利克时代起草的国际法律文件中,这一点被清楚地体现了出来。依据两次大战给人类造成的那些“无法言说的痛苦”,1945年的联合国宪章重申“对基本人权、人格尊严与价值的信念”<sup>②</sup>。“鉴于对人权的无视和侮蔑已发展为野蛮暴行”,1948年的《世界人权宣言》(AEMR)同样在其前言中宣布了国际体系新的规范性标准,即“对人类家庭所有成员的固有尊严及其平等和不移的权利的承认”<sup>③</sup>。《世界人权宣言》的第一条则清晰地表达出了代表人类尊严大讨论新开端的典型特征——将人类尊严与人权联系在一起:“人人生而自由,在尊严和权利上一律平等。”

在德国,国际上的这些关于人权与人类尊严的讨论方式激起了强烈反响,当然,因为德国历史直接与此息息相关,这些话题也就不由自主地产生了。<sup>④</sup> 经过议会委员会复杂的辩论,《德国基本法》的第一条第一款同样写道:“人类尊严不可侵犯。尊重和保护人类尊严是一切国家权力的义务。”第二款又补充道:“德国人民因而[此处的强调是我加的,格奥格·劳曼]信奉不可侵犯的和不可转让的人权是所有人类社会、世界和平和正义的基础。”这样一来,人类尊严的理念被有理有据地与权利的理念联系在一起,这在历史上尚属首次。当时的参与者们已经对人类尊严概念的这一新构想有所意识。<sup>⑤</sup> 在议会委员会中,尊严的概念也被理解为一个开放的概念,允许各式各样的解释,“第一个人可以从神学角度来理解,第二个人可以从哲学角度来理解,第三个人可以从伦理角度来理解”,这使得它如特奥多尔·豪斯(Theodor Heuss)的名言所指出的那样,成为了一个“未经解释的命题”。为了从

① 转引自 Krenberger, 2008, 第 196 页。

② Bunderszentrale, 1999, 第 38 页。

③ 同上书, 第 52 页。

④ 参见 Lohmann 2010b, 第 48 页的其他论述。

⑤ Krenberger 2008, 第 195 页及下页。



概念上注明“尊严”的这一新的使用方式,我在此使用了“人类尊严”这一概念。

人类尊严这一概念的其他规定,我们可以从法律文件中解读出来——1948年之后,它越来越多地被运用到法律文件中来。迈克克鲁登(McCrudden)在一篇国际人权文件的分析中,总结出了最简单的人类尊严方案的三个基本要素:第一个要素是“本体论”所要求的,即每个人都与生俱来拥有人类尊严;第二个要素则是将人类尊严从“理性上”理解为“内在的价值”,它要求获得他人的承认、尊重和支持,通过它一些行为方式被从法律上禁止,另一些则得到支持;最后的第三点,它与限制国家权力的要求联系在一起。迈克克鲁登的表述是:“国家应该被视为为了个体人类而存在,而不是相反。”<sup>①</sup>

人类尊严以其普遍被承认的价值取向而将一些规范理念,如自由、平等和所有人的符合人类尊严的生活,同“主观权利”的理念结合到了一起。它以此实现了人权一些普遍的、形式上的特征,例如普世的、个体的、平等的和绝对的<sup>②</sup>,它同样也与人权的载体联系在一起。相应地,每一项人权与基本权利的历史性开放目录都表达了,尊重、保护与保障每个人的尊严意味着什么。与之相应的法律义务的接受对象则是各个主权国家、国家联合体,借助“第三方作用”时也包括处于人际关系下的人们。

人类尊严的概念之所以能获得它的新的、突出的地位,不是作为一个伦理哲学概念,而是作为一个法律概念——或者说,作为一个法律准则。它所创立和论证的并非道德义务,而是人权和与之相应的法律义务——这些法律义务以人权为中介并求助于国家机构。

人类尊严与人权是这个新的历史想象的决定性要素,它是对极权统治的野蛮做出的回答,它要表达的是,世界上的人民希望,人类应该

---

① McCrudden,第679页。

② 参见 Lohmann 1998b。

如何作为人类来理解自我,人类**必须**如何被从法律上获得承认。由于任何一种残暴行径都**不应该**重演,政治上在法律文件中被宣布的一般的人类尊严现在作为一种**先于宪法**的法律准则在起作用,它以一种启蒙的方式建立了“基础”,每个人都**凭借**他的人类尊严而拥有平等的、个体的人权,而所有法治政体要获得合法性,都必须满足这些要求。<sup>①</sup>我将人类尊严的这一新功能解释为法律保障的力量<sup>②</sup>,它会引向(国家的和全球的)共和实践的规范要求。在这一共和实践中,每个个体都可以作为法律规范的承受者和制订者而被承认并付诸行动,而他们以法律规范来组织共同的生活。<sup>③</sup>

#### 4. 人权宣言的施事意义与 人类尊严的绝对有效性

如果人类尊严的新含义归结于一个历史事件——也就是 1948 年的《世界人权宣言》的话,那么它又如何与人类尊严的绝对要求相符合呢?很显然的是,人类尊严并非人的自然(生物)属性或能力。人类尊严是一个社会意义上的产物,每一个人与生俱来就拥有它,它是个体的、平等的、普世的和绝对的。人类尊严赋予了人类一个**值得承认**的价值和一个卓越的地位。根据这一地位,人成为了人权的拥有者。因此,从形式上来看,人类尊严是一种价值<sup>④</sup>,然而,这又是一种特殊的价值。它的(最主要的)特殊之处在于以下两种看法之间的张力:其一是,人类尊严是一种**绝对有效的价值**,换言之它只源于一个事实,那就是人生而为人;其二是,之所以这般,只是因为人类希望如此,只是因为他们承

① 哈贝马斯认为人的尊严的理念是道德内容的“源泉”,道德内容应该转化为法律,并且在 1945 年之前已经起到类似的效果——至少是隐秘的。参见 Habermas 2010。

② 参见 Lohmann 2010b。

③ 参见 Lohmann 2011。

④ Peter Schaber 与此看法相反(参见 Schaber 2010,第 97 页及以下)。

认每个人都是这样的。这背后隐藏的是任何价值理论的老问题<sup>①</sup>：价值是出于自身，还是价值之所以有价值，是因为别人如此评价它？一种情况是，价值本身具有一种客观与绝对的状态：因为某种东西具有价值，所以它被依据它的价值而获得承认、尊重和珍视；另一种情况则是，某个东西具有价值，因为它被如此评价的，此时价值具有的是一种相对的状态。这两种情况看似毫不相干，然而正是基于这一点，才决定了“人类尊严”的价值在概念上与形式上具有独特性。

假定“人类尊严”的绝对价值来“解除”这一张力，原因在于赋予这一价值的评估具有独特性。我认为，人类尊严之所以可以作为一种绝对的价值，是因为由各民族代言人代表的人类社群**希望**，人类应当拥有一种绝对的、即从人类存在本身而来的、不可转让、同时也不可失去的人类尊严。甚至在他们不被承认、不被尊重的情况下，他们依然拥有人类尊严。这一愿望在公开的**宣言**文件中体现了出来：在《世界人权宣言》中，以及随后签署的国际人权条约中——部分条约是在前者的基础上起草的。从这一角度来说，“人类尊严”这一概念作为法律概念，其语义内涵、概念地位和功能是**施事行为**(*performativer Akt*)<sup>②</sup>的结果，并由**政治设定**<sup>③</sup>。此处的“设定”(Setzen)是黑格尔意义上的，设定是“设定的扬弃”从而“成为前提”(Voraussetzen)<sup>④</sup>。这是一个**决定性的**行为，如我们的回顾所示，它为所有国家权力(国家和国际意义上的)的合法性资格建立了一个新的规范基础。

这种施事意义同样也是历史上首批人权宣言的典型特征，无论是当时还是现在，它都需要哲学上的启蒙。尤尔根·哈贝马斯(Jürgen

① 参见 Schnädelbach 2009。

② Dieter Birnbacher 如此命名我的研究,Dieter Birnbacher 2011,第 97 页。同时可参考 Martin O'Malley,《人的尊严——一个施事的定义》(见本书)。

③ 与此相连的规范化要求并没有因此而得到论证,而是继续需要并且必须从道德上得到论证。

④ Hegel 1969,第 15 页。

Habermas)令人印象深刻地总结出了“美国和法国人权‘宣言’的不同意义”<sup>①</sup>。其中他引述的埃贝·西哀士(Abbé Sieyès)<sup>②</sup>关于“哲学家与政治家的工作分工”的引言,对于1948年同样适用:“如果所有人都能符合事实地思考,那么最大的改变也不会碰到任何困难——只要它成为公共利益的对象。我除了用尽全身力气来传播真理,以此开辟道路,还能做什么更好的事情呢?开始的时候人们认为这是错误的,逐渐地[……]这成为了公众舆论,最终,那些最初被当作美妙幻想的东西,在执行过程中成为了原则。”<sup>③</sup>西哀士在这里暗示的是自然法理念,人类“生来”就是“自然权利”的载体,自然权利指的是基本的、平等的和普世的权利。门克(Menke)和珀曼(Pollmann)<sup>④</sup>指出,这一历史上的新信念在宣言中有了其政治表达,它们同时也是建国文件和“民主自治政府”<sup>⑤</sup>的立宪文件,因此同时也赋予了公民权和人权。在1948年的《世界人权宣言》中,对人类尊严的规范化引证取代了民主自治政府的政治筹建文件:其要求的“对人类家庭所有成员的固有尊严的承认”(前言),本身就被理解为是对经历过的野蛮做出的回答。

随着人类尊严概念获得了新定义与地位,它本身也成为了规范性起源和这一领域中所有合法价值的准则(axia):所有国家权力都必须通过人类尊严的法律属性来获得评判,即每个人的人格尊严是否得到了同样方式的、无条件的对待;并且所有国家权力也必须如此来组织,从而使之能够做到这一点。这一要求已经无法通过援引“自然”或“理

① 参见 Habermas 1971。

② 此处指埃马纽埃尔-约瑟夫·西哀士(法语:Emmanuel-Joseph Sieyès, 1748-1836),法国天主教会神父,法国大革命、法国执政府和法兰西第一帝国的主要理论家之一。——译者注

③ E. Sieyès, *Was ist der Dritte Stand?* (《何为第三等级?》), Brandt 主编, Berlin 1924, 第122页;转引自 Habermas 1971, 第95页。

④ Menke/Pollmann 2007, 第168页及以下。

⑤ 同上书,第167页。

性”的看法(如在自然法和理性法中依然在做的那样)来辩护,而是以由宣言开启的、经制度化希望的并且公开作为法律基础所生效的人类尊严的规范化解释为支撑——它赋予每个个体作为人的不可失去、不可转让的人类尊严,而这与他获得的社会认可程度无关。这些特殊性显示,“人类尊严”的提法拥有一种绝对的价值。

这一公开宣言的历史的、施事的行动同时也与情绪以及一种特定的历史意识联系在一起,我将在下文段落中就此做进一步的解释。但这些因素并不能取代内在的、道德的论证要求<sup>①</sup>,对其相应的普世的、平等的适用性的要求,必须经过检验和辩护。<sup>②</sup>

## 5. 论震惊(Entsetzen)在新构想的 历史事件中的角色

人权宣言的施事行为与人类尊严的新定义,是由人类对发生过的极权统治和二战野蛮的极度震惊所激发而诞生的。我们已经提到,由于这种极度震惊,宣言的制订者认为,一个某种程度上普通的道德反抗已经不够有力、不够恰当。因而,如果能够更清楚地分析出这种震惊的特殊特征,就能够更好地理解这一新构想的历史特征。

震惊介于忧虑与畏惧之间,属于情绪化的反应这一类别,这类词表达的是我们对于各种各样的坏事所做的反应。事情越是糟糕,发生得越是突然,降临在我们身上或威胁到我们时越是出其不意,激起的反应就会越大、越激烈。从哲学概念上,我们可以将之区分为“情绪”(Affekten)和“心境”(Stimmungen):前者是对特定事实的反应,后者则是一般意义上我们对我们的整体处境的反应。<sup>③</sup>与此同时,我们也必须

---

① 在此我持与 Birnbacher 2011 不同的观点。

② 参见 Lohmann 2008。

③ 我是在参考 E. Tugendhat 的基础上作出这个概念上的区分的,参见 Lohmann 1993,第 269 页及下页。

接受情绪与心境之间的许多渐进的过渡形式以及具体的混合形式。比如说,恐惧大部分情况下指的是一种情绪,它指涉的是某件特定的坏事,而忧虑则常常不是面对某个特定事物,而是面对一种整体的处境。然而同时,也存在着不指涉具体事物的恐惧,以及由某个具体事物引起的忧虑。<sup>①</sup> 上述情绪与心境的区分只是概念上的,是为了清楚展现某些特征。

震惊很多情况下建立在比较级的基础上,但自身看上去又无法再进一步。<sup>②</sup> 依据海德格尔的理论,我们可以将之区分为对何事震惊,震惊的实施过程以及缘何震惊。<sup>③</sup> 一方面,当罪恶完全为我们所“不熟悉”时,我们会深感震惊:反人类罪超越了迄今为止一切关于罪恶的定义,正如联合国宪章所述,它被感受为一种“无法言说的苦难”,已无法用通常的道德范畴来进行表达和理解。这种令所有迄今为止的反抗和道德分类都失效的罪恶,让人心生畏惧、目瞪口呆、不知所措。根据海德格尔,从属于震惊的还有那让人心生畏惧的事物攫住我们时的突发性。<sup>④</sup> 这里的突发性指的是——完全无法预知。纳粹的野蛮不可能被预知,它的降临看上去是那么不可思议,以文明国度传承的国民意识来衡量,这场灾难是如此难以置信、突如其来。<sup>⑤</sup> 震惊(在其实施过程中)表达出对让人心生畏惧的罪恶的“不可理解”,在遭遇之初,它让人目瞪口呆、哑口无言,但同时,它又让人产生第二种主要的情绪:不知所措。这种不知所措,这种无法冷静,是深感震惊时以及处于震惊状态中的一种最主要的典型行为。这也显示出,我们可以将这种震惊从概念上定位为心境。这是因为,震惊的这种感情化的不知所措,抵消了罪

