

“自我诘问和自我清理”： 作为方法的人文精神

——对1990年代“人文精神大讨论”的一种反思

◎晏 红

摘要：1990年代“人文精神大讨论”作为一个标志性文学事件，表明中国知识分子的主体性以一种迥异于1980年代的方式由此得以凸显，而这种主体性变更对于中国知识分子此后的分化产生了至关重要的影响，值得再次反思。在作为方法的人文精神视野中，通过辨析此次讨论中的“自诘与反诘”，探讨由此生发出的“失语与嗜语”现象，进而对当时语境中知识分子的“自救与自我认同”达成一种同情的了解，或许可以为此次讨论产生的影响提供一种有意义的借鉴。

关键词：人文精神大讨论；自诘与反诘；失语与嗜语；自救与自我认同

DOI:10.19290/j.cnki.51-1076/i.2023.04.028

在新时期以来中国文学的发展中，1990年代发生的“人文精神大讨论”堪称一个标志性的文学事件，其意义不仅体现在参与这次讨论的学者人数众多，讨论激烈，是1990年代初最大规模的学术论争，意味着经过几年短暂的沉默后中国的人文知识分子再次群体性亮相，基于各自的立场与选择，对现实发出自己的声音，而且更在于这次讨论表明作为一个群体的知识分子主体性以一种迥异于1980年代的方式由此得以凸显，而这种主体性变更对于中国知识分子此后的分化产生了至关重要的影响，学术界对此亦不断进行反思再反思，正如程光炜所

言，尽管“我们现在还无法对其功过是非做出适当的论析，然而这场讨论又是与90年代文学的展开息息相关的。某种意义上，不探究‘人文精神讨论’和‘《废都》批判’这两个重要事件，人们难以从研究的角度重新走进90年代”^①。

考察围绕此次讨论进行的相关学术研究，可以说，以人文精神为中心，学术界对于此次讨论所涉及的诸多问题进行了全方位的各种探究，既有立足于对参与大讨论各家观点梳理辨析基础上的相关理论探讨，亦有结合当时历史文化语境生发出去的对于中国社会转型与当代知识分子身份认同的深入思

考。然而，一个令人无法回避的事实却是，当年的大讨论所涉及的核心问题不仅没有在激烈的争论和相关的研究中达成共识并得到解决，反而愈益凸显，以至于事隔十年之后，这次讨论的主要发起者王晓明不得不以“祭”之名明确指出：“我觉得十年前发生的人文精神的讨论，并不仅仅是一个已经过去了的事情，它其实依然是我们现实生活的一部分。为什么这么说？并不是说这个讨论一直延续到了现在，而是说这个讨论所针对的那些问题，在这个十年里，非但没有消失，我甚至觉得它们还日长夜大，在我们的现实生活中越来越重要。”^②值得一提的是，对于这次大讨论，不仅作为主要发起者的王晓明在此后多次论及，而且其他的一些主要参与者亦在多年后进行了多次反思，如郜元宝在二十年后就如此回顾：“回顾二十年前那场讨论，人们很自然要问：当年那些发起者和参与者们而今安在？他们今天还记得自己当初说过的话吗？他们还坚持当初的提问方式吗？关于知识分子的批判立场与出处进退，关于市场经济，关于文化传统，关于精英文化与大众文化，关于学术规范，关于学术和艺术的独立性，关于知识的建构与解构，关于文化机构是否要被‘养起来’，关于讨论中是否暴露了一些人的左的无意识或另一些人（比如王蒙）的‘恐左情结’——诸如此类，当初所反对的，今日还反对吗？当初所赞同所坚守的，今日还赞同还坚守吗？当初所忧患的，今日还忧患不已吗？不做这种具体的追问，则一切总结、反省、回顾，都不会落到实处。……这并非什么高深的学术问题，而是小学生都能做的题目。现在文风越来越晦涩缠绕，是否就是想回避这种小学生式的令人尴尬的追问呢？”^③

在时隔近三十年后的今天，当笔者再次阅读当年大讨论中发表的众多论文及此后学界对此进行探讨研究的大量学术成果时，这些看似“小学生式的令人尴尬的追问”不啻如一种振聋发聩的自我诘问——当年人文精神的倡导者们打出人文精神的旗帜究其实质就是希望以此激起知识分子的自我诘问，然而却在反对者们一波又一波的反诘中“无疾而终”，何以如此？现在的文风越来越晦涩缠绕，而以所谓学术的名义形成的话语狂欢则愈演愈烈，人

