

文景

Literary
Landscape

第3辑

对话、节日和仪式

张汝伦

包豪斯理念

董豫赣

看戏、游乐与托夫勒的“体验业”

孙惠柱

都市拾荒人后面的拾荒人

王璞

心灵漂泊者赫尔曼·黑塞

王滨滨

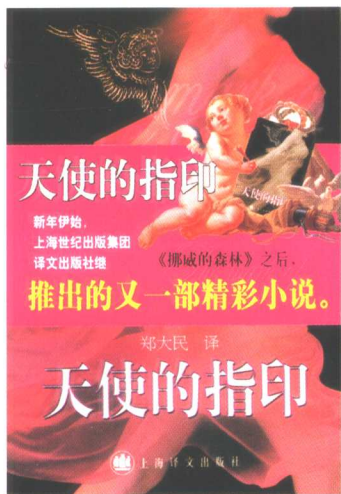


上海世纪出版集团
上海书店出版社



世纪集团

上海世纪出版集团
上海译文出版社



天使的指印 32 开

上海译文出版社



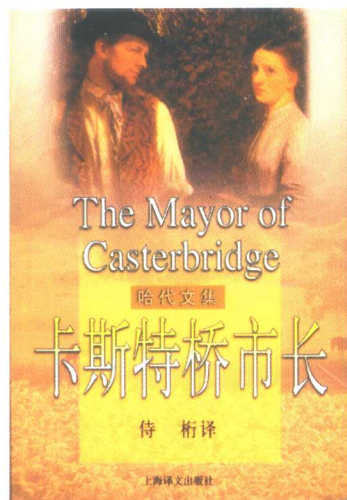
情人·乌发碧眼 32 开

上海译文出版社



珍珠港 32 开

上海译文出版社



卡斯特桥市长 32 开

上海译文出版社

目录

专题 德国文化

- | | | |
|----|----------------------------------|-----|
| 3 | 对话、节日与仪式
——伽达默尔及其哲学 | 张汝伦 |
| 11 | 错过了的机会
——斯洛特戴克及其《欧道主义》 | 卫茂平 |
| 15 | 只因为爱得太深、太痴迷
——《香水》中复仇者形象剖析 | 郭恋东 |
| 19 | 他的名字应该是“大海”
——巴赫与德国音乐 | 曹利群 |
| 23 | 包豪斯理念 | 董豫赣 |
| 30 | 她梦想一个没有谎言的生活
——谈施隆多夫近作《莉塔的传奇》 | 于田 |
-

思考

- | | | |
|----|------------------------|-----|
| 36 | 看戏、游乐与托夫勒的“体验业” | 孙惠柱 |
| 42 | “启蒙”和“文学”
——竹内好的鲁迅论 | 郜元宝 |
| 48 | 自由意志、预定论和伦理态度 | 张庆熊 |
-

阅读

- | | | |
|----|---------------------------------|-----|
| 56 | 都市拾荒人后面的拾荒人
——叶辉的诗歌评论 | 王璞 |
| 61 | 虚拟村庄的诗意栖居者
——刘亮程散文解析 | 留白 |
| 67 | 欲望所在的虚无
——莫言长篇小说《酒国》 | 叶开 |
| 73 | 以自己的方式言说
——谈小说《尘埃落定》和《行刑人尔依》 | 王晓渔 |

图书在版编目 (CIP) 数据

文景. 第3辑/金良年主编.

——上海: 上海书店出版

社, 2002.5

ISBN 7-80622-947-7

I. 文... II. 金... III. 书评—

选集 IV. G236

中国版本图书馆 CIP 数据

核字 (2002) 第 028379 号

文景 第3辑

主 编 金良年

副 主 编 杨丽华

编 辑 刘广汉

王 琳

俞子林

美术编辑 程 钢

技术编辑 赵晓韵

印 制 张伟群

主办: 上海世纪出版集团

出版: 上海书店出版社

地址: 上海市福建中路 193 号

世纪出版集团 22 楼

邮编: 200001

电话: 021-53594508-2228

E-mail: wenjing@ewen.cc

印刷: 上海商务联西印刷厂

开本: 787 × 960 毫米 1/16

印张: 8

字数: 125 千字

版次: 2002 年 5 月第 1 版

2002 年 5 月第 1 次印刷

书号: ISBN 7-80622-947-7/z · 20

定价: 10.00 元

剪影

80 心灵漂泊者赫尔曼·黑塞

王滨滨

89 一位现象学家的解经生涯

孙向晨

札记

95 文化到底有什么用?

胡晓明

100 史料的存录、释读和扩展

顾 静

——史料学漫谈之二

声像

105 “回眸“与”惊奇“

刘 苇

——看话剧《背叛》

109 青木瓜的滋味

杨 帆

——越南印象

远行

113 罗马翻书记

周振鹤

116 德国古堡一瞥

叶廷芳

120 外交官、探险者和科学家

闻 一

——再记爱尔米塔什博物馆

新书

34 上海人民出版社

54 上海教育出版社

78 上海译文出版社

104 汉语大词典出版社

112 上海书店出版社

世纪书情 (111)

编辑书后 (128)

对话、节日与仪式

——伽达默尔及其哲学

■ 张汝伦

2002年3月14日，伽达默尔去世，这标志着德国哲学一个时代的结束。伽达默尔一生横跨三个世纪。他生于1900年，即十九世纪的最后一年，也是尼采去世的那一年，死于21世纪的第二年。他经历和见证了德国哲学与西方哲学的巨变，也是这个巨变的参与者。在海德格尔和阿多诺去世后，他和哈贝马斯成了当代德国哲学的象征。

