



刘小枫 安提戈涅的眼睛

2006年4月15日 来源:论坛主题

作者其他文章

栏目广告6, 生成文件 HTDOCS/NEWXX9. HTM 备用,

悲剧诗人索福克勒斯讲述的俄狄浦斯故事，因弗洛伊德借来命名他发现的所谓“恋母情结”而成了文人学士们的常识。“常识”不一定就不是误识。本来具有深刻意涵的生存事件，被翻译成一个肤浅的心理符号后，人们知道的仅是“恋母情结”，而非俄狄浦斯不幸的生和幸福的死。

与弗洛伊德相反，海德格尔的《形而上学导论》在荷尔德林的“另一只眼睛”引领下，潜心深思了索福克勒斯叙述的俄狄浦斯事件，以便找到承负现代性历史危难的力量。俄狄浦斯知道自己杀父娶母的身世后，弄瞎了自己的双眼。荷尔德林解释说，俄狄浦斯因失去了双眼而“多了一只眼睛”。海德格尔跟着解释说，“这多的一只眼睛乃是一切伟大的问知的基本条件，也是其唯一的形而上学根据。希腊人的知与学就是这种热情”。俄狄浦斯“自行戳瞎双眼，就是让自己走进光明”。

这“多出来的眼睛”看什么？不看什么，而是思在的真理，因而这只眼睛具有“原始的知”的“形而上学深度”。为了解这只眼睛的所思，海德格尔选取了《俄狄浦斯王》中“第四合唱歌”起头十行（1186—1196行）中的四行：谁的幸福不是表面现象，一会儿就消失了？（《俄狄浦斯王》，罗念生译本）

为什么海德格尔偏偏节取其中的这四句，这不是断章取义吗？

断章取义也可能是理解的切入行动，以便把深隐的含义带出来。被海德格尔断章取义断掉的是神灵借歌队唱的命运之歌。这不是说，“希腊人的知与学的热情”就是对神灵和莫名的命运的体认，又是什么呢？“悲剧的表现首先基于这样一种骇世惊俗之举，神与人如何结为伴侣，自然力量与人的至深情志如何在愤怒中永无止境地相与为一”。（荷尔德林，〈关于《俄狄浦斯》的说明〉）杀父娶母的事情，不过是俄狄浦斯事件中最表面的现象。有什么比杀父娶母之举更令人惊骇呢？然而，如此骇世惊俗，不过要让人看俗物的眼睛瞎掉，以便多长出一只眼睛。

俄狄浦斯事件没有在《俄狄浦斯王》这出戏中收场，俄狄浦斯想死也不得，他的命运是瞎着双眼流浪天涯。即便有限的生命是苦楚，也无从逃离。这就是所谓悲剧精神：知道自己不会幸福仍然不得不生活。

索福克勒斯晚年写了《俄狄浦斯在科罗诺斯》（中译见《索福克勒斯悲剧两种》，罗念生译，湖南人民出版社1983），是诗人一生的压卷之作，长期没有引起重视——甚至没有引起荷尔德林、黑格尔这样的对希腊悲剧有“多一只眼睛”的思想家重视。直到二十世纪，才被一些评论家称为索福克勒斯最艰深难懂、但也“最杰出的作品”。

一个瞎子如何漂泊？女儿安提戈涅一直陪伴不幸的父亲，俄狄浦斯逢人就说：“这女孩儿的眼睛既为她自己又为我看路”。俄狄浦斯因失去了双眼而“多了一只眼睛”，这眼睛就是安提戈涅的眼睛。

为什么安提戈涅要陪伴不幸的罪人，同他一起漂泊？

安提戈涅深信自己的父亲虽然犯了骇人听闻的过失，却是无辜的，她一路上“用两只还没有失明的眼睛恳求”世人，不要因为关于俄狄浦斯的“过失行为的传说而不宽容他”。安提戈涅的眼睛是天眼，它能看到，虔敬的人在此世总是不幸，无辜负罪是虔敬的人的命运。

经过二十年的漂泊，俄狄浦斯转变为申辩自己“无辜”：“我不该为了这婚姻或那杀父事件而被称为罪人”，这一切都是“注定的命运”落在他父亲、母亲和他自己身上。索福克勒斯区分了两种罪：一种可以称为道德—法律的罪，在这一范围内，俄狄浦斯不认罪；另一种罪，可以称为宗教的罪：人的脆弱天性所导致的人与神的关系的脱节。这样的罪是每一个人与身俱来的，“除了自己担当，别人是不会沾染的”。在安提戈涅的眼睛引领下，俄狄浦斯懂得了生命的欠然与现世的恶的区分。克瑞翁要“拿获”安提

戈涅，等于要夺去罪与欠的区分，夺去俄狄浦斯无辜申辩的依据：“我原有的眼睛早已瞎了，你还要强行夺走我这唯一的眼睛！”（第二场）

在欠然之罪的意义，人才是不幸的，对这样的不幸只有承受。与神为伴侣，不意味着信神的人的生涯不会有不幸，而是在神灵面前得以申辩无辜。

文章添加：[消失的火](#) 最后编辑：

点击数:1628 本周点击数:2 [打印本页](#) [推荐给好友](#) [站内收藏](#) [联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

消失的火

于2006-4-15 21:19:07

刘小枫 《安提戈涅》第一合唱歌的启蒙意蕴

二十世纪三十年代初，海德格尔在开设的“形而上学导论”课中用了差不多二十页篇幅来解释索福克勒斯的《安提戈涅》中的第一合唱歌，使得这部文学史上具经典地位的悲剧诗进入了“第一哲学”，从而在思想史上也显得不同凡响。1 我们不禁会问：“形而上学导论”为何要用相当篇幅来解释一部古希腊悲剧中的合唱歌？这一解释行动的思想史含义何在？

《安提戈涅》第一合唱歌在《形而上学导论》中的位置

1872，尼采发表了轰动一时的《悲剧从音乐精神中诞生》，其中所讲的最重要的一件事情就是：苏格拉底的理性精神毁灭了以索福克勒斯为代表的悲剧精神——或者说得直白些：哲学毁灭了诗。

作为古典语文学家，尼采当然清楚，历史的苏格拉底不著文字、杳然无文迹，为他树立高大历史形象的是柏拉图。说苏格拉底毁灭了悲剧精神，无异于说柏拉图毁灭了悲剧精神——或者说得专业些：柏拉图（主义）哲学毁灭了诗。按尼采的看法，柏拉图主义是西方世界走向虚无主义的根源，要克服虚无主义，就得尝试恢复沉醉的古希腊悲剧精神（诗）。

1953年，海德格尔发表了1935年的讲课稿，题为《形而上学导论》（Einführung in die Metaphysik）。2 过去，形而上学的大方之家也写“导论”——比如，康德就有《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》3，有的虽无“导论”之名，其实也相当于“形而上学”导论（亚里士多德的《形而上学》、黑格尔的《逻辑学》）——这些书说的不外乎终极的“在”（本体论）什么的。相比之下，海德格尔的《形而上学导论》看起来委实不像“形而上学”的“导论”。

在简短的“前言”中，作者首先告诉我们，眼下这个十多年前的本子经过了重新分段、润色，还提醒我们要“体会此课的全景”——既然如此，我们首先就得留意全书的分段安排乃至各章节的篇幅长短。

《形而上学导论》全书共四章，157页，但篇幅并非平均分配——仅第四章就占了全书一半还多一点的篇幅（87页——按德文版计算）。第一章虽题为“形而上学基本问题”（Die Grundfrage der Metaphysik），约39页，算全书篇幅次长的一章，主要说的却是西方形而上学的时代处境——美苏两个现代超级大国崛起、马克思主义势力增长以及科学和“大地的沉沦”云云，然后提出了“命运”或者说西方世界的“危机”这个概念。第二章题为“追溯‘在’这个词的语法和语源”，仅17页，讲的是“在”这个语词的古希腊词源以及如何扭转传统形而上学。第三章篇幅最短，不到14页，题为“追问在的本质问题”，似乎是第二章的延伸——将“在”的古希腊词源分析推展到现代西方语言、尤其德语的“在”的语言分析。

接下来就是全书最长的第四章，题为Die Beschränkung des Seins（中译本译作“对在的限制”）。在这个题目下，海德格尔分四个子题来讨论问题，看起来有如书中之书，然而，八十多页的篇幅也非平均分配。

第一子题“在与生成”，仅两页，摆出了另一位前苏格拉底哲人帕默尼德的“教诲诗”；第二子题“在与表象”也不太长，十三页多一点，分析古希腊人理解的所谓表象（Schein）与真理的关系。在这里，海德格尔的笔墨转向了古希腊的诗人，分别解释了品达的《奥林匹亚竞技颂歌》（9：100）和索福克勒斯的《俄狄浦斯王》，然后再承接前一子题（“在与生成”）进一步解释帕默尼德残篇。海德格尔似乎想告诉我们，这两类人（哲人和诗人）其实是同一类人，要搞懂帕默尼德、赫拉克利特，还得依赖、或者说先搞懂索福克勒斯、品达。接下来的第三子题为“在与思”（Sein und Denken），此节不仅是第四章、也是全书中最长的一节——62页。用这样的篇幅，海德格尔要说什么呢？

扼要地讲，经过前面的铺垫，海德格尔试图站在前苏格拉底哲人（和诗人）的“在”的理解这片土地上推翻从柏拉图到康德—黑格尔—胡塞尔—的整个西方形而上学的“主义”传统，因为，这个传统把“思”理解成逻辑（不妨比较从康德、黑格尔到胡塞尔对哲学的理解），但在古希腊先贤那里，据海德格尔说，逻格斯（思）并非与逻辑相关，而是与自然相关。

随后的第四子题为“在与应当”（Sein und Sollen），篇幅也不长，才9页。从子题的题目来看，此节要说的是形而上学（Sein）与实践哲学（Sollen）的关系。然而，海德格尔在这一子题中首先攻击康德伦理学，然后指出康德哲学的错误来自柏拉图，最后提到尼采毕生关

心的虚无主义问题。

这一节与全书第一章相呼应，其关联含义是：当今世界的大地沉沦、科学主义霸权与康德伦理学相关，美苏两个超级大国具有相同的形而上学品质，都是西方近代形而上学结下的怪胎（康德—黑格尔—马克思哲学的后果）——如今一边批判现代性、一边膜拜康德，是再滑稽不过的事情。

