

齐泽克 汪晖等：共产主义假设与二十一世纪（选编）

2016-06-22

共产主义假设与二十一世纪

齐泽克 汪晖 海裔 鲁索

齐泽克：我在《新左翼评论》上读到有关你的《现代中国思想的兴起》的评论，对你的研究非常感兴趣。这篇评论对你的工作了做了肯定性的评价，但在末尾提了一个批评性的问题，就是你将研究的重心放在儒家而不是法家。你如何回应这个关于法家的评论？

汪晖：那篇评论中关于儒法斗争的观点也许反映了佩里·安德森的看法。法家与儒家的区分在周秦时代也许很清晰，但在宋代之后就不那么清楚了。王安石也被视为法家或变法者，但他是一个儒者。上世纪七十年代，中国发生过“评法批儒”的运动，对于熟悉那个时代中国变迁的知识分子而言，法家问题是与贵族制度、平等及专政等问题直接相关的。安德森来这里访问的时候，发表了关于霸权问题的演讲，我在评论时讲了一个故事，就与法家问题有关。二十世纪三个最伟大的左翼思想家似乎都终结在这个话题上：在中国，这是法家问题；在西方，这是马基雅维利问题。法家的思想人物如韩非子就常被视为马基雅维利，共和主义理论家珀考克就发表过有关韩非子与马基雅维利的论文，或许他也受到“评法批儒”的影响？我说的这三个左翼思想家分别是葛兰西、阿尔都塞，还有毛泽东。毛在 1973 到 1974 年，也就是他去世前两年，发起了关于儒法问题的争论，但是这个争论没有结束，问题没有解决，他就去世了。

齐泽克：所以这是一个真实的故事？我还以为是个笑话。

汪晖：这是一个真实的故事。葛兰西在完成关于马基雅维利的笔记之前就逝世了。阿尔都塞关于马基雅维利的论述也没有写完，他疯了。毛泽东那时太老了，争论尚未完成，就去世了。在“文化大革命”之后，除了将这场运动看做是一个目标明确的政治映射之外，没有人认真对待这场运动的理论意义。

齐泽克：回到开头谈及的儒家与法家问题，这里我有两个问题想问汪晖。第一，你在你的文本中一再声明，你试图复兴，重新发明——当然不是重复——儒家传统来面对今天中国的问题。你能不能给我们一些例子，因为我不知道你为什么忽视了法家？我不是为法家欢呼，但是对我来说他们做了非常重要的事情，他们制定的法律约束着我们，等等.....他们的思想也许是含混不清的，但是之前你告诉

我整个中国传统是一个很大的坐标轴。如果我误解了什么，请纠正我。

海裔：在这一点上我曾经批评过汪晖，但我想我应该表示歉意。他并没有忽视法家，只是没有简单地把法家作为一个单独整体来对立儒家。他试图从儒家内部来讨论法家，因为儒家已经成为一个如此宽泛的传统...

汪晖：对 1970 年代的毛泽东来说，从阶级斗争的视角，他确实批判儒家。毛泽东非常严厉地批判了“仁政”，认为仁政比法家的严刑峻法更糟糕。仁政是儒家传统的某种形式，其内部包含了维护等级制及其合法性的因素。在毛看来，法家代表着进步，代表着某种超越血缘贵族等级的平等主义，即便严刑峻法十分残忍，但对于反抗而言是更好的。儒家则试图平息一切，从而使等级结构永久化。这大概是他批评仁政的论点所在。历史地说，毛泽东在 1973 到 74 年间发动的儒法之争，主要集中注目于秦代以前的讨论。那时，儒家与法家处于争论当中完全不同的两派。毛认为那时法家在某种程度上更进步。关于那个时期，他的判断是对的。但迟些时候，到了汉代之后，尽管总是可以有所区分，但已经很难清晰地区别这两个传统。总体而言，儒家转变成为一个普遍性的框架。(但)一个王朝不可能没有法律的框架。像王安石，有人说他是法家。在我看来，他确实是法家，但同时也是一个儒者。所以我的观点是，不能够仅仅从哲学的角度，还必须同时从政治、法律等等方面来解释儒家。这就是为什么我并不想过度地区分这二者，因为它们被整合在了一起。如果从霸权的角度来分析，我们可以说，秦汉之后，中国政治制度的双重性，即强制性权力与礼仪性权力或意识形态权力，经由儒家的综合和转化而达到了极其发达的程度。