然而，和与时俱进的哈贝马斯不同，伽达默尔更能让人们想起德国哲学的传统。《法兰克福汇报》发表的悼念文章称他是德国教授家族古典风范的最后体现，的确是一个中肯的评价。伽达默尔是现在已经罕见的那种传统德国人文学者，这类学者就是中国所谓的“通儒”，他们具有精深的人文修养和高雅的鉴赏品味。这些人对古典学术浸染很深，对近代文化更是如数家珍。黑格尔、狄尔泰、海德格尔就是这类学者的典型。

但是，在一些英美学者眼里，“德国教授”却意味着最好不过是在象牙塔里皓首穷经，不知有汉，无论魏晋，浑不管人间的冷暖是非；最坏则是自以为是，敌视民主，乃至对强权卑躬屈膝，卖身投靠。美国学者Fritz Ringer很有影响的《德国士大夫的没落》^[1]一书更是使这种德国教授的形象深入英美人心，不但黑格尔和海德格尔被他们视为这种German Mandarin的典型，而且连伽达默尔也不脱此类嫌疑。

美国《在世哲学家文库》前几年编了一本长达六百余页的《伽达默尔的哲学》，其中有一位美国女权主义者，不但指责伽达默尔没有在他的哲学自传《学习哲学的年代》提到他的母亲，没有说他的妻女姓甚名谁，更批评他“基本上只读至少两千年的书”，“明显漠视二十世纪政治提出的问题”，完全与实



Hans-Georg Gadamer (1900–2002)

[1] The Decline of German Mandarins

际生活脱节。说这表明了一种与生活世界脱离的哲学观，这种哲学观也违背了伽达默尔自己的释义学意识的思想，根据这种思想，历史不断地在人们的意识中起作用。在这位政治正确的女士看来，伽达默尔通过生活在象牙塔中逃避具体的生存，他的哲学没有适当地处理社会和物质生活的问题。她同时还含沙射影，深文周纳，说伽达默尔深谙存活之道，他不但没有在纳粹统治时期挺身而出做烈士，相反，为了他的存活和职业生涯，他巧妙地玩弄一些花招，太太平平地度过了纳粹统治的岁月。但战后德国知识分子试图理解纳粹现象时，伽达默尔却保持沉默。

这种政治指控的确如甘阳所说，让人想起了文革时期的专案组成员。这种被意识形态控制的人，当然不会懂得，真正的哲学从来就由现实问题激发，针对现实问题的。但哲学从来就不是政治表态，更不是意识形态的论证。哲学总是对时代的种种提出质疑，用歌德的话来说，就是“进行哲学思考的人都不会同意时代的看法。”这就是苏格拉底为什么被杀，而尼采何以见放。

哲学的这种天生的叛逆性决定了它不能体制化，一旦它被体制化，即成了学院哲学，哲学也就走向了死路。然而，哲学也难逃现代生活的体制化。哲学家要生活，要被人承认，不能不进入体制，进入大学。然而，这并不是说，在哲学教授中，我们无法区分真正的哲学家与哲学专家。前者与后者的根本区别就在于，前者以人类命运为念，而后者只想当个专家。在这些专家的努力下，哲学实现了条块分割，专业细化。从苏格拉底到海德格尔，古往今来的哲学家一个个成了专家们研究的“对象”，他们的思想被捣鼓得支离破碎，而他们的问题和哲学精神，却再也看不到了。

对于将哲学体制化和制度化的学院哲学，海德格尔深恶痛绝。他曾主动写信给雅斯贝斯，希望联手反学院哲学。伽达默尔进大学时，正值学院哲学——新康德主义统治着德国大学。新康德主义根本不能满足经历了第一次世界大战的强烈震撼、处于极度迷茫和困惑的青年人的精神需要。现象学虽然与新康德主义不同，但却同样不能满足伽达默尔那一代人的需要。胡塞尔的一个学生用了整整一个学期去研究信箱是什么，这说明现象学同样无法向一战后迷惘的一代提供对现实的思考。海德格尔被当时的年青人奉为思想界“秘密的国王”不是偶然的。伽达默尔在晚年回忆说，他们之所以被海德格尔吸引，是因为在海德格尔那里，哲学传统中发展的思想，只是因为被理解为现实问题的答案才具有生命力。

尽管很多人喜欢把海德格尔理解成一个云山雾罩的玄学家，其实他与柏拉图或黑格尔一样，是最具现实关怀的哲学家，这一点只要细读他与《明镜》周刊的访谈就可明白一二。海德格尔之所以在今天仍然具有不可抗拒的魅力，归根结底是人们在他那里读出了对人类当前困境最深沉的思考。当然，他对现实问题的关切是哲学的关切，而不是实践的关切，这也是哲学家的本分。一旦哲学家思出其位，不守本分，就难免历史——现实的作弄。古有柏拉图，今

