

行为构建、人的构形及其存在形式

——在巴赫金的诗学与哲学之间

钱中文

内容提要 巴赫金的伦理哲学，以责任为中心，从现实的人的生活出发，把人的行为作为人的基本活动与相互之间的关系而形成所谓“行为即事件”，它探讨人的行为构建，行为的现实性、选择、责任、价值、应分、参与、信仰、行为动机与行为产品。从这些行为的构成因素中，引出、确立于行为交往中的“我与他人”“我与你”的构建，人的存在的最高构形原则。在“我与你”的关系中，我负有责任，甚至牺牲也在所不惜，以达到行为责任的统一的追求。这种伦理哲学和以它为基础的哲学人类学，其积极方面，有助于我们对于伦理哲学的认识；对于只讲物质追求、感情思想可以任意买卖的当代生活来说，能够从精神方面提升我们行为的品格；在弥补生活与文化之间的失衡方面，有一定的参考意义。巴赫金在后来的美学、作家研究、超语言学等多种著作与笔记中，提出了意识的内在的社会性特征，它必然要形之于外，通过对话与人的存在的形态、本质的阐发，进一步把“我与他人”“我与你”的关系具体化。人如何存在？他的存在的方式又是如何？这些问题，从诗学方面来说，在文学研究中建立了独创性的对话诗学、文化历史诗学，深刻影响了当今的文学理论与文学史论。同时，这些问题在 20 世纪又受到不少哲学家的不断追问，巴赫金对此做出了独特的回答，建立了一种具有高度人文精神的、广泛意义上的对话哲学，提出人类生活按其本性是对话性的，要求对人和人类的命运持有对话立场。这种对话哲学思想，流行于当今人文科学界与社会生活。

关键词 巴赫金；行为构建；人的构形；对话哲学；诗学哲学的交融

一 现代行为的危机

1919 年，巴赫金发表了短文《艺术与责任》^[1]。该文提出人类文化的三个领域——科学、艺术与生活——的整体和部分的问题，认为各个部分具有内在的联系。现在艺术与生活之间产生了不和谐的情况，两者不相为谋，生活与艺术创作之间发生了失衡现象，部分与整体处于分裂状态，在个人身上不能得到统一。艺术自认为与生活无关，诗人任凭灵感创作，生活则认为无所求于艺术。巴赫金的短文指出，要保证诸因素在个人身上的相互联系，则个人必须在自己身上做出统一的回应。“生活与艺术，

不仅应该相互承担责任，还要相互承担过失。诗人必须明白，生活庸俗而平淡，是他的诗之过失；而生活之人则应知道，艺术徒劳无功，过失在于他对生活课题缺乏严格的要求和认真的态度。”“艺术与生活不是一回事，但应在我身上统一起来，统一于我的统一的责任中。”^[2]作者强调了艺术应当面向现实生活，最大的要求就是对生活负责，并且相互负责。至于说到生活庸俗而平淡在于诗之过失，这就失之偏颇了。

巴赫金的短文，就其写作的文化背景来说，首先，它的内容正是这时期巴赫金与朋友们一起不断探索、谈论的主题。而且，几乎就在巴赫金发表《艺术与责任》的同时，与他同处的他的挚友、受过

新康德主义创始人柯亨及卡西尔等人亲炙、已经撰写过一些论文的卡甘，发表了《艺术、生活与爱》一文，与巴赫金的短文中的“责任”紧相呼应。卡甘直截了当地说：“一，好像存在着独立于人们生活之外的纯艺术；二，好像存在着独立于艺术关系之外的人们的生活。事实上，两者都并不存在。……真正的艺术是生活的艺术和为生活的艺术……在所有的关系中，所有的每一个人都需要艺术，应该以自己的每一步的生活来创造它，否则，生活将是没有爱的生活。”卡甘明确地认为艺术不能独立于生活之外，而应回应生活，艺术是一种生活的艺术和为生活的艺术，在两者关系中艺术自有其特定的责任。其次，更为重要的是，巴赫金的这一短文就其指向来说，并非空穴来风。19世纪下半叶到20世纪头二十年，俄罗斯文化、哲学、宗教、文艺思想愈趋多元，诗歌、绘画、音乐中的派别十分活跃。诗歌中的高蹈派固然余绪犹存，而随后的颓废主义、象征主义、未来主义、形式主义等派别，可说是轮番争锋，就艺术与生活的相互关系争论不断。1913年，鲍·艾亨鲍姆著文说道：“在所有的其他问题中，现在特别要尖锐地提出的问题是：艺术应该如何对待生活，艺术从生活中吸取什么，拒绝什么。”他对那些主张“在生活与诗歌之间并不存在任何区别”的作家评价甚高，这就把生活与艺术画上等号了。可他又说“艺术不应使我们摆脱生活，而是相反，应使我们在自身的生活中更像艺术家”。他认为，在俄罗斯的象征主义（日尔蒙斯基语）首先是阿克梅主义者和他们的同盟者业已胜利凯旋，这一流派强调物体的象征性、用词的音响、对原始主义的向往，但在颓废派的创作中正好相反，提出“诗歌和生活都宣布彼此是相互敌对的”。这时维·什克洛夫斯基著文宣称“艺术即手法”，他推崇未来主义，把这一流派之外的作家称做低级的人，但又宣称，“你们脱离了生活，想把艺术变成宠物狗，这样，你们也就被艺术所驱逐”。而诗人勃留索夫又另有主张，认为象征主义是19世纪现实主义的继续，“我们要求诗人，他不仅以诗歌不倦地带来自己的‘神圣的祭献’，而且还应有他每一时刻的生命、每一感情——自己的爱，自己的恨，成功与堕落。让诗人创作的不是源于书本，而是自己的生命”。这时期

有关生活与艺术关系的说法相当驳杂与矛盾，争论也多，巴赫金所发的短文，其实只是“首都的争论在外省的一个回声”^[3]。

20年代初的几年，巴赫金写作了《论行为哲学》、《审美活动中的作者与主人公》与《话语创作美学方法论问题》以及有关陀思妥耶夫斯基的书稿。这些论著大部分都未最终完成，也未做过修订，其中特别是《论行为哲学》，行文晦涩，但从中可以看到巴赫金的道德哲学、美学的思想建构与美学的伦理化倾向。在《论行为哲学》一书中，他透露试图建构系统哲学的计划，一是探讨实际体验的现实世界的基本建构因素，二是探讨作为行为的审美活动，艺术创作伦理学，三是政治伦理学，四是宗教伦理学。这一构架可以让人看到巴赫金企图构建庞大、系统的“第一哲学”的设计与德国哲学的影子，但是在那个不安定的社会制度发生激变的环境中，这种“第一哲学”的庞大计划与他崇尚的东正教宗教思想而设计的伦理哲学，是难以实现的。

《论行为哲学》是《艺术与责任》在理论上的进一步拓展，虽然它只是一部残缺不全的文稿，但信息量很大。它以“责任”为重心，贯穿全篇，责任通过行为而实现，这是试图在行为本体之上建立一种道德哲学。在巴赫金的《论行为哲学》里，行为大体相当于行动、活动，包括肢体活动在内，涵义宽泛，当然，也并非所有行为都与责任相关。这部著作提供了不少富于建设性的思考，勾勒了一种不同于抽象的理论哲学中的伦理哲学的轮廓，这应是俄罗斯哲学思维的一个进展，虽然这篇著作直到20世纪80年代才公开发表。下面我们对其基本思想略作展开。

在《论行为哲学》里，巴赫金像当时其他著名的哲学家一样，表达了对19世纪末20世纪初欧洲文化、旧的抽象理论哲学思潮的不满。关于这一点，俄罗斯哲学家弗拉·索洛维约夫早在19世纪下半期就指出，西方的哲学危机，就在于这是一种“纯粹思辨的定向”的哲学，一种“抽象的、在专门进行理论认识的意义上的哲学”^[4]。就以康德道德哲学中的“绝对命令”来说，巴赫金认为，“绝对的命令把行为变成了具有普遍意义的法规，不过这

法规却没有确定的实际的内容,这只是法规本身,是单纯的法规观念;换言之,法规内容就是法规性本身,行为应是合乎法规的”。康德要把行为当做绝非偶然的现象,是带有强制性的,有其正确的一面。但是法规性这一概念,只是在论证这种行为的合理性,追求判断是否具有理论上的合理性,这样,就把行为划入了纯理论的范围,自然只有通过纯理性去判断。“于是,行为被抛进了理论世界中去,而理论世界对法规性只有空洞徒劳的要求。”^[5]

延续多年的现代哲学危机实际上是文化危机的核心。巴赫金认为,欧洲文化的“现代危机从根本上说是现代行为的危机。行为动机与行为产品之间形成了一条鸿沟……金钱可能成为建构道德体系的行为的动机……全部文化财富被用来为生物行为服务。理论把行为丢到了愚钝的存在之中,从中榨取所有的理想成分,纳入了自己的独立而封闭的领域,导致了行为的贫乏。托尔斯泰主义和各种文化虚无主义就是由此而来”^[6]。一些新兴的哲学派别,极力挣脱形而上的抽象理论,而将其分解为文化与其他具体学科的多个方面,探讨了不同层面上所具有的价值,但在根本上没有解决问题。原因在于它们“不能说明行为和行为在其中实际上回应实现的那个世界”,不能弥补“文化世界与生活世界相互割离的、不可逾越的、行为与责任互不相合的裂痕”,即使当时流行的哲学派别如实证主义、实用主义也没有做到。他认为,有的新康德主义者自称他们主张的这种实践理性的哲学,已达到显而易见的高度,在德国哲学界颇有声势。但是,巴赫金批评说,“这种科学的哲学却只能是专门的哲学,即文化诸领域及这些领域统一体的哲学(是由文化创造的诸客体出发,从它们的内在规律出发所作的理论阐述)”,仍然是脱离了现实存在的纯思辨哲学。它对世界的认识也只是纯粹思维的世界构图,是纯粹意识的产物。在这种困境下,俄国哲学界“有的人转向历史唯物主义……另一些人则从神哲学、神智论等类似的学说中寻找哲学上的满足。它们从中世纪与东方的参与性思维中吸取真实的智慧,但是作为统一的观念这不是多个世纪以来参与性思维的个别观点的简单的综合。由于方法论上的缺陷,即使是历史唯物主义,在现实与预设,存在

