

【德法哲学】

薇依政治哲学的几个问题

徐卫翔

(同济大学 文法学院, 上海 200092)

摘要: 本文结合法国二十世纪著名思想家薇依的生平经历, 探讨了其政治哲学中的若干重要主题: 对义务的强调、对根的关注以及对爱国主义的分析。介绍了她对现代世界之病症的诊断, 也分析了她与传统基督教思想尤其是位格主义的关系。

关键词: 薇依; 义务; 根; 爱国主义

中图分类号: B565.59

文献标识码: A

文章编号: 1009-3060(2006)03-0009-08

—

中文世界对薇依的最早的介绍, 可能就是改革开放之初翻译出版的一本小册子:《二十世纪法国思潮》。^①该书译自英文, 原书是长期任教于英国大学的法国文学批评家、哲学家祁雅理用英文写作的, 出版于1975年。从这个意义上说, 它也并未完全摆脱从英语透镜来观照法国哲学思想的处境。它从柏格森、现象学、存在主义一直讲到当时的结构主义, 对后来得享大名的人物如德里达, 则一笔带过。可见其重视的仍是二十世纪前四分之三时间的法国思想。

除了按照哲学思潮和阵营分别介绍若干重要的思想家以外, 有两个因其独特而很难归类的人物, 则被放入了同一章, 其理由是他们都是宗教思想家甚或某种意义上的神秘主义者: 一个是法国科学家、哲学家、在中国工作了数十年的耶稣会士德日进(Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955); 另一个就是薇依(Simone Weil, 1909-1943)。^②

祁雅理给予薇依的, 只有两页左右的篇幅, 但对她的评价, 却不惜赞美之词:“我们时代最纯洁、最光辉的天才人物。”其实, 作出这一评价的, 绝不只是祁雅理一个人, 他的朋友, 二十世纪英语世界杰出的诗人思想家爱略特(T. S. Eliot)则称她是“其才具近乎圣徒的天才女性”(a woman of genius, of a kind of genius akin to that of the saints)。^③

如果说祁雅理简短而不乏溢美的介绍勾起了人们的好奇, 却又未能使人满足的话, 到了九十年代, 刘小枫先生在《走向十字架上的真》一书中, 以数十页的篇幅, 向中文读者详细介绍了这位独特女性思想家的生平和宗教思想。^④之后, 薇依的多种著作和传记也纷纷译出版,^⑤在我国读书界引起了极大

收稿日期: 2006-05-11

作者简介: 徐卫翔(1964-), 男, 浙江衢州人, 哲学博士, 同济大学哲学与社会学系教授

① 祁雅理(Joseph Chiari):《二十世纪法国思潮》, 吴永泉、陈京璇、尹大贻译, 北京:商务印书馆, 1987年, 含文献及索引, 共224页。

② 书中译作西蒙·韦伊。同样译作韦伊的还有其传记《信仰与重负》, 详见下。

③ Preface by T. S. Eliot, to Simone Weil, *The Need for Roots, Prelude to a Declaration of Duties toward Mankind*, English translation of *L'Enracinement*, by Arthur Wills, Boston, The Beacon Press, 1952, p. vi. 参见中译本:《扎根》, 徐卫翔译, 北京:三联书店, 2003年, 第2页。

④ 刘小枫,“信仰的重负与上帝之爱”, 见《走向十字架上的真》, 上海三联书店, 1994年, 第164-209页。

⑤ 按先后顺序:《在期待之中》, 杜小真、顾嘉琛译, 北京:三联书店, 1994年;《信仰与重负——西蒙娜·韦伊(薇依)传》, 顾嘉琛、杜小真译, 北京大学出版社, 1997年;《重负与神恩》, 顾嘉琛、杜小真译, 香港:汉语基督教文化研究所, 1998年;北京:中国人民大学出版社, 2002年;《扎根》, 徐卫翔译, 北京:三联书店, 2003年;《薇依早期作品选》, 徐卫翔译, 上海:同济大学出版社, 2006年即出。

的反响。

薇依(Simone Weil)于1909年2月3日出生在巴黎的一个犹太家庭。父亲贝尔纳(Bernard Weil)来自阿尔萨斯的一个犹太家族,是个坚定的无神论者。母亲原名莎乐美·莱茵赫兹(Salomea Reinherz),其家族有着更多的国际背景,先后在俄、德、比、法等国居住,整个家族极富文化教养。在这样的家庭中成长,薇依也就接受了二十世纪初法国社会所能提供的几乎最好的教育。而这个家庭中的孩子,则直到1919年才了解自己的犹太身份。他长兄安德烈(Andr Weil)自幼就是个神童,后来成为二十世纪最伟大的数学家之一。