有海德格尔，都是这方面的显例。

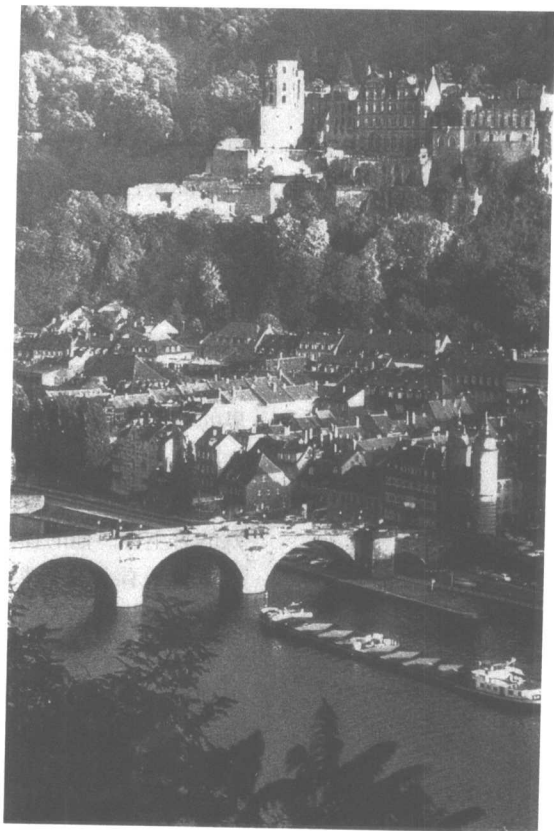
2000年伽达默尔100岁时，《明镜》周刊也采访了伽达默尔。《明镜》的记者一上来就要他向非哲学家解释一下哲学究竟是干什么的。在我们这个讲求功利的时代，《明镜》记者这个问题真是道出了千百万人的心声，其潜台词其实是“哲学有何用”。伽达默尔说，人们对哲学有非常不合理的期待，总以为它要么能代替任何科学，要么它能给建造世界的人以科学的总结。还有一个不合理的期待就是哲学应该或能够成为科学。也就是说，哲学应该像科学一样具有可证明性。但伽达默尔明确指出，可证明性不是哲学的事。《明镜》的记者（想必我们的读者也会）接着问，那哲学能做什么？人们可以从它那儿期待什么？伽达默尔的回答是：他觉得，学会继续问问题，而不是认为一切一开始就规定好了，是一个伟大的责任。人在设问时不能是为了得到重要的信息。“信息”这个词的意思已经是说，是的，有些东西已不需要再思考了。伽达默尔说，甚至人们称为傻瓜的人也有很大的哲学兴趣。《明镜》的记者马上说，但他们没有回答哲学问题的能力。伽达默尔回答道，哲学家也很少能回答。但他们至少能说，他们为什么不能回答这些问题。

由此可见，在伽达默尔看来，哲学的本分就是提出哲学的问题，或者说，关于现实的思辨的问题。他曾说，他在繁忙的教学之余写《真理与方法》，是感到有一种自然的需要，要思考通过从当前的哲学形势出发，他在教学中追溯的各种哲学道路，如何真正与今天相关。要真正理解伽达默尔的哲学，不可不认真对待他的这番自我表白。

二

伽达默尔在介绍他自己的哲学道路时说过，他的工作有两个主要的中心，这就是释义学和希腊哲学。如果我们对伽达默尔的哲学有真正的了解的话，就会发现这两个中心其实都最终归结到实践哲学。

释义学不是什么新东西，它起源于古希腊，施莱尔马赫将它引入哲学，狄尔泰更是极大地扩充了它的内涵；但在狄尔泰那里领悟基本上仍属一个意识的行为。尽管伽达默尔在《真理与方法》中对狄尔泰释义学的解释的确不太公正，但释义学的基本行为——领悟在伽达默尔那里确实有不同的含义。伽



海德堡，德国著名大学城，伽达默尔教学和生活的城市。

达默尔思想成长的哲学语境是主观唯心主义及其危机,以及人们重新接受祁克果对黑格尔的批判。伽达默尔后来回忆说,这个批判给了领悟完全不同的意义。根据祁克果,是他人打破了我的自我中心,给了我某些东西去领悟。这构成了伽达默尔哲学释义学最深的冲动。而海德格尔的“事实性释义学”,即他对领悟生存结构的展开,则使伽达默尔看到了领悟更广阔的境域。领悟不再是一种意识行为,而是人基本的生存方式,即他与世界的基本关系。

因此,释义学领域包括领悟展示自身的种种形式,从人与人之间的交际到社会控制;从社会个体的个人经验到他同社会打交道的方法;从由宗教、法律、艺术和哲学等构成的传统到通过解放的反思使传统动摇的革命意识。^[1]伽达默尔发现,人对世界的一切经验都有本质的语言性,语言性渗透到人与世界的一切关系领域中,用他自己的话来说,就是“语言性深深地织入人类存在的社会性之中。”正因为如此,他的哲学释义学始终是围绕着语言性展开的,而语言的根本特征又不能不被他理解为对话,因为他始终坚持他人的特殊的自主性。他的释义学哲学的最高原则就是保持使自己向对话开放。

这个看上去平淡无奇的原则蕴含着重要的意义。保持向对话开放,首先就意味着让对话无限地进行下去;而要让对话无限进行下去,不能假定自己一定是对的。恰恰相反,对话的前提是对话的伙伴,即他人可能是对的,并且可能比我高明。如果预先假定对话有一个全知的主体,那么对话就不是对话,而是独白或者训话了。因此,伽达默尔坚决反对哈贝马斯将精神分析的治疗情况作为意识形态批判的范型。对话者中没有一个人是那个知道一切的心理医生,只有社会成员。不仅如此,伽达默尔还发现,哈贝马斯所谓没有强迫的自由对话实际上只是一个高度抽象的概念,完全没有看到人类实践的真正条件。在对话的目标上,伽达默尔也与哈贝马斯不同。哈贝马斯要通过对话达成最后的一致或共识;而在伽达默尔看来,人与人的领悟不可能完全重合,因此,领悟的一致并不是意味着差异被同一性克服,对话双方的差异永远存在。对话的目的是求同存异,让对话的主题带领我们走向进一步的问题。对话者自身的特殊倾向不是在对话中得到克服,而是在对话的发展中得到了表达。

