

## 时代精神的玩偶

——对西方接受道家思想的评述

——斯罗特戴克(Peter Sloterdijk)

一如《道德经》卷首“道，可道，非常道”在道家弟子看来是天经地义的，对于西方道家接受史的编年史者来说，上面斯罗特戴克对这句道家名言的戏仿也是极具意义的。近两百年来，西方文化圈内的诠释者们以千奇百怪的方式融化吸收远东之舶来品，同时却又如意料之中的那样，无法摆脱他们所处时代的潜在影响。当然，接受是在不断提高的知识水平上展开的(如通过翻译，汉学研究等等)。然而，必须指出的是，认识之广不一定导致理解之深。倘若吹毛求疵钻牛角尖，难免陷入道家思想体系内设的智力陷阱，即庄子所谓的言之“筌”。也许通向“常道”的唯一遁径乃是沉默。

本文不是，也不可能是为了找出真正的欧道思想(Eurodaoism)。更多的是本着“德里达道家”(Derridaism)的精神，追寻两个世纪来道家在欧美留下的踪迹。如此寻踪追迹或许能表明，什么不属于道家，这即是本文对认识道家所能尽之绵薄了。下面将通过几个显例先谈一下西方接受道家的几个阶段和高潮，以及道家

在诸如文学、哲学和玄秘教等领域的影响。最后探究道家在西方之所以具有魅力的原因。

西方接受道家要比儒家晚得多,然而却热烈得多。17、18世纪,耶稣会传教士把备受其推崇的儒家学说引入欧洲,儒家学说在启蒙运动思想家中产生了推波助澜的作用。其时,道、释两家丝毫不受关注。耶稣会传教士深受与其交往的中国学者的影响,对儒家作为道德学说获得了深刻印象。道家则恰好相反,尤其它的宗教形式道教在他们看来不外是一种秘术。尽管如此,最早将《道德经》译成欧洲语言的还是耶稣会士。《道德经》译成拉丁文后未付梓印行,于1788年作为给皇家学会的礼物送到伦敦(Legge,页115起)。译文将“道”译成“理”,意为神的最高理性。

欧洲对“道”的关注始于第一位汉学教授(该教席于1814年设立)——法兰西学院的雷慕沙(J. P. Abel – Rémusat)翻译的《道德经》。他选译了《道德经》(第1, 25, 41和42章)并加以评论,认为“道”的概念难以翻译,只有“逻各斯”(logos)庶几近之,包括绝对存在(souverain Ètre),理性(raison)和言词(parole)这三层意义(Legge,页12)。由于古汉语过于简炼晦涩,又缺上乘注疏,他没有翻译全文。(Grill,页50)

第一个加注全译本是雷慕沙的学生和继任者儒莲(Stanislas Julien)于1842年完成的(附原文)。尽管他拘泥于显然是他手头唯一的中文注释,却仍不失为一项出色的开拓性汉学成就。儒莲将“道”译成了“路”。当时,他的译本对欧洲学界精英产生了很大影响。例如谢林,他在《神话哲学》(1857年)中就曾提及雷慕沙和儒莲并写道:

道不是以前人们所翻译的理性,道家学说亦不是理性学

说,道是门,道家学说即是通往“有”的大门的学说,是关于“无”(即纯粹的能有)的学说,通过“无”,一切有限的有变成现实的有[...]整部《道德经》交替使用不同的寓意深刻的表达方式,只是为了表现“无”的巨大的、不可抗拒的威力。(Hsia,页237)

从19世纪60年代到20世纪初出现了第一个大量翻译老子的浪潮,译者有查尔姆斯(John Chalmers/英文,1868),普兰科纳 Reinholt v. Plänckner/德文,1870),施特劳斯(Victor v. Strauß/德文,1870),巴尔弗(F. H. Balfour/英文,1884),阿尔莱(C. de Harlez/法文,1891),理雅各(James Legge/英文,1891),卡鲁斯(Paul Carus/英文,1898),科勒尔(Joseph Kohler/德文,1908),翟理斯(Lionel Giles/英文,1909),格利尔(Julius Grill/德文,1910)和卫礼贤(Richard Wilhelm/德文,1911)。道家接受在这个时期值得一提的是:格利尔与理雅各之间关于文献真伪及历史上老子是否确有其人的争论。格利尔对两者均表怀疑,理雅各则援引司马迁(公元前145~约前90年)在《史记》中对老子生平已有记载而加以肯定。这个时期还出版了最早的《庄子》译本。德国第一位汉学语言学家噶波伦茨(Georg v. d. Gabelentz)关于《庄子》语言的研究(1888年)开了研究道家经典的先河。接着翟理斯的《庄子》英译本于1889年问世,1891年,理雅各的《庄子》英译稿同《道德经》英译稿一起发表在米勒(Max Müller)主编的系列丛书《东方圣典》中。在德语地区影响较大的要数布贝尔(Martin Buber)根据翟理斯英译本修订汇编并于1910年出版的德文版《庄子》。布氏写了一篇寓意深远的跋。卫礼贤的节译本出版于1912年。

