

中西价值：跨文化对话的方法论反思

卜松山

(特里尔大学汉学系, 特里尔)

文章将关注不同文化间的对话, 这种对话可以作为一种化解国际舞台潜在矛盾的手段。我将从以下几个基本假设出发:

首先, 关于文化的概念。我对文化的理解与克利福德·德格尔茨(Clifford Geertz)相同, 认为文化是生活中传达身份和定位意义的继承体系, 它的核心是价值体系(根据文化的“冰山模式论, 它潜藏在水面以下, 却是冰山中起着决定作用的部分)。用查尔斯·泰勒的话说, 我们也可以将这种价值体系叫做“意义的地平线论”。泰勒的观点与文化身份的观念相关联: 在他看来, 对外在于或者超越于我们自身、有意义的事物的意识是释明我们身份的前提, 换句话说, 我们需要一种“领悟的背景”论以明晰我们的身份。

但是, 我们应该记住, 文化不是静态的实体, 它改变着历史——文化内部的和跨文化的——因此它是动态的。文化在其内部也经常容许相当多的差异。然而, 对文化的动态理解不应该将我们领入极端, 比如, 我们经常发现后现代话语基本上都起始于各种文化的杂糅。与后现代主义的流行观点相反, 我要强调文化变化进程的缓慢性, 或者说文化的惰性。因为, 本质上, 历史的进程是相当漫长的, 而且在价值体系中, 对突然的变化存在一定程度的排斥。所以, 我们可以大体上觉察到文化的某种主流和重心。

其次, 我已经充分注意到简单二分法的危险, 在多元文化主义信条与反本质主义意识形态盛行的年代, 这种方法已经类同于政治不正确了。但是, 我仍然认为, 如果要进行基本的比较, 简化仍然是很有用的方法, 尽管不是必不可少的方法。由于这种原因, 我将引用历史上在世界的不同边缘所演化发展的某些特定的文化模式, 比如, 以中国为文化中心的东亚汉文化模式以及西方欧美文化模式。

再次, 跨文化对话是一种理解他者的诠释学尝试, 采用伽达默尔的说法, 是促进不同视阈的相互重叠与融合。当然, 要做到不同文化间的相互理解是很困难的。跨文化立场试图呈现一种不同文化之间的虚拟立场, 但是, 严格地讲, 我们不能(即使在社会科学领域) 彻底地跨出由我们的价值体系、个人经历、历史、阅读及时代精神等相关偏好所构建的预想视阈。毕竟, 理解也许会被视为只是误解的另一种形式。因此, 接下来我的思索在最后也许提供的只是一种可能非常主观的理解, 误解了文化的阐释和文化间的动态, 用中国哲学家庄子的话说, 这是有关跨文化解释学的“井底之蛙论的见解”。

一、文明间的对话：方法论思考

我们应该怎样走进东西方文化间的对话? 哪些参数影响它, 什么样的条件是有利的, 它应该解决什么问题?

