

## 两次启蒙,一个问题 ——论启蒙的误区及其超越

○ 张川平

(河北省社会科学院 语言文学研究所,河北 石家庄 050051)

[摘要]“我是谁?”是对人的本体追问,这一问题在中国近现代直至当代的历史溯源和梳理,涉及两次启蒙运动及其缺陷,群体利益高于个体利益的原则使“五四”启蒙运动由“立人”转向“立国”,80年代的“新启蒙”又在建构民族国家共同体的意义上从“肯定人的主体性”到寻求身份认同,个人主体确立的任务一再延宕,从根本上违背了康德对启蒙的阐释。面对启蒙“轮回”的“教训”和“误区”,个人主体的确立呈现更复杂的景观,知识分子群体尤其需要以其深广学识和勇于担当的社会责任感,助力实现全民启蒙和整个社会的现代化转型。

[关键词]启蒙;主体建构;新启蒙;知识分子;尊德性;道问学

启蒙的实质是作为个体的人获得“成为自己”的自由,它涉及自我与自性、个性、共性等定位坐标点的关系。如果以自性、个性、共性作为个体自我定位的三个醒目的坐标点,那么,从自性到个性再到共性,反应的是角色意识统合功能次第加强的运动态势,反之,从共性到个性再到自性,则划出了主体意识分化倾向日益明显的运动轨迹。

就此而言,中国历史和现实的分合大势至为简单明朗,虽然历经无数以“合久必分,分久必合”为表象的政权更迭和治乱循环,但角色意识代表的统合趋向和功能一直占据主导地位,亘古未变,个体自我的主体意识一直没有孕育、催生的机会,这是由拒绝分化、敌视个体的文化、政治的大环境、大气候所决定的。因此,趋于分化、多元的以自性定义个体的角度几乎被挤压成边线重合的直线——

---

作者简介:张川平,河北省社会科学院语言文学研究所研究员,文学博士,主要从事中国现当代文学与文化研究。

一个未经开启的平面,定义的问题被置换为定位的问题,“我是谁?”的本体追问转变为自我的身份认同的问题。

## —

联系现代化转型期的中国现实,这种问题的置换既显示了文化惯性作用的强大,也受制于不得不如此的客观情境,具体而言,需要重新确认的不仅是个体的自我认同,更涉及社会、民族、国家、文化等为个体自我认同提供资源和定位坐标的对象,两种认同的调整、变化呈互动关系,后者因其数量和规模优势对前者具有更大的统摄和裹挟效应,在重要性排序上,从学理和现实两方面都明显向后者倾斜,这种倾斜有其伦理正确性、历史合理性和文化必然性。

从学理的层面而言,它反映了黑格尔“伦理总体性”的要求,这一要求源于“个别与一般的一体性”,具体表现为“一个通过认知而与自身建立关联的主体,会同面对两个自我:一个是作为普遍的主体,它是作为一切可以认识的对象的总体性世界的对立面;另一个是个别的自我,它在世界中是个别的自我,它在世界中是众多实体当中的一员。如果绝对者被认为是无限的主体性(它不断产生客体性,以使自身走出僵化,而进入绝对知识的神圣王国),那么,一般与个别这两个环节就只有在独白式的自我认识框架中才能被认为是得到了统一:因此,在具体的普遍性当中,作为普遍性的主体始终优先于作为个体的主体。在伦理领域中,这一逻辑的结果则是更高层次的国家主体性优于个体的主观自由。”<sup>[1]</sup>从现实的层面而言,“重建新的意识结构是和重建新的社会结构同步的。对于近代中国人来说,重新确认自己不是个人成长过程中的自然事件,而是一种集体命运。”<sup>[2]</sup>因此,“寻找认同的过程就不只是一个心理的过程,而是一个直接参与政治、法律、道德、审美和其他社会实践的过程。”<sup>[3]</sup>“对现代认同问题的探讨,不仅会涉及到自我、个人的观念,而且会涉及社会、民族、国家和自然等观念。”<sup>[4]</sup>也即,单数的主体在复数的主体的缠绕和包裹下,其浮出意识的水面并凸显其重要性的过程必然要经历更多曲折。从文化的层面而言,亦支持这种整体、群体对个体的置换和凌驾,而且它对人类普遍本质、意义、价值等的探寻先天薄弱,也是造成个体人格不成熟及其无权、弱势之现实境况的主因。

个人主体确立的问题遭遇置换和滞后的宿命境遇与中国历史上的两次启蒙运动息息相关,由于同样的深陷误区的命运,“五四”启蒙运动和20世纪80年代兴起的“新启蒙”运动存在重要的逻辑和历史的联系。

众所周知,中国的个人(本位)主义和个人(性)话语始于清末危机,特别是以“五四”启蒙运动为主的新文化运动,此前,个人主体作为“具有内在深度的自我”处于缺席和地位模糊的状态,个人意志淹没在伦理架构、道德体系、集体荣誉感、角色规范之中,很多人并没有意识到自己是一个被套牢的工具、一个失去挣扎欲望的溺水者。

