

思想的他者

曹卫东 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

思想的他者/曹卫东著. —北京:北京大学出版社,2006.7

(未名·中青年学者文库)

ISBN 7-301-10898-2

I. 思… II. 曹… III. 思想史-研究-德国-现代
IV. B516.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第081009号

书 名: 思想的他者

著作责任者: 曹卫东 著

版式设计: 王炜焯

责任编辑: 魏冬峰

标准书号: ISBN 7-301-10898-2/B·0371

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址: <http://www.pup.cn>

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752824
出版部 62754962

电子信箱: weidf@pup.pku.edu.cn

印刷者:

经销者: 新华书店

650毫米×980毫米 16开 17.375印张 249千字

2006年7月第1版 2006年7月第1次印刷

定 价: 33.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

目 录

卫东印象(代序)·····	童庆炳(1)
第一编 德国现代思想的形成 ·····	(1)
一 德国思想的他者视角	
——关于《德国思想史》的访谈·····	(3)
二 圣经情调与救世史	
——17世纪德国文学中的中国形象·····	(17)
三 默泽尔:德国保守主义的奠基者·····	(41)
四 哈曼的伦敦之行及其思想史意义·····	(49)
五 赫尔德的1769之旅·····	(64)
六 席勒与“古今之争”·····	(76)
七 从“全能的神”到“完整的人”	
——席勒的审美现代性批判·····	(84)
第二编 哈贝马斯思想关键词 ·····	(99)
一 关键词:交往(Communication)·····	(101)
二 关键词:理论/实践(Theory/Practice)·····	(105)
三 关键词:主体/客体(Subject/object)·····	(109)
四 关键词:公共领域·····	(114)

第三编	哈贝马斯思想研究	(118)
一	批判与反思	
	——论哈贝马斯的方法论	(119)
二	文化的剩余价值	
	——哈贝马斯对大众文化的批判	(131)
三	认同话语与文艺学学科反思	(145)
四	“没有知识分子的知识分子批判”	
	——哈贝马斯论德国知识分子传统	(157)
五	哈贝马斯在汉语世界的历史效果	
	——以《公共领域的结构转型》为例	(167)
第四编	在思想与政治之间	(180)
一	布卢门贝格:人类此在关系的解释者	(181)
二	人书情未了	
	——杨业治·《美学理论》·其他	(187)
三	从学生运动到政治概念	
	——沃尔夫冈·克劳斯哈尔访谈	(196)
附录	法兰克福学派与学生运动	(203)
一	法兰克福学派与学生运动(1966)	(208)
二	法兰克福学派与学生运动(1967)	(222)
三	法兰克福学派与学生运动(1968)	(246)
后记		(265)

卫东印象^①

(代序)

童庆炳

认识卫东是在他的博士学位论文答辩会上,当时我是答辩委员会的主席。记得当时大家对他的论文提出了不少问题,一方面可能是由于对哈贝马斯还不甚了解,但又感兴趣;另一方面是因为卫东本人的论文引人入胜,因而读得比较仔细,自然问题也比较多一些。卫东在答辩时侃侃而谈,其知识之广博、思想之锐利、表达之清晰,都给我留下了深刻的印象。“长江后浪推前浪”这句话不由涌上心头,如今的中国年轻学者中还有这样具有深厚学术实力的人,我心里实在感到兴奋和安慰。这是1998年夏天的事情。

2001年,卫东加盟北师大文艺学研究中心,我们成了同事。这是北师大文艺学研究中心的幸事。一个研究中心还有什么比获得宝贵的人才更宝贵的呢?我觉得我们的研究中心因卫东的加盟而壮大了不少。他开始上课,开设了德国现代美学思想课程,接着又开设了德国古代美学思想课程。他的课从不拖泥带水,几句话就把一个问题的实质点出来,同时又不缺乏具体的个案分析,既有思想的传授又有艺术的魅力。他的课很自然地受到学生们的热烈欢

① 本文原刊《东方杂志》2003年第12期。

迎。还有一些同学受他的影响,而热衷于德国思想的探索与研究。

卫东不断送书给我。这些书全是他的著作,如《中国文学在德国》、《交往理性与诗学话语》、《雪落美因河》等,有论著,也有学术随笔,还翻译有哈贝马斯的《后民族结构》、《包容他者》等。他的论文在各种不同的刊物发表,我时常看得津津有味。他治学十分努力刻苦,产量颇丰,令人高兴与羡慕。他的德语很棒,自不必说。但他在翻译德国专家的学术讲座时的那种迅速捕捉思想与词语的能力,还是让人感到吃惊。

他的研究主要集中于评介德国思想家的理论,但在其中总能有自己独到的理解和见识,这是很难得的。我一直认为,一个精通外语的翻译家和评介者,一定要有对于评介对象的深入了解,做到尽可能的客观,要有充分的知识介绍;但又一定要有自己的见识。对于评介者有自己的基于了解基础上的独到看法,即思想的分析,这样才能掌握评介的真精神。卫东很好地做到了这一点,是难能可贵的。

卫东在中国与德国的文学交流方面的著作《中国文学在德国》,全面系统地评述了德国人如何吸收、理解中国文学。这部书给我的印象是作者的“清醒”。作者不像过去某些一知半解的研究者那样,因为德国大文豪歌德介绍和欣赏《好逑传》而沾沾自喜。卫东冷峻地指出,歌德之切入中国文化既不是由中国哲学,也不是由中国文学,而是由“中国花园”。“中国花园”恰恰是歌德嘲讽、挖苦的对象。歌德实际上是要借对“中国花园”、“中国时尚”的攻击,表达他对德国问题的看法。中国人在歌德的眼中,不过是一些“空想家”,所编织的也仅是些“浪漫情趣”,歌德不过是借他人之酒杯而浇自己的块垒,借此宣扬古典主义而攻击浪漫主义。

也就是说,各个时期的德国人在介绍中国文化的时候,虽然有客观介绍和推崇中国文化的,但更多的是把中国文化纳入他们生活的语境中加以误读,以表达对他们社会问题的看法,建构他们自己的现代理论。他们不过是“利用”中国文化而已。用卫东自己的话说:“我个人倾向于把西方现代思想的形成看做是一个通过寻找‘他者’进而寻找‘自我’的双向过程。在此过程中,中国作为一个‘他者’,一直处于在场状态。汗牛充栋的汉学著作告诉我们,西方许多重要现代思潮或直接或间接地受到中国传统思想的启发。”其中对中国文

身攻击”。哈贝马斯最终接受了他的解释。不论现在有的学者对卫东还有什么看法,作为此事的旁观者,我对卫东是理解的。一个学者最重要的品格是坚持真理,即或是自己的老师或崇敬的大师,如果认为他偏离了真理,也可以直言不讳地指出来。不能因为他是大师就违心地加以保护。趋炎附势是一个学者的堕落。

卫东现在正开始他的另一项规模宏大的学术的长途跋涉——撰写《德国思想史》。德国人自己有两部“德国思想史”,卫东作为一个中国人为什么不去翻译它,而要自己亲自来写它呢?卫东认为,德国人写的“德国思想史”是用“自我视角”来写的;中国人写的“德国思想史”是用“他者视角”来写的,不同的视角,所看到的是不同的东西或同一东西的不同方面。实际上,在德国现代思想的形成过程中,德国人也把他们所理解的中国文化、“中国形象”结构到他们的思想中去。还有,英国的、法国的、意大利的思想也成为德国思想形成的参照。卫东想做的是,弄清楚不同思想体系之间究竟能否形成良性的互动关系。这无疑是一个很好的设想。这种比较性的研究肯定会给他带来思想收获。例如,他认为西方的现代性并非铁板一块:

就说西方的现代化的历史轨迹吧。同样是欧洲老牌资本主义国家,英国、法国以及德国各自所选择的现代化切入点和道路就截然不同,甚至背道而驰。偏激而简单言之,英国的现代化基础是资本的原始积累以及与此相配套的经济革命(《国富论》);法国的现代化的起点是法国大革命以及与此相一致的政治话语的构建(《人权宣言》);而德国作为一个相对“迟到的民族”,则采取了“文化革命”的策略,自上而下地把自己推上了现代化的发展轨道(《纯粹理性批判》)。

这种关于现代化思路的比较无疑给我们很大的启发,促使我们想一想我们中国的现代化是从哪里起步的?又如卫东对德国“保守主义”的分析,也很有见识,引发人们的思考。我相信,他的“德国思想史”学术之旅一定会获得成功!

卫东正当青春年华,才华横溢,精力充沛,思想敏捷,准备充分,只要他坚持现在的学术正道走下去,将是前途无量的。作为他的老师和朋友,我在这里衷心地为他祝福!

第一编

德国现代思想的形成

一 德国思想的他者视角^①

——关于《德国思想史》的访谈^②

Wolfgang 听说你正在准备撰写一部《德国思想史》，能不能跟我们谈谈你为什么会有这个打算？因为按照我们对你的了解，你过去的研究似乎主要集中在德国当代学术和思想上面，现在突然转到了德国古典思想领域，这背后应该会有一些特殊的原因。

Cao 不是“准备撰写”，而是“正在撰写”。说到缘起，还要从我当年在德国留学说起。1998年底到了德国之后，我从繁重的日常工作中解脱出来，有了一段完全属于自己的时间，做认真的阅读和深入的思考，当然包括对自己学术道路的思考。你知道，曼海姆大学图书馆是以前的老王宫改造而来的，环境非常优美。那时候，我一有空闲就会泡到里面。也就是在这个图书馆，我第一次见到了许许多多先前只闻其名而未睹其容的经典著作，比如哈曼(Johann Georg Hamann)、A. 韦伯(Alfred Weber)等人的著作。短短两个月的时间里，我翻阅了大量这样的经典著作。当时阅读的热情，真的可以用“如饥似渴”来形容。

夜深人静的时候，一个人挑灯整理阅读笔记，脑子里经常会冒出这样一个疑问：如此重要的经典著作，为何我们平时在汉语学界关于德国的介绍和研究著作中很少能够见到？或者说，汉语学者

^① 本文原刊《东方杂志》2003年第12期。

^② 2003年5月，北京“非典”肆虐的时候，我正在德国访学。出乎德国友人意料的是，我的研读重点集中到了德国古典思想上面，而且，不算太短的访学时间，也主要用于收集德国古典思想资料。一个异常晴朗的周末，在德国朋友、汉堡社会研究所研究员克劳斯哈尔(Wolfgang Kraushaar)博士的陪同下，重游文化名城海德堡。春光明媚，春风和煦，内卡河上游弋着休闲健身的帆船。仔细回味了小城历史和寻觅了哲人足迹之后，我们到河畔的一个小咖啡馆休憩聊天。不知不觉，话题扯到了我正在撰写的《德国思想史》上面。

对这些思想家为何没有给予充分的关注？再进一步的问题就是，汉语学界目前对德国思想的介绍和研究到底是一个怎样的格局？有多少亮点，又有多少盲点？

带着这样一些思考，我利用网络开始对汉语世界的德国思想研究进行全面的调查。调查结果可以说既让我兴奋，也让我失望。让我兴奋的是，从宏观的角度来说，近百年来，汉语学界对德国思想文化的介绍和研究称得上是“汗牛充栋”了，在几代学者的辛勤劳动下，积累了大量的翻译成果和研究成果。而让我失望的是这么两点：我们的翻译和研究，一是“点有余而线不足”，也就是说，在介绍和研究德国思想时比较偏重对单个思想人物的关注，而忽视了对整个德国思想发展内在逻辑的把握；二是“知识介绍多，思想分析少”，也就是说，现有的关于德国的研究著作，包括德国文化史、德国文学史、德国哲学史等方面的著作，大多仍然还停留在知识介绍层面上，尚未深入关注德国文化史、思想史以及哲学史背后所特有的思想框架。换言之，我们关注的主要还是关于德国的知识，而不是德国思想的历史形成及其总体特性。

Wolfgang 这个动因似乎太具有“宏大叙事”的味道，我想任何一个人在决定做一件意义重大的事情时，肯定还会有许多私人层面上的考虑。你决定写作《德国思想史》，难道就没有一点属于你自己的“私心杂念”？

Cao 当然有。从我个人方面来说，决定把自己的“黄金岁月”贡献出来，写作一部《德国思想史》，显然不会是偶然冲动的结果，而是经过认真考虑并征得学界许多友人的意见和支持后才做出的艰苦抉择。如果说我有什么“私心杂念”的话，那可以归结为一种“压力”和一个“启发”。

一种“压力”是，正如你所知道的，我过去长期从事对法兰克福学派、特别是对哈贝马斯理论的翻译和研究。在此过程中，我发现，汉语学界的研究常常把重点放在强调法兰克福学派作为一种“后马克思主义”或“新马克思主义”与经典马克思主义之间的内在关系上，而忽视了法兰克福学派作为德国思想史的一种重要环节所具有的历史关联意义。就我个人而言，由于缺乏对德国思想史乃至整个西方思想史的总体把握，在理解和研究时总是觉得沉不

下去,很多时候难免还会造成误解。正是这种求得更好理解并争取“沉下去”的压力,最后倒转过来成了我写作的动力。

在感受到“压力”的同时,我还受到了一个有益的“启发”。这个“启发”是我在阅读哈贝马斯《现代性的哲学话语》一书中领悟出来的。^①哈贝马斯的《现代性的哲学话语》,汉语学界早已不陌生了。应作者和出版社的邀请,我一直在翻译这部著作。按照我自己的理解,我觉得哈贝马斯本人之所以十分看重他的这部著作,有两个原因:一个表层原因在于,他通过与法国后现代主义的交锋而集中阐明了自己的现代性概念;而更重要的恐怕还在于深层原因:这是一部思想史著作,哈贝马斯以“现代性”范畴为主线,系统阐述了他对德国思想史乃至西方思想史的发展脉络的整体把握。也就是说,哈贝马斯的这部著作实际上为我们提供了一个很好的思想史框架。

Wolfgang 这么说来,你是“反其道而行之”,用哈贝马斯的“现代性”概念作为框架,来重新审视德国现代思想的发展。那么,我们可不可以说,你写的实际上是一部《德国现代思想史》?

Cao 我要写的确实是一部《德国现代思想史》。换言之,我想着重考察的是德国现代思想的发生和发展过程。但我并没有简单地把哈贝马斯的“现代性”概念套用或移植过来,因为,在我看来,哈贝马斯的“现代性”概念,特别是他在《现代性的哲学话语》一书中所阐述的“现代性”概念,是有许多值得质疑的地方的。这个问题比较复杂,我们不可能全面展开,我只想指出的一点是,哈贝马斯的“现代性”概念当中潜在的“欧洲中心主义”或者说“日耳曼中心主义”是不容忽视的。因此,我在我的这本书中首先要做的一个工作就是对“现代性”概念进行重建。当然,无须否认或不必讳言,我对“现代性”概念的重建是将哈贝马斯作为一个基本出发点的。

Wolfgang 德国现代思想的历史虽然不能算太长,到目前为止前后不过三四个世纪,可内容却是异常丰富的,想要把它完整地

^① J. Habermas:《现代性的哲学话语》(*Der philosophische Diskurs der Moderne*),曹卫东等译,南京:译林出版社2004年版。

叙述出来,可不是一件容易的事情。你能不能在这里先给我们简单地透露一下你的这部著作的结构?

Cao 的确,德国现代思想不但内容丰富,而且错综复杂。我时常也在想我自己是不是太不自量力了。

按照我的初步计划,我打算沿着时间顺序,分三个部分(也就是三卷)来详细叙述德国现代思想的发生和发展的历史。大体是这样来划分的:1700—1806年为第一段,主要考察德国现代思想的发生;1806—1871为第二段,重点是德国现代思想的发展和分化;1871—1945是第三段,讨论的是德国现代思想的极端化趋势。需要解释的是,我对德国现代思想的研究,主要是以现在我们所见到的德国版图为基础,兼顾奥地利和瑞士等德语区域的思想。

我们知道,从严格意义上讲,德国的现代思想在西方语境中相对于英国、法国成熟得比较晚。所以才有普莱斯纳(Helmuth Plessner)的那本名噪一时的著作《迟到的民族》(*Die verspätete Nation*)。^①实际上,不仅德国现代思想的发生,德国现代社会结构和政治结构的形成都很晚。所谓“迟到”、“晚发”等修饰语,已经成为德国现代性的重要特征。因此,研究德国现代思想,首先需要关注的就是“迟到”的原因。而德国作为一个后发的现代化国家,对正处于后发过程当中的中国又有怎样的启发意义。

Wolfgang 我突然有一个疑问:你有没有做过调查,我们德国学界是不是会有一部现成的现代思想史著作呢?如果有的话,我想你也就无须另起炉灶,只要组织翻译一下也就可以了。

Cao 这个问题问得好,我在中国的许多师友也曾提醒过我,要意识到这个问题的重要性。为此,我做了认真细致的调查,发现目前德国学界的确有现成的现代思想史著作。主要有两部,一部出自狄尔泰(Wilhelm Dilthey)之手^②,另一部的作者则是著名历史

① Helmuth Plessner:《迟到的民族》(*Die verspätete Nation*), Frankfurt am Main, 1998。

② Wilhelm Dilthey:《文艺复兴和宗教改革以来的世界观和人的分析》(*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*), Leipzig und Berlin, 1929;《德国思想史研究》(*Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*), Leipzig und Berlin;《体验与诗》(*Das Erlebnis und Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hoelderlin*), Leipzig, 1988。

学家舒普斯(Hans-Joachim Schoeps)^①。

狄尔泰大名鼎鼎,我们都很熟悉了,可是我们对他的研究工作却缺乏正确的认识。他毕其一生所做的事情,归纳起来就是从新康德主义出发对德国思想(包括古代思想和现代思想)进行全面的阐释。稍微留神一下,我们就会发现,他在《全集》第一卷里提出了“精神科学”范畴,而从第二卷开始一直到第六卷,可以说都是在利用“精神科学”这个范畴对德国思想的发展历史进行重构,其中最显著的莫过于第三卷《德国思想史研究》了。

我们对舒普斯相对比较陌生,但他在德国历史学界却有着很高的威望,而且以研究德国犹太人的历史著称。他曾写过五卷本的《德国现代思想史》。看得出来,这部著作是在讲稿的基础上修订而成的。坦白地讲,在看到这部德文著作之前,我的写作提纲已经草拟完毕,我惊讶地发现,我和他在思路上有着许多不谋而合的地方。但我觉得他用两卷的篇幅来讨论德国现代思想的“史前史”,似乎有些奢侈了。

狄尔泰和舒普斯的著作我都认真研读过,它们对我有着很大的影响。但我始终觉得,无论是狄尔泰,还是舒普斯,都是从德国的“自我视角”出发,对德国现代思想的历史进行反思和阐述的。对于汉语学界来说,一部出自汉语学者之笔的《德国思想史》,是大有必要的,因为它至少可以提供一个理解德国思想的“他者视角”。

这个道理实际上非常简单,你昨晚给我看了你收藏的德国汉学著作。我记得中间有一本《中国文学史》,是德国著名汉学家顾彬(Wolfgang Kubin)教授主编的。^②你可以想象一下,汉语学界的《中国文学史》肯定是数不胜数,而且佳作多多,但这并没有也决不会让顾彬教授他们的劳动变得多余。

Wolfgang 你说的这个“他者视角”很有意思,你能不能具体阐述一下“他者视角”的具体特征呢?

Cao 就思想史写作而言,所谓“他者视角”,就是要把思想的

^① Hans-Joachim Schoeps:《德国现代思想史》(*Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit*),5 Bände,Mainz,1977—1980。

^② Wolfgang Kubin 编:《中国文学史》(*Geschichte der chinesischen Literatur*),9 Bände,München,2002。

发生和发展放到不同文化的碰撞中去加以考察。具体到德国思想史,也就是不但要考察德国现代思想发生和发展的自身语境,更要考察德国现代思想在发生和发展过程中与外部思想(比如法国思想、英国思想乃至汉语思想)之间所形成的潜对话关系。

Wolfgang 那么,从“他者视角”出发,你在《德国思想史》中提供给我们的是怎样一种写作思路呢?

Cao 写作思想史有不同的叙述方式和写作模式,我个人认为,狄尔泰的写作模式值得我们多加注意和细心学习。他的一个特点就在于:不是做单纯的历史叙事,而是尽量寻找思想在发生和形成过程中所遭遇到的种种挑战。此外,以曼海姆(Karl Mannheim)为代表的德国“知识社会学”传统,也为我们写作思想史提供了许多值得借鉴的经验。曼海姆突出强调了思想的两个不同而又紧密相关的维度:一个是历史维度,即把思想放入一定历史语境中去加以考察;再一个是现实维度,即任何思想都有其现实关联性和有效性。按照曼海姆的说法,思想如果失去了历史关联和现实关联,就不能称其为思想。

在狄尔泰和曼海姆的双重启发下,我把我的《德国思想史》的写作思路初步明确如下:选择德国三大思想主潮,即保守主义、自由主义、社会主义,考察它们在德国现代社会当中发生、发展、分化、直到蜕变和走向极端的历史。具体来说,《18世纪卷》将集中处理德国保守主义思想的起源;《19世纪卷》则着重分析德国自由主义的困境和保守主义的发展;《20世纪卷》主要想考察德国左翼政治和右翼政治如何在集权主义(纳粹主义)当中形成汇合的态势。

Wolfgang 这个思路真的很有意思。不过,三条思想主潮交织在一起叙述,会不会显得比较凌乱?或者说,你的《德国思想史》如何才能把这三种思潮有机地结合起来?

Cao 我想这个问题实际上涉及到我们如何从总体上把握德国现代思想的问题。按照我的研究,在宏观层面上,德国思想贯穿着一条主线,即保守主义。无论在18世纪、19世纪,还是在20世纪,保守主义都构成了德国思想发展的主潮。具体说来,18世纪是德国保守主义的形成时期,以“狂飙突进”为代表;19世纪则是德

国保守主义的大发展时期,以“德国浪漫派”为代表。需要强调的是,我这里所说的“德国浪漫派”是一个思想史范畴,包容性很强,广泛涉及哲学浪漫派、文学浪漫派、政治浪漫派、历史浪漫派、神学浪漫派、语言浪漫派乃至艺术浪漫派。^①到了20世纪,德国保守主义同样发挥着决定性的影响,比如魏玛共和国时期的“保守主义革命”、战后联邦德国的“新保守主义”等。因此,我的这部思想史要说有什么主线的话,那就是德国保守主义形成、发展和走向极端的过程。

当然,对于德国保守主义的论述,不可能把德国自由主义和社会主义两大思潮彻底抛开。因为,德国保守主义的发展历史,就是和这两大思潮的互动历史。关于德国自由主义,美国历史学家谢汉(James J. Sheehan)曾有专题研究,他追述了德国自由主义从18世纪初到20世纪初的曲折发展,最后得出结论。他认为,德国自由主义是一个悲剧。^②由此,我们需要追问的是,德国自由主义为何一直处于保守主义的重压之下而没有能够成为思想的主流?

关于德国社会主义,我们在实践和意识形态两个层面多有了了解,但在思想层面上却缺少必要的认识和透彻的分析。也就是说,我们并没有认真考察德国社会主义作为一个思想体系在德国现代思想史上的地位。因此,我在我的《德国思想史》中想把德国社会主义放到与保守主义、自由主义的竞争关系当中,进而把德国社会主义由一种纯粹的政治意识形态还原为一种“思想体系”。

Wolfgang 在写作中你有没有遇到什么障碍或阻力呢?有没有让你觉得非常棘手的困惑呢?

Cao 我刚开始有写作《德国思想史》念头的时候,最担心的事情有两个:一个是主观的,一个是客观的。主观方面,我害怕自己的知识准备和思想训练不是太完善,不足以把握如此的“鸿篇巨制”。我也担心自己是不是会有坚强的毅力和持久的耐心,在一个节奏非常迅捷的时代里沉下心来,踏踏实实地去阅读大量的原始

^① Rudolf Haym:《论浪漫派》(Die Romantische Schule), Berlin, 1928。

^② James J. Sheehan:《德国自由主义:从18世纪开始到第一次世界大战》(Der deutsche Liberalismus: Von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg), München, 1983。

文献和认认真真的去思考一些看起来可能和中国社会完全不相关的问题。

客观方面,我最担心的是国内资料是否够用。记得当初在德国刚有写作《德国思想史》念头的时候,我就立刻开始收集这方面的资料。但你知道,如此大的时间跨度和如此宽泛的思想范围,收集相关资料显然不能一蹴而就。于是,经过认真分析,我决定把目光投向国内的各大图书馆。到目前为止,我已经对北京、上海、南京等地的各大图书馆做了初步但很详细的调查,调查的结果是喜人和惊人的。因为,我发现,长期以来,我国收藏了大量的德国思想史资料,依靠它们,完全可以写出一部像样的《德国思想史》。

说来真的令人难以置信,中国的图书馆所收藏的德国思想资料竟然是那样的丰富,那样的齐全。不要说那些一直引起我们汉语学界高度重视的黑格尔主义思想家和时下非常畅销的当代思想家,就是那些汉语学界一直不太重视或根本就没有重视过的思想家,比如哈曼(Johann Georg Hamann)、赫尔德(Johann Gottfried Herder)、维兰(Christoph Martin Wieland)等,我们的许多图书馆竟然也收藏有他们的《全集》,甚至还有许多不同语种、不同专题的研究文献。

这里不妨说得再具体一些,好让你有一个更加直观的印象。根据我的粗略统计,仅仅北京大学图书馆一家,就收藏有德国启蒙思想家莱辛和席勒的著作或研究著作百种之多。再以北京师范大学图书馆为例,这个图书馆本来并不注重收藏德文图书,因为这所高校没有德国研究方面的学科建制。但是,由于早先的辅仁大学被归并到了北京师范大学,而辅仁大学有着德国教会的背景,这就给了北京师范大学图书馆一份无价之宝:德国思想史方面的丰富藏书。比如,我就借到了全套的《迈尔经典丛书》(*Meyers Klassiker-Ausgaben*)^①,我想这套丛书现在在德国恐怕也不是那么容易见到了。

因此,如果说我目前还有什么困惑的话,那就是如何才能在有

^① 《迈尔经典丛书》(*Meyers Klassiker-Ausgaben*), herausgegeben von Prof. Dr. Ernst Elster, Leipzig und Wien。

限的时间内用最快速度、最高效率,把现有的思想史资料阅读完毕,并尽可能地整理出一个文献目录来。但愿这个目录完成之后能为今后专治德国思想研究的学者提供一点方便。

Wolfgang 看来你是“万事俱备”了。那你目前进展如何呢?

Cao 目前进展还是比较顺利的,第一卷(《18世纪卷》)的框架结构已经成型,其中的许多章节已经完成或正在写作之中。按照计划,如果时间允许,明年完成这一卷,应该是非常有把握的。

Wolfgang 既然你的第一卷(《18世纪卷》)已经成型,那就请你给我们详细介绍一下这一卷的具体内容。

Cao 为了避免突兀,我在《18世纪卷》的开始部分留下了相当的篇幅叙述德国现代思想的“史前史”。除此之外,《18世纪卷》集中讨论的是以下四个方面的内容:1. 德国的启蒙运动;2. 启蒙与反启蒙的辩证法;3. 现代性的启蒙话语;4. 自我认同与他者话语。

Wolfgang 你能不能把每个部分的内容说得再具体而详细一些呢?

Cao 当然可以。第一部分将选取德国启蒙运动的几个中心作为叙述对象,比如柏林(Berlin)、魏玛(Weimar)、科尼希堡(Königsberg)、哈雷(Halle)以及哥廷根(Göttingen)。我在叙述过程中将尽量避免流线性质的历史介绍,而转向着重考察各个思想家之间的思想交锋及其自身思想内部所固有的种种张力,目的是想凸现出德国现代思想在形成之初所遭遇的重重困境及其所呈现出来的纷繁复杂性。

此外,这个部分还有一个重要的任务,那就是知识和思想的双重考古。也就是说,我会把过去一直遭到忽视或没有受到应有重视的一批德国古典思想家挖掘出来,介绍给汉语学界,如尼古拉(Friedrich Nicolai)、门德尔松(Moses Mendelssohn)、雅可比(Friedrich Jacobi)、哈曼(Johann Georg Hamann)、赫尔德(Johann Gottfried Herder)、希佩尔(Theodor Gottlieb von Hippel)、维兰(Christoph Martin Wieland)、拉瓦特(Johann Kaspar Lavater)、波德默尔(Johann Jakob Bodmer)和布莱廷格(Johann Jakob Breitinger),

以及神学领域的虔信派 (Pietist) 和诗学领域的林苑派 (Der Göttinger Hain) 等。

Wolfgang 把不同思想家之间以及思想家自身的张力作为考察对象,这在思想史写作上可以说是“投机取巧”了。我们知道,德国思想形成的18世纪,类似于中国的诸子百家时代,那个时候的德国,各个学派、各种思想处于论战甚至混战之中。那么,这些张力作为你《18世纪卷》的主要论述内容之一,对此,你是如何具体处理和把握的呢?

Cao 对于18世纪德国思想中的张力,我们显然无法面面俱到,一一展开详细论述。为此,我将选择一些有代表意义的思想论争进行阐述。比如,关于理性问题,我选择了“哈曼与康德之争”。哈曼针对康德的纯粹理性,提出了一种以宗教信仰为基础的理性概念,按照哈曼的看法,康德的纯粹理性缺乏超验维度。关于美学问题,我选择了高特舍特和“苏黎世学派”就“古典主义”问题所展开的论战,以此来描述传统诗学向现代美学的转变过程。还有宗教问题,“莱辛与葛茨之争”为我们提供了很好的分析范例。此外,当时诸多思想家围绕启蒙、民族、世界等范畴所展开的讨论,也是分析的重点。

Wolfgang 你第二部分的标题是“启蒙与反启蒙的辩证法”,顾名思义,你在这一章是想对启蒙理性进行检讨?

Cao 对,自从霍克海默和阿多诺合作的《启蒙辩证法》发表之后,启蒙自身内部有着紧张关系,或者说启蒙与反启蒙之间有着辩证关系,这点已经成为理论界的共识。必须承认,我写作这一章在很大程度上是受到了德国学者施密特(Jochen Schmidt)组织编写的《启蒙与反启蒙》一书的启发。^① 施密特是一个专门研究德国启蒙运动的思想史家,在他的这部编著中尝试着把“启蒙辩证法”运用到对德国现代思想的分析当中,取得了很好的效果。

具体来说,我在第二部分将着重介绍作为德国反启蒙典型的德国保守主义思想的发生和初步展开的过程。一般认为,德国保

^① Jochen Schmidt 编:《欧洲文学、哲学和政治中的启蒙与反启蒙》(*Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik*), Darmstadt, 1989。

守主义思想的发生有两个源头：一是外部的，一是内部的。从外部来看，德国保守主义主要受到法国大革命的冲击和柏克思想的激发；从内部来看，德国保守主义则与德国自身的社会发展、历史发展有着紧密的联系。前者也被称作“外向型保守主义”，以根茨（Friedrich Gentz）为代表，他通过翻译柏克的《法国革命论》，第一次把英国的保守主义思想系统地介绍给了德语世界；后者则叫做“内向型保守主义”，以默泽尔（Justus Möser）为代表，他通过对奥斯纳布吕克（Osnabrück）小城历史发展状况的分析，得出了一套与“外向型保守主义”既有亲和的一面但又绝不能等量齐观的保守主义思想。

Wolfgang 你在前面说过，你把德国保守主义作为德国现代思想史的主线，因而也是你写作的重中之重。那么，关于德国保守主义在18世纪德国思想语境中的定位，你能否进一步展开谈谈？

Cao 如何定位德国保守主义，的确是一个很大的理论难题。我们现在所能看到的这方面的代表作主要有曼海姆（Karl Mannheim）的《保守主义》^①、伦克（Kurt Lenk）的《德国保守主义》^②、格莱芬哈根（Martin Greiffenhagen）的《德国保守主义的困境》^③以及美国历史学家易卜斯坦因（Klaus Epstein）的《德国保守主义的发生》^④等。这里不可能对他们的观点一一进行阐明，只想指出一点，他们在对待德国保守主义的定位上有一个基本的共识：保守主义和自由主义以及社会主义一样，是一种现代性设计，只不过，保守主义所提供给我们的是一种以过去为取向的历史观和世界观。

根据他们的看法，18世纪德国保守主义的代表人物，包括哈曼和赫尔德、默泽尔、根茨、雷贝格（August Wilhelm Rehberg）以及由他开创的“汉诺威学派”。^⑤而保守主义在18世纪德国思想语境中的定位前提在于：它直接体现了德国现代思想的矛盾性。我们知道，

① 曼海姆：《保守主义》，南京：译林出版社2002年版。

② Kurt Lenk：《德国保守主义》（*Deutscher Konservatismus*），Frankfurt am Main, 1989。

③ Martin Greiffenhagen：《德国保守主义的两难》（*Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*），München, 1971。

④ Klaus Epstein：《德国保守主义的发生》（*The Genesis of German Conservatism*），Princeton, 1966。

⑤ Ursula Vogel：《保守主义对资产阶级革命的批判》（*Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution*），Luchterhand, 1972。

18世纪是欧洲的启蒙时代,但正如我们前面讲过的,这个启蒙是一个辩证的概念,除了这一概念内在具有辩证因素之外,欧洲范围内几个主要国家的启蒙也各有特点,呈现出辩证的格局。就德国启蒙而言,其最大的特点或许在于思想的差异性大于同一性。^①比如,在文学层面,除了以理性主义为取向的启蒙文学之外,德国还有以强调人的感性发挥和情感张扬为主的“狂飙突进”和“感伤主义”;在思想层面上,则表现为以反启蒙姿态出现的保守主义,它为德国的启蒙运动提供了三个不同的理论维度:一是个体信仰对个体成长的重要性;二是国家主义高于个体主义;三是历史进化或者说历史发展的双向性,强调历史由现实出发,在面向未来的同时,也会面向过去。所有这些维度都为德国现代思想的进一步发展奠定了基础。

Wolfgang 如果说你前两部分还侧重于思想的历史背景、历史脉络的清理的话,我感到你到第三部分就要转向对纯粹的思想进程进行讨论了。

Cao 的确如此。前两部分我想展现给汉语学界的是18世纪德国思想的历史轮廓,到了第三部分,重点将转向为这个历史轮廓填补上丰富的思想内涵。为此,我在重建“现代性”概念的基础上,选择了若干具有重大历史影响的理论范畴作为分析对象,包括“古今之争”、“天才”^②、“历史主义”^③、“神正论”、“完整的人”^④、“民族国家”、“民族主义”、“祖国”^⑤等。希图由此来进一步揭示德国现代思想自身内部的紧张性以及它与英国、法国等思想语境之间的差异性。

Wolfgang 第四部分应该就是从你上面所说的从“他者视角”出发对德国现代思想的具体考察了吧?

① Werner Schneiders:《真正的启蒙:关于德国启蒙运动的自我理解》(*Die wahre Aufklärung; Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*), München, 1974; Peter Pütz:《德国启蒙运动》(*Die Deutsche Aufklärung*), Darmstadt, 1991。

② Jochen Schmidt:《德国文学、哲学和政治中的天才思想史》(*Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik*), 2 Bde., Darmstadt, 1985。

③ Georg G. Iggers:《德国历史学》(*Deutsche Geschichtswissenschaft*), Wien, 1997。

④ 曹卫东:《从“全能的神”到“完整的人”》,载《文学评论》2003年第6期。

⑤ Hans-Martin Blitz:《论爱国:18世纪的德国》(*Aus Liebe zum Vaterland: Die deutsche Nation im 18. Jahrhundert*), Hamburger Edition, 2000。

Cao 可以这样来理解,但我还是坚持认为,“自我视角”也好,“他者视角”也好,都应该是思想语境的有机组成部分。由此出发,我个人倾向于把西方现代思想的形成过程看作是一个通过寻找“他者”进而寻找“自我”的双向过程。在此过程中,中国作为一个“他者”,一直处于在场状态。汗牛充栋的汉学著作告诉我们,西方许多重要的现代思潮或直接、或间接地受到中国传统思想的启发,比如法国的重农主义、德国的唯理主义等。^① 因此,我将在我的《德国思想史》中拿出相当大的篇幅,来认真考察中国在德国现代思想形成过程中所发挥的独特作用。需要申明一点的是,我并不想刻意强调中国思想对于西方现代思想的决定性作用,而只想考察18世纪德国思想家是如何把他们所理解的中国文化或中国形象“结构”到他们的思想体系中去的,我这样做的目的,是想弄清楚不同思想体系之间究竟能否形成良性的互动关系。^②

当然,对于德国现代思想而言,在中国之外还有许多其他的“他者”。事实上,作为一个“后发”国家,德国当时周边的所有国家都是他的“他者”。因此,我在《德国思想史》中也充分注意到了英国、法国、意大利等对德国现代思想的影响。德国与英国、法国、意大利、甚至西班牙之间的思想纠缠很深,显然不是一部思想史著作所能处理清楚的,而这也不是我所要讨论的主要问题。我想要考察的重点是,德国现代思想家是如何从周边的“他者”那里汲取营养的。为此,我选择“游记”作为解读对象,具体分析赫尔德《1769之旅》^③、哈曼《伦敦之行》^④、歌德《意大利游记》和拉瓦特《意大利游记》等著作,以期豹窥一斑,见微知著。

Wolfgang 你在书中涉及到了这么多汉语学界尚不知晓或并不十分熟悉的思想人物及其作品,仅仅靠一部思想史著作,我想肯定不足以让汉语学界对这些思想人物有多么深入的了解。

Cao 所以,配合《德国思想史》的写作,我还打算做两件事情:

① 维吉尔·毕诺:《中国对法国哲学思想形成的影响》,耿升译,北京:商务印书馆2000年版。

② 曹卫东:《中国文学在德国》,广州:花城出版社2002年版。

③ 曹卫东:《赫尔德的1769之旅》,载《读书》2002年第5期。

④ 曹卫东:《哈曼的伦敦之行》,载《河北学刊》2005年第2期。

一件是上面说到的文献索引的编撰；另一件就是和有关出版机构合作，编译一套《德国现代思想史丛书》，选择德国现代思想史上的经典著作作为翻译对象，为汉语学界进一步了解德国现代思想提供第一手资料。目前已经列入选题的包括哈曼的《我的自述》、《苏格拉底言行录》以及《袖珍美学》，赫尔德的《历史哲学》、《人性促进论》以及《1769 之旅》，默泽尔的《爱国主义想象力》，莱贝格的《法国大革命批判》，门德尔松等人的《何谓启蒙》，康德等人的《永久和平论》，歌德等人的《论天才》、歌德的《意大利游记》，维兰的《政治著作选》，莱辛的《人性促进论》和《神学论集》，此外还有哈雷虔信派作品选和哥廷根林苑派作品选等。

二 圣经情调与救世史

——17 世纪德国文学中的中国形象^①

如果说旅行家们和商贾们的游记塑造了中世纪乃至 16 世纪西方人的中国观的话,那么,到了 16 世纪末,具体而言,到了 1583 年,随着传教士传教活动在中国的广泛开展和不断深入,他们的著述报道也源源不断地被发回西方。因而,由他们所描绘的中国形象在 17 世纪牢牢地控制了西方人关于中国的想象和观念。换言之,17 世纪之前,促使西方人去了解中国的原动力可以说是文艺复兴;而到了 17 世纪,宗教改革运动的作用占据了上风,救世思想泛滥一时,西方人观察一切几乎都无法甩开《圣经》这副有色眼镜,对中国的认识当然也不会例外。甚至于,这副救世史有色眼镜集中体现在了对中国的认识上。

我们在前面说过,中世纪的冒险家一般还只是满足于捕捉些地理上和物质上的新发现,搜罗些奇珍异宝,以做回国后制造趣闻轶事之用。因此,他们对中国的探索只能是走马观花,除了惊赞中国外表上的庞大和物质上的富足以外,自然很难会有什么深入而细致的了解,更别说领会和把握中国文化的精髓了。这样来看,对于马可·波罗在中国滞留长达 20 年,在其游记著作中对代表中国文化最高成就的“四大发明”,尤其是举世闻名的长城,不是只字未提,就是一笔带过,便也不难理解了。所以,难怪道森(Raymond Dawson)称这帮冒险家为“浏览者”(Observer)。^②在道森看来,他们只是匆匆而去的过客,追求的也只是一饱眼福。

^① 本文原刊曹卫东:《中国文学在德国》(广州:花城出版社 2002 年版),收入本书时做了重新改写。

^② Raymond Dawson:《中国变色龙》(*The Chinese Chameleon*),第 9—34 页。

17 世纪的传教士们就当然不同了。他们主要关心的是使中国人皈依他们自己的宗教。他们几乎毫无例外地坚信,中国人也会信仰基督教的真谛和普遍价值。^① 为了实现他们传教和救世的宏伟目标,他们自觉首先必须深刻而全面地了解中国及其内在文化。为此,他们刻苦钻研中国文化典籍,深入到中国的知识分子中间,获得了许多关于中国文化的独特理解。在此基础上,他们又撰写了大量的书简、回忆录和论著。尽管他们的资料往往受到了护教和宗教感化之成见即救世思想的启发,不可避免地存在着这样或那样的误解和曲解,他们因此也常常被斥责为“文化间谍”。但是,他们努力地登堂入室,主动地接触中国文人,积极地研习中国经典,有意识地去领会中国文化的真义,并向西方介绍这个神秘的国度及其文化,这些在中西文化交流史上的巨大功绩是不容否认的。

或者说,我们虽然不能否认,传教士们“与文人阶层相结合,以欧洲科学影响他们并由此而从他们中获得前来中国传播真正上帝教义的人必不可少的权威,学习他们的知识传统以便能根据它们表现得与基督教真谛相吻合还是相悖而利用之或反对之”^②,他们这样做只是出于一种布教策略。但是,我们同时也应当看到,不管传教士们主观上的动机如何,客观上正是由于他们的所作所为,中国的儒教、道教、瓷器、园林、艺术等各方面的文化成就才被较为系统地介绍到了西方。从而,他们在向中国传播西方文化的过程中掀起了一股“东学西渐”的逆流,并造就了一个以救世思想为依据、充满了《圣经》情调的中国形象,开创了中西文化关系的新篇章,也揭开了德国文学中的中国形象史的真正序幕。

1. 新的世界图景:巴洛克诗歌中的中国形象

文学史常识告诉我们,17 世纪的德国文学以巴洛克风格为主潮。当时,作家们普遍追求错彩镂金,崇尚新奇怪异。具体表现在文学作品中,就是堆砌词汇,导致词藻优美而内容空洞的形式主义文风蔓延无边;再者就是对异国的猎奇与描写以及对异国情调的

^① 谢和耐:《中国和基督教》,上海:上海古籍出版社 1991 年版,第 9 页。

^② 同上书,第 34 页。

追求和嗜好蔚然成风。

德国作家主观上的这种期待视野,与当时传教士们源源不断地向西方发回的大量有关中国的报道所提供的客观上的条件一拍即合。没有作者们的这种期待视野,传教士们的客观材料纵然是泛滥成灾,恐怕也不会发挥什么历史作用。当然,接受者的期待视野在中德文化交流中的决定性作用不仅仅表现在17世纪,以后的每个历史时期都在所难免。因此,我们在考察任何一段德国文学中的中国形象时,都必须梳理清楚当时的期待视野。换言之,我们必须顺着西方的“自我”来考虑西方文化中的中国形象,来确定中国形象在不同时期所具有的形态和内涵以及所充当的角色。

在巴洛克时期,作家们的期待视野决定了他们将把传教士们的著述作为汲取知识和灵感的宝库。而传教士们有关中国的描写,更是令他们叹为观止。所以,无论是在巴洛克小说中,还是在巴洛克诗歌中,我们都可以找到中国的影子。这个影子或隐或显,或详或略,但都呈现出一个充满浓郁的圣经情调的中国形象。或者说,中国作为一个异国形象,在德国巴洛克作家笔下已经初具雏形。鉴于传教士有关中国的著作在其中所发挥的主导作用,我们可以认为,德国巴洛克作家们在中国身上所寻求的异国情调,实在又是一种圣经情调。

我们首先考察德国的巴洛克诗人。狭义地看,德国巴洛克诗歌中有关中国的描写确实不多见。但是,我们必须注意到这样一个简单的历史事实,即中西文化接触发端之际,就是东西文化开始交流之时。因此,当时西方的中国形象是内在于,甚至等同于西方的东方形象的。中国、印度、阿拉伯世界虽然千差万别,但在西方人眼中却是浑然一体的。这种浑然性反映了西方在早先的时候对东方的认识还是比较模糊的,尚未区别出东方文化内部的差异性。这种东方一体的观念在西方人心目中是根深蒂固的,直到当代依然多有表现。从这个角度来看,我们或许要把眼界放宽一些,从东西方文化关系这样一个大的历史背景上去考察巴洛克时期的中国形象。事实上,在以后任何一个历史阶段,我们都不能固封于狭义上的中西文化关系,而必须兼顾到东西方文化关系。

保尔·弗莱明(Paul Flemming, 1609—1640)曾到过俄罗斯和波斯,是巴洛克时期唯一一位曾经踏上过东方土地的诗人,也被誉

为杰出的旅游诗人。弗莱明亲眼目睹了东方的奇观异景,亲身体验了东方文化的神奇瑰丽。根据自身的游历,弗莱明创作了不少以俄国和波斯为背景的“东方诗歌”,比较著名的有《莫斯科河畔》(*An den Fluss Moskaw*)等。但令人遗憾的是,作为一位“身临其境”的“东方诗人”,弗莱明有关其东方之旅和异国历险的诗歌,一般都停留在对个人经历的复述或追忆上。而且,他在追述过程中过分偏重于堆砌古代神话传说和地理奇迹,借以抒发个人的情思,而极少关注对东方特殊的民族性格和文化特征的深刻认识和具体描绘。

倒是从未涉足过东方、单凭阅读来了解东方的格奥尔格·菲立蒲·哈尔斯德弗尔(*Georg Philipp Harsdörffer, 1607—1658*)对东方的认识深入了许多。这点具体表现为他充分认识到了作为东方文化尤其是中国文化之化身和微缩的园林的重要性,并不惜笔墨对东方的园林建筑和园林风光大加描绘。我们知道,中国园林真正为西方所关注,并对西方文化和思想产生了广泛的影响,是到洛可可艺术时代的事情,而这距哈尔斯德弗尔整整还有一个世纪之遥。所以,在德国文学中,哈尔斯德弗尔可以说是开了描述中国园林形象的风气。尽管他的描写几乎都是取材自传教士的著作,如卫匡国(*Matin Martini, 1614—1661*)等人对中国花卉和植物的长篇大论或专章图示,但也属十分难能可贵了。哈尔斯德弗尔通过对充满田园风光和自然景观的东方园林及原野的歌颂,建立起了一种崭新而开阔的世界图景(*Weltbild*),在他的笔下:

从东方和西方
人们观看这里
花饰永远奇妙无比……

樱桃、无花果和石榴
人们在异国所有的一切
这里都能如愿以偿
鲜花以及酸橙
这里亦能蓬勃生长
还有古人不曾识得的
莧菜

把“东方和西方”并列起来,这在当时是一种非常时髦的表达。据记载,当时的文人如果言不称东方,就显得不够高雅或不合时宜。诗人把东方用来补充或拓展自己的视界,目的是要建立起一种对立而统一的新型世界图景,以便更好地放逐自己的心灵,抒发自己的诗意,便是自然而然的事了。《花之歌》中的世界图景是由一幅洋溢着异国情调的东方园林构成的,它自然纯洁,“奇妙无比”。这样一种世界图景在巴洛克时代的新自然诗中是比较常见的。克利斯蒂安·霍夫曼·冯·霍夫曼斯瓦尔多(Christian Hoffmann von Hoffmannswaldau, 1617—1679)的《心平气和的维纳斯》(*Versöhnte Venus*)一诗也曾描绘过类似的图景。但是,在这两位巴洛克诗人所描绘的这幅新型世界图景中,东方还是一个相当宽泛的概念,中国的地位并不突出。

马丁·奥匹兹(Martin Opitz, 1597—1639)是德国巴洛克诗歌的创始人,也是德国巴洛克文学中最有作为的诗人。正是他把这幅新型的世界图景具体到了中国头上。1628年,奥匹兹创作了《战神颂》(*Lob des Krieges-Gottes*)一诗,用以歌颂欧洲16世纪如火如荼的海外探险和殖民活动。在这首诗中,战神玛尔斯(Mars)把人们引向了东方,带到了中国:

到达中国(sina),我们上了岸,这里盛产瓷器,还有火药和印刷术。

奥匹兹本人对上述诗行所作的注解告诉我们,诗中有关中国(东方)的描写,或直接、或间接地取材于门多萨的《中华帝国志》。门多萨在其书中曾对中国的火药和印刷术大书特书,并大加赞赏。奥匹兹则丝毫不加处理,照搬过来入诗,倒也自然贴切。其实,奥匹兹有关东方的诗歌,都恪守这样一种白描手法,把新得来的远古神话、哲学观点、科学发明和技术进步以及地理发现等,一股脑地推到读者面前,表现出某种淳朴的普遍主义观念。^①但我们也应注意到,奥匹兹并没有完全舍弃价值判断,他不但关心作为陌生存在

^① E. H. von Tscharnner:《德国古典文学之前的中国形象》(*China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*), München, 1939年,第17页。

的国度的中国,更对中国的文明表现出兴趣,因为他注意到了中国的四大发明,这就为德国文学中的中国形象开创了一个新的视角。

2. 流浪汉寻找乌托邦:巴洛克流浪汉小说中的中国形象

流浪汉小说是巴洛克小说的一种主要类型。这类小说通常描写一个出身于社会下层的小人物在社会上种种的经历和遭遇。他们为了生存,往往不择手段地来对付险恶的社会环境。从这个意义上讲,流浪汉小说所叙述的一般又都是主人公的坎坷不平的成长史。所以说,它开了德国的“成长小说”(Entwicklungsroman)或“教育小说”(Erziehungsroman/Bildungsroman)的先河,在德国文学史上占有重要的地位。由于这类小说背景广阔,取材广泛,且又注重表现作者的情志,所以,它们完全可能和有条件去运用当时盛行的有关中国的知识,并进行创造性和诗意化的加工,刻画出一副充满理想乃至幻想成分的乌托邦式的中国形象。

格里美尔斯豪森(Hans Christoffel von Grimmelshausen, 1622—1676)是晚期德国巴洛克风格的重要作家。出自他的手笔的《痴儿西木传》(*Der abenteuerliche Simplicissimus*)是德国第一部流浪汉小说,用第一人称自叙体体裁写成。这部小说描写了德国30年战争(1618—1648)期间一个小人物痴儿西木的传奇故事。^①在格里美尔斯豪森笔下,西木是一个孤儿,生在德国中南部偏僻的斯贝塞的村子里。由于战争,他被迫背井离乡,过着一种居无定所的流浪生活。在流浪过程中,西木历经千辛万苦,识遍人间万象,认清人情万态,逐渐长大成人。但经过若干年的颠沛流离,西木亦已万念俱灰,决计告别这个纷乱无序的世界,过一种清静无为的隐居生活。

偶然之中,西木漂流到了遥远的中国,具体地说,是在旅途中经过了一次澳门。事情是这样的:一天夜里,正当西木在阿斯特拉罕要塞外的一个火药研磨工场里忙碌着的时候,他遭到了一群俄国鞑靼侦察兵的劫持,被带回到了他们的国家,并被用来向通古斯鞑靼人交换了一些中国商品。随后,他又被作为不寻常的贡品,呈

^① 格里美尔斯豪森:《痴儿西木传》,李淑、潘再平译,北京:人民文学出版社1984年版。

送给了刚刚与他们停战的朝鲜国王。由于善耍刀剑，西木得到了朝鲜国王的青睐，最后被释放回国。在回国途中，西木先经由日本，到达中国的澳门，后几经周折，经过长达三年零几个月的漂流，终于回到了德国。^①在这次非同寻常的东方历险中，西木尽管身不由己，任人摆弄，但他还是有幸领略到了东方的异国风光和不同民族的各种风俗习惯。不过，由于“他们在他们那里所受的虐待却多于机遇”^②，所以，所有这一切都未能给西木留下些什么特别值得追念和书写的印象。可以说，西木的东方经历实质上是其整个人生苦难历程的一个部分，或者说是一个缩影。至于西木先前所幻想的中国形象，是否在他的东方之旅中得到了证实或证伪，我们不得而知。因为正如小说告诉我们的，西木“带回家的，除了一大把在异乡客地长起来的胡子，再也没有什么特别的东西”^③。

在西木的幻想中，德语国家和中国截然两样，一边是战争无休无止，百姓民不聊生；另一边则是“百姓们安居乐业，厩舍里满是牲畜，场院里鸡鸭成群，街市上游人熙攘，酒店里宾客满座，尽在寻欢作乐”^④。不难看到，这是一幅充满和谐和生气的生活画面，与当时饱受30年战争之苦的德国的确形成了鲜明的对比和强烈的反差：“这里不存在对敌人的恐惧和对抢劫的担忧，根本不必为生命财产的安全而牵肠挂肚，人人都在自己的葡萄架和无花果下生活得无忧无虑。”^⑤在西木乃至所有飘忽不定的德国人看来、在作家本人看来，“这里是一片欢乐和愉快的景象”^⑥，以至于他们充满向往地“把这块国土看作是人间的天堂”^⑦。

格里美尔斯豪森把西木放逐到“人间的天堂”——东方（中国），从而使他的东方之旅成了天堂之旅，心路历程成了天路历程，这样也就完成了对西木的灵魂救赎。所以，西木在东方虽然受到

① 格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，李淑、潘再平译，北京：人民文学出版社1984年版，第545—549页。

② 同上书，第548页。

③ 同上书，第458页。

④ 同上书，第456页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

了“非礼”，仍不失对东方的憧憬和向往。但是，我们很快就会发现，这里与其说是实写，毋宁说是虚描。正如西木自己所说，他所见到的不知道是巴西，还是中国，准确地说，只是一片异国他乡，一个他所梦寐以求的乌托邦而已。

虽然中国是个模糊的概念，但不容否认，西木对中国既充满了向往，也进行了歌颂。那么，作为乌托邦的中国在西木心目中是否会因此而居于一个重要的地位呢？换言之，作为乌托邦的中国在巴洛克作家刚刚建立起来的新型世界图景中是否就处于中心位置上呢？遗憾的是，事情并非如此，我们只要来听一听西木与朱庇特之间一场精彩的对白，一切便会昭然若揭了。天神朱庇特告诉西木，他要派一个英雄来到人间，帮助人们建立一种新的世界秩序。

（这位英雄）不需要一兵一卒，然而却要改变整个世界；他一降生人间，我就要赐给他一个健美的身体，就像赫拉克勒斯那样，并赋予他以充分的谨慎、智慧和理性；维纳斯还要给他一副漂亮的容貌，以致胜过那喀索斯和阿多尼斯，甚至我的加尼梅黛；在他的一切美德之中，我要让维纳斯突出他那出众的容貌、仪表和优雅，使他因而受到世人的爱慕……此外，墨丘利要赋予他无与伦比的聪明才智；……月亮将在他身上注入一种令人难以置信的敏捷的素质；科学女神派拉斯要在帕那萨斯山上把他抚养成人；伏尔甘要在“战神统治之时”为他锻造武器，特别要为他锻造一把剑，他将用这把剑来征服整个世界。^①

这位英雄还把所有大人物分成三个部分；

第一部分是那些统治者而又总想统治别人的人；他要领他们越过匈牙利和意大利进入摩尔达维亚、华拉夏、马其顿、色雷斯地区、希腊，再穿过赫勒斯滂进入五洲，为他们征服这些国家，让全德国那些靠战争生活的雇佣兵都陪伴着他们，使他们成为各地的皇帝。然后在一天之内占领君士坦丁堡，使那些不愿皈依、不肯顺从的土耳其人个人头落地；然后他要

^① 格里美尔斯豪森：《痴儿西木传》，李淑、潘再平译，北京：人民文学出版社1984年版，第257—258页。

在那里重新建立起罗马帝国,再回到德意志去,带上他议会的成员们,在德国中部建立起一座城市,它要比美洲的马诺阿大得多,比所罗门时代的耶路撒冷更加富有。^①

可见,这幅世界图景的中心无疑是德国,统治这幅世界图景的则是德意志意识和基督教观念,其包容范围之大,覆盖文化之多,令人叹为观止。而其势力所及,无不低头臣服,三呼万岁;这就难怪在这位英雄将要建立的艺术宝库里,将收藏全世界的文化珍品:

这些珍品都是中国的皇帝、波斯的皇帝、东印度大蒙兀儿人的皇帝、鞑靼的可汗、非洲大皇帝以及莫斯科的沙皇向他进贡的。^②

既然皇帝都已经拱手纳贡,东方国家纵是实力雄厚,也难免遭殖民之厄运。格里美尔斯豪森就这样主观地给中国在其世界图景中安排了一个很不光彩的位置。之所以如此,我们只能来分析在他脑中作祟的意识形态了。换言之,我们只要搞清楚这位英雄的“意识形态”,便可以解释清楚这幅世界图景以及其中的中国形象。

由后文我们知道,这位英雄实际上是在替上帝行道。因为,他征服世界的目的是要杀死所有不信上帝的人。要杀死所有不信上帝的人,又无需流血;要征服整个辽阔的世界,而又不使用异常巨大的暴力和强劲手段。那靠什么呢?自然是要靠救世主。所以,在这位英雄创造了这场所谓的和平之后,他就要对信仰基督教的各民族和其他不同教派的宗教领袖、世俗首脑做一次十分动人的布道,以便让他们以《圣经》和教皇的观念作为统治的原则,在建立真正的、神圣的、基督教的宗教基础上统一认识,达成普遍的联合。谁要是不皈依基督教,谁就要被作为异教徒而用硫磺和沥青烧死,或者给他戴上黄杨桂冠,将他作为新年礼物献于普鲁托。^③

至此,我们想必已经十分清楚了,这位英雄的做法与耶稣会的教条教规是如出一辙的。或者说,支配格里美尔斯豪森的就是这

① 格里美尔斯豪森:《痴儿西木传》,李淑、潘再平译,北京:人民文学出版社1984年版,第261—262页。

② 同上。

③ 同上书,第265页。

种救世思想,中国作为一个非基督教国家,当然是其救赎对象。因此,在救世思想的支配下,格里美尔斯豪森对当时刚刚开始兴起的“中国时尚”(Chinamode)表现出了偏见。他借西木之口,斥之为有伤道德风化的妄想举动,与德意志意识完全抵牾。在一间文物和艺术陈列室里,西木看到基督受难图边上的中国纸画虽然是“稀罕之作”,而且也“因此更加珍贵”,但“纸画上端坐着几个中国人的偶像,有的画得像是魔鬼”。^① 格里美尔斯豪森的这段描写很是值得注意。将作为中国时尚之精粹的中国纸画与耶稣受难图相依而挂,并把中国人画得如同魔鬼一般,足以暴露出作者的别有用心,即中国人犹如魔鬼,他们都是些无知无识的野蛮而凶恶的异教徒。

不难看出,格里美尔斯豪森是处在一个两难境地。一方面,他不可能接受德国的现实,尤其是无法忍受战争的连绵无止;在这种情形下,一个安定而统一的中国不能不引起他的向往和慕求。为了放逐自己的心胸,把中国乌托邦化成人间的天堂,也算不得过分了。其实,乌托邦化背后还掩盖着更深一层意图,即把中德两国加以比较,用中国的和平来衬托和批判德国的动乱,从而揭开了西方把中国(东方)作为自我批判的参照系的序幕。另一方面,格里美尔斯豪森根本无法走出现实意识形态的束缚而置基督教观念和德意志意识于不理不顾。因此,他不能不、也不得不把中国驱逐到世界的边缘,并要求中国接受西方在物质和精神上的双重殖民。否则,中国在其世界图景中将无立足之地。总之,由于意识形态和乌托邦的交叉影响,格里美尔斯豪森笔下的中国形象显得支离破碎,杂乱无章。作者的态度也异常暧昧难度。但归纳起来,无论是作为意识形态,或是作为乌托邦,中国都是一个被利用的对象。我们知道,作为意识形态的中国形象与传教士的著作之间存在着显而易见的互动关系;那么,作为乌托邦的中国形象又从何而来呢?换言之,利用中国来批判自己的观念有缘何而来呢?这一点只能另找原因了。

^① 格里美尔斯豪森:《痴儿西木传》,李淑、潘再平译,北京:人民文学出版社1984年版,第82页。

在《痴儿西木传》的直接影响下,德国流浪汉小说兴盛了起来,形成了几百年经久不衰的传统。单就17世纪而言,格里美尔斯豪森以及其他一些作家都以“痴儿西木的故事”为中心,撰写了不少的同类小说,其中不乏有关中国的描写,但根本上看来都未能走出《痴儿西木传》中的套路,因而意义不是很大。

但我们不应忽视一点:流浪汉小说在德国的兴旺发达还受到了外在的间接影响。具体地说,是受到了葡萄牙作家品托(Fernão Mendez Pinto)的著作《游历者》(*Peregrinação*)和英国作家乌托邦·希德(Thomas Head)的《痴儿杨·彼鲁斯》(*Simplicianischer Jan Perus*)的影响,尤以前者为甚。据载,品托是一名水手,有很长一段时间生活在亚洲。他回到葡萄牙之后撰写了他在亚洲的漫游经历,即《游历者》。这部书出版之后,受到了广泛的欢迎,堪与当时名噪一时的《利马窦中国札记》相提并论。据统计,品托的这部著作用西班牙文出了7版,用英文和法文各出了3版,用葡萄牙文、荷兰文和德文分别出了两版,共19版,影响之大可见一斑。^①《游历者》的德译本是在1671年问世的。出版者冠之以一个冗长而翔实的标题,使我们对其内容一览无余:

品托漫游欧洲、亚洲、美洲各国长达21年所作的杰出而罕见的游记。其中描写了他在水陆两路所遭受的巨大的艰难险阻,比如他13次被俘,17次被出卖,并经受住了若干次船毁人淹的打击。作品中还充满了有关上述各地奇风异俗的详细描述,诸如所列各地区的法律、风俗和习惯;以及当地居民的国家机构和军事实力。^②

品托的作品无论是作为一部游记小说,还是作为一部流浪汉小说,其中都不乏凭空杜撰之处。但这并不重要。重要的是其作品中描述中国的具体方法。归纳起来,品托有两种方法值得我们分析:一是批判的方法,即批判中国的虚弱;二是利用的方法,即利用中国来批判自身的不足。

^① 史景迁:《文化类同与文化利用》,廖世奇、彭小澹译,北京:北京大学出版社1990年版。

^② E. H. von Tschamer, 1939, 第21—22页。

先说批判的方法。如果说格里美尔斯豪森是从宗教的角度去批判中国,并要求中国接受救世史观念的话,那么,品托则完全从世俗的立场出发,要求诉诸武力,彻底征服中国。在品托那里,殖民统治的思想和强权政治的观念一跃到了前台,连传教士们所采用的那种智取软攻的策略都全然不顾了。小说写道:“Nonday”城被攻陷之后,有许多葡萄牙人锒铛入狱。在这种情况下,葡萄牙海盗头目安东尼·德·法利亚(Antonijs de Faria)致信中国官员,以葡萄牙国王的名义要求释放被捕者,使得中国官员火冒三丈:

这句话深深地激怒了中国的官员,尤其他竟然说葡萄牙国王是中国皇帝的兄弟,更是叫中国官员难以接受。^①

其实,我们大家都是人,共同居住在同一个地球上,相互之间平等交往,称兄道弟,也是无可厚非的。然而,当时自号“中央帝国”、不可一世的中国又如何能容忍一个“蛮夷小国”同自己平起平坐呢?所以,中国官员便割下来使的耳朵,让他捎回去一封写在破纸片上的信,对他们及其国家大加辱骂。安东尼自然更是怒不可遏。既然谈判不成,交涉未果,剩下的唯一选择也就是武力了。于是,安东尼决定强行解救被捕的葡萄牙人。他亲自率领300人,摇旗呐喊,经过长途跋涉直奔“Nonday”城。结果不消说,百分之百是安东尼成功了。因为,在品托看来,中国人个个弱不禁风,根本不堪一击。

品托所描写的这出远征中国的把戏,在西方影响既大且远。对巴洛克流浪汉小说的影响自不待言,对今后几个世纪的冒险小说更是产生了无以估量的直接影响。因而,甚至到了19世纪,德国著名通俗小说家卡尔·迈(Karl May, 1842—1912)还紧承其衣钵,创作了若干部有关中国的冒险小说,诸如《青红玛土撒拉》(*Der blaurote Methusalem*)、《黑骏马》(*Der schwarze Mustang*)等,表现出了相似的中国观念和同等的操作技巧。^②

不过,《游历者》还有另一个方面值得我们倍加注意,这就是史

① E. H. von Tschamer, 1939, 第22页。

② 顾彬:《关于“异”的研究》,曹卫东编译,北京:北京大学出版社1997年版。

景迁教授在其演讲中所指出的：“品托提出了一个利用中国的新观念，即用中国来批判欧洲的一些因素。”^①主要表现在两个方面。一是物质方面。无论是就物质丰裕，或是生产力水平来看，中国在当时都远远走在西方前面；此外，中国的诸多特产精品，是西方人所钟情和难忘的。因此，《游历者》中出现了这样的场景：安东尼的队伍攻进“Nonday”城之后，除了释放被捕同胞之外，大多一心一意地专事抢劫丝绸、花缎、地毯和瓷器等奇珍异品。他们肩挑手提，各尽所能。这固然说明了西方殖民主义的本质，由此我们也看到了以后不同时期殖民侵略行为的原型；但这种描写也隐形地指明了西方物质文化在当时的相对落后。二是精神方面。作品中不乏对中国乡风俚俗的赞美，对中国国家机制、社会组织的表扬。品托的这种利用中国的新观念同其批判中国的观念是相辅相成的；也与格里美尔斯豪森的乌托邦思想是相一致的，在很大程度上符合传教士们有关中国历史现实和文化背景的介绍。

