独立立场 启蒙责任 斗士精神 邓晓芒的批判性思考与经历自述



邓晓芒 著

# 目 录

### 自序

当代中国的文化问题

中国当代的第三次启蒙

中国道德的底线

中国当代文学的土壤分析

做哲学翻译的几点体会

#### 新批判在行动

变味的批判——与郭齐勇兄商榷

大言炎炎却詹詹——又答陈乔见博士

儒家的自欺和自娱——再答邱文元先生

形而上学的"围城"——答谢崛先生

伯林自由观批判

不成功的辩护

# 文学与美学的建构

文学的现象学本体论

现代主义文学中的审美活动

文学中的思想性

文学批评与思想性

新实践美学的审美超越

关于新实践美学原理的再思考

# 中西文化的反思

汉语基督教文化研究的解释学意义

关于城市雕塑的文化反思

存在主义,还是庄禅境界?

写什么及如何写

邹元江《中西戏剧美学中的陌生化问题》序

思想传记: 一种可贵的尝试

# 文学批评的深化

王朔与中国文化的底线

读《干干》

何立伟小说中的意境

心中的房客

莫言获诺奖有感

《旋转与升腾》跋

武侠小说与常识

### 读书与生活

我的"旅游"生涯

在大学中成长

《人生的意义》序

人的坚强与软弱

德里达: 从语言学转向到文字学转向?

叔本华的人格

在话语的背后

站在两个时代的交接处

### 注释

# 自序

季羡林先生有一句名言: 21世纪是中国的世纪(或中国人的世纪, 或中国文化的世纪)。我觉得在某种意义上,他说的没错。但"没错"的 理由,并不是他也许会认为的,这个世纪是中国人可以凭借自己五千年 文明而傲视全球、扬眉吐气,重振"天朝大国"或世界中心的国际地位的 世纪, 而是说, 这是一个人类和人性的全部矛盾最集中、最全面、最精 彩、最突出地由14亿中国人展示在他们的日常生活中的世纪。我们会感 到,在全球一百多个国家和地区中,目前唯有中国是一个最不确定、最 有大戏和好戏看的国家。其他那些国家,要么基本的国家政治体制早已 定型,纵然有些小打小闹的改变,也就是这样了:要么还处于各种动荡 和重组中,没有人知道将来的路怎么走:要么经过大的变革已经改换了 门庭,但远远没有达到人们所期望的效果;要么从来就没有什么实质性 的改变,一切变化都只是名称和招牌的改换,多少个世纪以来的习惯势 力还在支配着日常生活的各个方面......相比之下,中国当前社会则处于 一个最为"奇葩"的时代,在这片土地上所发生的无数事情,是在任何其 他地方所不可能见到的。这种情况的产生, 如果要从宏观上来概括的 话,可以视为自从人类轴心时代以来东西方两大文明的最为剧烈的"化 合反应": 但这种反应并不是双方对等的,一方的文化元素相对而言是 比较"惰性"的,而另一方则是比较"活性"的。这就可以解释,为什么这 种剧烈反应只在神州大地上发生, 而在那些本身早已变得活性十足的地 方则看不到相互对等的激变,因为惰性元素在那些地方本身只是许多活 性元素之一,它的惰性不须任何改变本身也成了活性的。而在中国,外 来的活性元素遇到本土的惰性土壤,便只能苦苦挣扎和奋力突围,否则 就会被惰性土壤所封杀,或者本身变质为惰性而失去活性。如此诡异的

全球文化态势,给当代中国学人提供了极好的人文学术资源。

然而,最近一些年来,随着年龄的增长,我已经越来越不对现实生 活按照人们的预想短期内朝某个理想的方向改变抱天真的期望了。倒并 非对中国的未来失去了信心,而是逐渐看出,中国的事情主要靠时间来 慢慢改变,而且这种改变注定不是人为的结果,而是有待于自然而然地 水到渠成。中国人有的是时间,对于这样一个按自然规律起作用的国 度, 既然我们已经停滞了数千年, 那么现在多拖个一两百年根本不算一 回事, 甚至是符合常规的。不容否认, 改革开放30多年来我们国家已经 发生了翻天覆地的变化,然而,从中我们可以看出一个从来没有改变过 的国情,这就是从上到下,国人的文化心理和思维模式仍然是几千年一 贯下来的传统定式。这种传统定式不改观,我以为中国的事情注定是没 有希望的,哪怕在表面上,甚至在外部的制度设置上有了完全不同于以 往的变革,中国人总有办法将它以看不出来的方式偷偷地又充实进旧的 内容, 更何况还有数不清的"潜规则"使这些写在纸上的东西失效。四年 前在厦门和资中筠先生对谈,她主张中国目前最关紧要的是制度改革, 而我认为思想启蒙仍然是现在的主要任务。当然这种争论一般来说没有 谁对谁错的问题,制度改革和思想启蒙是互相依赖、互为因果的,我之 所以认为思想启蒙更为重要,是从独立知识分子的立场来下判断的。自 从中国知识分子精英20世纪90年代从中国政治操作中出局以来,我认真 思考了知识分子在社会历史发展中的角色和使命的问题,提出要坚守知 识分子的"身份意识",即保持学术立场并依托学术研究对社会问题采取 批判态度。当中国的政治现实在表层上的变革越来越显露出其长期性、 反复性和复杂性时,知识界也就越来越看到,我们除了随时对社会发出 批判的声音外,能够做的其实很少。必须以更为长远的眼光来看待中国 现代政治转型的步伐,而唯有思想文化的启蒙工作是须臾也不能停步 的, 也是知识分子有能力发挥其最大作用的领域。对社会政治事件的直 接介入(如"公共知识分子"所做的)虽然也有必要,但最终只能视为启蒙的一种手段,只有通过这种方式,才能"倒逼"政治体制改革的进程。反之,如果启蒙没有到位,即使政治体制上建立了民主政体的框架,民众抱着陈旧的观念来利用民主的形式开民主的倒车,也不是没有可能的,正如最近泰国发生的反政府事件所表明的那样。

这就是我为什么这些年来一直都在呼吁并将自己的全部学术研究都集中于对启蒙思想的梳理和深化的原因。我认为,影响和改变中国人的思维方式才是对中国最根本的改变,当然这一工作远不是说起来那么轻松,传统习惯的力量是强大的,甚至往往是不可抗拒的。五四以来中国知识分子"改造国民性"的努力被一步步重又引回到了国民劣根性的老路,在"文革"的造神运动中达到登峰造极。然而,进入21世纪,现在到了两种思想决战的最好时机。因为,改革开放的既定国策已经不可动摇,社会经济体制的变革已经不可能恢复原样,现代通信技术特别是互联网已经使传统社会的封闭性面临灭顶之灾,国际通行的各种价值已如世纪之风无孔不入,使底层中国老百姓的生活方式也感受到了前所未有的变化。变用孔子的一句话,这叫做"普世之德风,末世之德草,草上之风必偃"。这是我多年来鼓动再一轮"新启蒙"的信心之所在。

本书收录的,主要是本世纪我所发表的有关文化批判和思想启蒙的文章,分为六大板块。第一部分是"当代中国文化问题",其中的重头戏是第一篇《中国当代的第三次启蒙》,展示了21世纪中国文化问题的全面格局以及后面的社会经济基础。第二部分"新批判在行动"收入了七篇论战型的文章。中国人历来不习惯也不善于论战,认为卷入论战的人不"厚道",其实这是一种乡愿陋习。中国目前正处于文化转型的关键时刻,许多问题只有越辩才能越明,只有理论上辩明了才可能不迷失方向,至少,依据事实和逻辑所进行的辩论有助于破除迷信,不再被一些

长期似是而非的命题所忽悠。这是我所提出的"新批判主义"的基本工 作, 也是一个公民社会达成社会共识的必由之路。第三部分是"文学和 美学的建构",这是比较有建设性的部分,尤其是第一篇《文学的现象 学本体论》是我从现象学的角度正面阐述我的文学理论的原理。第二篇 是残雪在读了我的这篇文章后与我的一场对话,从一位作家的角度进一 步与我探讨了我的文学原理与文学创作的关系。后面的几篇回应文章则 仍然是通过论战将我的美学和文学观作了深层次的阐发。第四部分 是"中西文化的反思",着重于清理在中西文化融合过程中所出现的一些 偏差和错位,对邹元江和王攸欣的两篇书评则高度评价了他们在中西文 化的比较和融通中所做出的成就。第五部分"文学批评的深化"是对一些 作家和他们的作品(小说)的评论,这些评论经常被一些正统的文学评 论家视为不是纯粹的文学评论,而只是对文学的"哲学评论"。这说明他 们的文学评论的水平亟待提高。最后第六部分"读书与生活",实际上应 该理解为"读书即生活",或"生活即读书"。我在生活中读社会这本"大 书",同时在读任何书时都把自己的生活摆进去,生活于其中。可以看 出,在所有这六个部分中,我都贯穿了我的"新批判主义"的批判精神, 我认为,新批判是我们在今天看待一切事物的前提。

需要说明的是,本书收录的文章中有七篇(即《王朔与中国文化的底线》、《读干干》、《何立伟小说中的意境》、《人的坚强与软弱》、《德里达:从语言学转向到文字学转向》、《叔本华的人格》、《在话语的背后》)共三万多字,原收录于2003年由羊城晚报出版社出版的我主编的文集《从寻根到漂泊》中,但由于该书不是我的个人文集,而是一本有多人参与的文章汇编,因此这次将它们从中抽出来,加进我的这本个人文集中,以免流失。

感谢湖北人民出版社的刘冠军先生给予我这个机会,将多年来散落

于各种刊物上的文章集结起来,凝聚成一种具有更大、更长久的冲击力的文本。回想十多年前他首次编发我的《灵魂之旅——九十年代文学的生存境界》,后来又拍板推出我的《文学与文化三论》,在青年学生中和读书界造成了相当不错的影响,也显示出他的独到的眼力,在此特向他表示崇高的敬意!

邓晓芒

2014年3月12日

# 当代中国的文化问题

# 中国当代的第三次启蒙

十八大以后,国人普遍认识到中国的问题主要在于政治体制改革,而政治体制改革呼唤思想上的一次新启蒙,以作好理论上的准备。这就必须对以往曾经有过的启蒙进行一番反思,并为这场新的启蒙探索方向。

#### 一、对前两次启蒙的反思

在中国现代史上,大规模的启蒙运动发生过两次,一次是20世纪初的五四运动,一次是20世纪80年代的"思想解放运动",或者说"新启蒙"运动。这两次启蒙运动有一个共同之处,就是昙花一现。来势虽然凶猛,舆论也造得轰轰烈烈,但随着政治形势的转折,不久就消沉下来,甚至反过来遭到批判和清算。只有当政治上国人绕了一个大大的圈子,有了整整一代人的新的记忆,人们才发现启蒙仍然是一个回避不了的话题。

中国20世纪的启蒙运动一个最明显的特点就是,这两场启蒙运动都是由某些民众的监护人,或者说"知识精英"们,居高临下地对民众进行"启蒙"或"发蒙",把民众当儿童来引导和教育。而按照康德的说法,这种含义恰好就是知识精英以民众的监护人自居,是一种反启蒙的心态。之所以是一种反启蒙的心态,是因为知识精英们自以为从西方接受了一整套的启蒙口号和价值观念,就掌握了绝对真理,就有资格成为民众的启发者和新时代的圣人。他们一方面自己还没有经过真正彻底的启蒙,因为他们没有运用自己的理性去得出这些价值原则,从学理上探讨

这些观念的来龙去脉,而只是出于现实政治和社会变革的迫切需要而引进一种现成的思想符号或工具;另一方面,他们眼中的民众也仍然只是受他们教育的未成年儿童,民众不需要运用自己的理性来判断是非,只须跟着他们去行动就能够成就伟大的事业,推进历史的发展。所以,当这些自认为是"启蒙"的思想家用各种方式宣传群众、启发群众、发动群众和领导群众时,他们已经在做一种反启蒙的工作了,并且总是以盲目追随的群众的人数作为自己的"启蒙"成就大小的衡量标准。这就是中国的启蒙运动为什么总是特别关注那种表面的"轰动效应"和政治效果,而很少深入到理论本身的缘故。

所以,20世纪第一次启蒙运动很容易地就被"救亡"的政治要务所"压倒"(李泽厚)。这首先是由于启蒙价值在完成这一要务上显得不如传统的东西更中用,更应急,更能立竿见影;其次是由于一部分启蒙思想家按照同一个"启蒙"的逻辑而走向了大众崇拜甚至愚昧崇拜的不归路,以新的造神运动来"启"群众之"蒙",让群众陷入幼稚就是美、盲从就是力量、愚蠢就是"觉悟高"的幻觉。

第二次即80年代的启蒙运动,虽然摆脱了"救亡"等政治要务的干扰,而在历史和文化的层面比前一次启蒙具有更加广阔的视野,但在对于普遍人性的反思方面仍然未达到西方启蒙运动的深度,只有一些道德化和情绪化的批判,而极少运用自己的理性来对西方价值观进行普遍人性层次上的反思和追溯。这些启蒙者不过是"西化派"而已。第二次启蒙的总体倾向是知识精英眼睛向上,希望自己的大声疾呼能够在民众中引起轰动后,最终被那些掌握权力的人听进去。如果说它也代表了人民说话,它代表的也只是人民群众对于领导和政策的一种消极的等待、期望和焦急的心态。当然,这种启蒙的批判总比什么也不做、甚至复古倒退要好,然而,它并没有在理论上从人性的普遍本质中获得有力的支持。

因此,进入90年代,启蒙的声音就忽然沉寂了,因为人们只是把启蒙看做一种技术性的方法,而中国的问题似乎还是要用中国传统的方法来解决。启蒙并没有成为中国人的人性中一个必要的层次,这样的层次即使被超越、被扬弃,也还是不言而喻地保有自己公认的价值;相反,它被人们再一次地作为无用之物而抛弃了。

反观20世纪中国的启蒙运动,那些鼓吹启蒙思想的精英们几乎无一不想借这种思想文化上的观念在现实社会中"解决问题",有种急功近利和政治实用主义的倾向。在这方面,五四的启蒙先驱者们是可以原谅的,因为他们所面临的民族危亡确实是当时每个中国人所唯一能够考虑的头等大事。但是,时至80年代,启蒙精英们仍然怀着同样的心态去用过激的言词刺激大众的神经,极力造成某种轰动效应,而疏于反省政治层面底下更深层的文化心理问题和人性问题,这就是一种误导了。启蒙思想在他们那里除了具有清算以往的封建残余思想的功能以外(在这方面取得了相当可观的成效),更重要的功能还在于为当前的政策提供参考,为改革开放设计蓝图(在这方面他们一败涂地)。

中国20世纪的启蒙思想家,通常都自认为自己所把握到的真理是绝对的,凡与自己意见不合的都是应当打倒的,并因此而上纲上线,热衷于把学术问题变成政治问题。由于这些人其实都是手无实权的一介文人,所以在他们之间倒是应当提倡宽容,应当在自由讨论的空气中把问题深入到学理的层面。但实际情况恰好相反。

如果说,五四时期的启蒙运动要做到这一点还的确不容易的话,那 么至少80年代的启蒙就应当更多地朝这个方向努力。但遗憾的是,不论 哪个时期,中国的启蒙思想家都更像是一些谋臣或智囊,而不像卢梭和 康德那样是一些隐居起来思索人性问题的人。因为他们的目标并不在问 题本身,而在于治国平天下的实效,所以他们都把衡量理论的绝对标准 置于现实社会政治的可行性之中,借用政治操纵来杜绝启蒙思想本身进一步发展和自我超越的余地。所以中国的启蒙运动充满了过激心态及对政治权力的诉求,而缺乏宽容精神。

进入到21世纪,启蒙理想被中国人的"国学热"所"超越",这毫不奇怪。因为中国几千年的惯性就在于把停滞不前和倒退当做超越,甚至把腐朽当神奇。中国启蒙从五四以来就在启蒙的大门口徘徊,包括80年代的新启蒙也不过是旧话重提,每次都是转一圈又回到原地,没有实质性的进展。我们只是把启蒙理解为一场"启蒙运动",运动过后,我们"没有出路",只有退回传统,反启蒙。

中国当代启蒙之所以老是停留于启蒙的门口,是因为我们总是不由自主地把启蒙混同于中国传统的叛逆思想,如老庄隐士、魏晋名流、明清异端。这股源远流长的思潮与西方近代启蒙思潮有一点是相似的,就是他们反抗主流意识形态话语,强调个性解放和个人独立。五四启蒙思想正是从这一点切入而使当时的一大批"新青年"趋之若鹜。但毕竟,个性解放和个人独立如果没有普遍理性作为平台,而只是一种个人气质和"性情",甚至只是青春期的一种生理骚动,它就不能内化为人性中的一个必然的层次,而只是一阵过眼烟云。等而下之则堕落为物欲横流。这样一种"启蒙",的确"没有出路"。

鲁迅《在酒楼上》中的吕纬甫,当年也曾作为"新青年"而狂热过,但热潮过后,陷入低潮和颓废,为生计只好到乡下去教《三字经》,成为一个"无可无不可"的虚无主义者,与"启蒙"之前一样的缺乏理性。鲁迅本人也正是在这方面有其不足。五四的启蒙和西方启蒙相比一开始就面临着先天不足,不像西方启蒙有古希腊理性传统作铺垫。我们用来嫁接西方启蒙的"砧木"只能是古代狂狷之士的自然性情,它没有自身的积极建树,注定要由儒家正统来收拾。80年代新启蒙同样也是这个问题,

它最终沦陷于复古倒退是必然的。

中国20世纪两次启蒙都未对启蒙的真正含义领会和吃透,而是浅尝辄止,抓住了启蒙运动的一些表面的可操作性的口号,把它转变为中国传统士大夫的治国方略或策略。这样,任何口号都无法改变中国传统几千年既定的格局,这些口号甚至可以被利用来大搞专制主义复辟,如"文革"的"大民主"和大批"孔老二"。今天没有人认为"文革"也是一场启蒙,相反,它正是80年代"新启蒙"所要反思的主要对象。

而之所以如此,我认为最根本的原因在于中国的国情在20世纪90年代以前,与中国几千年的传统生活方式相比并没有发生根本的变化。知识精英们的大声疾呼在底层民众中找不到什么回应,因为中国百姓的日常生活仍然是基于自然经济之上的小农生活,他们的人格没有独立,他们渴望一个皇帝或高高在上的精英来给他们掌握方向、稳定人心。所以吕纬甫的命运注定只能是回到乡下去教"国学"。

但是,90年代以来,中国的国情发生了巨大的改变。一个最重要的事实就是,几千年传统的自然经济已经解体,数以亿计的农民离乡离土,进城打工,城市化成为整个国民生活的重心。在这一过程中暴露出来的各种社会矛盾,靠传统那一套方式已经完全无法解决,而必须引进市场经济的一整套普遍原则,包括市场经济的运作规范、配套的政治体制形式以及伦理道德中的普世价值,在此基础上才能保证整个社会的良性发展。

而这就需要考虑中国当代社会的第三次启蒙。

二、第三次启蒙的特点

第三次启蒙正在发生中,它的最大特点在于,它不是少数知识精英

从国外引进一套最新知识体系,来改造中国的社会文化,而是中国社会本身从根基上所发生的变化已经向知识精英发出强烈的呼吁,要求他们为新的生活方式建立长久的规范,提供意识形态的根据。是否对这种呼声作出回应,是当代知识分子应当考虑的问题。

与此相应,第三次启蒙就必须在理论上比前两次有重要的推进,以 便适应现实生活的需要,而不只是一场思想解放运动或者一些激动人心 的口号。以前启蒙精英的呼吁和老百姓的生活还是两张皮,靠抽象的爱 国主义加上亡国灭种的恐惧和振兴中华的理想来鼓动民众的认同,其实 与百姓的日常生活并无切实的联系。现在启蒙的原则开始与百姓每天的 生活接轨,甚至每个命题都与百姓息息相关。大体说有如下几个方面。

#### (一) 从"科学"深入到"理性"

20世纪的两次启蒙都没有能够深入到西方启蒙的理性精神。在"德 先生和赛先生"中,人们关注的"赛先生"是"科学",但对科学的理解却 大都局限于"技术"。五四时期寻求的是"救亡"的政治技术,80年代寻求 的是"强国"的科学技术,都是实用的目的,而缺乏科学精神。科学精神 实际上就是理性精神,包括怀疑精神和逻辑精神。

真正的科学精神起源于好奇心,好奇心就是怀疑精神,想要搞清真相,对表面的东西、现成的东西、已知的东西不满足,想要获得未知的东西。实用的目的是满足于知其然,而不必探求其所以然,只要能够获得满意的效果就行了。而理性精神则要求弄清问题的来龙去脉,寻求原理和公理的体系,不仅这一次适用,而且放之四海而皆准;它由怀疑精神开路,而由逻辑精神作为指南针,它是远远超出于具体实用目的之上的。

人们说马克思主义是"科学",因而赢得了意识形态话语权,但我们通常把它理解为"技术",只有按照这种技术,才能"救中国"。我们认为,社会主义就是当代历史的"天道""天理",不可抗拒的"铁的规律"。科学当然有规律,但科学更重要的是发现规律和创建规律,人为自然立法。这是中国传统的天理天道所没有的。通常讲的"命运"、"天命",天经地义,只有服从,没有道理可讲。真正的科学精神不是仅仅服从规律、遵守规律,而是要通过自己的理性来建立规律。单纯服从科学规律已不是科学精神,而只是技术,而这种技术与巫术和迷信并没有本质区别。技术就是不问所以然,而按照既定的规则办事,以达到预期的目的,否则就会失败,"碰得头破血流"。而对于已经建立起来的科学规律,真正的科学精神毋宁说体现在怀疑和"证伪"中。科学家就是要突破现有规律的局限性,而发现更高的规律,这就需要怀疑精神和实验精神,即批判精神。

这样理解的科学就不是人性的束缚、自由的枷锁,而是自由本身。 说马克思主义是科学,不是说它提出了一系列"铁的规律"让人们去遵守 和操作,而是由于它体现了强烈的批判精神,它是人类社会历史上一次 大胆的尝试和突破。因此,不能把马克思主义当做单纯的工具,它更是 人性自由的张扬和人生的探索精神。很多人认为,根据目前的"国情"制 定一些可操作的政策就是所谓"科学发展观",其实这只是技术发展观。 这样制定出来的政策没有多少是真正符合科学理性的,只是技术上"只 摸石头不过河"的临时应付手段。理性精神的作用就在于根据国情来突 破国情、改变国情,开辟新的发展道路。

#### (二)从"民主"深入到"人权"

五四以来对民主的理解也有根本性的偏颇,这就是等同于中国传统的"为民做主",自上而下地给人民以发表意见的机会(让人说话),或

广泛地征求和采纳群众意见。但其中最重要的缺失就是"人权"的缺位。 西方民主是建立在天赋人权的基础上的,没有这个前提,谈何民主?民 主不单单是"让人说话",而是按照天赋人权来制定说话的规则和法制。 否则我今天让你说话,明天就可以禁止你说话,甚至把让你说话作 为"引蛇出洞"的"阳谋"。民主只有一群自主之民才能建立得起来,而自 主之民首先就要对自己的权利有清楚的意识,不是靠别人给了自己什 么"权利"就感激涕零,而是自行追求自己应得的合法权利。自主之民意 识到,自己的领袖理应为自己"谋幸福",如果做不到这一点,我们就不 选他,或者罢免他。

真正的民主当然也要有技术上的集中决策(例如投完票之后要人来执行),但这只是工具和手段,而非目的。集中的目的只能是贯彻民主的意志。而民主当然也不是终极目的,因为它对于终极目的来说也只是一种手段。真正的终极目的是什么?就是人权。民主、集中、人权三者的关系应该是:集中是民主的手段,民主又是人权的手段;或者说,民主是集中的目的,人权又是民主的目的。民主集中制在实践操作层面,可能出现一种"变戏法",利用民主本身只是(人权的)手段而把它转化成了集中的手段,也就是用集中这个(相对的)手段偷换了人权这个(绝对的)目的,从而使集中变成了极权。

人权是天赋权利,它的本质就是自由权。自由之所以成为"权"(right, Recht),就是因为它是靠"法"而建立起来的,因而具有"公正"的道德内容。为所欲为必然导致弱肉强食,弱肉强食必然导致强中更有强中手,最终导致"强者为王"的专制社会。所以,真正的自由只能是法权下的自由,即由一切人所承认的公正原则之下的自由,无法无天的自由不是真自由,无法权的"民主"只能是多数人的暴政、甚至少数或个人的暴政。

对人权的强调是解决当前社会冲突的最重要的核心。维稳的前提和根本就是维权。

#### (三)对普世价值的整体把握

凡是谈普世价值的人都会受到这种质疑:你的那套普世价值是从西方拿来的,所以只不过是西方价值而已。这种质疑根本用不着认真对付,因为它缺乏起码的逻辑常识。任何一种普世价值,都总得由某种文化来承载;如果仅仅因为它由西方文化承载就否定它有成为普世价值的资格,那就根本不可能有普世价值。这正如那个不吃葡萄、苹果、梨子、香蕉,而要吃抽象的"水果"的病人一样,是吃不到任何真正的水果的。

其实中国文化历来是承认普世价值的,因为很长时间内我们把自己的价值看作就是"天下"的普世价值;只不过近现代以来我们那一套普世价值暴露出了它的狭隘性,它只是立足于家庭宗法和亲情的"推恩"之上的,推到哪一步要看具体情况而定。儒家鼓励"亲亲相隐"就是这种狭隘性的典型体现。可见普世价值本身也有一个不断发展提高自身的过程。西方今天的普世价值比中国传统价值更加普世,它可以包括中国传统的普世价值,如"民胞物与"、"仁者爱人"、"孝"等等。因为它的基础建立在更加根本、更加普遍的原则,即人人平等具有的人格、人权原则和理性原则之上。

# 三、第三次启蒙的任务

从以上可知, 当代启蒙面临如下三大任务。

(一)以"理性"对抗"天理"

首先就是要以真正的理性精神对抗中国传统的"天理"。中国传统的 天理在今天是什么?就是所谓的"潜规则"。天理是一种规则,但又不可 规定、不可言说,只能靠每个人内心去体会,去悟。天理是非理性的, 只可意会不可言传、不可传授,天理实际上就是"人情","人情大于王 法",这只是一种"情理"。天理是在人们的人情往来中,在待人接物的 得意忘言和"妙悟"中,在行为举止的循规蹈矩、入行随规中,在下级对 上级的愚忠、上级对下级的照顾,甚至于在行贿受贿的"小意思"中而开 显出来的,毫无理性可言。历史上,从孔夫子的"亲亲互隐,直在其 中"开始,就把潜规则看作天经地义,说假话、拍马屁、歌功颂德、互 相包庇都有了理直气壮的理由。三鹿奶粉以小集团利益损害全国人民的 健康,在当事人心目中却是合乎天理人情的事,只是不能拿到集团外去 说而已。所以中国的天理和西方意义上的理性是完全不同甚至相反的东 西,有必要加以区分。

中国人每当和人辩论时,虽然也标榜"讲理",但有一个前提,就是首先要确定你是"站在谁(或哪个阶级)的立场上说话",由此还延伸到"你是什么出身"。今天的网络爱国主义流行的则是"你还是不是一个中国人"。所有的"理"都要以这一点为前提,因此所有的讲理都成了"诛心之论",这就叫"态度问题"、"立场问题",这里所讲的"理"根本不是合乎理性的道理。"文革"时期的"造反有理"要看是造谁的反,合谁的理。所以中国人"讲理"的主要目的、甚至唯一目的就是要追溯到一个不容怀疑的天理,来迫使对方"转变立场",站到这个天理一边来说话和表态。只要立场不对,再有道理、再合乎逻辑的推理都是"狡辩",都是"别有用心",那就不用和你讲理了,只须"打倒"便是。立场一对头,胡说八道都有人喝彩,被称赞为"说出了我们的心里话"。这种讲理不是要搞清客观事实,而是要分清敌我,以便采取相应的对策,对人不对事。对待"自己人",即使犯了天大的错误也是"认识问题",对待异己者,则

是"立场问题",其下场无非是群起而攻之,甚至"全国共讨之,全党共诛之"。"文革"的这套潜规则在中国传统文化中有根深蒂固的根源,当年的中国人只要有一半人具备丝毫的理性精神,就不会造成"文革"的悲剧。

因此,中国当代启蒙的对象首先就是用真正的理性来对抗传统的"天理",用逻辑理性和自由精神来揭穿"天理"扼杀人性、"以理杀人"的本质。

#### (二)以"人权"重建"自由"

中国人理解的自由是不讲人权的,这从"文革"期间的"四大自由"可以看出来,都是侵犯人权的。西方近代自由概念则是一个法制概念和人权概念,不是每个人为所欲为,而是"群己权界",不是一个人凌驾于其他人之上,或者多数人凌驾于少数人之上,而是每个人平等的权利。人权本身是自由和平等的统一,不可能只给一部分人自由,不给另一部分人自由。

在今天,没有权利或法权(rights)的概念,就不可能有真正的自由意识。五四以来所理解的自由大都限于"个性解放",并且与中国传统的狂狷、性情、童心等等混为一谈,是一个重大失误。"文革"中利用青少年的青春冲动和逆反心理,把个性解放膨胀为"造反有理"、"舍得一身剐,敢把皇帝拉下马"、"无法无天"。至今人们还在推崇和欣赏这种"个性",而没有意识到这种个性自由与启蒙精神中的自由精神、与西方讲人权的自由权利是完全格格不入,甚至相反的。应当揭示这一文化错位,以此重建五四以来的自由观。自由不是"自由化",而是具有崇高的含义,即人的尊严、人格。当今的"维权"不仅仅是维护一些私人财产,而且是维护人格尊严。这就要有法律。

中国传统儒家厌恶法律,提出"息讼"理想,其代价是牺牲个人的人格尊严;而今天人们动不动就打官司,"法庭上见",正表明一种个人尊严意识的觉醒。但我们至今还没有给这种符合时代发展的趋势提供站得住脚的现代法理根据,人们更相信的是"私了"和"调解"。占据人们头脑的仍然是传统对法律的偏见,即认为法律无非是解决利益冲突、从而达到社会和谐的工具,却没有意识到法律是保护人的自由意志和人格尊严的工具。

#### (三) 树立健全的启蒙心态

什么是健全的启蒙心态?以往启蒙者普遍有一种不健全的心态,就 是缺乏谦虚和宽容,自以为掌握了绝对真理并力图将自己的主张付诸权 力, 让所有的人都按照自己的意思办。为了实现这个目标, 他们特别热 衷于从政、抓权, 甚至玩权术、搞宗派、窝里斗, 把自己的想法变成一 股政治力量, 最终导致启蒙的异化。这是鲁迅当年对他们特别反感的一 点。而健全的启蒙心态对待自己的理论对手有种宽容,信奉伏尔泰的名 言: 我坚决不同意你的观点,但我誓死捍卫你发表观点的权利。启蒙在 今天的主要理论对手仍然是中国传统文化、特别是儒家思想,但真正的 启蒙者一方面应与对方进行平等的理论辨析和论战,另一方面也不会把 这种理论上的对立扩大到宗派对立甚至政治对立。成熟的启蒙意识把传 统观点当做一种观点来对待,致力于与这种观点进行理论上的争鸣,但 主要是为了搞清理论问题, 而不是打派仗, 不是要压制这种观点, 而是 反对这种观点对其他观点的排除和坑灭。所以就连传统文化本身,也只 有在这种宽容之下才能作为多元中的一元在现代社会中占有一席之地, 才能得到发展和弘扬。但中国儒家文化最要命的不是具体的观点,而是 唯我独尊和大一统的权力诉求,这才是启蒙(和其他一切学术观点、包 括儒家本身)的真正敌人,是要坚决反对的。当然儒家思想作为一种个 人操守是可以容许其存在和值得尊敬的。

结语: 启蒙的未来前景

鲁迅当年说,最怕的是梦醒了以后无路可走。今天已不是鲁迅的时代了,历史环境已发生了巨大的变化,梦醒了以后,展现在面前的康庄大道就是在日常生活中有意识地贯彻普世价值,融入国际社会。启蒙在今天比90年前更具有社会物质基础,不再是少数知识分子的空想和悲鸣,而显出是历史的必然。当代社会的政治经济生活每天都在呼唤启蒙原则,我们有不少文化人却对此视而不见,他们有感于中国当代社会处于现代化难产的阵痛之中,而尝试回到古老传统中去寻求某种灵丹妙药,他们甚至无端地把当前社会的道德问题归咎于启蒙本身。但回归传统绝对不是当代中国社会的"出路",而只能是一条死路。即使是传统中的优秀的精华,在今天也只有尽快地实现启蒙的初步原则,才有恢复和"弘扬"的基础,正如日本、韩国和中国台湾的先例所昭示的。没有这个前提,回归传统只能是败坏我们的传统。

(原载于《粤海风》2013年第4期)

# 中国道德的底线

#### 一、解题

我这里讲的中国道德,是指中国传统道德。今天中国的很多方面都 发生了巨大的改变,但中国道德至今基本上还是传统的,绝大部分的中 国人所信奉所遵守的还是传统道德,如果他有道德的话。

其次,所谓中国道德的底线,是指中国人在什么情况下还认为自己 是具有起码的道德的,而在什么情况下就认为自己不道德了,这个线划 在哪里。所谓底线,就是做坏事的底线。同样是做坏事,有的人自认为 是极其不道德的,只是由于利欲熏心、羡慕嫉妒恨或者其他非道德的原 因而做了这件事,这就叫做突破了道德底线;但有的人仍然认为自己这 样做虽然不太好,但还是合乎某种道德的,是为了道德的目的而不得不 做(如"善意的谎言"之类),因而可以用道德来辩护的,甚至是出于道 德的目的而应该做的义务(如"亲亲互隐"),这就叫做没有突破道德底 线,或者说这就是他的道德底线,他觉得自己做了点坏事或不好的事, 但还是"有底线"的,自认为对得起自己的良心。

所以,道德底线就是道德的最低标准,凡是在这个标准之内的,我们不能说他道德有多么高尚,但还是可以认为他没有违背起码的做人原则,哪怕他做的是坏事,甚至是很坏的事,还是可以在道德上有所原谅的。换言之,这里说的是对于一件坏事的道德评价标准,即究竟坏到什么程度,或者以一种怎么样的坏的方式,还能算是在道德的范围之内,或者还不能算作是完全不道德的。好事不用说,如救落水儿童,汶川救灾,义务修路等等,大家都公认是道德的,至少不是不道德的。但在坏事上,有人认为是不应该的,但有人认为就应该这样做,或者认为这样

做也是允许的,不能算不道德——这是凭什么。

#### 二、中国道德的内涵

一说起中国道德,人们首先想到的就是所谓"三纲五常"、"三纲六纪"、"五伦",然后就是孟子和《中庸》讲的"四端"或"诚"。但这里需要做一点细分。"三纲"指君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲,这是指一种制度安排,从国家到家庭一脉相承,具有政治含义。我这里考察的是道德底线,不是政治设计,本来可以不把三纲作为考察的重点。但由于中国道德历来和政治不分,虽然我们仍然可以从中区分出政治色彩较浓厚的说法和更倾向道德说教的表述,但谈道德时不谈三纲毕竟是说不过去的。至于"四端"或"诚",则主要是指一种道德心,而不强调道德行为,虽说知行合一,但毕竟有不同的强调面,所以这里不单独来作专题探讨,只在必要时涉及。于是我们着重要探讨的就是"三纲"、"五常"、"五伦"和"六纪"。

三纲: 董仲舒表述为: "君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲。"

五常:董仲舒表述为:"仁、义、礼、智、信。"

五伦: 孟子表述为: "父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。"

有人把五伦和五常对应起来,把父子有亲等于仁,夫妇有别和长幼有序都归于礼,加上君臣之义和朋友之信,单剩下一个"智"无法对应,似乎是多余的,于是就把五常的"智"划到五伦之外。其实这里的智不应该理解为知识和智力,而应该理解为"知大体",即孟子所谓"人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也;敬长,义也;无他,

达之天下也"。也就是后来张载所讲的不同于"闻见小知"的"德性之知"、"天德良知",是任何一个常人都具备的,哪怕他没有什么知识。 所以五常除了与五伦重合之外,还多讲了一个"智",即良知,但它是总管其他四常的,也就是五伦的归结点。这不是什么知识,而是"不虑而知"的良知,一切父子君臣夫妇兄弟朋友关系都要诉之于良知。所以《易纬》中安排五者的位置说,仁、义、礼、信分属于东、西、南、北,而"智之决也,故中央为智"。

六纪:汉朝班固所撰《白虎通义》中提出"三纲六纪"之说。三纲就是董仲舒提出的三纲;所谓"六纪",指"诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友"。进一步解释:"谓诸父有善,诸舅有义,族人有序,昆弟有亲,师长有尊,朋友有旧。"其实跟上面讲的大同小异,只是更强调了族群社会关系。

一般来说,上述行为规范就是中国人的道德规范,也是上至士大夫、下至布衣百姓所共同认可的道德标准。当然三纲中的"君为臣纲"和五伦中的"君臣有义",主要是士大夫官僚们的官场政治道德准则,草民们都还谈不上;然而草民原则上也是认可的,因为原则上说布衣也有当官的可能性。所谓"天下兴亡匹夫有责",正体现了他们对君臣之义的这种认同感。但君臣关系更多的是一种制度设计,即使是道德也是一种政治性的道德要求。在皇帝消失的20世纪,君为臣纲和君臣有义的制度设计就消失了。然而,君臣之间的道德规范在官场中并没有消失,它体现于政治生活的上下级关系之中,且由于官僚人数的扩大,反而比往日更为通行了。而在政治和官场之外,日常生活的道德规范就是五伦中的其他四伦,或者五常、六纪。《白虎通义》中说"三纲法天人,六纪法六合",也是这个意思,就像一个是纵坐标(政治生活),一个是横坐标(日常生活),它们统领着中国人的道德坐标。

#### 三、中国道德的等级

在上述三纲五常、五伦和六纪中, 讲了几个方面的道德, 但这些德 目之间显然还是有区别的。主要的区别在于,它们的排列方式基本上是 固定的,是不可打乱的。如果只看三纲的话,那么君臣关系理所当然的 是第一位, 其次才是父子和夫妇, 这是就政治制度的安排而言的。但如 果要论日常生活的道德,那么首先排在第一的是父子关系,这个是不能 动的,就连君臣关系也是类比于父子关系而成立的,所以孟子讲五伦, 先讲"父子有亲",再讲"君臣有义"。接下来是夫妻关系,这个就不那么 重要了,只是讲"夫妇有别",即家庭内部分工,男主外女主内,与道德 其实没有直接的关系。它在"六纪"中甚至没有位置,而是直接下来就到 了兄弟关系。再等而下之的就是师长和朋友,这两项实际上是附带的, 因为它们是建立在与前面几项相类比的基础上的。师道尊严的原理 是"一日为师,终身为父",把老师当父亲来尊重,或者说,老师其实是 父亲的延伸和帮手,因为"养不教,父之过"。朋友则相当于兄弟,只有 能够称兄道弟的才叫做朋友。所以真正说来,五伦其实是两伦,即父子 关系和兄弟关系,也就是通常所连称的"孝悌"。当然孝也包括母子关 系,但由于"夫妇有别",夫为妻纲,妻子在家是没有什么地位的,对母 亲的孝敬理论上主要是看在父亲的份上。在中国传统父权社会中,女人 其实不需要有什么特殊的道德,"女子无才便是德",只要顺着男人就有 德,所有的德都是男人主导的。所以《白虎通义》"六纪"中,连"诸 舅"、"族人"都提到了,就是不提妻子。

至于姐妹那就更不值一提了,孟子讲"孩提之童无不知爱其亲者, 及其长也,无不知敬其兄也",为什么不说"无不知敬其姐也"?"长幼有 序",难道不包括姐妹关系或姐弟关系?当然包括,但是不用说。因为 姐妹终究不是自己家里的人,将来要出嫁,成为别人家的人。所以她们 的道德教养对于维系自己家庭内部的道德秩序不是很重要,但对她们出嫁后成为别人家的主妇很重要,其内容就是服从家庭中的男人。所谓"三从四德": "在家从父,出嫁从夫,夫死从子; 妇德、妇容、妇言、妇功。"所谓贞洁贤淑,都是讲如何服从家庭里的男性家长。正统道德中并没有对姐妹关系制定特殊的规范,更谈不上如何处理她们与师长、朋友的关系了。万一碰上了,就让她们参照兄弟关系和他们的师长朋友关系来做,也不是很当真。比如《红楼梦》里面,那种没大没小的姐妹关系被比作一场终究要散的"宴席"。

由此可见,中国人道德中最重要的是孝,其次是悌。而悌也是从孝 派生出来的,其他关系更不用说,都是从孝这里生发出来的。我们通常 把"父兄"和"子弟"连称,说明兄从父,弟从子,悌本身就是孝的一种体 现。兄弟阋于墙,这本身就是不孝。由悌再推广到朋友,朋友关系就 是"称兄道弟",相当于兄弟关系。再扩展开来,就是《论语》中讲 的"四海之内皆兄弟也"。这里要注意一点,就是四海之内皆兄弟并不等 于人人平等的意思,因为兄和弟几乎相当于父和子,是不能平等的。如 果平等,那就是墨子的"兼爱"了,这是被孟子痛斥为"禽兽"的。所以这 话也没法翻译为西文,因为西文中"兄"和"弟"是没有区别的,都是 brother。当年赛珍珠翻译《水浒传》,译作All Man Are Brothers,自认 为很贴切,其实是误导。在基督教世界中认为这就是《圣经》中讲的大 家都是brothers、人人平等的意思;但在中国人看来,如果连兄和弟之 间都彼此不分了, 那梁山上的座次怎么排? 排不定座次, 则必然内乱, 窝里斗,朋友关系将荡然无存。刘、关、张的朋友关系之所以最铁,是 因为桃园结义时排定了辈分,"不求同年同月同日生,但愿同年同月同 日死"。真要同年同月同日生,那还不好办了,大家都像是双胞胎,谁 听谁的?

所以,中国人的道德基础是建立在家庭血缘关系之上的。它可以扩 展到朋友或师生关系上,通过"推恩"推广到其他人身上,但是有一个致 命的缺陷,就是很难扩展到陌生人身上,更不用说扩展到敌人身上了。 除非他们先已经有一个过程,变成自己的熟人了,所谓"一回生,二回 熟",或者"不打不相识",缺乏这一过程,那就不能适用这些道德原 则。孟子和齐宣王讲推恩,齐宣王说我看到一头牛被牵着从我面前过、 去屠宰场时全身发抖的样子,于心不忍,于是叫人用一只羊替换了它; 孟子说羊和牛都是被杀,有什么分别吗?唯一的分别就是牛的样子你看 见了,起了恻隐之心,而羊的样子你没看见,就可以"君子远庖厨",狠 心让它被杀。孟子以为把"老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼"推广 到"天下"是很容易做到的事,只要你看见了,就会起恻隐之心,其实不 然。一年365天,你能够天天访贫问苦吗?即使能,那些你没有看到的 陌生人也是绝大多数,他们都可以被当做"羊"而不加关注,任其被屠 室。我们看无论是五伦也好, 五常也好, 六纪也好, 里面讲的都是熟人 关系,就是君臣(在今天相当于上下级)、父子、夫妇、兄弟、族人、 朋友等等,而根本没有陌生人的位置。在这方面中国道德是完全缺位 的。

对陌生人我们中国人一般不知道如何遵守道德规范,称作"路人"。如果我们在外面遇到一个不认识的人需要帮助,他既不是我的亲戚也不是我的朋友,我该如何对待他?我当然也可以推恩,凭恻隐之心一时心血来潮,把他当做我潜在的朋友,但这不危险吗?万一对方是个小人甚至坏人,我帮助了他,他却恩将仇报,反咬一口,谁能制约他?这样的例子今天在中国经常发生,几乎已成惯例,以至于南京法庭甚至以此"常识"作为判案的依据,判决彭宇赔付他所帮助的老人四万余元赔偿金。连法官都认为没有人会出于道德心主动地去帮助一个陌生人,反过来说,不帮助陌生人对于中国人来说不存在任何道德上的内疚。中国人

到了一个陌生的环境里,在他感觉中似乎就完全不必遵守一切道德规范 了,只有唯利是图,就像置身于一个动物世界中,反正做任何事情都没 有"人"知道,这个"人"当然是指熟人。本来都是循规蹈矩的人,乡下人 进了城,或者中国人到了国外,都有可能做一些不道德的事情而不觉得 丢脸,只要不被同乡、熟人或本国人知道。现在中国人的道德滑坡,最 主要的就是家庭血缘的熟人关系遭到严重解构,人们离乡离土,进入到 了一个陌生人的社会,于是产生了许多在旁观者看来是突破道德底线的 事情。其实当事人自己并不认为是突破道德底线的,因为他做事的环境 己不在传统道德底线的适用范围之内,如果有可能回到原来的环境,他 仍然是一个有道德的人。我们已经无法把传统家庭血缘关系的这一套道 德谱系运用于我们今天日益陌生化了的日常生活中,相反,这套道德谱 系成了我们身上残留的一种可以被心怀叵测的人利用的"弱点", 谁要用 错了地方谁倒霉。所以那些已经习惯了没有道德底线的人,甚至在异地 或国外专拿同乡和本国人开刀,做缺德的事,这些人正是他们"杀熟"的 靶子,似乎环境变了,熟人也变成生人了。于是天下人都成了陌生人, 也就是可以任意宰割的非人。但尽管如此,每个人自己心中的道德标准 还是传统的,如果他还讲点道德的话:只是除了在家里和小圈子中以外 没有地方可用而已。而在陌生社会中的这种不讲道德也反过来影响到了 家庭内部,今天的家庭道德受到社会普遍风气的濡染,人情越来越淡 漠,父子、夫妻、兄弟等之间似乎除了金钱关系之外再也没有什么了, 传统孝悌之道的日益硗薄甚至失传,其因盖出于此。

# 四、中国人的道德底线

上面讲了,所谓道德底线就是最起码的道德规范。一个人可以在别的方面做得很差,但如果在某个重要的方面还做得不错,人们就会评价这个人还有点良心,还没有突破道德底线。而这一方面主要的就是孝

道。我们常说,"万恶淫为首,百善孝为先",认为一个有孝心的人,是可以从这一点开始培养起其他方面的善心的。但如果连这一点都被突破了,那这个人就无可救药了。但是反过来说,如果一个人因为孝的缘故而做了不怎么得体、遭人非议,甚至罪恶的事,那么他自己在道德上却是可以自认为"问心无愧"的,而且实际上人家也会对他有一些谅解。为了孝,他可以做一些不好的事,甚至为了孝,他可以做一切坏事,而不认为自己不道德。在《水浒传》里,李逵把冒他的名剪径的李鬼捉了,本来想一刀杀了,但听李鬼说家里还有一个90岁老母要他养,于是恻隐之心大发,将他放了。90年代香港的黑社会头目张子强无恶不作,被判死刑,老百姓都议论说他对自己的母亲还是很孝敬的,似乎还颇有点同情他。

以传统五伦中的孝带起其他道德规范,做得最好的恶魔要算张君了。本世纪初破获的张君持枪抢劫杀人案中,张君背负28条人命,但他从小是个孝子。他出身贫寒,兄弟姐妹多,12岁那年听说身患绝症的母亲想吃肉丸子,他攒了一个学期的伙食费凑了五毛钱,走30里路买回一点肉,亲手给母亲做了一碗肉丸子汤。在江湖上,他交游广泛,讲义气,够朋友,人缘很好,有五个情妇都死心塌地跟他。但他杀人不眨眼,杀的都是无辜百姓。后来在重庆被抓了,判了死刑,临刑前记者采访他,说你现在后不后悔?他头一扬说:"我对得起朋友!"再问:那些死在你枪下的无辜的人,你也对得起他们吗?他不做声。他当然知道自己十恶不赦,但仍然觉得自己有自己的道德底线,那就是"朋友有信",那些死的人都不是他的朋友,是"路人"。其实我们如果用中国道德的五伦和六纪来衡量他,会发现他竟然没有哪一条是不符合的。除了君臣关系这一条对他没有意义之外,父子有亲、夫妇有别、长幼有序、朋友有信,他都做得不错。他的问题只在于不能"推恩",把这些道德规范推广到陌生人身上。但推恩即使在孟子那里也都不是道德的必要条件,而只

是君王治国的策略("天下可运于掌"),并且是古代的圣贤才能做到的;至于杀人,只要杀的不是五伦中人,也不涉及基本的道德。所以对于陌生人的死活是不必挂在心上的,他们就像孟子讲的那头"羊"。

当然,在传统社会,如果有一个君王在的话,那么普天下的人民都是他的"子民",于是即使不认得的人,只要是一国之民,相互都可以说是"兄弟"。这就是子夏说"四海之内皆兄弟"的前提,这时推恩是由大一统的"天下"观来保证的。所以传统社会只要不是兵荒马乱,如果至少有一个形式上的君王如周天子来做天下共主的象征,是可以用"四海之内皆兄弟"来推恩的。毛泽东时代不管怎样,他依靠自己的权威和号召力,还能够造成60年代"为了61个阶级兄弟"这样的全社会救死扶伤的壮举。但到了21世纪,不再有任何君王或准君王,也不以阶级划线了,全民开始进入到一个真正陌生人的社会,这些陌生人都被排除在了五伦之外,这样一来,中国人的道德滑坡就开始降到谷底了。但从观念上说,这种滑坡主要在陌生人社会中发生,而在熟人之中人们仍然还在坚持传统的五伦标准。这也与90年代以来人们自发地回归传统以及官方有意地大力弘扬传统道德有关。但没想到的是,这种回归和弘扬恰好适得其反,不是促进了、而是抑制了新时代的道德建设。

例如,人们从幼儿园时代就被反复教导"世上只有妈妈好",并以各种方式强化少儿的亲情孝道,以为这样可以提升社会上互敬互爱的风气;可是没有想到,这些从小在家庭中被包裹在亲情中的青年进入到社会,会对素不相识的人表现得那么凶残暴戾。他们在家庭中可能是孝子,是父母的乖孩子,甚至优秀得一塌糊涂,但在社会上却是一大祸害。除了前面讲的张君案和后来发生的药家鑫杀人案外,最近闹得沸沸扬扬的李某某等人轮奸案就非常典型。对案子的初审和宣判人们有诸多不同的议论,但我关注的是梦鸽女士的一系列为儿子辩护的言论,其中

让人最为震撼的是:"母亲为了孩子可以做任何事情!"难怪梦女士想尽 一切办法, 无所不用其极, 往受害者身上泼污水。我想必要时她也可以 杀人,就像薄谷开来"为了儿子的安全"而杀了海伍德一样。的确,很多 母亲都会这样做。但问题是,这样做道德吗?显然,梦女士认为母亲为 孩子做任何事情都不违背道德,甚至觉得自己光明磊落。所以她才那么 理直气壮,高调出镜,不但没有丝毫道德上的负疚感,反而有种标榜和 炫耀的味道。孔子主张"父为子隐,子为父隐,直在其中",流毒两千多 年,影响至今未绝。为孔子这一原则辩护的人说,西方法律中也有容隐 原则,最近我国刑法修正案中也添加进了近亲属容隐的条款,这是孔子 的隐亲原则的"胜利"。这种论调完全不靠谱。我曾指出,孔子的隐亲原 则和现代法律的容隐条款有本质上的区别,这就是: 孔子的原则是作为 一条道德义务提出来的,亲亲互隐是不允许违背的,违背了就属于不道 德,遵守了就值得表扬: 而现代的容隐则只是一项个人权利,它不是道 德义务, 而是可做可不做的, 隐亲可以容许, 但毕竟不是什么值得宣扬 的好事,不做也不为不道德。以此来衡量梦女士的行为,她当然有权利 为儿子辩护, 甚至故意隐瞒事实, 都不会受到追究; 但她也可以不这样 做,而且如果不这样做,她可能会被人们看作一个道德上更合格的母 亲。

而令人恐怖的是她提出的这条原则:母亲为了孩子可以做任何事情。这条原则立足于"父子有亲"和"亲亲相隐"之上,同时强化了母性的本能。网络上已经有人这样来反驳这条原则:难道只有你的孩子是母亲生的,别人的孩子就不是母亲生的吗?这种反驳揭示了亲亲相隐原则的自相矛盾性:一个母亲为了对自己孩子的爱,就可以伤害他人对另一个孩子的爱;一个孝子为了对自己的父亲尽孝,就可以阻止别的孝子对他的父亲尽孝。由此足见它不是一个能够应用于公共社会中的普遍原则,而只是运用于狭隘的家庭内部的情感原则。所以在公共的社会生活中,

它是不能够作为道德底线的。而一旦把它作为道德底线来运用,它所导致的有可能是一系列突破人类道德底线的恶行。"为了……可以做任何事情",所谓任何事情,就是没有任何做事的底线,这就是令人恐怖之处。

而且这一公式也可以扩展到其他那些看起来冠冕堂皇的道德前提上去,那就更加恐怖了。比如说,为了爱国可以做任何事情,为了国家利益可以做任何事情。当年纳粹的灭绝犹太人计划和奥斯威辛集中营,日本侵华的"三光政策"和南京大屠杀,都是在这样的道德旗号下做出来的事。所以日本人至今将战犯的骨灰供奉于靖国神社,理由无非是,无论他们做了什么,他们为国家、为天皇奉献了生命,合乎"君臣有义"的伦常。二战之后,德国人已经有了深刻的反省,他们认为即使是为了国家利益或民族利益,也不能做"任何事情",因为他们开始建立了新的道德底线。这个新的道德底线,就是在国家、民族、领袖之上,还有人类,破坏了这条道德底线,就叫做"反人类罪"。在今天,没有任何道德目标是可以让一个人"做任何事情"的,除非为了全人类。日本人则还没有跨过国家和民族这条线。中国人当然也没有。

在现代中国人的日常道德、特别是官场道德中,当传统的君臣关系转变为上下级关系时,也沿袭了那种"忠"的道德规范,以前忠君就是忠于国家,现在忠于上级就是忠于国家。今天的贪官们之所以"前腐后继",就是因为有太多的人可以为这些有权力的人"做任何事情",而且做得心安理得、理所当然。我的知青朋友谭合成先生呕心沥血,多方深入调查,历时25年,写了一本记录"文革"中湖南道县大屠杀事件的书《血的神话》,里面一个细节令人毛骨悚然: 当作者问及当时主持并亲手杀害大批无辜农民的某大队民兵营长为什么要杀他们时,他毫无愧疚地正色答道: "上面要我杀谁我就杀谁。如果上面要我杀你,我也会杀

你!"他并没有说这些人都是阶级敌人、坏人,他只是把上级的话当做"圣旨",为了完成上级布置的"政治"任务,他可以做任何事情。可以想见,这样忠诚的"战士"是会得到上面的嘉奖的,在历次政治运动中他们都是积极分子和驯服工具,他们怎么可能会有道德上的反省和忏悔呢?因为他们都有道德上牢不可破的"底线"在为自己撑腰啊!这可以比之于纳粹刽子手艾希曼所体现出来的那种"平庸的恶"。"文革"已经过去这么多年了,类似这样的人物在我们的日常生活中还到处可见,一些人的法西斯情结仍然还在以道貌岸然、豪气冲天的方式随时爆发出来,令人恐惧。

#### 五、如何提升中国人的道德底线?

中国人的道德底线亟待提升,否则现有的道德也将不可抗拒地走向沦亡。我们会发现,根据现有的道德底线和伦常规范,似乎每个人在"做任何事情"时都可以问心无愧,包括强奸、杀人、抢劫、坑蒙拐骗、卖毒食品、强拆民居、污染环境……只要伤害的不是"自己人"。每个人只对自己的上级、亲人和熟人负责,整个社会将变成一片野蛮的丛林。究其根源,是因为我们历来视为道德底线的那些原则本身实际上是一种极其狭隘的原则,它们局限于某个血缘群体以及其中的身份等级,同时却又自以为无所不包,放之四海而皆准。我们的客观行为和我们内心的自我感觉极端地背道而驰,我们在对他人犯罪的同时却感到自己内心是"纯洁的","本质是好的",是讲"忠义"的,因为我们没有违背"五伦"。梦女士为儿子的辩护就是如此地匪夷所思,不论儿子是酒驾、无证驾驶、违章、打人,还是涉嫌轮奸,她始终如一地认为儿子无罪,顶多是受了外面成人世界的诱导和污染而"做错了事"。而儿子做了任何错事,责任都在别人,因为儿子在她面前的确表现得如此懂礼貌、听话、善解人意,她不相信在外面儿子会像人们所描述的那样成为横行街头

的"银枪小霸王"。实际上,妨碍中国人提升自己的道德底线的,正是这种自我感觉良好,这种自以为"诚"。

所以,要提升中国人的道德底线,首先要破除的就是这种自以为"诚"的过分自信。未经反思、未经怀疑的"诚",要么是幼稚,要么是伪善。传统道德的心理基础恰好就是思孟学派的"反身而诚",就是主张返回到小孩子"不学而能,不虑而知"的良知良能,返回到小动物式的天真状态,以"赤子之心"为最高境界。一旦达到这一境界,就不要反思,不要怀疑,而要坚守。而建立在这样一种出自本能的道德心上的道德,也就和动物式的本能没有多大差别了。所以梦女士会说,错的不是孩子,而是这个社会,看来她更愿意回到动物世界去。如果统计一下,中国人诚心诚意当做好事来干的坏事,肯定比知道是坏事而干的坏事要多得多,也严重得多。我们不知道,人的自我感觉是不可信的,有感情、有良好的意愿并不能保证一个人成为有道德的人,除了感觉和感情之外,一个人更重要的是还要有理性。中国人要走出当今的道德困境,唯一的出路就是发挥出人所固有的理性,来对自己内心一直深信不疑的"纯洁本心"进行一番怀疑和测试,以理性来真正"认识你自己"。

其次,要找到中国传统道德的盲区,对之进行深入到本质的文化批判。这种盲区,除了根据前面所讲的没有陌生人的位置之外,再就是没有"敌人"的位置。基督教里面有"爱你的敌人"一说,这在中国简直是天方夜谭,从来没有人认真考虑过。我们对敌人的一贯思路就是"食肉寝皮"、"壮志饥餐胡虏肉,笑谈渴饮匈奴血",因为我们不把那些人看作人,所以吃他们的肉都不算吃人肉。我们坚信对敌人的仁慈就是对自己人的残酷。因此,一切政治上的首要问题就是要分清敌我,凡是我们当做敌人来看的,就没有调和的余地,就要残酷斗争、无情打击,就无所不用其极,超出人性的底线而没有愧疚。马克思的阶级斗争原则拿到中

国来就变成了一种残酷的内斗原则,一种反目成仇、化友为敌的原则,这里面有着深厚的本土文化根源。其实马克思恩格斯按照出身和阶级地位来说都属于资产阶级,他们凭什么同情他们的"阶级敌人"工人阶级?不就是凭借平等地爱一切人的普世价值吗?基督教虽然在很长时间里对待异教徒也很残忍,但他们留下的这一普世原则毕竟给今天世界的全球化提供了伦理资源。"爱敌人"实际上是"爱一切人"的一种表述,连敌人都要爱,其他人就更不用说了。只有在这一前提之下,人类才能真正实现化敌为友,且不说人类大同,至少能够在发生利害冲突的时候有一个平等对话和谈判的平台,不是暂时的韬光养晦和缓兵之计,而是寻求双赢。

所以第三,由此出发,我们应当建立和逐渐形成与陌生人甚至与目 前的敌人打交道的一套游戏规则,这就是公平正义的普世价值原则,也 就是我们新的道德底线。国际上已经形成了一些底线性质的公约,如国 际法、海洋法、战争法、日内瓦公约等等,都是这方面的体现。这种新 的道德底线的形成有赖于我们用理性来克服自身眼界的局限性,超 出"三纲"、"五伦"、"五常"、"六纪"的视野,放眼于整个人类,承认有 普遍的人性和普世价值。中国传统道德已经失去了面对和处理与陌生人 和外部世界的关系的能力,这个事实自从清朝乾隆皇帝和马嘎尔尼 的"礼仪之争"时就已经暴露出来了,只是那时中国人认为我们不需要外 部世界也能活得很好, 所以没有引起重视。而在改革开放的今天, 世界 已然成为一体,这件事就显得特别迫在眉睫了。我们在国际事务方面到 处吃亏、碰壁,一些网络愤青千篇一律地用"阴谋论"、"敌我论"解释一 切,显得特别幼稚和不会用脑子: 而这只不过表明,我们的文化中缺乏 处理陌生人之间关系的道德资源,这使得我们不但在国内协调不好陌生 化了的人际关系,延伸到国际上则更显弱智。我们不是从小教给孩子与 陌生世界打交道的一般原则,而是简单地告诫他们"不要和陌生人说

话",以此来拒斥和对付外部世界。我们把一切家庭之外的人暗地里都当做自己的敌人,不赢则输,你死我活,连一个班的小朋友都"不要输在起跑线上",时常采用不正当、不公平甚至见不得人的手段来获取一己之私利,还为暂时的得手沾沾自喜。正是这样的道德水平使中国人在世界上被别人瞧不起,因为我们一直还停留在幼儿阶段,不会运用自己的理性。

#### 六、结论

综上所述,中国人的道德底线直到目前为止仍然是传统的血缘亲情原则和家族等级原则,它在当代社会生活中已经暴露出了极端的不适应,成为官员腐败、环境污染、毒食品泛滥、以邻为壑等等丑恶现象的文化根源和心理上的护身符,也导致了中国人在面对国际社会时极不善于与人家通过谈判达成共赢。这种不适应,主要在于中国传统三纲五常五伦六纪的族群狭隘性和自然情感的非理性、无反思的本性,它妨碍我们接受国际通行并在正常的公民社会中行之有效的一整套普世价值原则,总觉得那种原则是某些敌对族群的阴谋诡计。所以,我们今天除了在制度改革上要进一步深化外,还必须花大力气在思想意识中提升自己的道德境界,用人所皆有、人所固有的理性思维重建我们的道德底线。这才是中国文化在当今世界进一步发展自身的康庄大道。

(原载于《华中科技大学学报(人文社科版)》2014年第1期)

## 中国当代文学的土壤分析

莫言获得诺贝尔文学奖后,我曾说过:"当代中国拥有世界上最丰饶的文学土壤,至今也还没有发挥出固有的潜力来。"本文试图对这土壤究竟含有什么样的潜力作出一点初步的分析。

晚清李鸿章有言,中国面临着"三千年未有之大变局",他当时的意思,主要是指列强环伺的国际形势,是在给清帝上有关建海军的奏折时说的这番话。但随着一百多年来中国历史的演进,这句话在今天有了更为深刻的文化含义。尤其是改革开放30年来,中国的情况从经济、政治到道德人心,确实发生了以往连想都不敢想的翻天覆地的变化。在市场经济的冲刷之下,数千年来支撑中国文化的自然经济早已不复存在,两亿农民进城成为现代化工业的生力军,以及由于生活方式改变而带来的世界观和各种观念的变化,使今日之中国已不再是昔日的中国。与此同时,在中国也培育起了丰厚的新文学土壤,这就是各种矛盾冲突在今天的中国空前剧烈,也空前深刻。如果说文学是时代精神的反映的话,那么当代中国文学最应该关注的就是从我们时代的各种冲突的土壤中吸取自己的营养。

根据我的分析,当代中国文学的土壤包含四个层次的冲突,它们往往纠缠在一起,难解难分,但也有必要把它们分开来加以考察。

第一个层次是现实与现实的冲突,这是最表面、最显眼的冲突。常听人说,当代中国是一个"神奇的国度",什么匪夷所思的事情都有可能发生,小说家的想象力往往跟不上现实生活的丰富多彩,在任何一个社会角落里几乎每天都上演着一连串戏剧性和文学性的情节,写出来不须任何加工就是一段故事。我们只要和老百姓聊聊天,或者上网看看,就

可以碰到各种各样的"段子"层出不穷,是拿来做小说的最好的材料。在 这方面, 当代中国文学题材的丰富性超过了以往任何一个时代, 而且确 实有一大批作家在这方面受益匪浅, 写出了一系列情节跌宕起伏故事引 人入胜的小说。不过,这种文学土壤与传统的文学土壤相比只有程度上 的区别,而并没有本质上的区别。中国传统文学有一大类就是在这种土 壤中生长起来的,这就是那种靠故事情节取胜的作品,像《三国演 义》、《水浒传》之类的历史小说,还有像武侠小说(如《三侠五 义》)、公案小说(如《施公案》、《彭公案》)、魔幻小说(如《西 游记》)以及各种传奇志怪小说,都是在一套抽象空洞的道德概念(善 恶忠奸、仁孝节义)之下尽其所能地编织出栩栩如生的人物动作或曲折 离奇的情节线索,却不太重视人物内心的描写和表现。这种写作套路在 现代武侠小说(如金庸、古龙)那里最多地被继承下来,不过加上了一 些现代的调料(爱情、自由个性等)。当然在其他种类的小说中也常有 体现,如陈忠实的《白鹿原》,实际上是从苏俄引进的"社会主义现实 主义"和中国古代传奇志怪小说的结合,两者都属于反映"现实与现实的 冲突"这种创作模式。

第二个层次是心灵与现实的冲突,通常体现为理想与现实的冲突。 其中又分两类,一类是,当理想在残酷现实面前不得实现时,文学常常 致力于表现一种感伤怀旧、空虚失落的情愫;另一类是用理想的标准对 不合理的现实展开批判和揭露。在中国传统文学土壤中,这两者都有丰 富的资源,体现为中国古典诗词的咏物抒情和"美刺"传统。在《红楼 梦》中,这些都有表现,而占据中心的则是对理想遭现实摧残的一种巨 大的哀伤,以及对理想本身的一种无奈的向往。在当代中国,20世纪80 年代的伤痕文学、反思文学、寻根文学和挽歌文学都属于此列。这种模 式的特点是,心灵总是固定的一套原则,虽然有时候被昏乱的现实遮蔽 了、掩藏了,但到一定时候总会凸显出来,对现实进行最后的清算。只 不过这种清算也许并不是在现实本身中能够一次性地达成的,而是有可能仅仅表现为一种对客观现实的主观态度的转变;而当这种态度转变并不能动摇现实的稳固性时,它就在幻想中蜕变成一种回归或寻根的理想主义,甚至一种绝望的挽歌。这就是最近30年中国当代文学走过的历程。这套模式基本上还是传统的,它比前一种模式要深入了一个层次,已经意识到文学要表现的不只是外在现实,而且最重要的是表现人,表现人的心灵;但它所理解的人或心灵还是固定不变的抽象原点,还没有自身发动起来成为有自身历史的生长过程,项多像张承志的《心灵史》那样,只是固定的心灵和变化的现实的不断斗争的历史,而不是心灵本身成长的历史。

第三个层次是心灵与心灵的冲突,这是改革开放以来中国当代文学 土壤中出现的新事物,是随着中西文化交流和互动的深入而产生出来的 现象。西方文化对中国文化的冲击,在今天已完全不能用一句"西方物 质文明、中国精神文明"的托辞而让我们心安理得了,80年代以来国人 大都已经清醒地意识到,这不是什么物质和精神的冲突,而是两种不同 精神的冲突, 是不同的世界观、宇宙观、人生观、人性观的碰撞。在这 一时期中,每一代新人都突出了与前一代人的"代沟",都引入了一些新 的生活方式的思维方式, 随即这种鸿沟又被模糊了, 而让位于更新 的"代沟"。于是,终于有人开始关注心灵的多样性、多元性甚至不可调。 和性了,有作家意识到,在生活中没有绝对正确的一方,甚至那判定正 确或错误的标准本身还需要去探索,而且这种探索有可能是遥遥无期或 者没有希望的。八九十年代的一些先锋小说或者探索小说就以此为主 题,展示了新时期中国人性日益个性化的趋势。例如刘索拉的《你别无 选择》和徐星的《无主题变奏》所张扬的个性已不再是传统的"正确立 场",而是对传统正确性的反叛,不是用一种真正的正确性反叛虚假的 正确性,而是根本消解了笼罩在个性心灵之上的正确性符咒。年轻人不 受拘束地以玩世不恭的态度对待人生,但并不妨碍别人,也不要求别人和他们一样;但这就已经引起守旧眼光的愤怒和不满,而他们的我行我素便成为一种故意的甚至是无意的反抗。这个层次的文学土壤应该说基本上都是新时代的产物,在中国传统文学中是不具备的。传统文学只有《红楼梦》除了心灵和现实的冲突(如宝黛爱情的遭封杀)之外,还包含了某种心灵与心灵的冲突,如林黛玉和薛宝钗两种不同精神的较量,实际上是儒和道(禅)两种精神气质之间的冲突。但这种冲突实际上还不构成不可调解的冲突,而是达成了内在的调和,因为中国文化的"儒道互补"和儒道相通决定了这种冲突的非本质性。作者曹雪芹在作品中其实并没有贬低一方(薛)而抬高另一方(林)的意思,而是只是描写了双方的"醋意",最终揭示了两者归一(同归于自然、空)的圆融性。儒道的冲突还不是真正的心灵与心灵的冲突,只是这种冲突的萌芽。

第四个层次则是更深层次,即心灵的自我冲突。这是由前一个层次必然引出的层次,我们甚至可以把心灵与心灵的冲突看作心灵自我冲突的一种表现方式,但毕竟还是有一个意识到还是意识不到的区别。如果说前一层次在《红楼梦》中还有某种萌芽的话,那么心灵的自我冲突则从来不是中国传统文学所关注的。在西方文学中,这倒是一个经常见到的主题,如奥古斯丁、卢梭、托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、雨果和罗曼·罗兰,以及卡夫卡,都有这种话题。但中国只有到了现代的鲁迅,才把心灵的自我冲突当作了文学革命的最深刻的动力,他的《狂人日记》和《野草》中都有对自己的"吃人"以及"抉心自食欲知本味"的反思和追问。不过他的做法并未得到其他中国作家的响应,人们赞赏和模仿的只是他的"骨头硬"("横眉冷对"、"白眼看鸡虫"之类),视他为一个现代的屈原或嵇康,对他的理解只达到前两个层次、顶多是前三个层次。直到90年代,中国文学才开始出现某些接着鲁迅讲的苗头,其中最有代表性的是史铁生和残雪,他们都致力于对个人心灵内部的掘进,一个以传

统的心理现实主义手法(如《务虚笔记》),一个以现代派的先锋手 法。莫言的某些作品也达到过这个层次(如《丰乳肥臀》)。再就是最 近重新冒出头来的梁小斌和张小波,前者在20年后对自己80年代的成名 作《中国,我的钥匙丢了》所作的忏悔究竟意味着什么,无人说得清 楚, 其实就是从上述第三层次跃上了第四层次, 他近期的短篇和散文已 经完全改弦更张了。张小波今年出版的两本书《法院》和《检查大 员》,也成功地登陆了这一层次,得到残雪的高度赞扬(见残雪为两本 书所写的跋)。前些年曾对这一主题作过短暂冲刺的林白、陈染以及卫 慧和棉棉,则因本力的不足而坠落下来,再无新的尝试。总的来看,这 一层次目前探索的人不多,属于"阳春白雪",但它是真正能够解释中国 文化"三千年未有之大变局"的最深的根,因为只有它才引导作家向人性 的最深处挺进。它把人性看做是立体的,有无限多的层次结构,能够从 人的善中看出恶来, 又从恶中看出底下的善来, 再从这善里面又看出恶 来,这样不断转换眼光,最后扬弃那种单纯善恶二元的简单化的人性 观,而建立起一种自由意志的人性观。但时至今日,绝大部分作家和评 论家还没有意识到这一层,他们把这种探索归结为自寻烦恼或标新立 异,贴上"现代派"或"先锋文学"的标签而束之高阁。其实这正是中国当 代文学最富创新潜力的土层, 植根于这一层, 中国文学将在世界文学园 地中开出最灿烂的时代之花。

(原载于《长江文艺》2013年第1期)

## 做哲学翻译的几点体会

今天是个盛会,会议是关于翻译教学方面的主题。那么我参加这个会呢,我自己觉得其实是一个客串,因为我本人不是外语学院的,也不是学外语出身的,我是做哲学的。当然在做哲学的过程中,因为研究西方哲学嘛,所以在翻译方面呢,也做过一点工作。在教学方面,在专业外语的教学方面,比如说德语的哲学翻译教学这方面也做过一些工作。所以我今天只能谈一点我个人的体会,供大家参考。

对于专业外语的翻译,因为我做的是哲学翻译,我的体会就是,我觉得哲学翻译具有一定的代表性。因为在各个专业的、也就是说各种理论的翻译方面,哲学的翻译应该说是比较纯粹的。从语言的哲学层次来理解,特别是现代哲学"语言学转向"以来,通常讲这个所谓哲学就是语言哲学,语言问题归根到底是个哲学问题。在这方面我觉得在哲学翻译上可能有些我的体会或者经验,是具有一种普遍意义的。我觉得,能够做哲学翻译的人,如果你在哲学的文献翻译方面能够达到一定的水平的话,那么做其他的专业翻译或理论翻译应该就是驾轻就熟了。因为它是个基本训练。所以我的看法就是,哲学翻译做得好,其他的理论翻译,不管是文学理论啦,美学理论啦,经济呀,政治呀,法律呀、法哲学呀,经济哲学呀,这些方面呢,除了一些专业术语还要熟悉以外,应该都不成问题了。当然文学翻译在这方面,我觉得好像还有一些别的东西,另当别论。你要做好文学作品的翻译,你光是有哲学功底那还不够,还有些别的,我在下面还要谈到。

由于研究西方哲学,多年来我也接触到一些外文文献的翻译以及教学的问题。比如说我带博士生,外国哲学博士生的一个很重要的内容就是,你首先要能够进行外文翻译。课程里面就有专业外语这门课,你拿

篇翻译的稿子来,我给你看一看,修改修改,指点指点,达到了水平没有。我做的这些外语翻译当然主要是笔头翻译,文本的翻译。口语我是不行的。学了这么多年德语,在这方面呢,没有什么长进。要我谈体会呢,我只有下面这几点体会,想跟大家讲一讲。

第一点体会, 我认为专业的翻译不是一种技巧, 而是一种素质或者 一种文化。这个刚才杜老师(武汉大学外语学院院长杜青钢教授)讲话 里面也讲到了, 就是翻译主要体现了一种文化素质。在多年的翻译和翻 译教学中,本人深感一个人的文化素养对翻译来说有相当的重要性。一 个突出的现象就是,有的人虽然外语很好,口语也很流利,哪怕是外语 专业毕业, 甚至于是海归派, 从国外回来, 多年在国外, 外语应该是没 问题的,但是一涉及专业文献的翻译,却拿不下来。有的虽然勉强译出 来了,但是你一看它就不像理论文章。一个是术语不统一,随意得很; 再一个呢,它口语化的倾向非常严重,好像就是平常的日常交谈,说说 闲话,有那么个感觉。就是说,首先一些基本的名词术语,在翻译领域 里各个专业都有它的一套,这个方面译者不知道。其次一些典故、惯用 语也不熟悉。当然在外语方面他可能很熟悉,但是如何翻成汉语,如何 能够译成中文,这方面很不熟悉。我遇到过好几个从国外回来的朋友, 他们一个很大的问题, 他们跟我说, 就是我在外国呆了十来年, 回来后 人家说你在外国是教哲学的,教西方哲学的,那么回来当然也可以教西 方哲学了;但是回来之后要用汉语教,用汉语怎么教?不知道。所以回 来还得重新学。虽然在国外,在美国,已经讲得非常熟了,但是回来以 后这些术语,用汉语怎么表达?要从头开始,重新从最基本的西方哲学 史的汉语教材开始,自己先备课,从头学起。这个当然是特例了,从海 外回来的。但是在国内呢, 也有很多这种情况, 虽然外文很好, 但是不 知道怎么用中文表达。

我想这个原因呢, 恐怕跟我们长期以来的这样一种倾向有一定的关 系。我们长期以来的外语教学,包括外语翻译方面的教学,比较重视的 就是日常交往的技术,最注重的就是口语。临时碰见一个人,来了一个 外国客人,怎么跟他交谈,怎么寒暄,怎么谈一些日常的话。但是呢, 忽视了或者说相对来说比较忽视外语人才的全面素质培养。从我们的高 考报考外语系,老百姓的心目中就有一个观念:到那里去学一门"技 术",然后在任何与外国人打交道的场合之下,你都会应付。学好外 语、学好英语,可以走遍天下。所以我们把这个外语学院的教学呢,当 做学一门技术。你读了外语系那就是学了一门本事,一件工具。我们通 常讲,外语只是一件工具。当然有很多人不满足于只学一件工具,有想 法的学生,学了外语以后,还去学一点别的。外语学院本科毕业好像 是"没有专业"的,只是外语好而已。造成这个印象呢,我觉得是很不应 该的。这个倾向从改革开放初期就有了。比如说我们记得70年代末80年 代初,那时候流行的就是《英语900句》嘛。所谓《英语900句》就是把 英语里最常用的那900句话挑出来,然后你把这些话反反复复地背得滚 瓜烂熟,那就够用了。这完全是一种工具主义的、实用主义的思路。后 来当然不是那样了,后来越来越超越了。但是它的负面影响仍然还在, 一直影响到今天, 我们今天仍然认为外语仅仅是一种工具。反过来讲, 当年那样做也有它一定的时代条件,有一定的道理,有一定的必要性。 当时刚刚改革开放嘛,我们大量缺乏这样一种日常交往的人才。所以那 个时候采取那种方式呢,也是没有办法的,必须是那样,才能应付我们 当下的需要。但是经过了二十多年,应该说情况有了很大的变化,也就 是我们的外语教学必须要从口头的交往深入到更深层次的思想的交往, 乃至于文化的交往。

所以我认为在今天来说,我们要讨论这个问题,外语翻译教学的问题,外语专业翻译的问题,我们首先要注重的,就是要加强学生各方面

的修养。比如说外国的文学,外国的历史,外国的哲学,外国的社会知 识、社会状况,各个方面,必须要加强这些方面的修养。从中国文化来 说, 历来是文史哲不分家的, 语言、文章跟思想这些东西也是不分家 的。我们中国文化非常重视的文章、文章学,再就是从先秦时代以来我 们重视诗,重视诗学。孔夫子讲,"不学诗,无以言"。他非常重视诗化 的语言,认为这跟其他的比如说政治啊,历史啊,哲学思想啊,伦理 啊,相互之间有密不可分的关系。所以我们称中国文化呢,叫做"郁郁 乎文哉",就是重视文章学。文章学不仅仅是文章,它涉及思想层面, 涉及很深的文化教养的层面。那么文史哲不分家这种现象,西方文化 呢,好像不太强调这一方面。西方文化,它的文史哲是分科的,这一 科,那一科,是分系的,它是按科学划分的。但是在背后呢,其实也有 这种关系。虽然他们不太强调这种互相的融合,互相的不可分的关系, 但是其实也是这样, 文史哲最终是分不了的, 跟语言最终也是分不开 的。后现代提出所谓"反逻各斯中心主义","反语音中心主义",认为这 种"主义"就是把语音单独拿出来加以研究,形成了一种逻辑理性,但是 后现代的很多哲学家已经看到了它的片面性。就是说,把语音单独割裂 开来, 那是不对的, 它实际上是跟人们的日常生活密不可分的。

那么,在西方有两个时期,这种不分家的情况是比较典型的。在西方两千多年的历史上,一个是古希腊罗马时代,一个是文艺复兴。古希腊罗马时代和文艺复兴,他们的语言都不是单独的,都是跟哲学,跟伦理道德,跟科学,跟其他等等方面的思想融化在一起的。所以就西文来说,一个好的翻译人才,我认为,首先应对古希腊罗马的文化和文艺复兴时期的文化有所熟悉。你要搞好西文翻译的话,你如果不懂古希腊,那是不成的。我们中国人有句话,叫"言必称希腊",这个当然在以前是个贬义词。"言必称希腊",好像什么都是讲希腊,开口闭口就是希腊。但是,反过来看,如果你讲西方的事情,你不讲希腊,那你就是一个半

文盲,或者你没有什么文化。你连希腊都不懂,就像我们中国人连孔 子、老子你都不知道,没听说过,那这个人是没有文化的。在西方人那 里,如果你不知道希腊罗马的文化,那你就是个乡巴佬。所以我们中国 人要加强这方面的修养,首先我想强调的就是要加强这个希腊罗马文化 的知识训练。再一个就是文艺复兴时期,文艺复兴是讲回到古希腊罗 马, 也有这个特点。这两个时期有个共同的特点, 就是说非常重视语 言。亚里士多德的形而上学就是从语言里面引出来的,从语言,从说话 的方式,从逻辑引出来的。那么文艺复兴时期,那些人非常重视语言, 当时的人以学了多少门外语为自豪, 非常热衷于学各种各样的外语, 纯 粹出于好奇,不是当做什么工具。学了外语之后,他可以丰富他们的文 化,包括学希腊和拉丁文,还有其他等等各种外语。所以,如果文艺复 兴那些人你学不过来, 那些人数量太庞大了, 他们的知识面太广, 人也 太多,那么至少呢,对古希腊罗马文化,你应该比较熟悉,这是起码的 教养。当然这些东西, 你在国外日常语言中也许用不着, 日常跟人家交 谈, 你怎么会涉及那些问题呢? 可能你只要知道日常寒暄的一些句子, 能表达基本意思就够了。但是一深入到学术对话,或者是专业翻译方 面,就显出在这方面的缺陷。

所以我们很多在国外的同事、学生,深感困难的就是,你虽然在语言这方面呢,可以达到一般交往的层次,甚至可以鱼目混珠,人家听不出你是外国人;但是你要进入学术界,难上加难。为什么进入学术界很难?你不懂希腊文,你不懂拉丁文,你不懂希腊罗马文化,人家一开口就是那些东西,你就被排斥在外了,你进不去。当然还有其他方面的原因,包括学术语言跟日常语言当然是不一样的。所以,我认为呢,加强这方面的素质,对于专业翻译呢,是一个非常重要的、我们今天应该特别关注的方面。专业翻译不是一种技巧,如果是技巧,那就很好办了,我们现在已经有翻译机器了,你把它输入到翻译机器,电脑就给你译出

来了。译出来再调整一下,也就差不多了。但是现在我们真正搞专业翻译的人,搞得好的,一般都不用那个东西,顶多用作一个辅助手段。那种东西,因为它没有文化嘛,电脑没有文化,它只有基本的数字关系。这是我的一个很重要的体会。当然这个体会,我相信很多老师都有。刚才杜老师也谈到这一方面,就是文化方面,积累,它不是一朝一夕的工夫,不是你突击几个月就可以突击上去的,而是要在我们的外语教学里面,从一开始进校,就注意这方面的积累和培养。

第二个体会呢,就是说,现代汉语在专业翻译中,我认为它起着一 个核心的作用。我们外语学院当然主要学外语了,但是既然是文科,我 想,首先汉语水平是少不了的。而对于翻译来说,对两种语言的对译来 说,作为中国人,我认为现代汉语应该处于一个主导地位。当然口语方 面不一样,我刚才讲的是限于专业的翻译,文献的翻译,笔头的翻译。 有的人会觉得你的这些强调似乎有些过分了, 因为翻译主要应该看外语 水平。我们通常讲某某翻译得好,就是讲他的外语水平高,汉语水平当 然也必要,但那毕竟是次要的。我们通常的眼光都是这样,认为汉语好 是次要的。但是我认为呢,这种看法是相对的。在初期,你刚刚接触外 语,或者说,我们的视野刚刚开始开放,我们的对外翻译刚刚开始的阶 段,那么,这种说法是没错的。你首先就是"翻译人才"嘛,外语要呱呱 叫,特别是在口语交往方面,这个应该是没有疑问的。但是我们今天已 经不是处于那个阶段了, 我们今天不是初级阶段, 我们的翻译也不是像 改革开放刚开始的那个时候对口语需要那样的紧迫。当然还应该强调, 不是说今天就能够放松了;但是呢,应该有更深层次的要求。那么,这 种要求呢,我认为应该把这个关系颠倒过来,时至今日应该颠倒过来 了。就是说外语翻译,外语水平固然是基础,一进来就要强调: 但是你 应该预先有一个准备,就是学到一定阶段,应该进行到第二层次。第二 层次就应该把关系颠倒过来, 这个时候呢, 外语口语就是处于第二等地

位,而汉语的理解和表达应该处于首要的地位。华中师范大学的《外国文学研究》以及以前的外国文学教研室都是放在中文系,现在是文学院了,我觉得这是有它一定道理的。为什么《外国文学研究》不放在外语学院?当然是和外语学院合办的,但是它的传统还是放在中文系。放在中文系有什么好处呢?放在中文系,它的影响力就大。华中师范大学的《外国文学研究》之所以在全国有这么大的影响,我想跟它与中文系的这样一种汉语意识恐怕有相当的关系。我也有朋友是华师大外国文学方向的研究生毕业的,他的外语水平也不见得比别人强到哪里去,但是他的汉语水平是比较强的。你能够在翻译中、在评论中,用准确的汉语,把你在外国文学中体会到的东西传达出来,这个就会形成一种优良的传统,形成国内的外国文学研究传统。这个是有它的道理的。

当然,不仅是文学,哲学其实也是这样。我们现在有的哲学系,像北大、复旦,还有武大这些学校的哲学系,就有这样一种倾向,就是觉得国内的西方哲学的汉语教材没有好的,都看不顺眼,都不够水平,所以呢,只好引进英文版的外国教材来给本科生上课。这个当然有它一定的好处。就是说,像这些名校嘛,它的老师都是从海外归来,有的是在海外多年,英语当然是呱呱叫的,他们可以用英语来给本科生上课。双语教学,偶尔用一用汉语,但是教材呢,是英文的。我对这种做法呢,提出了一些质疑。就是说,它固然有它一定的好处,哲学系的学生听了这样的课以后,外语水平提高很快,能够非常迅速地理解外国人讲的话,因为理解了外国人的哲学语言,那么理解其他的语言就很容易了。这个方面是有它的成效。但是丢掉了另外一方面,就是你怎么样用汉语来思维西方人的哲学思想,用汉语来思维这一方面丢掉了。而我觉得,哲学思想只能用母语思维。每个民族的哲学思想,包括它从国外学来的哲学思想,也必须要纳入到它本民族的语言来进行思维,你才能提高哲学水平。因为你哲学系不仅仅是提高外语水平,主要是要提高思想水

平,提高哲学水平。所以我主张还是要用中国人写的西方哲学教材来教,教材的质量可以慢慢提高嘛。我跟赵林老师去年刚刚出了一本《西方哲学史》,还比较畅销,好像已经印了5次了。国内其实很缺乏真正有水平的西方哲学史的教材,并不是说外国的教材就什么都好,美国的教材你拿来,你把它翻成中文看一看,其实水平不怎么样的,绝对不比我们好到哪里去。当然,它是英文的,在这一点上呢,应该有它的长处。

所以我讲,专业翻译或者说理论翻译,更应该强调的是中文的水 平。当然口头翻译在外。或者说文学翻译另当别论。如果是专业的理论 翻译,那么,更应该强调中文水平,包括遣词造句,包括你的汉语的文 学修养,包括你对汉语语法的理解,汉语的修辞,汉语成语的精确的运 用,对于一些不规范的用法你有一种拒斥,有一种敏感。很多人对汉语 中一些不规范的用法缺乏敏感,比如说,一个经常发现的用法,叫 做"无时不刻","我无时不刻想着他"。什么叫"无时不刻"?应该是无时 无刻不想着他,这才合乎汉语嘛。这也说明汉语的逻辑思维训练不够。 汉语是有逻辑的,汉语虽然不去研究很深的逻辑,但是它本身是有逻辑 的。你在这方面不敏感,甚至有人指出来了,你还说这个恐怕已经约定 俗成了,大家就这样用吧。这个不是约定俗成的问题,这个是根本不 对。像"无时不刻"这样一类的约定俗成是不对的,它传达了错误的信 息。在这方面,人们应该保持一种汉语的纯净。有人说,你这是不是语 言纯净癖,是不是有一种癖好?但是我们现在不是语言纯净癖的问题, 而是太混乱了。特别是网络语言产生以后,把什么东西都搞乱了。但是 你真正搞翻译,你是不能用网络语言的。虽然网络语言里面有大量的外 来语,大量的外文词,外文的字母,但是那是不适合翻译的。应该加强 我们对纯正的汉语的理解和体会。

