

● 文化透视

道家伦理与后现代精神

叶舒宪

要开创一个新起点，只需打开过去的伟大哲学著作，并努力领会其精髓。曾经被长久地隐埋了的基本真理的重现，将彻底根除在近代造成灾难性后果的错误。

——莫提梅·阿德勒《哲学十大错误》

一、引言：韦伯问题的后现代倒置

以马克思为代表的十九世纪西方社会理论试图从经济生活方面去解答现代资本主义的历史根源和历史必然性，并进而论证它注定要被新的公有制社会形态所取代。二十世纪以韦伯为代表的西方社会理论在很大程度上延续了马克思的命题，但转而从精神生活和价值观念方面重新论证资本主义的历史根源及必然性，同时也放弃了对资本主义注定要灭亡的公有制预言。1989年苏联东欧社会主义阵营的解体以及随之而来的日益高涨的全球一体化浪潮，使资本主义、市场化经济成为新的国际秩序的惟一代表。美国国务院思想库（Policy Planning Staff）的代言人福山（Francis Fukuyama）适时地抛出“历史终结”论，宣称西方式的自由民主理念已经没有对手，资本主义在全球的胜利使历史的演进过程宣告

完成。^①一时间，为资本主义的合理性及其世界化进行辩护，成为当今媒体和各国主流思想的大合唱。韦伯所提出的命题“什么样的精神价值在过去数百年中为催生资本主义或现代化的制度提供了基本的功能”，不仅在西方社会学界产生广泛反响，而且也在非西方的所谓“后发展社会”的理论界引发出热烈的讨论：非基督教的其他宗教价值观可否成为现代化的又一种动力？^②

在提出和回答此类问题的过程中，东方传统社会的某些思想和宗教遗产受到不同程度的关注，其中以儒家伦理与东亚经济现代化之关系的讨论最为热烈。相形之下，佛教伦理、道教伦理在这场价值重估运动中虽然也被涉及，但受重视的程度远不如儒家那样充分。

本文旨在从后现代主义的视角出发，对以韦伯为代表的思想史与社会史命题进行倒置，不再为既成的资本主义制度去寻找种种原因，去推进那种辩护性的历史解释学，而是从道家伦理的边缘性立场去审视所谓的现代化的不合理方面，讨论道家伦理在全球化进程明显加快的二十一世纪所具有的思想资源意义，它在何种程度上可以有助于我们避免由资本主义的物质主义和消费主义对人性所造成的扭曲和异化，又在何种程度上警示追逐现代化的潜在问题和潜伏危机。

换言之，本文确信道家智慧与资本主义和现代化本来是格格不入、背道而驰的。我们现在所能做的不是如何去判定“小国寡民”乌托邦在全球化现实面前的虚幻性，而是在被迫卷入现代化进程的同时保持以淡漠和节制为特色的后现代古典主义精神，尝试在道家伦理与后现代思想之间的对话与会通，从而得出与韦伯的“新教伦理与资本主义精神”相对的“道家伦理与反资本主义精神”的后现代命题。

① 福山《历史的终结》(The End of History),《National Interests》1989, Summer, 中译本, 远方出版社, 呼和浩特, 1998年。

② 参见[日]富永健一《社会学原理》第十三章, 严立贤等译, 社会科学文献出版社, 北京, 1992年; 又: 黄绍伦编《中国宗教伦理与现代化》, 香港商务印书馆, 1991年。

舍勒指出:在资本主义的企业形式占优势的地方,人肯定就自动般地生长到这一环境中去,即使他们不属于资本主义类型的人,他们迫于社会和经济的必然性也不得不沿这一方向前行。就此而言,是资本主义的组织形式促进着资本主义“精神”的继续存在。^①目前,资本主义的组织形式借助于全球市场的力量正在世界各处蔓延,因而也到处催生着与各国族的本土传统相冲突的资本主义精神。如何保留和汲取传统的本土智慧,并使之同批判性的后现代精神相互沟通,成为每一个不愿意盲从市场社会消费主义洪流的知识人所面临的迫切选择。

