

文化比较的思想误区

——兼评安乐哲“儒家角色伦理”

[美] Ben K. Hammer (孟巍隆)

摘要:东西方之间的文化比较乃是一百年来的学术焦点,迄今仍有热烈讨论。文化比较有着多种多样的具体模式,但大体都具备一个共同特点:文化比较者均将东、西方对立起来加以比较,将二者分别推向两个相反的文化极端,构成人为的而非自然的对峙状态,在这个对峙的基础上进而给予定义、分析与价值判断。这种人为的对立状态造成了文化比较研究中的思想误区。从历史角度对此现象进行考察,可以发现“两极化”的错误思想贯穿了百年来的文化比较工作。由于“两极化”的文化比较研究属于人为的思想框架,并不代表各个文化之间的现实情况,所以此种思想模式造成很大的误导,不利于实事求是的科学观察与比较研究。两极化思维是人类普遍的心理现象,文化比较中的两极化思维,有其认识论根源。近年来流行于世的“儒家角色伦理”这一学说,充分地体现了此种思想误区。

关键词:东西方文化比较;两极化思维;儒家思想;“角色伦理”;安乐哲

一、极端对立——东西方文化比较中的共同偏见

从事文化比较的学术工作者们都追求实事求是、客观的研究态度和成果,不过完全客观是很难做到的,研究者多多少少都会带着自己的一些成见。不承认自己成见的存在,自称完全客观,乃是不现实、不成立的立场。美国著名哲学家希拉里·普特南犀利地批评这种极端的唯实论,说这种态度“试图从‘无视角’来观察世界,这是不可能的”,他声明:“我们不可能具有不反映着自己利益和道德是非标准的世界观。”^①安乐哲先生在《儒家角色伦理》一书中对此表示赞成。

人们认为文化比较必定带有偏见,一般指的是一种文化对其他文化的偏见,即甲国人有甲国人的偏见,乙国人有乙国人的偏见等等,而笔者想指出的是:不同文化背景下的人也会持有相似的偏见。本文所要探讨和批判的就是文化比较工作者们普遍具有的一个偏见,那就是东方与西方文化的极端对立。

从历史角度来说,这个现象可以视为汉学发展史或者中西方交流史的必然结果。自从西方汉学这一学科诞生,西方人采用西方的文化概念和宗教的定义去分析和评估中国的历史文化,而这些西方文化、西方哲学的标准,颇具自身文化特色。美国比较哲学家罗斯文先生总括其要点说:“自从笛卡儿的时代以来,西方哲学家越发地喜欢从具体的人类抽绎出来一种意识形态上的‘心性’,并且得出结论说,独立于肉体之外的这个心性……才是个别人物自知、自治的本体。他们竟然进一步认为,从哲学视角而言,这抽象心性本体比起实际的人物更为真实,因为每人的个体特征都只不过是偶然,

作者简介: Ben K. Hammer (孟巍隆), 山东大学儒学高等研究院讲师(山东济南 250100)。

^① Hilary Putnam, *Realism with a Human Face* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), 28, 178. 中文为笔者所译,下同。

因此没有什么哲学意义可谈。”^①用这种西方思维的绳墨去衡量中国的哲学思想,很明显既不客观,也对中国很不利。安乐哲对此大加抨击,说:“由十九、二十世纪发展出来的现代欧洲儒学形象,甚为迂回歪曲,不以儒学自身的文化背景去识别儒学,反而强求套用欧洲传统思想的构架,再加以甄审。”又说:“儒家思想曾受外来的因素而贬值。在被西方学术界引进和学习的过程中,儒学的很多关键哲学术语,用了亚伯拉罕式的宗教观念和语言来进行翻译,其结果是,不少人眼里的儒学只不过是一种弱不禁风的次等基督教。”^②

中国的学者也深受其影响。冯友兰的名著《中国哲学史》,开宗明义第一章首句便是:“哲学本一西洋名词。今欲讲中国哲学史,其主要工作之一,即就中国历史上各种学问中,将其可以西洋所谓哲学名之者,选出而叙述之。”^③他紧接着阐明哲学的定义,陈述一系列诸如宇宙论、人生论、知识论之类的西哲词汇范畴并给予说明。其部分结论如下:

中国哲学家之哲学,在其论证及说明方面,比西洋及印度哲学家之哲学,大有逊色。^④

中国哲学亦未以……知识问题(狭义的)为哲学中之重要问题。……在中国人的思想中,迄未显著的有“我”之自觉,故亦未显著的将“我”与“非我”分开,故知识问题(狭义的)未成为中国哲学上之大问题。^⑤

哲学家不辩论则已,辩论必用逻辑……[在中国]亦少人有意识地将思想辩论之程序及方法之自身,提出研究。故知识论之第二部——逻辑,在中国亦不发达。^⑥

中国哲学,又以特别注重人事之故,对于宇宙论之研究,亦甚简略。故上列哲学中之各部分,西洋哲学于每部皆有极发达之学说;而中国哲学,则未能每部皆然。^⑦

胡适持有相似的看法:“近代中国哲学(笔者按:指唐代以来),与科学的发展曾极大地受害于没有适当的逻辑方法。现在,中国已与世界的其他思想体系有了接触,那么,近代中国哲学中缺乏的方法论,似乎可以用西方自亚里士多德直至今今天已经发展的哲学的和科学的方法来填补。”^⑧

总言之,在以西方哲学特征为标准的东、西比较研讨中,中国哲学必定显得处处不如西方哲学的高深和完备。

当时,类似冯氏、胡氏的这种新视角的确比较先进甚至具有革命的意味,可作为事后诸葛亮的我们,不难看出这类自愧不如的心态也是一种方法论的弊病。近现代汉学家们意识到了这个问题,于是致力将中国哲学思想从西方学术框架中挽救出来,进而重新建立中国哲学自有的特征,打造一个更为客观的平台来进行文化比较和对话。换言之,即以儒还儒,以孔注孔。安乐哲的《儒家角色伦理》通篇多次立定此目标^⑨。安氏之其他专著例如《通过孔子而思》、《汉哲学思维的文化探源》等,顾名思义,也都具有这样一个明确的宗旨。

然而物极必反,目前,汉学和国学研究仿佛走到了另一极端。汉学家们为了给中国哲学或者儒家思想构建一个合乎中国国情与中国历史文化实际的解释框架,而致力于抛弃一切西方哲学与西方文化的因素。这种用意固然好,但容易造成一个大问题:在从中国哲学里抛弃一切西方因素的过程中,他们实际上抛弃了过多的东西,无意中也在抛弃一部分中国自有的哲学元素。这是为什么呢?

^① Henry Rosemont, *The Chinese Mirror: Moral Reflections on Political Economy and Society* (La Salle, IL: Open Court, 1991), 62-63.

^② Roger Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2011), 13, 19.

^③ 冯友兰:《中国哲学史》上册,上海:华东师范大学出版社,2006年,第3页。

^④ 冯友兰:《中国哲学史》上册,第7页。

^⑤ 冯友兰:《中国哲学史》上册,第8页。

^⑥ 冯友兰:《中国哲学史》上册,第8页。

^⑦ 冯友兰:《中国哲学史》上册,第8页。

^⑧ 胡适:《先秦名学史》,《胡适全集》第5卷,合肥:安徽教育出版社,2003年,“导论”第10页。

^⑨ Ames, *Confucian Role Ethics*, 35, 212, 257.