儒家内部也存在着辩论，既有更法家式的学者，也有更基于风俗习惯和礼仪实践的社群主义者，还有专注于内心修行的践履者。许多学者证明中国不但有礼仪体系，而且也有发达的法律体系，但这个法律体系同时又包含了礼仪实践的因素。这些实践不能单纯地在礼仪实践的范畴内解释，还应当作为一种政治的和制度性的法律形式而得到解释。我们讲到西藏与清朝的关系，满洲皇帝和 dalai 喇嘛之间的关系为何？可以用朝贡仪式实践来解释，但这一仪式实践本身同时是政治性的和具备法律效果的。这是另一种政治—法律体系。晚清之后，尤其是中华民国成立之后，所有的法律概念和法律体系都源于西方。这是一整套形式主义的法律体系。许多学者，包括中国学者，将中国传统看做一个非法律的文化传统，认为这个传统仅仅由道德支撑，是仪式、理念或者道德编织而成的。因此，借助于西方的法律观念——其实也是对西方的简化——他们在礼仪和法律之间、道德和法律等等之间建立起了一种以文化为单位的两分法。这是真正的幻象。我们必须将礼仪系统当做某种法律实践来看待。同时在这实践中，你可以看见，法律实

践是怎样在礼仪框架内得到实现的。

清代中期著名的学者戴震就是例子。他是清中期一个儒者，但也阐释了偏向法家观点的荀子的思想，并为法律进行了辩护。如果你仔细读他的文本，就会发现他为法家的辩护也来源于某种程度的儒学框架。在对法家的看法上，毛泽东受“五四”一代影响很大，他们推戴震为反儒的思想家。但是戴震对宗法礼仪的批判是在王朝政治的、儒学思想体系内部的视野中展开的。他为某种程度的妇女权利进行了辩护，但使用的范畴和框架都源自儒学。戴震并没有脱离这一框架来讨论法的问题。法是有自己的政治和文化前提的，不能被化约为一种纯粹的形式主义体系。现代学者继承了这些批判，贬抑礼仪实践与法家构成的混合物的重要性。这些观点不但是从现代的法律主义观点出发的，而且本身就是对法律形式主义的自我肯定。这就是为什么我重视法家的重要性，但我不认为可以将其从儒家传统中区分开来。

鲁索：我完全同意 1973 到 1974 年的“批儒评法”运动有其内含的理论意义，值得从新的角度进行再探索。周秦时代的儒法对立远比汉代明确，这也是真实的。然而两个学派之间仍然存在根本上的对立。当然，要确认王安石是儒家还是法家是很困难的。但是我们也应当探问，为什么对于早期的法家以及他们同时代的儒家，法和礼构成了如此激烈的对抗关系。在重新思考“批儒评法”运动时，存在着一个具体的困境。主要的问题是一个由文化大革命带到台前的历史唯物主义的认识论僵局。比如说，其中一个主要的悖论是，在历史唯物主义的概念框架内，法家代表了“新生产力”，或地主的进步阶级，同时儒家代表着“落后的生产关系”，或奴隶主。如果说法家构成了秦代一统天下的意识形态中坚，但从汉代开始，儒家却变成了整个国家的统治性意识形态。因此，到底发生了什么？是没落阶级的意识形态最终胜利了，而上升阶级却被击败了吗？从这个例子我们就不可避免地要推出，复辟主宰了中国长达两千年。简单说来，要在阶级斗争的历史以及生产力/生产关系和经济基础/上层建筑等辩证法的理论框架内为儒法斗争找寻一个适当的位置，是非常困难的。在“批儒评法”当中，毛主义者们对这一系列难题给出的回答是，无论如何，法家的政治传统持续贯穿了整个帝国的历史，并且在统治地位的儒学正统之外，为所有伟大的改革者们提供了灵感。这绝不是肤浅的意见，同时也能促进研究某些具体的历史人物，但并不能解决问题。许多讨论试图证明某一思想家是伪装成儒者的法家或相反，但这都不解决问题。无论如何，批儒评法运动未能在阶级斗争历史的话语当中创造出中国历史的图景。我们甚至可以说，它更大程度上构成了历史唯物主义的解构因素。然而，我也不是说这些问题是毫无根据的；相反，应当将这些问题作为一个有原创性的研究成果加以再思考。尽管这结果耗尽了理论思维的框架，或者我们说的好一点，试验探索了阶级基础上

的政治视野的知识边界——或更宽泛地称之为古典“知识型”。对于一个终结了某种政治文化空间的时代的探索正是文革十年的奇异处之一。对我而言，在这个意义上，文化大革命才成其为“文化”。

