

独角兽与龙

——在寻找中西文化普遍性中的误读

L'ALICORNE ET LE DRAGON

Les malentendus dans
la recherche de l'universel

乐黛云 勒·比松◎ 主编



北京大学出版社

北京大学比较文学研究丛书

独角兽与龙

——在寻找中西文化普遍性中的误读

主 编

乐黛云 勒·比雄

北京 大学 出版 社

· 北 京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

独角兽与龙——在寻找中西文化普遍性中的误读/乐黛云、勒·比雄主编，—北京：北京大学出版社，1995.10

ISBN 7-301-02925-X

I. 独… I. ①乐… ②勒… III. 东西文化—文化交流—差异—中国—文集 IV. G125

书 名：独角兽与龙——在寻找中西文化普遍性中的误读

责任著作者：乐黛云 勒·比雄主编

责任编辑：沈浦娜

标准书号：ISBN 7-301-02925-X/I.0371

出版者：北京大学出版社

地址：北京大学校内 100871

电话：62752015 62752018 62752032

排印者：中国科学院印刷厂

发行者：北京大学出版社

经销者：新华书店

850×1168毫米 32开本 7.375印张 180千字

1995年10月第一版 1997年4月第二次印刷

定 价：10.80元

序 言

乐黛云

“独角兽”是西方神话传说中的一种动物，它像马，或小羊，额头上有一只美丽的独角。这一形象最早出现于美索不达米亚的绘画中。后来，在西方一直是幸福和圆满的象征。龙的形象则和中国文化密不可分，它象征权力和位居“中央”的大帝国。1993年6月，北京大学比较文学与比较文化研究所和欧洲跨文化研究院联合举办了一次国际学术讨论会，题目就是“独角兽与龙——在寻找中西文化普遍性中的误读”。所谓“误读”是指人们与他种文化接触时，很难摆脱自身的文化传统、思维方式，往往只能按照自己所熟悉的一切来理解别人。正如一篇寓言所说，当一只青蛙试图告诉他的好友——无法离开水域的鱼，有关陆地世界的一切时，鱼所理解的鸟只能是一条长了翅膀腾空而飞的鱼，鱼所理解的车也只能是鱼的腹部长出了四个轮子，它只能按照自身的模式去认识这个世界。人在理解他种文化时，首先自然按照自己习惯的思维模式来对之加以选择、切割，然后是解读。这就产生了难以避免的文化之间的误读。对待这种“误读”，由于时代不同，背景不同，人们所持的态度也就各异。第一种态度是对凡与自己不同的文化，一概斥为异端，或称为不开化的野人，或称为与禽兽相类的蛮夷。第二种态度是承认其价值，但只是作为珍稀的收藏或可贵的历史遗迹，第三种态度较为平等宽容，用一种文化相对主义的立场，承认一切文化无论多么特殊，都自有其合理性和存在的价值。再进一步看，千差万别的人类文化有没有普遍认同

的东西呢?可不可能有共同的是非标准呢?在即将到来的 21 世纪,不同的文化是逐渐趋同还是愈加差异呢?在众声喧哗的多元文化中是否仍然会体现出某种规律,某种“理性一元性”呢?人类有没有可能超越民族中心主义,有没有可能超越自身的文化与文明,达到另一更高的境界,成为许多国家正在议论的“新人类”?这些问题由于全球性信息社会的来临,由于西方发达世界在精神方面的自省,由于东方社会的急速发展在思想文化方面提出的新的要求而显得愈发紧迫而尖锐了。

正是由于这样的形势,欧洲的一部分学者对进一步了解非洲、亚洲,特别是中国的文化产生了不同寻常的兴趣。得到欧洲共同体和联合国教科文组织支持的欧洲跨文化研究院就是在这样的基础上组织起来的。欧洲跨文化研究院负责人、人类学家阿兰·勒·比雄教授在沟通中西文化方面可谓不遗余力。1993 年夏,他在欧洲杰出的文化理论家和小说家翁贝尔托·埃科的鼓动下组织了为期三周的“丝路文化联合考察计划”,考察队从广州出发,经西安、敦煌、吐鲁番,最后到达北京长城,沿路考察华夏文明与王朝威仪,外来宗教在中国本土文化生态中的命运,西域(波斯、中亚)、印度文化与汉文化的对话,以及丝绸之路所象征的开放与长城所象征的关闭和今天中国对外开放和现代化的历史变迁等专题。北京是考察计划最后一站,也是停留得最久的一站。

跨文化研究院与北京大学比较文学研究所就“文化误读”问题组织了很有特点的一次讨论会。这次讨论会人数不多,来自欧洲的学者除前面提到的勒·比雄和埃科教授外,还有巴黎意大利文化学院院长、文化人类学教授保罗·法布里,法国巴士德研究院院长、生物系教授安东尼·杜善,法国社会科学高等研究院研究员雅克·勒哥夫院士,法国罗伯尔大辞典文学主编阿兰·海依博士,还有美国哥伦比亚大学的富里奥·哥伦波教授,日本三重大学艺术史教授稻贺繁美等。中国方面的参加者有北大比较文学

与比较文化研究所乐黛云、孟华、陈跃红，哲学系汤一介，西语系罗芄，社会学系周星、科学与社会发展研究中心孙小礼以及中国社会科学院外国文学研究所郭宏安、哲学研究所滕守尧、孙尚扬，还有留法经济学博士丁一凡，前文化部长、著名作家王蒙和著名法国文学研究家、作家沈大力。从以上参加者，足可看到这次国际研讨会确实是一次首创性的跨文化、跨学科的文化研究的盛会。

这次会议的开法也和以往不同，从一开始，筹备会议的双方都特别强调这次会议的目的首先在于能够自由交换意见，能够就某些问题进行对话，并不在于宣读论文，也不在于得出结论。为了避免在开会时才知道与会者的论点，以至往往准备不及，难于交锋，这次会议在开会一个月以前就把参加者寄来的发言提纲发给大家，这一方面有助于大家思考，一方面也便于会议主持者预先设计会议讨论的焦点。总的说来，大家对这次会议的讨论还是满意的，发言都很热烈，从不冷场，也有一些不同意见的争论和会后的进一步交换意见。当然这一切都还只是开始，由于语言和术语的隔阂，大家都不免感到“意犹未尽”，相约下次再来。

会议的最后一个项目“长城上的欢聚”也很成功。中外学者在古老的万里长城之上畅谈墙、门、窗、路的种种关系。作家王蒙和法国的雅克·勒哥夫院士作了非常精采的总结性发言。比较文学和比较文化研究所和西语系法语专业的研究生们在长城脚下表演了极具中国风味的文艺节目。最后，意大利的埃科教授领头跳起了热烈的舞蹈。从长城归来的路上，中国歌、法国歌、意大利歌，古典的、现代的，歌声不绝于耳，大家都留下了难忘的印象。

这里汇集成册的论文大部分是会议参加者的发言，会后又经过一定加工。另外，还有几篇文章是出自意大利使馆文化处与这次国际研讨会同时召开，并由同一批学者参加的“现代思想在后

工业化的欧洲和在当代中国”圆桌会议的发言纪录，很高兴得到意大利使馆文化参赞白莱暮夫人的许可，在此发表，并表示我们的谢意。

这次会议的一个具体成果就是由欧洲跨文化研究院与中国文化书院、中国国际教育交流中心和北大比较文学与比较文化研究所合办的无墙大学中国北京分校筹委会宣告成立。这一措施保证了欧洲跨文化研究院与我们的文化交往将不断发展下去。因此，关于无墙大学的建议和回应就也作当附录，刊载于此。

最后，此书得以出版，还应感谢法国跨文化研究院和中国文化书院的财力资助。北大出版社副总编、我们的老朋友张文定先生为本书的出版做了许多工作。特在此一并致谢。

1994年9月

目 录

- 序言 乐黛云 (1)
- 他们寻找独角兽 翁贝尔托·埃科 (1)
- 在有墙和无墙之间 汤一介 (13)
- 文化之间需要墙吗?
- 从文化的多样性到人类的普遍性 阿兰·莱伊 (20)
- 中西对话：潜能的问题 安东尼·当香 (47)
- 识得春江夜雨声 阿兰·勒·比雄 (56)
- 长城的象征 王 蒙 (64)
- 翻译、变异和创造 罗 芄 (66)
- 独角兽与龙 沈大力 (76)
- 说“墙” 郭宏安 (78)
- 作为文化总体中符号及界限的墙 雅克·勒·高夫 (87)
- 对话与比较文化 滕守尧 (93)
- 文化差异与文化误读 乐黛云 (108)
- 异文化间浪漫的“误读” 周 星 (113)
- “移花接木”的奇效 孟 华 (118)
- 从儒学在 17、18 世纪欧洲的流传看误读的积极作用
- 文化壁垒、文化传统、文化阐释 陈跃红 (127)
- 关于跨文化交流中的误读及其出路问题
- 莱布尼茨与中国的易图和汉字 孙小礼 (144)
- 明末中西文化交流中的误读及其创造性 孙尚杨 (154)
- “上帝”与“天” 王 宾 (170)

- “必须表述”与“无法表述”的悖论	
欧洲中心主义与“中华”思想	周星 (187)
附录一：“现代思想在后工业化的欧洲和当代中国”	
圆桌会议发言录	(203)
一、什么是“现代”？	富里奥·哥伦波 (203)
二、从欧洲带来的新信息	翁贝尔托·埃科 (208)
三、社会消费和社会时尚	保罗·法布里 (210)
四、我所理解的“现代”与“后现代”	汤一介 (214)
五、什么是“现代思想”？	王 宾 (221)
附录二： 关于建立无墙大学的计划和回应	
一、关于建立无墙大学的计划	(225)
二、对欧洲跨文化学院提出建立“无墙大学”的回应	(227)

他们寻找独角兽

〔意大利〕翁贝尔托·埃科 (Umberto ECO)

两种不同的文化相遇，由于相互间的差异，会产生文化间的冲撞。在这点上，有三种可能性：

1. 征服：A 文化成员认为 B 文化成员非正常人类，并将其定义为“野蛮人”——从词源上来说，就是不说话的生物，因而不能称作人类，或充其量只能是低等的人类。随之便产生两种可能的后果：

(1) 教化：即按照 A 文化模式改造 B 文化；

(2) 毁灭：这正是欧洲文化对待美洲、非洲文化的方式。

2. 文化掠夺：A 文化成员认为 B 文化成员是某种未知智慧的传人。A 文化有可能在政治、军事上征服 B 文化。但，他们又十分尊重这一异文化，力图理解它，并将其基本要素纳入自身肌体中。古希腊文明的形成得益于将古埃及纳入其希腊王国文化圈中。自勾股定理诞生以来，希腊人就十分赞赏埃及人的智慧，并竭力“窃取”埃及人在数学、炼金术、巫术、宗教方面的诸多秘密。这种对埃及人智慧的追求、赞赏、尊重始终表现在现代欧洲文化中，从文艺复兴直到今天一贯如此。

3. 交流：这是一互相影响和尊重的双方流程，欧洲和中国的最初接触，情况正是如此。马可·波罗时代以来，尤其是利马窦时代，两种文化就在交流各自的秘密。中国人从耶稣会传教士那里接受了欧洲科学的很多方面，同时，传教士们又将中国文明的方方面面带回欧洲。（以至于今天，意大利人和中国人还在争论：

是谁发明了“意大利面条”(Spaghetti)，至于我本人，则深信它是从中国传到那不勒斯的。)

征服，文化掠夺，交流，是三种抽象的模式，事实上，在具体的个案中，这三种态度是融合出现的。

今天，我想强调的是文化间另外两种作用方式。第一种可称为“崇洋倾向”。我不知道在中国，是否存在着一种“崇洋”的眼光来看待欧洲。但可以肯定，欧洲确是以一种“崇洋”的方式看待过中国。这里，“崇洋”指一种文化态度，在这种态度下，一切来自遥远异域文明的陌生、不同、非一般化的事物都显得美丽、诱人。自17世纪直到19世纪早期，整个欧洲都痴迷于这种异国风味，尤其是所谓“汉风”，欧洲艺术在某个时期几乎变成中国式的，同样意义，在另一个时期，又变成古希腊式的（新古典主义）或中世纪式的（新哥特式）。

但我尤其感兴趣的是第二个现象，我难以给它贴上一个确切的标签，那么，姑且予它一个临时性定义：“错误认同”(False identification)。

我试着解释一下这个概念。我们（人类可以是欧洲人，中国人，也可以是印度人）周游、探索世界的同时，总是携带着不少“背景书籍”，它们并非是体力意义上的携带，而是说，我们周游世界之前，就有了一个关于这个世界的先入为主的观念，它们来之于我们自身的文化传统。即使在十分奇特的情况下，我们仍然知道我们将发现什么，因为先前读过的书已经告诉了我们。这些“背景书籍”的影响如此之大，以至于它可以无视旅行者实际所见所闻，而将每件事物用它自己的语言加以介绍和解释。

整个中世纪传统使欧洲人相信存在着一种叫做独角兽(unicorn)的动物。它看起来很温驯像一只头上长着触角的白马。

经过多次周游欧洲之后，人们认为独角兽不大可能生活在欧洲。于是，传统认定，它应该是生活在一个奇特的异国。

马可·波罗游历中国时，他也在寻找独角兽。马可·波罗是商人，非学者，且当他开始旅行时，尚很年轻，未读过很多书。但他确实十分了解在他那个时代一切围绕异国的传说。所以，他也渴望遇见独角兽，并开始有意地寻找它们。

归途中，在爪哇，他见到一种有些地方看上去像独角兽的动物，它们的嘴上长着独角。既然整个传统已使他准备遇见独角兽，所以他认定这些奇特的动物就是独角兽。但由于他的天真与诚实，他直实地描述了他的所见。然而他所描绘的独角兽与千年来传统中的描绘却大不相同。

多可怕！它们不是白色，而是黑的。它们长着野牛一样的毛；像一般的大象，触角也是黑色，而非白色；舌头上满是刺，头看上去像野猪，简直奇丑无比！事实上，他看到的是犀牛。

我们不能说马可·波罗信口雌黄，他告诉人们一个他相信的事实，即：独角兽不像他的读者相信的那样温驯。但是，他没有能力指出，他见到的是一个新动物，而是本能地试图用他过去熟悉的形象来定义这一新动物。在介绍一个未知领域时，他未能超越他的读者的期待。在某种程度上，他正是他的“背景书籍”的牺牲品。

现在，我来谈另一个故事。很长一段时间，欧洲的神学家、语言学家和哲学家梦想重新发现已失传的地球第一人——亚当的语言。依据《圣经》，上帝为惩戒那些妄图修建巴别通天塔的自大者，让人类操不同的语言。而亚当的语言应当是最完美的，因为它的名字看来与事物本质有着直接的相似。很长一段时间，人们普遍认为这样完美的语言应是和最早的希伯来语相一致。

但是，马可·波罗之后两个世纪，即15世纪，欧洲重新发现了古埃及象形文字。这些文字符号曾经无可挽回地遗失了，直到19世纪才被重新发现，传入了意大利。当时在佛罗伦萨发现了一部名为《象形文字》的希腊手稿。作者为贺鲁斯·阿伯隆（Horus

Apollon) 或奥那伯鲁斯 (Horapollus)。

今天, 我们知道, 象形文字有时是对它们所指事物的象形, 但更为普遍的情况是, 它们已具有一个音值。相反, 15、16、17 世纪的学者都追随奥那伯鲁斯近乎荒谬的解释, 认为象形文字所代表的是什么神秘的、不可思议的真理, 并且只有那些已被传授了初步知识的人才能理解它的含义。象形文字是一些神圣的符号, 不但能够指示事物的名称和形式, 甚至能够传达事物最本质、最为神秘不可测的含义。正是在这个意义上, 象形文字当时被认为是完美的首例。

那么, 既然存在一种比希伯来语更为完美的原始语言, 为什么不去寻找其它更古老的语言始祖呢? 将近 16 世纪末的时候, 西方世界对中国的了解开始增多。当时, 除了一些商人和探险家外, 还有很多人去过中国, 这种情形, 马可·波罗时代就出现过。

1569 年, 多米尼各·加斯巴尔·达·克鲁斯 (Dominican Gaspar da Cruz) 发表了首次描述汉字的一段文字, 揭示了表意文字所表示的并非是字音, 而是直接指代事物或其含义。正是得益于汉字的这些特点, 使得汉族、越南、日本等不同的民族, 尽管对汉字有不同的读法, 却能共同地理解它们的含义。

这种看法, 随后又出现在胡安·龚札勒·德·门多萨 (Juan Conzalez de Mendoza) 的书中。他指出: 东方各民族虽然各自操着不同的语言, 但却能够通过文字来相互沟通, 因为对于他们所有人来说, 那些表意文字都代表着相同的意义。

1615 年, 利马窦神父的日记公开发表后, 上述那些看法就成了一个常识。约翰·韦尔金斯 (John Wilkins) 这位和他人一起筹划创造一门世界通用的哲学语言的学者在《梅克利》(Mercury) (1641 年) 一书中写道: 尽管日本和中国这两个民族的语言的确像希伯来语和荷兰语之间那样相去甚远, 但仍能通过一个共有的汉字, 读懂对方的信件和书籍, 就如同这些书和信件只不过是他们

自己所写一般。

第一位谈及一种通用文字的欧洲学者是弗朗西斯·培根。为了证明其可能性，他举了汉字的例子。令人惊奇的是，无论是培根还是韦尔金斯都没有认识到表意文字的象形性的起源，而是把它们看成纯粹一般性工具，表意文字具有一种双重特性：不但通用而且还能在字和意之间建立起一种直接的对应关系。汉字这种表意性的发现对于欧洲通用哲学的探索和发展产生了巨大影响。但今天，我的兴趣却并非在此。

我想顺着另一条路线走。

在众多有关中国的传说影响下，一些思想家发现中国皇室的家谱可以上溯到比《圣经》中的家族更为久远的时代。因此，1655年，伊萨克·德·拉·培伊埃尔（Isaac de la Peyrere）提出了一个颇受争议的假设：亚当之前，还存在着一男性祖先。如此说来，希伯来和基督教整部神圣的历史（包括原罪和基督耶稣的传教活动）就只能涉及到希伯来族，而不包括其他像中国那样更为古老的民族。毫无疑问，这样的假设被当作异端，未能取得很大成功。但回忆一下却很有趣，因为它显示了当时的中国在很大程度上已开始逐渐以一个尚未为人所知的智慧之国的面目出现在西方面前。

那么，问题倒是在于如何将中国带回到一种我们熟知的智慧框架之内。因而，我们就会看到，1699年，约翰·韦伯（John Webb）在他的《历史随笔一则：试论汉语为一原始语言的可能性》^①一书中作出了另一个假设：“大洪水暴发后，诺亚和他的方舟并未停靠在阿美尼亚的艾亚拉特山上，而是去了中国，所以汉语就完全成了亚当的希伯来语的翻版，而且由于不遭受任何外来侵略而得以保存数千年，所以保持了它最初的纯洁性。”

培伊埃尔是个新教徒，而韦伯是一位英国教徒。同样面对着汉语之谜的巨大魅力，教徒们的反应却截然不同。

6063980

早在1540年，耶稣会的传教士们就已东渡亚洲的葡属地区。圣·法朗士·夏维尔(Saint Francis Xavier)就曾试图使中国皈依基督教，利马窦于1583年来到澳门，并于17世纪初开始以一种新的方式接近汉文化，决心成为一名地道的中国人。

17世纪学识最为渊博的学者之一，耶稣会会员阿塔纳斯·基歇尔(Athanasius Kircher)早已研究过中国的象形文字。这些研究主要见于他不朽的著作《埃及的俄狄浦斯》。他是那种把埃及语等同于完美的亚当语的主要支持者，这种等同的思想根源在于一种自闭的传统思维方式。这种传统把赫尔墨斯等同于埃及的摩西。但在其他不可胜数的各类事物中，基歇尔也被华夏文明吸引。因而多年来，一直致力于收集他的耶稣会同事从中国带回的有关资料。1667年他有能力编辑出版了一本大型的、极具观赏性的《中国图志》，书中录有众多有关中国的奇观和秘闻。

这本书从分析1625年在中国发现的一块景教碑文入手(根据基歇尔的看法，这证实了基督教在这以前已渗透中国)百科全书式地展现了中国的风土人情，装束服饰、日常生活，宗教、牲畜，花草树木，以及金属矿产、建筑、工艺、语言等情况。

基歇尔收集的资料和前人相比应该是相当准确的。注意一下普托勒米(Ptolemy)所著《地理》一书1561年版中对中国的描绘仍是荒谬不堪。而在基歇尔的《中国》^②一书中却有一幅按照当时的绘图标准来说相当精确和详细的中国地图。虽然这些资料属实，但是基歇尔对于这些奇观的解释却充斥着巴洛克式的鉴赏品味。如书中有些绘图，它们在艺术上引人入胜、令人称奇，说明作者和马可·波罗及其他先前的旅行家做法一样，他是在所接受的资料的基础上，根据自己的理解和想象指导画工们工作。而且也是依据他自己的“背景书籍”来解释那些口头传说。这其中自然有很多先人为主对异国他乡不切实际的描述。

基歇尔深信中国人很早就受到基督教义的浸淫，所以他竭力

把中国的众神塑造成像基督教神话的三位一体，反映着基督教的秘密。有一本书里证明基歇尔深信埃及是所有文明的源泉。当他发现中国是一个高度发达的国家时，便极力想证明中国文化也是源于埃及，于是他把任何一条资料都解释成他论点的一个论据。

基歇尔的论证建立在他坚定不移的信念之上：中国智慧的方方面面都是由诺亚的三子，后来成为埃及法老的切姆带入中国。切姆是偶像崇拜和巫术的始作俑者，他的导师正是赫尔墨斯本人。切姆带着他的人民，穿过波斯来到巴克特里亚，并越过了摩加王国。埃及的各种知识就这样传到了中国。（《俄狄浦斯》卷一 84 页）^⑧基歇尔把孔子解释成中国化了的赫尔墨斯。而当有人告诉他一些佛教雕塑的情况后，他又根据那些描绘虚构出一些千奇百怪的众神形象。

从那些给他提供资料的人所画的略图中，了解了真正的宝塔的形状。但在众多式样的宝塔当中，只有马蒂尼（Mattini）神父在福建省见到的一种式样尤其受到基歇尔的青睐，因为它显示出宝塔和金字塔在外形上的相似性。沿着这种思路，基歇尔认真研究了汉字这一表意文字〔依据的是波兰耶稣会士米歇尔·波伊姆（Michael Boym）提供的资料〕。他认识到这些表意文字最初应该是对它们所指事物的象形。可是，很明显，他已无从探究更为象形的表意汉字到现代汉字的演化过程。于是，他便想当然地发表了他对汉字起源的看法。

基歇尔力图把最初的表意文字看成象形文字。因为，按照他的理解，是切姆将埃及文字带到中国，象形文字和表意文字之间相应地也就有了一种紧密的联系。（《俄狄浦斯》卷三，11 页）

和培根及其它学者一样，基歇尔认识到了表意文字的通用性。因为它们所指的是事物的概念，和声音并不一一对应。可是在这一点上，基歇尔的见解似乎走得更远。他认为象形文字的起源是神圣的，因为它刻画了万事万物神秘莫测的本质，而汉字却是清

晰地毫无歧义地指代着一些精确的概念。所以，他指出：从这个意义上说，汉字是一种“堕落”的象形文字，它丧失了神圣的力量，蜕化成纯粹的实用工具。他说，当人们用一个象形文字代表一种动物，而这种动物又代表太阳的时候，他所指的不但应是那个周行不殆，施人惠泽的天体，也应该是那个在精神世界里默默奉献的精神原型，而且后者才是根本的。（《中国》311页）

在接下来的那个世纪里，在一种新的极端偏爱中国文化的氛围中，卢梭的理性主义批评，狄德罗的“百科全书派”把整个问题颠倒过来。汉字优于象形文字，因为汉字表意清晰、准确而无歧义，后者模糊、不准确。但对基歇尔来说，这种模糊性和多元解释的可能性恰恰证明了象形文字的神圣起源。相反，表意文字所表现出来的人类对精确性的追求也同样证明了真正的古埃及智慧（基督教智慧被认为是直接继承于埃及）传到中国后，由于撒旦的破坏而堕落了。

由此，我们就不难理解《中国》一书的漂亮扉页，上端是第一代传教士：洛亚那的圣·伊理斯（Saint Ignace），他是耶稣会传教会的创建者，还有圣·法朗士·夏维尔；下端是当时那一代的传教士：利玛窦神父和亚当·夏尔（Adam Schall）神父，他们对中国的现实有着全新而深入的了解。

利玛窦和夏尔都很了解中国，他们通晓中国文化、接受汉民族生活习惯。面对发达的华夏文明，他们并未采取一种殖民主义的征服态度或者野蛮地改变中国人的信仰。但至少根据基歇尔的看法，利玛窦和夏尔去中国是为了使中国人明白，中国文化是更古老的埃及——基督教文化的糟糕“译本”。而他们所负的使命就是把中国带到西方科学创造的奇迹面前。夏尔神父就曾根据西方的标准对中国的历法进行改革。

为了更好地理解基歇尔的观点，我们再讲一个故事，说的是第一次描绘美洲新大陆，尤其是墨西哥的玛雅和阿斯特克拉两个文

明的情况。

1590年，若泽·德·阿各斯塔（Jose de Acosta）出版了《印第安人的历史自然道德》^④一书，力图说明美洲土著具有某种文化传统和很高的智力水平，进而证明墨西哥文字具有象形文字的性质，并且和汉字性质相同。这是一种颇具勇气的观点，因为当时流行的观点认为美洲印第安人只能算“准人类”。第也各·德·兰塔（Diego de Landa）的《Yucatan 事件陈述》^⑤一书就竭力展示了印第安文字的罪恶本性。

基歇尔（在《俄狄浦斯》中）和第也各·德·兰塔不谋而合，而且他还提供了墨西哥文字是一种低等文字的论据。它们不是象形文字，因为和汉字一样，它们指代的并非神圣的宗教秘密，但和汉字相比，墨西哥文字甚至还不能算是表意文字，因为它们指代的只是单一的事实，并非一般的概念，这种文字只是一些图画，不是通用语言的一例。原因在于，指代单一事实的图画，作为一种记载工具，只有那些已经了解了这些事实的人才能理解它们的意义。

对两种不同但相似的文字系统竟作出如此区分！还是让我们了解一下其背后所隐含的意识形态。

古埃及已经消失，但它的整个智慧却成了基督教文明的一部分（至少根据基歇尔的乌托邦是这样，它的文字神圣而具魔力）。美洲印第安人是一些应该被殖民的民族，他们的宗教、政治组织必须被摧毁（事实上，在基歇尔写作的年代，两者都已被毁），为了给这种以暴力改变国家和文化的行为找到正当合适的理由，证明一下墨西哥人的文字没有任何哲学上的重要性是很有用的。

与此相反，中国是一个文化发达的泱泱大国，至少在当时，欧洲诸国尚无意征服中国。

另外，正如 R. J. 埃万斯（R. J. Evans）所述，《中国图志》是在 Leopold I 的支持和帮助下得以成书的，他的王国就呈现在东

方面前，靠近东方的亚洲基督教团体也曾向他寻求过保护。

奥地利一直认为它光大了东正教，而中国这一伟大的帝国在某种意义上必须参与这样一个雄心勃勃的计划。许多耶稣会传教士如：格鲁伯（Gruber）和马蒂尼（Martini）就为在这个“乌托邦”中举足轻重的中国构筑了一部纯粹的精神史。据说，自公元后最初的几个世纪以来，基督教就一直是这部精神史发展的持续推动力（《1500—1700 哈布斯堡王朝的形成》，牛津，1985，430页）。我们可以说，就连他置于中国和埃及之间的这种联系，也是他那个帝国之梦的一部分。基歇尔描绘的中国不是需被击败的无名的野蛮民族，而是一个不得不回到同一个上帝家园中的“浪子”。

那么，问题在于如何对待中国人，要建立的不是征服关系，而应该是一种互相交流的关系。当然，欧洲诸国必须在其中扮演主要角色，因为它们才是纯宗教的传人。中国文字既不像埃及文字那样古老，又不像墨西哥文字那样“生性凶恶”，所以必须合情合理地说服他们，使他们相信，西方思想才是高出一筹。总之，基歇尔把原始文字分成象形、会意、图画三类，反映了他对待异域文明的不同方式。

我援引了整个故事，因为在我看来，基歇尔和前人一样，又一次不切实际地来到中国，不是发掘差异，而是不断地求证那些他已了解的东西。他不是努力理解中西之间的不同，而更多地是寻求两者之间的契合。

让我以另一个故事结束全文。16世纪末的时候，伟大的哲学家、数学家、逻辑学家莱布尼茨仍在寻找一种世界通用的语言。但他所追求的已不再是完美、神秘语言的乌托邦。他寻找一种数学语言，依靠这种语言的帮助，学者们争论问题时，可以围坐桌旁，进行逻辑运算，然后找出一个大家都能接受的公理。简而言之，莱布尼茨是当代形式逻辑的先驱。

莱布尼茨的背景知识和基歇尔不同，但他们解读一种异质文化的方法却是一样的。大家要注意，莱布尼茨深深地被中国吸引，并大量论述了有关中国的问题。莱氏认为：“仅仅是命运的一个愿望”，中国和欧洲这两个伟大的人类文明就分别落到了欧亚大陆的两端。在争取第一的对抗中，中国对欧洲提出挑战，两者各有胜负，就生活的优雅程度、伦理学、政治学而言，中国胜于欧洲；而在抽象数理科学、形而上学方面，欧洲却是遥遥领先。

你们看，我们这里看到的是一位不怀有任何政治征服或宗教征服想法的人。他被这样一个理想鼓舞着，中西之间能够真诚地、彼此尊重地相互交流。

莱布尼茨发表了他的一套中国文献集之后，收到刚从中国回来的白晋神父的信，信中描绘了太极图的形状，认为这其中蕴含了中国文化的基本原理。与此同时，莱布尼茨正致力于研究二进制微积分。那是一种从 0、1 开始的数学运算，直到今天，计算机中仍在运用。莱布尼茨深信这样一种数学演算具有形而上性质，因为它反映了上帝和虚无之间的辩证法。白晋认为太极图中的八卦图结构是二进制微积分学的完美体现，并送给莱氏一幅八卦图的复制品。

现在的太极图中，八卦（文王所做）的顺序是水平地由右向左，但白晋送给莱布尼茨的是另一种顺序的八卦（伏羲所做）。通过水平的（但从左到右）观察八卦，莱布尼茨很容易看出这些图形图表式地演示了二进制中自然数字的梯级递进。他在《古代二进制阐释》一书中对此做了说明。因此，按照莱氏的说法，我们今天也可以说，太极圈中包含了布莱恩代数学原理。

发现了某些差异但又竭力把它们完全认同于自己所知之物，莱氏是此类现象的又一例。太极图的重要性本在于它是一本占卜书，但对莱布尼茨来说，它们却进一步证明了他的形式微积分具有世界通用的价值。（在给白晋神父的一封信中，他认为太极图的

发明者是赫尔墨斯。)

大家都知道：“歪打正着”的意思：一个失误却让你发现了正确的东西，就像哥伦布本来打算航海西行到印度，却由于计算的错误而发现了美洲大陆。我认为基歇尔和莱布尼茨都属于这类歪打正着的情况：前者想去寻找一个他的赫尔墨斯之梦中的中国，其研究却有助于更好地了解中国，后者本是在探求伏羲的数学意识，却对现代逻辑发展作出了贡献。

但是，我们在为每个“歪打正着”的例子感到庆幸的时候，却不能忘记哥伦布错算了地球的大小，而基歇尔和莱布尼茨都未能遵循一种完美的、民主的文化人类学的原则：了解别人并非意味着去证明他们和我们相似，而是要去理解并尊重他们与我们的差异。

那么，就这次中国之行来说，我们的宗旨在于：不是寻找独角兽，而是努力理解龙的习性和语言。

(蒯轶萍 俞国强 译)

注释：

- ① 书的原文是：An historical essay endeavouring the probability that the language of the empire of China is the primitive language.
- ② 原文如此，根据上下文看和前面提到的《中国图志》(原文为：China Illustrata)为同一本书。
- ③ 原文如此，应和前面的《埃及的俄狄浦斯》为同一本书。
- ④ 原文为：Historia natural g moral de las Indias.
- ⑤ 原文为：Relacion de las cosa de Yucatan.

在有墙与无墙之间 ——文化之间需要有墙吗？

汤一介

在我们讨论“文化之间需要有墙吗”问题的时候，使我想到《庄子·山木篇》中的一个故事，这个故事的大意是说：一棵长得奇形怪状的树，由于它不能成材，因此樵夫没有把它砍掉，它保存了下来。也就是说，如果它成材，就会被砍掉，而不能保存。另有一只不会叫的鹅，因为它不会叫，而被杀了请庄子师徒吃，这只鹅没有能保存下来。也就是说，它如果会叫，就不会被杀来吃，而能保存下来。于是庄子的弟子问庄子：那棵树因为没有用，而保存下来；这只鹅因为不会叫（按：也指没有用），而被杀了吃，那么我们应该如何办呢？庄子回答说：我们最好处于才与不才之间，这样能保存自己。这个故事说明事物只有相对的意义，没有绝对的意义。在讨论文化问题上，一种文化对另一种文化应“有墙”，还是应“无墙”。这个问题，如果我们用中国哲学的观点看，“有墙”与“无墙”好像是矛盾的，但在中国哲学中“有墙”和“无墙”往往是相辅相成的。因此，从中国文化发展的总体上看，在中国文化与外来文化相遇时，它往往呈现出一种“在有墙与无墙之间”的状态。

我们知道，中国有文献记载的历史至少有四五千年，今天的中国文化已不是四五千年时那样的文化，也不是两三千年时那样的文化，特别是近世又吸收了西方文化，但它还是中国文化。当然，中国文化在吸收外来文化时是否每一时期都很成功，这是历

史学家讨论的问题，而哲学家讨论的则应是另一种问题。我们讨论的是中国文化用什么方法吸收外来文化，这种方法的意义何在？

前面说的《庄子·山木篇》的故事，它虽然是一个故事，但这个故事却表现了中国哲学的一种重要的思维方式，而这种思维方式在后来（魏晋以后，即4世纪以后）实际上又融合了印度佛教的思维方式。我们说“有墙”就是说“非无”（不是没有），我们说“无墙”就是说“非有”（不是不是没有）。这样在中国哲学中就有：“非有非无”、“非常非断”、“非实非虚”等等观念，这些观念构成一种“非X非Y”的思维模式。我们把这种思维方式用到讨论不同文化之间应不应该有墙的问题上，也许对文化的研究有一定意义。

（一）非有非无

“非有非无”本来和佛教的般若学有关，但佛教传入中国后它就成为中国哲学中的一种非常重要的思维模式。其实这种思想，早在中国先秦时（公元前三四世纪）的老庄思想中就有了，例如老子说：“道隐无名”（《老子》第四十一章），“道常无名”（第三十二章），“道”是“有”（无非），但也是“非有”。庄子说：“因是因非，因非因是”（《庄子·齐物论》），就是说，有肯定的就有否定的，有否定的就有肯定的。这些思想都隐含着“非有非无”的意义。如果我们把“非有非无”看成一种有关空间的观念，用来说明文化之间的问题，可以得到如下一种看法：一种文化对他种文化应是“无墙”（非有）而“有墙”（非无）的。从文化之间的横向关系，即放在同一时代看，如果一种文化对他种文化筑起一道封闭的墙，那么这种文化将只能成为供人们参观的博物馆，因而不能和他种文化进行交流，也很难对他种文化发生影响，从而不能参与整个人类文化发展的大潮之中（特别是在近现代）。如果完全“无墙”，那么它就不能自觉地保持和发挥其文化特色，而有

失去作为一种独立的文化而存在的危险。在中国历史上有两个突出的例子：一个是公元1世纪后印度佛教的传入。对印度佛教的传入从总体上说中国人是欢迎的，但是中国人对这种外来文化却是采取了“无墙而有墙”的态度。一方面，从总体上说我们对佛教的传入是开放的；但另一方面，我们又用本位文化解释它（这中间当然隐含着“误读”的问题），甚至是改造着它，而印度佛教文化又在中国得到发扬光大。另一个例子是：从17世纪末起至19世纪中叶，中国对西方文化采取了闭关自守的态度，虽然有少量西学输入，但对中国原有文化几乎没有什么影响，也就是说在那时人为地筑起了一道抵御西方文化的墙。造成这样一种抵御西方文化的心态，当然原因是多方面的，但是它背离了中国传统那种“非有非无”的思维模式，而导致中国文化在这种情况下失去了活力。“有”和“无”是一对相对的概念，“非有非无”是中国哲学中的一种重要思维模式，说“有墙”和“无墙”也还不能确切的表现中国哲学的特点，而应说“非无墙”（非无）和“非有墙”（非有），也不应执著“非无墙”（非无），无论执著哪一方面，就把问题看死了，而应以“在非有墙非无墙之间”找寻文化的出路。

（二）非常非断

佛教中的三法印之一“诸行无常”，这是说一切物理的、心理的现象在时间的流动中是变动无常的，据此在佛经中也讲“非常非断”，如佛经中有这样的话：“方观知彼去，去者不至方”。意思是说：事物好像是变到另外的地方，但又好像并没有变到另外的地方，这就是“非常非断”。^①如果我们把“非常非断”的观念作为时间的问题来理解事物，那么用它来讨论两种文化（或多种文化）之间在时间的流动中的关系，也许可以说：一种文化在时间的流动中与他种文化相接触，必然会发生某些变化（非常）；同时在时间流动中外来文化又需要有所改变以适应原有文化的某些要

求（非断），这样才能发生作用。我们还可以用印度佛教传入中国为例：印度佛教传入中国为中国文化所吸收与融合大约经历了一千年的时间。最初印度佛教依附于中国原有文化而得以发展；至南北朝（4世纪至6世纪）外来之佛教与中国原有之文化发生矛盾与冲突，至隋唐初佛教大为流行，据《隋书·经籍志》记载，当时佛经在民间流传十百倍于儒家经典。许多王公大臣、文人学士都信仰佛教，中国哲学在佛教中得到发展，看来佛教似乎取代了中国之传统文化。但实际上，正是在此时期出现了中国化的佛教宗派，如天台宗、华严宗、禅宗，特别是禅宗。这些中国化的佛教宗派成为中介，而至中唐以后儒学又渐抬头，至宋朝出现了吸收佛教的中国新儒学，即宋明理学。这一过程说明了一种文化的发展，在与另一种外来文化接触的长期时间流动中，这种文化有时似乎要断绝了，但它又实在并未断绝，而形成一种“非断非常”发展总趋势。在近代，中国文化受到了西方文化的冲击，五四以后出现了一股强大的“反传统”的力量，要求从西方引进“科学与民主”，甚至某些五四运动的领导者以及以后的某些学者提出了“全盘西化”的理论，似乎中国文化又出现了危机和断裂的状态，这种状况可以说一直延续到今天。因此照我看，在一种文化遇到另一种强大的外来文化的冲击下，一段时间往往会呈现出危机和断裂，但在更长时间流动中，文化总体上看总是会以“非断非常”的趋势发展着。

（三）非实非虚

在中国画中如何画月亮？一般说月亮是无法画的，但中国的画家们创造了一种画月亮的方法，叫作“烘云托月”，他们只画月亮周围的云，这样月亮就自然显现出来了。画家没有画月亮，因此月亮是一“虚”的（“非实”）；但确实实在画面上有月亮，因此它又是“实”的（“非虚”）。这样在中国画中“非实非虚”就

成为画论的一条非常重要的原则。我们用“非实非虚”的观念来说明文化之间发生关系所呈现的一种状态。任何文化都因其环境的不同、人种的不同、遭遇的不同，甚至众多的偶然因素而有其不同于其他文化的特色（特质）。这种特质一旦形成，它就成为一种具有凝固力的传统（“非虚”）；从人类的特性看，又往往要冲破这种凝固的传统，特别是在外来文化冲击下更为明显，因而形成了一种反传统的力量，从这种由外来文化引发的反传统的力量看，实在的传统并不实在（“非实”），传统文化有时在强大的反传统力量面前似乎全无力量。从这两个方面来看，文化往往是表现为“非实非虚”的。在中国哲学中，有一个重要概念叫“无”。“无”这个概念非常深刻地体现了“非实非虚”的观念。“无”并不是“不存在”的意思，而是指“无规定性”的“存在”。照中国哲学看，从音乐的音调说，如果是“宫”就不能同时是“商”，但“无声”却可以作成“宫”，又可以作成“商”，它可以成就一切音；就事物形状说，如果是“方”就不能同时又是“圆”，但“无形”却可以作成“方”，又可以作成“圆”，它可以成就一切形。所以“无”可以成就一切“有”。“无”是个“虚”的（非实），因为它无规定性；但“无”又是“实”的（非虚），它可以成就一切“有”。我们讨论文化之间的“墙”的问题，这也只是个象征性的说法。“墙”从一种文化与他种文化的关系说或者从一种文化存在的状态说，它也是一个象征性的说法，它是“非实非虚”的。一种有生命力的文化，它一方面表现出有规定性（非虚），这样才可以延续下来；另一方面又表现为无规定性（非实），它才可以适时成就一切。就文化说，“传统文化”与“文化传统”是两个不同的概念，“传统文化”是指已成的文化，是过去文化的积存，它是凝固的，是有规定性的，所以是“实”（非虚）；而“文化传统”是指已成文化在现实生活中的流向，是一种活动，是在不断变化之中，往往呈现为无规定性，所以是“虚”（“非实”）。不仅文化，

其实任何事物的存在都是“非实非虚”的。

文化是一个民族的生活式样，一种文化的存在从时间、空间、状态上看它是一综合体。一种有生命力的文化在它与其他文化发生关系时，从中国哲学的角度看，它往往呈现为“非有非无”、“非常非断”、“非实非虚”的。在中国哲学中，这种不用肯定的方式来说明问题的方法叫“负的方法”。负的方法只说明某种事物不是什么，而不能直接说明某种事物是什么，或者说不能肯定地说明事物，因此这种方法是在否定中表现了肯定。这种方法往往用“非有”来表现“无”；用“非无”来表现“有”，如此等等。根据这种负的方法，在中国哲学中往往要求在两极之间找一“中道”，但这“中道”又不是另立一“中”，只是在对两极的否定中显现的。如果用中国哲学的这种思维方式来看文化之间的“墙”的问题，说“在有墙与无墙之间”或尚非确切，而应说“在非有墙与非无墙之间”才更为准确。照中国传统哲学看，一种文化或一种文化在多种文化关系之中如果能在“非有墙与非无墙之间”来发展，或者更为理想。

把中国哲学这种思维方式用来解释文化之间的“误读”或有启发：其实不仅在两种不同文化之间会存在“误读”问题，甚至于同一种文化传统在时间流中也会存在“误读”问题。例如朱熹对孔孟的“仁”的了解也存在着某种“误读”，在孔孟那里，“仁”是人性的问题；在朱熹那里，“仁”不仅是人性的问题，而且是“天理”的问题。是不是朱熹对孔孟的“仁”是一种“误读”呢？我认为，它又是又不是，即是说是“非误读又非非误读”。所谓“非误读”是说它总是根据原文本的问题来说的；所谓“非非误读”是说它是在不同文化背景下和个人的创造力下说的。如果在文化之间不存在“误读”问题，那么就没有不同文化之间的对话，或者说不同文化之间的对话的必要性就不存在。正因为有“误读”（即“非非误读”）才可能有不同见解，有不同见解才

形成对话；正因为有“非误读”，才能有共同讨论的论题，有共同讨论的论题也才能形成对话。因此，在文化交流之间“误读”不仅是不可避免的，在一定情况下甚至可以说不是没有意义的。

注释：

- ① 在《坛经》中用“常与无常对”。在熊十力的《体用论》中则用“非常非断”，见龙门联合书局版第五页。

从文化的多样性到人类的普遍性

〔法国〕阿兰·莱伊 (Alain Rey)

普遍性问题本身便是具有普遍意义，因为要了解它必须要了解统一性。人类共同的外部世界、天地和充斥其间的万物。似乎所有文化、所有已知的语言都认为人类的一切实践对象间具有某种共同点，意识到这点，才有可能确立“事物”的概念，“事物”由一个或几个词来表达。

同样，诞生于一切文明之初的所有重要概念，诸如创世、精神、力量、上帝、命运、世界及存在、人类、生命、意识等也有一共同点。或许是由于任何人类社会必须要对被感知的对象加以区分，才使得普遍性和统一性分为各种类别。然而，不论是哪一个社会群体，其最主要的研究对象之一便是群体的成员，即人类。

任何社会都要确立广泛意义上的人物的概念，首先必须确立构成本社会的人的概念。在这一点上，社会的第一反应似乎是使普遍意义上的人趋同于本社会的人。许多人种名称的意思就是“我们、人类”（如因纽特人，它代替了原来的名称，即印第安人给他们取的外号“爱斯基摩人”）。

这种初级的观点逐步发展成为一种更加科学的观点，它把属于本社会的人看做广泛意义上的“人类”的一个具体类别，这一

类别除了具有人类一部分普遍特点（不一定是全部）外，还具有自己的特点。这个过程一般需要几个世纪，这是一段你来我往的历史（从战争直至商业），一种宗教和哲学性质的思考过程。

人类的普遍特点之一就在于它是一种特殊的生物。人也是一种动物、一种有别于其它动物的动物，这种观点似乎被一致接受。这种观点可以是隐含的，也可以是明确表达的。它可以给某些动物赋予某些神话色彩（动物扮演诸神、祖先的角色）或象征意义。在这一合理的一面，人是一种具有特殊特点的动物，这一定义即使不是被一致接受，至少也是广为流传了：思想、语言、制造工具的能力或如希腊哲学家亚里士多德所言，组成社会群体的能力（人是一种社会的动物），人类的这些特点被以不同的方式感知或表达。

要给人下一个统一的定义，首先会遇到两个主要困难。人类历史初期的社会（历史这一概念意味着出现了某种复杂的社会组织，出现了某种经济、耕作代替了采摘，饲料代替了狩猎，出现了冶炼技术，而且在思想和交流方面，出现了文学体系）认为：优等的人是那种生活于社会中的人。其他人则被视为低等人，在古希腊人看来，他们就是“蛮族”，该词的意思是“说话不清的人”，他们不像古希腊人那样具有一种清晰、成熟和理性的语言。人种上的类似的概念在历史中可以起到一种非常重要的作用。中国古代的情况便是如此，那时，非汉族的“蛮族”是敌人，是一种威胁，也是中国历史的一种组成因素。有时，在远征过程中遇到的人甚至被视为类似于人的动物，他们在传说中具有人所没有的特点；另一方面，至少在西方，某些传说中的动物被看作扭曲的人。

在对不同文化，尤其是不同种族的认识过程中，某些生理特点（如肤色、脸型、身材等）被注意到了，这一认识过程是我所称的“公有化的普遍主义”的文化基础之一。随着现代社会中旅游、探险、观测等所带来的认识的深入和接触的增多，神话消失

了，然而许多偏见却保留下来。正是这些偏见为某些道德灾难大开方便之门，如奴隶交易，在16--19世纪欧洲在美洲的殖民过程中甚是猖獗。

在一个宣扬普遍主义原则的道德观、即基督教的社会中，如果对人类特点的普遍性进行严肃的思考，的确可以制止公开的奴隶交易，而当时欧洲占主导地位意识形态本应当使之成为一种秘密的、非法的交易。然而这种交易在两个半世纪的过程中却完全合法、人所共知。这样，建立一种有利于最强最富的社会、把人种分为不同等级的制度显得十分必要了。在这样的制度中，宗教所要求的普遍性，如宣称“所有的人都有一个不死的灵魂，在上帝面前一律平等”就与政治和历史上有所作所为背道而驰。18世纪的法国哲学家，如孟德斯鸠、狄德罗的功绩之一就在于他们批判了种族主义这种反普遍性的做法，正如他们曾批判过殖民主义一样。