诚如汪晖所言,“个人的自我归宿感是一个现代事件”,传统农业社会中的

每个人都被赋予一个基本固定的“角色”和“位格”，他的归属意识非常明确，因此，很少发生“魂不知所寄，情不知所衷”的漂泊无依感和形而上学意义上的惶惑和焦虑情绪，每个具体的人的“痛苦”自觉局限于被给定的角色体系内部。个人主体的建构诉求是现代社会的一大表征，因此，它必然与中国的现代化诸问题纠缠在一起。

中国的现代化转型，其动力并非首先来自社会发展的内在要求，而是被动的、后发的、学习型的，遭受侵略的事实使这种要求表现得十分峻急，且带有无暇从容选择的盲目，大致而言，走过了一条从器物到制度再到文化的不断深化的“师夷”之路，为谋求“制夷”之策，为建立独立自主的民族国家，这种“学习型”的现代化道路带有极强的功利的特征甚至急功近利的特征。亡国灭种的现实威胁和富国强民的主观热望使中国的主体建构重心很快由个人转向民族、国家等更大的主体，文学的重要功能之一是为建立现代民族国家提供话语支持和认同引导，建构一种“想象的共同体”，在争夺政治和文化主导权的斗争中充分发挥其动员和宣传的职能，在此过程中，个体之“小我”在“大我”的支配下填补进新的等级角色，拥有新的责任和义务。正如一个美国人的观察，“在有组织的等级体制中按照规定的角色行事，这是中国人日常生活的实质。……在中国，个人的权利就是整个地分享群体的权利，而不是个人想为所欲为的通行证。”<sup>[5]</sup>可以说，这一原则并未因现代化的转型要求而失效，它积淀于文化结构和社会心理的层峦叠嶂之中、至为幽深之处，深埋于群体的个体以及始终在角色意识浓重阴影下沉睡的主体意识，很难在一两次激进的急功近利目的导引的革命或运动中被彻底唤醒和拯救。

从“五四”时期“问题小说”中的“叛逆角色”的遭遇可知，个体从“家”中出走和逃亡的那一刻，碰到的是“国”这一“厚障壁”，个体自觉和个性解放使冲击和反叛家长制成为“五四”时期的一种社会新气象或说新时尚，但个体并没有获得充分的合法性以及成长的社会空间和动力，民族国家作为取代宗法制社会父君之权的更大主体，成为个体皈依的沉沦之所。当鲁迅在《伤逝》中以子君之口喊出“我是我自己的，他们谁也没有干涉我的权利！”这一个人主权宣言时，正切中了主体确立“依自不依他”的要害，然而，壮怀激烈、振聋发聩的个人主体诉求迅速在“娜拉走后怎样？”这一现实境遇面前碰壁，鲁迅亦无法将子君的合理要求和生命自由向着胜利的喜剧结局进行到底，虽然子君的悲剧被置于爱情和婚姻的叙事框架内，很多论者也习惯于从性别压迫的角度立论，但不可否认这首先是一个社会和时代的悲剧，它也属于涓生，或者说涓生的悲剧性更为深刻，因为这一悲剧标志着“启蒙”和“启蒙者”的失败。子君的“觉醒”一定程度上有赖于涓生的“启蒙”，然而，“启蒙”塑造的“新女性”子君并没有完成相对于“启蒙者”涓生的真正的自我确立和个体独立，这种“依附”既是经济的和身份的，也是人格的和精神的，正是以“（自由之）爱”的名义确立的不平等的“依附”关系导致了他们的最终分离，可以说，个体分化的不彻底、主体意识的不明确是制造类似

人生和爱情悲剧的一个最大的原因,个体无以负起全部的责任,制约这种“分化”的巨大阻力仍然来自特定的文化结构和社会建构。因此,类似子君和涓生这般以爱情的悲欢离合为表现形式的个人主体困境具有必然性和代表性。

与之类似,鲁迅的“立人”理想一方面表述为“任个人而排众数”的个性主义诉求,一方面又建立、落实在“改造国民性”的启蒙立场上,呈现出深刻的内在分歧和两难困境,“国民性”话语及其“劣根性”诊断是针对“国民”的“共性”,且是一个抽象的概念,理论上说,它与每个人有特定的相关性,这种“相关性”难以作笼统概述,在凹凸不平的“相关性”之上,是其作为宏大概念和宏大叙事脱离个人、凌驾个人的本性,这一宏大概念和宏大叙事是“我们”的一个分支和别名,它希冀以“改造”的路径作用于每一个具体的“我”,对个体而言,这种否定性的界定与此前已经固化的肯定性界定一样都是外铄的,是以新的“共性”改写旧的“共性”,无法抵达“个性”,更不能召唤“自性”。所以,以反思和改造“大我”角色来实现的国民主体的建构,与西方启蒙运动所宣叙的个人主体的自由有所不同,它首先需要民族国家主体的政治主权和制度运作的支撑,于是,“立人”的迫切性让位于“立国”,“救亡”压倒了“启蒙”,“文学革命”的个人(性)话语变异为“革命文学”的阶级话语,等等,便成了在文化制约和危机胁迫下顺理成章的历史选择,这种必然性与其说受制于逻辑推衍不如说源自根深蒂固的文化惯性和基因遗传导致的不自觉选择。现代社会的分化功能在内忧外患的中国终于被提起却又迅速转向,转向别样名目的统合,个体再次被许以在群体利益实现后依其在群体中的“角色”地位而拥有等级化的分享的权利。伴随以阶级斗争和民族斗争来实现民族国家建立的道路,个体和社会陷入更为致密的“一体化”的深渊,直至20世纪80年代重提“启蒙”话题。