因为这种方式把东、西方两个文化两极化和对立化了：每当遇见双方共有的特征，便硬把它归纳到其中一边去，使其成为其中一方的独有特色，其后果是，如若本文化具有某一个特征，对方的文化就不得有之，那只好把相左、相反的特征嫁接到对方文化身上。事实上，东、西方两个或者多个文化传统具有不少相通、相同之处，而正是这些共同处，极容易被文化比较的工作者所忽视，甚至被抹杀掉。

我们举两个例子予以说明。“逻辑”作为一种合理、非奇幻性的思维能力，乃全人类共同具备之功能；作为纯哲学的概念，也是东、西方古老文明均探索过的学问^①。它在西方学术史上倍受重视，甚至演变成一门独立学科，成为西方哲学最具代表性的特征之一，而在东方学术史上却未受到相应的高度关注。“中国古代没有逻辑学，而只有逻辑理论的萌芽，后来也没有得到发展。逻辑萌芽见于先秦诸子的名辩学”^②，因此，它就被海内外学者们视为西方哲学的独特因素，而中国文化则被说成“没有逻辑”或者逻辑思想甚不发达的文化^③。这种对立化的说法只能代表一种人为的分界线，而并不表现实际情况。

“孝”是另外一个实例。孝敬父母乃是众多古老文明共有之伦理教律^④，只是在中国文化里，它后来发展成至关重要的道德标准与典范（“孝道”、“孝经”），而在西方则没有如此发展。结果，在文化比较研究中，还有在中国百姓的意识中，“孝”就被划到东方一边去，成为东方国家独有的文化特色。

这种文化两极化的思想在 20 世纪鸿儒梁漱溟的比较哲学工作中得以充分表述。他曾引用过李大钊的说法，写道：“东西文明有根本不同之点，即东洋文明主静，西洋文明主动，是也。”^⑤梁氏本人接着列举了许多东、西方文化之间的异点去补充说明：

一为自然的，一为人造的；一为安息的，一为战争的；一为消极的，一为积极的；一为依赖的，一为独立的；一为苟安的，一为突进的；一为因袭的，一为创造的；一为保守的，一为进步的；一为直觉的，一为理智的；一为空想的，一为体验的；一为艺术的，一为科学的；一为精神的，一为物质的；一为灵的，一为肉的；一为向天的，一为立地的；一为自然支配人间的，一为人间征服自然的。^⑥

这类文化评估令人深感东方文化的一切特征是相对于西方而建立的，同时西方文化的特征又是相对于东方而建立的。

不光文化比较的成果呈现两极化的面貌，甚至文化比较工作者本身也会按照两极化思维与偏见被加以严格划分：中国国学家与西方汉学家都专攻中国传统学问，但各自的方法论常被区分为两种截然不同、互不相容的治学思路^⑦。然而，这种两极化的思路并不反映现实，很难概括中、西方研究者的真实情况。我们可以从安乐哲的《儒家角色伦理》这部书及其整体学说中找到“两极化”的众多表现。以下先采用“原理”/principle 这一哲学概念为例予以说明。

作为一种固定不变、放诸四海而皆准的规则，西方哲学一直很重视“一般原理”，即 universal

① 就“中国古代有逻辑”这一命题，见梁启超《墨子之论理学》、胡适《先秦名学史》、周云之《中国逻辑史》。至于中国古代之有逻辑思维及相关的研究，参见张斌峰：《中国古代究竟有没有逻辑？》，<http://www.guoxue.com/?p=1738>。

② 程仲棠：《逻辑要与中国现代文化接轨》，《社会科学战线》1996 年第 4 期。

③ 王国维、郭沫若、牟宗三、唐君毅、徐复观、杨振宇等人俱论述中国古代没有逻辑学、逻辑思维。参见程仲棠：《近百年“中国古代无逻辑学论”述评》，《学术研究》2006 年 11 期。

④ 参见 Fu Youde and Wang Qiangwei, “A Comparison of Filial Piety in Ancient Judaism and Early Confucianism”, *Journal of Chinese Humanities* June 2015, Vol. 2. 1; 笔者按，犹太教同基督教皆依仗《圣经·旧约》十诫中的第五条而主张行孝，且《旧约》里他处屡有此类劝导，如《出埃及记》20:12, 21:15, 21:17, 《箴言》20:20, 23:25, 28:24; 就穆斯林教来说，《古兰经》亦极力提倡敬爱尊护双亲，如《古兰经》2:83, 4:36, 6:151, 17:23-24, 29:8, 31:14, 46:15; 就佛教来说，《大方便佛报恩经》、《大乘妙法莲华经》、《大乘本生心地观经》、《大方广佛华严经》、《大般涅槃经》、《梵网经》等若干经书都有孝顺父母的圣训。

⑤ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆，2012 年，第 34 页。

⑥ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 34-35 页。

⑦ 参见孟威龙：《国际视野与汉学形态》，《云梦学刊》2008 年第 3 期；孟巍隆：《西方汉学的终结》，《世界汉学》第 16 卷（2016 年），待刊；Benjamin Hammer, “The End of Western Sinology”, *Berliner China - Hefte* 46(2015)。

principles。从柏拉图到康德再到约翰·罗尔斯,西方哲学家们很少提倡“因人制宜”之类的主观道德规范。这一点应该没有很大争议。但是把原理认定为西方哲学的特征,这是不是意味着原理是西方哲学独有的东西,而中国哲学便不能有之?中国哲学必须与此相反?答案当然是否定的,可是“儒家角色伦理”正是如此表态。我们阅读安先生的原文便会发现,作者每当提及“principles”,都会刻意回避或者否认它与中国哲学有任何关系。其原文如下:

儒家思想不求助一套客观原则,反而试图通过行仁而在家庭、社会中度过完整又道德的日子。^①

儒家主义者还认为“原理”只不过是成效行为中归纳出来的文化的、主导性的一般说法,而不是先于实际的、可以放诸四海而皆准的规则。^②

或有人以为《论语》5.12、12.2、15.24的否定式“黄金法则”(golden rule),即“己所不欲,勿施于人”,正是一般原理。可我们倾向于认为,这条更应该视为一个笼统的态度,指导我们在自己的关系中选择最适宜的行为和措施,并不是一个放诸四海而皆准的固定原理。^③

据他诠释,唯独西方哲学方能有固定不变的原理,而儒家思想的真理与美德都是相对的、因人因事而异的、看具体情况而暂定的。

这种思路过程由几个递进的前提组成:1. 其立论目标为建立一种原汁原味的、不包含西方哲学因素的中国哲学(儒学);2. 西方哲学非常重视普适原理;3. 所以,必须否认儒家学说中的一切普适原理,从儒学体系中挑出并去掉“一般”的与“普适”的东西,把儒家学说描述成因人制宜的角色伦理,认为唯有如此,重构的儒家伦理学才能免受西方哲学的干扰和污染。

这个结论让人难以接受,且未必能成立。如傅斯年就对中国传统学问恰好持相反的看法。傅氏议论中国学术之根本弊病,其中一条便是:“中国学人,不认时间之存在,不察形势之转移。每立一说,必谓行于百世,通于古今。……中国学者,专以‘被于四海’、‘放之古今’为贵。”^④傅斯年的评估或许夸大其词,但安乐哲的看法处于另一个极端,也难站得住脚。安先生等人毫无疑问都是善意地尝试为儒家思想建立一个适切的、脚踏实地的中国式解释框架,比起过于抽象的西方哲学更能照顾到人类的实际情况,但如此“拯救”孔儒哲学,将儒家思想说成没有放诸四海而皆准的道德规范,实际上有矫枉过正之嫌。

上述误区正是由两极化的思维方式衍生而来的:既然认定一般原理是西方哲学的重要元素,于是把原理从孔儒思想体系中切除掉,剩下的中国元素,同西方哲学的元素呈现迥异,如此就创造出人为的对峙状态。

我们还可以从另外一个角度来论证这类“对立状态”在现实中并不成立。倘若两个物体——一个别人也好,整体文化也好——存在长久又密切的接触,那么二者之间势必会深深地互相影响,互相作用,在成长过程中很可能发展出相对立的特征。如一起长大的亲兄弟俩,往往呈现性格方面的区分化,即一个外向,一个内向;一个喜好读书,一个喜好体育;一个具有要强心理,一个具有矜持心理等等。需要强调的是,这一对对构成对比的性格特征是相对于彼此而形成的,即二者形成类似阴与阳的互补关系,各自特点均相对于对方而得到定义。我们也可以使用更科学的案例来说明这一论点:“如果我们观察一个稳定部落中的社会性差异——例如新几内亚岛部落中的两性差异,会发现仅只断言一种性别的生活习性、性格构建与另一性别迥异是不够的。重要的一点是,一种性别的生活习惯与另一方的生活习惯是相互吻合的,一方的行为塑造了另一方相应的行为习惯。我们还发现了两

^① Ames, *Confucian Role Ethics*, 165.

