



拯救与逍遥

修订本

刘小枫论著系列

Delivering
and Dallying

拯救与逍遥

修
小

刘小枫论著系列

Delivering
and Dallying



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

拯救与逍遥/刘小枫著. —上海:上海三联书店, 2001
ISBN 7-5426-1444-4

I. 拯... II. 刘... III. 比较哲学—中国、西方思想
IV. G122

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 75471 号

拯救与逍遥(修订本)

著 者/刘小枫

责任编辑/倪为国

装帧设计/姜 明

责任制作/钱震华

责任校对/邱 红

出版发行/上海三联书店

(200235) 中国上海市钦州南路 81 号

<http://www.sanlianc.com>

E-mail: sanlianc@online.sh.cn

印 刷/江苏常熟市第四印刷厂

版 次/2001 年 7 月第 1 版

印 次/2001 年 9 月第 2 次印刷

开 本/890×1240 1/32

字 数/326 千字

印 张/13.75

印 数/10001—15100

ISBN 7-5426-1444-4
B·122 定价 26.00 元

修订本前言

1984年冬天,北京下了一场听说多年不见的大雪。我第一次见到雪。

硕士论文答辩前,我已决定毕业后去深圳大学教书。一天,即将出任深圳大学中文系主任的北大教授乐黛云先生找我去,兴致勃勃大谈开拓比较文学研究,说设计了一套丛书,由湖南文艺出版社承印,希望我写其中的比较诗学。

我虽是美学专业出身,但这专业已令我冷淡。我告诉乐教授难以从命。

乐教授宽厚、豁达,对我一向很好,但也固执,不许我推辞。碍于情面(而且是未来的系领导)不便坚辞,又实在不愿勉强自己,我想出一个变相的托辞:要写也只能按自己的想法写。乐教授问也不问我将要写什么样的“比较诗学”,就答应了,让我再找不出托辞。

1986年残冬,我到北京出差,寄宿在甘阳的小平房。甘阳

2 拯救与逍遥

读了刚刚写成的第一章〈“天问”与超验之问〉(若干年后被译成英、德文)兴奋莫名,非要纳入他炮制的“人文研究”计划。对本书的思想立场和语言风格,甘阳都不赞同,却大加推崇,迄今不晓得居心何在。

1988年本书由上海人民出版社印行,1990年台湾地区出了两个繁体字版,其中一个版本被译成台湾“国语”,加了小节标题,许多很好笑。次年,我负笈欧洲。1993年回国后,责任编辑倪为国就不断唠叨要重印这本书。

我不让重印。这本书并非我有意要写的,尽管后来还是带着热情写成的。

拗不过倪为国兄唠叨,1996年我着手修订,打算让新版覆盖旧版。对初版的读者,修订本将是新作品,对我来说,将是恢复原本的构思,至少摆脱“冒充比较诗学”的罪名。无论从哪方面看,初版只是初稿,时代的颠簸使它没有成为定稿。

1918年,三十出头的布洛赫发表了《乌托邦之灵》,5年后就修订出了另一个版本,以至《布洛赫全集》中有两个不同的《乌托邦之灵》;1919年,青年巴特发表了《罗马书释义》,不到三年,就改得面目全非地出了第二版。本书初版与《乌托邦之灵》和《罗马书释义》初版都是青春热情之作,直抒胸臆、天真未漓,诋毁之辞难免过当。布洛赫和巴特还不至于被迫冒充一门学科,本稿不予修订怎可以再版?

