

# 无人之径：本雅明、无为与资本主义批判

吴子欣

舒翔, 何嫒译<sup>①</sup>

## 一、作为哲学研究工具的中国

批判理论中, 抽象形式的“中国”已被大量使用, 如近期某些学者对法国汉学家于连<sup>②</sup>著作的改写所示。尽管于连从未明确讨论政治经济学的历史形式或当代形式, 尽管他也招致了一些批评——由于忽视其哲学的实践意义, 将“中国”理想化为受西方影响之前的“外在”, 以及冒着风险秘密地将普遍观念, 重新挪用为一种以中国为中心的思考方式<sup>③</sup>——他对中国古典哲学某些概念的阐释, 在最近关于当代资本主义本质及其与自然和客体关系的问题讨论中, 还是起到了关键作用, 虽然这一点很少被承认。很明显, 批判理论认为自治的、自我组织的、参与式的甚至文化的语言不再能理解如电网或天气现象这种非人类“行动者”(actors)的能动性(agency)。为了回应这一危机, 例如, 本尼特<sup>④</sup>提出了“活力唯物论”(vital materialism)来扩展能动性的范围, 将这些“无人”(no one)<sup>⑤</sup>所做且影响我们社会和政治的活动类型纳入考量范围。<sup>⑥</sup>凭借她所说的势(shi)之“聚合式能动性”(congregational agency), 本尼特看到了一种“势态”(propensity)本就存在于事物的特定排列中, 而非在其任意单一要素中, 也就是说, 在一种“组合”(assemblage)中——她不仅借用了于连取自“中国传统”中势的概念, 还借用了“势态”这个术语。本尼特还抹掉了生命与物质之间“本体神学论”的区别,

<sup>①</sup> 舒翔, 男, 1996年生, 北京师范大学文学院文艺学专业2019级硕士生; 何嫒, 女, 1990年生, 北京师范大学文学院文艺学专业2019级硕士生。

<sup>②</sup> 弗朗索瓦·于连(François Jullien, 1951-)又译为余莲或朱利安, 法国当代著名汉学家及哲学家, 主要研究领域为: 西方哲学与中国思想、跨文化研究, 中文译本有《迂回与进入》《道德奠基: 孟子与启蒙哲人的对话》《圣人无意》《本质或裸体》《功效: 在中国与西方思维之间》《间距与之间》《大象无形》《势: 中国的效力观》等。——译注

<sup>③</sup> Ralph Weber, “Review of On the Universal, the Uniform, the Common and Dialogue between Cultures, François Jullien,” *Notre Dame Philosophical Reviews*, 8 (43), 2015. Available at: <https://ndpr.nd.edu/news/on-the-universal-the-uniform-the-common-and-dialogue-between-cultures/>. Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris: Éditions Allia, 2006. Takahiro Nakajima, “Review of On the Universal, the Uniform, the Common and Dialogue between Cultures, François Jullien,” *International Journal of Asian Studies*, 13 (1), 2016, pp. 95-96.

<sup>④</sup> 简·本尼特(Jane Bennett), 美国马萨诸塞大学人类学教授, 主要研究方向为政治理论、生态哲学、艺术与政治、美国政治思想、当代社会理论等, 主要著作有《活跃的物质: 物的政治生态学》《流入与流出: 与惠特曼一起写作》《梭罗的本性》《现代生活的魅力》等。——译注

<sup>⑤</sup> 在本文中, “no one”既是一个语言的游戏, 也是一个具有丰富内涵的语汇。在不同语境中, 为使语义更加明确, 译者采用了“无人”和“没有人”两种译法, 不同译法的语义虽各有侧重, 但不应忽视“no one”本身具有多重语义相互交织的深意。另外, 在与译者的通信中, 作者还提到了“no one”的一个“特例”。在荷马史诗《奥德赛》第九卷中, 奥德修斯对巨人库克普洛斯自称“无人”(No One, 希腊原文 Οὐδείς), 并用计划伤他。面对同伴们的询问, 受伤的巨人回答说, “朋友们, 无人用计谋, 不是用暴力, 杀害我。”同伴们认为既然没有人对他使用暴力, 便纷纷离去。奥德修斯最终顺利逃脱。(参见[古希腊]荷马:《荷马史诗·奥德赛》, 王焕生译, 北京: 人民文学出版社2003年版, 第164-166页。)——译注

<sup>⑥</sup> Jane Bennett, *Vibrant Matter: a political ecology of things*, Durham and London: Duke University Press, 2010, p. xix.

以便设想原材料、风暴、商品和食物在一个“政治生态”中“行动”，其“趋势”不能简单看成是人类消耗行为和其意图。<sup>①</sup>

类似地，杜弗勒芒特尔<sup>②</sup>在其著作《柔之力》(*Power of Gentleness*)的关键一章中写道，“我们必须意识到中国文化赋予过渡、无形萌发和感性生活的中心地位。”<sup>③</sup>她认为“柔”(gentleness)这种态度具有利用发生和过程的能力，伪装成多种形式，但最重要的是这一形式“在西方很少见”，<sup>④</sup>且典型地与“默化”(silent transformations)契合。在于连看来，“默化”是欧洲形而上学最难以理解的东西。在《默化》(*Les Transformations Silencieuses*)一书中，于连认为老子的“协助万物自然发生”(aider ce qui vient tout seul)，“打败了希腊人自然与技术(*phusis / technē*)的对立”——这是于连对《道德经》第64章某句的部分翻译，全句为“以辅万物自然而不敢为”，或者按照1842年斯坦尼斯拉斯·儒莲<sup>⑤</sup>所译，“为了帮助万物遵从自身本性而不敢作为”(il n'ose pas agir afin d'aider tous les êtres à suivre leur nature)<sup>⑥</sup>。在于连的解释中，协助万物的自然发生，或辅自然，指的恰恰不是取消目的性活动来恢复静态自然，而是“诱使”(inducing)或“使功效成熟”(maturing the effect)的一种“计谋”(strategy)，即利用事物的潜能来瓦解事物自身，使其无需“作为”(action)。于连写道，在孙子看来，“如果敌人精力充沛，首先使之疲倦；如果敌人给养充足，首先使之饥馑……；转化他直到失去与你对抗的能力，因此，尽管你几乎不攻击，他也会自我败亡。”<sup>⑦</sup>杜弗勒芒特尔认为，出现在象征世界和某些战争艺术中的辅助力量，即“柔”之力，比其他任何反应方式更能有效地瓦解武装，因为它加剧了“向相同变化默从的变形过程”，积累了从软弱中诞生的能量，“直到它变得无形”。<sup>⑧</sup>杜弗勒芒特尔认为，因此，“柔”会对新自由主义社会形成一种特定的威胁，它不仅“在权威上毫无立足点”<sup>⑨</sup>，而且使其执行者沉浸在万物的否定、不足和脆弱中，这些特性是当代工作和生产主义的意识形态试图摧毁的历史和认识。

本尼特和杜弗勒芒特尔都例证了一个原则，于连在其作品的政治价值方面也确认过这一原则：中国是一种“迂回”(detour)形式的“哲学研究工具”，人们能通过这种形式更好地认识自身的难题和困惑。<sup>⑩</sup>毫无疑问，他从中国旅行中搬运的概念，为思考“西方”社会、

<sup>①</sup> Ibid., pp. viii, 34-35. ——原注。本尼特的《活跃的物质》关注了除了人类具有主观能动性之外，无人类的物质一样具有能动性的问题，她反对仅以人类为中心来考虑事物，而是将无人与人的因素放在同一张网络中共同考量。她认为各种物质之间存在一种潜在的趋势，会作用于事情发展方向。此处，她借用了德勒兹的“assemblage”和于连的“shi”的概念，将不同的物质放在一个有组合关系的聚合网络中，每个物质都活跃地发挥自身的能动性，而不仅仅是按照人的意图“正常运转”，正是每个物质的能动性在整个关系中共同作用，才会形成最后的结果，这一结果可能是“正常运转”，也可能是“例外状态”，都取决于网络中的“势”会导向何种结果。——译注

<sup>②</sup> 安娜·杜弗勒芒特尔 (Anne Dufourmantelle, 1964-2017)，法国女哲学家、心理学家，主要著作有《哲学的预言性》《母性的野蛮》《性与哲学》《冒险的重要性》《柔之力》等。——译注

<sup>③</sup> Anne Dufourmantelle, *Power of Gentleness: Meditations on the Risk of Living*, trans. Katherine Payne and Vincent Sallé, New York: Fordham University Press, 2018, p. 38.

