

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

这一代人的怕和爱

e-BOOK
内部资料 非卖品

前 言

收入本书的小品文，均曾刊于海内外的汉语学术杂志。

感谢这些刊物的主编允许我将在他们的杂志上发表的小品文收入本书。尤其感谢《读书》月刊主编沈昌文先生和董秀玉女士，因为本书中的多数篇章曾刊于《读书》。

这些不同风格和主题的小品文，是我摸索小品性的学术文体和思想表达方式的初步成果。思想和学术经常是片断性的，小品文也许是捕捉这些片断的最佳文体。我自己对迄今的尝试很不满意，但它们毕竟反映了摸索的踪迹。因此，除补上因杂志字数所限而删去的文字，集中诸文只有个别字句的改动，未触及基本论点的改变。

刘小枫

一九九六年七月于北京西坝河

这一代人的怕和爱

刹那的永恒
我们这一代人的怕和爱
苦难记忆
柏林墙的碎片
记恋冬妮娅

刹那的永恒

那飘逝远去的，就是短暂的，像枯叶颤抖着坠入迷蒙的幽谷？那常往复返的，才是永恒，像金灿的太阳落下又会升起？那生生灭灭无一时暂住的无常刹那，在零落之生息眼前真的是不可把捉的红红绿绿的雾吗？

如果如此，零落之生息莹莹晨露般的人生在哪里去寻得一枝花树，以寄托自己这随黎明到清晨的转换的瞬息而悄然消溶的娇躯？

然而未必如此，这要看心灵中时间意向及其灵幻的想象。如焚的爱欲，超迈的灵性和如醉回忆的组合方式，从而也就是作为一个本真人的思的方式而定了。

诗人勃莱克诗云：

把无限放在你底手掌上。

永恒在一刹那里收藏。

受死亡驱迫着的有限生命，如何可能在一刹那里捉住永恒？这需要哪些条件？

花，不常驻，开了就会谢。花再开已不是那已开过的花，开过的不可重复，开的花就是那一朵，银河中一颗惨然自怜的孤星。刹那有如一瓣落红。

但是，对人来说，刹那并不是必然出现的出神入化的瞬间。有的人一生都与刹那无缘，因为刹那只是在某一个人把身体奉献给一个如冰一般洁白透明的世界时才闪现。然而，奉献与失落自身有关：想起一片心灵颤栗的瞬间化为永恒吗，“他”为什么起这种艰难的奢望？因为“他”丢失了那曾使“他”的心灵莫名地颤动的微笑。丢失东西，在生活中太平常，它就是恒常的自然形式。生活不就是由数不尽的丢失、叹不完的懊悔组成的吗？何必追思那迷一般的帷幕后偶尔闪露的大眼睛。它太神秘、太短瞬，因而也太令人痴迷。然而，随伴丢失而来的是爱欲的死寂和灵性的麻木。沉沦于麻木，麻木于沉沦，多少众生在此麻木的沉沦中埋葬了青春的血肉。

沉沦于麻木就必然失去自我吗？麻木也可能被回忆的反思琴弦震醒。死寂的夜半，冥冥中幽远的隐处鸣响起默祷的钟声。那是心在祈祷叩灵，请她解答梦飘向了何方。

在寥落的心之深处，在与零落之生息不可分割的时间性生命中，零落之生息真正以血肉去把握的不是外在流逝的时间，而是内心所深切体验过的时间。体验过的内在时间是把刹那化成永恒的先验前提，使那飘逝的醉梦升华永驻的心境。

但要把捉内心体验过的时间，是零落之生息被死亡驱迫着的众生难以做到的。外在虚荣的追求、利欲的煎迫、社会中的种种腐化的陈规，败坏了人的灵性，麻木了人的感受性。匆匆忙忙，劳碌奔波使我们往往丢失掉内心体验过的时间。“他”

不就丢失了使“他”心灵莫名地颤栗过的笑吗。要从麻木的生活感受中摆脱出来，瞥见那体验过的内在时间的神明之光，使飘逝的醉梦能化为永恒的静境，就得有一个必要的前提：经过以回忆为基础的反思。

回忆使我们从外在时间律令下的陈腐中超脱出来。在偶遇的生命终结之前，过去的一切仍然是赖以开始的起点。内心时间中曾使总总的灵魂颤动的刹那成为心灵历史的记忆。一旦这变为记忆的刹那被焦渴的爱欲催促着的内心时间重新把握，它就成了解放无处说的感受性的力量。回忆是这种解放力

量的转轮。回忆阻断了内心中的因果流，向与无处觅的灵性无缘的外在恒常规律告别，抛却所谓的必然力量对灵幻想象和纯真反思的干扰。回忆支撑着的纯度和深度，凝目一碧澄川，忘己捐躯。因此，回忆之上的反思就比一般的反思来得更深一些。

回忆当然不仅只是对过去的事件的重新勾起，以悲歌般的情感去珍惜它。回忆，更是一种灵魂的开悟，有如基督教的忏悔感，是灵魂对自己的清洗。这种清洗是用灼热的眼泪，渴求新生的眼泪。正是在此意义上，回忆是一种恩。它思的只是，寥落的灵魂知向谁边。

由于这种思休寻恩怨淡薄的外部自然，只看自己灵魂的魂逝处境，也由于这种思不关涉逻辑的理路，只循着信仰的温柔和圣子所指引的同情，它的发生骤然引起整体震颤。回忆的反思是被缚灵魂重新获得自己失去青春的必由之路，广漠无垠的干渴沙漠远方吹响一支轻曼如歌的绿笛。

“他”经过死寂和麻木的震颤进入回忆的反思。回忆的反思使他有可能把捉已飘逝的醉梦般的笑。

仅有回忆的反思就足以捉住刹那，并把永恒珍藏其中吗？不能。这里还缺少另一个必要条件。还得追问，回忆的反思思什么？回忆的反思不能随随便便的思，它必须思其必得思的：几度纷堕的心和血奉献给了什么？

弗罗斯特诗云：

两弯小径在秋林中延伸
多可惜，我不能同时把它们踏勘
我久久地目送着一条远去
看它扭动身子，消失在灌木丛间……

踏勘路径不可能重复，外在时间不可逆转。踏勘小径而去，就是把血肉之身躯连同灵性和想象奉献出去。

但须臾的灵性和想象所奉献的对象也有可能是死寂或麻木，恶魔或虚伪。走过的足迹无法抹去，奉献了的灵性和想象至多只能变成一曲挽歌。要是我们事先就知道该走哪一条路，哪一条小径该有多么好！

既不可能踏勘两弯小径，也不可能在小径的路口徘徊，偶然漂浮的浮萍般的身心是必得要奉献的。要避免误入歧途，就要超越。超越什么，人生中的凄迷和狂妄。由于人进入世界浮生就是迷路，唯有超越能引领人的奉献。

超越得以反思为前提。反思把心灵引入澄澈明静的超然之中，使灵得以问，自己的奉献对象是专横的恶魔还是人生的大全。当回忆的反思思到了这一层，它就思到了应该恩的东西的根。因为奉献自己是几点啼痕之灵的根本，就必须寻到能力之生为之死的奉献圣灵，否则就还没有可归宿的斜枝。反思使心灵摆脱了尘嚣和凡迹，真正的奉献才有可能。没有反思这一前提，盲目的奉献，只能是自毁生命的不自知的惨然降解。奉献就是在反思净化心灵后向真正的神明的亲近，在陶然亡机的瞬间悟入人生的大全。在这大全中，生与死、梦与醒、动与静都彻底超然了。

奉献的本质就是以心以血去爱，因为爱是最彻底的献身，它要求爱者为了把一片温柔赋予所爱者而牺牲自己的一切。安徒生的《海的女儿》启示过这一秘密，为了自己所爱者的幸福，可以牺牲自己的生命。奉献自身的爱才是以心以血去爱。

无凭的爱超逾了所有观念、法则、定律、规律，也超逾了必然、因果、时间，总之，它超出了这个世界，不在这个世界之内，因而与绝对、与大全

是同一的。无端之在不能改变这个世界，因为零落之生息不是这个世界的设计师。但是，零落之生息可以超出这个世界，也就是超出因果、必然和时间的世界。只有以心以血把捉的爱的刹那才是永恒的。那一刹那打开了无端之在通向人生之大全的柴扉。它召唤我，是恍惚绿色的彼岸的一笛哨音。我记起喁喁似诉的俄国作家蒲宁的小说《寒秋》。《鲁霞》、《儿子》等等中的主角。他们一生中所拥有的全部，就是某个寒秋中的一个夜晚，某个夏季的几天阳光、甚或为爱而献身的那一瞬，而一生中其余的都不过是多余的梦。每想到它们，浑身就会感到濒临死亡的微茫。

以心以血去溶化的刹那是零落之生息为之生为之死的永恒。尽管它隐匿在生生灭灭无一时暂住的无常中，受着孤云般身世的一霎漾坠的催促，但正是这奉献的爱使我们零落之生息成为人灵。诗人尼采的《秋》诗道出了回忆与奉献的关系：

回忆！

那比我美丽的东西的回忆：

——我看见它；我看见它，

并且就这样死去！

……

那飘逝的是永恒的。

一九八三年 北京

我们这一代人的怕和爱 重温《金蔷薇》

—

巴乌斯托夫斯基的《金蔷薇》初译本刊行于五十年代后期。在那个只能把心酸和苦涩奉献给寒夜的时代，竟然有人想到把这本薄薄的小册子译介给没有习惯向苦难下跪的民族，至今让我百思不得其解。

也许，是由于俄罗斯作家巴乌斯托夫斯基的声誉显赫，也许，是由于作者声称，《金蔷薇》不过一部有关创作经验的札记，不管怎样，《金蔷薇》毕竟译成了中文，而且译得那么凄美，总有一天，人们会透过所谓“创作经验谈”恍悟到其中对受苦和不幸的温存抚慰和默默祝福这一主题。

前些日子，我收到翻译家戴骢先生寄来的《金蔷薇》新译本，他知道我非常喜爱这本书。新译本更名为《金玫瑰》，似乎只有这更加辉煌的从黑暗中生长出来的对人间不幸默默温柔的象征，才足以供奉在那座哭过、绝望过的耶稣受磔刑的十字架上。

从“译后记”中得知，摆在我面前的《金玫瑰》乃是作者临终前对《金蔷薇》作了全面修订和增删后刊行的本子。从中我发现，令人心碎的文字明显增多了。我暗自思忖，书中增补的有关勃洛克和蒲宁的文字，莫不就是作者自己的自画像？“我的罗斯，我的生命，我们将同受煎熬？……”这不但是诗人勃洛克的心声，也是巴乌斯托夫斯基的心声，是阿赫玛托娃、曼德尔斯坦姆、帕斯捷尔纳克、索尔仁尼琴等整整两三代饱经蹂躏的俄罗斯诗人的心声。只有无限崇敬十字架受难的灵魂，才唱得出这种为受难的爱而颤栗的歌。

巴乌斯托夫斯基在谈到蒲宁的一篇小说时这样写到：“它不是小说，而是启迪，是充满了怕和爱的生活本身”（第290页），这不也是整部《金玫瑰》的写照吗？《金玫瑰》不是创作经验谈，而是生活的启迪，是充满了怕和爱的生活本身。如果把这部书当作创作谈来看待，那就等于抹去了整部书跪下来亲吻的踉跄足迹，忽视了其中饱含着的隐秘泪水。

要读懂这部书，并不比那些高深莫测的人生哲学的玄论容易。只有品尝过怕和爱的生活的灵魂。

才会懂得由怕和爱的生活本身用双手捧出的这颗灵魂。对于我来说，这无疑是一个过高的要求。

二

我第一次读《金蔷薇》，是在七十年代初期。我们这一代人都会记得，那个时候，《金蔷薇》这样的书照例属于“封资修”名下的“黄色书籍”之列。一天，我躲在家里偷听辗转借到手的《天鹅湖》唱片，尽管我已听过无数遍，对“场景”中那段由双簧管奏出的凄美主题，我依然不能很好地理解。这时，一位脸色总是惨白的老姑娘无言地把《金蔷薇》递到我手里，那双默默无神的眼睛仿佛在借勃洛克的诗句告诉我：“这声音是你的。我把生命与痛苦注入它那莫解的音响。”

那时，我还不能恰当地领会这部书，甚至，那位泪水早已流干了的老姑娘为什么要把这部书递到我手里，我也不懂；要知道，她初恋的情人早在初

恋中就被戴上右帽分派到大西北去了，她满含温情的泪水早已全部倾洒在那片干燥的土地上。同情、温柔、祝福与她有何相干！而《金蔷薇》的开篇就是默默祝福和牺牲自我的温柔主题！

每一代人大概都有自己青春与共的伴枕书。我们这一代曾疯狂地吞噬着《钢铁是怎样炼成的》和《牛虻》中的激情，吞噬着语录的教诲，谁也没有想到，这一切竟然会被《金蔷薇》这本薄薄的小册子给取代了！我们的心灵不再为保尔的遭遇而流泪，而是为维罗纳晚祷的钟声而流泪。这是两种截然不同的理想，可以说，理想主义的土壤已然重新耕耘，我们已经开始倾近怕和爱的生活。

《金蔷薇》竟然会成为这一代人的灵魂再生之源，并且规定了这一代人终身无法摆脱理想主义的痕印，对于作者和译者来说，当然都是出乎意料的。这无疑是历史的偶然，而我们则是有幸于这偶然。它使我们已然开始接近一种我们的民族文化根本缺乏的宗教品质，享有这种品质，才会拒斥那种自恃与天同一的狂妄，禀有这种品质，才会理解俄罗斯文化中与被钉死在十字架上的耶稣一同受苦的精神，禀有这种品质，才会透过历史的随意性，从存在论来看待自己的受折磨的遭遇。

这一代人从诞生之日起，就与理想主义结下了不解之缘。然而，这代人起初并没有想到，理想主义竟然也会有真伪之分，这代人曾经幼稚地相信，神圣的社会理想定然会在历史的行动中实现。那些生活本来应该属于她们的少女们的生命，早已为此而埋葬在无数没有鲜花、没有墓志铭的一座座坟茔中；更为悲惨的是，从这些无可挽回的荒坟中发出的怯生生的呼唤已不能激发人们停下来悲哀地沉思，历史竟然要求我们忘却；似乎，历史的要求无论多么蛮横无理，也是客观必然，是人就得屈从于它的绝对权威脚下。

巴乌斯托夫斯基在谈到勃洛克时，对叶赛宁的诗句“已经到了收拾起必将朽烂的什物上路的时候了”提出异议，在巴氏看来，世上也有永远不会成为“必将朽烂的什物”的东西，它会永远和人们厮守在一起。我们知道，一切都“必将朽烂”正是那种被称之为历史理性主义的理想哲学的绝对律令。历史理性与神性的永恒水火不相容。我们究竟要用多少没有鲜花、没有墓志铭的荒茔，才会堆砌起一种恍悟：历史理性不过是谎言而已！

巴乌斯托夫斯基说的“永远也不会成为必将朽烂的什物”的东西，指勃洛克那些陪伴人们捱过漫漫长夜的诗篇，要知道，这是贯注着生命与痛苦的莫解的音响，是懂得怕和爱的生活的灵魂所听命的催人肠断的声音。《金蔷薇》流入这一代人的心中，使其“天生”而来的理想主义得以脱胎换骨。真正的理想应是对受苦和不幸的下跪，应是懂得怕和爱的生活本身高于历史理性的绝对命令，应是奔向前去迎候受难牺牲者基督的复活。

“我们总是过迟地意识到奇迹曾经就在我们身边”，这是巴乌斯托夫斯基提到的勃洛克的诗句。我们这代人曾误解过奇迹，听信过伪造的奇迹。实际上，奇迹从来就只有一个，那就是十字架受难中所显示的奇迹。它昭示给我们的是关于怕和爱的生活的奥秘。理应明白，我们过迟地意识到奇迹曾经就在身边，否则，不会直到现在才开始学习怕和爱的生活。

三

怕和爱的生活本身还需要学习吗？

如果不需要学习，那么为什么我们长久以来都不知道怕和爱的生活本身高于历史理性的绝对命令呢？

学会爱的生活是可以理解的，学会怕的生活，的确让人费解，对我们民族来说，它过于陌生了。确实，怕的意识纯然是某种民族文化的异质因素，但却纯然不是人的异质因素。

这一代人曾因“天不怕、地不怕”而著称，不怕权威、不怕“牺牲”、不怕天翻地覆、不怕妖魔鬼怪。

谁也没有想到，这一代人竟会开始学会怕。怕什么呢？”

不怕什么。怕不过是一种精神素质，而绝非一般心理学所说的心理形式。为明确我所说的“怕”，至少得作出三个层次上的区分。首先，一般所说的“怕”，是指对某一具体对象和处境的畏惧心理，这种怕与我所说的“怕”毫不相干；另一种怕指面临虚无的畏惧心理，克尔凯戈尔和海德格尔相继深入论涉过这种怕，并把它与前一种怕区别开来。这种“怕”已接近我所说的怕。但还不就是我所说的那种怕。我所说的那种怕与任何形式的畏惧和懦弱都不相干，而是与羞涩和虔敬相关。这种怕将那永恒神圣的天父藏匿于自身，所以不是面临虚无字畏惧。只不过，从对虚无的畏惧可能感受到圣经中所昭示的这种怕。因为，当人面临虚无时，也许会翻然悔悟其自身的渺小和欠缺，进而承纳神灵于自身。以羞涩和虔敬为质素的怕，乃是生命之灵魂进入荣耀圣神的虔信的意向体验形式。

巴乌斯托夫斯基的一段话令我回味再三：

儿孙辈不理解也不愿理解歌谣中涕泗横流地痛诉的那种贫困，不理解也不愿理解由迷信的传说—申话、不敢吱声的胆怯的儿童们的眼睛和吓破了胆的姑娘们低垂的睫毛所点缀着的那种贫困，不理解也不愿理解被香客们和精神不健全的人们的故事吓得毛骨悚然的那种贫困，不理解也不愿理解因为时时都觉得可怖的神秘就近在咫尺——在森林中、湖泊中、朽烂的枯树中、老太婆的哭声中、用木板钉死了的弃屋中，——时时都觉得奇迹就将出现而惶惶不可终日的那种贫困。（第274页）

巴乌斯托夫斯基所说的“贫困”，当然不能按一般词义来理解，因为他把“贫困”与“神秘”和“奇迹”联系起来。理应知道，贫困与神秘和奇迹的关系的奥秘，正隐含在福音书的启示之中。我们正在学看的怕趋近这一奥秘，只是，已开始学习怕的生活，并不等于已学成怕的生活，事实上，我们离怕的生活还远，而从怕到奇迹，还有近在咫尺的距离。

在感于《金蔷薇》对这一代人的深远影响，我曾多次将它推荐给新一代的青年。他们的反应往往让我失望。的确，他们“不理解也不愿理解”怕的生活。我常想，倘若这一代人学不成怕的生活，这片土地恐怕会永远与“怕”无缘了。

四

在相关的场合，“怕”往往被译成“畏”、“畏惧”，这当然品味有减。问题是，我们终于道出了“怕”，这确让人惊喜。

在一次学术会议上，我碰见戴骢先生，他译的蒲宁早就使我为之倾倒。这次我一见面就问：这个“怕”字你是怎么译出来的？他腼然一笑，没有作答。

翻译之甘苦，事者皆知。但我以为，对译者的要求，除外文功夫及中文

修养外，很重要的一点在于译者的前理解。例如，没有需要相当经历来积累的素养，这“怕”字就译不出来。

前理解不但规定了译文的品性，而且还规定着译本的选择定向。而这后一个问题则举足轻重。

文化的修复，与翻译有不解之缘。西方文化史上的几次大的文化修复运动，都与翻译——文化传输有关。中国文化史上有两次大的翻译“运动”，一次是晋末至隋、唐的佛典翻译，另一次是现代以来的西学文典翻译。前一次翻译“运动”传输进来的文化，从质地上讲，与中国文化是相契的。而第二次翻译所传输的西文化，在诸多性质方面，都与中国文化的品性相异。这样，对译者的前理解的要求，绝非只是表词达意的问题，更是选择、传输什么的问题。它直接关系到新文化的路向，甚至关系到个体生命的命定。

“五四”以来，西典的选译日渐趋多，可回想起来，从古至今真正体现了西方文化的真精神的著作，又有多少译介过来了呢？看来，“五四”一代在译事上的前理解颇成问题，否则，“四五”一代无需花大力气从头做起。

“五四”以来，中国文人对俄国文化的译介占比重相当大，似乎，对俄罗斯文化了解最多。实际恰好相反，中国文人对俄罗斯文化根本谈不上了解。他们得知的大都是与俄罗斯文化精神相悖的东西，是产生于十九世纪下半叶的虚无主义思潮的感人货。

前理解从哪里得来？从遭遇中得来。这一代人为《带阁楼的房子》流泪，为索妮娅的苦难流泪，为灵魂的复活流泪。从此我们的心开始与蒲宁、帕斯捷尔纳克、茨维塔耶娃、阿斯塔菲耶夫、艾特玛托夫的心一起跳动。

尽管如此，我们离这些俄罗斯魂的源头还相当遥远。例如，不逃离备受苦楚和屈辱的俄罗斯苦难大地，与“阴悒的农舍、哀歌以及灰烬和莠草的气息”同命运的俄罗斯基督宗教精神，我们就还没有学成。

五

由于伪理想主义的歪曲，人们已经对理想主义本身丧失了忠信。可是，这一代人却始终不能摆脱《带阁楼的房子》和《夜行的驿车》中散发出来的理想的温馨，它表达出这代人从苦涩中萌生的对神圣的爱之渴慕的深切体认。

前不久，一位青年画家来访，他是我的同乡，也是同龄人。他把自己获国际青年画展奖的作品给我看。从题为《我的故事》的组画中，我一眼就感受到其中隐含着的那种俄罗斯特有的病恹恹的美和哀歌般的爱。我们的话题马上转到对俄罗斯精神的共感上来。他情不自禁而且迫不及待地给我背诵《夜行的驿车》末尾那一大段令人心碎的文字。当他诵出“全维罗纳响彻着晚祷的钟声”时，他的眼睛湿润了。

可是，在他的作品中，我同时也发现不少以冷漠、荒凉、被弃、孤单的感觉为题的作品（《轮椅》、《密室》），这些作品曾引起更为广泛的共鸣。

令我深思的是，这两种截然不同的感觉在我们这代人身上何以结合在一起了。无论如何，这种结合是这一代人的感觉结构上的特征。新的理想主义命定只有夹缝中的地位，它不过是荒漠上的一线惨淡的光。

爱在这个世界的自然构成中显得没有力量。安徒生为了想象中理想的爱而失落了现实中的爱，因为现实中的爱最经受不住摧残。“只有在想象中爱

情才能天长地久，才能永远围有一圈闪闪发亮的诗的光轮。看来，我虚构爱情的本领要比在现实中去经受爱情的本领大得多。”（第246页）但是，愈是想象中的、理想的东西，愈没有力量，为了爱的实现，就应当让想象让位给现实。这是一个何等悲惨的悖论！在这悖论面前，人们很容易向现实俯首就屈，最终把爱判为“无用”的对象。

索洛维约夫和舍勒尔这两位俄罗斯和日耳曼的基督宗教思想家，都一再申诉过精神性的东西。爱的力量的孱弱。精神之为精神就在于它全然不具有任何强力，它原本天生无力；问题在于，是否应该因此而否认精神和爱，把决定世界的意义形态的权利拱手交给所谓永远有力量的现实历史法则！回答是一个坚定的“否”！生命的意义就在于把自身的强力奉献给精神性孱弱的爱。

与此相关，我们可以领会到耶稣十字架受难的意义，它的启示在于：爱的实现是与受苦和牺牲联系在一起的，这是爱在此地此世的必然遭遇。

当代意识礼赞的是生命的赤裸裸的强力，怂恿生命自持强力超逾于神圣之上。迄今，这两种意识力量仍在这一代人的同一颗灵魂中搏斗着。

我们有可能再次失落怕和爱的生活本身，如果我们不决意倾听那从受难的十字架上发出的怕和爱的呼唤的话。

无论如何，这一代人毕竟对俄罗斯精神一往情深。新的年轻一代与俄罗斯精神没有患难之交，因而与之隔膜不难理解。

近代文化为封建文化的反动，以一百年迈动一步的艰难步履由西向东渐进：文艺复兴、法国启蒙运动、德国古典文化运动、俄国文化精神运动，一步更比一步艰难，命运一个更比一个悲惨。只是，精神的牺牲毕竟换来了用血和泪浸泡出来的文化，尤其是十七——十八世纪之交的启蒙文化、十八——十九世纪之交的德国超验文化和十九——二十世纪之交的俄国受难文化。宗教、哲学、艺术、政治诸形态，在基督精神和理性精神的双重变奏中开出了无数金色的蔷薇。

如今，起步于西端的神性文化精神的脚步已踏入远东的古老王国，已有种种迹象表明，在这古老的王国里，二十——二十一世纪之交会出现一场文化精神的聚生，这大概是近代文化东进的最后一步。

问题是，我们能自信这场必将到来的文化聚生肯定会是我们的文化精神新生吗？能肯定它会像英法、日耳曼、俄罗斯民族那样，为世界文化贡献出“永远也不会成为必将朽烂的什物”的精神吗？

我不抱希望。文化精神运动也有失败的先例，起码文明古国自身就有过不少。文化精神的创造有赖于文化精神创造者的品质。对我们来说，精神品质则有待于脱胎换骨。不管怎么说，怕和爱的生活本身我们尚未学成，晚祷的钟尚未响彻华士，理想与受难的奇妙关系我们尚未寻到。就此而言，重温《金蔷薇》恐怕仍为一门功课。

一九八八年三月 深圳

苦难记忆 为奥斯维辛集中营解放四十五周年而作

“当无辜者在一方，而罪人们在另一方时，这叫作什么？”

“我不知道，小姐。”

“动动脑筋，傻瓜。”

“我不知道，小姐。”

“如果人们将一切毁灭，一切都已失去，
但太阳还在升起，空气仍旧清新……”

法国电影艺术家戈达尔在其故事新编《芳名卡门》的结尾处写下的这段对白，使我无法释然。

卡门小姐——一位美丽、热情、任性、富有女性特有生命直觉的女孩子，身饮冲锋枪弹，躺在血泊中，以最后一丝生命的气息，提出了两个在我解答不了的问题。人类的历史、个人的生存都受到这两个问题的严峻拷问。然而，死者毕竟已经死去，活着的人在死者的问题中活着，而且，太阳还在升起，空气仍旧清新……

今年一月，我第一次看电影《芳名卡门》，正值二十世纪的苦难标志之一——奥斯维辛集中营解放四十五周年之际。卡门小姐的临终提问，使我想在奥斯维辛惨遭不幸的成千上万死者。“解放”一词的意义已显得苍白无力，它毕竟无法让死者复活，亦不能保偿无辜者遭受的折磨。在奥斯维辛死去的无辜者中，不知有多少年轻美丽的少男少女。

奥斯维辛的罪恶不仅是西方人的耻辱，也是中国人的耻辱；奥斯维辛的不幸，不仅是西方人的不幸，也是中国人的不幸。因为，它是人类犯下的罪恶；而且是有知识的人犯下的罪恶；亦是人类所遭受的不幸，因而是属所有人的不幸。只要是生存着的人，都无法摆脱它的阴影。中国人同样处身于卡门式的带有绝对普遍性的问题之中。我们与奥斯维辛苦难的关系，绝非所谓国际主义的问题，而是一个生存论（*esistenza*）的问题。

奥斯维辛事件以后，西方思想通过哲学、神学和各种文艺形式，一直在沉痛地反思奥斯维辛的罪恶和不幸。卡门式的问题尽管是至今无法回答的，却也是不可搁置的。活着的人当与无辜死者同在，难道我们与奥斯维辛以后的苦难反思无关吗？

一、奥斯维辛以后

在西方的思想著作中，“奥斯维辛以后”（*After Auschwitz*）已成为一个专门术语。以此为题的专著，就我所见，不下十余种。如法国哲学家利科（*P. Ricoeur*）所言，当今哲学面临恶的决定性挑战。

德国哲学家阿多尔诺（*T. w. Adorno*）是最早将“奥斯维辛以后”作为一项哲学课题提出来，也是在这种苦难反思中最富有深度的哲学家之一。阿多尔诺的名言：*Nach Auschwitz gibt es keine Gedichte mehr*（奥斯维辛以后诗已不复存在），至今仍未失去鸣声悲切的分量。

阿多尔诺感到，奥斯维辛对他首先是个人自身的主体性痛苦，尽管阿多尔诺在纳粹时代流亡美国，未曾尝过集中营之苦，他仍然感到奥斯维辛关涉自己个人生存的理由。他对自己提出过这样的问题：奥斯维辛以后是否还有理由让自己活下去？在奥斯维辛以后继续活下去，已多少使冷漠成为一种主

体性原则，怀疑意识作为对野蛮经验的必然反应，也具有了正当性。然而，当人们由生命所迫继续活着时，就必须负起一种责任，使奥斯维辛不再重复。

作为哲学家，阿多尔诺把这种责任引入其形而上学的思考，并把奥斯维辛作为其哲学的基本经验来看待。《否定辩证法》一书中，“形而上学的沉思”一章的开章标题即是“奥斯维辛以后”。阿多尔诺认定：奥斯维辛既是惶然失措、深受伤害的世界过程之密码，是从深渊中发出声响的一个苦涩的词，也是历史哲学和认识论的密码。在这一密码中，生活世界接近了预知的恐怖。哲学理应认清这种恐怖，但它却显得那么软弱乏力。奥斯维辛既无法通过推理逻辑从概念上来把握，人们也无法为之找到哲学的安慰。

不仅如此，在阿多尔诺看来，奥斯维辛也是近代文明失败的公开证明，是一切致力于完美世界的构想彻底失败的标志，奥斯维辛对历史的成就和理想的未来都投下了永不消退的阴影。在此阴影之下，哲学的恩辨理性只能处于绝望与痛苦之中，它已明显不能把握人类的苦难和不幸，而被迫只能把社会和历史中的苦难和不幸客观地描述出来，由此才能表达出渴求拯救的主体冲动。只有记忆的力量和由悲哀与痛苦构成的情状，才是希望的超验之光的酵素。

奥斯维辛不仅迫使哲学不能从表面现象理解历史材料，而是要摸清历史发生的深隐结构，而且迫使哲学之思稟具一种绝对必要的品质：以苦难记忆力基础的主体意志。唯有如此，哲学才能在已被践乱了的存在踪迹中找到自己的生存位置。

二、无辜负疚

奥斯维辛以后，活着的和将要活着的人的生存是负疚的。这是生存论意义上的负疚，而非心理学意义上的负疚，正如奥斯维辛是生存论上的苦难和耻辱记号，而非一种地域性或民族性的苦难和耻辱记号。这一具有普遍意义的记号意味着，二十世纪的罪恶和野蛮是独特的。以世界理想和人类未来为口实制造的苦难和不幸，已抹去了人的存在基础。一旦我们记起那些无辜的死者，那些被毁灭了的年轻美丽的生命在一方，而罪恶的人们在另一方，我们暗遣年华的生存就受到质询。

以纳粹集中营为题材的电影作品，我看过不少。《索菲的抉择》提出了令我至今困思的一个问题：无辜负疚。尽管这部作品在描写集中营中不堪卒睹的折磨方面，远不如《为时间演奏》（Playing for Time）更为凌挫折挽，甚至也不是以描写集中营为主题，但它提出的问题相当尖锐：人的无辜负罪及其对迟来幸福的影响。