## 二

关于启蒙运动在中国的曲折历程,很多学者做过历史资料的梳理和学理上的深入探究,其中不乏深刻的洞见和创见,值得详细剖析。

周策纵对作为新文化运动的起点和重要组成部分的五四运动的相关历史有过扎实的研究,并试图给出“一个仅供参考的阐释”,关于其时的“个人主义”的兴起以及后来的“国家主义”的演变趋向,他作了如下的分析:“‘五四运动’实际上是一场思想和社会政治相结合的运动,它企图通过中国的现代化来实现民族独立、个人解放和社会公正。……‘五四运动’最重要的目的就是维护民族的生存与独立,这实际上是19世纪中叶以来中国所有重大改革及革命的目的。……在‘五四’时期,特别是其初期,个人解放是主流意识之一。1915年以后,多数激进的青年知识分子改革者开始认识到要振兴中华民族,就必须从陈腐的传统伦理和制度的束缚中解放出来。将所有个人都从旧的被动思考的模式中解放出来,打破建立在农业社会基础之上的自给自足的家长制的家族制度,势必会增强民族的实力。……讲到批判传统的束缚,他们认为个人自由比循规蹈矩更为重

要。……但这种个人解放的潮流并不等同于西方所宣扬的个人主义,而自由主义的意义也与西方所提倡的有所不同。对于救国的目的来说,中国许多年轻的改革者认为个人解放和维护个人权利相差不大。‘五四’时期虽然比任何时候都更重视个人价值和独立判断的意义,但又强调了个人对于社会和国家所负的责任。这种情况不同于现代西方社会中个人主义的诞生,因为面对着帝国主义的侵略,当时中国的问题还是民族国家的独立。因此中国对个人从传统中特别是从封建大家族制度下解放出来的需求很快就被要有一个良好的社会与国家从而建立一个强大政府的要求给抵消了。……这样,‘五四事件’后,民族主义和国家主义两股势力兴起,压倒个人主义潮流。”<sup>[6]</sup>在指出这一历史演变趋向和事实时,周策纵点到了中国的“个人主义”“自由主义”与西方的不同,但未就此深入展开论述。

刘禾曾对中国“个人主义”话语进行过谱系学的梳理,她指出,“‘五四’式的个人观念总是与民族、国家及社会的观念密不可分。”<sup>[7]</sup>这种“密不可分”的关系以一种极不平衡的方式表现出来,尽显“个人”主体的不成熟和无力感,“其关键就在于‘国家’、‘种族’的思想以‘集体’的名义取消了人的独立性和自我意识,从而陷入了一种人的无主的盲目状态”,<sup>[8]</sup>自我意识的匮乏、主体的盲目状态等很容易使个人落入被动的工具化的生存方式,刘禾借对杜亚泉一篇题为《个人与国家之界说》的分析,说明了“个人”的历史功用和“个人主义”话语的历史价值。“杜亚泉的隐喻和辩证式的论述都集中呈现了一点,即,现代性所做的事情乃是在普通的个人与国家之间建立一种直接的、毫无中介可言的关系。文章作者从维护个人的角度批评国家的绝对权威,但他的批评并不妨碍他全盘接受这种个人/国家的概念性黏结。他对个人与国家之间辩证关系的阐发本身就是对这种概念黏结的一次再生产。个人必须首先从他所在的家庭、宗教或其他传统关系中‘解放’出来,以便使国家获得对个人的直接、无中介的所有权。在现代中国历史上,个人主义话语恰好扮演着这样一个‘解放者’的角色。”<sup>[9]</sup>这也正是周策纵的看法,“旧伦理的解体或许许多多多少少把个人从家庭与宗族的纽带中分离出来,但同时也为国家、党派或其他社会经济组织对个人的控制清扫了道路。”<sup>[10]</sup>刘禾在将“中国‘五四’时期的个人主义口号”以其认知和阅读视野为前提“置回它所处的具体历史上下文”之后,得出结论:“个人主义的话语与通常的看法相反,它与民国早期出现的民族国家的大叙事之间有某种若即若离的关系。像当时流行的其他话语一样,它以自身的方式参与了现代意识形态和权力重组的重要进程。这种参与方式不能冠之以任何简单的结论(如真/伪个人主义的结论)。个人主义并不总是构成国族主义的对立面,启蒙运动也并非是非民族救亡的反面。”<sup>[11]</sup>但这一结论本身显然也具有相对性和局限性,对“启蒙”、特别是作为“启蒙”的重要内容的关于个人主体及其自由的不同认识,会使这一结论发生价值判断上的分歧。比如,汪晖在历史描述和事实认定上,与周策纵、刘禾无甚差异,也认为“‘人及其个体性’的命题终于淹没在‘民族主义’的命题中”是