<sup>④</sup> Ibid., p. 35.

<sup>⑤</sup> 斯坦尼斯拉斯·儒莲 (Stanislas Julien, 1797-1873)，法国汉学家，1842年将《道德经》译为法语，此前还翻译了《孟子》的节选篇目。——译注

<sup>⑥</sup> François Jullien, *Les Transformations Silencieuses*, Chantiers, I. Paris: Grasset, 2009, p. 186. Laozi, *Lao Tseu Tao Te King: Le Livre de la Voie et de la Vertu par le Philosophie Lao-Tseu*, trans. Stanislas Julien, Paris: L'Imprimerie Royale, 1842.

<sup>⑦</sup> François Jullien, *Les Transformations Silencieuses*, p. 185. ——原注。于连所述出自孙膑《孙子兵法·虚实》的“故敌佚能劳之，饱能饥之，安能动之”。——译注

<sup>⑧</sup> Anne Dufourmantelle, *Power of Gentleness: Meditations on the Risk of Living*, trans. Katherine Payne and Vincent Sallé, New York: Fordham University Press, 2018, p. 19.

<sup>⑨</sup> Ibid., p. 3.

<sup>⑩</sup> Thierry Zarccone, “‘China as Philosophical Tool,’ François Jullien in conversation with Thierry Zarccone,” trans.

经济和文化秩序的可替代性方案提供了肥田沃土，尤其是对深受两次世界大战之间的历史遗留影响的西欧国家来说，这些概念更为有效。这些国家正处于 19 世纪自由主义的余温和 20 世纪大众文化的黎明之间的边界状态，这一状态持续支配着今天批判理论的概念发展。对于连来说，分界本身就是一个概念，“默化”也许能以此找到通向自身最终政治使命的路径。因此，在他的理解中，中国从不是一个纯粹非政治的抽象，他始终声明，它与古希腊和古罗马——“政治”诞生的摇篮——正相反，至少在西方影响之前，中国的官僚体系和行政结构具有独特性。然而，中国的“传统”本身就是一个新兴的、冲突的具有自身当代性的领域，人们要如何看待这一事实？于连自己也从未否认这一点，事实上他还用它锚定过其论证中的某些重要节点。举个例子：杜弗勒芒特尔所引用的“默化”定义——“随着时间的推移，它会参与到运转的势中，也能实现自我部署”——也被于连直接用来描述邓小平，“我敢说这个‘小舵手’是中国的‘默化者’：踩稳一步，再迈一步，或者正如他所说的‘摸着石头过河’，而不是提出一些规划和模型，也不会倒退为与我们唯心主义相反的经验主义。”<sup>①</sup>对于连而言，邓小平 1980 年代发起的“黑猫白猫论”（more efficient than spectacular）的改革是一种直接的、历史性的默化。这一改革涉及农民的自治、法治，尤其是农村地区的企业家精神和市场化，用于连的话来说，“通过持续过渡，中国能够彻底扭转其社会体制和经济体制，还保持政权和共产党的稳定。”<sup>②</sup>然而，这场转型实际有多平稳<sup>③</sup>，经济与政治的自由化如何相互关联或在邓小平时期及之后的几十年如何持续下去<sup>④</sup>等这些问题都存在争议，“默化”是否正确描述了于连心中的非显著性结构变化或他所理解的 1980 年代的中国市场化改革，这是可以质疑的。

“默化”概念的准抽象化（quais-abstraction）在它最初的创造和最终的适用上提出了一个更深远的问题：就思想史而言，我们如何将这一实体（entity）进行归类，这一实体从经典文本中衍生出来，作为一种哲学研究的工具，也被赋予了一种对历史进行特定的阐释的性质。实际上，人们处于一个好奇又奇怪的处境，想知道，在对邓小平时期改革政策的一片赞扬声和抽象评价中，根据二者之间的谱系关系，如何将于连所说的中国农村的企业家精神与杜弗勒芒特尔的模型联系起来，以撤除西方新自由主义自我管理的教条。再举一个例子：在《势》（*The Propensity of Things*）的“一个重要的中国原创性”（A Major Chinese Originality）这一节中，于连主张“势”——“生于布置（disposition）的潜能（potential）概念”——具有原创性和超越历史的价值。以毛泽东为例，于连写道，毛泽东也“使用这一概念来解释最适合抗日‘持久’战的策略：一种对任何情况保持‘警觉’（alertness）并自发反应的策略”。<sup>⑤</sup>在一相关脚注中，他解释道，“经历‘长征’，撤退到陕西延安；到达偏远地方后，[毛]重建武装力量，建立起第一个‘大本营’，并耐心地等待时机重获主动权（第一次在日军侵华期间，后来是在二战期间），进行反击并最终获胜。现代中国政治观察家经常以交替（alternation）

---

Jean Burrell, *Diogenes*, 50 (4), 2003, p. 20.

<sup>①</sup> François Jullien, *Les Transformations Silencieuses*, p. 187.

<sup>②</sup> François Jullien, *Les Transformations Silencieuses*, p. 187.

<sup>③</sup> Gong Haomin, “Unevenness in Contemporary China: A Critical Inquiry,” *Telos*, 151, Summer 2010, pp. 57-86.

<sup>④</sup> 对比 Huang Yasheng, *Capitalism with Chinese Characteristics: Entrepreneurship and the State*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 与 Kerstin Klein, “‘New Authoritarianism’ in China: Political Reform in the One-Party State,” *Telos*, 151, Summer 2010, pp. 30-56.

<sup>⑤</sup> François Jullien, *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China*, trans. Janet Lloyd, New York: Zone, 1995, p. 34. ——原注。此处参考卓立译介的中译本《势：中国的效力观》（北京大学出版社，2009 年）第 13 页，略作改动。——译注

的说法来解释这一处境。”<sup>①</sup>撤退与反击之间的“交替”也被于连用于后来过渡时期的修辞性政策，最好的例子就是在去毛化（de-Maoization）期间邓小平成为替罪羊而后又恢复其名声的情况，于连在别处将此描述为“谨慎地实行对伟大舵手形象（the Great Helmsman）的默化。”<sup>②</sup>简而言之，“势”作为军事修辞性策略具有超越历史的价值，而反常识的是，尽管本尼特的方案主要是反修辞性的，势也为“活力唯物主义”的自体论提供了一种概念基础。这两种政治经济分析的当代模型，一个是东方的修辞学，另一个是西方的自体论，从二者之间的差异中我们可以发现什么？在其中，共产党策略的连续性注定会与试验过程——即对基础设施与农业的自由化和去官僚化——相冲突，而活力唯物主义无法察觉这一点。

尽管西方知识分子对毛派的“持久战”战略和邓小平时期“开放”政策有一种隐性痴迷，这种痴迷主张差异事物存在概念相似性，但我接下来的目的，不是详述这一主张能进行到什么程度；也不是为了评价于连对“中国传统”的诠释是否符合中国的“实际”——这要求至少对从邓小平时期开始的农村发展史进行一番调查。准确来说，我认为，在这些碰撞的时刻中，从古代中国恢复的部分概念与中国现代性混杂信息的结合，产生了一系列新问题，这些问题在“西方”却完全是另一番景象。在当代批判理论的地缘政治学关联还未被充分探索的情况下，这些碰撞时刻在批判理论中揭露了一条概念谱系的丰富矿脉。而且，这一碰撞在思想史上并非独一无二的时刻：在早期发展中，批判理论也遭遇过中国的复合形象，主要是与一种资本主义现代性相对照，来探讨后者对官僚化与大众文化、创新性与自发性职业、物化与消费等焦虑。这种遭遇反复出现在许多人的作品中，如布洛赫、罗森茨维格、布伯、卡夫卡等等，都似乎呈现了同一原则的不同版本。于连的“默化”和“生于布置的潜能”也出自该原则，即“无为”（non-action），大体与道家相关。在《大象无形》（*The Great Image Has No Form*）中，于连认为无为是中国与西方自体论背离的一个标志，西方自体论特别关注现实化，这源于基督教救赎史的逻辑；与之相反，在中国的非神学和非自体论<sup>③</sup>思想中，无为暗含一种不“受恩”（debt）于造物主的存在状态。接下来，我将勾勒批判理论与中国的一次早期遭遇，作为对照，初步地从它的思想史和文本文献学角度，来理解批判理论将中国作为哲学研究工具的利用，如何从一开始就与资本主义的当代性批判交织在一起。

