

曲通三統？

關於現代政治的規範性弔詭

何乏筆*

〔摘要〕

本文旨在對「通三統」政治話語進行跨文化省思。切入點是德國哲學家霍耐特對黑格爾法哲學的重構工作。在此基礎上，霍耐特探討「社會自由」的概念，以及現代政治三大原則（自由、平等、博愛）的關係。本文的第一節圍繞著「三革命原則的弔詭格局」。第二節以「黑格爾法哲學與倫理性的三領域」為焦點，回顧霍耐特對黑格爾的解釋，並進行相關的批判分析。第三節過渡到「溝通與齊物」的主題，連結法蘭克福學派批判理論的溝通理論與當代莊子研究有關「齊物」的思考。第四節「弔詭共生」則進一步質疑霍耐特透過「社會自由」來重新詮釋三革命原則的格局，本文認為他理論的重要侷限在於無法正視三大原則及相關的三大政治意識形態（自由主義、社會主義、保守主義）所構成的規範性弔詭。本文指出，在這方面，「通三統」的架構具有獨特的理論優勢。第五節藉由「曲通與感通」的關係問題，深化關於「溝通」與「齊物」的討論，尤其試圖透過「工夫辯證」的概念，來逆轉「通三統」話語為現有意識形態而服務的趨勢，別開生面地構思「新外王」的另類可能。

關鍵詞：跨文化研究、批判理論、霍耐特、莊子、氣化主體、工夫辯證

*中央研究院中國文哲研究所研究員

設若否定辯證法尋求思想之自我反省，
則其明確意涵便在於，
思想若欲為真。

——若其至少欲在今日為真——

則必須也是逆反自身的思想。

（阿多諾，《否定辯證法》）¹

丘也，與女皆夢也；予謂女夢，亦夢也。

是其言也，其名為弔詭。

萬世之後，而一遇大聖知其解者，是旦暮遇之也。

（《莊子·齊物論》）

一、三革命原則的弔詭格局

「社會主義的理念是資本主義工業化的精神孩子；它出生，因為在法國大革命之後快速顯現，自由、平等、博愛的革命要求對大部分人民而言僅是空虛的承諾，是遠離社會實現的。」²霍耐特（Axel Honneth）認為，社會主義「原先的理念」在於「以社會自由揚棄革命」。³社會自由理念的核心又在於自由、平等、博愛三大革命原則的並建互成關係。由此觀之，面對三原則失衡而發生偏差之時，早期社會主義所關注的是如何讓三者「互相成為可能」的問題，⁴並追求「法國革命所有三原則的均衡實現」。⁵然而，三者的關係迄今面臨霍耐特所謂的「溝通障礙」，因而他反思應如何消除和突破障礙，以「擴展社會自由的活動空間」。⁶

¹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), vol. 6, p. 358.

² Axel Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung* (Berlin: Suhrkamp, 2015), p. 23.

³ 同前註。

⁴ 同前註，頁 51。

⁵ 同前註，頁 103。

⁶ 同前註，頁 104。

本文預設：三種革命原則之間的關係，構成了現代性的重大弔詭，亦即構成了現代政治的規範性弔詭。⁷這是因為革命一方面追求自由、平等、博愛三大原則的「均衡實現」，同時三者也產生競爭關係：均衡實現的要求，對立於以單一原則去宰制其他的原則。三大革命原則的均衡實現，被滯塞於單一原則的單一實現傾向。一旦預設了三革命原則的同等關係，並追求三者的均衡實現，那麼它們如何可能通暢溝通的問題，就會隨之浮現；同時，三原則的設置本身其實已包含單一實現的傾向，已包含三大原則在通暢溝通上的重大障礙。三大原則的關係可理解為規範性弔詭，因為實現原則的要求，與各種文化、社會、經濟和政治病態不可化解地交錯，而且在實現過程中，這些病態由過程本身的單一化傾向所產生，甚至必然地產生。高尚的理想乃弔詭地蛻變為意識形態的鬥爭動力。此可能性早已蘊含在三大原則的基本格局之中。

本文也預設，倘若要理解三革命原則之規範性弔詭的政治意涵，三者需要連接到法國大革命之後深刻影響現代政治的三大意識形態：自由主義、社會主義、保守主義。⁸筆者揣想，如此一來才能充分闡明規範性弔詭的複雜性及深層結構。顯然，自十八世紀以來的現代政治，並沒有把共和制的發展目標放在「三原則的均衡實現」上，也沒有特別關注三者的動態平衡如何維持和制度化，反而陷入了長達兩百年的「意識形態時代」，三者進行著你死我活的惡劣鬥爭。此乃因為三大革命原則與革命鬥爭的三大意識形態立場相互串聯，而每一立場皆追求著打敗其他競爭對手（這當然也包括各種策略聯盟和戰略組合）。在筆者看來，三大意識形態都是流動的，在各自的內部都是多面、多向度的「話語形勢」（*diskursive*

⁷ 關於規範性弔詭的概念可參閱 Axel Honneth and Ferdinand Sutterlüty, “Normative Paradoxien der Gegenwart-eine Forschungsperspektive,” in *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 8. Jahrgang, Heft 1 (2011): 67-85.

⁸ 參閱 Immanuel Wallerstein, *After Liberalism* (New York: New Press, 1995); Wallerstein, *The Modern World System IV (Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914)* (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2011), S. 1-19. 另可參閱 Klaus von Beyme 有關現代政治三大意識形態的介紹 *Liberalismus. Theorien des Liberalismus und Radikalismus im Zeitalter der Ideologie 1789-1945* (Wiesbaden: Springer, 2013); *Sozialismus. Theorien des Sozialismus, Anarchismus und Kommunismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945* (Wiesbaden: Springer, 2013); *Konservatismus. Theorien des Konservatismus und Rechtsextremismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945* (Wiesbaden: Springer, 2013) .

Dispositive)。然這些意識形態在世界觀方面的特定立場，以及在歷史哲學方面所相信的自我定位，乃是三大原則在實現過程中所必須通過的關卡：現代政治不得不以各種社會運動或政黨為實現規範性原則的媒介，或說，社會運動和政黨制度是用以實現規範性原則的樞紐和關卡。此處，溝通的障礙或話語的迷思特別容易發生。意識形態從不只是思想和理論，而會在具體的實現過程中滲透到不同的制度化形式：如自由主義與資本主義的關係、社會主義與國家主義的關係、保守主義與民族主義（家庭主義、種族主義）的關係，以及三者的諸種組合。簡言之，這些相互糾結又相互對立的意識形態，構成了十九、二十世紀巨大政治衝突的深層結構。此後，三大革命原則的均衡實現，便受阻於深刻的溝通障礙。為了衡量這些溝通障礙，學者不得不走入仇恨與暴力所掘出的現代深淵。

在霍耐特看來，「個體自由」是「現代自由民主社會」的基本價值。⁹此觀點已經暗示著他打算如何在現代的意識形態迷宮中尋找方向。如此，他不僅明確站在自由民主之政治經濟機制的立場上，同時也賦予自由（相對於平等或博愛）毫無曖昧的優先地位。平等或博愛（包含廣義的親屬關係，從血緣關係到精神上的親切感）的選項，從一開始就被安排在次等的位置。本文並非要討論，霍耐特關於社會主義之理念的「現實化」（Aktualisierung），是否僅是借用社會主義之名，使得左派自由主義或社會民主主義的立場顯得稍微基進一些（近幾年來，歐洲的社會民主主義面臨嚴重的瓶頸，在長久向新自由主義靠攏之後，現在反而試圖加強自己的社會主義色彩；霍耐特有關社會主義之理念的重構，可由此政治情境來理解）。本文要討論的是更深層的問題：霍耐特理解社會自由的方式，在基本結構方面或許已蘊含著一種抉擇，而這種價值抉擇基本上違背了三大原則均衡實現的理念，因為其中仍然有著突顯單一意識形態的傾向。那麼，社會自由的概念有助於突破三原則之間的溝通障礙嗎？或者說，社會自由的概念本身是否構成了一種障礙，即阻撓三原則均衡實現的障礙？或以另一種方式來提問：霍耐特社會自由的理念在何種程度有助於面對自由、平等、博愛，以及相應的自由主義、社會主義、保守主義所構成的弔詭格局？霍耐特的理論能否在話語層面上「解決」三原則的規範性弔詭？

上述的提問觸及社會自由概念的哲學基礎，尤其是霍耐特長久以來對黑格爾

⁹ Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (Berlin: Suhrkamp, 2011), p. 9.

(Hegel)法哲學的重構和再現實化的努力。當然，這是非常複雜寬廣的討論領域。藉由上述的討論，筆者總結自己特別關注的問題如下（這兩種問題在霍耐特的著作中隱然存在著，而未獲得直接的表現）：黑格爾在法哲學第三部分討論倫理性的三元結構，這在結構上是否呼應著博愛、自由、平等三大原則？此外，倫理性的概念是一種解決（或至少穩定）現代政治規範性弔詭之三面向的方案；此一解決方式的關鍵，是否在於引入規範性的等級秩序，試圖藉由等級秩序來化解三原則（或倫理性三領域）之間的規範性弔詭？

二、黑格爾法哲學與倫理性的三領域

霍耐特社會自由的概念與「倫理性」(Sittlichkeit)緊密相關。在他的討論中，兩者近乎可互換的程度。然另一方面，尤其在《社會主義之理念》中，他卻傾向於拋棄「倫理性」——及其在德語中讓人感到過時老套的聯想（霍耐特所謂「民主倫理性」也很難擺脫此一聯想）——而以「社會自由」取代之。如此，霍耐特似乎將倫理性的範圍擴大到社會自由。不過，這樣的發展同時也造成理論的窄化，至少明顯侷限於透過黑格爾法哲學來思考三規範性原則以及三大意識形態的關係。

筆者預設三革命原則與黑格爾倫理性概念的三面向處於結構性的呼應關係。從霍耐特對家庭、市民社會和國家的重構與區分，可看出黑格爾究竟選擇了何種話語形式來處理三大革命原則的規範性弔詭。而且，這樣的進路也可見於霍耐特對社會自由概念的使用，因為一方面《自由的權利》依循黑格爾法哲學重構倫理性的概念，藉由嚴謹的方法論佈局來類比倫理性與社會自由；另一方面，在《社會主義之理念》裡，霍耐特將社會自由理解為能和解自由、平等、博愛三原則的「解決之秘訣」(Lösungswort)。¹⁰ 假設，在黑格爾所謂倫理性的三面向與法國大革命的三原則之間，亦即在家庭、市民社會、國家，與博愛、自由、平等之間，存在著結構性的呼應，而且假使霍耐特對三「倫理性領域」(Sphären der Sittlichkeit)的區分——親誼關係、市場經濟行動（經濟市場）、民主的意志形成（政治公共性）——也延續著此一結構性呼應，則能把討論的焦點移轉到霍耐特如何現實化黑格爾法哲學三倫理性領域的問題上（霍耐特使用倫理性領域、自由領域或溝通

¹⁰ 參閱 Honneth, *Das Recht der Freiheit*, part C; Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, p. 51.