结束全书时，海德格尔意味深长地引用了诗人荷尔德林的几行诗句。

从前面勾勒的论述线索来看，为什么第四章第3节篇幅最长，也就可以理解了：海德格尔并非仅仅要指出西方精神厄运的出处就了事，而是力图完成尼采没有完成的使命：终结黑格尔—康德—柏拉图主义的西方形而上学“传统”，重新打开西方形而上学的真正宝藏——第四章第3节有如一场与柏拉图—亚里士多德形而上学展开的肉搏战。

在这场肉搏战中，谁充当了海德格尔攻击西方形而上学“传统”的尖兵？

在第四章第3节中，海德格尔用了近三分之一（20页）篇幅来解释（其中16页用来逐段解释）索福克勒斯的《安提戈涅》第一合唱歌，并将这段解释与赫拉克利特和帕默尼德对“在”的理解联系起来。4《形而上学导论》解释了好些高古诗人（赫拉克利特、帕默尼德、恩培多克勒、品达、索福克勒斯），唯《安提戈涅》第一合唱歌的解释篇幅最长、最细致、深入、具体，甚至可见系统，堪称全书关节、重点或要害所在。

“形而上学导论”变成了对古“诗”的解释——这就是为什么说，这部《形而上学导论》不像“形而上学的导论”，它所要“引导”的并非传统意义上的“形而上学”，而是反西方形而上学传统，其用意刚好与康德的《未来形而上学导论》相反。

索福克勒斯含混的“人颂”

要充分理解海德格尔在《形而上学导论》中精心逐段解释《安提戈涅》第一合唱歌的用意，我们最好先熟悉这首合唱歌本身。

直到今天，索福克勒斯的《安提戈涅》在西方还不断上演——汉语演出首演于1982年（依据罗念生先生的翻译，其子罗锦麟执导）。对于安提戈涅身处传统宗法与新的国法之间的两难处境，今天的观众仍然印象深刻：若依传统宗法埋葬自己的弟弟波吕涅克斯，安提戈涅就会因忤逆国法被处死；若依从国法不埋葬自己的弟弟，安提戈涅则会因忤逆神律遭天谴——安提戈涅做或不做都陷入忤逆之罪。

可是，《安提戈涅》这部悲剧的动机，主要并非在于应当顺从传统宗法还是顺从新的国法。戏开场的情节是：有人趁守尸警卫不注意，将泥土覆盖在死者波吕涅克斯身上，象征性地表示已将死者入土——歌队唱出，这掩埋是天神之手操纵的。国王克瑞昂得知后，马上把事情定性为政治事件——蓄意挑战国法的正当性。随后，歌队便唱出第一首合唱歌（行332—375）。这一开场情节表明，《安提戈涅》的主要动机在于，僭主克瑞昂自行订立得到人民拥护的国法（可谓民主宪法）而引发立法与传统神法的冲突——承接埃斯库洛斯的悲剧笔法，索福克勒斯把傲慢和渎神看作悲剧冲突的基本动机。禁止掩埋波吕涅克斯的禁令是为了国家利益以人民宪法的名义颁布的，安提戈涅身处的两难不过是克瑞昂在神法之外人为立法的结果。

把握住这一基本动机，我们才会明白，为什么第一合唱歌在传统解释史上有这样一个别名：Dinanthropus sapiens（颂扬有心智的人）——克瑞昂在神法之外另立人法，乃人凭心智所作所为种种骇然之举的极致：

【332】厉害的东西多又多，没有什么比人更厉害；即便冬日吹南风，【335】这家伙也【硬】要渡过灰色的大海，在汹涌波涛间挣扎前行（【译按】冬天吹南风，航行非常危险。参见赫西俄德，《工作与时日》，675—677行）；甚至那最高的女神、坚韧不倦的大地，人也要用马类去【340】折腾，年复一年来回耕犁。人用网兜诱捕快活的鸟儿，驱赶强悍的兽群，【345】网捞海里的游鱼，人真样样聪明有办法（περιφραδῶ? ανῖρ）；人想出点子制服栖息山野的猛兽，给鬃毛蓬松的马【350】套上驯服之轭，甚至养驯了不肯就范的山牛。人自己学会了（?διδῶξαστο）语言和风一般快的心思（?νεμῶεν φρῶνημα），以及有规有举的【355】群性（?στυνῶμου? ?ργῶ?），阴冷霜降【晓得】遮盖，苍天之下【晓得】躲避恶雨，【360】真是样样灵通（παντοπῶρο?），即便在未来，人也绝不会没有出路（? πορο? ?π? ο?δῶν ρχηται τ? μῶλλον），甚至能设法对付难愈的病痛，唯有哈得斯（?ιδῶ: 【译按】指阴间）无法挣脱。人实在聪明，总想得出制器的【365】法子（τ? μηχανῶεν τῶχνα?），以对付所有可预料的事情，于是，人时而作恶，时而为善；谁恪守地上的礼法（νῶμου?）和他凭天神发誓要履行的义（δῶκαν），【370】在城邦中他便会德高望重（?ψῶπολι?），谁如果狂傲妄为（τῶλμα?），就会失去城邦（?πολι?）。我不愿与这号行不义者为伍以客相待，更不愿和他有【375】相同的心思（φρονῶν）。5

合唱歌一上来就给人类下了个δεινῶτερον（“更厉害”，333行）的定义，接下来分三段递进述说人类如何“更厉害”。

首先是人类能力颂（334行的“即便冬日吹南风”起）：人的δεινῶ?（厉害）首先体现于征服人生活于其中的大自然——大海、土地和天空。虽然大海风浪变幻莫测，人能不畏风险，敢于航行；虽然大地“坚不可摧”（?φθιτο?）、“不知疲倦”（?κῶματο?，339行），通过长年累月耕作，人也能把大地折腾得疲惫不堪，留下累累伤痕；虽然鸟儿在天上飞、鱼儿在水底游，人却能发明鸟笼、鱼网、口绳之类器具来捕获它们，即便凶悍的动物，也敌不过人的聪明才智之“轭”。

仅就这一段来看，合唱歌带有启蒙的音韵：揭示人类自身中蕴藏着的无限能力——1795年4月13日，荷尔德林在给弟弟的信中曾经归纳过“费希特哲学的一个主要特点”，如果与合唱歌的这一段对照，不难看出两者在思想韵律上的一致：

人心中蕴涵着一种通往无限追求，一种行为，它使任何限制、任何静止的状态都根本无法持久地在人身上成为可能，而是力图使人变得更为开阔、更自由、更没有依赖性。（《书信选》，页115—116；全集，卷4，页188）6

人类凭靠什么能够驯服自然和野兽呢？或者问，人类的δεινῶ?【厉害】凭靠什么呢？——人的“心智力”。

合唱歌的第二段（从353行的“人自己学会了”起）歌唱的是“人真样样聪明有办法”（περιφραδῶ? ανῖρ，348行）的原因，或者说赞颂

人类的“心智”：人类“自己学会了”（?διδ?ξατο）“语言”、“风一般快的心思”（?νεμ?εν φρ?νημα）以及“有规有举的群性”（?στυν?μου? ?ργ??, 353—355行），能够抵御自然力的侵袭（躲风避雨），而且“事事灵通”（παντοπ?ρο?, 360行），面对未来也胸有成竹，唯一无法对付的只是死亡——人与无所不能的神已经差不多了，唯一的差别是：人会死、神不会死。

这段“人智颂”可与启蒙思想的集大成——康德哲学对应：心智是启蒙哲学、尤其康德哲学探究的主题。康德最崇敬“天上的星空和人心中道德律令”，探索前者和建立后者，人靠的都是理性心智。对于康德来说，人的才智（语言、思想=唯理主义哲学的两大支柱）能力不是神赐予的，而是人“自己学成”（?διδ? ζατο）的，从而创造出文明、甚至创造（如今所谓克隆）人自身；不仅如此，人类的群体生活法则（法律）也是人自己给自己订立的（?στυν? μου?），而非来自神的规定——“自己学成”的含义有如康德所高扬的人的理性“自律”（自主）或“自己给自己立法”。幸好还有死亡能结束人无休无止的折腾，但倘若人“风一般快的心思”找到了不死的方法（比如今天的基因工程），δειν??的人又会成为怎样的呢？

靠人的理性“自律”，人也许总有一天会抛弃自然的法则和神的律令，“厉害”到“狂傲妄为”的地步。合唱歌的第三段（364行起）笔锋一转：人虽然“实在聪明”，甚至想得出“制器的法子”（τ? μηχαν?εν τ?χνα?; μαχαν?=拉丁语machina，如今所谓“机器”），仍然没有解决人的道德两可问题：有“心智的人”可能为善，也可能作恶，然后点出国王克瑞昂——警告君王的立法乃“狂傲妄为”之举。第三段的转义使得整首合唱歌的含义变得含混起来：索福克勒斯究竟在赞颂还是警告人的“心智力”？无论怎样，总起来看，虽然整首合唱歌在注疏史上有“人颂”之称，如果要从理论上定性，合唱歌当属古老的政治神学，而非形而上学。

荷尔德林在研究古希腊文学时，对《安提戈涅》第一合唱歌印象特别深刻，不然，他不会两次翻译这首合唱歌。

1799年（一说1801年），荷尔德林将合唱歌的第一句Πολλ? τ? δειν? κο?δ?v ?νθρ?που δειν?τερον π?λει 译作：Vieles Gewaltige gibts, doch nichts ist gewaltiger als der Mensch【强大的东西多又多，可没有什么比得过人强大】（见《全集》，卷3，页252）。1804年，荷尔德林的《安提戈涅》译本问世时，这句的译法为：Ungeheuer ist viel, doch nichts ungeheurer, als der Mensch【骇然的东西多又多，可没有什么比得过人骇然】（见《全集》，卷3，页410）。8

将τ? δειν?的译法从“强大”改为“骇然”，仅仅是为了“语言生动”？会不会是对人类本性认识的修改？法国大革命也好、康德的启蒙哲学也好，都可以说体现了人的重新立法行为——或者说人类心智力的极致，说“大革命”或启蒙哲学体现了人性的“了不起”（马克思）或者“骇然可怕”（迈斯特【de Maistre】、柯特斯【Donoso Cotes】）都可以，端看你如何看待人性。

在这里提到荷尔德林的索福克勒斯翻译，并非信笔而至。海德格尔在《形而上学导论》中解释《安提戈涅》第一合唱歌时虽然没有提到荷尔德林，但在先前解释《俄狄普斯王》时，已经提到荷尔德林的索福克勒斯译注（参见中译本，页108）。此外，将合唱歌的文意与康德—费希特的形而上学对比，也并非随意比附，而是在带出一个解释学的具体语境：康德—费希特的启蒙哲学是海德格尔的合唱歌解释的前辈荷尔德林的解释语境。