## 二、作为宗教的资本主义

这一对照包含了瓦尔特·本雅明作品中一些未被充分分析的面向，本雅明详细阐述了政治经济学批判的多个面向，他所采取的方式非常接近于连所说的非自体论。在本雅明首次思考历史、神话和国家的问题时，他创作了《作为宗教的资本主义》这一断片。在该断片的结尾处，本雅明描述了资本主义似乎使所有人都陷入的一种处境。他写道，资本主义甚至在那

<sup>①</sup> Ibid., p. 296 n. 57. ——原注。此处参考卓立译介的中译本《势：中国的效力观》第174页脚注1，略作改动。——译注

<sup>②</sup> François Jullien, *Les Transformations Silencieuses*, p. 187. 除了在《势》（*The Propensity of Things*）的脚注和《默化》一文中，于连在《迂回与进入》（*Detour and Access*）的24-27页也花了大篇幅来解释邓小平的撤职和名声的恢复。

<sup>③</sup> François Jullien, *The Great Image Has No Form, or On the Nonobject through Painting*, trans. Jane Marie Todd, Chicago and London: University of Chicago Press, 2009, pp. 7-8.

些不是有酬工作的人身上，“看到”了一个“确定无疑的共同体成员”。<sup>①</sup>本雅明认为，宗教并没有将非宗教的或有其他信仰的个人排除在外，与此类似，在这些参与生产的人和不参与生产的人之间，资本主义也没有设立“道德”分界；毕竟，其资本底线——资产负债表 (*Bilanz*)，根据盈亏“平衡表”来计算总产值和净值——本身就是宗教计算信徒的关键，信徒们以同一计算方式被救赎和处置。本雅明写道，“在完全相同意义上”，无论是赚钱的或不赚钱的受赡养者，所有个体都同样是资本主义共同体的成员，哪怕他不能或拒绝从事生产。<sup>②</sup>因此，在资本主义中，没有人既不是生产性的也不是非生产性的；没有人能逃出净生产力的计算。正如本雅明在断片的前半部分写道，债务负担会以多种方式蔓延到整个共同体，首先是它的工作周变成了“永久工期”<sup>③</sup>；第二，它的过程——它就“处于”负债的“向下扫荡”之中，并作为其中一部分，也不知道如何从中逃离；第三，它的终点是世界的全面负罪，包括世界末日的负罪，因此，彻底无望的状态——“绝望的世界处境”，上帝自身也被卷入其中——本身也正是“仍然存在的希望”，尽管几乎不可能，因为救赎的期待终将失落。<sup>④</sup>如本雅明所言：“这就是资本主义史无前例之处；宗教不再是存在的改革，而是存在的粉碎。”<sup>⑤</sup>正如“存在”不再有“改革”，这一“处境” (*Zustand*) 也“毫无出路”<sup>⑥</sup>；不参与资本主义和参与资本主义一样，“我们都无法收拢自身所在的网”。<sup>⑦</sup>

然而，本雅明认为，我们必须审视这种可能性。他对韦伯的主要观点作了如下阐释：“资本主义 (是) 一种以宗教为前提的建构”。<sup>⑧</sup>本雅明参考韦伯关于经济与宗教之间关系的著作这一事实有时被讨论，但学界似乎完全没有注意到，本雅明总结的观点不是来自韦伯在该领域最著名的研究著作《新教伦理与资本主义精神》 (*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*)<sup>⑨</sup>，而是它 1912 年的续集《儒教与道教》 (*Confucianism and Daoism*)<sup>⑩</sup>，前者致力于描述清教理性主义中的职业伦理，在后者中，韦伯第一次试图确定何者对现代工业资本主义的发展具有独一无二的意义：他认为，出现在早期现代欧洲的宗教传统必然会促进现代工业资本主义的发展。在《新教伦理》中，韦伯已经拒绝主张资本主义精神只能作为宗教改革的结果，而是坚持认为资本主义经济体系是加尔文主义道德观的意外结果。与此相反，在《儒教与道教》中，韦伯将理性的企业家资本主义 (*entrepreneurial capitalism*) 归因于某种宗教前提的精神的出现。他论证了在中国这一精神的缺乏阻止了资本主义经济的发展，尽管儒教与新教共有某些理性特点。<sup>11</sup>本雅明将宗教视为资本主义的“前提”，参考了韦伯后一著

<sup>①</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 6, eds. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-91, p. 103. 所有本雅明的翻译均为作者从德文自译。

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>③</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>④</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>⑤</sup> *Ibid.*

<sup>⑥</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>⑦</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>⑧</sup> *Ibid.*

<sup>⑨</sup> Orig. 1904-5. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, London and New York: Routledge, 1992.

<sup>⑩</sup> Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, trans. and ed. Hans H. Gerth. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1951. 英文译本将续集的标题译为“中国的宗教” (*The Religion of China*)，是该译者对韦伯观点的推测，尽管有很多不同，当与新教对比时，韦伯倾向于将儒教与道教视为一种统一的精神特质。此处译自本雅明所知的德语原版标题。

<sup>11</sup> 杰克·巴布莱特 (Jack Barbalet, 阿德莱德大学社会学院教授) 最近的著作《儒教与中国的自我》 (*Confucianism and the Chinese Self*) 详细论证了这一观点，他认为将韦伯做出这一阐释的抉择，是基于他所使用的有关中国的材料和他所熟悉的 20 世纪转向之后中国和殖民德国的政治情况。尤其可见于 Jack

作的观点，即宗教使命和资本主义道德观本应具有一致性，而且，这种道德品质是资本主义不可或缺的，它包含着一种“对上帝所昭示目的的极端专注”<sup>①</sup>，也是“对非法的、政治的、殖民的、掠夺的和垄断的资本主义的恐惧”的先决条件。<sup>②</sup>

在书中，韦伯将中国的两个主要宗教——道教与儒教——描述为本质上都源自同一神秘自然主义的冲动，以此证实自己的观点：他认为，二者都表达了同样的“巫术传统与宗族力量”<sup>③</sup>，二者一致隐藏了“无为”（*Nichtstun*）和“道”的理论——*Nichtstun* 是韦伯对“无为”的一种翻译<sup>④</sup>，意指什么都不做；“道”是指对宇宙秩序和自然方向的感知。在他对两大原则的翻译和阐释中，韦伯再现了荷兰汉学家高延<sup>⑤</sup>的观点。高延是他的主要信息来源之一，韦伯在多处引用了他《中国的宗教》（*Religion of China*）一书。<sup>⑥</sup>高延认为，尽管后来儒教与道教和国家律法的关系不同<sup>⑦</sup>——他认为儒教最终成为了正统<sup>⑧</sup>——二者最初都是同一“宇宙宗教”的分支。高延还为这个宗教发明了一个新名字——“天人合一教”（*Universism*）<sup>⑨</sup>，这也是这本书的副标题——并将其描述为“中国的合一（*one*）宗教”。此外，它与“道”同义，高延认为“道”是宇宙运行、自我引导、循环与更新的方式。也就是说，人类完全依赖一个没有彼世的宇宙，人类之“道”要在计算中尽可能地摹仿宇宙之“道”以实现幸福。<sup>⑩</sup>

举高延的一个例子，至善（*perfection*）是“虚”和“无”：通过压制欲望和激情，并“去知”，同时，以“无为”“静”“不言”达到不争，从而“不虑”，由此可以实现至善。<sup>11</sup>高延推测，由于“道”不是造成任何运动的行为，因此它是法则之于（*of*）运动本身，其法则是内在自然的，所以，“道”也被阐释为统治的原则。<sup>12</sup>信守无为也转变成了万物的自发转化，

---

Barbalet, *Confucianism and the Chinese Self: Re-examining Max Weber's China*, London: Palgrave Macmillan, 2017, pp. 29ff.