薇依童年时,正值一战爆发。在当时爱国主义盛行的法国,像许多儿童一样,她也“认领”了一个士兵,给他写信,寄些小礼物。这士兵休假时也来看过她,但不久就阵亡了。^①我们不能估计这一事件对薇依以后的思想和性格发展产生了何等程度的影响,但至少它让年幼的薇依早早地面对了所牵挂者的死。

1925-1928年间,薇依就读于法国最著名的亨利四世中学(Lyc e Henri IV)。二十世纪初的法国,还保留着优秀的文科中学传统,会有一些第一流的学者在这样的中学任教。一些杰出的读书种子,从中学时代起就能踏进学术的堂奥,日后又进入素以培养精英为目标的巴黎高等师范学校(Ecole Normale Sup rieure),假以数年,便纷纷成为各学科的栋梁之才。二十世纪法国人文学科的繁荣,与这一优异的学制传统有莫大的关系。当时在亨利四世中学讲授哲学的阿兰(Alain,原名 mile Chartier, 1868-1951),便是在各文科中学任教的著名哲学家,影响了整整一个时代的法国哲学,他的学生包括萨特、梅洛-庞蒂、莫洛瓦等著名哲学家、文学家。从中学时代起,薇依就开始投身社会活动:参加工会运动,为工人夜校授课。但她关心劳动大众的方式与一般人不同,不是简单地去接近体验工人的生活,而是希望带领他们去接受高级的文化。她认为人类优秀的文化成果不是只为少数人保留的,只要让劳动大众接触它们,他们就必定能够理解和掌握。

随后是她的高师时期。著名的巴黎高师1927年才开始招收女生,到了1928年,排名前两位的入学新生都是女性,第一名就是薇依,第二名则是波伏瓦(Simone de Beauvoir, 1908-1986)。在高师期间(1928-1931),薇依进一步表现出她的左倾色彩,同学给她的外号是“红色童贞女”和“穿裙子的绝对命令”。高师毕业后,她于1931年通过了教授资格考试(agr gation),开始了她的任教生涯。但薇依并不是国家机器中循规蹈矩的螺丝钉,在此后的几年中她不得不先后五次调换工作地,其原因就在于她经常参加工会活动,对抗地方当局,甚至数次被捕——尽管在当时的法国,通过agr gation考试的教师,乃是社会名流,而且被视作国家公务员。

为了进一步体验劳动大众的生活,她于1934年申请了一年的停薪休假,隐姓埋名,托朋友到工厂做一名普通的女工。由于她生来体弱,加之身体笨拙,在计件的流水线上总是完不成生产定额,还不时受伤,期间还因失业一个月而忍饥挨饿。这一段经历使她切身地体会到了工人阶级的生存处境,感受到了现代工业施加于劳动者的非人性化。从此,她自觉地从社会最底层的视角来思考,把自己设想为一个一无所有的人,一个“奴隶”。也许正是有了这一经历,她才开始转向对大公基督教的信仰。她后来写道:“正是在这种精神状态中,而且在身体状况十分糟的情况下,我来到了这座葡萄牙的小村庄,这个村子,唉!真是贫困极了。那天正是主报瞻礼日,我独自一人披星戴月来到海滨。渔夫的妻子儿女手持烛火围绕渔船举行宗教仪式,一边唱着显然很古老的感恩歌,曲调悲凉得让人怆然泪下。我无法用言语来表达,(除去《伏尔加船夫曲》,我从不曾听到过如此令人心醉的歌曲。)这时,我马上确信基督教是奴隶们最好的宗教,奴隶们不可能不信基督教,而我就是这些人中的一个。”^②薇依之走向基督教,并不是出于某种神秘的体验或者异像(vision),也不是想要用宗教去实现一个其他的目的,而只是出于

^① Cf. Diogenes Allen, *Three Outsiders: Pascal, Kierkegaard, Simone Weil*, sine loco, Cowley Publications, 1983, p. 98.