伽达默尔与哈贝马斯在对话上的分歧根源在于哲学倾向上的分歧。哈贝马斯尽管也接受和运用释义学和辩证法的方法,并与阿多诺一起和实证主义者展开过激烈的论战,但他在对话问题上的立场,则表明他实际上并没有完全摆脱近代理性主义哲学传统。这种传统的一个主要特点就是,只有能被证明和检验的东西才能被接受为真理。哈贝马斯对话理论的关键在于一个先验普遍的程序,也就是理性论证的规则,只有在自由的条件下,按照程序的要求进行对话(也叫交往),才是真正的对话,这种对话可以根据程序来证明和论证,原则上也一定能达成普遍的共识和一致。

伽达默尔则从现代存在哲学的立场出发,他指出,我们在日常生活世界

[1] 见伽达默尔《全集》第2卷,图宾根,1986年,第232页

中根本不是这样对话的,“领悟和互相理解主要或最初并不是指方法论上受过训练的对待文本的行为;而是指它们是人的社会生活进行的形式,社会生活——从形式上说——是一个对话的共同体。”^[1]实践生活中的对话并不一定具有可证明性,但同样可以具有真理性,苏格拉底和柏拉图对话早已昭示了这一点。

[1] 伽达默尔:《全集》,第2卷,第255页。

哈贝马斯的自由的合程序的对话的思想来自皮尔士,而皮尔士则是根据自然科学研究经验提出这个理想目标的。它只能是一种作用有限的理论理想,不可能对实践发生真正的影响,因为它实际上是对实践的偏离。而伽达默尔不是把对话视为(自然)科学的求真理的方法,而是视为人类实践(亚里士多德意义上的,也即实践哲学意义上的)的基本模式。因此,他把修辞学作为释义学的基本方法。在上述《明镜》周刊的采访中,他甚至说它也许事实上是哲学的唯一方法。他说,修辞学作为哲学的方法,应该是说,我们必须最终重新学会,怎样正确进行对话。修辞学与哲学一样,起源于古希腊,修辞学自古以来就一直是一种真理主张的唯一倡导者,这种主张保卫似乎真的、可能的、能说服日常理性的东西,反对科学的可证明性和明确性的要求。科学只有通过它才能成为生活的一种社会因素。古希腊的修辞学大师不但要求传授讲话的艺术,而且还要求形成一种能保证政治成功的市民意识。^[2]因此,修辞学在社会生活中的根本作用是毫无疑问的。^[3]

[2] 伽达默尔:《全集》第2卷,第236-237页,第235页。

[3] 伽达默尔:《全集》,第2卷,第237页。

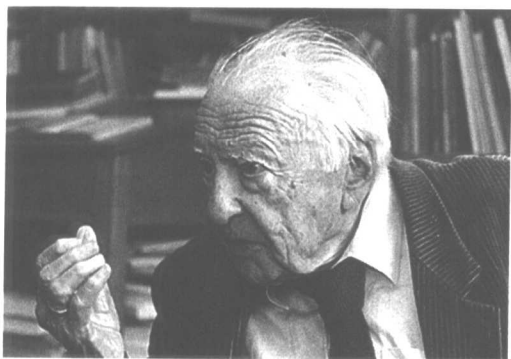
在深受近代科学实证主义思想影响的人看来,修辞学根本就不能是什么方法。伽达默尔有一次将他的著作寄给他的一个朋友,一位非常著名的物理学家,结果那人在他著作上每隔三页就批上“修辞学!”意思当然是“根本就不是科学”。但在伽达默尔看来,不能把逻辑和科学思维套用于人生。将修辞学作为哲学的唯一方法,显然有强调生存实践自有它独特方法的意思。但更重要的是,将修辞学作为哲学的唯一方法,清楚地证明了伽达默尔哲学根本的实践性。修辞学是人类对话的基本方法,而对话则是人类共存必不可少的条件。

作为二十世纪人类种种罪恶与灾难的见证人,伽达默尔尤其关心人类的团结。冷战结束后,他并没有像某些目光短浅的人那样,以为从此天下太平,再也不会会有什么危险了。相反,他认为,贫富差距不断扩大,南北矛盾不断加剧,生态危机日益严重,不同文化不能相互理解,这些问题如果不解决的话,人类会陷入更大的灾难。所以他不断强调人类的团结,强调通过对话消除隔阂。当《明镜》周刊的记者问他自己在哲学中希望什么时,他回答说,如果我们最终开始使世界各宗教重新相互对话的话,那会是一件美妙的事。

三

在对话问题上,伽达默尔是彻底的多元主义者。对话是要达到相互理解,

但理解并不意味着克服他者的他性。相反，他性的存在是对话真正需要和得以进行的基本条件。伽达默尔西方文化的背景并没有使他像许多西方学者那样有明显的西方文化中心论的倾向。早在他上大学期间，他就读过德国现代



经历和见证了20世纪所有可怕灾难的伽达默尔。对于时代政治提出的问题，决不会无动于衷。

文化哲学家和作家特奥多·莱辛的名著《欧洲和亚洲》。这部书使他打破了当时西方社会流行的西方中心论的偏见，而对非西方文化有高度的尊重。他的这种态度不但见诸文字，也见诸他的行动。1989年德国洪堡基金会在波恩举行纪念海德格尔诞生一百周年大型国际学术讨论会。会上许多非西方国家的学者如众星拱月般围着他这样的西方大牌学术明星转。可他却坐在分组发言时，坐在第一排认真听一位扎伊尔的年轻学者做学术报告，并饶有兴趣地提了许多问题。事后他还说，这位博士先生能用我们的语言或法语来讨论西方哲学的问题固然很好，但他若能用他的母语来谈非洲哲学就更好。有人曾