在被送往集中营的路上，纳粹强令索菲将自己的孩子——一个儿子和一个女儿交出，要把他们送往死亡营。索菲竭力想说明自己的出身清白，甚至以自己的美貌去诱惑纳粹军官，以图能留下自己的儿女。纳粹军官告诉她，两个孩子可以留下一个，至于留哪一个，让索菲自己选择。索菲几乎要疯了，她喊叫着，她根本不能作出这种选择。纳粹军官的回答是：那么两个孩子都死。在最后的瞬间，索菲终于喊出：把儿子留下。

索菲的抉择使我对萨特先生的自由的抉择说感到抑止不住的厌恶。索菲的抉择表明这种学说至少在生存论上是不真实的。当存在的结构因某些人的作恶而在本体论上带有罪恶性时，自由的抉择是不存在的。卡夫卡很懂得这一点，甚至即便从存在结构的自然本体论性质来看，自由抉择也是不存在的。

人的生存必须抉择，而人又置身于生存的裂伤之中，抉择必然是负罪的，尽管是一种无辜的负罪。索菲的抉择应从隐喻形态来理解，其涵义远远超逾了事件本身。

深深爱着索菲的那位青年作家，希望与索菲远奔他乡，圆成幸福。人毕竟只能活过一次，任何幸福的机会都暗催残岁。索菲知道这一点，但她忆述了这段苦难记忆，拒绝了幸福。

体现在索菲这次抉择中的负疚感，源于对无辜不幸的苦难记忆。令人震慑的是，它是无辜的负疚！尽管索菲是苦难的蒙受者，是无辜不幸者，她仍然要主动担起苦难中罪的漫溢。索菲觉得，她已不是一个好母亲，她已失去了获得幸福的权利。

在汉语语境中，生存品质已被败坏，以人类的解放者自居，以历史的推动者自居，以新世界的制造者自居，连罪责应负的负疚都没有，谈何无辜的负疚！负疚感的缺失，显明了精神质素中最基本的惜感之丧失，这正是罪恶产生的根源之一。我们能说无辜负疚作为一种精神品质与我们毫不相干吗？

《索菲的抉择》末尾那段长时间的索菲特写镜头，我永生不会忘记：泪早已流尽了，干涩的双眼仍张得大大的，在盼望着什么。这是苦难记忆的标志。印在这张茹苦蒙辱、涩泪无端的脸上的无辜负疚，向已然被意识形态败坏了的人性品质提出了无声的挑战。

三、爱与死

描写苏比波集中营的电影，我看过两部。一部是写实性的，另一部是艺术性故事片。我更有感于后者，它提出了受苦中的爱的问题。

苏比波集中营之闻名，不仅因它是仅次于奥斯维辛的大死亡集中营之一，更因在那里曾发生过一次真实的大逃亡事件。电影《逃离苏比波》就以这次逃亡事件为题材。

整部电影从头至尾都让人颤栗。

在死亡集中营里，异死不是未确定的偶然，它是已确定的现在必然；不是人将走向异死，而是异死已走向人。如果仅从生命的自然形态来看，一切已不复存在。以致正义、良善、爱在异死的阴影中更显得无凭无端。尽管正义、良善、爱已被历史罪恶和意识形态颠倒，以至于诸多现代主义者对它们的怀疑、解构和嘲弄不无理由，然而在死亡集中营里，却仍有人不忍抛掷正义、良善和爱。

例如：在一个集中营里，十多位难友排成一行，站在其余难友面前，他们曾企图逃离，不幸没有成功。现在正等待现场枪决，当众难友之面，以“杀一做百”。其中一位年轻的难友突然昏倒在地，他承受不了这种异死。这时，一位牧师走出难友群，申请代替年轻人被枪决。他被允许了。

在爱面前，异死丧失了骇人的力量。

还有另一种爱。

犹太姑娘丽莎在集中营里爱上了一位俄国中尉，她热情大胆地向这位俄国战俘表示自己的爱情。俄国中尉总是回避这位姑娘，这不是因为在死亡集中营里谈恋爱显得荒唐，而是因为在遥远的俄土有他的妻子和儿女。直到策动逃离暴动发生的前一天夜里，俄国中尉才轻轻吻过犹太姑娘一次。

第二天，犹太姑娘被枪弹打死了。她没有能越过集中营铁网与附近树林之间的那片开阔地。她毕竟是孱弱的姑娘，从背后射进她体内的机枪子弹，

使她轻轻匍倒在地，再也没有起来。

俄国中尉活下来了。像许多其他有幸逃离的难友一样，他成了审判纳粹刽子手法庭的见证人。但他也是死亡集中营里爱的见证人。

我不知道俄国中尉心里是否曾有过悔意，懊悔自己在集中营里不曾口答犹太姑娘的爱，懊悔自己当初没有好好地爱她，感到对不起这位在异死的阴影中爱他的姑娘。

爱是真实之发生，而非伦理的规则。伦理规则应以爱的宗教为基础。在爱的宗教中，被钉十字架的爱打破了一切由自然构成的法则，它在神性的死中战胜了自然性的死，在自然性的死中复活了真实的爱。在被钉十字架的爱之肯定和否定一对生命中之肯定的肯定和对生命中之否定的否定中，爱支撑着每一位活着的人无根无据的残身。

人毕竟是人，他既非不死的，也非不朽的。爱应在生之中战胜死，补偿性的爱不在。

四、走进无辜

在电影《逃离苏比波》中，有一幅画面令人震慑：集中营焚尸炉的烟囱矗立在美丽的田野上，背景是绚丽的太阳，空气是那么透明清新……

你觉得这不谐调吗？你觉得集中营的焚尸烟尘污染空气吗？可是，大自然没有提出抗议，它仍然以自己美丽的身躯为人间罪恶提供背景，不曾为人间苦难洒过一滴泪水。

一切自然性的存在从来就对人间罪恶和人所遭受的无辜不幸默不作声，它们没有也无法对一切伤害提出指控，更不曾也不能抚慰不幸的悲惨，以至于罪恶和不幸成了自然而然的事。

不仅大自然如此，历史也如此。如果人的生息最终是建立在自然或历史之上的，人间罪恶和人之不幸就会是自然而然的。

只有超自然、超历史的神圣存在，才构成了对人间罪恶的绝对否定，才能抚慰人所遭受的无端不幸。只有当人的生息在超自然、超历史的神圣怀抱之中有一席之地，人间罪恶和人之不幸才不会是自然而然的。

从近代到现代，人类思想醉心于人之存在的自然性延长：制造技术及其组织、扩大语言覆着面，并试图从中找到或确立人的终极在性。人是劳动的生物、人是语言的生物、人是社会存在的生物。结果怎样呢？在二十世纪，人类面对种种杀人机器，技术化的杀人机器和意识形态话语的杀人机器，哑然失语，束手失措。奥斯维辛的罪恶就是在技术化和一种特定的话语系统中发生的。由技术组织和特定的活语系统制造的罪恶，在奥斯维辛之前，就已问世，在奥斯维辛之后，亦有更新。

奥斯维辛不过是二十世纪无数诸般罪恶的一般性标志。

无辜者在一方，而罪恶的人在另一方；历史至今没有改变这种现实，大自然的阳光没有对此提出异议，作为受害的无辜者，至多只能提出一个问题而已。

甚至某些神圣存在也默不作声！并不是所有的神圣存在都对人间罪恶提出过指控：形而上学的神圣存在没有；神秘主义的神圣存在没有；“天何言哉”的神圣存在没有；大象无迹的神圣存在没有。更可怕的是，宗教的神圣存在还为无辜不幸和无端异死提供意义一神义论。在当今时代，传统的神义论再次被哲学和神学提出指控，其根据相当充分。

只有在“各各他”成人的神圣存在不默不作声。他不仅指控人间罪恶，而且亲身走进无辜者之中。只有这位在十字架上成人的神圣存在看到了人们将一切毁灭，但太阳还在升起、空气仍旧清新时；感到莫大的痛楚，他无法容忍，因此他要成人，而且自愿选择了无辜受难的方式成人，以便与每一位无辜者相遇。基督的上帝并未给无辜不幸和无端异死提供任何意义说明，而是以神圣恒在者的身份与人一同受苦受死。甚至艺术家罗丹也懂得：上帝是一位自我舍弃彼岸的他者，他伸向这个世界的手（“上帝之手”）只是一只颤栗的爱之手，托支着裸然男女瑟瑟的拥抱。正是由于这位神圣存在降身于无辜不幸和无辜负罪之中，从古至今的每一位无辜死者才不允许被遗忘。

五、记忆苦难

在一次神学研讨会上，马克思主义哲学家马尔科维奇向神学家默茨（J.B.Metz）和拉纳提问：“奥斯维辛以后祈祷是否也已不复存在？”这显然是根据阿多尔诺的那句著名的话加以发挥。默茨为这一问题所震慑，并感到其中的沉重含义。

奥斯维辛对基督宗教同样是一个挑战，“奥斯维辛以后”，基督宗教同样面临着正当性危机：以预定论传统的基督宗教信仰形式，是恰当的吗？基督宗教关于历史意义的传统陈述是恰当的吗？

天主教神学家默茨提出：绝不存在一种能漠视奥斯维辛去拯救的历史意义，绝不存在一种能漠视奥斯维辛去维护的历史真理，也绝不存在一位能漠视奥斯维辛去祷告的历史之上帝。基督神学必须能够在历史的否定性中去感受历史，即在历史的灾难性本质中去感受历史。从实践——政治的角度记住每一位受难者，应成为基督神学的内在要求。

默茨使得圣经中的 *memoriapassionis*（苦难记忆）这一深刻的范畴重新显得极为耀眼。他主张，苦难记忆应成为普遍的范畴、拯救的范畴。丧失了这一范畴，人的主体生活就会日益成为人本中心主义，人的主体存在就会日益成为没有记忆的智力和具有柔性功能的机器。因此，默茨迫切地要求基督神学陈说苦难记忆，并为苦难记忆一再进入公共意识而努力。

由圣经展示出的苦难记忆是独一无二的，在一切哲学和其他东方宗教中，找不到与之相关的范畴。苦难记忆既是一种主体精神的价值质素，亦是一种历史意识。作为历史意识，苦难记忆拒绝认可历史中的成功者和现存者的胜利必然是有意义的，拒绝认可自然的历史法则。苦难记忆相信历史的终极时间的意义，因此它敢于透视历史的深渊，敢于记住毁灭和灾难，不认可所谓社会进步能解除无辜死者所蒙受的不幸和不义。苦难记忆指明历史永远是负疚的、有罪的。

作为主体精神的价值质素，苦难记忆不容将历史中的苦难置入一个与主体无关的客观秩序之中，拒绝认可所谓历史的必然进程能赋予历史中的苦难。以某种客观意义，拒绝认可所谓历史发展之二律背反具有其合法性。苦难记忆要求每一个体的存在把历史的苦难主体意识化，不把过去的苦难视为与自己的个体存在无关的历史，在个人的生存中不听任过去无辜者的苦难之无意义和无谓。苦难记忆因而向人性品质提出了更高的要求，默茨看到，在奥斯维辛以后，每一个体已不可能将历史中的无辜受难者的存在撇在一边去求得自身的自由、幸福和获救。

上帝要求我们记住每一位无辜的死者 and 历史中的每一次罪恶。

六、难平的歉然

歌德的一位挚友策尔特 (Zelter) 不幸失去了年幼的独子，悲痛万分。歌德写信用不朽 (Unsterblichkeit) 的概念来安慰他。然而，歌德自己也马上感到，这种表白过于昧然单薄了。

的确，当记起奥斯维辛的无数死难者，忆起在种种人为制造的苦难中死去的无辜者的亡灵，我无法不惘然失语，难写安慰之言。即便是苦难记忆，也不能使活着的人感到安然，真正的“终究意难平”……我还活着，他们却死了，而且那么年轻，比我年轻……

小的时候，我看《冰山上的来客》，有句话一直不懂。中尉把古兰丹姆救出来，自己中了黑枪，临死前，古兰丹姆对死者说：“记住我，我叫古兰丹姆。”活着的人竟然恳求死者记住她，难道不是很荒唐的要求吗？

现在我懂了。让活着的人记住死者，对活着的人来说，仍是一种奢侈，面对无辜的死者，活着的人对生命总是亏欠的。我只有恳请无辜的死者记住我，因为，他们活着，永远活着，而我是将死的。我属于他们，所以恳请他们记住我。

不管在奥斯维辛，还是苏比波，如今遍地铺满了鲜花，还有为死难者塑的各种雕像。尽管中国离那里很远，我还是想能有一天去到那里，献上几束中国的鲜花。因为我记得许多无辜死者至今无葬身之地，更没有鲜花，没有墓志铭。我只得把鲜花带去奥斯维辛……

一九九 年四月 柏克莱

柏林墙的碎片

柏林墙上曾有过一种文化，如今这种文化变成了碎片。

自从民主德国的一些公民在柏林墙东侧掘开了几个大口，让东西柏林人自由往来，柏林墙开始变成历史的废墟。柏林人纷纷涌到柏林墙，用铁锤和铁砧在墙上敲下几块碎片，作为历史遗物的纪念品珍藏起来。

在柏林墙的西侧，存在着一种文化。上面有用油料涂满的图画和语言，一些地方甚至层层重叠，不断更新创作。但在柏林墙的东侧，却只有空白。

如今，柏林墙西侧的图画和语言被人们用铁锤敲成碎片。谁知道这些带有各色油料的碎片在几十年或几百年以后会值多少钱呢？如今，巴掌大的一块碎片售价已高达十个西德马克，谁知道以后会升值多少？除此而外，用小小的碎片做成的精致耳环和胸针，已在柏林墙前出售。不难想见，以柏林墙的碎片做成的艺术品种类会日益繁多。

人们带着欢庆的心情涌到柏林墙，在这里漫步或敲击碎片。对柏林人来说，这似乎是今年最佳的圣诞礼品。然而，我在著名的布兰登堡门的柏林墙西侧，见到一篇写在大木板上的优美散文。上面的文字告诫人们“柏林墙被掘开了，但是，这并没有伴随着胜利的凯歌，只有沉重的记忆带来的苦涩思索”，为什么在这个世界上总有人要筑起高墙把人隔绝开？为什么人们要用种种政治意识形态把人类敲成碎片？难道只是在政治领域才有一座座柏林墙？

令人深思的是，把人在地理上、生理上、心理上隔绝开的柏林墙，是由主张整个人类拥有解放和幸福的政治理想筑起来的。这一现象绝不仅只具有讽刺的意味。值得庆幸的是，如今神话在其帷幕之内已变成了碎片，这些碎片不知与多少活生生的人的肉体和碎片掺合在一起。柏林墙文化是人类之耻辱的符号，柏林墙的碎片亦是人类之耻辱的记忆符号。作为一种艺术品，柏林墙的碎片是非常独特的，它意指的或蕴藏着的绝不是人类的欢悦，而是人类永远洗刷不净的污秽和永远消退不了的悲哀。

柏林墙绝不是一种仅在德国出现的现象，它不过是在世界之中处处存在着各种隔绝人身、低毁人身的有形和无形的凝聚。柏林墙是用钢筋和水泥铸成的，这意味着现代技术可以构筑隔绝人身、低毁人身的墙的原材料。墙在这个世界的任何一个地方都无处不在、无处不有。柏林墙作为一个普通的象征绝不仅只具有政治意味。

唯一能穿透那隔绝、低毁人身的墙的是爱。然而，令人悲哀的是，如今爱本身也成了碎片，甚至也经常成为一种墙。人的爱不是神的爱。一旦人的爱与那自我牺牲的上帝之爱相分离，就必然变成碎片。这难道不是我们的现实？

我也来到柏林墙前，用铁锤敲下了几块碎片，把它们收藏起来。对我来说，我收藏的不仅是柏林墙本身，更是这个世界本身，这个时代本身，以至我自己。不管是这个世界还是我自己，都是碎片——涂有各色油料的碎片。当我敲下几块碎片收藏起来时，我觉得是收藏了我自己。

一九八九年十二月 西柏林

记恋冬妮娅

二十多年前的初夏，我恋上了冬妮娅。

那一年，“文化大革命”早已取得了决定性的胜利，但革命没有完，正向纵深发展。

恋上冬妮娅之前，我认识冬妮娅已近十年。《钢铁是怎样炼成的》是我高小时读的第一本小说。一九六五年的冬天，重庆的天气格外荒凉、沉闷，每年都躲不掉的冬雨，先是悄无声息地下着，不知不觉变成令人忐忑不安的料峭寒雨。

强制性午睡。我躲在被窝看保尔的连环画。母亲悄悄过来巡视，收缴了小人书，不过说了一句：家里有小说，还看连环画！从此我告别了连环画，读起小说来，而且是繁体字版的。

奥斯特洛夫斯基把革命描写得引人入胜，我读得入迷。回想起来，这部小说之所以吸引人，是因为它描写伴随着恋爱经历的革命磨炼之路：保尔有过三个女朋友，最后一个女友才成为他的妻子；那时，他已差不多瘫痪了。质丽而佐以革命意识的达雅愿意献身给他——确切地说，献身给保尔代表的革命事业。革命和爱欲都是刺激性的题材，像时下警匪与美女遭遇的故事，把青少年弄得神情恍惚，亢奋莫名。但革命与爱欲的关系我当时并不清楚：究竟是革命为了爱欲，还是爱欲为了革命？革命是社会性行为，爱欲是个体性行为；革命不是请客吃饭绘画绣花不能那样雅致那样温良恭俭让，革命是……，而爱欲是偶在个体脆弱的天然力量，是“一种温暖、闪烁并变成纯粹辉光的感觉”……

像大多数革命小说一样，爱欲的伏线在《钢铁是怎样炼成的》故事中牵动着革命者的经历，但革命与爱欲的关系相当暧昧，两者并没有意外相逢的喜悦，反倒生发出零落难堪的悲喜。在“反”革命小说中，革命与爱欲的关系在阴郁的社会动荡中往往要明确得多。帕斯特纳克写道，拉娜的丈夫在新婚之夜发觉拉娜不是处女，被“资产阶级占有过”，于是投奔革“资产阶级”的命；日瓦戈与拉娜的爱情被描写成一盏被革命震得剧烈摇晃的吊灯里的屠弱烛光，它有如夏日旷野上苍凉的暮色，与披红绽赤的朝霞般的革命不在同一个地平线。

爱欲在《钢铁是怎样炼成的》中处于什么位置？它与那场革命的关系究竟怎样？从一开始我就下意识地关心冬妮娅在革命中的位置。我老在想，为何作者要安排保尔与冬妮娅在冰天雪地里意外重逢？在重逢中，保尔用革命意识的“粗鲁”

羞辱初恋情人的惊魂，说她变得“酸臭”，还佯装不知站在冬妮娅身边的男人是她丈夫。

这样叙述自己的初恋，不知是在暗中抱怨革命对初恋的阉割，还是在用革命肥皂清洗初恋中染上的资产阶级蓝色水兵服和肥腿裤上的异己阶级情调。出逃前夜，保尔第一次与冬妮娅搂抱在一起好几个小时，他感到冬妮娅柔软的身体何等温顺，热吻像甜蜜的电流令他发颤地欢乐；他的那只伙夫手还“无意间触及爱人的胸脯”……要是革命没有发生，或革命在相爱的人儿于温柔之乡紧挨在一起时戛然而止，保尔就与资产阶级的女儿结了婚，那又会是另一番故事。

他们发誓互不相忘。那时保尔没有革命意识，称革命为“骚乱”。

热恋中的情语成了飓风中的残叶，这是由革命意识造成的吗？

这部小说我还没有读完第一遍，大街上、学校里闹起了“文化大革命”。我不懂这场革命的涵义，只听说是革“资产阶级”的命；所有资产阶级都是“酸臭”的，冬妮娅是资产阶级的人，所以冬妮娅是“酸臭”的。可是，为什么资产阶级的冬妮娅的爱抚会激起保尔这个工人的孩子“急速的心跳”，保尔怎么敢说“我多么爱你”？

我没空多想。带着对冬妮娅“酸臭”的反感，怀揣着保尔的自传，加入“文化大革命”的红小兵队伍，散传单去了。

其实，一开始我就暗自喜欢冬妮娅，她性格爽朗，性情温厚，爱念小说，有天香之质；乌黑粗大的辫子，苗条娇小的身材，穿上一袭水兵式衣裙非常漂亮，是我心目中第一个具体的轻盈、透明的美人儿形象。但保尔说过，她不是“自己人”，要警惕对她产生感情……我关心冬妮娅在革命中的位置，其实是因为，如果她不属于革命队伍中的一员，我就不能（不敢）喜欢她。

“文化大革命”已进行到武斗阶段。“反派”占据了西区和南区，正向中区推进；“保派”占据了大部分中区，只余下我家附近一栋六层交电大楼由“反派”控制，“保派”已围攻了一个星期。南区的“反派”在长江南岸的沙滩上一字儿排开几十门高射机关炮，不分昼夜炮击中区。

不能出街，在枪炮声中，除了目送带着细软、扶老携幼出逃的市民，我读完了《钢铁是怎样炼成的》。

就在那天夜里，自动步枪的点射和冲锋枪的阵阵扫射通宵在耳边回荡，手榴弹的爆炸声不时传进我阵阵紧缩的恐惧中；总攻交电大楼的战斗在我家五百米远的范围激烈进行。清晨，大楼冒起浓烟。“保派”通宵攻击未克，干脆放火，三面紧缩包围。死守的“反派”枪手们终于弃楼而逃。

我家门前的小巷已经封锁了，四个与冬妮娅一般大的女高中生戒守在这里。时值七月，天气闷热，绷紧的武装带使她们青春的胸脯更显丰实，让人联想起保尔“无意间”的碰触。草绿色的钢盔下有一张张白皙、娇嫩的脸，眼睛大而亮丽。重庆姑娘很美……她们手中的五六式冲锋枪令我生羨，因为保尔喜欢玩勃朗宁。

她们的任务是堵截散逃的“反派”队员。对方没有统一制服，怎么知道那个提驳壳枪、行色匆匆穿巷而过的青年人是“反派”还是自己人？唯一的辨识依据是同窗的记忆。提驳壳枪的青年男子被揪回来，驳壳枪被卸掉，少女们手中的冲锋枪托在白皙柔嫩的手臂挥动中轮番砸在他的头上、脸上、胸脯上……他不是自己人，但是同窗。

我第一次见到了单纯的血。

惊颤之余，突然想起冬妮娅；她为什么要救保尔？她理解革命吗？她为了革命才救保尔吗？保尔明明说过，冬妮娅不是自己人。

革命与爱欲有一个含糊莫辨的共同点：献身。献身是偶在个体身体的位置转移，“这一个”身体自我被自己投入所欲求的时空位置，重新安顿在纯属自己切身的时间中颠簸的自身。革命与爱欲的献身所向的时空位置，当然不同；但革命与爱欲都要求嘲笑怯懦的献身，往往让人分辨不清两者的差异。

没有无缘无故的献身，献身总是有理由，这种理由可称为“这一个”身体自我的性情气质。革命与爱欲的献身差异在于性情气质。保尔献身革命，冬妮娅献身爱情。身体位置的投入方向不同，本来酝酿着一场悲剧性紧张，但因保尔的出逃而轻易地了结。保尔走进革命队伍，留下一连串光辉业绩；

冬妮娅被革命意识轻薄一番后抛入连历史角落都不是的地方。

保尔不是一开始就打算献身革命，献身革命要经历许多磨炼。奥氏喜欢用情欲磨炼来证明保尔对献身革命的忠贞，但有一次，他用情欲磨炼来证明保尔对献身情爱的忠贞。在囚室中，保尔面对一位将被蹂躏的少女的献身。同情和情欲都在为保尔接受“这一个”少女的献身提供理由，而且，情欲的力量显然更大，因为，保尔感到自己需要自制的力量，同情显然并不需要这样的自制力。事实上，被赫丽丝金娜“热烈而且丰满”的芳唇激起的情欲，抹去了身陷囚室的保尔“眼前所有的苦痛”，少女的身体和“泪水浸湿的双颊”使保尔感到情不自禁，“实在难于逃避”。

是冬妮娅，是她“那对美丽的、可爱的眼睛”使保尔找到了自制的力量，不仅抑制住情欲，也抑制住同情。这里根本就没有某种性道德原则的束缚，仅仅因为在他心中有“这一个”冬妮娅。保尔的“这一个”身体自我的爱欲只趋向于另一位“这一个”身体自我，她是不可置换的。

革命意识使保尔的情欲力量改变了方向。与冬妮娅临别前的情语被革命意识变成瑟瑟发抖的、应当嘲笑的东西。革命意识的觉醒意味着，“我”的身体自我的情欲必须从属于革命，由此可以理解，为什么革命中会有那么充沛的身体自我的原生性强力。

“九·五命令”下达，所有武斗革命团体按照领袖的指示交出各种火器。大街上热闹非凡，“保派”武斗队正举行盛大的交枪典礼。典礼实际是炫耀各种武器；解放牌卡车拖着四管高射炮，载着全副武装的战斗队，在市区徐徐兜圈。

我被一卡车战斗队员吸引住了：二十个与冬妮娅一般大的少女端坐车上，个个怀抱一挺轻机枪，头戴草绿色钢盔，车头盖上还趴着一位女高中生，握着架在车头上的重机枪，眉头紧锁——特别漂亮的剑眉，凝视前方。少女的满体皆春与手中钢枪的威武煞人真的交相辉映。

傍晚，中学举行牺牲烈士的葬礼。第一个仪式是展示烈士遗体，目的不是为了表现烈士的伟大，而是表明“反派”的反革命意识的残忍。

天气仍然闷热，尸体裸露部分很多，大部分尸体已经变成深灰色，有些部位流出灰黑的液体，弥散着令人窒息的腐气；守护死者的战友捂着洒满香水的手帕，不时用手中的干树枝驱赶苍蝇。

一个少年男子的尸体。他身上只有一条裤衩，太阳穴上被插入一根姆指粗的锈痕斑驳的钢钎，眼睛睁得很大，像在问着什么，眼球上翻，留下很多眼白。

草坪上躺卧着一具女高中生的尸体，上身盖着一截草席，裸露着的腰部表明她上身是赤裸的；下身有一条草绿色军服短裤。看来她刚“牺牲”不久，尸体尚有人色。她的头歪向一边，左边面颊浸在草丛中，惨白的双唇紧贴着湿热的中国土地，本来，她的芳唇应当期待着接纳夹杂着羞怯的初恋之吻；没有钢盔，一头飘散开来的秀发与披满黄昏露珠的草叶织在一起，带点革命小说中描写的“诗意”。她的眉头紧锁，那是饮弹后停止呼吸前忍受像摔了一跤似的疼痛表情……一颗（几颗？）子弹射穿她的颈项？射穿胸脯？射穿心脏？

我感到失去了某种生命的维系，那把“这一个”身体自我与“另一个”身体自我连在一起的感觉。我想到趴在车头上紧握重机枪的女高中生的眉头，又突然想到冬妮娅，要是她也献身革命，跟保尔一同上了那列火车……

武斗团的赵团长向围观的人群发表情绪高昂的演说，“为了……（当然不是为了这些死尸的年轻）誓死血战到底！”然后从腰间别着的三支手枪中拔出一支左轮枪，对着天空，他的战友们跟着举起枪。葬礼在令人心惊肉跳的鸣天枪声中结束。

革命的献身与爱欲的献身不同，前者要求个体服从革命的总体性目的，使革命得以实现，爱欲的献身则只是索绕、巩固个体身位。“这一个”爱上了“另一个”的献身，是偶在个体的爱欲的目的本身，它索系在个体的有限偶在身上；革命不是献身革命的目的本身，它要服从于一个二次目的，用奥氏令人心血上涌的话说：“我的整个生命和全部精力，都献给了世界上最壮丽的事业——为解放全人类而斗争。”斗争是革命，“解放全人类”是这种革命的二次（终极）目的。为了这一目的，个体必须与自己的有限偶在诀别，通过献身革命而献身到全人类的无限恒在中去。在无限恒在中偶在个体的终极性生存理由，弃绝无限的全人类，有限偶在的个体身位据说就丧失了活着的理由。无限恒在与有限偶在之间的关系，从来就是紧张的，克尔凯戈尔吟哦道：“弃绝无限是一则古老传说中所提到的那件衬衫。那丝线是和着泪水织就、和着泪水漂白的，那衬衫是和着泪水缝成的。”“反”革命的小说《日瓦戈医生》表达的正是这种“弃绝无限”，所以，它充满在为了无限的革命中惊恐得发抖的泪水。

在基督临世之前，世界上的种种宗教已经星罗棋布，迄今仍在不断衍生；无论哪一种宗教，理性的还是非理性的，寂静的还是迷狂的，目的不外乎要把个体的有限偶在身位挪到无限中去，尽管这无限的蕴含千差万别，有神明，有大全，有梵天，有天堂，有净土，有人民。但革命的无限恒在使魂萦偶在的个体爱欲丧失了自在的理由；弃绝革命就意味着个体偶在的“我”不在了。

在诸多革命中，许许多多“这一个”年轻身体伪腐臭不足以让人惊悚，陈示许许多多“这一个”青春尸体，不过为了革命的教育目的：这是个体为认同“人民”必须支付的代价。保尔与冬妮娅分手时说，“有许多优秀的少女”和他们“一道进行残酷的斗争”，“忍受着一切的困苦”。他要冬妮娅加入残酷的斗争，像他的政治辅导员丽达一样，懂得何时拔出手枪。

武斗过后，在军事管制下，中学生们继续进行对个体偶在的灵与肉的革命，到广阔天地大有作为。那时，我已经过了中学生的年龄，广阔天地令我神往。下乡插队的小火轮沿长江而下，驶向巴东。在船上，我没有观赏风景，只是又读了一遍（钢铁是怎样炼成的）。我发觉自己的阅读速度大有长进，识繁体字的能力也提高了。

我仍然在想，为什么冬妮娅没有跟随保尔献身革命。第一次读时，曾为冬妮娅和保尔惋惜：要是冬妮娅与保尔一起献身革命，成为革命情侣，该多好。现在，这种惋惜感淡薄了许多。但冬妮娅只是出于单纯的情爱爱保尔，仍然得不到我的理解。

高中毕业生聚集的知青点“插”在布满稀疏落寞的灌木和夹杂着白色山石的丘陵上，折断的崖石和顺着石缝纠结在一起的枝丫，把高中生们领人情爱附属于革命的山麓，如保尔所描述的那样。

知青点的团支书是个十九岁的姑娘，算不上漂亮，但眼睛长得好看，性情爽朗、幽默，是个聪明的女孩子。她与身为当地贫农儿子的团支部宣传委员谈恋爱。在月光下，这对令我欣慕的革命情侣（敢于冲破城乡隔离的恋人）常常离开大家，在铺满露水的黑越勉的丛林中谈革命工作，交流玫瑰红的革

命体会。他们从树林中回来，总会带给我们充满遐想的革命指示。在他们的革命热情（爱欲？）支配下，知青点的政治活动搞得有声有色。宣传委员虽识字不多，却能言善辩，做政工很有魅力。像保尔一样，他也喜欢读革命小说：《烈火金刚》、《林海雪原》、《敌后武工队》……

一个初夏的傍晚，我从工地回来，看到团支书浑身湿漉漉地躺在谷场的木板上，尽管面无血色略带微笑的表情似乎还在吸闻田野幽邃的夜色空中轻微的气息。她跳塘自杀了！这怎么可能，她怎么会死！青春的生命才刚刚开始，还有那么多生命的悲欢等着她去拥有。这个姑娘难道不是将来某一天要在新婚之夜撩起脉脉温情，在将来某一天用颤然的手臂抱起自己的婴孩的那个她吗？我不相信她已经死了，那是不可能、不应该的。我情不自禁地拉起她的手腕，希望能找回脉动。因为我的举动，在场表演性地恸哭的农妇们的嚎陶戛然而止，好奇地看着我……她没有醒过来，我却一直在等待她那曾燃起情霞的呼吸；一种无法言表的毁灭感成了唯一漫漫无尽的出路……