每种文化都自认为包括了人类所有的特点，或者比其它文化更能概括人类的特点，在这样定义本文化的阶段，和抽象思维、哲学、科学，从某种程度上和艺术同时出现的普遍性，其参照只能是一种建立在历史上取得的成功基础上的对普遍性的愿望。成功者可以是一个与其他部落发生冲突并将其征服的部落，也可以是中国、罗马帝国等这样的强大的政治制度。这种成功显示出其物质上的面貌、更加重要、更加有效的技术、众多的人口、丰富的地理资源、社会和制度特点，最后还具有文化和精神上的意义。占主导地位的哲学或宗教经常是相互对立的，各自创立出一种关于人类的普遍原则，它仅仅在这些哲学或宗教所表述、所规范的社会中是完全适用的。这种情况甚至可以发展成为强烈的对抗和征服。几个世纪以来，在欧洲和环地中海地区基督教和伊斯兰教的对立便是一个突出的例证。

很明显，地点和时代不同，历史形势也不一样。然而它们却

经常证明人类的普遍性这一错误的和实用的概念。

甚至今天，普遍性还经常是这样一种观点：它宣称某一部分人的知识和实践具有一种放之四海而皆准的价值而大力加以推广。

在古代所有大思想家那里，尽管我们继承了他们的传统，保存了他们的著作，他们关于人的思考也是模糊的。这种思考建立在某种经验的基础上，于是人性也就从思想家、智者、哲学家所属的社会的特点中归纳出来。然而它也是建立在神话、宗教或道德（也如抽象概念“善”）性质和理论和科学的抽象性质的归纳性直觉之上。于是，人这一概念就具有普遍意义了。与其它生物或各种神相比，某一文化中所确立的人和抽象意义上的人所包含的普遍性在各种情况下并非相同。

尽管亚里士多德深信只有具有逻各斯（被等同于希腊语）的人才能完全实现人的特点，他仍倾向于从一般意义上定义这种人。尽管孔夫子及其弟子们深信：人们可以像给人下定义一样，根据一些普遍特点（不论它们是否已具备）来给君子即善人下定义，而不考虑其身处何时何地，他们以实用的态度研究的仍是一种很明确的社会的人：当时的中国人。

构成一切宗教、一切道德、一切哲学和一切科学的根本原则的普遍性的意向和建立于某一特定的文化之上的实践在此必须区公开来。

在现代（19—20世纪），普遍主义的意图无所不在，因为知识活动及其应用（科学和技术）发展了，并通过对其效果为标准的定量计算和经常并不客观的效果判断所取代，因为价值判断易于把可观察的事实与传奇般的解释混为一谈。因此，尤其是自从罗马帝国衰落（3—4世纪）至18世纪以来，中国在技术方面会面超过西方，在这个事实面前，西方人的思想立场不同，其反应也有惊叹（如马可·波罗）、怀疑、有时是批评。这种矛盾意味着这是

一个以普遍准则的名义对各种文化进行比较的阶段。

自从西欧发展起来并最终在美洲、非洲及亚洲战胜其它文明以后（14—16世纪），那些最具普遍主义意向的思想家，例如哲学家，把历史理解为“世界的法庭”，理解为一种价值判断，白种人的欧洲文明不仅被视为优越，而且涵括了其它文化，这种价值判断几乎排斥了人的普遍性准则。同时，中国和日本文化也认为自己是世界上唯一的文化，因此就是有普遍意义了。显然，康德以后欧洲最大的哲学家、另一位德国人黑格尔也是这样，他的普遍主义思想更加根深蒂固，他尤其醉心于普遍的人的“理性”、唯一的道德。宗教的情况则不同。16—19世纪欧洲占主导地位的宗教是一神论和启示宗教。这类宗教在历史上最先出现的是犹太教，基督教和伊斯兰教便是脱胎于犹太教。它们也有普遍主义抱负，努力削弱、排斥、甚至消灭他者。在欧洲征服世界的过程中，宗教的意识形态上的动机便来源于此。技术上的优势、经济上的贪婪以及自以为掌握着优越的准则的宗教信念与西班牙、葡萄牙及后来法国、英国、荷兰的殖民冒险密不可分。对这些先有定论、广泛传播的准则，尤其是经过改革的基督教（新教）的准则以及属于同一些人类群体而在盎格鲁—萨克逊世界完成得较好的资本主义经济的准则所做的普遍主义的解释在当时起到了动力和托辞的作用，以后北美就继承了来自欧洲的这笔假普遍主义、或托辞普遍主义的遗产。

在亚洲，中国凭借其技术、人口，有时是政治上（统一和繁荣时期的统治和治理）的优势，本来可以像西欧和北欧的少数国家一样，扮演同样的历史角色。而中国历史上的做法却是拒绝面向外部世界，中国的普及性思想，如道教和佛教，具有内心沉思和拘泥于礼仪的形式主义特点，这些特点使得各当时的思想没有与政治结合，以实现自从孔子以来所发展起来的关于人和社会的大一统理想。同样，在西方，不论是苏格拉底和柏拉图的传统，还

是毕达哥拉斯的传统（有时可以和《易经》相比），由于其普遍主义的抽象性，都未能形成传播古希腊思想的精神。

在宗教、巫术、哲学思想的抽象的普遍主义和促使某一文明强加、推广其模式的具体方法即经济手段之间，存在着千丝万缕的联系。

李约瑟指出：道教所探求的长生和养生之道符合普遍性主题，即延长生命、与物质和肉体的衰变原则作斗争，这些研究大大促进了技术的进步（如钢的淬火技术）。同样，在西方，巫术和宗教性质的炼金术，本来是基于从普遍性系统的角度阐释世界，却逐渐产生了现代瓷器。对中国和欧洲历史上的经验作这种初步的比较颇能说明问题。在遥远的过去，也许直至当代，中国文化趋于一种技术的和实用的目的，而欧洲文化则趋于一种更加抽象的科学认识。不论在意向上还是在性质上，欧洲的趋势比中国的趋势更具有普遍性：可能存在着许多种冶金术，多种医疗方法，而从科学意义上讲，只可能存在一种化学，一种物理学。

社会的历史，即社会思想、社会技术、社会知识等的历史从客观角度阐述了这类现象。然而在主观方面，那些占统治地位的文化把这类事实解释为更加接近普遍原则，而不是从它们在历史上产生更大的效果来解释，这种效果包含多种因素。

因此，建立于历史事实基础上的普遍主义只是一种幻觉，理性的普遍主义应建立在其它原则之上。后者应确立这样一种观点：共同的人性是存在的，尽管它表现在时间和空间上，在社会和文化方面存在着显而易见的重大差别。与类人猿相比，人类在生物学、遗传和历史学上的定义是不可缺少时间要素的。与此相关的普遍性只能是高等智人的普遍性，高等智人是人的一个变种，目前所有人都毫无例外地属于这一类。尽管在此有必要指出存在一些病理学界限，但这种普遍性应纳入这一生物学范畴。中世纪西方所极力渲染的魔鬼问题是相对于一种上帝保证的、宗教上的人

性而言的。今天，随着医学和生物学的进步，人们以另外的方式提出了这个问题：正如生和死的界限越来越难以确定一样，人和非人的界限也变得复杂起来。丧失部分脑力活动（而不是生物所必需的植物性神经活动）的个人可以生存于社会中，受家庭和医疗机构的保护，这一现象提出了“人类”的界限问题。

人类的普遍性从内部而言容易和正常性混淆，外部又受社会和文化特殊性的影响。最初，人类被认为是属于某一社会和文化的男人和女人，这是最初的定位阶段。以后是该社会和文化与其它社会和文化相互接触的阶段，价值判断介入进来，这样，社会的人、认识和主体认为自己才更有权利掌握普遍性。

在某些情况下，则是另一种人、侵略者或占领者身份的人被认为是优等人，处于接受地位的文化则危机四伏。在西班牙征服墨西哥期间，在殖民地时期的非洲，在当今世界各地面对美国在物质和文化上的成功，形成了这种他人的文化比自己的优越的思想。这种思想认为：存在着一种优越的、外来的、可以成为榜样的人和一种屈服的人格，根据这种思想给普遍意义上的人所下的定义，结果是干巴巴的，充满着矛盾。20世纪，非殖民化运动和民族主义导致了对原来所接受的等级思想的反抗，这种反抗重新确立了新的普遍原则，这种原则推崇自我，吸收本民族文化的特色。要把这种观点和确立人的共同社会准则的观点进行调和是极其困难的。

如果通过占统治地位的制度来寻找某种调和，那么保留下来的只是那些被占统治地位的制度视为普遍原则的准则：如科学，现代技术，生活方式，价值判断。如果反抗因素占主导地位，得势的准则将是非常特定的，如民族主义、种族、宗教（单一宗教）的准则，而且还子虚乌有地以某种传统为依托，缺乏现时性。穆斯林完整主义显然属于这种情况，黑非洲要求恢复传统准则的情况不那么明显，但也属于同一倾向，南美、亚洲、欧洲模仿北美经

济、金融、传播模式的情况较为复杂，但也属于同一进程。例如穆斯林完整主义不仅唾弃一切与自己伊斯兰教的理解（非常特定）所不同的解释，事实上这意味着它拒绝普遍性，而美国模式的崇拜者则接受这种美国模式的虚假的普遍性，这种普遍性的确立其实是为了自身利益，为各种文化划分了等级。

关于人的普遍性，尽管存在一些可以理解的差别，但仍是大致相同的。在以上两种情况下，推行甚至想象这样一种原则都是不可能的。要达到确定人的普遍性的目标，必须创立跨文化的准则并摧毁那些殖民主义、排外主义的不平等、人为的等级划分。正如我在前面所指出的，从科学角度看，这些等级制度都是子虚乌有的，是对仁爱集体精神的糟蹋。

二

如果我们以 16 世纪至今天的亚洲（主要是中国）和西方（先是欧洲，后是北美）的关系为例，人的普遍准则这一问题应当用竞争这样的词汇来形容。最初，两种或数种假普遍性发生了冲突，它们都认为本民族的文化具有更大的优越性。马可·波罗时代前进了一步，一些西方人承认了中国文化的优越性（并接受了一种“部分式”的普遍性）。由于在殖民扩张和政治经济上取得了成功，巧妙运用外来技术（主要是通过阿拉伯人，从亚洲、中国传来的技术），受地中海思想（主要是希腊文化，仍是由阿拉伯人、犹太人带来的）的启迪而进行了创造性的抽象思考，革新了宗教思想（宗教改革和反宗教改革运动），西欧为了自身的利益创立了一种所谓优越的普遍性原则，它在精神上是以宗教思想（真正的上帝、真正的宗教）为依据的。

在历史上，这种现象产生于激烈的竞争和斗争中。

对于声称掌握了人类准则普遍性的欧洲来说，这和一千多年

前中国的三国时期一样，是一段血腥的历史。

这段时期内，佛教得到了传播，继中国传统的宗教哲学后，带来了其它一些在意向上同样具有普遍意义的准则，然而这些准则仅仅局限于亚洲。而在16世纪，地中海和欧洲的基督教准则分裂为罗马领导的天主教和日耳曼或盎格鲁-萨克逊的新教。尽管发生过内部斗争，基督教的共同准则却传遍了世界，并因此声称达到了真正的普遍性。在当时的欧洲，人类的物质历史的使命是为创立普遍的精神、神话和道德准则进行辩护。（这种辩护）延续了很久，三个世纪后，德国人黑格尔说过：“世界的历史就是世界的法庭”）

宗教、哲学和西方科学曾先后阐述了普遍性准则，西方企图成为这些准则的化身，然而16世纪以后，对于欧洲人自己来说，这种企图遇到了欧洲以外的社会现实的抵触。如果说欧洲成功地摧毁或孤立了美洲的土著文化，几乎摧毁了大洋洲文化，大大阻碍了非洲文化的发展，然而它并没有削弱印度、中国、日本等几个大的亚洲文化，仅仅是影响了它们。在扩张过程中，欧洲对于传播伊斯兰教准则体系的文化的限制作用真是微乎其微。

在共处、相互影响、既符合实际又颇具神话色彩的相互评价方面，17至20世纪欧洲和中国关于人的概念之间的关系是一个突出的例子。

中国文化与欧洲文化，尤其是与法国文化相比显示出自己的长处或不足，18世纪的法国人论述这一问题的方式，我在其它地方已做了描述。有一部关于欧洲征服世界的批评性著作《在两个印度（亚洲和美洲）欧洲人制度和商业的哲学史》，狄德罗从革命的角度丰富了这本著作，在该书中，莱纳神甫又对这种论述作了进一步探讨。

在书中，我们看到了一个半是凭观察、半是凭想象来描写的中国，它代表进步的准则，伏尔泰、卢梭、狄德罗曾希望这些准

则在法国也取得胜利。然而我们发现中国文化也在缺陷，法国人把这些缺陷归咎于王权和过去的习惯。

在这样的例子中，普遍准则是未来的准则，它们体现在某一特定文化中，人们只能抓住其某些特点。在中国对西方作出评论之前，西方对中国作了评论。

从17世纪至今，中国一直在评论西方，使用的是自己最熟悉的素材（欧洲文化，尤其是英国文化，今天则借助于北美文化），有时夸大了西方在科学、技术方面的正面作用（把它们视为普遍原则）和负面作用。从那场反对西方的革命至当代的这段中西文化碰撞时期，各种相互矛盾的思想影响着中国，这些思想都希望成为普遍原则、彼此对立且大部分来自西方（例如在马克思式的社会主义在西方衰落并几乎消失之前，资本主义同社会主义的对立）。

盎格鲁—萨克逊的自由资本主义关于世界的阐释体系和批判这种体系的马克思主义阐释体系都希望成为普遍原则。中国式社会主义的出现限制了它们所宣称的普遍性，然而中国把资本主义的经验应用于自己的经济中，可以说是在二者之间作了一个客观选择。

此外，自从17世纪以来，中国对西方“普遍”模式的评价包含接受的态度（表现在科学方面，起初是在耶稣会会士们的影响之下）、拒绝的态度（表现在政治和宗教方面，尽管这些耶稣会成员曾做出努力）和迟疑的态度。迟疑的态度尤其耐人寻味，因为它具有现时色彩，而且依据的是一些在西方也有表述、与实际的主导性准则相符或相左的仍在起作用的准则。

儒家思想不仅通过其意图，而且通过其精髓影响着普遍的主题。例如，这些主题就是人与环境（自然、社会）的关系、在人和自然之间寻求某种必需的和谐，否则就有可能使人和自然遭受灭顶之灾、人的生命相对于永恒的时间的意义、各人和政治上的

社会集体约束的关系、道德的主题等。

所有这些主题在西方古代和中国古代的传统中相互平行地得到了论述，尽管论述的风格不同。苏格拉底以前的哲学家、苏格拉底本人及数学家哲学家毕达哥拉斯的思想对应的是老子及道学的经典著作。亚里士多德在某些方面对应的是孔子。在中国，对自然所做的唯物主义阐释与泛神论阐释相对立，正如在西方拉丁诗人卢克莱修与源自希腊柏拉图的传统相对立一样。

在现代，尽管中国大规模地采用西方的技术、科学和经济准则，仍对它们进行批评，这种批评发挥了哲学和道德性质的普遍性。对科学和技术的批评在中国和西方都同样活跃，然而在西方，这种批评针对的是西方的、内部的准则（这些准则最终取得了实际的胜利），而在中国，这些批评表现了美国化进程中的谨慎态度。这意味着：一方面，当没有对这些准则作深刻的批判分析时，它们被视为普遍性准则，另一方面，它们又被视为特定的、外在的准则。

况且承认某些概念（自然、科学或知识、技术……）具有普遍意义并为妨碍承认它们具有不同的形式，每个社会中的形式都是特定的。当我们站在最理论化、具有最高的概括性的普遍性高度时，就能使某些概念对立起来，如技术和沉思、科学和道德、经济财政和苦行。所有这些组概念表示的都是两个处于永恒对立地位的抽象的人类一般概念，即数量和质量。

16世纪（相当于中国的明代）的西方思想，如法国作家拉伯雷、蒙田或英国剧作家莎士比亚的思想，都强烈地批判了那些即将占据主导地位、并企图成为普遍原则的准则。在西方，人们经常回想起拉伯雷说过的话：“没有道德心的科学只意味着灵魂的毁灭。”在我看来，这样的思想在中西文化传统中都有表述，尽管“科学”和“道德”的含义在两种文化传统中有所不同。

中国过去在面对西方的（今天则是美国的）思想、方式和方

法的涌入所表现出的批评和谨慎态度在西方也经常有所表现，而且打着普遍原则的旗号。经常具有佛教色彩的“亚洲”传统思想对某些西方人的影响是众所周知的。然而这些思想经常堕落为西方“教派”在其神秘教义的背后经常掩盖着典型的资本主义的、金钱的准则。

同样，中国也有可能选择西方方式中最危险的方面，当初的准则也有可能发生蜕变。

在这两种情况下，普遍主义的旗号掩盖了某些扩张性的本位主义，本位主义维持了历史上各种文化间的不平等关系。

三

一般说来，对于那些影响大的文化，人们除了发现它们具有普遍特点外，还发现它们具有不同的思想风格，对它们进行对比正是为了描述它们特点。但是这样的对比从来就不清晰明确：普遍性的东西并不是这些对比的任何一极，而是它们共同的中轴线。因此在各种文化的大家庭内，具有西方思维特点的分析性思维和中国文化所特有的综合性思维总是被对立的一方来修正、补充。这种现象每个时代都可见到，尤其在思想发展过程中更为常见。在西方哲学中，现象学修正了笛卡儿或康德的形而上学；在人文科学方面，功能结构主义修正和补充了统计学方法。这样的例子很多。好像有一种客观的共同倾向，要通过哲学和科学来揭示人类大脑可能存在的结构。它把理性知识活动与一种客观的、无可争议的普遍主义即人类生理学的普遍主义联系起来。人类生理学决定着人的特点和需要，这些特点和需要不仅是人类基本行为的基础，也是象征表现的基础。这又引出了一种信仰的、宗教的、巫术和美学行为的普遍性基础。在非连续性方面（数量、数字、计算……）和连续性方面（几何形物体、空间……）能够表现世界

结构的神经元的能力倾向也是普遍的。

人脑的这种普遍的能力倾向主要表现在连续性或非连续性领域，数量或非数量领域，然而在人类文明史中，这两种倾向总是结合在一起的。

因此，西方著名的中国科技文化史专家李约瑟指出了中国古代高超的代数技巧是如何与积极的综合精神结合起来的，这种综合精神原则上是物理学的而不是数学的，与其它思维相比（不仅仅与西方思维相比），综合思维堪称中国思维的特色。

我们本来可以作如下假设：几何，这门连续性的知识，在中国是先于代数产生的。然而我们观察到的情况却与此相反，现代意义的几何学是西方思维的产物。在西方，非连续性的数字思维自从古希腊的毕达哥拉斯才显示出来，而几何学，同时也是物理学上的空间思维是从阿基米德那里发展来的。

这两种结合在一起的思维方式构成了人类思维的一种普遍性。

另一个可以说明问题的例子就是书写符号和言语的关系。发音清晰的语言活动是人类的主要普遍特征之一。可以部分地说明社会的人在历史中的地位与文字不是统一的，它从两个中心逐渐向外扩展，一个在东地中海附近（埃及、苏美尔），另一个就是中国。在文字体系史中，反映言语词素意义的表意文字似乎先于反映音节声音（抽象地说就是音素声音）的语音文字（确切的说应是音位文字）。纯粹的表意文字是不存在的：其实，埃及的象形文字和汉字均成了一个表意—音位体系。这种文字今天只在中国和日本的汉字中才能体现出来，它保留了用图表意的痕迹，而不是仅仅能做形式的分析，仅仅是说话声音的连续而与表示的意义无关。

因此，人类在这方面只有一种普遍性，即语言活动和言语。这种普遍性体现在不同的语言上，而在每种语言内部，一些用法也

不一样（表现在时间上、空间上和社会中），这就为实际生活中“措辞”的产生提供了可能性。而且，这种普遍性的语言活动遇到了另一种普遍活动，即图解形式的动作印迹产物。语言和文字，一个作用于听觉，一个作用于视觉，这两种人类活动结合起来就产生了象形文字（图形——叙事）、表意文字（图形——概念）和其它许多图形，然后文字与口语完全对得起来了。

人在语言上的普遍性导致了三个文化领域。第一类是没有文字的文化（但可以用图形、雕塑来表现）。这些文化在神话方面的想象力很丰富，其传统和知识体系是通过口头表达的形式来相传的，这提高了人的直接关系的意义。第二类是那些有文字的文化，但是这种文字除了具有语音因素外，还具有概念性内容。用这种文字进行书面交流要比进行口头交流更为方便，这使得说起来很不相同的语言可以进行书面交流。例如，汉语在说话方面方言差别很大（如普通话和广东话等），但是语义和书写却保持统一。如果我们把中文和日语汉字的关系和其它互不相同的语言的关系作一比较，就会发现前者是非常独特的。

最后，第三类文化领域涉及的文化，其语言是由音节或音位组成的。这些音位对应的是字母文字，在历史上很多字母先是由希伯来字母、后由希腊字母派生而来。拉丁字母便是如此。英语和大部分欧洲语言的字母都是拉丁字母，正如斯拉夫语言源于西里尔字母一样，主要标注辅音的阿拉伯字母的地位比较特殊。现在，当一种没有文字的语言需要标注时，一般采用拉丁字母或西里尔字母（原苏联文字）。

拉丁字母既用来标注字母语言也用来标注非字母语言，或者成为一种正式的文字（土耳其文、拉丁化越南文），要么成为一种正式的国际标音方法（汉语拼音）。

与所有其它书写体系相比，汉字体系具有很大的独创性。如果要了解中国思维（部分意义上也是日本思维）的特点，就不能

不考虑汉字的这种独创性。但是并不应因此忘记图像、图形和言语的关系的普遍特点。例如，这种普遍性是通过叙述形式表现出来的，因此它是可以通过语言和图画、绘画、雕塑等艺术表现形式讲述出来。

在不同的历史和地理进程中衡量一种普遍性，只能与所有不同的社会环境相比，通过描述具体的，非普遍性的社会环境来进行。然后可以总结出所描述的所有环境的共同特征。我们就会发现这一步骤首先需要描述的不是全部的具体环境，因为这是不可描述的，首先要描述的是那些具有自己无法抹杀的特点的环境。一般说来，从不同的文化中总结出的一个环境的概貌就够了。

与普遍的语言活动相比，文字不是普遍的，却很普及，它可以说明社会环境问题。

同一环境可以用一些基于人类心理物理学的概念(如食物、防卫、侵略等概念)、基于性欲的情爱概念、甚至用文化和历史概念(如权力、社会财产、战争、和平等概念)来描述。

甚至对于一个由一些特殊的历史事件而得名的概念来说，文化间的相互比较可以总结出一些普遍特征(它是以普通比较社会学为前提的)。

在北京的一次比较文化研讨会期间，人们有机会接触到了“革命”的概念。我在法国出版的一本著作中(《革命一词的历史》，巴黎、伽里玛出版社，1989)，我研究了它的语言表达法，即词汇。从一个文化上非常特定的和区别性的出发点出发，就可以得到一个具有世界意义的、与一般概念密切相关的概念。

在政治思想领域，有很多概念产生了误解或曲解，在每种语言中都有一类词汇表示“革命”这一概念，它具有自己的特点：

1. 它在全世界范围内使用，或许在那些最与世隔绝的、处于工业革命前阶段的文化中还没有出现这一概念。

2. 它在每种文化内部和各种文化之间都发生作用。刘文立教

授阐述了法国对法国革命的理解，人们也研究了西方对中国革命的理解。

3. 在时间和空间上，这一概念对应的是具的很大差别的历史、政治和文化现实。在时间上，这一概念不适用于 20 世纪以前的社会：人们在谈到西方的古代时曾试图使用它，但是意义差别太大，或者说“革命”这一概念太不确定了。在空间上，革命的观念传遍了欧洲、美洲，并在 20 世纪传遍了全世界。

如果以东亚和整个欧美为例，我们可以粗线条地划分出几组重大历史事件。

在中国，自从孙中山以来，在经历了几次民族反抗（如义和团运动）之后，人们参照了 1917 年俄国革命和 1789—1793 年的法国革命，才使用“革命”这一概念。从那以后产生了两个对立的概念，一个是国家和民族主义革命的概念，即毛泽东领导的革命，它是受苏联革命的启发，却与苏联革命有很大差别。以后发生的事件更具特定含义。“文化大革命”很难用这一概念来概括，它也许是一场更加广泛的革命的一个插曲，也许是一种与众不同的、极端主义的、从政治角度看很模糊的现象。借用汤一介教授的思维风格，我认为这一现象既不是革命性的，也不是反革命性的，但它是疾风暴雨式的，规模宏大的。

关于“既非连续又非不连续”的哲学，我要指出的是，在革命事件中，过去从来就不是被抹杀、而是既被否定、又被利用，甚至被延伸了，革命事件可以极好地说明这种辩证法。

如果说“文化大革命”很难进入“革命”这一概念的一般性定义中，当今发生在中国的经济和社会变革也不是一场革命，而是一种向纵深方向的发展。自从明治时代以来使日本发生变化的变革也是如此，人们使用“明治革命”一词是错误的。

至于西方，它经历了一场政治上的根本变化，英语称之为“革命”，但它其实是一种向过去的回归，一种“复辟”。以后人们

会联想到美国的独立战争。我认为这些非常不同的历史事件是一些政治变革，它们当然是翻天覆地的，但却不符合我们所研究的这一概念。

“革命”这一概念主要是 18 世纪英国和法国的政治理论，尤其是孟德斯鸠通过对政治权力进行分析而确立的。正相反，1789—1793 年的法国政治变革尽管以后发生了重大变动，如拿破仑帝国，却体现并实践了这一概念的内涵；这一概念意味着一场比简单的权力更迭更加全面的政治动荡，表现为立法、行政、司法三权的形成；还意味着社会和文化的变革，由少数对民众有影响力的人所驾驭的集体意识。按照这种定义，革命不一定使用暴力，但暴力经常起着作用，这和旧制度的抵抗有关。革命是和“起义”联系在一起的，“起义”经常是革命的动力和内在力量，但革命不同于“起义”。而且革命和演变和“改革”相对立。

在西方，这样一个一般性概念适用于 1789 年。但是，鉴于它还具有更为重要的社会经济内容，它还适用 1848 年发生在欧洲的事件，也适用于一个孤立、但是具有重要象征意义的事件，即“巴黎公社”，在西欧，以后在俄国，它经常被正在形成中的马克思主义所引用。

20 世纪以来一些国家的人民起来反抗殖民主义、大国的压迫和外国势力的过度影响。这种影响有时发展成为军事占领。这些人民采取抵制手段或暴力行为，它们经常被冠之以“革命”。只有运动达到了建立新的政治制度的目标，才确实称得上革命。在这种意义上，革命是民族主义的，但是这一概念可能导致反动，甚至倒退；某些伊斯兰革命便是如此，它们依据的是以过去、以神权政治为参照的宗教的正统教义。

这一现象不应和 20 世纪某些独裁政体所声称的革命或社会主义（权限于词句上）混为一谈。

如果我们更加注重社会和文化的深刻变化而不是政治变革

的话，我们就会把一些深层的演变视为“革命”。例如工业革命，这个词是19世纪初的社会主义者引入法国的。这一根本的社会现象今天也影响到了中国。它又获得了一些新的特点，既有银行和技术方面的，也有意识形态的文化方面的。这些特点远非都具有“革命意义”，在物质进步的同时也显露出主要是文化方面的倒退的真正危险。

至于“革命”一词在世界上得到越来越多的使用，应做一点词汇上的说明。与这一概念对应的中文词语，令人联想起“抹杀过去”、一棍子打死。不幸的是，这并非总是比喻。

与这一概念对应的阿拉伯词语，令人联想起“升腾”，例如，它可以描写被沙漠的风暴卷起的沙子，抬起角发动进攻的愤怒的公牛。

在西方，“革命”一词源于拉丁语（*Revoluto*），在法语和英语中最先被使用，后来被意大利语、西班牙语、俄语甚至德语采用，尽管德语还有其它表示这一概念的词汇。它对应的是回转、翻转的意思，来源于天文学的星层的轮转，接近于编年学的四季轮回，后来指一切政治动乱。

从词源的角度看，它表示的是“循环”的意义，在一些古老的用法中，可以比做佛教中生命的轮回，但是没有神圣的色彩。

从历史的角度看，在17世纪，该词用来说明人类历史的混乱，这种混乱是相对于一种隐含的神圣秩序而言的。只是到了18世纪，“革命”一词首先在法语中成为一个含义明确的概念。15世纪，这一概念超出了政治权力领域，用于社会和经济领域。

尽管有多种词汇和短语来表示“革命”，这一产于18世纪的概念明确表达的是一个也许政治权力同样古老的思想，并且在现代堪称一种近似的普遍原则。和任何概念一样，有必要对它下一个定义，但是能够区别其意义的本质是它的进程。

正是这种历史进程才能描述其性质，确定所指的现象；在它

的各种形式中明确其进程才能建立统一性。

要产生“革命”，必须存在一系列阶段，人们所感觉到的只是前面的阶段。这一概念意义上矛盾的、不定的特点部分地说明了从整体上把握这一概念的困难。

1. 第一阶段

存在某种政治、社会、经济状况，这种状况产生了对立和紧张，对立和紧张源自各种发展中的社会力量。这些力量又产生了具有关键意义的观点，可以导致两种结果：

——演变或暴力（起义等）行为。

——创立新的意识形态，有时是理论，阐述变革的目标。

当这些条件综合在一起时，新局面便出现了。

2. 第二阶段

这时，以社会和经济演变为依据的深刻的政治变革就可能产生了。如果真的发生了变革，它要么遭到现政权的镇压，要么取得胜利。这时，并且只有这时才谈得上“革命”。

3. 如果真是这样，一种新的局面，或者如1789年法国人所称的一种“新制度”便确立了。它建立了自己的机构、法律、礼仪、意识形态、象征。随着新政权的运转，革命的目标发生了深刻的变化。于是一个标榜自己“革命”的制度不得不创造条件维护自己的统治。

在该阶段，“革命”和“革命性”的词句和概念的意义发生了根本的变化：要么它们保持着较为稳定的内容（新政权）；要么它们做出一种“反革命”的反应；要么在革命中再发生革命（如中国的“文化大革命”）。

总之，与变革准备阶段和进行阶段相比，革命已发生了彻底的变化。

正是为了解决这一矛盾，托洛茨基提出了“持久革命”这一乌托邦式的概念。现代西方从更实用的角度使用“改革”这一概

念，如西方的“社会民主”，或者使用“革命结束”之类的虚假概念，这种理论曾在美国流行一时。

所谓改革，就是治理局面，治理政权连续运转过程中的局面和政策以避免混乱（而革命造成的是一种断裂，然后为了自身利益重新确立一个连续性政权）。

借用沈大力先生的说法，酝酿过程中的革命是一种“理想模式的投影”。黑格尔在谈到当时刚刚发生的法国大革命时也表达了同样的观点。他说，法国革命不论从其最激进的方面还是从最理智的方面看，都是“简单化的胜利”。的确，思想，任何思想对于社会现象实来讲都未免太简单了。作为报复，社会现实强迫革命的理想去适应它，否则理想就有可能破灭。当需要向外国的社会经验借用方法时，革命的胜败就取决于这一点：对现实的适应不至于毁灭原来思想、意识形态所确立的根本性的变革目标。

在中国借用俄国革命的经验遭到彻底失败后，这一原则明显地适合中国的情况。

这种有控制的适应只能是取决于中国人自己。外国的榜样，不论它们是革命的还是非革命的，甚至是反革命的，有时只能用于某些方面，它们也适应新的情况。它们从来就不是模式，有时甚至是幻影。

历史教导我们要依靠过去来指导未来。其它文化的过去能够并且应该对我们有所帮助，然而是我们自己的过去指引着我们。

在每种文化中，过去既包含一些特定因素，也包含一些普遍因素。每种文化都应尊重过去、认识过去，但必须超越过去，因为历史不容许停滞，墨守成规将得到它严厉的惩罚。

尽管取得了某些物质上和精神上的成功，一切社会都处在危险之中，都有弊病。在这一点上，革命是一种普遍性的需要，这一需要与另一种普遍性有关，这就是政权不完善的特点。在发展中适应新情况意味着自信。他人可以作为朋友或帮手，但是我认

为不要把他人当做神，在世上根本就没有神，只有人和自然。人类社会、自然、神话、信仰这些因素是我们人类的普遍特点。

四

正如我们刚才所见，一个重要的政治概念在世界各地均有体现，或者体现在具体实践中，或者体现在意识形态上，通过这一概念的分析，我们可以得出一些结论，这些结论即使在历史中不是普遍原则，至少在同时代人的思想中是公认的。然而，思想家贝内德托·克罗齐认为：“任何历史都是一部现代史”，它意味着任何历史都是活生生的，时间这一普遍因素为人类确定了一种目前的现在、潜在的现在（未来）和“过时”的现在（过去），对过去人们几乎没有认识了。

这一普遍认同的观点启示人们借助于符号，过去、现在和未来的符号寻求普遍性，同时承认某些符号具有优越性，首先是语言活动的符号，还有经济活动的符号，经常体现在某些（政治、司法）机构上的、调节人与人之间的关系的符号。

至于概念，如“革命”的概念（或者“帝国”、“政权”、“战争”等概念）、它们在时间上（体现于历史中）和空间上（体现于各种不同的文化中）都有具体的含义，为了从中总结出普遍意义，人们应当区别几个研究对象。下面只是这种区分的一个例子。

首先存在着一个由个别研究对象构成的集合，它们曾经被感受过、解释过、描述过，还或多或少地被认识过、分析过。这个过程就产生了文本研究对象，即保存和流传下来的著作。这些著作性质各异，有些是文献性的（历史档案和文件），有些是以科学研究方式（历史研究著作）或叙述方式（带有文学性的著作）写成的。大凡历史学家的伟大作品对历史事件和思想既作了文学叙述又作了科学分析。除了这些著作和保留下来的口头见证，即由

语言构成的研究对象外，还有一些图解符号，它们也是文献性的或精心制作的。如叙述一个事件、一个历史时期的画集，含有图画的美学作品：如电影、戏剧、动画片、宣传招贴画等。在这方面，叙述某些历史事件，如革命、战争及其中插曲的作品尤为丰富。最后，通过一些语言和图画构成的研究对象，可以形成象征性对象，它是另一类符号，性质上属于意识形态范畴，以社会符号（语言、图画）的形式流传下来。

创立整套的象征符号是出于社会政治目的，如赞成或反对某类事件的宣传，并且期望产生预期的效果。

当历史现象已时过境迁时，这些符号系统可以单独使历史事件得以流传，它们只是以一种不完全的、变形的形式存在于证人的记忆中，而证人则逐渐隐去了。

为了研究、刻画和理解这些现象，尤其是为了判断它们是否的普遍特点，有必要对这些符号系统进行分析，这就要有一种描述工具。这种描述工具是一种高级语言，一种“元语言”（这一概念来自西方的数学和逻辑学，而不是来自语言学），其研究对象是人类用于表达自己的经验和思想并把它们向外传播的所有符号系统：如语言、文字，表现真实或想象的图解系统、象征、文化图画等。

由于一些理论和实际的理由，有必要指出的是，这种元语言作为一种功能，存在于一切人类语言的内部。的确，任何语言都应该并且能够描述自己；当这种对语言的描述成为系统时，就构成了“语法”和“语言学”，历史上第一个明显的例子是公元前4世纪的印度大语法家波你尼。由于每种语言都具有分析语言符号和社会符号的能力（这是在西方出现于20世纪初的一门新的人文科学、即符号学的基础），这样它就可以使用同样的概念更好地认识自身和其它文化。这第一种“元语言”是历史学家，即研究思想的历史学家，也即人类学家所从事的活动。然而，历史和人类

学尽管在意向上是科学的，在文化上仍然是主观的，因为它们利用自己领域的认识方法来研究自身。而“社会学”，正如今天人们所从事的一样，是建立于西方的概念基础上的，这意味着存在两类问题：当观察者就是被观察者时（西方社会学家观察自己的社会），存在着一种一致性，这种一致性甚至是一种循环；当观察者不是被观察者时，存在着不一致性（例如，西方或中国的社会学家使用西方的概念来研究中国社会，某些概念到了中国的思想传统中可以产生其它的发现）。

必须把这种分析提高到更高水平，即第二种“元语言”，它研究的是各种文化间真实的或潜在的相互影响，并且能够认识这些影响。这正是比较文化构想，按照这一构想，必须承认：产生于西方的人文科学的分析方法可以适用于一切文化，这就是说它是普遍适用的，也必须承认：每种文化的思想体系都应当提供方法素材，不论这些思想体系是否产生了一种“科学的”、即系统的，可经受检验的认识活动。这种所谓科学的认识活动并非一开始就是普遍性的，因为严格说来普遍性是一种追求对象。具体地说，一个研究者、学者，不论他是中国人、印度人，还是非洲人、美洲印第安人，都应该能够利用这些方法为人类科学做出本民族文化的一份贡献，这位研究者也许并非西方或亚洲意义上的学者，而是传统文化意义上的一个“智者”，这一范畴在历史上也许比西方意义上的“学者”或研究者更具有普遍性。

相互交换唯一可保留的东西，也是作为具有普遍性使命的知识所要求的条件就是：每种文化所有的方法保留到最低限度，以形成和传播这种普遍的人类学知识。在这种方法中有语言（或多种语言），文字体系，由文本、图片和象征组成的文化遗产，它们是使思想体系、“世界观”、特殊的社会观点、信仰体系（尤其是宗教）得以传世的手段。

很明显，放弃自己的语言和文字并不能使文化接近普遍性，反

而使之改变特色，造成一种非连续性，一种断裂。西方一度对拉丁语的广泛使用以及今天全世界某些科学活动中英语的广泛使用有助于在交流中相互沟通，然而在实际表达中则比较贫乏。再指出一次，放弃本身的特色并不能借助于某种文化来认识普遍性，而是使自己的特色更加接近于另一种不同的，自称更加接近普遍原则的特色。今天西方之所以更加积极地投入于普遍性的研究，某些原因确实具有普遍意义（如逻辑结构的探讨、认识与自然的关系，技术在全球各地的应用效果……）。但在这种情况下，这一共同的认识却忽视了其它具有普遍意义的哲学准则（例如亚洲和非洲各种哲学和宗教的准则）。此外，西方其它一些具的普遍性候选资格的准则完全是具有特定历史含义的、实际的，这就是说它们的定义与特定的历史条件有关，而不是普遍性的（例如，某些技术和经济体制、商业体制、财政体制），它们在历史上是促进了诞生地（即西方）和最成功地应用这些体制的地方（日本、亚洲各小龙）的经济发展，然而却破坏、蹂躏，有时摧毁了那些与之不同或顽强不屈的文化。

一条原则、一个制度、一种方法，只有当它们能够有益于所有文化，能够融入各种文化之中而不损害整体时才称得上是“普遍性”的。纵观历史就会发现，许多新型技术的应用传播的是北美的价值准则，这些准则像蔓延的传染病一样普遍。传媒制度、体育、演出、商业公司、经济和金融流通制度、令人着迷的游戏机，这一切为我们提供了这些风靡世界的做法的绝好例子，更不用说有组织的犯罪活动了……

在历史上的这种假普遍性之上，应当树立与人类精神本质相连的道德和精神准则的普遍性。

五

我们再回头谈谈每种文化对自己的普遍性所抱有的感情，如果每种文化和其它文化在交往和交流过程中不发生撞击的话，就谈不上发展。

这种交往对于自身来讲是一种实践，而交往的方式对于由此得出的认识来讲是决定性因素。历史上的交往实践既可能是集体来往，也可能是个人来往的；既可能是有意识的，也可能是无意识的；既可是暴力的，也可能是和平的；既可能是自私的，也可能是无私的，这一切影响着交往的内容。马可·波罗及其随行是出于商业的原因而发现了中国，这样他带回西方的对中国的描绘就有自己的特点。此外某些描绘有意识地把镜头对准其它文化，有些则是“泊来的”。某些描绘带有等级观念，有些具有平等色彩。

对另一种文化，对其发展、衰落的描述也取决于传播手段：如书面文本、口头报告、文献、物品，今天则有声像制品（电影、电视……）等。

下面举例说明两个同等重要的文化是如何描绘对方的（这两种文化相互间对对方作了正而和负面的价值判断，在整体上却没有先决的优劣之分）。中国和西方的关系尤为丰富。自从13世纪和马可·波罗以来，在西方人的印象中，中国是一块充满神奇、梦想和隔阂的土地。这一印象提供了一些真实的信息，有时却受到怀疑；也提供了一些虚构或曲解的信息，有时却被当作真实的信息而广为流传。这一切促使人们把西方文化等同于普遍性文化的论点提出了质疑，尤其是16世纪以后，关于美洲及其“野蛮人”，以及后来关于非洲的描述为创立普通人类学提供了可能性。另一方面，在今天中国（或日本）的印象中，西方是一块充满简易化（有时把美国文化与整个西方文化混为一谈）、隔阂、为发财不择

手段的土地，这一印象是原来对“西洋人”（洋鬼子）的全面批评的继续。

16—20 世纪，西方描述了其它文化，与传统观念相比，这些文化修正并且丰富了本文关于人类普遍性的观察，对西方和世界作了区分，但是西方没有从根本上改变其整体上的优越的感觉。这种感觉在美学方面（面向世界艺术与音乐开放）、思想和信仰方面，这种感觉受到了批判。然而西方依据科学定能控制自然的观点在技术上取得了成功，在政治模式方面（西方式民主具有普遍的优越性这一观点经常并不遭到异议）、法规方面、经济方面，尤其是在按照马列主义建立起来的国家模式遭到失败后，所谓“自由的”资本主义在全世界确立了统治地位以来，西方的这种优越性的感觉仍然存在。社会和政治模式问题是最困难的：“人权的概念就有多种不同的解释。”

源于某种文化的做法与知识在历史上具体的统治地位和以人类特有的普遍特征为基础的人类学普遍性，这两种概念长期以来一直混为一谈。

第一个概念要么意味着强盛和封闭（过去的帝国是如此），要么意味着强盛和开放，其统治方式可能是和平的（如今天的美国文化）或暴力的。至于在某些人类群体中形成的、不能取得统治地位的文化，其普遍性在和其它更具扩张性文化的交往过程中被摧毁了。奇怪的是，这些文化当它们不再封闭时，在统治地位的文化 and 自身文化之间能达成某种妥协，形成一种融合性文化，这种文化比统治地位的文化少一些特色，因此更具有普遍性。

吸取外来准则的例子举不胜数，这些外来准则都是不由自主被吸收的，所以才真正起到积极重要的作用。

因此，15 世纪人们所称的中国“异化”反映出来的（儒家、道家及中国佛教等）“中国式”普遍主义，也吸收（后来又抛弃）了西方的准则。尽管这种局面在历史上存在着严重的缺陷，但是可

以发现，它是中国科学复兴的起源〔产生了地质学家丁文江(1887—1936)、物理学家李政道等〕，也是哲学、科技史发展的开端，这一切发生在中国，但是定居国外的华人也为此做出了贡献。苏联模式对中国的影响只是昙花一现，没有影响到深层，而这场知识界革命比中国的影响更大。它使普遍主义（不是普遍性，因为它是中国式的）为参照模式的中国过渡到一个更为复杂的体制，这就是上面提到的那种类型

正是这种复杂性、这种文化间的相互作用、相互影响以及对内在传统和外来影响的双重批判才能使一种文化接近某种可能的普遍主义。这种普遍主义只是一种努力方向，却是永远也达不到的。但是这种努力方向却能够使各种文化共有的一般概念超越那些已被客观认可的一般概念，即生物学上的一般概念，包括具有心理社会后果的神经学能力。

对于这项相互批评的工作来讲，被动地承认某种被视为优越的外来模式从来是不够的，这种批评工作批判的是本民族文化传统和至高模式的局限。至高模式之所以普及，只是因为它具有一种具体的、现象学的、历史的优越性。

不，世界的历史不是“世界的法庭”，它是法庭审判的素材，尽管各种文化间的冲突是不可避免的，未来可以从这一素材中为人类总结出一些普遍因素。只有通过对各种文化间差别的研究才能总结出共同的因素。

只有各民族社会历史才能为人类预测一种共同的未来，预测人类的冒险和代价。今天在我们小小寰球范围内因为具备了技术手段，人类自我毁灭的趋势也许已经成了一种普遍性，但并不能因此认为这种普遍性决定了历史的终结。

杨国政 译

中西对话：潜能的问题

〔法国〕安东尼·当香 (Antoine Danchin)

这次巡回研讨会上，通过大家的报告我们获益匪浅。我们来到中华大地的最西端，这是难以逾越的疆界，是秘径而不是通途。历史研究在我们的交流中占主导地位，在我们的眼前展开了一幅色彩斑斓的真实图景，显示了中国与西方过去的以及现在仍然存在的种种差异。这些交流使我对中国以及对我们自己都有了更多了解，这要归功于历史学家们，文字学家、哲学家、语言学家甚至是诗人们。这反映出人类认识独特的一面，也许可以概括为“美学理性”。科学反映出认识的另一副完全不同的面貌，它是典型的西方的创造，作为其代表，我要召唤另一种理性模式，其中当然包含美学，但仅处于次要地位。虽然“科学理性”诞生于西方，却是一种“交际的零度”，它消除所有文明之间的障碍，造就人类在动物之中创造者的非凡地位，使人类通过一条截然不同的途径走上诗人之路。我相信，科学即将是中西对话中的主角。

我刚才所谈的内容需要长时间论证，今日无暇细谈，我下面将谈到一个西方人阿里克谢德·托克维尔的看法，很奇怪，他在其代表作《论美国民主》中影射中国！

三百年前，当欧洲人在中国登陆，他们发现在那里几乎各种艺术都达到相当完善的程度，诧异的是，在达到这一程度之后，就再没有前进过。后来，他们发现了某种已经流失的高深认识的遗迹。这个民族是工业化的，因为它仍保存着大部分科学方法。但

是科学本身已不存在。这解释了为什么他们发现这一民族的精神处于古怪的停顿状态。中国人追随其先辈的足迹，却忘记是什么思想指引着他们。他们依然利用着形式，却不追究其涵义。他们保留着工具，却不具备改造和仿制能力。所以中国人什么都不能改变。他们拒绝改进。他们被迫时时处处都模仿父辈，只怕有稍时偏离父辈的道路就会陷入茫茫黑暗之中。人类认识的源泉几乎枯竭了。尽管河水仍在流淌，却再也掀不起大波澜或改变流向。

……但是几世纪以来，中国一直平静地生存着，“征服者们”采用了它的习俗，那里秩序井然。从各个方面都看出一种物质福利。鲜有革命发生，战争更不为人知。

……我们不能放心认为蛮族离我们尚远。因为有些民族任人从手中夺去光明，更有些民族自己将光明踩灭。

从这个片断中可以看出，托克维尔认为一方面科学是普遍性的，另一方面它是理性的脆弱产品，因为它会在长久存在和创造之后消失掉。这种见解的关键在于托克维尔与许多人一样很明显混淆了科学与技术。而科学正是产生于这两种人类精神产品的差异之中和它们的对话之中。作为理性的产品科学不能脱离技术，但又与之有别。在这次研讨会之前，1992年2月1日广州的会议上我曾尝试论述这一问题。

为避免混淆，我将简要概括一下我的观点。我赞成这样一种意见，科学作为超越文明界限的普遍性语言，它只诞生于希腊。下面我将以西方人的观点——所以必然对中国数千年历史一无所知也丝毫不曾受其影响——来看看托克维尔的看法的中心内容。科学经常在西方消失，但如果在中国也消失了，那却并非像托克维尔认为的那样是基于某种原因。依我之见，那是由于中国所特有的原因。我希望能在此阐明。