总而言之，批判和利用这两种观念在17世纪德国巴洛克流浪汉小说中彼此共存，交互作用，共同塑造了一个符合西方时代潮流和时代精神的中国形象。但批判也好，利用也罢，作家们都是把中国和欧洲相互参照和相互比较，再做出贬褒之分。褒则殖民掠夺，贬则传教救世。面对这种双重的指令，中国纵然挣扎，也难有回天之力，而只能缄默。从此之后，在一段漫长的历史时期内，“沉默的中国”一直都是德国文学中中国形象的首要特征。

3. 中国作为战场和情场：巴洛克政治小说和爱情小说中的中国形象

我们在上一节里指出过，巴洛克流浪汉小说与传教士们的报道和著述之间存在着一种显著性的互文关系（Intertextualität）。传教士们的著作既是当时时代精神和意识形态的产物，也是当时时代精神和意识形态的集中体现。而巴洛克流浪汉小说则和传教士们的著作一道折射着当时的历史语境和社会氛围。不过，巴洛克

^① 史景迁：《文化类同与文化利用》，廖世奇、彭小澹译，北京：北京大学出版社1990年版，第21页。

流浪汉小说虽然利用了传教士们的著作,接受了传教士们的观念——救世思想,但并没有因此而彻底失去自身所特有的文学话语特性和审美理想性质。到了巴洛克政治小说和爱情小说,情况则发生了根本性的改变。因为,巴洛克政治小说和爱情小说与传教士们的著作之间所存在的已经不再是一种互文关系,而是一种直截了当的引文关系(Zitat)。进而言之,巴洛克政治小说和爱情小说整个地变成了传教士著作的文学图解;在这两种文本之间,我们不难索引出巨细不等的对应内容。借用恩格斯关于现实主义文学理论的论述^①,我们或许可以这样认为:巴洛克流浪汉小说多少还有点“莎士比亚化”的倾向,而巴洛克政治小说和爱情小说则整个地陷入了“席勒化”的窠臼之中,即它们把自己的人物完全看做是时代精神的单纯的传声筒,具体一点说,就是看做是救世思想的传声筒。

目前来看,有关中德文化关系的论述大多对这两类小说重视有加,甚至还有拔高它们的历史地位之势。如果我们只是把其当作历史资料,资之以作某种考证和索引,它们的确还是有其重要的历史价值的。但是,就我们所理解的中国形象研究而言,无论是在认知价值上,还是在审美价值上,巴洛克政治小说和爱情小说似乎都远远不及巴洛克流浪汉小说。

不过,话说回来,巴洛克政治小说和爱情小说毕竟构成了巴洛克文学中的中国形象发展史上重要的一环,并在某种角度和某种程度上成为整个德国文学中的中国形象史的一个环节。透过它们,我们可以全面地掌握欧洲当时极其嚣张的救世思想。因此,介绍和分析巴洛克政治小说和爱情小说,对于我们系统而深入地研究德国文学中的中国形象,还是非常有必要的。为此,我们将选取其中的三部代表作品作为考察对象,它们是:克利斯蒂·W. 哈格多恩(Christ. W. Hagdorn)的《埃关,或伟大的蒙古》(*Aeyguan, oder der Grosse Mogol*)、艾伯哈特·维尔特·哈佩尔(Ebehard Wernert Happel, 1647—1690)的《亚洲的奥诺嘉姆博》(*Der Asiatische Onogambo*)以及鲁道尔夫·伽塞尔(Rudolf Gasser)的《挑战》(*Aufforde-*

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社1972年版,第340、344、345页。

zung mit aller-demuetigst gebotenem Vernunft-Trutz an alle Atheisten, Machiacellisten, gefaehrliche Romanen, und falsch-politischeWelt-Kinder zu einem Zwey-Kampff)。

哈格多恩是德国文学史上一位名不见经传的作家。我们查阅了一些较为重要的文学史书、百科全书及文学词典,似乎很难找到有关他的详细介绍。据说,哈格多恩为人有些“趾高气扬”。恐怕正是因为他的这副狂傲性格,他才敢大胆地描写中国。严格说来,《埃关,或伟大的蒙古》不能算是哈格多恩的代表作。它发表于1670年,是一部未竟之作,叙述了一个战争加爱情的浪漫故事。仔细对照之下,我们发现,无论是就故事情节和人物形象来说,或是从叙述技巧来看,《埃关,或伟大的蒙古》都与卫匡国的《鞑靼战纪》之间存在着显而易见的雷同性,甚至连卫匡国诗意记述的战争小插曲,哈格多恩也照搬不误,例如有关中国的亚马逊女王(即秦良玉)的描写。

但令人费解的是,尽管上述两部文本之间的雷同性是一个极其简单的文学史事实,许多学者也已经看到了这一点。但人们为了拔高《埃关,或伟大的蒙古》这部小说的文学价值,还是要么把它与古希腊的神话故事相提并论,要么强调它与法国通俗小说家拉·卡尔普莱尼德(La Calprenede)的作品之间的联系,而对《埃关,或伟大的蒙古》与《鞑靼战纪》之间的关系缄默不语。^①我们并不否认,《埃关,或伟大的蒙古》这部小说在某些细节上受到了卡尔普莱尼德的影响,但我们认为,从根本上讲,《埃关,或伟大的蒙古》依据的是卫匡国的《鞑靼战纪》。这点连本来对此视而不见、或重视不够的瑞士学者常安尔也无法否认:

整个地看来,哈格多恩描述了明王朝覆灭和满清王朝征服中国的历史过程,这点一如卫匡国在其《鞑靼战纪》中所作的报告。哪怕是Taitung抢新娘这样一段戏剧化的故事,我们在卫匡国笔下也可以找到详尽的描写。^②

① 请参阅夏瑞春和常安尔有关这部小说的论述。

② E. H. von Tschamer, 1939, 第31页。

顾名思义,埃关就是这部小说的主人公。那么,埃关又是何许人也?对此,瑞士学者常安尔倒也直言不讳地承认,埃关的原型乃是《鞑靼战纪》中的海盗郑兰龙。关于郑兰龙,《鞑靼战纪》是这样交待的:他出生于福建省,凭着机智和敏捷从低微的出身爬到了海盗头目的位置上,绰号“一官”,大名鼎鼎,人所共知。作为海盗,他里通外国,既为葡萄牙人服务,也为荷兰人办事,还掌握着同印度人的贸易。但他并不满足于此,私下还打算当皇帝。为了实现这一目的,他再次发挥他那低贱的品性,同鞑靼人秘密勾结,把本来就处于风雨飘摇之中的南明王朝置于死地。他因此而被封为南平王。然而,聪明反被聪明误,鞑靼人对他表面上恩惠有加,背地里却密谋算计,有一次强迫他跟随一位王爷进京,并趁机逮捕了他。^①

那么小说中的埃关呢?其仆人艾克思通(Exton)告诉我们,埃关就是郑兰龙,换言之,埃关乃是郑兰龙的别名:“这位海盗头目名叫郑兰龙,是我主人中幸存的一位。近来他又叫自己埃关。”^②但是,埃关的出身在小说中一直是个谜,他本人对此也不甚了了。他仅知道,他并非汉人,而是出生在蒙古人的王国里(当时还叫西夏)。他从一位神父口中得知,他是背负着神的使命来到人间的。所以,他才对天发誓,他将不负天意,“济贫助弱”。可见,埃关其实是骑士化了的郑兰龙。在哈格多恩笔下,他由一个自私自利的海盗头目变成了一位敢为天下打抱不平的骑士。事实上,非但埃关一人,《埃关,或伟大的蒙古》中的其他几个主要人物都是直接从《鞑靼战纪》中搬抄过来,略加骑士化之后而塑造出来的,诸如崇德皇帝、农民起义领袖李自成、叛卖国家的吴三桂等。

如果说,卫匡国是从历史和政治角度,去描写明末清初的那段影响深远的故事,以求揭示中国的政治更替和历史进程之规律的话。那么,哈格多恩则把这段故事加以传奇化和戏剧化,使之成为一部通俗故事。具体表现为:政治话语和历史价值在哈格多恩笔下退居次要,而女人或爱情成了关注的焦点,并贯穿于整个故事之

^① 卫匡国:《鞑靼战纪》,载《清代西人见闻录》,北京:中国人民大学出版社1985年版,第39—41页。

^② E. H. von Tschamer, 1939, 第26页。

中。所有的主人公、所有的情节，基本上都是围绕着女人，离不开爱情。本来，《鞑靼战纪》描写的是鞑靼在中国战争的历史，战场是故事发生的主要场所；而哈格多恩把故事全盘搬到情场当中，用情场来铺展人物和情节。跟其他巴洛克小说一样，哈格多恩在开始叙事时也首先对历史背景作了简短的交代：

强大的中华帝国在世界上是无与伦比的，若干年来，一直处于大明王朝的统治之下，历经数位皇帝，但和平安宁一如既往；然而到了崇祯皇帝时，国家处于摇摇欲坠之中，此后不久便告灭亡，即完全为鞑靼人所控制。……就在此时，一艘小船扬帆离开朝鲜，前往举世闻名的 Bungo 岛上……^①

这段开头有点类似于中国的历史演义。船到 Bungo 岛之后，打上面走下一位骑士和一名仆人，这便是艾关和艾克思通。他们到岛上来的目的是寻求欢愉。就在他们想稍事休息之际，惊天动地的战斗惊动了他们。交战双方是李自成和吴三桂。埃关赶忙前往调解。当他得知，他的情人、阿玛王遗孀萨福蒂斯浮 (Saphothisphe) 皇后和吴三桂的情人、皇后的妹妹法莱茜斯 (Pharesses) 在三个月前被害，而始作俑者当中就有李自成时，埃关无论如何也按捺不住了，便操戈参战，并被刺成重伤。

埃关的故事由此展开，叙事者不是旁人，正是他的仆人艾克思通。对于埃关的出身，艾克思通同样不甚了解。据说，他是在一个偶然的场合里被埃关救了性命，随后便担任了他的仆人。在前往朝鲜的途中，他们遇到了唐古特 (Tangut) 的王子帕科罗 (Pacoro) 的部下，这批人请求埃关替王子的姐姐夺回王位。埃关与中国将领一起，打败了唐古特的篡位者，在战斗中，埃关得到了一张女子肖像。他一见钟情，愿天遂人意，让他见到这位女子。在以后的战斗中，埃关表现得越发骁勇，深受将士们的爱戴。为此，崇祯皇帝邀他进京受奖，在御花园时他邂逅了肖像上的女子、唐古特的公主法莱茜斯。埃关向公主表达了衷情，并得到了公主回报之情，不巧，这张肖像落到了皇上手中，而更万万没有想到的是，皇上也暗恋着

^① E. H. von Tschamer, 1939, 第 27 页。

这位公主。于是，皇帝便棒打鸳鸯，发配埃关担任“长城守将”，不久又调他去四川。为了断了埃关的念头，皇上替他向四川公主阿费尔德(Affelde)求婚。由于鞑靼王崇德也在追求阿费尔德，并伪装隐藏在王宫里，他劝说皇上，这幅肖像出自阿费尔德之手，与埃关并无关系。这样一来，埃关便到了四川女王帕塔莉茜亚(Pentalisea)的宫中，由于公主已经有了心中情人，她便拒绝了埃关的求婚。但出人意料的是，女王本人爱上了埃关，并极力阻止埃关离开，后几经冒险，埃关终于逃了出来。

在返回北京途中，埃关再次打抱不平，扶强济弱，但后来他才知道，这次实际上是助纣为虐，因为他是在帮助崇德抢劫法莱茜斯。到了北京后，崇祯皇帝又说他与人合作谋反，要判他死刑，在将士们的极力保护下，他幸免于难。最后，在忍无可忍的情况下，他率军起义，前往辽东。这件事不但促使皇帝的亲人、他的女儿站到了他这一边，也促使御林军倒戈，从而迫使崇祯皇帝作出让步，重新启用埃关。但是，Bungo 岛上的神又晓谕埃关和吴三桂，两位公主并没有被杀害。因而，报仇已非任务，关键在于占有公主。就在埃关、崇德和李自成成为了占有法莱茜斯作生死决斗时，另一位骑士巧施诡计，把公主给拐跑了。埃关和崇德便转而去追，一追竟然追到了日本。他们以为，日本公主可能就是法莱茜斯，埃关很快就发觉不可能，崇德却一意孤行，并竭尽全力向日本公主求婚。尽管埃关一再干涉，但木已成舟，崇德除了与日本公主结婚外，别无选择。

在此期间，天聪皇帝驾崩，崇德应召回国继承王位。他们便先去朝鲜。他们听说，李自成已经发动起义，以求通过武力占有法莱茜斯。埃关担心，法莱茜斯真的落入李自成之手，不等崇德给他部队，便只身前往北京。到京后，崇祯皇帝已经自杀，李自成亦已登基。埃关装扮成花匠潜入御花园，与公主偷偷约会。后来崇德和吴三桂攻进北京，李自成被迫撤走，但未能带走公主法莱茜斯，因为他先前已救出他的姐姐，并把她带回来家乡。出于感谢和友情，埃关要求崇德出任中国皇帝，并帮他在短时间内征服了整个中国，埃关则被封为“康王”，统治“Taitung 国”，并被恩准同法莱茜斯迅速举行婚礼。按叙事逻辑讲，故事发展到这种地步已经很完满。然而巴洛克的美学观念破坏了这部小说，作家刻意追求一波三折，

致使整个故事的后半部分不伦不类。拖拖拉拉不讲,重复之处也很普遍,总体价值不是很高。

至此,我们的分析可能有些过分地拘泥在对《埃关》的内容作纯粹的考辨上。的确,我们不能忽视哈格多恩在引用卫匡国的资料编撰故事时还是作了一定的艺术加工和适当的文学处理的,否则这部作品就不可能还有其生命力。但是,正如常安尔所正确指出的,哈格多恩在作艺术处理时有些“削足适履”。具体地说,他是牺牲事件的中国性为代价的,其目的在于迎合德国巴洛克传奇小说的条条框框。把人物“骑士化”即是一大表现,再者就是使故事整个地“情感化”。^①那么,现在我们要问的是:“情感化”和“骑士化”的根本目的又是什么呢?可不可以简单地认为,哈格多恩借此只是为了制造新巴洛克氛围,以投合读者的口味和时代的精神?这样认为固然不错,但我们认为,其中还有更深一层原因值得挖掘,这便是殖民主义和救世思想。

还是要从埃关这个形象入手,因为,殖民主义和救世思想主要体现在他身上。仔细看看,埃关像海盗吗?根本就不像,或者说压根儿就不是。那他像谁呢?他不就是那个大仁大义的耶稣的化身嘛?我们可能不会不注意到,在小说中,埃关的出身是一个谜,他是受天命下凡世间,而在他生活的每一步,都有上帝在暗中佑护着他。他俨然一副受难者的形象,敢于承受上天所降的大任。他不但敢于替天行道,伸张正义,杀强济弱,而且还大度豁达,连王位都能拱手让人。这样一个人,岂能只是一个骑士而不是圣人?如果说,埃关作为基督化身还是潜在的,换言之,哈格多恩通过“骑士化”所表达出来的救世观念还是隐形的,那么,到了“情感化”阶段,则完全公开化了,小说本身对此也毫不含糊。在小说的第三部分,哈格多恩交待说,“日本公主法莱茜斯”已经归附“西方上帝”;而在前言里,哈格多恩则强调指出,埃关死后的章节里将会有更多的人皈依基督教,其中包括“中国的皇帝”。公主皈依耶稣;而具有骑士风度的中国历史人物,诸如李自成、吴三桂,甚至连中国皇帝崇德、崇祯等又都在拼命地追求公主。由此可见,这些人物与其说是在

^① E. H. von Tschamer, 1939, 第32页。

追求女性,寻求情感,毋宁说是为了找到皈依对象,从而有所信仰和有所寄托。从这个意义上讲,我们不得不佩服哈格多恩的别具匠心和煞费苦心。

哈格多恩把救世思想寄插到爱情故事中,用以结构小说文本,这种做法在当时成了一种叙事时尚,另外几部巴洛克政治小说和爱情小说秉承了这种叙事手法。哈佩尔是晚期巴洛克风格的重要作家,一生著作繁富,单是小说就算得上等身了。其作品主要分为三类:爱情和英雄小说、战争小说以及所谓的“欧洲历史小说”。总体上讲,哈佩尔坚持了中世纪宫廷艳闻小说的传统,编撰了一些爱情故事和惊险趣闻,内容广泛涉猎当时的重大历史事件、自己周围的家长里短以及地球上其他地方发生的大小政治事件。代表作除了《亚洲的奥诺嘉姆博》之外,还有《匈牙利战争小说》(*Der Ungar KriegsRoman*)、《意大利尖晶石或所谓欧洲 1685 年战争小说》(*Der Italien. Spinelli oder sog. Europäischer Geschicht-Roman auf das Jahr 1685*)等。

1673 年,哈佩尔在汉堡发表了《亚洲的奥诺嘉姆博》。这部小说有一个非常冗长而又极具概括力的副标题:

描述中国当今伟大的执政皇帝顺治(Xunchius)——一位地地道道的骑士,并简短地介绍他以及其他亚洲王子的风流韵事,他们的骑士业绩,所有地处亚洲的王国和地区的特性以及他们君主的等级制度和主要功绩。

根据作者在前言里的交待,小说中有关中国的描写几乎是逐字逐句地取自依霍夫的《荷兰公使见闻录》一书。但是,稍加解读就会发现,小说的另一个更主要甚至最重要的来源还是卫匡国的《鞑靼战纪》。但跟哈格多恩不同,哈佩尔并没有把《鞑靼战纪》的整个历史语境一股脑地照搬过来,而是抽取其中的一个人物,围绕着他来构筑文本。从这个角度看,《亚洲的奥诺嘉姆博》要比《埃关,或伟大的蒙古》灵活许多,因而也有着更多的文学情趣和更高的艺术价值。

在哈佩尔笔下,奥诺嘉姆博无疑就是清朝的顺治皇帝。顺治是清入主中原后的首任皇帝。他在小说中有不同的称号,除“On-

ogambo”之外,还叫他“Schun-dschi”、“Enomanza”等。在小说中,顺治能征善战,骁勇无双。他横扫整个亚洲,从沙皇俄国到蒙古,并攻进波斯、阿拉伯和土耳其,气贯万里,不可一世,为开拓清王朝的疆域和巩固清朝的有效统治立下了不朽的功绩。但他的首要功绩还在于统一中国。按照哈佩尔的叙事,明末清初的历史事件纯粹是由一场个人恩怨所引发的。顺治的父亲不幸被一伙歹徒劫持,顺治为了替父报仇,便率军攻打中原,并最终征服了整个中国。

哈佩尔对中国历史变迁的解释,纯属主观臆测,也反映了他对中国历史和亚洲状况的极端无知。作者表面上想要描绘出一幅全景式的东方历史画卷,可惜未能如愿。而作者的真正用意和作品的真正内涵,经过阅读,透过本文的字里行间,会在我们面前逐渐地显露出来——“中国的基督化”。原来,顺治在建功立业之初,已经信从了基督教。按照哈佩尔的意思,顺治之所以能取得如此盛大的文治武功,一个根本的原因就是有上帝的帮助。我们知道,这也是卫匡国《鞑鞑战纪》里的观点,即清朝的胜利,得力于基督教的协助。因此,顺治驰骋亚洲的过程,就是传播基督福音的过程。而且,哈佩尔还认为,这种基督教思想的灌输,并不是通过强制手段,而是由同化政策和软化策略完成的。亦即,基督教思想是皇帝通过情场散发出去的。顺治在征战过程中对一位叫特拉嘉姆(Theragam)的公主情有独钟。顺治认为,要是能得到她的欢心,就是失去所有的国土也在所不辞。^① 这倒颇有点不爱江山爱美人的气概。顺治的忠心诚意终于感动了上帝,他如愿以偿了,但他这时才发现,这位公主并不是什么波斯王的女儿,而是其表兄 Tanin 的女儿。他的表兄本来想在其王宫里替他们操办婚事,但顺治坚持到北京成亲,因为他想“按照基督教的习惯,请一位天主教神父替他们主持婚礼,并想让他爱妻也信仰基督”^②。于是,他便赶回北京,准备婚典。在一个偶然的场合,他结识了在华传教士汤若望,结为莫逆之交。他不仅赐给汤若望充足的传教费用,还请他担任国事顾问和他本人的忏悔神父。最后,作者给出了一个大团圆的结局:爱

① E. H. von Tscharnier, 1939, 第 36 页。

② 同上书,第 37 页。

情、友情、宗教（基督教）三位一体，融洽祥和。但无论是爱情，或是友情，均是通过基督而获得的，而且其旨归也在于弘扬基督教：

皇帝……派两位亚洲王子波拉基（Polagi）和嘉利亚斯（Gallias）各带 3000 名披金挂银的将士，前去迎请新娘。在皇宫的广场上，皇上亲自迎娶新娘，并把她从马上抱了下来。……波拉基王子被委任为广东国王，嘉利亚斯王子则到南京就任。新皇后接受了洗礼，取名为海伦娜（Helena）。基督徒波立克萨（polixa）成了帝国宰相，取名为潘·阿基留斯（Pam Achilleus）。一年之后，皇后和皇上喜获贵子，取名为康斯坦提努（Contantinus），并聘请了一位来自奥地利的欧洲神父安德烈亚斯·科夫勒（Andreas Koffler）替太子作了洗礼。科夫勒神父还是皇后的忏悔神父。^①

至此，基督教威力已经牢牢地控制了国家的中心枢纽。传教事业大功告成。作者通过宗教思想来串联文本，并运用基督观念来感化人物，不但使中国皇帝和皇后在劫难逃，最后皈依耶稣，为了百年计，还给未来中国的统治者——皇太子作了洗礼，其远见卓识真可谓宏远。

伽塞尔是瑞士方济各会的一位托钵僧。作为一位虔诚的天主教徒，“中国基督化的观念”在他手里被推到了彻底化和极端化，应该说是情理之中的事情。《挑战》一书厚达 2 500 页，整整花了 3 年的时间才最终出齐。说实在的，这种书无论从哪个角度讲，都称不上一部成功的文学作品。小说标题的全称长得吓人：《最恳切的向所有无神论者、马基雅维里主义者、危险的罗马民族以及那些不明智地享受现世生活的人提出理性的挑战》。奇怪的是，作者画蛇添足，还在后面附上个更长的副题：“消遣文学的形式、刀光剑影的奇特的内容，即一部反映葡萄牙绅士菲洛洛果与中国女皇卡拉贝拉之间的真实性故事的作品。”

小说内容和标题一样冗长，但情节却不复杂，说的是主人公菲洛洛果（Philologus）作为中国皇帝哈密尔伽（Hamilcar）和英国公主

^① E. H. von Tschamer, 1939, 第 37 页。

罗沙琳达(Rosalinda)的爱子,自小被送到葡萄牙,后来成为一个温文尔雅的葡萄牙绅士。起初,他是一位无神论者,大概是继承了其父亲的血统吧;但是,在冒险中,他身上的骑士性格越发突出,从而掩盖了其绅士风度,并皈依了基督教,像他的母亲一样成了一位虔诚的天主教徒。皈依基督教之后,菲洛洛果决定有所作为。其首选目标就是到中国去建立一个基督教的帝国。随同他一起前往中国的除了他的恋人之外,还有一些朋友和神职人员。在旅行中,菲洛洛果与出使葡萄牙的中国使臣进行了为时长久的“理性较量”,使这位中国使臣连同随从人员一块皈依了基督教。菲洛洛果的救世计划初战告捷。抵达中国之后,菲洛洛果发现,统治中国的是他的一个远房姐姐,名叫卡拉贝拉(Carabella)。此人不但权欲熏心,傲慢无礼,而且敌视基督教,拒绝所有欧洲人入境。经过长期的斗智斗勇,菲洛洛果终于成功地使女皇相信了基督教的真义。后来,女皇退位,由他的弟弟卡鲁贝斯继位。卡鲁贝斯宣布中国为信奉天主教的帝国,在罗马教皇主持的长时间的庆典之后,虔诚的诸侯们率先步入了新建的寺院。至此,菲洛洛果到中国去救世的计划已告成功,即中国的基督化胜利完成。

作者在副标题里声称,这是一部“真实的故事”。但我们都很清楚,中国历史上只有与周边国家通婚的习惯,根本就没有什么中国皇帝娶英国公主的事情发生过。但我们绝不能因此而简单地指责作者“胡诌乱编”,而应看到,伽塞尔这种以假充真的写作策略是有其逻辑的,更为我们的分析提供了一个绝好的契机:中国皇帝肯定是个无神论者,英国公主是个天主教徒,两者之间结合成亲,且育有一子。这点说明,在作者的观念里,基督教义和中国的文化不说能够相通,至少也是可以融洽相待的,甚至可以相互结合的,这就为向中国输出基督教提供了一个良好的基础。换句话说,中国接受基督教是有其条件的。这一点与传教士们当时的传教策略是相吻合的。伽塞尔这样做,已经显示出他与哈格多恩和哈佩尔的不同之处:后两位都是集中精力攻皇帝,并通过皇帝来解决皇后和太子的问题;伽塞尔一不做,二不休,干脆派一名天主教徒来担任中国的“国母”——皇后。这比皈依后的中国皇后大概要可靠吧!不信,我们看,尽管中国皇帝对皇后的天主教信仰颇有微词,并惧

怕儿子也会随从母亲,便从小就把他送到葡萄牙去。但这不要紧,菲洛洛果不但骨子里流淌着他母亲的血,而且他的保姆也是信仰基督的。因此,菲洛洛果虽然起初是个无神论者,但最终还是回到了基督身边。

这是伽塞尔比哈格多恩和哈佩尔来得激进的第一点。第二点在于:伽塞尔不是通过培植中国皇帝、皇后和太子来使中国基督化,而是通过直截了当地解除中国皇帝的权力,来建立一个基督教的中国,非但如此,他在小说中还完成了许多的配套工程,如建立寺院,用以训练中国的官吏等。由此可见,伽塞尔作为一名天主教徒和神职人员,其骨子里的救世思想较之哈格多恩和哈佩尔要深刻和浓厚得多。哈格多恩和哈佩尔无论如何都是通过艺术手法来表现救世思想的,或者说,救世思想在他们笔下是经过或多或少的艺术加工的,因而是隐形的和潜在的;而伽塞尔的救世思想则是赤裸裸地再现在他的作品里,不加修饰,不加掩盖。因此,在伽塞尔那里,圣经图景中的中国现象最终宣告完成了。

总而言之,无论是巴洛克诗歌,或是巴洛克小说,它们所给出的中国形象都充满了圣经情调和救世观念。因而,这种中国形象只能是德国人当时刚刚兴盛起来的外向化意识的一个对象。这样便形成了一种趋势:从整体上认为西方文明较中国文明要优秀,从而把中国人看作是异教徒和野蛮人。作为异教徒的中国人,必须由救世思想来加以拯救;而作为野蛮人的中国人,又该如何对待呢?同样需用基督教来加以驯化。但是,我们也注意到了,就在伽塞尔把救世观念推向顶峰的同时,理性(Vernunft)已经提上了西方人的思想建构日程,而且在伽塞尔的作品中还发挥了一些微妙的作用,否则他也不会把他的作品命名为“理性的挑战”。而通过“理性的挑战”,德国文学中的中国形象史结束了其初始阶段,迎来了一个的新的发展阶段。

三 默泽尔：德国保守主义的奠基者^①

德国保守主义究竟兴起于何时，这和德国现代性的发生一样，是一个众说纷纭的复杂问题。目前看来，学界主要有两种观点，一种强调外来影响，坚持认为，德国保守主义的兴起是法国大革命的直接产物；更有人始终觉得，是伯克(Edmund Burke)的思想启发了德国的保守主义思想家。总之，德国保守主义是法国和英国的革命实践和反革命理论一同造就的。另一种则认为，单纯强调外来影响会把复杂问题简单化，在他们看来，德国保守主义更多地还是一种自发形成的理论体系。换言之，早在法国大革命爆发和伯克思想传入之前，德国就已经有了相对成熟的保守主义思想。

随着德国思想史研究的不断深入，尤其是随着现代性观念的逐步拓展和现代性批判的节节深化，强调德国保守主义根源于德国历史文化自身当中的观点越来越受到人们的关注。学界也逐渐认识到了，德国保守主义本身就是一种独特的现代性观念，是德国思想乃至整个欧洲思想发展的一个重要环节。美国的德国史学家克劳斯·易卜斯坦因(Klaus Epstein)在其巨著《德国保守主义的起源》一书中从历史社会学的角度、德国社会理论家曼海姆(Karl Mannheim)在其《保守主义》一书中则从知识社会学的角度，一同发掘了德国保守主义兴起的社会、历史、政治和文化背景，并明确指出，从严格意义上讲，德国保守主义的源头可以追溯到著名历史学家、政治家和文学家尤斯图斯·默泽尔(Justus Möser, 1720—1794)

^① 本文原刊《文景》2004年第2期。

那里。^①

1

对于汉语学界,尤斯图斯·默泽尔,这个名字实在是太陌生了。因此,我们很有必要介绍一下他的生平和著述情况,以便对他有一个直观的印象。1720年,默泽尔生于北威地区的历史文化名城奥斯纳布吕克(Osnabrück),祖上是律师和新教神职人员,父亲做过大官,母亲是市长的女儿。很显然,这在当地算得上是一个名门望族。由于这样一个特殊的家庭背景,默泽尔年少的时候便开始涉足政治。而他在哈雷大学和哥廷根大学念书的时候,则对文学更是情有独钟。政治热情和文学爱好成就了也成为了他毕生的事业。1744年,默泽尔放弃了学位证书,提前回到家乡做了律师,开始了他不凡的政治生涯和多产的文学生涯。此后的几十年里,默泽尔不但成为奥斯纳布吕克这个“弹丸小国”的公民领袖和灵魂人物,更成为一代“文豪”。期间,除了1764年曾短暂出使英国8个月之外,他一生可谓“足不出户”。

因是之故,奥斯纳布吕克和默泽尔之间有着深厚的历史关联。难怪易卜斯坦因一再重申,要想深入理解默泽尔的思想发展过程,首先必须充分了解奥斯纳布吕克的政治秩序和社会结构。历史上,奥斯纳布吕克就规模来讲,一点都“不起眼”,到了18世纪,总共才有12万人口,市区更是袖珍了,只有万人左右。但是,规模“不起眼”,并不代表没有历史地位,因为这里曾是签署结束“三十年战争”(1618—1648)的《威斯特伐利亚和约》的主要地点之一(另一个是明斯特)。从1643到1648年,经过战争各方若干次的讨价还价,一系列和约在这里陆续出炉,有力地解决了帝国与邦国、帝国与教会以及新教与天主教之间的矛盾,为神圣罗马帝国的宗教和平乃至整个欧洲的宗教和平奠定了基础。

奥斯纳布吕克作为神圣罗马帝国的一个邦国,主要有两点引人注目。首先是它那独树一帜的“神权政体形式”。其独特之处在

^① Klaus Epstein:《德国保守主义的发生》(*The Genesis of German Conservatism*), Princeton, 1966; Karl Mannheim:《保守主义》(*Konservatismus*), Frankfurt am Main, 1984。

于,它由一位主教在教会辅佐下执掌世俗主权。按照《威斯特伐利亚和约》规定,天主教和新教的主教在奥斯纳布吕克轮流坐庄,但主教的个人权利受到贵族的严密限制,而且,还要得到封建等级的支持,因为封建等级的代表组成议会,行使一定程度上的立法权和监督权。此外,这在某种意义上也是一个民众的政府,因为它有一个市议会,每年选举 16 人担任议员,约束政府。选举权虽然广泛,不过仅限于公民。由此可见,这是一种由教会、贵族和民众分享权力的混合体制,在绝对主义时代还是十分罕见的。

其次,中世纪各种各样的传统因素在奥斯纳布吕克都得到了很好的保存和发展,而且相互之间以及与社会之间形成了一幅和谐的图景。历史资料显示,奥斯纳布吕克当时的经济结构非常单一,主要是农业和手工业(皮革制造业)。农村主要是自耕农,他们拥有并耕种自己的家园,这一点被默泽尔认为是黄金时代的遗产。城镇中占主导地位的是同业公会,以家庭作坊为主。此时,工业革命在英国早已如火如荼,而在奥斯纳布吕克却看不出任何受到影响的迹象。总之,18 世纪的奥斯纳布吕克,还处于变革的前夜,到处都是—片宁静,绝大多数人也都异常满足于他们的传统生活方式。中世纪小富即安的观念、传统主义观念等,此时此刻在此地构成了主流意识形态。

1744 年,默泽尔刚刚 24 岁,血气方刚,志存高远。然而,不知出于何种原因,他毅然决然放弃了在哥廷根大学继续深造的机会,回到了故乡,开始了自己光辉而传奇的公共生涯。在职期间,他同时身兼多种截然不同的工作,从骑士等级(Ritterschaft)的秘书和理事到政府财政三人团的成员,从处理悬而未决案件的廷臣到出使英国的外交官,从政府的法律顾问到政府的主要领导人等等。某种意义上说,默泽尔已经成为了这个弹丸邦国的当然掌权者,直到 1794 年去世。

默泽尔在任期间,不管国王、骑士等级以及教会之间如何你争我夺,他始终都享有他们的信任。等级议会开会的时候,默泽尔占据权位;所有的王室命令也都由默泽尔起草。当国王与等级议会发生冲突时,则由默泽尔出面调停。默泽尔就这样在三种势力之间斡旋,维持一种分权体制。默泽尔之所以能够在权力的旋涡里

弄潮一生而没有出现波折,主要是因为他性格温和,为人谦逊,善于处理方方面面的关系,特别是善于调节世俗权力与神圣权力之间的冲突。

2

而更为难能可贵的一点在于,默泽尔一边操持政务,一边还笔耕不辍。他的创作主要分为两个部分,即抒情类和叙事类。抒情类作品不算太多,只有一部剧本《阿尔米纽》(*Arminius*, 1749)和一些即兴诗歌。

《阿尔米纽》是一部具有巴洛克风格的历史悲剧,既满足了三一律的要求,也合乎亚历山大体的韵律。剧本取材于塔西佗的《日耳曼尼亚志》,讲述的是所谓赫尔曼的神话故事,也就是日耳曼民族发生和发展的故事。作品本身其实并不成功,艺术比较幼稚,情节也比较单调,因此一直遭到冷遇,直到最近才重又引起人们的注意。原因大概在于,学者们越来越发现,默泽尔的政治观念在这部作品中有了比较成熟的表达。主要有这么两点,首先,默泽尔描述了德国自身文化的发生过程,认为在受到法国文化影响之前,德国人已经形成了自己的民族思想,或者说,德意志民族已经形成了自己的文化认同。其次,默泽尔把高度复杂的民族认同问题放到戏剧背景下加以展现,并由此进一步追问德意志民族的政治认同。整部戏剧可以说就是围绕着不同的民族观念展开的。在默泽尔的笔下,戏剧的冲突,就是民族观念的冲突。

这样的解释虽然有些微言大义,但的确合乎当时德国的历史现实。我们知道,在德国,民族认同始终是一个敏感而微妙的问题。在德国人的心目中,文化认同始终高于政治认同,德国作为一个民族国家,首先是一个文化国家,其次才是一个政治国家,这既是德国人的骄傲,也是德国人的尴尬,德国历史发展的风风雨雨基本上都和这个观念有着纠葛。要不然,普莱斯纳怎么会把德国称作“迟到的民族”,认为德国历史的一切特殊性都可以在“迟到”二字当中找到解释。^①

^① Helmuth Plessner:《迟到的民族》(*Die verspätete Nation*), Frankfurt am Main, 1998。

默泽尔的绝大部分诗篇都是一些即兴之作,目的是用来为那些王公贵族歌功颂德,为自己的公务生活提供娱乐消遣。据研究,默泽尔的诗作中只有三首涉及他的私人生活,并且具有一定的文学价值。第一首写于1740年,是一首悼亡诗,用以纪念他的祖母。第二首写于1750年,为的是记述妹妹的婚礼。最后一首写于1754年,同样也是一首悼亡诗,纪念他小妹妹不幸早逝。^① 三首诗的篇幅都比较冗长,无论是内容,还是价值观念,或是语言表现形式,都没有形成定势,这也从一个侧面反映出默泽尔的思想尚未完全成熟。

默泽尔毫不隐讳他在创作当中所抱有的政治动机,用他自己的话说,他真诚地希望能用自己的作品来教化和感化同胞,唤起他们的爱国热情。如果说这种政治动机在他的抒情类作品(悲剧和即兴诗)中还是间接的话,那么在他的叙事类作品中则可以说是直截了当,一目了然了。默泽尔的叙事类作品主要有两部,即《爱国主义的想象力》(*Patriotische Phantasien*)^②和《奥斯纳布吕克史》(*Osnabrückische Geschichte*)^③。这两部著作也是我们今天研究默泽尔保守主义世界观乃至德国保守主义思想史的重要文献。

1766年,默泽尔创办了《奥斯纳布吕克周刊》(*Wochentliche Osnabrückische Anzeigen*),此后,他虽然责任重大,日理万机,但依然坚持亲自担任周刊的编辑。现在看来,周刊的确有些杂乱,因为内容广泛涉及到了政府公告、地方消息、世俗训诫等。此外还夹杂着生死婚嫁、外宾来访、关于新的法律、法规、税收政策的布告等。广告也占了不少的版面,目的是“以报养报”。值得注意的是,每期周刊都要刊载一篇关于公众话题的文章,而六成以上是由默泽尔亲自捉刀。文章的话题极其广泛,追求时效性。也就是说,默泽尔在写作过程中始终把自己的同胞作为对象,这就造成他的文章中充满了只有当时的人才能理解的典故、比喻以及各种各样的背景知

① Ulrike Sheldon:《默泽尔的三首即兴诗》(*Drei Gelegenheitsgedichte von Justus Möser*),载《默泽尔评论》(*Möser-Forum*),1989,1,Osnabrück。

② Justus Möser:《全集》(*Sämtliche Werke*),Historisch-kritische Ausgabe in 14 Bänden,Oldenburg/Berlin,1944ff。

③ Justus Möser,1944ff。

识。今天阅读起来,我们肯定会觉得比较晦涩难懂。不可否认,这样一种写作风格在很大程度上影响了后人对默泽尔作品的阅读兴趣。

但有一点是其他德国思想家所无法比拟的:默泽尔在写随笔方面有着极高的天赋,能够由小见大,从特殊当中提取出普遍意义。世俗的智慧和冷静的幽默,加上他拥有成熟而稳定的世界观,善于观察纷繁复杂的对象,因此,他的作品在当时对许多读者是颇有吸引力的。默泽尔自己也喜欢顺势而上,迎合读者的要求,早在1774年就把自己的文章收集成册,这就是我们今天见到的他的代表作《爱国主义想象力》(共四卷)。

《奥斯纳布吕克史》写于1768—1780年之间。顾名思义,这是一部地方史著作,叙述的是默泽尔自己故乡的发展过程。那么,默泽尔为何要选择自己的故乡作为历史叙述的对象呢?除了他对故乡的深厚情感之外,和他的历史观念恐怕也有着一定的联系。按照默泽尔的理解,《奥斯纳布吕克史》只是他的宏大计划“德意志史”的一个部分,或者说,只是一个导言。其根本目的在于,通过历史回顾,揭示出德意志帝国在观念和制度上的独特性。因此,《奥斯纳布吕克史》的独特之处并不在于其内容,而在于其历史概念。

默泽尔的历史概念,后来被学者们概括为“实用主义历史观”或“自然主义历史观”^①。因为,默泽尔在他的历史写作当中强调要把原因、效果、动机、意图以及语境结合起来,对实际发生的一切进行综合考察,目的在于“以史为鉴”,解释清楚成败得失和未来的发展路线。换言之,在默泽尔看来,时代变化的必然性是有其“自然原因”的,需要我们认真加以解释。

值得注意的是,默泽尔并非职业历史学家,他本人也经常抱怨没有机会接受职业历史写作的训练。但作为一名“外行”,默泽尔虽然最终没有能够把他的宏大计划“德意志史”付诸实现,但仅就完成的《奥斯纳布吕克史》来看,默泽尔已经用他那不拘一格的叙事风格和汪洋恣肆的叙事手法,既为自己赢得了“历史学家”

^① Joachim Rückert:《默泽尔作为历史学家》(*Justus Möser als Historiker*),载《默泽尔评论》(*Möser-Forum*),1995,3,Osnabrück,2001。

的称号,也为当时的历史写作注入了一股新鲜的气息。

3

总览默泽尔的所有著作,我们可以认为,他所阐述的内容,广泛地包括了历史主义的历史概念、地域主义的启蒙概念、传统主义的政治概念和神圣性的社会团结概念等,从而为德国的保守主义传统做出了开创性的贡献。这一点现在已经得到德国思想史家的公认。用易卜斯坦因的话说,默泽尔“是在生活的方方面面都全心全力为贯彻保守主义世界观而奋斗的人”,曼海姆更是认为,默泽尔创立了一种“元保守主义”,其历史影响不容低估。当前,甚至还有学者赞誉默泽尔是“德意志的伯克”^①。

其实,回到历史语境当中,仔细审阅一番,我们也会发现,早在18世纪后期,默泽尔就已经被认为是德国文坛上最著名和最卓越的人物之一。1781年,腓特烈大帝无知地攻击德国文学,默泽尔不畏权贵,挺身而出,坚决予以反击,更是赢得了德国文坛的一片仰慕。在学术和思想上,默泽尔一如治理国家一样,始终保持一种平和而宽容的心态,即便是观点不同,也不交恶,甚至更加交好。

比如,默泽尔和德国启蒙运动的领袖人物尼古拉(Friedrich Nicolai),一个是启蒙运动的反对者,一个是启蒙运动的捍卫者,但相互之间长期保持友好关系。让人难以置信的是,作为默泽尔的思想对手,尼古拉不仅是默泽尔著作的出版者,而且还是默泽尔的第一个传记作者。^②由此可见,在法国大革命以前,激进主义与保守主义并非泾渭分明。或者说,在德国现代思想形成的初期,各种思想路线并非泾渭分明、互不相容,而是相互融合、相互促进,形成了错综复杂的历史互文性。

因此,如果要追溯默泽尔的历史影响,我们恐怕还得从18世纪说起。作为“一代文豪”,默泽尔在同代人中间已然声名赫赫。众所周知,歌德对他称赞有加,认为“默泽尔是个理智高强的人,是

^① Heinz-Joachim Müllenbrock:《默泽尔:德国的伯克?》(*Justus Möser: der Deutsche Burke?*),载《默泽尔评论》(*Möser-Forum*),1994,2,Osnabrück,2001。

^② Friedrich Nicolai:《默泽尔生平》(*Leben Justus Möser*),Berlin,1797;Horst Möller:《普鲁士的启蒙运动》(*Aufklärung in Preußen*),Berlin,1974。

莱辛的同时代人,作为批判精神的代表当之无愧”。而且,歌德还坦言,默泽尔对他本人的成长有过重大的影响。^① 赫尔德对他则更是充满崇拜,在其《论德国艺术》(*Von Deutscher Art und Kunst*)中收录了《奥斯纳布吕克史》的部分章节。作为18世纪德国的精神领袖,歌德和赫尔德可以说共同为后世评价默泽尔奠定了基调。

18世纪后期,德国著名的历史学家,如普特(Johann Stephan Puetter)、施洛策(August Ludwig Schlözer)、艾希霍恩(J. G. Eichhorn)和约翰内斯·米勒(Johannes Müller)等,无不深受默泽尔历史观念的影响。此外,历史法学派的先驱撒维尼(Friedrich Karl von Savigny)和尼布尔(Barthold Georg Niebuhr)也从默泽尔那里汲取了丰富的营养。非但如此,默泽尔在德国还直接激发了一个保守主义思想流派的诞生,这就是以莱贝格(A. W. Rehberg)为核心的“汉诺威学派”。

到了19世纪,我们从德国政治浪漫派的思想当中依然可以找到默泽尔的影子。比如,亚当·米勒(Adam Müller)在思想上可以说和默泽尔一脉相承,而哈勒(Karl Ludwig von Haller)的政治概念(政治是一系列的个人法律关系)则是直接承自默泽尔的著作。在保守主义政治家当中,一代改革宗师斯坦因(Heinrich Friedrich Karl Stein)和马维茨(Friedrich August Ludwig von Marwitz)也都没有摆脱默泽尔的思想框架。

甚至到了20世纪,默泽尔的思想仍然充满生命力,不过,这次已经深入到了保守主义的天敌自由主义的内部,这一点集中反映在德国当代著名政治和文学评论家恩岑斯贝格(Hans Magnus Enzensberger)和维尔克(Karl T. Welcker)的著作当中。

① 歌德:《歌德文集》第10卷,北京:人民文学出版社1999年版,第302页。

四 哈曼的伦敦之行及其思想史意义^①

以塞亚·伯林(Isaiah Berlin)很难称得上是一位杰出的思想家,但肯定是一位了不起的思想史家,他的突出贡献在于发掘了德国以哈曼和赫尔德为源头的所谓非理性主义传统,并充分阐述了这个传统对于现代性的批判意义^②。在伯林的历史发掘当中,最具开创意义的或许是他对德国启蒙思想家约翰·格奥尔格·哈曼(Johann Georg Hamann,1730—1788)的重新评价。

这里简单地讲哈曼是一个启蒙思想家,或许会招来很多麻烦的,因为一般的研究都倾向于认为,哈曼与其说是一位启蒙思想家,不如说是一位反启蒙思想家,甚或是第一个对启蒙运动提出系统批判和深刻质疑的思想家,按照美国学者韦勒克(Rene Wellek)的说法,哈曼恐怕还是“最先全面否定启蒙运动的德国人之一”^③。不过,不管是作为启蒙思想家,还是作为反启蒙思想家,哈曼非但被歌德称为“18世纪最伟大的人物”,而且一直被誉为“德国文学全盛时期的开山之父”。

1

然而,对于中国学术界,哈曼这个名字实在是太陌生了。笔者曾有意识地做了一次学术调查,对中文学术期刊和学术著作进行了较为全面的检索,结果发现,迄今为止,除了一些翻译过来的学术著作对哈曼有所提及之外,国内有关哈曼的翻译文字和论述文

① 本文原载《河北学刊》2005年第2期。

② Isaiah Berlin:《北方的术士》(*The Magnus of North*),London,1993。

③ 韦勒克:《近代文学批评史》第1卷,上海:上海译文出版社1987年版,第237—240页。

字聊胜于无^①。看来,简单介绍一下哈曼的生平、著述及其在思想史上的地位还是大有必要的。

大概是因为处于人的主体性开始萌芽和树立的时代,18世纪德国思想家的自我意识都比较强烈,一个显著的反映就是他们都喜欢撰写自传或自述。哈曼也不例外。1759年,还不满30岁的哈曼就写了一部充满自我反思和自我批判,有时也夹杂着一点自怜的自述。根据哈曼的这部自述,他于1730年8月27日出生在东普鲁士首都科尼希堡(Königsberg)。今天的科尼希堡已鲜为人知了,但在18世纪,它可是贵为德国的政治中心和文化中心,为德国思想史贡献出了四位举足轻重的人物,除了哈曼之外,还有我们熟知的康德和赫尔德以及我们不太熟悉的希佩尔(Theodor Gottlieb von Hippel)。难怪康德在其《实用人类学》前言中会对科尼希堡有过这样一段深情的描写:

只要是一个像普列格河畔的科尼希堡这样的城市——一个大城市、国家的中心和政府机关所在地,拥有一个(致力于科学文化的)大学,又有这样的海上贸易位置,它通过一条发源于该国内部而又与语言风俗不同的遥远邻国交界的河流促进着交往——这个城市就可以看作一个扩展人类知识和世界知识的适宜之地,在此,不需旅行也能得到这些知识。^②

哈曼的父亲是一名外科医生,母亲是个接生婆,祖父是牧师,叔父是一位小有名气的诗人,主编有《诗歌词典》。这是一个资产阶级家庭,信奉虔敬主义,双亲为人谦和,做事严谨,在孩子的教育问题上费尽心血。少年时代的哈曼就和弟弟一起跟随一名教士学习拉丁语、希腊语、法语、意大利语以及音乐等,这就在哈曼的心里埋下了一颗“病态求知”的种子,搞得他总是喜欢把许许多多杂七八拉的东西混合在一起学习,随心所欲而又不求甚解。

1746年,也就是16岁的时候,哈曼开始到科尼希堡大学注册学习神学。据大学档案记载,哈曼学习了一段时间的神学之后,很

① 国内目前还没有关于哈曼的研究文字,而翻译文字主要有《袖珍美学》,载《文化与诗学》第1期,上海:上海人民出版社2004年版。

② 康德:《实用人类学》,上海:上海人民出版社2002年版。

快就放弃了,并转向法学。但法学似乎也没有引起他多大的兴趣。用哈曼自己的话说,大学时代,他学习的真正科目既不是神学,也不是法学,而是其他一些东西:

我内心升起了新的渴望,那就是古籍和批评,也就是所谓的美的科学、诗、小说、语文学、法国作家及其创作、绘画、想象的天赋等。^①

哈曼在学习上不着边际,也没有参加任何考试,最后在没有取得毕业资格的情况下离开了科尼希堡大学。此刻的哈曼可谓身无一技之长,和他同时代的诸多热血青年一样,陶醉在趣味品评和文学创作当中,立足于科学和诗艺之间,成为十足的启蒙青年。既然想要做一个时代精神的弄潮儿,哈曼也就注定要过一种漂泊不定的痛苦人生。

命运的第一次考验来自他和父亲之间的激烈冲突。离开学校后,哈曼先是回到了父母的身边,但家庭对他已不再是一种慰藉,而是一种束缚,因为父亲对他“不学无术”显然很不满意。一方面为了逃避家庭,另一方面又是由于对外部世界的好奇,使得哈曼萌发了出游的念头。哈曼的唯一选择似乎就是去做家庭教师(Hofmeister),以便在糊口的同时认识世界,并完成对自我的教育。我们可不要小看家庭教师这个职业,在当时,它可是受到官方承认的。综观德国思想史,有许多思想家在出道之前都曾从事过这个行当,比如康德、费希特、伦茨(Lenz)、黑格尔、让·保尔(Jean Paul)、希佩尔以及荷尔德林等。难怪有人戏言,家庭教师这个行当在某种意义上成了德国思想家的摇篮。

初入社会的哈曼磕磕绊绊,不太顺利。任教的第一家是里加附近的一个贵族,哈曼在接到这份工作的时候满怀希望,以为可以把自己的启蒙教育理想大大地施展一番,可不久就变得心灰意冷,因为他发现他的教育观念和这个家庭的生活观念格格不入,不得已,只好怏怏而去。后来,在友人的帮助下,哈曼来到了当时的另一个文化中心里加(Riga),在一个深受法国文化熏陶的家庭任教,

^① Johann Georg Hamann, *Gedanken über meinen Lebenslauf*, 1759。

结果同样是由于观念冲突而和主人不欢而散。哈曼两次就业失败,一方面说明当时社会发展还没有跟上启蒙思想的脚步,但另一方面也暴露了哈曼自身性格中的深层矛盾,就此,狄尔泰(Wilhelm Dilthey)曾总结认为:

哈曼缺乏耐心等待环境的改善,也不善于抓住好的环境。这两个错误都因为他耽于想象,而这一点是在他学习和研究过程中逐步滋生出来的。……在他愿望与能力之间、自己顺应时事大潮所选择的方向与自身的内在本质之间存在着巨大的差异,这一点一直都在折磨着他。^①

不过,哈曼的日记和书信告诉我们,他在里加等地的职业生涯虽然差强人意,但他已经开始思考和研究多元历史问题,而这正是他后来哲学、语文学和神学著述的基础。此外,哈曼还尝试着翻译了许多法文和英文的文献。里加有一个豪门贵族,叫贝伦斯(Berens),为富且仁,既有深厚的文化修养,又有强烈的政治关怀,是当地的精神中心,在他家周围,围绕着一批文人志士,组成了一个不小的思想圈子。这当中,有赫尔德,也有哈曼。在贝伦斯的鼓励下,哈曼翻译了许多英国的贸易政策文献,一度还想选译法国的《百科全书》。1757年,受贝伦斯家的差使,哈曼前往英国伦敦考察商务。

1959年初从英国返回里加后,哈曼经历了一次感情挫折,致使他终生未娶。事情是这样的,一天夜里,哈曼在半睡半醒之中:

听到自己内心发出一种声音,让自己做出决定娶一位女子,渐渐地,这个声音变成了一种呐喊:如果要娶的话,除了我朋友的妹妹,还能有谁呢?我似乎感觉到了,她就是为我而来到这个世界上的,只要我愿意,就能得到她的青睐。^②

第二天,哈曼大胆地向贝伦斯兄弟的父亲和妹妹卡特琳娜

^① Wilhelm Dilthey, Johann Georg Hamann, 载《全集》(*Gesammelte Schriften*), Bd. XI (Vom Anfang des geistlichen Bewußtseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen), Leipzig/Berlin, 1936, S. 1—39。

^② Johann Georg Hamann, *Gedanken über meinen Lebenslauf*, 1759。

(Katharina)讲述了自己的梦境,正式提亲,并获得了同意,然而,当哈曼把他的想法告诉贝伦斯兄弟时,竟然遭到了他们的坚决反对。原因我们现在不得而知,因为双方的自传都刻意不提此事,通信在这个问题上也一直保持沉默。

哈曼提亲显然不是出于心血来潮,而是受到某种感应和召唤,然而,提亲遭到了拒绝,这对哈曼无疑是一次巨大的打击。于是,当得知年迈的父亲又一次病倒时,哈曼毫不犹豫地离开了里加,回到生他养他的科尼希堡,一边照顾卧床不起的父亲,一边继续从事神学、哲学和古语文学研究。

哈曼在思想上一步一步“独辟蹊径”,在生活上也是“自成一格”。追求贝伦斯兄弟的妹妹未能如愿,让哈曼对婚姻产生了深深的恐惧。在这种情况下,哈曼从1763年开始和家里的一个女仆同居,过上了一种准婚姻的家庭生活,并一同养育了两双儿女。妻子虽不识字,但心地善良且富有爱心。哈曼一度陶醉在天伦之乐当中,孩子成了他自我愉悦的主要内容。

然而,极度贫困的家境,沉重的精神负担,终于让哈曼难以支撑下去,他再次萌生了离家出走的念头。几乎没有做什么准备,他就匆匆上路,先后到法兰克福、巴塞尔、莱比锡和柏林等地寻访朋友,最后还在一位侯爵的家里住了长达一年半的时间。哈曼在外面逗留期间,父亲不幸去世。大抵是经历太多磨难缘故,哈曼的心境渐渐平和了下来,随后不久,还是在康德的帮助下,于1767年从海关部门得到了一份工作,专职从事文件翻译,用以养家糊口。

可以说,哈曼在经济上一直都处于高度拮据状态,幸亏得到了一些好友的热情援助,他才得以勉强度日。1788年,哈曼应邀到德国启蒙运动的另一个中心哈雷(Halle)度假,本想在回家途中拜访歌德,重会赫尔德,然而,就在准备启程的时候,哈曼一病不起,于6月21日客死他乡。好在一位俄罗斯外交官的遗孀对哈曼非常敬慕,不但在他人生的最后一段时间供养了他,还在她家附近厚葬了他。

哈曼一生多舛,但这并没有影响他的精心思考和虔诚信仰。此外,不管生活多么艰难,哈曼始终没有放下手中的笔,主要著作有《圣经研究》(*Biblische Betrachtungen*, 1758)、《我的自述》(*Gedanken über meinen Lebenslauf*, 1759)、《苏格拉底言行录》(*Sokratische*

Denkwürdigkeiten, 1759)、《袖珍美学》(*Ästhetik in nuce*, 1762)、《作家与批评家》(*Schriftsteller und Kunstrichter*, 1762)、《读者与批评家》(*Leser und Kunstrichter*, 1762)以及《理性纯粹主义的元批判》(*Metakritik über den Purismus der Vernunft*, 1779)等,此外还有大量的书信、笔记和杂文。

哈曼的这些著述篇幅都不大,只是一系列的小册子,主要由他本人自行出版,有时候匿名发表,因而比较散乱,歌德曾萌发过编辑《哈曼全集》的念头,后来不了了之。直到1949年,才在纳德勒(Josef Nadler)教授的主持下编辑出版六卷本《哈曼全集》,1957年出全。^①1955—1957年,又出版了齐瑟默(Walter Ziesemer)和亨克尔(Arthur Henkel)合作编辑的三卷本《哈曼书信集》^②,至此,哈曼的著述才算有了一个完整的版本供阅读和研究。为了适应哈曼研究的需要,1990年,德国布卢克豪斯(R. Brockhaus)出版社重新编辑出版了《哈曼全集》。

哈曼写作的一个特点是目的性很强,多为用于砥砺思想或评点时世。语言极其晦涩,文风也追求诡秘,常把模仿和戏仿混合使用,还大量引用希腊语和希伯来语,让人望而生畏。就思想而言,哈曼继承的是雅各布·波墨(Jakob Böhme)的神秘主义传统,并刻意把诺斯提主义、新柏拉图主义、虔敬主义以及感伤主义混杂在一起。怪异的文风加上杂乱的思想,使得哈曼变得难以理解,难怪被人称为“北方的术士”。

2

扼要介绍完了哈曼的生平和著述之后,我们还是回到本文的正题上来。迄今为止的哈曼研究文献几乎一致认为,在哈曼一生中,伦敦之行具有重要而特别的意义,因为在这之后他改宗了,从一个一腔热诚的启蒙青年变成了彻头彻尾的基督徒。德国研究哈曼的著名学者纳德勒在《哈曼全集》的注解中就哈曼的伦敦之行做

^① Johann Georg Hamann:《全集》(*Sämtliche Werke*), Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, Bd. 1—6, Wien, 1949—1957。

^② Johann Georg Hamann:《通信集》(*Briefwechsel*), Bd. 1—3, Hrsg. von Walter Ziesemer und Arthur Henkel, Wiesbaden, 1955—1957。

过如下交代：

伦敦。哈曼从1757年4月中旬到1758年底一直待在那里，这段经历对哈曼思想的发展产生了深远的影响，可是，这点始终没有得到系统的研究。哈曼的《自述》也仅仅是涉及到他自己的心灵史。几乎所有的外在证据都付之阙如。特别是他和英国雇主之间的关系还有待研究。他与英国生活、精神以及书籍之间的关系也只是在《双驾马车》(*Biga*)有许多暗示，但没有得到系统和彻底的发掘。不管如何，哈曼在伦敦肯定不是像他的《自述》所说的那样打发他的日子。^①

另据德国学者费希纳(Jörg-Ulrich Fechner)研究，要想全面研究哈曼的伦敦之行，我们至少应当涉猎哈曼的以下几部著作：《圣经研究》、《断片》(*Brocken*)、《我的自述》、《双驾马车》以及三封书信。无论是纳德勒还是费希纳，他们都认为，哈曼的伦敦之行固然重要，但也颇为复杂，原因在于哈曼没有提供给我们一部完整的游记。

事实果真如他们所说的那样吗？我们觉得恐怕不是。如果仔细阅读和清理一下哈曼的著述，就不难看到，哈曼固然没有提供给我们一部较为完整的游记，但在他的《自述》当中已经对伦敦之行作了粗略的回忆。要是再结合其他的相关著作，特别是他在伦敦完成的主要著作《圣经研究》，就足以让我们对他的伦敦之行加以还原和进行阐释了。

我们现在就循着哈曼当年的旅行路线回顾一下他的伦敦之行。据哈曼在《我的自述》中回忆，他是在1756年10月1日离开里加踏上旅程的，此前，他还回了一趟老家，探望了病中的老父：

一大早我就搭乘邮车去但泽，告别了躺在病榻上的老父亲，我只能求上帝保佑他，我也只能把他托付给天父了。我在但泽只待了一天就转往柏林。一路上，狂风暴雨，历经辛苦，

^① Johann Georg Hamann:《全集》(*Sämtliche Werke*)，Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, Bd. 1—6, Wien, 1949—1957。

好在上帝保佑，我总算平安到达了柏林，并安静地休息了几天。^①

准确地说，哈曼是10月14日抵达柏林的。据说，他在柏林期间结识了德国启蒙运动柏林学派的头面人物摩西·门德尔松(Moses Mendelssohn)、弗里德里希·尼古拉(Friedrich Nikolai)和学派的其他一些人，遗憾的是，他们相互之间没有留下太多的好感，因此后来也就谈不上会有什么紧密合作了：

在我眼里，柏林是最大的地方，我也非常喜欢这个地方，并在这里见到和结识了一些新老朋友，他们见到我也都很高兴；……在学者当中，我认识了犹太人摩西(门德尔松)、苏尔策教授(Johann Georg Sulzer)。尽管如此，我在柏林并不觉得快活，反而处处都有一种被强迫的感觉，心里也惶惶的，自觉有点像一个不怀好意的流浪者。^②

柏林学派在当时已经很有名声，哈曼本不属于这个学派，从外地来到柏林，想在短时间内融入进去，自然是很困难的。加上哈曼又是那么敏感，那么急躁，也就更加难以沟通了。1756年11月23日，哈曼带着无限的怨愁离开了德国的启蒙运动中心柏林，从此走上了另外一条不同的寻求启蒙的道路。我们现在很难设想，如果柏林学派当时能给哈曼更多的宽容，如果门德尔松他们能和哈曼结成好友，一如他们对待赫尔德，那么，哈曼的伦敦之行是否还会继续呢？哈曼是否还会要另寻探索启蒙的路径呢？假设总归是假设，哈曼不是赫尔德，他离开柏林，与其说是偶然，不如说是必然。

哈曼的伦敦之行在继续，他也在身体力行，继续寻求其他启蒙路径的可能性。哈曼在汉堡取了盘缠之后到达吕贝克，小住一段时间，于1757年1月24日继续自己的行程，一路上，风尘仆仆：

2月5日是个好天气，我动身前往布莱梅。这里的天气可是糟得够呛，幸好我遇到了一个来自汉堡的年轻人，他也想去

① Johann Georg Hamann, *Gedanken über meinen Lebenslauf*, 1759.

② 同上。

阿姆斯特丹,于是我们结伴而行。我们乘快递邮车,想抄近路,也图个安全。……2月17日,我们顺利到达阿姆斯特丹。……在一个晴朗的周四,我离开阿姆斯特丹,在莱顿度过了复活节,这里可是一团混乱,心情也很压抑。由莱顿我继续前往鹿特丹,歇息在当地最好的一家旅馆。……6月16日是个周六,和风吹拂,我上了船,第二天晚上到达了哈威奇(Harwich)。^①

由哈威奇,哈曼继续搭乘邮车前行,终于1757年4月18日深夜抵达目的地伦敦。由里加至伦敦,这段旅程在今天看来已算不得什么,但在当时可耗费了哈曼半年多的时间,称得上是漫漫旅途了,难怪哈曼《我的自述》中描述到达伦敦的笔调在兴奋中透露出诸多的感慨和无奈。

掐算起来,到1758年6月底回国,哈曼在伦敦总共滞留了14个月之久。这期间,他基本上是“没有干什么正事”,贝伦斯家族委托给他的“神秘事务”由于没有找到联系人而不了了之。他还莫名其妙地与家乡失去了一切联系,本想借机好好提高一下自己英语的“私心杂念”也未能得逞。

3

在伦敦,哈曼可谓是“种瓜得豆,另有收获”,具体说来,就是遭遇了一次所谓的“塞内尔风波”(Senel—Affäre),重新阅读了《圣经》,撰写了一部《圣经研究》,完成了哈曼思想发展中的改宗过程。

所谓“塞内尔风波”是这样的:哈曼在失去一切生活来源之际,迫于生计和为了自我解脱,不得不重操旧业,把他在柏林期间跟一个学生学到的琉特(Laute)手艺搬弄出来;为了提高技艺用以谋生,他到处寻找同伴,可惜,找遍了偌大的伦敦城,最后才发现只有一位琉特手可以切磋技艺。孤独的哈曼以为遇上了知音,两人相交甚笃,相依为命:

我开始四下打听有没有琉特,我把我的整个幸福都寄托

^① Johann Georg Hamann, *Gedanken über meinen Lebenslauf*, 1759.