<sup>①</sup> Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, p. 247. ——原注。此处参考康乐、简惠美译介的中译本《中国的宗教：儒教与道教》（广西师范大学出版社，2010年）第324页。——译注

<sup>②</sup> *Ibid.* ——原注。此处参考康乐、简惠美译介的中译本《中国的宗教：儒教与道教》第324页，略作改动。——译注

<sup>③</sup> 这一表达来自韦伯关于印度教与佛教的一篇文章，其中，他总结了关于中国宗教这篇文章的一些重要发现。参见 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. II, Tübingen: Mohr, 1921, p. 369.

<sup>④</sup> *Ibid.*, vol. I, Tübingen: Mohr, 1920, p. 465.

<sup>⑤</sup> 高延（Jan Jakob Maria de Groot, 1854-1921），荷兰莱顿大学汉学教授，荷兰籍汉学家、进化论人类学家、欧洲最早研究中国宗教的学者、中国宗教田野研究方面的先驱者，主要著作有《中国宗教体系》《中国大乘佛教典籍》《中国之教派与宗教迫害》《中国的宗教》《中国人的宗教》等。——译注

<sup>⑥</sup> Jan Jakob Maria De Groot, *Religion in China. Universism: A Key to the Study of Taoism and Confucianism*, London: G.P. Putnam's Sons, 1912.

<sup>⑦</sup> *Ibid.*, p. 5. 在书的开始，高延回顾了汉朝期间将经典整合成政治律法的历史情况，面对亟待组织的辽阔的大一统疆域，年轻的皇帝合并了古代文学中的宗教元素形成一种新的国教（儒教），并推出一系列规则和组织原则，从此以后代代相传。

<sup>⑧</sup> 正如巴布莱特所示，儒教作为中国的官方宗教信仰，类似于一神教，与之相比其他的教义都是异端，这个观点源自耶稣会传教士的阐释。参见 Jack Barbalet, *Confucianism and the Chinese Self: Re-examining Max Weber's China*, p. 25.

<sup>⑨</sup> 高延认为中国的儒教、道教和佛教都是本土的一种原始宗教的分支，也就是所谓的“含三为一”，他将这一宗教命名为“*Universism*”，旨在解释宇宙万物运行的方式，并认为中国的所有宗教或思想的根源都来自这一原始宗教，而并非单一的儒教或道教思想。韦伯在书中也沿用了高延这一概念，因此，参考韦康乐、简惠美译介的中译本《中国的宗教：儒教与道教》的译法，将“*Universism*”译为“天人合一教”。——译注

<sup>⑩</sup> Jan Jakob Maria De Groot, *Religion in China. Universism: A Key to the Study of Taoism and Confucianism*, pp. 3-6, 11.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 68. ——原注。此处高延是在解读“人法地，地法天，天法道，道法自然”，见老子《道德经》第25章。高延认为道不是造成宇宙一切运动的原因，而是运动本身，它不是作为，而是法则，具有内在自发的规律，正如老子所说“道法自然”。——译注

或者如高延书中老子所说：“道常无为而无不为……为学日益，为道日损……以至于无为；无为而无不为。”<sup>①</sup>他认为，这种“清静无为”（quietism），甚至在儒教与道教分道扬镳之后，作为儒教的一种特性被保留下来；他还强调，实际上孔子非常欣赏无为。<sup>②</sup>它最终发展为“风水”实践。这种堪輿术和占星术的伪科学最后发展为教条，被国教收编，甚至帝王也无法制止它的扩张。<sup>③</sup>

韦伯接着高延写道：“中国‘天人合一’哲学和宇宙创成学说，将世界转变成一个巫术的乐园。每一个中国的神话故事都透露出非理性的巫术是多么受欢迎。粗野而无动机的天外之神（*dei ex machina*），穿梭于世界而无所不能；只有对路的咒术才能奈何得了它们。因此，奇迹的伦理理性绝无可能。”<sup>④</sup>对韦伯而言，中国的内在性看到了世界普遍存在一种巫术的“非理性”状态，显然消除了努力和作为的基础。鉴于“中国”不是“欧洲”，因此韦伯认为“中国”的整体具有一个特性，即个人要调整自身以适应恰好如此的世界之道的冲动，这一点甚至在由儒教维持的世俗官僚体制中也持续存在。韦伯认为，“中国的宗教”缺少一种基于神学的绝望和与宇宙之间的张力，因此，也避免了统治自然和转化自然的创造性冲动，由此他也证实了仅靠新教伦理如何促进现代资本主义企业家精神的诞生。他认为，中国宗教对传统主义的固化妨碍了一种去个人化的信用体系的发展，相反，这一体系可以在清教主义所促进的非个人的普遍信任中繁荣兴盛。总而言之，对韦伯来说，中国的宗教是一种尤其不利于理性资本主义兴起的条件。如果“资本主义（确实）是一种以宗教为前提的建构”，它的“宗教性前提”在禁欲伦理和超世俗之神的预言中一定会被找到，在西方世界，这产生了一种“自然与神灵之间，伦理要求与人类性恶之间，原罪意识与救赎需求之间，此世的行为与彼世的报偿之间，宗教义务与社会政治的现实之间的张力”。<sup>⑤</sup>

本雅明引用了韦伯关于中国的文章的修订版<sup>⑥</sup>，反而认为，资本主义不仅是“一种以宗

<sup>①</sup> Ibid., pp. 69-70. ——原注。作者从老子两章中截取了部分内容，原文为“道常无为而无不为。侯王若能守，万物将自化。”（《道德经》第 37 章）和“为学日益、为道日损、损之又损、以至于无为。无为而无不为。取天下常以无事、及其有事，不足以取天下。”（《道德经》第 48 章）——译注

<sup>②</sup> Jan Jakob Maria De Groot, *Religion in China. Universism: A Key to the Study of Taoism and Confucianism*, pp. 67, 71-72.

<sup>③</sup> Ibid., pp. 288-290.

<sup>④</sup> Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, p. 200. Jan Jakob Maria De Groot, *Religion in China. Universism: A Key to the Study of Taoism and Confucianism*, p. 63.

<sup>⑤</sup> Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, pp. 235-236. ——原注。此处参考康乐、简惠美译介的中译本《中国的宗教：儒教与道教》。——译注

<sup>⑥</sup> 《作为宗教的资本主义》断片中有一个简短的文献章节，本雅明列举了韦伯的《宗教社会学文集》（*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*）“1912-1920 年”的出版，显示是“两卷”。1920 年卷本的《宗教社会学选集》（*Collected Essays on the Sociology of Religion*）包含了修订的第二版《新教伦理》和《儒教与道教》，它们首次出现是分开连载于《社会科学和社会政策档案》（*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*）杂志（分别见于 1904 年 20 期第 1-54 页、1905 年 21 期第 1-110 页、1915 年 41 期第 30-87 页和 335-386 页）。本雅明给出的日期与《选集》第一卷的出版日期一致；他所说的“两卷”可能指的是第一卷，包含了《新教伦理》和《儒教与道教》两篇。（《选集》第二卷在 1921 年面世，包含《印度教与佛教》）第二版的《新教伦理》与第一版对比只有约 15% 的不同——韦伯自己也说过第二版“我并没有从我文章中删减、改动或削弱任何一个包含了客观事物和非常重要的句子”（参见 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, pp. 17-18n1.）——最重要的改变是在新的前言中（“Vorbemerkung”, *ibid.*, pp. 1-16），他重构自己资本主义的概念。与此同时，学者们（Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*, trans. Neil Solomon, Berkeley: University of California Press, 1989. Huang Su-Jen, “Max Weber’s The Religion of China: An Interpretation,” *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 30 (1), 1994, pp. 3-18.）都指出第一版和第二版的《儒教与道教》不同主要是由于脚注和引文的插入影响了文章长度，它们都原封不动地保留了最初的宗教观点。换句话说，本雅明也会遇到《新教伦理》和《儒教与道教》之间观点的相同分歧，这一点在他们各自的第一版中是很明显的。