^② “精神自传”,见《在期待之中》,第23-24页。

同情,真正的同情。同情并不是怜悯,不是居高临下置身事外者的施舍,而是设身处地,把自己放在与对方同样的境地,一同受苦(*com-passion*)。也许她的这种态度,是更为本真的。

但薇依绝不是个轻信的人,她之走向基督教,是沿着一条布满荆棘的道路。她对大公基督教的教义、礼仪、组织等方面都有自己独特的看法,而且,正因为她是以最为严肃的态度来对待信仰的,所以,当各方面的障碍横在面前,终其一生,她也没有受洗加入教会。

二战中法国沦陷后,她和家人辗转逃亡,后于1942年离开维希政府治下的马赛,来到美国。但故国人民的命运一直牵动着她的心,终于又孤身一人来到伦敦,加入了戴高乐领导的自由法兰西运动。在英国,她多次提出要空投回法国,参加抵抗运动。为了阻止她,她的朋友们如后来在欧洲统一运动中作用巨大的舒曼(Maurice Schumann, 1911-1998年),就建议她为自由法兰西的内务部起草一份报告,为光复后法兰西的重建出谋划策。于是就有了她的天鹅之歌——她最重要的政治哲学著作《扎根》。

1943年8月24日,薇依因长期缺乏营养而导致身体极度衰竭,去世于英国肯特郡阿什福特(Ashford)疗养院。

二

薇依的哲学写作不同于二十世纪通行的学院体,但是她所探讨的问题,她在阿兰的哲学班以及巴黎高师所受的训练,她与哲学传统的联系,使得人们不仅将她视为哲学家,而且是二十世纪最富独创性和洞见的哲学家之一。

她的思想资源,大致说有以下几个方面:从古希腊至康德的传统理性主义哲学,其中尤为重要的是柏拉图的思想。从某个意义上说,她是二十世纪思想家中气质最贴近柏拉图的一位。其次是十八世纪以来的左翼思想,特别是马克思对现代资本主义的批判。像许多法国知识分子一样,终其一生,薇依也没有放弃对左翼思想本能的亲近感。但是,她自己其实并不是一个真正的共产主义者或社会主义者,这也许是因为她对社会政治问题从来就没有持一种过分乐观的态度。第三种思想资源便是基督教(尤其是天主教)思想。她出生在一个几乎没有宗教背景的现代知识分子家庭,但她自己回忆道,从她童年起,就已经在过一种符合福音精神的生活了。

上述三种资源,在许多人看来可能是相互抵触,很难协调的。但在薇依身上,冲突根本就是思想的正常生态,凡是用自己的生命和灵魂去思考的人,必定要在冲突、困境乃至绝望中觅得生机。

薇依是个追求整全的现代哲人,上述三种看似可能抵触的思想资源,可以统一于对“真”(verit)的追求之中。在永别法国前夕写给贝兰(Jean-Marie Perrin)神父的“思想自传”中,她写道:在她少年时,“我对外界的成就并不懊恼,而是因毫无希望进入这个唯有真正的大人物才能进入的真理所在的超越王国而懊恼。生活中没有真实,毋宁死。……我把美、德以及一切善行都统称为真实,以至对我来说,这是一种宽容和愿望之间关系的观念。”^①

对于薇依,真理绝不是一种抽象,对真理的追求也不是传统所谓认识论的课题。相反,它是一切美好价值的整全。甚至她对上帝的期待和寻求,也应该从追求真理这一大背景中来理解。所以,“真理”在薇依思想中的作用,几乎能够和“善”在柏拉图《理想国》中的地位相比,都是整个思想的核心及出发点。“要说在至美、至真、至义之间没有联系,那时是全然错误的;它们之间有的不只是联系,而是一种神秘的同一,因为善是一。”^②因而,真理便是人类灵魂各种需求中最为神圣的一种。^③她甚至认为,在一个健康有序的社会中,应该有一个机构来维护真理,使民众免于对真理的损害。对这一问题的考虑,属于广义上的公共卫生(*salubrité publique*)。

从有关真理的问题上,我们可以看出,薇依的政治哲学,其旨趣全然不同于基于自然权利的现代自

① 《在期待之中》,第21页。

②、③ 《扎根》,第203页、第30页。

由主义思想传统。现代自由主义政治思想并不以理想社会为目标,它们所要达到的,往往只是一个最低限度的目的,即个体与个体之间相安无事,或鲁迅所引用的英文谚语: keep a distance,至于诸如灵魂等传统思想中至关重要的问题,则被托付给每个人的内心选择,或者顶多是个体所在家庭、社会、文化背景中的传承。