領域等說法，探討黑格爾倫理性的三面向；就筆者看來，「溝通領域」特別能表達出霍耐特連結倫理性的重構與溝通理論的獨特方式）。¹¹

霍耐特認為，「倫理性的學說」（*Sittlichkeitslehre*）可當作「現代性的規範性理論」。¹²他清楚表明，在黑格爾那裡，家庭、市民社會、國家三倫理性領域並非處於同等的關係，而構成一「規範性的等級秩序」。¹³此等級秩序是規範性的，因為儘管三領域都涉及個體自由的實現和制度化，但在程度上卻存在著高下之分。由此觀之，市民社會對實現個體自由的程度高於家庭，因為「在以市場為媒介的交往中，主體是作為已經個體化的法人而出現的，但在家庭的內部範圍中，他只是作為不可選擇的共同體中無獨立性的成員而存在的。換句話說，從黑格爾的視角來看，正是更高程度的個體化，以及實現自我利益的更多機會，使得市民社會相較於家庭的溝通空間更具優勢。」¹⁴再者，「主體之所以在國家中能夠進入更高層次的個體性，是因為在其中，他能夠進行『普遍活動』」：個人的活動能無私地為「共同目的」而服務，於是個人作為「稟賦理性能力的公民就能達到公共存在（*öffentliche Existenz*）的狀況。」¹⁵

值得注意的是，霍耐特一旦開始藉由社會自由而「再現實化」（*reaktualisieren*）黑格爾所謂倫理性的三面向，他基本上就維持著三者的規範性等級秩序。此處，筆者只是要強調這一點，因而討論的旨趣不在於透過黑格爾和霍耐特所指出的普遍化論證來闡明三者之等級秩序是否合理，反而是要特別關注等級化的安排本身。在筆者看來，此安排間接地是一種控管三革命原則之規範性弔詭的話語形式：其關鍵在於使規範性弔詭轉換為規範性的等級秩序。或說，從上述的結構性呼應來看，黑格爾和霍耐特所主張的等級秩序便遮蔽了三大原則的黑暗面，因而滯塞三領域之溝通的諸種力量，便容易受到忽略。此傾向對現有社會、政治處境的診斷產生了深遠影響。以下針對博愛、自由、平等三原則，分別從正反面去描繪錯綜複雜的關係。

基於三革命原則與三倫理性領域的結構性呼應，筆者首先要簡短地討論博愛

¹¹ Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, (Stuttgart: Reclam, 2001), pp. 122, 101.

¹² 同前註，頁 78-127。

¹³ 同前註，頁 101。

¹⁴ 同前註，頁 96。

¹⁵ 同前註，頁 98。

與家庭的關係。一旦如此連接，便能看到博愛原則與黑格爾所謂「本質的倫理性」（*substantielle Sittlichkeit*）之間的關係。博愛作為革命原則意味著「愛」的普遍化，將家庭中所經驗的愛與團結，擴充到更大的共同體甚至整個人類，以超出血緣親屬的侷限和地域的約束。博愛與自由原則的內部關聯也在此：超出狹窄親屬關係的博愛，蘊含著深厚的解放意義——《論語》所謂「四海之內皆兄弟也，君子何患乎無兄弟也」，便傳達這種開闊的心態。然而，追求博愛的普遍開闊，無法抹滅博愛原則經常脫離不了親屬關係的事實。儘管在狹義血親關係之外，博愛還涉及精神、文化、社會和歷史方面的親切感，但就各種相親相愛的關係而言，自由選擇的範圍也是非常有限的：人們逃不了「作為成員」的角色，必然在特定情境中生長，從父母及生活環境中學習基本的文化技能（例如特定的語言、生活習俗等）。霍耐特將家庭的領域徹底窄化為小家庭或「親誼關係」，便輕易忽略了血親與廣義的親切感遠超過自由選擇以及無限代換的自由，亦即忽略了博愛與保守主義者所謂「連結」（*Bindung*）的關係。在狹義的血親關係之外，在「兄弟姐妹」、「同志」、「同仁」、「同盟」的社會連結之中，博愛原則的原始面貌仍然繼續發揮作用。將博愛提高到普遍主義或世界主義的層次，乃是難能可貴的理想，但要擺脫甚至「解決」此一面向幾乎不可能。在二十一世紀初，消除相關病態後果之原因（如家庭主義、民族主義）的希望，仍顯得相當不切實際：畢竟博愛原則脫離不了某些共同關係，在基礎的團結關係中，人首先是一個「成員」，而不是獨立的個體或法人。在語言或宗教的共同體、社會運動，或政黨的鬥爭共同體，甚至民族或人民共同體當中皆然。一旦將博愛與家庭主義、父權主義、民族主義、民族中心主義的排外情緒、文化沙文主義、種族主義等現象徹底分開，並且將「博愛」（*Brüderlichkeit; fraternité*）淡化為可自由選擇的團結一致，則不再能分析和理解，此一革命原則和規範性理想，如何與帶來血腥後果的意識形態有所關聯（不論直接或間接）。在此意義下，作為現代政治原則的博愛，促使了革命鬥爭共同體的形成，無論這些共同體採取的是民族保守派，甚至極右「種族鬥爭」（*Rassenkampf*）的意識形態，或極左的「階級鬥爭」（*Klassenkampf*）和無產階級革命的意識形態。在德語語境中，種族鬥爭與階級鬥爭的比較，容易引起歷史修正主義的譴責，因為這可能涉及將歐洲猶太人大屠殺的歷史罪惡給相對化。然筆者在此僅是要指出難以否認的事實：階級鬥爭意識形態及其大眾屠殺的殘酷後果，是在二十世紀的共產中國（而非在歐洲）表露無遺的——此情形逼迫學者進行「種族鬥爭」與「階級鬥爭」及其病態後果的比較，亦即面對希特勒與毛澤東

以不同方式卻都得背負著大眾屠殺之罪名的歷史事實。霍耐特雖要求「所有法國大革命三大原則的均衡實現」，但從上述大致描寫的角度來看，在他的討論中，博愛原則的內容顯得相當單薄，對保守革命或共產革命的相關負面後果也避而不談，因此「均衡實現」的真正困難根本已被排除在討論範圍之外（對「全世界無產者，聯合起來！」這類的共產國際口號，霍耐特也僅是默默地放棄了）。

黑格爾所謂市民社會（或譯「公民社會」）與自由原則，以及自由主義作為相關意識形態的結構性呼應，是顯而易見的。長久以來，自由主義在概念上的模糊，在策略上有助於擴大自由主義的接受度，因而能涵蓋經濟的、政治的和所謂「自由意志主義」的觀點。¹⁶霍耐特對社會主義之理念的規範性重構，從馬克思回到了黑格爾，而在兩方面明確反駁馬克思主義對自由主義的批判：霍耐特一方面不同意對「個體自由權利」的強烈批判（此批判與消除私有財產的訴求密不可分）；另一方面也不贊成對市場的否決，反而強調，市場經濟絕不同於資本主義。由這兩種反駁可知，霍耐特的社會自由理念明顯偏向「自由民主」的基本立場。資本主義與民主的交錯所引發的諸種病態後果，在二十世紀曾經造成了保守派和社會主義革命家的強烈反彈，但在霍耐特的討論中，這些批判「自由民主」的聲音僅僅扮演邊緣的角色。近幾年來，他致力於突破市場與道德的對立，試圖為「市場的價值」辯護。¹⁷他同時主張，屬於「民主倫理性」的經濟市場，不能「獨立於其周圍的自由民主社會的倫理價值視域而被看待」。¹⁸所以，基於社會自由的理念，霍耐特堅持一種「道德的經濟主義」。道德經濟主義的可能性條件不只在於參與市場的「消極自由」，更在於實現不同原則之間的溝通活動，以使自由競爭的機

¹⁶ Wallerstein, *The Modern World-System IV*, p. 5: "To this day, the term liberalism evokes quite varied resonances. There is the classic 'confusion' between so-called economic and so-called political liberalism. There is also liberalism of social behavior, sometimes called libertarianism. This *mélange*, this 'confusion', has served liberal ideology well, enabling it to secure maximal support."

¹⁷ 參閱 Honneth, *Das Recht der Freiheit*, pp. 317-470; Honneth, "Die Moral im 'Kapital'. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik," in Rahel Jaeggi and Daniel Loick (eds.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis* (Berlin: Suhrkamp, 2013), pp. 350-363; Lisa Herzog and Axel Honneth (eds.), *Der Wert des Marktes. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart* (Berlin: Suhrkamp, 2014); Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, pp. 51-83.

¹⁸ Honneth, *Das Recht der Freiheit*, pp. 345-346.

制將被規範性地拉回到團結合作的原則（亦即博愛原則）。不過，全球市場資本主義的競爭不斷產生殘酷的不平等，而且在明顯違背正義的情況下，能否落實市場經濟的道德節制？對此霍耐特也不樂觀。這樣的懷疑顯示，在現有「西方自由民主社會」中，將市民社會安排於國家之下，即強調國家相對於市民社會具有規範性優勢（亦即主張「民主的意志形成」應該主導「市場經濟行動」），並認為經濟自由主義（資本主義）應該接受政治自由主義（民主）的管制，顯然不符合實際的權力結構，且是難以實現的理想。在面對霍耐特社會自由的理念時，讓人感到驚訝的是，他較為忽視自由原則如何弔詭地蛻變為非道德的經濟主義動力。他或許認為，「資本主義社會的病理學」曾經被一代又一代的批判理論學者深入分析，因而現在可相對忽略此面向。¹⁹然而，倘若將三大革命原則的關係視為現代性的規範性弔詭，對此面向的關注仍然是極為重要的，不該在社會自由的道德理想主義之下輕易遺忘。

此外，「自由民主社會」的說法容易遮蔽自由主義與民主政治，或說自由原則與平等原則之間的緊張關係。被遮蔽的乃是自由民主的「民主弔詭」。自由民主包含兩種政治邏輯或「社會文法」，而這兩種邏輯終究不一致，也不可能完全和解：兩者的關係反而必須以不同方式不斷重新「協商」。²⁰「民主弔詭」這類的說法，意味著自由主義與社會主義，在深層結構上，既不能和解又互相交錯。一旦關注自由原則與國家概念的關聯——此關聯也符合三大革命原則與黑格爾倫理性三面向之間的結構性呼應——則可容易發現，平等原則也涉及許多病態的後果：經由「國家社會主義」（*Staatssozialismus*）來實現人民主權和人民民主的嘗試，遭遇了極權主義的變形，因而其相關理念面臨了難以彌補的挫敗（社會主義的意識形態對手因而認為，社會主義被歷史所否定，是以不可救）。霍耐特一旦

¹⁹ 參閱 Honneth, "Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie," in *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007) .