教为前提的建构”，而且是“一种本质上的宗教现象”，不需要“特殊的教条体系”来支撑它的意义。<sup>①</sup>换言之，本雅明认为资本主义本身就有宗教的特征；它的存在独立于基督教的结构——此处指的是普遍意义的基督教和韦伯所定义的基督教。因此，与对中国的分析相反，韦伯认为资本主义以一种救赎宗教为前提，该宗教的特征是有一种超世俗的神灵和此世行为与彼世偿还之间的张力；而本雅明认为资本主义确切表现了这一前提，即上帝无法站在世界之外而是已被“卷入人类命运之中”，完全被“归罪”（*verschuldet / inculpated*），是为了“唤起”上帝对救赎的兴趣：从资本主义进行的普遍归罪中救赎出来。本雅明用了一个德语的常见词来描述这一救赎，因为它与救赎（*salvation*）截然不同，所以它获得了一种技术性意义，然而几乎不被察觉——因此正确地说，应该翻译为“去赎罪”（*Entsühnen / de-expiation*），与德语中有时同义使用的“赎罪”（*Sühne / expiation*）一词正相反。<sup>②</sup>对本雅明而言，这种崇拜归罪而非赎罪，其目的是完全消除归罪。因此，救赎（*salvation*），更准确地说是去赎罪（*de-expiation*），也许只能被“期待”出现在绝望的地平线，这一绝望已经“蔓延”到“世界处境”之中——因为依然还有所谓的希望，也就是，直到被“宗教体系”定义的“世界处境”支撑的归罪—赎罪的互动被完全“去赎罪”，它才会实现。

然而这种“世界处境”却是资本主义：本雅明认为，资本主义并不是特定的制度和宗教因素的综合结果，而是代表了基督教本身发展过程中的一个阶段——寄生于基督教，且诞生于基督教，不仅体现在加尔文主义中，而且体现在其他形式的基督教中。<sup>③</sup>根据本雅明的观点，在这一发展过程中，资本主义的特征，尤其是它普遍的与非个人的信用体系和企业的理性化，在这一处境中已经产生，而韦伯认为资本主义无法诞生于这一处境。这也就产生了本雅明与韦伯之间最重要的分歧：对本雅明而言，支撑政治经济的神话结构不仅仅可用于区分欧洲和非欧洲的“理想类型”<sup>④</sup>，其自身也会发生历史性转变。事实上，只有如此，它才能解释本雅明的观点——没有职业的非生产性个人也能参与资本主义，无人能逃出净生产力的计算。出于同样原因，非参与的个人保持了他们其他信仰的一面；在“当代资产阶级”“视界”之上<sup>⑤</sup>，也就是说，起初，非参与的个人的非生产性就与无法产生资本主义的无为（*non-activity*）正相反。在他们“原始异教信仰”<sup>⑥</sup>中，人与世界恰好如此的方式同化；无人会和一个作为创造性行为的结果的宇宙同化。这一无人之为（*the action of this no one*）既不是生产性的也不是非生产性的，因此，会我们从无法立足的地方发生，而净生产力之网可能从此处被收拢。

### 三、无人之为

本雅明对无人之为（*no one' action*）的效力当然有所了解，实际上，他很早就接触过这

---

<sup>①</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 100.

<sup>②</sup> *Ibid.*, pp. 100-101.

<sup>③</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>④</sup> 韦伯第一次将现代理性资本主义概念化为“理想类型”——根据这一概念，可以认为本土元素有助于本土资本主义的诞生创造最佳条件——基于他在《儒教与道教》中对中国制度的分析和及其与早期现代欧洲新教的对比。

<sup>⑤</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 103.

<sup>⑥</sup> *Ibid.*



种相对于新教伦理而言的“原始异教信仰”<sup>①</sup>。本雅明在学生时代曾是德国自由学生运动<sup>②</sup>的成员，显然在学校改革者与教育家维内肯<sup>③</sup>的推荐下，研究过《清流传：中国的牛津运动》<sup>④</sup>一书。该文集由出生在马来西亚的中国官员辜鸿铭所著，于1911年（辛亥革命之年）在德国出版<sup>⑤</sup>。辜鸿铭拥护清王朝，他认为中国陷入了文化危机，这一危机产生的原因在于中国失去了满族的高贵品质，且受到本雅明所说的“犬儒主义的欧洲工业精神”的“侵犯”<sup>⑥</sup>。通过同情地类比纽曼领导的反自由牛津运动<sup>⑦</sup>与清流党领导的反抗“现代欧洲进步思想”的（失败的）保守政治运动，辜鸿铭在王朝贵族阶级身上发现了复兴反抗运动和拯救“文化”的潜力，或按本雅明的解释，他们能从“混乱时代”中拯救文化。<sup>⑧</sup>在1912年给朋友路德维希·施特劳斯的一封信中，本雅明论及此书并写道，辜鸿铭所描述的复兴运动与自由学生运动的教学纲领颇为相似，后者为威廉德国“真正的、现存的文化”提供了“有意识的庇护”——同时他也承认“对中国政治一无所知”<sup>⑨</sup>。

辜鸿铭在本雅明的著作中留下了重要痕迹：他坚信东方和西方都存在内部分歧的趋势，包括衰退的趋势，这暗示两种传统之间存在某种共识，相比文明冲突模型所充分解释的，这一共识更为深刻。<sup>⑩</sup>事实上，辜鸿铭在欧洲颇受欢迎——并且他的思想似乎吸引了维内肯和自由学生运动追随者的原因之一——很可能是因为他的这一观点，即功利主义和金融资本主义的利益将欧洲与中国腐蚀之后，自由主义在19世纪被重新阐释，最终导致了西方的帝国主义和中国的“西化”。<sup>11</sup>按照辜鸿铭的看法，金融资本主义的利益将工业化的中产阶级提升

<sup>①</sup> Ibid.

<sup>②</sup> 德国自由学生运动（the German Free Student movement）属于20世纪初德国青年运动的组成部分，是当时学生要求自由和自治的运动。本雅明在弗莱堡大学求学时，曾把大量时间投入到运动中，并在维内肯的指示下，一度成为弗莱堡大学“自由学生运动”的领导人。本雅明认为，自由学生运动不仅要求学校改革，更要建立一种青年文化。参见刘北成：《本雅明思想肖像》，上海：上海人民出版社1998年版，第16-17页。——译注

<sup>③</sup> 古斯塔夫·维内肯（Gustav Wyneken, 1875-1964），德国教育改革者、自由思想家、德国青年运动领导人之一，他在教育与青年问题上的观念与实践都很有影响力。——译注

<sup>④</sup> 该书原作为英文，题为《中国牛津运动的故事》（*The Story of a Chinese Oxford Movement*），于1909年出版，其中译本为《清流传：中国的牛津运动》，德译本为《为中国反对欧洲观念而辩护》（*Chinas Verteidigung gegen europäischen Ideen*）。作者提及此书时使用的是德译本的英译标题 *China's Defence against European Ideas*。——译注

<sup>⑤</sup> Gu Hongming, *Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen: Kritische Aufsätze*, trans. Richard Wilhelm, ed. Alfons Paquet, Jena: Eugen Diederichs, 1911.

<sup>⑥</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. 1, eds. Christoph Gödde and Henri Lonitz, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995-2000, p. 77. Gotelind Müller, “Gu Hongming (1857-1928) und Chinas Verteidigung gegen das Abendland,” *Orientierungen: Zeitschrift für Kultur Asiens* 18 (1), 2006, p. 7.

<sup>⑦</sup> 牛津运动（Oxford Movement）是19世纪30至40年代由纽曼（John Henry Newman）、弗劳德（Richard Hurrell Froude）等人领导的英国国教内部的宗教运动，发源于牛津大学，其宗旨是抵抗教会的新教倾向，复兴天主教传统，又称书册运动。——译注

<sup>⑧</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. 1, pp. 77-78. Gu Hongming, *Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen: Kritische Aufsätze*, pp. 30-34, 108.