文精神作为一个“装饰词”在今天的语境中甚至比当年更为流行，然而却让人难以感知到人文精神的真实存在，何以至此？诸如此类的问题令人不能不生出许多的感慨与困惑。

基于此，本文拟换取一种思路，不再纠缠于人文精神作为一个核心概念所具有的特定意义，而是以人文精神作为方法，在“自我诘问与自我清理”的视野中，通过对这次讨论中出现的“自诘与反诘”的辨析，探讨由此生发的“失语与嗜语”现象，进而对当时语境中知识分子的“自救与自我认同”达成一种同情的了解，由此或许可以对理解1990年代“人文精神大讨论”产生的影响提供一种有意义的借鉴。

一 自诘与反诘：立场的歧异与分化

人文精神作为一个概念，早已有之，但作为一个焦点话题引发学术界的广泛关注和热烈讨论却是以1993年王晓明、徐麟、崔宜明等在《上海文学》上发表的一篇对话文章《旷野上的废墟——文学和人文精神的危机》作为标志开始的。这次对话虽然直接针对的对象是文学领域的问题，然而究其实质却是基于这样一种判断：当时的文化现实已然处在深刻的危机之中，而“文学的危机实际上暴露了当代中国人人文精神的危机，……在商品经济大潮的冲击下，穷怕了的中国人纷纷扑向金钱，不少文化人则方寸大乱，一日三惊，再也没有敬业的心气、自尊的人格。……倘若既定的价值观念已不能担此重任，那就只能去创造一个新的人文精神来。我们无法拒绝废墟，但这绝不意味着认同废墟。如果把看生活的视角调整一下，心灵的视界中也许就会出现一片燃烧的旷野，那里正孕育着生机”^④。在这篇近乎宣言似的对话文章中，王晓明们不仅表现出对当时文学乃至文化现状的强烈不满，更以一种洋溢着生命激情的语言表述直指在此语境中知识分子的群体性堕落，并进而直接打出了重建“人文精神”的旗帜。

紧接着，《上海文学》和《读书》连续推出一系列文章围绕“人文精神”进行了广泛的讨论，从

文学领域扩展到整个人文学科，参与的学者也越来越多，各种观点针锋相对。至1996年2月，王晓明编选出版了《人文精神寻思录》，标志着这次大讨论的结束。在该书的“编后记”中，王晓明对此进行了总结，他明确指出：“作为这危机的一个重要方面，当代知识分子，或者就更大的范围来说，当代文化人的精神状态普遍不良，人格的萎缩，趣味的粗劣，想象力的匮乏和思想、学术的‘失语’正是其触目的表现。……它首先就表现为一种深切的反省，在很大程度上，你不妨就将它看作是知识分子的自我诘问和自我清理。……人文精神的讨论，正是在今天展开的这自救的一种自觉的努力。”^⑤这里，王晓明其实对这次讨论的精神实质及其目标指向做出了非常明确的界定。由此我们不难发现，这次讨论不是要对何为人文精神进行确切的意义探讨，人文精神在这里与其说是一种基于知识的学术概念，不如说是一种知识分子应该有的精神状态。换言之，人文精神之成为这次讨论的核心概念，在人文精神的倡导者王晓明他们那儿其实是作为不言自明的知识分子的精神标志及抵抗当时已然出现的商业主义浪潮对于知识分子价值观强大冲击的精神旗帜来提出并谈论的，究其实质是一种蕴含强烈生命情怀并由此指向对人生和世界存在意义进行探讨的精神信念，而这在当时是被人文精神的倡导者们理所当然地当成处于深刻危机中的知识分子应有的态度与立场，其具体体现则是通过一种知识分子的自我诘问和自我清理，由此努力达成知识分子自救的自觉。

正是基于此，当讨论转向对何为人文精神的概念纠缠时，这次大讨论在看似热烈的学术论争中实际上已变质为一场以学术之名而进行的各派学者的知识话语狂欢，不可避免地会偏离讨论发起者们的初衷。尽管这次讨论对围绕人文精神的失落与重建所引发的诸多问题进行了许多深入的探讨与思考，对于由此而后的文学界知识界均产生巨大影响，时至今日仍然具有值得再次反思的意义，然而，非常遗憾的是，正是因为这样一种偏离，不仅让看似轰轰烈烈的大讨论最后“无疾而终”，而且使得人文精神的倡导者们希望以此引发知识分子的“自我诘