宣传委员始终没有在场。后来听说，我们的团支书死于情爱的挫伤。他作为第一个同她发生那种最属己的、欢乐得惊悸莫名的肌肤之亲的人，并没有珍惜她带着革命情愫的献身；为了自己的远大革命前程，他不得不轻薄她。

在猛然碎裂的心绪中，我重读《钢铁是怎样炼成的》。我开始感到：保尔有过的三个女朋友都不过是他献身的证明材料：证明忽视个人的正当，以及保尔在磨炼过程中的意志力。

保尔声称，献身革命根本不必有以苦行来考验意志的悲剧成分，他并不想成为革命的禁欲主义者。但情爱必须归属革命，已具有革命意识的保尔对冬妮娅说：“你必须跟我们走同样的路。……我将是你的坏丈夫，假如你认为我首先应该是属于你的，然后才是属于党的。但在我这方面，第一是党，其次才是你和别的亲近的人们。”革命的“我们”成了保尔与冬妮娅个体间的我一你情爱的条件。只有为了党，夫妻情爱才是正当的。

“冬妮娅悲伤地凝望着闪耀的碧蓝的河流，两眼饱含着泪水。”

冬妮娅的心肯定碎了，寒彻骨髓的毁灭感在亲切而又不可捉摸的幸福时刻突然触摸了她一下。

可是，多么可爱的冬妮娅！她没有接受自己所爱的人提出的爱的附加条件。她爱保尔“这一个”人，一旦保尔丢弃了自己，她的所爱就毁灭了。

我开始觉得，那些乘搓驭骏的革命者最好不要去打扰薄如蝉翼的爱欲。革命者其实应该是禁欲主义者，否则难免使执着于爱欲的“这一个”成为革命者的垫脚石。爱欲是纯然个体的事件，是“这一个”偶在的身体与另一“这一个”偶在个体相遇的魂牵梦索的温存，而革命是集体性的事件。社会性的革命与个体性的爱欲各有自己的正当理由，两者并不相干。

我开始懂得冬妮娅何以没有跟随保尔献身革命。她的生命所系固然没有保尔的生命献身伟大，她只知道单纯的缱绻相契的朝朝暮暮，以及由此呵护的质朴蕴藉的、不带有社会桂冠的家庭生活。保尔有什么权利说，这种生活目的如果不附丽于革命目的就卑鄙庸俗，并要求冬妮娅为此感到羞愧？在保尔忆苦追烦的革命自述中，难道没有流露出天地皆春而我独秋的怨恨？

在那革命年代，并不是有许多姑娘能拒绝保尔式的爱情附加条件。冬妮娅凭什么个体气质抵御了以情爱为筹码的献身交易？我想知道这一点。冬妮娅身上有一种由歌谣、祈祷、诗篇和小说营造的贵族气，她懂得属于自己的权利。有一次，面对保尔的粗鲁，冬妮娅说：“你凭什么权利跟我这样子说

话？我从来就不曾问过你和谁交朋友，或者谁到你家里去。”革命不允许这样的个体权利意识，保尔的政治辅导员兼情人丽达和补偿保尔春情损失的达雅没有这种权利意识。

冬妮娅是“从一大堆读过的小说中成长起来”的，古典小说的世界为她提供了绚丽而又质朴的生活理想。她想在自己个体的偶在身体位置上。拥有寻常的、纯然属于自己的生活。革命有千万种正当的理由（包括讴歌同志式革命情侣的理由），但没有理由剥夺私人性质的爱欲权利及其自体自根的价值目的。

献身于偶在个体的爱欲的“酸臭”与献身于革命的粗鲁，在《钢铁是怎样炼成的》故事中发生了一场历史性遭遇，并以无产者气的粗鲁羞辱贵族气的“酸臭”告终。它是否暗示，那场被认为“解放全人类”的革命以灭除偶在个体的灵魂和身体用最微妙的温柔所要表达的朝朝暮暮为目的呢？

我很不安，因为我意识到自己爱上了冬妮娅身上缭绕着蔚蓝色雾霭的贵族式气质，爱上了她构筑在古典小说呵护的惺惺相惜的温存情愫之上的个体生活理想，爱上了她在纯属自己的爱欲中尽管脆弱但无可掂量的奉献。她曾经爱过保尔“这一个”人，而保尔把自己并不打算拒绝爱欲的“这一个”抽身出来，投身“人民”的怀抱。这固然是保尔的个人自由，但他没有理由和权利粗鲁地轻薄冬妮娅仅央求相惜相携的平凡人生观。

我用“文化大革命”的经历和对这场大事的私人了解来读《钢铁是怎样炼成的》。这种经历和了解是片面的，世上一定还存在着别一种不同的革命，只是我没有经历过。“史无前例”的事件以后，我没有再读《钢铁是怎样炼成的》。保尔的形象已经黯淡了，冬妮娅的形象却变得春雨般芬芳、细润，亮丽而又温柔地驻留心中，像翻耕过的准备受孕结果的泥土。我开始去找寻也许她读过的那“一大堆小说”：《悲惨世界》、《被侮辱与被损害的》、《白夜》、《带阁楼的房子》、《嘉尔曼》……。

这一私人事件发生在一九七五年秋天。前不久，我读到法国作曲家 Ropartz 的一句话：Quinoudiralaraisondevivre？（谁会告诉我们活着的理由？）这勾起我那珍藏在茫茫心界对冬妮娅被毁灭的爱满含怜惜的这段经历，我仍然可以感到心在随着冬妮娅飘忽的蓝色水兵衫的飘带颤动。我不敢想到她，一想到她，心就隐隐作痛……

一九九六年三月 香港

湖畔漫步者的身影
轻之沉重与沉重之轻
空山有人迹
我在的呢喃

湖畔漫步者的身影 忆念宗白华教授

二十世纪的岁月已逝大半。那些随这个即将成为过去的世纪而逝去的老一辈学者们、留下了什么样的风尘身影呢？

如今，学术界已开始回顾那些与这个不那么称心如意的世纪同龄、从大灾大难中过来而又悄然逝去的一代汉语学者。这一代汉语知识分子被冠以“五四”一代的桂冠，由此标识出他们曾经有过的意义追寻。熊十力、金岳霖、陈寅恪、唐君毅、梁宗岱、朱光潜、宗白华……无数“五四”一代汉语知识分子，曾经以自己青春的激情，凭依学术研究的手段，反抗过在这个世纪中发生的意义毁灭和意义颠倒。对于半个多世纪以后出现的“四五”一代汉语知识分子来说，他们的前辈——“五四”一代知识分子的形象是亲切的。然而，这两代知识分子毕竟是两代人。

一个有趣的、也是“四五”一代知识分子恐怕无法回避的问题是：现代汉语知识分子在反抗历史中的意义颠倒时，历史颠倒过他们没有呢？知识分子在精神上与历史这个恶魔的搏斗，究竟谁输谁赢？这一问题涉及到学术是否应该或必得屈从于历史，是否应该或必得把决定世界的意义形态的决定权拱手让给所谓的历史。这一问题当然也不能掩盖或取代另一问题：现代汉语学者在反抗意义颠倒的同时，他们自己是否曾颠倒过意义秩序。

这些都不过是个空话、大话，无聊得很的问题。区区一介书生，怎能与历史相提并论。他们的精神和人格至多不过是历史的点缀，历史自走自己的路。一介书生们的意义追求，历史自会有评价，尽管糊涂书生并不知道这历史为何许人也。据说，只有那些主宰过几代人的命运、制造过无数人的悲欢离合的人，历史赐给他的身影才最庞大。

比起那些叱咤风云的历史人物来，宗白华教授留下的身影过于淡薄，比起其他著作等身，有宏篇巨制留世的学者来，他的著述明显过于零散，没有一部部头稍大的作品传世。在书籍淹没人灵性的当今世界，可有诚挚、透明的心性一席之地？

宗白华教授留下的身影不庞大，对我来说，却非常亲切。宗白华先生已逝去一年，他的风尘身影仍然时常倾近我，留伴在我身旁……

—

我刚进北大就听说，宗白华教授喜爱散步，尤其喜爱漫步于啸林湖畔和文物古迹之林。随着清丽飘洒的《美学散步》问世，这位美学大师作为散步者的形象更活龙活现了，仿佛宗白华教授真是清林高士一类人物。

一天，我例行去见他，不巧未遇。宗师母告诉我，他上外面走走去了。我回转去，刚到未名湖，就看到宗老先生身着；日式对襟布衣，肩上搭着个小布袋，拐着手杖，正匆匆往家走。看上去，他显得十分疲累；尽管他对我说出去散了散步，可我却看不出一点散步者的心态。

所谓“散步”，不管是从日常生活来讲，还是就隐喻而言，都具有清散悠闲的意味。无论如何，《少年中国》时代的宗白华绝不是散步者的形象；游欧回国后的宗白华，也不是文物艺术品之林的散步者。《少年中国》时代的宗白华对儒道哲学的尖锐抨击，在宗白华成熟后的思想中虽已销声匿迹，此后看到的大多是对孔、庄人格的赞美，这并不意味着他已改宗“散步”哲学。

明则“论《世说新语》和晋人的美”，隐则“论文艺的空灵与充实”，《少年中国》时代的宗白华对生活的充实和深挚的巨大热情，依然不减当年。

如果说，晚年宗白华的形象是“散步者”形象，那么，这种形象是否真实；如果这位曾立下夙愿要“研究人类社会黑暗的方面”的诗人和学者，在晚年改宗了“散步”哲学，那么，这种情形是如何发生的，这些至今部仍是问题。

作为美学家，宗白华的基本立场是探寻使人生的生活成为艺术品似的创造。这与美学家朱光潜先生有所不同。朱光潜乃是把艺术当作艺术问题来加以探究和处理，其早年代表作《文艺心理学》、《诗论》、以及晚年代表作《西方美学史》——尤其是该书的基本着眼点和结束语，都充分表明朱光潜先生是一位有渊博学识的文艺学家。但在宗白华那里，艺术问题首先是人生问题，艺术是一种人生观，“艺术式的人生”才是有价值、有意义的人生。宗白华，朱光潜这两位现代中国的美学大师，早年都曾受叔本华、尼采哲学的影响，由于个人气质上的差异，在朱光潜的学术思考中虽也涉及一些人生课题，但在学术研究的基本定向上，人生的艺术化问题在宗白华那里，始终起着决定性的作用。

《少年中国》时代的宗白华，面对时代的混乱、人心的离散，民族精神的流弊，深切感到人格的改塑乃是最为首要的问题。要改造“机械的人生”、“自利的人生”，必须从生命情调入手。这些论点明显带有对现代性问题作出哲学反应的意味，恰如本世纪初德国生命哲学（狄尔泰、西默尔、奥依肯）是作为对现代性的精神危机问题作出反应而出场的。

毫不奇怪，本来就重视生命问题的青年宗白华，在接触德国哲学时，很快就与当时流行的生命哲学一拍即合。看得出来，青年宗白华熟悉西美尔的著作，在他留欧回国后的主要论文中，有很明显的斯宾格勒哲学思想的影响痕迹（例如他十分强调的空间意识这一概念）。严格他讲，宗白华先生首先是一位生命哲学家，而且，是中国式的。

华夏生命哲学与日耳曼的生命哲学，毕竟有实质上的差异。现代华夏式的生命哲学，就个性突显者而言，王国维之后，乃是宗白华。

二

五十年代初，全国各主要大学中教授外国哲学的教授，统统被调集到北大，改造思想。北大的哲学系师资，顿时显得极为雄厚。宗白华教授从南京来到北京，从此就再也没有回返他从小生长、学习和从事教育的江南。

最初，宗先生住在燕园南阁，伴着孤灯一盏，潜心研读他喜爱的康德。几年过去，热热闹闹的美学主客观立场大争论开始了。对这场牵动许多美学家的立场的争论，宗白华教授并不那么热心。

不过，他也多少采用了一些客观论的说法。看得出来，他觉得客观论并没有什么不好。

让人感兴味的是，就在这个时候，宗白华开始称颂不那么客观的庄子在山野里散步，并表明了自己的散步态度：散步自由自在、无拘无束，可以偶尔拾得鲜花、燕石，作为散步的回念。

给宗白华的思想挂上客观论或主观论的牌子，会显得极为可笑。对他来讲，这些都是身外之名，与生命无涉。生命是主观的，还是客观的？有此一

说吗？

三

宗白华真的开始散步了？为什么他偏偏在这个要求“统一思想”的时代提出“散步”哲学？“散步”与学术有什么关系？

宗先生家的书房里，挂着各种画，其中有两幅静物。一次，我同宗先生聊起静物。一谈到艺术，他总是滔滔不绝，但也相当简练。他说：“静物不过是把情感注入很平常的小东西上；其实，中国早有这种传统和潮流，宋人小品，一只小虫、小鸡，趣味无穷，这发端于陶渊明把自己溶入自然的精神，不是写人、写事，而是写表面看来平淡无奇的自然物，在小品、小物、小虫上寄托情深。西人以往重历史和人物，近代才重静物；中国早先重个人，后来就重历史，至今如此。而且，中国历史上不重视文化史，只重政治史，二十四史都是政治斗争史。”

“五四”一代的学者，许多都在自己的后半生或晚年转向对汉文化史（思想史、学术史、美学史、文学史）的研究，这里大概多半有某种“移情”心态。虽然他们早年大都受过西方学术的训练，但毕竟是中国人。即便是毕生主要研究西方美学的朱光潜先生，实际上依然是“现代儒生”。

宗白华先生晚年对中国美学思想的系统研究，明显寄托了无限情深。《三叶集》中的宗白华曾表示要“仍旧保持着我那向来的唯美主义和黑暗的研究”，这让我想知道，唯美主义与对黑暗的研究会有何种方式的连结。但早在三十年代，他就已经彻底转向了唯美主义。中国式的生命哲学总是高超的……

宗先生晚年一直住在北大朗润园，那里湖光山色，景致清丽。不过，宗先生的居室在楼房的底层，光线不足，室内十分黯淡，书房常让我想到卡夫卡在致女友的信中曾赞美过的那间地下室。不同之处在于，宗先生的书房四周，挂着或摆着各种艺术品，使这间昏暗的小屋显出某种神秘的调子。我常思忖：这是否恰是唯美与黑暗的关系的象征呢？

宗先生觉得，通过诗或艺术，微妙的心才与茫茫的广大的人类，“打通了一道地下的深沉的神秘的暗道。”这是中国式的人格美，宗先生没有充分注意到，一千九百多年前的一位拿撒勒人，曾用生命和血启示过另一种微妙的心与茫茫人类的沟通方式。

宗老对中国式的人格精神美确实倾注了巨大的热情。读宗先生论晋人的美和论中国音乐思想的论文，曾使我激动不已。有一次，我专门问宗先生，他何以在那时写论晋人的美。

宗先生毫不迟疑地回答我：“魏晋以前，大多是实用艺术，明清以后，八股束缚，真正的艺术时代是魏晋、唐宋；但魏晋成就最高。这是自由的年代，它改变了儒家的传统。后来儒家不把魏晋人看作正统，我要为他们翻翻案。”

“那么，这是否表明你对正统儒家人格论有看法？”我想抓住问题不放。

宗先生没有直接回答我，却说：“孔子思想既高超又实际，既讲主义，又讲实践。老庄离世、脱世，孔子却入世，但又不俗，而是高超。颜回神秘，境界高，子贡很现实、实际，这两个是孔子最得意的学生。”

儒家强调“真”和“诚”，但现实和实际却并非那么“真”、“诚”。

人世不俗要做到不“伪”不“欺”。并非易事。按照艺术化的人生观，如果不把现实的黑暗艺术化，就得超越脱俗，在这种情形下，黑暗依然原封未动。

宗白华先生是真诚的。我被哲学系分派去做他的研究生，他从不给我定条条框框，只在交谈中散步，不讲“指导思想”要正确一类的话。学术的自由是“五四”时代的北大传统，宗先生身为北大教授，在他的那间阳光不足的小屋里，仍坚持着这一传统，这与他的人格是一致的。当我为自己的学位论文能否通过而担忧时，他的话并不使我感到吃惊，当时，他以少有的口吻这样说：

放开胆子写，不要怕。现在被视为谬误，以后人们会认出它是真理。

这位超脱者的形象并非真的超脱。

四

宗先生的藏书十分丰富，而且外文书远远多于中文书。我每次去宗先生那里聊天，总禁不住要在书架前随便翻翻。对学术书籍，宗先生极为珍爱。当年日本鬼子侵占南京，他的住宅被日本人侵占，连地板都被撬开，藏书流失惨重。这件事宗先生不止对我念叨过七、八次。

宗先生的主要研究对象，是中国艺术里的精神和境界，但宗先生却对我说，中国的书籍他看得不多，只是闲时翻翻，大量读的是外文书。

“五四”以来，一个相当明显的学术倾向是，以西方文化的方法，范畴乃至价值尺规来研究和阐发中国的民族文化。当今，这种趋势有增无减。这是否意味着汉语大化新的发展呢？如果汉语文化自己的方法、范畴乃至价值尺规是自足的，是否：有必要借助于西洋文化？如果汉语文化形态在上述诸方面不自足，借助于西洋文化是否真能发展汉语文化？

宗先生的书架上陈放着海德格尔的著作《存在与时间》以及狄尔泰的著作，版本均为二三十年代。这使我颇感吃惊。就我国本世纪上半叶的整个学术情形而言，对西方文化的方法、范畴以及价值尺规的借用，一般来讲，并没有进入现代形态，欧洲大陆的学术新进展，虽有引介，深入细致地了解不多，至于极端重要的宗教哲学，仍然还在耽误。时代的动荡和社会的变革无疑是一个重要的外部原因，以致学术研究的纯粹性和学统一再被损，以致终于被中断……

宗先生告诉我，四十年代以来，他在南京中央大学曾讲过一点海德格尔。这件事令我很感兴趣。在宗先生看来，海德格尔与中国人的思想很近，重视实践人生，重视生活体验；强调哲学家要有生活体验，这很合中国人的口味。但海德格尔的思想很玄，他自己部不能把自己的意思表达清楚。

这一看法我不能全部同意。并非重视实践人生的哲学在旨归和根基方面都是同趣的，其中隐含着的差异性恰恰极为重要。海德格尔的操心和对不可言说者的言说，表明了另一种情怀。

但我完全赞同宗先生的另一看法：汉语学界对西洋的了解还很不透，一切评判都应暂时搁起来。不过，恐怕还得考虑的是，为什么了解不透。

宗先生对海德格尔确有厚爱。在“文革”后期那些苦寂的日子里，宗先生还翻译了关于海德格尔的一些资料，可见他对人生哲学总不能忘情。

五

宗先生的学术探究的指向，留欧前后有重大的改变。留欧前，宗先生主要关心的是欧洲的哲学和科学，以图为解决人生问题找到根据。留欧后，宗先生更多关注的是中国的艺术精神形态。看得出来，宗先生最终把人生观确立在中国的审美主义上。

许多留欧的学者，回国后都沉浸到汉文化形态中去了。人们很容易得出一个结论，漫游过西洋文化之林的学者们，终于感到汉文化精神略高一等。进一步的推论是：最终还是要回到儒道释家里去。

当俄罗斯人倡言文化的世界主义时，他们获；得的是民族性文化的高度发展；反之是否亦然？

这里不只涉及到西洋文化的了解是否透彻的问题，更涉及到重审意义根据的问题。

雅斯贝尔斯关于文化的轴心时代的说法，已为人熟知。但西方是否仅有一个文化的轴心时代？西美尔就说过，近代人已不能理解、也不再拥护两希时代的精神。资本主义精神的发展无疑借助于另一种不同于两希时代的文化轴心。文艺复兴以后到十九世纪，西方的理性主义和理想主义要实际得多；而十九世纪末至今，反形而上学和反理性、反理想主义明显又形成一个轴心时代。汉语文化形态的一维性轴心时代精神，虽然延续了二千多年，但在现在世纪初已为现代性文化所 中断。

这就产生了一个问题：西方文化中的希腊形而上学如基督教轴心、理性——理想主义轴心（古典哲学、启蒙思想）以及反形而上学、反理性——理想主义轴心（现代主义）这三轴文化精神几乎一涌而入华土，二十世纪无所适从的汉语学界究竟接纳谁？

“五四”一代学者明显地靠近前两种轴心精神，而“四五”一代学者却不能不在前两种轴心精神与后一种轴心精神之间徘徊，犹豫于抉择，至于八九十年代的新一代，要指望其相信和拥护前两种轴心精神，恐怕要落空。

中国学术所遭遇的事无法忘却，选择过于匆忙毕竟不是好事。也许是等待，当然不止于等待；哪家可居，今天想，明天说。只是，等待并非非要散步。

海德格尔有一点错不到哪里去：多思，少说，保护语言。宗白华先生与此不谋而合。他的文字虽少，做事不多，留下的身影却是庞大的，至少对我来说是如此。

一九八六年一月 深圳

轻之沉重与沉重之轻 去往神学家卡尔·巴特档案馆的路上

我刚到巴塞尔时，爱对这里的瑞士朋友说：巴塞尔城在中国知识界可谓名城，尽管这座莱茵河畔以虔诚的宁静而著称的城市；只有数十万居民，在中国人眼里不过小县城而已，但研究西方文化的中国知识人都知道它的大名。

对从未体味过巴塞尔自然风情的中国文人来说，巴塞尔的名气首先是由于它的大学。巴塞尔大学已有五百年历史，仅仅在近百年里，就有多位著名学者在此展露才华，开拓文化创造的新天地：文化史教授布克哈特在此开创了文化史研究的新方向，希腊文教授尼采在此孕育了《悲剧的诞生》。哲学家狄尔泰在此登上教授就职讲演台，美学家沃尔弗林在此革新了艺术史和美学，心理学家荣格在此度过了他充满梦幻和奇想的学生时代，哲学家雅斯贝尔斯在此度过了他沉着的思想晚年。生活在巴塞尔，有一种与学术的自由精灵为伴的感觉。第一次步入亮敞的教学大楼，我与沃尔弗林的胸像默然相视良久；上第一堂希腊文课时，面对走进教室的教授，我有好半天在琢磨他与尼采的因缘。

巴塞尔人对我的恭维没有多大兴趣，这并不是因为他们不为自己的城市自豪。原来，在他们眼里，上述文化名人都还排不上号。对巴塞尔学人来说，首先为之而感到自豪的是两位姓“巴”的神学家：卡尔·巴特（Karl Barth）和汉斯·巴尔塔萨（Hans von Balthasar）。

我不无遗憾地对巴塞尔的朋友说，恰是这两位老“巴”，中国知识界尚少有所闻。

巴尔塔萨有“欧洲最有文化的人”之称，是当代天主教神学大师，伟大的著作家，仅代表作真。善、美三部曲之第一部《荣耀：神学美学》洋洋六大卷（另两部分分别为《神学戏剧学》四卷和《神学逻辑学》三卷），其论述之广博、思想之宏富，就令人咋舌。这部大著不仅详尽地描述了从希腊时代、教父时代、中世纪直至近现代的西方美学思想，而且透辟地揭示了西方审美精神与基督精神的内在关联，使人对西方艺术的神圣品性之根源昭然明朗。

正如一位学者指出的：相比之下，伽达默尔和阿多尔诺的美学就显得过于单薄了。但就神学范围而言，我个人以为，巴尔塔萨是本世纪最有分量的天主教神学家，其思想的深远意义过于大有名望的卡尔·拉纳。如果考虑到现代性问题的实质是审美主义的话，巴尔塔萨思想的重要性就是可以理解的了。

我去巴塞尔过于晚了些，没能见到巴尔塔萨。这位一代大师已于去年在巴塞尔溘然长逝。巴尔塔萨很关切中国文化，晚年经常为中国祷告。他的学术助手告诉我，若我在他生前见到他，他会多么高兴。不幸，我只赶上巴塞尔人纪念巴尔塔萨逝世周年的晚祷弥撒。晚祷的钟声响彻巴塞尔城，使人感到这位大师的精神与你时时相伴。

巴尔塔萨尽管一生主要在巴塞尔度过，但他的出生地不是巴塞尔。卡尔·巴特作为二十世纪神学的奠基人则是生于巴塞尔、逝于巴塞尔的地道的巴塞尔之子。在巴塞尔人眼里，自然最因巴特而感自豪。

与巴塞尔比邻，相距仅约四十余公里的是德国著名的弗莱堡城，两城不仅在风光之美上足以相映，而且亲如姐妹。就连我这个“老外”也可以无需签证而仅持巴塞尔暂住证随意往返，在瑞士其它州的“老外”就不享有这一

优待。

在现代学术思想史上，弗莱堡与巴塞尔的贡献亦旗鼓相当：弗莱堡与胡塞尔和海德格爾的名字联系在一起，巴塞尔则与巴特和巴尔塔萨的名字联系在一起，俗语称弗莱堡有过双“H”，巴塞尔有过双“B”。双“H”为当代哲学思想的奠基人，双“B”则是当代神学思想的奠基人。《逻辑研究》。

《存在与时间》、《教会教义学》、《神学三部曲》同为超逾时代的奠基之作。

令人感兴趣的是，神学家卡尔·巴特的思想与胡塞尔和海德格爾在一些基本问题上竟不谋而合。

胡塞尔的基本问题是：逻辑的、伦理的和审美的基本规律和基本法则是否以人的本性为转移，探究真理的法则（逻辑规律）是否仅是人的思维的功能规律。胡塞尔的回答是否定的。逻辑规律不以人的本性为转移，它植根于“对象”的本质之中，是绝非人可以任意左右的本质规律。卡尔·巴特的基本问题是：作为神圣存在的上帝，是否是人的本性的构造和设想，神圣者是否是人的意向或愿望的投射。卡尔·巴特的回答是坚定的否。他认为，神圣者绝非人所寻到的或建构的东西。上帝在天上，人永远在地上。胡塞尔和巴特不约而同地提出过“回到事实本身”的口号，其学术思想意蕴至为深远。

卡尔·巴特与海德格爾的不约而同之处也发人深思，这就是人与上帝之间的无限距离问题。尽管他们两人在纳粹时代对独裁者，动辄以民族的名义、国家的名义以至神圣使命的名义自居的认识大不相同，但都认为人就是此世的人，永远在大地上；离神圣者远着呢。海德格爾看得明白，人离存在尚远，更不用说神圣者了，因为神圣者上帝比存在更隐秘。卡尔·巴特主张，人与上帝的鸿沟是无限的，上帝是绝对的他者。海德格爾从不对上帝问题胡言乱语，卡尔·巴特坚持只有上帝能谈论自己。他们两人都对乐观的人本主义给予了深刻的批判，亦都否认别人贴在他们身上的存在主义标签。海德格爾的 Dasein 和卡尔·巴特的 Dransein 的确异词同功。尽管在神学家巴特那里，最终上帝通过基督走向个人，他坚持唯基督论，我以为绝非仅具一般意义。

在我去往巴特档案馆的路上，我一直在想着这些问题。巴特因当然批驳纳粹的国家——民族意识形态——“第三帝国”原意为“神圣王国”——而被驱逐出德国。他回到故乡巴塞尔，在巴塞尔大学执教近三十年。巴特拒绝纳粹党对教会的领导，拒绝纳粹意识形态对神学研究的指导。巴特在政治上反纳粹极权专政，在神学上则坚持学术的自律性。他并没有成为一个政治神学家，而是从神学本已的问题性出发去从事纯粹的学术研究。神学就是神学，不是政治学。正是在巴塞尔，巴特基本完成了被誉为基督神学思想三大里程碑之一的大著——《教会教义学》。

巴塞尔城虽小，文化素质却相当高。有一俚语为证：“巴塞尔是伟大的小城市，苏黎世是渺小的大城市。”的确，“伟大”不是由体积和面积来衡量的，否则人类最“伟大”的陆地就是荒漠了。在小小巴塞尔城，仅各种艺术馆、博物馆就有十三座。当年陀思妥耶夫斯基就是在这里的艺术博物馆里萌发了精神危机。不过，迎接我的是当代世界美术展。我不懂画，是画盲，也还是去熏陶了一番。面对这些艺术馆、博物馆；我没有理由不为自己的文明古国不珍惜文艺和学统而感羞愧。

学者的纪念馆（档案馆）亦是巴塞尔的一大骄傲。这里已有雅斯又尔斯档案馆和另几位自然科学家的档案馆。巴尔塔萨去世不久，他生前的助手告

诉我，巴尔塔萨档案馆正在筹建中。卡尔·巴特档案馆早已建成。

巴特档案馆即巴特生前旧居。这是一幢极为普通而陈旧的老式两层楼房，坐落在巴塞尔城郊美丽静谧的 Bruderho1z 山上。我从市区乘有轨电车叮叮 一路上山。档案馆馆长、巴特当年的学生 Dr.HinrichStoevesandt 博士已在门前迎候我。这个档案馆一直对全世界学者开放，常有世界各地的学者前来查阅文献。

S 博士领我从一楼客厅上到二楼巴特的书房。沿楼梯的墙上挂满一排文化人的像，想必是巴特情有独钟者。这些人我并不全认识，就我认识的而言，有：施莱尔玛赫、康德、莫扎特、欧韦贝克、路德。

二楼是巴特的书房和卧房，实为两间书房，因为卧房除一张简单的床外，满屋是书，马丁·路德的近九十卷全集（旧版）就占了数排书架。

S 博士告诉我，巴特档案馆保存了巴特生前的全部书信、著作手稿、授课讲演稿、当学生时的笔记本、以至日历记事本，此外还有巴特在报刊上发表过的全部文章原件和已出版的全部著作（包括各种语种的译本）。档案馆的主要任务是编辑巴特全集（已完成二十余卷，预计将达到八十余卷）和接待来访的学者。令我惊讶的是，如此档案馆，只有两名工作人员（连 S 博士在内）。而研究巴特的学者则遍布全球（台湾在五十年代就有学者去巴塞尔跟巴特从学，七十年代香港亦有青年赴欧撰写关于巴特的博士论文）。至今仍有不少来自世界各地的学生在巴塞尔完成关于巴特的博士论文，在巴塞尔大学神学系注册的本科生亦有四百之众。巴特去世已二十年，一些神学家也称神学如今已进入后巴特时代，但在巴塞尔，人们仍感到巴特时代尚未过去。

在巴特的书房，我与 S 博士畅谈了近两小时，从巴特的为人、巴特学的过去、现在和未来，直至巴特著作的中译计划。……行前，他赠我的礼物是巴特的新版《福音神学引论》和一张巴特摄于纳粹专制时代的照片：横眉冷对的巴特。这张照片颇能反映巴特的个性，也使我想到学者的个体存在问题。学者并不带神圣光环，仍是常人而非圣人（巴特私生活特别，与情人长期生活在一起，死后还葬在一旁。多少有些令我吃惊的是，当与教会人士谈及此事，没有惊怪的反应）。学术研究亦非历史壮举或左右乾坤之业，不过一种生活形式而已。学术是一片独特的生存地域，有其自律性和纯粹性。学者作为常人之不寻常之处仅在于，他为那种被称为学术的生存方式所吸引，这种生存方式不是陶然于立言，而是陶然于言之中。学术的，当归于学术，非学术的当归于非学术的。巴特的那双冷眼似乎是对一切侵犯神学的学术自律领域之举的蔑视。

从巴特的简朴旧居出来，我的心情不免有些沉重。这倒不是因为中国至今尚无去往学术档案馆的路，我想到的是：无论巴特还是胡塞尔、海德格尔，其思之深入、言述之宏富，都不是在太平富裕的环境中做成的。他们生活的时代同样充满混乱和灾变（两次世界大战）。汉语学者难道就不能做到，无论这世界多么让人沮丧，既不悲观自弃，亦不急功近利，持守住自己的学术之域吗？