²⁰ Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London/ New York: Verso, 2000), p. 5. 在導論中，慕孚區分「兩個傳統」，即自由的傳統與民主的傳統。前者以法治、人權、個體自由為主，後者著重平等、統治者與被統治者的同一以及人民主權。兩者的關係構成她所謂「民主的弔詭」。與此不同，本文區分三個傳統，即自由主義的傳統、社會主義的傳統（慕孚所為「民主的傳統」）和保守主義的傳統，而建議以三傳統的弔詭格局為現代「民主」的構成要素。

放棄了黑格爾所謂「國家」，而欲以「民主的意志形成」或「政治的公共性」來取代，則容易忽略平等原則的難題，尤其是平等與規訓化、正常化及社會控制的各種措施，其實都緊密相關，而且，不只在國家社會主義機制如此，在市場經濟福利國家亦有著平等原則之實現蛻變為壓迫的傾向。

霍耐特使社會主義的理念脫離工業主義那已「過時的思想框架」，並使之向「歷史的實驗主義」展開。為此，他尤其要擺脫社會主義與個體自由權利及市場機制的僵硬對立。霍耐特如是打開的思路，大體上能對現代政治的規範性弔詭進行新的探索，突破市場經濟與社會主義的意識形態敵對。由於他著眼於法國大革命三原則並建互成之格局，因此所謂「民主弔詭」變得更複雜，因為不僅包含兩向度（自由、平等）之間的關係，更涉及三向度（自由、平等、博愛）之間的關係問題。如果繼續留意三大革命原則與三倫理性領域（或溝通領域）的結構性呼應，則能容易發現，霍耐特在真正思考三者的「不通」和「不可和解」的難題之前，早已預想三者既能「通」也能「和解」。面對三者的關係，霍耐特並不使用規範性弔詭的概念來描寫，反而認為社會自由能在自由原則之下「統合」所有三原則，儘管三種法國大革命的要求「處於某種緊張」。²¹霍耐特藉由社會自由的理想來設想「法國大革命所有三原則的均衡實現」，同時強調，這種實現必須依據自由、平等、博愛並建互成的關係。就他看來，早期社會主義者的「規範性直覺」（normative Intuition）已經要透過社會自由來化解三原則之間的緊張關係：「在當時具有主導地位的經濟秩序之下，和解一直處於緊張狀態的三原則的解決之秘訣乃是『社會自由』……。」²²不過，在社會主義運動的發展中，此一「規範性直覺」逐漸被遮蔽，因為在當時的歷史情境下，所有的代表人物，從歐文（Robert Owen）經由普魯東（Pierre-Joseph Proudhon）乃至馬克思都認為，不能均衡實現三大原則的「唯一」理由在於「資本主義的市場經濟」。²³從霍耐特的分析可理解，社會主義運動走上災難性的歧路是因為此「唯一」：正是因為此唯一，才促使了無產階級作為「唯一」革命主體的設想，也引起了階級鬥爭「必然」導致進步的「歷史形上學」。霍耐特提出「歷史實驗主義」的觀點來矯正此「唯一」的災難性錯誤，以想像另一種實現社會自由的可能。

²¹ Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, p. 48.

²² 同前註，頁 51。

²³ 同前註，頁 55。

對筆者而言，從並建互成、均衡實現的觀點來構思三革命原則的關係，是非常具有吸引力的。但是，筆者懷疑：社會自由和社會主義果真能化解三原則的歷史糾結，果真能「解」此弔詭格局的死結？面對此弔詭，筆者甚至從根本懷疑：三革命原則的規範性衝突是可以被「解決」的嗎？或恰是那種想要「解決」弔詭的強力意志，才「必然」導致霍耐特所謂的「弔詭後果」（即造成違背理想的、無法預期的負面結果，正是實現理想原則的過程）。因此，本文提出一種乍聽之下或許有些刺耳的預設，即：解決之道的重要步驟，在於承認三原則的規範性弔詭根本無法徹底化解。若現當代政治繼續在現代政治革命所開拓的範式之下發展，能如同霍耐特追求三原則的和解共生，或退一步來說，追求三者的溝通，這仍然是值得肯定的目標。但更基礎的任務在於，該去理解和思考為何三原則的溝通經常「不通」？而「通」的可能性條件又如何？該思考為何三者的規範性弔詭本身，構成了不可能完全解開的死結？

三、溝通與齊物

就霍耐特而言，社會主義可理解為「使得人們從阻擋溝通的依賴和障礙解放出來的漫長歷史過程」。²⁴由此觀之，「溝通」是歷史轉化過程的關鍵。此過程的目標在於「消除」溝通障礙，以均衡實現法國大革命的三大原則。雖然霍耐特避免將三革命原則的關係描述為「規範性弔詭」，但在面臨如何消除溝通障礙的問題之時，這種思想可能已開始顯現。此一可能的深遠意涵不易受到正視，除非進一步推展三原則的關係與黑格爾倫理性概念的三分法之間的結構性呼應。因此本文下一個論證步驟意味著，從均衡實現三原則的理念，回頭來重新檢驗倫理性的概念，並且質問，倫理性的三溝通領域及相關的規範性等級秩序，是否應該根據三原則均衡實現的理想而被「去等級化」——如同前文所述，黑格爾的法哲學提出家庭、市民社會和國家之間的等級秩序，而霍耐特在《自由的權利》雖然對其進行調整，但結構上仍接受黑格爾所構思的秩序。倫理性的「去等級化」並不需要從外部強加到霍耐特探討社會自由的思路上，更已蘊涵在他自己的理論發展裡，尤其是在《自由的權利》到《社會主義之理念》的理論趨勢中。《社會主義

²⁴ Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, p. 114: "Prozeß der Befreiung von kommunikationshemmenden Abhängigkeiten und Barrieren".

之理念》的前言將此發展描述為「微小轉動」(kleine Drehung)，指出該書僅是擺脫了以黑格爾法哲學為主要參考架構所帶來的方法論約束，而一旦擺脫了理論工作的自我約束，社會自由的理念對「轉化現有社會秩序的批判性角度」便能有力展現。或說，霍耐特相信，《社會主義之理念》能直接表達《自由的權利》隱而不顯的批判力道。²⁵

在筆者看來，霍耐特以所謂「微小轉動」之說法，有意或無意地低估那些擺脫黑格爾概念框架之時所發生的理論變化。尤其從倫理性概念到社會自由概念的步驟，蘊含著甚重的後果，因為在此理論轉動中，黑格爾的規範性等級秩序（區分家庭、市民社會和國家）深刻地被質疑。如果沒有這類的後果，「重新調整從黑格爾到馬克思的綱領」便會顯得毫無批判力道。²⁶歷史地來看，從黑格爾到馬克思，確實只需要進行「微小轉動」，但同時此一轉動包含著從市民革命（資產階級革命）到社會主義革命的歷史跳躍。假設以社會自由去理解社會主義的理念，而且主張社會自由的意含在於，使自由、平等、博愛處於並建互成的關係，俾以推導一切阻擋「均衡實現法國大革命所有三原則均衡實現」的障礙——那麼很清楚的是，這樣的發展趨向不得不懷疑「市民」（資產階級）的等級秩序，即懷疑那奠基黑格爾法哲學，且同時又被法哲學所支持的倫理性秩序。

霍耐特從馬克思回到黑格爾的歷史腳步是必要的，因為社會主義之理念的實現導致了諸種歷史災難——此情形實在符合所謂「弔詭蛻變」(paradoxer Umschlag)的定義，即是「某一規範性的允諾轉折為它的相反」，²⁷使得對理想的追求蛻變為災難。假如同時也不要放棄「轉化現有社會秩序的批判性角度」，那麼從黑格爾重新過渡到馬克思亦是必要的。但何謂重新調整從黑格爾到馬克思的綱領？《社會主義之理念》在許多地方所給出的回答似乎一再強調，此調整之必要意味著將三大革命原則的關係徹底「去等級化」。根據《社會主義之理念》的討論，這就是「社會自由」的基本訴求。然而，如果經由這一從黑格爾到馬克思的「轉動」

²⁵ Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, p. 12.

²⁶ 哈伯馬斯 (Jürgen Habermas) 在《自由的權利》的書背指出評語如下：「為了重新調整『從黑格爾到馬克思』的綱領，霍耐特完成了從馬克思回到黑格爾的歷史腳步。」(“Honneth tut den historischen Schritt von Marx zu Hegel zurück, um das Programm ‘von Hegel zu Marx’ neu einzustellen.”)

²⁷ Honneth / Sutterlüty, “Normative Paradoxien der Gegenwart- eine Forschungsperspektive,” p. 71.

後，再次檢驗霍耐特重構黑格爾倫理性的過程，以及在此過程中所萌生的社會自由概念，則可發現，從黑格爾到馬克思的「微小轉動」，其實嚴重衝擊霍耐特重構黑格爾倫理性的整個理論模式。亦即，黑格爾式的規範性等級秩序被瓦解的程度似乎遠超出霍耐特所能預想的範圍。因為如此，筆者認為不得不跨越霍耐特理論範圍的侷限，將《社會主義之理念》「微小轉動」所完成的轉折（三原則的均衡實現有賴於三者並建互成的理念）擴充到家庭、市民社會、國家的等級秩序之上。藉此，筆者不僅要推進三倫理性領域與博愛、自由、平等之間的結構性呼應，不僅邁向三種溝通領域的去等級化，更建議將此一去等級化的道理也擴展到保守主義、自由主義和社會主義三意識形態的關係上。其實，此思想實驗的動機來自以下的政治哲學難題：倘若不預設三革命原則（以及相應的意識形態立場）之間的齊等關係，三者之間的溝通如何可能不受障礙而能「通」？

根據筆者的閱讀，《社會主義之理念》的許多說法的確指向這樣的視野，蘊含著三大原則、三倫理性領域，乃至三大意識形態立場之間發生「齊物溝通」的可能。但另一方面，在《自由的權利》中，以黑格爾為主要參照的社會自由理念，確實非常著重三溝通領域之間的規範性等級秩序。或說，霍耐特在設想社會主義的理念時，一方面特別強調自由、平等、博愛之實現是同樣重要的追求（由此觀之，在三者的關係中，社會主義乃扮演仲介或和解的角色）；但另一方面，他對社會主義的批判檢討則顯示，在馬克思那裡以及在後馬克思的發展中，社會主義的理論和實踐在相當程度上拋棄了「歷史實驗主義」的道路，反而全力投入了保守主義、自由主義和社會主義的意識形態鬥爭，試圖發展有力的思想武器，俾以壯大自己的立場，並擴展其影響力和戰鬥力。

簡言之，假如「為承認而鬥爭」的主題，構成了黑格爾與馬克思極為重要的共同理論焦點，那麼，從黑格爾到馬克思的腳步意味著，從承認的優先性過渡到鬥爭的優先性。如果霍耐特承認理論的基本方向，可理解為從馬克思回到黑格爾的自覺扭轉，則能把他長久的理論努力，視為從鬥爭的優先性回到承認的優先性。只有在進行從馬克思回到黑格爾的歷史腳步之後，霍耐特才能試著重新調整從黑格爾到馬克思的綱領，而提出以「溝通」和「承認」為優先（而非以鬥爭為優先）的社會主義理念。在筆者看來，三大革命原則應該「並建互成」而且「均衡實現」的說法，都明確指向社會主義理念的承認理論轉化。更何況，從霍耐特對馬克思的批判不難看出，他耗盡餘力，堅決推翻鬥爭的意識形態地位。無疑，對高舉階級鬥爭的馬克思主義者而言，這必定是惡劣的修正主義。霍耐特毫不留情地反駁