但薇依却是从灵魂概念出发来阐发其政治思想的。这一点让我们想起了在薇依思想形成过程中起了最大影响作用的古代思想家柏拉图。这样看来,把薇依看作是神秘主义宗教思想家,或许并不是最贴切的,除非是在柏拉图意义上的神秘主义。^①

《扎根》这部薇依一生最后也最重要的著作,有一个副标题:“人类责任宣言绪论”(Pr lude une d claration des devoirs envers l' tre humain),它所指的,既是人类所应承担的责任,更是指应该对人类承担的责任。同时,“绪论”的说法,也许与《法篇》有着隐秘的联系,^②无怪乎有论者根据《扎根》,把薇依称作“城邦的缔造者”。^③

薇依的政治哲学,其目标直接针对基于权利的现代政治思想。至少从霍布斯开始,政治思想的出发点便是个体的不可剥夺的基本权利,如身家性命。而义务、责任,则应分为两个层面:属于一个个体对另一个个体的义务,是在政体安排之后方能确定,因而是次级的;而一个个体对自己的义务,则随着伦理学范围的缩减而成为个体的私人事务;至于人对于某一超越者(如上帝)的义务,也同样要落在私人领域,因为,人尽可以是无神论者,故不必承认有此等义务。总之,在这一政治逻辑中,义务必定后于权利。

但薇依《扎根》开篇第一句话,就以几何公理般的明证性,宣布“义务的概念优先于权利的概念,后者从属于它也相关于它”。^④何以如此?这取决于薇依政治哲学的人学(anthropology)前提:权利是个关系概念,权利之所以生效,在于其他人对它的承认;而义务则源于人的基本实在,是由其自身得到规定的(a se),因而是无条件的。可设想一个极端的处境:如果世界只有一个人,没有任何人来承认他,那他就绝对谈不上有任何权利,但作为一个人,他仍然有若干义务。

与人的基本实在直接相关的义务(obligation),作为整体,来自自然(physis),而非任何人为的约定(nomos)。它关涉人的永恒命运。而在事实的层面,在人与人交涉的层面,它又分化为各种责任(devoirs),它们分别对应于人类灵魂的各种需求。人以及由人所构成的种种群体,应该尽量创造条件,以使他人、每一个人,能够使这些条件得以满足和实现。

薇依在《扎根》第一部,即立法的序言之序言中,开列并讨论了灵魂的这些需求。人的需求是多方面的,而且在每一方面、每一领域,都有两种相反的需求。因而此处所提出的需求往往都是有着对成关系的。理想的状态既不是满足其中的这一个,也不是另一个,而是达到一种平衡,一种中道(le juste milieu)。

首先是秩序(ordre)。秩序之所以优先,是因为它关涉到各种义务和需求的总体性。现代世界的一大困境,便是所谓各种价值之间的冲突,也就是薇依所说的各种义务的失序与不相容(d sordre et incompatibilit entre les obligations)。现代哲人如柏林(Isaiah Berlin)认为我们应该接受这一价值冲突的处境,因为这种冲突是各种价值自身所固有的。薇依也不敢肯定,义务的冲突能轻易解决。但她似乎倾向于区分两种层面。在事实的层面(niveau des faits)上,冲突是显见的。但是还有一个更高的层面,它是各种事实层面的典范,世界、美、善,在最根本的意义上必定是统一的。在这一点上,薇依从

① 她确实把柏拉图看作是神秘主义者。参见《在期待之中》,第25页。柏拉图式的神秘主义并不与理性主义相冲突,或者更恰当的说法是,理性主义是通往最高善的必要阶梯,是导向圆融的必由之路。两者的分离或割裂,则意味着思想的末流。我们或许更由此理解,为什么薇依会那么钟情于几何学。

② 参见柏拉图:《法篇》,723C。

③ Gabriella Fiori, *Simone Weil: An Intellectual Biography*, English translation of *Wimone Weil: biografia di un pensiero*, by Joseph R. Berrigan, Athens, Georgia, Univ. of Georgia Press, 1989, p. 269.

