

“成人”的哲学

——邓晓芒教授访谈

● 邓晓芒 ○ 欣文

● 邓晓芒,1948年生,1979年考取武汉大学哲学系西方哲学专业硕士研究生,1982年毕业于,获哲学硕士学位。现任武汉大学哲学系教授、博士生导师,中华外国哲学史学会常务理事。主要从事西方哲学特别是德国古典哲学的研究,兼及马克思主义哲学、美学、中西文化和哲学比较、文学评论等。主要著作有专著《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》、《冥河的摆渡者——康德的〈判断力批判〉》、《灵之舞——中西人格的表演性》、《人之镜——中西文学形象的人格结构》、《灵魂之旅——九十年代文学的生存境界》、《康德〈纯粹理性批判〉指要》(合著)、《黄与蓝的交响——中西美学比较论》(合著),论文集《新批判主义》、《中西文化视域中的真善美的哲思》。译著有康德的《实用人类学》、《自然科学的形而上学基础》、康德的“三大批判”(《纯粹理性批判》、《实践理性批判》、《判断力批判》)以及胡塞尔的《经验与判断》(合译)等。另在《中国社会科学》、《哲学研究》、《学术月刊》等刊物发表学术论文两百余篇。曾四次获得教育部全国高校人文社科优秀成果奖(两次二等奖、两次三等奖)。

○ 欣文,《学术月刊》编审。

○ 邓教授,我曾从旁了解到您的经历,感到十分惊异。可以说您完全是通过自学而取得进入学术界的学力的。在十多年的知青下放和从事体力劳动的过程中,您以初中毕业的学历为自己打下了坚实的哲学基础,而且涉及如此广泛的文化知识领域,是一般人难以想象的。能否谈谈您的自学经历?

● 其实,那时我自学西方哲学包括马克思主义哲学只是一种兴趣而已。这种兴趣不是天生的,只能是生活带给我的。我就是想要搞清一些社会的问题、历史的问题,更重要的是我自己的人生问题。所以我对哲学的理解是很广泛的,它与整个人生都密切相关,而且不仅仅是我自己的人生,也包括别人的人生,甚至包括文学作品的人生,全人类曾有过的和可能有的人生。我想搞清别人的活法,各种各样不同的活法,以便为自己的活法提供参考。所以哲学就是理解人,理解自己。在这方面,我觉得外国哲学展示了人生的各种不同的可能性,所以尽管一开始我什么书都找来看,但后来慢慢就把更多的精力投入到阅读外国哲学著作中去了。但显然,外国哲学对于我来说并不是一种“专业”,而是一种视野。

○据我所知,在当前国内的文化讨论中,您对传统文化持十分激烈的批评态度。是什么使您认为有必要对传统文化采取彻底批判的立场?是单纯学理上的考虑,还是您真的觉得传统文化对当今社会的发展和对您个人造成了极大的阻碍?

●当然是现实的考虑。我们这一代人经历了“文革”后,不少人放弃了对社会的思考,一心一意地为生计奔忙,但我觉得有必要反省我们在“文革”中的所作所为。我把这种反省看作一个人“成人”的功课。“文革”是一场情绪化的运动,“文革”中的行为在心理上都类似于儿童的行为,没有理性和自己的思想,只有“朴素的阶级感情”。追究起来,只是一种情绪而已,是一种非理性的心理定势的作用。我是“文革”前下放农村的,整个“文革”期间我们都与农村和农民保持着密切的接触。我已经朦胧地感觉到,这种非理性的情绪化并不是一次运动所造成的,它深深植根于我们这个农业民族的深层心理中。因此一个中国人要想真正“成人”,首先就必须与这种幼稚的非理性情绪拉开距离,以一种客观、清醒和理性的眼光反省我们自己的行为 and 生存方式。我对哲学的兴趣就是这样来的。我在西方哲学的书中,当时主要是在马克思主义哲学的书中,找到了理性的思维方式,一下子就着了迷,并将这种思维方式视为自己安身立命的坚实基础。对照当时周围一片不讲道理的喧嚣和煽动,哲学家们在他们的书中是那么娓娓道来,但又具有逻辑的说服力。所以我一开始学习哲学,就带有一种社会批判和文化批判的倾向,虽然并不完全自觉,但有一点是确定的,就是在当时席卷一切的非理性狂潮中,力图通过理论学习来加强自己的定力,保持清醒的头脑。

○在出身于知青的学者群中,坚持弘扬传统文化的精华的学者也不少,许多人正是通过对传统价值的弘扬来批判当今社会的弊病。您如何看待这种现象?