① 也请参见 Demmerling/Landweer 2007,第 63 页及以下。

② 日常生活中我们也常常利用这一概念的独特性,比如我们会说“这个蛋糕的味道太让人震惊”了,以此来表达,它“一点儿也不”好吃。

③ 参见 Heidegger 1967,第 140 页。

④ 同上书,第 142 页。

⑤ 因而 R. Zimmermann 的“物种断裂”(Gattungsbruch)的说法是不无道理的(参见 Zimmermann 2004;以及 Zimmermann 2005)。

恶的每一个寻常的界限、定位及其效果和评价,它让人类面对的是他们处境的整体,之前发生的事情把人类带到了这一处境当中:让他们面对的是他们作为世上之人的规范的、评估的自我理解的整体。那不知所措的和无法理解的,是世界的规范性架构(normative Verfasstheit)。至于缘何震惊,则是因为规范的评估标准轰然倒塌,而人们正是用这些标准来为自己定位的。人类居然会做出这样的事情(而不仅仅是:德国人居然会做出这样的事情!),这看上去匪夷所思,不像是人类能做出来的;这一判断通过震惊表现出来,并且激发人去寻找新的理解:如果他只是沉溺于震惊的瘫痪状态中无法自拔的话,就会陷入宿命论、抑郁和绝望,或者持一种怀疑态度;而克服了震惊状态,他就会尝试着去赢得新的理解。<sup>①</sup> 震惊的经历撕碎了此前存在的、传承的规范性理解及其论证和布置,对它们提出了极度质疑,人们不再相信它们的通用性及其作用。克服震惊的方式是寻找和赢得一种全新的规范性理解。联合国宪章和《世界人权宣言》正是新设计出的基本秩序,其中关于人类尊严的新定义,正是尝试着为这一秩序提供新的规范化论据。

在这一新的规范化秩序的背景下,震惊的第一个因素——它所引起的目瞪口呆、哑口无言,也被克服了。通过新的规范——人类尊严以及人权,罪恶又可以得到命名、定位和评判,道德反抗又有了概念上的理解和公共的、有理有据的评判。反人类罪现在可以从道德上和法律上进行评判,罪犯可以得到审判,震惊造成的沉默被打破。

---

① 当然,为了处理和避免震惊的这种极端影响,还有一些策略也是可能的并且现实发生过的:否认、视而不见、闭眼、不愿承认是真实的、贬低、美化、相对化。从美国人让住在本地的人们直面集中营中的暴行时,他们中的某些人所表现出的这类情绪上的排斥,到战后的人们做出的相对化的情绪反应,再到“历史学家争论”的情绪背景,都可以观察到这类开脱的、排斥的反应——从另一种意义上来说,它们同样也是“令人震惊的”。

## 6. “人类尊严作为人权的基础”

### 这一方案的历史哲学意义

《世界人权宣言》开启了一项历史计划,设计了一个“根本想象”<sup>①</sup>的方案,为合法的国家和国际政权的秩序模式提供了新的准则,并自此以后获得了惊人的、远远超出预期的意义与实现。一方面,寻找这一方案的规范化论证的努力一直在改善与深化;另一方面,人权的制度化展示了让人印象深刻的活力。如果说在 1948 年的《世界人权宣言》中,所有人还在被宣布拥有同样的尊严与权利(前言和第一条),那么,在 1966 年的《经济、社会及文化权利国际公约》和《公民权利与政治权利国际公约》中,其前言已分别写道,签署国认识到,“这些权利是源于人的固有尊严”<sup>②</sup>。这样一来,“人类尊严是人权的基础”这一方案就在法律文件中被明确地表达出来并被遵循着。在人权政体的规范基础的历史解释进程里,这可以作为一个重要里程碑,尽管越来越深入的学术与哲学著作显示,尚有概念上和论证上的问题悬而未决。尽管如此,人权在国际上和各个国家中的制度化范围已经越来越广阔,越来越深入。在庆祝(原文如此!)《世界人权宣言》发表六十周年之际(2008 年),大家已经开始谈及人权令人意想不到的成功史。公众关于人权的话题正处于一种向着更好方向发展的历史进步意识中,它当然不再是、也不可能再是经典历史哲学<sup>③</sup>中那种必要的、不可止歇的进步意识。我希望从康德的历史哲学出发,将之解释为一种自相矛盾的历史意识<sup>④</sup>,它不

① 是指 Castoriadis 意义上的,1981,第 249 页及以下。

② Bundeszentrale,1999,第 59 页和 70 页。

③ 按照我的理解,“历史哲学”是指对某一历史进程的反思,观察它是如何在历史意识中表达出来的。

④ 哈贝马斯著作中未受承认的历史哲学至今以一个类似的矛盾为基础,参见 Lohmann 1998a。



再要求和认可绝对的明确性,因此只能接受相对的基础,它同时必须为重实效的进步希望设置前提,即错误地追忆牺牲和玷辱是对人权方案的持续性拒绝。

康德对历史哲学的假设——人类一直在朝着“更好的”方向“持续不断地进步”<sup>①</sup>——提出了质疑。他认为,这一假设只有在能够对这种更好状态有实际支持时才有意义。从康德对其历史哲学的产生背景进行反思的过程中,人们可以很好地看到,这其中不仅包括向着更好方向进步的源自实践的经验<sup>②</sup>,而且,我们对历史进程的想象所产生的情绪也在其中发挥了一定的作用。<sup>③</sup> 我们可以将这一发现推而广之,它对我们所谈的情况也同样适用。在历史哲学各个类型中所表达出的情绪,是对某种历史意识产生背景的情绪色调做出的回答。笼统地讲,人们在带有进步假设的历史哲学中会预测一些“积极的”期望情绪,例如希望、安全感等,而在那些衰落或退化的理论中,获得的则是“消极的”期望情绪,例如绝望、恐惧等。而回忆的情绪如悲伤和追忆,则因为它们对过去的复杂定向而既适用于进步假说又适用于衰落假说。

对突破了底限的、让人不知所措的、带有时代特征的震惊情绪的回答,是上述的人类尊严的“社会想象”方案。它对应的是一个康德式的重实效的进步希望。然而我们还提到,在震惊所造成的不知所措中,还有一种消沉反应的可能性——它让人哑口无言、充满绝望。从时间上来看,它与过去维系在一起,人们不能从已经发生的恐惧中脱离出来,在面对任何进步希望时,都会提出不断的质疑。然而,它并不一定要在一种源于绝望的消极衰落意识中表达出来——如霍克海默(Horkheimer)和阿多诺(Adorno)在《启蒙的辩证法》中所述的那样。

① Kant 康德, *Streit der Fakultäten*(《系科之争》), AA VII, 第 79 页及以下。

② Kant 康德, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*(《世界公民观点下的普遍史的理念》), AA VIII, 第 27 页及以下。

③ 康德笔下的绝望及其克服:予人“希望”的“一个可以带来安慰的未来前景”,参见康德,同上,第 30 页。也请参见 Lohmann 1998 以及 Pollmann, 即将出版。

它还可以如瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin)所述的那样,转变成为因过去的不公正而让人质疑进步的追忆。<sup>①</sup>

两种情绪上的反应方式都是源于震惊的经验,也是由其造成的。在我看来,它们对于人权政体的方案,从某种程度上依然具有引导和决定性作用;它们彰显了人类尊严的方案受情绪感染的矛盾特征。不过,我们必须结束这种矛盾的发展,表明其“实用意义”,借用康德的话来说,就是它对人权方案起决定性作用。我们用规则的道德论证来保障对历史哲学基本的信任——我们“无论如何”都会成功;规则引导着这种信任并为其辩护,我们无需因此而谈论人类道德感的改善。在这个过程中,我们是否如康德和他的继任哈贝马斯所认为的那样,可以用人类先天的理性能力(Vernünftigkeit)这一(有问题的)假设来作为支撑,越来越值得怀疑。为了从灾难中吸取教训<sup>②</sup>,我们除了在法律制度和政治立宪发展的理性成分上进行建设之外,似乎别无选择。这是**政治法律宪法**的历史发展,是一种“合法性产品的繁衍”<sup>③</sup>,我们以此来为信任人权方案打好基础。同康德一致,这里的目标同样是建立一个世界公民社会,从而从历史哲学上实现那从实践角度所希望的、假设上可实现的进步。为了不在此处只抓取片面的、选择性的以及过于乐观的西方法律史,必须得注意由震惊引发的可能性的另一面。受本雅明的进步怀疑论启发而对过去做出的解释可以在此提供答案。从历史哲学上追忆那未受补偿的过去以及不可逆转的不公——尤其是弥赛亚式的拯救希望,可以清晰地指出进步论方案的种种不足。对损害和蔑视人类尊严和人权的行为一再地、不由自主地做出反抗,一直是人权方案发展中的对位。大屠杀后出现的两种受情绪感染的历史解释之间的冲突,当然(如果神学思考被包含在内的话)不是和解——即便从历史哲学

① 请参见本雅明和霍克海默的相关讨论:Peukert 1976,第273页及以下和 Habermas,1984,第515页及以下。

② 参见 Habermas,1998。

③ 康德:《系科之争》,AA VII,第91页。

上来讲也不是；因此，那种自人权政体的方案诞生之日起就存在的矛盾也依然无法消除：它要求一种对成功的重实效的希望。然而，挫折、对那无法消弭的野蛮的回忆、某些可以避免却依然发生着的对人类的不尊重以及对人权的剥夺，一再地将之引入歧途。因此，从历史哲学上来看，即便是“人类尊严”的概念，也不像在皮科·德拉·米兰多拉(Pico della Mirandola)<sup>①</sup>论青年人的热情时将它理解为人的自我授权和自我创造。相反，“人类尊严”是一个清醒的词汇，是对无所约束的进步以及过于乐观的人类潜能的急刹车。

---

<sup>①</sup> 皮科·德拉·米兰多拉(Giovanni Pico della Mirandola, Giovanni, 1463-1494年),意大利文艺复兴时期哲学家。其著作《论人的尊严》(*Oratio de hominis dignitate*)被称为“文艺复兴时代的宣言”。——译者注

# 戈德曼、冉森派和法国大革命的起源

[法]魏明德 著 吴雅凌 译

**摘要:**戈德曼(Lucien Goldman, 1913—1970)师承卢卡奇,对帕斯卡尔和拉辛的作品做出了社会学形态的文学批评,并进一步从冉森派运动中识辨出法国大革命的某种智识起源。晚近的研究不仅调整了戈德曼所建构的帕斯卡尔的浪漫主义形象,更指出冉森派运动实际促成了一场持续变化的社会运动。戈德曼探讨了文学作品如何表达诸如17和18世纪欧洲“中产阶级”这样起到关键性历史作用的社会群体的世界观。他的经验论分析尽管有待深入修正,但他就上述方法论所提出的问题迄今有效。

**关键词:**法国大革命 冉森派 文学批评 怀疑主义 中产阶级  
阶级意识

戈德曼(Lucien Goldmann, 1913—1970)将卢卡奇(Georg Lukacs, 1885—1971)的分析延伸至文学的社会学批评领域(卢卡奇的早期著作尤其得到了他的赞赏)。他普及了这样一个论点,即一部文学作品表现了一个由个体组成的群体所共享和表达的世界观(vision du monde)。在这个群体中,只有个别杰出的成员有能力通过他们的文学作品提出一种完全成合性的形态和结构:“一切伟大的文学艺术作品均系一种世界观的表述。这种世界观是一种集体意识现象,在思想家或诗人的意识中具有最清楚的概念的或感知的揭示。思想家或诗人通

过作品表述这一世界观,而历史学者又借助世界观这一概念方法研究思想家或诗人的作品。”他补充道:“一种世界观,恰恰是所有这些促使一个群体(通常就是一个社会阶级)的成员团结起来并反对其他群体的诸种愿望、情感和观念的总和。”<sup>①</sup>戈德曼在研究帕斯卡尔的《思想录》和拉辛的悲剧时特别阐明了这一观点。在他看来,这两位作者正是某种典型的“悲剧观”(vision tragique)的最完美代表,这种悲剧观来自一个逐渐边缘化的社会阶级,在当时受到冉森派运动的影响,冉森派的特征在于“隐蔽”的上帝观,凡人的目光无从深入理解这位上帝的行为。

在本文中,我们将采用戈德曼的解释方法,重新探讨冉森派运动及其历史意义。在戈德曼之后,有关这一议题的资料研究发生了很大变化,本文主要参考发表在《隐蔽的上帝》(*Dieu caché*)之后的研究成果。

## 一、综述:波尔-罗雅尔派、冉森派和 法国大革命的智识起源

在谈及戈德曼的研究之前,有必要先回顾冉森派运动及其影响。

冉森教义原系一门神学流派,主要表现在对奥古斯丁思想的解释,要求严格,带有悲观意味。在法国,冉森教义通过围绕波尔-罗雅尔(Port-Royal;一译“皇港”)女修道院——包括巴黎的一家修道院和凡尔赛附近的一家乡间波尔-罗雅尔修道院(Port-Royal des champs)——展开的一场精神运动而得到引介和传播。当时在乡间波尔-罗雅尔修道院附近聚集着一群笃信天主教的文人,发起了运动,他们一般被称为“波尔-罗雅尔先生们”或“隐遁者们”(les Messieurs 或 les Solitaires de Port-Royal)。这场运动在法国的智识和道德领域引起了极大影响,并间接反对路易十四的专制政权。最终,路易十四下令将乡间修道院

---

<sup>①</sup> Lucien Goldmann, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1959, p. 28.