文章拟从三个方面揭示道家伦理作为抗衡资本主义精神的重要思想资源,如何可能获得后现代的理解和阐发:以天人不相胜的生态观为基础的道家经济学如何抵制“增长癖”的资本主义经济学;为“增长癖”效忠的唯科学主义和技术万能论如何重新面对道家对“机事”与“机心”的尖锐诊断,西方的工具理性的现代困境及后现代超越的可能性;相对主义思想方式对于消解个体、民族的自我中心主义的现实效应。

二、从佛教经济学到道家经济学

经济学作为西方社会科学之一门已经获得了长足发展。在资本主义走向全球的时代,西方的经济学也在广大的第三世界国家流传和普及,成为现代高等教育的必要知识门类。然而,发源于资本主义之西方的经济学真的是一门“客观的”科学吗?泰国佛教学者近来已对此提出全面质疑:

从理论上讲,科学应当能够解决人类所面临的复杂的、相互交织的问题。但是由于经济学切断了它同其他学科的关联,切断了同更广阔的人类活动领域的联系,所以它在面对当今

的伦理的、社会的和环境的问题时就显得无能为力。况且,它对我们的市场导向的社会施以巨大的影响,狭隘的经济学思维事实上已成为我们最紧迫的社会问题和环境危机的主要根源。

把经济学看作科学,究竟值得吗?虽然有许多人相信科学可以拯救我们,但毕竟局限甚多。科学所揭示的仅仅是有关物质世界的真相之一面。如果仅仅从物质一面去考察事物的话,便无法得到有关事物存在的全面真相了。既然世界上的万事万物都处在自然的相互关联和相互依存状态中,那么,人类的问题也必然是相互关联和相互依存的。单面的科学的解决方法注定要失败,问题和危机要蔓延开来。^①

从经济学所关注的生产和消费的互动增长指标看,资本主义工业社会确实已将人类带入前所未有的发展之中。“消费文明下的快乐奴隶”总认为自己比祖先时代享有更多的技术优势和物质财富,却不能从终极意义上追问经济增长数字之外的发展限度问题和生存意义问题。对此,佛教经济学的倡导者们从环境伦理的背景出发,为走入死胡同的西方经济学敲响警钟。他们认为对全球环境的持续恶化,经济学所鼓励的无节制的生产和消费当然要负重要的责任。他们希望把生态学和伦理学的要素整合进来,重组经济学的学科体制,使它不仅关注分析数据,而且也关注人与自然的合谐;不再单纯鼓励增长,而要更多地强调增长的极限。

从伦理的意义上说,经济活动必须按照不伤害个人、社会与自然环境的方式展开。换句话说,经济活动不应该对自身造成损害或对社会造成动荡,而是应当加强这些领域中的良好秩序。如果将伦理价值作为重要因素运用到经济分析中去,那

^① 舍勒(M. Scheler)《资本主义的未来》,罗梯伦等译,三联书店,北京,1997年,第8页。

^① 佩尤托(Venerable Prayudb Payutto)《佛教经济学》(Buddhist Economics),泰国曼谷佛学基金会,1994年,第16页。

么可以说一顿便宜而营养充分的餐饭当然要比一瓶威士忌更富有价值。^①

通过这样的对照之后,我们可以说,西方的专业化经济学与佛教经济学的根本差异来自于不同理解的“经济”概念。后者要求不只是从经济看经济,也要包含生态和伦理的、价值的视界。这种广义的“经济”似与文化人类学者的看法有不谋而合之处。