不得已冒充一门学科的事情,此前已经有过一次了。《诗化哲学》据我的“美学”硕士论文扩写而成,但在写论文之前,我已经对“美学”见异思迁。

1971年上高中时遇到文革“中兴”,可以念书了,我喜欢上哲学,不过仅仅是为了小说和诗。

记得是从陀思妥耶夫斯基那里晓得,要写好小说,先得念好哲学。我念的第一部小说是《钢铁是怎样炼成的》,以后读了家藏的《鲁迅全集》、《沫若文集》和好多革命历史小说。革命历史小说中,《野妹子》(作者名已经不记得)印象最深。故事背景是浙东新四军游击队的活动,但小说中没有出现多少新四军,大都在说一个叫“野妹子”的女孩同一个地主少爷的暧昧革命关系。“野妹子”太可爱了,打补丁的衣裳袖口总是挽到胳膊肘,手里虽然经常拿着砍柴刀,笑起来却很甜,一身村姑气,哪里像会用柴刀砍敌人的人?故事的结局是,地主少爷参加游击队干革命去了,我却关心“野妹子”的幸福。小说偏偏没有讲这件事情,我感觉自己就像那个地主少爷,离开“野妹子”时,满心忧伤。

一个人的幸福或不幸,而非革命事业,才是小说中真正令我迷恋的事情。一个人的生活究竟信靠什么?含含糊糊出现的生活信念意识促使我朦朦胧胧想知道什么是哲学。我遇到一位师长,他是50年代末北大哲学系毕业生,有“才子”之称,被打成“右派份子”后发配到中学教书。从他那里,我得到一堆辩证—历史唯物论的教科书。我就这样知道了什么是哲学,而且从此厌恶哲学。

高中二年级时,读了小说《被侮辱与被损害的》,我的小说阅历发生了决定性转折。那是一部四十年代的旧译本,竖排、纸张发黄。读完后我泪流满面、心口作痛。民族革命的故事占据了20世纪汉语叙事的大部分时间,从陀思妥耶夫斯基那里我才晓得,小说还有另一类。塔科夫斯基在小的时候,他母亲就给他读《战争与和平》,从此以后,塔科夫斯基“再也无法阅读垃圾”。读过陀思妥耶夫斯基,我也有这样的感觉,从此不再读中国的小说。17岁高中毕业,满怀“改造农村”的革命豪情到乡下后,我继续找旧译的俄国(而非苏联)和法国古典小说来读,抄了许多

危言在本子上。

我转而从欧洲古典小说中学习哲学，进了大学仍然如此。

李泽厚的《批判哲学的批判》1979年行世，我在书店随手翻了翻：还是辩证—历史唯物主义那一套。80年代初，《美的历程》猛然改变了我对国人哲学的成见：这不就是我在欧洲古典小说中感受到的那种哲学吗？激动、兴奋在我身上变成了“美学热”，狂热爱上了“美学专业”。“美学”对于我来说，就是李泽厚的主体性哲学、张志扬的马克思经济学—哲学手稿的人类学美学、赵宋光的审美教育学。当“美学”研究生的头一年，除了对电影理论和人本心理学的热情，发展以德国古典哲学为基础的人类学美学成了我的哲学理想。

为了搞清哲学人类学，我开始读舍勒。他的书进到北大图书馆差不多半个世纪了，从来没有人借阅。然而，吸引我的不是他的哲学人类学（当时我读不懂他的小册子《人在宇宙中的位置》），而是“道德建构中的怨恨”这类以现象学直观施展的价值意识批判。就在这个时候，校园中开始热起来的存在主义使我听说有个海德格尔。对海德格尔的热情逐渐取代对哲学人类学的热情，篇幅不长的《形而上学是什么》，对照德文反复读了好多遍。由于“专业”原因，海德格尔的诗歌解释尤其令我兴奋。对哲学的长期厌恶彻底消失了，对“美学”却慢慢冷淡起来。

似乎是1984年夏天，我由重庆返京，火车经过武汉站时需要15分钟换机头。行前我与张志扬约好，利用那点时间见一面。我们隔着车窗谈了15分钟哲学，他提到60年代《哲学译丛》上一篇舍斯托夫的文章，说读后很感动。我找来这篇题为“纪念伟大的哲学家胡塞尔”的文章，读了四遍：原来这才是真正的哲学！我千方百计找舍斯托夫的书，一年后找到《悲剧哲学：

