

[国际学术丛刊]

差異

Difference

金惠敏 / 主编

第7辑

河南大学出版社



图书在版编目(CIP)数据

差异·第7辑/金惠敏主编. — 郑州: 河南大学出版社, 2013. 1

ISBN 978-7-5649-1128-7

I. ①差… II. ①金… III. ①社会科学-丛刊
IV. ①C55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 017601 号

责任编辑 纪庆芳

责任校对 樊 柯

整体设计 马 龙

出 版 河南大学出版社

地址: 郑州市郑东新区商务外环中华大厦 2401 号 邮编: 450046

电话: 0371-86059701(营销部) 网址: www.hupress.com

经 销 河南大学出版社

排 版 郑州市今日文教印制有限公司

印 刷 郑州市今日文教印制有限公司

版 次 2013 年 3 月第 1 版 印 次 2013 年 3 月第 1 次印刷

开 本 787mm×1092mm 1/16 印 张 19.25

字 数 399 千字 定 价 38.00 元

(本书如有印装质量问题请与河南大学出版社营销部联系调换)

目 录

专题研究

财产作为再现

——对老子财产观的一个后结构主义阅读

..... 金惠敏(1)

趣味的历史

——对中国古代审美意识历史演变的一种考察

..... 李春青(23)

雷蒙德·威廉斯的文化生产论 樊 柯(64)

麦克卢汉与媒介生态学

..... 兰斯·斯特拉特(胡菊兰 译)(72)

霍加特研究小辑

本栏译审按语 许德金(96)

理查德·霍加特对文化研究的用途

..... 迈克·柏雷(贾海波 陈丽佳 王凯娜 译)(97)

抵制与说服:工人阶级知识分子?《识字的用途》中的少数知识分子

..... 克里斯·戈尔迪(贺秀明 等译)(109)

反抗与劝导:理查德·霍加特和工人阶级小说

..... 杰克·温德尔(贺秀明 薛倩 相传菊 等译)(120)

再议瑞士工人阶级文化:霍加特式社会学的贡献和局限

..... 克里斯托弗·德莱(王磊 薛倩 译)(131)

通过集群理论反思霍加特、文化与身份

..... 考斯塔斯·马龙尼提斯(吴一栋 杨广敏 译)(143)

对工人阶级老年女性当代食物选择的理解

——霍加特《识字的用途》的持续相关性

…………… 斯苔拉·M. 维尔施(高洁 安阳 译)(152)

名家论布迪厄小辑

众声喧哗中的布迪厄

——本栏主持人引语…………… 朱国华(166)

社会文化再生产理论……………

…………… 让-克劳德·帕瑟龙(尹晶 译)(171)

阶级分层和文化消费

——皮埃尔·布迪厄著作中的几个主题

…………… 格雷厄姆·默多克(王嘉军 译)(185)

皮埃尔·布迪厄和文化社会学

…………… 尼古拉斯·加纳姆、雷蒙·威廉斯(何卫华 译)(195)

布迪厄论艺术:场域和个体……………

…………… 阿瑟·C. 丹托(周健 译)(216)

符号形式的碎片世界

——皮埃尔·布迪厄的文化社会学反思

…………… 阿克塞尔·霍耐特(何辉斌 译)(221)

美学价值问题…………… 彼得·比格尔(柏惜 译)(238)

遵从规则…………… 查尔斯·泰勒(岑哲 译)(250)

访谈录

西方文学理论的中国旅行

——王逢振教授七十华诞访谈录…………… 周敏(266)

著译者简介…………… (295)

英文目录…………… (297)

编后记…………… 金惠敏(299)

财产作为再现

——对老子财产观的一个后结构主义阅读

◎金惠敏

内容提要:在中外学界关于财产的众多讨论中,老子的财产观尚未引起一定的注意,对它作后结构主义语言学的阅读则更是罕见。本文首先给出老子财产观的对立面,即认为财产即人格(personhood)。这种理论虽在中国文化传统中有所表现,但在西方社会由于自由主义的推动却居于主流位置。老子将财产界定为分割、私有、圈定、排斥和占有,它是“有欲”,但更是“有名”,是“秀出于无意识和日常生活,因而也就是在语言中的存在,是后结构主义的“再现”。本文在把老子财产观引入当代学术视野的同时,其不得不做的另一项工作是,强力推行老子后结构主义式命题“道可道,非常道”于其整个文本。这虽是前一项工作的基础和前提,但亦具独立意义,是对老子研究的一种突破。

【1】

See Peter Garnsey, *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2007, chapters 1 & 2. 该书讨论了柏拉图、亚里士多德等古代思想家的财产观及其在19世纪早期以前的接受史——例如说,洛克就持有与亚里士多德近似的“劳动”概念(See Ibid., p. 145)。作者声称:“我开始去挑战一种主流历史范式,它以为,对于权利理论,尤其是私有财产权,古代世界很少贡献,或者在某些叙述中就是毫无贡献。”(Ibid., p. 1)