问与自我清理”的努力没有产生应有的作用。

在这次大讨论中，对于人文精神的失落与重建持反对意见而形成的“反诘”在某种意义上则对王晓明们希望达成的“自诘”形成一种直接消解。具体而言，当时的反对意见主要有王蒙由此生发出的对“文化专制主义”的隐忧与批判和陈晓明、张颐武为代表的后现代话语消解。

对于人文精神失落的提出，王蒙表现出较为强烈的反对，这有其必然性。在《旷野上的废墟——文学和人文精神的危机》中，王朔被当成文学危机的一个靶标遭到较为猛烈的批判与否定，而在此之前的1993年1月，王蒙在《读书》上发表《躲避崇高》对王朔的小说进行了热情洋溢的肯定。在他看来王朔小说中看似媚俗的痞子精神恰恰是对以崇高的名义形成的专制文化的一种有效消解与批判：“我们必须公正地说，首先是生活褻渎了神圣，……其次才有王朔。……他撕破了一些伪崇高的假面。”^⑥基于对历史上曾经出现过的文化专制主义有着刻骨铭心体验的敏感，在此次讨论开始时，王蒙便写下一系列文章发出对于文化专制主义的警醒：“最好的信念，如果带有排他的极端主义色彩（我们这里常常美化称之为‘彻底’），也一定会通向文化专制主义。愈是自认为伟大崇高，这种专制主义就愈厉害。”^⑦

对于王蒙对王朔的力挺及基于自己的历史记忆引发的文化专制主义的隐忧与批判，在讨论中虽然引发了王彬彬和王蒙之间一些情绪化的相互责难，但这只是论争中的一个插曲，人文精神的倡导者们其实给予了应有的理解。陈思和与南帆后来均对其进行了基于同情之了解的善意回应^⑧，而许纪霖更是在多年之后的反思中对此有较为中肯的分析：“王蒙对‘人文精神’的反诘建立于与人文精神论者不甚一致的历史语境判断，这种历史经验的教训本可以与人文论者对市场的批评并行不悖，对道德理想主义、极权专制文化的抵制与对市场主义、物质主义的批判并不存在非此即彼的矛盾。”^⑨

另外，王晓明在《读书》1994年第3期与张汝伦、朱学勤和陈思和的对话中还特别提出讨论人文精神过程中“个人实践性”的重要性，表现出对人

文精神的普遍主义有可能导致的道德专制主义的警醒与自觉，他特别强调：“今天我们谈论终极关怀，我就更愿意强调它的个人性，具体说就是：一、你只能从个人的现实体验出发去追寻终极价值；二、你能够追寻到的，只是你对这个价值的阐释，它绝不等同于终极价值本身；三、你只是以个人的身份去追寻，没有谁可以垄断这个追寻权和解释权。正是在这个意义上，我相信人文学者在学术研究中最后表达出来的，实际上也首先应该是他个人对于生存意义的体验和思考。”^⑩

在某种意义上，人文精神倡导者们遭遇的挑战主要来自于陈晓明和张颐武等后现代论者从后现代话语立场出发对人文精神发出的反诘。尽管陈晓明坦言“对待人文关怀立场的当代知识分子保持足够的历史尊敬”，然而却在后现代立场上对人文精神进行了釜底抽薪式的意义消解：“事实上，人文关怀，终极价值等等，不过是知识分子讲述的一种话语，与其说这是出于对现实的特别关切或勇于承担文化的道义责任，不如说是他倾向于讲述这种话语，倾向于认同这种知识。”因此，对于当时人文精神倡导者们对于人文精神的提倡究其实质不过是“在运用他们已经习惯的专业知识，特定的知识背景映衬出他们关怀人文精神的现实形象，如此而已”^⑪。与此同时，张颐武则直接以“后新时期文化语境”的名义将人文精神视为：“一个巨大的神话，一个无所不在的中心词，一个最新的文化时髦……它设计了一个人文精神/世俗文化的二元对立，在这种二元对立中把自身变成了一个超验的神话。”^⑫

对于这次讨论中后现代话语的反诘，人文精神的倡导者们虽然进行了相应的学术回应，然而不足以在学理上真正抵挡来自于当时气势正盛的后现代思潮的冲击。对此，南帆对后现代话语进行回应的一段话显示出的恰恰就是这样一种无力感：“当前，我所注意的另一个理论话题是后现代。后现代显然是商业和技术的共同作品。后现代社会的特征很难一言以蔽之，但是，个体精神的平面化或者无深度几乎已经是一个共识，不少理论家同样从中国的文化现状之中察觉到某些后现代迹象，例如‘后新时