④ 《扎根》,第1页,以下凡引该书,均采用文中央注。

少女时代一直到最后的《扎根》,其柏拉图主义的立场始终没有改变。^①

紧接着,呈对成关系的需求首先是自由(liberté)和服从(obéissance)。自由意味着选择的可能性,且是实在的可能性。但任何选择都会涉及他人以及公共利益,因而必定会有限制。由此便引出了服从。服从有两层含义:服从既定的规则以及服从首领。但自由和服从都出自内在灵魂。服从的前提是一致同意;自由的前提则是规则的存在。因此,处于强迫之下的人,自然谈不上自由,也不是真正的服从,只能算是顺从甚至奴役。

另一对看似矛盾的概念是平等(galité)和等级制度(hiérarchie)。在现代思想中,尤其是卢梭(Jean-Jacques Rousseau)之后,平等已成为基本政治话语,而且是现代政治某一支的首要概念。对平等概念的论证方式和前提也各有不同。薇依对平等的理解是:“要给予所有的人以等量的尊重和敬意,因为必须把尊敬给予人本身,且没有程度之别。”(第12页)在此问题上,西方思想中有两大传统:古典的和基督教的。古典思想看到了人在天生禀赋以及贡献上实际的不平等,因而区分了算术的平等和几何的平等。基督教思想凸显的首先是神人之分,因而在最根本的意义上强调每一个人的平等:至少就人是受造物且都有罪这一意义而言。上述两种传统都是薇依的思想资源。于是她也就竭力挖掘两个传统中的因素,使之达到融合。一方面,她接受古典思想中比例(proportion)的概念。比例就是平等与不平等的结合,即包含了差异的平等。而另一方面,真正能够做到平等与不平等之结合的,是责任的平等,即人出于其基本处境和永恒命运,都同样对超越者和他人负有责任。所以,在薇依那里,平等所涉及的是尊敬,而不是其他东西如地位、财富、利益。应该说,通常对这一主题的论证,大抵越不出基督教位格主义(personalisme)的范围,薇依也是如此。^②进一步支持我们说法的,是她对等级制度的探讨。承认平等并不意味着一个社会在其结构上完全平铺。事实上倒是,任何一个社会都是有上下级关系的。薇依说,自下而上的某种敬重,所针对的不应该是在上者,也不应该是他们的权柄,而是一种象征。这象征所指涉的,是高于一切人的那个领域。只有在承认个体位格上平等的基础上,方能接受一个社会在功能上的等级关系。

相关的另一对概念是荣誉(honneur)和惩罚(chatiment)。荣誉不同于有关平等与对等级制度的敬重,它所关涉的既不是无差别的位格,也不是对超越者的象征,而是个体所处的社会网络及其历史传承。更有特色的是薇依认为,荣誉和惩罚在本质上是同一回事,惩罚并不是抹煞一个人的价值,而恰恰是要通过惩罚的行为,将他拉回到义务的网络之中。给需要正义的人以正义——即惩罚他——等同于给需要面包的人以面包。而这,本身就是正义——给一个人以适合于他的东西。可以说,惩罚是一种净化的过程,它是一种荣誉,而不是耻辱。《理想国》说城邦应该清除身心有缺陷的人,而且这样做对被清除者和城邦都是最好的事情,^③大概也是出于同样的考虑。

但是薇依绝不是个只重视社会整体而轻视个体的思想家,恰恰相反,个体的独特性始终是她坚持的原则性概念。在这一点上,我们同样能够看到她与大公主义的位格主义相契合之处。希腊古典思想大抵是以城邦作为尺度来思考政治问题的,脱离城邦的抽象个人,可以说并未出现在古典希腊人的视野中。城邦作为整体,优先于作为部分的个体。位格主义则区分了个体性(individualité)和位格性(personalité),从而解决古典思想和基督教传统的冲突。个人一方面作为个体,是城邦的一部分,从属于城邦。但另一方面,个人又是个位格,赋有上帝的形象,与永恒命运即拯救有关,而城邦(国家)则不

^① Cf. Simone Weil, 《Le Beau et le bien》, *Oeuvres complètes*, Tome 1, éditions Gallimard, 1988, pp. 60-73. 参见《薇依早期作品选》。