“五四”启蒙运动达成的一个“现代性的后果”，但他将“政治民族主义”和“文化民族主义”视为“‘五四’启蒙思想家抨击和否定的对象”，因此导向“民族主义”和“国家主义”的“启蒙”是失败的、导致了“启蒙的自我瓦解”这样的价值判断，尽管持此看法，他仍然承认其历史必然性，并以力量对比的具体情况说明这种必然性有其巨大的文化背景和支持力度，即，“以集体性和文化的普遍性为其特征的民族主义与以个体和思维的独立性为其特征的‘个体意识’之间的冲突，从一开始就无法构成实质性的对抗，后者在那个时期仅仅是前者的历史衍生物，而无法成为一种独立的现实力量。”<sup>[12]</sup>由此看出他们的侧重点的明显不同，刘禾从“立国”的角度肯定“五四”启蒙运动中个人主义话语的积极作用，汪晖则基于“立人”立场质疑和批评因启蒙的不彻底导致的个人主体的不确立。

“五四”启蒙运动中，个人主体诉求迅速被阶级主体、民族主体、国家主体和民族国家主体等宏大诉求、集体诉求所取代，既是中国现代化转型之初特定历史际遇所决定的，更重要的，这种转向的柔顺易行也反映了历史趋势与其背后的文化基因存在协同一致性，后者发挥了深隐而巨大的惯性作用。中国文化重视群体甚于个体，群体高于个体、“大我”凌驾“小我”，是一以贯之的原则。“像个人主义一样，国族主义和‘群’的概念在中国知识分子的现代意识中也占有自己针插不进的地盘。”<sup>[13]</sup>而且，后者常常拥有针对前者的全包含的绝对优势。对于胡适将“小我”置于“大我”之下的主张，刘禾认为是“现代主体性理论的逻辑引申”，此处的“大我”被视为“社会性的聚集和增生”，特指“有机的现代社会”，在此前提下，“把个体整合成民族国家的公民”“现代社会的成员”才有可能性和主体合法性的保障，显然，当时的中国从国家主体的确立和社会的性质而言，都不具备“整合”的前提条件，而且，个人的自我意识和主体地位是以“公民”的身份作为社会“有机”分子的必备要素，因此，坚持群体对个体的统摄，实际走向了现代性的反面，这样的“启蒙”必然导致皈依传统的“反启蒙”效果。

### 三

诸多个人主义话语的歧义杂陈表明，“五四”启蒙运动只在否定的意义上具有“态度的同一性”，“对于中国传统文化和社会的批判和怀疑”这种批评对象的高度一致几乎是其唯一的共同点，而在“启蒙”的内涵、目的、途径、方法等方面显得混乱且空洞，缺乏肯定意义上“逻辑的一致性”。

对群体利益的重视，使中国的知识分子很难将“个人作为家族、群体、民族、国家、伦理观念的对立物，从而把个人的自由解放视为首要的任务”，总要给个体找一个皈依和从属的“大我”，“阶级”和“民族”在中国人创建现代意义上的“国家”的过程中成为个人认同的两个重要类属“主体”，两者联手形成互补和互渗的关系，杜赞奇这样阐述“阶级”和“民族”的关系：“从历史的角度看，我认为有必要把阶级视作建构一种特别而强有力的民族的修辞手法——一种民族观。在中国，李大钊就是以阶级的语言来想象在国际舞台上的中华民族的：中国人民

是一个被西方资产阶级压迫的无产阶级民族,是国际无产阶级的一部分。……革命家诉诸阶级——这个阶级包括整个人类或者所有被欧洲资产阶级剥削的人们。我们可以称之为阶级民族主义,但其中仍然保留了政治的和文化的民族主义的若干动机……国际舞台上的阶级——民族在国内也有相应的表达方式。某个阶级的所谓的特征被延伸至整个民族,某一个人或群体是否属于民族共同体是以是否符合这个阶级的标准为转移的。中国共产主义就是一个很好的例证,尤其是旨在清除不受欢迎的阶级或剥夺他们的公民权,从而以理想化的无产阶级形象塑造中国的‘文化大革命’时期。这里,民族的观念成为具有超国界诉求的革命语言与民族确定性之间的张力之所。以阶级斗争的革命语言界定民族的另一手法是把阶级斗争的‘普遍’理论置入民族的语境中。30年代后期毛泽东上升为与列宁和斯大林齐名的最高理论家的地位,以及‘中国模式’的革命运动的诞生,都是马克思主义中国化的结果,民族特性便体现在由中国人领导的独特的阶级斗争的模式中。”<sup>[14]</sup>