期’的提出。然而，除了描述后现代的来临，理论家是否还应该显出自己的立场？他们是欣喜地欢呼后现代，从中体验解除深度的快意呢，还是顽强地反抗压扁精神的巨大碾盘——哪怕是绝望地反抗？对于第二种立场说来，‘人文精神’同样还可能成为一种精神砥柱。”^⑬

二 自我清理与自我诊断：失语症与嗜语症

在这次讨论中，尽管在开始时表现出对于知识分子群体性堕落的一种略带情绪化的批判，但究其实质是知识分子的一种“自我诘问和自我清理”式的自我诊断，而诊断出的病症是“失语症”。对此，王晓明有明确而具体的描述：“去年四月，在回答一位记者朋友的提问时，我提到了一种精神上的‘失语症’，认为它是今天人文知识分子的普遍病症：‘我们已经意识到了社会的种种变化，却丧失了把握和解释这些变化的理论依据。’当然，‘失语’并不表现为闭口不言，它也可以表现为滔滔不绝。……其次，所谓说话的‘理论依据’，也不仅是指某个具体的理论，它其实是来自人对生存意义的追究，是一种往往超越了理论形态的悟性的东西。只不过既然身为知识分子，就总要将那难以言传的悟性的体会，转译成一组清晰的概念，甚至一套系统的理论。因此，我们的‘失语’也就是有了双重性，既是没有了信仰，也是没有了理论，在对社会变化的茫然的背后，正站着对生存意义的茫然。”^⑭

令人遗憾的是，对这种失语现象，在当时并没有引起学界足够的重视与探讨，而在后来的反思中，也多将其理解为社会转型中知识分子话语权力的丧失。其实，“失语症”的提出，其意义不只体现“在对社会变化的茫然的背后，正站着对生存意义的茫然”的深刻揭示，更在于“失语”后必然表现出的“滔滔不绝”的“嗜语症”现象。考察当时特定的历史文化语境，我们会发现，在学术层面上后现代话语的兴起在某种意义上就可以理解为这种“嗜语”的泛滥，而这种泛滥导致的结果所形成的现状正如有学者所描述的“在躲避失语中失语”，

即：“游戏是失语的产物，但中国批评家在智力游戏中又下意识地躲避失语。然而，除了在躲避失语中失语之外，批评家又有什么别的选择呢？这也许是一个怪圈，批评家还没有走出这个怪圈。而这个‘在躲避失语中失语’的怪圈本身，却是对我们自己文明里的问题的一个诊断。我们的文明就处于这样的一个复杂的语境之中。处于这一语境中的人们，对各种话语也许需要最大的承受力和消化力。任何对世界的最新诊断话语都吸引着他，却又代替不了他自己的诊断。”^⑤

自1980年代末开始，西方后现代理论话语不断涌入中国学界，在1990年代“人文精神大讨论”期间，虽然以解构主义为代表的后现代主义在中国理论界引起一定的争论，但以陈晓明、张颐武为代表的后学话语在人文精神讨论期间对人文精神倡导者们发出的反诘在某种意义上对于后现代话语在学术界的全面兴起更是推波助澜。据有学者统计，仅在1990年代上半期，中国学界发表的与后现代主义相关的文章多达近800篇。^⑥或许正是基于当时在学术界已然形成的后现代理论思潮及后现代话语对于人文精神发出的反诘，人文精神论者专门组织了一次“文化世界：解构还是建构”的对话，对解构主义存在的问题及带来的影响进行探讨。其中张汝伦的发言极具代表性，他明确指出：“解构主义在西方兴起是有内在的思想史理由的。但中国的‘解构’思潮却重复了中国近代思想史上多次发生过的一幕：不管三七二十一找一个最新的西式武器来对付一切认为应该否定的东西。但这一次更缺乏内在的思想史和学理上的根据，带有更大的主观任意性。与西方解构思潮形成鲜明对照的是，德里达辈要解的那个‘构’不仅的确成其为‘构’，而且根深蒂固（尽管他们对西方思想传统的解读或诊断在西方并未被广泛接受），但在中国现在已无‘构’可解，任何传统都已是明日黄花。这样，解构在这里无边的扩张却恰恰暴露了中国式解构本身的空洞。”^⑦