与责任方面,未能做出方法论上的区别”^[7],也即在现实与存在的相互责任方面未能做出方法论上的重要区别。

那么,如何在方法论方面进行更新呢?如何使行为面向现实存在呢?巴赫金指出:“在我那唯一的现实中历史地一度出现的东西,比起仅仅是头脑里想到的东西,其分量可以说是无比地重……历史上实有的唯一的存在,比起理论科学的统一的存在,要更大也更重……但这当然不是我们在其中生生灭灭、在其中实现我们负责行为的那个唯一的存在;它与活生生的历史是根本不相容的。”^[8]这就是说那个生生灭灭的现实,正是我们活生生的存在,是历史上唯一的存在。巴赫金关于行为与存在的方法论观点有着坚实的哲学基础,是有别于康德思想与新康德主义的。

自然,这里所说的存在的世界,是有人参与的活生生的现实生活事件,对“我”来说,它总是“我”个人的活动,是“我”具体参与存在的表现形式,存在以事件或道德事件而呈现,这被巴赫金称为“存在即事件”。“理论需要了解的不是理论架构和虚构〔?〕的生活,而是实际发生的道德事件亦即存在。”科学的理论思考着的世界,“是在现实行为中通过负责的意识而进入到统一的和唯一性的存在的事件之中。但是,这种唯一性的存在即事件,已不是思考出来的东西,而是存在着的東西,是通过我和他人无限地和实际地实现着的東西,其中也在我的认识行为中实现着;这个存在被体验着,以情感意志方式被确认着”^[9]。这样,存在即事件是“我与他人”的一种有着道德关系的事件,并为“我与他人”的感情意志所体验。抽象理论如逻辑学、系统的认识论、认知心理学,就它们的理论建构的特征来说,都是从它们纯粹的理论构架去认识和描绘世界的,是一种二元论思维的产物,它们从认识本身出发,把理论演绎出来的这种世界当做唯一的实际的世界,并在此基础上构建起来所谓的“第一哲学”,就成了虚设的幻影。

按照巴赫金的说法,现代哲学的“致命的理论化”,正在于这些哲学在方法论上不了解存在即事件的涵义,在于它们排除或“摆脱唯一的自我”。就这些学说来说,由于排除了存在中的我,因此未

能将存在落到实处，虚化了“实处”。我作为世界的一个因素，投入了我的生命，如果排除了我的唯一而实际地参与存在的事实，那我业已投入了我的生命的这个实际的存在就被否定了，这样，对于存在的实际，我无法做出回应，负起责任。“在理论世界中不可能允许我的生活有任何实际的目标，我在其中无法生活，无法负责地进行各种活动；这个理论世界不需要我。其中就根本没有我。……我并不生活在理论存在之中；假如它是唯一的存在，那就不会有我了。”^[10]可是，我因我的行为而存在着，我是一个具体的人，“我以唯一而不可重复的方式参与存在，我在唯一的存在中占据着唯一的、不可重复的、不可替代的、他人无法进入〔？〕的位置”。“这个唯一位置就是我存在之在场的基础”。在行为的进行过程中，别人所以无法替代我的这个主体，就因为我是站在我的唯一的时间维度与空间维度的位置之上，它们都是独一无二的、不可重复的，我在这个特定时间与特定条件之中，别人无法与我重合而进入我占有的位置，这就是我的唯一性与不可替代性。“确认自己独一无二地不可替代地参与存在这一事实……意味着自己进入了存在的事件之中。”^[11]在行为存在的进展中，如果没有了我和我的参与，那就必然会人为地排除我的行为的主性，我的主动性、积极的参与性。由于抽象理论排斥了我的实际思考和对于现实行为的判断，必然就幻化了我本应有的责任，使我失去了对于生活的憧憬，最后也就使生活变得苍白而失去价值。这就是为什么出现了行为与责任相互分离的原因，行为成了一个没有了生命的东西，使得文化世界与生活世界相互抵牾，引发了现代行为的危机。

要解决现代行为危机，看来要以人的行为作为存在的本体，在行为的构建中，来更新行为的内涵，让行为成为一种具有责任和价值的活动，在此基础上，围绕以人为中心的需求，使得行为活动的动机与结果一致起来，让文化世界与生活世界融合起来，解决两者之间的隔阂。

二 行为构建及人的构形

那么，如何理解“实际的行为”的构成呢？巴

赫金关于“行为”的涵义有诸多描述，对其内涵特性，我们稍作一些梳理，以便了解行为自身、选择、责任、价值与价值判断、应分、参与性的最后指向，以及具有价值的人的构建。

要将行为与实际生活联系起来，与具体的我联系起来，通过行为而成为一个具体的人，一个具体的我。行为“只与独一无二的单个的人与物发生关系”，它包容了我个人的思想及其内容，也即我的涵义与思索，这时它才是我的真正的实际存在。“行为可视、可听、可以触觉、可以思考”（心理因素），静态的我，只是一个抽象的我。没有我的行为，事件难以发生，我“只有从实际的行为出发，从唯一的完整的承担统一责任的行为出发，才能够达到统一又唯一的存在，达到这一存在的具体现实”。行为是我的各种实际生活与实际活动，是个一长串的复杂的行为过程、我的整个生活。“行为从内部观察，看到的已不仅是统一的而且是唯一的具体的背景；这是行为最终要囊括自己的涵义和自己的事实的背景，行动要在其中力求负责地实现唯一性的事实与涵义二者的具体统一。”^[12]行为的过程，是一个有生命的、生生不息的、生成着的、无止境的整体。

行为是一种选择，是一种显示人的主动性的活动。选择表现了我的行为动机，它受制于行为主体的明确的、形象的意图与指向，包括主体的语调在内，或是可以表现为我行为的多种无形的或潜在的感情思想的诉求与把握，或是我的行为正是对他人行为自我负责的回应，是一种伦理性的社会性的行动的反应。“真正的作为行为的思维，是含有情感与意志的思维，是带着语调的思维，而且这种语调要深入地贯穿于思想的所有内容因素。情感意志的语调在行为中复盖着思想的全部涵义内容，并把这内容同唯一的存在即事件联系起来。正是情感意志的语调，在唯一的存在中起着定向的作用，并在其中实际地确定着涵义内容。”^[13]因此，行为“与没有人称、不属任何人的、与任何选择没有关系的理解，表现了极大的对立。……行为总是某人的行为，它是选择，是主动性，是一种责任”^[14]。

行为是一种责任，这是巴赫金行为哲学的核心思想之一。责任生根于行为之中。巴赫金的有关责

任的观点,与康德的《道德形而上学基础》无疑有着密切的联系。康德从自由出发构建道德观念,他认为,“道德的行为不是出自偏好而是出自责任”。他就道德提出三个命题:“一个行为要具有道德价值,其必须是出自责任而被为之。……一个出自责任的行为,其道德价值并不来自于通过此行为而要实现的目的,而是来自行为被规定的准则。……责任是出于尊重规律而做出的行为的必然性。”^[15]康德的有关道德的命题,道德价值与责任的自发性、不计利害关系等观点,是有价值的,教人在任何条件下“应当”如何行动,同时提醒人们,在采取任何行动之前,你的行动之责任,已是“先天地”被设定了^[16]。这里就发生了道德与责任的理论规范问题,也即如何论证它们获得合理性的依据,并力图使之成为普遍行为准则。但是如前所说,巴赫金认为这种论证显然只能通过纯理论的判断,即社会学的、经济学的、美学的、科学的判定。当行为被抛进了理论世界中去,那理论世界对法规的规定也只是空洞的要求。

在行为即事件的过程中,重要的是我的负责行为。责任的形成,需要的是出于个人内心的需要,对于自己在唯一性的存在中,承担起责任,甚至变为责任的中心。要“通过实际承认我的实际参与而把这思考纳入到统一而又唯一的存在即事件中去,才能够从这思想中产生出我的负责行为。而且,我身上的一切都应成为这样的负责行为,如我的每一动作、姿态、感受、思想、感情;只有具备这个条件,我才真正地在生活,没有把自己同现实存在的本体根基分割开来”^[17]。同时,行为的责任又是我面向他人行为的互动与反应。其实我的选择也好,我的行动、感情与思想也好,我的肢体动作也好,它们作为负有责任意识的表现,既是面向自我的,也是面向他人的回应。这时,责任已不是抽象的东西,实际上它已转化成了自我负责、为他人负责与相互负责的状态。巴赫金指出,现代哲学中那些所谓“合逻辑的东西”(包括了曾被推崇一时的德国的新康德主义者柯亨的思想),正是由于脱离了“负责的意识”,变成了模糊不清的东西,成了一切自在的、偶然的因素。

