

doi: 10.3969/j.issn.1672-0598.2010.05.030

殊途可否同归?^{*}

——当解构主义际遇和合哲学

向洪全

(重庆工商大学 外语学院, 重庆 400067)

[摘要]解构主义以层层拆解的方式将传统之牢固建构一一摧毁,从而开启自由思想和新的生命之门;和合哲学凭藉中国传统“和”的思想而阐发之,以融突而至生生之境。二者殊途而同归:拆解旨在新生,和合却非凝滞。此固是中西文化之差异所致,却亦可是中西哲学思想在新的历史语境下新的碰撞与合璧。

[关键词]解构;和合;生生

[中图分类号]B565.59 **[文献标志码]**A **[文章编号]**1672-0598(2010)05-0157-04

一、引言

在当下人文科学语境中,“解构”一词几乎是无所不在。批评者有之,溢美者更不乏其人。人们对它的解读和适用虽各有不同,甚至有很大的分歧,但各学科领域却的确在不同层面从中受到极大影响或获得相当启发与裨益。

而当此以拆解为主要特征的解构主义风靡理论界时,在命名上与之截然相反,并以“和合”为其核心理念的和合哲学也走上了纷纭的理论论坛。前者主要起源于西方文化语境,是对传统理性主义及其严密建构的突破和拆解;后者一方面吸收了西方学界的相关理论成果,另一方面则主要是脱胎于中国传统人文和哲学思想,是要引“冲突”入于“生生”的人文与文化境界。

那么,二者在这以“后”自我署名的时代狭路相逢,是不幸的遭遇还是思想的幸会?它会进一步把人们引向对峙还是如和合哲学所追求的“生生”?它对东西两种文明又可能意味着什么?

二、拆解之喻指

根据张立文^[1]的看法,西方哲学史上有过三次大的话题转向:一是苏格拉底的伦理学转向,二是笛卡尔的认识论转向,三是维特根斯坦的语言学转向。第三次转向悬置了“实在哲学‘逻辑体系’的先验话题,开拓了对‘意义’活动的语用研究”。^{[1]17-18}解构主义哲学便是在这第三个话题语境

下展开的。

海德格尔认为语言是存在的家园。他说,“当人思索存在时,存在也就进入了语言。语言是存在之家,人栖居于语言之家。”^{[2]113}语言之“复杂性、多样性、开放性和流动性”正是“存在”所显示出的“既敞开又隐匿的意义”,但因哲学语言规范的逻辑和语法凝固和滞涩了语言的这些特性,所以应恢复它灵动的原始意义。^{[2]113}

德里达秉承了这样的思想,并在尼采等的哲学思想基础上进一步提出打破传统理性主义封闭和僵化态势与体系的解构主义理论和方法。他首先从语言符号入手,通过对言语和语言二元对立关系的剖析,以及世界“原书写”态的阐述,对西方文化和哲学思想之根本的逻各斯中心主义思辨方法予以解构。进而又通过对能指的“延异”性和“踪迹”性的分析,对语言与意义同一性的观点予以了驳斥。

当逻各斯中心主义被消解,语言的形而上意义不复存在,世界便自由地敞开在我们面前如一堆斑驳而杂乱的什锦。以文本解读为例,读者所面对的不复是传统所认定的确切意义体,对文本的解读也不复是要去再现文本语言中所预存的某种先在意义。语言的延异作用使能指符号永无端点地在空间上差分,在时间上推延。读者并不能真正到达其

* [收稿日期] 2010-07-11

[作者简介] 向洪全,男;在重庆工商大学外国语学院任教。

所指,却只能在通过与他者的不断差延运动中寻得所指的某种“踪迹”。比如说“杯子”,我们在意识和语言表述中都只能从非“杯子”这种存在的其它种种什物或存在中不断差分和推延,并在这延异的踪迹中姑且描绘意图之所指。至于这种所指能否最终到达,理论上可能,但事实上是否定的。理由很简单,因为宇宙存在事实上是无以穷尽的。因此,看来只有无思无言的佛教徒式的观照,才可能直观存在的本真了,只可惜这又太玄了点儿,非人道之所为作。这也难怪有人要拿解构主义当虚无主义的同义语。只是“虚无”批评者却忽略了德里达关于“弥赛亚主义”与“弥赛亚性”的差别之论。^①其实他本人对非此即彼的绝对化“有”与“无”之争是很不满的,他认为在意义的在场与自由游戏之间,不存在绝对化的非此即彼的选择。^{[3][31]}解构主义并非一种虚无、消极的哲学思想或方法论。用德里达的话来说,“我个人坚信解构可以通过新的方式激发进步、解放和革命。”^{[4][30]}