●不错,我们这一代学人尽管有大致相同的经历,却也产生了一些原则性的分歧,其中最重要的,是对同一个中国的现实生活和对中国传统文化的看法的分歧。我们置身于同样的处境中,却产生了两种完全不同的感受和态度。一种是,在经历过“文革”之后,沉入到农村那相对平静的自食其力的劳动生活,亲身感受到周围人际关系的亲切、单纯和温暖,很容易认为中国几千年传统文化的血脉唯有在偏僻农村才完好地得到了保存,于是从中生发出要恢复和发扬这已经濒临断层的传统文化、以拯救堕落了世道人心的志向。另一种则是,并不是把“文革”看作某种个人意志任意妄为的产物,而是追溯到产生“文革”的文化心理基础和社会历史根源,于是在下到农村之后,通过劳动的磨炼和与农民的贴近的交往,感到自己把握到了“文革”之所以发生的最深刻、最隐秘的根源,这就是落后的自然经济的农业生产和家族式的人际关系。这种人际关系以温情脉脉的方式培养着人的依赖性和情绪化的思维方式,从而为集权统治准备了最广大最深厚的温床。我本人在10年的农村插队生活中采取的是第二种思路,由此形成了我的基本立场:对“文革”的批评不是对某一个人或某一人群的批评,而是要从根子上对整个社会由以形成的传统文化进行反思,因为只要这个社会的根基不变,陈旧的农业生产方式不变,农村普遍存在的宗法式的家族人际关系不变,“文革”的一套思维模式和情感模式就总会以这样那样的形式表现出来,严重阻碍我们这个社会的发展和进步。

很明显,上述两种思路是针锋相对的:一个是要恢复和弘扬中国传统文化,一个是要批判和改造中国传统文化,但两者都是出于对“文革”的反思和对社会的责任感。我认为,假如没有当代的国际潮流和国内现实的根本变化,这两种思路本来谈不上谁对谁错。就第一种思路来说,其实中国历史上拨乱反正并回到以仁爱立国的“无为而治”、与民休息的方针上来的例子多得很。如汉初鉴于秦政的失道而行“黄老之术”、唐代的“贞观之治”等等。毕竟,儒家理想的“治世”总要比“乱世”好,因此人们总会希望重振纲纪,恢复传统。就此而言,我对上述第一种思路抱同情的理解。站在儒家的立场,无疑会认为“文革”摧毁了传统儒家文化的血脉,毒害了中国社会几千年流传下来的人际关系,而没有这种被当作正统的儒家文化传统,中国人就丧失了“道德理想”,导致了“人文精神失落”。

因此后“文革”时代知识分子的一个主要使命,在许多人看来就在于重新到传统文化、主要是儒家文化中去,挖掘我们今天社会生活的道德资源,以维系我们民族的精神血脉。

但我以为,这种在中国数千年历史上有其合理性的儒家正统立场,在当代中国特别是改革开放以后的中国,已经不适应时代的发展了。其实,传统法家路线与儒家路线在贬低个体意识这一点上完全是一致的,就此而言,“文革”决非中国传统文化的“断裂”,而正是中国传统文化中沉渣的泛起。我所选择的思路不是顺从日常社会经验的惯性的思路,而是切入到现实生活的根本变化并对其作出展望的前瞻性思路。这一思路只有在接受和吸收了西方哲学的某些内在精华的前提下才有可能形成,这就是自由主义和理性主义的精神。我认为这两种精神都是中国古代哲学中极其缺乏的。

○据我所知,有的学者认为在中国传统哲学中也存在着自由主义和理性主义的因素,只要将它们发挥出来,就可以向现代文明模式转化。您如何看待这种观点?

●人们通常把宋明理学的所谓“理”与西方的“理性”混为一谈,我认为这是近代中国哲学的最大误会之一。程朱的“理”或“天理”绝对不是理性主义的,而是忽视语言和逻辑,单凭内心体验所体会到的。也有人把中国古代的道家精神与西方的自由精神相等同,但道家的自由是肯定自由意志的,去掉了意志,自由与不自由也就没有区别了,自由就等于任其自然。所以后来佛家的禅宗鼓吹“糊涂”,放弃执著,“隐于市”甚至“隐于朝”,就是道家(老庄)伪自由原则的逻辑结果。反之,西方是一种主客二分的思维方式,即反思性的思维方式,主观和客观之间有无限的距离,因而人不能仅靠自己的内心去体验,而必须掌握语言的中介,精通逻辑规则,沿着这个阶梯不断地向彼岸超升。在这里有两个重要的因素是离不开的:一个是要有超越的冲动和对彼岸的执著的追求,即“爱智慧”的“爱”;另一个是对语言和逻辑的信任,把语言看作自己“存在的家”。我是通过对西方哲学史上最大的理性主义代表黑格尔哲学的研究而解开这一西方理性精神之谜的。我在《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》一书中谈到,西方的理性主义是由两种精神辩证地结合而成的,这就是自古希腊以来的“逻各斯精神”和“努斯精神”。前者发展为西方理性主义中的逻辑精神,后者发展为西方理性主义中的超越精神或自由精神,这种自由精神作为自由意志,本身就包含在理性精神之中。中国的传统思想中缺乏的正是这样两种精神,既缺乏对超验事物的自由追求,时刻被世俗条件所束缚,又缺乏普遍的逻辑理性和行为规范。“五四”以来,人们提出要引进西方的“赛先生”和“德先生”即科学和民主,正反映出我们文化传统中的理性和自由的匮乏。但“五四”时期的大多数启蒙者都没有注意到,科学和民主的根基其实就是逻各斯和努斯。