^② Ames, *Confucian Role Ethics*, 180.

^③ Ames, *Confucian Role Ethics*, 297, note 10.

^④ 傅斯年:《中国学术思想界之基本谬误》,《中国古代思想与学术十论》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第191页。

性之间的一些互补模式,例如旁观—表演、统领—服从、付出一依赖,或者这几点的结合,而我们从未曾发现这些团体之间互不相关。……把这些基本原则应用到共同存活的群体之间的差异上,也并无不妥之处。……如果说两个不同的群体能够共存于一个社群之中而毫无相关联的特性,实在令人难以信服。”^①此道理是显而易见的。我们还可以从反面来运用此种逻辑,以证明中、西方文化两极化实为一个思维误区:如果二体之间不存在上文所描述的相辅相成的共同发展路线,那么其各自特征便不应当呈现显著、对称的互补关系。中国古老文明与西方古老文明皆是独立于彼此之外而形成民族传统,虽曾有零散来往交流,但绝不至于达到相辅相成的程度。这两种文化个体不应当显示阴阳类型、相互定义的文化特征。正因为此,我们回头再看前述梁漱溟那段具有代表性的话,便感到十分别扭。

从梁漱溟到安乐哲,他们心目中的中、西方民族文化即是那样完全对立的、相互定义的阴阳文化。这种观点,只能说代表着他们两极化的世界观,并不代表双方文化的本质。

二、两极化思维所造成的思想误区

20世纪著名历史学家陈垣写过一部小书叫《史讳举例》,其自序里直截了当地声明:“避讳为中国特有之风俗,其俗起于周,成于秦,盛于唐宋,其历史垂二千年。”^②陈先生对于国内避讳历史与方法的考证工作固然是一流的,但就避讳历史在国与国、文明与文明之间的比较,却没有研究过。事实上,中国以外的文明也曾出现过避讳的史例,甚至人类历史上所有主要文明中都出现过避讳的现象^③。在不考查真相的情况下,陈先生想当然地认为,凡是中国文化有的东西,理应也是中国独有的东西,于是遽然作出错误的结论。这就是两极化思想的结果——刻意寻找不同文化之间的相左之处,加以扩大与对峙。可是继续深入钻研,哲学的与文化的比较会揭露出一些更重要的、深层的重叠和交叉。原来以为自己文化、自己民族独享的表征与现象,实则其他文化、其他民族也有,甚至他们这一方面的特色不一定亚于自己的。

如果使用不恰当的思维模式,即两极化思维去从事文化比较,那么两极化思维就不仅仅是理论上的无害谬论,而必定对学界与读者们留下后患。具体而言,两极化的思维误区具有三方面的弊端:1.它是不能反映实际情况的错误描述,被比较的文化个体的真实面貌被扭曲,学者难以就其文化本质获取全面、综合的认识;2.两极化思维将个别文化内在的复杂情况过于简单化,将每一文化个体视为清一色的独块巨石;3.两极化的叙述会产生失调的价值判断。

第一个弊端即是,两极化思维是对文化整体的误传。所谓误传通常表现为片面的刻画。经过比较,两个文化都会失去一部分固有元素,以便于同对方文化构成干净利落的对照。这种做法的理由是显而易见的:将两个物体陪衬起来,通过对照而突出各自的异处,从此更清楚地展现各自的特色。在心理学中这叫“对比效应”(contrast effect)。但是苛求过于“干净”的对比会导致人为的衬托,也致使文化特征被歪曲、误传和掩盖。我们可以举个来自日常生活的道德问题作为例证。《儒家角色伦理》第四章有一节专门探讨《论语》中知名的伦理寓言:“父为子隐,子为父隐,直在其中。”这个故事讲的是儿子隐护其父,安乐哲先生就此举了一个相类似的例子,并加以自己的说明:

假如家长发现自己的孩子在商店里行窃,应当如何处理才好?一个可能的做法便是拨110,报警抓贼,然后联络媒体机构,告知以真相。如此既能证明自己作为家长是无辜的,也可以让犯罪的孩子依法受到惩处。这样无疑对保护法令、惩一儆百最具效力,毕竟盗窃属于违法行为。

^① Gregory Bateson, "Morale and National Character," *Steps to an Ecology of Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 90-91.

^② 陈垣:《史讳举例》,北京:中华书局,2004年,第1页。

^③ 参见王建:《中国古代避讳史》,贵阳:贵州人民出版社,2002年,“序言”。

但哪有家长居然会这样做呢?

或许可以采取更具想象力的解决方法,不直接用惩罚而是用耻感纠正孩子的行为。思想开通灵便的家长,也就是有“正见”的家长,会考虑到孩子平常表现很好,唯这一次发生失误,于是领孩子回到犯罪现场,向店长赔付货物并道歉。家长、店长都会充分利用和刺激孩子的耻感,来规劝和教育孩子。从短期来说,问题得到了解决,因为店长收回失物;从长期来说,家庭与社会秩序都得到保障,因为既教育好了孩子,且巩固加强了各方的社会团结意识。^①

安先生正确地指出,哪里也没有家长竟会投诉自家的孩子,但安书的前后语境均明确表述,这种具有“想象力的解决方法”是独属儒家的处理办法,只有儒家的“角色伦理”才会考虑到人际关系与感情,西方哲学却是一套冰冷的、机械的客观规则,只懂依法惩处和抽象是非。其实西方思想,尤其是西方社会的百姓都没有那么无情,一般都会采取折中的、随机应变的办法去对待如此富有私人感情的困境和矛盾。可是如果承认中、西方文化的人对此种道德困境会采取相类似的办法,那么安先生就不好作比较,更不好突出儒家文化的美德和优点。于是,经过两极化模式的文化比较,西方社会的道德感成了牺牲品。这种描述便是两极化思维的结果,也是一种人为的对立,是一个走极端的表现,是一个误区。