再就是表达的清晰和简洁,精益求精。一个句子如何能够精益求精 地表达,一个词如何能够选择恰当。一个外文词,你在词典上一查,它 有好多好多意思,有的有十几个意思,你到底选哪一个?有人说,我搞 翻译从来不看词典。当然这些人外语太好了, 所以他不用看词典。但是 如果你搞笔头的理论翻译,你再好的外语,你也得翻词典。你要挑选 哪,这么十几个含义,你得挑选一个合适的,最合适的,唯一的,其他 的都不行。在这方面,必须要精益求精。那么你就必须要有汉语的语 感。我在下面还要专门谈语感。就是你对汉语的词汇,词典上面一方面 是外语,另一方面是汉语词汇,它那些解释都是用的汉语词汇呀,你对 汉语词汇不敏感,你怎么翻译?其实,现代汉语在词汇方面是有意义丰 富的优势的。我认为,掌握好现代汉语,在翻译上是很有优势的,如果 你把现代汉语精确理解了,掌握了,那么,你就能够做到对于任何一种 专业的文献,原则上,你都能够精确地表达。现代汉语已经到了这样一 个层次,我对现代汉语评价非常高的,我认为它能够精确翻译任何一种 专业文献。古代汉语也许很多东西不适合于翻译,翻不出来,你用古文 翻不出来,但是用现代汉语是可以的。现代汉语原则上可以翻译任何一 种专业文献,不管什么学科的,也不管意思多么深奥,都能把它搞出 来。当然文学在这里除外,文学,那是另外一回事。我等一下再讲。

那么,一个现代汉语水平高的人,只要外语有一定的基本的知识, 又有耐心和细心,就可以胜任笔头翻译了。你词汇量不够,你可以查词 典嘛,词典上多大的词汇量啊!口语不行你可以坐下来翻译,只要有耐 心,有细心,就可以做出比较有质量的翻译作品。我本人的经验也是这 样。就是说,我的外语的口语是不行的,我的词汇量也是不行的,但 是,现代汉语,我认为我基本上是比较能够掌握的。那么,我翻译出来 的东西呢,当然我也不敢保证就是怎么样的精品,但是至少别人还可以 承认。同样,你的学生,如果外语不怎么样,考进来还差两分,破格才 录取的,但是他的汉语底子很好,这个就可以造就啊。当然外语系要强调口语那方面,也许会有些障碍,但是在哲学系或者在其他的专业方面呢,就应该看到他的潜力,因为他的汉语好。相反,一个外语非常不错的,呱呱叫的人,如果汉语知识很贫乏,或者说对于汉语的语感不强,那这对于翻译来说呢,几乎就是绝症。那就没办法了。你如果一般地从事文科翻译,文学院嘛,人文学科嘛,如果你对汉语的语言文字都不敏感,那你搞翻译就没什么办法。即算能搞,那你将来也没有很大的成就,很难得补上来。因为汉语这个东西是你的自然母语,你必须从小熏陶,从小注意,在这方面有过长期训练,所以不是一下子能够补得上来的。

当然我这里强调的是现代汉语,以白话文为基础的现代汉语。虽然 我们谈专业翻译是学术语言,但学术语言也是在白话文基础上提升上来 的。至于古文呢,我们现在已经把它Pass过去了,现在没有哪个再用古 文来翻译现代的文献。所以我强调的就是现代汉语的白话文基础,它的 自然语言的基础。它有自然语言的根基,有生活的根基。你在日常生活 中,我们每天的日常生活给你带来的语感,它不断地充实,不断地有源 头活水,来使你的语言更加丰富。所以我认为专业翻译之所以要翻译专 业的文献,当然目的首先是提高我们的汉语语境下的思维水平,汉语下 的专业水平, 其次呢, 才是提高外语水平。国外的像一些解释学的大家 们,他们认为自然语言、母语,是高层次的哲学思维的源泉。也就是 说,你在高层次的方面,比如说哲学思维,你只能用母语思维,不能用 外语思维。用外语思维,你是在模仿。用外语思维哲学问题,你只是学 着外国人怎么思考。如果你不把它翻译成中文,那么你始终跟着人家屁 股后面模仿, 你不能提出自己的哲学思想。所以, 我比较强调现代汉语 的主导作用。那么现代汉语如何形成的呢?现代汉语是随着"翻译体"的 形成而形成的。至少现代汉语的学术语言是从翻译体来的。而所谓的翻

译体是由一些古文功底很深厚的老前辈们,通过好几代人的努力,在现代自然语言、白话文的基础上,把古代汉语加以改造,引进西方的语法,这样创造出来的。

很多人瞧不起翻译体,往往说,你这翻译腔太浓了,我看不下去,认为它没有汉语味,好像翻译腔写出来的都是洋味十足,不符合中国人的语言习惯。古文又太古,没有几个人能懂,所以现在最讨好的是半文半白的书面语言,再就是日常口语和方言了。但是实际上呢,我认为翻译体仍然有不可取代的优势。它是一个杂交品种,它有它的"杂交优势"。在专业翻译方面,这个翻译体是不可取代的。如果一定要用符合中国人习惯的,甚至于掺杂一些古文——有的人喜欢这样做,在翻译哲学文献的时候,经常甩几句古文——我觉得都没有什么很大的必要。介绍别人的思想时显示你的古文功底,那没有什么必要。你主要是要把人家的思想介绍过来嘛,不是要显示你翻译家个人的水平怎么样,趣味如何高雅。所以翻译家最好要隐藏起来,不要让人看出这个是哪个哪个的手笔,我觉得这才是比较好的翻译。你看那个人的著作,你翻译康德的书,你以为这是康德在说话,你翻译罗素的书,你以为这是罗素在说话,那才好。如果你翻译康德的书,被人家看成是你在说话,那不好。

现代汉语在这方面有它的优势,就是现代汉语这种翻译体,保留了古代汉语的灵活性——古代汉语是很灵活的,因为它缺乏一种规范。我们说它以前连语法都没有,这是古代汉语的缺点;但是它又带来另一方面的优点,就是它灵活,在语法方面它灵活。但是翻译体又吸收了西方的语法规范,概念啦,判断啦,推理呀,句子标点符号呀,逻辑呀,这样一些东西,所以它又有西方语言的规范性。既具有灵活性,又具有规范性,这个就使它在翻译中有很大的优势。我在翻译康德的哲学著作的时候,就感觉到这一点,它非常灵活,几乎没有什么东西是它原则上不

能表达出来的。甚至于它的灵活性带来的它的运用价值,超过了比如说 英文版的康德译本。英国人译了很多,用英文来译德文,这是两个很相 近的语种,都是属于日耳曼语系嘛,应该说很好译的,但是实际上遇到 很多麻烦。因为他们的语法也不太一样,有一些词汇也没办法沟通。没 办法那就是没办法了,它不能改它的语法;它没有这个词,也不能生生 地造一个词出来。所以很麻烦。但是汉语却可以解决问题。汉语可以表达各种各样的语法。比如说,英文的那种分析型的语法,德文的那种综合型的语法,它都可以表达出来,没有障碍。因为它本身没有严格的语法,它是混沌的,所以可以随机应变。

所以,现代汉语应该得到高度的重视,如果你要培养出一个专业的翻译者,那么,你应该让他多读一些现代的翻译作品。你要搞外文翻译,你就要多读一些人家的翻译作品,从汉语读,或者对照着读,像傅雷啊,屠岸哪,穆旦哪,这样一些名家。王小波曾经讲,我的文学修养是从经典文学的翻译作品里边来的,我的师承就是这些翻译大家。这些翻译大家本来是文学修养很高的,本来就是诗人,应该搞创作的;但是因为一些具体的历史环境,他们没有搞创作,而搞了翻译,把他们的才华全部放到翻译作品里面去了。所以经典文学翻译是非常好的一种教材,应该从这个地方入手。文学作品,还有一些哲学作品,应该多看看这些。古汉语当然也要,因为古汉语你要是不学的话,现代汉语你也掌握不了,掌握不深。但是古汉语主要是作为基本训练。我觉得我们的翻译不应该过分地追求那种文言味。

现在好像有一种风气,好像谁能写文言文,那个人就不得了。因为现在能写文言文的人越来越少了,只有一些老先生,八九十岁了,只有他们能写几句。现在如果一个年轻人能够掉几句古文,那就好像水平很高了。我觉得在翻译上面不应该过分追求这种味道。当然翻译体也有它

负面的影响,就是经常有一些生造的词汇。我觉得不应该不必要地去卖弄那些生造的词汇,也不应该不必要地去连一些长句子。长句子有时候免不了,像翻译康德的作品,那他就是长句子,有时候一句话就是大半页,还没完。那怎么办呢?它就是那样的,你要把它断开,它就不是那个意思了。但是一般地尽可能地,不要故意去搞长句子。还有倒装句,倒装句也不符合中国人的习惯,我们现在应该说还处在一个过渡的阶段,中西文化融合嘛,所以在目前不要故意地去搞那些东西。能够不倒装的我还是尽量地不倒装,没有办法的时候,那就只好倒装了。但是不能因此回避有一些真正的微妙的意思,只有靠翻译腔,你才能表达。不要回避翻译腔,翻译腔有它的负面的影响,负面的效应,但是没有办法的时候,你还得用它。你逐渐适应了,负面的东西就成为正面的了。

经常有一些,比如说港台的那些译者,喜欢把外文翻译中国化。比如说,翻译人名啊,经常去找一个百家姓上面的姓氏,什么"齐克果"啊,"高达美"啊,都是百家姓上有的。但是遇到长的名字,特别是俄罗斯的长名字,"陀思妥耶夫斯基",那怎么翻呢?"杜思陀"?那后面的"耶夫斯基"全都省掉?那不对的。还有一些书的名字,小说的名字,电影的名字,那个翻译也是尽量地把它中国化。比如说《王子复仇记》,我们现在不用了,我们现在就用《哈姆莱特》。"哈姆莱特"很响亮,因为哈姆莱特是家喻户晓的人物。在西方哈姆莱特既然是家喻户晓的人物,那么你翻译成《哈姆莱特》,恰好符合西方人的习惯,你是准确的。你如果翻译成《王子复仇记》,那不准确,因为"哈姆莱特"作为一个文化符号,里面自有它的含义。所以,《王子复仇记》这个译名今天已经被淘汰了。还有像这个纳博科夫的《洛丽塔》,现在有的人把它翻译成《一树梨花压海棠》。但是他这个"洛丽塔"是有意义的,纳博科夫一开始在小说里面就讲了,"洛—丽—塔"这三个字的发音是很有味道的。你把它翻译成《一树梨花压海棠》,那个味道全都没有了,好像是

一个中国的老古董在那里讲故事。这妨碍我们理解原文的意思。所以我主张,是什么就是什么,你现在不理解,你等一等,可能过几十年以后,你就会理解了。这个文化交融是一个漫长的过程嘛。这是第二个要讲的问题。

最后一个问题,我想谈一谈翻译的"语感"问题,这是我比较强调 的。在翻译中, 我们要特别强调语感, 我认为一切翻译最大的问题就是 语感问题。这个相互之间的理解, 当然有很多外围的东西, 比如说逻辑 啊,语言的对应啊,词汇的对应啊,理论思想啊,等等这些,但是最终 恐怕还是语感问题。我们讲,这个翻译,有一些文章,比如说逻辑文 章,科学技术方面的一些书籍,这些东西是可译的,而文学呢,好像是 不可译的。但是实际上,逻辑也好,科学技术也好,它的那些基础跟文 学一样,还是从语感来的。比如说牛顿物理学,"力"的概念,以及"惯 性"的概念,其实都是从语感来的。力就是"力气",在西文里面也就是 力气;惯性其实就是"懒惰",是从这个语感来的。当然我们现在把这个 语感撇开了,我们抽象地理解它,当然可以对译了。但是你要追溯它的 根源,恐怕还要追溯到最初的那种体会,那种感觉。所以文学中的语 感,应该是一切翻译的根,最初就是这样的。后来有些东西可译,有些 东西就不可译。像文学就是不可译, 最难译的就是语感。因为这个语感 呢,作为一种感觉,它后面有很深厚的东西,文化、历史、社会心理、 宗教,等等,都不一样。文学翻译的难点就在这里。

所以很多人,像加达默尔的现代解释学就认为,对等的翻译原则上是不可能的。翻译何以可能?原则上不可能。因为感觉根本就不可能翻译。但是我认为呢,其实只能说有程度上的不同,你要绝对地对等翻译,那当然是不可能的了,你要翻译一首诗,或者翻译一部文学作品,绝对对等是不可能的。但是呢,有一定程度上面的对等,我觉得应该还

是可能的。比如说,你说这个东西不可译,你是个翻译家,你看了一句话,你说这句话不可译。你为什么知道不可译?你之所以知道不可译,就是说明你已经知道那句话了,你已经懂得那句话的意思了,问题就在于怎么把它说出来,怎么用汉语说出来。那么,慢慢你总会找到办法的,也许现在找不到办法,将来随着汉语的变化,你也会找到办法的。甚至音译也是一种办法,汉语中有很多词汇最初就是音译过来的,现在已经成了汉语词汇了。所以,这个绝对不可译呢,我觉得有点太过了。你要从语言的发展,文化的融合这个趋势来看问题。

那么翻译的语感,应该是两方面结合起来的产物,一个是对西方语言文化的了解,一个是对中国语言文化的了解。这就是我前面讲的那两点了。一个是你对西方整个文化的修养和素质,你要有一定的训练和准备;再一个你对现代汉语,以及我们中国文化里面很多文史哲不分家的东西,你要有你的体会,那么你才能够切中你在翻译中遇到的语感问题。两方面都要有深厚的语言和文化积累,你才能找到语感。但是人们常常不重视,有时候呢,胡乱地就处置了。我们经常看到一些专业翻译的作品,当然你也可以说他没有翻错,但是你会发现通篇没有语感,就是干巴巴的,就像是机器翻译搞出来的东西。这个就没有达到精品翻译的要求,至少你传达不出外语的语感。因为外国人在写东西的时候,哪怕是在写科学著作的时候,也还是有语感的。你没有把那个东西传达出来,就不能算是到位。比如说一些语气词啊,一些小词啊,一些虚拟式啊,这样一些翻译,往往很多人忽视了。很多人不翻译虚拟式,很多人对小词、对语气词根本就不在乎,把它忽略过去了。这就导致翻译出来以后,貌合神离,甚至于有时候失之千里。

我们在看打字幕的那种外文电影的时候,往往发现这种情况,字幕 跟那个人说的话对不上号。字幕是字幕,那个人物说的话是另外的东

西,甚至于完全说的是相反的话。怎么来的?我有时候很奇怪。我猜想恐怕是那个字幕是翻译家在翻译剧本的时候写出来的,翻译剧本的时候,他没有体会到人物的语感,他有他自己的一套语感。你可以发现那个字幕它其实也自圆其说啊,你要把那些字幕记下来的话,它也成一个体系呀,但是它跟原本的那个体系是两个体系,不是一回事。所以,如何把外语的语感转化为汉语的语感,我觉得这是一个很重要的问题。还有就是断句,我刚才讲了,长句子我们往往喜欢把它断成短句子,中国人容易理解短句子,长了就没办法了,这个我觉得有些作家可以。但是像哲学作品这样的著作呢,最好不要这样干。人家是一句话,你就一句话,我在翻译的时候也是这样,坚持一个原则,康德的哲学,他的句号打在哪里,你不能变的。逗号你可以移动,你可以改变,句号你是不能变的。你一变,他的意思就改了。

那么,如何转化为汉语的语感,在这方面呢,不能要小聪明。有时候,我看学生翻译作品的时候,我最怕的就是那些外语太好的学生,他根本就不管翻译得精不精确,他不耐烦一个词一个词地去查词典,不耐烦一个词一个词地去译,他总是跳着译,因为他一看就懂。他外语很好嘛,一句话他一看就懂。然后就把它写下来了。但是实际上,因为理论作品它有严格的学术性的嘛,整个看起来,你就发现它似是而非。即使是文学作品和诗歌,在翻译的时候——当然刚才讲了文学除外,这个除外就是说它还有些别的要求,但是首先一个要求就是,你首先要把文学作品和诗歌里面的那种逻辑关系搞清楚,这个是我的一个怪命题。一般人认为,诗歌没有什么逻辑,其实也有。你先把它的逻辑关系搞清楚。在外国人来看,他这个已经麻木了,他认为没有逻辑关系,但是你在翻译的时候呢,你还是要找出这种关系。然后呢,你再去变通。诗是可以有特权的,它可以不守逻辑,但是它在表达的时候呢,它也有一定的逻辑,你要把它的逻辑关系搞清楚,包括哪个地方没有遵守逻辑,你也要

把它搞清楚。然后你再去变通。所以,我讲的语感里面包含逻辑上的语感。汉语也是这样。你读一段话,这个话通不通,有时候,你不必要一个字一个字去推敲,你就可以感觉得出来,这句话不通嘛。你先是感觉到了,然后你才去分析它为什么不通。要有这种感觉。

严复当年提出来信、达、雅三原则,虽然直到今天应该说还是站得 住脚的,但是我觉得呢,还比较外在,比较表面。当然是对的,并没有 说它错。其实信、达至少这两者是不可分的。我认为,未达则不信。所 谓信, 无非就是它那里有一个词, 你也翻译一个词对上去。但是如果你 不达, 你不能把它转化为汉语思维, 那它是不信的。为什么不信? 因为 它容易导致误解。如果你不达,它就不信,它就有歧义。同样的词,你 如果不能把语感掌握住,你用对等的词,哪怕一对一地译出来,它也是 不信的。所以,信和达是分不开的。至于雅呢,我认为要看对象。对象 雅, 你就要尽可能雅: 对象如果不雅, 那你雅你就歪曲了它。在雅方面 更加是一种外在的追求。而且如果你对雅的理解更深一层次的话,恐怕 有另外一重意思,就是说,我所理解的雅呢,不是表面文字上的雅,还 有精神层次上的雅。有时候, 达本身就是一种雅。比如说, 你在翻译哲 学作品的时候,有些西方哲学家他是很朴实的,他根本就不追求文字的 那种雅的效果,所以你一看,他很多都是日常语言。像胡塞尔,他是非 常高深的,他的哲学思想很高深,但是他用的语言,大部分都是日常 的,他并没有刻意地追求雅,也不像海德格尔那样生造一些词。但是他 的思想本身有一种雅,有一种高雅。你要把这个东西传达出来——不是 说,你用一些什么词,能够使它达到一种高深莫测,而是强调它的逻辑 语感——你把它的逻辑语感传达出来,那么它也就是一种雅。我认为对 于这个信、达、雅呢,应该加深层次,不能够停留在表面上的理解。能 够把一种深奥的思想简洁地传达出来,它就是一种从容、优雅。哪怕你 用的词很普通,像这些大家,康德啊,胡塞尔啊,这些大家,他们用的

词汇都很少的,你不要以为他们的词汇量很大,他们的词汇量很少的,就是那几个哲学名词在那里倒来倒去。但是他们的从容,他们的雅,表现在他们的思想本身,表现在他们的逻辑语感,层次很高。所以,我想最后强调的就是说,准确的语感——广义的语感,是专业翻译的最高境界。谢谢大家。

## 新批判在行动

变味的批判——与郭齐勇兄商榷

拙著《儒家伦理新批判》由重庆大学出版社出版后,引起了儒生们 一片哗然,几乎人人都在摩拳擦掌。其实大可不必。因为当初我邀约诸 位辩友将这些论战文章集结为一本"争鸣集",是他们个个都表示坚决不 同意的。提出的理由五花八门,有说他们在互战中少一个回合,吃了亏 的:有说不愿意攀附我这个"大名人"以自我炒作的:有的说,这场论 战"实在没有什么学术性,只不过是抓住一些鸡毛蒜皮的问题,就事论 事一番而已……唯愿这种文字还是尽早被人遗忘";还有的认为这场争 论是"近50年来最无深度、最肤浅、最糟糕、最滑稽的所谓'伦理理论争 鸣'之一",只不过是一些"非学术性、非严谨性、非严肃性,不过发怨 愤、蒙文章之类的'戏文'耳"。无奈之下,我只好把我自己的已发文章搜 集起来,篇幅不够,又凑了几篇批评牟宗三的文章,出了这本论文集。 可是没有料到的是,这些原本对自己的文字如此轻视的作者们,最近却 将自己评价为"非学术性、非严谨性、非严肃性"的"戏文"(当然,我并 不这样评价, 我认为他们还是费尽了心力的) 郑重其事地集结起来, 再 加上一些其他文字助阵,由我的辩友中的领军者郭齐勇兄作序,出成了 一本《儒家伦理新批判之批判》(武汉大学出版社2011年。我尚未拿到 书,据说约有70万字。在中国历史上,单独一人而享受如此大部头巨著 围剿的只有三人,一个是胡适,一个是胡风,一个是刘少奇,我为第四

人,不胜荣幸之至!)。当然这总比让这些宝贵资料湮灭无闻、"被人遗忘"要好,但我仍然觉得与其各说各的,不如放在一本书中形成直接的对照来得痛快。何况他们一会儿说希望被人忘掉,一会儿又大张旗鼓地排出阵仗,也显得有些心口不一,有违厚道。近读齐勇兄发表在《中国文化》2011年春季号上的该书序言(以下引用简称《序言》,并随后标出该杂志的页码),感觉他老兄一肩担尽天下道义的凛然姿态丝毫未改,不禁深感佩服!但依我小人之见,这篇序言恰好给我提供了近年来一直向往而不得的与齐勇兄"单挑"的机会。记得十多年前也曾有过一次这样的机会,可惜当年的编辑对字数限制过严,未能展开(见《序言》注释18);到后来我成了齐勇兄麾下弟子们"练兵"的靶子(见《序言》,232),就更加难以直接交手了。当然,我并无怨言,能够被人拿来开练,这正是我求之不得的,我历来认为,中国人缺乏的就是思维训练。问题是,主帅不出面,总是让后生小子陪练,不知道的还以为我是在欺负小弟弟。而且,"练"过之后,小子们的长进似乎也并不大,迫切需要在更高层次上有人来作一示范。而这一重任,非齐勇兄莫属。

齐勇兄在《序言》中一开始大段大段地引用和评述了一百年前蔡元培先生写的《中学修身教科书》(1912年出版),以证明中国传统的孝亲的确是一种美德,而我对"亲亲相隐"的批判完全是伤风败德之举。其实,除了齐勇兄的那些附加的发挥之外,我对孝亲本身作为一种美德从来都没有全盘否认过,我只是反对把孝作为"仁之本"。例如,在一篇文章中我曾提出:"我并不一概反对在家庭教育中实施'孝'的情感教育,但我反对把这种教育变成家庭教育中唯一的或者至上的内容,反对将它拔高为'仁之本'、'德之本'和'教之所由生'。相反,我认为'孝'的情感不过是一般人性中的同情感、仁爱心的一种表现而已,或者说,孝不是'仁之本',仁反而是'孝之本'。"而在《关于苏格拉底赞赏"子告父罪"的背景知识》一文中我也阐明了这个道理:"苏格拉底虽然劝导自己的儿子

应该孝敬父母,但他的教导方式却是诉诸普通人际关系的明智的法则","用合理的推理来和他平等地讲道理,晓之以利害,使他懂得为什么要尊重母亲。这里面已经包含有后来的功利主义伦理学的原则了:孝敬父母归根到底对自己是有利的"。当然,苏格拉底从功利的明智法则来理解孝或仁也不一定正确(这正是康德所批判的),但这至少说明讲孝道完全可以有不同的出发点或形而上学基础。蔡先生不可能在一本中学生的修身教科书中对这种基础作理论上的展开讨论,而且在那个时代,他对孝道的理解仍然基本是沿袭传统的说法,没有任何创新。这在蔡元培那里不足为奇,因为他历来都主张兼容并包,连辜鸿铭那样的晚清遗老都可以聘到北京大学当教授,不拘一格。齐勇兄的引证也只不过借用了蔡的名头而已,并无理论上的新意。

\_

接下来,齐勇兄介绍了数年前这场争论的缘起,以及他最初主编《儒家伦理争鸣集》的宗旨和后来与我的论争。对于我曾指责《争鸣集》形成了对刘清平等人的不对等的"围攻之势",他辩解道,他所搜集的文章中除了正方和反方外,"还有第三方",以及一些不能归于任何一方的文章。然而,根据他的列举,那些没有直接参与批刘清平等人的作者其实都是无条件地拥护儒家"亲亲相隐"原则的,怎么能因为他们的文章"与此场论战没有直接的关系,也不是针对清平兄等的"(《序言》227),就说他们不是"正方"?不是正方也被齐勇兄在书中纳入了正方。唯有郑家栋和吴根友两位在这场论战中显得有点例外,前者的两篇文章只是比较客观地分析了"亲亲相隐"原则在儒家典籍中的含义以及与墨、法诸家的关系,对齐勇兄当做西方"圣人"苏格拉底也支持孔子的"亲亲相隐"的重要论据《游叙弗伦篇》,郑家栋则断然否认与孔子的隐亲原则有什么瓜葛,而是"完全不相干或曰言不及义"。后者的一篇文

章则虽然基调是批判刘清平的,但也对齐勇兄的某些提法有所质疑,总体上显得比较持平。然而,这三篇文章总共才有35000字,只占全部70万字中的5%,即使撇开不论,也无改于全书对"反方"形成"围攻"的事实。齐勇兄说我的说法是"绝对不符合事实的。可见如果戴着有色眼镜,统计资料也会变样。"(《序言》227)看来他的"有色眼镜"的颜色比我深多了。

话题回到争论的起点,即苏格拉底对"子告父"的态度问题。在这里, 齐勇兄的立场有一个大转弯, 他说:

即使苏格拉底与孔子在"子告父"问题上立场不同又怎么样呢?难道中国人的"亲亲相隐"与容隐制不是建立在自己的历史文化的基础上的?难道我与同道的讨论只是建立在苏格拉底也不同意"子告父"上?(《序言》227)

很好啊!早知如此,何必当初!但齐勇兄在《儒家伦理争鸣集·序》的一开头,就是把《游叙弗伦篇》作为"古希腊哲人与我国孔子在'亲亲互隐'问题上有一致性"的重要论据提出来的;而在他与龚建平合写的《"德治"语境中的"亲亲相隐"》一文中,也是一开头就提到:"古希腊社会有主张为亲属隐瞒罪过的观念。苏格拉底非难智者游叙弗伦告发父亲杀人,游氏也承认为子者讼父杀人是慢神的行为",然后才引出下面的论证。我的第一篇发难文章也正是抓住他们这一误读而切入的,我要说明的是,齐勇兄祭出西方圣人苏格拉底这面大旗来为孔子的"亲亲相隐"背书,由于读书不仔细,一开始就搞错了。但我也指出:"即使

苏格拉底如同儒家信徒们所希望的那样抱有孔子'亲亲相隐'的思想,也 不能就此证明'亲亲相隐'就是对的,就不会导致腐败。"这句话反过来也 成立:即使苏格拉底不同意孔子的"亲亲相隐",也不能反证孔子的"亲 亲相隐"不对,因为"亲亲相隐"是否对,要诉之于对这条原则本身的分 析,而不是某个权威。正反都是同一个道理。齐勇兄不知道是不是受了 我的启发,突然悟到了这一点。但既然如此,结论就应该是:死争苏格 拉底对"子告父"的态度并把这当作立论的重要根据是没有意义的。可惜 齐勇兄明白了一会儿又糊涂了,接下来他仍然在死争:"到底是谁误读 了柏拉图呢?"但现在争论这一问题唯一剩下的意义就仅仅是"到底谁读 书不仔细"的问题了。其实这个问题早已很清楚了,即使苏格拉底对游 叙弗伦告父的态度我未能和齐勇兄等人达成一致,但至少,"游氏也承 认为子者讼父杀人是慢神的行为"一语,他们已经知道自己是搞错了, 因为这不是一个义理错误,而是一个语法上的错误,属于"硬伤"。这个 错误首先是范忠信先生犯下的,齐勇兄及其弟子们都没有查对原文,就 相信了范的话(所以我称之为"道听途说"),经我指出后,便绝口不再 提及此事了。如果我冤枉了他们,他们这么多人怎么会不吭一声?

再就是谈到了比对苏格拉底的理解要"大一点、复杂一点的问题"。 齐勇兄针对我说:

他常常用来说事的就是权利意识、人权观念。其实,权利意识、人权观念,在西方不也有一种发展的过程吗?权利、人权、自由、平等、正义等,都是历史的范畴,在东西方都是如此。为什么中国传统文化中的"亲亲相隐"观念及"容隐"制度的演变过程中,就一定只是义务观,丝毫没有权利的观点呢?(《序言》228)

说得不错。严格意义上的西方人权意识等等应该说是随着近代文艺复兴和启蒙运动以来自然法理论的兴起才明确起来的,从此个人权利才摆脱了古希腊伦理实体的束缚及封建王权和神权的压制,而上升为社会组织形式的第一原理。自那以来至今,西方现代法制社会仍然是建立在这一原理之上的,三百年来没有根本的变化。至于中国古代,的确没有个人权利的观念,这不是哪个人的故意抹杀,而是一个历史事实。齐勇兄既然承认这些观念"都是历史的范畴",那么顺理成章的就是要具体考察这些范畴在历史上是什么时候、在何种条件下产生和发展出来的,而在一个民族的某个历史时期又为什么没有产生和发展出来。笼而统之地说凡是西方有的中国一定要有,凡是现在有的过去一定有,这恰好不是把这些观念看作历史范畴,而是看作有关国人面子的象征。但是,事实上没有的东西,再怎么"耐心地去研究、体会",不还是没有吗?

至于什么"大言不惭"、"自恋自夸"、"言过其实"、"胡搅蛮缠"的恶语(《序言》228),我看还是留给齐勇兄自己吧。他说我比"文革"大批判扣了更多"帽子"(《序言》227),其实他才是货真价实的"帽子工厂"老板,不信请看:"一种完全无视人之基本权利的极端专制主义"(《序言》229);"对中国文化极尽漫骂、诋毁之能事……全盘否定中国人的人性、人格与道德价值"(《序言》231);"否定中国人有人性、人格与道德价值,甚至说中国文化只具有动物性。在目的上,他是要把中国文化连根拔掉"(《序言》323)……好家伙!这简直是"反人类罪"或"种族灭绝罪"了,齐勇兄应该把我告上国际法庭才是。但这些罪名没有一样是能够落到实处的。不讲道理、乱扣帽子正是儒家伦理中一贯的劣根性,在古代,一个帽子(如"忤逆")就可以置人于死地,"文革"中这一点也达到了登峰造极的地步。所谓扣帽子,就是不讲

事实、只凭对主观意图的猜测来定罪,所以扣帽子的本质就是所谓的"诛心之论",即追究说话人的动机、立场、目的、用意。在所有"文革""大批判"文章中,都少不了这股子戾气,而这也正是齐勇兄的拿手好戏。如他说我对孟子"窃负而逃"的解读是"恶意的解读(目的当然是为了迎合其批判)"(《序言》230);说我对西方容隐制度"不敢公开违背",于是"只好挖空心思证明中西'容隐'的本质差异"(《序言》230),其实是"羞答答地承认了'亲亲相隐'和'容隐'的合理性"(《序言》231);说我"太想当'哲学家',以为中西马尽在掌股之中,可以任意评说,这种心情我们可以理解";说他与我的分歧"还不只是某些具体文本解读上的分歧,而是根本的分歧,是文化立场、心态与研究方法论上的分歧"(《序言》230);说我"处心积虑地矮化中国文化"(《序言》232),等等。所有这些用语都是经过"文革"的人耳熟能详的。今天齐勇兄对"文革"深恶痛绝,这是我们的共同语言;但由于他毫无批判地认同中国传统文化,他缺少的是对"文革"的深层次文化基础的反思,更缺乏对自己身上的"文革"残余思想和语言习惯的反思,令人惋惜!

 $\equiv$ 

齐勇兄《序言》的第三节介绍了书的四个部分,除第一部分收入了那些论战文章外,其他部分都是一些未直接参与这场论战但"与此有关"的人的文章。其中收入了高山杉的两篇批我的文章,它们与"亲亲相隐"毫无关系。其中一篇已被我在《东方早报·书评周刊》上驳得体无完肤(当然,我这篇驳文未被齐勇兄收入,他要的只是"炮弹"),另一篇是刻意挑我主持的《西方哲学史》第七版英文翻译上的毛病,我未作回应。不回应的原因,一是他揪住我的一句"可以预料,只要作者还健在……",就说我讲的"作者"是指己故的斯通普夫,其实第七版有两个作者,另一作者菲泽当然还"健在",但这种小儿科的问题,不值得写文

章回应; 二是我的英文作为二外确实不怎么样, 高山杉从中挑出我们译文中的七处毛病(其中有五处是我本人译的), 这没有什么好争的。但专门来挑毛病(作为对我上述无法反驳的驳文的报复)的高山杉在我九万余字的译文中都只挑出了五处, 这说明我的译文还行, 我把这看作对我的认可。有关牟宗三的第四部分是与我的《儒家伦理新批判》下篇有关的, 其中罗俊义、廖晓炜的文章我没看过, 徐谨的文章看过, 但以为回应的价值不大, 未曾作答。齐勇兄在此提出我的"三重谬误", 第三重"谬误"就是有关牟宗三与康德哲学的关系方面:

晓芒兄动辄就说别人陷于误区或别人误读云云,其实以牟先生的哲学智慧,他何尝不懂康德?牟先生并没有误读,他对康德与中国哲学有甚深的理解,他的目的是借康德讲儒家,讲中国文化,讲自己,尤其讲中国文化、中国儒学优于康德的内容。我们借晓芒的话,不妨说晓芒误读了牟先生。(《序言》228)

这段话中,虽然齐勇兄摆出一副裁判者的架势,其实他并不具备裁判的资格。他说我"以为中西马尽在掌股之中,可以任意评说",现在倒是应在他自己身上了。我批牟宗三对康德的误读的四篇文章,是基于纯粹的文本对照和分析,需要高度专业的技术水平(包括逻辑思辨能力和德文阅读水平)才能作出评价的。就连台湾的康德专家兼儒学专家李明辉先生,都并没有完全否认我对牟氏的批评。如他在《如何继承牟宗三先生的思想遗产?》一文中就承认:"首先,我要指出'理解'所涉及的两个不同的层面:一是专家研究的层面,二是哲学思考的层面。牟先生不通德文,以当前的学术标准来看,他当然不能算是康德专家。因此,我

完全无意在专家研究的层面上为牟先生的康德诠释辩护。""台湾本地有些学生迄今还是亦步亦趋地根据牟先生的中译本来研读康德哲学,实不可谓善学,当非牟先生所乐见。"当然,明辉兄虽然不想对我从专家层面指出牟先生的谬误而为牟先生辩护,但又说这种指谬"是毫无意义之举",说:"既然牟先生自己也承认他并非按照康德的原意来使用这些概念,何劳邓晓芒来证?"这是不能服人的。因为正是牟先生自己说:"自民国以来,讲康德的尚无人能做到我现在所作的这点区区工夫,亦无人能了解到我这点区区的了解";而直到前不久,学界还无一人敢于出来对牟先生的"工夫"提出质疑,导致了不仅是台湾学生,甚至内地许多学者也都"亦步亦趋地根据牟先生的中译本来研读康德哲学"。这就极有必要首先从专家研究的层面(即"工夫")上澄清牟先生对康德的误读,怎么会是"毫无意义之举"?至于"哲学思考层面",当然可以再议,但也不是轻轻一句"邓晓芒对中国文化不屑"就能含糊过去的,必须面对面地商讨,是什么问题就说什么问题。明辉兄自己在文中不是也说牟宗三对康德法政哲学有所忽视吗?为什么只许自己批评,就不许别人批评呢?

在齐勇兄所谓我的"三重谬误"中,除了关于牟宗三和康德的关系 之"误"以外,另外两"误"一是关于儒家"亲亲相隐"的,一是关于西方文 化参照系的。先看前者。他说我对儒家"亲亲相隐"的理解"从根子上就 大错特错了",因为,

在儒家看来,"亲亲相隐"既是义务,又是权利。说亲亲相容隐在父子之间、亲人之间确属义务,是说如果不履行这一义务,或将这一义务置换为一种权利,就会导致孔子所批评的"一父而载(再)取名"(即告父而买名声)的现象,——从"反右"到"文革"的亲人相互揭发的惨剧也反复证实了这一点。(《序言》229)

这里有四个问题须要齐勇兄解释。第一,在儒家典籍中,似乎找不 到说"亲亲相隐"是"权利"的或与之相当的文字。我们可以说"亲亲相 隐"是"直",是"义",但没有人说是"权利",在儒家经典中甚至整个古代 汉语中压根儿就没有与西方"权利"相当的概念, ——那么, 凭什么 说"亲亲相隐"在儒家那里"又是权利"?这不是信口开河吗?其次,"一 父而载取名"是指在尽忠(信)的情况下违背了孝的原则,又以自求刑 罚而维护了孝的原则,这正是一个希腊式的悲剧:使两种义务("不隐 于亲"和"亲亲相隐")在主人公的自我牺牲中都得到了成全,怎么就不 对了?说人家"买名声",这种要以性命换得的名声不正好抬高了"亲亲 相隐"原则的地位?(虽然告父者最后没有死成,但无疑是有此危险 的)第三,这一悲剧被齐勇兄解释为"将这一义务置换为一种权利",怎 么讲?利用一种义务去谋利(谋名声)就是"权利"吗?那只是"利",也 就是"利益",并不等于西方的"权利"(rights,又译"法权");而且,即 使是用这一义务去"置换(换取)"一种利益即名声,这也正说明义务本 身仍然不能说是利益(更不是权利)。第四,反右和"文革"中的亲人相 互揭发所证明的难道是大家通过相互揭发都实现了自己的"权利"?此 外,如果要说"买名声"的话,"文革"中子告父所买的并没有"亲亲相 隐"的名声,而只有"大义灭亲"的名声,因而只是"一取名",不是"再取 名"。——可见齐勇兄的这个例子正是个"不当类比"。

齐勇兄又说:

另一方面,儒家肯定亲属隐罪又是人的天然的权利。即使从社会公义的角度看,"亲亲互隐"也是个体的一种不可让渡的基本权利;承认这

一权利,也是社会对个体人权的尊重;社会法律也不得不为之让步。 ……儒家反对法家的国家利益至上主义,强调仁爱与恩亲才是维系社会 秩序的根本,伸张老百姓有不容让渡的生命权、生存权、亲属权、容隐 权、族权、自治权。(《序言》229)

前一段话讲"亲亲相隐"作为义务可以"置换为一种权利",即变成谋 利,是带贬义的;这一段讲"亲亲相隐"是"人的天然权利"、"不可让渡 的基本权利",承认它是"对个体人权的尊重",这是褒义的。但这种附 会实在可笑,说明齐勇兄根本没有搞清楚"权利"这个外来词的意思。他 似乎以为,任何事情只要加上一个"权"字,就成了"权利"了。其实,他 所列举的这些"权"在古代中国都不是什么"权利"。例如,人自然就有生 命,完全用不着"生命权"的概念(让你活着不等于你有生命权),顶多 有"杀人偿命"的义务概念: "生存权"也是子虚乌有, 老百姓活不下去了 就要造反,造反不是为了争权利(因为造反就是无法无天,法律都没有 了,谈何权利?),而是为了争活路,倒是政府有让老百姓能够活下去 的义务: "亲属权"在现代人看来是权利,但在古人看来只是维护家族关 系的正常结构,顶多掺杂有当事人的某些利益分配;"亲亲相隐"则是义 务而不是权利,此处不赘。至于"族权"和"自治权",都是"权 力"(power)而不是"权利"(rights)。毛泽东《湖南农民运动考察报 告》中说:"这四种权力:政权、族权、神权、夫权,代表了全部封建 宗法的思想和制度, 是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳 索。"表述或可商榷(如"封建"云云),道理倒是对的。齐勇兄连"权 利"和"权力"都没有区分清楚,还谈什么"个体人权"?要言之,西方来 的近代权利概念有两个要素,一个是它立足于个体人格天然平等,一个 是建立在这种"人人生而自由"的平等概念之上的自然法概念,所以rights 又译作"法权"。而这两者不论是儒家还是法家都不具备,他们的天理天 道都是等级制的、不平等的。通常说权利和义务是"对等的",有义务必 有权利,反之亦然,那只是对西方建立在权利上的义务而言。但对传统 中国来说,义务历来就是没有权利的义务,我们是"礼义之邦"而不 是"法权之邦"。所以中国从来没有过对"个体人权的尊重",因而没有现 代权利的观念,也就毫不奇怪了。

当然,在中国的权力等级制中,当一种权力损害到另一种权力(如政权危及族权)的时候,被损害的权力也会为了自身利益而起来抗争,但这丝毫也不是立足于个体人权,而是立足于宗法制度中的"名分",所谓"名位不同,礼亦异数"。礼法体系中不同名位之间的争执和调停与权利之间的平等契约关系有本质的区别。但以身份、名分之争混同于权利之争的谬见在国内学界到处泛滥。如齐勇兄在这里又引了范忠信先生的观点,说汉代律法首次规定了"妻、子、孙为夫、父、祖隐罪在法律上的正当性(犹后世法所谓'赋予合法权');此外也首次开始间接或部分承认了尊亲属隐罪的'权利'"(《序言》229)。虽然这里"合法权"、"权利"都打了引号,但仍然是不当类比。因为同一个范先生说,自唐至清,中国的"容隐制度"规定:"不得告发尊亲属。告祖父母父母为不孝,处绞";"不得告发一定范围的卑亲属",否则即使告发坐实,也要"杖八十"。试问,世界上有没有一种"权利",如果你不去行使就要被绞死或受肉刑的?权利与义务就那么难以区分吗?最简单的一条标准难道不就是:义务是一个人必须做的,而权利则可以做也可以不做吗?

我理解,齐勇兄之所以认为否认"亲亲互隐"就会导致"完全无视人的基本权利的极端专制主义",正是上述把权利和义务混为一谈的结果。他以为,我说一名法官只有"六亲不认"才是好法官,这就是抹杀了人的基本权利。其实正好相反,法官行使权力时六亲不认才是一切人的

权利得到公正维护的前提;相反,一位法官或者任何掌握权力的人在执 法时只要有一点对自己的亲情的特意维护,就会导致徇私枉法。我不明 白这样的普通常识到了齐勇兄这里,为什么就这样难以理解。"凡是西 方有的都是好的,而中国有的都是坏的。难道人类没有共性的东 西?"(《序言》229) 当然有了,不然我为什么要国人学习西方,而不 是要国人学习蟑螂?至于说我把孔子的"亲亲相隐"原则"绝对化",以及 它与"不隐于亲"原则的"前后矛盾",我在第一篇文章中就已作出了完整 的回答和解决, 齐勇兄并没有只言片语分析我的回答是否正确, 却仍然 说这是我的"矛盾",不知何故。而齐勇兄通过区分"私人领域与公共领 域"来处理这一矛盾,所谓"门内之治恩掩义,门外之治义断恩"(《序 言》230),倒是值得怀疑的。因为在中国古代,"私人领域与公共领 域"实际上是不可能区分得开的,一方面,哪怕最"私人"的事也仍然是 家族或国家的事,根本就没有个人的隐私;另一方面,哪怕最大的"公 共"的事本质上也仍然是皇帝老子私人的家务事,根本就没有真正的公 共利益。所谓"门内门外"都只是相对的,门内也有窝里斗,门外决无普 遍法。

同样, 齐勇兄对舜的"窃负而逃"又作了再次的辩护, 他说:

舜"弃天下"后并无权力可用,他逃往荒蛮的海滨,实际是自我流放。但是,这样说并不表明传统对受害方的正义问题置若罔闻,而是在此案中,孟子意不在此。就其本意而言,孟子在此突出的是亲情、天爵比天子之位等人爵在价值上更重要、更值得追求,因为前者是内在的,后者是外在的。就此而言,我们称赞舜的行为是一种美德,有何疑焉?(《序言》230)

这话糊涂得可以。舜弃天下之"后",当然没有权力了,即使有,恐怕也用不上了;但他弃天下窃负而逃时却是滥用了自己的权力的,否则他背个老人逃得了吗?这个时间差打得实在没意思。至于强调孟子举这个例子"意不在此",而是只顾突出亲情的重要性,这正好说明孟子对于受害方的正义问题是"不在意"的,也正好就是"置若罔闻"的。一味强调自己"内在的"意图是好的,只是对"外在的"事情"不在意",所以还应该是一种"美德",这种说法与所谓"诛心之论"异曲同工,也就是单凭猜测意图来断定一个行为的善恶。我们在这里可以找到"文革""宁左勿右"的文化心理根源:"左"的问题只是"方法问题",意图是好的;右的问题是"立场问题",哪怕事情做得再好,也是不道德的。

兀

最后还剩下对"西方文化参照系"这一重"谬误",齐勇兄说:"晓芒兄对这场争鸣中所涉及的一个重要西方文化精神参照系即柏拉图的《游叙弗伦篇》的理解亦从根子上彻头彻尾的错了",说我"再三狡辩,最后总结时却闪烁其词地声称像这种'具体问题'并不重要,重要的是一些'理论问题'"。并说:

晓芒兄一再宣称其"新批判"是"摆事实,讲道理",为何在涉及"新批判"赖于立足的参照系时,却反而抛开具体的事实问题而高谈阔论所谓的理论?这样基于对中西经典及其义理精神双重误读之上的"新批判",岂非空中楼阁?(《序言》230)

我真佩服齐勇兄在说这些话时脸不变色心不跳!请问,是谁说的"游氏也承认为子者讼父杀人是慢神的事"?这句话的理解到底是对还是错?再者,是谁前面说:"即使苏格拉底与孔子在'子告父'问题上立场不同又怎么样呢?难道中国人的"亲亲相隐"与容隐制不是建立在自己的历史文化的基础上的?难道我与同道的讨论只是建立在苏格拉底也不同意'子告父'上?"他这话与我的所谓"闪烁其词"不是同样的意思吗?我的原话是这样说的:

我这里撇开了一些比较具体的问题,例如争论得颇为激烈的苏格拉底是否赞成子告父罪的问题,因为这类问题更多涉及实证的方面,而不涉及理论本身(例如对《游叙弗伦篇》的文字和语气上的理解,但即使苏格拉底如同儒家信徒们所希望的那样抱有孔子"亲亲相隐"的思想,也不能就此证明"亲亲相隐"就是对的,就不会导致腐败)。

可以看出,我说的是,即使苏格拉底与孔子在这个问题上的立场相同,也不能证明"亲亲相隐"是对的;他说的是:即使苏格拉底与孔子在这个问题上的立场不同,也不能证明"亲亲相隐"是错的,因为"亲亲相隐"不以外国的事情为转移,而是"建立在自己的历史文化基础上的"。所以我说的和齐勇兄说的其实是一回事,即不论苏格拉底是赞同还是不赞同孔子的"亲亲相隐",这个具体问题并不影响对"亲亲相隐"本身在理论上的判断,因为这是一个立足于中国历史文化基础上的理论。同一个意思,他说出来就是对的,我说出来就是"抛开具体事实问题而高谈阔论所谓的理论",就是"对中西经典及其义理精神双重误读"的"空中楼阁"?我不相信齐勇兄连这点逻辑思维能力都没有,我宁可相信他是说

忘了,文章太长,说到后面的忘了前面的(从227页到230页,差3个页码呢!)。

不过, 齐勇兄最后提出的两个质疑还是使我对他的逻辑分辨力产生了怀疑。一个是, 他认为我主张"在取消中国古代容隐制度的基础上", "引进或重建以新的法制原理为基础的容隐制度", 于是评论说: "这与他十分赞赏'大义灭亲'的思想观念以及'新批判主义'的初衷相违背, 这一点, 恐怕他并无自觉。"(《序言》231)在这里他还加了一个注(注17):

晓芒对"大义灭亲"十分赞赏,比如他说:"至于舜如果真的能够'大义灭亲',那就是难得的美德了。"(页29)然而,因为"文革"的缘故,国人对所谓的"大义灭亲"一般都持怀疑态度,至少不会把它吹捧为美德。晓芒大概不敢公开违背这一社会观念,于是在他处又说:"不论儒家的'亲亲相隐'义务还是'大义灭亲'义务,我都是不赞同的。"(页107)。他显然为了逞一时之辩而没有意识到前后自相矛盾。其实,通览全文,可知他确实倾向于"大义灭亲"式的绝对"平等"的刑法观。(《序言》233)

从这段话可以清楚地看出,齐勇兄看书的确是不顾前后文的关系,抓住一点就胡猜乱蒙的,这种粗心我们在他把游叙弗伦引用别人批评游 氏的话"儿子讼父是慢神的事"说成是游氏自己的话时就已经领教过了。 在这里,他提到我认为大义灭亲是"难得的美德",但这话是在什么语境 下说的呢?就在他注明引证的拙著第29页,我首先是说,齐勇兄认为在 舜及其父的关系上只有两种选择,"一是大义灭亲甚至'乘机报复'自己的父亲","另一是'窃负而逃'",两者必居其一;但我提出有"第三种选择","即既不告发、也不'窃负而逃',只是听凭皋陶依法发落,该是什么就是什么"。然后我说,"这种'隐'才是西方现代法律所承认的'容隐',当然背后的原则已经根本变了,即已经从隐的义务转移到隐的权利上来了"。正是在这一大前提下,我接着说:

由此观之,不告发是舜的权利,不干预和妨碍司法则是他的义务, 舜的"窃负而逃"正因为已经超出了他的权利而违背了他的义务,当然就 涉嫌腐败了。至于舜如果真的能够"大义灭亲",那就是难得的美德了, 它超出了权利和义务的范围,可遇而不可求,因此也就不能作为现代法 律条款。不作为法律条款并不意味着法律不支持这种行为,而只是意味 着法律不是道德,它的作用在于保护一般人(他们都不是道德圣人)的 权利,及提出与之相应的义务。

很明显,我这里说的是在西方现代法律精神下所理解的"大义灭亲",它既不是权利,也不是义务,不是能够向普通人要求的,但却是值得钦佩的。因此它与西方现代法律的"容隐"原则是不会冲突、可以共存的。这与中国传统(以及"文革")强迫人们去做、并与"亲亲相隐"无法调和的那种"大义灭亲"义务有本质的区别。齐勇兄砍掉了前面"由此观之"的大前提,只抽出一句"至于舜如果真的能够'大义灭亲',那就是难得的美德了",自然就与他在后面107页读到的"不论儒家的'亲亲相隐'义务还是'大义灭亲'义务,我都是不赞同的"对不上号了。简言之,我赞同西方现代法律精神理解之下的"容隐"和"大义灭亲",而不赞同中

国传统儒家的"亲亲相隐"和"大义灭亲",这里没有丝毫的"矛盾"。齐勇兄说我"为了逞一时之辩而没有意识到前后自相矛盾",只不过说明他读书太不认真了(看来他的确是"不忍卒读")。我曾在揭示儒生们对《游叙弗伦篇》的误读时猜测,齐勇兄诸君在读经典时句子都没有读完就下结论,"是否真的抱有像他们自认为的那样严谨和认真的态度,恐怕也是一件值得怀疑的事",那时还只是孤证;而在这里却不幸再次得到了确证。我的书当然不是什么"经典",但事关齐勇兄的学术声誉,他恐怕也应当拿出全部看家本领来才是。

另一个质疑更为离奇,他说:

晓芒兄对传统文化、儒家文化似乎有深仇大恨……最近,他又在《南风窗》上发文,把交通肇事犯李启铭的"我爸是李刚"事件跟"亲亲相隐"联系起来。这扯得上吗?肇事者是在"隐"吗,分明是"扬"嘛。肇事者这样做是"孝"吗,分明是大不孝嘛。怎么连这都搞不清楚呢?可见他对"亲亲相隐"起码的本意都没有相应的理解,或者他一定要蛮不讲理地强加罪名。(《序言》231)

他指的是我发表在《南风窗》2010年23期上的《对儒家"亲亲相隐"的判决性实验》一文,我提出儒家"亲亲相隐"原则在今天对社会的消极意义从李启铭开车撞死人的事件中可以分析出来,即他那位当辖区公安局副局长的父亲李刚完全有可能出于"亲亲相隐"原则对儿子的罪过进行包庇,造成司法腐败,所以公正的裁判只能是异地审判,至少李刚必须回避(后来在舆论的监督下也大体是这样处理的)。可是,齐勇兄

的质疑是什么呢?他的质疑是:"肇事者是在'隐'吗,分明是在'扬'嘛……怎么连这都搞不清楚呢?"呵呵!肇事者不是在隐,而是在扬!那么,扬什么?扬他父亲的罪过吗?可是他父亲并没有肇事啊!有什么必须"隐"的,又有什么不能"扬"的呢?当然,他"扬言"他的父亲是"李刚",但是,谁规定一个人不能说出自己父亲的名字呢?说了父亲的名字就是"大不孝"吗?更何况,"亲亲相隐""起码的本意"似乎并不是要隐瞒父亲的名字啊!除非齐勇兄现在发明一种新的"本意"(他的弟子林桂榛也宣称自己发明了一种与众不同的"本意",并指责别人对"亲亲相隐"的本意全都没有理解),但即便如此,他也偷换了本来的论题,把李刚的"父为子隐"偷换成了李启铭的"子为父隐"。这当然就"扯不上"了,因为李启铭的确没有"子为父隐"。但他也没有宣扬父亲的罪过,因为他父亲在这件事上并无罪过,他只是宣扬了自己父亲的名字;但李刚的名字之所以有威慑力,不正是由于人们对其有可能实行"父为子隐"的预期和恐惧吗?齐勇兄"怎么连这都搞不清楚呢"?

Ŧī.

齐勇兄《序言》的最后一部分有两个内容。首先,他教导我"对中国哲学的了解,还是要下苦工夫系统研读第一手资料,仅凭"文革"时的大批判文章与彼时的中国哲学史教科书是非常不够的。"(《序言》231)的确,在这一点上,我应当与齐勇兄共勉,不过,他的体会可能比我更深刻。据他自己介绍:

在70年代上半期批林批孔、评法批儒、评《水浒》的时候,我曾作为工人理论队伍中的一员,开始接触了一点中国哲学思想史。但在当时的历史氛围下,我不可能真正理解中国哲学,不可能超脱于"左"的氛

可以想见,那个时候他就已经身为"批林批孔"的理论骨干了,或许 还写过不少批孔的"大批判文章",怎么能够"超脱于'左'的氛围呢"?而 我那时(1972—1974)却在农村修理地球,利用业余时间自己找资料来 看,连招工都不敢想,自然不能与工人大批判组的红人齐勇兄相比。不 过,我的自学不是奉命的,而是自己想要搞清楚问题,包括清算"左"的 思想流毒。现在翻看当年读《中国哲学史》(由1972年湖南师范学院油 印)的那些笔记,以及读当时出版的杨荣国先生《中国古代思想史》 (作为配合"批孔"的辅导材料)时所做大量的眉批(大部分都是持反对 意见的),都可以看出我已形成了自己的思路和思维方法。那时我的观 点虽然还很幼稚,但已经是独立思考的,很多地方都在与流行的"左"的 观点唱反调,这在当时是危险犯禁的。后来1979年考进武汉大学哲学 系,虽然学的是西哲,但当时中西哲学专业是合成一个"哲学史教研 室"上课的,因此我也听过萧萐父先生的许多课。齐勇兄硕士研究生比 我晚两届(81级),他承认自己:"我当时还比较'左',对'中庸'持批判 态度。"我有幸没有像齐勇兄那样,到这个时候还不得不努力从"左"的 思想禁锢中摆脱出来,因为我大概早在70年代初就已经在思想上自我边 缘化、游离化了,而此时正感受着从未有过的思想自由的畅快。也许正 因为没有参与过工人大批判组的活动,如写大批判文章或辅导工人批林 批孔, 所以我在行文的"文革遗风"方面可能比齐勇兄更少一点浸染。例 如齐勇兄特别喜欢用的"文革"术语"上纲上线",不但在《儒家伦理争鸣 集》中反复见到,在这里也用得十分惯熟:"晓芒兄的定性不是攻其一 点不及其余,任意上纲上线,又是什么呢?"(《序言》230)什么叫 做"上纲上线"?现在的年轻人可能不知所云,但我们这些"文革"的过来

的人一听就很"亲切": 所谓"纲", 就是"以阶级斗争为纲", 所谓"线", 就是毛主席的革命路线和刘少奇的反动路线的"路线斗争"。这两个概念 在今天早已经过时, 只是齐勇兄惯性未泯, 还在不过脑子地用着, 这在我听来只觉得滑稽(我上的什么"纲"、哪条"线"?)。

当然, 齐勇兄叫人苦读文献还是好话。但是我想, 这不仅适用于我, 也适用于齐勇兄自己。齐勇兄对我特别关照, 他教训我说:

有些活儿还是要有起码的知识准备,晓芒一上手就把"连坐"写成"连座",一谈起中国文化就隔膜得很,尽是硬伤,即是教训。缺乏文字、训诂与文献之功夫,谈起中国文化来容易张冠李戴,似是而非,......(《序言》231)

谢谢教导。不过,人非圣贤,孰能无过?智者千虑,必有一失。问题恐怕还不仅仅在于文字、文献功夫,而且在于小心谨慎,而一旦出现闪失,要敢于承认错误。比如说,齐勇兄所提到的"连座"之误,是我在与龚建平论战时发生的,当龚建平君指出时,我当即就承认了自己的失误,并在收入文集时也照登不删。但迄今为止,我没有看到齐勇兄在这场论战的任何一个地方承认过自己的失误(他的弟子们也没有)。是不是他就真的毫无失误呢?不见得。例如,在齐勇兄的《儒家伦理争鸣集·序》中,他"一上手"就把张载的"民胞物与"写成"民胞吾与"。还有人指出,齐勇兄发表在《读书》2009年第3期上纪念萧萐父先生的《坐我光风霁月中》一文,竟将《论语》中子贡赞扬孔子的"其生也荣,其死也哀"一语误作"用孔子的话说",令人吃惊。至于对西方文本的"尽是硬

伤",如把权利和权力、利益、名分相混淆等等,我相信他即使发现错了,口头上也是不会承认的。这是从他以往的做法可以推定的,如他把"为子者讼父杀人是慢神的事"误读成了游叙弗伦的意思,却不但至今不认错,还要盛气凌人地说人家对《游叙弗伦篇》的理解"从根子上彻头彻尾的错了"。是不是因为在他眼里,这场争论根本上并非具体文本解读上的分歧,而是(用他的话来说)"立场、心态"的分歧,即道德制高点和话语权力的争夺?或者说,不是一场学术争论、而是一场捍卫还是"全盘否定中国人的人性、人格与道德价值"(《序言》231)的政治斗争?如果是这样,"上纲上线"之说倒的确没有说错。

至于齐勇兄说我在《灵之舞》中把"亲情"和"感情"区别开来是"不知所云",那么我不妨再说一句:血缘亲情是可以制度化、礼法化的,而人的本真的感情是不能制度化、规范化的;前者是必然的,后者是自由的;或者说,制度化的亲情是感情的异化、虚伪化。如果齐勇兄多看我的几本书(如《中西文化比较十一讲》、《在张力中思索》等),而不是连一本都"不忍卒读",就会懂得这一区分了。

最后,齐勇兄大段引证张岱年先生的话来批评我:"张先生这些话,好像句句都是针对晓芒说的。"(《序言》232)张先生是我所尊敬的学者,尤其他早年的《中国哲学大纲》,解释之精当和梳理之清晰,至今无人企及,是使我受益最多的中国哲学著作之一。但他老人家也不能摆脱中国现代学者普遍的思想怪圈,即早年有新锐的思想,晚年却回归传统,以理性始,以情感终。比如他说的这句话:"所谓民族性,是否仅仅是一些劣根性呢?如果中华民族仅仅是一些劣根性,那就证实了帝国主义者'有色人种都是劣等人种'的诊断了。"(《序言》232)这话完全是情绪化的。有谁说过中华民族仅仅是一些劣根性?哪怕批判国民劣根性最厉害、最不留情的鲁迅,不也说历来都有"中国的脊梁"吗?而

且,鲁迅本人不也正因为批判了中国人的国民劣根性而被视为"中国魂"吗?如果没有鲁迅和一大批反思自身劣根性的中国知识分子,中国人的劣根性才真是无可救药了。"五千年文明"保证不了我们的"优根性",埃及文明比中国文明更为古老,不照样灭亡了吗?我们的优根性只有通过我们对自己的劣根性作长期艰苦卓绝的斗争,才能够体现和保持下来,这才是辩证法。在这个问题上,我与其相信张先生,不如相信鲁迅。齐勇兄最后表示了愿意与我在论战上"奉陪到底"的决心,但同时又说奉陪的方式还是"请更年轻的学生朋友们去回应与反驳,权当练兵"。(《序言》232)这对于我来说当然无所谓,但为齐勇兄计,这种做法恐怕说不上很光彩,好的领军者是身先士卒的,而不是持枪在后面督战。况且"权当练兵"一说,明摆着就是不打算认真搞清理论问题,只是虚与委蛇而已。我更希望的是与齐勇兄在各种重要理论问题上对决,以免浪费学术资源。

(原载于《中国文化》2011年秋季号)

# 大言炎炎却詹詹——又答陈乔见博士

2010年, 我将2007—2008年与儒家伦理的几位捍卫者们围绕儒 家"亲亲互隐"原则所做的多番论战文章及其他几篇与儒家伦理有关的文 章搜集起来,出版了一本《儒家伦理新批判》(重庆大学出版社)。我 本来的意思是想邀请与我论辩的各位辩友一起来出这本书,将正反双方 的意见公之于众,让有心者对这场持续一年多的论战有个对照、比较和 鉴别,但没想到被他们一个个以各种理由拒绝了。我只好将我自己的文 章集结成一册,幸而其中引证详实,对方的观点也历历在目,也算是为 这场争论立此存照吧。近读五位辩友之一陈乔见博士的大作《"儒家伦 理新批判"的贫困》一文,对拙著提出了措辞严厉的批评,说拙著"美其 名曰'儒家伦理新批判'",实为"脱离儒家文本义理的大批判",是对儒家 伦理捍卫者的"再三挑衅"。陈博士欲以此"为三年的论战稍作总结",自 然不同于他在前此仅以其中一员悍将的身份出场, 而是涉及了更多别人 所纠结的理论问题,并对我在拙著中所作的"总结性问顾"以及我的自 序"我为什么要批判儒家伦理"大加抨击。读罢陈文,我深感陈博士对我 的误解仍然相当深, 而他的理论分析也一如既往地粗疏而随意, 对此我 不能不再作回应。按照陈文的结构,我下面也分五个部分依次来讨论。

#### 一、"以个人遭遇衡论儒家伦理"是"谬误"吗?

陈文的第一个小标题是"以个人遭遇衡论儒家伦理的谬误",这是针对我自己为拙著所写的序言中从自己的家庭和个人遭遇谈起这一做法而提出的批评。"谬误"何在?有两方面。一方面是说,本人儿时遭遇的家庭暴力与儒家伦理没有什么关系,因为,"儒家伦理一向强调家庭和

睦,父慈子孝,虽然在一定程度上强调父亲作为一家之长的权威,但也 没有给父亲的专制权威和毫无道理的暴戾以学理上的支持。相反,儒家 一贯主张, 当父亲有过错时, 儿子应该劝谏其父"。但是奇怪的是, 陈 博士自己接下来就为家庭暴力提供了一个儒家经典的"学理上的支持", 即《礼记·内则》所说的:"父母有过,下气怡色,柔声以谏,谏若不 入, 起敬起孝, 说则复谏, 不说, 与其得罪于乡党州闾, 宁孰谏。父母 不说,而挞之流血,不敢疾怨,起敬起孝。"这里说的是,父母"有 过"时,子女"柔声以谏",招致"父母不说(悦),而挞之流血",面对 如此"毫无道理的暴戾",子女尤应"不敢疾怨,起敬起孝"!这是说 的"父母有过"时,那么顺理推之,当父母无过时,或仅因心下烦恼,或 子女仅有小过(如我在自序中所列洗脸水溅到外面来了之类的小事) 时,拿子女来出气而搞体罚,子女就更不能有什么怨言了。这正是后世 所谓"天下无不是的父母"一说的"学理上的"根据。至于陈博士调侃 说:"邓晓芒作为'长子',没能履行相应的规谏义务,以至于遗父亲以暴 虐之名,实为不孝。"这是站着说话不腰疼,真所谓"夏虫不可语冰"。 在今天,偶尔还见有父母体罚儿女致死的报道,我为陈博士没有这样的 父母而庆幸, 也希望后世的子女们不再对父母承担这样残酷的"义务"。 再者,陈博士以中国以外的其他社会中也有家庭暴力为由,认为我"把 家庭暴力与儒家伦理联系在一起,根本的思路就走错了",也是转移话 题。家庭暴力当然到处都有,但我批评的并不只是家庭暴力, 而是为家 庭暴力提供合理根据的儒家伦理,陈博士要反驳我,必须指出国外也有 叫子女在被"挞之流血"时"不敢疾怨,起敬起孝"的伦理规范,否则就是 曲辩。

另一方面,陈博士祭出新儒家拒绝批评的流行法宝,即必须区分"儒家之真精神与变质的儒家",凡是不好的东西都属于"变质"的,对这样的"儒家""应该有所批判",但这与真儒家无关。我不太明白的是,

如果一个东西总是往坏的方面"变质",这是否正说明这个东西本身质量 太差呢?因为实际上,也有不少东西是越变越好的,如古希腊奴隶主民 主制变质为现代民主制。而儒家直到今天被这么多人奋力弘扬,也未见 得变得可爱起来,更谈不上有什么好的现实效果了。

陈博士最后总结说:"以个人的经历和情结来评价儒家伦理,恰好 证明了邓晓芒的'新批判'乃是基于纯粹的主观感受,而非他一再标榜的 客观和理性。"陈博士的总结故意漏掉了我的"个人经历"不仅包括早年 的家庭处境,而且包括后来投身于"文革"大动荡的社会经历这一事实, 以便可以把我的评价说成完全是"基于纯粹的主观感受"。撇开这点不 谈,一个人能否从自己的"个人遭遇"来"衡论儒家伦理"?陈博士发现, 自从五四以来,从个人在父权家庭中的遭遇来批判儒家伦理很常见,甚 至"并无新意": 但陈博士把五四和"文革"捆到一起, 认为两者都是这样 批儒家的,其实不然。"文革"君权侵入到家庭,取代父权,看似批儒 (批一个已被摧垮的父权或孝道),实则弘儒(忠君)。因此我的批判 对象不仅是早年的父权,而且是青年时代的君权。而所有这些都是基于 我自己的"个人经历和情结"的,我认为,没有这种个人经历,或者不重 视这种个人经历,对儒家伦理的任何批判,甚至任何理解都不会是有血 有肉的,而只是纸上谈兵,抽象演绎。当然,有了个人经历,还应该加 上理性的反思,使之扩展为社会客观的共同经历,而这正是我一直在做 的。个人经历只是一个出发点,但把它说成是一个"谬误",恐怕就过 了。

### 二、何谓"文化模式"的比较?

陈博士第二部分谈我在"文化模式"比较上的"逻辑错误",但恕我愚鲁,我始终没有看出他所指证的"逻辑错误"何在,倒是看出了他自己一系列逻辑误植。他归纳我提出的儒家伦理新批判之"新"为三点:

- (1)他对儒家伦理原则的结构和来龙去脉有所检讨,亦即他对儒学的理解比以往的启蒙者的理解更加深入; (2)他有一个数十年潜心研究的西方文化精神的参照系,亦即他对西方文化有深入的理解;
  - (3) 他的中西文化的比较是"文化模式"的比较。

在这三点中,陈博士认为"前两点并非事实,而第三点则是事实"。 首先,第一点是对我原话的篡改,我说的是"我更加注重对儒家伦理原则的结构和来龙去脉的检讨",但不等于说我自诩"对儒学的理解比以往的启蒙者的理解更加深入"。我陈述的只是一个事实,即我注重了这方面的探讨;陈博士却通过一个"亦即"把它偷换成了一个价值判断(更加深入),然后说这"不是事实",这种手法实在拙劣。其次,第二点也是用同样的手法进行篡改,即我说的是"在我面前,有一个我数十年潜心研究的西方文化精神的参照系",陈博士却把它转换成"亦即他对西方文化有深入的理解",然后说这也"不是事实"。通过把自己的说法捆绑在别人的说法上,然后借否定自己的说法来否定别人的说法,这在陈博士那里已经是惯技了。但只要把他在"亦即"后面加上的话删去(这些话当然有待历史来评价),我的话怎么不是事实?难道我没有注重对儒家伦理结构的检讨,也没有数十年研究西方文化?

至于他认为"是事实"的"文化模式比较",陈博士是这样说的:

实际上,"文化模式"的比较确为邓多年来的学术法宝。邓晓芒多年来一直都是把西方文化作为镜子,来反观中国文化,而且是以西方这

面"白璧无瑕"的镜子来反照"丑陋无比"的中国文化。我并不完全否认,这种"以西律中"的外在式批判,在一定程度上具有某种积极意义,所谓"他山之石,可以攻玉",它的确可以促使国人反思自身的不足,在近代它也确实促使国人突破了固有的一些思维惯性。然而,这种"以西律中"的"文化模式"的比较也有其弊病:第一,长期以来的"以西律中",进而以西学之精华律中学之渣滓,甚至以虚构之西学律虚构之中学,常常犯了"不当类比"的逻辑错误。第二,"以西律中"的"文化模式"比较,往往不当还在于,"中学"也好,"西学"也罢,它们都不是铁板一块,其中不乏互相冲突和对立的思想学说,即便邓所批判的儒家亦复如是,因此,"以西律中"所常犯的错误便是"以偏概全"。这两点已经严重危害到中国学术思想的正常发展,制造了很多无谓的争论……邓晓芒所引以为豪的"文化模式"的比较,即体现了以上诸多弊病,而且其"以西律中"也更加露骨。

这段话暴露出,陈博士连我的"文化模式比较"究竟为何物尚未搞清楚,就开始运用自己的思维惯性来大批一通了。我的话说得很清楚,陈博士也引了:"我的中西文化比较不只是笼统的各种观点和口号的比较,而是'文化模式'的比较,不是单纯的各种命题的价值选择,而是深入到两大文化体系的逻辑构成。"显然,这里说的是中西两种不同的文化模式之间的结构差异的比较;而到了陈博士这里,却变成了"以西律中"这种"文化模式"的比较,作为研究对象的两种文化模式被偷换成了作为研究方法的一种文化模式!对一个逻辑理解力如此羸弱、连一个如此简单的基本概念都理解不了的人,怎么可能指望他讲清楚这个概念的"逻辑错误"?

其实,陈博士在上面引文中所提到的两大"逻辑错误",即"不当类

比"和"以偏概全",正是我的文化模式的比较所要克服的偏向。多年来,我正是深感流行的中西文化比较限于"各种观点和口号的比较",仅仅提供中西"各种命题的价值选择",由此导致诸多的"不当类比"(如用中国的"理"类比于西方的"理性")和"以偏概全"(如"西方重个体而中国重群体"等等),于是才提出要"深入到两大文化体系的逻辑构成",例如西方理性的"逻各斯"与"努斯"统一的结构和中国"天理"的体验性结构,西方建立在个体上的群体与中国建立在群体上的个体两种不同结构,都是两种不同文化模式的比较。对两种文化模式在历史中的变迁和动态发展我也做了一些初步的研究,努力在寻找其中的内在逻辑规律(而不是停留在例如区分"真儒家"和"伪儒家"这种表面的层次上)。这些研究都不是用一个什么"以西律中"就可以概括无余的,它们本身其实是中性的,也可以用来"以中律西"(例如说,中国人"幸好"没有西方的逻各斯和努斯精神,没有自我意识和自由意志所造成的社会灾难,所以中国文化比西方文化要高得多)。

我认为,如果不带意识形态偏见的话,任何人都可以"以西律中",也可以"以中律西",凭什么就不能"动辄即云西方如何如何,东方如何如何"?为什么一说"西方是什么,中国不是什么;西方有什么,中国没有什么",就会导致"共同的人性不见了"(许苏民语)?西方人用刀叉,中国人用筷子,不都在吃饭?对"以西律中"的这种担忧甚至恐惧,表明了一种没有自信的幼儿心态。正常的心态是,客观地摆出西方是什么,中国不是什么,或者中国是什么,西方不是什么;西方有什么,中国没有什么,或者中国有什么,西方没有什么:然后由各自选择。我说我们需要我们所没有的,你说不需要,也可以,听便,有什么关系?问题是你说得对不对,是否深入,而不是你的说法有损于谁的面子。

#### 三、谁对儒家义理更"隔膜"?

陈博士在第三小节展开对我的儒家义理观的批判,认为我对儒家义理的分析犯了"事实错误和逻辑错误"。但他集中讨论的主要是关于儒家"均贫富"的观点。他说:

这里的逻辑错误是"偷换概念"。邓所要批判的是儒家伦理,却把农民意识中的平均主义当做靶子大加批判;这与我所指出的,邓要批判儒家,却把古代帝王的行为作为其批判的对象,其逻辑错误如出一辙。往下再看,才知道邓原来是把"儒家'均贫富'"的思想等同于农民意识中的平均主义。然而,据笔者寡闻,历代儒者似乎都没有提出"均贫富"的口号,表面相似而实质绝异的说法是孔子的一段话:"有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安。"(《论语·季氏》)朱熹《集注》云:"均,谓各得其分。"董仲舒《春秋繁露·度制》对此的解释是"制人道而差上下也,使富者足以示贵而不至于骄,贫者足以养生而不至于忧,以此为度而调均之"。可见"均"不是绝对的平均,其所谓"调均",实质上是"差上下"。

不懂逻辑者偏偏喜欢开口闭口不离"逻辑"。儒家捍卫者总是说,儒家学说是中国文化的主体,既然如此,那就应该上至统治者、下至百姓,都可以看到它的影响才是,有什么"概念"可以"偷换"的?难道陈博士以为,儒学只是几个书虫在书斋里鼓捣出来的故纸堆,没有任何社会影响?至于孔子的"不患寡而患不均"一语,的确有朱熹那种看法,说孔子劝导季氏,不要怕人少(寡)财少(贫),只要上下各得其分(均),精诚团结(安),国家自然会和谐稳定。这种解释比较拘泥于孔子说话的具体情境,而模糊了"均"作为"各得其分"的"调均"(损有余

而济不足)的作用,故多为今人所不取。如杨伯峻《论语译注》对孔子这整段话译作:"无论是诸侯或者大夫,不必着急财富不多,只须着急财富不均;不必着急人民太少,只须着急境内不安。若是财富平均,便无所谓贫穷;境内和平团结,便不会觉得人少;境内平安,便不会倾危。"钱穆的译法是:"一个国和一个家,不要愁贫乏,只愁财富不均。不要愁民户寡少,只愁其不相安。财富均了,便没有所谓贫。大家能和谐,便没有所谓寡。"陈博士说他从来没有听说历代儒家提出过"均贫富"的口号,不过说明他对杨伯峻、钱穆等人的通行解释一无所知,的确如他所承认的"寡闻"。

至于陈博士所引董仲舒的解释,也正好反驳了他自己的观点,因为这种解释强调的是富者不至于骄,贫者不至于忧,"以此为度而调均之"。所以"差上下"的意思在这里并不是分别上下,而是按照调均的原则对上下采取不同的"度制"(节上而济下),否则就会"大人病不足于上,而小民羸瘠于下,则富者愈贪利而不肯为义,贫者日犯禁而不可得止,是世之所以难治也"。这仍然还是"调均"贫富的意思。至于是不是"绝对平均主义",那么我并没有这样说,我的表述是"在一个'圣人'治下的平均主义",即在皇权面前人人平等。农民并不要求自己与圣王平均,而只要求由圣王来建立一个(除皇帝外)平均主义的度制,如果达不到完全平均的理想,也必须使富者不过分富,贫者不过分贫,在这种意义上倒也可以说是"各得其分"。陈博士的那种解释则恰好把事情弄反了,因为并非如他所说,"调均"的实质是"差上下",相反,"差上下"(和"各得其分")的实质却是"调均"。看来陈博士不仅对文本"寡闻",对义理也"隔膜"得很呢。

除了财富的平均主义之外,我还谈到了思想、知识的平均主义以 及"取消一切社会分工"的"乌托邦的幻想",这些不但在农民意识中可以 看得出来,在儒家伦理那里也可以找到根据。在思想一律方面,孔子自己就容不得异端,据荀子《宥坐》载,孔子摄鲁相,七日而诛少正卯,并且说出一番杀人的道理来:

人有恶者五而盗窃不与焉,一曰心达而险,二曰行辟而坚,三曰言 伪而辩,四曰记丑而博,五曰顺非而泽。此五者有一于人则不得免于君 子之诛,而少正卯兼有之。故居处足以聚徒成群,言谈足以饰邪营众, 强足以反是独立,此小人之桀雄也,不可不诛也。是以汤诛尹谐,文王 诛潘止,周公诛管叔,太公诛华仕,管仲诛付里乙,子产诛邓析、史 付,此七子者,皆异世同心,不可不诛也。

上述"七子",多不可考,唯太公诛华仕是有记载的,说华仕兄弟二人立议曰: "吾不臣天子,不友诸侯,耕而食之,掘而饮之。吾无求于人,无上之名,无君之禄,不仕而事力。"结果被太公"执而杀之"。周公闻之惊问: "二子,贤者也,今日飨国杀之,何也?"太公答道: "是昆弟立议不臣天子,是望不得而臣也;不友诸侯,是望不得而使也;耕而食之,掘而饮之,无求于人,是望不得以赏罚劝禁也。且先王之所以使其臣民者,非爵禄则刑罚也。今四者不足以使之,则望谁为君乎?是以诛之。"人家没碍他什么事,只因为有独特的想法,不能为自己所用,就要杀人家,这就是孔子的榜样。少正卯同样没有干什么,只是"聚徒成群","言谈足以饰邪营众"就遭到诛杀,中国传统的思想罪和言论罪由此而开。历来也有斥荀子所记为诬的说法,说孔子这么温文尔雅的人,不至于杀人,但我倒是有点相信这是事实。何况即使是荀子捏造出来的,儒家也摆脱不了干系,因为荀子本人就是儒家,而且他记载

这段话是以赞同的口气来说的,至少可以代表他自己的观点。

再就是取消社会分工。中国传统社会本来分工就不发达,许多手工 业都是农民兼营,连读书都是"耕读传家"。自给自足的自然经济使历代 统治者都奉行重本抑末的政策,对此儒家和法家是一致的。如荀子 说:"省工贾,众农夫","知务本禁末之为多材(财)也"。当然,完全 没有社会分工只是史前时代的"大同世"的事,进入到"小康"的文明社 会,那种情况已经一去不复返了,所以我说这只是一种"乌托邦"的幻 想。陈博士却举出孟子和许行对话时强调分工的现实重要性的一段话来 证明"孟子早已批判了农民意识的平均主义",这恰好是把平均主义的乌 托邦理想和现实的治国之道混为一谈了。儒家一般特点是理想提得很 高,但实行起来总是打折扣的,由此而向法家倾斜;尽管如此,理想在 实行中仍然影响着政策的制定,即使不能消灭工商业,也要"省工贾, 众农夫",对分工加以抑制,以不至于离理想太远。20世纪的"人民公 社"也好,"文革"的"五七指示"也好,都是唤起了群众平均主义的狂热 幻想之后, 又在残酷现实中退回到日常生活常规的例子, 而我要探讨的 正是这种乌托邦的实验所依赖的一般百姓心中儒家文化的心理根源。陈 博士说我"仅凭在'批林批孔'、'评法批儒'时期奠定的儒学功底来批判儒 家,难免毫厘千里",实在是书生之见,何况他的博士导师郭齐勇先生 也是那个时期过来的,他这样说不怕戴上"坑师"的帽子吗?

最后,陈博士附带谈到了我在《南风窗》2010年第23期上对李刚的 儿子撞死学生一案所做的"判决性实验",即试验儒家"亲亲互隐"原则在 此案中可能起的作用。陈博士说,我在这里"再次犯了一个'不当类比'的 逻辑错误",说"儒家的'亲亲互隐'不会支持'李刚'直接参与判案,也不 会鼓励'李刚'大义灭亲"。这里暴露出陈先生完全不知道这个话题的起 因,也没有读过我在《儒家伦理新批判》中对丁为祥教授的质疑。在

《南风窗》上我提到:"我在《儒家伦理新批判》的论战中假设了一个 案例质问儒生: 如果你的亲人无辜被杀, 你是希望一个六亲不认的法官 来判案呢,还是希望一个与本案主有亲戚关系且一贯包庇自己亲属的法 官来判案?回答居然是后者。对方说,因为能够把职权用在包庇自己的 亲人上(即哪怕丢官也要包庇自己的亲人),说明他'是一个值得敬重 的人',而一个六亲不认的法官却'绝对是不可信任的'。"这里,"对 方"这位"儒生"就是丁为祥教授。我曾在《儒家伦理新批判》中对丁教 授这种说法质疑说:"他不希望一个'六亲不认'的人来办自己的案子。那 就是说,他不排除由凶手的一贯'亲亲相隐'的亲戚来当他的法官,他知 道这个法官肯定会不惜一切代价、哪怕丢官也要保住凶手的生命。丁先 生这真是一种了不起的牺牲精神啊! 因为他明明知道这样一来他自己亲 人的死就白死了,他也要赞扬那位徇情枉法的法官的'孝亲睦邻'! ...... 丁先生这种态度本身就是自相矛盾的: 他本来是想维护自己的亲情,但 在这个案子中他却拼命去维护那个法官的亲情,而这样一来他又必须牺 牲自己的亲情。他让法官成了'热血动物',而他自己却成了'冷血动 物',他就不怕被自己的家人骂为'认贼作父'吗?"丁教授至今对我的质 问只字未答。我所设想的这一案子在河北大学校园果然发生了,我的 《南风窗》的文章只不过是对这一质疑的继续,难道陈博士想接过丁教 授不敢回答的问题吗?还是他压根儿就认为丁教授陷入了"不当类比"的 陷阱?"不当"在什么地方?我和丁教授都没认为有什么不当,陈博士似 乎还应该先说服了丁教授, 再来和我争论。

#### 四、谁的逻辑训练差劲?

这一部分我是捏着鼻子读下来的,因为关于苏格拉底是否赞成指控 父亲的话题已经发出馊味了。我在《就"亲亲互隐"问题答四儒生》和 《就"亲亲相隐"问题再答四儒生》两文中向陈博士提了那么多的质疑和 反驳,他都闪烁其词,拒不回答,"打一枪换个地方",对我指出他公然故意造假的地方也避而不谈。但现在却指责我:"没想到,邓晓芒一错再错,坚持将错误进行到底,……让我见识了邓晓芒在涉及其'新批判'赖于立足的参照系时的'狂热和暴戾',这也是邓误读苏格拉底的深层原因。"好吧,那么让我们来看看,陈博士这次又抓到了什么"稻草"?说穿了,就是对汉语两个"一"字组成的状语的理解。陈博士曾说,"苏格拉底一一驳斥了游绪弗伦控告其父的理由,也就等于苏格拉底驳斥了游氏控告父亲的行为。"我嘲笑他这个"一一"相当于罗素的一个笑话,即一个户籍官去村里登记户口,找了好几个人都叫"威廉·威廉斯",于是图省事,把全村人都这样登记了,结果发现搞错了,还有一个叫约翰·琼斯的。陈博士对此作了这样的回应:

我想,任何稍具国文能力的中国人,都知道"一一"这个词意味着什么,邓教授援引罗素的例子来嘲弄我不懂逻辑,殊不知邓教授又犯了个"不当类比"的逻辑错误,因为户籍官并没有"一一"询问户主的名字,否则他应知道有一个名字例外。究竟谁的逻辑差劲,不是明摆着的么?

好了,现在来看看,户籍官没有"一一"询问户主的名字,那么苏格拉底"一一"反驳了指控父亲的所有可能的理由没有呢?显然,他只"一一"反驳了游叙弗伦所提出的理由,但还留有自己一个最后的理由,即如果是出于公正,那就有理由控告父亲,因为"公正才是真正的虔诚"。所以,对游氏来说已经是"一一"反驳了的,对苏格拉底来说却并非"一一"反驳了,后者实际上已经提出了这个最后的不可反驳的理由,但却仍然指望前者自己把这一理由说出来,可惜游氏逃跑了。凡是"稍具国

文能力的中国人"都知道,"一一"是指一个一个地数,即一种枚举归纳的操作程序(一一枚举)。它只着眼于搜集到的现实性(已经说出的),但并不一定穷尽了一切可能性(尚未说出的),这就是不完全归纳。不完全归纳没有必然性,只有或然性。陈博士的逻辑训练之所以差劲,就是因为他误以为游叙弗伦说出的理由就是一切可能的理由,并试图以此赋予对这些理由的"一一"否定以"全称判断"的性质。这与户籍官所犯的错误完全一样,正是一个"恰当类比"。这个道理我在《儒家伦理新批判》中已经说得再明确不过了,在这里还不得不又一次拿出来讨论,真是没劲。

对于我为什么没有把这个问题列为我"对一年多来这场争论的总结 性回顾"中七大主要问题之一,陈博士感到十分"惊讶"。毕竟陈博士为 此殚精竭虑,纠缠不休,花费了最多的心血,我这样做太不给他面子 了。但我说得很明确,这个问题不涉及理论本身,而更多涉及实证的方 面,而实证的东西没有普遍必然性。也就是说,即使苏格拉底认为子告 父不对,也不能由此证明真的不对,因为他也是人而不是神。陈博士 说"看了这段文字, 笔者恍然大悟", 说我对他做了"妥协", "不再强词 夺理,而是采用了'但即使……'这样的退而求其次的转折词"。陈博士为 自己终于"赢"了一回而洋洋得意。但他似乎高兴得太早了(或者说太晚 了)。其实我在这场争论的开头,即我的第一篇发难文章《再议"亲亲 相隐"腐败倾向——评郭齐勇主编〈儒家伦理争鸣集〉》中就已指出, 范忠信、郭齐勇等先生要想证明古希腊也有容隐观念,本来犯不着一定。 要扯上苏格拉底,因为容隐观念是一切人类社会都会存在的现象,问题 只在于这种观念是否道德,而不在于谁是这种观念的支持者:而范、郭 等人不过是想利用西方的"圣人"苏格拉底这面道德的大旗作虎皮,来迁 回地为"亲亲互隐"打保票而已。但可以设想,即使能够证明苏格拉底曾 把这种人性的弱点视为优点,也绝不可能把容隐观念从理论上提升为真

正的道德,而只会降低苏格拉底的道德水平。换言之,这主要是个理论(伦理学)问题,而不是实证的(伦理学史的)问题,西方文化精神的参照系主要是思想理论上的参照系,而不是要中国人向某个西方人或西方权威盲目学样。如果说这就是对陈博士等人的"妥协"的话,那么我要善意地提醒一下:这种"妥协"更加"阴险"!因为它是在把苏格拉底这面道德大旗"去道德化"、"去权威化"之后才送还给陈博士的,为的是让陈博士等人真正面对伦理学本身的问题,而不是扯出这个那个权威来做挡箭牌。

#### 五、谁有资格作总结?

陈博士最后一个小标题是"满盘皆错的'总结性回顾'"。其实,我 在"对一年多来这场争论的总结性回顾"中所谈到的问题,许多都超出了 我和陈博士争论的范围,要对这一总结性回顾作出总结,最有资格的是 那些参与全部争论的人联手来进行,而不是陈博士独自一人。当然,如 果陈博士全面仔细地考量了所有各个方面的问题,也不妨承认他作总结 的资格,但问题是他并没有做这种扎实细致的工作。下面我们来看看他 到底做得怎么样。

1. "亲亲相隐"的含义和实质问题。陈博士在他对我的第一篇回应 文章的第三小节"回到争论焦点:如何理解'亲亲互隐'"中曾对这个问题 进行了探讨,当时他将"父子互隐"和"子告父罪"称之为"道德两难",并 从正面引证黑格尔"姐妹对弟兄的义务乃是最高义务"的话来为"亲亲互 隐"辩护,又从反面引证孟德斯鸠的话来否定大义灭亲。但在第二篇文 章中,他却主张"不能把'父子互隐'看作一项义务规定";而在目前这篇 文章中,他重复了后一说,认为孔子虽提出"亲亲相隐",但"在叔向'治 国制刑'案例中却主张'不隐于亲',这就能否定邓所谓'亲亲相隐'是'不得 不遵守'的义务原则。"先是认为"亲亲相隐"是"最高义务",后来却连"义 务原则"都不算了,如此出尔反尔,如何服人?再者,为什么说"不隐于亲"是义务,就必然会否定"亲亲相隐"也是义务?其实,我在与他及胡治洪先生的论战中已经把"亲亲相隐"(孝)和"大义灭亲"(忠)两种"义务"之间的冲突关系表述得再清楚不过了,陈博士这次却撇开我的论证,而另外提出将儿子"以义谏亲"列为"儒家孝道的题中应有之义,亦是其最高义"(最高义务?),认为这就足以否定"亲亲相隐"为义务一说。但为什么两者不能同时都是义务,陈博士却未曾说明,而且完全偏离了主题。

- 2. "亲亲相隐"的历史作用问题。陈博士说我认为"亲亲相隐"原则 促成了中国几千年文明的繁荣,并因自身的腐败基因而导致了王朝的覆 灭,这是"无限夸大"了它的历史作用,这一指控是没有道理的,因为我 并没有说它是"唯一的"原因。他还说: "邓的错误在于,我们所要论证 的是中西古今都存在'亲亲相隐'的观念和'容隐'制度,它所蕴含的对亲 情的呵护和对人权的尊重,具有普世的价值,自然在今天仍有其价值。 因此,我们不仅仅以过去(古)曾经是合理的,而是以'中西古今'一直 是合理的,来论证其在今天中国的合理性。"这表明他完全没有读过我 质疑范忠信先生的文章《中西容隐制度的本质区别何在?》范先生在被 我质疑后未再作出回应,陈博士想代他回应,恐怕还需要再下点工夫。
- 3. "亲亲相隐"与西方法律"容隐"制度的关系问题。陈博士不过是照列了我的标题,却仍然没有去读相关文章的论证过程,而只就结论中的命题来立论。而且他仅仅对中国历史上的"亲亲相隐"和"大义灭亲"的关系作了这样的解释: "其实,孔子之所以反对'子证父攘',主张父子互隐,那是因为此案只涉及邻里乡党私人领域,其中的父与子皆一般庶民,相当于现在所说的民事纠纷; 孔子之所以称赞叔向'不隐于亲',那是此案涉及的是政治公共领域,叔向和叔鱼皆为公职人员,如果叔向治

理国家'隐于亲',那就是名副其实的腐败。……两个案例涉及不同的领域,前者涉及私人领域,后者则涉及公共领域,这就是儒家反复强调的一个原则,即'门内之治恩掩义,门外之治义断恩。"这种解释看起来似乎一点矛盾也没有。但是在中国,门内门外、恩和义、孝和忠如何能够划分得那么清楚?比如说舜这位正宗的"公职人员"将其杀了人的父亲"窃负而逃",算是门内还是门外?偷盗是"民事纠纷",那杀人算什么纠纷?"封象于庳"也属于"门内"吗?舜在任公职治理国家期间"隐于亲",干扰司法,任人唯亲,难道不正是树立了一个"名副其实的腐败"的榜样?如果陈博士肯承认这一点,那么我们的全部争论都可以免了。公权力和私权利的严格划分是西方近代才确定下来的,而在"率土之滨莫非王臣"的中国古代,将家庭伦理原则提升为国家政治原则却是通例(以德治国、以孝治国)。陈博士却忘记了这一基本事实,而大谈什么孔子的"私人领域充分自治与公共领域依法而治的深刻思想,以及反对国家公权力垂直到底,……恰好与现代自由主义的宪政理念颇为相契",真是不知如何扯得上!