在行为的发生过程中,选择与责任必然会伴随

着价值判断的现象而发生。行为选择的话语,包含了个人的意志语调在内,形成价值的取向与道德价值。在体验世界、判断价值、构建价值的这一过程中,有着责任感的我自然是最主要的角色,这时,“自为之我是行为发源的中心,是肯定和确认一切价值的能动性的发源中心,因为这是我能负责地参与唯一存在的那个唯一的出发点,是作战司令部,是在存在事件中指挥我的可能性与我的应分性的最高统帅部”^[18]。对于事件生成中的行为价值,可以从两个方面对它进行解析:第一,从它本身的涵义内容来说,通过理性的分析与检验,理解其价值因素的组成;第二,更重要的是需要将这种理性的检验,置于我的历史活动的过程中,使其获得历史感,生成独特的、唯一的、具有历史特征的、新的文化价值精神。负责的行为是唯一的价值中心,“任何普遍认同的价值都只有在个人情境中才能成为真正有价值的东西”^[19]。人的行为多种多样,在价值判断上有高低上下之别,但是其本身应当具有血性与良心、怜悯与同情的崇高的道德情愫。

在行为的进行过程中,应分的观念是个重要的因素。所谓应分之事,即在任何时候我不能不参与到存在即事件之中,以实现我的责任与价值。应分总是出自我的内心需求与负责行为,“我的唯一性是实有的……我是实际的、不可替代的……就产生了我的唯一的应分”。唯一性的应分,就其与责任的关系来看,其实就是我的行为的理应如此,就是我必须这样做,就是“不可替代性、唯一的不可不为性、行为的历史性”^[20]。这是我对行为过程持有的一种态度与行动方针。

这样看来,应分不具有行为的内容与专门的理论内涵,它只是我在当下出现于我的意识中的某种态度取向,一个特定的判断。这样就不存在审美的、科学的、伦理的应分,它只能在与那些相关方面的有价值的东西发生联系时,方能得到显现。所以任何理论原则和定义都不具应分因素,它们可以在事件整体中各自彰显价值,但不能使用应分来加以证明。应分是它们之外又对它们具有一种影响力的现象,是主体进行考察、评价行为与责任担当的一个必不可少的要素。如果我们要求有正确的思想,那么,“正确性、真理性是思维的应分之

事……只有当真理（它自身拥有价值）与我们实际认识行为联系起来时，才会产生应分的问题”^[21]。在谈及应分与道义关系时，巴赫金强调了要求作为道德主体的我能够知道什么，在何时是合乎道德的应分，即一般意义上的应分，“因为没有专门的道德方面的应分”。

巴赫金上述应分的几个方面的问题，实际上都是针对德国哲学说的。他指出，行为的应分性不是像康德所说的抽象的行为法规，而是实际的具体的行为因素，康德的道德律令中的“应该”“应当”教人如何行动，但是个人的、唯一性的因素被排斥了，应分成了理论自身，结果后来成了新康德主义的一个高度形式化的范畴。在康德主义基础上发展起来的形式理论，更加忽视了个体的行为性，将应分范畴理解为理论意识的范畴，即将其进一步地理论化了。

这里还有更为重要的一环，即在整个行为过程中要使选择、责任、价值、应分等方面相互协调，形成唯一的、统一的存在即事件，其中参与性思维是个极为重要而不可或缺的环节。“参与性思维在所有宏伟的哲学体系中都占据着主导地位”^[22]，参与性思维是一种行动着的思维，是我协调一切行为的思维。我在事件的流程中感受、思考了事件，必然会在其中表现了评价的语调，可以使我的价值逐步获得实现，甚至可以无尽的现实性来充实时空，使其获得新的涵义价值，使价值得以深化。联系到这点，那“数学上可能的时与空（可能的无限过去和无限未来）会富有价值地浓缩起来；似乎从我的唯一性辐射出众多光束，它们穿透时间，确认历史上的人类，用价值之光照亮一切可能的时间，照亮时间性本身，因为我实际上参与到时间性之中。那些时空概念如无限、永恒、无尽、非时间和非空间的理想性和诸如此类的东西，是生活、哲学、宗教、艺术中我们情感意志的参与性思维所司空见惯的。……因与我的参与唯一性相结合而闪耀价值的光芒”^[23]。对参与者来说，那些个别的、独一无二的人、天空、地面、树木，还有时间、人与物的价值，都可以直觉地感到它们内在的生命，它们都出现在统一的烛照中，都出现在唯一的负责意识中，并在其中得以实现^[24]。整

个文化也好，个别思想、个别的行为成果也好，都是在个人唯一的实际的事件性思维中统一起来，获得价值。

不过，参与性思维至此仍在进行之中，在具有责任的行为事件的绵延中，它不能结束，也不会结束。在行为世界的构建中，构建什么呢？这个构建出来的主角就是“人”。参与性必然引出参与者，参与者不是我一个人，而一定是两个人——“我与他人”，或是“我与你”，两个主体，他们形成一种对应的责任关系，这是行为活动的最为基本的构建。如果没有后者，自为之我参与什么呢？我去哪里参与呢？因此，重要的是在这一存在中，不仅看到了不可重复的我，而且还有“我与他人”的存在，“整个存在同等地包容着我们两人”，即“我与你”，或是“我和他人的你”，你和我，或是你和他人的我，或他人的你^[25]。这两个主体在参与中的对立与对位、应答与负责，构成了巴赫金道德哲学的中心问题。作为我的“人”的构成，实际上我是在我参与现实行为的连续不断的过程中形成的，我一旦进入行为事件过程，其实那时的“我”已不是原来的我，原来的我因参与事件而改变了自己，我成了事件中的真实的“为他人之我”。“他人”也已不是纯粹的他人，因为在参与中，由于他的移位而变更，已非原来意义上的他人，而成了“为我之他人”，行为活动中没有笼统的人，有的是参与性中的具体对位的“我与他人”，正是他们构成了行为世界的格局。巴赫金说：“这个世界是围绕着一个具体的价值中心而展开的。这是一个可以思考、可以观察、可以珍爱的中心。这个中心就是人，在这个世界中一切之所以具有意义和价值，只是由于它与人联系在一起，是属于人的。一切可能的存在 and 任何可能的意义都是围绕着人这个中心和唯一的价值配置起来的。”现实生活文化中的一切价值，如科学价值、审美价值、政治价值（包括伦理价值、社会价值，还有宗教价值），全都围绕着重人的构形而生成；“时空价值和内容涵义价值，以及种种关系，都聚拢到这些情感意志的中心要素上，即：我、他人和为他人之我”^[26]。于是，“我与他人”，这两个互为联系而具有不同价值的中心，使得生活中的各个事物、因素，围绕着他们

而获得不同的价值,成为行为世界构形的最高原则。在参与性中“我与他人”的互为负责的构建,是唯一的、统一的价值构建。这是不断流动着的、变化着的构建,是唯一位置中的具有应分色彩的构建,“而唯一的位置首先就体现着我与他人两者在价值上的对立”^[27]。

那么,在这个参与的行为过程中,作为负有责任、自有价值的我的主体性、能动性如何发挥出来呢?要发挥到什么程度,走向什么结果,使行为动机与行为产品一致起来,填平欲壑,促进物质生活与精神生活相互融合,以完善行为的现实世界的构建呢?巴赫金说:“从自身、从自己的唯一位置出发去生活,完全不意味着生活只囿于自身;唯有从自己所处的唯一位置上出发,也才能够作出牺牲——我以责任为重可以发展成以献身为重。”^[28]这就是说,在我的唯一的位置上,我会做出回应,我的生活、我的行为并非完全为了自我,我必须成为“为他人之我”,我对他人负有责任。这种责任,在参与的应分关系中,凭藉我的理想,激发了我的担当,实现了我的理想与价值,以致使我因所选择的行为可以达到自我牺牲的地步。我以自我牺牲而真正成了“为他人之我”,这是我在行为的现实世界中构建的理想的实现,也正是我的参与性的道德行为即事件的最高境界。责任的高尚的品性,价值的提进与升华,也就决定了行为动机与行为产品的品格。

《论行为哲学》在说明责任行为的牺牲精神时,似乎响起了宗教伦理思想的一个泛音。巴赫金引用了《新约》中基督离世的一个情节。他说:“基督离去的主动性的伟大象征,正是在圣餐中,在血肉的分离中,忍受着不间断的死亡之苦。作为离世的象征,在充满事件的世界中他是活着的,发生着积极的作用。正是作为象征,他已不在尘世,而我们却活着,与他同在,让我们更有信心。基督离去的世界,已经不再是那个不曾有他的世界,这从根本上成了另一个世界。”^[29]在参与者的积极性发挥到了极致之后,它们又互为充实,共同构建,以致使原有世界的面貌为之一变。这里,甘愿为芸芸众生的原罪、过失、罪过、苦难、忏悔,给以包容、宽恕、同情、怜悯、赦免,而自己去苦修,去

为他人负重,去赎罪,负起拯救他人灵魂而自觉地达到牺牲以至献身,那就是甘愿为众人去受苦受难、普渡众生、被钉上十字架的基督了。这是一种世俗的悲悯情怀,又是宗教的圣洁的献身精神。关于这点,我们稍后还要谈及。