在了这种乐器上面。其实,我对这种乐器掌握的并不好。但根本找不到,人们告诉我,在伦敦只有一个人会这种乐器,挣钱很少,后来就改行了,现在是一个小地主。我迅速去找,终于找到了这个白白净净的小伙子,告诉了他我的想法。……他成了我的知音。我来来回回,把家搬到了他那里和他做伴,他有自己的房子,供养着妓女。他向我提供了一切……我觉得我找到了我人生所需要的东西。^①

远在异地他乡,哈曼的孤独感可想而知,他把自己的人生信念全部都寄托在这么一个陌生人身上,也是可以理解的。然而,有一天,哈曼惊奇地从琉特手的书信中获悉他是一个同性恋者,而且,在某种程度上是靠出卖自己的色相为生,实际上就是一个男妓:

我一直都有一种怀疑,但始终没有表露出来,终于有一天我发现了一切。我知道了他用一种可耻的手段从一位英国富豪那里接受钱财。这个富豪叫塞内尔,把自己装扮成德国的男爵。他还有一个妹妹在伦敦,也以同样可耻的手段依赖于位俄国的使臣,还生有一个儿子。谎言让我震惊,我想搞个明白。他曾把一包书信委托给我保管,他忘了索回。……太可怕了!我对他的下流行径深信不疑。这些都是无聊而又可笑的情书,笔迹我是认识的,都来自他先前所说的好友。^②

关于“塞内尔风波”,西方学界有各种各样的评论,有些学者甚至据此推测哈曼本人就是同性恋者。这种捕风捉影式的研究我们觉得意义不大。我们关心的不是哈曼和琉特手之间究竟有没有同性恋关系,而是这次风波对哈曼人生和思想所产生的影响。

经历了“塞内尔风波”之后,哈曼内心极度失望。同琉特手分道扬镳之后,他重又流落街头,在一些小酒馆卖艺度日。据哈曼自述,他有时竟然长达8天只能靠白水和咖啡维持生命,有3个月的日子,他只吃过3次正餐。饥饿在摧毁着他的健康。此时此刻,哈曼唯一的安慰就是随身带去的一些书本,但书本毕竟不能充饥,在

^① Johann Georg Hamann, *Gedanken über meinen Lebenslauf*, 1759.

^② 同上。

翻阅了身边所有书籍之后,哈曼依然被笼罩在饥饿的阴影当中,依然挣扎在生命的边缘。

1758年3月13日,哈曼终于失去了阅读的乐趣。对人的失望,让他觉得孤独;生存的压力,让他感到困顿。在不经意之间,哈曼开始重新翻阅自己熟悉得不能再熟悉的《圣经》:

我越往下读,越觉得这本书的内容和影响来得新鲜,来得神圣。我忘记了其他所有的书籍,我很惭愧一直把《圣经》放在一边,手里总是先拿其他的书。我发现,上帝的整个意志就在于拯救耶稣基督,上帝的一切故事、一切伤痛、一切戒律以及一切杰作,都汇集为一点,就是把人从奴役、盲目和愚蠢中解脱出来,把罪人从死亡中解救出来,把他们带到一个最高的幸福境界。^①

1758年3月31日晚,哈曼的圣经阅读达到了佳境,完全沉浸在了神圣的世界当中。他在《自述》中写下过这样一段话:

3月31日晚,我读《摩西五书》第5章,陷入了沉思当中,我想到了上帝说到的 Abel:大地张开了嘴,接受他弟兄的血。——我感到自己的心在跳动,我听到一种来自内心的声音在呻吟和哀戚,这是血的声音,这是被杀死的弟兄的声音,如果我没有及时把捉到他的声音的话,如果我继续对这种声音充耳不闻的话,他就会用他的血去复仇——正是这一点让该隐左右为难,不断挣脱。我一下子感到了我的心灵在涌出热流,那就是我的热泪,我再也不能欺骗我的上帝了:我就是那个抹杀我的弟兄的凶手。不管我多么脆弱,也不管我曾多么不屈不从,反抗上帝,上帝依然不断地向我启示神圣的爱的秘密,展示信仰的善行。^②

《摩西五书》就是《旧约·申命记》,记载的是摩西在摩押向以色列人所作的一系列的指示。摩西一方面追忆了40年来所发生的重大历史事件,提醒人们上帝是怎样带领他们走出旷野,所以人

① Johann Georg Hamann, *Gedanken über meinen Lebenslauf*, 1759.

② 同上。

们必须顺服上帝，忠于上帝；另一方面还重申了“十戒”，并特别强调了第一戒：只敬拜上帝，不侍奉别的神明。《摩西五书》阐述的主题实际上就是上帝拯救并赐福给他所爱的选民，同样，他的选民也必须牢牢记住上帝的恩宠，爱戴上帝，顺服上帝：“你们要以全部的心志、情感和力量爱上主——你们的上帝。”

哈曼把这篇经文作为自己阅读的高潮是很有深意的。哈曼在阅读过程中显然把自己投身到了《圣经》的故事当中，把自己的现实处境和以色列人相提并论，并从上帝拯救以色列人的举动中看到了自己得救的希望和前途。“我们从烈火中听到了他的声音。”可见，救世主就是从茫茫黑暗和熊熊烈火中发出他的声音的。但在哈曼看来，上帝发出声音的时候，已不再是全知全能的统治主，而是施善行义的救世主。他是我们的“弟兄”，为了我们，他被钉死在了十字架上。他所发出的声音自然也就不再是权力和荣耀的语词，而是“呻吟和哀戚”。而且，上帝在十字架上发出的声音似乎比他作为统治主所要出的戒命要有力得多。在哈曼看来，十字架上的声音是一把利剑，它直刺自己的胸膛，割开了自己的灵魂和精神，彻底改变了自己的生活，并永远主宰着自己的生活。

因此，阅读《圣经》之于哈曼，显然不是在面对一部“通俗易懂”的文本，而是在倾听上帝的言说，向上帝祈求精神的支持。通过阅读《圣经》，哈曼固然是想让自己从一时的困境中获得解脱，但更多的还是想获得一种顿悟。我们不难看到，随着阅读的深入和透彻，哈曼不但对自我的人生历程进行彻底的反思，心中渐渐地也重新再升起了希望：

我看到了自己在犹太民族历史上所犯下的罪行，我在阅读自己的人生，感谢上帝善待这个属于他选民的民族，因为没有什么能比这个例子能让我焕发出同样的希望。^①

哈曼的这段话好像不太容易理解。我们在前面交代过，哈曼本是虔敬派出身，起初思想倾向于世俗的启蒙。但他在阅读《圣经》过程中发现自己是那么的“冷漠”，那么的“固执”，对上帝“置

^① Johann Georg Hamann, *Gedanken über meinen Lebenslauf*, 1759.

若罔闻”，“不理不睬”，自己简直就是一个罪人。“汝等若不听我的话，罪孽就开始了。”哈曼显然是把自己在伦敦的遭遇理解为遗忘上帝所必然要得到的惩罚。要想让自己获得真正的救赎，就必须全心全意地跟随着上帝。于是，在上帝的感召下，哈曼变得俯首帖耳。

哈曼就这样在困厄之中一边阅读，一边把自己的心得记录下来，一直坚持到1758年4月21日。后来经过整理，就是我们今天所见到的《圣经研究》一书，哈曼自己称之为“一个基督徒的日记”^①。这本书被收录在《哈曼全集》第1卷，列第1篇，可见其在哈曼思想发展过程中的重要性。

《圣经研究》的重要性除了完整记录了哈曼思想改宗、皈依基督的过程之外，还初步形成了哈曼的一个核心思想，即语词的宗教经验。在哈曼看来，语词就其起源和本质而言，不是塑造个体和建构世界的材料，也不是把握世界的手段。相反，语言是一种力量，一种无所不能的力量，他决定着世界的命运和人的前途。我们的生命就是在聆听伟大的秘密：“一旦我们对这些声音充耳不闻，我们就会像该隐一样。”离开了这种来自心灵深处的声音，整个人就变得徒有其表。生命的意义就在于聆听上帝的启示。

但在哈曼那里，上帝启示的意义并非在于教给人们什么新的真理，而是在于让人们的心灵和耳朵对救世主的爱保持敞开状态。所以，哈曼阅读《圣经》的最大收获是在聆听中“张开了双眼”：

如果你的语词向我们显示出它的精义，那么，一切就都在你的秩序之内，充满智慧。如果我们想自己去看，那么，一切就会如同迷宫，一片混乱。如果我们轻视你的语词，听从撒旦的欺骗自己去看这个世界，那我们就不是盲目，而是可悲了。如果我们在你的语词当中去观看一切，那么，我们的双眼就具有高贵的犀利、天使般的明亮。^②

这里值得注意的是“在你的语词中去观看”。它对哈曼语言哲

^① Johann Georg Hamann, *Gedanken über meinen Lebenslauf*, 1759.

^② 同上。

学思想的形成具有重要意义,在哈曼的著述中曾反复出现。在哈曼看来,理性要想真正认识世界,就必须在聆听上帝声音中面向此在的语词基础敞开自己,因为上帝的语词是世界的源泉。现有的一切启蒙主义理论都没有触及到人与世界的深层关系,而只是涉及到人与世界的经验基础,因此势必要把人带入迷宫。理性如果想自我启示的话,就会陷入矛盾和滥用。根据哈曼的理解,理性要想获得认识,就必然要孕育着神圣语词的萌芽。也正是在这个意义上,哈曼在伦敦阅读《圣经》的经历经常被看作是一起“语言事件”。而哈曼把神圣语词作为语言发端的思想,和赫尔德的语言观刚好构成了抵牾,成为他们争论的导火索。

4

带着对上帝的感恩,带着新的语言观念和启蒙概念,哈曼于1758年6月27日离开了伦敦。一如他悄悄地来,他之离开也没有留下任何声息。最初哈曼还是回到朋友家里供职,但不久,贝伦斯就发现哈曼不大对劲,开始还以为不过是一时意气用事,并努力想把他从“宗教狂热”中开脱出来,但很快贝伦斯就发现这是枉费心机,因为哈曼陷得实在太深了,已经“无可救药”。道不同,不相为谋,贝伦斯和哈曼中断了友情。

上文说过,哈曼回到科尼希堡后活得比较悲惨,在朋友们眼里,哈曼变得意志消沉,大有一蹶不振的架势,完全背离了德国启蒙运动的远大航向。为了帮助他,贝伦斯暗地里曾特意找过康德出面劝说哈曼,并答应替他推荐工作,鼓励他把原来打算翻译的法国的《百科全书》继续做完,还表示他们可以继续提供资助。但前提只有一个,那就是哈曼必须放弃他的宗教狂热立场。可惜,他们的好心和要求都遭到了谢绝,还惹得哈曼在盛怒之下撰写了《苏格拉底言行录》回敬他们。^①由此,也拉开了哈曼和康德关于理性批判的争论的序幕。

哈曼的伦敦之行永久地化作了历史的记忆。如果和赫尔德的

^① Johann Georg Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1759.

1769 之旅进行比较的话^①,我们会发现其中有许多值得注意的地方:哈曼的伦敦之行不是出于“自觉自愿”,而是“受人之托”;旅行的目的也不是为了“开阔眼界,加强见识,磨砺思想”,而是为了“处理商务,考察时政,收集情报”,甚或还带有一些不可告人的“政治目的”。但和赫尔德相同的一点是,他们的旅行都成了德国思想史上的重大事件,不但奠定了思想家本人的思想路线,也对德国思想史的发展脉络产生了深远的影响。

^① 曹卫东:《赫尔德的 1769 之旅》,载《读书》2002 年第 6 期。

五 赫尔德的 1769 之旅^①

18 世纪 70—80 年代,在德国文化史上被称为“狂飙突进”(Sturm und Drang)时期。当然,这是泛泛而论,不同的学科,还各有自己的一套说法。比如,在政治学上叫做“专制主义时代”;在经济学中则有“重商主义时代”一说;在思想史上则成为“启蒙时代”,而在美学史上还有“天才时代”的美名。

人们常说,山雨欲来风满楼。按理说,这样一个激动人心的时代的到来,总该有些前兆吧。可是,不论如何翻阅德国历史,我们都很难发现,1769 年或更早的一些年头有什么特别值得瞩目的地方。这些年里确实发生了不少事情,但究其本质似乎都和“狂飙突进”这个名字沾不上边。按照这个思路思考下去,我们多少会感到有些黯然沮丧的。

然而,一个非常偶然的的机会,我读到了一本专门研究“狂飙突进”的德文著作,该书的其他论述都很平平,唯有一个观点令人叫绝,它把德国思想家赫尔德(Johann Gottfried Herder, 1744—1803)的《1769 年游记》(*Journal meiner Reise im Jahr 1769*)称作“狂飙突进的大宪章”,认为这本游记不但改变了赫尔德本人一生的思想轨迹,也为整个“狂飙突进”时代乃至后来的古典文学和浪漫派奠定了思想基础。^②看来,改变历史的进程,有时候并不需要惊天动地,思想家的一声叹息或一次旅行,都会产生意想不到的后果。现在就让我们循着赫尔德的足迹,看看他是怎样触动历史脉搏的。

① 本文原刊《读书》2002 年第 5 期。

② Ulrich Karthaus:《狂飙突进》(*Sturm und Drang*), München, 2000。

1

1764年12月8日,赫尔德从科尼斯堡神学院毕业之后,应聘到了北方重镇里加(Liga)的一所教会学校任教,后来又成为当地教堂的一名牧师。凭着自己出色的社交才能和文学天赋,赫尔德很快就在里加的上层社会找到了自己的立足之地。在辛勤工作之余,赫尔德还笔耕不辍。在出版商哈特克诺赫(Johann Friedrich Hartknoch)的帮助下,先后出版了《关于近代德意志诗歌的断想》(*Fragmente über die neuere deutsche Literatur*)和《批评之林》(*Kritische Wälder*)两部著作,影响很大,使得只有25岁的他声名鹊起。

赫尔德的这两本书基本上都是一些随笔性质的短文,目的都是在呼应德国启蒙运动的中坚力量“柏林学派”。所谓“柏林学派”,其领袖人物是莱辛,还包括门德尔松(Moses Mendelssohn)、尼古拉(Friedrich Nikolai)和阿布特(Thomas Abbt)等。在莱辛的发起下,“柏林学派”于1759年创办、并于1765年出版了刊物《关于当代文学的通讯》(*Briefe, die neueste Literatur betreffend*),对德国文学、法国文学、英国文学以及一般的美学理论问题发表评论,力求以此促进德国的民族文学和民族文化。起初,赫尔德用笔名发表自己的著作,但不久就暴露了身份。当然,在声援“柏林学派”的同时,也提出了自己的一些问题,有不少后来还成为赫尔德理论探讨的核心内容,比如,语言的历史和影响、语言与思想的关系、民族传统和国际传统的关系、模仿的问题等。很快,赫尔德就获得了“柏林学派”的好感和认可,成为了他们的编外成员。1766年,赫尔德认真拜读了莱辛的《拉奥孔》,深受启发。可以说,正是在莱辛的激发下,赫尔德才开始撰写《批评之林》,一发而不可收拾,一下子就完成了四部(其中,第四部为未竟之作,后来才陆续完成)。

从早期的这两部著作来看,赫尔德尽管对莱辛的美学概念和创作方法还有许多的保留意见和批评看法,比如,他坚决反对理性主义的诗学概念,主张突出语言在文学创作和文学研究中的地位等,但是,赫尔德对莱辛还是充满尊重和景仰的,他也在不知不觉中成为了一位虔诚的“莱辛主义者”,毕竟,莱辛当时在德国文学界和思想界是一块牌子。

所谓树大招风。就在赫尔德志满意得的时候,也招致了许多的麻烦,有外来的,也有内讧的。外来的当以与哥廷根的克洛茨教授(Klotz)的争论为例。赫尔德与克洛茨发生争论,在很大程度上是因为他想充分表白自己对于莱辛思想的理解和批判是出于对莱辛的尊重,是为了捍卫《拉奥孔》的美学史地位。为此,他还在自己的《批评之林》的扉页上特地注明“献给莱辛”。

明枪好躲,暗箭难防。如果说外面的争论赫尔德还能应付得来的话,那么,内讧就不那么容易纠缠了。成名后的赫尔德时刻都能觉察学校和教堂里的同事对他态度上的微妙变化,这当中,有嫉妒,也有猜忌,更有说不清楚的疏远。赫尔德几乎陷入了四面楚歌的境地。

里加看来是待不下去了。1766年,赫尔德就开始对里加这个商人城市发出抱怨,希望最好能“摆脱一切,像一只孤独鸟生活在教会学校的上空”。1768年,赫尔德曾对他的一个朋友说过这样一段话:

除了改变现状外,别无它法,这种不满真使我苦不堪言。不管上什么地方去,不管去做什么,只要能离开此地都能使我高兴,没有东西能阻止我抓住每一个机会去认识更多的国家和人们。

终于,1769年5月5日,赫尔德拿定了主意,向里加的有关机构递交了辞呈。1769年6月5日,在出版商哈特克诺赫的资助下,在好友贝伦斯(Gustav Berens)的陪伴下,赫尔德搭乘帆船,悄悄地离开了里加。虽然赫尔德在临行前曾郑重许诺他会回到里加重新履行他在教堂的职责。但明眼人还是能够看出这只是遁词,为的只是一个面子问题。为了庆贺自己能逃离里加,赫尔德还赋诗一首,诗中写道:

不要绝望,朋友!
看哪,我们头上有蓝天,
蓝天也在你的头上!
一切都会消失,希望却不会!
带着希望,我登上了漆黑的死亡之船。

赫尔德就是这样带着一腔希望踏上了人生的不归路。但是，从赫尔德的记述当中我们不难发觉，他是在一片茫然和一阵冲动之下离开里加的。希望之于他，不过是一种自我激励和自己安慰。在匆匆踏上旅程的时候，赫尔德显然没有自己的明确目标：

6月3日，我离开里加，6月5日，上了船，我并不知道我要去哪里。我们一生的大部分都是偶然决定的结果。我就是偶然才到了里加的，又偶然得到了神职，在偶然的情况下又放弃了它。同样，我在偶然之中踏上了旅程。^①

按照赫尔德自己的随机设想，他应当先到丹麦的哥本哈根。赫尔德的动机很单纯，就是想去拜访克洛普斯托克(Friedrich Gottlieb Klopstock)，结识一下《救世主》(Messias)的作者以及围绕在他周围的名人雅士。因为，赫尔德对克洛普斯托克心仪已久，在他的心目中，克洛普斯托克为他树立了创作的理想目标：“至高的诗，心灵的诗和情感的诗。”然而，6月17日，当船抵达哥本哈根的时候，不知出于什么缘故，赫尔德并没有离船上岸。离开哥本哈根之后，在好友的劝说下，赫尔德同意前往法国。一路上，他们经过赫尔辛基，穿过运河，于7月15日到达了法国的港口城市南特(Nantes)，靠岸休整。

南特素无值得称道的地方。刚到的时候，赫尔德也的确有些失望，这片法兰西的土地没有提供出任何符合他的想象的精神氛围。在给哈曼(Johann Georg Hamann)的信中，他写道：

我现在在南特。我在这里了解了少量的法国语言、习俗和思想方式，但我没有掌握它们。我越是仔细地考察它们，就觉得离它们越远。^②

但一个偶然的机，赫尔德被当地的一个商人认出了自己的真实身份，于是，这位商人为他举办了一次盛大的聚会，让赫尔德出尽了风头。他乡遇知音，这对一个文人的虚荣心是多么大的满

① Herder:《1769年游记》(Journal meiner Reise im Jahr 1769)，载《赫尔德选集》(Herders Werke)，5 Bände, Berlin, 1982。

② Herder, Journal meiner Reise im Jahr 1769, 载 Herders Werke, 5 Bände, Berlin, 1982。

足。一下子,赫尔德在南特找到了感觉和乐趣,大有不愿离去的味道。这一下,赫尔德在南特滞留了近四个月的时间。

在南特的四个月里,让赫尔德有了充足的时间静心静气地对自己的过去、现在和未来进行一番清理,而且也有了机会让自己阅读的欲望得到一番满足。1769年10月底,赫尔德致信哈特克诺赫,描述了他在南特的阅读情况:

我不知道我在这里阅读《百科全书》的时候,您会怎样指责我无聊……从伏尔泰到弗雷隆,从封丹纳到孟德斯鸠,从达兰贝尔到卢梭,以及百科全书派和新闻记者、剧作家、艺术作品和政治著作,以及一切反映时代精神的文献,我都仔细查问和反复研究了。^①

除了阅读之外,赫尔德当然没有忘记趁机把沿途所见所思以及阅读的心得记录下来。结果就是我们现在读到的这部《1769年游记》。当然,赫尔德在南特所完成的只是这部游记的主体。毕竟,他还在途中。

2

赫尔德的《1769年游记》没有时间顺序,也没有地点交代。作者在时空隧道里穿梭往来,“心游万仞,精骛八极”,心性率真,一派自由。一会儿,他回忆过去,满腹牢骚,义愤填膺,认为自己先前在里加甚至更前的日子都是在蹉跎时光,十足是一个错误:做牧师,成天念念有词,是个错误;做作家,不断舞文弄墨,也是个错误;一头钻入故纸堆,玩一些掉书袋的小伎俩,对世事不闻不问,则是错上加错。

我要抱怨的是,我人生中的美好时光就这样悄悄流逝了。……世界上没有比和自己的才能不相称的工作更令人烦恼的了,我的情况就是这样;我和我的职务不尽相称,职务本身和其他事业也不尽适应。我感觉到我的思想有了裂痕,我想要克服这种裂痕……我认为,应该利用一去不复返的时光。我

^① Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, 载 *Herders Werke*, 5 Bände, Berlin, 1982。

觉得,我要么一鸣惊人,要么无所作为。我要行动。^①

一会儿,他又直面现实。旅途中,一望无际的海、高高扬起的帆、摇曳不定的船、汹涌澎湃的浪、变换无穷的云、高不可及的天,所有这些无不让他觉得宇宙的恢弘博大,给了他前所未有的人生体验。于是,赫尔德生发出了认识自我、认识世界的万端感慨:

我在那上面可以坚定站着的坚实土地在哪里?难道是我曾经炫耀过的教堂里的小小讲坛和学校里的讲台吗?我害怕的和我热爱的东西就在那儿!新的思想方式!但是,为了它要付出眼泪,会要后悔,要摆脱一切旧的东西,要自我诅咒!……我什么时候能做到,把一切我曾经学习过的东西从我心中铲除出去,而只是发现自我,这是我应该想的、学的和相信的……美德无非就是人的生活 and 幸福,其余一切都是阴影,是牢骚。贞洁过多就会被削弱,就等于是罪恶。等于是过多的不贞洁……坐在桅杆下,在宽阔的海洋上,应该从什么样的立场出发才能对天空、太阳、星辰、月亮、空气、风、海、雨、风暴、鱼、海底进行哲学思考,和从这些东西自身出发找到它们的物理学呢?自然哲学家,你和你给他上课的青年都应该从这样的立场出发!^②

一会儿,赫尔德又开始畅想未来,雄心勃勃,一派天降大任,舍我其谁的架势。不时指点江山,激扬文字。这部分的内容构成了整个游记的主体,主要包括三本著作的写作计划和一项教育和政治改革方案。

计划写作的著作是一部《人类史》、一部《人类史年鉴》和一部《人性的教育纲要》。按照赫尔德的描述,《人类史》是“一部关于人类的著作!关于人的精神的著作!关于地球文明的著作!”内容极其广博:

一切空间!时间!民族!力量!混合!形成!亚洲的宗教!编年学,治安和哲学,埃及艺术、哲学和治安!腓尼基人

① Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, 载 *Herders Werke*, 5 Bände, Berlin, 1982。

② 同上。

的算术,语言和奢华!希腊的一切!罗马人的一切!北方的宗教,法律,习俗,战争,荣誉!罗马天主教时代,僧侣,学识!北亚的十字军,朝圣者,骑士!基督教的非基督教学问的惊醒!法国的世纪!英国的、荷兰的、德国的形象!中国的政治,日本的政治!新世界的自然科学!美国的习俗等等。

这整个就是一部关于人类的百科全书。即便如此,赫尔德觉得还是不够,需要把撰写人类文明历史的工作制度化,长期坚持下去。为此,他主张,应当有计划地编撰《人类史年鉴》,主要从神学和布道学、解释学和道德学、教会史和禁欲主义等学科当中汲取有利于阐明人性的内容,并辅助参考历史和传奇、政治和哲学、诗歌和戏剧等。赫尔德提醒人们,在编撰年鉴时,不要急于确定一个固定的视角,而要把视野放宽,逐步形成一个包容性的视角。

在完成了人类历史写作和人类历史资料汇编之后,还需要进一步挖掘人性的形成过程,以便在新的时代(也就是在现代)条件下更好地培养和发展人性。于是,一部涉及到人类心灵的历史著作也就被赫尔德列入了写作计划,赫尔德称之为《人类教育和基督教教育手册》(*Ein Buch zur menschlichen und christlichen Bildung*),计划包括六个方面的内容:

- 人类对自我(肉体和灵魂)的认识。赫尔德指出,人类从内在到外在,每一个器官、每一种天赋都恰到好处,不容缺失。人应当学会顺其自然。这里,赫尔德把卢梭的回归自然奉为圭臬。

- 社会。如果说在人的自我认识方面,赫尔德是一个卢梭主义者的话,那么,在社会观念上,赫尔德则对卢梭提出了反对意见。这方面的内容,他准备写成一部问答手册,按照一定的顺序,罗列儿童、青年、成人以及夫妻和父母等应尽的各项义务。

- 等级特征。写作这方面的内容,目的是为了消除社会不同等级之间存在的巨大裂痕。赫尔德主张,任何一个等级都应当具备私人的德行,相互为善,从不同的角度完成对人性的演绎。

- 阶级矛盾。内容涉及农民、资产阶级、贵族、君主、帝王等不同社会阶级之间的紧张关系。除此之外,赫尔德还要探讨不同统治形式的优劣,以及不同统治形式下做一个正直人的基本原则。

- 审美需求。包括艺术、科学和社会教化、基本的善和恶的观念等。

- 人性之不足。突出人性的不足,是为了让人们有自知之明,不要张狂,学会克制。这个部分的内容还包括基督教的知识,比如,人对上帝的了解以及上帝对人的启示;世俗之恶的起源、未来世界的救赎途径和人性的发展方向等。^①

赫尔德强调,这部著作的基调是人道主义,一切都应当围绕着如何使人成熟起来这个主题展开论述。为此,他强烈呼吁宽容、博爱等“真精神”。当然,赫尔德清楚地知道,他所规划的这一切都是“纸上谈兵”。而他的本性决定了他不是一个沉湎于理论幻想当中而不能自拔的人,他要认识自我、认识世界,但更要改造自我、改造世界。用他自己的话说,“我要行动”,因为这一切都是理论,都要“付诸实践”。

也就是说,就人性问题而言,赫尔德并不追求或满足于对人性的历史阐述和理论建构,而是希图在实践当中完成对人性的现代性转化。这样,人性的促进就显得至关重要了。事实上,早在里加的时候,赫尔德就已经开始寻求改造人性的途径。他提出了一种全新的教育观念,叫“德谟佩迪”(Demopädie),意思就是大众教育。《1769年游记》则把这种教育观念进一步明确为三级教育体系,各级教学内容如下:

第一级:自然、历史和基督教教义等;

第二级:自然和自然史、数学、地理、历史、宗教史以及人类的教义等;

第三级:数学、物理、艺术、地理、历史、政治、形而上学、哲学、神学以及百科学等。^②

之所以要如此安排教学内容,赫尔德有着自己的一套解释,他认为,第一阶段的学习主要是为了培养感官的灵敏性,以激发出人的生命力。第二阶段的教学目的是要训练人们的想象力,培养起

^① Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, 载 *Herders Werke*, 5 Bände, Berlin, 1982。

^② 同上。

高雅的审美趣味。第三阶段则是为了开发人们的知性,让人的理性潜力得到张扬。在赫尔德看来,教育决不是一个技术的问题,而是一个艺术的工程。人作为人的一切快乐,都来自于他能够受到应有的教育。

除了对教学内容的规划之外,对学校的规模、师资的配备、教师的素质以及学生的学习等,赫尔德也提出了一系列具体的设想。我们对赫尔德的这些繁琐规划可以置之不理,但我们不能不注意到,赫尔德列举的教学内容当中所透露出来的浓厚的启蒙精神。这里无法也无须展开详细论述,只要指明两点:其一,赫尔德把人类的教义作为教育的内容,而且放到了高于宗教(基督教)教义的位置上。其二,赫尔德意识到了,教育改革能否成功,关键在于政治改革。

3

赫尔德的政治改革方案归纳起来,很简单,就是主张一种开明的绝对主义。在赫尔德看来,沙皇俄国的彼得一世是一个开明君主的典范。赫尔德希望自己能成为推动这一政治改革的急先锋,而他的家乡利服尼亚(Livland)则应当成为改革的试验田:

利服尼亚,你这个野蛮和奢侈、无知和傲慢、自由和奴役的身份,为了消灭野蛮、铲除无知、传播文化和自由,为了在这个省成为第二个茨温里、加尔文和路德,要在你这里做多少事情啊!我能做到这一点吗?我有这种天赋和机会吗?为了做到这一点,我该做些什么呢,该消灭些什么呢?我还要问!放弃无用的批评和刻板的研究,使自己凌驾于争论和著书立说之上,使自己明白怎样造福和构造现存的世界,取得政府、当局和宫廷的信任,为此目的而周游法国、英国、意大利和德国,学习法语和法国人的富裕、英国人的现实主义和自由的精神、意大利人对细微发现的兴趣、德国人的彻底性和知识,最后只要有必要,还有荷兰人的博学,我要唤醒人们提出伟大的概念并唤醒我自己内心的伟大目标,使自己顺应时势,掌握立法、经商和治安的思想,要敢于用政治、国家和财政的观点来观察

一切,不要再表现出弱点,以前的弱点则要尽快尽好地加以改正,白天黑夜都要想着成为利服尼亚的这样一个天才,要拼死拼活地认识利服尼亚,要现实地思考、行事,并使自己适应一切,要说服世界、说服贵族和平民支持我——高贵的年轻人,这一切都蕴藏在你身上,但没有发挥出来,也无人加以过问!你受的教育不够,你出生的国家在受奴役,你生逢的时代无所作为,你的生活道路不稳定,这些都限制了,使你沉沦了,使你不能认识你自己。^①

这是一段激动人心的檄文,赫尔德自比茨温里、加尔文和路德,批判矛头直指旧制度。而且,赫尔德还对欧洲主要民族的长处一一做了归纳,开创了比较学研究的先河。但另一方面,这段话中也透出了一些让人觉得压抑的信息,因为赫尔德说到底是拒绝革命,主张改良的,希望能在保持社会基本结构稳定的前提下完成德意志的现代性建构。这样,赫尔德就对专制主义产生了信赖,对国家和民族(甚至种族)作为认同共同体产生了迷恋,从而使得他的有关理论在后来的岁月里不是被演化成为奇特的国家主义意识形态,就是被集权政治滥用为自我辩护的依据。

怀抱如此宏大志向的赫尔德肯定不会满足于在南特所得到的承认。1769年11月4日,赫尔德离开了南特,8日,到达巴黎。跻身于时代精神的中心,赫尔德先是感到心潮澎湃,获得了极大的精神满足,接着又流露了极大的不满。我们现在已经很难还原个中原委,只能从他的书信中知道他的一些行踪和心情:

我在这里的时间是这样支配的:和学者交往,参观图书馆、画展、古迹、戏院和在构思、技巧等方面都很有意味的公共建筑。巴黎高雅而华丽,是艺术和科学机构的中心。然而,由于高雅只不过是对美的事物最低级的欣赏,华丽只不过是外表,而且常常是取代美的事物的东西,因此,法国永远也不能使我得到充满的满足,我对这些已感到厌倦。然而,由于各种原因,我决不能抛弃我和法国的交往,或者失掉我已经得到的有关法国的

^① Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, 载 *Herders Werke*, 5 Bände, Berlin, 1982。

语言、风俗、道德、趣味、艺术和科学等方面的经验和观点。我研究过许多著作和人物，跳舞和绘画，音乐和法国大众。^①

赫尔德信中所说的学者主要是法国著名的启蒙哲学家狄德罗、达兰贝尔等。不难察觉，赫尔德对法国的态度是很矛盾的。一方面，他对法国的启蒙哲学家充满神往，甚至称狄德罗是最伟大的哲学家之一；另一方面，他对亲眼目睹的法国文化又不敢苟同，认为法国的所谓“天才时代”已经结束，法国处于堕落当中，法国人民生活在一派精神和文化的废墟之上。《百科全书》也没有了昔日的荣耀，变成了简单的资料汇编，天才的创造和精神的力量消失殆尽。法语一向受到18世纪德国人的推崇，赫尔德也曾把法语作为学习外语的首选对象，但到了巴黎以后，赫尔德却觉得法语美则美矣，然而终究缺乏哲学思辨的力度，难以用来召唤时代风潮。赫尔德对法国的消极态度一直持续到大革命爆发。

当然，赫尔德在巴黎还完成了一件正事，这就是《1769年游记》的写作。如果说在南特写下的游记充满了超越时间和空间的浪漫狂想色彩的话，巴黎的游记则平实和现实了许多。但可惜的是，大概是巴黎的诱惑太多的缘故，也有可能是因为在巴黎的心情太杂乱的原因，赫尔德未能像在南特那样，认真撰写游记，而是草草了事。比如，他也提出了一些写作计划，包括一本《论雄辩》、一本《基督教教会史》、一部美学著作以及一部关于年轻人的著作。^②但赫尔德只是给出了标题，没有做丝毫的阐述，其中除了美学著作外，后来也大多没有了下文。赫尔德的懈怠，致使1810年正式出版的《1769年游记》一直都是一个残本。虽说白玉微瑕，到底也是一个遗憾。

赫尔德原本还打算继续到荷兰、英国和意大利等地旅行，把他在南特的梦想付诸实现，但由于旅费欠缺而不得不作罢。1769年12月底，赫尔德离开巴黎，开始返航，途经布鲁塞尔、安特卫普、莱顿、阿姆斯特丹、汉堡和基尔，最后于1770年3月到达了小城奥伊丁(Eutin)。后来，赫尔德在奥伊丁侯爵的请求下作为家庭教师又

^① Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, 载 *Herders Werke*, 5 Bände, Berlin, 1982。

^② 同上。

陪同他的儿子旅行了一段时间,但那已不再是赫尔德心目中的旅行,而是一种职业了。

4

赫尔德的1769之旅结束了,而《1769年游记》的历史旅行便也开始了。按照常规的文学概念,赫尔德的《1769年游记》其实主要不是旅途中的实录,而大多是事后的追述。追述的对象也不是作者途中的实际经历,更多的是作者的思想历程,所以,从一定意义上讲,这又不是一部游记或不只是一部游记,而是一部个人心灵史。赫尔德最初写这本书的目的,显然也不是要给别人提供一个阅读或欣赏的文本,而是给自己寻找一个自我批判的机会。

有学者从《1769年游记》当中归纳出了三个核心概念,认为它们构成了赫尔德理论的基础,也构成了狂飙突进运动的前提。它们是精神(Geist)、情感(Gefühl)和天才(Genie)。相应地,如果说,赫尔德计划当中的《人类史》是为了揭示人类精神的发展过程,《人类教育和基督教教育手册》是要从情感的角度把人类的精神提高到一个新的层次,一个充满了原创性、生命力和自主性的层次。那么,他的教育改革计划则是要把人类精神中的原创性和自主性充分发挥出来,使人成为“天才”,而政治改革计划就是要为“天才”提供一个合适的生存土壤。

把这三个概念贯穿起来并且构成它们的共同背景条件的,则是“生命”(“生活”)。为此,赫尔德呼吁“生动的历史写作”、“生动的世界”、“生动的文化”。在赫尔德的游记中,从精神到情感,从创造力到天才都是生动的。“气韵生动”,不但是赫尔德游记的基调,也成为了时代的主旋律。1770年,赫尔德和歌德在斯特拉斯堡有了一次历史性的会面。而正是在赫尔德的启发和激励下,歌德发出了一声长叹:“理论总是灰色的,而生命之树常青。”于是,就在歌德的这声感叹中,时代变革的大潮滚滚而来,德国的文化史和思想史掀开了新的一页。

六 席勒与“古今之争”^①

1

17世纪晚期的法国,以布瓦洛为代表的新古典主义占据文坛的主宰地位。为维护绝对主义君主专制,他们高举唯理主义的大旗,制定了一系列文学创作的清规戒律,三一律就是一个典型。很显然,这是绝对主义权威思想在文艺和思想领域的具体表现,由此很快便激起了圣·艾弗蒙(Saint Evremont)等“今派”文艺批评家的强烈不满。后者针锋相对,向一成不变的理性主义原则提出挑战,他们以“进步”和亚里士多德的“至善”概念作为理论依据,要求把文艺创作从古典原则的束缚下彻底解放出来,确立新的美学标准。

这场争论经过长期酝酿后,终于在一个特殊的场合爆发了出来。1687年1月27日,为了庆祝路易十四久病痊愈,法兰西学院特地举办了一次会议。会上,诗人佩罗(Charles Perrault)应邀朗诵了他的歌功颂德之作《伟大的路易时代》,提出了一个具有震撼力的观点:现代作家比起古代希腊罗马的任何一个作家来都毫不逊色。这个大胆而富有挑战性的意见一经发布,立刻引起主宰文学界的权威人士如布瓦洛、拉封丹、拉辛、拉布吕耶尔等以及其他许多知名学者的强烈不满和坚决反驳。当时恰好在场的布瓦洛更是拂袖而去,以示抗议。但是,佩罗并不孤单,站在他一边的除了有著名作家丰特奈尔(Bernhard le Bouyer de Fontenelle)和法兰西学院的大部分院士外,甚至还包括社会上许多满腹经纶的贵夫人们。一时间,法国文艺界硝烟四起,“今派”和“古派”陆续发表各种充满战斗性的作品,互相驳斥,相互讽刺,相互攻击,一副水火不容的

^① 本文原刊《文景》2005年第5期。

架势。

众所周知,法兰西学院是由贵妇人主持的文艺沙龙发展而成的,是法国官方最高学术机构,在当时实际上也是新古典主义的阵营所在。因而,发生在这次会议上的极富戏剧性的一幕,通常被看作是文学史乃至思想史上“古今之争”的一个重要标志。

“古今之争”的核心内涵概括起来一点也不复杂,就是要在古人与今人之间区分出个优劣来,说到底就是要明确究竟古人更高明还是今人更高明。法国新古典主义之所以极力维护古人至高无上的地位,实质上是为了树立一个不可更易的政治权威与思想中心,以便适应维护路易十四中央集权的现实需要。新古典主义与政治的这层密切关系,决定了它不会承认任何可变事物的僵化属性,也决定它会全面扼杀今人进行价值创造的可能性。

这场声势浩大的争论在法国几经反复,蔚为壮观,成为西方思想史的一个重要研究课题。里高乐(Hippolyte Rigault)是第一个记录这场争论的人,而且最早用“古今之争”来概括这场争论。^①在这场“古今之争”中,尽管论战双方都有偏颇之处,结果也是难分胜负,但以圣·艾弗蒙和佩罗为代表的“今派”赢得的同情似乎要比“古派”多一些,因为他们提出了新古典主义者所缺乏的历史发展的观点。比如,圣·艾弗蒙就曾强调指出:

宗教、政治机构以及人情风俗都已经在这个世界里造成了很大的变化,所以我们应该把脚移到一个新的制度上去站着,才能适应现时代的趋向和精神。^②

这种与时俱进的新思想不仅为法国文艺创作打开了一扇敞亮的窗户,也为法国思想的解放提供了一个视角。尤其值得注意的是,这场争论虽然主要发生在文艺领域,但无论从内容上,还是从效果上,都已经跃出了单纯的文艺范畴,因为,它在历史上首

^① Hippolyte Rigault, *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*, 1856, 载其: *Oeuvres*, 第1卷, Paris, 1859。

^② H. R. Jauss: 《施莱格尔和席勒对于古今之争的回应》(*Schlegels und Schillers Replik auf die Querelle des Anciens et des Modernes*), 见其《文学史作为挑战》(*Literaturgeschichte als Provokation*), Frankfurt am Main, 1970, 第67—106页。

次提出了如何理解现代人和现代性的问题,这就难怪哈贝马斯会认为,“古今之争”的爆发,意味着现代性原则在美学领域里的发生与确立。^①

2

发生在法国的“古今之争”最初波及到的是英国和意大利,相隔很久之后,论战的思想火花才缓缓进入德国,逐渐点燃起思想的烽火,但旋即产生了出乎意料的历史效果。有关研究告诉我们,席勒不是最先引入这场争论的德国人,但却是最早介入这场争论的德国思想家。^② 1795年,席勒在他自己主编的《季节女神》杂志上发表了著名论文《论素朴的诗与感伤的诗》,全面阐明了自己的立场。席勒的论文因为对现代艺术引入了正面描述的标准,并且推崇古代无可动摇的地位而成为经典论著,今天我们要想了解这场争论在德国思想语境中的意义,席勒的论文依然是一部不可多得的宝贵文献。

席勒切入“古今之争”的角度比较独特,他从人与自然的关系出发,集中阐述了古代人和现代人的不同。席勒认为,古代人与自然是同一的,换言之,古代人本身就是自然;而现代人则是与自然相分离的,只能在自己的身外徒劳地追寻已然失落的自然。因此,在古人中产生的是素朴诗人,只要学会如实地描摹,他们就能完成最好的诗篇,因为他们本身和他们所生活的世界都是完好的,是整体的。而现代诗人在本质上都是感伤的,他们已然从完整的自然状态分散为残缺不全的碎片。作为一个现代诗人,如果仍像素朴诗人那样去模仿拙劣的现实,就是对诗人称号的亵渎。因而,现代诗人的职责就在于在自己心灵中追寻一个完美的自然理想。可见,在席勒的理解中,表现心灵与模仿现实是现代诗人与古代诗人的主要区别。

① 哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,南京:译林出版社2004年版,第1章。

② Peter K. Kapitza:《学术世界里的资产阶级战争:德国的古今之争史》(*Ein bürgerliche Krieg in der gelehrten Welt-Zur Geschichte der Querelle des Anciens et des Modernes in Deutschland*),München,1981。

在席勒对自然的理解中,我们需要注意两个问题。首先,自然被席勒先验地设定为完美的范本,凌驾于人之上。席勒以儿童的天真为例,指出古人就是人类的童年时代,不事雕琢,璞玉天成。这一点与卢梭的观点几乎如出一辙,更让我们看到了康德理论的影子。其次,自然何以突然失落,席勒几乎是一带而过,没有给出任何一种解释。换言之,古人的自然到底被什么破坏,今人的碎裂又是从何处开始,席勒在本文中都没有深入探讨。

席勒的观点看起来比较简单:古人是自然的,今人是不自然的,而自然比不自然显然要更好,所以古人要比今人更好。这就难怪后来很多人都会想当然地认为席勒是一个“古派”。其实,这是对席勒的误解。席勒思想之深刻,应该说远远超出古今二元对立的简单模式。认真分析后我们会发现,席勒虽然坚持认为古代人比现代人在人性上更完整;但他也继承了法国“古今之争”中“今派”历史进步的发展观,并不盲目主张厚古薄今。

席勒对“今人”的态度的确是极其复杂的。作为一个现代诗人,席勒自己不可避免地陷入了他所说的“感伤”境地。席勒认为,由于冲出了自然的家园而流落异乡,现代人只能在心灵中追寻那个完美自然的映象。这种追寻是完善失落后朝向完善的一种努力,因而既是痛苦的,也是值得称道的。在现代社会中,如果没有追寻完善带来的痛苦,只能说明,作为一个人来讲,他已经完全被拙劣的现实湮没和同化了。席勒所说的在现代社会中宁可放弃诗人称号也决不去摹写现实就是这个意思。因此,在席勒看来,虽然现代人失落了自然,由完整的人变成了破碎的人,但这不等于说现代人完全没有希望了。只要现代人不放弃追寻心中的完善,即不放弃朝向完善的努力,就仍然是值得称赞的,就仍然是充满希望的。换言之,席勒担忧的不是现代人的感伤,而是现代人身处拙劣的现实中而不知道感伤——因为,这意味着对原初自然和完善状态的彻底遗忘。

如果席勒的思想止于上述结论,就会陷入一味感伤、不能自拔的泥淖。事实证明席勒并没有这样,相反,他那高瞻远瞩的历史眼光让他顺利地克服了这一潜在的危险。承认感伤是现代人的必然命运,不等于说就是向命运彻底屈服,而是为了更好地把握命运,

征服命运。为此,一方面,席勒肯定了感伤的积极意义,认为感伤是自然失落之后人类在心灵中继续追寻完美的表现;另一方面,席勒指出,现代人不应该沉溺在感伤中盲目地要求再回复到原始的自然状态,而是必须在更高层次上回归自然。这种更高层次的回归要依赖于坚实的文化根基。

在自然人(古代人)与文化人(现代人)的对比中,席勒表达了他关于历史进步的观念:尽管自然人可以在自己的种类中达到完整的状态,但凭借文化去努力实现人性完善的目标却更富有价值。席勒相信,人类的最终目标只能依赖社会进步才能达到,而除了从自然人到文化人再到更高层次上修复人的自然而外,别无他途。可以说,席勒认为是现代文明破坏了人类的自然,同时又承认,人类文化是不断进步的,能在文化的进步中修复人类心灵上自然远逝留下的创伤。文化,是现代人走出感伤和变得强大完善的必经之途。

不难看到,在“古今之争”中,席勒不是如很多人所说的那样“厚古薄今”,而是以一种全面的和辩证的历史眼光来看待人类的精神演变,既不乏一个诗人澎湃的激情和崇高的使命感,又不乏一个思想者清醒深邃的历史眼光。他对人类过去的深情礼赞,对人类未来的乐观自信,都为他的整个思想投下了一道明朗的希望之光,也为后来的历史哲学开启了希望之门。

3

席勒的《论素朴的诗与感伤的诗》发表后,引起了各方面的关注,赞成的有之,批判的亦有之。一时间,“古今之争”在德国思想界成为了热门话题,吸引着许多思想家为之慷慨陈词。这当中,又以施莱格尔(Friedrich Schlegel)和赫尔德(Johann Gottfried Herder)最为积极。^①

1798年,施莱格尔发表了长文《论希腊诗研究》,阐明他对于古代文学与现代文学关系的理解,也借以阐明他对于“古今之争”的立场:

^① H. R. Jauß, 1970, 第67—106页。

自从中世纪末在但丁笔下现代诗问世以来,其倾向一直是耽于描绘丑的、残酷的和令人心碎的东西。美学处在一片混乱之中,现代作家们把古典体裁杂糅在一起,他们的作品不仅如在抒情诗话剧剧中那样,取消了诗的各种体裁,而且时而兼有说教或哲理,时而兼有绘画或音乐性的特点。^①

值得注意的是,席勒用“朴素”和“感伤”来区分古今,而施莱格尔却用“客观”(charakteristisch)和“有趣”(interessant)来形容古代经典和现代文学,二者之间可谓异曲同工:施莱格尔和席勒同样认为,古代是“自然的”,而现代是“做作的”。施莱格尔也像席勒那样没有片面地抬高古代,贬低现代;相反,施莱格尔认为,现代与古代应该处于平等地位,当务之急是对它们进行综合。为此,他树立了一个综合古代与现代的典范,这就是诗人歌德。在施莱格尔看来,“本质的现代因素”与“本质的古典因素”在歌德身上得到了和谐的综合:

我们诗的最大的问题,就是本质的现代因素与本质的古典因素的统一;……歌德,这个全新艺术时期的第一人,已经开始向这个目标靠拢了。^②

施莱格尔与席勒的观点如出一辙,这或许与他们当时同为魏玛古典文学的圈中人没有太大的直接关系,要不然,他们的另一个伙伴赫尔德就不会提出与他们不同的意见了。早在《关于近代德国文学》中,赫尔德就已经开始涉及“古”与“今”之间的关系问题。但直到1796年,几乎就是针对着席勒和施莱格尔,赫尔德在其《人性促进书简》第7章和第8章中才对法国的“古今之争”发表自己的意见,这也标志着他正式介入了“古今之争”。

赫尔德对“古今之争”保持着最强烈的批判态度,或者说,赫尔德反对把“古”“今”完全对立起来。赫尔德的这种批判态度可以说是启蒙主义进步历史观的一个有机组成部分。他既强调希腊文化的重要性,又强调不要试图通过平行比较来解释古代和现代之间

① 转引自恩斯特·贝勒:《弗·施莱格尔》,北京:三联书店1991年版,第45页。

② 同上书,第48页。

的关系。那么,如何才能解释清楚古代与现代之间的关系呢?赫尔德巧妙地把古代与现代之间的时间关系转换成了空间关系,他认为,古典文化只能在独一无二和无法重复的南方条件下产生出来,而作为北方人和现代人,德国人应该寻找到一种不同于古典文化的独特的现代文化:

我们是一个由不同民族和语言组成的混合体,我们还有相互混合的关系和目标;我们不可能拥有纯粹的希腊民族在知识和文化方面的纯粹性和简单性,因此,就让我们按照可以的方式去存在吧,让我们尽可能模仿他们,尽量去成为可能成为的状况。^①

把时间上的平行关系转换成空间的对应关系,并不意味着赫尔德会把古代与现代割裂开来。赫尔德后来提出了一个冗长却很有效的概念:“流动不息的现实相互联系”,让我们充分认识到他在处理古今关系上的历史主义立场。“流动不息的现实相互联系”是赫尔德历史哲学的核心概念。由此,他认为,所有民族都是独一无二的个体,都处在一条连续不断的历史河流中,这条河流每天都在增加新出现的成就,但这些成就是我们集体劳动的结果,而决不是单个民族所能完成的。赫尔德相信,人是文化长链中的一条连线,总有一天,这条线要连接整个星球。

根据这种历史相对主义和文化相对主义观念,赫尔德指出,如果没有东方,埃及就不可能存在,而希腊又是在前者基础上建立起来的,罗马则是站在前面两个世界的后面——真正在进步,正在进行中的进步,不是单个人所能完成的。如果说现代真的有更广阔视野,那么它是继承所有历史遗产的结果。很显然,按照赫尔德的理解,现代不是作为古代的对立面而存在的,而是作为古代的延伸和继续而在不断向前发展着的;换言之,古代与现代之间不是平行的关系,而是继承的关系,任何都把它们割裂开来的想法都是违背历史发展规律的。

席勒虽然主张古代高于现代,但并没有简单地用古代来否定

① J. G. Herder:《著作集》(Herders Werke)第4卷, Berlin und Weimar, 1982。

现代,而是试图把古代和现代放到同一个水平上加以对比,从古代的典范性中寻找现代的前进方向。施莱格尔在席勒的基础上更进一步,试图用一种本质因素把古代和现代有机地综合起来。到了赫尔德,则更是用“古”“今”一体的历史主义观念彻底消解了古今之间的紧张和对立。他们之间在古今问题上的对立表现得并不十分鲜明,与其说是一种针锋相对的论战关系,不如说是一种相辅相成的呼应关系,一定意义上反映出德国历史哲学从萌发到发展的过程。

席勒他们摒弃了法国人剑拔弩张的声讨形式,力求在一个相对辩证的立场上坚持自己在“古”与“今”之间的不同取向。正是这种与法国人迥然不同的冷静与周密,使他们把这场本来主要局限于文艺领域的争论彻底变成了一场思想论战,变成了一场试图为现代性奠基的学术论战,为西方现代思想史增添了亮丽的一笔,更为我们留下了宝贵的思想遗产,值得我们在反思和批判现代性时予以高度关注。

七 从“全能的神”到“完整的人”

——席勒的审美现代性批判^①

哈贝马斯在其《现代性的哲学话语》(*Der philosophische Diskurs der Moderne*)一书中指出,现代世界的本质在康德那里虽然构成了一个核心问题。但由于康德没有充分意识到,理性内部的分化、文化形态的划分以及所有这些领域的分离等,同时也就意味着现代性的分裂,所以,康德拒绝了把被迫分离的主体性统一起来的要求,实际上也就是拒绝了讨论现代性的本质问题。因此,哈贝马斯得出结论认为,现代性的哲学话语在德国思想史上始于黑格尔,而非康德^②。

可是,仔细阅读《现代性的哲学话语》,我们很快就会发现,哈贝马斯一边在抱怨康德没有顺乎历史潮流,完成德国哲学现代性的理论建构,一边又觉得康德毕竟还是意识到了现代性问题的重要性,康德哲学也明确地反映了现代的本质特征。于是,哈贝马斯在批判康德之后,随即用一篇篇幅虽然不大但意义不容低估的“附论”捎带着论述了席勒的审美现代性思想,认为席勒作为康德哲学的捍卫者和继承者,其《审美教育书简》是审美现代性批判的第一部纲领性文献^③,席勒的美学思想在德国美学史乃至德国思想史上有着开创意义和独特地位。

哈贝马斯这样认为,当然是出于他自己的策略性需要,因为离开了康德,德国的哲学话语显然无法展开下去。但从哈贝马斯的这样一种策略性论述当中,我们不难看到,通过席勒,德国的现代

① 原载《文学评论》2003年第6期。

② J. Habermas, 1985, 第1章。

③ J. Habermas, 1985, 第59—64页。

性设计其实还是被哈贝马斯还原到了康德的哲学当中；或者说，通过席勒，哈贝马斯为自己提供了一个坚实的康德主义基础^①。我们对哈贝马斯的论证策略和还原途径不感兴趣，倒是他对席勒的审美现代性设计的重新定位为我们提供了很大的启发，让我们进一步认识到了席勒的审美现代性批判所具有的思想史意义：

席勒从 1793 年夏天开始写作《审美教育书简》，并于 1795 年把它发表在《季节女神》(Horen)上。这些书简成为了现代性的审美批判的第一部纲领性文献。席勒用康德哲学的概念来分析自身内部已经发生分裂的现代性，并设计了一套审美乌托邦，赋予艺术一种全面的社会——革命作用。由此看来，较之于在图宾根结为挚友的谢林、黑格尔和荷尔德林在法兰克福对未来的憧憬，席勒的这部作品已经领先了一步。艺术应当能够代替宗教，发挥出统一的力量，因为艺术被看作是一种深入到人的主体间性关系当中的中介形式(Form der Mitteilung)。席勒把艺术理解成了一种交往理性，将在未来的审美王国里付诸实现。^②

按照一般的理解，席勒的审美现代性设计可以从如下几个方面做具体阐述：首先，席勒提出了“完整的人”的概念，用以对抗“全能的神”（包括超验的上帝和世俗的绝对君主），并以此来明确他对现代的诊断以及对现代性的理解；接着，席勒以诗（朴素的诗与感伤的诗）为媒介，阐明了他在“古今之辩”中的鲜明立场；席勒在明确了现代性概念之后，审美在现代社会中的功能自然也就被凸现了出来，不可避免地要成为席勒的另一个分析重点；最后，席勒剖析了新兴的德国资产阶级的社会意识和社会结构，为德国的现代性建构开出了自己的药方，这就是建立起资产阶级的文化领导权，从而最终完成了他的审美现代性设计的构建。本文限于篇幅，只想就席勒的现代诊断和现代性理解进行扼要的论述。

^① 哈贝马斯与康德哲学之间的关系，在他后来的政治哲学中显示的更为清楚，请参阅哈贝马斯：《包容他者》，曹卫东译，上海：上海人民出版社 2003 年版。

^② J. Habermas, 1985, 第 59 页。

1

在论述席勒的现代诊断和现代性理解之前,我们有必要简单地清理一下西方现代性理论的基本脉络。毫无疑问,现代性的发生在西方是一个重要而复杂的理论问题和实践问题。几乎所有的西方社会理论都是围绕着这个问题而逐步展开的,从康德开始,直到当代不同进路的社会理论思潮,人们绞尽脑汁,反复思考的问题其实只有一个,那就是现代性在社会和思想两个层面上是如何发端又如何发展。由此形成了两种截然不同甚至相对的看法:一种认为,现代性是历史断裂的结果,这就是所谓的“现代断裂论”(以社会主义和自由主义为代表),他们指出,在现代与前现代之间有着一场深刻的社会革命和思想革命,涉及到了人们生活的方方面面;另一种则认为,现代的发生是一个错综复杂的事件,不能简单地把现代与前现代割裂开来,无论从社会结构、法律体系、经济制度,或是从宗教观念和个人认同来看,现代与前现代之间都存在着有机的内在联系,都是人类历史展开过程丝丝相扣的组成环节,这就是所谓的“现代连续论”(以保守主义为代表)^①。

在“现代断裂论”与“现代连续论”之间,我们很难区分出孰高孰低,但无可否认的一点是,在西方社会理论当中,“现代断裂论”始终占据着上风,并深深地影响了人文学科和社会学科对于现代性的理解和批判。相对而言,“现代连续论”则一直都处于边缘地位,直到20世纪末期,随着人们对现代社会的问题意识的深化,才重又显示出其别具一格的历史价值。

明确了现代性理论的宏观发展线索之后,我们还是回到席勒。就席勒而言,他显然是坚决反对“现代连续论”,而坚定不移地站在“现代断裂论”一边的。也就是说,按照席勒的现代性理解,现代与前现代之间存在着一种对立甚至矛盾的关系。现代的发生就是对前现代的一种反动甚或颠覆;现代的发展就是对前现代的一种批

^① Hans Blumenberg:《现代的合法性》(*Die Legitimität der Neuzeit*), Frankfurt am Main, 1997; 以及曹卫东:《评〈现代的合法性〉》,载《中国学术》第2期,北京:商务印书馆2001年版。

判和纠正,以及对现代自身的进一步的批判和纠正。认为席勒主张“现代断裂论”,并非空穴来风,而是有着充分依据的,而首要的一点就在于席勒对于神圣与世俗的二元理解。

西方(特别是哈贝马斯)的现代性哲学话语告诉我们,现代性的形成有几个标志性的事件:譬如文艺复兴、宗教改革、启蒙运动、主体性哲学以及法国大革命等。^①现代化的过程也因而被认为是解神圣化和世俗化的过程。神圣与世俗之间构成了现代性批判的一对主导范畴。

从世俗和神圣的关系角度来看,上述现代性发生的标志性事件有一个共同的内容,就是“神正论”(Theodize)。所谓“神正论”,就是要对神的存在加以论证和明确。我们知道,在中世纪,神是绝对的存在,它无须论证,也无法论证,更不能论证,因为它不证自明。在神的面前,人是一个相对而渺小的存在,人对神只有恭候和服从,而不允许也不敢对神提出质疑。对神的质疑,就是对神的冒犯。神与人处于一种既关联又疏离、既和谐又紧张的绝对等级关系当中。

“神正论”的出现在很大程度上打破了人与神之间的这一尴尬局面。人胆敢对神的存在提出证明的要求和做出证明的举动,单单这一点就足以说明,人已经把自己树立了起来,希望能和神处于平等的位置上进行对话。在“神正论”当中,对神的畏惧和谦恭消失了,代之而出现的是对神的怀疑和论证。因此,“神正论”,就其本质而言,本身就是一种革命性的理论话语,它标志着人的意识的初步觉醒。换言之,“神正论”既是一种对神的解构理论,同时也就是一种对人的建构理论。“神正论”在证神的同时也在证人。^②

“神正论”肇始于斯宾诺莎,成熟于莱布尼茨。斯宾诺莎用他的《神学政治论》和《简论神、人及其幸福》建立了德国历史乃至欧洲历史上最典型的泛神论体系。莱布尼茨在斯宾诺莎基础上则把“神正论”向前又推进了一步,分别从本体论、宇宙论、永恒真理说、

① J. Habermas, 1985, 第9—33页。

② Panajotis Kondylis:《现代理性主义框架中的启蒙运动》(《Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus》), Stuttgart, 1986。

前定和谐说等四个方面展开论证。莱布尼茨的这一系列论证被康德概括为物理——神学证明,构成了德国现代性话语的重要泉源。也正是在这个意义上,一般的思想史著作都认为,德国现代性可以在莱布尼茨那里找到其哲学基础。

2

席勒无疑是一个启蒙主义者,而且是一个坚定的启蒙主义者,这一点已是历史常识,应当没有问题。但作为一个启蒙主义者,席勒是否直接受到过莱布尼茨的影响,我们没有进行过认真考究,因此不敢妄下结论。但不管如何,席勒是继承了莱布尼茨的“神正论”传统,反对神圣和拥抱世俗的。因为,作为康德哲学的传人,席勒不可能不在康德那里受到过莱布尼茨的间接熏陶。

传统观点认为,启蒙时代的典型特征就在于对宗教的怀疑和批判。这种看法后来虽然在很大程度上遭到了质疑,但并没有被彻底推翻。因为,宗教怀疑和宗教批判即便不是启蒙运动的一般特征,也是其中的一个主要特征。换言之,即便并非所有启蒙主义者都怀疑和批判宗教,但宗教怀疑和宗教批判在当时的确形成了一种潮流。否则,也就不会有历史上宗教改革运动的如火如荼。

按照恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer)的说法,德国启蒙运动对待宗教的态度比英国和法国要复杂得多。因为相当一批德国思想家在怀疑和批判宗教的同时,又都留有一定的余地。^① 不过,反过来,留有余地,并不意味着在怀疑和批判宗教方面会逊色多少。从某种意义上讲,德国思想家对宗教的怀疑和批判也有非常激进的一面,具体表现在对神圣话语的反思和批判立场上。当然,德国的启蒙主义者在反对神圣时,所针对的对象是大有差别的。有些思想家只反对超验之神,丝毫也不去冒犯世俗之神,席勒的精神导师康德就是这样一个典型,他把宗教限定在理性范围内,也就为神的世俗活动留下了余地;此外,康德与普鲁士统治者之间的交情,也说明了康德对待神圣的微妙立场。有些思想家则是只反对世俗之神,却对超验之神手下留情,康德的诤友哈曼(Johann Georg Ha-

^① 恩斯特·卡西尔:《启蒙哲学》,济南:山东人民出版社1988年版。

mann)和赫尔德(Johann Gottfried Herder)算是这方面的代表。他们一边在为启蒙理性摇旗呐喊,一边有悄悄到中世纪那里去寻求精神上的慰藉。^①

而席勒就不然了,他与其说是综合了,不如说是超越了康德、哈曼和赫尔德等人,因为他既反对超验之神(上帝),也憎恶世俗之神(绝对君主)。关于宗教信仰问题,席勒曾有过这样的一段直白:

我信什么教?你举出的宗教,我一概不信。——为什么全不信?——因为我有信仰。^②

一切宗教,席勒均表示拒绝;一切信仰,在席勒那里都如同粪土。这当中自然也包括准宗教化的世俗崇拜,比如,对于封建权贵的臣服等。因为,席勒从世俗崇拜身上看到了宗教信仰的影子,或者说,席勒认为,宗教信仰和世俗崇拜是有着内在联系的。

我们先来看看席勒是如何反对超验之神的。席勒似乎是继承了德国宗教改革者的立场,他没有把宗教理论或信仰体系当作首要之敌,而是把矛头直接对准了宗教的制度化,也就是教会,特别是宗教裁判所:

卢梭(1781)

我们这个时代的耻辱的墓碑,
墓铭使你的祖国永远羞愧,
卢梭之墓,我对你表示敬意!
和平与安息,愿你在身后享受!
和平与安息,你曾白白地寻求,
和平与安息,却在此地!

何时才能治愈古老的创伤?

