

流亡話語與意識形態

● 劉小楓

惡魔不是以魔術來征服人的意志，而是以虛構的價值來誘惑人的意志，奸狡地混淆善與惡，誘惑人的意志服從它。

——俄國流亡哲學家N.洛斯基

流亡文化現象之所以值得哲學—社會學作為一項重要課題來討論，其理由不在於，流亡文化是二十世紀文化的突出表徵之一，而首先在於，流亡文化是人類文化的同生現象，正如流亡是人的存在的一個本體現象，流亡文化不過是其外觀形式之一而已。早在人類精神文化的第一個繁榮期或——用雅斯貝爾斯（Karl Jaspers）的說法——「第一個軸心時代」，流亡文化就已經突出地呈現出來：荷馬史詩《奧德賽》令人驚訝地是以流亡為主題的；舊約全書整個來說是流亡文化的結晶；在中國，屈原的《離騷》可視為第一部流亡文學作品，而孔夫子則早就把流亡視作一條在道不顯的時代中的退路了——「道不行，乘桴浮於海」。流亡文化現象伴隨着人類精神文化的發展，正如流亡伴隨着人的存在，一直延續到今天，不僅未曾減少，反而更顯突出。

流亡是人類文化的一個維度，一種獨特的話語形式以至一種人的生存方式或臨界處境。

我先不從這個方向上去提問，也不從現象描述方面來處理這一課題，那將

是一個繁複的工作。當我打算首先從文化社會學立場來考察某個時代的流亡文化，而不是把它當作一個熟視無睹的現象來忽略時，這暗含着我先設定的問題是：既然流亡（德文 *exil* 的中文譯法似應為「放逐」）與人類精神文化幾乎有一種學生關係，那麼，由此所顯示出的社會存在與知識類型的關係是甚麼，以及在流亡文化中所顯示出的人的本體論上的存在處境和精神處境是甚麼。

文化中的某些——而非所有——話語形式有如情意結般隱含着多維度的人的存在處境和精神處境的徵候，流亡文化就是這樣的話語形式。對某一時代的流亡文化的透視，使我們有可能獲得至少三個維度的景觀透視：a、話語的原初的政治性——政治性（*Politik*）既是在這個詞的希臘詞源（*Politeia*）的含義上來使用的（即具有「公民性」、「大眾性」和「國家性」等含義），又是在這個詞的當前意識形態話語語境中的含義上來使用的；b、話語與存在處境之關聯的獨特現實性；c、精神存在的歷史處境性。

在本文中，我只打算對某一特定時代——二十世紀的流亡文化加以分析，進而就這一時代的上述三個維度的問題加以討論，並着重討論流亡話語與另一

種類型的話語——意識形態的總體話語的關係。由於本世紀四個主要的流亡文化形態（俄國、德國、東歐——以波蘭和捷克為主、中國）的形成和發展，無一例外地與某種全權意識形態話語相關，我的論題自然將集中指向流亡話語與意識形態的全權話語的關聯和張力關係。

一

在展開我的論述步驟之前，我仍然需要對「流亡話語」這一概念作大致的描述性討論。

流亡(Exil)一詞在希臘文(Phuge)，意為逃亡、畏避、放逐、補救、避難所。從流亡話語與人類的精神文化活動的同生現象來看，人類的精神文化樣態（哲學、宗教、文藝、倫理學說等）在一開始就有政治之維，進而言之，某種話語類型與現實政治權力的結合，並導致對另一種話語類型的政治迫害，亦是話語本身的一種命運。反過來看，流亡話語的存在及其樣態，剛好可以反映人類的某種社會政治處境及其樣態。

流亡話語的界定可以是：一種與其存在處境和精神處境相分離的生活形式、話語形式及其所建構的話語類型或精神定向。首先是與存在之地域相分離：話語自有其存在論上的土地因素，流亡話語就是與其本己的土地在場被迫相分離的話語活動；隨之是與精神之地域相分離，每種話語亦自有其本己的精神地域，流亡話語可以被看作是精神處於異在狀態中的話語形式。

在討論流亡話語現象時，將存在地域與精神地域作為兩個最基本的因素加以某種程度的分別處理，是有必要的。其理由在於，我們如此才能不僅避免對一種自始就有的可稱之為內在的流亡話語現象的忽視，而且得以可能將問題引伸到另一個獨特的層面——存在本體論的流亡性——中去。