夷为平地，镇压了运动。帕斯卡尔从始至终拥护这场运动；拉辛则是波尔-罗雅尔派的学生，据他本人的遗嘱，后来还葬在当地。

传统认为，波尔-罗雅尔派虽属无意，却在法国大革命的酝酿过程中扮演了重要角色。其实还应看到，这场运动的本质曾经发生过深刻的变化，“从宗教的神秘主义渐次过渡到政治的反抗”<sup>①</sup>。冉森派究竟起到何种性质的作用，显得相当有争议。狭义的冉森派政治思想与其说是纯粹民主的，不如说是“现代性的”（与霍布斯、格老修斯作为现代性的政治思想家为同一语境）。<sup>②</sup>

不过，冉森派的反对派指责波尔-罗雅尔的隐遁者们的话为我们提供了值得关注的视角：反对派说，隐遁者们建立了一个“没有首领的团体”（*corps sans tête*）。对当权者来说，精神或智识的亲和对所引发的社会重组比利益驱动的真正捣乱机制更让人不舒服。巴黎大主教德·阿尔莱（François de Harlay）说：“一个没有首领的团体在国家中总是危险的。”<sup>③</sup>每个隐遁者只代表他自己，只向他自己的上帝和良知宣誓效忠……与此同时，他还与其他同伴保持永久的亲密关系，不是利益使然，甚至不是因为天性的亲和，而是因为他们拥有共同的身份，也就是冉森教徒自我宣称的“真理之友”。

在波尔-罗雅尔团体中<sup>④</sup>产生了三个现象：一是一种建立在与确定性（*certitude*）的关系基础上的思想模式；二是一种社会角色，即知识分子；三是一种社群模式，即集体知识分子（*intellectuel collectif*）的圈子。

第一，除帕斯卡尔以外，所有波尔-罗雅尔派成员一致认为，作为

① Antoine Adam, *Du Mysticisme à la Révolte, les Jansénistes du XVII<sup>e</sup> s.*, Paris, Fayard, 1968.

② René Taveneaux, *Jansénisme et Politique*, Paris, A. Colin, 1965; J. A. G. Tans—“Les Idées Politiques des Jansénistes” *Néophilogus*, janv. 1956, pp. 1-18.

③ SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, Pléiade, t. III, pp. 169-170.

④ 波尔-罗雅尔如何确定领地、建立社团机制，并自觉意识到这是一种前所未有的社团生存经验，参看 Nicolas FONTAINE, *Histoire de Port-Royal, Mémoires (1689—1700年、1736年发表于乌德勒支)*。这是目前最有意义的相关记载和研究之一。

一个明显的事实,笛卡儿彻底屏弃了古典哲学(有关帕斯卡尔,下文还会述及)。冉森派思想深受笛卡儿影响,总避不开确定性的诸种前提(*conditions de la certitude*)这一问题,无论涉及救赎、心理学还是逻辑学问题:假设思考主体是其自身思想的起点,那么该如何确立评判决议的确定性呢?回答这个问题形同“一边行进一边证明运动本身”:就是要规避起始的问题,要体验到意识对其所亲临的经验的确定性。这样,评判过程将成为一个场所,用以测试由思想或行动所产生的(语言学的或物理学的)符号。团体在舆论上达成一致,同样可以解释为符号:群体的诸成员之间达成一致,只要他们展开的是理智的讨论,也就是说远离那些败坏人心和理智的虚假印象、等级特性和权力,那么这就是一种重新发现天赋知识(*lumière naturelle*)的确定性的方法。<sup>①</sup>

第二,正是这种认识体系建立了知识分子的角色及其融入“集体知识分子”的社会模式。上述的角色和模式扎根于某种与真理和团体这两种价值相结合的基准中。这些正在成形的知识分子(也就是波尔-罗雅尔的先生们)行使着与“良知的专业人士”(professionnels de la conscience)相当的职责。实际上,帕斯卡尔笔下的“君子”(honnête homme)最有助于我们领会这种说法:“通人既不能被称为诗人,也不能被称为几何学家或其他什么,但他们却是所有这一切人,而又是这一切人的评判者”(《思想录》,34)。当然,知识分子直至启蒙时代才真正意识到自身身份,但早在波尔-罗雅尔时期,知识分子的角色已初具雏形。

第三,与真理的关系在新型的团体中得以成型和深化。戈德曼在这个层面上全面展开了有关“隐蔽的上帝”的分析:对波尔-罗雅尔派而言,上帝越是隐蔽,教会似乎越是应该明显可见,在上帝和教会之间聚集真正信徒的意愿因此也越是强烈。作为对上帝不在场的弥补,波

---

① 笛卡儿思想与冉森派思想的关系概述,参见 Henri Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1978。

尔-罗雅尔的团体在集体文论创作中同样显示了明显的可见性：《致外省人信札》乃帕斯卡尔依据陆续收到的各种“论文”写成；众多波尔-罗雅尔代表作均属集体创作（《语法》、《逻辑学》、《信仰之恒在》）；此外，各类通信和应时作品（“回应”、“解释”，等等）在波尔-罗雅尔文学中占有绝对重要地位，这也进一步证明波尔-罗雅尔派确乎在追求内在一致，也因为这样，波尔-罗雅尔文学才能不断深化、明确和稳定，从而也（持续）不时遭到争议。好些波尔-罗雅尔活动家彼此寄送一份份沉甸甸的几经推论的“论文”，收到的一方也必定给予一丝不苟的回复。这样，（个体）知识分子模式与集体知识分子模式并行产生。

在“真理之友”的团体那里，对确定性的基础的笛卡儿式追求，转化为对某种共享的真理、某种有待实现的共识（consensus）的社会性追求。这就预告了抛却社会特性（类似于弃绝既有信仰），傅勒（François Furet）和柯钦（Augustin Cochin）把这一点看作雅各宾式民主的典型范例的特征<sup>①</sup>。在法国旧制度下，一个人发言是在特定的场所（也就是他所从属的社会阶级），而不是在无从界定的“真正的场所”。旧制度不会给新的“良知的专业人士”设定任何位置。傅勒和柯钦所说的“思想社团”（société de pensée）——雅各宾俱乐部乃最佳历史范例——早在波尔-罗雅尔时期已初露端倪。“究竟什么叫做思想社团？这是一种社会化形态，它的原则是，其成员要想在里面扮演角色，就必须去掉自身的一切具体特性，去掉自己真实的社会存在。它正好与旧制度下人们叫做行会（corps）的形态相反，行会是由如此这般经历的某个行业的或社会的利益共同体来界定的。对于每一个成员，思想社团的特征只同观念发生关系，正是在这一点上，它预示了民主的运转机能……它只是一部用于制造一致舆论的工具，而撇开了此种一致性的内容。”<sup>②</sup>—

① François Furet, *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978（中译本见傅勒著，孟明译，《思考法国大革命》，三联书店 2005 年版）；Augustin Cochin, *L'Esprit du Jacobinisme*, ed. Jean Baechler, Paris, PUF, 1979。

② François Furet, 前揭，中译本见第 249 页，译文略有改动。



种社会式范例(在思想社会中作为范例的雅各宾式民主)对应了一种理念式范例(从群体诸成员的持续工作中产生的共识的真实产物)。

## 二、戈德曼和“悲剧观”

戈德曼的分析锁定在这一历史变迁的前期,并以社会学形态的考察为基础:随着君主专制的巩固,各级法院和司法官员的势力日益削弱。<sup>①</sup>1635年至1670年间,穿袍的小权贵阶层的不满情绪渐渐浮出水面,起先是愤怒,随后转为敌对态度。戈德曼指出,早期冉森派的产生和发展,与路易十四专制政权的确立完全是并行展开的。不断强化的专制政权有利于新兴的商人阶层。司法人员大多是花钱买来的官职,却发觉他们的地位大不如前。他们虽然不可能要求取缔自己赖以生存的专制政权,但在由这个政权所确立规则的世界里,他们的生活越发不尽人意。冉森派教义使他们有机会表达发生在自己身上的政治和社会矛盾。它在一定程度上体现了当时正在成型并快速发展的中产阶级的诸种矛盾。

冉森派运动通常可以分成好些不同的思想流派。戈德曼的划分如下所示:

第一,有一派主张,世界本是恶的,人类再怎么努力也不能改善世界;但他们并不因此而放弃生活在与世界的妥协之中,放弃与社会生活必然含带的谎言相适应。

第二,另一派主张,世界内部展开了善与恶、真理与谬误、虔信与罪恶之争,积极参加这场斗争是基督徒的使命。真理和善好有可能在世界上争得一席之地(虽然被大大削弱),只有斗争才能实现这一点。这一派即战斗的基督宗教、以最知名也最多产的波尔-罗雅尔派学者阿

---

<sup>①</sup> 法国旧制度下,各级议会拥有司法、行政和立法的行使权限,特别是有权阻止或至少延缓君主颁布法令,从而有效地制约了王权。

尔诺(Antoine Arnauld)和尼科尔(Pierre Nicole)为代表的“中间派”。

第三,还有一派彻底放弃世界、否定世界,既不与世界妥协,也不抱任何征服世界的希望,但对真理和虔信持有最严格的要求(以波尔-罗雅尔修女们为例,尤其帕斯卡尔的妹妹、杰出的女学者拉克琳娜·帕斯卡尔)。她们的反抗主要表现在如何维护她们的社团理想。

第四,最后还有一派不仅拒绝任何与世界的妥协,也拒绝在世界上开展任何以真理和善好为目的的斗争,乃至在面对既不理解也不倾听真理的世界时拒绝任何对真理的肯定。这是以德·巴尔科(Martin de Barcos)为代表的极端而隐遁的冉森派思想。在戈德曼的研究之后,这位不为人知的学者重新获得了世人的关注。德·巴尔科主张,“不但要不爱宫廷和上流社会,还要不愛人生的各方各面,乃至不爱那些看似最无辜、最平常的东西。”<sup>①</sup>

在对这四种派别形成不同程度影响的悲剧观中,上帝总是存在的,只是从不现身。上帝既在又不在。戈德曼说,帕斯卡尔竭力重新探讨人神关系的问题,却遭遇了某种不可能性:上帝是不可企及的,人类已把上帝驱逐出这个世界。作为十七世纪的根本形象,悲剧人(homme tragique)既意识到自己生活其中的张力(上帝的绝对不在与对同一个上帝的彻底信仰之间的张力),也洞察到自身的局限,这一洞察促使他在认知层面上拥有无与伦比的清醒。帕斯卡尔的《思想录》揭示了导致世界动荡不安的诸种悖论、人的认知及其在行动中的抉择,通过选择对立双方中的一方而非另一方,对解决这些悖论加以规避。

我们完全有理由质问:戈德曼对悲剧观的关注在何种程度上不符合他对马克思主义的理解?身为马克思主义者,戈德曼(和帕斯卡尔一样,戈德曼自己表明了这一点)渴望某种绝对:在马克思的语境里,这里说的绝对一方面可以理解为“人的自然化”(废除主体—客体的二

① *Correspondance de Martin de Barcos, Abbe`de Saint-Cyran, avec les Abbesses de Port-Royal et les principaux personnages du groupe jansé'niste*, présentée par Lucien Goldmann, Paris, Presses Universitaires, 1956, p. 479.

元对立,人类最终在主体—客体之间实现和解),另一方面可以理解为“自然的人化”(废除稀有性的支配)。这里说的绝对不是“在世界之外”,而是“在世界之中”,这说明戈德曼在用马克思主义者的乐观主义对比帕斯卡尔的悲剧性。然而,只要这种对绝对的渴望没有真正实现,只要各种不同的历史经验一直试图代表它、不断背叛它,那么,悲剧性就能解释人类为何还在永久地忍受异化。

接下来,我们从两个问题出发质问戈德曼的观点:帕斯卡尔的思想真的是某种“悲剧观”的表述吗?冉森派运动能完全体现戈德曼从中发现的社会变迁吗?

### 三、帕斯卡尔和“悲剧观”:关于戈德曼观点的一种批评

在戈德曼看来,帕斯卡尔,这位冉森派精神的最佳代言人,因而是一名辩证论者,是十七世纪悲剧性的化身。帕斯卡尔的世纪同时受到了两方面的冲击,一是现代性思想的兴起,一是与不断强化的专制政权相联的诸种政治矛盾。不过,我们还应思考如下问题:这一“悲剧性阅读”是否能够正确地评估帕斯卡尔思想的逻辑和渊源?事实上,倘若不把《思想录》放在整体性的智识背景中,我们不可能真正了解帕斯卡尔的写作意图。

十七世纪上半叶,两种认识体系逐渐形成,从而引发了两种看待基督宗教及其在世处境的方法。第一种流派可称为“基督宗教的唯理论”(rationalisme chrétien),注意不要与十八世纪的“科学唯理论”混淆。笛卡儿为此提供了最坚实的哲学基础:他声称要“弃绝一切只是或然的知识”,并主张,追求真理必须采取算术和几何的论证模式,因为这两种论证方法否定一切不确定的因素。笛卡儿甚至从方法论的角度把似真判定为谬误。(笛卡儿的观点只涉及认识领域,而不包含实践道德领域:既然人生得不到任何确定性的真理的保障,为了使人类能

够继续生活下去,实践道德就必须建立在似真的基础上)。借助数学模式和“我思故我在”的理论,笛卡儿辗转为人的理智建立了完全的信心,即人的理智有能力认识上帝所创造的永恒真理。这样,演绎模式(modèle déductif)成为“基督宗教的唯理论者”在科学、哲学、神学和护教过程中运用的武器。

第二种流派又称“基督宗教的怀疑论”(pyrrhonisme chrétien)。“怀疑论”一词源自古希腊哲人爱利斯的皮浪(Pyrrhon,公元前360—前275年)<sup>①</sup>。这种怀疑论怀疑人类能否理性地认知,而不是怀疑宗教的至高真理。宗教权威的确立必须借助理智以外的其他方法,因为,事实证明,理智在人们的日常运用中会犯错。数学家、天文学家、哲学家和天主教神甫伽桑狄(Pierre Gassendi,1592—1655)是这一流派的杰出代表。他主张,知识来自可感知的经验,而非先天观念或实体范畴。蒙田的学生沙郎(Pierre Charron,1541—1603)在基督宗教护教活动中吸纳了宽恕的概念。基督宗教怀疑论的推论路数一般是这样的:人们在日常生活中以某种似真的评判为行为准则,碰到历史事件只会评估各种见证实录,而在专业权能领域,比如政治领域,更是依赖他人的权威。在宗教领域也必定如此。宗教由此获得的确定性,不会高过牵制我们习惯性行为的舆论的确定性。换言之,信仰基础不是形而上学或几何学的确定性,而是道德的确定性。

