

## 乐与罪：李泽厚刘再复与文化反思的两种路径

[美国]涂航

**摘要：**本文以李泽厚的“乐感文化”和刘再复的“罪感文学”为题，通过重构两者之间的隐秘对话，来勾勒新时期文化反思的两种路径。在李泽厚描绘的“由巫到礼，释礼归仁”的儒学情理结构中，先秦儒学以此世之情为自体，孕育了与西方救赎文化截然不同的“乐感文化”。这种美学想象重启了五四时期的“美学代宗教”论，以感性诗意的方式呼唤文化和政治新命。同时，受巴金《随想录》之启发，刘再复以“忏悔”与“审判”为线索反思中国文学中罪感的缺失。刘著受到西洋启示宗教的原罪意识启发，思考文学如何对证历史，悼亡死者，追寻一种诗学的正义。罪感文学实质上是一种忏悔的伦理行为，通过勾勒灵魂深处的挣扎和彷徨来反思劫后生者的职责。此文将论证：对于基督教超验上帝(transcendental god)的文化想象导向了两种看似截然不同却隐隐相合的启蒙路径。

**关键词：**李泽厚；刘再复；乐感文化；罪感文学；宗教批判

**中图分类号：** I01 **文献标识码：** A **文章编号：** 1006-0677(2019)2-0022-11

### 一、前言

1981年，李泽厚的《美的历程》问世，随即在校园和文化界掀起一阵“美学热”。李著以迷人的笔触描绘了中华文明起源之初的诸多美学意象：从远古图腾的“龙飞凤舞”，到殷商青铜艺术中抽象纹饰，再到百家争鸣时期的理性与抒情，这幅委婉而绵长的历史画卷如暖流般抚慰着饱受创伤与离乱之苦的莘莘学子的心灵。<sup>①</sup>李泽厚早先以其独树一帜的“回到康德”论述著称，然而启蒙思辨不仅关乎繁复的哲学论证，也得负起终极价值的使命。康德人性论的提纲挈领背后，是几代中国美学家的关于审美与宗教的深思与求索。五四运动之初，蔡元培以“美育代宗教”首倡以美学陶冶性灵以代宗教教化之说。<sup>②</sup>相形之下，李著异彩纷呈的美学意象背后，隐约流动着其对儒学情感伦理学的重新阐释。在李泽厚随后描绘的“由巫到礼，释礼归仁”的儒学情理结构中，先秦儒学以此世之

情为自体，孕育了与西方救赎文化截然不同的“乐感文化”。这种既具有民族本位主义又内含终极价值维度的审美主义试图为文化转型时期的中国提供一种安身立命的根基。

80年代的启蒙运动以美学的朦胧想象，重新启动了五四时期的美育论，以感性诗意的方式呼唤文化和政治新命。面对新的政治想象，批评家刘再复以“文化反思”为出发点，将李著的启蒙理念阐释为一种高扬“文学主体”与“人性”的文艺理论，为重思现代中国文学打开了一个崭新的视野。然而刘说并非仅仅局限于简单的控诉政治和直觉式的人道主义，更旨在叩问已发生的历史浩劫中“我个人的道德责任。”<sup>③</sup>换言之，文化反思并非以高扬个人主义为旨，而必须审判晦暗不明的个体在政治暴力中的共谋。受巴金《随想录》之启发，刘再复以“忏悔”与“审判”为线索反思中国文学中罪感的缺失。<sup>④</sup>刘著受到西洋启示宗教的原罪意识启发，却并非意在推崇一种新的信仰体系。他希望另辟蹊径，思

考文学如何对证历史,悼亡死者,追寻一种诗学的正义。罪感文学实质上是一种忏悔的伦理行为,通过勾勒灵魂深处的挣扎和彷徨来反思劫后生者的职责。

本文以李泽厚的“乐感文化”和刘再复的“罪感文学”为题,通过重构两者之间的隐秘对话,来勾勒新时期文化反思的两种路径。李泽厚在大力颂扬华夏美学的生存意趣和人间情怀的同时,毫不犹豫地拒斥神的恩宠以及救赎的可能。而刘再复则将现代中国文学对世俗政治的屈从归咎于超越性宗教的缺失。二者凸显的共同问题是:新启蒙运动为何需要以宗教伦理为鉴来反思毛泽东革命的神圣性(sacrality)?简而言之,对毛式威权政治的批判,为何要以宗教为切入点?

在这里,我需要引入“政治神学”(political theology)这一理论框架,来解释政治神圣性(sacralization of politics)与启示宗教(revealed religion)之间的复杂张力。在其始作俑者卡尔·施密特看来,理性化进程在驱逐宗教幻象的同时,也导致了“规范性价值的缺失”(normative deficit of modernity)。<sup>⑤</sup>以技术理性为内驱力的自由民主制不仅无法掩饰其内在的道德缺失,而且在危急时刻不得不求助于高悬在政治程序之上的主权者以神裁之名降下决断,以维护其根本存在。<sup>⑥</sup>施密特的决断论不乏将政治美学化的非理性冲动,然其学说要义并非推崇回归政教合一的神权国家,而在于借用神学要素来维护世俗政治之存有。<sup>⑦</sup>由此可见,“政治神学”一词内含无法调和的矛盾:它既喻指重新引入超越性的宗教价值来将现代政治“再魅化”,又意味着将神学“去魅化”为工具性的世俗政治。不同于施密特对政治“再魅化”的偏爱,二战后的德国思想家往往以神学的政治化为出发点反思现代政治对宗教的滥用。在洛维特(Karl Löwith)、沃格林(Eric Voegelin)和阿伦特(Hannah Arendt)等人的论述中,极权主义<sup>⑧</sup>往往祭起宗教的术语、仪式和情感来神圣化其世俗统治。现代政治权威不仅借用宗教的组织 and 符号,也从基督教的救赎理念和末世论中汲取灵感。在沃格林的笔下,现代全能政治源于灵知论(Gnosticism)对正统基督教救赎观的颠覆:灵知主义者凭借获取一种超凡的真知在此岸世界建立完美的天国。<sup>⑨</sup>

洛维特则更进一步探讨了共产主义理念和基督末世论的亲同性:暴力革命的进步观、乌托邦的理念和社会主义新人的三位一体均是基督救世思想的世俗形式。<sup>⑩</sup>诚然,这种阐释学的局限性显而易见:现代政治进步观与基督末世论之间的概念亲和性(elective affinity)并不等同于历史因果关系(historical causality),把神学理念直接推衍到对现代革命思想和社会运动的阐释,其解释效力值得怀疑。<sup>⑪</sup>例如,中国政治学者虽然注意到毛泽东崇拜与宗教仪式之间的类似性,却更倾向于强调世俗政治对于宗教符号的“策略性借用”(strategic deployment)。<sup>⑫</sup>换言之,政治的神化仅仅是一种对宗教元素的功能主义利用。