陀思妥耶夫斯基与尼采》英译本便着手翻译其中的陀思妥耶夫斯基部分(苏克兄译出尼采部分),1989年后,译稿被北京三联书店的编辑搞丢了。

也是那年夏天,一位奥地利哲学教授到北大作报告,在报告会上我第一次见到洪谦先生。当时我碰巧坐在他旁边,但并不知道这老头子是谁。没过几天,他突然要我去他家,说过一些哲学闲话后,他递给我维特根斯坦的“美学讲演录”复印本。洪谦教授不过听见我在报告会上嘀咕了一句德文,问我学的什么“专业”,就不动声色地对我传扬他的“主义”。我因此开始念维特根斯坦的哲学,“美学讲演录”反倒没有念下去。

70年代中期开始就想知道什么是哲学,以为在古典小说以外没有哲学,直到1984年才接触到真正的哲学,就像在那年第一次看到真正的雪:舍勒令我尖锐、海德格尔使我沉迷、舍斯托夫让我感动、维特根斯坦给我明晰。

人类学美学就这样被遗弃了。由于“专业”的限制,硕士论文还得装出一副美学的样子,便“发明”“浪漫美学”的提法,实际上并没有这种东西,只有浪漫主义哲学。“诗化哲学”的表达其实是一种尴尬:不得不在我所追寻的哲学与“专业”之间保持平衡。这个时候,真正吸引我的其实不是浪漫派哲学,而是现象学解释学。好多年后才晓得,我无意中触及的浪漫主义哲学研究的意义,美学“专业”根本兜不住。

在德国浪漫派思想中,我初次遇到神学。但神学是什么,我仍然不晓得。浪漫派神学虽然是思辨神学的反动,依然抽象得令我不得要领。我重新回到陀思妥耶夫斯基,想从小说中找到什么是神学的答案。

不断在欧洲小说和哲学中寻找某种东西,心中挂念的仍然是相当含糊的“中国问题”。汉语思想百年来所想的基本问题,

都是与西方思想发生关系后引出来的。应该如何来把握这种历史性的“发生关系”？思想界的前辈们要么积极融贯、相互映证中西方哲学，要么想方设法证明中国思想比西方思想高明。无论哪种态度，都站在民族解放的立场，就像我从前读到的那些革命历史小说。

《诗化哲学》也没有能摆脱积极融贯中西方思想的窠臼，要用庄禅思想映证德国浪漫派哲学。仍然是陀思妥耶夫斯基令我对此产生了怀疑，他在小说中提出的哲学问题是绝对性的，而非民族性的。“比较诗学”的写作任务也许恰好可以为我提供一次自我批判的机会，走出思想的民族解放事业、回到个人生活信念问题。现象学“回到实事本身”的诉求，为我提供了方向：必须通盘重新思考中西方的传统思想。所谓按自己的想法写“比较诗学”，就是这个意思。

重审中西方的传统思想，不可能没有一个思想的价值立场。现象学解释学仅仅提供了重审的“看”的方式，并没有提供一种价值立场。从帕斯卡尔、基尔克果、陀思妥耶夫斯基、舍斯托夫以及舍勒那里，我获得了这样的价值立场——基督信仰。

大学二年级时，我就读过英文版的帕斯卡尔《思想录》，三年级开始读基尔克果的德文版语录。谁告诉我这些人？存在主义思想史。不过，当时我没有读懂这两个人的书，很长一段时间里，我都把他们仅仅当作存在主义哲人，不晓得他们实际上是基督教思想史上唯信主义的传人。

我不是通过《圣经》接触到基督信仰的。最先教我认识基督信仰的是陀思妥耶夫斯基、雨果的小说和舍斯托夫那篇尖锐的临终绝唱以及舍勒的价值现象学。以后我开始读《圣经》时，没有、也不想清除这以前理解。有人说，这个人读《圣经》不正统，不是直接读经，而是先听了一些文人、哲人的说法才去读经。可