帕斯卡尔从属于基督宗教的怀疑论这一传统(他在波尔-罗雅尔的有些朋友信奉笛卡儿哲学,为此大感为难<sup>②</sup>)。帕斯卡尔拒绝接受笛

① 参见 Richard Popkin, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford UP, 2003 (1960)。

② 波尔-罗雅尔派与笛卡儿思想的关系,参见如下文集: *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris, PUF, 1951。值得一提的是, Saint-Cyran 神父作为早期波尔-罗雅尔派代表,却深受基督宗教的怀疑论的影响,在著述中做了热情洋溢的辩解。

卡儿所提出的上帝存在的几何学论证与自然论证。<sup>①</sup>他认为,人类不可能在上帝存在的命题上拥有一种几何学形态的知识。在世界的两种无限性(无限大和无限小)面前,更不消说在上帝的无限性(这比可感知世界的无限性“更加无限地无限”)面前,一切知识都是有限的,因而也是虚幻的。帕斯卡尔还拒绝接受笛卡儿区分道德基础与信仰基础的做法。但与此同时,他从所有前人的理论出发,对认识论做了一番思考:假设人类在上帝存在的命题上没有任何几何学论证,那么,他只能在或然和似真的层面上做出推论。<sup>②</sup>

从几何模式向或然模式(帕斯卡尔称或然为“偶然的几何学”)的过渡成为必要并得到巩固,这主要源于帕斯卡尔对人类认知的有限性的无情批评:人多种多样而又变化无常,没有什么固定的“本性”可以界定人,人甚至不能认识自己。——“真正的本性既经丧失,一切就变化成了它的本性;正如真正的美好既经丧失,一切就都变成了它真正的美好。”(《思想录》,426)人的本性中掺杂着兽性和理性,从不真正属于身体世界或精神世界,只能疏远地认识身体世界和精神世界。人能思考宇宙,但不能理解宇宙。帕斯卡尔不是赌上帝是否存在,而是赌是否有必要在实践中赌上帝存在:“你两样东西可输:即真与善;有两样东西可赌:即你的理智和你的意志,你的知识和你的福祉;而你的天性又有两样东西要躲避:即错误与悲惨。既然非抉择不可,所以抉择一方而非另一方也就不会更有损于你的理智。这是已成定局的一点。然而你的福祉呢?让我们权衡一下赌上帝存在这一方面的得失吧。让我们估价这两种情况:假如你赢了,你就赢得了一切;假如你输了,你却一无所失。因此,你就不必迟疑去赌上帝存在吧。”(《思想录》,233)帕斯卡尔又说,我们“已经上了船”(同上),我们既然活着,被卷入存在,就

---

① 帕斯卡尔与笛卡儿的关系,参见 Henri Gouhier, *Blaise Pascal: conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986, pp. 167-193。

② 帕斯卡尔思想中的数学基础及其对概率论的影响,参见 Laurent Thiroin, *Le Hasard et les Règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Vrin, Paris, 1991。

不得不做出抉择。<sup>①</sup>我们的知识是有限的,我们的天性是残缺的,然而,有关无限的概念和渴望铭刻在我们的存在深处,以至于一切有限的福祉看起来都像虚幻。反过来,上帝的观念却与某种永生的应许、某种无限的幸福相伴相生。所以,我们有充分理由赌上帝存在,并以此规范自己的行为。这场赌博必然是一个理性和实践的过程。一个理性和实践的过程就不可能真的具有戈德曼试图用以涵盖一切的“悲剧观”这一特征。当代学者重读帕斯卡尔,往往背离戈德曼所提出的这种总的说来还有些“浪漫”的观点。晚近的学术研究倾向于把帕斯卡尔视为一位精妙而有创见的思想家,熟知各种哲学传统,极为中肯地批判这些传统在认识论方面的局限,并从中开拓出一条新路。<sup>②</sup>

#### 四、冉森派和法国大革命

学者们一旦采纳戈德曼的主要观点,就可以借助如下事实解释冉森派的失败:如果说各类法庭律师是新兴中产阶级(*bourgeoisie*)的代表,那么冉森派运动恰恰在真正意义的中产阶级革命(*révolution bourgeoise*)之前消亡,足见是早有预谋的。不过,精通社会经济学的历史学家们很快对戈德曼的观点提出了严肃的质疑:各级议会成员和律师经济衰落的说法远远不能成立,他们中的大多数人在当时依然拥有大量财富。<sup>③</sup>

波尔-罗雅尔修道院被毁于十八世纪初,相关人员四散逃遁,不

① 帕斯卡尔借用了蒙田的说法,但反对蒙田的中庸立场,批评他因怀疑主义而陷入拒绝抉择的“休憩”状态。

② 尤见 Antony McKenna, *Entre Descartes et Gassendi, La première édition des Pensées de Pascal*, Paris, Universitas & Oxford, Voltaire Foundation, 1993; Dominique Descotes, *Blaise Pascal. Littérature et géométrie*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2001。

③ 尤见 W. R. Newton, *Sociologie de la communauté de Port-Royal. Histoire, économie*. Paris, Klincksieck, 1999。

过,新一轮的冉森派运动很快卷土重来(1720年前后)。但与戈德曼的分析相反,新一轮运动的主要支持者是巴黎的商人阶层。这是不是预示了新的社会转变呢?还是纯粹意识形态方面的变迁?为了解释冉森派奇特地转向商人阶层,好些学者提到了冉森教义如何证明所谓的“良知自由”,这后来成为中产阶级式的自由的基础。中产阶级同时拒绝为国家专制政权和罗马天主教发起的反宗教改革效忠,冉森教义于是成了他们的宗教形态。<sup>①</sup>从长远的视角来看,法国冉森派作为一种意识形态,为宗教与政治的分裂做出准备,并促使这一分裂成为一种新型国家的合法性的基础。<sup>②</sup>还有一点值得注意,本文中提到的不同学者在冉森派现象的解释上很有分歧,有的把冉森派说成是某些活跃的社会阶层的宗教表述,有的反过来说是针对日益巩固的国家专制而采取的逃避和应对。

近年出版的一部论著有助于我们在戈德曼的研究与晚近学者之间搭建一座桥。这部论著首先指出,十七世纪末十八世纪初参加运动的人员完全更新换代了。<sup>③</sup>自1680年起,波尔-罗雅尔派的凝聚力逐渐衰落。但随着十八世纪二十年代罗马方面的道德神学禁令引起人们的抵抗,新的运动形态纷纷涌现。从前的波尔-罗雅尔派不觉化身为一个起凝聚号召作用的政治宗教神话。非教会人士参与教会的神学论战,充分显示了波尔-罗雅尔经验的作用和意义。冉森派的言论与同一时代法国新教的言论近似。<sup>④</sup>不过,这两个派别之间始终存在很大区别,特别是冉森派坚持强调圣餐、神迹和圣骨的重要性。

十八世纪商人阶层中的精英分子不仅把波尔-罗雅尔派的那段历

① René Taveneaux, *La vie quotidienne des Jansénistes*, Paris, Hachette, 1973. Marie-José Michel, *Jansénisme et Paris (1640-1730)*, Paris, Klincksieck, 2000.

② Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, Gallimard, 1998.

③ Nicolas Lyon-Caen, *La boîte à Perrette, le jansénisme parisien au XVIIIème siècle*, Paris, Albin Michel, 《L'évolution de l'humanité》, 2010.

④ Dale Van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française*, Paris, Le Seuil, 2002.

史占为己有,还剥夺了从前属于教士阶层的许多特权。商人的行会文化与冉森教义紧密地结合在一起。一个社会阶级的地位及其宗教文化的关系显得相当复杂。如果说冉森教义促进了中产阶级的发展,那么它本身也不可避免地在这场社会文化变迁中发生了变化。因此,我们很难将冉森派等同为某种悲剧性(与否)的“世界观”:作为研究对象,冉森派总在持续不断的变化中。法国大革命前夜,社会影响宗教,宗教反过来也影响社会。冉森派的宗教语言用以陈述某个变化中的社会群体的诸成员之间的关系,这种语言很灵活,随机应变,只有这样,它才能最有效地表达一个界定不明、寻求自身身份的群体的智识和社会活力。<sup>①</sup>

正如我们所见,戈德曼所开启的研究途径颇有影响,也促进了新的研究成果一再涌现。在这个过程中,他所描绘的图景变得更为复杂化:无论在形成初期,还是波尔-罗雅尔修道院被毁以后的后续发展阶段,冉森派都不能被简单同化为“悲剧观”。穿袍的小权贵阶层的实际经济状况比戈德曼的描述更复杂、更多样。总的说来,宗教信仰与阶级意识之间的关系往往遵循相互影响、相互转变的模式,而不是单一的因果模式。不过,结合文学文本和社会经济史实的阅读方式迄今依然引人入胜且硕果累累。

(作者 复旦大学哲学学院)

<sup>①</sup> Nicolas Lyon-Caen, 前揭, pp. 532-533。



# 马克思的全球化理论的哲学基础<sup>①</sup>

[日]内田弘<sup>②</sup> 张寅 译

**中文摘要:**马克思将《资本论》构思为螺旋形的商品循环 [C(‘)…C’], 其中商品同时是“元素”和一个由作为元素的多种商品组成的“集合”。货币从它的所有者那里排斥自身, 这个所有者排斥(卖出)商品并包含(买入)商品, 但是货币的最终目的是它自身(货币……资金……利息)。货币包含了排斥它自身的自身, 这与伯·罗素的“空集”相符。马克思将货币的二元属性认作资本主义的存在论特征。马克思参照伊壁鸠鲁、斯宾诺莎和康德, 解决了亚里士多德和黑格尔的困境。马克思的逻辑甚至与“莫比乌斯带”相符。

**关键词:**《资本论》 罗素的“空集” 康德的谬误推理 亚里士多德 黑格尔 伊壁鸠鲁 斯宾诺莎 “莫比乌斯带”

---

① 本文最初在上海复旦大学于2010年7月17—18日举办的一场座谈会上宣读, 以纪念《大纲》写作150周年。笔者对座谈会的两位组织者表示诚挚的谢意, 他们是上海复旦大学的汪行福教授和多伦多大学的马切罗·穆斯托(Marcello Musto)博士, 他们鼓励笔者将本文寄到《批判》(*Critique*)并协助将它写成英文, 最后但决非最不重要的是感谢《批判》的编辑希勒尔·H. 蒂克丁(H. H. Ticktin)教授。

② 内田弘(Hiroshi Uchida)生于1939年, 1991年获日本专修大学经济学博士学位, 现为专修大学名誉教授, 代表作为 *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic* (London: Routledge, 1988)。The Philosophic Foundations of Marx's Theory of Globalization 一文载 *Critique* (Vol. 39, No. 2, May 2011), 经作者授权翻译, 特此感谢。译者标注的原文放在尖括号内。——译者注

## 导 言

在大约 160 年前的“不列颠治下的和平”年代，第一届国际博览会在伦敦举办了。与此同时，马克思正在大英博物馆的图书馆做研究，并将 1851 年的伦敦世博会理解为世界资本主义萌发的一个象征。被来自全球各地的数百万人淹没的 2010 年上海世博会是全球市场凯旋的又一个例证和又一次庆典。眼前的论文处理全球化现象，力求从马克思主义的视角解释它的起源和发展。笔者将论述价值理论向剩余价值的演化以及资本主义积累的力量如何推进了全球市场的胜利，这两者是借以陈述马克思的价值理论的原则的策略，他用这些原则解释了全球化现象。

是什么造成了资本主义全球化？

有两个模型可以用来回答上述问题。第一个是夏洛克模型，第二个是新教模型。两者都是把货币理解为个人的无限贪欲的货币体系的人格化。第一个模型即莎士比亚式的夏洛克是一出畸形人物的戏剧，这个人物沉迷于持续增大的货币积累。《威尼斯商人》描绘的夏洛克强迫性地将无休止地占有货币作为义务。夏洛克每天夜里拿着蜡烛爬下地下室，让藏在上锁的保险箱里的金币催眠自己。然而夏洛克不是银行头子，积累货币的能力有限，因为他占有更多金钱的技巧严重局限于欺骗没有疑心的个人。马克思还引用了莎士比亚的《雅典的泰门》<sup>①</sup>。年轻的贵族泰门诅咒金钱，因为他觉得被看似亲密但实际上仅仅由于他富有才聚集在他周围的朋友背叛了。《雅典的泰门》在马克思看来象征着由货币崇拜造成的人的生存的贬值。马克思在《大纲》中写道：

---

① 卡尔·马克思, *Ökonomische-philosophische Manuskripte von Jahre 1844* (Leipzig: Verlag Philipp Reclam, 1988), S. 218-219。(《马克思恩格斯全集》第 3 卷, 第 360—361 页。——译者注)

现代工业社会发展的预备时期,是以个人的和国家的普遍货币欲开始的。财富源泉的真正开辟,作为取得财富代表的手段,似乎是在具有货币欲的个人和国家的背后进行的。<sup>①</sup>

第二个典范即新教模型体现在本杰明·富兰克林身上。他在《自传》中列举了要求自己每天严格履行的13项有德性的行为,每天夜里在床旁祈祷时会加以验证和评价。富兰克林不把劳动看作惩罚,而是看作上帝发布的宗教使命。为个人赢得神圣的拯救恩典的不是天然的智力,而是服从神圣并完成神的命令。新教伦理是以禁欲主义原则为根据的主观伦理,占有财富则是辛勤的劳动和规训工作的信仰的酬劳。人们把货币的积累当作上帝正以现世的好处酬劳他们的虔诚的证据。货币成为神圣的祝福的一个标志。

马克斯·韦伯同时以主观的和客观的方式描述了资本主义在西欧的兴起。韦伯在主观的一面指出了宗教热忱的复兴,在客观的一面认识到新教改革本身是欧洲的社会—经济的客观转变的产物,并且这些基础性的社会—经济力量、尤其是科技和货币最终是决定性的。马克思的《资本论》也认识到资本主义的主观的宗教基础;韦伯特别喜欢《资本论》这本书,他从这个文本中了解到主观动机促成了现代资本主义的诞生。<sup>②</sup>《大纲》已经包含了关于主观的宗教环节的重要性的评论。<sup>③</sup>

然而资本主义现在是一个全球现象,并且价值的扩张不理睬任何

---

① 卡尔·马克思, *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus (New York: Penguin Books, 1973), p. 225. (《马克思恩格斯全集》第30卷,第177页。——译者注)

② 卡尔·马克思, *Capital*, trans. S. Moore and E. Aveling (Moscow: Progress Publishers, 1965), pp. 79, 276. 德文原文见卡尔·马克思, *Das Kapital, Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 23 (Berlin: Dietz Verlag, 1962), S. 93. (《马克思恩格斯全集》第44卷,第96—97页。——译者注)

③ 马克思, *Grundrisse*, op. cit., p. 285. 德文见“Ökonomische Manuskripte 1857—1858”, *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA<sup>2</sup>)* (Berlin: Dietz Verlag, 1976), Abt. II/I. 1, II/1. 2, S. 207—208. (《马克思恩格斯全集》第30卷,第244—245页。——译者注)

边界。因此,我们初始的理论任务是找到让价值的扩张主义成为必然的力量。什么哲学公式能恰当地表达从特殊性向一般性的运动,也就是在实现过程中的普遍性?