社會主義遺產中的許多基本前提。他要讓社會主義解除意識形態的偏激，但同時也不得不放下曾經使社會主義成為強大歷史運動的主要思想武器。由此觀之，霍耐特對社會主義的重構乃建立在對馬克思主義的三方面批評之上：首先不再從根本上反對個體權利和市場經濟；其次則放棄了階級鬥爭的革命主體；最後，懷疑歷史唯物論的、充滿彌賽亞主義色彩的進步論。

換言之，霍耐特首先批評馬克思對「自由派自由權利的相對化」之看法，認為馬克思錯以為「予以個體自由權利」是可以捨棄的；²⁸他也不贊成馬克思反駁「中產階級的自由」，主張個體人權是資本主義「私有制」的意識形態基礎，因此也錯誤地等同市場經濟與資本主義，將市場經濟全面惡魔化，導致以追隨私人利益的自由原則為內在動力的市場經濟，與奠基在平等原則之上的規劃經濟被對立起來。再者，霍耐特批評馬克思的第二個理論步驟，即將工業化過程中所產生的工人塑造為「無產階級」，進則以無產階級為「革命主體」來推翻資產階級的權力基礎，而且以建立「無產階級專政」為達致「無階級社會」的必要階段。由此觀之，投入社會主義運動的理論家不僅分析和命名現有的社會情況，同時也積極參與這些情況的改造，尤其以喚起工人自以為無產階級的歷史意識為使命，因而為階級鬥爭的革命運動積極地提供了規範性基礎，以加強（甚至製造）階級對立為社會主義革命的鬥爭策略。最後，霍耐特懷疑馬克思的第三個理論步驟，即提出宏觀的歷史進步論（辯證唯物主義），並預測社會主義在漫長的奮鬥過程中必然勝利。然而，讓人驚訝的是，霍耐特在反駁社會主義上述三基本論點，並且大體上放棄以社會主義為革命鬥爭的意識形態之後，依然突出了社會主義（或社會自由）的關鍵作用，強調在均衡實現三大革命原則的未完成任務中，社會主義仍得要扮演主導性的角色。儘管在霍耐特的構想中，扮演關鍵角色的社會主義已放下了階級鬥爭的武器，但讓人深感疑慮的是，以階級鬥爭為名所發生的歷史災難，似乎不再允許社會主義霸居主導地位。

霍耐特自認是一位社會主義者。從上述的觀點可知，他雖然提出嚴厲批判，但他對社會主義仍然保持懷念和擁抱的態度。所以，他的理論雖然強調三大革命原則並建互成、均衡實現的關係，因而有助於思考三者的「齊物溝通」，但基於他對社會主義及「西方自由民主社會」的情懷，從他的著作確實很難想像如何能同等地對待三大政治意識形態：自由主義、社會主義、保守主義。然在霍耐特理

²⁸ Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, p. 62.

論範圍之外，本文的思想實驗堅持要以「齊物溝通」的態度，來對待此三大原則及三大意識形態話語。就筆者來說，霍耐特在黑格爾與馬克思之間的來回往復，便蘊含著接下來的理論步驟：將三大革命原則及三大意識形態的緊張和衝突，理解為規範性弔詭。在法蘭克福學派批判理論的傳統中，阿多諾(Theodor W. Adorno)的「否定辯證」(negative Dialektik)是推展這類思想所特別合適的理論工具。如同「齊物溝通」一詞所暗示，筆者認為中國哲學的資源，尤其是《莊子》，亦有助於發展對「弔詭」的當代反思。阿多諾的《否定辯證法》對黑格爾辯證思想進行了批判性轉化，將弔詭的自我反思容納到辯證法之中。不過，相關實驗在阿多諾那裡遇到了難以克服的障礙，且這些障礙並非來自個人思想的不足而已，更觸及了西方哲學資源非常難以解決的基本問題：如何突破「無矛盾律」的約束，來探討「現代性的弔詭」？如何積極回應弔詭思維和行為的需要？

本文將在第四和第五節更加深入東方與西方、中國與歐洲之間的跨文化動脈。此處，先大致說明「齊物溝通」對探討三大革命原則和意識形態的意義。筆者認為，就這方面而言，採用「規範性弔詭」的概念是非常合適，而且必要的，因為在三大原則綱縊相盪、勝負屈伸之中，不可能有一原則能長久居於首位（霍耐特高舉自由的價值，便具有這樣的傾向）。²⁹同時，三大意識形態話語的衝突激盪，也不可能讓單一話語長久佔支配地位而融合另兩者來徹底化解三者的弔詭交錯（霍耐特特別凸顯社會主義，便具有這樣的傾向）。由於任一方都不可能長久全面地壓制甚或毀滅另外兩方，三者便構成了「規範性弔詭」。此外，三大革命原則的關係是弔詭的，因為當前，無論是在西方、東方或其他地方，似乎不存在著真能取代十八世紀以降逐漸全球化的現代政治格局，不存在著其他具有普遍性的政治範式；也仍看不出任何能徹底解除三大原則及三大意識形態所構成之弔詭糾結的方案。此乃意味著，建設一勞永逸的規範性等級秩序似乎不可能成功。而同時不該遺忘的是，每一原則或意識形態都背負著重大的歷史包袱，都經歷了違背理想目標的「弔詭蛻變」，脫離不了十八世紀以來現代歷史的諸種災難性轉折。不只社會主義難以擺脫其旗幟下所曾發生的重罪：保守主義雖然以古典文教為深厚的規範性基礎，但也不得不面對（文化）民族主義乃至種族主義的陰影；自由主義亦無法脫身資本主義之暴力擴展和殖民主義的禍害，因而如同社會主義和保守主義一般面臨重大的歷史責任。假如三大革命原則的規範性弔詭不可能以單一

²⁹ 同前註。

原則來化解，也不太可能從根本來超克，那麼，所逼顯的問題在於：該如何以霍耐特（乃至主流西方學界）幾乎意想不到的方式，來思考現代政治的規範性弔詭？筆者開始走上這條思路，乃深受甘陽《通三統》的啟發，而開始反思中國大陸學界自 1989 年之後關於保守主義、自由主義和社會主義（或所謂「中西馬」）之關係的檢討和爭論。³⁰

對天安門民主運動進行暴力鎮壓之後，中共政權陷入了前所未有的正當性危機。此後所發展的「中國特色社會主義」，與毛澤東時代強烈反儒家、反自由派的社會主義明顯不同。可想而知，改革開放以來，中國共產黨的意識形態話語面臨內部分裂的困境。由於毛時代與鄧時代的政策存在著嚴重的矛盾，所以兩者互相否認的趨勢是難以避免的：懷念毛時代的一方，嚮往著社會主義對平等原則的實現，認為改革開放根本就是向資本主義和新自由主義投降，是錯誤的方向；另一方則認為，經濟的自由化尚且不夠，應該要進一步落實政治的自由化。加上中共對儒家（乃至曾被批鬥和摧毀的古典中國文化）開始採取更為平和的態度之後，以往的意識形態格局發生了重大變化：中國特色社會主義開始融合保守主義（尤其是儒家）與（市場）自由主義。甚者，此趨勢似乎已成為官方的規範性要求：從以階級鬥爭為動力的革命精神到「和諧社會」的轉移，是否意味著三大意識形態在社會主義的支配下和解共生的可能？顯而易見，這種跨意識形態的話語模式，首先是為了維護中共政權而服務的。但在此趨向的表層理解之外，似乎還能看出獨特政治思想的開顯，亦即以另類的模式去構思三大革命原則均衡實現的可能。難以否認的是，此另類模式能突破西方學術自十八世紀以降的相關思想框架，恰是因為它能容納弔詭思維的資源。在此新的政治格局之初期實驗階段中，已可窺見三大革命原則並建互成、均衡實現的另類道路——此道路之所以另類，是因為它意味著必須迂迴到古典中國文化資源才能理解和實現。

無論在西方或東方，「我們」很習慣連結希臘的古代與「我們的現代性」，並且在歷史中尋找診斷當代處境的批判性準則。問題是，這種跨古今東西的方式若要運用到中國古代，便容易引起驚訝的冷漠，甚至懷疑的抗拒。不僅在西方學界如此，在漢語學界亦然。此情形顯然是貫穿古今東西的跨文化研究所面臨的巨

³⁰ 參閱甘陽：《通三統》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年）；柯小剛：《古典文教的現代新命》（上海：上海人民出版社，2013年），頁37-83；張曙光：〈中西馬對話的現實要求、學理依據與未來前景〉，《中國哲學年鑑》（2014年），頁3-20。

大溝通障礙。筆者一旦要從歐洲當代哲學過渡到中國當代哲學，就經常感覺撞到了無形的文化圍牆，如同觸及「我們思想」的界線——此思想界線類似傅柯（Michel Foucault）在《詞與物》前言中所描寫的那樣。因此，筆者經常深感困惑：無論如何努力於讓此一跨文化過渡顯得合理，無論使用何種理論方式來讓此一過渡顯得必要，穿越此思想界線的思想活動本身，總會沾染了無以避免的荒謬，甚或迷狂之意味。這情況，好比筆者是傅柯所引用的那一怪異「中國百科全書」之作者，而如今面臨了不可能的任務，即要向哈哈大笑的讀者說明百科全書中的「另類思想」有其值得重視的道理。在面對這樣的跨文化深淵之時，亦即在面對古今東西自十九世紀以降不對稱的知識交流所掘出的鴻溝之時，大膽指出自己恰是在進行「自由民主社會的批判性質疑」，難免會帶有脆弱而不扎實的嫌疑，儘管自己的質疑確實來自「高度發展的西方社會之制度框架以外」的視野。³¹更何況，歐洲左翼知識分子對毛澤東思想和無產階級文化大革命曾經感到著迷，而後便陷入了深層的失望，並對中國政治產生了徹底懷疑的態度。此後，他們非常不願意從規範性的角度衡量當代中國的社會、政治發展——只有少數頑固的共產主義者，如法國哲學家巴迪歐（Alain Badiou），仍舊不願意認錯，而為文化大革命辯護。正因為意識到跨文化研究所面臨的溝通障礙，筆者下一節將試圖初步描繪弔詭溝通的發展潛力。

四、弔詭共生

在 2000 年左右，中國大陸學界出現了富有哲學潛力，同時也引起諸多爭論的政治話語。其最傳神的表達方式乃是「通三統」或「新通三統」。在筆者看來，「通三統」說的獨特力量，來自兩種極度異質，但相互串連的歷史文化資源。「通三統」首先指向古中國三代（夏、商、周）的關係問題，以及《春秋》之註解傳統的相關討論。自清末以來，中國知識分子關於改革和革命的政治探索，頻頻回到此一儒家經典對傳統政治秩序的表述，並試圖從中掌握中國政治制度的原型，以獲得對中國未來發展的規範性引導。然在「通三統」於二十一世紀初的新版本

³¹ Honneth, "Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der ‚Kritik‘ in der Frankfurter Schule," in Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007), p. 57.