试图以理智的方式说明世界，这种科学态度对于人类是普遍性的。它的特点既不是肯定了一种科学态度，也不是说在科学的内部包含一种“方法”以使科学在不停滞的进步中能产生构成其核心的概念。西方是发现这种批评生成方法的地方。但托克维尔的担忧不无道理。这种方法在西方并非无处不用，甚至并不多用。因为西方很明显是由几种或多或少相互对抗互不屈服的文化叠加起来的。我认为可以从中分出两大传统，一为印欧传统，即乔治·迪美泽尔所描述的三种职能的传统；一为希腊—埃及—非洲传统，从一产生就不很确定，科学就起源于这一传统。在第一传统中，我们遇到了神甫、农夫和士兵这三个象征人物，概括了整个文化及其运作。创造（或接受）知识的人以技术运用知识的人之间——正是在此处出现了科学与技术联系的中心环节——以及与以武力来推行知识的人之间的这种权力分割是无处不在的。但这种暴力的权力和以武力相逼并不能创造隐含在它们深层中的概念。希腊传统创造了方法从而其科学产生并发展。这一传统并不以三种职能为原动力。西方就是这两种传统或明或暗的斗争的结果。简而言之，可以说科学产生幻想，在某种意义上是超凡脱俗的，宽容的和创造性的。而技术是商业的、军事的、不宽容的和破坏性的，但又是实用的、有效的且极善于利用科学。再者，科学需要技术才能进步。但科学方法是建立在建设性怀疑之上的（并非指绝对怀疑论，单靠怀疑不足以进入科学领域），它通过世界模式的更迭促进理性的不断进步。

这两大传统的共存造成众多历史后果，尤其是它们的冲突经常表现为技术占上风，夺取由科学产生的概念（不论是农夫还是战士），将其转变为征服世界的手段。但一段时间之后，占据统治地位的技术，因为不能产生新的概念，不能应付时刻变化的环境而走向政治衰弱（当今严重的人口问题就足以使人明白这一点）。在这三种职能的权力衰落的情况下，科学就再生了，并产生新的

概念，并且又将用于技术或工艺。这样就产生了一种螺旋上升。欣喜也罢，抱怨也罢，西方历史的轨道，不久以后世界历史的轨道都要行于其上。

怎样来概括科学方法呢？一个人诞生在一种文明中随即学会一种语言。生于中国说汉语，生于法国说法语，这非常自然，几乎觉察不到。在童年的学习中，没有人怀疑构成其周围世界规则和知识。所以我们都带着“习得成见”来开始看世界的。更进一步，我要建立我的第一个公设，假定“世界不说话”。我强调这一公设，因为它是科学成功的关键，但在西方经常不被人承认。如果现实是无言的，我们就必须从父辈的传统出发为现实建立一种图解，作为其创造者，我们可以确定其表现，并从它那里得到回答。在研究图解的表现的同时，应衡量其“预言”另一不可理解的世界的能力。这种预见能力是衡量世界模式与现象“相符程度”的标准。我们努力使模式相符程度不断增加，而科学方法的目的就是生成越来越相符的世界模式。总之，这种相符反映出模式的内在协调与模式所反映世界的内部协调性的同时性。

从习得成见中，很自然地分出一个至少在一段时期不容置疑的“公设”集合。这一集合通过适当的“解释”，转译成模式的基本要素。例如，把公设转译成组织严谨的叙述（根据生效的逻辑规则），就构成了“公理”和“定理”，而更经常地导出对定理的“臆测”，然后重又置于想要反映和解释的现实之中。“解释”为模式提供依据，与此对称的一个过程是必要的，即必须回归现实。它以预言（经验主义的）的形式来实现，而预言本身又分为两类。或者是实存性预言（要能够找出所预言的物、过程或关系），或者是检验性预言（要求建立一套实验装置来考察所预言的东西，证实或者否定它）。现实对实验的反应决定模式生效与否，并衡量其符合程度。所以一个模式的延续并不证明它与其表现的现实相符。在模式替换之际决定其发展的动力，正是模式对现实的“不符合

性”。预言的缺陷引发一个“抽象”过程。这是所有理论推理的特性。与产生和使用模式的过程相反，在这个过程中，我们一点点逐本溯源至产生模式的那些公设，以对这些公设进行坚决的修改，使之成为明确的事实，更多情况下是减少公设数目。

实际上模式的创造者试图尽可能长的保存模式，首先只是请求修改导出错误预言的解释，因此，经常一个模式已有许多不符，却存留下来，有时尽管存在众多疑点仍能存留很久。第二阶段的抗拒来自对模式的调整，就是调整模式以容许例外的存在。但是在这个“批评过程中”，模式的性质本身受到怀疑，模式的建构，模式的涵义通过矛盾变得详尽而精确。因此，这个阶段虽可称教条主义，却有非常积极的作用：一个模式有太多不符就被抛在一边，不会给知识的产生和进步带来什么影响。最终，人们对模式的基础公理发生疑问，对初始公设的解释导致对它们的怀疑，显然这是很难得的也是困难的，这是真正的科学革命的源泉，由此，众多与先前模式基础不同的模式将会诞生、发展和消亡。

这当然只是对现实的认识过程的抽象的概念总结。通常，不只存在一种模式，而是几种，互相竞争，互相补充。我们可以在日常生活中找出例证，现实的某一部分的模式与它在计算机中的模拟同时存在。计算机模拟很好地说明了模式与其所表现的现实的深深的不可调和性。出现在计算机屏幕上的三维机翼与将要建造和飞行的机翼显然有不同性质。在屏幕上移动的图象并不飞向空中。而如果飞机因为某种特别的风而坠落，模式的不符合性就昭然于世，要求重新考虑。我前面所描述的所有过程都要开展起来。

这是个生成过程，它导致进步。一开始的对象研究很重要，然后是分类。中国文明在分类的组织方面有重要贡献，采用了与西方模式不同的含蓄的模式。这些缺少“批评精神”的模式把中国的复杂表象固定在许多态度中，这时我们这些西方观察者是很明

显的。分类之后是“分析过程”，具有新的研究能力。分析确定新的对象和新的分类。然后是可观的概念进步，发现了对象之间“联系”的重要性。其基本时间顺序如下：首先是分析，然后发现联系。西方人却经常反向而行，中国人则一贯如此。分析法超越整体的限制，揭示出一个崭新的而又抽象的世界，这世界由种种结构，由那些联结对象的象征性“箭头”构成，所以经常不为人见或完全不为人知。一种新的形式产生了，既没有通常意义的内容也不受常规所限。这是一次真正的概念革命，我们并不一定意识到，但当它在一个文明的内部发展却能在世界表象上产生与其它文明极大的分歧。这一革命也促进了感官能力的消退，因为不再存在对对象进行直观的研究的基本原因。另外，因为模式化过程产生了可能用于产生新事物的新概念，所以随着新模式的发展带来技术的重大发展。所以认识过程中的进步导致技术进步和文明之间的差距。新创生的事物是真正的建树，是巨大的发明，是纯为人类创制的赝品，是该文明的精华。

因此我们可以看出作用于西方的这种理论进程的两个不同侧面。一方面，存在一种真正的方法，其基础在于人类感官对世界的亲身感受，在于对世界错误笨拙多于成功的系统开发的积极一面，另一方面，从研究对象的深层入手，从内容的概念转向形式研究，即对象间关系的研究。对于第一方面，我已经揭示了它生成性的特点。下而，我将以西方生命科学中最新的革命性发展来简要说明第二方面。

我们把生命理解为一种连续的创造，认为生命产生在世界产生之后，而所有的事物都刚刚开始，尽管这显得有些自相矛盾。物质无限的创造能力尤其表现在生命现象中。通过染色体文本（以DNA分子形式代代传递遗传记忆）和其基因码表达式之间的对应规则，可把遗传写成字母形式。这不禁使人想到，每一个活体组织的现实状况都是一个循环过程的结果，其相应的遗传信息由生

命起源开始，通过亲子之间一代代信息改写来构成。在代与代之间的染色体文本改写中，细致的改错机制使信息发生深刻的变化。要正确估价这种变化需要逐本溯源，重建所有阶段。依靠基因编码规则和几个背景基因提示符，现在的基因研究不足以真正理解染色体的DNA序列。我们还需要了解基因的历史。我们了解物种生存繁衍的普遍规律，但个体的深层性质，从其构成上是独特的不可理解的。一个人从他受孕开始，“自由意志”就起着主导作用。“自由意志”以其原始形式创造了动物，以其最高级形式创造了会说话会思想的动物。正是这一独特的创造过程，通过语言能力的创造使人类从大型类人猿中变异出来，人与猿很相近但又有天壤之别。

DNA的基本片断以“四字母”形式书写成线性文本，考察其含义就能间接理解遗传的创造性。柯特·哥德尔的整数基本公理体系（一系列字母，如DNA组成字母很容易与一系列整数取得形式对应）要比遗传学的表达更精简。哥德尔认为在所研究系统之外，可创立一些命题（即由公理和定义结成的集合），它们能以整数的形式表示和转译，且有不确定性（即命题的真假不能通过用来建立命题的公理来证明），也就是说，他所创造的数字化公理化的结构对于用来产生它们的结构有不可逆性。因此，对他来说，在理论的基本公理与整数之间，建立一种编码规则，再建立一个生成过程，能够从一个初集中产生出数来就足够了（所以是一种程序执行）。如果把遗传传递规律的实质减化成一种字母表述——我强调指出，尽管这是一种过于简化的假设，却有其重要作用——，那么从关于整数的认识推衍开去，我有理由作出如下猜测：记忆与功能，DNA与其余细胞质，程序与数据的分离，必然在活体组织中导致新程序的产生，而且其特性对原程序不可逆。不同于哥德尔置身世外的作法，我们既否认存在终极性，又要保留对时间中的稳定性的假设。物种只有足够稳定才能存活，才成其为物种。

所以由革新产生的载有新程序的个体必须适应不断变化的、不可预知的环境。这使我们理解进化过程革新创造的特点，也使我们明白其产生的根源：不可预见性是产生生命创造性的主要选择推动力，它把基因程序与它的细胞环境分离开来。

所以，生命与一系列个体的不可逆创造相关联。未来之中孕育着不可预知的东西。对于人类而言，这种生命属性的最突出表现就是科学创造，其中也包含着科学家，尽管他们经常不这么想。而且走在时代之前不仅仅是一种发展，它是一种进步，并伴随着与之相关的伦理范畴。所以伦理的出现是与生命的这种朴素特性相关联的。创造知识是人类的普遍行为，它同样意味着对知识未来的一种态度和选择。我们应从中看到西方对中国文明的一种召唤，因为据我理解，诸位中国同行认为伦理范畴是中华思想的中心范畴。

这将是我要报告的结尾，或者说中心，因在我觉得这是中国人处世态度中的核心内容。我们常听说“和谐”、“平衡”，以及“冷热”、“软硬”、“无机有机”、“水火”、“阴阳”的对立。相对抗双方斗争的结果，总是出现一种残局，既平衡又紧张。为了理解这一点，我们不妨遵从弗朗索瓦·于连的建议，来考察一下“势”的概念。

人们习惯用整体论的词汇来谈论中国的世界观。这是否合适呢？实际上这是将一种在西方流行的观点强加于中国思想。西方人强调把事物作为整体来看待；是为了弥补其分析方法的缺陷。而中国思想考虑整体的时候，将整体分析成一些内部平衡而相互对抗的力，来构成一个潜能的集合。力量的平衡用“势”来表示（“势”字中包含有“力”字）。“势”指示现存状态中力的势力的趋势，从而决定现存状态的未来。中国智慧不认为世界模式是与现实相分离的，而是试图估价系统中力的平衡以预见系统的未来。这意味着模式中的任何事物都有其平衡的对立面，只在变化发生

的一刻例外。因此中华思想很善于分析从一个状态到另一个状态的转变。指导行动所必要的伦理规则也从中产生：估价现存的力，只顺着系统的势的相同的方向行动。一系列美学规则也随之产生，不论是绘画、音乐还是诗歌都要表达整体的和谐。这无疑解释了中国人为何会对西方制造模式却不用心去分析并理解其中和谐的那种粗鲁作法深恶痛绝。因为和谐预先假定一种超验的形而上学的现实，如果不是永恒的，至少它拥有一个至上性和绝对性。创造世界模式的过程正相反，这意味着参与创造世界，拒绝承认世界上存在至上的和谐，将创造行为的不可逆结果加入其中。所以西方人能够在胜负未卜的情况下投入战斗，相信会从中得出某种超越人自身的东西，即使丧命也在所不惜。中国人只有在仔细权衡当前所有力的“势”以后才投入战斗，他已有必胜把握。但是与绝对的未知世界斗争，经常会以失败告终，这就是为什么如托克维尔提到的，中国没有选择西方知识创造的道路。中国与西方的新的接触将很快深刻地改变这种状况。

参考书目

1. 安东尼·当香，《科学与技术：一种西方的混乱》(*Science and Technology: a Western Imbroglia*)，*Projection* 杂志，7/8，39—48页，1992年。
2. 安东尼·当香，《论科学模式》，《狮在华夏》第231—246页，中山大学出版社，1993年。
3. A. Danchin (1995), *La Profondeur Critique, Une Conséquence inattendue de La métaphore Alphabétique de l'hérédité, Revue d'Histore des Sciences (sous presse)*
4. F. Jullien (1992) *La propension des chose, Le Seuil*

周 莽 译

识得春江夜雨声

〔法国〕阿兰·勒·比松 (Alain Le Pichon)

一生雨听今头白
不识春江夜雨声

这两句诗是杨万里大约于1190年在广东时写的，它似乎慧眼预言了我们今天津津乐道的相互人类学。

首先，我简单总结跨文化研究院的宗旨、创始的前因后果、大致的发展规划，然后，我们再来具体分析一些问题，及这些问题在人类学领域中的表现。

跨文化研究院是一个国际性学术交流网，它包括欧洲、非洲、远东（主要是中国）的学术机构及学者，旨在促进相互人类学的发展和研究。

广义上说，人类学指研究人的科学，所谓“相互性”原则则指“两个主体”或者两种文化在平等认识的过程中互相渗透：

——对一个主体的观察分析呼应对另一个主体的观察分析。

人类学的知识应该来自于全面的总体的观察过程。

首先我们承认人类学认识的普遍性，在此基础上进行的全球范围内的工作将有助于超越不同文化认知方式带来的局限和矛盾。在各种认知方式相遇之际，我们首先必须识别由于多样性而产生的“误读”，接着：

——我们有必要进一步了解在欧洲与非欧洲的关系中，在二者的相互描述中，各种消极或积极之处。

——依据相似类比互补的原则，了解各种认知方式之间可能有的契合之处。

——通过各种文化，力图寻求一种文化的“共相”从而进一步认识人类处境。

——在这样或那样的文化体系中，这种“共相”似乎已被遗忘或者受到怀疑，因此，最后，我们试图重新确认它。

感谢非洲学者两年来对我的帮助，他们引导我实地考察研究了西非的文化、宗教，同时他们也来到欧洲进行实地研究，并以非欧洲学者的身份逐步汇编了一部欧洲社会的人类学分析文集。这些非欧洲学者获得在异国土地进行人类学研究实践机会的同时，我们亦得以直接面对他们因不同文化背景而迥然相异于我们的人类学认知方式，并得以进一步检验人类学的普遍性。上面所述就是跨文化研究院相互人类学研究纲要、原则及简单事例。

1983年，正式成形的“第三世界国家学者关于法国的人种学研究”课题在欧洲及更远一些的中国引起很大兴趣，并且迅速得到欧洲许多大学学者的支持，在Bologne大学有Umberto Eco、在Madrid大学有Carmelo Lison Tolosana，也正得利于此，我们顺利进入了第二个课题研究，并邀请中山大学的两名学者来到Bologne大学进行合作。

通过第二个课题，跨文化研究院向中国打开了大门，几所中国院校以其特有的方式介入了我们的课题研究，这无疑成为促进相互人类学进一步发展的重要因素，它为我们带来了新鲜血液并奠定了一个基本方向。

中国的介入至少有三个引人注目的效果：

一、古老并有文字记载的中国文明在欧洲享有盛誉，中国学者作为这种文字文明的承载体，他们的介入首先矫正了西方学者在与非洲学者（作为口述文明承载体）比较研究工作中有意无意的科学权威观。

鉴于此，非洲学者也能够更为雄辩地向诸多依据欧洲文化而形成的人类学教条提出质疑，甚至是最为古老并似乎业已定论的欧洲的人类学观点。人类学研究的思维方式应该是一种力量均衡的“包围”战，而不应该是力量悬殊的“歼灭”战。但是，正如 John Davis 所言，也正如非洲学者经过法国实地考察研究之后所总结的那样：在人类学领域之内，观察者施于被观察者的科学权威观是建立在力量悬殊的基础之上。在这种力量关系中，“作者”的权力又由于他政治和经济上的主导地位而得到强化。这就是为什么 Moussa Sow 用了“偷窥”一词来描绘非洲及非欧洲文化注视欧洲文化时，小心翼翼的心理状态。

我们知道，亚理士多德很早就分析指出了：相互的原则作为人类各种关系中的首要条件，要求平等分配，要求工具、财产的真正平衡。事实上，在古希腊思想中“相互”这一概念在词汇学与语义学两方面都占有相当的地位，而从文艺复兴开始，伴随着科学与技术的飞速发展，它的基本含义却逐渐消失。那么，我们对这一古希腊思想中的中心概念逐步消失的原因与过程作一番考察显然不无益处。在我看来，至少有两个原因：一方面，在于西方极度重视分析解剖，不惜一切代价以求得明晰的科学思维方式；而这种思维模式又导致了问题的另一面，即西方人好斗的征服行为，他们将自己全球性征服计划推行到另一个文明与社会的方方面面，排斥一切异己的声音，一切相互性。

中国文化与我们恰恰相反，它从未试图将一个他者的世界据为己有，它所做的仅仅是保护自身文化不受野蛮者侵害。因此，来欧洲参预实地人类学考察的中国学者，凭借他持重与隐忍的文化承载者身份，为我们带来了众所期盼，更为公允的文化间的均衡。同时，也为我们带来了中国——无论这个国家在近代政治史上有过怎样的变迁，今天，它已重新赢得了政治的独立与繁荣。

二、中国介入的第二个效果：在观察领域、在两个主体的相

互了解与交流中，中国以第三者的目光，为我们带来了第三者的理论思想与方法论，并且，正如我们前面对该项目参预者进行的力量分析所言，中国的介入促成了三边交流、观察体系的形成。显然，这是一种非直接的远期效应，它需要获取大量资料，特别是需要直接实地的考察实践。

例如 Bologne 大学的“Sguaydi Venut de Lentano”计划，虽然它并未明确阐明非洲、意大利、中国学者三边互相考察的思想，但毫无疑问，在未来出版的各种书目中，我们能清楚地感受到它的影响，参加讨论会的王宾教授可以证实我的看法。

三、第三个效果，是最为重要，也最为本质的。它来自中国文化本身。今天，提出与这一效果相适的资料似乎为时过早，更不用说得出某种结论，然而，我以为至少可以就此提出两点重要的、互为对立的质询：第一、对于中西之间的相互人类学来说，科学知识甚至科学本身在中西文化中到底居于一种什么样的位置？

目前，在中国许多开放企业中、在庞大的建筑工地上，一个挥之不去的问题始终缠绕着中国人：欧洲的经济、技术何以能够以迅雷不及掩耳之速度发展？它是否真是欧洲文化使然，相应推出另外几个问题：为什么中国文化没有能够使中国保持住它在进入现代社会以前相对欧洲来说绝对的科技领先地位？它曾经试图步日本后尘向西方现代化开放以求重振国力，但为什么却未能得到相应效果？难道唯一的原因在于中国人对马克思社会主义的不明智选择吗？针对这些问题，人们作了形形色色的回答，各种各样并不成熟的解释。

我们的兴趣在于三个方面：1. 人类学研究中出现的争议赋予了这些问题以各种形式及为答案所提供的诸多线索；2. 有志于研究这些问题的中国学者，他们着手对欧洲人的文化行为进行人类学的思考，并对科学机构进行实地考察；3. 由此带来另一个事实：即欧洲学者向中国学者开放。跨文化研究院已组织了两个活动中

心。(1) 1991年3月,广东中山大学举办的“相互人类学策略”研讨会;(2)中国学者陈嘉映参预了“欧洲自然科学文化行为”研究课题,并对欧洲五个国家的五个生物分子实验室作了实地考察。

第二个质询在相互人类学研究中更为关键。它力图呈现各种文化模式、存在方式、精神气质及不同的语言;了解在他者面前自我的状态,参预讨论的对话者甚至包括各种实体、机构,总之,是文化的各个方面。它试图在各种文化间建立一种诗学的理性接触,这就要求我们采取诗学的理性态度。在对个人、群体行为方式、生存状态进行逻辑分析之前,首先应该找到运作于个体、群体之间的和谐组成、韵律、节奏等。按照维特根斯坦的说法,如果逻辑可以称之为“现实乐章的断章号”,它不能赋予这一乐章真正的含义。那么,诗学的相互人类学应该可以让我们充分体会乐章的音步韵律。

我以为,中国文化比任何一种文化都更强调韵律、和谐。这是他们自身相应的生存状态、社会组成方式决定的。我们应该努力去了解他们特有的价值观,而不能武断地将我们的价值观强加于他们。

这种行为方式里蕴含对普遍性的研究,这种普遍性的关键在于和谐,并且这种研究本身就具有普遍人类学思想,它将显示出许多在中国文化中得到长足发展而在我们的文化中却已消失的人类文化,同时,这种普遍人类学思想也充分显示在我们同中国学者的合作中。他们促使我们在对人类组成状态及和谐节奏的研究中预先拥有审慎态度,这种态度将使我们通过对照比较,而对两种不同话语、价值体系之间的误读与冲突有一个更为清楚的认识。

跨文化研究院有这样一个假想:在西方思想一统天下的人类状况描绘领域,引进一个他者的目光,同时,西方观察者的缺席必将在国际舞台上为他者的观点、思维方式留下了一席之地。另外,我们知道,人类经常利用的仅仅是大脑细胞膜的很小一部分。

由此，我们得以大大扩展人类智慧和知识。因此我们将置身于变革的前夜，随着普遍全球文明的登堂入室，至今不为西方人所知的诸多非西方文化将展示出它的非凡魅力。

那么，在大量分析相异关系的同时，提出了“共相”的课题研究。

很早以来，我们就知道，来自不同文化背景的人，他们对世界的看法、语言习惯，甚至对他者的描述方式都是迥然有别。

人类学的任务正在于研究这种多样性，维特根斯坦所谓“表述的表述游戏”批评理论在这方面研究得十分深入。继维特根斯坦之后，由于我们对人类学中的逻辑要求生吞活剥，以至于人类学实践走上了缘木求鱼式逻辑求证的道路。于是，我们孤立地形成了这样一个问题公式：在一个根本不具有我们的语言行为方式的观察者眼里，我们的文化和社会是一个什么样的形象？

非欧洲文化投射于我们的目光到底是怎样的？它是否不仅在“所见”，而且在“见的方式”即“认知模式”本身都与我们大相径庭呢？这些来自异文化的观察者，他们对两种目光或者说两种不同的认知方式又作了些什么样的批评思考呢？

今天，在欧洲日益成形的多元文化社会中，文化参照、文化感觉之间的强烈反差到底在什么地方？鉴于这个多元文化社会力图在它的各个群体之间建立亲和关系，它就不能忽视这些十几年来相互人类学家不断思考的问题。

这一系列问题逐渐归结到第一位，也是唯一的中心命题：在拥有多种认知方式的多元文化社会中，是否可以找到一个具有最大容量的参照系和方法，并通过它们对这种多样性进行价值评判。

在这一命题中，有必要进行两个层面的分析：第一个层面：“语言游戏”之外，在人类状况的鉴定准则中显示出来的人类学认知批评原则的平等多样性；第二个层面：分析某种特定文化中的批评思维逻辑词汇及文化的“自省”能力，并且将思维的严密性

置身于思维本身的批评之中，它或者分析组成思维的各种活动及各种“智力游戏”，或者同时分析作为思维的基质并阐明了思维运作方式的哲学、伦理、宗教等。它牵涉到“他者”的概念和表述，也涉及二者的相遇，互相影响，及自我在与“他者”的交流中所处的新地位。

基本问题在于是否可能构成两个分析层面的一个交接点，它有助于我们建立一个“价值尺度”，及最大容量的参照系，假如它们能够存在的话，去衡量文化的多元性。

为了回答我们的问题，并使它付诸实践，两个条件十分必要：1. 对价值尺度的研究，即研究如何在多种关系体系之间建立既理性又不乏直觉的和谐状态；2. 第二个条件是第一个的发展，也许，在某些情况下，不易获得，特别是对我们西方人来说，尤其不易。它要求在多种文化、人种之间，采取兼容并蓄立场，并有勇气对过去诸多人类学概念质疑，从而促使我们坚持普遍人类的基本原则，并且抛弃所谓“社会模式永恒观”，清除我们叠加在普遍人类基本原则之上的诸多僵化的认知方式。

这对我们西方人来说尤其困难，因为在我们关于人的表述领域中，技术及科学的观点是如此唯我独尊，因此，我们特别需要引以为戒，或者说，特别需要杨万里诗歌中暗示的诗学的介入。

正如雨声对于杨万里，当人们不再孜孜寻找人们日常语言中的明晰含义，也许他就能理解人类的声音与意义了。

那么，在人类学研究的时间和空间方面，在我们提出的诗学接受方式中，我们将如何实施这种新的礼仪模式？它当然不应该是各种礼仪方式的简单拼凑，更不应该是就这些礼仪方式面进行的陈词滥调的研讨会……事实上，在各种形式的仪式上，在学术交流机构里，特别是人类学领域中，已经有了一套礼仪规定，它拥有自己的圣书、礼拜仪式及各种雄辩的言论和禁忌。在所有非神圣礼仪中，我们已过于偏爱好斗，而忽略了殷勤好客的礼仪，也

许它们本应该是属于我们西方人的。

但问题首先并不在于此，而在于好客礼仪本身的特性——它是日常家庭生活礼仪。好客的人必须随时准备迎接任何一位不速之客。知识领域内的不速之客则指一家、一村、一个团体所拥有的不同文化。

那么，这种好客礼仪要求每人都是无拘无束。既然，每个人都从属于一个家庭、一个合法的社会群体，他们更应该履行这种好客礼仪，并且组织一个相遇交流的特殊区域，从而使自己能够充分面对陌生者，即与己不同的人类文化。跨文化研究院的宗旨在于；力图在人类学现代化认知领域，建立这样一个或几个特殊区域。同时，着手运用各种方法，寻求文化不同方面不同群体之间的和谐组成，并且以一种相互协调的精神在这些相遇区域作心灵的游历。

接着又出现另一个基本问题：我们是否可以谈普遍性，这个词在我们提到的相遇领地中地位既持久又变化莫测，它有一贯如一的意义但同时又不断得到更新。

解决这一问题，尚是一个远期规划。我们跨文化研究院虽然准备着迎接这样一个未来，但近期工作却远不是如此雄心勃勃，我们脚踏实地、努力切实地建立起这样一些相遇领地：

——通过实地考察，使非欧洲文化圈的人类学学者能最大程度接近欧洲社会与文化。

——进一步发展人类学家在本土所作的关于欧洲文化与非欧洲文化相互认知的课题研究。

——在相遇条件方面，平行地建立认识论的、阐释学的、诗学的三项基础。瓦莱里曾说：“完美的思维世界已经形成”，恰恰相反，我认为，今天，西方思维模式固步自封，一统天下的时代已一去不复返，一个新的思想世界刚刚开始。

(蒯轶萍译)

长城的象征

王蒙

先从长城谈起。长城，已有两千多年历史。据历史学家所言，长城的修建，保护了黄河流域文化区不受北方游牧民族的侵犯。其实，两千多年中，大约只有一千二百年，长城具有军事意义，其他时间都没有什么军事功能。翻看史书，很少看到在长城脚下打仗的记载。倒是有很多诗人描写长城风光。有人说，所以没有发生战争，正是因为长城有一种威慑力量，阻拦了北方的骑兵。但历代诗人吟诵长城时，却多半是土地辽阔，塞外苍凉和历史沧桑的感慨。长城很寂寞！在中国，也许只有一些中学生放假时去看看而已。但无论如何，长城独一无二的特质及其规模之巨大，仍然成为它的一种符号。冰心写过一篇小说《到青龙桥去》，写的是军阀混战，世道险恶；在我们的国歌《义勇军进行曲》中，有“用我们的血肉筑成我们新的长城”；还有抗日歌曲《长城谣》。海外同胞怀念中国大陆时，也常常提到长城。于是作为一种符号，就有长城饭店，长城风雨衣，长城洗衣粉，长城文学杂志等等。总之，近十年，长城热闹起了。1985年以后，成立了长城学会，开展了“爱我中华，修我长城”的活动。掏一千元，就可以在长城的一块砖上刻你的名字。把长城和“爱我中华”联系起来，仿佛长城就有了什么政治意义！也有一些激烈的改革者开始抨击长城。他们说，长城就是封闭的象征！四合院也是把自己封闭起来。又说龙的样子，张牙舞爪，有损中国人民的形象。不要用龙作象征，还是用熊猫来得亲切快乐。不久就把垃圾桶作成熊猫状，有垃圾

就往熊猫嘴里扔。现在有用长城赚钱变魔术，可以从长城这一面变到那一面去。我并不会变。香港特技演员驾着摩托车，飞车跨越长城载入了吉尼斯记录。美国把飞越距离拉得更大，世界第一。

长城是历史遗迹，当时的工程难以想象！人民付出了极大代价。孟姜女哭长城，家喻户晓。孟姜女的丈夫为修筑长城而死，尸体就埋在长城之中。她的痛哭使长城倒塌，这才找到丈夫的尸骨。

长城保留下来，气魄雄伟壮观，地势高低不平，作为景观，的确值得欣赏。长城不能担当封闭的罪责。毕竟长城属于历史，它既不一定是爱国的表现，也不一定是封闭落后的象征。对我来说，来到长城，主要是能离开城市的噪音和汽车污染的气氛，得到片刻清新。

翻译、变异和创造

罗 芑

在东西方文化普遍性的误读和文化个性问题上，翻译是一个很值得研究的题目，因为翻译是最直接的文化交流，而且翻译中间遇到的许多问题实际上都和文化共性、个性、误读等问题直接相关。我在这里想就翻译讲三点看法：第一，翻译是两个意识的对话；第二，翻译是两种文化的对话；第三，翻译是本文的再创造。

先谈一点，翻译是两个意识的对话。

法国著名文学批评家乔治·布莱（Georges Poulet）《批评意识》的引言，开宗明义第一句话就说：“阅读行为（与此有关的是一切真正的批评思想）意味着两个意识的汇合：读者的意识和作者的意识。”^①布莱在这里强调读者（包括批评家）的意识在阅读与批评行为中的主动性，强调了阅读行为中读者意识和作者意识的平等。中国古代哲人孟子说过一句话：“故说诗者，不以文害辞，不以辞害志；以意逆志，是为得之”（《孟子·万章章上》）。对“以意逆志”历来有两种理解。一种理解认为“意”是文意，志是文意包含的精神，把意和志都归到作者意识一边；另一种理解认为“以意逆志”是以“学者之心意”来认知作者之志，这第二种理解似乎更为流行。按这种理解，“意”实际上就是读者（批评家）的意识，因此“以意逆志”用现代语言说，就可以翻译成“用读者的意识去撞击作者的意识”，和布莱的话庶几相近。

然而孟老夫子毕竟只看到了“学者心意”在阅读和批评活动中的存在，却没有看到“学者心意”的作用不仅在推测、理解、认知，而且必然积极参与创造。尽管有这样的不足，他的“以意逆志”却仍旧招致许多非议，论者指责这个命题过分强调主观体会。这种批评尽管在一定范围内是有道理的，但是却明显有负面效应，因为在反主观主义的口号下，读者意识的主动性和创造性被理直气壮地否定了。

翻译作为一种以文本为基础的活动，毫无疑问首先是一种阅读行为，在这个阅读行为中，自然包含着两种意识的汇合：翻译家的意识和原书作者的意识。但是，就像在一般阅读行为中读者意识曾经长期错误遭排斥一样，翻译家意识的作用也往往没有得到应有的重视，而且至今这样一种观点仍然相当流行，即认为翻译只是将一种文字复制成另一种文字，是一种纯粹的信息转换技术。按照这种观点，翻译家的工作几乎没有创造性可言，在翻译工作中，翻译家处于一种被动的接受地位。按照现代语言学和现代文学理论，这个观点显然是错误的。

如果我们承认一般阅读行为是读者意识和作者意识的汇合的话，那末在翻译行为中，翻译家就不可能真想像传统观念那样，只是被动地进行文字转换，而理所当然的是主动的“以意逆志”。况且翻译作为一种特殊的阅读，它要求于翻译家（特殊的读者）意识主动性的要更多更高，事实上，翻译家的阅读更近似批评家的阅读，这是一种更积极的、更加具有参与冲动的、主体意识更加活跃的阅读。在这里，两种意识的交遇更加活跃、相互撞击更加频繁。简而言之，翻译和批评一样，是两个意识的对话。

再谈第二点，翻译是两种文化的对话。

翻译是翻译家意识和原作品作者意识的交遇和撞击，是两个意识的对话，然而翻译家与作者之间的对话并不完全是个人行为，个人行为中隐含着丰富的文化内容，换句话说，这种对话说到底，

实际上是两种不同文化的对话，因此，翻译和文化的个性以及两种文化的同一性、差异性有着密切关系。

任何一种部作品，都有丰富的文化蕴藉，文学作品更是如此。当翻译家的意识进入作品时，他就进入了一种文化的关系中，而他又是作为养育他的那种文化的个体显现进入这种关系的，所以他完成的实际上是一种文化对另一种文化的观照、比较、体验、领悟。世界上任何两种文化之间都存在许多共同点，它们是人类文化共性的表现，是人类思维共性的证明。没有这些共同点，翻译就成了空话，所以文化的共同点是翻译的前提。然而，既然两种文化要进行交流、比较、对话，既然需要翻译，那么这就是承认，二者之间有距离，有差异，二者各有各的个性，这也是翻译的前提，舍此，翻译便失去了存在的理由。这个道理虽然很简单，然而实际上有些人就只看到，或者只强调第一个前提，看不到，或者忽视第二个前提。我认为，我们在研究翻译问题时，对不同文化的差异性，必须给以充分的估计，特别是对像汉文化和西方文化这样在完全不同的地理、历史、政治、宗教、思想、语言环境里产生的文化之间和差异性，更不能动辄搬出“人同此心，心同此理”的所谓“大同”思想，对“求同”抱有不切实际的幻想。

诚然，经过几百年的文化交流，经过几百年来特别是近一百多年来中外之士的不懈努力和翻译家的呕心沥血，汉文化和西方文化之间建立了越来越多的共同点，但是这并不能，而且可以预见的未来也绝不会消弥它们之间的巨大差异，这种差异渗透进社会生活的每一个细胞，从思维习惯到语言表达方式，从衣食住行到文学艺术，无处不在，犹如一座座高山横亘在两种文化之间。对此，我们必须有充分估计。当我们进行中国文学作品和外国特别是西方的作品互译时，“两种文化的对话”这个判断首先就包含强烈的“相异对比”的意思，翻译的两极互相构成排斥性很强的“他者”。中国的许多翻译家都诉说过翻译的艰难，鲁迅曾经说过，

他翻译时“能够为一个字，停到大半天”^②。这种艰难，原因固然很多，但是很大程度上是文化差异太大，难以跨越的缘故。中西互译的难度在此，而由翻译造成误读和某些负面的影响的原因大抵也在此。

再谈第三点，翻译是本文的再创造。

翻译活动有一个立足点，这就是翻译家本民族的文化（就大多数情况而言，当翻译家进行逆向翻译时，即将母语译为另一种语言时，他往往会感到不如顺向翻译得心应手）。如果我们仍套用中国那句古话“以意逆志”，那末可以说，翻译家是在以本民族文化之“意”逆他民族文化之“志”。

然而无论是本民族文化之“意”，还是他民族文化之“志”都“物化”为文本。翻译家面临两个文本的双重挑战：一个是已经存在的原作品，一个是需要由他创造出来的译文作品。如果对批评家来说，“两种意识的汇合”，结果是批评文本的诞生，那末对翻译家而言，“两种意识汇合”的结果则是翻译文本的诞生。批评文本是创造，同样是“两种意识汇合”结果翻译文本又何尝不是创造？

由原作品的文本到翻译文本，广义地讲，翻译家完成的是一个信息传递行为。但是这个信息传递过程有其特殊性：它的起点是一个文本，而终点则是另一个文本。这一点，看似简单，实际上正是这一点决定了翻译过程中不可避免会发生信息的改变。译文相对于原文，不仅语言形式不同，而且语言内含也发生了变异，而翻译的创造正反映在这种变异上。一般说，读者容易倾向于认为（表面上看起来也确实如此），翻译文本只是原文文本在另一种语言形式中的再现，是一种复制，语言转换了，意义不变，也就是说，他们从译文中能够基本无误地获得原文的信息。如果说在科技翻译中这种期待基本正确的话，那么在文学翻译中，这种期待就很成问题了。

如上所述，文学翻译是两种不同文化的对话。这里的对话只有一个途径，即通过分属两种不同文化的语言来实现。而语言是什么呢？语言可以说是文化负荷最丰富的载体，因而它又必然是不同文化之间的差异最集中的体现。这就决定了在不同语言文本的转换中，一种语言所蕴含、体现的文化内含不可避免地部分失落，而另一种语言所蕴含、体现的文化内含不可避免地大量进入，因而引起信息的变异。古罗马人说：“翻译是叛逆”，正是对这种变异不可避免性的深刻认识。不论翻译家如何殚思竭虑忠实于原文，其忠实，即严复所谓的“信”，也只能是相对的，翻译家的努力，只能实现“信”的程度的改变，而翻译过程最后的到达语言（多数情况下是翻译家的母语）自然产生的更新创造是绝对的。

毫无疑问，语言差距跨度的大小，和两个文本间的距离亦即改造和创造的程度有直接关系。在西方语言之间，由于文化源流的相似，相互翻译过程中丢失的东西和进入的东西比较少（无庸赘言西方语言内部也有差异，不可一概而论），而西方语言与汉语，分别属于两个不同的大文化板块，文化源流的差异极其明显，语言差距的跨度很大，翻译文本的创造就必然显得更为突出。语言技巧在一定程度上可以弥补语言和文化的差距，新的词汇和新的语法的创造也在一定程度上发挥着缩小传达误差的功能，但是文化的差异毕竟太大、太深刻，再灵巧的翻译家也无力做到无误差的传达。以罗曼·罗兰的小说 *L'Âme enchaînée* 的标题为例，我国著名翻译家罗大冈先生在《世界文学》上发表小说节译时把书名译为《欣悦的灵魂》，全书译本出版时改为《母与子》。另一位翻译界的老前辈许渊冲先生后来著文，建议以《心醉神迷》或《神迷》为题。这三个译名，《母与子》是译者根据小说内容另起的标题，可以说完全是创造，《欣悦的灵魂》和《心醉神迷》两个译名，虽然都力求贴近于原义，然而却也都没有完全表达原题包含的“信息”。《欣悦的灵魂》的缺陷正如罗先生自己所言，是没有反映

出原文的双关语义,《心醉神迷》固然更富于文学气昧,但是失去了 *L'Âme encharmée* 包含的神秘感和庄严感,多了几分轻松感。在这里,翻译家面临的不是在准确和不准确间作选择,而是在变异程度和如何变异上作决定。也就是说,选择自己的创造途径。

文学翻译的这种变异在诗歌翻译中十分突出,这是因为诗较之散文(广义),语言本身的意义,即语义、修辞(隐喻、指代、象征等)以至语音、节律、书写(包括印刷)形式和格式等方面的意义更为突出。而所有这些都,不说不可译,起码可以说是极其难以移译,因此才有这句众所周知的名言:“诗不可译。”虽然迄今为止我们已经有相当一部分诗歌佳译,但是坦率地说,第一,数量甚少;第二,所谓佳,也只不过是相对而言,对照原作读一读许多中西文诗歌译本,我们不能不承认,阅读感觉的差距是很大的,几乎没有一个“味”。这个“味”,便是文本包含的文化蕴藉。文字改变,文化蕴藉随之改变,谁又奈何得了?中国古典诗歌名作,中国人吟诵起来何其投入,觉得何其朗朗上口,何其回肠荡气,译成外文之后,说句不中听的话,又何其索然无味。

其实诗歌翻译的这种“悲剧”在散文翻译中何尝没有,只不过是没那么明显罢了。著名法国诗人兼诗学家瓦雷里说过,散文和诗的区别可比之于走路和舞蹈。散文犹如走路,走路的意义在于到达某地,至于如何走并不重要,散文把信息传达完即完成使命,信息接受者可以忘掉原文。而诗好比舞蹈,舞蹈的意义在于动作形式,诗的价值也在语言的形式。^⑨我觉得,从更严格的意义说,瓦雷里界定的这种区别应该扩展到文学和非文学之间。因为例如属于散文范畴的小说,谁又能说它的价值仅仅在于故事情节、人物行为,因而可以忽略语言表达的形式呢?小说在语义、修辞、语音等等层次上都有许多讲究,古典小说如此,现代小说更是如此,例如乔伊斯的《尤利西斯》、普鲁斯特的《追忆似水年华》、福克纳的《喧哗与骚动》,这些小说的价值都与语言层次紧密相关。

现代语言学早已证明，传统观念中的形式和内容实际上是不可分的，小说和思想、感情、心理、观察与想象的方式等等，总之全部文化内容，不仅存在于可以转述，可以发概括的情节中，而且存在于一部作品语言的每一个细节操作和表现以及由此而构成的这部作品的整体语境之中，即使用相同的语言复述，作品的价值和意义都会改变，何况用另一种语言？何况用另一种文化语境差别极大的语言？《追忆似水年华》和《喧哗与骚动》都有了中译本^④，而且都是很好的译本，但是我们也不能不承认，“味”与原文是不一样的。

这个不一样就是文化内含的变异，也就是说新的文本中已经有了翻译家的创造，因此，译文文本作为一个新的文本，具有独立的价值和意义。因为一个文学文本的价值，不但在于它所传达的思想和感情，而且在于传达的方式，而且在于语言所提供的空间，在这个空间里，作家的创造活动和读者的创造活动相结合。翻译是文本空间的再创造，翻译家和读者的创造活动都要进入这个空间。由于翻译家和读者的创造活动不可避免要受到主体文化的制约，所以文本空间的再造必然向译文语言代表的文化倾斜。

从以上三点来看待翻译，某些翻译标准的争论是否有价值就很可怀疑了。

例如“信”。翻译当然应该；力求准确，不负责任的翻译不可取，误译有必要纠正，这都无可置疑。问题是有人把信的范围不适当地扩大，不但从一般语义的把握上，而且还从修辞、文体等方面讨论，好像当文本已经转换成另一种语言的文本之后，当原文的某些文化信息已经失落，译文语言的文化信息已经大量进入文本之后，还有某种绝对的“信”的模式存在似的。实际上如果我们承认翻译是创造（或者说再创造），而且不是停留在纯语言技巧的层面上，而是从语言的深层文化内含来理解“创造”二字的话，那末我们就应该承认，“信”只能是相对的，从纯语言技术

层面上说，“信”可以讨论，可是一旦离开纯技术层面，翻译便面临两个问题。一个是翻译家个人的修养。哈特(Henry H. Hart)在他翻译的中国古典诗集《诗苑》(*A Garden of Poesies*)的序言里说，单有文字的理解是不够的，翻译家“必须浸润中国人的历史、文化、民间传说、传统和他们的宗教和哲学中。他必须用中国人的眼睛来看世界：不论对内在刺激和外在线象，他必须和中国人的一样的反应。”⁶⁶他在这里提出的一个思想是正确的，即翻译绝不仅仅是文字的转变，在文字的背后是无边无垠的文化海洋。然而他提出的要求却很难实现，有几个翻译家能够完全用另一个民族的眼睛来看世界呢？退一步说，即使翻译家完全融合进另一个民族的文化中，对内心世界和外在世界都“有一样的扫应”，他还面临第二个问题，那就是他必须退回到他的母语的语境中，寻求在这个语境中表达另一个语境中的东西。这在某种意义上说，更会叫人发出“蜀道难，难于上青天”的感慨。这种跨越文化语境的理解和表达，没有改造、创造，是绝对不可能完成的，严格地说，如何能有一个大家都认同的“信”？

再如“形似和神似”正因为信是相对的，所以在没有明显误译的情况下，判断译文的优劣很容易像判断作文的优劣一样，仁者见仁，智者见智。很多译者都赞成首先求神似，其次再求形似的理论。我以为，在汉语和西方语言文字之间，形似实在是“烟波浩渺信难求”，神似呢，好像言之有理，实际上何以为神似，谁也不曾说清，不过是“跟着感觉走”。比如说傅雷先生译的巴尔扎克吧，被许多人誉为神似之佳译，傅先生自己也以此自诩，其实，法语和汉语无论语言逻辑、表达习惯、文化内含都的极大的距离，其“神”从根本上说就是不似的。译文的表达与译者本人阅读的感觉比较接近，译者便以为神似了，而另一个译者完全可能而且完全有理由认为并不神似，他也可能而且完全有理由按他的感觉创造他的译文。

现在中国，人们已经较为能够接受多种译文的并存了，但是有些人仍然认为这是市场经济造成的不正常现象。其实，这个事实恰好证明译文文本有极大的创造余地，而且证明了我们固然可以为翻译提出各种标准，但是翻译既然是文本的创造，它就多半要靠翻译家的文化修养、文字功底和想象力。我们应该允许而且鼓励翻译家发挥他们的创造性。

需要声明的是，我绝无否定翻译理论的意思，也不敢鼓吹胡乱译、否定翻译严肃性，而且我相信，翻译理论和技巧的研究不但是必需的，而且是可行的。我想强调的是，我们的翻译理论和实践，应该更换一下观念，应该认识到两个文本的差异是绝对的，是有深刻文化原因的，不要再抱“同一”的幻想。其实，从广义上说，翻译也是一种文学比较，比较当然要找共同点，但是也要寻找相异点，在一定程度上，后者更重要，从翻译说，就是大可不必小心翼翼、如履薄冰地照原文的葫芦画瓢，必须建立这样的观念，从开始翻译第一个字起，就已经没有真正的“信”可言。一旦外文变成了中文，中国人的历史、哲学、心理、价值观等等就不可避免地浸润到文本中去，这是不由翻译个人的意志为载移的，这里面自然就包含着文化的误读。西方文字和汉文字之间的互译，误读不但会有，而且肯定不会少。这就是为什么读原文和读译文，从接受的角度说，读者接受的信息是不同的原因，这也就是本国读者和外国读者对作品的理解总是有差距，而且有时有极大的差距的原因。有人认为：研究外国文学，必须阅读原文，从译文搞研究是荒唐的。这种见解有其偏颇的一面，因为实际上，从我国的现实说，外国文学研究者以译文为材料的大有人在。但是，这种见解的确包含着一个真理，因为译文，哪怕是绝对无可挑剔的译文，都是经过汉语和中国文化改造了的，只有相对的可靠性。

注释：

- ① 《批评的意识》(*La Conscience Critique*)，法文版第9页，若塞·科尔蒂出版社，1971年。
- ② 《鲁迅全集》第10卷242页。
- ③ 《诗与抽象思想》，见《杂文》法文版页，迦里玛出版社。
- ④ 写作此文时还未见到《尤利西斯》的两个译本。
- ⑤ 转引自韩迪厚《近代翻译史话》131页。