所以中国传统思想中所缺乏的正是自由的超越和普遍的规范,只持有一种世俗日常的经验眼光,一方面不讲原则,耍小聪明,钻一切“特殊情况”的空子;另一方面又缺乏创意,墨守成规,崇拜既成事实。以这种眼光来接受西方思想,都只能是把这些思想庸俗化,在任何一个西方哲学概念上都只看到其中世俗的可以触摸的一面,而丢掉了超越的一面。用胡塞尔现象学的话来说,就是陷入了“括号”里的东西而不能自拔。

○说到现象学,我记得您最先提出要“建立马克思主义的精神现象学”,在国内马克思主义哲学界引起了广泛的关注。能否谈谈您在这方面的想法?

●这一提法并不是要标新立异,而不如说是拨乱反正。反观我们近一个世纪来对马克思主义哲学的接受,我发现有各种各样的误解,这些误解归根到底都出于传统视野的狭隘性。如对“辩证法”的解释。在古希腊, dialectics 一词的本义是交谈和辨析,被看作是从语言中发现逻各斯的规律性的方法。但传到中国,就被剔除了其中的语言学逻各斯主义的要素。这一从概念的辨析和对话中产生出来的逻辑方法被单纯地理解为非人的自然事物的一种可操作和可操纵的隐秘规律,成为了一种等同于道家 and 兵家的技术性的权谋和对策,从而失去了其理想的精神生活的内涵。又如在

黑格尔和马克思那里, *Widerspruch* 本来意味着同一句话本身的自相矛盾, 也就是自我否定, 所以他们把矛盾的辩证法称作“否定性的辩证法”, 它是事物过程取得肯定的积极成果的内在原动力。但我们在借助于韩非子的寓言来翻译这个词时, 却用一个“矛”和一个“盾”把这个概念实物化了, 使一个东西的自我否定变成了两个东西的外在冲突。再如对“实践”的理解, 我们通常为了坚持“唯物主义”而把实践视为一种“纯物质过程”, 即肉体的人凭借自己的肢体掌握物质性的工具, 去作用于客观物质的自然界, 以获得自己肉体生存的物质资料的过程, 如以李泽厚为代表的“实践派”。这样, 马克思对实践的能动的、自由创造的理解就完全被消解了。

○ 为什么会发生这样一些误解呢?

● 所有这些误解都属于文化传递过程中出现的文化错位, 即由于我们的哲学传统中缺乏逻各斯精神和努斯精神的文化基因, 我们很难从现象学的层次上来把握西方思想深刻的内涵, 只能理解看得见摸得着的东西。当然, 西方哲学中也有这种倾向, 胡塞尔就是通过批判西方哲学根深蒂固的“自然主义”而提升到现象学上来的。但胡塞尔也指出, 现象学是整个西方现代哲学甚至全部西方哲学史所追求的目标, 从柏拉图到笛卡尔到康德, 都已显示出了现象学的维度。胡塞尔不过是将这一维度作为西方哲学最精华的部分提取出来并加以发挥而已。从这一思想背景来看马克思的实践唯物主义, 我们同样可以看出其中的超越层次。马克思批评国民经济学家把劳动者只看作会说话的工具, 忽视了对人的内在精神生活的考察, 并指出资本主义生产关系把人们的经济关系、乃至于一把一切关系都变成了纯物质过程, 导致了人的本质的异化, 这种物态化的关系是应当批判的。马克思则要把劳动者作为人来研究, 把人不仅仅是看作生理学的对象, 而且是看作内在生活与外在生活相统一的感性活动的对象。要获得这种眼光, 首先就要克服国民经济学家的自然主义局限性, 把人的生理方面的东西放进括号里存而不论, 把人的生产活动的物理方面放进括号里存而不论。于是劳动者在生产中的精神状态就最直接向人呈现出来了, 他在劳动中的痛苦和不自由, 他的非人的自我感受(即他对他自己的异己的感受)就显现出来了。所以, 马克思把工业看作是人的本质力量的打开了的书本, 看作是感性地摆在我们面前的人的心理学。现象学的眼光使我们看到劳动者不是牛马, 而是人, 是本应有着丰富内心生活的人; 正是在异化劳动中, 在劳动者进行异化劳动时的痛苦的内心状态中, 我们直观地“看”出了劳动者的本质或一般人的本质就是追求自由自觉的生命活动, 看出了劳动者本质上是和牛马不同的。所以, 马克思把人的本质规定为“自由自觉的生命活动”, 既不是通过推论, 也不是通过历史发生学的实证, 而是通过对现实生活中的劳动者的本质直观。