从这个例子我们可以看出,安乐哲等人的东方学含有幸灾乐祸的色彩,其对中国哲学的提倡建立在西方哲学的缺点上。为了让中国哲学与文化显得更好,必须让西方哲学与文化在相比之下显得不合格、不切实。再三强调西方的病况,东方的智慧自然而然就成为可行的药方,所以才一个劲儿强调西方哲学过于理性而不考虑到个人心情与感受。这样叙述西方哲学史确实符合他们所需但未必与现实相吻。近期美国哲学家斯洛特(Michael Slote)发表过一篇颇具影响力的文章,旨在以中国哲学去“重启西方哲学”^②。与安乐哲一样,他极力主张中国的传统智慧,以为可以挽救西方哲学甚至全社会的种种弊端。他断言:“我们西方思想传统的基本哲学前提与视域从本质上是错误的。”^③又言:“中国哲学从未走过西方理性主义的极端,并且我们坚信,随着中国在世界舞台上势力与声威的增长,中国思想家、哲学家便处于最好的位置,可以借鉴自己的悠久深厚文化传统而对西方哲学进行纠正或者重启,因为比起西方的传统,中国的传统思想更加认可感情与健康的日常生活的价值。”^④西方哲学果真是这么极端又片面的唯理论吗?斯洛特这篇宣言引起了较大的反响和激烈的争论。中国学者白彤东对此发表过自己的意见,说道:“西方哲学传统是否过于理性主义?我对这种宽泛的说法持怀疑态度。苏格拉底(不是指历史人物,而是指柏拉图对话集里的中心人物)似乎表达了对理想世界的渴望,但是我们不应忘记,他正是因为反语法而被世人所熟知,而柏拉图从不以自己的身份发声。很多情况下,不能简单地把苏格拉底表面的话视为他的真实意图。他有一个著名的论断——身体是精神追求的羁绊。但是他这个被指控为亵渎神灵的人,又因为服从神的意志而拒绝自杀。亚里士多德确实说过理论上的生活是最好的,但这是一个有争议的‘柏拉图式转折’,存在于他的非柏拉图或者反柏拉图的伦理学著作中。法国哲学家哈道特(Pierre Hadot)认为,生活方式同样是古代西方思想家重点关注的对象,而所谓的理性主义转折大概在西方现代化后才占据主流。”^⑤虽然此番话稍有背离常识之嫌,但不无道理。对比效应致使西方哲学显得过于理性化,但这未必是史实的客观反映。

误传文化特性,还存在另一方面的问题,就是两极化思维是个自我维持的恶性循环。就是说,两个文化之间划分鸿沟,被套上了互相对立的两极特征,从此以后每次再接触碰撞时,双方文化都显示

① Ames, *Confucian Role Ethics*, 166-167.

② Michael Slote, “The Philosophical Reset Button: A Manifesto,” *Dao* 14(2015).

③ Michael Slote, “The Philosophical Reset Button,” 8.

④ Michael Slote, “The Philosophical Reset Button,” 1.

⑤ <http://warpweftandway.com/discussion-slotes-button/#more-93023>.

出越发两极化的行为和反应。换句话说,在彼此面前,东方人表现得越发东方化,西方人表现得越发西方化。这种现象称作 schismogenesis,从字面上可译为“分裂创始”。英国著名人类学家、社会科学家格列高里·贝特森(Gregory Bateson)将其定义为“渐进分化”(progressive differentiation),他解释说:“这个分裂创始,假如不受限制,会在两个群体的成员之间导致性格特点的不断前进的单边扭曲,这个又会转而导致双方间的相互敌对感,最后的结果必定是整个体系的瓦解。”^①渐进分化属于恶性循环,其危险在于,不仅学术性的文化比较会产生两极化的对立状态,而且这种看待对方的心态与视角亦会直接对人与人之间的跨文化接触和交流造成负面影响。

第二个弊端是把文化内在的复杂性予以简单化。在使用两极化思维模式进行文化比较时,我们也将各个文化内部的多元性与多样性抹杀掉,强求文化特征的统一性,以便于同对方的(统一)文化进行对比。毕竟我们比较的对象,不仅是相对立的文明、相对立的生活方式与思维方式,而且首先是相对立的概念:“东方”文化与“西方”文化。光看一个东一个西,从本质上想必是相反的、相对立的物体,那么其所包含的一切内容想必也是相反的,相对立的。这貌似是个合乎情理、不言而喻的结论。但正是这种理所当然的两极化思维最需要防备,因为它往往引导我们得出过于简单化的谬论,且维持成见。心理学家布鲁尔(Marilynn Brewer)解释说,“一般来说,我们偏向于认为内团体的成员与成员之间彼此相类似”^②,又“随着个体与团体之间的分界线缩小,个别人更有可能使用简单化了的的社会性范畴意识去跟他人交流,也对相类似的人与非类似的人辨别得更加敏感”^③。爱德华·萨义德(Edward Said)从历史的角度阐明这个现象:“‘欧洲’与‘亚洲’或‘西方’与‘东方’之间古老的区分将所有可能的人性类型聚集在一个非常宽泛的标签之下,并且在此过程中将其简化为一两个终极的、一般性的抽象形式。”^④有基于此,文化比较尤其是两极化文化比较的研究理所当然认为中国人与中国人互相之间都呈现相同或相似特性,东西南北,自古至今,其人与其文化皆具备一组固定、标配的特征,是一个人品和一种文化的理想型。美国人与美国人之间,甚至西方人与西方人之间亦被视为相互类似,都来自一个铁板一块的整体文化模板。惟其如此,“对比效应”方能最显著,方能将两种文化看得最“清楚”。可每一文化的复杂内部情况都因被忽略而被误传。

第三个弊端是,两极化的描述产生不公正的价值判断。这一论点与上文第一点有着递进关系。文化比较的第一层是告知读者,文化与文化之间存在哪些异同点,显示哪些具体特征。在此基础上,作者以及读者都可以作出价值判断,而在错误的特征描述上,只能作出错误的价值判断。

美籍华人学者熊玠对中、西学双通,作出过不少中西方文化比较的成果。熊先生认为,两个古老文明的一个核心区别在于,中国古人由于其固定的农耕生活方式,寻觅生存的资源可以不必跳出身边的附近环境,因此从精神上中国人均向内寻找救赎;相反,西方古人由于其游牧部落的生活方式,需要不断换聚落地点,向他处寻找资源,因此从精神上西方人均向外寻找救赎^⑤。得出这种结论从逻辑上属于比较大的跳跃,因为他从过于简单的物质史实演绎出过于笼统的哲学结论,但我们今天更关注的是熊先生进而作出的价值判断。在探讨从文明差别到文化差别的转变时,他专注于双方近现代社会的特点对照:既然中国人向内求救赎,所以中国历史文化就形成了“内圣外王”的政治哲学典范;而西方国家特别是美国却向外求救赎,所以形成了“富不知足”与“强不能安”两个社会弊端^⑥。为

① Bateson, “Cultural Contact and Schismogenesis,” *Steps to an Ecology of Mind*, 68.

② Marilynn B. Brewer and Wendi Gardner, “Who Is This ‘We’? Levels of Collective Identity and Self Representations,” *Journal of Personality and Social Psychology* 71(1)(1996), 86.

③ Brewer and Gardner, “Who Is This ‘We’,” 91.

④ [美]爱德华·萨义德:《东方学》,王宇根译,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第200页。

⑤ James C. Hsiung, “Meeting of Chinese and Western Civilizations: What Does It Reveal of People’s Virtues and Infirmities?”《第二届尼山世界文明论坛论文集》(一),济南:山东大学出版社,2014年,第156页。

⑥ James C. Hsiung, “Meeting of Chinese and Western Civilizations,”《第二届尼山世界文明论坛论文集》(一),第156-157页。

了证明此论点,他断言,在中国古代历史上,中国从来没有向任何其他国家或地区展开过进攻性行动,而这是因为中华民族始终遵照“内圣外王”的原则^①;连20世纪狂热紊乱的“文化大革命”期间,中国也始终遵守着“内圣外王”的原则^②;甚至今天新一代的中国人,包括暴发户在内,也都体现着“内圣外王”的文化传统和人品素质^③。我们认为,如此刻画两个文化严重地歪曲事实,而其根本原因在于两极化的思维误区。熊先生首先建立了一个似是而非的文化特色套装,然后在此基础上判断西方社会与文化充满着多种变态心理、各种侵略与不健康的负面倾向,且都植根于其古老时代的“客观”文明特性;而中国同样也是因为其古老文明采用的一种原始生活方式,因而自古迄今都呈现了“内圣外王”的正面文化特色。