另外，儒法对立的问题牵涉到如何理解法与礼之间关系的问题。一种假设认为，对任意一种政府强力来说，礼都比法更为原初。无论如何，这讨论的是中国古代的状况，法家们认为“法治”是相对“礼治”的一个断裂。某种意义上，“礼”可被看做某种与巴丢所谓“国家的极度过剩”同质的东西，某种自发地反映了“国家本体论”的东西；“法”则与之相反，被视作对这一“过剩”的“限制”因素。当然对于儒者们而言，情况恰好相反。礼与仁意味着调和，法则仅仅是残酷。因此对他们而言，国家秩序应主要建立在礼的基础上。对法家则相反：礼仪无法保证真正的国家秩序。甚至法家主要的灵感来源之一《老子》也论证说，礼是无秩序的原则。法和礼之间关系的问题在中国存在长期的系谱。这一问题在 1973 年如此尖锐地再浮出水面，而且恰好是在文化大革命不再是首要政治日程之后、找寻新秩序的时刻，这是意义重大的。

齐泽克：我完全同意关于法律秩序和礼仪实践之间的联系这一点。我认为这也是斯大林政权的诸多秘密之一。一方面，它是非常粗暴的法律主义，但同时如果没有作为基础的仪式因素，你也无法理解这个政权。因此我完全同意：法律系统不能仅仅依靠自身成立。这接着就带出了我的下一个观点：你们是否同意，也许法家并没有胜利，因为就我所知，法家阐述自身的方式在结构上没有形成关于社会体的自洽理论。不能说在更深的层面上，你很邪恶，但是我们会利用你的邪恶。法家自身呈现为统治者的邪恶残酷的智慧，以及如何利用这种智慧等等。也许是出于某种简单的结构性理由，你不能从这种愤世嫉俗的、残酷的现实主义视角中发展出大众意识形态。但是无论如何，我喜欢法家的只有一件事情，这也当然应该是中国的一个问题：通过正名来达到正确。老的价值观念陈旧了，越陈旧道德秩序就越分崩离析。除开这个自动的进程外，如何回到过去、去拒绝？(在这里)我们可以使用法家；它没有看起来那么差劲。它与秩序天堂的旧观念有一点相关，构成了某种持续。你还欠着我们一个例子，说明你的儒学今天在哪里还可使用。因为你总是在思考这些问题如何能够帮助中国，所以请给一个例子。

汪晖：有好几个层次。也可以说在儒学内部有左翼和右翼。平等的话题与法家有些关系，但儒学内部也产生出了某种独特的平等观。举一个例子，关于清朝和满清帝国。清代社会内部存在着种族性的层级结构。满人最高，接下来是蒙古人和藏人，汉人位于底部。因为蒙古与满洲结盟，西藏又与蒙古结盟。汉人名义上是在底层，但也不是一定如此，就好像犹太人一样，有些(汉族)人很富有又有科名。

为了维持帝国合法性，皇帝必须论辩说，从某种平等的观点来看，族群间的差别实际上并不存在。我们有的是帝国的整体。就好比人有头有脚，没有脚人就站不起来，这是有机的区分，不是等级的区分。在这个意义上，所有人都是平等的。但现实中，状况却是真实的不平等。这是一个等级的问题。儒者们通过解读儒家经典，争辩平等的意义，论证华夷之间没有真正的差别，这个和那个群体之间也没有差别。他们争论说，从孔子的时代开始，华夷之辩就是相对的。通过相对化这一论争，他们尝试在社会斗争中提出平等的问题。这样你可以看见儒学扮演的角色：一方面，是统治合法性的来源，另一方面，又可以用于社会斗争。这是一个问题。

第二个问题是自治的问题。我们经常说“皇权不下县”，意思是说在村子或其他地方共同体中，皇帝的权力并不直接介入。皇权是在县一级之上的。事实上是否如此，学术界一直有争论。笼统地说，基层社会自治程度确实是比较高的，尤其是明代后期以后。这就是为什么在 19 世纪晚期的民族主义时期，许多文人和知识分子认为中国社会一方面是君权社会、一个统一的帝国，但另一方面，基层又存在以乡和村为中心的自治。章太炎甚至说中国基层社会是一个无政府社会。儒者中长期存在着关于亲缘关系和地方社区角色及其同国家权力关系的讨论。在这些个案中，两个层面之间存在长期协调和拉锯。戴震为法辩护的时候，他的出发点是国家法律体系，因为他发现地方共同体拥有太多权力，甚至可以在共同体内部处罚包括妇女在内的成员。如果一个女人与别人有染，宗族甚至处死妇女，而这是违反王朝法律的。在这个案例中，戴震从国家法律体系的角度来展开论证，但另一方面，国家在地方事务中滥用权力也是常有的。有些儒者认为这类事情可以由礼制来解决，而不必直接上诉国家权力或法律。在这个意义上，礼制又可以起限制国家权力介入的作用。直到现在，在中国法学界，学者们还在争论法律实践在乡村中的角色问题，或者说，礼仪、习俗与法律的关系问题。