由这一立场来理解马克思的历史观和人学思想, 我感到马克思的全部理论探索都是要在人的历史发展中寻求某种现象学上的层次性和规律性。发现人的偶然的、自由自决的行为也隐含有某种规律, 即历史与逻辑具有一致性, 这是马克思的一个了不起的伟大思想。当然, 这一思想最初来源于黑格尔, 然而黑格尔的思想中仍然有本质主义的残余, 他归根到底把自我意识和概念范畴看作一切现象后的隐秘的本质或实体。马克思则可说是从现象学的层面上改造了黑格尔的本质主义, 使存在和本质、历史和逻辑、感性和理性真正达到了一致。所以, 如果说黑格尔在其《精神现象学》中展示了人类意识发展的逻辑规律, 那么马克思在《资本论》中则展示了人类现实的感性的经济活动一步步从简单到复杂的必然进程。这两部著作从清理人类历史中的逻辑规律这点来说, 都使我获得了极大的收获, 主要是一种方法论上的收获。读了这两本书, 我内心产生了一种不可遏止的冲动, 就是想要尝试一下, 看我是否也能用一种逻辑的眼光来考察一下我们今天所面对的现实生活和文化历史传统? 看看我们原先是如何走到现在的状态中来的? 这一历史过程有必然性吗? 如果有, 那又是一种什么样的规律?

○ 这可是一个宏伟的计划。您是如何进行这方面研究的呢？

● 我首先是从我自己的专业即西方哲学史的领域中开始操练这种方法的。如何从西方哲学史上的个别哲学家的思想中寻求推动人类哲学思想发展的矛盾生长点,成为我长期关注的一个理论主题。我把逻各斯精神和努斯精神看作西方精神的两个不可分割的方面,它们自始至终具有一种互相偏离甚至内在冲突的倾向,并由此而构成了整个西方哲学精神的矛盾进展,直到黑格尔把它们发展成“反思”和“自否定”,并将其统一为黑格尔辩证法的两个对立统一的环节,西方精神才达到了其集大成的圆融性。黑格尔哲学的解体,同样也是这两大要素在更高程度上再次分裂的结果。直到现代和“后现代”哲学,仍脱不了这一对基因组合。通过这一研究,我所悟到的远远超过了对黑格尔或某个具体哲学家的思想的了解,而是获得了一个方法论上的一般原则:凡是研究一个哲学家的思想,都必须深入到其中的内在矛盾,进而分析哲学家为克服这一矛盾在作什么样的努力,发展出一种什么样的概念,从而使自己的体系、立场或位置发生改变而进入到运动和历史中。我把这一方法简称为“对概念的矛盾分析法”。由于对这一方法的掌握,我逐渐萌生了一种愿望,想要系统清理一番西方精神传统的发展历程,至少是系统清理西方理性精神或哲学精神的历史,首先是写一部西方“形而上学史”,其跨度从古希腊直到今天。但目前我还只做到对古希腊形而上学的产生和形成作出一种大致的概括性描述,约十几万字,均以单篇文章的形式发表在学术刊物上。我认为中国人在对西方精神进行考察时有一个西方人所不具备的优势,那就是可以不受西方传统文化背景的限制,同时中国人自身的文化背景在对西方文化进行研究时也可以从不利因素变为有利因素,即赋予研究者以更为广阔的视野,从而发现那些西方哲学家不自觉地当作天经地义的前提而设定的某些命题,其实是有一定的文化心理因素作基础的。