应该说这种观点既肯定解构主义基于其内在思想史理由的合法性依据，同时又指出在中国特定历史文化语境中可能存在的弊病，有其学术合理性。

然而，在当时后现代波涛滚滚的发展趋势中，这种声音并未引起足够的重视。

与此同时，盛宁则通过对西方后现代主义思潮的全面反思与批判，对当时后现代话语的兴起进行了比较深刻的分析，在他看来后现代主义在中国的引入究其实质是一种“话语平移”，其问题不仅指在西方文化传统之内将特殊性与一般性混淆，而且更是“忽略东西方的文化传统的差异、意识形态的差异以及所面临问题的差异，把本来是西方的文化传统无条件地搬到了东方，嵌入我们的话语系统。其结果，不仅与上述那种‘话语的平移’一样，会把原本比较复杂的现象简单化，而更为不幸的是，它还将引起我们自身一系列的思想混乱。”^⑧

对这种“话语平移”蕴含的思想混乱，人文精神倡导者们在此次讨论开始之初即有清醒认知，并在针对王朔小说和张艺谋电影存在的问题时进行了具体探讨，认为虽然“两种方式有种种不同，却共有一个根本的原则，即‘游戏’。曾经有人在理论上公开提出过‘文学游戏’的原则，还抬出维特根斯坦的语言哲学和后现代主义的文艺理论来作为根据。……其实这里存在一种文化的误读。西方文化中的游戏概念与中国人常说的‘玩’的涵义完全不同。在西方文化观念中，客观世界与心灵世界之间有一道鸿沟，而游戏是联结两者走向自由的惟一通道。它是生命的基础，涵盖了一切生命的体验，包括痛苦、颤栗等。我们把‘游戏’误读成‘玩’使之成了逃离一切真实的生命体验、消解痛苦和焦虑的理论。”^⑨

从上述思考出发，当我们以人文精神作为方法考察当今人文学界的学术研究时，毋庸讳言，在看似一派繁荣景象的背后其实是“在躲避失语中失语”的“嗜语症”现象，蕴含着“学”与“术”剥离、“人”与“文”阙失的双重危机。具体而言，“学”与“术”剥离最为显著的标志就是“学”的承担为“术”的虚假繁荣所遮蔽，而“人”与“文”的阙失则表现在两个方面：一是“人”的阙失，这意味着作为人文学术研究主体的现代知识分子在某种意义上已经放弃了作为“知识分子”应有的文化精神承担；二是“文”的阙失，这意味着作

为人文学术研究对象的“人的存在”已成为一种纯粹话语符号的编码游戏，“文”之意义或者被遮蔽，或者被消解。究其实质，这种因“失语”而“嗜语”形成的话语繁荣其实蕴含着三个方面的弊病：一是表现出对研究对象的实质性理解的欠缺；二是当下语境中对西学话语追风赶潮的主体性迷失，或者是在“后现代波涛汹涌”裹挟中的情不自禁，理论话语“失语”的背后是一种更为严重的精神“失语”；三是文化精神“失语”后名利的驱使——一方面，作为知识分子，人文学术研究最根本的支撑就是自己安身立命的文化精神基础，一旦失去这种基础，所谓的人文学术研究实际就等同于一种话语游戏。“失语”的同时必然意味着“嗜语”；另一方面，当下的文化语境又为文化精神的“失语”在抽空这种支撑的同时提供了另外一种外在的依托，这就是当今的学术体制。在某种意义上，当下语境中所谓“知识分子”的生存方式与其说是一种“人”与“文”之生存，不如说是一种体制化生存，而这种体制化生存则严重背离了知识分子应有的文化传统与精神承担。

三 自救与自我认同：从士到知识分子

这次讨论的核心问题是人文精神的失落与重建，但所有这一切其实都指向了知识分子本身。对此，陶东风在多年后以“社会转型与当代知识分子”为题对此次讨论进行反思时便明确地指出：“‘人文精神’的话题在很大的程度上可以看做是处于世俗时代、又具有超越意向的人文知识分子的认同危机与终极焦虑的集中表征。”^⑩

其实，对于知识分子的自我认同，在此次讨论开始之前，当时的学界便已经对中国社会正面临的转型有较为清醒的认知与判断，问题只在于面对如此转型，知识分子当如何选择。陈思和的《知识分子在现代社会转型期的三种价值取向》可以说便是当时极具代表性的一种思考。紧接着，在这次讨论中，人文精神论者比较有代表性的两组对话文章《人文精神寻踪》和《道统、学统与政统》对于知识分子来自于中西的历史传承进行了较为全面而深