巴赫金在《论行为哲学》的最后一段,引用了两个价值的对立的涵义,这里的两个价值的对立不是“我与你”,而是我与“绝对的自我排除”(或译“虚我”)^[30],这与上面所说的“自我牺牲”的思想是相互呼应的。俄罗斯的“基督在福音中与卑贱者为伍,常和穷人、病人和受苦之人在一起”^[31],为了做到这点,他有意识地虚化了自己神性的形象,道成肉身,而以普通人的形象出现于人群之中,所谓“基督降临”即是。他为众人赎罪而被钉死在十字架上,三天之后复活了。他之死作为象征好像离世而去,但却修成了“绝对的自我排除”。是否可以这样理解,实际上他作为事件的参与者,实现了自己的唯一性、不可替代性,因负着自觉的责任而以其神性的现身,仍旧活在受苦受难者的中间,他的自我牺牲,成为一种“利他主义”的象征。不过,一谈到利他主义,巴赫金认为,在当时的伦理学中,这种利他主义的道德原则尚未得到恰当的表述。他以为,建立新的伦理哲学,应与基督教所奉行的牺牲、献身的精神结合起来,因为“这就是整个基督教道德的涵义所在,由这个涵义又引发出了利他主义道德”^[32]。这一思想在他的《审美活动中的作者与主人公》一书中也有所表现,他认为,“要把他人从一切苦难中拯救出来,而由自己来承受;或者说应实行利他主义”。《新约》里的格言是“你们各人的重担要互相担当”^[33]。“自我排除”(“虚我”)这一思想的论说,在19世纪末与20世纪头几十年的德国哲学与俄罗斯宗教哲学中,是个热门的话题,说法也多^[34]。

关于巴赫金思想中的宗教哲学意识,过去在俄罗斯相当长的一段时间里,学术界基本上没有提起过。20世纪80年代初,在《论行为哲学》首次刊发时,刊布者出于政治原因的考量,删去了其中涉及基督教思想的一些段落,直到90年代初,巴赫金文化遗产的继承人柯日诺夫与鲍恰罗夫在各自的回忆中,才公开了在与巴赫金的多次交往中巴赫金

就宗教、东正教传统思想所发表的看法，我们在上面引用的删节的部分在后来正式出版的《巴赫金文集》中做了复原。柯日诺夫回忆说：“60年代里，在萨兰斯克，有一回，他曾经一连好几个小时，一直延续到午夜，给我讲上帝，讲宇宙。他的那种讲述，真使我震撼不已，回到旅馆后彻夜不眠。”而关于基督与诸种教会信仰的问题，“巴赫金曾经不假思索地（好像是在说这是一件早就解决了事情）说道，一个人，一个心系俄罗斯之人，应该信仰的正是东正教，而且也只能是东正教”。更进一步，巴赫金还不止一次地“肯定宗教对于一个思想家的最高意义。只有宗教能够确定地不去限制思想的自由，因为一个人若是没有某种信仰，便绝对地无法生存，对于上帝信仰之缺失，就会不可避免地转向偶像膜拜——也就是会被局限于时间与空间的框架之内某种东西的信仰，而这种东西是不能提供真正的、丰满的思想自由的”^[35]。看来，巴赫金是一位东正教思想的信奉者。

东正教是俄罗斯文化传统的组成部分，在俄罗斯立国中起到举足轻重的作用，它是俄罗斯文化、艺术与文学内在底蕴的组成部分，在神秘主义的氛围中，东正教被赋予了亘古不灭之光。它树立了自己信奉的、不可动摇的神祇，由它规范了种种宗教仪式，渗入人们共同的日常生活的准则之中，这些规则是具有某种约束力的伦理行为的训规戒律、道德信条。它铸就一种价值观念，来分辨、领悟人们的德行与善恶，度衡肉体与精神的罪行与救赎，以及人与神的所谓交流、沟通的多种手段，接受天堂与地狱的神示，从而不间断地维系、调整着一种宗教伦理的人际关系，从一个方面支撑着人们社会生活的某种稳定状态。它促使芸芸众生在上帝的名义下团结起来，成为一种普遍的信仰。排除东正教的思想，很难深入了解俄罗斯文化与俄罗斯文学的内在精神。巴赫金的行为哲学构建中最后所说的自我牺牲而至献身的理论，对于俄罗斯来说有其文化宗教传统，但对于我们来说恐怕只有褪去其宗教色彩才有成效。西方人因文化、宗教传统普遍信教，甚至包括许多闻名世界的大科学家在内，究其原因，大概意在使得自己在精神上有所依托，行为上有所约束，反思自我，自我救赎。在这点上，东西方的

世俗信仰是不同的，我们缺乏的却正是自我反思与自我救赎。在今天被搅动了的世界大局中，西方原有的宗教向善的道德与精神，已是荡然无存了，一些人是双面人，一面是所谓基督教徒，转过身来却是无恶不作的反人类罪行者。

的确，人是要有信仰的，这样他才会有生活的信念和目标，才会有生存下去的勇气。当然，信仰未必就是宗教，信仰可以是一种科学思想，号召人们与它同行，去追求一种美好的社会理想，以致为它可以牺牲，可以献身，在我们生活里不乏这种精神。不过，科学思想的探索永远是进行式的，自然科学相当明确，它的对象是自然界，它无限多样，形态多变，深不可测，永无穷尽。社会科学就复杂多了，社会科学是一种人的主体性的或是群体性的科学，它是随着生活的进展而变动不居、不断更新、众说纷纭的科学，都在追求人间真理，有的表达了一种真知灼见，价值高一些，有的就少一些，也有的甚至是一种谬误，受到人们盲目的信仰。它们探讨、实验的对象是整个社会的人的命运，一旦实验失败，那时信仰崩溃，维系着人际关系相对平衡的社会、伦理、宗教的各种戒律与规矩，就会遭到猛烈的摧残与破坏，人们的行为就失去了原有的约束，他们需要的就只剩下金钱与生物式的满足，使得整个社会陷于无序与道德沦丧，使人堕落到“百事可为”的地步。而“百事可为”也正是19世纪中期俄罗斯文学开始（如陀思妥耶夫斯基）探索中的一个实际问题。

那么，巴赫金追求一种什么样的哲学呢？他80岁那年（1975），柯日诺夫曾应几位朋友之约，写过一篇关于巴赫金的生平概述的短文，后呈巴赫金过目，巴赫金看后完全同意柯日诺夫关于他的哲学思想的这一描述：“德国的哲学思维（巴赫金不止一次地说过，只有德国才拥有真正的业已形成的、在其准确涵义上的哲学——柯日诺夫）之系统性、客观性、连贯性与俄罗斯的宗教创作之宇宙般的广度与深度之有机的融合，曾作为一种理想而呈现出来。”^[36]俄罗斯学术与宗教哲学的关系十分紧密，但巴赫金所说的宗教哲学创作的“宇宙般的广度与深度”，是个宗教哲学问题，需要进行专门研究。

巴赫金的行为哲学,从现实的人的生活行动出发,把行为作为人的基本活动与相互之间的关系而形成“行为即事件”,从中探讨人的伦理关系。行为的选择、责任、价值、应分、参与、信仰、行为动机与行为产品,在行为世界的构建中,确立了“人”的存在的最高原则。这个人是具有感情思想的、负有责任的、唯一的、个性化的、不可重复的人,是“我与他人”“我与你”的构建。我为“他人的你”祈祷、受难、赎罪、拯救而至牺牲,以求达到行为责任的统一的使命。这是一种带有一定宗教色彩的伦理哲学和以它为基础的哲学人类学,观点相当复杂,涉及面很多,我们自然不能都表示同意。但是就其行为构建的积极方面来说,不容置疑,却是有助于我们对于伦理哲学的认识的,对于只讲物质追求、感情思想可以随意买卖的当代生活来说,能够促进我们从精神方面去深度思考问题,提升我们行为的品格,在弥补生活与文化之间的失衡方面,是有一定的参考意义的。

三 复调、对话哲学及人的存在形式

20年代上半期,巴赫金撰写了《审美活动中的作者与主人公》《话语创作美学方法论问题》(都是未完成之作);1929年,出版了《陀思妥耶夫斯基创作问题》一书;30年代至40年代初,写作了几部有关长篇小说理论的著作和有关拉伯雷创作问题的著作^[37]。1963年,巴赫金修订了《陀思妥耶夫斯基创作问题》,增加了大量篇幅,更名为《陀思妥耶夫斯基诗学问题》(下文简称《诗学问题》)出版,1965年巨著《拉伯雷的创作和中世纪与文艺复兴时期的民间文化》问世。此外,在60年代与70年代上半期,巴赫金写作了不少论文,如《语言体裁问题》《文本问题》以及不少笔记、短论等,在他生前与身后不断问世。其中,关于陀思妥耶夫斯基的旧著与拉伯雷的书稿的两本著作的修订与补充尤为用力,它们应是巴赫金主导思想的体现。这里主要讨论《诗学问题》。

在《诗学问题》一书里,巴赫金仍然把“我”与“他人”,转化为“作者与主人公”这对基本范畴,不过极大地改变了两者之间的形式与性质。如

果过去在《论行为哲学》里,主要是谈人的行为、存在、事件、在场、责任、应分、参与性思维,并在这一基础上构建了有思想感情、有责任与担当的人,那么现在通过对“我与他人”、意识、自我意识、个性、价值、复调、交往、对话、新的艺术形式的探讨,进一步转向了人的存在、存在构形的方式,把“我与他人”更加具体化。在这些论著里,巴赫金更为深层地建立了人的相互依存、交往的存在形式,人的最具价值、境界的独特存在方式,一种独具特色的对话哲学,使人成为社会的鲜活的人。这些问题,在20世纪受到不少哲学家特别是存在主义哲学家的不断追问,巴赫金在这方面做出了独树一帜的回答。他的独特之处不是通过纯粹的哲学形式,而是通过诗学的形式来探讨文学问题,同时,这又是一种充满诗意的哲学研究,以诗学的形式承担哲学的探索,是一种诗性哲学。诗学和哲学在这里交相辉映,它们为人文科学思想的研究与发展提供了一种不同学科相互交叉、互为阐发的新形式,我们从这两个方面简要地展开一些探讨。

