

现代生存秩序变革与审美启蒙

——从欧洲到中国^①

冯 庆

[内容摘要] 欧洲 18 世纪的人口、经济和政治格局发生了剧烈转变，形成了前所未有的现代生存秩序。在“内卷化”的危机刺激下，近代欧洲哲学家试图整饬上至统治者、下至人民的整体道德风气，进而设计出以情感动员为目标的审美启蒙方案。以康德为代表的启蒙哲人在承认人的“非社会性”本质的情况下，相信审美的力量能够将个别民众整合到宏大的人类文明进步史的序列之中，从而让共同生存的秩序日趋完善。在这种纵向启蒙未能有效实现时，为了提升民族国家的作战能力，面向普罗大众，横向普及民族主义的激情，成为审美启蒙的另一个历史任务。中国近现代知识人群体也在这个意义上通过审美启蒙的手段调动民众激情，试图在空前的政治经济压力下，重新整饬有机的民族共同体。

[关键词] 启蒙美学；内卷化；生存秩序；进步主义；共同体

一、近代启蒙美学的生存秩序关切

作为“感性学”，欧洲启蒙美学在其兴起伊始，就试图吸纳经验科学如宇宙学、自然史（博物学）、人类学等新兴学科的资源，建构一种全新的关于人类情感、审美判断力和艺术创造力的学说，以求面对共同生存秩序的飞速变迁。从过去带有形而上学或神学色彩的心灵哲学转向“感性学”，这种学术兴趣的重心迁移，始终伴随着对“民族”“人性”“民众”“底层”的逐步重视。对维柯所说的“通俗性”^②诗学原则及其相应的审美教育信念的建构，也就成了 18 世纪以来西方启蒙美学的重要议题。

启蒙哲人们会重视民族、民众等议题，其现实的针对性在于，欧洲 18 世纪的经济与人口状况发生了巨大变化，相应地，欧洲人的政治生存秩序也随之发生根本性变革。在前两个世纪里，英、法等最早进入现代绝对君主制，借助自上而下的国家主义启蒙进程，通过海外殖民地的掠夺和各种战争的胜利，缔造了强盛的现代民族国家之雏形。在当时，科学技术和文艺的进步——包括皇家科学院的设置、宫廷文化的勃兴等，本质上服务于绝对君主制国家的政治秩序整合。就英国而言，国家的稳定和科技—战争—商业的一整套生存秩序无法脱离关系，英国的资产阶级多半通过参与这一生存秩序的各个环节，从而投入国家治理体系；而稳定的商业化乡绅阶层、平民手工业者和

^① 本文是 2020 年中国人民大学科学研究基金项目“王国维美育思想的情性论基础研究”（20XNA039）的阶段性成果。

^② [意] 维柯：《新科学》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，2008 年版，第 395 页。

自耕农则构成了稳定的中间阶层，有效遏制着绝对主义对全国土地的整合，^①因此，大量乡村人口得以被控制在原地。但在欧洲大陆，18世纪以来，随着高产高热量的新大陆农业作物的引入，法国、德国、意大利等地的人口大幅度攀升，其中尤以基数最大的农业人口为主；^②然而，土地有限，大部分人口无法得到足够的耕地。同时，城市中的基础文教和生活设施的建设尚未跟上，无法全面将过剩的人口，尤其是精英青年人口安置到科技—战争—商业的秩序链条之中。农村人口的暴增使得人们不得不通过移民、从军和革命等来争取自己的生存权，这就从整体上导致国家迈向城市化、工业化的速度降低，除英国以外，其他欧洲国家无不陷入这个危险当中。^③

在法国、德意志和意大利等地，这一系列被后人描述为“内卷化”的生存秩序危机浮出水面，如何安置大量被迫离开土地、居无定所的农业人口，进而上升为主要问题。在有识之士笔下，开始大量涌现出“重农主义”的改革思想^④和浪漫主义“怀乡病”的文艺倾向。在更具批判性的思考者眼里，这些无处安置的“人民”的外延，从具备共和品质的有产者逐渐扩展到“劳苦大众”。对公平分配和勤俭品质的颂扬，和对君主、贵族奢侈浮华生活的反叛情绪，成了当时文学艺术表达中的常态。文学史家奥尔巴赫曾举例说，拉布吕耶尔所塑造的“农民”形象，是17世纪末期文艺创作关注这一动荡局势的典范：

我们看到原野上遍布着一些怕生的动物，有雄有雌，黑乎乎的成土色，他们被太阳炙烤着，紧贴大地顽强地在土里翻寻着；他们声音清晰，直立起来时现出人的面孔，而事实上他们就是人。晚上他们就钻进破房子里，靠黑面包、水和植物根茎过活；他们使别人不用费力去播种、耕耘、收获就可以生活，因此他们应该享有自己播种得来的面包。