刻的讨论。在此次讨论结束后，作为当年人文精神大讨论主要参与者的许纪霖更是在出版了与知识分子相关的个人论文集《另一种启蒙》（花城出版社1999年）之后又编选出版了堪称中国现代知识分子研究的一部集大成之作《20世纪中国知识分子史论》（新星出版社2005年）。可以说他们的思考基本代表了此次大讨论中有关知识分子自救与自我认同的努力方向，正如陈思和所言：“人类历史最辉煌的篇章之一，不就是知识分子的文化历史么？他们在人类社会充满暴力与残酷的历史进化过程中，别塑一个温馨无比的精神发展王国，与冷酷的世俗权力抗争，与卑琐的动物本能抗争，继绝存亡，薪尽火传，这，才叫做知识分子，才叫做知识分子的文化传统。”^⑪

在历史传承方面，现代知识分子源于传统的“士”，因此，士之精神毫无疑问就是知识分子的文化传统中必然拥有的精神承传。孟子曾言：“无恒产而有恒心者，唯士为能。若民，则无恒产因无恒心。”（《孟子·梁惠王上》）对此，陈思和认为：“这是很有意思的一种对比，用现在的话来说，知识分子与一般老百姓都没有固定的财富产业，但他们的区别在于：一般老百姓既无财产就没有固定的价值观念；而知识分子虽然穷，却仍有一个固定的价值观念，他不会东变西变，依然会按着自己的价值观念走下去。”^⑫在此意义上，所谓“士”或“知识分子”，其根本特征就在于这样一种源于生命的价值信念，也就是所谓“恒心”。这种价值信念不仅是他们生存于世的基本生活准则，而且也是其安身立命之根基。一旦剥离或抽空这种信念，“士”或“知识分子”也就不复存在。

对中国传统之“士”的精神承担，余英时曾特别指出：“中国知识分子从最初出现在历史舞台那一刹起便与所谓‘道’分不开，尽管‘道’在各家思想中具有不同的涵义。‘哲学的突破’以前，士固定在封建关系之中面临各种职事，他们并没有一个更高的精神凭籍可恃以批评政治社会，抗礼王侯，但‘突破’以后，士已发展了这种精神凭籍，即所谓‘道’。”^⑬孔子所谓“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也”（《论语·里仁》），则从反

面确认了中国传统之“士”对“道”的自觉承担。这种承担一方面体现了儒家文化对现世生命的终极关怀，另一方面也使中国传统之“士”能够秉承道义而义无反顾，从而以自己的生存方式确立了一种中国传统之“士”真正赖以安身立命的“道统”。当然，随着“学而优则仕”科举制度的兴起，士与君主逐渐成为一种合谋关系，道统为政统严重异化，同时现世生活的世俗性也使部分“士”以“书中自有黄金屋，书中自有颜如玉”为读书之目的，从而偏离道的指向，形成政教与世俗的双向异化。尽管如此，“道统”所蕴含的对道的承担这种信念还是对中国传统之“士”们起了一种凝聚力的作用。在此意义上，与其说“士”或“知识分子”是一种身份符号，不如说是一种生存方式。

当然，在当今语境中，所谓“知识分子”（intellectual），是一个来自西方的概念。一般而言，知识分子作为一个术语最早是在法国德雷福斯案件发生的过程中，由克里孟梭等人在1898年首次使用的，其意义体现在勇于承担社会良知和道德公义精神。与知识分子相关的另一个术语“知识群体”（intelligentsia，也有学者译为“知识界”）则产生于19世纪中叶俄国、波兰的特殊历史文化语境中。对“知识分子”（intellectual）与“知识群体”（intelligentsia）之间的异同，有学者认为，前者是一些生活在现代社会中的思想、观念的创造者个人，后者则是身在经济社会较为落后的环境中，但却接受了西方观念并因而对现存秩序持强烈批判态度的群体。在西方，“知识分子”或“知识群体”概念的意义都是建立在对现存社会秩序与体制的批判及作为个体自我人格的独立基础上。正是在此意义上，知识分子成为社会良知与道义的人格化体现。^⑨

随着社会经济文化的发展，“知识分子”所具有的意义在被丰富的同时，也产生了一定程度的变异。基于知识分子自身归宿的不确定性，曼海姆认为，知识分子基本上是一个“社会无根阶层”。在他看来，一方面知识分子在建构自身知识领域过程中其来源是因人而异的，同时他们又可以在自我身份的认同中超越其本原的阶层，这样就使他们有能