我以为,这种功能主义的判断无法解释20世纪中国革命的宏大叙事赋予世俗政治的一种“徜徉肆恣”的宗教感(oceanic feeling)<sup>⑬</sup>。革命的神圣化本身蕴含了一种相互矛盾的双向运动:在以世俗政治对宗教信仰“去魅化”的同时,试图将宗教的神圣性注入以“革命”、“社会主义”和“民族国家”为图腾的世俗变革中。此文旨在以政治神学为切入点来重构李泽厚的“乐”与刘再复的“罪”之间的隐秘对话。我将论证,两者的论述均以一种隐喻的方式构筑宗教意识和政治专制的联系,并提出了相应的启蒙路径。李泽厚在大力颂扬华夏美学的生存意趣和人间情怀的同时,毫不犹豫地拒斥神的恩宠以及救赎的可能,而刘再复则将现代中国文学对世俗政治的屈从归咎于宗教性的缺失。对于基督教超验上帝(transcendental god)的文化想象导向了两种看似截然不同却隐隐相合的启蒙路径:以此岸世界的审美主义来消解共产革命的彼岸神话,或是以超验世界的本真维度来放逐世俗国家对写作的控制与奴役。

值得一提的是,我所指的“隐喻”并非狭义的修辞策略,而是以错综复杂的文辞、审美和想象力生成哲学论述的独特路径。不论是德里达(Jacques Derrida)等后结构主义者关于文字与思之“再现”(representation)的立论,还是Blumenberg以哲学人类学为出发点梳理概念性逻辑背后根深蒂固的“绝对性隐喻”(absolute metaphor)的尝试,这些论述均将流动性的言说和星罗棋布的审美意象看做创生性哲学话

语的源泉。<sup>④</sup>更不必说,中国传统中的“文”与“政”的相系相依,早已超出了西学语境下的模仿论,而蕴含着道之“蔽”(concealment)与“现”(manifestation)的复杂律动。<sup>⑤</sup>正因如此,单单从观念史学或是从文学史的角度梳理李与刘的论述,都无法细致地追踪和指认政治-宗教批判与文学批评之间看似毫无关联,但却以嬗变的“文”为媒介相互阐发的能动过程。因此,八十年代的启蒙话语“荆轲刺孔子”式的隐喻政治正是我们阐释李泽厚之“乐”与刘再复之“罪”的起点。<sup>⑥</sup>

## 二、乐感文化:由巫到礼,释礼归仁

李泽厚哲学内核虽以改革的马克思主义和康德人性论为主<sup>⑦</sup>,他对儒学的阐述却贯穿于其美学论述之中。《美的历程》(1981)便以“先秦理性精神”来概括儒道互补的情理结构,《中国古代思想史论》(1986)进一步阐释了以“仁”与“礼”为要义的儒学伦理,《华夏美学》(1988)则以“礼乐传统”来概括儒家的基本美学特征。表面上来看,李泽厚的论述并未脱离一种本质主义的文化比较:不同于犹太-基督教传统中的超越性的信仰,儒学传统对个体的救赎并不关心,而是专注于关注现世的政治与伦理。中国美学因此并不欣赏西方的“罪感文化”,而是推崇以“美”、“情”、“度”为基准的“乐感文化”。然而,这种路径承接了五四时期中国美学关于终极价值的思考。从王国维糅合佛学与叔本华哲学而成的生命美学,到朱光潜以现代心理学为纲阐发古典悲剧的宗教意识;从蔡元培的“美育代宗教”论到宗白华的“气韵生动”说,汉语审美主义论述试图构筑一种具有超越性而不失人间情怀的“本体论”,并以此抗衡西洋宗教的信仰之魅。<sup>⑧</sup>

然而不同于五四论述的是,李泽厚的美学意象背后是康德唯心主义和马克思主义的实践论。康德的先验论旨在厘清理性的范围、限度和可能性,进而确立自我立法的可能性。李泽厚则试图引入历史唯物主义来改造其唯心主义底色。如果康德的主体论将理性预设为一个超验的普遍认知框架,李泽厚则将理性的产生归咎于人类物质生产实践。人类在制造和使用工具的过程中将感性经验内化为抽象理性。这个

过程被李称为“文化心理积淀”:劳动将感性经验累积成理性认知,在改造外在自然社会的同时也构筑了内在的理性认知。<sup>⑨</sup>

这种历史积淀说被李泽厚用于阐释儒学礼乐传统的起源。李把从殷商祖先崇拜到儒家礼治的衍变叙述为“由巫到礼”的理性化过程<sup>⑩</sup>。从远古到殷周,祖先崇拜和上帝崇拜相互糅杂并且紧密相连。卜辞中的神既是上天也是先祖。这种相关性构成了“巫君合一”的文化特质:巫祝既掌握着沟通天人的最高神权,又享有最高政治统治权。<sup>⑪</sup>巫术礼仪则以一套极其繁琐的盛典仪式(巫舞、祈雨、祭祀)沟通神明,抚慰祖先,降服氏族。重要的是,敬神与主事的混合使得祭祀充满了世俗性与实用性,因此对神的“畏、敬、忠”等宗教情感逐渐让位于以“明吉凶、测未来、判祸福”为目的逻辑认知,占卜仪式中数字演算的精确性和客观性取代了神秘主义和狂热的宗教情感。<sup>⑫</sup>巫术礼仪的“理性化”体现为从对神秘上苍的恐惧与绝望到对确证个体品德力量的转化。<sup>⑬</sup>敬天并非旨在乞求上天垂怜或获得一种神秘力量,而在于强调吉凶成败与个体道德责任的息息相关。<sup>⑭</sup>这个理性化的过程既体现在工具操作技艺的演化(卜筮、数、易、及礼制),也体现为一种特定的文化心理结构的形成(德行)。直至周初时代,巫的神秘主义特质让位于君的道德质量,沟通神明的原始礼仪则演化为关于巫术品德的道德主义。

从殷周鼎革到百家争鸣,巫术礼仪进一步分化,德外化为“礼”,内化为“仁”。礼本源自祭祀中尊神敬人之仪式,王国维认为“奉神人之事通谓之礼”<sup>⑮</sup>,而《说文解字》中则以“礼者,履也”形容侍神之礼器与承载传统之关系。周礼囊括了一整套秩序规范,并置人间之礼于敬神的仪式之上,这意味着礼所呈现的世俗人伦关系已经代替了鬼神崇拜。礼的神圣性不再依赖于宗教祭祀的虔敬,而将塑造、培育人性本身作为世俗社会的最高价值。在李泽厚看来,儒家对礼的阐发着力点在于将以外在的秩序和规范为基准的周礼内化为一种情感论述。既然礼代表了一整套的秩序规范,“习礼”则包括对“各种动作、行为、表情、言语、服饰、色彩等一系列感性秩序”的训练。<sup>⑯</sup>这种美学式的熏陶不以约束和控制个体为手段,而在于陶冶性情,以达