令人费解的是,如此明显,如此极端的思维弊病,竟然还如此普遍。持续这么长久又顽固的思想误区,必有其根深蒂固的原因,下面专门探究此问题。

三、两极化思维误区的认识论根源

以上实例充分地体现了两极化思维所带来的恶劣后果,值得特别指出的是,上述扭曲的价值判断并不总是两极化思维的后果,也可能是它的前因。“个人总会受一套存在论与认识论方面的前提之束缚,而这些前提(不管是对是错)在一定程度上对他成为自我应验的世界观。”^④现代心理学研究表明,集体身份的认同深深地影响着我们的世界观及是非判断。特定团体的成员总看本团体及其成员顺眼,认为其他团体及其成员不如本团体及成员健全和完美。以这种下意识的心态作为出发点,文化比较的研究成果便会处处表现出偏心和偏见。从心理学的角度而言,布鲁尔解释,“毁损外团体这一做法,同我们集体自信感有着直接关系”,“社会性范畴化及内团体偏心的研究皆表明,对其他个体的正面评估与好感可以归纳为一个简单的知识点,即你我之间共享集体身份。即便就对方的人品一无所知,我们还会偏心内团体的人而不偏心外团体的人”^⑤。上文所述熊先生的论断便是一种民族团体偏心的表现:通过文化比较将中、西文化对立起来,论证两方自古具备相左的文明特点与相反的精神倾向,从而推论中国发展出了“内圣外王”的现代社会,美国则发展出“富不知足”、“强不能安”的霸道大帝国的世界观。

两极化思维是人类心理学的自然现象,并且是普遍的心理现象——学子如此,非学子亦如此。至于两极化思维心理的第一层面,首先要说明它是一个认知世界的问题。世界的本质,包括各个文化的本质及其特色,是独立于个别观察者之外而存在的,那么我们如何去认识它呢?贝特森描述了这一基本哲学命题:

哲学家们认清并区分了两类问题。第一类问题是,物体自身是怎样?人是什么?本世界又是什么样?这些属于存在论(或实体论)的问题。第二类问题是,我们怎样去认识任何东西?更具体而言,即作为能够认识世界(或许没法真正认识)的生物,我们到底如何去认识这个世界以及我们本身?这些属于认识论的问题。……在人类的自然历史中,存在论与认识论是不可分开的。某人的世界观会决定他心目中的世界是怎样,也会决定他本人在这世界里的行为和表现;同时他所看见的世界及自己相对应的行为也会转而锻造出他的世界观。因此人总会受一套存在论与认识论方面的前提之束缚,而这些前提(不管是对是错)在一定程度上对他形成自我应验的世界观。^⑥

^① James C. Hsiung, “Meeting of Chinese and Western Civilizations,”《第二届尼山世界文明论坛论文集》(一),第158页。

^② James C. Hsiung, “Meeting of Chinese and Western Civilizations,”《第二届尼山世界文明论坛论文集》(一),第159页。

^③ James C. Hsiung, “Meeting of Chinese and Western Civilizations,”《第二届尼山世界文明论坛论文集》(一),第160页。

^④ Bateson, “The Cybernetics of Self,” *Steps to an Ecology of Mind*, 314.

^⑤ Brewer and Gardner, “Who Is This ‘We’,” 91, 86.

^⑥ Bateson, “The Cybernetics of Self,” *Steps to an Ecology of Mind*, 313 - 314.

两极化思维的误区便是认识论上的问题。在认识世界与事物过程中，“比较”是常用的方法，亦即通过对照两个事物之间的差异而突出各自的特点，从而更清楚地认识这两个事物，这当然不算误区，成问题的是使用人为的、误传事实的思想框架进行比较，将事物之间的差异过度突出，推向相反的极端并赋予其对峙的特征和对立的价值。贝特森又提醒我们说，虽然不一定正确，但我们“有习惯构造抽象概念，用来指名比较物体的模式”^①。

在此必须说明，虽说此现象或习惯属于人类的自然趋势，但仍然可以列为一种思维误区。哲学与其他理论性较强的学科主要宗旨是指出人类行为与思维应当如何，而社会学、心理学却旨在描述人类行为与思维本是怎样，二者之间极容易出现抵牾。例如伦理学，从儒道创始人孔夫子到今日的儒家学者，从耶稣基督到现代基督教徒，一律都讲如何探求理想社会，如何过理想生活，如何达到完美道德，但历史经验与心理学研究屡屡证实，由于人类的自私自利、偏心贪心等本性，上述种种学说都难以实现^②。这个矛盾未必意味着其理论与学说都错，但若欲实现，则务必意识到人本性的局限及心理的自然现象所带来的障碍，然后对此作出相对应的调整与克服。本文谈论的“两极化”思想误区正属于这一类矛盾。我们主张积极认清此种误区并加以消除，但在做到这一点之前，首先需要认清：它在很大程度上乃是自然现象，处在人的潜意识中，即是不加思考而常犯的谬误思路。

这种分割化的心理趋向也不足奇怪。我们将文化特征推向两个极端的主要原因之一，无非是一个正名和定位的问题。出发点总是对比一个“西端”同一个“东端”，其结果也必定会反映出这种二端思维。在《东方主义》这一部划时代的著作里，萨义德曾指出过这种现象：

当人们使用东方人和西方人这样的范畴作为学术分析、研究和制定公共政策的出发点和最终目的时……其结果通常是将这一区分两极化——东方变得更东方，西方变得更西方——并且限制了不同文化、传统和社会之间的相互接触。简而言之，从一开始直到现在，现代东方学作为一种处理异国的思维形式典型地表明了“东方”与“西方”的僵化区分所产生的下面这一令人遗憾的趋势：将思维硬塞进一个西方的或东方的狭小的车厢内。^③

作为这类现象的实例，不妨引用一位19、20世纪之际的英国军人和东方主义代表克罗默的表述：“能够注意到下面这一事实，我感到很满足：一般来说，东方人的行为方式、说话方式和思维方式与欧洲人完全相反。”^④我们先不管克罗默所指的是中东的东方人，也不管他那种高高在上的语气，这种思维方式，一直到当前为止，在东、西方文化比较的学术圈子内仍然盛行。读者们对于此类说法都耳熟能详：西方人的思想是理性的，东方人是感性的；西方人分析，东方人综合；西方人讲究个体，东方人讲究集体；西方人征服与破坏自然，东方人尊重与顺应自然；西方人从里往外看问题，东方人从外往里看问题等等。我们倘若坚持运用这种思路来引导文化比较工作，则结论总是一样的：东、西方文化不仅仅事事都存在差异，而更有甚者，在各个方面上还务必是相反的。

为了进一步认清此种自然的心理现象，还可以将此误区剖析为两个层面。其一，即人在从事比较工作时时有自然倾向，将二物体间，尤其是你我双方之间加以严格区分，重异轻同，进而将既已区分的东西进一步对立。如此比较下去，则愈演愈烈，两方进入对峙状态，且逐渐迈向各自的极端位置。其二，即对差异之处进行机械的价值判断。关于第一点，即对被比较的物体先加区分后加对立，上文已论述过。第二点是就对立比照给予价值判断，这便是说比较两个文化，发掘其中相异之处，把相异特点对立起来，然后划分上下优劣。这种褒贬的判断或是有意的，或是无意的，最起码可以说不是恶意的，关键是这种主观的价值判断同样会影响到文化比较的客观性和科学性。英国哲学家罗素

① Bateson, "Experiments in Thinking About Observed Ethnological Material," *Steps to an Ecology of Mind*, 79.