^① 关于德国启蒙思想家特别是康德、赫尔德、哈曼等人的宗教观念,请参阅康德:《单纯理性限度内的宗教》,香港卓越书楼,1997;Robert T Clark:《赫尔德的生平与思想》(Herder: His Life and Thought),Berkeley and Los Angeles,1955;Johann Georg Hamann:《一个基督徒的日记》(Tagebuch eines Christen),Wuppertal,1999。

^② 席勒:《席勒戏剧诗歌选》,北京:人民文学出版社1996年版,第373页。

过去黑暗,所以哲人们死亡!
如今文明了,哲人依旧丧生。
苏格拉底死在诡辩家手里,
卢梭受尽基督徒折磨而死,
卢梭——他要把基督徒改化成人。^①

这首短诗当中有许多内容值得我们重视,而首先需要强调指出的,就是卢梭这个充满争议的历史人物。如何理解和定位卢梭,到目前为止还是西方学术界的一大尴尬。最新研究表明,倾向于把卢梭看作保守主义者的呼声越来越高^②。但把卢梭看作保守主义者,并不意味着要推翻传统意义上的作为现代性的捍卫者的卢梭形象,只不过是想强调卢梭对于现代性的另类理解。即便把卢梭看作是保守主义者,我们也不能否认,卢梭所提出的现代与前现代之间的紧张,针对的是现代与古希腊(文明与自然/高贵与野蛮),而不是现代与中世纪,也就是说,卢梭在神圣与世俗之间,显然是选择后者的。从这个意义上说,卢梭是个现代主义者;同样,也正是在这个意义上,卢梭才被启蒙运动接纳为精神先驱和思想领袖。

席勒显然也是从这个角度来理解卢梭的。他从卢梭身上看到的是世俗与神圣之间的紧张关系。在席勒看来,卢梭是一个反对基督教的英雄,卢梭的一生,就是与基督教战斗的一生,而战斗的目的就是要把人从基督教的统治之下拯救出来(“把基督徒改化成人”),使人从中世纪的自我认同(基督徒)中解放出来,完成人作为人的现代认同的建构。

席勒对宗教制度化的反抗,实际上所着眼的还不是彻底打破上帝的垄断地位,而是要提升人的地位,使人和上帝处于平等的对话状态。因此,席勒对超验之神的反抗多少还有些抽象而含蓄。但是,席勒对世俗之神的批判,就可以用毫不留情和不屈不挠来形容了。因为,在席勒的理解当中,当时统治德国的这些绝对君主们都是在借上帝之名,行压迫人之实。教会是宗教的一种制度形式,

① 席勒:《席勒戏剧诗歌选》,北京:人民文学出版社1996年版,第309页。

② 参阅曹卫东:《卢梭是个保守主义者》,载《读书》2002年第1期。

而绝对主义制度同样也是宗教的一种制度形式。可以说,席勒终其一生,都在与德国的世俗之神作斗争。这固然和德国当时的社会现实有着一定的关系,但更主要的还是由席勒的现代性理解所决定的。早在青年时代,席勒就向绝对君主发出了怒吼:

坏 君 主

头戴金冠的神仙们,
难道还得为你们唱赞歌?
你们阴险地玩弄着石斧,
以罪行掩盖着人性,
使人终生不得说话。
你们这些上帝的巨型木偶
得意忘形,挥刀舞剑,
就像歌剧院里的戏子。
对这些蹩脚的表演
小人之辈拍手叫好,
而真正的艺术家则在含泪喝倒彩。^①

绝对君主如同上帝的“木偶”,甚至“影子”,恣意妄为。作为世俗之神的绝对君主要说有罪,罪就罪在打着上帝的幌子,掩盖甚至践踏人性(“以罪行掩盖着人性/使人终生不得说话”)。不过,需要指出的是,席勒在反抗神圣的时候,经常是没有超验和世俗之分的,因为在席勒看来,超验之神及其制度化与世俗之神及其制度化之间存在着盘根错节的勾连关系,或者说,存在着一体化的关系。

比如,《唐·卡洛斯》是席勒的一部著名诗剧,写于1783年。在该剧中,席勒的本意是要深刻揭露宗教裁判所的丑恶行径,为那些饱受其侮辱的人们报仇雪恨。席勒在给友人的信中曾反复强调自己的这一写作动机:

哪怕我的卡洛斯从剧坛上消失,对那些至今只是被悲剧

^① 中译文转引自莱奥·巴莱特、埃·格哈德:《德国启蒙运动时期的文化》,北京:商务印书馆1990年版,第127—128页。

之剑稍微划破一点皮的人,我要用剑去刺中他们的灵魂。^①

席勒不惜牺牲自己的主人公,也要把心中对于宗教裁判所的憎恶和痛恨畅快淋漓地表达出来。但是,在后来的写作和修订过程中,席勒的宗教批判动机渐渐地发生了变化,换言之,席勒大大地淡化了他对宗教裁判所的揭发和批判,而把矛头转向了绝对君主,这一点主要表现在主人公的变换上,我们从 1787 的定稿当中可以看到,此时此刻,主人公已不再是西班牙王子唐·卡洛斯,而是变成了波撒侯爵;戏剧的焦点也不再是王子的爱情,而是波撒侯爵与绝对君主菲利普之间的冲突:

波撒使国王明白,他已不再能够像常人一样思考:
逼迫您这样做的就是这样一些人,
他们自愿放弃自己的尊贵,自愿降低到卑贱的地位。
他们对自己内在的伟大
好像对鬼怪一样惊惶逃避,
满足于自己的贫乏,
用懦弱的智慧来装饰自己的锁链,
把它规规矩矩地戴上,这就是所谓的德行……
你怎能把这种可怜的支离残骸——当作人来尊敬呢?
……因为你把人类从造物主手中拿了过来,
作为您亲手的创作,
把您自己当作是这些新塑造的生物的上帝——
但是您忽略了一点:
您本身还是人——还是造物主手中造出的人。
您作为一个凡人还会不断烦恼,贪欲;您需要同情
——而人对上帝只能贡献牺牲——诚惶诚恐地向他
祈祷!
……但是您无视这种牺牲,而且正由于这样,
您才成了独一无二的——高人一等的种属,

^① 莱奥·巴莱特、埃·格哈德:《德国启蒙运动时期的文化》,北京:商务印书馆 1990 年版,第 132—133 页。

您用这个代价当了上帝。^①

传统的席勒研究注意到的仅仅是,随着《唐·卡洛斯》的写作动机和主人公的变换,这部诗剧的主题也发生了变化,由一部家庭剧变成了历史剧和政治剧;戏剧冲突的重点也由西班牙王子与父亲之间的家庭矛盾和代际矛盾变成了民族矛盾和阶级矛盾。但传统的席勒研究基本上都忽略了这部作品当中宗教批判动机的变换:由对超验之神的批判转向对世俗之神的批判以及由此而彰显出来的超验之神与世俗之神在结构上的一体性。由上述引文,我们不难看到,波撒侯爵之所以反对国王菲利普,原因很简单:国王忘记了自己还是一个人,而一心追求成为“人上人”——上帝。显然,席勒在这里是要借波撒侯爵的口来表达自己的心声:反对神圣秩序(基督教)与世俗秩序(绝对主义)以及神圣君主(上帝)与世俗君主(国王)在结构上的一体化。

3

如果说,从现代性批判角度来看,席勒反对神圣是“破”的话,那么,他弘扬世俗,也就是弘扬人性,则是“立”。席勒“立”的关键在于提出了“完整的人”的概念,用来作为他的现代性理解的主导范畴。所谓“完整的人”的概念,在德国古典思想那里有着举足轻重的地位,可以说,几乎所有德国古典思想家都是围绕着这个概念建立起自己的思想体系的,或是唯心的,或是唯物的,但有一点是共同的,那就是以“完整的人”作为理想型,促进人性的成长和完善。在席勒那里,“完整的人”既是其追求的理想,也是其理论的前提,归纳起来,主要有两种表现形式,一种是抽象的,一种是形象的。

我们先来讨论“完整的人”的抽象概念,它集中见于《审美教育书简》第15封信:

人既不仅仅是物质,也不仅仅是精神。因此,美作为人性

^① 莱奥·巴莱特、埃·格哈德:《德国启蒙运动时期的文化》,北京:商务印书馆1990年版,第133—134页。

的完美实现,既不可能是绝对纯粹的生活,就像那些敏感的观察家所主张的那样,他们过于死板地依靠经验的证据;也不可能是绝对纯粹的形象,就像抽象推理的哲人和进行哲学思考的艺术家所判断的那样。他们中的前者过于脱离经验,后者在解释美时过于被艺术的需要所指引。美是两个冲动的共同对象,也就是游戏冲动的对象。……在人的一切状态中,正是游戏而且只有游戏才使人成为完全的人。^①

席勒在这封信中所阐述的“完整的人”的概念主要涉及以下几层含义:

首先,席勒强调了审美对于人性的本体论意义,强调审美过程就是人性的完善过程和实现过程。席勒之所以把人性寓于审美过程之中,是因为他已经意识到了人性的不完善。而在席勒所处身的时代,人性的不完善主要由于两个原因,要么是因为人受到了上帝的压迫(神学世界观),要么是因为人受到了文明的压迫(科学主义世界观)。两种世界观造成了人的双重异化。如果说启蒙哲学在批判神学世界观上有着突破性的贡献的话,那么,它却在有意无意之间孕育和促进了科学主义世界观。换言之,在启蒙时代,人只是从一种异化状态进入了另一种异化状态。如何克服新的异化状态,是摆在每一位启蒙思想家面前的难题,席勒没有回避这个难题,他所给出的建议是审美教育。

其次,具体到人的概念来看,席勒认为,启蒙哲学造成异化主要表现为它对人的理解不是出现偏颇就是趋于激进。按照席勒的分析,启蒙哲学提供了两种完全对立的人的概念,一种是经验主义的人的概念,一种是唯理主义的人的概念。前者强调人的感性冲动,而感性冲动不可能使人达到完善的程度,因为“它用不可撕裂的纽带把高度奋进的精神绑在感性世界上,它把向着无限最自由地漫游的抽象又召回到现时的界限之内”。后者突出的是人的形式冲动,而形式冲动虽然竭力使人获得自由,使人的各种不同的表现到达和谐状态,但它最终激活的不是一个完整的人,而只是我们

^① 席勒:《审美教育书简》,上海:上海人民出版社2003年版,第120—121页。

身上的“纯客体”。

最后,席勒提出了自己的人的概念,就是游戏冲动主宰下的人的概念。原因很简单,游戏冲动把感性冲动和形式冲动有机地结合起来,使人性得以圆满完成。换言之,在席勒看来,人只有在游戏状态下,才享受到充分的自由;人只有在游戏的时候,才真正称得上是一个“完整的人”。而人一旦完整了,人性一旦完善了,美也就得到了彰显:

在力的可怕王国和法则的神圣王国之间,审美的创造活动不知不觉地建立起第三个王国,即游戏和假象的王国。在这个王国里,审美的创造冲动给人卸去了一切关系的枷锁,使人摆脱了一切称之为强制的东西,不论这些东西是物质的,还是道德的。^①

总之,人性、游戏和审美三位一体,这就是席勒提供给我们的“完整的人”的形象,也是席勒理想中的现代人的形象。

接下来,我们再来看一看“完整的人”的形象概念。最典型的形象当然还得算是席勒笔下的“强盗”。席勒从1776年开始构思和写作《强盗》,1781年完成了第一稿,并用别名出版发行。1782年1月13日,《强盗》在曼海姆(Mannheim)国家剧院上演,取得了极大的成功。1782年,曼海姆出版商推出了第二版,随即又有了第三版,这次的标题上画上了一头猛然跃起的狮子,还题有“反对暴君”的文字,以此来点明作者的真正意图。

关于席勒,马克思有过一段评价我们耳熟能详,这里不妨再引述一次:“席勒的文学创作把个人变成了时代精神的单纯的传声筒。”^②对于席勒,马克思的这个评价当然是消极的,但我们也可以换个角度来积极地加以理解。也就是说,我们可以把马克思的这个评价再往前发挥一步,那就是:席勒的文学创作不仅仅是时代精神的传声筒,其实也是他自身美学理论的形象陈述。“强盗”这个形象可以说就是席勒理想中的“完整的人”的化身。

^① 席勒,2003,第235—236页。

^② 马克思:《致斐迪南·拉萨尔》,见《马克思恩格斯全集》第29卷,北京:人民出版社1972年版,第573页。

《强盗》讲述的故事可谓情节平平,没有太多激荡人心或扣人心弦的地方:马克西姆·摩尔伯爵有两个儿子,一个是长子卡尔·摩尔,一个是幼子弗朗茨·摩尔。按照世袭传统,老伯爵一旦去世,应当由长子卡尔·摩尔继位。弗朗茨·摩尔为了赢得父亲的信赖,夺取哥哥的爵位,精心编织了一套诡计,迫使哥哥离家出走,流落绿林成为盗寇。

现在的问题是,席勒把他的主人公叫做“强盗”,那么,“强盗”作为“完整的人”的化身,其完整性究竟表现在哪些方面呢?或者说,席勒是如何用“强盗”这个人物形象来图解他的“完整的人”的概念的呢?

一般认为,席勒之所以把主人公叫做“强盗”,在很大程度上是一个让步,更是一种策略,为的是能让自己的作品顺利进入公众视野。^①但我们如果换个角度看,也可以发现席勒这样命名主人公其实也是利用“戏仿”制造“反讽”的味道:绝对君主们既然把任何一个起来反对他们和他们所代表的绝对主义制度的人都叫做“强盗”,那好,我们就干脆刻画一个“强盗”给世人看一看,究竟是谁让他们成为了“强盗”,他们作为“强盗”究竟有没有起来反抗的理由和存在的意义;或者说,既然盗亦有道,那么,“强盗”的逻辑究竟何在。

按照席勒自己的交代,《强盗》一剧有三重主题,也就是说,席勒是分三步阐明“强盗”这个形象的完整性格的。^②首先是一种不屈不挠的反抗精神。卡尔·摩尔批判和反抗的是一个冷漠无情的世界,因为在这样一个世界里,个性得不到发挥,行动得不到落实,生命眼睁睁地成为一段历史而一无所成。由于这是一个没有人性甚至遏制人性的世界,因此,卡尔·摩尔不断地呼唤创造性和自主性,强调自我意识,反对一切成规。但值得注意的是卡尔·摩尔所选择的反抗途径:他没有寄希望于现有的法律或秩序,而是遁入一个“无法无天”的世界,以此来对抗这个颠倒和不公的世界。

其次是一种刻骨铭心的悲剧精神。卡尔·摩尔作为一个人有

^① Ulrich Karthaus, 2000, 第124—130页。

^② J. Bolten:《席勒:诗歌,反思与社会的自我阐释》(*Friedrich Schiller: Poesie, Reflexion und gesellschaftliche Selbstdeutung*), Wilhelm Fink Verlag, 1985, 第64—75页。

着其天生的性格缺点,这就是一腔热情,意气用事。他一心想在一个不公的世界里寻找到公正甚至创造出公正,而他选择的途径竟然是“以暴易暴”、“以牙还牙”,用不公对抗不公,这就注定了他的悲剧结局。这里实际上涉及到了席勒对个体的理解。在席勒看来,个体自身由于不可避免会带有这样或那样的不成熟,因而很难与世界为敌。想单凭个体的力量去克服世界上的不公,或战胜不公的世界,其结果只能是个体自身陷入不义,并酿成悲剧。

最后则是悲天悯人的牺牲精神。《强盗》虽然不是第一个把世俗之爱作为描写内容的文学作品,但它深刻地揭示了世俗之爱的脆弱性。我们知道,无论是卡尔·摩尔的父亲还是卡尔·摩尔的情人,给予他的都是真挚无私的爱。然而,这种爱不管多么高尚,最终都未能逃出他的兄弟弗朗茨·摩尔设下的诡计。仅仅是弗朗茨·摩尔的一纸书信,就让卡尔·摩尔失去了判断力,失去了对父亲的信任和对情人的爱恋。爱在诡计面前轻而易举地就变成了恨,而且是灾难性的恨。表面上,爱恨错位,只是一场误会;实际上,却是人性本质所致。爱恨错位,最终所造就的是人的牺牲精神。

总的来说,在人的概念上,席勒通过对“强盗”形象的刻画,解决了两个非常重要的理论问题。首先是人的地位问题,主要包括人与世界、人与社会、人与自我以及人与他者(特别是超验他者——上帝)的关系,其中,人与社会的关系更显重要。其次是发现了人性的固有矛盾。因此,“强盗”这个人物形象在揭示人的完整性的同时,更发现了人的矛盾性;或者说,席勒塑造的是一个充满矛盾性和同一性的人的形象。人的完整性在“强盗”身上有了一次升华,它不仅意味着人的同一性,更意味着矛盾性中的同一性。

4

把抽象的“完整的人”的概念和形象的“完整的人”的概念综合起来,我们看到,根据席勒的理解,人就其完整性或矛盾性中的同一性而言,只有一个定性,那就是自由。在席勒心目中,古希腊人作为理想中的“完整的人”的代表,追求的是一个自由;强盗作为现

实中的“完整的人”的代表,追求的同样也是一个自由。自由,已经不单纯是席勒的一个理想了,更是现代人的一种特殊规定性。

那么,从抽象和形象两个层面上明确了“完整的人”概念之后,我们马上就会提出这样的问题:如何才能把“完整的人”的概念真正付诸实现呢?为此,席勒首先明确了自己的历史观,用“朴素的诗”和“感伤的诗”作为例证,亮明了自己在古今之争中的立场,认为现代虽然有这样那样的弊端,但历史的进步是不容倒转的。接着,席勒针对资产阶级社会提出了人如果想顺乎历史潮流,实现自己的完整性,就必须起来抗争,不仅要像“强盗”那样在社会当中造反,更要在国家层面上革命,而且还要是暴力革命,甚至于在交往关系当中也要推行一场革命,克服掉人的个体化和大众化的极端倾向,为人最终进入一个审美王国奠定基础。不过,所有这些问题涉及到了席勒的历史概念、政治理念以及社会概念,因而已经远远超出本文的论述范围。

第二编

哈贝马斯思想关键词

一 关键词:交往(Communication)^①

“Communication (Kommunikation/Kommunikacija)”一词,源自拉丁文“Communication/communicare”,本意比较简单,指人与人之间相互联系与沟通。起初源于口语,直到马克思和恩格斯,才把该词引入哲学和社会学领域,使之上升为概念和范畴,逐渐成为一个显词。一个多世纪以来,“交往”概念播撒到了几乎所有的学术领域,有关“交往”的研究更是诸多学科的必然课题,并形成了独特的“交往理论”、“交往学”,在哲学史和科学史上甚至还发展成为“交往理性”。

“交往”在西文中近义词有“互动”(Interaction/Interaktion)、“交通”(traffic/Verkehr)等。马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中最早提出“交往”概念时,使用的就是“Verkehr”。但是,他们是在极其广泛的意义上使用这个词的,从而使之涵括了个人、社会团体、许多国家的物质交往和精神交往,大大突破了我们今天所理解的“Verkehr”的内涵。所以,他们得出这样的结论,即共产主义是“交往形式本身的生产”。这种提法,既有其内在理论逻辑在,但也不排除他们巧妙利用了“共产主义”(Communism/Kommunismus)与“交往”二词之间在词源上的亲和性,即前缀“Co”。

由这种亲和性不难发现,“交往”强调的不是“相互”,而是“共同”,旨在通过使用符号(包括前符号、符号和元符号),来协调大家的行为和举止,以求得沟通和共识。这里有三种不良倾向应予以防止,即信息论的还原(把交往看成简单的信息交流),互动性(主体间性)的还原(把交往归结为互动),以及排斥认知的倾向。正是在这个意义上,国内学术界一般认为,把“Communication/Kommu-

^① 本文原刊《读书》1995年第2期。

nikation/Kommunikacija”译成“交往”比较能反映其历史内涵和当下意义。

从社会史和文化史的角度来看,哲学和科学全面从事交往研究滥觞于19世纪末到20世纪40年代,即现代资产阶级社会和文化在全球范围内征服了“前资本主义”或“传统”社会和文化之后(从皮尔斯和索绪尔直到莫里斯),以及苏联开始向社会主义过渡(从巴赫金直到罗里亚)。但是,直到20世纪60年代至80年代期间,“交往”概念才全面形成,交往研究才完全走向思想上的公共化,政治上的国际化和学术上的科技整合化。

追溯科学史和哲学史,交往研究主要有三种路线,即自然科学—进化论的研究传统和马克思主义的研究传统以及转向语言实用主义的意识哲学、自我意识哲学甚至精神哲学的传统研究。从某种意义上讲,所有这三种路线都是对黑格尔所提出的意识与自我意识的回应,或者说,是对传统的主—客关系的解释。

自然科学—进化论的研究传统着重讨论生物交往现象,以及这种交往与社会交往之间的区别。该传统“基于这种或那种意识或自我意识”,来追问其解释原则,但又不可回避意识和自我意识的起源与发展问题。这种解释原则对待“交往”的确有机械主义和物理主义之嫌。不过,扬弃自然科学中这种传统的还原论,目前已经日趋明显。

马克思主义则提出一种普遍性的生产与再生产理论,用以克服纯主观性的唯心主义交往观和纯客观性的还原主义交往观。在这一理论中,交往问题与交往形式问题是同一的。个人之间的交往是生产的前提,而交往的形式又是由生产所决定的。因此,交往与生产之间形成相互制约的关系。物质生产与物质交往如此,精神生产和精神交往亦然。

但是,马克思主义同时强调精神生产和精神交往具有特殊性,这是由其特殊中介所决定的。依照他们的看法,研究社会交往旨在揭示被他们界定为整个社会生产过程中的形式的所有那些中介环节。其中,专家文化的交往形式,诸如科学、文学和艺术、哲学和伦理学,一句话,语言及语用的地位比较特殊。

最后,马克思主义把共产主义理解成“交往形式自身的生产”,

并且认为,交往手段的革命和工业革命具有同等重要的意义。

马克思主义交往观的中介问题后来被巴赫金小组和以维果斯基为代表的苏联社会文化学派加以阐述和发挥。巴赫金认为,“交往”是任何存在的基本方式,“交往”的具体表现就是对话,对话是“已在”和“未在”之间的不断转换。维果斯基他们则致力于研究思维(认知)如何成为语言,及通过使用符号而进行的社会交往即语言,又是如何成为话语性思维的。至此,马克思主义交往观已经随着语言学转向而被彻底本体化。

意识哲学的研究传统主要包括两个部分,即实证科学和意识形态批判。这一传统一开始便把自己与经典资产阶级思维方式划清界限。因而,有关“交往”的研究则主要围绕着克服客观主义(即古典自然科学和马克思之前的唯物主义)和克服主观主义(尤其是德国唯心主义)以及克服黑格尔的主客体辩证法而展开的,形成了五彩缤纷的交往观,有符号学的(皮尔斯)、语言学的(索绪尔)、符号—互动论的(米德)、对话主义的(布伯)、哲学人类学的(普莱斯纳)、存在主义的(雅斯贝尔斯)、解释学的(伽达默尔)、先验实用主义的(阿佩尔)等等。

事实上,马克思主义的研究传统与非马克思主义的研究传统,即意识哲学的研究传统之间始终进行着深入的“交往”,这恐怕是“交往”范畴席卷一切的最好佐证。哈贝马斯有关“交往”的综合性尝试,即他的“交往行为理论”即是其集中反映。

哈贝马斯的“交往行为理论”,无疑是当今世界上有关“交往”的最重要的理论综合尝试。在该理论中,哈贝马斯提出并阐明了以“交往”为取向的理论观。换言之,他一方面希望用“交往范式”取代马克思的“生产范式”,另一方面指望用“交往理性”代替意识哲学以主体为取向的传统理性,从而实现双重超越。

根据哈贝马斯的理解,交往理性要求主体以语言为中介,进入互动状态。其中实际操作的是交往行为,才能保证主体平等参与。关于交往行为,哈贝马斯指出,它“是这样构局的:种种理解行为把不同参与者的行为计划连接起来。……理解过程以一种意见一致为目标,这种一致依赖于以合理推动的对一种意见内容表示同意。意见一致不能强加于另一方,不能通过处置加于对方;明白可见地

通过外在干预产生的东西,不能算作达于意见一致。意见一致是基于共同的信念。这些信念的产生可以按照对一种建言表态的模式来分析。只有当对方接受其中包含的提议,一个人的语言行为才达到成功”。

继哈贝马斯之后,“交往”研究之风更是势不可挡,最有发展前景的当是社会学和诗学两个领域。社会学探讨“交往”其来有自。诗学接触“交往”虽不陌生,但也绝未深入,建设“交往诗学”已成当务之急。

二 关键词:理论/实践 (Theory/Practice)^①

我们今天一般都认为“理论”与“实践”是一组对立的观念,并且相互规定。一般所说的“实践”有一种强烈的反教条的意思,而“理论”概念则失去了它的崇高地位,变得教条味十足。

但是,作为一组政治哲学和社会哲学的范畴,“理论”和“实践”之间的关系可一直是倒着个的,就是说,“理论”一直优先于“实践”,这样一种张力关系的最终形成和全面深化尽管是资本主义生产方式出现和意识哲学独占鳌头而导致的结果,但我们还是必须从古希腊说起。

首先来看看词源。“理论”在希腊文中原指一种观察力,它能够识别不可见的、经过建构的秩序,识别世界和人类社会的秩序;此外,它还能对神圣之物作沉思观照。“理论家”则是希腊城邦选派去参加公共节日和宗教庆典的代表。“实践”在希腊文中指城邦市民摆脱动物属性而共处的生活。由此可见,“理论”和“实践”本来都是表示一种生活方式,一种实现人的本质的方式。只是前者有些超验味道,后者世俗性较强,但两者并无高低贵贱之分。

但是,到了柏拉图和亚里士多德手中,“理论”和“实践”之间的和睦关系开始消失,逐渐出现强调“理论”的生活方式,而贬低“实践”的生活方式的态势。柏拉图认定“普通人永远也不会成为哲学家”,而只有特殊人才才能担当起哲学家的角色,因为哲学家在他的理想国中身居高位,非一般人所能奢望。哲学家高就高在他能过沉思性的生活,并在沉思中与神接晤。因而,柏拉图实际上是把“理论”绝对化为一种近似宗教的生活方式,一种拯救个体灵魂的

^① 本文原刊《读书》1995年第9期。

特殊途径；世上的芸芸众生只能在“实践”中求生存。

亚里士多德不像柏拉图那么激进。他一方面强调“理论知识”（episteme）与“实践知识”（phronesis）的区别，强调严格科学，即“理论科学”的认识特权，而作为“实践哲学”的政治学和伦理学则不够精密，因而知识性不强。另一方面，亚里士多德又认为，“理论”尽管高于“实践”，但并不针对“实践”。真正跟“实践”相冲突的是“技术”和“制造”。以掌握“实践知识”为己任的“实践”科学，既不同于追求技术的理论科学，也有别于运用技能的制造科学，而是一种特殊科学，即它必须由实践中来，再到实践中去。

尽管亚里士多德给“实践”以极大的独立性和自律性，从而让后来诸如阿伦特、哈贝马斯这样伟大的哲学家激动不已。但是，总而言之，“理论”由于其超验性，在古希腊哲学中一般被视为首选的生活方式，因而优于政治家、教育家和医生等的“实践”生活方式。“理论”成了少数人进入政治领域的敲门砖。这种“理论至上论”到了中世纪还有变本加厉之势。

现代哲学，尤其是现代社会哲学把“理论”从天上拉回了人间。它一方面剥夺了“理论”与宗教事件的联系，使它失去原有的精神特征和超验意义；另一方面又把“理论”变成了一种社会特权，并在形而上学层面上强调“理论”优于“实践”。马克思主义之前，“理论”概念强大无比，坚不可摧。

最早创立强大的世俗性的“理论”概念的是霍布斯。他参照自然科学模式，试图把政治学和伦理学建立成为一门严格的科学，即一种社会哲学。这是一门奠定在培根“新工具”基础之上的，维科意义上的“新科学”。

霍布斯之后，只有政治经济学还在为“实践”辩护，但成效不大。整个资产阶级意识哲学（形而上学），从康德到费希特，直到黑格尔都强调过“理论”生活所具有的“纯粹性”和“独立性”，并用“同一性”和“总体性”从内部确立了“理论”的优先地位。

虽然资产阶级哲学中不乏像卢梭这样的仁人志士雄心勃勃地奋起反抗“理论”的垄断地位，就是康德和黑格尔他们也曾想方设法削弱“理论”与“实践”之间的悬殊，但他们终究无法走出“理性”和“形而上学”的意识形态范围，最终充其量是想调和遮蔽两者之

间的差别,并未能寻找到一条解决问题的好出路。

这一历史重任落到了马克思身上。他从批判的角度,把唯心主义辩证法来个底朝天,强调“实践”是第一位的,是检验真理的唯一标准。“理论”只能从“实践”中来,并最终从属于“实践”。我们对马克思有关“理论/实践”关系的经典论述早就稔熟于心了,这里只想强调一下《关于费尔巴哈的提纲》第十一条“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界”。在颠覆“理论”的地位,建立新型“实践观”方面所具有的纲领性意义。

“理论”之于“实践”的优先地位被动摇之后,“理论/实践”关系沿着两条路线发展,一是非马克思主义,二是所谓西方马克思主义。

非马克思主义哲学有关“理论/实践”关系的论述大概有这么几派,一是把实践还原成技术—策略行为的“实践论”。这一理论在社会层面上把“实践”化约为理性化的劳动。这一理论的始作俑者是马克斯·韦伯,到了当代,帕森斯和卢曼分别从功能主义和系统论的角度对它作了发展和强化。

二是英伦三岛的理性动机论。它关注的是不同社会集团中个体进行抉择背后的主导动机。这种理论总的而言是接续了亚里士多德的智慧论,但前提是,人类必须放弃使用强力来解决问题,转而去论证和推算抉择的正确程度。休谟是该理论的祖师爷,代表人物有纽曼和摩根斯泰因。

三是实践哲学,主要活跃在德国范围内。它表现出向亚里士多德实践判断的解释技艺回归的愿望。他们打着恢复社会实践的实践维度的旗号,强调以普遍承认的合理论证为中介的个体选择。属于这一流派的有伽达默尔的解释学,阿伦特和里德尔的政治哲学以及阿佩尔的科学解释学等。

西方马克思主义有关“理论”与“实践”的理论一方面同实践哲学家有着某种亲和性,另一方面又显示出浓重的调和性和综合性的特点。这集中体现在它的当代传人哈贝马斯身上。

哈贝马斯的《理论与实践》从社会哲学的角度,对马克思主义及非马克思主义的“理论”与“实践”的观念作了历史分析,提出一种乌托邦式的现代社会行为理论,即他后来所说的交往行为理论,

用以解决“理论”与“实践”之间的千年难解之结。这种理论的最大特点是综合性和超越性。它不但综合了先前所有的“理论”与“实践”观念,而且要从普遍语用学的角度克服“理论”的特权,通过对话(话语)来使策略行为和交往行为、“理论”与“实践”两大范畴协调起来,并强调“实践话语”,即“审美实践话语”的优先性,从而达到它超越西方整个意识哲学(形而上学),重建历史唯物主义的宏旨。

当前西方的“葛兰西热”使我不能不注意他有关“理论”与“实践”的论述。他说:

假使也提出理论与实践等同的问题的话,那么,是在这种意义上:怎样以一定的实践为根据去建立一种理论,这种理论由于与实践本身的决定性因素相吻合和等同,所以会加速正在进行的历史过程,使得实践更为同样,更为一贯,在所有的因素中更为有效,也就是会最大限度地加强它。或者假使已经有某一种理论的立场,——怎样组织为了使这种立场生效所必须的实践因素。把理论与实践统一起来是一种批判行动,在这种行动中证明实践的合理性和必要性或理论的现实性和合理性。

我们从葛兰西这段话中不止看到经典马克思主义的影响,还发现它同哈贝马斯之间的微妙关系,更会想起中国的一位伟人有关“理论”与“实践”的中国特色的经典论述;仔细考析一下这几方面的关系肯定会极有意思。

三 关键词:主体/客体(Subject/object)^①

“Subject”(主体)源于拉丁语“Subjicere”及“subjectum”。它同“object”(客体)就像一根绳子上的两个蚂蚱,始终是谁也离不开谁,但也不可能完全同一起来。有关它们两者之间关系的研究,构成了整部西方哲学史的主旋律。但从宽泛的意义上讲,“subject”一般见于三大领域,即哲学(“主体”/“客体”、“主体性”/“客体性”)、语言学(逻辑学)(“主语”/“宾语”)和心理学(“主观”/“客观”)。

我们说“subject”是个 key word,主要把它当做哲学概念,取中文“主体”一词。但要注意一下“主体”与“主体性”(subjectivity)之间的差别,不可全然等同。因为,“主体”的内涵显然比“主体性”要大得多。“主体性”是现代哲学概念,而“主体”早在古希腊时期即已出现。

最早把“subject”(“主体”)当做一个概念使用,是亚里士多德。按照他的理解,即“是这样的事物,其他一切事物皆为一云谓,而它自己则不为其他事物的云谓”。因此亚氏的“subject”实际上具有本体论(“主体”)和逻辑学(“主语”)的双重规定。

“subject”作为哲学概念进入现代哲学话语,公认始于笛卡儿。笛卡儿尽管从未使用“主体”一词来表示人的精神,但他提出了思维实体、广延实体两大对立的存在范畴和“我思故我在”的著名命题,建构了“主体”/“客体”的认识论模式,从而在真正意义上完成了对“主体”的现代性转化。

围绕着主—客体的认识论模式,形成了有关“主体”的两大派别,一是以洛克和休谟为代表的经验论,他们把认识过程还原成被

^① 本文原刊《读书》1995年第5期。

动的接受过程,把“主体”看作是独立于社会和历史的个体存在物。二是以贝克莱为代表的唯我论,强调“主体”同世界之间的绝对对峙,突出意识和表现的优先地位,认为存在即是被感知。

康德提出一种二元论的主体观,即经验主体和先验主体,并把“主体”归结为“主体性”,建立了“主体性哲学”,完成了认识论上的“哥白尼革命”。

费希特把康德的先验唯心主义主体观推向前进,认为自我不是作为存在,而是作为活动进行思维。自我把自己的活动部分地让渡出去时就必然要求在其自身之外有一个接受其活动的受者,即自我的客体。这个客体并不是主体之所以受动的实在根据,只是被想象为自我受规定的实在根据。因此,“客体”(即非我/世界)作为实在根据,乃是“主体”(即自我)想象的结果。不过费希特强调指出,“主体”的存在离不开“客体”,只有依赖“客体”,“主体”才能达到自我意识。

费希特把主客体拉到一起,黑格尔在解决了它们之间的中介问题,即辩证法。具体表现为三大步骤:首先建立起由感观确定性向绝对知识过渡的意识,再实现实体向“主体”的转移,最后在“主体”和“客体”之间建立起辩证的关系。因此,黑格尔事实上是把“主体性”与意识等同了起来,这又是现代哲学的典型作法。

马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中有一段话颇能说明“主体”/“客体”的本质特征。他说:

从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是:对事物、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,而不受把它们当作人的感性活动,当作实践去理解,不是从主观方面去理解。所以,结果竟是这样,和唯物主义相反,能动的方面却被唯心主义发展了,但只是抽象地发展了,因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动的。

归结一点,救赎要求必须从“主体”和“客体”的辩证关系上来考察“主体”。

为此,马克思把他的主体性模式建立在人的具体活动,即实践之上。在实践中,“主体”和“客体”既对立又统一。从认识论层面

看,“主体”就是作为历史和社会本质的人,就是作为认识主体的人。因此,“主体”在本质上并非个体内在的抽象属性,而是社会关系的总和。“客体”也不是非历史的自然物,而是被人的社会性活动改变了的世界的一个部分。

马克思在黑格尔辩证法的基础上进一步强调“主体”与“客体”之间的互动性,对当代哲学产生了深远的影响,为人们克服传统的“主体性”,建立新型的“主体性”提供了指南。批判“主体性”,探讨“主体间性”(intersubjectivity)成了20世纪哲学的核心话语。具体循着两条发展路线:一是现象学,二是批判的马克思主义。

胡塞尔哲学是现代主体性哲学的顶峰,也是主体间性哲学的开端。他曾明确表示,先验现象学最终是“渴望发现一种绝对的主体间性,即在作为人类的世界(生活世界)中客观化了的主体间性”,并赋予“主体间性”从主体间性的独特角度去构造客观世界的特权。

海德格尔批判“主体性”不遗余力。他着重研究“此在”,强调关心和共在是在世存在的内在属性。因此,一般认为他的共在理论是胡塞尔主体间性理论的一种存在主义运用。

萨特的“主体间性”是个大杂烩,它糅合了胡塞尔、海德格尔、黑格尔和马克思的思想。核心观念是否定他性,所谓“他人就是地狱”。因此,他把人的遭遇定义为相互否定,即一种双重的内在否定。由于这种相互否定,主体间性中冲突首当其冲:“在人们没有通过我而成为我和他们自己的客体时,在我的存在还没有成为他们的客体时,以及在我的主体性还没有通过他们而获得其作为我的人的客体性之总体的客观现实性时,(主体间性)要在他们之中存在是不可能的。”

德里达为“主体间性”增加了语言的尺度。他也反对“主体间性”中的绝对他性,认为只要人们把主体间性视为一种我—他关系,这种把他人作为一个绝对陌生者或他我来对待的做法就会剥夺他人作为一个自我的平等性,使“主体间性”蜕变成“主—客体”关系。他写道:

作为他_我的他人,意味着作为另一个无法还原的_我的自

我的他人,很清楚,这是因为他自己是一个自我,或者说他具有一种自我的形式。他人的自我性质使他可以用和说我自己相同的方式来说“我”,而这一点正是他为什么是他人的原因所在,也是他为什么不是一块石头或者不是我的具体经济环境中的一种不能言语的实体之缘由所在。

现象学详尽地阐发了“主体间性”,但终究未能克服“自我同一性”问题。阿多诺通过批判一种构成性主体性的概念,完成了这一任务。《否定辩证法》开宗明义:“自作者确信自己的理论意图以来,他就一直把基于自己的权限来消除一种构成性主体性的欺骗作为他自己的任务。”所谓“构成性主体性”,是指“主体性”“‘是’或‘存在’于某种方式,包括已为人们所接受的一种客观因素,而主体性则通过其绝对地位或纯粹性地位,假装来寻找或构成这种客观因素”。

阿多诺所给出的克服“同一性主体性”的良方是“否定性”、“非同一性”。这就是要求主体放弃其占有性或支配性的绝对地位,“毫不夸张地将自身沉没在异质性中,并不把思想还原为那些预先构造的范畴”。

阿多诺的非同一性观念产生了一种新型的“主体间性”或“主体”与“他者”的关系。阿多诺认为,传统的“主体”与“他者”的关系都盲目地执著于意识形态,贬低“非我”或“他者”,以及一般类似于自然的一般事物,以达到吞没“他者”,维持“自我”的目的。

而“非同一性”支配下的“主体间性”绝不是一种自我包容的个体关系。换句话说,“主体”必须与“他者”相互作用,建立起相互可逆性的联系:

只有当主体也是一种非我时,自我才能与非我或他我联系起来,主体才能实施一种行动,包括一种思想行动。通过一种怀疑性的反思,思想宣告了它的超越非思想的至上性的终结,因为它本身一开始就已经为他性所穿透。

哈贝马斯是个调和的能手。他把现象学和原著批判理论有机地结合起来,顺应语言学转向的大潮,继续沿着互动性的路数,建立起了一种以一般语用学为前提的主体间性模式,从而使主体

间性理论转化为“交往行为理论”。因此,理解哈贝马斯“主体间性”的关键,就在于把握“交往”。换句话说,哈贝马斯要求“主体”与“他者”之间奉行一种“交往行为”,以实现相互之间的全面沟通。

四 关键词:公共领域^①

中国有句古话,叫有心栽花花不开,无心插柳柳成阴。生活中是这样,学术上有时候竟然也是这样。就拿大名鼎鼎的哈贝马斯教授来说,他当年写他的教授资格论文《公共领域的结构转型》,虽不是无的放矢,恐怕也万万没有想到一定要把“公共领域”作为贯穿自己整个学术生涯的核心范畴。要不然,他怎么会在论文遭遇尴尬后就把它束之高阁,在近三十年的时间里一个劲地沉默不语,好像他压根就没有写过这本书似的。

幸亏英美世界的有心人把这本书给挖掘了出来,加上国际时局变迁的大力催化,才使得哈贝马斯的“公共领域”范畴没有被湮没,而且还流行起来,风靡全球。哈贝马斯显然是个明白人,知道如何顺势而上,再添把柴浇点油,借以造势。于是,到了20世纪90年代,他一看“公共领域”已经走红,就干脆顺水推舟把它做大。此后,经过10年的努力,有了他新近抛出的一套新发明,这就是所谓的“世界公共领域”。这样,哈贝马斯的公共领域就跨越了三个层面:社会、国家和国际。

社会公共领域

公共领域在社会层面上所要解决的是实际上是个人在周边环境中的认同问题。所以,家庭首当其冲,成为了第一个社会公共领域的机制,它一头挑起的是私人主体性,一头联系的又是社会。家庭作为个体进入社会的跳板,在17世纪的建筑风格上有着集中的表现:每家每户都要新辟出来一个房间当作沙龙场所,家庭成员放弃了自己舒适的卧室,进入这个公共天地。

^① 本文原刊《中国教育报》的“读书周刊”,2002年。

人在家庭中被训练成熟后,就要走向社会。这时要进入的是第二个社会公共领域:文学公共领域。什么文学沙龙、咖啡馆、图书馆、读书会、展览馆、剧院、音乐厅,凡此种种,都成为人们趋之若鹜的地方。原因很简单,只有在这些场所,个人才能意识到他是集体中的一员。

当然,最重要的文学公共领域还是艺术和文化批评杂志。到了18世纪中叶,突然冒出了许许多多这样的杂志,这和当时印刷技术的提高有很大的关系,但更主要的还是由于公众自我启蒙意识的加强。

政治公共领域

在家中是“物主”,在社会上是“人”,到了政治共同体当中二者就合而为一了。所以哈贝马斯才说,“成熟的资产阶级公共领域永远都是建立在组成公众的私人所具有的双重角色,即作为物主和人的虚构统一性之上”。

政治公共领域首先出现在英国,有三个标记性的历史事件:英格兰银行的建立、检查制度的废除以及内阁政府的组成。其中,检查制度的废除具有决定性的意义。1695年,英国颁布了许可证法,彻底结束了书报检查制度,随后,各种报刊如雨后春笋般涌现出来,作家笛福成了第一个职业报刊撰稿人,从而第一次把“党派精神”变成了“公众精神”。一时间,笛福的《评论》、塔钦的《观察家》和斯威夫特的《考察者》成为人们竞相阅读的对象,也成为政治家们不断诉诸的力量。报刊,成为了具有政治批判意识的公众的批判机制。

欧洲大陆出现政治公共领域比英伦三岛晚了一拍。比如法国,当时既没有一个发达的政治新闻业,也缺少一个可以转变为人民代议机构的等级会议。直到18世纪后半叶,情况才略微有了改变。缺少释放公共舆论的出口,于是,在法国,改革是不能解决任何问题,革命就成了唯一的选择。1789年之后,法国的政治公共领域一夜之间宣告建立并迅速走向成熟。

从传媒上说,德国和英国以及法国可就没了比了。事实上,当时还没有一个统一的德国,有的是许多说德语的诸侯国。但德国

自有自己的独特途径,这就是具有固定成员和固定地点的读书会。据统计,到18世纪末,这样的固定读书会全德范围内有了270多个,它们阅读和讨论期刊杂志,交换个人意见,促成了德国“公众舆论”的形成,为德国创造了一种不同于英法的政治公共领域。

世界公共领域

当然,哈贝马斯的公共领域范畴也招致了一些批判,有人认为他是个欧洲中心论者,以为公共领域在以英国、法国和德国为代表的欧洲民族国家范围内建构成功,就意味着在全球范围内具有了有效性。还有人觉得他是个男权主义者,因为他直到后来才勉强承认没有充分注意到公共领域中女性缺席的历史事实。

批判归批判,哈贝马斯依然还在努力扩大他的公共领域范畴。最近,他提出了所谓的后民族结构,说白了,就是要超越现有的民族国家体系,建立一种跨国的政治和经济治理结构。哈贝马斯反复强调,在这个结构当中,关键还在于培树起一种能够包容所有世界公民的全球政治公共领域,亦即世界公民社会。

哈贝马斯真不愧是马克思主义的传人,他一边在构筑乌托邦,一边又告诉我们通往乌托邦的路径:以包容为核心的话语政治;而且还树立了一个现实中的典范:一体化道路上的欧盟。哈贝马斯最近可是说了,欧洲不管有没有共同的文化背景和同一的民族认同,只要有一种统一的政治文化,就足以为欧洲一体化提供强有力的合法化资源。

虚拟公共领域

哈贝马斯把公共领域越做越大,乌托邦色彩也越来越浓。其实,他对社会和政治层面上的公共领域的讨论一直都带有很强的理想主义的色彩。可是,就在哈贝马斯为他的公共领域深感自豪的时候,不曾想冒出了一个网络空间,这真是一个虚拟世界,让人抓不着挠不着。这个世界里,至少到目前还没有什么话语的规范,也谈不上有什么成熟的共识。于是,明眼人一下子就发现,哈贝马斯的交往理性在这里显得有些力不从心。在华访问的时候,就有人向哈贝马斯提问:如何才能使网络这个虚拟世界变成一个有助

于建立集体认同和个人认同的公共领域？哈贝马斯当时没有给予正面回答，只是表示他注意到了这个空间的存在。哈贝马斯实际上是回避了问题，这就不能不让我们生疑：哈贝马斯一边在雄心勃勃地扩展其公共领域范畴，一边又对网络保持沉默，他的公共领域这次是不是真的遇到了极限？

第三编

哈贝马斯思想研究

一 批判与反思

——论哈贝马斯的方法论^①

研究哈贝马斯,一般都是首先介绍他的认识论,接着不是捎带就是略微提及,或者干脆忽略他的方法论。这种做法并不可取。原因很简单,哈贝马斯的认识论和方法论是融为一体的。他最初崭露头角,靠的就是方法论。正是因为他建立起了一套以批判和反思为核心的完整方法论,他才能成功地论述其具有人类学倾向的认识论,从而为他的交往理性和文化现代性奠定了扎实的基础。

1. 批判理论对抗批判理性论

哈贝马斯的方法论,首要一点是“批判”。根据目前所见到的有关哈贝马斯的研究资料,大多对把这种批判方法追溯到法兰克福学派(霍克海默的传统/批判理论)和马克思(《政治经济学批判》)的看法持赞同态度。

在1961年德国社会学大会上,阿多诺和波普尔分别代表批判理论和批判理性论就社会科学的逻辑作了专题发言。两人的观点针锋相对,南辕北辙,由此揭开了两派之间关于实证主义问题的论战序幕。在这里,我们想着重交代批判理性论的社会科学逻辑观,并通过陈述批判理论对它的批判来揭示二者之间的实质性差异,以及以哈贝马斯为代表的批判理论的社会科学方法论的实际意义。

批判理性论一方的代表人物主要有波普尔和阿尔伯特(Hans Albert)。同阿多诺和哈贝马斯一样,他们也是师徒俩一起“赤膊上阵”。有所不同的是,批判理性论的主要观点基本上出自波普尔,

^① 本文原刊《哲学研究》1997年第11期。

阿尔贝特只是在极力维护,而未能像哈贝马斯那样对老师的观点作进一步的发展和深化。因此,哈贝马斯后来虽说是直接面对阿尔贝特论战,但他的矛头仍是针对波普尔的。

关于波普尔,仅从人们简介其主要哲学思想中,就能看出点问题。比如,A.卢弗克的《哲学词典》就称他是“自然科学和社会科学家”^①。而他的哲学成就也被截然分成两块,一是在自然科学领域的所谓科学划界问题,而是在社会和政治哲学领域里对相对论和历史决定论的批判。其实,后者是他的自然科学划界论的具体运用。在波普尔的理解中,社会科学只不过是自然科学的翻版。世界观如此,方法论更是这样。

波普尔提出了27个命题,集中阐述其社会科学方法论的基本观点。这里我不可能就波普尔的命题展开详细论述,只想突出其中的几个概念,来和批判理论对照分析。首先是所谓的试错法。这是波普尔科学逻辑中的关键。波普尔认为,科学真理不能证实,但可以证伪;同样,科学真理的发现逻辑也不能确定,只能试错。可证伪性和试错法成了科学的标志。这就涉及到真理观。真理概念对于波普尔的批判主义是必不可少的。可以看出,尽管波普尔把传统认识论的认识逻辑来了个彻底颠倒,但他仍坚守传统的真理观。在他看来,所谓“真”就是“一个阐述与事实一致,或者符合事实,或者事情正向它所说的那样”^②。这是一种绝对的和客观的真理概念,说穿了,它和康德的真理概念是一脉相承的,都是一种符合论的真理观,强调主体和客体的一致和符合。而这种真理观正是批判理论所要破除的。哈贝马斯对传统认识论的革新之处就在于把真理的获得由主体与客体相一致的结果变成了主体与主体取得共识的产物。

再一个核心概念是客观性。波普尔认为,科学的客观性是存在的,但它不取决于科学家的客观性,而只在于使科学家的理论处于不断经受批判的传统中。表面看来,波普尔也承认客观性并非没有价值判断,这点似乎和批判理论并不冲突。但是,波普尔要用

① A.卢弗克:《哲学词典》,见《哲学译丛》1983年第4期。

② 见《哲学译丛》1985年第1期,第25页。

这种客观性统率一切科学领域,包括社会科学领域,实际上就是把自然科学模式再一次推广到社会科学领域。批判理论则拒绝按照自然科学的模式来研究社会科学,强调社会科学的自律和自足。他们认为,人不像自然界的对象那样是研究的客体,对社会的认识仅靠认识是无济于事的,必须进行深刻的反思,由此,批判理论认为批判理性论陷入了实证主义的窠臼。

第三个概念则是批判。批判理论也好,批判理性论也罢,都号称自己所从事的是批判事业。那么,这两个批判概念之间究竟有何不同呢?其实,二者之间并无本质的差别;只有着重点的不同。也就是说,他们所主张的批判方法都是既针对主体的先验认识能力,也面向经验客体存在。但是,批判理论更多强调社会批判,而且强调对社会总体性的批判。批判理性论则不然,他们固然认识到批判得以可能,离不开一系列的社会关系和政治关系;但是,他们的批判绝不涉及到社会总体性,因为,他们认为,人的知是有限的。再者,二者的背景的确有所不同。具体而言,批判理性论更多的是依靠康德,把认识主体,即人的认识能力作为自己的研究对象。批判理论则不然,他们也想回归康德,但他们的出发点不是康德,而是马克思。因此,他们强调批判的实践意义和社会特征。

第四点牵涉到批判理论和批判理性论对于马克思主义的理解。总的来看,批判理论对马克思主义持肯定态度,尽管他们认为经典马克思主义面临着一系列新的挑战,因而需要加以革新。相反,批判理性论对于马克思主义是持彻底否定的态度,主要是对历史唯物主义的否定。波普尔称历史唯物主义是一种历史决定论,主要有三个缺陷:作为一门社会科学方法论,对自然科学方法的模仿缺乏批判性;按照历史决定论,历史作为一门科学,应该发现历史发展的规律;历史决定论是政治哲学,是社会改造概念。^①波普尔指出,马克思的历史决定论所导致的是一种乌托邦的历史哲学观。

批判理论则不然,他们把马克思的历史唯物主义视为自己的出发点,并且把批判社会当作自己的首要任务。换言之,批判理论

^① 卡尔·波普尔:《历史决定论的贫困》,北京:华夏出版社1987年版。

基本上继承了马克思的理论前提,并且用这个理论前提来检验现实社会,同时也用社会现实来对这个理论前提加以修正。很显然,波普尔对马克思主义持否定态度;而批判理论,特别是哈贝马斯基本上继承了马克思的社会进化观念,要求对马克思主义积极地加以发展。

下面我们想对以哈贝马斯为典型的批判理论的社会科学方法论及其意义加以总结。首先,批判理论的历史思考和总体思考有助于消除科学之间任意划定的界限,也打破了社会科学内部的任意划界,为建立跨学科的社会科学研究方案和总体性的社会科学方法论奠定了基础。

其次,批判理论强调意识形态的积极作用。这就为社会科学研究中的意识形态批判奠定了基础。不过,这里要加以区分的是,批判理论强调的是文化层面上的意识形态,而非政治领域里的意识形态。为此,我们应当警惕这样一种倾向,即要求消解学术研究中的意识形态功能,过于强调学术研究的所谓自律性,置学术研究的社会关怀以及历史意义统统于不顾,使学术变成了游戏,研究变得彻底私人化。当然,强调学术研究的意识形态意义并非要重蹈昔日“左”的覆辙,把学术研究纳入政治意识形态轨道,使学术成为政治的附庸,而是指学术研究必须具有一定的公开性,承担起社会批判和文化批判的功能,也就是说,学术研究必须发挥文化的意识形态功能。

还有一点就是批判理论把弗洛伊德学说引入马克思主义,在社会科学方法论上也产生了深远的影响,特别是哈贝马斯把弗洛伊德的精神病理学说运用于社会批判,建立了所谓的现代性的社会症候批判理论,也是一种综合性的尝试。

2. 解释学的普遍有效性批判

哈贝马斯与伽达默尔之间的解释学之争构成了和实证主义论争遥相对应的景观。我们不能把批判理性论简单地说是实证主义,但却完全能够把批判理论对它的批判归结为实证主义批判。同样,尽管我们不能随随便便地用相对主义来指称伽达默尔的哲学解释学,但我们却有充分的理由认为哈贝马斯对伽达默尔的批

判是对相对主义的进一步清算,甚至可以说是对客观主义的进一步清算。

伽达默尔在《真理与方法》中,对他的哲学解释学的基本特征作了详细的阐明和深刻的论述。所谓哲学解释学,是相对于传统的解释学而言的。在伽达默尔看来,传统的解释学基本上都是方法论和认识论的研究,因而仅仅是一门关于理解的技艺学;哲学解释学则具有本体论特征,探究的是“人类一切理解活动得以可能的条件”^①。

哈贝马斯对于伽达默尔的哲学解释学在很大程度上是持肯定态度的,而且,伽达默尔关于自我与他者之间的对话逻辑的论述对于哈贝马斯产生了相当大的影响。在《论社会科学的逻辑》中,哈贝马斯甚至还用伽达默尔的哲学解释学来对抗维特根斯坦和温奇的语言哲学逻辑和社会科学理念。但这并不意味着他们之间就没有差异和冲突。冲突的焦点在于对“传统”和“语言”的理解。

伽达默尔曾专门为“权威”和“传统”正名。他认为,“传统”是一种权威形式,需要特别加以保护。“传统”和理性之间并不存在绝对的对立。相反,“实际上,传统经常是自由和历史本身的一个要素。甚至最真实最坚固的传统也并不因为以前存在的东西的惰性就自然而然地实现自身,而是需要肯定、掌握和培养。传统按其本质就是保存,尽管在历史的一切变迁中它一直是积极活动的”^②。

在伽达默尔看来,传统是一种现在的,是给定的,我们可以习得并掌握。我们并不是在传统之外,而是在传统之中。“传统一直是我们的东西,一种范例和借鉴,一种对自身的重新认识。”^③在精神科学中,“传统”的作用不可低估,它甚至构成了精神科学的真正本质及其鲜明的特征。伽达默尔把传统当作解释学的基础,在他看来,能够长期存在的传统和解释学是融为一体的。而解释学首先是在对传统提出的、但在渐渐缩小的价值要求做出反映中发展起来的,因而理解就无法越过解释者所置身的传统语境。

① 伽达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社1992年版,第3页。

② 同上书,第361页。

③ 同上书,第362页。

伽达默尔如此看重“传统”，这就难怪哈贝马斯首先要从“传统”这一概念向他发难。在《评伽达默尔〈真理与方法〉一书》中，哈贝马斯写道：

人们不能从理解在结构上从属于传统的这种特性中，得出这样的结论：传统的媒介通过科学的反思不会发生深刻的变化。甚至，在连续起作用的传统中，不只是一个不受约束的，似乎可以获得盲目承认的权威在起作用；伽达默尔对在理解中使自身得到发展的反思力量做出了错误的认识。反思的力量在这里不会长时期地被由于自我解释而产生的绝对精神的假象所迷惑，并且不会脱离反思的力量赖以存在的有限基础。但是，当反思的力量看透了反思赖以产生的传统的起源时，生活实践的教义就会发生动摇。^①

哈贝马斯反对伽达默尔把传统看作一个固定的实存的文本，反对主体对传统的直接占有。他主张应当通过反思这个中介去接近传统，阐发传统，在主体与传统之间建立起一种主体间性的关系。不过，有一点哈贝马斯是肯定的，这就是伽达默尔和他一样对历史主义提出了批评，尽管他对历史主义的理解不尽正确。事实上，批判历史主义，这是伽达默尔的哲学解释学和传统方法论或认识论解释学的一个最大的不同之处，也是解释学发展过程中的一大飞跃。

理解离不开反思，没有反思的理解是独断的、非话语性的，因而有悖于哈贝马斯的交往理性。在哈贝马斯看来，反思这种经验是18世纪德国唯心主义留下来的永恒遗产，它既能证实，也能否决传统提出的要求。历史事件的实体性总是要受到反思对实体性的接受的限制。一句话，反思决定历史，也决定着传统的历史效果。

哈贝马斯把反思分为三个阶段，即先验的自我反思、社会语言学的自我反思和历史反思。维特根斯坦的语言分析致力于前两种反思，伽达默尔的解释学论述的则是第三阶段的反思。但是我们

^① 哈贝马斯：《评伽达默尔〈真理与方法〉一书》，载《哲学译丛》1986年第3期。

看到,伽达默尔把反思相对化和理想化了,因为他过于强调人类理解历史语境的相对性和有限性。

哈贝马斯批判伽达默尔对待反思不够彻底。由于传统不是我们要学会和掌握的过程,而是我们生活于其中的口头流传下来的语言,因此,哈贝马斯主张用意识形态批判来代替哲学解释学所谓的逻辑学和修辞学,使解释学能够向深层次发展:

由符号构成的历史事件的客观性是不够客观的。解释学似乎从内部就撞到了传统联系的墙壁上;只要这些局限性得到了认识,解释学就不会长期地、绝对地使用文化传统。把语言理解成为所有社会制度都依赖的一种元制度(Metainstitution),具有一种重要意义,因为社会行为形成于日常的语言交往中。^①

在哈贝马斯看来,作为传统的这种元制度,很明显又依赖于不能变成规范联系的社会过程。语言也是统治和社会势力的媒介,它服务于有组织的权力关系的合法化,因而可以说语言本身就具有意识形态性质。问题不是语言中包含欺骗,而是用语言本身来进行欺骗。解释学的经验,就是要向人们说明语言对实际关系的这种依赖性。这样看来,解释学的经验就成了意识形态批判。

我们知道,伽达默尔追随海德格尔,把语言本体化。在他看来,语言不是生活在世界上的人类所拥有的装备。相反,语言是世界观。把握语言,也就把握了世界。进入了语言,也就理解了存在,理解了世界。伽达默尔对语言的“真性”深信不疑。但是,在哈贝马斯看来,伽达默尔的语言观还有形而上学倾向,因为他没有注意到语言是面向现实的,语言在与现实的联系中并非完全透明的,而是具有极大的遮蔽性。这就需要在运用过程中首先进行去蔽工作,恢复现实的本来面貌。去蔽过程,就是所谓的意识形态批判。

在伽达默尔的哲学解释学,哈贝马斯看到了一种传统还原主义的倾向。也就是说,伽达默尔把社会研究还原成意义解释。而

^① 哈贝马斯:《评伽达默尔〈真理与方法〉一书》,载《哲学译丛》1986年第3期。

且这种意义只限于主观层面,假定文化传统无所不在。这样一来,社会过程被文化传统给淹没了,社会学不再研究社会演变,而是解释传统意义。哈贝马斯认为,必须打破文化传统的那种所谓独立性的表象,把它放到与社会、政治和经济的关系当中加以考查。为此,哈贝马斯为意识形态批判设计了一个经验层面上的社会关联系统,从而把解释学的理解和对社会制度的解剖联系起来,实际上就是把意识形态批判落实到社会批判层面上:

社会行为唯一能够得到理解的客观联系产生于语言,也产生于劳动和统治。传统的事件就在劳动的体系和统治的体系中,使自己带上了相对性和局限性;传统的事件只有作为绝对权力才能同独立的解释学相对立。所以,社会学不允许被归结为理解的社会学。社会学要求一个关联体系。^①

在哈贝马斯所设定的这样一个社会关联体中,传统受到了语言、劳动和统治等三个方面的约束,因而再也不能无所不在。传统只有置身于与其他社会生活环节的关系之中,才能得到理解。只有这样,我们才能在传统之外列举出世界观和行为的先验规则得以根据经验发生变化的种种条件。

至此,我们不难发现,哈贝马斯和伽达默尔的冲突各有所依。具体而言,如果说哈贝马斯可以归入黑格尔传统的话,那么,正如哈贝马斯自己所说,伽达默尔属于康德主义,说得具体一些,属于新康德主义。在哈贝马斯看来,由于受新康德主义的影响,伽达默尔对解释学的历史向度的理解也是很有问题的。

在伽达默尔的哲学解释学中,有一个突出的特点,就是他对于历史的重视。“效果历史”甚至构成了伽达默尔解释学的核心概念。按照伽达默尔的看法,任何事物一旦存在,必然存在于一种特定的效果历史中,因此对任何事物的理解,都必须具有历史效果意识。但是,在哈贝马斯看来,伽达默尔的历史意识缺乏经验基础,形而上学的味道太浓。因此,他无法看到,在传统事件的领域中,他必须始终把那种依据本体论的差异和没有媒介能力的东西设想

^① 哈贝马斯:《评伽达默尔〈真理与方法〉一书》,载《哲学译丛》1986年第3期。

为媒介物,即语言的结构和语言的结构从历史上看赖以发生变化的经验条件。这样,伽达默尔就隐瞒了一个事实:从实践上把理解和要理解的东西的解释学的基本观点联系起来的做法,使他不得不用实践的观点对历史哲学作假想的、先入为主要的理解。

哈贝马斯在解释学的一些基本原则上是赞同伽达默尔的,否则他也不会把自己的理论称作“深层解释学”。与其说他对伽达默尔提出的观点是批判观点,还不如说他作了一些补充,共有三点,即意识形态批判、系统理论以及历史哲学。这里要强调一句,这三点并不是分散的,而是相互融合成为一个整体。甚至于,在很大程度上,它们共同构成了哈贝马斯社会批判理论的三个基本点,并在此基础上,哈贝马斯分别展开了对精神分析、系统理论以及历史唯物主义的论述。从这里我们也可以看到,哈贝马斯的理论是如何有机地形成一个整体的。因此可以说,他对任何一种理论的阐发都是为了其整个理论框架服务的,同样,他又巧妙地把自己的整体理论框架运用到其他理论的论述中。

3. 走向一种深层解释学

在《解释学要求普遍有效》一文中,哈贝马斯指出:“哲学解释学不是规则指导下的实用技能,而是一种批判;经过反思式的决定带给意识有关我们语言的体验,这些语言体验是我们在运用我们交往能力的过程中,也就是靠在语言中的运动获得的。正因为修辞学和解释学是指导和训练交往能力的,所以解释学的反思可以吸收这方面的经验。”^①哈贝马斯对哲学解释学的理解中有两个关键概念,即“批判”和“自我反思”。可以说,它们是传统解释学乃至伽达默尔解释学所不具备的;也可以说,它们是哈贝马斯对解释学所作的创造性理解和补充。这两点不仅是哈贝马斯和伽达默尔争论的焦点,在很大程度上更是其整个方法论的基础。

就哈贝马斯的方法论而言,如果说对波普尔和伽达默尔的左右批判旨在“破”的话,那么,他的“立”的关键就在于对弗洛伊德的精神分析理论的批评性重建。熟悉法兰克福学派历史的人可能都

^① 哈贝马斯:《解释学要求普遍有效》,载《哲学译丛》1986年第3期。

知道,这个学派有一个传统,就是喜欢把马克思的社会批判理论和弗洛伊德的精神分析学说综合起来。霍克海默开风气之先,后来的马尔库塞和弗洛姆等更胜一筹。但是,和他的前辈有所不同的是,哈贝马斯比较看重弗洛伊德著作的方法论意义。他认为,弗洛伊德的精神分析理论是一种科学的自我反思:

精神分析,作为一门要求从方法论上进行自我反思的科学的唯一可以理解的例子,在我们看来,至关重要。随着精神分析的产生,弗洛伊德揭示了由研究的逻辑本身开辟的、从方法论上通往被实证主义抛弃的那个领域的可能性。^①

哈贝马斯把精神分析理论当做一个有关扭曲交往的理论加以重建。根据我们的理解,重建大概可以分三个步骤:1. 破除弗洛伊德精神分析理论的实证科学的外衣;2. 把精神分析看作一种特殊形式的分析,进而把精神分析理论看作是一种深层解释学;3. 把精神分析看作一种关于交往资质的理论。

在哈贝马斯看来,弗洛伊德的学说一开始就进行自我反思要素的研究。和皮尔斯、狄尔泰不同的是,弗洛伊德“不是一位以反思地着眼于已经确立了的科学学科中的固有经验的科学逻辑学家。相反,当他创立一门新学科时,他已对这门新学科的假想和前提作了反思”^②。按照哈贝马斯的理解,弗洛伊德学说的出现具有革命意义,是对现存科学逻辑的一次挑战。但是,弗洛伊德自己对此并不十分明了。作为一名心理学家,他把自己的学说给误解了,也就是说,他对精神分析理论的理解具有唯科学主义色彩。

哈贝马斯指出,由于弗洛伊德一开始就囿于唯科学主义的自我理解,或者说,自我误解,所以,他陷入了客观主义。这种客观主义说到底和同时代的实证主义是一回事。因此,哈贝马斯认为,要想还精神分析的本来面貌,真正使精神分析理论成为一门崭新的人文科学,并且具有规范意义,就必须剔除弗洛伊德对自身的误解。在此基础上,哈贝马斯从方法论上对弗洛伊德作了阐发。他

^① J. Habermas:《认识与兴趣》(*Erkenntnis und Interesse*), Frankfurt am Main, 1991, 第262—263页。

^② J. Habermas, 1991, 第262—263页。

的这种阐发也只是一种解释,不存在对和错的问题,只有有效性的
大小问题。他认为,弗洛伊德所建立的新学科的基本范畴、概念的
构思,关于心理器官的功能联系和关于神经病症状形成的机制以
及摆脱病理强制的机制的诸种假设,一句话,弗洛伊德这种元心理
学框架,首先是从分析情况和梦的解析的经验中提出来的。因此,
他的论断同样也具有一种方法论的意义,不止是仅有心理学研究
的意义。这就是说,弗洛伊德提出的基本范畴和联系不只是在受
到特别保护的交往的特定条件下发现的。这种交往的条件对医生
和病人双方来说也同样有可能对认识的条件进行分析。

哈贝马斯强调,即使弗洛伊德本人也没有忽视精神分析中的
解释意向。因此,元心理学涉及的不是一种经验理论,而是一种元
理论,确切地说,是一种元解释学,它阐明精神分析的认识之所以
可能的条件。对此,哈贝马斯称之为一种“深层解释学”。