巴特一生喜爱莫扎特的音乐。晚年巴特晨起先听莫扎特，再读圣经。在论述心爱的莫扎特的书中他有一句话：Das schwere schwebt und das Leichte uendlich schwerwiegt（生活是沉重之轻和轻之无限沉重）。学者生涯何不是如此？

回大学的路上，我一直在掂量这句话。

一九八九年五月 巴塞尔

空山有人迹 读《中国文人的自然观》断想

—

我的高中语文老师当年对我颇为厚爱，常让我去她家，偷偷给我讲解《人间词话》。那阵子，外面“清理阶级队伍”的风声正紧。回想起来，老师对我厚爱，给我开“小灶”，皆因我一颗“红心”迷醉于古典诗词。

老师给我讲过她的一段经历：一九四九年九月，她身在国外满怀激情，决意飞回大陆，在机场正好遇上刚从大陆飞出来的大学同窗同舍好友聂华玲女士。双方都惊愕困惑，对方何以要背道而驰。一场想说服对方的争论不可避免。当然，最终谁也没有说服谁，各自东西飞了。聂华玲女士现在成了知名华裔作家，我的老师做了几十年老“运动员”。据聂华玲称，我的老师当年在大学里是出色的才女，文学才华比她要高。

几年前，我读到顾彬教授的《空山》（中译本名为《中国文人的自然观》），也有一种“背道而驰”之感。顾彬对我的《拯救与逍遥》亦有如是观，我们难免大吵一场，结果仍是“东西”飞了。

顾彬并非出身于一个基督教家庭，他早年受洗信奉新教，全然是自己个人的决意。上大学后起初主修基督神学和德国哲学。后来虽未“叛教”，却毅然把神学扔掉，做起汉学研究来。他对我深感困惑：何以我要去捡起被他扔掉的神学。

柏拉图的“洞喻”：亮光在你背后。也许顾彬教授心里一直在暗暗对我如是说，或者，期待着我的“蓦然回首”。

欧洲的汉学家大致可分为两类：一类是基督教界的学者。历史上，最早把中国文典带到欧洲的，是传教士。如今，欧洲的汉学家中，神甫和牧师占的比例依然不少；另一类则是非基督教的人文学者。据我的接触，这类汉学家与基督教多少有点“宿怨”。然而，有趣的是，人文学者汉学家比基督教界的汉学家对中国文化更多地带有批判的审视。

顾彬对中国文人的自然观之观，亦是一种审视。这种审视是否包含着对一种非自然的景观的否弃呢？

二

有位朋友曾问我：春日的鲜花、夏日的小溪、秋天的月亮、冬天的太阳，我喜欢哪一种。据说，这是一个测定人格品性类型的颇为准确的考题。我回答说喜欢秋天的月亮，结果被定性为“多愁善感”型。

自然与自然观当然不是同一个东西。自然在本质上只有一个，所有的人都在同一个自然之中，但自然观则因个人、民族、文化而有殊异。对自然观的考察因而是一项有趣的课题，可以由此测定某个民族或文化之品性，正如前面那个考题可以测定个人之品性。

“自然观”的德文是 Naturanschauung。观（Anschauung）的原意是“直观”、“看”。“自然观”也就是呈现在一个人的主观意识之中的自然，而非自然本身。因此，对自然观的审视就多少带有一点现象学的味道。尽管顾彬没有有意识地采用现象学方法来审视中国文人的自然观，但他对中国文人的自然观的描述性分析明显是一种意识现象的描述——对自然意识本身的观

审。

西学东渐之后，汉语文字中出现了“世界观”、“人生观”、“阶级观”之类的词汇，在过去，这些说法是没有的。可是，我们尽管学会了用“××观”去审视别人，却没有学会反观自身的意识之观——对意识本身的审视。

在中国文人的自然观中，究竟隐藏着一种什么意识？我们没有来观这个意识，反由一位德国学者来替我们观。

顾彬在书中颇为详细地分析了从《诗经》、《楚辞》到唐代诗歌中出现的自然描写，这些分析明显旨在呈示中国文人的自然意识本身。“自然作为象征”、“自然作为危险”、“自然作为历史进程”、“自然作为心灵的宁静”、“作为”（als）一词在德语中有其独特的妙用，译成中文就妙用大减。它本来是一个用于呈示意识相关物的妙同，在中文中却找不到一个更恰当的对译词。这是否表明了一种对意识的意识欠缺？

对自然意识的审视，并非是对自然之人格化和自然之感情化的描述，正如顾彬看到的：“自然的人格化和自然的感情化也都不是什么新东西”。（第14页）毋宁说，这种审视旨在揭示一种类型的“自我意识”（参第63页），亦即一种通过时自然加以变形来呈现自身的意识。通过对自然观的观，最终要把握的是历史中的“自我存在的基本意识”，（第175页）、“意识内普遍的整体因素”（第230页）。这是地道的日耳曼式的Anschauung。

三

由于顾彬认定，中国文人之“自我意识”的出现，始于东汉末期，他对中国文人之自然意识的分析重点，就放在了汉、魏至南朝这一段时期。“从人认识了自我并渴望表现自我的那一刻起，其全部内心世界才有了‘自然感受’”。（第63页）自然意识由此看来是自我意识的一种呈现形式。可以进一步说，对自然意识的审视可能而且应当进入到对自我意识的审视。自然意识是另一种更为基本的意识的镜象。

书的第二部分因此成为全书之重点。正如看到的那样，第二部分不仅篇幅最长，分析更为细致，而且也确实最引人兴味。因为，这一部分处理的是一项重要的课题：自然意识是如何出现的。

顾彬给出了一个颇为引人入胜的个案分析：悲秋意识的出现。顾彬注意到，悲秋是中国文学中的一个类型学上的恒长主题，就考察或审视自然意识而言，对悲秋意识的审视当会是富有成效的。

虽然在《诗经》中，已经出现了“秋日凄凄”的诗句，但这并不表明作为一种意识的秋感之出现，同样，在屈原的诗作中，已经出现了“悲秋”主题，然而，顾彬仍然拒绝认定它是悲秋意识出现的标志。

如果按照只有自我意识之出现才会有真正的自然意识这一规定，是否可以说屈原尚缺乏自我意识呢？对这一问题我尚不敢置可否。

悲秋意识出现的真正标志是什么？顾彬的回答是：对时间的自我意识。“只有在有了一个把秋作为整体现象和季节的意识之后，自然中的衰败景物才可能变成对人生短暂深切领悟的标志。”（第74页）顾彬以为，时间意识的出现，在宋玉那里初现端倪，至曹丕方趋于成熟。顾彬确定时间意识成熟与否的标准，既非对季节时令的感受，亦非对生死时间的感受，而是对昼夜时间的感受。他写道：“虽然《楚辞》中已有把秋作为时令的揭示，但其

中仍缺少一个重要的、可以由此推断出一种成熟了的时间意识的方面，那就是对昼夜时间的揭示。”（第 77 页）昼夜时间意识由此不仅成为作为自然意识之悲秋意识出现的标志，而且也成为自我意识出现的标志。

从现象学的水平来看，对意识的分析必须透入到时间之思维。海德格尔在现象学上的突破，乃是把这种关系颠倒过来：不是意识使时间出现，而是时间使意识出现。换言之，更为根本的不是时间意识，而是规定意识的时间性本身。

然而，通过对特定的时间意识的考察，却能多少有效地确定某种本体论的时间性存在的样式。在对特定文化所规定的本文加以分析时，海德格尔的颠倒需要被再颠倒过来。就此而言，需要询问的是：昼夜时间意识的出现，对中国文人的自我意识或存在样式究竟意味着什么？

顾彬的这部著作毕竟不是哲学书，然而，这部文学史论著的可贵之处正在于：它的整个研究都贯穿着对意识中时间性的关注，因而远比时下诸多文学史论著有更深的透视力。遗憾的是，该书只论述到唐代，论述到“内心时间”的出现（第 226 页）就中止了。也许，顾彬的诸多描述尚是可争议的，但他的分析方式，审视角度以及分析的具体性，则颇值得领教。

李泽厚教授多年前提出，要考察中国文化中的积淀成分。这是一个很好的构想。遗憾的是，“积淀”一词虽然自此以来在文人学者中几乎成了口头禅，却少见到对某种“积淀”的分析，纵有一些分析研究，无不大而化之。德国人不谈“积淀”，对本民族文化的自我审视却精益求精。在他们闲暇之余，又替我们审视起来。

四

几年前，我与顾彬教授在鲁迅问题上吵翻了脸。没想到，他竟不念“宿怨”，邀我去波恩大学讲学。

我乘便去访问波恩附近的颇富国际汉学界盛名的华裔学志社。当我翻阅他们的《华裔学志》学刊几十年来的目录时，不禁暗自吃惊：洋人的汉学研究竟比国人的国学研究精细。

我看到这样一些颇为别开生面的研究论题：《关于中国的稿》、《关于中国古代的猪》、《中国的尺》、《折叠椅的演变》、《东林书院和它的政治及哲学意义》、《关于白居易父母的婚姻》、《共产主义中国的结婚登记》、《用佛教语言对天主教习俗的描述》、《一个中国小商人的商业活动》、《关于“进士”学位授与的讨论》、《钱币学和历史》、《南宋乡村官吏的选择：给谁权力？》、《仆固怀恩和唐宫廷：忠诚的界限》、《旧中国和新中国的法律用语》、《楚、齐、晋中央政府的结构比较》、《儒家自我反省的尺度》、《“无念尔祖”——诗经·大雅 文王之诗中早期儒家的一个欺骗性虔诚解释及对它的正确的语义学解释》……举凡历史学、社会学、政治学、语言学、人类学、文学、哲学各门类，研究选题多有独到之处。

国人多好大题小作，洋人多好小题大作？实不尽然，至少前辈学者不是如此。

我想到的不是题之大小向题，更重要的是研究课题的选检问题。为什么国人和洋人选检了不同的课题？这背后对我们来说有一个意识观的问题。

德国著名的汉学家鲍尔（W. Bauer）写过一本大部头著作，（中国与求

福——中国思想史中的天堂、乌托邦和理想观念）（一九七一），洋洋洒洒七百页。只处理一个问题：从古至今的中国思想家如何理解幸福。我们的哲学史家、思想史家至今尚只醉心于通史通论，实在让人感到有些大而化之了。

这又不是一个研究深度的落伍问题，而是自我审视的力度和向度问题。

瑞士汉学家申格（Harro von Senger）初学汉学时，到北京体验生活，碰上一位在北京住了三十多年的德国同胞。这位长者想考考后生的汉学功夫，便出了一道考题：什么是三十六计？长者告诉他，不谙三十六计，休想读懂中国的报纸。申格不负厚望，多年后竟然写成了三十多万字的大著：《三十六计——中国人的生活处世计谋》（一九八八）。

只要不是文盲，中国人大概没有读不懂报纸的。这样看来，三十六计是我们从童孩时代起就潜移默化的功夫，无师自通了。今人对“瞒天过海”、“李代桃僵”、“趁火打劫”、“无中生有”、“笑里藏刀”、“欲擒故纵”的活学活用，古人实不可望其项背。我以为，申格的这部大著有一重大缺陷；他全然没有注意到，经过千多年的积累，三十六计至今已发展为七十二计：“同舟共济”、“内外有别”、“烟酒烟酒”……

德国哲学家舍勒以为：就整个人类而言，将“狡诈”、“机智”，“工于心计”的生活方式发展到无以复加的，总是那些内心最为恐惧，最为压抑的人种和民族。不过，这话不是针对三十六计讲的。

国学研究忽略了一些非常重要的课题，甚至一些非常普通的课题。例如自然观。尽管一般认为，自然观是最能表征中国文化的方面之一，而第一部论述中国文人自然意识的专著却是由一位德国教授来写的。顾彬的这部书使我不得不去想一个问题：我们何以会对一些题域视而不见？我们自己的Anschauung究竟有什么毛病？

五

顾彬的这部著作德文原名为《空山》，副题才是“中国文人的自然观”。中译本放弃了《空山》原名是一遗憾。也许，保留“空山”原书名还会更卖价钱。

“空山”一词似有禅的意味，顾彬把“空”译为 durchsichtig，“空山”（derdurchsichtigeBerg）乃一名词。但形容同 durchsichtig 让人联想到动词 durchsehen（看透）。我以为这个词更能表征中国文人自然意识的实质。

顾彬在界定中国文化中的“自然”概念时，引证老子语：“道法自然”。此处的“自然”被解为名词。这种解法显然是有争议的。一些史家已指出，“自然”一词解为名词，是一误解，其本为动词。意为自己如尔。这的确更切合中国文人的自然意识的本质。此外，“自然”一词的日常原始的用法也是动用：“你自然点，不必做作”是也。因此，“自然”一词更多地与精神行为相关，而不是与作为实体的客体相关。这里隐含着的另一个问题是：中国思想在多大程度上把西方意义上的“自然”视为一个独立的有生命和灵魂的实在。

同样，“空山”一词亦宜解为动词。“空故纳万境”、“空”与“纳”都是动词：先要看透一切，方能吸纳一切。就意识现象学分析而言，“空”（看透）是一种意识活动。“空山”不是指山林空空如也，而是指一种精神

活动，一种意识功夫。既然是意识功夫，便当然有人迹在，即所谓的自我。即使要看透自我也正需要看透自我的自我。正是这个“自我”看透了一切，所以才归于山水田园，在精神上自己如尔。顾彬丢掉基督神学，寻访中国之自然，大概想求得这看透了一切的自我吧。他欣赏鲁迅，就是因为鲁迅把中国以至整个人生世界看透了。而我转向基督神学，当然表明我的自我尚未悟到这种看透的功夫，而且压根儿就不想去悟。

不过，并非每个中国文人（现在时兴称知识分子）都有“空——山”意识。想当年“四人帮”横行时，我的高中语文老师白天被批判清查，傍晚掩上门却压低嗓音给我讲解“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴”，不也是看不透么？

一九九一年八月 巴塞尔

我在的呢喃 张志扬的《门》与当代汉语哲学的言路

—

九年前，我在北京大学修硕士课程时，一位教授曾指着张志扬的一篇文章恼怒地对我说：这是什么文风？不知所云，莫名其妙！

如此非议在大陆“搞”哲学的人或哲学教授中不是绝无仅有的。他们习惯了四十年来在汉语大陆语域中一种唯一的语式以及与此相关的思的方式。

爱智行为——名为“哲”——自古有两种语式：柏拉图式和亚里士多德式；前者在个体言说中直显心性，后者则言说言说的知识。当今的哲学语文学化已由亚里士多德的修辞学奠定了基础。汉语学术语言则有儒学之心学和经学言路及道。释言路的传统。

张志扬富于个性和穿透力的哲学语式属于直显心性一路，并带有明显的黑格尔、海德格尔言式的痕迹。如此形而上学言路在泛科学化或哲学语文学化的时代会遭遇到理解上的困难。对于某些德语哲学教授，阿多尔诺、布洛赫、海德格尔的哲学语式有同样的际遇。

张志扬的哲学语式在汉语哲学的大陆语域中还遇到一种特别的反应：不仅汗格难通，而且让人恼怒，原因何在？

四十年来，汉语哲学的大陆语域发生过一场语式——当然首先是思式革命。纯粹心性式和纯粹学术式的哲学言路被贴上阶级的标签予以消除，取而代之的是一种姑且名之为“社论”式的哲学言述。“社论”语式在大陆汉语域中成功地颠覆了传统的种种自在语式并进而独占全语域，在汉语域中逐渐泛化（全权化），哲学言路的社论语态化只是这种泛化的言语场之一。正如已经发生过的当代言述史所表明的，甚至像抒情诗这种最富私人心性的言式，亦曾“社论”语态化。

“社论”语态是一种道义——权力诉求。这种特定的言述形式比其指述的内含——道义权力本身更有制约性。支持这一判断的事实是：在当今某些已不同程度地解除了道义—权力诉求理念的文人学者那里，“社论”语态语式（表现于某些特定的选语造句）依然不同程度地健在。

当代欧洲哲学语域尽管知识学化，语文学化的趋向已基本定型，学院对心性语式的排斥几乎制度化，但这种排挤并不具有道义权力。心性语式自有其言述域，在法语哲学界，心性语式甚至在学院中占有地盘。

张志扬的哲学语式背逆有四十多年习惯的“社论”语式和汉语大陆语域中正渐复生的学院化语式，有人对此感到理解上的艰难甚或恼怒，还有一个更为深远的原因，就言路和思路而言，其源远流长均非“社论式”语式可比。

二

爱智行为（哲思——哲言）是一种知识性言述活动，智与知源初地不可分。此知为意义性之知，而非技术性之知。《说文》解“哲”为：知也，从口或从心，心性、言说、知识的源初统一为“哲”。

在“哲”的源初统一中隐含着一种恒古未解的张力：身心与知言的张力。哲学的知识性言说出于身心却有可能损害身心健康。这并非指“祸从口出”

——苏格拉底自由言论，被迫饮鸩自杀。有损身心健康在此主要不是指有损言述者哲学家本人的身心，而是他人的身心。古罗马哲人塞内卡（Seneca）在一封信筒中引用 Lukrez 一言，涉及这一问题：Postquam docti prodierunt, boni desunt ; simplex enim illa e aperta virtus in obscuram et solertem scientiam versa est docemurque dispuare, non vivere. Epist. 95, 13（自从有了学者，好人就没有了，古老的质朴而又自由的德性变成含混艰涩的知识学，我们至多由此学会论辩，却学不会活着。

知识性言说带有某种强极性——福柯对此说了许多。其实，倘若哲人所构造的话语仅供自己享用，或供哲人们交互欣赏、辩难和闲谈，不至于那么有侵犯性。问题在于知识的创构也被用来出售。

柏拉图《普洛塔戈拉斯篇》中记述，苏格拉底与他的年轻朋友 Hippokrates 谈论到 Sophistes（旧译智者，实指专家）的讲学时，论及知识的买卖。H 氏问苏：心灵靠什么来滋养？苏格拉底答曰：Maouata（知识、学问）。但苏格拉底在此所指不是 Sophistes 们传授的那种知识学问。相反，苏格拉底抨击那些有如卖食品的商贩，不管卖的什么食品，总大肆吹嘘食品有益身体。其实这些商贩并不懂所卖食品对身体有害还是有益，正如 Sophistes 们并不知自己卖的知识对心灵有害还是有益，买的人当然也不知道。（Protagoras, 313c-e）

苏格拉底要说明的是：哲思哲言首先而且主要关涉的是个体的自我理解 and 世界理解，此谓心灵的滋源。随后是关涉交互个体的自我理解，世界理解只有个体的自我理解中形成，哲思一哲言原初地是个体生成性的。

个体的自我理解 and 世界理解在言述行为中呈现为我在的言语生成——我在的呢喃。无论柏拉图、亚里士多德诸先贤，还是康德、黑格尔、马克思、海德格尔诸后贤说过多少宏言，构造过多少语汇，其言述原初地是个体性的。作为个体言语生成的我在的呢喃比哲学言述更为原始，因而是本体论上的规定。当我在的言语生成的本体论结构被破坏，我在的言语生成在哲学言述活动中就失位。汉语大陆哲学语域四十年来的基本言变即我在言述之失位，其源为：个体我在之身位在理念上被历史理性抹去，在实存中被社会转型取缔。

对我在之言说在当代汉语学语域中的失位。张志扬感受颇深，他在《门》一书的前言中说：“‘我说’，别提我说前的战栗——那真是一种发抖：‘我要说了’、‘我能说吗’、‘凭什么说’……直到我冲出口，仍是一面抗争他说，一面还恐惧地听。”（第1页）

“我说”的如此尴尬和惶恐证实了个体言说的本然结构被破坏的程度。我曾经简要他说明过这种破坏的发生过程：全权话语对我在的呢喃的道义性剥夺。但另一种道义性剥夺已早于全权话语而发生过了。

三

现代中国社会结构几经失序，相当多的哲人因此转而致力于社会哲学、社会思想或历史思想；这种转向伴随着言述结构的转位：由个体之位转向民族或国家之位。

现代汉语哲学言路一再转位有其历史原因：肇始于清末的民族危机感至今是汉语哲学语域上空的一团闷云。

但民族危机本身并不构成个体言说在哲学语域中失位的决定性因素。欧

洲哲学史上，在民族危机中依然呢喃我在的哲人并不少见。现代汉语哲学中呢喃我在者也非绝无仅有，尽管在言路的进度和广度上颇为踟蹰。

个体言说在现代汉语哲学中的失位，不是由呢喃者的多寡来指示的，失位的原因也不是由民族危机本身决定的，而是由汉语思想传统中的民族理念对个体的道义要求来指示和决定的。民族理念对个体理念的剥夺在古代哲学中甚至浸淫在我在的呢喃中。然而，它毕竟是理念性地制约着个体言说，更何况儒家之心学言路、道家之无学言路以及佛学之空学言路各自设置的自为语域维系着个体言说。当代语域则是社会机理化全权意识形态性地制约着个体言说。

个体言说的失位转换为民族性或国家性言说，为民族和国家立言，对他人的身心健康是有害还是有益，未被作为社会性言述加以特定的检审。

政治、社会题旨占据着现代汉语哲学的主要题域，即使是一些传统的哲学题旨的言述，常隐含着民族政治问题开药方的意图。但二十世纪的思想经验是：为社会—政治言述确立专门的语式结构和言路，其规范为价值中立，信仰中立和可论辩—可证伪性。社会学言述的形成使社会—政治题旨从传统的哲学言述形成中分离出来。尽管哲学与社会学的彻底分离尚悬而未决，社会学言述是否真能做到完全的价值中立——倡导者韦伯本人也并未完全做到，是否能完全不带个体因素，仍在检讨之中，但社会学言述的形式已基本形成规范。

现代汉语哲学的言路中，社会性言述与个体性言述的分离当未完成。民族理念对个体理念的道义性剥夺仍为一个无意识情结。

张志扬的哲学言述纯粹是个体性的我在呢喃，个体言说的我属性极为明显。哲思在此决意要重返我在之位，寻回个体性在哲学言说中的本位。

返回我在言说我在不就是否弃政治言述，而是按社会科学的要求，政治言述必须是另一种与哲学不同的语式和言路。

四

西塞罗曾声称：Errare，mehercule，malocumPlatone，quamcumistisverasentire。Disput.1，17，39（我宁愿与柏拉图一起犯错，也不愿同那伙人[指毕达哥拉斯信徒]一起正确。）这段申言表明哲学言述的极端个体性和我属性。其恰切性限定在个体性言述之域，不能伸展到社会性言述中去。

两种言述的实质性区别之一在于：前者无对错可言，后者涉及论断的对错。哲学终归是一种信念的表达，心性的言语生成。

舍勒读完《存在与时间》说：海德格尔的哲学是日常的哲学，我的哲学是礼拜天的哲学，礼拜天把光亮投向平常的日子。对此，海德格尔也许会说，没有平常的日子，哪有礼拜天的来临。

这里显明的差异不涉对与错，而是心性、气质的差异。如舍勒所言：海德格尔性近希腊智者，他自己性近希伯来先知。

社会性言述从哲学中分离出去后，哲学言述中的语文学方面仍然是必要的。指向自我理解及个体间交互自我理解的个体性言说，需借助语文学分析来推进理解行为。

指出哲学言述活动的个体性本质并非在为相对主义作证。真并非是说

者的所有物，而是诸个体言说在言说中所趋之他在地域。在之真是个体性的倾身所向。

五

寻回个体性之我在，在当代汉语哲学语域中难免为一场本体论上的角力。张志扬不仅意识到民族理念在汉语思想中对个体之在的删除，而且感到当代汉语哲学中作为理念来使用的“中西方文化”对个体之在的本体论索回的删除。他不得不“在中西两大文化壁垒的夹隙里寻找现实的立足点，即个人的真实性及其限度”。问题是：谁使他“不得不”。

中西文化二元景观百年来一直是汉语哲学的一根束身绳索。束这根绳索的哲学言说固然受了民族理念的道义压迫，但毕竟是言者自束。中西文化二元景观并不构成哲学言说返回我在的决定性的障碍。哲学言路重返我在的本体论，这根绳索会自行解缚。

在哲学言路中寻回我在之所以“乃是一个几近生存悖论式的难题”，张志扬提供的最终证据是：形而上学地加以理解的文学和意义——书本对此在的剥夺。“每翻开一本书，我总是发觉意义飘浮在文字之上，就像书飘浮在人生之上，就像人生飘浮在我之上一样。我飘浮得厌倦了，想抓住人生，但抓住的却是书本，却是意义，却是文字，结果，还是光秃秃来去无牵挂的我。”（第20页）“中西两大文化壁垒”不过是由书堆砌起来的卡夫卡式的城堡。在形而上学地加以理解和使用的“书”中，张志扬看到了他以为根据并不充分的对我在的应然要求——“书”，就是上帝虚荣的使者。上帝说：“你必须”。于是书就把“你必须”变成“我应该”。（第19页）

在此言路中，令人感兴趣的是，张志扬如何对此在作本体论的描述。他的描述很简扼，我在即残缺：“我，归根到底是残缺的”（第3页）；“我上升不到类，我走不到彼岸，我只是向无限的他者无定向地敞开”。（第3页）

但残缺还只是那个显示出我在实存的表征。我在的本体论身分最终由虚无来检明或确证。我在在，恰是虚无在，“虚无即生成的属性”。（第34页）如果人们没有忘记上面提到的我在与意义——文字的本体论紧张，张志扬的如下诘问就为这种对立提供了说明：“‘无’，为什么不是一个问题？为什么不能进入语言？人工语言或者理想语言对它的否定，只不过是人工语言或理想语言的自我否定，从而显示了它——‘无’的存在。”（第35页）

有鉴于此，张志扬在生存释义现象学上展开的哲学攻击集中指向生存的虚假性，就是可以理解的了。生存的虚假性即遮蔽、逃避、回避（反正是一码事）虚无之我在或我在之虚无性——即自我欺瞒。自我欺瞒是意义一文字掩盖、遮蔽我在的虚无性由“被迫转为自觉”的结果。《门》一书的下篇，张志扬为此提供了诸多精彩的现象学分析个案。

个体性之在的虚无一虚假构成了张志扬的哲学言述的基本概念，哲学言路在他那里坚定地要走向对我在之虚无的本体论确证。据称，哲学言述要“担当起虚无使命”，这是他的哲学信念。由此得到规定的哲学使命为：揭示——与自我欺瞒较量——虚无，因为，“没有语言及思对虚无的揭示，现有而充实的存在恐怕使行动的超越连插脚的地方也找不到呢。”（第284页）

在此哲学景观中呈现的心性显得颇为紧张。个体心性的本体论结构被描

述为“内在虚无性和外在超越性”的冲突场，这是他“努力寻求的出发点和归宿”。（第87页）

这位哲学家把自己描画为“不得其门而入者”。何谓“门”？“门”是“存在与虚无的界面”。（第282页）由于存在即虚无，虚无即存在，“门”有如舞台上的道具，入门与否都在同一个地面上。

六

将我在的本体论定位没为虚无，古今皆有同道。德莫克里特有言：MeMal1ontodenetomedeneinai.Diels, 156（无之在一如我之在。）现代存在哲学中，也遇见过诸如此类的规定。对我在之残缺的确认，也是诸多思想传统的一个基点：希腊思想传统称为人的有限性，基督教采用了一个多引致误解亦被不恰切地解释的罪概念。在佛教、道家思想中也可以见到我在之残缺以至虚无的体认。

分歧在于：如何安置我在的残缺和虚无。在张志扬的哲学言路中，一切与“完满”相关的可以填补残缺和虚无的，都遭到作为虚无的我在坚定的拒绝，无论是理念、精神、上帝，还是爱或温情。他想固守残缺或虚无，因为“残缺本是向无限的无中心无时间的敞开，它根本不知道完满为何物”。（第4页）值得询问的是：此之所谓“无中心无时间的敞开”究竟何意？“残缺”与“敞开”是什么关系？《门》著语焉不详。

为什么拒绝完满？张志扬给出两个带根本性的理由，一是否定性的，一是肯定性的。否定性论证是：“完美如上帝一样，是人对自己的缺陷和暂时性的一种自我补偿，或不如说自我欺瞒。……是后者因惶惑于自身的虚无而创设出的理想”（第101页）；肯定性论证是：“虚无本身的否定力量具有生成的意义，虚无是生成着的，反过来说也一样，生成着的是虚无”（第35页），“那把存在化为虚无或在巨大的存在面前显示其虚无的力量，才是意义生成的泉源或根据”。（第72页）

西方哲学中“虚无”一词的用法有三义：本体论的（无）、逻辑的（否）和生存论的（虚）。张志扬的用法属后一种，是对一种个体性的实存感受的描述。

哲思一哲言对虚无的揭示不仅仅是对生存中的自我欺瞒的现象学分析（见该书下篇诸文），也需要对一切在张志扬看来企图掩盖虚无的现存哲学谜展开抨击（见该书上册诸文）。这位哲学家将此视为对“本体论的残骸”发动的攻击。在对现存哲学的诠释中，我在的虚无在性呈现为牴牾（德文所谓 Widerstand）。任何想要知悉加达默尔或海德格尔对艺术说过些什么的人，看来不宜读张志扬的诠释，正如要认识尼采，不宜先听海德格尔的“尼采讲座”，在那里只会听到海德格尔自己的思绪。

如果没有忘记张志扬确认的个体之在与意义—文字（书、学说）的本体论紧张，他的哲学攻击就显得可疑，其可疑性甚至波及到他对我在本体论规定和对哲学的使命的规定。麻烦主要在于：个体性之在对本体论残骸的牴牾采用了同样的手段——文字—意义。我在的虚无是由虚无的哲学来设定并予以意义的，这种哲学可能同样地藏着“本体论的残骸”。

至少，虚无的实存在抵制理念、理性、意义或学说时，也常借用思想史上的残骸。例如，对上帝的牴牾——“上帝的绝对与圣洁本来就是人的有限

与不洁的一种伪装转移”（第 252 页），采用的就是由费尔巴哈提出、马克思复述和弗洛伊德改装的补偿—影射说，作者并未因为它亦只是一种学说就低悟它，而是作为一种论据来引用。（参第 101 页）

由此来看，个体之在与哲学言述之间的本体论关系这一自苏格拉底始就成问题的问题——苏格拉底惶然于“我说”——尚未了结。

七

哲学家阿伦特念研究生时，恋上海德格尔。海德格尔的思与言极具个性魅力，阿伦特的心意难抵他的吸引。海德格尔同样在阿伦特身上感受到一种如意的性契合，尤其是她具有的死感常随的哲性忧郁。为完成博士论文，阿伦特不得不转学，但她以为（当然也指望）海德格尔会弃妻与她私奔，此念的根据是，她看出海德格尔的哲学骨髓是浪漫主义。

阿伦特在哲学上有敏锐过人的判断力——其哲言证明了这一点。在爱情中她的判断失误，此在的实存迷惑了一次哲思。海德格尔是天主教徒，在阿伦特意向中的那个火车站，海德格尔并没有拎着书箱出现在她面前。

哲学的言述与哲学言述者的我在，并不总是一致的，文学言述同样如此。写《局外人》的加缪，整个心性都是局内人。

自现代社会职业分化，哲学也成了一门职业，这大概终会成为一个历史的哲学麻烦。哲恩—哲言本身的生存论定位更加困难，哲学的职业性与实存的个体性是矛盾的。可以问的是：哲学家究竟活在什么之中？哲学家在自己的言语生成中弄回还是丢失了我在？进一步可以问的是，哲学言述落在什么之中，哲恩—哲言活在什么之中，此思此言为何而活？