裡，在甘陽《通三統》重構和再現實化「通三統」理念之後，其不僅能包含古典的意義，更包含複雜的現代解釋，能讓三統涉及保守主義、自由主義和社會主義的三大意識形態，以及博愛、自由、平等三大原則的政治格局。在此脈絡下，「通」三個傳統意味著，以另類的模式突破三大意識形態立場的鬥爭邏輯。儘管甘陽在《通三統》所提出的解釋傾向於支持以中共為主的規範性等級秩序，不過一旦聯繫三者，使三者融入溝通的開放機制，那麼三統論所隱含的思想可能，便遠超出表面的政治企圖。因而，「通三統」的相關討論有助於理解當代中國的文化、政治處境和發展趨勢，甚至具有超出中國問題的普遍內涵。

要衡量通三統話語的意涵，就不能停留在政治立場的判斷，更不能過於重視1949年的社會主義革命，也不能盲目接受中國共產黨所編寫宣傳的史觀。在此基礎上始能徹底反思，社會主義的傳統對其他兩傳統的優先地位為何且如何開始鬆動。將三統的關係理解為規範性弔詭，並且以三者為齊等的要素，乃意味著要擺脫一般的勝敗史觀，自由穿越清末民初以來的三大意識形態立場：保守主義、自由主義、社會主義。或說，從突破現有政治僵局的跨立場視野可理解，為何關於現代中國三大革命人物（康有為、孫中山、毛澤東）及他們政治綱領的爭論，在二十一世紀初仍然是（或重新是）熱門的議題。根據中共官方史觀，1898年戊戌變法的儒家式改革（或「改良」）、1911年的「資產階級革命」，及1949年的社會主義革命，都被安排在唯物史觀的進步邏輯之下，使得康有為和孫中山變成了毛澤東的先驅者。實際上，新通三統的跨文化格局已大致穿破了線形的目的史觀。依據唯物史觀，上述三種政治現代化的階段安排受限於線形進步範式。通三統的話語反而能孕育極為不同的觀點，促使自覺地考察三大現代變革的優缺點，以避免一再陷入單一化意識形態鬥爭及其自我毀滅的動力（無產階級文化大革命及天安門民主運動的暴力鎮壓，顯示了二十世紀下半葉的中國大陸仍然無法脫離自我毀滅的殘酷危機）。

使「三統」處於並建互成、均衡實現的關係，從而試圖讓中國政治現代化避免病態歧路，這樣的理念並不是在二十一世紀才突然出現的。其實，相似的觀點早就是清末民初以來革命話語的重要主題。意識到此一歷史背景之後，讓人驚訝的是，共產黨統治下的中國經由幾十年的曲折發展，終於允許保守主義、自由主義、社會主義的弔詭共存逐漸走出你死我活的鬥爭情結，而回到三者相互促成的可能。大體上，孫中山三民主義的構思早已描繪了「新通三統」的理念。顯然，

三民主義深受「自由、平等、博愛之精神」的影響。³²針對民族主義、民權主義和民生主義，孫中山似乎偏向於三原則並建互成、均衡實現的理想（三民主義的英文翻譯為 *three principles of the people*）。儘管孫中山把三民主義的關係理解為充滿緊張和衝突的格局，認為三者的動態平衡必須一再重新調解，以能因應變易中的歷史情境，但理論的基本形態卻預設了三原則的齊等結構。換言之：既不能在三者之間建立長久規範性的等級秩序，又不能將三者的弔詭格局化解為線形歷史順序。若將民族主義、民權主義、民生主義三者的理想關係，理解為無障礙的溝通，並且是以三者的齊等關係為基礎的溝通，這應該接近於孫中山在理論和實踐方面的企圖。以筆者所見，三民主義並不只是革命的意識形態，同時也是擺脫意識形態衝突和鬥爭的構想。孫中山的弔詭形象值得再三深思，因為他一方面全力投入革命奮鬥，另一方面卻致力於創造出跨意識形態、跨立場的新通三統格局。由此可推論，孫中山思想的規範性價值和普遍內涵遠超出毛澤東思想。³³

應如何從哲學的角度討論通三統與三民主義之間的呼應關係？孫中山的理論能力和成就顯然有限，但同時，三民主義的思想格局也不只是一位革命家的偶然洞見，而或多或少反應著一個時代的政治文化環境和願景。若參考章太炎的哲學著作，則能進一步察覺孫中山思想的多層意義及普遍內涵（眾所周知，章太炎曾與孫中山一同推動革命，並參與了三民主義的構思過程）。尤其章太炎的《齊物論釋》可解讀為重要的意識形態批判論著，其中的批判精神不執著於擊敗或毀滅其他意識形態立場，反而以「齊物」的態度看待革命原則和意識形態，探尋不同立場之間弔詭共生的可能。

³² 例如，孫中山在 1908 年的〈革命方略〉中指出：「故前代為英雄革命，今日為國民革命。所謂國民革命者，一國之人，皆有自由、平等、博愛之精神。」

³³ Marie-Claire Bergère 的大膽預測值得參考：“Long considered in China itself as an unlucky pioneer or a frustrated utopian, Sun Yat-sen has been dismissed as a man of transition who occupied the stage for no more than an interlude, only until such time as the real hero could make his entrance. Mao Zedong, the man with an iron fist and an assured dogma, got the credit for restoring China’s national sovereignty and institutional stability and for launching economic modernization. But (...) it may well be that in years to come, perspectives will change and, with the anticipated triumph of ‘Greater China’ in the twenty-first century, communism in its turn will appear as no more than a transitory phase in the revolution and modernization prophesied by Sun Yat-sen.” Marie-Claire Bergère, *Sun Yat-sen* (Stanford, California: Stanford University Press, 1998), pp. 7-8.

孫中山思想與章太炎《齊物論釋》的關係是值得研究的主題，但本文討論的焦點並不在此，是以只能簡單地點出這樣的思考方向。³⁴然在進一步連結霍耐特社會自由的理念、通三統的話語，與「齊物溝通」的主題之前，值得一提的是，一旦試圖容納清末民初的政治思想來反思「通三統」，甘陽《通三統》的相關探尋便難免給人半途而廢的印象。在筆者看來，賦予中國共產黨「大一統」的地位和高度來統合儒家傳統（以甘陽所謂「古典保守主義」為規範性基礎）、經濟自由主義（市場經濟）和毛式社會主義，確實是相當巧妙機靈的話語策略，來重建共產黨統治的正當性基礎。不過，此策略恐怕禁不起深入的理論考驗。當然，「通三統」之所以展現出理論力量，首先是因為它能解釋中國特色社會主義在意識形態方面的彈性發展，但更重要的是，「通三統」的話語能表達出當代中國文化和政治的跨文化潛力和普遍內涵，即能概括古今東西的動態交錯所包含的積極意義，因而也有助於分析中國的混雜現代化所產生的許多弔詭。鑒於上述情況，通三統的理論值得發展，因為它讓學者能洞察當代中國政治的「規範性弔詭」。三統論的探討有助於清理和承認此弔詭格局的複雜性，但同時，甘陽的構想雖然試圖突破官方唯物史觀的僵化結構，卻也並非構思三大意識形態的「齊物溝通」，反而立即設置三統的規範性等級秩序欲加以控管，從而擁護了中國共產黨現有的政治機制。

從結構上看，在通三統的話語，與霍耐特再現實化黑格爾倫理性概念的方式之間，存在著值得關注的相似。如前文所指出，霍耐特的社會自由概念藉由黑格爾所謂倫理性的重構而獲得界定。由此出發，霍耐特一方面開啟了以並建互成、均衡實現為主軸的角度，來理解三大革命原則的關係，同時也並非忽略三原則之間的緊張狀態（或他所謂「規範性衝突」）。如是，霍耐特的論述觸及三革命原則的規範性弔詭，從現代政治的深淵裡得出了深刻的洞見。但另一方面，他又透過黑格爾倫理性的等級秩序，安排親誼關係（家庭）、市場經濟行動（市民社會），

³⁴ 筆者相關的問題意識從劉紀蕙對章太炎《齊物論釋》的研究得到重要啟發和刺激。參閱劉紀蕙：〈莊子、畢來德與章太炎的「無」：去政治化的退隱或是政治性的解放〉，《中國文哲研究通訊》卷22，第3期（2012年9月），頁103-135；〈法與生命的悖論：章太炎思想的政治性與批判史觀〉，《杭州師範大學學報〔社會科學版〕》第3期（2015年3月），頁32-55；〈莊子的否定辯證與基進政治意義：從晚清革命思想家章太炎《齊物論釋》談起〉，會議論文，宣讀於「莊子哲學的當代意義」國際學術研討會（臺北：國立陽明大學人文社會學院，2015年10月2-4日）。

及民主的意志形成（國家）三溝通領域的規範性秩序，以安頓三者流動不定的弔詭格局。顯而易見，透過「民主倫理性」，德國現有自由民主社會的規範性秩序將會受到批評，同時又獲得理論上的支持和正當化。倘若暫時擱置在中共與德國政治機制之間進行價值判斷的欲求，則可發現，霍耐特社會自由的理念所指向的「團結的市場社會主義」（*solidarischer Marktsozialismus*）與甘陽版本之通三統所隱含的「儒家市場社會主義」之間，還有著另一種結構的共同處：在兩者的制度設想中，黑格爾所謂「國家」的領域都具有特別突出的地位。兩者對社會主義理念的理解，似乎都強調，國家在平等原則的實現方面，應該扮演積極角色，藉由「社會國家」的功能來糾正、協調貧富不均的情況。³⁵

筆者試圖探索霍耐特社會自由的概念與甘陽通三統版本之間的結構性呼應，尤其著重兩者所面對的共同問題。此問題現在可鎖定在兩者理解規範性弔詭與規範性秩序的關係上。與霍耐特和甘陽不同，筆者認為，更深入探討規範性弔詭的問題本身乃是必要的。或說，面臨規範性弔詭造成流動不定，在人們陷入不得安頓之苦時，不應該順從那股想要排除矛盾的欲求，而盲目引入規範性等級秩序來尋求穩定。弔詭思維的第一步，最基礎的自覺，在於逆反那種渴求穩定不變、連續統一的態度。無論是霍耐特以社會自由企圖和解三大革命原則之間的張力，或甘陽透過「大一統」的呼喚，所強調之三傳統（「孔夫子的傳統、毛澤東的傳統、鄧小平的傳統」）³⁶都構成「現代中國的一個連續統」，³⁷因而能擺脫三統之間的緊張衝突——霍耐特與甘陽其實都欠缺「齊物溝通」所要求的基本能耐：在面臨難以解決問題的無奈中，當務之急在於先忍耐三原則、三意識形態或三傳統之間的弔詭關係。簡言之，在筆者看來，其所缺乏的是一種自覺，一種面對弔詭的智慧，即：承認弔詭、思考弔詭、忍耐弔詭。然這是必須經由修養工夫始能習練出來的能力。

讓人不太驚訝的是，這種「自覺」在霍耐特的著作中並未出現，而且這種自覺的可能也幾乎無法想像。因為這種想像的可能，觸及了當代德語哲學的盲點，甚至觸及整個歐洲哲學傳統的盲點。根據一般哲學史的理解，關於弔詭思維和行

³⁵ 霍耐特曾經與哲學家斯洛特戴克（Peter Sloterdijk）發生筆戰，在爭辯的過程中特別強調「社會國家」的重要。參閱 Axel Honneth, "Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe. Zum neuesten Schrifttum des Peter Sloterdijk," in *Die Zeit* (24. September 2009) .