從以上的簡要描述出發，二十世紀的流亡話語在現象上有這樣一些特徵：首先，它們無不與現代政治民主之進程

相關，而且處於傳統文化與現代文化的衝突之中；就與存在和精神地域的分離來看，表現為民族性地域的喪失——過去歷史上的流亡話語大都尚在本民族的地域之內（如中國古代之「放逐」詩文、俄國十九世紀的國內流亡文學），儘管歐洲的情形略有不同；隨之，也表現為屬己的存在語境的喪失——過去歷史上的流亡話語亦多在屬己的存在語境之內。二十世紀的流亡話語不僅帶有很強的國際性，而且由於本己民族性和語言性處境的喪失，更加深了流亡性。

三

對於二十世紀流亡文化的規模而言，1922年是第一個讓人清醒的標誌。儘管在1917年的俄國革命之後，已有不少俄國文人學者陸續流亡國外，但直到1921年為止，新政權尚未顧及到在文化領域施行全面清洗和無產階級化，以致於像別爾嘉耶夫(N. A. Berdjajev)這樣的自由思想家尚能在1919年建立「自由精神文化學院」，舉辦公開的哲學講座，聽眾甚至包括紅軍官兵和工人。1922年，新政權突然逮捕了全俄120多位著名學者、文人和科學家，其中包括別爾嘉耶夫、洛斯基(N. Losskij)、弗蘭克(S. Frank)等世界著名學者，將他們（連同家屬）一併驅逐出境。

我們應該問一下，究竟是甚麼意識或知識類型構成了如此廣泛的話語迫害的基礎，以至於有時甚至像自然科學家這類可以為新政權效勞的人，也被迫流亡？全權專政固然是直接的、顯而易見的原因，然而，全權專政的似合法性，從社會學來講，依然要求有一套知識—價值體系來支撐。例如，在文化教育領域施行徹底的清洗，是在一種理論上合理性（而不是非理性）的前提下進行的，即是由某種帶有強權政治力量的意識形態話語在道義性而不是非理性上給予支持的前提下進行的。不管是所謂「階級的純化」(俄國)——要由無產階級的紅色教授和文人來佔領文化、教育

障地，還是所謂「種族的純化」（德國）——要由有民族血性的知識分子來佔領文化教育領域，情形無一例外的是：先有一套意識形態話語的確立，隨之將這套話語轉換成社會行動。即使像1922年和1934年那樣的大逮捕、大驅逐不曾發生，流亡文化亦是不可避免的。因為，一旦某種話語成為全權意識形態化的，個體性的話語就不可能有容身之地了。

可見，本世紀的流亡話語無不與一種名之為「社會主義」的知識—價值話語有關。固然，在「社會主義」這一名稱之下，卻有不同的知識—價值類型，例如基督教的社會主義、共產主義的社會主義以及民族社會主義（納粹），並非所有社會主義的話語都必然導致全權專政的合法性。但同樣明顯的是，肯定有一些「主義」的話語類型必然導致全權意識形態的專政之合法性的確立。因而，此類總體話語背後的知識—價值論基礎是值得審察的。

現代全權專政的施行者無不自欺地以為，如此全權專政具有歷史及存在的合理性，具有合規律的知識—價值根據，因為他們代表着某個總體的價值或利益，儘管這個總體可以是某個種族或階級。然而，一旦這個種族或階級本身被作為絕對的總體來看時，它們就稟有絕對的意識或絕對的價值。從個體到總體的轉換中就出現了一種信仰的形式。全權專政以及在此形式下把某一類人消滅掉或逐出這個世界，乃是一種信仰的實踐或信仰的體現。於是，才出現有人——經常甚至是知識分子滿腔熱誠地去實施專政的情形。作惡者真誠地相信自己是在行善、救人、救世。正如波蘭流亡哲學家科拉柯夫斯基(L.Kolakowski)注意到的：惡魔聲稱他們是出於大愛才對你們行惡，他們要解救你們，給你們提供心靈的幫助，給你們帶來偉大的學說讓你們靈魂開竅等等。惡魔這樣聲稱時，他們並沒有說謊，他們相信自己是天使般的，並早已打算為自己的崇高事業獻身。