^② 但薇依在神学中却反对位格主义的立场,她甚至在考虑把上帝理解为非位格的(参见“内心爱上帝的几种形式”,《在期待之中》,第113页,又见《信仰与重负》,第284页; Cf. John M. Dunaway, Simone Weil, Boston, Twayne Publishers, 1984, pp. 61-62)。对这一问题的解释或许是,薇依只是反对位格主义的流俗版本,而不是其基本思想。而且,薇依自己对这一说法是很有保留的:“在某种意义上……”,这一点必须与她把上帝创世理解为“自我弃绝”相联系。在其他更多的地方,她依然在使用位格这一概念。

^③ 参见柏拉图:《理想国》,410A。

是个位格。所以,国家必须为人服务。薇依对任何人类群体都怀有一种深深的怀疑,她认为,“一个人倒有可能达到极高的圣洁性,乃至于活在他身上的,不再是他自己,而是基督。相反,没有一个集体是圣洁的。”(第125-126页)

在有关自由的进一步分析中,薇依认为我们不应该把言论自由(liberté d'opinion)和结社自由(liberté d'association)混为一谈。在她看来,言论自由和结社自由分别属于理智活动和实践活动。理智需要的是彻底的自由,一旦受到限制,就会丧失健康。而实践的领域,通过行动对其他人以及整个社会产生影响,则必须出于社会健康的考虑而加以限制。然而有些言论是会对行动产生影响的,这时它们就不再是纯粹的思想,而是要与各种行动一样服从共同的限制。言论自由的尺度其实是保护个体不受其他个体群体的影响。所以必须以限制结社自由的方式来保证真正意义上的言论自由。对结社自由的限制尤其体现在党派之争上。她区分了两种不同的群体,即利益的群体(groupements d'intérêts)和观念的群体(groupements d'idées)。前者能够维护人们的现实利益,因而可以在一定的范围内存在。后者是传授某种集体意见的,则应严格禁止。在现实生活中,任何一个党派,都或多或少地是一种将意见强加于其成员的集团,即观念的群体,会常常以“我们”的名义,阻碍个体的自由思考。薇依像卢梭一样,试图打掉政党这个中间层,以维护两端——个体的自由和社会健全。当然,促使薇依这样思考的,必定还有二十世纪初法国乃至欧洲政党政治腐败这一层原因。她说:“一种民主政体,假如其公众生活由政党斗争所构成,是不可能阻止一个公然以毁灭为目标的党派出现的。”(第23页)此处所揭示的,是现代自由民主政体中最根本的矛盾。德国纳粹便是这样一个生长于自由民主政体,又最终毁灭自由民主的怪胎。但问题恰恰在于,这一怪胎是该政体在某种条件下的必然结果。

三

在薇依的政治哲学中,最关键的概念恐怕就是“根”(racines)。1940年6月,法国顷刻间沦陷于纳粹德国的铁蹄之下。号称固若金汤的马其诺防线成了二战中的一大笑话。法国的沦陷并不仅仅是军事上的失败,它有更深刻的社会、精神、文化等方面的原因。在薇依看来,是法国社会长期以来内部的问题,才最终导致战场上迅速地失利:“……法兰西人民并不是被躲在暗处的骗子突然偷走了自己的祖国。是法兰西人民自己松开双手,任由祖国掉落地上的。”(第81页)正如一棵树的轰然倒塌,不是一时的狂风所致,而是它的根早已腐朽了。

薇依由此提出自己一连串独特的政治哲学概念:根(racines)、拔根(déracinement)、扎根(enracinement)。所谓根,指的是人在世上所身处的各种集体,包括“地点、出生、职业、周遭环境”。它们是人自然地参与的,它们保守着过去的宝藏,因而人在其中得以成长;它们又预示着未来,因而人能够在其中发挥其创造力。每个人所拥有的根都是多重的,这些根向人们提供了成长、学习、工作等方面的几乎全部内容。从这一角度看,对根的需求恐怕就是人类灵魂中最重要也最为人所忽视的一项,因为其他各种灵魂需求,都需要在一种有根的状态中得到维护,而丧失了根,其他的花朵都会枯萎。