对西方哲学史的追溯,只是我尝试运用“逻辑的和历史的一致”这一辩证方法论原理的一种“操练”,因为纯粹哲学领域的确最适合于一种方法论的严格运用。但在其他并非纯粹哲学的领域,我也曾试图运用这一方法去进行理论分析,作为对这一方法的普遍适用性的一种检验。如在美学领域,我在与易中天合著的《黄与蓝的交响——中西美学比较论》中,便以美和艺术这一对对立统一范畴梳理了从古希腊到现代的整个西方美学史,并在最后一章以美和艺术的本质定义为基点,建立起一个“实践论美学”的逻辑体系。“美是对象化了的情感”、“艺术是情感的对象化”,是人类审美活动这一概念内部所包含的两个本质定义,这一对定义实际上是古往今来一切理论形态的美学赖以生长的基本矛盾。从东方到西方,历史上各种审美倾向、文艺思潮、艺术流派、风格更替直到具体的表现手法,都无不是由于这一基本矛盾在不同层次和时代条件下的侧重面之不同而产生出来的。通过这种整理,那些历来被视为不可能以逻辑概念来加以清理的文艺现象和美学现象就获得了坚实的理论基础,并由此推进了理论形态的美学的深入。

连我自己都感到惊奇的是,当我把这种概念的矛盾分析法运用于一些看起来更为飘忽的领域,如长篇小说的文学评论领域时,竟然也取得了某种成功。这一点集中体现在我的文学评论专著《灵魂之旅——九十年代文学的生存境界》中。这本书分析了20世纪90年代中国文学十几位有代表性的作家的代表作品,并依据一种逻辑的次序作了一种“历史性”的安排,使这些作家和作品的思想境界构成一种逐级上升的“旅程”。这种分析的着力点不是放在作品的外在叙述形式和技巧上,而是置于作品及其人物所体现的内在灵魂结构和思想性上,尤其着重于分析其中所体现的作家本人的观念形态和一般国民心理。我把这种国民心理的内部结构揭示为一个矛盾统一体,即“纯情”和“痞”,并把这种“纯情”和“痞”的辩证结合,归结为中国传统文化的“恋母情结”。其实,中国现代文学的最核心的冲动就在于试图努力冲出这种幼稚状态而不得的痛苦。在这种左冲右突中,有的作家致力于将“纯情”抬到至高无上的高度,但到头来却成就了最蛮痞的灵魂形象;有的则干脆痞到

底,宣称“我是流氓我怕谁”,暗中却在标榜“纯情”。只有极少数作家在锻造着中国人的理性心灵,即在中国人的人之常情和“纯情”的后面,去挖掘一种语言结构和灵魂层次,作一种自我超越的审视和解剖,如莫言、史铁生和残雪,就进入到了这一语境。但绝大多数作家都处于一种类似于失去了母亲的幼儿的心态中。这种心态表现为当代中国文学的主流就是“寻根”,即对母亲及象征着母体的原始、“民间”、“黄土地”、“草根”、家族、大自然等等的依恋和寻找。对文学作品的这样一种分析其实已超出了单纯文学评论的范围,而扩展到了社会批判、文化批判和思想评论的广阔视域,但它的确可以弥补国内文学评论界越来越缺乏思想性、越来越走向形式主义的空洞苍白的毛病。我最初设定的目的,就是要试图以逻辑的力量展示历史的必然,来帮助中国人树立建设独立自我的信心。

文学的矛盾其实就是现实矛盾的反映。而中国当代现实生活中最深刻的矛盾就是传统和现代化的矛盾,它是由传统文化的自相矛盾和传统文化与外来文化的冲突交织而成的。因此在当今时代,每一个关注当代学术发展的人都不能对中西文化比较掉以轻心。我认为,中西文化比较至少将是 21 世纪整个百年间中华学术研究的热门话题。

○ 您的工作本身就是中西结合的一个生动实例,即援用西方哲学思想的方法和观点来分析中国的国情。您是如何理解中西文化在当代的关系的?

● 作为一个以研究西学为主的中国学者,我的研究几乎一开始就与中西比较结下了不解之缘。当然,这种缘份最初还是朦胧的。最初意识到中西文化比较的不可避免性,是在 1987 年撰写《灵之舞——中西人格的表演性》(1995 年出版)的时候。那时的初衷是想表达自己对人生的各种哲学体验,但说着说着就发现,在任何一个题目上都会找到中西两种截然不同的人生境界。为了说明这些不同的境界,我不得不回过头去读了大量中西哲学和文学的文献资料,越来越浸润于中西体验中那些看似细微实则意义重大的差异之中,结果最终写成了一本主要是讨论中西文化心理比较的书。到了 1992 年写《人之镜——中西文学形象的人格结构》(1996 年出版)一书时,我的中西文化比较的意向已经很明确了。该书选取了中西文学史上—批最著名、最脍炙人口的文学经典名著中的主要文学形象,对他们的深层文化心理作了系统的比较。我在书中并不想对中西文化单纯作一种全面持平的优劣评判,而只想表达我对当代中国人的生存状况的一种批判性的体验,并通过这种批判而突显出我们这个时代的时代精神。否则的话,中西文化比较就成了一种纯粹知识性的罗列,而无法帮助我们走出今天所面临的文化困境,更不可能促使我们突破自己的文化局限而创造出一种新型人格。