<sup>⑨</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. 1, p. 77.

<sup>⑩</sup> Gu Hongming, *Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen: Kritische Aufsätze*, pp. 6, 22-27. 直到前不久，对辜鸿铭的阐释还倾向于将其视为文明“冲突”论的支持者。对这种阐释的总结和驳斥参见 Gotelind Müller, “Gu Hongming (1857-1928) und Chinas Verteidigung gegen das Abendland,” pp. 2-4.

<sup>11</sup> Gu Hongming, *Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen: Kritische Aufsätze*, p. 14. 正如米勒（Müller）等人注意到的，辜鸿铭在欧洲、尤其在德国受到热烈欢迎，他对伪自由主义和唯物主义的批判吸引了那些对现代化方案感到厌烦的写作者和思想者。这与他在中国的接受情况形成鲜明对比，在中国，辜鸿铭被视为传统象征、习俗与价值的古怪且反动的辩护人，而这些东西在1911年前后正与清王朝一起被推翻。参见 Gotelind Müller, “Gu Hongming (1857-1928) und Chinas Verteidigung gegen das Abendland,” p. 9. Alison M. Groppe, “Gu Hongming’s Journey from British Malaya, via Europe, to China and the Confucian Classics,” in Ken Seigneurie (ed.), *A Companion to World Literature*, Vol. 4, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2019, p. 2.

为唯物主义与激进主义的先行者，这对欧洲和中国造成了同样的伤害<sup>①</sup>。就中国而言，解决办法在于回归传统<sup>②</sup>。他所说的传统不仅指衰退前满清“旧”文化的高贵品质；传统更重要的是指孔教，他在《清流传》以及许多流行的儒家经典译著中力图宣扬孔教的价值观<sup>③</sup>。辜鸿铭认为，孔教表达的价值与西方以现代性之名所抛弃的价值相似，与受工作、便利和无节制消费驱使的阶级所拥护的价值完全相反。作为现代化的西方和西化中的中国的解药，儒家经典思想被辜鸿铭视为修复价值观的资源，在他看来，西方最后一次明确表达这一价值观的人是歌德、卡莱尔、阿诺德与爱默生。在一个脚注中，辜鸿铭比较了同时代中国文人的“粗鄙”（*crude*）心态与“有教养的、文明的”阶层的心态，他认为后者只追求自己的安逸和奢侈；他还直接对比了孔子和爱默生，并引用爱默生的话说，坚持以另一种方式生活，即心怀“公益”而严格克己，这也算是“一种苦行”。<sup>④</sup>

辜鸿铭的名字没有在本雅明的其他作品中出现过，但他的思想为本雅明所熟知，尤其是关于西方陷入了抵抗衰退的内部斗争，作为解决办法的“苦行”可能在中国思想中找回的观点。在首次接触辜鸿铭作品的两年后，本雅明写了一段题记作为回应，包含在未完成的随笔《青春的形而上学》中<sup>⑤</sup>。该题记并非出自孔子，而是出自卫礼贤所译的《道德经》第 80 章。卫礼贤是德国传教士和汉学家，他还翻译过辜鸿铭的作品<sup>⑥</sup>。题记在“日记”这一章的开头，摘录如下：“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。”卫礼贤给《道德经》第 80 章加了“自力更生”（*Self-Reliance*）的标题，这段韵文<sup>⑦</sup>开篇建议统治者如何管理百姓使其不必迁至“邻国”：“小国寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙；虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘美食，美其服，安其居，乐其俗。”

在卫礼贤的译文中，通过确保百姓不为——不使用可以提高效率的工具，不使用“绳结”以外的标记——统治者稳获幸福。就百姓而言，“无人”远游或追求冲突；“无人”背井离乡，身死异处。统治者以“小国寡民”实现统治，也就是说，通过计算人们不为之事，所有人都“不为”，最终“无人”为之。德译本对“无为”概念的重新阐释令人震惊。如上文所述，韦伯认为这一概念是指一种清静无为（*quietistic*）的原则，服从于不变的、神秘的自然秩序。相比之下，卫礼贤对《道德经》第 80 章的翻译将“无为”改写为一种追求幸福的策略；通过有意避免使用器具、（自我）增强、施加武力甚至扩张行为本身，人们获得满足。然而无为并不排斥世界；世界近在眼前，可以“相望”（*in Sehweite*）。此处无为被描述为通向这一世界的路径：这个世界激烈地批判占有与争夺的所有手段，因此它美丽、安宁和幸福。在这一道家至善（*Daoist perfection*）的愿景中，最根本的是与无计划和无目的的世界融为一体。

在这段题记后，本雅明做了进一步阐释。他首先再现了统治者的计算，将国土大小和范

<sup>①</sup> Gu Hongming, *Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen: Kritische Aufsätze*, p. 44.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>③</sup> Alison M. Groppe, “Gu Hongming’s Journey from British Malaya, via Europe, to China and the Confucian Classics”.

<sup>④</sup> Gu Hongming, *Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen: Kritische Aufsätze*, p. 36. 在《清流传》中，辜鸿铭用孔子的话来评论西方现代性，引用西方作者阐述他对同时期中国的观察。如格罗佩详细论述的，辜鸿铭时常穿插一些对欧洲和美国作者的引文翻译，以此说明歌德、孔子、卡莱尔与爱默生等人共享一个价值体系。参见 Alison M. Groppe, “Gu Hongming’s Journey from British Malaya, via Europe, to China and the Confucian Classics,” pp. 4-5.

<sup>⑤</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 91-104.

<sup>⑥</sup> Laozi, *Tao Te King: das Buch des Alten vom Sinn und Leben*, trans. Richard Wilhelm, Jena: Eugen Diederichs, 1911.

<sup>⑦</sup> 卫礼贤将《道德经》第 80 章译成韵文。——译注

围缩小至一人——“我”，也就是说，本雅明将“青春”的绝望归咎于“我”。“青春”已经失去了“使[其]旋律膨胀的媒介”，沦为“日历时间、钟表时间和股票交易时间”：简言之，“青春”沦为从未充分活过的“生命”（a “life” lived inadequately），它是时间的囚徒，“其未来的伟大本该在充盈的沉默中酝酿成熟”，但时间中的“充盈沉默”已被耗尽。日常的事件、巧合和义务使“我”筋疲力尽，“我”失去了“充满千重机会的青春不朽时光”，只剩下连续前进的每日每秒。为了回应青春的“绝望”处境，本雅明提出一个激进的建议：如此绝望之人应该俯视他们从中走出的“当下”，“最终，缓慢地、救赎般地失去他们的理解力”。正是出于“遗忘”，才诞生了“日记”。千重机遇的时间与酝酿成熟的时间都输给了占有与争夺的空虚，为此本雅明提出，青年应该写日记，这一行为将把所有“未充分活过的”，在“使其完成” [Vollendetes] 的意义上，“转化”成“完美的”和“完整的”。<sup>①</sup>

在这一点上，本雅明可以说与卫礼贤和辜鸿铭都相去甚远。辜鸿铭建议回归传统以解救现代中产阶级的“伪自由主义”。相反，本雅明将写日记视为“一种解放行动，其胜利是隐秘而无限的”，因为它将在生命的“完美”中发现一种“从未活过的生命” [eines nie gelebten Lebens]。日记是一本“深邃的、从未活过的生命之书”，“生命中所有未充分活过的都转化成完美—完整的”。日记叙述了欲望、意愿、权欲与懒惰消耗自我的种种方式，叙述了“日历时间、钟表时间和股票交易时间”统治下其他自我消耗的所有方式，此时，另一个“我”焕然一新、完好无损地全然显现，因为准确来说，只有无人（no one）不曾在“日历时间、钟表时间和股票交易时间”中消耗自我。<sup>②</sup>本雅明用“间距”（*Abstände* / interval-distances）描述无人的“完美”，“我”“跳入”间距之中，一头扎进始终压迫“我”的东西：“纯粹时间”的间隔，它绝不是理想形式也不是追求进步发展的工具，它通过照亮时间来“悬置”“我”，从而确保“没有什么能降临”在“我”身上。“间距”同时保持、强化与释放无人的“完美”，将未充分活过的生命转化成尚未出现的生命。