## 价值形式与交换过程一般化为资本主义全球化

不是人人都认识到马克思在 1847 年的《哲学的贫困》中已经提出了货币的谱系的问题。他写道:

蒲鲁东先生应该首先自问一下:为什么在目前已形成的这种交换中,必须创造一种特殊的交换手段来使交换价值个别化呢?货币不是东西,而是一种社会关系。<sup>①</sup>

马克思在 1857 年的《大纲》中继续论述了货币的起源问题,并且在这个文本中已经运用《资本论》的术语提示了价值形式 I 的存在:

如果我说 1 磅棉花值 8 便士,我就是说 1 磅棉花等于 1/116 盎司金(1 盎司金值 3 镑 17 先令 7 便士)(931 便士)。<sup>②</sup>

马克思还把货币定义为“共同本质”<sup>③</sup>(*Gemeinwesen*)。问题是商品交换为什么必然创造一种作为“社会关系”的特殊交换手段即货币。马克思在 1859 年的《政治经济学批判》中给出了他对商品交换和价值形式的交互关系的第一个阐述,并在 1867 年的《资本论》中详细说明了这个分析。

价值形式 I。一种商品的价值在另一种商品的使用价值中表现

① 卡尔·马克思, *Misère de la philosophie* (Tokyo: Aokishoten, 1982), p. 64. 德文见马克思, *MEW*, op. cit., Bd. 4, S. 107。(《马克思恩格斯全集》第 4 卷,第 119 页。——译者注)

② 马克思, *Grundrisse*, op. cit., p. 203. 德文见马克思, *MEGA*<sup>2</sup>, op. cit., II/I. I, S. 132。(《马克思恩格斯全集》第 30 卷,第 155 页。——译者注)

③ 作者原文为 *common essence*, 这是 *Gemeinwesen* 的字面翻译,但是 *Gemeinwesen* 通常指“共同体”,见《马克思恩格斯全集》第 30 卷,第 175 页:“货币本身就是共同体”。——译者注

出来。

价值形式 II。价值是最典型的抽象,它是朝着一般的东西的运动。形式 II 朝着一般的东西的倾向打破了任何自我限制,但在形式 II 中价值的一般性不能将自身表现在每个特殊的具体商品中。

价值形式 III。然而马克思主张形式 II 反思地 (reflectively) [rückbezeuglich] 包含了形式 III。他明言:“把事实上已经包含在[形式 II]这个系列中的相反关系 [Rückbeziehung] 表示出来,我们就得到一般价值形式[形式 III]”<sup>①</sup>。形式 II 的逐步发展朝着一般性[普遍性]前进。价值形式的演化从特殊到一般[普遍],由此价值形式具有了商品的无限性。在《资本论》中,第 1 卷第 1 章是对“商品”的讨论。第 1 章第 1 节是对商品的“使用价值”和“交换价值”<sup>②</sup>这两重属性的分析,第 2 节则把这两重属性作为“具体的有用的劳动”和“抽象的人类劳动”来分析;第 3 节是这些分析的综合,也就是“价值形式或交换价值”,而第 4 节是对“商品的拜物教性质及其秘密”的反思。第 2 章用于叙述“交换过程”。问题是我们必须回答是什么将形式 II 转变为形式 III。

马克思在《资本论》中没有给出清晰的答案。马克思的不足的一大原因是他叙述方法的晦涩。他在 1861 年 12 月 9 日给恩格斯的信中评论了自己的方法,这时他正在写作 1861—1863 年的手稿:

这东西[我的书]正在变得通俗多了,而方法则不像在第一部分[1859 年的《批判》]里那样明显 [viel mehr versteckt]。<sup>③</sup>

马克思的修辞策略有时高度依赖讥讽而非客观的描述和分析。他在《哲学的贫困》中使用这种修辞策略来反对承认商品的重要性却不

① 马克思, *Capital*, trans. S. Moore and E. Aveling, op. cit., Vol. I, p. 65; 德文见马克思, *Das Kapital*, MEW, op. cit., Bd. 26, S. 79。(《马克思恩格斯全集》第 44 卷,第 81 页。——译者注)

② 应为“‘使用价值’和‘价值’”。——译者注

③ 马克思和恩格斯, MEW, op. cit., Bd. 30, S. 207。(《马克思恩格斯全集》第 30 卷,第 209—210 页。——译者注)

承认货币和资本的重要性的蒲鲁东主义者。虽然蒲鲁东主义者和马克思在“商品阶段”上意见一致,马克思的一大任务却是以讥讽的口吻向蒲鲁东主义者展示这个“商品阶段”如何必然将自身转变为“货币阶段”,继而再是“资本阶段”。《资本论》从“简单商品”开始,因为它是共同的根据(*locus communis*)。

交换过程是从形式 II 到形式 III 的过渡背后的推动力。商品所有者相互斗争,以便同时实现他们自己商品的价值和交换价值。他们任意地把一个商品选为交换手段,这个手段就成为货币即他们交换的“社会关系”;结果这个选定的货币商品的使用价值适合于表现价值本身。马克思运用理论—实践的辩证法的方式来理解从形式 II 到形式 III 的过渡。在理智上,形式 II 到形式 III 的转变是一种理论的可能性。然而要让这个转变成为现实需要交换过程内部的实践的的实现。马克思遵循亚里士多德和黑格尔,以区分理论和实践的方式来理解从形式 II 到形式 III 的过渡。

形式 II 和形式 III 交互作用,产生了朝着市场全球化的无休止的推动力。形式 II 是无限制生产价值的场所,形式 III 则是价值对于所有商品的一般化。形式 II 和形式 III 扮演的角色彼此强化并互相加速。隐藏在形式 III 中的形式 II 运用技术、通过生产不断更新的商品形式加快商品化的过程。这是工业革命在西欧的后果,这种剧变正在当代中国重复,由此创造出找到更多市场来销售这些货物的需要,例如中国加入 WTO。

## 价值,剩余价值和作为积累的剩余价值的资本

以工商业技术为基础的商品化增加了劳动生产率,因为对商品的需求反过来激发出更大的劳动生产率。商品化即一切使用价值变成交换价值导致了剩余价值。既然劳动力本身成了一种商品,而且剩余价值变形为积累的相对剩余价值即资本,这些经济公式也产生了内部矛

盾。商品化的推动力征服了必要劳动即劳动力的基础,同时剩余产品成了剩余价值的来源。马克思在《资本论》第三卷末尾的一章中写道:

成为商品是它[资本主义生产方式]的产品的占统治地位的、决定的性质。这首先意味着,工人自己也只是表现为商品的出售者,因而表现为自由的雇佣工人,这样,劳动就表现为雇佣劳动。<sup>①</sup>

马克思在上述引文中明言商品化最终会吞没劳动力。上述引言断定商品货币和资本同时达到它们的概念形式。价值在使用价值中实现它的表现,由此带来众多形式的“庞大的商品集合”<sup>②</sup>。当劳动力被归为价值时,劳动力就成了一种商品。当劳动力被吸收进工厂体系、吸收进流水线生产时,使用价值的众多表达方式的制造就被加速。资本主义全球化的根据来自价值表达形式 II 在形式 III 内部的无限迸发。1851 年伦敦博览会宣告了世界市场的开启,这时英国工业革命正达到顶点,而 1850 年的法国处于它自己的从 1810 年代开始并在 1870 年代攀上巅峰的工业革命的中期。马克思对 19 世纪中期的数十年间英吉利海峡两边发生的彻底的社会—经济变化拥有惊人的洞察力。因此马克思在《资本论》第 1 卷第 1 章即“商品”章中的货币的谱系理论不仅对剩余价值具有理论的重要性,而且对资本积累也一样。他作为《资本论》的出发点的价值原则是:这个能量始终是开端,并继而在整个理论体系中变形。作为潜能的价值原则在《资本论》第 3 卷的结尾将自身实现为“商品资本”。这条演化的线索是从“简单商品”一直达到“商品资本”的“令人困惑的复杂性”。价值已经发展成一个高度复杂的和富有成果的概念。资本作为增殖了的价值再生产它自身并螺旋上升。

---

① 马克思, *Das Kapital*, MEW, op. cit., Bd. 25, S. 233。(《马克思恩格斯全集》第 46 卷,第 996 页。——译者注)

② 见《马克思恩格斯全集》第 44 卷,第 47 页。原译“庞大的商品堆积”,根据作者意图改动,详见后文。——译者注

## 作为简单货币的产物的剩余价值

马克思在《大纲》中对货币在向资本的变形中经历的步骤的叙述比在《资本论》中表达得更清晰。马克思在《大纲》中解释了货币在第三种定义上的矛盾,即储蓄货币即让货币退出流通的倾向与为了个人消费花费货币并让它进入流通的嗜好之间的矛盾。这个矛盾只有通过返回到生产才能解决,马克思写道:

积累金银,即积累货币,是积聚资本的最初的历史现象,并且是积聚资本的最初的重要手段;但它本身还不是积累资本。为了积累资本,必须把积累起来的金银重新加入流通这种行为本身当作积累的因素和手段。现在,货币在其最后的完成的规定上,从所有方面来看都表现为自我消灭的矛盾,导致货币自身消灭的矛盾。<sup>①</sup>

货币的自我毁灭的矛盾通过返回到价值的创造即生产得以解决。马克思写道:

现在是流通本身返回到设定或生产交换价值的活动。流通返回到这种活动,就是返回到自身的根据[*Sie geht darein zurück als ihrer Grund*]<sup>②</sup>。

现在这种生产却返回到只与流通相联系的生产,返回到以设定交换价值为唯一内容的生产。<sup>③</sup>

货币所返回的生产过程不是资本主义生产,而是独立劳动者的生

① 马克思, *Grundrisse*, op. cit., p. 233. 德文见“*Ökonomische Manuskripte*”, *MEGA*<sup>2</sup>, op. cit., II/I. I, S. 157. (《马克思恩格斯全集》第30卷,第187页。——译者注)

② Ibid., p. 255; 德文见“*Ökonomische Manuskripte*”, *MEGA*<sup>2</sup>, op. cit., II/I. I, S. 177. (《马克思恩格斯全集》第30卷,第211页。——译者注)

③ Ibid., p. 257. (《马克思恩格斯全集》第30卷,第213页。——译者注)又见内田弘, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic* (London: Routledge, 1988)。



产。如果这些劳动者没有因为过度消费变得贫穷并失去劳动工具,他们很可能会为了更多的货币而足够辛勤地工作。马克思明确规定:

作为一般财富的物质代表,作为个体化的交换价值,货币必须直接是一般劳动的即一切个人劳动的对象、目的和产物。劳动必须直接生产交换价值,也就是说,必须直接生产货币。因此,劳动必须是雇佣劳动。<sup>①</sup>

上面的副词“直接”指明劳动者仍然是独立的,而且没有与生产资料分离。独立的劳动者还没有被吸收到大规模的机器工业体系中并被原子化。要求过剩的商品以便表现价值的一般性的商品化迫使独立的劳动者长时间工作,以便积累更多的货币或价值。他们的劳动现在事实上是雇佣劳动。劳动的社会需要即人同自然的新陈代谢被迫采取两种形式即垄断的资本家和服从的劳动者。持续的商品化力图加速使劳动分裂为两种阶级形式即资本家和雇佣劳动者,由此开始了这两个对抗群体之间的阶级斗争的痛苦历史。

现在货币在作为资本的货币的流通过程中运动,并且把资本和雇佣劳动的关系组织起来。在这个关系中资本是根本性的,资本家则是次要的;他只是资本的人格化。因此马克思写道:“自为存在的资本即资本家”<sup>②</sup>。

与此相应,雇佣劳动是基本的,雇佣劳动者则只是雇佣劳动的人格化。雇佣劳动者提供的使用价值仅仅存在于他身体的才能(Fähigkeit)和能力(Vermögen)当中<sup>③</sup>。雇佣劳动是资本主义商品世界的“一般实体”。马克思求助于实体和主体的哲学概念来把握资本主义世界的内在倾向:

---

① 马克思, *Grundrisse*, op. cit., p. 224。(《马克思恩格斯全集》第30卷,第176页。——译者注)

② Ibid., p. 303; 德文见“Ökonomische Manuskripte”, *MEGA2*, op. cit., II/I. I, S. 222。(《马克思恩格斯全集》第30卷,第261页。——译者注)

③ 这句话与马克思的话大致相同,见《马克思恩格斯全集》第30卷,第242页。Vermögen 既指能力,又指财产。——译者注

不仅为了从身体上维持工人的劳动能力借以存在的一般实体即工人本身所必需的那些对象化劳动,而且为了把这个一般实体改变得能够发挥特殊能力所必需的那些对象化劳动,都是对象化在这个实体中的劳动。<sup>①</sup>