② 本文不谈“性善”、“性恶”之论，唯上述的自我偏向、对自己人和自己财产的偏心等大概是不可否认的事实。

③ [美]爱德华·萨义德：《东方学》，第57页。

④ Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 2003), 39. 笔者译文参考了王宇根所译的《东方学》。

(Bertrand Russell)声明:“在对自然进行科学的调查研究中,我们发现道德价值和美学价值的干扰一直是探索的障碍。……但是,根据我们所能发现的来说,我们看到自然对于我们的价值观念是漠不关心的,我们也只有撇开我们自己有关善与恶的观念才能了解自然。”^①罗素原文本义是讨论宗教,但所说道理却也适用于文化比较领域。若客观对待文化比较问题,那么文化的差异和文明的特征应该只是事实的表述,而不存在价值的冲突。但历来东西方的学者们大多难逃这一误区:其文化比较研究的结论之所以将西方描述成一个极端,将东方描述成另一个极端,便是因为其思路与论断赋予了价值的判断。比如,我们西方人是虔诚的宗教信徒,而他们东方人既然不一样,同我们相左,因此只好把他们说成无上帝、无信仰的野人;又如,我们东方人十分重视孝道及对长辈的尊敬爱护,而他们欧美人既然不一样,同我们相左,因此可以放心地把他们说成不重视家庭、缺乏亲情的文化。一发现西方哲学史具有推理的喜好,那就必须把中国的思想传统套以“感悟”的特点。将二者对立起来便显得干净利落,可以达到完美相衬的效果。一发现中国思想方式对某一问题采取总体、综合的态度,那分析与解剖便必然成为西方哲学的特点。可以不管有多少西方哲学家试图采用综合视野看待世界,建立综合哲学体系;可以不管中国史上的哲学家能够将一个问题分析得多么细,钻研得多么透彻,因为如此划分各自哲学传统,看上去是如此面面俱到,各得其所。这就是上文提出的“对比效应心理”的体现。两种文化已经落入对立状态,已经被两极化了。

有比较心理的时候,一般人有较强的褒己贬人倾向,让对方人、文化、文明等显得相形见绌。“在集体认同最突出的时候,内团体—外团体的区分法成为评估他人的最重要标准”,“结果是,在缺乏个体人间的接触或者吸引的情况下,内团体的偏心就会出现”^②。在文化比较的领域中则表现为,对方文化不如我方博大精深,不如我方错综复杂。近现代文化比较研究仍然显示出这类心态和偏见。上述熊玠的文化比较结论便是典型例证。他所建立的文化对比有夸张之嫌,通过两极化的比较方法去传达其价值观。这种比较方法或刻意或无意,但无论如何两极化思维都是误传真相并难以消除的自然心理现象。

美国作家埃里克·霍弗(Eric Hoffer)在其代表作《狂热分子》中指出过:“有一种倾向,即通过一个种族、民族或任何独特群体中那些最卑微的成员来对其加以判断。”^③与之相对,安乐哲及其他一些学者则更乐于仅仅通过那些最好的元素来评判中国,比如自先秦时期一直传承至今的理想化的儒学,抑或在理论上将所有家庭成员置于持久和谐之中的孝道。但对于文化比较而言,这样做与通过最坏的元素来评判一个国家,同样是非常不客观而且带有误导性的。英国著名的经济学家、政治社会学家白芝浩(Walter Bagehot)提出:“为了说明一个原理,你必须夸张许多并忽略许多。”这或许是个真理,但并不是无害的真理。我们也必须得反问,假如真需要夸张和省略许多方能表明某个原理,那么这个原理究竟在多大程度上是正确的? 安乐哲的“儒家角色伦理”把中国儒学视为西方价值观、西方制度的一个可行性替代方案,但他对两种文明的比较也包含着许多夸张和省略。他实际所做的是对两千多年以前理想型的儒学与当今西方社会的混乱状态加以比较,换言之,他比较的是儒学设想之美好和西方理念身陷之困境。他的比较没有考虑到,像许多人认为的,儒学已然成为一种僵化(即“博物馆化”)的哲学^④和国家标语^⑤;没有考虑到今天绝大多数中国人仍在践行并经历的宗法性

① [英]伯特兰·罗素:《人死而灵魂长存吗?》,《为什么我不是基督教徒》,沈海康译,北京:商务印书馆,1982年,第73页。

② Brewer and Gardner, “Who Is This ‘We’,” 91, 86.

③ Eric Hoffer, *The True Believer* (New York: Harper Perennial, 2010), 24.

④ [美]列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华、任善译,北京:中国社会科学出版社,2000年。本编中以“博物馆化”(museumization)一词喻指儒家学说的状态,断定儒家传统业已死亡。胡适也指出,“儒学已长久失去它的生命力”,参见胡适:《先秦名学史》,合肥:安徽教育出版社,2006年,第7页。

⑤ Richard Wolin, “Under Western Eyes: Critical Reflections on the Confucius Revival,” *Journal of Chinese Humanities* 2(1) (2015).

孝文化之沉重与压抑^①；同样没有考虑到两千多年前柏拉图、亚里士多德等西方哲学家即已宣扬的有关社会和谐、家庭和谐的理想。

这一切论断谬误和思想偏见是两极化思维的后果。安氏将中国文化与西欧文化作对比，刻意突出相异之处，加以严格区分，进而造成一种对峙的状态，在此基础上给予价值判断。他将中国传统文化加以理想化，战略性地忽视掉现代社会的种种弊端，使西方哲学及道德规范顿时相形见绌。

四、解决问题的可能渠道

认清问题不易，解决问题更难。本篇提出的“文化比较中两极化思维”这一命题之所以特别难解，原因在于它是自然的心理学现象，亦即我们思考问题的一个默认心态。通常在学术研究中，对既存理论作出破坏、解构以后，还得进一步建设和重构。既然已经否定掉了旧模式，那就必须找出一种新的模式取而代之。然而在这个问题上，在笔者看来，不必要强求替代品，因为新的人为模式也未必胜于旧的。

本文已致力解构文化比较领域中的一种过于严格的思想框架及随之而来的范畴化，提出那些固定的条条框框无法真实反映一个错综复杂文化的实际面貌。如果提出一种新的框架和范畴套装以取代之，那么从方法上就不能取得进步了。尽管特定的思想框架有益于组建思路和梳理原资料，但它也会产生约束自由思维的副作用。贝特森宣称：“我想强调的是，等我们以发现更新、更严格的思维方法或阐述方法而感到自豪的时候，等我们坚持运用操作主义（operationalism）或象征性逻辑，或者过于坚持任何一种基础性的思路系统的时候，我们就失去能力想出新的思想。……依我所看，科学思想的进度来自于灵活思维与严格思维的组合，而这种组合才是科学领域最可贵的工具。”^②

那么，我们的立场就是保持灵活的思路，科学的态度，可这种答案令人十分不满意。笔者曾在会议上发表论文，立说“汉学”作为一种治学方法范畴即将消失，因为西方的汉学与中国国内的国学及其各自特色已经不存在曾有的对立、相互独立的关系。发言完毕后，在场同仁就提出疑问：既然不用“汉学”与“国学”这两个概念来区分和定义全球的传统中国学研究，那用什么替代它们呢？这一疑问笔者实在不好回答。除了说实事求是、尽量科学地去衡量他人学术成果，不用意识形态的偏见与国籍或民族的界线评估他人的学术成果，别的没有什么好说。这样的回答当然不能令人满意，因为并没有提出新的比较模式，这就好像在思想田野上挖了个大坑然后走人了，没有弥补填平，更没有在原地盖起新的房子。