从诗学方面看,巴赫金在《诗学问题》中一开始就说,陀思妥耶夫斯基的小说是一种多声部的复调小说。他说的“复调”借自乐曲,只具象征意义。由于这方面的研究较多,本文只是极其简要地描述一下多声部复调的特征。

复调小说“有着众多的各自独立而不相融合的声音和意识,由具有充分价值的不同声音组成真正的复调——这确实是陀思妥耶夫斯基长篇小说的基本特点”。这里说的是多声部,那么对于这类小说,除了阅读,还必须是听的。音乐中的复调难以转述,只能去听,小说中的复调同样如此。听到什么呢?众多的不同的、不相融合的声音与意识,它们各自独立,各自发声,显示着自己的充分价值;这里“不是众多性格和命运构成一个统一的客观世界……这里恰是众多的地位平等的意识连同它们各自的世界,结合在某个统一的事件之中,而互相间不发生融合”^[38]。作家听到了、发现了各种声音,并将之吸收到小说的对话之中,他“善于倾听世界和全部人类生活,作为艺术家善于目睹人类意识、人类生活的对话本质。这不是什么哲学命题,这是在作品中被实现了的艺术视觉”^[39],这是全新

的艺术立场,通过作家独特的艺术视觉的发现而构成了复调的主要特征之一。这里的倾听,是一种细听不同声音的聆听。陀思妥耶夫斯基小说中的复调性,不排除与他的性格有着一定的联系,他生性犹豫不决,社会立场摇摆不定,有癫痫病。这种人的意识特别复杂,你刚说出一个意见、想法,他马上做出灵敏、极速的反应,并转到了另一侧面,或是思想对立一面,或是更为深层的问题,恰如一根音叉,被人一击,会长时间地发出无尽的颤音。如果上述现象真是形成复调的因素之一,那么正如德国作家托马斯·曼所说,那也不会使复调掉价,因为各种不同的对话声音留下了。对复调中对小说里的人物来说固然“是一种苦难,但对人们来说是一支乐曲”^[40]。

复调小说中的作者与主人公的关系发生了重大的变化。过去小说中作者与主人公之间的种种制约关系,现今被表现为平等关系、两个独立的个体相互交往的对话关系。作者作为独立的自我意识,自身也会参与对话之中,这是一种艺术观照的新形式。他反对把自己的人物加以物化,即把主人公当做纯粹的客体予以描绘,而将所见所闻的鲜活的生活本身,在其审美观照之下,置于一个无形的审美形式的框架之中。小说中的主人公,对于作者来说,不是“他”,而是“你”,或另一个的“他人之我”。“主人公在思想观点上自成权威,卓然独立,他被看作是有着自己充实而独到的思想观念的作者”,却不是一个客体。“陀思妥耶夫斯基恰似歌德的普罗米修斯,他创造出来的不是无声的奴隶(如宙斯的创造),而是自由的人;这自由的人能够同自己的创造者并肩而立,能够不同意创造者的意见,甚至能反抗他的意见。”^[41]这里完全是自由的人的对话,包括作家自身在内,他同自己、他人或是第三者说话,离开这些方面,他将找不到自己。作家作品中的人物,都是两个“交谈的主体”,一个主体不会谈论另一主体,却只能与之交谈。如果要窥见他们的心灵,那么必须将之作为人与人的对话、心灵与心灵的对话才能做到。“只有在交际中,在人与人的相互作用中,才能揭示‘人身上的人’,揭示给别人,也揭示给自己”,揭示“人类心灵的隐秘”,这成为陀思妥耶夫斯基所说的“最

高意义”上的现实主义^[42]。这里,“人身上的人”不是一般的心理分析,而是需要进入双方的心灵隐秘,让他们在对话中揭示其思想的深层真实。

巴赫金认为,陀思妥耶夫斯基的复调小说,把思想当作了“艺术描写的对象”,他创造了思想的生动形象。那么思想是什么,来自何处?生动的思想形象又是什么?他认为思想只有与他人发生对话时,才能开始自己的存在与成形,同时寻找新的语言表现形式,衍生新思想。“人的想法要成为真正的思想,即成为思想观点,必须是在同他人另一个思想的积极交往之中。这他人的另一个思想,体现在他人的声音中,就是体现在通过语言表现出来的他人意识中。恰是在不同声音、不同意识互相交往的连接点上,思想才得以产生并开始生活。”陀思妥耶夫斯基把思想看作是不同的意识、不同声音演出的生动事件,对思想与意识进行艺术的观察和艺术的描绘,使人看到,他把握的思想,原来都是他“在实现生活当中发现的,听到的,有时是猜测到的;也就是说这是已经存在或正进入生活的富于力量的思想”。他善于听到自己时代的伟大对话关系中的声音,同时也会把握住其中的单个的细微声音,以及不同声音之间的对话与相互作用。这里有“居于统治地位的主导的思想……听到了尚还微弱的声音,尚未完全显露的思想;也听到潜藏的、除他之外谁也未听见的思想;还听到了刚刚萌芽的思想、看到未来世界观的胚胎”^[43]。人的意识、思想、生活是无穷无尽的,因此所表述的意识、思想的对话,也是难以完成的。创造思想的人,使人深刻地理解人类思想、思想观念的对话性本质。

对于思想的这种深刻理解,使得作家极为重视主人公对于世界的感受,并去感受主人公之间强烈不同思想的意愿,所以巴赫金说陀思妥耶夫斯基创作了思想形象。他看到小说中“主要人物,都是冥思苦想的人,每个人都有种‘伟大的却没有解决的思想’,他们全都首先‘要弄明白思想’。……主人公的形象不可能离开思想的形象。我们是在思想中并通过思想看到主人公,又在主人公身上并通过主人公看到思想”^[44]。小说中各自怀有思想的主人公,那种宁可“不要百万家产”,也要想方设法弄明白自己与他人苦苦探索

的思想的态度,使得他们因寻找“真理”而深深地陷于苦恼与紧张得几乎崩溃的对话之中。小说的主人公“是思想的人;这不是性格,不是气质,不是某一社会典型或心理典型”^[45],而是个性。前面说到创造“人身上的人”,其实也只有在思想的对话环境中才能被揭示出来。“一切受到意识光照的人的生活……本质上都是对话性的——这一艺术发现使他(陀思妥耶夫斯基)成了伟大的思想艺术家。”^[46]

从时空关系来说,巴赫金认为,统治了欧洲多个世纪的长篇小说,基本上是一种顺着历史脉络发展起来的人物成长的小说,人物都有各自的历史。它们描绘主人公的纷杂的社会际遇,相互之间紧张的对话,激烈的争论,但是最后由作者渐渐将之收入其预设的一个大一统的结论的框架之中,最终成为一种独白型小说,这是一种历时性的艺术。陀思妥耶夫斯基的小说不写主人公的来龙去脉,他们没有如何成长的历史,他们总是处在同一的层面之上,相逢于同一的艺术空间。主人公与主人公总是相互诘问、进行挑剔性的对话,各种人物的矛盾与冲突的方方面面,爆发于同一时间与同一艺术画面,显示多样思想在对话中的撞击与表述。他们不是同声齐唱,而是各表意见,争论辩驳,异声和唱。作家的长篇小说中的事件,往往只发生于几天之中,主人公只关心当下的纠结、论辩与对话,在艺术层面上形成一种共时艺术或是瞬间艺术。这自然是陀思妥耶夫斯基小说艺术的重大创新,但也往往由于缺乏历史性而成为他的致命弱点。

把上述几个方面联结起来,复调实际上组成了多声部的、杂语化的小说,对话则显示了它们的取向,赋予它们以灵魂,贯穿着整个小说。小说人物总是就人的罪与罚、生与死、善与恶、权力意志与罪行、宗教性的忏悔与救赎、上帝是否存在等终极思想进行着紧张的探索与对话,这里既有体裁方面的整体杂语化的、线索平行结构性的大型对话,气度恢弘,气氛极度紧张,又有各自内在的思想表述,各自评述自己内心矛盾的微型对话,还有微型对话中不经意流露出来的人的心底的对话,读来扣人心弦。在其中,这样的对话难有最终结果,谁也不能给出定论,形成了小说人物与连绵的悬念的构

形,这已不是单声结构的统一体,单一思想、意识甚至艺术意志的统一体了。

巴赫金的对话理论,在文学理论中阐释了一种新的主体性思想,有别于在他之前的有关作者与主人公的各种制约关系。他的主人公可以与作者平起平坐、相互对立的这些观点,曾经引起一些学者的质疑与批评,以为巴赫金不懂得主人公不过是文艺作品的一个成分、自始至终是由作者创造出来的,以为这是巴赫金“去作者化”的表现,是去作者化的“始作俑者”,认为这与后现代主义思潮无异,这种批评与评价显然是一叶障目了。巴赫金怎么会不了解这些常识呢!如前所说,读者对于陀思妥耶夫斯基的作品,除了阅读,还是要用耳朵听的,他的主人公是不受作者制约的自由的人。那么如何解释这种矛盾状态呢?巴赫金几次说道:“我们确认的主人公的自由,是在艺术构思范围内的自由。从这个意义上说,他的自由如同客体性主人公的不自由一样,也是被创造出来的。”又说:“主人公的自由是作者构思的一个因素,主人公的议论是作者创造的……就像另外一个他人说出的,就像主人公本人说出的一样。”^[47]原来巴赫金所说的主人公的自由与独立,是在作家构思范围内的自由与原则上说的,这是一种相对的独立与自由。所以那种被指责为“去作者化”的理论观点,就得到了合理的澄清与解释。指责巴赫金的上述那些观点的作者,主要未能理解陀思妥耶夫斯基创作的新的艺术立场,没有看到或是不承认在欧洲小说发展与演化中存在着一复调对话的艺术路线,因此,一如既往,就把作家的复调小说独白化了。陀思妥耶夫斯基的主人公的意识与思想,并非作家杜撰,而是作家的“新的艺术思维”的产物,由此建立了多种对话的艺术形式。