资本家是帮助创造这个实体的主体。雇佣工人的劳动是实体,而雇佣工人把这个实体外化于他作为资本家的可变资本的工作中。资本家的使命是运用他的主体性力量持续增加价值,并且这个无限的扩张通过形式 II 在形式 III 中的隐藏得到了综合。资本主义的根本逻辑是形式 II 到形式 III 的不断变形。

## 价值的一般性的哲学基础

马克思的价值理论以哲学为根据。他的政治经济学批判从来不是简单的经济学,毋宁说是对穿戴着经济学语言的现代社会的哲学的重新定义。马克思参照伊曼努尔·康德在《纯粹理性批判》中对错误的理性推理即谬误推理的批判,在《哲学的贫困》中<sup>②</sup>批判了蒲鲁东对雇佣劳动者的经济贫穷化的原因的误导性议论。在分析马克思对蒲鲁东的谬误推理的批判之前,首先有必要解释康德对谬误推理的定义,它由三段组成:

大前提:一个个体的判断是绝对主词,因此不能被用作某个他物的谓词。

小前提:我,作为一个思维着的存在者,就是我的一切可能的判断的绝对主词,而这个关于我本身(mir selbst)的表象不能被用作任何一个他物的谓词。

① Ibid., pp. 282-283; 德文见“Ökonomische Manuskripte”, *MEGA*<sup>2</sup>, op. cit., II/I. I., S. 205。(《马克思恩格斯全集》第30卷,第242页。——译者注)

② 马克思, *Misère de la philosophie* (Tokyo: Aokishoten, 1982)。德文见马克思, *Das Elend der Philosophie*, *MEW*, op. cit., Bd. 4, S. 65-182。

结论:所以,我作为思维着的存在者(灵魂/Seele),就是实体。<sup>①</sup>

根据康德,“一个思维着的存在者”错误地宣告它是整个宇宙的实体和主体。“一个思维着的存在者”幻想它所思维的东西能成为实存,但是康德否定了这个理性推理。康德在“一般思维”(das Denken überhaupt)和“一个思维着的存在者”(eindenkendes Wesen)之间做出了清晰的区分,并且拒绝“一个思维着的存在者”,因为这是谬误推理的思想的例证。马克思在1840年关于亚里士多德的《论灵魂》的笔记中已经废弃了这种错误的理性推理。康德在《纯粹理性批判》中以如下方式否定了谬误推理的思维:

我们竟能够妄想在一个看起来是经验性的命题上建立起一个无可置疑的和普遍的判断,即是说,一切思维者都似乎具有像自我意识在陈述有关“我”的意见时那样的性状。……既然我对于一个能思的存在者不能通过外部经验、而只有通过自我意识才可以拥有最起码的表象,所以这一类的对象只不过是这个我的意识移情于只有借此才被表象为能思的存在者的另一些物。<sup>②</sup>

谬误推理的思维的基础是如下误解:自我意识是反思主体性,而对外部对象的知识是自我意识向着外部对象的自我反思的移情,这意味着我仅仅思考我自己,正如亚里士多德的努斯那样。这种谬误推理的思维是主观的自我意识向周围的永恒空间的不正当的扩张。马克思在《哲学的贫困》中处理了关系到雇佣劳动者的贫困的谬误推理的论证

---

① 伊曼努尔·康德, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Verlag Felix Meiner, 1976), p. 376a。(基本依照邓晓芒译本,下同,见《纯粹理性批判》,A348。不过大前提应为“这样一种东西,它的表象是我们的判断的绝对主词,因此不能被用作某个他物的谓词,它就是实体”。——译者注)

② Ibid., pp. 374-375. 英文翻译见 *Critique of Pure Reason*, trans. by J. M. D. Meiklejohn (New York: Dover, 2003), p. 216。(《纯粹理性批判》,A346-347 B404-405。作者引文中的 transference(康德原文为 Übertragung)邓晓芒译“传给”,李秋零译“过渡”,这里改译“移情”。——译者注)

的问题。马克思明言：

我们不算谈这种三段论法的逻辑价值，康德会把它叫做害人的谬误推理。<sup>①</sup>

蒲鲁东的谬误推理如下：

1. 劳动分工使雇佣劳动者屈辱。
2. 它们使人屈辱的职能是雇佣劳动者的贫穷的灵魂的原因。
3. 雇佣劳动者的贫穷的灵魂是他们工资急降的工作的结果。<sup>②</sup>

但是没有共同的根据能联结劳动分工、雇佣劳动者的贫穷和雇佣劳动者的屈辱的职能和急降的薪水。蒲鲁东的理性推理是武断的诡辩，它的基础是蒲鲁东的信仰即他被授予了眼光超人的意识。蒲鲁东像康德式的“思维着的存在者”一样思维，仿佛他是调查雇佣劳动者的被削弱的灵魂的普遍意识，却故意忽视了他们工资的奴役制。马克思认为蒲鲁东的理性推理是康德的谬误推理的一个例证。康德用感觉(Sinn)和知性(Verstand)限制理性的认知能力。理性脱离这些限制就陷入谬误推理的错误，此时的主体欺骗自己，以为它是一般实体。

## 马克思利用康德的谬误推理 反对亚里士多德式的黑格尔

马克思对蒲鲁东的批判是一贯的。根据马克思，蒲鲁东的经济学以“一个思维着的存在者”即一个进行鲁莽思辨的人为基础。蒲鲁东的商品所有者相信他自己的商品自在地具有价值，但随后他就思辨地把它关联到另一个人的商品上了。他想象他的价值意识移情于其他外

① 马克思, *Misère*, op. cit., p. 126. 德文见马克思, *Das Elend*, op. cit., S. 148. (《马克思恩格斯全集》第4卷, 第162页。引文中的“三段论法”与“理性推理”是一个词。“谬误推理”原译“谬论”。——译者注)

② 这三段与马克思的话大致相同, 见《马克思恩格斯全集》第1版第4卷, 第163页。作者原文中的 *degrade* 既指“屈辱”, 又指“工资急降”, 但是马克思的德文中没有这种双关。——译者注

部商品,这是不真实的。

马克思对蒲鲁东的谬误推理有两个回应:

1. 前面提到,马克思拒绝作为人类的存在论内容的自我意识(见下文)。

2. 另一方面,马克思运用谬误推理的机制作为他的货币理论的基础。

谬误推理描述了设想中的从主体到实体的运动即个别的东西到一般的東西的发展。在蒲鲁东那里,自我意识正是这个过渡的手段。

货币在马克思的经济理论中必须行使同样的机制;货币必须是把特殊的東西转变为一般的東西的手段。货币必须成为驱使资本主义主宰全球的一般性,倘若货币没有确实成为一般的東西,就不会有全球化。

为了给货币的一般化提供逻辑根据,马克思采纳了谬误推理的机制即特殊的東西向一般的東西的运动,但他拒绝了它的内容即自我意识。马克思借用了谬误推理的论证的形式而非内容。内容必须从交换过程中演化出来;它必须有社会—经济的根源。

实体和主体的彼此等同化不是价值的主观意识的结果,毋宁说它们的彼此等同化是“价值关系”即通过交换过程创造货币的客观的“社会关系”的结果。价值是由交换过程带来的等同化的结果,交换过程的基础则是价值从“社会关系”中演化出来这个事实。价值无非是交互联结的商品的关系,正如马克思在《哲学的贫困》中所议论的,货币只是“一种社会关系”。因此,“价值关系”无非是商品所有者将他的商品所放入的交换关系的产物。

然而实体和主体是一个东西这个哲学错误成了马克思的货币理论的形式。蒲鲁东的物化思维给马克思提供了借以理解货币的谱系的形式。物化是给一个抽象提供物质实存的错误行为。在物化中,观念、信仰、想象都被赋予了物质的具体性。蒲鲁东的《哲学的贫困》是物化的一个例证,因为蒲鲁东将劳动者的贫穷归结于哲学原因。蒲鲁东的经济学进路的基础是不合逻辑地把经验性的实存授予哲学的东西,即把

观念转变为一般现实。马克思对货币的描述的基础是一个哲学前提即特殊的东西可以是一般的東西。

黑格尔的哲学与蒲鲁东一道提供了马克思借以解释货币扩张为全球化的过程的典范。黑格尔的思辨哲学给出了用以把握货币的自我扩张的模型或形式。即使马克思最终否定了黑格尔式的实体即“逻辑的泛神论”<sup>①</sup>，黑格尔也给他提供了用来概述货币如何运作的样板。马克思在《资本论》中写道：

它只能用它自己通晓的语言即商品语言来表达[verrät]它的思想。<sup>②</sup>

每个商品的隐秘野心都是成为商品世界的皇帝即货币。马克思在《大纲》中写道：“货币是商品中的上帝”<sup>③</sup>。早先在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思已经写道：“[黑格尔的]逻辑学是精神的货币(das Geld des Geistes)”<sup>④</sup>。黑格尔的精神是正在对象化的主体和实体，如同货币是资产阶级经济的主体和实体一样。从自由贸易和平等交换中演化出来的民主转变为货币的神权统治。黑格尔通过引用亚里士多德在《形而上学》中的神学封闭了他在《哲学科学百科全书》中阐述的体系：

思想(努斯〈nous〉即思维活动)成了思想的对象(noeton)，因为思想参与并思考思想的对象：于是思想和思想的对象是同一的。<sup>⑤</sup>

① 马克思, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW, op. cit., Bd. 1, S. 210. (《马克思恩格斯全集》第3卷, 第10页。——译者注)

② 马克思, *Capital*, Vol. 1, trans. S. Moore and E. Aveling, op. cit., p. 52. 德文见 *Das Kapital*, op. cit., Bd. 23, S. 66. (《马克思恩格斯全集》第44卷, 第67页。——译者注)

③ 马克思, *Grundrisse*, op. cit., p. 221. 德文见 *MEGA*<sup>2</sup>, op. cit., II/I. I, S. 146. (《马克思恩格斯全集》第30卷, 第173页。——译者注)

④ 马克思, *Ökonomische-philosophische Manuskripte von Jahre 1844*, op. cit., S. 176. (《马克思恩格斯全集》第3卷, 第317页。——译者注)

⑤ 亚里士多德, *Metaphysics*, X-IX, trans. H. Tredennick (London: Loeb Classical Library, 1977), pp. 148-149. (作者引文与吴寿彭和苗力田的译本均略有出入, 参见《形而上学》1072b20。——译者注)

有趣的是,亚里士多德的思维主体(nous)最终重新占有了自身(noeton)。努斯在外部的东西中对象化自身并把外部的东西变成谓词,即外部的东西成了主体的自我表现。努斯归根结蒂仅仅以自身为谓词,正如“一个思维着的存在者”唯独思考自身一样。

众所周知,当马克思运用黑格尔的《逻辑学》说明价值理论时,他以讽刺的方式描绘了黑格尔。《资本论》中没有提到康德的谬误推理。马克思把黑格尔式的精神与货币等同起来,以之为批判黑格尔的手段。马克思在1844年的《巴黎手稿》中已经指出“黑格尔站在现代国民经济学家的立场上”<sup>①</sup>。

尽管马克思在《大纲》和《资本论》中运用了黑格尔的《逻辑学》,他却采纳了康德对谬误推理的思想的否定。马克思运用康德取消黑格尔并批判黑格尔陷入谬误推理的思想。黑格尔未能克服一般性(das Allgemeine)与具体的东西之间深刻的逻辑裂痕,即一般性从来不能与具体的东西相分离而存在,一般性即使拥有数量庞大的具体的个别性(das Einzelne)也不能完全地表现出来。黑格尔试图从亚里士多德在《形而上学》中(见下文)已经呈现的这个困境退让到他的《小逻辑》第190节附释中包含的类比。然而黑格尔在《精神现象学》中维护了作为主体和实体的自我意识,这恰好是康德驳斥的谬误推理。马克思认识到同一种困境存在于从价值形式II到III的过渡中,这个困境由此要求价值的无限伸展,于是货币创造并扩张了资本主义全球化。马克思在黑格尔的主体和实体的统一中发现了商品所有者的物化思维方式的一个典范。马克思的价值理论与康德对谬误推理的批判相符。

## 商品所有者的作为“空集”的自我意识

前面提到,康德批判了如下信仰:自我意识在自身内部没有任何具

---

<sup>①</sup> 马克思, *Ökonomische-philosophische Manuskripte von Jahre 1844*, op. cit., S. 191。  
(《马克思恩格斯全集》第3卷,第320页。——译者注)

体的东西,只有一个将自身投射到其他外部的、具体的东西上面的“空的自我”,仿佛它按照思维即是创造的信念创造了它们。货币受制于同样的幻觉。货币是联结所有经济行为的根本活动,这就造成了货币创造一切东西的错误印象。《资本论》第1卷第1章即“商品”章的第一句话触及了这个问题:

资本主义生产方式占统治地位的社会的财富,表现为“庞大的商品集合”[Warenammlung],单个的商品表现为这种财富的元素形式[Elementarform]。①

然而“集合”和“元素形式即元素”的意义还不清晰。上述引文包含了一个谜语:一个包含了一切东西的“集合”如何能同时只是一个“元素”?上面提到的众多商品的“集合”是发展中的价值体系的第一个阶段,这个体系的进展分三步:价值、剩余价值和积累的价值(资本)。

我们可以在数学的帮助下获得对马克思的《资本论》的理论的一种理解。数学让我们得以脱离亚里士多德、蒲鲁东和黑格尔的困境,并从特殊的東西前进到一般的東西而不求助于“逻辑的泛神论”。数学为我们提供了“空集”这个普遍概念。这里“集合”表示“在一起的一群东西”。证明这个概念的方式如下。

我们把M定义为将自身包含为元素的“集合”,并把非M定义为不将自身包含为元素的“集合”。M与内部的东西相关,非M则与外部的东西相关。我们再把集合S定义为所有非M的集合,这意味着S包含非M。

那么S是M还是非M?