我认为,当今时代,学术研究的一个更重要的动机应当是批判。自从 20 世纪 80 年代末以来,我对中西文化在各种不同领域和精神层次上的差异性作了很多批判性的比较,甚至为此专门开设了一门“中西文化心理比较”的选修课,至今已上过 8 轮。由讲课稿中抽出的单篇文章已陆续发表,内容涉及中西语言观、中西辩证法、中西人格结构、中西言说方式、中西法制思想、中西建筑文化、中西伦理与善、中西人生哲学、中西本体论、中西怀疑论等等的“差异”。之所以要寻求差异,正表明一种拉开距离进行批判的姿态,以此来反观和批判中国传统的狭隘眼光,生发出一种积极的人生态度,以冲破传统固有的局限性,塑造一种新型的独立而坚实的中国人格。

○ 说到“批判”,最近您和杨祖陶先生从德文翻译的康德的“三大批判”出版了,这是我国百年来引进西方文化的一件具有重大意义的成果。您对这件事有什么感想?

● 我所进行的文化批判与康德的“批判”的确有内在的一致之处。我多年来一直都很注重对西方经典哲学文本的翻译,如对康德的翻译,其目的主要不是想成为一名康德研究专家,而是要通过忠实原版翻译,使中国人真正能够读懂康德哲学,将西方这一经典的理性思维形态“原汁原味

地”把握住。康德哲学为中国人所知道已经有整整一百年历史了,但一直没有一部真正信得过的、从德文直接译成汉语的经典文本。我觉得这是中国的西方哲学研究者的耻辱。近年来我与杨祖陶教授合作翻译了《康德三大批判精粹》和全部“三大批判”即《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》,就是出于这一考虑。西方理性的武器就是批判的武器,中国学者如果不掌握这一武器,就无法进行理性批判。

当然,要将一种异民族的文化思想“原汁原味地”介绍到中国来,谈何容易!有人甚至提出这根本是不可能的,因为现代解释学已经证明,没有任何介绍是不带先入之见的。但其实这种观点本身也是一种悖论。当你说出“翻译是不可能的”时,你当然已经知道为什么是不可能的,因而已经知道所要翻译的对象的意思了,因为如果你连这对象的意思都不知道,你怎么知道这个意思不可翻译呢?而既然你已经知道了对象的意思,不就已经在你心中实现了翻译吗?于是问题就只在于如何把你已经知道的那个意思表达出来,这就只是一个技术性问题了。所以严格地说,我们只能承认绝对准确的翻译是人们不可能实现的一个理想,但这个理想毕竟是可以接近的。我所说的“原版”或“原汁原味”当然也只是相对而言的,是指我们在翻译和研究西方哲学文本时要尽可能地客观和忠实,尽量排除我们由中国传统文化和心理习惯所带来的对原意的扭曲和干扰。只有这样,我们才能通过翻译,尽可能多地从西方哲学文献中获取对我们有借鉴作用的新东西。所以与国内某些翻译家不同,我们在翻译中尽量避免采用可能引起人们联想到中国人所熟悉的事物的译名、成语和字眼,哪怕因此使译文成了淡而无味的大白话,却着眼于意思的直白和表达的朴素流畅。在译康德的著作时,我们在绝大多数情况下严格遵从康德原来的句式,不惜用长得不可思议的句子,把康德那些重重套迭的从句整合进一句话里面去,在康德没有打上一个句号的地方决不帮他划一个句号。这样做的目的,也正是为了避免因将完整的句子断开而导致的信息失落,并通过保持康德原文那冗长繁琐的风格,让中国人习惯于短句子的头脑也习惯一下德国人强韧的理性。事实证明,只要译者牢牢把握住句子中的逻辑线索,充分吃透康德所想要表达的意思,再长的句子也能被中国读者所接受,这就起到了训练和改变中国人的思维方式的作用。