这一经由阶级认同、力量集结、暴力争权从而组建民族国家所“拯救”和建构的将近一个世纪的历史进程,也即从“五四”启蒙运动到20世纪80年代的“新启蒙”运动,在文学表述上的最大特征是个人主义话语(个性话语)向阶级话语的转变、顺役和沉沦,“人”或“人的解放”等抽象和具体的个人主体性的诉求作为与“阶级性”对峙的“人性论”遭到批判,以“阶级”为认同标准的“人以群分”体现的是“敌我之辨”,多半个世纪的历史时段内,中国人寻找和证明的是“谁是我们的朋友,谁是我们的敌人”的群体归属,“朋友”以政治意识形态的远近亲疏划分出更加细化的以“我们”为中心的涟漪圈子。以阶级(政治意识形态)为核心的伦理架构在实质和形态上都十分接近以血缘远近为亲疏划分标准的宗法制伦理架构,几乎毫无变化的分合诉求及其原则贯穿于整个历史进程。

这在文学叙事中体现为清晰的人物设置的原则,以王小波的作品为例,在《寻找无双》中作者借用坊吏——所谓的“基层工作者”——王安之口一针见血地指出了这一名目变动不居、实质亘古不变的二元对立原则:“创世之初,世间就有两种人存在。一种人是我们,一种人是奸党。到了大唐建元年间,世上还有两种人存在,一种人依旧是我们,另一种依旧是奸党。……到了今天,世上仍然有两种人,一种还是我们,另一种还是奸党。……在这个世界上,冰炭不同炉,正邪不两立。一个人不是我们,就必然是奸党。”<sup>[15]</sup>几乎同样的一段话出诸《我的阴阳两界》中的“李先生”之口——“自从创世之初,世界上就有两种人存在,一种是‘我们’,还有一种是‘他们’。现在世界上仍然有这两种人,将来还是要要有这两种人。”<sup>[16]</sup>这种“人以群分”造成的你死我活的对垒阵营和非此即彼的二元对立的思维模式可谓其来有自、渊源颇深。它的消极作用十分复杂,一方面,对“阶级”和“党派”的上下分等、内外有别的类似传统伦理格局的狭隘认识,使前者很容易成为后者的现代“别名”,阶级的伦理秩序塑造、编排了新的不自觉、不自主、不自由的个体。进而言之,随着两个阵营、两种观点不断审时度势、分合重

组,使个中成员难以持守“自我”,或是暧昧、两栖的“蝙蝠”,或是失去“自我”定义能力的“变色龙”,而且,“这两种人活在同一个世界上,就是为了互相带来灾难。”所以,只要个体面临此种“两分”的选择,便难免落入自我分裂的窠臼,如同《我的阴阳两界》中王二对小孙的存疑:“现在我才发现,她最起码不是个坚定的‘我们’,甚至将来变成‘他们’也不一定。”<sup>[17]</sup>同样的怀疑也发生在《红拂夜奔》中李靖对其暗中充当官府“间谍”的“情人”李二娘身上。显然,与动趋无极的“变”相比,个体的可变向度十分狭隘,可供来回跳荡的无非已经设定的两个阵营、两个圈子而已。

从多元选择到二元对立,从众声喧哗到双声叫板,与其说是启蒙的结果,毋宁说是启蒙被误解和扭曲的结果,是启蒙的失败,它呈现出明显的“反启蒙”的特质,于是,历史绕了个实属必然的圈子,又回到“启蒙现代性”的起点,它的吊诡也在于20世纪80年代的“新启蒙”运动,与“五四”启蒙运动一样,存在“态度的同一性”和深刻的内在分歧,关于二者的相似性,基本已成共识:“在(20世纪)80年代,最值得重视的是80年代中后期的新启蒙运动,其上承70年代末开始的思想解放运动,下启90年代,成为当代中国的又一个‘五四’。90年代以后思想界的所有分化和组合几乎都可以从中寻找到基本脉络。新启蒙运动是一个十分复杂的思想运动,既有渴慕西方现代化的同质性诉求,又有对其进行批判和反思的潜在性格。文化态度的同一性与思想内涵的异质性,构成了新启蒙运动混沌的表象和复杂的内在分歧,成为90年代中国思想界分化的渊源所在。”<sup>[18]</sup>