1. 如果S是M,但S包含非M,那么S是非M,但这是一个矛盾。
2. 如果S是非M,但S包含非M,即S包含自身。因此S是M,但

① 马克思, *Capital*, trans. S. Moore and E. Aveling, op. cit., p. 35。(内田弘译)(《马克思恩格斯全集》第44卷,第47页。Warenammlung原译“商品堆积”,根据作者意图改译“商品集合”,不过数学的集合在德文中是 die Menge。——译者注)



这是一个矛盾。<sup>①</sup>

这个自我矛盾的集合称为“空集”。有趣的是,亚里士多德写下这句话时已经掉进了这个两难:

第一原理不能同时用[类属(genus)和元素]两种意义来说明。<sup>②</sup>

亚里士多德未能思考将自身包含为元素的“集合”[类属]。另一方面,他认为思想最终思考它自身(*noēseōs noēsis*),这意味着“集合”(类属)将自身包含为元素(集合 M),尽管他悖论性地从来没有意识到自己对这个困境的解答。按照上面的证明,集合 S 将自己包含为自己的元素却没有同时包含非 M<sup>③</sup>,即 S 同时是集合(类属)和元素。

马克思从政治经济学批判的视角处理这个问题,最终通过将商品同时定义为资本主义商品经济的“元素”和“集合”(类属或 *Sammlung*)解决了亚里士多德的困境。商品被设定在《资本论》的开端,并且将自身转变为货币商品,然后是生产剩余价值的劳动商品,再是以商品资本为形式的积累的剩余价值。简单商品现在已经上升为高度复杂的包含商品元素的资本商品的形式。

如同《资本论》第 1 章第 3 节和第 2 章说明的那样,交换关系和交换过程创造货币。货币的本性是抽象的和空洞的,但作为元素的货币采取了具体形态(*Gestalt*),以便与各种各样的商品相连。货币在这个意义上是一个拥有内接圆的圆圈,它在内接圆的内部与其他商品相连。不止如此,这个“内接圆”还是运动的,扩张到对外贸易,转变为“外接圆”并重新转变为向国内贸易的“内接的”返回。货币同时展现了国内经济和国际贸易的机制。

---

① 中野重雄, *A Way to Modern Mathematics* (Tokyo: Iwanamishoten, 2010)。

② 亚里士多德, *Metaphysics*, I-IX, trans. H. Tredennick (London: Loeb Classical Library, 1980), Chap. 3, p. 998b. (参见吴寿彭译,《形而上学》,998b11:“但原理不能用两个不同的方式来说明。因为本体只能是一个公式;而以科属来取定义就不同于以其组成部分来说明事物”。——译者注)

③ 应为“却没有同时包含 M”。——译者注

一个 M 型的包含自身的“空集”与马克思的在自身内部包含所有种类的商品使用价值的价值形式 III 相符。一个非 M 型的排斥自身的“空集”与价值形式 II 相符,它永远从与外部领域中的其他种类的使用价值的联结中排斥自身。

马克思赞成亚里士多德的矛盾:同时作为“集合”(类属)和元素的不可能性即作为内部(“集合”M)和外部(“集合”非 M)的存在论的同时性的不可能性。马克思不赞成主观的双重观点的视差(parallax)。①“空集”与康德的“一个思维着的存在者”(ein denkendes Wesen)相符。遵照主体和实体的两极性,现在的核心问题是如何从“一个思维着的存在者”出发达到“一般思维”。黑格尔遵循他的导师亚里士多德,相信克服这个矛盾是可能的。马克思批判亚里士多德,拥护康德的区分,但把这个联结置于资本主义商品世界的两种“思维着的主体”之间。马克思把商品拜物教和物化理论用作价值的一般化的基础。个别的商品所有者由于占有货币的欲望将商品的抽象想象为一般现实;由此人的幻觉就被当作现实了。个别的商品所有者即个别的“思维着的存在者”与商品交换的一般性相连。个别的商品所有者即个别的“思维着的存在者”成为“一般性的物化意识”的载体,或者说“社会关系”被神秘化为货币的存在论。

商品 Ca 和商品 Cb 的所有者之间的直接商品交换隐含了“空集”的排斥和包含这两个共存的属性。Ca 和 Cb 在两个所有者之间的运动使他们的交换得以完成。Ca 的所有者把 Ca 卖(排斥)给买入(包含)Ca 的 Cb 的所有者,同时 Ca 的所有者从卖出(排斥)Cb 的 Cb 的所有者那里买入(包含)Cb。排斥与包含之间的上述交互关系可以在“莫比乌斯带”这个空间(topos)里的运动中找到。②“莫比乌斯带”的模型可

① 柄谷行人, *Transcritique*, trans. Sabu Kohso (Cambridge, MA: The MIT Press, 2005)。(Parallax 也是斯拉沃热·齐泽克的存在论的基本术语。——译者注)

② Clifford A. Pickover, *The Möbius Strip: Dr. August Möbius' s Marvelous Band in Mathematics, Game, Literature, Art, Technology, and Cosmology* (Thunder' s Mouth Press, 2006)。

以简单地用一条纸带来做,把纸带一端的正面粘在另一端的反面即可。带子上从正面某点出发的运动自然地前进到反面,进一步地前进则必然变成从反面返回正面的出发点,正如在上面考察的直接商品交换中,排斥变成包含,反之亦然。“莫比乌斯带”是一个彼此反转的空间,在这里离开(排斥)导致返回(包含),反之亦然,这就是“空集”。这样一种拓扑学〈topology〉把作为整体的资本主义经济组织起来。马克思(1818—1883)不知道同时代的德国数学家奥古斯特·费迪南德·莫比乌斯(1790—1868)。莫比乌斯为拓扑学创建的基础在他死后才为人所知。马克思对资本主义经济的拓扑学关系的把握出自他的天才。

## 马克思的斯宾诺莎论点“规定即是否定” 和伊壁鸠鲁的原子

马克思在1840年对亚里士多德的《论灵魂》做的摘录和《大纲》的“导言”中引用了斯宾诺莎的论点“规定即是否定”。斯宾诺莎的论点揭示了货币体系的本性。“规定即是否定”的论点指明任何规定都让外部领域停留于未被规定的状态。因此,这个论点与包含自身又同时排斥(否定)自身的“空集S”相符,它扩张到外部领域(否定的东西)以便完成它的自我规定,因为外部领域也许具有进一步谓述它的元素。这就是否定之否定。货币以同样的方式否定了经济落后狭隘的地区。货币是肯定,因为它是否定之否定(关于否定之否定,见马克思1844年的《巴黎手稿》)。

货币的质是由它打入经济不发达地区以便遭遇未知的东西本身这个倾向展示出来的。当马克思在《大纲》中运用“资本的文明作用”<sup>①</sup>这个说法时,他力求描述注定要在价值形式 III 和价值形式 II 之间的

---

① 马克思, *Grundrisse*, op. cit., p. 409。(《马克思恩格斯全集》第30卷,第390页。——译者注)

矛盾的基础上达到自我实现的资本价值作为“空集”的探索本性。为了把握这个自我实现的过程,他写道:

在资本的简单概念中必然自在地包含着资本的文明化趋势等等。<sup>①</sup>

在这个语境下,马克思 1840—1841 年的博士论文处理了伊壁鸠鲁的原子理论。伊壁鸠鲁的原子在马克思看来是资产阶级个别性的重要理论模型,尽管伊壁鸠鲁自己把原子看作一种元素性的〈elemental〉物理实存。伊壁鸠鲁的物体(soma)既是原子(元素)又是大群(“集合”或 *Zusammensetzung*)。马克思力求把原子的过程勾画为从原子的偶然运动即自由运动(偏斜,即拉丁文的 *clinamen*)到这种运动的必然结果即包含并排斥元素(原子)的集体。伊壁鸠鲁最终不得不把一个天体(soma)即月亮解释成人们崇拜的原子群的一个实例,但是这样一种拓展在他的哲学中产生了矛盾,所以他抛弃了这个问题,以便保留他的宁静(*ataraxia*)。

马克思在 1844 年的《巴黎手稿》中提出有自由意志的人(原子)是国民经济(集合)的一个元素。<sup>②</sup>甚至在 1880 年代,当马克思在《资本论》第 3 卷的手稿中讨论“生产价格”从“价值”的偏斜[*clinamen*]时,他还运用了伊壁鸠鲁的原子概念。马克思研究的原子本质上与“空集”相同,尽管没有用数学(货币)的表达方式。1840 年左右的早期马克思在与亚里士多德式的困境搏斗。在 1858 年春,当马克思写作《大纲》最后一部分的题为“I) 价值”的手稿时,<sup>③</sup>他已经基本上解决了这个确立了商品循环公式 C-C' 的困境。

① 马克思, *Grundrisse*, op. cit., p. 414. 德文见“Ökonomische Manuskripte”, *MEGA*<sup>2</sup>, op. cit., II/1. I, S. 326。(《马克思恩格斯全集》第 30 卷,第 395 页。——译者注)

② 内田弘,“Marx, Epicurus and Hegel”, *The Economic Bulletin of Senshu University*, 33:3(1999)(日文)。

③ 马克思, *Grundrisse*, op. cit., pp. 881 - 882. 德文见马克思,“Ökonomische Manuskripte”, *MEGA*<sup>2</sup>, op. cit., II/1. 2, S. 740-743。(《马克思恩格斯全集》第 31 卷,第 293—294 页。——译者注)

货币无非是抽象的形式即“空集”，但是它把自身塑造成并全球性地展现为“庞大的元素性的商品的集合”。货币不是静态的，而是动态的。货币的本性是既包含又排斥所有种类的商品的“经济的空集”，这些商品不仅是货物和服务，还有技术和作为货币本身的金融资金。货币的运动是推动资本主义经济全球化的能量。<sup>①</sup>

---

① 就黑格尔关于主体—实体问题的思考而言，他的以下两本书可以确定是重要的资料来源：黑格尔，*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) (Hamburg: Felix Meiner, 1969)；黑格尔，*The Berlin Lectures on Logic*, 1831 trans. Clark。

## **Descending from The World of Thought to The World of Actuality**

——Marx's Critique of Hegel-Young Hegelians

Idealistic Concept of History

Yu Wujin

### **Abstract:**

Marx's Critique of Hegel-young Hegelians idealistic concept of history expands along with three different dimensions——thought, history and language, which puts forward a fundamental task to philosophers to descend from The World of Thought to The World of Actuality. Of course, Marx's critique has an important theoretical and actual meaning at present time.

### **Key words:**

critique, thought, history, language

## **Comment on Western Marxism Philosophy**

**Studies Since the Early 1990s**

Chen Xueming

### **Abstract:**

This article describes the most important trends in researching Marxism since the 1990s in Western world, such as eco-Marxism, feminism Marxism, post-Marxism, Frankfurt School, and those in England, America, and French. Although some people are still adhering to Marxism stand, and trying to explain its contemporary significance, as the growing impact of postmodernism in the western, the kind of negativity and critical studies trend to gradually occupy the upper hand, which is worthy of our attention.

Key words :

eco-Marxism , feminism Marxism , post-Marxism , Frankfort School

### **Back to the living world**

——Revolutionary transition of the basic theory of Western Marxism

Sun Chengshu

Abstract :

The biggest advance of the twentieth century Western philosophy is to propose the living world problem, which sets up a more important area apart from the traditional political and economic mode of thinking, to measure the legality and correctness of politics and economy. Habermas, Lefebvre, and Heller are specialized in this area. This is the continuation of Marxist philosophy revolution in the contemporary era, which is of great theoretical and practical significance to criticize capital metaphysics, to correct the one-sidedness of the traditional philosophy textbook, and to rebuild the Historical Materialist textbook system from the foundation.

Key words :

Living world , daily life , the micro revolution , social identity

### **Marx's Deprivation and Compensation Theory of Religion :**

#### **Heritage and Reflection from Sociology of Religion**

Yu Zhejun

Abstract :

This paper devotes to interpret Marx's notion of religion from the theoretical perspective of religious study, focusing especially on deprivation

and compensation theory as the pivotal twin-theses aside from his religious critique. The author tries to manifest the functional approach of this notion in the field of sociology of religion in the 20<sup>th</sup> century. Discussion and reflection from scholars, such as Richard Niebuhr, Charles Y. Glock and Rodney Stark, are illustrated as milestones of a persisting tradition, in order to shed new light on Marx's insight of religion.

**Key words :**

Marx, religion as opium, functional approach, deprivation, compensation, sociology of religion, Richard Niebuhr, Charles Y. Glock, Rodney Stark

**German philosophy : past and present**

—— from the critical modernity

Wu Yuanhua

**Abstract :**

German philosophy lasted for more than 300 years, long update, not only its own theoretical prosperity and influence in the world is more and more big. German philosophy and the theories of complex caused not due to understand the difficulties, therefore, if the overall grasp of her nature, so it is best to choose a proper analysis of the interface, a case study. According to the German philosophy of the past and present, the critique of modernity that conforms to the needs analysis, it is from German classical philosophy since existing the lasting theme, to better display of German philosophy in different periods of the theory to. From the general process, the German philosophical critique of modernity can be divided into four periods, namely Hegel as the representative of the classical period, Marx Webb re-



presented in the new period, Heidegger as the representative of the new period and Habermas as the representative of the new period, both of them show of German philosophy from modern to modern and contemporary the whole process of change characteristics and ideological achievements. At the same time, we also reveal the essence of German philosophical critique of modernity, prove it as the phenomenology criticism of historical objectivity and it to the Marx doctrine in the contemporary development influence.