是,谁读经不带有某种前理解?释经的生存性和思想性前理解不可避免,要么是某种教派性的解释、要么是某种个人经历。巴特读《罗马书》没有自己的前理解?他不是说基尔克果和陀思妥耶夫斯基令他茅塞顿开,以至读出了自己从前读《罗马书》时从未读出的实义?巴特有幸可以把自己读出的“实义”与他所属的教派传统联系起来,而我不幸却没有这样的教派资源。写作本稿时,我没有读到过巴特,唯一一段巴特的话,还是从波普尔的引文中借来的。一些评论家以为本书受巴特思想影响,高估了我当时的视界。如果说本稿染上了那么一点巴特神学的精神,不过因为这种神学精神同样是从基尔克果和陀思妥耶夫斯基来的。

理解欧洲思想,最终是要重新理解汉语思想。现代中国与西方的相遇,不可能避免一场精神冲突。从历史角度看,民族之间的相遇通常是一场民族体力的较量:经济、政治、军事体力强的民族盘剥、同化体力弱的民族,即便这个民族的精神力量并不虚弱。然而,就算中华民族的经济、政治体力克制了帝国主义民族,绝对的精神——真正的哲学问题并不会随之解决。比起绝对的精神问题本身的遭遇,民族精神的遭遇无论如何算不上什么。精神最终是个体性的、超历史、超民族的自由行动。中西方文化的相遇引出的精神搏斗,很大程度上民族体力的较量意识支配。绝对精神在中西方的普遍崩溃,人道凌迟、世失其序,才是值得关注的精神的“事情本身”。这种意义上的精神搏斗,纯粹是个人性的。“比较诗学”的写作任务为我走出民族性的较量意识、转向精神的“事情本身”提供了机缘。在这一意义上说,本稿是一个人与中西方思想历史中的几个人的个别对话。即便没有“比较诗学”框框的限制,“拯救与逍遥”的问题依然存在,尽管写法可能不会如此。

基督教的思想立场使得本书显得要全盘否定儒、道、释，好像有意继承“五四”精神批判中国传统思想的传统。“引言”其实已经清楚讲明，本稿的目的是走向绝对的精神，而非西方或中国的精神。本书后半部分，主要批判无神论存在主义哲学。80年代后期，萨特存在主义在中国思想界已成显学，甚至乎还带有政治英勇的气概。本稿没有跟随、而是尖锐抨击这种英勇的思想，怎么能算站到全盘西化的立场上去了？现象学解释学和基督教思想为我提供了精神平台超逾较量意识，纯粹精神地检审中西方的思想。何况，我所得到的基督教思想立场并非教派性的，而是拒绝了形而上学神学的现象学神学（舍勒、海德格尔）。我已经身不由己地跌入西方思想的内在冲突，再不可能仅仅站在中国传统思想的立场掇拾现代诸儒的唾余——要么以西学释中学、要么称中学如何比西学“高明”，也不可能对西学筌而统之地希声附光、务竞新奇，以求适一时。本书对中国精神传统的批判其实首先针对的是现代诸大儒对中国精神传统的理解，正如书中一再指出的，这些成问题的理解无不建立在对西方精神传统的误解之上。

无论拒绝还是赞赏这部书，不少读者都以为，我把目光投向神性之维，在文化思想中制造了“宗教热”。

一种“宗教热”可能靠一本书来制造？从古至今，中国社会和思想中的宗教还少？说本稿引入基督教，更是荒唐。即便在文化思想领域，晚清、民国已有学人大谈基督教。问题只是，晚清以来，学界对基督教的认识，大多受民族性较量意识支配。至于在社会主义文化语境中以文化理论的形式恢复基督教思想的论题，从历史眼光来看，也算不上什么了不起的事情。