财产问题就像柏拉图或亚里士多德一样古老^[1],然而它也像昼出夜伏的太阳一样,虽为同一者的往复循环,但总是给人以不同而新鲜的刺激和感受,有时也不乏令人震颤和恐惧的体验。在遭遇经济衰退因而失业率居高不下的欧洲、美国、日本,在兼有经济高速发展而同时让普通民众徒唤奈何、让其“信心”一挫再挫而几至绝望的通货膨胀的中国,在福山之“历史终结”论一经提出便已终结,社会主义与资本主义孰优孰劣的现代性辩论已经从知识层面推向以游行、示威、罢工、占领^[2]、暴乱和恐怖为形式的物质层面的“后冷战时期”,财产几乎就是每个人最真切经历和牵挂,甚至是其日常生活的“政治无意识”。于是,再自然不过的了,财产浮现为当今全球学术界一个新的兴奋点,吸引着愈来愈多的关注和投入。以“财产”为其首要论题的本次会议即是这样的一个个例证^[3]。

本文不拟提供一个关于财产的历史谱系,也不旁涉当代众多的财产理论,而是回到历史上一个与柏拉图或亚里士多德一样古老的老子的财产观,对它进行后结构主义的解读,探索其对于当代财产讨论特别是关于财产的文化研究和文化理论所可能具有的某些贡献。

一、财产作为人之生命存在的本体论

我们暂且不直接进入老子的财产观,而是先行给出一种与其旨趣初看起来可能完全相反的财产观。依据这种观点,第一,财产归属于人的生命存在;第二,财产同时也归属于人的主体性建构。前者为财产的本体论,后者为其认识论。综合言之,财产是人生在世的有力存在。

关于财产,中国传统文化中有许多说法。就个人经历而言,我听到的最早的一个说法来自于我的祖父。那是30多年前的旧事了。1978年我考上了大学,临行前,祖父要我多带些盘缠,说:“出门在外,钱是人的胆。”这是一种源远流长的民间智慧,文人雅士可以鄙夷金钱,贬其为身外之物,而对绝大多数普通民众而言,它实则是身内之物,构成了我们身体性和精神性的本己之在。我们说“艺高人胆大”,“腹有诗书气自华”,同样道理,我们也说“财大气粗”,尽管此说含有一些贬义。“艺”存于身,而“财”亦存于身,由外而内地进入身体。中国农民将盖房作为人生的一件大事,现在的城里人也热衷于购房,他们宁可为此背上终身的沉重债务,由此可见:拥有财产对于人的生命具有何等深刻的内在意义!俗谚之“人为财死,鸟为食亡”,虽有在取向于财产时对生命的不舍和无奈,但更可以理解为对生命本质的揭示、认可和达观:生命的过程就是将外物转化为己身的过程;生命耗费在以至最终消散在对外物的征服上,而生命之花却也正是绽放在这样一个征服外物的过程之中。鸟不觅食不成其为“鸟”,人不为财不成其为“人”,这既是生命以求延续其自身的本能性活动,也是生命建构其身份或主体性的社会活动。简言之,财产既是物质也是精神,是身体也是意识,是生理学也是心理学。

儒家亚圣孟子从“王道”的角度看到民众之拥有“恒产”对于稳定人心进而稳定社会秩序的巨大作用:

【2】

“占领”是指发端于2011年9月17日纽约的占领华尔街运动。在该运动的一份官方报纸上,有作者将最近三十年描述为这样一个时期:“人类历史上财富从底层向高层的最大转移。”(Cornel West, “A Love Supreme: ‘Deep Democratic Awakening’”, in *The Occupied*, *Wall Street Journal*, North American edition, November, 2011, Issue 5, p. 1)这场运动的焦点不是财富而是财富为谁所有即财产权的问题。

【3】

此文原为提交上海外国语大学主办的“财产、审美化与国际文化研究”国际研讨会(2011年9月21日至24日,上海)讲演稿,后做了修正和大幅扩充。

民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心，苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。^{【4】}

【4】

《孟子·滕文公上》。

【5】

《孟子·梁惠王上》。

无恒产而有恒心者，惟士为能；若民，则无恒产，因无恒心，苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。^{【5】}

【6】

朱熹：《四书章句集注》，中华书局，2006年，第211页。

【7】

关于“恒产”，推源孟子本人的解释，应该涵盖了生命活动的各个方面。孟子谓：“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。”（朱熹：《四书章句集注》，第211页）由此可知，“生—产”就是“养家糊口”，既包括为劳动者个人的生产，也包括为家庭成员的生产。换个角度说，“生—产”也是“养生丧死”（同上，第203页）。关于“丧死”，略做解释：在中国传统文化中，“死”不是肉体生命的终结，而根本的是“社会生命”的终结，它往往在肉体生命终结三年之后才告终结，在这段时间存在一个“丧死”的环节，即对死者的安葬与漫长的、复杂的祭祀，例如，古俗有“三年之丧”，今民间犹存。故，“丧死”在中国人的观念中亦属“生”的范畴。

【8】

转引朱熹：《四书章句集注》，第199页。

关于“恒产”，朱熹有注：“恒，常也。产，生业也。恒产，可常生之业也。”^{【6】}虽然严格说来，孟子的“恒产”并不就是现代意义上的“财产”，它是“生”—“产”，生命本身的再生产^{【7】}，维持生命存在的生产活动，用流行的话说是，稳定的工作和稳定的收入，但它毫无疑问又是与财产高密度交织的：它是物质的，贴己的，有盈余的，更重要的是，它具有心理的后果——唯有此心理后果，财产才能由外于人的存在而转化为人的内部存在，即人本身的存在。