随着欧洲列强对中国进行帝国主义侵略——从第一次鸦片战争(1840~1842年)到镇压义和团起义(1900)——中国在欧洲的形

象陷于低谷(“东亚病夫”、“黄祸”)。此时却是道家接受的第一个高潮。中国沦为欧洲列强的半殖民地,这为基督教在中国传教铺平了道路。此时研究中国思想的主要为传教士(尤其是新教传教士),他们常常比对基督教与道家思想。这种比较的尝试,从图宾根大学神学教授格利尔为其译著所加的副标题《论最高的天性和最高的善》中可见一斑。格利尔在《道德经》和《新约全书》(如他所说,主要是《约翰福音》)之间找到了许多共同之处(Grill, 页 203 ~ 4),他还看到了老子同耶稣精神上的亲和关系,他认定的事实是:

将老子同耶稣对比,是因为两人有非常特殊的亲缘关系,这是一种建立在他们相似气质基础上奇妙的契合,前者的哲学精神同后者的宗教精神之契合。(Grill, 页 VII)

19世纪末,基督教尽管以强势输出到世界各地,在欧洲却正经历着一场精神大变革。在世纪之交,根深蒂固的基督教世界观,以及建立在其上的道德观念和制度观念不断受到质疑。这自然也激起了人们从新的源泉中汲取宗教经验的渴望。当时,勃拉瓦茨基夫人(Madame Blavatsky)建立的神智学会就强烈表达了这一诉求。神智学会试图融合印度神秘主义(mysticism)与欧洲神秘主义(occultism),以期达到宗教上的满足。神智学会对19世纪末道家接受产生了很大的影响(Walf, 1989, 页 13)。王尔德接受道家文明批评的观点,也是这时期值得关注的事。他在一篇题为《艺术家的批评》(副标题“对无为之重要性的一些看法”颇有道家色彩)的唯美主义的论文中提到庄子:“智慧的庄子[...]证明,善意而进取的矫造行为会毁灭人之纯朴和本能的美德。”(Ahrens, 页 193; Debon)

这些接受史上最具历史影响的庄子译本陆续问世后,第一次世界大战爆发,标志着道家接受的一个新的转折点。大战期间,西方世界自我毁灭的疯狂使当时的知识分子对帝国主义时代视为当

然的欧洲文明的优越性产生了疑问,这种质疑进而导致了现代西方世界最大的精神危机。19世纪末,以尼采为代表的文化悲观主义倾向抬头并且越演越烈,至预感到“西方的没落”(Spengler 1919)而达到高潮。告别盛世的失落感具有时代特征,这种情怀在艺术上表现最为淋漓尽致的当属马勒(Gustav Mahler)1908年所作的《大地之歌》。其歌词蓝本是以道家(及禅宗)为取向的李白、王维、孟浩然等中国诗人的作品,只是已改译得面目全非。其时,对非欧洲的、尤其是对远东思想的兴趣一经激发,就越来越强烈。

大战后的西方,显然有必要彻底进行革新。20年代前后,马克思主义旗帜下的社会革新者不仅要面对民族主义的“守旧者”,而且,或者更主要是面对信奉和平主义的革新者。在德国,一战失败的后果加剧了战争带来的灾难。人们在认识到自身弱点并目睹非理性胜利后,似乎意识到德意志帝国对中国表现的狂妄自大(比如德皇威廉二世在出兵镇压义和团时作的《野蛮人》演讲)是绝无道理的。对中国重新产生同情也基于1918~1919年德中两国同为失败者,因为凡尔赛和约并没有把德国殖民地归还中国,而是将其割让与日本。

这时对中国思想的接受出现了与启蒙运动时代第一个接受阶段相类似的局面。启蒙思想家们鉴于三十年战争的灾难性的破坏认为,有道德秩序并崇尚和平的中国优于西方的野蛮。一战后再次萌现出了对“东方之光”(这是卫礼贤一份演讲稿的题目)的向往。道家热席卷德国。特别是那些有和平主义倾向的思想家将追求和谐、宣扬“无为”的道家真谛奉为典范。1919年诗人科拉邦德(Klabund)在一篇题为《听着,德国人》的文章中号召德国人按照“神圣的道家精神”生活,要“做欧洲的中国人”(Schuster, 见 Bauer 页 184)。然而,具有讽刺意味的是,同一时期的中国知识分子随