独角兽与龙

沈大力

当前，许多中国人热心于谈论下海经商。报刊、广播、电视天天传播这方面的信息，大有让所有社会领域都进入商界之势，甚至整个高等教育也都要面向市场。极少有人，或者说极少给人机会，冷静分析一下这股热潮中涌现的种种社会文化现象，因而也就谈不到防患于未然，更难以及早除却隐患。

从这个角度来说，眼下开的研讨会有着特殊的意义。因为，它至少给我们提供了一种辩证思维的场合，考虑怎样解决当今出现的新问题，使商品经济的必要发展不会导向文化的衰落，乃至招来纯文化艺术的灭绝；考虑怎样吸收西方文化的精华，摆脱数千年的封建束缚，增强我们的民主意识和促进全民的思想觉醒，同时维护中华民族自身的文化特性，避免在某些方面重蹈西方文化发展中的覆辙。

我以为，西方文化是一个实体，但并非一个统一体。譬如，我们这次国际讨论会的题目为：《独角兽与龙——在寻找东西文化普遍性中的误读》。如果我没有弄错的话，所谓独角兽，就是中国传说中的麒麟。看来，在座的欧洲学者将独角兽视为西方文化、西方智慧的象征，这与中国龙文化赋予它的涵义是相通一致的。在中国人眼里，麒麟也是一种吉祥的灵异动物，故有“麒麟送子”之说。但是，也有许多西方人把独角兽视为黄金动物，据之创立了金钱拜物教，故有“追逐独角兽”，亦即追逐金钱，就是“捞钱”

的说法。

在文化开放中，倘若我们接受这后一个“金麒麟”，实行文化全盘商业化，那就不仅丢弃了自己民族的传统，而且是对西方文化的一种误读。

这方面，日本的发展历程值得我们注意。日本人善于融合外来文化与传统文化。封建时代，日本通过我们唐朝的广泛文化交流，大量吸收了汉文化，使日本迅速摆脱了落后状态。1868年明治维新，他们又向西方开放，吸收欧美国家的先进文化，一跃而为当今世界最发达的国家之一。可贵的是，在这一变化过程中，日本人并没有失去他们的民族传统。相反，日本文化在化合外来文化中变得更丰富了。当然，我说的只是方法论范畴的问题。

在我国，古有玄奘西天取经。同治六年。晚清文化界的“狂生”王韬怀“今之天下，乃地球合一”的信念，去伦敦、巴黎西求大同新途，探索“别一宇宙”。他从亲身进行中西文化交流中开阔了眼界，回国后办报宣传变法。我想，从孔子到谭嗣同，到今天的一切追求美好世界之士的共同理想，乃是促进人类进步，实现世界大同，就中华民族文化的交流和国际文化汇流则为一个主要因素，愿本次研讨会为之做出自己的一份贡献。

说“墙”

郭宏安

墙者，垣也，壁也，屏也，障也，所以御外也，所以隐蔽也，所以界域也。

物皆有“墙”，小至细胞，尚且有壁，称为细胞壁。人亦然。单个的人，其性格、气质、精神风貌等等，实为一堵无形的墙。待到他成了家，家成了团体，团体成了社会，一系列的墙也就相继竖了起来，有形的是屋墙、院墙、城墙，无形的则是家风、市风、国风，总之是一种差异和区别，然后有自我和非我。

猿进化为人，成了万物之灵，有了自我意识，也就有了墙。他要意识到自我，意识到他人，就要走出自我这堵墙，进入他人那堵墙。民族是扩大了的个人，是个人的集合。一个民族有了自我意识，也就有了自己的文化，同时也就有了墙。地域上则有物质的墙，或砖或木或土或石。中国古代的城是有墙的，欧洲中世纪的城市大多没有墙，但是有作为象征的城堡，而城堡是有墙的。稍后，“从十五到十八世纪，几乎所有的城市都有城墙。城墙把城市关在一个界限分明的几何图形里，与周围环境截然分开”^①。斯丹达尔的《红与黑》有副题曰《一八三零年纪事》，其中写道：“在弗朗什-孔泰，愈是砌墙，愈是在地产上堆起一层层的石头，就愈是有权受到邻人的尊敬。德·莱纳先生的花园里便是高墙纵横……”文化上的墙是无形的，非物质的，例如独特的政治、法律、文学艺术、饮食服饰、风俗习惯等等，所谓上层建筑实际上是一堵结构复杂精巧的墙。不同的民族有不同的文化，其差异性就是

墙。这种墙也可能把一个民族关在某种“图形”里，只是界限不那么分明，与别个民族分开得不那么截然。一个民族要认识自己，就要走出自己的墙，从外面看。一个民族要认识别个民族，就要走进别人的墙，从里面看。其实，认识自己和认识别人是同时的。所以，两个不同的民族文化之间不是隔着一堵墙，而是隔着两堵墙，它们之间的自我认识和相互认识要经过走出一堵墙和进入一堵墙的过程。

“墙”这个字在中国的文字里出现很早，《诗经·郑风·将仲子》有句云：“将仲子兮，无逾我墙，无折我树桑。”诗句说的是，姑娘劝小伙子不要爬墙到她家来，一怕父兄知道了不依，二怕邻居说闲话。在两千五百年前的中国，“五家为邻，五邻为里，里外有墙”，墙之为用明矣：一为界内外，二为保护自己。在姑娘的父兄看来，除家庭的名声之外，逾墙无异于侵犯。于是，“兄弟阋墙”、“祸起萧墙”这样的成语就意味着最严重、最可叹的灾难，因为是从里边闹了起来。据西方旅行家的观察，“北京的城墙远比欧洲城市的城墙雄伟”^②，而且中国人对墙的重视长久不懈，延续至今。从这个角度看，陆文夫的小说《围墙》有其特殊的深刻性。这篇小说在由谁造围墙和造什么样的围墙的问题上用力甚深，无意中流露出国人对墙的关注。在一般中国人眼中，围墙要造得既高且厚又不透方好，令人看不见里面，当然里面也看不见外面。有透而漏者，那是为了装饰，且在一定的高度之上，又仅在“透而漏”本身，即人的目光止于“透而漏”，而不在其内外。相比之下，西人的围墙则不堪一“看”矣。西人的院子多有不设围墙者，若有，亦多为木条、铁条之竖，所谓“栅”或“栏”也，视之无碍，其用仅在乎“遮”。《后汉书·段颖传》云：“乃遣人于西县结木为栅，广二十步，长四十里，遮之。”此之谓乎。当然，一块木牌上写着“私人财产”，无异于竖起了一堵无形的墙。栅之于墙，有透与不透之别，其为界限、障碍则一也。

为了方便进出，墙上就要有门，否则只有爬墙一途。自家可以随意进出，外人则须“请”或得到“允许”。于是，有了门如何使用，就成了至今令人头痛的一大问题。人类历史上曾经有过两种极端的态度，一曰绝对的封闭，一曰绝对的开放。瑞士作家阿娜—丽丝·格罗贝蒂写过一篇小说，叫做《禁止入内》^③，说的是一对夫妇在湖畔拥有一座别墅，很怕别人践踏他们的草坪，于是竖起一块牌子，写上“私人财产”，但还不放心，又写上“禁止入内”，仍旧不放心，于是先立小栅栏，又立大篱笆，木头的换上金属的，再种上攀缘植物，还养了一条大狗。这样，高大结实的金属栅栏，长满爬山虎之属，一块大木牌上写着：“私人财产，禁止入内，小心恶犬！”他们放心了，“坚信不疑，从此任何人都无法进入他们的领地了”。结果是可以想象的：篱笆和栅栏变得又高又厚，加上咄咄逼人的大狗，“已经把所有的出路堵死”，“组成了一个密封的任何东西也无法穿透的盒子”。他们死了，或是被狗咬死，或是死于饥饿和恐惧，或是篱笆“进了屋子，占据了他们的床，打开他们的衣橱，把他们的书从书架上掀掉，喝他们浴缸中的水，然后把他们挤在墙上，挖他们的眼睛，捅他们的鼻孔，压碎他们的身体……”。这真是“绝对的封闭”的绝妙写照，读来惊心动魄，发人深省。法国作家阿尔贝·加缪的小说《堕落》^④中有一个插曲，说的是一位和平主义者，“在欧洲的最后几次宗教战争中，他归隐田园了。他在门槛上写道：不管您来自何方，请进，欢迎您。”然而，“谁答复了这盛情的邀请呢？民兵（法国的军事组——笔者注），他们如同进了自己的家，开膛掏了他的内脏”。这就是“绝对的开放”，读来也令人扼腕，深长思之。以上两端虽是小说家言，却的确是人类历史上曾经出现过的事情，例如闭关锁国之类，例如全盘西化之类，以及种种的翻版和变形，而且不单是历史，还是现实。虽然历史和现实已多次证明其愚蠢和错误，但究竟不能根绝其存在。

那么有没有比较通达的态度呢？有。墙之为物，毕竟是人自己造出来的。人是一个伟大的发明者，但人也是一个不自觉的作茧自缚者；人一旦有所意识、有所突破，就会成为一个伟大的创造者。在人的思想和行为的历史上，有一个堪称伟大的壮举，那就是对异域风光的向往和对异国情调的追求。或出于征服的动机，或出于掠夺的目的，或出于交流的需要，或出于好奇心的驱使，或出于取人之长补己之短的明智。人类在远古时代就已经“不安于室”，开始了送往迎来的活动，故有学者称：“自公元前第6世纪以降，即中国春秋战国之世，就已发现之文物言，中国与西方之关系，已有可考知者。”^⑥因此，虽然老子有过“小国寡民”的憧憬，说过“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来”这样的话，但在中国的典籍中，如《山海经》、《庄子》、《列子》等，却不乏有关异域异闻或探索异域异闻这种行为的记载。周穆王驾八骏西游的故事中，也许就有中西交通的事实，至少可以说，古代的中国人不缺少对外面的世界的兴趣。人们在如此源远流长的交往中，自然会互有征伐的情事，而在近代，伴着船坚炮利吹向中国的欧风美雨多少总有些霸气和血腥气，引起了理所当然的拒绝和反抗。不过，欧洲一直不乏有识之士，能够对外界所谓“野蛮人”或“吃人生番”持平等交流的态度，如法国的蒙田、伏尔泰、卢梭、夏多布里昂等人。蒙田注意到所谓“生番”把外人叫做自己的“一半”，极表赞赏，并希望所谓“文明人”和这“一半”之间建立一种“平等和睦”的关系，希望“友谊的臂膀长得足可以从世界的一角拥抱到世界的另一角”^⑦。伏尔泰对儒教中国的仰慕，卢梭的“善良的野蛮人”的观念，一直为论者津津乐道。夏多布里昂则以“一切全新：山川，人物，色彩”^⑧的《阿达拉》展示出一种前所未见的蛮荒之美和孤独之美，更新了整整一代人的感觉。“异域的”（exotique）一词在法语中首见于1548年，而“异国情调”（exotisme）一词则首见于1845年，一种观念的形成

用了三百年，足可令人深长思之。异国情调意味着对自我之外的憧憬和追求，受动于一种走出自我的需要，在其善良或邪恶的动机的深处，也往往隐藏着对自身文明的怀疑。因此，对异国情调的向往和追求包含着一种或隐或显的毁墙的欲望。

本世纪初，法国有名谢阁兰(Victor Segalen, 1878—1919)者，倡言所谓“差异美学”，使“异国情调”的内涵焕然一新。谢阁兰从不满足于表面的猎奇，而力图真正地深入到另一种文明的内部；他从不坐井观天，蔑视或盲目崇拜一种陌生的文明，而是带着冷静目光进行顽强的探索；他也不以己度人，试图同化或抹杀另一种文明，而是竭力发现并突出不同文明之间的差异。他涉足异国异域，并非为了逃避或征服，而是为了获得新的感受和认识，扩大人类知识的版图，同时也把对异国文明的认识当作更深刻地认识自己的一条途径。因此，他来到中国，无论是行医，还是考古，总是对古老的华夏文明表现出景仰的真诚和探索的热忱，然而并不以认同为目的。谢阁兰的“差异美学”的出发点是：主体理解他人，感受差异，主体性越强，越能感受差异性，故“异国情调”不是匆匆旅游者眼中的万花筒，不是主体文化的改编，也不是对非我的完全的理解，而是一种强烈的主体和它所感知的客体之间的生动的创造；两者是互补的。谢阁兰说：“我们不要自诩同化了风俗、人种、民族、他人；正相反，让我们庆幸永远也做不到；如此我们方能永保感受差异之快乐。”增强感受差异的能力，是减弱了主体的个性还是使之丰富？谢阁兰断言道：“毫无疑问，我们的个性将得到极大的丰富。”因此，在谢阁兰看来，异国情调乃是对非我的承认，对差异和杂多的认知，是一种构想他者的能力，是一个强大的个性面对它深感其距离的客体的冲撞所激起的激烈而好奇的反应，也是对一种永恒的不理解的尖锐而直接的认识。谢阁兰已经敏锐地觉察到人类的世界中差异正在减弱，他认为这种“差异的减弱”标志着人的伟大和尊严正在降低和减少；同

时，他又注意到人对差异的敏感却逐渐增强，越来越能体味到细微的差异性。他希望这两者之间能够互相补偿，然而他并不是很有信心^⑧。其实今日的我们又何尝很有信心呢？谢阁兰因此而提出一种对待异文化的新态度、即摆正主体文化的位置，抛弃欧洲中心主义；深入空间和时间上的异国情调，首先要学习对方的语言；保持主体文化的独特性，即不盲目崇拜异文化，也不自诩和异文化认同。他的小说《勒内·莱斯》^⑨讲的就是一个力图越过紫禁城的高墙探索皇宫秘密的故事。虽然紫禁城的宫墙筑起了一道比“兴登堡防线”还难以突破的“认识的高墙”，文中的“我”还是通过勒内·莱斯打开了一扇观察的门。一堵有门的墙，这是一种文化面对一种异文化的正常而健康的状态，当然这堵墙是历史形成的，这扇门也是开放的。

墙立则内外分，门的功用正是沟通内外，有此功用的还有墙上的窗。不过门与窗有分别，门司进出，窗司观望。一旦窗被当作了门，那可能会有严重的后果，如钱钟书先生所说：“一个钻窗子进来的人，不管是偷东西还是偷情，早已决心来替你做个暂时的主人，顾不到你的欢迎和拒绝了。”他不必敲门，不必请求主人的允许，不必溜门撬锁或使用武力破门而入。于是钱钟书先生引述缪塞的妙语：“略谓父亲开了门，请进了物质上的丈夫，但是理想的丈夫总是从窗子出进的。”^⑩各民族文化上的往来，怕也难免类似的情形。德高望重的智者自告奋勇负责把守进出的门户，却往往有令青年人喜欢的新鲜空气从窗子偷偷地吹进来。不过，在社会的常态中，往来总是要走门的，要得到主人的允许，当然主人须不要太严厉方好，且门也要开得尽量多些，否则万里长城上只有几扇门，进出就都不大方便了。至于窗户，自然也以多开为宜，以利通风观赏，住起来也觉得敞亮舒服。《老子》四十七章曰：“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。”把直观内省的功夫强调到这种程度，当然是有害于人的认识活动的、

幸好中国人还一直在说：“读万卷书，行万里路”，也就是说，户还是要出，牖还是要窥。

既然应该多开门窗，岂不是没有墙更来得痛快？不然。异文化间的墙乃是因其异而与生俱来的，否则何异之有？柏林墙可以被推倒，异文化间的墙却不能被推倒，尽管有人尝试过。至于动机嘛，不止一端，有天真者，亦有不可告人者。近来有“地球村”的说法，指生态环境可以，指不同民族的文化则不可以。如果再提出由谁来当村长的问题，那这个“地球村”更以没有为幸。中国人喜欢说“民以食为天”，饮食可说是人类共同的需要了，然而我们并不以为中餐代替西餐或者西餐代替中餐是一件令人庆幸的事。我们不希望瑞士的群山中不时露出佛寺道观的飞檐斗拱，也不希望洞庭湖畔兀然冒出哥特式的尖顶。法国人来到北京想看的是紫禁城，不想看到另一个凡尔赛宫；中国人到巴黎会对艾菲尔铁塔叹为观止，决不会对另一座大雁塔赞不绝口。当然，墙里面的世界会发生变化的，但决不会变得和墙外面的世界一个模样，世界文化的一体化是一个可悲的前景，人类只能追求一个和而不同的世界，如此才丰富多采，才生机盎然，才是一个宜室宜家的世界。若将来果真有一天“普天之下莫非王土”，有一部分人就要搬到火星上去了。

两堵墙上的门洞开着，遥遥相对，如何交通进出？非有路不行。张骞出使西域，玄奘西行取经，郑和下西洋，哥伦布发现新大陆，耶稣会士来华，或翻山，或蹈海，都有一条路在他们脚下。路的存在和发现实在是关系着人类文明的存亡。如今人类拥有的路已经很多，陆上有路，海上有路，空中有路，外层空间也有路，还有电波光波负载的种种有形无形的路，所以人们异口同声地说：“世界变小了！”然而还有一种路，对异文化之间的交流变得越来越重要，那就是各种人的旅游和学者们的研究。旅游是空间的研究，研究是时间的旅游，除了精粗深浅的差别外，都是在寻求通

向他人的路，同时也是在寻求通向自我的路。说到路，在我们的词汇里有找路、开路、筑路、修路、护路、养路等组合，当然也可以跟毁、弃、封、堵等字搭配。不过，时代的要求是前者，不是后者。我们已经找到一些路，开了一些路，筑了一些路，但是修得护得养得还不尽人意。有路而不修不护不养，这条路就难免遭毁遭弃的命运，何况还会有人为的封堵呢。然而有了路也还有个如何用的问题，总要有来有往车水马龙络绎不绝才好。不能有人坐拥书城为定居者，有人追逐水草为游牧者，仿佛井水不犯河水；当然也不能有人当关巡逻为监视者，仿佛希腊神话中的阿耳戈斯那一百只眼睛老是有一只睁着。倘若果然出现“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来”的局面，岂不等于墙巍然而无门窗，门窗洞然开而无道路，道路赫然在而无足迹，其结果是只剩下一堵不透风的墙。也许一些没有安全感的人宁愿如此，那我们只好给他讲《禁止入内》的故事了。

不同的民族文化，例如东西方文化，各有其墙，其厚薄高低乃是历史的形成，客观的存在，想推倒怕是不行。非不为也，是不能也。我们能够做的，是多开门窗，多修道路，多来多往，多进多出。东西方文化惟有在扩大和增加交流中，才可望相互取其精华，去其糟粕，携手健康茁壮地成长。通天塔是造不成的，然而语言可以翻译，思想可以理解，感情可以交流，全人类的命运可以共同创造。

注释：

- ① 布罗代尔《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》，中译本第一卷第584页，顾良、施康强译，三联书店，1992年。
- ② 同上，第585页。
- ③ 见《姑娘·女人·影子》（瑞士短篇小说选），郭宏安编选，赵坚译，外国文学出版社，1991年，北京。

-
- ④ 见《加缪中短篇小说集》，郭宏安译，外国文学出版社，1985年，北京。
- ⑤ 方象《中西交通史》上册，第49页，岳麓书社，1987年。
- ⑥ 见蒙田《随笔集》第三卷第六章。
- ⑦ 转引自《拉法格文论集》中译本，第166页，罗大冈译，人民文学出版社，1979年。
- ⑧ 参见谢阁兰《论异国情调》法文版，法塔·莫噶那出版社，1978年。
- ⑨ 见《勒内·莱斯》中译本，梅斌译，三联书店，1991年。
- ⑩ 见钱钟书《写在人生边上·窗》，中国社会科学出版社，1990年，北京。

作为文化总体中符号及界限的墙

〔法国〕雅克·勒·高夫 (Jacques Le Goff)

我的报告没有多少新意，其中的内容讨论会上其他学者都谈到过。好在我毫不奢望向你们作总结。我将要重复某些关于墙的论点，这些论点或是向在场诸位——中国同事与西方同事——借用的，或是从我为报告准备的内容与你们的报告不谋而合之处引发出来的，不过我将换一种表述方式。真正属于我自己的东西，只有其中的例子，而且大多数是西方的例子。

按照我在讨论会上的习惯，墙的话题从历史开始，因为我是历史学家。尽管如此，我还是要尽量避免立刻把墙和历史的时间联系起来。

墙确实是一个寓意丰富的词。姑且把墙作为只涉及文化的广义的比喻吧，我将从两方面来讨论。

我首先思考作为界线的墙的象征意义。这是一个跨学科的概念，适用于宗教、科学、政治，它甚至有哲学基础和哲学意义。我要提的问题是：文化界线意味着什么？它的原因何在，会带来何种后果？

接着我将开阔视野，思考一些墙，尤其是文化之墙。这些墙是非物质的，既非砖石亦非木材，却时常起了墙的作用，与物质之墙同样有效。在这些非物质的墙里，虚构的墙同样起作用。

在历史上和印欧语系国家的传统中，墙在任何情况下都有两种含义，两个职能。第一个职能是界定一个群体自己的土地。墙在高高竖起之前只是一条线。在西方，家喻户晓的例子就是传说

中的罗慕洛斯为未来的罗马城划界的故事。从人类学及文化角度看，这个边界究竟是圆是方是个有趣的问题。不过，我先把它搁置一边（在几个地方的讨论会上，我们已有过“方”和“圆”之间的对话）。主要的是这堵未来的墙的划定使内外有别，内部的居民认为界限内的土地是他们神圣的私有财产。

除了保护神圣纯结的土地免遭不纯洁的外界侵扰之外，墙还有第二职能，即保障内部居民及其财物的安全。但是尽管从划地为界起，墙的这种神圣的保护功能就存在，然而它真正发挥作用却是在壁垒高筑之后。

界定领土和保障安全，这两个职能本身无可非议。安家立业、自我保护是人类群体和社会正常的、合法的态度。可是筑墙的结果也就产生了他人、外邦人，生活在墙外的人。墙通常加深和加速了对外邦人产生偏见的过程。

不过墙还有更多的作用。我将援引另一西方史例（发生于中国汉朝修建古长城时期）。罗马帝国从建国的头一个百年开始就在它位于欧、亚、非三洲的国界上，开始修建名叫“围栏”（limes）的军事工程。这是一座有缺口的墙，并不连续，但它在差不多两个世纪的岁月中发挥了效用。它以完全合法的方式保护那些罗马帝国许诺给以和平繁荣的人民。

保卫定居民族不受掠夺成性的善武的诺曼底人侵袭，这一意愿合情合理。可又是一个对帝国来说令人忧心的进程，在其边界上的墙竖起之后，也得到了更快更深的发展。墙外具有威胁性的人民被认为比侵略者更凶恶，或者不如说他们的侵略性被解释为由于缺少文化、文明。他们被称作野蛮人，不完全因为他们的行为威胁到墙内人的生命和合法财产而不能为后者接受，而且因为这个称谓带有一种普遍的意义。这些人甚至没有最低级的文化，他们干脆就没有文化。墙拒绝承认外邦人的文化。

事实上，罗马的“围栏”没有抵挡住“他人”的进攻。其结

果，除去血流成河和残垣断壁（这证明墙最终是无效的，它并非解决长期防卫的好办法），便是罗马帝国的灭亡。

这座墙消失后，墙里墙外的文化逐渐相互适应，这表明了墙的毁坏和消失对于在欧洲诞生基督教世界，在亚洲、非洲产生伊斯兰教世界都是必要的。

说到中世纪，我必须简略介绍一下几天前保罗·法布里描述过的墙的种类和简单分类学。

此处我要援引的史例是西方中古城市。古代城市在罗马帝国末期开始围筑城墙，但是城市圈以围墙毕竟是典型的中古现象。中古城墙也担当了划界和保卫两种职能。划界的职能尤其重要，因为中古城邦爱国主义盛行，墙成为城邦本身和城邦居民爱国主义的象征。它使居民对城邦产生了迷人想象：物质封闭和意识形态封闭。

但是有三种类型的墙：

1. 只起封闭作用的墙。
2. 允许人员、财物、思想、文化通过，容许开放的墙。
3. 这种墙走得最远，它安排墙内外进出和相互运动。

中古城市之墙属于第三种类型。这是为什么它通过产生、传播自身文化和接纳外来文化，成为巨大的文化中心，更确切地说是一个文化大熔炉。

这里最重要的因素是门。即便戒备森严，中古城门也还是城市和农村之间、城市和外邦之间交流过程最富于象征意义的地方。我认为，撇开具体的历史事实不谈，有一种可以用比喻的方法称之为双向城门的模式。这个模式不再是汤一介教授的“既非……亦非”，而是“既是……也是”。筑墙而开门的城市实现了经济文化交流或是具备这种潜能，靠的是道路。道路把城市与外界相连接，纠正了墙的缺陷。中国的长城既然有丝绸之路相随——就像我们见到的那样，这条道路甚至还从长城中间穿过，那么长城就

不是闭关的工具。

现在我来谈一谈文化间的墙、象征之墙和 20 世纪的墙。

当墙仅仅作为闭关的工具时，它的合法职能的变质过程就开始了。闭关自守，从经济、社会角度看有百害而无一利，当它涉及文化领域时，更成了一场灾难。如保罗·法布里说过的那样，只有建立开放的文化体系，才有真正的文化。封闭的墙会使墙内产生文化窒息。况且封闭的墙通常是在文化的创造力和同化力消失后才修建起来的。因为生命正在于创造与吸收，当一种文化不再被看作交汇点，不再被看作一个富于生命力的组织，而是必须不惜一切代价保护的凝固的财富时，墙就立起来了，而且这墙只能朝不保夕地维持它的末日。这便是 3 世纪罗马帝国的情况。

在几次讨论会上，我们都强调了宗教是文化的历史基础，强调了宗教作为文化之墙的作用和它作为容纳空间的作用。我在敦煌时曾试图说明基督教在历史上为何是符合我的“既是……也是”的模式，神学的某些开放措施在历史上是如何改造了封闭的基督教体系的。

象征之墙和假想之墙尤其使文化饱受其苦。“跨文化学院”的任务，是在你们——亲爱的中国朋友的帮助下，编造文化之墙的清册。像经济产品的交换一样，文化产品的交流也同样会受到无门边界的影响，这种边界不允许作家、艺术家、学者、书籍、作品、思想充分来往。我们还不能忘掉文化审查这座可憎的墙。我们要旅行、会面、交谈。我们要尽可能地扩大旅行和交游的数量范围和社会范围。

本次讨论会期间，我们已充分感到作为交流工具的语言也会同时成为一堵墙。当然不可能将它摧毁，也不要梦想乌托邦中的世界语。我们应该大量增加翻译。翻译家们，我们要认识我们的语言、作品、观念中特有的文化内涵。我们要努力学习外语，尤其对法国人是如此。

我们要为不同文化间的成见、误解和互不相知列一张清单，这些是必须推倒，绕过或者使之可以逾越的墙。让我们证明墙不是保护自身文化最可靠的方式。切莫忘记在不同文化之间，如同在人与人之间一样（难道有离开人的文化吗？）最可恶的墙是种族主义。

有一个比喻让我很困惑。有人谈起“私生活之墙”，而这墙在我眼中是个例外，它是我们社会生活的一个进步。对这种墙的不同认识也许来源于我们的社会与文化间的深刻区别，这些区别在我们的讨论中已经显露出来。这是不是和中国和西方的关于个体和个人的概念不同有关？我本人极赞同在我们的文化中有私生活存在，它是我们文化的隐秘的生命，是我们文化中温馨甜蜜的成分。当然，它不应该削弱，而应该滋养我们的文化的共同生活，加强我们的文化与其他文化的交往。希望不要把私生活作为一个排除其他文化的例子。希望不要把私生活作为一个聚焦点。借着在这里点燃的火焰，每一种文化可以认识与其他文化的遭遇。

我以对历史上 20 世纪西方的物质之墙的简短回顾来结束发言，这番回顾会使人盼望墙的消失，因为 20 世纪的墙都可笑而耻辱地崩塌了。可笑的是法国军事高墙马其诺防线，它没能阻止 1940 年德军入侵。可笑的还有德国人的战争防线，大西洋之墙，幸而它同样未能阻止 1944 年盟军登陆。耻辱的是柏林墙，它的拆毁具有政治意义和象征意义。

这些墙崩塌的原因多种多样，而说到底，墙，尤其是文化之间的墙倒塌的原因是，长远地说，封闭的文化在因窒息而灭亡之前都有一种生命的反射。那些墙倒塌的方式也各有不同，历史上这些相同的现象有时源于缓慢的腐蚀，有时由于突发因素，但结果总归是解放。

我们所要做的工作是消除文化间的墙。这是一个漫长而艰巨的过程。像《旧约》记载的那样绕杰里科城墙转七圈，吹奏号角，

使城墙自行倒塌，这样做是当然不够的。但是我认为也许在这次讨论会结束之际，我们有权和你们——中国朋友一起在这长城之上，吹响第一声号角，让它成为宏伟的跨文化交响乐的第一个音符。

(罗 芃译)

对话与比较文化

滕守尧

比较文化是对话的一种特殊表现形态，它包括“文化比较”与“比较文化”两大部分，前者指一种动态的较的活动，后者指比较之后形成的、“来自所比较者而又不同于所比较者”的文化。这种“比较文化”是一种特殊形态的文化，它不仅来自两种或多种文化之间的交融，还要在交融时发生一种突变，从而引起新的文化的生成。当然，说它是新的文化，并不否认它具有旧的文化因子，正如一个新生儿具有父母的遗传因素而又不同于父母一样。

在当今时代，文化越来越趋向于比较型。这种文化是伴随着各国之间的文化交流诞生的。例如，英国18世纪大文豪王尔德在认真领会了庄子“无为而为”的思想之后，发展出“为艺术而艺术”的美学思想。这种思想与西方当时的传统极其不同，却以星火燎原之势，在不长的时间横扫欧洲和西方世界。再如“社会主义”这一概念，其产生可以说是18世纪欧洲思想与中国儒家思想对话后的产物，既不同于儒家天下大同思想，又不同于欧洲的个人主义传统。今日的“日本文化”，实则中、西、日三种文化的比较和融合，它具有这三种文化的因子，又与它们不同。今日中国文化在开放改革后基本上也在向一种比较文化发展，其比较文化特征变得日益明显。当然，比较文化历代都有，如中国盛唐时的歌舞、武术、服装、诗词；日本的“和歌”、“茶道”、“禅”；“意大利的面条”；欧洲莱布尼茨、沃尔夫、魁奈、伏尔泰、狄德罗、歌德、海德格尔等人的学说，美国19世纪的超越派及其首领爱默

生的学说以及 20 世纪初叶的意象派诗歌及其领导人庞德、20 世纪上半期美国奥尼尔戏剧、德国现代作家黑塞的神秘主义小说等，无不显示出这种比较文化的浓重痕迹。

一、比较与对话

在形容了对话哲学以后，我们觉得，用“比较”一词来定义这种文化，很容易引起误解。例如，一当人们提到“文化比较”时，就会不自觉地想起田径比赛，似乎一定要在两种文化之间来一番较量，比比谁高谁低、谁先谁后。这样说并非毫无根据，例如，近年来比较学领域内出现“文化侵略”和“文化输出”等类字眼，这些词意味着什么呢？如果不是认为文化有高低强弱之分，又何谈“侵略”与“输出”？由此导致的种种沙文主义更是令人作呕！最近在《中国比较文学通讯》读到这样一些句子：“1866 年法国人彼勒梯在《中国戏剧》一书中说‘我觉得在中国戏剧与我们的戏剧之间唯一的不同，……是婴儿的呀呀学语与成年人言语之间的区别。’……1929 年，世界戏剧史家，英国的谢欧顿·契尼（对中国戏剧的）评价也不高：‘中国戏剧还只能跻身于通俗剧、老套的报道剧，或歌剧唱文之列。’19 世纪中叶，曾任法国公使的德·布尔布隆公然声称中国戏剧的唱法是‘猫叫’，他在《关于中国的戏剧演出》中甚至妄断‘中国人没有艺术感’”。很自然，从事比较文化事业的人都不愿看到这类比较文化，因为这样的“比较”不仅太狭隘了，太霸道了，而且只凭粗浅的印象下结论。再说，谁知道这些所谓的西方名人懂不懂汉语呢？就是懂了汉语，又懂不懂中国戏剧呢？

这种比较起码会引起两种严重的后果，一是导致“比较”本身的自杀，此种事实尽管严重，却会频繁发生。二是引起文化侵略，虽然这种侵略在历史上少有成功。例如满洲人入主中原后，曾

逼迫汉人留长辫子，穿满人的衣服等，这看起来似乎是一种文化侵略，但弄到后来满人却不得不努力学习和吸收中原的文化，甚至皇帝的老师也是汉人，其学习内容也是汉人兵书战策、治国良方、诗词歌赋等，最后，满族人连自己的语言也差不多忘记了。当然，虽然文化侵略一般不会成功，却是从事比较文化的人不愿意看到的。

因此，为了防止这种自杀和侵略行为，我们最好从“对话哲学”的角度去理解这项事业。因为有了对话哲学这个高度，我们自然会把文化比较看成是文化之间的对话，把比较文化看成是对话后生成的、位于相比较者之间的“边缘领域”的新的文化。而对话之所以是对话，就在于参与的双方只有区别，而没有高低之分；只有相互之间的启发和作用，而不会是一个把另一个吃掉。二者有所区别，才会相互吸引，才会想到在对方中去找寻补充。而一旦有了这种趋向，二者必然发生对话，在相互作用中生出“孩子”，这个孩子就是所谓的比较文化或新一代文化。

当代法国比较学大师谢弗烈在一次来华演讲中强调，比较就是为了发现，而要发现就要去不敢问津的地方冒险，这种冒险是出于一种人文精神，今天的人文精神有着特殊的涵义，那就是：每个人都同意去发掘所有文化的价值，这同那种至今仍然威胁人类的民族主义、排除异己、种族歧视等三大祸害是不同的，因为后者的要害在于“对他人的误解”。他语重心长地引用了格拉克(J. Gracq)的话说，比较研究学者是“凿穿边界的钻工，在相互之间看不见的河两岸架接桥梁”。把比较者比喻为“冒险者”和“钻工”，把比较事业称为伟大的人文精神的散播和对人与人之间误解、侵略和歧视的消除，这是多么中肯而富于启发性！在这个不大的地球上，几乎每天都发生流血和对立，它们是怎样造成的？这种误解引起相互之间的敌对和不信任，不信任就要在各自的边界上筑起高大的界墙和深沟。墙和深沟基本上有两种，一种是物理

的，例如长城；另一种是心理的或精神的，如人与人之间的不信任和歧视。而比较就是要拆除这些高墙，填平这些深沟。

拆除城墙需要一种“钻头精神”或“锯子精神”，钻头总是在不断地旋转中挺进，这种前进不是直线的，而是曲线的；不是无声无息的，而是噪动的——每前进一分，就伴随着一种震撼。同样，锯木的锯齿的凹凸及锯木时的来回推拉，也显示出其中有一种“反向的作用力”，正是这种反向作用，才使前进的力量成倍地增大；锯齿的“锐利”既不在前推之中，也不在后拉中，而是在“推”与“拉”之间。“比较”是精神世界的钻头和锯齿性推进。它的“推”就像是跨入异文化区域，它的“拉”就是跨入的同时“改变惯于和熟知的景物、既定的概念和狭隘的肯定”，一句话，就是在迈入异文化区域而看到极其不同的景观时，有一种反向的怀疑精神——不是首先怀疑异文化的不正常，而是首先怀疑自己的文化也许不是世界上唯一的和最高级的文化，从而滋生一种“人外有人，天外有天”感想。

但是，这种高深的怀疑精神又是多么难得，从历史上看，唯有那些大师级的文化巨人，才能做到这一点。

奥斯卡·王尔德，一个不轻易赞扬别人的文化巨子，在他的同胞面前一向以高傲著称，然而一接触到中国的庄子，就立即意识到自己文化的缺陷，发出“如果我的同胞们了解庄子的批评精神，其民族自大心就会立即受挫”的名言。至于伏尔泰的“我们不能像中国人一样，真是大不幸！”这句话，虽然有点过分，却显示出他在接触一个与自己不同的文化时，是多么诚心地想了解它和占有它。

然而最令我们感动的是海德格尔。熊伟先生在《道家与海德格尔》^①一文中指出了这样一些事实：海德格尔讲到“对真实洞察的通道”时，往往“与老子的‘道’相提并论。”海氏高足W·比默尔于1992年9月来北京大学讲学时说：“海德格尔专心致力于

弄清中国世界，皆因其看法是，没有中国语言的知识，没有中国世界的意境的明见，就不可能有真实洞察的通道。”比氏还举例子说，海德格尔与萧师毅1947年共译《道德经》时，萧总是以西方的哲理去引证它，海德格尔对此深为不满，认为“应该细听老子及其语言之奥义以求深入”，而不能用西方的哲学去阐释东方的东西。更能说明问题的是海德格尔在1947年的一次论艺术与技术的讲演中，竟直接用中文“道”字的音译，指出西方人今后必须用更新和更远大的眼光看待万物，若局限于过去的眼光去看上帝，就不如道之远大了。萧师毅还提到，海德格尔把老子“孰能浊以静之徐清，孰能安以久动之徐生”的话用中国字写在硬纸片上，悬挂于他的山庄书斋的墙壁上，整日揣摩。当一位学技术的德国人向海德格尔表示，老子的“大道废，有仁义”等句子很难理解时，萧师毅插话：“因为我们中国人当时不知亚里士多德逻辑学”。海德格尔立即针锋相对地说：“谢天谢地，幸亏中国人当时不知此道。”

熊伟先生这些材料说明，海德格尔这位目空一切，试图推翻欧洲哲学以往的一切结论的大哲学家，在接触到异文化时，最先想到的就是摒除“我自己的文化至高无上”的偏见。很显然，没有这种反向而动的怀疑精神，他就不可能在改造西方哲学的事业中做出如此巨大的飞跃，这不正是老庄“对话哲学”中的“欲进先退”吗？

二、从“误解”到“理解”

海德格尔的文化比较所导致的是一种“理解”而不是“误解”。“理解”和“误解”的真正区别在于：“误解”是真正不了解，“理解”则是在充分了解和融会贯通异文化之后的一种“新生”；“误解”是带着“唯我独尊”的偏见迈入异文化领域后对异文化的

一种扭曲的了解——由于总是为了与之较量，为了改造它、征服它和战胜它，所以最后总是事与愿违，要么是远离了它，要么是误解了它，但不管怎样，都是在两种文化之间筑起了一道墙。“理解”则是带着一种平等的交流意识进入异文化领域的，在进入这个领域之前，就已经认识到自己的文化圈子之外有一个新的文化天地，迫切地想目睹它、了解它和借鉴它，但是由于在自己的文化和这个外部文化之间因语言、地理、政治等因素造成的隔离，他就不得不首先去克服这些因素造成的障碍，先是返回自己的“本真”，然后用这个“本真”去面对“原汁原味”的异文化。所谓“自己的本真”和异文化的“原汁原味”，就是克服了流行于当前社会的种族、政治、语言造成的等偏见之后，只携带着自己的文化传统的基因的“自我”和“他者”。这二者的遭遇的结合，就像是摒除了种种废物之后纯粹的精液与卵子的结合，由这种结合生成一种新的文化形态，就是我们说的“理解”。由此我们得到误解与理解的一个更深层次的区分：前者之中没有反向力量，后者是“反者道之动”原则的体现；前者纯粹是一种吞并，后者是一种对话；前者导致一种有明显的刀凿斧削痕迹的“生造”，后者导致一种自然而然的生成。

在谈论什么是“理解”和“误解”时，我们记起一个意大利摄影家安东尼奥尼误解中国人，然后又受到中国人误解的故事。本世纪70年代，安东经中国政府同意，被允许到中国各地摄影，这在当时是一种相当不容易得到的特权，然而其摄影作品却使中国政府非常恼火，被认为是一部蓄意丑化中国人民的坏影片。中国报刊批评他只选取那又脏又破的景物拍摄，对断墙残壁、废弃的布告栏等类事物尤感兴趣；看不到那些在广阔的田野中耕种的大大小的拖拉机，而专拍老牛拉破车，甚至连人擤鼻涕、上厕所的情景也不放过。他还使用暗淡的色彩，把人物藏到阴影里。他还从各个不同的角度拍摄同一个景物：有时用长镜头，有时又用

短镜头；有时从前面拍，有时从后面拍；有时从高处拍，有时从低处拍；可就是不愿意从一个最理想的角度拍。用这种方式，他就把一个雄伟的现代化大桥变成一个倾斜的、摇摇欲坠的桥。他歪曲人物的形象，丑化他们的神态。如此等等。

从比较的角度看，这样一些批评显然来自双方的相互误解：安东方面的不理解表现在，他也许根本就不知道，在当时的中国，人们的审美倾向与人们的政治倾向是一致的，这种倾向迫使中国人只承认两种现实：要么是正确和美好的现实，要么是错误的和丑陋的现实。而正确的拍摄必须从一个理想的、正面的或充分体现中国和中国人之美好形象的典型角度去进行，除此之外的其它一切拍摄，不管是从背后的拍摄，还是从倾斜的方向的拍摄，亦或是在黑暗中拍摄，都被认为是蓄意丑化。他不了解这一点，就犯了大忌，被认为有意与中国人为难。与此同时，中国人也不了解西方人的审美倾向。这种倾向不再把现实简单地归结为正确的和错误的、美好的和丑陋的两种，而是多元的、立体交叉的和复数的现实。具体到摄影，那就不是简单地反映和复制现实，而是通过拍摄角度和场景的频繁更换和奇特性，创造出常人在常态下看不到的新鲜的现实。中国人还不了解，对于安东来说，“美”不是内在于事物中的，而是通过他的摄影“发现”的。对他来说，一件事物越是能从更多的角度展示出自己的模样，它具有的内涵就越是丰富。因此，他的摄影也就超越了对错、美丑之分，在他的观念中，能够自由地创造和消费一种多元的形象，就等于是自由本身。由于中国人不了解这些，所以就不能在他的一幅仅仅捕捉了人物背影的照片中得到一种诗意的感觉，不能在他拍摄的歪斜的墙壁的照片中感受到“变化无常”的韵味，不能在一幅老牛拉破车的照片中感受到一种诗情画意。不了解这些，就必然要误解他，把他划归到正在进行的“阶级斗争”的两大阵营的敌对方。

假如双方在接触和了解对方时，各自都退后一步，就会不仅

观看到遭遇时的场景，也会看到这种场景的“背景”，这样就有可能把以上的误解转化成一种理解。举例说，安东从自己的立场退后一步，就会虚心地学习和了解一下中国人的观念，这样他就有可能力所能及地向中国人解释他的美学观，使中国人了解到，他的拍摄方式与政治无关（最终还是与政治有关）；中国人退后一步，就不会把一个外国人的一切所作所为，都往政治上扯。当他们这样做时，就有可能了解他的美学观，体察到他的善意。他们会了解到，安东的摄影之所以会在西方世界引起中国热，是因为这些从多个角度拍摄的画面在西方人眼里尤其真实，它们激发了西方人的想象力，从中感受到一种诗情和画意，因而想亲自到中国看一看。如果了解到这些，他们自己也能从这些摄影形象中得到同样的感受，很显然，是一种反向力量导致了二者的对话，对话产生的是一种新的视点。

同样的情形也可以发生在绘画欣赏领域。我们知道，西方人在看一幅画时讲究同时观看它的“图”和“底”，如一条鱼在水里游，“鱼”就是“图”，“水”就是“底”，因西方欣赏者在观看一幅中国画作品时，往往只看到它有“图”而看不到它也有“底”，因而出现种种误解，作出许多指责，如：“这画中的鱼为什么不是在水里而是在空气里游泳？”“这座山为什么是当中断开的？”等等。他不知道，中国人在画一个事物时，常常是“计白当黑”，让“图”和“底”相互影响和相互作用，使不画的部分自然地成为云，成为水。他只知一幅画必须有一个背景，却不了解整个中国画还有一个特殊的，由其独特的美学意识组成的大背景，因而出现可笑的误解，如果在欣赏中国画时，同时了解这样一个大背景，他们就会从这种“错误的”处理方式得到一种独特的美学感受。明知是错误的，也会读进去，这就是理解。

翻译中的情形就更典型。我们知道，翻译者之最起码的素质是通晓异文化的语言。然而奇怪的是，有时候翻译者的语言能力

越强，就越容易产生误解，也就是说，翻译时的误解多数是在翻译者只通晓异国的语言而不了解这种语言的文化大背景时发生的。举例说，在我国文化大革命和改革开放之后，中文中曾经涌现出许多新的词汇和新的表达方式，如“扣帽子，打棍子，抓辫子，蹲牛棚”、“下海”、“打的”等等，在把这样的句子翻译成外文时，一个外国翻译者中文功底越好，就越容易翻译错；因为中文好，所以翻译时就可能毫不考虑其文化背景，只是忠实地按照这些语言本身的意思翻译过去却不知它们的真正的意思已经大不一样。举例说，如果把“扣帽子”按原意翻译过去，外国读者说不定以为中国有了流感，人们都怕冷，需要个帽子戴戴；如果把“下海”原封不动的翻译过去，人家可能以为中国人都热得受不了，要到海里去泡泡。如果这样岂不是“驴唇不对马嘴”？我们在把外文翻译成中文时也会闹同样的笑话。“He looks blue today!”这是一句十分简单的英文，照其语言本身的意思，可能连一个中学生都能译。但是，一旦把它翻译成“他今天看上去是蓝色的”时，便造成天大的笑话，因为在今天英美新潮人物中，蓝色代表“忧伤”，所以它的真正的意思是“他今天情绪低落”。其实，这两种翻译都有“误”的成份。第一种误是误在不了解人家的心理和感受习惯，第二种误是误在背离了“蓝”本身的意思。虽然都是“误”却有质的区别。换句话说，“误解”之“误”往往产生于脱离语言使用者的心理的和社会习俗的背景的时候；“理解”之“误”发生在于两种语言连同它们携带的大文化背景同时发生作用或对话的时候：两种文化的大背景相互作用时，可能产生出与语言的原意大不相同的新意思，却将两种文化紧密地联系起来，达到一种新的境界。当然，两种语言背景的融合是相当不容易达到的，当一个美国人说到“He is carrying the torch for her”时，一个没有机会混迹于美国文化背景中的中国人，决不会离开其语言的原意，将它正确地翻译成“他在单恋着她”。

在翻译中还需要一种更高深的“理解”，这种“理解”往往发生于翻译者对于所翻译的作品中的一种模糊不定的意味，很难在本民族的语言中找到现成的语句的时候。这时就需要创造一种容易为多数人接受的新词去表达它。如佛经翻译中出现的“觉悟”、“境界”等都是如此。当然，这样的“理解”不是常人能完成的，玄奘在印度度过了几十年，回到祖国后又经过冥思苦想，才创造出与印度经书大体相当的中国语言，从而把佛经介绍给中国人。德国人维尔海姆在中国生活了十九年，经常出入中国的道观与寺庙中，然后又回国经过艰苦的劳动，才把《道德经》和《庄子》翻译成德国人喜爱的中国古典哲学著作。这种高深的翻译实际等于是一种再创造。据说，维尔海姆的翻译有很多都背叛了语言的原义，却把道家思想的神韵表达得淋漓尽致。看起来，这种充满“误读”的背叛式的“理解”是十分必要的。

三、从理解到对话造成的“边缘”

与“文化比较”和“理解”相对应的产品，就是“比较文化”。我们可以从各种不同的角度去“理解”这种“比较文化”，例如：

(1) 我们可以从某段历史时期或某个国度去观察这种比较文化。一般说来，如果某个国家或某个历史时期有着很强的“比较”或“对话”趋势，就会在这个国家或时期造成一种“世界文化”，这种世界规模的比较文化永远是新奇的文化。任何一个民族或国家，如果没有这种文化之间的对话造成的比较文化，其文化就会成为一潭死水，永远停留在原地。反过来，凡是有比较文化的时期和国度，其文化就繁荣昌盛。例如，我国盛唐文化是汉民族文化与少数民族文化对话之后形成的比较文化；西方古希腊文化是希伯来文化与原希腊本土文化的对话的产物；强盛时期的罗