如此屬靈力量來自於全權專政賴以

成立的知識—價值話語的類似客觀合理性，這種類似客觀合理性又產生於某種科學理論與價值目的論的奇妙結合。

近代（十九世紀）實證主義在其誕生之初，就帶有強烈的價值意願，要為人類社會及其發展探尋最基本的現實因素，要為人類社會獲得幸福之可能性提供最具說服力的實在根據。早期社會學家們一直在為尋找人類存在之基本推動力而努力。有的找到了生產力和生產關係及其歷史的機制，有的則發現了生物學的要素如種族之類。應該說，這種「尋根」大概會引發社會學家們的職業精神不斷追尋下去，不然的話，松巴特（W.Sombart）何以會因種族論歷史觀之出現導致的對經濟史觀獨斷論的兼併而感到高興呢？

一旦社會學家或其他甚麼科學家憑其「洞見」所尋到的基礎事實成為客觀的所見，並與救世的主觀意願相結合，自然產生「主義」。有多少「洞見」所尋到的基礎事實，就會有多少「主義」，進而引發革命。

在早期社會學家那裏對形而上學的著名非難，實際表現出另一種形而上學的成分——韋伯看到了這一點，所以他才要竭力從社會學中清除這種「隱藏的形而上學」。

對我們的問題來說，重要的地方在於，出現了這樣一種話語類型：它以科學的表述形式把主觀意識變成客觀事實（或規律）——與此相並行的是把個體話語變成總體話語，再把客觀事實變成主觀意識。正如哈伯馬斯(Habermas)所看到的，對舊有意識形態的消解是以建立另一種意識形態的方式來完成的。但哈伯馬斯沒有看到的是，新的意識形態已全然不再想僅只是意識形態，它也要成為下層建築、成為社會存在本身。有社會學家說，社會存在決定精神意識，我們很晚才發現，情形也是可以顛倒過來的。不然，我們就不僅很難理解歷史在其客觀必然的展開中走向善的目的的論斷，也難以理解以後所發生的一些事

情，如：意識形態何以反而成了下層建築，而社會存在倒成了意識形態。與此相關，一旦道義性的東西被變換成自然性的，自然性的東西被變換成道義性的，殘忍就變成美德，而不僅僅是合理了。

四

意識形態的下層建築化和社會存在的意識形態化給社會存在與話語類型的關係帶來了新的結果：社會意識的一體化、總體化，個體話語幾乎不可能在這樣的處境中存在。如果某種話語類型還想為其個體存在保留一點地盤，就只有流亡一途。

二十世紀的流亡文化表明，意識形態已遠不僅只是馬克思所謂的虛假的佔統治地位的意識和哈伯馬斯所謂的被扭曲的交往，而且還是一種社會存在的樣式。不過，我們可以原諒馬克思和哈伯馬斯的意識形態批判理論的某種非完善性，因為，他們實際都沒有親自體驗過作為意識形態的社會存在。

我們應該問的倒是，意識形態何以成爲一種社會存在的。我們可以通過對某個意識形態話語的考察來深入這一問題：例如，所謂「自絕於人民」。「人民」一詞具有巨大的威懾力量，凡不能被認同爲「人民」者，就是應該被消除的個體存在。「人民」一詞的巨大力量，首先不是得自於其數量上的不可推算性，而是其道義色彩和總體性，正是這兩個特點表徵出全權社會中所有意識形態話語的一般樣式。

如果明智一些的話，就應該問：人民是誰？可是從沒人問人民是誰，似乎誰都知道它是誰。每一個個體的「我」自以爲是「人民」，但隨時可被人稱爲「人民的敵人」。「人民」聽起來永遠擁有肯定價值的道德合法性，因而，個體不得不認同它；又由於「人民」一詞帶有總體性，每一個體都自以爲屬於其中（其實又都不屬於其中）。正是這種情形，使個體意識及其存在悄悄地失去了合法性。流亡就意味着脫離「人民」，

「自絕於人民」，成爲個體之存在。

西默爾(G.Simmel)指出，歷史理性主義把生產力絕對化爲歷史過程的獨立變化時，就賦予了經濟領域以一種相當於黑格爾的精神發展的邏輯辯證的神秘自我運動。這種解釋的不完全公正的地方在於，他沒有注意到，歷史過程在歷史理性主義中被附加上一種道義價值標準，而這種標準在理論上是不可推論的。重要的是作為社會存在的歷史過程——按照歷史理性主義，它是客觀必然的——與道義價值的連結所產生的一種全權的話語力量：不僅從客觀規律上講，而且從道義上講，每一個體都必須在這一歷史過程中消失，成爲它的血肉之軀；從道義上講，每一個體的話語都必須是這個總體的話語，否則就是非道義的，當然也就是邪惡的，反動的。馬克思在一開始就反對黑格爾的意識學說，他正確地指出：沒有分離的意識，意識永遠是人的社會存在的意識。這的確是很有見地的。