若强为之说，则可以说重异亦重同。本文宗旨在于论证以往文化比较工作过多强调两方之间相异之处，以致创造不真实的相左特征，又置之于人为主的对峙状态。为了扭转此种情况，我们并不主张忽略掉文化之间的异处，反而应该先认清自己心理的两极化倾向并抵制它，不让它在学术研究中发挥作用。这是解决问题第一可能的步骤。第二个步骤是，为了达到文化比较的目标，却不运用文化比较的方法。

关于第一点，若要比较多方文化、文明等等，则与其只找相异处以便突出各自的特色，不如先着

^① 关于孝的压抑性与负面影响，参见 Ci Jiwei, “The Confucian Relational Concept of the Person and Its Modern Predicament,” *Kennedy Institute of Ethics Journal* 9(4) (1999); 胡平生：《孝经译注》，北京：中华书局，1999年；Walter Slote, “Psychocultural Dynamics Within the Confucian Family,” in *Confucianism and the Family*, ed. Walter Slote and George DeVos (Albany: State University of New York Press, 1998); Margery Wolf, “Beyond the Patriarchal Self: Constructing Gender in China,” *Self as a Person in Asian Theory and Practice*, ed. Roger Ames, Thomas Kasulis, and Wimal Dissanayake (Albany: State University of New York Press, 1994). 笔者按：在安乐哲《儒家角色伦理》所论述“孝”的数十次当中仅有一处略微提及孝道自古迄今的负面因素（第19页），并将此负面的影响归因为对“孝”之真谛的误解和歪曲。但其《孝经》英文译著之序言却对此争论有详细介绍，参见 Henry Jr. Rosemont and Roger Ames, *The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009).

^② Gregory Bateson, “Experiments in Thinking about Observed Ethnological Material,” *Steps to an Ecology of Mind*, 75.

眼于相通和相同的特征。大部分文化比较的研究和作品单方面强调各方之间的异处,颇令人感到双方或多方的民族文化截然不同,几乎没有兼容之处,但笔者认为文化与文化之间其实大同小异。哪怕是最具西方特色的某一民族与最具东方特色的另一民族之间,也是如此。从事学术工作的专业人员,喜好就其研究项目高谈阔论,归纳出抽象的原则与特征,可对于非专业受众而言,这些抽象特点无关大局,无足轻重。百姓最关心谋生、养家、恋爱交友、孩子教育等基本的物质与精神生活并力求改善。这些活动与因素无非是人类所共享的生活目标,也是大部分人喜怒哀乐情感的源头。重要的是,南北美洲人也如此,亚洲人、欧洲人、非洲人皆如此。人类的七情六欲是相近似的,生长衰亡总是相同的。美国人类学家默多克(G. P. Murdock)作过大规模的民族与文化比较研究,他在1945年的论文《文化间的公分母》中得出结论:社会地位的分化、送礼、财产权、婚姻等好几十条其他事项都是人类社会普遍具备的文化共性^①。但学术界的职业文化比较很少能反映这点,反而充满着诸如梁漱溟所言“一为自然的,一为人为的;一为安息的,一为战争的;一为消极的,一为积极的”之类的话。

西方哲学以逻辑思维见称,然而古代中国哲人也擅长分析和理性思维;同时,中国古代思想以感悟与综观为主要特点,然而古代西方哲人也重视感情与综合思想体系。虽说近几百年来现代化致使西方国家失去曾有的以家庭为基本单位的社会结构与传统社会道德观念,可现代西方人仍然非常重视家庭和亲情;同时,中国及其他东亚国家依旧保留那种传统道德和家庭观,但是对个体利益的追求也早已成为现代中国文化的显著特点。这些有力地表明,文化比较研究中的两极化趋势根本无法反映现实情况,东、西方文化之间的交叉点和共同点经常比原来想象的要多得多。伊朗小说作家玛嘉·莎塔碧(Marjane Satrapi)在她的代表作《波斯波利斯》中尖锐地声明:“世界并非分割为东方与西方。你是美国人,我是伊朗人,我们互不相识,但是我们可以通过交谈完全地理解彼此。你和你的政府之间的差别远远大于你和我之间的差别,而我和我政府之间的差别也远远大于我和你之间的差别。”

与此态度相一致,笔者提倡的是能够超出简单对照模式及两极化思维的跨文化研究。亦即在承认各方文化的错综复杂特性的基础上,寻求可相通或兼容之处,并建立有价值的桥梁。美国学者史蒂文·卡兹(Steven Katz)所撰《多元背景下的人类伦理》一文,不拘泥于两极化的思维误区:“我们是否可以捍卫这样一种道德立场,它是超越本土文化的,至少在一定程度上是具有普遍性的?”^②他提出的立场称作“直觉主义”,并解释其理由说:

在探讨跨文化的道德规范的背景下,深入研究之初,我们就要适当提醒自己记住直觉主义的主张,至少要以此作为探讨的起点。如果这个基本立场是合理的,那么就可以跨越文化的障碍。……人在进行道德判断和进行其他判断时,持有相同的认识立场,即:道德知识和道德主张的正当性最根本地植根于非推理性的知识或理由。所以,“不可杀人”并不需要任何进一步的论证,并且凭借这一基本立场可以超越所有的文化限制。……有趣的是,尽管在这一点上,所有观点的分歧总是对直觉主义的反驳,但在大多数社会中,绝大部分人总能在基本的道德原则上达成共识,如“不杀人”、“不撒谎”、“不偷盗”、“言而有信”、“不剥削穷人和弱者”、“创建公正的社会”等。这种跨文化的广泛一致性,至少已经表明直觉主义的非推理的主张获得了一定的支持。^③

卡兹氏的具体立场我们可以同意,也可以不同意,重要的是他从事文化比较的模式是一个大进步。之所以还称其为“比较”的研究,便是因为他需要先对照和考究各文化之间的异同。在此基础上,他并不进而将其所进行比较的两种文化的差异推向两极化,恰好相反,他寻求相同和相通的原则,以图建立各

^① George Peter Murdock, “The Common Denominator of Cultures,” *Culture and Society* (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1965), 89.

^② [美]史蒂文·卡兹:《多元文化背景下的人类伦理》,郭萍译,《学术界》2014年第8期。

^③ [美]史蒂文·卡兹:《多元文化背景下的人类伦理》,郭萍译,《学术界》2014年第8期。

方得利的普适道德体系。卡兹又强调其方法模式的普世起点,说:“为了支持超越文化界限的道德规范的存在,我们必须从前一个问题开始,即:是否存在所有人类和社会共享的、有效地超越有限的历史和社会背景的条件?”^①就是他的这种态度,即实实在在地比照文化与文化之间的异同情况,不加以人为的对立,不把文化特性推向极端,不构建两极的状态,才有可能形成健康而有利的文化比较模式。与此相类似,英国哲学家普利斯特(Graham Priest)将新世纪的东西方文化碰撞及大规模的接触,视之为东、西哲学新结合的好机遇,他认为,在如今的互相接触、互相影响不可避免的趋势下,东、西方文化应当顺便趁机互相学习、互相改良^②。在世界历史上,文明的推进和突破往往都遵循这种模式,不必用一方取代另一方。在上述两例所提的思维与模式下,任何文化都不会成为比较的牺牲品,反而更接近相得益彰的效果。