因此，本雅明的“间距”促使我们关注卫礼贤所主张的“相望”中可见的最小世界，并将这一主张转化为一种更为严苛的“苦行”以解救资本主义当代性：“相望”使世界近在眼前，并不可避免地和无目的和无计划的世界，保持最低限度或几乎不可能的完美同化；而“间距”在完美中远离世界和事物，其结果是无“我”作为、无物在时间耗尽、“完美的”“自我”与万物“在聚合中”（*versammelt* / in assembly）共存。因此，间距将不充分的生命转化成从未活过的生命，间距的“完美”表达了这样一种状态：“我”能产生“力量”（*Kraft*）“降临事物”（*befall things*），而不是让事物降临在“我”身上（*have them befall it*），由此“我”“误认了自己的命运”。<sup>③</sup>辜鸿铭曾断言每一种文明都包含了终结的内在法则。本雅明将这一法则转变成无为原则，它重新配置时间本身的进程，并在这一进程中，重新配置生命的目的地。

## 四、友善

在早期的《青春的形而上学》中，本雅明将无为视作对命运的误认，该理论开启了他随

<sup>①</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 97.

<sup>②</sup> Ibid.

<sup>③</sup> Ibid., p. 98.

后对“无人之为”这一更大问题的诸种研究。在第一个例子里，人们因世俗社会序列彼此关联，绑在同一条互联的债务与命运链条中；无为理论表明，该序列根本无法把握任何本质上的“善”（good）。本雅明 1921 年写的《暴力批判》一文尤其明确地表达了这一观点，他再次提到，一种“从未活过的生命”可能具有“误认命运”的“力量”。在该文快结尾处，本雅明举了一个有关暴力的例子，其中，罪行没有被救赎，相反，归罪[Verschuldung]与赎罪的整个装置都被取消了：这是一种与“纯粹自然生命”（mere natural life）有关的“纯粹神圣暴力”（pure divine violence）。正如上帝对可拉<sup>①</sup>及其同谋的“打击”所展示的，“纯粹神圣暴力”毫无征兆地将罪行“去赎罪”，但同时也让可拉的孩子继续生活下去。<sup>②</sup>“神话暴力”（mythic violence）则与之相反，它首先让纯粹自然生命负罪，然后又为其赎罪，以此“释放合法暴力”<sup>③</sup>。如尼俄伯<sup>④</sup>的例子所示，尼俄伯诅咒了诸神，于是她的孩子们都被杀死了，此后她变成了“一个永恒沉默的负罪者”<sup>⑤</sup>，其罪标志着人类与诸神之间的边界：尼俄伯的哀悼成为立法的永久标记，以法之名，永恒的负罪生命诞生了。然而，通过“消除”立法并由此彻底“消除”合法暴力，神圣暴力能够实现“去赎罪”。<sup>⑥</sup>从此，对生命的审判视情况而定；“不可杀人”的诫条也不再具有合法基础——这一诫条曾渗透进“生者的灵魂”，并把生命“归罪”为可牺牲的生命。<sup>⑦</sup>本雅明认为，只要有负债的（indebted）生命，就不可能有正义。因此，我们必须舍弃这种观念，即我们与尘世、与彼此之间的关系必须建立在债务—罪行之上；不取消债务，自然生命就没有正义；没有债务正义（debt justice），就没有自然正义。

本雅明追问，何处可以思考生命的不可牺牲性？他回答，只有在“人的非存在（non-being）”被认为“比正义之人的尚未存在（not-yet-being）更可怕”的地方；“人的非存在”是指为灵魂之故，将人化约为纯粹的、可牺牲的生命。<sup>⑧</sup>然而，本雅明认为，我们必须在这里寻找：此处，西方世界“在宇宙论的神秘难解中丢失了的”东西<sup>⑨</sup>被保留下来，不再被“生命神圣不可侵犯的教条”所取代，这一教条是“衰弱的西方传统的最后畸变”，它规定了纯粹自然生命因神圣而负罪。<sup>⑩</sup>正如本雅明后来在《作为宗教的资本主义》的断片中所回忆的，这个地方正是深陷归罪之网与净生产力之网的人所无法立足之处。1920 年代后期到 1930 年代，本雅明从“对命运的误认”角度频繁回顾不可牺牲的生命这一问题，即从不生活在创造中的生命的问题，有一点值得特别关注。1926 年发表的短文《儿童书籍世界一瞥》讨论了人的身体与颜色之间的关系，本雅明重述了他在 1920 至 21 年间首次提出的某些观点：身体无法产生颜色，只能在纯粹接受性的层面与之发生关联。<sup>11</sup>他参考了汉学家奥古斯特·费兹曼

<sup>①</sup> 可拉（Korah）是《旧约》中的人物，他联合众人反叛摩西，被裂开的大地所吞噬，参见《旧约·民数记》第 16 章。——译注

<sup>②</sup> Ibid., p. 199.

<sup>③</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 199.

<sup>④</sup> 尼俄伯（Niobe）是古希腊神话中的女王，根据《伊利亚特》所载，尼俄伯因育有六子六女而在仅有一子一女的女神特托面前炫耀，激怒了特托，特托派其子阿波罗杀死尼俄伯的儿子们，派其女阿尔忒弥斯杀死尼俄伯的女儿们，尼俄伯悲痛不已化为哭泣石（weeping rock）。——译注

<sup>⑤</sup> Ibid., p. 197.

<sup>⑥</sup> Ibid., p. 199.

<sup>⑦</sup> Ibid., p. 200.

<sup>⑧</sup> Ibid., p. 201.

<sup>⑨</sup> 作者没有明说这个“东西”（something）是什么，在本雅明的原文里它指的是圣人（den Heiligen）。本雅明在讨论“生命的神圣性”问题时，谈到“生命神圣不可侵犯的教条”取代了“圣人”，导致生命本身成为负罪者。——译注

<sup>⑩</sup> Ibid., p. 202.

<sup>11</sup> Ibid., vol. 4, p. 609. 这些短文属于一组有关幻想、颜色与现象学的断片集，参见 Ibid., vol. 6, p. 123.

的观点，根据中国古代绘画理论，动词“画”与“挂”是同义词<sup>①</sup>。由此，本雅明注意到，在事物（颜色）的使用上存在同样的暧昧，即我们并非作为创造者与事物发生关联，也就是说，同样的暧昧存在于使用与使用过程中主体的“去创造”（decreation）之间，也存在于德语动词短语 *die Farben anlegen* 中，其意为着色，或从字面上说，“涂抹”颜色。“在这一色彩飘扬而又不稠密的世界里，移步换景，”本雅明继续写道，在绘画中，“孩子成为参与者”。<sup>②</sup>因此，绘画取消了我们的主体身份，正如使用“去创造”（decreates）了使用者：在孩子与绘画的相遇中，事物不仅没有从书页中“走出来”会见“画画的”孩子，相反，“看画的”[*im Schauen*]孩子被吸收进书页里，变成“一朵云，被图像世界的色彩光泽所浸透。”<sup>③</sup>对本雅明而言，儿童书籍唤起了他早期对“道家至善艺术”[*des Vollendeteten*]的热爱：他写道，坐在绘本面前，孩子“掌控[书页]表面的幻觉之墙，在彩色的肌理与明亮的隔页之间穿行，进入上演童话的舞台。”<sup>④</sup>“道家至善艺术”需与事物的无计划秩序保持契合，也就是说，要在纯粹接受性的层面上，与道保持非生产的、无为的（non-active）契合。在颜色的例子中，人的身体没有遭遇事物，身体并没有消费图片导致事物作为客体“降临”身体；相反，身体“参加”了一场“移步换景”的“化装舞会”。<sup>⑤</sup>在这个空间里，没有物化，没有主客辩证法的再强化；相反，在去主体化（desubjectivating）与去客体化（deobjectivating）的过程中，主客体的对立消融了。“观看”规劝我们不仅要把使用的中断（the interruption of use）当作人类自主性边缘的不和谐音，还要将其视为所有使用的基准线。这意味着，与其拓宽消费的范围以囊括更多不同种类的使用者，不如为所有不服从消费要求的行为留出一些空间，也为那些不参与或不能参与消费的人们留出一些空间，他们就像本雅明图书世界中的孩子们一样。如本雅明所言，在思考所有使用问题时，我们应该将非消费（non-consumption）视为起点而非反常，这同时也暗示我们，应该“参与”到资源可变性（transformability）的构想中，即把资源从商品形式转化成不再受人利用（exploit）的形式。