当代汉语哲学已忘掉或从未记起过哲学言述的关涉我在的自我理解之内在要求，哲学言路被两大主义——文化民族主义和历史理性主义领向忘己的宏论。倘若汉语哲学言路没有一个内在的转向，只会滞留在复述维特根斯但们、海德格尔们、福柯们、德里达们的亦步亦趋之途。

若把哲学言路的内在转向理解为转换为生命哲学或存在哲学式的言述，可能同样糟糕。因为那只会是形式的转向，而非实质性的转向。

汉语哲学言路的内在转向并非不可能，至少在张志扬的哲学言述中，这种转向已然发生，尽管对我在的呢喃仍可能是另一番絮语，而且，就转向而言，将哲学的使命规定为揭示虚无，还是不充分的——尽管张志扬的哲学完成了这样一道工序：揭示出当代汉语哲学言述的虚无。

汉语哲学值得重温苏格拉底的意向，并修复纯学术的言述规范。不然它恐怕既难担当起维特根斯但去当花工的挑战，也难抵御昆德拉讲述的诱惑：把书包扔掉，让所有的自然科学和人文科学掉在地上，以使用空出的手臂去抱住他（她）——“生活在别处”。

一九九二年七月 巴塞尔

“四五”一代的知识社会学思考札记
当代中国文学的景观转换
流亡话语与意识形态
现代性语境与知识分子的信仰形式
《读书》与读书人的变迁
中国国家伦理资源的亏空

“四五”一代的知识社会学思考札记

—

“代”的同属意识在当代有明显增强的趋势，这对当代文化意味着什么社会学意义？

孔德已从社会学角度考虑过“代”的问题，尤其是“代”的接续问题。曼海姆把具体的社会群比作社会岩层，“代”（Generation）则是社会岩层之一。如果从文化社会学的立场来考察“代”这种社会岩层，可以更为恰切地诊断当前潜隐着的文化趋向的重要特性、话语取向及其存在的问题。

把“四五”一代作为一个社会学的代问题提出来，有明确的限定。首先，它仅指涉特定的社会历史区间中的一组社会岩层，而且，分层范围十分有限，即知识分子层；随之，对“四五”一代知识分子及其相关的代的考察，亦主要在知识社会学的范围中进行。因而，对“四五”一代的社会学考察，乃是为了透视当前的文化——精神运动的内在结构，透视当前文化精神上的、与个体和社会攸关的彻底变革现象。

二

我之所以用众所周知的“四五”事件为“四五”一代的标志，主要是符号上的需要。“四五”一代作为历史文化事件来看待，其含义远远超过作为政治事件的“四五”运动本身，正如“五四”一代作为历史文化事件，其含义远远超过作为政治事件的“五四”运动本身。

“五四”一代已成为过去的历史文化事件，“四五”一代则是正在发生着的历史文化事件。对“五四”一代的反省和批判，是外在的、事后的反省批判——后批判，因而与“五四”一代已构成传统的承继或拒斥的关系。对“四五”一代的反省和批判，是内在的、本己的反省批判——前批判。我们置身于“四五”一代之中，正在构造将被历史视为“传统”的东西。对“四五”一代的知识社会学考察，必应导向“四五”一代的自我审视和自我批判。这是一种关涉自我的社会文化前批判。

三

“五四”一代在学术、文艺、政治、精神品质、社会形态、历史取向诸方面，都对中国现代社会的发展产生过决定性的影响。就此而言，至少有两个问题不能不加以考虑：1. 所谓社会发展有历史规律可循的话语受到挑战。某个时代是某种知识类型的产物，是人为的、而非历史必然的。进而言之，“四五”一代必须就自身提出的知识类型及其观念对自己和社会及其未然形态负责。因为，2. “五四”一代真的那么功勋卓著吗？在时代历史的困惑中他们没有过观念上的失误吗？知识社会学理应来澄清这一问题，并由此引伸到时代社会—知识类型—社会行动的一般关系的知识社会学分析。在相同的时代社会关联域中，就“五四”一代而言，并非只产生了一种单一的知识型，那是一个“百家时代”。为什么其中一种知识类型能取得有效的社会行动，并建立起意识形态体系，这无疑给知识社会学出了一个有趣的课题。

“四五”一代当然不会简单地要么继承要么拒斥“五四”传统——一个极为含混的标签，意识形态化的术语，也不曾自诩比“五四”一代更高明。问题仅在于，“四五”一代所拒斥的社会及文化类型在相当程度上是由“五四”一代中的某一类型的知识分子采纳的知识观念通过社会行动促成的，这只能激起“四五”一代在时代社会—知识类型—社会行动的具体境况中更多的忧虑、更多的小心。

把“四五”一代作为一项知识社会学的课题提出来，在我看来，首要的亦是主要的旨趣即在于激发“四五”一代内在的自我批判，这种自我批判同时又是社会文化的批判。所以，这一课题只能由“四五”一代自己主动提出。“四五”一代知识分子的社会文化批判大部指向过去，如今似应多少转向自己、转向时代的当前。

四

对“代”的划分，生理学上有明确的年龄层区分，它依据的是生—死—生物性节律。但从社会学来看“代”的划分，情形有所不同。社会学依据的并不仅是生命的自然事实，必须考虑到政治、经济、文化的社会—历史事实。曼海姆在《代的社会学问题》一文中提出，“代”的社会性同属现象，以生—死—生物节律的事实性为基础，但并非从这一事实性中引导出来。换言之，对“代”的同属性的社会学考察，应把握的是肉体—精神—心灵的转换，这必然与社会—历史的结构转换相关。

我宁愿更多地从社会学方面而非生物性节律的事实性方面来看待“五四”一代和“四五”一代的“代”的同属性，因为它明显是一个社会现象，而非生物现象，尽管我原则上遵循曼海姆的界定。

我将中国现代知识分子分为四组代群：“五四”一代，即上世纪末——本世纪初生长，二十至四十年代进入社会文化角色的一代，这一代人中还有极少数成员尚在担当社会文化角色；第二代群为“解放一代”，即三十——四十年代生长、五十至六十年代进入社会文化角色，至今尚未退出角色的一代；第三代群为“四五”一代，即四十年代末至五十年代末生长，七十至八十年代进入社会文化角色的一代；第四代群我称之为“游戏的一代”，即六十至七十年代生长，九十年代至二十一世纪初将全面进入社会文化角色的一代。

这种区分当然带有年龄层次上的模糊性，实质性的因素恐怕与个人的社会生活经历及教育和个体的精神抉择不无关联。至于代群中的分化现象，亦应在考虑之内。不过，这种划分大体上可行，其首要的依据在于：1. 政治、经济、文化的社会——历史机制的内在转换；2. 各代群所负载的知识类型在当前文化中构成的实际可见的社会冲突。

与此相关的另一问题是“代”的接续问题（Generationsfolge）。不妨说，“解放的一代”和“游戏的一代”分别是“五四”一代和“四五”一代的接续。不仅当前文化中的知识类型之间的社会冲突或趋同可以表明这一点，心性感受形式和精神品性之间的差异或趋同亦是证明。所以，我把“五四”一代和“四五”一代看作本世纪中国文化的实质性社会岩层，它们标志着中国现代文化社会的实质性断层。

五

知识社会学不是文化思想史。深入探究“五四”一代不在我的视野之内，我的主要兴趣已如前述，乃是“四五”一代的内在的社会文化自我批判。

知识社会学首要关注知识的类型与社会的内在关联。本世纪有三次巨大的“人震”——地震的死亡人数恐亦不可与之相比——纳粹主义、斯大林主义和十年文革。“四五”一代与这三次人震中的一次有特殊的牵缠：参与——退出——反思。

这迫使对知识分子的“代”的知识社会学考察不得不更多地引向一个专门的题域：知识类型中潜在着的意义意向问题。社会学家舍勒在其《知识的形式与社会》一书，对这一题域的研究有重大贡献。

“四五”一代知识分子大多先有社会历史演变的个体涉入，后有学院的知识教育训练，知识类型之选择的价值意向具有在先的规定性和自觉性。

这与第一次世界大战之后和第二次世界大战之后出现的一代欧洲（尤其是德国）的知识分子，至少在生成形式上相似。当年流行的所谓“新黄埔三届”的说法，颇有社会学的刺激性。“四五”一代的知识价值意向与特定而且集中地发生的历史社会事件，有必然而且内在的关联。

但是，严格他讲，“五四”一代虽不像“四五”一代那样，颇为划一地先有强烈的整体性社会投入。再有知识类型的明确选取，这种情形在“五四”一代中仍然不是绝无仅有的——比如熊十力的例子。不仅如此，“五四”一代知识分子同样在一连串大的社会变故和动荡中形成。就此而言，知识类型的价值意向与生活关联域的过于直接的连结，不是两代人的实质性差异。事实上，“五四”时代的科学救国主义、经济救国主义、文化救国主义、政治救国主义、教育救国主义以及种种西方思潮的引入，至少从形式上看，“四五”一代在重复。

实质性的差异恐怕在于：尽管两代人都有在先的强烈整体性社会投入，但社会投入的心性意向的实质内涵不同，社会历史事件本身的性质亦绝然有异，这不仅是导致两代人的知识类型的价值意向性差异的原因，而且是使得知识类型之价值意向性的重新提审成为迫切问题的原因。

六

“解放的一代”尽管不是有在先的整体性强烈社会投入，但这代知识分子的社会参与及其十年文革的涉历，同样引人注目。就知识类型及其价值意向来看，“解放的一代”颇为特殊。在我看来，首要的特点是知识类型及其价值意向的意识形态同一、整合化。从知识社会学角度而言，这代人的知识类型及价值意向从一开始就被有效地织入意识形态的话语织体和组织机制之中。必须注意的是，意识形态绝非仅是一套准知识型思想观念，它更是一套有效的社会机制。此外，这一代群的知识类型之意识形态化，仍与社会历史域有直接关联，意识形态的一体化在很大程度上是主动参与，而非被动采纳。这里依然有激发起知识社会学兴趣的关于价值意向的课题。

由此可以理解，尽管这一代群亦多经社会磨难，依然很难在知识类型及价值意向向上失范于意识形态的话语和组织运作。例如，即使是这一代群中的一些与既有意识形态话语相抵牾的知识分子，其言述亦带有意识形态的话语

功能。至于诸多右派人士，实质上是真正的左派，则是众所周知的，从知识社会学角度看，也不是一个难解之谜。

就知识社会学的课题而言，作为意识形态的主动承续者，“解放的一代”如何与“五四”一代连结起来，恐怕也有些刺激性的课题可做。

七

“四五”一代明显不是既存意识形态的承续者，就此而论，这一代群与“五四”一代又有形式上的类似之处：他们都是既有文化制度的破坏者、话语“传统”的反叛者，本世纪中国的两次文化危机是由这两代分别挑起的。

文化危机与信仰危机互为表里，从根本上讲，文化危机指示的是知识类型后面的意义意向的实质性断裂。“四五”一代挑起的文化危机在层次上比“五四”一代的文化危机更深，其中隐含着的意义意向的断裂更甚，这从对“游戏的一代”所作的社会学透视中可以见到。所以，我宁愿从“相信”这一意义意向的特定范畴入手来考虑文化危机。

危机在此有双重含义：首先是传统意义话语发生动摇导致的危机，随之是潜伏在意义话语的重新定位过程中的危机。

“五四”一代至少在形式上中断了传统的意义话语。他们从反叛“传统”中站出来，并积极地、迫不急待地要给意义话语重新定位，随之是重新定位后的坚信转化成的社会行动。

文化大革命末期，我曾将一首题为《寻找真理》的劣诗示与一位三四十年代即已成名、后来身任高级文化干部但当时仍在监管中的作家，向他请教。他当即指出，“寻找真理”是他们那一代人的经历，他们找到了，我们不应该有这种念头。

这段轶事颇能说明问题。从知识社会学角度看，这里隐含的问题是：真诚地相信的意识意向是否能保证意义意向性对象为真。

“五四”一代的意义意向的重新定位直指西方的意义观念。但是，重新定位的意义意向并没有从整体和传统根基方面深究西方意义观念的知识类型，而是更多地匆忙采纳十九世纪产生的各种思潮。而这个历史时期，恰是虚无主义在西方猛然聚生的时代。“五四”代群的意义意向如此重新定位无疑与本己的社会历史事实性相关，而且，这种知识类型的取向模式，早在“五四”代群之前——例如王国维——就已奠定了基础。但是，我们依然不能承认这是一种必然的重新取向，事实上，也有其他取向。

八

“四五”一代不是从反叛既存知识类型及意义话语中站出来的。如说真诚地相信，这种品性“四五”代群并不缺乏。然而，“四五”代群从真诚地相信走向了真诚的不信。这就敞开了一个问题：真诚地相信并非可以直接推导出意义意向性对象为真。问题依然还在于：相信的意向对象是什么，这一对象的意义形态的根基是什么。

不过，这已经涉及意义现象学问题，不是知识社会学应该过多谈论的题域。从知识社会学看，上述问题已表明，在给意义话语重新定位的过程中同样隐伏着危机。进而言之，“四五”代群的重新定位同样已置身于这种危机

之中。

“四五”一代从真诚地相信走向真诚的不信，为拒斥意义话语的对象性失误提供了条件，也给出了新的危险。

这种危险是双重的：一方面，在“四五”代群已然分化了的意义话语的重新定位过程中——“五四”代群中也经历过这种分化，可能重复“五四”时代的某些失误，例如，当时的一种知识类型的价值意向性对象，就以历史形态为价值根基，这最终会自食其果：历史的偶然总有一天会嘲弄这种价值意向本身。“四五”代群中已经出现的各种知识类型，应该担负价值意向的自我批判的任务。

另一方面，“四五”代群从真诚地相信走向真诚的不相信过程中，已经出现“一无所信”的趋向，而且此趋向有增无减。据报载，武汉大学一位女学生自杀未遂，当问及自杀原因时，回答是：翻开书本，如今处处见的是叔本华、尼采、弗洛伊德，是虚无、空虚、无聊……事实上，“四五”代群的“一无所信”已作为一种意义话语的新定位在转为社会行动。

“一无所信”实质上亦是一种相信，同样构成一种类型的知识形式，它相信——真诚地相信——“不相信”和空虚。这种知识类型导致的社会行动是显而易见的：游手好闲、性即乐、追逐时潮、无所谓、耍嘴皮子（闲谈）。如果“四五”代群不以自我批判为批判来展开社会文化批判，那就至少在形式上承继了“五四”代群中的某种知识类型。

九

从整体上看，“四五”代群与“解放的一代”有一形式上的相近似之处，这就是与相信”的意义意向相结合的理想主义心性品性。

理想主义同样应置于知识社会学的考察范围，它不仅关涉知识类型及意义话语，而与更为广泛的知识分子品性问题有关。

理想主义在上述两代群中已然不同，这里涉及的要害之处依然是理想主义的实质而不仅是形式问题。简单他说，“四五”一代的理想主义已经历了实质性的嬗变，感伤质素极重。“四五”代群中，理想主义已更多地成为精神品性，而不是意义话语。这种品性意味着，不管这个世界如何无聊、让人沮丧，毕竟仍有美好的、值得珍惜的，为之感动的东西存在。

“游戏的一代”从一开始就鄙视这种品质，他们嘲笑对自信”的意向本身、嘲笑对珍贵的、神圣的东西的持重，嘲笑知识类型本身。这一代群接续了“四五”代群中分化出来的“一无所信”意向，并在哲学上加以推进，也很快在西方找到了同伴。这一代群具有主动失范于任何知识类型的冲动，进入游戏空间，其游戏的规则就是游戏夺身。从精神品性上讲，他们的重大特点是，己不知道什么叫感动。中国知识分子的精神品性将再次面临新的挑战。

十

若从二十世纪世界文化的范围来看，“四五”一代还与另一日益引人注目的文化现象相关：流亡文化。

流亡自古就有，但文化的大规模流亡，则是二十世纪的特殊现象。我至少可以指出二十至四十年代的俄国流亡文化和三十至四十年代的德国流亡文

化以及当代东欧的流亡文化，前者的流亡中心地是巴黎，涌现出别尔嘉耶夫、布尔加柯夫、洛斯基、蒲宁等一大批杰出的哲学家、神学家、作家、诗人；后者的流亡中心是美国，它产生了法兰克福学派的社会文化批判传统，涌现出霍克海默、阿多尔诺、布洛赫等一大批杰出的文化思想家。流亡文化从本己的民族性遭遇出发，又超逾了民族性本身，成为独特的，有广泛影响力的知识类型。

我不太乐意说“四五”一代已经在构成流亡文化，但社会事实似乎日益在提供刺激。这一问题颇为复杂。早于“四五”一代的侨居欧美的中国知识分子，至少在形式带有流亡性质。至于“四五”一代的流亡文化，则至少已有构成的社会趋向。

我对这一问题的关注，当然仅限于知识社会学的范围，即是说，如果会有一种流亡文化，那么，它的知识类型及意义话语将是诱人的课题：它是否也能既从民族性的特殊生活关联域出发，又超逾民族性的偏狭，进入基本的生存论语境。

至少就目前来说，社会学方面提供的材料使我不自信。不仅于此，即使是文化类型学方面的考虑也让人不感到自信。人类学家米德的研究表明，文化品质在相当程度上决定着人的素质。中国文化的素质至今令人感到有所缺憾。就此而言，由知识社会学引导的“四五”一代的内向性社会文化自我批判，恐怕更为迫切。

一九八九年二月 深圳

当代中国文学的景观转换

—

法国作家、思想家马尔罗（André Malraux）曾经说过，俄罗斯从来没有过文艺复兴，也没有过雅典。这话当然不适用于俄国，但却适用于中国，而且我还得补上，中国不仅从来没有过文艺复兴，也从来没有过启蒙运动，不仅没有过雅典，也没有过那路撒冷。

俄罗斯曾有过文艺复兴，虽不曾有过雅典，却有过那路撒冷。另一方面，俄罗斯精神震撼世界，原因之一即是俄罗斯小说家们为那路撒冷精神所作的雄辩和对雅典精神提出的有力指控。

经常以拥有灿烂丰富的古代文明自恃的中华民族，到了二十世纪，突然一下子变得既自卑又自傲。在念念不忘自己的文化血统的同时，又急切地想要全盘占有文艺复兴的风采、启蒙运动的理性，占有雅典的诸神和神殿，占有那路撒冷受难的磔刑架。

但是能吗？如果答案是否定的，进一步问，为什么不能？或者换一种问法，为什么自有其精神传统的汉文化非要趋近前述诸种文化精神，急切地想要享有其内在品质？是因为汉文学艺术中所蕴含的精神品质总不能与其相比吗？谁不知道。

自“五四”新文化运动以来，追求欧洲文化精神及其形式最急切的莫过于文学？

不幸的是，一场“西”梦终归成了一场梦，而且是恶梦！这场梦仍然是一场“西”梦，只是，它变成了恶梦。梦中的主角成了日耳曼式的普罗米修斯，他从儒家的“天”上盗来火种，把中国大地重新焚烧一遍。

所谓“梦”是就那种想与西方某种历史理性的理念认同的意愿来讲的。就实际的情形而言，并没有什么“梦”，只有不留痕迹的杀戮、没有声音的恸哭和没有墓志铭的荒坟。

然而时至今日，汉文学仍然没有在言说上进入基本的生存论位置，尽管已经有了自己的，“现代派”文学。看来，自卑与自傲的复杂纠缠一时难以消除。

是因为经受的磨难还不够么？是因为承受的痛苦还不够深重么？中国人作为个体生存着的人，不曾与苦和不幸无缘过。有意识的生命的本质之一即是他知道什么叫受苦，如德国哲学家舍勒（Max Scheler）所言：一切意识的基础都是痛苦，一切较高级的意识的基础则是不断上升着的痛苦，生命在本质上并非强力意志。西方文学的穿透力，绝非因为西方人比中国人的受苦更为深重，而是因为，西方文学所倚赖的精神背景具有不同的审视痛苦的景观，和由之形成的言说个体实存的形式。汉文化传统有消化痛苦的意志，现代汉文学追慕西方文学，看来是想要透人到痛苦的骨髓中去，而非消化痛苦。当代文学的苦恼不过在于，它至今还没有获得透视历史和个体苦难的话语形式。

二

二十世纪的汉语文学可以分为两大阶段：“五四”以来的文学和“四五”

以来的文学。至于五十年代至七十年代的“文学”，则被某些人恰当地类比为德国三四十年代的“文学”，视为权力话语的有机形式之一。被阉割了的人，只有被阉割了的文学。文学一旦被阉割，也就自然不再被称之为文学。文学不为个人的历史的不幸哀歌，不为单个的，纯粹个人的受苦恸哭，却被挟持去赞美肆虐个人的历史必然进程和社会运动，去歌颂无名无姓的“英雄人物”。

“五四”一代的文学与“四五”一代的文学有诸多外观上的一致性：它们都处于两种文化形态（中西）的冲突之中。都受到亡命追寻的驱迫。表达个人在历史困境中的自我挣扎以及个人命运与社会、民族命运的关联，始终是文学的主题。不管从文学的主题学角度来看，还是从文学的形式化追求来看，“五四”文学和“四五”文学都有其内在的连续性。

这就是中国的文艺复兴文学、启蒙运动文学、前现代化（十九世纪）文学吗？都不是，但又都多少有些瓜葛。同样，“五四”以来的中国文学也与二十世纪的现代主义文学有瓜葛。这不仅因为语境不同于西方的语境，更重要的还在于，西方文学家那种源于雅典和那路撒冷——希腊精神和基督精神的审视个人命运和世界苦难的景观，中国文学家毕竟至今尚未据为己有，尽管明显有此意愿。

为什么汉语文学家不再满足于用儒道释来审视个人的命运和存在的受苦？是因为西洋文化的“侵略”？绝非如此！是因为中国人的受苦和不幸没有西方人深重和悲惨？绝非如此！与之相关、的，只是个人的精神意向，进而是民族的精神意向。命运、不幸、受苦、只有形式上的差异，而无本质上的差异和痛苦程度的差异。

“四五”一代文学尽管与“五四”一代文学有种种外观上的相似，却具有内在品质上的差异。这种差异乃是信与不信的差异。尽管也可以在外在方面找到某些这两代文学的差异——例如，在“四五”文学之前，就不曾有过地下文学，而“四五”期间，则出现了“地上”和“地下”的文学，但这些差异都不是本质上的。

笛卡儿主张，一个人必须在自己的一生中有一次对一切稍有可疑之处的东西加以怀疑，只有通过怀疑，才能证明我在，才能找到认识和确信的确切可靠的根据。胡塞尔则告诫，为确保认识的可靠，首先应该悬置存在的判断，把思引回到先验的纯粹自我。西方哲学家的这些理论规定，在“四五”一代人那里成了生存论上的规定。“四五”一代绝非从西方哲学的教科书上得悉怀疑原则，而是从自己切身的个体遭遇中用泪浸泡出了怀疑原则。

“五四”一代的追寻热情看来高于“四五”一代，他们相信，尽管有苦闷、仿徨，总是可以找到某种理想的。与此相反，“四五”一代从诞生之日起。就被灌输了某种理想，他们也真诚地信奉这种理想。据说，追寻理想不是他们的事，他们的使命就在于实现理想。

追寻真理是“五四”那一代人的夙愿，他们经历千艰万苦终于寻到了真理，这就是由日耳曼式的普罗米修斯所宣称的真理。现在还提出重审理想，就是落伍于时代。

追寻到的理想也有可能是伪理想，整整几代人的青春、鲜血和眼泪被用来涂抹读神的偶像，受人操纵的历史进程竟在积累和增加人类的罪恶——而基督的上帝并不操纵历史，相反，他以末日审判来批判历史，并让自己的独生子惨死在十字架上，用他的宝血来洗赎人类的历史之罪。但他们依然虔信。

当然，“五四”一代没有理由苛责他们的历史理想，但他们也没有权利非要我们信奉这种历史理想。

“四五”一代从虔信走向了不信，这是对种种伪理想的拒斥。他们不再盲目地相信什么。“四五”一代的文学恰是这种不信的表达。

这种不相信绝非等于不再追寻真实的信仰。这一代人的不相信是对盲信和轻信的厌恶，是对种种伪信念、伪理想的呕吐。

从这种不相信中，也会产生绝不再信什么的可能。“四五”一代文学可分为两个层次，也可以说两代人的文学。这就是经历过文革十年的一代和文革十年以后诞生的一代。就前一代人而言，他们自幼受理想主义的薰染，理想主义在信念的反叛中仍留有痕印，而后一代人则从诞生之日起就受一无所信薰染。

当人们不再用伪理想主义的景观来掩盖个人存在的无辜不幸，不再用个人的生命去填充历史必然这个骇人的深渊，又用什么景观去审视生存的不幸呢？

这一代人的文学已经开始学会尊重个人的生存的不在场，并打算透过存在的深渊去窥视超历史、超民族的个体实存的位置。

三

由于这一代人独特的内在品质，这一代人的文学很容易与西方现代派文学心心相映。伪理想的理由被驳回，个体存在的深渊敞开了令人恐怖的裂伤。

早在七十年代末，我就从一本私下传阅的油印文学刊物上读到可称之为“现代派”的小说。其中一篇给我留下了极为深刻的印象：它通篇采用多视角、多层次的所谓复调手法来描写几个对生活过于敏感的小人物非革命性的遭遇。在那个时代，西方现代派作品尚未大量译介，人们还很难找到可资借鉴的范本。在此，我不可能用大量篇幅：来举例说明。不妨引一首从当年的油印文学刊物上摘抄下来的短诗，以示其一例：

我的心灵
就是夏天遗忘在生命的树上
让我的声音抛下锚
停泊在你的门前
我的眼睛在水里歌唱
是散落在海里的星星
我的嘴唇
是风，是浪花
轻轻地吻着
你的手臂和肩肿

诗的作者姓名不详。但这又有什么关系呢？对这一代人来说，重要的是能自由地唱出关于我自己而非阶级总体，关于我个人的肉身存在而非历史规律的观念存在的歌。语词的选择和配置，在此把个体的肉身偶在从历史理性的囚禁中搀扶回自身的亲在。

自那以后，随着大量西方现代派文学的译介，“四五”一代文学几乎是饥渴地汲饮这股泉流。是崇尚西化？是膜拜现代派？否。事实是，“四五”一代的内在精神品质趋近那些被称之为“迷惘的一代”、“垮掉的一代”、

“荒诞的一代”、“怀疑的一代”的西方现代流派。这一代人的确不用费多大的劲，就能读懂那些被前辈们称为不可捉摸的现代派作品。老一辈家们当然没有忘记站出来敲打青年，仍想用他们的理想来教训或开启青年。他们并不自知自己早已丧失了青年人面前摆出有经验的资格，更丧失了开启或教训的权利。用俄国哲学家舍斯托夫的话说，谁要反驳我们的不驯，就请他先去反驳存在中的谎言和不在场。谁还向我们继续鼓吹为某个人读神地设定的虚假的历史进程受苦和个体不在场是合理而正当的，的确没有人再会听信了。

不难理解，为什么这一代人的文学在形式上竟能前理解地认同于西方现代派文学，受苦对人来说是普遍的，超民族、超地域的，正如与人一同受难的上帝是超民族、超地域的。

另一方面，仍得指出，这一代人与西方现代派文学的认同，依然驻足于形式方面。而原本形式与内容不可分割。这内容当指普遍的生存痛苦，以及审视痛苦的景观。形式在很大程度上讲，乃是这种审视痛苦的景观的图象表达。就西方文学而言，这景观源于雅典和耶路撒冷——理性精神和基督精神。即使是现代派的反叛，也是在此背景上的反叛。西方人本主义从来就没有与神本主义断绝过内在姻缘。没有上帝，也就没有所谓“虚无”和“荒诞”。

不管是二十世纪中国文学的上一辈人——“五四”一代，还是这一代人——“四五”一代，都远远没有把握到西方作家用来审视痛苦的景观。只有对痛苦和不在场的感领，显然不够。仅仅形式上的模仿，仍然无法消除精神透视上的盲点。

四

为什么非要认同欧洲文化精神审视痛苦和不在场的景观？为什么不可以回过头来去认同传统的儒道释祖宗的景观？

据说，只有自己的根，自己民族的根，才是可以还乡的家。“四五”一代人的文学也一时间伴随着当代儒生们的鼓噪，开始了“寻根”的跋涉。这股“寻根”热潮很快被更为坚决的拒斥意识力量所阻断。传统意识的“现代化”的血债尚未还清，人们对种种用西方外衣来装扮的帝王复辟还记忆犹新。

儒家的“天”不就曾装扮成在历史理性中显现的“天”重新露面吗？儒家的王道不就和现代历史之道有内在关联吗？

不过，在文学中，“寻根”热更多体现在与老庄精神的认同，有了现代的“竹林七贤”。这当然又是旧戏重演，中国文学史上不知上演过多少回这种“回到老庄”去的归路，结果如何呢？继此之后，人们是否准备再次迎候帝王登基呢？是否甘心再次把个人的不在场和苦难当作自然的法则来“清静无为”地消化掉呢？是否决心再次充当“难得糊涂”的高士，把“无所住心”当作精神品质的最高要求？

还有另一种老生常谈：文学是人学。但这个“人”是需要界定的，即是每一个孤独的受苦的肉身存在。文学是对这一个或那一个渴望在场的肉身存在者的忧心和关怀。它在属于个体的肉身存在的言说中救护无辜不幸者和犯罪的不幸者成为人。“寻根”文学并不会使，甚至不想要使中国人成为个人，而是成为中国人。单个的位词被消解在普遍的名词里，于是，个体的身位就被一笔勾销了。

这一代人的文学当然不会甘心重陷中国文学史上的无数次恶性循环。生存的不在场已经敞开，新的文学已有决心把我们带出“中国的……”，从而使中国人成为个体的人。

五

“五四”文学作为汉语文学的新开端，不幸被中断了。“四五”文学的命运如何呢？

当代中国文学作为一个概念，不能等同于“四五”文学这一概念。后者指当代文学中实际存在的一股潜流，其主体是青年作家。时至今日，文学还没有获得自由的存在权。

当今文坛最诱人的口号莫过于“走向世界”。事有凑巧，德国文学在十八世纪末——十九世纪初“走向世界”，俄罗斯文学在十九世纪末——二十世纪初“走向世界”。中国文学会在二十世纪末——二十一世纪初“走向世界”么？何谓“走向世界”？

的确，这世纪末的中国，不仅在文学领域，而且在各门艺术领域都出现了一些独特的个体言述。这确是一个难逢的时代，它可能将是中国人找寻自己的个体肉身存在以及精神素质得以脱胎换骨的时刻，文学将使汉文这种肉身性语言回到个体的存在场所。这才是真正的“走向世界”——实存之在世。从历史来看，这是不难理解的。不管是十八世纪末——十九世纪初的德国文学，还是十九世纪末——二十世纪初的俄罗斯文学，都为理解和言说这个实存的在世注入了新的精神血液，同时还形成了自己民族语言的新的文学传统。自此以后，文学大师代不乏人。即使在苏联这样的制度下，俄罗斯人仍然有自己懂得的帕斯捷尔纳克、艾特玛托夫、阿斯塔耶夫、阿赫玛托娃、布罗茨基。

从新一代的汉语文学中，还见不到能为理解和言说这个实存的在世注入新的精神血液的力章。要指望这一点能得以实现，首先要求文学叙述重新命名——为无名的个体肉身命名。我坚持以为，不把雅典和耶路撒冷精神“据为己有”——用当代法国哲学家利科尔（Paul Ricoeur）的术语——汉语文学叙述不可能返回个体肉身，汉语文学也不可能进入世界——实存在世。