马文化来自于希腊文化与罗马人文化的对话，如此等等。在当今世界，美国文化是典型的比较文化。

(2) 我们还可以从哲学观念的角度观察这种比较文化。从这一角度看，“对话”或“比较”所造成的是一种具有高级比较文化形态的哲学观念。以海德格尔的真理观为例，这是一种完全不同于西方传统哲学观的崭新的观念，但仔细体验，我们就能从中觉察到，它既有对西方哲学的“误读”和逆反，也有对东方哲学的“误读”和逆反。我们知道，海氏心目中的真理，已经不是那个与外在现实相符合的真实认识，即不再是传统哲学的抽象或分类。传统哲学得到的“理”往往把一切不能归类的、活生生的、不确定的和时刻在变化着的生命活动，驱逐出理性的领地。用海德格尔的话说，认识论把那些作为理念的存在捧高了，而“存在本身”，“却被贬低为不应该是的东西和实际上不是的东西，因为在实现过程中它总是使理念失去原形。”^②也许是受到中国道家思想的启发，海德格尔想到了希腊文“真理”一词的本义：通过否定或消除使真实的东西突出和澄明。这一意思显然相似于中国道家的“反者道之动”的原理：“反”的否定就是要“为道日损”，就是要“观复”、“归根”、“反其真”。这两种观念在海德格尔的意识中碰撞在一起，通过一种对话和交融，生发出一种更新的真理观。这就是，所谓真理，不是一种固定的结论性的东西，而是一种“反”行动，它要反的东西就是传统的理性认识，要从理性认识的遮蔽中“冒出”来，把追求“对象的思维所筛选、简化和分门别类的世界悬置起来，倒过去读那个本真的、源初的世界。”

(3) 从“文学艺术”本身的结构看比较文化。上乘艺术作品，不管是诗，还是故事，均能见出种种不同的二元关系以及它们的对话作用。在说明这种对话和比较结构前，我们必须对那些能够对话和比较的两元和那些不可能比较和对话的两元区分开来。它们的区别在于，前者中的每一元，都蕴含着一种自动克服其继续

“极化”的反向力量；后者则不存在这种力量。要知道，有这种力量和没有这种力量是大不一样的，有了这种反向力量，就可以在两元间比较和对话，最后生出一种更加微妙的丰富的新感受；没有这种力量，两极就只有相斥，不可能有任何对话和比较。对于前者，我们可称之为一种“对联结构”。所谓“对联”，就是既有对立，又可联结；后者则是完全的“二元对立”，因为它们的两极只有对立，而不能相联。

这种对联式的结构，最能在一般的对联中见出，以我国农村常见的一幅对联为例：

向阳门第春常在，积善人家庆有余

很明显，第一联与第二联相比，既有对立，又有类似；既相区别，又相联系。如果说第一联说的是一个家庭的自然景象：一座终年沐浴在阳光里，永远有春天的鸟语花香的宅第。第二联说的是这家人的行为：这是一个总是在作善事的家庭，所以它总有好的报应，总有喜庆的事儿。这二者的对立和区别是显而易见的：上联描写的是这个家庭的静态的景象，下联描写的是它的动态的行为；上联说的是这个家的自然之美，下联说的是这个家庭的行为的善与和谐。然而在这种对立之中又有联系在：例如，在这上下联中，我们至少可以见出三组对应或类似：

向阳——积善，
门第——人家，
春常在——庆有余。

这一连串的相互对应和类似、相互撞击和拼接、相互对话和交流、相互比附和强化，不仅没有把上述对立推向极端，反而在

动静、美善两极的互动和交织中，把每一单极想说而没有完全说出的东西——这是一个美好而和谐的家庭——说了出来。

很明显，这种既对立又联系的对联式结构的实质，是在对立的双方之间生出一个第三者。相对于对立的前二者，这个第三者是一个新的东西，这就是我们说的“意义”。这与完全的相互对立是不同的：双方截然对立，相持不下，意味着对两极的固定、承认和僵化，人们看到的只是两极的原来的意义，根本不会有什么新的意义生出来。新的意义是由二元之间的碰撞而激发和生成的，它是超越原来二元的“第三者”或“第三项”。正如詹明信所说：“应该有第三项，如果只有两项，那就永远是两项对立，进入一个死角，圈进了意识形态这一封闭系统。这时你能做的就是在这里面团团转，找不到任何出路。”^⑧这第三项也叫边缘项或边缘形象，它的出现，使作品彻底走出二元之间的封闭区，进入一个开放而自由的天地。这一边缘形象不断震颤和闪光，调动起成千上万的联锁反应和联想，成为表达“存在”的万能的语言。正是它的存在，才赋予对联以及对联在诗词中的各种变种以科学无法企及的超现实力量。同样，其它类型的艺术作品一旦有了这种对联结构，生发出的含义也会成倍地增加。也就是说，对于艺术作品来说，有没有这种“对联”结构是大不一样的。说到这里，我们不禁想到了《聊斋》以及它的一个与“对联”有关的故事。在阅读《聊斋》故事时，我们显然会接触到各种各样或明显或隐蔽的“对联”以及它们交合而成的丰富的“边缘存在”。这些中性的存在不是狐仙山鬼，就是鸟兽虫鱼，亦或是花仙树精，但不管是什么，都是一些介于非人非神、非生非死之间的东西。举例说，它们是鬼，但又忘不了人的悲惨遭遇和冤情；它们是兽，却说着人的语言；它们是花木，却有着人的喜怒好恶。在它们身上，常常是幽冥世界的遭遇和现实世界的遭遇，黑暗与光明的交织。在它们身上，人的局限被神仙的自由克服，神仙的空洞又被人间的感情填补。可

以说，《聊斋》中凡是妙笔生花处，无不有这种“边缘领域”的出现。在某些故事和段落中，“对子”的两极之间的对话和比较更加明显。以《狐联》这一故事为例，它的故事梗概是这样的：一个书生夜间在园中读书时，出现两个绝色美人向他求爱，书生知道她们是狐狸，便严厉拒绝了。在受到拒绝后，年长的狐狸理直气壮说：“你满脸大胡子，怎么没有丈夫气？”书生说：“我平生不敢二色。”女子笑着回答说：“你真迂腐，下元鬼神，凡事都是以黑当白，这点床第间的小事又算什么！”书生听了，仍然不为所动。就在这种僵持不下的状态下，狐女说：“你是个读书人，我出一联，你若是对上，我就走：‘戊戌同体，腹中只欠一点’”书生想了好大一阵，还是找不到下联，狐女讥笑说：“亏你还是个名士呢，还是我替你对吧：‘己巳连踪，足下何不双挑。’”说完便笑着走掉了。

从对话和比较文化的角度看，这个故事中显然包含着许多二元对立，例如，人与兽之间的二元，欲望与道德之间的二元，女人与男人之间的二元，黑与白之间的二元，戊戌之间的二元，己巳之间的二元，上下联之间的二元等等。这些二元之间通过比较和对话，相互发生作用，各自都碰撞出火花，所有的二元作用加在一起，最后全部在狐女出的那个奇特的对联的上下联的边缘领域集中，形成一个巨大的意义光束。这种总的意义光束几乎难以言传。它好像是在向我们说，这世界上的人，看上去像人，可就是缺少点人性；这世上的男人，看上去满脸胡须，可就是少那么一股子男子气；这世上的书生，虽然饱读诗书，可就是读不到点子上；这世上的道德律条，看上去很严格，不可越雷池一步，可就是黑白不分。虽然欠缺的仅仅是一点，却是关键的一点，正像戊和戌一样，虽然二者只有一点之别，却代表了两个不同的系列。怎么办？再看己巳，用一个小横把其中的一个补上，不就一样了？别看只是一个小横，沉甸甸的，一横压千金，它是达到完满的关键的一步啊！

这一小横又一次使我们想到了“边缘领域”这一概念。表面上看，它是狐女希望在书生身上添加的东西，实际上却说的是她们自己已经具备的“边缘态”：她们是狐狸，可富有人类的感情；她们是女子，却兼有男子的主动进攻性；她们读书，却不仅不固守于陈腐的法则，反而对之百般嘲笑；她们身在仙界，却关心着人间的事情，知道人间的事情都黑白颠倒了；如此等等。这个边缘领域使我们想到“足下何不双挑”的劝说，这就是说，像书生这样的人，唯一出路就是进入这种边缘领域，别再那么“正儿八经”了。向“右”退后一步，多吸收点“兽”的东西，他就能从封建礼教下解放出来，恢复原有的人性；勇敢一些，再向“左”跨出一步，他就能冲破“知识”的藩篱，悟到一些纯真。

多么丰富的意义领域！它们都是通过复杂而微妙的比较和对话生成的。

注释：

- ① 收集在陈鼓应编：《道家文化研究》，1992. 1 第 131—132 页。
- ② 海德格尔：《形而上学导论》，纽约，1961，第 72 页。
- ③ 詹明信：《后现代主义与文化理论》，台北志文化出版公司，1989 年，第 165 页。

文化差异与文化误读

乐黛云

“物之不齐，物之情也”，文化差异性始终是始终存在的。历史上对待这种差异性曾经有过三种不同的态度。

第一种是对凡与自己文化不同的人，一概作为异端，或称为未开化的野人，或称为类同禽兽的蛮夷，必征服之，同化之，以至绝灭之而后快。当年白种人占领南北美洲，对当地土著文化就是持这种态度，孟夫子提倡的“用夏变夷”，鄙视“南蛮”，引经据典地推崇“戎狄是膺，荆舒是怨”也与此相类^①。

第二种是承认其价值，但只是作为珍稀的收藏，猎奇的点缀或某种可供研究的历史遗迹，实际上是排斥其在现实生活中的作用，抽空其生命，崇拜其空壳。在世界各地，大约都能或多或少看到古埃及文化的遗迹，然而，活着的，影响着现实生活的埃及文化在哪里呢？数十年前，中国文化也曾险遭同样的命运，鲁迅早在20年代就敏锐地指出：“但是赞颂中国固有文明的人们多起来了，加之外国人……其一是以中国人为劣种，只配悉照原来模样，因而故意称赞中国的旧物。其一是愿世间人各不相同以增自己旅行的兴趣，到中国看辫子，到日本看木屐，到高丽看笠子，倘若服饰一样，便索然无味了，因而来反对亚洲的欧化。这些都可憎恶！”^②70年前，鲁迅怀着深切的悲哀，问道：“但看国学家的崇奉国粹，文学家的赞叹固有文明，道学家的热心复古，可见于现状都不满了。然而，我们究竟正向着那一条路走呢？”^③如果我们混同了已成遗迹的（无论曾经多么辉煌）定型了的“传统文化”和

今天仍然活着的并主宰着亿万中国人民生活方式、思维习惯的，受过现代文化洗礼，在现代生成、发展的“文化传统”之间的根本区别，以复旧充新生，以中国文化的偶像化抵消中国文化的现代化，那么，埃及文化的今天就是中国文化的明天，我辈也如上述两种外国人那样，难逃鲁迅“永远的诅咒”。

第三种态度是一种文化相对主义的态度。这是将事物放到其自身的文化语境内去进行观照的一种方式，它赞赏不同文化的多元共存，反对用产生于某一文化体系的价值观念去评判另一文化体系。承认一切文化，无论多么特殊，都自有其合理性和存在价值，因而应受到尊重。这种态度当然远比前两种态度来得宽容合理，但再进一步追问：千差万别的文化有没有普遍认同的东西呢？在众声喧哗的多元文化中是否仍然会体现出某种共同规律，某种“理性一元性”或“是非”标准呢？在即将到来的21世纪，不同文化是逐渐趋同（如西欧各国），还是愈加强调差异而相互疏离（如前苏联和东欧各国）呢？人类有没有可能超越民族中心主义，有没有可能超越自身的文化与文明，达到另一更高境界，或者说一种文化内部各个集团之间的文化差异是否可能比不同文化之间的差异更为突出呢？比方说，不同文化体系中的大众文化是否比同一文化系统中的大众文化与精英文化更易于相互理解和沟通呢？这些都是文化相对主义所面临的、必须回答的问题。

但是，无论如何，文化差异总是现阶段普遍存在的现实。正是这些差异赋予了人类文化以多样性。我们固然不必保留辫子以至“三寸金莲”以供猎奇者玩赏，但中国文化自有其无法“欧化”的特殊的魅力，中国文化的更新也自有其不同于其他文化的特殊性，所谓世界文化的相互同化、融合、一体化，只能带来人类文化的单调和没落。

事实上，正是由于差异的存在，各个文化体系之间才有可能相互吸取、借鉴，并在相互参照中进一步发现自己。关于文化间

的“异”的研究一直是一个很吸引人的题目。18世纪时，西方关于异的概念只是指的异国他乡，即远离本土的陌生的空间，充满了神秘的“异乡情调”。随着通信交通的发达，这种“异域”愈来愈缩小，只有极少数地区还具有其神秘的“异”的吸引力。在歌德和艾克曼的谈话中，他曾强调中国人和德国人一样同是人类，对他来说，中国已不是什么神秘的“异国”，而是一种隐喻，如他所创造的“中国花园”，就是寄托着他的理想的乌托邦。到了现代社会，作为乌托邦的异国的功能也逐渐缩小，人们开始切切实实地理解不同文化的差异性，将异国作为帮助自己发现自己的“他者”。正如苏轼所说：“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，必须从外部，从另一种文化的陌生角度来观察自己，才能看到许多从内部无法看到的东西。诗人郭沫若曾经谈到他从小熟读中国古诗，但并未真正产生美感，只是在读过美国诗人朗费罗的诗后，他才在“那读得烂熟，但丝毫也没感觉受着它的美感的一部《诗经》中，尤其是《国风》中，感受到了同样的清新，同样的美妙。”^④对于《庄子》，也是一样。郭沫若在读了斯宾诺莎的泛神论后说：“我在中学的时候，便喜欢读《庄子》，但只喜欢文章的汪洋恣肆，那里所包含的思想是很茫昧的。待到一和国外的思想参证起来，便真是到了一旦豁然贯通的程度”^⑤这都是从异地文化反观本土文化而产生的启悟现象。

由于文化的差异性，当两种文化接触时，就不可避免地会产生误读。所谓误读就是按照自身的文化传统，思维方式，自己所熟悉的一切去解读另一种文化。一般说来，人们只能按照自己的思维模式去认识这个世界！他原有的“视域”决定了他的“不见”和“洞见”，决定了他将对另一种文化如何选择、如何切割，然后又决定了他如何对其认知和解释。因此，我们既不能要求外国人像中国人那样“地道”地理解中国文化，也不能要求中国人像外国人一样理解外国文化，更不能把一切误读都斥之为“不

懂”、“歪曲”、“要不得”。其实，误读往往在文化发展中起很好的推动作用。可以举茅盾当年对于尼采的误读来作一个例子。茅盾对于尼采的许多学说都有自己独特的看法，例如尼采提出人类生活中最强的意志是向往权力，而不只是求生。按照德国人的解释，这就意味着“我愿成为其他民族的主宰者”。有权力的人对于较低级的、没有权力的人们，应该“像我们对待蚊虫一样，击毙它，并无任何良心的悲悯”。^⑤茅盾的解读却是：“唯其人类有这‘向权力的意志，’所以不愿做奴隶来苟活，要不怕强权去奋斗。要求解放，要求自决都是从这里出发。倘然只是求生，则猪和狗的生活一样也是求生的生活”^⑥。作为德意志强大帝国的一员，尼采强调的“向权力”显然是指占领和征服；作为弱国一员的茅盾却从反占领、反征服的角度来解读了他，并达到认同。这样的误读显然一方面丰富了主体文化，另一方面又从完全不同的角度扩展了客体文化的应用范围和解读方式。在谈到中国五四新文化运动时，我们显然不能不谈到尼采，在全面讨论和总结尼采思想时，如果忽略他在第三世界的影响和如何被读解，这样的尼采研究也是不完整的。

当然，并不是所有的文化误读都会产生积极作用，相反，有时候误读会造成相当严重的悲剧性后果。20年代初，梁启超先生曾到欧洲游学，亲身体察了西方文化现状。回来后，写了一本《欧游心影录》说是西方濒临严重精神危机，几乎已是朝不保夕，因此大声疾呼要以中国的“精神文明”去拯救西方的“物质疲惫”。结果并未拯救了别人，倒是国内崇奉国粹，热心复古的浪潮大大盛行起来，延缓了中国文化现代化的进程。

总之，文化之间的误读难于避免，无论是主体文化从客体文化中吸取新义，还是主体文化从客体文化的立场上反观自己，都很难不包含误读的成分。而从历史来看，这种误读又常是促进双方文化发展的契机，因为恒守同一的解读，其结果必然是僵化和封闭。这里所讲的文化误读既包含解读者对不同文化的深入探究，

也不排斥因异域陌生观念而触发的“灵机一动”，关键全在解读者的独创性发现。当然，这并不能成为对他种文化浮光掠影，不求甚解的借口。如果没有对不同文化的深入理解和刻苦学习，没有对文化知识的深厚积累，所谓“灵机一动”也是很难想象的。何况不同文化的交往已有数千年历史，开辟新的矿藏，需要更深，更艰苦的发掘，如果尚未认真地“读”，那就谈不上“误读”。

由于全球信息社会的来临，各种文化体系的接触日益频繁，由于西方发达世界进入后工业社会，在精神方面的自省，并急于寻找他种文化参照系以反观自身；也由于东方社会的急剧发展，逐渐摆脱过去的边缘从属地位，急于更新自己的文化，在现代语境中重新发现自己；东西文化交流将在 21 世纪进入一个全新的阶段；在这种频繁而复杂的交流中，如何对待文化差异性和文化误读问题将是一个会引起更大关注和值得进行深入讨论的重要问题。

注释：

①《孟子·滕文公上》。

② 鲁迅：《灯下漫笔》，《鲁迅全集》第一卷，第 314—316 页。人民文学出版社 1957 年版。

③ 同上，第 312 页。

④ 郭沫若：《我的作诗经过》，《沫若文集》第 11 卷，第 138，139 页。人民文学出版社 1969 年版。

⑤ 郭沫若：《创造十年》，同上书第 7 卷第 59 页。

⑥ 斯皮迪曼 (Spetman)，《尼采的主宰观》

⑦ 茅盾：《尼采的学说》。

异文化间浪漫的“误读”

周 星

“误读”是把文化看作“文本”，然后指人们在“阅读”异文化时所产生的误解。在对异文化的认识上，容易出现“误读”，这是众所周知的事实。在异文化之间导致“误读”的主要原因有两个：一是由于民族中心主义的文化观的影响，而对异文化产生有意或无意的偏见，它以贬低异文化为基本特点；二是将异文化想象的十分美好，予以理想化的“误读”，它以幻想式的抬高异文化为基本特点。

文化人类学已揭示出妨碍我们理解和认识异文化的上述两种应该回避的文化态度。以我们农耕民族的眼光看来，大草原不长庄稼只长草，是一片“荒凉”，可对于畜牧民族来说，大草原却是水草肥美的。这就是用我们的文化作标准，去判断异文化所产生的民族中心主义式的“误读”。通常，我们总以为我们定居的生活方式，比起游牧或游猎的非定居的生活来，有着无比的优越性，以至于我们出于善良的愿望，希望或帮助那些非定居的民族实现定居。可是，我们也时常会有厌倦我们日复一日的 lifestyles 的情绪，每当此时，我们就会向往森林野营或草地游牧的生活方式了。这就是对异文化所作的浪漫的“误读”。浪漫的“误读”也是一种片面的异文化认识，因为我们不知道，或者有意无意地忽视了游牧生活的种种艰难；我们只是不求甚解地或暂时地想对它有所体验，有时甚至只是在距离异文化很远的地方，想象或欣赏异文化。

生活在大城市里的人们，常有“累”的感觉。这是因为我们生活于其中的文明日趋复杂，我们的生活节奏也日趋加快的缘故；于是，我们有时会十分自然地怀念或向往一种与大自然的节奏相合拍的生活，例如乡村的或异族的。通常，当我们向往异文化，或对异文化寄予期待与理想的时候，也正是我们对自身的文化或生活世界有所怀疑，感到不满的时候；正因为如此，我们才倾向于从异文化里寻求我们所缺少的或已经失落的。

古代交通阻隔，人们很难详尽了解远方异民族的文化与生活，有时候很容易把异文化浪漫地“误读”为世外桃源和“理想国”，这是不难理解的。可是，在当代世界，此类浪漫的异文化“误读”仍是大量存在的，例如，中国的“文革”及其理想，当年就曾对许多法国和日本的青年有不小的影响。“文革”后很多年，我在北京大学认识的一位学习考古的法国留学生，曾和我谈起过她们当年是如何地为“文革”所激动，而现在又是如何地失望。我认识的另一位日本学者，也曾经和我们谈起过她的丈夫当年如何在“文革”影响下，去农村发动农民，最后被日本政府判刑的事。我想，所有这些都外是对当时的中国作了浪漫的“误读”，不用说，这些“误读”，都是有他们本国的问题乃至危机作为背景的。

古代中国本身就是一个“世界”，而且曾经有过辉煌的文化，所以古代的中国人较少对于异文化有浪漫式的向往。在有限的浪漫中，能够指出的主要有：从东方的大海里寻找或假想有蓬莱仙境；在交通阻塞的地方，像陶渊明那样欣赏不知有秦汉的“桃花源”；清代的李汝珍在他的小说《镜花缘》里，曾将《山海经》式的异民族观多少改造成了浪漫式的异文化“误读”，比如对“女儿国”的向往等等。在有限的这些浪漫式的“误读”中，仙境、桃花源和“女儿国”，总之，他乡异地都成了一种隐喻。它们的特点是神秘和绝对的美好，它们是克服了一切现存弊端的“乌托邦”。通常，这些对他乡异境的理想，伴随着对现实的不满、批评和逃

避；不过，一般说来，它们都未能对占据主导地位的意识形态构成过任何挑战。

近代以来欧洲文化的输入，使中国文化陷入了空前的危机。于是，有不少中国人就做起了强国富民乃至个人发财的“西方梦”或“美国梦”。人们从西方寻求真理，并不断表示对中国自身的失望、批判与革命。这其中就有许许多多浪漫式的“误读”，人们自觉不自觉地把“西方”理想化了。仔细想想，我们有意无意地制造了多少关于外国的“神话”，反思一下这些“神话”给我们带来了多少激励、错觉和失望，可能是非常必要的。近十多年来，一再勃兴的“出国潮”已经说明，在我们的民间，浪漫的异文化“误读”是多么地深刻；它不仅构成中国人摆脱民族主义走向世界的动机之一，还通过文化心理的“外倾”对我们现实的生活秩序造成了强烈的冲击与巨大的压力。说实话，我们还远没有走出因对外开放和文化“误读”而纠葛成一团的文化冲突的苦恼。我感到，我们对外部世界的偏见和我们对它们的浪漫式的向往一样的多；直至目前，我们对这两方面的“误读”，还都没有十分深切的反思。

其实，诚如法国学者阿兰·莱伊(Alain Rey)所说的那样，长期以来，西方和中国彼此都在某种程度上，向对方投送着虚幻迷人的意象。自从13世纪意大利人马可·波罗用他的世界奇书《游记》，在欧洲人的心里种下了一个“中国梦”以来，欧洲人也把中国浪漫化和理想化了，这其中也有许多的误解；中国成了一个神秘的象征。关于中国的梦想，曾经对欧洲有过巨大的激励，据说，哥伦布的远航，就是为了寻找到一条通往中国的海路。不言而喻，磁器、茶叶与丝绸，这些象征中国的财富也是巨大的驱动。当欧洲的某些传教士以耶释儒，终于使基督教和儒学有可能那怕是部分地相互接受时，传教士们和经过偏见式的“误读”一起带回欧洲的部分中国思想，再经过改造却成就了一种儒学“神话”。有趣的是，欧洲的不少启蒙思想家，如莱布尼茨、沃尔夫、伏尔泰等

等，都不同程度地从这个儒学“神话”里“误读”到令他们兴奋的新思想，或从其中找到了与他们思想的契合点。每当西方出现了问题或“危机”时，就总会有人到东方来寻求“药方”。今天，西方人很少再有那种“中国梦”了，可是，你从《参考消息》上，几乎每天都可以读到外部世界对中国的各式各样的误解，其中既有偏见，也有浪漫的“误读”。我们有必要好好思考一下，究竟是文化间的相互沟通太难了，还是我们尚不大善于让外部世界了解我们。

有许多证据表明，对异文化的理想化和浪漫的“误读”，在绝对多数的情形下，都内含着对本文化的一种批评。通过浪漫的文化“误读”，人们就可能在本文化里，创造出新的格式或思想；而且，即使是一种“误读”，但从世界各民族的文化交流史看来，它并没有太多的消极性，倒是常常由于浪漫的“误读”，刺激了人们的文化想象力和创造力，这确实是为许多事实所证明了的。所以，有一些学者认为，虽说是“误读”，但在异文化间的交流中，浪漫的“误读”和正读没有明确的界线，它们都有着积极的意义。

我们想说的是，浪漫的异文化间“误读”，固然可能有一定的正面建树，但它不能成为人类学追求的目标。文化人类学的目标是科学地认识异文化与本文化，为此，人类学家既必须避免因民族中心主义而可能导致的偏见，也必须避免因好奇和求异的天性而可能诱发的浪漫式的异文化“误读”，因为它们都违背了人类学的客观性原则。

有建设性价值的“误读”不是人类学的目的，却可以并应该成为她的研究命题。研究浪漫的“误读”问题，不仅是因为它在人类各民族的文化相关的历史中随处可见，还因为人类学要想成为科学，就有必要在自己的田野实践和学术动机里排除它。人类学有异义申述的基本属性；人类学通过对异文化的观察与思考，从而使本文化的道德、信仰和“真理”相对化，就像为本文化找到

一面“镜子”一样。她的这种认识异文化和本文化的目标及方法，要求我们既注意“误读”在异文化间经常发生这个事实的重要性，又要在具体的人类学研究中尽量回避它。我想，如果只是思想家或从事其他职业的人们，对异文化有浪漫的看法，那或许不算多大的问题；但如果是人类学家有此种浪漫的异文化“误读”，那就是一种幼稚了。

人类学家吴文藻曾经说过，即使在近代人类学中，在严正的科学态度上，还不免带有几分爱好神秘的、浪漫的及异国的性质。的确，起源时代的人类学，在大航海之后的异族大发现中，受到憧憬异风的浪漫主义的鼓励。那个时代对异民族加以理想化之后的称赞，可以用卢梭所说的“高尚的野蛮人”来代表，这显然就是一种浪漫的“误读”。直到今天，对异国或异地情调的向往，仍是不少愿意以人类学为职业的人们的最初动机；甚至在西方，还有号称“海外猎奇派”之类的人类学。可见，即使是要人类学家超越浪漫式的异文化“误读”，也仍然需要时间和努力。

“移花接木”的奇效

——从儒学在17、18世纪欧洲的流传
看误读的积极作用

孟 华

误读是一种很复杂的文化现象。大到一个民族，小到一个具体的人，人们在接受异文化时，总会由于历史、社会、文化传统、性格、外语水平等诸多客观条件的限制，或多或少片面地甚至错误地理解对方；同时，也必然会受主观动机的支配，而对异文化进行某种程度的改造，以使其更符合自身的需要，更易与本土文化相融。接受美学将所有这些参与了接受过程、对接受产生了作用的因素视为一个有机的系统，称之为“期待视野”。按照法国比较文学家布律奈尔的提法，“期待视野”是“真正的过滤器，或筛选机”^①。所有经过这种筛选处理而形成的对异文化有意无意的背叛，即是我们所谓的误读。

按照形成的原因，误读似可分为有意识和无意识两种：凡受制於客观因素的即为无意识误读，反之则为有意识。尽管在实际接受过程中，两者经常呈犬牙交错状，难以截然分开，但为论述方便起见，我们仍将在本文中使用的这种界定。

正因为误读的成因错综复杂，各个有别，泛泛的讨论便无意义。本文拟以儒学在17、18世纪欧洲的流传为例，具体探讨误读在中西文化交流中所起的作用。

众所周知，历史上中西文化的首次实质性接触，是以明、清

间欧洲传教士的东来为始端的。而两种文化的交流融通，则主要得益于意大利传教士利玛窦对传教方法所做的“汉地化”，亦即中国化的改造。

何谓中国化？要论清此点，须得先从利氏在华的生平所为谈起。利玛窦1582年抵澳门，1610年卒於北京，在华凡二十八年。我国著名史学家陈垣将利氏在华的这段经历概括为以下六点：“（一）奋志汉学；（二）赞美儒教；（三）结交名士；（四）排斥佛教；（五）介绍西学；（六）译著华书”^②。就总体而言，这六件事反映出利玛窦对中国文化的一个基本态度，那就是：承认中国文化的独特性，尊重并研究这种独特性。事实上，这正是利氏中国化传教法的基础：他自抵华起，便一反传统的传教法，放下西方人自视清高的架子，竭力与中国人沟通。他习汉语、着儒服、广交天下名士，几十年间从未间断过对中国文化的研习。有一件小事也许颇能说明利氏对中国文化钻研的程度。1595年，他在一封信中透露了自己已不再习惯使用母语的窘境，他写道：“至于意大利文，我再没有勇气使用它了。由于已不习惯，它对于我似乎比现在使用的本地蛮语（汉语）还要陌生。”^③

当然，利氏的中国化绝不仅限于此，它还有更深一层的内涵，即对传教方法的修定。他变通了死板的天主教教规，允许已入教的中国人继续按古礼祭祖祭孔，自己还定期前往孔庙祭拜，以示彻里彻外的中国化。这种世俗与宗教的统一，已经为正统的天主教义所不容。然而利氏并未在此止步，他又在体悟了中华文化特殊精蕴的基础上，努力寻找中西传统观念中可以接近、相交的契合点，力图以中国人可接受的方式，即以纯粹的中国概念去诠释、宣传天主教义。他受中国文化讲统一、讲综合的思维模式的启发，将科学、技术、哲学、伦理学、宗教彼此不分，融为一个相互关联、统一的整体，以科技为诱饵，形成所谓的“天学”。他在《天主实义》一书中将基督教的“上帝”比附中国概念中的“天”和

“上帝”，并旁征博引经孔子修定过的中国古代典籍来支持这一立论。^④

显而易见，利氏大胆的“洋为中用”，意味着他在两个方向上的误读。

从西方文化的角度讲：基督教是一种绝对排他的宗教，绝不允许以其至高无上的“上帝”去比附任何其他神祇。利氏所属的耶稣会又是天主教各教派中最讲正统的修会，在欧洲俨然以正统天主教义卫道士的面目出现，成为欧洲各国宗教改革的大敌。而中国的传统则是讲宽容、讲和谐的，以“仁”为核心的儒家思想讲“中庸之为德也”（《论语·雍也》），讲“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》）。中国在几千年的历史中从未发生过像西方那样残酷的宗教战争便是明证。这些思想又造就了中国文化讲综合、讲融通的传统，使发源于黄河流域的华夏文化具有了一种能够容纳百川之水的胸襟和气魄，保证了中华文化几千年生生不息的发展。受中国文化这种多元化、包容性的启示，利玛窦有意弱化了西教专横的排他性，掩饰和淡化了基督教启示宗教的本质。通过误读，利氏成功地将儒家“中庸”及“恕道”思想注入了刻板的西教教义。

从中国文化的角度而言：经他诠释过的“天”与其本义也相去甚远：儒家思想中“天”的概念原是含有三重意思的：自然之天，义理之天和神灵之天。众所周知，孔子虽承认、尊重天的至上神作用，并赋予其道德属性，但他更多地是把天当作客观规律来看待的，言天即是言自然之天。而“深通汉学”的利氏却有意强调了儒家天道观中继承先秦天神观的部分，突出“天”的人格神地位，以使其更能与西教中“Dieu”的概念相衔接。

不管人们是否赞同利氏的做法，称它是移花接木也好，偷梁换柱也罢，谁都不能否定它所产生的奇效：正是利氏对中西传统文化所做的有意识的双向误读，才使两种平行发展、互不相关的

文化得以靠近和互交。经利氏汉化了西教，终于得到了中国士子的认同，基督教遂在华传播。

我们前文曾言及利氏在华生平所为的六件事。无庸讳言，那六件事均服务于传教这个总目标，应该说是利氏“汉地化”传教法的具体实施步骤。倘从传教这个前提出发，显然，利氏在华所为均应归结于引西教入华的单向行为。但归根结底，这六件事无一不是在实际上促进了中西间的文化交流，是最典型的双向行为。我们试从以下三个方面加以论述：

1. 前三件事乍看上去是旨在学习、了解中华文化，但它直接导致了利氏对中西文化的比较。因为至少“传教士都是西方文化完整的不自觉的载体”^⑥；何况利玛窦的情况更为特殊。他在与中国文化相遇后，由不自觉到自觉地进行“我”与“他者”的比较，逐渐认识到中、西文化的差异。为传教计，他必须设法调和、缩小此一差异。他的比较，完全建立在对西方传统与中国文化迥异这一事实的清醒认识之上，因而他不但“是西方文化完整……的载体”，且是十分自觉的。从这个意义上说，利氏甚至可被称为自觉进行中西文化比较之第一人。

从承认差异到进行比较，利玛窦以一种令人难以置信的开放思想，对东西方文化同时进行反思。从某种意义上说，他的反思，经历了对话—相互批判和解构—重建的哲学思辩过程。所谓重建，就是创立了适合中国国情的传教法。这个过程难道不是最典型意义上的中西文化交流？

2. 第五及第六件事的部分（即以华文介绍西教、西方科学这一部分），明显地是向中国传播西方文化。

3. 第四及第六件事的另一部分（以西文译介中国典籍和宣传、介绍中国文化之部分）则起到了在欧洲传播中国文化的作用。

论及这最后一点，就不能不提及天主教各教派间的一场激烈论争。

利氏的双向误读，虽使天主教得以传入中国，得到发展，却在传教士内部引起非议。以龙华民(Longobardi)为代表的正统派，为维护“神圣宗教”的纯洁性，坚决拒绝利氏苦心经营的“移花接木”的传教法。他坚持认为中国典籍所言之“天”和“上帝”不能与基督教的“Dieu”同日而语，因为前者并不是一个宗教意义上的精神的、超验性的人物，而仅仅只是指物质的天^⑥。他这一派认为，儒学对世界万物的解释属于唯物论的范畴，与基督教的唯灵论毫无共同之处，因此，儒学基本上是泛神论和无神论的，基督教既不应宽容其学说，也不能容忍其礼仪。

利、龙二人均不乏后继者，双方在中国人究竟是无神论、泛神论、自然神论，亦或是一神论、唯灵论的问题上，以及在是否应允许中国教民遵本民族礼俗祭祖祭孔的问题上，唇枪舌箭地争来斗去。两派意见相执不下，加之天主教各教派间错综复杂的宗派斗争，终于引发了历史上著名的“中国礼仪之争”。

那场礼仪之争延续了近百年，最终以天主教在华彻底被禁而告结束。这个结局发人深省：客观地说，我们不能不承认龙华民的意见更符合中西思想的实际，但为何他为维护西教的纯洁性、正统性所作的努力，恰恰导致了传教事业在中国的彻底失败？相反，有意误读了两种文化的利玛窦，不仅曾使基督教在中国得到了相当的发展，而且也终因促成了两种文化的对话和相交而青史留名。

利玛窦的反对者们，不管基于何种动机，其错误都在于不理解一种古老文化的力量。中国拥有用几千年文明滋养出来的独特传统，在这样一种深厚的文化面前，任何一种外来宗教、外来文化，如果不进行一番脱胎换骨的改造，就绝不可能在这片土地上扎下根来。

中国如此，其他民族何尝不是这样！或许有的民族历史不及中华民族悠久，但每一个民族都有自己独特的文化传统，在接受异文化时就必然会经由一个特定的“期待视野”进行筛选。300多

年前的利玛窦不可能知道今天人们使用的这些术语，不过他一定深谙其中的道理。他的成功使我们有理由相信，误读不仅是不可避免的，且在一种特定的情况下，还会为两种文化的相交和融合创造某种契机。这种特定情况是：接受者（中国人）当时并无接受异（西方）文化的要求。引西教入华，实乃传教士们的一厢情愿。至于接受者取主动态势时的情况则另当别论。

“礼仪之争”的另一个结局是经利氏等人误读过的中国思想在欧洲大地不胫而走。在那场旷日持久的论战中，双方在欧洲均发表了无以计数的各式文章、著作，涉及中国的历史、政治、社会、宗教、习俗、文化等方方面面。由于对孔子取何态度已成为天主教在华传教方式的分水岭，因而人们谈论的中心始终围绕着孔子和儒学，更确切地说，是围绕着我们前文提及的儒家天道观。

传教士们有关中国人是唯灵论还是唯物论的争论，后来又由于相当一批欧洲神学家、哲学家的加入而变得愈加复杂。17、18世纪之交的欧洲大陆，特别是法国，正经历着一场深刻的精神危机：近代自然科学和哲学的发展，使理性主义大踏步地前进了，它必不可免地动摇了人们的宗教信仰，传统的神人关系摇摇欲坠。

正统的神学家们，为了捍卫天主教义，坚决站在龙华民一边，斥中国人为无神论者。这种观点恰好为一些自由思想家，诸如拉莫特·勒瓦耶（La Mothe Le Vayer）、彼也尔·贝尔（Pierre Bayle）等提供了证据，证明了道德与宗教的可分离性，也证明了一个由无神论者组成的好社会亦是存在的。

另一些自由思想家，诸如莱布尼茨（Leibniz）、沃尔夫（Wolff）、伏尔泰（Voltaire）等，则从利氏对儒家天道观的误读中得到启示，丰富了他们自己的自然神论观点。当时在法国和欧洲正悄然兴起的自然神论，反对神启说，强调理性对判断信仰正确与否的作用。认为上帝创造了世界之后，就不再干预人世间的任务，而听任万物按照自然法则行事。相比于正统的天主教义，自

然神论降低了神的地位，提高了人的地位。它虽不及儒家思想那样重现世、重人事，却已将人从神的绝对控制下解脱出来。当这些自然神论者们从耶稣会传教士的笔下了解到中国人信奉的“儒教”，是以尊崇上帝、讲道德、守法律为基本教义时，他们不仅完全赞同利玛窦“天即上帝”式的认同，而且极为崇尚中国宗教，认为它已达到了完美的程度，实在堪为欧洲人之师。这些事实充分证明，即使不论及中国思想对自然神论的影响，那么至少中国也以其在远东的位置，以其悠久的历史，向启蒙时代的思想家们映证了自然神论的普遍性和古老性，坚定了他们改造基督教的信心。^⑦

有关孔子和儒学在 17、18 世纪欧洲的流变，可论述的尚多，但因并非本文的中心议题，此处不再赘述。仅从以上几例，我们已大致了解了当时流传的形形色色关于儒家天道观的神话。现在再让我们通过它们对儒学在欧洲的第二次误读略作探讨。其实，误读是认知过程中一种再正常不过的现象。三维空间中的任何人、任何物，原本都是复杂的多面体。人们看问题的角度不同，所得的印象自然是“横看成岭侧成峰”的。若再加上时、空的阻隔，从总体上去把握事物的本质和原貌就更加困难。因此，在对异国文化的认知过程中出现类似“瞎子摸象”的主观臆断和误解，是很正常的。更何况在交通、信息都极不发达的古代，这种现象就更普遍。

不过，儒家学说在欧洲衍生出的变体，其数量和偏离本原的程度，确乎超出了正常的限度。究其原因，最根本的仍要归结到作为第一媒介传教士们的论争意识上去。我们前面的介绍已清楚地说明，传教士们论及孔子和儒学，根本不是出于文化的动机，更谈不上客观、冷静地进行学术探讨。在他们的笔下，孔子只是“礼仪之争”的一个筹码。因此他们对儒学的译介，带着论战所特有的偏激。他们的误读，不仅是有意识的，且在很大程度上就是

派别仇恨的产物。他们以实用为原则，各自在儒学中寻找能够支持自己一方的论据，再加以充分的发挥和极主观的演绎，才使得历史上那一个真实的孔子，到得欧洲后居然变出了“唯灵论”、“自然神论”、“无神论”这许多彼此相对立的面孔来。

当然，我们也不能否认儒学本身就具有多义性。自春秋时代至明、清，孔学在自己的故乡先就经历了两千余年的演化变革。这样漫长的历史演进过程，加以中国人自己的各取所需，造成了孔子形象在中国历史上的变幻不定，同时“儒学”一词也具有了极复杂的内涵。由此而产生的儒学的多义性，为传教士们后来的“各抒己见”提供了先决条件。此外，古汉语用词简洁，结构自由等特点，也为传教士们创造了一片宽广的语词空间，使他们在阐释儒家典籍时，有了较大的自由度和随意性。

作为儒学西传的第一媒介，传教士们别有用心的各执一端，就为欧洲读者描绘出了一个能够满足各种需求的孔子。那时的欧洲人在深刻的信仰危机中已失去了心理平衡，从理论上和实践上都急需找到一个支柱，或替代、或更新已塌陷的传统价值观。需求的急迫性，使人们无暇顾及所引材料的真实程度，更无意全面检视材料。于是，“抓住一点，不及其余”就成了那些再次转介儒学的欧洲神学家、哲学家们的共同特点。

但不管怎样，儒学毕竟被引入了欧洲，虽几经误读，仍“瑕不掩瑜”。孔子重人事、重现世的思想体系大大启迪了那些具有开放意识的人。启蒙思想家们从儒学中解读出了对传统的革新，这符合他们自身革新的愿望，儒学成为了他们向天主教教权主义作斗争的有力武器。儒学在西方产生的奇效，恐怕是传教士们所始料不及的，但谁又能说如此具有生命力的儒学神话，不是得益于利玛窦对中西文化所作的有意识的双向误读呢！

我们由此可得出以下两个结论：

1. 误读是文化过滤的一种形式。接受者通过“期待视野”在

误读中滤掉自身不理解、不需要的东西；改造异文化中的某些因素；吸收异文化中有用且能与自身传统相结合的部分。

2. 在历史上，误读在文化交流中是不可避免的；在交通、信息都高度发达的今天，误读仍然会存在。但我们应汲取历史的教训，提倡理解和宽容，提倡开放的意识，以积极的态度促进不同文化间的互补。

注释：

- ① P. Brunel, Y. Chevrel, *Précis de Littérature Comparée*, P. U. F., 1989, p. 68.
- ② 陈垣,《基督教入华史略》,见《陈垣史学论著选》,上海人民出版社,1981,第188页。
- ③ 转引自《利玛窦中国札记》,何高济等译,中华书局,1983,第665页。
- ④ 详见利玛窦,《天主实义》,上卷,第二篇。
- ⑤ Jacques Gernet, *Chine et Christianisme*, Gallimard, 1982, p. 10
- ⑥ 参见 Etiemble, *L'Europe Chinoise*, Gallimard, 1988, T. 1, p. 286.
- ⑦ 有关 17、18 世纪儒学在欧洲的传播和流变,详见拙作《伏尔泰与孔子》第四章,新华出版社,1993。

文化壁垒、文化传统、文化阐释

——关于跨文化交流中的误读及其出路问题

陈跃红

一、误读：文化交往的普遍困扰

有越来越多的征象表明，在不同文化的交流和比较研究中，对于自身文化个性和差异性的过分强调，正在文化之间堆积起一道无形的精神“贸易壁垒”。在不同程度上影响和阻碍着中外文化交往的深入，从而成为当今中国文化走向世界过程中一个相当突出的困扰。其中一个值得注意的论点就是所谓“误读”问题。

误读，作为文化交流中无可回避并且未必全无益处的普遍文化现象和解释学原则，被一定程度上属于人为的理论夸张和逻辑强化，导向一种思维的误区。误读，成为一个理论怪圈，它无形中暗示着某种民族文化本位的理论立场，以极具情感说服力的借口，为某种不愿走出自身狭窄文化视野，拒绝平等面对不同文化，拒绝分享人类共有经验和知识的文化自我中心主义找到了最实用的理论理由。动辄指斥对方“误读”，这种声音既出自媒介的宣传也出自学者的言论。它不断给人强化一种似是而非的印象，似乎过去的中外文化交流基本上都是建立在误读基础上的历史误会，是一种一厢情愿的索求。似乎就西方人而言，从马可·波罗、利玛窦、莱布尼兹、黑格尔、马克斯·韦伯到谢阁兰、博尔赫斯、佛洛伦萨、艾兹拉·庞德、德里达、米歇尔·福柯等人都曾一而再，

再而三地误读了中国文字和中国文化。而就中国人来说，则是从徐光启、严复到五四诸家，在对西洋的认识上，也不知闹了少误会。光“西体中用”或“中体西用”就差不多争论了一个世纪。时至20世纪90年代的今天，中国和外国，东方和西方，一方面是交往的愈加频繁，地球村的意识得到普遍认同，另一方面却是关于“误读”和“差异性”的争论吵成一锅粥。从而构成一种文化交流上的困境，无形中为将来的多元文化景观预支了某种并不乐观的结局。一旦所谓“差异性”和“文化个性”被认定为所属文化传统不可转让的私有财产时，“误读”就变成了拒绝上诉和没有辩解资格的裁决性话语。所谓出自追求准确把握他人文化绝对真相的良好愿望，却结下更加隔膜的苦果，这正好应了一句西谚：栽种玫瑰，长出荆棘；亦即中国人常说的：播下稻种，生出稗草。尽管这确实并非人们所愿看到的情形，但历史的实情与人的期望常常并不一致，好比你想进入某一个房间却正好走进另一个房间。就文化交流的本意而言，强调个别文化传统的个性和差异是为着突出其发展路径中不同的偏重，以求在阐释性的交流中达致相互的理解、借鉴和融合。但如果离开这一前提，不适当地夸大这种差别，视自身文化传统为不可转让的“专利”，否定任何沟通和理解的可能，拒绝他人进行选择 and 诠释的权利，这就意味着将自身重新封闭起来，走向某种文化孤立主义，结局是不言而喻的。

我们正处在一个非同寻常的文化调整和转型时期，不同文化面临的种种冲突更加凸现出交往理解的必要性和迫切性。不同文化传统的相互交流在历史的过去，现在和将来所具有的不可逆转性与其无法回避的“误读”，形成一对拆解不开的矛盾。作为同一现象的一体二面，它们之间的关系极类似人类面对语言的矛盾处境。一方面语言是“存在”的家园，是思、言、诗之所在，人和世界的存在只有通过语言才得以呈现其意义，进而语言被视为人和世界存在的理由，通向理想世界的阶梯。但另一方面，我们对