³⁶ 甘陽：《通三統》，頁 5。

³⁷ 同前註，頁 8。

為的哲學工夫，在古希臘哲學的脈絡下已經難以開展，因為在排除矛盾的要求下，弔詭思維從一開始便缺乏發展空間。此外，自從十七世紀以來，著重工夫實踐和生活方式的哲學，逐漸被哲學作為科學（*Philosophie als Wissenschaft*）的強大趨勢所排擠。而且，此趨勢使哲學的其他選項消失在不可思的黑洞裡——要等到阿多（*Pierre Hadot*）和晚期傅柯（*Michel Foucault*）之顛覆性研究開始產生廣泛影響之後，歐洲哲學中的修養傳統才逐漸從遺忘中重現。而中國的情形極為不同。幾千年來，哲學與修養工夫的關係極為密切（在儒、道、佛三教中皆如此）。即使在二十世紀，在以西方科學為標準的學院哲學快速發展的強大壓力之下，許多漢語哲學家仍然花了極大精力為修養哲學辯護，並進行相關的創造性轉化。當然，在以反傳統為主調的現代化話語之下，這類的努力經常被視為保守甚至反動，而遭到忽略或排擠。此趨勢不難理解，因為在現代化的巨大挑戰面前，在中國正處於激烈意識形態鬥爭的情況下，一般人必然會質疑自我修養的「無用」。

到了二十一世紀初，此情形已發生明顯的變化。相似於晚期傅柯連接哲學工夫與現代性的「倫理態度」（*ethos*；或譯「倫理風骨」），學者開始尋找符合中國混雜現代化的倫理態度，尋找有助於承認、思考、忍耐規範性弔詭的哲學工夫論，乃至開始嚮往美學地、遊戲地、逍遙地、游刃有餘地與弔詭共生。如今，在先秦的經典文本中，《莊子》（及其持續至今的註解傳統）之所以顯現出嘆為觀止的當代性，是很容易理解的。尤其《莊子》的〈齊物論〉，充滿著有關弔詭思維和行為的既深刻又幽默的反省。〈齊物論〉的許多寓言徘徊在認識批判和美學修養之間，因而易於回答修養哲學應如何進行當代轉化的難題（何況，在現代漢語中，用以翻譯 *paradox* 的主要詞彙——「弔詭」——也來自〈齊物論〉）。³⁸

在此背景下，〈齊物論〉被容納到當代的政治話語中，且與「通三統」有所連接，自有一定的道理。舉例來說，汪暉在〈再問「什麼的平等」？——齊物平等與「跨體系社會」〉一文中，試圖跨出自由民主與人民民主之間的對立。為了

³⁸ 「〈齊物論〉說：『予謂女夢亦夢也，是其言也，其名為弔詭。』我們就用弔詭這個字來翻譯西方那個 *paradox*，很適合。」（牟宗三：《中國哲學十九講》，收入《牟宗三先生全集》〔臺北：聯經出版公司，2003年〕，第29冊，頁142-143。）也參閱牟宗三：〈莊子〈齊物論〉講演錄〉第十四講，《鵝湖月刊》卷28，第7期（總號第331），頁22-27。另可參考牟宗三（講述），陶國璋（整構）：《莊子齊物論義理演析》（臺北：書林出版有限公司，1999年），頁186-207。

能重新思考「平等」，他積極接納章太炎對「齊物」所提出的解釋。³⁹而甘陽關於通三統的演講，於2005年在北京清華大學發表之後，汪暉發表評論並提出讚揚。⁴⁰兩者皆曾同情自由主義，皆參與了1989年的民主運動，且似乎都期待中國按照「西方自由民主社會」的模式而進一步民主化。之後，兩者又因為自由民主與新自由主義的共謀關係，而開始懷疑自己的立場，並開始關注社會主義與中國傳統的關係。在本文的脈絡下，尤其值得注意的是，汪暉如何透過「齊物」的主題來重新思考平等原則，試圖讓社會主義（人民）民主的理念，在自由民主的壓力面前，能重新站得住腳。除了「機會的平等」、「分配的正義」、「能力的平等」之外，他提出了「齊物平等」的第四種平等概念，認為「齊物平等」的概念首先根本否定「物」的片面和單獨存在，反對封閉的、單一的同一性——同時也拒絕「文化認同的單面化多元主義」，因為其出發點在於先預設片面和單獨的同一性之後，再試圖解決這些同一體之間的緊張和衝突。⁴¹與此不同，汪暉所謂「差異平等」則主張，「萬物」一開始就曾經處在相互構成、相互轉化的關係中，而且能弔詭地體現「物自身」的獨特性，因為一切「物」原則上都處於溝通的狀態，或從這樣的角度來認識自身。⁴²

章太炎在民國初年藉由〈齊物論〉的解釋所打開的意識形態批判，使《莊子》的語言批判和認識批判融入當代中國的意識形態鬥爭。就此批判角度而言，儘管不同的「物」在人類的語言中具有不同名稱，但若據此情形而斷言：每一物與其他物是獨立、區分開來的——其實這只是一種幻覺罷了。「齊物」的語言批判首先在於不斷地瓦解和突破同一性的僵化界限，使「物」回到流動狀態，重新打通物與物之溝通障礙。至此或許可明白，為何以「齊物」為主要哲學依據的「齊物

³⁹ 汪暉：〈再問「什麼的平等」？——論當代政治形式與社會形式的脫節〉（上），《文化縱橫》2011年第5期，頁66-81；〈再問「什麼的平等」？——齊物平等與「跨體系社會」〉（下），《文化縱橫》2011年第6期，頁98-113，尤其可參考頁98-102；此文在網路上以〈齊物平等與跨體系社會〉流傳：<http://www.aisixiang.com/data/50235.html>（瀏覽日期：2016/05/30）。文章的英文和德文譯本見：Wang Hui, *Die Gleichheit neu denken. Der Verlust des Repräsentativen*, Julian Nida-Rümelin, Wolfgang Thierse, Sigmar Gabriel, Thomas Meyer (eds.), (Hamm: Klartext Verlag, 2012)。

⁴⁰ 甘陽：《通三統》，頁55-60。

⁴¹ 汪暉：〈再問「什麼的平等」？——齊物平等與「跨體系社會」〉，頁105。

⁴² 同前註，頁99-100。

溝通」，會與「通三統」緊密相關。而且，「齊物」顯然不僅是認識批判的原則，也是「倫理原則」。⁴³然而，在汪暉對《莊子》的當代詮釋中，何謂「倫理」卻是相當模糊的，更何況「倫理」與「政治」的關係。

〈齊物論〉的哲學魅力不容易理解。若要釐清〈齊物論〉的倫理內涵，或可參考晚期傅柯，從工夫論的角度切入，將倫理學理解為自我在自我身上的工作。「齊物」工夫的目的在於促使物與物之間的溝通，在於保持或恢復物的溝通性。為此，就需要主體在自己身上進行長久的修養工作，以逆反自己僵化和封閉的傾向（負面的物化）。一方面，僵化和同一性的封閉，是主體要避免的；但從另一個角度來看，若沒有同一性、僵化、封閉或某立場的凝滯，「物」也不可能在一段時間以特定形式存在。若以溝通理論的詞彙來表達，上述的觀點意味著，去逆轉「物」藉由意識活動（心知）及語言命名所獲得之僵固的同一性，亦即藉由批判的工作，使「物」從意識哲學的束縛中解放出來，以衝破溝通的障礙。在〈人間世〉的著名對話中，莊子探討「齊物溝通」的政治涵義，而把相關的工夫實踐稱為「心齋」。當然，關於「心齋」的解釋非常多，很難一以貫之。就筆者看來，順著前文的討論，「心齋」可理解為「虛化」心知或意識，以能「待物」或說「讓事物『是其所是』」（很重要的是，此處所謂「齋」或「虛」並不是指本體的狀態，而是指工夫的活動，是指齋戒或虛化的過程而已）。如此則能「按照『物』自身——即從物的角度、或將物從人的效用、命名體系中解放出來——來理解物」。⁴⁴換言之，心齋或虛心的工夫是要讓事物的溝通性，物與物之間的感通自然而彰顯。一旦如此理解「齊物溝通」，工夫論在儒、道、佛哲學資源中的關鍵就在於：能面對規範性弔詭，修養與弔詭共生的能力和能耐。

在當代漢語哲學裡，此問題的跨文化討論仍處於初級階段。目前相關討論還在尋找適當的語言，以表達古典中國哲學資源的當代意義。因為如此，筆者在本文的最後章節將試圖描繪相關的發展可能。為此，筆者接續自己關於否定辯證的思考，強調阿多諾所謂否定辯證實際上可被解讀為工夫論。在此基礎上，與〈齊物論〉的弔詭思維及其當代解釋，便可產生別開生面的跨文化交流。⁴⁵以阿多諾的

⁴³ 同前註，頁 99。

⁴⁴ 同前註，頁 100。

⁴⁵ 參閱 Fabian Heubel, "Kritik als Übung. Über negative Dialektik als Weg ästhetischer Kultivierung", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 40.1 (2015), pp. 63-82. 賴錫三連結《莊子》與阿多諾所謂「否定辯證」對筆者而言，開啟了閱讀《否定辯證法》嶄新視野，

哲學來看，辯證法與齊物論最突出的連接點就在於對「立場哲學」的強烈批判。⁴⁶ 假設否定辯證的首要任務在於擺脫單一世界觀的立場，筆者的質問著眼於，在批判理論與當代漢語哲學的跨文化交流當中，能否推進否定辯證的概念？或說，阿多諾曾經從「唯物辯證」過渡到「否定辯證」，又從否定辯證中開始構思「工夫辯證」的可能。藉此能否構思法蘭克福學派批判理論的跨文化轉化？而且，需關切的是，工夫辯證的構想如何可能避免落後於阿多諾在《否定辯證法》所要求的反省境界和深刻自覺？若將哈伯馬斯思索的溝通理論範式，往他曾經明確反駁的方向去推展，⁴⁷ 這樣的意圖難免得擔負無法預測後果的風險，因為在哈伯馬斯看來，否定辯證的弔詭思維只不過是要拯救意識哲學範式的無解迷航。無論如何，「工夫辯證」的思想可能，就批判理論內部的發展動脈而言，目前確實難以想像。但或許，在批判理論與當代漢語哲學的跨文化溝通真正開啟之後，從否定辯證過渡到工夫辯證，反而能讓那些遭到哈伯馬斯拋棄的思想，呈現出他所預想不到的活力。

五、曲通與感通

「工夫辯證」是一種哲學工夫，也是一種治療方法。在本文的脈絡下，「工夫辯證」是對三大原則和意識形態因交流不通而產生各種病狀的治療方法。這種治療是必要的，因為原則和意識形態本就傾向於單一化和同一化，而不斷面臨自我僵化（「物化」）的危險，陷入溝通滯塞、三統不通的情況。⁴⁸ 工夫辯證是一種修養之道，是從工夫論向度呼應「曲通三統」的新外王之道，是貫通內修（內聖）

很值得深化發展。可參考賴錫三：〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀——神話與啟蒙之間的跨文化對話——〉（預計發表於《清華學報》卷46，第3期，2016年9月出版。）

⁴⁶ Theodor W. Adorno, *Ontologie und Dialektik* (ed. Rolf Tiedemann) (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002), p. 9; "Zum Studium der Philosophie," in Adorno, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), vol. 20.1, p. 325.