美国的著名人类学者马文·哈里斯便强调:对经济的两种界定均有其合理性。人类学者更倾向于关注由文化传统所构建出的生产、交换和消费的动机(motivations)。^②而此种动机又往往由文化背后更深层次的生态因素所决定。在他看来,经济学家用乐观主义的态度所观照的生产力进步,如果改换长距离的文化生态眼光去看,其实是迫于人口与资源之间的矛盾而被迫选择的“生产强化”之结果。从石器时代的狩猎采集到农业革命,再到以机器生产为标志的工业革命,人类迫不得已地走上强化生产、毁坏环境的恶性循环之旅:“当代的国家社会正全力以赴强化工业生产模式。我们只不过才开始为新一轮生产强化所造成的环境资源枯竭付出代价,而且无人可以预言为了超越工业秩序的增长极限应采取什么新的控制措施。”^③在当今最富于远见卓识的智者感到为难的地方,道家思想的真实价值也就得到凸显:自然无为的生活方式也许是避免陷入生产强化恶性循环的惟一途径。道家圣人们似乎早就独具慧眼地看到无限制扩大生产与消费对人自身的危害,特别标举出“民居不知所为,行不知所之,含哺而熙,鼓腹而游”^④的生活理想,希望通过节制人的野心和贪欲来达到人口与自然资源间的

① 佩尤托《佛教经济学》,第26页。

② 马文·哈里斯(Marvin Harris)《文化人类学》(Cultural Anthropology), Harper and Row Publishers, New York, 1983, p. 62.

③ 马文·哈里斯《文化的起源》(Cannibals and Kings: The Origin of Cultures), 黄晴译,华夏出版社,1988年,第3页。

④ 《庄子·马蹄》,郭庆藩《庄子集释》,中华书局,1961年,第341页。

平衡。道家思想反复强调的“恬淡寂寞无为”、“虚则无为而无不为”、“莫为则虚”,表面上看好像是讲修行的训练,从大处着眼则可以理解为一种调节物我关系、天人关系的生态伦理。从一定意义上说,我们有可能像佛教经济学的建构者那样勾勒一种道家经济学的原理轮廓。

道家经济学的逻辑起点在于摆正人与自然的关系。首先,人是自然的一分子,一部分,人与自然的关系是生死与共,唇齿相依的。所以不容忍把人自己凌驾于自然之上的狂妄态度,也就不会导致征服、劫取自然的人类中心主义暴行。老子云:

道大,天大,地大,人大。域中有四大,而人处一。人法地,地法天,天法道,道法自然。^①

庄子云:

天地与我并生,万物与我为一。^②

这样理解的“并生”关系是保证人类效法自然,顺应自然的理论前提。人的经济活动当然也要在这一大前提之下加以统筹,以求得朴素简单的生存需求为限度,尽量回避人为的增加生产和消费的做法。

《庄子·大宗师》所描绘的真人,可以代表道家经济学的这种自然主义理想:“古之真人,其状义而不朋,若不足而不承;与乎其觚而不坚也,张乎其虚而不华也;邴邴乎其似喜乎!崔乎其不得已乎!……天与人不相胜也,是之谓真人。”^③真人是善守天然而拙于人为的楷模。真人式的生活将会最小限度地妨害自然,最大限度地防止生产强化,使“天与人不相胜”的纯朴合谐状态得以长久维