几年后，本雅明将这一无为之举命名为“友善”（friendliness）。在1939年对布莱希特诗歌的评论中，本雅明最后评述的是一首关于老子“传说”的诗歌，他特别提到，正是在关令的强求下，老子在出关前恰好留下了他的“智慧”。《道德经》不是老子“生产”的，而是从老子身上“扯下来的”[*entreißen*]；出于幸运的盘问，尤其是出于“友善”，“道家至善艺术”的文本基础恰好流传于后世。<sup>⑥</sup>然而，本雅明所说的“友善”与亲密、热诚甚至邻近都不相关。“友善”的效力在于它仅仅将自己分与那些有资格的人。<sup>⑦</sup>它并不忙于小事，相反，它成就最伟大的事物，就好像它们是小事一样。最重要的是，“友善”并不消除人们之间的“间距”，而是使其“充满活力”。为了建立非邻近（non-proximity）的关系，间距扩大了：本雅明写道，布莱希特诗中的老子“为”（for）看门人而非“用”（with）看门人做了件了不起的事；类似地，老子并未亲自交付81章《道德经》，而是让他的书童转交。<sup>⑧</sup>因此，“间距”强

<sup>①</sup> August Pfizmaier, “Kunstfertigkeiten und Künste der alten Chinesen,” in *Sitzungsbericht der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaft*, vol. 69, issue 2. Vienna: Karl Gerold’s Sohn, 1871, p. 164.

<sup>②</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 4, p. 609.

<sup>③</sup> Ibid.

<sup>④</sup> Ibid.

<sup>⑤</sup> Ibid.

<sup>⑥</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 570.

<sup>⑦</sup> Ibid.

<sup>⑧</sup> Ibid., p. 571.

化了存在物的完美：“一位中国古代哲人曾说过，古代圣贤生活在最血腥、最黑暗的时代，但他们却是人们所见过的最友善、最愉悦的人。”<sup>①</sup>事实上，本雅明在提到布莱希特的另一首诗《世界的友善》（“Von der Freundlichkeit der Welt”）时曾写道，世界正好向我们展现了三种“友善”——出生时母亲关爱的襁褓、童年时父亲伸出的援手以及下葬时人们抛洒的黄土。如此“完美”之人除了“愉悦”（cheerfulness）之外哪还有别的性情呢？

因此，“友善”显现为“愉悦”，我们必须深入思考“愉悦”，将其视作“人性最低纲领”（the minimal program of humanity）。<sup>②</sup>本雅明在布莱希特关于老子的诗歌中找到了对它的阐述：“你知道，坚硬的东西终会屈服”（Du verstehst, das Harte unterliegt）。在这首诗诞生之初，这句话听起来像是承诺，但“在今天”它包含了一种“教导”：出于愉悦的行动最低纲领。“教导”就在这两行诗中：“柔软的水在运动中/会随着时间的推移穿透坚硬的石头”<sup>③</sup>。它改写了《道德经》中有关性情、潜能与无为之为（the action of non-action）的关键语句：“柔之胜刚，弱之胜强，天下莫不知，莫能行”<sup>④</sup>。

卫礼贤在两句事实陈述中阐明了水之道（the way of water），而布莱希特则悄悄地把动词“战胜”（besiegen / defeat）从现在时变成了将来时——“柔之胜（defeats）刚”变成了“柔软的水在时间中会穿透（will defeat）坚硬的石头”——这就使得愉悦性情有可能从承诺变成纲领、由默从变成行动。在创造“最低纲领”这一术语时，本雅明必然会想到与之鲜明对立的另一个“不容置疑的最低纲领”，也就是他在《暴力批判》中提及的“绝对律令”（categorical imperative）：“任何时候都要把自己和别人的人性当作目的而非手段来使用。”<sup>⑤</sup>在本雅明看来，这个“最低纲领”根本无法对合法暴力进行有效批判，因为它将合法暴力最大化，使其覆盖整个世界：“因为实在法（positive law）……将明确声称，承认和促进每个个体的人性利益。它在对命定秩序（fateful order）的再现和维护中看到了这一利益”<sup>⑥</sup>，在其不确定性中<sup>⑦</sup>，它威胁要将一切卷入“人性”的轨道，使“所有”活着和死去的生命负罪。相反，布莱希特的“最低纲领”提出把愉悦作为“命定秩序”的解药；它的“道”是逃离“世界绝望处境”<sup>⑧</sup>的出口，也是拯救资本主义当代性的路径。道以强化“完美”的方式实现，而“完美”从不执著于终结它在尘世的过渡，它容许我们在秩序消失与转化中，思考一种曾经无形式（without form）或不存在（without being）的秩序。本雅明写道：“唯物辩证主义者会因此思考被压迫的问题[Sache]。（这个问题，在统治者看来毫不起眼，但对被压迫者来说却是

<sup>①</sup> Ibid.

<sup>②</sup> Ibid., p. 572.

<sup>③</sup> 布莱希特的德文原文为：Daß das weiche Wasser in Bewegung / Mit der Zeit den mächtigen Stein besiegt （引自 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 572）。作者的英文译文为：That soft water in movement / defeats with time the powerful stone。——译注

<sup>④</sup> 卫礼贤的德文译文为：Daß Schwaches das Starke besiegt / und Weiches das Harte besiegt, / weiß jedermann auf Erden, / aber niemand vermag danach zu handeln. （引自 Laozi, *Tao Te King: das Buch des Alten vom Sinn und Leben Laozi*, §78）。作者的英文译文为 That the weak defeats the strong / And the soft defeats the hard / Is known by everyone on earth, but no one has the capacity to act accordingly。——译注

<sup>⑤</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 187.

<sup>⑥</sup> Ibid.

<sup>⑦</sup> 实证法主张保护法律的根基，作为护法暴力，它具有强大的威胁力。本雅明区分了“威胁”（Drohung / threat）与“威慑”（Abschreckung / deterrent），自由主义者所说的威慑具有确定性，这一确定性在本质上与威胁完全对立，且不受法律掌控。法律的威胁则是不确定的，它比威慑更具威胁力。（参见 Walter Benjamin, “Critique of Violence”, in *Selected Writings*, Volume 1, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002, pp. 241-242.）——译注

<sup>⑧</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 601.

清醒严肃的，相对其结果而言，则是无穷无尽—不可战胜的[*unversieglich*]。)”<sup>①</sup>

“友善”之所以成为“人性最低纲领”，在于它把“无人”从“能行”<sup>②</sup>的“能力”与要求中解放出来：在顺从事物之无常与流变的地方，水的柔软战胜了坚硬，所有负债（owed）的事物都容易被误认，事实上，注定会被误认。本雅明从“最低纲领”中得出的有关“当下”的任何其他思想，他都没有明说，尤其是有关当下的政治经济学的内容。然而他说，“友善”使人们之间的“间距”“充满活力”：在间距中，人们可能“降临”在他人身上，但是无人承认彼此之间的债务，无人生活在我们身处其中的网络之外。

吴子欣 (Julia Ng), 女, 伦敦大学金史密斯学院 (Goldsmiths, University of London) 英语与比较文学系讲师, 哲学与批判思想研究中心联合主任, 与 Peter Fenves 合编《魏尔纳·哈马歇: 论荷尔德林的两部研究》( *Two Studies of Friedrich Hölderlin*, 2020) 与《暴力批判: 评注版》( *Toward the Critique of Violence: A Critical Edition*, 2021)。

---

<sup>①</sup> Ibid., vol. 2, p. 572.

<sup>②</sup> “能行”即“柔之胜刚，弱之胜强，天下莫不知，莫能行”中的“能行”。——译注