如果说孔子更重外在形式，如“礼”，那么在儒学传承史上，孟子则代表了一个“心学转向”。关于孟子学说的心学特点，前人早有发现：“《孟子》一书，只是要正人心，教人存心养性，收其放心。至论仁、义、礼、智，则以恻隐、羞恶、辞让、是非之心为之端。论邪说之害，则曰：‘生於其心，害於其政。’论事君，则曰：‘格君心之非’，‘一正君而国定’。千变万化，只说从心上来。”^{【8】}这说的是，孟子凡事皆欲追溯其心理“依据”，但其“心学转向”亦应包括凡事皆有其心理“后果”这样的假定，如所引“有恒产者有恒心”所表明的。以“心”为核心，前后左右皆可以“心”视之。“心”是“端”（开始），心亦是“末”（终点），大千世界无不应之于“心”。“恒产”之所以重要，是因它对应于“恒心”，而“恒心”乃“礼义”、“王道”之始也。但孟子并不因此就是一个唯心主义者，如所看到，他重视的是心理形成的物质前提。

在对财产之心理向度的强调上，当代美国经济学家布坎南发展于洛克的观点或许可以说达到了一个新的高度，其核心命题是“财产即自由的保障”。根据该命题，人唯在自给自足状态中才能获得最大限度的独立性；反之，进入任何交换关系则都将意味着对他人活动的依赖，因而个人自由在某种程度上丧失。然而一个悲剧性的事实是，在专业化经过长期发展的现代经济中，没有谁能够外于市场，生活在一种与世隔绝的自给自足的状态之中。这就是说，在市场经济中，没有谁能够是自由的。布坎南指出，要获得自由，就必须有条件从交换关系中退出来或者拒绝进入其间。他发

现,这个条件就是拥有财产:“私有权使得个人能够退出因交换一市场所形成的相互依赖关系网络,而迈向宝贵的自给自足的状态。”^{【9】}例如说:“拥有住宅的家庭一直在生产它自己的住房服务,它不需要参加任何一种与供应者们订立的契约或者进行的市场交易。拥有他自己的汽车的个人日复一日地生产他所需要的交通运输服务。”^{【10】}尽管拥有而不是租用住宅或者汽车可能要付出更高的代价,但是人们仍然不计成本,原因是“个人赋予了从市场关系中退出的自由以绝对的价值”^{【11】}。

诚哉斯言!然而,财产给予人的绝非仅仅是“自由”,更非一种消极的自由,如“保证者”(guarantor)一词所暗示的。财产给予我们躲避市场风险的自由,它也能给予我们据以征服世界的自由,即积极的自由。财产要想增殖,必须转化为资本。如果说资本是积极的,那么潜在的资本即财产也将具有积极的一面。须知,对于现代性西方而言,首先要合法化财产权,然后才有可能为财产的再生产开辟坦途。这就是古已有之的财产问题何以在17~18世纪被凸显为一个时代主题的原因。对生命权利的保护虽则看似消极,然其隐含的意图即推动资本主义的发展却是一点儿也不消极的。美国胡佛研究院出版的一本面向大众读者的小册子将美国革命主要描述为捍卫财产权的斗争,如其最初的一个口号所表明的,这个口号是:“自由,财产,废除印花税!”该书相信,正是由于美国革命对财产权的誓死捍卫以及后来在法律和宪法上的实质性保证,“美国经历了在世界史上无与伦比的经济增长和个人自由”。没有财产权,就不会有“一个胜利的资本主义的时代”。虽然作者们并未忽略马克思、恩格斯《共产党宣言》废除私有财产的号召,但柏林墙的倒塌和前苏联体制的式微使他们坚持财产私有权是经济增长的必要条件。^{【12】}此处我们不拟辩论究竟是共产主义公有制还是资本主义私有制更有利于生产力的解放和发展,我们只是希望指出:作为生命的构成,财产也有生命力的外向和张扬,在胡佛研究院学者的宣传中,这种外向和张扬具体化为经济的“繁荣”。

财产是人的生命,其内在,其外在,其守持,其进取。安·兰德提醒:“必须记住,财产权是一种行动的权利,像所有其他权利一样:它不是对于一个客观对象的权利,而是对于行动的权利,对于生产或争取那一对象之结果的权利。”^{【13】}兰德说得还不够,我们想进一步说:财产是“权利”,也是“权力”。或许此话有些激进,但它

【9】

詹姆斯·布坎南:《财产与自由》,韩旭译,中国社会科学出版社,2002年,第37页。

【10】

同上。

【11】

同上,第36页。

【12】

See Terry L. Anderson and Laura E. Huggins, *Property Rights: A Practical Guide to Freedom and Prosperity*, Stanford, CA: Hoover Institution Press, 2003, p. xii & pp. 8-9.

【13】

Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, New York: Signet, 1964, p. 110.

【14】

John Locke, *Two Treatises of Government*, a critical edition by Peter Laslett, London & New York: Cambridge at the University Press, 1960, pp. 305—306. 此处引文对通行中译文(洛克:《政府论·下篇》,叶启芳、瞿菊农译,商务印书馆1986年版,第19页)有所改动。

【15】

John Locke, *Two Treatises of Government*, p. 305.