4. "孝"与"忠"的关系问题。陈博士说我对忠与孝的关系的描述"大都来源于中国历史的世俗文化如评书、小说、民谚之流,与儒家并无多大关系",我把这看作对我的一种表扬。与世俗社会"没有多大关系"的那种"儒家"是只会咬文嚼字的"腐儒"、"酸儒",儒家的正脉恰好要到民间百姓日用中去找,所谓"其高极乎无极太极之妙,而其实不离乎日用之间"(朱熹语)。陈博士又说:"儒家所谓的'忠'也并非邓所理解的那样是对君国的忠诚,'忠'的根本涵义是'尽己',即尽己所能帮助他人,亦即孔子所说的'己欲立而立人,己欲达而达人',它主要讲的是社会交往伦理。"将"忠"训为"尽己",这只是朱熹一家之言("尽己之谓忠"),其实是不全面的。许慎《说文解字》曰:"忠,敬也",段玉裁注:"敬者肃也,未有尽心而不敬者。"所以又有"尽心曰忠"一说。可见,忠字

不仅包含"尽己"之意,而且有在下者为在上者肃然"尽心"之意。杨伯峻 解释为"对别人,尤其是对上级竭心尽力",应该说是比较全面的。孔子 的"为人谋而不忠乎"(《论语·学而》)一语虽然没有明确点出下对上 的关系,但其实已包含了这层意思,因为"为人谋"即充当人家意图的手 段, 当然处于在下的势位。所以孔子主张"君事臣以礼, 臣事君以 忠"(《论语·八佾》),而从来不说"君事臣以忠";而下级对上级的忠 的极致, 当然就是"忠君"了, 所以后来"忠"几乎成了对君王的专用词。 可见陈博士对"忠"的理解是片面的,他将之泛化为"己欲立而立人,己 欲达而达人"的一般"社会交往原理"和互相帮助原则,而没有注意到其 中的上下级关系即下对上的"效忠"关系。这就无怪乎他不能从"忠"里面 看出与"孝"的内在关联了。有子说:"其为人也孝悌,而好犯上者,鲜 矣:不好犯上,而好作乱者,未之有也。"(《论语·学而》)《孝经》 则发挥道:"君子之事亲孝,故忠可移于君。"总不能说这些都与儒家无 关吧?至于陈博士所谓"君与国"的区分,则在古代中国是无法想象的, 因为除了君主之国外,中国古代并没有产生过无君之国。国不能一日无 君,无君则国将不国。

最后谈到"满门抄斩"和"亲亲相隐"的关系,我主张前者并不破坏后者,反而是以后者为基础而设立的刑罚,陈博士则认为这是"违背事实和逻辑的天方夜谭"、"胡搅蛮缠的皮相之见"。显然他并没有看我的论证。我证明,韩非子讲"凡治天下,必因人情,人情者,有好恶,故赏罚可用,则禁令可立,而治道具矣"。所以"甚至像'诛九族'这样的严刑,都可以说正是考虑到人皆有的'亲亲'之情,才设计出来以儆效尤的,连坐治罪和"亲亲相隐"不过是同一条原则的两面"。事实上,如果"亲亲相隐"的作用被破坏了,那么"满门抄斩"也就没有那么大的震慑力了,这在逻辑上和事实上难道不都是很容易理解的吗?

5. 儒家伦理中"正向理解"和"反向理解"的矛盾问题。对这个问 题,陈博士的理解大致不错,这是我从儒家伦理中清理出来的一对根本 性的矛盾,它体现为"亲亲相隐"和"大义灭亲"、孝与仁、孝与忠、家与 国等等的冲突。但陈博士极力想要模糊这一冲突,他说:"邓这种推至 极端的思维方式并不适合奉行中庸之道的儒家、孟子对杨朱、墨翟的批 评已然表明, 儒家既不主张像墨子那样'牺牲小家为大家', 也不主张像 杨朱那样'放弃社会责任'。"然而,儒家主观上努力要调和矛盾与它客观 上只能在两极之间冲突,这在两千年间从来都是并行不悖的。"中庸之 道"听起来很高明,实际上一般人根本不可能做到,所以客观上只能是 在两极之间震荡, 随机地滑入某个极端。我的分析只不过是根据实际情 况揭示了儒家伦理的这种病理机制而已。但陈博士以苏格拉底对家国关 系和私德与公德的关系的说法来比附儒家的这种机制,却真的陷入 了"不当类比"。按照陈博士的引文,苏格拉底告诫儿子要尊重母亲,因 为"人们既然看到你对父母忘恩负义,他们就会这样想:如果他们向你 施恩,也一定不会得到你的报答"。但是陈博士没有更深地考虑一下, 为什么会如此?我在"关于苏格拉底赞赏'子告父罪'的背景知识"一文中 对这段话有进一步的解释:

苏格拉底虽然劝导自己的儿子应该孝敬母亲,但他的教导方式却是诉诸普通人际关系的明智的法则,即所谓"路人"的原则:一个人出门在外也希望获得任何他人的好意,因而"对于比任何人都爱你的母亲"就更应该尊重,以免遭到国家法律的起诉和处罚,使得"神明把你当作一个忘恩负义的人而不肯施恩于你",或者让你受到大家的谴责,"成为一个没有朋友的人"。

在这里,为什么要孝敬父母?苏格拉底的回答是:这对你是有好处的;而儒家的回答则是:不孝敬父母的人是禽兽("人禽之辨")。所以苏格拉底说,不尊重父母的人应该"不许他担任领导的责任",但他却不说:尊重父母的人就应该担任领导的责任(如中国古代曾经有过的"举孝廉")。因为在他那里没有什么"百善孝为先"的原则,孝只不过是百善中的一种,即体现在私德中的一种,更重要的善则是公德,即"公正"。所以,苏格拉底建立在公德之上的孝(私德)和儒家建立在孝(私德)之上的公德是两种完全颠倒的伦理结构,对此我在与丁为祥教授的论战中早已摆明了;陈博士却只看到儒家的私德"与社会普遍原则有关",至于是如何样的"有关",即相关的"文化模式"如何,则不在他的考虑之列。

- 6. 儒家和法家的关系问题。这个问题陈博士可是没有占到半点便宜。我说"法家源出于儒家荀子学派,韩非就是荀子的学生",陈博士就说我这是"对中国文化史的一些基本常识缺乏了解"、"失去了谈论这些哲人的资格";但我在回应中指出"法源于儒"的说法来自例如郭沫若、熊十力这些大儒,并提供了言论出处,陈博士却似乎并没有再看我的回应,他至今还在自负地说"我对其常识性的错误有所批评(法家在荀子之前已然存在)"。可见正是他自己连这些"小打小闹的研究和考证"都不屑于做了。但是,他连自己的案子都"总结"不了,如何对整个这场争论作"总结"?
- 7. 逻辑和仁德、或理性与情感的关系问题。陈博士在最后提出了我的一个"矛盾",即我虽然"一再自诩"逻辑和理性,但"论战几个回合下来,我觉得最大的收获就是迫使邓先生不得不承认:'我当然也带感情,甚至嬉笑怒骂,揶揄讽刺,刻薄挖苦,十分缺乏谦谦君子的风度。'不过,这显然又与他一直标榜的'可以平心静气地对事情作一番客

观的理论分析'自相矛盾。"不过,陈博士删去不引的我后面两句话可以作为对他的指责的化解:"但我掌握两点,一是感情要建立在道理之上,目的只是为了刺激对方,让他更注意我所陈述的道理;二是不搞人身攻击。"也就是说,我不排斥感情,但主张感情要以理性为基础,即首先必须平心静气地对事情作客观的理论分析。承认这一点不是陈博士们"迫使"的结果,而是我历来的论战原则。我在十几年前与人论战时就声明过:"我不否认我有情感,也不否认我的文章中有某种激烈的情绪倾向。人非草木,孰能无情?但问题在于,在理论和学术探讨中,情感一定要基于理性,否则就会成为一种不合理的、与现实格格不入的、无任何出路的情感。"至于人身攻击,我相信我还没有染上那样的毛病。

综上所述,陈博士这次的重新接招的确看不出有任何新的长进,他对儒家与现实生活(包括个人遭遇)的关系的理解很成问题,他对我的"文化模式的比较"的看法更是误读,而他对儒家或西学的解释暴露出诸多的逻辑盲点;至于他对我的"总结"所作的"总结"则表明,他根本没有对问题的方方面面加以通读,更未加以深入思考,虽然摆出了一副"总结的总结"的架势,其实只是不断重复那些已被驳得体无完肤了的陈词滥调而已。庄子曰:"大言炎炎,小言詹詹",正是陈博士此文的写照。

(原载于《武汉大学学报(人文社科版)》2011年第5期)

## 儒家的自欺和自娱——再答邱文元先生

我在《江海学刊》2010年第2期以《儒家伦理的儒家式自辩》(下面简称《自辩》)来回应邱文元先生前此对我的商榷文章《儒家是"结构性伪善"吗?》(此处且命名为"邱文1")后,今又读到邱先生的新作《康德的自欺与儒学的解脱之道——答邓晓芒先生》,该文(且命名为"邱文2")对我的回应进行了再回应。邱先生一开头就说,我的回应文章把邱文1称之为"儒家伦理的儒家式自辩"是给他戴了一顶"高帽",令他"大吃一惊"。其实邱先生有点反应过度了,我的表述是很中性的("自辩"算什么"高帽"?),丝毫没有蔑视或压制他的意思。为了学术的真诚,我想对邱文2再作剖析,以就正于邱先生和识者。

邱文2所涉及的问题主要有五个方面,本文将逐一进行评说。

邱文2在第一部分中,针对我说"儒家基本上就是从人天生的经验自然(包括自然情感)中来看待人的道德本性的"这一看法,说我"只是想象一个稻草人来做攻击的靶子",并否认自己"把康德的道德先验论解读成经验情感论"。他为儒家辩护道:"说儒家人性论是经验主义是无根据的。情乃感性之情,属自然领域。而性本体贯彻下来,情便是性主宰下的情,虽不离感性,但是性情合一,乃不一不二之体用关系。"这里其实有两个问题,一个是邱先生是否把康德的道德先验论解读成了经验情感论(我的表述是:"过于抬高道德情感的地位则是对康德伦理学的一种误解"),另一个是儒家是否"基本上就是从人天生的经验自然(包括

自然情感)中来看待人的道德本性的"。

先看第一个问题。我说邱先生歪曲了康德的道德论,是有确凿根据的,这就是在《自辩》中引了邱文1第66页(当期《江海学刊》页码)中的这句话:"(康德的)人格性的禀赋就是一种易于接受道德法则的道德情感,有了这种情感就有了把道德法则接受为行为准则的前提条件。"把康德的先验的道德法则的接受视为以道德情感为"前提条件",这不是把康德的先验论解读成经验情感论又是什么呢?所以我接下来又引证康德的原话证明了邱先生的误读。邱文2中却置我的证据和论证于不顾,也不解释,反倒问我:"我在《商榷》中把康德的道德先验论解读成经验情感论了吗?"令人怀疑他是否真的读了我对他的批评。

再看第二层次。邱先生引出《中庸》的性情合一和体用合一,但这并不足以证明儒家就不是"从人天生的经验自然(包括自然情感)中来看待人的道德本性的"(这是我的提法),要证明这一点,必须证明性之"体"本身是超经验超感性的。在这方面,我在《自辩》中提出了两层理由来说明儒家的性体不具超越性。一是荀子学派将性和情都视为人天生的"性情",即人欲;二是即使孟子学派将性提升为"心性",并在熊掌与鱼两种"所欲"之间作了层次区分,但并不说明孟子的"心性"就是超越感性经验的了,而仍然是一种自然天赋的情感,如孝悌和四端。这不过是两种不同层次上的感性经验(情欲和情感)的区别。看来邱先生对于我这一双重论证也仍然没有读懂,他以为我"似乎忘记了自己儒家伦理经验主义的观点"(邱文2),以为我讲孟子"用心的意志克服肉体的本能"就是"强调儒家人性论的非经验主义特征",不过是用自己的理解附会于我罢了。难怪他会发出这样的愤激之言:"邓先生妙笔生花,竟然把我的人的本性善直接贯通于动物性,把中庸的'发而皆中节之谓和',扭曲为'合于犯分乱理而归于暴'。"(邱文2)其实,并不是我把他的"人

的本性善直接贯通于动物性",因为他的原话就是: "在儒家看来人格的情与性是直接贯通的,情是人性化了的动物性,而性也是和动物性结合在一起的,中间没有分割。"(邱文1,第67~68页)白纸黑字俱在。至于"合于犯分乱理而归于暴",我明明说是荀子的话,谁说过是《中庸》的意思呢?不过这两层意思同出于对"性"的感性经验的理解,这倒是真的。

邱文2的第一部分还谈到了儒家人性论和康德人性论的"曲折相通"的问题。我曾说康德的人性论在经验的层面上列举了人性善、恶、既善既恶、非善非恶和善恶相混五种可能的说法,它们都是停留于经验自然的层面而未提升到自由层面。邱先生囿于经验自然的理解而从五种说法中单独挑出一种说法即人性善("康德也和儒家一样有一个性本善论了",邱文1,第67页)来和儒家的人性善"曲折地相通",这并没有意义,因为同样人们也可以说,康德可以和任何主张人性X的伦理观"曲折地"相通。对此,邱先生除了重申儒家天命之性并没有局限于经验层次(这点我在上面已作了反驳)外,就是改口说:"我没有说康德提倡性本善,而是说康德的人性论潜含着一个性本善的人性论。这是我的儒家和康德人性论比较的关键,是有重要意义的。"(邱文2)但这种辩解是无济于事的。因为人们还是可以说,康德人性论中同样也"潜含着"性本恶的或性本X的人性论,我的批评仍然有效,即对这种"潜含着的"人性善的所谓"曲折地相通"同样也是没有意义的。

\_

在第二部分,邱先生专门讨论了自我意识和自由意志问题。他说:"邓先生对我的《商権》的最大的不满,是我居然承认中国哲学没有自由意志和自我意识。虽然邓先生在文章中反反复复地批评中国思想缺少自我意识和自由意志,但是一个人竟然承认这个事实,邓先生就勃

然大怒:'因为在今天,一种宣称自己既没有自我意识、又不能带给人自由的伦理学只会被人看作伦理学的耻辱。"(邱文2)我不知道邱先生从哪里看出来我"勃然大怒"了,他似乎总喜欢把自己臆想的情绪化的东西带到争论中来(如前面说自己"大吃一惊",我看不是真的)。其实我不但不"怒",也没有什么"不满",反而有点窃喜,因为终于有儒家的现代子孙"承认这个事实"了,就是儒家伦理缺乏自我意识,也不能带给人自由。我是在替邱先生担忧,怕他被那些没有如此坦诚的儒家捍卫者(他们是当代儒家的主流)"清理门户"。那些人惯于用这些现代时髦名词来粉饰儒家思想,现在却被邱先生撕破了伪装,揭穿了真相,岂不是羞辱了他们,砸了他们的饭碗?

但邱先生其实才是真正的儒家,是不加任何装饰的"裸儒"。他说儒 家没有自我意识和自由意志,意思并不是说这样就不好,就可耻,而是 说这样才光荣。为了说明这一点,他大段引用我的《论"自我"的自欺本 质》一文,以证明自我意识其实并不是什么好东西,不如没有更好。然 而, 邱先生也正如古来一切真正的裸儒一样, 在说话之间已经不自觉地 陷在一种"结构性自欺"中了。他以为,我在那篇文章中所谈到的那些人 性的自欺结构都是在讲别人,尤其是讲西方人,因而颇有点幸灾乐祸, 却没有意识到我讲的正是包括儒家也包括他自己在内的一切人。就像果 戈理的喜剧《钦差大臣》中最后一句台词说的:"你们笑什么?笑自 己!"他以为只要人去掉自我意识,回归到儒家的天真状态,仰赖自己 善良的自然天性,就可以避免人性的劣根性: 殊不知他的这种想法本身 就是自我意识的自欺结构的一种体现,正是我所说的:"有人把自己的 人格寄生于某个权威,装作自己只是听命于权威的工具","好像那是一 种外来的不可抗拒的力量在支配着他"。邱先生引用了这些话并评论 道: "邓先生直面矛盾的勇气和豪迈的热情,足以为我们后生晚辈树立 一个追随的榜样。"我不知道一旦邱先生得知我所谓"某个权威"和"不可

抗拒的力量"也包括儒家所"畏"的"大人"、"天命"和"圣人之言",是否还会保留他的这些赞辞。

当然, 我说儒家没有自我意识, 是指儒家没有在理论上的自我意识 自觉, 而不是说儒生们都是些没有自我意识的人。自我意识是凡人都有 的人的本性, 儒家否认它, 只不过说明了这种理论的自欺性质而已。但 另一方面,即使承认了自我意识,一个理论也不能根本摆脱自我意识的 自欺,这就是我举康德的例子的用意。康德想用形式逻辑的划界的方式 来解决自我意识的自身矛盾性, 最终却是用一个更深的矛盾来取代了那 种表层次的矛盾,这说明任何企图一劳永逸地解决自我意识的内在矛盾 的做法都是注定要失败的。但邱先生却以为, 康德的失败证明了自我意 识本身是不能要的, 最好去掉, 去掉就没事了, 这种想法就太天真了。 自笛卡尔以来,西方自我意识的学说正是由于这种内在矛盾的推动而走 上了一条使自我意识越来越深化的发展过程,到了费希特,特别是后来 的黑格尔,才开始把自我意识的深化历程建立在自由意志的自觉的能动。 性之上,从而为扬弃自我意识的自欺结构开辟了一条可行之路。只不过 在这条路上,也不是可以高枕无忧、掉以轻心的,人必须时刻警惕自我 意识的自欺, 随时激发起自己的自由意志来破除其迷障, 这才能不断地 从真诚走向更真诚。

由此看来, 邱先生所推荐的"儒家的道器、体用论"企图通过排除自 我意识而一劳永逸地解决自我意识的自欺问题, 这就连自我意识的台阶 都还没能登上来, 只能是在自我意识的门外徘徊, 甚至是阻碍自我意识 觉醒的迷魂汤。每个人的自我意识的矛盾只有通过自由能动地投身于其 中才能找到解决之途, 你想借闭眼不看来逃避它, 只会使自己变得越来 越虚伪。正如鲁迅所说: "中国人的不敢正视各方面, 用瞒和骗, 造出 奇妙的逃路来, 而自以为正路。在这路上, 就证明着国民性的怯弱, 懒 惰,而又巧滑。一天一天的满足着,即一天一天的堕落着,但却又觉得日见其光荣。"没有自我意识和自由意志的觉醒的人是什么人?是野蛮人,这是现代社会的共识,但邱先生偏要与此唱反调。对此还是鲁迅先生看得最清楚,他曾把所谓"爱国的自大"归为五类,其中第五类是:"'中国便是野蛮的好。'又云:'你说中国思想昏乱,那正是我民族所造成的事业的结晶。从祖先乱起,直要昏乱到子孙;从过去昏乱起,直要昏乱到未来。'"他说这最末一类意见最为"寒心","这不但因其居心可怕,实因他所说的更为实在的缘故"。

当然, 邱先生的"居心"也许并没有鲁迅所想的那么可怕, 时代毕竟 不同了,在今天再搬出这些反历史潮流的过时论调已不再有那样大的杀 伤力,只不过表示一种标新立异和耸人听闻的愿望而已。因为今天的儒 生们都在尽可能把自己打扮得文明起来,邱先生只有使自己显得与众不 同,才能"脱颖而出"。邱先生的这类怪论还有不少,如:"这种作为人 与人冲突的结果的自由和人权观念,与建设和谐社会是不相容 的。"(邱文2)邱先生也不看一下,现在世界上各大国中,除了中国, 还有哪个国家在天天呼吁建立"和谐社会"?没有自由和人权的保障,和 谐社会靠贪赃枉法、暴力拆迁、跨省追捕、堵塞言路能够建立得起来 吗?又如,针对我说"自由意志本身不是道德,但是你要否定自由意志 就是非道德的", 邱先生反驳说: "邓先生的话至少不符合历史实际, 试 问除了欧洲文明重视自我意识和自由意志之外,难道历史上和现实中的 其他文明和民族都没有道德吗?"(邱文2)对邱先生的历史知识,我在 上一篇文章中早已领教过了,在这里我只想说,道德本身是一个发展过 程,历史上和现实中的道德在今天看来,凡是取消人的自由意志和基本 人权的都已成了不道德的。例如伊朗至今还用石头砸死淫妇,激起全世 界文明民族的批评;中国古代的沉塘、酷刑,也早已被废除。今天还具 有道德意义因而值得保留的,都是为人的自我意识和自由意志留下了余 地的规条,如"己所不欲勿施于人"(当然也需要重新理解)。其他的现代儒生们都在绞尽脑汁证明儒家道德中本来就有自由和人权的因素,以此来表明儒家道德还未过时,唯独邱先生"更为实在";但他能否靠鼓吹这些已被国人抛弃了的怪论来剑走偏锋、一招扬名呢?我看玄。

 $\equiv$ 

邱文2在第三节中总算拿出了他对牟宗三的总体看法。他首先肯定 牟氏是对传统孟子学的"复兴过程中的一个里程碑",因为牟氏"对康德 的先验统觉(自我意识)高度重视、进行了批判性的诠释",克服了不 可知论,把先验自我的"我自身"等同于儒家的心体或性体,并认为"先 验统觉是良知(心体、性体) 坎陷的结果"。但"功亏一篑"的是,"牟宗 三虽然把'经验自我意识'看作假我,却不能清楚地意识到先验自我意识 的虚假性: 先验自我与心体的呈现不能并存, 在心体(性体)呈现出来 以后, 先验自我就会销声匿迹"。所以当牟氏"维持了用自由意志诠释心 体性体的合法性"的同时,"也因此造成了'道德形而上学'与儒家传统的 破裂",他"不自觉地接受了西方哲学的二元论,违背了儒学道德与知识 的直接贯通的立场"。(邱文2)换言之,牟宗三把先验自我解释为心体 性体是他了不起的"里程碑"式的功劳: 但功亏一篑的是他没有意识到先 验自我的虚假性和与心体性体的不相容性。显然,邱先生在这里肯定是 弄糊涂了,因为他提出的恰好是两个"二律背反"式的命题:要么他 的"里程碑"式的功劳本身是以先验自我的虚假性为前提的,做了无用 功,也就是说对儒学或孟子学的复兴没有任何功劳:要么他的确意识到 心体性体只有提升到先验自我意识才不会沦为虚假空言,从而复兴了儒 学。邱先生要评价牟宗三,是否至少先要解除这一悖论呢?

至于我的观点,我并不如邱先生所说对牟先生的自我意识和自由意志理论"十分欣赏",因为这不过是近代以来西方形而上学的"科普级"的

常识,牟先生浸淫其中,不过想拿它与中国传统做一番调和,当然比一般儒家学者根本不知自我意识和自由意志为何物要强一点。所以我说他取得了一点进展,但也仅此而已。而且他做得很不地道,对此我有专文批评(见邱文2,注释19)。

#### 四

在"关于路径依赖"这一节,邱先生不知从何处看出我认为"路径依 赖"是一个"贬义词","只能用到中国文明的循环演进而不能刻画西方历 史的上升和进步", 甚至"否认西方历史的路径依赖, 却是认为西方基督 教的普世价值一旦发现就毋庸置疑,从而历史终结进入永恒"。(邱文 2) 如此信口开河,如何经得起推敲?我的原话是这样说的,即先引邱 先生自己的话:"中国历史的连续性发展,形成了天人合一的思维传 统。西方历史的破裂式发展路径,导致了西方思维方式上的逻各斯主 义……"照此说来,中国历史的"连续性"应该比西方发展的"破裂式"要 更依赖已有的路径:而邱先生却在与中国历史对照的情况下断言"西方 哲学的自我意识主体论和二元论世界观,是西方历史发展路径依赖的结 果"。所以我说他是"自相矛盾"(引文均见《自辩》)。这里还根本没 有涉及"路径依赖"是贬义还是褒义的问题,而是澄清一个事实:中西文 化哪一个更依赖路径?倒是邱先生自己把"路径依赖"称之为一种"积 习",变成了一顶带有贬义的帽子,用来戴到西方文化发展之上:我不 过顺着他说:如果要说是积习的话,那么中国传统的积习更甚,西方文 化的特点则是不断地打破积习。而且我也没有否认西方历史的路径依 赖,我甚至认为西方不断打破积习也可以看作一种积习,但这两种"积 习"显然是不能放在一个层次上来谈的。再者,即使否认了西方历史的 路径依赖,怎么就会导致认为"西方基督教的普世价值一旦发现就毋庸 置疑,从而历史终结进入永恒"?我什么时候作过这种愚蠢的推论?正

确的推理应该是相反,即会导致普世价值不断改变形态和推进自身,而不是依赖其最初的路径。这才是我的推论。邱先生看来逻辑学得不怎么样。接下来邱先生又说:"20世纪以来的后现代主义对启蒙运动的解构和否定,使我们看清了近代启蒙运动的错误……实际上自古希腊晚期的怀疑主义以来,欧洲就有无数次对永恒价值的质疑。"(邱文2)但既然如此,邱先生怎么就能够预料,西方的"后后现代主义"就不会再一次地"使我们看清"对启蒙运动的"解构和否定"的错误呢?难道西方历史在后现代主义这里真的是"历史终结进入永恒"了吗?

我在《自辩》中指出,邱先生在其独出心裁的"小农革命说"上闹了 个经济学和历史学上的大笑话, 邱先生似乎很不服气, 他说我从马克思 和恩格斯那里所引述的对私有小农的形成的分析"纯粹是想当然的说 法"。马克思恩格斯的观点并非不可以商榷,但问题是邱先生根本就没 有进行理论上的商榷,反而继续提出一些贻笑大方的断言来:"古典时 期的希腊、罗马虽然有商业和手工业的存在,但是,现代市场经济却还 没有形成,当时的经济的主题是农业和掠夺。"(邱文2)他故意在"市 场经济"前面加上"现代"二字,好使自己的想当然的说法有个退路,但 这不是纯粹的废话吗?因为当时的"农业和掠夺"也不是"现代的"农业和 掠夺。撇开这些不谈,这也并不能掩盖他这一论断的荒谬性。我们只要 翻开国内权威性的《世界通史》,便可以读到这样的话: 在希腊城邦形 成时期,"各种手工业和一部分农业都带有商品生产的性质,出现了由 城邦政府铸造的货币。所有这些,都表明商业发展到前所未有的水 平"。在那些最先进的爱奥尼亚城邦中"工商业发达",如科林斯已"变成 一个强大的工商业城邦"。而在古典时期,"最重要的手工业中心是雅 典","奴隶劳动是希腊古典社会财富创造的主要源泉",而这些"奴隶劳 动主要用于商品生产"。至于古典罗马,金观涛指出,"罗马这个奴隶制 大国却是一种典型的非自给自足的奴隶制商品经济","自从公元二世

纪'罗马和平'降临时起,罗马就以工程技术和商品经济大国的形象出现在历史舞台上了"。"就拿经济生活中最主要的粮食来说,当时罗马本土的粮食消费主要靠外部地区供应。罗马城居民一年的口粮中竟有四个月的粮食来自埃及。"看来这些历史知识都在邱先生的视野之外,他自己才真是凭借"想当然"在乱下断语。

邱先生还说:"正是因为小农成为了雅典城邦军事力量的主体,才 有了雅典城邦建立在抽签基础上的民主政治。"雅典军事力量的构成到 底如何?按恩格斯的说法,在梭伦改革时,是把公民按照地产和收入分 为四个阶级,一切公职只有前三个上等阶级的人才能担任,但四个阶级 都是军队组织的基础,即前两个阶级提供骑兵,第三阶级提供重装步 兵, 第四阶级提供轻装步兵或下级水手。后来的克利斯提尼革命则成立 了一支属于国家的国民军兼警察,"即由步行和骑马的弓箭手组成的真 正的宪兵队......不过,这种宪兵队却是由奴隶组成的",只有它的指挥 官是高等级公民。到了伯罗奔尼撒战争之后,由于小农和小手工业者的 破产,再也无法维持过去的公民兵制了(因从军者的武器装备给养都得 自己承担),于是"城邦的武装力量改成雇佣兵制"。可见不论哪种情 况,在雅典都从来没有发生过"小农成为雅典城邦军事力量的主体"的 事。在雅典全盛时期,全雅典自由公民只有九万人,奴隶则有三十六万 五千人,还有外地人和被释放奴隶四万五千人,小农则只占九万自由民 中的一部分,即使在公民兵制下,他们与手工业者和城市贫民一起只构 成轻装步兵的来源,怎么可能是"雅典军事力量的主体"?

另外,在邱先生眼里,小农既是雅典民主政治形成的"根本原因",同时又是罗马皇帝的社会基础,这小农真是无所不能啊!他说我"不能解释小农为什么要拥戴皇帝的缘由"(邱文2),他这样说,当然意味着他可以解释了。我几乎可以猜到他的解释无非是马克思在《路易·波拿

巴的雾月十八日》中的那段脍炙人口的话,诸如小农如同一袋马铃薯一样,他们"不能代表自己,一定要别人来代表他们","他们的代表一定要同时是他们的主宰","并从上面赐给他们雨水和阳光"等等。这恐怕就是邱先生对"小农"的全部了解了。但把19世纪法国的小农当成古希腊罗马的短时间内就被兼并破产了的小农,是否也过于想当然了呢?事实上,罗马共和国晚期,奴隶制大田庄的出现导致小农大批破产,正是罗马走向帝制的重要经济因素;罗马帝国的经济基础恰好不是小农,而是以贵族和骑士为代表的大奴隶主庄园经济。这与中国皇帝的情况也是大相径庭的。

至于邱先生所说的西方自摩尔根以来的考古学的"重大突破",所涉及的只是人类进入文明社会之前的原始社会状况,与这里讲的古希腊罗马城邦社会毫不相干。更何况邱先生既没有利用这种"突破"来具体反驳我所引用的马克思恩格斯的任何一个观点,又没有用来证明他自己的任何一个观点(如"小农革命"之类),他只不过是虚晃一枪而已。

在所有这些涉及历史和政治经济学知识的论述中,我们只看到邱先生不断地下断语,而没有引证任何一个站得住脚的论据。这种学风实在也应该改一改了。

Ŧi.

最后这一部分邱先生谈的是立场问题,这也许是邱先生的强项。其实,他从一开始就在谈这个问题,我终于意识到,为什么他对自己的观点不加论证了,因为我和他的分歧不是什么理论分歧,而是立场分歧。难怪他在批评我的时候最喜欢用的句式就是说我的某个观点"是把……对立起来的结果","是陷入了……的结果","是……某某思维方式的具体表现","实际上是接受了……的结果"。这种句式是从结果追究动机

的方式,即儒家最喜欢的"诛心"模式。"立场"问题也正是诛心,这 在"文革"时期是通行于全国的"大批判"模式。对一个人的批判只要找到 了他的阶级立场的根源,就算完毕,并不需要论证。邱先生在"文革"发 动时似乎刚刚出生,为什么也染上了这种习气,实在搞不明白。至于他 所谈的内容, 无非是从时下那些鼓吹"中国模式"的所谓学者那里贩来的 陈词滥调而已,除了"立场正确"之外,并没有什么学术含量。唯一"闪 光"之处是这两句话,第一句:"中国近代以来的历史发展,并没有和中 国五千年文明历史的进程断裂开,相反是中国文明起源以来的历史的延 续和发展。"(邱文2)如果把中国历史的常识代入这一公式中的话,那 就相当于说:中国近代直到今天的历史发展,都是皇权专制主义的"延 续和发展"而已。请问邱先生,是这样吗?第二句:"只有回归'民粹主 义'的中国共产党才能够建立起工农基础的新政权, 使中国走向了独立 富强。"(邱文2)请问邱先生,你说的"回归民粹主义"是指回到"文 革"吗?因为据我们这些经历过"文革"的人来看,"文革"正是将"民粹主 义"理想付诸实施的最近也最典型的实例,但似乎已经遭到中国共产党 本身的彻底否定, 你是否觉得怅然若失呢?

总之,我之所以要花费如此多的时间精力来和邱先生较一回真,也 正是因为我从他身上看出,近代以来中国人苦难深重的根源,不在于什 么技不如人,也不在于一盘散沙,而在于中国人的脑子长期都不大开 窍,以奴性为荣的劣习继续在腐蚀人心,这真是中国的悲哀。不过,在 民智已开的今天,这充其量不过是个别儒家的自欺和自娱而已。

(原载于《江海学刊》2011年第1期)

# 形而上学的"围城"——答谢崛先生

有幸读到墨尔本大学哲学博士谢崛先生与我对话的文章《形而上学的迷惑》(以下简称为"谢文"),启发良多。谢先生花了不少工夫来读我的几本书,并由此提出一些不同看法,这使我在感谢之余,也有了一种回应的义务。下面我就谢先生所提出的七个方面,对谢先生的质疑作出一点回答,并就正于谢先生。

#### 一、形而上学观

谢文一开始就提出:我的思想中有很多偏颇和自相矛盾之处,"这表现在他的善恶观,自由观,认识观,反思观,信仰观,实用观,语言观等诸多的问题上,这些问题看起来很多,但实际上都是哲学中最基本的问题,都是围绕着一个人的哲学观或形而上学观而展开的"。这样看来,谢文所提出的七个方面的问题("信仰观和实用观"合并为一个)中,"形而上学观"是最核心的,所以首先要提出来讨论。那么,谢文如何提出问题呢?他说:

是西方的形而上学强势,还是中国的形而上学强势?……回答这个问题,首先必须分清这样两个方面,即形而上学究竟只是认识论的问题 还是既是认识论的问题,更是实践论的问题。如果是前者,那西方形而上学无疑强势;而如果是后者,那中国的形而上学肯定强势。

我觉得,这样提出问题未免太简单化了,有点像幼儿园小朋友吵 嘴: 你爸爸厉害还是我爸爸厉害? 我不太清楚谢文所谓的"强势"究竟是 指什么,是更好?更有效?规模更庞大?更深刻?可以把对方包括进 来?好像都不是。他说:"无可争议,西方哲学在认识论上一向是占有 优势的",从这句话判断,应该是指西方人对认识论研究得比较多些。 而"中国的哲人们很少乃至几乎无人从认识论的角度来探讨形而上学的 问题。相反,他们把注意力放在了人的行为实践和社会关系上,而形而 上学只是它们的本体依据"。从这里我们所能得出的结论只能是,西方 形而上学在认识论上有强势或"优势",而中国形而上学在实践论上有强 势或"优势": 但是我们无法从总体上比较两种形而上学的强势或优势, 更不能得出谢文想要的结论,即"中国的形而上学肯定强势",除非他设 定"实践论比认识论优越"这一前提。但这一前提本身恰好是需要证明 的。然而,他证明的不是实践论比认识论更优越,而是引用康德的观点 说,"形而上学不是一个认识问题,而是一个信仰和实践的问题"。照这 种理解,那么问题就不是中西形而上学哪个更"强势",而是哪个更是形 而上学。换言之,西方认识论的形而上学不是形而上学,只有中国实践 论的形而上学才是形而上学。这种结论,恐怕连谢先生自己也无法认 可。

更何况,谢文对西方哲学的这种理解也是不准确的。比如,亚里士多德的形而上学就不是单纯的认识论,而且同时就是本体论(或存在论,ontology);而"作为存在的存在"也不像谢文所讲的,"这种存在只能是'神'",甚至是"思想本身",而是作为"第一实体"的"个别实体",如"苏格拉底"或"这匹马"。由这种个别实体的存在到神(或"对思想的思想")还有漫长的路程,而贯通这一路程的内在法则就是包含善和实践要素在内的目的论。其实,早在柏拉图那里,作为最高本体、最高存在的"善的理念"就是着眼于伦理学和实践哲学的了,而后来的康德实践

哲学正是从他这里引申出来的。康德指出:"柏拉图最初是在一切实践的东西中,就是说,在一切以自由为依据的东西中,发现他的理念的,而自由本身则是从属于那些作为理性之一种特有产物的知识之下的。"所以,不论是柏拉图、亚里士多德,还是后来的哲学家,绝不是如谢文所断言的"完全忽视了它形而上学与作为实践个体的人的联系和人在形而上学体系中应有的地位"。谢先生以为,"在西方形而上学发展史中截止到黑格尔,唯有康德把形而上学和作为实践的人紧密地联系在了一起",由此看出,他对西方哲学史的确不太熟悉。

当然,与中国哲学相比,西方哲学在康德以前虽然不是完全忽视人 的实践,但至少是把认识凌驾于实践之上。这一传统从苏格拉底将美德 归结到知识上来就已经开始了,并且经久不衰,直到康德提出"实践理 性高于理论理性"为止。相反,中国哲学则是从道德实践的角度来探讨 认识论的,但也绝不是像谢文所说"几乎无人从认识论的角度来探讨形 而上学问题"。如张载讲"有识有知,物交之客感尔","人谓己有知,由 耳目有受也。人之有受,由内外之合也"。(《正蒙》)这里显然同样 也是从主客二分的角度来谈认识的。只不过张载对于这种"闻见之知"不 是十分看重,他重视的是道德良知,"诚明所知,乃天德良知,非闻见 小知而己","见闻之知,乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于 见闻"。(《正蒙》)他深受老子的影响,将道家的直觉体悟与儒家的 内心良知结合成了一种对天理天道的高级认识论。自孟子以来的良知说 固然不是一种外部自然知识, 但作为道德知识本身当然也是一种认识 论,只是这种认识发源于人心中的道德体验,是在待人接物的日常道德 实践中激发出来的。由此观之,中西形而上学的比较恐怕不能够像谢先 生所做的那样,从西方抽出"认识论",又从中国抽出"人的实践",来做 一种简单化的对比; 更不能像他那样, 认为讲认识论就一定会"陷入脱 离人的实践那种无休无止的认识论的怪圈",而诉之于"悟觉体悟"则必

定会以其"深邃的洞察力和其与现代理论物理学的深层吻合"而取得西方形而上学"望尘莫及"的"强势"。至少,这种断言的跳跃性过大,随意性和情绪性过强。我们应该做的毋宁是对中西形而上学进行一种结构模式的比较,即考察两种形而上学中各自的认识论和本体论、自然知识和道德(实践)知识之间的不同关系模式,并分析其成因。一般说来,中西形而上学在构成的成分上并没有根本的区别,都是既有认识论也有本体论,既有理论方面也有实践方面,区别只在于这些成分的构成模式(谁依赖于谁)。

所以在我看来,如果单纯从理论上来评价的话,中西形而上学之间。 并不存在一个所谓优劣问题,中国人向西方学习和西方人向中国学习都 是必要的、正当的,都是在弥补自己的不足。但作为一个中国人,我们 更应该看到,西方人的"形而上学的迷惑"虽然使人困扰,但同时也正表。 明他们尚未丧失掉对未知事物的探索精神:中国传统的"形而上学的自 信"虽然给人一个良好的自我感觉,但也可能隐藏着某种自欺。例如谢 文说,西方人之所以爱智慧,是因为他们"缺乏智慧",而中国人之所以 不爱智慧,"是因为中国人太富于智慧了!因为中国人太富于智慧,所 以就没有必要再去'追求'智慧,而只需把他们的智慧用于生活与实践就 可以了"。这不是典型的虚骄自大吗?中国智慧早在两千年前就已经"完 成"了,这难道不是今天中国人的悲哀?中国人今天所追求的不是大智 慧,而是小聪明,即在具体实践中的操作技术;但正是由于我们没有在 大智慧上努力精进, 所以我们玩弄小聪明总是免不了一再失误和失败, 这种惨痛的教训一百多年来难道还不能使我们警醒吗?我不知道谢先生 是否已加入了澳洲籍, 如果他是以一个外国人的身份来夸奖中国(古 代)智慧,那倒无可非议,反而显得大度。但他看来还是自居为中国人 的,并且还想以此振作起中国人的"自信",这问题就大了。这种"自 信"无非是固步自封或自大的饰词。

另一方面,如果联系中国现代一百多年的实践来评价,那么我们不得不承认,西方形而上学对中国形而上学的确呈现出不可抗拒的"强势"。在今天,不少人已经指出,不懂西方哲学的人,也不能真正懂得中国哲学。现代中国人凡在中国哲学上做出一定开拓或贡献者,无一不是汇通中西的大家,就连谢先生本人,不也要用西方的普利高津等人的名头来加强自己的自豪感吗?反之,不懂中国哲学的人,在对现代西方哲学的推进方面却并无大碍,西方哲学大师借中国哲学说事的人很少。当然,也许将来他们会意识到中国哲学的长处,但我们不能现在就预支将来的可能性,我们要解决的是自己当前的严重问题,即中国形而上学如何通过学习西方而"做强"的问题。

总的来看,中西形而上学的关系在当代处于两种不同的处境,一是对于中国人来说,我们必须努力学习和吃透西方形而上学的精髓,而不能满足于浅尝辄止;另一方面,对于西方人来说,他们也应该、并且也已经有一小部分人开始注意到中国哲学的独到之处。这种处境颇类似于钱钟书的"围城":城里面的人拼命想出来,城外的人则努力想进去。撇开语境、笼而统之地说什么"强势"或"劣势"是没有意义的,首先要搞清楚的是,说话的人是处于城里还是城外。而这种处境意识恰好是谢先生所缺乏的。

## 二、善恶观

在有关善恶的问题上,谢文也有诸多误解。例如他说,我对于"伪善"的揭示是出于对于这种人类弱点的"深恶痛绝",因此要"不由分说地"将之"一棍子打死",这未免太想当然了。实际上,我的这种揭示恰好不是"从感情出发",而是"给予理性的分析"的,这种分析来自康德的启发。康德把伪善视为人性中的"根本恶",并不是因为它"比其他形式的恶更恶",而是因为它比其他形式的恶更"根本"(radikal),因为它埋

藏于理性和自由意志的源头之中。这里面有基督教的原罪说和性恶论的 背景。康德本人何尝不知道伪善总比赤裸裸的野蛮要好, 他在《实用人 类学》中专门辟出一节来谈"可以允许的道德假象"。他说:"人总的说 来越文明便越像个演员。他们领受了和蔼可亲、彬彬有礼、庄重和无私 的假象,而不用来欺骗任何人,因为每个别人倘若并不那么认真地对待 这件事,对此也还是赞同的。而且世风如此也是极好的事。"然而尽管 如此,"只是在我们自身中,善的假象必须毫不留情地去掉,而虚荣心 用来掩盖我们道德缺陷的面纱必须撕开",以免人自以为清白,可以虚 骄无忌。当我批判儒家的"乡愿"时,很多人立刻把我理解成像儒家那样 主张做一个心地纯洁的君子,却没有看出来我要批判的不仅仅是乡愿本 身,而且是儒家对乡愿的那种批判方式,即"返身而诚"的方式。我指 出,这种方式本身就是最根本的乡愿,即自以为真诚,凡是发现自己不 真诚的地方,就自欺欺人,标榜自己"本质上(或出发点)还是好的"。 换言之,我的批判不是要人做一个"无私无欲"的圣人,而是揭示出没有 任何人可以自认为圣人,人人都应该意识到自己内心中的根本恶,永远 要给自我反省留下余地。

显然,谢先生对我的误解也正是出于他自己的儒家性善论。他说:"'老实人'实际上就是一个安分守己,心地又比较善良的人,所以中国人看重他。相反,'正义'是相对于'不正义'而言的……只是在这种背景下,西方人才强调'正义',为的是与'普遍的不正义'抗衡。而中国是'乐感文化',是'性善文化',不正义现象并非像西方那样普遍(这并不是说没有,不多,而是说不占首位),因而强调正义与中国的现实不成正比。所以在中国更强调'安分守己','安身立命'。当然,随着自由经济的侵入,当今中国社会不正义的现象会有所增加,应当引起更广泛的社会关注。"这段话充分体现了谢先生的天真。稍有社会经验的人都会知道,所谓"老实人"往往是不可靠的,要么是智力有点问题(这种人

做"老实人"比较划得来),要么是乡愿之徒(这种人往往有大野心)。中国人表扬老实人主要不是由于他"心地比较善良",而是因为这种人最好统治。谢先生说西方人提倡正义恰好说明西方人缺乏正义,甚至不正义的现象比中国还普遍,这实在是以己度人。在中国,最讲道德的时代的确就是道德最为沦丧的时代。但西方人讲正义并不是流于空谈,而是建立了一套现实可行的法律制度来保障正义,这就能够遏制那些"不正义现象",使之转化为"正义现象",达到两者"成正比"。相反,中国强调安分守己,无非是让老百姓不要觊觎统治者的特权(安自己的"分"),让不正义现象成为常态,这是靠压抑人的正当需求而达到社会稳定的做法,长此以往很危险。西方自由经济的"侵入"使不正义的现象不再是常态,而成了不再能够被容忍的腐败现象,所谓不正义的现象"有所增加",不过是曝光率的增加,恰好是对正义的呼唤,这当然是社会的进步。难道还要继续让正义的声音与腐败的现实"不成正比",才是中国社会的出路?

下面的说法就带有种族主义之嫌了:

中国是一个伦理大国,她的善表现在她的安分守己,乐于助人。……中国人既然没有扩张和称霸的本性,她又为什么要让自己花费和浪费那么多的精力和资源来让自己在军事上强盛呢?这是中国人最为原始朴素的思想方法。中国人的善恰恰表现在他们不知道恶为何物。……西方代表了人性本恶的势力,因为他们有侵略和扩张的本能,也就是贪婪的本能。世界上只有这么多国家,也只有那为数不多的一些民族具有恶的本性(加上东方的日本)。恶的本性总要表现出来的。假如你没有恶的本性,不管你怎样,你都会遭到恶势力的欺负的。世界上的民族,不可能都是恶的,也不可能都是善的,而是善恶相混。这是自然的安排,

无人可以操纵。中国正好摊上了善的本性,这是没有办法的。

我不知道谢先生这种思想是从哪里来的。说一个民族的本性是善 的,另一个民族的本性是恶的,至少我还没有在任何一个真正的思想家 那里听到过这种怪论,除非在纳粹那里。而且,中国人没有扩张和称霸 的本性,他们又是如何形成几千年的庞大帝国疆域的呢?想想春秋争 霸、始皇灭六国、成吉思汗横扫欧亚、满人入主中原,哪一件事不是出 自"贪婪的本能"?这与一个民族的"本性"有关吗?直到今天许多人(包 括谢先生在内)还在无限留恋过去的"辉煌",力图重振雄风,让世界各 国忧心忡忡,是否也开始"不安分"了呢?罗素的话是不足为凭的,他所 看到的中国是衰败没落了的中国,这时中国当权的人关心的不是统治更 多的人民, 而是如何维持对现有人民的统治, 这才显得整个国家有种无 暇他顾的内敛性格。至于对于老百姓,我们同样也不能简单地用"善的 本性"和"恶的本性"来区分。汉娜·阿伦特所说的"平庸的恶"不但在纳粹 时期到处蔓延,而且在中国的"文革"时期也是司空见惯的,那时红卫兵 们犯下的无数恶行所凭借的正是"最原始朴素的"所谓"阶级感情"。谢先 生以中国人的本性"太善良了"来解释我们近代受西方列强欺凌的现实, 这顶多属于网民愤青论调,难道比用中国近代的落伍来解释是"更深刻 的解释"?果真如此,那事情就简单了:我们请谢先生列出一个等级表 来,从"善良"到"邪恶"排一下座次(或划一下"成分"),就知道我们如 何应对国际事务了。当年希特勒就是这样干的: 纯种日耳曼人最优秀, 犹太人最邪恶,中间是罗马人(意大利人)、西班牙、英、法、斯拉夫 人等等。

## 三、自由观

谢文说:"邓晓芒教授常常喜欢用'自由意志'来泛指西方的伦理观, 这是不准确的。因为只是从康德开始,才真正地把自由意志作为道德的 根据。比如,英国经验主义的传统认为人没有自由意志,人和其他存在 一样是受制于决定论的。"显然,"不准确的"恰好是谢先生,因为第 一,我从来没有用"自由意志"来"泛指西方的伦理观",我之所以强调自 由意志,首先是因为这是西方伦理观中最基本最核心的概念,不搞清这 个概念就无法进入西方伦理学: 其次是因为这恰好是中国传统伦理学中 尽量回避的话题,或盲点。第二,把自由意志作为道德的根据虽然是康 德第一个明确提出来的,但也并非在以前没有蛛丝马迹。在康德以前, 自由意志的存在和如何解释就一直是西方道德哲学的一个焦点问题了。 谢文所谓"英国经验主义的传统认为人没有自由意志"的说法是没有根据 的。我们只要翻开英国经验主义的代表洛克的《人类理解论》就可以读 到:"一个人如果有一种能力,可以按照自己心理的选择和指导,来思 想或不思想,来运动或不运动,则他可以说是自由的。""因此,离了思 想、离了意欲、离了意志,就无所谓自由。不过就有了思想、有了意 欲、有了意志,亦不必有自由。""自由要前设理解和意志","什么是自 由——在人心底思想方面,同在身体底运动方面一样。我们如果有能 力,来按照自己心理的选择,把任何一种思想提起来,或放下去,则我 们便有自由。"其实,从斯多葛派到整个中世纪,自由意志都被视为人 类承担道德责任的根据,没有自由意志就没有了道德主体。即使那些 在"原罪说"中否定自由意志的人,也不否定最初丧失自由意志还是出于 人的自由,而不能把罪责推到上帝身上去。对此我在拙著《灵之舞—— 中西人格的表演性》中有系统的追溯,在此不必赘述。

至于谢文附和英美分析哲学家对康德道德律的"逻辑跳跃"的指责, 其实是完全没有道理的。依逻辑实证主义,一切道德、审美、信仰在语 言上都是非法的,只有不说。这种流行于20世纪上半叶英语世界的过强 的看法在奎因(Quine, W. V. )以后已经大大放松了,它尤其不适合于理解像康德、黑格尔这样的思辨哲学家。但谢先生以为,一旦不能用形式逻辑来规范,就只有诉之于道德上的某种"洞察力"甚至"感悟力",却正说明他对非英语世界的哲学是多么的陌生。就康德而言,他的道德律由"定言命令"来表达,虽然不属于命题逻辑,但可归于规范逻辑(道义逻辑),仍然适用于形式逻辑的不矛盾律。不过,单纯依照形式逻辑从字面上是难以真正理解康德的道德形而上学的,他的"先验逻辑"是一种涉及内容的逻辑,这一点是英语世界的学者至今尚未搞清楚的,所以他们只能把康德描述为一个逻辑上低能的失败者。但由此而把康德和中国传统哲学的非理性、非逻辑的"感悟力"挂起钩来(如牟宗三所尝试的),则更是一种错上加错的误解。例如谢文说:

自由意志为什么一定会选择善呢?康德并不能回答这个问题。因为人的自由只是一种假设,所以人按照道德律做出的行动也只是一种可能。……儒家却很容易回答:因为人性本善,天理在上,良知在心。换句话说,儒家有道德"形而上学的信心"。

这段话表明谢先生完全不懂康德。康德从来没有说过自由意志"一定会"选择善,他只说过:"理性也给出了一些规律,它们是一些命令,亦即客观的自由规律,它们告诉我们什么是应该发生的,哪怕它永远也不会发生,并且它们在这点上与只涉及发生的事的自然律区别开来,因此也被称之为实践的规律。"康德也没有笼统地说"人的自由只是一种假设",先验自由的理念当然是一种假设,但实践的自由却是一个"事实","它的实在性……是可以通过纯粹理性的实践法则、并按照这一法

则在现实的行动中、因而在经验中加以阐明的"。康德由纯粹实践理性 所推出的这种"形而上学的信心",与儒家那种毫无道理的盲目"信心"相 比,是艰难探索的结果,后者则正由于盲目和不加反思,所以的确"很 容易回答",只要说一句"至于你们信不信,反正我信"就行了。

谢文的"雷人"语录还有一些,如:"英美分析哲学家之所以拒绝和 反对康德伦理学说,是因为他们代表着人性本恶的那一类人","对于人 性本恶的人来说,最合适的伦理学说就是'德性伦理学'……实际上德性 伦理学根本无法涉及道德的形而上学,因为,……道德的形而上学 是'以善为本'的,所以他无法为'以恶为本'的伦理学说奠定基础。"谢文 所谓"代表着人性本恶的那一类人"是否可以简称为"恶人"?谢先生的意 思似乎是,"以恶为本的伦理学"是用来对付西方那样的恶人的,只有如 中国人这样的"善人"才有资格享受"以善为本的道德形而上学"——这似 乎不太像一个学者说的话。所以谢先生最后自己都觉得过分了,说 这"无法给予逻辑上的证明。读者可以同意,也完全可以反对"。这样写 文章是否也太草率了一点呢?

## 四、认识和实践

谢文按照通常的说法,把"主客二分"和"天人合一"视为中西思维方式的概括,这其实并不准确。因为西方其实也讲天人合一、人与上帝合一,中国人也讲主客二分(如前引张载的话)。只不过西方的确是立足于分,而中国则主要立足于合。联系到知识和道德,我们也不能笼统地说西方的科技、中国的道德,或者西方物质文明、中国精神文明,这都是一百多年前的陈词滥调,不知道谢先生为什么还在念叨。中国古代科技一度还是很发达的,只是缺乏科学精神;西方则在知识论的基础上建立起了迥异于中国古代的道德体系。如果要作一比较的话,那么我们可以说,人类早期朴素的道德关系的确能以中国传统道德为典范,它为一

个静止不变的传统社会的和谐提供了一种可能的模式;然而,如果着眼于可持续发展及历史的进步,则西方建立在知识论上的道德更具有可塑性和进一步深化的余地。换言之,注重认识论的西方伦理学可以在认识论中获得一种反作用力,因为想好了再做可以避免某种失误,也可以揭示某种隐藏的伪善;而中国传统伦理学排斥客观认识则容易使自己所认定的道德良知成为僵化的教条,甚至伪善的假面,到头来沦为"以理杀人"的伪道学。

顺便说一下,谢文发现,"邓晓芒教授常常提到中国人的'情感',这是不准确的。准确的应该是'情理'。中国人总是把感情和道理或天理融会在一起的",其实这个道理我早已表述过了。在发表于2000年的《中西法制思想的比较》一文中我就说过:"中国所谓'人情',并不是指个人一时一地的真实感情,而是根据宗法血缘关系推定的一种'应当'的感情,一种规范化、制度化了的'情理',它并不注重个人当下自由自发的情感,而是着眼于社会普遍认同的'常理常情',个人的情感是必须服从这种常理常情的,否则没有任何价值也得不到任何尊重。这就是中国传统'以道德杀人'、'以情杀人'的秘密。"当然,我对此的评价与谢先生是完全不同甚至相反的。

## 五、反思观

关于反思,谢文提出了一个观点: "有什么样的认知心理结构,就有什么样的反思形式。"比如说,西方人的心理结构是主客二分的,所以他们可以把自己当作对象来"照镜子"; 而中国人的认知心理结构则完全不是这样,而是天人合一的,"由于这种结构,中国人无法把自己作为对象来认识,来反思。相反,中国人是把自己看成一个整体来感知的"。所以"中国人的这种反思方式也称得上是一种独特的反思方式",与西方的方式各有优劣。"中国人的这种反思方式与其人性本善论是不

可分的。如果中国人能通过此种反思方式保持善朴如初,严防伪善,那不是一种十分有效的反思吗?如果你非要让一个性本善的人用性本恶的人的反思方式去反思,那岂不是让人'无病呻吟'吗?"是啊,按照谢文的种族主义,中国人是善人,反思自己的恶就是"无病呻吟";西方人是恶人,反思自己的恶是活该。"世界上还有哪个民族比希特勒的纳粹德国在二战中所犯下的罪行更令人发指的呢?难道德国人没有理由对自己的历史行为作沉痛而深刻的反思吗?假如他们不对自己罪恶的历史行为作如此反思,那德国还有可能脱胎换骨,重新做人,重振国威吗?"可是,谢先生是过来人,他应该知道与纳粹的浩劫可以相比的还有中国的"文革",以及"三年困难时期"。但谢先生的论调恰好给我们长期以来拒绝反思提供了依据,也为中国在未来重蹈覆辙埋下了隐患。

从理论上来说,一个人如果"无法把自己作为对象来认识、来反思",他就已经失去了做正常人的资格,因为他缺乏人的最基本的心理结构即自我意识结构。医学上把这种现象叫做"自知力障碍"(insight),属于精神病的一种症状。"精神病患者随着病情进展,往往丧失了对精神病态的认识和批判能力,否认自己有精神疾病,甚至拒绝治疗,对此,医学上称之为自知力完全丧失或无自知力。……自知力是精神科用来判断患者是否有精神障碍,精神障碍的严重程度,以及疗效的重要指征之一。"我们似乎不能把这种医学视为专治西方坏人的"西方的医学";而且,就算是中医学,自知力的丧失也不是什么好事,叫做"痰迷心窍"。其实,中国人和西方人都是人,自我意识的反思功能是作为人所共有的本质属性;只是中国人长期以来不重视这种功能,更没有从理论上对此加以探讨,现在只好从西方引进了。当然,知道自己有不反思的民族性,这也算一种反思,就像某些轻微的精神病人也知道自己有精神病一样;但如果以为不反思本身也是一种独特的反思形式,并以此而自豪,这就说明精神病状已经病入膏肓了。

#### 六、信仰观和实用观

谢文认为,中国人"由于具有对形而上学本体的感悟,也就是形而上学的信心,并坚信其真实性和正确性,加之他们又是以实践为其生活的最终目的的,所以他们并不需要到上帝那里去寻找精神安慰,而只要把他们所具有的形而上学的信心付诸到生活的实践中去便可以了"。他认为,"宗教信仰有宗教信仰的好处,如可使人变得虔诚和感恩;而实用也有实用的弊端,如能使人变得功利和善于投机。可是,俗话说,甘蔗没有两头甜,对任何事都不能求全责备,对信仰亦是如此"。这里几乎就是直接承认了我所说的,中国人没有真正的信仰。至于如何评价,那当然是另一回事,要看现实生活的需要。

谢文正确地指出,"邓晓芒教授还残留了中国人的痕迹",例如我承认自己是无神论者,并且怀着中国知识分子忧国忧民的政治实用情怀。但他反问道:"既然如此,那邓晓芒教授为什么还反感中国人的这两个特点呢?这是不是说,邓晓芒教授对自己身上的这两点也十分反感呢?如果不是,那岂不是有些虚伪或伪善?"问得好!谢先生是读过我的《新批判主义》的,他应该在读第一篇文章(即"序")《继承五四,超越五四——新批判主义宣言》时就知道了这段文字:

新批判主义除了继承五四批判精神之外,还特别突出了以鲁迅为主要代表的自我忏悔精神,这种精神其实是五四批判精神的内化和进一步深化。历来人们容易忽视的是,鲁迅的反传统首先是针对着自己,是对自己身上传统毒素的无情的拷问、自我批判。

我对自己的自我忏悔和自我反省体现在两个方面。在无神论方面, 我试图建立一种无神论的真信仰,来弥补传统无神论没有信仰的不足; 在政治实用主义方面,我力图在理论上从中国人性最深处探讨人的自由 意志和法权问题,为中国未来建立一种富含道义根据而不再仅仅着眼于 实用效果的政治体制提供理论基础。这两点都需要对自己日常所遵循的 人生指南甚至生活常规作深刻的批判。当然在现有社会环境下,要完全 改变是不可能的,但至少要努力突围。我从来没有说过我所批判的东西 都是别人的毛病,自己身上干干净净。鲁迅说过,在一大堆蛆虫中有一 只特立独行的蛆虫喊出来:"我是蛆虫!"这就很了不起。

而这种对于真善美的精神层次的真信仰,当然也只是我的一个追求 目标。我承认:"就目前而言,它只是在知识分子里面的一种设想,你 要广大老百姓每天在赚自己的口粮的时候,还要相信什么真善美,那都 是空谈。"但谢文在引述我这段话时把"就目前而言"这个限定语删掉 了,结果就成了这样,仿佛我承认我的设想仅仅只是为知识分子设想。 的,并未为老百姓设想。于是谢先生质问我:"那他又为什么指责以往 的圣人及士大夫与老百姓没有'精神上的沟通'呢?如果邓晓芒教授真的 那么关心普通百姓的精神生活,那他为什么不为他们设计一种信仰呢? 可见,邓晓芒教授对往圣士大夫的指责是毫无道理的。"然而,我说得 十分清楚,就是我的这种设想虽然"目前"只可能为某些知识分子所认 可,但将来是有可能成为中国人的普遍信仰的。所以我在《在张力中思 索》中曾这样回应类似的质疑:"我想我刚开始的这个设想主要是针对 少数知识分子、有这个要求的一少部分人说的,就是说他们这种信仰只 有一种方式可以表达出来,就是把它写成文字,进入到文化、传播,影 响到一些人。而且这个影响是有一个层次的,比如说哲学影响到伦理, 影响到政治学,影响到文学,然后通过政治学、文学、伦理道德这些形 成一股思潮。这就会对普通人有影响。"谢先生如果认真看过这本书的

话,不会不知道的我的这种"分层次"的思想。

最后谢文对我批评严复和王国维以实用主义态度来翻译介绍西方典籍不以为然,认为他们在当时的条件下能够引进一点西方名著已经是难能可贵的了,"如果我们用现在的学术水平来挑剔他们,那岂不是有点缺乏历史常识了!"但是,学术的发展难道不正是后人"挑剔"前人的学术水平的历史过程吗?如果没有人挑剔,还把他们的弄错了的东西当经典来引用(这在今天学术界随处可见),学术如何进展?我并没有否认前人的历史贡献,如果我写一部中国近代学术史,我当然会把他们的贡献和不足都考虑进去。但我的那篇文章的目的不在于做学术史的全面评价,而在超出前人把学术提升一步,我所指出的问题难道不是至今无人看出的问题吗?怎么就"缺乏历史常识"了?

#### 七、语言观

最后,关于语言问题,谢文不同意我对老子的看法。我认为老子《道德经》中看不出有什么寻求言辞而不得的痛苦,反而有种得意,"实际上他不是花心思去找言辞来表达,那个意思已经先定了,不可表达,正因为不可表达,所以可以随便表达,随便举例子,讲故事,讲寓言。"谢先生反驳说:

笔者难以相信,作为从事中西哲学比较的邓晓芒教授竟然宁愿相信 老子"不是花心思去找言辞来表达",也不愿意相信"道"确确实实无法用 一个明白无误的概念来表达!他竟然说老子不仅没有因找不到与"道"相 应的言辞而感到痛苦,反而有一种得意,似乎老子写《道德经》是在故 弄玄虚,捉弄后人!这实在是一派胡言!这说明邓晓芒教授的思路与中 国思想文化之精髓相距得实在是太遥远。"道"的不可言性,不仅是"道"所容纳的深邃内涵的最重要特征,而且如前所说已被世界上众多的有识之士所欣赏。

读了这段高见,我仍然看不出,说老子不去花心思表达"道",与说 他认为"道""无法用一个明白无误的概念来表达"(对此我从来没有"不 愿意相信"过),这两者之间有什么冲突的地方,为什么认定前者就必 定会否认后者(所谓"宁愿相信……也不愿意相信……")?这两者难道 不正好构成一对因果关系吗?在我看来,老子正是由于看到了"道"的不 可言,才放弃了"花心思去找言辞来表达"的无用功,你一定要他言说, 他就和你打比方、讲寓言, 但他始终认为道本身是只可意会、不可言传 的。据说《道德经》五千言还是老子为了要出关,在关尹子的逼迫下才 写出来的。现代中国人学了一点西方语言学,就想拿来套到中国古人老 子身上,这才真是与中国思想文化的精髓相距甚远。谢文举维特根施坦 《逻辑哲学论》(谢误译作《逻辑学导论》)中最后一言:"一个人对 于不能谈的事情就应当沉默"(谢译作"不可说时,只可不说"),来与 老子的观点相提并论: 但维氏并没有遵守他早年的这一戒条, 在晚年的 《哲学研究》中他仍然勉为其难地说着那些不可说的东西,倒的确体现 了某种痛苦。所以中国的不可说和西方的不可说虽然表面相似, 骨子里 却有根本的不同。

## 结论

谢文在文章最后的"结论"中,对我引用黑格尔的名言"凡是合理的,都是现实的"提出了质疑,说我省略了后面的"凡是现实的,也都是合理的"。在他看来,似乎后面一句话更值得重视,因为他将它理解

为"凡是存在的,都是合理的"。他说:"中国文化是世界上最古老的文化之一,已存在了两千多年,这不恰好证明了它具有深层的合理性吗?"这种推论实在荒谬。举一个例子就可以驳倒它:埃及文化比中国文化更古老,在中国文化刚产生的时候,它就已经存在了两千多年(公元前3100年),到公元前30年埃及灭亡、成为一个地理名称为止,已存在了三千多年,但它毕竟灭亡了,"合理性"何在?实际上,黑格尔的"现实的"决不能理解为"存在的"或"现存的",这一点恩格斯早已说得很清楚了。他说:

在黑格尔看来,凡是现存的决非无条件地也是现实的。在他看来,现实的属性仅仅属于那同时是必然的东西……根据黑格尔的意见,现实性决不是某种社会制度或政治制度在一切环境一切时代所固有的属性。恰恰相反,罗马共和国是现实的,但是把它排斥掉的罗马帝国也是现实的。

然而,迄今为止,对黑格尔这句话的误解仍然比比皆是,连哲学博士谢先生都将之当作正解,人们把它浓缩为"存在即合理",以为这就是黑格尔提出的著名命题。其实,黑格尔的这两个命题在正解中就是同一个意思,即现实性和合理性(历史和逻辑)的一致,是需要在历史的合乎规律的前进运动中来把握的。谢先生对我的责难,实在显得有些业余。

当然,我这样反驳谢先生对我的所有的批评,并不意味着谢先生所说的全都是没有道理的。除了那些技术性的"硬伤"(如中西哲学史知识

的欠缺)之外,谢先生对中国文化的那份感情以及出于这种感情对中国 文化的辩护,在某种场合下还是有一定意义的。当他身处异邦、作为一 个长期在西方生活的中国人,试图以这种方式来保持和发扬自身中国文 化的个性特征时,我是抱有一种同情的理解的。但如前所述,讨论中西 文化比较的问题首先要分清"城内"和"城外",否则就免不了陷入一种不 自觉的文化错位。不知谢先生以为然否?

(原载于《学术月刊》2011年第11期)

# 伯林自由观批判

以赛亚·伯林(Isaiah Berlin, 1909—1997)被公认为20世纪最著名 的自由主义知识分子之一,他的"对自由的论述已经成为定义自由主义 的经典",他的《两种自由概念》一文"甚至被一些人称为'自由主义的 宣言"。近年来,柏林的自由主义学说在我国学术界也造成了广泛的影 响,大量的文章和著作都一窝蜂地引证柏林的观点。这与柏林的思想通 俗易懂同时又有很强的针对性不无关系。但奇怪的是,在西方学术界, 柏林的思想在《自由四论》发表前不断地受到质疑和批评,以至于他本 人陷入长期艰难的自我怀疑和自我修正之中,使得他这本书历经16年的 难产,拖延到1969年才出版,而且直到他去世5年后的2002年才由书的 编者按照他真正希望的样式(即《自由五论》,也就是《自由四论》的 扩充版)编成面世:与之相反,中国学者在知道了伯林的自由观点之 后,却一直没有出现有分量的批评,而只有一味的赞扬和人云亦云。本 文对伯林的观点的批判主要集中于他影响最大的《两种自由概念》一 文,其目的并不是要全盘否定他作为当代自由主义大师的卓越贡献,而 是要在学理上澄清一些糊涂观念, 提升我们在自由概念上的理解层次, 减少一点盲目跟风的习气。

### 一、"积极自由"和"消极自由"之定义

伯林在学术立场上无疑也属于英国经验主义传统(尽管他本人是俄国移民),具有英国经验论者的那种重视实际经验、反对玄想和思辨的理论倾向。但他并不满足于经验主义的过于就事论事和追求表面效果,而是力图从经验的东西中找出概念上所能够据以立足的根据。因此,虽然他如同经验主义一样,一开始就把对自由的讨论范围局限于"政治自由"这种比较可以实证的层面上,而不屑于抽象地谈论一般自由的哲学

概念,但他仍然努力从政治自由中归纳出"消极自由"和"积极自由"这两种不同的自由概念,而对这两种自由概念的分析有时是相当思辨的。他说:

freedom或liberty (我在同一个意义上使用这两个词)的政治含义中的第一种, (遵从许多先例)我将称作"消极自由",它回答这个问题:"主体(一个人或人的群体)被允许或必须被允许不受别人干涉地做他有能力做的事、成为他愿意成为的人的那个领域是什么?"第二种含义我将称作"积极自由",它回答这个问题:"什么东西或什么人,是决定某人做这个、成为这样而不是做那个、成为那样的那种控制或干涉的根源?"这两个问题是明显不同的,尽管对它们的回答有可能是重叠的。(伯林:《自由论》,胡传胜译,译林出版社2003年版,第189页,下引此书只于引文后注明页码)

我们先来看看"消极自由"。在这里,"消极自由"的概念表面看来是十分清晰的,它所要回答的问题也是很明白的。消极自由简单说来就是"一个人能够不被别人阻碍地行动的领域"(第189页)。因此什么是消极自由,这似乎只要把一个人能够不受别人干涉的那些事情经验性地罗列出来就清楚了。但进一步的思考却表明事情远不是初看起来那么简单。一个首要的问题是,什么是区别"能够"或"不能够"的标准?一个人总是倾向于在一切事情上都不受别人阻碍地行动,但事实上总是不能够完全如愿,甚至在很长时期内在每一件事情上都完全不能如愿,所以我们只能退而求其次,想办法来划定我们必须保有的"最低限度的个人自由的领域"(第194页)。这个领域,不同的自由主义者(如贡斯当、柏

克、穆勒等)所开列的"清单"有所不同,它取决于人们对于"人性的本质"的理解。而由于这种理解"曾是且将是无尽的争论的话题",伯林没有在这上面花费力气的兴趣,但他坚持说,无论如何,自由就是"免于……"的自由,"就是在虽变动不居但永远清晰可辨的那个疆界内不受干涉"。(第195页)

自由就是不受干涉,这的确再简单不过了,一个三岁小儿都会知道 这一点。但在什么范围内不受干涉?如果不深入到"人性的本质"及其发 展变化,不探讨人类自由概念的变迁史及现实的人类历史,那么"永远 清晰可辨的"那个疆界其实并不是那么清晰可辨的。我们可以设想,奴 隶时代的奴隶所拥有的"自由"就是"免于被吃掉"的自由,但我们今天并 不把奴隶称之为"自由人",我们认为还应该有更多的内容才能称得上是 真正"自由的"。但问题在于,这些不断增加的内容有什么样的标准和限 度。今天人们所普遍认可的内容如财产权、言论自由和信仰自由等等, 在若干年以后或许也会被认为需要进一步增加(如当今国际上"废除死 刑"或"允许同性恋者结婚"的趋势所表明的),有些则会逐渐消亡。既 然奴隶当年的"免于被吃掉的自由"在今天已经没有意义了(因为现代人 对于吃人肉有种本能的拒斥),那么将来财产权和信仰自由也有可能失 去意义。如果没有一个"清晰可辨"的标准,那么消极自由的这一变动不 居的疆界怎么可能"清晰可辨"?再者,一种消极自由的增加难道最初不 是被世世代代的人们作为"积极自由"、当做"理想"而努力去争取,甚至 付出了血的代价,后来才得到普遍认可的吗?如果没有人积极地去建立 一个人人可"免于"某些强制性干预的法制社会,这种思想中或口头上 的"免于……"的自由是不会生效的。因此所谓"免于……"的自由同时就 是能够通过某种手段(如法律)而在某种范围内有效制止其他人干预的 自由。换言之,消极的自由的另一面同时就是积极的自由。这两种自由 绝不只是"重叠的",而就是同一种自由的两个方面、两种说法,离开任

何一方,另一方就不可能存在。

当然,伯林的"积极自由"似乎并没有这么简单,比起"消极自由"的 概念来,它要晦涩和复杂得多。一般来说,他承认积极自由和消极自由 的区别在于"不是'免于……'的自由,而是'去做……'的自由"(第200 页)。但通常他不愿意以这种直接而明晰的表述来规定积极自由,因为 这种表述太容易使人想到,在任何情况下要"免于"什么,就必须"去 做"点什么,否则就不能"免于"什么。他就是要把这两种自由完全割裂 开来,即使事实上不能割裂,也要在观念上割裂开来。所以他更愿意采 用的表述方式是将这两种自由归于对两个不同的"问题"的回答。比如积 极自由所回答的问题,在上引那段话中被表述为:"什么东西或什么 人,是决定某人做这个、成为这样而不是做那个、成为那样的那种控制 或干涉的根源?"这种表述够绕弯子的了。较简洁的表述是:"当我们试 图回答'谁统治我?'或'谁告诉我我是什么不是什么、能做什么不能做什 么?',而不是回答'我能够自由地做或成为什么?'这个问题时,自由的 积极含义就显露出来了。"(第199页)但这种表述仍然晦涩不清。这里 至少有两种情况。在一个法制健全的社会中, 我当然可以援引某条法律 的权威去做一件我愿意做的事,在这里,积极自由并不在于对法律权威 的服从,而在于我认为这种法律权威是我和其他人为了保证我们去做某 种事的自由而建立起来的,我们服从它就是服从自己,因为只有在它 的"控制"下,我们的行动才能(或有最多的可能)达到预期的效果。但 另一种情况是,在一个专制社会中对绝对权威的服从,我们的一切行动 都要追溯到这个"根源",而这个根源却不受我们的"控制"。这当然就谈 不上什么自由(包括"积极自由")了。当然,现实中后一种情况经常被 披上前一种情况的"自由"外衣,因而"导致一种规定好了的生活,并常 常成为残酷暴政的华丽伪装"(第200页);但正因为如此,哲学家的任 务不就是要把这两种情况明确区分开来吗? 伯林把它们归结为对同一个 问题的回答,不正好混淆了积极自由和专制暴政的区别吗?他无条件地赞同贡斯当的观点:"为什么人对于他是被一个大众政府或君主碾碎,还是被一套压迫性的法律碾碎,要那么关心","没有限制的权威不管掌握在谁的手中,或早或晚,注定会毁灭所有的人","压迫的真实原因便是纯粹的权力积聚这个事实,而不管这种积聚发生在什么地方"。(第236页)但难道民主政治的提出和建立不正是要限制政府权威的滥用、分散权力的积聚吗?难道不是只有在这个"地方",这样做才有可能成功吗?