这种对底层卑微之“人”的关注，在新古典主义者如莫里哀和布瓦洛那里是没有的，奥尔巴赫称其为针对社会现实问题的“批判性”。^⑤毫无疑问，这种对“人民”的关注，构成了后世各种“现实主义”审美文艺思潮的先声。一直到19世纪，一种共识已经在精英智识阶层中浮现，那就是“必须积极地把‘人民’纳入变革中的政治经济框架”，一种崭新的对共同生活秩序的构想，正在这一框架中生成：

从米什莱到马克思，这些作者的著作都表达了一种进步的传统，都赞成将“人民”描述为一种自觉的、积极的历史力量，虽然这种力量至少需要自由主义或者激进主义精英的一点点“指导”。^⑥

明确了这一“民众”登上观念史舞台的政治与社会背景后，现代启蒙美学与后来的民众运动——包括德意志“狂飙突进”运动和法国大革命——的关系才能得到准确把握。对于卢梭、康德、

① [英] 安德森：《绝对主义国家的系谱》，刘北成、龚晓庄译，上海：上海人民出版社，2016年版，第88—96页。

② [美] 沃洛克、布朗：《现代欧洲史·卷三 18世纪的欧洲：传统与进步（1715—1789）》，陈蕾译，北京：中信出版社，2016年版，第174—183页。

③ [英] 麦克法兰：《现代世界的诞生》，管可祚译，上海：上海人民出版社，2013年版，第38—42页。又参见戈德斯通对法国大革命的分析，[美] 戈德斯通：《早期现代世界的革命与反抗》，章延杰、黄立志、章璇译，上海：上海人民出版社，2013年版，第237—267页。

④ 可参见法国重农学派代表人物魁奈在《人口论》中对人口流动问题的看法：“要保持人道，不能阻止乡村的人口流亡。假如强制地把人们留在乡村里，那么住在这一切荒芜的地区的人们，都将是很不幸的”，载《魁奈经济著作选集》，吴斐丹、张草纫选译，北京：商务印书馆，2007年版，第163—172页，引文见第166页。

⑤ [德] 奥尔巴赫：《摹仿论——西方文学中现实的再现》，吴麟绶等译，北京：商务印书馆，2014年版，第435—436页。

⑥ 杰拉维奇：《现代主义精英文化的大众维度：以世纪末慕尼黑的戏剧为例》，拉卡普拉、卡普兰编《现代欧洲思想史——新评价和新视角》，王加丰、王文婧、包中等译，北京：人民出版社，2014年版，第196页。

赫尔德和席勒这一系列 18 世纪哲人来说，政治哲学和美学思考的核心关怀，便在于探索一条启蒙的途径，以解决单凭自上而下的国家行动无法解决的“内卷化”生存秩序危机。其中最典型的判断，就是强调要敬重底层民众艰苦劳动的高贵品性，从而激发民众的自尊心，提升其生产积极性；相应地，君主、贵族和大资产者奢侈浮华的作风则遭到指责。通过在伦理道德哲学层面对这种人性的美善、高贵定位进行重构，并在美学层面使之获得普及的可能，一种新的政治生存秩序才能获得话语和实践层面的新鲜活力。这一问题意识贯穿了从 18 世纪后半叶到 19 世纪前半叶的近一百年。数代启蒙哲人不约而同得出的答案是：要改变生存秩序，首先需要整饬上至统治者、下至人民的整体的道德风气，其中最为激进的路径，就是面向公众展开社会与文化维度的审美启蒙。

这种启蒙往往会从西方自身的各种传统源流中寻找力量。于是，可以看到卢梭对古典德性和淳朴风尚的提倡；也可以看到赫尔德通过对《圣经》和希腊古典作品的创新性解读而建构的民族主义诗学；在浪漫主义者的民间化理论当中，民间文化被证明为最自然的人类情感的积淀。而民间团体、地方教会、出版商和大学等新兴的社会单位，也就接替了官方的启蒙任务，组织成为“文人共和国”，通过书写和宣传，直接承担起对人民进行审美教育、使之“社会化”的任务。人被这种哲学行动赋予了一种与生俱来的社会化“人性”，而这种“人性”在历史中的“自觉启蒙”即审美的、文化的启蒙，构成了新启蒙观的基础。^①