首先, 我们必须将一些基本的对话条件弄清楚, 这些条件大多数时候我们没有意识到。所以我想

建议对以下几个方法论问题进行思考。

- (1) 由参与对话双方的关系开始。尽管人们认识到对话是以彼此平等为基础,但由于政治、经济、文化及军事力量的不同,或者由于发展的水平不同,现实中的双方关系常常并不平等。
- (2) 对话中使用何种语言的决定——如今多为美式英语——也导致不对等。
- (3) 不同的历史经历对于评价某些有争议的问题是至关重要的因素。比如说,欧洲政治话语形成于毁灭性的宗教战争、激烈的国家竞争、对新世界的征服、惨绝人寰的种族屠杀及启蒙哲学,而我们在东亚的历史中很难发现任何类似的经历。在西方,人们自然认为,对话中的东亚伙伴应分享其批判理性主义(及批判性的公共领域)的观点,而未意识到此类观点在欧洲启蒙运动中有着特定的基础与现实。这些因素在一些有争议的问题的讨论中至关重要,它们与阿斯曼所说的“集体(文化)记忆冶相关。
- (4) 除语言外,象征指向也是一种文化身份的基础,非常重要。象征指向包含了多种不同的文化架构,它们关涉神话、形象、典故以及文化、艺术、宗教与哲学背景。
- (5) 在跨文化理解中的一个重要阻碍是种族中心态度,然而,这种中心主义在所有文化中都非常普遍,即人们只是认同自己所知道的那些东西。
- (6) 不过,种族中心主义仍然有另一面:从文化诠释学的角度看,在走向对方之前,首先我们需要一个坚实的“中心冶,一个指引方向的框架。“反思的冶种族中心主义意识到了这种必要性。但是,非批判性的种族中心主义仅仅将文化表现视为表面现象,并且忽视了它们在观念史中的基础。(比如,今天,西方人消极地看待中国人的一种仪式性的礼貌,却不知道它在中国伦理中的根源,也不知道其内在的积极意义)
- (7) 另一个缺陷是依据自己的理想对对方的现实进行判断,而不考虑历史发展和历史进程,或任由自身现实被对方理想化评判。
- (8) 我们经常看到将对方文化中的前后不一视做逻辑错误,而不是将其看做自然的含混(或者意识到自己的文化之中也存在矛盾现象)。
- (9) 人们易跌入相似性陷阱,因其表面相似而认为所处理问题的方式也没什么不同。(此谬误首先体现在语言学习中,刚刚提到的礼貌的例子则是其在文化现象方面的表现)
- (10) 从普遍主义思想观念出发,西方文化内部或者跨文化对话的一些最热情的支持者主张尽快消除文化差异,并将之看做文化对话的途径。这种立场无益于开展彼此间的对话。
- (11) 我们必须意识到“西方冶及世界“其他地区冶处于不同发展阶段(例如基本权利的履行方面)。这种觉察的结果不是文化相对主义,而是历史相对主义。
- (12) 不同文化间的对话不能被理解为一方接受另一方观点,如同学生接受老师。对话在很大程度上应该建立在平等基础上,相互充实,扩大相互理解。

考虑到这些基本情况和不利因素,跨文化间对话应该注意以下四个方面:

- (1) 对我们自身标准的历史反思与自觉。
- (2) 了解对方文化的各个层面,特别是其价值体系的逻辑。
- (3) 寻求共同理念。
- (4) 向对方持开放的态度,并愿意从对方那里获得新体认。

二、对我们自身标准的历史反思与自觉

很自然地,我们以自己的(政治上)标准和价值观念为基础从事跨文化对话。也就是说,我们对现代社会以美国模式作为标准模式,把后工业社会、个人主义、多元化、自然主义、自由主义、多元文化和多种族的移民社会作为基本标准。但是如果我们这样做,我们就忘记了世界上多数民众既不生活在这样的社会,他们也不一定认为这样的标准对他们就像对我们一样具有吸引力,也意味着忘记了导致我们标准形成的历史进程及其影响因素。

作为文化核心的价值体系可以在传统宗教之中找到其根源。至于我们自己所说的西方文化,无论我们喜欢与否,基督教思想和价值观仍然是西方社会的基础,尽管大多以一种世俗化的形式呈现而不易为人所察觉,因此我们最好称其为后基督教价值。

因此,以坚实的基督教价值取向为基石,一整套世俗化的思想和价值观念得到发展:个人主义、理性主义、科学主义和进步意识形态的聚合物。它成为将西方风格的现代化转变为全球性的、普遍性的宏大进程的驱动力。在这个进程中,不仅全球一半被欧洲殖民化,而且一种“发展的一维秩序治被强加到世界及其众多人群之上。如同曾经主持联合国教科文组织“普遍伦理治工程的韩国哲学学者Kim Yersu(金丽寿)所说的:“这个综合论在人们心目中地位牢固,以致人们几乎一致认为:西方化是保证其未来生存的唯一手段。在现代化的旗帜下,他们抛弃了既有的真理、价值及生活方式,而以西方化程度来衡量进步与退步。

因此,“西方治(欧洲和北美)已经成功地将其最初的以基督教教义为基础的价值体系普世化。

随着科学与(军事)技术的发展,并以寻求发现为驱动力,普世化过程完成于殖民主义和帝国主义时代。新的西方后基督“公民宗教治(公民社会的理想、自由主义等)继承了普遍主义理想、最初的传教热情及其宗教先驱的绝对主张。