成内在之情和外在伦常互为表里的和谐之道。在塑造情感方面，“乐”与“礼”相生相伴，形成一套独特的礼乐传统通过建立内在人性来维系伦理关系。“乐”虽是一种情感形式，却需要由外物疏导而引起，因此声音、乐曲和诗文则唤起各种情感形式。在“乐从和”的儒学原则中，华夏美学摆脱了巫术仪式中那种“狂热、激昂、激烈的情感宣泄”，着重塑造“和、平、节、度”等旨在和谐人际关系的温和情感。<sup>②</sup>乐源于礼，发乎情，与政通，将审美、情感、和政治教化融为一炉，形成了一套“弥散性”的理想世俗秩序<sup>③</sup>。

但是，李泽厚也指出，礼乐传统的“内”（自发情感）与“外”（伦理政教）并非始终琴瑟相和。伦常对个体的束缚与限制在美学上呈现为关于文与质、缘情与载道、乐教与诗教等不绝如缕的纷争。<sup>④</sup>这种冲突反映了周礼本身还未脱离原始宗教的仪式化特征。“仪”既承自对天意无常和神之法力的恐惧和敬畏，又糅合了以血缘宗族为基础的道德训诫，因此具有一定的外在约束性和强制性。在李看来，儒学的突破体现在“释礼归仁”的精神旨趣：仁的实质内涵是人的道德自觉和责任意识，它把外在性的礼内化为生活的自觉理念，并把宗教性的情感变为日常人伦之情，从而使社会伦理与人性欲求融为一体。<sup>⑤</sup>面对礼乐崩坏的时代危机，孔子的解决渠道是以人性内在的伦理“仁”化解外在崇拜和神秘主义，将礼安置于世俗伦理关系中，以仁学思想替代宗教信仰。至此，支撑宗教的“观念、情感和仪式”<sup>⑥</sup>被一种现实主义的伦理—心理特质取代，使得中国文化精神和以原罪观念为特点的西洋宗教分道扬镳，形成了以积极入世为基本特质的“乐感文化”。

最终，乐感文化以巫君合一的原始宗教而始，以“情本体”为情理结构的儒学伦理学—美学而终。“情”多被李用以描述糅杂感官欲望和审美体验的复杂认知过程，是“性”的外在表征，是“欲”的自然抒发，可以释“礼”，可以证“道”。<sup>⑦</sup>这种认知源于日常人伦给予人性的喜悦和恬静祥和之感，使得个体生命得以告别“天命”、“规律”、“敬畏”和“恐惧”，在转瞬即逝的真实情感中静观自然之流变，并停留、执着、眷恋于尘世中的七情六欲。承接蔡元培“美育代宗教”说，情本体拒斥神的本体，以美学返璞归

真，回到人的本性。审美“没有去皈依于神的恩宠或拯救，而只有对人的情感的悲怆、宽慰的陶冶塑造”。<sup>⑧</sup>经由美学熏陶，乐感文化将哲学的最终存在寄托于“这人类化的具有历史积淀成果的流动着的情感本身，”并且以此世之情“推动人际生成的本体力量，”从而开启了“把超越建立在此岸人际和感性世界中”的华夏美学之路。<sup>⑨</sup>

作为八十年代文化启蒙的思想领袖，李泽厚更多是以启蒙哲学和温和改革派的形象被世人铭记，而其独树一帜的儒学情感—美学论述并未被深度发掘。<sup>⑩</sup>文革浩劫之后，对“人性”“人道”和“价值”的反思由伤痕文学开启，在“文化热”期间达到高潮。新启蒙运动的核心议题即终极价值的重建：在神圣的革命烟消云散之后，中国学人如何重审视毛时代的乌托邦主义，又如何重建新的历史理性？李泽厚以审美为切入点，通过追寻儒学的理性之源，以涤荡狂热的政治热情和领袖崇拜，对“超越”、“宗教性”和“彼世”的拒斥是否隐含了其对革命理想主义的批判？李著中无疑充满了抽象哲学思辨与现实政治隐喻的复杂辩证，这种隐喻式的论述似乎与卡西尔(Ernst Cassirer)的文化哲学形成一种奇妙的共鸣。在纳粹肆虐欧洲之际，卡西尔以《国家的神话》(1946)叩问现代理性何以生出如此残暴行径，将纳粹国家的神话追溯至鸿蒙之初的原始宗教。诸神想象起源于先民的恐惧，而从希腊哲学到启蒙运动的西方思潮不断以逻各斯之名驱散非理性的宗教情感。可谁料想纳粹的国家神话裹挟着原初的宗教敬畏卷土重来，使得现代性彻底沦为主宰和奴役的工具，启蒙重新倒退为神话，乃至酿成历史浩劫。<sup>⑪</sup>相形之下，中国语境下的神话喻指共产革命的超凡魅力：以摧枯拉朽的暴力涤荡阶级社会的罪恶，以对超凡领袖的崇拜之情塑造个体伦理和规范，最终在现世主义的此岸建立社会主义的乌托邦。在这个意义上，李泽厚“由巫到礼，释礼归仁”的儒学起源说以一种隐喻的方式解构了革命乌托邦的宗教性。在李著不断以“理性”之名驱逐神话的背后，蕴含着动人心魄的启蒙号召：唯有厘清中华文明源头的非宗教性，唯有回到以礼乐人情为本然真实的乐感文化，才能彻底告别革命制造的狂热情感和彼岸神话。

### 三、罪与文学:从“性格组合论” 到“罪感文学”

在李泽厚构筑华夏美学体系的同时,刘再复也开始形成一套以“人”为思考中心的文学批评理论体系。其著作《性格组合论》(1986)从19世纪欧洲文学的视角检视现代中国文学<sup>③</sup>。他的初步论断是:革命文学的人物塑造囿于“阶级性”、“革命斗争”和“政治实践”等机械的马克思主义理论,将“人”阐释为被社会政治力量支配的附属品,消解了人的主体性和能动性。<sup>④</sup>在随后的系列论述中,刘再复不断扩充其“文学是人学”的思考起点,以“内宇宙”、“超越意识”、“忏悔”、“人的灵魂”等叙述来构建一种以世界文学为坐标的庞杂体系。从八十年代中期起,刘再复的名字,连同“情欲论”、“主体论”、“性格二重组合”等带有个人生命印记和审美激情的批评术语,同文化热期间爆炸性的知识空间和学人的文化想象彼此呼应,成为新启蒙运动的时代精神之一。