二、“非社会的社会性”：康德式审美启蒙的关键命题

在康德《关于一种世界公民的普遍历史的理念》一文中，社会化、文明化的启蒙进程，脱离不了文化艺术对作为人之自然本性的“非社会的社会性”的管束引导：

自然用来实现其所有禀赋之发展的手段，就是这些禀赋在社会中的对立，只要这种对立毕竟最终成为一种合乎法则的社会秩序的原因。在这里，我把这种对立理解为人们的非社会的社会性，也就是说，人们进入社会的倾向，但这种倾向却与不断威胁要分裂这个社会的一种普遍对抗结合在一起。这方面的禀赋显然蕴涵在人性之中。人有一种使自己社会化的偏好，因为他在这样一种状态中更多地感到自己是人，也就是说，感到自己的自然禀赋的发展。但是，他也有一种使自己个别化（孤立化）的强烈倾向，因为他在自身中也发现了非社会的属性，亦即想仅仅按照自己的心意处置一切，并且因此而到处遇到对抗，就像他从自身得知，他在自己这方面喜欢对抗别人一样。正是这种对抗，唤醒人的一切力量，促使他克服自己的懒惰倾向，并且在求名欲、统治欲和占有欲的推动下，在他的那些他无法忍受，但也不能离开的同伙中为自己赢得一席之地。这时，就迈出了从野蛮到文化的第一步，而文化真正说来就在于人的社会价值；于是，一切才能都逐渐得到发展，鉴赏得以形成，甚至通过不断的启蒙而开始建立一种思维方式，这种思维方式能够使道德辨别的粗糙的自然禀赋逐渐转变成确定的实践原则，并且就这样使形成一个社会的那种病理学上被迫的协调最终转变成一个道德的整体。每个人在提出自己自私的非分要求时必然遇到的对抗，就是产生自非社会性。这种属性就自身而言并不可爱，但如果没有这种属性，在一种田园牧歌式的生活里，尽管有完全的和睦一致、心满意足和互相友爱，一切才能却会永远隐藏在其萌芽

^① 见冯庆：《民族的自然根基——赫尔德的“抒情启蒙”》，《文艺研究》，2018年第5期。

里面……人想要和睦一致；但自然更知道什么对人的类有益：它想要不和。

……

一切装扮人的文化和艺术及最美好的社会秩序，都是非社会性的果实，非社会性被自身所逼迫而管束自己，并这样通过被迫采用的艺术，来完全地发展自然的胚芽。^①

按照西方古典政治哲学的理解，人是政治的动物，无法脱离共同体秩序而独立生活；然而现代以来，“非政治”的孤立存在的自然本性，开始得到哲学层面的重视，并成为持现实主义视角的秩序观念之大前提。比如，霍布斯就会强调，人的社会属性并非其先天本性，人进入社会状态是为了获取荣誉和利益，“社会真正令人愉快的地方，就是提供了让人利用各种方式攻击别人从而证明自己更加优秀的场合”。^②在洛克那里，基于自由劳动生活的个人生活是先于社会生活的自然生活，私人的自由生存“权利”高于政府管制社会时的人为“权力”，因此：

恰恰在政府解体的情况下，社会中人民共同体的形态才展现出来。当政府瓦解时，权力并没有回到孤立的个体那里，而是“始终留在社会中”。在危机时刻，由人民整体来行使社会的“最高权力”，这一事实证明了非政府的共同体的存在。这一社会性的共同体就是洛克所谓的“人民的整体”……^③

这一“人民的整体”本质上以一个个孤立个体为具体表征，涌现于社会的一般化进程之中。在其中，每一个个体的“非社会的社会性”同样显著，其与政府的切割，彰显着现代“社会”的属民本质。这种民主化社会的来临，意味着关于现代生存秩序的思考，获得了一种全然现实的哲学根基。

在霍布斯、洛克笔下，这种让“非社会”的个人特征自由彰显的“社会”，并不是滕尼斯意义上的供人类自在生存的有机“共同体”，而是作为现代西方文明经验性现实的“自然状态”——市民社会生活的日常经验。^④之后，卢梭也把人的最初“自然状态”描摹为非政治、非社会亦非理性的虚拟生存状态，出于纯粹生存冲动的“情感”则成为这种“自然人”的基本能力。^⑤或许正是受到卢梭笔下这种孤立生存的“自然人”观念影响，康德把这种人类倾向于自我孤立的“非社会性”视作人性中的天生禀赋。然而，他在这种个体性中加入了霍布斯所说的通过与他人对抗竞争而不断自我超克、以求实现更高价值的心理属性，认为其中蕴含着一种可能性，能够与“求名欲、统治欲和占有欲”等在卢梭看来与孤独自我格格不入的“适己之爱”（amour-propre）相适应，^⑥进而是朝向文明社会的启蒙实践之基本动力。在上述文段中，我们可以清楚地看到，康德通过对卢梭“今不如昔”的田园牧歌式道德主义的批判，实则重新确立了让人之自然属性从孤立朴质的“胚芽”逐渐被教化为“道德的整体”的历史哲学层面的可能性。唯有依赖这种看似让人陷入孤立与不和等不幸状态的非社会本性，人类社会才会有序地进步，由“病理学”的观照对

①〔德〕康德：《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》，李秋零编译《康德著作全集》第8卷，北京：中国人民大学出版社，2010年版，第27—29页。

②古典“自然政治性”为现代自然个体—社会生活二分观取代的具体分析，见李猛《自然社会——自然法与现代道德世界的形成》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年版，第45—70页。

③李猛：《自然社会——自然法与现代道德世界的形成》，第466—484页。

④张巍卓：《人造社会与伦理社会——滕尼斯对近代自然法学说的解读及其社会理论的奠基》，《社会学研究》，2017年第4期。

⑤〔法〕卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，黄小彦译，南京：译林出版社，2013年版，第26—34页。

⑥同上，第53—62页。

象，逐渐发育为健康的现代生存秩序。^①

在 18 世纪末“审美启蒙”开始勃兴的语境里，康德这种对“不和”之人类本性的定位，与他澄清审美判断力的批判工作有着密切关系。在《判断力批判》第一部分的结尾，他特别提到：