仍然是七十年代末的油印文学刊物中的一首诗这样写道：

我们像块木头
被捎着、创着
钉着、锯着
最后，连自己看着
都陌生了
对整个宇宙，我们还将
嘲笑地说：
心，总是那一颗。

这首诗凝聚着一代人的个体遭遇和不在场，凝聚他们肉身存在被抹去的记录。但这个世界上绝非只有中国人在受苦。这一代人的文学也许会把我们带出中国，进入世界。而所谓进入世界，不过是换一种景观，从存在的根性、从个体的处身性而非仅只是从中国的国家和民族性来审视个人的困境，更确切地讲，从个人与末世论的关系进入个人的生存处境，那样的话，也许汉语

文学就能更深入地透视中国人的特殊的存在，进而为世界文学提供出汉语文学的经验。

汉语文学不曾有过文艺复兴、启蒙运动、宗教改革、前现代化，这一切也许会聚集在即将到来的世纪末和世纪初发生。

一九八六年十一月 深圳

流亡话语与意识形态

恶魔不是以魔术来征服
人的意志，而是以虚构的价
值来诱惑人的意志，奸狡地
混淆善与恶，诱惑人的意志
服从它。
——俄国流亡哲学家 N. 洛斯基

—

流亡话语现象之所以值得文化社会学作为一项重要课题来讨论，其理由不在于，流亡话语是二十世纪文化的突出表征之一，而首先在于，流亡话语是人之文化的原生现象。流亡是人的存在的一个生存论现象，流亡文化不过是其表达形式。早在人类精神文化的第一个繁荣期，流亡话语就已经突出地呈现出来：荷马史诗《奥德赛》以流亡为主题；旧约全书整个来说是流亡话语的结集；屈原的《离骚》可视为第一部汉语流亡文学作品，而孔夫子则把流亡视作一条在道不显的时代的生存之道——“道不行，乘桴浮于海”。

流亡话语伴随着人类精神文化的发展，正如流亡伴随着人的存在，直到今天，不仅未曾减少，反而更显突出。

流亡是人类文化的一个维度，一种独特的话语形式以至一种人的生存方式或临界处境。

我先不从哲学方向上去提问，也不从历史现象描述方面来处理这一课题，那将是一个繁复的工作。当我打算从文化社会学视域来考察某个时代的流亡话语，而不是对它熟视无睹，这暗含着我设定的问题是：既然流亡(Exil一词的中文译法似应为“放逐”)与人类精神文化几乎有一种孪生关系，那么，由此所显示出的社会存在与知识类型的关系是什么，以及在流亡话语中所显示出的人的生存论上的存在处境和精神处境是什么。

文化中的某些一而非所有——话语形式有如情意结般隐含着多维度的人的存在处境和精神处境的症候，流亡话语就是这样的话语形式。对某一时代的流亡话语的透视，有可能获得至少三个维度的景观透视：a·话语的源初的政治性——政治性(Politiik)既是在这个词的希腊词源(Politeia)的含义上来使用的(即具有“公民性”，“公众性”和“国家性”等含义)，又是在这个词的当前汉语意识形态语境中的含义上来使用的；b·话语与个体处境之关联的独特现实性；c·话语中精神意向的历史处境性。

在本文中，我不打算从文化社会学的立场来处理一般流亡话语及其历史形态，而只打算对某：一特定时代——二十世纪的流亡文化加以分析，进而讨论这一时代的上述三个维度。从历史的情形来看，流亡话语是政治迫害的结果。但我亦不从政治学的角度来讨论这一问题。政治亦是一种话语行为，无论民族性迫害还是宗教性迫害，均是一种话语权力行为。由于流亡以及流亡话语均非二十世纪独有的现象，当我要审理二十世纪的流亡话语时，就必须着重关注其形成的独特语境；因此我将着重讨论流亡话语与另一种类型的话语——意识形态全权话语的关系。由于本世纪四个主要的流亡文化形态(俄国、德国、东欧——以波兰和捷克为主、中国)的形成和发展，无一例外地

与某种全权意识形态话语相关，我的论题自然将集中指向流亡话语与意识形态全权话语的关联和张力关系。

二

在展开我的论述步骤之前，需要对“流亡话语”这一概念作大致的描述性讨论。

流亡(Exil)一词在希腊文Ψυχη中意为逃亡、畏避，放逐，补救，避难所。从流亡话语与人类精神文化活动的生存论关系来看，人类的精神文化形态(哲学、宗教，文艺、伦理论说等)在一开始就有政治之维。某种话语类型与现实政治权力的结合，并导致对另一种话语类型的政治迫害)亦是话语本身的一种生存论规定。反过来看，流亡话语的存在及其形态，刚好可以反映人类的某种社会政治处境及其形态，如历史上的种族迫害、宗教迫害形成的流亡话语。

流亡话语的首要含义在本文中因此不是指在文学作品中从古至今都得到表现的流亡主题(Exil als Thematik der Literatur)，这至多只是文艺学上的一个类型学主题。流亡话语的界定可以是：一种与个体或群体本己的存在处境和精神处境相分离的生活形式(Exil als Lebensform)、话语形式及其所建构的话语类型或精神定向。首先是与存在之地域相分离：话语自有其生存论上的土地因素，流亡话语即与其本己的土地在场被迫相分离的话语活动；随之是与精神之地域相分离，每种话语亦自有其本己的精神地域，流亡话语可以被看作是精神处于异在状态中的话语形式。不管是生存地域还是精神地域，在传统的流亡话语现象中，经常涉及民族政治冲突。生存地域和精神地域的语言在性与流亡话语形式的独特张力关系，乃是最重要的方面。

在讨论流亡话语现象时，将生存地域与精神地域作为两个最基本的因素加以某种程度的分别处理，是必要的。如此才能不仅避免对一种自始就有的可称之为内在的流亡话语现象的忽视，而且可能将问题引伸到现象的更为基本的层面——生存本体论的流亡性。

从以上的简要描述出发，二十世纪的流亡话语现象有这样一些特征：它们与现代政治民主之进程相关，而且处于传统文化与现代文化的冲突之中；就与生存和精神地域的分离来看，表现为民族性地域的丧失——过去历史上的流亡话语大部尚在本民族的地域之内(如中国古代之“放逐”诗文、俄国十九世纪的国内流亡文学)，尽管欧洲的情形略有不同；随之，也表现为属己的生存语境的丧失——过去历史上的流亡话语亦多在属己的生存语境之内。二十世纪的流亡话语不仅带有国际性，而且由于本己民族性和语言在性处境的丧失，加深了流亡性。

三

就二十世纪流亡文化的规模而言，一九二二年是一个让人清醒的标志。尽管在一九一七年的俄国革命之后，已有不少俄国文人学者陆续流亡国外，但直到一九二一年为止，新政权尚未顾及到在文化领域施行全面清洗和无产阶级化，以至于像别尔嘉耶夫(N·A·Berdjajev)这样的自由思想家尚能在一九一九年建立“自由精神文化学院”，举办公开的哲学讲座，听众甚至

包括红军官兵和工人。一九二二年，新政权突然逮捕了全俄一百二十多位著名学者、文人和科学家，其中包括别尔嘉耶夫。洛斯基（N· Losskij）、弗兰克（s· Frank）等世界著名学者，将他们（连同家属）一并驱逐出境。

对此应该问一下，究竟是什么意识或知识类型构成了如此广泛的话语迫害的基础，以至于有时甚至像自然科学家这类可以为新政权效劳的知识人也被迫流亡？全权专政固然是流亡显而易见的原因，然而，全权专政的正当性，从社会学来讲，依然要求有一套知识—价值体系来支撑，否则，全权专政的正当性及其实施是难以设定的。更重要的是，人们很难理解和解释全权专政在起初受到相当多知识分子拥护和热情献身的情形。例如，在文化教育领域施行彻底的清洗，是在一种理论上具合理性（而不是非合理性）的话语前提下进行的，即是由某种强权政治力量以意识形态话语在道义合理性而不是非合理性给予支持的前提下进行的。不管是所谓“阶级的纯化”（俄国）——要由无产阶级的红色教授和文人来占领文化、教育阵地，还是所谓“种族的纯化”（德国）——要由有民族血性的知识人来占领文化教育领域，情形无一例外的是：先有一套意识形态话语的确立，随之将这套话语转换成社会行动。即使像一九二二年和一九三四年那样的大逮捕、大驱逐不曾发生，流亡文化亦是不可避免的。一旦某种话语全权意识形态化，个体性话语就不可能有容身之地。

本来，任何一种话语都是个体性的，问题之相当引人之处在于，何以某种个体性话语会成为总体性的。全权道义性的话语，以至形成意识形态的话语形式。事实上，本世纪的流亡话语无不与某种称之为某种“主义”的知识—价值话语有关。固然，在“主义”这一名称之下，有不同的知识—价值类型，并非所有“主义”话语都必然导致全权专政的正当性。但同样明显的是，肯定有一些，‘主义’的话语类型必然导致全权意识形态的专政之正当性的确立。因而，此类总体话语背后的知识—价值论基础值得审察。

现代全权专政的施行者无不以为，如此全权专政具有历史及存在的合理性，具有合历史发展规律的知识—价值根据，因为他们代表着某个总体的价值或利益，尽管这个总体的担纲者可以是某个种族或阶级。然而，一旦这个种族或阶级本身被作为绝对的总体来看待时，它们就享有绝对的意识或绝对的价值。从个体到总体的转换中出现了一种信仰的形式。全权专政以及在此形式下把某一类人消灭或逐出某个地域，乃是一种信仰的实践或信仰的体现。于是，才出现有人——经常甚至是知识人满腔热诚地去实施专政的情形。施迫害者真诚地相信自己是在行善、救人、救世。波兰流亡哲学家科拉柯夫斯基（L.Kolakowski）注意到：恶魔声称他们是出于大爱才对你们行恶，他们要解放你们，给你们提供心灵的帮助，给你们带来伟大的学说让你们灵魂开窍。施迫害者这样声称时，他们并没有说谎，他们相信自己是天使般的，并早已打算为自己的崇高事业献身。

如此属灵力量来自于其赖以成立的知识—价值：

价值话语的独断客观合理性，这种独断客观合理性又产生于某种科学理论与价值目的论的奇妙结合。全权“主义”话语在其诞生之初，带有强烈的价值意愿，要为人类社会及其发展探寻最基本的现实因素，要为人类社会获得幸福之可能性提供最具说服力的实在根据。我对“主义”一词的用法是：一种把个体有效的话语转换为全体有效的话语的言述行为。这种行为自古有之。现代的种种“主义”之正当性论证的特点在于实证科学的引入。正因为某些个

体自以为其理念是可实证的，因而是客观必然、普遍有效的，故理所当然地是应有政治权力的。上世纪的某些思想家们一直在努力寻找人类存在之基本推动力。有的找到了生产力和生产关系及其历史的机制，有的则发现了生物学的要素如种族之类。应该说，这种“寻根”大概会引发社会学家们的职业精神不断追寻下去，不然的话，松巴特（w. f. f. embart）何以会因种族论历史观之出现导致的对经济史观独断论的兼并而感到高兴呢？

一旦社会学家或其他什么科学家凭其“洞见”，所寻到的基础事实成为客观的所见，并与救世的主观意愿相结合，自然产生全权“主义”话语。有多少“洞见”所寻到的基础事实，就会有多少全权“主义”话语，进而施行政治手术。

在寻求历史理性的社会学家对形而上学的著名非难中，实际表现出另一种形而上学的成分——韦伯看到了这一点，所以，他才要竭力从社会学中清除这种“隐藏的形而上学”。

对本文的问题来说，重要的在于，出现了这样一种话语类型：它以科学的表述形式把主观意识变成客观事实（或规律）——与此同时发生的是把个体话语变成总体话语。哈伯马斯（Habermas）看到，对旧有意识形态的消解是以建立另一种意识形态的方式来完成的。但新的意识形态已全然不再想仅只是意识形态，它也要成为下层建筑，成为社会存在本身。有社会学家说，社会存在决定精神意识。人们后来发现，情形也是可以颠倒过来的。不然，就不仅很难理解历史在其客观必然的展开中走向善的目的的论断，也难以理解以后所发生的一些事情，如：意识形态何以反而成了下层建筑，而社会存在倒成了意识形态。与此相关，一旦道义性的东西被变换成自然性的，自然性的东西被变换成道义性的，残忍就可能变成美德，而不仅仅是合理了。

四

意识形态的下层建筑化和社会存在的意识形态化给社会存在与话语类型的关系带来了新的结果：社会意识的一体化、总体化，个体话语不可能在这样的处境中存在。如果某种个体话语还想为其个体存在保留一点地盘，就只有流亡一途。

二十世纪的流亡文化表明，意识形态已远不仅是马克思所谓的虚假的占统治地位的意识或哈伯马斯所谓的被扭曲的交往，而且还是一种社会机体的样式。不过，我们可以理解马克思和哈伯马斯的意识形态批判理论的某种不足，因为，他们实际都没有亲身体会过作为意识形态的社会存在。

应该问的倒是，意识形态是何以成为一种社会存在的。这一问题虽然饶有兴味却非常复杂。在此我只能有限地简要讨论。任何社会存在样式是一种语言的样式，因而，可以通过对某个意识形态话语的考察来看这一问题：例如，所谓“自绝于人民”。“人民”一词具有巨大的道义迫害力量，凡不能被认同为“人民”者，就是应该被消除的个体存在。“人民”一词的道义迫害力量，首先不是得自于其数量上的不可推算性，而是其道义色彩和总体性，正是这两个特点表征出全权社会中意识形态话语的一般样式。

应该问：“人民”是谁？可是从没人问“人民”是谁，似乎谁都知道它是谁。每一个个体的“我”自以为是“人民”，但随时可能被人称为“人民的敌人”。“人民”听起来自然地拥有肯定价值的道义正当性，因而；个体

不得不认同它；又由于“人民”一词带有总体性，每一个体都自以为属于其中（其实又都不属于其中）。在“人民”这一称谓中，人本身——每一个体的肉身存在并未在场。正是这种情形，使个体存在悄悄地失去了生存的正当性和处身性。流亡就意味着脱离“人民”，“自绝于人民”，成为个体之存在。因此，何谓全权意识形态话语，“人民”一词可以给出说明：人们（每一个体）在一种不属己的或自身不在场的话语系统——“人民”话语中言说自己，个体言说没有指示出言说者自身的在场和处身性，而是指示出一个非存在的总体。这个总体本由某几位知识分子构造出来，只具个体言说性，而今情形则被颠倒过来。于是，在全权意识形态的总体性话语中，个体自以为在言说自己，其实是那个总体在言说自己。

西美尔（G.Simmel）指出，历史理性主义把生产力绝对化为历史过程的独立变化时，就赋予了经济领域以一种相当于黑格尔的精神发展的逻辑辩证的神秘自我运动。这种解释不完全到位的地方在于，他没有注意到，历史过程在历史理性主义中被附加上一种道义正当性，而这种正当性在理论上是不可审察的。重要的是作为社会存在的历史过程——按照历史理性主义，它是客观必然的——与道义正当性的连结所产生的一种全权的话语力量：不仅从客观规律上讲，而且从道义上讲，每一个体都必须在这一历史过程中消失，成为它的血肉之躯；从道义上讲，每一个体的话语都必须都是这个总体的话语，否则就是非道义的，当然也就是邪恶的，反动的——历史必然地在动，某某人却不动，因而必须消灭他们。马克思在一开始就反对黑格尔的意识学说，他声称：没有分离的意识，意识永远是人的社会存在的意识。这的确是很有见地的。

全权意识形态话语的建构及其下层建筑化的可能性之奠定，看来得自于继承了黑格尔关于意识的总体性观点和辩证发展的最高综合的意识之绝对性论点。前提是需要轻轻把它颠倒一下，让某种意识成为历史的——当然也就是道义上正当的最高意识，然后再把它说成社会存在之表象，总体的特征就有可能随着这种意识一并进入社会存在，进入的政治手段当然还需另行规定。结果是三重性的：a. 某种意识由此获得了客观实在的力量（它不仅不是主观的，而且是历史客观必然的。社会存在的）；b. 社会存在获得了意识性的主观样态——成为一种总体意识的表达；c. 个体存在及意识被总体存在及意识取代。更奇妙的结果还在于：依据这种知识类型，某个占有权力的个人就可以把自己的话语改塑成人民话语，把自己的意识变成人民的意识。由于这一话语和意识的高度道义口吻和历史总体的言说方式，以至于诸位个体真以为那就是自己的话语和意识，正如某个阶级的话语和意识不是由无数这个阶级的个人所掌握的，而是由几位不是属于这个阶级的知识分子所掌握的那样。但采用这种知识类型和话语形式，他们也就敢于把自己放在总体的整个阶级以至整个历史规律的位置上，代为立言。

这些讨论与流亡文化有什么关系呢？流亡就是被放逐，被迫离开处身之地，流亡话语就是一种不在家的话语，而全权话语是在家的。流亡的，是个体性的，其对立面则是总体性的，流亡的话语形式，是个体言说个体自己，而非个体言说总体。本来，任何话语都是个体性的言说，实际只能言说个体自身，无论其话语带有多高的道义性或科学性。

言说者本身及其言说并不因此而成为总体性的。本世纪的一种奇妙创造的知识类型及其话语形式即是个体言说总体，进而成为总体言说，一旦这种

言说通过实践为“人民”所掌握——正确的说法应该是通过掌握“人民”变成了实践，就会产生无穷的力量，某种个体意识和话语就必然会被分离或清除出去而流亡他乡，否则就只有甘愿成为人民话语的言说。流亡作家昆德拉（M.Kuderm）甚至看到了“性”言说这种最带私人性的话语形式是如何被总体化的。流亡话语乃是总体话语社会存在化的一个结果，无论这总体是民族、是国家、是历史、是阶级，还是“人民”。

五

在人民意识形态话语进入社会存在之初，知识人面临着一个是否放弃个体言说并认同于意识形态总体话语的自我抉择，这也就是决断自己是否流亡——不管是外在的流亡还是内在的流亡。

就历史的情形来看，至少有三种不同的知识分子类型：a.认同于以至献身于人民意识形态话语的知识分子（哲学家、文学家或其他人文科学乃至自然科学家和一般知识人中都不乏其人）；b.在两者之间徘徊的知识分子；c.决意不放弃个体言说的知识分子。

第一类知识分子在很大程度上不一定是为意识形态话语的道义性或类似科学性所迷惑。主动放弃个体言说。情形也经常是，知识分子自身所常有的一种想使自己的个体言说成为总体言说的类似于本能的冲动，或者是当个体言说不能充分表达时就想加入团伙的要求。例如马雅科夫斯基和胡风的事例。他们不能区分人民言说与个体言说的根本差异，即使在道义的层面上也是如此，以为人民言说可以成为个体言说的更佳表达式。

第二类知识分子从根本上说也不能做出这种、区分，不然，他们就不会抱有幻想。不过，此类知识分子倒经常有可能是受到人民道义性和理想性的吸引。这大概与二十世纪的人民症问题有关。冯友兰回忆到，当年他与朱光潜等一批知识分子几乎每天在一起讨论是否出走。还有布洛赫（E.Bloch）的事例，——直到他亲身成为人民意识形态的社会存在的一个分子时，他才发现个体言说是没有空间的，他不得不第二次流亡。

第三类知识分子对个体言说有比较清醒的认识——俄国基督思想家、哲学家舍斯托夫（L.Shestov）向来把哲学视为个体性的生死问题，只与个体相关，所以，没有等到驱赶，他就流亡了但这类知识分子相对而言并不在比例上占多数。这一事实在相当程度上不仅说明了：在本世纪，知识分子所经历的历史命运是，把进入人民意识形态话语的言说当作是个体言说的表达，而且说明了：知识分子身上与生俱来的想超逾个体言说的意愿。这是知识的形式本身给知识者的一种诱惑。由此也不难理解人民话语知识类型产生广泛魅力的原因之二。

不过，不管在哪里，毕竟有些知识分子能够看到维护个体言说的重要性。引人注意的是一些在开初赞同人民言说知识类型的知识分子的转向及其彻底性。基督思想家别尔嘉耶夫、布尔加柯夫（S.Bulgakov）和弗兰克早期都是相当激进的马克思主义者，布尔加柯夫还是出色的马克思主义经济学家。这里面有一个从实证主义向唯心主义的转变过程。此外，像尼默勒（M.Niemoller）这样的著名反纳粹神学家，最初也曾一度拥护希特勒的社会主义主张。

人民意识形态话语对意识的规范力量是超强的，即使不考虑其他为其所

用的政治强制手段。那种想在人民意识形态的总体言说中保持个体言说的企图，最终证明是失败的。我们看到，冯友兰、朱光潜、梁漱溟这样的知识分子在晚年几近于“第二种忠诚”，熊十力也差不多要用“原儒”来为“主义”作论证了。

知识分子的话语抉择是一个相当复杂的课题，值得做个案研究。知识分子的类型问题亦绝非无关紧要，如果考虑到为希特勒的屠杀奉献理论及技术、和为斯大林的迫害奉献智慧的是知识分子的话，更不用说那些为意识形态全权话语之建构铺路的知识分子们了。例如，别尔嘉耶夫指出过老托尔斯泰的道德论与后来的人民道德论的内在关联；德国流亡哲学家洛维特（K. Lowith）指出过象征派诗人盖奥尔格及其圈子对民族社会主义（纳粹）意识形态的贡献。当然，知识分子的类型问题必须与知识的类型问题本身联系起来考虑。

六

如果既不认同于总体言说的知识类型，又不愿意离开故土，就只有内在的流亡。这种情形在流亡文化史上显得更为重要，因为它们既然拒绝在总体话语的形态中言说，当然就在这样的社会存在的样式中不可能得到个体言说的机会，很难像外在的流亡那样公开表达出来。内在的流亡话语也是自始就有的。只是，它们仅在现代才得到所谓“地下文化”（地下文学、艺术、哲学）的名称，这要归功于现代印刷技术的发达。不过，外在流亡话语与内在流亡话语的差别首先还是土地性的。在民族社会主义（纳粹）时代，德国作家 E. Barlach 和 J. Klepper 称自己的创作活动为“精神流亡”（GeistesExil）。“在祖国的流亡者生活”（Emigrantenleben im Vaterlande）。事实上，内在的流亡现象比外在的流亡要广泛得多。

不管在生存形式还是话语形式方面，内在的流亡都与外在的流亡差别显著，在意识形态化的社会存在中生存，连漂泊的权利也是不具有的。哲学家布洛赫、戏剧家布莱希特（B. Brecht）都既经历过外在的流亡又经历过内在的流亡，他们一定深有体会。

内在流亡首先突显出的是知识分子的精神定向和存在决断的问题，这有土地和语言两个方面的因素。一方面，土地与恩的生存论关系（而非人类学关系），以及个体偶在与恩的关系，涉及到流亡的决断，某种带情绪性的感受先于恩的判断，以致于感受具有一种思所达不到的认识功能。另一方面，说到语言，一种语言就是一种存在方式、思想和感受的方式，所以，外在流亡的哲学家阿多尔诺（T. W. Adorno）感到自己在英语世界无法深入自己的哲学思考。除非是被驱逐，许多文学家、哲学家更宁愿承受内在流亡的磨难——索尔仁尼琴的例子——不是没有理由的。个体言说的根在内在流亡中被植得更深一些。

内在流亡的个体言说显得更具个体性。以俄国为例，阿赫玛托娃的《史侍》和《安魂曲》、帕斯捷尔纳克的《日瓦哥医生》、巴赫金的散文以及有“俄罗斯的达芬奇和帕斯卡尔”之称的弗洛伦斯基（P. A. Florenskij）的神学、美学著作和诗作，无不显示出个体言说的力度。此外，仅就语言形式而言，要想在一种由人民意识形态话语所操纵的言说语境中保持个体言说的属我性，肯定相当艰难。这本身就要求个体精神的超常自主力，而这种自主力

的丧失，在其他地方没有比在汉语境中更严重的了。内在的流亡话语充分显示出形式作为反抗（FormalsProtest）的功能和个体性所能伸展到的维度。当然，外在的流亡话语之形式也自有其表达式和独特性——例如蒲宁的晚期小说。俄国诗人布罗茨基的内在流亡期的诗作与其外在流亡期的诗作的明显差异，显示出个体处身性在两种流亡语态中的不同精神意向。

内在流亡的个体言说形式，是多种多样的，例如流亡国外前的波兰哲学家科拉柯夫斯基的哲学散文。编剧家兼导演基斯洛夫斯基（K.Kieslowski）的电影作品等。对我们来说，深入考察内在的“流亡话语”有可能充分揭示个体言说与人民意识形态的话语的张力关系，不过这是另一篇专门研究的话题了。

七

本世纪的流亡文化引人注目的另一现象是，外在流亡的个体性合作学术活动，其中所显示出的思想定向，所形成的学派及其学术传统，均有相当的问题性。

别尔嘉耶夫作为俄国流亡知识分子的代表，在流亡期间，除了自己的大量哲学创作——其主题为个体的精神自由——外，先后组建并领导了“哲学—宗教研究院”（一九二二年，柏林）和“俄罗斯宗教哲学研究院”（一九二四年，巴黎），创办了思想学术杂志《路》和《东方与西方》，先后聚集了舍斯托夫、布尔加柯夫、弗兰克、尹林（I.A.Ilin）、拉扎烈夫（Lazarev）、卢雷（Lure）、雷米佐夫（Remizov）等著名思想家。布尔加柯夫也组建了“俄罗斯正教神学研究所”，领导其研究直至去逝——后由申科夫斯基（V.V.Zenkovskij）继续领导学术研究计划。文学家、神学家梅烈日科夫斯基与其妻子、象征派诗人吉比乌斯在巴黎主持“文学与宗教哲学”沙龙多年，亦创作甚丰。从二十至四十年代，俄国流亡知识分子的国外学术活动惊人地繁荣（法国巴黎斯拉夫研究所编撰的从二十年代起的俄国流亡作品，仅目录就已达六百余页）。

除上述学术机构外，还有巴黎的“俄罗斯科学研究所”、布拉格的“俄罗斯大学”等短期机构和学术杂志《俄罗斯沉钟》。《俄罗斯之声》等。语言学家雅柯布森（R.Jakobson）对会学家索罗金、作家蒲宁的贡献亦是人们耳熟能详的。

从学派和思想传统来看，俄国流亡思想家们形成了俄罗斯的基督教存在哲学并传承和推进了东正教神学；从思想定向上来看，俄国流亡思想家们从本民族的历史磨难出发，深入到人的存在的一般本体论领域。这表现在两个方面的展开和推进：一方面，从哲学上深入反省人民意识形态在俄国成功建立的思想根源（如别尔嘉耶夫的《俄国共产主义的起源》）。对历史理性主义在价值道义论外观下包裹着的虚无主义本质的批判，则早在俄国革命之前就已开始——例如弗兰克的《虚无主义伦理学》（一九一九）、布尔加柯夫的《路标》（一九一九）和别尔嘉耶夫的《知识分子的精神危机》（一九一〇）等著作。别尔嘉耶夫流亡后主持编辑长达二十年之久的《路》杂志之名，就来自于他们三位早期马克思主义者在一九一三年共同出版的一部文集《路》。该文集公开表明其思想转向的理由。流亡以后，这批思想家在这一问题上的哲学反省更加深入。一个意外的收获是，由于陀思妥耶夫斯基对虚

无主义思想的先知般深刻预见，流亡哲学家们一再重审陀氏提出的问题，陀思妥耶夫斯基思想的哲学和神学深度被揭示出来。流亡之后，这批俄国哲学家们又把经过发挥的陀思妥耶夫斯基的思想带到欧洲，进一步深入对陀氏思想的哲学和神学的解释，以致对西欧哲学、神学、文学产生了极为广泛、深远而且持久的影响。

由此看来，对人民意识形态及其虚无主义实质的哲学和神学批判，必然引伸到信仰问题，由此产生出基督存在论的思想定向。在此定向中，个体自由决断的基督认信得到强调是有理由的。的确，正如哈伯马斯所看到的，对意识形态话语的解除，不能是用另一套意识形态来取作原有的意识形态，关键在于重建被扭曲了的个体的自我理解。然而，倘若只限定于这一层面，不在信仰论层面上也同时展开自我批判和社会批判，个体的自我理解之重建难以获得牢靠的基础。当今后现代讨论中提出的“启蒙之启蒙”就颇能说明问题。

关于德国流亡哲学家、心理学家在美国的个体性合作研究及法兰克福学派的最终形成，我们知道得已经不少。引人注目的是其研究指向：民族社会主义兴起的群众深层心理基础及极权统治权威形成的社会和思想根源问题。富有成效的不仅是，从民族性的存在遭遇及处境出发伸展到生存论层面的分析定向，而且还有充分运用本世纪心理学、社会学、语言学的进展成果来探究全权意识形态的各方面之分析方法。

当代儒家学派在香港的形成以及新亚书院的建立，可视为汉语流亡学者们的一次合作性思想定向之努力的尝试。如果将其与俄国和德国的同类情形加以比较，它同样既有处境性反省，也有民族性思想传统的复兴趋向：儒家思想传统的重释和发挥。然而，如果不是相当奇怪至少也令人费解的是：在民族性遭遇及处境与问题的一般存在论层面之关系上，当代儒家不仅显得缺乏自我意识，而且有明显的狭隘文化民族主义思想趋向。至于流亡文学方面则几乎没有值得提及的力作（至八十年代为止）。

八

流亡话语作为个体言说得以形成的一种独特形式，一直与政治处境有直接关系，但流亡话语并非一定得带有政治话语的功能。况且作为对人民意识形态的总体话语的消解，流亡话语几乎是无效的，因为它不在人民意识形态的存在语境中发生，由此而只具有某种生存论的意义。重要的是，关于个体言说的重建问题有可能重新得到提审。本世纪重要的流亡思想家和作家无不以自己的方式对个体言说的重建表示出关注。正是这一点，也使得流亡话语与所谓现代性和后现代性论题有了某种连接点。

就此而言，应提到本世纪实际存在着的另一种流亡，它不是前面论及的流亡，即不是一种语言、一种精神、一种文化、一个个体的流亡，而是语言、精神、文化、个体（Ontological person）本身的流亡，可称之为本体论的流亡（exilontologique）。这种意义上的流亡最早由希腊人通过俄狄甫斯神话在悲剧的形式中揭示出来。流亡本是一种逃避——避难，而本体论的流亡则无从逃避，一如俄狄甫斯王试图通过流亡来逃避厄运，结果是众人皆知的。海德格尔（M.Heidegger）曾用“无家可归”的仿惶来标识这个世纪的存在症状，“无家可归”的处境就是流亡。思想不在家、精神不在家、情绪

不在家、个体身位不在家，这一切都可总括为语言不在家，语言没有言说自己。

这种流亡潮早自上个世纪就开始了，它不是屈族性的，也不是世界性的，而是个体存在性的。由此不难理解，何以本世纪某些重要的哲学家、神学家、诗人、小说家、艺术家、音乐家之精神意向都是流亡性的。作为例证我可以提到卡尔·巴特（Karl Barth）和海德格尔均颇为入迷的“途中”概念以及昆德拉小说中的性漂泊主题为两个突出的例子。值得进一步考虑的是：也许人本来就没有家，家园只是一个古老的臆想观念，人永远走在回家的途中——旧约创世纪早告诉过这一点，而人过去总以为自己在家，二十世纪的思想不过重新揭开一个事实而已。

然而，对我有吸引力的仍然是这样一个问题：是否正是这种人们几乎没有意识到的流亡性驱使人们曾经那么热情地去建构全权意识形态话语呢？——别忘了，人民话语的经典作家正是在流亡中构想出总体—绝对的历史意识和个体言说总体的话语形式的。