问过伽达默尔，既然你对东方文化那么尊重，为什么从未写过这方面的文章。他的回答是，海德格尔和他都是那样一代德国哲学家，他们认为不懂一种文化的语言就不能对它说什么。这个回答显然含有对像康德、黑格尔对中国和东方文化知之甚少，却随意作出轻蔑的判断的做法的不满和纠正。

伽达默尔对持不同观点的人，也非常宽容和尊重。哈贝马斯早年做完教授资格论文后，由于种种原因，不为当时法兰克福的代表人物阿多诺所喜，尽管另一法兰克福学派的巨子霍克海默对他颇为欣赏。为此，阿多诺和霍克海默这一对老朋友差点闹翻。此时伽达默尔任海德堡大学哲学系主任。他明知哈贝马斯的观点与海德堡同仁的观点不一样，还是将他聘为副教授，认为可以起到相互攻错之效。在后来的几十年里，哈贝马斯一直是他的主要论战对手。1999年哈贝马斯70寿辰时，他作为前辈，还是写了很长一篇文章表示祝贺。

尽管伽达默尔坚持多元性原则，坚持他者的不可消失性，反对任何独断的、先定的统一或一统，但他并未像后现代主义者那样，完全否定人类的共同性。一个基本的事实就是人类共处于同一个地球，他们不能不相互交往，在一定程度上他们具有共同的命运。这个基本事实谁也否认不了。然而，经济全球化并没有使人类更好地相互理解，相反，对利益和权力的争夺愈演愈烈。一些聪明人看出了冲突不可避免，干脆提出“文明的冲突”理论来使其合理化。9·11事件很可能是一个不祥的信号，预示着更可怕的危机与冲突还在后面。

经历和见证了20世纪所有可怕灾难的伽达默尔，对于时代政治提出的问题，决不会无动于衷，因为这些悲剧构成了他们这代哲学家的思想背景。在伽达默尔看来，我们一方面应该承认他者的权利，他者的自主性，并且承认

他者可能的正确和高明，非此人类就不可能有真正的理解与尊重，就不可能消除分歧，和睦相处。但另一方面，必须承认人类有共同点，人类属于同一个共同体，共同参与人类的命运和对之负责。否则人类就没有和平共处的前提，就注定只能同归于尽了。因此，早在《真理与方法》中，伽达默尔就坚持，对作品解释的无穷多样性不能否定作品不可动摇的同一性。同理，人类文化传统和世界倾向的多样性也不能否定人类具有共同性。伽达默尔首先试图通过语言的普遍性或语言性来找到和证明人类的共同点。

但是，伽达默尔不能不承认，语言的普遍性不能否定前语言的世界经验的存在。这些世界经验可以不需要语言，但却是语言的前提。语言的普遍性或共同性还不足以证明人类的共存性。或者说，仅仅停留在语言哲学的范围，还不足以使人类的共存性成为一个基本的主题。于是，在《真理与方法》之后，伽达默尔开始转向一个比语言性更广阔的方向。他仍然从最易使我们回到原始经验的审美经验开始。在1977年出版的《美的现实性》中，他提出了“节日”（das Fest）的概念。这个概念显然具有古希腊经验的背景。众所周知，节日的特点就是人们的共同参与，游戏，狂欢。没有这一点，也就不成为节日。节日显然彰显了共同体或共存的经验。伽达默尔说：“如果有什么与一起节日的经验联结在一起，那就是不允许人与他人分隔开来。节日就是共同体的经验，就是共同体自身以其最完美的形式来表现。节日总是一切人的。”^[1]显然，伽达默尔试图用节日这个概念来揭示人类原始的共存性。

[1] 伽达默尔：《全集》，第9卷。
图宾根，1993年，第130页。

四

到了二十世纪九十年代，伽达默尔又提出了“仪式”（das Ritual）这个概念来进一步阐发他这方面的思想。比起“节日”的概念，“仪式”这个概念有更明显的人类学的色彩。从人类学的角度看，仪式比节日的涵盖面要广阔得多。不知是否这个原因，伽达默尔对这个概念要更为重视。他在《明镜》周刊那篇访谈的题目就叫《“仪式是重要的”》。在那里他说：“人们必须从事仪式，以此学会思考重要的问题，像死或生。以此人们在这里学会正确地提问。”也许在一般的人看来，伽达默尔说这些话证明他老糊涂了，根本不知道自己在说什么。其实，伽达默尔完全知道，在今天这样一个“科学的”时代，“仪式”已经成了“一个骂人的话”。但他向来认为，够格的哲学家就要敢于突破传统的哲学语言，创造出鲜活的概念。“节日”和“仪式”就是这样的概念。

和节日一样，仪式也是一个共同体所有成员都参与的活动，它可以没有语言，或者先于语言，例如葬礼可以是完全无声的。实际上，语言是仪式的一部分，而不是相反。但仪式的语言不是对话，而是表述性行为，如进行婚礼、作出承诺、宣布裁决，或通过判决等。仪式规定了行为必须遵守的规则和程序，它就像游戏概念一样，被伽达默尔用来作为揭示人类原始实践生活

的范形。伽达默尔研究了动物种群的行为，发现与人的行为非常接近，不同只在于人类虽有自我保存和种属保存的本能，但不受制于本能。人类可以在一个相互相关（Ineinander）的共同体中，通过仪式、符号和命名，上升到一个生活世界，它可以发展出道德和法律，使人得以至少部分不受本能的支配。