全權意識形態話語的建構及其下層建築化的可能性之奠定，看來得自於繼承了黑格爾關於意識的總體性的觀點和辯證發展的最高綜合的意識之絕對性論點。前提是需要輕輕把它顛倒一下，讓某種意識成爲歷史的——當然也就是道義上的最高意識，然後再把它說成社會存在之表象，總體的特徵就有可能隨着這種意識一併進入社會存在。結果是三重性的：a、某種意識由此獲得了客觀實在的力量（它不僅不是主觀的，而且是歷史客觀必然的、社會存在的）；b、社會存在獲得了意識性的主觀的樣態——成爲一種總體意識的表達；c、個體存在及意識被總體存在及意識加以取代。更奇妙的結果還在於：依據這種知識類型，某個佔有權力的個人就可以把自己的話語改塑成全民話語，把自己的意識變成全民的意識，由於這一話語和意識的高度道義口吻和歷史總體的言說方式，以致於諸位個體真以爲那就是自己的話語和意識，正如某個階級的話語和

意識不是由無數這個階級的個人所掌握的，而是由幾位不是屬於這個階級的知識分子所掌握的那樣。但採用這種知識類型和話語形式，他們也就敢於把自己放在總體的整個階級以至整個歷史規律的位置上，代天立言，代「人民」立言。

這些討論與流亡文化有甚麼關係呢？流亡就是被放逐，被迫離開家園，流亡話語就是一種不在家的話語，而全權話語是在家的。此外，流亡的，總是個體性的，其對立面則是總體性的，流亡的話語形式，只能是個體言說個體自己，而非個體言說總體。本世紀的一種奇妙創造的知識類型及其話語形式即是個體言說總體，進而成為總體言說，一旦這種言說通過實踐為人民所掌握——正確的說法應該是通過掌握人民變成了實踐，就會產生無窮的力量，某種個體的意識和話語就必然會被分離或清除出去而流亡他鄉，否則就只有甘願成為總體話語的言說。流亡作家昆德拉（M.Kundera）甚至看到了性言說這種最帶私人性的話語形式是如何被總體化的。流亡話語乃是總體話語社會存在化的一個結果，無論這總體是民族、是國家、是歷史、是階級，還是人民。

五

在全權意識形態話語進入社會存在之初，知識分子都面臨著一個是否放棄個體言說並認同於意識形態話語的自我抉擇，這也就是決斷自己是否流亡——不管是外在的流亡還是內在的流亡。

就歷史的情形來看，至少有三種不同的知識分子類型：a、認同於以至獻身於總體意識形態話語的知識分子（哲學家、文學家或其他人文科學乃至自然科學家和一般知識分子都不乏其人）；b、決意不放棄個體言說的知識分子；c、在兩者之間徘徊的知識分子。

第一類知識分子在很大程度上不一定是為意識形態話語的道義性或類似科學性所迷惑，主動放棄個體言說。情形也經常是，知識分子自身所常有的一種

想使自己的個體言說成為總體言說的類似於本能的衝動，或者是當個體言說不能充分表達時就想加入團伙的要求。例如馬雅科夫斯基的事例和胡風的事例。他們不能區分總體言說與個體言說的根本差異，即使在道義的層面上也是如此，以為總體言說可以成為個體言說的更佳表達式。

第二類知識分子從根本上說也不能做出這種區分，不然，他們就不會抱有幻想。不過，此類知識分子倒經常有可能是受到總體道義性和理想性的吸引。這大概與二十世紀的烏托邦症問題有關。馮友蘭回憶到，當年他與朱光潛等一批知識分子幾乎每天在一起討論，是否出走的問題。還有布洛赫（E. Bloch）的事例，——直到他親身成為全權意識形態的社會存在的一個分子時，他才發現個體言說是沒有空間的，他不得不第二次流亡。