【16】

According to Maurice Cranston, *John Locke: A Biography*, New York: Macmillan, 1957, p. 115.

【17】

这里需要注意一下普鲁东从劳动的社会属性对劳动财产权的批判(See Pierre-Joseph Proudhon, *What is Property* ed. & trans. Donald R. Kelly and Bonnie G. Smith, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 67—116.)。简单概括普鲁东的观点就是:“每个人的生产都含有全体人的生产”(Ibid, p. 115),“我们是先消费,而后才生产”(Ibid.)。因此任何人都无权私有他自己的产品,那是全体劳动者的成果,人人有份;而若是私有自己的产品,即主张财产权,则将造成对他人劳动成果的“盗窃(theft)”——“财产权即盗窃!”

的确也是为现代财产论做了奠基的洛克劳动财产论的题中之意:

土地和一切低等动物尽管为一切人所共有,每人对他自己的人身(his own person)却享有一种财产权。除他以外任何人都没有这种权利。他的身体(his Body)所从事的劳动和他的双手所进行的工作,我们可以说,是正当地属于他的。所以只要他使任何东西脱离自然所提供的和那个东西所处的状态,他就已经掺进他的劳动,在这上面加入他自己所有的某些东西,因而使它成为他的财产。既然是由他来使这件东西脱离自然所安排给它的一般状态,那么在这上面就由这一劳动加上了一些东西,从而排斥了其他人的共有权利。^{【14】}

洛克走向财产权的逻辑路线很明显:首先是生命权,然后是身体权利,接着是身体的劳动权利,是劳动将自然之物转变为私有财产。洛克的“劳动”是对“自然”的占有、控制,是主体的建构过程,是通过降服他者而建构主体自身的过程。洛克的“自然”好像只是未被施以劳动的纯粹自然,然而当他说“野蛮的印第安人既不懂得圈占土地,且尚是共有土地的佃户(the wild Indian, who knows no Inclosure, and is still a Tenant in common)”^{【15】}时,其含义显然已经扩大到他和他所隶属的“文明人”所认定的“野蛮人”和“野蛮人”的土地。在洛克的潜台词中,这些“野蛮人”的劳动是算不得“劳动”的,他们劳动于其上的土地也不能算是他们的排他性的财产。这些土地是“共有”的,不单独地属于任何人,因而也是任何人可以通过“劳动”而分有和占有的。无论洛克是否有意,其“劳动”概念在历史上呼应的是英国人以及其他西方人对美洲的残酷的殖民主义。洛克本人曾通过皇家非洲公司投资于奴隶贸易^{【16】},他一定以为,这也是取得财产权的“劳动”,而有了这样的财产权,他就不仅是意识中的主体,也是物质世界的主人。^{【17】}我们知道,主体性在现代西方哲学史上属于纯粹认识论的范畴,例如在笛卡儿和康德那里,代表着思维对于存在所扮演的决定性角色。然而正如人们后来所醒悟的:“作为主体的欧洲人发现和殖民异域,基督徒归化他族,丈夫训导妻子,父母训导子女。作为主体的个人抑制自己的意愿和需要,同时普遍性原则排除那些不能被整合于其内的因

素。我相信,我们不再希望成为主体。”^{【18】}不掺杂政治批判、道德控诉,或者历史的审判,而是仍然循着自由主义的哲学思路,可以说:财产不只是意味着消极的自由,而且也是主体性的积极建构——无论在实践层面采取怎样的形式。

一句话,财产即人格(personhood),或者整体的人。^{【19】}

二、作为概念的美、善、仁义

很多人都认为《老子》首章中的“道可道,非常道。名可名,非常名”是统领全书的总纲,但很少人能够将此总纲贯穿于其主要观点,更不要说其每一观点了。我们认为,这是一个典型的后结构主义命题,讲的是言不称物,或者言不尽意,与《公孙龙子》的“物莫非指,而指非指”是一个意思。公孙龙的“指非指”在老子这里就是“道(言)非道(言)”、“名非名”。“物”的存在要靠“指谓”(道说与命名),而一经指谓,“物”便不复真实地存在了,它只在“指谓”中存在,这用德里达一个针对理性主义的说法就是,“文本之外无一物”。在阅读《老子》的过程中,我们发现,不贯彻“道非道”或“名非名”这一后结构主义的语言观,便无法疏通文义,甚至不知其所云。可以如此猜想,并非注经家不愿意以“道非道”或“名非名”对《老子》一以贯之,而是有时贯穿起来难度太大,故终至于放弃,于是《老子》读来就如残章断简。

有较易贯穿的,例如:

天下皆知美之为美,斯恶已。皆知善之为善,斯不善已。^{【20】}

陈鼓应先生的译文是:“天下都知道美之所以为美,丑的观念也就产生了;都知道善之所以为善,不善的观念也就产生了。”^{【21】}正确的是,陈译首先将美与丑、善与恶(“不善”)均作为概念来理解,然后指出这些概念之间的相互依赖和共存共亡的关系。它援证以更明确的注解:“美恶之名,相因而有。”^{【22】}但是陈先生坚决否定了将“斯恶已”和“斯不善已”分别解读为“就变成丑了”和“就变成不善了”的可能^{【23】},这于是也就是否定了老子对于“美”“善”概念所产生的社会道德后果的揭露和批判。然而,否定了这一点,我

【18】

Ute Guzzoni, “Do We Still Want to be Subjects” in *Deconstructive Subjectivities*, ed. Simon Critchley and Peter Dews, Albany: State University of New York Press, p. 215.