认信基督是否意味着离弃此岸的在世、转向彼岸的神性之维？基督的上帝道成肉身，为了此世而死、死而复活。举世的万

般宗教中,还要哪一个“神”像基督的上帝如此关切此世?基督的福音绝非否定此岸的在世,而是关切何以在世。承纳基督上帝的恩典、与受苦的上帝同在,不是成圣,而是成人。

基督的在世受苦为人提供了不同于其他宗教的在世理由。是否承纳这个理由,是个人认信的事情。与先贤切思讲磨的独白成了装模作样的“比较诗学”对话,必须纠正命运导致的这个历史误会——因此修订删除了副题,改写了引言和绪论中佯说诗学的章节。我本来无意论析诗人,比较诗学的框框令我非借“诗学”来说个体信仰的事不可,实际上我的确不懂什么“诗学”。

不过,冒充“比较诗学”并非一点益处没有。现象学解释学必须进入具体的经典文本。海德格尔对德语诗歌的解释,当时令我非常入迷。离开北大那年,我着手选编、组译海德格尔的释诗文集(如今在美国已经当教授的友人陈维纲和张旭东曾分别翻译了〈致亲人/还乡〉和〈诗人何为〉,本稿中荷尔德林的诗,出自陈维纲的译笔,《诗化哲学》中里尔克的一些诗出自张旭东的译笔。《文化:中国与世界》编委会失散时,译稿也散佚了)。“比较诗学”的框框,为我尝试将现象学解释学具体运用于批判性地解释古代和现代思想提供了稽之文字、验以楮墨的契机。即便今天来看,这条解释学的路并没有误入歧途。只有通过重新解释历史中的思想,才能找到汉语哲学精神再生的可能性。

既然本书初稿的原意如此,问题就不在于去掉比较诗论的外观,而在于现象学解释学的发挥是否地道。出于这样的考虑,从整体看来,本稿才值得、而且应该重写。修订进展非常缓慢,忙于眼下关切的问题,心思不在,是原因之一,几乎要重新写过,也是原因。差不多两年过去了,仅修订(等于重写)完头两章。内子说,重写一本书也不至如此!

的确,为什么非要把过去的不成熟变成现在的成熟?我决

定放弃重写的修订方式,采取删订的做法:删除为冒充“比较诗学”生拉活扯的段落甚至章节(比如第五章最后一节),删除累赘的表达、啰嗦的段落——初版行文拖泥带水、有时近乎臃肿;订正一些如今看来明显不恰当的说法,甚至改写某些段落也在所难免,以便意思说得更清楚。

台北时代风云出版社曾将本书分为两卷刊行,下卷书名颠倒为“逍遥与拯救”。一些只闻其名、未见其书的朋友以为我写了一本新书,仅在海外可以找到。如果将来真的重写了“拯救与逍遥”,我也许会命名为“逍遥与拯救”。

与修订相关的事,都记在这里了。

刘小枫

1998年11月3日于深圳

从1998年到现在,要不是倪为国兄不断督促,这个删订本不知还会拖到何时。无论初版还是修订本的问世,都要感谢他对本书的厚爱。

2001年4月再记于上海

目 录

修订本前言

引 言 作为价值现象学的精神冲突	1
绪 论 诗人自杀的意义	39
一 “天问”与超验之问	81
二 适性得意与精神分裂	137
三 走出劫难的世界与返回恶的深渊	211
四 希望中的绝望与绝望中的希望	273
五 担当荒诞的欢乐与背负十字架的苦行	353
编后记	425

引言 作为价值现象学的精神冲突

—

一位西方著名学者曾经说：印度精神擅长细致的内省、语言分析以及辩证法和逻辑，中国精神坚持道德化的社会生活和具有悠久传统的审美情怀，西方精神努力寻求理性分析与社会改革之间的平衡，用精确科学的方法把自然界逻辑化。

自比较文化兴盛以来，诸如此类对东西方精神品质的理析屡见不鲜，而且往往以简洁明了的对比语式给人深刻的印象。一种论断越是明晰简洁，越是给人某种洞见般的启发，就越应具有确实的审慎根据。不幸，在诸多类似的论断中，人们经常遇见近乎夸张的随意性。就上述论断来说，我搞不懂的是，这位西方学者何以对中国精神有较为准确的概括，对西方精神的说明竟如此片面。的确，中国精神的品质特征是社会生活的道德化和