总而言之,若想回答本节一开始所提出的难题,就是既然看破了两极化思维的弊端,那用什么来代替它?我们还是主张不强求新的比较框架取代它,而是切换视角,重异又重同,寻求有价值的比较点而不刻意进行对立化。当代著名文化学者张隆溪曾表达这类意见:“与过度重视区别和文化的独特性相异……窃以为语言和文化皆具有基本的可翻译性。……只有先承认不同文化民族同样都有能力思考、表达、交流、创造自己的价值观,我们才能够解除一切民族中心论的偏见。”^③这种普适的视角尤其切实,因为两极化思维常常导致的正是民族中心论的偏见,或许最常见的是对本人、本文化的中心论偏心,上文已有其例。但连安乐哲之把传统儒家思想夸得天花乱坠,也是犯了民族中心论的偏见,只不过是把中心挪到非自己的民族上;在其《儒家角色伦理》一书中,西方文化与中国文化相比,处处相形见绌,而中国的儒家文化则被理想化了。这就是西方汉学家的东方民族中心偏见。

笔者提出的第二种解决问题的可能方法是,为了达到文化比较的目标,却不运用文化比较的方法。意思是说,文化比较工作的目标不外乎更好地了解对方文化,同时也对自己文化加深认识。与其处处对比两个文化,不知不觉形成两个文化之间的人为对立状态,不如就对方文化从事专心深入的研究,这样或许较之比较研究更能达到目标,能让人对异域文化获得更专业、更纯粹的认知。20世纪(其实也包括更早的)西方汉学领域中最出色的汉学作品往往针对中国文化某一专题的深入研究,都未涉及东西方之间的文化和思想比较。诸如葛兰言、葛瑞汉、顾理雅、牟复礼、芬格莱特等杰出西方汉学的代表作在阐述中国思想、文化如何的同时,也避免了文化间的对峙,没有把中国与西方的文化特征推向相反的极端。笔者承认,这一类研究也不能完全代替文化比较研究,毕竟文化比较含有自身的价值和好处。但面对文化比较研究所经常带来的种种偏见与思维误区,这或许是可供选择的另一种可行渠道。

五、结 语

明末来华的欧洲耶稣会传教士们撰写过很多有关中国社会与文化的记录、报告与专著,众多学者权衡评估异域文化时,其视角与判断往往处在两个极端之一:或过于赞扬;或过于贬低。由于以利玛窦为代表的早期传教士实行文化的“适应政策”,致力建立双方之间的交流和对话平台,因此他们的著作重点强调中国与西方文化之间的相同、相通之处。为引起欧洲读者的好奇心,激发读者的兴趣,进而为自己的宗教使团赢取全方位的支持与资助,传教士们的报告往往隐恶扬善,在教学制度、政府体质、“圣哲执政”等若干方面将中国刻画得过于理想化。例如继利玛窦之后的葡萄牙人曾德昭神父,是一位能力极强、颇有影响力的会士,在17世纪中期继续发展和推行利氏的适应政策。“曾德昭神父为我们描述了一幅非常美好的,几乎是理想化的中国人的教育图景。他指出了在品德、礼貌、

① [美]史蒂文·卡兹:《多元文化背景下的人类伦理》,郭萍译,《学术界》2014年第8期。

② <http://blog.oup.com/2015/05/eastern-western-philosophy-tradition/>.

③ Zhang Longxi, “Translating Cultures China and the West,” in Karl-Heinz Pohl, *Chinese Thought in a Global Context: A Dialogue Between Chinese and Western Philosophical Approaches* (Leiden, Netherlands: Brill, 1999), 46.

孝顺等方面进行道德教育在人生早期所起的作用。……在介绍中国人的教育时,曾德昭却没有指出那种强迫有创造力的中国人死记硬背枯燥无味的八股文的专横行径。……曾德昭知道参加科举考试的生员间竞争激烈,但他没有告诉读者,从古至今,希望考取学位的人大多数不能如愿以偿。”^①对社会文化停留在如此片面的认识,对长久的中国历史也缺乏综合的了解,导致他们看不出或者不愿意看到当时的政治形势有别于以往更好的时代,正走向衰败^②。到中、晚清时期,中、西方政治与文化局面变迁,文化比较的工作不必强求双方文化互相“适应”,不必刻意妥协求和,传教士们报告的语气则大大改变,对中国文化及中国人的素质毫不犹豫地加以批判。生活在清末时期的美国神父亚瑟·史密斯(又汉名明恩溥)对中国人的素质与德行、风俗与美德诸多方面进行过专题讨论,包括如下几种小题目:中国人的“漠视时间”、“漠视精确”、“容易误解”、“拐弯抹角的才能”、“智力混乱”、“神经麻木”、“缺乏公共精神”、“缺乏同情心”,“互相猜疑”、“缺乏诚信”等等^③。如此一来,便是从一个极端走到另一个极端。

近期汉学研究尚未完全摆脱此窠臼,也是单面的描述,以偏概全。可见,从明末传教士的过度夸奖,到清末传教士的过度贬低,再到安乐哲等人的理想化中国文化,意见在两个极端之中摆动,周而复始,难以突破。

作为一种思维模式,两极化是很普遍的趋势。是职业的学者也罢,老百姓也罢,国内人也罢,外国人也罢,其心理都不知不觉地存在这种倾向。目前和将来的所谓“文明对话”若要有成效,笔者认为,必须清楚地意识到这种现象,认真考虑切换视角,纠正过去的思维方式与切入点。

安乐哲先生在《儒家角色伦理》第一章里写道:“哲学的诠释者有责任让学习中国哲学的学生明白中国哲学的独特性。正是这些哲学设想才会给中国哲学体系的词汇赋予意义。”^④这段话说得没错,但不必要也不应该把一切文化之间的一般说法与描述对立起来,为相关的国家和文化创造一个人为的对峙状态。

早在20世纪50年代,郭沫若先生给我们留下了重要的启示:

只要是一个人体,他的发展,无论是红黄黑白,大抵相同。由人所组织成的社会也正是一样。中国人有一句口头禅,就是“我们的国情不同”。这种民族的偏见差不多各个民族都有。然而中国人不是神,也不是猴子,中国人所组成的社会不应该有什么不同。我们的要求就是要用人的观点来观察中国的社会,但这必要的条件是须要我们跳出一切成见的圈子。^⑤

一言以蔽之,我们不主张盲目舍异取同,掩蔽文化之间的丰富差异与独特性;同时我们力求求异,但不求人人为的对立。唯有这样方能接近一个实事求是的比较方法论。

[责任编辑 李梅]

① [美]孟德卫:《奇异的国度:耶稣会适应政策及汉学的起源》,陈怡译,郑州:大象出版社,2010年,第71-72页。

② 明末葡萄牙传教士曾德昭还描述过明朝官场上大臣、宦官之间的明确分工状态以及皇帝的集权势力,可是汉学家孟德卫指出:“这套体系的崩溃始于晚明,那时接连出现了几位软弱无能、行为古怪的皇帝,他们完全退居深宫,逐渐将行政管理权交给了宦官。其中最为著名的例子就是万历皇帝,他挥金如土,又不问朝政。他中断了和朝廷官员的联系,并在不理智的暴怒中对惹他不悦的官员进行严厉的惩罚,以此来疏远官员。同时,他又向农民征收重税,逼得他们抛弃田地,又因生活所迫沦为盗贼,整个小农阶级从此被彻底摧毁。在这个权力的真空中,宦官势力不断增长,他们的腐败和专横行径比比皆是,愈演愈烈。这就在文人中间培养了一种结党的风气,以致很多人不再担任政府公职。然而曾德昭对这些不幸的事件似乎浑然不知。”[美]孟德卫:《奇异的国度:耶稣会适应政策及汉学的起源》,第73页。

③ Arthur Smith, *Chinese Characteristics* (New York: Fleming H. Revell Company, 1894).

④ Ames, *Confucian Role Ethics*, 23.

⑤ 郭沫若:《中国古代社会研究》,北京:人民出版社,1964年,“自序”第vii页。