刘再复的主体论并非人道主义在文学批评上的显白教诲,而内含复杂的脉络和知识谱系。其理论所体现的哲学意义,主要体现在性格组合论对马克思主义人性论的反驳。性格/人格(personality)问题本在古典德国哲学中有其重要位置。与当下的理解不同,十九世纪语境下的“性格”(personality)一词并不具有内在心理情感(psychological makeup)的含义,而更多意指具体“个人”(person)和抽象“主体”(subject)之间的复杂律动。<sup>⑤</sup>康德的自我立法预设了一个自为自主的普遍主体(universal subject),然而康德主体以普遍理性为内驱力,却并未顾及具体的、特殊的个人所在。在黑格尔的论述中,自我意识必须为了获得更高的社会性存在必须扬弃个体自由,通过“去人格化”(depersonalization)升华为“绝对精神”。作为普遍理性的主体仿佛可以自我演进,直至历史终点。德国浪漫主义运动随即以“基督人格论”(Christian personalism)为纲,通过高扬感性的、特殊的、独一无二的个人人格(individual personality)来反驳启蒙的抽象主体论。<sup>⑥</sup>这种反启蒙论述从《旧约全书》中上帝造人中获取灵感:人格虽是神格的拙劣模仿,却因上帝之爱而获得了无限性和丰富性;“三

位一体”意味着人格与神格之间存在着联动关系,人性内在的复杂性和情感变化由神性所铸成,绝非理性可以主宰,更不可以化约为空洞的普遍主体。

作为黑格尔的继承人和颠覆者,马克思主义人性论以一种激进的社会本体论(the social ontology of the self)完全消解了基督人格论。在《论犹太人问题》中,马克思将基督教人格论(Christian personhood)贬低为市民阶层的粗鄙意识形态,将人格的特殊性和商品市场中唯利是图的个体(egoistic individual)完全等同起来。<sup>⑦</sup>在马克思的宏观图景里,唯有将个人消融在社会性的主体之中,人类的自我解放才得以达成。马克思主义以实现人的物种存有(species-being)为终极目标,何以革命的主体竟自吞噬其身,消解了多元人格的存在?这种二律背反深刻地影响了20世纪的中国左翼文学理论:个人往往和罪恶、动摇、局限性联系在一起,而从阶级性、党性、到民族国家的社会本体则被赋予了崇高的美学意象。在这个意义上来说,刘再复以“性格”为切入点重新确证个体尊严和人格之复杂性,不仅和当时中国政治问题形成错综复杂的交汇,而且在思想史层面上通过反写马克思回归德国古典哲学的人格论,颇具“截断众流”的魄力和勇气。对性格多重组合的阐述并非仅仅应和官方意识形态或是为伤痕文学提供一种理论支撑,而在于将同质化的革命主体(subject)重新还原为具有深度、内在性、和道德判断力的“人格”(personality)。针对毛时代形形色色的壮美革命神话,刘再复极力推崇人格的“内宇宙”一说:人的性格并非仅仅是外在元素的机械反映,而是一个博大精深的动态环境;感性、欲望、潜意识等形形色色的元素相互冲撞,不断地生成新的人格。文学的任务不是以默认的社会属性描写人物性格,而是通过万花筒式的性格组合将人性的复杂性淋漓尽致地展现出来。<sup>⑧</sup>

对于人的内在深度之发掘固然打开了新的文学批判空间,可是“内宇宙”将社会性消融于个体之中,极易导致个人主体的无限膨胀。由此形成的二律背反关系,未必能够真正赋予人格以深度和尊严。性格组合论的核心观念——理性主体和个人能动性,和马克思主义终归是同宗同源,未必不会带来一种新的宰治关系。<sup>⑨</sup>

以人性论为内核的伤痕书写在八十年代蔚为风潮,究竟是对文革暴力的控诉和反思,还是毛文体式“诉苦文学”的阴魂不散?<sup>④</sup>受到巴金影响,刘再复在八十年代后期转向对忏悔伦理的思考,以反思个体和历史暴力的共谋关系。在这个意义上,基督教的原罪说给刘的文化反思提供了一个崭新的宗教维度。与儒学成圣论相反,基督教教学中的人虽是由上帝所创生,却是尘世堕落之物,因此注定背负罪与罚。宗教改革继而将人的内在世界交付上帝,赋予其彼岸命运,将个体的内在自由从世俗统治者手里解放出来,使得人的内在自由与救赎息息相关,非尘世力量可以左右。<sup>⑤</sup>在当时不少学人看来,唯有基督教的“神道”方可超越苍白无力的人道主义情感,赋予劫后余生的个体彻底和深刻的尊严。这一立场最为激烈的表达者无疑是刘小枫。他将共产主义的神话称为“伪造的奇迹”,而革命暴力促使他不断追寻“真正的神迹”。在拒斥了屈原式的自我放逐和道家的消极遁世之后,刘小枫在罪感宗教中找到了救赎之道。在他看来,罪感并非意味着自我沦丧,而暗含走向超越的微弱可能:唯有使人意识到自然状态之欠缺,方可迸发追寻上帝的精神意向。<sup>⑥</sup>

刘小枫从罪感中悟得生命之缺憾,继而放弃现世的一切政治和道德的约束,将自身全部人性所在交付上帝,以求得神之救恩。<sup>⑦</sup>相形之下,刘再复从罪感中发掘人对现世的道德职责。刘小枫的原罪彻底消解了人之主体,将个体投掷于神的面前渴求圣恩垂怜<sup>⑧</sup>;刘再复的原罪将个体灵魂从外在的社会-国家意志中解放出来,回归内在性,将灵魂置于良知的法庭上审判,从而反思个体的伦理职责。值得玩味的是,与刘小枫的认信行为不同,刘再复仅仅把原罪当做一种认知假设,对“罪”之确认并非导向宗教情感,而在于迫使个体进行理性自省。道德自省虽以现世职责为导向,却必须绕开世俗政治,寻找一个具有超越性的原点。<sup>⑨</sup>刘再复的罪感试图赋予道德一种内在的、原生的、自发性的存在,罪与责任因而相形相依,为人之存有特质。早先的主体论述经由罪感文学的“自我坎陷”,获得了一种新的伦理-政治维度。从这个角度出发,刘再复叩问中国文学传统中的罪感缺失:文学对恶之控诉往往导向外在的社会与政治

议程,而无法激发内在的心灵忏悔。相反,五四文学之伊始便通过自我忏悔来审视传统与野蛮的纠缠,而鲁迅则无愧于这种罪感意识的激烈表达者。从《狂人日记》以吃人为隐喻来审判封建传统,到自我剖析灵魂里的“毒气与鬼气”,鲁迅的忏悔意识将宗教式的“回心”转化为一种自觉的道德意识。这种自省虽无上帝作为绝对参照物,却以反刍历史传统之罪为其坐标,使文学获得了一种灵魂的深度。以人本主义的罪感文学重审80年代的文化反思之局限,刘再复的论述无疑超越了之前主体论的局限,展现出新的思想深度。