当“新启蒙”的倡导者们在20世纪90年代走上“利益的分化”“知识结构的分化”“目标诉求的分化”等等歧途时,也表现出大致相同的对人(既指抽象意义上的类属名词“人”,也指具体的“个人”)的主体性追求的偏移和背离,而“肯定人的主体性”曾经是“新启蒙”的起点,它正是在这一点上与“五四”启蒙运动的原初任务相接,“80年代中国的启蒙者所理解的人”是一个“典型的启蒙运动所理解的人”,具体而言,“人,既是一个理性的存在,又是情感的存在,充满了各种合理的自然欲望。这样的人,是一个所谓‘大写的人’,人就是其目的本身,具有不证自明的本体论地位,在人之上没有更高的目的。这样的人,超越于家国、阶级和各种自然社会关系,内含着普遍的人性,他具有自主的意志和无限的自我创造能力,唯一需要的是要从各种束缚中解放出来,回归自我的本性。这是在审美和哲学意义上的人,是被抽离了具体历史语境的人。这样的抽离,不是偶然的,正是为了突出人的至高无上的主体性,突破传统的集权体制套在人身上的各种枷锁。”<sup>[19]</sup>但是,80年代以高扬主体性为核心内容的“新启蒙”运动在其任务很难说完成的情况下,迅速“解体”,个人主体的重要性再次在现代化转型和全球化浪潮冲击下让位于国家主体,由于“民族国家共同体的意义和集体认同日益重要”,个人获取“身份”(包括政治身份、社会身份、职业身份等)较之“主体性”显得更为实用和迫切,而个人主体自由的问题也相应置换为“获得合法的、平等的身份资格”,于是,对如何获取才属合法、怎样的身份设置和利益分配方能体



现平等原则等等问题的不同回答,又成为划分“我们”“你们”“他们”等“圈子”、派别的原初依据和聚讼焦点,个人主体的确立再次被身份问题所裹挟、延宕以至于日渐模糊、趋于消解。

#### 四

个人主体的困境折射出中国两次启蒙的缺陷和不彻底,也是以启蒙为发端和主要动力的现代化转型的困境,缺陷和困境的根源可追溯到康德对启蒙的定义和阐释,当我们将康德所谓的“启蒙”与中国历史上的两次启蒙运动加以比较时,更易看出二者之间的本质差异十分明显。换言之,正是在康德之“启蒙”的意义上,我们发现了中国的两次启蒙运动的“反启蒙”特征,“五四”启蒙运动的中断以及80年代启蒙话题的重提,一方面表明中国曾经偏离甚至背离了启蒙的轨道,另一方面更说明中国在谋求人类意义上的发展和进步时最终无法绕过启蒙的阶段和任务,一切发展的前提必然倚赖启蒙的成果——“人”的确立。

康德在《答复这个问题:“什么是启蒙运动?”》一文中开宗明义谈到:“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。”<sup>[20]</sup>他继而指出,“不成熟状态就是不经别人的引导,就对运用自己的理智无能为力。”<sup>[21]</sup>产生“无能为力”状况的原因可归咎于两种,一是“自己”理智的薄弱,一是对运用“自己”的理智缺乏自觉导致的怯于表达和行动,两者可归结为理性思考的能力及进行理性的思考的意识和意愿,显然,康德之“启蒙”的着重点在于后者——“当其原因不在于缺乏理智,而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时,那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。”<sup>[22]</sup>因此,他大声疾呼:“Sapere aude! 要有勇气运用你自己的理智! 这就是启蒙运动的口号。”<sup>[23]</sup>由此可知,康德的“启蒙”所追求和达成的是人的自由,这种自由的实现既有赖于主体相对于客体的理智——理性认知的能力,也有赖于自我相对于他者的运用理智进行思考作出判断的勇气。康德强调了“在一切事情上都有公开运用自己理性的自由”,这是启蒙唯一重要的成果。取得这样的自由,实现启蒙的目的,需要克服人性中的“懒惰”和“怯懦”,“懒惰和怯懦乃是何以有如此之大量的人,当大自然早已把他们从外界的引导之下释放出来了以后(naturaliter maiorennes 由于自然方式而成熟——译注),却仍然愿意终身处于不成熟的状态之中,以及别人何以那么轻而易举地就俨然以他们的保护人自居的原因所在。”<sup>[24]</sup>“懒惰”和“怯懦”的人大量存在表明“运用自己的理智”是一件充满艰难和危险的事情,寻求安逸、规避危险的本能使他们选择放弃和交托自己“无可避免”的“自由”,而“自由”的复归恰有赖于启蒙运动,这是一种从“保护者”那里“赎回”自由的自我启蒙,“公众要启蒙自己,却是很可能的;只要允许他们自由,这还确实几乎是无可避免的。因为哪怕是在为广大人所设置的保护者们中间,也总会发见一些有独立思想的人;他们自己在抛开了不成熟状态的羁绊之后,就会传播合理地估计自己的价值以及每个人的本分就在于思想自身的那种精神。”<sup>[25]</sup>

从个别有独立思想的人向全体公众蔓延的“启蒙”是一个相当“缓慢”的过程,不是依靠爆发的集体激情和暴烈的革命洗礼能够一蹴而就的,故康德对此特别强调,“通过一场革命或许很可以实现推翻个人专制以及贪婪心和权势欲的压迫,但却绝不可能实现思想方式的真正改革;而新的偏见也正如旧的一样,将会成为驾驭缺少思想的广大人群的圈套。”<sup>[26]</sup>这一提醒证诸中国的历史,显示了康德这位“启蒙哲学”“最卓越的代言人”有着怎样令人惊叹的预见性和敏识力。