总之,德里达从语言符号入手,深入到意义与逻各斯中心主义等命题,并最终彻底动摇西方哲学和思想文化的根基。从整体来看,解构主义的目的在于拆解牢固的形而上假定与预设,意在打开缺口,通过对人类存在家园之语言的重新发现和解缚,从而喻指人之存在的灵动意义状态。只不过德里达似乎有意把这后者更多地留给了别人去言说和阐发。

三、和合而生生

致中和的人文与哲学思想可谓是中国文化的特质。如《中庸》里所言,“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”^[5]张立文所倡导的和合哲学则直接受启发于《周易》“生生之谓易”^{[6][324]}的“生生”思想,其现实所指则是人类所面临的种种价值冲突与危机。根据他的定义,和合是“指自然、社会、人际、心灵、文明中诸多元素、要素和合为新结构方式、新事物、新生命的总和。”^{[7][71]}和合学则是“指研究自然、社会、人际、人自身心灵以及不同文明中存在的和合现象,与以和合的义理为依归,以及既涵摄又超越冲

突、融合的学问。”^{[7][87]}和合哲学扬弃了中西传统哲学思辨方法的“求一法”、“对立法”与“写实法”(亦称“描述的实体现象法”),而确立了“生生法”、“创新法”和“意境法”。^{[1][53-58]}

因此我们说,和合哲学是以“和合”为旨归,以“融突”为关键,以“创造”为途径,以“生生”为目标的。

所谓“和”,是两个以上事物间冲突的融合,是对人与社会、自然及其自身关系的体认和对这种在场的追问。^{[1][182-183]}“合”是多元、多个事物按最大、最佳功效方式的弥合差分的呈现。^{[1][184-185]}和合则是一种“存相和势能”,^{[1][187]}它“因人而有,是人道的根本法则。”^{[1][348-349]}

和合哲学“创造性的主旨和形态是生生。”^{[1][2]}其方法即“生生法”,是“新生命、新事物的不断化生”。^{[1][53]}和合生生的方法犹如“土与金、木、水、火杂,以生百物”^{②[8]}的“杂”。杂者“合”也,也即是“多样、多元的融突协调法、和谐法”,故得“和实生物”。^{[1][54]}和合哲学的“生生”又是“融突”的结果。凡有差分就存在冲突,但冲突存相不是人文世界的法则和追求。冲突本身只能导致价值和意义的颠覆与毁灭,会阻碍“生生”的创新。因此,“融突”在当今世界尤其具有非常的现实紧迫性和意义。而有效融突必须是承认差分的,是去“同”的。此即是《国语·郑语》之所言,“夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物生之,若以同裨同,尽乃弃矣。”^[8]故而如果没有以“和”为导向的“融突”,“生生”则根本不可能。

但“生生”的真正实现则又是以“创造”为直接手段的。“生生”不是量的估算,而是质的实现。和合哲学以创造性为其根基。张立文认为,“人是会自我创造的和合存在”^{[1][70]},“和合是人类智能的价值创造原理,和合的本真就在于其生生不息的创造性。”^{[1][348]}这里,和合哲学扬弃了传统的形而上学观和后结构主义的某些虚无倾向的极端观点。创造既非意义的预设或某种先在的形而上意义的再现,亦非无有任何中心的任意涂鸦。它“不是一方消灭一方、一方打倒一方的单一法、惟一法,而是

① 在《解构与全球化》的演讲中,德里达解释说,弥赛亚性是等待某人的到来,弥赛亚主义是等待某一个特定的人的到来。前者是经验的普遍形式,是敞开的,面向未来的,是一种不确定的允诺,因此是不可解构的;后者则与之相反,因此三好可以解构的。(见德里达的“解构与全球化”,《南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学)》2002年第1期。)

② 见张立文《和合哲学论》第54页,亦参见于电子版《国语》,其为“土与金木水火杂,以成百物”。<http://chinense.pku.edu.cn/david/zzy.htm>