① 《道德经》第二十五章,见朱谦之《老子校释》。

② 《庄子·齐物论》,郭庆藩《庄子集释》,第79页。

③ 郭庆藩《庄子集释》,第234-235页。

持。

在马文·哈里斯的经济观中,导致环境资源枯竭的是人为的生产强化,而导致生产强化的又是人口的增长所带来的生存危机,他把这称为“生殖压力”。人与自然之间原始均衡状态的打破,就是由这种生殖压力所造成的。如果我们不得不承认地球的资源是有限的,众多的动植物物种是不可再生的,而人口的增长却是无止境的,那么如何限制人口增长,就成了保证天人不相胜的合谐关系的根本。对此,道家经济学已有非常充分的认识。从老子的“小国寡民”到庄子的“人民少而禽兽众”之说,都是把问题的实质落在人口的“少”这个必要条件之上。“禽兽多而人少,恰恰同今日世界人口爆炸而动物大量灭绝的现实形成鲜明对照。对于狩猎采集者来说,禽兽多便意味着食物资源的丰富供给,人少则意味着人均猎获食物的数量和时间相对要求不高,使原始生产式的分享和不争建立在充裕的物质和生态基础上。禽兽多和人少的远古现实还使人口与资源的比例处在最优状态。人们在优游卒岁的生活方式中当然也不会激发出过分追求物质利益的贪欲和奢望,那正是老庄标举的无为哲学盛行于世的地方。”^①如果把“增长癖”看成结束了狩猎采集式古朴生活方式的人类所患上的文明病症,那么其潜在的病根就在于人口本身的增长以及与人口增长成反比例的生存空间的负增长。老庄早在文明史的早期阶段就已经意识到这将是一个无法克服的矛盾,所以针锋相对地设想出一系列应对措施:一方面控制人口总量以保持生态系统的均衡,另一方面教育个人少私寡欲,防止陷入无休止的物质追逐。

一受其成形,不化以待尽。与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎!终身役役而不见其成功,蓐然疲役而不知其所归,可不哀邪!^②

^① 叶舒宪《庄子的文化解析》,湖北人民出版社,1997年,第621页。

^② 《庄子集释》,第56页。

这是庄子为受物欲驱使而不能自觉的世人所发出的由衷叹息。不论是对以传宗接代、增殖人口为目的儒家信徒来说,还是对患有“增长癖”与“发展癖”的西方企业家来说,这叹息都有充分的警世效应吧。“德人者,居无思,行无虑,不藏是非美恶……财用有余而不知其所自来,饮食取足而不知其所从,此谓德人之容。”^①正与反两个方面的榜样就这样为道家经济学的基本原理提供了形象的说明。

三、反思唯科学主义与技术万能论

与西方经济学相呼应的另一种理性异化形式是唯科学主义。由于科学是西方近代文化的主要崇尚对象,唯科学主义的价值观也伴随着西学东渐的历史过程而传播到世界各地,科学取代神灵,成为现代生活中的救世主,技术万能的信念日益深入人心。受西方经济学思维定势左右的人们既然把增加生产作为人类进步的根本尺度,于是科学技术作为实际的生产力当然被幻想成有百利而无一害的东西。殊不知科技本身就是一把双刃剑,它在增加人的能力的同时,也会改变人性和破坏人的生存环境。最为可悲的是,人类一味追求科学技术的进步,陶醉在“人定胜天”的自我中心幻梦之中,越来越沦为丧失本真面目的科技奴隶而不自知。

美国的后现代主义学者霍兰德指出:

现代梦想绕了一个奇怪的圆圈。在这个圆圈中,现代科学进步本打算解放自身,结果却危险地失去了它的地球之根,人类社区之根,以及它的传统之根,并且,更重要的是,失去了它的宗教神秘性之根。它的能量从创造转向了破坏。进步的神话引出了意想不到的不良后果。^②

^① 《庄子·天地》,《庄子集释》,第441页。

^② 乔·霍兰德《后现代精神和社会观》,格里芬编《后现代精神》(Spirituality and Society: Postmodern Visions),王成兵译,中央编译出版社1998年,第64页。

这就呼应了海德格尔有关科学技术正在将人类从地球上连根拔起的告诫,对科学技术的负面作用有了清醒的认识。这些负面作用究竟有多严重呢?霍兰德的描述是相当令人震惊的:

在接近二十世纪末期的时候,我们以一种破坏性方式达到了现代想像(modern imagination)的极限。现代性以试图解放人类的美好愿望开始,却以对人类造成毁灭性威胁的结局而告终。今天,我们不仅面临着生态遭受到缓慢毒害的威胁,而且还面临着突然爆发核灾难的威胁。与此同时,人类进行剥削、压迫和异化的巨大能量正如猛兽一样在三个洪水“世界”中到处肆虐横行。^①