“五四”启蒙运动正是在“救亡压倒启蒙”的历史情境下发生社会政治重心的“转向”,在国民“思想方式”远未产生根本变革的情况下被迫中断,80年代的“新启蒙”之发起的现实必要性和迫切性隐匿于“五四”启蒙运动的缺失和教训之中,是其复杂的“未完成”效应引发了这一“轮回”现象,其间,国人饱受新旧偏见编织的“圈套”束缚,普遍的“缺少思想”和缺乏勇气使“不成熟状态”成为一种占绝对优势的社会常态,盲从的愚众成为制造现实劫难的巨大的传导和助推力量,也是历史悲剧的最直接的受难者,但基于对十年浩劫的反思而继起的“新启蒙”运动只是在缓解社会和政治危机的过程中扮演了一种“拯救”的角色,依然没有(或说无法)贯彻康德的启蒙宗旨,“不成熟状态”依然是大多数人的常态,并潜在影响、制约、主宰着社会生活的诸般表象和社会发展的实际进程。当现代化转型和全球化趋势覆盖了中国的经济、政治、文化等各个领域,成为时代的最大主题时,“启蒙”的话题再次被压抑,显然,很多人会认为我们已经处于一个“启蒙了的时代”或“后启蒙的时代”,似乎,可以将“启蒙”扔在脑后或扫入历史的尘埃,但恰恰由于我们以中国传统的“知行合一”的实用主义和功利主义心态曲解了“启蒙”的本义,过早且过于轻率地告别了“启蒙的时代”,阻断了完成“启蒙”之艰巨任务的进程,造成一些弊端和症候难以根除,在相异的时空不断上演“轮回”的悲剧。

启蒙运动在西方是现代社会发端的先声和保障,启蒙的目的——养成摆脱了“不成熟状态”的崭新个体——也是现代化的核心要求,质而言之,现代化的出发点和归宿皆以人类(包括抽象的“人”和具体的个人)为中心,两者在根本诉求上极为一致,所以,以现代化转型替代和消解“(新)启蒙”的主旨任务,再次暴露了中国“启蒙运动”的致命缺陷。

## 五

知识分子的“反启蒙”心态是导致“缺陷”的重要原因,他们“以民众的监护人”自居,视民众为“未成年儿童”,因此,“不需要运用自己的知性来判断是非,只需跟着他们行动就能成就伟大事业,推进历史的发展。”<sup>[27]</sup>显然,这不仅不是民众“脱离”自己的“不成熟状态”,而恰是将民众置于那种“不成熟状态”。因此,知识分子的启蒙观念和选择直接影响着“启蒙”的结果,更决定着个人主体自由能否真正实现。

对于知识分子身份职责的反思和批判亦不可避免地围绕主体建构的问题,

这在作为“自由思想家”的王小波的文学创作中有生动形象的展现,堪称以“故事”阐释“问题”和“理念”的典范。在《万寿寺》中,作者分别给“老妓女”和“小妓女”冠以“学院派”和“自由派”(“现代派”)的命名,显然,其间蕴涵着针对20世纪90年代中国知识分子阶层的分化、斗争的揶揄和讽喻。小说写道:“在唐朝,妓女这个行业分为两派。老妓女所属的那一派是学院派,严谨、认真,有很多清规戒律,努力追求着真善美。……另一派则是小妓女所属的自由派,主张自由奔放,回归自然,率性而为。”<sup>[28]</sup>二者的“门派之争”主要表现在“老妓女”不断挑起并始终占据优势的“道德论争”,“自由派”的“小妓女”沉浸在个人生活的自由建构和优美想象中,不仅对“道德”上的输赢不以为意,而且对“论争”本身极端蔑视,但也正是这种单纯、幼稚的态度使她陷入了“老妓女”设置的“谋杀”圈套,她的生命以及“率性而为”的生活方式面临致命威胁。不难发现,《万寿寺》的主人公与其创作的小说《红线盗盒》中的“小妓女”有着极为相似的命运际遇,身处“学院派”的包围中,“我”的一些“现代派”特征和“自由派”作风受到无情攻击和严密监管。显然,在《万寿寺》叙事的时空维度中,“我”与“表弟媳”属“小妓女”的“自由派”,而在“万寿寺”上班的“白衣女人”与“表弟”和“学院派”的“老妓女”有着一脉相承、并未稍减的保守和冷漠。