在正式阐明"积极自由的观念"的那一节,伯林写下了被称为"集中 论述了伯林关于积极自由的观点"的一段话:

"自由"这个词的"积极"含义源于个体成为他自己的主人的愿望。我希望我的生活与决定取决于我自己,而不是取决于随便哪种外在的强制力。我希望成为我自己的而不是他人的意志活动的工具。我希望成为一个主体,而不是一个客体;希望被理性、有意识的目的推动,而不是被外在的、影响我的原因推动。我希望是个人物,而不希望什么也不是;希望是一个行动者,也就是说是决定的而不是被决定的,是自我导向的,而不是如一个事物、一个动物、一个无力起到人的作用的奴隶那样只受外在自然或他人的作用,也就是说,我是能够领会我自己的目标与策略且能够实现它们的人。当我说我是理性的,而且正是我的理性使我作为人类的一员与自然的其他部分相区别时,我所表达的至少部分就是上述意思。(第200页)

显然,就连伯林自己也觉察到,这段话中对"积极自由"的阐述怎么 看都像是对积极自由和消极自由的关系的阐述:"我希望"就是想要"去 做"什么,是积极自由:"而不是"则是"免于"什么,是消极自由:但"而 不是"不过是对"我希望"的进一步说明而已。所以他接下来说:"成为某 人自己的主人的自由,与不受别人阻止地做出选择的自由,初看之下, 似乎是两个在逻辑上相距并不太远的概念,只是同一个事物的消极与积 极两个方面而已。"(第200页)但他马上又否定了这种观点:"不过, 历史地看,'积极'与'消极'自由的观念并不总是按照逻辑上可以论证的 步骤发展, 而是朝不同的方向发展, 直至最终造成相互间的直接冲 突。"(第200~201页) 当然,他在这里诉诸的"历史",只是"现 实"或"经验"的代名词(因为他自己早已经把历史中的"决定论"或"发展 规律"等等视为一种"催眠性的公式"了,见第185页)。就是说,概念上 积极自由和消极自由似乎是不可分割的, 但现实中它们常常是完全对立 的。如何对立呢?他举的例子是柏拉图和黑格尔所强调过的,当一个人 自以为"我是我自己的主人"的时候,很可能他恰好是他自己的激情的奴 隶。于是一个想做真正的自由人的人就必须弄清楚他的"真实的自我"是 什么,以便用这种"真我"来约束和强制自己,同时更用他人的"真我"去 约束和强制他人。而这实际上就以"自由"的名义导致了奴役。因为我相 信:

我对别人的强制是为了他们自己,是出于他们的而不是我的利益。 于是我就宣称我比他们自己更知道他们真正需要什么。随之而来的是, 如果他们是理性的并且像我一样明智地理解他们的利益,他们便不会反 抗我。……因为在他们当中存在着一个隐秘的实体,即他们潜在的理性 的意志,或他们的真实目的,而这种实体虽然被他们公开的感受、言行 所掩盖,却是他们"真实的"自我,是处于时空中的可怜的经验自我一无 所知或知之甚少的自我;我有可能声称这种内在的精神是惟一值得认真 对待的自我。当我采取这种观点的时候,我就处在这样一种立场:无视 个人或社会的实际愿望,以他们的"真实"自我之名并代表这种自我来威 逼、压迫与拷打他们,并确信不管人的实际目标是什么(幸福、履行义 务、智慧、公正的社会、自我满足),它们都必须与他的自己——他 的"真正的"、虽然常常是潜在的与未表达的自我的自由选择——相同 一。(第202页)

不过,伯林的这一番论证所阐明的,并不是积极自由和消极自由 的"冲突",而是一般自由自己与自己的冲突。正如伯林接下来自己所承 认的: "这种魔术般的变化或变戏法(就像詹姆斯恰如其分地嘲笑黑格 尔派的那样),无疑可以轻易地施之于'消极'自由的概念:在这里不受 干涉的自我,不再如通常所理解的那样,是具有他的实际愿望与需要的 个体,而是成了内在的'真实'之人"(第203页)。但伯林仍然试图强调 在自由的这种自我分裂中,积极的自由更为恶劣,因为"就'积极的'自由 的自我而言,这种实体可能被膨胀成某种超人的实体——国家、阶级、 民族或者历史本身的长征,被视为比经验的自我更'真实'的属性主 体","很容易把人格分裂为二"(第203页)。然而,这种"实体"的膨 胀、这种"分裂为二",对于消极的自由难道不是同样容易的吗? 当孔子 坚持自己的天道而宣称"三军可夺帅也, 匹夫不可夺志也"(《论语·子 罕》),孟子标榜"富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈"(《孟子· 滕文公》)时,所依据的正是"超人的实体"。可见问题并不在于是哪一 种自由,是"免于……"的自由呢还是"去做……"的自由,而在于如何把 自由和不自由 (哪怕它打着自由的旗号) 区别开来。真自由既是积极的 同时也是消极的,而不自由也既可以伪装成积极自由也可以伪装成消极自由,就是说,消极自由同样有可能把"真实的自我"膨胀为"超人的实体"而对人的"经验自我"施以强制。其实,伯林自己在"退居内在城堡"一节中对极端消极自由的这种伪自由的特点作了很好的分析,如斯多葛派、基督教禁欲主义和康德的"自律",以及"东方圣者的寂静主义",都是通过压抑和减损自己的感性需求来坚持自己不为外界所控制的"不动心",他认为"这不折不扣是一种'酸葡萄学说':我没有把握得到的东西,就不是我真正想要的东西",由此所感到的抽象的自由"绝非政治自由,而是其反面"(第209、210页)。由此顺理成章的结论就应当是:把这种以"自由"面貌出现的不自由归咎于"积极自由",而以为"消极自由"不在此列,这是站不住脚的。伯林的区分完全没有切中问题的实质。

那么,这种不自由为什么能够打着"自由"的旗号对人产生如此大的迷惑呢?对此伯林作了自己的解释。他承认"使这类语言显得貌似合理的,是这个事实:我们认识到,以某种更高目标的名义对人施以强制,这样做是可能的,有时是有理由的;关于这种目标(譬如说,公正或者公共卫生),如果受强制者更开化一些,他们自己就会主动追求,而他们没有追求,是因为他们盲目、无知或腐败"。(第201~202页)显然,伯林并没有说"这个事实"本身是对自由的剥夺,相反,在他看来,公正、法律、秩序和公共卫生一类的社会行为规范至少"有时是有理由的",没有这种强制,一切积极的或消极的自由都不可能。所以每个想要自由的明白人都会去"主动追求"建立一种秩序规范,并将其视为自己自由的保障。但伯林认为,正是这种本来是有其合理性的追求,使得某些人以自由的名义行专制之实显得"貌似合理",成为了剥夺个人的自由的冠冕堂皇的借口。很明显,伯林在这里实际上承认了,关键问题并不是要不要强制的问题,而是要什么样的强制的问题。以为自由就是不受

任何强制,这只是小孩子的想法,任何自由要能够现实地实现出来,都 有赖于某种强制(包括自己对自己的强制)。不能因为不自由也以"保 障自由"的名义施加强制,就否认真正自由的保障也需要合理的强制。 我要使自己的财产免于被剥夺,我就要克制自己贪图他人财产的欲望: 我要保有言论自由,我就得小心不要辱骂和诽谤别人;我要有人身自 由,就不得伤害或拘禁他人,甚至我要呼吸新鲜空气,首先自己就不要 随地大小便。否则法律和有关部门就会来找我的麻烦。伯林既然把自由 放在政治自由的层面上来考量,就应该想到它本质上是一个人与人的社 会关系问题,也就是怎样一种互相强制能够为人的(互相不强制的)自 由意志和自由选择留下最大余地的问题,而不只是单个人主观的"我希 望……而不是……"的问题。所以,真正的自由并不在于没有任何强 制,而在于这种强制是大家为了达到最大限度的不受强制而自愿接受 的。而这个"最大限度"就在于自己的自由以不要损害他人的自由为限, 这就是穆勒早就揭示出来的"群己权界"。孟德斯鸠说得更明确:"我们 应该记住什么是'独立',什么是'自由'。自由是做法律所许可的一切事 情的权利: 如果一个公民能够做法律所禁止的事情,他就不再有自由 了,因为其他人也同样会有这个权利。"

当然,这个很简单的道理却是伯林所不乐见的,他宁可赞成边沁的观点:"法律所从事的不是解放而是限制:所有法律都是对自由的侵犯——即使这种侵犯导致自由的整体增加。"(第220页)其实伯林更想说的是,积极自由是对真正的自由即消极自由的侵犯,这种侵犯往往会导致自由的整体的减少。例如他说:"为了防止太明显的不平等或到处扩展的不幸,我准备牺牲我的一些甚至全部自由:我有可能非常情愿地、自由地这样做;但是我失去的毕竟是自由。"(第193页)在他看来,即使人们自由地选择了一条制止种族压迫的法律,这也不是自由的胜利,而是自由的损失,因为他赞同边沁的"做坏事的自由也是自由"的说法

(第219页注35),却不承认"制止做坏事也是自由"。他认为,不存在 什么自由的法律, 任何民主的法律跟专制统治下的恶法没有什么区别, 因为"民主可能会解除一个既定的寡头、一个既定特权个人或若干个人 的武装,但是它会像任何一个先前的统治者一样残忍地压制个人"。 (第236页) 所以伯林的自由是不受任何法律所限制的,他说:"我必须 建立这样一个社会,其中必须存在着自由的某些疆界,这些疆界是任何 人不得跨越的",不论是以法律的名义还是人民的名义。(第237页)但 是,人们自然要问,为了"建立这样一个社会",这些"不得跨越的疆 界"本身是不是要由法律规定下来呢?伯林的回答似乎是否定的,他只 是说:"这些疆界之划定,依据的是这样一些规则:它们被如此长久与 广泛地接受,以致对它们的遵守,已经进入所谓正常人的概念之中,因 此也进入什么样的行动是非人性与不健全的概念之中。"(第238页)他 举例说,一个人未经审判就被宣布有罪,孩子被命令去诋毁父母,少数 派因激怒多数派或暴君而被屠杀等等,这就违背了一个"正常人的概 念"及其所认可的"规则"。然而,这些"规则"有没有强制性?如果有, 那它们就相当于法律的权力,伯林就只是换了一个字眼而已;如果没 有,那它就只是"正常人"脑子里的一些主观想法,顶多是一种舆论压 力,它们对于"建立这样一个社会"是远远不够的,而只能更加突显出建 立这样一个社会的必要性。更何况,"正常人"的标准是什么?如果是他 所说的"长久与广泛地接受"某种规则,那不正好就是他一贯反对的"多 数人"的规则吗?那么,"不正常"或"不健全"的少数人是否也应该得到 尊重呢?伯林对他这些自相矛盾的地方显然并没有想清楚。

#### 二、自由如何成了不自由?

问题的症结究竟何在?其实伯林一开始就把问题提错了。应当追问的并不是:不自由为何能够打着自由的旗号来迷惑人?而是:自由为何

成为了不自由?后一种提法更带本质性,因为不自由在个别情况下虽然有可能是欺骗的产物,但欺骗不可能成为常例。尤其在现代民主法制社会中,大部分的不自由最初都是人们自由地选择的。你可以说这种自由选择是形式上的,但你不可能抛开这种形式而获得任何自由。伯林由于不能解释这种形式的自由为何不可避免地成为了实质上的不自由,于是就对一切形式的自由绝望,而执著于"最低限度的"实质上的自由。这就是他提出"积极自由"和"消极自由"的区别的初衷。但由于积极自由和消极自由,或者说形式自由和实质自由本身所具有的不可分割性,伯林的解释就越来越深地陷入了自相矛盾。

其实,走出这一陷阱的唯一出路只能是欧洲大陆哲学,尤其是伯林 当作主要论敌而大力批驳的黑格尔和马克思的辩证自由观。伯林的这些 随处可见的批驳其实绝大部分是一种误解甚至歪曲。例如前面所引伯林 批评柏拉图和黑格尔的那段话,认为在黑格尔看来,"我对别人的强制 是为了他们自己","于是我就宣称我比他们自己更知道他们真正需要什 么","因为在他们当中存在着一个隐秘的实体,即他们潜在的理性的意 志,或他们的真实目的,而这种实体虽然被他们公开的感受、言行所掩 盖,却是他们'真实的'自我,是处于时空中的可怜的经验自我一无所知 或知之甚少的自我","我有可能声称这种内在的精神是唯一值得认真对 待的自我。当我采取这种观点的时候,我就处在这样一种立场:无视个 人或社会的实际愿望,以他们的'真实'自我之名并代表这种自我来威 逼、压迫与拷打他们,并确信不管人的实际目标是什么(幸福、履行义 务、智慧、公正的社会、自我满足),它们都必须与他的自己——他 的'真正的'、虽然常常是潜在的与未表达的自我的自由选择——相同 一"。(第202页)这些强加于黑格尔的思想没有引证黑格尔的任何原 话。其实,对黑格尔哲学稍有了解的人都会知道,黑格尔对于人的"真 实的自我"抱有一种历史主义的发展观,人们最初的确只知道"处于时空

中的可怜的经验自我",但绝不能拔苗助长,而必须等待他们的自由意 识在历史中自行发展。所以黑格尔认为,"真理具有在时间到来或成熟 以后自己涌现出来的本性,而且它只在时间到来之后才会出现,所以它 的出现绝不会为时过早,也绝不会遇到尚未成熟的读者;同时我们还必 须相信,作者个人是需要见到这种情况的,为的是他能够通过读者来考 验他的原属他独自一人的东西,并且能够体会到当初只属于特殊性的东 西终于成了普遍的东西"。作者自己的真实自我都必须在他人或读者身 上得到验证,其普遍性还需要由他人得到批准,他又如何能够代表他们 的自我来"威逼、压迫与拷打他们"呢?更何况,即使一个人坚信自己看 到了他人的真正自由之所在,并把这一点告诉他人,这与"强迫他人自 由"还根本是两码事。黑格尔的确说过:"加于犯人的侵害不但是自在地 正义的,因为这种侵害同时是他自在地存在的意志......而且它是在犯人 自身中立定的权利","认为刑罚既被包含着犯人自己的权利,所以处罚 他,正是尊敬他是理性的存在",但这并不是"迫使他人自由",恰好相 反,是指应尊重犯人自己所立的法,让他自由地惩罚自己,而排除任 何"威逼、压迫与拷打"。

又如对马克思的误解:"对马克思来说,理解就是适当的行动。当且仅当我的生活计划是按照我自己的意志安排的,我才是自由的;计划包含着规则,而一种规则当我有意识地强加给自己或者因为理解而自愿地接受它的时候,它就不会压迫或奴役我,而不管它出自我自己还是别人之手,只要它是理性的,也就是说,只要它遵循事物的必然性。理解事物何以如此也就愿意它们果然如此。"(第214页)因此,在伯林眼中,马克思就应该会去劝说工人服从资本家对剩余价值的剥削,因为这是合乎理性、合乎规律的,而且劳动合同是工人自愿签订的,所以不存在"奴役或压迫"。但马克思为什么对资本主义社会的自由作了激烈的批判,并致力于推动对未来更高自由生活的追求,这对于伯林这样的人是

根本无法理解的。非历史主义的自由观一般说来就是如此看问题的,所谓"任何事物是什么就是什么,自由就是自由"(第193页)。至于自由是如何变成了不自由的,对此伯林连想都没有想过。他唯一知道的自由就是一种平面化的、直观经验的自由感受,即"为所欲为"、"任意"和不受强制。

但问题的关键正在这里。自由变成了不自由,这是黑格尔和马克思 的"异化理论"的核心,它表达了一般自由自身的自相矛盾性,以及由此 带来的自我超越的历史性。在这种理论中,伯林所理解的那种自由并没 有被否定,但只是处于最基本的层次中,它有待于上升到更高层次的理 解。所以黑格尔把世界历史看做是"自由意识的进展",即从(东 方)"只知道一个人是自由的"进到(古希腊罗马的)"一部分人是自由 的",再上升到(日耳曼世界的)"一切人是绝对自由的"。伯林所理解 的自由应该说还停留在"只知道一个人是自由的",即每个人只知道自己 一个人是自由的这种幼稚的感性冲动阶段。在这一阶段,人们都处于霍 布斯所说的"一切人对一切人的战争"中,或者黑格尔所说的"生死斗 争"及其所导致的"主奴关系"中。所以在社会的发展过程中,人们追求 自由的倾向必然会要求建立某种社会秩序,以期他人在某种范围内对自 己的自由加以"承认"、乃至于互相承认。人对自由的追求哪怕只要稍微 超出对"一个人是自由的"这种层次,就需要对他人自由权利的一种建立 在普遍理性之上的估计,并使之固定为一种法权原则乃至于制度,而不 能单凭自己个人的感觉和亲身经验了。但伯林并不把最初那种追求个人 感性自由而不得的状态看作人类自由意识不成熟的必然结果,却仍然仅 仅立足干这种幼稚的自由观,而期望借助于大多数"正常人的概念"来维 持"最低限度的消极自由"。这种一厢情愿的劝导显然是自相矛盾的,如 果说这种劝导在当今西方社会居然也能够发生一定的效果的话,那也绝 不是像伯林所设想的那样单凭"正常人的概念"做到的,而是通过正常的

立法程序做到的。只有一种完备的立法才有可能把正常人的合理的道德诉求反映出来并有效地实现出来。

当然,在黑格尔那里,即使人们意识到了"一切人都是自由的",这 种普遍自由要实现出来仍然会导致异化。例如法国革命就是这样,它本 来是要把人们所意识到的普遍的自由、平等、博爱在现实中实现出来, 但"它根本不知道,意识的个别性本来为了能够作为这一特定的直接的 个别性而存在,将自己委托给现实,竟反而在这个自身普遍的东西里把 自己毁灭掉了:它因而并未达到它的这种存在,而毋宁是在存在里完成 了它自身的异化"。黑格尔把这种状况称作"心的规律和自大狂",普遍 自由的心的规律只有扬弃它的自大狂而进入到现实的"世界进程",才能 学会如何实现这种自由。对法国革命的这种批判,比起伯林以及他所援 引的贡斯当等人的一味的道德谴责和小家子气的退守"直接的个别 性"来,要深刻得多。伯林只是把法国革命归之于"'积极自由'要求的大 爆发"(第235页)而了事。在他看来,法国革命的教训就在于,我不要 再去管"谁来统治我",只要他能给我最低限度的"消极自由"就行。但这 样的人民虽然可以避免任何革命,却正好是一切野心家、政治骗子和政 治绑架者的合适对象,人民由他们那里所讨得的"消极自由"是根本没有 保障、随时可以被收回的。而一个真正不很需要操心"谁来统治我"的社 会必定是一个法制已经相当健全了的社会。

#### 三、理性与自由的关系问题

纵观伯林的自由观,不论是积极自由也好,消极自由也好,凡是涉及自由变成了不自由的情况,他都怪罪于理性的运用。这一点当然在论及积极自由的时候他说得最明确。例如当他以讽刺的口吻谈到对自由的"自我实现"的积极理解时说:

我们被教导说,获得自由的唯一真正的办法,是通过批判的理性,理解什么是必然的,什么是偶然的。如果我是个学童,数学的真理除了最简单的之外,都成了我的心智自由发挥作用的障碍,我不理解这些数学定理的必然性;某个外在的权威宣称它们是真的,而把它们作为某种外在的东西呈现给我,要我机械地把它们吸收至我的大脑中。但是当我理解了符号的功能、公理、组合与转换规则——借以得出结论的逻辑——以后,认识到这些事情是不可能不这样的,因为它们遵循那些支配着我自己的理性过程的规律,于是,数学的真理便不再像强加于我的、不管我愿意不愿意都必须接受的外部实体那样,是强迫性的,而是我自己的理性活动自然运作过程中我自觉自愿的某种东西。(第211页)

当然,伯林并没有说这有什么不对,他反对的只是把这种儿童学习中由最初的强迫而转化为自愿的过程转用于对政治自由的理解。所以他接下来说:"我们被告知,适用于音乐或数学的东西,从原则上说,应该也适用于其他的阻碍。……sapere aude(勇于面对知识),这是从斯宾诺莎直至最晚近的黑格尔弟子(有时并不自觉)的整个启蒙的理性主义方案。"(第212页)他批评黑格尔和马克思对历史的"连续成长"的规律的揭示,更对人们通过理性来认识和利用这种"历史规律"以获得自己的自由抱根本不信任的态度。他说:"这就是理性主义的形而上学核心。包含在这种理性主义中的自由观念不是(理想地)不受干涉的领地这样一种'消极的'概念,不是一个在其中我不受阻碍的空间,而是一种自我导向和自我控制的概念。""这就是积极的、通过理性获得解放的学说。"(第214、215页)但是,且慢!我们在伯林批评消极自由的"退居内在城堡"一节中分明读到,当我超越我自己的自然情感、经验的恐惧

与欲望时,"我就仿佛做出了一个战略性的退却,退回到我的内在城堡——我的理性、我的灵魂、我的'不朽'自我中,不管是外部自然的盲目力量,还是人类的恶意,都无法靠近"(第205页),并将这种消极自由与历史上著名的理性主义者斯多葛派和康德的实践理性(自律)联系起来。由此可见,自由的"消极的概念"正如"积极的、通过理性获得解放的学说"一样,也有可能成为一种"自我导向和自我控制的概念",使得自由的"不受干涉的领地"丧失殆尽,如果它诉之于自己"内在的城堡"即理性的话。所以,问题并不在于自由是积极的还是消极的,而在于自由与理性发不发生关系。不论积极的还是消极的自由,只要和理性发生关系,就变成了不自由。在伯林看来,自由是直观的、感性的、直接经验的,理性则是限制和败坏自由的,这就明显地暴露了他的英国经验主义立场的狭隘性。

这种狭隘性其实从他所举的儿童学习数学的例子中就已经体现出来了。众所周知,儿童学习任何功课都不能不受约束,但这种约束通常会有两种情况:一种是学生厌学,逃学;另一种是渴望知识,充满兴趣和好奇心。前一种情况往往是由于老师的教学方式不得法,或是没有掌握学生的特点,而并非学生的天性,后一种情况则体现了成功的教学。教师的责任就在于把学生内心中所潜藏着的学习兴趣调动起来,向他自己最有可能成功的方向自由发展,而不是把一套僵死的法则强行灌输到学生头脑中,使之长期习惯成自然,变成自己"自觉自愿的东西"。从根本上说,对知识的好奇以及通过掌握规律而能控制一个过程所带来的快乐,是儿童自发的本能,这从孩子牙牙学语和蹒跚学步的时候就表现出来了。伯林以为孩子们都是"被强迫送到学校"(第220页)的,也许是因为在他生活的英国社会中,并不存在失学儿童无奈地被关在学校大门外的现实;但他至少应该能够体会一个孩子对他学习优异的同龄人的羡慕,以及想要像别人一样轻松自如地解决困难问题的冲动。的确有孩子

不愿学习,而宁可游玩。但游戏也是需要学习的,古今中外,通过游戏学到真本领而成就事业的例子多不胜数。所以一般说,学习是儿童的天性。可是在伯林看来,只要学习必须受到约束,就是自由的丧失,它所成就的自由也是一种虚假的自由。"受教育的自由"不是自由,只有"不受教育的自由"才是自由。然而一个这样的"自由儿童"恐怕连玩游戏都不会,打球犯规,下棋癞皮,唱歌走调,低能弱智,只会瞎捣乱,还不如一条流浪狗。流浪狗必须懂得很多社会经验,弱智者如果没有社会照顾就活不了。"做坏事的自由"当然也是自由,(第219页,注35)但是如果一个人只知道做坏事,这就不是自由,而是一头被注定了的动物。正因为人的自由就在于他知道自己既能做坏事,也能做好事,所以自由才表现为一种"选择",而怎么选择,就需要有理性。

每个人都有理性,并不需要别人来使他"变得理性",更不需要自认为有理性者来"对非理性者进行强制"(第220页)。当然每个人都应该受教育,但好的教育应该是基于他自己的理性之上的,即使对儿童的教育也应该启发他内心潜在的理性能力,并培育和扶植这种能力的成长。教育本质上是社会的教育,也就是使个人具备普遍的理性,能够理解他人,并在此基础上能够同情他人(所谓"情感教育")。小时候未受过教育或教育不良的人,在成人社会中也有机会补上这一课。比如你伤害了别人就会遭到别人和社会的惩罚,所以"强迫也是一种教育",这并不是由于别人把理性规则强加于你,而是迫使你意识到自己和他人共同具有的把握普遍规范的能力。这种能力哪怕在最顽劣的罪犯心中其实都已经具备了,因为他在日常生活中懂得为了达到自己的目的必须设计合适的手段,即使是一桩罪行也能够在技术上设计得合乎逻辑、即合理(这是判定一个人犯罪是否"故意"的根据)。他只是没有把这种理性思维能力运用于社会生活中,运用于与他人的关系中,而是心存侥幸,以为自己一个人可以逃脱普遍的法则。如果真是一个"非理性者"(如精神病

人),那我们反而不需要对他"进行强制"了,而是需要对他进行治疗。这就是大陆理性主义关于理性的普遍性的理解。但这一切在伯林眼中却变成了一幅扭曲的漫画,他以为,费希特和黑格尔这些人谈到理性,有一种居高临下的"圣贤"口吻,或者统治者口吻,似乎他们把社会分成两部分,一部分人是有理性的,另一部分是没有理性的,是"激情的牺牲品,是过着他律生活的、半盲的、无法理解自己的真实目标的奴隶"(第221页),他们注定必须服从"有理性者"。他认为这种精英主义或精神贵族的意识是"每一个独裁者、掠夺者与恶霸在寻求为其行为开脱时都使用的论证。我应该为人们(或与他们一起)做他们做不到的事情,而且我不可能征得他们允许或同意,因为他们不具备知道什么对他们来说最好的条件"(第222页)。伯林断断续续地引了费希特的一些只言片语,来证明"这种英雄学说的真正鼻祖"对没有理性的民众的蔑视。但我们只要随手在费希特的书里面翻一翻,就可以发现这样一些完全不同的话:

不,民众,一切的一切都可献出,只有思想自由不能。……只有人类的这个从天而来的守护神,这个保证你们前面还有一个不同于忍耐、负重和悔恨的命运的信物,只有这个你们应该固守。未来世代的人们会向你们极力索取你们父辈交给你们,应由你们传给他们的东西。如果你们父辈也像你们那样怯懦,你们现在不是还仍旧处于宗教独裁者最污辱人的精神奴役和肉体奴役之下吗?他们在浴血奋战中取得的,你们只要稍微坚定一些,就能守住。你们不要仇恨你们的君主,你们应仇恨你们自己。造成你们苦难的一个最新的根源,就是你们对他们及其助手看得过高。……你们肯定会相信,他们对他们应该知道的东西,对他们自己的真实使命,对人的价值和人的权利,比你们之中最孤陋寡闻的人都知

道得少。......

特别是你们,你们这些有力量这样做的人,向那个导致我们种种弊端的最新的偏见,向那造成我们所有苦难的有毒的根源,向那个"守护我们的幸福是君主的使命"的说法,宣告最不可调和的战争吧!……我们不知道什么能促进我们的幸福,如果君主知道,并且他的生存是为了将我们领向幸福,那我们就只得闭上眼睛跟着我们的引路人走了;他对我们为所欲为,当我们问他时,他向我们保证,说这对于我们的幸福是必要的;他将绳索套在人类的脖子上,并且喊道:"安静,安静!这一切都是为了你好。"

不, 君主, 你不是我们的上帝。......

费希特这类言论太多了,根本用不着到处去搜罗。而且费希特甚至 早在伯林之前就申述了消极自由和积极自由的原则,比如在他的《伦理 学体系》中他说:

这种自由是确定的,并且只能由这个个体就这种相互作用自由地制定的概念加以确定。这里有两方面的相互作用,一方面是绝对自由的持续性和躯体的不可触犯性,即绝对不能用有形力量直接影响躯体,另一方面是对全部感性世界的自由影响的持续性。.....

从否定的角度(即"消极的角度"——引者注)来看,这种规定是一个绝对的禁令:决不可直接影响一个人的躯体。……不过,我确实可以间接地规定一个人的躯体,那就是我用理性根据规定这个人的意志,在

他的意志中引起这种或那种形态变化,从而在感性世界中引起这种或那种形态变化。

但是,我决不可把一个人的躯体当作实现我的意志的工具或手段来使用,这样的工具也肯定是最不适用的。我不可通过有形的强制——殴打、冲击、饥饿、剥夺自由或监禁——试图影响这个人的意志。只有依靠理性根据,而绝对不依靠任何其他手段,我才可以影响这个人。

当然,费希特的思想前后期有很大的变化,但上述思想在他那里应 当是一贯的。费希特对消极自由和积极自由的关系的这种论述是经典性 的,它不但比伯林的论述更清晰,更确定,而且更深刻。我的躯体必 须"免于"受到侵犯,但这不意味着我在用自己的意志支配自己的躯体时 可以不讲理, 我自己的理性告诉我, 或者别人通过讲理告诉我, 如果我 蓄意用自己的躯体侵犯了别人的躯体,我就直接破坏了"躯体不可侵 犯"这条禁令,而为了维护这条我自己的自由也有赖于此的禁令,我的 行为当然必须受到控制,但这种控制也只以他人身体不受侵犯的必要性 为限。这就是现代法制社会的现实规范。伯林对这种理性规范的不满其 实并没有说出什么道理,除非他的确认为一个人即使侵害了他人也不应 当受到惩罚和控制,否则就是"缺少自由"。他唯一能提出的反对理由只 不过是: "以理性的名义,任何非理性的东西都受到谴责,以至于人们 的许多目标(如美学的以及其他种类的非理性的自我满足)——个体的 想象力与癖好使人们追求它——至少从理论上,都应该被毫不犹豫地压 制,从而为理性的要求让路",因而"我必须承认,我从未理解这个语境 中的'理性'的含义:在此只想指出这种哲学心理学的先验假定与经验主 义是不相容的"(第225~226,注释46)。然而,把理性和美学及其他 非理性的要求对立起来的这种说法是夸大其词、耸人听闻的。理性并不 要求人们放弃审美享受和其他自由权利,它只要求这些权利在每个人之间不要互相损害,从而能够最大地得到实现。伯林承认他不理解这种意义上的理性的含义,而只能理解他自己个人的自由经验,这对一个政治哲学家来说绝不是什么光彩的事。

但令人吃惊的是,在这篇文章的末尾("一与多"一节),伯林表达 了一种绝非"自由主义"的立场,把他自己对自由的一切维护、对理性的 一切厌恶,甚至对极权政治的一切谴责都全部颠覆了。在他看来,自由 只是人们所追求的价值之一,但并不是唯一的价值。与之平列的还有一 系列其他价值,"平等、公正、幸福、安全或公共秩序,也许是其中最 明显的例子。因为这个原因,自由不可能是不受限制的。......尊重正义 原则或耻于公然的不平等待遇,就像自由的要求一样,是人的基本特 征。我们不可能拥有一切,这是个必然的而不是偶然的真理"。(第243 页)这就是他在政治哲学上的"多元主义"。的确,如果我们真的信奉这 种多元主义,那我们还有什么可以争论的呢?自由只是一元,理性当然 也可以是一元,至于极权主义,也未尝不可以是一元,因为就连希特勒 的极权主义,也可以给人民带来"幸福、安全或公共秩序"(犹太人和少 数"人民的敌人"除外),人民通过牺牲一点自由而换得这么多的"价 值",难道还不值吗?伯林对自己的这种悖论视而不见,居然说:"多元 主义以及它所蕴含的'消极的'自由标准,在我看来,比那些在纪律严明 的威权式结构中寻求阶级、人民或整个人类的'积极的'自我控制的人所 追求的目标,显得更真实也更人道。"(第244页)伯林是没有资格说这 种话的,因为他为了说明哪怕"消极的"自由也只是一种并非最高的价。 值,他甚至还为"书报检查法律以及对个人道德进行控制的法律对个人 自由的无法容忍的侵犯"作辩护,因为这些法律的"威权式结构"也可以 认为,个人自由并非人民"最基本的需求",而"为了满足这些需求,我 们无法不牺牲某些比'个人自由'层次更高的、能满足更深刻需求的价

值,而这些价值,不仅是由某一主观的标准所决定,而且另外一些具有经验上或先验上客观地位的标准,也确定了这些价值要高于个人的自由"。(第243页)的确,"我们不可能拥有一切",我们应该知足。理性主义也好,"积极自由"也好,专制主义也好,自由主义也好,有所得必有所失,反之,有所失也必有所得,不妨让它们"百花齐放"嘛!这就是伯林所理解的"人道"?

但"多元主义"其实是无法坚持的。例如伯林一方面说:"自由地选 择目的而不宣称这些目的具有永恒的有效性,这种理想以及与此相联系 的价值多元论,也许只是我们衰颓的资本主义文明晚近的果实。.....原 则并不是神圣的,因为它们的有效期限是不能保证的。"但另一方面, 他在同一页上又赞同边沁的说法:"个体的利益是唯一真实的利益",认 为这是"人们的生活所必不可少的那些东西"(第245页)。那么我们要 问,"个体的利益"是否"具有永恒的有效性"呢?这一原则是否"神圣"、 它的"有效期限"是否能够"保证"? 伯林认为多元论还是一元论, 这是文 明人和野蛮人的区别(第246页): 但野蛮人既然是多元中的一元, 那 么文明人和野蛮人就不应该有什么区别, 因为文明人也不过是多元中的 一元而已。可见所谓的"多元论"本身其实是一个悖论。或者说,"多 元"是不能"论"的,一"论"它就成了"一元"。这正如非理性、不可通约的 东西是不能"说"的,一"说"它就成了理性、成了可通约的东西一样。古 希腊赫拉克利特和柏拉图都懂得这个道理,他们宣称"逻各斯"(语言、 理性)是"一"、理念(共相)是"一",感性、意见则是"多",对 于"多"没有什么好谈的,谈也谈不出真理来——除非你坚持"多"中 有"一"。

结论

综上所述, 我们可以看出, 伯林的自由观其实是一笔糊涂账, 在逻

辑上它是自相矛盾的,飘忽不定的,思路混乱的;在立场上它是偏颇的、狭隘的,不公正的;在对事实的分析上它是肤浅的,片面的,主观的。它最大的毛病在于受到英国哲学界对于德国理性主义的那种傲慢态度的影响,对于这种思辨性极强、需要全心认真对付的理论缺乏耐心,不屑一顾,甚至以无知为光荣。它继承了英国经验派哲学的一切缺点,平面化、表面化,割断历史,固着于眼前经验,对待概念和逻辑的形式主义,零打碎敲,没有整体或全局观点。

当然,这也不是说伯林的自由观就一无是处了。伯林的自由观虽然带有经验主义的弱点,但也有它从经验主义而来的长处,就是在对现实自由的直接感受性上,它能够撇开那些固定化了的概念定义而保持一种开放的态度,在现实生活中具有切实的指导意义。例如他所强调的"消极自由"虽然在理论上并未立起来,但在今天西方法制社会已然大体完善的情况下,对于如何更贴近人的个体自由、以人为本,以克服由法制所带来的异化作用,则不是没有价值的。又如他所主张的"多元论",虽然在逻辑上构成悖论,但也表达了对各种社会倾向和文化意识的宽容态度。在批判极权主义和权力异化方面,他的不少言论和分析是有力的,也是符合时代潮流的。他被视为当代自由主义的大师,也正说明他的理论切中了当代社会的命门,激发了人们对于打着各种"自由"旗号的社会威权势力的警惕。而表述上的通俗性也是他作为经验主义哲学家的理论上的一大优势,使他赢得了大批读者和评论者。

但我们也应该意识到,伯林的自由观是有缺陷的,表面上的打动人的效应并不能掩盖理论上的不足。最近20年,中国学术界从教条化了的理性主义阴影中走出来,很容易一头扎入经验主义的琐碎的日常见解,这恰好迎合了我们传统文化在理论上的先天不足。当顾准、王小波等人用经验和常识冲垮了教条主义(我称之为"伪理性主义")的桎梏之后,

中国学者下一步的使命就是建立起自己坚实的理性主义的理论根基,而不是把一切理性主义都当做教条主义而抛弃。对于"自由"这样本质上属于形而上学的问题,我们更不可掉以轻心,以为单凭一些经验上的描述就能把握西方自由主义的精髓。

(原载于《社会科学论坛》2005年10期)

# 不成功的辩护

## ——对周枫《为伯林自由观辩护》的回应

读了周枫先生发表在《社会科学论坛》2006年第5期上的《为伯林自由观辩护——对邓晓芒"伯林自由观批判"的批评》一文,很高兴能够有人认真地对待拙文所提出的观点,也感谢周先生和编辑先生为我提供了再次深入阐明我的观点的机会。下面我想就周先生文中提出的几个方面的问题作出自己的回应。

#### 一、再谈"消极自由"和"积极自由"

周先生在文章中开宗明义地说,我对伯林"两种自由概念的划分和定义本身"使他颇为"失望"和"意外",因为这一理论是伯林的"伟大贡献",在他看来,对这一理论进行批判,自由主义就不能"成立"了(《社会科学论坛》2006年第5期,第5页,下引此文凡只于文末注明页码者皆出自该杂志)。当然,他也知道,我的意思并不是不要自由主义,而是要辨明我们应当主张什么样的自由主义。不过,就伯林所区分的两种自由而言,我并没有对这种划分本身加以批判。其实即算是周先生断然置于贡斯当、穆勒、伯林等自由主义者的对立面的黑格尔和马克思这样的"思辨理性主义者",也并没有否定过消极自由和积极自由的划分,毋宁说,这一区分正是在德国思辨理性主义那里才首次获得了它的确定的形式,所以谈不上是伯林的"伟大贡献"。伯林的独特"贡献"只在于把消极自由和积极自由割裂开来,抬高一方而贬低另一方,这才是我所要批评的。

对于这一点,周先生为伯林辩护说,一种"不受干涉、没有阻碍、

为所欲为的自由"的确不能成立,"可是,伯林说过消极自由纯粹地存在了吗?他说过人可以拥有消极自由而不需要积极自由了吗?"(第6页)问得很好!这恰好就是伯林的矛盾之处,即一方面承认积极自由和消极自由实际上是不可分的,没有任何消极自由能够脱离积极自由而单独存在;但另一方面又在概念和定义上把两种自由绝对对立起来,认为一方是真正的自由,另一方则是导致不自由的罪魁祸首。我的全部批判正是针对这一点而发的,我并没有说伯林主张消极自由能够单独存在,如果他那样做,倒还不失为具有理论上的一贯性。但我指出,即使按照伯林自己的说法,消极自由与积极自由事实上也是不可能割裂的,既然如此,把两种自由在概念上完全割裂开来的做法就是不符合事实的。

周先生的第二个辩护理由是,我说过伯林赞同边沁的"做坏事的自 由也是自由",并由此判定"伯林的自由是不受任何法律限制的",周先 生对此反驳说:"伯林是不可能认为'自由是不受任何法律限制的',邓晓 芒的指责有夸张之嫌",并且批评我一方面承认自由必须用法律来限 制,一方面又"极力批评边沁和伯林关于法律就是限制、侵犯自由的观 点,这是极其自相矛盾的"。(第7页)然而,我说伯林主张自由不受任 何法律限制,同时又认为他主张法律是对自由的侵犯,这丝毫也没有什么。 么"矛盾"之处。恰好相反,正因为伯林把自由看做是不受法律限制的, 他才会认为法律限制是对自由的侵犯甚至取消。可见逻辑混乱的正是周 先生自己,因为他把"自由不受法律限制"一语的两层不同的意思搞混 了:一层意思是,自由本身不受法律限制,否则就不是自由了(这正是 我在这一场合下所表达的伯林的意思);另一层意思是,这种本身不受 法律限制的自由很可能受到并且需要受到法律的外在的限制(这在伯林 看来就是对自由的侵犯,我因此而批评了他),所以它并不是"不受法 律限制"或不受法律"侵犯"的。试问,如果伯林认为自由本身就是受法 律限制的, 那他还会认为自由就是"做坏事的自由"吗? 还会认为法律是

对自由的"侵犯"吗?实际上,周先生在同一页上自己就说了和他自己完全相违背的话,他认为在伯林那里,"自由就是不受限制,对自由的哪怕是正义法律的限制都是自由的缩减而非增加,自由就是包括为非作歹,甚至任性、非理性、为所欲为,而正因为如此,自由才需要限制"。这与他所引我的那一段话不是完全一样的意思吗?为什么他能够这样说,我这样说就是"极其自相矛盾的",是"把问题搞混乱的一个典型"?(均参见第7页)

我们先不追究把问题搞混乱的责任究竟在谁,至少我和他看来都同 意一点,即伯林自己所认可的自由观可以表达为:"自由就是不受限 制。"但就连周先生也看出来了,如此把自由和任何限制包括法律的限 制对立起来,把法律完全当作对自由的缩减,恐怕是站不住脚的,所以 还不得不作一些让步,承认有另外一种自由即"积极的自由"。周先生 说:伯林的"两种自由之所以有必要做出区别,正在于'限制'之有 无"(第8页)。但周先生忽视了,笼统地说"限制之有无"而不说是什么 样的"限制",这里面埋伏着一个陷阱,即一开始就把积极的自由和没有 自由的专制划归一类了,为的是最终把积极自由当作不自由、当作对自 由的侵犯而排除掉。所以伯林承认积极自由是假,把自由唯一地局限和 等同于消极自由才是他的真正目的。例如伯林在阐明了消极自由和积极 自由的观念之后,接下来就在"退居内在的城堡"一节中考察了历史上消 极自由的观念是如何蜕化变形为积极自由观念、也就是蜕化变形为不自 由的。伯林的思路是,消极自由本来是"免于……"的自由,但是在外部 条件的限制下一个人很难做到"免于"什么,唯一的捷径只有放弃自己的 目的,无欲一身轻。这样虽然可以保持一个不受外界限制的"自主"的假 象,但实际上已经对自己施加了内在的限制,即转化成了内在的积极自 由(自我控制)。当然,这种转向自己内部的积极的自由在伯林看来实 际上已经等同于不自由了:"这不折不扣地是一种'酸葡萄学说':我没有 把握得到的东西,就不是我真正想要的东西。"(《自由论》第209页)与此相比较,他宁可"原谅"那些为了执著于消极自由而采取外部积极手段克服外部障碍的人,但他仍然认为,这些被冠以"积极自由"之名的暴力行动虽然能够增加自己的自由,本身却并非真正的自由。不过在这一节中,他讨论的主要问题是消极自由如何像积极自由一样以"魔术般的变化或变戏法"而蜕变为不自由的(参看《论自由》第203页),其态度显然是为消极自由的这种蜕变而感到遗憾并加以批判。

然而, 伯林的这一意图在周先生这里完全被扭曲了, 按照他的解 读,伯林这里的意思竟然是:"没有外在阻碍的限制正是消极自由的定 义,但是,恰恰是这一内涵使消极自由离不开积极自由。因为,如果一 个人丧失了理性意志而不能控制和支配自己的行为,消极自由尽管仍然 是消极自由,但是对于这个不再能够对自己行为承担责任的人而言已毫 无意义。"(第8页)就是说,似乎伯林在这里并没有对消极自由向(内 在的)积极自由或不自由的这种滑坡蜕变感到不满,反而是在表扬内在 的"理性意志"的这种自我控制能力,认为没有这种能力连消极自由也 都"毫无意义"了。周先生的这种解读如何能够与伯林的"酸葡萄学说"协 调起来呢?难道周先生想迫使伯林承认由消极自由蜕变为这种(内在) 积极自由是应当的吗? 难道当伯林说康德和卢梭的这种自由观以及柏拉 图主义的政治信条成为了18世纪"自由的人道主义的核心",并且"至少 与'消极'自由的概念一样深深地进入了自由主义的个人主义传统中"时 (见第8页周先生所引),不是一种遗憾和批判,反而是一种赞扬和肯 定吗?周先生想要为伯林的自由观"辩护",总得先把伯林的意思弄清楚 吧?

立足于对伯林的这一误读,周先生认为伯林并没有用消极自由否定 积极自由,而反过来看,"按照积极自由的定义,积极自由却不依赖于 消极自由之有无"。(第8页)"积极自由的获得甚至不仅不需要消极自由,而且是以消极自由自愿的缩减为代价的。"(第9页)。他大段地重复了伯林对积极自由的弊端的谴责,却没有意识到自己陷入了一个连伯林都不曾陷入的矛盾:既然消极自由"离不开"积极自由,而积极自由又是"以消极自由的自愿的缩减为代价的",结论就会是——消极自由是"离不开"它自身的"自愿缩减"的,亦即它是一个自我取消的概念。要想解开这个矛盾,只有两个办法:要么消极自由不是"离不开"积极自由,而是与积极自由势不两立;要么积极自由并不"缩减"消极自由,而是与消极自由相辅相成的。前者将导致我对伯林自由观的批判的合法化,而使周先生的辩护失效;后者则正是我本人所坚持的自由观,这是伯林和周先生都不同意的。

当然,如果周先生所讲的"离不开"不是指消极自由比积极自由更有包容性,而是指消极自由必然走向积极自由,走向对消极自由本身的"缩减",那倒是说对了。但那样一来,周先生就没有理由反对我所说的"一般自由自己与自己的冲突",包括消极自由自身的自我冲突了。这是我对伯林有关消极自由蜕变为积极自由的历史描述的分析。由于我在这里引证了伯林的原话,证明伯林自己也承认消极自由同样(与积极自由一样)有可能变成伪自由或不自由,这大大出乎周先生这位"辩护律师"的意外。他说:"老实说,邓晓芒这里所抓住的伯林的原话把笔者也弄糊涂了,笔者不得不说是伯林把问题搞混乱了",伯林说的"积极自由的主体演变和分裂也'可以轻易地施之于消极自由的概念',这的确是一种混乱"。(第10页)但周先生是否能够帮伯林说得清楚一些呢?未必。他解释说,"消极自由当然有其主体,但是,消极自由本身与主体有何关系?主体是什么恰恰是积极自由的问题:它关乎主体对自己行为的控制程度"。而这"与'不受干涉'的消极自由没有关系"。(第10页)这段话真是令人莫名其妙!消极自由"有其主体",但又与主体没有"关

系",它只是"不受干涉"而已;但这种"不受干涉"显然也包括不受主体的干涉(控制),既然如此,那它就没有主体(或者说主体并不是它自己的主体),但这里却说它"当然有其主体"。这只能理解为它有两个主体,其中的一个表现出不受另一个干涉的"消极自由"。但这岂不就是所谓的"人格分裂"吗?消极自由和积极自由在这一点上不恰好是一样的吗?看来"把问题搞混乱了"的不是伯林,而是周先生自己,而我则在这个问题上充当了本应由周先生担当的伯林的辩护律师,这倒是很具有讽刺意味。

## 二、再谈自由如何成了不自由

周先生非常武断地说:"自由转化为强迫,这只能发生在积极自由 上,而不可能发生在消极自由上。这是由两种自由各自的定义所决定 的。消极自由转化为强迫是不可能的。"(第11页)前面已经说过,这 只能看做是周先生的观点, 而不是伯林的观点。但他又要借伯林的话来 说自己的观点,凡是不相符合的就说伯林陷入了"混乱"。上面讲了不符 合的情况,下面来看周先生自以为符合的情况。周先生引证伯林的 话:"说我为着我自己的好处……而被强制:这有时可能是为着我的利 益,而且这的确有可能扩展我的自由的范围;这是一回事。说如果这是 为我好,那我就没被强制,因为这是合乎我的意愿的(不管我有没有意 识到),我也是自由的......这却完全是另一码事。"(转引自第11页, 原引不太严格,参看《自由论》第203页)然后发挥道:"这个'两回 事,只有建立在两种自由的区分基础上才能成立。强制——无论是否我 自愿的,或为了我好,甚至为了保障我的自由——就是强制,这是就消 极自由而言的,任何强制都意味着消极自由的减少以至丧失。但是,就 积极自由而言,它要区分自愿的强制和被迫的强制,对于前者,既然是 自愿的,那么就是自己对自己的控制,因此是自由。这完全是两码

事。"(第11页)周先生在这里完全是在自说自话。只需要稍微仔细地读一读伯林的原文,就可以明白伯林在这里讲的根本就不是消极自由和积极自由的区分,而是积极自由的内部区分,即积极自由尽管"的确有可能扩展我的自由的范围"(而不是周先生所谓"意味着消极自由的减少和丧失"),但由于它的手段是强制,终归本身是不自由的,所谓"魔术般的变化或变戏法"就是由这种目的和手段的转换而导致的。所以伯林接下来就讲这种变戏法不仅适用于上面所说的积极自由,而且也适用于消极自由。伯林的这段话并不晦涩,逻辑也还算清晰,如果不是主观先入之见的干扰,本来是不应该出现误读的。

而我对"自由转化为不自由"的机制的分析正是要指出伯林的这"两码事"之间的必然联系,即:没有手段(强制)的目的(自由)只是空谈,但一旦有了手段,它就可以凌驾于目的之上,原来的目的(自由)反而成为了它的手段。这就是黑格尔和马克思都指出过的自由的"异化现象"。另外我还把这种自由的异化与"专制社会中对绝对权威的服从"区别开来,因为伯林正是因为混淆了这两者,才没有能够看出自由本身(不论积极自由还是消极自由)所固有的异化本性,而简单地把民主社会中的不自由现象等同于专制社会中对人权的压迫。这种区分对于西方已经提升到民主制度的国家来说也许意义并不是很大,例如希特勒就是民选的"元首";但对于那些还处于封建式的专制暴政之下的人民来说则是极其必要的基本启蒙。对这些国家的人民来说,用积极自由的负面作用去吓唬他们以及用消极自由的甜头去诱使他们放弃政治斗争,无疑客观上会成为专制暴政的同谋。

例如,周先生认为:"要区分的与其说是积极自由和专制暴政(二者并不一定构成对立物),不如说是消极自由和专制暴政。在一个法制社会中,最根本的问题不是法律被我认同.....而是法律保障我的消极自

由,而正因为保障消极自由我们才认同它们。"(第12页)可是,消极 自由和专制暴政的区别不难,就连傻瓜都知道这两者不是一回事:但难 以区分的正是积极自由和专制暴政。例如周先生就把萨达姆在政治和武 力高压下制造的"百分之百获得人民支持"和法制国家对法律的服从相提 并论,说这两者的区别"太轻巧了:难道'服从你自己'不是可以由'不受 控制的绝对权威'来说出的吗?"(第12页)的确, 既然是"不受控制的 权威",那他想"说出"任何话都是很"轻巧"的事,包括"消极自由"也同样 可以顺口说出来,给他脸上贴金;但我们这里谈的并非谁有权说出什么 话来,或打出什么旗号,而是自愿的强制和不自愿的强制到底有没有区 别。当然,如果周先生把自己的讨论局限于"在一个法制社会中"(萨达 姆的国家显然并不是一个法制社会),那我也可以承认"最根本的问题 不是法律被我认同",因为既然是法制社会,法律已经建立起了一套被 我们认同的体制,这时的根本问题当然就是法律是否"保障我们的消极 自由"了。但是在一个非法制社会,或者法制不健全的社会,根本问题 恰好就应当是"法律是否真正被我们认同"的问题,否则如何能够迈入健 全的法制社会?

从文章中可以看出,周先生对于我所强调的"自由的异化"这个概念只字不提,却把我的观点曲解为这样: "邓晓芒只承认真正的积极自由,而不承认虚假的积极自由即专制暴政……然而,真正的积极自由是什么样的? 它和专制主义是否就不具有某种亲和性?"(第13页)这种问话真是问得古怪! 我的文章中大量的论述都是说明"真正的"积极自由如何通过自身的异化而必然走向了不自由,这和"虚假的"积极自由(如萨达姆政权下的"自由")即暴力之下的欺骗是完全不可同日而语的。周先生却对此视而不见,他撇开我的论述花大量篇幅自己重复了我已经阐明的观点,他说:"为什么积极自由要从个人自主走向个人不能自主……?为什么它不能停住脚步而成为个人自主的捍卫力量?我们无论

从历史上还是逻辑上看,都不无遗憾地说:它不会停步,它必须完成它的变戏逻辑。积极自由具有一种引向专制主义的危险性正蕴含于其'自由'的内涵中:自由就是主体的自为,按照黑格尔的话说,就是精神的自我完成。"(第15页)不同的是,我的阐明把自由的这种异化不仅归结为积极的自由,而且涵盖了消极自由,而周先生则仅仅把它局限于积极自由。显然,这一点又是周先生的独创,而不能归功于伯林。因此毫不奇怪,周先生把伯林(在"退居内在城堡"一节)视为消极自由的"变戏"的"自我克制"完全归到积极自由的名下了,他说:"积极自由所追求的恰恰是要对自己的意愿和生活方式给予控制,而它所要摆脱的未必是外在力量对我意愿、生活方式的阻止、干涉,而是自己内在心灵对这些外在力量的恐惧或顽抗态度。"(第13页)然而,为了"摆脱"或"免于"外在力量的束缚,我就放弃对某种外在目的的追求(退居内在城堡),这至少从起源上说不能算在积极自由的账上,而正是消极自由的变戏,它同样为专制暴政提供了土壤——这就是伯林亲自告诉我们的道理。

但周先生却坚持说,无论是向内退居还是向外进取,都属于积极自由的范畴,与消极的自由无干。"积极自由并非如邓晓芒所认为的那样'积极'有为,它的'去做……'可能仅是去驾驭自己,征服自己,而不是像消极自由那样去满足自己……它与其说是积极的,不如说是保守的;它可能只是精神世界里的革命,正如海涅、马克思批判黑格尔时所表达的那样。"(第14页)就算周先生说得对,但这说明了什么呢?只能说明积极自由和消极自由双方具有一种辩证关系,是不能截然割裂开来的。周先生在积极自由里面发现了并不"那样'积极'有为"的"保守的"成分,正如伯林在消极自由里面也发现了积极的"变戏"一样,都只不过是这种辩证法的体现而已。这一点我在辨析伯林的积极自由的定义中的"去做"什么的自由和"免于"什么的自由的关系时已经说得很清楚

了,但周先生却认为我在这里"显然是把问题搞混淆了"(第13页)。怎 么混淆了? 周先生先是承认, 伯林的这个定义"统一地而不是分别地适 用于两种自由"。既然如此,他就应该承认我说得对,即伯林的积极自 由的定义本身实际上表达的是积极自由和消极自由的"关系"。但他仍然 说:"但是,对于消极自由,它的内容是:作为个体的我,希望根据自 己的意愿,去做自己认为应当做的事,而不是这种意愿、行为遭受阻 止、强迫或干涉。对于积极自由,其内容却是:我希望驾驭自己,成为 自己的主人,而不是被他人他物所决定或摆布。显然,两种自由所'希 望'和所'摆脱'的内容是不同的,甚至是相反的。"(第13页)我想请大 家来评判一下,这两种说法到底有什么实质性的区别。根据自己的意愿 做自己认为应当做的事,而不是受到阻止和强迫,这不正好就是"驾驭 自己,成为自己的主人,而不是被他人他物所决定或摆布"吗?至于周 先生根据所希望的"内容"来区别消极自由和积极自由,认为自我满足就 是消极自由,自我控制则是积极自由,这种区分是极其模糊的,也是不 符合伯林本人的定义的。有人只有在把自己的意志强加于他人的时候, 甚至只有在做坏事、破坏他人自由的时候才能获得"自我满足";同 样,"自我控制"在伯林那里也并没有被归入积极自由之下,而是作为一 种"酸葡萄学说"被归入消极自由的一种变形。

其实,从上面我们已经看到,周先生对于积极自由与消极自由不可分割的关系也该是懂得的,所以他才说伯林的积极自由的定义"统一地"适用于两种自由。他还说:"个人自主是消极自由与积极自由的结合,两者分别都是其必要条件但不是充分条件。"(第14页)他甚至也知道积极自由并不等于专制压迫:"在个人自主下,自由不可能变戏为压迫;尽管个人经常必须对自己的行为给予控制,甚至压制自己的情欲,但那不是压迫。"(第14~15页)这已经很偏离伯林的原教旨了。对于伯林来说,压制就是压制,而不是什么自由,至少他自以为这就是

他的观点。但周先生仍然想回到伯林的立场上来,这就是把自由的"魔 术般的变戏法"、即变为不自由单一地归结为积极自由的"膨胀开 来"(第15页),而让消极自由摆脱干系。他批评我说:"邓晓芒也许会 说,积极自由不应该如此,不应该演变为个体的敌对力量,不应该成为 专制主义的幌子。"可见他对我的误解之深。我从来也没有说过,也绝 不会说积极自由"不应该"成为不自由,相反,我要指出的正是这一过程 的不可避免。不仅如此,我还要指出,这种自由的异化不只是积极自由 的事,而且也是消极自由的必经之路,而这是伯林和周先生所不承认 的,也是我与他们的真正分歧之点。我不反对周先生说"消极自由应当 是积极自由的前提"(第16页),但是否有了这个前提,积极自由就可 以"不是专制主义的"(第16页),我表示怀疑。我还要再补充一 句:"积极自由也是任何消极自由的前提",这是周先生在别的地方也说 过的意思("积极自由的缺乏会使我们无所作为,不受限制和引导的消 极自由(自由过多)对于我们实现目标而言恰恰会导致不自由",第14 页): 当然我同样也不认为有了这个前提就可以避免自由异化和"专制 主义"。

### 三、再谈自由与理性的关系

在自由和理性的关系上,周先生似乎并不太赞同伯林的观点,倒是与我对伯林的批判有些接近。他在陈述了伯林和其他自由主义大师对理性的"发难"后说:"笔者倒是认为,这冤枉了理性,因为理性本可以不是如此的,它仅仅是被错误地运用了……理性之恰当运用,在于是否以论证和捍卫个人自由为宗旨。"他说我对伯林的批判"不无正确",因为"伯林确实明确地把积极自由向专制主义的转化归罪于理性的某种运用"(第18页)。但接下来我们就有分歧了。周先生断言伯林"从来没有把理性与消极自由联系起来。这是因为,消极自由关乎的是主体的意愿

是否被满足,而与主体意愿的方式(无论是'自我实现'的积极方式,还是'自我克制'的消极方式)无关,后者涉及的是理性控制自己内心和行为的能力、态度问题"。(第18页)他由此批评我把"退居内在城堡"一节说成是消极自由行为是"对消极自由的严重误读"。现在,对于伯林的这同一节论述,我说他是"误读",他也说我是"误读",那么问题就变得很简单了:究竟谁在误读?

还是让我们回到文本。先看伯林是怎么引出他的"退居内在城堡"这一话题的。在这一节的前面一节,即"积极自由的观念"一节,当伯林一开始给出了他对积极自由的那个著名的定义之后,接着就说,虽然积极和消极的自由表面上只是同一件事的两个方面,"不过,历史地看,'积极'与'消极'自由的观念并不总是按照逻辑上可以论证的步骤发展,而是朝不同的方向发展,直至最终造成相互间的直接冲突"。(《自由论》第200~201页)然后就是本节中最长的一段话,论述积极自由在"历史"上(从柏拉图到黑格尔)如何变成了不自由和专制。再接下来则说:"这种魔术般的变化或变戏法(就像詹姆斯恰如其分地嘲笑黑格尔派的那样),无疑可以轻易地施之于'消极'自由的概念;在这里不受干涉的自我,不再如通常所理解的那样,是具有他的实际愿望与需要的个体,而是成了内在的'真实'之人,等同于对理想目的的追求,而这种目的是他的经验自我做梦都没想到的。"(《自由论》第203页)这就是周先生百思不得其解、只好归之于伯林的"混乱"的关键性的一句话。

但接下来的一段话与上面的似乎有些接不上头: "而且,就'积极的'自由的自我而言,这种实体可能被膨胀成某种超人的实体——国家、阶级、民族或者历史本身的长征,被视为比经验的自我更'真实'的属性主体。"(《自由论》第203页)什么叫做"就积极的自由的自我而言"? 前面明明讲的是消极自由的自我,这里突然换成了积极自由的自

我。幸好我手头有台湾学者陈晓林的译文,对照之下一切都明白了。陈译同一句话为:"同时,就像'积极'自由的自我一样,这个东西还可以膨胀成某种'超个人的'东西,如国家、阶级、民族,历史的迈进等。这些东西都被认为是比'经验自我'更能代表某些特征的、更'真实'的主体。"(万俊人主编,《20世纪西方伦理学经典》第四卷,中国人民大学出版社2005年版,第414页)就是说,消极自由的自我同样可以像积极自由的自我一样超越其经验的自我,而诉诸国家、阶级、民族等等超个人的东西。这与上面讲的积极自由的"魔术"也可以轻易施之于消极自由之上是一个意思,而这个意思当然也是周先生所看不懂的。

于是伯林在最后一段话中提示了向下面两节的过渡,这就是考察历史上自我导向的欲望的"两种主要形式",一种是"自我克制",一种是"自我实现"。在这里,"自我克制"显然是指上述消极自由所导致的人格分裂。"自我实现"则是指积极自由所导致的人格分裂。这就是下面两节伯林分别标以"退居内在城堡"和"自我实现"的来由。"自我实现"一节是揭示积极自由的"形而上学基础",这是伯林自己明确表述了的(《自由论》第211页),当无问题;问题是,我说"退居内在城堡"是在考察消极自由,到底是不是"误读"?

其实,只要抓住伯林对消极自由的根本规定:"一个人能够不被别人阻碍地行动的领域"(《自由论》第189页),这个问题是很容易解决的。伯林在这一节的开始就说了:"我可能受自然规律阻止,受偶然事件、人的活动、人类制度的常常是无意的结果的阻止。对我来说,这些力量太多了。我应该做什么才不致被它们碾压?我必须自己从那些我知道根本无法实现的欲望中解脱出来。"(《自由论》第204页)就是说,这一节的主题正好是:我能够不被别人阻碍地行动的领域是什么?如何能够保守住这一领域?或者说,如何能够"免于"被外界的力量所"碾

压"?办法是,"我必须从那些我知道根本无法实现的欲望中解脱出来",即采取"自我克制"。然后他以历史上柏拉图、斯多葛派(爱比克泰德)、佛教圣人、卢梭和康德等人为例,探讨了这种自我克制的历史渊源(他没有提基督教,只笼统地谈到"许多宗教和非宗教人士",大概是为了避嫌)。这些人都是历史上理性主义的消极自由的主要代表,谁能怀疑伯林这里谈的正是消极自由呢?当然,在伯林看来,这种消极自由一旦成为"自我克制",便导致一种人格分裂,在这种双重人格中一方对于另一方来说就体现出一种内在的"积极自由",即自己对自己进行强制;但这种强制正是为了不受强制,因为虽然是自我内心的强制,但毕竟能够"不被别人阻碍地行动",也就是不受外界的强制,这仍然是符合上述消极自由的规定的。消极自由在此包含积极自由的成分,这并不奇怪,而只能说明,消极自由任何时候都不可能完全撇开积极自由来谈,它们之间实在是一种回避不了的辩证关系。

周先生没有读懂伯林有关消极自由也可能发生"魔术般的变化"的观点,却一味地抓住消极自由中的这种积极自由的成分,而把伯林在"退居内在城堡"中对消极自由的论述整个都理解成对积极自由的论述,并以为这种论述表明了伯林对积极自由的作用的肯定性的评价,这才是真正的"误读"!实际上,伯林对这种变形为内在积极自由的消极自由之深恶痛绝并不下于对外在的、即他认为典型的积极自由的反感,他甚至准备"原谅"那些因忍受不了自我克制而从执著于消极自由转向外在的积极自由的人,哪怕他们陷入"不公正"、"暴力、残酷、对别人的奴役",却毕竟"最能名副其实地增加他自己的自由"(《自由论》第211页),即增加自己的消极自由。这总比那种"酸葡萄学说"要好,后者的归宿只能是"因窒息而死"或"自杀"。(《自由论》第210页)

我之所以要花这么大的力气来辨析伯林这一节中的意思, 一方面是

为了弄清谁在"误读"伯林,另方面也是为了澄清伯林对于沾染上了理性 的这种消极自由的态度。在伯林看来, 积极自由之罪就在于它是理性 的,消极自由之错也正在于它向理性投降,所以我说这"明显地暴露了 他的英国经验主义立场的狭隘性"。周先生的辩护则是,伯林"从来没有 把理性与消极自由联系起来"(第18页)。但这是因为当他把理性与消 极自由联系起来时,周先生认为他谈的不是消极自由,而是积极自由。 对此我们通过上面的分析已经明了,这只是周先生上述误读的后遗症。 再一个辩护是,伯林似乎也没有完全否认理性主义的自由主义,他"多 次肯定了康德的立场"(第18页),比如伯林在自己文章的三处地方都 引证了康德。但引证康德并不意味着赞成康德,周先生所指出的这三处 地方,第一处(《自由论》第206~207页)并未涉及理性问题,只涉及 康德的"人是目的"命题;第二处(《自由论》第208页)是说明康德的 自由个体"在它的经验形式中"成了自由的人道主义的核心(我曾在拙文 的注释16中说伯林是在对康德思想"肆意阉割"), 伯林接下来就对这种 人道主义的理性("先验")偏向进行了连篇累牍的批判;第三处(《自 由论》第225页)虽然说到康德"接近于肯定自由的'消极'理想",但接下 来又是对"康德以及他这种类型的理性主义者"作了大段的强烈的批评。 可见周先生的这一辩护又是不成功的。

周先生对伯林的第三个辩护是批评我从教育问题入手来剖析伯林的自由观是"文不对题",他说"伯林讨论的不是教育问题,他也不可能如此愚蠢地伸张不受约束的消极自由";但隔了三行,他又说:"由理性而来的专横最初起源于一种什么样的观念?他从儿童教育上引出这个问题的答案","伯林没有否定这个教育过程,他否定的是我们的生活也需要这样的教育"。(第19页)可见,我和伯林讨论教育问题完全是切中本题的,我正是要从儿童教育上考察伯林是如何引出他对理性的拒斥的。我并没有说伯林"否定这个教育过程",我的原话是:"伯林并没有说这

(即教育过程)有什么不对,他反对的只是把这种儿童学习中由最初的强迫而转化为自愿的过程转用于对政治自由的理解。"(见拙文第27页)如果这句话是"文不对题",那么上引周先生的两句话岂不也是"文不对题"?伯林讨论的确实不是教育问题,而是政治自由的问题,但他是通过教育问题来谈自由问题的,难道我在一万五千字的文章中"花费一千多字的篇幅来与伯林理论教育问题"有什么不妥吗?

周先生的最后一个辩护是责怪我"避而不谈黑格尔关于自由的真正 观点"。但他所说的"真正观点",也就是他道听途说的那些流行观 点: "在黑格尔那里,自由首先就不是人(更不是个人)的事情,而是 绝对精神自己的事情,人只有参与这个自由过程的份儿。"(第19页) 人只有服从绝对精神才是自由的,"但这要遭到个人的无数任性的抵 制,因此绝对精神就下凡为地上的神物——国家——来驯化人,以实现 这一自由"。(第20页)这就是一百多年来世俗的眼光,包括普鲁士国 王对黑格尔思想的通常见解。但也有一些有识之士,从青年黑格尔派 (布鲁诺·鲍威尔、施蒂纳等人) 到青年马克思, 并经过尼采到海德格 尔和法兰克福学派,都在力图从黑格尔哲学中挖掘那些庸人之见底下所 埋藏的真知灼见。例如,尼采的名言"上帝死了"实际上最先是由黑格尔 在《精神现象学》中提出的。黑格尔逝世后, 威廉四世曾邀请谢林来柏 林大学任教,以消除黑格尔泛神论(无神论)的影响,就是看出了黑格 尔哲学中的"自由化"倾向。但如伯林这样一些人(通常是经验论者)往 往忽视了黑格尔思想中那些闪光的东西,而把他当做"死狗"对待。我在 一篇批判伯林的文章中没有必要去重复那些人们都在千百遍重复的东 西,而是致力于挖掘黑格尔思想中的"活的东西",这难道有什么不对 吗? 更何况伯林对黑格尔的描述还不仅仅是片面,而且充满着误解,这 一点在他的追随者周先生这里更加变本加厉了。

例如上面所引周先生的话中说黑格尔的绝对精神要"遭到个人的无 数任性的抵制,因此绝对精神就下凡为地上的神物——国家——来驯化 人,以实现这一自由",就是严重的误解。其实黑格尔的"真正观 点"是,绝对精神本身要靠无数个人的任性来实现。"假如没有激情,世 界上一切伟大的事业都不会成功",而他所谓"激情"就是指"从私人的利 益、特殊的目的,或者简直可以说是利己的企图而产生的人类活动": 绝对精神的"原动力,便是人类的需要、本能、兴趣和热情。我要把什 么东西实行起来,成为事实,乃是我热烈的愿望:我必须参加在里边, 我愿意从它的实施而得到满足。假如我要为任何目的而活动,它无论如 何必须是我的目的。我必须同时在这种参加中,贯彻我的目的,得到满 足"。国家虽然是"地上的神",但却体现在拿破仑这样的野心家身上, 黑格尔称他为"马背上的世界精神"。这些白纸黑字的论述,周先生 是"避而不谈"呢,还是闻所未闻?此外,如果他把消极自由界定 为:"消极自由所希望的是自己的意愿以及生活方式能够被承认或满 足,而不是肆意地被干涉、阻止甚或泯灭"(第13页),那么他至少必 须把黑格尔这里所讲的"满足"考虑在内。当然那样一来,他对消极自由 的界定就破产了。

又如,周先生断言: "黑格尔一生的思想活动都是在思辨精神自由,而从来没有单独思考过个人自由,这正是他与康德的区别之处。"(第20页)这同样是凭空臆测。在周先生看来,"精神自由"和"个人自由"是两个完全对立和孤立的东西,可以分别开来"单独思考"。但是什么叫做"单独思考"? 如果说单独思考就是唯一地思考,而排除其他,那么不仅黑格尔没有这样做过,而且康德也没有这样做过。康德著名的"绝对命令"就是要使个人自由的准则成为普遍自由的法则。但如果单独思考是指专门深入地考虑过个人自由问题,那么黑格尔恰好做过这方面的细致工作,例如他在《法哲学原理》导论中就专门对个人自由作

了三个层次的分析,而且在抽象权利(抽象法)中对财产权、人身权、 契约权、诉讼权这些个人自由权利作了论述,更不用提对市民社会、劳 动和需要的体系等等的具体讨论了,这些讨论是连康德也远远不及的。 至少,黑格尔对个人自由包括个人的需要和满足的考虑要比康德的形式 主义自由观具体得多,甚至可以说,这才是"他与康德的区别之处"。

当然,黑格尔的这些论述都是以他的理性主义为前提的,而不是"单独思考",不是就事论事的经验性思考。但这难道不正是他的长处吗?黑格尔的理性主义可以包容经验主义,将其作为自身的一个思维层次,而经验主义却不可能包容黑格尔的理性主义,甚至不可能理解黑格尔的理性主义,这就是在自由问题上,我为什么认为黑格尔的理性主义(辩证的理性主义)要优于单纯的经验主义的原因。我把伯林的主要错误归结为经验主义的狭隘眼光,即把一切坏事归咎于理性主义,把一切判断基于眼前经验的标准,这应该是击中要害的。

#### 四、评周枫的伯林批判

周先生在文章的第四部分、也是除结论外的最后部分"也评伯林"中,对伯林的自由观也提出了自己的批评。与那些一说某人的好话就要"为尊者讳"的恶习相比,这无疑是一个令人耳目一新的举动,也使我感到钦佩。应当说,他的这些批判有很多是很中肯的,也是我很赞同的。例如他批评伯林"混淆了正当和善这两种价值的内容",认为伯林把正义的标准归结为善的价值,"那么,我们是否要压制伤害他人的自由就会取决于这些价值是否被增加了。这样,我们就会出现为增进这些价值而容许伤害他人的现象,于是一切戕害人、杀戮人、控制人、玩弄人的现象就都可以在追求崇高价值或有利于大多数人的价值的名义下被允许了"。(第22页)这就指出了伯林的自相矛盾,即他把自由仅仅视为"善"的价值之一,也就必然会导致在某些时候容忍专制主义以其他各

种"善"的价值为借口来压制人的自由。我想补充的是,伯林这种自相矛盾正是由于他只是从经验直观的立场上看待自由的结果。在这种经验直观中,自由和其他任何"好事情"一样,也只是一种价值而已,并没有什么优先性。只有理性分析才能使自由在众多价值中脱颖而出,成为一切价值中的最高价值。周先生说,"他的非理性立场[我要说,是他的经验论立场——引者]限制了他,使他不能理性地证明自由的优先性,最终挖了自由主义的墙角"。(第22~23页)这是很精辟的观点。

另一个观点也很不错,这就是指出伯林的"多元主义"的误区。周先 生说:"自由不能成为与多元价值平行并列的一元,而是所有多元价值 存在的基础。而这意味着多元主义仅仅适合于善观念, 正义观念恰恰是 多元主义的保障,它本身不在多元主义涵盖的多元价值之列。""它限制 那些以善的名义对他人进行强迫的人的自由, 从而保护那些因善观念与 他人不同而可能遭受迫害的人的自由。......自由是多元主义的基础,而 多元主义却不是自由的基础。""自由是人具有尊严的唯一必要条件,尽 管可能不是充分条件。"(第23页)这些都是我很同意的,并且我也以 自己的方式对此进行了论述。我理解的"正义"(right,即"权利",或译 作"法")就是积极自由和消极自由的统一体,所以它能够积极地"限制 那些以善的名义对他人进行强迫的人的自由",因此又能够保护那些"可 能遭受迫害的人"的消极自由。这正是我在批判伯林的自由观时反复申 述的观点。在这点上周先生甚至比我走得更远,他说:"自由主义在正 义观上确实具有一元论的特征,因为只有'国家'的这种特征才能保护'社 会'的在善观念方面的多元性特征。"(第25页)我不太赞同把"国家"扯 进来(哪怕是打引号的"国家"),我更倾向于谈"法"或"法制"。因为国 家在未来是否会"消亡"尚在未定,但只要是一个人类社会,就必须有 決。

但周先生顺带批评我在一元和多元的问题上"和伯林一样陷入非理性主义",这却不知从何说起。他说:"与邓晓芒的论点相反,坚持多元论本身恰恰不是多元中的一元。这就要求进行类似罗素提出的逻辑分层,把多元论与坚持多元论——在我们这里就是善和正义——区分开来。保障多元主义的行为不能再是多元主义的:正如'说谎'的人本身并不说谎。"(第25页)其实,这里所涉及的只不过是对"多元论"这个概念的不同理解而已。我当然是主张"逻辑分层"的,但目前流行的所谓"多元论"的一个主要特点恰好就是极力反对逻辑分层,所以才有伯林的悖论和我的调侃。如果承认逻辑分层,那多元论也就没有资格称之为"多元论"了,只能称之为"多样性"。因为所谓"多元论

(pluralism)"就意味着有多个"元"或"本原"并存,没有任何一个能够归 结为另一个, 更没有一个在逻辑上高于一切的"太上元"。如莱布尼茨 的"单子论"是"多元论"的,但当他把众多单子归结为一个唯一的"上帝 单子"("太上单子")的时候他就不再是多元论者,而只是一元论者 了。当然,周先生一定要在"多样性"的意义上运用"多元论"这个词也可 以,只要他保持概念的一致性。但这恐怕与伯林的意思不太相符,而且 与理性主义还是"非理性主义"并没有什么关系。"多样性"当然不能容纳 极权主义, 因为极权主义正好是消灭多样性的, 所以必须从更高的逻辑 层次把极权主义排除掉才能保护多样性;但"多元论"则恰恰主张取消逻 辑分层,没有任何一元能够优先,显然就给极权主义充当其中的 一"元"大开了方便之门,从而导致多元论自我取消的悖论。多元主义的 初衷的确是"意味着宽容"(第26页),但按照它的定义它必须宽容那些 不宽容的"元", 所以最终导致的恰好是不宽容。周先生的"多元主义及 其宽容意味着国家中立,或国家奉行自由主义"(第26页)一说,以当 年张伯伦当首相时期的英国为最典型的实例, 张伯伦对希特勒的崛起和 侵略其他国家一味地"宽容",结果自己的国家最终也面临生存危机。

所以我主张用"多样性"来取代"多元主义",以便为更高逻辑层次上 的自由一元主义留下地盘。但这是否会导致"为强迫人们接受消极自由 做论证"呢?周先生认为不会,但他提出的理由却是:"自由主义从来不 会反对在个人自愿选择下的非个人主义的生活方式,放弃个人自由,只 要是个人自主的,自由主义不会对此构成强迫。个人自主下的不自由不 是自由的敌人。"(第24页)这段话很怪,"在个人自愿选择下的非个人 主义的生活方式","个人自主"地"放弃个人自由",这到底是什么意 思?我想只能理解为一个人自由地选择了不自由,或者说选择了受某种 束缚,例如自由恋爱,又如弗洛姆所谓的"逃避自由"。逃避自由或者选 择不自由,有一个前提就是这种选择仍然是自由的,所以他必须为自己 的选择负责,人家也无权干涉。这里面包含了自由的异化原理,但决不 能(如伯林等人那样)理解为:有些人天生就是不自由的,也不需要自 由,所以我们(自由主义者)也只好随他们去过他们禽兽不如的生活。 相反,一切人都是自由的,"人生而自由"(卢梭),这不能理解为一个 生物学原理,而只能理解为一个哲学原理,或如康德所说的一个"理性 的事实"。正因为如此,自由一元论才有可能在逻辑上占据更高的层 次,而不至于被人借口"他们不是自由的,请不要把自由强加于他们"而 动摇其一元地位。但这种构想正是伯林等人当作"积极自由"的弊端而避 之唯恐不及的,他们觉得还是守住自己经验主义的立场较为可靠,而对 任何理性的"逻辑分层"表示怀疑。

## 余论

周先生在他的"结论"中对我的文章的结论作了点评,主要有两点。 一点是,对于我批判伯林的经验主义狭隘性,周先生辩护道:"其实, 伯林是最不应该被归入经验主义一类去的人物,这从他晦涩的表述、对 形而上学根源探究的强烈兴趣可见一斑",他的经验主义只是"一个立 场、观点问题,与其所采取的分析、探究事物的方法没有关系"。(第27页)这种归类法显得太奇怪了,一个人的立场、观点和他分析、探究事物的方法居然会"没有关系"!即算如此,我根据伯林的"立场、观点"把他归入"经验主义一类",又有什么"不应该"呢?更何况,说他具有"对形而上学根源探究的强烈兴趣"也是言过其实,他何曾真正具有对自由概念的形而上学兴趣?也许只是因为周先生对他的一些表述读不懂(如上面所证明的周先生的误读),他才说伯林的表述"晦涩"。其实伯林只不过比一般经验主义者喜欢绕更多的弯子罢了,只要仔细多读几遍,并没有读不懂的地方。周先生说"邓晓芒回避伯林关于自由转化为压迫(极权主义)的分析,而正是这种分析最具思辨色彩"。(第27页)这种"结论"对于读过我的文章的周先生来说未免太过分了吧?难道我不是专门有一节探讨"自由如何成了不自由"吗?难道这种探讨不正好说明,伯林在这个问题上的分析恰好缺乏思辨色彩,连最基本的"异化"概念都一窍不通吗?

另一点是,周先生读到我反对"单凭一些经验上的描述就能把握西方自由主义的精髓"的话,大惑不解(或者说受到了震撼):"这就把笔者弄糊涂了:'西方自由主义的精髓'在谁的思想中体现出来?在黑格尔?在马克思?读完邓晓芒文章后得出的结论是:他置换了'自由主义'的内涵,他一直在'自由主义'的名称下维护并非甚至是与自由主义相反对的内容。"(第27页)这样的判断表明,周先生也真是太没有见过世面了。自由主义本来就是一个充满矛盾和对立观点的领域,谁也无权说自己头脑里那点自由主义见解才是"自由主义的内涵",别人的都不算数。如果说只有英国经验派的自由主义才是自由主义,其他的都是非自由主义或反自由主义,那也太单调了。我并不说伯林等人不是自由主义者,但我要强调的是大陆理性主义通过吸收英国自由主义而把它提升到了形而上学的高度,这是从康德到黑格尔和马克思对自由主义所作出的

最大贡献。相反,英国经验主义的自由主义却不愿意作这种提升,反而 把这种提升视为造成极权主义的罪魁祸首,这里面充满着误解。所以大 陆自由主义可以包含英国自由主义,反过来却不行。

至于如何理解"理性主义",是rational还是reasonable,是"先验理性"还是"交往理性",这个当然是需要考查的。我历来反对把理性狭隘地理解为"逻辑理性",而主张把超越性的自由的理性精神考虑进来,形成"辩证理性",并通过对黑格尔的研究澄清了两者的关系。但中国的情况实际上是连表面的逻辑理性都极为缺乏,所以现在来谈应该把自由主义建立在这种理性而不是那种理性的基础上,还为时过早。

最后我想对周先生文章的尾注中的两个问题作出回答。一个问题是 注释5中提出的。我在拙文中引述了伯林的一个许诺:"我必须建立这样 一个社会,其中必须存在着自由的某些疆界,这些疆界是任何人不得跨 越的": 但我认为他并没有提出"建立这样一个社会"的"不得跨越的疆 界"的有效手段,因为他不要法律的强制,而只是依据"这样一些规则: 它们被如此长久与广泛地接受,以致对它们的遵守,已经进入所谓正常 人的概念之中,因此也进入什么样的行动是非人性与不健全的概念之 中"。于是我质问道:"这些规则有没有强制性?如果有,那它们就相当 于法律的权力,伯林就只是换了一个字眼而已;如果没有,那它们就只 是'正常人'脑子里的一些主观想法,顶多是一种舆论压力,它们对于'建 立这样一个社会'是远远不够的,而只能更加突出建立这样一个社会的 必要性。"对此周先生的辩护是:"邓晓芒混淆了法律和道德……因为这 些疆界先于法律,是自然法的内容。……道德的强制性是指道德命令, 而非法律意义的强制。正因为它们具有道德的力量,才可以抵制法律的 随意性。"(第28页)周先生这样强为之辩是没有用的。在法律和道德 之间游走的不是我,而是伯林自己,他就是想用一种道德的"消极"作用

来冒充法律的"积极"效果,而我则把他逼到了墙角:你说的如果仅仅是道德,那么理想的社会就无法建立;要想建立有实际效力的社会规则,就必须从无强制性的道德降到具有现实强制性的法律上来。伯林头脑中的美好的田园牧歌就像孔子所说的:"道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。"中国历来就是"以德治国",以德代法,甚至不要法律,但那只不过是中央集权的军国统治之上的假象,这是比法律更加不可忍受的强制力。如果没有武力,这样的社会如何能够单凭"自然法"并"先于法律"而存在,实在是无法设想。至于所谓"正常人的概念",尽管如周先生所说"是伦理学的一个再正常不过的概念",但我并没有对之"大肆嘲讽和挖苦",而只是问了两个很自然的问题: 1. "'正常人'的标准是什么"?是否就是伯林一贯反对的"多数人的规则"? 2. "'不正常'或'不健全'的少数人是否也应该得到尊重"?问题的确有些恶毒,但这能叫"大肆嘲讽和挖苦"吗?

其次是注释16中,周先生不同意我把"三军可夺帅也,匹夫不可夺志也"和"富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈"称为"消极自由的这种主体的膨胀",认为"这是严重的误读和混乱。孔子和孟子所展现的自由人格是典型的积极自由人格,与消极自由毫无关系"。(第28页)这个例子的确不很贴切,但我已在我文章的注释5中对此作了说明:"当然,我不认为孔孟这里所谈的是自由问题,但就'免于……'的行为模式来说,无疑也是吻合的。"其实我并不认为孔孟的人格是什么"自由的人格",不论消极还是积极的自由都谈不上。我在这里只是着眼于其"免于……"的思维模式与伯林在"退居内在城堡"一节中讲消极自由的话十分类似。如伯林说:"但是如果我不再执着于财产,不再关心我是不是身陷囹圄,如果我在我的心中已经扼杀了我的自然情感,那么,他无法让我屈从他的意志。"(《自由论》第204~205页)至于伯林在这里讲的到底是消极自由还是积极自由,到底是谁在误读伯林,我们在前面已

经说得很透了。

(原载于《社会科学论坛》2006年第10期)

# 文学与美学的建构

### 文学的现象学本体论

什么是文学?对这个问题,可能有各种不同的回答。例如说,文学 是生活的反映,这是认识论的和社会学的回答。又如,文学是"力比 多"的升华,或者是"集体无意识"的表达,这是心理学和精神分析学的 回答。再如,文学是阶级斗争的工具,这是政治学的回答,如此等等。 这些回答,分别把文学隶属于认识论、社会学、心理学、政治学等等, 但却把文学本身的本质忽视了。这就好比说,什么是茶杯?有人说茶杯 是一个固体,有人说茶杯是一堆分子原子,有人说茶杯是人工制品,有 人说茶杯是中空的玻璃器皿, 等等。这些都没错, 但都没有说出茶杯本 身的本质定义: 茶杯是喝茶的用具。长期以来, 我们对文学的本质的争 论,就有点像关于茶杯的定义的争论,各种不同的观点之间拼命争斗, 互相批判, 其实都是做的无用功, 把不同层次和不同侧面的命题放到同 一个平台上来看待, 永远也缠不清楚。正因为问题变得越来越纠缠不 清, 所以近年来人们厌倦了关于文学本质的讨论, 流于"后现代"(其实 是"前现代")的随意和散漫,以为对这个问题的回答"怎么都行";甚至 根本就把这个问题束之高阁,认为这是个"伪问题"。这种时髦倾向实际 上反映了论者的理论水平的陷落和无能。也许有人认为,文学根本就不 需要什么理论,文学理论家和文学评论家都应该失业,只剩下文学的创 作者和文学作品的欣赏家。这正是中国文学发展到今天的一个现状,作 家对于文学批评家根本不屑一顾, 只愿意听赞扬吹捧的话, 读者就更加 没有兴趣关心他们的评论了; 文学理论家则成了一个带有嘲讽意味的称 号。这种局面的产生,主要归咎于批评家和理论家对于真正切合文艺现实的<u>文学本体论</u>的忽视。

平心而论,以往所流行的那些文学理论确实与文学创作和作品的阅 读欣赏的现实离得太远,这也是它们为什么必然走向没落的原因。文学 长期以来成为其他非文学的事情的附庸,而失去了自己的本体论根基。 当然,在各种流行的文学理论中,仍然有一种观点至今还没有完全丧失 其理论价值,这就是所谓"文学即人学"(Literature is the humanities)。 不少学者把希望寄托在用现代各种关于人的哲学(意志哲学、生命哲 学、存在哲学、精神分析学、神秘主义、非理性主义等等)来为文学奠 定形而上学基础,以使文学理论的大厦巍然不倒。然而,这些理论固然 用了一些新鲜名词,有时也能以其玄妙莫测打动一些人,但毕竟过于笼 统和空洞,顶多能告诉人怎么做人、怎么理解人,却不能告诉人文学是 怎么回事。因为所有这些关于人的学问都是不仅适合于文学艺术,而且 广泛适合于哲学、宗教、伦理道德等等领域的一般理论,而并没有深入 到文学艺术本身的内在规律和原理。从逻辑层次上说,这些理论只涉及 文学的"属"("所属",即高于文学的上位概念),而没有涉及文学 的"种差";而对文学本质的把握必须是一个"属加种差"式的把握。换句 话说,文学当然是"人学",然而是"何种"人学?这一点不澄清,我们对 文学的把握顶多就只能是如同把茶杯看作是"固体"那样的把握,是一种 表面的、不能切中本质的把握。

当前国内理论界,包括文学理论界在内,盛行的是"反本质主义"的 喧嚣。西方现代和后现代的反本质主义有它一定的道理,在西方,反本 质主义就是反传统,就是反对本质现象二分对立的逻辑理性,这种逻辑 理性在把握人的全面丰富的本质上恰好暴露出它的单面性和简单化的不 足。然而,西方取代传统本质主义的主要是现象学,它用"现象即本 质"以及"本质直观"的理论克服了传统本质主义和理性主义割裂现象和本质的先天缺陷,而开辟了探讨事物本质的一条更加切实的道路。现代反本质主义的先锋如哲学人类学、存在主义哲学以及后现代主义的一些大师(如舍勒、海德格尔、萨特、梅洛—庞蒂、德里达等等)都是有名的现象学家。而在我国,取代本质主义的则是中国传统的"妙悟"和诗化精神,反本质主义在我国已经变味成一种不谈本质甚至取消本质、只讲感悟甚至只炫耀美文的泡沫理论。至于现象学,虽然在20世纪80年代即已引进我国,但识者寥寥,至今还基本停留在翻译和介绍的阶段,没有人敢于用它作为方法在哲学领域内做出自己的有成效的开拓,更不用说在文学理论方面加以应用了。

本人早在1986年就提出,应当从西方引进胡塞尔所创立的现象学方 法来探讨美和艺术的本质问题。1989年,我和易中天合作的《走出美学 的迷惘》由花山文艺出版社出版(1999年改名《黄与蓝的交响》由人民 文学出版社出版,2007年又由武汉大学出版社出修订版),其中,我所 撰写的最后一章"实践论美学大纲",做出了一个把现象学方法和马克思 的历史唯物主义结合起来解释美学现象的大胆尝试。我认为,美的本质 和艺术的本质是不能不谈的,问题在于怎么谈。以往那种撇开审美感受 (美感) 而"深入到背后的本质"的做法已经行不通了, 而必须直接从美 感这种心理现象中(通过"本质直观")"看"出美和艺术的本质来。从 前,特别是20世纪五六十年代,人们把审美视为对某个客观事物属性 的"反映",这是典型的本质主义的,这种观点(通常称之为"客观派") 认为,人的美感"只是"一种现象,在这种现象后面隐藏有本质,要么是 事物的自然属性("自然派"),要么是事物的社会属性("社会派",也 包括当时的"实践派")。这就取消了审美本身的本质,而把审美归结为 其他的东西、把美学归结为其他科学(自然科学、社会科学)了。而我 们在80年代所提出的"实践论美学"(后来更名为"新实践美学")则不把

审美归结为任何别的东西,而是直接分析美感本身的结构。美感本身是有一个结构的,这个结构不同于任何其他感觉的结构,这就是:美感是一种借助于对象而发生的共鸣的情感。

 $\overline{\phantom{a}}$ 

于是,我通过现象学的还原法,在对审美活动的本质直观的基础上建立起了一个美的本体论,它包含三个可以互相归结和互相引出的本质定义:

定义1: 审美活动是人借助于人化对象而与别人交流情感的活动, 它在其现实性上就是美感;

定义2: 人的情感的对象化就是艺术;

定义3:对象化了的情感就是美。

在这个定义系统中,没有引进任何一个不属于审美活动的因素,审美活动的起点是情感,它的终点是"对情感的情感",即情感共鸣;而它的中介则是情感的"对象化"。所有导致审美活动的外围因素的存在都被"悬置"了,包括自然和社会的"客观属性"。我们当然没有否定这些客观属性,相反,我们在"艺术发生学的哲学原理"一节中根据马克思的历史唯物主义逻辑地从人类实践活动、生产劳动中推导出了人类审美现象的产生。但这些原理本身并不能进入到美的本质定义中,而只是这个定义的发生学基础。美的根源和美的本质是不同的,这一点自从狄德罗开始就已经意识到了,狄德罗写过一本《关于美的本质及其根源的哲学探讨》的书,一方面把美的根源规定为"美在关系",另一方面把美的本质规定为"美是关系的感觉"。当然,美是由什么样的"关系"产生的,又是如何产生的,狄德罗并未说清楚;他也没有说明这种"关系的感觉"到底

是一种什么样的感觉。我们的"新实践美学"则展示了审美活动从原始的生产劳动中自然而然地并且必然地发生,并在阶级社会中异化为独立的上层建筑(纯粹的艺术和审美)的历史过程。但这一过程还只是说明了审美活动的起源,至于审美活动的本质结构,虽然离不开它的起源,但还需要进行独特的结构分析,也就是需要立足于现象学方法而对美的本质进行现象学的还原。上述三个定义就是悬置了审美的历史起源之后从审美现象中直接直观到的一个本质结构。之所以要"悬置",是因为审美的历史发生规律毕竟不等于审美本身的规律,尽管它是解释审美本身的规律之来由的必要的前理解方式,但还不能代替对审美规律的研究。这正如"茶杯是固体"虽然是理解茶杯的本质的一个前提,但毕竟不等于对茶杯的本质定义一样。而审美本身的特殊规律的研究是一个"审美心理学的哲学原理"的课题,这也是我们继"艺术发生学的哲学原理"之后的第二节的标题。

在"审美心理学的哲学原理"这一节中,我对审美活动的心理机制从"现象学"的层次进行了前人没有作过的分析。我首先在审美意识中揭示了自我意识本身的内在结构,即"自我意识和对象意识的同格结构",也就是在意识中使对象统一于主体的结构。这种结构与马克思从物质生产劳动中分析出来的"人的本质力量的对象化"和"对象的人化"这一双重活动有关,但其纯粹的形式最初是由纯粹艺术的产生所带来的。在纯粹艺术活动中,与物质生产劳动相比,发生了一种自我超越的"逆转"现象:"作为一种独立的精神生产活动的艺术和审美的活动,与物质生产劳动具有某种共同性,它们都是主观世界和客观世界的统一,都是一种实践活动;但另一方面,艺术生产与物质生产又具有截然不同的特点,也就是说,艺术生产(和审美)中的主客观统一已经不像在物质生产中那样,必须使主观最终统一于客观,而是相反,客观必须要统一于主观了。"而在审美心理学中,这种逆转也使得审美意识成为对物质生产活

动中的"劳动意识"的一个颠倒:"这就是在自然向人生成的过程中所发生的一个大飞跃,它以自我意识为轴心出现了一个逆转:由非我决定自我转为了自我决定非我。这就是人的精神或主体能动性的秘密之所在。"

当然,上述心理机制还不是严格意义上的审美机制,而只是一般意 义上的意识形态机制,它也适用于宗教、哲学、道德等领域的。于是我 接下来在"作为自我意识的情感"、"作为情感的美感"和"作为美感的情 调"三小节中,全面展开了审美特有的心理机制的现象学分析。首先, 作为自我意识的情感是一种"意向性的"或者说"有对象的"情感,它本质 上是一种对于自己的对象的"同情感";其次,这种同情感超越具体对象 而成为一种"主体间性"的情感,即一种"对象化了的"情感,或者说一 种"传情"的情感,这就是美感:再次,这种传情而达致的美感经过感受 上的"想象力的自由变更"的"本质还原",形成某种"情感的格",它超越 具体杂多的情感和美感而还原为形式化的"情调",这种情调作为"有意 味的形式"本身具有某种"直观明证性",它隐含着人们"直观地品味到的 那种寄托人类美好情感的可能性。敏锐地发现这种可能性, 在尚未明确 表示出来的形态中一下子从整体上把握住(感受到)这种可能性,是人 类在长期的艺术鉴赏中培养出来的一种形式直观能力,它刺激着人们在 审美活动中的创造性的灵感,并为之指明一个对象化出来的方向"。这 样一种心理机制是唯一地适用于审美活动,而不适用于宗教活动、伦理 活动和科学(哲学)活动的(除非这些活动也带有某种审美活动的"因 素")。这就是我们在审美和其他各个精神领域之间严格划分出来的一 条分界线。

可以看出,在上述有关审美活动的现象学还原中,有一个不能最终还原掉的"现象学剩余",即一个人类主体性的"自我极"(Ichpol);一

切意向性的对象化、主体间性和想象力的自由变更,无不是以这种自我极的能动性作为前提才得以可能。当年海德格尔正是从胡塞尔的这种主体性的自我极中引申出了一个"此在"(Dasein)的形而上学,一种"有根的本体论";而我们则依据马克思早期手稿中的观点从这种主体性中引申出了一个"实践本体论",并由此而提升到了"人学"的层次。尽管马克思的实践本体论与海德格尔早期的基础本体论相比有诸多不同之处(例如前者的立足点是人本主义的,后者则具有浓厚的传统形而上学的色彩,我曾撰文作过专门比较),但显然也有很多能够兼容的地方。我们的新实践美学正是以马克思的实践本体论为基点,吸收了胡塞尔和海德格尔的研究成果,在对美的本质问题上有了根本性的突破。这也是新实践美学与一切旧的实践论美学的根本不同之处。

所以,新实践美学是以马克思的实践本体论为出发点或"基础"的美学,但这并不等于新实践美学的审美本体论就是实践本体论,不等于我们把实践活动本身就当做艺术或美的本质定义(虽然两者有着内在本质上的关联,主要是实践活动中的自我意识结构与审美自我意识结构的关联)。有人将我们的新实践美学的原则误解为"实践创造了美,因此实践就是美的本质",这是没有把握到新实践美学的现象学维度因而将它等同于旧实践美学的结果。我们的美的本质定义是以萌芽的形式蕴藏在实践本体论的原则之中,经过现象学的悬置、也就是将实践活动放进括号内存而不论,而在审美活动中突显出来并直观到的,它有它自身的本质结构,也就是情感传达结构。因此我们的美学观就其自身的本体论来说,可以命名为"传情说"的美学。这种传情说,既吸收了西方近现代"移情论美学"的精华,同时又继承了中国古代情境论("境界论"、"意境说")的余绪,但有两方面的重大改进。一是在美的根源方面,把美学这门人文学科奠定在历史唯物主义的"人学"基础上,具有了逻辑和历史相一致的系统的理论根据,并对于一切以"人学"面貌出现的

美学思想的合理因素有极大的概括性和吸纳力;二是在美的本质方面,借助于现象学方法把个人内在的情感提升为主体间的情感、乃至于形式化的情调("情感的格"),使美学中历来争论不休的主情主义和形式主义倾向得到了统一。从此,美学就具有了对于各种审美现象的最为广泛的解释力,而不再是脱离审美感受而任意建构的一套抽象概念体系,也不是只适合于解释某些审美现象(如古典文艺现象),却对另外一些审美现象(如现代艺术)束手无策的一种美学偏见。

 $\equiv$ 

立足于上述美的本体论,我们不难推导出一个文学本体论,这只需 考虑到文学的特殊性、即作为"语言艺术"的特殊性就行了。自从"有文 字记载的历史"以来,不论中西,美学家们通常都把文学(最初是口头 文学、诗歌, 然后是神话传说、故事和小说, 在某种意义上也包括戏剧 和散文)视为一切艺术的中心或最高代表。这种看法直到叔本华、尼采 才有所改变,他们都把音乐推崇为最高级的艺术门类。但总的来说,文 学在人类艺术中的崇高地位基本上并没有动摇,这与文学作为语言艺术 的独一无二性有关。尽管当代语言哲学有把语言泛化的倾向,不管是语 言学结构主义、符号哲学还是现代解释学,都把现实生活中的各种事物 也看作某种意义符号或"文本"(text),把各种关系都从语法关系的角 度来研究: 但不能否认, 能够以口头言语的方式实现出来的语言(包括 书面语言)才是本来意义上的语言。因此,当我们用这种意义上的语言 所形成的艺术即文学泛化到其他艺术门类上去时,我们实际上就使其他 门类的艺术都"文学化"了。将一切艺术门类"文学化"是一种简单化、片 面化的倾向,它忽视了其他艺术门类的特殊性,而使得丰富多样的传情 方式都向一种方式看齐。不过,文学在某方面的确有它的优势,这就是 它具有几乎不受限制的涵盖性,以及对物质性手段的最大限度的超越

性。其他艺术门类除了依赖于天才之外,还要有长期艰苦的技术训练,往往因此而耽误了一个人其他方面的文化修养;文学则正好向全面的人文修养大开门户,它几乎没有什么单纯的技术训练,或者说,它的技术训练和人文修养就是一回事。因此文学为作家的天才提供了几乎是不受限制的发挥空间,因为文学天才不需要和异己的物质材料打交道,而只需要和语言(及文字)打交道,而语言不是别的,就是他自己的存在。如海德格尔所说的,"语言是存在的家"。

所以,建立在情感传达这一审美本体论基础上的文学本体论,它的本体论的"种差"在于语言本体论。什么是文学?这个问题首先取决于什么是语言。那么,什么是语言呢?