τ? δειν?是整首合唱歌的关键语词，如何理解这个语词，决定了对整首合唱歌的理解。麻烦的是，δειν??【厉害】（τ? δειν?是这个形容词的名词化）这个语词本身就含混，既可是贬义、也可是褒义，而且含义还颇多：“骇然的”、“令人生畏的”、“神奇的”、“奇异的”、“机灵的”、“超出常规的”等等。9人被合唱歌描划为δειν?τερον（?δειν??的比较级），由于这个词的语义本身含混，使得整首合唱歌的含义也变得含混起来：人δειν?τερον【更为厉害】到能上天入地，成为自然的主人，凭靠聪明才智可以事事得心应手，掌握未来，从善作恶由己，甚至跨越自己的界限挑战神法——从字面的确不容易确定这位悲剧诗人究竟在夸还是贬“人”。事实上，与好些小动物相比，人在气力和体形方面都算不上“厉害”；面对种种自然力量，人本来明显软弱无力，但合唱歌似乎有意借人的生理弱势来衬托人的δειν??: 人的“可畏”就在于他能无所畏，总想使不可能成为可能，费尽心机要去做超出自身的自然的事情——法国大革命就是这样的壮举，康德的主体性哲学同样如此。

如果从启蒙的观点看，人类的如此δειν??【厉害】当译作“强大”，以赞美人类的了不起；如果从反启蒙的立场看，人类的如此δειν??就当译作“骇然”（或“可怕”）——并非指人“强壮”得令人毛骨悚然，而是指“阴森”、“可畏”。在索福克勒斯含混的“人颂”面前，我们遇到一个解释学上的困难：应该从启蒙（或者反启蒙）的视域来理解索福克勒斯，抑或从索福克勒斯的视域来理解启蒙。

荷尔德林的天空：康德哲学和古希腊人

海德格尔对《安提戈涅》第一合唱歌的解释看起来在重复尼采《悲剧的诞生》说过的东西，其实不然。尼采虽然攻击苏格拉底—柏拉图，为悲剧精神张目，却既没有翻译、也没有注疏索福克勒斯。相反，有充分的文献证明，海德格尔的十六页《安提戈涅》第一合唱歌解释表明他在追随荷尔德林。

荷尔德林在世时，仅发表过诗体小说《许佩里翁》、索福克勒斯两悲剧的德译—评注和少量诗作，三十多岁患病后一直病魔缠身，没有再笔耕，死后也没有什么名气——二十世纪初，当时的学界泰斗狄尔泰（Wilhelm Dilthey）的著作《体验与诗》（1905）才使得人们的眼光投向这颗高古的心灵。10自此以后，研究荷尔德林成了学界显学，其“索福克勒斯注疏”也一并受到重视，被看作荷尔德林“最重要的理论著作”（Norbert von Hellingsrath语）。从接连不断问世的研究性专著来看，甚至古典语文学界也开始承认，荷尔德林翻译的古希腊文学作品（索福克勒斯和品达）理应具有历史地位——到了二十年代，先后有两个荷尔德林全集版陆续问世：Norbert v.

Hellingsrath编、Friedrich Seeba?/ Ludwig v. Pigenot续编的六卷本历史考订版《全集》（Berlin 1922—1923）和Franz Zinkernagel编的五卷本《全集》（Leipzig 1914—1926）。很难设想，像海德格尔这样的思想家、学者，会不清楚学界当时的荷尔德林研究进展。11在解读合唱歌之前，海德格尔将荷尔德林与黑格尔作了一番比较。据海德格尔说，其实，黑格尔和荷尔德林这两位好友都已经站在赫拉克利特的思路，但方式不同（in ihrer Weise【以各自的方式】），所寻思的方向相反：黑格尔往前看，要为整个西方形而上学传统总其成（所谓最终完成形而上学），荷尔德林往回看——也就是说，要依据赫拉克利特思想为西方形而上学另寻起点（中译本页127，原文页96）。

康德哲学是形而上学的新开端，抛开康德到赫拉克利特那里重寻形而上学的开端，无异于否定启蒙哲学的新开端。可是，批判康德哲学早

在康德哲学诞生之初就有了，12 到叔本华的时候，德语思想界对康德的批判可以说已经达到“捅底脱落”，以至于尼采觉得，除了还可以挖苦康德几句，康德批判已经没有什么可说的了，剩下的问题是如何展开“未来哲学”。

既然如此，海德格尔为何还要重提批判康德的事情？

《存在与时间》也许是海德格尔在尼采精神引领下奔向“未来哲学”的尝试——几年后，海德格尔用《形而上学导论》表明，尼采所标志的对康德形而上学的了结深值怀疑——何况，尼采死后，新康德主义仍然如日中天。看来，重审荷尔德林、黑格尔、谢林以“各自的方式”反驳康德—费希特的哲学构想是必须重补的一课。因此，问题仍然是：如何了结康德哲学，如何为走出启蒙哲学的形而上学另寻起点。

在比较过荷尔德林和黑格尔与赫拉克利特的思想关系后，海德格尔马上说到尼采与赫拉克利特的关系，说明他早已经懂得尼采提示的重返希腊之路。可是，如今海德格尔觉得：尼采虽然非常信赖赫拉克利特，但对赫拉克利特的理解颇成问题，成了“流行而不真实的说法的牺牲品”——接下来海德格尔就明白断言：就重新理解希腊的方式而言，荷尔德林超过了尼采。

海德格尔这段话的意思不大可能是在说，后人（尼采）没有赶上前人（荷尔德林）。毋宁说，海德格尔在思考形而上学批判时，一开始追随尼采的思路；三十年代初，通过潜心读荷尔德林，海德格尔感到，尼采不如荷尔德林想得彻底——至少，尼采与黑格尔一样，往前看，要替康德所开创的现代形而上学寻个终处（克服形而上学的“超人”），相反，荷尔德林毅然决然往回看，要为西方形而上学寻个新起点——《形而上学导论》全书以荷尔德林的诗作结，并非一种修辞，而是竖立新的路标。¹³

为什么借助荷尔德林而非尼采才能拾回赫拉克利特的真髓？搞清楚这一点，对于把握海德格尔解释索福克勒斯的合唱歌时的视域非常关键。

海德格尔的论述线索是这样的。

为了克服康德形而上学、同时也为了最终完成形而上学，黑格尔将赫拉克利特的逻格斯学说与基督教教义结合起来。在海德格尔看来，这种结合是对赫拉克利特的粗暴歪曲。为了革除逻格斯与基督福音的结合，必须重新理解赫拉克利特。重新理解赫拉克利特关键在于，搞清楚为什么帕默尼德与赫拉克利特是一致而非对立的。接下来，海德格尔再次试图解释帕默尼德的教诲诗，尤其其中关于人是什么和此在的理解。这时，海德格尔便花费了十六页来解释《安提戈涅》第一合唱歌——经过这一长段解释，海德格尔才再回到他眼中的帕默尼德和赫拉克利特对逻格斯的理解（中译本，页171）。这样的论述线索表明：《安提戈涅》第一合唱歌不仅对理解前苏格拉底哲人至为关键，而且对于批判从柏拉图到康德的西方形而上学传统至为关键。

既然荷尔德林的“方式”如此重要，我们便得先了解荷尔德林翻译—注疏索福克勒斯的解释视域，才能深入理解海德格尔解释合唱歌的具体意图。

法国大革命的讯息传到德国时，正在图宾根大学神学院念书的荷尔德林兴奋不已。德国虽然没有发生大革命，在荷尔德林眼里，康德哲学的意义并不亚于法国大革命——在革命后的岁月里，费希特的形而上学成了康德形而上学的通俗版本——所谓“自由的理想主义”（或译“自由的唯心主义”），对荷尔德林这样的青年才俊来说，费希特有如我们今天所谓的学界“精神领袖”——毕竟，法国大革命爆发时，荷尔德林才十九岁。二十四岁那年，荷尔德林为了接近费希特哲学干脆到耶拿住下来，“每天去听费希特的讲座，有时同他交谈”（狄尔泰，《体验与诗》，前揭，页307）。

后来，这位青年才俊与自己的大学同学黑格尔、谢林一样，对费希特的革命哲学产生了疑虑——不过，荷尔德林并没有怀疑康德哲学，仅仅怀疑费希特的形而上学把康德哲学搞歪了。从人的主体性出发，康德将思想定义为（逻辑思辨的）判断——所有判断都基于“我思”，从而预设了一个在思的先验主体。费希特对康德的这一先验哲学提出反驳，要用主体的行动（=“绝对自我”）来代替纯粹的我思，以此推进康德形而上学的革命性。

1795年1月26日，荷尔德林写信给自己可以推心置腹的朋友黑格尔说，费希特的“绝对自我”其实等于斯宾若莎的“实体”，¹⁴“它是一切，除此以外别无它物”（《书信集》，页111—112）。从信中可以看出：1，荷尔德林对康德—费希特形而上学狠下过功夫，能够在这种形而上学精神世界中“思辨”一番；2，荷尔德林没有提到康德，换言之，没有将康德与费希特看成以一回事。在随后不久给弟弟的信（1795年4月13日）中，荷尔德林向弟弟扼要讲述了费希特哲学的要义，然后说：“我一直在钻研这个问题，直到今年初冬，这事令我有点头痛，更何况因为我通过康德哲学习惯了在接受之前先予以检验”（《书信选》，前揭，页116）。荷尔德林甚至要用康德的哲学原则来检验费希特的哲学，可见，即便费希特的主体性哲学有问题，在荷尔德林那里并不等于康德哲学有问题。差不多一年以后，荷尔德林还在给友人的信（1796年2月24日）中写到：“我打算研究康德和莱茵哈特（【引按】此人为康德哲学的鼓吹者），并希望在这项工作中把我的因徒劳努力而变得涣散和削弱的精神重新集中并强健起来”（《书信选》，前揭，页134）。

法国大革命十周年（1799）的那个元旦日，荷尔德林给弟弟写了封长信（以下简称“元旦书简”）¹⁵——如果考虑到荷尔德林的写作生涯在1804年就终止了，这封信就不仅对理解荷尔德林思想的发展、也对把握其思想的最后位置十分重要。