显而易见,在元心理学和自然科学、精神科学的方法论之间,
没有高低贵贱之分,它们处于同一个层面上,都把分析性认识的先
验框架作为有组织的研究过程,同时也作为自我研究过程的客观
联系来加以反思。所不同的是,在自我反思阶段上,精神分析的解
释逻辑始终面向现实。哈贝马斯总结说:

自然科学方法论,在它的自我反思阶段上能够揭示出语
言同工具行为之间的特殊联系;精神科学的方法论,在它的自
我反思阶段上能够揭示出语言同互动之间的特殊联系,并且
把这种联系作为客观联系来认识和以这种联系的先验作用来
规定这种联系。元心理学研究的依然是一种基本联系:即畸
形语言和行为病理学之间的联系。这时,元心理学以一种日
常语言的理论为前提,这种语言理论的任务是在相互承认的
基础上,阐明符号的主体间性作用和语言的相互中介作用,以
及使人们理解:对语言活动的语法的社会性适应,是个性化的
过程。^①

作为一种特殊的解释形式,精神分析所消除的是疏漏和曲解。

^① J. Habermas, 1991, 第311页。

在哈贝马斯看来,这点具有系统意义和规范价值。因为,精神分析试图把握的符号联系,被内容影响肢解了。符号联系遭到肢解,本身就具有一种意义。要想理解这种遭到肢解的本文,就必须对遭到肢解的思想进行解释。在哈贝马斯看来,这是解释学的固有任务。因此,解释学不能把自己限制在语言学的工作方法上,而要把语言分析和因果分析的心理研究结合起来。

按照哈贝马斯的看法,弗洛伊德的精神分析理论就具有如上特点。纵观精神分析理论的整个发展历程,在此基础上,它势必会提出一种具有普遍意义的关于交往资质的理论。哈贝马斯发现,本我和超我在个性结构中的向度,显然与一种主体间性的结构的变形是相对应的,这种结构在无拘无束的交往中是显而易见的。弗洛伊德把这种结构模型当作元心理学的范畴框架,因此,我们可以把这种结构模型还原为一种关于交往资质的扭曲问题的理论。

我们在哈贝马斯后来的一系列论述中可以清楚地看到,他所探询的实际上就是要把有关个人由病态走向成熟过程的精神分析理论有效地应用到对社会发展的论述之中。因此,哈贝马斯把他的学说概括为“现代性的病理学”,也就毫不奇怪了。但是这个称谓就已经充分地显示出他的理论结构,特别是方法论结构与精神分析学说之间的亲和性。

二 文化的剩余价值

——哈贝马斯对大众文化的批判^①

作为一个强调总体性批判的社会理论家,哈贝马斯对于现代性危机在文化领域中的表征有着许多独到的看法。换言之,文化批判同样构成了哈贝马斯社会批判理论的有机组成部分。哈贝马斯对文化的批判,基本上继承了第一代法兰克福学派的路径。具体而言,哈贝马斯从大众文化批判入手,致力于解决文化领域中的剩余价值问题。因此,我们或许可以这样认为,哈贝马斯对于大众文化的批判,综合了经典马克思主义和第一代法兰克福学派的工具理性批判传统,并在此基础上向前推进了一步,把大众文化批判提高到社会批判和意识形态批判的高度,使之规范化。

为了具体阐明大众文化批判在哈贝马斯文化现代性建构过程中的地位,本文将从以下几个方面展开论述:首先,我们将阐明哈贝马斯对从马克思、卢卡奇到第一代法兰克福学派(霍克海默和阿多诺)的工具理性批判传统的批判、继承和发展(1);接着,讨论哈贝马斯对于文化消费主义历史形成的追溯(2);最后,具体分析哈贝马斯对于广告和公众舆论的理解(3)。

1. 工具理性批判的批判

哈贝马斯从马克斯·韦伯的合理化范畴出发,把马克思的异化概念、卢卡奇的物化学说以及霍克海默和阿多诺的工具理性批判(启蒙的批判)贯穿起来进行分析,认为它们共同的贡献在于深刻揭示了现代社会的两大根本问题:意义丧失和自由丧失。而在这当中,卢卡奇的物化学说又起到了承前启后的作用。

^① 本文原刊《文学评论》2002年第6期。

在哈贝马斯看来,马克思通过对现代化大生产过程中剩余价值的分析,揭示了克服现代社会(资本主义)危机(主要是经济危机)的客观前提,这就是被现代社会(资本主义社会)自身所束缚的生产力。生产力的发展被马克思看作是解决现代性危机的根本出路,而马克思所给出的发展生产力的方法主要包括:科学技术的进步、劳动力的培训以及劳动组织的更加完善等等。

如果说,马克思的杰出贡献仅仅在于揭示了现代资本主义社会中的经济剩余价值,那么,他就难免会落入经济决定论的困境当中。仔细阅读马克思的著作,我们不难发现,马克思对于经济决定论显然有着清醒的自觉意识。因为,马克思充分注意到了生产力自身的复杂性。也就是说,按照马克思的定义,所谓生产力,不仅包括现代的科学技术,更包括无产阶级(工人阶级)的主观潜能。在马克思的理解当中,无产阶级的主观能动性既表现为他们有创造性的生产活动,也表现为他们有革命性的批判活动。这样看来,马克思实际上已经注意到了剩余价值在人的主观生活世界当中的表现,以及人(无产阶级)对于这种剩余价值的抵抗意识。在这个意义上,马克思认为,资产阶级对剩余价值的攫取,不仅为无产阶级(乃至整个人类)的解放创造了客观前提,同样也创造了主观前提。

卢卡奇完整地继承了马克思的剩余价值批判立场,但视角有了很大的转变。具体而言,一方面,卢卡奇接受了韦伯的物化批判概念,修正了马克思对于现代科学技术的理解,认为现代科学技术作为一种解放力量具有两重性:即它在带来进步的同时,也制造了一种新的主宰人的意识形态,这就是所谓的科学主义(Szientizismus),最终的结果则是使人在自我解放的途中遭遇到了自我异化——物化。另一方面,卢卡奇又进一步深入挖掘了人身上所潜藏着的对于物化的抵抗力量。卢卡奇认为,人身上具有一种“自身理性的形式特征”^①,这对于物化构成了一道难以逾越的极限。

哈贝马斯认为,卢卡奇进一步发展韦伯的物化批判,无疑是有

^① G. Lukacs:《历史与阶级意识》(*Geschichte und Klassenbewußtsein*),载《著作集》(*Werke*)第2卷,Neuwied,1968,第276页。

其历史贡献的；可惜，卢卡奇犯了两个严重的错误：其一，他不加批判地接受了黑格尔的逻辑学，仅仅从精神运动的角度阐述了无产阶级意识之于无产阶级革命和解放的逻辑必然性，而未能从经验批判的角度细致而透彻地阐明无产阶级意识形成和应用的实践必然性。其二，卢卡奇在继承韦伯物化批判的同时，拒绝承担其客观主义历史哲学的后果。当然，卢卡奇的理论面临的最关键问题还在于，由于革命的失误和现代资本主义社会中出现了未曾预料到的新的认同力量，致使卢卡奇的时代诊断和物化批判遭到了彻底的否定^①。

在哈贝马斯看来，卢卡奇失足或停足的地方，正是霍克海默和阿多诺他们的出发点。换言之，霍克海默和阿多诺从经验批判的角度，对黑格尔的逻辑学以及卢卡奇的物化批判提出了质疑，并分析了卢卡奇的物化批判之所以失败的历史经验。按照霍克海默和阿多诺的分析，主要有三种历史经验发挥了作用：前苏联的官僚化统治、法西斯主义的兴起以及美国的资本主义发展新趋势等。^②通过对这些历史经验的处理，霍克海默和阿多诺提出了一种关于法西斯主义和大众文化的理论，用以解释大众的主观自然怎么会毫无反抗地就被卷入到了社会合理化的旋涡当中，以及物化现象在文化再生产领域当中的种种表现。按照哈贝马斯的理解，霍克海默和阿多诺对法西斯主义和大众文化的分析形成了一种互补关系，前者说明，政治精英故意改变了大众的反抗功能，用主观自然来反对合理化；后者则表明，商品的物化形式蔓延到了文化领域当中。

在实际分析当中，霍克海默和阿多诺相互之间在密切配合的同时，又有一定的分工。具体来说，霍克海默负责分析法西斯主义，而阿多诺则专注于大众文化研究。霍克海默把主观自然对物化的反抗称作“自然的造反”（*Revolte der Natur*），由此，他认为，法西斯主义就是“利用内在自然的造反来实现内在自然坚决反对的

^① J. Habermas:《交往行为理论》（*Theorie des kommunikativen Handelns*）第1卷，Frankfurt am Main, 1987, 第489页。

^② Helmut Dubiel:《科学组织与政治经验》（*Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*），Frankfurt am Main, 1978。

社会合理化”：

（在法西斯主义制度里），合理性达到了一个新的阶段，在这个阶段上，它已经不再仅仅满足于简单地压制自然；合理性现在是在敲诈自然，为此他吸收了自然的造反力量，用以充实自身。纳粹操纵了德国人民被压制的愿望。当纳粹及其在产业界和军界的走狗们兴风作浪时，他们一定会赢得大众的，尽管他们并不代表大众的利益。他们向社会下层发出号召，而这些阶层已经被工业的发展抛弃了，也就是说，他们成为了大众生产的剥削对象。这些阶层包括农民，手工业者，小商贩，家庭妇女以及小业主等，在被压制的自然中，他们首当其冲，他们是工具理性的牺牲品。没有这些群体的积极支持，纳粹根本就不可能上台掌权。^①

这段话不仅阐明了纳粹上台的历史背景，也澄清了纳粹统治的阶级基础（社会下层），更说明了纳粹统治的历史作用：加速“迟到的民族”的现代化，用以补偿广大社会反抗阶层的心理要求。这样，内在自然的造反在纳粹的操纵下就变成了内在自然所反对的强制力量，实际上也就走向了其对立面。

阿多诺的大众文化研究探讨的则是意识通过大众传媒而实现社会一体化的过程。阿多诺借用了卢卡奇的“商品拜物教”（Warenfetisch），指出在现代社会里，艺术作品被偶像化为文化商品；艺术享受则倒退成为消费和消遣，这在实际上已经构成了一种“新型的商品拜物教”，即“文化的商品拜物教”。阿多诺在其《论音乐的拜物教特征以及听觉的退化》一文中说过这样一段话：

当然，在文化物品范围内，交换价值表现得比较特殊。因为这个范围在商品世界里似乎不受交换权力的支配……而这一表象正是文化物品具有交换价值的原因所在……如果商品总是把交换价值和使用价值集合在一起，那么，纯粹的交换价值就会取代纯粹的使用价值，因为纯粹使用价值的幻象在高

^① Max Horkheimer:《工具理性批判》(Zur Kritik der instrumentellen Vernunft), Frankfurt am Main, 1967, 第118—119页。

度发达的资本主义社会中是文化物品所必须具有的,纯粹的交流价值正是作为交换价值才通过欺骗的手段承担起了使用价值的功能。音乐的拜物教特征就表现在这样一种 *quid pro quo* 里面:交换价值制造的效果提供了直接的表象,而与客体的无关同时又打破了这种表象……人们追问了商品社会究竟靠什么得以维持的。在一种总体性的观念中,把消费品的使用价值转换成交换价值,这将有助于澄清原因。而在总体性的观念中,任何一种摆脱了交换价值的享受都具有颠覆性质。交换价值在商品中的表现承担了特殊的社会凝聚功能。^①

哈贝马斯认为,霍克海默和阿多诺的创新之处在于具备了一种文化批判的视角,并且修正了本雅明(Walter Benjamin)对于大众文化的乐观主义立场,批判了洛文塔尔(Leo Löwenthal)对于大众文化的肯定主义立场,而对大众文化保持了一种怀疑,进而发展出了一种建立在其否定辩证法基础上的否定主义大众文化观。但哈贝马斯同时又指出,霍克海默和阿多诺的大众文化理论也存在着明显的不足,主要在于,他们对大众传媒的社会控制力量的模糊性缺乏明确的把握。

如果说霍克海默和阿多诺的创新之处是由于他们注重经验分析所带来的话,那么,他们的不足之处则是由于他们缺乏规范分析而导致的。但不管怎么说,我们认为,霍克海默和阿多诺把法西斯主义理论与大众文化理论相提并论,是值得我们予以高度注意的,因为它们毕竟从不同的角度为现代性批判打开了新的取向。换言之,霍克海默从政治批判的角度讨论了工具理性批判问题,而阿多诺的出发点则是社会层面,他所关注的是工具理性批判在社会层面上的反映。因此,就霍克海默和阿多诺而言,如果说法西斯主义理论成功地揭示了政治的剩余价值的话,那么,大众文化理论则是对文化剩余价值所做的毫不留情的批判,从而在发展经典马克思主义社会批判的基础上,共同把马克思主义社会批判向前大大推

^① Th. W. Adorno:《论音乐的拜物教特征以及听觉的退化》(*Über den Feitschcharakter in der Musik und die Regression des Hoerens*),载《文集》(*Gesammelte Schriften*),14, Frankfurt am Main,1973。

进了一步。

2. 从文化批判到文化消费

哈贝马斯一边充分肯定霍克海默和阿多诺把大众文化作为社会批判范畴的历史意义和现实效果,一边又从规范的角度对他们的大众文化理论提出了尖锐批判,这和他对待第一代法兰克福学派的一贯立场无疑是一脉相承的。但是,这里值得留神的是,哈贝马斯在第一代法兰克福学派成员之间还是有所区别的,并没有把他们简单地一概而论。比如,在大众文化这个问题上,哈贝马斯一方面批判霍克海默和阿多诺的主张缺乏规范性,另一方面却悄悄地接受了洛文塔尔对于大众文化历史功能的分析,尽管有着相当的保留。

我们知道,在法兰克福学派当中,洛文塔尔是唯一一位把大众文化研究作为志业的思想家,也是唯一一位发展出一套完整的大众文化理论体系的思想家。他从文化社会学的角度全面清理了大众文化在西方现代社会中的形成、发展和转型,认为不管大众文化在今天的现实当中发生了怎样的功能转变,它在西方现代性形成之初都是有着积极贡献的,主要表现为大众文化培养起了资产阶级的个体认同和集体认同。^①

哈贝马斯吸收了德国社会历史学家魏勒(H. U. Wehler)教授的意见,从社会心理学的角度对洛文塔尔的观点进行了发挥。^②哈贝马斯认为,大众文化在现代性发生之初的突出贡献在于创造了一个理想型的“资产阶级公共领域”。以当时的德意志为例,到了18世纪末,书籍、杂志和报纸如雨后春笋般涌现出来,作家、出版社和书店也是与日俱增,借书铺、阅览室以及读书会等广泛建立了起来,这样就为当时德国的大众文化生产和接受提供了可能。于是,在德国就出现了一个“具有批判功能的公共领域”,其中的公众通

^① Leo Löwenthal:《文学、大众文化与社会》(*Literature, Popular Culture and Society*), Englewood Cliffs, New York, 1961。

^② 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1999年版,导言部分。

过阅读和讨论,相互之间形成了一个紧密的公共交往网络。^①他们彼此平等,自由讨论,依据多数原则进行决策,很有一点乌托邦色彩。

哈贝马斯强调的一点在于,这种“具有批判功能的公共领域”之所以会产生历史进步意义乃至革命意义,关键不在于其组织形式,而在于其社会功能。这就是其社会批判的功能。相应地,具有社会批判功能的公共领域所培养出来的公众,则是具有批判意识的大众,文化在他们那里不是消遣或愉悦的对象,而是批判的武器;文化批判构成了社会批判的一个必不可少的环节。

然而,到了19世纪下半叶,随着自由资本主义的终结和垄断资本主义的萌芽,资产阶级公共领域在社会功能和政治功能方面发生了转型,相应地,大众文化的功能也急剧变化,具体而言,大众文化由塑造公众的批判意识变成了纵容公众的消费意识,于是,“(作为批判公共领域的)文学公共领域消失了,取而代之的是文化消费的伪公共领域或伪私人领域”^②。与此同时,文化批判的公众也变成了文化消费的大众。

哈贝马斯从资产阶级公共领域的典型文化机制入手,详细地分析了大众文化的功能转变过程,这个机制就是家庭(Familie)。家庭作为一种公共领域,是训练个体、教化个体,最终促使个体社会化的预备场所,也就是说,家庭一直承担着联系个体私人性和个体公共性的中介角色。但从19世纪中叶以后,家庭渐渐地失去了其“文学宣传圈”的功能。主要表现为,昔日那些用于家庭阅读的文学杂志逐渐被发行广泛的画报所取代。这样,家庭作为文学接受场所也就宣告结束了,随之兴起的是一种作为文学消费场所的家庭:

文化批判公众之间的交往一直都是以阅读为基础,人们是在家庭领域与外界隔绝的空间进行阅读的。相反,文化消费公众的业余活动在同一个社会环境中展开,无须通过讨论继续下去:随着获取信息的私人形式的消失,关于这些获取物

^① 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1999年版,第3页。

^② 同上书,第187页。

的公共交往也消失了。^①

家庭的功能转变之后,与之相关的一切社交场合不是消失不见了(俱乐部),就是彻底变调了(沙龙)。总之,一句话,资产阶级的社交形式有了新的替代物,虽然形态不同,但它们的性质是一致的:都禁止文学批判、社会批判和政治批判,需要承担社会责任的社交批判活动,变成了无须担负任何社会责任的集体娱乐活动。

那么,究竟是什么导致了大众文化的功能发生变化呢?哈贝马斯毫不留情地指出,是市场这只“无形的手”。哈贝马斯认为,作为文化批判的大众文化虽然要依靠市场来形成自己的批判特征和审美特性,但市场的功能只限于分配文化产品,并将文化产品从个体所有者那里解放出来。交换价值对于文化产品的质量没有丝毫影响。文化商品的生产更不会因为经过了市场而衍生出丝毫的剩余价值。总之,文化商品没有被等同于一般的商品。

但是,随着市场规律在文化商品领域的广泛蔓延,文化的内在固有规则遭到了彻底破坏,市场最终成为了文化创造的内在法则。这里不妨以公共领域当中最活跃的“讨论”(Diskussion)为例,来看一看市场的催化功能。过去,在文化批判意识占据主导地位的时代,“讨论”是人们细心培植的对象,人们为了阅读、看戏或欣赏音乐,的确需要支付一定的费用,但那都是为了获取用于“讨论”的信息。而在“讨论”过程当中,人们无须为通过阅读和交流而获取的信息支付任何报酬。一旦文化消费意识取代了文化批判意识,“讨论”本身就受到了管制,一切私人的讨论形式都被公开化了,成为“作秀”的手段,“收费”自然是这样做的根本目的。于是,“讨论”的内容也就无关紧要了,“讨论”本身连同其中的“批判”一道具有了商品形式:

讨论进入了交易领域,具有固定的形式;正方和反方受到事先制定的某些游戏规则约束;在这样的过程中,共识成为多余之物。提问成了成规;原本在公共辩论中解决的争执挤入了个人摩擦层面。如此组织起来的批判讨论当然也具有重

^① 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1999年版,第190页。

要的社会心理学功能,尤其是作为行动替代品的绥靖功能。^①

哈贝马斯认为,文化商品的商业化一直都是批判的前提,现在却成了追求的目标。作为武器的批判本身,也落入了交换关系的魔爪。从此,大众文化的批判功能和否定功能消失殆尽,它迎合的是教育水平很低的消费群体的娱乐需求和消闲需求,追求的再也不是知识或社会责任,而是剩余价值。文化不是被导向大众,而是自身俯就大众。

当然,文化商业市场也有它的一点特殊性,这就是在经济功能之外,还发挥着社会心理功能:

或者,市场首先创造条件使公众有能力获得文化商品,然后,通过降低产品价格,从经济上增强更多公众的获取能力。或者,市场根据自己的需求,调整文化商品的内容,从而从心理上增强各个阶层民众的获取能力。^②

文化商业市场的这两种功能在书业协会(Buchgesellschaft)那里有着集中的体现。但哈贝马斯认为,最能反映文化商业化的机制还不是书业协会,而是报刊和影视传媒。就拿报刊来说,19世纪30年代,出现了最早的商业大众报刊,最初的目的是为了减轻大众经济负担和心理压力,以便他们更好地进入公共领域。但到了19世纪末,所谓“黄色办报作风”(报刊图片化),大大推动了报刊的大众化。报刊大众化的直接结果是“唯利是图”:获得的是销售量,牺牲的是社会批判和政治批判:“(所有报刊都)取消有关道德话题的政治新闻和政治社论,诸如禁酒问题和赌博问题等。”^③

总之,哈贝马斯认为,随着市场规律渗透到并控制着文化商品流通领域,批判意识逐渐转换成了消费观念,公众之间的公共交往消失了,代替它的则是同质化的个人接受行为:

阅读公众的批判逐渐让位于消费者交换彼此品位和爱

^① 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1999年版,第191页。

^② 同上书,第192页。

^③ 同上书,第195页。

好。甚至于,有关消费品的交谈,即有关品位认识的测验,也成了消费行为本身的一部分。^①

一句话,批判主义黯然失色了,消费主义粉墨登场了,并且还唱起了主角。在滚滚而来的消费主义浪潮中,“大众传媒塑造起来的世界所具有的仅仅是公共领域的假象。即便是它对消费者所保障的完整的私人领地,也同样是幻象”^②。而在消费主义的支配下,公众的个体认同和集体认同发生了分裂:他们不是作为缺乏批判意识的专家(知识分子),就是作为根本没有批判意识的消费大众。公众在一片喧嚣声中重新拣起了商品拜物教的残羹冷炙,社会则在一片欢歌笑语声中丧失了交往方式和文化共识,回归到了昔日一盘散沙的原子状态。

3. 从新闻写作到广告和宣传

如果说哈贝马斯对大众文化的形成和发展历史的追溯可以看作是对大众文化社会功能演变的阐述的话,那么,哈贝马斯对广告和宣传(舆论)的分析,则既是对大众文化的个案解读,更是对大众文化的政治功能演变的揭示。按照哈贝马斯的解释,新闻写作看似私人的,实际是公共的,它担负着公共批判的职责;而广告宣传则截然相反,表面上是公共的,其实是私人的,因为它追逐的是纯粹私人或某个集体的经济利益。从新闻写作到广告宣传的转变,反映了理想型的资产阶级公共领域的衰弱,也折射出大众文化在政治领域中的消极影响。

还是以报刊为例。哈贝马斯认为,报刊在沦为私人或集体经济利益角逐场之前,经历了两个发展阶段,一个是私人通信阶段,这也是报刊的萌芽阶段,其组织形式是小型手抄行业,遵循的是利润最大化原则。但很快,报刊就从单纯的新闻报道转变成为思想传播,一种新的因素在和经济因素结合的同时,逐步占据了主导地

^① 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1999年版,第196页。

^② 同上书,第196—197页。

位:这就是政治因素。^① 欧洲 18 世纪的学术期刊、道德周刊以及政治刊物等都充分说明了这一点。

这样,报刊的发展实际上已经迈入了第二个阶段,即个人新闻写作阶段。此时,主宰报刊行业的不再是利润最大化原则,而是说教动机和政治动机。报刊从一种经济牟利工具变成了政治舆论交锋的阵地,变成了公共成员相互之间进行私人交往的公共空间:

在具有政治功能的公共领域取得永久地位之前,政治报纸的出现和生存,就和争取公共舆论的自由空间的斗争、争取公共性原则的斗争具有同等重要的意义。……传播信念的报刊是公众的一个讨论机制,它首先关注的是确立公众的批判功能;因此在投入经营企业的资本时,如果考虑回报的话,那也是第二位的。^②

遗憾的是,随着资产阶级法治国家的建立和具有政治功能的公共领域在法律上得到认可,特别是,随着广告行业的独立和迅速发展,报刊进入了新的阶段:第三个阶段。这个阶段的特点是:报刊“抛弃了论战立场,而真正从事商业活动,争取赢利”^③。至此,报刊的发展在某种程度上不但回到了它的起点,甚至有了倒退:

如果说过去报刊业只是传播和扩散私人公众的批判的媒介,那么现在这种批判反过来从一开始就是大众传媒的产物。随着个人的新闻写作向大众传媒的转变,公共领域因私人利益的注入而发生了改变。……当然,在这个过程中,报刊业的商业化迎合了公共领域向广告传媒的转变。反过来,报刊业的商业化受到了纯粹经济领域中的商业广告需求的推动。^④

哈贝马斯批判广告的基本出发点就是破除了一个被广泛认可的看法,即:广告与资本主义之间有着密切的因果联系。哈贝马斯认为,广告虽然已经成为市场经济的一个基本要素,但和资本主义

① 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社 1999 年版,第 219 页。

② 同上书,第 221 页。

③ 同上。

④ 同上书,第 225 页。

之间并没有什么直接的联系,或者说,并没有逻辑上的关系。归根结底,广告只是发达资本主义(垄断资本主义)阶段的一种特殊现象。

广告与资本主义之间既然没有任何逻辑上的关系,那么,广告与市场之间的关系也就值得深入分析了。一般都认为,市场越来越不透明,是广告泛滥的直接原因。但在哈贝马斯看来,这个观点是站不住脚的。他认为,广告与市场之间的因果关系恰恰相反,不是市场在先,广告在后;而是广告在先,市场在后;换言之,广告的泛滥,或者说,广告竞争取代价格竞争,才是市场越来越不透明的根本原因。

那么,广告对市场之所以会有这么大的冲击力,哈贝马斯认为,除了上述经济原因之外,还有社会心理原因。首先,广告颠覆了传统意义上的社会阶层,对社会下层产生了深远的影响,主要一点在于,让他们在观看和阅读快餐式文化产品中获得了一种想象的满足,误以为自己已经和社会上层同处于一个共同的社会空间之中,从而忘却了自己的现实处境,渐渐地,也就丧失了自我意识、社会意识,从阶级的角度看,还丧失了阶级意识和革命意识。其次,广告还规划了一种全新的生活方式,用以制约人们的消费行为。广告本身已经成为最大的消费意识形态,其本质就在于大众娱乐。

不管广告如何操纵市场,也不管广告如何操纵消费者,如果广告仅仅是出于经济动机,单纯停留在经济领域当中,那么,广告就不会对资产阶级公共领域构成毁灭性的冲击,充其量只是在腐蚀资产阶级公共领域的社会基础。因此,哈贝马斯认为,作为销售手段的广告,制造出来的是一种虚假的经济公共领域,它表面上脱离了政治领域,但实际上是不可能的。

换言之,哈贝马斯觉得,资产阶级公共领域的转型,特别是在政治层面上的转型,在经济原因之外,肯定还有更加值得重视的因素,需要我们去挖掘和揭示。这就是政治因素,或者说,与经济动机融为一体的政治动机。哈贝马斯指出,“私人利益的公开展示,从一开始就与政治利益融合在一起”^①。这里,我们不难看到,哈贝

^① 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1999年版,第228页。

马斯已经从社会批判过渡到了政治经济学批判,或者说,过渡到了政治意识形态批判。

所谓政治经济学批判,就广告而言,就是要揭示广告当中的政治动机,或者说,揭示阶级乃至政党是怎样利用广告谋取自己的社会利益的:

在19世纪中期,在阶级对立多少公开化的阶段,公共领域本身被……一分为二,因此,私人利益的公开展示本身完全具有一种政治意义。在这个领域里,大规模的商业广告也几乎总是具有并非单纯商业广告的性质。……但是,只有在公关实践中,经济广告才能意识到自己的政治性质。^①

广告政治化或政治广告化,实际上就是舆论宣传和舆论管理了。哈贝马斯根据美国两次世界大战之间的政治动员,分析了宣传(舆论)对于资产阶级公共领域的主宰。他认为,宣传(舆论)与广告之间的区分就在于:

私人广告总是针对其他的私人消费者;公共关系则是针对公众舆论或作为公众的私人,而不是直接针对消费者。信息的发出者把自己的商业意图隐藏在一种关于公众福利的角色肥厚。这种对消费者施加影响的方式是借鉴了经典的公众批判形象的内涵,使自己合法化:公共领域的公认功能和有组织的私人领域之间的竞争被统一了起来。^②

广告政治化之后,提供给我们的实际是一种公众舆论。“取得共识”是其中心任务。因为只有打着这样的共识幌子,资产阶级统治者才能说服公众接受它们所兜售的个人、产品、组织和意识形态。作为消费者的公众则处于一种被动的迎合状态,没有自己的主体立场。哈贝马斯强调指出,这种人为的公众舆论所提供的共识和通过长期的启蒙话语而最终达成的共识不可同日而语,因为在公众舆论的操纵下,资产阶级公共领域被重新封建化了,“公共性仿造了过去

^① 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1999年版,第228页。

^② 同上书,第228—229页。

那种代表型公共领域赋予个人魅力和超自然权威的神圣光环”^①。

4. 结语

以上我们讨论了哈贝马斯对于大众文化的批判思路。哈贝马斯继承了从马克思到第一代法兰克福学派的工具理性批判传统,根据资产阶级公共领域这个理想型,从规范的角度,对大众文化的社会功能和政治功能进行了深入的分析。他一方面充分肯定,大众文化在形成之初是有着历史贡献的,主要表现在对公共性和公众批判意识的培养上面。在这一点上,哈贝马斯显然是接受了洛文塔尔和本雅明的观点。但同时,他也指出,本雅明把大众文化的解放功能宗教化是不能接受的,因为,大众文化的社会功能应当还是在于启蒙和教化。

随着自由资本主义时代的结束,垄断资本主义的形成,资产阶级公共领域遭到了严重的破坏;同样,作为资产阶级公共领域组成因素的大众文化也走上了一条肯定现状的路途。^②在哈贝马斯看来,这样一种大众文化已经彻底丧失了其社会批判和政治批判的功能,变成了一种统治的工具。它给我们带来的只有两样东西,一个就是消费主义,再一个则是“人为的公共领域”。如果说消费主义是主宰社会经济领域的意识形态的话,那么,“人为的公共性”则是政治概念当中处于核心地位的意识形态。而无论是消费主义,还是“人为的公共性”,其本质是一致的,都是为了追求一种文化的剩余价值。从这个意义上说,对大众文化的批判,也是对资本主义剩余价值观念批判的一个有机组成部分。此外,对大众文化进行批判,也可以更好地揭示现代性危机的根源,为重建文化现代性提供了可能。

^① 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1999年版,第230页。

^② 同上。关于文化的肯定性质,是马尔库塞在其《爱欲与文明》一书讨论的主题,请参阅Herbert Marcuse:《爱欲与文明》(*Eros and Civilization*),Boston,1955。

三 认同话语与文艺学学科反思^①

比较文学界一度大谈特谈学科危机和学科反思。当时我曾写文章凑过热闹,从现代性批判与学科重建之间的关联提出了自己的粗浅看法,认为应当把学科话语与社会话语以及政治话语有机地结合起来,为比较文学学科重建寻找一条新的出路。^② 相隔不到10年,危机意识却从比较文学这样的新兴交叉学科渗透到了文艺学这样的“老牌”学科当中。可以说,对文艺学进行学科反思、进而在反思的基础上实现学科重建,是摆在每一位文艺学学者面前的紧迫任务。

我们欣喜地看到,文艺学学科反思正在逐步展开,也取得了一些初步的成果;但我们也必须注意到,反思一般所采取的视角依然拘泥于文艺学学科自身。换言之,文艺学学科反思所采取的基本上都是—种内在视角,而忽视了外在视角的重要性。所谓外在视角,在一定意义上可以概括为这样一种立场:即把学科危机与社会危机、政治转型紧密结合起来加以研究。具体而言,就是我们应当把文艺学当作—种现代性话语,从现代性反思和批判的角度寻找—条克服文艺学学科危机的途径,并由此对文艺学学科加以重建。

本文试图从这样一种外在视角出发,引入“认同话语”,对文艺学学科加以反思。所谓“认同话语”,是近年来承认政治—个核心范畴,它关注的—个人或—个民族对于他(他们)是谁以

^① 本文原刊《文艺研究》2004年第1期。

^② 曹卫东:《交往理性与比较文学》,载《交往理性与诗学话语》,天津:天津社会科学院出版社2001年版。

及他(他们)作为个体(共同体)的本质理解。^①在这个意义上,我们试图追问的是,在当下中国语境中,文艺学对于建立我们的个人认同和集体认同(也就是我们的文化认同和民族认同)究竟还能不能有所作为;如果还能有所作为,又该如何作为。

1

从外在视角出发反思文艺学,我们首先需要解决的一个问题是,如何才能证明文艺学作为学科制度所具有的现代性特征。换言之,我们必须从现代学科发展史的角度,明确文艺学作为一种现代性话语、而且是一种必不可少的现代性话语所具有的内在关联和外在关联。

就当代文艺学学科历史而言,我们一般都把它追溯到前苏联,认为中国的文艺学学科是前苏联学科制度的直接翻版。这样认为,倒也基本符合历史事实,但意识形态色彩未免太浓。或者说,这种观点仅仅是从意识形态的角度来追溯中国文艺学学科的起源,从而在很大程度上忽视了文艺学学科自身内部的发展路径。为此,我们需要强调一点:文艺学首先是一种学科话语,是以现代社会分化为前提的学术分化的产物,其次才是一种意识形态的组成部分,特别是政治意识形态的组成部分。而宽泛地说,文艺学作为一种学科话语,应当是精神科学(Geisteswissenschaft)的一个重要领域。因此,对文艺学历史的反思,首先应当从精神科学的历史着眼。

关于精神科学的起源和自我理解问题,学术界有着不同的看法。按照德国思想家狄尔泰(Wilhelm Dilthey)的理解,所谓精神科学,应当涵盖我们今天所说的人文科学和社会科学。而精神科学的形成和发展可以说是对自然科学的反动和纠补。换言之,精神科学的形成也好,自我理解也好,都离不开与自然科学之间的紧张关系。^②因此,正如以华勒斯坦(Immanuel Wallerstein)为首的“重

^① 查尔斯·泰勒:《承认的政治》,见汪晖、陈燕谷主编:《文化与公共性》,北京:三联书店1998年版,第290页。

^② 鲁道夫·马克瑞尔:《狄尔泰》,李超杰译,北京:商务印书馆2003年版,第30—38页。

建社会科学委员会”所指出的：

在整个 19 世纪，各门学科呈扇形扩散开来，其所秉持的认识论立场各不相同。一端首先是数学，其次是以实验为基础的自然科学；另一端则是人文科学（精神科学），其中哲学的地位最高，然后是关于形式艺术的研究。^①

值得注意的是，华勒斯坦他们在明确了精神科学的历史定位之后，随即强调其“研究主题”和“学科名称”也是在 19 世纪提出来的。按照他们的理解，精神科学的研究主题一共有 6 个，并相应形成了 6 个不同的学科领域：历史学、经济学、社会学、政治学、人类学以及后来的东方学。

问题出现了：我们在华勒斯坦他们提供的学科分类中似乎找不到艺术学的影子。其实不然，认真阅读之后我们就会发现，华勒斯坦他们曾补充交代说艺术学的兴起另有源头。在他们看来，艺术学实际上是东方学逐步演进的结果。他们认为，随着东方学的不断制度化，出现了一门在英语世界被称为古典学的科学，其研究对象主要有两个：一个是欧洲自身的古代，另一个则是不同于现代欧洲的其他各种文明。而且，这种古典学首先是一种文学理论（文艺学）：

古典学家试图创建一门独立于哲学（和神学）的学科，在此过程中，他们将自己的研究对象规定为各类文学（不光是哲学家所承认的那一类）、艺术（以及新近出现的附属学科考古学）和历史的结合。这种结合使古典学实际上接近于同时出现的其他一些以研究各主要国家之民族文学为重点的学科。^②

“重建社会科学委员会”把作为古典学的艺术学单列出来，从某种意义上也反映出艺术学在现代学科格局中的独特性以及他们对艺术学所抱有的特殊理解：关注自我与他者的关系，而且，他者是双重意义上的：时间意义上的自身古代和空间意义上的其他文明。此外，华勒斯坦他们理解的另一个特殊性在于揭示出了精神

① 华勒斯坦等：《开放社会科学》，刘锋译，北京：三联书店 1997 年版，第 11 页。

② 同上书，第 25 页。

科学(包括文艺学)的两个重要特点,实际上同时也揭示出了精神科学(包括文艺学)的两个重要关联:一个是精神科学(包括文艺学)与现代性之间的内在勾连关系。对于这一点,华勒斯坦他们有着清楚的意识。因为他们认为,精神科学展示给我们的是欧洲历史的发展轨迹:

先是古代,随后是野蛮人的征服,通过教会确保了连续性;然后是文艺复兴,希腊—罗马的遗产被重新吸收进去;最后是现代世界的建立。^①

另一个则是精神科学(包括文艺学)与民族认同之间的复杂关系。关于民族认同,我们可以从两个不同的角度来加以理解:首先是欧洲范围内的民族认同,其次是欧洲与非欧洲之间关系语境中的民族认同。我们不难看到,华勒斯坦他们注意到的主要是欧洲与非欧洲之间关系对于欧洲民族认同的重要性。或者说,他们关注的是精神科学与欧洲外在认同之间的关系。按照他们的看法,精神科学从时间和空间两个角度制造了二元对立,为欧洲民族的现代认同奠定了基础:在时间上,欧洲人认为,古代文明不过是一个单一、连续的发展过程的早期阶段,现代作为古代的延续,构成了西方文明的顶峰;而在空间上,欧洲之外的所有文明都没有自身的历史,他们不过是由众多史实构成的叙事,没有任何进步的趋势,所以尚未步入现代社会,也永远不会步入现代社会。由此可见,精神科学(包括文艺学)的兴起和演化,实际上伴随着的是欧洲中心主义的抬头和发展。

2

由于华勒斯坦他们把重点放在对精神科学当中欧洲中心主义的揭示上面,致使他们忽视或没有足够重视精神科学当中所涉及到的所谓欧洲范围内的民族认同问题。换言之,如果我们把欧洲中心主义当做是精神科学的外在取向和负面因素的话,那么,精神科学的内在取向,即在单个民族国家范围内确立民族认同,则应当

^① 华勒斯坦等:《开放社会科学》,刘锋译,北京:三联书店1997年版,第25页。

是一种具有一定历史意义的积极因素,不容忽视。因此,如何从积极意义上去具体明确和发展文艺学与民族认同之间的关系,就构成了一个新的理论难题。

这个难题在哈贝马斯那里找到了答案。哈贝马斯以德国为例,对精神科学的内在取向作出了深入的思考,为我们重新认识精神科学、特别是其中的文艺学的现代建构意义提供了启发。在法兰克福大学的一次集会上,哈贝马斯曾以《何谓民族?》为题,^①对德国三月前革命时期(Vormärz)精神科学中的政治自我理解进行了阐述,其目的是想为德意志民族认同的建立寻找到学术和思想的双重资源,并希图把这些资源进一步挖掘出来,批判性地运用到他所谓的“后民族结构”当中,为建立后民族认同铺平道路。

哈贝马斯选取1846年日耳曼语言文学家在法兰克福举办的大会作为契机,对德国精神科学的世界观作了分析,并且对德国语言文学(文艺学)的非政治的自我理解提出了批判。按照哈贝马斯的理解,“法兰克福日耳曼语言文学家大会”显示了双重目的:一个是学术意义上的,目的在于把学术研究制度化,进而为学术交流、特别是跨学科的学术交流提供制度上的保障;另一个则是政治意义上的,目的在于结束德国的四分五裂状态,为德国的统一作出应有的贡献。

然而,令人遗憾的是,日耳曼语言文学家的此次行动以失败告终。也就是说,他们未能实现他们理想当中的政治目的:促进德国的统一,让德国成为一个现代民族国家跻身于欧洲舞台。那么,失败的原因何在呢?哈贝马斯认为,失败并不是由于历史造成的,其原因应当到精神科学自身内部去寻找。换言之,日耳曼语言文学家此次行动的失败,不是由于外部因素造成的,而是反映出德国精神科学在世界观上的严重缺陷,这就是它们所主张的自然主义民族概念。

这种自然主义民族概念在雅可布·格林(Jacob Grimm)身上得

^① Jürgen Habermas, *Was ist ein Volk?*, 载 *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main, 1998; 中文版请参阅哈贝马斯:《何谓民族?》, 见其《后民族结构》, 曹卫东译, 上海: 上海人民出版社2002年版。

到了集中的体现。众所周知,格林在中国因童话故事而家喻户晓,其实,他更是一位杰出的语文学家和法学家。在这次“法兰克福日耳曼语言文学大会”上,他直接引导了德国精神科学的自我理解的形成。在主持第二次全体会议的时候,他有意识地把对自然科学与精神科学之界限的厘定引向了对精神科学与民族认同之间的关系,认为“语言、诗歌、法律和历史当中的人性内容,比动物、植物和化学元素离我们的心灵要近得多”^①。由此,格林进一步指出,精神科学的首要任务不在于对人的内在价值和尊严作深入的探讨,而在于为民族精神提供坚实的基础。在他看来,一个民族就是由说同一种语言的人组成的集体。换言之,一个民族就是一个语言共同体。民族精神的创造性集中体现在这个民族的语言当中。这样,精神科学与自然科学划界过程中,就与民族认同纠缠到了一起。

但哈贝马斯认为,以格林为代表的精神科学家把民族还原为语言共同体,实际上暴露出了一种自然主义的民族概念。而自然主义的民族概念所追求的不外乎想在空间和时间上明确划定一个民族的范围。这种主张一方面反映出了当时德国知识分子乃至德国民众在民族认同上的焦虑,但另一方面也暗合了德国的民族主义的文化传统。在哈贝马斯看来,在特定的历史条件下,也就是在民族国家作为国际行为主体的时候,这种主张是有其建构意义的。但我们也不应当忽视其负面作用,这就是建立在自然主义民族概念基础上的排他性的政治认同所带来的灾难性的后果,比如反犹太主义、纳粹统治等。

那么,如何才能克服自然主义民族概念的负面后果呢?哈贝马斯主张建立一种“抽象的团结”^②,以便推动民族认同由作为民族精神的民族向作为国家公民以及世界公民的民族的转化。或者说,推动民族认同由民族格局向后民族格局转变。为此,他呼吁必

① Jürgen Habermas, *Was ist ein Volk?*, 载 *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main, 1998; 中文版请参阅哈贝马斯:《何谓民族?》,见其《后民族结构》,曹卫东译,上海:上海人民出版社2002年版,第8页。

② 关于哈贝马斯的“团结”概念,请参阅其《在事实与规范之间》,童世骏译,北京:三联书店2003年版。

须形成一个涉及到整个欧洲乃至整个世界的政治公共领域和一种共同的政治文化,以便各个不同的民族能够形成一种集体的认同意识。可见,哈贝马斯是想扬弃掉精神科学中的欧洲中心论和狭隘的民族主义,以便再一次把精神科学与民族认同和作为跨民族认同的后民族认同牢固地联系起来。

我们再回到文艺学。在哈贝马斯看来,“法兰克福日耳曼语言文学家大会”之后,德国文艺学乃至整个德国语文学的致命错误在于彻底放弃了其社会关怀,人为地把自己限定为一项研究使命,从而把自己导向了科学主义的研究取向,具体表现为以文艺学为核心的语文学在现代高等教育体系当中迅速地完成了其制度化过程,拼命地强调其科学使命,极力地回避社会担当:

它(语文学)更多的是一种研究方向,而没有充分发扬其与就业和培训系统、阅读公共领域以及政治公共领域之间的联系。职业准备、一般培训以及公共的自我沟通等诸多功能,在日耳曼语言文学那里都没有得到很好的履行。^①

换个角度说,德国文艺学乃至整个德国语文学的失误就在于放弃了对政治公共领域和文化公共领域的关注,忘记了自己在研究目的和职业准备之外,还肩负着塑造社会的神圣使命。而正是由于对自身所承担的使命缺乏自我意识和反思意识,才使得德国文艺学乃至整个语文学要么采取思想史的研究路径,全心全意地关注所谓“封闭的非理性主义文学”,要么完全沦为政治话语的附庸而失去了其学术意义。为此,哈贝马斯呼吁人们要充分认识到由洛文塔尔(Leo Löwenthal)、阿多诺(Th. W. Adorno)开创并在斯冲迪(Peter Szondi)那里得到大力发扬的批判的文学社会学研究路径的重要性,因为他们把审美结构的内在性和社会实践的外在性结合了起来。

^① Jürgen Habermas, *Was ist ein Volk?*, 载 *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main, 1998; 中文版请参阅哈贝马斯:《何谓民族?》,见其《后民族结构》,曹卫东译,上海:上海人民出版社2002年版,第24页。

3

通过对文艺学在西方精神科学语境中发展历史的重建,我们发现,文艺学还是大有可为的,关键就在于,我们如何才能恢复起文艺学的历史关联和现实关联,让文艺学在后民族结构中发挥应有的作用。而我们可能已经注意到,哈贝马斯在阐述文艺学的社会功能的时候,实际上已经不动声色地告诉了我们重建文艺学的思路:即以批判的文学社会学作为取向。

对于文学社会学,我们并不陌生,但按照哈贝马斯的说法,我们过去所熟悉的是经验的文学社会学,由于缺乏规范的批判性而需要加以淘汰。^①换句话说,批判的文学社会学和经验的文学社会学虽然都强调文学的社会功能,但后者强调的是文学与社会之间的机械关系,因而成为了庸俗的文学社会学。而前者则要把文学领域作为社会分化的一个组成部分,一方面要明确文学在整个社会中的地位,重视社会语境对于文学的作用,但另一方面,更强调文学自身的固有规律,这就是文学作为社会文化领域的一个组成部分所具有的批判功能。^②换言之,强调文学的社会批判功能,就是要阐明文学与社会之间的互动关系,绝不允许文学与社会之间存在任何一种形式的决定关系。

由此,我们或许可以提出这样的主张,那就是:在对法兰克福学派所主张的批判的文学社会学加以再批判的基础上,把它和中国语境结合起来,对当代中国的文艺理论加以反思和重建。说的简单一点,就是要把批判的维度引入到当代中国文艺学学科当中。我们都很清楚,当代中国文艺学所面临的危机是由社会(包括国内社会和国际社会)和政治(包括国内政治和国际政治)的急剧转型造成的。因此,当代中国文艺学所面临的问题,实际上就是如何更好地揭示国内社会和国内政治以及国际社会和国际政治的转型。

① Jürgen Habermas, *Was ist ein Volk?*, 载 *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main, 1998; 中文版请参阅哈贝马斯:《何谓民族?》,见其《后民族结构》,曹卫东译,上海:上海人民出版社2002年版,第29页。

② Leo Löwenthal:《文学中的资产阶级意识》(*Das bürgerliche Bewußtsein in der Literatur*), Frankfurt am Main, 1981。

或者说,如何更好地明确和发挥文学的社会批判功能和意识形态批判功能。

要想明确文学的批判功能,首先还得搞清楚批判的内涵。也就是说,我们要搞清楚文学批判和我们一般所说的政治批判和经济批判究竟有什么不同。批判理论作为一种“后马克思主义理论”,对这个问题有着自己的独特理解。作为批判理论的奠基人,霍克海默(Max Horkheimer)在就任社会研究所所长之际曾对“批判”有过专题论述,^①后来又在不同的地方作过进一步的阐明。在霍克海默看来,和经济批判、政治批判不同,哲学批判并不是要对这样或那样的东西进行谴责,或对这样或那样的方法提出抱怨,也不是一种单纯的否定和驳斥;相反:

哲学批判是一种知性的和实践的努力,它反对不加反思而纯粹习惯地接受主流观念、行为方式和社会关系。哲学批判作为一种努力,就是要让社会生活的方方面面取得和谐,让社会生活与时代的一般观念和目标取得一致,把现象和本质区分开来,对事物的基础加以研究,一句话,真正对事物有所认识。^②

霍克海默虽然是从哲学的角度对“批判”范畴进行阐述,但由于哲学和文学等在批判理论那里被归入同一个领域,即相对于政治和经济的文化领域,因此,霍克海默对于哲学批判功能的论述显然也适用于文学。

明确了“批判”范畴的内涵之后,接下来的问题在于:“批判”的途径是什么。从文学理论的角度来看,批判的途径就在于建立一个“文学公共领域”。^③而所谓“文学公共领域”,按照哈贝马斯的理解,它在市民公共领域中占据中介地位,不仅是市民公共领域的一个有机组成部分,更是市民公共领域的一个催化因素和表现因素,还为市民公共领域提供了安身立命的机制(咖啡馆、沙龙和文

① 请参阅霍克海默:《批判理论》,李小兵译,重庆:重庆出版社1989年版。

② 同上。

③ 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1999年版。

学团体)。^①而“文学公共领域”发挥批判功能,其根本目的还在于培养和训练公众,使个体通过阅读和讨论进入文化共同体。换言之,使个体在完成社会化的同时成为国家的公民,也就是成为政治社会和市民社会的主人。

我们不能不提醒人们对眼下文艺学学科当中的诸多观念和诸多做法抱以谨慎的态度。比如,风行一时的文艺学学科建设就不能不让人引以为担心。原因很简单,文艺学学科建设的一个根本动机是要把文艺学树立为一门严格的科学,并且让文艺学的研究规范起来。上文指出过,这是一种典型的科学主义学科观念,在西方已经得到深入的揭批,而今在汉语世界却大行其道,这不能不说是暴露出了文艺学学者对于自身所承担的社会使命缺乏应有的认知,他们在现实面前不是采取退缩的策略,就是采取迁就的方法,从而把文艺学的学科使命由“教化”降低为“培训”。

因此,当代中国文艺学的首要使命或许就在于重新焕发起教化的冲动,促使“文学公共领域”在中国的快速形成和长足发展,为个体在社会和国家两个层面上实现一体化提供广阔的空间,也为我们寻求民族认同(包括文化认同和政治认同)奠定牢靠的基础。把文艺学与中国的民族认同结合起来,或许还是一个新的课题,这就需要我们采取一种开放的姿态,在不同学科内部和文学与社会之间建立互动关系。一句话,中国的文艺学需要一种跨学科的关联和广阔的社会关联。

不过,需要留意的一点是,哈贝马斯的“文学公共领域”概念也面临着重重的问题,其中最重要的问题就是如何在全球化层面上实现有效的转换。值得欣慰的是,哈贝马斯本人完成了重建的任务。在转向政治哲学的时候,哈贝马斯提出了一种重要的概念“后民族结构”^②,认为在全球化时代,民族国家作为国际政治、国际经济和国际文化的主体已经遭到了挑战,各种跨国组织、跨国公司和跨国文化机构等的建立,要求创立一种扬弃民族国家的新的世界秩序。

① 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1999年版。

② Jürgen Habermas, *Was ist ein Volk?*, 载 *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main, 1998; 中文版请参阅哈贝马斯:《何谓民族?》,见其《后民族结构》,曹卫东译,上海:上海人民出版社2002年版。

在这种新的世界秩序当中,葛兰西意义上的“文化领导权”^①占有举足轻重的地位。因为,在哈贝马斯看来,后民族格局的重点在于建立一种全球性的政治公共领域和文化公共领域(包括文学公共领域)。

由单个民族国家的文学公共领域向后民族格局中的文学公共领域的转换,迫使我们对我们的民族认同也要作出相应的调整。这样就触及到了中国文艺学的另一个重要使命:要积极投身到全球化的语境当中,为我们在后民族格局中建立民族认同寻找新的资源。换言之,我们要在不同文化语境之间采取一种开放的立场,为中国的文艺学建立一个跨文化的关联。

然而,文艺学学科一度盛行着这样两种观点:一种是所谓的“失语说”,另一种则是所谓的“接轨说”。前者强调中国当代文化在西方文化的压迫下失去了自己的话语能力和话语系统,因此主张采取积极的抵抗姿态,重建自己的文学理论体系。后者则要求干脆放弃自己的立场,完全投入到西方理论的话语场域之中。仔细分析一下,我们会惊讶地发现,这两种立场表面上是从跨文化的角度在检讨中国文艺学学科的话语建设问题,但骨子里却是反对跨文化逻辑的,因为支持他们的是一种单维的民族趋向,或者说,是一种“非此即彼”式的自然主义民族概念:要么坚决捍卫自我而贬低他者,要么彻底放弃自我而拥抱他者。

那么,中国的文艺学在跨文化维度上究竟应该如何展开重建呢?这里需要提请注意新葛兰西主义从国际关系角度对葛兰西“文化领导权”概念所做的发挥。按照新葛兰西主义的看法,跨国意义上的领导权不是指一个民族国家在经济和军事上的主导权,而是指跨国社会化的共识模式,包括阶级关系、意识形态关系以及统治结构和共识结构等,一句话,主要是指文化领导权。^②

由此可见,我们从外在视角结合认同话语反思和重建文艺学,在跨文化层面上就是要通过文学的社会批判功能,建立起一种世

^① 关于文化领导权概念,见葛兰西:《葛兰西文选》,人民出版社1992年版。

^② 关于国际文化领导权概念,见新葛兰西主义的有关论述:Hans Jürgen Bieling und Frank Deppe:《国际政治经济学当中的葛兰西主义》(*Gramscianismus in der Internationalen Politischen Ökonomie*),载《论证》(*Das Argument*),1996,Heft 5—6,Berlin,第730—732页。

界性的市民社会和全球性的“文学公共领域”，为国际领导权的转变，即从政治领导权和经济领导以及军事领导权向文化领导权的转变提供现实基础和创造未来可能。而且，在世界性市民社会中，我们要把握住社会主义文化领导权，^①促使以社会主义为取向的当代中国文化在全球化格局中能够通过话语的力量参与并获得国际文化领导权，以便批判和抵制资产阶级文化的单向全球化。

^① Ernesto Laclau, Chantal Mouffe:《领导权与社会主义战略》(*Hegemony and Socialist Strategy. Toward a Radical Democratic Politics*), London, 1985。

四 “没有知识分子的知识分子批判”

——哈贝马斯论德国知识分子传统^①

哈贝马斯在他的访华演讲《再论理论与实践的关系》(2002年4月于华东师范大学)中阐述了他对于理论与实践之间关系以及知识分子在当下之使命的看法。哈贝马斯认为,知识分子相对于专家而言有着三方面的优势,即:既能更好地诊断我们所处的时代,又能抵抗系统的不断扩张,捍卫生活世界,更能积极推动政治公共领域的形成和发展。^② 本文试图结合哈贝马斯对知识分子的上述理解,就哈贝马斯有关德国知识分子传统的检讨与批判展开论述,以便为我们建立我们自己的知识分子认同与重建我们自己的知识分子传统寻找到参照。

为此,本文将首先选取葛兰西、班达(Julien Benda)以及赛义德(Eduard Said)等从不同文化语境出发所提出的知识分子定义加以讨论,看看“知识分子”作为一个思想史上的关键词在定义上的难点到底存在于什么地方;接着再就德国思想史上知识分子的缺席以及知识分子传统的尴尬展开论述,并重点阐述魏玛共和国时期德国思想语境中出现的“没有知识分子的知识分子批判”。最后我们将讨论哈贝马斯有关德国知识分子传统在当代的转折的论述。一方面,我们必须承认,哈贝马斯面对德国知识分子传统的尴尬所显示出来的批判精神,以及面对德国当下思想发展所显示出来的现实关怀,另一方面,我们也必须充分注意到,哈贝马斯在重建德国知识分子传统过程中所隐含的理想化的倾向。

^① 本文原为祝贺童庆炳教授70华诞而作。

^② Habermas:《哲学何为》(Wozu noch Philosophie),载《哲学—政治巨擘》(Philosophisch-politische Profile),Frankfurt am Main,1981,第15—37页。以及 Habermas:《真理与论证》(Wahrheit und Rechtfertigung),Frankfurt am Main,1999。

1. 知识分子的定义

自从德雷福斯案件(Dreyfus Affair)之后,“知识分子”(intellectuals)一词便登上思想史的舞台,成为一个最让人着迷、也最充满歧义的关键词。许多思想家一直在努力对知识分子作出明确的定义,然而却人言言殊,难以统一。

葛兰西肯定不是第一个给知识分子下定义的人,但他对知识分子的理解,在思想史上产生的影响应该说是具有划时代意义的。葛兰西认为,知识分子不是社会上的一小撮,而是为数众多,甚至是社会上所有的人:“因此我们可以说所有的人都是知识分子,但并不是所有的人在社会中都具有知识分子的作用。”^①按照葛兰西的看法,在社会中履行知识分子作用的人主要有两类:一类是传统知识分子(traditional intellectuals),如教师、教士、行政官吏等,这类人世代从事同样的工作,职业比较稳定,重复性大于挑战性,因而他们参与社会不是很积极主动;另一类是有机知识分子(organic intellectuals),在葛兰西看来,这类人与特定的阶级或企业有着直接的联系,而阶级或企业也正是依靠他们来组织利益,赢得权力,获取控制。由于他们与社会之间的紧密联系,因此,这类人一直在行动,并不断发展壮大。

如果说葛兰西认为,社会上所有的人都是潜在的知识分子,但却并不一定都能发挥出知识分子作用,这种看法多少有些极端的话,那么,法国哲学家班达对知识分子的定义则走向了另外一个极端。他认为知识分子是一群为数不多的社会精英:“知识分子是一小群才智出众、道德高超的哲学王(philosopher kings),他们构成人类的良心。”^②在《知识分子的背叛》(*La Trahison des Clercs*)一书中,班达一方面猛烈抨击知识分子在政治激情的鼓动下放弃了职守、妥协了原则,而且还形成了潮流;另一方面也承认,无论是在历史上,还是在现实中,都有少数知识分子在继续履行起职责,如苏格拉底、耶稣、斯宾诺莎、伏尔泰、勒南(Ernest Renan)等,班达认为这

① 葛兰西:《葛兰西文选》,北京:人民出版社1992年版。

② 班达:《知识分子的背叛》,余碧平译,上海:上海人民出版社2005年版。

些人才是知识分子的真正代表。

那么,真正的知识分子到底有哪些特征呢?传统认为,真正的知识分子形成了一个知识阶层(clerisy),他们确是稀有罕见之人,因为他们支持、维护的正是不属于这个世界的真理与正义的永恒标准;真正的知识分子的活动在本质上是寻求拥有非物质利益。对此,班达提出了自己的反对意见,他认为,真正的知识分子在受到形而上的热情以及正义、真理等超然无私的原则感召时,应当叱责腐败、保卫弱者、反抗不完美的或压迫的权威。真正的知识分子应该保有道德权威,毫不妥协,甚至冒着被烧死、放逐、钉死在十字架上的危险,也要坚持远离现实的关注,充当民众的“道德法庭”。所有这些才应当是知识分子的本质特征之所在。班达满腹遗憾地指出,在当今世界上,知识分子已经很难做到这一点了,他们把自己的道德权威转让给了所谓的“集体激情的组织”,诸如宗派观念、群众情绪、民族主义的好勇斗狠、阶级利益等。班达把知识分子的这些举动创造性地命名为“知识分子的背叛”。

作为当今世界上富有影响力的知识分子,身份复杂的赛义德根据自身的经验,提出了自己对于知识分子的独特理解:

知识分子作为代表性的人物:在公开场合代表某种立场,不畏各种艰难险阻向他的公众作清楚有力的表述。……知识分子是以代表艺术为业的人,不管那是演说、写作、教学或上电视。^①

不难看出,赛义德提倡的是一种公共知识分子的理想。在他看来,公共知识分子就是指社会中具有特定公共角色的那些人,我们不能把公共知识分子说成是没有个性、也没有特性的专业人士;相反,应该把公共知识分子看作是有能力“向(to)”公众以及“为(for)”公众来代表、体现、表明讯息、观点、哲学或意见的个人。公共知识分子在扮演这个角色时必须意识到其处境就是公开提出令人尴尬的问题,对抗(而不是制造)正统与教条,不能轻易被政府或集团收编,其存在理由就是代表所有那些惯常被遗忘或弃置不顾

^① 赛义德:《知识分子论》,单德兴译,陆建德校,北京:三联书店2002年版,第17页。

的人们和议题。公共知识分子这么做时依据的是普遍的原则：在涉及自由和正义时，全人类都有权期望从世间权势或国家中获得正当的行为标准；必须勇敢地指证、对抗任何有意无意地违犯这些标准的行为。

如果说，葛兰西用自己的实践努力来体现自己的知识分子理想，班达则用自己的激情和理智来捍卫真正的知识分子的形象；那么，赛义德则同时用自己的政治实践和理论激情来展示他对于知识分子的独特理解，探讨知识分子的角色、知识分子与权力之间的关系等。葛兰西和班达都是从强调知识分子的个人身份出发，前者主张作为真正的知识分子，应当积极投身社会；而后者则认为作为真正的知识分子，应当积极摆脱政治激情的控制；不难看出，他们二人在如何处理知识分子的个人认同与集体认同方面各自走向了一个极端。赛义德一方面强调知识分子的公众代表能力，一方面也强调知识分子的个体性，他认为纯属个人的知识分子是不存在的，同时也不存在纯粹的公共知识分子。在赛义德那里，知识分子身份在个体性与公共性之间的紧张似乎得到了一定的调和。

2. 德国知识分子传统的尴尬

上文简单地清理了一下三位思想家对于知识分子的不同理解，接下来，我们就要进入正题，讨论哈贝马斯对于德国知识分子传统的批判。当然，我们首先还是要搞清楚哈贝马斯本人对于知识分子的理解和定义。

哈贝马斯曾专门撰文讨论哲学的社会功能，而且还特别阐述了他对于哲学家作为公共知识分子的看法。他认为，哲学家作为哲学的社会功能的承担者，作为公共知识分子，是相对于科学专家和意义解释者而言的。相对于专家和意义解释者而言，哲学家作为公共知识分子的优越之处就在于他能积极投身到现代社会自我沟通这样一个公共过程中去。现代社会是由无数个公共领域组成的，这些公共领域在空间上各自独立，在专业上各有分工，而且最终在国家层面上汇合成为文化公共领域和政治公共领域。^① 哲学

^① 曹卫东：《曹卫东讲哈贝马斯》，北京：北京大学出版社 2005 年版，第 37—44 页。

家作为公共知识分子,在这些公共领域当中可以动用他们的专业知识对一般的问题表达出他们的深思熟虑的意见,也就是说,在他们表达意见过程当中,他们会充分注意到所有重要的视角以及同等照顾到各方面的利益,因而比单纯着眼于某个视角或某个领域的科学专家和意义解释者要高出一筹。

后来,在《海涅与知识分子在德国的角色》(*Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland*)一文中,哈贝马斯进一步认为,知识分子的最大特征在于其公共性,因为,知识分子及其传统的形成与政治公共领域之间有着密切的关系,甚至可以说二者是互为因果的。由此,哈贝马斯提出了自己对于知识分子的定义:

知识分子在用修辞上异常尖锐的论据反对损害权利、压制真理、阻遏革新和进步时,诉诸于一个有反应的公共领域。他们希望普遍主义价值得到承认,他们信赖现实中的法治国家和民主制度。就其规范的理解而言,知识分子属于这样一个世界:其中,政治不能被还原为国家行为。在知识分子世界中,一种充满矛盾的政治文化对国家的制度有着补充作用。^①

在哈贝马斯看来,德国不存在知识分子,或者说,德国仅仅有过知识分子的萌芽,但未形成知识分子传统。事实上,在德国,人们甚至不用“知识分子”一词,而是采用“智者”、“智力劳动者”等说法。那么,德国为什么没有出现知识分子或没有形成知识分子传统呢?原因很简单,德国历史上始终都没有出现过真正意义上的政治公共领域,用以承载知识分子。因此,哈贝马斯认为,豪斯(Theodor Heuss)、盖伦(Arnold Gehlen)等人套用法国的知识分子概念来界定和评价德国知识分子,是不妥当的。

然而,比较奇特的是,德国虽然没有形成严格意义上的知识分子传统,但却出现了“没有知识分子的知识分子批判”,在魏玛共和国时期还发生了重要的影响。譬如,曼海姆(Karl Mannheim)对所

^① Habermas:《一种清除弊端的方法》(*Eine Art Schadensabwicklung*),Frankfurt am Main,1987,第29页。

谓“漂泊不定的知识分子”进行了认真的批判；托马斯·曼(Thomas Mann)在其《论政治》中更是把知识分子与外部敌人相提并论，认为知识分子是西方其他国家文明的代表，而不是德国文化的化身：

所谓知识分子，就是站在文明继承人的一边反对圣剑、反对德国的人。^①

我们知道，在德国思想史上，“文化”与“文明”这两个词的意义有着很大的不同，所谓“文化”，指的是内在的价值，而所谓“文明”，则说的是外在的价值和实用的技术与技巧。因此，在德国思想史语境中，“文化”始终被认为是高于“文明”。^②把知识分子排斥在文化范畴之外，实际上也就把知识分子从德语语境中隔离了出去，或者说，把知识分子看成是德国文化的一个他者。

于是，我们在魏玛共和国时期看到了非常奇特的一幕。当时思想语境中的不同阵营基本都接受了托马斯·曼对于知识分子的定义，指责对方是有待拷问的知识分子。大概而言，当时主要出现了四个不同的思想阵营：

首先非政治化的作家和非官僚化的学者，如小说家黑塞(Hermann Hesse)、早期的托马斯·曼、文学理论家库提乌斯(Ernst Robert Curtius)和哲学家雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)等。他们主张学术和艺术的非政治化。对于他们来说，精神领域和权力领域是相互隔离的，精神的政治化意味着对富有创造性和教养的人格的反叛。

其次是关注现实政治的理论家，如马克斯·韦伯(Max Weber)以及青年时代的豪斯等。他们捍卫政治领域的独立性，怀疑在作家和哲学家政治化的过程中，一种不严肃的和不稳定的因素会渗透到职业政治家的专业理性的活动领域。