⁴⁷ 參閱 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987), vol. I, p. 515; Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988), p. 155.

⁴⁸ 「工夫辯證」是牟宗三的概念，筆者在此借用發展。參閱牟宗三：〈超越的分解與辯證的綜合〉，收入《牟宗三先生全集》，第27冊，頁464-465。

與外修（外王）的內外兼修之道。或說，工夫辯證的第一任務在於，以「齊物」的態度看待三大革命原則和三大意識形態（三統），從並建互成的角度理解三者的關係，以開闢均衡實現的願景。此修養綱領的出發點乃是三元格局所無法化解的弔詭性質，以及對此處境的深刻自覺。因此，工夫辯證涉及弔詭思維和弔詭行為的習練和培養。筆者認為，在《莊子》的許多篇章中，這類的修養工夫早已獲得精闢的哲學和文學表達。清末民初的革命學者如章太炎，曾試圖調和革命行動與工夫實踐，但在革命鬥爭處處爆發的陷阱下，對《莊子》的再現實化所能發揮的影響力顯得非常有限。然而，在 1989 年所謂「意識形態的時代」大致終結之後，「齊物」的倫理風骨和批判精神，以及與弔詭共生的智慧，或許更能呼應時代情勢。

其實，三大原則或意識形態立場的「齊物」，要求一種基進的態度，但這種基進並非受限於極端主義的激烈，並非來自單一立場的基進化。「齊物」所要習練的反而是——非基進的基進，或說：平淡革命的態度。要培養的能力在於解除不同立場之間的溝通障礙，去面對立場與立場的關係，及那些傾向於互相排斥、否認，卻又相輔相成的弔詭處境。如果每一原則或立場的真理要求，沒有被相對論的「什麼都可以」所磨平，或被壓迫性的和諧所掩蓋，那麼「弔詭溝通」的難題便會出現。這種溝通的基礎在於每一原則或立場都必須不斷深化自我反省和自我覺察，乃至每一原則或立場都能覺察到，其內部本來就涵蘊著另外兩原則或立場，因而每一原則或立場隨時可能蛻變為另一種原則或立場。

上文中，筆者預設在霍耐特所謂解除「溝通障礙」與中國脈絡下的通三統之間，存在著結構性的呼應關係，因為兩者都觸及共同的問題：規範性原則或意識形態立場之間，如何可能通暢地、不受宰制地溝通？筆者相關的說明強調，這種溝通首先要藉由「齊物」的態度，擺脫三者之間的規範性等級秩序，而進行徹底去等級化的思想實驗。這種認識批判的工夫乃是三面向發生通暢溝通的可能性條件。作為不斷轉化中的主體，我們要學習將力量格局之中的其他立場，承認為己者中的他者。假若我們能在他者之中察覺到自己，甚而覺悟到，我們不斷地經由他者而流變為自己，方能虛化意識形態的偏激，突破單一認同的固著，而能——至少部分地——解脫主體立場的僵化和死沉（這並非意味著，必須認同他者）。必須留意的是，呼應著「曲通三統」（外王）的「氣化主體」或轉化主體（內聖），並不是主張主體能夠或需要一直處在「能變」及「虛待」的狀態。這是不可能的，因為「己者」相對的連續性、穩定性甚至「物化」，或說相對固定不變的主體立場，終究是難免甚至必要的。不然，主體根本無法進入轉化的過程，無論轉化是

讓人感到痛苦或幸福：只有在有限之中才能體悟無限轉化的境界。無限不在有限之外，而在有限之中。換言之，倘若我們能學習對自己或對他者的暫定立場，保持開放（虛化）的態度，方能跨越意識形態的深淵，實現跨立場的溝通能力。

在理由與反理由、論證與反論證、證成與反證成的認知語言遊戲得以開始之前，不同立場之間的深層「感通」早已開始運作了。認知的溝通（或「辯通」；*kognitive Kommunikation*）乃指涉另一種溝通，即直覺的溝通（或「感通」；*resonierende Kommunikation*）。大膽地來說，直覺的溝通是任何認知溝通的先決條件，至少兩者需要互相配合。此處，霍耐特承認理論對哈伯馬斯溝通概念的推展，顯現出高度的說服力和重要性。⁴⁹本文試圖進一步從溝通與工夫的關係來反思哈伯馬斯和霍耐特的溝通理論。因此，探索溝通理論的關注點，移轉到「直覺溝通」（感通）能否學習，能否修養的問題上。一般認為，哲學訓練的焦點是論辯和論證能力的培養。如是，對哲學的認知就被侷限在阿多諾辯證思想所批判的「立場哲學」之範圍內，使哲學訓練的主要目標變成為了自己的立場而提出充分理由並進行辯護。但「工夫辯證」的哲學修養並非以此為出發點或目標，反而要擺脫立場哲學的同一化思維，從根本去突破主體立場（或「主體位置」）的封閉和排他性。

因此，「感通」如何可能的問題便浮現。根據本文的討論，對感通能否習練的問題，其回答是肯定的。以《莊子》的語言來表達，這種工夫可稱之為「齊物」或「心齋」。不可否認，這種修養工夫的要求很高，因為跨立場的「不受宰制地溝通」或「貫通」需要深刻的自覺（阿多諾所謂能逆反自身的自我反省），需要奠基在覺察物與物的關係、原則與原則的關係、立場與立場的關係之弔詭性質上。當代新儒家所發展的感通理念，顯然超出霍耐特在「物化」的承認理論研究中所關注的「感應」（*Resonanz*）現象：從中國哲學的角度看，感通的理念不僅著重人與人的感通，也同樣關注人與物、人與自然的感通。然霍耐特的承認理論對這種感通觀抱持懷疑的態度。面對當代新儒家感通觀的侷限，這種懷疑並不是沒有道理的，因為在「認知溝通」一面倒的批評中，在直覺或天人合一的片面呼喚中，感通容易陷入批判精神不足的狀態。在筆者看來，連結感通與弔詭正是有意避免

⁴⁹ 在《論物化》一書中霍耐特藉由「承認的優先性」（*Vorrang der Anerkennung*）來探討相似的問題。參閱 Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005), pp. 46-77。

相關弊病的方案。

感通與弔詭的關係，是值得討論的巨大議題，但此議題超出本文所能處理的範圍。接下來，筆者只能簡單地從這樣的角度試圖回到溝通障礙的政治意涵。自從自由、平等、博愛三大規範性原則問世而擴散全球之後，歷史提供了許多三原則溝通失敗的例子。其實在現代政治的處境中，「三統」的「不通」是常態。自由主義、社會主義和保守主義的意識形態立場經常處於「不通」的狀態。意識形態鬥爭的極大暴力和不仁，使現代性的計畫開拓前所未有的進步，但同時也使人類陷入前所未有的人禍。確實，穿越意識形態僵化立場的「無障礙溝通」非常困難，而且一再面臨失敗的危險。儘管牟宗三強調，「詭譎相即」是儒、道、佛之「共法」；但「詭譎相即」的智慧，在中國現代化追求「自強」的激烈鬥爭中，也早已被犧牲殆盡。在二十世紀的中國革命史裡，「勝利」是現代政治毫無智慧的病態邏輯：敵友對立、消滅政敵。在政治的衝突中，單一化立場之間的鬥爭似乎掌握了壓倒一切的權勢，使得「覺行弔詭」的可能性，變成極其遙遠的夢想。從另類的角度去思考現代化的規範性弔詭，並進行相關實驗的活動空間，似乎非常有限，甚至幾乎沒有。

然而，逆轉的某些預兆也已萌生。一百多年來，在歐美的現代話語壓倒一切的陰影下，中國的知識和文化資源，大致無法發揮顯著的作用。但隨著經濟和政治的發展，在知識和文化上能更加自信與自覺地衡量新可能的機會，似已逐漸成熟。同時，「通三統」之類複雜深厚的理論格式，不僅對中國顯得重要，其在中國以外發揮作用的機會也是存在的。難以否認的是，在中國大陸，通三統的普遍內涵目前仍被文化民族主義及國家主義的強大影響所掩蓋：在文化自覺的正當追求上，仍然銘刻著中華民族自強不息的老舊現代意志。

「通三統」不得不經由看似細微，實則深層的扭轉，方能顯現其普遍潛力。是以，筆者建議將「新通三統」理解為「曲通三統」。在二十世紀中國所發生的巨變面前，在對中國混雜現代化所包含的斷裂和轉折之反省必要下，過於強調和呼喚「大一統」的連續性，等同於自我欺騙。因而本文串連甘陽的通三統版本與牟宗三的三統說，以容納牟宗三的重要洞見：中國從君主制到共和制的過渡只能「曲通」不能「直通」。⁵⁰在他看來，中國走上現代化的曲折道路，必定包含荒謬難解的「自我否定」和「自我坎陷」階段。對哲學地診斷中國當代處境而言，當

⁵⁰ 參閱牟宗三：《政道與治道》，收入《牟宗三先生全集》，第10冊，頁62。

代新儒學尤其是牟宗三的此一洞見，具有極大的意義。由此觀之，以「大一統」的大帽子來涵蓋各種弔詭的現象，並非明智的選擇，更表現出以往缺乏文化自信和自覺的脆弱狀態。或說，大一統的片面呼喚，首先透露的是中共政治機制的根本不穩定。當今，通三統的理念已成為將中共政權給重新正當化的工具，也因為此工具化傾向而廣受批評。然在筆者看來，此傾向難以磨滅通三統理念的哲學潛力。儘管通三統的理念有助於加強中共政權的正當性基礎，但辯證地來看，其實也有助於預想另類的中國政治現代化，有助於想像擺脫了毀滅性意識形態鬥爭之後的中國，因而亦有助於想像後共產黨統治的中國。

或許，以毛澤東思想和中國共產黨的名義所引發之巨大禍害的陰影下，「曲通三統」的普遍內涵無法展開，而只在一黨統治結束之後，始能開始真正發揮作用。但這並不意味著，通三統普遍內涵的開展將等同於西式代議民主在中國實現。事實上，如同霍耐特所強調，直到今天，三大革命原則在西方自由民主社會的脈絡下，也沒有獲得均衡的實現，因此西方自由民主社會的標準不足以衡量「曲通三統」此一新外王模式的未來潛力。恰好相反，此一構想所帶來的不確定和不安頓，乃是新型歷史實驗主義的可能性條件。從曲通三統的角度來檢討歐洲的民主化前途，也是值得發展的研究方向。從曲通三統的角度來看，共產黨壟斷政治權力和政治話語的趨勢構成了重大的溝通障礙。此障礙應該要（也應該會）崩解，這大概只是或早或晚的情形。中共一黨統治結束之後，真正的挑戰才要開始。假設從曲通三統的角度來衡量後共產黨統治的政治格局，此新格局的規範性標準便在於能否更接近博愛、自由、平等的均衡實現，能否在政治制度裡實現「三統弔詭共生」的理念（博愛、自由、平等的順序符合黑格爾倫理性的理論，以及孫中山的三民主義構想）。