信的话题是荷尔德林一直关怀的“启蒙”（=“民族教育”）。围绕这个话题，荷尔德林谈了自己对思辨哲学、政治读物和诗的看法。荷尔德林觉得，与其他民族相比，德国人的民族性格尤其需要改善——因为，德国人过于依恋乡土，鼠目寸光，缺乏活力和冲动。对于德国人的如此德性，荷尔德林认为，“新哲学”（die neue Philosophie）是“更为有疗效的”（heilsameren）东西，因为，“新哲学极度主张旨趣的普遍性（Allgemeinheit des Interesses），揭示人胸中的无尽追求”；当然，新哲学“片面坚持人的天性极大的自我能动性”（die gro?e Selbstt?tigkeit der Menschennatur），并不完美，但“作为这个时代的哲学，却是唯一可能的哲学”。从上下文看，这里所谓的“新哲学”，当指康德哲学所催生的包括费希特哲学在内的形而上学——在费希特等人推动下，这种形而上学在德国正逐渐成为普通知识人的意识：“主体”、“客体”、“绝对自我”、“普遍性”一类语汇，正在成为民族语言的特征。荷尔德林相信，由于德意志人“更美好和生动的天性”一直在“那些变得垂死的、冷漠且没有意义的习俗和和观念”“埋没下正像一个被囚禁在幽深的监牢之中的人在无声哀叹”，“新哲学”是必须的。

法国大革命已经十年了，荷尔德林仍然是个热诚的启蒙主义者。他在这封似乎是因法国大革命十周年有感而写的长信中接下来说：

康德是我们民族的摩西，他引导民众走出埃及及的颓弱，进入他的自由而孤寂的思辨荒漠（in die freie, einsame Wüste seiner Spekulation），并为他们带来圣山上充满活力的律法（das energische Gesetz vom heiligen Berge）。

这话最引人注目，因为，它表明荷尔德林清楚康德这个哲人作为形而上学家与人民的关系——“他”与“他们”，而且比喻的关键词是革命性的“摩西”；从而，荷尔德林也清楚，启蒙的形而上学可能会把德意志人民引向康德这个形而上学家自己所喜爱的“自由而孤寂的思辨荒漠”——尼采会问，把民众引到“思辨荒漠”干什么？让整个民族成为形而上学家？荷尔德林没有这么问，他觉得，对于改造国民性来说，这种引导未尝不是好事情。既然启蒙被比喻为“出埃及”，启蒙形而上学被比喻为摩西在“圣山上”颁布的“充满活力的律法”，启蒙形而上学所具有的政治性质当然荷尔德林了然于心，正因为如此，他才在信中将“新哲学”与启蒙时代的“政治读物”

（politische Lektüre）同等看待，并断言两者都“足以培育我们的民族”。

可是，“新哲学”对人性的理解毕竟是“片面的”。接下来，荷尔德林便抱怨对“诗”、对“美的艺术培育人的作用”的误解和轻视——言下之意，“诗”或“美的艺术”有与新哲学和政治读物同样的作用（启蒙），但能避免对人性的片面理解和启蒙。荷尔德林写到：诗看起来是“游戏”，似乎仅有消遣作用，其实不然。诗给人带来“安宁，不是空洞、而是生动的安宁，在此时，所有的力都是活跃的，只不过由于其内在的和谐，没有人认识到这些力是能动的（tätig）”。这里的意思是，诗的启蒙才是最终的启蒙，诗对人性的培育，才是全面的培育——因为，诗才能全面把握人性的和谐。

将启蒙仅仅看作张扬“理性”，即便从历史角度看，也是片面的——卢梭对早期启蒙运动的“理性”片面性提出过尖锐批判，对此，无论康德还是年青荷尔德林都印象深刻（参见1795年9月2日荷尔德林致友人的信）。康德恐怕不能被算作“片面的”理性主义者，不然的话，“第三批判”就不容易解释——荷尔德林当时还有一个崇拜对象席勒，正是从康德的体系出发，席勒提出了自己的“审美教育”论说。片面发展启蒙哲学的理性方面的哲人，是费希特，与同席勒的长期追随关系相比，荷尔德林与费希特的短暂热恋关系实在算不上什么——1794年4月给友人的信中，荷尔德林记叙过自己读到席勒的《秀美与庄严》时如何激动（参见《书信集》，页85—86）。¹⁶可以说，荷尔德林是由卢梭—康德发其端、席勒随之张扬的诗意的启蒙的热切追随者。

在“元旦书简”中，荷尔德林把诗看作救治德意志民族病的最佳良药，因为其功效和目的与理性形而上学和政治读物都不同——由于“哲学—政治的教育（die philosophisch—politische Bildung）本身蕴涵着不当之处”，民族在“经过政治—哲学疗程（nach der politisch—philosophischen Kur）后”，还得经过诗的疗程，因为，哲学—政治“虽然为了本质的、绝对必要的关系，为了义务与权利，把人联结在一起，但又能为人类和谐（die Menschenharmonie）做多少呢”？按荷尔德林的构想，诗应当是启蒙的最后阶段——康德形而上学把民族从传统习规中引出来，但思辨形而上学只会把人性引向“思辨荒漠”，唯有诗可以让“荒漠”变成栖居的绿洲。

荷尔德林并不反启蒙，当然也不反康德，而是像他崇敬的前辈席勒那样，接着康德往下想、往下讲。“人类和谐”是席勒在《审美教育书简》中张扬的提法——年青荷尔德林热切追随席勒到这样的程度：甚至自己打算写类似的书简来宣扬启蒙。在给友人的信（1796年2月24日）中，荷尔德林写到：

我想在哲学书信中找到这样一个原则，它向我解释我们在其中思考并生存的那些分隔（Trennungen），并还能消除抵牾

（Widerstreit），介于主体与客体之间、我们自身与世界之间、甚至理性与启示之间的抵牾——从理论上讲，在理智的直观中，定然无需我们的实践理性（praktische Vernunft）来帮忙。我们为此需要审美感（ästhetischen Sinn），我将把我的哲学书信称作《人类审美教育新书简》，我也会在其中从哲学谈到诗歌与宗教。（《书信集》，前揭，页136；《全集》，卷4，页230；译文据德文稍有改动）

这一写作构想是席勒式的，问题来源甚至语汇则是康德式的。荷尔德林给自己立下了这样的志向：推进康德—席勒提出的“审美感”，推进方式是：作诗=新的“思”。因为——荷尔德林在“元旦书简”中继续写到：

诗能够把人聚集起来，带着所有纷繁复杂的苦难、幸福、追求、希冀以及恐惧，带着他们所有的观点和谬误、全部的美德和理念，带着他们中的一切伟大和渺小，不断聚合成一个生动的、有千万个分支的、内在的整体，因为恰恰这个整体才是诗本身，有其因，必有其果。

即便与席勒《素朴的诗和感伤的诗》相比较，荷尔德林对“诗”的如此看法也显得有所不同。荷尔德林的如此诗感是哪里来的？

来自他在青少年时期就迷拜的古希腊——从传记材料中我们得知，荷尔德林在青少年时期就喜欢古希腊作品——早在二十岁（1790年）时，荷尔德林的诗作就已经让古希腊的爱观念入题。对古希腊文学的热爱随着荷尔德林的成长在他身上逐渐与启蒙理想融为一体，从写给黑格尔的信（1794年7月10日）中我们看到，康德和古希腊人是荷尔德林思想的两大支柱：“康德和希腊人的著作几乎是我唯一的读物。我打算先熟悉一下批判哲学的美学部分”（《书信选》，页93；《全集》，卷4，页150）。在“元旦书简”中，我们读到，荷尔德林谈到德意志民族的天性时，不仅将德国人与现代的其他民族相比较，还与古希腊人比较。在说过自己对“诗”的理解后，荷尔德林突然带着万分感慨写到：

噢，希腊，你带着你的天才和虔敬去了何方？还有我，满怀善良的愿望，用行与思艰难地摸索这个世界上独一无二的人，因为我就像是长着平脚掌的鹅站在现代的水域（wie die Gänse mit platten Füßen im modernen Wasser）里，无力地向希腊的天空举起双翅。

黑格尔写了一堆形而上学著作来反驳康德形而上学——反驳也可以是为了发展，不妨称之为“内在的批判”。荷尔德林天性喜欢文学、喜欢诗，于是，他找到了“自己的方式”——通过写诗和翻译、注疏古希腊文学（索福克勒斯和品达）来内在地批判康德的启蒙理想：完成《许佩里翁》（1797）后，荷尔德林马上着手翻译索福克勒斯和品达。

荷尔德林翻译索福克勒斯的悲剧与翻译品达诗的残篇，有不同的目的。在荷尔德林看来，品达的诗体现了古希腊的歌手意识——古希腊精

神的最高典范，荷尔德林翻译品达是想要接近这一典范，通过在精神上与古希腊诗人生活在一起来为自己找到人性和谐的理想——这是时代的启蒙所需要的理想。因此，翻译品达时，荷尔德林力图保留品达诗的古希腊原味。17 然而，既然荷尔德林的“平脚掌”“站在现代的水域”，所谓保留“原味”就仍然是从启蒙理想来体味的——换言之，启蒙需要一个关于“人类和谐”的理想，对于荷尔德林来说，这理想只能在古希腊那里才找得到，既然如此，荷尔德林所理解的品达依然是从“现代的水域”来设想的品达。18

荷尔德林翻译索福克勒斯悲剧，目的是用德语重现索福克勒斯的诗文，为受过教育的德国人提供一个德语化的索福克勒斯译本——这意味着翻译时无需死守原文。19可以这样子讲，翻译品达，荷尔德林为的是自我的启蒙教育，翻译索福克勒斯则是为了民族的启蒙教育（事业）——在荷尔德林眼里，索福克勒斯代表了古希腊精神理解人性的顶峰，当然，这个顶峰是一位启蒙时代的天才诗人眼中的顶峰。既然翻译索福克勒斯的悲剧是为了民族的教育事业，荷尔德林对译文的要求自然有所不同：译文刚刚出版，荷尔德林就对译文感到不满意，打算重新写篇总的导论。在给出版商的信（1803年12月8日）中，荷尔德林写到：

我在翻译索福克勒斯的悲剧译稿的工作上瞻前顾后。在我能更随意地综观译稿时，我还想再修改几处翻译和译注。我觉得《安提戈涅》中的语言（【引者按】指译文）不够生动；注释还没有充分表达出我对古希腊艺术的信念（Überzeugung）以及这部【悲剧】的含义。所以，【这个译本和注疏】我觉得还不够。如果您愿意的话，我想明年下半年或者在适当的时候给您寄一份精心编写的关于这两部悲剧作品的导论……（《书信选》，前揭，页223；《全集》，卷4，页476）。

这封信是荷尔德林患病前最后的四封信中的一封——对启蒙的热情让他仍然对译文精益求精。更值得注意的是荷尔德林“对古希腊艺术的信念”——什么“信念”？启蒙式的“人类和谐”理想，也就是通过索福克勒斯悲剧的翻译和注疏荷尔德林想要传达给自己的民族的东西。