科学的本来目的是掌握和控制自然,把人类从自然的束缚下解放出来。现在人们终于发现,从自然束缚下解放出来的人原来是能够毁灭自然和自身的人,有如从渔夫的瓶子中放出来的魔鬼,变得不可收拾了。

这种始料不及的恶果,其实早已为道家的智者所预见。道家千方百计地呼唤人类回归自然,效法自然,是因为充分体认到自然与人的关系是母子关系、鱼水关系。一旦人类以自己发明的技术手段反过来对付自然,也就等于实际上背叛这种母子关系。所谓“征服自然”之类的自大狂说法,在道家看来无异于弑母之罪过。《道德经》第五十七章云:

天下多忌讳,而人弥贫;人多利器,国家滋昏;人多伎巧,奇物滋起;法物滋彰,盗贼多有。故圣人云:我无为,人自化;我好静,人自正;我无事,人自富;我无欲,人自朴。^②

① 乔·霍兰德《后现代精神和社会观》,格里芬编《后现代精神》,中央编译出版社1998年,第64页。

② 朱谦之《老子校释》,中华书局,1984年,第231-232页。

可见在老子眼中的技术进步也就是灾祸的隐患、人性的毒药、因为一切人为的强化生产手段都违背自然的“朴”和“无为”状态,是和“道”相乖离的。《庄子·天地》中描绘一位抱着瓦器灌溉菜地的老农,斥责子贡向他建议采用新的灌溉机械,其言曰:“吾闻之吾师,有机械者必有机事,有机事者必有机心。机心存于胸中,则纯白不备。纯白不备,则神生不定。神生不定者,道之所不载也。吾非不知,羞而不为也。”^①

这种对“机事”与“机心”之间因果关系的洞察是非常可贵的,看上去道家好像是有意地和科技进步唱反调,实质上是坚决拒绝沦为工具理性囚牢中的奴隶。二千年后的西方理性异化批判者尼采也对“机事”的危害性有所洞悉,他说:

各位所能了解的“科学化”的世界诠释方式可能也是最愚昧的;也就是说,是所有诠释方式中最不重要的。我之所以如此说,是为了向我那些搞机械的朋友们保证,今日虽然他们最爱与哲学家作融洽的交谈,并且绝对相信机械是一切生存结构的基础,是最首要和最终极的指导法则;但是机械世界也必然是一个无意义的世界!^②

如果我们用汉字提供的信息来补充尼采的高见,那么机械世界(当然也包括当今的电脑世界和互联网世界)岂止是无意义的世界,那本来就是束缚人、拘禁人性的苦难世界。清人张金吾《广释名》指出,汉字“械”今指机械或器械,但其原有之意却是“脚镣”或“手铐”。其音符“戒”字由双手加上斧钷组成,意指警戒。英国汉学家,专门研究中国科学技术史的李约瑟博士引证《广释名》的这个发现去说明:机械本身和社会统治集团利益之间有密切联系,最早的机械是用以拘禁抗命农民的枷锁。而道家的反技术心理情绪,肯

① 《庄子·天地》,《庄子集释》,第433页。

② 尼采《快乐的科学》,余鸿荣译,中国和平出版社1986年,第285页。

定代表了这样一种普遍情绪,即不管引用了什么机械或发明,都只会有利于封建诸侯;它们若不是骗取农民应得之份的量器,就是用以惩治敢于反抗的被压迫者的刑具。^①李约瑟从阶级压迫和对立的角度阐释道家创始者的思想立场,这固然不无启发意义,但是社会政治的解说似乎不足以揭示反技术心理的更深层的根源。这一点,只要看一下庄子对伯乐治马而损失其天性的批评,就不难理会了。^②“机事”最大的危险是戕害自然之性和造成人性的癌症——“机心”,剥夺生物与生俱来的自由真性。相比之下,它与阶级压迫的政治性关联反而是次要的。