于语言的把握从来就胸中无数。哲学家认为语言之外无意义，诗人却在那里营造言外之意。我们对于人类、社会和整个世界的领悟和洞见，在通过语言（口述和文字）呈现时，不断被定向、定位、切割以至歪曲。一个“洞见”浮出语言之海的同时，一个“不见”便沉入思想的黑暗深渊。于是，通过语言所能呈现出的世界与那个本原的世界形成错位，甚至面目全非。语言对于世界和人自身的“误读”，正如文化交流中主体对于客体的“误读”一样，具有某种历史宿命的特征。交流的展开即误读的发动，不同的历史、地域、文化和语言媒介，不同的社会和个体生命要求，注定了交流中的选择、主观定位和各取所需。17、18世纪欧洲对东方中国的敞开和20世纪中国对西方的敞开，历史条件和目的意义都大不相同，但“误读”却是普遍存在的事实。所谓“误读”，在实践意义上是主体对于对象的有目的选择，是以“他者”的“存有”来补充自己的“匮乏”，是借助一个未必可靠的镜中影像来肯定和确立自身。因此，一旦拒绝“误读”就意味着拒绝交流，而坚持交流的必要性则意味着新一轮“误读”的开始。在语言文字构造的思想网络中，留有蜂巢般的发明和理解阐释空间。这几乎是在明白无误地告诉人们，在二元对立景观这种思维框架中，看不出解决这一矛盾的曙光。一面是曲曲折折，丰富多彩，气象万千的人类生活事实；另一面却是整齐划一的理论模子和话语结构。迄今为止，如同我们无法找到一个运用语言能真实完整地再现事物全部生动性和丰富性的证明一样，在中西方文化交流的历史上，我们也尚未发现一个能完全正确地“阅读”对方的例子。认识对象总是在沿着主体的精神磁极向主体偏移。这样，我们拼命去理解和认识对方的结果，却往往情不自禁地突然领悟到，这个“他者”不是别人，恰恰就是我们自身。我们的精神危机热点总是身不由己地成为“误读”他人的理由。“自我”与“他人”的区别和联系就建立在这样一个时空局限极大的沙滩之上。

这种所谓“自我”与“他人”的虚幻对立，有些近似人们不断提及的东西方对立，它既是一种事实，即截然不同的，无可怀疑的时空区别和现象存在；但同时又是一个“幻象”，即有限时空中人的自我规定性。一旦我们试图夸大这种文化传统的差别，用固定的立场去处理误读困扰时，这种关于对立的幻觉便会不期而至地走出来嘲弄我们。并且多少是有些残酷地指证，所谓“误读”的确认是建立在一个多么不可靠的人类学基础和哲学框架上。今天看上去不证自明的东西方对立，在历史的发展过程中却是一个变数。这种对立、一方面确实提示了在历史的不同时期内，双方在政治、经济、文化上存在的巨大差距。但另一方面，无论从空间、时间和心理角度去追问，这种对立最终都充满着人为的因素，是人类为着某种目的的规定和分类，是为着认识世界和自身的策略，是权宜之计，甚或是佛家所揭示的“方便法门”。所以我们没有理由把这种对立认定为常在的真理而不加以限定和证伪。维柯早就说过：“人类社会的世界无疑是人创造的，因此它的原理也就可以在人类心智的变化中寻找”。^①我们可以进一步去理解，原则既然是人创造的，标准既然也是人所规定的，也可以经由人的理由去加以改造和颠覆。文化的所谓差异性同样也具有某种人为的规定性，在以西方为模式的现代性理解层面，中西对立就不妨可以认为是古今对立。因此，二元对立的唯理主义决不是世界的唯一标准。为了进步和发展，与其以所谓差异性为理由去扩大对立，封闭自身，倒不如尝试在交流中去协调、理解和阐释对象与自身沟通的可能，化“对立”为“对话”，化“误读”为“沟通”，化“差异”为“阐释”。在不断的相互阐释的时间维度上，逐渐去逼近、理解和认识“他人”，因为归根结底这也是为着理解我们自身。或者说是尝试着在对文化行为的解释和再解释中去呈现事物的生动性和丰富性，在不同文化的相互交流中，探索文化阐释的路径。在目前的困扰中，这或许是一条值得一试的、为着

走出现代文化壁垒的思路。而为着要开启这一路径、有必要对于传统的意义加以重新定位。

二、活的传统：时空形态与多元组合

我们之所以常常挑剔和拒绝“他人”对我们“自身”的文化传统进行选择 and 阐释的自由，并且喜欢从自身的标准出发将任何一种阐释都指认为“误读”，譬如严复对于达尔文进化论的发挥，或艾兹拉·庞德对中国文字和中国诗的形象理解，都曾受到来自不同方面的批评和讥讽，其中原因，恐怕还不仅仅是某种 20 世纪流行起来的欧洲中心主义或东方中心主义甚至中华中心主义的观点在作怪、在影响我们的思维。也许很久以来我们就已经习惯了这样一种东方与西方的对立，中国与外国的区分。由此就会把东西方由历史造成的“30 年河东、30 年河西”的循环，把各领风骚数百年的历史换位从时间维度上抹去，只剩下天经地义的政治、经济、文化差距和从来如此的对立格局。中国和西方各自都变成一凝固的传统，由此抽离出固定的理论范式，遂作为今日思考和调整对世界认识的概念和范畴，于是“误读”被强化，文化交流的理论不断走入误区。

为着走出这种理论和实践上的困扰，首先便是要清除关于东方与西方，中国与外国之间对立的不可调和的神话。“神话”这个词，英文为“myth”，音译可称“迷思”。东西截然对立的神话正是一种迷思，任何一种文化传统赖以生存和发展的空间和时间因素，任何一种传统生成结构之间的多元性、丰富性和内在矛盾张力，都为这种“神话”的消解提供了可能。历史是一个变数，传统也是一个变数。20 世纪刚开始的时候，也许可以总结说西方重科技，中国重人文、所以别人船坚炮利。别人用火药造军火，我们用它做鞭炮敬神。而往后把历史倒退回西方的中世纪时代；中

西对比未必就是这种结论；往前再过一百年后，情形也难免不会再颠倒。

东西方的区别对立有时是地理概念，有时是政治概念，有时又是文化、语言和人类学概念，全在你从什么立场去观察它们。巴勒斯坦出身的美国学者爱德华·赛义德(Edward W. Said)曾经说过：“作为地理和文化的实体——更不要说历史的实体——像‘东方’和‘西方’这样的地域观念都是人造的。因此东方正和西方一样，都是一个概念，有它自己的历史，有它自己的思想，形象和语汇的传统，正是这历史和传统在西方，使它成为现实存在。”^②赛义德对西方式“东方学”的批判，同他在近著《文化和帝国霸权主义》中对西方文化霸权主义的批判一样，在理论上揭示了西方殖民主义者运用知识权力话语对东方世界的扭曲和丑化。但是赛义德论及的东方是特指中东和近东，他运用的分析材料主要是近几个世纪以来西方学者对阿拉伯伊斯兰地区的研究著作，他所抨击的是殖民主义者对中近东国家所造成的文化侵略和征服，而对于包括中国在内的远东广大地区却几乎没有涉及。至于20世纪以来欧美人视野中的东方则总是和日本发生关联，这当然与日本在两次世界大战中扮演的角色和它现代工业经济的发达有关。正如19世纪以来不少英国人心目中的东方首先是印度一样。所谓的“东方”，作为一种政治、经济、文化、地理概念的不断漂移，是伴随西方人对它的目光关注焦点而变化的。我们在众多的文学作品和学术著作中已经见惯了这类把基本事实加以歪曲的描述。时至今日，一些相对而言较为严肃的比较文化著作，如R. 本尼迪克特(Ruth Benedict)的《菊与刀》，厄尔·迈纳(Earl Miner)的《比较诗学》等，其书中展开的东西比较，大量的材料、例证还是出自日本。日本旁边的中国文化则近于忽略地一笔带过，这并非中文难学的借口可以一推了之。但在17—18世纪法国启蒙大师如伏尔泰、卢梭、孟德斯鸠等看来，谈东方不包括中国则是不可想

象的，东方情调常常就是孔夫子、瓷器、绸缎和中国式庭园的代名词。明显的事实是中东、日本、中国与印度这些不同文化地域和民族在文化传统和个性上都存在极大距离，它们之间的交流和对话难度决不亚于东西方之间的“误读”程度。既然如此，我们所说的那个“东方”的不变文化传统又在哪里呢？如果没有、我们所信任的那一个凝固不变的文化差异性又何以得以确立？

同样的情形在东方也曾一再出现。当中国唐代高僧玄奘向所谓的西天取经求法时，那个西天只是印度及南亚次大陆的一部分。而明代伟大的探险家郑和下西洋的壮举，这个“西洋”更多还是中东和近东。可见西方在东方人心目中也不是一个固定的概念。即使在今天，一般中国人心目中的西方，基本上并不把东欧和前苏联的欧洲部分考虑在内。我们今天动辄就把“西方”看作一个整体概念，其实西欧与北美大陆的人文状况，也同样有很大差异。

诚然，政治、经济、文化和地域象征意义上的差别和变动性，并不意味着不存在东西方或不同文化在历史、思想、形象和语汇上的距离，恰恰相反，他正好揭示了这样一种巨大的距离，从而为相互的对话、阐释和融合提供了参考的指标。正如期宾诺莎在他的《伦理学》中所言：“任何个别事物，即任何限定和有条件存在的事物，若非有自身之外的原因使其有条件存在和行动，便不可能存在或在一定条件下行动。”^⑧因此，问题并不在于这种地理和历史的变动性及其所揭示的差别和距离，而在于我们如何去对待它。个性与共性、差别与类似，相异与相近、独特性抽离与复杂性存在，都因观察事物的立场和角度不同而答案各异。将东方或西方高度抽象化为一凝固的笼统的概念，常常会忽略掉其间蕴含的丰富性和复杂性。譬如谈西方这一概念，西欧与东欧，北美与英伦三岛、希腊、意大利与西班牙、葡萄牙之间，就存在着文化背景和传统的差别。在思想文化上、欧洲大陆学派与英美学派就未必能够任意相容。甚至英美之间这类血脉、语言相连的民族，

同样存在文化和习惯上的差别，非经比较和解释，不能达致相互的理解和宽容。第二次世界大战期间，美国人类学家玛格丽特·米德（Margaret Meed）为协调英美文化的矛盾就做过很有意义的工作。由于战争，美国的军人涌进了英国本土，以后又逐渐进入英国的海外领地。尽管双方都以英语为母语，但传统习惯的壁垒却导致种种摩擦。美国人总觉得英国人自高自大、喜欢居高临下地以保护人口气讲话；英国人却觉得美国人太爱自我表现，动不动自我吹嘘、盛气凌人；于是谈起话来双方都不能忍受，好意也变成了恶毒中伤。甚至美国兵与英国女郎接触时，双方都会指责对方“不道德”。米德的工作是从人类学角度分析英美社会不同的社会“对话”法则，例如对待“异性”的习惯和教育（英国要求男青年掌握分寸，美国要求女青年划定界限），从而找出矛盾的根源。但研究者并不在其中作价值判断，而是分析解释，打通隔阂，消除误会，增进相互的了解和团结，以争取战争的胜利。^④米德的工作为今日的文化交流提出了两点有益的启示。其一，文化的差别是普遍的存在，而并非东西方之间的专利。其二，对待不同文化的态度不宜作好与坏或非此即彼的简单价值判断，也用不着一味地抱怨对方误解自己，而是通过分析和解释，促进沟通和理解。米德的方法作为具有浓厚人类学意味的解释方法，仍有相当的现实意义。

除去从比较的立场考虑文化之间的解释关系外，就个别的文化传统而言，其在历史进程中的不同形态，传统自身构成的丰富性和鲜活的生命力，也为消除所谓对立的神话和夸张的误读打进一只有力的楔子。

如果只是抽象地谈中国文化传统，往往会把体制化的儒家文化当作中国文化传统本身，甚至把传统文化的这一部分完全当作中国文化本身去进行考古式的分析，当作跨文化交流的对话代言人。这样做既抹杀了中国传统文化构成的丰富性、同时也忽略了

中国文化传统在过去、现在和将来的活的存在。须知传统文化与文化传统虽联系紧密，但毕竟不是一回事。在某些人看来，似乎今天的中国人并没有生活在自身的文化传统之中，传统也不在现实的中国人身上存在，而是在文字典籍、古董文物和历史遗迹这类未经“阅读”激活的历史“本文”之中存活。实际上，所谓历史的本文倘若未经人类心智的唤醒和阐释，一定程度上只能是如同庄子所言的：“古人之糟魄已夫”。^⑤在有文字记载以来的历史上，中国文化曾经呈现为不同的形态。有春秋战国时诸子百家争鸣的形态，有汉代“独尊儒术”的形态，有魏晋六朝儒道释并兴的形态，也有宋代理学主流的形态。既有封建时代相对封闭的古典形态，也有五四以来开放包容的形态。同样是谈传统，既有古典传统，也有近百年的现代传统，它们都是活的中国文化传统的组成部分。忽视这种差别，泛泛谈中国文化个性与西方文化的对立，正如把西方文化的传统形态、现代形态，后现代形态混为一谈一样，不仅是抽象和凝固，而且也是缩减和平面化。模糊不清的独特性和差异性就会成为固步自封，停滞不前的理由，成为拒绝走向更大开放的借口。

在解释学的意义上，全部历史都被视为当代史。历史和传统的意义存活于当代的阐释中，延续在当代人的意识里。伽达默尔说得好：“历史理解的真正对象不是事件而是其意义，所以把历史理解说成是主体去接近一个自足存在的客体，就显然不是正确描述这种理解。事实上，在历史理解中总是已经包含了这样一点，即朝我们走来的传统是在现在之中说话，我们必须在传统与现在这种调解当中理解传统，或者进一步说，我们必须把传统就理解为这种调解。”^⑥我们今天在这里讨论中西文化交流中的“误读”问题，就会谈的双方而言是中西对话，而在理解传统的意义这一层面上却是古今对话。仅就中国文化传统本身而言，它也只能重建于我们对传统的比较、言说和阐释过程中。

就文化交往的目的而论，交流和比较的意义，不在于去发现某一不可改变的差别，而在于对人类现实的处境作出贴近实际情况的解释，在于我们从文化的比较中得到的启示。譬如庞德、谢阁兰对中国文字和诗歌的“误读”，就曾开发和丰富了他们的艺术创造力；德里达、福柯对中文的“误读”，在一定意义上促进了他们对西方传统形而上学和语音中心主义的反省。而严复对赫胥利《天演论》的“误读”，本意是出于唤醒一代中国人的自强意识。鲁迅对尼采的“误读”则是要大无畏地去批判吃人的旧文化。在这里“差异性”是不同文化的自觉选择，“误读”则是出自本身需求的阐释和意义重建。在文化交流中，交往的目的是单纯地寻找差异还是为了自身文化的革新和发展？作为一个严肃的问题，始终有待重新追问。著名作家博尔赫斯就对于强调差异的做法表示怀疑。他认为，只有超越了东西方各自视野的局限性，站在更加开放的立场上去把握不同文化的本质，人类才有可能得救。所谓差异性，归根到底不过是“自我”的另一表现形式，所谓“他者”不过是“镜中的自我”。从这一意义上看，注重某种对话性和相互阐释可能的寻找也许更有利于发展。“我们总喜欢过分强调相互间小小的差异，我们的仇恨，那是错误的。人类若想得救，我们就必须注意我们的相同之处，我们和一切别人的共同点。我们必须尽一切办法避免扩大差异。”^⑦为此就必须学会运用自己的经验去倾听他人的声音，尽可能地去理解人类所面临的共同问题。

三、“他者”的声音与“自我”的经验

我们对于文化差异性的僵硬看法和理论“迷思”，还表现在如何对待别人对我们的文化进行阐释的态度上。

一般讲，当别人批评我们文化的缺点时，我们比较容易保持冷静，比较能够客观地看待自己，有一种思想上的警觉性。问题

就常常出在当别人赞扬我们文化的特点时，我们会不自然地丧失警惕，不知轻重起来。以为自己的文化真的就有了普世的意义，从而将自身引入神话当中去。例如当材料证明西方文艺复兴和法国启蒙运动有中国文化影响的影子时，如果我们忘记那不过是别人为着自身的变革需要对中国的西方方式选择和阐释，反而沾沾自喜，甚至以为：“究之泰西文学，实出于中国，百家之言藉其存，斑斑可考，”^⑧就有些自欺了。当黑格尔在中国文字面前背过身去，在其《历史哲学》一书中，批评中文“以符号表达概念”颇不完善，与口语分离，“仅适合中国精神文明的注疏”，从而把中国排除于世界历史的局外。面对这种批评，我们会嘲笑大师也有无知和文化、语言自我中心主义的地方。然而，当莱布尼兹相信可以根据中国文字的象意结构建立一套世界通用的“普遍文字”(Characteristica Universalls)时，似乎并没有多少中国人站出来批评这是一种幻觉，反而击掌欢迎，真的相信中国人没有去过巴别塔，未曾有语言与意义关系的困扰。于是中文特别的非语音特征，便有了普世的意义。这多多少少有点汉字特殊论的意味、与西方语音中心论异曲同工，实在没有明确的事实根据。实际上中文的造字和结构，在形声、假借中都含有语音性质或形声双重性质。黑格尔与莱布尼兹的判断不同，但思路都是在西方二元论的格局之内。一个中国人无论是愤怒或欣喜，始终在“欧洲幻觉”的阴影下，对自身文化的性质并没有增进多少真正的了解。

当代海外汉学研究与新起的海外中国文学研究在观念上的冲突，正是这种交流和阐释的矛盾在新的语境下的发展。汉学(Sinology)作为一门西方大学里的学科，其兴起的历史无论是早期带着殖民色彩的目的，还是二次大战后的冷战味儿，甚至今日包括华裔文学兴盛在内的海内外呼应的寻根和异国情调潮流，其动机都未必那么单纯。假定这些都可以作为特定历史条件下的偏见而悬置不论的话，我们可以说汉学利用西方的经济资源，对汉

语文化圈做了大量研究，在客观意义上为从“他人”的立场发掘中国文化的价值，传播中国文化于世界，为中西文化汇合提供了某种可能。但是，汉学既不能等同于国学，也不能等同于中国文化研究。尤其是不少汉学家在研究中对中国文化所持的文物学、考古学态度，事实上已经阻碍了他们对历史和现实中国的了解，明显表现出一种自外或自绝于中国学术传统的趋势。他们对中国文化的研究基本上是考古作坊式的。在这一点上，他们甚至远离了利玛窦等早期汉学家的实用性初衷。在某些汉学家心目中，所谓的中国文化传统是属于“过去”的历史剩余，而中国传统文化则是“二十五史”框架内的历史本文，可以坐下来慢慢解剖，他们对中国文化传统的解释来自于历史的观念和古代经典，与活生生的现实中国和中国人的生活没有关系，五四以后的中国并不在其视野之内。对中国文化的偏爱，表现在对 1911 年以前的历史、经典和文学的热情，甚至对文言文的热衷上。在一些汉学家看来，五四以后的中国思想文化和文学，由于借鉴了大量西方文化成分，已不再具有中国文化传统的个性，表现出“全世界通行的意象”，甚至是西方本文的“拙劣翻译的拙劣模仿”，从而不屑一顾。这种对中国文化的“偏爱”，无形中露了欧洲中心主义的马脚。且不说中国古典文化中已包含大量外来文化（如佛教、西域文化）的成分。即使是中国文化传统，作为整体，它也决不是封闭在某一特定时空中的固化物，而是由过去传承至今日并且必定走向未来的一种进程，一个民族的文化传统不同于传统文化的本文，前者具有无限敞开性和未来性的存在特征。后者则是这种传统的有限抽离和物化产品。20 世纪正逐渐变成历史，20 世纪的中国文化在经历了无数次痛苦的蜕变之后，正取得某种开放的性格，但它依旧是中国文化传统的组成部分，或者说是这个传统的现代形态。汉学家如把近百年的中国现代史晾在传统的岸边，又声称热爱中国文化，这样的中国文化当然只能在博物馆和古董堆里去找了。在这些文

化的“他者”心目中，置身于当代的我们这些中国人的精神又往何处安身立命？假定我们的传统真的如其所言，都在20世纪中断了，这是否就意味着我们作为精神的流浪者，就只能始终生活在他人的精神阴影中而永无出头之日。

一般讲，历史并不去追问研究者最初的动机如何，但问题就在于你一味地强调传统的个性和差异性，然而却错误地理解了文化传统。与传统文化的本文性特征相区别的是，文化传统是一种无形的精神力量，是融入民族的集体无意识中的活的存在，它始终存活在我们的心智中，言谈中和生活方式中，并且不断地更新生长，随时代而发展。传统不可能招之即来、挥之即去。中国的“文化大革命”以最激烈的方式反传统，结果在本质上却是传统负面价值的大泛滥。一如伽达默尔所言：“传统决不是我们继承得来的一宗现成之物，而是我们自己把它生产出来的，因为我们理解着传统的进展并且参预在传统的进展中，从而就靠我们自己进一步地规定了传统”。^⑧正是在这一意义上，关注现代中国发展的有识之士倡导汉学的革新，将现代中国文学研究从汉学的营垒中分离出来，这对于打通活的中国文化传统研究无疑是十分有意义的事情。文化传统的个性与其普世性从来不是截然对立、水火不容之物，夸大传统的差异性只会导致更加偏离传统的本相。就中国文化而言则“很可能关上中国文学研究的大门，把它更深地推入到文化的封闭圈里，把中国文学变成在文化上提供异国情调的‘非我’。”^⑨

事情还有更复杂的一面，在中西文化交流和比较研究中，即便走出汉学偏见的考古作坊，也不一定走得出现代研究者的意识形态滤色镜和西方理论的哈哈镜。

意识形态上的“以我划线”曾经或者说至今还在干扰着真正的文化和文学交流。一个时期内，由于极左思潮影响，我们对西方文化和文学常采取“标签主义”的态度，用各种各样诸如唯心

主义、阶级调和论、资产阶级人性论、消极浪漫主义之类标签对西方文化进行批评和封存。而从 80 年代以来，当中国开始就这种局限进行反省的时候，不少西方文化人在译介中国文学时，却常常以作家的政见和作品的现实批判激烈程度为取舍依据，以意识形态论文学，文学性倒反而成了次要的事情，结果总是造成扭曲、隔膜，在相互真实的文化理解上始终不得要领。“以我划线”的立场有意无意地在确认不同文化只有壁垒和差异，并且不断强化文化上的自我中心主义和沙文主义。

同样，摘掉政治滤色镜以后，另一副理论的哈哈镜仍会使被观照者发生扭曲和变形。近代中西文化发展的落差，使处在低位的中国文化始终面临处于高位的西方理论挑战。这里并无贬低，拒斥或任意对西方理论作价值评判的意图。平心而论，80 年代以来中国文化和文学的活力与西方理论的刺激和促进不无关系，不少新领域的开拓和富于启发性的见解，正是在这种无奈而又不平等的交往中申发出来的。但是我们不能不注意到，既有的西方理论是在西方文化语境中通过处理西方实践本文而形成的理论本文，当移过来处理中国文学现象时，一方面提供了新的思路和阐释立场，打破了单一化和无所作为的僵局，但一种理论从产生它的语境转入新的文化传统时，阐释力减弱和错位，文不对题的现象也经常发生。“他人”的立场与“自我”的经验有吻合之点，同时也有错识之处，有时表面相似，但骨子里却不是那么回事。因此，只有把对方当作一个平等的参照和对话伙伴而不是某种神话，所谓交流才可能在理智的层面上进行。如果不是对外来理论有一种透彻的了解和批判的态度，我们就完全可能在不知不觉中失去自己的精神位置。今日谈现象学、解释学就必然面对二次大战前后德国纳粹思想一度作为主流意识形态对德国学者的制约和影响。而谈解构主义理论就必定应该了解 1968 年 5 月那场席卷法国和欧美的政治风暴对一代西方学者的精神冲击。再举一个眼前的例子，

像近年在中国文艺理论界影响颇大的 F. 杰姆逊教授，80 年代以来，他对中国和第三世界文学的研究兴趣已不是局限为点缀式的评价，或作为验证其西方马克思主义理论的异文化“本文”。他的研究是把中国在内的第三世界文学作为熔铸理论的矿藏来开采。第三世界的文化资源正在成为他人寻找普遍性的西方理论的背景和基础，进而成为跨文化理论的构成部分。所谓第三世界文化理论，主要出自杰姆逊对中国现代作家如鲁迅、老舍、王蒙、王文兴诸人的分析，他关于第三世界作品表面上好像讲述私人或情欲性的故事，如郁达夫《沉沦》，鲁迅的《狂人日记》，其实同时也在讲另一个关于公众和政治领域的故事，因而第三世界文学是一种“民族的寓言”。^⑥这种论断揭示出的洞见，突出了第三世界文学中明确的社会历史观和推进社会政治变革的要求，同时也批判了西方读者对诸如中国文学的隔膜和无知。然而，杰姆逊无所不在的意识形态滤色镜却使他似乎忽略了第三世界文学中个人性的要求，忽视了他们追求个体独立人格的塑造和个体生命意义的努力，也忽略了诸如中国文学悠长历史中对于文学本身审美精神价值的传统。而这些追求的普世意义，同样也是第三世界文化与西方文化平等对话和相互阐释的前提。忘记这一点，就夸大了双方的差异，也撤去了对话的基础。事实上，中国文学不仅是“载道”的文学，同时也是“缘情”的文学。中国现代作家如巴金、老舍、沈从文、钱钟书、林语堂、废名、张爱玲等，他们的作品就不仅认同民族整体的历史变革、同时也尤其关注作为主体的个人在历史中的失落，呼唤主体从历史的汪洋大海中浮出。再如鲁迅，他的作品寓言性地揭示了社会、历史和民族的梦魇，使他成为 20 世纪中国的文学巨人，但同时也如不少研究者所认为，在鲁迅的思想中也充满了希望和失望的挣扎，他思想深处的“黑暗力量”和他对人的透彻了解，使他作为“独异个人”常常处于对“庸众”的批判立场。所谓“两间余一卒，荷戟独彷徨”，正是这种矛盾人格

的生动反映，^⑨鲁迅的创作决不仅仅是所谓“民族寓言”，同时也是个体生命的艰难求索。进入80年代，中国文学中突出表现的回归主体和回归本文的努力，文学中普遍存在的荒谬感和孤独感，就更非杰姆逊的“民族寓言”所能容纳的了。显然，任何理论都只是理论而不是神话。理论在开启一片“洞见”之时，也留下新的“不见”。对于外来理论，尤其需要用我们本土的经验和自身的体验去思考和回应。对于处于文化交流低位的第三世界研究者而言，必定更应该记住，任何理论，不管来自西方或是东方，都只是思考研究的基础、原则和方法，而不是研究实践本身，更不是文学现实本身。我们的心智和思考的源泉是我们对自身文化的体验，也是我们在交流中批判性地思考和处理外来理论的基础，是对话性阐释的动力。

中国和西方各自都不是截然不能沟通的“神话”。正确理解传统，消除文化壁垒、走向理解和阐释是时代对研究者的要求。不同文化各自的丰富性和复杂性，使文化之间存在有千丝万缕的联系，这正是进行交流和解读的基础。正如中国文字既有区别于西方语言的非语音成份，但同时又有接近西方的语音成份；现代中国文学既有“民族寓言”的特征，又有回归自我的普遍要求一样。任何简单化的差异性区分和关于“误读”的夸大，都会把我们导入研究的误区。冷静地看，任何研究主体的先在经验结构和意识倾向性，与被研究客体自身的多元性、丰富性和生长能力，都为文化和文学交流中平等的创造性诠释之路开启了并不悲观的可能性，出自于我们自身文化的特定本文、语境、历史传统和我们对自己心智的信任，作为无需自我设限的开放性精神财富，在走向更全面开放的交流和阐释中，正等待着某种机缘的来临，即通过相互不断阐释的精神积累，建构我们的自主理论立场。这既是为着认识和发展我们自身的文学和文化传统，同时也为了使我们的精神财富成为东西方都可以分享的经验和认识的组成部分。更为

着人类社会明天的创造。这种前景对每一个文化和传统的研究者都是极具诱惑力的。

注释：

- ① 维柯《新科学》第331段，英译本，第96页。
- ② 爱德华·赛义德：《东方主义》，伦敦，1978年版，4—5页。
- ③ 《斯宾诺莎主要著作选》，1951年纽约英文版，二卷，67页。
- ④ 参见金克木《比较文化论集》，1984年北京三联书店版，第201--204页。
- ⑤ 见《庄子·天道》。
- ⑥ 见H.G. 伽达默尔《真理与方法》纽约英译本，1975年，第293页。
- ⑦ 《与博尔赫斯的二十四次谈话》，Hausatonic，1984年，英译本，第12页。
- ⑧ 《翼教丛编》卷五：《湘学公约》。
- ⑨ 伽达默尔《真理与方法》261页。
- ⑩ 张隆溪《走出文化的封闭圈》，载美国英文刊物《现代中国》（*Modern China*），1993年第一期。
- ⑪ F. 杰姆逊《跨国资本主义时代的第三世界文学》，载《社会本文》（*Social Text*），1986年秋季号第69页。
- ⑫ 参见李欧梵《铁屋中的呐喊》，中译本，香港三联书店，1991年版。

莱布尼茨与中国的易图和汉字

孙小礼

“世界上没有两片完全相同的树叶”。这是莱布尼茨的名言。

显然，世界上没有两个完全相同的人，更没有两个完全相同的民族。

各民族塑造了自己的文化。各民族的文化虽然包含着来自人类实践的许多共同性的东西，但毕竟从内容到形式都表现出巨大的差异。

当一位学者研究异族他国的文化时，由于有其特殊的社会文化背景，特有的个人经验和知识结构，加之语言的障碍，会产生“误读”，是理所当然的。

“误读”有不同的情况：有的会对不同文化之间的交流起消极影响，有的则会起积极的推动作用。荒诞无稽的误读，将被人们唾弃；无关紧要的误读，将被人们遗忘；还有一种看似“误读”，实为一种新的理解或新的视角，则是有生命力的，不但能促进不同文化之间的理解和融合，而且它本身就是一种新的发现，为人类文化宝库增添新的财富。然而，不同情况的误读又常常是交织在一起的，需要加以分析和鉴别。

莱布尼茨对中国文化极有兴趣、深有研究，他有发现，也有误读。本文仅谈他对《易图》符号的特殊解释和他对中国文字的一些独特认识。这两件事都是与他一生都重视研究符号分不开的。

莱布尼茨是杰出的数学家，又是卓越的科学家。他与牛顿相互独立地建立了微积分，而他所用的符号则优于牛顿。他以 d 表

示微分，以 \int 表示积分，这些符号在全世界沿用至今。在科学史上，莱布尼茨素以讲究符号著称。他总是对各种符号进行比较研究，然后慎重地选用或创造最简便和富有启示性的符号。他认为数学方法之所以有效和发展迅速，就是因为使用了特别的符号语言，而这种符号对于表达思想和进行推理提供了优良的条件。他希望建立一种普遍的符号语言，使逻辑数字化，把推理过程归结为符号的演算过程。他相信好的符号能大大地节约人的思维劳动。

大约在1672—1676年间，莱布尼茨研究了二进制算术。古代早有五进制和十进制算术，这与人们用一只手或两只手的手指计算数目有关。后来有人提出四进制，使莱布尼茨受到启发，他想到仅用0和1这样两个数字符号也同理可以写出一切数，并对此作了研究。

1679年3月15日莱布尼茨撰写了题为《二进制算术》(*De l'arithmétique Binaire*)的论文。文中对二进制算术作了相当详细的讨论，不但给出于用0和1表示一切数的规则，而且对二进制与十进制作了比较。1701年他把论文提交给巴黎科学院，但要求暂不发表，因为他还想从数论方面深入研究，况且还未看出二进制算术的实用价值。

莱布尼茨在1697年给在中国的意大利传教士闵明我(原名为C. F. Grimaldi)的信中讲述了他的二进制算术。1701年2月15日，莱布尼茨又把自己的二进制数表寄给在中国的法国传教士白晋(J. Bouvet)。1701年11月4日白晋在从北京发给莱布尼茨的回信中说到，他认为二进制数与中国《易经》中的六十四卦图的符号是有联系的，并将宋代邵雍(1011—1077)所制的六十四卦图即圆图内有按八卦配列的方图，寄给了莱布尼茨。但是这封信迟至1703年4月2日才辗转交到莱布尼茨手中。

莱布尼茨立即认真研究了这幅六十四卦图，他发现，正如白

晋所说，把图中的阴爻--看作0，把阳爻—看作1，那么六十四卦图中的六爻排列就恰好是从0到63的二进制数字。

莱布尼茨为获得这一发现而兴奋异常。他立即给白晋写信说：“这易图是留传于宇宙间的科学中之最古的纪念物。但是，依我之见，这四千年以上的古物，数千年来，没有人能了解它的意义。它和我的新算术完全符合我若没有早发明二进制算术，我也不能明白六十四卦的体系和算术画图的目的，望洋兴叹，不知所云。”他还说虽然他认定二进制算术对于数的科学会有不可思议的效果，但是没有料到它对阐明中国的古纪念物发生了重大的效用。他猜测中国古贤伏羲已掌握了二进制算术，后来失传了。他还认为伏羲的创世说与欧洲基督教的创世说是同一个道理，亦即发现宇宙一切从阴与阳而来，也就是从0与1而来。

莱布尼茨随即对他1679年所写的论文作了补充。1703年论文发表时的题目是《关于仅用0与1两个记号的二进制算术的说明并附有其效用及关于据此解释古代中国伏羲图的探讨》(*Explication de L'arithmetique binaire, quise sent des seuls caracteres 0 et1, avec des remarques sur son ulilite, et sur ce quelle dcenne Le sens des aneiennes figures chinoises Fchy, 1703*)。

《易》是一部创始于中国西周时代（约公元前一千多年）的古代哲典，用“阴”和“阳”这样一对基本范畴来阐述宇宙间的一切变化和发展，并有由阴爻--和阳爻—两个基本符号组成八卦和六十四卦的独特符号系统，正是这一符号体系引起了白晋和莱布尼茨的重视和研究，发现了六十四卦图和二进制数字的联系，即六爻排列的六十四卦图与从0到63的二进制数字的一一对应关系。这确实是一个空前的惊人发现。它促成了莱布尼茨二进制算术的公开发表。

伏羲氏是中国古代神话传说中的人物。《易》并非伏羲之作，也不是某一位学者之专作，而是经西周、东周、西汉、东汉、宋、

清等历代学者相继修改的一种历史创作，并日益形成源远流长的一门易学。宋代邵雍托名伏羲所作之易图，包含有他自己的许多创新，即所谓“邵《易》非古”实在已是一种新说。白晋神父虽然身在中国，却不知《易》的这种历史变迁，误以为邵雍之六十四卦图是伏羲之卦图。他在信中这样说，莱布尼茨当然信以为真。这是本文言易和予以说明和澄清的一种误读，而且这一误读并不影响莱布尼茨的发现的重要意义。

在易学中，中国早有所谓象数派和义理派。象数派根据卦形对《易》中的卦辞和爻辞作字义解释，以阐发哲理。义理派则脱离卦形，只研究卦辞和爻辞的含意，以探求《易》之内容。莱布尼茨对邵雍卦图的新发现，为易学研究开拓了新的天地。此后出现了易学中的数理派或符号派，即不问卦爻辞，专门研究《易》的符号体系或数字结构。

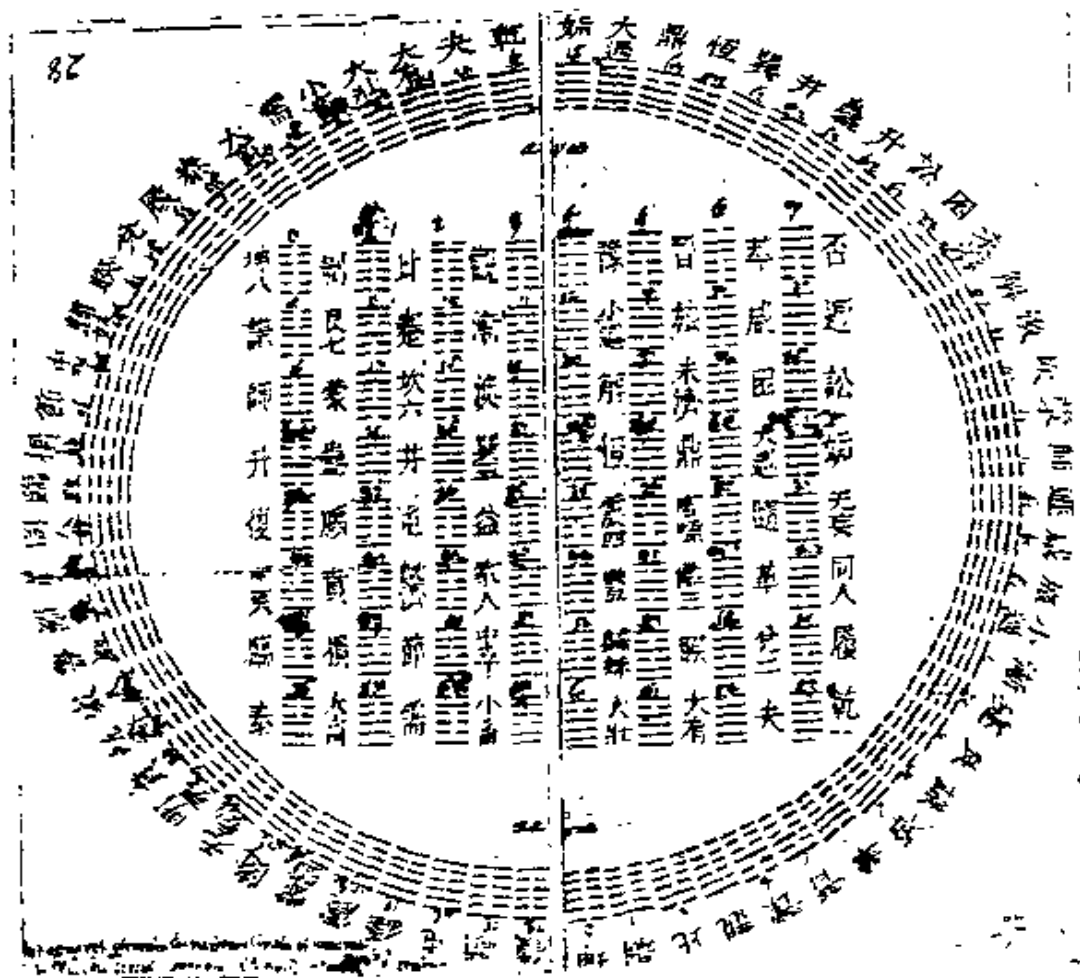
二进制数字与《易》的符号体系的一致性，加之莱布尼茨的崇高威望，使中国的《易》在世界范围内引起了更多学者的浓厚兴趣。现在，《易》不但与数字相联系，而且与物理学，乃至生命科学都联系起来。“易学热”不但出现在中国，而且出现在世界，经久不衰。

应该说，二进制算术与20世纪诞生的电子计算机的结合，才真正是二进制算术的最成功的和最巨大的效用。作为二进制算术发明者的莱布尼茨在当时是未能预料到的。二进制算术在解释中国易图方面的效用比起其对电子计算机的效用，就显得轻微得多了。虽然这件事曾使莱布尼茨惊喜不已，视之为二进制算术的最成功的和最巨大的效用，然而它对于易学研究的推动作用，对于中西文化交流的深远影响，却也是莱布尼茨始料未及的。

日本学者五来欣造认为：“莱布尼茨以0与1表示一切数，易经以阴和阳显示天地万有，都是天才的闪烁。这东西方的两大天才，借着数学的普遍的直觉的方法，互相接触，互相认识，互相

理解，以至于互相携手。在这一点上莱布尼茨把东西两大文明拉紧了。他的二进制算术和《易》就是象征东西两大文明相契合的两只手掌。”此言颇得中外学者的赞同。特别是他指出了数学的普遍的直觉的方法，亦即运用抽象符号语言的数学，对于东西方两大文明互相接触、认识和理解，以至互相携手的重要作用。

莱布尼茨与白晋的通信，以及白晋寄给莱布尼茨的邵雍所制的六十四卦图，这些至今保存在德国汉诺威市的图书馆中，已成为中西文化交流史上极为珍贵的纪念物。这些纪念物，特别是看到莱布尼茨对六十四卦标明数字符号的亲笔手迹（见下图），使我们从中获得领悟和启示：抽象符号曾经是中西文化交流的语言和纽带，抽象符号也将是今后中西文化交流的语言和纽带。



文字，是用符号写下来的语言。莱布尼茨重视符号，必然也重视对文字的研究。早在青年时代，即20岁那年，他就阅读了一本谈论中国文字的小册子，即S. Spigel在1660年所编的《中国文学评注》(*De Re Litteraria Sinensium Commentarius*)书中把中国文字形容为古埃及那样的象形文字。同一年，即1666年，莱布尼茨写成《论组合术》(*De Art Combinatoria*)一文，正是这篇论文把他引入了数学家和逻辑学家的行列。文中表达了微积分思想的萌芽，也表达了他想建立一种普遍的符号语言的想法。他设想，通过少数原始概念的组合可以得出一切概念，用符号或数字代表原始概念，从而构成“人类思想的字母表”。有的学者猜测，莱布尼茨在这方面的灵感可能是来自这本小书，亦即受到了中国文字的启发。

莱布尼茨对中国文字一直很感兴趣，他很想学习和研究中国文字。1689年7月19日在给传教士闵明我的信中，提出了他想了解中国的一系列问题，其中之一是询问“学习汉字有什么捷径？”1692年3月21日在给闵明我的另一信中，他又提出这样一个要求：“您这次中国之行，由波斯途径乌兹别克和其他亚洲鞑靼民族的属地，这为您提供了发现新事物的绝好机会。为此，我很希望您能够借此机会为我们设法弄到所能搞到的一切文本的主祷文（按：是基督教常用的一种祈祷文），这样，我们进行所有语言的比较就有了一个共同的标准。”事实上，因为那时陆路难以通行，闵明我是南下印度，从水路经南洋到达中国广州的。所以莱布尼茨的要求未能如愿以偿。

莱布尼茨虽然没有如他所愿望地那样系统地研究中国文字，但他总在不断地接触和探讨中国文字的特点。在他与在华传教士们的书信来往中，常有关于中国文字的讨论。例如，白晋在1701年11月4日，即寄给他邵雍六十四卦图的那封信中，就相当详细地向他介绍了一批汉字（太、一、天、主宰、皇帝等等）的笔画和结构，以及一些汉字之间诸如大、太、天以及王、主、皇等

字之间的关系。

那时，在欧洲学者中，有一种流行的看法，即以为中国文字源于埃及的象形文字，甚至中国文化也可能根源于埃及文化。例如，白晋在1698年2月28日给莱布尼茨的信中说，他确信将来有一天能把中国文字还原为埃及的象形文字。也许正是这种对中国文字的“误读”，影响了这些学者对中国文字的进一步研究。

莱布尼茨是不同意这种看法的，他通过自己的比较和思索，就得出了关于中国文字的独到见解。他在1703年5月18日给白晋的信中指出“我难以相信，埃及的象形文字与中国的文字有任何契合关系。因为在我看来，埃及的文字是较为浅俗，而十分近似感官的事物的（如动物和别的），因而它们也近乎寓言。至于中国字或者较有哲学意义，而且似乎是建立在较有智慧的考虑上的——如给予数目、秩序和关系的那些考虑，因而只有一些与各种物形不相似的笔画。”莱布尼茨在18世纪就看到了汉字的一些内在优点，实在是难能可贵的，甚至直到现在，还有许多人未能达到这样的认识。

表面看来，和西方的拼音文字相比，中国的方块字难认、难记、难写，于是有人把中国文盲高达全人口的80%的状况归咎于汉字之难学。鲁迅先生曾有这样的激烈言词：“汉字不灭，中国必亡。”瞿秋白、吴玉章等人提倡过中国文字的拉丁化，毛泽东曾指出：“文字必须改革，要走世界文字共同的拼音方向。”至于许多人以为“汉字无法机械化、电脑化”，“不能适应现代化”等等，更是长期流行的看法。总之，汉字曾被认为是当前一种落后的应被淘汰的文字。实际上，这些看法是中外人士在只看到拼音文字的优点，而未认真研究汉字的本性时，所产生的对汉字的“误读”，也是可以理解的。

汉字是世界上最古老的文字之一。然而古埃及和巴比伦的文字都早已先后消亡，唯有汉字长期保存下来。历史说明，汉字

自有其科学性和实用性，所以才有旺盛的生命力。像数学符号的命运一样，凡复杂冗繁不好运用者，必然要被人们抛弃，而简短好用又富有启示性的符号，则成为人们研究数学的得力工具而爱不释手。汉字作为一种符号文字，其简明性特点，已日渐为世界所公认。汉字的简明性表现在：（一）汉字一字一音，是单音节字，比拼音文字的多音节字简短；（二）常用汉字总共 6763 个^①，而且汉字是以字组词，增加新词时，不必增加新字，比起拼音文字来，字数少得多；（三）汉字语法简单，不必考虑性、位、格和时态变化等等^②；（四）汉字包含的信息量大。例如联合国的每个文件都印成五种文字的文本，而中文本总是其中最薄的，体现了中文的简明性。

汉字和拼音文字相比，还有一个能够超越时空的优点。一字一意，尽管各地读音不同，古今读音不同，但是只要书写出来，就能克服各地域、各时代语言不通的困难，取得共同理解。关于这一点，奥地利的物理学家马赫早在 19 世纪就指出了，他说，各民族的口头语言会长期保留，而书面语言正逐渐具有一种理想的普遍性，像数字、代数符号、化学符号、音乐符号等等就已形成普遍语言，在国际上普遍应用。中国文字作为一种真正的表意文字，也具有这种普遍性优点，“假如语言系统及其符号只具有一种比较简单的性质，那么中国文字是会得到普遍应用的。”^③

汉字是拼形文字也是拼意文字，其结构确实比拼音文字复杂得多。所以，当计算机自如地对西文进行文字处理时，汉字还望尘莫及。但是，汉字的结构是有规律的，而且富有哲理性。一旦研究清楚了汉字的结构规律，就能为计算机编制汉字编码系统，解决汉字输入计算机问题。近十年来，汉字已经活灵活现地出现在计算机上了。

在已有的多种汉字输入电脑的方法中，以河南省计算中心总工程师王永民和他所领导的课题组在 1983 年研究开发出来的五

笔字型输入方法影响最大，因为它成功最早，应用最广泛，而且还在不断改进和完善。它把汉字的笔画归纳为五种类型：横（一）、竖（丨）、撇（丿）、捺（丶）、折（乙）。由五笔画复合成构字基本单位，称为字根。字根既有形又有意，共有 130 个，按每一字根的起笔笔画，分别纳入上述五种类型。而由字根构成字时，又有三种字型：左右型，上下型、杂合型。根据对汉字结构的这些规律性分析，建立汉字的拆分原则。借用现在计算机通用的输入键盘（即英文打字机的 QWERT 排列法），把 130 个字根分别安排在 25 个英文字母键盘上（只有 z 除外），按照汉字的拆分原则，每个字最多按四次键即可输入计算机。事实上，在五笔字型编码方案中，有 25 个常用字只需按键一次，有 625 个字只需按键两次，还有 4400 个字只需按键三次。而两个字以上的词组只需按键四次，所以汉字的输入速度是相当快的，其速度之快现已超过西文的输入速度。

有些外国学者以为中国字可以拆分了，快速输入计算机了，说明中国文字已经拉丁化，已丧失汉字原有的整体性特点。这恐怕又是一种“误读”，实际上，汉字输入虽然借助了通用的英文字母键盘（并不是必需的），但与拉丁化毫不相干。汉字之所以能快速输入计算机，依据的是汉字自身的结构规律，正是体现了汉字内在的逻辑性和简明性，是汉字智慧在计算机上的显现和发挥。

汉字与计算机的结合，已是举世公认的一项创举，其意义或许不下于二进制算术对于计算机的效用。一些语言文字专家预言，21 世纪将是汉字发挥威力的时代。目前，汉语教学正在全世界蓬勃发展。据不完全统计，已有六十多个国家的众多学校开设了汉语课程，不少大学设置了中文系。^④

建立一种人类通用的符号语言，曾经是莱布尼茨的愿望和理想，这一理想在相当长时期内是不可能实现的。但是三百年前莱布尼茨已见到的汉字的优点，现在正在日益实现和发扬。汉字正