力综合社会上不同阶层的各种政治观念；另一方面，尽管知识分子作为一个特定的社会阶层，有着许多统一的精神特征，但其所持政治观点却不尽相同，因此他们又可能分化为不同的乃至对立的政治阵营，为本非自己来源的社会集团效力。这样，知识分子所谓“独立的批判人格”势必打上意识形态的烙印。^⑩

除此而外，对知识分子作“有机的”与“传统的”两类划分也成为一种较有影响的观点。葛兰西是这种观点的代表，他明确指出：“所有社会集团既产生于历来经济生产基础之上，也就同时有机地给自己造成一个或几个知识界阶层。这种阶层使知识界不仅在经济上，而且也在社会政治领域具有其自身作用的同一性和意识。”^⑪也就是说，作为“有机的”知识分子必然有自己的阶级归属性，具有为自己所属集团服务的思想意识，而“传统的”知识分子则游离于社会体制的集团之外，如文学家、哲学家、艺术家等等，以及部分曾经属于前述体制内的有机知识分子。这种区分，不仅确认了在现存社会体制内知识分子可能具有的集团或阶级归宿性，而且也保证了知识分子对现存社会体制进行批判的独立超越精神，应该说是与现代知识分子在当今社会中的身份地位相符合的。

与此同时，知识分子作为社会存在的一种社会文化现象，从社会学的角度对知识分子的社会特征进行界定自然也必不可少。在西方，美国社会学家席尔斯的定义得到广泛认同，即：知识分子就是在社会中那些频繁地运用一般抽象符号去表达他们对人生、社会、自然和宇宙理解的人。这个定义应该说是抓住了知识分子作为社会的一个特殊阶层的最基本的精神特征。不过，从上述对知识分子的起源所作的梳理与辨析中，我们不难看出，知识分子不仅仅意味着以一种属于他们自己的方式在社会上选择一种职业，并以此作为自己的一种谋生方式，而且更主要的是他们必须有一种对于“人生、社会、自然和宇宙”的精神承担。随着社会的发展，社会和知识的分工越来越细，现代知识体制得到强化和扩张，知识分子也就越来越职业化，并体现出强烈的体制化特征。美国社会学家古尔德纳在其1979

年出版的《知识分子的未来与新阶级的兴起》中便明确将知识分子作为整个社会体制中的一个阶层进行论述，这个阶层就是所谓“文化资产阶级”。“他们拥有共同的文化资本，分享共同的文化背景（批判性话语文化），也拥有同样的生产关系（话语的生产和分配），并认为这个阶级正日渐成为社会中的新的统治者。这种新阶级首先具有文化资本，拥有共同的教育背景；其次拥有共同的话语规则，其规则在于：交谈者之间的最后评判不取决于交谈者的身份、权力或权威，不受情境影响，即所谓的情境无涉性，而是一种普遍主义的科学精神。”^②与此相类似的是法国思想家布尔迪厄的观点。随着布尔迪厄在中国的译介和研究，这种观点在当今中国人文文学界具有较大影响。^③

尽管如此，一个不可否认的事实是，在当今社会体制化越来越明显的发展趋势中，知识分子的体制化生存似乎已成为一种无可逃避的宿命。在这种生存方式中，知识分子作为“勇于承担社会良知和道德公义精神的一种精神象征”就逐渐流于只可追忆的知识分子神话。对这种情形，西方一些思想家已经开始重新进行反思。昔日知识分子的精神风采在他们的努力中得以再现。真正的知识分子不再被认为是一种体制化的存在，而是一种精神性的存在。也就是说，知识分子是为了思想而不是靠了思想而生活的人。在此意义上，诸多当今社会的所谓“人文学者”究其实质不是真正的知识分子，而仅仅是一种“靠了思想而生活的人”。美国著名学者萨义德在其一次又一次有关知识分子的演讲中，特别强调知识分子传统的精神特征。在他看来，知识分子就是精神上的流亡者和社会的边缘人，是敢于对社会体制进行批判，敢于对权势说真话的人，而所有这一切就是因为知识分子具有一种对社会良知的道德承担。法兰克福学派的思想家们更是强调知识分子应该是每一时代的批判性良知。在他们看来，对社会公共问题的思想关怀是所有真正的知识分子必须具有的精神特征。至此，在西方知识分子的发展流变中，作为知识分子最根本的精神特征依然得到保持并发扬光大。^④