經由上述討論，可確定的是，「齊物」三大原則和三大意識形態傳統的意識形態批判，並不導致相對論的後果。至少，本文對甘陽和汪暉所採取的理論立場蘊含著有力的反駁：他們一方面藉由通三統的名義來承認中國現代政治的規範性弔詭，但國家主義的傾向也讓他們對通三統的反省受限於補強中共正當性空缺的意圖之中。兩者似乎都避免質問共產黨對政治權力的壟斷，是否構成嚴重的溝通障礙，使得「三統」不能「通」。因而另一個問題也被忽略：在此溝通障礙解除後，「三統」之間不受宰制的溝通，即更有自覺和智慧的溝通，能否實現？為了能夠思考這一點，筆者建議進行微小的扭轉，從大一統的「直通三統」轉到「曲通三統」的格局。然而，此看似微小的扭轉，意味著在思想上準備從共產黨機制

到後共產黨機制的深層轉化。

對思考這樣的可能性，霍耐特的社會哲學提供許多重要的洞見。最重要的洞見或許在於，將「為承認而鬥爭」從馬克思以鬥爭為主的解讀，拉回到以承認為主的版本，使得「為承認而鬥爭」以相互承認的溝通理性為規範性基礎，以溝通取代敵友對立的邏輯。哲學地來看，原則和意識形態的激烈鬥爭仍然屬於意識哲學的老舊範式。與此不同，溝通的範式讓人覺察到，革命原則的實現有賴於互相承認，只有在三者並建互成的自覺之下，均衡實現三者才成為可能。同時，本文討論的目標，也在於檢驗並擴充哈伯馬斯和霍耐特對溝通的理解，俾以思考曲通三統的哲學潛力。

若從這樣的角度，該如何解讀哈伯馬斯評論《自由的權利》的那句晦澀的話：「為了重新調整『從黑格爾到馬克思』的綱領，霍耐特完成了從馬克思回到黑格爾的歷史腳步」？在《社會主義之理念》裡所出現的馬克思，不再是階級鬥爭的馬克思。在溝通、承認和教養的關係中所形成的新綱領，在基進之中顯得非基進。其中的核心問題，馬克思在探討費爾巴哈（Ludwig Feuerbach）時也曾觸及，即革命家應如何教育的問題，或說，革命家應如何自我教養的問題。也許，要等到阿多諾將否定辯證轉化為工夫，此問題在西方馬克思主義傳統下，始獲得一種真正著重於革命家的革命，著重於革命之自我反省的哲學回應：將唯物辯證轉化為工夫辯證。若將否定辯證解讀為工夫辯證，就能初步理解，為何阿多諾的否定辯證呈現出獨特的可能，即藉由主體的不斷轉化來揚棄革命，並藉此完成尚未成功的革命。革命之揚棄或「革命的革命」所打開的視野，乃使得三大革命原則及相應的意識形態進入實驗性的、開放的、互相轉化的溝通場域。

筆者於此處，很臨時地（且不無挑釁地）將為了「解決」三大革命原則之規範性弔詭所提出的方案，稱作：工夫辯證。這種辯證所蘊含的「解決」是弔詭的：「以不解解之」的解決。⁵¹此理解下的工夫辯證並非拋棄了溝通理性，但試圖擴充其範圍，引入感通的修養。如此一來，溝通理性便要面對弔詭的思維和弔詭的生活。不得安頓且不可能獲得長久安頓的情形或許是「苦」，但也是「樂」的泉源。工夫辯證作為話語和生活模式，或許能讓人們想像，以別開生面的方式去面對政治現代性的規範性弔詭，以及相關的病態後果。如同莊子的言語，那看似荒謬的

⁵¹ 參閱賴錫三：〈「藏天下於天下」的安命與任化：《莊子》「以不解解之」的生死智慧〉，《應用倫理評論》第 59 期（2015 年 10 月），頁 101-122。

詭辭，其中隱藏著現代規範性弔詭極為深刻的自我反省和自我轉化。

引用文獻

- 甘陽：《通三統》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年。
- 牟宗三：〈莊子〈齊物論〉講演錄〉第十四講，《鵝湖月刊》卷28，第7期，總號第331，頁22-27。
- _____：〈超越的分解與辯證的綜合〉，收入《牟宗三先生全集》，臺北：聯經出版公司，2003年，第27冊，頁464-465。
- _____：《中國哲學十九講》，收入《牟宗三先生全集》，臺北：聯經出版公司，2003年，第29冊。
- _____：《政道與治道》，收入《牟宗三先生全集》，臺北：聯經出版公司，2003年，第10冊，頁62。
- 牟宗三講述，陶國璋整構：《莊子齊物論義理演析》，臺北：書林出版有限公司，1999年。
- 汪暉：〈再問『什麼的平等』？——論當代政治形式與社會形式的脫節〉，收入上期《文化縱橫》2011年5期，頁66-81；下期《文化縱橫》2011年6期，頁98-113。
- _____：〈齊物平等與跨體系社會〉，<http://www.aisixiang.com/data/50235.html>，瀏覽日期：2016/05/30。
- 柯小剛：《古典文教的現代新命》，上海：上海人民出版社，2013年。
- 張曙光：〈中西馬對話的現實要求、學理依據與未來前景〉，《中國哲學年鑑》，北京：中國社會科學院哲學研究所，2014年。
- 劉紀蕙：〈莊子、畢來德與章太炎的「無」：去政治化的退隱或是政治性的解放〉，《中國文哲研究通訊》卷22，第3期，2012年9月，頁103-135。
- _____：〈法與生命的悖論：章太炎思想的政治性與批判史觀〉，《杭州師範大學學報〔社會科學版〕》第3期，2015年3月，頁32-55。
- _____：〈莊子的否定辯證與基進政治意義：從晚清革命思想家章太炎《齊物論釋》談起〉，會議論文，宣讀於「莊子哲學的當代意義」國際學術研討會，臺北：國立陽明大學人文社會學院，2015年10月2-4日。
- 賴錫三：〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀——神話與啟蒙之間的跨文化對話〉，預計載於《清華學報》卷46，第3期，2016年9月。
- _____：〈「藏天下於天下」的安命與任化：《莊子》「以不解解之」的死生智慧〉，

《應用倫理評論》第 59 期，2015 年 10 月，頁 101-122。

Adorno, Theodor W., “Zum Studium der Philosophie,” in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, vol. 20.1, p. 325.

_____, “Negative Dialektik”, in Adorno, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, vol. 6.

_____, *Ontologie und Dialektik*, ed. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

Bergère, Marie-Claire, *Sun Yat-sen*, Stanford, California: Stanford University Press, 1998.

Beyme, Klaus von, *Liberalismus. Theorien des Liberalismus und Radikalismus im Zeitalter der Ideologie 1789-1945*, Wiesbaden: Springer, 2013.

_____, *Sozialismus. Theorien des Sozialismus, Anarchismus und Kommunismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945*, Wiesbaden: Springer, 2013.

_____, *Konservatismus. Theorien des Konservatismus und Rechtsextremismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945*, Wiesbaden: Springer, 2013.

Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

_____, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, vol. I.

Herzog, Lisa and Honneth, Axel (eds.) , *Der Wert des Marktes. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin: Suhrkamp, 2014.

Heubel, Fabian, “Kritik als Übung. Über negative Dialektik als Weg ästhetischer Kultivierung,” *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 40.1 (2015) , pp. 63-82.

Honneth, Axel, “Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie,” in *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

_____, “Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe. Zum neuesten Schrifttum des Peter Sloterdijk,” in *Die Zeit* 24 (September 2009) .

_____, “Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der ‘Kritik’ in der Frankfurter Schule,” in Honneth, Axel, *Pathologien der Vernunft*.

- Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- _____, “Die Moral im ‘Kapital’. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik,” in Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, eds. Jaeggi, Rahel, und Loick, Daniel, Berlin: Suhrkamp, 2013, pp. 350-363.
- _____, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp, 2011.
- _____, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin: Suhrkamp, 2015.
- _____, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001.
- _____, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Honneth, Axel and Sutterlüty, Ferdinand, “Normative Paradoxien der Gegenwart – eine Forschungsperspektive,” in WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung, 8. Jahrgang, Heft 1 (2011) : 67-85.
- Mouffe, Chantal, *The Democratic Paradox*, London/New York: Verso, 2000.
- Wallerstein, Immanuel, *After Liberalism*, New York: New Press, 1995.
- _____, *The Modern World System IV (Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914)*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2011, S. 1-19.
- Wang, Hui, *Die Gleichheit neu denken. Der Verlust des Repräsentativen*, eds. Julian Nida-Rümelin, Wolfgang Thierse, Sigmar Gabriel, Thomas Meyer, Hamm: Klartext Verlag, 2012.

Twisted Communication of the Three Traditions? On the Normative Paradox of Modern Politics

Heubel, Fabian *

[Abstract]

This paper engages in a transcultural reflection on the political discourse named “communication of the three traditions” (which has gained significance in the PRC since the year 2000 or so). The point of entry is Axel Honneth’s normative reconstruction of Hegel’s philosophy of right, the concept of “social freedom” developed on the basis of this reconstruction, and its relation to the three founding principles of modern politics: liberty, equality and fraternity. The first part of my paper addresses the topic of the “paradoxical constellation between the three revolutionary principles”. The focus of the second part lies on “Hegel’s philosophy of right and the three spheres of ethical life”. It presents a critical discussion of Honneth’s reconstruction of Hegel. The third part jumps into reflections on “communication and the equalization of things”, establishing a link between Frankfurt School Critical Theory and contemporary interpretations of chapter two in the *Zhuangzi*. The fourth part is then devoted to the idea of “paradoxical coexistence”. It throws doubt upon the way Honneth uses the concept of social life to reinterpret the relation between the three revolutionary principles and claims that a major limit of Honneth’s position lies in the failure to recognize the relation between the three principles and between the political ideologies related to it (liberalism, socialism, conservatism) as normative paradox. I then argue that the Chinese discourse on the “communication of the three traditions” has, in this respect, a strong theoretical potential, which deserves further attention. The last part elaborates this thesis. It deepens discussions in the third part by paying special attention to the ideas of “twisted” and “resonating” communication. Finally, I introduce the concept of “ascetic dialectics” to counter the tendency to ideological abuse of the “communication

* Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

of the three traditions” and to propose an alternative version of “new outer kingliness”, one of the major political concepts in Contemporary Neo-Confucianism.

Keywords: Critical Theory, Hegel, Axel Honneth, Zhuangzi, equalization of things, transformative subject, ascetic dialectics