海德格尔在《语言的本质》一文中,把语言归结为"诗意的思"。他说:"何谓说(sprechen)。这乃是我们关于语言之本质的沉思的关键所在。但我们的沉思已经行进在一条特定的道路中了,也即说,已经行进在诗与思之近邻关系中了。"又说:"在语言上取得的本真经验只可能是运思的经验,而这首先是因为一切伟大的诗的崇高作诗(das hohen Dichten aller Dichtugn)始终在一种思想(Denken)中游动。"由此看来,语言本质上就是隐喻,其中,"诗"就是"隐"者,而"思"则是"喻"者。还是用海德格尔的话说:"思深入地思了语言,而诗诗化地表达了语言中令人激动的东西。"这种令人激动的东西就是诗意,它就是语言的本质,它本身是不可说的,但又总是想要说出来。所以,"语言之本质断然拒绝达乎语言而表达出来,也即达乎我们在其中对语言作出陈述的那种语言。如果语言无处不隐瞒它的上述意义上的本质,那么这种隐瞒(Verweigerung)就归属于语言之本质"。但通常人们会认为,诗只是语言的一种特殊方式,除了这种方式,日常大量运用的语言都是散文。对此海德格尔说:"与纯粹的说即诗歌相对立的,并不是散文。

纯粹的散文绝不是'平淡乏味的'。纯粹的散文与诗歌一样富有诗意,因而也同样稀罕。"所以他敢于断言:"纯粹所说乃是诗歌。"可见,在海德格尔看来,语言的本质就是诗,语言就是对诗意的思。

把语言的本质归结为诗或"诗意的思",也就是把语言学归结为美学。这种观点并不是海德格尔初次提出来的。早在他之前,就有两个意大利人提出了这种构想,一个是维柯(1668—1744),一个是克罗齐(1866—1952)。维柯最先提出,语言起源于诗(或"诗性智慧"):"在诗的起源这个范围之内,我们就已发现了语言和文字的起源。"他说,"由于学者们对语言和文字的起源绝对无知,他们就不懂得最初各民族都用诗性文字来思想,用寓言故事来说话,用象形文字来书写。"他甚至认为"隐喻构成全世界各民族语言的庞大总体"。同样,克罗齐也认为"美学与语言学,当做真正的科学来看并不是两事而是一事。……普通的语言学,就它的内容可化为哲学而言,其实就是美学","语言的哲学就是艺术的哲学"。所以他的《美学原理》一书的副标题就是"表现的科学和一般语言学"。他们都很强调语言最初都是隐喻式的,许多事物都是通过拟人和移情的方式而得到命名的,早期人类说话就是富含诗意的,诗的产生早于散文。现代人类学的大量生动实例也证明,原始人类的语言所具有的诗性创造力不亚于想象最丰富的诗人。

那么,这种现象说明了什么呢?这说明,文学所使用的语言本身,本质上就是文学性的。或者说,诗所运用的语言本质上是诗性的,即使在它运用于散文的时候也是诗性的。由此我们可以得出,不是文学产生于语言,而是语言产生于文学,文学本身就是"诗化了的诗"、"用诗来作诗",或者说是"作为语言的语言"。而既然"语言是存在的家",所以人的存在也就是诗意存在。海德格尔说"人诗意地栖居",而"栖居"也就是"存在"的意思。由此观之,人只有诗意地存在才本真地存在,诗的本

质就是人的本质,而"文学即人学"这一被人们肤浅化了的命题在这里就得到了最深刻的注释。的确,按照西方传统对人的经典定义"人是能说话的动物",我们也可以说人是诗性的动物,因为语言的本质就是诗。因此,我们可以说,文学性或者诗性是审美和艺术中最具本质意义的内容。正如语言是人类交往中最纯粹、最少物质束缚的手段一样,文学也是人类艺术门类中最精纯、最直接触及人性本质的门类。就艺术作为"人的本质的对象化"的活动而言,如果说其他艺术门类(绘画、音乐等等)比起诗来更接近于"对象化"方面的话,那么相对而言,诗则更接近于"人的本质"方面。

因此,文学并不只是一般艺术中的一"种",而应该看作最能体现艺术本质的艺术;文学所带给人的美感,也就可以看作一般作为美感的美感。我们固然不能简单地把其他艺术门类都"文学化",但当我们想要就人的本质来"思"艺术的本质时,文学(诗)的确是最为直接也最具有代表性的实例。在这种意义上,文学的本体论就可以直接从一般美和艺术的本体论来理解,并能纳入上面所提出的审美的"传情说"三定义之中。不同的只是,其中的"对象化"被限定为通过语言符号的中介而进行的间接的对象化,而不像音乐、绘画等等那样将情感直接对象化在声音旋律、颜色和线条等等之上。文学对于人的本质的直接关系是以对于对象的间接关系为代价的,正如音乐、绘画对于时空中的对象的直接关系也只是间接表达着人的本质一样(所以有音乐中的"声无哀乐"和美术中的形式主义的偏离)。就此而言,文学对于其他艺术门类的优势也不是绝对的,而是辩证相关的。

诗通过对象化的语言而传达情感的本质功能在中国古代早就有人看出来了。中国传统抒情诗最为发达。如果说,陆机提出"诗缘情"还只是对这一现状的一种朴素的直觉,那么到了王夫之的"情景说",则达到了

中国古代诗学的最为成熟的高峰。王夫之以从印度佛学中引入的"现量"(相当于现象学的"本质直观")为方法,总结出中国诗论的一条根本规律,即"情景合一":"情景名为二,而实不可离。神于诗者,妙合无垠。巧者则有情中景,景中情。""不能作景语,又何能作情语邪?""景中生情,情中含景,故曰,景者情之景,情者景之情也。"所谓"景语",也就是对象化的语言;而"情语"则是情感共鸣之语言,即传情之语。直到王国维提出"一切景语皆情语也",方才道破:景语非为写景,乃为传情也。

所以,我们对文学的本体可以用这样一个定义来表示:文学是作者 把自己的情感寄托于景语之上以便传达的情语。

(原载《浙江大学学报》2009年第1期)

## 现代主义文学中的审美活动

残雪/邓晓芒

残雪:

晓芒,最近我在读你的《文学的现象学本体论》这篇文章(载于《浙江大学学报》2009年1期)。把美归结为美,把文学归结为文学,并分析其本体,分析其本质结构,这也是我正在做的工作。

你在这篇文章里这样说:

"于是,我通过现象学的还原法,在对审美活动的本质直观的基础上建立起了一个美的本体论,它包含三个可以互相归结和互相引出的本质定义:

定义1: 审美活动是人借助于人化对象而与别人交流情感的活动, 它在其现实性上就是美感;

定义2: 人的情感的对象化就是艺术:

定义3:对象化了的情感就是美。"

这个三个定义我觉得很中肯。接下去你分析了审美特有的心理机制:

于是我接下来在"作为自我意识的情感"、"作为情感的美感"和"作为美感的情调"三小节中,全面展开了审美特有的心理机制的现象学分析。首先,作为自我意识的情感是一种"意向性的"或者说"有对象的"情感,它本质上是一种对于自己的对象的"同情感";其次,这种同情感超越具体对象而成为一种"主体间性"的情感,即一种"对象化了的"情感,或者说一种"传情"的情感,这就是美感;再次,这种传情而达致的美感经过感受上的"想象力的自由变更"的"本质还原",形成某种"情感的格",它超越具体杂多的情感和美感而还原为形式化的"情调",这种情调作为"有意味的形式"本身具有某种"直观明证性",它隐含着人们"直观地品味到的那种寄托人类美好情感的可能性。敏锐地发现这种可能性,在尚未明确表示出来的形态中一下子从整体上把握住(感受到)这种可能性,是人类在长期的艺术鉴赏中培养出来的一种形式直观能力,它刺激着人们在审美活动中的创造性的灵感,并为之指明一个对象化出来的方向。"

我想对审美的这三个方面做一点补充,也许我的这点补充很重要, 我认为它是理解现代主义文学的一把钥匙。

#### 晓芒:

我的三个定义和审美心理分析当然主要是针对古典文学和艺术的,它们构成一个内核,一种基本的原理;但是在涉及现代主义文学艺术时需要再覆盖上一层或者多层限定。就像一颗种子长成了大树,我们可以通过种子来理解大树,但描述大树却不是种子能够完全胜任的工作。所以你的补充是完全有必要的。现代主义文学原理是在古典主义文学原理的基础上发展起来的,但不能完全还原为古典主义原理。

#### 残雪:

你写到的这三个方面都是以人的自我意识为基础为前提的。那么, 人的自我意识同人的美感在审美活动中到底是处于一种什么样的关系 呢? 尤其是在现代主义文学的审美中,这两个东西之间的相互作用是什 么样的一种状态?我根据自己长期的创作和阅读经验得出的认识是,这 两个东西在最好的文学作品中是分开来起作用的,也就是说,美感和意 识发生了分离,而这个分离,是为了促进和推动审美的升级。一般来说 在古典文学中,情感在哪里意识就在哪里。也许这是因为意识和美还是 在一个平面的层次上?不过即使是古典文学的创作,大家的共识也是: 让笔先行的作品是最好的。为什么要让笔先行?那不就是将意识和想象 分离,让想象力独自去达到自由和美吗?但意识并没有被撇开,它在场 外可以更好地起作用。所以我认为最好的文学作家都是理性最强的。现 代主义文学实现了这种分离之后,作家的自我意识就对象化到作品里头 去了,但那是一种立体的对象化结构。阅读者需要很深的功力才能将这 个自我的结构揭示出来。在这类作品的审美过程中,没有这个揭示,审 美就根本不可能实现、完成, 读者只会得到一些似是而非的印象, 而不 可能整体感受作品之美。因为那作品是一个立体之物,也因为美和意识 形成了层次。

#### 晓芒:

这一点我倒是没有考虑过。按照我的定义,美感本身已经蕴藏了,或者说"积淀"了自我意识在自身深处,所以在古典文学中,两者没有必要分离开来,我的欣赏趣味和审美感受一般还停留在古典文学这样一个层次上,对现代主义文学我的理解不深,感觉较差。"让笔先行"在古代柏拉图那里被说成是"诗的迷狂",或诗神附体,柏拉图认为迷狂的诗比清醒的诗更好。古典文学理论通常把这解释为理性和想象分离,似乎很

少有人说成意识和想象分离的,后面这种分离是现代主义文学理论的解释。我觉得从理论上看,现代主义的这种"分离说"的解释似乎更加符合柏拉图的说法。但你的"场外说",即认为理性和意识可以在场外"更好地起作用",则是古典主义和柏拉图都没有提到过的。特别是你提出的"最好的文学家都是理性最强的",会引起不少争论和误解,需要说明。很赞成你说的"立体化的对象结构",这可能是理解现代主义文学的钥匙。一般人都是平面地理解作品,很难做到垂直地体会作品的意蕴,更难把平面地展开的叙事颠倒为立体地向人心深入。我曾把这种内心深入命名为"灵魂之旅",或"地狱的独行",我想这不仅适合于现代文学,也适合于现代音乐、绘画等艺术。

#### 残雪:

所谓"理性最强"是说,在写作中,作家不让自己意识到所写(这方面比最好的古典作品更甚),用强力(理性意识)使思绪沉浸在朦胧的阴暗的纯美情调里,就在那种处所进行创造。用这种方法(意识在外围发生作用)产生的作品里才包含了纯自我意识。这个自我意识隐藏在作品里,但它却是读者对作品进行审美的关键。这是一种垂直的创作,同水平流动的古典文学形成对照。

垂直的创作导致了垂直的阅读。读者必须在阅读初始就反复从作品中吸收信号,让信号在脑海里达到一定的量的积累,然后在信号的刺激下发动内部的冥思,思出美感的结构来(这个结构就是深层意识结构在作品中的对象化),这时才能进行最后的审美。在这个过程中,自我意识和审美分离开来了,自我意识成了美的骨骼。换个说法:审美的程序为,读者首先"凝视"表面杂乱的作品,吸收作品中的语言隐喻信号,强迫自己停留在作品氛围之中,然后用冥想发动起自己内部的自我意识,同作者进行意识上的交流,最后在作品中"看出"作者那个对象化了的意

识结构。只有在这个时候,作品中的美才会逐渐地、分层次地显现,如同长在骨骼上的血肉。

#### 晓芒:

人们难以看懂现代主义的作品,包括你的作品,也许就是因为"凝 视"不够,特别是一开始就有一种先入之见,认为这些东西描写的是"变 态"、"梦呓"、"幻觉"等等,于是就到自己曾经有过的梦幻中去寻找相 似的经验,而这些经验显然是被日常理性所处理过并规定好了的。按照 日常意识,这些梦幻经验是不值得重视的,顶多只有它后面的那些"基 础"值得重视,例如按照弗洛伊德的"释梦"法,它们可还原为一些知性 的事实。而按照象征主义的解释,每一个意象都对应着一个事实。前两 天看两篇评卡夫卡的文章, 就是试图在卡夫卡作品的意象中找出它的对 应物,什么犹太复国主义的梦想,早年影响卡夫卡的人和事,对东方的 研究兴趣等等,与作品本身其实完全不相干。(见《中国图书评论》 2008年12期) 我注意到你这里特别强调"反复吸收"、"积累"、"凝 视"、"氛围"等,从感觉出发,排除理性的先入之见。但要做到排除颇 不容易,这就需要比日常理性更强大的理性,迫使自己承认这些"信 号"哪怕每个细节都自有独立的意义,认真去感受它们的"刺激"。而这 种感受就是"冥思",即把它们直接看作灵魂内部的结构。当你体会到你 自己的灵魂内部也可以发现这种结构时, 你就会与作品的这种灵魂结构 起共鸣,感到作者"先得我心",从而爆发出强烈的快感和美感来。当 然,只有那些经常体会自己灵魂内部的氛围的人,才容易感受到这一层 次。

#### 残雪:

理性意识在现代主义文学创作和阅读中的作用其实是相似的。在创

作中是通过不让自己意识到来达到深层的意识,深层的美,在阅读中是放开感觉,排除表层意识,让感觉凝结成深层意识的结构,让作品之美随结构图案——呈现出来。两种审美都需要"强力"的控制。

在创造时想象力如清醒的梦游者,他心中抱定了要同人间从未有过的奇迹相遇的决心,他从昏沉的美的境界(因为美尚未显露)之外的上方接受命令,写下那些隐喻。一般来说,只要上方的信号不断,他就相信美属于他。因此可以看出,分离的目的是为了让想象力毫无阻碍地进入原始氛围,在意识的底层审美。如你所说,想象力是沟通主体和客体的力。它也是营造美的唯一原动力。它渗透到了意识内部,以它的独特发挥的形式赋予意识结构以独特的图案。于是在每一瞬间的审美活动中,都奇迹般地暗含着、实现着美和意识的那种交合。这种交合之物就如一株株从大地深处向上生长的树木。所以现代主义文学作品不仅仅有着美丽的整体结构,作品的各个部分也有各自的结构。在阅读中,你就是分开来读那些章节也同样可以受益。当然前提是你要反复阅读整本书。现代主义文学作家一般来说不重视作品的表面结构,因为他们的创作一律要服从深层的人性结构。

#### 晓芒:

想象力其实也就是生命力,生命力就是吸收各种养料把它们转化为绚丽花朵的能力。没有想象力,就连自我意识都是不可能的,因为自我意识无非是把自我想象为对象和把对象想象为自我的意识活动。在自我意识中,对象就是自我的营养,但同时也是自我的产物。不过想象力最自如的运用还是在情感的领域,"登山则情满于山,观海则意溢于海"(刘勰:《文心雕龙》),"我见青山多妩媚,料青山见我应如是"(辛弃疾)。想象力使人与人之间,甚至使人与物之间形成一种主客交融,它是创作和欣赏都不可缺少的。不过,美或者美感并不是想象

力本身,而是在同情感和共鸣感中想象力的大圆满、生命力的极度升 华。

#### 残雪:

但人们在创作和欣赏中往往并不直接意识到情感的激动,而只是在 静观中陶醉和观赏对象的形式,特别是现代主义的作品。人们欣赏的是 作品的情调或"格",而不是具体的情感(爱、恨等等),更不是情感的 对象。那么什么是作家独特的审美情调之"格"呢?最初作家是如何找到 它的呢?我想,那个"格"是作家在长期的艺术实践(并非限于写作品) 中逐渐形成的。对于一位有个性的作家来说,时代精神的熏陶,个人的 艺术操练是关键。精神就在你周围,你内部,你每天思他想他,总有一 天他会向你聚拢,成形。这个过程是你选择他,也是他选择你。有点神 秘,但可以理解。操练的核心是自我意识的产生。操练的要求是对于美 感的执著。只有当写作者的操练达到了高级阶段,能够将自我意识与审 美分离开来之际,现代艺术中的美才会产生。所以操练也意味着人格的 分裂。即,让人格分裂,让理性与想象力在分离中相互作用,最后在作 品中达到审美的统一,形成独特的、又是最具普遍性的"格"。在这个方 面较之古典主义作品,现代主义文学的写作要求可以说是非常严格。如 果一位作家本力不够,他就会在创作时"走神",让表面的意识进入作 品,成为作品中的杂质和硬伤,影响到作品的结构之美。我一般判断一 篇作品是否一流,就看它是否执著于那个结构之美。我发现其他的现代 主义文学家也是这样来评判作品的,这些作家当中有博尔赫斯、卡尔维 诺、品钦等人。我想审美情调之"格"是用来判断这样的作家的纯度和力 量的。生命力不够强的作家无法从事这种特殊的精神活动,往往写出一 些流于表面的、"四不像"的作品来。就是同一个作家,也很难一辈子从 事这样的创作。

#### 晓芒:

我的美学在这方面还有很大的发挥的余地。我只是提出了审美的 格、情感的格(情调),但还没有深入它的原理。现代主义文学艺术, 我们以前跟着苏联斥之为"形式主义",其实倒是说对了。现代艺术追求 形式和格调,并不是一种纯技术性的操作,而是对人性的提升。人和动 物的根本区分,说到底就是人能够把握形式。实际上,在艺术中,一个 人如果不把全部身心都投入进去,是根本不可能发现审美的"格"的。人 们通常容易把"格"理解为"定格","风格",把情感的形式化理解为情感 的模式化,其实不然。从现象学的眼光来看,哪怕一次性的偶然 的"格",都具有超越的意义,因而可以激发起普遍的美感。相反,那些 可以重复的模式反而引不起人们的兴趣。一个作家或艺术家的作品"风 格化"了,其创作就开始走下坡路了。齐白石的"格"是无法模仿的,正 如他的人格是唯一的、不可重复的一样。我们常把"形式"理解为一种空 洞抽象的东西,一种普遍的"共相";其实在亚里士多德那里,形式恰好 是个别的东西、"这一个",是个别之成为个别的东西。个别东西正是凭 借形式而使自己"成形"。艺术的形式,或者说"有意味的形式"(克莱夫· 贝尔),就正是这种一次性的、不可重复的"格",这是向亚里士多德意 义上的个别形式的回复。其实你所讲的"杂质和硬伤",就是那种不纯粹 的形式, 受质料左右的形式。真正的纯粹形式就是支配质料、凝聚质料 的形式,它使自身形成一个具有整体的结构之美的格调。艺术家长期操 练的正是这样一种凝聚质料为个别形式的功夫。

### 残雪:

现代主义文学的审美中充满了身处极限处所的惊险美感,这是因为 灵魂在分裂中求生存,所以每一次整合都是出人意料的、从常理出发来 看不可能的惊险动作。这个特点使得审美活动以打破常规为自身规律。

即,如果你脑子里有先入之见,你就无法阅读此类作品。以往的阅读经验不会带给读者某种有用的模式,只会使他在这种惊险活动中变得沉着自信。"无中生有"、"飞越鸿沟"、"绝境逢生"等标签在创作与阅读中反复出现,而一位有经验的读者就是以这类冒险活动为精神的营养的。他必须主动冒险,主动营造,否则就一无所获。人的本性中图安逸的倾向很强,古典作品中除了那些杰出的悲剧,一般会给予人的神经以某种抚摸。现代主义文学完全打破了这个常规。也许在今天这个时代,人的本性里头那种自找苦吃,以求得更高的满足的倾向较以往任何时代都更为强烈了。世界的分裂,理想的丧失,使得一部分人抛弃经典的被动审美模式,而选择了这种主动参与的现代主义模式。毕竟,人人都有或大或小的创造力,人的命运最终是掌握在自己手中的。而现代主义文学,既是精神的游戏,又是人生的指南。将自我分裂、整合,再分裂、再整合的自觉操练,将大大提高人追求精神生存的能力。

#### 晓芒:

你所说的"惊险动作"、"冒险",在哲学上叫做"偶在"。人要追求的是他的一次性、独一无二性,只有在这时他才显出自己是一个独特的"人",只有一个独特的人才是一个社会的人,是一切人都渴望成为的人。除了出于安全的考虑,或者出于无奈,没有人愿意自己和所有的人完全一样,不具有自己的个性或独特性。但人也有惰性,就是喜欢把自己溶化在群体中,搭上"社会"这辆便车,成为海德格尔所说的"常人"(Man),这样活着最轻松。一切都是现成的,没有什么偶然性,只有必然性。人们以为常人才是社会的人,其实不然。常人最不具社会性,他们钩心斗角,飞短流长,没有担当。人生来自由,但绝大多数人在现实中拼命地"逃避自由",只有少数人,哲学家和文学家、艺术家,在担当自己的自由。与此同时,他们对自己自由的担当也就是对世俗精

神的拯救,因为在某种意义上,他们也是"常人"、俗人,但他们赋予了世俗社会以存在的意义,他们是世界的盐。

#### 残雪:

如你所说,人的情感(阅读、创作中的想象力)是属于自我意识的一部分。作为自我意识的这个部分是最活跃,最莫测,最富于主动性的。就是情感的这个特点,使得它在审美活动的高级阶段从意识的整体里头分裂出来,开始了它独自冒险的漫漫征途。分裂状态使得它具有了比在古典审美中更大得多的能动性,因为它已不需要服从任何常规,只除了来自上方的一条命令:去冒险。如果它不聚集全部的原始冲力去冒险,它就会审美失败。而正因为它那接近动物的秉性,它总有办法渡过难关到达安全之地。人的自我意识在审美中对它寄予无限的信赖,因为以往的成功一次次证实了这种默契的合谋是多么完美。这种情形正如海德格尔说过的以冒险求安全的存在方式。在现代主义中,作为审美情感的自由度,比在以往任何艺术样式中都要高,而人的自我意识,也比在以往任何艺术样式中更复杂、更深刻。自我分析和自我塑造的活动将作家和读者的境界不断提升。到今天,这种文学样式已经为大批读者所接受(当然在全部读者比例中还很小)。他们是未来世界里最有希望的勇敢者,代表了时代精神。

#### 晓芒:

人的知、情、意都是自我意识的表现方式,就人的情感来说,它高于动物性的情绪的地方就在于,它是能够在自我意识中被对象化的,因而是能够被"看"到、被明确意识到的情绪,是"有对象的"情绪。它属于胡塞尔所谓"意向性"的活动,具有"意向活动"(noesis)和"意向对象"(noema)之间的差别。动物的情绪则是盲目的、无对象的、非意向

性的,尚未发展出自身的差别。但由于动物的情绪是人的情感的前身,所以它也以被扬弃的形式积淀在人的情感底层,成为情感本身的生命动力。现代主义与古典文艺不同的地方,正在于现代主义把情感底层的这种饱含生命力的因素调动起来,使它与自我意识之间形成了一种巨大的张力。所谓张力就是在分裂和对立中的统一。之所以在如此的分裂中还能够统一,是由于理性克服了自己的狭隘性,而在情感的分裂行动中看出了自身的结构。

#### 残雪:

你在文章中还写道:"在上述有关审美活动的现象学还原中,有一 个不能最终还原掉的'现象学剩余',即一个人类主体性的'自我极 (ichpol)',一切意向性的对象化、主体间性和想象力的自由变更,无 不是以这种自我极的能动性作为前提才得以可能。"我深以为然。在现 代主义文学审美活动中,情感像是一个从自我意识里头出走的浪子,无 法无天, 野心勃勃。尽管如此, 它仍然是人的情感, 所以它的审美才成 了它同人的自我的合谋。自我推动着情感审美,审美过程深化着自我, 相伴相随,不弃不离。即使是初级的审美也撇不开自我,高级阶段审美 的成与败就更在于自我的发挥。在现代主义文学创作与欣赏中,如果自 我不能深化, 审美就要搁浅: 如果想象力不能突破, 自我极就不能运 转。我觉得每一轮这样的活动都是欲望转化为精神的奇迹。卡尔维诺借 书中人物之口说:"如果我不是我,我会写得多么好啊!"当他说这话 时,他的自我已经在深化了,而他的情感正处在一种纯美之中。自我是 能动的,而以想象力的面貌出现在审美中的情感,又是自我中最为能动 的那一部分。想象力营造出的美的形态里头包裹着那个本质的结构。尽 管想象力营造的美千姿百态,内部的结构总是那同一个自我结构。当然 这个结构的形式也是变化的,由审美的冲力决定的。在我看来,那种结 构的美属于理性之美。

由人性中的欲望所转化而成的情感,虽然在审美中已经与自我拉开了距离,仿佛是在独自表演,但它仍然是归属于自我的。它不光要倾听自我意识中那个意志的将令,而且就审美的"场"来说,也是二者一道所营造的。其关系类似于卡夫卡的城堡对于村庄的遥控关系。K在村庄里能跳多高就跳多高,无中生有、尽力发挥是村庄的原则。城堡不说话,城堡以沉默的傲慢姿态说出了一切,表面上看去控制着一切。但往往,城堡态度暧昧,让K感到,自己的命运原来掌握在自己手中。意志的暧昧性就在于,它本身的实现要依仗于审美"场"内的那个行动者。所以是情感审美最终实现了人的意志,使人在更高层次上得以存在。

#### 晓芒:

说得好!情感在自己的冒险突围中开辟了自己的疆土,但到头来发现这疆土恰好是理性的疆土,是自我意识的意志的疆土。理性的城堡并不是直接颁布自己的命令,而是以"理性的狡计"(黑格尔)在幕后操纵整个过程。这是一个颠倒的世界:最先的东西恰好在最后才显露出来,而最后呈现的东西则是原先的东西的本质。现代主义文学既然是向人心的深入和回溯,它就要有这样的思想准备:它所新发现的东西将是所有它以前展示的东西的更深的内核,这内核照亮了前此一切事件的真实意义,实现了对这些事件的"价值重估"。传统或古典的文学观则是一开始就定下了本质性的原则,否则就无法着手(如浪漫主义和理想主义文学);或者是没有任何原则,看到什么就描写什么(如写实主义和自然主义文学)。现代主义文学有原则,但这原则是动态原则,不断深入,没有底线。"自我极"只是一个理念,我们抓不到它,但是我们的一切行动都向它靠拢,都归功于它对我们的引导。现代主义文学具有本质上的探索性和未完成性,它是对人性的开放性的实验。而且当它从这一高度

来看待以往的文学尝试时,它发现人类几千年的文学其实都是对人性自身的实验。文学作为"人学",首先要问的当然是"人是什么"或者"人可能是什么",不论你把这个问题改换成"人是谁"或者"人如何是",问题的实质并没有改变。因此,"自我极"其实也只是一个问题:"我是谁?"或者如浮士德所问的:"我是个什么器皿?"

#### 残雪:

我还想补充一点,就是关于想象力在其间发挥的那个审美的"场"内面的情形,也就是"场"内上演的戏。

创造的场所就是审美的场所,场内迷雾重重,无比暧昧。这是因为情感在奔突中分裂,矛盾在压力下演变。往往是,一股冲力化为几股相互对立又相互补充的力,从各自的角度出发来表演。这类表演再现的,正是人的自我意识各部分间的冲突。我们看到理智与感觉势不两立的相互扭斗;意识与更深层次的意识、情感与更深层次的情感之间的纠缠和取代;意识或情感本身的分岔合并;当下的存在否定过去的存在,又为未来的存在所否定等等。但每个部分往往都不是单纯的,而是与对立面之间有着摆不脱的同一关系,你中有我,我中有你。这些联系以时间的形式体现出来。所有这些复杂的运动都是趋向同一个大方向,如同被一股强风挟带着向前,构成故事的情节。想象力越密集,表演越亢奋紧张,作品就张力越大、越美,开拓的空间也越深远。人的原始生命力通过钳制下的爆发获得了最大的发挥。所以这类作家是最具有现代意识的作家,他们通过创造一次次飞越了那个古老的鸿沟。在那些作品中,往往一个小小的故事就可以让我们看见宇宙。

阅读这类作品时,如果像阅读现实主义作品那样从情节表面去找线索,是注定会一无所获的。这是纯精神世界里的审美,深层人性结构的

展示。虽然最初的动力是由人在世俗间的欲望所产生,但已经转了几个弯,变得完全看不出来了。一些评论家说卡夫卡的小说是对他父亲的,甚至是对专制制度的控诉,这是非常幼稚的将作家庸俗化的读法,不但歪曲了作品的深远涵义,也将作家的创新全部抹杀了。现代主义文学只描写深层的精神事物,这种文学的最大创新就是将人的审美欲望从人的表层意识的钳制下解放出来了。作品中拉开了距离的、陌生的本质之美往往会像闪电一般地击中读者,使读者内心久久不能将其忘怀。而且这种审美也是最为平民化,最为朴素的。每个人,只要他具有对于美的敏感,看过一些作品,都有可能进入这种审美,而无需大量知识上的准备。

同时,这种将自我分裂的审美操练,会使人在精神事物上变得越来越有主动性。他会越来越善于分析感受自我,以及周围事物,并在洞悉人性的层次、人性的矛盾的过程中更加热爱世俗生活。因为最初,审美的冲动就是由世俗生活中的矛盾冲突所引发的。性格敏感的个人在生活中都会有一个或几个解不开的情感死结,这些死结是绝对不可能通过被动的做梦来获得真正释放的。只有审美,即在精神领域内主动地将世俗情感再现、重演(在这个意义上,创作或阅读都是为自己演戏),可以使被压抑的人性得到舒展、提升。而因为这类重演世俗情感又是抽象化、本质化的重演,远离了表面意识,所以这样的重演更能让人在将情感还原到世俗之际审视它,并通过这种立体的审视使人变得心胸开阔。换个说法就是,经过这种审美训练的人,在生活中发挥情感之际会更具有自我意识。这些都是作为现代人应具有的品质。

七百年前,诗人但丁就为我们进行过了这种表演。今天的现代主义 文学已经更为复杂,形式更多样,更美不胜收了。但核心仍然是那一 个,即,认识你自己的本性,通过审美来提高你的情操。

#### 晓芒:

正是"场内"这一幕的表演,是现代主义的"事情本身",也是一切现代主义文学评论的直接的根据。评论家如果不通过一个转型而把基点转到这上面来,是无法对付现代主义作品的。

(原载于《收获》2009年5期)

### 文学中的思想性

中国当代文学已走入了绝地。虽然小说还有人看,但已经再没有激动人心的事件,不像20世纪八九十年代那样,一时间洛阳纸贵、奔走相告、口口相传。现在写诗的更是比读诗的人多,所谓的"羊羔体"居然得了鲁迅文学大奖,鲁迅若地下有知,在坟墓里也会说:"我还是一个也不宽恕!"前几年德国汉学家顾彬出来宣判中国当代文学的死刑,引得国内一帮文人和评论家齐声责骂。其实他说的倒也大体符合事实,只不过他的诊断太可笑,说是中国作家一个外语不行,一个汉语也不行,所以写不出文学经典来。他的欣赏趣味基本上还停留在20世纪三四十年代,当然那个时代是中国文学的高峰。但那个高峰难道仅仅是作家的外语和汉语水平造成的吗?

在我看来,一个时代的文学是否能够形成高峰,主要看那个时代的时代精神是否具有新的生命的张力,是否饱含内在的矛盾冲突,是否能在这种新的冲突中萌发出新的思想,而且这种新思想是否能够迅速掌握一部分人的情感,形成一股时代精神不可阻挡的洪流。通常人们称之为文艺的生活"土壤"的,就是指这一点。土壤贫瘠的时代,外语和汉语再怎么好,也产生不了伟大的文学作品来。三四十年代的文化生活的肥沃土壤是五四以来的中西文化冲突所造就的。"文革"结束以来的思想解放使80年代的诗歌和90年代的长篇小说大放异彩,是再一轮中西思想文化碰撞的必然产物。而进入到21世纪,思想文化中的矛盾冲突呈现出一种"增熵"或平均化的趋势,再也没有先前的壁垒分明,再也看不出思想前进的方向,一切陷入了混战和混沌。虽然表面看来,每个人、每一种主张或派别都在与别人或其他派别相冲突,似乎是一种"公说公有理,婆说婆有理"的"多元化"格局,但其实每一"元"和另一"元"并没有根本的

区别, 往往还互相重叠, 大家都在以不同的方式哗众取宠, 很少有人敢 于真正特立独行、深入根柢。中庸之道是当代知识分子共同的处世秘 籍,大众希望见到的是"持平之论",对新锐的思想已经不抱指望,甚至 反感。他们真正关心的已经不是"主义"的空谈,而是"问题"的解决。胡 适早已讲过:"少谈些主义,多解决些问题。"什么问题?当然是生计问 题、民生问题。这的确也是一种进步。中国人从理想主义的半空落实到 了现实主义的土地上,应当说是历史的必然。但也必须承认,现在是一 个普遍平庸的时代,怎么出得了大师呢? 当然也可以出,但前提是必须 有超越世俗之上来反思世俗, 甚至专门跟世俗作对的天才。而这历来不 是中国文化的强项,中国传统中本来就缺乏超越精神,即使有些超然世 外、遗世独立的狂狷之徒、隐匿之士,实际上还是充满孤愤盯着世俗, 他们并没有更高的精神追求。他们的文学艺术只是被当作怡情养性或发 泄愤懑的手段。从诗经、楚辞、汉赋到唐诗宋词元曲,两千年间无非是 家国意识和世俗情怀在担当着中国文学的基本框架,只有精神和现实的 分裂, 而没有精神自身的矛盾, 在精神内部毋宁说是平静的。中国艺术 精神崇尚的是"乐而不淫哀而不伤","淡泊明志宁静致远"。明清小说是 一大变化,中国传统思想的儒道(包括禅)冲突成为《红楼梦》中一切 矛盾的基本依据,但这一冲突由于最终归结为道禅虚无主义,而无法开 出新思想和新方向来,于是便在更加占主流的"儒道互补"中被抹去了棱 角。《红楼梦》汲尽了中国文化土壤中的营养,从那时直到五四,中国 文学再也长不出参天大树,只剩下小品文和小感慨,变得鸡零狗碎了。

古人说:"国家不幸诗家幸。"从世界文学史来看,一个民族的文学 高峰通常都是与这个民族思想上的大动荡、大冲突相伴随的。《旧约圣 经》就是在犹太人的颠沛流离之中,在犹太思想家充满矛盾和犹疑的痛 苦中诞生的。古希腊的荷马史诗也产生于一个无法无天的"英雄时代", 雅典悲剧中更是充满着伦理冲突和新旧矛盾。文艺复兴时期的文艺则是 在一个漫长的思想冬眠期之后,各种新思想、新观念和新情感萌生交汇的产物。启蒙运动和德国狂飙突进运动催生了好几代文学巨擘,而两次残酷的世界大战又把人类推入了对启蒙价值的怀疑和深化之中,这种精神上的剧烈冲突和深刻反思导致了现代文学的又一次新的高峰。倒是冷战结束后,世界进入和平发展,以往激发作家创作灵感的那些主题都被视为了老生常谈和通俗普及的话题(如《泰坦尼克号》、《拯救大兵瑞恩》等等好莱坞大片),文学题材逐渐枯竭,作家们纷纷"触电",一遍、两遍、三遍地翻拍那些老故事,人们陷入对自身历史的伤感回忆之中。至于当代社会的那些吸引眼球的问题,如环境问题、可持续发展问题,以及这里那里冒出的恐怖袭击和文化冲突,都无法动摇实质上已根深蒂固的普世价值模式。在今天,一个宣扬普世价值的作家不会被看做有创造力的作家,《阿凡达》的票房成功也不说明文学上的成功。文学的思想性当然还在延续,但形成高潮的时代已经过去。互联网的出现更是雪上加霜,将文学的世俗化、大众化、快餐化和通俗化推到极致。

当代中国文学正好赶上了这样一种国际性的大趋势。我曾断言,21 世纪以来,中国文学致命的病根在于缺乏思想性。20世纪末中国文学的 高潮是以那个时代的思想解放的阵痛来支持的,然而,这一文学的阵痛 并没有产下一个崭新的婴儿,而是最终导致了流产。自那以后,随着政 治体制改革的停滞不前,国学热和传统文化回归取代了新启蒙的躁动, 人们崇尚的精神状态是"淡定",谁要是不淡定,大家群起而攻之,迫使 他"淡定"。传统文化资源的重新启用带来了当前整个社会思潮的同质 化、一律化,人们普遍认为,只要恢复我们民族古老的道德传统,就能 够解决、至少能够缓和当前如此尖锐的社会矛盾和道德沦丧问题。的 确,我们这个民族几千年来都是这样做的,除了严刑峻法、整顿吏治、 表彰忠孝和树假典型外,我们再也想不到别的什么办法来应对我们的社 会道德问题。用这样一种传统惯性的眼光来看,五四和80年代的启蒙所 带来的思想冲突完全只是在"搅局"。我们历来以不动脑子为荣,我们的文学只靠情感,而不靠思想。中国传统是一种广义的移情文化,这种移情文化能够产生出灿烂的诗词歌赋、言情小说,但由于它们所仰仗的情感体验总是停留在某个固定的层次上而未受到根本性的冲击,所以只是在同一个水平上平面地延伸,其思想含量越来越单薄和平庸,其结构也越来越僵化和模式化。《红楼梦》开篇第一回中对此有过入木三分的批判:

空空道人遂向石头说道:"石兄,你这一段故事,据你自己说有些趣味,故编写在此,意欲问世传奇。据我看来,第一件,无朝代年纪可考;第二件,并无大贤大忠理朝廷风俗的善政,其中只不过几个异样女子,或情或痴,或小才微善,亦无班姑、蔡女之德能。我纵抄去,恐世人不爱看呢。"

石头笑答道:"我师何太痴耶!若云无朝代可考,今我师竟假借汉唐等年纪添缀,又有何难?但我想,历来野史,皆蹈一辙,莫如我这不借此套者,反倒新奇别致,不过只取其事体情理罢了,又何必拘拘于朝代年纪哉!再者,市井俗人喜看理治之书者甚少,爱适趣闲文者特多。历来野史,或讪谤君相,或贬人妻女,奸淫凶恶,不可胜数。更有一种风月笔墨,其淫秽污臭,屠毒笔墨,坏人子弟,又不可胜数。

至若佳人才子等书,则又千部共出一套,且其中终不能不涉于淫 滥,以致满纸潘安、子建、西子、文君,不过作者要写出自己那两首情 诗艳赋来,故假拟出男女二人名姓,又必旁出一小人其间拨乱,亦如剧 中之小丑然。……故逐一看去,悉皆自相矛盾,大不近情理之话,竟不 如我半世亲睹亲闻的这几个女子,虽不敢说强似前代书中所有之人,但 事迹原委, 亦可以消愁破闷, 也有几首歪诗熟话, 可以喷饭供酒。

……所以我这一段故事,也不愿世人称奇道妙,也不定要世人喜悦 检读,只愿他们当那醉淫饱卧之时,或避世去愁之际,把此一玩,岂不 省了些寿命筋力?……再者,亦令世人换新眼目,不比那些胡牵乱扯, 忽离忽遇,满纸才人淑女子建文君红娘小玉等通共熟套之旧稿。我师意 为何如?"

这段话,把整个中国文学史的两大要素,即政史和言情,都批了个透彻。然而,曹雪芹"令世人换新眼目"的宏大志向,最后却只是落实到给市井俗人"喷饭供酒"、"把此一玩"的消费主义和虚无主义文学观,除了叫人看破红尘一了百了之外,并没有实质性的创新的思想成果。而且,从作者的自我们表白和实际的社会阅读效果来看,《红楼梦》所强调的仍然是一个"警世"的主题,和一个言情的主题,并没有超出他所批评的滥俗旧套,只是作者让这两方面处于前所未有的尖锐矛盾之中而已。由于这两个主题都并没有逃出中国传统儒家和道禅的范畴,所以就思想性而言,这种矛盾也只不过是旧思想内部的自相摩擦而已。贾宝玉这样的"孽障"只是一个另类,在另类身上体现的矛盾冲突虽然具有典型意义,却只是揭示了无奈的现实,而不能鼓励人们向新的领域探索。

真正能够鼓励人们探索新的思想领域和新的文学主题的是五四以来的中国文学。五四新文学有两个层面,一个是语言层面,即提倡和尝试白话文写作,这是一个对外开放的基础,因为用那种早已定型化了的文言文实在应付不了对外来文化的翻译(这个问题在翻译佛经中就已经暴露出来了,后来的白话文有不少就是从佛经翻译中传下来的)。五四以来的白话文使现代汉语成为了一种完全适合于翻译的文字,功不可没。

适合于翻译的文字同时也就是适合于思想交锋的文学,这就带来了另一个层面,即中国传统思想资源与外来思想资源的剧烈碰撞。当此之际,西方启蒙思想的主流也已经基本定型,在西方已经不再是新锐的思想了,正好相反,当时西方最新锐的思想已经是对启蒙价值的怀疑和批判,是尼采的"重估一切价值"。但不能否认,即使尼采的思想也仍然透着近代启蒙主义的尊重个人、高扬个性的基调,在中国人眼里和一般人道主义和个人主义并没有根本区别。然而毕竟,人道主义和个人主义在20世纪的西方早已经不是什么最新思想了,却能够在中国人心目中激发起新思想的风暴,产生出如同鲁迅这样的世界文学巨匠,这是为什么?

我想只有一个原因,这就是中国传统思想文化对这种外来思想产生 了极其猛烈的抗拒,因而其冲突应当比西方思想所遇到的更为深刻和激 烈。在西方,近代启蒙思想并没有遭遇到根本性的抗拒,反而还能够在 它的敌人的旗帜下潜移默化地扩散开来,因为它不但有西方文化的发源 地古希腊文化作为自己的合理性依据,而且有基督教文化中所潜伏着的 某种启蒙因素为自己撑腰。许多启蒙思想家或者继承了文艺复兴的衣 钵,或者推进了宗教改革的目标,他们不论是无神论者还是自然神论 者,或者虔敬主义者,都能够在自己的文化传统中找到根据。例如歌德 对古希腊纯美的召唤,托尔斯泰和陀斯妥耶夫斯基的宗教情结,甚至连 尼采,也对古希腊的酒神精神推崇备至。但是,西方思想中哪怕是一种 过时或陈旧的东西,在中国都是闻所未闻的,不论是古希腊的理性主义 还是中世纪的信仰主义,以及18世纪的启蒙主义。或者说,西方近代文 化的思想冲突主要是一种内部自我否定的冲突,而中国五四以来的思想 冲突则主要是一种外来思想激发的冲突。正是这种中西文化冲突造成了 五四新文化运动和五四新文学的动机,鲁迅、郭沫若、茅盾、巴金、曹 禺、丁玲、周作人、沈从文等人莫不如此,更不用说那些新锐派的诗人 了(戴望舒、徐志摩等)。因此,即使是西方已经显得陈旧的思想资

源,当它们和中国传统思想的陈旧资源相碰撞的时候,照样可以产生出崭新的思想火花来。两陈相遇即为新,两种思想即使各自本身是陈旧的,但它们的相遇却是全新的。至于1949年以后的中国革命文学之所以远不能与以前30年的文学成就相比,并不是由于马克思主义文艺理论本身对文艺有什么不利,而是因为这种理论被当做唯一正确的理论而强行取消了一切理论争鸣和冲突,被弄成了一种僵化的教条和控制作家创作的牢笼。在任何时代和任何民族中,如果只有一个声音而不允许有别的声音,则肯定是文学的悲哀。

中国八九十年代文学的又一次高峰说明,思想文化的冲突对于文学 的繁荣具有举足轻重的作用。西方个人主义和人道主义在五四时期就已 经不是什么新鲜东西了,经过大半个世纪之后,更是被一些人视为过时 和老套的思想。在这20年间,西方一大批最新思潮相继涌入中国思想 界,形成了一波又一波的"热"。但仔细分析一下,可以看出这种新思潮。 在西方即使是对他们的传统思想的反叛,但骨子里仍然渗透着西方传统 个人主义和人道主义的血脉。尤其是,当它们传入中国而被那些追赶时 髦的青年学子狼吞虎咽之际, 正是这些思想中那些在西方文化传统中一 脉相承的东西最先成为了他们的营养。而这些思想中那些批判西方自身 传统的因素,则被后来的时代转向当作了批判启蒙、回归中国传统的话 柄。最典型的例子就是西方最"激进"的后现代思潮在中国的被热捧,而 这一时期恰好是中国文学的衰败期。作家们丧失了对某种理想的真实信 仰,再也激发不出有生命力的灵感和荡气回肠的激情,他们写出的作品 显不出大气, 而是一些小情调, 小美文, 就像明清的小品文一样。西方 后现代所说的话与我们中国古人说得太相近了,以致根本不需要有什么 新的角度,一个具有中国传统思想背景的人就可以很轻松地接过他们的 话来说自己的事情。既然如此, 五四以来的一切思想冲突都被抹平了, 所谓"反思五四",其实只不过是拒斥五四的缓和的说法。现在人们都在

说,五四传入的西方价值不适合中国的国情,作为一个中国人,有责任和义务维护中国的优秀传统文化。所以思想界近些年来基本上是一潭死水,最时髦的话题是用文言文和英语说出来的,人们以说白话文为羞耻。

然而,思想界的死水般的平静是不是意味着我们今天的社会也是如 此平静呢?恰好相反!我们今天正是应该用思想来反映剧烈的社会矛盾 的时代,或者说,中国当代文学的思想土壤本应该比以往任何时候都丰 厚, 甚至比当代其他国家和文化都丰富。但遗憾的是, 中国知识分子整 体上根本缺乏这种时代精神意识,而只有和别人斤斤计较的攀比心态, 他们成天忙于抢话筒、争地位、沽名钓誉和捞钱。学术腐败我就不说 了,我只说思想上的懒惰和心术上的浮躁。这导致中国知识分子大部分 没有沉下心来研究和观察当前现实的定力,而是什么容易带来最大效益。 就干什么, 什么迎合当前需要就说什么, 媚俗、媚上之风盛行, 无操守 无灵魂,更没有内心的矛盾冲突,一切思想都成了讨价还价的筹码。所 以有人质疑中国当今是否还有真正意义上的"知识分子"。与此相应的, 中国当代作家也在大批地职业化和官僚化、哪怕是其中最执著的、他们 从当前的思想界也已经吸收不到什么新的激动人心的思想了,除非他们 自己去创造。其实,中国当代社会中创造新思想和新灵感的土壤到处都 有,现在真正是中国"三千年未有之大变局"的时代,最大的变局本质上 就是中西文化冲突。问题是中国作家缺乏全身心投身于自己时代的决心 和勇气,即使他们投身于现实,也是带着既定的陈旧观念,而不是去敏 锐地发现和思考。如果他们能够真正发挥出作家的敏锐性和创造性,他 们是能够从中西两种陈旧的思想的碰撞中创造出对中国和西方都堪称最 前卫的思想来的。从现实本身提供的条件来看,这种可能性应该比以往 任何时候都要大。

这里要说明一点的是, 我说的文学的思想性, 并不是要作家每个人 都去研究哲学、政治学、经济学、历史学和社会学等等,成为"学者 型"作家。作家肯定不是通过概念、而是通过情感和对形象的感受来说 话的。我在《黄与蓝的交响》中曾把自己的美学体系建立在三个"传情 说"的定义之上: 1. 审美活动是人借助于人化对象而与别人交流情感的 活动,它在其现实性上就是美感: 2. 人的情感的对象化就是艺术: 3. 对象化了的情感就是美。在这三个定义中, 我并没有提到思想性, 因此 也引起了一些朋友的质疑: 你的定义只讲情感的对象化, 但你在别处又 强调文艺的思想性, 岂不是不能自圆其说? 其实我在这里并没有自相矛 盾之处。文学艺术本质上当然是情感的对象化,但问题是,情感本身并 不是孤立的,它与思想有不可分割的关系,所以我们通常合称之为"思 想感情"。在文学艺术中,所表达的情感本身并不是千篇一律的,而是 有一个不断提升和变化的过程。情感这东西是有生命的, 因而也是很容 易老化和模式化的, 再生动和热烈的情感, 如果一再重复, 也就会变得 苍白。因此情感本身需要更新,在不同的时代,由于不同的思想而会产 生出不同的情感体验。我们今天对武松杀嫂已经不抱同情了,很多人同 情的是潘金莲: 对宋江或刘备也有了不同的看法, 认为当年曾感动普通 百姓的这些人物其实是伪善的政客: 伯夷叔齐则是傻子。根本说来,每 一种情感的背后,多少都有一种思想在支撑,一种腐朽的思想也会表现 出一种腐朽的情感,只不过这种腐朽的情感在今天已经不再能够引起有 新思想的人的共鸣了,新时代的人们渴望着新的思想所带来的新的情 感,这就是情感的进化。

人们说,爱与死是文学永恒的主题,不错。但是爱的方式和赴死的信念却是每个时代都不同的。情感可以是很初级、很直接的,几乎和动物差别不大,"人之所以异于禽兽者几希"(孟子)。例如血缘亲情,儿童和少男少女的纯情。但也有比较高级的,例如对自己付出了劳动和心

血的某项事业的情感,对某人人格的崇敬,对自己生活于其中并十分熟悉的故乡的情感。还有更高级的,如对抽象的人民、祖国、正义、真理等等的爱。最高级的情感当然是哲学层次的,如人道主义情感。在这个系列中,高级的情感并不否定低级的情感,而且必须有较低级的情感作为自己的内容,否则就是空洞的;但低级的情感不能包容高级的情感,不但不能包容,有时甚至还会破坏或违背高级的情感,显出某种鄙俗。例如武侠小说中动不动就是要报杀父之仇,不惜血流成河,似乎这是天经地义,但让人觉得老套和虚假。又如顾城的诗中大量歌颂儿童的纯情,但这样一个纯情的儿童心态的诗人竟然用如此野蛮的手段残杀了自己纯情的妻子,让人一想起就毛骨悚然。而血缘亲情在今天已成为许多腐败分子堕入深渊不能自拔的诱因(所谓"亲亲相隐"),人们已经不能因贪官的"孝心"和"手足情"而原谅他们一家祸害百姓的犯罪行为。现代人的情感基础本身在提高,这种基础是不能通过天生的自然情感而自然获得的,而必须通过思想。

因此,当代中国作家的思想性不是体现在他在作品中发了多少深刻的议论上,而是体现在他所传达的情感本身是不是具有深刻的思想含量上。这种思想含量在90年代的长篇小说中达到了中国有文学史以来的极致,这就是在"寻根小说"中表达出来的那种内心冲突和痛苦,那种茫然和怅惘,和那种积极的奋力思索。但再后来就没落了,没有后劲了,作家们纷纷转向搞怪和刺激,以媚俗为能事。最后便是江郎才尽,堕入平庸,美其名曰"现实主义复归"。而由于互联网的冲击,当代中国文学更是向平庸化和大众化投降了。我觉得,中国作家放着这么肥沃的文学土壤不去深入,而去炫耀一些雕虫小技,真是浪费资源,他们总体上说辜负了这个时代。我不排除有个别作家不但在坚守作家的本分,而且也作出了开拓性的探索,但他们至今还被排斥于主流之外,没有得到广泛的承认和理解,这是一件值得每个关心文学的人深思的事情。

(原载《文景》2011年1、2期合刊)

# 文学批评与思想性

读了昌切先生评论拙著(《灵魂之旅——90年代文学的生存境 界》)的文章《洞见与盲视》,非常高兴。《灵魂之旅》是一本不太好 读的书,我的意思是想从一个哲学(文化哲学和人生哲学)的角度来对 90年代中国文学的一系列重要现象作一个简略的巡礼。书中主要不是着 眼于艺术欣赏和品评(当然也不是脱离艺术感受,书中有不少艺术的分 析),而是着眼于从哲学上来分析由艺术所体现出来的作家及其人物的 生存方式和文化心理特征, 这在国内文学评论界似乎还是一个初步的尝 试。昌切先生看来是仔细读完了全书的,他发表了一些很好、很中肯的 意见。例如他看出我在书中所表达的一个核心思想就是从90年代这些具 有代表性的长篇小说中揭示出中国传统文化"长不大"的痼疾,即总是不 由自主地回归童年和母体的倾向,以及作家在这种倾向中徘徊、痛苦、 沉沦和冲突的内心历程,这就大体把握了本书的主要精神。当然,文章 中也明确表示了他与我的分歧之点,这种分歧主要不是对事实的分歧, 而是对看待这些事实的方法的分歧。在事实方面,昌切先生毋宁是认同 我对这些作品的本文分析的,他称之为书中的"洞见";至于方法,那么 他在认为书中有"一种缘自西方哲学或文化精神的洞见"的同时,又提出 这也正是"缘自西方哲学或文化精神"的"盲视"。在这里,我想就这个问 题与昌切先生作一点更深入的讨论,不仅是为了把我的意思说得更明白 一些,也是为了在文学批评的方法论上求得更多的共识。

昌切先生说:"邓晓芒为什么这样看待中国传统文化?……很明显,根据在西方文化,在康德和黑格尔。他这种看法是以西方文化精神为准,比照和'对勘'中西文化,抑中扬西,从评论对象中推绎出来的",因为我是"搞西方古典哲学的"。所以"是否批评中国传统文化,是否揭

示西方文化的精神实质,是他品评人物和作品的一个重要的审美价值尺度"。

依据我是"搞西方古典哲学"(康德和黑格尔)的而推出的这一结 论,在我看来似乎是过于简单化了。如果可以根据一个人的学问领域去 推断他的立场观点,那我们完全也可以根据鲁迅是"搞中国小说史的"而 推出他是"扬中而抑西"的了。我并不否认我的书中和我思想上有西方文 化特别是西方古典哲学的背景,但除此以外难道就没有别的了吗?比如 说对现实的反思和体悟。我自认为,不论我的思维训练和知识教养来自 于何处(并不全部都来自西方文化,我毕竟从小读的是中国书),我看 待中国传统文化的"根据"首先是依照我自己对现实生活的亲身经历和感 受,甚至我之所以要"搞西方哲学",最初也是由这种经历和感受引起 的。再比如对一般人性(而不只是西方人性)的思索,这种思索诚然是 由西方哲学所刺激起来的,但决不能说只有西方人才能谈普遍人性和人 道主义,中国人一谈就是"以西方文化精神为准"甚至"抑中扬西"。中、 西本身只是两个不同的地域概念或地域文化概念,搞文学评论则似乎还 应该有更高的准绳, 即普遍人性的准绳, 不论这普遍人性是不是西方人 首先提出来的;如果是,那我们就应当毫不客气地拿来。所以,从本质 上看问题,应当说"是否揭示普遍人性的实质"(而非"是否揭示西方文 化的精神实质") 才是我"品评人物和作品的审美价值尺度"。由此导致 我对中国传统文化的批评是必然的,就因为在我看来,中国传统文化中 不存在、或尚未建立起普遍人性的原则。儒家伦理体系是等级性的(爱 有等差),道家把人性归于自然性("天人合一"的实质是人合于天), 佛家则把人和自然都归于"空"。这些东西严重束缚了中国人对普遍人性 的基本原则的理解,即:一切人之所以为人在于他有一个独立的精神人 格,在任何情况下都应当首先尊重人的人格。本书的主题其实就在这 里。

昌切先生提出的另一个分歧点是认为我的文学批评带有"道德化"的倾向。他说:

由西方哲学或文化精神切入,把作品中的人物以及作家的文化人格 作为批判的对象,并根据这种文化人格的性质对人物以及作家施以褒 贬,这肯定是有偏差的,很容易滑向道德化的文化人格评价。我敢断 定,道德化的文化人格评价决不是一种好的文学的审美评价。

我十分同意昌切先生所说的文学评论不能陷入道德化评价的片面性 这一观点。但问题在于,我在书中的评价恰好不是道德化的,而是知识 论的,这也正是"西方哲学或文化精神"的一大特点;反之,中国传统文 化倒是习惯于用"乐通伦理"、"文以载道"的一套道德标准来评价一切文 学现象。本书就是要揭示出这种道德化的标准本身的虚伪性的。当然, 既然是"评价",哪怕是"知识论的"评价,也就有一个"真假"问题,并且 要依据真或是假来对人物、作品等等"施以褒贬"。但问题在于,我对作 品或作家的批评或贬斥首先并不是由于其"不道德",而是由于其"不真 实": 我对作品和作家的赞扬也首先不是由于其"纯洁"、"高尚", 而是 由于其"真实",这是读过这本书的人应当一眼即可看出的。试想,如果 我想作道德化的评价,为什么对张承志的"道德理想主义"不抱认同?西 方文化精神中也有道德观,但一般地说,他们更强调道德底下的知识论 根基,这就使他们比中国文化更远离道德化的评价,也正是我更认同他 们的评价标准的原因。和国内目前许多评论相比,我的批评恰好是最少 道德化倾向的。这不是说我书中没有道德判断和道德激情,而是说,这 些判断和激情都是建立在"真实"或"虚假"这一判断之上的。我力求做到

的是,凡真实的就加以褒扬,包括从道德上加以肯定,哪怕它并不符合 传统的道德标准;凡虚假的就加以揭露和抨击,包括从道德上加以贬 斥,哪怕它打着传统道德的旗号。真实性是扬弃旧道德、建立新道德有 力的思想武器。

昌切先生接着上面那段话又说,"人物形象塑造成功与否,审美价 值如何,并不取决于作家是否拥有现象学、解释学之类的哲学视界,是 否在作品中现身,人物是否具有西方人的文化人格","是不是哲学并不 是可靠的文学评价尺度"。这一切都说得不错。但我想昌切先生是误解 我的意思了。我在书中的确提到过某位作家具有"现象学"的视界,某个 人物上升到了具有普遍独立人格(而不是"西方人的"人格)的灵魂层 次,我对作家从直接的艺术感受而达到与高深哲学的沟通感到惊异和喜 悦,因为我的书的主题是"灵魂之旅",而无意于给作品和作家排座次。 尽管如此, 我仍然认为20世纪90年代优秀长篇小说的一个必要的条件 (虽然不是"充要条件")是作家和作品的思想深度。当然,并不是凡有 哲学深度的作品都是好作品,但没有思想深度(包括哲学思想深度)的 长篇小说肯定不是好作品(请注意,这里说的是20世纪90年代长篇小 说,而不是任何时代的任何文学作品)。在这一点上,我想昌切先生的 批评显然偏离了对象。昌切先生希望从这种立场出发来为他所喜欢的作 家辩护: "作为搞文学的,我不能认同邓晓芒对张贤亮和张承志等人的 作品的贬损性评价。"他竟没能看出,我之所以在众多作品中选中张贤 亮和张承志这些作家的作品,恰好是因为它们中有哲学,我的"贬损性 评价"其实是一种很高的评价(不止一个人对我说,你把他们拔高 了),是想从纯粹哲学的高度再给他们的哲学加一把力。昌切先生却以 他们作品中不必有哲学来为之辩护,这至少是对这些作品的一个极为有 价值(包括审美价值)的内涵的忽视。他其实对这些作品的"贬损性"比 我更厉害!

最后,昌切先生举出了《红楼梦》等艺术史上的事实来反驳我对90 年代长篇小说的评价标准:

曹雪芹无缘接触西方哲学,缺乏西方大哲的理论眼光,但这并不妨碍他创造出《红楼梦》这样杰出的文学巨著。若按邓先生的逻辑,贾宝玉总是像一个柔弱无骨的女人,像一个"长不大的孩子",其文化人格极其"卑下",宝黛爱情犹如顾(城)雷(米)爱情,"陈腐不堪",一无可取。这么推论合适吗?我想是不合适的。……贾宝玉越是像个柔弱无骨的女人就越是真实生动,宝黛爱情越是体现中国传统文化的本质就越是富有审美价值。……写出人物的真精神,这恰恰是曹雪芹成功的地方。

我不知道昌切先生为什么总是把我的意思弄反了来说。我本来是说:顾城的爱情是想在90年代营造出几百年前的宝黛爱情的氛围来,因此是"陈腐不堪"的(姑不论我是否用了这个词);昌切先生却理解为:宝黛爱情正如几百年后的顾雷爱情那样"陈腐不堪"!看来历史、时间的观念在昌切先生的眼里是不存在的:当然,作为"搞文学的",他本来也不必关注这些,而只须直观地感受作品的"艺术魅力"就行了;但如果完全没有历史维度,这种感受是不可能得到深化的。古希腊艺术是被公认为具有永恒的魅力,但为什么今天没有人再雕刻出一尊古希腊风的维纳斯(即使不是"断臂的")来呢?不正是因为时代变了么?今天艺术家们如果还去营造古希腊的艺术风格,必定是拙劣的、陈腐的、虚假的,模仿得再好,也只能骗骗那些没有历史维度的"纯"鉴赏家,是骗不过真正的鉴赏老手的。古希腊人按照马克思的说法是"正常的儿童",他们在艺术中表现儿童的天真也是正常的:曹雪芹在一个"长不大"的文化中第一

次以艺术的手法透彻表达了爱情在这个文化中的天真幼稚和绝无希望, 就此而言这种表达也是正常的,"真实而生动"的,"富有审美价值"的。 但90年代的中国作家在这个特定的时代面临着民族文化的第一次青春发 育期,却固执地不愿长大,渴望回到童年和子宫来逃避青春期的烦恼, 以为自己在走向一种充满光明的境界,这就是一种不正常的变态心理 了。当然,变态心理也可能产生伟大的艺术,只要作者如实地将这种心 杰的现实处境刻画出来, 而不是用这种心态来取代艺术的真实。但我所 批评的中国作家(顾城等)恰好就是这样做的。我的一切批评集中到一 点,就是指出这些作家用这种不正常的心态掩盖了生活的真实,包括他 们本身处境的真相:不论他们主观上如何真诚,他们客观上没有说真 话。的确如昌切先生所言,"文学史上有多少思想'反动'、'陈腐'的作家 写出了传世之作",但这只是由于他们的思想没有取代他们的艺术良 心,他们如实地描绘了自己这种陈腐思想的绝望和无出路,描绘了他们 思想中虚妄理想的破灭和沉沦。我所批评的中国作家们却在作品中灌注 了太多一厢情愿的白日梦和谎言,他们的确不是哲学家和思想家,但他 们无形中受陈腐哲学和没落思想的影响太深,常常用自己的观念歪曲了 自己的艺术感受力。要使他们意识到自己未能做到他们自以为的真诚, 只有在作品中从哲学和思想分析入手揭露其虚假的症结何在。其实,我 对这些作家的批评虽然尖刻和不留情面,但可以说,没有一个作家是被 我全盘否定的。对作品中随处表露出的真切的艺术感受力,我往往作了 这些作家自己也许都没有意识到的突出和拔高, 我认为, 正是这些地方 使这些作家当之无愧地成为90年代中国文学最有思想性、最值得评论的 一流作家,他们标志着民族灵魂的艰难觉醒。至于昌切先生所说的,达 到我所设定的"标高"的作家"少而又少",这是不足为奇的,因为原则上 说,评论家的"标高"应当是一个无人能最终"达到"的理想,也是艺术家 本人的理想。如果有人完全达到了评论家的"标高",那只说明评论家的 标准还不够"高",或者他没有能力在自己的对象上发现尚可改进之处,

这就是评论家的极限。评论家的职责不是给作家奉送廉价的"桂冠",而是指出其不足,所以又称之为"批评家"(Krtiker)。可惜在我们这里,批评家似乎要改称为"表扬家"、"吹捧家"了,这并不是一个正常的现象。

上述看法,只代表我这个"界外人"的一孔之见,愿得到昌切先生和批评界同仁的指正。

(本文和昌切先生的文章均载于《山花》1999年第9期)

## 新实践美学的审美超越

#### ——答章辉先生

最近一个偶然的机会,读到章辉先生早已发表在《人文杂志》2003年第6期上的文章《论审美超越——兼向邓晓芒先生请教》,觉得有些问题似乎还得由我自己来澄清一下。之所以拖到将近五年之后的现在才作这个回应,并无别的意思,只是由于自己孤陋寡闻,不知道章先生有这篇文章。好在所讨论的问题并不受时间限制,我也可以趁此机会将我和易中天于80年代中期就已提出的新的实践美学观点结合章辉先生的"后实践美学"对它的一些误解更清楚地阐明出来。

#### 一、何谓后实践美学的"审美超越"?

综观章先生文章的意思,是说我们的"新实践美学"没有能够理解到他和杨春时、潘知常等先生的"后实践美学"的一个核心概念,即"审美超越"的概念。例如他说:"不理解审美超越就不能把握后实践美学的精神实质,建立在此基础上的批评就只能是无的放矢。"(见该期《人文杂志》,第92页,下引此文只注明页码)那么,到底什么是"审美超越"呢?章先生先是援引杨春时的说法,认为是指"审美活动的形而上性",以及潘知常的说法,认为类似于指"生命最高意义的理想实现"(第92~93页)。然后他提出了自己的看法,这种看法分两个层次。一个是一般超越的"形而上学内涵","它指的是人类精神所特有的对人类社会或个体自身存在的终极目标或终极价值的追问和把握,这种超越表现在宗教活动、哲学思辨和审美体验等精神领域"。(第93页)另一个层次是基于这种一般超越之上的审美超越:"审美的'超越'应理解为'超验',与'形而下'相对应的'形而上',与'理性'相对应的'超理性',

它与'超理性'、'最高的生存方式'、'自由的生存方式'、'形而上追求'等 等说的是一个东西,即是指审美活动对人的生存意义的终极性建构。审 美活动不仅超越现实的真善, 而且超越个体生命的有限性, 它建构着个 体生命独特的精神性的超越意义。"(第94页)应该说,在把一般的"超 越"划分为两个概念层次这点上,章先生比杨春时和潘知常两位先生都 有所改进。不过,到此为止,我们还是没有能够看出,章先生所说 的"审美超越"和一般的超越,例如与"宗教活动"的超越,甚至与哲学的 超越(例如与叔本华、尼采那种非理性哲学的超越)到底有什么区别; 或者说,他的两个层次到底凭借什么能够清楚地划分开来。幸好章先生 在后面一句不经意的话中点明了:"这种生命体验不是观念性的,而是 情感性的,是无法用语言把握的某种意绪。"(第94页)也就是说,审 美超越不同于宗教超越、哲学超越的"独特性"就在于它是一种情感超 越。我不太清楚章先生是否能够接受我对他的这样一种归纳,也许他会 以为这种说法太一般化了,太"不超越"了。然而,离开了情感这一特殊 规定, 章先生(也包括杨春时、潘知常诸位先生)如何能够将"审美体 验"这一"精神领域"和其他精神领域如"宗教活动、哲学思辨"及伦理道 德区别开来? 当然,为了对此加以区分,章先生也作了两个论证。

论证之一是,审美活动"是一种导向实践的伟大力量。审美活动批判着现实,它让我们体验到完美的同时把不完美的现实推向理想之境,推向那个灯火阑珊处的乌托邦。……而宗教超越与此不同,它通过对现世的不自由的忍让和宿命式的认同,把这个乌托邦的实现推向彼岸和来世,宗教超越并不导致现世的实践行为"。(第95页)这种说法的随意性是一目了然的。人的任何精神活动都有可能导向实践,宗教尤其如此。读读《圣经》就知道,基督教信仰就正是"批判着现实",并且"让我们体验到完美的同时把不完美的现实推向理想之境"的。至于"把这个乌托邦的实现推向彼岸和来世",在基督教中是公元1000之后的事,此

前基督徒一直都在期盼着耶稣基督降临人世的那一天到来。甚至到了16 世纪的宗教改革中,闵采尔所领导的农民起义还把"锡利亚式的狂 想"(即千年王国的到临)作为自己的宗教旗帜。而在今天,以宗教的 名义所举办的慈善事业(如红十字会、红新月会等等)和公益事业(如 教会学校)也比比皆是。至少,宗教的"导向实践的伟大力量"并不比审 美活动差。

论证之二是: "后实践美学所说的审美'超越'不是对有限理性、有限 能力的超越, 而是指对终极目标与价值的追求。审美活动不同于科学活 动和伦理活动,因为真善是服务于生命的有限性的现实活动,而一切现 实都是非理想性的,人类总是不满足于现状要超越自身的局限去追求无 限。审美超越就是在有限中追求无限,在非理想中实现理想,从而在精 神上把握生命的绝对意义。"(第95页)这种区分也是站不住脚的。先 不说这里同样无法把审美超越与宗教超越区分开来,就说此处所针对 的"科学活动和伦理活动"(真善),也并不就等于"服务于生命的有限 性的现实活动"。章先生的这种说法显然是把科学等同于技术、把伦理 道德等同于政治了, 倒是与中国传统的一贯看法如出一辙。科学活动在 西方从它诞生的那一天起,就不是用来"服务于生命的有限性的现实活 动",而是出于对宇宙的惊异和好奇而进行的一种无功利的自由探索活 动。例如泰勒斯为了一心观察星空而跌进水坑,赫拉克利特为了研究万 物的逻各斯而放弃王位,德谟克利特也说过,"找到一个原因的解释比 成为波斯人的王还要好"。这种"为真理而真理"的科学精神一直到今天 还在世界顶尖级的科学家身上保持着,只是在中国人这里被搞得荡然无 存了。至于追求善的伦理活动,则只需举"近世第一大哲"(梁启超语) 康德的"为义务而义务"的伦理学的例子,即可突破所谓"服务于生命的 有限性的现实活动"的狭隘范围了。所以,想要通过是"服务于生命的现 实活动",还是"在有限中追求无限,在非理想中实现理想",来区分审

美超越和科学及伦理活动,是根本不可能的。

由此可见,章先生的"审美超越"概念要么只能被理解为在人的生命体验上的"情感超越",要么就会被理解为笼而统之的一般超越,而无法与其他形式的超越(宗教、哲学、道德等等)划清界限。而就前者来说,章先生的说法并未超出我们的新实践美学;或者说,新实践美学正是章先生自己所提到的那种情感上的"审美超越"论。

#### 二、新实践美学不讲"审美超越"吗?

所以现在问题就在于,新实践美学是否就不讲"审美超越"? 这涉及 对新实践美学原理的准确把握, 章先生显然并未做到这一点。在他看 来,新实践美学的缺陷、或者说与后实践美学相比的不足之处就在于缺 乏"审美超越"的视野。他说,"'超越'在邓晓芒那里指的是实践活动对现 实的超越,实践的精神对动物性本能的超越......把超越理解为人的概念 (知)、情感(情)、意志(意)对动物的表象、情绪和欲望的超 越"。(第93页)显然,这里讲的是作为审美超越的基础的一般超越。 所以他接下来引我的原话:"超越性并不只是审美所特有的属性,而是 包括人类真、善、美在内的一切精神生活的属性。"但他由此得出我们 的这种"实践的人类学品格"的超越观与后实践美学的审美超越观之间的 争论是"自说自话,交错而过,其原因我以为是邓晓芒没有站在对方立 场对审美活动具有同情性的了解,这就导致了他无法把握审美超越的特 定内涵"(第93页),这就让人不解了。因为在他所引证的这些观点 中,我还根本没有谈及什么是我们的审美超越观的问题,而只是谈及了 什么是我们的一般超越观的问题。是章先生自己把这两种不同层次的超 越观放在一起,然后又说它们"交错而过"。其实,在一般超越的问题 上,我们和章先生并没有什么真正的分歧。如上面已经指出的,章先生 在谈到他的"超越"的第一层次、即这一概念的"形而上学内涵"时也说,

它"表现在宗教活动、哲学思辨和审美体验等精神领域",并认为这些领域合起来"就产生了人类超越性的精神文明"(第93页)。这当然也还是立足于一种"人类学的品格",我不过是把这种人类学品格或者说"精神文明"的产生追溯到其实践活动中的根源而已。看来,我们和章先生的分歧其实主要不在于对超越(包括审美超越)的理解,而在于对这种超越是否有它的根源、又是什么样的根源的分析。将这两个问题混为一谈,可能是章先生这篇文章最终陷入"自说自话、交错而过"的症结。

所以,如果要讨论新实践美学是否"同情的了解"审美超越,就不能只抓住我们谈论一般超越的那些话,而必须摆出我们专门谈审美超越的大量论述。章先生在我们的《黄与蓝的交响》中刚刚读到我们谈实践精神对动物本能的超越的那些段落,也就是在我们的"艺术发生学的哲学原理"中作为起点的第一部分"生产劳动的艺术性因素"中有关人类知、情、意对动物的超越的那些论述,就贸然断言我们根本不理解审美超越是怎么回事。至于我们在此基础上如何推导出审美的超越性来,又是如何界定这种超越性的,看来他并不知晓。我甚至怀疑他是否看完了我们的书。

任何完整地读过《黄与蓝的交响》第五章("新实践论美学大纲")的人,都不难看出我们的美学体系的一个基本思路,这就是把审美的超越性从人类生产劳动的一般超越性中逻辑地引申出来。例如,当我们讨论"生产劳动的艺术性因素"以及"艺术因素与美感因素的同步发生"时,我们从来都不说这就是纯粹的艺术或美感,而总是强调这里谈的只是艺术和美感的"因素"。因为它们这时还只是以原始巫术的形式与人类早期的知、情、意混杂在一起,只是与物质生产劳动有了最初步的分化苗头而已,当然还算不上是纯粹的"审美超越"。我们指出:"但正如艺术在此时还只是潜伏在生产劳动中一样,美感这时也与其他功利的、认识

的、原始迷信的观念混沌一体。而当艺术从生产劳动中分化出来、独立出来的那一天起,美感也从其他观念中突现出来、明确起来。"这就是人类审美精神从不完全的超越(经过原始巫术)进到完全超越的历史过程。这一过程的内在动力,就是马克思所特别看重的精神劳动和物质劳动的分工,以及由此导致的宗教超越、哲学超越、道德超越和审美超越,即导致意识"不用想象某种真实的东西而能够真实地想象某种东西"。如马克思说的:"从这时候起,意识才能摆脱世界而去构造'纯粹的'理论、神学、哲学、道德等等",也才能摆脱现实生活的束缚而去构造"纯粹的"理论、神学、哲学、道德等等",也才能摆脱现实生活的束缚而去构造"纯粹的"审美观念。这就是我们在"劳动异化和纯粹艺术的产生"这一小节中所展开的"艺术发生学的哲学原理",即艺术超越性的起源问题。

#### 三、新实践美学的审美超越原理

所以,尽管新实践美学没有直接采用"审美超越"这一术语,但无疑 具有审美超越现实生活而追求理想境界的思想。比起后实践美学只知道 叫喊"超越性"、"自由"、"终极体验"等等空洞的口号来,新实践美学最 大的优势就是历史地澄清了这种审美超越的内在机制和原理。例如,我 们从艺术发生学的哲学原理出发,阐明了艺术的超越性即纯粹性和独立 性的形成"正是人与人之间的情感交往方式从其他交往方式,首先是生 产方式中分化、独立和脱离开来的过程"。这种审美超越性体现在不同 时代、不同阶级和不同民族之间所发生的"共同美"之上,这种共同美使 得马克思认为古希腊奴隶社会产生的艺术至今还是"一种规范和高不可 及的范本"。所以,"各个阶级的成员也必然具有某些共同的文化传统、 风俗习惯、民族心理、审美趣味,以至于某些带有永恒意义的精神特质 (如对勇敢无畏的钦慕,对男女情爱的向往,对自我牺牲精神的崇拜, 对自由生活的追求等等)。……从艺术品的这种本质性的社会功能来 看,我们可以说,艺术是在一个异化社会(阶级社会)中促进人性同化 的因素"。借用章先生的话说,这同时也正是一种"在有限中追求无限, 在非理想中实现理想,从而在精神上把握生命的绝对意义"的精神活 动。

不仅如此,我们还在"审美心理学的哲学原理"这一节中对审美超越的心理机制从"哲学人类学"和"现象学"的高度进行了前人没有做过的分析。我们首先在审美意识中揭示了"自我意识和对象意识的同格结构",也就是使对象统一于主体的结构。这种结构最初是由纯粹艺术的产生所带来的,其中发生了一种超越性的"逆转"现象: "作为一种独立的精神生产活动的艺术和审美的活动,与物质生产劳动具有某种共同性,它们都是主观世界和客观世界的统一,都是一种实践活动;但另一方面,艺术生产与物质生产又具有截然不同的特点,也就是说,艺术生产(和审美)中的主客观统一已经不像在物质生产中那样,必须使主观最终统一于客观,而是相反,客观必须要统一于主观了。"而在审美心理学中,这种逆转也使得审美意识成为对物质生产活动中的"劳动意识"的一个颠倒: "这就是在自然向人生成的过程中所发生的一个大飞跃,它以自我意识为轴心出现了一个逆转:由非我决定自我转为了自我决定非我。这就是人的精神或主体能动性的秘密之所在。"

当然,上述超越机制还不是严格意义上的审美超越机制,而只是一般意义上的超越机制,它也适用于宗教、哲学、道德等领域的超越。于是我们接下来在"作为自我意识的情感"、"作为情感的美感"和"作为美感的情调"三小节中,全面展开了审美超越的特有的心理机制。首先,作为自我意识的情感是一种"意向性的"或者说"有对象的"情感,本质上是一种"同情感";其次,这种同情感超越具体对象而成为一种"主体间性"的情感,即一种"对象化了的"情感,或者说一种"传情"的情感,这就是美感;再次,这种传情而达致的美感经过感受上的"想象力的自由

变更"的"本质还原",形成某种"情感的格",它超越具体的情感和美感而还原为形式化的"情调",这种情调作为"有意味的形式"本身具有某种"直观明证性",它隐含着人们"直观地品味到的那种寄托人类美好情感的可能性。敏锐地发现这种可能性,在尚未明确表示出来的形态中一下子从整体上把握住(感受到)这种可能性,是人类在长期的艺术鉴赏中培养出来的一种形式直观能力,它刺激着人们在审美活动中的创造性的灵感,并为之指明一个对象化出来的方向"。这样一种心理机制是唯一地适用于审美超越,而不适用于宗教超越、伦理超越和科学(哲学)超越的(除非这些超越也带有某种审美超越的"因素")。这就是我们对审美和其他各个精神领域严格划分出来的一条分界线。

可以看出,在上述有关审美超越的现象学还原中,有一个不能最终 还原掉的"现象学剩余",即一个人类主体性的"自我极"(Ichpol);一 切意向性的对象化、主体间性和想象力的自由变更,无不是以这种自我 极的能动性作为前提才得以可能。当年海德格尔正是从胡塞尔的这种主 体性的自我极中引申出了一个"此在"(Dasein)的形而上学,一种"有根 的本体论": 而我们则依据马克思早期手稿中的观点从这种主体性中引 申出了一个"实践本体论"。尽管马克思的实践本体论与海德格尔早期的 基础本体论相比有诸多不同之处(例如前者的立足点是人本主义的,后 者则具有浓厚的传统形而上学的色彩,我曾撰文作过专门比较),但显 然也有很多能够兼容的地方。我们的新实践美学正是以马克思的实践本 体论为基点, 吸收了胡塞尔和海德格尔的研究成果, 在审美超越性问题 上有了根本性的突破。这也是新实践美学与一切旧的实践论美学的根本 不同之处。然而,遗憾的是,我从章先生的文章中丝毫也没有看出他对 我们这些观点的回应,甚至没有看出他对这些观点有任何熟悉或了解。 他更多的是用李泽厚或其他"实践美学"的观点来附会我们的观点(例 如,参看第95、96页,他两次用李泽厚的观点来代替我们的观点),其

实他的这些批评与新实践美学并不相干。

#### 四、评后实践美学的"审美超越论"

章先生在文末自豪地说:"后实践美学把美学研究的重点放在审美活动,以审美活动为中心重新结构美学体系,这是美学基本理论研究视角的重大转换,它使美学更关心人的存在,而这正是美学这门人文学科的'人文性'所在。……超越美学所大力强调的审美体验的超越性及其对个体生命的精神性意义正是实践美学所缺乏的,也是我国近半个世纪以来美学研究中被各种迷雾所遮蔽的理论盲点,更是包括生命美学在内的后实践美学给中国美学基本理论建设所做出的最大贡献。"(第96页)

这段话实在让人不敢恭维。首先,在"美学基本理论研究"中,"以 审美活动为中心重新结构美学体系"绝不是后实践美学的什么"重大转 换"。例如,我们在《黄与蓝的交响》于1989年以《走出美学的迷惘》 为名初次出版时,就已明确宣称我们是从审美活动、也就是从"情感交 往(美感)出发,进入到艺术和美的分析,由此来建立我们的美学体 系"的,并声明,正如马克思在分析物质交往活动时,发现"使用价值和 价值体现了'商品的二重性'"一样,我们在分析审美活动这一"精神交往 活动"时,"艺术和美在这里也被看做审美活动的两个本质环节……的对 象化表现。"我们当时并未宣布这是我们的对美学视角的一个"重大转 换",因为在我们看来,这实在算不得什么前无古人的事,历史上不少 美学家(如狄德罗、休谟、博克、康德等等)都是立足于审美活动(鉴 赏活动)或以之为核心来展开美学研究的,他们早已经确立了美学的这 一"人文性"方向,我们不过是由此出发对美和艺术的本质作出了更为合 乎美感体验的推导而已。而章先生所"大力强调的审美体验的超越性及 其对个体生命的精神性意义",这也不过是西方美学中的一个重要的传 统,从普罗提诺、奥古斯丁、托马斯·阿奎那到近代的谢林,以及黑格

尔"美是理念的感性显现"、海德格尔"艺术是真理自行设置入作品"的命题,无不在"强调审美体验的超越性及其对个体生命的精神性意义"。至于"我国近半个世纪以来美学研究"的"理论盲点",那么我可以毫不夸张地说,这个盲点恰好就是对我们创建于80年代中期的"新实践美学"视而不见的盲点。甚至包括章先生自己,至今也还处于这一"理论盲点"之中,所以他才敢于把我们20年前就已经提出的审美超越观点说成是"实践美学所缺乏的"、并将之完全归功于"包括生命美学在内的后实践美学给中国美学基本理论建设所做出的最大贡献"。

当然,我这样说,并不是要和章先生争"审美超越论"的发明权问题。因为首先,这根本用不着我们来发明,只需多看一点西方美学的书便可发现,这种审美超越论简直就是一个美学常识。其次,即使在中国,审美超越论以章先生和后实践美学家们所提出的那种方式,也是绝对无法在理论上立住脚的,他们毋宁说是把真正的审美超越论肤浅化甚至完全败坏掉了。对此,章先生文中的几个观点可以作出证明。

第一个观点是,章先生认为,"审美超越以生命必死的悲剧性体验为根基","面对这个悲剧,任何现世的实践活动都无能为力,而审美所建构的超越性的形而上学王国却带给我们拯救的希望"(第94页)。由此章先生甚至引申说,巴尔扎克不如托尔斯泰、贝多芬和柴可夫斯基伟大,因为,"一般说来,审美的超越性体验在悲剧和崇高性的艺术中蕴涵较多,而在世俗的人情物态的写实作品中,人们更多地体验到日常情感"。(第95页)章先生个人的审美趣味我们无以置喙,然而,在世界顶尖级的这些文艺大师之间排定座次,这从来就不是一个有经验的文艺理论家所应该干的事。何况巴尔扎克虽然把自己的作品命名为"人间喜剧"(正如但丁的《神曲》原文意思就是"神的喜剧"一样),但其中的"悲剧性体验"很难说就比托尔斯泰等人少。再者,人类之所以不同于

动物而具有"生命必死的悲剧性体验",难道不正是由于人类在社会实践中所形成的自我意识?不论是动物还是人都不可能亲自看到自己死,但人之所以知道自己必死,是由于他看过别人的死,并且他能够把别人看作另一个自己。这正是只有人知道自己必死、而动物不知道这一点的缘故。所以要想解开人的必死意识之谜,还得立足于人在实践中所形成的自我意识结构。至于意识到自己必死之后,实践对此仍然"无能为力",这等于什么也没说。如果"有能为力",那还有什么必死意识呢?又哪里会有审美超越和一般超越的需要呢?正是在实践活动意识到对于死亡无能为力时,人才开始意识到主体自身(在意识上)对这种有限性的超越,如黑格尔所说的:"正是当一件事物被标明为有限或受限制的东西时,它即包含有无限或无限制的东西的真实现在的证明。"实践活动对死亡的"无能为力"并不证明实践和超越没有关系,而是恰好证明实践本身是一切超越之源。

第二个观点是,章先生比较推崇西方自柏拉图以来的审美超越论(如柏拉图的"迷狂说"和维特根斯坦的"不可言说的东西"),而认为我们的新实践美学是中国传统式的。他断言: "邓晓芒的审美传情说就出自对中国传统文化的体认。审美传情说认为,审美是为了传情,是为了使个体情感获有社会普遍性,从而达到与他人共鸣,这正是中国古典伦理学美学的精神实质。"(第96页)他似乎不知道,柏拉图正是因为把"诗的迷狂"视为传情的手段,才要么推崇那些陶冶人们的"好性情"、"培养起融美于心灵的习惯"的颂神诗,要么就主张将那些用"甘言蜜语"来败坏道德的艺术家赶出他的"理想国"; 他也不知道亚里士多德、贺拉斯等人对于模仿论的解释已经隐含着传情说的因子(如亚氏的模仿论特别重在对情感情绪的模仿,贺拉斯则主张诗人自己先要动感情,才能打动别人的感情); 他更不知道康德对鉴赏所下的定义: "对(不借助于概念而)与给予表象结合在一起的那些情感的可传达性作先

天评判的能力。"这些都构成了新实践美学的理论来源。当然,我们的新实践美学也吸收了中国传统重视文艺的社会传达和教化作用的思想,但这不正说明了我们的美学是超越中西、融贯中西的"超越美学"吗?章先生把自己的美学局限于西方某种文化传统,不正说明他还不够"超越"吗?众所周知,我多年来对中国传统文化进行了迄今为止最彻底、最激烈的批判,但唯独对审美和艺术领域,我主张应当有所继承。这正是出于我(上面提到)的一个论断:审美和艺术是"在一个异化社会中促进人性同化的因素",换言之,审美和艺术具有超越时代、民族、文化等等的"超越性"。

最后,章先生向我提出了几个重大的问题:"邓晓芒说,审美是为 了传达情感以引起共鸣,但问题是,人为什么要传达情感?为什么要与 他人共鸣? 审美对于人生的意义是什么? 人们为什么要那么执著地追求 美?'新实践美学'没有说明审美传情的心理动力机制,也没有说明审美 情感的独特性。"(第96页)章先生如果真正认真读过我们的《黄与蓝 的交响》,我相信他绝不会提出这种问题,因为我们这本书所要论述的 正是这些"为什么",并作出了既有实证层面、又有超越层面的回答。例 如,在"艺术发生学的哲学原理"一节中,对于"人为什么要传情"我们写 道:"动物只有一种生物性的、条件反射和无条件反射的情绪表现,人 则具有社会化的、精神性的情感。这种社会情感本质上有一种要得到普 遍传达的倾向,因为只有传达出去并得到旁人的共鸣,这种情感才能实 际上成其为社会性的。""包含在劳动工具和劳动过程本身之中的这种艺 术性因素不是一种可有可无的奢侈品,它对于劳动活动具有重大的实质 性意义,因为它是形成劳动的精神方面(精神环节)必不可少的成 分。""这种情感的社会统一作用又正是劳动本身的社会性实现的必要条 件之一。......艺术性正属于劳动的本质性因素,没有艺术性所造成的人 与人在情感上的相互理解、影响和共鸣,同步的、相互协作的即社会性 的劳动是不可能的。"至于"审美传情的心理动力机制"及其"独特性",则我们在"审美心理学的哲学原理"一节中也作了极为详尽的分析(前面已有介绍,此处不再重复),只是章先生没有耐心去读而已。

章先生还说,把审美置于情感的社会普遍性之上在休谟、康德等人那里已经实现,这只是"走出了美学研究的第一步,进一步的研究课题应该是:审美情感的独特性,它与其他情感如宗教情感的异同,它对于个体生命的意义,它的历史和现实形态,它的人类学根源等等,而这就必须对审美活动作深入的研究"(第96页)。意识到这样一些问题应该关注,而不只是停留在一些空泛的口号上,这是章先生高于杨春时、潘知常诸先生之处。然而,所有这些他认为应该"进一步研究"的课题,在我们的书中都讨论到了,而在"后实践美学"的文献中倒似乎还的确是一片空白。《黄与蓝的交响》现在又出了新版(武汉大学版),并不难找。为了免得做无用功,章先生是否先把国内美学界的其他人(包括新实践美学)究竟讨论过以及解决了哪些问题搞清楚了,再来有针对性地提出现在应该进一步研究的课题呢?