第三類知識分子對個體言說自然有比較清醒的認識——俄國哲學家舍斯托夫（L. Shestov）向來把哲學視為個體性的生死問題，只與個體相關，所以，沒有等到驅趕，他就流亡了。但這類知識分子相對而言並不在比例上佔多數。這一事實在相當程度上不僅說明了：在本世紀，知識分子所經歷的一個命運是，把進入全權意識形態話語的言說當作是個體言說的建立，而且說明了：知識分子身上與生俱來的想超逾個體言說的意願。這是知識的形式本身給知識者的一種誘惑。由此也不難理解前述知識類型產生廣泛魅力的原因之一。

不過，不管在俄國、德國還是東歐和中國，畢竟有些知識分子能夠看到維護個體言說的重要性。引人注意的是，一些在開初贊同總體言說知識類型的知識分子的轉向及其徹底性。別爾嘉耶夫、布爾加柯夫（S. Bulgakov）和弗蘭克早期都是相當激進的馬克思主義者，布爾加柯夫還是出色的馬克思主義經濟學家。這裏面有一個從實證主義向唯心主義的轉變過程。此外，像尼默勒（M. Niemöller）

這樣的著名反納粹神學家，最初也曾一度擁護希特勒的社會主義主張。

全權意識形態話語對意識的規範力量是超強的，即使我們不考慮其他為其所用的政治強制手段。那種想在全權意識形態的總體言說中保持個體言說的企圖，最終證明是失敗的。我們看到，馮友蘭、朱光潛、梁漱溟這樣的知識分子在晚年幾近於「第二種忠誠」，熊十力也差不多要用「原儒」來為「主義」作論證了。

知識分子的抉擇是一個相當複雜的課題，值得做個案研究。知識分子的類型問題絕非無關緊要，如果我們考慮到為希特勒的屠殺奉獻理論及技術和為斯大林的迫害奉獻智慧的是知識分子的話，更不用說那些為意識形態全權話語之建構鋪路的知識分子們了。例如，別爾嘉耶夫指出過老托爾斯泰的道德論與後來的集體主義道德論的內在關聯；德國流亡哲學家洛維什（K.Löwith）指出過著名詩人蓋奧爾格及其圈子對民族社會主義（納粹）意識形態的貢獻。當然，知識分子的類型問題必須與知識的類型問題本身聯繫起來考慮。

六

如果既不認同於總體言說的知識類型，又不願意離開故土，就只有內在的流亡。這種情形在流亡文化史上顯得更為重要，因為它們既然拒絕在總體話語的形態中言說，當然就在這樣的社會存在的樣式中不可能得到公開言說的機會，很難像外在的流亡那樣公開表達出來。內在的流亡也是自始就有的。只是，它們僅在現代才得到所謂「地下文化」（地下文學、藝術、哲學）的名稱，這要歸功於現代印刷技術的發達。不過，外在流亡與內在流亡的差別首先還是土地性的。在民族社會主義（納粹）時代，德國作家E. Barlach和J. Klepper稱其創作活動為「精神流亡」（Geistes Exil）、「在祖國的流亡者生活」（Emigrantenleben im Vaterlande）。事

實上，內在的流亡現象比外在的流亡要廣泛得多。

不管在生存形式還是話語形式方面，內在的流亡都與外在的流亡差別顯著，在作為意識形態的社會存在中生存，連漂泊的權利也是不具有的。哲學家布洛赫、戲劇家布萊希特（B. Brecht）都既經歷過外在的流亡又經歷過內在的流亡，他們一定深有體會。

內在流亡首先凸顯出的是知識分子的精神定向和存在決斷的問題，這有土地和語言兩個方面的因素。一方面，土地與思的本體論關係（而非人類學關係），以及此在與思的關係，涉及到流亡的決斷，某種帶情緒性的感受先於思的判斷，以致於感受具有一種思所達不到的認識功能。另一方面，說到語言，一種語言就是一種存在方式、思想和感受的方式，所以，外在流亡的哲學家阿多爾諾（T.W. Adorno）感到自己在英語世界無法深入自己的哲學思考。除非是被驅逐，許多文學家、哲學家更寧願承受內在流亡的磨難——索爾仁尼琴的例子——不是沒有理由的。個體言說的根在內在流亡中被植得更深一些。