文学与文化的创新,都是在对原有的文学与文化的继承的基础上获得新的思想。陀思妥耶夫斯基的小说与欧洲长篇小说发展中的狂欢化体裁这一路线密切相关,而且把这种复调小说传统发展到了一个新的高峰。欧洲小说体裁有“三个基本来源”、三条线索,即史诗、雄辩术与狂欢体,而原来欧洲的长篇小说在多个世纪的发展中,主要是沿着前两种修辞路线发展的,这类小说正是史诗型的、雄辩

型的独白型体裁，作者思想在其中起着主导作用，而陀思妥耶夫斯基的小说恰是一种发展了狂欢体的对话小说，属于欧洲小说发展中的第三条路线，它源远流长。那么它的源头在哪里呢？巴赫金指出，陀氏小说中的对话类型，与陀氏极为熟悉的基督教的《圣经》与《福音书》中的对话极为相似。后来巴赫金进一步追本溯源，提出作家继承的是狂欢体的、杂语化的“对话型”小说，“苏格拉底对话”与“梅尼普讽刺”的变体型小说^[48]。苏格拉底的对话思想是通过《柏拉图对话集》表现出来的，它的最重要的特征，在于人们在对真理的思考与追求过程中，调动了相互之间的“争辩”，显示了强烈的对话性特征，这是这一体裁的核心。对话是为了追求真理，在有关终极性的话题的争论中，真理则在人们共同对话中诞生。所以在苏格拉底的对话中，主人公都是有思想的人物，他们各自独立，是思想家，这样开始出现了“思想家式的主人公”。但在柏拉图创作的后期，他的作品中原有的苏格拉底式的思想对话形式慢慢地淡化了、解体了，转而成为独白型的体裁。这种体裁形式的作者以为真理在握，最终形成了后世各种哲学派别与宗教教义的独白型世界观。不过在苏格拉底对话的解体之后，出现了多种对话体，其中就有梅尼普讽刺，它直接植根于狂欢体的民间文学与狂欢节，而狂欢体可以追溯到“远古宗教仪式上笑的形式”，它对“古基督文学（古希腊罗马时期）和拜占廷文学（并通过它进而对古代俄罗斯文化），产生了十分巨大的影响”^[49]。发展到中世纪、文艺复兴时期，狂欢节普遍地进入日常生活而形成一种狂欢式的世界感受，随之渗入了文学体裁，而后各种文学体裁被深刻地狂欢化了。巴赫金指出：“17世纪下半期以后，狂欢节几乎已完全不再是狂欢化的直接来源；先已狂欢化了的文学，其影响取代了狂欢节的地位。这样一来，狂欢化就成为纯粹属于文学的一种传统。”^[50]狂欢化的梅尼普体的特征复杂多样，各种体裁可以相互穿插，素材的高低上下互为兼容，往往可以把毫不相关、不可思议的情节与惊险情节连接起来，显示了这一体裁的嘈杂的杂语化的对话因素与“深层对话性的哲理核心”。这种“深层对话性的哲理核心”不仅表现在狂欢体文学的创作

中，而且深深地根植于基督文学中。“古基督文学的基本叙事体裁，即《福音书》、《圣徒事迹》、《默示录》和《圣徒与殉难者言行录》，是同古希腊罗马时期的天神故事联系着的，而后者在纪元后的几个世纪里是在梅尼普体的轨迹中发展起来的。在各种基督文学体裁中，这一影响急剧增强，特别靠的是梅尼普体中的对话因素。在这些体裁里，尤其是大量的《福音书》和《事迹》中，形成一种基督文体特有的对话性的古典的对照法……”^[51]梅尼普体特有的狂欢化特征，掺入了经典的福音书，也强烈地表现于伪经的基督文学里。巴赫金在论及这点时专门做注说明：“陀思妥耶夫斯基不仅非常熟悉经典的基督文学，也非常熟悉伪经文学。”^[52]他同时指出，陀思妥耶夫斯基的世界观，是一种“宗教乌托邦”的世界观，这种世界观“把对话看成为永恒，而永恒在他的思想里便是永恒的共欢、共赏、共话。在长篇小说里，这表现为对话的不可完成性”^[53]。这样，巴赫金便揭示了陀思妥耶夫斯基对话思想的多种源头，并成为这一文学传统的继承者。他多次谈到，陀思妥耶夫斯基的创作达到了这种狂欢体的复调小说的高峰，而这一文化传统，多个世纪以来未曾为学者们注意过^[54]。

从诗性哲学的层面上说，如果过去的思维形式基本上停留在反映与被反映的独白型的层面上，全都围绕着作家的个人意识而展开，那么巴赫金在陀思妥耶夫斯基的小说里看到了人的单个意识是不能自足的，生活实际上都以杂语化的形式表现出来，因而意识总是复数的，它只能存在于意识与意识的关联之中，这样必然存在着众多意识的声音。比如，“我要想意识到自己并成为我自己，必须把自己揭示给他人，必须通过他人并借助于他人。……离群、隔绝、自我封闭，是丧失自我的基本原因。关键不是在内心发生了什么事，而是在自我意识与他人意识的交界处，在门坎上发生了什么事。一切内在的东西，都不能自足，它要转向外部，它要对话；每一内在的感受都处在边界上，都与他人相遇；这种紧张的交会，便是感受的全部实质。这是最高程度的社会性（不是外在的、实物的社会性，而是内在的社会性）”^[55]。意识并不具有自足性，意识的社会性特征是内在的、与生俱来的，意

识的社会性不能外加于它，它根本上是受其内在因素支配的，我的意识必然要依靠他人的意识才能存身。巴赫金对于意识的这一阐发十分精彩，可以说超出了一般认识论的操作，具有高度的学术性与理论价值。

由于意识都是一种有着自主性的意识，它们的出现必然都是对于他人意识的反应，成为意识的意识，如前所说，它们必然要求由内而转向外部，通过他人意识，借以表现自我的意识和展示自身的主体性，否则这个自我主体就不可能存在了。这样，就由意识转到了人，由此可以说，意识的深层的社会性特征，也成了人的社会性的内在本质特征。当众多的自我意识，冲破了自身的外壳，当意识与意识对位，当作者与主人公对位，就形成了人与人的行为，成为存在即事件，“两个声音才是生命的最低条件，生存的最低条件”，于是就在众多意识的相互之间形成了交往与对话关系。

人存在于交往、对话之中，可以说，人的存在及其本质特征，就意味着进行对话与交往。在交往与对话中，人能够显示自身的根本存在的形式构形。这时，那种“对话的基本公式是很简单的：表现为‘我’与‘他人’对立的人与人的对立”^[56]。他总是“我”，或者为“我之他人”，“人实际存在于我和他人两种形式之中（‘你’、‘他’或者‘man’）”^[57]。进一步说，“我存在于他人的形式中，或他人存在于我的形式中”。“我离不开他人，离开他人我不能成其为我：我应先在自己身上找到他人，再在他人身上发现自己”，即人应是相互反映，相互接受，达及相互理解。“证明不可能是自我证明，承认不可能是自我承认。我的名字我是从别人那里获得的，它是为他人存在的（自我命名是冒名欺世）。”^[58]没有他人就没有我，反之亦然，个体作为存在，通过他人的反映而显示自己，而他人通过我的观照也才得以存在。“人的存在本身（外部的和内部的存在）就是最深刻的交往……存在意味着为他人而存在，再通过他人為自己而存在。人并没有内部的主权领土，他整个地、永远地处在边界上。”^[59]巴赫金深刻地揭示了人的互为存在的依存性，所以当“对话结束之时，也是一切终结之日。因此，实际上对话不可能、也不应该结束”^[60]。

人在对话中的存在形式的构形，实际上是一种多层次现象。人无时无刻不处于对话的关系之中，即社会、经济、文化、道德、宗教关系之中，即使他们互不认识，不相为谋，界限模糊，但相互依存，命运与共，成为一个社会共同体。他们之间往往存在着不同的社会、文化矛盾与冲突，而对话则是提供解决的根本途径，虽然有时对话难以发生。对话实际上无处不在，有时是公开的，有时是隐蔽的，尤其在当今时代，远可万里，近则咫尺，但尽在对话之中，我们可以把这种最为普遍性的人的存在，称做非实体的社会“关系性”的存在形式的构形。同时，虽然人以群集，但是就个人来说，在芸芸众生之中，真正因交往而认识的人大约就属于一些社交集团，或是不同党派团体，或因工作而组成的几个圈子，或是家属群体，或是各类同学群，或是同事朋友群，或是因生活需要与社会发生的一般联系。从社会生活整体来说，他们的相互关系是一种必然，但就个人生活来说，他们真是相遇因缘，其中不乏思想的矛盾与利害冲突，但总体上说，这应是人的实体性的“相遇性”^[61]对话中存在形式的构形了。