以上陋见,或有不周之处,敬希指正。

(原载于《河北学刊》2008年第4期)

## 关于新实践美学原理的再思考

#### ——再答章辉先生

自从我和易中天在20世纪80年代末创立新实践美学以来,我们的这 一美学体系除了个别提法有所变动以外,在理论构架上20年来基本上就 没有作过大的调整。其原因就我本人来说,并不是因为我认为这一体系 不需要进一步完善或修订, 而主要是因为我们这一体系作为一个全盘考 虑审美问题的理论平台, 直到不久以前还没有遇到过真正强有力的质疑 和批判,甚至可以说,我们的批评者往往并没有认真读过我们的书,也 不具备批评我们的观点所必要的一些基本知识条件。他们的批评更多的 是无的放矢, 使人深感在一定范围内普及我们的观点的必要, 因而也没 有顾得上将我们的美学观点向纵深推进。例如, 主张"后实践美 学"和"生命美学"的章辉先生就曾在他的一些文章和著作中对我们的观 点进行了一些随心所欲的点评,对此我曾作过一点有限的回应,并不是 要驳倒他,而只是想让他更多地了解一下我们的真正思想,以便形成真 正意义上的对话。其实,我对他的一些基本命题和观点是同意的,"生 命"也好,"超越"也好,从"审美活动"出发来建立美学体系也好,这些 在我们自己的美学中都可以找到。我不同意的只是他认为我们只谈"实 践",而没有涉及这些要素。这只能说明他没有读我们的书。我们本来 应该争论的是, 如何组合这些要素更好、更合逻辑、更有哲学的和实证 的基础? 而他说的却是: 你们没有这个, 没有那个, 而我有, 所以我比 你们更高。这就把讨论的理论意义大大降低了。

不过,看来讨论还是起了一定作用的。例如这次读到章辉的新作《实践美学若干问题再探讨——兼与邓晓芒先生商榷》,发现其中的第三部分就大段地引证了我在《黄与蓝的交响》第五章中的观点和表述,

而且基本上是准确的。这说明章辉先生这次终于下了大决心来读我们的书了,这是令人欣喜的,我更愿意和这样有针对性的批评文章展开商讨。然而,所引证的这些文字要真正理解和吃透,则并不见得那么容易。例如,章辉先生在引证了我关于艺术在生产劳动中的起源的观点后说:

实践美学从原始艺术研究中寻找审美和艺术起源于劳动的证据,论证艺术起源劳动说,从而推论出劳动与审美的决定关系。这是起源本质论的思路,也就是从起源处寻找事物的本质,其弊端,是把起源等同于本质,忽视了事物的发展变化,没有意识到现代的审美活动与人类活动的非肯定性关系,实际上是一种本质主义的思维方式。(见第三部分)

这段话对我的艺术发性学的哲学原理的批评,仅限于扣上一个"本质主义"的大帽子,是否显得过于简单化了呢?什么是本质主义?本质主义怎么啦?本质主义就是错误的吗?这些问题都还有待于澄清。我历来不认为本质主义就没有一点道理,胡塞尔本人就主张一种现象学的本质主义(本质直观、本质还原、本质学等等);存在主义也不一定就不谈本质问题,而谈本质的也不一定就是本质主义,例如海德格尔也写过《论根据的本质》和《真理的本质》。当然这个问题是可以讨论的,但不能在讨论前就作为一顶帽子来认定一个观点的错误。至于"把起源等同于本质,忽视了事物的发展变化"云云,则更是与我的观点无关。从起源处寻找事物的本质,就一定会把起源等同于本质、忽视事物的发展变化吗?更何况我明明说过,艺术虽然起源于劳动,但劳动生产和艺术生产不可等同,它们的结构是颠倒的,并且纯粹艺术生产是通过劳

动"异化"而历史地发生出来的,因此艺术的本质不等于艺术的起源。从章辉先生对我的引述中可以看出他是读到了我的这个观点的,但却仍然要把他想出来的这些"弊端"强加于我,实在难以理解。

另外,章辉先生也引证了我的审美心理学的哲学原理,包括"对象化了的情感就是美"这一美的哲学原理。但他的反驳也说明他仍然没有读懂。他说:

美即是"对象化了的情感"。这种说法在西方美学家如康德、托尔斯泰等人那里早有所论,中国古典美学则视之为常识。今天看来,指出审美是一种社会性的以供交流的情感实在算不上一种学术新见!我们今天要研究的是,审美是一种什么样的情感?这种情感在不同时代特别是现代对于个体和社会具有什么样的意义? (第三部分)

首先,"美是对象化了的情感"这种"说法"在康德和托尔斯泰那里是不可能找到的,更遑论中国古典美学。这是因为"对象化"(Vergegenst ndlichung)这一概念是从黑格尔以后才在美学中采用的一个德国古典哲学的术语,它是随着人的主体和客体的辩证法才被创造出来以表达人的主体能动性的概念。当然,康德也好,托尔斯泰也好,甚至中国古典美学和西方历代美学家在自己的论述中,都不乏与此类似的想法。我们在《黄与蓝的交响》中也表达了这样的意思,即我们不过是将"中西美学发展的轨迹本身已暗示了"的这样一条理论出路以合理的方式加以"哲学的阐明"而已,否则我们也就没有必要花大力气追溯中西美学思想两千年的嬗变了。但想法是一回事,明确表述出来是另一

回事,西方美学史上历来那么多人都想要表述这一事实,但都讲得似是而非,未抓住本质。如果没有我们这样一种明确的"说法"即严格的哲学表达,那些古人的想法永远只不过是一些零星片断的想法而已,构不成逻辑上一贯的理论体系。据我所知,最早以"对象化的情感"这一"说法"来谈(音乐的)美的问题的是费尔巴哈,我还专门为此写过一篇文章。而明确把这一表述作为美的本质定义加以系统严格的规定的,我是第一人。要说在此之前就有人表述过"美是对象化了的情感",必须有文本根据,不能信口开河。

其次,正因为我的美的本质定义的系统性,所以它决不单是"指出 审美是一种社会性的以供交流的情感"这一尽人皆知的事实,而是要在 理论上把这一现象的逻辑关系和来龙去脉说清楚。作为一个事实,孔子 的"兴观群怨"、"不学诗无以言",亚里士多德的"净化说",两千年来尽 人皆知: 但将它们的原理解释为人的本质力量之一即情感的对象化,由 此打通这一事实与马克思的历史唯物论的本质关联,使之建立为一种以 人的存在为哲学基础的美学原理体系,这当然是、并且直到今天还是一 种学术新见。章辉要探讨的问题在这个体系中都有回答。如他问"审美 是一种什么样的情感"?答:"它是经过'对对象的情感'所中介了的'对情 感的情感',即美感。"又问"这种情感在不同时代特别是现代对于个体 和社会具有什么样的意义?"答:"现代资本主义社会正是如此:科学越 发达,生产力越发展,社会法制越严密,人的自由感却丧失得越多,人 就越感到孤独,感到人与人情感的隔阂。现代西方人留恋淳朴的大自 然,崇尚在自然环境中人与人之间的自然关系,恰好反映出人本质上要 求返回到和大自然同一、和他人及社会同一的内在倾向,反映出人对自 由感、对自己和对象和他人在情感上共鸣所带来的愉快感的出自内心的 渴望和追求。......这正是人类永远要追求美感、自由感的那种令人吃惊 的毅力和决心之根源,它涉及人之所以为人,即人的存在的根本。"你

可以不满意我的这种回答,但你总不能说我没有考虑过这些问题。可见章辉说我们的新实践美学"最重要的是,它没有关注现代的生存实践,没有关注当代艺术,没有关注全球化时代的美学和生存问题,它缺乏现代性的文化品格",这完全是闭眼不看事实。实际上,《黄与蓝的交响》虽然重点在从中西美学史中总结出一般美学原理,但我们不仅把中西美学史一直延伸到当代,而且在行文中一有机会就谈论当代艺术的新发展,作为印证我们的美学原理的必不可少的例证。章辉先生不去具体分析我们这些观点究竟有什么不对,却武断地断言我们的美学"既无新的哲学基础,又无关当代中国现实,更没有提出新说,有的只是以为我所用的方式对马克思实践概念的解释和实践美学观念的重复,这种'新'实践美学可以休矣",是否也太性急了一点?

对于"审美超越"问题,章辉先生针对我的《新实践美学的审美超越》一文进行了再商榷,这构成他本文第二部分的内容。章辉先生强调:

后实践美学的审美超越的思想资源来自西方美学,特别是现代现象学、解释学美学、生命美学、拯救美学……审美活动成为成就人的生命的自由体验,它是现象学的最自由的活动,生命美学的构造生命意义的活动,存在主义美学的存在于想象领域的活动,西方马克思主义美学的艺术否定现实的活动,而非实践美学所说的与物质现实对立的精神意识活动。(第二部分)

但我实在看不出来,"与物质现实对立的精神意识活动"与上述那一

系列"活动"到底有什么区别。他又说:"在现代美学看来,个体性的现 实存在是异化的,而自由的获得人生意义的活动只能存在于艺术审美活 动之中。审美活动的这一功能在西方传统美学中是支流,在现代西方美 学则成为主流......这样, 审美活动的超越性才成为现代西方美学的主 题。"这一判断是不符合西方美学史的事实的。众所周知,审美活动的 克服异化的功能早在席勒那里就有了明确的意识。席勒在《审美教育书 简》中分析了造成现代社会异化的根源即片面的劳动分工,提出了"美 是活的形象"这一定义及"游戏冲动"这一结合感性冲动和理性冲动的中 介。他认为"只有当人是完全意义上的人,他才游戏;只有当人游戏 时,他才完全是人"。席勒的美学轰动一时,对黑格尔和马克思乃至当 代的美学家都有深刻的影响,绝不能算作古典美学中的"支流"。章辉的 意思是想把西方古典美学和现代美学一刀切,以突出他所主张的"生命 美学"中前无古人的、仅仅来自于西方现代美学的"审美超越思想",却 正好暴露了他对美学史基本史实的无知。正是这种既不研究历史又想切 断历史的幻想使他一开口就错。可是,正如伽达默尔指出的:"生命概 念也构成德国唯心论思辨思维的形而上学背景,并且像在黑格尔那里一 样,在费希特那里,其至在施莱尔马赫那里也起了一个根本的作用。 ……当代生命哲学乃是继承其浪漫主义的先驱。对当代广大群众生活的 机械化的反抗,在今天还是以这样一种理所当然性强调这个词 [即"体 验"——引者〕,以致这个词的真正概念性内涵仍还隐蔽着。"如果章辉 先生是认真地主张"生命美学"的话,实在不应该把自己在古典哲学中的 先驱拒之于门外,跟着那些"后实践美学家们"去舞弄那些玄而又玄的时 髦字眼。在这方面,"新实践美学"可以给他提供的实实在在的理论"资 源"多得很呢!

对于我用超阶级、超民族、超时代、超文化的"共同美"即某些带有 永恒意义的精神特质来标明新实践美学的审美超越性,并认为这种超越

性是"在一个异化社会(阶级社会)中促进人性同化的因素",章辉先生的反驳是:这种超越性

是古典艺术的特征,它肯定异化的现实,促进人之间的相互理解和同化,建构共同的身份认同。艺术的超越性不是指艺术的自律性或独立性,而是指现代艺术所具有的对于异化生存的反抗和真正存在的追寻,它是审美现代性的最重要的特征,也正是现代美学的人文性所在。邓晓芒先生所理解的超越仍然是传统实践美学的精神对于物质的超越、艺术活动对于现实的能动性,而非现代美学的反异化的成就生命意义的活动,其对审美"同情感"的规定是古典艺术的社会功能。(第二部分)

这段话里面的逻辑是不通的。"肯定异化的现实"如何就能够"促进人之间的相互理解和同化,建构共同的身份认同"?应当说,只有否定异化的现实,与这个现实相对抗才能做到促进人性的同化。而这恰好就是章辉自己所鼓吹的"现代艺术所具有的对于异化生存的反抗和真正存在的追寻"。同样,我所强调的"精神对于物质的超越、艺术活动对于现实的能动性",即反对物质凌驾于精神之上支配精神,反对贬低人性和人的价值,追求精神生活支配物质生活的人类自由王国,这不正是章辉的"现代美学的反异化的成就生命意义的活动"?章辉先生和我的分歧究竟在哪里?看来看去,无非是说我是"古典的",而他是"现代的"。然而,一个现代的理论如果不能超越时代,也用来解释古典的现象,它就不过是现代这一百多年的特殊情况的产物,哪里会有什么"超越性"?凡真正具有现代性的理论,都无不把自己的理论根源追溯到古代:胡塞尔追溯到柏拉图、笛卡尔和康德,海德格尔追溯到前苏格拉底,伽达默尔

追溯到柏拉图和亚里士多德……这种追溯,同时也是重新解释,它促进了今人和古人的相互对话和沟通,建构起了人类共同的身份认同。凭借这种认同,我们就可以用来"否定异化的现实",以拯救欧洲人性和一般人性的危机。

对于我不认同章辉所宣称的"从审美活动出发"这一美学史上的"重 大转换",章辉表示"在美学界大谈海德格尔的今天,对于现象学并不陌 生的邓先生仍然抱有这种看法,实在令人诧异!"其实这与现象学和海 德格尔这些时髦符号毫无关系, 而只与历史事实相关。问题只在于, 究 竟从什么时候起,西方美学开始立足于审美活动来进入艺术和美的分 析?为了证明这一"转换"是章辉先生的首创,他必须证明在他之前没有 人这样做过。然而章辉却说:"对审美活动特性的认识到近代才开始, 是随着近代认识论哲学对认识展开研究后才是可能的。"对此他列举了 英国经验主义美学、鲍姆加通、康德和黑格尔等人,他们都已经从(作 为认识的)审美活动进入艺术和美的分析了。应该说,既然这些人已经 开始从审美活动入手来探讨美学问题, 章辉的发明权便失去了。但在章 辉看来这些都还不能算数, 因为这些人把审美活动要么只看作认识活动 的初级阶段,要么只看作认识和实践的中介。他说,"在德国古典美学 家那里, 审美活动还没有独立的领域, 其与道德和认识活动仍然纠集在 一起","审美活动的生命意义还没有提出","审美心理活动的独特性还 没有提出": "只有到尼采, 审美活动的独立性, 审美活动自身的超越理 性和信仰的意义才显示出来。在现代西方美学家中,海德格尔给审美活 动奠定了存在论的根基,审美活动成为最高的、最本真的、最自由的存 在方式, 审美活动的现代人类学意义才得以呈现"。我想提醒一下, 章 辉先生在这里早已把论题偷换掉了。原来的论题是:从何时起西方美学 家开始从审美活动出发切入美学问题?而现在的论题变成了:从何时起 西方美学家把审美活动这个切入点视为与道德及认识无关的独立领域,

视为具有生命意义的,视为超越了理性和信仰的,视为具有存在论根基和现代人类学意义的?(共计四次偷换论题)我这里不去揪例如康德美学是否连"审美活动的独立领域"都还没有划出来(这与美学史一般公认的定位完全冲突),是否一讨论审美和道德认识活动的关系就是"纠集在一起"而失去了审美的独立性(章辉自己不也把审美和生命哲学、存在哲学、现代人类学"纠集在一起"吗?)这样一些问题;我只想指出,即使一切都如他所说,章辉也没有证明他自己首次造成了美学史上的"重大转换",因为这种转换尼采和海德格尔早已替他做了,他充其量不过进行了一番"重大转贩"而已。

更进一步说,就连这种"转贩"是否真的就是A货,或者只是"山寨 版"和假冒伪劣,也很值得怀疑。至少,从章辉的一些表述中,我看不 出他对他挂在嘴边的现象学和海德格尔有真正的了解。例如他随口说 道:"现象学认为,存在是主客未分的状态。"这句话不知章辉先生有何 根据,至少在胡塞尔和海德格尔那里是找不到的。胡塞尔把整个存在问 题都置入了"括号",他从来没有否认过有客观物理的存在,也有主观心。 理的存在: 而现象学本身则处于纯粹的主观性或主体性之中。海德格尔 则更是没有对他的"存在"概念作过这种"古典式"(谢林式)的规定,相 反,他的存在是"此在"追问的对象,而此在追问的"着手点"在于"此在 为'谁'"这一问题,"这个谁是用我自己、用'主体'、用'自我'来回答 的","在存在论上……我们把它领会为subjectum,这个subjectum作为自 一者在形形色色的它性中具有自我性质。人们尽可以拒不承认灵魂实 体、意识的物性、人格的对象性,但人们在存在论上仍假设了某种东 西,这种东西的存在或明言或未明言地总具有现成性的意义"。如果海 德格尔连主客都"未分",如何从此在去追问存在?又如他批评新实践美 学的"理性主义"(此说毫无根据),但他似乎从未听说,胡塞尔本人就 把自己的现象学称作"理性主义"的"严格科学的哲学",甚至认为西方一

切非理性主义的哲学其实都是理性主义的。他还批评新实践美学的"古典性质",但胡塞尔说"现象学可以说是一切近代哲学的隐秘的憧憬",笛卡尔和康德是他最经常提及的古典哲学家;海德格尔则从来不忌讳(反而标榜)自己学说的"希腊性质"。章辉以如此冒牌的"现象学"来充当自己的"思想资源",我真替他担心如此下去如何收场。

当然,我这样反驳章辉对我的观点的质疑,并不说明我就认为自己 的观点到顶了,不需要发展和改进了。我很欢迎一切立足于扎扎实实的 学问根基和切切实实的审美体验之上的批评和质疑。例如近来有朋友提 出,仅从情感传达的角度来解释艺术、尤其是现代艺术和审美现象似嫌 单薄, 应从情感和理性、思想性以及潜意识等等各种复杂因素的合力来 对具体作品进行分析。这使我清楚地看到我目前的新实践美学体系只不 过是一个极其粗略的框架,在此框架上还需要覆盖上丰满的血肉,这正 是我下一步准备做的一项相当困难的工作。但我仍然坚信我的前期工作 是必要的,要真正把握审美现象的本质,必须按照从抽象到具体的程序 来一步步进行。再如,我的体系中虽然已经大量运用了现象学的方法, 但并未特意对这种方法的使用通过现象学的术语进行明确的提示, 以至 于章辉等人会误以为我的体系完全是一个"古典的"体系。我最近发表的 《文学的现象学本体论》则是明确打出现象学旗号进行门类艺术分析的 尝试,并不是想以此来吓唬人,而是认为在谈到具体艺术和审美问题 时,现象学的概念和原理的确更适合于操作,而什么是现象学方法也会 在这种具体运用中变得清楚起来,不再只是一种空谈。章辉先生如果真 想进入现象学的视野,不妨仔细读一下这篇文章,可以作为一种方法论 的入门。当然我并不认为现象学的方法和其他方法是水火不容的关系, 也并没有把自己的美学称之为"现象学美学"。胡塞尔之后,"儒分为 八", 各种最新学派都吸收了现象学的方法, 而马克思主义的实践论也 完全有可能把自身已经蕴藏的现象学维度发挥出来, 使这种本身极为深 刻的哲学思想如虎添翼。这就是"新实践美学"在方法论上的"新"意之所在。

至于章辉文章的第一部分,试图追溯整个实践美学的历程,有些断语十分离谱,但因为与我的美学观点关系不很直接,在此撇开不论也罢。

(原载于《湖北大学学报》2009年第6期)

# 中西文化的反思

# 汉语基督教文化研究的解释学意义

20世纪80年代最初听到"汉语基督教文化研究"这个词组, 觉得很有 意思。以前的不算,至少从明清以来,中国人就在传教士的帮助下,用 汉语努力地试图理解基督教文化,但恐怕很少有人关注到汉语和基督教 之间的关系。最近20年来,用汉语翻译和介绍基督教文化的出版物呈现 出突飞猛进的增长, 超过了以往基督教文化所有汉语出版物的总和。当 代年轻人对基督教那些闻所未闻的教义和学理充满了好奇心,并拿来与 中国传统文化中习以为常的说法相比较,引发了极为强烈的思想冲突和 碰撞。然而,就在汉语基督教文献呈现这样一种爆发性增长的时候,人 们也许会不时地产生出一种这样的疑虑,就是这样一种对西方宗教和文 化的热恋, 是不是最终会被发现不过是一种文化自恋呢? 也就是说, 我 们毕竟是从翻译过来的汉语文献中理解一种异质文化现象的,我们没有 西方的社会和历史的语境, 也不可能像西方人那样熟悉他们的各种成语 和典故,我们甚至也许还没有来得及信仰他们的上帝,我们能够对西方 语言中那种微妙的语感有贴切的体会吗?另一方面,如果仅仅是为了接 受或研究一种西方文化的观念, 我们何不加强和普及我们的外语学习, 然后直接从外文文献中吸取自己所想要的东西,何必通过一道不可靠的 翻译手续?如果我们可以直接阅读西方宗教学者的著述,又何必通过中 国学者的汉语著作来辗转向中国人介绍基督教的思想? 我们用汉语所介 绍的还是真正的基督教思想吗?现代解释学(hermeneutic)常常强调不 同语言之间的不可译性, 我们所做的研究和翻译是不是最终仍然是我们 自己想象中的西方文化呢?基督教文化研究,有必要强调"汉语的"这个 修饰语吗?

所有这些疑虑,我认为都是不必要的。实际上,任何两种文化之间 要进行对话和沟通,都免不了要通过自己的"期待视

野"(Erwartungshorizont)或"先见"(Vorsehen)来接受和融合对方的视 野,这首先就体现在两种语言的对译上。基督教文化和文献本身也正是 这样形成起来的。它的文献本来只是希腊文和希伯来文,后来通行的是 拉丁文,而当马丁·路德把《圣经》翻译成德文的时候,他并不认为自 己偏离了《圣经》文本的原意,反而认为自己的译文才是真正吃透了 《圣经》的精神。因为,作为上帝的"道"(Word),《圣经》的文本不 一定得是某种特定的文字,上帝所说的既不是希腊语,也不是希伯来 语,更不是拉丁语,而是一般的Logos。耶稣基督说的是希伯来语,但 那是因为道成了肉身之故,不能把基督的话就仅仅理解成希伯来语。我 们今天根据英文译本来阅读和翻译《圣经》, 但英译本和汉译本并没有 等级上的区别,而只有译得好不好的区别。如果我仅仅从英译本来转译 《圣经》,那有可能这样译出来的汉译本是不如英译本可信,因为英译 本是直接从更古老的希腊文本和希伯来文本译出来的。但如果把希腊文 本和希伯来文本就视为不能动一字的天书,恐怕也不妥当。两千年来圣 经解释者们都对这些文本有所考证和删订,根据什么?恐怕除了根据历 史记载以外,还要根据这些文字所传达出来的一贯的精神,这种精神才 是真正的上帝的"道"。

而上帝的道是需要每个人用心去体会的。在这方面,各种不同的民族和语言都是一律平等的,没有哪个保有更为神圣的特权。当然,对于中国人而言,基督教是西方来的,但它既然是一种普世的宗教,那就不会拘泥于民族和地域的限制,正如它从来就没有因为耶稣是犹太人、基督教发源于中东地区而受到限制一样。然而,当每个人想要贴切地印证自己的体会,或者把自己的内心体会用一种语言表达和传达出来时,原则上他是不能用外语,而只能用母语的。伽达默尔(Gadamer)曾说

过,凡涉及世界观、人生观的问题,一个人只能用母语思维。因为用外语毕竟是一种模仿,一种发自灵魂深处的声音是不能通过模仿而完全把握住和传达出来的。因此之故,每个民族,不管他们使用的是什么民族语言,在理解和吸收基督教精神时最终都必须采用母语,才算是从实质上而不仅仅是从形式上把握了基督教的真谛。不过,另一方面,每个民族用自己的语言把握基督教的教义时,都必须注意其中的普世意义,而不是局限于本民族特殊的语言特征和文化特征。这些特征只不过是引导他们进入一个更深更广的境界中去的引线而已。在把各种不同的人性提升到普遍共同的人性这一点上,基督教在人类历史上作出了无与伦比的贡献。

在道风山,我在参观"艺术轩"时发现一个在别的地方似乎没有见过 的现象,就是用中国传统的艺术手法来表现基督教的题材,例如用国 画、中国古典诗词、古代人物画和山水画来描绘《圣经》故事,宣扬基 督教精神。如果不加说明的话,我会把一个绘有耶稣及其十二门徒的瓷 盘读成孔子及其弟子曾点、子路、公西华等人的坐而论道。我佩服这些 艺术家的大胆,但同时也有一些疑惑,觉得这毕竟不合中国的语境和史 实。不过,如果我们把这看作一种引导,一种象征,那么这倒不失为激 发中国人的宗教感的一个有效手段。在基督教的历史中,宗教的象征从 来没有被局限于欧洲白人的形象中,这并没有妨碍各种不同的人种及其 文化对基督教基本教义的理解。在全球化的今天,基督教就更加应该有 这种文化包容性。但仍然要注意的是,这种受制于具体感性形象的场景 只能用来作为一种入门向导,或者一种性情陶冶的辅助手段,而不应让 人形成一种狭隘的民族体认。它应当致力于将民族特有的趣味和风格提 升到超越民族和种族界限之上的纯粹精神和普遍人性的层次。正如当年 基督教会对于圣像崇拜给出的理由那样:上帝虽然并没有那种世俗的形 象,但信徒们却不妨由此讲入到基督教的信仰,只是不能停留于表面的

图像,而应进一步体会基督的精神。

(本文为作者2007年在香港道风山汉语基督教文化研究所做研究时 所写的研究报告,原发于汉语基督教文化研究所内刊)

### 关于城市雕塑的文化反思

最近读到一篇网文《城市雕塑为什么那么丑》,作者归结为几个原因: 1. 不懂雕塑的领导从各个方面规定了条条框框,迫使设计者必须按照他们的思路和想法去做; 2. 设计师被迫弱智化,同一个人在台湾可以设计出上乘之作,在大陆却全是低劣作品; 3. 对于何种雕塑能够安放在街上并不清楚,网友认为雷人的雕塑,施工方认为很美; 4. 没有由雕塑家来做,连街道主任都可以操刀; 5. 把雕塑当作捞钱的手段,垄断雕塑业务; 6. 盲目学习和抄袭外国优秀作品,生搬硬造; 7. 未充分考虑大众审美趣味.....并且评出了全国十大最丑城市雕塑。

我基本上同意所有这些分析,它们可以归结为两个方面,一个是意识形态的限制和官方外行的介入,一个是雕塑者和欣赏者趣味的低下。 但是本文不想在这两方面多说什么,而是试图从另外一个角度来探讨中 国城市雕塑落后的文化根基,因为归根结底,这两方面都是由于这种文化根基所引起的表面现象。

首先我认为,中国的城市雕塑是20世纪革命年代以来、特别是1949年以来,受到俄罗斯(苏联)文化的影响而出现的一种新的文化现象。在中国漫长的历史时期中,严格说来并没有城市雕塑这一说。中国古代只有象征皇权的华表、九龙壁和皇家陵园的石人石马,官府衙门前的石狮、石鼓、石鱼,以及王府花园中经过稍微加工的假山等等。这些遗迹在今天勉强可以看作是古代的"城市雕塑",但其实它们只是作为皇家和王府建筑群的附属部分,并不具有今天城市雕塑的面向社会的意义。

真正面向社会的古代雕塑作品,今天我们可以看到的唯有跪于岳飞墓前的秦桧夫妇造像,但那也不过相当于古代的"爱国主义(忠君)教育基地",并不是作为城市雕塑的目的而设立起来的。当然,还有庙宇里面的众多菩萨和神像,但这些塑像的作用也并不是装饰城市的街道或广场,而是供人在庙里膜拜,不能算城市雕塑。

换言之,中国古代的雕塑,从来就没有像音乐、绘画和文学作品那样独立起来,成为单纯为了美的欣赏而创作的艺术门类,而总是附属于政治伦理宗教的意识形态,顶多作为家族豪宅和庄园的等级象征物而成为一种仪仗,渲染一种威势。至于民间社会,基本上是一盘散沙,没有形成一种可以用雕塑形象来体现的民族精神(龙凤之类不是独立的民族精神,而是皇家权力合法性的象征)。

在西方,城市雕塑应该是从古希腊罗马就已经发展起来了,这与他们城邦社会的形成有关。在这样的社会中,即使不是实行古代的城邦民主制的地方,公共的社会生活也要比东方社会多得多。最典型的就是古希腊的奥林匹克运动会,这种运动会甚至在战争期间也会让双方停战而按期举行。在这种运动会上,人们可以很贴近地公开地展示和观察大量的男女裸体,从中获得人体雕塑的丰富灵感。

当然,这也与地中海南方温暖的气候有关,由于希腊文化的扩展,西方文化大体上是由南向北蔓延形成的文化。反之,中国文化则是由北向南扩展的文化,历朝历代的惯例,北方总是强势而南方总是弱势。所以不穿衣服的人在中国人眼中不能算完全的人,而衣服样式则是等级身份的代表。不过,气候只是中国传统政治文化的外部条件,更重要的原因则在于,中国古代没有像希腊罗马城邦那样的公共政治生活和社会生活,也就没有像希腊罗马的运动场、市政广场和公共浴场那样公开展示雕塑作品的地方。

在中国,只有当皇权被打倒、政治文化从皇帝的家务事扩展为全社会的公共事务的20世纪,为了公共的政治生活和社会生活而创作的现代城市雕塑才有可能产生出来。当然,这种雕塑虽然是从西方(苏俄)引进的,却也带上了中国固有的特色,这种中国特色很大程度上是由中国传统雕塑风格带来的。

正是由于中国现代城市雕塑仍然是一种雕塑,所以我们也有必要考察一下中国传统雕塑的一般特点,以及它给现代城市雕塑造成的影响。

一般来说,中国传统的雕塑不是给人欣赏的,而是用来吓唬老百姓的。为了达到这个目的,这些雕塑总要摆出一副威严赫赫的样子,营造一种威武肃穆的气氛,这就是中国正统雕塑的总体面貌。另一方面,佛寺道观中的那些雕像,例如作假寐状的释迦牟尼、笑口常开的弥勒佛、温润悲悯的观世音、怒目圆睁的金刚、慈眉善目的老子,还有罗汉堂里那些表情各异、形态不一、各有神通的五百罗汉,虽然偶尔也为展示人性的百态留了一个小小的特区(根据雕塑家的理解而定),但都不是人间的形象,而是按照一定的程式塑造出来的概念表达,因而免不了夸张扭曲(如千手、长脚、大耳之类)。

人们可能会以为中国古人不懂人体比例,其实不然。我曾在泰安一个佛寺见到过一组宋代的十八罗汉雕塑,个个都是一米八的匀称个子,神态动作栩栩如生,严格符合人体比例和结构,具有现实主义的风格,在我参观过的所有古代庙宇中仅此一例。但这组雕塑在古代好像并不怎么有名,老百姓也并不欣赏。与正统(政治性的)雕塑相比,这些宗教性的雕塑的作用虽然不是让老百姓畏服世俗权势,但也是使人感觉到自己的渺小和无奈,从而由反面对正面的雕塑文化做了补充。

从形式上说,中国传统雕塑、尤其是正统雕塑通常都遵守所谓的"正面律",就是说,即使是做圆雕,那雕塑的意图也只是让人看正面,而不考虑侧面和背面。在西方,正面律是古埃及雕塑的通行法则,但到了希腊雕塑中,这一法则就被废除了,虽然仍然有一个面是最佳观赏角度,但其他角度都是必须仔细考虑并从整体上加以权衡的。所以,希腊雕塑讲究一个雕塑必须能够360度转着看,就连一个背影也要做得优雅迷人。米罗的维纳斯是要置于大厅的中央,让人转着圈子从各个角度来欣赏的。只要是人体雕塑,通常都要使身体形成一个或几个转折,以打破或避免过于正面的呆板性。

但中国古代雕塑没有这样的,而总是靠墙坐或站着,全部表现力都 集中在正面,背面则草草收场甚至不作处理,基本上没有立于大庭广众 之中或大厅当中的。中国圆雕的原则骨子里还是浮雕的原则,所以中国 的人体圆雕大不如浮雕发达,而浮雕则不如石刻和线画,总之是有一种 越来越平面化的趋向。

古代赫赫有名的帝王如秦始皇、汉武帝、唐太宗、康熙、乾隆等等,都只留下了画像而没有雕像,说明雕塑的地位远不如绘画。雕塑家通常不留名字(只有唐代的杨惠之是例外),不像画家有那么多扬名千古的名字和事迹典故流传下来。这种只看正面而不顾背面(犹如看一幅画)的欣赏习惯如果要深究其原因的话,可以说表明了中国人的某种心理结构,也就是对事物只要面子,不要里子,只求表面的观感,而不顾整体的事实。

由此看来,现代中国人即使要做城市雕塑,那目的主要还是为了"面子工程"。面子工程有什么好处?它是一位官员为官一任的名片,关系到上面的人来视察时是否有"亮点"。中国官场是凭印象来提拔干部的,所以给上级一个好印象比什么都重要。由于雕塑主要的功能是为当

官的"长脸",所以不可能把注意力放在雕塑本身的艺术水平上,更不可能考虑作品的思想性了。

例如说,现在各地到处兴建的"地标"建筑,其作用很少在于标明地理位置或"指路"(在这方面,有马路指示牌就可以了),而主要是标明某地有人管着。最近被网民们评为"全国十大丑陋雕塑"之一的望京地标是一对吃着竹子的大熊猫母子,下书"望京"两个大红字,外号"高大胖"。这就连地方特色也没有了,纯粹是表明这里的领导没有闲着。

中国城市雕塑所表明的不是这个城市的市民的意愿,而是领导的意愿,如果领导没有意愿,中国市民是怎么也想不到要给自己的城市树立一个地标的。这就难怪中国的城市雕塑到处充斥着衙门气和官方意识形态色彩,而老百姓对这种现象也司空见惯,认为不过是街头宣传和政治广告的一种变形而已,相当于过去衙门前的一对石狮子或九龙壁之类。

中国只有供私人把玩的小雕刻、小玩意才做得面面俱到、玲珑剔透,但这些东西通常都不是人体雕塑。如果说中国现代城市雕塑中也有比较成功的例子的话,那就是这些小东西,如一朵浪花,一个有点味道的几何形体(如华南理工大学"红楼"门前所设置的),但那只能是配料,而不能成为主体。

西方城市雕塑的主体是人体雕塑,但在中国,人体雕塑最大的障碍之一是对裸体的忌讳,而着装则往往是表明人物的身份等级而不是内在性格。一谈到中国风格的人体雕塑,人们往往想到的是从绘画人物中搬过来的什么嫦娥啊,飞天啊,这些人物在绘画中可以很美,但做成雕塑却变得呆板,并且让人担心。米开朗基罗说,好的雕刻应该是能够从山上滚下来而完好无损的雕刻。虽然不能当做绝对标准(如米罗的断臂维纳斯),但至少应该有这种意识和努力。

所以中国城市雕塑的主体除了纪念政治伟人外,主要是自然事物,如假山、顽石。最烦的是在湖中用白水泥做几只曲颈的天鹅,在草坪上放一对石雕的白鹿之类,那些东西极不自然,且破坏周围的风景。

再者,由于中国城市雕塑在艺术趣味上缺乏长期的本土艺术积累,在艺术处理上一直停留在幼稚阶段,实质上不过是某种政治概念的直白的图解,美其名曰"社会主义现实主义"。我们看那些英雄人物雕像,如矗立在武汉彭刘杨路的三烈士像,就像宣传画上的样板。在武汉大学校园里,要么是李达半身雕像,本应放在纪念馆中,却被置于樟树林里,那写实的风格让人突然见着会吓一跳;要么是李四光牵头毛驴考察武大校址,也是全写实的,一个普通下乡干部模样,如同照片。唯一做得好的是狮子山上的闻一多头像,做得很大气,有诗意,虬发怒张,目光如电,很少见到这样的雕塑。

还有一些仿古的雕塑,即把古代的衙门石狮和龙图腾用现代水泥钢筋仿造出来,大都是些粗制滥造的东西。古代这些雕塑不管怎么样,是经过了历史的打磨的,有它固有的程式和风格,现代人却根本不能欣赏而随意改变和忽略,再加上不细致、不耐烦,弄得面目可憎。再就是对西方的雕塑进行抄袭。现在银行门口很多都不再立中国风格的石狮了,而要立新加坡风格的。其实就是更加写实一些,但也更加粗糙一些。

等而下之的就是那些媚俗的作品了。这些作品反映的是这个人欲泛 滥、道德沦丧的时代最低下的欲望,如章子怡洗澡的半身裸像,完全是 一个包二奶、养明星的贪官眼光的对象化产物,没有半点美感。而且问 题在于,除了网上一片骂声以外,许多老百姓都还接受这种东西,因为 他们对贪官心理有很大部分是认同的,不过是羡慕嫉妒恨而已。中国人 历来分不清色情和人体美的区别,因为他们缺少精神的眼光。

最后,还有一类作品是过于前卫和主题不明的雕塑,如这次评上十大丑陋城市雕塑的有一大把巨型筷子式的东西,细看是个鸟巢,不知要表现什么。还有一个是一大堆七歪八倒危如累卵的吊脚楼模型,丑陋不堪。空有一股追求新奇古怪的急切,既无形式,又无内容。不是说不能搞前卫,而是说不要在城市雕塑上搞前卫,可以在室内展览,也可以搞点主题公园,爱看不看。

 $\equiv$ 

对中国城市雕塑,我想做一个总体性的反思。鉴于中国没有城市雕塑的传统(如我们看到《清明上河图》中就没有什么城市雕塑),我主张,除了在某些文化单位(如学校、图书馆等)外,一般城市街道最好暂停或少建城市雕塑。没有本土基础的城市雕塑只能是空中楼阁,劳民伤财,实在要建,可以搞些小型的玩赏性的,不要搞大型的宣传性的。那些政治性的雕塑过些年形势一变就得拆除,否则就成了历史的讽刺(如南京长江大桥上的"三面红旗")。

我们这个时代就是一个经济动物的时代,一个GDP统帅一切的时代,想用一种表面的文化繁荣来装点庸俗的现实,就像武汉某街道的"遮丑墙"和某县用绿色油漆造成的"绿化山"一样,只会闹笑话。我们还没有培养出具有独立公民意识的市民来,而这样的市民才是真正的城市雕塑的群众基础,他们才能够体会到作为这个城市的公民的尊严和自豪,才能形成一种可以通过城市雕塑来表达的市民精神。更何况,城市雕塑作为公共建筑的一部分,其建造权和支配权目前还不是由纳税人所能够控制的,又不是生活必需品,所以还是少建一些为好。

# 存在主义,还是庄禅境界?

至今还有许多人分不清存在主义和庄子、禅宗思想的差别,原以为 这只是20世纪80年代西方思潮大量涌入时不可避免的混淆,近读解志熙 先生的《生的执着——存在主义与中国现代文学》(人民文学出版社 1999年版)一书,才发现这个问题从20世纪20年代起就已经相当普遍 了。当然,解先生本人对存在主义的理路有相当内行的分梳,往往也有 令人惊讶的极为深刻的体验,但在具体分析现代中国文学的某些文本 时,由于没有注意到中国作家在接受西方现代思潮时所固有的本民族文 化的接受机制,有时给人以"强作解人"的印象,也就是不奇怪的了。该 书的最精彩之处在于对鲁迅思想中的存在主义的挖掘。这种挖掘在当代 中国文论界恐怕还是无人超越的,这主要体现在对鲁迅内心"黑暗"的解 读和理解。这种黑暗意识也就是意识到人的本原的孤独及其存在的荒 诞,这在给鲁迅的人生带来绝望和焦虑的同时,也给他提供了自我探 寻、自我创造和自我选择的内在动力,并形成人的自我否定和自我超越 的过程,"因此人现有的一切对人来说都是非本真的,必须被否定和超 越"。所以这种看似"消极"、"悲观"的人生态度实际上是一种拼尽全力 向上积极探求的自由精神的体现。作者对钱理群先生《心灵的探寻》一 书批评,在我看来也是相当深刻的。钱先生一反过去常把对鲁迅的"人 道主义"(实质上是"群体主义")的评价置于"个人主义"之上(甚至把 两者都贬为"早期的不成熟")的浅薄做法,主张把双方看作鲁迅思想的 辩证的统一体,这是鲁迅研究中的一个进步:解先生却更进一层提出, 鲁迅的伟大之处还不在于这种辩证统一对矛盾的克服,而正在于"对矛 盾和分裂的自觉的承担","显示了他的存在的勇气"(见"附录"),这 极有见地。我唯一想补充的是,鲁迅的这种"自觉的承担"是带有强烈的 罪恶感和痛苦的自责的, 他所承担的不仅是自身的矛盾, 而且是无可逃

避的"吃人"之罪(《狂人日记》、《风筝》等等)。这与萨特在《苍蝇》中描写俄瑞斯忒斯用行动来承担民族罪恶的思想如出一辙。至于1927年之后鲁迅(及其他人)的个体存在的思想为什么减弱了,我以为这是不能用时代和民族的历史任务太紧迫来解释的,否则只能说明这种思想还没有达到"存在"的超越层次(例如,萨特正是在他的祖国沦亡的时候形成他的存在哲学的)。

除了鲁迅以外,作者对汪曾祺、冯至和钱钟书的"存在主义"分析令 人疑虑颇多。如将汪的《落魄》和《礼拜天早晨》与萨特的《厌恶》相 提并论就有些牵强。萨特笔下的洛根丁虽然与《落魄》中的大学生和 《礼拜天早晨》中的"我"一样看到了人生的荒诞和无意义,但与他们不 同的正是, 洛根丁在左冲右突中并未屈服于命运, 而是永远在探索一条 出路(如同鲁迅的《过客》),立志写一本"像钢铁一样美丽而坚实"的 书,来"使人们对自己的存在感到羞耻"。反之,汪曾祺笔下的人物面对 自己的处境却只有自欺和无可奈何的份,"既然没有毅力和勇气去反抗 这种压力, 便索性耽溺于其中......还有某种安逸感"(第134页)。作者 说汪曾祺对这种消极认命的人生"持批判态度",我倒一点也看不出来。 这种荒诞感从其根基来说毋宁是来自于中国传统道家思想的浸润,它不 是一种痛苦,倒是一服止痛剂,如庄子梦蝶一般的美丽。汪曾祺的《复 仇》则更多的是一种禅宗的觉悟,结局的开山凿石其实并没有什么别的 意思,只不过是如"担水劈柴"一样"悟空"的手段。至于冯至,他从来都 没有把自己的体验和佛家证语区别开来,他把里尔克的诗说成"像是佛 家弟子, 化身万物, 尝遍众生苦恼一般", 解先生却由此证明他有"一种 存在主义的艺术观和人生观",只不过带上了一种"通俗的中国化的辞 藻"而已。最令人惊讶的是,解先生把钱钟书的《围城》抬到"一部可与 卡夫卡的《城堡》等现代经典相媲美的'形象的哲学'"的吓人高度,并把 钱氏与他书中的方鸿渐区别开来,认为"通过对方鸿渐的怯懦的批评"显

示出了"挺身反抗这种虚无和荒诞"和"确证自己的存在"的勇气。我不知道他根据的是什么样的"文本",反正这些在钱氏的书中是绝对看不出来的,方鸿渐的唯一"出路"只能是道家的游戏人生和佛家的大彻大悟。在我看来,中国现代文学中唯一真正摆脱了庄禅境界而算得上达到了存在主义层次的只有鲁迅一人,尽管还不是那么彻底。

(原载于《中国图书商报·书评周刊》1999年12月14日)

### 写什么及如何写

哈佛博士刘禾女士的《语际书写——现代思想史写作批判纲要》 (上海三联书店1999年版)一书,在书名上给人带来一种相当高的期望。不可否认,现代思想的确是一种"语际思想",而人们一般只关注两种(或几种)文化传统的对立,却不太注意现代思想已经是并且早就是一个语际互动过程。这种思想的任何书写都不能仅仅放在某一文化背景(东方、西方)上来解读,而是本身构成一种"跨语际实践

(Translingual Practice)"。作者的这一视角,把现代思想史的写作 从"写什么"提升到"如何写"的高度,或者用作者自己的话来说,是"落 实在语言实践的领域"(第35页)这个"实处",这对于现代思想史的研 究来说无疑是一个推进。中国学者历来缺乏对思想的外部形态即语言形 杰的重视, 只图以自己的揣摩体验来穷尽义理, 结果弄得众说纷纭, 规 范尽失。解决"如何写"的问题的确是我们目前的当务之急。不过,读完 此书,我不禁感到一种隐约的失望。一是作者在探讨"如何写"时, 把"跨语际书写"抛入了一个前无古人的真空中,唯有当下的"实践"是绝 对无待的依据, 而对语际双方的历史文化传统不屑一顾(本书毋宁说是 对这些文化传统框架的一次大解构),这就使作者对跨语际书写的研究 显得十分轻飘,似乎只是一种专业化、技术化的操作;二是在"如何 写"这个问题上作者还只是刚刚开了个头,就使它挂上了沉重的"写什 么"的包袱, 试图以纯技术层面的分析对以往的思想文化研究中的问题 (义理,包括成功与失误)作出裁决和价值判断。给我的感觉是,作者 既没有提供一种"如何写"的行之有效的规范,也使人们在"写什么"上陷 入了茫然,整个是一盘"后现代主义"的泥浆。

先说第一点。作者自述,她这本书的"理论起点"是:"学科史的研

究,必须在多重语境下,在不断的比较研究的过程中,才能充分发挥它 的解释功能"(第21页),即把一种现代文学现象(在此是中国文学现 象)"置于跨语言、跨文化的框架中进行研究,而不采取传统的比较文 学方法(如假设两种截然不同的独立传统),这对如何使现代文学史的 写作置于一个新的框架中也是个尝试"(第24页)。也就是说,不再把 文化在现代语际间的碰撞和互译看作两个不同文化传统的冲突,而只是 看作语言的"互译性"的历史事件(如"A语言中的某词何时开始等于B语 言中的另一词"之类)。例如,关于"个人"和"个人主义"这些词是由哪 些人、在什么时候用来对译英文的self和individualism的; 至于义理方 面,诸如译得"对不对",理解上有没有"误读"和偏差,这些偏差又来自 何处,这些她都不管,"因为从知识的产生条件和生产机制看,人们对 某一观念的理解和误读总是参与对于真实历史事件的创造"(第47 页)。的确,一切"误读"(甚至有意造假)本身都是"真实的历史事 件"。但思想史如果不指出这是误读,并分析其原因,而只限于说明这 一"读"发生于何时何人,这还是"思想史"吗?诚如作者所言,"任何寻 找某种本质主义的,固定的'个人'及'个人主义'意义的努力都是徒然 的"(第41页),维特根施坦也说过,一个词的意义只在于它的"用 法",但既然是"翻译",难道没有一个"原来的"用法和译者的用法是 否"符合"的问题吗? 广而言之, 文化间的一切交流本来就是双方力图理 解对方的"原意"(尽管不可能完全做到)的过程,难道能因为交流不可 能完全达到"原意"而认为互相理解完全是不必要的吗?所谓"语际实 践"之所以能具有某种"创造性"而不是完全的自说自话或旧话新说,不 正是基于对外来语言一定程度的起码理解,而这种理解又正好是单凭本 国语言不可能有的吗?

但在作者看来,一切互译和交流都只不过是带有"霸权"和"反霸权"性质的"政治运作"(类似于二百年前清政府和大英帝国的关系)。

所以,作者表面上对"跨语际实践"采取实证主义的客观化和技术分析的 态度,但其实处处都是立足于"反霸权"的道义立场来解构以往的"霸权 话语"的,这就涉及第二点,即不知不觉地动用她的分析来介入某种价 值评价和政治策略。如她赞赏波纳尔《黑色的雅典娜》和萨义德的《东 方主义》狠煞了"欧洲人在文化上的跋扈心态"(第13页),主张人类的 前途不能"由现在的西方人说了算,东方、南方、北方都要有自己的声 音",而"围绕西学和国学的争论,实质上是不同派别为了各自的政治或 其他目的所进行的争取话语权的斗争"(第17页)。又如她把鲁迅的写 作说成是"他根据斯密思著作的日译本,将传教士的中国国民性理论'翻 译'成自己的文学创作,成为现代中国文学最重要的设计师"(第81~82 页): 而斯密思的语言则"可以轻易翻译成帝国主义行动: 伸入即侵 入,净化即征服,登上宝座即夺取主权"(第78页),这只差把鲁迅骂 为"卖国贼"了。尽管作者声明她不接受"宰制与对抗"这种阐释模式(第 35页),但客观上她所极力消解的就是任何"话语霸权"的宰制,所声援 的则是弱势一方的对抗,如对《刘三姐》案和萧红《生死场》的分析就 是站在少数民族的民间立场和女性写作的立场来抨击正统和男性话语 对"原作"的"歪曲"甚至"作伪"的。她的批判绝对没有"超越苦大仇深的境 界"而"趋向成熟"(第15页)。当然,真要达到她所说的"成熟"(即成 为一种纯技术的操作),这本书也许就没有什么看头了,无异于一种史 料编纂守则。但本书的惹眼之处却正在于作者通过翻译史的史料澄清而 得出的不少惊世骇俗的结论。

例如,一个较为突出的结论就是:"国民性"这个纠缠了"中国人的集体想象"近一个世纪的话题,不过是"'现代性'理论中的一个神话"(第67、97页),因为它"相信国民性是某种'本质'的客观存在,更相信语言和文字在其中仅仅是用来再现'本质'的透明材料"(第67页)。据作者考证,"国民性"这个词是外来的,"值得玩味的是,梁启超和孙中山两人

都曾是抨击西方帝国主义的先驱,然而,他们的话语却不得不屈从于欧 洲人本来用来维系自己种族优势的话语——国民性理论。这是他们的困 境, 也是后来许多思考民族国家问题的中国知识分子所共有的困 境"(第69页)。可是,作者自己这本书(包括"国民性理论质疑"这一 章)的很大部分都是先在国外以"欧洲人本来用来维系自己的种族优势 的话语"发表的,在请人翻译为汉语来批评国人制造了"国民性神话"时 似乎并未感到有什么"困境"。例如她十分潇洒地使用着"本质主 义"、"大叙事"、"文化霸权"、"民族国家"等等一整套外来术语,"却往 往不考量此话语本身得以存在的历史前提"(第72页),或考量了以后 仍然潇洒地使用着。她必定会相信,哪怕遇到诸如"中国哪里来的'本质 主义'(只有经验崇拜和实用主义)、哪里有真正的'大叙事'(只有'国 家叙事'而不是'人类叙事')、哪里有'民族国家'(只有'天下'和'家 国')"等等的"质疑",她使用这些词于中国现代语境毕竟不是毫无意义 的"神话"。但她自己提出的关于"现代文学""其实是一种民族国家文 学"的论点(第191页)和她所批评的"国民性理论"难道不正具有同样的 性质吗?为什么人家使用一个外来概念就是"本质主义"的"神话",她用 另一个外来概念来概括一段文学史就不是呢? (其实她也不认为这个概 念能完全概括如萧红作品的内涵, 反而拼命证明鲁迅、胡风等人在解读 萧红时的"国家民族主义"的"盲点",见整个第6章)她批评斯密思和鲁 迅只凭对中国下层阶级的考察就建立起"中国国民性"理论(第77、89 页),而没有把中国那些较为体面的"乡绅"和较有"文化地位"的"叙事 人"考虑在内,但却又并不否认鲁迅的批判也包括他自己这一事实,不 过她声称对"鲁迅的批评对象包不包括他自己"这个影响她的判断的关键 问题不感"兴趣"(第91~92页)。她由此指责鲁迅对阿Q的态度的"前提 都是他自己高高在上的作者和知识地位"(第97页),但过了只有几 行,她话锋一转,竟然大力赞扬起鲁迅对阿Q的这种(她所假想出来 的)"话语霸权"来了,"鲁迅的小说不仅创造了阿Q,也创造了一个有能 力分析批评阿Q的中国叙事人。由于他在叙述中注入这样的主体意识,作品深刻地超越了斯密思的支那人气质理论,在中国现代文学中大幅改写了传教士话语",他"出乎意料地颠覆了有关中国国民性的理论,那个尤其是斯密思一网打尽的理论"(第97页)。就是说,鲁迅抢过了传教士的话语霸权,便自高于斯密思的"中国国民性"理论了,因为他身体力行地证明了中国还有一些高踞于阿Q们之上不可小瞧的"大腕"——这里面总该有某些不对劲的地方,要么是作者慑于鲁迅的名声和地位而修改了自己的批判"话语霸权"的理论,要么就是像鲁迅早已警告过的那样,觉得与其做外国人的奴隶,还不如做自己人的奴隶好。

其他例子我想不用多举了。本书在一些不太重要的细节上还有些好的见解,但在主要观点上几乎没有一个是能够贯彻到底的(且不说是否说得对),加上大量的概念混淆,如"爱面子"和"重荣誉"、"传教士话语"(或"传教语言")和"传教士(所说出)的话语"、叙事人的"权势"和他的"主体位置"、"使用管弦乐器(样板戏)"和"西方雅文化"……所以要对这些相当混乱的思想作出透彻的清理几乎是不可能的,也是没有意思的,真不知作者如何去给老外们上课。

(原载于《中国图书商报·书评周刊》2000年4月25日)

### 邹元江《中西戏剧美学中的陌生化问题》序

邹元江君的博士论文《审美陌生化思维研究》是在八年前顺利通过 答辩的,但是在我的记忆中,他当时并没有表现出丝毫成功的喜悦,反 而显得心事重重。我是读过他的论文初稿的,我知道他在小学、中学阶 段就主演过多部全本戏曲和话剧,大学时还创作过多部话剧和电影剧 本,发表过多部中篇小说。但没料到他在美学和哲学上也钻研得如此之 深,并且将这些高深的学问与他的戏曲体验结合得如此紧密,使人不由 得为之击节叫好! 自那以来, 整整八年, 他和我闭口不谈他的戏剧美 学,而是埋头于他的论文修改,直到见到现在摆在我案头的这部四十余 万字的专著稿。翻阅之余,我才意识到他沉潜八年所做的工作有多么繁 难和厚重。与他的博士论文相比,这部专著不再只是一个思路的大致轮 廓框架, 而是羽毛丰满、层次细腻、论证严密的一个体系, 这个体系的 主题,我想可以概括为"中国戏曲美学的还原论"。作者通过深入细致地 考察西方传统戏剧美学以及近现代西方戏剧理论的深层哲学依据,以及 比较和对照中西戏剧中大量技术性细节,对20世纪二三十年代以来以梅 兰芳为代表的中国戏曲理论进行了全面的反思和清理, 指出梅兰芳戏剧 理论并不是中国传统戏曲美学的原汁原味的体现, 而是经过西方戏剧理 论的裁割和改造所形成的一个杂交品种。这一发现在我看来对半个多世 纪中占据统治地位的中国主流戏曲理论具有天崩地裂的颠覆作用,它涉 及众多的戏曲理论大师和名家,以及各个不同层次上的中国戏曲票友, 使他们七八十年来对中国戏曲的解释一下子失去了立足点,使他们引以 为自豪的中国戏曲美学特色成了借来的戏装。我知道元江为什么心事重 重了。他所面对的是一个由他个人之力几乎是不可能完成的沉重的任 务,即对中国戏曲界近百年来积重难返的传统戏曲美学的自我认识加以 彻底反拨和颠覆。能否承担起这一艰巨的任务,不仅仅取决于一个人的 能力, 更取决于勇气。

毫无疑问, 五四以来的中国思想界和学术界是一个各种思想体系和 理论建构如雨后春笋般冒出地面的时代,在西方分门别类的"科学"的阳 光普照下, 我们中国人突然发现我们传统中从来都不缺乏西方的每一种 理论,缺乏的只是把它们"分科"加以整理而已。而这整理的法子,又是 西方人现成地给我们准备好了的,只需我们照样搬用就是了。就这样, 我们几乎是在一夜之间就拥有了和西方各种理论相对应的中国哲学史、 中国科技史、中国美学史、中国伦理学史、中国政治学说史、中国逻辑 史、中国认识论史……以及对所有这些"通史"加以概括提炼而得出的各 种有中国特色的专门学问(中国哲学、中国科学方法论、中国美学、中 国人性论、中国认识论、中国辩证法等等)和由这些学问中总结出来的 各种民族精神特性。在这里面,"中国戏曲美学精神"是一个在学术界几 乎没有多少疑义、但其实充满着诡异和神秘的概念,人们陶醉于用一切 从西方获悉的戏剧美学理念来比附中国戏曲的特点,从亚里士多德、黑 格尔到斯坦尼斯拉夫斯基和布莱希特,甚至海德格尔和德里达,一股脑 儿全都吸纳进对中国戏曲的解释框架中,并以中国戏曲审美精神有如此 博大的"包容性"而沾沾自喜。当然,我并不否认所有这些努力都是必要 的和卓有成效的,所有这些解释不论怎样充斥着误解和误读,毕竟也催 生了一大批杂交理论的诞生,并具有一定的"杂交优势"。例如说,我们 虽然在这样一种系统化了的杂交型戏曲理论指导下并没有产生出真正称 得上戏曲大师的艺术家,但这种戏曲理论却对世界戏剧美学作出了贡 献,对西方戏剧理论和戏剧艺术家产生了重要的影响。但问题恰好在 于,为什么这一套一套的新鲜理论对我们自己的戏曲艺术创作,除 了"文革"中八个"样板戏"那样的怪胎外,并没有产生应有的引导作用? 撇开意识形态的干扰不谈,即使从纯粹理论的角度来说,这些理论也没 有培养出真正能够代表中国传统戏曲审美精神的大师级人才来, 反而使 我们现存的戏曲艺术日益丧失了传统的审美特色,显得不伦不类,不中不西,干枯乏味。

问题的症结在哪里?作者在书中指出,当梅兰芳等一大批传统戏曲 艺术造诣深厚的艺术家用西方戏剧理论来理解和改造自己的艺术观并指 导自己的艺术实践时,他们实际上凭借的并不真正是西方艺术精神的理 论指导,而是他们自己几十年在中国传统戏曲艺术氛围中练就的"童子 功", 所以他们仍然还能够创造出骄人的艺术成就来; 而当他们的后继 者企图凭借他们总结出来的"舞台经验"而成"体系"地学习和贯彻这些理 论时,中国戏曲艺术的衰落就是不可避免的了。在这方面,无论是引证 布莱希特还是斯坦尼, 爱森斯坦还是梅耶荷德, 都完全无济于事。作者 的意思似乎是,中国戏曲目前的出路是要通过一种类似于"休克疗法"的 手段返本还原, 回到传统戏曲的老路去体会古人的艺术欣赏趣味, 原汁 原味地解读中国戏曲的审美精神。作者为此对中国传统戏曲与今天人们 强加于它的那些解释进行了极其细致的剥离,从传统舞台型制、大小、 营造法式和功能,到服装道具、幕布背景、"检场人"设置、"自报家 门"和剧情提示,到演员的唱、念、做、舞、打、身段、台步、脸谱, 以及"导演"的可有可无、"故事"的可断可续、"情节"的可松可紧、"排 练"的可细可粗……无不分析、叙述得丝丝入扣、点点到位, 仿佛作者 本人就在戏台上现身说法。作者以其具体而丰富的戏曲专业知识和精辟 的理论分析向我们证明,中国现代戏曲中已形成体制的导演制、排练制 以及按照"三一律"而制定的剧本写作和舞台调度原则,还有按照"墓仿 论"和"体验论"而提出的演员修养和表演原则,无一不是由西方戏剧理 论生搬硬套在中国戏曲艺术之上,且限制和破坏传统戏曲艺术本身特点 的发挥的。这种论断,真是使稍有一点中西美学和艺术学知识的人触目 惊心!

就拿梅兰芳先生最为得意的"表情论"来说。由于受到冯幼伟、齐如 山、李释戡、吴震修等现代文人学士从西方戏剧中得来的观点的影响, 梅先生十分相信戏曲演员在台上通过表情真实地传达角色的情感是戏曲 艺术首要的任务, 而要做到这点, 演员又必须遵照"情感的逻辑"和现实 生活的"合理性"("合道理")悉心体验角色人物的内心情感变化,势必 做到演员与他所饰演的角色"合而为一"。这就无形中走上了斯坦尼斯拉 夫斯基"体验派"的"演员自我修养"的轨道,而丢失了中国传统戏曲艺术 本身的基本原则。但由于梅先生本人仍然深深浸淫于中国传统戏路,他 所已经形成的艺术程式与他主观上所推崇的体验派的戏路就处于格格不 入之中。然而, 正是这种格格不入, 使得西方戏剧艺术大师们包括斯坦 尼本人大为惊异甚至倾倒,他们从中看到了一个完全不同于他们的戏剧 美学原则的美的魅力。1935年, 当梅兰芳一行访问苏联时, 让整个西方 戏剧界权威们感到震撼的不是他的"表情"和"体验",而正是他那种目空 一切的表演素质, 他可以在任何场合下, 不需要任何感情的酝酿, 就在 客人们面前即兴表演起自己的拿手好戏来。布莱希特因此而催化了自己 的"陌生化"戏剧理论,并且阴差阳错地,把这种中国戏曲家们自认为属 于改造得还不彻底的低层次的艺术手段鼓吹为最先锋的艺术理论。中西 戏剧艺术家们的这种互相误读的例子在书中比比皆是,可贵的是,它们 表明作者并没有因为西方戏剧大师的吹捧而忘乎所以,而是认真分析了 他们崇尚中国戏曲艺术的理由, 到处指出他们的这种推崇固然眼光锐 利,却仍然是建立在西方戏剧理论的偏见基础上的,而并不是真正对中 国传统戏曲艺术有了深刻的把握。在国内学术界,不仅是戏剧理论,也 包括其他各个涉及中西文化比较的领域,人们通常是一听说西方人也看 重我们传统的某个方面就心下大畅,喜形于色,陡然觉得自己有了面 子,却极少有人如元江这样保持清醒的头脑,对人家的夸奖进行有深度 的理论分析的。

当然,这样说,并不意味着中国传统戏曲艺术就根本不需要表达感 情(表情)了,在这方面,我以为元江的看法稍有偏颇。一切艺术都需 要表情,按照我的美学观,传达情感是一切艺术的本质。但中国艺术精 神的确不看重直接把感情传达给他人,它看重的是把感情传达给他人的 那种"程式",用元江所喜欢用的术语来说,不看重"是什么",而看 重"怎是"(怎样是)。例如,中国戏曲琢磨了一千年,已经把各种表情 都琢磨透了,用什么样的程式表达什么样的感情都有了一定的规范。当 一个西方人看到中国演员用牙紧紧咬住一绺头发来表达内心的痛苦时, 他会以为这是演员对角色情感的绝妙体验和震撼人心的表达,但对于一 个看惯了京剧的中国观众来说,这只不过是一种表达痛苦的定式而已, 他们更关注的是演员的功夫做得是否到位。所以,毫不奇怪,中国戏曲 中一个不到十岁的小姑娘就可以把潘金莲的风骚淫荡演绎得惟妙惟肖, 一个几岁的小男孩也可以让包公的凛然正气冠盖全场,没有人会认为这 种表演不适合小演员们的年龄。因为按照中国戏曲的原则,演员并不需 要去理解角色,体验角色的内心,只需按照程式而进入角色的"行当"就 行了。但尽管如此,中国戏曲表演仍然不能说与表达感情无关,而只能 说,中国戏曲所表达的感情更多的是大众已知的感情,更偏向于康德所 说的"共通感",因此人们所关注的更多的是"如何"把这种众所周知的情 感表达出来,而不是去努力分辨这种情感在角色内心所具有的特殊情 调。中国戏曲的表演即使有特殊的情调,也主要不是所演角色的情感的 情调,而是演员自身的情调,是演员凭借其天赋和功夫而在既定程式上 所表现出来的修改和偏离; 而观众所欣赏和为之疯魔的, 也正是这种演 员个人的天赋和功夫。

很显然,传统中国人对情感的理解是很日常的,喜怒哀乐,人之常情,就像春夏秋冬四时交替一样,本身并没有什么个人的特殊性,也不值得去大力挖掘和深入体会。戏曲的题材除了忠孝仁义之类的道德共识

外,就是这种人同此心、心同此理的"共感"。所以,正如中国儒家文化 把人的自然情感规范化为等级分明的"礼"一样,中国戏曲也早就把人的 情感表达规范化为一整套程式(如脸谱)了。但艺术的表情功能并未丧 失,而是在"如何表情"上留下了广阔的余地,为演员的天才和美的创造 展示了不同于西方艺术的另类空间。我历来对儒家传统文化把人内心的 自然情感(亲情或仁爱)规定和僵化为必须遵守的外在的宗法等级 的"礼制"或"礼数"展开猛烈的批判,对道家和禅佛把人的特殊情感归于 无情的自然或"空"也痛下针砭,但唯独对渗透了儒、道、佛思想的中国 艺术精神网开一面,也正是因为看到了中国传统艺术与传统道德观和人 生观不同,包含着某种人性的美的永恒因素,已经成为全人类的精神财 富的缘故。我曾在《黄与蓝的交响》中把艺术视为"在一个异化社会 (阶级社会)中促进人性同化的因素",它的最终使命是"统一整个人类 的情感"。至少,任何一个民族的艺术都是沟通人类情感的一个不可或 缺的要素。正因为如此,我对元江君努力追寻中国戏曲文化的"原汁原 味"的这份执著倍感钦佩。人类各民族文化在其不断前行和发展的过程 中沿途遗失了多少瑰丽的珍宝,那些当年盛极一时的文化盛况也曾经激 动过无数追求自由的灵魂: 而在今天, 虽然时过境迁, 它们一度滋生的 土壤已经不再,但作为人类曾经体验过的美的激动,它们也应该永远保 持在人类的记忆中, 供人玩味和揣摩。这就如同马克思把古希腊艺术看 作人类艺术的童年,称之为"一种规范和高不可及的范本"一样,一切古 代艺术成就都是人类精神宝库中的宝藏, 应当好好保存。

但另一方面,我也不赞成把人类艺术在当代的发展全部局限在对传统艺术的单纯恢复和持守之上。应当说,守成和发展这两方面是并不矛盾的。前人的艺术无不是经过长期摸索和探索逐步形成的,而作为时代的艺术家,当然也有责任在前人的基础上继续探路。所以,我以为,梅兰芳等人从西方戏剧理论中借用某种戏剧因素(不论是自觉还是不自觉

的)来激活中国传统戏曲中的某种可能性,这样的尝试还是值得肯定 的。虽然我认为元江对这种"以西化中"的倾向的批评完全正确,而且极 为深刻,但这并不说明这种倾向在大方向上有什么错误,而只说明人们 误解了自己的创新。当他们自以为在为传统中国戏曲建立一套富有"民 族特色"的理论体系时,他们其实已经将真正民族的文化原型遮蔽甚至 遗忘了。他们实际上顶多是在将中国传统戏曲与西方戏剧精神作一种嫁 接,而更糟糕的是,他们在这种嫁接中没有把握好分寸,离开了中国传 统戏曲的基本精神,使之成为了西方戏剧理论的一种仿造,一种"西洋 话剧加中国唱腔"的拼凑。元江以极其敏锐的眼光发现了这一错误,其 至可以说"解构"了多年来被推崇到无以复加的"梅兰芳表演体系",但他 丝毫也没有否定梅兰芳在戏曲艺术上的成就。他只是认为,这些成就不 能说成是"梅兰芳表演体系"的必然结果,而只不过表明梅兰芳除了自身 天赋和扎实的"童子功"外,在戏曲艺术上的确勇于探索罢了。梅兰芳在 理论上的失败不妨碍他在艺术上获得巨大成功,但反过来,正由于他在 艺术上的成功,却给他的理论笼罩上了一圈神圣的光环,严重束缚了后 人在艺术上的真正创新。在戏曲艺术的百花园里,如果真正允许"百花 齐放"的话,本来是不会出现这种情况的,正如紫罗兰和玫瑰都会发出 自己的芳香一样,原汁原味的传统戏曲和中西结合的改革戏曲甚至以西 化中的创新戏曲都可以同时并存,互相吸取,没有什么能够定于一尊。 当然,这样做的前提除了撤除意识形态的强制性外,理论上的澄清也是 必不可少的。至少,我们不应该用一种已经是非本土的戏曲理论冒充本 土戏曲精神的全权代表,或用一种片面的戏曲精神遮蔽另一种具有独特。 文化品格的戏曲精神。元江这本书的重要理论贡献,我认为就在于此。

对于从事戏曲创作或研究戏曲理论的人以及一般戏曲爱好者来说,本书一个主要的难点可能在于对西方戏剧美学"陌生化理论"及其哲学根基的考察。"陌生化理论"是西方20世纪初随着俄国形式主义美学而兴起

的一种戏剧理论,它反对戏剧理论中长期占据统治地位的摹仿论、体验 论、表情论,主张将这些日常生活中人们所熟悉的东西排除在艺术家的 考虑之外,而只注意人们平时所忽视或习焉而不察的有意味的形式,以 一种惊异的眼光重新看待熟悉的事物,以获得对事物的全新的感觉。这 派理论的最主要的代表当数德国著名的戏剧家布莱希特,他作为一个马 克思主义的信徒,特别重视马克思的异化理论,并从中发展出自己的陌 生化理论。围绕布莱布特的陌生化理论,作者几乎追溯了整个西方戏剧 理论史,从亚里士多德到黑格尔,以及现代的那些戏剧理论大腕们(戈 登·克雷、斯坦尼、梅耶荷德、皮斯卡托等等),但所有这些都是为了 要么作为对照,要么作为旁证,以便突出布莱希特戏剧的陌生化原理。 这种原理一反西方摹仿理论把演员视为角色的替身或传声筒的古老传 统,强调演员与他的角色保持距离,强调表演者的"表演性"和对角色的 旁观态度甚至评论者的态度,因而不是要打动观众的感情,而是要调动 观众的思想。所以,布莱希特不重视戏剧中的情感的"逼真性",认为这 只不过是对观众的一种高明的欺骗; 他主张一切都应该透明, 拆掉面对 观众的"第四堵墙", 甚至主张预先把剧情和结果宣布出来, 以造成演员 与角色、角色与观众之间的"离间效果"和对话空间。所有这些看法与中 国传统戏曲强调演员在舞台上是在"演戏"而不是介入剧情和人物情感有 异曲同工之妙。但在将布莱希特的这种离间效果与中国传统戏曲中的离 间效果相比较时, 作者敏锐地指出了两者的本质差异, 即前者仍然是立 足于西方自亚里士多德以来的认识论,认为陌生化其实是一种更高层次 上的新的认识,"陌生化是真正令人熟悉的";而后者则是立足于中国传 统的寓教于乐的伦理教化角度,运用审美的"意取尖新"的愉快感和惊奇 感来使人习惯于情感的伦理模式(程式)。

作者这种犀利的眼光也表现在探讨陌生化戏剧理论的哲学基础方面。在这个问题上,作者看来是下了大功夫的。他从陌生化的本质追溯

到"负的言说"和辩证的"否定",涉及胡塞尔的"非在场性"(空乏之 域)、萨特的"欠缺性"(匮乏)、海德格尔的"绽出"和"澄 明"(Lichtung)、普列斯纳的"偏离中心",以及中国老子的"大方无 隅"、"大盈若冲"和庄子的"唯道集虚"。我们在这里看到中西两种思维 方式在现代的接近和交织,但同时也意识到双方的内在差异。我曾指出 过,中西哲学在起点上的根本差异在于"以有开端还是以无开端",因而 由此发展起来的西方传统哲学的主流是"崇有"的哲学,中国传统哲学的 主流则是"贵无"的哲学。但这一分野在20世纪以来的现代哲学中已经有 了一个反转: 西方当代哲学有更多的哲学家强调"虑无"的重要性, 而半 个世纪来的中国哲学界则对"存在"的决定一切的作用推崇到了迷信的程 度。然而,在人们借助于西方现代的虚无主题回忆起中国古代的"以虚 观实"的思维习惯时,不论中西论者,都极容易忽视这两种虚无观背后 由历史传统积淀下来的深层含义。本书以戏剧艺术以及相邻艺术门类如 美术、诗歌的大量事实为证据,对这种混淆作了仔细的澄清。作者所举 的中国的例子如美学大师宗白华先生,他在其《中国艺术表现里的虚与 实》一文中把虚实关系比拟为"自然主义"(实)和"形式主义"(虚)的 辩证统一的"典型化"关系,这就完全曲解了中国传统艺术中的"虚灵的 空间"的真实含义。西方的例子则有贡布里希,他对中国艺术中最常运 用的"空白"作了这样的猜测:"或许恰恰是中国艺术的视觉语言有限, 又跟书法是一家眷属,鼓励艺术家让观赏者进行补充和投射。"元江当 即指出这是一种"误读",中国艺术中的空白不是让人填补的背景的空 白,而是有生命发散的空白,是精神飞扬的空白。这令我想起五年前我 在杭州的一次"现象学与艺术"的国际学术会议上的发言。针对会上有人 提出海德格尔的"林中空地"(Lichtung)与中国艺术中的"留白"、"飞 白"和"计白当黑"有相通之处,我认为两者实际上是完全不同甚至相反 的。因为海德格尔的"林中空地"是有待"聚集"(Versammlung)之地, 是容纳光线透入之地;而中国艺术中的空白则是透气之处,是向外发散 之处,它体现了老子所谓"有生于无"的本无精神。这一区分曾得到与会者广泛的同意,我在此也提供给元江,以便就这个问题作更进一步的思考。

正是在与西方戏剧理论,包括与最接近于中国戏曲原则的布莱希特。 等人的戏剧理论的对比中, 元江总结出了中国戏曲的最突出的特 点:"戏曲演员的'扮演'并非'很切合剧情地扮演',而是通过行当程式化 这个中介'偏离剧情地扮演'。戏曲演员也不是扮演'那个剧中人',而是 扮演'那类剧中人'。这可理解为戏曲艺术的局限性,但也正是对这种局 限性的认同和对'双重任务'的放弃,才更加凸显了戏曲艺术纯粹的审美 品位。""'表演行当'就使演员与角色之间具有了'行当'这个中介的'间离 性'。正因为具有了这种'间离性',才存在一个冷静的评论者和叙述者。 这是中国戏曲艺术与西方戏剧艺术的根本差异"! 综观全书, 元江在对 西方戏剧美学理论和中国传统戏曲精神的这一马拉松式的分梳中,已经 不再是简单地同或异的比较, 而是从同中看出异, 又从异中看出同, 再 从异中之同中看出更深一层的同中之异来。经过这样反复比较,以人观 己,以西鉴中,应该说,元江君对中国传统戏曲艺术精神的自我把握较 之以往论者大大深入了一个层次。做到这一点的难度极大,论者须对 中、西双方的实情都有精深的把握,并对异己的、陌生的东西有同情的 理解(这本身就是"陌生化"原理的体现)。常常听人说,我们中国人要 是过于热衷于西方的东西,就会把自己老祖宗的遗产丢失了,这实在是 迂腐之见。 元江的理论探索说明的是, 只有当我们认真地吃透了异己的 西方文化的精髓, 我们对我们自身文化的本质(包括其长处和局限性) 才会有真正深刻的自觉: 而那种关上大门自我欣赏的态度并不能真正把 握自己的客观形象,只能是扭曲的、漫画式的自大。一百年来中国人面 向西方进行文化自省的历史,无不印证了这一"使熟悉的东西陌生化"的 规律。

(2008年7月16日,于武昌珞珈山

载邹元江:《中国戏剧审美陌生化思维研究》,人民出版社2009年 版)

## 思想传记:一种可贵的尝试

#### ——王攸欣《朱光潜传》读后

在我心目中, 朱光潜是中国现代唯一能够和王国维并肩而立的美学 家,并且就其学术成就而言还要超过王国维。但长期以来,我都以一种 远距离的眼光来观看这颗耀眼的学术明星,尽管对他所发出的光辉常有 震撼之感, 却无缘深入到他的内心深处, 对其思想的来龙去脉和博大渊 深的学术背景作一番探险。近读王攸欣教授《朱光潜传》(人民出版社 2011年版)一书,获得了一种全身心被卷入一位深邃的思想家的灵魂及 其时代氛围之中的少有的体验,一连数日心情久久不能平静。《朱光潜 传》的作者王攸欣君是武汉大学中文系陆耀东先生的弟子,专攻中国现 代文学。想当年他的博士论文答辩时,本人忝列为答辩委员会成员之 一, 审阅过他的博士论文《选择·接受与疏离: 王国维接受叔本华、朱 光潜接受克罗齐美学比较研究》,给予了极高的评价,并在该书被纳 入"三联·哈佛燕京学术丛书"出版时为之作序。这篇博士论文最打动我 的地方,一是作者对于学术思想脉络的罕见的分析和解剖能力,他能够 从细微处、小到一个外文词的翻译, 而敏锐地见出作者思想深处的某种 未曾解开的心结,并延伸到作者的整个学术思想发展中移步换形的内在 机制: 二是作者对近代以来中西学术态势的宏观把握以及对国人在西学 东渐中所处的文化困境的深刻洞见。不过当时作者还没有机会表现他对 中西文学艺术的卓越的鉴赏力和对研究对象的广阔的社会文化环境的体 察,反而在理论上陷入某种对生物主义的崇拜,似乎觉得对一个人的思 想的理解只有归结到他的生理机制才算研究到位,这也是我对他的论文 主要的批评意见。

然而,时隔十五年,王攸欣君心无旁骛地沉潜于自身的术业,其功

力与识见又早已今非昔比。他目前奉献于读者面前的这本《朱光潜传》 就是一个最好的明证, 说明作者在思想家评传的这个主题上开拓了自己 独特的路子。在此之前,他于1999年出版的《朱光潜学术思想评传》一 书(北京图书馆出版社),还是比较粗线条的,与目前这本书两相对 比,可以看出作者思想上有了很大的飞跃。据作者在"自序"中所言,最 初向他约稿的丁宁女士曾特别嘱咐他不要写成一本"评传—理论性的著 作",而要着重于传主的人生历程和生活场景的复原,所以拟定的题目 叫做《朱光潜传》。我推测丁女士的意思,是想避免把书写成一本难读 的学术专著, 而要写成一本历史人物的传记, 以符合"中国现代作家传 记从书"的体例。然而,像朱光潜这样一位具有深邃哲学思想的大学 者,即使是他的"传记",也应当与一般历史人物传记有所不同。一般历 史人物传记只需把传主生平所做的事业、所达到的成就客观摆出来就够 了,所要求的是细致的实证调查和资料的全面掌握,以及对他何以能够 做出这种成就的合理的解释, 如从小所受到的教育和影响, 个人的性 情、天赋和才干等等。但一位哲学家的传记却不可能以这种要求为满 足,而必须深入到传主思想的内部,必须与传主进行平等的思想交流和 对话,否则不过是貌合而神离。只有自身具有充分的哲学素养的人才能 为一位哲学家写传记,因此一本好的哲学家传记不可避免地会写成"评 传",这种评传具有一定的理论性是必然的。当然,大众感兴趣的只是 诸如康德的终身未娶,早上几点钟起床,下午如何散步之类的轶闻趣 事,但康德之所以闻名于世,决不是由于这些"事迹",而是由于他头脑 中所掀起的风暴。所以,王攸欣的这本《朱光潜传》,在我看来正好写 成了一部地地道道的"思想评传"。对此我丝毫也不感到奇怪,因为攸欣 的理论功力我早已经领教过了。但是,让我真正感到惊奇的是,本书的 确又不单纯是一部"理论性的著作",而是一部有血有肉、生动、细腻、 充分体现了传主的文学修养和艺术鉴赏力的美学佳话。要做到这一点相 当不易,它要求作者在逻辑思维和文学艺术的感受力两个方面都有很深 的造诣,因为这也正是传主朱光潜在现代中国美学界无人能及的最为突 出的特点。

除了深刻的理论性和准确细致的审美眼光之外,本书另一个着力点 是对时代氛围的生动的重建。一般而言,写历史也好,写人物传记也 好,都需要对当时的历史场景有设身处地的体验,才能真实地反映出对 象的客观面貌。但过去的时代已经一去不复返了,如何能够令人信服地 还原当时的情境, 这是一个让现代解释学倍感困惑的大问题。其实这个 问题正是向作者发出的呼吁, 即要求他在充分掌握第一手, 也包括第 二、第三手材料的前提下,发挥自己的想象力和基于人类共同性之上的 体验能力,运用自己的全部教养和对人性的深刻理解去与过去的时代展 开一种双向的"视域融合"(Horizontverschme- ltzung)。在这方面,王 攸欣做得相当成功。他一方面广泛阅读了朱光潜本人的全部著作、文章 (包括轶文)、文稿、书信、笔记、诗词法书、档案, 搜罗了与朱光潜 有过交往的人的回忆、谈论朱光潜或涉及朱光潜的日记或书信,哪怕是 只言片语,以及朱光潜的友人(都是现代中国思想界、学术界、文艺界 如雷贯耳的名字, 如徐中舒、高觉敷、方东美、朱自清、丰子恺、叶圣 陶、吴宓、胡适、周作人、沈从文……这个量级的人物在作者"自序"中 就列了近四十位)的著作和文集,凡是能够透露出朱光潜生平某个时期 活动和思想的蛛丝马迹的文字,以及能够说明朱光潜当时的思想背景和 活动环境的材料,他几乎尽收眼底。他还走访过朱光潜曾经驻留过的地 方,感受到当年朱光潜活动的具体场景。如果不算他以前做博士论文和 写《朱光潜学术思想评传》所下的工夫,从2005年接受约稿,到2010年 完成,他做了五年的准备,以至于写出来时,原出版社早已停止这套从 书的出版了(后来重新申报项目,在人民出版社出版)。他自叙,在做 了所有这些准备工作以后,"自己觉得已经比较透彻地理解了朱光潜的 学术和人格, 他每一步人生抉择, 每一次学术转向的个人处境、学术话

语和意识形态背景之间复杂的相互作用和因果关联,都清清楚楚地呈现 在眼前"。(自序)

但毕竟这还只是写作的准备,更棘手的问题是如何写?换言之,如 何才能真正写出一个真实的美学家朱光潜来?他说:"例如要不要为了 场景、性格的生动,移用、虚构对话和细节的问题。我的基本原则自然 是力求真实,但是真实是有不同层面的,即使有非常充分的史料,要复 原某些对话场景,仍然需要细节的虚构,庄严如正史,人物生动传神的 《史记》、取材措辞谨严的《三国志》等,也不无细节、对话的移用、 虚构。写传记实际上不止是写传主,也应通过传主写出他所生活的时代 甚至某个特殊环境或场所的氛围、特点,而这些是作为理论家的朱光潜 自己的文本很少提供的,因此颇需借助他的朋友或同时代人的叙述。经 过反复权衡, 在不背离我对人物个性、精神的理解, 也不影响准确理解 书中其他人物的情况下,笔者偶尔采用了一些虚构的细节和对话——其 中大多数是有文本根据的——希望由此能够为我枯涩的笔墨,增添一点 点活力。"(自序)想要恢复《史记》、《三国志》的叙事方式是一个 十分大胆的创意, 但在今天要做到这一点颇不容易, 一是今天的史料来 源和搜集方式不是古代所能相比的; 二是他所面临的对象不是一般历史 人物,而是思想家,移用和虚构作为历史事件和人物性格的补充即使出 现问题也影响不大,但用于精神事件和思想进程则牵涉到对人物思想的 根本性的理解,弄不好就可能完全误解了传主的精神。所以如不是对传 主的精神发展脉络有切实的掌握和理解,一般人是不敢用这种方法写思 想者评传的,这是一种很冒险的做法。应该说,王攸欣的尝试是相当成 功的。他模拟朱光潜的口气讲出来的话,以及想象当时情境所写的对 话,都具有很强的说服力,让人相信那差不多的确就是朱光潜和当时的 对话者口里说出来的。其中的奥秘就在于,作者在时代氛围中把握了朱 光潜内在思想的真正线索,并且具有将自己体验到的场景生动转述出来 的非凡的能力。例如他谈到朱光潜在桐城中学与他的业师潘季野先生的一番对话,季野先生举苏东坡《寄吴德仁兼简陈季常》诗来说明苏轼诗的豁达诙谐,后面四句是:

龙丘居士亦可怜,谈空说有夜不眠。

忽闻河东狮子吼,拄杖落手心茫然。

"季野先生摇头晃脑、津津有味地读完全诗后,解说道:'东坡居士才如江河,滔滔不绝,学究天人,无远弗届,俗语成谚,内典外典,随手拈来,于滑稽中见洒脱,于豁达中见性情,真得诗圣真传,达诗之至境也。光潜,你有何心得?'朱光潜略作思索,有些犹疑地答道:'学生有一点与先生不同的想法,不知对不对,请先生指教。苏东坡确实才华盖世,当时无人能比,他在有的诗词中,也表现出至性深情,如《江城子·十年生死两茫茫》等,这首《寄吴德仁兼简陈季常》,形貌倒也确实有杜工部《饮中八仙歌》的意味,不过其谐趣出于滑稽者多,近乎油滑,它没有落到打油诗的轻薄,全赖有几分豁达的风味来补救,依我看,最多只能算是二流之作。学生认为,诗中之诙谐,应当出于沉痛,出于对人生苦难的体会和无可奈何而终于超脱,才算得一流之作……杜工部也能达此境界,而沉痛深挚尚不能及陶彭泽,更无论东坡了。不知学生所见有理否?'季野先生叹道:'你讲的道理虽不圆满,但眼界高远,见识已非同常人,孺子且努力,前途真不可限量。'"(第23~24页)

这段对话当然有虚构的成分,但也不尽然。众所周知,朱光潜毕生

服膺于陶渊明,对陶诗的推崇无以复加,这一倾向在他打下古文功底的桐城中学时代应已初具苗头。此处比较陶潜、杜甫、苏轼三人于诙谐上的差异,引出诙谐、滑稽、油滑三层格调,颇具美学意味。从美学上说,诙谐可说是一种美,滑稽顶多是一种趣味,油滑则不过是一种伎俩。朱光潜此时尚未对美学有何接触和研究,但只凭一颗诗心在体悟、品味古人的格调,为后来走上美学研究的道路作了铺垫。的确,论诗首在感悟,没有细腻的感觉,再多的道理都是空的;但有了感觉,还要能够说得出来道理,而且说出来能够让人信服,能引起旁人同样的感觉,这才是美学的真谛。作者的这段描述让读者接近了朱光潜美学思想的发源地,具有很大的可信度。类似的描述和分析还散见于本书其他地方,如对济慈《夜莺颂》的体会(第37~38页),对英诗与汉诗各自长短的分辨(第77~78页)等。

最为集中的是描写朱光潜回国后在北京与新朋旧友欢聚唱酬谈艺的一段,其中不仅展示了朱光潜高雅的文学趣味和超常的鉴赏水平,而且把朱光潜放在京派文人名流圈的大环境中,让他们在互动中展示整个时代文化的氛围。例如在作者笔下,从法国回来的李健吾口无遮拦、随意臧否文学界人物,朱光潜就他的话随时加以发挥,从他的形式主义文艺观引回到自己的"静穆"理想;而插入进来的叶石荪、梁宗岱、周作人等人的高论,更把当时文坛的形式主义派、象征派、现实主义、"眼泪文学"等等与朱光潜的直觉论和境界说之间的理论相关性展示得淋漓尽致。在这些大师们的讨论中,中西文论互证,各表率性之言,对当时的巴金、茅盾、沈从文等著名作家的作品进行了多视角多维度的品评,其观察之细致、体验之准确、分析之深入和理论层次之高,都是我们今天流行的文学批评所不及的。即使他们之间的争论和交锋,或许各有片面之处,但却能够启发人们的心灵,开阔人们的视野,给人以震撼。(第137~142页)以朱光潜为轴心所进行的这些对话,展示了朱光潜的美学

极具包容性,但那立足处,又是中国古代天人合一和情境交融的诗学传 统。又如《大公报·文艺副刊》请客的那一段:"这一天, 秋高气爽, 北 海波光粼粼,漪澜堂在北海边,景致甚好,官人眼目。杨振声、沈从 文、废名、周作人、俞平伯、朱光潜、余上沅、郑振铎先后来到,互相 招呼。""朱光潜、沈从文都喜酒,碰干了几杯酒以后,就兴奋起来,虽 然是初次见面,也像久别重逢的老朋友谈起来"。朱光潜三句话不离他 所关注的"悲剧心理学",他说沈从文的小说"很耐读","风土人情的描 画,极有韵味",但"我最感佩的是你所写的乡下人物,在强健的生命。 中,又显示出浓重的宿命感和悲剧感,那种悲剧意识让人沉浸其中,难 以排遣,有这样的悲剧意识,就足以见出,你不能说还是乡下人了,要 说是乡下人,也至少是已经有深远的人生思考和历史意识的乡下人 了"。沈从文的回答相当朴实,他说不出那么多哲理,仍然自认为乡下 人,不喜欢城里人的狡猾和钻营:"我崇拜朝气,喜欢自由,赞美胆量 大的精力强的,不在小利小害上打算计较,这种人也许野一点,粗一 点,但是有力,容易跌倒,但跌倒了即刻就可以爬起来。"这时周作人 插进来说:"从文到城里十来年,也算得是个城里人了。中国的城里 人,大半都是从乡下来的,多少还保留着乡下人的作风。不过到城里来 的乡下人,多半是读书人或经商者,所以少了些一般乡下人的质朴、平 实。其实真正的城里人,如祖辈都生活在北京的老北京,虽然嘴皮麻 利,倒并不比有些乡下人奸猾,他们或许更朴实些,也很重情义。"并 评价说沈从文写乡下人写得好,但写城里人就有点陌生。这就又比前两 位多了一点对社会现实的理解。话题又转到冰心所作《我们太太的客 厅》一文,发在沈从文主编的《大公报·文艺副刊》上,有人说是影射 林徽因("太太")的。沈从文辩称他事前没想到其中还有这些瓜葛,只 好请林女士原谅了。朱光潜以局外人的姿态说:"影射是文学的大忌, 徒然增加人间恩怨,公开的批评只要出自公心,反倒显得光明磊落,不 过就《我们太太的客厅》来说,作者之意或许只是刻画几个人物,不见 得一定就是要影射哪些人。"废名则另有看法:"文人间文字上的相轻相骂,只要有艺术,有涵养,也不失为风雅之事。从文兄不要看得太严重,这或许还会使你们的《文艺副刊》更受人关注,增加影响呢。"倒是显得更加洒脱。(第144~147页)

以上这几段对话,有见地,有个性,谈的是文艺理论,却个个人物 栩栩如生,让读者如临其境,置身于高人雅士之间,在品尝一番文学鉴 赏的大餐的同时, 进入到那个时期北平文化圈最高层的思想氛围之中, 并生出一种感慨来。要知道这些名流当时大都不过三十多岁, 放在今天 都属于需要"扶持"的"青年人才";但他们的眼界却是世界性的,大 有"当今之世舍我其谁"的气概。读这些文字,享受到的是思想的盛宴、 灵性的启迪和观念对撞的乐趣。 其格调之高,意味之丰富,竟然让我想 起《红楼梦》对众才女的菊花诗会和柳絮词会的描写来。当然,要能写 出这样的对话,除了对涉及的各个人物的思想有深入的研究和细心的揣 摩之外,还要求作者具有与这些人物相当的眼光、修养和见识,以及对 思想交锋的浓厚的兴趣。在这方面,作者始终保持着一种客观持平的学 术立场,他不因对传主的偏爱而无条件地认同朱光潜的观点(他实际上 多处对朱光潜的理论漏洞毫不留情地予以揭示),但也不因世俗陈说而 人云亦云。例如对鲁迅和朱光潜关于陶渊明的"静穆"和"金刚怒目"的争 论,他虽然认为"鲁迅的批评是有理而有力的",而朱光潜后来的辩 护"有点勉强",但他仍然主张"朱光潜的思考并不是没有道理"。(第 182页)因为鲁迅是从文学应该面对苦难现实的角度来评价诗的,而朱 光潜则是希望通过有距离的审美来超越痛苦的现实,"应该说,就个体 性的选择来说,可以作为并存的审美方式,如果以一种方式完全否定另 一种方式,多少有专断之嫌,就人生境界或审美境界来说,恐怕也不能 贸然断定哪一种境界更高"。(第180页)作者实际上是抱着一种"赏 花"的心态来看待各家争鸣的。又如有关曹禺的《日出》的争论,作者

判定: "朱光潜对《日出》第三幕的批评确实具有专业眼光……这显示出他作为批评家的专业水准和磊落风度。"(第184页)但他又认为,朱光潜与曹禺的争论是"一位严谨的学者和一位注重演出效果的剧作家之间的分歧,这种分歧几乎是戏剧本身必须时刻面对而总是很难处理的问题,也是自古以来的难题"(第186页),就是说,曹禺的反驳也不能说没有道理。这看起来是一种折中主义的评价,但其实是提出了戏剧艺术(和一般艺术)创作的内在矛盾问题,即艺术自身规律和反映现实之间的关系问题,具有突破陈说的开拓性。

该书的看点当然远不止上面讲的这些,例如写朱光潜1949年以后曲 折艰难的思想转变过程就极为细致和自然,但其中失去了当年那种自由 开放的学术氛围。不过我之所以只提出朱光潜与他人的这几个学术交流 和思想交锋的场景来谈,主要是因为,我认为作者在这里已然创造了一 种写人物思想评传的新体例,它从中国古代"史传文学"的传统脱胎而 来,却将之运用于人物思想的成长和发展纪实,它描写的不仅是朱光潜 其人的生平, 而是朱光潜美学思想的形成过程, 并在描写中又时常加入 作者精当的评论和引申,不论是肯定还是批评。作者不是作为史家为名 人写传记,而是作为理论家为思想者写思想史;但这思想史写得如此生 动逼真,如此具有文采和可读性,如此引人入胜,这是少见的。我甚至 觉得如果作者有意直接进行文学创作,也将会是一个相当成功的作家。 然而该书又决非一般"报告文学",而是具有"善序事理,辨而不华,质 而不俚,其文直,其事核,不虚美,不隐恶,故谓之实录"(汉扬雄、 刘向赞《史记》语)的性质。作者为写一人的传记,而广泛参考所有曾 与之直接或间接接触过的人的谈话、日记、书信、文章、著作,乃至于 读其他人的全集,对时代环境了然于心,务求知人论世。该书充分展示 的是朱光潜美学思想的深度和魅力,称得上是一本引人深思并激发人的 探索欲望的书。

(原载于《书屋》2012年第4期)

# 文学批评的深化

# 王朔与中国文化的底线

在中国当代文学评论中,王朔的作品被冠以"痞子文学"的谥号似乎已成铁案了。但也有不少论者看出,王朔除了能写痞子外,还能写人的真情、纯情,后一种描写所产生的影响甚至一点也不亚于前一种。至于王朔自己,在他最近出版的两本书《无知者无畏》和《美人赠我蒙汗药》中表达了他对这一称号始而委屈、继而认同的复杂心理。然而,不论是评论者还是王朔自己,对于他作品中的"痞"和"纯情"究竟是什么关系,以及两者在几千年中国传统文化中所形成的互渗互补结构,都没有能够作出恰当的分析,达到清醒的意识。本文认为,王朔的痞和纯情具有两极相通的辩证统一性,二者构成了整个中国传统文化的最终的"底线",也是每个中国人内心深处隐藏的灵魂结构。突破这一底线,重组这一结构,是摆在当代中国人面前的一项历史使命。

#### 一、王朔作品的两极——痞和纯情

王朔的作品,大致可以分为两类。一类是极尽油滑粗俗之能事,将 北京街头泼皮无赖的语言和日常行事经过集中凝练和再创造,活生生地 直接搬上了小说,并且绝不是为了"暴露社会阴暗面",而是为了逗乐、 调侃甚至欣赏和默契,为了写出"人之初,性本痞"。

另一类是表现纯情的。这方面也有两种。一种是写痞子的纯情,先是说一个小痞子如何玩世不恭,把一切不当一回事;遇见一位纯情少女,开始还无所谓,后来忽然就"纯情"了,"爱"得死去活来。说明痞子其实还是很有感情的,他们的"痞"只是一副假面具,正好反映了他们对

纯情的追求和绝望。另外一种是写彻头彻尾的纯情、"傻帽"式的纯情,其主角多半是女性。在一个如此之痞的世界中,唯有"女儿"还保持着清纯的"水做的骨肉",而她们的命运多半是悲惨的,要么自杀,要么疯狂,要么孤苦伶仃,要么意外丧生。她们的"傻"有时导致别人的悔过和震动,有时则无任何结果。其实,王朔的主人公虽然大多是些痞子,可没有一个是真正的痞子。有人评论说:"这些人都玩得特纯情、特真挚,不同于那些蛮不讲理、动辄喝酒抡板砖的流氓痞子,他们流氓得特有原则,痞子得特有风度,还有那么股小布尔乔亚的温情味,玩得潇洒,耍得浪漫。说他们是流氓,那也是王朔把流氓给理想化了。"显然,这些流氓怕谁?怕的是真流氓。真流氓在王朔的书中只是作为陪衬。如《顽主》中的马青当街叫唤:"谁他妈敢惹我?"这时来了个五大三粗的真流氓对他说:"我敢惹你。"他愣了一下,然后继续叫嚷道:"谁他妈敢惹咱俩?"