仪式是比语言更深的实践层次，因为它不仅像语言或对话那样，要遵守学到的规则或达到规定的目标，而且它实际上还培养了人的正确感。在一个仪式中出错就是无礼，仪式中养成的行为的分寸感就是所谓正确性的基础。这种正确感不是什么圣人先验的规定，也不是当局有意的灌输，而是在生活实践中自然产生和形成的生存习惯。正是这种在人类相互关联、相互影响的共同存在模式（仪式只是一个比较原始的、典型的例子）中产生和形成的合适感或正确感，使人得以克服或压制动物无法克服的本能，能够相互合作地共存在一起，而不是像动物那样，仅凭本能乌合在一起（Mitsamt）。这是人类团结的基础。对话只关系到两个人，而仪式则关系到共同体所有成员。仪式从存在论上显示了人类的共存性。

通过对仪式的现象学描述，伽达默尔揭示了人类团结的存在论基础。无庸讳言，不同的文化传统有不同的仪式，这些仪式也许是千差万别，无法通约的；但是，仪式作为人类人类学和生存论的普遍特征，却是毋庸置疑的。有了这个本质的共同点，人类为什么不能通过无穷的对话来增进相互理解，避免同归于尽的悲剧？这大概就是伽达默尔一生哲学思考的最终政治指向。伽达默尔的哲学释义学是一种实践哲学，也由此得到了进一步的证明。

也许，对于美国那些开口闭口政治正确的意识形态主义者来说，伽达默尔仍然是在回避现实政治问题；而对于老于世故的施密特主义者来说，伽达默尔简直幼稚得可笑，根本不懂政治的真谛。的确，在对话、节日和仪式这样的隐喻和意象中，人们是看不到现实政治（Realpolitik）的刀光剑影，听不到强权政治的隆隆炮声；人们从中看到的只能是希望之乡的温暖色彩，听到的只是《欢乐颂》撼天动地的感人旋律。在这个日益残酷的世界上，老伽达默尔也许真很天真，尽管见证了我们时代的一切罪恶，仍然相信人类团结的可能。

现在，这个天真的老人去了，留下了一个简单而困难的问题：我们该如何对待世界？怎样对待哲学？



错过了的机会

——斯洛特戴克及其《欧道主义》

■ 卫茂平

十多年前在德国，初见《欧道主义》一书，即为炫奇竞怪的书名所吸引。十多年后，在上海西区一欧式餐厅的一次冷餐会上，有德国学人问：您知道斯洛特戴克吗？一时语塞。就德国哲学家而言，正被近年来逐渐站满书架的海德格尔，胡塞尔，雅斯贝尔斯，伽达默尔和哈贝马斯等弄得眼花缭乱，斯洛特戴克不知被挤到了哪个角落。当这位德人提醒说，他写过一本叫《欧道主义》的书时，记忆的闸门终于打开，能够骄傲地回答：买过此书首版，那时他在哲学界还不十分叫座。毕竟此书以其独特的书名，让人难以忘怀。

斯洛特戴克是当今德国著名哲学家，后结构主义反知识论的一个代表人物。初版于1989年的《欧道主义》^[1]是其力作之一。此书书名用词词典不载，又中西合璧，立意鸣高，得有一番解释。其实，斯洛特戴克本人在书的引言起首处已作修辞反问：为什么偏偏用这个“笨拙而又玄奥的词”作书名？他本人给出三个答案：一，这是他本人经常胡说八道的毛病所致；二，这是施莱格尔风格意义中“组合性玩笑”^[2]即把两个相比甚远乃至互不相干的概念合在一起的结果；三，这更可能是个关于错过了的机会的标题。答案一显然是自嘲。答案二为组词运作方法的一种可能，只局限在技术层面。答案三似乎才有实质性的意义。莫非他的言外之意是对欧洲错过了融合之道学说的机会的遗憾？换言之，这难道是“欧道主义”一词的涵义？这不太好说。

回答这个问题，得从书的内容谈起。此书有个补充性的副标题：《政治动力学批判》。源自牛顿及其弟子克拉克的经典动力论，是一种关于力和由此产生的物体运动之间的关系的学说。这为斯洛特戴克此书的展开提供了一个切入点。以这个理论检视人类社会发展史，他以为，在欧洲历史进程中，起决定性作用的正是一种以总动员（Mobilmachung）形式出现的、强大的运动性力。这种动力早在古希腊企望完美的诡辩术、以及追求极限的奥林匹克竞赛



Peter Sloterdijk (1947-)

[1] Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus—Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1989.

[2] 同上，第7页。

中初现形态。接着在修道院，对专注的专注，沉思中的沉思，人的主体性不断增强。到了近现代社会，知识的日积月累，国家的独立运动，军备竞赛的升级，艺术家个体的自我偶像化，体育运动中对提高技能水平的迷狂等，简而言之，长时间以来，在人类活动的各个领域中进行着由动力论生发出的人类的自我总动员。就是马克思那通过资本化创造剩余价值的“价值”^[1]，与其说是一种经济现象，还不如说是一种动力论现象。

[1] 同上，第66页。

问题的关键是，谁运动，他运动的就不仅仅是其自身，谁创造历史，他创造的也绝不仅仅是他想创造的历史。斯洛特戴克以“现代主义最神圣之物汽车”^[2]为例说明：“夏季中欧高速公路上的严重堵车也具有历史哲学的位值，甚至宗教史的意义”。因为正是在这“后现代主义的停停走走”现象中，他看到了现代主义的失败：“……在此我们遭遇的是一种幻想的终结——这些现象是动力论的耶稣受难节。在这个节日，通过提速得到拯救的希望归于破灭。”而且，“即使哪一位从未听说过后现代主义这个词，在堵车的那些个下午也已熟悉了事态。”^[3]