与《俄狄浦斯王》和《安提戈涅》两部悲剧的译文一并于1803年出版的，还有“索福克勒斯注疏”（die Sophokles-Anmerkungen）。“注疏”由三个部分组成，前两个部分主要集中分析《俄狄浦斯王》和《安提戈涅》的形式结构法则（文本结构分析），后一部分是对悲剧性的思辨——荷尔德林想要告诉自己的民族的信念。这种“信念”与其说是一种所谓Geschichtstheologie des tragischen Konfliktes（悲剧冲突的历史神学），不如说是一种启蒙式的形而上学人性思辨——比如说这样的句子：

悲剧的展现首先基于das Ungeheure（骇然的事情）——神与人结伴（der Gott und Mensch sich paart），自然力量与人最为内在的东西在忿怒（Zorn）中无止境地相与为一（Eineswerden），由此懂得，无止境的相与为一靠无尽的分离（Scheiden）净化自身（“关于《俄狄浦斯》的说明”，见《全集》，卷3，页393—394；译文据《文集》，页269，稍有改动）。

从语言和思辨上讲，读这一部分，人们会感觉到与读黑格尔的形而上学书没有什么分别，算得上康德形而上学与古希腊悲剧的精美结合——也许是凑巧，海德格尔在《形而上学导论》中解释《安提戈涅》第一合唱歌时，用的是同样的句式。

其实，荷尔德林本来可以用非形而上学的语言来表达这段对悲剧的理解。1800年的那个冬天，荷尔德林在给友人的信中也说到悲剧，其中一句可以说是上面那段悲剧解释的非形而上学行话的表达：

诗的艺术就其完全的本质而言，就其热忱、就其素朴、就其平实而言，是欢快的崇拜（ein heiterer Gottesdienst），从不把人搞成神们或者把神们搞成人，从不搞邪门的偶像崇拜，而只是让神们和人们彼此可以更靠近。悲剧则从反面表现这一点。神和人看起来是一个（eins），随之是命运，命运引发出人的所有谦卑和骄傲（Stolz），并且最终一方面存留下【人】对上天（Himmlichen）的敬畏，另一方面又把【人的】经过净化的情感（ein gereinigtes Gemüt）作为人的财富保留下来。（《书信选》，前揭，页193；《全集》，卷4，页419；译文据德文有改动）

在公开发表的悲剧评注中，荷尔德林的表述语言采用了康德式形而上学行话，表明荷尔德林的索福克勒斯翻译、注疏的确带有启蒙形而上学的意图——所谓古典翻译服务于民族的教育目的，就是要用翻译古典作品来完成启蒙形而上学无法完成的时代任务。荷尔德林虽然没有像自己的老同学黑格尔或谢林那样去写形而上学著作，但他的索福克勒斯翻译—注疏都是形而上学式的——与黑格尔的“道成肉身”的形而上学、谢林的神话形而上学（启示形而上学）属相同类型，都属于启蒙运动之后要想建构“新神话”的一族。20 在翻译索福克勒斯和品达前后和同时，荷尔德林还写了不少诗——诗风经历了从仿席勒到仿品达的转变，没有转变的是写诗的意图——通过作诗来建构启蒙式的人性和谐理想。21翻译—注疏和作诗，形式不同，意图一致。

海德格尔跟随荷尔德林“往回看”

前面说过，在思考如何为形而上学重新奠基时，海德格尔很可能花费过不少心思来想这样的问题：自己的前辈们究竟想了些什么。从三位图宾根神学生那里，海德格尔最终选择了跟随荷尔德林。

讲授“形而上学导论”之前的一个学期（1934/1935年冬季学期），海德格尔在讲课中讲解了荷尔德林的《莱茵颂》（Rhein-Hymne），将荷尔德林的诗解释为对生存的重新解释：荷尔德林的诗要求从命运来把握人，从而对人的生存负责——海德格尔很可能清楚：荷尔德林的《莱茵颂》是对费希特形而上学（《知识学说》）的批判。22 我们记得，海德格尔的《形而上学导论》正是在讲到人的问题时，引入了对《安提戈涅》第一合唱歌的解释。跟随荷尔德林的索福克勒斯解释，海德格尔从古希腊悲剧诗人那里找到了反驳启蒙理性的见识：理性不是人值得引以为自豪的本性，穷尽人的理性，并不能使人变得完善、生活世界变得更美好。23

可是，我们不要忘了询问，海德格尔的如此启蒙批判是在什么“水域”展开的——倘若是在与荷尔德林所站立的同样的“现代水域”中展

开的，情形会怎样呢？。

在《形而上学导论》正式发表6年后，海德格尔又作了一次关于荷尔德林的讲演，题为“荷尔德林的大地和天空”（中译见《荷尔德林诗的阐释》，前揭，页184—226），解读荷尔德林的诗稿《希腊》，这篇海德格尔的晚期作品当可代表他对荷尔德林的最终定见。

解读一开始，海德格尔就提到康德的指引——康德告诉我们：一旦人们得到该往何处看的指示后，就很容易找到想要找的东西（参见《荷尔德林诗的阐释》，前揭，页184）。这话不会是口水话（海德格尔从来不说口水话），或者仅仅为了引出荷尔德林专家Hellingrath发掘荷尔德林遗稿的贡献。事实上，进入荷尔德林诗中的“大地和天空”的“指引”，并非是Hellingrath发现了荷尔德林的未刊诗稿《希腊》，问题还在于，如何来读解这篇诗稿。海德格尔提供的“指引”实际上是荷尔德林在病倒前不久写给友人的一封信（约1800年11月），在信中，荷尔德林热情洋溢地畅谈了自己对“希腊人的真正本质”的理解——这“理解”在海德格尔看来当是读解诗稿《希腊》的“指引”。

荷尔德林如何理解“古希腊人的真正本质”呢？或者问，理解荷尔德林对“古希腊人的真正本质”的理解的“指引”是什么呢？

“指引”就在这封差不多算荷尔德林最后的书简中的一句话：

地球上所有的圣所都环绕着一个地方，而现在萦绕着我的窗户的哲学之光是我的欢乐；愿我能留住这我一路至此的所在！（《书信选》，页219，《全集》，卷4，页474—478）

这话的关键句子“环绕着我的窗户的哲学之光是我的欢乐”可以倒过来读：“我的欢乐”是“环绕着我的窗户的哲学之光”——这“光”看来就是荷尔德林理解“古希腊人的真正本质”的“指引”。

什么样的“哲学之光”？海德格尔为我们提供了解释：

这种光乃是那种光亮，它在“让……重新显现”的能力中，在反思力中，使一切在场者具有在场之亮度。这种光的特殊之处，即它是“哲学的”光，来自希腊；这一点已经由它的名称φιλοσοφία【哲学】透露出来了。在这里，存在之真理已经作为在场者的闪现着的解蔽而原初地自行澄明了。在这里，真理曾经就是美本身。（《荷尔德林诗的阐释》，页197—198）

“反思力”不是康德形而上学的基本语汇吗？奇妙的是，海德格尔通过解释荷尔德林把“反思力”解释成“希腊意义上的最高智慧”。难道不可以设想，讲究修辞和篇章安排的海德格尔在开篇时说到康德的“指引”的含义至此才“自行澄明”起来——其含义是：通过荷尔德林，我们认识到“古希腊人的真正本质”的“指引”乃是康德启蒙哲学所高扬的“反思力”。

为了把这一点弄确实，让我们接着往下看。

随后，海德格尔解释了《希腊》诗稿中荷尔德林歌唱的古希腊“大地”所“跟随的伟大法则”——还特别指出，这法则乃“安提戈涅谈论的”法则。在引证了两行《安提戈涅》诗行后，海德格尔接着解释说，荷尔德林已经清楚表达：古希腊的“大地”所顺应的“伟大法则”是“科学与柔和”：

“科学”这个词简单讲来就是如同在这里，在荷尔德林的老师费希特和朋友黑格尔意义上所指的意思：“科学”是思想家的思想，这种思想从希腊获得了它的名称以及其本质。思想的光亮规定着这位诗人借以“往外看”的“萦绕窗户的光”。（《荷尔德林诗的阐释》，页206）

“荷尔德林的老师费希特”的老师不就是康德吗？不正是康德通过“反思力”使得“科学”一词摆脱陈古的拖累而获得了“思想的光亮”吗？“古希腊人的真正本质”是荷尔德林“往外看”的东西，康德启蒙哲学的“思想光亮”规定了他所看的对象的“本质”——海德格尔区分荷尔德林与黑格尔“各自的方式”为“向前看”抑或“往回看”，但“往回看”也可能是为了“向前看”——后来的尼采如此，当年的谢林也如此——谢林翻译、注疏柏拉图的《蒂迈欧》正是为自己写作新“神话哲学”作准备。问题因而并非仅仅在于“向前看”抑或“往回看”，海德格尔的解释清楚告诉我们，更重要的是如何“往回看”——在什么样的“思想光亮”中“往回看”。

海德格尔“看”到荷尔德林的“往回看”受到启蒙“思想光亮”的规定，而这同样的“思想光亮”也规定着海德格尔对荷尔德林的“看”，不然的话，他不会单单高标荷尔德林的“往回看”，因为，荷尔德林并非唯一、也非第一位“往回看”的启蒙时代思想者。在荷尔德林的成长年代，有德语小说之父称号的维兰（Christoph Martin Wieland）已经算是文学前辈和文化名人，也是古希腊文学的追慕者。早在康德的《纯粹理性批判》问世时，维兰就觉得事情不妙，预感到某种哲学毒素将随这部大著蔓延开来。为了抵制这种哲学毒素的蔓延，维兰着手翻译古希腊文人路吉阿诺斯和阿里斯托芬的作品²⁴——为什么首先是这两位古希腊作家呢？因为，这些古希腊作家刻苦挖苦过“哲学”和“哲学家”，或者说抵制过形而上学在社会中的蔓延。

荷尔德林着手翻译索福克勒斯的悲剧时（1797年），维兰完成了仿古希腊精神氛围的长篇小说《阿迦通》，随即着手翻译色诺芬——据维兰自己说，这是读阿里斯托芬《云》剧得来的冲动。维兰打算翻译色诺芬记叙苏格拉底言行的四篇作品中的两篇：《回忆苏格拉底》和《会饮》——与荷尔德林翻译索福克勒斯来推进和实现康德的启蒙哲学理想相反，维兰翻译色诺芬是为了完成多年来要彻底批判康德哲学的宿愿。