着帝制崩溃(1911 年),又蒙受了把德国在华殖民地割让给日本的国耻后,遂在“五四运动”(1919 年)中以“全盘西化”寻求革新中国的道路。

卫礼贤 1911 和 1912 年翻译出版的《老子》和《庄子》以及布贝尔 1910 年选编的《庄子》为德国的道家热奠定了基础。一、二十年代的道家热主要发生在文学家、艺术家圈内。除了科拉邦德外,还有德布林(Alfred Döblin)、海塞(Hermann Hesse)、布莱希特(Bertold Brecht)等人。德布林 1915 年发表的小说《王伦三跳》主要是在接触了卫礼贤翻译的道家经典后写成的。德布林后来曾说明道:“我五十年前接触到古代中国的无为才开始写作。”(Schuster, 见方维规, 页 248) 小说描写一个不自觉成为起义领袖的反叛者转变为崇尚无为的道家逝世者的过程。海塞和布莱希特的兴趣不只专于道家,而更多地倾心于整个中国文化,涉及面也非常广泛。海塞的全部作品中贯穿着“道家和佛教思想的温良”(Bauer, 页 184),而布莱希特则在道家思想中觅得了赖以度过纳粹时期之艰难困苦的存活哲学(他 1938 年流亡丹麦时写下著名叙事诗《关于老子在流亡途中写成“道德经”的传说》)。

这个时期,西方的心理学和哲学界也开始接受道家。荣格(C.G.Jung)是卫礼贤的朋友。他从道家典籍中,尤其是卫礼贤翻译的《太乙金华宗旨》(道家修炼入门书)和《易经》中为发展其心理学理论受到很大的启发。荣格为上述两书作序也增加了译文的分量。(荣格为《易经》英译版作序,使该书在美国被奉为圣典)。张春元在其关于道家接受的重要著作《创作力与道家——中国哲学、艺术及诗》(1963 年)中对荣格推崇倍至。他写道:

在此之前从未有人用现代心理学解释中国道家,并真诚地将它作为提升人的精神活力、减轻人生痛苦之路来践行。

(张春元, 页 6)。

哲学界对道家的接受——或许正是其自身特点使然——虽不那么轰动,但以今天的眼光来看,却影响深远。今天凯泽林(Hermann Graf Keyserling)虽然已被淡忘,但在 20 年代,是一位享有盛名的哲学家。他在 1911~1912 年间周游世界后写的《哲学家旅行日记》(1918 年)以“通往自我的捷径”作为该书题记,今天读来还颇具启发性。它以纵览各国文化的开阔视野见长,一如斯宾格勒(Oswald Spengler)所著的《西方的没落》那样广为流行。凯泽林在中国获得的印象对他深有启示,他不仅高度赞赏儒家伦理,也高度评价道家思想:

无可否认,道家经典中蕴含着也许是人类所拥有的最为深刻的人生智慧。这一认识正是基于我们的理想——创造性精神自足而得出的。(凯泽林, 页 403)

20 年代,凯氏在达姆施塔特市创立了“智慧学派”。此举被那些喜欢品头论足、政治上活跃的同代人讥为精神上的堂吉诃德(见方维规, 页 253)。有当时流行的一句话为证:“当上帝鼻息渐轻,他造就了凯泽林”(见方维规, 页 252)。

本世纪最重要的哲学家海德格尔(Martin Heidegger)对道家的接受起初并不引人注目。现在人们愈加认识到其重要性。目前有不少熟谙海德格尔哲学的专家,尤其是海德格尔为数众多的日本和中国学生都强调,海德格尔读过卫礼贤和布贝尔的译文,甚至很有可能在表述其自有的开创性思想时,也受到道家核心思想的启发。或许,他思想的魅力——那些陌生的,非同寻常的成份——大抵正是对道家和禅宗吸收融化的结果(而中国和日本的禅宗从根本上讲是以佛为表,以道为里的)。比如,他将“无”视为充实的非虚无主义观点(May, 页 73)。后来他还与中国人萧师毅共同翻译

了于他非常重要的《道德经》章节。至于海德格尔是受道家影响，抑或与道家不谋而合，这一争论在学术界尚未有定论，最终是否会有明确结论也不得而知。

本世纪另一位重要的存在主义哲学家雅斯贝斯(Karl Jaspers)也致力于理解道家，并著有《老子和龙树——两位亚洲神秘主义者》(1957年)一书。书末他从老子出发(强调历史上确有其人)作了如下文化、宗教比较上的较为抽象的思考：

从世界历史看，老子之重要意义与中国精神相关。老子之局限也是这一精神之局限：万难中唯老子情怡。老子的情怀中无佛教轮回之威胁，不求摆脱痛苦之轮；亦无基督的十字架，没有对无法摆脱的原罪的恐惧，不需要神化作凡人赴死以救赎人类的恩典。[...]中国精神视世界为自然的现象，生动的循环，静中有动的宇宙。对整体之道的任何偏离仅是偶然的，暂时的，并一定会回归永恒不朽之道。对我们西方人来说，世界不是封闭的，而是与现世无法把握的超自然的东西相关联。世界与我们的精神处于同自身及客体争斗的紧张状态中，它们在斗争中构成历史，具有次性的历史内涵。老子那里没有对一位发号施令、暴躁好斗的神的暗示。(Jaspers, 页58起)