【19】

最近,一批左翼学者或具有左翼倾向的学者将财产与人格(personhood)结合起来进行批判性研究,他们看到:“至迟从启蒙运动以来,如果不说更早的话,对财产的界定就一直包含着对拥有财产以及/或者臣服于财产的人(person)的相应的构型。”(Bill Maurer and Gabriele Schwab, “Introduction: The Political and Psychic Economies of Accelerating Possession”, in Bill Maurer and Gabriele Schwab [eds], *Accelerating Possession, Global Futures of Property and Personhood*, New York: Columbia University Press, 2006, p. 6)不管其实际研究成果,但将财产之视作人格则是对于现代性历史一个颇具启发意义的哲学表述。

【20】

《老子》第2章。本文《老子》引文多据陈鼓应《老子注译及评介》(中华书局,2009年);凡所不同者(主要在标点方面),则据其他注本,或参以拙见。

【21】

陈鼓应:《老子注译及评介》,第64页。

【22】

参见陈鼓应:《老子注译及评介》,第60页。

【23】

参见陈鼓应:《老子注译及评介》,第61页。

们将无法贯通老子接下来所标识的“圣人处无为之事，行不言之教”^{【24】}。

【24】

《老子》第2章。

【25】

《老子》第1章。

【26】

《老子》第18章。

【27】

陈鼓应：《老子注译及评介》，第133页。

【28】

高亨：《老子注译》，清华大学出版社2010年版，第38页。

【29】

任继愈：《老子今译》，古籍出版社1957年版，第13页。

【30】

Roger T. Ames and David L. Hall, "Daodejing: 'Making This Life Significant'", A Philosophical Translation, New York: Ballantine Books, 2002, p. 103.

圣人何以要“无为”、“不言”？原因有两重：其一，从认识论上说，一旦有所作为，一旦有所言说，则作为和言说的对象就被悬空起来，被抽象起来，而不再是其原初状态了。因而与其作为、言说而远离真实，还不如不为、不言，让真实保持其真实的状态。其二，美产生于与不美的区别，善产生于与不善的区别，而区别则意味着等级、歧视因而矛盾、对立和对抗。因此，“斯恶已”和“斯不善已”就具有双关的意义，即区别性的“美”和“善”概念将会走向它们的反面，本意求美、求善，结果反倒搞得天下不美、不善。

陈译的错误源于它只是浅浅看见一个作为语言学家的老子，就此止步，而未能进一步看到对于老子来说，后结构主义语言学只不过是其据以进行社会问题诊断和揭露的一个方法论。老子本质上是入“世”的，这一点与儒家没有区别，其所不同的只是将世界区分为“人为的世界”与“合乎自然之道的世界”，通过清除前者而试图达成后者。所谓“人为的世界”在老子首先就是语言的世界，为语言所创造、按照语言法则所创造的世界。而语言的根本特征则是区分：“无名，天地之始；有名，万物之母。”^{【25】}

有比较难以贯通和把握的，它需要复杂的阐释，例如：

大道[非概念]废，[因]有仁义[概念]。智慧[概念]出，有大伪。六亲不和，[因]有孝慈[概念]。国家昏乱，[因]有忠臣[概念]。^{【26】}

我们还是先看陈译：“大道废弛，仁义才显现；家庭不和，孝慈才彰显；国政昏乱，忠臣才见出。”^{【27】}高亨先生的译文^{【28】}，任继愈先生的译文^{【29】}，以及安乐哲和郝大维的英语译文^{【30】}，等等，恕不多列，与陈译均如出一辙。这种解读貌似合情合理：若“大道”未废，则无标举“仁义”之必要；若六亲和睦，则孝慈之教成了无的之矢；若国政清明，则忠臣无以表现为忠臣。这就是说，事实在先，概念随后；事实变化，概念亦当因之而有所不同。然而，这只是日常经验层面的解说。

老子并不这样认为，他是一个后结构主义者。其“道可道，非常道”早已为我们划定了“大道废”的意义范围：“大道”即“道”，此

“道”乃世界本身，自然而然，而绝非“道说”，因而即“常道”，永恒之道，不生不灭，不增不减，与变化无涉。这样的“道”是不会自行废弛的，“大道”之“废”的唯一原因是人为，是被“说道”——“道”一经言说，便不复为“常道”。那么，在此例，是什么，或者是谁，在言说并破坏着“大道”呢？

老子的回答很干脆——“有仁义”！以上引文出自《老子》第18章，在紧接着的第19章，老子以更加决绝的态度要求“绝圣弃智”，“绝仁弃义”。不必紧张，老子所弃绝的并非真圣真智、真仁真义，而是作为言说效果的圣智仁义，于是即虚假的至少是不辨真假的圣智仁义了。