对根会产生威胁——即拔根——的因素有很多。首先是军事征服,一个地区、一个民族的生活世界突然被一种外来的力量所侵入,原有的一切都被粗暴地中断了。在人类历史上,这样的拔根方式始终存在着,一个又一个民族,一种又一种文化就这样消失于历史的长河中。近代西方白人的殖民运动,更是使这一古来的拔根方式变本加厉。另一种更有现代色彩的拔根方式,是金钱的作用。资本主义的生产方式、现代工厂的流水线、计件制、工人们恶劣的生存处境,凡此种种,都以抽象的数目字驱赶了人类生活的自然因素,使工人阶层,进而使全社会进入一种浮萍般的无根状态。“金钱渗透到哪里,就毁坏了哪里的根,用赢利的欲望替换掉所有的动机”(第34页)。此外,一个国家内部的各种社会关系,也能造成或者加剧已有的拔根状态。政治的腐败、司法的不公、贫富差距的加大、知识分子与劳动阶层的分离,使一个社会分崩离析,当外敌来临时,法国的陷落便不可避免了。

薇依以自己的切身体验, 深入细致地分析了工人阶层和乡村农民的拔根状态。结合二十世纪初以及二战中法国社会的种种病症, 她又将有关根的思想带入到对爱国主义这一问题的分析中。

二战中的法国, 爱国主义既陷入了危机, 又迎来了勃发。一方面, 北方迅速地沦陷及此后南方的维希傀儡政府, 造成了许许多多的法奸——合作者。另一方面, 流亡伦敦的自由法兰西, 以及在本土反击德国入侵者的抵抗战士, 又给了普通民众以胜利的希望。此时薇依所要做到的, 既有对法国社会各阶层状况的分析, 又要为光复后的社会重建开出一条道路。故而, 她对民族(nation)、国家(tat)、祖国(patrie)、爱国主义(patriotisme)的考察便不是仅着眼于一时的得失胜负, 而是要需求更高、更稳固、更健康的基础。

她认为, 在给予人类以灵魂之营养的各种根中, 古往今来, 民族都是最重要的一种。“长久以来, 只有民族扮演了这样一个角色, 它由集体对个人的最高使命所构成, 也就是说, 保证了现在与过去和未来之间的联系”(第80页)。其他的各种集体都不能与之相比, 无论它们是家庭、职业, 还是村庄、城市、地区, 因为后者亚于它, 也从属于它, 不像它那样能够提供最高也最全面的营养。可以说, 一个民族, 一种语言, 一种生活方式, 就是一个人所接触到的一个世界。这个意义上的爱国主义是一种非常古老的情感。在人类的史册上, 我们能够看到无数爱国英雄的事例。

到了近代, 尤其在欧洲, 民族往往与国家合而为一。对法兰西民族的爱, 混同于对法兰西王室的爱和对国王的效忠。民族, 等同于国家; 而国家, 又等同于国王。路易十四的名言:“国家, 那就是我!”(L'etat, c'est moi!), 便是这一过程的最终表达。

但是, 这样的一种爱国主义, 从它开始产生起就是先天不足的。首先, 在法兰西王国的强盛和法国绝对君主制的建立过程中, 许许多多区域的传统文化被摧毁了。近代法兰西的历史, 同时也是对各地人民和文化的征服历史, 即拔根的历史。到了十八世纪, 法国大革命举起了“自由、平等、兄弟之爱”的大旗, 一时间, 法国成了“一切热爱自由的人民的祖国”。此时的爱国主义, 其对象不再是国王, 而是“主权民族”。但是, 大革命的精神来源是以“百科全书派(Encyclopdistes)”为主体的启蒙思想家。他们决然地与历史、传统、过去断绝了关系, 着迷于进步观念。此时的爱国主义, 陷入了一个极大的悖论:“爱国主义不是建立在对过去的爱, 而是建立在对本国历史粗暴的决裂之上的”(第92页)。狂欢节般的沉醉消退后, 这样一种爱国主义也就必然会瓦解。

薇依认为, 真正要厘清爱国主义, 并且在当下的紧迫处境中恢复爱国主义, 首先要知道国家是什么, 它在存在者的秩序中到底处于何种位置, 它的作用是什么。如前所述, 国家仅仅是此世的存在者, 是此世层面各种宝贵财富的保管者。它本身没有任何的神圣性——即便可以有国家的神圣性之类的说法, 那也完全是在象征的意义上, 即国家作为一种工具, 它能够被用于神圣的目的地, 即人类灵魂的永恒拯救, 就像是筑成祭坛的石头, 它本身并非神圣, 却奉献于庄严的仪式。另一方面, 国家出于其自身的本性, 它反倒往往会损害一些美好可爱的东西——如果对它没有限制的话。因而真正的爱国主义, 绝不应该以国家作为其对象。要求人们无条件地热爱国家, 这本身就是一种不正当的做法。要想恢复一种健全的爱国主义, 首先应该明确区分国家和祖国。祖国则是民族的另一种说法, 是民族的情感聚焦点, 是爱国主义的真正对象。