在迈向国际化。这一现实对于赞赏和关心汉字的莱布尼茨在天之灵，或许也是一种美好的告慰。

注释：

- ① 根据 1980 年国家标准总局颁布的国家标准《信息交换用汉字编码字符集（基本集）》（GB2312—80）
- ② 汉字的这一简便特点，同时伴有缺乏严密性的缺点。
- ③ E. Mach, *Science of Mechanics, A Critical and Historical Account of its Development*, 1974, Chicago. 本书第一版出版于 1883 年。
- ④ 引自香港文汇报，（1993 年 8 月 14 日）。

参考文献

1. *Leibniz Korrespondiert Mit China*, Frankfurt, 1990 Otto Franke, 《莱布尼兹与中国》，关琪相译，中德杂志，1940。
2. 《易学讨论集》，商务印书馆，1941。
3. 董光壁，《易学的数学结构》，上海人民出版社，1987。
4. 安子介，《解开汉字之谜》香港瑞福有限公司出版，1990。
5. 乙凡，《外行玩电脑：微机三周通》，海天出版社，1993。
6. 吴越，《21 世纪将是汉字发挥威力的时代》，《中国人才报》，1991 年 5 月 8 日。

明末中西文化交流中的 误读及其创造性

孙尚扬

文艺理论家哈罗德·布鲁姆(Harold Bloom)将诗的历史视作“诗人中的强者为了廓清自己的想象空间而相互‘误读’对方的历史”，^①并认为这种误读或多或少地带有创造性。不过，他涉及的主要还是同一种语言(英语)中的误读现象。如果我们能接受“语言是存在的家园”这一哲学观念，那么我们便可以说有多少种语言便有多少种存在方式，语言及存在方式的多样性将世界导向文化的多样性。文化的交流实即多样性的语言和存在方式的相遇。进入交流过程的主体彼此都已先被他所属的语言、存在方式或文化传统占有。人的存在的这种历史性说明人的理性不可能完全从历史或传统中独立出来，因而人对“他者”或对文化典籍的理解不可能从澄明无蔽的状态开始，相反，先见或前理解是人不可拒绝的历史存在，它是任何新的理解之先决条件。当带着这种“前理解”的主体在相遇中步入“他者”的存在家园时，他能做到的首先可能是在拟同性的思维方式中误读对方。虽然误读的方式不尽相同，但几乎可以说，交流的深度、广度与误读的深度是成正比的。中国人对印度佛教的误读及在此基础上融创的佛玄、中国佛教在本土文化中的深远影响是一个最好的例证，不过，本文的任务则只限于考察16至17世纪的中西文化交流中的误读，并希望通过这一考察透露出一些启示。

一、传教士对儒学的误释

明代末年的中西文化交流是以来华传教士与士大夫为媒体的中西文化之间第一次实质性的对话。这次对话的收获是丰富的,仅是利玛窦晚年撰写的《基督教进入中国史》(即《利玛窦札记》)一书“对欧洲的文学和科学,哲学和宗教等生活方面的影响,可能超过任何其他 17 世的历史著述。它把孔夫子介绍给欧洲……。它开启了一个新世界,显示了一个新的民族……”^②至于中国人从这次对话中所受的积极影响则被梁启超视作值得大书特书的一段公案。当我们追溯这些积极结果的原因时,我们不能不首先考察一下以利玛窦为代表的传教士对儒家文化采取的策略。

来华传教士通过对明末中国的观察,感到不能以武力为“归化”中国的手段,相反,他们必须以和平的方式,通过宣讲基督教义来达到其“精神狩猎”的目标。利玛窦更认识到,必须争取在中国社会生活中占统治地位的士大夫的同情,通过上层路线才能达到“归化”中国的目的。为此,他一方面在实践中与士子广为交结,改穿儒服,行秀才礼,研读儒家经典,另一方面则在理论上与儒学调和,努力创造一种既能为中国士大夫接受,又不致招来欧洲人反对的基督教义和传教策略。

在儒家文化中,有一种历史悠久的传统,这就是敬祖。对这一传统,利玛窦为了传教的顺利进行,给予了并不准确的解释:他认为中国人的祭祖礼仪不是宗教仪式。关于这一点,他曾对西方人作过如下介绍和评述:“从皇帝到平民,儒教最隆重的事,是在每年的某些季节,给逝去的祖先献供……他们认为这是尽孝道……他们并非认为死人会来吃上述东西,或者需要那些东西。他们说是因为不知道有什么别的方法,来表达对祖先的爱情及感恩之情。有些人曾对我们说,订立这些礼法主要是为着活人,而非

为死人，即是说，那是为了教导子孙和无知的人孝敬仍然在世的父母……无论如何，他们并不想逝去的人是神，不向他们祈求什么，祝望什么，与偶像崇拜无关，或许也能说那不是迷信。”³⁶

利玛窦上述对祭祖习俗的评价包含两层意义：第一，祭祖是中国人用来维系孝道这一伦理原则的习俗。第二，从基督教的立场来看，祭祖不是所谓偶像崇拜，即不是非排斥不可的异教宗教仪式。

历史地看，祭祖在中国传统中并不能像利玛窦那样一概而论，它是一种经过变化、发展的礼仪。考古学的发现表明：殷代祖先崇拜隆重，祖先崇拜与此前的天神崇拜的逐渐接近、混合，为殷以后的中国宗教树立了规范，即祖先崇拜压倒天神崇拜。³⁷这时的祭祖尚是具有一定宗教意味的仪式。因为殷人深信他们的部族是代表着上帝的旨意统治人世的，下界的王朝即为上帝的代表。他们认为上帝并不直接与下界人间的小民相接触，所以一般人不能直接向上帝吁请。因此，如果人们有所祈求，须以王室为下界的代表，通过王室祖先的神灵，才能将下界的祈求传达于上帝面前。周初人们还认为祖先的神灵有降祸赐福的能力，因而要敬祖。

周末由于对世俗道德教化的强调，或说由于“人文主义精神的冲击”，祭祖的思想和心理基础开始转化为“报本返始”，“慎终追远，民德归厚矣”等世俗化伦理观念。最能说明这一点的是荀子的《礼论》。荀子基本上是一个无神论者，他否定了天的神学意义，也否定了礼是“天秩”，他曾以“礼以养情”、“礼以成文”解释礼的根源和功能：关于祭礼，荀子论述道：

祭者，志意思慕之情也。忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事矣。³⁸

可以看到，荀子对礼仪（包括祭祖）的解释基本上是从伦理功能的角度着手的，祖先崇拜的宗教意义被忠孝等世俗伦理观念取代了。有确凿的证据表明，熟悉儒家典籍的利玛窦从荀子的论述中吸收了思想资料，他对祭祖礼仪的伦理解释与荀子非常相似。但即便对荀子的论述，利玛窦也给予了误释，在荀子对祭礼的解释中，还承认祭礼“其在君子，以为人道也，其在百姓，以为鬼事也”，这便是我们常说的祭祖礼仪中的礼俗（即上层社会与民间）两大脉络。在荀子看来，祭祖活动在民间具有宗教迷信色彩。而在利玛窦对祭祖礼仪的解释中，既未注意到它在历史上原初的宗教意义，也未注意到或者故意忽视祭祖活动的礼俗之别，只是一概而论，完全从世俗伦理道德的角度解读祭祖在儒家文化中的意义。这是利玛窦常常采用的一种策略，这种策略包括两方面：对儒学中与基督教核心教义貌似神离的因素，他尽量采用拟同的调和之法；对儒学中异于基督教，但又确实带有宗教、迷信色彩的思想、观念、习俗、礼仪，利玛窦则尽量消解其中的宗教或异教意义，以此向西方人表明：中国的礼仪对基督教来说是可以容忍的。他必须这样做，才能争得传教活动的大本营——欧洲天主教会对他的策略的理解和支持。同时，也只有这样做，才能迎合中国人的习惯，不致因文化冲突引起中国人对西人西学的全面排斥。

古罗马哲学家卢克莱修认为原子在以自身的重量穿过空旷的空间时，如果不发生偏斜，就不会有任何撞击，也就不会产生万物。布鲁姆在《影响的焦虑》一书中以此为喻，认为有意的偏离是误读的第一种类型。我们在这里想说明是，如果说利玛窦对中国祭祖礼仪的解释属于一种基于缺乏了解和知识的误释，那么，他对儒经中“天”、“上帝”的解释，则完全属于一种有意偏离原意的误读。利玛窦曾大量摘引五经中谈及上帝的资料，以证明“吾天主，乃古经中所称上帝也”，“上帝与天主特异以名也”。为了证明“上帝、天主”的唯一至上性，利玛窦还曾批判具有权威性的

朱熹《四书集注》。《中庸》引孔子语曰“郊社之礼以事上帝也”，朱注曰：“不言后土者，省文也”。利玛窦批驳道：“窃意仲尼明一之，以不可为二，何独省文乎？”在利玛窦看来，朱注不通。他还认为古儒典籍中的“天”也可解释为天主，因为“天者一大耳”，有唯一至尊至大主宰之意。

利玛窦非常自觉地迎合士大夫崇古的习惯，希望通过对古儒典籍中“上帝”的渲染和基督化的解释，使士大夫投入天主的怀抱。但儒家经典中的上帝却大异于天主。确实，天神崇拜是中国最古老的宗教，“这个至高无上的天神，夏后氏曰天，殷商曰上帝，周人尚文，初乃混合天与上帝为一名曰‘皇天上帝’”，卜辞中，殷人以上帝或帝称天神，它既掌管自然天象，又主施人间祸福，这种天神崇拜的宗教性质是鲜明的。^⑥但上帝或天神与基督教的唯一至上神是有本质区别的，不具备创造世界的实体性，更不具备道成肉身、亲来救世的人格。利玛窦并不细心辨析这种原意间的差别，而只是借用儒生们熟悉的名号（上帝），通过有意的误读，试图唤醒士大夫对一种古老的宗教传统的新兴趣，并进而使之在与古人认同或崇古的基础上，了解并信仰与古教“无异”（貌似）的天主教。

正是在对原始儒学的误读基础上，利玛窦对儒学多有肯定和赞扬。他认为没有什么民族比中国人在其古代更少犯错误的了，儒学和基督教义没有什么冲突；虽然中国人现在已失去了其古老的宗教传统，但他们却依据孔子的教导，按照自然法则或在自然理性的引导下过着良善的生活。中国人的祭祖等仪式不但不是异教的偶像崇拜，相反，它具有重要的伦理功能。利玛窦上述的儒家文化观一方面为以后的“礼仪之争”埋下了种子，使得欧洲天主教会内部及传教士之间为了“上帝”与天主这两个名词及对中国礼仪的态度等问题喋喋不休地争吵了一个多世纪，另一方面又为启蒙运动时期的思想家们创造性地误读、借用中国思想提供了契

机。

按照利玛窦等传教士的介绍，中国人都没有分享过基督福音的丝毫光明，即对启示神学毫无所知，但中国人却按照自然法则创造了良好的道德规范体系，而且其政治昌明为所有其他国家所不及，文化也很发达。这就说明，“由清一色的无神论者组成的社会是可能的”，也就是说，社会的发展可以不要宗教。这是被称作17世纪最后的一位形而上学家和18世纪第一位哲学家的培尔(Pierre Bayle, 1647—1706)在其著名的《历史的批评的辞典》中，以中国为范例所作出的推论。培尔显然是借用传教士向西方输入的资料，以中国这个例证来贬低宗教的权威，提高理性的地位，从而为启蒙运动开了先河。

德国哲学家莱布尼兹(Leibniz, 1646—1716)最初曾接受与利玛窦有根本分歧的在华传教士龙华民的儒学观，以为中国人全是无神论者。后来由于与传教士白晋、闵明我的密切交往，他开始站在利玛窦派一边，并接受了利氏的中国文化观，成为当时欧洲对儒学了解最多的中国文化赞同论者。他称孔子为中国哲学家之王，认为中国人皆以理为神，是自然神论者，这种自然神论使中国人成为最有德性的民族。与中国入相比，欧洲人在实践哲学方面，即在生活与人类实际方面的伦理学及治国学说方面，实在是相形见绌了。中国人合乎理性的道德规范在他看来正是救治人类罪恶的良药。他甚至倡导“由中国派传教士来教我们(欧洲人)自然神学的运用与实践。”^①

莱布尼兹哲学的信奉者沃尔夫则将这种中国文化观作了进一步发展。莱氏尚是以善为标准来衡量、赞美中国文化的，而沃尔夫则以真为标准。他认为“哲学的真正基础就是与人类理性的自然性相一致的东西，违背人类理性的自然性的东西不能被看作是真正的基础，它是伪”，“自身包含有基础的东西是真，自身不包含有基础的东西就是伪，运用这块试金石来判断；中国哲学的基

础有其大真。”沃尔夫对中国人不依赖神的启示，只崇尚自身的理性力量这种生活态度极为赞赏。他认为这种生活态度使中国人的行为“不是出于习惯，出于对主子的畏惧，而是出于个人的自由意志，”因此“中国人的行为，包含有一种完完全全的自然权力，而在我们欧洲人的行为中，这种权力只有几分存在！”^⑧

客观地说，莱布尼兹、沃尔夫及启蒙时期其他思想家对中国文化和社会状况的赞美均带有明显的夸张和想象的色彩，他们心目中的中国形象无疑是通过利玛窦等人对中国文化典籍的误读及对中国人现实生活状况的描述而塑造成的；他们对中国哲学、文化的肯定性理解，评价也许是不准确的，甚至可能完全是误释，但他们也正是通过这种误释，借他们想象中理想化了的中国，讴歌人性，赞美理性和人的权力。历史的考察表明，孔子和儒家思想曾一度成为启蒙大师们的庇护神和向中世纪宗教冲击的有力武器。由此可见，两种异质文化之间的沟通、了解，不论其媒体的主观意图如何，它必然会在超出媒本本身的更大范围内引起建设性的传播、解释和运用。耶稣会传教士向西方人介绍的无疑是中国封建文化中的一些思想成分，它在客观上却为资产阶级上升时期的启蒙运动提供了充满理性精神的思想材料。这表明，异质文化之间的相互解释、运用只要是以彼此需要为出发点，而且交流的主体又充满敏感的创造性，那么，其客观意义将是难以预料的，它可能会在一定程度上推动一个新时代的诞生，促发一种新的思潮的发育、壮大。

二、士大夫对“天学”的理解和接受

传教士来华近 20 年后（即 17 世纪初），才出现一些既接受、研究、传播西方科学，又接受天主教而且有一定地位和影响的士大夫，这类人为数并不太多。虽然《明史·意大利亚传》称传教

士来华后，“公卿以下重其人，咸与晋接”，但诚如内阁首辅叶向高所言：“深慕笃信以为真得性命之学，足了生死大事者，不过数人。”^⑧这些人包括徐光启、李之藻、孙元化、王徵、杨廷筠等。其中徐、李、杨三位作用最大，他们被耶稣会士及中国教徒们称作“教中三大柱石”。这里，我们只想以徐光启为代表，看看他是如何从自己已接受的传统文化这一先见出发，来误读、理解和接受“天学”的。

时迄 16、17 世纪，在中国思想传统中，要找到一个与西方“宗教”相对应的纯粹概念是不太容易的事。士大夫们往往以“学”、“教”称颂先哲们创造传承下来的文化遗产，而“教”、“学”则是包容性很大的概念。徐光启也不例外地继承、使用这一概念，在他看来，“教”、“学”不仅包括形上之道，也包括为人轻视的末器之学。在《刻同文算指序》（1614 年）中，他写道：“我中夏自黄帝命隶首作算，以佐容成，至周大备，周公用之，列于学官以取士，宾兴贤能，而官使之，孔门弟子身通六艺者，谓之升堂入室，使数学可废，则周孔之教舛矣。”很明显，这里的周孔之教包括六艺，数学当然不在周孔之教之外，“学”和“教”的这种包容性使它类似于今人所言之文化。徐光启力图恢复数学在圣学道脉中的地位，其目的是通过抬高在明末备受轻视的科学的地位，更深入、广泛地传播和运用他深信深爱的西洋科学成果。但当他和其他士大夫以“天学”来称谓利玛窦等人输入的裹挟着科学的西方宗教时，他完全陷入了一种拟同式的误释，因此法国学者谢和耐指责徐光启等教徒接受和信仰的不是单纯的天主教教义，而是包括科学技术在内的“大杂烩”。我们认为，如果了解了中国的“教”这一传统概念对士大夫们的理智生活的影响，就没有理由指责这一误释。在此误释的基础上，徐光启将“天学”作了如下划分：“先生（利玛窦）之学，略有三种：大者修身事天，小者格物穷理。物理之一端别为象数。”^⑨即天学包括：修身事天的

道德、宗教，格物穷理的哲学、科学。这种分类是以中国固有的概念“学”和“教”对西学的同化性理解和接纳，这种误释使他无需创造新的概念，比如纯粹的宗教这一概念。对“天学”中的“修身事天之大者”，徐光启也曾做过拟同性的解释：“间尝反复送难（按指与利玛窦），以至杂语燕谭，百千万言中，求一语不合忠孝大指，求一语无益于人心世道者，竟不可得。”以合忠孝大指概述天主教的重要教义，无疑更是被人责难的那种不纯正的对天主教的理解和接受，这种误释也带有为天主教及传教士辩护的色彩。

徐光启还接受了利玛窦将天主等同于中国典籍中的上帝这一误读，他的这一接受是自觉的，因为根据龙华民的记载，徐光启对天主与上帝的差别有很清醒的认识。龙氏写道：“他深信，古今中国人都不知道天主是什么，但既然神父们出于善意称天主为上帝，那么中士就不得反对，而且由于这个称号留存下来了，他断定我们将归给天主的特性归于‘上帝’将是有益的。至于灵魂，他认为中国人略有所知，但所知不甚完满。”^④这种误释的自觉性具有很深的意味，它至少说明徐光启对“天学”产生了理智上的、精神生活方面的需求，同时也说明他非常注意采取合宜的策略接受后来常常遭到正统士大夫攻击的“天学”。

徐光启曾自称他“生平善疑”，由于他深信天主教能解决他的终极关怀的问题，使他“参透生死大事”，帮助他得到“身灵之解救”，更由于利玛窦将信奉天主教的“西洋邻近 30 余国”夸张性地描述为“千数百年来以至于今，大小相恤，上下相安，久安长治”的乐土，徐光启便将他的怀疑批评精神的矛头转向中国传统文化。他非常渴望寻求到或建构一种在实践生活具有普遍有效性，使人“为善必具，去恶必尽”的伦理规范体系。他认为西方人由于心目中存念着一个具有生育拯救之恩的天主，而且天主的赏善罚恶之理明白真切，其威慑力量强烈得“足以耸动人心”，使人们的爱信畏惧的宗教道德情感“发于由衷”，天主教的伦理规范由此

获得其普遍有效性。与天主教相比，中国的传统道德哲学不具备这种普遍有效性。徐光启写道：

臣尝论古来帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至祥极备。然赏罚是非，能及人之外行，不能及人之中情。又如司马迁所云：颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报，是以防范愈严，欺诈愈甚，一法立，百弊生，空有愿治之心，而无必治之术……必欲使人尽为善，则诸陪臣所传事之天学，救正佛法者也。^②

在徐光启看来，道德理性已不再是完满自足的了。那种对人类道德理性的向善能力的乐观信念，在他心目中，已让位于对具有绝对赏善罚恶之能力的天主之虔敬恭奉，建立在道德理性基础上的“帝王之赏罚，圣贤之是非”，在他看来已不再是绝对有效的了。他认为必须有外在的道德至上神（天主）以及由对这个至上神的崇奉所产生的宗教畏惧感作为保证，才能产生“实心、实行”，即真实不伪的道德之心和行为。这是从世俗伦理向宗教伦理，从内在超越向外在超越的自觉转化。在徐光启看来，这种转化可以“补儒驱佛”或“补益王化，救正佛法”。

徐光启对中国传统文化的大胆批判，汇入了明末的批判思潮，他批判的出发点是建立在对中国思想传统中的儒释道与西方中世纪宗教伦理及其被传教士宣扬的功能、效果的比较、反思的基础上的。他认为在“天学”中寻求到了令他满意的具有普遍有效性的伦理规范体系，但这一切却又是以经验为基础的——以利玛窦等人描述的不那么真实的西方乐土为检验天主教道德之效果、功能的标准，这一点决定了他对天主教的普遍有效性的理解完全是误释。但正是这种误释使他展开了中西哲学的深刻比较，并且廓清他想象的空间，使他不再像那些正统士大夫一样坚持认为华夏

文明第一，中国的即世界的。相反，由于误释，他在想象中认为还有一个文化更先进，实力更强大的西方，国力正在衰退，文化正跌向玄虚无力的中华帝国必须虚心向西方学习，或“虚心扬榷，令彼三千年增修渐进之业，我岁间拱受其成。”^⑩这样才能迎头赶上西方。为了达到这一目的，徐光启倡导“会通以求超胜”。即会通中西文化、科学，最终超胜西方，这是一种非常可贵的竞争观念。勒文森曾认为“名副其实的旧式中国文化主义者是没有竞争观念的”，因为“竞争的观念是国家主义的本质。”^⑪确实，只有当人们不再坚执华夏文明无不覆载的普遍性时，才有可能在对差别的认识基础上，将竞争的观念引入科学或思想文化的创造活动中。在这方面，徐光启是当之无愧的先驱。但徐氏与西方竞争的观念及他提出的一些具体措施在明清之际的思想界并没有引起特别强烈的反响，只有当中华帝国面对着更强大的西方因而“存亡续绝”成为当务之急时，这种观念才在近代爱国主义运动中，以各种强有力的方式表现出它的生命力。

三、辨异与创造的中断

利玛窦和徐光启对中西文化的误读无疑为融会中西提供了创造性的契机。因此，可以说，“误读从历史的角度看是一种健康的状态”，然而，在某一特定的历史时期，误读就个人而言则可能被认为“是违背连续性的罪过，它违背了唯此唯大的唯一权威。”^⑫这一权威对利玛窦和徐光启而言便是纯正的天主教和中国儒家文化的“圣学道脉”。因此，当利、徐二人对中西文化的误读遭受来自耶稣会内部与中国的士子僧徒的批判时，我们便不会觉得奇怪了。

利玛窦在华活动期间，耶稣会内部就曾有人反对他的传教策略。利氏死后，陆续来华的其他会派如多明我会、方济各会、巴黎外方传教会的传教士，一再有人反对称天主为上帝，容忍祭祖、

敬孔的“利玛窦规矩”。其中耶稣会内部以龙华民、庞迪我为代表的传教士反对利玛窦最为偏激。他们认为儒家典籍中的上帝与天主有本质差别，不能混同，中国人“拜祀祖先之礼亦属异端之条，故严禁奉教人，不准行其礼仪，恐有害于圣道之淳也。”传教士们对中西差异的坚执及其不妥协的态度引起了长达一个世纪的礼仪之争，官司一直打到教皇和清朝的康熙皇帝那里。1704年，教皇克来孟11世作出了禁止中国教徒“敬孔”、“祭祖”的决定。1705年，教皇特使铎罗到达北京，并受到康熙皇帝的接见，当康熙皇帝明白其来华意图是推翻“利玛窦规矩”时，他断然宣布“自今以后，若不遵利玛窦的规矩，断不准在中国住，必逐回去”。¹⁵不过，他仍允许那些因遵利氏规矩而领票的传教士留居中国。但由于罗马教廷坚执己见，于1720年再度派使者嘉禄来华重申其“禁约”，康熙皇帝乃下令全面禁教。中西文化之间的和平交流因此被人为地中断。

在此之前，明末一些正统的士大夫及佛教僧徒已联合酝酿一场排外浪潮。1616年南京礼部侍郎沈淮接连三次上疏万历皇帝，要求毁教堂、驱教士，并不点名斥责徐光启等人帮助传教士；1639年和1643年，分别有《破邪集》和《辟邪集》印行，其中汇集了一些士大夫和佛教徒批判西学的檄文。他们采用的方法有两种：其一是无限夸大传教士的传教活动对中国社会的危害，其二是辨异，即深挖中西文化之间的鸿沟，旨在说明输入与圣学道脉迥然不同的“天学”将会导致“用夷变夏”，帝国的优秀文明将会被蛮夷的“妖教”取而代之。

反教的士大夫们深知，辨明中西文化间的差异，深挖两者之间的鸿沟可以成为他们排外的有力工具，其原因在于对不能纳入“道统”或圣学之内的域外奇谈的排斥，极容易激起同情与附和。

至明代，儒家文化已建立起世俗的、以人伦为本位的道德体系。它强调在日常生活中率性体道，修身养性，止于道德之至善，

所谓“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，正是儒家经典《大学》之旨。而传教士宣扬的天主教的宗教道德则强调信仰上帝，经常默念死后天堂地狱之赏罚，以此克除一切背离上帝意志的不善之念。利玛窦及接受天主教的士大夫如徐光启、杨廷筠等都曾论证后者可以提供一种客观的、普遍有效的、至上的道德规范体系。而在一部分反教的士大夫看来，这种宗教道德本身鼓励的是舍弃对德性的修养，而追求后世之福，它的前提则是谄媚天主，以求后世之福这种不道德的行为动机。许大受写道：

宁其舍修德之外，别有修福之法哉？况夷所指善与不善，与圣贤相反……如虞公餗祀修洁，无救危亡，何尝为其不谄。而夷籍乃谓：若尔毕世为善，而不媚天主，为善无益；若终身为恶，而一息媚天，恶即全消。若是，则为天主者之着我着情，自私自利也，且百千倍于常人矣。”

陈侯光等人则对儒家伦理体系的完满性充满自信，他们深信，无须诉诸一个超越的人格至上神，即可满足对普遍有效的伦理体系的渴求，即所谓“下学上达……至下手枢机，更不求诸天而求诸己”。

对反教的士大夫们来说，圣人教人唯有人伦，生活的意义只在于此世“活泼泼之乐趣”，只在于在现世人伦中修德止于至善，他们既没有对死后的希望，也没有对死后的恐惧。而天主教却教人唾弃人世，求死后的至福永乐，那是对人生的鄙薄和背叛。黄贞就不理解天主教徒那种通过惩罚自己肉体（“无事而被刑枷，非罪而捶胸乞救”）以求得灵魂的升华，并期望得到最终救赎的仪式具有什么宗教意义，相反，他认为那不仅是迷狂怪诞的行为，而且认为这种仪式已使活泼泼的生之乐趣荡然无存，因而与圣贤的苦乐观相背至极。”

反教的士大夫之所以基于对以上差异的体认而拒斥天主教，在于他们敏于在各方面深化危机感：正因为天主教唾弃人世，鄙薄人生，心唯天主是逐，情唯天堂是系，接受、传扬这种宗教必然会导致对此岸世界的社会等级结构以及风俗的背离，即导致“反伦”。虽然利玛窦曾套用一些儒学的核心道德观念如仁、孝等，但他又通过基督化的解释赋予它们以完全不同的意义，其实质是以宗教神学意义消解儒家道德规范的世俗的，以人伦为本的意义。陈侯光在《辨学刍言》中对此一一作了辩驳，他写道：

今玛窦独尊天主为世人大父，宇宙公君，必朝夕慕恋之，钦崇之，是以亲为小而不足爱也，以君为私不足敬也……又曰：仁者乃爱天主，则与孔子‘仁者人也，亲亲为大’之旨异。……今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君，尔悖伦莫焉……”^②

儒家道德体系和中国封建社会结构是家族内部的人伦关系和结构的放大，这决定它既等级森严，同时又具有一种基于血亲关系的亲合力。这种特征决定了儒家的道德行为对象只能紧紧地附着于尘世——地上的国，而代表尘世的则是君亲，因此，忠君孝父便是五伦中最重要道德规范。而天主教第一诫便是要求人们专一地崇奉唯一至上神天主，它要求人们以子民身份委身于对一个外在的“大公之父”的崇奉，当这种宗教教义体现为宗教行为时，天国之诫律本质上最终必然与尘世的义务道德发生冲突。陈侯光认为天主教“借口孝天主”而悖伦逆常，可以说对这种冲突的根源作了较准确的概述。

许大受则着重强调天主教关于上帝而前人人平等的教义对秩然有序儒教之三纲五常危害极大，并将天主教教义概括为“反伦”，这正是从以血亲关系为其亲合力之基础的儒家伦理规范体系

出发对以神为本位的宗教平等观的拒斥。

反教的士大夫们还辨析了儒学和基督教在人性问题上，及对“天”的解释的根本不同。他们的辨析在某些方面具有洞察力，并且较为准确，因而他们对天主教义的反驳有时甚至使“西士语塞”。

明末一部分反教士大夫排外的思维方式经过清初以杨光先为代表的士大夫的极端化发展，更由于传教士们坚持基于辨异的严苛的传教路线，至雍正年间终于导致事实上的全面禁教排外。这段历史时期较为可行的以传教士为媒体的和平而又平等的中西文化交流嘎然而止。这使中国失去了实现由徐光启等人倡导的会通以求超胜，在与西方的竞争中超胜西方这一理想的机会。这一事实正好从反面说明：辨析两种文明的差异，并在此基础上顽固地排斥与自己不同的文化遗产，只会使双方失去求同存异、融会创造的可能性。而那种对异质文化不甚准确的理解或误读，以及在此基础上在想象中展开的理智上的会通、创造活动，则会使交流双方均受益无穷。无论如何，对交流与对话的放弃，即意味着封闭、对抗及可能由此带来的社会、文化的滞后。

在结束本文之前，需要说明的是，我们没有理由把“误读的创造性”泛化为一个普遍性的观念。中国人在意识形态激情泛滥的年代对马克思主义的偏执的误释给中国社会、文化带来的灾难性的后果，否定了误读具有普遍的创造性。本文只是陈述一个历史事实，没有奢望从一段历史时期中的一种特定的现象中确定一条所谓规律或普遍性原则。

注释：

① 哈罗德·布鲁姆《影响的焦虑》中译本，第3页，三联书店，1992年6月第2版。

② 见《利玛窦中国札记》所附的1978年法文版序言，第651页，中华书局

1990年第2版。

- ③《利玛窦全集》第一册，第85页，台湾辅仁、光启出版社联合发行，1986年初版。
- ④参见陈梦家《殷墟卜辞综述》，第561页，中华书局，1988年版。
- ⑤《荀子集解》250页。
- ⑥丁山《中国古代宗教神话考·帝与上帝》。
- ⑦见《德国思想家论中国》第9页，江苏人民出版社，1989年版。
- ⑧同上书，第32-34页。
- ⑨叶向高《苍霞馀草》卷五，《西学十诫初解序》。
- ⑩《增订徐文定公集》卷一，《跋二十五言》。
- ⑪ Longobardo, *An Account of the Empire of China, in A Collection of Voyages and Travels*, I, p.168, London, 1744.
- ⑫以上皆见《天主教东传文献续编》第一册《辩学疏稿》，台湾学生书局，1986年第二版。
- ⑬《增订徐文定公集》卷一，《简平仪说序》。
- ⑭勒文森《梁启超与近代中国思想》，第148页，四川人民出版社，1986年。
- ⑮参见《影响的焦虑》第80页。
- ⑯樊国梁《燕京开教略》，中篇，第46页。
- ⑰许大受《佐辟》，《破邪集》卷四。
- ⑱见《破邪集》卷五《西学辨五》。
- ⑲黄贞《尊儒亟镜》，见《破邪集》卷三。
- ⑳《破邪集》卷五。

“上帝”与“天”

——“必须表述”与“无法表述”的悖论

王 宾

中国人的“世界”观，是耶稣会传教士启蒙的结果。当利玛窦神甫在中国儒生面前展开一幅世界地图时，后者既迷惑又惊讶。因为在中国人自己绘制的地图里，中国位于世界的中央，异国他乡只不过是零星岛屿，环绕四周。^①启蒙延续了几百年，直到上个世纪末、本世纪初，开明人士还得大声提醒国人：“若把地球详来参，中国并不在中央。”但是，拓展中国人的地理视野并不是耶稣会传教士来华的目的。第一代欧洲汉学家们的雄心壮志，是要开凿中国人的精神视野，展现另一个世界——上帝的世界。地图是手段，《圣经》是目的。被欧洲科学挑战整得焦头烂额的天主教会，却在东方凭科学的力量敲开了中国的大门。科学成功了，福音失败了，留下一段既可歌又可惜的历史任凭后人去解释。

今人反思过去，无不提及罗马教皇的错误决策。来自梵蒂冈的禁约之核心内容涉及 God（上帝）一词的汉译和祭祖敬孔之争。^②中国学术界的探讨重点在后者。功出于民族情感和自尊，利玛窦对古典儒学的宽宏大量颇得中国人的赞许；或因为国内史学研究尚未沿语言学和诠释学方向深化，有关 God 一词的译文之争未作深入分析。可是，基督教的首位概念就是 God，首要命题就是“上帝存在”。表述地理意义的“世界”可依靠基于事实的地图或地球仪，表述精神意义和超验意义的“世界”要靠语言。译文之争意义深远。利玛窦以降四百年，基督教文化与传统中国文化

交往过程中种种观念上的冲突，从跨文化沟通来分析，都不可避免地要回到一对基本的悖论：“必须用汉语表述 God”和“无法用汉语表述 God”。悖论所揭示的不仅仅是两种思想传统的碰撞，而且是受制于不同“语言牢笼”的人相遇时所面临的理解与误解并存的两难境地。

God 最初译为“天主”，后援用先秦古籍译为“上帝”（《书·召诰》便有“皇天上帝”之说）。哪一种可取，曾有争议，但利玛窦本人并不拘于一种，态度相当灵活。四百年后，“上帝”已成为通用译文，尽管天主教堂仍用“天主”或“主”一词。不过，完成两个“能指”语言符号之间的转换，这是一回事；与两个“能指”相对应的“所指”概念的内涵是否同一，则是另一回事。从利玛窦到今人，都依托中国人原有的“天地观”中的“天”的概念来传达 God 之所指。所以，问题的关键在于：西文中 God 指什么？汉语中“天”指什么？两者在何种意义上对应？内涵可以通约吗？如果对应有限，通约困难，语言和思维模式方面的原因是什么？在何种意义上是不可能的？这种可能与不可能的两难，对当代跨文化交流有何借鉴意义？等等。

在《出埃及记》中，摩西第一次提出“上帝是谁”的问题。显灵于荆棘火丛之中的上帝自我界定为“I am who am.”（汉译为“我是自有永有”，或“我就是存在”）这里，背着沉重逻辑负担的西方语言遇到了麻烦。作为单数第一人称现在时态的动词 am，怎么能用到超越了任何时空界限的上帝身上呢？在“道成肉身”（即基督教降临）之前，只要上帝一张嘴讲话，他就不再是上帝本身。如果他不用人类语言而保持沉默，又违背了他要干预自然和人世的存在之前提。另一方面，也正因为西方语言所固有的逻辑力量，

人们可以反思上帝的存在。英文可用系动词原形加ing 后缀 (Being) 来表示上帝这个概念的丰富内涵。借助语言逻辑层面的先验，可以完成思维层面的超验。

按上帝的自人界定，作为最高的 Being (存在)，上帝或者耶和华，绝对不是一般中国人想像的那样是某种神的“名字”。它充其量也只不过是一个“号”(title)，因为任何命名活动都凭借述词 (Predicate)，而上帝既不是述词，任何述词亦无法穷尽上帝的属性。他就是他自己。因此才有“I am who I am”。这是本体论或者说存在论意义上的存在。用汉语表述上帝，必须将这种存在的含义表达出来。可能吗？

康德曾说过，本体不可知，但可以思。Being (存在) 就是思的产物。可以思，起码有三个前提：A，思者与对象在前者心理上的二分，即主客分离。这在《圣经》中体现为创造者与被创造者的二元分立，并通过“圣约”来沟通和约束双方。认识论转向后，突出了人类心灵 (mind) 的作用，即“我思故我在”。生存主义将“在” (Being) 转换为个体的具有时空意义的“在” (existence)，提出“我在故我思”。两者都没有打破主客二元、人天二元的认识模式。上学可以思，从而可以表述，这在西方不成为问题。B，基于自然/超自然二分的超越意识，即指向彼岸的终极关注。这种关注在现世又必然表现为对“死亡”的种种宗教或哲学形面上沉思。C，思的手段，即：凭借种种逻辑规范而组构的语言。从托马斯关于上帝存在的五种证明，到本世纪新托马斯主义的再证明，到世俗哲学对 Being (存在) 的执着追求，无不借助语言形式本身所具有的逻辑力量。本文现代语言学的内部争执，也有利于我们认识“思的手段”。根据结构学派对结构主义语言观的批评，西方语言泥于“逻各斯中心主义” (Logocentrism) 而不能自拔，总以为在语言的后面有某种“道”或“存在”来作为语言和经验的基础。语言游戏只不过是正在无休止的语言之链中追求“先验所指” (transce-

dental signified) 或者说“终极指称”(ultimate referent), 以便在语言之外寻得一个不证自肯的终极性基础, 来保证意义的确定性。这就是西方语言的形而上特质。它要找的是什么终极性基础呢? 有一串可供选择的对象: 柏拉图的“理式”, 基督教的“上帝”, 黑格尔的“世界精神”, 等等。尼采说“上帝死了”。尼采的推崇者、解构主义之父德里达更进了一步: 作者、读者和意义都死了, 只剩下既无人性又无神性的“文本”(text)。这种语言学的新发现, 对柏拉图和黑格尔或许是一场灭顶之灾。至于能否触动上帝的存在, 还大有问题。我们可以用解构主义的方法来解构它对终极关注和意义的否定, 从两个方面来认识对上帝的表述: 一方面, 基于“二项对立”结构(binary opposition)的西方语言, 指向超乎语言本身的绝对的确定性。因此, 上帝不仅可以而且必须被表述。另一方面, 任何表述都是一种“似乎”(seemingly), 绝对的确定性源于人类“形而上欲望”, 永远不能实现, 因为作为无限的上帝之本质不可能被有限的人类语言之表述所穷尽, 任何“所指”的“确定性”都要依赖另一个“能指”方能存在。西方语言可以表述上帝这个道理, 似乎让结构主义讲了一半, 让解构主义讲对了另一半。两者针锋相对, 却统一于一个无法否认的基本事实: 德里达用来解构西方语言的工具, 正是他要解构的对象——可以表述上帝但不等于上帝的西方语言。于是我们在一个更高的层面上又回到了康德的老命题: 上帝不可知, 但可以思。可以思, 也就可以表述。

二

上述“可以思”的三个前提, 在汉文化圈中存在吗? 众所周知, 中国人特有的整体式思维的基本特征是人天或主客在思维者心理上的合一。中国人的“超越”意识, 不是超越客体从而在另

一个世界与上帝结合，而是要超越个体或自我从而与社会或自然合一。其终极关注，永远徘徊于此岸世界。对“死亡”的关注，孔子有句名言：“未知生，焉知死？”佛教传入后，轮回观被中国化：来世投胎再生，无论变成猪狗还是达官富人，仍然要回到这个世界来。后来又接受了达尔文和马克思，进化观和唯物观在“此岸性”上与中国人的传统观念并行不悖，却不约而同地否认了向彼岸的超越。若论及语言，问题更大。汉语由表意文字构成，本文语言用以表示人称、时态、性、数和格的曲折形式，尽付阙如。汉语亦无借词法来系统划分的语法范畴，从而无法从形态来区分动词与形容词、副词与补充语、主语与定语，等等。汉字的偏旁展现的是具相，与西方前后缀所指示的共相或抽象形成鲜明反差。西方现代语言学理论告诉我们，语言不是模仿的产物。但是，汉字的起源能说与模仿无关？按结构主义语言学鼻祖索绪尔的理论，“语言的意义是一个区别性问题”（*meaning in language is just a matter of difference*），可是汉语的意义基本上是一个关联性问题的（*meaning in language is just a matter of connection*）。德里达说：“文本之外乃不可能”（*Il n'y a pas de hors-texte*，英译为 *There is no outside—the-text*）。可与之相对应的汉语特征，恐怕应该是：“上下之外乃不可能”（*There is no outside—the-context*）等等，等等。语言模式与思维模式是一致的：中国人的思维相对地不受逻辑规约束缚，中国式形而上思辨不按线性因果律运作。明于此，汉语中系动词“是”根本无法用来表示西方 *Being* 的含义，也就不难理解了。既然思维模式已先验地为语言之架构所决定，那么，当老子否认无限之道可以被有限之语言来表述时，它就并不完全表明中国智慧早在两千多年前就把握了西方现代语言学所揭示的道理。它同时还暗示：使用汉语的老子，在特定的“语言牢笼”中的无可奈何的微妙的语言心态。所以他又说：“吾不知其名，故强字曰道，强为之名曰大”（《道德经》二十五章）。另一个有

趣的现象是，与基督教上帝观对比，无论是老子还是宋明新儒，都从来不去证明他们心目中的“恒道”，而是在提出了作为假设的表述实在的模式之后，便迅速转入现象界，对那种互为因果和互为目的手段的种种“阴阳运动”进行经验性描述。而且儒道两家都不约而同地在天象和人事之间搞语言类比游戏。这既是思维模式问题，也是语言本身的问题。可以说，这种与艺术思维和哲学生成关注相依相存的东方语言，从一开始就把西方意义的本体论、上帝观，以及笛卡儿以后的认识论排除于华夏文明之外。本世纪初以来，中国人大量引进西方概念，用以重构或解释传统中国文化的特质。直到今天，大学哲学课本仍用“本体论”、“认识论”等西方术语来描述传统中国思想史，从而组构了一幅虚假的文化普遍主义蓝图。这一现象本身，又反过来说明了汉语言的非逻辑性，用汉字所组构的概念之内涵的含混性和外延的随意性。这是一种东方意义的诗歌语言，不是西方意义的神学和科学语言，它要从模糊中现出丰富，而不是从分析中求得清晰。它不追求本体意义的确定性，而要再现生成过程中的多变性。中国人可不可以超越这种语言的牢笼去表述上帝的存在呢？从《旧约》第一篇中“通天塔”的故事到《新约》最后一篇《启示录》中各民族齐呼“拯救之恩归于上帝”，人类的语言从分隔走向了统一。记录这段“语言史”的人，肯定不知道在遥远的东方还有另一种语言，而操此语言的人肯定没有参加修建“通天塔”的工程，更没有加入“光荣属于上帝”的全人类大合唱。所以，面对上帝的自我界定 I am who I am，汉语就显得无能为力了。对基督教文化乃至整个西方世界的挑战，与其说来自儒道释合流的传统中国文化，毋宁说来自汉语本身。

三

然而曾批评中国人缺乏逻辑传统，抱怨汉语无法表述基督教神性的耶稣会传教士们，知其不可为而为。他们依托汉语“天”的概念，将 God 传译为“天主”或“上帝”，完成了“必须用汉语表述 God”的历史重任。“能指”符号转换了，在学理和日常生活层面（即所谓“小文化”与“大文化”）则预设了理解的误区。

在中国上古时代，“天”曾代表有意志的人格神，形成最初的天命观。由于天命为立德提供了根据，在“文化早熟”的群体中，天/德关系演变了，人之德性冲淡了天之神性。另外，它也为天象与人事之间的类比提供了可能，隐含“人天合一”心态之萌芽。如果再考虑到中国没有古希腊那种丰富多彩的神话和追本穷源的理性辨传统，没有希伯来似的创世记录，那么，“天”的非人格化也就不足为奇了。孔子的“天之将丧斯文也”（《论语·子罕》）和孟子的“天将降大任于是人也”（《孟子·告子下》），其最高主宰“天”已指向某种非人格的形而上根源。《中庸》提出“天命之谓性”，导致“天”观的革命性变化，是思想和思维模式的重大转折。它用天命来说明人之性，又将“天”内化为人之性，人天便合一了。追求这种合一，成为儒家最基本的人生哲学关注。当形而上关注对象化后，“人天合一”体现为“人与社会合一”。后者与外来佛教思想融合，构成传统中国文学艺术的美学基石。前者成为儒家政治/伦理观中一对基本的关系范畴，同时又对文艺产生深远影响。利玛窦的策略之一是扬孔孟、贬新儒。但是上述先秦“天”观与《圣经》中的上帝以及神学的上帝观却是违背而驰的。传教士们选择“天”，确实熬费了苦心，但“天”却很难将上帝的形象移植到中国人的心中。

笔者在欧洲接触过一些神学家，他们认为基督教也讲人天合一；人与上帝本来就合一于伊甸园，后因亚当偷吃禁果才暂时分离，但最终还要在彼岸合一。当年耶稣传教士或许“英雄所见略同”。姑且不论此说能否经受科学的挑战以及在何种意义上可以成立，就跨传播而言，概念移植总是在此岸进行，而在这个世界内，对立与合一两种心态的冲突是首先要解决的问题。此外，人天合一，以人为起点和最后归宿；人与上帝合一，则经上帝为起点和最后归宿。两种中心观把“天”与“上帝”分开了。至于说为什么“上帝中心”推动了人道主义兴起，“人为中心”蜕化为“霸道主义”横行，则是另一种问题。

如撇开抽象概念的考证分疏，回到日常生活中去，以“天”托 God，问题更大。在传统中国人心中，“天”不仅与自家性命相关，而且与皇帝分不开，遂有“天子”一词。按字面解释，“天子”就是“天主”的儿子，是上帝在尘世的代理人。事实上，从皇帝到老百姓也是这么认为的。这观念为世俗君权高于宗教神权提供了根据，梵蒂冈怎能接受呢？更有甚者，由于天象直接关系到王朝的兴衰，所以祭“天”属于历代皇帝的专利，一般大臣和百姓不得问津，否则要遭杀身之祸。这无异于说“天主或‘上帝’是属于皇帝一个人的，他人不得参予圣事。”“上帝面前人人平等”中国化后，充其量也不过是“皇帝面前人人平等”。上帝无形无名，一旦教会失去解释《圣经》的垄断权，追求真善美的平等权利起码在理论上成为可能。皇帝是不承认“原罪”的“圣王”，“天之子”，他要宰杀任何敢于直接面对“天主”或“上帝”的臣民。“天”所隐含的杀机就在于此。

今人或许会问：精通汉文的利玛窦为什么不借用老子的“道”或“有”来表述 God 呢？

《道德经》开卷句“道可道，非常道”，“名可名，非常名”，确实能在一定程度上帮助中国人认识上帝的无限性。他的“有物

混成，先天地生”句（二十五章），如孤立看，与《创世纪》篇第一章有异曲同工之妙。中国的智者群中，老聃最有资格在形而上层面与西洋哲人对话。但是，老子之“道”是绝对非人格化的抽象理念，不像“天”还有过一段“人格”史，如果真有上帝，“道”也要先于上帝（四章“象帝之先”句）。另外，利玛窦所憎恶的宋明新儒将“道”归于“理”，是当时的主流，而利玛窦对“理”的批评是毫不留情的，他舍“道”而取“天”的另一个原因，可能是传教士们未能把作为哲理的老子之“道”与追求长生不老的作为宗教的道教之“道”区分开来^③——英文 Taoism 至今包含上述两种含义。利玛窦全力对付和尚的挑战，并没把道士放在眼里。

今人托“有”表述上帝，并不比利玛窦高明。“天下万物生于有，有生于无”。（《道德经》四十章）“有”显然不是第一位的。老子也说过“有无相生”（二章）。这相生相存的“有”/“无”是涉及现象界的一对非因果性范畴，其中的“无”，已不再是“有生于无”中的“无”。而后这个“无”，与“无名，天地之始”（一章）中的“无”相通，等于“恒道”，尔后才生成“有”/“无”或阴/阳等范畴。“自有永有”这一译文^④，有悖于传统思辨的内在轨迹，易误解为在“恒道”之下的“自有永有”。