**Key words :**

German philosophy, modernity, phenomenological criticism, postmodernism, Hegel, Marx, Habermas

**Dialectics and the Principle of Identity of Thought and Being**

Wen Xueping

**Abstract :**

Hegel's principle of identity of thought and being has quadruple meanings and its essence is the identity of thought and being *in thought*. The dialectics implied by his principle of identity embodies the process of self-creation of concept, i. e. the process of self-negation of concept. By criticizing and remolding Hegel's principle of identity, Karl Marx propounds his own principle of identity of thought and being in *sensuous human activity*. *This principle of identity implies the dialectics of praxis, i. e. the process of self-negation of real men's praxis activity. Both of Hegel's and Marx's dialectics are dialectics in the identity of thought and being, and their core are self-negation.*

**Key words :**

infinite identity, finite identity, dialectics of concept, dialectics of praxis, self-negation

**The Four Positions of Prometheus**

——A Mythological Research on Marx's Prometheus

Sun Bin, Zhang Yanfen

**Abstract :**

It is well known that Karl Marx mentions the figure of Prometheus significantly in his works. And in this article we attempt to discuss his Prometheus in terms of mythology. The first position of Prometheus is a hater. He hates all the gods who received good at his hands and with ill requite him wrongfully. Actually it is the nature not only of gods but also of bourgeoisie. The second position is a creator of man. He creates the impious man to oppose gods. We can find the foundation of irreligious critique mentioned by Marx here. His third position is a stealer of fire. Both his stealing of fire and distribution of the ox are two challenges to the world of gods, which also can be understood as the challenges to capitalist system. Zeus sends Pandora to man's world and establishes the secular system there. However, Prometheus foresees his suffering and liberation as well as the overthrow of Zeus because of his fourth position of foreseer. Now his foreseeing is bestowed on proletariat.

**Key words :**

Prometheus, Four Positions, Mythology, Marx

## **Outline and outlook of the Domestic Study of Public Philosophy**

Ge Hongmei

### **Abstract:**

This paper classifies the domestic studies of public philosophy which rise in the late 1990s into the following four aspects, mainly according to the main ideas of various representative works and papers: introduction of the overseas studies, discussion of the general stipulation, assumption on the research methodology and elucidation from the perspectives of departmental philosophy. The purpose of this paper is to reflect the status of the domestic study of public philosophy while pointing out its problems and prospects.

### **Key words:**

public philosophy, publicity, public reason

## **On the Theory of Western Market Socialism after the Disintegration of the Soviet Union**

Jin Yaomei

### **Abstract:**

The theory of western market socialism after the disintegration of the Soviet Union is the hot topic for the study of contemporary Marxism abroad. It discusses mainly about the relationship between market and socialism, the content of social ownership and the value of the socialism. These ideas are the active exploration to the dream of socialism from the western Left and it will make the Chinese market economy of socialism get illumination from it.

**Key words :**

Market Socialism ,Market ,Socialism ,Social Ownership

## **“SchillerElements” and Political Freedom**

Yu Yonglin

**Abstract :**

Schiller is not only a great poet and dramatist, is also a well-known thinker. The aesthetic theory he put forward in “Letters upon the Aesthetic Education of Man” is the earliest elaboration on the social alienation and liberation ideal of man’s comprehensive development in modern times. Thomas Mann called Schiller’s aesthetic thought as an essential factor in the healthy development of human society, its significance is far from limited to aesthetics, and it opened directly from Hegel to Marx on the critique of modernity and the prospect of human liberation ideal. This paper will take the significance, role and influence of “Schiller elements” as the clue, trace back to the meaning of this element itself and how it can be absorbed by Hegel and Marx, become the spiritual yeast of the new human liberation ideal to transcend liberalism tradition based on utilitarianism.

**Key words :**

Schiller elements ,aesthetic education ,political freedom ,Hegel ,Marx

**Consumption and NOTHING :**  
**On Bataille's Thought of Sovereignty Yang Wei**

**Abstract :**

To realize the “sovereignty” of human in the consumption of things is one of the chief themes for Geroges Bataille. Historically, Bataille thought that the sovereignty had been realized to a certain degree in feudal society, based on inequality; while opposing feudal hierarchical differences, what the communism pursuit in fact was “egalitarian consumption”. Bataille's most crucial conclusion is that sovereignty is NOTHING. The concept sovereignty is based on the state of human existence, and is of the human who ceaselessly negates and precedes the mutual movements of prohibition and transgression. The field of sovereignty is subjectivity. Sovereignty is neither an object outside the subject, nor that inside the subject remaining to be grasped. It means the dissolving of traditional subject and object and returning to continuity. This continuity, which goes as the basement of subjectivity, means a state without thing and thinking, without self and saying.

**Key words :**

Bataille, sovereignty, consumption, Nothing

**“Yes” and “No” : The Basic Features of  
Lucien Goldmann's Tragic Dialectics**

Liu Fang

**Abstract :**

It is the human being's destiny to aspire after the absoluteness or totality, whereas, as a limit, how can the individual faces the gap between “real world” and “ideal world”? The mission of the thinkers is to pursue the

method to fill the gap between “authentic life (should be) and daily life (what is)”. As a western Marxist, Lucien Goldmann’s method is tragic dialectics. The main purpose of this article is to describe and comment the basic features of this thought. As a tragic dialectician, he insisted on “Yes” though haunted by “No”, and he was trying to achieve the dialectic unity of “should be and what is, tragedy and hope, history and structure, politics and method”.

**Key words :**

Tragic dialectics, should be, what is, tragedy, hope, history, structure, politics, method

**The Socialist Appeal Based on Nationality**

——Anderson’s Philosophical Thinking on the Socialist Road of the Developed Countries From the British National Characteristics

Li Ruiyan

**Abstract :**

This paper explains Anderson’s unique socialist appeal based on the British national characteristics mainly from three aspects. One is that he constructed a general theory of history on the class structure evolution, in tracing macroscopically the whole modern history from the Britain bourgeois revolution in the seventeenth century to the two world wars; The second is that he proposed the overall theory of society on the basis of historical materialism, in analyzing and explaining comprehensively the structure model of British social power; The third is that he questioned the lack of English Marxist and Socialist culture from the relationship between

the hegemonic culture and the working-class culture, and pointed out to create a rational Marxist culture aiming at realizing its socialist practice.

**Key words :**

history ,society ,cultural hegemony ,working-class ,socialism

**On the Problem and Essence about the Debate  
on Justice between Honneth and Frase**

Li Hejia

**Abstract :**

During the political and ethical shift of contemporary social critical theories, the debate on justice between Honneth and Frase focuses on the issues that how two concepts of “ recognition ” and “ redistribution ” should be orderly placed in the framework of a theory of justice ,as well as that how and to what degree these two concepts can be used to explain social practical problems. The controversy highlights their differences in their theoretical frameworks ,normative bases and the referential points of choosing empirical data. However, what the problems and the arguments suggest is the research method that stresses the integration of “ norms and experience ” rather than the separation of them. We should adopt this method in our researches on justice to combine “ norms and experience ” from bidirectional dimensions.

**Key words :**

Justice ,Recognition ,Redistribution ,Research Method

## **Jon Elster : An Alternative Methodological Framework in Marxism**

Kong Hui

### **Abstract :**

Analytical Marxism provides new approach to the study of Marxism. Elster, as one of the Representative of this filed, points out some conventional misunderstandings of Marx's theory and proposes his own claim through the way of examining the theory with a new analytical method. Through a study in Marx's original works, Elster puts forward a methodological framework, which appears to be quite different from the classical one. This paper aims to give a probe into this new methodological framework in Elster's line; on the one hand, it analyses the three tiers of this methodological framework; on the other hand, it gives a general view about this new framework. What to be noted is that this paper mainly examines the methodology including an exploration into the premises, presuppositions, explanations and the way to deal with the particular problems, instead of examining the substantial propositions.

### **Key words :**

Causal explanation, Intentional explanation, Methodological individualism

## **From History to Subjectivity : is Capitalism the void of Badiou?**

Zhang Lili

### **Abstract :**

Alain Badiou claims to be an ultra leftist, and he inherits the revolutionary tradition from Marxian "Manifesto of the Communist Party". But



in his eyes, the development of productive force and the accumulation of material wealth are not the necessary condition of revolutions, or else, people will fall into the service of economy for ever. Only by discerning and being faithful to those events signaling the ruptures and inconsistencies of the situation and intervening actively, can an animal-individual become the bearer of truth, that is, a subject, and thus break with the abstract and overall domination of the capitalism over the world. Badiou substitutes the history of class struggle for the subjective instance in this manner. Though it seems rather dubious that whether such interventions can be successful, it is necessary to be a political subject.

**Key words:**

capitalism, void proletariat, subject history

**From Phenomenology to Dialectical Materialism**

—An Explication of the Approach of Tran Duc Thao

Qian Liqing

**Abstract:**

Abstract: The prominent Vietnamese phenomenologist Tran Duc Thao, who is so insightful in Husserlian philosophy, played the key role in French phenomenological movement around 1950's. Tran Duc Thao divided Husserlian phenomenology into four aspects in his masterpiece and investigates each one on its advantages as well as weaknesses. He regards the inner problems emerged along with Husserl's train of thought as quests for the origin of accomplishments of consciousness. Tran finds that the methodology of constitution and genetic analysis is not the one he seeks. On the one hand, Idealism always prevents itself from materiality to some extent, yet

the only way out is to conquer the latter radically; on the other hand, phenomenology pushes itself to and across the boundary of idealism right through its efforts on problems of ideality, and finally yields to the realism and dialectical materialism. Tran Duc Thao's view on Husserlian philosophy is indeed remarkable and profound, while his conclusion is not. Dialectical materialism can not be such a way out, not to mention the difficulties of rendering "understanding" and "explanation" from its own perspective.

**Key words :**

Phenomenology, Transcendental Idealism, Realism, Dialectics

**“The Political” : The Rational Meaning of a  
Questionable Inheritance of Political Theology.**

Jürgen Habermas

**Abstract :**

Since “9 · 11”, a “religious turn” can be observed in Habermas' thought. This paper is one of the latest development of this turn. Adopting the distinction between “the political” and politics from Claude Lefort, Habermas analyses the contribution of religion to legitimation of the state. Furthermore, he discusses respectively the changing concept of “the political” under authoritarian ( Carl Schmidt ) and contemporary democratic settings ( John Rawls ). Habermas suggests that religion could be a resource for a renewing understanding of “the political”, and at same time a challenge for the coexistence of citizens in a multicultural society.

**Key words :**

Habermas, the political, religion, Claude Lefort, Carl Schmidt, John

## **Human dignity as “social imagination”**

—About the historical significance of the declaration of  
human rights and human dignity after 1945

Georg Lohman

### **Abstract:**

The concept of human dignity gets a new meaning and role after 1945. This paper deals with the interpretation of the historical character of this new historical concept. The author begins with a summary of the history of the concepts of dignity and discussion about human dignity after 1945. He comes to the conclusion that the new concept of human dignity is the basis of human rights. Subsequently, in explaining the historical significance of the concept of human dignity, the author connects the performative sense of the historic declaration of human rights to the categorical validity of human dignity, and discusses the role of horror in the historical event of this new concept. At the end he tries to explicate the sense of the project, “human dignity as the basis of human rights,” from the perspective of philosophy of history.

### **Key words:**

human dignity, human rights, a new concept, performative sense, categorical validity, horror, philosophy of history

## **Goldman, Jansenism and the Origin of the French Revolution**

Benoit Vermander

### **Abstract:**

Disciple of G. Lukacs, Lucien Goldman (1913–1970) applied a literary analysis of sociological nature to the works of Pascal and Racine, identifying in the Jansenist movement one of the intellectual sources of the French Revolution. Later – day researches on this topic have heavily qualified the romantic image of Pascal that Goldman still depends on, and have shown that Jansenism formed an ever–changing social movement, in the image of the 17th and 18th centuries Bourgeoisie itself, the contours of which had remained fluid and undecided. If the empirical analyzes of Goldman should then be deeply revised, the questions he raised remain valid.

### **Key words:**

French Revolution, Jansenism, literary criticism, skepticism, bourgeoisie, class consciousness

## **The Philosophic Foundations of Marx's Theory of Globalization**

Hiroshi Uchida

### **Abstract:**

Marx designs Capital as a spiral commodity circuit [ C ( ' ) … C ' ] where the commodity is simultaneously an “element” and a “set” that consists of kinds of commodity as its “element”. Money excludes itself from its owner who excludes ( sells ) and includes ( purchases ) the commodity, but money's final cause is itself ( money … fund … interest ). Money includes itself that excludes itself, which corresponds to B. Russell's “empty set”. Marx recognized money's dualistic attribute as ontologically characteristic of

capitalism. Marx solved the dilemmas of Aristotle and Hegel, referring to Epicurus, Spinoza and Kant. Marx's logic fits even to "Möbius band".

**Key words :**

Marx's Capital, Russell's "Empty Set", Kant's Paralogism, Aristotle, Hegel, Epicurus, Spinoza, "Möbius Band"

# 《当代国外马克思主义评论》稿约

1. 《当代国外马克思主义评论》是由复旦大学当代国外马克思主义研究中心主办的学术丛刊,现已被收录为 CSSCI 来源期刊(集刊类)。本刊以关注当代国外马克思主义研究的最新动态,加强国内外马克思主义研究的交流与合作,促进马克思主义研究的发展为宗旨,欢迎海内外专家学者赐稿。

2. 本刊学术性和思想性并重,倡导从哲学、社会学、史学、政治学、经济学、法学、伦理学、宗教学、人类学、心理学、美学和文艺批评等专业的角度展开对当代国外马克思主义的研究。

3. 本刊主要栏目为:研究性论文,专题论文,论坛,书评,学术动态,笔谈,访谈等。其中研究性论文一般限制在 1—2 万字,专题论文一般在限制在 1.5—3 万字,书评一般限制在 1 万字以内。

4. 本刊对于来稿的形式作如下规定:原则上只接受电子投稿;电子版稿件请用 Word 格式,正文 5 号字体;注释和引文一律采用脚注;正文之前请附上英文标题、中英文的摘要和关键词,作者简介,并注明作者联系方式。

5. 本刊采用匿名审稿方式,收稿后 3 个月内将通知作者稿件的处理意见。

6. 来稿经采用发表后,将赠刊 2 本并致薄酬。

7. 凡在本刊上发表的文字不代表本刊的观点,作者文责自负。

8. 凡在本刊上发表的文字,简繁体纸质出版权和电子版权均归复旦大学当代国外马克思主义研究中心所有,未经允许,不得转载。

9. 编辑部联系方式和来稿地址:上海市邯郸路 220 号,复旦大学光华楼西主楼 2622 室,复旦大学当代国外马克思主义研究中心,《当代国外马克思主义评论》编辑部,邮编:200433 电子信箱:marxismreview@fudan.edu.cn。