一切美的艺术的入门，就其着眼于美的艺术的最高程度的完满性而言，似乎并不在于规范，而在于使内心能力通过人们称之为 *humaniora* 的预备知识而得到陶冶：大概因为人道一方面意味着普遍的同情感，另一方面意味着使自己最内心的东西能够普遍传达的能力；这些特点结合在一起就构成了与人性相适合的社会性，通过这种社会性，人类就把自己和动物的局限性区别开来。在有些时代和民族中，一个民族由以构成一个持久的共同体的那种趋于合乎法则的社会性的热烈冲动，在与环绕着将自由（因而也将平等）与强制（更多地是出于义务的敬重和服从，而不是恐惧）结合起来这一艰难任务的那些巨大困难搏斗：这样一个时代和这样一个民族首先就必须发明出将最有教养的部分的理念与较粗野的部分相互传达的艺术，找到前一部分人的博雅和精致与后一部分人的自然纯朴及独创性的协调，并以这种方式找到更高的教养和知足的天性之间的那样一种媒介，这种媒介即使对于作为普遍的人性意识的鉴赏来说也构成了准确的、不能依照任何普遍规则来指示的尺度。^②

可以说，通过上面这种关于 *humaniora* 即“人道”的描述，康德又为“社会性”在审美判断力的先天层面进行了一种奠基——透过审美共通感的分享，他者的潜在在场随之得到确认，人也由此不仅是生来孤立的实存，还具备“世界性的实存”和“世界公民”的生存论潜能。^③ 作为关于审美判断力的哲学方法，“美学”本身就是康德所指的沟通自然野蛮状态和精致文明状态的“艺术”：它作为“媒介”能够提供准确的鉴赏尺度批判，还能够通过陶冶人之共通感，促成人之社会性潜能的最终实现。而前述的“非社会性”，则将在“美学”这一“艺术”的引导下，逐渐被整合到宏大的人类文明进步史的序列之中，构成现代生存秩序变革的有机参与部分。

在这个意义上，康德为他带有显著启蒙哲学色彩的“美学”设定了辩证调和“非社会性”的功能。感性和理性互参互渗的审美活动，会让个体“不和”的本性在自由舒展的同时，又受到审美文化的方向性约束。审美启蒙的核心意旨，正是要让个体与共同体、自由意志与意识形态之间的张力减到最低程度。在这个意义上，康德“开启了一条以审美自由为德性与交互主体性培育手段的思想道路”^④，在“自然”的起点和“社会”的目的之间，嵌入审美判断力的运作，从而让面向情感机制的“美学”成为公众启蒙的核心方法。

通过以上的梳理，可以看到，基于现代自然状态论，康德式审美启蒙计划中内含着一种将人类的自然本性视为“孤独”“不和”且“非社会”的观念倾向，艺术文化教育的意义，就是对这种粗野的人类自然本性进行“调和”，使之朝向更加精致的文明社会状态逐渐发育完善。然而，“人民”的朴质性在现实中却未尝完全迎合康德式的启蒙蓝图，而这种彻底“文明化”的预测，也未尝获得有识之士的一致同意，遑论彻底成为一种新的秩序基调。到了 19 世纪中期，随着民

^① 这也和康德意图使战争之实然政治状态在道德化中进展为和平状态的天意论历史哲学观念有关，详见吴功青《道德、政治与历史：康德的永久和平论及其内在困难》，《云南大学学报》，2019 年第 3 期。

^② [德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004 年版，第 203 页。“社会性”原译文为“社交性”。

^③ [德] 阿伦特：《康德政治哲学讲稿》，曹明、苏婉儿译，上海：上海人民出版社，2013 年版，第 110—116 页。

^④ 陈剑澜：《康德审美判断力批判的意义》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》，2018 年第 6 期。

主革命的新一波浪潮来临，在美学和艺术观念领域，一种投身巨大“人民”集体并“原始化”的观念和浪漫主义的个人理想主义开始合流，精致的、文明进步主义的启蒙则被这一自下而上的民主审美立场所摒弃。在艺术家库尔贝的笔下，这种倾向体现得淋漓尽致：

在我们这个达到如此程度文明的社会里，我有必要过野蛮人一样的生活；我甚至是必须使自己不受政府的管束。我同情的是人民，我得跟他们直接对话，从他们那儿获得我的技巧，而他们得给我提供生活。为了做到这一点，我开始了伟大的、独立的、放荡不羁的流浪汉式的生活。^①

通过亲近民众并将其情感生活机制本体论化，激进的个体艺术家再度回归了卢梭式“自然状态”图景中的原质性自然人立场，并将其推广为一种艺术乃至现实中的政治秩序理念。这一无政府主义倾向不仅可以在同时代的普鲁东等人那里找到思想上的明确表达，也可以在马克思早期的作品及西方马克思主义继承者的作品里发现端倪。在他们的思维结构里，一种通过复归审美情感体验以夺回人民生存之自然享受权的政治激情，无时无刻不在发挥作用。这种激情在今天的激进理论话语的述行中，仍散发着巨大的实践性诱惑力。