#### 四、结语：乐与罪的交汇：告别革命

1995年,李泽厚和刘再复在《告别革命》的序言中宣称:“影响20世纪中国命运和决定其整体面貌的最重要的事件就是革命。我们所说的革命,是指以群众暴力等急剧方式推翻现有制度和现有权威的激烈行动。”<sup>⑩</sup>此书一经出版引起极大反响,堪称对80年代启蒙议程的历史性回顾与总结。90年代伊始,随着新左派和自由主义的论战不断激化,“告别革命”逐渐成为一个空洞的意识形态能指。对于受到各种新潮理论洗礼的年轻学人而言,它的灵感主要来源于业已破产的新启蒙运动,这与其说是彻底终结社会主义的遗产,毋宁像是昭示着革命的魂归兮来。政治漩涡之下,告别革命论的标志性和格言式论述遮蔽了李、刘二人的复杂心路历程与思想求索。李泽厚的儒学情感论述承自蔡元培“美育代宗教说”,以美感教育为熏陶手段回到此世的礼乐人情,以乐感文化拒斥超凡脱俗的革命乌托邦。刘再复的罪感文学则以宗教性的超越激发人内生的伦理职责,以忏悔罪责,审判历史,实现文学对国家的“放逐”。在这个意义上,乐感文化和罪感文学最终汇聚于“告别革命”:以人间之乐解构革命的乌托邦神话,以超验世界的本真维度来驱逐革命政治对文学的主宰。革命旨在超越现世生活的不完美性,以一种超拔的救世理念唤起一种集体的、解放自我的激烈变革。告别革命则是要在人间世情里、在礼乐熏陶中、在没有宏大叙事的灵丹妙药和救赎之确定性的断裂时空中,以灵魂的本真维度叩问传统、历史与神话所遮蔽的堕落、共

谋和残暴,以氤氲之情细致入微地体验、捕获和发掘此世之乐的本然真实。

总结本文,我重构李之“乐”与刘之“罪”之间的隐秘对话,为的是揭示其学说意在言外的隐喻:对中西宗教伦理的批判意在解构革命乌托邦的神圣灵韵,从而瓦解世俗政治对宗教元素的功能性借用。此文的方法论意义在于:我认为只有将两人对儒学情理的现世性与基督伦理的超越性之阐发置于政治神学的脉络下考察,方能体察其告别革命论的批判潜能。理性的病症致使施密特以“政治的再宗教化”为药方,企图给分崩离析的魏玛民主注入一种强势的、同构型的规范性道德。<sup>⑤</sup>相形之下,李与刘则以“政治的去宗教化”为旗帜,力求告别毛泽东时代革命乌托邦主义与威权政治互为表里的政治神学实践。

本文偏离了以“启蒙”与“革命”为主导的学术范式,转而关注李、刘二人学说的宗教维度。此处的“宗教性”并非基于制度性宗教(institutional religion)的教义辩难,而指以宗教为隐喻而构成的美学论述和文学批评。我认为,以“文”为切入点探讨李、刘二人的文化反思得以探勘当前学界未能触及的维度:政治神学的含混性提醒我们世俗政治与宗教信仰不是此消彼长的对立,而是随着情势不断涌现着或张或弛的有机连锁;在此暧昧不明的动态时空中,“文”以错综复杂的隐喻不断创生着政治意蕴和神学辩难,成为彰显或是遮蔽神圣(the sacred)与世俗(the profane)之间持续张力的重要媒介。

与此同时,“文”也提醒我们世俗化范式的局限性。不仅毛泽东的革命以神圣性的言辞来维持其绝对权威,新启蒙话语在高扬理性的同时也裹挟着自我神化的幽暗意识。对中国现代革命的反思往往以世俗化范式为纲,而遮蔽了中国现代性与宗教游魂的复杂辩证关系。世俗主义的傲慢可以追根溯源至马克思的宣言:“彼岸世界的真理消逝以后,历史的任务就是确立此岸世界的真理。”然而在揭穿宗教的意识形态幻象之后,马克思却不得不借助神学隐喻来阐述“商品拜物教”(commodity fetishism)这一资本主义的核心理念:“要找一个比喻,我们就得逃到宗教世界的幻境中去。在那里,人脑的产物表现为赋有生命的、彼此发生关系并同人发

生关系的独立存在的东西。在商品世界里,人手的产物也是这样。我把这叫做拜物教。”<sup>⑥</sup>正如思想史家 Breckman 所言,马克思唯有调用模拟和隐喻的手法,将资本的疯狂喻作宗教的非理性,方可预示资本主义最终消亡的历史必然性。<sup>⑦</sup>马克思之“文”暗中瓦解了其世俗化立场的绝对性:宗教并非前资本主义时代的遗迹,而是资本的最初象征形式。马克思对于宗教比喻的依赖意味着神学如同游魂般附着在世俗化进程之中:即使宗教并非现代政治的内驱力,宗教仍然以隐喻的方式弥散于世俗文化想象和政治符号学中。毛泽东需要将人民喻作共产党的“上帝”以印证新政权的道统,而新启蒙的文化政治也以“神权”和“宗教专制”的比喻来喻指革命极权的残暴。这表明,现代政治的神圣底色既不可化约为对宗教的功能主义借用,也无法导向“现代政治无非是神学理念的世俗版本”之论断<sup>⑧</sup>。这意味着我们需要重新检讨政治、宗教、世俗化三者的联动关系。作为一个初步的尝试,本文以李、刘二人的“文”之论述来试图勾勒革命与宗教、启蒙与神话、祛魅与再魅化之间的复杂律动。

李泽厚与刘再复的论述在美学、儒学、文学批评和启蒙政治等诸多方面留下来丰富的遗产,而对革命政治的去魅则贯穿了两人数十年的思考与反思。当今中国不仅反启蒙论述甚嚣尘上,革命的幽灵借尸还魂,更让人惊异的是,政治神学裹挟着新的大国想象卷土重来。在与港台儒家分道扬镳之后,大陆新儒家回到康有为的孔教实践,以“儒家社会主义”重新神化国家。<sup>⑨</sup>施特劳斯的信徒则孜孜不倦地发掘着公羊学中的微言大义,以廖平之王道捍卫“国父”毛泽东之荣誉。<sup>⑩</sup>新左派以施密特主权论义正辞严地辩证革命暴力之正当性。<sup>⑪</sup>“天下体系”的始作俑者赵汀阳甚至认为“中国”一词本身即内含政治神学之启示,指向超越世俗民族国家的终极存在原则。<sup>⑫</sup>这些论述流派纷呈,各异其趣,然而无不裹挟着徜徉肆恣的宗教性,唤起以“革命”、“文明”、“天下”和“王道”为图腾的乌托邦愿景。难以想象,政治神学的高级祭司们曾经也为新启蒙运动摇旗呐喊:那是一群醉心于《美的历程》中的华夏文明,顶着滂沱大雨聆听刘再复“论文学主体性”,排着队抢购雨果