如果我们将东亚儒家和西方基督教产生的影响进行比较,我们认为儒教在功能上可以相当于基督教信仰(尽管儒教在严格意义上不是一个宗教,在历史上也不像基督教那样多样),儒家价值观在中国(和东亚)2000余年的时间里产生了深远的影响。儒学同样宣称其教义具有普世意义。然而,较之于基督教,其缺乏热情的传教士精神。儒学作为一种和谐社会及道德秩序的典范教义传播到东亚其他地区。尽管作为儒学的建制(不同于基督教的教堂)随着中国封建社会的终结而消失,但是,它却在某种程度上形成了“后儒家文化治,并仍然构建着中国社会的伦理基础。

三、了解对方文化的各方面及其价值体系的逻辑

首先,跨文化对话的议题可能是各自的哲学和宗教传统。尽管宗教的影响已经在欧洲世俗社会中消退了很多,不过,不考虑宗教价值世俗化为社会政治理想以及道德变为法律条款的演变历程,就不可能正确理解后基督教价值体系。“心灵的习性治是传统塑造的,而对其运作机制,我们所知甚少。当然,正像那些西方人,中国人(和东亚人)的传统是多种多样的,不过总体而言,我们仍然可以发现一些异于西方人的共同的性状。

(1) 正确的与人相处之道(正统实践)要比对于启示的信仰和为人们所接受的教义(正统观念)更为重要。

(2) 超验的东西并不神圣,世俗的事物和那些寻常的、尘世的东西,诸如人与人之间责任的履

行(儒家), 以及那些自然的东西(道家/ 禅宗—佛教), 才是神圣的。

(3) 不同的学派之间不互相抗争, 也不试图彼此排挤, 他们容忍彼此, 并因而融合而成为一个统一体。

这说明中国人的宗教/ 哲学思想, 不同于西方主流, 不追求准先验的或认识论问题(感性世界和形而上世界之间的关系); 撇开包容性多于排他性不谈, 他们所关注的, 更多的是世俗和理性务实的东西。

中国独特的宗教传统导致了一种独特的政治文化, 为了在社会上共存和获得共同利益, 他们有不同于西方的优先问题。中国和大多数东亚国家给社会和谐和稳定以最高优先权, 这种偏好根植于儒家思想。众所周知, 儒家思想从中国传播到韩国、日本、越南, 它把社会和国家视为由家庭推演而来, 将共识和谐当双方生存的关键。因此, 在这里, 我们看到的是一种共识的文化, 它建立在来自家庭和亲缘的社会凝聚力之上。与之相比, 西方社会, 尤其是在现代自由民主时代, 建立在一种冲突的模式之上, 它把个人作为其基本元素。根据后者, 历史、政治和社会通过对立的力量(选举战、劳资矛盾、阶级斗争、最近的性别歧视等等) 间的争斗而发展, 并迈向一个独立自主个人解放的世界。平等是法国革命的仅次于个人自由的主要战斗口号。法国革命背景是1789年革命前的旧制度下的阶级社会, 大多数资产阶级被一小撮贵族和神职人员所压制。在现代西方社会, 平等得到世俗的基督教后代的大力辩护, 用今天的话说, 就叫做社会公正。中国社会以儒家的家庭模式为摹本, 在这种家庭模式中, 父母和子女之间有着自然的等级秩序, 因此, 平等问题在中国社会中从来都不曾出现(除了文化大革命那个年代)。取代平等问题的是, 男人们和女人们都被置于关系网络之中(今天依然如此)。在关系网中, 有地位高低的差别, 这种差别取决于资历高低和学术成就多少的原则。因此同西方的平等文化相对照, 我们可以将中国文化视为以地位导向(status-oriented) 为特点的文化。

最后, 中国社会的形态主要来自特殊的关系和网络, 强调对等原则以及职务和职责(这也适用于其他东亚社会)。这与西方传统形成了截然的差别。西方传统强调权利和主张应该与自然法和实在法相吻合, 并为每个人都同样制定了普遍的规则。由于这一点, 我们可以遵从Fons Trompenaars在描述西方和中国文化时所做的普遍性和特殊性的区分。