需要特别指出的是,道家伦理中蕴含着的对抗唯科学主义和技术万能论的宝贵思想,长久以来根本没有得到正面的理解,更不用说认识这种思想的超前性了。受人类中心主义的意识局限,人们把征服自然看成值得骄傲的功绩,老庄的反科技态度当然也就被误解为保守乃至反动。拒绝“机事”的老人也就成为科学崇拜者的笑柄。然而,后现代思想对唯科学主义的抵制和批判,终于给道家伦理的合理价值提供了再认识和再评价的良好契机。如果人类不想加速走向自我毁灭的泥潭,那么道家观点同后现代科学观间的对话将会提供十分有益的借鉴。

在十九世纪末,当尼采向人们呼吁警惕“科学化”带来的愚昧和无意义世界时,人们只当他是在说疯话。到了二十世纪末,西方的有识之士越来越多地站到尼采的立场上来了。英国物理学家大卫·伯姆(David Bohm)写道:“在二十世纪,现代思想的基石被彻底动摇了,即便它在技术上取得了最伟大的胜利。事物正在茁壮成长,其根基却被瓦解了。瓦解的标志是,人们普遍认为生命的普遍意义作为一个整体已不复存在了。这种意义的丧失是一个严重的问题,因为意义在此指的是价值的基础。没有了这个基础,还有什么能够鼓舞人们向着更高价值的共同目标而共同奋斗?只停留在

① 参见李约瑟(Joseph Needham)《中国科学技术史》第二卷,科学出版社,1990年,第140页。

② 参见《庄子·马蹄》,《庄子集释》,第330页以下。

解决科学和技术难题的层次上,或即便把它们推向一个新的领域,都是一个肤浅和狭隘的目标,很难真正吸引住大多数人。”^①他还呼吁,人们必须在现代世界彻底自我毁灭之前建立起一个后现代世界。其具体的措施同前面提到的佛教经济学的观点似乎是殊途同归的:

如果人们采取了一种非道德的态度运用科学,世界最终将以一种毁灭的方式报复科学。因而,后现代科学必须消除真理与德行的分离、价值与事实的分离、伦理与实际需要的分离。当然,要消除这些分离,就必须就我们对知识的整个态度进行一场巨大的革命。^②

笔者确信,在人类重新看待科学技术的这场认识革命中,^③道家伦理所体现出的超前智慧必能发挥积极作用。

四、相对主义与消解自我中心

道家伦理与后现代精神的另一个重要契合点是相对主义。

在哲学史上,相对主义一直同本质主义相对立,属于认识论方面的差异。自从二十世纪的文化人类学家倡导文化相对主义以来,相对主义的问题就已经超出了传统的认识论范畴,成为在多元文化时代实现跨文化对话和理解的一种公认的伦理准则了。后现代主义在颠覆中心(decentering),反叛认知暴力(epistemic violence),消解霸权话语,揭露和对抗意识形态化的虚假知识,关注和发掘异

① 大卫·伯姆《后现代科学和后现代世界》,大卫·格里芬(David Ray Griffin)编《后现代科学》(The Reenchantment of Science),马季方译,中央编译出版社,1995年,第75页。

② 同上书,第86页。

③ 关于这种革命的征兆,可参看赫伯特·豪普特曼(H·Hauptman)《科学家在21世纪的责任》,保罗·库尔兹(Paul Kurtz)编《21世纪的人道主义》,肖锋等译,东方出版社,1998年。

文化、亚文化、边缘文化话语方面,大大拓展了文化相对主义的应用空间。而这一切,又恰恰同道家伦理达成某种超时空的默契。

人类学的文化相对主义原则要求一视同仁地看待世界各族人民及其文化,消解各种形形色色的种族主义文化偏见和历史成见。这是对人类有史以来囿于空间地域界限、民族和语言文化界限而积重难返的“我族中心主义”(ethnocentrism)价值取向的一次根本性改变。正如个体儿童认知发展过程就是不断消解自我中心的过程,各民族文化也只有在摆脱了“我族中心主义”的思维和情感定势之后,才有可能客观公正地面对异族人民和异族文化,建立起成熟的全球文化观。这也是二十一世纪摆在各个文化群体面前的共同课题。