个体意识的超脱空灵境界,所谓由儒道思想构成的精神构架。孔孟、程朱、陆王之学,为人格的成圣化和生活的伦理化提供了丰富的思想资源,庄学、玄学、禅理透彻展示出超脱人生的理据,这种超脱主义被当今某些学者誉为高超的审美精神。

西方传统精神未必只是理性的分析、自然界的逻辑化以及对精确科学的追求。科学理性固然是西方精神的一个重要向度,但它显然不足以概括西方精神的素质。科学理性不过是希腊精神的一个方面,希腊精神还有悲剧诗人的诸神世界、前苏格拉底学派的神灵精神以及奥尔菲斯意识。况且,说到西方精神传统,怎么可以不提希腊的逻各斯与希伯莱的上帝结合而确立起来的基督教精神?理性与宗教始终是西方精神发展所依赖的两个转轮。

“五四”前后,西方启蒙精神大举入侵,转换了中国思想界的中西文化之争的格局。这场入侵是中国学人自己引导的。西洋人可以用洋枪洋炮强迫中国人做生意奴隶,文化精神的入侵,中国士人完全有力量拒斥,只要中国传统文化精神确实有内在的力量。西洋文化算什么?中国文化的历史已长达五千年,仅这“历史”二字就有足够的份量拒斥西洋精神,何况在这历史文化形态之中,包孕着“伟大的实践态度、韧性精神、自强意志、和谐风度……”,它不是“有口皆碑、无往不胜”么?不是“有着顽强的生命力和无与伦比的延续性”么?致力引进西学的中国现代文人都病态兮兮,要不然就是熊十力所斥的“生盲大夫”,白生着一双眼睛无视中国文化精神的自足性。然而,令我困惑不解的是,自西学入侵,中国思想文化界何以如此不安、惶惑?何以会出现势不两立的情绪:要么对自己的精神传统弃如敝屣,要么拼命固守?何以中西文化的高下之争竟然成了中国现代精神的心病?西洋文化自上个世纪就已步入穷途末路,“西方的没落”是西洋

人自己喊出来的。与此同时,东方文化精神(儒家理学和印度教奥义)也浸入西方精神,已陷入危机的西方文化何以没有因东方精神的入侵而紧张不安、如临大敌、踌躇于选择?现代西方精神中的科学与宗教何以能在危机中前行,没有因东方精神的入侵而停滞或反复纠缠于东西文化之争?我们显然面临着一个简单、严峻而又确实的问题:究竟哪一种精神形态有更充实的自足性?

这不是我要讨论的问题,否则我就得准备要么甘当圣儒道仙之徒,要么甘当“生盲大夫”。

西方精神的入侵由中国文人来发动,也许表明中国精神欠缺某种东西,表明现代文人在思索中国精神之现代命运时从五千多年的历史中找不到某种确实可靠的东西,要不然,只能用现实历史的偶然或必然因素搪塞这一段思想史。大倡西学的现代中国文人,谁不是在圣儒道仙的教诲和先王经史的乳汁哺育下长大的?

中国传统精神究竟欠缺什么?与晚清知识人的观点不同,“五四”知识人的基本论断是:科学和民主的理性精神。中国精神传统专注人生、趋重实际,于政法、商业至为擅长,于数理、名学极为欠缺;或曰国人只讲天理人伦,不求科学精神,不能征服自然;再不然就说,中国先哲对科学不是不知,而是知而不为……无论诋毁还是维护中国精神传统,“五四”学人大都同意,中国精神欠缺科学理性。

与此相应的道德优势观点当然有理由作出这样的对比:西方精神一味追求支配自然,以至科学发达而人心沦丧;中国的道德一超脱精神悠然玄远,“反身而诚,乐莫大焉”。熊十力不厌其烦地伸说,“裁成天地,曲成万物”的大易玄言远比西洋人征服自然、利用自然的精神伟大宏富;何况,“制器尚象”、“备物致用”、