內在流亡的個體言說顯得更具個性。以俄國為例，阿赫瑪托娃的《史詩》、帕斯捷爾納克的《齊瓦哥醫生》、巴赫金的散文以及有「俄羅斯的達芬奇和帕斯卡爾」之稱的弗洛倫斯基（P.A. Florenskij）的神學、美學著作和詩作，無不顯示出個體言說的力度。此外，僅就語言形式而言，要想在一種由全權意識形態話語所操縱的存在語境中保持個體言說的屬己性，肯定是相當艱難的事，這本身就要求個體精神的超常自主力，而這種自主力的喪失，在其他地方沒有比在我們這裏更嚴重的了。內在的流亡話語充分顯示出形式作為反抗（Form als Protest）的功能和個體性所能伸展到的維度。當然，外在的流亡話語之形式也自有其表達式和獨特性——例如蒲寧的晚期小說。

內在流亡的個體言說形式，可以是

多種多樣的，例如流亡國外前的波蘭哲學家科拉柯夫斯基的哲學散文、編劇家兼導演基斯洛夫斯基(K.Kieslowski)的電影作品等。一位法國學者認為有一種「流亡的話語」形式，其源泉在舊約全書。

七

本世紀的流亡文化引人注目的另一現象是，外在流亡的合作性學術活動，其中所顯示出的思想定向，所形成的學派及其學術傳統，均有相當的激發性。

別爾嘉耶夫作為俄國流亡知識分子的傑出代表，在流亡期間，除了自己的大量哲學創作——其主題為個體的精神自由——外，先後組建並領導了「哲學——宗教研究院」（1922年柏林）和「俄羅斯宗教哲學研究院」（1924年巴黎），創辦了思想學術雜誌《路》和《東方與西方》，先後聚集了舍斯托夫、布爾加柯夫、弗蘭克、尹寧(I.A. Ilin)、拉扎烈夫(Lazarev)、盧雷(Lure)、雷米佐夫(Remizov)等著名思想家；布爾加柯夫也組建了「俄羅斯正教神學研究所」，領導其研究直至去逝——後由申科夫斯基(V.V.Zenkovskij)繼續領導學術研究計劃。在20至40年代，俄國流亡知識分子的國外學術活動驚人地繁榮（法國巴黎斯拉夫研究所編撰的從20年代起的俄國流亡作品，僅目錄就已達六百餘頁）。除上述學術機構外，還有「俄羅斯科學研究所」、布拉格的「俄羅斯大學」等短期機構和學術雜誌《俄羅斯沉鐘》、《俄羅斯之聲》等。語言學家雅柯布森(R.Jakobson)、社會學家索羅金、作家蒲寧的貢獻亦是人們耳熟能詳的。

從學派和思想傳統來看，俄國流亡思想家們創立了俄羅斯的基督教存在哲學並傳承和推進了東正教神學；從思想定向上來看，俄國流亡思想家們從本民族的歷史磨難出發，深入到人的存在的一般本體論領域。這表現在兩個方面的展開和推進：一方面，從哲學上深入反省全權意識形態在俄國成功建立的思想根源。對歷史理性主義在價值道義論外

觀下包裹着的虛無主義本質的批判，則早在俄國革命之前就已開始——例如弗蘭克的《虛無主義倫理學》（1909）、布爾加柯夫的《路標》（1909）和別爾嘉耶夫的《知識分子的精神危機》（1910）等著作。別爾嘉耶夫流亡後主持編輯長達二十年之久的《路》雜誌之名，就得自於他們三位早期馬克思主義者在1913年共同出版的文集《路》。該文集公開表明其思想轉向、拒絕總體的狂熱信仰的理由。流亡以後，這批思想家在這一問題上的哲學反省更加深入。一個意外的收穫是，由於陀思妥耶夫斯基對虛無主義思想的先知般的深刻預見，流亡哲學家們一再重審陀氏提出的問題，陀思妥耶夫斯基思想的哲學和神學深度被揭示出來。流亡之後，這批俄國哲學家們又把經過發揮的陀思妥耶夫斯基的思想帶到歐洲，並進一步深入對陀氏思想的哲學和神學的解釋，以致對西歐哲學、神學、文學產生了極為廣泛、深遠而且持久的影響。