[2] 同上，第42页。

[3] 同上，第42—43页。

斯洛特戴克此书批判现代主义“动力乌托邦”^[4]的宗旨由此一目了然。这种动力乌托邦以为，全部的世界运动应该是人对各种运动规划的执行，世界理应是人这个主体生命的有序表达。然而，伴随着现代而来的人类社会现象和人们往日的想像大不一样。斯洛特戴克在书中提到了纽约的大面积停电，切尔诺贝利核电站的爆炸。他当时未及目睹的，还有约十年后拖着熊熊烈火，把百多德国人送上不归路的协和式飞机坠毁，以及让世人闻之色变的疯牛病蔓延。看来，事物发展的结果往往悖于人的计划。设计好的规划做不到万无一失。也就是说，运动失控，与创造历史的运动如影相随。而现代主义却教给我们过多的行动理论，其结果是环境危机四伏，世人惊恐万状。面对现代主义的失败和总动员的结果，斯洛特戴克的诊断毫不含糊：这一切非是人算不如天算，而是由于人类没有弄清动力学问题。随着人类的自我总动员，有穷极倾向的原动力，引发了能彻底埋葬人类自身的雪崩。而人类自己是这场悲剧的主犯。

[4] 同上，第23页。

斯洛特戴克的论述，似能让我们对古老的伊甸园故事获得一项新识：仁慈的上帝为何不让人有智慧。上帝是替人着想。他也许懂得斯洛特戴克意义中的政治动力学。

不过，斯洛特戴克是否在危言耸听？因为，不是中外皆有“吃一堑长一智”的说法？而且，斯洛特戴克也确认“在此之中保存了人类最古老的学习理论。”^[5]斯洛特戴克此书的亮点之一，就是对此说的条分缕析。他认为，这句话一方面表明，人类的智慧和苦难的经历从来就是难兄难弟，须臾不可离，受难也就是人的宿命。另一方面他以为，这句话似乎也包含了另一种灾难辩证法，亦即人类能够从错误中吸取教训。由此推之，人类想必也能从失败中变得聪明，摆脱动力论的控制和总动员的支配。但是不。斯洛特戴克惊堂木

[5] 同上，第114页。

一拍,说:“人类先天地就有学习障碍,因为它不是一个主体,而是一个联动装置。”^[1]具体而言,具有肉身的个人有学习能力和学习要求,而这个我们称之为人类的联动装置没有用来体验失败和进行学习的肉身。被烫的孩子不再玩火,而人类作为一个集体不会是被烫的孩子。学习的古老模式在这个事实前无效。

[1] 同上,第116页。

而且,这里不仅牵涉到“人类”的无主体性,而且事关灾难的无主体性。斯洛特戴克的灾难辩证法还包含对“事件的灾难”和“行为的灾难”的区别。事件的灾难与人的行为无直接关系。只有当灾难是行为的灾难时,亦即在灾难后能找到一个确实的罪犯时,它才可能成为个人改变观念进行反思的一种刺激。也就是说,为了让灾难后的学习变得可能,必须找出一个造成灾难的主体。问题随之而来,比如在切尔诺贝利这样一个灾难后,在这样一个复杂的技术和组织构架中能找出一个实实在在的肇事者、并让他承担责任吗?斯洛特戴克在书中这样设问:“在这样一个肇事者身上,其对于统治自然的意志是由什么唤起的?谁或什么把作案的武器递到他手里?这个统治自然的主体最后是通过何种历史也成了原子核大火的主人?”^[2]言下之意显然是,按照双方“知性和意志文化”^[3]的观念,现代社会中的个人都有犯罪的嫌疑,都有可能是肇祸人。换言之,谁都又不是罪犯。结果是,失败后不存在学习过程,“吃一堑”后未必会“长一智”。这个古老的学习理论奈何不了动力论引发的人类总动员及其不胜枚举的灾难。

[2] 同上,第120页。

[3] 同上,第119页。

面对此情此景,斯洛特戴克疾首问道,是否有必要,发展一种关于人类能力有限性的意识,一种同“积极行动”的西方精神不同的,“只有在现代派规划的反面形成的”“纯态”或“消极状态”,^[4]以排抵现代主义的行动理论。这种“纯态”或“消极状态”应为其书名已暗示的,老子道学中的无为思想。至迟自巴洛克时代已进入德国学界的中国智慧,在这本《欧道主义》中实际上经历了一次复兴。此书有一章节的题目其实就是“一种亚洲文艺复兴的机会:关于古代的理论。”^[5]

[4] 同上,第28页。

[5] 同上,第82页。

关于中国器物文化以外的知识,一开始主要由西人、特别是耶稣会士带回欧洲的。处于自身发展策略的考虑,此类关于中国的报告常常过于理想化。人们对中国的印象起初也就激赏有加。随着愈演愈烈的西方殖民扩张和耶稣会士在中国的逐渐失势,至迟到十八世纪末,对中国的批评之声渐次加强。此后,西人的实地考察,进一步抹去了笼罩在中华大地上的神秘光环。而中国的落后,使背靠“先进”制度文化和科学技术的西人鼻子翘得更高。即便今日,带着摩天大厦和林荫大道超前发展的中国城市文化,因为携有短时间内抛甩不去的国民群体素质低下状况和散布在各个角落的贫民居所,也还无法改变这一局面。就在斯洛特戴克这本八十年代末出版、书名中夹有中国哲学概念的学术著作中,也不乏对中国居高临下的调侃。

斯洛特戴克对中国人形象轻嘴薄舌,对中国的老子学说却备加关爱。有

[1] 同上,第86页。

[2] 同上,第83页。

[3] Joseph Francis Charles Rock (1894-1962), 美籍奥地利人,植物学家、探险家,1922-1949年旅居丽江27年,研究滇西北植物地理和纳西文化,被誉为“纳西文化之父”。