总之,王朔作品中痞和纯情是对立统一的两极,痞子总有纯情,纯情少女总爱上痞子,崇拜痞性。但这痞又并不是真痞,不是真坏,而是一种"真挚的"痞,是人人皆有的痞之本性的不加掩饰、自然而然、赤裸裸的显露,自有几分"赤子"、"童心"的可爱。所以"性本痞"其实是"性本善"、"性本纯情"的一种表现形式。正是这种赤子之心,使痞子和纯情少女一拍即合,或得以沟通。

当代女青年眼中的"白马王子"往往就是那种浑身痞劲却又并非真正痞子的"拉兹",这种人在社会上久经磨炼、机智狡黠,却又不失实在、真诚,比奶油小生、书呆子和好好先生更有吸引力,更不用说那些满嘴仁义道德和"忧患意识"、一肚子坏水的伪君子了。因此王朔用痞来表现纯情,或从痞中发现纯情,这比琼瑶、三毛、汪国真等人的纯情更深刻。王朔所到之处,脂粉气、奶油味、酸不拉叽的感觉一扫而光,人们

发现了自己立足于世的本根,即赤裸裸的、动物性的生命力,亦即"痞"。承认痞,标榜痞,把痞子精神发扬光大,显出其纯情的本色——这就是王朔所追求的。

然而,有人评论王朔的人物"代表着新文化力量与几千年传统文化 在灵魂、精神,特别是价值观、伦理规范上的大较量","预示着一个民 族对精神新纪元的苦苦期待",说这些"半叛逆偶像""太有个性了",使 我们感受到的"最重要的东西就是我们是人而不是机器",说顽主们"自 由来去、嬉笑怒骂"是在"真正地主宰自己",这就有些言过其实了。试 问,凭他的痞和纯情,王朔真的能创造出一代有独立人格的"新人"吗? 就能一反中国几千年压抑人性的传统,而为新世纪的到来指出希望吗? 王朔的痞,真的是前无古人吗?

在中国文化史上,王朔的纯情也好,痞也好,痞和纯情的奇怪结合也好,都不是什么新东西,而是古已有之。只不过王朔在中西文化的当代碰撞所引起的困顿中,把这些都发挥到了极致,更赤裸,更深刻,更纯粹而已。王朔暴露了中国文化的根,这是他的大功劳,也是他值得分析的原因。

#### 二、王朔与道家精神

在中国文化的"儒道互补"中,王朔显然是以道家为立足点而对儒家 传统进行解构的。道家精神在中国文化中虽然没有儒家那么显赫,但却 是在每个人内心真正起作用的,只是人们平时不太意识到,只有在失意 和孤独时才浮现出来而已。

道家精神的核心,有人认为是自由精神,有人认为是超脱精神,但我认为可以用两个字概括——自然。道法自然,大道自然。什么是"自

然"?从形式上说,自然就是本真、返璞归真的意思。所以道家贬"圣人"而美"真人",许多仙家道长都自号"真人"。真人在感情上,必然是真情、纯情。从内容上说,自然是指自然界、自然物(大自然)。万物都是自然,人也不例外,人的自然就是自然界赋予他的东西,即肉体生命、生存本能。所以道家很看重人的生命、身体和养生之道,但并不看重人的精神追求,如知识、道德完善、个性发展和审美享受,因为这些东西以超出自然之上的、非自然的意识和自我意识为根据,是不自然的,最好则是"顺其自然",放弃意识和自我意识。当然这本身反过来又被看做一种很高的精神境界,超脱和自由的境界,但其实还是"自然"的境界。

把人、把自己看作纯粹的自然物,或如庄子所标榜的"身与物化",其结果是什么呢?是"痞"。所谓痞,是与高雅、高贵相对而言的,其含义是将一切高贵高雅的东西撕拉下来,使之降到与自己一样卑贱的地位,将精神降为物质,将崇高降为滑稽,将神圣变为可笑。在流氓痞子眼里,所有的人都和他一样只是动物。道家也将这种痞里痞气视为天地间的本真之"道"。东郭子曾问庄子"道在哪里",庄子回答"无所不在",在蝼蚁,在稗草,在瓦砾,在屎尿。王朔笔下的张明也说,"爱"这个字眼太可笑了,我说它只是因为它像说"屁"一样顺口。庄子主张"齐物论",万物齐一,天地与我为一,听起来像是豪言壮语,其实并不是要把"我"的精神扩大到天地万物中去,而是要把"我"下降为天地之间的自然之物,要剥夺"我"的一切精神属性,贬低为"非我"。社会可以压抑人,但对于非人,对于自然物或物化了的人,就无所谓压抑了。由此就产生出一种阿Q式的自豪感:我不是人,是虫豸,是流氓,你还能把我怎么样?!

王朔作品中拼命糟蹋的就是人,就是人的人格和尊严。《千万别把

我当人》中"踩乎的就是自个儿"。无怪乎唐元豹自我阉割、自打耳光、自揭脸皮向全场展示,能在自我糟践的国际大奖赛上拿冠军,在洋人面前为中国人"争口气"了。西方人的精神以灵魂和上帝为代表,中国人的精神则以脸面、面子为代表。但以撕掉面子为"露脸"、为有面子和光彩,这倒不失为中国人的另一种"精神"。王朔用象征的方式将这种精神发展到顶峰,并和道家一样,把这种自我贬低视为一种自我标榜:王朔的人物越说"我不是人",越是在抬高自己;你越听越觉得他并不是在损他自己,而是在嘲笑你,他是说你和他一样,而且他还高出你一筹,因为他意识到并说出了他"不是人",这使他超越于你和其他人之上。众人皆醉他独醒,他为此而得意,甚至盛气凌人,似乎还显出某种"个性"。显然,他高就高在他真,你假;他纯情,你矫情;他超脱,你小家子气;他自然而然,你虚伪自欺。

这就是"痞"和"纯情"的结合点。王朔的人物再痞,他们是真诚的,真诚到像婴儿、孩童。老子主张"复归于婴儿",人要返回婴儿,童心是最纯洁的,也最自然地袒露出痞的本性。只不过通常认为儿童的痞只是顽皮,是未受教化的暂时现象,道家却认为这正是人的本色,永远也不能丢弃。王朔的痞子们又是纯情的,他们的痞都带有儿童恶作剧的色彩,而不是真正的流氓行为。相反,他们对儿童式的纯情都有一种天然的感受力。如《空中小姐》写"我"和阿眉的恋爱:"叫我深深感动的不是什么炽热呀,忠贞呀,救苦救难之类的品德和行为,而是她对我的那种深深依恋,孩子式的既纯真又深厚的依恋。"《过把瘾就死》中"我"与杜梅的爱情也是孩子赌气似的,这类爱情的内容无非是小孩子"过家家"式的小打小闹,撒娇耍赖,斗气发火,爱理不搭,打小耳光,占小便宜,抓和踢,互相虐待,唯独缺乏成熟的"性"的内容和青春的激情。因为超出儿童层次的激情已不再是天真无邪的"纯情",它将带有一切人为的、非自然的幻想和筹划,使人成为独立行动的"人"。这就

不再能回归到"自然",而会像亚当和夏娃吃禁果那样,干出破坏自然和谐的蠢事来。

可见,王朔的"痞"并不是什么社会表层的堕落现象的反映,而是从社会最底层显露了我们民族文化的根。王朔把自己搞文学称为"码字儿"、"养家糊口",为自己一夜之间暴富感到沾沾自喜,以为自己成了新时代新人的先锋,其实只不过是实践了传统文化最低层次的做人方式,它绝不是成熟的、有生命力的,而是幼稚的、有依赖性的、无希望的。当然,正如传统道家精神是对儒家礼法规范的一种消极反抗一样,王朔对一切以"道德"面目出现的假面具施以无情的攻击、嘲讽和揭露,也使受压抑的芸芸大众开怀一笑,似乎在黑暗中见到了一线光明。这就是为什么大众、特别是青年人喜欢读王朔小说的原因。但这样笑虽然痛快,却是绝望的,笑过之后心里引不起任何新的冲动,而是一片轻松惬意的平静,留下的余韵则是茫然和无奈。

王朔在讽刺和幽默上颇有天才。他善于抓住人们内心不可言说的心灵律动,轻轻一弹便引起共鸣。然而,当他的天才仅仅被用来自我麻醉,用来在任何尴尬的情况下巧妙脱身并取得精神胜利时,其作品就成了人心的鸦片。阿Q精神是国民心理的宣泄剂,它可以把在严酷的精神压抑和政治压抑下产生出来的巨大破坏性能量通过无害的方式化解掉,它可以使人不必用理性严格控制情感却"自然而然"地不做"蠢事",不反抗命运,从而保生养命,益寿延年。王朔的人物和阿Q一样,在最难忍受的状态下都"不改其乐",随遇而安;但比阿Q更高明的是,他们已有了"自我意识",即不但意识到自己并"不是人",而且意识到谁都不是人,总之这世界上没有什么是真正高贵尊严和有价值的东西,所有的人都和我自己一样超不出流氓、痞子的层次;痞就是我的本心本性,也是我的真诚。因而他们在痞、在耍流氓时没有丝毫负罪感,反而有种自豪

感和自我纯洁感,这是与外国那些阴郁寡欢的痞子(如"拉摩的侄儿"、"当代英雄"皮却林及"多余的人"的形象)完全不同的。王朔也不是中国文化中独一无二的现象,一般来说,中国文人士大夫多少有一些痞性,也许可称之为中国文人的"平民性"。王朔只不过用文学形式将这点透彻地写了出来而已。

#### 三、王朔与禅宗精神

禅宗精神与道家精神有很多相同和相通之处,但道家是出世、避世的,禅宗却是以入世的方式来出世,所谓"大隐隐于朝'、"隐于市"。道家的痞是在世外痞,因此是和大自然相痞,显出超越世俗生活的"雅"的气质;禅宗的痞则是在世俗生活中痞,"酒肉穿肠过,佛性心中留",因而显得"俗"。但禅宗自认为是表面俗、内心雅,或"翻俗为雅",是达到了返璞归真的更高层次。所谓"见山还是山,见水还是水",却与原来的山水有了完全不同的精神境界。所以禅宗不是遁世或避世的哲学,而是"混世"的哲学,和所有的俗人一起在世上鬼混,只在内心自命清高,即使当了流氓,也自认为不是一般的流氓,而是以高于俗众之上的才情、心性、性灵去当流氓的,并不执著于低层次。如明清以来的言情小说、戏曲中,"公子逾墙"勾引少女的行为被大加欣赏,传为美谈,与其说是宣扬什么"个性自由"、"婚姻自主",不如说是赞赏世俗勾当中的一点非世俗、超世俗的"真情"。它绝无普遍意义,而是个别才子佳人的特权。

王朔如果单是继承了道家精神,他的"痞"便不会成为"俗",他的痞中的纯情便不会成为俗中之雅,不会成为对俗的一种高雅的玩赏、玩弄,不会成为对痞的一种审美游戏。如果说痞和纯情集中体现了道家精神,那么俗和"玩"则集中体现了禅宗精神。王朔玩文学玩得潇洒,王朔的人物也都是些玩家或"顽主"。他们什么都玩,什么都敢玩:玩麻将,

玩女人,玩惊险,玩谋杀游戏,玩文学,玩深沉,玩理论,玩自己……只要世俗生活中有的,他们就玩。最重要的是,要玩得成功,玩得潇洒,玩得无牵无挂,玩玩而已,玩过就玩过了,再玩。生活本身就是一场游戏,犯不着为某件事发愁伤神。有人赞美这种玩世不恭为"重压下的优雅",说它"至少还可以代表一种乐观向上、生生不息的市民精神和民众精神",认为这表明中国人的巨大承受力和"生存勇气"。对民族劣根性的这种吹捧和美化,真是无异于痴人说梦!如果玩世不恭可以导致"乐观向上,生生不息",不是在现实重压下的麻木和逃避,反倒是"直面困境和无聊生活",那我们的社会早就会在麻将声和醉汉的呓语中进入世界先进民族之林了。难道我们今天还不能在这种文化传统的"乐感意识"中看出醉生梦死和堕落无耻,看出建立在自我欺瞒之上的自我感觉良好,反而要把这种畸形的、发育不良和委靡不振的自得其乐吹嘘为有旺盛生命力的体现,还要作为"格外有意义"的好东西大加发扬吗?

但论者有一点是说对了:这种玩世不恭绝不是舶来品,也不是新时代的新生事物,而是古已有之的"国粹"。它的根源就是大大发挥、深化了道家精神的禅宗。禅宗是中国化的佛教,它与西方佛教的禁欲主义不同,而主张任性适意,消除一切人为的戒律。禅宗这样做有一个超世俗的前提,即"顿悟本心",一旦顿悟,他的一切行为似乎就都得到了一份"纯洁"证书,可以为所欲为而不必内疚。而"顿悟"又与个人天生的"慧根"或才情才性有关,而与任何外在权威、教条无关,所以禅宗主张人心"本自无缚"、"直用直行",要破除一切戒律、一切信仰、一切神圣不可侵犯的东西,而放任自己未受教化的天然痞性。

同样,正如王朔把玩世、痞当做"优雅"来欣赏,禅宗也将自己的不轨行为视为高深的参禅之道。宋代圆悟禅师说过,"手把猪头,口诵净

戒,趁出淫房,未还酒债,十字街头,解开布袋"、"事事无碍如意自在"!活脱一个王朔笔下的人物形象。当时靠"码字儿"糊口的文人张有云:"若心常清静……于有差别境中能常入无差别定,则酒肆淫房,遍历道场,鼓乐音声,皆谈般若。"到明清,李贽主张私欲、童心,提倡顺自然之性"发狂大叫,流涕恸哭",不要伪装和压抑;袁宏道、汤显祖才情至上,以情反理。时人评说"情之所向,俚下亦可,才之所向,博综猥琐亦可",为世风之写照。文人士大夫们有的拥妓歌舞,有的聚敛财货;有的蔑视礼法,放荡佻脱,于宴会上当场脱衣扪虱;有的文人则借禅宣淫、以禅诲淫,出了许多有才气却至今被禁毁的淫书。

对禅宗、特别是狂禅之风及其在士大夫中影响的评价,正如对王朔的"玩"、"痞"的评价一样,历来也是言人人殊。有道学家一概否定的,也有鼓吹的,尤其现代人喜欢把它们与"个性解放"、"自由精神的觉醒"挂在一起,还为之找到了"市民中资本主义萌芽因素"这个"经济基础"。但资本主义从宋代起(或更早)就在"萌芽",到明清还在"萌芽",在王朔时代可能还属于"萌芽",究竟是怎么回事?是不是中国式的资本主义注定只能停留在"萌芽"状态?

"发狂大叫"、痞、胡来,并不能真正造成人们的"个性",只会造成中国人形态各异而实质相同的无定形状态。这种状态既无外在规范,也无内在规范,与其说是个性,不如说是千篇一律的"无个性",或"水性"。"水性杨花"的不只是女人,"阴盛阳衰"的文化根源也正在于男子汉的个性无法得到定形,而总是被"水性"所消解。个人内心的无序化、无原则又助长着社会的无序化、无法规,法治建立不起来反过来又导致人格建立不起来。王朔的痞子精神并不能建立一种新型人格,而是瓦解一切人格。它固然可以清除旧的,却无法开辟新的;它不是导致人的有目的的自由意志的行动,而是盲目的自暴自弃,对现存的一切不能造成

任何实质性的威胁。当人们把自己降到恶作剧的儿童水平时,只会更显出自己人格上的软弱无力,无法对抗整个森严壁垒自成体系的传统规范,就像一场意识形态中的农民起义一样,最后还得靠旧的一套来拯救社会、收拾残局。狂禅也好,李贽也好,王朔也好,最终不过是中国传统文化的"死水微澜"而已。

#### 四、王朔与儒家精神

王朔最激烈地抨击传统道德,嘲弄一切世俗礼法规范,这是读者有目共睹的,也是王朔自己最得意的。单凭这一点,他似乎就超出了我们这个文化的氛围,而为我们指出了一条奔向"新纪元"的道路。王朔的确与儒家、不论是旧儒家还是新儒家都完全格格不入。然而,似乎谁都没有发现,王朔偷偷地、不自觉地和中国传统儒家精神有千丝万缕的联系。

我这么说也许有点毒:人家把一切挂得住脸的东西全都豁出去了,还落了个"痞子作家"的名声,图的就是个与传统儒家一刀两断,你凭什么说他还不干净?其实中国的事情往往就是这样,越是自以为与传统一刀两断的,越是与传统有一种脱不了的干系。王朔对体现在当代正人君子身上的儒家道德规范的揭露和攻击是不遗余力、痛快淋漓的,许多人甚至认为是过分的。但似乎谁都没有注意到,王朔的一切调侃刻薄讽刺挖苦所针对的都不是儒家的道德精神本身,而是现实生活中所体现出来的这种道德的虚伪性。就是说,他愤世嫉俗地批判传统道德,并不是认为这道德本身要不得,而是因为它到处都成了人们、特别是知识分子违背道德干亏心事的遮羞布,在今天,人人都以此来装点自己,再也没有真正的传统道德了。所以王朔反传统道德主要就是反它的虚伪性。

在《美人赠我蒙汗药》中,王朔把自己道德上的"底线"归结

为: "可以无耻,但不能伪善。"当老侠提出"中国知识界的问题就是不 知道'诚实'是什么","最大的盲点不是知识上的无知,而是做人上的人 格上的无知","知识的立场对一个人的道义立场不是特别重要,一个大 字不识的农民可以非常善良、诚实"时,王朔也很有同感。他说:"这么 一想,少读点儿书也不见得不好。只要诚实地对待自己的耳闻眼见,叫 个人都能悟出这点儿理儿,都会对孔子那种全是道理的书反感。"可 是,这个"理儿"听着怎么觉得那么耳熟? 卑贱者最聪明,读了几年书越 读越蠢,贫下中农脚上有牛屎但"阶级感情最深",人力车夫要榨出鲁 迅"皮袍下的'小'"来,知识分子是"臭老九"……这不也"全是道理"吗? 其实这些"道理"孔夫子也讲过,他说"知之者不如好之者"(《论语·雍 也》),他赞颂古人"愚也直",抨击"乡愿"为"德之贼"(《论语·阳 货》)。孟子对此解释说,"阉然媚于世也者,是乡原也",说这种 人"居之似忠信, 行之似廉洁, 众皆悦之, 自以为是"(《孟子·尽心 下》)。总而言之, 乡愿就是伪善, 媚俗, 不诚实。孔孟骂乡愿, 主要 就是因其不诚实。知识分子不诚实,农民和车夫诚实。后世朱熹的"八 条目", 其核心也就是"诚意正心"("格物致知"只是达到诚意正心的手 段,"修齐治平"则是其结果)。儒家学说在做人方面所说过的一切道理 都可以归结为一个"诚"字。这就是儒家"道统"所表达的,"诚者,天之 道也: 诚之者,人之道也"(《中庸第二十二》),及"万物皆备于我 矣,返身而诚,乐莫大焉"(《孟子·尽心上》)。

当然,在孔子的时代,他的学说所遭到的攻击也正是"不诚",这种攻击与王朔的攻击常常如出一辙。如老子就说过"大道废,有仁义,智慧出,有大伪"(《道德经·第十八》)。庄子杂篇《渔父》中也借渔父之口批评孔子"苦心劳形以危其真":

孔子愀然曰:"请问何谓真?"客曰:"真者,精诚之至也。不精不诚,不能动人。……真在内者,神动于外,是所以贵真也。其用于人理也,事亲则慈孝,事君则忠贞,饮酒则欢乐,处丧则悲哀……真者,所以受于天也,自然不可为也……惜哉,子之蚤湛于人伪而晚闻大道也。"

显然,在"事亲"、"事君"等等方面,老庄与儒家其实很少有什么区 别,他们讲的是同一个"道德",道家对儒家的批评只在于"不诚",违 背"自然"。同样,禅宗所标榜的也正是人的自在自足的天然"自性",这 种自性连佛家自己的祖传规范都要抛到九霄云外,更不用说儒家那一套 外来的规范了。可见,儒、道、佛争扛的是"真诚"这块招牌,王朔扛的 也是这块招牌,他要表现的还是"人间有真情",并自认为支撑着他的写 作的是"靠真实,自己生活的真实状态"。这就注定他与儒家的根 底"诚"脱不了干系,正如道家、佛家最终也"三教合流"汇入儒家一样。 王朔想以"玩"和调侃、"一点正经也没有"的不诚的方式来表现和寻找真 诚,他觉得自己骨子里还是在说真话,在待人以诚。当他看到千百万读 者都对他报以真诚的微笑时, 就感到自己有了某种历史使命感, 想要来 点"经典性"的、万古流芳的东西。他不知不觉以一个超越群众之上 的"顽主"而陷入了儒家的"群体意识",由愤世嫉俗跌落成了媚俗,并为 这种媚俗找到了一个冠冕堂皇的理由:"我觉得文学应当有两种功能, 纯艺术的功能和流行的功能。而我总试图找一个中间点。"当然,纯艺 术也不是没有可能"流行",但一个作家主观上想找一个"中间点",这就 违背了艺术和文学的一条基本规律,即:要媚俗,就搞不出纯艺术来。 就算王朔的初衷是为了潜移默化地给老百姓灌点"纯艺术",以另一种方 式完成"文以载道"的使命,他的艺术最终却并不能真正提高大众,相

反,它处处在迎合大众、表扬大众、麻醉大众,让大众觉得自己的鄙俗是那么舒坦自在,以为自己的浅薄其实大有深意,感到自己的不幸充满美感,自己的孱弱无能浸透了幽默,可以自我欣赏、玩味、咀嚼、陶醉,在无意义中寻出意义来,但唯一的是并不真正去改变现状。他是以讨骂、出洋相和惊世骇俗的方式达到了"以诚媚俗"的效果,使自己成了"大众文化"中的"精英",知识分子中的知识分子?

总之,王朔的作品集中体现了中国传统儒、道、释中最内在的共同的精神底蕴,即面向整个世界(自然、大众)的"诚",它与其被看做一种新人的呼唤,毋宁是一种人格崩溃的象征。但由于它揭了中国文化的老底,它就具有一个时代的代表性特征,促人深思和反省。在当代中国作家中,还很少有人像他那样对中国传统文化有如此深刻的洞见的,而这本身,也就意味着对中国传统文化开始有所突破了。

#### 五、王朔对中国传统文化的突破

黑格尔有一句名言:意识到界限,就已经超出界限了。王朔寻求到了中国文化最深处的"根",倘他认为这就是天经地义,理所当然,并感到内心踏实,灵魂安妥,终于有了归宿,那他就万劫不复了,他就和张承志、张炜们没有什么区别了。这些人缺乏的就是文化自我意识,或者说,他们心目中总有点东西是绝对不容怀疑、不容思考的,他们以为所谓"信仰"的意思就是不怀疑。其实,真正的信仰是一种痛苦的怀疑,即对自己的信仰的不断拷问,为自己目前的信仰有可能虚假而不安,而努力寻求超越之道。鲁迅就是如此,谁能说鲁迅是一个没有信仰的人呢?但他终生都在怀疑和自责之中,他否定了一切传统的安身立命之所(儒、道、禅等等),左冲右突,为的是寻找到新的信仰,而不是仅仅满足于说怪话、泄私愤。而鲁迅对中国人传统信仰最深刻的质疑,就是对"真诚"的质疑,如他在《伤逝》中通过涓生之口对盲目相信"真实"的

忏悔:

我不应该将真实说给子君,我们相爱过,我应该永久奉献她我的说谎……我没有负着虚伪的重担的勇气,却将真实的重担卸给她了……我要向着新的生路跨进第一步去,我要将真实深深地藏在心的创伤中,默默地前行,用遗忘和说谎做我的前导。

这在中国是前所未有的。王朔似乎对鲁迅并不是很熟悉,但我要说,幸亏有鲁迅,王朔才得以在一定程度上超出自身、也就是超出中国文化的局限性,得以返身审视自己那种与生俱来的"真诚"。例如,他曾在《看上去很美》的"编者序"中以"编者"的口吻评论自己:

作者称这书的初衷是对他过去作品乃至个人生活的一次正本溯源。 明白讲了是回忆。……除了新闻,什么不是回忆?"新",大约也不在于 某人又回忆了。为王朔想,难能可贵的是卸下伪装和人格面具,让我们 看一看一个人可以真实到什么程度。作为一个中国人,在中国成长,不 论自以为是谁,只怕最后总还要和中国的一部分认同。

但在同一本书的《自序》中,他立马就否定了这种"记忆"的真实。 他说他自己本来是想"彻底自由,随心所欲,沿儿可儿地真实一把",然 而 真正具有摧毁性,禁不起我自己追问的是:你现在想起来都是真的吗?谁都知道人的记忆力有多不可靠......看来"还原生活"也不过是句大话,又岂是下天大的决心,拿一腔真诚换得来的?......至此,大哭而回。认命。停止对真实的纠缠,回到我们称之为"小说"的那种读物的基本要求上。......所以,在这儿我先给读者提个醒:我这本书别当回忆录看,没几件事是真的......

他甚至从老舍的悲剧中看出了:"真诚,与伟大的时代同步并不能保证一个作品笃定成功。"老舍够真诚的了,但这并不能保证他不说谎。那么王朔呢?他真的能做到真诚吗?在这一点上,他表现出巨大的困惑。甚至在他写《动物凶猛》时,他就感到了真诚本身是个无法摆脱的悖论:

这个以真诚的愿望开始述说的故事,经过我巨大、坚韧不拔的努力已变成满纸谎言。我不再敢肯定哪些是真的、确曾发生过的,哪些又是假的、经过偷梁换柱或干脆是凭空捏造的……我现在非常理解那些坚持谎言的人的处境。做个诚实的人真难啊!……忘掉真实吧,我将尽我所能把谎撒圆,撒得好看。

明显可以看出,这些话与鲁迅对真诚的忏悔有一脉相承之处。但与鲁迅不同的是,王朔说这些话时还透着一丝心虚,他并没有把自己的"说谎"看作"向新的生路跨进第一步去"的行动,而只是当做一个无可奈何的权宜之计,是"认命"。不过,他与鲁迅具有几乎同样的自我解剖

的勇气。他说:"和别人的丑恶相比,我自己的丑恶形象更触目惊心。如果我还有起码的真诚,首先应该面对自己才是……我将一路退到自己内心最阴暗的深处。从自我描写开始新写作……我需要对自己进行一番心理治疗。你可以把这当做我的文学动机。"就连意识到自己的绝望并以此作为牺牲去换得后来者的希望这一点,王朔和鲁迅也十分类似,鲁迅曾自述,"自己背着因袭的重担,肩住了黑暗的闸门",放孩子们"到宽阔光明的地方去,此后幸福的度日,合理的做人"。王朔也说:"一个东西要发展、进化,达到高级阶段,总是要先出生,再取舍、淘汰、演变。黑暗是为光明显得重要而存在的,新生儿是伴随着痛苦、血水、肮脏和一塌糊涂出生的,如果我们注定要付出代价,我同意把王朔付出去。"

但鲁迅也好,王朔也好,在这里都面临两个回避不了的问题:一是"自己背着因袭的重担,肩住了黑暗的闸门",或是把自己作为牺牲的"代价""付出去",这样做是否还含有某种真诚的标榜呢?是否在更高的层次上觉得自己成了真正的"圣人"呢?二是孩子们和"新生儿"是否真的会由于圣人们的牺牲就来到了"光明的地方"或达到了"高级阶段"呢?是否会恰好相反,将变得一代不如一代呢?由此也可以看出,他们骨子里在某一点上都还没有脱出中国传统知识分子心态,这就是"圣人情结",即总要以某种方式把自己理解为在动机上纯洁无瑕才能心安。他们没有想到,自我解剖并不是一种权宜之计,甚至也不仅仅是求生的"第一步",而是一个具有独立人格的人的一种必要的、常备的内心素质。是一项只要生命尚存、人类尚存就必须进行的人生功课。试图通过一劳永逸的"付出去"而开辟一个崭新的时代,让后人干干净净地过真实的生活,这只是几千年来中国知识分子及其所领导的各次"革命"、"革革命的命"的一种自造的幻觉,它源于中国文化对"诚"的顶礼膜拜和不加反省。但尽管如此,鲁迅与王朔在展示自己最深处的思想矛盾时都已

经在开始突破自己的这一底线了。

如鲁迅在1925年的《墓碣文》中,就对自己的这种"真我'、"真 心"提出了怀疑:"抉心自食,欲知本味。创痛酷烈,本味何能知? ...... 痛定之后,徐徐食之。然其心已陈旧,本味又何由知?"认识真我("本 味")的过程是一个"创痛酷烈"的过程,而且是一个永无完结的过程, 而这就意味着,凡自以为已知的"本味"都有假,因而都必须继续"抉心 自食"、自我解剖,唯有这一自我怀疑的过程才是真正的"生路"。王朔 对自己的分析也具有同样的深刻性。他在《我看王朔》中说,"我认为 王朔的主要问题还是在他自己,在于他内心对自己最后要求的是什 么","你真是想记录时代还是更关注自己的内心成长?""记录时代"骨 子里还是反映真实,揭示人的本有和固有的真情,以唤起大众,改良世 道人心,最终成为圣人、真人而"留名百世":"关注自己的内心成长"则 是另外一回事,这是"抉心自食,欲知本味",是孤独的自我筹划、自我 创建,是一层又一层地揭示自己的虚伪,使自己越来越成熟,成为一个 具有自己丰富的灵魂层次和坚强的人格面具的人。然而,正如鲁迅在 《墓碣文》中最终"疾走,不敢反顾"一样,王朔在面对自己的终极问题 时也承认: "我认为他现在并不是很清楚这件事。他要的东西太多,和 这个社会的联系太密切,背着太多东西又不辨方向的人是跑不快也走不 远的。"他甚至认为要给自己"关起来, 判20年徒刑"才能成为一个真正 的作家。这真是一种惊人的洞见! 当然前提是, 这20年中他要能够不因 与世隔绝而发疯,这就需要极为坚强的个体人格力量。我有些怀疑王朔 具有这样的力量(看看他那副因媚俗而沾沾自喜的模样!),但人心不 可斗量,至少,他这种想法是对的。不一定要关起来判刑,真正具有人 格力量的人在世俗生活中同样可以把自己关起来,在头脑里面进行一场 世纪大战。这场世纪大战已然由鲁迅、王朔和当代几个最敏锐的作家拉 开了序幕, 现在最重要的是不要犹疑, 不要逃跑, 也不要犯糊涂, 而要

绕到墓碣文后面去,深入墓穴,无情地解剖自我。

这是中国几千年来从未有过的艰难的事业,也是当今时代首次向我 们展示出来的中国文化的唯一的出路。

(原载于《寻根与飘泊》,邓晓芒主编,羊城晚报出版社2003年)

## 读《干干》

似乎是从记忆的深处,隐隐地回响着与"干干"的共鸣,又像是并非自己个人的记忆,而是整个民族古老而深沉的回忆。谁知道,在"干干——"这一声呼唤里,凝聚着多少无泪的叹息和有泪的安慰,蕴含着多少麻木的悲苦和虚幻的企望呢?

干干没有文化,只会数数。可是在她身上,浸透了世代流传下来的"文明"礼教。几十年如一日,成天忙忙碌碌地,把一个人(无论是谁)当做上帝一样来侍候,把自己的喜怒哀乐最真挚地寄托在这个既非全智、亦远非全能的上帝那里。正是通过这些表面的忙碌,人们可以体味出一种永恒的宁静,一种心灵的无纷扰,一种圣洁的满足和生命的荣耀。从解放到公私合营,甚至历经"文化革命"的"浩劫",这种内心的静穆慈悲始终未被打破过。也许,作为一种侍奉人的美德,这种无生命的生命至今还有某种可贵之处,也许,儿子大了不写信给干干,终究是有负养育之恩,无论如何,中国人没有宗教却作为一个民族存在了数千年,其秘密从这里也可以窥豹一斑吧。

可是,这个"上帝",这个主人,这个"李福爹",终于死了,死得那么简单、痛快("一个电话挂到火葬场")。他生前的代表,崽女和崽女的崽女们,也走了。剩下来的这个干干,是一副没有灵魂的躯壳:

"干干拿了那张皮沙发竟不知如何办好。李福爹坐了几十年,她抹了几十年,从未坐过。一坐吓了一跳,跌下去好深。"

"'还是坐板凳好,有靠岸。"

然而,现在已没有人可服侍了,这样一种"自由",她拿着毫无用

处。"上帝"已将她的本质带进了坟墓(或天堂),为了使自己的存在重新具有"本质"的假象,干干在其余生中唯一的出路就是在想象里来一个"造神",其最好的道具当然就是那张皮沙发了。她怎么能把这张珍贵的皮沙发让与别人呢?

"结果放在房里空着。天天抹那灰尘。"

这也算是一种精神生活的方式吧。但它甚至连果戈理式的"含泪的笑"也引不起来,只将一股怜悯之心和抑郁之情化作了一声没有回音的叹息。如果你有这样一个"干干",你就要哭。

作者对于"干干"这一阶层的芸芸众生有一种特别亲切的体察。在他笔下,一切写来是那么无拘无束,信手拈来,但也正是在平易中见真功夫。在这里,用不着大段的心理分析和即物生情的感慨,作者运用与对象恰相适应的那种平铺直叙,如炉边聊家常一般,通过完全是外部的动作、事件和日常言语,细腻地刻画出人物瞬间的内心世界和支配其一生的世界观。不仅行文,而且用词都完全是口语化的,但却没有半句啰唆;没有半句啰唆,却又通篇像是在唠唠叨叨地闲扯,随处打上句号,又随处补上一句看似毫不稀奇、细想却意味隽永的妙语,这往往是"文眼"所在。作者似乎在努力追求用最朴实无华的语言包容最深邃的意绪,以最简洁的文字表达出最丰富的内涵。两千多字的小说,真个是空灵洒脱,韵味无穷。结尾一句戛然而止,如风定而叶飘落,弦断而音绕梁,活脱脱凸现出一个默默地劳苦了一辈子、却一直找不到自己的真实本质的劳动妇女可怜可悲的内心形象。

即使是那些"次要"人物,在作者白描式的准确的把握中也生动地展示出他们的外在形态和内在面貌。李福爹的"福"而胆小,周嫂子的热心快肠,甚至没有名字的"崽"、"女"们,读来都如见其面,如闻其声。这

与作者相当厚实的生活功底是分不开的。作者描写这些,暗地里还是在间接地描写干干,使其集中了全部社会心理环境的丰富性于一身,但却有意无意地,表现出一种非结构、无重点的散漫倾向。如对于"老王"的家庭,他那争气的儿子,这个儿子与刘家大妹"有过点什么"复又"没有什么了",以及大妹的婚后生活等等这些生活琐事,倘若从全篇整体来看,似乎可以割爱。作者大概过于追求"聊家常"的风格,但也许是在做一种打破传统框框的尝试。不过,最重要的一点,即全篇情绪和风格上的统一,作者倒的确是做到了。

(原载于《新创作》1985年第2期)

## 何立伟小说中的意境

近几年来,描写人世坎坷、悲欢离合的小说看得多了,渐生出在医院陪伴病人一般的麻木和烦躁,往往一拿起书,就滑过那扑朔迷离的情节直翻到底,或是面对那惨痛剧烈的哀鸣而无动于衷。前不久,偶尔看到何立伟的几个小巧玲珑的短篇,于古典式的"静穆的哀伤"中,竟嗅出一般春机萌动的撩人气息,精神不由得为之一爽,仿佛有一种无形的冲动,要把作者和读者带入到一个理想化的乐土,那么幽静,那么单纯,那么美;又仿佛有一种沉重的负荷,挂在诗意的透明的薄翅之下,使之疲惫,沉沦,坠毁;将要坠毁,终又超脱,升华,平添了哲理的力量,幻化着迷离的光彩,飘然而去……没有情节,没有故事,少少几个人物,可爱,可亲,可悲,可怜。在湘西古老山城小镇的狭窄的麻石街上,在夏日宁静的小河边,在入夜的昏暗摇曳的车厢里,各自做着极平常的事,说着极平常的话。然而,这一切又都笼罩着一种诗情画意的朦胧美,婉约,深沉,广远,如心灵低诉,脉脉动人。几乎每一个篇章,都可以在中国古典诗词中找出它相应的诗的意境,以至于有人甚至怀疑,作者是不是将古诗略加改写,就铺陈出了一篇小说?

无疑,作者在古典文学上有相当深厚的素养,至少在意境的创造上,他是吸取了中国古代诗词的丰富营养的。此外,现代人的某些心绪、感受和体会与古人不谋而合,这也不是什么稀奇事。然而,我们却又可以从这些小说中体味出,即使在那凝注永恒的一瞬间,仍然暗暗地有时代的脉搏在跳动。作者抒发的,既不是老庄式的返璞归真的情愫,也不是士大夫文人孤芳自赏的雅兴;他总是在沉入那诗意的画面里去的同时,带着80年代自我意识的苦恼,表现出自己的追求、反省和历史的沉思。《砚坪那个地方》描写一个远离人间的世外桃源如何缓慢地蜕除

那古老民风的美丽的茧壳,随着新时代的生活节奏一起疯魔;《白色鸟》和《莽林》运用反衬手法把饱含着情感和爱抚、美丽得如同神话仙境的大自然放在"文革"的险恶的历史背景上,使人心为之颤抖;《反刍》通过对童年时代天真的恶作剧的沉痛回忆,揭示出在缺乏最起码的人道主义教育的情况下,那纯洁的"童心"会自发地产生出多么邪恶的原始倾向;《小城无故事》则把动乱年代孽障的痕迹融入小镇山民日常生活那低徊而久远的催眠曲,如永恒的幽美的情爱之河,静静地汇集着迷蒙的雨泪;而《小站》的那个多蚊子的夏夜,把愚蠢、固执却不幸有了一点小"权力"的守车员和一对正在热恋之中的年轻情侣放在了一个车厢里,其结果自然是爱情遭到了惨败,被赶出了权力的空间,作者于此萌生了不可言状的悲哀:

一片淡淡的灯光忧郁地敷在空荡荡的站台上。两边的山影很浓很浓。一切都在酣眠中。一切都溶解到这燠热漫长的夜里了......

忽然感觉身后站了人。回头,是妻子。我抚住她那不安的单薄的肩膀。

"那两个人……"

"别说了。下一站,我们也下去吧。"

沉默中黯影中, 妻子终于点了点头。

任何一种巨大情绪的极致都会堕入深不可测的沉默。但一个艺术家 却有办法来表现这种沉默,正如叮咚的泉响会使宁静的空谷显得更为幽

静一样。可以说,何立伟对于意境的运用,大多是着眼于这一目的。他以东山魁夷式的色彩和笔触,描绘着嘶嘶的蝉鸣,晴朗的寂寞,绿草中雪白的飞禽,原始森林里的点点金光,闪着幽幽的光爬来又"弯弯绕绕地爬到另一个看不见的远远的地方去了"的铁轨,如此亲切,如此感人。但在这一切之下,读者始终会发现一个因思考和感受得太多而默默无语的灵魂。"唉,为这些迷人秀丽的山水,我深深感到了一种惋惜"。这是为美的理想感到惋惜,为人们不配这理想而惋惜,为理想终归只是一个理想而惋惜。不过,作者也并非一味伤感,他是通过极美的意境来提出问题,对人心,对社会,对历史。

何立伟的短篇,很难说是原来意义上的"小说",它更接近于散文诗;然而它又不像一般的诗那样,仅止于给人一个诗的意境,而是运用小说的手法,以日常的、但却是精心雕琢过的语言,强烈对比的结构,心理上的跌宕,来促使人在诗的陶醉之后,沉入久久的思索。对于古朴、天真、自然的美,他有一种细腻的敏感和不由自主的迷恋;但他同时也具有这一代人所独具的对待现实的清醒的头脑和深刻见识,往往能抓住生活中的一个细小场景,而突现出其中蕴含的悲剧性的象征意义。这两方面在他身上构成一种尖锐的矛盾,并成为他创作的内在动力。没有对美的理想主义追求,人们只会在生活的磨难中沉沦;没有对现实生活的深刻洞察,一个人也很容易陷入庸俗鄙陋,甚至以丑为美,把肉麻当有趣。

不过,既有矛盾,也就免不了有冲突和不协调的时候。何立伟小说中偶尔出现的败笔,往往是由这种内心冲突引起的。如《白色鸟》的结尾部分,由一个天真如小兽的孩子嘴里喊出"开阶级斗争会"几个字,不仅别扭,而且将作者内心某种概念化的东西泼洒在色彩绚丽的画面上,这已不是对比、衬托,而是一方把另一方败坏了。

(原载于《湖南日报》1985年4月16日文艺版)

## 心中的房客

#### ——评《801室房客》

设想一下,当一个人独处一室的时候,如果他同时又无所事事的话,久而久之,他会感到他的房间就是他的内心世界。这样的人,我们通常称之为"宅男",他生活在他的小天地中,也就是生活在他的内心中。其实,在某种意义上,我们每一个人偶尔都是"宅男"或"宅女",只有少数人才有意识地甚至甘愿过"宅"的生活。至于在"宅"中活出意思来,并将之提升到人性和美的境界,这只是个别艺术家的工作,但也是关注精神生活的人所感兴趣的工作。不过艺术家的"宅"已不是指他居住的房间,而是指相对封闭的内心天地,指艺术家的灵魂,在其中,他不是无所事事,而是每天紧张地从事着自己的事业,这几乎成了他的宿命。而当一个艺术家在从事自己的创造性的事业时,他从来都不是孤单的,在他的自我意识中,"我就是我们,而我们就是我",并且"自我意识只有在一个另外的自我意识里才获得它的满足"。残雪笔下的"801室"就是这样一个灵魂的房间,而那位擅自闯入的"老何",则是艺术家内心那个虽然陌生、但绝不见外的另一个自我。

老何在"我正无所事事地坐在阳台上"的时候闯进了"我"的家,并且自我介绍说: "我是从乌龙山出来的。"<u>什么是"乌龙山"</u>? "乌龙山"在哪里?这是个神秘的地方,甚至就连提到这三个字,都使得"房里仿佛刮起了小小的阴风。我心里微微地激动起来。"乌龙山带来的是"新鲜空气",是"梦想",这是"一座鬼魅横行的野山"。那正是老何此前居住的地方,在"我"的灵魂的版图中,实际上是代表人的原欲或本能欲望。只不过由人的本能欲望所派遣来的老何,却是极为冷静和理性的,他态度坦然,动作麻利,一来就"将我那个脏窝打扫得干干净净",还负责做两

个人的饭并连带洗碗,几乎成了"我"的保姆。而他的任务,则是在房间 里到处用红纸做的箭头进行"方位标记",也就是为了确定自己所处的方 位而"以乌龙山为原点,在思考中进行测量"。来自非理性的"野山"的 他,"早就什么都不怕了",他自己就像个巫师,似乎一切都在他的掌控 之中,"是一个懂得节制的人";但其实他对自己的定位并没有把 握,"我随时调整"。他所贴的那些箭头是活动的,"所指的方向也很暖 昧,可以说是东,也可以说是西"。非理性的冲动随时都需要他的理性 的关注和操心(Sorge),与其说是为之指引方向,不如说是跟随在后 标记方向。然而,没有这种标记,原欲就会散失在虚空中,成不了气 候:或者说,正是这种标记才使原欲成形。所以,这种工作虽然"难 熬",但却"有幸福",也就是说,他相信自己能够使原欲成形,当他这 样做时,这就是让他做梦都感到"喜洋洋"的幸福。然而,真正难熬的是 同乌龙山"失去联系",在这种时候,他陷入盲目地摸索中,面对的 是"一片黑暗",只有到处贴一些不靠谱的箭头。但他的意志坚强,"没 有人能够动摇这个人",他的执著的折腾甚至令人"可怕"。但我已经离 不开这种折腾了,当他制造的噪音突然停止时,"我感到遗憾。为什 么?说不清,就好像期盼着某种险情,做好了赴死的打算,忽然发现是 场误会。"的确, 当一个艺术家发动起自己的理性去搜索内心的原始本 能时,他是在做一场"获生的跳跃",经历一场生死攸关的冒险,真正是 欲罢不能。

而这种搜索有时候要靠"火力侦察"。当"我"在这个"死一般空虚的 夜里"睡不着而外出游荡时,老何则带着一杆猎枪跟随"我"一道出门,并把他带到柳树林中他的一位"从前的邻居"即缠白头巾的老汉那里。老何通过开枪射击来"探测方位",然而,最后是老汉的那三枪才引来了空中子弹呼啸的回应,老何为此而感谢他。显然,老汉与乌龙山有比老何更为亲近的关系,他就是原欲的化身。作为原欲,他可以没有任何前兆

地突然"从地下钻出来",又随时"从地上消失",他居无定所,"想往哪就往哪"。不过,就连老汉也承认,他是受老何控制的:"可是我比不上小何,他更有毅力,我认为他是个人物。"并且告诫"我":"从前在乌龙山,我是他的邻居。可是一念之差让我错过了命运。你可不要轻易放弃啊!"而"我"终于明白了:"所有的人都在撞来撞去的瞎忙,只有老何是一个能够自己给自己定位的人,他有多么了不起,他的确是个'人物'。当然,老何的邻居,那位老汉也是个人物。并不是每个人都能随时从地面消失的。"这两个"人物",老何和老汉,就是艺术家内心的一对矛盾,一个代表理性的操控能力,一个代表随时爆发的原始生命力,两者缺一不可。

但"宅"在家里的"我"一旦走出家门,就遇到一帮黑面人在墙脚下挖 沟埋线,这些网线全是通向"我"的住宅的。这让"我"想到,虽然成天宅 在家中, 却与外面的世界有千丝万缕的联系, 正如长发汉子对他说 的:"你不去联系他,他还要来联系你呢!"所有外界的目光都集中到他 的住宅中来了,主要是冲着老何来的,人们想要搞清楚他的意图到底是 什么,他在寻找什么。用老何的话说,这是一场"大规模的清算","就 像开肠剖肚,将每一个器官都检查一遍。这些人不过是打手,他们的上 司发现了我的行踪"。自从残雪发表小说以来,人们就在猜测她的作品 到底想说什么,既有一般读者,也有文学评论家,都想一劳永逸地将她 固定在某个概念框架中。他们的"上司"代表世俗的眼光,这种眼光如同 黑暗夜空里的"火轮,那火轮悬在空中,不停地喷火,就好像是一个人 在发怒一样"。这就逼迫老何进行一番"鱼死网破地突围",也就是半夜 用绳子缒出窗外,如他所说,"像蜘蛛一样在墙上爬来爬去!他们找不 到我,被激怒了,就毁坏了阳台。我不能让自己被他们捉住.....您可以 理解吧?这是有关自由的事"。世俗眼光是残雪创作的外部动力,正如 老何说的:突出重围"这种事我经历得多了",他或她甚至乐此不疲,因

为这正是体现作家的"自由"的绝好机会啊!

然而,与老何在一起所经历的这种突围活动毕竟太累人了,"我"想 要回父母家住一段,等治好了自己的失眠症再回来,老何同意了。但在 父母家的生活也并不轻松,原来父母对他回家感到高兴不仅仅是因为寂 寞, 而是因为他是老何"挑中的人", 因为"他俩都同老何很熟", 并 且"两老都只关心老何对我的看法"。父亲甚至为了让他在家里多待些时 间,而说出了这样带有哲理的话:"你越是制造些障碍,同他的沟通反 而越顺畅!"回家、离开老何竟然成了更加接近老何的一种手段。当 然,父母在这件事上也是有矛盾的,一方面希望"我"能够追随老何而 去,另一方面却又希望儿子留在自己身边。这实际上是世俗生活的另一 种逼迫。如果说,黑面人对"我"的逼迫是外在的、强制性的,那么父母 的这种逼迫却是内在温情的、窒息性的,他们以这种方式教导"我"懂得 了,世俗的温情只是一个暂时的休息地,为的是以更饱满的精力投入创 造的活动。所以"我"恢复了正常睡眠以后却发现,这种睡眠令人感到空 虚, 跟死亡差不多: "空空洞洞的梦境: 夜半时分就如同从死亡中醒过 来一般,充满了莫名的后怕.......当然,住在父母家,那种紧迫感就消失 了。可不知为什么,现在我却情愿回到那种紧迫的生活中去。我情愿, 就像老何说的,'每天在密密麻麻的信息中呼吸'。那种呼吸是踏踏实实 的呼吸。而现在,我生怕在沉睡中窒息,或整个呼吸系统完全麻 痹。"这种感受其实也正是父母所想要达到的效果,因为父母并不希望 儿子整天醉生梦死、无所事事,"我感到他们希望我在这件事上卷入得 越深越好,这样他们就有更多谈话的资料,以及种种预测的游戏,他们 最喜欢这个"。看来,这一切都是老何的刻意安排,所有的事情都成了 他用来实现自己意图的"信息",不论是黑面人的窥探,还是父母的挽 留。所以不但黑面人埋网线时说"地球是个大村庄",连父母也说"如今 信息渠道是一天比一天发达了": 而"我"则感叹道: "如今这个世界里的

信息渠道是多么的完美,不论我们走到哪里,都会在空中划出那个动人心弦的图案。"

当然,所有这些信息都是指向老何的。于是我准备回到自己的801 室、回到老何身边去了。"夜半时分,我那个小小的套间会不会被疯狂 的信息挤爆? 会不会来一次窗台坍塌事件? 我暗暗佩服老何在乌龙山练 就的功夫"。这种功夫就是掌控一切信息的功夫,这些信息的来源不仅 包括空间上的,而且包括时间上的。"我"在街上遇见自己以前的小学老 师,老师告诉他,那个立在街边的邮筒已经有53年了,一直都在传递着 各种信息,"到处都是失眠的信息。比如这个邮筒里,到了深夜,就响 起脚步声,来来回回的。我们这里,夜间常年醒着的人越来越多了"。 但所有这些信息, 离开了掌握它们的老何, 离开了自己的801室, 就会 是虚幻的。"在父母家里,我的虚幻感日日增加着。这虚幻感是老何发 射到我这里来的吗?我不能在此地呆下去了,人生太短促,要抓紧每一 个机会。明天吃完早饭,我就收拾东西回801室。不论老何在不在那 里,我也要回到自己的家。"最后一句表明,回到自己的"家"(即内 心)才是前提,有了"家",老何迟早会来的。各种风暴都将在这 个"家"中发生,但"我"现在已不再害怕了,而是渴望着在这个信息中 心,"每天在密密麻麻的信息中呼吸","抓紧每一个机会"把短暂的一生 投入到"紧迫的生活"中去。实际上,当"我"树立了这样的人生观 时,"我"已经意识到了,"我"自己就是老何,虽然还像走在前面的那 只"老鸭"那样,"摇摇晃晃地"走得还不太稳。

残雪的《801室的房客》是一篇展示灵魂内在结构的小说。其实严格说来,这也是她一切作品的主题,这些作品的魅力也正在于此。在中国,曾经有过描写现实与现实冲突的文学(如《三国演义》、《水浒传》之类),也有过描写灵魂与现实的冲突的文学(如《红楼梦》),

但极少有描写灵魂与灵魂冲突的文学,更是从来没有过描写灵魂内部的自身冲突的文学,这也正是国人难以解读残雪的小说的根本原因。中国人的灵魂缺乏立体的结构和容量,而这种结构和容量在西方文学经典中却比比皆是,从但丁、莎士比亚、歌德到陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰、肖洛霍夫、卡夫卡、卡尔维诺等等。残雪受西方文学精神的影响,开始在人性的灵魂深度方面做文章,她经过几十年的辛苦探索发现,人心真的是一个无底深渊,在这方面,缺乏信仰的中国人甚至有可能比西方人更甚、更有探讨的余地! 残雪持续30年一直不衰的创作源泉,至今也还没有任何衰退的迹象,也许正可以用这一点来解释吧。

# 莫言获诺奖有感

十多年前,我在《灵魂之旅——九十年代中国文学的生存境界》中 曾对莫言的《丰乳肥臀》有过一章评论,当时他这本书刚刚开禁。我的 评论把他放在相当重要的地位,称他为"第一个敢于自我否定的寻根文 学家",说他做到了一个寻根文学家所可能做到的"极限"。但对他也有 批评。我认为"他向当代思想者提出了建立自己精神上的反思机制、真 正长大成人、拥有独立的自由意志的任务。但他没有完成、甚至没有着 手去完成这一任务"。现在看来,这一评价仍然没有什么需要改变的。 当年我的评论初版时曾寄给各位被评论的作家(有十几位,莫言是其中 之一)每人一册,除了韩少功回了几个字的短信外,只有莫言给我回了 一封热情洋溢的长信,认为我的评论"猜中了"他的"机关",随后又给我 寄了一本他刚刚出版的小说《酒国》,他说这本比《丰乳肥臀》更精 彩。但我读了一半,完全读不下去。我猜想他在《酒国》里为自己的想 象力找到了更加肆无忌惮的发泄余地,那种毫无节制的"魔幻"给作者带 来了一种"爽呆了"的感觉,但思想的脉络已经几乎完全看不出来了。作 者用一种虚幻的手法写人生的苦难,但正由于手法的虚幻,苦难便不成 其为苦难, 只是梦话和醉语, 就算写得再夸张再逼真, 也失去了感人的 力量,从中也可以看出后来《檀香刑》的苗头。《酒国》封面上的题辞 说:"醉酒是心胸坦荡的表现,醉酒是人生一高境界,人人都醉,我醒 着干什么,人人都醒,我为什么不醉呢。"这已从《丰乳肥臀》的思想 水平大大倒退回去了。

所以我历来认为,莫言是一个只凭才气写作的作家,正因为如此, 他偶尔可以写出极有思想深度的切中时代脉搏的好作品来,但也有可能 滥用自己的才华,写出形式上很炫酷而内容上很平庸的东西。他的长处 和短处都很明显。长处在于,他所擅长的想象力使他毫无障碍地通行于 各行各业各色人等, 甚至穿越于各个不同的历史时代, 再加上他的基层 农民的生活底蕴,他能够一下子就抓住中国人的内心。因为中国本质上 是一个农民的国度,就连学富五车、位居届堂的知识精英们,骨子里也 无非是穿西装打领带的农民而已, 所以农民对世界的狭隘眼光反倒成了 他穿透一切事情本质的解剖刀。短处则在于,农民的眼光恰好也正是他 的视野的极限,是束缚他思想的无形边界,即算他已经撞击到了这一边 界,他也无法跨出决定性的一步,无法突破到边界之外,立足于普世价 **值来反思我们这个几千年自成一体的文化。当然,由于他紧贴着现实生** 活,他也会觉察到时代的巨变,这种巨变与西方文化的大举进入有关。 但他毕竟把握不住这种变化的意义。我曾把他的《丰乳肥臀》视为对早 年的《红高粱》的自我批判和否定,就是要表明他凭借自己的现实感而 对那种虚幻的中国式理想主义进行了深刻的质疑。然而传统文化在他身 上打下的烙印是如此根深蒂固,这种质疑只不过是一种暂时的动摇,一 种崩溃和茫然,最后终于在中国"酒文化"中找到了似真似幻的归宿。从 《红高粱》的酒神精神到《酒国》,莫言完成了自己的心路历程。在酒 神精神的鼓动下,他渴望出来一个新的奇理斯玛来代表"俺们农民"说 话,来重整乾坤,来解决中国人的信仰问题和道德问题。他曾经怀疑过 这种"酒神"的虚假性, "人们总认为古人仗义疏财, 视死如归, 酒量如 海,没心没肺,其实也未必,很可能大谬不然"(《丰乳肥臀》),但 终于把这种怀疑精神抛到九霄云外了。他为自己这种权威崇拜受到了不 少非议。

尽管如此,不可否认的是,莫言有意识地执著于底层是他能够继续 发挥自己的长处的聪明之举。我认为,只要他坚持自己这一创作原则, 他甚至有可能突破自己的先天局限性,因为当代生活本身已经把普世价 值带入到中国普通百姓的观念之中了,这种观念,你不去找它,它会来 找你。例如他的近期引起巨大反响的《蛙》就是一种可喜的征兆,所描述的农村基层干部的人性反思透现出了某种觉醒的曙光。不过,没有更开阔的视野和更明晰的理论指导,他的这种感悟终归只是偶然的灵光闪耀。

至于诺贝尔奖评审委员会的那几句评语,我把它看作不过是套话, 完全可以套在当代好几位作家头上。我曾经说过,当代中国具有世界上 最丰饶的文学土壤,至今也还远远没有发挥出应有的潜力来。诺贝尔文 学奖的标准其实是一个不太高的标准,获奖只是提供了一个话题,我希 望中国文学界通过这个话题把问题讨论得更深入一些。

(以"当代中国文学的潜力远没有发挥"为题原载于《长江日报》副刊2012年10月16日)

#### 《旋转与升腾》跋

<u>年初</u>,柏林自由大学哲学系研究古典哲学和现代文学的教授汉斯·费格尔(Hans Feger)博士来华中科技大学哲学系作"两种文化:从艺术自律到文学的知识传播"的讲演,谈到哲学和文学艺术的关系。他先引述了法国哲学家雅克·拉康的观点:

哲学和艺术在历史上相互纠缠难解难分,如同分析者和歇斯底里者的关系。如我们所知,歇斯底里者去找分析者,对他说:"从我的嘴里说出真理,我在这里,而你,有知识的你,告诉我我是谁。"可想而知,无论分析者的专业的、敏锐的回答是什么,歇斯底里者都会让他知道,那样的回答还不算完事,她的在这里逃脱了偶然,一切还得重新开始,想要讨好她还有很多工作要做。这样一来她就把控制权拿在了手里,她就成了大师的主人。与此完全一样的是,艺术一直就在那儿,一直在向思想者提出"她是谁"这个无声的、捉摸不定的问题,但与此同时却由于她的持续的创造天赋和变幻莫测而对于哲学家关于她所说的一切感到失望。.....

歇斯底里患者想要的……是一个主人。她想要他者是主人,想要他知道许多事情,但还是不要他知道得那么多,乃至不相信她才是他的全部知识的最高价值。换句话说,她想要一个由她主宰的主人。她主宰,而他却不支配。

听到这里,我猛然想起我两个月前在北京和残雪的对话来。那次对

话是我们所策划的整个关于哲学和艺术的对话的最近一次, 在此之前, 2011年的5月和8月还进行过两次。至于2009年8月和2010年4月的那两 次,则已经收录在我和残雪的《于天上看见深渊》一书中了。这个系列 的三次对话和前一个系列的两次虽然都是谈文学和哲学的关系, 但侧重 面有所不同。前一系列的侧重面在于为文学提供哲学的根据,而这个系 列则主要是以文学为质料来建立一种新型的哲学观。但无论如何, 上引 拉康对哲学和艺术的关系的描述,都极为真实地再现了我和残雪这些冗 长、纠结而又冲劲十足的谈话的现状。当然,所谓"歇斯底里患者"不过 是精神分析家的偏见,他们以为艺术家就是一种精神病态,虽然有创造 力,毕竟是不健康的。我相信,他们如果见过残雪这样的精神强健的艺 术家,就不会那样说了。这种类型的艺术家在西方也不是没有,例如穆 齐尔(Robert Musil, 1880—1942) 就具备极为强大的理性, 费格尔在 讲演中也专门提到他,说他"发展出一种能动的理性主义,这种理性主 义一方面对被认为已经僵化的传统理性原则表示怀疑,另一方面也与那 些宣扬'对非理性的狂热崇拜'的信徒们(伯格森、梅特林克)保持着距 离"。这种理性体现在一种"精确性"、尤其是"精确的感觉"上,在这方 面,用穆齐尔的话说,"我们不是理性太多心灵太少,而是在心灵问题 上只有太少的理性"。费格尔认为,穆齐尔的小说《没有个性的人》代 表了西方文学中一场巨大的变革。这场变革最早可以追溯到席勒对哲学 和诗所做的联结,这时,"艺术的观念化活动成为哲学的秘密代理机制 ——直至到了谢林那里,艺术被上升为哲学的喉舌器官和哲学的文献, 因为它兑现了一种比概念思维更具优先性的真理和认识诉求"。的确, 在谢林的《先验唯心论体系》中,艺术直观已经超越了哲学的理智直观 而成为体系的顶峰。于是,

这样一来,艺术和哲学的关系就几乎颠倒过来了。现在,哲学是处在歇斯底里者的位置,是它在向艺术要求问题的答案,这些答案是它自己给不出的,但与此同时,由于它的精确性和科学性诉求,它又对艺术的无知不能满意。"浪漫主义的独特之处在于,它是一个哲学——文学的双重现象,在其中,诗与哲学的关系颠倒了过来:在这场精神革命之后,艺术变得高于哲学了:它甚至能够把那些被哲学作为至高之物加以谈论,但同时却又深知自己无法以认识的方式加以把握的东西也带到意识面前。"

看来,这种对拉康反其道而行之的观点正是费格尔自己的观点。通过会后与他的交流,我证实了这一点。就是说,表面上,哲学家在和艺术家的交往中是艺术家的精神病医生,他似乎能够给艺术家做出清晰的定位;但实际上艺术家才是哲学家的唤醒者,他(她)能够发掘出哲学家在潜意识后面所坚持的东西并将其置于危险的境地。通过中国社会科学院王歌女士的娴熟的中德同声翻译,我向费格尔教授介绍了我与残雪的历次对谈的情况,他表示极感兴趣。我们约定,在适当的时候将进行一次三人对谈(由王歌女士当翻译)。我将这一消息通报给了残雪,她也感到很兴奋。

现在,我与残雪第二系列的这次对谈也已经整理完毕,计算字数,居然接近70万字,这使我们两人都吓了一跳。想想也是,我们涉及了太多的复杂的问题,哲学问题和文学艺术问题,都是高端的难题。三次探讨基本上都是围绕一个中心,就是如何建立起一个打通文学和哲学的哲学体系,如何从根基上把两个历来毫不相干、甚至相互冲突的领域结合在一起?与前一本书(《于天上看见深渊》)不同的是,在那里只是初步提出问题,主要是从文学的角度对自身的哲学根据加以搜索和定位,

而在这里则是开始锻造一种新的艺术哲学。我们在选择术语、比较概 念、划分层次上花了不少功夫, 尤其是在新哲学的开端问题上(包括要 不要一个开端的问题上) 殚思竭虑。话题主要涉及中西哲学和艺术精神 的比较,包括西方的古希腊哲学,德国古典哲学,现代的海德格尔和胡 塞尔,萨特和加缪,卡夫卡、博尔赫斯和卡尔维诺,中国的儒、道、 禅,《易经》和《红楼梦》......所有这些都不是泛泛而谈,而是看他们 能否对我们要建立的体系有所帮助,有所启发。这些对话有些是非常默 契的,差不多是一点就通,但有许多地方是极其艰难的。细心的读者也 许会发现,我们两位对谈者各自的立场是如此的顽固,我们各从一个极 端来就一个话题相互碰撞,各自都有说服对方的强烈愿望,但却很难被 对方所说服,因此时常会擦出思想的火花来。在哲学上,我自认为比她 读的书要多,经常会引经据典,有时还会搞得她无法招架,只得退让: 但她仍然在自己的基本立场上寸步不让,觉得我没有能够理解她。她极 端相信自己的感觉,而不被表面的逻辑推理所迷惑,我觉得这恐怕正是 一位艺术家所应有的素质。所以总的来说,我对她是比较迁就的,就连 她的那种目空一切、狂妄不羁,我也认为总是有她的道理的。

话题中牵涉到中西比较的部分是特别有意思的。在哲学上,我历来是一个典型的"西化派"或理性派。这不是由于我的专业本行是德国古典哲学,而是由于我自身的长期底层生活,使我痛感中国缺乏理性精神的病状,就连我当初决心要研究德国古典哲学,也是出于这种忧国忧民的士大夫情怀,想要对现实社会施以疗救。相比之下,残雪在这方面就比我要淡漠得多,她考虑更多的是纯文学本身,因而比我更加抱一种古今中西兼收并蓄的开放态度。意识到这一点,我常常会有意识地把自己的"新批判主义"的锋芒收敛一点,隐藏一些,甚至还会帮她出点主意,比如怎么样把《易经》和道禅的原则吸收进她的体系中来。虽然我感到这样一来,很有可能会对我自己长期以来坚持的新批判主义精神有所突

破,但也不妨把这当成一场试验。因为这种突破如果成功了,也许意味着将我自己的观点提升到一个更高的层次,但决不意味着我对新批判主义的放弃。我也曾想到过,那个更高的层次可能是未来中国社会的发展所需要的,但在没有达到那个历史阶段之前,还是应该在现有层次上多下些功夫,打下更牢固的基础。不过有时又觉得,现在为未来做些准备也不错。我就是在这种矛盾的心理中进行这些对话的。我有一种预感,这种矛盾并不表明我的思考全无价值,相反,它是我的思想还充满可塑性和思想活力的表现。我并不想搞出一个"绝对真理"放在那里供人们景仰,我的新批判主义本身就包含着对自身的批判,它一定会是一个动态的开放体系。而在这一过程中,残雪从文学立场所提出的那些生动活跃的"质料",无疑也具有将我的哲学从根基上加以震撼的作用。在这种意义上,她的确倒是有点像在对我的那种僵化和固定的倾向进行一种预先的提醒和治疗。当然,这本身也是我自己的哲学观点所认可的。

因此,本书的读者也许不能指望在书中读到什么现成的结论,而更多的是一种思想探索的历程。当一个艺术家想对自己为之献身的艺术进行一种哲学把握的时候,或者一般说来,当一个勤于思考的人想对自己的生命进行终极的定位的时候,他就可能陷入这种迷宫的探索之中。在这里读者可以期待的是,这种探索不是一个人在那里冥思苦想,而是由两个不同的人,一个是代表女性思维的作家,另一个是代表男性思维的哲学研究者,在对话中进行一种身体力行的示范或演习。还是费格尔说得好:"认识不在于从现象之洞穴中上升到真理,而在于沉潜进第奥尼索斯式迷醉的昏暗的无分别状态之中。这是对真理之理解的一种逆转,亦即在不能把握真理的地方,人们离真理更近。"这正是我们这场对话所要达到的效果,即:恰好在问题扑朔迷离地展示出来让人莫衷一是的时候,在看起来怎么说都有它的道理的时候,就是最接近真理的时候。自从黑格尔以后,人们都对一个封闭的体系深恶痛绝,哲学家们纷纷宣

称自己不搞体系,或者宣称自己的体系是开放的。但何谓开放?就是要在最高层次、最顶尖的位置上留下余地或空白。或者说,在其他地方都要把问题说清楚,但最关键的地方则不能说得太绝对,就像维特根施坦说的:"即使一切可能的科学问题都能解答,我们的生命问题还是仍然没有被触及到。当然不再有其他问题留下来,而这恰好就是解答。"开放的体系总是留有自己的"缺口",这种缺口不是故弄玄虚,而是迫不得已,因为人毕竟不是上帝。人总是有限的,发展中的,总是要为未来的发展留下余地。但也正因为如此,一个有创见的新的观点也必然要从前人体系的缺口处入手,在弥补前人的不足之处的同时把问题向前推进一步。所以全部的问题就取决于,能否发现前人体系的"阿基里斯之踵"?而这往往不是逻辑思辨的事,而是生命力和感悟力的事,在这方面,艺术气质通常比理论思维更为敏锐和有效。就连黑格尔那样坚不可摧的体系,当年也是由德国浪漫主义最早向它发出了挑战。当然,要将新的世界观建立起来,则还要做大量的理论工作。

就我自己而言,我很早就意识到对中国传统文化进行批判主要是针对着两个方面,一个是传统的伦理道德,一个是陈旧的思维模式。但对于传统的审美意识,我通常都是手下留情的,虽然也意识到其狭隘性和扩展视野的必要性,但却充分肯定传统的文学艺术本身所具有的不朽的价值。在《黄与蓝的交响——中西美学比较论》中,我对中西审美意识的融合充满期待,并提出了克服中西双方在艺术精神上各自的局限性的设想。但从逻辑上说,这种温情与我对传统的新批判主义态度其实是不能相容的,一个民族的审美意识与它的其他方面,与伦理道德和思维模式(包括哲学思想)都是分不开的。因此,我的新批判主义如果说有什么缺口的话,那就是在这个问题上的不能自洽。遗憾的是,迄今为止,我的哲学上的论战对手们还没有一个人能够从这一点来对我进行反驳。倒是残雪作为一个艺术家向我提出的质疑,迫使我不得不全盘考虑我从

纯哲学角度对中国传统文化所作的评价。当然,这绝不意味着我对以往观点的放弃,而是对以往观点的完善化和提升。我经常强调的一个命题是:只有批判中国文化才能弘扬中国文化,在批判之前谈不上真正的弘扬。但毕竟也可以在批判的同时考虑一下未来的弘扬问题。与哲学比起来,文学艺术更具有时代的超前性,甚至永恒性。这正是文学能够成为我的哲学的缺口、也就是突破口的原因。但问题在于,突围以后怎么办?我与残雪的整个谈话,可以说都是围绕着这个问题在进行初步的探讨,试着摆放了几块最初的基石。但这一切都还在未定。我们充分意识到问题的艰巨性。

尽管如此,我们对自己的努力仍然抱有某种自信。费格尔问道:"如果'为对世界进行精神把握做出贡献'这个哲学的诉求转移到了文学中,那么哲学会变成什么呢?"他的回答是:"哲学现在也许会要求自己去做从前诗所做的事情:发明创造。那样一来,哲学就主要不再是解决问题,而是发明新问题。"但是,如果仅仅只限于"发明新问题"的话,那又如何能够"对世界进行精神把握做出贡献"呢?我觉得,回答还可以再积极一点,就是:通过解决老问题来逼出新问题,或者说,虽然没有能够解决新问题,但毕竟有了新视野,并由此使老问题迎刃而解。

但愿我们的对话在这方面能够有所推进,虽然它只是一个初步的尝试。

(2013年2月25日,于武汉)

### 武侠小说与常识

常识,西文common sense,本是流行于欧洲18世纪的一个术语,指普通人凭借自己的正常认知能力都能够获取的基本知识。当时的经验派和唯理派在哲学上争论得一塌糊涂,各执一端,但也有些人认为不必如此较劲,双方都有一些道理是普通人都能够接受的,只要这些道理能够应付日常生活就够了,过于钻牛角尖反而有害无益。两派中大部分人也的确都承认某些共同认可的东西,就是那些最浅显的道理。后来的哲学家也时常有主张返回到常识的,如苏格兰常识学派、美国的实用主义。但常识最主要的批判锋芒是针对当时的宗教教条和迷信的,因为它们一方面与人们已经掌握的科学知识不合,另一方面不能在每一个正常人的经验中得到验证。因此,常识虽然不是什么高深的知识,但却是一切非理性的狂热(宗教狂热、道德狂热、战争狂热、复仇狂热、偶像狂热等等)的有效的解毒剂。

但我们这个民族是一个常识极不发达的民族。我们要相信一个东西,往往就要走极端。比如儒家讲孝道,就非要走到"二十四孝"里面的"郭巨埋儿"、"割肉疗亲"的地步;道家讲养生,就要追求长生不老,哄得那些皇帝一个个都早早地进了棺材,仍不知反省。"文革"中,对伟大领袖的信仰也一定要用把像章别在肉上这种方式来表达,否则好像就不够虔诚。我们不相信彼岸的神,但相信此岸的预兆、禁忌、神功、气数、卦象、祥瑞、符咒、灵怪、魔障、风水、命相以及各种无法解释的"奇技淫巧"。近代以来,西方的船坚炮利打破了中国的国门,国人首先想到的不是去探讨和掌握船坚炮利的科学技术原理,而是去寻找能够破解西方奇技淫巧的"神功妙法",诸如羊血秽物和气功咒语等等,接着就是义和拳的"刀枪不入"。即使已经知道了这些东西其实抵挡不了西方

的战争机器,我们能够想到的也顶多不过是把这套机器买过来,然后雇几个洋教头教习一下操作方法,由此建立起了当时位居世界第六、亚洲第一的北洋舰队。甲午战争的惨败和继之而来的八国联军占领北京,终于让国人有了一点初步的常识,废科举,办新学,声光化电不再只是奇技淫巧,而是重新理解的"格致"(格物致知)之学。清政府的倒台使中国不再存在拒斥西学的人为障碍,大批知识人放眼世界,留学东洋或西洋,才发现我们原来五千年来一直生活在愚昧和幻想之中。这时才有可能形成对现代生活的常识:国家的事要大家协商着办——这就是民主;做任何事要根据客观规律来做——这就是科学。

但这两句看起来毫无新意的大白话,在中国实行起来竟是如此之艰难。国人以前只是模模糊糊地知道,什么"为民做主"、"民意即天意",什么"实事求是"、"参验质测",但那些都是说着好听的,说说而已。中国人始终并未真正脱离对"怪力乱神"的兴趣和对的迷信的需要。然而,70年代以后,造神已经失败,科技更是硬碰硬的勾当,真正能够满足中国人的想象力的,就只有武侠小说了。

整个20世纪八九十年代,中国读书界几乎都是刚刚引进的港台武侠小说的天下。市民阶层的疯魔不必说了,我的几位学者朋友竟也成了金庸、古龙的粉丝,有的还购齐了全套的金庸。记得当年读研究生时,偶尔在杂志上读到梁羽生的一篇小说连载,一拿到就放不了手,耽误了不少大好时光,从此下决心戒掉此瘾。后来听说金庸受聘浙江大学人文学院院长和博士生导师,我一点也不感到奇怪。按照中国的人文现状来看,他不当院长谁当?他是一大批专家教授们的偶像。他的最终辞职不过说明,当今的官僚体制本质上是反人文的。不过,本文要说的倒不是这个,而是中国人文精神的一大特点,就是不顾常识而追求传奇。而其中最有代表性的文化现象,就是武侠小说的流行。

武侠小说在中国源远而流长。最早在司马迁的《史记》中就有《游侠传》、《刺客列传》;魏晋南北朝时期的《搜神记》、《世说新语》,唐代的传奇,宋元话本和明初的《水浒传》,直到清代的公案小说,武侠精神绵绵不绝。50年代王少堂讲《武松》的话本上下两册5.9元,如今旧书摊上单独一本下册就标价1000元。如果说,早期的志怪只不过是文人士大夫好奇心理和遗世独立心态的反映的话,那么自从话本以来的武侠则深入到了民众,成为了广大百姓超越现实的某种理想寄托。民间到处都有因官府压迫和思想禁锢而积累的怨气和戾气,人们向往一个自由自在、无拘无束的世界;但由于个人力量的渺小,气不得出,便寄希望于某种特异功能和强大人格。那些侠客和义士个个身怀绝技,敢作敢当,扶危救困,义薄云天,在江湖之上来去自由,恩仇必报。但唯一的缺点就是:不现实。武侠小说以及由此派生出来的武侠影视,凭借夸张、渲染、编造和特技,创造出来的是一个似幻似真的神话世界。中国古代神话不发达,且大都失传,而武侠小说就代替了神话的位置,成为了成人的童话。

之所以说是成人的童话,是因为武侠小说反映出来的读者心态多半是不成熟的儿童心态,它的一个最突出的作用就是鼓动读者进入一种"快意恩仇"、似真似幻的白日梦状态,却不需要任何常识。它往往是借用古代某个时期的一段传闻添油加醋,绘声绘色,插入某些民间公认的正义观念,随意引申,让人起一种模仿的冲动(金庸的小说基本上都是这种模式,所以他被浙江大学授以历史和文学两个方向的博士生导师资格)。现代西方与这种体裁大致相当的,一个是侦探小说,一个是科幻小说。但侦探小说完全是一种常识推导和逻辑的训练(如《尼罗河上的惨案》),科幻小说(或电影)则是基于当前科技水平对未来人类命运的思考,包括道德伦理的思考(如《阿凡达》)。比较之下,中国武侠小说或武侠电影中的伦理思想基本上是既定的,其中的伦理冲突顶多

不过是传统伦理的内部冲突(复仇等),极少伦理思想的探索,而对常 识的扼杀则是全方位的。在武侠小说中,最常见到的就是各路武林高手 共同去抢一部武林秘籍,什么《九阴真经》、《辟邪剑谱》、《紫霞秘 笈》、《易筋经》……似乎全部功夫都在一本书中藏着,只要得了这本 书,立刻就能功力大长。甚至还有令狐冲观看岩洞壁上的刻图现学现 练,战胜了武功强过自己多倍的田伯光的荒唐描写(《笑傲江湖》)。 也有人曾将中国武侠小说与西方中世纪骑士小说相提并论,但骑士小说 虽然也充满侠义精神,却从来不过分渲染骑士英雄的武功如何超 凡,"内力"如何了得,要突出的只是人物的爱情观和荣誉感以及个人主 义的冒险精神, 有种理想主义的幼稚性。而武侠小说发展到巅峰时期, 则是极尽细致入微绘声绘色之能事,着意刻画的是主人公如何凭借长久 练就的功力、用什么名目的招式制服了敌手,一瞬间的过招打斗动作可 以写上洋洋数千言。单就这种描写来看,其中没有任何道德元素,纯粹 是一种虚拟的技术分解: 但这种貌似专业的技术分析所使用的却又是一 整套玄而又玄的文学、哲学术语, 其实全无可操作性, 只有一种超越常 识的、可意会不可言传的神秘性。西方15、16世纪盛极一时的骑士小说 在伟大的塞万提斯手中遭到了毁灭性的颠覆,标志着西方人性迈过了一 道坎,西方人的人格开始脱离了少年期的青涩幼稚而进入到了成人阶。 段,从空幻的理想主义落实到了常识。在《堂·吉诃德》之后,西方骑 士小说就衰落了。但中国武侠小说目前还看不出衰落的迹象,它现在以 更为汹涌之势进入了电脑游戏里, 使上亿的青少年沉迷其中, 欲罢不 能。

那么,为什么在中国武侠对常识的干扰如此严重?从文化心理上来看,这要归责于中国天人合一的传统思维模式,这种思维模式与常识是格格不入的。所谓常识又称"健全理智"。何谓"健全"?首先是主客观要分得清楚,不要一厢情愿地把主观想象混同于客观事物。相反,天人合

一的思维则处处想用主观感受代替客观事物,这种思维方式,在著名人类学家列维·布留尔那里被称之为"互渗律"(law of mutual infiltration),即主客互相渗透,甚至万物都互相渗透,属于一种比较原始和幼稚的思维模式。中国传统的天人合一当然与原始人和儿童不能完全等同,而是有数千年高度发达的文明作基础;然而,作为一个"早熟"的民族,中国人虽然在思维的内容上已经建立了等级森严的礼义规范和层次繁多的形上范畴,却在思维方式(形式)上仍然保留了原始的互渗思维习惯,这就是我们时常引以为自豪的中国天人合一的文化形态。但正因为如此,不论我们在精神文化上曾经取得过多么辉煌灿烂的成就,我们在文化心理和思维模式上仍然是发育不良的,也就是未能将人所固有的理性思维能力充分发扬起来。这就为我们今天在这个客观上变化了的国内外环境中的极端不适应、沉醉于主观梦幻而不自知埋下了隐患。

从这一角度反观武侠小说,可以看出它不过是这种富有中国特色的 互渗律的一种体现。那些江湖英雄们之所以能够在广大的客观世界中来 去自由、横行无忌,无非是因为他们相信自己的内心与天道是直接相通 的。这种相通不仅体现在对于自己本心的原始正义感自然就能够"代天 立言"、"替天行道"的自信上,而且更体现在自己的一举一动都冥冥中 与自然法则暗合的内在体验上。前者在武侠小说中只是一个旗号,一种 大原则;后者才是作者所津津乐道的看点,这就是人的内在之"神"与万 物之"精"或自然之"气"的合一。中国的武功其实主要是气功,它不像西 方的骑士交战,凭借蛮力一合即决出胜负,而是比内力,比意念,比功 法,比门派,比套路,比绝招,所以才有那么多的东西可写。这些东西 拍成电影(特别是慢动作)虽然好看,就连好莱坞现在为了票房都大量 吸收了这种元素,但其实并无实战效果。讲实效的西方人骨子里是不相 信这一套的,只是他们对于怪力乱神有种天然的好奇心,作为他们已经 常识化了的枯燥乏味的规训体制的补充和调剂,他们也愿意接受这样一些调味品,却绝不把它们带入到日常生活中来。然而,对于法制尚未健全的中国来说,老百姓在受到欺压时与其相信正义的制度规范,还不如相信高人和神技,或者希望自己能够练就一身真功夫,御敌防身。但这种心态反过来又阻止了他们去努力追求一种公平合理的制度设计,而助长了他们盼望一位义士侠客为他们打抱不平的幻想。即使像包公那样的青天大老爷,也被他们想象为有一大群奇侠围绕在侧随时待命,否则似乎就失去了可操作性。