除了翻译以外,梳理“原版的”西方哲学还需要对西方哲学史进行全面系统的把握。翻译毕竟只是一种基础,在翻译的基础上进行研究才是实质性的工作。在这方面,国内的西方哲学研究有两个重要的薄弱环节。一个是在研究西方哲学家的思想时客观性不够,总是摆脱不了中国文化视野所带来的一系列误会和曲解,使西方哲学家的思想往往成了中国人已有思想的注脚,而失去了自身的完整性和系统性。另一个是由于现在哲学研究在中国越来越成为一种“专业”,所以由专业分工所造成的狭隘性已经严重束缚了人们的眼界和头脑,以至于许多研究者一辈子就是抱住一个哲学家不放,靠他吃饭,其他一概不知。这就使西方哲学研究成了“盲人摸象”式的。只有对西方思想的整个传统有整体的了解,才不至于抓住一个人就做文章,以偏概全,这样你才能有资格说中西思想的比较和融通。融通不是为了把西方思想纳入到中国人习惯的思维方式中进行削足适履的“改造”。当然“六经注我”是不可避免的,但它只能是走向“我注六经”的道路上的路标。这就要求对待文本的严肃认真的态度,要求有耐心,把人家的书逐字逐句读懂,而不要急于一下子就说人家的某某学说就类似于我们古人的某某观点,甚至说我们古人比他们说得更早,更精彩。

但不管是翻译也好,研究也好,对于我来说都是进行文化反省和文化批判的手段,因而也是一种“成人”或“立人”的手段。在这里,“批判”不只是为了追求民族的自强,而是类似于康德意义上的“纯粹理性批判”,即每一个有理性者都应当达到的反思的思维层次。西方知识分子之所以要把批判当作自己的天职,是立足于有理性的人的人性或人的本质之上的。在他们看来,知识分子是思想者,正如自我意识就是对自我的不断超越一样,真正的思想就在于不断地反思,即“对思想的思想”。

思想不是什么现成的东西,而是一种批判的生命活动,自否定的活动,它的建设性、积极意义是在超越的层面上表现出来的,是它所必然带来的后果,但它本身的本质是否定性的,并正因此而是无条件的、自发的、能动的。批判就是一个理性存在者的自我实现,是建立人的理性的必由之路。这样的批判将显示它的积极意义,就是确立一种新型的人格、一种新型的思维方式,就是建立一种独创性的哲学。

○ 很想知道您所说的“独创性的哲学”是什么。

● 真正的独创性哲学不是某个天才头脑中偶然的一闪念,而是时代精神的体现。当今时代在向我们发出呼唤,要求当代知识分子把握时代的脉搏,为这个天翻地覆的时代提供一种哲学上的解释,提供一种适应时代条件的新的人生哲学和伦理生活规范。否则的话,所谓“市场经济”就会等于物欲横流。不过,在这方面单纯进行一种道德上的谴责是无济于事的。如20世纪90年代中期国内开展得轰轰烈烈的“人文精神大讨论”最后只能是无疾而终,就因为这场讨论一开始就是一场道德运动,它把社会的堕落归咎于某些人、主要是知识分子经不起物质利益的诱惑,不能坚守人文理想和道德表率,放弃了知识分子作为社会良心的代言人的使命。但这场讨论唯一不去追究:这种被放弃了的道德理想是一种什么样的道德理想,它在今天为什么一下子被这么多人弃之如敝屣?这样一面道德旗帜在今天是否有可能或是否应当重新飘扬在当代中国的天空?我们是否应当探寻一种与今天的时代潮流能够合拍的道德理想?由于这些前提条件没有被这场讨论注意到,所以我没有加入这场讨论,只是在事后写了一篇文章表示我对这场讨论的看法,阐明了我的“新批判主义”的观点。我认为,在标举一种人文精神或道德理想要人们去坚守或弘扬之前,必须对我们以往所认同的人文精神和道德理想作一种“自否定”式的超越。这不是为了自己在道德上“成圣”,而是为了积极投入当前的现实生活变化;不是用一种自鸣清高的道德来与“堕落”了的现实相抗衡,而是从现实的变化中寻求建立新型道德关系的契机。这样一种新批判是每个个人在现实生活的启发下自觉地努力寻找自我、深化自我。由于它在自己个人内心深入到某种“集体无意识”的层面,它实际上又具有全民族自我反省的意义。它继承了鲁迅的“国民性批判”,并将它提升到“人性批判”的更高层次。