‘万物并育而不相害，道并行而不相悖’的互补法、双赢法”。^{[1]56}“一切有价值的东西都将在生生不息的创造中本真地存在。”^{[1]349}所以张立文说，“和合生生道体，既不是一种在场的现实性，也不是一种不在场的可能性，而是一种不断超越出人文地平线之上的智能创生或价值创新。”^{[1]347}

总之，和合哲学以“和合生生”为根本。它非不事拆解，无视冲突，而是超越了拆解和冲突。其最终指向是“万物并行而不相害，道并行而不相悖”。其创生非历史虚无主义的，其和合亦不是僵滞的。逻各斯中心主义与解构主义在这里都成了和合与融突的对象。

四、殊途与所之

如上文所述，解构主义与和合哲学的直接理论指向，从表面上来看，完全是背道而驰的。前者专事拆解，从逻各斯中心主义、二元对立到确指的意义概不放过。小至一字一词，大至政治国际；表象至言语文字，深远至文化思想根基。于具体适用中，研究者们也多偏向于对以“原”命名的事物之拆解、批判的一面。如时下发展迅猛的翻译学研究，论者们往往借之从语言与意义关系，从政治意识形态，从性别，从可能和实际影响翻译行为的种种因素入手，对原语文本和原作者之意义与地位进行消解，从而彰显其被传统所遮蔽的对立面：译者、译作、译语文化等。一方面达到了去蔽的历史作用，使译者和翻译行为的历史文化意义得到应有的肯定和确认，并对翻译学科的建立与建设起到了积极的作用。另一方面也难免有矫枉过正之嫌，所以也招致了部分论者的批评。之所以出现这类研究情况，一则可能是缘于误读，如肖锦龙所批判的“文字游戏”说与“生命运动”说倾向。^{[9]4}二则大概是论者各取所需，为某种目的而有意强化突显了它的某些倾向。但一如前文之所述，解构主义的目的所在是在重构与新生，不过其采取的路径却是“拆解”的，在表面上看是南辕北辙的（这大概也是为什么招致如此的诟病与误读的重要原因吧）。

而和合哲学则取道于另一个方向，走的一条以“生生”为直接手段的和美大道。它并非没看到逻各斯中心主义的虚构性，但它只将之存于自己的背景之下，而致力于如何“融突”创生而至生生之境。“中”乃大本，“和”为达道。^{[1]55}它承中华文化之先，“执中”而不泥古。其出发点就在一个“和”字，宗旨就在一个“生”字，而不是要拿此极端治彼极

端——这也不是中国文化的性格。它既与解构理论相反相成，另一方面也是对后者的一种包举，同时还起到了对误读者予以反拨与提醒的作用。

因此，在目前的历史文化语境下，在表现形式与直接功用上南辕北辙的两种理论将是如何相对呢？它会类似于塞缪尔·亨廷顿所论的因文化差异而导致某种必然冲突^[10]还是因差异和本质的某些接近而互补、相生而共赢？

诚如笔者在上文中多次所提及，虽然解构与和合看似背道而驰，但绝非“道不同，不相为谋。”^[11]两者实际上都是对人类思想文化及其发展的关怀与思索，只不过路径不同而已。解构主义意在解放语言，解放思想，从而（在现代意义上）从思想和精神上再次解放人类。它拆解的是那虚设并桎梏人思维的种种形而上的历史建构，而不是一般地反对或攻击存在。它消解文本的逻各斯中心，却不是一般地否定任何中心。前者不存在，但基于语言的历史运用而获致的语义相对稳定性，因此文本相对稳定的构织并非全然虚化，只不过说其中心需通过时空差延的他者来显现罢了。所以，在本质上，解构主义并不是与人类思想文化“为敌”的，并不是真要置什么于死地而后快，也绝然不是文化或历史虚无主义的。

因此我们认为，解构主义方法论与思辨方法恰好可以是和合的方法论与思辨方法在新的历史语境下的前奏和基础，在以后相当长时间内也会是它的补充。如果没有解构的前提，我们的和合论可能落入历史的窠臼，而难有新的认知透彻性和实践高度与价值。所以从某种意义上来说，时至今日（尤其是自解构问世至今的数十年间）解构的思维与实践方法对人类思想发展的意义甚至比和合思维与实践更重要、更迫切。其意义之深远，远远超过解除世界上某个专制政权。如果说解构有什么过失，那应说是论者们有意无意地用之偏颇，而真正积极意义上的解构思辨方法与实践则远未尽施其功。当然另一方面，倘若我们只止于解构而撒手不管，则要么真的堕入虚无之渊，或要么让人无所适从。所以和合哲学正好又是对历经解构之手的存在之更高维度的修整与再生。二者相反却相成，相克却实则相生。因为，生命之存相本就应是一个永无止息的和合生生之境。