《悲惨世界》,偷偷摸摸赴约《今天》诗歌会的知识青年。而如今他们又战战兢兢地请出毛泽东,康有为,和施密特的亡魂,演出世界历史新的一幕。这是对启蒙遗产的辩证扬弃,还是俄狄浦斯症结之倒错(perverted Oedipus rebellion)?以神学之名为中国崛起作一字脚注,究竟是时

代精神的史诗气质使然,还是政治犬儒主义滥觞之际的虚张声势?值此政治大说粉墨登场之刻,我们更需要回到新启蒙运动的最初时刻,寻觅李泽厚笔下流溢人间的本性之情,阅读刘再复对灵魂维度的深度思考,以此岸世界的“乐”与“罪”不断地叩问彼岸世界的神话。

- ① 李泽厚:《美的历程》,生活·读书·新知三联书店 2009 年版。
- ② 蔡元培:《以美育代宗教说》,《蔡元培美学文选》,北京大学出版社 1983 年版,第 68 页。
- ③ 刘再复:《我的思想史》(未刊书稿),第 28 页。
- ④ 刘再复、林岗:《罪与文学》,中信出版社 2011 年版。
- ⑤ 在这里,我借用了 Gordon 以规范性价值为纲讨论施密特和韦伯之关联的说法。见 Peter E. Gordon,“Critical Theory between the Sacred and the Profane,”*Constellations*, Vol. 23(4)(December 2016): 468–469.
- ⑥ 学界对施密特主权论的讨论所在多有,比较代表性的著作有,John P. McCormick, *Carl's Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*(Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999). 另见卡尔·施密特著,刘宗坤译:《政治的概念》,上海人民出版社 2004 年版。
- ⑦ Müller 认为施密特的法学理论每每以模糊的描述性修辞和美学意象来掩盖其逻辑漏洞,这种将政治美学化的倾向承自十九世纪的德国文人传统。见 Jan-Werner Müller: *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*(New Heaven: Yale University Press, 2003), introduction. 另外,已有不少学者从魏玛保守主义的角度探讨施密特的法学决断论和存在主义哲学之间的关联。见 Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*(Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986).
- ⑧ 极权主义(totalitarianism)是一个极为宽泛的分析概念,用来描述国家社会主义和布尔什维克政权对于社会、公众和私人生活的绝对控制。虽然阿伦特和波普尔对于极权主义的运用具有鲜明的冷战主义色彩,这个分析范式深刻影响了五六十年代西方学者对于共产主义政权的认知。见汉娜·阿伦特著,林华译:《极权主义的起源》(北京:三联书店 2008 年版);卡尔·波普尔著,陆衡等译:《开放社会及其敌人》(北京:中国社会科学出版社 1999 年版);有关极权主义的概念史梳理,见 Michael Scott Christofferson, *French Intellectuals Against the Left: The Antitotalitarian Movement of the 1970s*(New York: Berghahn Books, 2004), introduction.
- ⑨ Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*(Chicago: The University of Chicago Press, 1987);关于沃格林对灵知论的批判和政治保守主义的联系,见 Mark Lilla: *The Shipwrecked Mind: On Political Reaction*(New York: New York Review Books, 2016).
- ⑩ Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*(Chicago: The University of Chicago Press, 1957).
- ⑪ 例如,在 Blumenberg 对 Löwith 的批判中,Blumenberg 指出 Löwith 的范式忽略了现代性的根本特征在于“自我确证”(self-assertion),因此现代政治以自主性为其核心原则,与前现代的神权政治有根本的区别。Blumenberg 接着以“替换”(reappropriation)这一范式来描述世俗化的过程:现代进步观固然和基督末世论具有概念上的亲和性,然而世俗的进步观逐渐替换了基督末世论成为现代政治的根本标志。Blumenberg 的理论源自马克斯·韦伯的宗教社会学。值得一提的是,九十年代的中国知识分子急于从儒学伦理中发掘资本主义精神,误读了韦伯关于新教伦理和资本主义关系的论述。韦伯并未将资本主义的兴起归因于加尔文教义,而是重在描绘资本主义伦理如何侵蚀并且替换了宗教精神成为现代社会的根本动力。见 Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, translated by Robert M. Wallace(Cambridge, MA: The MIT Press, 1985);关于韦伯对概念亲和性与历史因果关系的区分,见 Peter E. Gordon,“Weimar Theology: From Historicism to Crisis”, in *Weimar Thought: A Contested Legacy*, edited by Peter Gordon and John P. McCormick(Princeton, Princeton University Press, 2013);关于中国语境下对韦伯理论误用的批判,见余英时:《中国近世宗教伦理与商人精神》,北京:九州岛出版社 2014 年版,第 56–79 页。
- ⑫ 在对安源工人运动的研究中,裴宜理以“文化定位”(Cultural Positioning)来描述共产党通过策略性地借用广泛的宗教以及民俗文化符号来达到政治动员的过程。换言之,在共产党的意识形态中,宗教元素经过了理性化且已经失去了其信仰价值,仅仅成为一种世俗政治术的存在。Daniel Leese 和王绍光对毛泽东崇拜的研究也拒绝了政治宗教的范式,旨在强调政治对宗教元素的工具化(instrumentalization)。他们认为领袖崇拜虽然承自帝王崇拜且呈现出一定的宗教性,但归根究底是一种理性的政治表演秀。见 Elizabeth J. Perry, *Anyuan: Mining China's Revolutionary*