可是, 爱祖国的爱国主义, 是否就不需要有任何的限制? 不然, 民族、祖国诚然是人类最具包容性的根。但它也同样不是完整的, 因为它仅是此世的根。在薇依看来, 祖国至少应当受到两个方面的限制。我们可以称第一个限制是神学的限制, 即上文所说的近乎位格主义的限制。其次, 还应当有人类理性的限制。人必定是从属于某个民族的, 民族与民族之间必定可能发生冲突。人各有其祖国。一个人的祖国, 可能是另一个人的敌国。对于交战的双方, 各自的祖国利益不可能都是正当的——相反的例子倒是屡见不鲜: 即双方都是不正当的。如果承认有普遍的人类正义, 则祖国的利益必定不是终极的标准。所以, 既寻求自然正当, 又将民族利益置于最高处, 就很难避免逻辑矛盾。

薇依把这种类型的爱国主义看作是来自罗马的异教精神, 其本质是偶像崇拜, 即以此世的事物冒

充神圣者。她还认为,现代以来的各种爱国主义思想,气质上都是这种罗马精神的后裔。无论是黎塞留枢机主教(Cardinal de Richlieu, 1585-1642)、高乃伊(Pierre Corneille, 1606-1684),还是二十世纪的莫拉斯(Charles Maurras, 1868-1952),都犯了偶像崇拜之罪。

但问题恰恰又在于,在当时民族存亡的危急时刻,又需要激发民众的爱国主义热情,拯救陷于水深火热的法兰西和法兰西人民。爱国主义要求人们献出自己的一切,乃至生命。薇依看到了特定时期爱国主义的深刻矛盾:祖国是有限的,而其要求却是无限的(第134页)。如何解决这一矛盾?这一点,还是要回到其政治哲学的最初出发点,即义务概念。人的义务是无条件的,特定的义务所针对的对象却是有限的。但这有限的对象,却是抵达彼岸,超越人性的必要阶梯。出于绝对的义务本身,我们需要把自己全然地奉献给一个此世事物。这首先不是为了祖国,而是为了灵魂自身。其次,祖国是此世最大的一个生活氛围(milieu vital),丧失了它,也就失去了此世全部的生命养料。所以,“民族中的每个个体都必须将自己的全部力量、全部资源、甚至自己的生命,交给国度,直至战争结束”(第140页)。

薇依的政治哲学,除了对义务的强调、对根的呼唤和对爱国主义的梳理之外,尚有其他一些重要主题,限于篇幅,本文未能一一探讨。仅从上述几个问题看,她与近代以来主流的政治思想家在题旨、进路、目标上均有极大的差异。她比其他任何人都关切社会生活,且真正带着同情投身于不幸的民众之中。她对现代世界的诊断——拔根状态——可谓深入骨髓。但从现实政治的角度看,她所开出的药方都显得切实可行,也和当代政治学的行话格格不入。诗人思想家爱略特说得好:她的政治哲学“属于政治家很少会去读、他们当中的大部分人未必能理解、也不知道如何去回答的政治学的绪论。……这是年轻人在竞选讲坛和立法会议的生涯中丧失其闲暇、摧毁其思考能力之前,应该细加研究的书籍之一;这也是我们希望其影响在下一代人的心灵中日益彰显的书籍之一”。^①如今,几代人过去了,我们中国人处在一个前所未有,又急速变化的时代,薇依的政治思想或许对我们还能有几分借鉴和激励的作用吧?

Some Issues in Simone Weil's Political Philosophy

XU Wei xiang

(Department of Philosophy and Sociology, Tongji University, Shanghai 200092, China)

Abstract: The article discusses some important theses in political philosophy of Simone Weil, famous thinker and preeminent person in the 20th Century France, such as her emphasis of obligation, her calling for roots in human soul, and her analysis of themes like nation, state, and patriotism. It also introduces her diagnosis of modern world, and analyses the relation between her thought and Christian tradition, especially the Personalism.

Key words: Simone Weil; obligation; roots; patriotism

(责任编辑:张尧均)

^①“爱略特序”,见《扎根》,第8页。