如前所述, 作为一种分析模式, 这种非黑即白的二分法过于简单化。不过, 由于不仅会得到统计数字的支持, 还因为这种模式突出了某些特征和趋势, 如果处理得适当严谨, 它仍然是有效的。举个例子, 社会和谐的价值可能会因为许多和谐和共识在中国似乎未能起到关键作用的实例(从最早期一直到晚近) 而受到质疑, 但是, 我们不应该对特定的理想(不等于精神) 在文明的历史中所起到的实实在在的重要作用视而不见, 即使这些理想根本不可能实现。西方文明也是如此。诸如宽容、爱好和平、平等和在上帝面前每个人的独特性等理想已经凭借其世俗化的或者政治化的形式——社会福利、和平使命和法律面前的平等, 人的尊严和权利——无可辩驳地塑造了我们的思想和实践, 尽管浸淫着基督教的西方世界2000年的悠长历史似乎与宽容和和平相去甚远。也就是说, 我们应该小心谨慎, 不要轻意通过剔除某些突兀的特殊事件而排除某些理想的塑成力量。

四、寻求共同理念(跨文化普世概念)

简单地说, 作对比时, 我们可以突出相似性或者是差异性。刚才我们关注的是差异性, 现在, 我们应该寻找相似性。事实上, 长期以来, 在不同文化中寻求共同理念一直是比较文化研究的主流。这

些理念有时候被称做跨文化共性。比如,在儒家和基督教传统中都有(正面和负面形式的)黄金法则概念;在孟子那里我们发现了性善论,这与亚里士多德的观点相对应,也和自然法和现代人的尊严概念相对应。孟子还提出“人道政府治(仁政),即政治学中的民贵君轻思想。在孟子那里,我们也看到道德自律的人的理想,所有这些在西方思想史中都有并行的对应物。

但是,我们必须认识到,这些理想发挥了与其在西方不同的影响,也导致了不同的哲学和社会政治历史。比如,道德自律的人的理想并没有产生西方哲学意义上的主体解放的概念,而是产生了一种所谓的“个人主义治,意指个人道德修养应该升华成为一种对于共同利益的责任感——这是一种我们可以在清官传统中发现的态度,宋王朝伟大的改革者范仲淹所说的“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐治就将其呈现了出来。简单说,他所呼吁的不是对自我的确立,而是对自私的克服;不是今天所流行的自我实现,而是自我超越。换句话说,是把自己从一个微小的、以自我为中心的个体培养成为一个宏大的、包容万物的个体(近似于佛教中对自我的虚幻性的认识,这实际上就是启蒙)。因此,我们不得不警惕相似性的陷阱,并把这些在不同语境之下发展起来的相似的哲学和政治理想牢记在心。它们之间的主要差别在于,围绕着启蒙运动和法国大革命,西方思想中生发出一种国家(政府)和个人(公民)的对立。这种对立引发了公民社会与公共领域的理念,在这种理念之下,个体和公民批判性地、独立地面对着国家。然而,在儒家传统中,知识分子理应忧国忧民、报效国家,同时也应清正廉洁,这一观点仍盛行于东亚社会。

西方普遍主义者大都忽略了这种语境,他们试图在东亚观念历史中寻找诸如个人自律或者个人人权、尊严、多元化以及民主观念等启蒙思想的遗迹,并伴之以对中国人没有坚持自己的传统标准、他们的做法与传统相矛盾等等责难。按照这样的逻辑,一个中国的普遍主义者也可以争论说欧洲或者美洲人可以在他们的传统中发现了仁慈、平等、正义和博爱等理想,但是却辜负了它们,他们同第三世界国家及人民的关系即是例证。除此之外,东亚普遍主义者们也许更愿意寻找其他跨文化共性,也许是责任的观念,也许是无私奉献或者是利他主义等观念。这就是说,我们在寻求这些普世概念时不得不谨慎小心。这些概念不应引导我们在对方文化的传统(理想)与现实之间寻找逻辑错误或矛盾。