汉语中有“党同伐异”这个成语。它指的是一种政治态度:和自己同一派系的就拥护和偏袒,不一派的就攻击讨伐。其实,从扩大的意义上说,人类与生俱来的天性中就已潜藏着党同伐异的倾向。个人在社会生活中总是自发地表现出这种倾向,而特定文化的意识形态则有意地强化这种倾向。先举一个常见的例子:婴幼儿初次面对陌生人时难免会感到恐惧,产生本能的排斥反应。尤其是当他们见到与自己周围司空见惯的人完全相异的外国人时,躲避和哭叫往往是第一反应。个人是这样,一个民族或一个社会群体也是如此。我们汉语中自古就没有把外国人当作和我们自己一样的人,从“蛮夷”到“洋毛子”、“鬼子”,这些措辞里体现着极其鲜明的党同伐异倾向。而儒家关于“攻乎异端”的教训代表着正统意识形态在这方面的一贯态度。

人类学家麦克杜格尔(Mcduogall)博士在1898年说道“任何动物,其群体冲动,只有通过和自己相类似的动物在一起,才能感到心满意足。类似性越大,就越感到满意。……因此,任何人在与最相似的人类相处时,更能充分地发挥他的本能作用,并且得到最大的满足,因为那些人类举止相似,对相同事物有相同的感情反应。”^①从这种党同伐异的天性上看,人类种族之间的彼此敌视和

歧视也就是顺理成章的了。人们在接受相似性的同时必然会排拒相异性。《庄子·在宥》云:“世俗之人,皆喜人之同乎己,而恶人之异于己也。同于己而欲之,异于己而不欲者,以出乎众为心也。”于是,丑化、兽化、妖魔化异族之人的现象自古屡见不鲜。人类学家报告说,从某些未开化民族的古代文献和绘画艺术中,可以找到种族歧视的许多实例。在法国山洞和其他地方发现的人类粗糙画像,大概是描绘旧石器时代的人类的,这些图画或者雕刻,很像近代未开化民族的艺术作品,说明了画动物比画人物容易,画动物的技术要比画人物技术高超得多,因此,只依靠图画来描述当时存在的人类的生理特征是不可靠的,但是反映巴休人和卡菲黑人战斗的巴休人名画则大不相同。种族的相对尺寸、不同肤色和两个种族所使用的战争工具都特别具体。一般说来,巴休人夸大了他们自己的某些特征,弱化了其他种族。例如,对方的头部一概画得很小而没有特征,平平淡淡。在埃及,发现了许多在几个世纪中出现的大量的绘画和雕刻艺术品,它们是民族学研究的珍贵资料。三千多年前,艺术家们未受训练但并非不善于观察的民族学家用人类四大种族的画像装饰了皇墓的墙壁。第十九朝代的埃及人认为世界只可分为:(1)埃及人,艺术家们把他们漆成红色;(2)亚洲人或闪族人,被漆成黄色;(3)南方人或者黑人,被漆成黑色;(4)西方人或北部人,被漆成白色,眼睛发蓝,胡子美丽。每一种人都有自己独特的装束和特征,能被明显地区分开来。除了这四大种族体型,古代埃及人还画了其他人类种类。它们的绝大多数至今仍能辨认出来。这种民族歧视倾向较早地出现在埃及史前和史后早期的石板彩画中。

人类学所揭示的以上事实表明,自我中心和歧视异端的心理是人类文明一开始就根深蒂固地存在的,也可以说是从史前时代带来的。要克服它当然并非易事。然而,中国上古的道家的圣人早就教导人们摆脱认识上、情感上的自我中心倾向,能够以相对的、平等的眼光来面对万事万物。老子《道德经》中充满着关于对立的事物相反相成的道理。《庄子·齐物论》更是古往今来传授相对主义思想方式的最好教材。其中絜缺与王倪对话一段,非常生动的说