但是，对人的存在形式的构形还可以进行进一步的追问，什么是一种最具价值、最有品位的人的存在形式？实际上，多样的人的存在形式，就出现于他们各种交往与对话的交界线上、连接点上，思想的碰撞之处、交锋的边缘上。正是在这些交界线与边缘上，人相逢于各自外在于他们的第三世界，出现了两个葆有自己主体的不同意识的互动，思想的相互激发、质疑、诘问、对立与对话，各自穿越他人的反射与反照，通过他人的反馈与自己的反思，而看到了自身所看不到的东西，其中既有外在的表层方面，又有内在隐秘的因素，进而探及各自的心灵深处，产生了一种应答性的理解。在应答性的理解中，冲突与交融是个必然的过程，结果是产生了我因他人之意识而被丰富了的“我”，也即生成了一个新的“我”，同样也产生了一个被充实了他人思想的新的他（或你）。在不能结束、不可完成的对话中，人无止境地更新着自己，创造着新思想、新生活与新世界，构造着创造的胜境。人的不断延绵更新的存在形式，提升了人的存在的价值，在涵义

丰富的境界中，在思想的交锋点上、两者的边缘上，演变而为具有责任、理想的人的存在形式，思想家或思想者的存在形式，不断地推进着其进化的构形。这是巴赫金最为用力阐释的人的存在形式的构形（其实这样的人，又与巴赫金的话语哲学是深刻地联系着的，但这一问题是需要进行专门的探讨的）。这样的人的存在形式，也是费孝通的中国式的表述——“各美其美，美人之美，美美与共”的那种存在的境界吧。独白式的个人意识、唯一的意志力量，一般做不到这点，因为那种单一的声音自身不具交往对话的资质，什么也解决不了，或是它只能望着自身孤独虚幻的声影而聊以自慰，因为它在存在中失去了多种相关性。

至此，《论行为哲学》中的人，是有着思想感情、具有责任和担当的人，是因交往对话而获得了人的深刻而内在的社会性本质特性，进而各自表露于外，发出声音，更新着的自己的意识，在交往对话声中不断地创造着新思想的人。

这里，还要简要地谈一谈诗学和哲学的相互关系问题。巴赫金的著作是文化诗学、历史诗学。但是我们看到，他的诗学研究是一种类似于以往并未细分的人文科学的研究方法，一种新颖的跨学科的历史文化研究方法。透视陀思妥耶夫斯基诗学的“艺术形式”“艺术视觉”的研究，使巴赫金得出了过去文学理论所无法得出的一系列的新的理论观念，这些理论观念却又是深深哲理化了的新的文学理论观念。

但是，巴赫金的诗学著作又可以从哲学（不是逻辑哲学）方面去理解，他在诗学中所阐发的许多观念又确实是被陀思妥耶夫斯基赋予了新意的生活哲学思想，它们都是些有关人类生活的终极问题、哲学问题的艰辛的探索，包括宗教探索在内。那些深刻地表现于陀思妥耶夫斯基的各种小说中的问题，如罪与罚、善与恶（恶的自由与强制性的善）、权力与反抗、强权与犯罪、原罪与赎罪、忏悔与拯救、自由与宗教、犯罪与法律、爱欲与哲学、上帝与真理等问题，并非从其宗教、哲学观出发的，它们以现实生活为本，从其主人公们的异声和唱的众生相中搜寻出来。当然小说中的部分思想与问题也常常明白地显示于他的哲

学、政论中。临终前几年，陀思妥耶夫斯基在致友人的信中提到，他准备写作一部长篇小说《大罪人传》，其中每部中篇小说有各自的名称。“贯穿于小说所有部分中的主要问题正是我一辈子自觉和不自觉地为之忧恼的那个问题：上帝的存在。主人公在他的一生中时而是无神论者，时而是信徒，时而是宗教狂者和教派信徒，时而又是无神论者。”^[62]《大罪人传》后来虽未写成，但他所要表达的思想，已经部分地散见于其小说之中。俄罗斯思想家别尔嘉耶夫谈到陀思妥耶夫斯基“为苦难和对苦难人的怜悯折磨得精神失常，苦难和同情成为他的作品基本主题”，“他不仅揭示了俄罗斯人道主义的危机，而且像尼采一样揭示了人道主义的世界性危机……拒绝对‘最高的和最美的东西’的崇拜，反对对人的本质的乐观主义认识，他转向了‘实际生活的现实主义’……揭示了人的本质深处的全部矛盾的现实主义”。他为人辩护，为人的个性辩护，在上帝面前他要保护人。“但是，他也揭示人类自我肯定、不信宗教和空泛的自由之命中注定的结果。在陀思妥耶夫斯基那里，当人走向人的崇拜、走向自我崇拜（指小说中的人物——引者）时，同情心和人性就转化为残忍性和非人性。人们称他为‘残酷的天才’不是偶然的。”^[63]他的长篇小说中描写的有关人的种种生活情状，也是20世纪的人在生存中所遇到的令人无比伤痛的境遇。这样，在巴赫金那里，诗学与哲学是共通的、互补的、相互渗透的。他以特有的诗学形式，深刻地表达了其新的哲学的内涵，这些动人心魄的哲学思想（并非理论性的）却以独特的方式体现于其独树一帜的诗学形式中，所以巴赫金多次自称是“哲学家”了。

陀思妥耶夫斯基小说所表现的思想，与其政论以及宗教方面所表现的思想，往往极为抵牾，后者是实实在在的独白型的著作。在陀思妥耶夫斯基研究中，巴赫金明显地将这类著作放于一旁，不予置喙。对于作家的宗教世界观，即有意无意地苦恼了陀思妥耶夫斯基一辈子的“上帝的存在”^[64]问题，也即作家在自己的长篇小说里反复探索的问题，巴赫金虽然自有一番见解，但声言不好将自己的说法表达出来，现实环境如此。所以每当触及这一问题

时,他只好踟躅于自己的斗室,来来回回地走动,犹豫再三,最终只好不了了之。他的《诗学问题》与《民间文化》等著作研究所构成的诗学观念、历史诗学,深刻地改造了当今的文学理论、文学史论与文化史论,同时这些著作无异又是一种极具文化价值的新型的哲学著作,它们拓展了一种流行于当今的对话哲学。这种对话哲学,摆脱了过去哲学原有的逻辑推理,成为20世纪哲学新的转向的一个组成部分。作为先声,克尔凯郭尔的记叙体故事《非此即彼》《克尔凯郭尔日记选》、尼采的《悲剧的诞生》《查拉图斯特拉如是说》等,都独创性地表述了关于人的存在的多样形式的探索。前面论及的几乎同时期的马丁·布伯的《我与你》,稍后的海德格尔的《林中路》及其“诗与思”的思考,萨特的《恶心》与加缪的《局外人》《西西弗神话》等著作,以各自特有的叙事方式,推进了“存在”哲学的深入,形成了存在哲学的新阶段。巴赫金的《诗学问题》通过“复调”极为精辟地揭示了对话的多种方式与人的存在的独特形式,以对话哲学给读者以启示。

对陀思妥耶夫斯基的文学作品与其作品中的哲学问题进行研究,早在19世纪末就开始了,如梅列日可夫斯基的《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》(1900—1902),罗赞诺夫的《关于“宗教大法官”的传说》(1903—1904),舍斯托夫的《无根据颂》(1905)、《开端与终结》(1908)、《在约伯的天秤上》(1929),别尔嘉耶夫的《俄罗斯思想》(1946)等。还有叶夫多基莫夫的《俄罗斯思想中的基督》、津科夫斯基的《俄国哲学史》(1953)、弗洛罗夫斯基的《俄罗斯宗教哲学之路》(1980)、德国学者赖因哈德·劳特的《陀思妥耶夫斯基哲学》(1950),以及其他学者有关宗教哲学的著作,它们都从陀思妥耶夫斯基的多种长篇小说中探讨了作家的宗教哲学思想,有不少深刻见解,并未失去其重要意义。但是,按巴赫金的说法,由于他们以独白型的思维方法去研究作家,所以未曾发现作家新的艺术思维的独创性,都没有涉及其创作核心——对话哲学的涵义。

巴赫金不是一位马克思主义者,对于他的思想我们自应批判对待。但他将对话扩展为一种宽泛的

人的存在关系和人的存在形式构形的对话哲学,却是具有深刻的现代性。他说:“人类的意识和生活按其本性说,过去一直是、将来依然是对话性的。”对于“与声音融合在一起的思想决定着内在之人的整个命运,人和人类的全部命运,要求持有对话性的立场”^[65]。在当代的哲学思潮中,我们见到巴赫金对人的存在及其构形讲得如此富于理性、如此深沉,他殚精竭虑,为人辩护,为人的个性辩护,他努力保护人,结合他的具有丰富的原创性的诗学研究,这正是使当代人文学者与读者,持续不断地对他的著作感到莫大兴趣的原因吧。

[1] 俄语原词为 *Ответственность*, 意为责任,用于一定人称如“自我负责”、为某人负责、为上帝负责,而具有人称的伦理价值空间中的责任,在《论行为哲学》等行文中,使用很广。同时此词也有给予某人回答、回应与应答的意思。“责任”一词,在康德的《道德形而上学基础》一书中,有详细的探讨。

[2] 巴赫金:《艺术与责任》,晓河译,钱中文主编:《巴赫金全集》第1卷,第1—2页,河北教育出版社2009年版。

[3] 上面所引的各种资料观点,均转引自卡洛瓦什柯《巴赫金传》,第97页、第98页、第99页、第100页,青年近卫军出版社2017年版。

[4] 瓦·津科夫斯基:《俄国哲学史》下卷,张冰译,第23页,人民出版社2013年版。

[5][6][8][9][10][11][12][13][18][19][20][21][22][23][24][26][27][28][32] 巴赫金:《论行为哲学》,贾泽林译,钱中文主编:《巴赫金全集》第1卷,第27页、第28页,第55页,第11页,第15页,第12页,第40页、第48页、第43页,第53页、第57页、第29—30页,第35页,第60—61页,第37页,第42页、第27页,第6—7页,第10页,第60页,第32页,第62页、第54页,第75页,第48页,第75页,河北教育出版社2009年版。