显然，在老子看来，儒家的“仁义”具有语言学的性质，再现的性质，“仁义”被用来言说和呈现“大道”，并在此言说和呈现中恢复和拯救“大道”。对于孔子而言，需要记住，符号与其指称是一致的，甚或一体的。符号不是对物的语言“呈现”(expression)，而是物本身的自然“延伸”(extension)，因而属于物的一个构成部分。这就是汉儒董仲舒“天人合一”学说的语言学意味：“人”是“天”的一个部分，而“人”，不止是其肉体的存在，且更是其语言学的存在——肉体的存在总是“延伸”为语言学的存在。或许是拐弯抹角地受此启发，最低限度说，与此相类似，海德格尔将语言归结为人的生命实践，在他看来语言并不与存在相分离，相反，它是存在的家园。语言与存在浑成一体，不分彼此，于是有他给予本体论阐释的诗句“语词破碎处，无物存在”——词与物具有本体论的同一性。也在这种趋向中，叔本华将音乐作为意志本体的直接呈现，在这种直接性中，音乐与意志同一，是意志本身的活动。当然，在叔本华看来，并非一切呈现(形式)与被呈现者都具有直接的同一性。^{【31】}说到解构的德里达，他其实也看到了符号的“延伸”问题，消极地说，他并未彻底割裂能指与所指的链接，但他看见的只是符号的“踪迹”，特别是其无限的“延异”，即置“延伸”于“延异”之中，于是这符号便永远无法“延伸”到主体所意指的对象。然而，“延异”总在“延异”着，并不驻留于某个符号，它有真实对象的召唤，虽然在遥远处。^{【32】}

对于符号的态度，如果说孔子(以及海德格尔)是乐观的，那么老子(以及德里达)则是悲观的，他可能会以为孔子“文质彬彬”即“延伸”而非“呈现”的语言观极其幼稚和肤浅。在老子，作为符号

【31】

参见金惠敏：《意志与超越——叔本华美学思想研究》，中国社会科学出版社2007年版。

【32】

参见金惠敏：《自然与文化的解构限度——思考在德里达“之后”》，载其《后儒学转向》，河南大学出版社2008年版。

体系或概念的“仁义”根本就无法拯救那具有同样属性的“大道”，原因在于它们两者之间没有哪一个是老子“大道”的正确呈现。他坚持呈现的总是错误的呈现，包括孔子试图呈现“大道”的“仁义”。

由此说来，与陈译恰恰相反，老子文段的意思就是：大道之所以废弛，是因为有了“仁义”这样的概念；有了智慧即会思考、会表达，则就有了巨大的虚假；家庭之所以不和睦，是因为有了“孝慈”的概念；国家昏乱，是因为有了“忠臣”的概念。老子所使用的三个“有”字，不是指“向前”的发生，即不能解为“于是产生了”，而是“往后”的对原因的追溯，是“因为有了”的意思。“有”之意义方向不同，将导致两种截然相反的逻辑序列：事实先乎概念，抑或后乎概念？前者是日常生活经验，后者是对日常生活经验的语言学反思。

此处对老子的绎解，虽然是法国后结构主义式的，其实在中国历史上也是有过的，只不过未能引起其他经学家的重视罢了。宋人王介甫注谓：

道隐于无形，名生于不足。道隐于无形，则无小大之分；名生于不足，则有仁义智慧差等之别。仁者，有所爱也。义者，有所别也。以其有爱有别，此大道之所以废也。智者，知也。慧者，察也。以其有知有察，此大伪所以生也。孝者，各亲其亲。慈者，各自其子。此六亲所以不和也。忠者，忠于己之君谓之忠，忠于他人谓之叛。^{【33】}

【33】

见（明）熊 兹：《老子翼》，黄曙辉点校，华东师范大学出版社 2011 年，第 44—45 页。

【34】

《论语·子路》。

【35】

《论语·颜渊》。

【36】

《老子》，第 38 章。

让我们感到十分宽慰的是，王注完全支持将“仁义”、“智慧”、“孝慈”、“忠臣”分别作为“大道废”、“大伪”、“六亲不和”、“国家昏乱”的肇事者——这在两千五百多年的老子接受史上若空谷足音。然而，或有疑虑，王注依据何在？而我们以王注为后结构主义之依据又何在？可能稍有遗憾，王注没有像我们这样大张旗鼓地渲染一个后结构主义语言学的视点，但其灵魂还是被它触摸到了，这就是“仁义”、“智慧”、“孝慈”、“忠臣”所具有的差异化性质，而“差异”，我们知道，只能来自于语言，来自于概念，来自于孔子的“正名”以及与“名”一样形式化的“礼”。在孔子是“必也正名乎”^{【34】}，在老子则将是“名也废大道”；在孔子是“克己复礼为仁”^{【35】}，在老子则已经是对“礼”的强烈谴责了：“夫礼者，忠信之薄，而乱之首。”^{【36】}“礼”何以就成了“乱之首”？庄子之无意间将老子的“夫礼

者，忠信之薄，而乱之首”与下一句的“前识者，道之华，而愚之始”捏合为一句“礼者，道之华而乱之首也”^{【37】}，透露出老子和他本人对“华”之深湛的界定：“华”是道的表现，但它是错误的表现，“华”而不“实”，此“华”乃“虚华”，大丈夫“不居”也。就其共同作为道之“再现”而言，“前识”是“道之华”，那么“礼”又何尝不是呢？