^① 哈登《人类学史》,廖涸友译,山东人民出版社,1988年,第2-3页。

明为什么要提倡相对主义。

庄子借王倪之口说,人睡在潮湿处会患腰疼乃至半身不遂,泥鳅整天呆在湿处却不怕。人爬上高树就要害怕,猴子会这样吗?这三种生物到底谁懂得正确的生活方式呢?人吃饭,鹿食草,蜈蚣吃小蛇,猫头鹰爱吃死老鼠,这四者究竟谁的口味是标准的呢?①庄子说到的这些情况虽然是在不同的物种之间发生的,但其弃绝偏执,防止绝对的道理同样可以适用于不同的人群、不同的文化。既然每一种文化都是自我中心和自我本位的,那么也只有站在无中心、无本位的立场上,才能够走向相异文化、相异的价值观念之间的相互理解和相互容忍。就此而言,后现代主义要求消解被意识形态绝对化的种种信念、价值、思维和感觉的方式,揭发绝对主义和本质主义话语的虚假实质,这和庄子的见解是相通的。

认识上的消解中心涉及是非之争的标准问题,《庄子·齐物论》也做出了雄辩的说明:

既使我与若辩矣,若胜我,我不若胜,若果是也?我果非也邪?我胜若,若不吾胜,我果是也?而果非也邪?其或是也?其或非也邪?其俱是也?其俱非也邪?我与若不能相知也。则人固受黜阏,吾谁使正之?使同乎若者正之,既与若同矣,恶能正之?使同乎我者正之,既同乎我矣,恶能正之?使异乎我与若者正之,既异乎我与若矣,恶能正之?使同乎我与若者正之,既同乎我与若矣,恶能正之?然则我与若与人俱不能相知也,而待彼也邪?②

这里所提出的是对不同主体之间争执时的是非评判标准的彻底质疑。在庄子看来,不可能有一劳永逸的固定标准,相对的标准也只能通过放弃自我中心后的交流协商去寻求,去磨合。著名的“吾丧我”命题,以及“心斋”“坐忘”之术,一方面讲的是如何悟“道”

① 见《庄子集释》,第93页。

② 《庄子集释》,第107页。

的功夫,另一方面也是摆脱自我中心的感觉和思维定式的具体训练措施。

如果扩展到跨文化交往的层面上来看,在当今的许多国际政治和外交上的争端,如人权问题,各国总是自我本位,各执一词,公说公有理,婆说婆有理。如果大家都懂一些道家相对主义,是完全能够避免冲突,展开有效对话的。像“宋人资章甫而适诸越”一类的一厢情愿的行为,也只有学会用相对主义的眼光去看事物之后,才能够从根源上得以避免。《庄子·秋水》云:“以道观之,物无贵贱;以物观之,自贵而相贱。”由此看来,相对主义的眼光也就是“道”的要求,是一视同仁的平等待物之方。当今正在走向全球化的各个民族、国家,非常需要认真考虑“道”的这种平等原则。惟有首先自觉的放弃以往那种“自贵而相贱”的传统习惯,和平共处的理念才不至于沦为空话。

综上所述,道家伦理资源中潜藏着某些与后现代精神相通的要害。在二十一世纪的跨文化对话的世界性潮流中,回过头来重新倾听道家传统的声音,也许就像哲学家阿德勒所说的那样,能够为处在危机之中的我们“开创一个新起点”。

“九十年代文学思潮暨现当代文学课题研究”研讨会

今秋十月在宁召开

本次研讨会由南京大学中国现代文学研究中心与《文学评论》编辑部共同举办。学者钱中文、叶子铭、董健、黄修己、许志英、朱德发、陈辽、王保生、赵宪章、丁帆、周宪、南帆、王一川、董元林、陈晓明等50余人参加。与会者就全球化语境与九十年代理论思潮,20世纪中国文学研究的历史感与方法论,流行文学与边缘写作,九十年代文学的世俗化潮流与批判精神的退化等问题展开了对话。

(王爱松)