这里可以看到道家接受中显而易见的趋势，即以道家思想，而不是以中国思想精髓的儒家学说来同西方思想进行比较。这并非基于儒道在中国思想传统中的地位，仅是出于西方人明显的偏爱。

布洛赫(Ernst Bloch)在其主要著作《希望原则》(1959)中也认为作者老子确有其人(“无论如何老子确有其人，他与孔子同时而年长于孔子，生活在公元前6世纪，是一个孤独的人”Bloch, 页1444)并作了下述精辟而准确的评价：

老子的道要比任何东方宗教之基本范畴都难以用欧洲的概念来翻译。尽管如此，它不用言传却最易于意会。它是智慧的宗教范畴，与以忘却欲望来满足欲望的恬静相契合。(Bloch, 页1445)

除了上述两位哲学家外，二战结束后的50年代，道家还通过另一支脉禅宗而被西方接受。禅宗被“垮掉的一代”(beat generation)的叛逆诗人和艺术家发现后，尤被用来“美化他们自己的无政府个人主义”。(Eco, 页215起)不久禅宗便作为崇拜的对象——作为“正宗的禅宗”(square Zen)——由加利福尼亚遍及西方世界。禅宗一方面作为带有异国情调的生活风格，与西方个性主义相契，另一方面禅宗又是愈来愈非基督教化的西方社会里来自远东的替代性宗教。使禅宗盛行的这两个因素，也标示道家接受在70年代要走的道路。50、60年代吸收禅宗的典型例子是凯鲁亚克(Jack Kerouac)的小说《流浪汉达摩》(1958年)。书中的主人公原型是斯奈德(Gary Snyder)，一位受日本禅宗影响的美国诗人，翻译过中国禅宗大师和诗人寒山(公元8世纪)的作品。

在“垮掉的一代”和“嬉皮时代”(Hippies)之后兴起的“新时代运动”中，在接受从日本进口的禅宗时，道家被广泛视为禅宗之源，如瓦茨(Allan Watts)在其影响很大的入门手册《禅宗之道》(1957年)中也这样强调。这对道家接受非常重要。在60、70年代瓦茨成为加利福尼亚“新时代运动”的精神领袖，通过一系列活动及大量著作，特别是他死后于1975年出版的《道：水流之路》，遂使他与“垮掉的一代”的诗人如斯奈德、雷克斯罗斯(Kenneth Rexroth)等同被视为“美国道教之父”(瓦茨死于1973年未能干出建立新宗教的蠢事)。瓦茨是英国圣公会神学家，作为非学汉学出身的人来说，他颇为在行地介绍了远东思想。嬉皮运动使人们对替代性宗教和

反世俗生活风格更容易接受,所以他的著作找到了众多读者,对70、80年代始于美国、遍及西方的第二次道家热潮起了决定性影响。一如20年代那样,“道”又被当作拯救所谓物质泛滥而精神空虚的西方文明之灵丹妙药。这种庸俗化的道家学说成了“新时代运动”的核心“哲学”。它主要取自当时被捧为圣典的《易经》里的“阴阳说”,而非老子和庄子。

从卡珀拉(Fritjof Capra)的《物理之道》(1976年)起不断地有大批推荐道家观点或“悟道”的书籍问世,以下仅列举一些有代表性的著作:《人定之道》、《心理学之道》、《爱之道》、《简易道》(!)、《道:情爱健身的瑜伽功》、《道家菜谱》、《道家管理》、《自愈之道》、《领导之道》、《政治之道》、《性之道》等等,等等。这个时期,道家被搞成大杂烩,卡珀拉的手法便颇具代表性:他首先认为道家神秘主义者和物理学家之间有着根本的相似性,这表现在他们都求索对万物之本的认识。和现代物理学家一样,道家也无法用具体语言表达终极经验。因为,万物之本具有吊诡特征——它是存在与不存在的统一。在现代物理学家和道家那里,甚至还可以找到超越时空的意识状态:

东方神秘主义者在其超常的意识状态中,意识到了宏观层次上时空的交融。他们看待宏观对象,一如物理学家看待亚原子粒子。(Capra 1984,页203)

最后,他运用物理学的量子场概念(在量子场中,基本粒子与其四周的空间之间的对立趋于消失),用物理学方法将道解释为基本“统一场”。书末简直是预示道家修成正果的图景,他演出一种“超道”,这是“悟道”智者的经验与最新原子物理知识之综合。今天的人类将来——在新时代——能否生存下去,最终将取决于对“超道”的认识。

斯罗特戴克在其《欧道》一书中对这类美国道家的做法大加嘲讽,讥之为“试图引进东方整体论快餐以解救‘西方危机’”:

这种快餐烹饪当然也自命为新潮烹饪。它靠的是新思维和令人垂涎的提纲,斗转星移地改换范式,犹如在历史筵席中上一道道的菜,并中肯地向我们保证,生鱼之后立即上鲜嫩的水神(宝瓶星座)杂碎。然而,不出所料,新思维在倡导将来使用筷子享用我们的思想时便招架不住了——真是“物以类聚,人以食分”。(Sloterdijk,页9)