从“学院派”的观念、立场、态度等方面,依稀可以看到知识分子在“新启蒙”中的两种倾向——“尊德性”和“道问学”,二者分歧的实质在于“知识探求”和“道德实践”能否统一和如何统一的问题,这个问题始终困扰着当代中国的启蒙知识分子,事实是二者在90年代日益明显地分裂和分离了:“学理的探求不再拥有实践的指向,日益变成一种游离公共生活的精英知识;而道德实践所赖以存在的意识形态旗帜,因其学理空疏,又无法获得知识精英的认同。”<sup>[29]</sup>但我们在《万寿寺》中的“学院派”——“老妓女”“白衣女人”“表弟”——身上,看到的却是分化之前“尊德性”和“道问学”的一种契合传统的纠结,换言之,这些人将“道德”——其主要形态是束缚人性自由的怪诞“教条”,比如“老妓女”对“小妓女”反复宣讲、要求其恪守的诸般从业箴言,“表弟”不时拿来修正“表弟媳”言行的教养准则,“白衣女人”喋喋不休地戒斥“我”不要做有违身份之事的处世原则,等等——转化为一种不证自明的“真理”,掌握或把持这一“法宝”式“资源”的所谓“学院派”,便以“知识精英”和“道德精英”自居,并以“道德知识”的持有人身份自傲,进而据此衡量、监管、规训一切有违于此或对之不屑的“另类”分子。“学院派”代表了中国两次启蒙运动中与传统有着极深的渊源关系的一类知识分子,在他们身上,不仅找不到启蒙所蕴涵的“宽容”原则,而且他们思想和灵魂深处的好斗和“不宽容”必要上升到道德杀伐和政治惩戒的高度,热衷于把一切问题——诸如生活方式、个人习惯、人际关系、两性交往、学术争论等——都变成道德问题和政治问题,从而最大限度地以外在的“掌控”力量剥夺了卢梭所谓的每个个体生而相伴的“自由”,这鲜明地体现在“学院派”对“自由派”的一系列迫害上,“小妓女”所受的鞭打等酷刑将种种“迫害”的方式和效果具象化了。在

派别斗争中,个人主体,包括各派中人,再次遭受重创,在“恶”的重力作用下,向着“反启蒙”的漩涡沉沦。

从小波关于“学院派”和“自由派”的论争叙事,我们不难看出他的倾向性在于后者,但我们并不能据此认定王小波就是文本和现实中“自由派”知识分子的一员。王小波对于“我们”和“他们”之类“派”的皈依始终持质疑和拒斥的态度,他总是站在个体的立场“运用自己的理智”对公共领域的问题发表看法,无意代表某个群体、团体、派别等发言,亦不充当他人的“保护人”,但常常对弱势群体,比如,丧失话语权的“沉默的大多数”和面临社会歧视和舆论围剿的“同性恋者”等,发出声援。王小波是一个自我启蒙了的知识分子,他身上具有萨义德所谓的(隐喻意义上)“流亡知识分子”的精神特征,“回应的对象是旅人过客,而不是有权有势者;是暂时的、有风险的事,而不是习以为常的事;是创新、实验,而不是以威权方式所赋予的现状。”<sup>[30]</sup>

显然,个人主体仍处于“不成熟状态”,改变这种状态的努力不断被群体诉求和身份认同转移,加之角色意识的根深蒂固、源远流长,“程式化”的思维方式 and 表演模式成为中国人的集体习性,寻求共性的和合意向使个性消泯、自性沉睡,自我持存和自我实现的“行动能力”和“自由空间”都极度受限,个人的主体诉求始终处于“休眠”状态,等等,在这样的历史和现实背景下,启蒙仍将是一个刻不容缓的任务,启蒙之路任重道远。

### 注释:

[1][德]于尔根·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,第47页。

[2][3][4][8][12]汪晖:《汪晖自选集》,桂林:广西师范大学出版社,1997年,第1-2、2、3、322、324页。

[5][美]理查德·尼斯贝特:《思维的版图》,李秀霞译,北京:中信出版社,2006年,第4页。

[6][美]周策纵:《五四运动史》,长沙:岳麓书社,1999年,第500-502页。

[7][9][10][11][13]刘禾:《跨语际实践》(修订译本),宋伟杰等译,北京:三联书店,2008年,第115、122、122、117、127页。

[14][美]杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明等译,南京:江苏人民出版社,2008年,第10-11页。

[15]王小波:《寻找无双》,见《青铜时代》,西安:陕西师范大学出版社,2003年,第532页。

[16][17]王小波:《我的阴阳两界》,见《黄金时代》,西安:陕西师范大学出版社,2003年,第390、390页。

[18][19][29]许纪霖、罗岗等著:《启蒙的自我瓦解:1990年代以来中国思想文化界重大论争研究》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2007年,第3-4、26、21页。

[20][21][22][23][24][25][26][德]康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1990年,第23、23、23、23、23、24-25、25页。

[27]邓晓芒:《20世纪中国启蒙的缺陷——再读康德〈回答这个问题:什么是启蒙〉》,《中国文化》2007年第24期。

[28]王小波:《万寿寺》,见《青铜时代》,西安:陕西师范大学出版社,2003年,第147页。

[30][美]爱德华·W·赛义德:《知识分子论》,单德兴译,陆建德校,北京:三联书店,2002年,第57页。

[责任编辑:黎虹]