五、结语

综上所述，解构主义表面上看是“冲突”的，和

合哲学是“和生”的。但解构主义虽然直接事功于批判,对传统形而上虚设的构建之拆解不遗余力,但其本意却在于探求人之自由与创造的出路;和合哲学虽然以“和合生生”为其机理,但它并不抹煞冲突,亦不曾忽视解构之功。前者是一种深入人类文化灵魂的震撼与清算;后者是一种在“和合”的哲学思辨方法指引下,超越虚假的理性主义的创生,是人类摆脱自我束缚并通过融突而走向新的“生生”境地的尝试。

具有西方思辨特质的解构主义在这里与东方文化的和合哲学相遇,难道不可能是东西文明在哲学思辨方法上的又一次碰撞?其融突后的“生生”之可能人文及文化价值与意义虽尚未充分呈现,但难道不值得我们严肃地深思和追问?

[参考文献]

- [1] 张立文. 和合哲学论[M]. 北京: 人民出版社, 2004.
- [2] 赵敦华. 现代西方哲学新编[M]. 北京: 北京大学出版社, 2003.
- [3] Davis Kathleen. 2004 Deconstruction and Translation [M]. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.
- [4] 雅克·德里达. 解构与全球化[J]. 南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学), 2002(1): 24-31.
- [5] 中庸[M]. <http://www.confucius2000.com/zhongyong.htm> (accessed April 3, 2006).
- [6] 周易[M]. 宋祚胤. 注释. 长沙: 岳麓书社, 2004.
- [7] 张立文. 和合学概论——21世界文化战略的构想

- [M]. 北京: 首都师范大学出版社, 1996.
- [8] 国语[M]. <http://chinese.pku.edu.cn/david/zgy.htm> (accessed April 12, 2006).
- [9] 肖锦龙. 德里达的解构理论思想性质论——文化的视角[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004.
- [10] Huntington, Samuel P. The Clash of Civilization? [J]. <http://www.georgetown.edu/faculty/ivinem/CC510/Sources/HuntingtonClashofCivilizations1993.html> (accessed April 29, 2006).
- [11] 论语[M]. <http://www.confucius2000.com/confucius/lynyu.htm> (accessed April 3, 2006).
- [12] “Jacques Derrida” in The Internet Encyclopedia of Philosophy < <http://www.iep.utm.edu/d/derrida.htm> (accessed April 28, 2006) >.
- [13] Derrida Jacques. Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs [M]. trans David B. Asslison. Northwest University Press, 1973.
- [14] Of Grammatology [M]. trans Gayatri C. Spivak. Johns Hopkins University Press, 1974.
- [15] Writing and Difference [M]. trans Alan Bass. Routledge and Kegan Paul, 1978.
- [16] 张立文. 和合方法的诠释[J]. 中国人民大学学报, 2002(3): 22-27.
- [17] 张立文. 中国哲学的创新与和合学的使命[J]. 中国人民大学学报, 2003(1): 54-60.
- [18] 张立文. 和合学的生生之道[J]. 深圳大学学报(人文社会科学版), 2004(1): 38-42.

(责任编辑:朱德东,段文娟)

Interaction between Deconstruction and Philosophy of Harmony

XIANG Hong-quan

(Foreign Languages School, Chongqing Technology and Business University, Chongqing 400067, China)

Abstract By way of de structuring from various aspects, deconstruction pulls down the traditional metaphysical buildings and opens up a door toward freedom and new life philosophy of harmony, on the other hand, makes new interpretation of the traditional Chinese thought of “he” and arrives through harmonization of differences at a place that new things thrive. The two reach the same goal by different routes: de structuring for the ultimate purpose of new birth, and harmony without being lacking in dynamic, which should be the result of the differences between cultures of the West and the East, and even a fresh far reaching clash between and integration of the philosophy of them in this new historical context.

Key words deconstruction; philosophy of harmony; thriving of new things