第三个阵营是一些行动主义者，如希勒(Kurt Hiller)以及表现主义的精神领袖谢克勒(Rene Schickel)、爱因斯坦(Carl Einstein)、布洛赫(Ernst Bloch)等。由于他们一直试图介入政治领域，因此，他们似乎就是上述两个阵营所担心和界定的知识分子。他们把知

^① Thomas Mann:《政治著作集》(Politische Schriften), Frankfurt am Main, 1968, 第1卷, 第44页。

^② 曹卫东等:《文化与文明》, 桂林: 广西师范大学出版社 2005 年版。

识分子在民主公共领域中的影响与占有政治权力混为一谈,始终梦想成为一种国际性的知识分子。由于他们同等强调“精神与行动”,因此,他们也未能对知识分子作出正确的理解。

第四个阵营是职业政治家或职业革命家,如哲学家卢卡奇(Georg Lukacs)、文学家贝歇尔(Johannes R. Becher)等。他们属于一个特定的政党,真正掌握了政治权力。哈贝马斯也称他们是“政党知识分子”,他们认为:

知识分子……必须把他们身上绝大部分从资产阶级那里继承来的东西消灭掉,这样他们才能真正投身到无产阶级革命队伍当中。^①

可见,前两个阵营都担心知识分子会把应该分开的政治和学术范畴混淆起来,认为知识分子都既不具备政治意义上的专业精神,也不具备学术意义上的专业精神,因此,需要格外加以提防。后两个阵营则干脆把政治与艺术、政治与精神混为一谈,从政治的角度消除知识分子的专业特征和思想意义。这样,就在德国思想史上造成了对知识分子作用的双重误解:其一涉及到艺术和科学在政治面前的自主性。人们认为,作家和学者一旦涉足公共事务就会混淆不同的文化价值领域,导致文化领域与政治领域的混同。其二涉及到知识分子的行动方式。他们混淆了对政治公共领域的影响与对政治权力斗争活动的介入。上述两种误解都是为了捍卫一种学者的精英式的自我理解。由于这两种误解,德国的知识分子陷入了两个极端,一种是完全投身于政治,另一种是彻底脱离政治,而且,又以前者为甚。

由此,哈贝马斯对魏玛共和国的知识分子进行了批判,认为精神的政治化是对精神结构自主性的出卖。魏玛共和国的知识分子是非常狭隘的,具体表现为“精神的拜物教化”和“政治的功能化”。“精神拜物教”是指人成为精神、文化的奴隶,坚持文化的精英立场,拒斥任何政治。这种观点显然不会达到人类的自由,只会导致

^① Habermas:《一种清除弊端的方法》(Eine Art Schadensabwicklung),Frankfurt am Main,1987,第33—34页。

人的异化。非政治化的作家和非官僚化的学者就属于这一类。“政治的功能化”是指强调政治功能高于一切。很显然,政治在这里被还原成了纯粹的国家行为,因此,这是一种国家主义的观念,职业政治家或职业革命家就属于这类。“精神的拜物教化”和“政治的功能化”这两种观念相互纠缠(如行动主义者),排斥政治公共领域,阻止知识分子发挥一种积极而特殊的作用。要么认为,文化是一个只有精英才能进入的天地,与政治或社会不能建立一种稳定的联系;要么认为,政治是一种具有特殊功能的行为领域,只有专家才能把握得住。这样也就把德国的政治公共领域给彻底扼杀了,德国没有出现真正意义上的知识分子,也就是情理之中的事情了。

3. 德国知识分子传统的转折

第二次世界大战结束之后,德国人的精神状态呈现出如下的格局:老一代人对于战争怀着深深的内疚,他们向当时的政府寻求政治庇护;直接参与战争的一代人则怀着赎罪的心理,从思想上鄙视德国的历史和文化,憎恶发达的科技文明所造成的个性的退化,以及对人的良知的破坏,普遍都想把政治交给专职的政治家来加以管理;年轻的一代人则对上述两代人的行为和心理产生抵触和反感,他们希望能忘掉过去发生的一切,和政治公共领域保持距离,以便能够投入到新的时代和生活当中。

针对这样一种复杂的精神状况,刚刚回到故乡的德国知识分子与一直在国内遭受压抑和迫害的知识分子一起,致力于追求国家的复兴和民族的统一,致力于恢复德国人的自尊心和自信心。这种努力首先表现在他们试图重新恢复起传统的知识分子观念,即精英式的知识分子观念。为此,他们试图重新捍卫知识、文化、思想等的纯洁性,追求知识、思想、文化以及文学的自主性,彻底摆脱与现实政治和权力格局之间的纠葛。

这种倾向在托马斯·曼身上得到了集中的体现。1949年夏天,作为在第二次世界大战期间流亡海外的代表作家,托马斯·曼从美国回到了德国。回国后,托马斯·曼先后在法兰克福保罗教堂(1948年,德国在这里召开了历史上第一次民主选举的议会)以及在魏玛民族剧院(魏玛则是德国第一个共和国建立的地方)发表

演讲,庆祝歌德诞辰200周年。他在演讲中说道:

我的访问是为了德国自身,一个整体的德国,而不是被占领的地区。除了独立自主的作家以外谁还会保证和描述德国的统一。作家的真正故乡……是自由的、不受占领当局干预的德语。我的听众,请你们给予来自加利福尼亚的客人这种代表权,让他无忧无虑地预先就说出歌德的浮士德,称之为最后和最高的那个时刻,也就是,人,当然也包括德国人“同自由的人民站在自由的土地上”的那个时刻。^①

托马斯·曼的演讲很清楚地表明了他的如下观点:追求德国的复兴和德意志民族的统一;放弃直接参与政治,退到“自由的、不受占领当局干预的德语上去”。除了托马斯·曼以外,主张这样一种观点的还有普利维埃等人。他们和老一辈保守的作家走到了一起,大力宣扬拒绝政治的“纯文学”,批判所谓的“献身文学”,宣扬精神和文化的自主性和纯洁性。哈贝马斯认为,说到底,这其实就是他所批判的魏玛共和国时期的知识分子曾经表现出来的那种精神的拜物教化倾向。同时,战后的德国同样也有大量知识分子直接参与或试图直接参与各种政治活动,掌握或试图掌握政治权力,认为知识分子影响政治、作用于政治的唯一方式就是直接成为技术官僚,把政治权力掌握在自己的手里。在哈贝马斯看来,这种主张实际上不过是魏玛共和国时期的德国知识分子所主张的政治功能化立场的翻版。

表面上看,第二次世界大战结束之后,德国知识分子的身份并没有太大的变化,也没有能够从历史当中汲取教训,形成自己的新的传统。但仔细考察之后,哈贝马斯指出,随着一大批在战争期间被纳粹政府迫害而流亡海外的知识分子回到德国,他们与德国之间虽然没有了空间上的距离,却在一定程度上与占领区政府保持着时间上的距离,在这样一个新的历史环境下,德国的知识分子身份还是开始有了新的转机,一种新的知识分子传统在批判历史的基础上还是开始逐步建立了起来。

^① Thomas Mann:《政治著作集》(*Politische Schriften*),Frankfurt am Main,1968,第1卷。

1949年之后,一部分德国知识分子既不满意那种精神拜物教式的拒绝政治的极端立场,同时也反对直接参与政治、追求政治权力的极端主张。他们既关心政治,关注现实,同时又与政治活动本身保持一定的距离;他们对政治活动、国家政策、国计民生发表自己的意见,展开激烈的讨论,甚至进行尖锐的批判,但并不对政治权力斗争活动强加干涉。他们站在一定的距离之外介入现实、介入政治。因此,在哈贝马斯看来,这些人的出现标志着德国现代意义上的知识分子的诞生,其中最具有代表意义的就是哈贝马斯本人所属的法兰克福学派。

哈贝马斯认为,以法兰克福学派为代表的新一代德国知识分子不再像以前那样,在精神、文化与政治之间划定一条永不混淆的界限,自闭于精神和文化的王国而拒绝关心现实,介入政治。相反,他们用修辞上异常尖锐的论据反对损害权利、压制真理、阻遏革新和进步的各种行为。当他们这样做时,他们诉诸一个有积极反应的公共领域,而不是直接参与具体的政治活动。于是,随着这种真正意义上的知识分子的出现,一种新的公共领域——政治公共领域——在德国也就逐步形成了。这种政治公共领域不再是以前的文学公共领域,虽然它从文学公共领域中发展出来的。^①这种政治公共领域介于高雅纯粹的文化和现实的政治之间,知识分子必须通过介入这种政治公共领域,才能与现实的政治发生积极的关联。

于是,哈贝马斯指出,有了这样一个作为文化与政治之中介的政治公共领域,德国知识分子逐步形成了一种不同于以往的新传统。这种新传统中的知识分子,对自己的理解已经抛弃了过去的精英式的立场。他们既否认文化、艺术、科学等相对于政治的自主性,也不认为一旦涉足公共事务就会混淆不同的文化价值领域,进而导致混淆政治。他们介入到政治公共领域,但并不对政治权力斗争活动进行干涉。换言之,他们彻底摆脱了以往德国知识分子经常面临的两个极端:要么完全投身于政治,要么彻底脱离政治。

^① 有关政治公共领域范畴,请参阅哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1997年版。

五 哈贝马斯在汉语世界的历史效果

——以《公共领域的结构转型》为例^①

从20世纪80年代开始,哈贝马斯就日益受到了汉语学界的广泛重视,对汉语学界产生了深远的影响。可以说,对哈贝马斯著作的翻译、介绍和研究,已经构成了当下汉语学界的一个重要学术话语。这里无意于全面而系统地梳理哈贝马斯在汉语学界被接受的历史过程,而是想把他代表作《公共领域的结构转型》一书作为范例,通过该书在汉语学界的接受、研究与应用,来管窥哈贝马斯在汉语世界虽然短暂却很重要的历史效果。

1

早在中国改革开放之初的1980年,中国的一些学术期刊就注意到了哈贝马斯,并刊发了一些国外学者研究哈贝马斯的文章,如《哲学译丛》和《国外社会科学》在20世纪80年代初期就发表了中国学者对哈贝马斯的介绍文章,同时还配发了苏联塔夫里江和联邦德国恩格斯以及荷兰亨克·范·勒伊克等论述哈贝马斯的文章。但此时基本还限于介绍哈贝马斯,尚无对哈贝马斯著作的直接翻译和深入研究。直到20世纪80年代中期,哈贝马斯本人的文章才开始有了中译文。率先被翻译过来的是一篇哈贝马斯的对话录《我和法兰克福学派——哈贝马斯同西德〈美学和交往〉杂志编辑的谈话》^②,其后接踵而来的有《解释学要求普遍适用》^③、《评

^① 本文系提交给“现代的规范性及其文化语境国际学术研讨会”(2004年11月16—17日,日本东京)的论文,我的研究生张广海和白馨馨帮助做了许多准备工作,特此致谢。

^② 张继武摘译:《哲学译丛》1984年第1期。

^③ 高地、鲁旭东、孟庆时译:《哲学译丛》1986年第3期。

H. -G. 伽达默尔的〈真理与方法〉一书^①、《新的非了然性——福利国家的危机与乌托邦力量的穷竭》^②等。这一时期可以称为汉语世界接受哈贝马斯的起步阶段。

到了20世纪80、90年代之交,哈贝马斯研究在汉语世界形成了第一个高潮。最突出的表现就是徐崇温主编的《国外马克思主义和社会主义研究》丛书对哈贝马斯作了较为系统的译介:《交往与社会进化》、《交往行为理论》等重要著作被收录其中。丛书还推出了中国学者对哈贝马斯的晚期资本主义思想的研究专著^③。其他一些学术刊物,如《国外社会科学》和《哲学译丛》也纷纷展开对哈贝马斯的翻译和介绍。也有学者开始尝试从伦理学的角度对哈贝马斯进行探讨,如薛华的《哈贝马斯的高谈伦理学》^④。综观这一时期对哈贝马斯的介绍和研究,我们不难看出,主要还是局限于从西方马克思主义的理论框架出发,强调哈贝马斯作为西方马克思主义的代表人物,而尚未形成对哈贝马斯思想的全面认识和总体把握。换言之,此时的中国学者对哈贝马斯研究的着眼点还在于马克思主义在西方的最新发展,他们眼中的哈贝马斯只是作为西方马克思主义主要流派的法兰克福学派一员,其理论也只是被简单地看作是马克思主义在西方的一种新近发展而已。

20世纪90年代初期,由于特殊的历史原因和政治原因,汉语世界对哈贝马斯研究的热潮出现回落,研究水平也没有什么新的起色。但到了20世纪90年代中后期,随着中国新一轮改革开放的启动和政治氛围的改善,汉语学界重新燃起了对哈贝马斯的强烈兴趣。大批学者在不同刊物上发表文章介绍和讨论哈贝马斯的不同思想概念。到了20世纪90年代后期,哈贝马斯的著作开始大面积地翻译出版:1999年,学林出版社推出了三部主要著作《公共领域的结构转型》、《作为“意识形态”的技术与科学》和《认识与兴趣》。2001年4—5月,哈贝马斯应邀访问中国,在北京和上海两地做了系列演讲,激起了“哈贝马斯热”,并使汉语学界注意到了哈贝

① 郭官义译:《哲学译丛》1986年第3期。

② 薛华译,载《哲学译丛》1986年第4期。

③ 陈学明:《哈贝马斯的“晚期资本主义”论述评》,重庆:重庆出版社1993年版。

④ 薛华:《哈贝马斯的高谈伦理学》,沈阳:辽宁教育出版社1988年版。

马斯思想的另一个重要维度:话语政治概念。为了顺应这股热潮,上海人民出版社相继推出了《哈贝马斯文集》(包括《合法化危机》、《包容他者》、《后民族结构》、《交往行为理论》等)。其他出版社也不甘示弱,陆续推出了哈贝马斯的部分代表著作,如社会科学文献出版社出版了《重建历史唯物主义》和《理论与实践》;译林出版社出版了《后形而上学思想》、《现代性的哲学话语》等。引人注目的还有一批哈贝马斯的对话录,如《现代性的地平线——哈贝马斯访谈录》、《作为未来的过去——与著名哲学家哈贝马斯对话》、《理解的界限——利奥塔与哈贝马斯的精神对话》等。

为了进一步推动哈贝马斯著作在汉语世界的传播和接受,一些外国学者撰写的传记著作和研究著作也被引进了过来,如德国学者霍尔斯特特的《哈贝马斯传》、英国学者奥斯维特的《哈贝马斯传》、日本学者中冈成文的《哈贝马斯——交往行为》和美国学者欧文·豪的《哈贝马斯》等^①;与此同时,许多中国学者也出版了风格不同的传记类或专题类的研究著作,如余灵灵的《哈贝马斯传》^②、曹卫东的《交往理性与诗学话语》^③、章国锋的《关于一个公正世界的“乌托邦”构想——解读哈贝马斯交往行为理论》^④、郑召利的《哈贝马斯的交往行为理论》^⑤和龚群的《道德乌托邦的重构:哈贝马斯交往伦理思想研究》^⑥等。

把汉语学界的两次哈贝马斯热潮进行比较,很容易就可以看出其中存在着很大的差异。首先,接受动机有了显著的变化。到了20世纪90年代后期,汉语学界不再把哈贝马斯仅仅局限于马克思主义的理论体系之内,相关研究也不再仅仅从政治意识形态批

① 霍尔斯特:《哈贝马斯传》,章国锋译,上海:东方出版中心2000年版;奥斯维特:《哈贝马斯》,沈亚生译,哈尔滨:黑龙江人民出版社1999年版;中冈成文:《哈贝马斯——交往行为》,王屏译,石家庄:河北教育出版社2001年版;豪:《哈贝马斯》,陈志刚译,北京:中华书局2002年版。

② 余灵灵:《哈贝马斯传》,石家庄:河北人民出版社1998年版。

③ 曹卫东:《交往理性与诗学话语》,天津:天津社会科学出版社2001年版。

④ 章国锋:《关于一个公正世界的“乌托邦”构想——解读哈贝马斯交往行为理论》,济南:山东人民出版社2001年版。

⑤ 郑召利:《哈贝马斯的交往行为理论》,上海:复旦大学出版社2002年版。

⑥ 龚群:《道德乌托邦的重构:哈贝马斯交往伦理思想研究》,北京:商务印书馆2003年版。

判的角度出发,而是充分认识到了哈贝马斯自身理论的独创性和丰富性。其次,对哈贝马斯著作的翻译水平有了极大的提高。在20世纪80、90年代之交,被介绍过来的哈贝马斯著作主要是转译自英文,译文质量也难如人意,错误可以说是比较多的;而到了20世纪90年代后期,翻译过来的哈贝马斯著作基本都是直接译自德文,加上一些专业研究者投身到翻译哈贝马斯的事业当中,这就使得翻译质量有了较好的保障。最后,对哈贝马斯的研究水平也有了不小的提高。如果说,20世纪80、90年代之交的哈贝马斯研究基本还停留在介绍和评述水平上的话,那么,到了20世纪90年代后期,相关研究已经大大拓宽了视角,深化了学理,迈上了一个新的台阶。

通过粗略回顾汉语学界对哈贝马斯的接受过程,我们其实不难发现,《公共领域的结构转型》一书具有一种其他著作所无法比拟的表征作用,因为这既是第一部有了较为可靠译本的哈贝马斯著作,也是第一部在汉语学界产生重大影响并被广泛运用于各个学科的哈贝马斯著作。

众所周知,《公共领域的结构转型》是哈贝马斯的教授资格论文,出版于1961年,但在20世纪90年代之前并未引起人们的关注,即便在欧美学界,在1989年美国麻省理工学院出版社出版英文译本以前,也同样如此。但自1989年该书再版起,即在原书德文版出版近30年后,《公共领域的结构转型》在全球范围内广为瞩目,引发了一场关于“公”和“私”的大讨论。

汉语学界对《公共领域的结构转型》一书的关注也可谓“姗姗来迟”。直到20世纪90年代,先是汪晖和曹卫东翻译了哈贝马斯的文章《公共领域》和《公共领域的结构转型》中《公共领域的社会结构》一章,刊登在三联书店的《文化与公共性》(1998)一书上,童世骏翻译了《公域的结构变化》,发表在中央编译出版社的《国家与市民社会》(1999)中;而后,到了1999年,该书有了完整的中文简体译本,由学林出版社出版。2002年,台湾出版了繁体字版。与此同时,甚至更早一些时候,汉语世界还发表了一些文章介绍和阐

发哈贝马斯的公共领域概念。如曹卫东的《关键词:交往》^①、《哈贝马斯·公共领域·其他》^②、《哈贝马斯:步入公共领域》^③;于海的《公共领域的起源和演化:读哈贝马斯的〈公共领域的结构转变〉》^④等。

然而,也就在这个时期,如何翻译“Öffentlichkeit”一词在汉语学界还存在着一定的分歧,形成了小小的学术论争。有学者认为,“Öffentlichkeit”应翻译成“公共领域”,也有学者认为,“Öffentlichkeit”应翻译为“公共论域”,还有的认为应当翻译成“公共空间”,或干脆译为“论域”。作为该书的主要译者之一,经过认真思考,笔者本人决定取“公共领域”而舍弃其他。为了论证自己的译法,笔者曾撰文指出,哈贝马斯是在思想和社会两个层面上使用这个词的。思想层面上的“Öffentlichkeit”可以翻译成“公共性”,而社会层面上的“Öffentlichkeit”则应当翻译为“公共领域”:

虽说哈贝马斯在该书中主要是在思想层面上做意识形态批判,但鉴于他是从(资产阶级)社会变迁角度入手,对作为资产阶级意识形态的“Öffentlichkeit”加以提炼和抽象,因此,我个人主张,书名还是译成《公共领域的结构转型》的好,而不能叫做《公共性的结构转型》。^⑤

随着“公共领域”概念被汉语学界广泛认可和接受,汉语学界涌现了一大批利用“公共领域”概念进行研究的学术论文,涉及传媒、历史、法律、社会、政治乃至教育等众多领域,许多硕士生和博士生也纷纷以“公共领域”作为论文选题和研究对象,取得了不错的研究成果,在历史研究和传媒研究领域更是形成了一定的研究规模和独特的研究视角。

① 曹卫东:《关键词:交往》,载《读书》1995年第2期。

② 曹卫东:《哈贝马斯·公共领域·其他》,载《中华读书报》1998年11月4日。

③ 曹卫东:《哈贝马斯:步入公共领域》,载《读书》1998年第12期。

④ 于海:《公共领域的起源和演化:读哈贝马斯的〈公共领域的结构转变〉》,载《社会》1998年第6期。

⑤ 曹卫东:《哈贝马斯·公共领域·其他》,载《中华读书报》1998年11月4日。

2

“公共领域”概念在哈贝马斯那里,是指在17世纪后期的英国和18世纪的法国开始出现的所谓“资产阶级公共领域”,这种“公共领域”产生于私人领域和贵族的代表性公共领域的明确界分。按照哈贝马斯自己的说法,资本主义所特有的商品流通和信息交换是“公共领域”产生的前提,“私有化的经济活动必须以依靠公众指导和监督而不断扩大的商品交换为准绳”^①。其外在的显著特征,则是私人在阅读日报等传播媒介时形成了一个开放并富有弹性的交往网络,然后通过私人社团或学术协会、阅读小组、共济会、宗教社团这类机构,自发聚集在一起。剧院、咖啡馆、沙龙等公共空间为他们的娱乐和对话提供了一种公共空间:

这些早期的公共领域逐渐沿着社会的维度延伸,并且在话题方面……聚焦点由艺术和文艺转到了政治。这种联系和交往网络最终成了处在市场经济和行政国家“之间”或“之外”、但与两者“相关”的某种市民社会的基本要素。^②

在近代中国,资本主义已经萌芽,而且随着政治危机意识和民族危机意识的加剧,传统的书院、知识分子结成的社团和新兴的报纸都成了人们发表自己对时局看法的重要场所,并且具有一定的独立性,初步具有了哈贝马斯所说的“公共领域”的一些特征。因而,美国汉学界自20世纪80年代以来的学者,如罗威廉和兰金等,运用“公共领域”概念研究中国的近现代历史,取得了令人瞩目的成果,如罗威廉对汉口的个案研究,兰金对中国近代士绅阶层地位的研究。他们认为,中国近代社会自身具有走向现代化的潜质和活力,已经初步形成了“公共领域”的基本形态。

但到了20世纪90年代初,美国汉学界就“公共领域”概念是否适用于中国发生了异常激烈的争论。发难者以魏斐德和黄宗智为代表,他们二人都认为,“公共领域”概念很难直接应用到中国身

^① 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1999年版,第18页。

^② 哈贝马斯:《关于公共领域问题的答问》,载《社会学研究》1999年第3期。

上。黄宗智在其《中国的“公共领域”与“市民社会”？——国家与社会间的第三领域》^①一文中首先梳理了哈贝马斯“公共领域”概念的不同类型,进而认为,资产阶级公共领域概念的历史特定性太强,难以真正适用于中国。但是,当他进一步深入到哈贝马斯的“公共领域”概念本身时,他发现这一概念具有二重性:“(公共领域)占据着两种不同的区域”——一方面根据国家、公共领域、社会的三分法,“公共领域”是“国家与社会之间充满张力的区域”;另一方面,根据国家与社会的二元对立,“公共领域”仅仅成了(市民)社会在反对专制国家的民主进程中的一种扩展。哈贝马斯关注的重点显然在于后一种“公共领域”,在黄宗智看来,如果将这样一种意义上的“公共领域”概念应用于中国,则难免会发生错误与混淆,因为中国社会压根就没有形成与国家的实质对立。

不过,哈贝马斯本人也很少关注介于国家与社会之间并随两者变化而变化的公共领域这一较为复杂的观念,由此,黄宗智指出,正是在这一意义上的公共领域概念蕴涵着适用于中国的内涵。为了确切地把握这一居间区域而又避免在使用哈贝马斯的“公共领域”概念时出现误用与混淆,黄宗智建议代之以“第三领域”概念。在中国,确实存在着这么一个第三领域,它居于国家与社会之间,受到二者合力的影响,但具有“超出国家与社会之影响的自身特性和自身逻辑”。“第三领域”概念的运用,实际上相当于将“公共领域”从市民社会的束缚中剥离了出来,赋予了其独立存在的可能性。通过这一概念,就不会再纠缠于论证中国社会是否已经具有了西方式的市民社会的特征,而是让我们看到了一种客观事实,即在中国的国家与社会之间早就有了一股异质力量的兴起,并遵循着自己的成长规律在不断发展向前。

其实,对于“公共领域”概念能否适用于其他文化语境的问题,哈贝马斯本人一直都持一种审慎的态度。他在《公共领域的结构转型》一书中初版序言中就曾认真地提醒过人们:

^① 黄宗智:《中国的“公共领域”与“市民社会”？——国家与社会间的第三领域》,见邓正来、J. C. 亚历山大编:《国家与市民社会——一种社会理论的研究路径》,北京:中央编译出版社1999年版。

“资产阶级公共领域”是一个具有划时代意义的范畴，不能把它和源自欧洲中世纪的“市民社会”的独特历史发展隔离开来，使之成为一种理想类型，随意应用到具有相似形态的历史语境当中。^①

然而，哈贝马斯的这一提醒并没有阻止住汉语学界的运用热情，反而引起一些学者的质疑。许纪霖指出：

不管哈贝马斯本人如何谨慎，公共领域……已经从一个特殊的经验分析，演化为一个拥有广泛解释力的理想类型，它从欧洲的历史中被抽象出来，成为一个与现代性问题相关联的普适性的解释架构。^②

正是基于这样一种认识，许纪霖撰写了长篇文章《近代中国的公共领域：形态、功能与自我理解——以上海为例》，不仅对自清代到民末全国尤其是上海公共领域的发展状况作了详细的探究，而且对中国传统中的“公共领域”资源进行了梳理。和黄宗智一样，许纪霖也是取公共领域与社会、国家三元对立的观念。他认为，“公共领域”不是政治领域，既不同于一般的政治投票，也不同于私人领域，与以市场为核心的市民社会更不是一回事：

公共领域介于这二者之间……并对政治权力通过社会舆论进行公共监督和批评。这一以公众舆论为基础的政治合法性，正是公共领域的价值和意义所在。^③

不难看出，许纪霖与黄宗智的不同之处在于，他更加清楚地认识到了“公共领域”的内在政治功能，即“公共领域”是政治合法性的来源之所在。在许纪霖看来，“公共领域”概念的普适性在于：“由独立的、具有理性能力的公众，在此空间之中从事公共批判，形

① 哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，曹卫东等译，上海：学林出版社1999年版，初版序，第1页。

② 许纪霖：《近代中国的公共领域：形态、功能与自我理解——以上海为例》，载《史林》2003年第2期。

③ 同上。

成公众舆论。”^①所以,凡是具有这类特征的社会现象都不妨纳入到“公共领域”范畴下进行分析,而其中尤为重要的即为一种不偏不倚的公众舆论。

许纪霖赋予“公共领域”一种解释框架的意义,而废除了它的具体历史内涵。以此为标准,儒家的民本主义、士大夫的清议传统都被整合进了“公共领域”范畴。近代以来,最初是学校、社团和报纸成为“公共领域”的“三位一体”,后来,报纸逐渐独自担当起了造就公共舆论的重任。在许纪霖看来,中国历史上的“公共领域”与哈贝马斯所谓的“公共领域”之间的不同在于,前者的参与者不是市民,而是社会精英;阻碍其发展的也不是晚期资本主义的金钱和权力渗透,而是无法在体制内获得合法地位和内部的党争。

3

黄宗智和许纪霖在解读“公共领域”概念时都把目光投向了历史。黄宗智根据中国历史特殊情况,提出“第三领域”,可以说是对哈贝马斯的“公共领域”概念的挑战、丰富和发展。许纪霖则紧紧扣住“公共领域”中的公众舆论和政治合法性,分析公众舆论和媒介在中国古代直至近现代的特殊政治功能,但他对传媒的分析主要着眼于意识形态批判,没有对传媒在“公共领域”中的作用展开具体细致的分析。这一任务被传媒领域里的学者积极承担了下来,并取得了一定的成果。

展江的《哈贝马斯的“公共领域”理论与传媒》^②一文介绍了哈贝马斯在其《公共领域的结构转型》中对传媒的阐述,并发现正是传媒功能的弱化导致了现代资产阶级公共领域的结构转型。反观中国媒体的现状,展江指出,大众传媒,尤其是新闻媒介,长期以来只是习惯于被领导,而不习惯于发挥监督和批判的作用。在其另一篇文章《传媒评论的范围和任务》^③中,展江认为,大众传媒作为

① 许纪霖:《近代中国的公共领域:形态、功能与自我理解——以上海为例》,载《史林》2003年第2期。

② 展江:《哈贝马斯的“公共领域”理论与传媒》,载《中国青年政治学院学报》2002年第2期。

③ 展江:《传媒评论的范围和任务》,载《当代传播》1998年第2—6期。

中国社会中权势集团的成员,在市场经济的大潮中凭借其行业垄断地位,迅速与经济利益挂钩,染上了浓厚的商业色彩。这种政治权力与经济利益的结合,既是新闻/大众传播市场化、产业化的一种要求,也导致了权力的失衡。与此相应,新闻媒介的新闻事业功能也有所退化,即明显从报道、批判、形成舆论转向报道、解释、反映舆论;在媒介内容上,新闻报道和新闻评论与非新闻性内容和广告的比例日益缩小,仅能一般性地满足公众对当下问题、事件和过程的知情需求。这些传媒在与大众的交流中,固然也存在着反映群众心声的倾向,也试图包含一些法制内容,但还远远谈不上具有深刻的政治批判性特征。

在新闻媒介监督作用微不足道的情形下,舆论监督的重任,就历史地落在了媒介评论的身上。在哈贝马斯的“公共领域”概念中,时事性杂志占有最重要的地位,它提供给读者的是可以不断咀嚼回味的东西,并激发起读者的想象力和反思能力,引导他们追求理想的东西。它也不像报纸那样具有强烈的地方色彩,而是以一国的国民为其“引导”的对象。展江敏锐地注意到了这一现象。通过深入分析,他指出,相对于报纸、广播和电视而言,中国内地的时事性杂志尚处在很低的发展水平上,不但种类少,发行量也小,很少具有全国性的影响力。究其原因,主要在于时事性杂志赖以生存与运作的政治空间过于狭小,含有批评、曝光、揭丑成分的深度报道和评论难有立足之地,而这正是时事性杂志生命力之所在。

展江对时事性杂志的生命力虚弱的原因分析,是缺乏政治批判意义上的吸引力,可以说是切中肯綮的,中国的政治现实确实不能允许西方式的新闻自由出现。所以,从公众舆论的角度来看中国的“公共领域”,可以发现它的发展程度还很不充分——开放性和互动性不够;应该作为重要参与者的大众还是配角,仅仅处于被动接受状态;媒介成了一种权力,而非交流的渠道。可见,哈贝马斯集中批判的资本主义公共领域的“再封建化”(refeudalization)^①和商业化的问题,在我国当代传媒中,并不是一个后天的发展趋

^① 哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1999年版,第170—171页。

势,而是与传媒一直相伴随的先天问题。能否形成“公共领域”,在中国需要克服的客观难题还很大。

展江的分析紧扣哈贝马斯的“公共领域”概念的学理层面,主要是从宏观的角度考察了中国当代媒介的发展状况,而且从中看出了中国媒介在营造“公共领域”过程中的无力与不足,其发现令人悲观。与此同时,另有一些学者把希望的目光聚焦在新型媒介上,比如自由度较高的网络,试图通过微观分析来寻找建构中国“公共领域”的乐观前景。

许英在《互联网·公共领域与生活政治》^①一文中指出,1998年3月由“沈洪嘉事件”引发的网际公共讨论展开得可谓如火如荼,中国民众似乎在短短两年多的时间里一下子跨越了几千年:已经由私民社会里的“私民”,成长为有能力进行理性辩论的独立“公民”。由“沈洪嘉事件”引发并借助于互联网展开的网际公共讨论虽然几经波折,却仍然近乎完美地实践了哈贝马斯那被许多学者指责为“过分理想化”的“公共领域”概念:

公共领域首先是我们社会生活中的一个领域,它原则上向所有人开放。在这个领域中作为私人的人们来到一起,他们在理性辩论的基础上就普遍利益问题达成共识,从而对国家活动进行民主的控制。^②

许英认为网际公共论坛对构造“公共领域”的可能性主要体现在以下几点:BBS等网际公共论坛不但原则上向所有人开放,而且在事实上已经向所有网民开放;在网上加入“沈洪嘉事件”讨论的绝大部分网民,都是“真名不具”的“私人”;频频贴出的文章与海量的投送次数表明,“理性辩论”已经在这些“私人”网民中展开;讨论的主题由对沈洪嘉的“精神支援”,很快上升到对中国电信体制的全局思考,这表明公共讨论的议题已经上升到“普遍利益问题”。最后,中国电信在达成“共识”的大众舆论面前承诺调整电话资费,开始着手进行体制改革。由于诸多网际公共论坛的出现和大众的

^① 许英:《互联网·公共领域与生活政治》,载《人文杂志》2002年第3期。

^② 哈贝马斯:《公共领域》,见汪晖、陈燕谷主编:《文化与公共性》,北京:三联书店1998年版。

积极参与,中国民众已经成功地对“国家活动”进行了一次“民主的控制”。至此,这一过程虽几经周折,但还是取得了非常骄人的成果:推动了一场自中华人民共和国成立以来规模最大的电信体制改革。因此,在许英看来,无论从何种意义上说,这都是一次非常成功的公共领域建构实践。

4

以上我们以《公共领域的结构转型》为例,对哈贝马斯在汉语世界中的接受过程做了简要的梳理和分析。不难看到,哈贝马斯进入汉语世界,真是应了德国接受美学的那个主张,在很大程度上确是由于汉语世界的主动需求而造成和推动的,当然,也许正是由于汉语世界在接受哈贝马斯过程中过于突出自身的“主体性”地位,才使得哈贝马斯的理论目前虽然已经被大面积地引入汉语世界,一度甚至还达到了“热”的程度,但这丝毫也不能遮蔽汉语世界对哈贝马斯的理解存在着很大的偏差,在运用上就更是存在诸多值得进入探讨的问题了。

不妨还是以《公共领域的结构转型》为例。上文已经指出,“公共领域”概念在汉语世界的研究和运用已经取得了一定的成果。但是,其中存在的问题也是很明显的。我们知道,“公共领域”概念在哈贝马斯那里是其现代性批判的入口,内含着深刻的历史前提和政治动机。而汉语世界在运用这一概念时,往往忽视了其历史语境和政治动机,特别是其中蕴涵着的丰富的政治批判意识,相关研究成果要么局限于对中国历史的研究而刻意回避现实政治问题;要么在面向现实的时候单取传媒研究而走向狭隘化,基本上忽略了其中的政治批判内涵。此外,我们也没有充分注意到,从20世纪90年代以来,哈贝马斯虽然没有重新突出强调其“公共领域”概念的重要性,但却一直在丰富和发展自己的“公共领域”概念,这一点可以说集中体现在他的“后民族结构”理论当中。按照哈贝马斯的说法,在全球化的挑战下,我们要想超越民族国家,建立一种“没有世界政府的世界内政”,其关键就在于建构起一个能够包容所有世界公民的“全球政治公共领域”。由此,哈贝马斯对“公共领域”的关注已经超越了民族国家的语境而步入后民族状态,而我们

目前的研究几乎毫无例外地还局限于单一的民族国家,这不能不说是一大遗憾。

因此,无论是就“公共领域”概念而言,还是就哈贝马斯的整个理论来说,笔者依然坚持多年前提出的意见:

当代中国处于急剧转型过程当中,现代性的冲动一波强似一波,政治变革、社会变迁、文化认同的危机以及个体信念的矛盾,都是我们始料未及的,也是我们的传统理论资源所难以解释和解决的。在这种情况下,哈贝马斯的“公共领域”/“公共性”规范批判为我们从事当代中国的社会批判提供了一定的可能性,当然,这决不意味着我们要唯他是从,而是说他的批判精神和批判技巧值得我们借鉴和落实。^①

或许,现在还要补充一点的是,我们要顺应全球化的挑战,在一种已经露出端倪的“后民族结构”的条件下,重新审视哈贝马斯的理论,也重新审视当下中国的现实处境,促使哈贝马斯与汉语世界之间早日建立起一种良性的互动关系。

^① 曹卫东:《从“公私分明”到“大公无私”》,载《读书》1999年第2期。

第四编

在思想与政治之间

一 布卢门贝格：人类此在关系的解释者^①

有人生前荣耀，有人死后风光。日常生活如此，思想的历史效果更是这样。遍览西方思想史，特别是德国思想史，我们时常会发现，许多思想家生前轰轰烈烈，死后却难得有人问津，比如启蒙运动时期风云一时的尼古拉（Friedrich Nicolai）；但也有不少思想家生前默默无闻，死后却抢尽风头，成为热门人物。我们这里要说的布卢门贝格（Hans Blumenberg, 1920—1996）就是这样一位思想家。

布卢门贝格是德国当代著名哲学家、思想史家。1920年7月13日出生于吕贝克，最初在Paderborn和St. Georgen等地学习哲学和神学，后由于纳粹上台而被迫中断学业。纳粹垮台后，先后在汉堡和基尔等地继续学习。1947年获得博士学位，博士论文题为《论中世纪经院哲学本体论的原始性问题》（*Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie, Kiel*）。1950年完成教授资格论文《本体论的距离：论胡塞尔现象学的危机》（*Die ontologische Distanz, Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls, Kiel*），并通过答辩获得教授职位，先后在汉堡、吉森和波鸿等地从教，1970年开始在明斯特大学担任教授，直到退休。自1963年开始，布卢门贝格一直都是美因茨科学和文学研究院的院士。1996年在明斯特与世长辞。

布卢门贝格的一生充满了传奇色彩，而这和他独特的生活方式以及思想方式有着很大的关系。他深居简出，淡泊名利，有意无意之间与现代传媒保持距离。据说，他生前从未上过电视，拒绝接受一切媒体记者的采访，连照片也只是一张流传在学界和出版界，供人们反复猜度。学术研究上从不“拉帮结派”，一副我行我素的

^① 本文原刊《国外理论动态》2003年第11期。

架势；思想上则更是自辟路径，独树一帜。

综观布卢门贝格的一生，少有重大事件可以成为学界的话题。如果我们非要挖掘一通的话，大概也只有这么几件值得概略记述：首先，布卢门贝格曾是吉森大学“诗学与解释学”（Poetik und Hermeneutik）研究小组的创始人之一，某种意义上也是这个小组的灵魂人物，参与了《神话研究卷》的写作。这个研究小组我们汉语学界实在不该忽视，因为它其实就是曾经被我们津津乐道的接受美学的前身，姚斯等人都在这个小组里获取过充足的营养，并最终酝酿成为名噪一时的“康斯坦茨学派”。而布卢门贝格与接受美学之间的学术渊源和理论关联，则或许能为我们变换视角重新理解接受美学提供可能。

其次，布卢门贝格一生曾获得过两次荣誉，一次是海德堡大学颁发的“库诺·菲舍尔奖”（Kunno-Fischer-Preis, 1974），还有一次是德国语言与文学研究院授予的“弗洛伊德奖”（Sigmund-Freud-Preis, 1980）。此外，为了表彰他的杰出学术成就，吉森大学还于1982年授予他荣誉哲学博士学位。

最后，还有一点颇能反映布卢门贝格的学术风格。20世纪60年代，德国高等教育体系面临一场深刻的变革，老牌大学忙于跟风转型，新办高校则不断脱颖而出。其中，最引人注目的或许就是比勒菲尔德大学，因为它在短时间内网罗了一批久负盛名的老一代专家学者和刚刚露出头角的年轻一代学者，前者有谢尔斯基（Helmut Schelsky）等，后者则包括卢曼（Niklas Luhmann）和布卢门贝格等，从而使比勒菲尔德大学在瞬间成为德国的一个学术重镇。而比较有趣的是，布卢门贝格在应聘时选择的不是哲学专业，而是一个跨学科研究中心。这从一个侧面反映了布卢门贝格对哲学的理解以及对自己学术风格的定位。

布卢门贝格虽然钝于表现，却敏于思索，更是勤于著述。生前生后，共发表各类文章近200篇，论著达20种之多，而且不乏动辄千页的皇皇巨著。^① 为了能提供给汉语学界一个较为直观的印象，

^① 请参阅 Peter Behrenberg 和 David Adams 编写的《布卢门贝格著作目录》，载 Franz Josef Wetz 和 Hermann Timm（编）：《生存的艺术》（*Die Kunst des Überlebens*），Frankfurt am Main, 1999，第426—470页。

下面就把布卢门贝格的主要著作按时间顺序引述过来：

- 《哥白尼转折》(*Die kopernikanische Wende*, 1965, Suhrkamp) ;
- 《现代的合法性》(*Legitimität der Neuzeit*, 1966, Suhrkamp) ;
- 《哥白尼世界的起源》(*Die Geneses der kopernikanischen Welt*, 1975, Suhrkamp) ;
- 《神话研究》(*Arbeit am Mythos*, 1979, Suhrkamp) ;
- 《世界的解释》(*Die Lesbarkeit der Welt*, 1981, Suhrkamp) ;
- 《生活时间与世界时间》(*Lebenszeit und Weltszeit*, 1986, Suhrkamp) ;
- 《马太受难曲》(*Matthäuspassion*, 1988, Suhrkamp) ;
- 《走出洞穴》(*Höhlenausgänge*, 1989, Suhrkamp) ;
- 《天上的星星》(*Die Vollzähligkeit der Sterne*, 1997, Suhrkamp) ;
- 《历史的概念》(*Begriffe in Geschichten*, 1998, Suhrkamp) ;
- 《以歌德为例》(*Goethe zum Beispiel*, 1999, Suhrkamp) ;
- 《容易上当的哲学家》(*Die Verführbarkeit des Philosophen*, 2000, Suhrkamp) ;
- 《雄师》(*Löwen*, 2001, Suhrkamp) ;
- 《美学与隐喻文集》(*Ästhetische und metaphorologische Schriften*, 2001, Suhrkamp) ;
- 《面向事情与回避事情》(*Zu den Sachen und zurück*, 2002, Suhrkamp) 。

依据列举著作目录,可以看出,布卢门贝格的确履行了他的跨学科的学术风格,广泛涉足人类生活的方方面面,触角抵达了人类思想的各个领域,从哲学到历史学,从人类学到神学,从音乐学到美学等。而且,布卢门贝格在运思过程中还逐渐形成了自己独特的表达风格,主要有两个方面的特点:

其一,布卢门贝格非常注重语言的审美化,认为哲学的抽象语言不同于科学的抽象语言,不能把追求精确性和晦涩性作为自己的理想。笛卡儿式的科学语词和科学格式其实并不足以表达理论的深度。相反,理论要想充分显示出其深刻性和抽象性,反倒是要

借助于图像和神话,发挥隐喻的直观表现作用。有学者不无调侃地说,布卢门贝格的写作风格就是给哲学加点调料,做到格式化、名词化和隐喻化三位一体。^①

其二,布卢门贝格非常注重哲学论述的历史化,换言之,他一直追求把历史维度引入哲学特别是形而上学当中。在布卢门贝格看来,所谓历史,不是一条用来承担和传送传统的康庄大道。那么,历史究竟是什么呢?布卢门贝格说,历史就是一个系统,其中出现的是不同的应答和功能载体,一部分应答和功能载体消失了,留下了空间,但随即便会有新的来填补和占领。所以,历史就是这样一个充满遁隐和显现的动态过程。布卢门贝格把他的这种历史观念叫做“历史主义”,但这种“历史主义”显然不同于19世纪历史学派的“历史主义”,因为它反对的就是历史学派所主张的历史规律论和历史连续论。

审美化和历史化的写作风格,造成布卢门贝格的著作经常都是微言大义,含而不露,加之涉及内容又十分的繁杂,因此,阅读起来的确不是那么容易,甚或是对人的知识能力、领悟能力当然还有意志力和忍耐力的挑战和考验。但尽管如此,我们从中还是可以找出布卢门贝格的基本思路:他从反思现象学入手,展开对现代性的历史研究,而且采取的是一种哲学解释学的研究路数,试图揭示人的此在关系,或者说,试图揭示人在世界语境和历史语境中的地位以及人与上帝的关系。因此,布卢门贝格又被称为“人类此在关系的解释者”^②。

其实,早在写作博士论文和教授资格论文的时候,布卢门贝格就已经开始探索如何形成自己的学术进路,并初步明确了自己的学术方向。当然,布卢门贝格这样做,并无奇特之处,而是恰好符合了德国学术训练的一贯作风。我们知道,按照德国学术规训制度的要求,一个人如果想要致力于学术研究,就必须在其博士论文和教授资格论文上狠下工夫,以便为自己奠定一个扎实的学术基

① Franz Josef Wetz、Hermann Timm 编:《生存的艺术》(Die Kunst des Überlebens), Frankfurt am Main, 1999, 第22—24页。

② Anton Huegli、Poul Luebecke 编:《20世纪哲学》(Philosophie im 20. Jahrhundert), Band 1, Hamburg, 1992, 第279—308页。

基础。浏览一下德国思想史,尤其是现代思想史,我们不难发现,举凡大思想家,几乎没有逾越或违拗这样一种学术规训制度的。

言归正传,我们还是回到布卢门贝格的博士论文和教授资格论文。这两本著作虽然一直没有正式刊行,但我们不能因此而忽略或否定其在布卢门贝格思想形成过程中的地位。在博士论文《论中世纪经院哲学本体论的原始性问题》中,布卢门贝格追问的是存在(Sein)的历史性问题。我们知道,这也是海德格尔关注的核心问题。不过,布卢门贝格追问的思路和海德格尔迥然不同。布卢门贝格认为,我们在基督教的本体论思想(比如中世纪的经院主义哲学)当中可以找到一条进入存在的“正路”。按照布卢门贝格的分析,经院主义哲学本体论把存在理解为对神圣存在的分享和占有,这样就和现代本体论形成了鲜明的对照,因为现代本体论“从人出发来理解世界,而不是从世界出发来理解人”。换言之,现代存在观是一种“投射性—绝对性的”(projektiv-absolut)存在观,而中世纪的存在观则是一种“启蒙性的”(illuminative)存在观。

教授资格论文《本体论的距离:论胡塞尔现象学的危机》是对存在的历史性问题的进一步追问和思考。如果说,布卢门贝格在博士论文中是围绕着中世纪的本体论思想展开思考的话,那么,其教授资格论文则转向了对现代的本体论思想进行批判。按照布卢门贝格的理解,现代思想史上,从笛卡儿的方法论一直到胡塞尔的现象学,基本都是在解构存在,具体而言,他们都把存在的历史性给悬搁了。所谓现代性,就是“理性的自我捍卫”,而且是一种无视历史的自我捍卫。这样,世界在被剥夺了历史性之后,就变成了科学和技术的把握对象,或者说,世界与主体直接照面了。但与此同时,启蒙运动时期又出现了一种历史意义,彻底打破了现代思想的明确性要求。在布卢门贝格那里,历史不能像科学世界那样用因果关系来加以解释,历史是一种“遭遇”(Betroffenheit)、一种“自我呈现”(Sich-Stellen),因而也是一种“天命”(Geschick)。现代性就是这样的在自我建构的同时又在进行自我解构。

无论是深入分析存在概念,还是重新阐释历史概念,在布卢门贝格笔下都是服务于一个最终的目的,那就是揭示时代变迁或时代断裂现象背后的动因和意义。所谓时代变迁或时代断裂,主要

指从古代向基督教或从中世纪到现代的转型。布卢门贝格认为,从这些转型当中,我们可以很好地看到,新的世界观之所以成为可能,并被普遍接受下来;为了完成这些转型,又有哪些思想被重新解释了。而这些转型主要表现为概念不断流传和不断获得新的解释,表现为理论的欲望不断得到激发,表现为塑造我们思想和生活的隐喻(特别是“绝对隐喻”)的功能不断发生变化。于是,布卢门贝格以概念和隐喻作为两条主线^①,把他的一部又一部鸿篇巨制贯穿起来,用恢弘的气势,向我们娓娓讲述了一部漫长而充满激变的西方思想史。

^① Franz Josef Wetz:《布卢门贝格导论》(*Hans Blumenberg zur Einführung*), Hamburg, 1993, 第7—15页。

二 人书情未了

——杨业治·《美学理论》·其他^①

2005年初,应华东师范大学哲学系的盛情邀请,我去上海参加“中西哲学交流中的翻译问题”学术研讨会。临行之前,友人黄君打来电话,告诉说北大西方语言文学系孙凤城教授到处打听我的下落,希望能尽快和我取得联系,有要紧事相商。孙凤城教授温文尔雅,一派大家风范,一直是我的任课老师,还担任过我硕士学位论文答辩委员会主席,在学习和生活上给过我无数的帮助。遗憾的是,毕业之后,我浮游人世,为了身外之物而不断奔波,忙碌无为间淡漠了多年的师恩,害得老师到处打听我的下落,想来汗颜不已。

于是,我赶紧追问友人究竟有何要事。友人告诉说,我国日耳曼语言文学界的泰斗杨业治先生仙逝了,留下许多未竟之作;作为杨先生的后人,孙凤城教授想把这些遗作整理发表出来。她知道我这法年在法兰克福学派研究方面多有用功,略有所得,想让我帮忙整理杨先生生前一直在翻译却未能完稿的阿多诺所著《美学理论》。而且,她从杨先生的手稿里发现了《美学理论》的英译本,上面有我的潦草签名,想着可能是我当年借给杨先生的参考书,该物归原主了。

既定的旅程不容更改,我未及和孙凤城教授取得联系,便匆匆登上了南下的列车。夜色阑珊,不知什么缘故,火车上乘客寥寥,一反往日的喧闹,出奇的安静。我百无聊赖,静静地依偎在窗前,就着灯光和月光,随手翻阅着会议材料,整理自己凌乱不堪的思路,不时抬头遥望挂在天边的一勾弦月,思绪于不知不觉之间回到了在燕园读书的日子。

^① 本文原刊《读书》2005年第5期。

那是 20 年前了。燕园的春天总是比外面早到半拍,不到 4 月便五彩缤纷,姹紫嫣红。我当时就读的是北大西方语言文学系的德语语言文学专业。这里之所以不惜笔墨,详细列出所读系科的全称,主要想强调它和我们今天所理解的外语系是大有出入的。眼下人们说到大学里的外语系,一般都会认为那里不过是培养外语专业人才的地方,而所谓外语专业人才,无非是把某一种外语当作工具加以掌握罢了。可是,由于有着广泛的社会需求,今天这种工具性的外语系却炙手可热,外语系的学生大多也平添了一些莫名其妙的自豪与自傲。

余生也早,念大学的时候,未曾享受到外语所带来的这等无限风光。说起来难以置信,念外语在当时甚至是不怎么受待见的。刚入大学一个学期,我们全班就集体失去了学习外语的兴趣,觉得其他院系的学生都在啃读大部头的理论著作或专业书籍,而我们却像儿童一样成天躲在角落里唧唧呀呀,老是在跟 30 个字母打交道,真没什么出息。到了第二个学期,厌学情绪愈演愈烈,最后来了个总爆发:全班同学纷纷逃课,无一例外地选修了其他院系的课程,有学经济的,有学法律的,我也跟风选学了国际政治。

情急之下,班主任决定召开班会整顿学风,也给大家打打气。印象很深刻,那是一个初春的傍晚,我们被召集到北大民主楼二楼德语教研室开会。除班主任外,到场的还有因翻译但丁的《神曲》而享誉学术界的田德望先生。我懒散惯了,也不太热心公共活动,所以晚到了一会儿,但一进门便觉得气氛异常,往日班会的嘻嘻哈哈一扫而光,空气里弥漫着一股紧张的味道。班主任说了些什么,已经回忆不起来了,但田德望先生的一番话如醍醐灌顶,至今记忆犹新。

田德望先生当时已 77 岁高寿,圆圆的脑袋,一脸的慈祥。他没有板起脸来教训我们,而是温和地开导我们。先讲了他生活中的一些事情启发我们,说每次来系里都要路过洪湖,发现湖边总有个年轻人蹲在那里钓鱼,专心致志极了,钓起来就是整整一个下午。田德望先生批评说一个年轻人干些什么不好,非要把青春时光大把大把地浪费在钓鱼上。接着又讲了他的翻译工作警示我们。也就是在这个时候,懵懂无知的我们才得知,从 1982 年开始,

田德望先生以73岁的高龄开始翻译但丁的《神曲》。每天都要戴着深度近视眼镜,手执高倍放大镜,伏案工作两小时以上。日复一日,年复一年,到了训导我们的时候,已经完成了第一卷的翻译工作,正踌躇满志地准备着手翻译另外两卷。记得很清楚,田德望先生说到翻译《神曲》的时候略微有些激动,声音也激昂了许多,告诫我们说自己年事已高,不知道能不能按计划完成《神曲》的翻译工作,而且,还有许多像《神曲》一样的外国名著急等着翻译成中文;西方语言文学系的年轻人如果不珍惜大好的学习时光,不把西方语言和西方文化学好,那将有损于中西文化交流,也将有辱于国家。

这大概是我们平生第一次听说翻译如此事大,竟然关乎国家,内心受到了极大的震撼。于是,我们渐渐地开始收心,最后竟然变得专心起来,在学习德语语言文学方面一丝不苟,未敢、也未曾让西方语言文学系沦落为培养语言工具的外语系。随着北大的学科调整,西方语言文学系今天虽已不复存在了,但田德望先生他们所开创的优良学术传统相信一定会代代相传,不绝如缕。

在日后的学习和阅读中,一个人引起了我们极大的好奇,这就是西方语言文学系德语语言文学专业的另一位老前辈杨业治先生。其实,在四年学习期间,我们始终未曾见过杨业治先生的身影,但时常都能听到老师们对他的景仰之辞。有一次上翻译课,老师让我们翻译一句话:“小王,去看看信来了没有。”班上所有人不约而同地都翻译成:“Xiao Wang, Gucke mal, ob die Briefe schon angekommen sind.”后来老师告诉我们,这是杨业治先生当年训练他们的一句话,由此可以判断一个人的德语到底地道不地道,合乎德语习惯的地道译法应该是:“Xiao Wang, Gucke mal, ob die Post schon da ist.”

好奇却又不得相见,我们便开始查阅文献,对杨先生终于有了较为详细的了解:1908年,杨先生出生于上海,1925年考入清华学堂外文系;1929年,清华学堂更名为清华大学,杨先生作为第一届毕业生,被公派到美国哈佛大学德语系学习日耳曼语言文学,获硕士学位;1931年又去德国海德堡大学日耳曼语言文学系留学;回国后曾在清华大学、长沙临时大学、西南联合大学任教,1952年院系调整后进入北大西方语言文学系任教授,是德语语言文学教研室

的首任主任。

杨先生对语言有着天生的敏感,精通德语、英语、法语、拉丁语、希腊语等多种欧洲语言,在音乐、美学和哲学方面也颇有造诣。在德语教学方面,杨先生做出了杰出的贡献。解放后,鉴于我国德语语言文学研究基础较为薄弱,急需一本高水平的《德汉词典》作为工具书,杨先生便积极倡导,组织相关院校的专业力量,集体编纂了《德汉词典》(商务版),至今仍是每一位学习德国语言和从事德国研究的人案头所必备的。在德国文学研究方面,则翻译了古典作家莱辛、歌德和浪漫派作家小施莱格尔(F. Schlegel)等人的许多理论著作,在荷尔德林研究上更是取得了丰硕的成果,《荷尔德林的古典格律诗》、《荷尔德林和陶渊明的自然观》等一系列论文至今仍然代表着汉语学界荷尔德林研究的最高水准,杨先生也因此而成为德国荷尔德林学会的会员,在德国学术界享有一定的声誉。在音乐研究方面,早在20世纪70年代初,先生就把奥地利著名音乐美学理论家汉斯立克(1825—1904)的代表作《论音乐的美》翻译成中文,在我国学术界、特别是音乐界产生了很大轰动,现在还是音乐院校学生的必读书目。像他的同事田德望先生一样,过了古稀之年的杨先生还慷慨应允从事阿多诺重要理论著作《美学理论》的翻译工作。老骥伏枥,其志何止千里!

杨先生的身体一直欠佳,但这似乎并未影响到他对学术的孜孜追求。他的生活于简单中透露出充实,一生淡泊名利,学问是他永恒而单一的生活主题。大概也正因如此,杨业治先生把学问看得如同生命一样珍贵,在治学上一丝不苟,来不得半点马虎。据说,他后来翻译了三部书稿:把德文翻译成中文的有荷尔德林的长篇小说《于培里昂》和阿多诺的《美学理论》;把中文翻译成德文的则有《陶渊明诗选》。《于培里昂》和《陶渊明诗选》其实早已杀青,《美学理论》也基本成型。可是,杨业治先生总是觉得不满意,一遍又一遍地反复修改,就是不肯轻易出手。

2003年1月31日下午,杨先生走完了95年的人生历程,结束了他那淡泊宁静的一生。他的一生没有种种光彩照人的头衔用来自我炫耀,有的却是多年的书斋寂寞和永恒的学术追求;他的一生没有许多所谓的学术成果用来滥竽充数,有的却是深入的思考和

勤勉的耕耘,为我们留下了许多未刊的学术精品;他的一生没有多少及门弟子继承其衣钵,却把一片热诚倾注到了德语语言文学专业的所有学生身上,但开风气不为师。

回想起来,杨先生翻译《美学理论》和我还真有过一段无法忘怀的牵连。20世纪90年代初,我离开了西方语言文学系,忝列乐黛云老师领导的北京大学比较文学研究所门下学习中德文化关系。乐老师当时对法兰克福学派理论,特别是哈贝马斯的交往行为理论有着浓厚的兴趣,试图借用哈贝马斯的交往范畴为比较文学研究开辟出一个新的天地。从此,在乐老师的严格要求和精心指点下,我开始了苦读哈贝马斯的漫漫历程。

一个偶然的会里,我遇到杨先生的一位高足,他非常关心我的学业。当他得知我正在阅读法兰克福学派时,便透露说杨先生正在翻译阿多诺的《美学理论》,希望我能多多向杨先生请教,并承诺在适当的时候帮助引荐我到杨先生门下。我这才有了登门向杨先生求教的机会;为数不多的几次拜访,让我学到了许多治学的真谛和翻译的奥秘,也知道了杨先生翻译《美学理论》一书是应中国社科院外文所陈燊研究员的约请。作为晚辈,我当时唯一能做的就是将从旧书店里偶然淘得的英文版《美学理论》提供给他作为参考。没有想到,这本海盗版的英文书在杨先生那里被保管十多年后,又完好地回到自己手里。看得出来,杨先生在这本英译本上用功不浅,书被翻阅得陈旧不堪,但一尘不染。杨先生做人之严谨,由此可见一斑。

更出乎意料的是,和杨先生的短暂交往还让我得到了一个工作的职位。1993年初夏,我怀揣着单薄的简历,在北京城里四处奔走,想为自己谋得一个从事研究的职位。在导师的举荐下,我到中国社科院外文所欧美文论编译室求职。这个研究室当时正在组织编译《20世纪欧美文论丛书》,而《美学理论》就是其中的一本。当研究室的两位负责人知道我和杨先生围绕着《美学理论》还有一段交往时,马上表示愿意接受我,并希望我能承担起《美学理论》的责编任务,协助杨先生尽快完成翻译工作。遗憾的是,出于多方面的原因,我未能到外文所就职,自然也就失去了担任《美学理论》责编的机会。再后来,由于生活的艰辛、学业的艰苦,和杨先生渐渐失去了联系。而在市场经济大潮的冲击下,《20世纪欧美文论丛书》

未能维持太久,杨先生翻译的《美学理论》则始终停留在出版社的预告上而不得与读者见面。

1998年底,离开北大西方语言文学系多年后,我负笈远游,到德国法兰克福大学社会研究所留学,潜心研习法兰克福学派,又以阿多诺和哈贝马斯为重点。由于阿多诺有着自己独特的行文风格,一贯主张“小品文”(Essay)的写作方法,加上许多著作或是断片之作或是未竟之作,使他成为整个法兰克福学派中最艰涩的一位,给读者、特别是非德语语境的读者带来了重重的阅读障碍。据说,德国有两个思想家的著作是不可翻译的,一个是本雅明,再一个就是阿多诺。而阿多诺尤以为甚,他一生坚持用德语写作,即便是流亡美国期间,也断然拒绝用英文写作。在西方,阿多诺成了不可翻译的代名词。出于尝试,我和友人曾花费近一年的时间,翻译了阿多诺和霍克海默合作的《启蒙辩证法》。虽然经过认真准备,还得到了许多德国专家的大力帮助,在翻译过程中更是小心加谨慎,然而,译本终究还是留下许多的遗憾,让我切身体会了阿多诺的不可译。从此,我决计轻易不要再去翻译阿多诺。

一个偶然的时机里,我到出版阿多诺著作的苏卡普出版社做客,从国际部负责人哈特(Petra Hardt)博士那里了解到阿多诺的《美学理论》已经有了中译本。哈特博士知道我惜书如命,便把四川人民出版社刚刚邮寄过去的中译本馈赠于我。译本出自中国社会科学院哲学所王珂平的手笔,虽然没有明示,但看得出来,系根据C. Lenhardt的英译本(1984年版)转译。王珂平有着出色的英语基础和良好的理论功底,加上曾在外国留学数年,对中西文化多有研究,就英文原本而言,他的译文想来应该是非常可靠的。我一边为《美学理论》终于有了中译本而备感欣慰,一边又不由得为杨先生深感遗憾和可惜,毕竟,杨先生以年迈之躯,为翻译《美学理论》付出了无数的劳作,如今他的译本却只能沉睡在自己的案头,也许永远都不会有与读者见面的机会了。

从上海回到北京后,我和孙凤诚老师取得了联系,从她那里听说三联书店已经重新购得《美学理论》的版权,准备对杨先生的译本加以增补和修订,推出新译本。而孙凤城老师急着找我的目的就是想把这个重任托付给我。这让我不胜惶恐,也满腹犹豫。虽

说像《美学理论》这样的经典名著不怕一再翻译,也的确需要反复翻译,一个中译本无疑是远远不够的。但煌煌 50 万言的理论著作,翻译起来肯定不是一件轻松愉快的事情;更何况,重复翻译对后来者提出的要求是近乎苛刻的。

然而,师恩难忘,师命难违。三思过后,我决定接过重托,并从孙凤诚老师家中取回了杨先生的手稿。多少年来,虽然一直都知道杨先生在夜以继日地工作,十多年的心血都倾注在了这部译稿上面,然而,由于种种原因,始终未能见到杨先生的手稿。今天得见,果然让我等做晚辈的惊叹不已。杨先生翻译字斟句酌,精益求精。除个别章节外,书稿已基本成型,而且誊写得干干净净,400 字的稿纸整整抄了 1500 页,俊秀而有力的小楷,一笔一画,像先生为人一样,清清白白,没有丝毫的含糊。

我的英文捉襟见肘,过去未曾也不敢对德文原著与英译本进行对照阅读。这次利用假期难得的休息时间,我把德文原著、英译本和杨先生的译文通读了一篇,并参照王珂平学长的中译本,下大力气对德文原著和英译本进行了认真的比照,发现它们之间的差别还是很大的。这里不妨引录第一章第一节《确定性的丧失》中的一段。王珂平学长根据英译本翻译出来的内容是这样的:

自不待言,今日没有什么与艺术相关的东西是不言而喻的,更非不思而晓的。所有关涉艺术的东西,诸如艺术的内在生命,艺术与社会的关系,甚至艺术的存在权利等等,均已成了问题。人们原以为直觉与朴素艺术方法的丧失,会从及时填补诸多无限可能事物之空白的一种俱增的反思趋向那里得到补偿。然而,事情并不如愿。乍一看来像是艺术的扩展,到头来则转化为艺术的萎缩。1910 年前后,革命艺术运动开始探寻的那一出乎预料的广阔领域,未能兑现其早先提出的幸运与奇遇的诺言,反倒出现了这样的情形——此过程在当时危及到自有理由存在的诸多类似范畴。与日俱增的大量艺术事物与其说是享用它们新获得的自由,还不如说是被卷进了新禁忌的漩涡,致使世界各地的艺术家们急于寻求某种假定的基础,以作为他们活动的根据。这种遁入新秩序的做法无

论多么脆弱,但却反映出如下事实:艺术中的绝对自由——艺术的一大特点——与社会总体中永久的不自由是相互矛盾的。这正是艺术在社会中的地位与功能变得不确定的原因。换句话说,艺术将自身从早期祭礼功能及其派生物中解脱出来后所获得的自律性,取决于富有人道的思想。由于社会日益缺乏人性,艺术也随之变得缺乏自律性。那些充满人文理想的艺术构成要素便失去了力量。

而杨先生根据德文原著对这一节作了如下的翻译:

这已成为不言而喻的事,即有关艺术的任何事情,都不再是不言而喻的了,无论是艺术本身,或是艺术与整体的关系,甚至艺术的生存权利也不再是这样。人们丢失了可以不加反思或没有疑问地去做的事,而面对着反思的却不是可能事物的无限视野,去作为损失的补偿。在许多方面,扩大证明是缩小。1910年左右的革命艺术运动大胆地走向未知事物的大海,这大海却没有赐予预期的冒险的好运。与此相反,那时候触发起来的行动,侵蚀了这行动所代表的那些范畴。越来越多的事物被卷进新的禁忌的旋涡;到处艺术家们不是在欢庆他们新近获得的自由王国,而是即刻又去企求所谓的、很不可能有承载力的秩序。因为艺术,始终还是一个特殊方面,它的绝对自由与整体的恒久不断的不自由状态发生矛盾。在整体中,艺术的地位变得捉摸不定了。艺术所获得的自律性,在它摆脱了宗教仪式作用及其余影后,是依靠人道主义的观念维持生命的。当社会越来越变得不人道时,它就受到损坏了。艺术从人道主义理想那里产生的组成部分,由于艺术的自身运动规律而变得苍白无力了。

应该说,无论是王珂平,还是杨先生,相对于他们各自所本照的“原著”而言,译文都是忠实可靠的。那么,同样的内容翻译成中文出现如此巨大的悬殊,问题显然是出在了德文原著与英译本之间。英译本在翻译过程中做了过多的“发挥”,致使许多地方背离了德文原著,可谓难如人意。相对而言,杨先生对德文原著的理解和把握则比较准确,中文表达也较为贴切,基本做到了“信”和“达”。

厚厚的《美学理论》译稿静静地摆在我的书桌上,它既是对杨先生一生寂寞与勤勉的见证,更是对杨先生与《美学理论》之间不了之情的见证。今天我们来努力让杨先生的《美学理论》译稿与学界见面,显然并非仅仅是为了给杨先生与《美学理论》之间的这段未了之情画上句号,更多的还是想把杨先生的不朽成就充分地展示给世人。毕竟,这是一笔弥足珍贵的精神财富。

三 从学生运动到政治概念^①

——沃尔夫冈·克劳斯哈尔访谈^②

2004年10月20日是个周末,深秋的北京温暖如春,丝毫没有凉意。北京师范大学文学院励耘学术报告厅里更是挤得水泄不通,热闹非凡。应北京师范大学、复旦大学和中山大学的联合邀请而来中国访问的德国汉堡社会研究所资深研究员沃尔夫冈·克劳斯哈尔博士正在这里给研究生们举办有关法兰克福学派历史效果的专题演讲,内容包括法兰克福学派发展过程中的内部紧张以及本雅明的革命概念与当代社会发展之间关系等。演讲结束后,《第一财经日报》对沃尔夫冈·克劳斯哈尔博士进行了采访,问题涉及1968年德国学生运动、德国外长菲舍尔的政治经历以及本雅明理论的现实意义等。

• 1968:并非单纯只是政治神话,其实更是历史事件

第一财经日报:您来自德国汉堡社会研究所,这个机构的名字总是让人联想到法兰克福大学社会研究所,它们之间有什么关系吗?