可以说，1990年代人文精神的倡导者们通过对

于知识分子的自我诘问与自我清理，从士到知识分子的发展流变中追寻其安身立命的精神根基，希望以此达成自我认同基础上的自救，当然有其合理性。然而，问题在于中国特定历史文化语境的变异却使得这种认同不得不面临巨大挑战。对此，许纪霖从三个方面进行了具体分析：一是知识分子公共性的丧失；二是知识分子的再度边缘化；三是理论上后现代话语的崛起。具体而言：“第一波的挑战是从知识体制的内部来瓦解知识分子原来的基础，把知识分子改造为服从于日趋细化的知识分工的技术型专家；第二波挑战则从社会体制上使知识分子不再处于整个社会的中心，而只是社会中众多分子中边缘的一员而已；而第三波挑战更是从话语的方式上完全颠覆了知识分子原来存在的所有自明性和合法性。”^⑤尽管这种分析并不足以概括当今语境中知识分子所面临的全部挑战，但却依然深刻地揭示出时至今日中国知识分子已经遭遇的某种危机。在此意义上，回顾近三十年前的人文精神大讨论，我们会发现，任何对于知识分子的理论探讨和呼吁或许均难以形成一种切实有效的自救。无论是作为一个概念，还是一种特定的生存方式，人文精神抑或是知识分子都已经被涂抹上一层特别的色彩。历史虽自有历史的逻辑，却也对今天的我们发出一种昭示：如果想要走出“失语”与“嗜语”的困境，我们不仅仍然需要“自我诘问与自我清理”，更需要真正意义上知识分子的自我认同与自我践行。

注释：

①程光炜：《引文式研究：重寻“人文精神讨论”》，《文艺研究》2013年第2期。

②王晓明：《人文精神十年祭》，《上海交通大学学报》（哲学社会科学版）2004年第1期。

③郁元宝：《“人文精神讨论”再反思》，《文艺争鸣》2013年第12期。

④王晓明、张宏、徐麟、张柠、崔宜明：《旷野上的废墟——文学和人文精神的危机》，《上海文学》1993年第6期。

⑤王晓明：《人文精神寻思录》，文汇出版社1996年版，第272、273页。

⑥王蒙：《躲避崇高》，《读书》1993年第1期。

⑦王蒙：《沪上思絮录》，《上海文学》1995年第1期。

⑧参见陈思和：《就“人文精神”论争致日本学者》，《天涯》1996年第1期；南帆：《人文精神：背景和框架》，《读书》1996年第7期。

⑨许纪霖：《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》，吉林出版集团有限责任公司2007年版，第78页。

⑩张汝伦、王晓明、朱学勤、陈思和：《人文精神：是否可能与如何可能》，《读书》1994年第3期。

⑪陈晓明：《人文关怀：一种知识与叙事》，《上海文化》1994年第5期。

⑫张颐武：《人文精神：最后的神话》，《作家报》1995年5月6日。

⑬南帆：《问与答：人文精神·文化基因·文化批评》，《文论报》1995年5月15日。

⑭王晓明：《刺丛里的求索》，上海远东出版社1995年版，第10页。

⑮程文超：《意义的诱惑——中国文学批评话语的当代转型》，时代文艺出版社1993年版，第120页。

⑯王岳川：《后现代主义与中国当代文化》，《中国社会科学》1996年第3期。

⑰张汝伦、季桂保、郜元宝、陈引驰：《文化世界：解构还是建构》，《读书》1994年第7期。

⑱盛宁：《人文困惑与反思——西方后现代主义思潮批判》，生活·读书·新知三联书店1997年版，第5页。

⑲王晓明、张宏、徐麟、张柠、崔宜明：《旷野上的废墟——文学和人文精神的危机》，《上海文学》1993年第6期。

⑳陶东风：《社会转型与当代知识分子》，上海三联书店1999年版，第151页。

㉑㉒陈思和：《知识分子在现代社会转型期的三种价值取向》，《上海文化》1993年创刊号。

㉓余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第97-98页。

㉔黄平：《知识分子：在漂泊中寻求归宿》，《中国社会科学季刊》1993年2月。

㉕参见〔德〕卡尔·曼海姆：《意识形态与乌托邦》，艾彦译，华夏出版社2001年版。

㉖〔意〕安东尼奥·葛兰西：《狱中札记》，葆煦译，人民出版社1983年版，第418页。

㉗许纪霖：《另一种启蒙》，花城出版社1999年版，第7页。

㉘参见陶东风：《社会转型与当代知识分子》，上海三联书店1999年版，第152-159页。

㉙㉚许纪霖：《另一种启蒙》，花城出版社1999年版，第8页，第13页。

（作者单位：四川外国语大学中文学院）

责任编辑：刘小波