书名为证。他在书中还说:“当西方沉湎于一种隐没的东方,呼唤一种亚洲的古代,作为目前生活有示范性意义的文化模型时,它是在一种陌生的过去中探究自身未来的可能。”^[1]这个“有示范性意义的文化模型”,就上下文看,显然意指也许能略助西人免堕总动员之深渊的老子学说。但是,斯洛特戴克虽然把“道”字写入自家书名,书中也凸现出借中国智慧,释自身焦虑的意向,他还是心如明镜。面对动力强的凯歌高奏,“道”无法挽狂澜于既倒,“即使我们承认东方智慧令人印象深刻,具有自身价值,仅靠输入亚洲,帮不了西方那已总动员了的世界。”^[2]思想家知其不可而仍然为之的绝望于此可见。

不过,深得道之精髓的亚洲呢?实际上,在西方殖民主义引起的“精神世界贸易”影响下,亚洲同样走上了一条由动力论划定的不归路。用斯洛特戴克的话说:“对真正的东方来说,它被另一种精神的发现,其实是同自己的命运相遇。已被高度总动员了的西方对东方先是发现,然后是征服、传教和上课,随即就把古老的东方一起扯入地球的总动员。”接踵而至的是整个文化的消失:“古老的亚洲,有一天也许会在一种划时代的自我殖民化进程中,从地面上消失。它只能在受西方影响的印度学、汉学和日本学的图书馆中继续生存——还有在古装电影里。”^[3]

这幅可怕的远景图并非无稽妄言。且不说享有“纳西文化之父”美誉的,就是一位名叫洛克的美籍奥地利学者,而近年来中国大陆国外汉学的出奇繁盛,更可添为旁例。斯洛特戴克十多年前“自我殖民化”的说法,对于我们今天方兴未艾的国外汉学研究热,也许正是一副清凉剂。

回到前及何为“欧道主义”的问题。斯洛特戴克此书第三章第三节的题名就是“欧道主义”。节首引言是《道德经》二十四章中的语录:“企者不立,跨者不行”有对全书立论提纲挈领的作用。但他欲言又止,整节正文仅由一句话组成:“Das Eurotao, das ausgesprochen werden kann, ist nicht das wahre Eurotao usw.”汉译为:欧道,可道,非常欧道。此页以下空白,极为惹眼。记得当时好奇满怀,翻到此页,不禁愕然。斯洛特戴克学老子算是学到了家。

再回到上提与德国学人的那次谈话。那时才知道,斯洛特戴克眼下在德国哲学界可谓风光八面。媒体纷纷称他为“我们这个时代的思想先锋、文化先导”等。有德国国文坛教皇美称的拉尼茨基(Marcel Reich-Ranicki, 1920-)多年来在德国电视中主持一档叫“文学四人谈”的节目,收视率相当可观,几已成为德国学界一道不可或缺的景观。可斯洛特戴克嫌此不够刺激,目前在德国电视二台统领一档“哲学四人谈”的节目,引起媒体轰动。较之介绍文学,把艰深的哲学推向大众,以平淡之意出深邃之思,显然更难。斯洛特戴克当为一个能举重若轻的哲学俊才。

2002年4月26于上海

只因为爱得太深、太痴迷

——《香水》中复仇者形象剖析

■ 郭恋东

德国作家帕·聚斯金德的小说《香水》绝对是一本好看的书。故事离奇，语言简明，更重要的是带着一种残酷的血腥味，好比有阴郁城堡和丑陋巫婆的童话故事，最是引人入胜。

正如博尔赫斯所说“所有的书只是一本书”，《香水》的阅读过程不断让我想起另外的几个故事，如博尔赫斯的《心狠手辣的解放者莫雷尔》，莎士比亚的《哈姆莱特》，以及鲁迅的《铸剑》。《香水》的主人公格雷诺耶有着解放者莫雷尔的心狠手辣，莫雷尔从沼泽地的恶臭中，从自己孱弱的同类中爬出，凭着天才的灵性展开解放之旅；而格雷诺耶则诞生在十八世纪全世界最臭国家的最臭地方——巴黎，更确切的说，还有一个最臭，即巴黎最臭的地方弗尔大街的一个鱼摊旁。格雷诺耶的第一声啼哭是在剁下来的发臭的鱼头，带着血腥的鱼肠鱼肚，和成群的苍蝇的包围下发出的。诞生于腥臭之中的他与莫雷尔一样有着一股天生的野蛮之力和狂人的头脑，与世界上许多天才而残暴的人物一样，有着心狠手辣的性格特点。格雷诺耶全身无气无味，却有着异于常人的灵敏嗅觉，他像个影子似的忧郁地跟在人群之后，用谋杀二十六名美丽少女的残酷手段来获取一瓶纯美的香水。他面容丑陋身材矮小，人类世俗生活带给他的疾病残留的疤痕和残缺不全的躯体。对世俗生活的厌恶，对属于人类气味的排斥，对整个人类的仇视以及对纯洁对美的执著追求，在格雷诺耶身上形成了一种强烈对峙的格局。我们听到他与世俗生活决裂的声音，嗅到这种决裂所特有的血腥气味。格雷诺耶的身体之丑与他追求永恒纯洁之美的内心，形成一股强大的张力，让我们再一次看到爱与仇的真谛。鲁迅先生的《铸剑》中曾有一段对黑色人的肖像描写“他模样黑瘦利落，目光似两点磷火，胸膛里燃烧着的是几千年的死火，他对复仇有种饥渴。为什么复仇？



《香水》

【德】帕·聚斯金德著，李清华译
上海译文出版社