现在,美国道和欧洲道在神秘学热潮中成了西方生活中的有机组成部分,其中包括经过改头换面的道教要素:追求长生不死。目前各种“道教”式的心理、生理和性治疗充斥于市。太极拳,气功或者功夫成了每一所成人夜大的必备内容(时下,中国的风水术大受道家式的“整体居室文化”的欢迎)。凡此种种,似也隐含着对长生不老的企求,依照时尚,可将其看成是修禅与准体育活动(有时性活动作为别出心裁的一种)合而为一。在这种向往远东式生活的热潮中图书业也有利可图。出版社推出的有关神秘主义的图书中,道家道教内容占四分之一。(Sommer与Petermann,页6)

值得一提的是,道教热中毕竟开出了一朵令人愉悦的花朵,如佩恩(David Payne)的《一个华尔街道教信徒的自白》(1984年),据申克尔(Elmar Schenkel)的看法,这是“综合道家之道(*)和道琼斯指数之道(*)痛苦的游戏尝试”。另外还有霍夫(Benjamin Hoff)的《普之道》(1982年)和《小猪之德》(1992年),书中米尔斯的那头真的按道家思想行事的可爱的熊“小有理智”。它理智的天真被视为当不得真的实践智慧的精髓。普是一头天真的熊,它代表了道家的“无为”、“朴”(朴=普!)和“自然”之原则:**

驴儿烦恼

小猪踌躇  
猫头鹰道貌岸然  
普呢,我行我素

西方如此乐于接受和传播道家的原因究竟是什么呢?首先要区分时代精神和道家本身特性这两个方面,时代精神即社会状况和社会敏感性,它们为接受提供了土壤,而道家本身的特性促进了其在西方被接受。先说与时代精神有关的原因:

1. 现代化理论的奠基人韦伯(Max Weber)在本世纪初即把“世界丧失魅力”和“目的理性”主宰一切看成是我们时代的特征。(韦伯还是从社会学角度研究中国哲学和宗教的第一人。他在比较宗教社会学巨著《世界宗教的经济伦理》中关于儒家和道家的研究今天在中国受到高度重视。该书首版于1915年,1920年增订再版。)世界丧失魅力导致本世纪日益脱离宗教维系、放弃宗教取向——至少基督教是如此。然而,这似乎又是重新引起对宗教兴趣的主要原因。事实表明,人们对宗教经验和以象征手法解释世界的要求并未中止,尽管我们生活的世界越来越世俗化,或许这正是其未中止的原因。在经历了时髦的无神论后,宗教需求甚至以新的威力再现。但是对很多人来说,西方的宗教与传统结构的维系太紧,它的象征,它的人格化的神的形象以及对信仰的强调,在启蒙开化并崇尚实际的世界里难以推广。于是,为生活意义寻找宗教答案的努力便很快延伸到世界上其它地区和其它宗教。科克斯(Harvey Cox)扼要地指出这一关联:“这里上帝已死,东方将会对西方精神产生魅力。”(Cox引Schenkel页430)

2. 后现代主义时代所确立的社会观念,在社会多元发展过程中有利于进行任意的选择,包括对宗教的选择。因此,宗教在今天也成了个人的生活风格。“垮掉的一代”的艺术家引禅宗为其迷狂

放荡的生活风格辩护。埃科(Umberto Eco)在1959年写的《禅与西方》一文中,将其作风称为“神圣的出格”(Eco,页217)。在现今西方,在对道家的接受中,这种新尼采主义倾向业已式微,(虽则诸如《老子如是说》的书名有尼采的影子。这是一部吹捧所谓老子弟子文子著述的书)代之而起的是有节制的、以健康为导向、带有神秘色彩而又超凡脱俗的生活风格。

3. 现代西方哲学取得的认识与道家思想类似。海德格尔与道家相近,甚至可能受过道家的影响,对此本文已有论及。在另两位现代哲学家维特根斯坦和德里达那里也能找到同道家相类似的地方。维特根斯坦于1918年发表的《逻辑哲学论》书末包含的悖论同庄子如出一辙:

我们感到,即使一切可能有的科学问题都有了解答,我们的人生问题还毫未触及。当然问题已不复存在;而这正是答案。(Wittgenstein,第1卷,页85)

这也适用于后期写《哲学研究》的维特根斯坦,即当他给其哲学目的作“给苍蝇指明飞出玻璃蝇罩之出路”的定义时(第1卷,页378,Nr.309)。维特根斯坦的魅力在于他越过逻辑实证主义的彻头彻尾的西方方法而接近了哲学的沉默,比如《逻辑哲学论》的末句写道:“若不能对此言说,则须对此缄默。”(Wittgenstein,第1卷,页85)1919年在一封写给菲克尔(Ludwig Ficker)的信中,他对自己著作的概括,显示了道家不言的倾向:

我想写的是,我的著作由两部分组成:一是已写成的,二是所有我没有写的一切。而这第二部分正是最重要的部分。  
(见Kunzmann,页213;Canfield,页407)

这类言论大可使他归入欧洲神秘主义传统,(Eco,页231)但同时也表明了他同道家和佛教明显的亲缘关系。

德里达哲学通过攻击所谓的西方言说中心主义并拒绝征引以形而上学方式固定下来的现有存在,也同样接近了庄子(特别是“齐物论”,见 Michelle Yeh, Hongchu Fu),以至现在有人称之为“德里达道家”(Derridaism, Schenkel, 页 422)

4. 在讲到卡普拉时,我们对现代物理学与道家之间的所谓相似性已有所论及。有趣的是,人们同样可以将自然科学物理学最新的研究分支领域混沌学,放在道家哲学领域来看。(Izutsu, 页 310 起)另外,现代物理学不再由固定的因果关系所决定,而是由不固定的,非因果的,偶然和概率性因素所决定。这里,现代物理学终于又和哲学相遇了,如维特根斯坦在他的哲学笔记《杂记》(1948 年)中所言:“如果进行哲学思考,就必须沉入太初的混沌中,并在那里有在家的感觉”(Wittgenstein, 第八卷, 页 542)。道家和禅宗认为“世界的永恒秩序存在于它的丰沃的混沌之中”(Eco, 页 235),所以,在道家中找到某些能使现代人产生兴趣的亲缘之处,是不足为奇的。

道家的哪些特点促进了它在西方的接受呢?首先是文化和文明批判之投向。前文已指出,自尼采和施本格勒以来,对西方文明的批判已经成了现代西方意识的基本组成部分。对文明的批判在新时期表现为生态保护运动的一个重点,这是卢梭“回归自然”口号的现代翻版。这里,道家人与自然一体的观念便闯入了西方敞开的大门。对西方很多人来说,“现代的困扰”(Charles Taylor),已蔓延到现代生活世界的其它领域,比如技术和经济效益挂帅把现代人束缚于“目的理性”思维的“刚硬外壳”(韦伯),所以,道家文明批判观点可以对今天厌倦文明的欧美人发挥影响。

谈到禅宗对“垮掉的一代”具有的吸引力,埃科已经指出禅宗的反智倾向。道家也是如此。现代西方人抱怨他们生活的世界越

来越理论化,道家认为本质问题本是不可言传的论点,引起了他们的共鸣。道家受欢迎还在于它没有伦理答案。道家类似尼采(然而是以另外的方式)推崇“超然于善恶”的态度。所以,埃科提到禅宗并非“为伦理态度辩护”,更多是“促进修辞战略”(Eco, 页 219),同样点出了道家的吸引力。

也许,道家经典作家的神秘主义与自然纯朴两者吊诡的混合是其得以流行的主要原因。生活智慧和终极真理——如果真可言传的话——总是含有简单的、与日常生活往往大相径庭的或者是吊诡的内容。这与道家文本玄秘的歧义性和开放性合在一起,即是今天道家之所以成为替代性哲学及替代性宗教的迷人的合成形式。不管怎样,中文原文的开放性和歧义性至少也提升了翻译的兴趣:《道德经》不仅是被翻译得最多的中文著作,也是除《圣经》外以各种语言最为流行的典籍。

从这粗略的接受史中能得出什么结论呢?第一,道家在西方被接受的过程中显出了令人惊异的应变能力。它含有使它能被各方面接受的因素。女权主义者们可以在《道德经》中找到许多章节证实阴更为强(以柔克刚),混沌学研究者或解构主义者则可在道家思想中为他们颇为吊诡的理论找到相似的哲学思考和佐证。道家开放性中蕴含的多功能性使其具有吸引力,但也往往使得道家成为时代精神的玩偶,容易流于庸俗化,斯罗特戴克写道:

道家在西方著述者的嘴里难道不是成了轻率承诺而无法兑现时所用的百搭王牌了吗?啊,道家!你是召来速成整体论和核物理蒸馏罐中安全感的咒语!神秘的道字近来已陷入庸俗的低级趣味。将来,不管谁声称信奉它无上的魔力,必定难脱是想加入新式宗教整体论高调的大合唱的嫌疑。(Slot-

erdijk, 页 9)

第二, 道家的广泛接受并未建立在扎实的知识基础上。汉学界只是在最近二、三十年来才开始对道家作慎密的学术研究, 其中一项权威性工作是由施舟人(K. Schipper)主持的欧洲中国学会的大型国际项目, 研究长期被忽视的道教。(欧洲汉学界几个世纪来似乎把儒家——及介绍儒家的耶稣会士——的偏见据为已有, 鄙视所有非正统的宗教形式和实践。)马王堆墓出土的《道德经》——它比王弼(226~249 年)的权威注本早几个世纪——近来受到了应有的重视。考虑到一般读者对专业研究状况和对相关的文化历史背景所知甚少, 从社会全方位看, 对道家思想的接受乃是一个极大的创造性误解。卫礼贤早已看到这一点: “很多东方的东西今天在欧洲流行, 要归功于原则性的误解”(见方维规, 页 312)。