海裔：我们学院内部的争论遵循着这样的逻辑，即礼仪、习俗等是前现代社会的遗留，已经不具有意义。也许齐泽克教授的目的是要问，如果你真的要建立一个包含了某些基础价值的儒家传统，这些基础价值到底是什么？这些价值是否能在中国社会中被复活或强行(建立)？比如说家庭的价值和教育的价值，如何处理它们与国家的关系，如何在国际关系中来处理他们？

齐泽克：我认为汪晖教授说的是，归根到底，你们是如何将国家和农民联系起来的问题。

汪晖：是的。因为市场化、现代化，所有这些秩序都改变了。但我认为即便在毛泽东时代，地方秩序也并不是由法律维系的。1990 年，我在秦岭农村地区生活了

一段时期。当地干部告诉我们的第一件事，就是对政府禁止发动任何形式的政治运动感到不安。对于他们来说，运动是处理日常生活中的问题的方式。我当时很吃惊，认为政治运动是非常落后和有问题的。但在那里呆了几个月之后，我意识到，运动是个挺有趣的东西。在基层社会，政治运动并非完全是反右派的政治运动，许多运动是来解决日常事务的。比如说，一个妇女的丈夫赌博而她无法阻止，某种运动形式就可以解决这个问题，无需诉诸法律。这是一种花费更低廉、也更贴近村社内部关系的方式。我在当地看到了各种各样的运动，植树运动，村社再组织运动，学习劳模运动.....人民通过加入运动来解决他们的问题。法律则是相对外在的、次要的东西。

鲁索：比起法律，更偏向于礼仪。这个意义上的政治运动有仪式化的因素.....

汪晖：礼仪的和政治的。我认为应该是礼仪加上政治。

海裔：你刚刚谈到了由互相熟悉的人群组成的小共同体，.....这是否意味着即便在一个陌生人的社会里，这种关系也是可以被再造的？

汪晖：毛泽东就做了那样的(尝试)，一方面是运动，另一方面是法家。

海裔：是的。

齐泽克：我感兴趣的是——也许这很奇怪——我读了一个记者关于一些社会学家们的报告，你们知道瑞士的 CERN 欧洲物理研究院，CERN 想用超级粒子对撞机创造出另一个宇宙大爆炸来。一些社会学家们做了很有趣的研究，因为那里有两千到三千名物理学家在同时工作。这些社会学家们不关心科研的内容，而是研究他们在 CERN 建立了怎样的科学共同体。他们研究科学家们怎样开展项目。这些科学家们有已经仪式化的各种会议。科学家不是孤立开来的、感到恐惧的工人们，在老板手下接受直接的指令。他们形成了与社群主义知识分子完全不同的系统，甚至有半私人的问题时，也能找到解决和帮助的人。他们的情况就跟你描述的老婆、出轨的丈夫如何打发时间等等差不多.....所以我不认为有必要仅仅停留在过去。我同意奈格里大肆赞扬的、最为后现代的新知识共同体。仪式也在这里发挥作用。它们不像法律那样运作，所以内部也产生出了接近于部落逻辑的东西。

汪晖：我认为重要的是，没有礼仪的实践，法律系统本身也不能很好运作。比如说，昨天在会议上我们谈到，延安的革命时期，共产党人执行了非常激进的婚姻法——甚至是强制执行——但是也造成了很多问题。很多结了婚的男性，说他们现在接受革命的洗礼了，婚姻应该基于爱情，所以他们想离婚，娶新的妻子。这

是一个很大的问题。然后就有了马锡五非常重要的协调解决方式。马锡五本人也参与夫妇之间的协调和解。基本上，讨论法律体系时，我们会讲法律的中立性和客观性等等。但是现在，尤其是在当今这样一个市场社会和全球化的时代里，你会发现法律有时失去了它的力量。需要某种程度上将法律体系自身政治化，然后也许法律才会有效果。就比如意大利，我们看见法官们自己组织起来，在法律框架下形成政治性的组织。如果没有这个的话，法律也会腐败得非常严重。

海裔：关于调解的传统，我认为最近这些年来又有所复兴。但是我并不像你一样乐观。我的意思是，调解程序的主导与许多道德价值和理念相关，比如说，在儒家社会或之前的共产主义社会里，那时许多礼仪实践还存在，因此协调行为可以顺利开展。但是现在，缺乏这些道德理念，缺乏共产主义的道德观念，这种协调有时也堕入了坏程序之中。如果没有宽松的程序和政策，协调也不能被很好的保护。我认为这这也是一个问题。

(摘编自 齐泽克、鲁索、海裔、汪晖：“共产主义假设与二十一世纪”，载于《区域：亚洲研究论丛》第二辑，清华大学出版社，2012 年。)