- Tradition* (Berkeley: University of California Press, 2012), Introduction; Daniel Leese, *Mao Cult: Rhetoric and Ritual in China's Cultural Revolution* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013); 王绍光著, 王红续译:《超凡领袖的挫败:文化大革命在武汉》, 香港:香港中文大学出版社 2009 年版。
- ⑬ Sigmund Freud, *Future of an Illusion*, edited by James Strachey (New York: Norton, 1989).
- ⑭ 感谢黄冠闵教授提醒我注意 Blumenberg 学说与文学之关系。在 Blumenberg 的隐喻学 (Metaphorology) 理论中, 笛卡尔以降的哲学首要目标在于摆脱对意象性思维和模糊修辞的依赖, 以追求概念逻辑的纯粹性。然而理性迷思的背后却是不绝如缕的“绝对性隐喻”——以意象思维感通、衔接和补充逻辑思维的思想传统。在 Blumenberg 看来, 绝对性隐喻的存在印证了哲学论证的内核仍然源于概念和隐喻的联动关系。见 Hans Blumenberg, *Paradigms for a Metaphorology*, reprinted edition, translated by Robert Savage (Ithaca: Cornell University Press, 2016)。
- ⑮ 以海德格的存在论反思中国文化传统中的“文”与西学论述中的模仿论之区别, 见王德威:《“世界中”的中国文学》,《南方文坛》2017 年第 5 期。
- ⑯ “荆轲刺孔子”取自秦晖对于八五文化热的一个形象的概括:荆轲本意在秦王,然奈何秦王手握政治重权,只能拿无权无势的封建文化象征孔子开刀。这一寓言用以解释新启蒙运动中的激烈的文化反传统主义:由于不敢触碰政治红线,知识分子只能藉以批判传统文化之名影射政治问题。见秦晖:《问题与主义:秦晖文选》,长春出版社 1999 年版,第 447 页。
- ⑰ 关于李泽厚对康德和马克思的糅合与阐发的讨论颇多。具有代表性的著作主要有:顾昕:《黑格尔的幽灵与中国知识分子——李泽厚研究》,台北:风云时代出版社 1994 年版;Woei Lien Chong, “Combining Marx with Kant: The Philosophical Anthropology of Li Zehou,” *Philosophy of East and West*, Vol. 49, No.2 (April 1999): 120-149; Kang Liu, *Aesthetics and Marxism: Chinese Aesthetic Marxists and Their Western Contemporaries* (Durham: Duke University Press, 2000); 另见拙文《回到康德:李泽厚与八十年代的启蒙思潮》,《思想杂志》第 34 期 (2017 年 12 月),第 35-59 页。
- ⑱ 关于中国美学本体论的提法,出自陈望衡对五种美学本体论 (情感、生命、社会、自然,和实践本体论) 的划分。见陈望衡:《20 世纪中国美学本体论问题》,武汉大学出版社 2007 年版;从现代性理论角度对五四美学与西洋宗教之间张力的论述,见刘小枫:《现代性社会化绪论》,三联书店 1998 年版,第 317 页;另见拙文《美育代宗教:后五四时代的美学思潮》,《南方文坛》第 188 期 (2019 年 1 月),第 74-79 页。
- ⑲ 李泽厚:《批判哲学的批判:康德述评》,三联书店 2007 年版,第 51-169 页。
- ⑳ 理性化 (rationalization) 一词出自韦伯,指的是传统价值和情感考虑逐渐被理性和计算取代,成为世俗化社会中个人的行为动机。李泽厚更多的是从康德的意义上使用这个术语来描述主体的积极性和理性,而忽略了韦伯关于理性去魅效应的论述。
- ㉑ 值得一提的是,祭祀系统往往和宗教神话体系互为表里,而李著并未详细阐释殷商神话体系是如何印证了“巫君合一”的特质。冷德熙探讨了殷商神话中的诸神系统 (自然神、图腾神、祖先神等),认为不同于闪米特诸教中的一神论 (monotheism) 传统,中国古代神话中缺乏一个主神的存在,大量的自然神和祖先崇拜交叉渗透,直到殷周之际原始神话才被“历史化”为古史传说 (如尧舜禅让)。这个神话历史化的进程可以用来佐证李著中的“巫君合一”的论断。见冷德熙:《超越神话:纬书政治神话研究》,东方出版社 1996 年版,第 20-25 页;顾颉刚:《古史辨自序》,商务印书馆 2011 年版。
- ㉒ 李泽厚:《说巫史传统》,《由巫到礼,释礼归仁》,三联书店 2015 年版,第 15 页。
- ㉓ 李泽厚把这个过程称之为由巫术力量 (magic force) 到巫术品德 (magic moral) 的转化。三联书店 2015 年版,第 23 页。
- ㉔ 例如,徐复观非常详细地论证了中国文化从原始宗教的“敬天”到儒家“敬德”的转化。周人的“忧患意识”并非源于对神的虔敬和畏惧,而是一种凸显主体和理性作用的道德责任感。忧患意识体现在当事者将事功成败归咎于自身的德行和理性认知,因此周人之“敬”是一种原初的道德意识而非宗教情绪。见徐复观《中国人性论史:先秦篇》,上海三联书店,第 1-20 页;对徐复观儒家道德主义的批判,见唐文明:《隐秘的颠覆:牟宗三、康德与原始儒家》,三联书店 2012 年版,第 5-31 页。
- ㉕ 王国维:《释礼》,《观堂集林》,卷六,合肥:河北教育出版社 2003 年版;转引自阎步克《士大夫政治演生史稿》,北京大学出版社 1996 年版,第 74 页。
- ㉖㉗㉘㉙㉚ 李泽厚:《华夏美学·美学四讲》,三联书店,第 18 页;第 34 页;第 39 页;第 216 页;第 62 页。
- ㉛ “弥散性”一词来自阎步克对礼治文化的概括。在阎看来,礼介于俗与法之间,既囊括了人伦风俗,又指涉政治领域的规范,因此呈现出一种无所不包性和功能混溶性。见阎步克:《士大夫政治演生史稿》,第 73-124 页。
- ㉜㉝ 李泽厚:《中国古代思想史论》,三联书店 2008 年版,第 10-29 页;第 16 页。
- ㉞ 李泽厚的情感论述散见于八九十年代的著作中,学者多为关注其“情本体”理论和郭店楚墓竹简中“道始于情”论