“前识”，或抽象地视之为“先知”^{【38】}，一种纯粹的认识，或坐实为“预设”之“种种礼仪规范”^{【39】}，在实践层面，再或将两者结合起来：“前识，犹言先见也。华，荣也，道之散也。谓制礼之人自谓有先见，故因天理而为节文，以为人事之仪则也。然使人离质尚文，乃道之华也。渐至逐末忘本，奸诈日生。人之愚昧，自此始也。”^{【40】}这种结合的理路固然不错，值得赞许，但容易诱导一种印象，似乎“先见”与“节文”在内容上并无实质性关联，“节文”不过是“制礼之人”自以为是（“天理”）、率意而为的结果罢了。“先见”是否发而为“节文”？倒过来说，“节文”是否曾经预演为“先见”？要之，二者是否具有根本的同一性？如果以阿尔都塞的“意识形态”论观之，这根本就不是问题！在阿尔都塞，“意识形态”既是一种“认识”，同时也体现为“意识形态国家机器”，即作为“认识”的“意识形态”的体制化和现实化。“先见”之于“节文”，一如“意识形态”之于“意识形态国家机器”，二者实为一物，只是形态不同而已，一为观念，一为物质。借此辨识，老子之何以斥“先见”为“道之华”将呈现出更加丰富的内涵和清晰的理路：“前识”，无论是作为一种纯粹的认识，所谓前“识”，还是作为此认识之物质化，所谓“节文”；再者，无论是在时间上，所谓“前”识，还是在空间上，位处一定的物理空间，将都是对于“道”本身的一种外在性。是以庄子无咎。

对于“大道废”节，还有与我们的阐释几乎完全一致的，它较王注要更直接地切及语言的差异化性质，如吕吉甫注：

道不可名，名之为道，亦非道也，则又分而为仁义，岂道之全哉？则有仁义者固大道之废也。^{【41】}

其出发点是后结构主义语言学的，且直接说出了“大道废”于“有仁义”的意思，但是，如果不算苛求的话，我们愿意指出，吕注未能精确地辨析到，语言的特点本身即是“分”，“仁义”不是言说的“又分”，它本身即属于言说，因而其“分”亦只能是语言之“分”的一

【37】
《庄子·知北游》。

【38】
参见蒋锡昌：《老子校诂》，成都古籍书店1988年版，第250—251页。

【39】
陈鼓应：《老子注译及评介》，第210页。

【40】
范应元：《宋本老子道德经古本集注下》，续古逸丛书第十七，涵芬楼影宋本，“上德不德章第三十八”。

【41】
见焦竑：《老子翼》，第45页。

种体现。按照我们的意思,吕注应该改写为:“道不可名,名之为道,即非道也。仁义之为名,以其名道,以其分道,以其‘诠’道,岂道之全哉?则有仁义者固大道之废也。”任何“诠”释的结果都将是对象的分裂;语言试图构造观念的整体性,但也仅限于观念的整体性,而对象的整体性是不落言“诠”/“筌”的。

最后,我们再来分析一则近人冯友兰的解读——陈译有引,其目的是力避陷老子于“不仁不义”之境,而我们对老子的看法,一如前述,则完全相反:

“大道废,有仁义”,这并不是说,人可以不仁不义,只是说,在“大道”之中,人自然仁义,那是真仁义。至于由学习、训练得来的仁义,那就有模拟的成分,同自然而有的真仁义比较起来它就差一点次一级了。老子说“上德不德,是以有德”,就是这个意思。^{【42】}

【42】

冯友兰:《中国哲学史新编》,人民出版社2001年版,上卷,第345页。

【43】

参见金惠敏:《自然与文化的解构限度——思考在德里达“之后”》。

冯友兰划分出两种“仁义”:一种是“自然仁义”,一种是“文化仁义”(他的说法是“由学习、训练得来的仁义”)。他举荐前者,称其为“真仁义”,而贬抑后者,叫它“差”“次”的“仁义”,如果不是“假仁义”的话。这种划分和褒贬说明他已经触摸到“文化”对“自然”的背离这一后结构主义的基本观点^{【43】},不过,这只是隐隐约约的感觉,他尚未达到理论上自觉的程度以及论述上足够的连贯和清晰。我们略做梳理和推进:不错,“大道”即是“真仁义”,然而“大道”之“真仁义”由于不经语言之表述和呈现,即作为“不言之教”,其实是无所谓什么“仁义”与不“仁义”的,它既非“仁义”,亦非不“仁义”。“大道”之下,根本就没有“仁义”这样的概念。“大道”与“仁义”势不两立,有“大道”则无“仁义”,而有“仁义”则无“大道”。“仁义”是一种言说的效果,而“大道”则不堪被言说,因为“言之即非”。

诚然,冯友兰也想表达我们的意思,但由于拖着儒家的一个尾巴“仁义”,即硬说有“自然仁义”,硬把“自然”与“仁义”相提并论,他未能认识到“大道”一经“仁义”化即被言说便不再是“大道”了;或者说,“真仁义”,假定其存在的话,一经言说便不再是“真仁义”了。“自然”绝非“仁义”,而“仁义”亦绝非“自然”。这是《老子》多处申明过的观点,例如,在其第五章有谓:“天地不仁,以万物为刍

狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐籥乎！虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。”^{【44】}依据老子，“天地”者，自然也（自然还有终极的意义，如说“道法自然”）；“圣人”者，“大道”也；而“仁”者，实属“多言”，多言则数（速）穷，此乃天地不为、圣人不为也。在此，于我们的论述极为关键的是，老子显然是将“仁义”作为一种言说。他劝人不要言说仁义，要守住虚空之大道。老子何以反对“仁义”，原因于是就很清楚了：相对于“大道”，“仁义”就是“多言”。甚至，我还愿意这样理解：老子劝勿“多言”，并非说“少言”就可以，而是一言即多。言本身即是多，是冗余和赘疣，因为无论言之多寡，言即意识，即分离、区别，即多出和凸出于世界。老子“无言”之教不是不让人说话，而是要求不要把说话当成说话，让说话归属于自然——追到这一极限处，老子与孔子便会合了。不过，他们分别的走向是：既然言为物之“延伸”，那么孔子尽可以去推重“形式”而不会背离于物，而老子则是要弱化“形式”，以防其“延伸”过远而背离于物；于是，孔子乐此不疲地宣扬“礼”教，而老子对于语言则战战兢兢、如履薄冰，他要的是无言之言——言的本质是言，而非无言，以言作为无言，何其强之哉？

【44】

《老子》第5章。

陈鼓应未解上引《老子》“大道废”章所蕴藏的语言玄机，因而主张将其中的“智慧出，有大伪”当作衍文删去，否则，他以为，这“易使人将‘仁义’与‘大伪’并举，从而导致对仁义行为的否定。审察简本原义，却非贬抑‘仁义’、‘孝慈’、‘忠臣’。反之，认为在最美好的原始情境发生变化，在人际关系中出现问题，这时仁义孝慈的美德及忠臣的节操，显得难能可贵”^{【45】}。离开了老子的语言观，这真是越说越离谱了，离谱到荒唐可笑的地步：此处老子哪里有什么视仁义、孝慈为难能可贵的意思？丁点儿都没有！在老子看来，“仁义”即是“大伪”，毫不含糊，但这种说法绝不是要去否定仁义行为，贬抑仁义孝慈、忠臣，而是“仁义”作为一种概念就其本质而言就是对真实的伪饰。大道之中无“仁义”，而言说之中的“仁义”，率皆假仁假义。让我们再次高诵公孙龙的千古名言——“物莫非指，而指非指”。

【45】

陈鼓应：《老子注释及评介》，第132页。

不过，需要略略辩护的是，老子绝不是概念先行或者概念决定论，像黑格尔那样，而是规劝人们放弃对事物的概念化行为，老老实实地回到事物本身，因为作为概念的“仁义”、“孝慈”既已作为概念，作为人类特有的智慧，则必然流于假仁假义、假孝假慈，即“大

伪”。这种观点可以理解为道家对儒家的语言论批判。顺便指出，从理论逻辑上说，儒家应该先于道家，因为若是没有儒家的概念化行为，何来道家之语言批判？以史实而论，如果说我们相信司马迁的一个说法，孔子曾问礼于老子，即如果说孔子学说的形成和流行晚于老子的话，那么在孔子之前儒家已焕然成章了，已蔚然成风了。孔子声称“述而不作”，诚不欺哉？

三、作为再现的财产：一个后结构主义的透视

老子对财产的拒斥和批判，可谓有目共睹，少有疑义。他说过，“不贵难得之货”^{【46】}，“难得之货令人行妨”^{【47】}，“富贵而骄，自遗其咎”^{【48】}，等等。然而很少人想要弄清楚老子究竟是从何种角度拒斥和批判财产的。

如同对待美、善、仁、义一样，老子对待财产亦取后结构主义视角；不过，体味和证明这后一点，将比前述之以美、善、仁、义等为概念要面临更多的困难。其中根本的困难在于，如果说美、善、仁、义等本身即是评价，而一切评价均需诉诸标准、尺度，并由此而将其对立面不美不善不仁义区别出来，那么财产则首先是物质性的，或者说，最终均可还原为物质，即归根结底，财产是物质性的，而非观念性的。以“知识产权”为例，它不是说产权作为知识，作为观念，相反，是知识作为产权，是知识的产权化和物质利益化。显然，若对财产作概念化的理解，如我们拟依托老子所发展的那样，将面临着冒犯常识的危险，在经验层面上被指为无知的危险。

所幸，老子并不这么简单地理解财产。对他而言，实则存在两种物质性：一种是归属于“大道”的物质性，与整个物质世界贯通无碍，是其中的一个构成部分，是“有物混成”，是庄子所谓的“混沌”；另一种是被从物质整体性中分割出来的物质性，它虽来自于物质整体性但又不属于这个物质整体性，具有在观念上的独立性。在老子看来，物质性并非财产的决定性特征，尽管财产通常采取物质的形式。财产之所以为财产不是因为它是物质的，而是因为它是被分割出来的物质，与物质整体性不再相关的物质。这就是说，财产的本质是分割、私有、圈定、排斥和占有。在这样的意义上，财产仿佛被牢牢地掌控了，它不是一种飘忽、虚悬的观念，而是可触摸、可观看的物质实体，给人一种脚踏实地的感觉，一种稳定感、安

【46】

《老子》第3章。

【47】

《老子》第12章。

【48】

《老子》第9章。