克劳斯哈尔:您的感觉是对的,这两个机构之间虽然没有直接

^① 本文原刊《第一财经日报》。

^② 沃尔夫冈·克劳斯哈尔(Wolfgang Kraushaar)研究员,1948年出生于德国黑森州的卡塞尔乡下的一个普通家庭,曾在法兰克福大学跟随著名马克思主义哲学家费切尔(Iring Fetscher)教授学习政治学、哲学和日耳曼语言文学,并获得博士学位,1974—1975年担任“全德学生联合会”主席,是1968年德国“学生运动”的中坚分子。自1987年起,一直在德国著名的汉堡社会研究所工作,2001年起应邀担任北京师范大学文艺学研究中心客座教授。研究领域为法兰克福学派的历史效果(以本雅明为中心)、德国当代政治文化与社会思潮等。代表著作有《造反与反思》、《抗议运动编年史1949—1959》(四卷本,1996)、《法兰克福学派与学生运动》(三卷本,1998)、《1968:神话、符号与事件》(2000)、《左派逆行者》(2001)、《菲舍尔在法兰克福》(2001)等。

的联系,但在价值取向和研究动机上的确有着一定的内在联系。说到汉堡社会研究所,还得从它的创始人莱姆茨玛(Jan Phipp Reemtsma)说起。您可能听说过,1996年3月25日发生了一起震惊全德的绑架案,当事人就是莱姆茨玛教授。那天,莱姆茨玛像往常一样回到家门口,就在准备进屋的一瞬间,遭到了一伙匪徒的劫持,被带到了不来梅(Bremen)的一个地下室。在这里一呆就是33天。最后,警方迫于无奈,向绑匪支付了德国历史上最高一笔赎金3千万马克。

那么,绑匪为何会选择莱姆茨玛呢?原来,莱姆茨玛出生富贵之家,父亲是一个烟草商,积累了雄厚的资本。父亲去世后,莱姆茨玛继承了父亲的遗产,成为一代富豪。很显然,绑匪们就是冲着他的财富而来的。可惜,绑匪们可能并不知道,莱姆茨玛对商业和财富似乎没有太大的兴趣,而是到汉堡大学谋得了教职,沉浸于学术当中,并取得了较为丰硕的成果。此外,莱姆茨玛还是一个有着强烈社会关怀的学者,也是法兰克福学派批判理论的崇拜者。当年魏尔家族资助成立法兰克福大学社会研究所的做法给了他很大的启示。于是,他捐资成立了基金会,按照法兰克福大学社会研究所的模式,创办了汉堡社会研究所,召集了一批左翼学者集中研究当代德国的社会发展和政治文化。目前,汉堡社会研究所就其规模而言,已经远远超过了法兰克福大学社会研究所,除了独立的学术研究机构之外,还有一家独立的出版社和一份月刊杂志《中间道路36号》。

第一财经日报:作为这个研究所的资深研究员,您取得了非常丰硕的研究成果,而其中相当一部分都和德国的学生运动有关。据我们所知,就学生运动而言,您不但是出色的研究者,当年更是积极的参与者。您能不能跟我们谈谈德国学生运动的发展过程。

克劳斯哈尔:上个世纪60年代的学生运动其实是一个全球现象,与中国的文化大革命之间有着千丝万缕的联系。德国的学生运动与全球的学生运动几乎是同步的,我几乎经历了学生运动的整个过程,而且一度在其中还扮演一个重要的角色。

现在回忆起来,我觉得德国学生运动还是有自己特色的,这就在于它和法兰克福学派之间形成了长期而复杂的互动关系。这层

关系曾经是德国学生运动发生的契机,更是学生运动发展的动力和后来从理论的层面展开历史反思的重点。因为许多学生运动的领袖和积极分子都是法兰克福学派的直接或间接的学生,法兰克福学派的几位主要人物又曾被尊称为学生运动的导师。更复杂的还在于,法兰克福学派与学生之间并非一直都是那么和谐,而是始终充满分歧甚至冲突。

我个人长期以来一直从事这方面的研究,也曾经出版过不少著作,比如三卷本的《法兰克福学派与学生运动》,目的就是要对1968年的学生运动重新进行反思甚至批判,但不管怎样说,我们都无法否认,这是一场有着广泛国际背景和历史背景的社会运动,或者说,是当时西方世界总体社会运动的一个有机组成部分,比如,学生运动和当时的所谓民权运动、第三世界独立运动、非殖民化运动以及反冷战运动都有着联系。无论是作为社会运动,还是政治运动或文化运动,1968都为我们留下了丰富的精神遗产,因而也就难怪人们把到目前为止的整整20年时间都统称为“后68时代”。

第一财经日报:作为1968年德国学生运动的领袖,您选择了学术的道路,而其他德国学生运动领袖选择了从政和经商的道路,比如德国外长菲舍尔等。

克劳斯哈尔:我想您可能知道,德国的《焦点》(*Focus*)杂志曾就120位学生运动领袖后来的职业去向作过调查和统计,结果显示,20%成了大学教授和著名学者,占据了德国几乎社会科学所有学科的重要职位。35%在传媒和文化领域工作,大导演法斯宾德(Rainer Werner Fassbinder)和施隆道夫(Volker Schlöndorff)就在其列。15%从政,涌现了许多的部长、国务秘书、议员以及政党领袖,比如本迪特(Daniel Cohn-Bendit)、菲舍尔(Joschka Fischer)和特里亭(Jürgen Trittin)等。其余各有10%做了律师、医生和心理学家。当然也不乏例外,比如德国建设出版社社长则成了彻头彻尾的商人。更有堕落为恐怖分子的,就不要再提了。

- 菲舍尔是战后德国政治文化的化身

第一财经日报:说到菲舍尔,我们知道,在1968年学生运动期间,您和他曾经并肩战斗过。有人评价说菲舍尔具有三重人格:出

租车司机、历史复杂,还有善变。其中说他“历史复杂”,大概就和他 在学生运动时期的表现有关。那么,作为他过去的“革命同志”,您怎么看他呢?

克劳斯哈尔:我曾经写过一本书,叫《菲舍尔在法兰克福》,专门叙述了菲舍尔的政治生涯,分析了他的政治立场和政治主张。在我看来,菲舍尔的政治生涯是我们国家社会发展的一个剖面,非常独特,几乎找不出第二个人能和他相提并论。其独特之处就在于他从一个我行我素的人一跃成为联邦德国的外交部长。这样一个经历本身就隐藏着许多问题值得思考,而这些问题长期以来都没有引起人们的注意。

我不同意认为菲舍尔有着多重人格的说法,在我看来,他只不过是把许多复杂的因素成功地糅合到了自己的性格当中而已。在他身上集中体现了联邦德国历史发展的两个方面:一方面是彻底告别了纳粹一代的思想观念,也就是对国家的攻击和对议会民主制的拒绝;另一方面则是议会民主制度的活力以及法治国家政党体系所具有的一体化力量。综合这两个方面,我们可以说菲舍尔是战后德国政治文化的化身,而他为此奋斗了整整 30 年。

• 本雅明思想的关键是革命概念

第一财经日报:您曾在法兰克福跟随阿多诺他们学习多年,长期以来一直从事对法兰克福学派特别是对本雅明的研究。您这次来中国演讲的主题也是本雅明。能不能简单地给我们介绍一下本雅明目前在德国的影响与研究情况。

克劳斯哈尔:本雅明目前在德国可以用“热”来形容。关于本雅明的思想,哈贝马斯早在 30 年前就已经指出过,对本雅明一生来说,有三个人发挥了关键作用:分别是索勒姆(Scholem)、阿多诺(Adorno)和布莱希特(Brecht)。在某种意义上讲,这三个人代表了本雅明思想的三个方面,到目前为止,对本雅明的解释也是围绕着这三个方面进行的。第一种是历史哲学的解释,代表人物主要是《本雅明文集》的两个主编 Rolf Tiedemann 和 Herrmann Schweppenhäuser,而在这个方向上开先河的则是阿多诺。第二种是媒介理论的解释,以布莱希特的艺术理论为代表,此外还有一些

马克思主义批评家，他们把本雅明的理论看作是一种媒介理论。第三种是神学解释主要强调本雅明的作品受到了犹太教特别是卡巴拉主义的影响，这种立场以索勒姆为典型。

第一财经日报：您知道，本雅明目前在中国学界影响也很大，但有关他的研究似乎比较杂乱，那么，您觉得如何才能真正把握住本雅明的思想脉络呢？

克劳斯哈尔：我想恐怕不仅中国对本雅明的理解比较杂乱，德国本土在理解本雅明的问题上其实也很有分歧。原因很简单，本雅明通常会被认为是最具有中国君子作风的一个哲学家，也是20世纪最难懂的一个哲学家，即使对于德国人来讲，他也是非常难懂的。就拿上面提到的三种解释来说吧。它们虽然都阐明了本雅明思想的不同方面，也是我们今天乃至今后在研究本雅明时无法回避并必须予以高度关注的，但这三种解释显然都是片面的，因为它们把本雅明的作品从他整个理论背景中抽离了出来，从而忽视了很多内容，换言之，它们都只涉及了本雅明思想的单个方面，未能揭示出本雅明思想的核心内涵。那么本雅明思想的真正内核到底是什么呢？要想搞清这一问题，我们就必须对他的一部代表作《巴黎拱廊街》(*Passagenwerk*)有所了解。然而，令人遗憾的是，这部代表作到目前为止并没有引起人们的充分重视，这大概是由于它的断片性质造成的。认真考察一下本雅明的这部著作，我们就会发现，本雅明所主张的实际上是一种政治优先性的立场。换言之，本雅明既不能单纯地从哲学的角度加以解释，也不能单纯地从神学的角度加以解释，而应该主要从政治立场的角度加以解释。

第一财经日报：从政治的角度来理解一个带有政治倾向性的思想家，这对于中国学界来说既不陌生，也不为难，因为，我们过去有过一种做法，就是简单地用政治立场来图解思想家，那么，按照您的理解，从政治角度来理解本雅明，如何才能避免这样一种“庸俗”的做法呢？

克劳斯哈尔：这的确比较难，其实，我们过去也曾有过类似的极端做法，比如在学生运动时期，我们就曾试图简单地把法兰克福学派的政治思想与学生的政治激进行为挂起钩来。按照我的理解，本雅明的政治优先性概念说得再具体一些，就在于他在《巴黎

拱廊街》中阐明的革命概念。其实,本雅明有一篇非常重要的文章:《论历史概念》(*Über den Begriff der Geschichte*),也是用来阐明他对革命概念的理解的。或者说,在这篇文章中,本雅明通过对已有的两种不同的革命概念作了尖锐的批判,以此来凸现自己所主张的革命概念。本雅明所批判的就是欧洲社会民主党的革命概念和前苏联的马克思主义革命概念。马克思在《哥达纲领批判》中通过对拜物教化的理解,事实上已经对劳动概念作了系统的阐述,本雅明借助马克思的这样一种劳动概念,特别是对文化的理想化和历史的历史化观念,把传统的革命概念所表达的一切概括为一种伪自然的自主主义。

第一财经日报:在您看来,我们今天重新关注本雅明,特别是他以革命为核心的政治概念,究竟对我们具有怎样的意义呢?

克劳斯哈尔:本雅明通过对社会的无望和对社会的压制的解释,提出了他的一个充满了神学色彩的革命概念,这个概念充满了弥赛亚主义的一些特征,并据此建立了他的新的社会变革的观念。他认为社会变革既不能依靠盲目地剥削自然,也不能依靠历史无意识的进步,更不能依靠对文化的理想化或者说对劳动的拜物教化。

本雅明的理论对当代的启发主要集中在三个方面,第一是有助于我们理解自然与社会关系的危机,这个问题随着生态系统的破坏而日益突出。第二是能够揭示劳动的过程中技术的作用。第三是能够帮助我们更好地处理能源问题,特别是核设施的建立所导致的人们对能源使用的恐惧。所有这三种危机(社会危机、技术危机和能源危机),都让我们对本雅明当时所预料的一切有了更好的理解,也就是说:人类的自我毁灭在今天的现实条件下并非没有可能。

• 中国充满着挑战与希望

第一财经日报:谢谢您接受我们的采访,并给我们详细地介绍了有关德国学生运动和本雅明的政治概念。就我们所知,您这次已经是第二次到中国了,而且走了不少地方,能不能跟我们谈谈您对中国的印象呢?

克劳斯哈尔：我这次的确是走了许多地方，从上海到北京，从西安到广州，走过了中国发展的不同地区，其实也是不同的历史阶段，既领略了中国现代化的发展特色，也品味了中国传统文化的无穷魅力，更惊叹中国青年学生的博学好问。记得我跟你说过，目前，我们汉堡港每天进口的货物有近六成来自中国，充分显示了中国强大的生产力；去年开始有中国旅游团走遍欧洲，则表明中国的经济成长取得了很好的成绩，所有这些应该说展示出了很好的前景。

但同时我也注意到了，中国在现代化过程中遇到了和西方当年非常相似的问题，比如消费主义问题。我们走了大街小巷，到处都能感觉到人们消费的欲望过于强烈，马克思和本雅明当年批判资本主义社会所概括出来的商品拜物教现象，应该说在眼下的中国已经露出了苗头。如果不好好加以遏止，将来恐怕会对中国的现代化造成巨大的挑战。

附 录

法兰克福学派与 学生运动

现代社会的一大特征是发展迅疾,变化莫测。但回顾现代历史,不难发觉,每个世纪在急速变迁过程中,都留下了一个或多个让人刻骨铭心的年头,如1789、1840、1919、1968以及1989等。于历史,这些年头或意味着拦截,从而造成历史的断层;或意味着推进,从而造成历史的加速。因此,这些年头在历史哲学中成为关键词,也就合乎逻辑了。

汉语学界关注作为历史现象和社会运动的“1968”可谓日甚一日,各种文章和专题不时见诸报刊,更有主题性的丛书正在源源不断地推出。但有两方面的内容还没有得到足够的重视:一是中国在“1968”中的特殊地位,二是法兰克福学派在“1968”中的积极贡献。

法兰克福学派与学生运动之间可谓有着盘根错节的联系,许多学生运动的领袖和积极分子都是法兰克福学派的直接或间接的学生,法兰克福学派的几位主要人物又曾被尊称为学生运动的导师。更复杂的还在于,法兰克福学派与学生之间并非一直都是那么和谐,而是始终充满分歧甚至冲突。

按照有关研究资料,法兰克福学派与学生运动之间的互动关系向上可以追溯到1946年,向下则一直延续到今天,具体可以分为这么几个阶段:1946—1965年为酝酿时期;1966—1970年为行动时期;1971—1977年为激进时期;1978—2000年为反思时期。而普遍认为,法兰克福学派当中和学生运动关系比较密切的主要有这么几位:霍克海默、阿多诺、马尔库塞以及哈贝马斯。

在法兰克福大学社会研究所学习期间,我有意识地收集并阅读了一批有关法兰克福学派与学生运动的基本文献和研究著作,深为其中涉及到的诸多理论课题和实践课题所吸引,比如理论与实践的关系问题,政治(权力)与学术(话语)的关系问题,学术制度和社会制度(包括社会主义和资本主义)的合法性问题,当然还有那些波澜壮阔的学生运动场面。于是,在中外友人的鼓励和帮助下,我尝试着把这方面的资料编写或翻译出来,以便与大家一道来

分享阅读问题和欣赏场面的乐趣。

限于篇幅,这里主要选取1966—1968年间学生运动的发展情况和法兰克福学派代表人物的政治与学术活动加以编撰,今后若有机会,则可考虑继续把其余部分(1946—1965,1971—2000)的内容也编写出来,以便为汉语学界提供一份较为完整的历史文献。由于1968年的学生运动是一个全球性的现象,中国作为一个政治的他者和文化的他者,在当时发挥了不可忽略的作用。因此,在编写过程中也适当地把中国的政治实践纳入了考虑范围,扼要加以介绍,供参照阅读。

需要特别强调指出的是:本编根据既有研究资料(主要是克劳斯哈尔主编的三卷本《法兰克福学派与学生运动》)编撰而成的。关于法兰克福学派与学生运动之间的互动关系,在法兰克福学派的历史效果和当代西方社会思想史中,都是重要的研究课题。由于各种条件的限制和编写方针的规定,我们不可能照顾到所有这方面的研究著作。这里所列主要为关于法兰克福学派与学生运动的基本研究著作和一些历史著作,而法兰克福学派的基本著作,无论涉及学生运动与否,均从略:

1. 布施(Guenther Busch)、维特斯托克(Uwe Wittstock):《新观察:1968》(*Neue Rundschau: 1968*), Frankfurt am Main, S. Fischer, 1993;

2. 德米洛维奇(Alex Demirovic):《异见知识分子——从批判理论到法兰克福学派》(*Der nonkonformistische Intellektuelle: Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999;

3. 杜比尔(Helmut Dubiel):《学术组织与政治经验》(*Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung: Studien zur frühen Kritischen Theorie*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978;

4. 赫尔苔(Ingrid Gilcher-Holtey):《1968——从事件到历史科学的研究对象》(*1968—Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft*), Vandenhoeck & Ruprecht, 1998;

5. 霍耐特(Axel Honneth):《权力的批判》(*Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*), Frankfurt am Main,

Suhrkamp, 1989;

6. 霍耐特 (Axel Honneth): 《支离破碎的社会世界》(*Die zerrissene Welt des Sozialen: Sozialphilosophische Aufsätze*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999;

7. 雅可比 (Edmund Jacoby)、哈夫纳 (Georg M. Hafner): 《1968》(*1968—Bilderbuch einer Revolte*);

8. 尤赫勒 (Ingo Juchler): 《60年代美国和联邦德国的学生运动》(*Die Studentenbewegungen in den Vereinigten Staaten und der Bundesrepublik Deutschland der sechziger Jahre*), Berlin, Dunckler & Humblot, 1996;

9. 克劳斯哈尔 (Wolfgang Kraushaar): 《法兰克福学派与学生运动》(*Frankfurter Schule und Studentenbewegung: Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995*), Roger & Bernhard bei Zweitausendeins, 1998;

10. 耐格特 (Oskar Negt): 《1968——政治知识分子与权力》(*Achtundsechzig: politische Intellektuelle und die Macht*), Steidl Verlag, 1995;

11. 维格斯豪斯 (Rolf Wiggershaus): 《法兰克福学派》(*Die Frankfurter Schule*), dtv, 1991;

12. 世界报 (编): 《人与事》(*Menschen und Ereignisse: Eine Sammlung von Artikeln aus der Tageszeitung Die Welt und der Sonntagszeitung Welt am Sonntag Oktober 1967 bis September 1968*), Verlagshaus Die Welt, 1968。

一 法兰克福学派与学生运动^①(1966)

1966年1月20日

在“全德学生联合会”(AStA)^②的号召下,近300名法兰克福大学学生从区游行到罗默贝格(Römerberg),抗议电车公司把月票价格由13马克提高到23马克,随后又到电车公司门口示威。

1966年2月9日

多个学生团体,其中以“德国社会主义学生联盟”(SDS)^③为首,在法兰克福大学报告厅举办专题讨论会:“越南有什么自由?”(Welche Freiheit für Vietnam?)。参与讨论的有物理学教授邓策(Hermann Daenzer)、哲学和社会学教授哈贝马斯(Jürgen Habermas)、联邦议员基普(Walter Leisler Kiep)、美国大使马修斯(David Matthews)等。

哈贝马斯首先发言,指出越战的合法性根源在于杜勒斯时代反共的意识形态。他认为这是一场“不人道的、血腥的、肮脏的、不正当的和不明智的战争”。美国大使则当场提出反对意见,为美国的越南政策辩解,他强调,美国一直都在防止以苏联和中国为代表的共产主义力量的扩张,过去如此,现在依然如此。

① 本文原刊于《视界》2001年第3、4、5期。

② “全德学生联合会”全称为 Allgemeiner Studentenausschuss。

③ “德国社会主义学生联盟”是德国社会民主党的青年组织,在1968年学生运动中是一股中坚力量。后由于各种原因,而脱离德国社会民主党。哈贝马斯曾是其中的负责人之一。

1966年2月24日

德国爆发大规模的学生反战游行和反游行,左翼组织和右翼组织都纷纷粉墨登场,向学生施加影响,包括“德国社会主义学生联盟”、“社会民主党高校联盟”(SHB)、“德国自由学生联盟”(LSD)、“人道主义学生联盟”(HSU)、“教育与科学工会”(GEW)、“工会研究会”(GAG)和“基督教民主学生联盟”^①(RCDS)以及“青年联合会”(Jugend Union)^②等。

反战游行队伍高举标语,要求“停止民族大屠杀”、“遵守日内瓦公约”、“美国佬滚出越南”。马堡(Marburg)大学“东南亚问题研究会”(Arbeitsgemeinschaft für Südostasien-Fragen)的斯坦因豪斯(Kurt Steinhaus)发表声明,指出每一个法治国家的公民都有义务向自己的政府施加压力,阻止这场不正当的战争。“德国社会主义学生联盟”副主席达布罗夫斯基(Hartmut Dabrowski)也强调说,对美国越南政策的批判在德国校园里是日甚一日,他还宣布,“德国社会主义学生联盟”已经向所有左翼学生组织发出了邀请,预定5月在法兰克福大学举办一次关于越南问题的集会。

反游行队伍也不愿甘拜下风,他们一边大喊“狂欢节该结束了!”,一边又撕毁反战游行队伍的标语和旗帜,竭尽干扰和破坏之能事,结果双方发生了交手。

1966年3月25日

马尔库塞(Herbert Marcuse)在加州大学洛杉矶分校举办的首次反越战大会上发表演讲,题为:《美国对越政策的内在逻辑》^③,对

^① 这些都是左翼组织,全称分别为:Sozialdemokratischer Hochschulbund, Liberaler Studentenbund Deutschlands, Humanistische Studenten-Union, Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft, Gewerkschaftliche Arbeitsgemeinschaft。

^② 这两个是右翼组织,“基督教民主学生联盟”的全称为 Ring Christlich-Demokratischer Studenten。

^③ Herbert Marcuse:《美国越南政策的内在逻辑》(*The Inner Logic of American Policy in Vietnam*),载:Louis Menashe and Ronald Radosh(Eds.), Teach-Ins:USA, New York 1967, 第64—67页;亦可参阅 Barry Ratz:《马尔库塞与解放的艺术》(*Herbert Marcuse and the Art of Liberation*), London, 1982, 第182页。

美国外交政策中的经济动机作了毫不留情的批判。

1966年3月29日

在法兰克福城市和大学图书馆阅览室举行霍克海默铜像揭幕仪式,庆祝霍克海默70岁生日。法兰克福市长布隆德特(Willi Brundert)为铜像揭幕。到场的嘉宾还有阿多诺、“美国犹太人联合会”主席、知名电影导演迪特勒(William Dieterle)等。布隆德特市长首先致辞,他高度评价了霍克海默的学术贡献和社会贡献,并特别指出,霍克海默在不得已而离开德国的日子里,没有失望,没有气馁,更没有仇恨,这点尤为难能可贵,值得敬重。

由于铜像的制作者克诺德森(Knud Knudsen)在纳粹执政期间曾有“越轨行为”,为纳粹宣传部长戈倍尔(Joseph Göbbel)创作过雕塑作品《攻击》和《民族的观察者》等,^①因此,一些学生反对把这座铜像安放在图书馆里。社会各界人士也纷纷对此发表异议,质问阿多诺作为社会研究所的所长,为何不在社会研究所内部为铜像找一个安身之地。^②

针对学生们的指责和社会上的异议,布隆德特市长指出,这是“别有用心”,想阻止市府和市民表达对霍克海默的敬意。阿多诺在转达了黑森州州长齐恩(Georg-August Zinn)的贺词之后,也发言辟谣,说他从未反对过在研究所里安置铜像。把铜像安放在图书馆,纯属霍克海默个人的意愿。霍克海默这样做,只是不想“把事情搞得过于私人化”^③。

1966年4月2日

《法兰克福汇报》(*Frankfurter Allgemeine Zeitung*)发表阿多诺

^① Joseph Wulf:《第三帝国的造型艺术》(*Die Bildenden Künste im Dritten Reich*), Gütersloh, 1963, 第364页。

^② Hanno Reuther, Eine umstrittene Geburtstagsgabe—NS-Prtraetist schuf für Frankfurt eine Bueste des Philosophen Max Horkheimer, in: Mescheder Rundschau vom 14. November 1965; Peter Iden, NS-Plastiker für Horkheimer-Bueste—Ein sehr peinlicher Fehlgriff des Frankfurter Magistrats, in: Die Rheinpfalz vom 4. März 1966。

^③ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1966年3月30日。

的文章,题为:《答问:什么是德国的?》(*Auf die Frage: Was ist deutsch?*)。^①阿多诺开宗明义,指出这样一种提问方式是有问题的:“单纯从形式来看,对过去十年经验的追问就是不对的。它们把‘德国的’这一集体属性给孤立了起来”。而对民族集体主体的定位制造出了一种定式,表现出人们对于经验的无能。而定式的形成,会导致“集体自恋情结”。因此,民族的真正本质不如说在于集体主体的缺乏,在于集体主体的对立面。

接着,阿多诺把瓦格纳的那句臭名昭著的话拿出来做详细分析:即“德国的本质内涵就是允许人们随心所欲,干一切自己想干的事情”。阿多诺认为,这句话一方面透露出强烈的纯粹论、宿命论乃至帝国主义的色彩,但另一方面,从中也可以看到对于交换原则的反抗。鉴于德国在18和19世纪的相对落后状态,德国人普遍有一种抵抗的心理,坚持认为他们在精神生产方面处于领先地位。

最后,阿多诺结合他在美国流亡的生活经历,进一步阐述自己对于德国的本性的理解。他认为,作者的自主性当中可能会包含着落后甚至反动的一面,它与非常理性化的使用原则是背道而驰的,“这些意向在我看来是真正充满现代色彩的,它们所依赖的正是经济上落后的因素”。由此他指出,这正是他之所以离开美国重返德国的原因所在,“那些被专制政权盲目驱逐出去的人,在专制政权垮台后重返家园,这已是一种传统。在美国流亡期间,我从未对重返德国失去过希望。我想回到我曾度过欢乐童年的地方,回到塑造了我的个性和内心世界的地方”。德语、推理精神以及不迷信性等等,所有这些在阿多诺看来才是真正属于德国的东西。

1966年4月7日

霍克海默在《法兰克福汇报》上发表文章,纪念著名神学家蒂利希(Paul Tillich)。

^① Theodor W. Adorno:《关键词》(*Stichworte-Kritische Modelle 2*), Frankfurt am Main, 1969,第102页。

1966年4月18日

阿多诺在黑森电台发表演讲,题为:《奥斯维辛之后的教育》(*Erziehung nach Auschwitz*),开头就强调:“教育的首要任务就是要让奥斯维辛永远成为过去。”阿多诺认为,他的这一观点是一个“命令式范畴”,不必论证,也无须论证。最后他再次呼吁,“所有政治课程都应当围绕着这样一个主题,即让奥斯维辛的悲剧不再重演”^①。

1966年4月29日

哈贝马斯在《时代周刊》(*Die Zeit*)上撰文:《游击战教授》(*Partisanenprofessor im Lande der Müllaeufer*),祝贺阿本德洛特(Wolfgang Abendroth)60岁生日。阿本德洛特是马堡大学的政治学和法学教授,著名左翼学者,在1961年,由于支持信仰社会主义的学生,而被德国社会民主党开除党籍,著有《欧洲工人运动的社会史研究》(*Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung*),《德国社会民主党的兴起与危机》(*Aufstieg und Krise der deutschen Sozialdemokratie*)等。在哈贝马斯与霍克海默发生冲突之际,毅然“收容”了哈贝马斯,帮助哈贝马斯完成了教授资格论文的答辩。

哈贝马斯在文章中认为,阿本德洛特代表着一种特殊类型的“游击教授”,这种人在法国或南斯拉夫的高校里居多,在德国则十分罕见:“在我们国家,面对政府,我们的选择不是拥护就是反抗,严格意义上的游击战是不允许的。如果说阿本德洛特还可以说是这样一种类型的话,那么,从他身上我们至少可以看到战后德国历史的某些方面。”^②

1966年5月9日

霍克海默在由海格特(Hans Heigert)主持的政治电视杂志《报

① Theodor W. Adorno:《报告及与贝克的谈话录》(*Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959—1969*),Frankfurt am Main,1972,第88、104页。

② Jürgen Habermas:《哲学和政治巨擘》(*Philosophisch-politische Profile*),Frankfurt am Main,1971。

道》(Report)中就自由问题发表谈话,提醒青年人在争取自由的时候不要反而误入不自由的境地。

1966年5月14日

法兰克福大学学术委员会发表《关于高校学制改革的建议》(Empfehlungen zur Neuordnung des Studiums an den wissenschaftlichen Hochschulen),标志着官方的高校改革方案正式启动。

1966年5月22日

“德国社会主义学生联盟”在法兰克福大学召集会议,主题是:“越南——个案分析”(Vietnam—Analyse eines Exempels)。2200名与会者分为四组专题讨论越南战争。联盟副主席达布罗夫斯基在开幕辞中严厉批评了联邦政府支持美国对越南的军事干预。发表演讲的还有联盟主席绍尔(Helmut Schauer)、阿本德洛特、哈贝马斯、马尔库塞、耐格特(Oskar Negt)、斯坦因豪斯以及法国记者博得特(Cluade Bourdet)、齐利亚库斯英国工党议员(Konni Zilliacus)等。

会后举行了声势浩大的游行示威。学生们高举标语,其中一幅长达20米的标语尤为引人注目,上面写着:“不给越战一分钱,一个人!”游行队伍到达贝特曼大街(Bethmannstrasse)时,发生了意外,骑着摩托车跟随队伍的警察不慎撞倒了一名学生,一度引起学生与警察之间的对峙。

游行结束时,有关方面发布了致联邦总理艾哈德(Ludwig Erhard)的公开信,声明联邦政府无权盗用人民的名义支持越南战争。马尔库塞则发表了长篇讲话,分析美国的外交政策和遏止战略,并指出,越南战争不能简单地用古典的帝国主义理论模式来加以解释。马尔库塞还分别介绍了发生在美国的四种不同反抗运动,即1. 知识分子与学生运动;2. 少数民族运动,主要是黑人运动;3. 宗教激进运动;4. 妇女运动。马尔库塞的介绍重点是知识分子与学生运动,因为他认为这是所有运动当中最具持久性和影响力的一

种,其矛头针对一切意识形态。^①在扼要描述了发生在西欧、发展中国家以及共产主义国家的反战运动之后,马尔库塞强调说,鉴于美国当前的侵略政策,他觉得自己应当把“意识和知识”的解放当做首要研究课题。针对人们对政治科学的批判,他还指出,道德和伦理不仅仅是上层建筑,也不仅仅是意识形态。

1966年5月

海德堡大学哲学系教授伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)在社会研究所发表演讲,题为《关于未来的筹划问题》(*Über die Planung der Zukunft*)^②。到场的除阿多诺之外,还有马尔库塞和哈贝马斯等。伽达默尔认为,古典意义上的乌托邦已经不复存在,未来学(Futurologie)值得怀疑,因为未来根本就是不能筹划的。伽达默尔提出了三种类型的科学知识,用以阐释现代“筹划合理性”的来源,即伽利略式的知识,其本质是机械论;控制论知识,围绕的核心问题是如何通过控制使自由获得最大的活动空间;语言知识,这类知识为认识效用和公正提供了最大的可能性。

在随后的讨论中,法兰克福学派的几位代表人物分别对伽达默尔的观点提出了不同的意见:针对语言知识,马尔库塞认为技术已经远远超过了语言,因此不能再把语言看作是自主反思的庇护所;针对控制论知识,哈贝马斯提出疑问认为,在一架自行运转的机器身上,自由究竟会体现在什么地方;阿多诺的意见比较极端一些,他认为,面对未来,我们根本不可能进行全面的筹划。要想认清越来越技术化的社会发展趋势以及其中的非理性因素,就必须发挥理性的自我反思功能。

1966年6月23日

学生组织和教授们(包括哈贝马斯)联合致电西柏林自由大学,声援那里的抗议活动。此外,还就高校体制改革问题展开讨

^① Herbert Marcuse:《范例分析》(*Die Analyse eines Exempels*),载《新批评》(*Neue Kritik*),1966年6月和8月,第35页。

^② 严平选编:《伽达默尔集》,上海:上海远东出版社1997年版,第116—133页。

论,参加者有福利德堡(Ludwig v. Friedeburg)等。从此,高等教育制度的改革问题成为法兰克福学派的研究重点。^①

1966年6月28日

加州大学伯克莱分校教授洛文塔尔(Leo Löwenthal)在西柏林自由大学(FU)经济与社会科学系作题为《大学作为企业》(*Die Universität als Grossbetrieb*)的报告。洛文塔尔出生于法兰克福,纳粹上台后流亡美国,曾是社会研究所的核心成员之一,主要研究文学社会学,著作包括《文学与大众文化》(*Literatur und Massenkultur*),《文学中的资产阶级意识》(*Das bürgerliche Bewusstsein in der Literatur*)等。

1966年7月

应法兰克福大学的邀请,洛文塔尔在教育学与哲学讲座上发表演讲,题为《伯克莱的学生运动》(*Studentenunruhen in Berkeley*)。他描述了美国与德国在高等教育制度上的差异,分析了学生们提出的种种要求。他认为,学生运动有一个致命的矛盾,就是“他们想树立一种可以用来反对的权威。他们父辈在道德上的冷漠使得他们无法继承任何价值系统。他们现在想靠教授们来建立权威”。^② 尽管如此,洛文塔尔表示还是应当同情和支持学生运动。在他看来,学生的不满是合法的。而学生们如果对自己的行为不断加以反思,无疑会少走很多弯路。

1966年8月18日

毛泽东在天安门城楼检阅了上百万人的游行队伍,并接见了从全国各地串联到北京的全体红卫兵代表,把“文化大革命”推向了高潮。

^① Jürgen Habermas, Ludwig v. Friedeburg, Christoph Oehler, Friedrich Weltz:《大学生与政治》(*Student und Politik*), Neuwied, 1961, 1969。

^② 《动乱:洛文塔尔教授论伯克莱》(*Unruhen-Professor Löwenthal über Berkeley*), in: Diskus-Frankfurter Studentzeitung, 1966年10月,第6页。

1966年9月1—4日

“德国社会主义学生联盟”第十一次代表大会在法兰克福学生活动中心隆重开幕。大会主席施耐德(Guenter Schneider)致开幕词。主要发言人有柏林代表列弗尔(Wolfgang Lefevre)和马堡代表德普(Frank Deppe),他们分别阐述学生组织在高校政策中的地位问题,以及“德国社会主义学生联盟”内部的政治实践与政治训练问题。

会议最后做出决议,认为学生组织内部的政治训练是内部团结和提高政治行动能力的有效手段。为了加强政治训练,会议责成主席团起草一份训练大纲。代表们还一致反对任何形式的“紧急状态法”,呼吁联合一切可以联合的学生组织,把反对越战的运动进行到底。会议对德国社会民主党(SPD)与前民主德国的执政党德国统一社会党(SED)之间的合作未能取得预期效果表示遗憾,并认为在当时的情况下有必要正视和承认两个德国的现实。

会议选举了新的主席团成员:法兰克福代表莱西(Reimut Reiche)和西柏林代表盖因(Peter Gäng)。慕尼黑代表艾斯纳(Erich Eisner)、西柏林代表列弗尔(Wolfgang Lefevre)和曼海姆代表沃尔夫斯德特(Lothar Wolfstetter)当选为政治研究室的成员。

后来成为学生运动领袖的杜契克(Rudi Dutschke)在此次会议上崭露头角,成为关注的焦点。《时代周刊》曾有过这样的报道:“每当他走上讲台的时候,大厅里都是一片寂静。他的演讲像鞭子一样抽向听众。杜契克,这位斯拉夫人和工人运动史专家,有着三寸不烂之舌。”^①

会议还对中国的“无产阶级文化大革命”表示热烈欢迎,认为“这样可以避免前社会主义制度的复辟”。

1966年10月

阿多诺的哲学代表作《否定辩证法》由法兰克福的苏卡普出版

^① *Neue Linke-Aufbruch in die Sackgasse?* 载《时代周刊》(*Die Zeit*),1966年9月9日。

社出版。^①在该书中,阿多诺提出了一种否定的本体论,初步完成了以非同一性为特征的否定哲学体系。

1966年10月

苏卡普出版社出版了文集《纯粹宽容批判》,收录了马尔库塞的文章《压制的宽容》。马尔库塞在文章中批判了自由主义的宽容概念,认为这种宽容概念在不平等的社会条件下只会发挥压制的功能,从而引起反抗。文章最后写道:“我想,受压迫者享有一种反抗的‘自然权利’,他们一旦觉得法律无济于事,就可以采取非法的手段……除了官府,警察以及他们自己的良知之外,没有任何一位法官可以对他们做出判决。他们运用暴力,不是要施暴,而是要以暴易暴。”^②这是《压制的宽容》首次用德文在德国出版,反响颇大。此前,文章的英语版也曾一度引起英语世界的激烈争论。

1966年10月30日

在德国工业工会的资助下,法兰克福举办了主题为“民主的紧急状态”(Notstand der Demokratie)讨论会,反对颁布“紧急状态法”。会议声势浩大,与会人数达8500人,围绕不同主题分设6个会场。这些主题包括:“制定紧急状态法的历史负担与政治负担”,“紧急状态法中的新闻与舆论自由问题”,“紧急状态法对日常生活的影响”,“紧急计划,经济与雇工问题”,“紧急状态法之违宪问题”以及“良知自由与反抗权利问题”等。

哈贝马斯和著名心理学家米切利希(Alexander Mitscherlich)分别主持了第二、三组的讨论。在闭幕式上发言的有图宾根大学哲学教授布洛赫(Ernst Bloch)、著名作家恩岑斯贝格(Hans Magnus Enzensberger)、法学家里德(Helmut Ridder)以及工会领导本茨(Georg Benz)等。其中,布洛赫的发言引人入胜,具有鼓动性。他语出惊人,上来就说道:“我们今天走到一起,就是要阻止某些事情

^① Theodor W. Adorno:《否定辩证法》(Negative Dialektik), Frankfurt am Main, 1966, 该书后收入《阿多诺文集》,第6卷。

^② Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Herbert Marcuse:《纯粹宽容批判》(Kritik der reinen Toleranz), Frankfurt am Main, 第127—128页。

开始。”最后他又强调说：“昔日，那些大人先生们盗用宪法第 48 条玩够了把戏；今天，我们决不允许这些大人先生们用他们的紧急状态法拿我们的未来开心。”^①

1966 年 11 月

施密特 (Regina Schmidt) 和贝克 (Egon Becker) 的著作《政治的反动》^② 作为《法兰克福社会学文库》(Frankfurter Beiträge zur Soziologie)^③ 第 19 卷，由左翼出版社“欧洲出版公司”(Europäische Verlagsanstalt) 出版。书中选取了当时著名的事件，如“明镜周刊事件”(Spiegel-Affaire)，巴登-符腾堡州的工人罢工事件以及“艾希曼案件”(Eichmann-Prozess)，用以分析民众的政治舆论和政治立场，进而阐明当时的政治局势和政治兴趣。

针对前两个事件，两位作者指出，“在所有社会阶层和教育群体中，政治兴趣都是十分有限的。公共领域和私人领域在人们意识当中可谓井水不犯河水：大多数人都认为政治是一个远离个人经验和兴趣的领域，不值得予以关注。因此，不管现实当中发生的事件多么关系重大，它们的政治意义几乎都得不到人们的承认”。公众普遍缺少政治敏感性和政治热情，在这样一种情况下，一旦发生危机，出现权威统治和强制措施，就会带来难以估价的后果。

关于“艾希曼事件”，他们认为，其根本因素还在于对反犹太主义的认识问题。他们反对政治学家利普塞特 (Lipset) 的观点，即所谓社会层次越高，对犹太人就越好宽容，反犹太主义倾向就越不显著。通过具体论证，他们强调，许多处于社会上层的职业群体和教育群体，对犹太人都抱有一定程度的偏见。

① Siegwald Loennendonker, Tilman Fichter:《柏林自由大学：1948—1973》(Frei Universität Berlin 1948—1973), 1975, 第 355—356 页；布洛赫这里所指的是魏玛共和国时期以卡尔·施密特为代表的法学家用宪法第 48 条为希特勒的专制提供解释。请参阅 Carl Schmitt:《宪法的守护者》(Der Hüter der Verfassung), Berlin, 1996。

② Regina Schmidt, Egon Becker: Reaktionen auf politische Vorgänge—Drei Meinungsstudien aus der Bundesrepublik, Frankfurt am Main, 1967。

③ 《法兰克福社会学文库》由社会研究所编辑出版，从 1955 年到 1971 年共初版 25 卷(包括 3 卷增刊)。

1966年11月

哈贝马斯在《月刊》(*Der Monat*)杂志上发表文章,题为《学制改革的紧身衣》,对学术委员发出的《关于高校改革的建议》提出了批评。文章赞同学生们的观点,认为经过这样的改革,大学将来会变得了无生趣:“问题的关键不在于强行缩短学制,从现实的角度看,原因在于:缩短学制将剥夺去我们改革的最好范畴,从而使得专业人士与教育主管部门之间很难达成一致。从原则的角度看,原因在于:官方强行缩短学制,这样就限制了学生们的活动空间,从而无法激发出他们的兴趣,培养起他们的能力,满足他们的创造欲望,更无法积累起足够的批判经验。”^①

1966年11月24日

在法兰克福大学第四报告厅,社会学专业的学生与哈贝马斯和福利德堡两位教授就“学分与学制改革问题”进行了讨论。学生们纷纷发言,指出教授们尽管出发点是好的,是站在学生一边的,但他们并没有充分的行动起来,捍卫学生在教育改革过程中应该得到保障的利益。

1966年11月26日

法兰克福大学的教授们发表公开信,呼吁德国社会民主党主席勃兰特不要违背党的宗旨而与基督教民主联盟和基督教社会联盟大联合。他们就政党与民主关系提出了若干个问题,要求得到明确的答复。在公开信上签名的有费切尔(Iring Fetscher)、福利德堡、哈贝马斯以及米切利希等。

同日,有学生在市内游行,反对大联合。他们广泛散发传单,宣讲大联合的弊端。社会各界知名人士也征集签名,反对大联合,短短几小时,就征集到100人的签名,其中包括作家菲舍尔(Ernst

^① Jürgen Habermas: *Zwangsjacke für die Studienreform—die befristete Immatrikulation und der falsche Pragmatismus des Wissenschaftsrates*, 载《抗议运动与高校改革》(*Protestbewegung und Hochschulreform*), Frankfurt am Main, 1969, 第105页。

Fischer), 广告师维克(Konrad Wick)以及社会学家弗莱霍尔德夫妇(Michaela und Klaus von Freyhold)等。

1966年11月29日

200多人在法兰克福市内游行,反对德国政坛大联合,呼吁德国社会民主党与自由民主党(FDP)组成小联盟,并呼吁由勃兰特(Willi Brandt)出任总理。

1966年12月2日

在美国圣地亚哥大学举办了“美国公民自由联合会大会”(American Civil Liberties Union Conference),马尔库塞在会上作了关于“公民的不服从”(ziviler Ungehorsam)的报告。“公民的不服从”后来成为了政治哲学和社会哲学的一个核心概念。

1966年12月5日

多个学生组织共同起草并散发了传单,对与福利德堡和哈贝马斯之间的争论进行总结:“两位教授发言之间的矛盾以及迄今为止所得到信息的不可靠,都充分说明,与教授合作并不能使学生的利益得到保障。因此我们呼吁要加强团体之间的合作,以此来建立有效的学习制度。”^①

1966年12月6日

在法兰克福大学三号报告厅,哲学系社会学专业^②的学生们继续就考试成绩、注册以及学生守则等问题展开争论。阿多诺、福利德堡和哈贝马斯等参与了争论。

① 《两位教授的不同说法》(Die Widersprüche zwischen den Aussagen der beiden Professoren...),见 Archivalische Sammlung Ronny Loewy, Akte SDS Frankfurt 1966—1970, Archiv des Hamburger Instituts für Sozialforschung。

② 按照当时的建制,法兰克福大学的社会学专业归属于哲学系,现已独立成系,隶属于社会科学学院。

1966年12月

哈贝马斯在法兰克福大学“社会民主党高校联盟”举办的讨论会上发表演讲,题为“论反对没有勇气者与有权者的联合”。哈贝马斯在演讲中就社会民主党与基民盟(CDU)一基社盟(CSU)的大联合发表了自己的批判意见:“社会民主党的领袖们已经进入了联盟的低效政府。他们出示伪证,掩盖濒临破产的政治局面。我们更加害怕的是新政府,而不是旧政府,我们这样害怕是有充分理由的。”^①报告全文后来刊登在学生报《铁饼》(Diskus)上,引起了学生们广泛的争执。

1966年

福利德堡成为法兰克福大学哲学教授,并开始担任社会研究所第三所长。从本年度冬季学期开始,福利德堡还主持“关于企业与工会的研究讲座”,后在讲座的基础上把该课题列为社会研究所的长期研究项目。

一度跟随福利德堡到柏林就职的布朗特(Gerhard Brandt)重新回到了社会研究所。20世纪50年代,布朗特一直在社会研究所学习,致力于批判理论的研究。1971年成为法兰克福大学社会学教授,1972年开始担任社会研究所第三所长。主要著作包括《工会的利益代表与社会转型》(Gewerkschaftliche Interessenvertretung und sozialer Wandel)、《适应危机》(Anpassung an die Krise)等。^②

^① Jürgen Habermas:《反对懦夫与强权联合的论点》(Thesen gegen die Koalition der Mutlosen mit den Machthabern),载 Diskus-Frankfurter Studentenzeitung, 16 Jg., Nr. 8, Dezember 1966,第2页。

^② Mitteilungen des Instituts für Sozialforschung, Heft 10, Frankfurt am Main, 1999。

二 法兰克福学派与学生运动(1967)

1967年1月1日

孔策尔曼(Dieter Kunzelmann)率领一组德国社会主义学生联盟的成员,在西柏林建立了“第一公社”(Kommune I),提出一系列主张,“要求彻底拒绝资本主义制度”。除了孔策尔曼之外,投身试验的还有乌尔里希·恩岑斯贝格(Ulrich Enzensberger)、达格隆·恩岑斯贝格(Dagrun Enzensberger)、格贝特(Volker Gebbert)、黑默尔(Gertrud Hemmer)、里德(Dorothea Ridder)以及泽胡贝尔(Dagmar Seehuber)。当时正在美国逗留的著名作家约翰逊(Uwe Johnson)为他们提供了实验场所。仅仅到5月份,“第一公社”的成员就被“德国社会主义学生联盟”开除了。

《人民日报》和《红旗》杂志发表题为《把无产阶级文化大革命进行到底》的社论,指出1967年将是“向党内一小撮走资本主义道路的当权派和社会上的牛鬼蛇神,展开总攻的一年”。将是“更加深入地批判资产阶级反动路线,消除它的影响的一年”。在社论的鼓动下,“文化大革命”进一步升温。

1967年1月9日

在德国电视一台的电视杂志“报道”(Report)中,霍克海默教授对当时的国际形势发表评论,并对中国的无产阶级文化大革命提出了一系列的质疑。当时在场的还有一位来自中国香港的传教士、一位来自慕尼黑的汉学家以及弗洛伊德研究所的所长米切利希教授(Alexander Mitscherlich)。在现场讨论中,米切利希认为,中国红卫兵的攻击行动可以说标志着几千年的农业文明与工业化之间出现了适应上的危机;而霍克海默则断言,集体主义的冒进标志

着中国文化传统的断裂。^①

1967年1月17日

法兰克福大学社会学系的学生举行集会,要求社会研究所调整其研究内容和学术方向。集会在大学第二报告厅举行,最后做出决议,建议教授和助手以及学生共同组成研究委员会,并提出了改革的先决条件:“社会学专业的学生选举代表加入研究委员会,先决条件在于:学生代表的人数应当和助手以及教授代表的人数相当。……学生代表将由全专业学生大会选举产生。”^②

1967年1月20日

西柏林自由大学举办报告会,主题是“大学与民主”(Universität und Demokratie),福利德堡教授和哈贝马斯教授应邀做报告,题目分别为《大学与公共性》(*Universität und Öffentlichkeit*)和《民主的大学与大学的民主化》(*Universität in der Demokratie—Demokratisierung der Universität*)。

1967年1月26日

两名示威者在西柏林被警察逮捕。警察还查抄了“德国社会主义学生联盟”在西柏林的办公场所,引起了学生们的强烈不满。

1967年2月

“德国社会主义学生联盟”在贝多芬广场的学生公寓举行集会,与社会学教授哈贝马斯和福利德堡展开讨论。随后,“德国社会主义学生联盟”就在社会研究所建立研究委员会一事进行表决,结果是31票赞成,14票反对。事后发表了致所有成员的公开信。信中提到:“在最近的一次成员集会上,哈贝马斯和福利德堡讨论了高校政策。德国社会主义学生联盟与两位教授展开了讨论,不

^① 请参阅: *Philosophen*, 载 *Abendpost-Nachtausgabe*, 1967年1月11日; *Karl-Heinz Gueldenpfeffnig, Fernsehen unter der Lupe*, 载 *Nacht—Depesche*, 1967年1月10日; *Spekulationen und China*, 载 *Rheinische Merkur*, 1967年1月13日。

^② 请参阅法兰克福大学社会学系档案,1966—1970。

过有些同志认为,这样做有悖于联盟以前的政策。……哈贝马斯坚决反对把讨论和行动联系起来,他只是不想放弃他作为社会主义教授的立场,而让自己彻底变成教授型的学生。”^①

1967年2月

“德国学生专刊”(DSA)对曾任社会研究所助手的社会学教授普罗斯(Helge Pross)提出抨击:“您不是我们理想的代表。我们不想和您展开讨论。我们不仅没有能力与您展开讨论,也认为您是意识形态斗争的工具……我们不知道,也不想知道,您是不是德国公民。但我们知道,民族问题在您的圈子里是十分棘手的。”^②普罗斯面对传单,反击说这是“反民主的综合症”。

1967年2月4日

部分青年在法兰克福市内举行沉默游行,抗议越战,呼吁和平。

1967年2月11日

“德国社会主义学生联盟”和“社会民主党高校联盟”(SHB)以及“德国自由学生联盟”(LSD)举行集会,并发表声明,反对美国发动越南战争。杜契克在会上发表讲话,指出光是抗议看来是不行了,“我们必须发起挑衅,以便赢得更多的支持者”^③。会上打出了越共的旗帜,焚烧了美国总统约翰逊的头像,并为越共发起募捐。在集会过程中,各种口号彼起此伏,不绝于耳,如“美国佬滚出越南!”“约翰逊是刽子手!”“支持胡志明!”等。

1967年2月13日

许多全部武装的警察试图摘下法兰克福大学校园内反对越战和抗议警察的标语,可惜未能如愿,因为遭到了学生的围攻。

① 请参阅法兰克福大学“德国社会主义学生联盟”档案,1966—1970;以及汉堡社会研究所的档案。

② *Deutscher Studentenanzeiger*, 1967年2月号。

③ *Frankfurter Rundschau*, 1967年2月13日。

1967年2月16日

马尔库塞在旧金山的伯克利大学发表谈话,题为《抗议与无效》(Protest und Nutzlosigkeit)。

1967年2月18日

在“挑衅派”(Provos)的组织下,近200名学生举行游行,反对越战。游行队伍到达美国领馆门前时,与警察发生了对峙。学生们载歌载舞,高喊反战口号。在返回的路上,与警察发生冲突,有3名学生被捕。

1967年3月16日

著名作家恩岑斯贝格(Hans Magnus Enzensberger)荣获纽伦堡市文化奖。他把奖金(总额6000马克)全部捐献出来,用以资助那些因政治原因而受到迫害的人,其中有五位是遭到逮捕的共产党人。纽伦堡市议会的基督教民主联盟党团致信市长,反对把文化奖颁发给恩岑斯贝格,因为他批判了“宪法的现实性”。于是在德国掀起了一场关于共产主义合法性的讨论,特别是关于取缔共产党是否合法的讨论。结果认为,德国需要禁止的不是共产主义,而是共产党。

1967年3月21—22日

在法国巴黎大学,激进学生组织发起“性信息和性启蒙运动”(Kampagne der sexuellen Information und Aufklärung)。他们占领了学生公寓,反对男女生分住,反对性别歧视。他们修筑了壁垒,与警察对抗,并扬言如果不修改公寓守则,他们就决不罢休。后来,索邦大学校长亲临现场,答应了学生的要求,并承诺决不秋后算账,这样学生才最终撤出学生公寓。但是,事后不久,这些学生还是受到了学校的警告,有些甚至被驱逐出学生公寓,其中包括激进分子科恩一本迪特(Daniel Cohn-Bendit)。这件事充分证明,校方的确是把学生当中的激进分子列入了“黑名单”。

1967年3月26日

一群全副武装的示威者在西柏林向美国领馆投掷染料。

1967年4月6日

2000名示威者在西柏林举行游行,抗议美国副总统到西柏林访问,并投掷了石块和酒瓶。

1967年4月11日

黑森电台播放了哈贝马斯在西柏林自由大学的演讲,题目改为《民主的学与大学的民主化:关于现实主题的批判思考》(*Universität in der Demokratisierung—Demokratisierung der Universität: Kritische Überlegungen zu einem aktuellen Thema*)。

1967年4月14日

在加州大学的一次集会上,马尔库塞发表演讲,阐述反对越战的抗议运动的前景。^①

1967年5月

阿尔夫莱德·施密特(Alfred Schmdt)翻译了马尔库塞的《单面人》(*Der eindimensionale Mensch*),并由Luchterhand出版社首版发行。该书的副标题为《发达工业国家的意识形态研究》(*Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*)。其中,马尔库塞从不同角度分析了现代资本主义的内在发展逻辑。他认为,在新型的统治制度中,关键的结构因素在于技术合理性与政治合理性的相互融合:“由于这种社会具有总体性特征,传统的技术中立性概念失去了其意义。技术本身再也无法摆脱技术的应用。”^②

马尔库塞分析了单面化的社会,包括其中的语言,思想和心

^① Herbert Marcuse:《战争的多种视角》(*Perspectives of the war*),手稿,存法兰克福大学马尔库塞档案馆。

^② Herbert Marcuse:《单面人》(*Der eindimensionale Mensch*),Neuwied,1967年,第18页。

理。他指出,这种社会的特征在于彻底丧失了先验性,当然,这种先验性不是一个形而上学范畴,而是一个社会范畴和历史范畴。而所谓“单面性”,按照马尔库塞的理解,就是技术统治占据优先地位。

1967年5月6—7日

“德国社会主义学生联盟”在慕尼黑举行代表大会,讨论政府大联合之后联盟的组织形式问题。会议邀请信中给出了三种模式,供大家参考选择:^①

1. “德国社会主义学生联盟”马堡支部提议的名称是“社会主义反对派的劳动协会”(Die Arbeitsgemeinschaft Sozialistische Opposition, ASO);

2. 西柏林支部建议用“柏林政治俱乐部”(Der Politische Klub Berlin);

3. 裁军与民主支部认为可以采用“社会主义与民主的行动中心”(Das Aktionszentrum für Sozialismus und Demokratie)。

1967年5月7日

在“德美友好周”开幕时,近200名学生在“德国社会主义学生联盟”的组织下,游行抗议美国在越南发动战争,抗议美国军队到法兰克福市中心亮相,抗议法兰克福市政府和黑森州政府在政治上的不负责任和在人道上的无动于衷。

在主席台上就座的有黑森州州长齐恩(Georg-August Zinn)、法兰克福市长布隆德特(Willi Brundert)、美军中将马瑟(George R. Mather),以及法兰克福市荣誉市民霍克海默教授。游行队伍高喊“霍克海默滚出去!”并打出了许多标语:“战争是个大生意,让你儿子去做吧!”“结束在越南的无谓杀戮!”