三、民众情感动员与民族主义：从西方到中国

在政治秩序史层面，与上文提及的这种强烈的民主情感密切相伴的，是现代民族国家内部治理结构的日益完善。在法国大革命前后的观念语境里，以通俗、亲民为导向的审美启蒙主张，最终往往又发展为一种现代民族国家的民众动员机制，和爱国民族主义思潮打成一片。这当然也是由现实社会状况和列国竞争的政治局势导致的：经济生产“内卷化”导致的人口流动与秩序动荡问题，可以通过提升民众趣味教养和道德风气来加以缓解；然而，若是纵向的技术革新与道德启蒙未能有效实现（事实上也不可能骤然实现），那么，通过横向的生存空间拓展以谋求秩序的稳定，也就成了现代国家自我更新的必由之路。侵略、殖民、内战和国际战争，也就随之成为民族国家发展过程中的常态现象。在这种空间竞争的秩序之下，面向普遍公民的教育，也就必然不可能只是对纯净心灵、高雅趣味和简朴生活作风的审美教育。为了能够提升民族国家的整体作战能力，灌输爱国民族主义的激情，也就成了审美启蒙进入历史新阶段后的新任务。

作为一种“自强型改革”，欧洲现代的爱国主义群众动员很大程度上是为了增加兵源，把人口基数作为核心指标，以提升国家战争能力。在法国大革命的前夕，法国文人用以调动民众反对君主的情感动员手段如哲理小说、演说、报刊文章、戏剧和抒情诗等，也同时被用于灌输关于“博爱”的社会道德和爱国民族主义。^②随着法国大革命的进行和拿破仑政权的登场，这种爱国主义的动员机制最终显示出其在提升战争能力方面的重要性。法国哲人托克维尔在观察美国的民主时，就意识到，随着贵族优越地位的丧失，国家军队需要新的凝聚中心，这时唯有民主才能带来新的推动力——民主的社会是一种具有高度扩张性的生活形式，而扩张反过来也能有助于化解民主制带来的弊病^③：

^①〔法〕库尔贝：《1850年致弗朗西斯·韦伊的信》，转引自克拉克：《论艺术的社会史》，载周宪编《艺术理论基本文献·西方当代卷》，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年版，第307、322页。

^②〔法〕莫尔内：《法国革命的思想起源（1715—1787）》，黄艳红译，上海：上海三联书店，2011年版，第230—244页。

^③〔德〕约阿斯、克内布尔：《战争与社会思想：霍布斯以降》，张志超译，上海：华东师范大学出版社，2017年版，第92、98—100页。

处境的独特赋予人民许多罕见的品德。人民很早就获得自由，很久以来就拥有部分土地，彼此孤立而不依赖，因而他们显得有节制和自负；他们熟悉劳动，对种种生活享受漠然处之，忍受最大的痛苦，临危难而坚定；这个单纯刚毅的种族，即将构成强大的军队，威慑欧洲。但是同一原因也使人民变为危险的主人。^①

显然，对人民的审美启蒙事实上造就了人民在道德层面的公民自觉，并继而使之把这种自觉凝聚为对共同体的忠诚和责任感，形成了近代民族国家的爱国主义精神。爱国主义试图将尽可能多的人民群众动员为国家常备军，而民主制则通过解放人民的财产权和生存权，使之心甘情愿为民族国家尽义务。进而，在自由民主启蒙和爱国主义教育这两种观念、行动之间，会出现显著的同调性。这也就是孟德斯鸠的著名观点：作为公民的自我热爱祖国，是因为祖国具备伟大的自由民主精神；保护这个国家，也就是保护自我的自由、尊严和利益。正如潘戈所总结的：

孟德斯鸠颠转了自由的优先性。共和国的目的不是美德，而是自由。……它似乎是这样一种欲求，它使人们希望一直能掌握有助于自我保存的手段，或者从来不受他人意志控制，并因此从来不受他人意志的潜在威胁。^②

在这个意义上，我们才能理解孟德斯鸠的爱国主义的德性为何是“爱平等”，又为何是民主政体所特有且必须培育的：“这种爱要求始终把公共利益置于个人利益之上，个人的一切美德均源于此……只有在民主政体下，政府才被委托给每一个公民。”^③被现代公民所爱的“国”也就是被倾注了公意的民主政府，是个人自由与利益的保证。

因此，启蒙美学在传播民主秩序和自由价值的过程中，往往也会携带民族主义、爱国主义的诉求。在其中，“个人”的经济生活及其道德和审美的情感解放，和“集体”之历史使命难舍难分。这也与前文所述的康德的“非社会的社会性”具有逻辑上的对位关系。

西方审美启蒙最终会通向民主制下的爱国民族主义。在明确这一点后，我们可以发现，19世纪以来中国的情况，与之有着一定程度的类似之处。马克思主义史学家戈德斯通对中西方现代生存秩序变迁的总结，可以作为这方面重要的参照：