维兰的康德批判想要如何一个“彻底”法？

1799年，维兰在他创办并主编的《新德意志信使报》上写了篇文章，称赞赫尔德(Herder)的题为“纯粹理性批判之反批判”一文。奇怪的是，维兰的称赞仅泛泛而论，顾左右而言它，根本没有具体谈赫尔德的反驳——也许，在维兰看来，通过“纯粹理性”来批判“纯粹理性”，肯定行不通，因为这样一来，批判者已经掉进康德哲学的行话魔圈中去了。维兰脑子灵、眼睛尖，他看到，必须批判康德哲学，因为，随着启蒙运动的深入，“康德形而上学行话”的“信徒们”正在将哲学搞成一门独立、且最高的大学学科，“让它有权成为其余所有

学科的基础并规定其可能性和界限”——到了二十世纪，海德格尔不是还觉得这样的理想尚未实现，因此提出时代需要新的“形而上学导论”吗？但维兰心里清楚，如果要拒绝康德哲学，首先就得拒绝康德哲学赖以为基础的理性认识论的哲学活动本身，拒绝这种哲学活动所经营的形而上学行话——只有其信徒才懂的“康德行话”。翻译色诺芬的苏格拉底作品，既可以清除康德“哲学行话”的流毒，又不至于染上这种行话的“病菌”——至于启蒙，维兰不像荷尔德林那样认为对民族而言是一种“应该”，也不像有的人那样质问：“谁有权启蒙人类”，而是质问：“哪个人有这【启蒙的】能力？”²⁵

在荷尔德林之前，以文学和翻译的方式“往回看”的，并非维兰一人。荷尔德林出生的前一年（1769），哲人门德尔松（Moses Mendelssohn）就发表了《斐多：或者论灵魂不死的三场对话》。²⁶ 这部作品将翻译与戏剧创作结合起来，两头两尾为翻译柏拉图《斐多》的开场和终场场景，中间三场戏剧性对话则是自己编的——门德尔松别有用心地把康德编进对话，现身为苏格拉底的谈话对手，然后让柏拉图的苏格拉底来教训康德。柏拉图的对话作品有好多，门德尔松偏偏选中《斐多》，是因为康德的《纯粹理性批判》从批判柏拉图主义的所谓“相论”（尤其所谓《斐多》中通过论证“灵魂不死”来提出的“相论”）出发。²⁷ 与赫尔德、费希特、黑格尔用思辨理性来批判康德的理性思辨不同，门德尔松“往回看”，然后用柏拉图的写作方式来批判《纯粹理性批判》，可见，门德尔松心里清楚，以康德主义的方式来批判康德，只会衍生新的康德主义，正如以柏拉图主义的方式来阅读和批判柏拉图主义，只会衍生新的新柏拉图主义。虽然不情愿，我们实在无法打消在前面的观察中遇到的思想史谜团：尽管具有诗人天才，荷尔德林本是个康德形而上学信徒，他对反康德的文学和哲学前辈及其“往回看”的作品要么视而不见，要么反感——据狄尔泰说，荷尔德林打心眼里憎恶维兰（参见《体验与诗》，前揭，页291），从而表明他在启蒙与敌启蒙的斗争中自觉自愿、旗帜鲜明地站在康德一边。思想史的谜团不仅在于：为何维兰或门德尔松要借助色诺芬和柏拉图的写作方式来抵制康德形而上学的蔓延，而且在于：何以荷尔德林这个康德信徒成了海德格尔反康德形而上学和伦理学时依重的思想前辈，追随荷尔德林的海德格尔何以找到超越“现代水域”的水域。

荷尔德林的回归希腊精神之旅，会不会是海德格尔编造出来的一个新神话？

可以设想相反的情形吗？——通过海德格尔和他的精神“导引”荷尔德林，今人无从理解古希腊精神、当然也无从理解索福克勒斯，倒是可能很好地理解启蒙后的现代精神困境，如一位后现代思想家心有灵犀地理解的那样：站在“现代的水域”，无论诗人还是哲人的精神向古希腊的“断然回归”，都同时是对真实的古希腊精神的决然背离——据说，荷尔德林的精神疾病就肇因于这“回归”与“背离”的致命吊诡。²⁸

倘若如此，索福克勒斯含混的“人颂”对于今人就仍然尚未启封，我们可能找到理解古希腊悲剧的视域吗？

如果可能，又该从何去找？

1 黑格尔晚年在《美学讲演录》和《宗教哲学讲演录》中对他称之为“悲剧的绝对典范”的《安提戈涅》作了如下著名评论：“永恒的正义”（die ewige Gerechtigkeit）的出现，是两种片面的伦理力量的冲突所要求的。参见黑格尔，《美学》，朱光潜译，北京商务版1979，或陈洪文、水建馥编，《古希腊三大悲剧家研究》，中国社科版1986，页144—151；黑格尔，《宗教哲学》，魏庆征，中卷，中国社会科学出版社1997，页548。虽然并非仅限于美学或者悲剧理论，而是基于“政治的神学”，黑格尔对《安提戈涅》的解释毕竟过于简要，而且是在“宗教哲学”、“美学”之类的所谓次级哲学中出现的。结合《安提戈涅》文本讨论哲人（柏拉图、黑格尔、海德格尔、利科尔、德里达等）对索福克勒斯这部悲剧的解释，参Th. C. W. Oudemans/ A. P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, Leiden 1987, 页204—236。

2 该书初版于1953年（Tübingen），本文引用的是第六版（1998）；参考熊伟、王庆节中译本，北京商务版1996，以下仅随文注页码。

3 参见中译本，庞景仁译，北京：商务版1982。

4 海德格尔解释索福克勒斯的《安提戈涅》有两次，第一次在1935年的“形而上学导论”课中，第二次解释在1942年所开的“荷尔德林的颂歌Ister”课中（见《海德格尔全集》，53卷，Frankfurt 1983），两次解释明显不同，差异源于海德格尔在批判西方形而上学传统的思考历程中的思想变化。按Geiman的研究，随着“技术”批判思考的深入，海德格尔的第二次《安提戈涅》解释有根本性的改变。参见Clare Pearson Geiman, *Heidegger's Antigones*, 见Richard Polt/Gregory Fried编, *Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale Uni. Press 2001, 页161—182。在本文看来，首先需要关注的是海德格尔的《安提戈涅》解释与其形而上学批判的基本关系及其思想史含义，或者说海德格尔的《安提戈涅》解释的形而上学前设，而非跟随海德格尔的形而上学批判本身的思想行程跑。

5 依据Th. C. W. Oudemans/ A. P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*（前揭）中的“第一合唱歌”释义（页120—131）和Mark Griffith, *Sophocles Antigone*（《安提戈涅笺注》，Cambridge Uni. Press 1999）并参考罗念生先生译本逐译。

6 荷尔德林著作的标准本为Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, 四卷本, Berlin 1970；笔者所用为1995第二版，简称《全集》，仅注明卷和页码。荷尔德林作品的汉译有，戴晖译，《荷尔德林文集》，北京：商务版1999（简称《文集》）；张红艳译，《烟雨故园路：荷尔德林书信选》，北京：经济日报版2001（简称《书信选》），另有篇幅不大的《荷尔德林诗选》（北京大学版1995）。

7 现代的语言学正是从18世纪的启蒙运动中诞生的，参见Ulrich Ricken, *Sprachtheorie als Aufklärung und Gegenklärung*, 见Jochen Schmidt编, *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989, 页316—339。

8 如今的德文研究版的译法与荷尔德林修改过的译法几乎没有差别：Vieles ist ungeheuer, nichts ungeheurer als der Mensch。参见Sophokles, *Antigone*, Wilhelm Willige德译（希—德对照），Studienausgaben, Düsseldorf 1999, 页29；亦参Sophokles, *Antigone*, Norbert Zink德译（希—德对照），Stuttgart 1981, 页31。

9 参见Mark Griffith, *Sophocles Antigone*（《安提戈涅笺注》），前揭，页185；Marion Giebel, *Sophokles Antigone: Erläuterungen und Dokumente*（《安提戈涅：注疏与句解》），Stuttgart 1992, 页10。Dain/Mazon的英译本将τὸ δεινὸν译作wonders；Robert

Fagles译作terrible wonders。

10 狄尔泰，《体验与诗》，胡其鼎译，北京三联版2003，页287—378。

11 请注意下列专著的出版时间：Norbert v. Hellingrath, Pindarübertragungen von Hölderlin（《荷尔德林的品达翻译》），Jena1911；Günther Zuntz, über Hölderlins Pindar-Übersetzung（《论荷尔德林的品达翻译》），Marburg1928；Friedrich Beißner, Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen（《荷尔德林的希腊语作品翻译》），Stuttgart1933。

1934—1935冬季学期（开“形而上学导论”课之前的学期），海德格尔讲授过荷尔德林的诗（见《全集》卷39）——在以后的十多年里，海德格尔悉读荷尔德林不辍，仅二战初期就两次授课解释荷尔德林的颂诗：1941—1942冬季学期（《全集》卷52）、1942年夏季学期（《全集》卷53）；著名文集《荷尔德林诗的解释》（中译见孙周兴译，北京：商务版2000）初版于1944年，海德格尔生前多次再版，两次扩充内容，定本含六篇讲演和文章，时间顺序为：1936—1939—1943（两篇）—1959—1968（参见中译本，页251—252），由此可见海德格尔与荷尔德林深交至少长达三十多年。

12 参见Jan Philipp Reemtsma，“康德、维兰与哲学的启蒙”，莫光华译，见刘小枫、陈少明编，《经典与解释3：康德与启蒙》，北京：华夏版2004。

13 海德格尔从追随尼采转向追随荷尔德林经历了一个过程：在1934年开设的荷尔德林课中，海德格尔还把荷尔德林的“诗人”等同于尼采的“超人”，把荷尔德林对“历史的生存本质”的理解，等同于尼采有关狄奥尼索斯和阿波罗类型的说法（参见《海德格尔全集》，卷39，页166、191、294）。《形而上学导论》中的这段话也许表明，海德格尔对自己与两位思想前辈的关系的看法有了根本改变。到了1941—42年，海德格尔在讲授荷尔德林时自己就攻击起类似于他在1934年的荷尔德林—尼采比较：尼采的“权力意志的形而上学”压根儿不是植根于古希腊的思想，而是植根于他所批判的现代形而上学本身——荷尔德林才是真的“克服所有形而上学的先行者”——Die Unterscheidung Nietzsches und ihre Rolle in seiner Metaphysik des Willens zur Macht ist nicht griechisch, sondern wurzelt in der neuzeitlichen Metaphysik. Hölderlins Unterscheidung dagegen müssen wir verstehen lernen als den Vorboten der Überwindung aller Metaphysik.（参见《海德格尔全集》，卷52，页143，亦参页78）。这里引人注目的是“克服所有形而上学”而非“一种形而上学”的说法——克服了“所有形而上学”的西方哲学会是一种什么哲学呢？