一九九 年三月 芝加哥

现代性语境与知识分子的信仰形式

信仰是生存结构中的基本要素之一，无论信者所信的对象是什么（上帝、命运、金钱或作为哲学观念的虚无），信仰作为生存行为，具有生存在体论的结构，对此现代社会学已提供论证（韦伯，舍勒 M. Scheler，贝格 P. Berger，贝尔 D. Bell）。知识分子信仰的特殊性在于：它不仅是生活行为式的，更是文化言述式的，信仰通过人文科学—文学艺术的言述（discourse）活动来表达。本文试图从文化社会学视域初步审视现代汉语知识分子之信仰在现代性语境中的变化，基本观念是：除文化民族主义的情结外，当代汉语知识分子的信仰状况基本上与欧美知识分子的信仰状况相同：信仰的个体化和多无化趋向。

一、现代性景观与中西二元景观的张力

“现代性”是一个晶状概念，指示社会—文化的总体结构的转形：农业社会结构向工业化进而技术—信息化社会结构的转变，带来文化形态以及意义观念的改变，而社会结构的转形又可能是某种观念转变的结果。社会经济结构、个体心性结构、文本观念结构之转形是“现代性”这一晶状概念的三项主要棱面。知识分子作为一个社会阶层的形成，是现代化社会转形的结果，指以知识的买卖为职业的人，他们的活动构成文化言说的公共空间。

现代性所标志的社会文化事件实为人类社会—文化史上三千年未有之大变局，引发前所未有的话语紧张：传统意义言路的断裂。这种断裂对西方同样是决定性的。现代性是中西传统意义言路之共同命运。

知识界中百年来的反传统与维护传统的洁语紧张是现代化进程的症状，在西方呈现为纵向的话语性紧张：传统与现代。在汉语语境中，话语性紧张呈现为纵向和横向的双重紧张：不仅是传统与现代的冲突，亦是中西文化机体的冲突。“三千年未有之大变局”在汉语语境中原指欧美文化入侵汉文化机体。文化民族主义规定着现代化语境中汉语知识分子的信仰决断。当代儒生并未看到他们所捍卫的儒学与他们所攻击或抵御的基督教实处于同样的现代性困境。现代汉语知识分子基督徒在传扬基督信理时，言路亦在社会改造和民族文化危机的语境中展开。基督信仰在现代性语境中的困难同样未受重视。

二、解经（exegese）与信仰言述的现代性

传统话语的权力依赖于经文（Canon）。现代化进程中话语紧张的第一症状是疑经或对经文的根本性重释。圣经之于欧洲文化和六经之于中国文化同为意义话语织体的血脉，欧洲文化和中国文化同有历史源远的释经学传统，现代性意义话语言变都发生在释经学语境中。尽管疑经事件无论在儒学经学史还是圣经释经学史上，均系古已有之，自经典形成之始，就不曾断绝过。但无论从疑经事件的性质还是方法论而言，近百年中发生的疑经事件与以往的疑经均不可同日而语。现代知识学的积累，知识分子的政治阶层化以及观念文本的权力转换都是重要契机。

十九世纪圣经高层形式批评（high form-criticism of Bible）和本世纪四十年代布尔特曼（R. Bultmann）的解神话构想（demythological project）是圣经释义学中的两次根本性言路转向；儒学释经学差不多同时发生过两次根本性的言路转向：清末的今古文经学之争（章太炎）和本世纪由顾颉刚挑起的“古史辨”运动。

圣经学和儒学经学的释经言路的根本性转向一致地指向经文的历史文献

化，非神圣化和非独尊化。“古史辨”运动中的彻底疑古趋向，圣经学中亦非阙如。现代性信仰危机问题在汉语境中的出场并不晚于欧洲。

经学言路的根本转向不是西学入侵之结果。晚清今古文经学之争发生时，西学引入汉文化机体刚刚开始，并未借用近代欧洲诸人文学的成果。顾颉刚尽管自称诉诸理性权威，疑古的实施方法主要仍是经学原路（刘知几、郑樵、章学诚、姚际恒、崔东辟）。

圣经学和经学的解经言路的根本转向很大程度上是各自言路走向在现代化的社会转形压迫中的自生性结果，尽管在汉语境中，这种转形压迫的社会基础是欧美现代化进展中的资本积累行为（殖民扩张）。圣经学的解经言路的转向由人文史学触发，而人文史学本身正是从基督教文化机体中生长出来的。知识学的母源在古希腊，基督教文化织体的父母恰是希伯来文化机体和希腊文化机体。至于晚清今古文经学之争，则是经学之演变在社会之现代性转形中的一个历史性结果。可以问的是：没有西方政治行为对汉文化机体的入侵，晚清今古文经学之争是否会发生。这并非是一个历史之后的设问，而是可以通过对其发生机制的历史——社会学考察来回答的问题。

由此挑明的问题是：解经言路的根本性转向指示知识分子作为社会独立阶层的身分的形成和信仰言述的现代性转化，其实质是：信仰言述的个体化趋向和寻位。在现代社会中，知识人的信仰形式和实质与大众信仰日趋分离。

三、知识分子的个体性信仰寻位

基督教信理和儒家信义在现代性话语中的相同命运是：独尊地位的丧失。这是两种信仰植根于其中的解经学的现代言路转向的自生性结果。

基督教信理和儒学信义的独尊性的丧失均系一场内部言变。近代无神论对基督教信理的攻击，对基督教信理的独尊性的丧失不是决定性的，一如佛、道与儒的紧张对儒学独尊性的丧失不是决定性的。斯特劳斯（D.F.Straus）的解经历史文献化之后有特洛尔兹（E. Troeltsch）从神学内部对基督教绝对性的解除。对儒家独尊性的解除则是由经学家章太炎首先施行的。

某种信义的独尊性之丧失不等于可信性的丧失。章太炎仍然是，甚至后来更信实地是儒家信义的信奉者，而特洛尔兹亦仍然是基督徒和神学家。独尊性的丧失显示的是现代性的信仰语境—多元信仰形式和知识人信仰言述的现代性转位：认信行为的个体性增强。

在现代性语境中，“主义”纷呈现象是实质性的，欧洲现代知识分子与中国现代知识分子都置身于“主义”纷呈的话语现实之中。“主义”纷呈是现代知识分子的个体性信仰寻位的现象表达。自我性和自我理解的扩展与现代化进程中社会分化有结构上的同一性。所谓个人主义是现代性的主要方面之一，在“主义”纷呈现象中亦显示出来。但是，从社会的整个结构来看，各种“主义”在多大程度上走出了知识阶层，进入其他社会阶层（一般市民、工人、农民），则并无社会学的事实根据。知识分子的信仰形式不再能支配一般大众的信仰形式，因现代化社会进展中的社会分层化而加强了。就此而言，“主义”纷呈的现实领域实际相当狭小。知识分子自以为大众代言人的心态是一个幻象。由此需要从文化社会学重审“主义”。

四、民族主义与马克思主义的张力

由于中国社会的现代化转形与民族自强问题的交织，文化民族主义一直是汉语知识分子的个体性信仰寻位的潜在规定。民族担当在相当程度上抑制了汉语知识分子的个体性的伸展。另一方面，历史理性主义在大陆语境四十

余年的意识形态全权化，又反过来抑制了个体性的民族担当。

马克思主义原本是现代化进程中的一种现代性解释理论，在现代化汉语语境中，则由个体信仰演变为意识形态性的全权话语。这一演变的社会机制至今尚未从社会学上弄清楚。不过，本文关注的不是这一演变的社会机制，而是其后果。

由于马克思主义毕竟是一种西方理论，其语符与汉文化语符的歧义性很明显。马克思主义在大陆汉语语境的全权化，使得现代化进程中必然出现的传统与现代的话语紧张以一种奇特的方法被加强了：一方面它向与现代化进程中的个体化相反的方向接通传统的信仰形式，另一方面，它又以本身的外来形式削弱了文化民族主义，尽管政治民族主义本身就是接纳西方历史理性主义的动机。

民族主义与马克思主义在中国现代化进程中的关系十分复杂。马克思主义作为一种德国的现代化批判理论在中国被某些知识分子变成社会实践，这种知识—社会行为本身由民族主义的动机驱使。但马克思主义有一种普世性的诉求，与马克思主义相结合的民族主义延续了中国传统中的政治儒家，其形态当值得进一步审理。

五、民族主义与个体主义的张力

负载过重的民族承诺是汉语知识分子的传统性格，这种性格由儒家人格理论塑造而成。在现代化进程中，儒家思想尽管受到抵制，个体主义倍受青睐，甚至当代儒家也以靠近儒家心学路线与此保持亲和。然而，这种靠近本身仍以一种文化民族主义的姿态出现。中国社会在现代化转形中遭遇到的困难，使汉语知识分子至今尚难以卸下民族承诺的负担。

由于现代化进程要求并且必然加强个体主义，而民族国家的诉求又必然加强民族主义，民族主义与个体主义就构成当代汉语知识分子信仰定位的张力场。这一张力场在形式上是传统的儒—道张力关系，实质上是现代性的。个体主义的价值蕴含不再是道家人生观，而是与现代化同步并进的近代欧洲的个体主义。

一旦作为意识形态全权话语的历史理性主义的权力话语式微，信仰言述的个体性就会加倍增强，以致现代性的信仰语境——多元主义的出场不可推拒。已然可见的是：汉语知识分子的信仰定位的语境在相当程度上已与欧洲知识分子的语境相一致——信仰的私人化和信仰语境的多元化。

六、多元信仰语境与个体信仰

马克思主义即使不复作为意识形态化的社会权力，也不等于作为一种社会学理论或哲学人生观对知识分子个体失去吸引力。马克思学说中的理想批判和道德激情与社会科学的结合式至今仍是某些汉语知识分子（甚至持不同政见者）的个人信仰对象。

同样，包括基督信仰在内的任何意义—信仰体系，在一个开放的，自由的汉文化语境中，都难以取得一个法统式的地位。

八十年代中期在大陆出现的各种“主义”思潮表明，一个多元信仰语境已然形成。各种“主义”或信仰体系形成平等竞争的对话关系，信仰的个体绝对性建立在多元—相对性的语境之中，这正是现代性的信仰形式。

传统的信仰形式转换为现代性的信仰形式的标志之一是：信仰方式由集体性转换为个体性，即信仰的私人化。这是一种宗教性的主体主义：个体自由选择信仰并对此负责，但不把信仰强加给任何他人。信仰成为纯粹个体

的事务，在公共论域中仅以对话者的身分出场。多元化的信仰语境可能造成复合的个体信仰：道家式的基督徒或儒生式的基督徒事实上已在中国当代知识分子中出现。社会学家 1. Luckmann 在《无形宗教》一书中，对欧洲的多元信仰行为和私人化有深入研究。就汉语境而言，差异在于：中国传统社会中，宗教的社会建制从未达到过有如基督教在欧洲社会中那样的自主性组织建制。信仰私人化问题的出现，仅当中国社会经历过一次社会建制的全盘改造才有可能——一如有目可见，这场改造是准宗教性的，它对汉话语的深远影响至今还是难以估量的。

八十年代中期，大陆出现了自发形成的知识分子学术团体，它们的学术旨趣、话语定向均有不同。重要的是，这些团体成员的信仰并不一致：虚无主义者、自由主义者、马克思主义者、基督徒，儒生道士能无碍地合作。

当代欧美神学已在讨论多元信仰的神学问题，天主教第二次梵蒂冈公会议承认其它宗教的信仰自足性，新教方面则一反卡尔·巴特（K.Barth）的唯基督中心论，探索种种解释多元宗教信仰的途径。对于有二千多年基督教独尊传统史的欧洲文化而言，这的确是一个新的图景。

从汉语传统宗教讲，多元宗教的格局一直存在（儒、道、释），排斥异端尽管也从内部扩展到社会政治行为，但由于儒、道、释三教的政治性社会建制均不是全权性的，多元性实际存在。直到作为一种意义—信仰体系的历史理性主义建立了全权化的社会建制，多元宗教的格局才中断。

七、汉语知识分子与基督信仰的语言

早在五四时代，某些知识分子已表达出个体性的基督信仰意向，并在文学、艺术、哲学中缓慢伸延。这种个体性基督信仰意向尽管并没有完全解脱民族承诺，毕竟已经逐步进入生存论的个体性语域。

由于知识分子的个体性和信仰方式的独特性（注重反思），其信仰语式也因此有所不同。

从历史形态看，基督信仰的语式在现代性文化进程中日渐分化：教会式、文学式（广义）和学院式。教会式信仰语言为原圣经语式，并且教派色彩浓，文学式则几乎是象征化的（诗、小说、散文、绘画、音乐等），因而较为自由随意。学院式信仰语言是现代人文教育中立化的结果，出现了所谓“大学神学”，其特征是信仰言述和反审的人文科学化。这在欧美较为明显。

在汉语的大学教育中，无论基督教还是儒学，都不占有大学教育的公共领域，只限定在研究院的范围。这与传统有关。一旦解除了人民意识形态在大学中的社会法权地位，大学的人文科学真正中立后，多元信仰的格局就会形成。

由于教会式信仰语言在汉语境中并未获得实质性的言语空间，文学式或学院式的基督信仰语言在当代汉语境中的伸展性是可以想见的。

在现代性的多元信仰语境中，信仰的语境伦理至为重要，其伦理原则是：宽容和交互相解。不仅在基督信仰诸种不同言式之间，而且在各种信仰言述（儒、道、释以及种种现代世俗人文主义信仰）之间，均当建立宽容和交互相解关系，共同建构公共的信仰言述空间，尽管信仰之个体言述可能是独断的，却不具有政治性社会法权诉求的正当性。个体性信仰言述与多元信仰语境的张力关系，固然将会引出一些决定性的问题——尤其是伦理问题，但这正是所谓后现代的顽症。逼近这一问题性尚需经过几个阶段的步骤，才能有效地去处理它。

一九九二年九月 美国剑桥

《读书》与读书人的变迁 写在《读书》刊行十五年之际

翻阅一九四九年前的杂志文献著录，可以看到一番思想文化杂志的兴旺景象：新型知识人成群结伙，杂志品种、旗号和主张多不胜数。出版业的发达和杂志的纷然杂陈，改变了知识的生产和效力样式，形成现代型的知识样态。知识“界”的说法，只有在现代型（城市）的知识活动中才是实在的：尽管思想主张和“主义”论说不断聚合、裂散，知识人阶层却不断结集、分化、冲突，构成现代型社会中一个相对分化的界域。

“五四”前后的思想文化杂志虽然品种繁多。但大多短命夭折。创办一个杂志，打出自称慎独的思想文化旗号不难，难的是维持杂志的生存。思想文化杂志的短命，并不意味着某杂志所想要散布的文化和思想主张自身没有生命力。短命的原因，主要是杂志的财力不支、政治格局的嬗变或知识人群体暂时结集后的分化、散伙。办杂志是一项知识的现代生产行业，思想主张的流行势力依赖于现代社会的经济条件 and 政治环境。由此可以见到思想主张与社会结构的一种现代型动态关系。政治冲突、经济制度以及知识人思想的互动，可以从杂志的生存状态——其中凝聚着思想文化的活动状态——得到一定程度的辨识。

思想文化杂志的刊行活动，表明思想文化已经社会组织化了。专业学科杂志所标明的专科知识人之组织化是显而易见的。思想文化与专业学科有所不同，其组织化的方式也不会一样。韦伯身处德国知识界分化后的重新结集之际——亦是知识出版业兴盛和思想文化杂志蜂起之际，他关注报刊杂志的发展与知识人组织及学问品质的关系，警惕某种激动、狂热的报刊杂志文风中表露的知识人领袖欲的表现主义姿态。文化思想型杂志看来亦可能是知识人丧失自我定位的诱惑，把思想和学问引向新闻式的鼓噪。

从《读书》月刊十五年的历程中，可以辨识出诸多中国当代知识界的状况，当然，主要是知识界中思想文化者群体的状况，在这一群体身后，是一个庞大的中国现代型科层阶层。近年来，思想文化知识人群体与国家科层阶层的分化，加剧了前者的分化和惶惑心态。

—

作为一份思想文化杂志，《读书》一九七九年四月创刊，已刊行十五年有余。与八十年代中、后期出场的种种夭折的品质相近的思想文化杂志相比，《读书》显得命大。原因似乎不难勘定：《读书》是官营杂志，其刊行由国家行政体制支撑。然而。

倘若考虑到如下情形，《读书》十五年就不容轻易解释：《读书》的言述品质与众多同样由国家行政体制支撑的思想文化杂志（如中央和各省市社科院的官营杂志）的言述品质殊为不同。

《读书》的言述以文化闲谈和思想清议为主。

八十年代中期，一时有不少“新”思潮的引介，但实际上，除七十年代以来的西域思潮外，大多“新”思潮并不新。二战前的西域思潮，一九四九年前的思想文化杂志多有评介，一九四九年以后，则有《哲学译丛》、《现代外国哲学社会科学文摘》持续引介（笔者曾在北大哲学系资料室发现过德里达初出茅庐时的论文译介——对黑格尔哲学的解构）。海外学界长期误以

为大陆学界自五十年代初以来，就与海外西域思想完全断绝了因缘。事实上，断绝仅发生在文革最初的五年。《资产阶级政治家关于人权、自由平等、博爱言论选录》（世界知识出版社一九六三年初版，一九六六年三版）和朱光潜受有关当局委托组织编译的《从文艺复兴至十九世纪资产阶级文学家、艺术家关于人道主义、人性论言论选辑》（商务印书馆一九七一年版）可视为中断与接续的标志。

西域思想的引入并未中断与八十年代的“新”思潮的引入现象，似乎显得矛盾，实际却指示出两个值得从知识社会学去分析的问题：大陆当代知识界中思想知识的效力方式和思想知识群体的分化状况。

《读书》的言述品质若被置于这一问题视域来看，就蕴含着丰富的知识社会学的解释资源。探究这些资源，将有可能对当代大陆思想域的论域位置之嬗变和思想知识人的结集—分化状况，有较为切实的认识。《读书》十五年，恰与中国大陆的改革十五年同步，在相同品质的思想文化杂志中，只有《读书》一直伴随着十五年的改革历程：思想解放、农村经济改革、文化论争、政治改革以至当今的社会结构和日常生活形态的大变动。两种十五年的吻合，纯属偶然。从偶然事态中，抽不出什么必然因素。值得审视的是偶然事态的发生结构之样态，即思想论域、知识人群体和社会机体三结构要素的织体状况。

二

《读书》的言述品质虽以文化闲谈和思想清议为特征，但就文风而言，在初创之时，并非与“闲”和“清”相符。我在别处曾提出，五十年代以来，伴随着思想改造运动，知识界的文风向社论语态统一，词汇的选择和修辞及论说方式逐渐丧失了私人性格。文风的转变表明的是思想改造运动的实际效力，它一直持续到八十年代（至今仍然没有完全失效，只是部分语域的失效）。《读书》的文风从不闲的闲谈、不清的清议，逐渐走向闲和清，记录了知识界中部分知识人脱离思想改造法力的过程，亦实际地推促了摆脱社论语态的进程。

何谓“思想改造运动”？我在此尝试给出一个知识社会学的释义：它是政党伦理建构其合法性的社会行动步骤。政党伦理是当代中国社会伦理的样式，由政党意识形态为理念基础而形成的一套评价体系、思想和行为规范，它受到政党国家的政治体制给予的社会实在性的有效支撑。当代中国的社会实在由政党意识形态、政党伦理和政党国家的社会体制三个基本结构要素构成，政党伦理是介于两者之间的中层形态，不仅规约思想—知识的活动样式，亦规约日常生活的价值评价。当政党意识形态需要转换成政党伦理，以便与政党国家的社会体制同质同构时，“思想改造运动”就会被设计出来。

政党国家的建构，是中国传统社会转型、达成现代型民族国家的实际结果。清末民初，中国社会中政党蜂起，与中国的现代型民族国家的建构冲动相关，党争实为各种政治力量重新整合中国社会的意识形态和政治方略的实力较量，但目的是一致的：使中国在国际政治—经济格局中成为一个强有力的政治单位。共产主义的社会主义政党意识形态，本是由新兴知识人阶层中一小群人建构的，并通过社会化动员和革命行动完成了中国的现代型民族国家之政治建构——政党国家。为了使由一群知识人拥有的理念转换成一种社

会伦理，政党伦理就借助一系列文化批判和思想改造首先在文化、教育领域取得合法性和政治优势。

政党伦理的建构进而规约了思想活动的样式和知识效力的方式。五十年代以来的中国知识界，无论中国传统典籍之整理，还是西方思想的译介，都存比一九四九年以前更为系统性的积累，然而，其思想—知识效力受到政党伦理的规约。

《读书》的闲谈和清议言述，实际是政党伦理在思想知识界的影响逐渐擅变的表征，这种擅变发端于文革后期。政党伦理影响的擅变，显明了一场理念性威权的危机，新一轮的意识形态威权之争和社会伦理的重构性冲突随之来临。一个可以提出的知识社会学问题是：政党意识形态如果不去拥有传统的对社会伦理的那种支配权，是否意味着卸下了一个过重的负担。

三

《读书》的创办，是由几位出版界的老职业出版家促成的，它的发展和兴盛则由其后继的职业出版家主领和推动。这几位职业出版家为《读书》逐步拟定的文化闲谈和思想清议的编辑原则，契合了当代中国知识界中群体分化的实际状况：尽管三十多年来，知识界在政党伦理和政党国家社会体制的双重规约下已趋于政党科层化，分化的群体类型仍然实际存在。

百年来，在中国社会的现代性转型过程中，传统社会诸流品中的士、农这两个流品的结构和品质的变迁，最值得考究。钱穆曾强调，传统的士这一流品，并不就是读书人，也不就是知识分子。严格他讲，“知识分子”的称谓在西方古代社会中亦找不到社会学的定位。“教士”同样不是读书人，也不就是知识分子。知识分子是随现代型社会的成形而出现的新兴阶层，与现代型的劳动分工和社会分化相关。以中国古代社会中没有现代型知识分子为由，拒绝这一术语，容易丢失一个问题旨趣：士在中国社会的现代转型中的品质转变和阶层角色的位移，即士如何转变为知识分子，转变为何种类型的知识分子。这恰是中国的知识社会学应予关注的课题。

概略他讲，中国传统的士这一流品在中国向现代民族国家的生成进程中，经历了三次大的转型期：清末民初的废科举、兴新学，伴随政制选择。新型科层的形成和职业分化而发生的转型；五十年代初，政党型民族国家建成（完成国家内部的政治—社会整合），伴随政党伦理的建构和政党型官僚科层的形成而发生的转型；八十年代初以来，政党型民族国家的改革，伴随政党伦理的擅变和政治—经济改革引发的社会再分化而出现的转型。

《读书》十五年，与中国大陆知识人的第三次转型期同步。从《读书》十五年中呈现的论说或清议主题，可以清楚地看到这场转型的轨迹：破论说禁区——“新”思潮热——文化热——读书人的寻求定位——大众化、商业化冲击……政党伦理擅变之初，论说的关切点是意识形态性的，经济改革和社会结构的变动又把论说的关切点引向捍卫读书人的利益和权力，新的社会分化和大众文化的转型（不是出现，大众文化在清末民初已出现）导致文化资产的重新分配，使读书人忧心忡忡……在种种论说和清议中，中国当代知识人的类型分化和知识人阶层作为整体的分化，转换为文化或学问的“主张”之争。

四

勘察知识人阶层的变化，可以从分析知识人阶层的形成机制之变化和知识人群体内部的冲突入手。

知识人的身分资格主要靠受教育的程度和职业分配来确定。但受教育是事先需要资格的。五十年代以来，受教育的资格由经济资产转变为政治资产，原有的知识人阶层的形成机制发生改变，打破了阶层内部的复制机制：有经济资产者才有条件受高等教育——受过高等教育者可占有经济资产。政治资产代替经济资产成为受教育的资格（文革后期发展到极至），是政党伦理的社会化形态之一，促成了知识人的大众化，知识人的阶层成分被修改了。公费教育制度的建立，从制度上加强了知识人的大众化。七十年代未修改受教育资格，政治资产不再是先赋性的，而是获取性的，在很短的几年转换期内，大量社会底层人和流民进入大学，形成八十年代的一个独特的知识人类型。

受教育资格的两次大的修改，是当代中国大陆知识人阶层的内部冲突的重要原因之一。至少可以勘定四种不同的资格类型：一九四九年前的经济资产型知识人、五十年代后的政治资产型知识人、七十年代末的自力资产型知识人和八十年代以来的智力资产型知识人。由于不断有新的下层阶层的人进入知识人阶层，大众的利益、趣味和伦理随之被带人思想—知识域，知识人阶层的成分结构也复杂化了。

然而，在政党国家的法统之中，政党伦理最终决定文化资本的分配，并决定文化思想资源的解释权。八十年代以来，随着政党伦理效力的改变，出现文化资本的重新分配和思想资源之解释权的争夺。无论是古代的士流品，还是现代的知识分子阶层，从来就不是一个和谐群体，而是一个聚集着各种利益冲突的场所。在政党伦理的法统时期，知识人之间的冲突受政党伦理的规导，往往以政党提供的符号展开争斗，政党伦理的社会法权式微后，知识人阶层内部的冲突将更趋激烈和多样化。

八十年代大陆知识界中的团伙现象，反映出政党伦理嬗变后的知识界状况。知识人团伙的结集，大多以杂志和丛书为基地，出版界成为知识人阶层冲突的重要场所之一。知识人团伙现象的社会学涵义是多层的：知识人阶层与政党伦理的紧张，知识人阶层内部各种类型人之间的紧张，中央（北京）知识人与地方知识人之间的紧张（上海、武汉、成都、南京、广州的团伙理应受到关注），以及（当今）国内知识人与留洋知识人之间的紧张。只关注上述第一类型的紧张，是海外的中国知识分子研究的一大缺陷。

《读书》不像八十年代的种种团伙性的思想文化杂志那样忽而夭折，除去政治—经济的原因外，还由于它不是知识界的一种团伙性杂志，而是职业出版家主持的杂志。可以说，职业出版家在八十年代以来迄今的思想—知识界的变迁中，起了决定性的作用。中国的知识社会学不可忽视对出版业的分析研究。尤其值得注意的是，出版业是政党国家的政制体制的一个重要部分和政党伦理社会化的机制，民间知识人势力与既定建制知识人之间的冲突，因此亦是当前知识人阶层的冲突样式之一。

五

八十年代以来，中国知识界中的论争频出，思想主张种类繁多。每一场

论争、每一种思想主张的背后，都潜隐着错综复杂的政治—社会的结构性变动因素。这样一来，对论争或思想主张的分析，就不能只着眼于单纯理念的层面。

《读书》并没有呈现所有八十年代以来的论争，也没有呈现所有的思想主张。《读书》对撰稿人实际有一个选择机制，即与某些类型的知识人有亲和力。显然，《读书》并非专业性学术思想杂志，也不可能包罗各思想文化领域的论争。官营思想文化杂志在八十年代以来，都有不同程度的改观，这与知识人的结构性变迁有关。与种种官营思想文化杂志相比较，《读书》所呈现的论争或思想主张，仍可视为一种类型，尽管在这一类型中又有品质完全不同的分类。

《读书》十五年，推出了一批撰述人，他们的知识趣味、行文风格、关注的书本，构成了自成一体的思想风貌。如果对这些撰述人各自的思想样式分别加以分析，大致可以勘定其在变动的知识人阶层中的位置。当代中国大陆知识人，严格说来，都是政党国家体制中的文化资产的占有者（文化学术机构、大学等），即都有自己的单位。无单位的知识人的出场，是九十年代的事，而且是经济—政体改革的结果。因此，种种思想主张或论争的社会性基础，实际锚在知识人的个体欲求与受政党伦理—政制规约的日常生活之间的结构性紧张之中，中外古今的思想文化资源不过是这种紧张借以表达的一个挪用资源。

九十年代以来，中国社会的结构性大变动，修改了思想—知识的语境，文化—思想热点向关注社会问题位移，思想建构因此可能获得另一种空间，因为，知识人的个体欲求与社会日常生活之间的结构性紧张已发生了重大的变化；与此相应，分化后的知识人阶层逐渐重新结集，而且区域已扩散到北美、香港等地（近来，《读书》上北美汉语学人的言论篇幅明显增长），一种多元的汉语思想文化的空间性张力正在形成。

汉语思想的基本问题仍然在于：究竟什么是“中国问题”，什么是个体生存的意义奠基。汉语思想的知识人在切问近思中尤为需要的还是：读书。

一九九五年十月 香港

中国国家伦理资源的亏空

近十五年来汉语世界在政治—经济上的结构性变化，带出了汉语知识界的一番新景象，其中伦理资源的亏空，尽管较少受到关注，乃是根本性的变化之一。

古代中国社会的伦理资源是由士大夫提供的，这种知识人的伦理资源不同于欧洲传统社会中由教士阶层提供和维系的伦理资源，它强调以民族文化的特殊价值理念为基础的意义体系和伦理秩序。同样重要的是，这种知识人的宗教性的社会化和制度化机制，不是由组织自主的教团性的独立建制来贯彻，而是与国家的官僚集团的结合来贯彻。晚清废科举以及政制的改革，儒家知识人宗教性的社会化和制度化的实在基础丧失了。为了维系传统儒家理念的宗教性，儒家知识人必须重新寻找社会化的基础。

—

“主义”建构是中国现代化过程中适应民族国家的建构要求而形成的文化理念体系。两种取得社会法权的“主义”建构的文化理念都蕴含着文化民族主义的要素，注重强调民族文化的特殊价值理念，尽管这一理念在汉语马克思主义思想体系中一定程度上受到普遍主义因素的制约。重要的是这种制约产生出来的仍然是儒家的马克思主义宗教性及其国家伦理秩序。

两种“主义”建构接替儒家理念成为制度性的文化宗教时，延续了传统的宗教性知识人与国家官僚集团结合的形式，而且使宗教性知识人群体自身相当程度地分化为一个独立的阶层，在性质上已类似于教团性组织。现代中国具有社会法权的大政党均不是纯政治性的政党，而是有宗教承担的宗法性政党，它们提供对世界和人生的意义解释，规定国家伦理秩序的正当性，划定社会精神生活的方向。这样一来，政党伦理就会成为国家伦理。

以上的简要描述性分析，为我们考察近十五年来汉语知识界中文化宗教性的变化提供了一个框架。由于文化宗教性的承担者是知识人，我将主要关注知识精英的变化与汉语世界中国家伦理资源的关系。

二

晚近所谓东亚崛起的文化反思，一开始就定位在东亚现代化模式与亚洲的传统伦理结构的关系问题上，以找寻传统伦理中的资本主义亲缘因素。这种设问是循韦伯的现代学设问方向提出来的。在我看来，东亚现代性的现实建构过程及其尚未定型的未然形态应当是更为值得关注的设问方向。与此相应，西美尔、舍勒的现代学设问方向同样值得注意。东亚现代性问题尚处于历史的开放状态，近十五年来汉语世界的政治、经济、社会、理念的变迁，在任何一个领域都是相当漂浮性的。倘若学术思维不去认识东亚现代性的社会机制的浮动，以及与此浮动相关的文化理念的浮动，就不可能把握住东亚现代性属己的诸问题。

三

汉语社会的国家伦理资源的当代变迁，涉及到汉语世界的社会伦理的结构性变动。当前，无论在大陆还是台湾，民间的大众宗教的复兴以及长期受抑制的佛教、道教向文化建制领域的推进，显明了传统占支配地位的知识人宗教的制度化衰落。知识入型宗教对民间型宗教和教团型宗教的抑制能力减弱，日益丧失自身的社会化效力。