18世纪后五十年，在欧洲国家和中国，人口对土地的压力，以及伴随而来的通货膨胀，已经显而易见。新一轮的城市扩张，以及精英阶层后备人数的扩大，加上实际工资不断降低，导致欧洲国家的首都集聚了很多野心家以及贫困潦倒的穷人。在那些财源不断萎缩而开支却又很大的国家，比如法国和中国，到18世纪末，其国家管理的组织结构已经破碎不堪……在俄罗斯和中国，人口增长还是持续超过农业生产的扩张，终于，20世纪20年代里，土地饥渴使这两个国家都崩溃了。……18世纪，尽管人口已经增加了一倍，但是最高学位（进士）的授予仅仅增加了33%，而秀才的数量仅仅增加了13%。……导致了向下的社会流动、精英位移以及精英中的激进主义倾向。……人口增长导致以前那些长满树木的山坡现在都消失了，变成了耕地；随之而来水土流失使得灌溉设施的淤塞越来越严重，并造成灾难性的洪水。……中国中心区域的灾难导致了

①〔法〕托克维尔：《旧制度与大革命》，冯棠译，北京：商务印书馆，2013年版，第243页。

②〔美〕潘戈：《孟德斯鸠的自由主义哲学——〈论法的精神〉疏证》，胡兴建、郑凡译，北京：华夏出版社，2016年版，第43页。

③〔法〕孟德斯鸠：《论法的精神》（上卷），许明龙译，北京：商务印书馆，2015年版，第47页。

向西北部、最西部和南部边远地区的大规模移民……在中国西部和南部，汉人与穆斯林、客家人以及其他少数民族为了争夺土地而冲突不断。在这些边远地区，士绅的调停和控制作用相对较弱，因此，这些冲突很快就造成不断增加的结伙抢劫和暴力活动，结果，各种秘密社团都宣扬各式各样的救赎式宗教信仰……镇压湖南、四川的苗族瑶族起义，镇压西南部和新疆的穆斯林起义，镇压广东、湖南、河南、直隶、山东的各种秘密社团……这些军事行动耗尽了帝国国库。^①

与法国因经济危机而管理破碎、继而引发革命动荡的情况类似，中国由于在18世纪同样出现农业经济的“内卷化”，人口过剩的结果，就是大规模的游民迁徙现象。无论是“走西口”“下南洋”还是“蹚古道”“闯关东”，这些后人耳熟能详的历史事件，其实质都是劳动力无处安置的“内卷化”问题所引发的移民浪潮。在晚清的语境里，由于人口压力而引发的叛乱也是层出不穷，“半无产阶级”及其引发的种种社会问题，则更加典型地凸显了这次漫长的人口危机导致的共同体秩序瓦解。^②这种因人口危机而引发的总体性危机，甚至暴露在晚清科幻小说对世界秩序的想象中。^③

晚清的底层政治社会秩序，也以与欧洲相似的方式发生着“现代”转向。19世纪，民间商业行会和秘密社会的广泛流行，构成了洋务运动、维新变法乃至辛亥革命得以发生的重要因素。^④在西学蜂拥而入、种种社会改造思潮成了中国知识人效法的榜样之后，这样的民间组织更为自觉地涌现并承担政治使命。还值得注意的是知识分子阶层的下层化现象。一方面，“清代人口激增，习八股应科举的士子人数也相应增多，但历年取士的名额并无多少增加，故科举考试较前代竞争更为激烈”，^⑤一些文人必然会被官方精英选拔制度排挤到民间；另一方面，民间涌现了大量的非依附性的知识人的容身之处，过去必须寄生于官僚制度的读书人，也可以选择成为地方士绅、幕僚、小说家、私塾教师或说书人甚至秘密组织成员。^⑥民间下层精英，尤其是自发走向民间的具有哲学修养的知识人，在晚清这些容纳他们的“社会”经验中，往往扮演着既稳定民众社会基本风气又鼓动民族主义热情的重要角色，这和欧洲近代以审美启蒙为己任的哲人所扮演的角色十分相似。西方启蒙知识人通过创建“美学”和“审美启蒙”来回应“社会化”时期出现的复杂问题；与此相似而又有所不同，中国近现代知识人的策略，则是重构传统中国关于民众的情性论观念，尝试采用既有的文学和艺术等手段，塑造现代民族国家的新国民情性。

四、近现代中国的生存秩序危机与审美启蒙意识

要考察近现代知识人基于生存秩序危机而产生的审美启蒙反应，我们首先会注意到章太炎这

① [美] 戈德斯通：《早期现代世界的革命与反抗》，第24—25页、第383—385页。

② 费正清、刘广京编：《剑桥中国晚清史》，北京：中国社会科学出版社，1985年版，第101—103页、第124—136页、第573—575页。

③ 李广益：《中国电王：科学、技术与晚清的世界秩序想象》，《中国比较文学》，2015年第3期。

④ 蔡少卿：《中国近代党史研究》，北京：中国人民大学出版社，2009年版，第262—268页。

⑤ 马睿：《从经学到美学：中国近代文论知识话语的嬗变》，成都：四川民族出版社，2002年版，第126页。

⑥ 可参见王汎森《道咸年间民间性儒家学派》中的分析。王汎森注意到太谷学派这类民间带有宗教神秘色彩的儒家教团往往倾向于反对宋学而崇尚情欲解放，如黄葆年就认为“故宋儒谈理学，吾谈欲，宋儒谈性，吾谈情，不知情欲为命宝，格天格地格万物，莫不靠情欲也”；这种儒学下渗后引发的激进启蒙观念与晚清的游民变乱密切相关。见王汎森：《中国近代思想与学术的系谱》（增订版），上海：上海三联书店，2018年版，第55—76页。