14 通过雅可比，荷尔德林早就熟悉过斯宾若莎的哲学，参见《评雅可比关于斯宾诺莎学说的信》，见《文集》，前揭，页184—186。

15 参见《书信选》，前揭，页164—167；《文集》，页409—413；《全集》，卷4，页336—341；译文主要依据《书信选》，据德文稍有改动。

16 荷尔德林于席勒通信长达7年（1794—1801），与费希特的通信未见一封。

17 在后来的古典语文学家看来，荷尔德林的品达诗翻译对原文理解多有误解，为他辩护的文学史家说，荷尔德林的品达翻译并非翻译，而是精神练习——通过翻译接近古希腊的歌手意识。参见Wilhelm Michel, Das Leben Friedrich Hölderlins（《荷尔德林传》），Darmstadt1963，页387—409。

18 Theunissen 在其长达千页的论著中考察了品达的精神天空，并在结尾时考察了海德格尔的思想如何追随荷尔德林，而荷尔德林对品达的理解其实是自己对某种理想的理解，并非品达自己对自己的理解。Michael Theunissen, Pindar: Menschenlos und Wende der Zeit（《论品达》），München2002，页943以下。

19 据德国古典语文学家说，荷尔德林的译本无异于用德语句法和风格来改写希腊文本（1802年交出版商），参见Wilhelm Michel,《荷尔德林传》，前揭。关于荷尔德林的“索福克勒斯注疏”的形成史、影响史和迄至九十年代的研究状况，参见Helmut Hühn, Mnemosyne: Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken（《记忆：荷尔德林思想中的时间和回忆》），Stuttgart 1997，页166—182（含丰富的研究文献）。

20 黑格尔、谢林、荷尔德林与十八世纪末德国“新神话”宗教思潮的关系，参见Manfred Frank关于“新神话”（die neue Mythologie）的著名讲演的第9—10讲，见Manfred Frank, Der kommende Gott: Vorlesungen über die neue Mythologie, Frankfurt am Main 1982，页245—306；Gerhard Nebel, Weltangst und Götterzorn: Eine Deutung der griechischen Tragödien（《对世界的恐惧与诸神的愤怒：古希腊悲剧的一种解释》），Stuttgart1951，页174—198，尤其180以下，作者基于黑格尔、尤其荷尔德林的索福克勒斯解释对《安提戈涅》的分析，联系到施米特，对《安提戈涅》作出了政治神学的分析。

21 1795年，荷尔德林在题为《判断与存在》的文章草稿中力图搞清楚“判断”与“存在”究竟是什么关系——据说，自此以后荷尔德林就没有离开这一问题，并用作诗歌颂“自然”来回答这个问题——精通形而上学问题的海德格尔对于荷尔德林的这些“自然”诗心领神会，而且早在1935年前就已经了然于心。参见 Stefan Büttner, Natur: Ein Grundwort Hölderlins（《自然：荷尔德林的一个基本语词》），见Thomas Roberg编, Friedrich Hölderlin: Neue Wege der Forschung, Darmstadt2003，页227—273。1939年—1940年，海德格尔多次讲解了荷尔德林的诗（如当节日的时候……），其中涉及荷尔德林的“自然”理解。参见海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，前揭，页55—91。

22 参见Stephanie Bohlen, Dichtung und Denken des anderen Menschen: Zur Heideggers Überwindung der Subjektivitätstphilosophie im Zwiegespräch mit der Dichtung Hölderlins（《诗与其它人的思：论海德格尔在与荷尔德林诗的对话中克服主体性哲学》），见Thomas Roberg编, Friedrich Hölderlin: Neue Wege der Forschung, 前揭，页193—194。

23 《形而上学导论》中对《安提戈涅》第一合唱歌的解释从人的“无—家园—本性”过渡到对“技艺”的分析，然后落脚在对合唱歌中的δῶκαν（义、合宜）的解释。如此解释路向也是追随荷尔德林。完成索福克勒斯两部悲剧的译注后，荷尔德林着手“品达笺注”（Pindar-Kommentare）。为什么荷尔德林翻译、注疏了索福克勒斯要进一步笺注品达？从挑选来翻译和作注的品达残篇来看，荷尔德林十分关注古希腊的“义”（dike）这一观念的起源——在笺注品达的“奥林匹亚竞技颂歌第八”（die Achte Olympische Ode）时，荷尔德林将品达与赫西俄德的《神谱》（910以下）中的“义”之母联系起来。也许可以设想，荷尔德林的“索福克勒斯注疏”的中心动机就

是“义”，由于追溯“义”的思绪在“索福克勒斯注疏”中尤未穷尽，于是有“品达笺注”。

24 参见周作人先生翻译的《路吉阿诺斯对话集》（两卷，中国对外翻译公司版2002）和罗念生翻译的阿里斯托芬喜剧七种（见《罗念生全集》，上海人民版2004）。

25 参见Jan Philipp Reemtsma，“苏格拉底、色诺芬、维兰”（朱雁冰译），见刘小枫编，《色诺芬的“会饮”》，色诺芬著（沈默译）、维兰/施特劳斯义疏（朱雁冰/田立年译），北京：华夏版即出。荷尔德林模仿卢梭写了诗体教育小说《许佩里翁》（1797—1799），极度美化从柏拉图的《会饮》中借来的人物形象“狄俄提玛”；维兰在其长篇小说《阿里斯提普和他的几个同时代人》中，通过古希腊著名的情妇“莱怡丝”形象来贬低“狄俄提玛”（参见Manger，“莱怡丝反柏拉图的《会饮》”（朱雁冰译），见刘小枫编，《色诺芬的“会饮”》，前揭）——《阿里斯提普和他的几个同时代人》动笔在《许佩里翁》之前，完稿在其之后（1800），不清楚维兰的“莱怡丝”形象是否与荷尔德林的“狄俄提玛”形象有什么关系。

26 参见Moses Mendelssohn, Ph?don oder über die Unsterblichkeit der Seele, Dominique Bourel编辑并跋, Hamburg1979; 施特劳斯(Leo Strauss)在编辑门德尔松《全集》时,为门德尔松的这篇作品写了长篇导言,亦见Heinrich Meier编,Leo Strauss Gesammelte Schriften,卷2, Stuttgart 2001.

27 参见Walter Patt, Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger, Frankfurt am Main 1997, 页7—25.

28 布朗肖,《文学空间》,顾嘉琛译,北京:商务版2003,页277—287.

消失的火

于2006-4-15 20:54:09

发一个相关的老文章：刘小枫 流亡话语与意识形态

恶魔不是以魔术来征服人的意志，而是以虚构的价值来诱惑人的意志，狡狴地混淆善与恶，诱惑人的意志服从它。

——俄国流亡哲学家N. 洛斯基

—

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

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

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

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

在本文中，我不打算从文化社会学的立场来处理一般流亡话语及其历史形态，而只打算对某一特定时代——二十世纪的流亡文化加以分析，进而讨论这一时代的上述三个维度。从历史的情形来看，流亡话语是政治迫害的结果。但我亦不从政治学的角度来讨论这一问题。政治亦是一种话语行为，无论民族性迫害还是宗教性迫害，均是一种话语权力行为。由于流亡以及流亡话语均非二十世纪独有的现象，当我要审理二十世纪的流亡话语时，就必须着重关注其形成的独特语境，因此我将着重讨论流亡话语与另一种类型的话语——意识形态全权话语的关系。由于本世纪四个主要的流亡文化形态（俄国、德国、东欧——以波兰和捷克为主、中国）的形成和发展，无一例外地与某种全权意识形态话语相关，我的论题自然将集中指向流亡话语与意识形态全权话语的关联和张力关系。

二

在展开我的论述步骤之前，需要对“流亡话语”这一概念作大致的描述性讨论。

流亡(Exil)一词在希腊文Ψυχη中意为逃亡、畏避,放逐、补救、避难所。从流亡话语与人类精神文化活动的生存论关系来看,人类的精神文化形态(哲学、宗教、文艺、伦理论说等)从一开始就有政治之维。某种话语类型与现实政治权力的结合,并导致对另一种话语类型的政治迫害,亦是话语本身的一种生存论规定。反过来看,流亡话语的存在及其形态,刚好可以反映人类的某种社会政治处境及其形态,如历史上的种族迫害、宗教迫害形成的流亡话语。

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

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

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

三

就二十世纪流亡文化的规模而言,一九二二年是一个让人清醒的标志。尽管在一九一七年的俄国革命之后,已有不少俄国文人学者陆续流亡国外,但直到一九二一年为止,新政权尚未顾及到在文化领域施行全面清洗和无产阶级化,以至于像别尔嘉耶夫(N. A. Berdjajev)这样的自由思想家尚能在一九一九年建立“自由精神文化学院”,举办公开的哲学讲座,听众甚至包括红军官兵和工人。一九二二年,新政权突然逮捕了全俄一百二十多位著名学者、文人和科学家,其中包括别尔嘉耶夫、洛斯基(N. Losskij)、弗兰克(S. Frank)等世界著名学者,将他们(连同家属)一并驱逐出境。

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

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

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

如此属灵力量来自于其赖以成立的知识—价值话语的独断客观合理性,这种独断客观合理性又产生于某种科学理论与价值目的论的奇妙结合。

全权“主义”话语在其诞生之初,带有强烈的价值意愿,要为人类社会及其发展探寻最基本的现实因素,要为人类社会获得幸福之可

能性提供最具有说服力的实在根据。我对“主义”一词的用法是：一种对个体有效的话语转换为全体有效的言说行为。这种行为自古有之。现代的种种“主义”之正当性论证的特点在于实证科学的引入。正因为某些个体自以为其理念是可实证的，因而是客观必然、普遍有效的，故理所当然地是应有政治权力的。上世纪的某些思想家们一直在努力寻找人类存在之基本推动力。有的找到了生产力和生产关系及其历史的机制，有的则发现了生物学的要素如种族之类。应该说，这种“寻根”大概会引发社会学家们的职业精神不断追寻下去，不然的话，松巴特（W. Sombart）何以会因种族论历史观之出现导致的对经济史观独断论的兼并而感到高兴呢？