五、向对方持开放的态度,并愿意从对方那里获得新体认

同欧洲和美国不同,东亚也已经有了近百年的向西方进行跨文化学习的历史。下面一位非洲人所做的评述对于东亚知识分子来说也是适用的:“哪个欧洲人有资格自誉(或抱怨),他也像成千上万第三世界知识分子在学习另一个‘传统’社会时投入那么多的时间与精力?治就相互开放和乐于互相学习而言,这是一个显著的进步。它会告诉我们,在跨文化学习方面,欧洲人(也许还有美国人)应该在哪些地方奋起直追。在这种局面之下,中国模式也许会为我们西方美好社会蓝图充当一个批判映像。该批判映像将促使我们清点西方文明的家底,并推测西方文明在未来会在全球发生怎样的影响。换句话说,我们将不得不追问21世纪的文明蓝图是什么样子。现在,我们已经可以清晰地看到,西方模式——尽管已经成为空前的成功故事并被全世界复制——却有着严重的缺陷从而在很多方面不能代表文明的标准,至少它的含义并不完全吻合今天广为使用的“文明治一词。(这样的洞悉促成了甘地著名的机智妙语。有人问:“甘地先生,你怎样看西方文明?治他回答说:“西方也有文明吗?治)

我们现在已经知道,发展与增长的意识形态(建立在对自己利益的正面理解之上)之下的当前资本主义体系,迟早会因为自然资源和 world 人口增长的限制,达到其经济和生态上的极限。资本在全球市场(普遍性的)之中快速而无限制地流动所内蕴的风险已经十分明显,这不仅导致了1997年的亚洲金融危机,而且导致了最近发生的更为严重的美国金融危机。科学的发展带来了巨大的物质进步,但是,如同伊曼努尔·沃勒斯坦所指出的,科学主义信念的弊病不仅在于它们是以欧洲中心主义为前提的,还在于它们已经导致了社会科学之中真与善的相互分离。我们把社会的多元化看做大步向前的解放性跨越,但是,我们也越来越意识到社会解体的危险、社会团结的衰减和社会道德的沦丧,家庭以及其他曾赋予我们社会稳定与团结的机制的破碎。简而言之,意识到社会结构的日趋衰弱。我们将认识到这一点:我们这代人为我们的浪费将不得不向后代道歉,不仅仅是自然的,而且也是为了社会的和伦理资源的浪费——“我们死后,哪管洪水滔天(après nous le déluge)这样一种精神下产生的浪费。当社会成员彼此之间仅仅存在着契约关系的时候,我们到哪里去寻找社会凝聚力?这样的问题,我猜想,会在21世纪日程中占据最高位置。

结论

因为民族中心主义的无处不在,我们在全世界的文化与文明中都可以发现普世主义价值体系。“西方治由于成功地把最初以基督教为基础的价值体系普遍化,而显示出格外明显的普遍主义特点。可以确定的是,西方(基督教及后基督教)传统中有着重要的普世讯息。儒家传统中有着同样重要的因素,其他文化之中这类因素也屡见不鲜。正是由于今天西方世俗价值统治着全球,这些因素至少发挥出一种地域性价值的补偿或补充作用。西方国家的社会问题,以及我们今天所面对的由欧洲中心主义模式所导致的生态危机,都会使我们意识到,异于西方的思维方式对于全世界大有裨益,因此,我们应该欢迎其他文化的知识分子对我们共有的问题提出解决方案并作出贡献。对于在这个星球上的人类而言,这些非西方价值或许同我们西方的先验价值一样重要。除此之外,还要看到,普世价值——譬如人权——不可以被假设为先验的,因为它们的奠定过程有着历史发展的差异性。因此,我们应更多关注通过商谈而得来的普世概念,而不是由假设而来的普世概念。在跨文化交流中向任何其他文化传统敞开心扉,意味着意识到自己会随着集体记忆、经历、_____历史、时代精神(zeitgeist),即文化而演化,从而做到将自己的标准视为相对的。或者更进一步,仅仅将之视为暂时且不完整的。换句话说,跨文化的开放和对话也许会帮助我们意识到我们自己文化、政治和意识形态定位中的盲点。当然,这种姿态也同样适用于其他文化。

所以,跨文化理解所要求的,不是一种理论的或者意识形态的立场,而是一种实践的 and 解释学的立场。把查尔斯·泰勒(Charles Taylor)和汉斯—格奥尔格·伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)的观点融合在一起,我们可以这样描述这个任务:在全面感知自身意义视界之时,向对方文化中的意义视界迈进。如果这种努力在一种开放思想潮流中进行,我们就可以切实达到目的,即使没有达到融合,也至少达到视阈的重叠。这也许能使我们把异于西方的特别文化背景所滋养的关于人类终极目的的另一概念,不仅仅视为一个不同的概念,而且还视为这个星球上一个丰富人类事业的概念。

(吉林省社会科学院华铭译)