综上所述,武侠小说所透露出来的文化信息,在于中国人传统思维方式偏重于直观感性和切身利害,而疏于对超越个人行为之上的普遍规范的探索,也缺乏对这种规范的信念和追求这些规范的动力。这种偏向表现在社会政治方面,就是没有对一种建立在普遍理性基础上的制度的精心设计,而只有一种得过且过、凭借目前手中的权力和武力来维持暂时的平衡和稳定的权宜之计。表现在认识论和自然规律方面,则是缺乏与客观事物打交道的稳定的媒介(逻辑和实验),而总想跨过媒介直接与客观世界达到同一(天人合一)。这就使得我们的认识中缺少普遍公认的规范,每个人都时刻想着靠"脑筋急转弯"而出奇制胜,一步跳过人家的头顶。正是这种传统思维方式,在今天成了我们今天走向民主法制和科学发展的绊脚石。什么时候中国人不再迷恋于武侠了,中国文化的出路才会展现出来。

(原载于《湖湘论坛》2014年第3期)

# 读书与生活

## 我的"旅游"生涯

我这个人,前三十年动荡不宁,后三十年处静潜沉,看起来形成了极大的反差,但其实骨子里是一样的,我在动荡中沉潜,而在宁静中却时刻经历着内心的冒险。

我出生于一个小说家周立波所谓的"暴风骤雨"的年代。我的母亲正 是在东北热河(今内蒙古境内)参加土改工作队时,在一个叫做"牤牛 营子"的小村子里生下了我。八个月大时,我母亲就背着我"南下"了。 听母亲说,南下到天津时,我和她都同时生了一场大病,一起住院,差 点把命送掉。后来到长沙,父母都在《新湖南报》(即后来的《湖南日 报》)工作,我也在长沙长大。记忆中,我从小就不能长期呆在一个地 方, 先是上托儿所, 然后是幼儿园, 再是上小学; 小学四年级又转学, 因为父亲(和母亲)被打成"右派",被贬到湖南师范学院打杂,我们全 家随父亲搬迁到岳麓山。记得当时初到岳麓山,我的心情没有一点沮 丧,而是满怀新奇和兴奋。我以前只在一年级时随大人星期天过湘江到 过一趟岳麓山, 采了一大把花回来, 那是难得的旅游日。而现在我就住 在这里,每天都要经过山上的小路去上学,下课就可以和同学们在山上 疯跑,感觉简直像上了天堂。师院附小的所在地就是大名鼎鼎的"岳麓 书院",那时候墙垣颓坏,两个石狮子东倒西歪,地上横陈着本来应在 书院门楣上的两块石匾,一块刻着"道冠古今",一块刻的是"德配天 批"。

由于小学没有围墙, 所以打上课铃时常常有一些孩子来不及从山上

回到教室里来,被老师训斥和罚站。教室的屋顶上笼罩着两株巨大的枫树的树冠,每到春天,树上的白鹭如同街市一般吵吵闹闹,争抢着地盘,不时从树上洒下鸟粪来,有时还掉下雏鸟来,被孩子们捡回家去,但从来没见谁养活过。秋天则落下满地的枫球,我们乙班的同学和甲班的同学便自然形成两派,用枫球展开一场两军对战。要知道那是个饥荒的年代,我们这些孩子天天都在挨饿,连上学的路上都拖不动腿,但一玩起来就什么都不顾了,总的记忆竟然是欢乐的。我们觉得岳麓山简直是个神秘的宝藏,山上有很多可吃的东西。一到秋天,我们家五个兄弟姐妹就在外婆的带领下,到山上去打毛栗,捡野柿,采浆果,挖蕨根。春天则有满山遍野的蕨芽和野葱、蒿子、麻叶,还从到处坑坑洼洼的墓地里,冒出一簇簇晶亮的蘑菇来,只有外婆认得出这些蘑菇哪些能吃,哪些是有毒的。山下的小溪里则有螃蟹和小虾,捉来生吃时带点咸味。那时岳麓山还不是什么旅游景点,虽然有云麓宫和麓山寺,还有黄兴墓、蔡锷墓,游人却很少,到处一片荒凉,但却更加成了孩子们猎奇的场所。

外婆得了水肿病,饿死了。不久,父母"右"派帽子被摘掉,我们几个孩子又跟着母亲回到湖南日报社,住在远离报社本部的另一个街区的宿舍大院里。这时我已上初中,从师院附中转到长沙市三中,又告别了一次班上的朋友们。大饥荒刚刚过去,虽然身体仍然虚弱,粮食仍然不充足,但至少可以不饿饭了。我们学校每学期都要组织学生下工厂和农村劳动锻炼,特别是到郊区农村帮农民干农活,往往一去就是两个星期。沉重的田间劳动使我们懂得了粮食是怎么种出来的,也目睹了农民生存的艰难。初二时,已开始宣传"农村是一个广阔的天地,在那里是可以大有作为的",学习邢燕子和董加耕;初三时学校叫我们"一颗红心,两种准备",即不能升学就下农村。我当时想,下农村就下农村,没有什么大不了的,中国不是有80%的人都在农村吗?何况我们家也是

农村出来的。当最后确定我们这些家庭有"问题"的子女全体不能升学时,我一点也没有犹豫地递交了下农村的申请书。那是1964年的9月,我和长沙市应届毕业的三千多名初中或高中毕业生集体下放到了湖南省江永县插队落户。

那又是一次长距离的"旅游", 江永离长沙近一千里, 先是坐火车, 然后坐汽车翻山越岭。车过阳明山,不断盘旋上升的盘山公路把许多人 都转晕了, 但我仍然兴致勃勃, 我觉得我喜欢山。快到江永县城时, 从 车窗里看到远处一片黑压压的, 起初以为是云。我们不相信山能够有如 此奇形怪状的轮廓线: 它在某个地方突然直插下去, 又突然壁立起来, 再降到谷底, 然后爬升到原来的水平。但云层不会老是保持同一种形 态,这时有人喊了一声:"都庞岭!"大家顿时激动起来,都凑到窗口去 看。原来,那就是都庞岭,南方五岭之一,海拔一千八百多米。中间的 那个岔口叫做"龙虎关",据说两边原始森林遮蔽,九十里不见天日,是 过去土匪出没的地方,红军当年也曾从那个隘口经过去到广西。江永县 城就在都庞岭下,我们插队的白水大队则离县城十里,在潇江边的公路, 线上。公路两边都是喀斯特地貌的石灰岩石山, 山势峥嵘奇特, 有的石 山就长在水田的中央,山石裸露如刀锋,有一些灌木丛和竹林刺蓬在石 缝和山坳里生长。当汽车停在大队部门口时,我们几十个知青从车上下 来,对眼前的景象惊喜若狂:小小的村落,村前一弯清澈的渠水流过, 水中不时闪过半尺来长的游鱼的黑影, 青石板的村路被踩得光滑无比, 青砖瓦屋显得干净而精致, 赶着牯牛下工的农民们个子矮小, 普遍只有 一米五左右,就像童话里的小人国。

但接下来的生活却是如此的艰辛,远远超出我们的想象。去山上砍 柴和刈青,锋利的竹桩经常刺穿了胶鞋底,直刺到脚板,鲜血直流。砍 柴刀在用力挥舞时会打滑,砍到了自己的手背上。青石板上下雨天沾上 了水和泥,挑担子走在上面要特别小心,动不动就会重重地摔上一跤。 冬天挖山种树,烧石灰修水利,春天春耕春插,夏天双抢,秋天收获, 对于我们这些城里孩子来说,每一件事都是一场严峻的挑战。更要命的 是粮食不够吃。第一年国家每月拨给我们每人三十五斤大米,带队干部 说要我们"细水长流",只能吃三十斤,又没有油水,如此繁重的体力劳 动,饿得我们眼睛发绿。那是我一生中除三年饥荒外的第二次饿饭,直 到第二年带队干部走了,我们开始吃上了自己从生产队分的口粮,才解 除饥饿。我们后来知道,村里那些矮个子农民,年龄都在二十岁左右, 也正是在三年饥荒中没有长个,五十岁以上的老年人都普遍比他们高半 个头。怪不得村里一开"忆苦思甜"大会,老头老太都上去诉"六零年"的 苦。这小小的山村,经历了比城里人更为深重的苦难。

在江永的生活将近三年以后才逐渐适应。那时我已经学会了说当地土话,当我剃着光头,穿着农民的土布衣,混在农民中一起干活时,没有人能分出我是知青。我的肩头长出了三个铁疙瘩,一两百斤的担子不在话下;我的脚底上有一层铁壳似的老茧,一般的竹桩和刺蓬都能靠赤脚对付。但我也明显地觉得,随着我们知青的到来,村里人砍柴要跑越来越远的山路,因为近处的柴都被砍光了。不过那时山上的野物还有不少,有时在山上走,从脚边茅草里会突然飞出一只野鸡来,大叫着飞往远处的山冈,把你吓出一身冷汗。春天的早晨,你也会听见麂子的叫声在隔山应答。每年冬天十二月,就有一只华南虎从都庞岭上下来,在漆黑的半夜到村子里来找食吃,没有任何一条狗敢于吱声。我们队上的会计就丢过一头八十多斤的猪,第二天早上叫上一个民兵一起,带着枪沿着地上的虎爪印寻到山上,找到了吃剩下的半边猪身子。更有一次,我们大白天亲眼看到一只虎端坐在公路边村子后面的石山上,估计有两百多斤,公路上聚集了大约有一两百人,与那虎对视了足足有十分钟,直到有一个不怕死的村民背着一杆独子铳开始往山上攀脊,只见那虎一个

纵身跃上更高的一块石头,然后消失在石头后面山那边的灌木林中了。

"文革"之风大概在1966年10月才吹到了我们这个偏远的县城,那时 的一首"文革"歌谣就叫《北方吹来十月的风》。我们知青一哄而起,成 了江永县的"造反派"。我们最初发动农民批判"资产阶级反动路线",农 民无动于衷,他们不到实在活不下去了,怎会"造反"?于是知青成了孤 军奋战,我们白水几十名知青由于离县城近,更是成了当时"文革"浪尖 上的弄潮儿,时常进城去贴大字报、参加辩论。但后来农民组织了"保 皇派",知青是少数,而且绝大部分都是出身不好的"黑五类",于是形 成这样的局面:知青怕农民,农民怕县官,县官怕知青。到1967年夏 天,相邻的道县传来屠杀黑五类的风声,知青纷纷逃亡,我和其他三位 白水知青是最后离开江永的, 当时长沙市民风传我们已被活埋。由于从 道县直接返回长沙的交通已彻底被截断,我们四人在危急万分的情况下 逃到驻军部队的团部,与另外十几名避难的知青一起从广西往阳朔方向。 逃,想绕道从桂林到全州再回长沙。但我们在离阳朔只有几十里的平乐 被当地保皇派"联指"赶了回来,只好改从广东方向,让平桂矿区的工人 造反派用汽车把我们送到了京广铁路上的砰石车站,再从那里坐火车回 到长沙。离奇的是, 在逃难过程中, 我们在几天之内既见识了广西阳朔 的山水风光(人称"阳朔山水甲桂林"),又欣赏到了广东砰石金鸡山的 丹霞地貌。这种惊险刺激的"旅游"今天只能当故事来说,是没有人会愿 意去亲历的。

在长沙呆了半年多,我们参加了长沙的"湘江风雷"下面的"山鹰战团"(知青支队),其实没干什么,只是刷刷大标语,偶尔贴几张大字报,主要是在一起玩。有一帮人排练了几个节目在社会上演出,控诉知青所受到的迫害。我和另外两个知青不甘寂寞,靠募捐办了一份知青小报,探讨知青问题。但刚刚出了两期,第二期还没有卖,就被查封了,

上面"十·八通知"下来,要赶我们回乡下去。拖到1968年春天,实在拖 不下去了,我们才陆续返回到了江永县。回到生产队后,各人实在没有 心思出工,与农民们也感情疏远了,于是各个知青点之间整天都在串 联,平日里偷鸡摸狗,晚上成群结队地去生产队和私人的菜地偷菜,农 民们把我们称之为"日本鬼子"。为了摆脱这种状况,有知青突发奇想, 要到白岭(都庞岭的支脉)山下一个废弃了的小农场去经营自己的小天 地。当时报名去的有二十多人,我和其他两三个知青朋友是发起者。我 们在一天之内把我们的一点点家当全部搬到离生产队几里路外的白岭小 农场,将荒废了的地坪上的茅草铲掉,把土墙屋打扫干净,把门框整修 好,就两人一间地住了进去。为了取得官方的承认,我们在某一天趁江 永县委召开关于学习毛主席"五七指示"的三级干部会议的时候,敲锣打 鼓地排队闯进会场,向县委宣读了我们开发白岭小农场《决心书》,县 委书记带头鼓掌,当场表示支持。回来后,我们在最短的时间内,把小 农场一百多亩旱地上丛生的杂草、冬茅和金刚刺全部清理干净,把原先 农场寄在生产队的两头牛牵回来,将土地全部打理成红薯垅和芝麻地, 抢在季节之前插上了红薯苗,撒上了芝麻种。我们做这些事情已经非常 内行, 驾轻就熟, 还按照各人的专长进行了分工。我由于菜种得好, 专 门负责蔬菜种植。县里面答应我们将来红薯出来了,可以和县粮食局交 换大米。

毫无疑问,从一开始,我们就是在把小农场当做我们的"共产主义乌托邦"来经营的。我们对农民的保守落后看不惯,对官僚机器那一套体制更是深恶痛绝,就想在两者的夹缝中建立一块理想的飞地。在劳动之余,我们连着开了好几晚篝火晚会,大家商量如何设计我们的明天,提出了许多令人神往的理想方案。由于多少有了一些生活的经验,我们这些方案都尽量考虑到可行性,看起来也就更加实际,也更加让人激动。然而,当盛夏来临时,人们开始懒洋洋地,不大愿意出工了,加之

场里大家凑的米已吃完,青黄不接,靠借米度日,缺油少盐的,有的知青又四出游荡起来,个别的干脆回了长沙。在小农场,由于没有权威,谁也管不了谁,所以人心涣散起来很快,最后只剩下我和五六个信念坚定的冒着骄阳在田间干活,照料我们的作物。但这样捱到9月,正是红薯芝麻收获的时候,形势陡然紧张起来,说是全国都在清理"二十一种人"和打砸抢分子,县治安指挥部派民兵把我们小农场包围起来,说我们私藏了枪支,在农场里到处挖地三尺,折腾了一天一无所获,最后把我们几个头头绑走了,同时宣布小农场解散。那天晚上,我们在地坪里生了最后一堆篝火,煮了一大锅白菜红薯汤,熬了一锅豆子芝麻茶,大家饱餐一顿,唱起那些伤感的歌,一直到深夜。第二天,除了留下两个看场的,其余的知青又回到生产队去了。

红薯换大米的事情自然黄了。我们从九月起直到来年六月新米上来,整整吃了八九个月的红薯。几乎所有的人都吃倒了胃口,唯独我却适应了下来,而且长胖了。这段时间,我彻底反思了自己这些年来的所作所为,觉得自己真是没有头脑,那样地迷信一些政治口号。我应该好好地学习一些理论知识,同时更多地观察世态和人生。我开始看起一些理论书来。记得正是1969年六七月间,我带上一套《马克思恩格斯文选》(两卷集),和几个知青朋友一起到洞庭湖的千山红农场去打工。那里有我的一个哥哥,是1962年下放的,他说他们农场大量需要人扮禾,六毛到七毛钱一百斤。我在那里生活了二十多天,和一群群的扮禾佬一起,领略了湖区的酷暑和烈日以及一天十几个小时的漫长的劳动。从湖区回来,我决心自己一个人独自到一个地方去躲起来,边劳动边读书。当时我大妹已回到老家耒阳县,我也就转回了耒阳,一方面兄妹有个照应,另一方面离开知青的是非之地,更利于沉下心来读书。在耒阳的三年,我读遍了当时出版的所有的马列主义哲学著作,还精读了黑格尔的《小逻辑》,感到自己的头脑大大地开了窍。我开始懂得如何来分

析问题了,不管是政治、历史、时事和人生,我都掌握了一套方法来进行自己的思索,最主要的是能够提出自己的问题,这些问题是以前连想都没有想过、也不敢想的。

但耒阳那地方实在是太穷了,每到青黄不接,村子里大部分人都要断粮,于是一边吃糠咽菜,一边盼着政府的返销粮。我们兄妹没有负担,两人出工,算是条件好的,没有饿过肚子,还偶尔借一点粮食给困难的亲戚。但由于人口密度大,每人只有五分田,这个地方看起来不会有什么前途。虽然乡亲们对我们都很好,我还是想要换一个地方。1973年,我利用春节回长沙的时候去了一趟浏阳官渡公社,我们原来江永的一帮知青朋友十来个都转到了那里。那真是个好地方!由于靠近大围山和金鸡水库,那里的几个大队都山清水秀,有的地方甚至还保留了原始森林。人口密度也小,一人平均有一亩多到两亩田,耕作粗放,只种一季稻,农闲的时间特别长。我联系到一个还未下放过知青的生产队,他们正缺人手,于是我们兄妹没费什么周折就转点到了浏阳。

我接下来还把我老兄一家也转到了附近的另一个生产队,那一队更偏僻,更缺人手。而我哥哥从湖区来,是比我更加老资格的知青,农活全套样样精通,当地的劳动强度对他来说根本不在话下。他来的当年,秋收时两口子几乎包下了全队一半的扮禾的工作。我们都非常吃惊,世界上竟然还有这么懒的地方,这么不想工作的人民!按当地人的一般想法,最好重活累活都由别人干完,自己只要够吃就行了,成天到处耍。老兄的村子在一个山坳的深处,位于我们进山砍柴的必经之路旁,到处都是合抱粗的樟梓楠椆,还有满山遍野的竹子。他住在生产队一个废弃了的纸棚里,房子虽破旧,但有一个大厅,两间卧房,一个厨房,门口一个化浆池,门前一条小溪,有一架小桥跨过小溪与对面的小路相连接,是典型的"小桥流水人家"了。老兄将竹子剖开,把山泉引到化浆池

里,在里面养了几尾红鲤,闲来搬一张竹躺椅在池边,一边观鱼,一边看书。由于山里天亮得晚,一般要等太阳出山将近十点钟队长才来喊出工,下午四点多太阳下山就收工了,所以他的空闲时间大把地有。除了看书外,他还重拾自己的美术爱好,把厅堂里的墙用石灰粉白,用"文革"中画主席像攒下的画笔、立得粉和油画颜料在墙上作画,临摹了一幅巨幅的"鲁迅在海边"。我和几个知青朋友每次进山打柴都要在他那里歇脚,有时还在那里过夜。有次一个转到了新疆的知青朋友来玩,我们把他引到小桥流水对面的山坡上,那里遍地是红宝石般晶莹的牛眼睛泡,吃得大家满嘴通红。晚上就在一起读海涅的诗,唱那些大家熟悉的歌,尤其是那种二部重唱,真的是震人心弦!我和老兄还经常讨论哲学问题,说起来,我的哲学启蒙最早还要追溯到他,他在我读初一的时候就和我讲恩格斯的自然辩证法,讲运动的悖论。只是他的思维类型是那种敏感型、形象型的,始终未能进入到哲学的堂奥。

在浏阳的一年是我十年农村生活中最轻松愉快的一年,到我1974年"病退"回城时,还真有点舍不得。9月份转户口的手续来了,我正在田里扮禾,本来可以撂下工作就走,但我当场决定和社员们把全部收割干完再走,社员们都欢呼起来。我是10月才回到长沙的,我妹妹不久被公社调到茶场,直到1977年才顶我母亲退休的职回来。我哥哥却自己不想回来,大队要他到小学教书,记同等社员工分,每月还有八元钱津贴,而且每周六天,每天只去一上午,其余的日子可以看书、作画、观鱼,在山上转悠,这样的日子,不是神仙是什么?到了1979年,我告诉他,湖南省图书馆的书很多都开放了,好看的书多得看不完,他才动了心,也通过"病退"回了城,这时他下乡已有十七年了。

我的知青生活是整整十年,转了三个地方:湘西南的江永、湘东南的耒阳和湘东北的浏阳。如果再算上湘北的洞庭湖区,我可以说是跑遍

了湖南各地,可以写一篇《湖南农民生态考察报告》了。回城后,我仍然不停地改换工作,先是在西区劳动服务大队当土工,挑沙、抬石头、修马路、打地基,什么都干,只往钱多的地方钻。我不断地跳槽,干过五六个小队,最后这个队工资最高,每月在七八十元以上,还发过两次一百多元的。但这都是临时工,不稳定。后来经朋友介绍,我到长沙市水电安装公司当了一名正式的搬运工,虽然工资只有三十五元,但我很满意,公费医疗,各种劳保很齐全。更重要的是工作时间短,平均每天只有三个多小时的剧烈劳动,出一身汗,然后洗澡换衣,就可以坐下来看书了。我的朋友来看我,劝我换一个工作,我说我才不换呢,这正是我所想要的工作。后来公司想让我转去搞供销,也被我婉拒了。直到我1979年考上武汉大学的研究生,公司上上下下都对我依依不舍,因为我三年来勤勤恳恳、任劳任怨,从来没有闹过"情绪",也没跟人有过意见。其实,即使没有考研的机会,我也会继续这样生活下去,这是我所选择的最好的生活。

后三十年是从我考入武汉大学算起的,这三十年的经历可以一句话说完:学习、毕业,留校任教至今。我自己给自己定下的人生目标现在是:对前三十年的生活体验加以思考,用一种哲学的形式表达出来。为此我努力钻研西方哲学,包括西方的文学艺术、西方精神和西方传统文化,将它们和中国的情况相对比,在这种巨大的张力中碰撞出思想的火花来。所以,正像我不满足于任何现状一样,我也不满足于任何有限的知识,总在追求超越,寻求新奇,但不是一味猎奇,而是改换环境和心态,在新的领域里体验生活,然后作出比较。曾经有人问我,你的兴趣爱好是什么?我回答,读书写作,除此之外没有兴趣爱好。以前我曾经喜欢美术,搞过油画和雕塑,尝试过文学创作,现在都放弃了。我把它们都融化在哲学中了。又问:你不喜欢旅游?我说,我喜欢到书里面去畅游。古今中外,上下几千年,到处都是我的旅游地。但多年来院里或

系里组织春游和秋游,我从不参加。记得1996年,我们在云南昆明开学术会议,会后组织大家去西双版纳游玩,还过境去缅甸购物,由于有玉溪卷烟厂赞助,全部吃住行都由会上包了。结果全体参会人员只有我没有去,而是急忙赶回了武汉,因为我和杨祖陶先生合作的《康德〈纯粹理性批判〉指要》正待杀青,出版社等着要稿子。当时有人劝我,难得来云南一趟,这次这么好的机会,不去可惜了。我说,再怎么好总不如电视上拍的,这种走马观花的旅游并不能真正欣赏一个地方的美丽,如果要我选择,我宁可到那个地方去,住上一个月,每天砍一担柴。大家都笑。但其实我也没有时间去砍柴,我现在要砍的是思想上的"柴",精神上的"柴",我要把人类的精神财富都砍成具有我自己特色的一担一担的"柴",作为我们这一代人的思考的标记。

这就是我今天的旅游生涯。现在有些学术机构和院系的领导,科研经费用不完,就想着让全体员工到什么地方去旅游,俄罗斯或者"新马泰",作为一届领导班子的"政绩"。我特别不能理解。我每次出外开会或讲演,都习惯性地提醒组织者,不要为我安排旅游节目。我其实并不是苦行僧,我有更有趣的旅游节目在等着我,那就是我的思想旅游。

(原载于《象形》2010年号,长江文艺出版社2010年)

# 在大学中成长

什么是大学?今天中国的大学制度是从西方引进的。university在西方中世纪是指研究事物本质或"事物的一般概念"的机构,最初由教会掌握,因为基督教认为上帝是万物的创造者。只有研究上帝所创造的整个世界的知识的学校,才配得上称之为教授universal的知识、即无所不包的知识的学校,也才配叫做"大学"(University)。但教会机构在学术方面要听神学学者和教授们的,所以大学对于教会和世俗政权逐渐取得了一定的独立性,形成了自治的传统。

传统的大学课程是语法、逻辑、修辞,法律、医学和神学。前三门是基础课,都与上帝的"道"(Logos)有关;后三门,法律相当于社会科学,医学相当于自然科学,最高则统摄于神学。由于大学与神圣的学问有关,因而超越于世俗生活之外,所以最初大学生可以免交赋税、不服兵役,甚至不受民法制约。但因此他们经常闹事,甚至可以从一个学校集体迁移到另一个学校(如剑桥大学就是这样从牛津大学分出来的)。为了便于管理,学校建立了集体宿舍,规定了严厉的校规。有的甚至与市民社会隔离开来,形成"大学城"。

现代类型的大学最早是德国的哈勒大学(1694),那时哈佛、耶鲁、普林斯顿等都还只是学院(college),相当于高中。后来各国都仿效哈勒大学建立现代大学体制,如1859年美国密歇根大学颁布的大学宗旨中要求其所有学院都要与德国古典中学的课程相一致,并宣称一个学校"如果不尽可能使每个学生学到他所喜欢学的东西,达到他所愿意学到的程度,就不配称为一个大学"。

这种观念使西方大学的课程逐渐以自由选修为主体, 并随着知识的

发展和日益增加的社会需要而大大扩充了大学课程的科目。大学之大,不仅仅是有"大师"之谓,而是以个人自由兴趣的广泛性和多样性为前提的(最初则是以上帝智慧的无限性为前提的)。《简明不列颠百科全书》中"大学"条说:(即使在日益功利化的现在),"大学基本的传统职能仍保持不变,也就是仍要使学生能够从文化遗产中求得知识,帮助他们实现自己的理智的和创造的能力,鼓励他们成为讲人道的、富有责任感的人。大学扩大了各个学科领域的知识,使人们更加懂得生活,更会享受生活"。我还想加上一句,更会创造生活。

西方大学制度引入中国后,也将这一套大学理念带进来了。中国古代传统的官方社会教育理念是读书做官,此外就只有私人专门的谋生技术的传授。蔡元培接办北京大学,首次提出了新的教育思想,认为培养官僚不是大学的目的,甚至科学知识、实用技术、职业培训也不是大学的最终目的,大学的目的必须提升到与终极价值体系有关的"世界观教育"。

这种世界观教育不再是儒家以天命自居来弘道的政治教育,而是"超越政治之教育",它以"发展个性的自由"为目的。他给教育下了个定义: "教育者,养成人格之事业也。"大学则是"纯粹研究学问之机关","不可视为贩卖知识之所"。这是与中国传统教育理念大相径庭的。孟子说: "善政不如善教之得民也……善教得民心。"中国官方的社会教育思想、科举制度是为了统治者"得民心",培养官僚,目标单一,不可能考虑人的个性的自由发展,而是要把千差万别的人纳入到同一个模子里面来成型,这导致了中国传统教育的片面化。

现代大学教育则是universal的教育,无所不包的普遍教育,它与学院(college/institute)不同,不是学习一门谋生的技术,而是养成人格。不论是学理科、工科还是文科的,最终都要提升到universal的层

次。这就是精神的总括的层次,在这个层次上,只有宗教才能承担总的教育目标。蔡元培看到这一点,而中国又没有宗教传统,于是提出来"以美育代宗教",作为中国大学的精神支柱。

但这其实是很不够的。美育与宗教教育相比只是一个分支,它只是培养了人的人文情感和趣味,虽然很重要,但还未达到人生的信仰。王国维就因此而死得不明不白,他虽然以美育和艺术作为人生的归宿,但却为世俗的事情(有说是满清王朝)而殉身,说明他并无"超越政治之信仰"。真正能够和西方宗教相匹敌的精神归宿只有一个,就是哲学。西方基督教本身就包含深刻而丰富的哲学,它在内部有一个长期的矛盾,就是"哲学真理"和"神学真理"的冲突(双重真理论)。所以我提出一个观点:中国大学应"以哲学代宗教"。美国的博士为什么叫做Ph. D. 大学才培养博士,学院顶多只能培养硕士。

我鼓吹以哲学代宗教,并非因为我在哲学系,教的是哲学。我这里讲的哲学不仅仅是哲学专业,而是每个人本质上都有的哲学的一面。在大学里应当把每个人的哲学的一面发挥出来。即使你是学理工科的,也应当把你学习的理工专业提升到哲学层面上来,这就是不要仅仅当做谋生的技术手段,而要当做人格的养成,要致力于从中培养"科学精神"。科学精神在西方就是一种人文精神,也是一种哲学精神。它起源于"惊异",终于信仰。一个缺乏科学精神的人是一个人格尚未养成的人。

中国传统几千年不缺乏科学技术,但缺乏科学精神。我们长期分不 清科学精神和科学技术的区别(李约瑟问题其实是个假问题),至今还 不重视科学精神,只重视科学技术。科学精神不讲实用(虽然它能够导 致实用),而讲人的好奇心,立足于人的兴趣和探索未知世界的冲动。 诺贝尔奖不是奖励技术成就,而是奖励科学精神的学术成就。为学术而 学术,为追求真理而追求真理,这是人的自由本性。中国人则从小就压 抑了人的好奇心,一切服从功利。袁隆平的水稻技术给人类带来了巨大的经济效益,应当说是极值得佩服的"奇技淫巧"了,但当有人说他"身价1.7个亿"时,他大为光火,认为这是把科学"庸俗化"。他就是出于兴趣和好奇才做这个学问的,但一般人很难理解。这就是中国人为什么没有发展出近代科学的根本原因:只讲技术不讲科学精神。

所以在西方,大学和学院是不同的,学院只关注技术训练,培养对社会有用的人才,大学则有更高的要求。在中国则把这两者完全混淆起来了,所有的技术学院都"升格"成了大学。反过来,所有的大学都被按照技术学院的工科标准"降格"来进行评估,用同一个量化指标来衡量教学水平。我们在大学里面秉承的仍然是中小学的那一套模式,而我们中小学的模式就是制造标准产品的模式。这种模式有两个主要的方面,一是灌输知识,越多越好;二是规训行为和思想,越刻板越好。以前叫"又红又专",现在叫"品学兼优"。

但唯一不关心的就是人格的养成。现行的思想教育离达成人格养成的目标尚远,有成为人们说假话、做表面文章的示范之嫌。所以在进入到大学学习之前,青少年中小学阶段的人格养成基本上是一片空白。中国的高中毕业生的心理素质基本上还停留在幼儿园阶段,但他们中许多人的观念却已经老化,几乎没有什么可塑性了。

西方独立人格的养成一般在十八岁就已经完成了,但中国人通常要到三十岁,<u>有的人甚至终生建立不起独立人格</u>,什么事情都要别人为他负责,只要有条件,就当"啃老族",不以为耻反以为荣。另一方面,虽然心理上不成熟,人情世故却老练得惊人,怎么拉关系,怎么送礼,怎么巴结权势,怎么玩手段贬低别人抬高自己,都是一套套的。最终目的无非是挣大钱、当大官。

有不少人在美国留学,发现美国大学生很天真,很直率,有什么说什么,不会拐弯;但个人很独立,有自己的主见和生活目标,敢于负责。他们经历了正常的心理发育。中国学生则总像"长不大的老小孩",从幼儿园起就在老师家长的指导和示范下学大人腔,压抑了儿童的天性;而一进大学,就表现出这种儿童天性的反弹式的爆发,先玩它一学期再说。有人到毕业也没有从这种儿童情结中摆脱出来,甚至三十多岁了还自称"男孩子"、"女孩子"。

其实大学应当是克服我们在中小学十几年所受到的人格扭曲的好机会。在大学中学什么?除了学习自己的专业外,最主要的就是学习成人。如何学习成人?只要是一个真正的大学,人们就有机会在这里接触人类几千年积累下来的精神财富,也有机会受教于在这些精神财富中深有浸润的老师和学者。但机会还只是可能性,要实现成人的目标,还必须自己有所选择,按照自己的自由意志、才能和兴趣来造就自己。首先要做的是思想上的松绑,即把自己十几年所受的盲目教育全部呕吐出来,重新进行价值评估,哪怕天经地义的东西,也要通过自己的理性问一个"为什么",就像鲁迅的"狂人"一样发问:"从来如此,便对么?"大一的新生正是提出这一问题的最佳时机。

这就是大学之"大"。梅贻琦说,大学之大,非盖大楼之谓也,乃有大师之谓也。但我认为,不仅是有大师,而且是有培养大师的大容量,才能叫大学。这个大容量就是容得下每个学生的自由发展。如前面说的,"尽可能使每个学生学到他所喜欢学的东西,达到他所愿意学到的程度"。要成人,不一定都要去学哲学,但学任何东西都要有哲学的品位,哲学的境界。中国大学里面盛行的仍然主要是满堂灌的教课方法,但学习却可以不是被动的。人是自己造就自己的,大学提供的是外部条件,但真正的学习都是自学。大学与中小学不同就在于,中小学是"要

我学",大学是"我要学"。大学是一个自学的好地方,一个想要在大学中使自己成长成人的学生,就会依照自己的计划来充实自己。一株早年营养不良的植物,如果后期营养能够跟上,照样能够长成参天大树。当然大学是最后的期限了,如果在大学中都不能使自己成人,那以后就再没有机会了。

(原载《社会学家茶座》2009年第4期)

### 《人生的意义》序

英国当代著名的马克思主义文艺理论家、文学批评家特里·伊格尔 顿(Terry Eagleton, 1943— )前几年写了一本哲学书《人生的意 义》。他在书中坦承,他不是哲学家,他是以"喜剧演员"的轻松明快的 方式来处理这个崇高的主题的。的确,我们在这本薄薄的小书(总共一 百来页)中到处遇到的是英国式的幽默和无伤大雅的调侃,但话题却是 严肃而深沉的。使我感到惊叹的倒不是这一沉重的话题能够写得如此通 俗活泼,而是一本如此飘逸生动的小书居然能够切入到如此深邃的哲理 之中,这是我从未见过的。可以看出,作者虽然身为英国作家,而且研 究的是最具感性色彩的文学理论,但明显深受大陆哲学如存在主义、生 命哲学、意志哲学和解释学的熏陶,并对这些非盎格鲁撒克逊的思辨套 路驾轻就熟。不过他最感兴趣的还是大陆的两栖哲学家(既是分析的又 是思辨的)维特根斯坦,后者的清晰明白是英美语言分析哲学最强有力 的理论支柱。与分析哲学家不同的是,他把关注的重点放在维特根斯坦 后期的《哲学研究》上,这恰好说明他已经超越了罗素等人的分析的传 统, 也是他敢于并有兴趣认真对待"人生的意义"这样一个在分析哲学家 看来毫无意义的话题的基础。俗话说,"听话听音,锣鼓听声",他比罗 素更敏锐地听出了维特根斯坦话语后面的东西, 而将分析哲学这一文学 的天敌俘获为文学与思辨哲学结缘的纽带。

我们只要看看他对"人生的意义是什么"这一问题的语义学分析就会 发现,虽然他广泛运用了对词和意义的分析技术,但他的处理方式和分 析哲学家们完全不同。他不是用分析来消灭这个问题(例如说,断言这 个问题"无意义"),而是用来从语义层面的问题引向更深的存在层面的 问题,亦即人生的悲剧处境的问题。"在所有的艺术形式中,悲剧最彻 底、最坚定地直面人生的意义问题, 大胆思考那些最恐怖的答案。最好 的悲剧是对人类存在之本质的英勇反思, 其源流可追溯至古希腊文 化……最有力的悲剧是一个没有答案的问句,刻意撕掉所有观念形态上 的安慰。如果悲剧千方百计告诉我们,人类不能照老样子生活下去,它 是在激励我们去搜寻解决人类生存之苦的真正方案......"(第11页)。 对悲剧的这种解释很新颖。悲剧并不像黑格尔的经典定义所说的那样, 意味着两种同样合理的伦理力量的冲突通过主人公的牺牲而得到调解: 相反, 悲剧是对人的存在的一个提问, 这个提问的答案是开放的。"人 生没有既定的意义,这就为每个个体提供了自主创造意义的可能。如果 我们的人生有意义,这个意义也是我们努力倾注进去的,而不是与生俱 来的。"(第29页)不言而喻,人生的意义更不是由别人规定好让你去 实现的。我们现在通常的做法是,由政府颁布一种人生的意义,写在教 科书里面从小灌输给孩子,以为只有这样孩子长大了才不会失去人生的 意义,不会感到"空虚"。这是一种非常愚蠢的做法。曾经有不少受过这 种教育的青年满怀困惑地来问我,人生到底有什么意义。我一般回答 说,人生的意义需要你自己去寻求,别人给的都不是真的。但也有很大 一部分大学生,一涉及人生意义的问题就很自信地背出从小学到的一套 教条来,流露出不少得意,我却为此感到悲哀。我分明看到的是在现行 教育体制下中国人个性的萎缩。

不过,本书的作者也不完全赞同这种把人生意义当做个人事业的观点,他认为这只是"传统智慧的观点"。(第31页)在这方面,他倾向于用(更为"传统"的)马克思主义的宏大叙事来补充个人主义的意义追求,这种宏大叙事并不是单独的个人能够根据自己的特殊性来设定的,但却是最终用来衡量人生意义的标准。他把这种标准称之为"意味深长的模式",并认为,"倘若人类生活中没有意味深长的模式,即使没有单独的个人想这样,结果也会造成社会学、人类学等人文学科的全盘停

摆"。(第43页)。当然他也不认为这种模式可以归结为马克思所说的"历史客观规律",但毕竟不能说,人类几千年以来一直都在乱碰乱撞,总会有某些确定一贯的东西是那些自由主义者和个性至上论者所公认的,或者虽然并不明确意识到,至少也是实际上用作自己判断的前提的。这种情况,作者更愿意用康德的"无目的的合目的性"来解释(第44~45页)。只不过这种不是人有意设定的合目的性往往被人们归于不可见的上帝的安排。对于这种安排,人们要么听天由命,这就不用自己思考任何意义了;要么努力探索,这将导致无穷的痛苦。的确会有人为了摆脱这种痛苦而认为,即使有人生的意义,人还是不要知道这种意义为好。(第49页)这种犬儒主义的当代标本就是所谓"后现代主义"。作者在本书中对后现代主义的批评是我所见过的最到位的。"后现代主义坚称,只要我们还有深度、本质和根基,我们就仍然活在对上帝的敬畏之中。我们还没有真正把上帝杀死并埋葬。我们只是给他新换了一套大写的名字,如自然、人类、理性、历史、权力、欲望,诸如此类。

……'深刻的'意义总会诱惑我们去追寻那诸意义背后的元意义这种妄想,所以我们必须与之切割,才能获得自由。当然,这里的自由不是自我的自由,因为我们已经把'自我'这个形而上学本质同时消解掉了。到底这一工程解放了谁,这还是一个谜"。(第16~17页)最后一句话是点睛之笔,也是神来之笔。

从现代主义过渡到后现代主义的典型作家是萨缪尔·贝克特。作者 在对贝克特的代表作《等待戈多》的分析中充分显示了作为一个文学批 评家的敏锐。一方面,他从这种"等待"中看到了一种现代的英雄主义 (类似于加缪的《鼠疫》): "尽管推迟的行为使得人生难以承受,但 也可能正是这种行为使得人生处于运动之中","如果这个世界是不确定 的,那么绝望就是不可能的"。(第60页)"他的文字反常的地方在于, 对零零碎碎的意义如学究一般考究,对纯然的空虚也要精雕细琢,狂热 地想要言说那不可言说之物"。(第62页)但另一方面,贝克特的作品 又表现了一种"后现代的实证主义",即就事论事,反对向事物施加某种 自以为是的意义。不过,作者从贝克特的这种"次级的"后现代主义倾向 中引申出了他认为合理的东西,即虽然排除了人为的意义,但却仍然认 为"事物必须内在地有意义,而不是靠我们钻研出意义"(第64页)。

现在问题在于,这种客观事物的"内在的意义"如何能够被我们所知 道、所把握。作者认为,这个问题类似于新教伦理对上帝的态度:"新 教徒的自我在随机力量的黑暗世界里胆怯地走动,内心萦绕着一个隐匿 的上帝,不知道自己是否会得到救赎。"但这又是一次"巨大的解放", 当破除了一切权威的解释之后,一切答案都要靠自己去寻求了。"孤独 的新教精神胆怯地在黑暗中摸索,这会是为那些相信人生由自己创造的 人感到忧虑的原因吗? 既是又否。否,因为创造自己的人生的意义,而 不是期待意义被预先给定,这是一个非常令人信服的主意。是,因为这 应该是一个清醒的警告:人生的意义不是自己能够随心所欲创造的,它 并不能免除你的一项责任,即在常识之下证明任何使你的人生有意义的 东西的合理性。""这也不是无中生有的创造过程。人类可以自我决断 ——但只能建立在更深刻的对自然、现实世界的依赖以及人类相互依赖 的基础之上"。(第74~75页)这里不太严格地表达了一种"解释学的循 环": 对整体的理解有赖于每个个体的创造性, 但个人创造又是基于对 整体的理解。所谓"不太严格"是指,判断整体的合理性标准不是既定 的"常识", 而是不断深入的洞见: 人们据以决断的基础也不是对世界 的"依赖", 而是对经验的历史回顾、认知和预测。

书的最后一章提出了人生意义的两个着眼点,一个是死亡哲学,一个是实践哲学。首先,作者批评了亚里士多德以来以"幸福"作为人生的意义基础的传统,认为这是一种自欺欺人。当他说这是"西方文化的一

个普遍的特点,即不承认那些令人不快的真相,迫切想要把苦难扫到地毯下面"(第84页)时,我几乎怀疑是否要把这里的"西方"改为"中国"。其实西方文化正视死亡也是一个自苏格拉底、柏拉图以来的巨大传统,柏拉图甚至说"学习哲学就是学习死亡",看来作者并不熟悉这一点。但作者在批评了各种幸福的涵义之后,也提出了一个真正富有洞见的命题:"人生若没有包含那些人们不愿意为之赴死的东西,这种人生就不可能富有成就。"(第89页,"不愿意"应为"愿意"之误)他认为,"人生即是死亡的预期。我们只有心怀死亡才能活下去"。(第90页)这都很不错。可是他把这种观点与"人生的意义在于思考人生的意义"这种"颇具诱惑力"但却是"同义反复"的命题对立起来,则似乎有些欠考虑。英国学者通常不习惯于思辨,当他们强调实践的时候,他们认为这就是对思辨最好的驳斥,就像第欧根尼用走动来反驳芝诺的运动悖论一样。

所以作者在这里提出的第二个着眼点就是立足于实践,为的是排除思辨。"如果人生有意义,那个意义肯定不是这种沉思性的。人生的意义与其说是一个命题,不如说是一种实践。它不是深奥的真理,而是某种生活形式。"(第92页)所以,"人生的意义便是人生本身"(第93页)。可是,这难道不也是一个"同义反复"?什么是"人生本身"?没有沉思的人生就只剩下吃饭穿衣之类,当然还有"爱"。但作者对"爱"并没有无条件地接受为人生的意义,而是对它进行了一番"沉思性的"解释:"我们称为'爱'的东西,即我们调和个体实现与社会性动物之本性的方式。因为,爱表示为别人创造发展的空间,同时,别人也为你这么做。每个人的自我实现,成为他人的实现的基础。一旦以这种方式意识到我们的本性,我们便处于最好的状态。"(第95页)不仅如此,这种沉思肯定也应该包含对死的沉思:只有当我们意识到人生必有一死,我们才能为自己规划出和为别人创造出发展的"空间"(实际上是"时

间")。所以作者的两个着眼点实际上应该是同一个不可分割的着眼点,即由沉思准备好的实践或者对实践的沉思。它既是"深奥的道理",同时也是某种经过反思的"生活形式",如苏格拉底所说的:"未经反思的生活是不值得过的。"

作者最后以爵士乐队的即兴演奏作为自己所推崇的"人生意象"。在 爵士乐队中,每个人任意发挥自己的自由个性,但又随时保持着一种接 纳性的敏感,与其他队员互相激励和呼应。在这种演奏中所体现的是一 种"毫无目的的生活",在这里,"人生的意义有趣地接近于无意义"(第 99页)。但这只是表面现象。不是随便什么人都能加入这种没有乐谱的 即兴演奏的,这些人必须在长期默契中达成某种共识,必须思考过爱与 死这样一些人类共同的问题,他们的各自表达虽然没有明确的主题,但 都以各自的个性和特有的方式发表着爱与死的宣言,并从同伴们那里得 到应和。人生的意义之所以"接近于无意义",是因为这个意义已经被创 造出来了,人们在物我两忘中享受着人生的意义。但要达到这样的境界 决非一日之功,在日常生活中这甚至常常是一个可望而不可即的理想。 但正是这一理想不断地激励着人们,要将自己个人的人生意义实现在群 体或社会的认同之中。就此而言,我赞同作者的最后一言:"在这样一 个危险无处不在的世界中,我们追求共同意义的失败过程既鼓舞斗志, 又令人忧虑。"(第99页)

(原载于《人生的意义》,译林出版社2012年)

### 人的坚强与软弱

我之所以对别尔嘉耶夫感兴趣,仅仅是因为曾读到过一篇介绍文章,其中谈到他的这个观点:如果你没有信仰,那么你就得自己去寻求。这与我自己曾表述过的思想不谋而合:信仰,或人生的信念,不是现成的(凡现成的都是不可靠的,甚至是虚假的),而是每个人在自己的思考和探索中逐步建立起来的;如果你感到生活没有意义,那只能说明你还没有使它有意义;但更糟的是,如果你从未感到过生活的无意义,那你就根本不会想到为它去寻求意义,或赋予它以自己的意义,就注定会毫无意义地过一辈子了。我理解,这种对人生意义的寻求本身,就是人的最根本的自由。

近读别尔嘉耶夫《人的奴役和自由》,深为其中的真知灼见所激动,但同时也有某种失望。我虽不能说,他所想到了的我都已经想到了,但至少,我所未能解决的问题,似乎他也同样未能解决。

别尔嘉耶夫对"个体人格"的分析,特别是对其个体性与共相(具体共相)的关系的分析,真是十分精彩。现代思想(更不用说"后现代"了)从某方面说越来越肤浅化(虽然越来越"精密"),已很少有人能真正理解从柏拉图经过库萨的尼古拉、波墨到黑格尔和马克思的辩证真理。人们从常识或自然意识的立场将共相看做许多个体的"集合"或"共同点",把个人看作共同体的一个组成部分;他们怎么也不能理解,在何种意义上我们可以反过来把自然、社会、宇宙都看作是"个体人格的一个部分",也就是看作一个人形成和创造自己个体人格的"材料"。这只能表明他们作为个人对于他们被抛入其中的这个周围世界已经失去了创造力,即丧失了个体人格。别尔嘉耶夫则极大地强调了个体人格的这种独立性和创造性:"个体人格不是部分,不能把它作为任何

整体的部分,哪怕这个整体恢弘无比,是整个世界,个体人格也绝非它 的部分","个体人格是存在于个别的不可重复的形式中的共相",它 是"例外,任何法则都不可能统摄它。一切种族的和遗传的特征,仅仅 是个体人格创造积极性的材料而已", 所以"集体的个体人格"是一个"矛 盾的概念"。他特意将个体人格和天才联系在一起,在他看来,每个人 都有天才性,天才是不分等级的,而是有无限差异的、各自独立的,但 又是渴望沟通的,"人格主义也许仅仅是有关可沟通性的理论"。但这种 沟通又绝不以放弃自己的独立性为代价,绝不能把自己完全抛出去 ("奉献"出去), 使之"客体化"或"异化": "那种为克服主观性, 则把共 相的观念进行客体化和实体化的做法,是盲人导路,绝非真正意义上的 超越。"换言之,如果有人为一个外在的共相(共同体)而牺牲,却不 为自己人格中的内在共相而牺牲,他就把真正的共相本身牺牲掉了。历 代"愚忠"的牺牲者就是这样。他们的一切崇高的理想到头来只是某个政 治野心家手中的临时工具。别尔嘉耶夫最后将他的人格主义归结到自 由: "个体人格的个性指独立性、凝聚性、自由", "自由不应是人的权 利的宣言。应是人的责任的宣言"。

但自由必定带来痛苦。"个体人格就是痛苦","人世间的痛苦即个体人格的生成"。人类之所以甘受奴役而不能忍受自由,正因为这自由使人苦恼,它是黑格尔所谓的"不幸的意识"。但正是在对这一点的分析上,暴露了别尔嘉耶夫在对自由的理解上尚有不彻底的一面。他没有看出(至少没有强调),自由所带来的痛苦不仅在于周围环境的压迫,而且在于自由本身的悖论。别氏到处发现悖论(Paradox,中文译为"悖异"),强调"人是矛盾的生存",但唯独拒绝承认自由和个体人格本身存在着悖论。在他那里,个体人格是人生的"一个光灿灿的方向",一个"冰清玉洁的世界",而"自由人仅仅在于能拒斥自己良心和意识的异化和外化"。对此我深表怀疑。黑格尔早已指出,外化和异化正是自由

本身实现出来的条件,没有外化和异化,自由只能是一句空话,一个美 好的梦。当然,外化和异化(客体化、实体化)必然带来痛苦、奴役和 不自由,这正是自由本身的悖论所在;但也正是这种自由的异化所带来 的不自由, 使得自由的历程不能停步, 不能驻足于某一种生存状态, 而 要拼命地继续挣扎前行,去打破自由本身造成的枷锁而争取新的自由。 所以在黑格尔那里,自由人即使在和周围环境作战,实质上也是在和自 己作战,和自己的自由的悖论作战。正是自由的这种自相矛盾性,作为 内在的痛苦和动力,迫使人把自己的自由一步步提高到更高的水平,而 逐渐展示出自由的更深刻、更丰富的全部内涵来。这就是黑格尔对自由 的"历史主义"的理解。从这种眼光来看,"自由人"并不在于能"拒斥"异 化,而正在于能勇敢地投身于异化,同时又积极地在异化中寻求克服异 化的道路。这条路绝不是"光灿灿的",而是黑暗中的摸索,充满血污和 罪孽,是黑格尔所谓的"绝望之路"和"怀疑之路";在其中,一切发生的 都不是真正愿意的,只有那个自我超越的形式才是他所愿意的。只有这 样理解,别氏的这句话才有了着落:"人是提升自己和超越自己的生 存。人的个体人格的实现即不断地超越",所以"任何一个人都不能大言 自己的个体人格已经完成"。

然而,个体人格的这一悲剧性的悖论,究竟是证明了人的坚强,还是证明了人的软弱呢?看来别氏的结论是后者,因为他从中引出了一个"上帝"(虽然是特殊意义上的上帝):"个体人格的特性即在于它自身不能自足,不能自身实现自身,它的生存一定需要'他者'。"人在奋斗中发现自己的有限性,陷入痛苦和矛盾,这的确是人的命运;但为什么因此就一定需要一个"他者"来帮助拯救,这始终是我的一个疑问。明明是人在自我超越中创造和发现了超个体的价值,怎么会一变而为"如果没有超个体价值,没有生命的神性巅峰——上帝,个体人格便不能走出自身,不能实现自身的全部生命"?人的自由的"黑色的"悖论怎么会一

变而为人在上帝面前的这一"金灿灿的"悖论——"人就是既自由又依赖的生存"?这一转化怎么转过来的?对此,别尔嘉耶夫始终不肯明说,在他看来这正是人性最大的谜,是不能用理性、概念和哲学说清楚的,只能诉之于个人神秘的"精神体认之真理"。这就等于说:信不信由你,反正我信。

(原载于《中国图书商报·书评周刊》1999年11月2日)

## 德里达:从语言学转向到文字学转向?

其实在德里达看来,两千年的西方哲学从来就不存在什么实质性的"语言学转向",而是从巴门尼德以来一直受到强大的"逻各斯中心主义"的统治。所谓"语言学转向"的说法,只不过表明现代哲学开始意识到并重视自己的这一传统而已。但这并不说明现代哲学在这一点上有了什么重大的突破,恰恰相反,即使我们时代最具哲学反思意识和冲击力量的海德格尔哲学,在德里达眼里也仍然没有走出逻各斯中心主义的形而上学传统。我以为,德里达写作《论文字学》(De La Grammatologie)的意图,正是尝试在逻各斯中心主义的边界上跨出决定性的一步:追溯语言之源并超出语言学的视野,去解构和任意重组一切"痕迹"(Spur)或"记忆的原始现象"(第100页)。但德里达首先必须面对的是这样几个问题。

#### 一、"逻各斯中心主义"怎么啦?

换句话说,逻各斯中心主义难道不好么?错了么?德里达没有这么问,他的分析是超越善恶、对错之外的,或者说,他正是要解构基于逻各斯中心主义之上的善与恶、真与假等等一系列的对立。他唯一执著的是"理性",而这理性当然是完全超出传统逻各斯的理解的,它是一种严格的分析手段。通过这种分析手段,传统逻各斯的一切理性系统(包括海德格尔这样的"存在—神学"系统)中的那个非理性的根昭然若揭。德里达把逻各斯中心主义归结到语音中心主义,而由于语音"与心灵有着本质的直接贴近的关系……它表达了心境,而心境本身则反映或映照出它与事物的自然相似性"(第14页),所以它又体现为一种以人心为基点的"主体性哲学",进而体现为"人类中心主义"和(西方的)人种中心主义(西方中心主义)。西方形而上学(不论是主体形而上学还是实体

形而上学即神学,或者黑格尔的"主体—实体"的形而上学)都有一个 (常常是隐秘的)本体论前提,即言语、语音与存在是"绝对贴近"的, 真理的获得依赖于主体通过言语的能指"从自身进入自身",也就是诉之 于"倾听自身—言说的经验"(第145页)。想想海德格尔对言谈 (Rede)、道说(Sage)和倾听的一贯的本体论强调,可知此言不虚。 语音中心主义在索绪尔那里就是音位主义,它来自亚里士多德以来的古 老传统,即把言语、语音视为直接标明所指(首先是心境,意义,然后 是事物)的符号,文字则是言语的符号("符号的符号")。这种思路把 文字看作语言的附庸,甚至是语言的堕落,它对语言虽然起一种记录、 加工和简化作用,但这种方便恰好使语言落入了陷阱,使活生生的语言 受僵化死板的文字的限制和窒息,使暴力和压迫能有借口肆意扼杀人性 和自由。所以西方哲学史上,文字通常承担了人类一切恶的名声,所 谓"有文字记载的历史"几乎成了人类的"苦难史"、"血泪史"、"阶级斗争 史"的别名,语音中心主义则往往成为内在良心和善良情感的化身。这 一点在卢梭的一系列著作(《爱弥儿》、《语言起源论》、《论人类不 平等的起源和基础》、《音乐辞典》等等)中,以及在莱维—施特劳斯 的《野性的思维》和《热带闲愁》中,均有极其敏锐和深入的论述。这 两位思想家也正是德里达在此书中重点分析的对象。然而,德里达的分 析恰好是要给文字"正名"。

### 二、如何给文字正名?

德里达认为,逻各斯中心主义的一贯做法是先确定一个终极所指 ("绝对存在"等等),然后把能指一层一层地覆盖上去,形成一个固定 的等级系统。但由于这个等级链条的无限性,所以每一层能指都只能视 为对更深层次的能指的一种"替补",而整个过程就是一个以时间为线索 线性地进向最终目的的历史进程。然而,这正是导致现代科学理性和技 术主义的最深刻的根源。因为,既然一切能指本身并无独立的价值,一 切所指又都是另一所指的能指,现代理性就早该猛醒,认识到我们在对 一个虚妄的终极所指(最终目的)的追求中把一切都工具化了。德里达 主张从这种无望的框架中摆脱出来。其实一切都是"替补",而且互相替 补:文字是语言的替补,语言也未尝不是文字的替补;而且真正说来, 语言更应该看作文字在某种场合下的一种替补,因为文字除了表音文字 (拼音文字)外,还有表意文字和象形文字(如中文)。文字从起源上 说比口头语言更本原, 更原始。当然, 这不是从发生学上说的, 而是从 现象学上说的。人类学家已证明有些原始民族是没有文字而只有口语 的,因此德里达区分了两种(广义的和狭义的)文字。广义的文字包括 一切线条、图案、人为的"痕迹"、荒野小径,甚至言语中的表情动作、 手势和姿态(因此言语本身就包含有文字因素),这是任何人类和民族 都不缺少的最"原始"的文字。这种"原始文字"是一切言语和狭义的文字 得以可能的前提,"这种痕迹乃是最初的一般外在性的开端,是生与 死、内在与外在的神秘关系,即间隔"(第101页)。所谓"间隔",是与 时间的连续性结合着的空间的差异性,是在场中的缺席、生命中的死 亡,但也是充实中的空白,是偶然性、可能性和创造性的前提。与西方 主体哲学将空间时间化(如奥古斯丁、康德、柏格森和海德格尔等)不 同,德里达致力于将时间空间化、拓扑化和非线性化,因此间隔和差异 使时间体现为"推迟"、"分延"(differance,又译"延异",近似于黑格尔 所谓"差别的内在发生"),体现为空间中的"痕迹"。但作为间隔和差异 的分延,痕迹是无法感知,无法理解的(第89页),也不能作为形而上 学的对象。我们可以感知这个和那个有差异,但感知不到差异本身。差 异、痕迹并不"存在"。德里达无意建立一门"分延的形而上学",他只想 追溯一切形而上学之所以可能的前提,这就是他的广义的"文字学"。

对于卢梭和莱维—施特劳斯从"暴力论"的道德立场理解文字的产

生,德里达反驳说,既然在言语中已经包含有文字因素,可见在狭义的文字产生以前也并不是一切都完美无缺的,哪怕是母亲充满怜悯的"柔声细语"也已经是一种"无情的"强制性,即"自然法"了,制定成文的法律只不过是对自然法的"替补"而已(第250页);何况女性化的情感(爱和怜悯,这是卢梭为言语的道德性提出的论据)本身在现代社会中也可能堕落为某种"暴力和政治反常的典型例证"(第254页)。其次,这种强制在一定条件下也是人性所必需的,"我们完全可以把即将被称为奴役的东西称为解放"(第191页)。最后,伦理的立场在这里根本就是无济于事的,"原始文字是道德的起源,也是不道德的起源……我们必须将暴力的伦理要求完全悬置起来,以便恢复道德的系谱学"(第203页)。卢梭崇尚"自然"(儿童、母亲等),却没有看出"自然使自身变质,与自身相分离"是"自然之中发生的自然偏离"(第56页)。"没有什么比对自然的这种毁灭更加自然"(第218页),因为正如儿童要长大、要与童年决裂一样,生生不息的"替补"(不论其道德还是不道德)正是自然的生命。

### 三、如何超越逻各斯中心主义?

假定德里达所说的一切完全正确,那么要摆脱逻各斯中心主义就只有一个办法,那就是退回到原始的图画"痕迹"和象形文字,例如中国字。冲出逻各斯中心论就是冲出西方中心论。德里达在书中的确大量涉及了古埃及、玛雅和中国的文字,甚至原始初民的线条和绘画。他并不否认汉字作为一种"聋子的阅读和哑巴的书写"(黑格尔语)一开始就是为少数人的政治统治创造出来的,对于莱布尼茨试图依据这种无声的文字来设计一种人工的科学语言,德里达则称之为"误解"和"汉字偏见"(第117页)。但毫无疑问,德里达的确想用非西方的文字作为一种参照,来打破逻各斯中心主义的一元化垄断,把语言、声音看作只不过

是形象、"痕迹"、姿态、手势等等的一种"替补"。他指出,怜悯等等"自然的"情感只是潜在的,它们有赖于"想象"的唤醒;而想象是一种"使用符号和外在形式的能力",它是一切自然能力中最本源、"最活跃的能力",是"超越自然"的自然能力(第267、269页)。想象使自己向他人敞开,使生命向死亡敞开,使人类向非人类敞开,因此这种纯粹自发、自主和自恋的行为恰好同时又是"分延"的行为,即自我分裂、自我否定的,非主体化和非人类中心化的行为,具有非目的论的"撒播"性质。

然而,这一思路与汉语的特点其实只是貌合神离。汉语的确具有向 大自然敞开的性质, 传说仓颉造字"仰观奎星圆曲之势, 俯察龟文鸟迹 之象","依类象形,肇于自然",但这本质上并非想象力的功劳,而只 是模仿和感受。所以荀子《解蔽》说"故心未尝不动也,然而有所谓 静,不以梦剧乱知谓之静"(杨倞注曰,"梦,想象也……言处心有常, 不蔽于想象嚣烦"),"故好书者众矣而仓颉独传者,壹也"。至于汉字 本身的音韵特点则是举世皆知,它主要不是供人阅读的,而是供人习诵 的,只有对于不会说汉语的人来说,它才是"聋子和哑巴的书写"。当 然,作为"痕迹",汉字也是供人观赏的,如金石书法。但书法的灵魂不 是思想, 而是"气韵", 即语音和情感的"替补"。如果不考虑汉语"书同 文"的政治和道德教化需要,汉字的象形性几乎就只是表达情感意志的 一个符号、一个借口,但也正因为如此,它本质上是趋向于"道常无 名"(道家)和"不立文字"(禅宗)的自我取消的,绝不具有任何本原 性。所以对于摆脱语言中心主义和逻各斯中心主义来说,汉语是一个不 祥的参照系,它不是把人引向文字的创造,而是引向(一切言语和文字 的)沉默、无言和失语的。德里达显然并没有作好接受这一前景的准 备,他想不抛弃逻各斯中心主义的传统而超越这一传统,所以他的"文 字学"仍然带有一个词尾-logie。我们有理由预测这依然是一种新的形而

上学,除非他将这一切全部打上"×",然后说一句: "天下事了犹未了何妨不了了之。"

的确,当他问道:"做梦与清醒的对立不也是形而上学的表现吗?"(458页)这已经有点庄子的味道了。

(原载《中国图书商报·书评周刊》2000年9月12日)

# 叔本华的人格

我们中国人评价一个学者,通常离不开他个人的人品,讲究"文如 其人"、"道德即文章", 言传身教、表里如一。一个人在道德上站不住 脚而不因人废言者,两千年来几乎找不出一人。当然并不是说中国的学 者全都是道德高尚的君子,但至少总得"为尊者讳",或将其缺点视 为"小节",才能大体上马虎得过去。叫别人"存天理灭人欲"的朱熹老夫 子自己却娶了两个小老婆,但据说只是为了传宗接代、尽孝心,堪称天 下伪君子的楷模, 却并没有败坏儒家后学们的理论胃口。然而, 在读西 方哲人的作品时,我们时常会碰到一些尴尬的事情,就是从他们嘴里说 出来的话,往往由于和他们本人的行状对不上号而打了很大的折扣。这 种情况从古代就已经开始了。罗马帝国时代的斯多亚派哲学家塞涅卡就 是著名的言行不一,他的财富甚至让尼禄皇帝都嫉妒,却大肆宣扬"节 制"、"忍让"。但他的言论却的确是金玉良言,被西方人一直传颂到今 天。现代的典型是叔本华,此人一生依靠息金收入过着衣食无忧的生 活,青年时代在全欧洲到处旅行,为财产而与他的家庭和管家长期勾 斗,并因打伤邻居老太婆而吃官司,被称为"冷酷自私的怪人"(卢卡契 语)。这样一个人的哲学,甚至还是人生哲学,难道是可以信任的吗? 不过,如果我们真有兴趣读一读《叔本华论说文集》中有关"人生智 慧"、"劝诫与格言"、"论人的本性"等等篇章,也许会发现他其实说得 非常实在,并没有什么矫情之处。他自私,他就宣扬自私的道德,主张 一个人的人格就在于不顾他人的评价去追求自己的幸福。也许我们该 说,他唯一的失误就在于不该把这些看法公开写出来,因为一写出来就 意味着想要启发他人和致力于公共事业,至少是要获得他人的好评和满 足自己的荣誉欲,而这些他本来是认为毫无意义、不屑一顾的。这一自 相矛盾很可以用他书中另一处明显的自相矛盾来解释: 他极力地为自杀 辩护,并引用斯多亚派,认为自杀是一种"高尚而英雄的行为",因为"这个世界上的每一个人都无可非议地有权把握自己的生命和肉体",这是连上帝也并不拥有、却赐福于人的"最好的礼物",然而他自己却怡然自得地尽享天年(这一点,就连塞涅卡也比他做得磊落,虽然是皇帝赐死,塞涅卡毕竟是自己割腕自杀)。他为自己提供的辩护理由很有意思:"这(自杀)是一种愚蠢的尝试,因为它意味着这样一种意识的毁灭,即提出上述问题并期待作出答复的意识的毁灭",这个问题就是:"死亡将会给一个人的生存及其对事物本性的洞察带来何种变化?"换言之,他之所以不去死是为了探讨死的意义。

我们先不要忙着谴责他的言行不一致,因为他知道他终究还是要死 的,他并没有想要永远不死。何况他最后真的死了。在他看来(也许在 大多数西方人看来也一样),人不可能、也不必要做到每时每刻都知行 合一; 死反正是逃不掉的, 何必那么匆忙, 何不在死之前先探讨一番死 呢?也就是说,在个人的死之外,还应该有一个"一般的死",或"死本 身",是可以探讨的。个人死了就死了,人人都如此。仅此而已,那是 划不来的。人在未死之前还可以去探讨一般的死,虽然未必一定有什么 意义,乃至终归是一死,但却也未必一定没有意义,至少这和动物一般 地活着并被死亡带走(对人来说这等于没有活过)是大不一样的。这种 探讨是痛苦的,但这正好证明他在活着。叔本华对痛苦的推崇实际上是 对生命的推崇,而生命就在于追求那种一般的、无限的东西,虽然它本 身只是个别有限的。由此我们可以看出, 西方人的言行不一在深层次上 表明的正是无限与有限的矛盾。每个人都不能不受命运的摆布,因而他 是渺小的: 但他的伟大就在于他能在有限的一生中探讨上帝的永恒的真 理、逻各斯或"道"。一个个人主义者,哪怕他是自私的(这是一般人难 以超脱的),只要他能与自己的有限目的拉开距离,他就有可能成为伟 人。正如塞涅卡所说的:"有人向我说,我的生活不符合我的学说。在

这一点上,当时人们也责备过柏拉图、伊壁鸠鲁、芝诺。这些哲学家所谈的并不是他自己怎样生活,而是应当怎样生活。我是讲美德,而不是讲我自己,我与恶行作斗争,其中也包括我自己的恶行,只要我能够,我就要像应当的那样生活。"

我们由此也许可以对像海德格尔、周作人这类人物的言与行获得一种与以往不太一样的评价角度。他们固然要为自己的行为负全部责任,但他们身上表现的是人性的弱点,我们这些有幸未置身于他们的境地的人在谴责他们时,应当意识到我们谴责的是人性的劣根性,也包括我们自己。也许我们真的需要一个上帝,以便我们能以包括他们在内的人类的名义跪倒在他的面前(如同勃兰特总理以德意志民族的名义跪倒在犹太人面前),向他谢罪。

(原载于《中国图书商报·书评周刊》1999年12月28日)

## 在话语的背后

长久以来我都有一个困惑,就是那些在聚会中或餐桌上侃得昏天黑地的朋友,当单独与我面对时却往往默默无语,甚至有时需要找话来打发尴尬的时光。我不知道这究竟是我这个人性格太无味,还是话语本身只配编织一张平面的网,而不适合于两个人私下的心灵交流。近读陈家琪《话语的真相》,忽然心中一动,感到问题似乎有了某种答案,并回忆起十年前读《浪漫与幽默》时的怪异感:那里面既没有浪漫,也没有幽默,有的只是沉重。家琪兄的解释是:"1986年左右,当我开始写我的第一本书《浪漫与幽默——反省中的哲学心态》时,最先着手剥离的就是真实与真诚,亦即事实与价值的关系。那时已把过去的真诚等同于一种浪漫情怀,同时在严酷的真实面前又不得不以幽默来为自己开脱,设法使自我达到一种和解,否则人可真疯了不可。"太妙了!原来,"侃大山"是在"为自己开脱",而尴尬和沉默倒是"话语的真相"!"幽默是当人实在想不下去时所可能拥有的人性的唯一表现形式。"

但问题还不止于此。其实幽默也还是一种思想。侃大山真正要侃出水平还真不容易。幽默与"搞笑"不同,它很难张口即来,往往是在事情似乎完了的时候才突然冒了出来,使人在笑过之后回味无穷。"人在游戏中玩味着某种东西。这是一种严肃的玩味,一种用'玩味'伪装起来的严肃。人舒心地大笑了,但不是笑自己为什么总在碰壁,总在受到'亮光'的诱惑,而是笑自己怎么玩不转,玩不成。"幽默其实是多么的沉重,它真正说来并不是人心的避风港,而是灵魂的苦苦挣扎。幽默与搞笑的区别在于,幽默所瞄准的是话语或语词背后的那个深不可测的所在,哪怕屡击不中,但却"侧显"(abschatten,投影)出存在的消息。

然而, 幽默也很容易流于油滑和搞笑, 特别是对一个中国人来说,

做一个思想上的享乐主义者比做一个思想上的苦行主义者要有诱惑力得多。所以鲁迅先生写《补天》,一不小心就陷入油滑,在《铸剑》中也让眉间尺的头唱出"堂哉皇哉兮嗳嗳唷"这样的"下流小调"来(类似于王朔的亵渎神圣)。的确,幽默就是意识到语词与真相的区别并有意识地保持这种区别,保持与话语背后的那个存在的距离。但这种张力也很容易松弛下来,话语只是话语而已,它背后也许有点什么,也许什么也没有,这时最聪明的办法就是"不置可否"。"不置可否是中国式的聪明,它缺少的是西方形而上学的思辨和基督教对个人得救与人之位格的意识。不过这也挺好,特别是作为日常生活的一种行为方式而言,说不定更少受到真相的诱惑,因为我们面前已没有了真相。"

家琪其实是一个语词的享乐主义者,他说:"我一直认为最重要的 是要找到一种最适于自己表现自己的形式","只要找到了这些言词,你 也就等于把握住了自己","困难的不在'说什么',而在'怎么说',因为 一个人找到一种最适合于自己的'说'的形式之前,自己其实并不知道自 己想说些什么,就是知道,也不过是种模模糊糊的冲动或意向"。当 然。真正"中国式的聪明"是"不说",无言,而在西方话语涌进来之后, 退而求其次的才是"不置可否"地说,即"说了也白说"。然而,这样一来 是否就是"挺好",我却有点怀疑,担心在摆脱了"真相的诱惑"之后,又 陷入了语词的诱惑("不说白不说")。把语词当真相固然是语词的圈 套,因此需要用幽默来化解之;但把语词仅仅看做一种"日常行为方 式"或"形式",以为把握它们便把握了自己,这是否又是另一个圈套 呢?语词的诱惑有时是如此之大,它使人忘记了语词背后的东西,或使 人对语词背后的东西满不在乎,如家琪说的:"能想到的道理几乎被人 讲完了......问题只在如何把这些道理变成自己的话。"道理真是被"讲完 了"吗?各种不同的说法真的只是对同一个道理的单调重复,而不是带 出新的道理吗?果真如此,严肃的思想与当今文化市场上堆积如山的语 词垃圾又有什么区别呢?语词的过度喧嚣在今天不是被人们称之为"失语"吗?

我与家琪的这点分歧早在十多年前就感到了,但直到今天才找到适当的"形式"表达出来,这也许正好印证了家琪的观点。不过,其结果显然并不是中国式的无可无不可,并不是语词的陶醉和形式的享乐,而是揭示语词背后的、来自真相的痛苦的消息。

(原载于《中国图书商报·书评周刊》1999年7月13日)

# 站在两个时代的交接处

### ——读王炯华著《朱九思评传》有感

王炯华老师长我九岁,说起来应该属于我的前辈,但我内心总把他当兄长看。近读他为我现在供职的华中科技大学(原华中工学院)的创办人朱九思先生所写的传记,颇有感慨。该传记有年近百岁的李锐老和现任华中科技大学校长李培根的序,对九思先生办教育的成就已经作了中肯的评价。我在此只想以一个晚辈的眼光,谈谈我对九思先生以及他们那一代革命者的理解,试图在革命年代和当今的改革时代之间做一种沟通,以便对我们这个民族近一个世纪以来所经历过的沧桑有一个大致贯通的理解。

我历来认为,在比我更年轻的人中,像我这样能够同时理解革命年代和改革时代的人已经不多了。我所谓的"革命年代",包括我的父辈们曾经拿性命去拼搏的那个革命战争年代,同时也包括1949年以后打着"革命"的旗号所开展的历次政治运动的时代,尤其是"文化大革命"的时代;而"改革时代"则是指最近三十多年的改革开放、"革命"话语逐渐淡出的时代。这两个时代的交接,在中国当代史上应该说是一种质的飞跃,也就是从道德意识形态(不论真假)统帅一切转移到以经济建设为中心、从标榜政治正确转移到谋求利益实惠、从"跟着某人走"到各人走自己的路的大转向。遥想当年,我们从学校到下乡当知青,"革命"一词在我们心目中是那么神圣,"政治上要求进步"是年轻人为人正派的最主要的标志。我的父母在二十多年的"右派"生涯中,也始终坚持自己是"革命者",是被"误伤"的真正的"左派",认为他们当年追求的革命理想一字不改地成了整他们的棍子,这里头肯定是"搞错了"。"文革"中的"翻案"失败并进一步挨整,使他们开始怀疑自己几十年来所追求的东

西是否从一开始就走偏了。然而,从感情上说,他们还是属于那个"激情燃烧的年代"。记得二十世纪七十年代初的一个春节,我向朋友借来一台自制的矿石收音机,晚上偷听"苏修"莫斯科广播电台对华广播的古典音乐节目(那时"偷听敌台"是要坐牢的),父亲走来斥责我,不说那很危险,却说那是"资产阶级的东西",令我马上关掉。

九思先生和我的父母是同一代人,曾在当时的《新湖南报》任职,我父亲接替九思先生担任报社第三任社长(第一任为李锐)。这都是一些正直的共产党人,二十世纪五十年代初,报社的人际关系和谐,朱正、钟叔河等一大批年轻报人生龙活虎,才华横溢,充满激情,同事之间不称官职,只称"同志"或"老×"、"小×",很少官气。那时的领导干部,的确是比较廉洁,当然也是没有什么可贪的,但也与隔三岔五搞一次"运动"、打一批"老虎"有关。但1957年以后一切都变味了,用李锐老的话说:"周惠到省委不久,便派他的亲信官健平接管了《新湖南报》,将九思调到教育厅","官健平在《新湖南报》打了54个右派,基本是编辑部主要人员,成为全国报业之首。后来查清,官健平同他的父亲都是原福建铲共团的杀手,他父亲是负责人"。(《朱九思评传·序一》)《新湖南报》的右派集团案由此真相大白,人们总结说,这不是反右,而是"国民党整共产党"。九思先生因为走得早,躲过一劫,并得以在(武汉)华中工学院施展才华和抱负。

但我总有点怀疑,当年如果不是重用官健平,而是依靠另外什么"根正苗红"的人来做,是否事情会有本质的不同?或者说,全国那么多地方都发生了反右错划的冤案,是不是都是由"国民党"操纵的呢?再者,如果我父亲不是被排挤,而是由他来主持报社的反右斗争,是否就不会出现冤案呢?显然,问题还可以往深处挖。即使是由于"坏人当道"造成了历史的悲剧,也要追究为什么总是"坏人"当道。即使是九思

先生这样的好人,创办华中工学院后不久遇上"反右",也只能尽量减少一些"误伤",而不能从根本上改变什么。"相对说来,华工的'反右'又还比较平稳。他们的右派人数不是流行总数的5%,而是不到3%。然而即使这样,1980年落实政策表明,除一人因组织政党并从事政党活动……而不能改正外,其余237人全都属于冤假错案"。(第64页)身为华工的领导,"他的确没办法,但的确有责任"。(第68页)

九思先生是一个有事业心的人(这样的干部今天已经是凤毛麟角 了),为了把国家的事情办好,他采取了铁腕手段办学。当然在政治上 自己不能"犯错误",否则再好的想法也不能实现,而会被人扳倒。他的 独断专行在华工是有名的,而且事必躬亲,在他手下当干部没有哪个不 怕他, 学生们背后曾把自己的学校戏称为"华中神学院"。但他的确保持 着二十世纪五十年代初共产党人的那种清廉作风。他身为一校之长,自 己的儿女却没有一个上大学的: 华工盖教职工住房, 他因为自己在省委 己有一套旧房子,便放弃了在华工的更好更大的房子。前年我曾去他省 委的家看过他, 那是一套很小的三室一厅, 大约是二十世纪九十年代初 建的,住得还不如我的宽敞。在个人私德方面,他无可挑剔。而在事业 方面,多年来他如履薄冰,尽量减轻损失,扩充学校的实力,可说是做 到了一个正直的共产党人所能做到的极限。自从他白手起家,到二十世 纪七十年代末提出以麻省理工学院作为追赶的目标,把华工办成国际一 流的综合性大学,并将这种理念传给他的继任者,将没有任何历史积淀。 的华中工学院折腾成今天在国内外著名的华中科技大学,的确不容易。 九思先生爱才如命,1981年,武汉大学"文革"后首届硕士研究生毕业, 他托人带信给当时正在武汉大学读研二的我,请我帮他推荐几位最优秀 的毕业生去他那里工作,以组建哲学系。我推荐了黄克剑和陈家琪(这 两位今天都是国内哲学界顶尖级的名教授)。可惜的是,不久他们又相 继离开了华工。我常想,如果没有政治的干扰,华工今天的发展会是个 什么样子呢?恐怕早已实现"国际一流大学"的理想了吧?

但更深层次的思考是,为什么一个如此有理想、有抱负而又脚踏实 地的领导干部, 辛苦经营几十载, 却仍然没有能够把一所大学办成国际 一流的综合性大学呢? 就算是有意识形态的运动, 那些运动的出发点不 也是为了让大学的方向更加"纯洁"、发挥社会主义的优越性而克服资本 主义的腐朽性?为什么就老是赶不上人家呢?现在有两种倾向试图解释 这种现象,一种是全盘否定当年的理想主义,认为整个事情一开始就错 了,人们想要用一种理想化的制度代替现存的制度,结果却并没有跳出 腐败的周期律:另一种是觉得当初的理想被人为地歪曲和利用了,现在 的当务之急是返回到起点, 重新开始。在我看来这两种态度都是表面化 的。首先,我觉得对当年的理想主义是不能简单否定的,任何一个热血 青年在当年国民党的腐败统治下都不可能不起来反抗、起来大声疾呼, 要批判和改变这个不合理的社会。在这方面,我深深理解我的父辈们那 些高尚的思想和行动。但另一方面,他们当年的单纯和幼稚在今天看来 也是不言而喻的,这不是他们个人的幼稚,而是我们这个民族的幼稚。 因为我们这个民族的历史太单调, 几千年来都只有一个王朝取代另一个 王朝的循环更替,我们没有想到从西方传入的现代社会设计理念会经历 如此诡异的悖谬。所以我的态度是, 既不能抛弃对待历史的理想主义, 但同时也要对这种理想主义进行彻底的反思, 研究这种理想主义是如何 一步步走向自己的反面的,而不是归咎于几个别有用心的阴谋家和野心 家。如果我们否定了自五四运动以来的起点,我们这个社会就永远不会 进步: 但未经反思地回到起点(且不说能否做到), 我们又会陷入新一 轮的循环。

去年春节,我回长沙看望89岁的老母亲,我妹妹帮她录了一盘延安时代和解放区的老红歌,每天都要放一阵子。那天早上,母亲站在厅当

中,突然放开喉咙唱起《兄妹开荒》来。听到她那本色的声音,我的心颤抖了,眼泪涌到了眼眶。但我不跟着她唱,就像我今天已经不再唱下乡时那些豪情满怀的歌了一样。我知道,那些歌代表了她的时代,她的生命,她是在唱她自己。而我之所以不唱红歌,不是因为觉得那些歌不好,而是对我自己的时代和我那时的思想进行了一番批判,是因为我已经走出了我自己。

(原载于《粤海风》2012年第5期)

# 注释

- 1、泰国以素贴为领袖的反对派游行示威、要求政府下台的理由居然 是:有钱人纳税得多,这个国家就应该听富人的,凭什么让占人口多数 的穷人支配国家的政策?所以他们反对一人一票的普选并蓄意破坏大 选,主张由他们所中意的人士取代民选的英拉当总理。按照这种逻辑, 那就由最有钱的人来当总理,然后根据财富的多少(出钱或纳税的多 少)来分配国家权力,甚至列出价目卖官鬻爵就行了,还搞什么民主? 看来这些人的思想还停留在中世纪,却享受着民主体制下的最大自由, 这应该是泰国知识分子阶层的失职和思想启蒙未能到位所导致的怪异现 象。
- 2、这里不涉及做好事,如扶危救困、见义勇为、舍己为人等等。在做好事方面中国人毋宁说是没有"上限"的,例如为了展示我们的宽宏大度、以怨报德的道德胸怀,连日本侵华的战争赔偿,海峡两岸都可以宣称一笔勾销。这种无上限的道德追求甚至还有可能物极必反,把无上限的好事变成了无底线的坏事,例如为了宣扬孝道,就捏造出什么"郭巨埋儿"这样惨无人道、违背天良的故事来。
- 3、《白虎通义》中说:"父之昆弟不俱谓之世父,父之女昆弟俱谓之姑,何也?以为诸父曰内,亲也,故别称之也;姑当外适人,疏,故总言之也。至姊妹亦当外适人,所以别诸姊妹何?以为事诸姑礼等,可以外出又同,故称略也;至姊妹虽欲有略之,姊尊妹卑,其礼异也。"

- 4、"权利"二字在中国古代偶有连用,是"权力和利益"的意思,不同于西方法律意义上的权利(rights)。
- 5、这种说法的一个标本可参看邱文元:《儒家是"结构性伪善"吗? ——关于康德与儒家人性论与邓晓芒商榷》,载《江海学刊》2010年第 1期。
- 6、"实体,在最严格、最原始、最根本的意义上说,是即不述说一个主体,也不存在一个主体之中,如'个别的人'、'个别的马'。参见亚里士多德:《工具论》上,余纪元等译,中国人民大学出版社2003年版,第6页。"实体"(ουσια)正是"存在"(ον)的阴性分词。
- 7、康德:《纯粹理性批判》A314=B371,邓晓芒译、杨祖陶校,人民出版社2004年版,第271页。但康德本人并不认为形而上学(如谢文所臆断的)"不是一个人是问题,而是一个信仰和实践问题",相反,他提出的形而上学是双重的,一个是自然形而上学,一个是道德形而上学,前者是认识论的本体论(讨论"所是的东西"),后者是实践论的本体论(讨论"所应是的东西"),参看同上,第637-639页。
- 8、例如,斯宾诺莎形而上学的代表作就是《伦理学》,其中讨论的主要不是认识论问题,二是本体论即实体(神)的问题,并在此基础上讨论了自由意志、善恶、幸福、心灵的起源和性质、人的奴役和情感等等问题。参看《伦理学》,贺麟译,商务印书馆1981年版。其他例子恕不一一列举。
- <u>9、</u>这段话在语法上是有歧义的,即"笔者难以相信"和后面的"也不愿意相信"可以看作并列关系,它们的主语都是"笔者"。但那就与后面再意

思上直接冲突了: 所以此处权且把"也不愿意相信"的主语看作是"邓晓芒",但意思上仍然没法贯通。谢先生在这里不仅思想不清楚,在行文上也是不太严谨的。

- 10、我所见到的最近一篇冠以《以赛亚?伯林自由主义宪政思想批判》 之名的文章(张国清,载《江苏行政学院学报》2005年1期,第85-89 页),只是把伯林的观点复述了一篇,然后谈了一下"我们应当如何继 承伯林的宪政思想遗产",并未作任何批判。
- <u>11、</u>当然,我不认为孔、孟这里所谈的是自由问题,但就"免于……"的 行为模式来说,无疑也是吻合的。
- 12、孟德斯鸠:《论法的精神》(上册),张雁泽译,商务印书馆1993年版,第154页。不可思议的是,伯林在引用紧挨这段话前面的一句话时,竟说:"孟德斯鸠忘记了他的自由主义冲动,说政治自由并不是允许做我们愿意甚至法律允许的事情,而仅仅是'做我们应该愿意做的事情。'"(见《论自由》,第218页)其实他所引用的全文应当是:"在一个有法律的社会里,自由仅仅是:一个人能够做他应该做的事情,而不被强迫去做他不应该做的事情。"(《论法的精神》,第218页)可见"法律"仍然是"做应该做的事情"的前提,这与接下来的那段我们所引证得话是完全一致的。是伯林看走了眼还是他故意断章取义?不得而知。
- 13、伯林认为,在英国,"使这个国家相对自由的,是这样一个事实:这个理论上全能的实体受到习惯或意见的限制,使之不能为所欲为。很明显,重要的不是对权力进行限制的这些形式——不管它是法律的、道

德的还是宪法的——而是它们的有效性。"(《论自由》,第239页)然而,不论是习惯、意见、道德还是法律,能够有效地"限制"一个权力实体的难道不正是它们的某种强制力吗?因而,不论以什么方式剥夺权力实体"为所欲为"的自由,按照伯林的逻辑只能是使这个国家更不自由。

14、众所周知,马克思恩格斯的却反对用"暴力论"来解释资本对工人的 奴役,但他们仍然把资本主义制度称之为"雇佣奴隶制"。

15、伯林唯一不敢公开触犯的就是康德的自律原则,他这样为康德开脱:"康德的自由个体是一种超验的存在,超出自然的因果性之外。但是在它的经验的形式中——在其中人的概念是日常的概念——这个学说是自由的人道主义的核心,不管是道德的还是政治的。"(第208页)但康德的理性的超验自由怎么会有"经验的形式"?这样对康德的思想肆意阉割,与其说是在赞扬康德,不如说是在羞辱他。

16、虽然这里是说费希特的思想,但例子却是伯林自己提供的。

17、而且,周先生说伯林"把自由与正义置于人的内在性,亦即人的尊严上",就表明他也在某种程度上意识到了自由权利的优先性(第22页),这也未免有些勉强。

18、即使在他声称要考察一下积极自由的"形而上学基础"的第四节 ("自我实现"),他也只是搬出了黑格尔等人的形而上学来批了一通, 而并没有自己的形而上学建构。

19、我这里使用的"文学本体论"一词,也可以理解为"文学存在 论"或"文学'是'论",它回答"文学是什么?"的问题,并且不是一般 地"是什么",而是本真地是什么,即文学作为文学本质上是什么。

20、我以为,文学批评的一个重要使命就是给作者"加一把力"。可惜由于评论者长期放弃这一工作,以至于作者也大都不习惯于接受这种助力,反而往往视之为毒药,这是极不正常的。

<u>21、</u>试想,将张贤亮、张承志、韩少功、贾平凹、莫言等作家的作品中的哲学去掉,还能剩下多少东西!

22、曾听一位老者说,有次看梅兰芳演《霸王别姬》,虞姬一出场,刚一亮相,台下一片叫好声和雷鸣般的掌声。老者当时不明白,以为观众在瞎起哄:人家连表演还没有开始,光做了个亮相动作,有什么可叫好的?但有内行票友告诉他:你要看虞姬那把剑,你注意那举在空中的剑尖没有?就像铸就的一样纹丝不动!这种动静之间所蕴藏的功夫,就是中国戏曲艺术的美之所在。

23、凡打引号处都是引自小说中的原文,下同。

24、指2013年初。

<u>25、</u>所引用原文由中国社会科学院徐畅博士译成中文,以下引文未注明者均为徐畅所译。

26、该段译者为刘晖。

27、亚里士多德有云:"哲学起源于惊异。"

28、孔子曰: "吾十有五而志于学,三十而立。"

- 29、笛卡尔也说过,人一生总要有一次把以前所接受下来的东西全部吐出来,在自己认可不再动摇的基点即理性的基点上重新建立自己整个世界观。
- <u>30、</u>其实德国大学历来也都如此,大牌教授一般都是逐字念讲稿,学生 猛做笔记。