另一方面，對全權意識形態及其虛無主義實質的哲學和神學批判，又必然引伸到信仰問題，由此產生出基督教存在論的思想定向。在此定向中，個體自由決斷的基督教認信得到強調是有理由的。的確，正如哈伯馬斯所看到的，對意識形態話語的解除，不能是用另一套意識形態來取代原有的意識形態，關鍵在於重建被扭曲了的個體的自我理解。然而，倘若人們只限定於這一層面，不在信仰論層面上也同時展開自我批判和社會批判，個體的自我理解之重建難以獲得牢靠的基礎。當今後現代討論中提出的「啟蒙之啟蒙」就頗能說明問題。

關於德國流亡哲學家、心理學家在美國的合作性研究及法蘭克福學派的最終形成，我們知道得已經不少。引人注目的是其研究指向：民族社會主義興起的群眾深層心理基礎及極權統治權威形成的社會和思想根源問題。富有成效的不僅是，從民族性的存在遭遇及處境出發伸展到具有普遍性層面的分析定向，

而且還有充分運用本世紀心理學、社會學、語言學的進展成果來探究全權意識形態的各方面之分析方法。

當代儒家學派在香港的形成以及新亞書院的建立，可視為中國流亡學者們的一次合作性確立思想定向之努力的嘗試。如果將其與俄國和德國的同類情形加以比較，它同樣既有處境性反省，也有民族性思想傳統的復興趨向：儒家思想傳統的重釋和發揮。然而，如果不是相當奇怪至少也令人費解的是：在民族性遭遇及處境與問題的一般存在論層面之關係上，當代儒家不僅顯得缺乏自我意識，而且有明顯的狹隘民族主義思想趨向。至於流亡文學方面則幾乎沒有值得提及的東西。

八

流亡話語作為個體言說得以實現的一種獨特形式，一直與政治處境有直接關係，但作為對全權意識形態的總體話語的消解，流亡話語幾乎是無效的，因為它不在全權意識形態的存在語境中發生，由此而只具有某種存在論的意義。重要的是，關於個體言說的重建問題有可能重新得到提審。重要的流亡思想家和作家無不以自己的方式對個體言說的重建表示出關注。正是這一點，也使得流亡話語與所謂現代性和後現代性論題有了某種連接點。

就此而言，我應提到在本世紀實際存在着的另一種流亡，它不是我前面論及的流亡，即不是一種語言、一種精神、一種文化、一個個體的流亡，而是語言、精神、文化、個體（ontological person）本身的流亡，我稱之為本體論的流亡（exil ontologique）。這種意義上的流亡最早是由希臘人通過俄狄甫斯神話在悲劇的形式中揭示出來的。流亡本是一種逃避一避難，而本體論的流亡則無從逃避，一如俄狄甫斯王試圖通過流亡來逃避厄運，結果是眾人皆知的。海德格爾（M. Heidegger）曾用「無家可歸」的徬徨來標識這個世紀的存在癡

狀，「無家可歸」的處境就是流亡。思想不在家、精神不在家、情緒不在家、個體存在不在家，這一切都可總括為語言不在家，語言沒有言說自己。

這種流亡早自上個世紀就開始了，它不是民族性的，也不是世界性的，而是本體存在性的。由此不難理解，何以本世紀諸多重要的哲學家、神學家、詩人、小說家、藝術家、音樂家都是流亡性的。作為例證我可以提到卡爾·巴特（Karl Barth）和海德格爾均頗為入迷的「途中」概念以及昆德拉小說中的性漂泊問題作為兩個突出的例子。值得進一步考慮的是：也許人本來就沒有家，家園只是一個古老的理想的觀念，人永遠走在回家的途中——舊約創世紀早告訴過我們這一點，而人類過去總以為自己在家，二十世紀的思想不過重新揭開一個實事而已。

然而，對我有吸引力的仍然是這樣的一個問題：是否正是這種人們幾乎沒有意識到的流亡性驅使人們曾經那麼熱情地去建構全權意識形態話語呢？——別忘了，總體話語的經典作家正是在流亡中構想出總體——絕對的歷史意識的。

劉小楓 1985年在北京大學哲學系獲得碩士學位，現在瑞士巴塞大學攻讀系統神學博士課程。他身兼深圳大學副教授、「文化：中國與世界」編委會副主編、《基督教文化評論》主編等職位，主要著述包括《詩化哲學》、《拯救與逍遙》、《走向十字架上的真理》、《我們這一代人的怕和愛》及編著多種。