位既有哲学头脑又有政治敏感度的晚清思想家。在其早期代表作《馗书》中，章太炎明确指出了清代赋税制度改革之后民众“孳乳”导致的生存压力和秩序动荡：

自康熙而往，上蔬秦、汉，民皆有口赋。有口赋，则民以身为患，虽有编审，必争自匿矣……口赋既免，贫优于富厚，游惰优于勤生。民不患有身，虽不编审，而争以其名效于上矣。故乾隆之民数增于前十三倍者，乡之隐窜伏匿者多也……古者乐蕃遮，而近世以人满为患，常惧疆宇陋小，其物产不足以糞衣食。今淮、汉以南，江皋河濒沮洳之地，盖树艺无甄脱矣。东南之民数，宜必数倍前代……使从事于河、雒，昔之膏腴，今乃为砂砾。地质易矣，不可以植稻粱，而犹宜于嘉卉，莫孳之则蓂也。故弱者道殒，强者略夺。^①

在这种问题意识下，章太炎的思想逐渐发展，开始强调一种基于农工道德的“革命道德”，“把重农主义由经济学说扩大为革命伦理学”。^②换句话说，在无政府主义革命论的外衣下，章太炎的实际考虑，实则与中国社会的经济现实紧密贴合。意识到人口压力所引发的匪盗成患、饥荒连连等问题，以及随之而来的政治经济制度变革的必然性，章太炎在诸多地方均强调重新利用传统宗教、文化手段调理“民气”的重要意义。他为日本人平山周《中国秘密社会史》所写的“叙言”，可以作为这方面的鲜活例证：

民者生而性恶，不有摄其志者，值穷饥则恒心少，起为盗贼，犹可原也。又乃诈伪接构，自相残杀，其行义又不逮白莲。故务民与敬鬼神，得失相庚，在互辅其短而已……会党各为部伍，符号、仪式所在互异，其人往往不相闻知。今欲集合会党，非直因成法利导之也，又将参而伍之，去其泰甚，补其缺遗。不有是书，将何以遍照哉！^③

作为曾在《馗书》初版中倡言“尊荀”以“法后王”、“儆古”以“便新”^④的思想家，章太炎自然懂得“民者生而性恶”之实理。但是，为了将会党动员起来，参与到推翻清廷的革命事业中，具有启蒙哲学素养的章太炎却又不得不回到民间，利用传统的秘密社会仪式（《中国秘密社会史》就是对这种仪式的“科普”或规范），来使民众产生“敬鬼神”的心理，达到规训、整合游荡民众的目的。据说，早年鲁迅“伪土当去，迷信可存”的立场，便来自章太炎这种思路：章太炎之所以利用宗教迷信，是为了发皇超越功利主义之私人情结，树立“反抗不公与暴政、视死如归的革命道德”，他与鲁迅共同关注的都是建立“勇猛无畏、质朴无华”的“革命主体”的问题。^⑤当然，不光章太炎，诸如秋瑾、陈天华等革命志士，也都有着利用弹词、歌谣等民间文艺手段引发观念变革，从而塑造新国民的动机；在某种意义上，他们的实践都是文化精英“转俗成真”、重建新秩序的精彩尝试。^⑥而章太炎在文化层面重构雅俗关系，甚至客观上拉近雅俗的文化等级差异，也是因为民间文化“土生土长而不受外来他性文化的横向干扰”，^⑦进而有助于

① 章太炎：《馗书 初刻本/重订本》，朱维铮编校，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年版，第204—205页。

② 傅正：《论清末章太炎的重农主义思想——兼与法国重农学派比较》，《政治思想史》，2019年第3期。

③ 章太炎：《叙言一》，载平山周编：《中国秘密社会史》，北京：商务印书馆，2011年版，第1—2页。

④ 章太炎：《馗书 初刻本/重订本》，第7页。

⑤ 林少阳：《鼎革以文——清季革命与章太炎“复古”的新文化运动》，上海：上海人民出版社，2018年版，第386—396页。

⑥ 林俊宏：《晚清革命思潮与民间文学传播之研究》，台北：台湾学生书局，2006年版，第165—176页。

⑦ 详见陈雪虎：《“文”的再认：章太炎文论初探》，北京：北京大学出版社，2008年版，第112—160页，引文见第146页。

促进新生民族国家的团结奋进。

晚清文人和欧洲启蒙时期的文人一样，深谙审美启蒙策略在调动民众情感、使之从传统的自我个人主义转向“社会性”乃至于爱国民族主义方面的力量。梁启超的《论小说与群治之关系》，便具有这样的问题意识。在《二十世纪大舞台》的第一期中，陈去病（陈佩忍）系统总结了这种利用民间艺术进行民众动员的策略：