然而, 在那些致力于为西方解释道家学说的非专业人员(非汉学家)中, 只有少数人试图将道家置于其文化背景下来解释。其中值得一提的是美国特拉普派修士莫顿(Thomas Merton)1965 年发表用韵文节译的《庄子》, 他在值得一读的前言里试图说明, 与西方流行的偏见相反, 道家不是在鼓吹道德的随意性。这就是说, 超越道德观念并非意味着摆脱它, 而是无意地、直觉地实现它。另外拉法格(Michael LaFargue)在他的《道和方法》(1994 年, 书名使人联想到伽达默尔)中倡导, 不应以通常主观诠释的方式, 而应以“客观诠释”的方式去理解《道德经》。他指的是, 理解文本首先要掌握同原文有关的语言、文化和历史等方面的知识。因此, 他把阐释的方法称为“有纪律的梦想”。值得指出的是, 往往是那些受过神学教育的诠释者在努力对《道德经》作符合上下文的精确的理解。尽管莫顿矢口否认, 但仍无法消除如下的疑虑: 他的目的或许还是想用魔术的手法, 从“道家帽子”里变出个“基督教小兔子”来。(Merton,

页 10。)

当然, 这样的创造性误解本身并不一定要否定。在某种意义上, 中国国内两千年来对道家思想的接受——作为诠释——无非也是一种创造性误解。创造性误解一直是我们吸取外来文化因素的形式(如在北欧, 犹太—基督教是经由罗马文化吸收的)。从这个意义上讲, 文化的接受是中性或者说是具有双重性的。总之, 跨文化借移吸收是无意识地发生的, 它推动反思。比如, 中国知识分子(特别是五四运动期间)也是任意在西方思想的菜单中点菜, 毫不顾及历史演变和文化关联。在欧洲, 人们显然也是用同样的方式来对待道家, 把它和与之互补的儒学割裂开来而移植到欧洲。此外, 人们往往忽视我们西方从苏格拉底之前的哲学家开始, 经由中世纪神秘主义的否定神学, 到现代存在主义哲学的整个传统, 这一传统同道家传统有明显的亲缘关系。倘若摘录赫拉克利特、新毕达哥拉斯派、灵智派、狄奥尼修·阿里奥帕吉特、库萨的尼古劳、埃克哈特、波墨、海德格尔、维特根斯坦的某些章节, 凑成一本书, 其内容或许会同《道德经》相去无几。

第三, 也是最后一点: 道家在被西方接受中也有一个发展过程, 如其在中国的发展一样, 道家从上层精英哲学和智慧发展成为普通宗教, 成了偶像崇拜和巫术。道家成了毋需知其所以然的大众产品。同时, 我们企盼世界得救的愿望, 竟导致了对救世主的梦想。海德格尔 1966 年接受《明镜周刊》采访时(采访发表于海德格尔死后), 表达了他对此的看法。尽管他的精神接近道家, 他还是指出, 西方的精神革新显然不能通过引进东方的舶来品, 而根本上要靠自己的传统来完成:

我坚信, 只有在现代技术世界诞生之地才能作转向的准备, 这一转向不能靠接受禅宗或其它东方的世界经验完成。

改变思想所需要的是欧洲传统及对它的重新认识。(《明镜周刊》1976年,第23期)

斯罗特戴克认为:你得先成为道家的一员,“才能消受所谓道家也帮不了我们忙的识见”(Sloterdijk,页10)。这一看法如果成立,那么,我们至少可以把海德格尔列入本世纪重要的欧洲道家的行列。

### 参考书目

- AHRENS 1975. Rüdiger Ahrens, *Englische literaturtheoretische Essays*. Bd. 2: 19. und 20. Jhd., Heidelberg 1975.
- BAUER 1984. Wolfgang Bauer, "Die Rezeption der chinesischen Literatur in Deutschland und Europa", *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Ostasiatische Literaturen*, hrsg. von Günther Debon, Wiesbaden 1984, 159 – 192.
- BLOCH 1959, Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959.
- BRIGGS 1990. John Briggs/David F. Peat, *Turbulent Mirror. An Illustrated Guide to Chaos Theory and the Science of Wholeness*, New York 1989 (deutsch: *Die Entdeckung des Chaos. Eine Reise durch die Chaos-Theorie*, München 1990).
- BUBER 1987. Martin Buber, *Tschuang-Tse, Reden und Gleichnisse*, Zürich 1987.
- CANFIELD 1975. John V. Canfield, "Wittgenstein and Zen", in: *Philosophy* 50/1975, 383 – 408.
- CAPRA 1984. Fritjof Capra, *Das Tao der Physik*, München 1984.
- CHANG 1963. Chung-yuan Chang, *Creativity and Taoism, A Study of Chinese Philosophy, Art, and Poetry*, New York 1963.
- CLEARY 1995. Thomas Cleary (Hrsg.), (Xin, Jian) *Also sprach Laotse: Die Fortführung des Tao Te King aufgezeichnet von Laotses Schüler Wen-tzu*, Bern 1995.
- DEBON 1986. Günther Debon, *Oscar Wilde und der Taoismus – Oscar Wilde and Taoism*, Bern 1986.
- ECO 1973. Umberto Eco, *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt 1973.
- FANG 1992. Weigui Fang, *Das Chinabild in der deutschen Literatur, 1871 – 1933*;