法兰克福市长布隆德特首先致辞。他强调指出,霍克海默教授本人在纳粹执政期间曾遭受迫害,他为争取民主和各民族之间

^① 请参阅“德国社会主义学生联盟”的档案,1966—1970;以及汉堡社会研究所的档案。

的和解做出了不朽的贡献。随后,黑森州长齐恩发言,猛烈谴责游行学生的无知和幼稚,他说:“你们这群胡闹的孩子,我们在争取自由和民主的时候,你们还穿着开裆裤呢!”为了控制局面,当局出动了警察,阻止了学生对贵宾的攻击。事后警察局证实,共有 18 人被逮捕。

晚上,在“美国之家”举行联欢会,庆祝“德美友好周”开幕和“美国信息中心”建立 10 周年。霍克海默出席并致辞:《当代德国人意识中的美国:关于沟通问题》(*Ameirika heute im Bewusstsein der Deutschen; Zum Problem der Verständigung*)。他就当天发生的事件发表评论说:“在法兰克福游行反对越南战争的人,应当知道一点,这里在座的每个人都没有忘记发生在越南的可怕场面。但光靠游行是无济于事的。”他一方面怀疑美国越南政策的正当性,另一方面也强调,正是美国军队曾经帮助过欧洲结束了黑暗和恐怖。在霍克海默讲话期间,会场上出现了两种截然对立的反应,一方要求霍克海默赶快闭口,另一方则为霍克海默鼓掌叫好。^①

1967 年 5 月 8 日

法兰克福大学夏季学期开学。在开学典礼上,刚刚应聘到社会研究所担任教授的福利德堡发表了就职演说。校长吕格(Walter Rügg)致开幕词。他回顾说,德国的第一个社会学教授职位是法兰克福大学设立的。同时,他也强调,应当继承和发扬霍克海默和阿多诺把哲学与社会学融为一体的优良传统。福利德堡的演说题目为:《大学与公共性》。福利德堡主张,应当彻底消除高校中的专制结构,使高校实现民主化。

1967 年 5 月 23 日

法兰克福大学社会学系学生伯恩哈特(Hanspeter Bernhardt)被警方传讯,原因是他对记者勒夫勒(Siegfried Löffler)进行人身攻击。事情的发生是这样的:伯恩哈特曾在一份校刊上发表文章,题为《希特勒与勒夫勒》(*heil hitler, herr löffler*),言下之意,勒夫勒在

^① *Diskus-Frankfurter Studentenzeitung*, 1967 年 6 月第 4 期,第 10 页。

纳粹统治期间曾有越轨行为。事情后来以庭外调解而告终。

1967年5月24日

托伊费尔(Fritz Teufel)被捕入狱,理由是“他呼吁纵火,侵犯人权”。

1967年5月30日

法兰克福大学学生会致信西班牙司法部长,抗议判决巴塞罗纳大学的11名学生。这些学生是因为参与了在马德里的公开集会而遭到逮捕的,此外,他们还被认为是非法组织 Sindicato Democrático de Estudiantes(SDE)的成员。

1967年5月31日

“德国社会主义学生联盟”在校园里张贴大字报,抗议伊朗巴列维国王(Schah)动用秘密警察对付学生,并抗议他到德国进行国事访问。

1967年6月2日

在慕尼黑,德国学生和波斯学生一起游行抗议巴列维国王到德国访问。在西柏林自由大学,学生们也举行了游行。游行队伍不但与支持的波斯学生发生了冲突,还遭到了警察的围击。期间,26岁的学生奥内佐格(Benno Ohnesorg)不幸被警察局长库拉斯(Karl Heinz Kurras)击毙身亡。第二天,有近六千人举行大游行,悼念死者,声讨凶者。奥内佐格的死在联邦德国大学引起强烈反响,到处都是抗议,到处都是悼念。

1967年6月3日

2500人举行沉默游行,呼吁中东和平,反对以色列与埃及之间的战争。

1967年6月5日

阿多诺在讨论课上就奥内佐格的死亡发表看法:“学生的角色

根本不能和犹太人相提并论。”

3000多名学生举行集会,要求了解奥内佐格死亡的详细情况,并声援西柏林学生的主张,要求西柏林市长、警察总长等有关官员引咎辞职,并把凶手库拉斯从警察队伍中清除出去。法兰克福大学校长和哈贝马斯教授参加了集会,并发表了讲话。会后进行了募捐,用以帮助奥内佐格的母亲。校园和学生公寓到处都悬挂着黑旗,以示哀悼。

1967年6月6日

阿多诺在美学讲座中指出:“如果我今天不就柏林事件说上几句,我就无法开始我的讲座。”

1967年6月8日

在学生会的号召下,8000人举行游行和集会。当时还是哲学系助教的耐格特(Oskar Negt)、福利德堡教授以及作家宾格尔(Horst Bingel)和学生会主席彼得斯(Siegfried Peters)等参加了集会。耐格特发言指出:“我们今天悼念一位死者,他的死虽然不是传统意义上的政治谋杀,但我们必须把凶者的行为看作是谋杀。”^①

1967年6月9日

奥内佐格的尸体由西柏林运到汉诺威埋葬。葬礼结束后举行了报告会,主题是:高校与民主:反抗的条件与组织(Hochschule und Demokratie—Bedingungen und Organisation des Widerstands),与会者高达5000人。在讨论上,围绕着反抗形式的合法性问题,哈贝马斯与杜契克和克拉尔展开了争论。

在汉堡出版的《时代周刊》发表声明,签名者包括教授、作家以及出版家等。声明题目为《关于警察与学生》(Zur Polizei und den Studenten),要求独立检查官调查清楚奥内佐格事件的来龙去脉。阿多诺、福利德堡、哈贝马斯以及米切利希等知名人士参与了签名。

^① Frankfurter Rundschau, 1967年6月12日。

1969年6月10日

阿多诺在《法兰克福汇报》上发表致作家霍赫胡特(Rolf Hochhuth)的公开信。因为霍赫胡特在一篇纪念卢卡奇的文章中不点名地批评了阿多诺,称阿多诺是“最时髦的理论权威”,彻底牺牲了主体。

1967年6月12日

法兰克福大学举行集会,隆重纪念被纳粹杀害的犹太女孩安娜(Anna Frank),霍克海默出席集会并致辞,他称安娜是所有遭迫害者的代表,也是所有血腥统治下牺牲者的代表。

“德国社会主义学生联盟”举行成员大会,与霍克海默和阿多诺讨论社会批判理论以及政治实践。讨论的主题包括:“就柏林事件而言,理论与实践究竟是怎样一种关系?”“面对死亡,我们如何把道德冲动转变为理性思考?”“社会边缘群体如何成为了国家的靶子?”等。在讨论过程中,霍克海默和阿多诺分别就柏林事件、越南战争以及学生们提出的其他问题阐述了自己的看法,并对学生的行动主义提出了批判,希望学生能把“实践”的客观概念与“强化的事件概念”严格区分开来。并指出,学生的行动就像是一头困兽在寻找出路一样没有任何目标,因而不会转化为革命。因此,学生们必须放弃传统的抗议形式,寻找新的抗议形式和组织形式。最后,霍克海默归纳了他们两位的立场:“理论必须接受实践的检验。理论必须具有连贯性,否则实践就会出错。”^①

事情的缘起是:“德国社会主义学生联盟”在一封致霍克海默的公开信中谴责说,这位退休的社会哲学教授所说的一切是多么的无知。公开信最后还说:“您对社会实践彻底失望了,还为法西斯主义和帝国主义辩解,这不能不让我们提出这样的问题:批判理论对于社会实践究竟还有什么意义。还有一个问题就是:批判理论在发展过程中是不是一直都在支持美帝国主义。”霍克海默也发表了一封公开信,用以回答学生的追问。他指出:“发展中国家的

^① *Diskus-Frankfurter Studentenzeitung*, 1967年7月第5期,第11页。

共产主义政党具有很大的潜力,他们想赶超工业社会,试图在军备生产上领先一步。他们这样做,和资本主义世界所坚持的实际上是相同的经济逻辑和权力兴趣。”^①

1967年6月14日

“声援以色列人道主义委员会”(Kuratorium humanitärer Hilfsmassnahmen zugunsten israelischer Bürger)成立,霍克海默是发起人之一。

1967年6月17—18日

在“德国社会主义学生联盟”的支持下,“德国社会主义独立学生行动中心”(Aktionszentrum Unabhängiger Sozialistischer Schüler, AUSS)宣告成立,并在法兰克福大学举行了第一次全德代表大会。大会发出呼吁,认为不改变社会,高校就不可能实现民主化。

1967年6月20日

学生报刊《铁饼》编委会由于在出版纪念奥内佐格的副刊问题上发生冲突而走向分裂。

1967年6月21日

“全德学生会”三主席联名发表声明,呼吁释放参加绝食的托伊费尔(Fritz Teufel)。

1967年6月27日

法兰克福大学学生游行抗议政府准备实行紧急状态法。

1967年6月28日

“德国以色列学会”(Deutsch Israelische Gesellschaft, DIG)、“基督教犹太教合作协会”(Gesellschaft für christlich-juedische Zusammenarbeit)、“德国以色列研究会”(Deutsch-Israelische Studien-

^① *Diskus-Frankfurter Studentenzeitung*, 1967年6月第4期,第10页。

gruppe, DIS)以及希伯来大学的代表在法兰克福大学发表声明,捍卫以色列的生存权和要求在中东实现和平。布洛赫(Ernst Bloch)在报告中发出疑问:以色列人和阿拉伯人在未来难道不应当处于共生状态。阿拉伯世界的民族主义十分猖狂,以色列的民族主义难道不也是日甚一日吗?海德堡大学神学教授伦托夫(Rolf Rendtorff)指出,在以色列和阿拉伯之间,偏袒哪一方都是不对的。法兰克福大学政治哲学教授费切尔(Iring Fetscher)则强调,美苏两个超级大国的政策都是错误的,都应对中东战争负责。^①

1967年7月

霍克海默和阿多诺授权翻译出版了意大利文版《启蒙辩证法》,但这一版本遭到了法兰克福学生报《铁饼》的批评。因为其中有29段被删除。《反犹主义要素》一章则有一半的篇幅被省略。特别是一些关键词的变化,更是让学生们难以接受,比如“大工业”变成了“工业社会”等。

耐格特在幽默杂志《抱歉》(*Pardon*)发表文章,质问枪杀奥内佐格究竟是意外还是“血腥制度的表现”：“我们今天在开始阶段所经历的,就是要有计划地消除自由主义”,“奥内佐格是符号行为的牺牲品”。

阿伦特(Hannah Arendt)在弗赖堡大学发表演讲,阐述自己对于本雅明(Walter Benjamin)的看法。阿伦特认为,本雅明著作的主题是“现象的奇迹”,而非什么哲学理论。因为正如阿多诺所说,本雅明不是严格意义上的哲学家。对本雅明影响最大的是歌德的“原始现象”(Urphänomen)概念。本雅明十分看重隐喻、表达形式以及引文。他试图依靠这些进入事物的本质。阿伦特最后认为,本雅明和海德格尔之间有诸多相似之处,比如对于语言的独到理解以及对于思和诗的辩证思考。^②

^① 费切尔(Iring Fetscher, 1922—), 法兰克福大学政治哲学教授, 著名左派理论家, 著有《马克思主义》(*Marxismus*)、《马克思与马克思主义》(*Karl Marx und Marxismus*)等。

^② Hannah Arendt:《论本雅明》(*Walter Benjamin*), 载《本雅明与布莱希特》(*Walter Benjamin-Bertolt Brecht: Zwei Essays*), München, 1971。

1967年7月7日

在西柏林自由大学,阿多诺与“第二公社”(Kommune II)以及“德国社会主义学生联盟”成员发生冲突。阿多诺本来是应邀前去作报告的,报告题为:“关于歌德《伊菲格尼》中的古典主义”(Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie),主持人为著名文学理论家斯丛迪(Peter Szondi)。在报告正式开始之前,“第二公社”和“德国社会主义学生联盟”就广泛散发传单,攻击阿多诺。报告最后勉强进行,讨论也未能顺利进行,最后被吵闹所取代。

1967年7月9日

阿多诺与“德国社会主义学生联盟”成员在“共和俱乐部”展开讨论。

1967年7月10—13日

在西柏林大学,马尔库塞做题为《乌托邦的终结》(Das Ende der Utopie)的系列演讲。第一次演讲的主题是乌托邦,他指出:“实现自由社会所必须的一切物质力量和知识力量都已经具备。但这些力量还没有被运用起来,这是由于现实社会被彻底动员了起来,反对自身的解放。”最后,他还阐述了他对于批判理论的理解:“我们今天总是把批判理论称作马克思主义。如果批判理论不想坚持改变可怕的现实,它就必定会把极端的自由、剧烈的分化等纳入自己的框架。马克思主义必须不顾风险,这样来定义自由:即自由从来没有出现过,还没有被意识到和认识到。”^①

第二次演讲题为《反对的暴力问题》(Das Problem der Gewalt in der Opposition),集中复述了他在《压抑的宽容》中的立场,用自然权利为反暴力辩护。他认为,从这个意义上说,学生运动反对的是“整个制度”,是“一切来自制度的压制”,是“都市外的恐怖行为”。

在第三天晚上,马尔库塞与施万(Alexander Schwan)、克莱森

^① Horst Kurnitzky, Hansmartin Kuhn 编:《乌托邦的终结》(Das Ende der Utopie), West Berlin, 1967, 第14页。

斯(Dieter Claessens)、富尔特(Peter Furth)等就《富裕社会中的道德与政治》(*Moral und Politik in der Überflussgesellschaft*)继续展开讨论。第四天晚上,马尔库塞与杜契克(Rudi Dutschke)等讨论了越南问题、第三世界问题以及大都市中的抗议运动。

1967年7月15—30日

在伦敦举办“解放的辩证法”(The Dialectics of Liberation)研讨会。主持者为莱因(Ronald D. Laing)和库伯(David Cooper),参与者包括斯威茨利(Paul M. Sweezy)、高德曼(Paul Goodman)、戈德曼(Lucien Goldman)等。7月28日,马尔库塞应邀发言,题为《富裕社会的解放》(*Befreiung von der Überflussgesellschaft*),讨论的核心问题是:知识分子在都市解放运动中能够发挥什么样的作用。人们普遍认为,知识分子本身并不是什么革命的阶级,但他们可以发挥催化剂的作用,唤起并推动革命。知识分子过去犯的错误在于,总是去组织其他社会阶层,而没有把自身有效地组织起来。对此,马尔库塞提出反对意见,他指出:“我们的使命就是启蒙,而且是新型的启蒙。教育的目的就是要把理论与实践,而且是政治实践紧密地结合起来,因此,教育远不仅仅是讨论,也不单纯是教学与写作。今天的教育必须囊括精神与肉体、理性与想象、知性的需求与冲动,因为我们的整个存在都变成了政治和社会技术的主体和客体……教育体系肯定会政治化,而并不是我们想让它政治化。我们想做的一切,就是要提出一种反政治,用以对抗统治政治。”^①

1967年7月21日

《时代周刊》发表了赫尔曼(Kai Hermann)的文章《柏林学生的偶像》(*Das Idol der Berliner Studenten*),全面论述了马尔库塞。

1967年7月25日

黑森电台播放了阿多诺的演讲《社会冲突是否已经制度化:关

^① David Cooper(Hg.):《解放的辩证法》(*Dialektik der Befreiung*),Reinbeck,1969,第100页。

于当代社会学》(*Ist der soziale Konflikt institutionalisiert?*)。

1967年7月28日

《基督教与世界》(*Christ und Welt*)杂志发表了伊格奈(Wolfgang Iggne)的文章,集中论述了马尔库塞的《单面人》。

1967年8月10日

托伊费尔(Fritz Teufel)获释。

1967年9月4—8日

“德国社会主义学生联盟”第12次代表大会在法兰克福大学食堂举行。

1967年9月11日

联邦德国电台播放了对马尔库塞的采访。马尔库塞为他在西柏林所引起的反响表示惊讶,并指出,如果认识不到,在发达资本主义国家,无产阶级作为反对派已不复存在,现在有的是学生和嬉皮士的反抗,那么,政治分析就一定会不得要领。

1967年9月14—16日

法兰克福大学举办国际科学大会,题为《当代的政治经济学批判》,纪念马克思的《资本论》出版一百周年。组织者是政治学家费切尔和著名的左派出版社Europäische Verlagsanstalt。应邀到会的有第四国际代表曼德尔(Ernest Mandel)、法国理论家普兰查斯(Nicolas Poulanyzas)、德国工运专家阿本德洛特(Wolfgang Abendroth)、世界体系论在德国的代言人阿尔特瓦特(Elmar Altvater)以及耐格特和阿尔夫莱德·施密特等。

1967年9月16日

在南德电台“当代思想”专题节目中,霍克海默发表题为《关于当前的反美主义》(*Zum gegenwärtigen Antiamerikanismus*)的讲话。他回顾了联邦德国民众在战后对美国态度从积极到消极的变化过

程,并认为导致变化的直接原因在于美国的越南战争和黑人运动。

1967年10月8日

联邦德国著名文学团体“四七社”(Gruppe 47)宣布与斯普林格出版社终止一切往来,以支持学生。

1967年10月9日

切·格瓦拉(Che Guevara)在玻利维亚遇害身亡。切·格瓦拉一直被联邦德国左派激进学生奉为精神领袖和行动榜样。

1967年10月13日

法兰克福大学就“直接行动的目的与危险”展开讨论。主持人为毕林(Klaus Bölling),参与者包括朔伊希(Erwin K. Scheuch)、密斯卡(Peter Miska)、莱斯(Jürgen Reiss)等。讨论的核心问题是直接行动在哪些方面有可能转换成恐怖行为。

1967年10月14日

学生们在法兰克福书展上抗议斯普林格出版社,从而把“抗议斯普林格行动”推向了高潮。

1967年10月14—15日

“德国社会主义独立学生行动中心”第二次代表大会在工会礼堂举行。会议通报说,“行动中心”的组织已经遍及整个联邦德国,成员已经达到1800人。会议对斯普林格出版社提出批判,并呼吁没收其财产。会议还选举了中心的领导成员。

1967年10月15日

本年度的“德国书协和平奖”(Friedenspreis des Deutschen Buchhandels)被授予布洛赫,以表彰这位“当代杰出的思想家,他的希望哲学开创了新的道路,也指明了新的方向,对于时局,他没有逆来顺受,而是自觉承担起斗争的使命,改变时代,改变人类。他用精神的力量和语言的力量唤醒了人类,对强权进行质疑,对传

统加以反思。他为人类及其未来绘制了蓝图,并使乌托邦成为希望”^①。

1967年10月16日

“德国社会主义学生联盟”率领学生到法兰克福书展上抗议汉堡斯普林格出版社的垄断,要求政府没收斯普林格出版社。

1967年10月18日

记者斯科夫罗耐克(Edelgard Skowronnek)在《法兰克福评论》上发表文章,评述法兰克福书展。作者以 Hanser 和 Luchterhand 两家出版社为例,说明文化革命已经不期而遇。

1967年10月21日

应“德国社会主义学生联盟”的号召,近500名学生举行游行,声援世界范围内学生反对越战的抗议活动。

1967年10月23日

应“全德学生联合会”的邀请,霍克海默在系列讲座《科学与社会》(*Wissenschaft und Gesellschaft*)中做首场报告《关于当前的哲学学习问题》(*Zum Philosophiestudium heute*),内容涉及到学制改革问题和“批判大学”的理念等。

德国电视一台在电视杂志《全景》(*Panorama*)中播放了默泽布格(Peter Merseburger)撰写的文章,介绍马尔库塞的生平和政治思想;同时还播放了电台记者就美国和联邦德国的学生运动对马尔库塞的专题采访。

1967年10月28—29日

“社会主义工作会议”(Sozialistische Arbeitskonferenz)在法兰克福举行,会议的主题是联邦德国左派的理论立场与组织形式。应邀出席的有恩岑斯贝格、哈贝马斯、耐格特、塞佛特(Jürgen Seife-

^① *Frankfurter Rundschau*, 1967年10月17日。

rt)以及绍尔(Helmut Schauer)等。阿尔特瓦特(Elmar Altvater)的报告内容是联邦德国经济部长席勒(Karl Schiller)的经济观念;罗森鲍姆(Wolf Rosenbaum)的报告题为《增长与收入政策中的实际问题》(*Aktuelle Probleme der Wachstums—und Einkommenspolitik*),塞佛特的报告题为《独立工会作为反对力量》(*Autonome Gewerkschaften als gegenmacht*),莱希(Reimut Reiche)的报告题为《青年抗议运动的起因与条件》(*Ursachen und Bedingungen der jugendlichen Protestbewegungen*)。

在所有报告中,耐格特的报告最为突出,题为《政治与抗议》(*Politik und Protest*),主要分析社会政治语境中抗议运动的变化过程。在耐格特看来,一方面,早期的零星运动开始走向激进化和规模化,另一方面,这些抗议运动又不能用资产阶级或马克思主义的理论模式来加以解释。^①

1967年10月30日

联邦德国电台播放了与阿多诺的对谈,题为《柏林视点:关于学生造反》(*Berliner Ansichten: Von der Unruhe der Studenten*)。主题是大学民主化的必要性、局限性、可能性及其前景。

1967年11月1日

西柏林自由大学经过长期酝酿,成立了“批判大学”(Kritische Universität)。发起人包括弗罗纽斯(Sigrid Fronius)、沃尔夫(Reinhard Wolff)、莱福勒(Wolfgang Lefevre)等,他们认为,所谓“批判大学”,并非反大学,而是要把高校改革与社会民主化紧密结合起来。按照尼奇(Wolfgang Nitsch)在其《高校的民主》(*Hochschule in der Demokratie*)一书的说法,“批判大学”的根本宗旨就是要改革学制,建立民主的科学政策和就业政策,以及对社会民主化实践进行批判反思和科学分析。^②

^① Ernst Bloch:《反抗与和平》(*Widerstand und Friede*),载《全集》(*Gesamtausgabe*),第11卷,Frankfurt am Main,1970,第433页。

^② Lothar Hack、Oskar Negt、Reimut Reiche:《抗议与政治》(*Protest und Politik*),Frankfurt am Main,第15—16页。

1967年11月16日

“德国社会主义学生联盟”散发传单,号召学生积极干预法兰克福大学政治哲学教授卡罗·施密特(Carlo Schmid)的讲座。他们认为,施密特教授是反民主的代表,也是推行紧急状态的先锋。法兰克福校长吕格随后严正警告学生不要盲动,但没有取得任何效果。

1967年11月17—27日

巴黎大学学生举行长达10天的大游行。不少教授也积极参与,比如著名社会学家勒费弗尔(Henri Lefebvre)。学生们抗议的焦点是政府手中制裁学生的“黑名单”。

1967年11月20日

法兰克福大学校长向学生散发传单,呼吁学生不要参与干涉卡罗·施密特教授讲座的行动,并要求警察和学校有关部门对讲座施加保护。但这一切都没有阻止学生进入课堂,有些激进学生甚至是从后门溜进去的。在课堂上,激进学生要求与卡罗·施密特教授进行讨论,遭到了拒绝,于是他们竭尽捣乱之能事,不让卡罗·施密特教授讲课。在吵闹和混乱当中,卡罗·施密特教授坚持授课到最后一刻。后来,校方把为首的几位“德国社会主义学生联盟”成员告上了法庭,希望予以严惩,但法庭最后的判决却支持了学生。

1967年11月21日

“德国社会主义学生联盟”带领学生干预政治哲学教授费切尔的讲座,因为费切尔教授此前拒绝支持反斯普林格(Springer)活动,批评“没收斯普林格”举动违反了基本法。此外,他还提醒人们,不要把“伟大同盟”^①的政策与斯普林格的出版策略混为一谈,

^① 关于“批判大学”概念,请参阅本文霍克海默的有关论述,并请留心它与“批判理论”之间的复杂联系。

也不要陷入“单纯的行动主义”。

1967年11月22日

南德电台播送了霍克海默的文章《马克思在1967:必要的启蒙》(*Karl Marx 1967—eine notwendige Aufklärung*)。霍克海默认为,尽管历史没有像马克思所预料的那样向前发展,但马克思的资本主义理论依然有助于我们把握当代资本主义社会。霍克海默指出,马克思的贡献在于自由主义批判,今天,我们必须把这一批判继续推向深入。德国总理艾哈德的辞职,就是自由主义陷入危机的标志。马克思的一系列范畴,比如剥削、资本、阶级等,都是十分有用的。现在,我们不应再用马克思的学说来引导政治行为,而应把马克思学说纳入教育的核心内容。^①

1967年11月23日

阿多诺在《美学》讲座开始的时候就“奥内佐格案”的判决结果发表评论。

1967年11月24日

右翼激进党“德国国家民主党”(Nationaldemokratische Partei Deutschlands, NPD)举行活动,并与反对他们的游行学生发生冲突。学生们反法西斯主义的行动也遭到了警察的阻挠,从而造成了学生与警察之间的激烈冲突,警察不惜动用高压水龙头和马队来驱逐学生。

围绕着高校改革问题,在法兰克福大学展开激烈的讨论。校长吕格、黑森州文化部长许特(Ernst Schuette)以及福利德堡教授等参与了讨论会。吕格校长批评学生强行进入卡罗·施密特教授的讲座,认为这不啻于是“法西斯的恐怖行为”。吕格校长的讲话引起了学生们的强烈不满,他们要求校长收回批评,并像“德国社会主义学生联盟”正式道歉。

^① Max Horkheimer:《全集》(*Gesammelte Schriften*),第8卷,Frankfurt am Main, 1985。

1967年11月27日

“德国社会主义学生联盟”发起集会,抗议司法当局对于枪杀奥内佐格的凶手库拉斯(Kurras)的判决。

1967年11月30日

阿多诺在其美学讲座上与克拉尔(Hans Jürgen Krahl)等讨论:学生干预卡罗·施密特(Carlo Schmid)11月20日的讲座,以及用纪律手段和刑法手段惩罚行动参与者等,这样做是否具有正当性。

1967年11月底

哈贝马斯应邀在纽约社会研究院主持豪斯讲座,该讲座由德国大众汽车基金会资助设立。讲座题目为《联邦德国的学生抗议运动》(*Studentenprotest in der Bundesrepublik*)。^① 学生运动作为一种全球现象,波及几乎所有发达工业社会以及第三世界,当时广受关注。在哈贝马斯演讲过程中,大厅里座无虚席。哈贝马斯分析了学生运动起来的背景和原因,指出德国的学生运动,特别是西柏林的学生运动别具一格。激进学生是第一代生活在物质富裕和政治稳定社会中的人,他们普遍对政党政治持怀疑甚至拒绝的态度,试图建立一种“新的无政府主义世界观”。哈贝马斯尽管支持对高校进行改革,但他怀疑,左派激进学生组织的抗议行为真的会带来什么积极的后果。哈贝马斯主张,联邦德国的学生运动要想取得积极的效果,就必须改变他们的理论基础和政治组织。在讨论过程中,许多人把联邦德国和美国的学生运动两相比较,指出两者有相似之处,也有很多的不同,比如组织水平、意识形态前提以及政治目标。

1967年12月2日

瓦赫特(Richard Wachter)在《法兰克福评论》(*Frankfurter Rundschau*)上发表文章,题为《撒野的左派》(*Die ungebaerdigen*)

^① *Frankfurter Rundschau*, 1967年12月5日。

Linke), 评述“德国社会主义学生联盟”。

1967年12月3日

德国电视一台(ARD)采访了杜契克。电视台称他是德国激进学生的代言人,“他不仅想改造联邦德国的高等学校,而且想颠覆整个社会制度”。

1967年12月5日

《法兰克福汇报》举行调查,就高校发展前提广泛征求意见。阿多诺、米切利希以及维特赫尔特(Rudolf Wiethölter)等发表了自己的看法。在“德国社会主义学生联盟”的发动下,阿多诺在其美学讲座上与学生讨论他在《法兰克福汇报》上发表的意见。针对有人提问:“我们的大学将驶向何方?”(*Wohin steuern unsere Universitäten?*),阿多诺解释说:“毫无疑问,大学的确有沦为专家培训所的危险……随着实证主义科学观念日渐深入人心,科学也出现了非政治化的趋向,这在大学的繁荣时期(1800年前后)是难以想象的。”^①随后,“德国社会主义学生联盟”还组织学生与其他两位教授米切利希和维特赫尔特进行了讨论。

1967年12月7日

“伟大同盟”(Die grosse Koalition)举行首次年度会议。“工会青年组织”(Gewerkshcftsjugend)和“全德学生联合会”举行游行,抗议“伟大同盟”的政策。“全德学生联合会”两主席之一斯特雷克(Wolfgang Streeck)发表讲话,指出之所以会出现“伟大同盟”,是因为经济奇迹已经烟消云散。工人在经济危机当中会深切地体会到自己依然生活在一个阶级社会里。

1967年12月9日

《行动周刊》(*Die Tat*)摘要发表了施莱夫施泰因(Josef Schleifstein)教授批判马尔库塞的谈话录。作者对作为新左派理论家的

^① *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1967年11月30日。

马尔库塞提出谴责,认为马尔库塞关于西方社会中工人阶级地位的论述,“一方面是把马克思主义的相对贫困理论变得浅薄和庸俗,另一方面,对当代资本主义经济发展的评价又过于乐观”^①。

1967年12月19日

“德国社会主义学生联盟”组织学生,就法兰克福大学新的章程草案展开讨论,这是法兰克福大学第一次允许学生公开讨论校规,也是大学公共性的首次尝试。

1967年12月25日

阿多诺完成了重要著作《美学理论》(*Asthetische Theorie*)的初稿。

1967年12月26日

杜契克(Rudi Dutschke)和库尔尼茨基(Horst Kurnitzky) (“德国社会主义学生联盟”的柏林成员)致信马尔库塞。他们报告说,“德国社会主义学生联盟”经过争论做出了重大调整,正准备分成一些专题小组,探讨不同的政治要求。此外,他们还希望马尔库塞能够帮助他们与“越南问题国际研讨会”的组织者建立联系。

1967年12月30日

《法兰克福新报》(*Frankfurter Neue Presse*)进行问卷调查,题为:“我的最大错误”(Das war mein groesster Fehler)。霍克海默的回答是:“我的最大错误是,由于固执,没有允许出版早期的著作(1930—1940)。出版商想重新出版这些著作,因为需求不小。但被我拒绝了,因为我觉得这些著作中的许多内容已经不合时宜。但是,这些著作或许更切合今年,而不是未来……这倒不是说我后悔犯了这个错误,也不是说我已经决定现在就出版这些著作。尽管没有出版看起来是一个失误,但我的固执还另有原因。我是一个彷徨者。和我打交道,要相当有耐心才行。是否同意重新出版

^① *Die Tat*, 1967年12月9日。

这些著作,我打算到1968年再做决定。或许我会同意。”^①后来,霍克海默果真同意由菲舍尔(S. Fischer)出版社重新出版他的早期著作,题为:《批判理论:一部文献》(*Kritische Theorie—Eine Dokumentation*),编译者是霍克海默的学生阿尔弗莱德·施密特。

1967年

霍克海默的英文著作《理性之蚀》(*Eclipse of Reason*)由阿尔弗莱德·施密特编译成德文,并加以补充,更名为《工具理性批判》(*Kritik der instrumentellen Vernunft*),由菲舍尔出版社出版。

法兰克福学派政治哲学家基希海默(Otto Kirchheimer)的文集《政治统治:关于国家学说》(*Politische Herrschaft; Zur Lehre vom Staat*),由卡罗夫(Marianne Kalow)翻译,并由苏卡普出版社出版。

哈贝马斯的方法论著作《论社会科学的逻辑》(*Zur Logik der Sozialwissenschaften*)由苏卡普出版社出版发行。

^① *Frankfurter Neue Presse*, 1967年12月30日。

三 法兰克福学派与学生运动(1968)

1968年1月4—12日

“国际文化大会”在古巴首都哈瓦那举行,70个国家的近500名作家、艺术家以及知识分子参加了大会,其中包括法国哲学家高茨(Andre Gorz)、英国历史学家霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)、法国作家克里斯蒂亚娜·罗什福尔(Christiane de Rochefort)以及联邦德国作家恩岑斯贝格(Hans Magnus Enzensberger)等。会议主题是“非洲、亚洲以及拉丁美洲问题”(Probleme Afrikas, Asiens und Lateinamerikas)。会议发表声明,认为切·格瓦拉是当代革命知识分子的“伟大楷模”。会议还呼吁与会者不要再和美国政府有任何的合作,也不要再接受美国官方的一切资助。

1968年1月9日

“德国社会主义学生联盟”(SDS)第二主席弗朗克·沃尔夫(Frank Wolff)在与《法兰克福评论》(*Frankfurter Rundschau*)记者的谈话中坚决否认,他的组织正在准备举行游行示威,阻止通过新的大学条例。此外,他还否认杜契克(Rudi Dutschke)要来法兰克福组织“总游行”,指出媒体总把“德国社会主义学生联盟”和杜契克联系在一起,议会外反对派寄托在一个人身上,这样做是不对的:“我们不是只有一个杜契克,而是有二十多个杜契克”。^①

1968年1月12日

法兰克福大学校长瓦尔特·吕格(Walter Rugg)在大学第五报

^① *Frankfurter Rundschau*, 1968年1月10日。

告厅回答了学生们提出的关于制定大学新条例的有关问题。

马尔库塞致信杜契克,用以消除关于他们之间可能出现分歧的谣言。对于美国加州的学运形势,马尔库塞表示极度悲观:“这里看起来很糟糕。学生抗议组织似乎越来越被错误的激进组织,主要是托洛茨基主义组织所接掌,他们在错误的地方做出了毫无意义的行为。”^①

1968年1月15日

“法兰克福—耶路撒冷大学周”在法兰克福歌德大学开幕。耶路撒冷希伯来大学的许多教授出席了开幕式。

1968年1月17日

“西部德国大学校长联席会议”(Westdeutsche Rektorenkonferenz, WRK)在戈德斯贝格(Godesberg)发表声明,引起学生们的广泛讨论。作为联席会议主席,法兰克福大学校长吕格致信学生,认为他们所要求的所谓“第三方力量”(主要由教授、助教和学生组成)破坏了经济与研究之间的联系,也破坏了受宪法保护的科研自由。

法兰克福大学举行专题讨论会,讨论《戈德斯贝格声明》。除吕格之外,与会的还有哲学系主任贝恩哈德(Bernhard)、“全德学生联合会”(AStA)副主席斯特利克(Wolfgang Streeck)、“德国社会主义学生联盟”成员韦策尔(Dietrich Wetzell)等。由于吕格与学生之间分歧太大,讨论未能如期进行,最后落得个不欢而散。于是,学生组织要求学生罢课一天,举行集会和示威,并要求吕格辞职。

1968年1月19日

瓦尔特·本雅明的著作在苏卡普出版社出版后,一度引起轩然大波。舒特(Wolfram Schütte)在《法兰克福评论》上发表文章《侵犯? 事关本雅明》(*Eingriffe? Es geht um Benjamin*),使争论陡然升级。舒特写道:“一个谣言在游荡,认为本雅明的凌乱作品不仅是有缺陷的,而且发表的也只是其中的一个部分,只是想让那些内

^① 请参阅法兰克福大学马尔库塞档案馆文献,第178号。

行去了解。有许多作品可以证明本雅明转向了马克思主义,但這些作品不是被删除,就是遭到阿多诺所谓正统解释的低估和掩飾。”

1967年11月,布莱纳(Hildegard Brenner)在他主编的杂志《选择》(*Alternative*)上发表了批评本雅明著作编辑者的文章。舒特呼吁阿多诺和苏卡普出版社站出来阐明自己的立场。随后不久,法兰克福各大报纸纷纷发表批评和辩论文章:1月24日,苏卡普出版社负责人翁泽尔德(Siegfried Unseld)发表了题为《关于编辑本雅明著作的批判问题》(*Zur Kritik an den Editionen Walter Benjamins*);1月25日,《法兰克福评论》副刊编辑部随即发表了批评文章《本雅明内幕》(*In Sachen Benjamin*);1月29日,《选择》编辑部发表了《本雅明内幕:答翁泽尔德》(*In Sachen Benjamin—Entgegnung auf Siegfried Unselds Darstellung*);2月7日,蒂德曼(Rolf Tiedemann)撰文表明自己的立场:《本雅明内幕:一位主编者的回应》(*In Sachen Benjamin—Vorläufige Entgegnung eines Benjamin—Mitherausgebers*);2月28日,《选择》杂志社再次发表批判文章。3月6日,阿多诺、翁泽尔德以及蒂德曼三人联名撰文《临时决定》(*Interimsbescheid*),提出了严正意见,才使事件暂告一个段落。^①

由于争论的焦点在于布莱希特对于本雅明的影响问题,特别是本雅明对于马克思主义方法论以及阶级斗争观念的接受问题,因此,争论显然不是单纯在语文学层面上进行的,而是有着一定的政治倾向性。换言之,争论涉及到了本雅明的理论作品与政治实践之间是否存在联系的问题。

“德国社会主义学生联盟”两主席卡尔·迪特利希(Karl Dietrich)和弗朗克·沃尔夫在《时代周刊》上发表题为《革命现实主义》(*Revolutionärer Realismus*)的文章,阐明他们个人的政治观念和所在组织的政治立场。他们指出,“德国社会主义学生联盟”多年来一直代表的都是高校中“批判学生”和“批判助教”的利益,它打破了形式主义的科学概念,代之以“作为批判理性的科学概念”。

^① 请参阅: *Frankfurter Rundschau*, 1968年1月19日, 1968年3月6日; *Das Argument*, 1968年3月; *Neue Züricher Zeitung*, 1968年9月1日。

“即便在政治斗争岁月里,我们也必须捍卫批判科学的概念。”最后,他们还对自由主义进行了批判,试图揭示自由主义的基本原理在政治领域、经济领域,特别是在第三世界所引起的混乱局面。^①

法兰克福大学成立“未获教授资格者争取大学民主化联合会”(Komitee der Nichthabliitierten für Demokratisierung der Universität),捍卫那些没有获得教授资格的教师在高校决策中的地位和影响力。

1968年1月26日

著名精神分析学家亚列山大·米切利希(Alexander Mitscherlich)在法兰克福大学发表就职演说,题为《和平观念与人的攻击性》(*Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität*)。米切利希从是否有利于世界和平的角度,分析了人的攻击性的不同模式和不同形式。他借用布洛赫对于斗争中的“进步”攻击性(Progressive Aggressivität)和战争中的“破坏”攻击性(Destruktive Aggressivität)的区分,探讨了人的攻击性的内在起源。最后,他指出,“无论是面对病人还是面对社会,精神分析学家探讨的都是阻碍和平的内在原因。他们所归纳起来的知识,终有一天,也会对社会学家和政治家有用。只有把一切可以观察到的决定因素都归纳起来,才可能诊断出:攻击是否一定要不断地转变成破坏”^②。

1968年1月29日

“德国社会主义学生联盟”发言人杜契克与社会学家达伦道夫之间发生争论。

1968年2月3—4日

为了加强左派的力量,1200名不同组织的成员在奥芬巴赫(Offenbach)建立了“社会主义中心”(Sozialistisches Zentrum),反对

^① Karl Dietrich Wolff/Frank Wolff:《革命现实主义》(*Revolutionärer Realismus, Auseinandersetzung mit dem Liberalismus*),载《时代周刊》(*Die Zeit*),1968年1月19日。

^② *Frankfurter Rundschau*,1968年1月30日。

“伟大同盟”的政策。政治学教授阿本德洛特为中心揭幕并致辞，认为左派中心对消除反对派力量的软弱性是很有好处的。弗朗克·沃尔夫则批判了传统的工人运动形式，主张新的社会主义革命策略。最后还发表了声明，反对提高物价，反对紧急状态法，要求承认民主德国等。

1968年2月5日

法兰克福大学举行宣讲会，打出“支持越共”的旗帜。“德国社会主义学生联盟”成员布鲁姆(Burkhard Bluem)、克拉尔(Hans-Jürgen Krahl)、萨尔瓦多(Gaston Salvatore)以及杜契克等在会上发表讲话。其中，克拉尔的报告题目为《论第三世界的革命解放运动与大都市中的抗议运动之间的关系》(*Zusammenhang zwischen revolutionären Befreiungsbewegungen in den Ländern der Dritten Welt und den Protestbewegungen in den Metropolen*)。宣讲会的宗旨是要为月中将在西柏林举办的“国际越南大会”作舆论准备和社会动员。

在杜契克的呼吁下，两千多名学生举行游行，企图占领法兰克福的美国总领馆。在总领馆门前，游行学生与警察发生了激烈的冲突，许多学生被捕。游行队伍不得不放弃占领美国总领馆的念头，转向不远处的“美国之家”，但同样遭到了警察的阻止和驱逐。事后，法兰克福警察局长发表谈话，指出这次反越战游行是战后“最有攻击性的示威”，为了保护美国总领馆和其他设施，警方动用警力创造了历史最高记录。

1968年2月7日

《图片报》(*Bild-Zeitung*)发表文章，指责学生运动是“红色恐怖”，还配发了杜契克的照片，引发了学生反对媒体的持续示威活动。

1968年2月8日

柏林自由大学禁止“批判大学”再举行活动，禁止在校园里举行宣讲会，发动学生反对斯普林格(Springer)出版社，引起了学生

的抗议。“德国社会主义学生联盟”号召学生罢课一天,全体举行集会。当天下午还举办了一场关于科学研究政治功能的宣讲会。奥斯卡·耐格特(Oskar Negt)发表主题演讲,题为《抗议与政治》(*Protest und Politik*);发表演讲的还有拉耶夫斯基(Xenia Rajewski):《政治运用过程中的非政治的自然科学》(*Die unpolitischen Naturwissenschaften im politischen Verwertungsproyess*);阿尔特瓦特(Elmar Altvater):《权威劳动社会主宰下的国民经济学》(*Nationalökonomie unter dem Diktat der autoritären Leistungsgesellschaft*);奥斯堡(E. Osborg)和罗特洛伊特纳(Hubert Rottleuthner):《法律实证主义与国家权威》(*Rechtspositivismus und Staatsautoritär*);以及莱佩(Gisbert Lepper):《语言学的意识形态功能》(*Ideologische Funktion der Sprachwissenschaft*)等。

晚上,哈贝马斯、本茨(Georg Benz)、耐格特以及克拉尔在第六报告厅讨论《学生在议会外反对派中的作用》(*Die Rolle der Studenten in der ausserparlamentarischen Opposition*)。哈贝马斯和克拉尔之间发生激烈的争执。哈贝马斯认为,“议会外反对派”(APO)过于薄弱,并建议“德国社会主义学生联盟”与工会中有政治意识的成员以及媒体中的自由派联合起来,组成一个“紧密联盟”。克拉尔立刻予以反驳,认为这样的联合缺乏历史条件,而且,学生和工人在意识结构上也是截然不同的。工人很容易就会为物质利益所打动,很难用政治目标把他们动员起来,学生则恰好相反。关于当代资本主义制度的出路问题,克拉尔提出要不惜动用暴力创造一个新的社会形态,用以取代资本主义。联邦德国作为北约成员一旦卷入第三世界中的战争,就必须诉诸武力加以制止。哈贝马斯断然否定了克拉尔的看法,认为有充分的历史理由与议会民主制度的宪法保持距离,并把其中的部分内容加以扬弃。

著名美学家卡尔·海因茨·博尔(Karl Heinz Bohrer)总结了哈贝马斯与克拉尔之间的争执,他认为,克拉尔和耐格特实际上是一个鼻孔出气:“难以沟通的原因在于,‘德国社会主义学生联盟’的两位领袖认为,议会民主制度当中已经埋藏着法西斯主义的倾向,必须诉诸武力才能加以解决;而哈贝马斯也承认,退回权威状态不失为一种选择,但诉诸武力则就不再是革命行为了。左派的任务

正是在于保护、修正民主制度：因此需要的不是篡夺式的抗议形式，而是启蒙式的抗议形式。”^①

1968年2月9日

斯普林格出版社计划举行三天的意见听取会，希望和社会各界进行沟通。由于遭到学术界和新闻界的抵制，最后只举行了一个晚上就草草收场。与此同时，学生们举行了抗议活动，烧毁了斯普林格出版社的出版物。

1968年2月15日

联邦德国内政部长吕克(Paul Lücke)在《世界报》(*Die Welt*)上发表谈话认为，如果有那么一天，公安或司法机关无法控制个别捣乱分子的话，内政部将毫不犹豫地坚决取缔“德国社会主义学生联盟”。

1968年2月17/18日

冲破重重阻挠，“国际越南大会”在西柏林工业大学举行，与会人数高达5000人，来自全德和欧洲各国。会场上空飘扬着一面超大旗帜，上面书写着“支持越南革命”、“革命者的任务就是革命”。大会由“德国社会主义学生联盟”主席弗朗克·沃尔夫主持，他呼吁人们，不要再单纯抗议美国，而必须把斗争的重点转移到推翻帝国主义军事机器上。大会的宗旨是：把西欧的反抗运动协调起来。

杜契克在大会上发表演讲，他向大家发出紧急号召：“同志们，我们的时间不多了。……现在就看我们是否有创造性，是否能果断地把各种尖锐的矛盾进一步引向深入，引向政治层面，付诸行动，广泛发动群众。我们要想真正和越南的革命者团结起来，就必须削弱和逐步动摇帝国主义的中心。我们到目前为止所遇到的失败和失望都是因为理论。”^②

① *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1968年2月12日。

② Sibylle Plogstedt:《越南人民的斗争与帝国主义的全球战略》(*Der Kampf des vietnamesischen Volkes und die Globalstrategie des Imperialismus*), 1968, West-Berlin, 第123页。

在大会上发言的还有著名作家魏斯(Peter Weiss)、弗里德(Erich Fried)以及意大利出版家费尔特里内利(Giangiacomo Feltrinelli)、经济学家曼德尔(Ernest Mandel)等社会名流以及众多学生。第二天,12000名学生不顾司法当局的禁令,在西柏林市内举行大游行。会议最后发表宣言,鼓动美国士兵开小差,要求“砸碎北约”。

1968年2月19日

应德国电视一台的邀请,精神分析学家米切利希在《报道》节目中发表谈话,分析学生的造反运动。他提醒说,学生运动会带来双重危险:老一代会失去权威而陷于尴尬,年轻一代则会逃遁到非理性的表象世界中。

1968年2月22日

社会学教授施塔默(Otto Stammer)应邀在议会介绍“德国社会主义学生联盟”的发展历史,并高度赞扬这个于1961年被德国社会民主党开除的学生组织。他认为,积极参与议会外反抗运动的学生是“优秀的力量”,但他们的不宽容也潜藏着巨大的危险。此外,施塔默还第一次把流亡美国的德国社会学家海博勒(Rudolf Häberle)的“社会运动”范畴引入德国,用以概括议会外的反抗活动。

1968年2月26日

“德国社会主义学生联盟”谴责南非当局拒绝延长在法兰克福学习的博士候选人弗朗茨·李(Franz J. T. Lee)的护照。弗朗茨·李曾对南非的专制统治和种族主义提出批评,因而遭到南非当局的嫉恨。

1968年2月29日

1500名参加游行的人试图冲进法兰克福警察局。下午,杜契克抵达法兰克福机场,出席晚上将要举行的集会,主题为“支持民主和裁军,反对越南战争”,但在机场就被警察拘捕,理由是他可能

会作出违法行为。

六千多人按时在法兰克福市内举行集会和游行，一边要求“结束在越南的战争”，一边声援杜契克。国际教会联合会主席尼默勒 (Martin Niemöller) 发表主题演讲，他指出，美国在越南不可能取得胜利。美国之所以还在继续越南战争，只是作为大国不愿失去脸面而已。波恩的“伟大联盟”必须认识到，议会外的反对派根本不相信任何教条。来自西柏林的政治学家克里蓬道夫 (Ekkehard Krippendorf) 则强调，学生举行集会，不单纯是为了反对美国。

最后，集会人群向警察局挺进，要求释放被捕的杜契克。他们威胁说，他们将一直把警察局包围下去，直到放人和警察道歉。一个小时后，他们被迫采取其他行动，到火车站广场上静坐。最后，在法兰克福市长布隆德特 (Willi Brundert) 的干涉下，杜契克被释放出来，并与学生见面。至此，游行人群在一片掌声中解散。

恩岑斯贝格致信美以美会大学校长，拒绝奖励给他的研究基金。恩岑斯贝格还宣布，作为一名积极投身反帝运动中的知识分子，他决定立刻离开美国，到古巴去居留一段时间。这封书信后来还以《我为什么离开美国》(*Warum ich Amerika verlasse*) 为题发表在《时代周刊》上。

1968年3月5—10日

“德国学生联盟”举行第20次全国代表大会。马堡大学政治学教授阿本德洛特 (Wolfgang Abendroth) 的学生埃曼 (Christoph Ehmann) 当选为新任主席。大会在决议中要求联邦总统吕布克 (Heinrich Lübke) 辞职，承认民主德国，美国从越南全面撤军等。

1968年3月18日

著名演员基林 (Wolfgang Kieling) 从西柏林移居民主德国，抗议美国的越南战争和联邦德国文化的堕落。他曾发表声明说：“我在今天离开了联邦德国，离开了西柏林，到民主德国生活和工作……我参与了学生运动，也阅读了柏林报纸关于学生运动的报道，深深感到这个城市里人的意识已经彻底被操纵了。我认为美国政府是当代最危险的政府，它反文化，反人类……我之所以移居民主

德国,是因为这里是世界上唯一一块没有和美国同流合污的说德语的地方,我永远站在联邦德国年轻一代一边,我离开联邦德国,就是为了和他们保持步调一致。”^①

1968年3月20日

魏斯(Peter Weiss)撰写的政治宣传剧《话说越南》(*Vietnam—Diskurs*)首演,该剧矛头针对的是在越南的殖民主义。演出结束后,“德国社会主义学生联盟”在剧场发动宣传攻势,抗议越南战争,并为越南共产党举行了募捐。哈贝马斯等也观看了首演并参与了集会活动。

联邦法院判决禁止著名作家克劳斯·曼(Klaus Mann)的小说《靡非斯特》(*Mephisto*)出版发行。该部作品以格吕德根(Gründgen)为原型,描述了纳粹帝国时期的历史状况。格吕德根是克劳斯·曼的亲戚,在纳粹统治期间扶摇直上,位至普鲁士国家剧院总监,而克劳斯·曼在1933年则被迫流亡美国。但克劳斯·曼的作品引起了格吕德根后代的不满,他们并向法院起诉要求禁止该作品问世。

1968年3月22日

巴黎左翼激进学生模仿古巴卡斯特罗的“七二六运动组织”,建立了“三二二运动组织”(Bewegung 22. März),成员包括著名学生运动领袖科恩-本迪特(Daniel Cohn-Bendit),导火索是一名学生在反美活动中被捕,最终被警察折磨致死。该组织的指导思想是:“革命斗争组织不能仅仅停留在政治路线或意识形态的辩解上面,而必须付诸行动。”他们对正统的马克思列宁组织提出批判。并号召在3月29日举行“大讨论”,论题包括“大学与批判大学”、“反对帝国主义斗争”与“资本主义1968与工人阶级的斗争”等。

1968年3月24日

巴黎五千多人在凡尔赛宫门前举行集会,声援越南人民,抗议

^① *Berliner Extra-Dienst*, 1968年3月20日。

美国发动的越南战争。许多著名作家、艺术家和科学家参与了集会,包括阿拉贡(Louis Aragon)、萨特、西蒙·波伏娃以及马森(Andre Masson)等。萨特发表了讲话,认为这次集会为在越南最终实现停战迈出了实质性的一步。

1968年3月25/26日

在东柏林举行的一次题为“马克思的哲学学说及其现实意义”讨论会上,“德国社会统一党”政治局委员库特·哈格(Kurt Hager)严厉批判了“布拉格之春”的示威者以及以菲舍尔(Ernst Fischer)和马尔库塞为代表的非教条主义的马克思主义者。

1968年3月27日

科恩-本迪特被警察逮捕,并被指控散发传单等罪状。后经审讯又被释放。从此,这位从德国移民来的社会学系学生成为了巴黎学生运动的精神领袖。

1968年3月28日—4月1日

为了阻止左翼学生和右翼学生发生冲突,巴黎大学校长格莱平(Grappin)要求取消一些学生活动,以防止“3·22运动组织”在“大讨论”中有过激行为。巴黎右翼学生主要来自法学系,他们的口号是“打倒马克思主义者”和“结束混乱”。

1968年3月29—31日

在“德国社会主义学生联盟”非正式代表大会上,反权威派与倾向于德国共产党的传统派发生了冲突。正统马克思主义者要求在即将举行的联邦议会选举中加入左派卡特尔,而非正统派则坚决予以抵制。双方尽管都认为议会制是资产阶级的统治形式,必须加以消灭,但在具体策略上存在着重大分歧。以前任主席绍尔(Helmut Schauer)为代表的妥协派建议,不妨把抗议票投到选举票箱中,以此来贯彻“议会外反对派”的政治目标。

最后各方达成谅解,主席弗朗克·沃尔夫在总结发言中指出,“德国社会主义学生联盟”将积极利用即将举行的大选,以此来揭

露议会制的操纵本质。《法兰克福评论》则发表评论说,“很显然,‘德国社会主义学生联盟’在法兰克福陷入了混乱。国家权力这次没有帮助它发现混乱……只要‘德国社会主义学生联盟’还想积极向前,缺乏组织就不是什么不足,而是属于必然。一旦失去能动性,组织不力就会葬送‘德国社会主义学生联盟’。如果‘德国社会主义学生联盟’还像在法兰克福这样继续下去,它就逃不掉美国伯克莱学生组织的命运:解散”^①。

1968年4月

法兰克福大学社会研究所开始系统研究“右翼激进宣传口号的接受问题”。此项研究一直延续到1972年,研究结果指出,经济危机和学生造反运动不是民族主义和排外势力抬头的根本原因;耶里诗(Ursula Jaerisch)在其《工人是专制的吗?——政治心理学方法批判》(*Sind Arbeiter autoritär-Zur Methodenkritik der politischen Psychologie*)中还分析了右翼势力的社会心理学的根源。^②

1968年4月2日

“德国社会主义学生联盟”主席弗朗克·沃尔夫应邀在巴黎“3·22运动组织”的活动上发表演讲。他抨击联邦德国政府支持美国出兵越南,要求大学实现彻底民主化。科恩-本迪特也发表演讲,批判大学的“资产阶级性质”,号召用实际行动来实现大学的民主化。弗朗克·沃尔夫的演讲引起了巴黎右翼学生的反对,他们举行游行,指责沃尔夫主张的是“少数人的专制”,要求把“3·22运动组织”从大学中驱除出去。社会学家阿兰·图雷纳(Alain Touraine)指出,此次事件标记着学生抗议运动正式形成。因为抗议不再是少数团体的事情,而是具备了广泛的学生基础。^③

^① *Frankfurter Rundschau*, 1968年4月2日。

^② Ursula Jaerisch:《工人是集权的吗?》(*Sind Arbeiter autoritär—Zur Methodenkritik der politischen Psychologie*), Frankfurt am Main, 1975。

^③ Alain Touraine: *Le communisme utopique—Le mouvement de mai 1968*, Paris, 1968, 第122页。

1968年4月3日

法兰克福主要商业街 Hauptwache 发生爆炸事件,造成巨大财产损失。参与制造爆炸的有巴德(Andreas Baader)、恩斯林(Gudrun Ensslin)、索恩莱因(Horst Söhnlein)以及普罗尔(Thorwald Proll),他们承认,他们的目的是要炸毁购物中心,以此来抗议美国的越南战争。他们最终被法兰克福地方法院判处3年监禁。

1968年4月6日

马尔库塞在致南斯拉夫《实践杂志》(*Praxis*)的信中,声援被华沙大学解聘的6位教授。

1968年4月8—10日

第十六届德国社会学家大会在法兰克福举行,主题是“晚期资本主义还是工业社会?”(*Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*)。德国社会学学会主席达伦道夫(Ralf Dahrendorf)宣布大会开幕,并希望把关于当代社会制度的社会学分析的争论进行下去。阿多诺做主题发言,他提出了一种悲观主义的论调,认为社会充满了约束,必须采取行动打破约束。关于学生抗议运动,阿多诺虽然不无同情,但措辞谨慎:“直到最近,一些反趋势才在各种青年群体中表现出来:比如反对盲目的适从,追求合理选择目标的自由,憎恶尔虞我诈的社会,希望改变社会等。”^①

第二天,大会讨论的主题是:“统治,阶级关系与分层”(Herrschaft, Klassenverhältnis und Schichtung)。法兰克福大学研究所的几位助教贝格曼(Joachim Bergmann)、布朗特(Gerhard Brandt)、克贝尔(Klaus Körber)、摩尔(Ernst Theodor Mohl)以及奥佛(Claus Offe)集体发言。他们的发言遭到了达伦道夫的反,从而引起了阿多诺和达伦道夫之间的争执。这场争论的重点尽管是关于理论与实践的关系问题,但依然可以看作是所谓“实证主义之

^① Theodor Adorno:《晚期资本主义还是工业社会》(*Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*)? 载《文集》(*Gesammelte Schriften*), Frankfurt am Main, 1972。

争”的继续。阿多诺坚持使用一种不受限制的实践概念。他认为，他的实践概念不会只限于某个领域，而是具有总体性意义，追求的是彻底改变整个社会。反之，达伦道夫坚持的是一种政治实践概念。他批判阿多诺在实践和使用之间进行选择，所揭示的只是现实社会中的一些不好的趋势，并不能达到改变社会的目的。在达伦道夫看来，他的实践概念没有走极端。^①

当天晚上，围绕着联邦德国的统治制度与学生抗议运动的关系，贝克(Egon Becker)、福利德堡、克拉尔、勒费弗尔(Wolfgang Lefevre)、绍伊希(Erwin K. Scheuch)、阿勒贝克(Klaus Allerbeck)以及达伦道夫等继续展开争论。克拉尔批判达伦道夫的立场，指出达伦道夫主张的实际上是一种已经过时的自由主义实践概念，目的只是要把学生运动与社会制度整合起来。他强调，“德国社会主义学生联盟”是在批判理论的哺育下成长起来的，因此反对把理论与实践彻底统一起来的做法：“如果把已经失去历史联系的社会学专业范畴直接当作是政治实践范畴加以使用，那么，在理论与实践之间所建立起来的，就是一种十分缺乏批判的关系。……我认为，理论与实践之间的这种关系是极端错误的。”^②

1968年4月9日

法兰克福数百人举行游行，纪念美国民权运动领袖、诺贝尔和平奖获得者马丁·路德·金(Martin Luther King)，游行队伍在保罗教堂前面向金敬献了花圈。

1968年4月11日

“德国社会主义学生联盟”的领袖杜契克在到药店为孩子买药过程中，受到了新纳粹分子巴赫曼(Josef Bachmann)的攻击，伤势十分严重。

在西柏林还爆发了大规模的抗议活动，阻止斯普林格出版社

^① Theodor Adorno: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft—Verhandlung des 16. Deutschen Soziologentages*, Stuttgart, 1969, 第100—101页。

^② Alex Demirovic: 《持异见的知识分子》(*Der nonkonformistische Intellektuelle: Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*), Frankfurt am Main, 1999。

出版的报纸发行。抗议队伍冲击了斯普林格出版社的办公大楼，但遭到了警察的阻止。无奈之下，抗议队伍纵火烧毁了停车场。接下来的几天，抗议活动不断升级，出现了人员伤亡。在联邦议会特别会议上，内政部长本达(Ernst Benda)谴责“德国社会主义学生联盟”是一个敌视宪法的组织。

克拉尔建议在礼拜日到教堂去和人们就杜契克遭到伤害一事展开辩论，受到了学生们的广泛支持。但由于警察的干预，辩论未能如期进行。

1968年4月11—15日

全德爆发示威游行，抗议伤害杜契克。示威者认为，攻击矛头直接对准的不是杜契克本人，而是一切议会外反对派。随后不久，抗议的潮流波及到了全球范围，各地纷纷进行活动，谴责凶手，支持杜契克。

1968年4月12日

两千多名学生到法兰克福火车总站阻止斯普林格出版社的书刊装卸，并与现场的警察发生了激烈的冲突。冲突持续了近十个小时。25位示威者和3名警察受伤，有10人被捕。

1968年4月13日

人们在街头就暴力问题展开讨论。奥斯卡·耐格特针对当前形势，对国家的暴力垄断进行了批判。同时，他还谴责使用暴力，指出“谁如果把保障自由的希望寄托在国家、国家的委托人、制度或大组织身上，谁就会彻底失望，因为他所信仰的是一种没有民主者的民主制度”^①。“德国社会主义学生联盟”的发言阿门德(Günter Amendt)、克拉尔、莱西(Reimut Reiche)以及弗朗克·沃尔夫等则主张采取进一步的措施，阻止斯普林格出版社的报刊在全德范围内出版发行。

^① *Komitee für Grundrecht und Demokratie*, Tradition heisst nicht, Asche aufheben, sondern die Flamme am Brennen halten, 1985, 第185—186页。

1968年4月14日

在哈尔伯施塔特(Heiner Halberstadt)的邀请下,人们在“伏尔泰俱乐部”就杜契克受到伤害及其后果进行讨论。到场的有阿本德洛特、本茨、布莱克迈尔(Heinz Brakemeier)、布罗(Andreas Büro)、海多恩(Heinz-Joachim Heydorn)、霍夫曼(Werner Hofmann)、克拉尔、莫奈塔(Jakob Moneta)、绍尔、弗朗克·沃尔夫和卡尔·迪特利希·沃尔夫以及瓦克(Klaus Vack)等。

黑森电台播发了阿多诺和教育社会学家贝克(Hellmut Becker)的谈话,题为《非野蛮化教育》(*Erziehung zur Entbarbarisierung*)。

1968年4月15日

学生们高唱美国民权运动歌曲,举行复活节大游行。经济学家霍夫曼(Werner Hofmann)通报了紧急法的有关情况,警告说有可能出现新的独裁。阿本德洛特则呼吁学生把斯普林格出版社彻底打垮。

1968年4月16日

教育学教授劳森贝格(Hans Rauschenberger)致信法兰克福市长布隆德特,表示深为当前的反斯普林格出版社的示威活动担心。他指责市长对于示威活动的了解过于片面。作为示威活动的目击者,他认为:1. “德国社会主义学生联盟”发言人要求学生在反对斯普林格出版社的示威过程中绝对不要有暴力行为;2. 反对斯普林格出版社活动的发起人一再强调他们的行为具有政治意义;3. 个别学生穿着保护装,并不值得挑剔。而法兰克福大学校长吕格在声明中则表示遗憾说,学生未能做到放弃暴力,他们的暴力行为势必会引起挑衅。

在学生集会上,克拉尔要求法兰克福市长布隆德特、黑森州内政部长施耐德(Heinrich Schneider)和副部长赫姆萨特(Heinrich Hemsath)公开为抗议活动中警察的行为承担责任。克拉尔认为,警察的策略很清楚,就是要强制性地把学生的防御行为转变为防卫和攻击行为。

1968年4月17日

应学生的要求,布隆德特市长与学生就警察在阻止学生示威过程的行为与学生公开进行对话,并向全德学生联合会主席比克霍尔茨(Jürgen Birkholz)表示:“我在这里明确宣布,我承担全部责任。”^①

1968年4月18日

法兰克福大学社会学系学生博特(Dieter Bott)和贝恩哈特(Hanspeter Bernhardt)在黑森北部的一所文科中学散发传单,宣传他们创立的“反学校”(Gegenschule)的性观念。他们的举动没能得到中学生的理解,传单被付之一炬。此外,他们的举动也遭到了当局的反对。但是,《周末图片报》(*Bild am Sonntag*)发表文章《性:学校里的禁忌》(*Sex-von dem die Schule nicht spricht*),对此表示一定的支持,认为博特(阿多诺的学生,被称为“性社会学家”)的所作所为是有其理由的。此外,该刊还详细介绍了“反学校”所关注的一些重点问题,诸如“性革命”、“性谬误”以及“儿童性理论”等。

1968年4月19日

德国社会民主党法兰克福支部的成员和法兰克福大学的学生们就媒体垄断行为以及警察干涉学生抗议活动等展开讨论。支部领导人穆勒(Walter Möller)解释说,社会民主党反对斯普林格出版社的垄断行为,因为它涉嫌操纵公众舆论,这样做是十分危险的。社会民主党将在议会提出议案,用立法的手段限制媒体的垄断行为。但他同时也指出,学生们反对斯普林格的行为是过激的,合法出版社不能不让它出版发行。无论是媒体的垄断行为,还是有关报刊的相关报道,都不足以成为革命的导火索。最后,穆勒指出,社会民主党不会捍卫当代权力结构。克拉尔也发了言,他承认,他们斗争的目标就是要摧毁现制度,让人在斗争中获得解放。穆勒则认为,他们这样做,既不会上演纯粹的抗议戏剧,也不会对社会

^① *Frankfurter Rundschau*, 1968年4月18日。

进步有好处。社会民主党关心的是如何认真的进行社会变革^①。

阿多诺、福利德堡、米切利希、普罗斯(Helge Pross)等学者和作家就杜契克受伤一事发表声明,要求就斯普林格康采恩及其政治经济前提和操纵出版界的实际行为展开大讨论。他们强调他们坚决站在学生的一边,但同时也呼吁学生不要采用暴力,而选取适当的手段进行抗议。

1968年4月20日

法兰克福大学社会学博士候选人克莱门茨(Manfred Clenz)在《法兰克福评论》上撰写文章,评述阿多诺的《否定辩证法》,认为该书表达的与其说是一种希望,不如说是一种臆测^②。

1968年4月21日

3000名希腊人在德国工人联合会的组织下举行集会,抗议希腊的集权统治。流亡政治家、“泛希腊解放运动组织”负责人潘凡德里欧(Andreas Papandreu)在集会上发言。

为纪念马克思诞辰150周年,纽伦堡举行讨论会,主题是《德国的反对派》(*Opposition in Deutschland*)。参加会议的有波尔维斯基(Hans Bolewski)、霍克海默、容克(Robert Jungk)、伦克(Kurt Lenk)以及绍伊希(Erwin K. Scheuch)等。霍克海默做了简要的发言,题为《当代社会批判》(*Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft*)。他分析了现代社会的动力,认为现代社会对每一个个体都构成了极大的威胁。青年人的造反运动,在他看来,表现为宗教和权威丧失的结果,因而是个体对官僚体制的反抗。批判理论可以告诉人们什么是错误的,但无法指出什么是正确的。^③容克批判霍克海默没有拿出什么良方来。在他看来,知识分子始终没有找到良策,有组织地介入现代社会。他认为苏联的改革运动为德国的知识分子提供了榜样。

① *Frankfurter Rundschau*, 1968年4月22日。

② *Frankfurter Rundschau*, 1968年4月20日。

③ Max Horkheimer:《全集》(*Gesammelte Schriften*), Bd. 8, Frankfurt am Main, 1985, 第324—332页。

晚上,哥廷根大学的教育学家亨蒂希(Hartmut von Hentig)就《青年的反抗》(*Proteste der Jugend*)作报告。他批判议会民主软弱无力,无法改变现存社会,但他的报告被“德国社会主义学生联盟”成员称作“自由主义在叽叽喳喳”。

1968年4月26日

米切利希和霍恩(Klaus Horn)在明斯特举行报告会,题为《从“半坚决”抗议到“坚决”抗议》(*Vom “halbstarken” zum starken Protest*),为学生抗议运动辩解。报告遭到了当局的干预,未能进行到底。同一天,米切利希在《时代周刊》上撰文《造反者的国际》(*Die Internationale der Rebellierenden*),为举行抗议活动的学生进行辩解。他指出:“可以毫不夸张地认为,在整个世界上,学生们都起来了,抗议了,而且不顾生命的危险。许多学生出身社会上层,有些怀揣高级经理人员的委任书。他们既不胆怯,也不势利,无论在东方,还是在西方,他们都在反抗。”^①

“德国社会主义学生联盟”成员阿门德等人在苏黎世大学阐明联邦德国学生组织的目标。阿门德报告的题目为《“德国社会主义学生联盟”作为议会外反对派的一个组成部分》(*SDS als Teil der ausserparlamentarischen Opposition*),报告开头没有用“女士们、先生们”,而是用“同志们”,引起了学生们的骚动。阿门德解释说,他们来苏黎世的目的不是要把瑞士的学生煽动起来,而是要向大家详细介绍联邦德国学生运动的真实情况。阿赫特贝格(Bernhard Achterberg)报告的题目为《高校改革与高校造反》(*Hochschulreform und Hochschulrevolte*);杜契克的智利朋友萨尔瓦多(Gaston Salvatore)报告的题目是《知识分子与革命》(*Intelligenz und Revolution*)。参加报告会的还有著名作家弗里施(Max Frisch)等。

^① 《时代周刊》(*Die Zeit*),1968年4月26日,第3页。

后 记

小册子《权力的他者》出版后,我就曾暗暗下定决心,无论如何都要让自己沉静下来一段时间,集中精力收集资料,研读文献,思考问题,用一个较长的时段来完成两个主要研究计划:一个是整合现有的成果,在继续编译多卷本《哈贝马斯文集》(已出版4卷,预计为10卷)的基础上,撰写一部研究哈贝马斯政治哲学和法哲学思想的专著。再一个就是尽快转向德国现代思想研究,把四卷本《德国思想史》的思路和提纲拿出来,并尽快完成第一卷《德国保守主义的发生》的写作任务。然而,事与愿违。由于种种偶然的巧合和必然的原因,在过去的一段时间内,我自觉不自觉地承担起了许多根本就超出自己能力范围之外的工作,时间也被肢解得七零八落,致使到目前为止也未能完成自己预定的研究计划,想起来总是觉得惶恐不已。

这里收集的多是近10年里在国内各种学术杂志上发表过的文章,长短不一,风格有别,看起来也似乎有些杂乱。为了清楚起见,我把它们编辑为几个不同的专题:1. 德国现代思想的形成;2. 哈贝马斯思想关键词;3. 哈贝马斯思想研究;4. 在思想与政治之间以及附录:法兰克福学派与学生运动。从这些专题的区分上,应该能够看出这些文章的内在互文关系和基本主题:一个是哈贝马

斯研究,一个是德国现代思想研究。之所以要把它们辑集出版,并不是为了回忆过去的时光,也不是为了展示微不足道的成绩,主要还是为了重新整理一下自己的思路,在自我反思的基础上给自己以新的促进,让自己牢记既定的研究计划,争取早日完成《哈贝马斯文集》的编译和《德国思想史》的写作,好对这些年来一直在鼓励我、支持我、帮助我的家人和国内外友人有个交代,也好对自己的学术诺言有个交代。

本书是教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“文化研究:中国与世界”(编号:02JAZJ/D750)的研究成果。此外,本书的编辑出版还得到了“2005年度教育部新世纪优秀人才支持计划”(编号 NCET-05-150)的资助。利用本书出版的机会,我要向童庆炳教授表达感激之情,他在百忙之中抽空破例为我撰写了勉励的文字。也要感谢张健教授和他领导下的北京师范大学文学院给我创造了良好的工作条件,让我安心从事教学和科研。感谢北京师范大学哲学与社会学学院韩震教授长期的关怀和指点。感谢北京大学出版社的张黎明先生和杨书澜女士,他们总是在我最困难的时候向我提供无私的帮助。最后还要感谢学生朱宝元、战洋、符佳佳、周玲等,他们牺牲了宝贵的学习和休息时间,帮助我核查资料,审读文字,纠正舛误。

就在后记快要完成的时候,从老家传来噩耗,我的妹夫夏国衍先生不幸英年早逝。在这个嘈杂而喧闹的世界上,他是一个默默无闻者,来得也许并不匆匆,但走得实在过于匆忙。他的确没有做出什么惊天动地的大事,但这些年来,他用自己的辛勤劳动养育着自己的父母和妻儿,无怨无悔,承担着一个男人应尽的社会责任,仅此便足以赢得怀念。

曹卫东

2006年5月1日

于北京师范大学文艺学研究中心