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

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

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

四

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

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

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

应该问：“人民”是谁？可是从没人问“人民”是谁，似乎谁都知道它是谁。每一个个体的“我”自以为是“人民”，但随时可能被人称为“人民的敌人”。“人民”听起来自然地拥有肯定价值的道义正当性，因而，个体不得不认同它；又由于“人民”一词带有总体性，每一个体都自以为属于其中（其实又都不属于其中）。在“人民”这一称谓中，人本身——每一个体的肉身存在并未在场。正是这种情形，使个体存在悄悄地失去了生存的正当性和处身性。流亡就意味着脱离“人民”，“自绝于人民”，成为个体之存在。因此，何谓全权意识形态话语，“人民”一词可以给出说明：人们（每一个体）在一种不属己的或自身不在场的话语系统——“人民”话语中言说自己，个体言说没有指示出言说者自身的在场和处身性，而是指示出一个非存在的总体。这个总体本由某几位知识分子构造出来，只具个体言说性，而今情形则被颠倒过来。于是，在全权意识形态的总体性话语中，个体自以为在言说自己，其实是那个总体在言说自己。

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

全权意识形态话语的建构及其下层建筑化的可能性之奠定，看来得自于继承了黑格尔关于意识的总体性观点和辩证发展的最高综合的意识之绝对性论点。前提是需要轻轻把它颠倒一下，让某种意识成为历史的——当然也就是道义上正当的最高意识，然后再把它说成社会存在之表象，总体的特征就有可能随着这种意识一并进入社会存在，进入的政治手段当然还需另行规定。结果是三重性的：a. 某种意识由此获得了客观实在的力量（它不仅不是主观的，而且是历史客观必然的、社会存在的）；b. 社会存在获得了意识性的主观样态——成为一种总体意识的表达；c. 个体存在及意识被总体存在及意识取代。更奇妙的结果还在于：依据这种知识类型，某个占有权力的个人就可以把自己的话语改塑成人民话语，把自己的意识变成人民的意识，由于这一话语和意识的高度道义口吻和历史总体的言说方式，以至于

诸位个体真以为那就是自己的话语和意识，正如某个阶级的话语和意识不是由无数这个阶级的个人所掌握的，而是由几位不是属于这个阶级的知识分子所掌握的那样。但采用这种知识类型和话语形式，他们也就敢于把自己放在总体的整个阶级以至整个历史规律的位置上，代
为立言。

这些讨论与流亡文化有什么关系呢？流亡就是被放逐，被迫离开处身之地，流亡话语就是一种不在家的话语，而全权话语是在家的。流亡的，是个体性的，其对立面则是总体性的，流亡的话语形式，是个体言说个体自己，而非个体言说总体。本来，任何话语都是个体性的言说，实际只能言说个体自身，无论其话语带有多高的道义性或科学性，言说者本身及其言说并不因此而成为总体性的。本世纪的一种奇妙创造的知识类型及其话语形式即是个体言说总体，进而成为总体言说，一旦这种言说通过实践为“人民”所掌握——正确的说法应该是通过掌握“人民”变成了实践，就会产生无穷的力量，某种个体意识和话语就必然会被分离或清除出去而流亡他乡，否则就只有甘愿成为人民话语的言说。流亡作家昆德拉（M. Kundera）甚至看到了“性”言说这种最带私人性的话语形式是如何被总体化的。流亡话语乃是总体话语社会存在化的一个结果，无论这总体是民族、是国家、是历史、是阶级，还是“人民”。

五

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

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

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

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

第三类知识分子对个体言说有比较清醒的认识——俄国基督思想家、哲学家舍斯托夫（L. Shestov）向来把哲学视为个体性的生死问题，只与个体相关，所以，没有等到驱赶，他就流亡了。但这类知识分子相对而言并不在比例上占多数。这一事实在相当程度上不仅说明了：在本世纪，知识分子所经历的历史命运是，把进入人民意识形态话语的言说当作是个体言说的表达（而且说明了：知识分子身上与生俱来的想超逾个体言说的意愿。这是知识的形式本身给知识者的一种诱惑。由此也不难理解人民话语知识类型产生广泛魅力的原因之一。

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

人民意识形态话语对意识的规范力量是超强的，即使不考虑其他为其所用的政治强制手段。那种想在人民意识形态的总体言说中保持个体言说的企图，最终证明是失败的。我们看到，冯友兰、朱光潜、梁漱溟这样的知识分子在晚年几近于“第二种忠诚”，熊十力也差不多要用“原儒”来为“主义”作论证了。

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

六

如果既不认同于总体言说的知识类型，又不愿意离开故土，就只有内在的流亡。这种情形在流亡文化史上显得更为重要，因为它们既然拒绝在总体话语的形态中言说，当然就在这样的社会存在的样式中不可能得到个体言说的机会，很难像外在的流亡那样公开表达出来。内在的流亡话语也是自始就有的。只是，它们仅在现代才得到所谓“地下文化”（地下文学、艺术、哲学）的名称，这要归功于现代印刷

技术的发达。不过，外在流亡话语与内在流亡话语的差别首先还是土地性的。在民族社会主义（纳粹）时代，德国作家E. Barlach和J. Klepper称自己的创作活动为“精神流亡”（Geisies Exil）、“在祖国的流亡者生活”（Emigrantenleben im Vaterlande）。事实上，内在的流亡现象比外在的流亡要广泛得多。

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

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

内在流亡的个体言说显得更具个体性。以俄国为例，阿赫玛托娃的《史诗》和《安魂曲》、帕斯捷尔纳克的《日瓦哥医生》、已赫金的散文以及有“俄罗斯的达芬奇和帕斯卡尔”之称的弗洛伦斯基（P. A. Fkirebsjuh）的神学、美学著作和诗作，无不显示出个体言说的力度。此外，仅就语言形式而言，要想在一种由人民意识形态话语所操纵的言说语境中保持个体言说的属我性，肯定相艰难。这本身就要求个体精神的超常自主力，而这种自主力的丧失，在其他地方没有比在汉语境中更严重的了。内在的流亡话语充分显示出形式作为反抗（Form als Protest）的功能和个体性所能伸展到的维度。当然，外在的流亡话语之形式也自有其表达式和独特性——例如蒲宁的晚期小说。俄国诗人布罗茨基的内在流亡期的诗作与其外在流亡期诗作的明显差异，显示出个体处身性在两种流亡语态中的不同精神意向。

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

七

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

别尔嘉耶夫作为俄国流亡知识分子的代表，在流亡期间，除了自己的大量哲学创作——其主题为个体的精神自由——外，先后组建并领导了“哲学——宗教研究院”（一九二二年，柏林）和“俄罗斯宗教哲学研究院”（一九二四年，巴黎），创办了思想学术杂志《路》和《东方与西方》，先后聚集了舍斯托夫、布尔加柯夫、弗兰克、尹林（I. A. Ilin）、拉扎烈夫（Lazarev）、卢雷（Lure）、雷米佐夫（Remizov）等著名思想家。布尔加柯夫也组建了“俄罗斯正教神学研究所”，领导其研究直至去逝——后由申科夫斯基（V. V. Zennkovskij）继续领导学术研究计划。文学家、神学家梅烈日科夫斯基与其妻子、象征派诗人吉比乌斯在巴黎主持“文学与宗教哲学”沙龙多年，亦创作甚丰。从二十至四十年代，俄国流亡知识分子的国外学术活动惊人地繁荣（法国巴黎斯拉夫研究所编撰的从二十年代起的俄国流亡作品，仅目录就已达六百余页）。除上述学术机构外，还有巴黎的“俄罗斯科学研究所”、布拉格的“俄罗斯大学”等短期机构和学术杂志《俄罗斯沉钟》、《俄罗斯之声》等。语言学家雅柯布森（R. Jakobson）、社会学家索罗金、作家蒲宁的贡献亦是人们耳熟能详的。

从学派和思想传统来看，俄国流亡思想家们形成了俄罗斯的基督教存在哲学并传承和推进了东正教神学；从思想定向上来看，俄国流亡思想家们从本民族的历史磨难出发，深入到人的存在的一般本体论领域。这表现在两个方面的展开和推进：一方面，从哲学上深入反省人民意识形态在俄国成功建立的思想根源（如别尔嘉耶夫的《俄国共产主义的起源》）。对历史理性主义在价值道义论外观下包裹着的虚无主义本质的批判，则早在俄国革命之前就已开始——例如弗兰克的《虚无主义伦理学》（一九〇九）、布尔加柯夫的《路标》（一九〇九）和别尔嘉耶夫的《知识分子的精神危机》（一九一〇）等著作。别尔嘉耶夫流亡后主持编辑长达二十年之久的《路》杂志之名，就来自于他们三位早期马克思主义者在一九一三年共同出版的一部文集《路》。该文集公开表明其思想转向的理由。流亡以后，这批思想家在这一问题上的哲学反省更加深入。一个意外的收获是，由于陀思妥耶夫斯基对虚无主义思想的先知般深刻预见，流亡哲学家们一再重审陀氏提出的问题，陀思妥耶夫斯基思想的哲学和神学深度被揭示出来。流亡之后，这批俄国哲学家们又把经过发挥的陀思妥耶夫斯基的思想带到欧洲，进一步深入对陀氏思想的哲学和神学的解释，以致对西欧哲学、神学、文学产生了极为广泛、深远而且持久的影响。

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

关于德国流亡哲学家、心理学家在美国的个性合作研究及法兰克福学派的最终形成，我们知道得已经不少。引人注目的是其研究指

向：民族社会主义兴起的群众深层心理基础及极权统治权威形成的社会和思想根源问题。富有成效的不仅是，从民族性的存在遭遇及处境出发伸展到生存论层面的分析定向，而且还有充分运用本世纪心理学、社会学、语言学的进展成果来探究全权意识形态的各方面之分析方法。

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

八

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

就此而言，应提到本世纪实际存在着的另一种流亡，它不是前面论及的流亡，即不是一种语言、一种精神、一种文化、一个个体的流亡，而是语言、精神、文化、个体（ontological person）本身的流亡，可称之为本体论的流亡（exil ontologique）。这种意义上的流亡最早由希腊人通过俄狄甫斯神话在悲剧的形式中揭示出来。流亡本是一种逃——避难，而本体论的流亡则无从逃避，一如俄狄甫斯王试图通过流亡来逃避厄运，结果是众人皆知的。海德格尔（M.Heidegger）曾用“无家可归”的彷徨来标识这个世纪的存在症状，“无家可归”的处境就是流亡。思想不在家、精神不在家、情绪不在家、个体身位不在家，这一切都可总括为语言不在家，语言没有言说自己。

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

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

一九九〇年三月 芝加哥

[更多评论>>](#)

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

思问哲学网 Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号