- ein Beitrag zur komparatistischen Imagologie, Frankfurt/M. 1992.
- FU 1992. Hongchu Fu, "Deconstruction and Taoism: Comparisons Reconsidered", *Comparative Literature Studies* 29(3/1992), 296 – 321.
- GRILL 1919. Julius Grill, *Lao-tzes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gott*, Tübingen 1919.
- HOFF 1984. Benjamin Hoff, *Tao Te Puh, Das Buch vom Tao und von Puh dem Bären*, Essen 1984.
- 1992. *The Te of Piglet*, London 1992.
- HSIA 1985. Adrian Hsia (Hrsg.), *Deutsche Denker über China*. Frankfurt/M. 1985.
- IZUTSU 1984. Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley 1984.
- JASPERS 1978. Karl Jaspers, *Lao-tse, Nagarjuna, Zwei asiatische Metaphysiker*, München 1978.
- JOHANSON 1993. Greg Johanson/Ron Kurtz, *Sanfte Stärke. Heilung im Geiste des Tao te king*, München 1993.
- JUNG 1978. C. G. Jung, *Studien über alchemistische Vorstellungen (Gesammelte Werke, Bd. 13)*, Olten 1978.
- KEYSERLING 1990. Hermann Graf Keyserling, *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, Frankfurt/M., Berlin 1990.
- KUNZMANN 1991. Peter Kunzmann, et al, *dtv – Atlas zur Philosophie*, München 1991.
- LAFARGUE 1994. Michael LaFargue, *Tao and Method, A Reasoned Approach to the Tao Te Ching*, New York 1994.
- LEGGE 1891. James Legge, *The Texts of Taoism*, New York 1891.
- MAY 1989. Reinhard May, *Ex oriente lux, Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Stuttgart 1989.
- MERTON 1965. Thomas Merton, *The Way of Chuang Tzu*, New York 1965.
- SCHENKEL 1994. Elmar Schenkel, "From Powys to Pooh: Some Versions of Taoism in British and American Literature", in: *Anglistentag 1993 Eichstätt, Proceedings*, hrsg. von Günther Blaicher u. Brigitte Glaser, Tübingen 1994, 419 – 432.
- SCHUSTER 1977. Ingrid Schuster, *China und Japan in der deutschen Literatur 1890 – 1825*, Bern 1977.

- SLOTERDIJK 1989. Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus, Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt 1989.
- SOMMER 1991. Katharina Sommer/Christine Petermann, "Neodaoismus und Esoterik im heutigen Westen", Universität Tübingen (unveröffentlichte Seminararbeit 1991).
- WALF 1997. Knut Walf, *Westliche Taoismus Bibliographie*, Essen 1997.
- 1989. *Tao für den Westen, Eine Hinführung*, München 1989.
- WATTS 1957. Alan Watts, *The Way of Zen*, New York 1957.
- 1975. *Tao: The Watercourse Way*, New York, 1975.
- WEBER 1989, Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus (Gesamtausgabe Bd. I/19)*, Tübingen 1989.
- WEGENER – STRATMANN 1990. Martina Wegener – Stratmann, *C. G. Jung und die östliche Weisheit, Perspektiven heute*, Olten 1990.
- WILHELM 1969. Richard Wilhelm (Übers.), *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, München 1969.
- WITTGENSTEIN 1997a. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico – philosophicus, Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt 1997.
- 1997b. *Bemerkungen über die Farben, Über die Gewißheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen*, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt 1997.
- YEH 1983. Michelle Yeh, "The Deconstructive Way: A Comparative Study of Derrida and Chuang Tzu", in: *Journal of Chinese Philosophy* 10 (2/1983), 95 – 126.

(赵妙根译 刘慧儒校)

- CAPRA 1964. Fritjof Capra, *Das Tao des Phys*
- CHANG 1963. Chia-chang Chang, *Das Tao der Weisheit*
- CLEARY 1995. Thomas Cleary (Hrsg.), (Xin, Jian) *Qinglongzong Lanting Di*
- MERTON 1982. Merton, *Religious Life in America*
- SCHENKEL 1994. Elmar Schenk, "From Poems to Poop: Some Variations on Taoism
- DE GROOT 1995. De Groot, *Confucius and the Chinese Way of Life*
- SCHUSSLER 1991. Schueller, *Chinese Philosophy in Transition*
- FANG 1992. Wang Fang, *Das Chuanzi in der modernen AT*