近十五年来汉语世界的重要变化之一是，拥有社会法权的政党伦理在现代化经济—政治转型过程中逐步式微。随着政党伦理在中国各地不同程度的式微，精神伦理之社会化和制度化机制不能再靠与政制结盟的方式来达成，精神伦理的社会化机制面临危机。这正是当代汉语世界中民族性的国家伦理建构的根本问题所在。

四

现代社会学的历史考察表明，精神性伦理的社会化机制主要有两种：a 通过在社会中相当程度地分化的教团组织，把精神伦理有机化地融入社会基层，并有效地整合民间的大众型宗教冲动，比如历史上西方基督教和东方基督教的情形，这种文化宗教性的承担者是受过理性化教育的神职阶层。通过国家的官僚层级组织，把精神伦理有机地植入社会基层，比如历史上的中国儒家士大夫，其文化宗教性的承担者是受过儒家科举教育的官僚。文化宗教性的类型特征是精英伦理：通过建制化精英选择机制遴选出来的少数精英决定着文化和精神的品质。精英伦理与大众伦理一直处于一种结构性的紧张之中。在现代化过程中，由于社会机制的结构性变动和阶层力量的优势转换，大众伦理一直保持着从未减弱的对精英伦理的颠覆势态。在中国，“主义”宗教作为政党伦理的建构，实际表明了尽可能平衡已出现危机的精英伦理与大众伦理之间的冲突的社会诉求，以抑制儒家的精英伦理在丧失社会化机制后实际已经出现的国家伦理之失序。

五

至今的问题是：一旦精英伦理丧失与国家政制的结盟，同时它又没有社会性的教团组织作为重建其社会化机制的基础（现代儒家的精英伦理正处于如此境况），其命运看来就只能在如下两条路上选择：精英伦理要么向纯粹个体化的方向发展，进而日益丧失社会化的功能，把对社会伦理的制权让给大众伦理；要么，精英伦理向既存的大众伦理靠拢，削减自身中所谓“高超”的道德内涵。

这样一来，精英伦理的承担者的形成就是值得关注的现象。首先值得注意的还不是文化宗教性之承担者的个体方面，而是维系承担者阶层之形成的社会机制。

文化型宗教精英知识人阶层的自我维系的社会机制是高等院校的人文学科和研究机构。“主义”宗教的政党伦理对大学教育控制不同程度的减弱，种种现代主义思潮重新涌入高等院校。目前来看，在汉语知识界，占支配地位的各种主要思想虽然都具有大学和研究机构的建制保障，但是社会化机制都相当脆弱。

六

近十五年来，作为汉语知识阶层的培育机制的大学和研究机构，出现了新的区域结构：除大陆、台湾这两个汉语知识界的主要区域之外，香港的汉语知识界日趋活跃，为数可观的大陆、台湾、香港的留学北美的知识人，逐渐结集为一个新的文化型宗教知识精英群体。由于这四个不同地区的政治—经济—社会机体有不同程度的差异，其中的大学建制受制于各自的社会—文化机体的规约，尽管不可忽略流动因素的影响，伦理资源将日益显出不同的建构意向。

如果中国古代的精英伦理是知识人型的，或者说中国古代占支配地位的宗教是文化型的，而非祭司—教团型的，那么目前情形来看，在政党伦理衰弱之后，汉语世界的国家伦理资源将进一步亏空。尽管祭司—教团型宗教（尤其是佛教）有日益明显参与社会伦理建构的行动，仍不足以平衡民间型大众伦理的伸展力。

精英伦理要想维系住自身的生存并尽可能重建社会化机制，看来只有固守并维护大学的人，领域，然而，即使这一领域亦面临被缩减的困局。

大众伦理在形成新的样式（如气功教伦理）。精英伦理在没落，大众知识人的伦理却在通过流俗文化扩张，这亦可视为大众伦理新样式之一。种种伦理样式的消长，实为东亚现代性的问题之一：当今汉语世界的精英气质和体验结构发生了什么样的变化，伦理结构之重构是怎样的？由于汉语世界的不同社会机体（大陆、台、港、东南亚及北美华人社区）的差异，一般性的分析已甚难进行

一九九四年 香港

“文化”基督徒现象的社会学评注
“道”与“言”的神学和文化社会学评注

“文化”基督徒现象的社会学评注

—

自本世纪中叶以来；基督教的合法传言活动在大陆实际中断，无神论意识形态取得了实质性的社会法权，以至于基督教的信仰和社会生活只会引起人们的政治警觉意识。然而，近十年来，社会层面对基督教的政治警觉意识至少在城市区域有明显减弱，基督教的认信在已成为社会基础意识的无神论语境中自发漫生。尤为引人注目的是文化知识界中出现了宗教意向和对基督信仰的兴趣。这一精神意识之趋向在文学、艺术、哲学和人文科学领域中，尽管实际上不仅丝毫不具普遍性而且显得脆弱孤单，但确有增长的趋势，以至于某些教会权威人士声称，基督教将在教会之外得到更大的发展。

教会权威人士将这些具有基督认信趋向的文人学者称之为“文化基督徒”。按照这一命名，是否也意指大陆将会出现一种“文化的”基督教形式呢？

神学家们若仅以信仰意识危机来解释这一现象，或对这种实际上仍然相当微弱的“基督教热”过于乐观，就会使问题简单化。如果说已有“文化基督徒”的出现，或者将会有一种“文化基督教”形式出现，这只能表明汉语神学已面临着一些新的神学课题。例如：所谓的“文化基督教”的含义及神学性质是什么？它在汉语基督神学发展史中的未来含义是什么？“文化基督徒”作为一种教会外的基督认信形式与教会的关系如何？以及从整个汉语文化的未来发展来看，“文化基督徒”的角色是什么？

二

严格来讲，当代大陆并不存在一种所谓的“文化基督教”。事实上，仅可以说，在知识界中，基督信仰和神学已成为知识分子的重要关注对象之一（而非唯一）。与此相关，某些知识分子（文人学者）至少已采纳了某种基督教的思想立场——必得承认，在基督教中并非只有一种统一的神学思想立场。因而，那些已采纳了某种基督神学立场的知识分子将会发展出一种什么样的神学，乃是一项有意义的神学课题；此外，这些知识分子采纳的是哪一种神学思想立场，与西方众多神学定向中的哪一种定向有亲和性，亦是一项引人注目的知识社会学课题。

教会权威人士称这些采纳了某种基督神学思想立场的知识分子为“文化基督徒”，其含义似乎是指，他们并非真正的基督徒，只是把基督教作为一种文化思想来接受并为之辩护，或从事着一种基督教文化研究而已。

这一命名之意指带有相当的含混性：首先，如果有人仅只把基督认信作为一种文化思想来采纳，尚不能具有“基督徒”之名。“基督徒”之存在必植根于信仰——对耶稣基督和其父上帝的信仰、对基督死而复活的信仰，具有信仰的重生经验，并在行为上以耶稣基督的圣训为个人生活的品质。实际上，在那些采纳了某种基督神学思想的中国知识分子中，仅有极少一部分人具有这种信仰的重生经验。

另一方面，即使是那些已获得基督信仰之认信的知识分子，由于其存在形式与大教会或小教会（小教派或家庭教会）都不发生关系（这既有政治处

境的原因，也有大小教会本身之存在方式的处境约束的原因），甚至由于连最基本的团契生活也没有（这又有政治和地域上的原因），这些知识分子的“基督性”身分就显得极不明朗。也许我们不得不区分“基督徒”与“基督教徒”的名份，甚至也可以在早期基督教史中找到“基督徒”而非“教徒”的认信形式，然而，在今天来看，那些在教会组织之外，更与教会之宗派形式无关的认信基督的人，能被教会认可为基督徒吗？

这一问题不是无关紧要的。随着大陆社会文化语境的逐渐多元化，将会有更多的知识分子认识基督。于是，可能会有更多的教会外的“文化基督徒”，以至将出现一种“文化的”基督思想形式。对这一现象要作出神学解释，恐怕并不容易被建制教会接受——不妨想想朋霍费尔（D. Bonhoeffer）的一些神学主张所引致的争议。

“文化”一词的含义同样易于引起误解。如果要恰当地理解或解释所谓“文化”基督徒或“文化”基督思想，就必须注意“文化”一词在大陆的意识形态语境中所具有的曲折含义。只有从中国特定的意识形态话语背景中，才能充分理解“文化”一词的实际用法。

三

汉语基督教的发展，一直与西方传教活动有关，以至于基督教在中国一直被视为外来宗教，并导致至今没有了结的汉文化观念与基督教思想之争。这一历史原因使得基督性与人性之生存论关系在汉语神学思想中一直蔽而不明。

然而，“文化基督徒”现象之出现，与西方传教活动无关，甚至也与本上教会的宣教活动——它当然受到实质性的限制——无关。这一现象在知识社会学上的意义引人注目。至少可以提到如下一些知识社会学问题。

首先，汉文化与基督教之关系，必须从新的视域来考虑。民族文化论问题事实上已转换为生存本体论问题。汉文化与基督教之关系不再是一个中西文化之对话问题，而是一个生存本体论上的对话问题。汉语基督思想之发展，由外传转化为内部的自生，不仅将改变整个汉语文化与基督思想的传统关系，也将改变发展着的汉语文化本身，汉语基督神学亦应具有新的视域。

由于“文化基督徒”现象是在中国基本上不存在宣教活动的背景上发生的，“五四”时期由中国某些教会人士提出的“三自”纲领显得失去了时代的恰切性。大陆的教会神学面临着另一方面的挑战：它将会有什么新的样态呢？与此相关，由于这一现象与西方传教活动无关，“五四”时期提出的，且至今仍在讨论的所谓本色化神学主张，也因此丧失了时代的恰切性。“文化基督徒”现象明显不是汉语文化的基督教现象，而是基督性的汉语文化现象。至于国家的教会、民族化的基督教之类的主张，不管从历史——纳粹时期的“德意志基督教”——还是从现实来看，都值得引起神学家们的警觉。

基督教的传统分裂——尤其 Hans King 所谓的“古典冲突”——本与中国无关。然而，传教士们（尤其是新教）把教会的宗派形式带到了中国，以至基督教在汉语境中的发展倍受损害。例如，在西方，无论天主教还是新教，God 之名只有一个，在中国却出现了两个 God 之名（天主和上帝）——以致三个 God 之名（外加一个“神”）。“文化基督徒”现象之出现，至少在神学定向上是普世性的，从而与本世纪的普世趋向自然吻合。

四

Ernst Troeltsch 指出，基督教的存在形式自始有三种：大教会（Kirche）、小教派（Sekte）和神秘派（Mystik）。大教会往往自认是此世的上帝之国和救恩机构，表现出主动适应此世的态度，要成为大众的教会，并一再表现出与国家权力相谐调的趋向；小教派是以注重“重生”经验为基础的信徒小团体，看重律法轻视恩典，有强烈的脱离此世的愿望，其信徒成员多为下层阶层，坚拒基督教的文化形态，故小教派根本没有任何神学可言，而且排外性很重；神秘派虽然也注重个人的属灵经验，却趋向于个体宗教的存在形式，有削弱建制教会形式的趋向，即使神秘派也有以个体为基础的团契，也不存在恒久和固定的建制形式，并把宗教虔敬感作为文化活动的创造性动力，注重基督宗教的文化形态和人文科学的、反省性的神学，神秘派一般属于知识分子阶层。

如果用 Troeltsch 的这一界定来分析当代大陆基督教的诸形态，也许富有激发性。我无意去为 Troeltsch 的基督教社会学作论证，而是把它作为一种宗教社会学的分析图式，有效地描述当代大陆基督教诸存在形式的特点。

“三自”组织或爱国会可视为当代大陆的“大教会”，它们对社会、国家及民族的态度，以及与国家权力谐调的趋向，都表明其身分特征；家庭教会——尤其是新教的家庭教会以及历史上形成的小教派，不管在形态和实质上，都表现为小教派的形式——天主教的家庭教会也许是例外，值得做个案例分析；而日渐形成的“文化基督徒”，则在形态和实质上趋向于神秘派形式，如果在 Troeltsch 的用法上来理解“神秘派”这个词，而不是将它与中古世纪欧洲神秘派或当今的所谓“灵恩派”相联的话。有三个要点值得强调：a. 明显的个体宗教形式；b. 注重基督教之文化性和文化之基督性言述，在文化知识阶层拓展；c. 自发地趋向科学的、反思性的神学。

当代大陆的“大教会”多少有保留地承认“神秘派”，而“小教派”则对“神秘派”基本持否定态度，“神秘派”们也视“小教派”之信仰形式为“不可理解”——一位文人曾告诉我，他参加家庭教会后不久，终于不能忍受在他看来有过多中国民间宗教成分的信仰形式，便偷了一本圣经后脱离教会。

汉语基督教至今在基本神学或系统神学方面极为贫乏，百年来如此。“文化基督徒”倘若真的会形成，将在人文科学的、反思性神学的定向上推进基本一系统神学以及基督哲学及文化学在汉语域中的建立。这至少可以在形式上补全汉语基督教的形态。基督教中的 Troeltsch 意义上的三种存在形式之间的相互排斥，是不恰当的。无论从神学还是从社会学来讲，三种形式之间的自由和睦关系都是可以论证的，尽管相互批评亦为必要。

五

莫尔特曼（J. Moltmann）在谈到自己的神学构想时说，他的认信最初不是由圣经和教义问答手册唤醒的，因此，他感到自己必须在神学中发现对他自己来说是全新的一切。对于大陆的“文化基督徒”，这种经验不是陌生的。如果随着“神秘派”的形成而出现一种人文科学的、反思性神学，其样态必

然会与传统的教会神学有所不同。

什么叫做“在神学中发现对我们来说是全新的一切”？莫尔特曼的意思指，神学问题是从自身时代的存在处境中产生的，而不是从过去的神学思想体系和结论中产生的。同样，汉语“神秘派”神学也从自身的存在处境中得到自己的神学问题。

这种神学之形成，其神学处境至少有两个维度：一方面是与无神论意识形态之关系，另一方面是与教会神学之关系。这两方面都带有独特的处境性。

在“五四”时期，基督思想与无神论的各种人文和科学世界观发生过激烈的争辩。这场争辩后来被中断。无神论的，但同时也是一种准宗教性和带有信仰性质的人民意识形态话语，是“文化基督徒”首要的神学处境。这绝非是有神论与无神论之间的对话问题，一个引人注目的现象充分说明了这一点：基督思想在当代文化界中初露端倪，最力强烈的不容忍性反应首先不是来自国家意识形态，而是来自同样受到国家意识形态限制的人本主义的马克思主义派。信仰论的意识形态批判和意识形态的信仰论批判是文化神学的首要课题。

从教会神学方面来看，极端的自由主义和极端的基要主义过去是、迄今仍是神学的另一维度的基本处境。一方面，极端自由派（吴耀宗）使得基督信仰靠近历史理性主义信仰，另一方面，极端基要派（王明道、倪柝声）又从另一极端使基督信仰成了过于排斥性的律法宗教。前者的局限在于，基督信仰与无神论的准宗教的人民意识形态的趋同，后者的局限在于，丧失了基督信仰的挚爱优先性和普济性。因此，对基督教社会主义思想的神学批判和拓展神学的社会批判定向是汉语基督神学的重要课题。

汉语基督思想尚只有教会神学形态，缺乏一种人文科学性的、反思性的神学形态，这对基督文化在汉语境中的发展极为不利，尤其当考虑到无神论信仰是历史的和现实的基本处境，情形更为明朗。其结果不外是：基督信仰要不是在现实的社会处境和文化处境中被其它世界观或信仰论化解，便是以圣俗之分为界，使基督信仰处于与世隔绝的状态，被迫划地为牢。

当代大陆的基督“神秘主义”萌生于无神论的存在处境，植根于这一处境，并要仍然置身于这一处境，在这一处境中伸展，而非“入圣超凡”，进入人民意识形态为教会构筑的围墙之内。

如果它要发展一种处境神学，那么，其样态亦非独创独有，而是在诸多方面与欧美神学之现当代定向相关联，这是因为，从现代性语境来看，基本思想处境在生存本体论上是相同的。因而，处境神学同样应是：

1. 批判的神学，这种批判是双向的批判：既（向外）指向各种现代人本意识形态和信仰，也（向内）指向神学和教会本身；既是一种社会批判和意识形态批判，也是一种神学和宗教的自我批判（Hans King, J.B. Metz），批判之标准来自基督的十字架，来自圣经中的上帝之言，被钉十字架的上帝是神学的基础和批判（J. Moltmann）。

2. 自由的神学，而非独断论的神学：神学在性质上是人与上帝、人与人的对话；神学话语是人言，不是圣言；在神学中没有人为了的神圣权威或自封的正统，神学永远处于走向圣言的途中（Karl Barth）。

3. 科学的神学，这不仅指神学与社会科学和其它人文科学的对话，更是指神学自身的人文科学化（T. F. Torrance, G. Ebeling, W. Pannenberg）。

4. 生存释义论的和先验论的神学，神学应透入到生存论和先验论的层

次，走向圣言与此在的先验存在论关系的实事本身（zur Sache selbst），突破汉语神学界至今还在纠缠的中西景观的二元对立，使汉语神学思想不是要立在文化民族主义景观之上，而是人与上帝的生存论关系之上（Rahmann, K. Rahm6Y）。

5. 言成肉身的神学，所谓“肉身”在此既是指生存的时代处境，也是指传统的发展着的民族文化本身；因而汉语基督神学既是处境化的，使基督精神在时代处境中成肉的神学（D. Bonhoeffer），也是在文化中展开的神学：文化是肉身、是形式，上帝的话是灵魂、是实质，基督精神也展现为文化的形态（R. Guardini H. U. mnHlhasar, P. Tillich）。

汉语基督神学不是中国化的神学，而是在汉语的存在处境和语言中生成的神学。神学在本质上没有中西之分。

六

当把基督文化在中国的发展与历史上佛教在中国的发展加以比较，就某些方面来看，是富有意义的。

首先，基督思想经典著作之翻译与佛典的翻译，实不可同日而语，这是汉语基督文化发展中存在的重大问题之一。中国教会至今尚未重视系统的、全面的基督思想经典翻译工作。唯一有过的一项系统翻译计划《基督教历代名著集成》，不仅依然残缺不全、现当代部分相当薄弱，而且翻译质量（尤其中文表达）亦颇有问题。即使如此，这一翻译计划最初仍主要是由西教士推动和主持的。如果汉语神学家们仍不注意基督思想经典的系统翻译，基督文化在汉语境之发展前景不会明朗。——不妨看一看基督文化在韩国之发展及其基督教文献翻译之盛况。

佛教传入中国后发展出多维度的中国佛教，既有民间大众化的不究佛理的净土宗，实践与佛理并举的禅宗，亦有偏重思辨学理的唯一识宗，并形成各自的传统。相形之下，基督教在中国之发展，几乎是不相称的。尤其值得注意的是，基督教在汉语境之发展类似于净土宗的定向颇为显著，这种与民间宗教相结合的定向，倘若没有注重教义及理性化神学之文化神示为补偏因素，最终难以应付现代化社会之挑战。

汉语基督神学之历史尚浅，近十年出现的“文化基督徒”现象的意义在于，基督认信由外传转变为自发寻求，这将是汉语神学发展史上的一个转捩点。

一九九一年 香港

“道”与“言”的神学和文化社会学评注

—

华夏文化的终极之词称“道”，儒道两家皆然；基督文化的终极之词称“言”，“太初有言，言与上帝同在，言是上帝。”（约一：1）然而，“道”即是“言”吗？两者可以等同，可以通约吗？若果非也，实质性的差异何在？

二

自基督之言传入华土，迄今仍常被视之为外来的异音——与民族性存在格格不入的异音。这是确实的。然而，把基督之言与西方划等号，乃一根本误识。对任何民族住存在及其文化而言。基督之言原本都是外来的异音：犹太人否认耶稣是基督，不承认各各他的血是基督之言的明证；保罗初到雅典传讲基督之言，遭到希腊博学之士的讥讽和拒斥。

倘若使徒保罗是中国人，他会被斥为，“生盲大夫”、民族的“不肖子孙”，因为，这位犹太人竟否弃自己民族的传统理念，承纳“外来的”异音。

恰当地理解这“外来的”含义：它非从西方传来——从历史现象看来似乎如此，但这全然是偶然的表象——而是从这个世界之外传来。所谓“异音”乃指，它本不是出自于这个世界，而是从世界之外，从神圣的他在发出的声音。“闻道不分先后”，同样，闻言不分先后。希腊、罗马文化最先承纳基督之言，并跟随言一说，并非等于此源初之言是它们发出的。

犹太文化、希腊文化、罗马文化与华夏文化一样，是民族——地域性文化，它们均有其族类的理念谱系。基督文化根本就不是民族—地域性文化。因而，华夏文化与基督文化之关系不是两个民族—地域文化之关系，正如犹太、希腊、罗马文化与基督文化之关系不是民族—地域性的关系。而是存在本体论的关系。圣言（基督）与华夏文化的关系仅在个体性的身位生成，不在总体性的民族理念。

三

希腊、罗马文化因承纳了基督之言并跟随言一说，遂逐渐呈现为一种基督文化之样式。某一民族文化可以凭其本有的语词传言基督之言，并在其文化的血肉之身中赞美或诅咒源初之言。但是，将基督文化与作为民族文化之犹太—希腊—罗马文化等同，是不恰当的，尽管晚期希腊文化和罗马文化以至文艺复兴之后的欧洲各民族文化确曾有，而且至今仍有一种基督文化之样式；不仅如此，将西欧的基督文化视为基督文化的唯一样式，也不恰当——例如，俄罗斯民族文化承纳基督之言后，亦形成独具特色的基督文化之样式。

任何民族性文化与基督文化之间都有一种张力关系，不唯华夏文化独然。从历史的现象看，这种张力关系相当复杂。这不仅是说，民族存在与基督文化之间存在着承纳与拒斥的关系，也是指，民族存在既可以展示基督之言，也可能歪曲、篡改基督之言。作为例证，可以提到历史上的民族宗教对基督之言的变相，欧洲历史上以捍卫基督教为理由的民族战争、哲学思想上希腊理念与基督之言的复杂关系，以及近代殖民主义与基督教传教事业在

某些时候的互相利用。

卡尔·巴特看到，基督之身中的上帝之言乃是对所有宗教（包括基督教）的扬弃和批判，上帝之言显明了所有宗教的危机。朋霍费尔与巴特在这一点上持近似的立场。基督性与基督教并不同义同格，基督教属文化社会学范畴，指历史性的社会建制及其相关理念形态，而基督性则属生存在体性范畴，指示的是一件出自圣神的，与个体生存之在性相关的在体性事件及其相关理念。韦伯的历史文化社会学研究的某些结果亦支持了这一见解：在历史上，所有教会组织的教义几乎无一例外地是神圣救赎价值理念（Heilswerte）的相对化形态。尼采猛烈抨击基督教——他视为历史的教会现象，对基督性却甚为崇敬。特洛尔奇从历史社会学立场否定基督教的绝对性，却并未在神学信念上否定基督性的绝对性。更为明朗的支持这一观点的实情是：从古至今，对基督教的批判更多出自基督徒。基督徒批判基督教之根据正是基督性。

四

我因此而被要求说明何谓基督文化，如果它既非某一种民族—地域性文化，亦不可与作为一种历史性社会建制的基督教完全等而视之的话。

所谓基督文化指圣言（基督事件）在个体之偶在生存中的言语生成，这可由三项扩展性描述来说明：基督之言的历史性发生（言成肉身—对基督之言的信仰的发生（肉身与言相遇） 跟随基督之言一说（肉身成言或肉身生成位格））。

第一项描述：基督的降生——受难而死——死而复活作为基督之言（基督文化的源初词），是一个体性的发生史之事件。它不是自然历史之事件，而是圣神入世之事件。此一事件乃上帝的话语突入自然形态，使个体之偶在生存根据的根本性重设成为可能；尽管此一事件在某一特定民族和地域中具体地发生，不等于它即某一特定民族和地域性的事件。

历史文化乃是肉身之体，上帝之言成肉身，突入此地，借助了某种历史文化之体。令人惊讶的是：上帝之言成肉身选取了一个东西方文化的交融体（希伯来、希腊、拉丁文化之织体——新约书即为历史印证）为肉身赋灵的场所。所有的历史—民族性文化之体（无论希伯来、希腊、拉丁抑或华夏历史文化）原本地拒斥圣言，故言成肉身之史是受难而死——复活之史。尽管如此，灵与肉身的二元冲突一直存在，且从未消弥。

第二项描述：此世的信仰事件乃是一个个体性之在体论的发生事件，它关涉个体之在性的二元分离及其重新弥合之可能性。此事件之发生显现为个体的肉身偶在和处身场所之超越转换。再进一层说：肉身偶在的处身维度的二元分界不是由此世的历史和民族性之思划定的，而是圣言发生——爱的受难、牺牲和复活划定的。信仰作为个体的在性事件乃是对此二元分界的确认和跨越。就实质的文化性而言，信仰乃是此世的肉身偶在相遇那闻所未闻而闻，见所未见而见的来自另一截然不同的肉身维度的原初言词，进而不可言说而说。

第三项描述：个体偶在的肉身性在圣言赐爱的言词中向位格生成。这种生成突破此世的一切非身位性限制（历史、民族、自然地域之理念形态），向爱言的肉身之维转变。此一转变不是向上的，超出世界——肉身之外的定向，而是侧身爱言重新进入处身之维的定向。人永在此世，永无法跨越二元

分界。然而，圣言已突破此一分界，成为肉身，此世之肉身生成为显爱之身位成为可能。身位之在不是肉身之在的否弃，而是对处身所在（历史性、民族性、自然性）的否弃。身位生成显为肉身之在与尽管有偶在依然发生的神圣爱言的相互寓居。位格之在的生存不是超人彼岸，而是肉身之在为神圣爱言的在场主出场所。

五

由此可以区分两种不同的文化概念（基督性文化与历史—民族性文化）：一般所说的文化——包括各历史—民族的文化，乃是人世的自然关系和方式的培植、规范和仪式化——*hmanitutiscultus*，每个民族都有由历史过程形成的生存方式之合理化的历史形式，基督文化乃是人与上帝（超自然）之肉身关系和方式的培植、规范和仪式化——*deicultus*。前者是族群性、民族性以至历史强制性的，后者是个体性、超民族性和个体决断性的。

六

华夏文化与基督文化之相遇，可以从诸方面来审视。我姑且提出四种审视角度：历史社会的、历史经典的、历史文化理念的 and 神学景观的。这种区分是必要的，否则势必造成审视规域上的混乱。

历史社会的方面，是历史—文化社会学问题，民俗学、政治学、宗教学、经济学、历史学和社会学因素起着决定性作用。作为具体历史现象的基督宗教诸形态当与作为言成肉身现象的基督性在某种程度上区分开来。华夏文化及社会与基督教在历史上的相遇和冲突；宜作历史—文化社会学层面的信仰中立的具体研究。

历史经典的方面关涉历史—文化解释学问题；每一民族文化都有自己的历史经典，基督临世事件的发生并以《新约全书》的经典形式确定下来，无不与人类各民族的历史经典形成张力关系，即便是《旧约》与《新约》之间的张力关系，从古至今未曾完全消弥。正如韦伯所看到的，基督精神——普世性的爱不仅使所有奠立于地域性或民族性基础上的社会伦常遭到质疑，也与其历史经典形成强烈的紧张。

把旧约解释学中的预表法加以引伸和泛化，看来值得怀疑。以《新约》中的话语来解释或比附《新约》以前的经典——无论是希腊的还是华夏的，抑或用《新约》以前的历史经典来比附《新约》，都提供了一种危险，使基督性的超验品质受到损害。

各主要民族文化——希腊的、犹太的、华夏的、印度的历史经典中，都有初民摸索人神关系的话语。所有这些摸索都是人的摸索，而人的眼睛根本上对上帝是瞎的，结果是盲人摸象。上帝的自我陈述的话语与人摸索神的话语在本质上既无类比性亦无连续性。

历史文化观念方面关涉的是历史—文化哲学的问题。这方面的情形在某种程度上与历史经典的方面有相同之处。差异或许主要在于，基督文化之精神与历史—民族文化的观念发生了同时性关系。然而，这种关系依然是多维的，例如：有与基督文化结合的希腊思想或某种犹太思想，也有拒斥基督文化的希腊思想和犹太思想。就此而言，基督文化与儒道思想的融合并非必

需的。况且，作为个体的知识分子，谈论整体性的文化融合，其有效性是可疑的。

神学方面关涉个体的认信。因为，就基督神学而言，本质上是关于个体认信——个体与上帝之关系的话语。在涉及与历史—民族文化的精神观念的相遇时，话语最终只是认信或拒信的个体表达式。以个体的身分替民族、国家、或历史文化发言，是无效的。就此而言，“中国应该信仰什么或不信仰什么”一类语式，是可疑的。作为个体的知识分子只能用“我自己信仰什么或不信仰什么”的表达式。信仰在本质上是个体与自身的斗争。

七

关于基督文化与华夏文化的相遇课题，当区分两个不同的维度：历史与发生。前者主要是历史—文化学的课题，包括历史社会的、历史经典的和历史文化观念诸方面。迄今为止，这些方面的学术研究由于大多仍在一般泛论的层面展开，尚未深入到具体个别的课题中去，因而仍然是初浅的。

所谓“发生”的维度，乃是指现时态中的个体言说（此处所谓“个体言说”，是从生存论释义学的语言理解来使用的）。在此维中，谈论中国文化应该如何，难免空泛大套、一无所云。如果不是在汉语言个体言说本身的语境中直言说基督性文化诸题旨，所谓发生的相遇就仍然还没有发生。

本色神学的论题是虚有的，因为其立论基于一个成问题的前提：基督文化等于西方文化。基督文化之中国化的论题同样如此。问题并不在于所谓基督性的中国化，而在于汉语言之个体言说领承和言说基督性，使圣爱之言成为汉语言具体的言说。

八

现在可以回到本文开始处提出但未予回答的问题：“道”与“言”可以等同、通约吗？回答是否定的。“道”与“言”的首要差异：“道”不是一个个体性的位格生成事件，“圣言”之言是“成肉身”（Person 是关键！）之言。个体与“道”不存在身位间的身位相遇关系，“圣言成肉身”则是上帝作为恒在无限个体走向人之偶在有限个体，人与“圣言”的关系是个体与个体之相遇关系。相遇事件之发生，仅当两者作为个体相互走来才有可能。“上帝为何成人”因此是基督神学的基要命题之一。在儒学形而上学和道家形而上学中，“生成”理念是决定性的（易之生生；方生方成）；同样，在基督神学中，“生成”理念亦是决定性的（成肉身、成人）。然，何以成、成什么，则构成决定性差异。

基督神学中的“生成”理念隐着一个本体论上的二无差异，此差异导致几乎所有神学问题的出现：恒在个体与偶在有限个体之间的本体论的断裂，并最终必然引出的“成肉身”事件之发生。儒、道之“道”理念不含有本体论的二元差异，故而“体用不二”。

此简要分疏是哲学的，而非神学的，着眼于理念之形态观审，旨在显明：基督信理与儒、道信义之融合，不仅不可能，亦无必要。儒、道理念自有其理，当自循其理路演进，基督理念同样如是。基督信理与华夏文化之相遇，从哲学观之，不是基督信理与儒、道信义的融汇，而是基督信理与汉语之肉

身个体言语生成的相遇，此谓圣言之汉语生成。尽管从文化社会学观之，基督教与儒、道思想及社会形态的比较研究以及在哲学语文学层面的分析性研究，仍然可行而且有益。至于从神学景观而论，就纯然是个体的信与不信的全然我属的自由决断之事矣。

一九九一年 伯克莱