[7] 本段引文在1983年俄文旧版本中曾被删节,2003年正式出版的俄文版《巴赫金文集》第1卷经考订做了复原(见该书第22页),本文作者校订后补译如上。文中所说转向历史唯物主义的应是指别尔嘉耶夫短暂时间内的观点,转向神哲学、神智能的则是指梅列日科夫斯基、布尔加科夫等人。

[14] 阿韦林斯基:《逐页注释》,俄文版《巴赫金文集》第1卷,第440页,俄罗斯斯拉夫文化语言辞书出版社2003年版。

[15] 康德:《道德形而上学基础》,孙少伟译,第9页、第11—12页,中国社会科学出版社2009年版。译文有改动。

[16] 《西方哲学史》第1卷,叶秀山等主编,第132页、第134页、第135页,江苏人民出版社2004年版。

[17] 巴赫金:《论行为哲学》,贾泽林译,《巴赫金全集》第1卷,钱中文主编,第44页。巴赫金将责任分为两类:“一是对自己的内容应负的责任(专门的责任),一是对自己的存在应负的责任(道义的责任)。”而专门的责任又是道义责任的组成因素,只有这两方面的责任统一起来,“才能克服文化与生活之间恼人的互不融合、互不渗透的关系”。《巴赫金传》作者卡拉瓦什柯认为这种对于责任的分类带有某种人为色彩,他以为内容与存在在实践中是不能分开的。参见卡拉瓦什柯《巴赫金传》,第124—125页。对这种作为研究的必要的方法论手段的看法可备一说。

[25] 白银时代俄罗斯宗教哲学盛行,门派众多,非马克思主义的学者探讨伦理哲学摆脱不了宗教思想的影响。巴赫金所论述的一些重要观念,如“我一他人”,借自柯亨,而“他人”“他人之我”在20世纪初的俄国、西方哲学中探讨甚多,同时这些讨论,也与俄罗斯东正教的思想密切相关,如“我”与“你”与“我们”等。“人在自己个人的自我意识中具有神的位格的现象,而在类的存在中具有三位一体的形象,不仅认识到自己是我’,而且是‘你’和‘我们’。”见谢·布尔加科夫《东正教——教会学说概要》,徐凤林译,第132页,商务印书馆2005年版。这里仅举布尔加科夫著作为例。

[29] 这一段引文,是这一著作1983年最初刊印的俄文版的行文中没有的。后经俄罗斯编者修订原手稿,这段文字被复原。这段文字十分重要,它从一个方面明确地表现了巴赫金内在的东正教宗教思想,现经本文作者补译后引用如上。可参阅俄文版《巴赫金文集》第1卷,第19页,2003年版。至于耶稣与基督两个名称的区分,一般认为,耶稣是主在地上为人的名字,基督是主复活后,被神高举时,为神所立的名称。

[30] “自我排除”(虚化)是当时宗教伦理哲学中的一个热门话题。基督本有上帝形象,在隐蔽神性之后,反虚自己成为人的模样。

[31] 叶夫多基莫夫:《俄罗斯思想中的基督》,杨德友译,

第34页,学林出版社1999年版。

[33] 巴赫金:《审美活动中的作者与主人公》,晓河译,《巴赫金全集》第1卷,钱中文主编,第135页。见原编者注:参看《新约》的格言,《迦拉大书》第6章第2节。

[34] 有兴趣的读者可参阅俄文版《巴赫金文集》第1卷,第351—382页注释,2003年版。

[35][36] 柯日诺夫:《巴赫金与其读者——沉思及回忆》,周启超译,《剪影与见证:当代学者心目中巴赫金》,周启超编选,第61页,第60页,南京大学出版社2014年版。

[37] 如巴赫金的《长篇小说修辞问题》《长篇小说的话语》《教育小说及其在现实主义历史中的意义》《论教育小说》《长篇小说的时间形式和时空体形式》《长篇小说话语的发端》《长篇小说理论问题》《作为文学体裁的长篇小说》(原译为《史诗与长篇小说——长篇小说研究方法论》)《长篇小说理论与历史问题》等,此外还有有关拉伯雷《巨人传》的长篇著述等。

[38][41][42][43][44][45][46][47][48][49][50][51][52][53][56][60] 巴赫金:《陀思妥耶夫斯基诗学问题》,白春仁、顾亚铃译,《巴赫金全集》第5卷,钱中文主编,第4页,第3页、第4页,第334页,第112页、第115页,第111页,第108页,第112页,第84页、第84—85页,第140页,第163页、第146页,第170页,第174页,第175页作者注,第335页,第335页,第335页,河北教育出版社2009年版。

[39][40] 巴赫金:《陀思妥耶夫斯基诗学问题》一书的增补与修订,俄文版《巴赫金文集》第6卷,第303页、第302页,俄罗斯辞书、俄罗斯语言出版社2002年版。

[54] 在19世纪末20世纪初的德国哲学中,对话思想的研究逐渐流行开来。巴赫金曾提到,19世纪末德国学者希采尔于1895年出版了他的《对话和古代史诗到19世纪末文学形式的对话史》两卷专著,可见文学中的对话艺术,早已在西方的文学研究界引起了浓厚的兴趣。可参见俄文版《巴赫金文集》第5卷《夹在1号笔记本的内容提纲》的注释,第645页,俄罗斯辞书出版社1996年版。

[55][57][59] 巴赫金:《关于陀思妥耶夫斯基一书的修订》,晓河译,《巴赫金全集》第4卷,钱中文主编,第377—378页,第387页,第378页,河北教育出版社1998年版。

[58] 巴赫金:《1961年笔记》,晓河译,《巴赫金全集》第4卷,钱中文主编,第340页,河北教育出版社2009年版。

[61] 这里借用马丁·布伯的说法,但涵义不同。关于“我与你”的问题,巴赫金极有可能受到柯亨的影响,从后者的哲学方面看,他是一位新康德主义者,又是位犹太宗教哲学家。柯亨在《人与人之间》一书中谈及我与你时说过:“只有‘你’,对‘你’的发现,才能够使我意识到我的‘我’的存在,正是‘你’才使‘人格’出世。”另一位犹太哲学家马丁·布伯于1923年出版的《我与你》一书里,从宗教的角度专门探讨了我与你的关系。布伯把“我与你”与“我与它”称做“原初词”。我与它是我与物先验之根的单纯的二元对立的关系,是一种绝对的单一关系,而“我与你”则是人与人的相互关系。“经验世界屈从于原初词‘我一它’。原初词‘我一你’则创造出关系世界”。“泰初即有关系。它为存在之范畴,欣然之作为,领悟之形式,灵魂之原本;它乃关系之先验的根,它乃先天之‘你’”。“‘你’经由神恩与我相遇,而我无从通过寻觅来发见‘你’。不过,向‘你’倾吐原初词正是我的真性活动……‘你’与我相遇,我步入与‘你’的直接关系里。”布伯又说到,“人通过‘你’而成为我”;“人可在相遇者身上发见‘你’”。见马丁·布伯《我与你》,陈维纲译,第4页,第23—24页,第9页,三联书店2002年版。布伯的这种学说,被称为“相遇”哲学、“关系”哲学,甚至“对话”哲学,也是很有价值的,在20世纪的欧洲也很有影响。不过,由于其作为犹太教哲学的一种阐发,所以先验的宗教气氛十分浓郁。本处借用了其概念,在阐述上有所不同。

[62] 《费·陀思妥耶夫斯基全集》第22卷,陈燊主编,郑文樾、朱逸森译,第729页,河北教育出版社2010年版。

[63] 尼·别尔嘉耶夫:《俄罗斯思想:十九世纪末至二十世纪初俄罗斯思想的主要问题》,雷永生等译,第88页、第89页,三联书店1995年版。

[64] 上帝存在与否的问题是19世纪末几十年与20世纪初20多年里俄罗斯宗教哲学里探讨得最多的问题,这方面派别众多,著作宏富。我国学者徐凤林认为:“在俄罗斯宗教哲学中,上帝不是至高无上的外在权威,而是在人的内心深处揭示出来的,或者说是在人生的痛苦与悲剧中找到的。只有沉入到自己灵魂的最深处,才能‘与活的上帝相遇’。所以,在俄罗斯观念中,‘拯救’与‘恩典’也不是来自外部,而是在人的生命之中对上帝的内在把握,是对生命的精神改造。甚至天堂与地狱、天使和魔鬼,都只存在于人的心里,是人的精神生命之不同状况的表现。”参见弗兰克《俄国知识人与精神偶像》“中译本前言”,徐凤林译,学林出版社1999年版。

[65] 巴赫金:《陀思妥耶夫斯基诗学问题》一书的增补与修订,俄文版《巴赫金文集》第6卷,第303页、第321页。1982年,巴赫金的《诗学问题》的部分文本开始译介到我国,其时将“对话”一词译为“对话”。1983年本文作者在有关复调小说的论文中,改译为“对话”,似更确切一些。稍后在我的其他有关巴赫金的论文中继续使用此词,接着出现了一批有关巴赫金对话的论著,之后有关巴赫金的研究日益拓展开来,“对话”一词不断进入我国文论界。大约20世纪90年代中期开始,“对话”一词不胫而走,进入了政论界、报刊与社会生活,到后来甚至到今天,把什么关系都称做“对话”,以致有失其本意了。在中外文化的典籍中,其实“对话”一词早就存在,只是样式、涵义不同,它以公开的形态或以隐形的潜在形态表现着,这是又一专题性问题。

[作者单位:中国社会科学院文学研究所]

责任编辑:何兰芳