- 述的联系。对“情”的中国文学传统的细腻梳理,见王德威:《史诗时代的抒情声音:二十世纪中期的知识分子与艺术家》,台北:麦田出版社 2017 年版,第 25-100 页;对“情本体”和郭店竹简关系的论述,见贾晋华:《李泽厚对儒学情感伦理学的重新阐释》,收入安乐哲、贾晋华编:《李泽厚与儒学哲学》,上海人民出版社 2017 年版,第 159-186 页。
- ③⑤ 鉴于李泽厚 90 年代才提出“情本体”一说,学者倾向于将李泽厚的思想历程概括为从马克思主义到儒学情感论的转向。然而李泽厚 80 年代的诸多美学论述中已经勾勒出情感论的轮廓,本文从美学角度的梳理着重强调李说的连续性而非断裂性。
- ③⑥ 恩斯特·卡西尔著,范进译:《国家的神话》,华夏出版社 2003 年版。
- ③⑦ 关于 80 年代人道主义思潮的 19 世纪欧洲文学之底色,学者多有论述。见贺桂梅:《“新启蒙”知识档案:80 年代中国文化研究》,北京大学出版社 2010 年版,第 51-114 页;杨庆祥:《“主体论”与新时期文学的建构——以刘再复〈论文学的主体性〉为中心》,收于程光炜编:《重返八十年代》,北京大学出版社 2009 年版,第 227-245 页。
- ③⑧ 刘再复:《性格组合论》,上海:文艺出版社 1986 年版。
- ③⑨④⑩ Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelian, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p.11. 我主要参照了 Breckman 从 Christian personalism 的角度对青年黑格尔主义运动的梳理。此外,从社会政治史角度对此运动的论述,参见 John Edward Toews, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); 对基督人格论和浪漫主义运动内在联系的阐发,见 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989)。
- ④⑪ Karl Marx, “On the Jewish Question”, *Early Writings*, translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton, New York: Penguin Books, 1975, p.211-242.
- ④⑫ 刘再复:《论文学的主体性》,《文学评论》1985 年第 6 期。
- ④⑬ 陈燕谷、靳大成:《刘再复现象批判——兼论当代中国文化思潮中的浮士德精神》,《文学评论》1988 年第 2 期。
- ④⑭ 关于社会主义“诉苦文体”的研究,见 Gail Hershatter, *The Gender of Memory: Rural Women and China's Collective Past* (Berkeley: University of California Press, 2011); 关于诉苦文体与新时期文学的关联,见 Ann Anagnost, *National Past-Times: Narrative, Representation, and Power in Modern China* (Durham, Duke University Press, 2012); Lisa Rofel, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism* (Berkeley: University of California Press, 1999)。
- ④⑮ 中文学界有关近代自由主义个人观念和基督教之内在联系的论述,见丛日云:《在上帝与西泽之间:基督教二元政治观与近代自由主义》,三联书店 2003 年版。
- ④⑯ 刘小枫:《拯救与逍遥》(修订版),华东师范大学 2011 年版,第 158 页。
- ④⑰ 例如,刘小枫如此表达对“基督之外无救恩”的确信:“我能够排除一切‘这个世界’的政治、经济、社会的约束,纯粹地紧紧拽住耶稣基督的手,从这双被铁钉钉得伤痕累累的手上接过生命的充实实质和上帝之爱的无量丰沛,从而在这一认信基督的决断中承担其我在自身全部人性的欠然。”刘小枫:《圣灵降临的叙事》(增订本),华夏出版社 2017 年,第 266 页。
- ④⑱ 刘小枫的学说之复杂多变,绝非主体性一词可以概括。出于篇幅限制,本文无法详细讨论他从德国审美主义走到基督教神学的心路历程,更无法囊括其近年来对施密特、施特劳斯以及公羊学的阐发。本作者拟以《刘小枫的救赎之路:从汉语神学到政治神学》为题,另行讨论刘小枫与政治神学的问题。
- ④⑲ 刘再复、林岗:《罪与文学》,中信出版社 2011 年版,第 123 页。
- ⑤⑰ 李泽厚、刘再复:《告别革命:李泽厚、刘再复对话录》(增订本),香港:天地图书有限公司 2011 年版,第 60 页。
- ⑤⑱ 施密特批判自由主义以道德伦理之名侵袭政治决断,并强调其政治理论意在回归政治的根本原则——分清敌我。然而在施特劳斯看来。既然其决断论的终极目的仍在于维系自由民主政体的完整性,因此施密特的敌我之分实质上与自由主义者暗通曲款,都是立足与一定道德原则。遵循施特劳斯的批判,我认为施密特的神权政治也提供了一种规范性道德的激烈版本。见列奥·施特劳斯:《“政治的概念”评注》,《施密特与政治法学》,刘小枫编,上海三联书店 2002 年版。
- ⑤⑲ 卡尔·马克思著,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译:《资本论》(第一卷),人民出版社 2004 年版,第 90 页。
- ⑤⑳ Warren Breckman, *Marx, The Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, 305; 对马克思文本的隐喻最为详细的解读,莫过于德里达对“游魂”这个意象的持续追踪,见 Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International* (New York: Routledge, 2006)。
- ⑤㉑ 施密特的政治神学是这一理念的经典表达:“现代国家理论中的所有重要概念都是世俗化了的神学概念。”在施

密特的主权理论中,高悬于政治程序之上的主权者以神裁之名在危机时刻降下决断,以维护国家的根本存在,因此国家存有与神权的至高无上紧密相连。见卡尔·施密特著,刘宗坤译:《政治的概念》,上海人民出版社 2004 年版,第 24 页。

- ⑤ 大陆新儒学的康有为转向是一个极为复杂的现象,对于其政治倾向的批判,见葛兆光:《异想天开:近年来大陆新儒学的政治要求》,《思想》,2017 年第 7 期。
- ⑥ 刘小枫:《儒教与民族国家》,北京:华夏出版社 2007 年版;《百年共和之义》,上海:华东师范大学出版社 2015 年版。
- ⑦ 例如,汪晖近年来介入朝鲜战争研究,推崇以革命政治的内在视野重思毛泽东时代的外交策略,无疑受到了左翼施密特主义的影响。见汪晖,《二十世纪中国视野下的抗美援朝战争》,《文化纵横》2013 年第 6 期,第 78-100 页。
- ⑧ 赵汀阳:《惠此中国:作为一个神性概念的中国》,中信出版社 2016 年版。

(责任编辑:庄园)

## A Secret Dialogue about Joy and Guilt: Li Zehou and Liu Zaifu and the Two Paths to Cultural Reflections

[USA] Hang Tu

**Abstract:** This article, based on Li Zehou's 'culture of joy' and Liu Zaifu's 'literature of guilt', constructs a secret dialogue between the two in an attempt to delineate the two paths to cultural reflections in the new age. In the Confucian structure of love and reason, 'from the witch to the ritual, then from the ritual to benevolence', as described by Li Zehou, the pre-Qin Confucian studies are based on the love of this world as the thing-in-itself that has bred a 'culture of joy', vastly different from the culture of redemption in the West. Such an aesthetic imagination restarted the theory substituting religion with aesthetics in the May 4th Period, calling for the new cultural and political missions in a sensitively poetic way. Meanwhile, inspired by Ba Jin, with his *Random Thoughts*, Liu Zaifu reflected upon the lacuna of guilt in Chinese literature along the lines of guilt and trial. Liu's work, inspired by the consciousness of original sin of the enlightening Western religion, is a contemplation of how literature can testify literature, mourn the dead and pursue the justice of poetics. In essence, literature of guilt is a moral act that reflects upon the responsibilities of the survivors after the disaster in the delineation of the struggle in the depths of the soul. This paper will argue that the cultural imagination of the Christian transcendental God has led to two enlightening paths that seem radically different but that match in a vague manner.

**Keywords:** Li Zehou, Liu Zaifu, culture of joy, literature of guilt, religious criticism