古乐衰而后梨园教习之典兴，原以传忠孝节义之奇，使人观感激发于不自觉，善以劝，恶以惩，殆与诗之美刺、春秋之笔削无以异，故君子有取焉。贤士大夫主持风教，固宜默握其权，时与厘定，以为惊愤觉聩之助，初非徒娱心适志已也……惟兹梨园子弟，犹存汉官威仪，而其闻所谱演之节目之事迹，又无一非吾民族千数百年前之确实历史……举凡士、庶、工、商，下逮妇孺不识字之众，苟一窥睹乎其情状，接触乎其笑啼哀乐离合悲欢，则鲜不情为之动，心为之移……以故口不读信史，而是非了然于心；目未睹传记，而贤奸判然自别；通古今之事变，明夷夏之大防……随俗嗜好徐为转移，而潜以尚武精神、民族主义……夫如是而谓民情不感动，士气不奋发者，吾不信也！^①

本来，民间曲艺相比传统儒家教化来说，显然并不具备显著的道德功能，而是更体现出对大众审美趣味的迎合。但正是这种迎合，使得其作为审美动员手段具有一种“普遍性”，也就更加契合游民化社会之生存秩序。在识字率极低的时代，民间曲艺对情感的直接激发中，往往附着民间文人潜移默化添加的政治改革和民族主义的“义理”。在一个“一盘散沙”的游民时代，文人们借用这种审美手段，事实上可以带来国民性启蒙的效果。而这种对传统民间文艺形式的借用，正是清代学者钱大昕所说的“小说教”的延续：

古有儒、释、道三教，自明以来又多一教，曰小说。小说演义之书，士大夫、农、工、商、贾无不习闻之，以致儿童妇女不识字者亦皆闻而知见之，是其教较之儒、释、道而更广也。（《潜研堂文集·正俗》）^②

民间小说、戏曲中饱含着传统儒家忠孝节义的教化功能，是下渗到民间成为游民团体意识形态核心的儒家知识人积极调节民众情感、使之朝向意识形态规范运动的有效手段。^③在晚清乃至现代中国的历史语境里，这种游民知识人的教化手段也将为革命的知识人所使用，以调动民众的革命激情。其目标则是在空前的政治经济压力下，重新整饬一个有机的民族共同体。^④

最后，我们可以充分认识到，无论欧洲还是中国，在共同面对一种普遍的现代生存危机和共同体秩序崩解、变革的局面之际，在共同体认到人口危机的内部压力和民族危机的外部压力时，具有哲学眼界的知识人大都会意识到，重新厘清人民的情性本体和审美教育方案，将有助于把复杂、怨气丛生而又缺少精神主心骨的“游民”逐渐妥善安置在民族国家的统一政治秩序当中，以从事进一步的集体行动。在这些具备审美启蒙视野的知识人当中，有一些希望通过诉诸传统通俗文艺经验，鼓舞“民气”，以“军国民”的策略让传统中国平和散漫的国民情性转化为现代公民

^① 陈佩忍：《论戏剧之有益》，载郭国平、黄霖编《中国文论选·近代卷》（下册），南京：江苏文艺出版社，1996年版，第352—353页。

^② 转引自万晴川：《中国古代小说与民间宗教及帮会之关系研究》，北京：人民文学出版社，2010年版，第56页。

^③ 万晴川：《中国古代小说与民间宗教及帮会之关系研究》，第56—57页。

^④ 详见冯庆：《义气论——春秋叙事、威仪美学与江湖治理》，《探索与争鸣》，2017年第5期。

的刚毅勇武情性，由此完成朝向现代民族国家过渡的事业。前面提到的前期章太炎、梁启超等人便是如此。有些人则希望通过诉诸传统情性论中的有效资源，将中国传统伦理秩序之心性基础抽离其形而上学外壳，重构为新国民人格的内在基础——从康有为、谭嗣同到新文化运动的主力干将们，都有这样的动机。还有人则试图回到超越宗教的纯粹“无功利”美学立场，以“绝俗”的姿态保守少数人的整全视野，以求保存文明至高智慧的火种——这是中国现代美学的精神开端王国维的内在理路。无论如何，只要具备对现代性生产—生活秩序变革的宏观眼界，便可以看到，和欧洲的前辈们一样，清末民初的思想家大多坚信，分散化的“非社会”民众，必然会在情感的动员和审美的启蒙过程中逐渐洞察到自身的生存境况，从而唤起“民族精神”，尝试通过实践找寻安身立命之所。在这个意义上，审美的启蒙不仅是一个美学的专属命题，还是一个政治哲学和伦理学命题，最终，则表征为一个人类文明史意义上的宏阔命题。

作者系中国人民大学哲学院讲师