这种“新批判”的哲学根基,就是我在1997年提出的“自否定哲学”。我认为,“自否定”是人性之根,因而也是万物之根,因为人性就是“完成了的”世界万物,自然向人生成。自否定不同于自肯定,如中国传统所谓“诚”;也不同于“他否定”,如道德上的他律。这是自己与自己拉开距离,把现成的自己看作只是一个有待于完成、甚至有待于创造出来的潜在的存在者,即看作这个存在者的有待于否定和重塑的质料。没有这种否定和重塑,这个现成的自己就什么都不是,或者说它还不是“自”。“自”这个概念本身就是一个自相矛盾的概念,即它一方面意味着“直接性”、“明证性”,另一方面意味着“间接性”、“反身性”。直接性表明它是由感性“亲自”实现出来的感性活动,间接性表明它同时又是一种自我否定、自我超越的活动,带有自我意识的自觉性。因此,自否定是一种感性的创造性力量,在这种创造中,由于否定的活动是自己对自己作出的,因而就既改变了自己,又保持了自己的连续性。自否定就是自生自造,无中生有,从潜在可能到现实,“太初有为”。我在一篇文章中说,道家的核心概念是“自然”概念,但道家哲学把自然理解为“无为”即非人为,看不到人的意志行为其实是更高层次的自然和本性。西方哲学则在“自然”概念中分离出一个“创造自然的自然”和一个“被自然所创造的自然”,前者比后者更高,是后者的否定,因为它用“人为”否定了“自然”。但它也是同一个自然的“自否定”,因为“人为”、“创造”也是自然,而且更加是自然,所以它是自然的“本质”、真正的自然。道禅的取消人为、放弃意志、破除执著,看似回复到自然而“返朴归真”,其实反倒是最不自然的。所以我主张吸收西方哲学的这一人为精神,在道家的“自然”概念中划分出两个层次,即“无为”层次和“有为”层次,使自然完成它的自否定,由此成就一种适应当代发展需要的哲学。

这种自否定哲学主要体现为每个人以自己的灵魂结构为标本,对自己心中所暗藏的传统文化基因作批判的反思,但它的意义并不单纯是消极的,而将带来一种进取的、独立不倚的人格形态。因为“自否定”本身意味着一种逻辑上的人格同一性和普遍性,它是对每个人的个性、创造力和自由意志的承认,而且是连续一贯的承认。从此以后,只有建立在自由意志之上的道德才是真正的道德,才是值得提倡的,更重要的是,才是当代中国人自发地愿意接受的。

由这种自否定哲学来看当代中国人文精神,我们就会意识到,中国文化正处在一个“自否定”的转型时期。不是谁要否定中国传统文化,而是这个传统文化现在已经自己否定着自己,这正是这个几千年的古老文明重新焕发生机的难得机会。实际上,自从一个世纪前皇权解体之后,历史就已经给中国人提供了这种机会,但由于逝去的亡灵不断复活并纠缠着中国人的头脑,中国人对自否定的必要性的意识始终处于动摇和模糊之中。直到改革开放以来,现实中发生的巨大变革迫使我们重新寻求我们的生存根据,我们才意识到必须在一片从未涉足的荒原上靠自己的创造精神去开拓民族文化的未来。一种对新型价值的呼唤,向从事精神生产的中国知识分子提出了创造真正有价值的精神产品的任务。在今天,只有个性化的哲学才能吸引人们的注意力,才能对人们形成自己的个性起一种激发作用。这种哲学不需要强加于人,它不是一种说教,而是希望任何一个人心悦诚服地理解它的原理,就像苏格拉底所说的那样,真正的美德只不过是一种知识而已。

当然,“自否定哲学”还只是提出了一个纲要,它还有待于完成。可以说,迄今为止我的一切学术研究和思考都是为了建立这样一种哲学,因为它是我自己的哲学。我参考的是中国和西方哲学家们的思想,但我的立足点既不是中国传统的,也不是西方的,而是我在几十年现实生活中的个人生存体验,是我对这个时代精神生活大趋势的感悟。我为这个时代而振奋、呐喊,因为它是我的时代,它必须、也必将造就它独特的成就。我们每个人的生命只有一次,我们不要辜负了我们的时代。

(责任编辑:文慧)

(上接第 117 页)

说了这么多,我这篇文章还是没有什么“新的思想”,虽然号称“新实践美学”,其实本文没有超过我自己 15 年前发表的观点,真是令人惭愧。就此打住。

(责任编辑:文慧)

Anorexia in Aesthetics: An Answer to Mr Yang Chunshi

Deng Xiaomang

Abstract: This article is a response to Professor Yang Chunshi's *A Critique to Praxis Utopia*. The author believes that, the concept of "praxis utopia" is rootless. Praxis and labor could not be treated "non-historically". It is necessary to clear a misunderstanding of the conceptions, such as alienation, humanization, and object, etc. By Karl Marx, and the principles of dialectics, such as "the unity of logic and history", "the unity of opposites", etc. The above reasons prove the misunderstanding of Professor Yang's "post-praxis aesthetics" to the author's "new praxis aesthetics".

Key words: praxis, utopia, alienation, labor, non-historical, transcend, freedom