另一可能的选择是当代中国世俗哲学的术语“存在”。“存在”不仅仅是一种抽象理念，而且与系动词无关，西文中“存在”的含义恰恰需要系动词来表述。困难还在于 Being（本体的存在）与 Existence（现象的存在）在日常汉语中无法区分。说英文的人却不会将“I am who I am”中的 am 理解成“To be not to be; that is the question.”它吻合了特定剧情即生与死的矛盾，但更重要的是在文艺复兴广阔背景中代表人文主义者直接向传统的存在论或本体论提出问题。现存的种种汉译将它表述为“活，还是死是个要考虑的问题”，如果翻译成英文，就变成了“to live, or to

die, that is a question”。不仅动词 to be, 而且定冠词 the 所包含的哲理, 都在传译中消失了。如果按字面译成“存在, 还是不存, 这就是问题之所在”, 思想的广度和深度保存了, 但中国人听起来, 与剧情本身的关系却淡化了。“To be, or not to be”, 对哈姆雷特和中国观众都是“难题所在”, 但性质完全不同。

四

上述对“用汉语表述 God”的分析, 并不等于赞同罗马教皇的禁令, 更无意否定耶稣会传教士的功绩。四百多年来, 献身于传播欧洲文化的汉学家和中国学者们, 事实上都不约而同地沿着悖论的一个方面——“必须用汉语表述”, 锲而不舍, 披荆斩棘。今人的成就不一定就超过了利玛窦, 但有利条件是可以站在前人的肩膀上, 回顾过去, 瞻望未来, 寻找超越悖论的可能。

跨文化交流过程中概念的传译不能局限于概念本身, 必须回到经验生活中去。如果按结构主义语言学的方法, 悬挂指称对象, 在“能指”和“所指”之间寻找一对一的关系, God 永远无法用汉语表述。如转向解构主义, 不仅上帝, 连我们自己也都会一块儿消失。对上帝的信仰, 说到底不是一个形而上思辨的问题。它首先是一个生存主义意义上的经验性问题。即使在西方语言氛围内, 仅凭抽象反思而认识或表述的上帝, 无论多么清晰确定, 也只能停留在思维层面, 无法进入心中, 恩宠和救赎便成了与人生无关的假设。费尔巴哈把神学归落到人类学, 教会无法接受他的“人创造了上帝”之说, 但应该承认他给神学的启迪: 要从人类学的《圣经》进入神学的《圣经》, 而不是相反。这与先有《圣经》, 后有神学, 是一个道理。如按此方向转换视角, 我们可以发现利玛窦与梵蒂冈之间分歧的实质, 关键不在于“天主”或“上帝”作为字面译文是否准确——精通汉文的利玛窦对此一直持开放态

度，而在于是从人的日常生活和精神追求之需要入手，去慢慢打开通往神性的心扉，还是站在经院哲学象牙塔的顶端，模仿耶稣的口气，向塔下芸芸众生发号施令：“废除祭祖，脱离孔庙背上你的十字架，跟人来！”耶稣说：“己所欲，施于人”（马太福音 7：12）孔夫子说：“己所不欲，勿施于人。”（论语 12：2）分开来看，都闪烁着人类智慧之光。两者相遇，如不在特定的生活层面协调互补而陷入抽象的理念之争，就全出现“你之所欲，乃人所不欲。”“必须表述”与“无法表述”的思辨型悖论就有可能演变为“要施”与“勿施”之间的流血冲突。从梵蒂冈的禁约开始，中经 19 世纪西方文化全面侵人，直到今天的文化帝国主义，种种宗教的和世俗的“传教士们”只认定了一个道理：我认为是好的，你也应该接受。这实际上是把自已摆到先知乃至救世主的位置。这种虔诚而又无效且有害的西方“传教士情结”(missionary complex)，为福音事业和广义的跨文化传播设置了人为的障碍。明于此，对利玛窦优越性教策略的种种批评，也就不攻自破了。中国人对利玛窦的怀念，也就超越了狭隘民族主义的樊篱。

以利玛窦为代表的耶稣会传教士们，在采用“天主”和“上帝”这个颇有疑点的表述的同时，似乎明白一个更重要的道理：悖论之超越，并不完全取决于概念移植本身。既然“名，可名，非常名”适用于一切语言，又何必困扰于语言表述本身呢？一旦信仰所要求的生活方式、价值标准和终极关注在人心中确立了地位，并外化为信仰者的自觉行动，那么，作为信仰对象的客体用什么符号来表示，便是一个纯语言哲学的问题了。利玛窦超越悖论的方法是立足于中国的经验生活，进入汉语的语言“游戏”，穿梭于“己所欲，施于人”和“己所不欲，勿施于人”之间，作了大量的“合儒”和“补儒”工作。这些都有行家们所熟悉的史料为证，囿于篇幅之限，本文不再一一列举。学术界有人对此颇有微词^⑤，却无法否认两点：1. 耶稣会传教士们倡导的工作方法有现实意义，

在当代跨文化交流事业中已被普遍认同。2. 回到历史本身，这种传播方法确实归化了一大批正统的孔夫子门徒，连皇上也对利玛窦刮目相看，死后赐地以葬。后来，康熙皇帝将基督教的“创世论”、“救赎论”和“本体论”化入一幅他亲自撰写的对联：“无始无终先作形声真主宰，宣仁宣义率昭拯救大权衡”，横批“万有真原”。⁶字面表述准确与否，可以讨论，但也确实构成福音书所言的“一粒芥子”（the mustard seed）（马太福音 13：31，喻有远大前途的微小事物）。与梵蒂冈决裂后，康熙皇帝对耶稣会仍区别对待，在谕令中说：“自今而后，若不遵利玛窦的规矩，断不准在中国住，必逐回去。”⁷如果不是欧洲教派之间的“窝里斗”，如果梵蒂冈没那么愚蠢顽固，今天的中国会是个什么样子？虽然不会有明确的答案，但也不是纯乌托邦式的假设。

利玛窦“超儒”失败了。失败的原因，除来自欧洲的干扰和中国内部的抵制以外，耶稣会本身也有可借鉴的教训。传教士们虽然深入到中国的经验生活，从语言到服饰都向中国人看齐，但是思维方式终未能摆脱经院哲学的羁绊，在传播福音的时候，基本上沿着从“天”到人的方向，而不是从人到“天”，尽管注意力在人。他们似乎忽略了：在华夏文明圈内，确立上帝观最大的困难，不在于对“天”的看法，而在于对人或人之本性的认识。“人天合一”的剖析和分析，要从人入手。按宗教发生学原理，也应该从人开始。

《圣经》和神学都告诉我们：只有需要上帝的人，才能找到上帝。如不需要或不明白自己的需要，将“天”或“上帝”的意义解释千万遍也是徒劳。为什么会需要？需要起源于人对自身有限性的朴素认识，与这种认识相关的种种情绪反应，从而产生一种超越主体当下物质存在而与“无限”认同的朦胧追求。这种最原初的宗教意识是全人类共有的。巫术只不过是表现这种追求的外在符号而已。首先要认识人的有限，然后才会有对无限的关注。

《创世纪》用亚当堕落的神话来描述人如何坠入“有限”；神学用“原罪”来概况人之有限。无“原罪”意识，就不会有灵魂得救的愿望，上帝也就失去了存在的必要，或者仅仅作为一种指向无限的纯理念而独立存在于人的思维之中。换言之，不是先找到了上帝或“天”，然后才发现“原罪”，而是行先意识到“原罪”，才会需要上帝和找到上帝。耶稣“启蒙”的重点是宣布“拯救”，那是因为“原罪”意识早已深入人心。把耶稣的方法照搬到毫无“原罪”意识的中国，则无异于对牛弹琴。如果把“拯救”僵化成教条，即所谓“启示真理”观：上帝先给人启示，人则凭自然理性去接受启示，从而才认识包括“原罪”的真理，那就完全颠倒了人认识“天”、上帝或世界的正常而必然的顺序，也是对《圣经》的曲解。搬到“以人为中心”的中国来，尤其行不通。

中国人怎样看待人之性呢？先秦以降，从学术界到民间，主流观是以孟子“四端”说为基础的“人之初，性本善。”善在后天的发扬或丧失取决于个人的努力与否。最杰出的善者就是理想的圣王。如果说世俗化后的“原罪”意识，是在西方社会人文各学科以及政治制度最深层的心理基石，那么，“性善论”则是传统中国圣王政治的心理/伦理支柱。海外儒学第三期的代表人物一直试图从理论上整合传统中国圣王理想和当代西方民主制度，却从来不去说明两种不同的文化心理如何能够合一。从1949年到文革，中国大陆以阶级性代替人性，并未能从根本上否定传统“性善论”，因为仍然有一部分人——无产阶级，是真善美的代表。这种充满战斗激情的乐观主义，经过十年文革“假恶丑”的浩劫，转化为一场至今未能解决的全民信仰危机。在欧洲启蒙运动时期，自然神论者也提出过“普遍善”。这种乐观但肤浅的理想，与雅各宾专政“普遍恶”的现实形成鲜明的对照。顺便提一句。启蒙运动对当今中国知识界的影响——无论是正面或是负而影响，也无论是马克思主义的还是自由主义的知识分子，远在基督教和文艺复

兴之上。从善的理想到恶的现实，中国人还未作出一番认真严肃的群体性反思。近几年，大陆传媒频频报道有关毛泽东个人的新神话乃至毛泽东如果活着也要痛斥的种种迷信^⑧。这些“神话”和“迷信”，并不是一般性的怀旧，更不是要否定开放改革而渴望回到毛泽东的文革时代——有些人担心毫无必要，而是一种发自两千多年文化心理积淀层的对圣王呼唤。这是“性善论”的力量所在。

面对“人之初，心本善”，耶稣会传教士们做了哪些工作呢？《利玛窦中国札记》有一章记录了他与拜偶像者的辩论。传教士们批评中国人“缺乏逻辑法则”，“不懂得自然的善和道德的善的区别。”对传教士和中国人来说，人的良知或孟子所言“恻隐之心”，都是天生的。懂得逻辑的欧洲人将之归于“自然的善”，不懂得逻辑的中国人则把它与“道德的善”相混淆。可是，经验告诉我们，一个呀呀学语的婴儿，抓住蛋糕往往是往自己嘴里放而不会分给另一个婴儿。“自然的善”哪里去了？婴儿长大了，其良知却被认定是天生的。到底有没有“自然的善”？它与“道德的善”区别何在？靠西洋逻辑讲得清吗？从中国人方面看，在人天关系上，以天象比附人事；在人际关系上，从家庭的天然纽带推导出人与人和人与君王等非天然的社会纽带。于是，从所谓“自然的善”中生出“道德的善”也就顺理成章了。利玛窦与和尚的这场著名辩论，如就辩术而言，那么，富有悠久修辞逻辑传统的欧洲人是胜利者。如论福音传播或一般意义上的跨文化传播，他失败了。因为后发制人的利玛窦神父无意中让对方提出的观点牵着走，陷入了“人性是善还是恶”这个永远讲不清的问题，最后只好把至善归于上帝而结束。^⑨他没有自己的理论武器吗？有，“原罪”说便是。

“原罪”说超越了“性善论”和“性恶论”两个极端，兼顾了理想和现实。大部分中国人包括知识分子至今仍把“原罪”等同于“性恶论”。这是对基督教的一大误解。“原罪”之“罪”

(sin) 与“罪恶”之“罪”(evil)，与犯罪分子之罪(criminal)，在汉语中是同一个词，表述会有困难，但比表述 God 要容易的多。“原罪”可凭此岸的经验去把握，“上帝”却有赖于中国人所缺乏的指向彼岸的超越意识。神学将“原罪”的主要特征概括为“冒犯上帝”(to offend)，神话中描述为偷禁果。这仅仅是“罪”的来源。“罪”的意义，与人直接相关的意义，要从“罪”的结果去认识。“原罪”有三层不可分割的意义：1. 人不是神，无法穷尽绝对真理；2. 人不是神，虽有良知，亦有趋恶的种种可能，无法达到绝对的善；3. 人不是神，无法得到绝对的美。三者统一于人的有限性。对“原罪”结果的认识虽不等于信仰本身，但它是第一步，不然，“道成肉身”有何用处！“原罪”的来源，谁也无法证明，否则证明者就成了神。“罪”的结果，却是不证自明的经验性事实。“原罪”说没有否定孟子的“四端”，却堵死了从“四端”到圣王理想的心理通道。只要这条通道还畅通，上帝在中国就会变成皇帝。

为了“超儒”，利玛窦还用汉文写了一本书《天主实用》。在书中，他一方面围绕“天”大做文章，另一方面则认为理性认同的人性在本质上是善的。自然理性与“原罪”并不矛盾，但是淡化“原罪”，以理性去迎合和修补中国人的性善论，实乃下策。承认“原罪”的欧洲人，需要凭理性去发现上帝；不承认“原因”的中国人，需要凭理性先去发现自己的“原罪”。利玛窦突出“天”，淡化“罪”，很可能是害怕触怒中国皇帝。但是，他那先人为主的启示思路也在起作用。中世纪经院哲学培养出来的高材生，虽深入中国经验生活三十年，终未能摆脱经院书气，反倒增添了几分儒家文人的迂腐。

五

本文从“上帝”开始，以“原罪”结束，从“天”上返回人间。作为从欧洲引入的两个观念，“上帝”远隔万里，但家喻户晓；“原罪”近在咫尺，却格格不入。不认识的，以为认识；认识的，以为不认识。两种“文化人”的相遇，彼此的对方眼里，其实都是一种形象：熟悉的陌生者。认识这个：熟悉的陌生者，不仅是认识对方，也是认识自己。

本文从概念入手，剖析作为悖论的译文“上帝”或“天主”，以揭示理解的误区。当陌生性从习以为常的概念中凸现时，另一种熟悉就开始了。

本文又从“原罪”切入，试图在经验生活层面为双方寻得一个交叉点，为超越悖论提供新的可能。面对“理想”与“现实”的矛盾，基督教把“理想”交给上帝，不信上帝的中国人把“理想”留给自己，可是，谁也无法否认“现实”——人的有限性。悬挂“原罪”的神话或神学来源，那么，它有现世的结果本身，对双方不都是同一种经验性现实吗？从这一交叉点出发，中国人或许能在思维层面拓展另一种精神视界——指向上帝的视界。至于说情感和灵魂能否交给上帝，还是留给传教士们去考虑吧。

本文强调缺乏逻辑规范力的汉语先验地决定了“上帝”无法准确表述。作为全文的结束，还应指出非逻辑性的另一面：不受逻辑约束的灵活性。远在利玛窦之后许多年的近代，中国人从欧洲引入“民主”的概念。“民主”一词，汉语中原意为“民之主”，主要指皇帝，偶尔也指官吏。^⑨如今，恐怕很少中国人还记得它的原来意思。有灵活的语言，就是灵活的民族。需要多少年才能完成某种重大语义的灵活变迁呢？这主要取决于经验生活，而不是纯概念移植或分析。美国前总统里根曾说过：“《圣经》离民主只

有“一步之遥。”他只讲对了一半。另一半是：这一步之遥，西方人走了一千多年。我们也可以说：《论语》与《圣经》只有一步之遥。时代不同了，恐怕用不了一千年。

注释：

- ①《利玛窦中国札记》，第6页，第179页，何高济等译，中华书局，1983年版。
- ②陈恒（辑录）：《康熙与罗马教皇使节关系文书》影印本。转引自《中国教案史》第144—145页。四川社科院出版，1987年4月。
- ③同①，第110—111页
- ④《新旧约全书》，圣经公会在香港印发，1971年
- ⑤参看《中国教案史》有关章节，《利玛窦中国札记》译者序，法国汉学家 Jacques Gernet 的名著 *China and The Christian Impact*。
- ⑥转引自两卷本《现代基督教思想》“中译者序”，四川人民出版社，1992年
- ⑦同②
- ⑧新神话例子举不胜举。可参看《毛泽东在民间》，星报（试刊2号），广东省作家协会广东文学院主办，1993年1月，第3版。“毛泽东是真龙天子，他降生时，天上出现耀人眼目的异光。”他母亲“身怀毛泽东时，就曾梦见蛟龙飞舞”。“毛泽东画像供在奉在神龛里，天天烧香礼拜，进贡礼品。”等等，等等。
- ⑨同①，第365—368页。
- ⑩《书·多方》，《左传·文公十七年》，《文选·班固〈典引〉》，《资治通鉴·晋惠帝太安二年》，等文献均有此义。蔡邕注：“民主，天子也。”《三国志·吴志·钟离牧传》：“仆为民主，当以法率天下”，则指官吏。近现代“民主”新义可能起于郑观应《盛世危言·议院》：“君主者，权偏于上；民主者，权偏于天下。”以上均转引自《汉语大词典》，汉语大词典出版社，1990年12月第一版。

欧洲中心主义与“中华”思想

周 星

—

在欧洲与中国相遇之前，历史上虽然曾有过“丝绸之路”将两者相联系，但它们确实是两个完全独立，并各自发展出自己特质的文明世界。不过，欧洲文明和中国文明之间固然有许多不同，可有一点却是大同小异的。这就是欧洲中心主义与“中华”思想。

古代希腊人以为自己的文明是唯一的，因此，他们把希腊化的程度视为非希腊各民族文明开化的绝对标准，把希腊化之外的人民视为野蛮民族。古代的罗马人继承了希腊人的这种思想。希腊罗马之后的欧洲历史，尤其是近几百年来欧洲扩张的历史，使得在欧洲文明中产生了欧洲中心主义的世界观和文化文明观。这种思想视欧洲为世界文明的中心，视一切非欧洲的和非基督教的民族及其文化为野蛮。到了欧洲帝国主义的时代，此种观念便发展到了登峰造极的地步。

在东方，数千年绵延不断的中国历史，也在中国的古典文明中产生了“中华”思想。如果说，欧洲曾有过一个文化性的核心，即先是希腊罗马，后是基督教，而没有一个族体的核心；那么，在中国，除了儒教的文化核心之外，还有一个族体的核心，即汉民族。在中原，汉文化流布四方，将诸多民族卷入中国的或者说是儒教与汉字的文化圈的进程中，汉民族也与自己周边的许多其他

民族发生了深切的相互关系。于是，先是在汉民族中，然后在整个中国文明中，“中华”思想就成了最具根本性的意识形态。

欧洲中心主义与“中华”思想，异曲而同工，都是文化人类学所揭示的本民族或本文化的自我中心主义，即民族中心主义(ethnocentrism)。它们所内涵的宇宙世界观和文化文明观，是在这两种文明之间，导致“误读”、偏见、摩擦乃至冲突的主要和基本原因。

在欧洲中心主义和“中华”思想这两种本质上一致，却水火不相容的民族中心主义的支配下，近代以来欧洲人与中国人的交往，不可避免地产生过许多冲突。最具象征性的是双方都曾指责对方为“野蛮”。^①欧美列强不仅试图凭借现代化的武器征服中国；还居高临下地用欧美人的优越感藐视中国人和中国文化，推销欧美文明的“普遍性”和西方式的“国际法”；认为中国人“不可理解”，抓住中国人的辫子与裹脚大肆渲染，视中国人为“东亚病夫”。还有不少欧美人怀疑中国人的文化创造能力，一个时期内，甚至出现了十多种中国文化西来或外来说的“理论”。

直至本世纪20年代，关于中国人的各种无稽与荒谬的偏见，仍旧多得可怕。人类学家吴泽霖在他的博士论文里，曾涉及美国人对中国人的看法问题，在他所列举的美国公众对中国人的偏见中，包括“所有的中国人都狡诈奸滑”，中国人没有灵魂，“因为他们不是基督徒”，“所有的中国人都恨水，而且从来不洗澡”等等。^②以史密斯为代表，早期研究中国国民性的西方人，大多只看中国社会和中国人的阴暗面，大都采取了基督教式的文化态度。^③

同时，中国人也始终把洋人视为不可理喻的“蛮夷”，认为他们对中国的文明礼仪一无所知。中国人在很长一个时期内，完全不理解国际间的外交关系，而把欧洲人的通商要求，视为来朝进贡；并且还试图将欧洲诸国纳入自己的“天下”模式之中。著名

的“礼仪之争”，尤其典型地反映了这一点。中国要求欧洲远夷的使节在觐见皇帝时，必须行三跪九拜的叩头礼，以表明臣服，从而维持中央王朝的面子以及与海外蛮夷的既定关系。从19世纪初期至19世纪90年代，“礼仪之争”几经反复，中国皇帝最终才以欧洲人可以接受的方式，作出了让步。

由于固守天朝上国观念和“中华”思想，中国人似乎不屑于了解对手，而只满足于贬低或谩骂对手为蛮夷，从而丧失了一个又一个可能自强崛起的历史机遇。从16世纪中叶至19世纪中叶，欧洲用了三百多年的时间，对中国作了许多研究，先后出版了九百多种有关中国的书；而在这同一段历史里，中国却日益与世隔绝，日益夜郎自大。尤其可笑可气可悲的是，在列强虎视眈眈，国家风雨飘摇之际，国人对域外的知识却少的可怜。甚至连林则徐也认为，欧洲人离开了茶叶就活不了；西洋人的膝盖不易弯曲，故不能行跪拜礼。无知、偏见和迂腐，使许多人得出了十分荒谬的结论。

有清一代的顽固派面对西方比较先进的知识，甚至说宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人；宁使中国之路不成，矿不开，不令外国货物于吾国而得利等，这实在是开了后来“宁要社会主义的草，不要资本主义的苗”之类“文革”逻辑的先河。就连朝廷兴办同文馆，聘请外国教师，也要援引早先曾雇佣过洋人推算历法的先例，才不致遭到批评。更有许多顽固派，攻击师夷长技的新思想，极力鼓吹华夷之辨不得不严，尊卑之分不得不定，名器之重不得不惜。

即使是在本世纪中叶以后，甚至在当前，中国人与欧美人之间的文化沟通，仍然有许多困难。在一个时期里，红色中国先是被孤立，后是自愿的“光荣孤立”；在“文革”时，人们大批“洋奴哲学”，还有许多中国人甚至相信北京成了世界革命的中心。几十年来，继承过去的“华”“夷”、“体”“用”与“道”“器”之辩，

“社”“资”之争等，一直使中国人感到苦恼。另一方面，欧美国家一直不理解、不喜欢，甚至不能容忍中国人选择自己的道路；动不动就把北京视为危险的异己存在。欧美人常常用他们的文化价值观来评价或批评中国，总希望把他们的制度与观念推销给中国，把中国纳入以欧美为核心的世界体系。

中国人坚持把西方的技术文明与其政治制度、意识形态和道德价值观念区分开来，接受前者而拒绝后者，宣布有许多西方的文化不宜于中国。长期以来，无论大陆，还是台湾，中国的大众传播媒介，总是有意无意地宣扬欧美人对中国文化的向往，但对憧憬异域文明的一些国人，却甚多微词；至于文化上的自我赞颂，痛斥对民族文化持反省态度的人为“数典忘祖”甚至为“卖国贼”等情形，也是屡见不鲜的。

当然在欧美方面，此种文化的偏己态度也同样存在。记得若干年前，美国国家医药管理部门曾宣布过一批禁止从中国输入的中药名单，理由是它们对人体有害；按照欧美人的分析观，中药里的确有不少有害人体的成分。但在中国的医药哲学里，有害的成分经过“相克”，就不再有害了；况且在中医药学里，还有“以毒攻毒”的说法。类似这样的文化误解和磨擦，例如突出地表现在中外合资企业里的文化冲突之类的现象，在中国国门逐渐打开，中西交往日益频繁和深入的当今，真是多的举不胜举；而且还会越来越多。

由于在一定的意义上，这个问题关系到中国现代化的具体进程，因此，认真地思考欧洲中心主义和“中华”思想之间的异同和对立，深入地分析它们对中西交流与冲突的影响，将有助于我们冷静地反省我们的文化，有助于我们准确地把握我们民族在未来的机会和在国际社会中的恰当位置。

二

欧洲中心主义，包括自视欧洲为世界的中心；自视欧洲文化和欧洲文明为世界上最发达、最高级、甚至是唯一的文化与文明；自视欧罗巴人种为优等人种；自视欧洲民族为优秀民族等许多类似的思想、观念或态度在内，它不仅继承了古代希腊罗马的思想遗产，得到中世纪基督教统治的强化，而且，在大航海时代以来近几百年的欧洲殖民扩张和文化输出中，在建立以西方为中心的世界秩序的过程中，不断被加以发展和鼓励。

不用说，对本民族与本文化的褒扬与赞誉，同时伴随着对一切异己的非欧洲的民族与文化的贬低和藐视。就像“近东”、“中东”、“远东”等欧美的地理范畴所反映的那样，欧洲人的宇宙空间观，是以自我的中心本位为基点的；当利玛窦带来欧洲人的世界地图时，传教士们从来没有怀疑过欧洲就是世界的中心这一绝对的“事实”。与自我中心的宇宙空间观具有同构关系的，便是欧洲文化与民族，乃至种族的优越感。以文明人自诩的欧洲人，把这种感觉维持了几个世纪之久。

文化上的欧洲中心主义，自以为欧洲文化是高级的；欧洲文明是唯一的；认为非欧洲的和异教的文化与宗教是低级的，或是没有价值的；视欧洲之外为蛮荒野性之地，需要由欧洲人去传播文化和真理。欧洲中心主义思想的影响很大，以至于傲慢、自命不凡和居高临下的优越感，在19世纪成了欧洲民族性的一部分特征。当时的欧洲人大多相信，由欧洲统治非欧世界是十分自然的。甚至在起源于欧洲，专门研究异民族和异文化的文化人类学的早期学说里，也有它的明显痕迹。人类学上的古典进化论，把欧洲文化与欧洲文明列入人类发展阶段的最高阶段，即“文明”；而将各种非欧洲的文化与文明列入“蒙昧”或“野蛮”阶段，视其在

文化与文明之外。在斯宾塞的进化主义里，落后的民族是由体质、道德和智力均不发达的人们所组成的；非欧洲民族在体质和道德上均不及欧洲人。又比如，文化常被解释成由某个“优秀”民族所创造，然后才以他们为中心而传播开来。当新大陆被发现时，有许多人曾用基督教神话去解释，认为美洲文化是从欧洲传播来的。^④

文化上的欧洲中心主义，以基督教最为极端和典型。包括各种教派在内的基督教，以那个唯一和绝对的“上帝”和圣经的名义，垄断了神意、真理和文明。与武力征服相配合的思想征服和文化征服，至少在开始时是以传教士为先导的。传教士们竭力用“上帝”和欧洲人的文化价值观，否定非欧洲各民族文化与习俗的一切价值，他们居高临下地以神的使者自居，他们热忱地做各种自认为有益于当地土著居民，但实际上却是在消灭土著文化的事情。他们相信只有把上帝的“福音”即基督教传给土著民族，才能拯救异教徒们于罪恶之中。他们把一切非基督教的宗教，都视为敌人，都视为异端和邪恶，必使之毁灭而后快。传教士们的这种欧洲中心主义式的观念和偏见，充斥在他们的游记、信件和著作之中。由于基督教不仅仅是一种宗教，它还是充斥着欧洲人价值观的一种文化，所以，基督教在一定意义上，可以成为文化上的欧洲中心主义的标本。

至于民族观上的欧洲中心主义，实在与种族主义只有一步之遥，或者可以将此种欧洲中心主义视为种族主义的一种稍微温和的表现。欧洲人的民族与种族优越感，经过几个世纪的培养，至今尚未有过真正深切的反省。在南非，种族主义仍然是一个可悲的现实；在那里，阿非利坎人自命为“上帝”创造的优秀种族，他们秉承“上帝”的不可改变的旨意，统治黑人和南非。自从法国人戈宾诺 1853 年为白种人的“优越”作了论证，并编造了为反人类的种族主义辩护的雅利安神话以来，种族主义就被说成是拒绝

卑劣民族的侵袭，拒绝把卑劣民族与建立了全部文明并将其传播开来的欧罗巴白种优秀民族相混杂的“正义”行为。戈宾诺的种族主义理论，把人类历史上的十大文明，包括中国文明，都说成是雅利安白种人的创造；他说中国文明是由接受上帝授权的一支白人，于某个时期从印度来到中国所创造的，这支白人后来同当地的土著发生了融合。他认为非欧洲各民族由于心智不健全，而没有文化能力。在种族主义者那里，耶稣基督并不是一个犹太人的子孙，而是一个雅利安人。^⑤

突尼斯学者法达玛，哈·查马克曾不无道理地指出：种族主义及其所导致的种种见解、行为、感情与信念，大都渊源于民族中心论，而且常常伴随着个人的不满、失意、不得势的情绪。它也作为一种自誉为优等民族或文明的强烈感情所维持，这种优越感扎根于特选子民和“最优民族”的神话中。种族主义者往往把自己，自己的民族和文化绝对起来，不去思考相同和差异之处，不去联想那些新的思想和事物，不去反省自己的想法，一句话，就是不去建立一个开放的社会。^⑥此种评论无疑是正确的，我们想加以补充的是，构成种族主义的动机，除了文化和民族上的自我中心主义之外，还有对利益的贪婪。非洲民间流传的一则笑话很好地说明了这一点：白人初来时，我们有土地，他们有圣经；现在我们有圣经，而他们有土地。如果说文化上的欧洲中心主义，有时会以潜意识的方式存在，那么，种族主义对于利益的贪婪，就总是赤裸裸的了。

三

把对欧洲中心主义的批评和分析，用于对“中华”思想的讨论，大体上也是可以成立的。只是虽说在“中华”思想里，也有可能导致近代种族主义的思想材料，但由于近代的中西关系史，基

本上是中国人的痛史与中国文化的危机史，因此，“中华”思想尽管在古代曾有进取扩张的意向，但在近代以来，它却主要是作为中国人心理自卫的思想武器而发挥作用的，比起欧洲中心主义来说，它较少种族主义的色彩，并每每成为拒绝开放，顽固自守的文化和思想依据。

就是说，以民族中心论为内核的民族主义的意识形态，具有两个明显的趋向：一是扩张的，可以欧洲为例；二是孤立的，可以中国为例。确实，近代以来“中华”思想的主要倾向，就在于它是保守的，一方面，它固然可能多少强化中华民族的内聚，但另一方面，它又是反对现代化的，成为阻碍中国现代化进程的主要因素。“中华”思想在近代以来的保守倾向，表明中国人在西方文化的冲击下，缺乏文化上真正的自信，或只有盲目的自信。

“中华”思想，主要包括华夏居中的宇宙空间观，华夷之分的民族观，华优夷劣的文化观和大一统的天下（国家）观等内容。就其形成的历史渊源而言，它与中国三代以来的文明相始终，并成为中国文明的本质内核之一。中国古代的政治与学术，无不渗透其影响；更为重要的是当代的中国人也从中继承了许多遗产。在这个意义上可以说，要想理解中国人及其文化，不涉及“中华”思想是很困难的。

正像“中华”、“中国”所表达的那样；像“西洋”、“东洋”所隐含的那样，古代的华夏族与中国人相信他们居住的中原地方，正是大地乃至世界和宇宙的中心，他们把世界划分为“九州”，而自己居其正中。尽管古代中国人的地理知识，后来曾不断有所进步，“中国”概念的内涵也不断地有所扩充，但华夏居中的宇宙空间观却不仅没有改变，还不断地趋于极端化。这种坎井之蛙式的宇宙空间观是如此根深蒂固，以至中国人不仅习惯于用已有的宇宙空间模式解释一切新的知识、事实和现象，还逐渐使中国人失去了对域外的好奇心。在相当长的一个时期里，研究或了解域外的文

化与情况，反而会有“通番”之嫌。当意大利传教士利玛窦于万历二十八年（1600）几经周折，终于进京“献”上远方方物时，那张五洲图并未引起任何关注，更不用说它所寓示的一个世界大交通的时代了。在中国当时的地图上，世界是以巨大的中国为中心的，由中国和周边几个朝贡附属国组成。利玛窦就曾经说过，中国人认为他们辽阔的领土范围实际上是与宇宙的边缘接壤的，^⑤他还提到中国人不喜欢欧洲人把中国局限于东方一角的地理概念。

关于中国是否居于天下之中的讨论，实际上往往就成了一些顽固派绝对排外的借口，而其为“中国”辩护的逻辑，则是以本文化的宇宙观为出发点。就连撰写过《海国图志》，比较开明的魏源也在批评印度为世界中心说的同时，为中国的宇宙空间观辩护；他在求索摆脱时局困境的同时，还要肩负论证中国依然是老大的包袱。^⑥

同样与此种宇宙空间观具有同构关系的，则是华夷之分的民族观和华优夷劣的文化观。古代的华夏人和汉民族很早就创造了高度发达的文化与文明，并对它周围的其它民族及文化产生了较大的影响。于是，在中国很早就产生了华夷之分之辩之防的民族观和华优夷劣的文化观。汉民族或中国人的此种自我中心主义，其特征亦是文化上的优越感，认为自己的文化高于那些非汉或非华民族的文化。

华夏和蛮夷，不仅是中央和边缘、内和外的区别，还意味着文化、文明与野蛮、蒙昧的区别。华夏之为华夏，乃是因为拥有文化；蛮夷之为蛮夷，乃是因为处于“化”外，是化外之民；居中的华夏人，应该用自己的文化和文明去启蒙周边的东夷、西戎、北狄和南蛮，即用夏变夷。古代的华夏族及后来的中国人，自视文化很高，通常并不担心会有用夷变夏的事发生，孟子就曾经说过：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者”。^⑦因此，在古代中国，文

化通常是开放的，它不仅接受边地民族的归化、向往与仰慕，乐意作为文化输出者将中华文化朝四方传播；而且还自信一切外来文化，都将被中国文化所同化。与欧洲种族主义多少有所不同，“中华”思想通常并不拒绝与其他民族在血缘和文化上的混合，认为通过文化的力量，可使夷变而为夏。不过，文化的融合，至少在主观上是用夏变夷，而不是相反；所谓不以中国从夷狄，用夷礼则夷，进于中国则中国，就是这个意思。这就是古代的华夏族，汉民族和中国人对于本文化和异民族的基本看法。

近代以来西方文化对中国文化的冲击，情况却发生了戏剧性的变化，中国人的文化优越感在西洋文明面前，越来越捉襟见肘，于是，在船坚炮利的洋人面前，最终不得不“师夷之长技”，以至于逐渐产生了另一极的文化自卑感。可要中国人彻底放下架子，老老实实地向异文化学习，却是难乎其难的。在文化优越感和自卑感的交替折磨中，中国人像汤因比所说的那样，开始逐渐地从自我中心的世界主义者朝民族主义者转变，^⑩并且像鲁迅批评的那样，出现了“爱国的自大”和阿Q式的情结或心态。不幸的是，中国的民族主义，确实具有明显的排外倾向。^⑪

由于中国的现代化，既要排除列强的压迫，又要学习西方的文化，因此，近代以来的国人心理中，就存在着深刻的矛盾。自从“中体西用论”一出，国人似乎又恢复了文化上的自信。在近一个世纪来的文化讨论中，有一种观点把西方文化视为“动”的、“物质”的、“用”的，认为它属于“器”与工具；把中国文化则视为“静”的、“精神”的，认为后者属于“体”和“道”，具有更为优越的价值。^⑫还有一些人看到西方人反省他们的文明，就相信西方文明的弊病要靠中国文明去救济；或把中国文化视为未来的世界文化^⑬等等，其实，所有这些体用割裂的本文化观和异文化观，都具有实用主义的特点，都程度不同地具有“中华”思想的色彩。犹如阿Q沉浸于过去的辉煌一样，总是有人不断地论证中

国曾经了不起，仍然了不起或将来会了不起。

对本文化不厌其烦的以夸大溢美和自恋为特点的自我赞颂与真正的文化自尊自信心，没有任何共同之处。自我赞颂只能使我们沉浸于过去的辉煌或对于未来的梦幻之中，而不是致力于对付正在面临的中国文化危机。在中国历史上，每当华夏正统或中原王朝面临周边异族的压力与威胁时，就总会有华夷之辩出现，人们不断的反复论证本族文化的纯洁、优越与正统，甚至不惜自欺欺人，以补偿处于危机之中的民族与文化的自尊与自信。

还应指出的是，华夷之辩的极端论者，甚至会视异族为非人。春秋战国时代，曾有视戎狄为“豺狼”的说法；清朝末年，则有许多人咒骂洋人为“禽兽”异类；具有土著主义运动属性的义和团，更是用《山海经》的异族观来看待西洋人。中国人用来指称异民族的传统概念中，有一些如“狄”、“蛮”之类，也有视异族为非人的意思。

《尚书·禹贡》里描述的九州，同时内涵了一种中心和边缘的政治秩序，即中心的宗主国华夏与周边附庸朝贡的四夷。在中国与前来朝贡的方国或蛮夷之间，并不存在平等的国际与族际关系。从此，所谓“四海会同”的天朝上国的意识，历夏商周三代，就日甚一日地发展起来，到明清时代，遂极端化到病入膏肓的地步。《禹贡》里记载的以王城为核心，同心圆地扩展开来的“五服”（甸服、侯服、绥服、要服、荒服）制度，更是十分形象地反映了古代中国人的世界模型与政治理想。万邦来朝，四夷咸服，在距离中央天朝十分遥远的地方，只要原则上认可中国的统治权威，就可以加入以中国为核心的世界帝国，也就可以从与中央王国的朝贡贸易中得到关照。

对于此种政治秩序的辩护，通常以神秘主义为特色。宋人石介在他的《中国论》里，就曾从天人感应和程朱理学出发，论证中央王朝与四夷的宗藩关系。他认为天上二十八宿对应于地上的

九州，中国居天地之中，乃是纲常教化与社会文明所使然，夷狄无此教化文明，故居天地之偏僻；天上星座，地上九州，内诸夏而外夷狄以及伦理纲常，都是不变的天理。有趣的是，直到本世纪，仍有中国学者将“天人感应”之类的神秘主义，视为中国文化优越于西方的证据。

在古代中国人的意识中，只有“天下”，而没有真正意义上的“国家”；中央王国的“天子”是天下的共主，“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”。在大一统的天下观里，有“四海之内皆兄弟”的内涵，也有天下一家的理想成分；有时候，还有对于四夷的宽容，唐太宗就曾经说过，夷狄亦是人，不必猜忌异类，认为只要施以德泽，则四夷可使如一家，而猜忌多，就会使骨肉成为仇敌。《资治通鉴》上也说，中国为根本，而四夷为枝叶，意思是说中华与四夷虽贵贱不同，但也同根同源。显然，在夷夏一家中，要有一个中心，也要有一个“家长”。这种“天下”的帝国观念已经深入到中国人的灵魂里，为每个政治家和造反者所共同具备。洪秀全表面上用犹太一神教取代了儒家的地位，但这位“天王”仍然是整个世界的主宰，仍然以“天下”为己任。

四

视本民族所居之地为世界的核心，视自己的文化或文明最为优秀和高级，视本族为“人类”，而异族为“外人”或非人的此种民族中心主义观念，并不只见于欧洲人和中国人之中。在古代的亚述、巴比伦和波斯，征服者对被征服的民族是非常藐视的；在法显的《佛国记》中，印度为中央之国，而中国为边地；阿拉伯人也以阿拉伯半岛为世界的中心之地；法国人坚持相信法语是世界上最优美的语言；几乎所有宗教，都以它们各自的民族文化为背景，不厌其烦地向世人宣讲全人类唯一的终极真理与归宿；每

个民族的神话，都声称他们与“神”具有特殊的亲近关系，而且都把他们的民族神当作世界之神。至于以“人类”为自称的民族，就更多了。看来，民族中心主义是普遍存在于各种文化和文明之中的，只是在欧洲人和中国人那里，它表现的尤为突出而已。

在世界或宇宙空间方面的中心感，总是与文化和民族本位的优越感相同构。民族中心主义的世界观和文明观，不仅受制于古代地理知识的有限和人们认识能力的有限；更重要的还受制于各民族在不尽相同的背景下形成的各自不尽相同的语言、思维习惯和文化。不同民族的人们，总是通过各不相同的语言、文字或其它符号系统，站在本民族的立场上，去认知他们周围的自然世界和族际世界。在一定意义上，他们只能从自我出发，去认识世界，从而很容易产生本民族中心的观念。当然，坚持我族中心的世界观和文明观，还有来自利益的以及族群生存本能方面的原因。

人类学家把民族中心主义视为族群的一种无意识的或潜意识的价值倾向，它以自我肯定式的盲目偏狭的信念为特点。在民族中心主义的支配下，人们倾向于肯定自己的生活方式，而贬低或否定异己的生活方式；当人们不得不正视异己的现实存在时，又会自觉不自觉地用自己的文化模式与观念形态去解释异己，视异己的文化传统或其价值与形式，为自己文化传统的变体或蜕化形态，从而将其纳入业已形成的世界体系之中。

其实，中心是相对于边缘面言的，犹如华相对于夷面言一样。自我中心本位和偏己的文化态度，通常在与异民族及异文化的接触时，才显露出来；当某一民族不得不与异族发生某种关系或不能不与异文化相沟通时，尤其在族际对抗和文化冲突的条件下，它就会表现的更为明显、坦率和强烈，以便使人们在族际交往中获得文化心理上的优位或安全感。也就是说，民族中心主义的文化态度，在民族心理上可以发挥一种自我调节的功能。

最为常见的现象是人们习惯于用本民族的文化去观察，判断

和评价异民族的文化,并以本文化的价值作为具有普遍性的标准。以己度人的此种在文化价值上主观性的偏己态度,既可能是潜意识或无意识的;也可能是偏执、顽固和肆无忌惮的,其结果不仅难于客观地了解另一种文化,构成异文化认识与文化交流中的巨大障碍;有时甚至还会得出反人类的结论。从民族中心主义的立场出发去处理民族关系,就必然会出现排他性的偏见。对于异民族和异文化的异己感,固然可能刺激“文明”世界人们的好奇心,但它更多地是导致对异己的误解、偏见、歧视,乃至导致冲突。

民族中心主义观念,并不只存在于“文化人”之中,它是由某一民族或共同体的人们所共同拥有的一种群体的观念,^⑨它深藏于各民族群体的基本宇宙观之内,表现于民族文化的习俗,礼仪和整个生活方式之上,并外露于个人的异文化态度与言行之中。每个个人都通过自己的民族语言,意识到“我群”和“他群”的区别;并且都依恋和偏爱本民族的文化及其共同的习俗、规范或传统。因此,人们自觉或不自觉地接受和坚持民族中心主义的观念与态度,视其为自然而然。通常,人们总是更乐于用自己的“长处”去与他人的“短处”做比较,而较少考虑反思或批评自己的立场。我们怀疑这是人类认识的本质误区之所在。

人类曾十分自然地认为,人类居住的地球是太阳系、银河系乃至整个宇宙的中心,于是,为了在科学上确立“日心说”,就不得不有像伽利略那样的人成为“地心说”的牺牲。当今在整个世界,人们通常总是首先意识到自己属于某个民族或某个国家,而很少意识到自己和其他不同民族或不同国家的人们,同属于人类。犹如超越“地心说”带来了科学史上的一场革命一样,世界各族人民一起超越民族中心主义,也将给人类各民族之间的关系带来一场革命。这场革命直接关系到人类未来的命运。

文化人类学家最初提出“民族中心主义”这个概念,是用它来提醒自己不要犯先人为主的错误,希望人类学家能够从本文化

的局限里解放出来，避免戴着自己文化的“眼镜”去观察另一种文化时所可能产生的危险。美国人类学家赫斯科维斯主张用“文化相对论”来超越欧美式的文化评价体系，要求人类学家在比较各族的文化时，放弃欧洲中心主义。应该说这是一个很大的进步。后来，人类学逐渐地倾向于把民族中心主义，视为一切时代和一切文化所共有的现象^④，认为要在人们的日常认识中彻底超越民族中心主义，尚远非易事。在交通远不发达，信息闭塞，各族交往不多的时代里，由此种文化态度导致的矛盾尚不那么严重；但在国际和族际交往日趋频繁的当代，各民族就都面临着必须超越和扬弃本民族中心的观念，创造不同文化之间相互宽容的氛围的历史性使命。

当今世界仍旧是民族国家林立，文化多元交汇的时代，可当今世界上的各主要民族或几乎所有民族，距离真正超越这种内含着偏见并不断导致偏见的狭隘的民族本位主义，都还十分遥远。以民族本位观念为内核的民族主义或爱国主义，仍是我们这个时代具有主导地位的意识形态。到今天，欧美人更加相信他们的文明代表了世界发展的方向，相信欧美式的文化与价值具有全球的意义。把西方式的制度、观念和文化价值强加给非欧美的各民族或第三世界的发展中国家，仍是当今国际社会中导致纠纷的主要原因之一。

最后，有必要指出，由于我们中国人在这方面具有非常沉重的遗产，也由于“中华”思想在中国的历史和文化中占据了寻乎异常的重要性，更由于中国的现代化进程不可逆转地朝着改革开放的目标，走向世界和国际社会；还由于我们作为十多亿人口的大国对全人类所承担的义务，所以，我们面临着更为艰巨的超越自己文化与文明的任务。对我们来说，这必然是十分痛苦的，但我们别无选择。1992年1月15日，法兰西学院的阿兰·佩雷菲特发表讲演认为，直到2000年，中国人的排外情绪与行为仍不会有

多大的改变。无论这位院士的看法是否有偏见，我们都不希望不幸被他所言中。

注释：

- ① [美] 兰比尔·沃拉著，廖七一译《中国：前现代化的阵痛》，辽宁人民出版社，1989年，第68页。
- ② 吴泽霖著《美国人对黑人、犹太人和东方人的态度》，中央民族学院出版社，1992年，第163页。
- ③ 参阅沙莲香主编《中国民族性（一）》，中国人民大学出版社，1989年。
- ④ 斯密司等著，周骏章译《文化的传播》，上海文艺出版社，1991年影印本，第29--30页。
- ⑤ 弗兰茨·波亚士著，杨成志译述《人类学与现代生活》，商务印书馆，1985年，第58页。
- ⑥ [突尼斯] 法达玛、哈·查马克《民族一体化和新独立国家消除种族主义问题——种族主义的政治原因》，载照那斯图等编《种族问题国际会议文集》，重庆出版社，1988年，第127页。
- ⑦ 《利玛窦中国札记》，中华书局，1983年，上册第6页。
- ⑧ 刘再复、林岗《传统与中国人》，三联书店，1988年，第335页。
- ⑨ 《孟子·滕文公上》。
- ⑩ 苟春生等译《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，国际文化出版公司，1985年，第290-291页。
- ⑪ 王中江《现代中国民族主义的误区》，载《中国社会科学季刊（香港）》第二卷，总第三期，1993年5月。
- ⑫ 陈嘉异《东方文化与吾人之大任》，见陈崧编《五四前后东西文化问题论战文选（增订本）》，中国社会科学出版社，1989年。
- ⑬ 梁漱溟《东西文化及其哲学》，同前。
- ⑭ 吴国富《民族中心主义试析》，载厦门大学人类学系编《人类学论丛（第一辑）》，厦门大学出版社，1987年。

附录一

“现代思想在后工业化的 欧洲和当代中国”

——圆桌会议发言录

一、什么是“现代”？

〔美国〕富里奥·哥伦波（Furio Colombo）

现在相隔 20 年，我又重回北京。我想，当我回到意大利，回到美国以后，人们一定会问我，20 年后回到北京，你感觉怎么样？我可以讲很多话，用很多方式解释，比如说，出现了成千的、过去没有的新建筑，整个城市都变了样，面貌全新了，现代交通很拥挤了。但是我也可以用非常简单地一句话就说清问题，那就是北京是一个现代化城市了。可以说我们现在大家都在一条船上，都生活在现代世界之中。那么，我要给现代下一些定义。我要下的第一个定义是：现代并不始终存在的，总是有些不明确的东西，否则就不称之为现代。我们要仔细思考一下，我要重复说现代不是始终存在的，它产生于历史的某一点上，但决不是今天。在某一点上，产生了现代。现代的定义恐怕要这样下，它的产生是在废除设计和产品之间的任何时间和空间区别的时候。就是那个时候出现了现代。我有了一个想法，并且能够去实现我的想法。换句话说，现代是和工业时代同时诞生的。……就是说，对于现代，我们是如何接受它和感知它的。我想可以从三个概念讲。首先，现

代就是现在，就是我们现在大家都在经历生活的这个现在。现在这个词是美国的一个广告用的很平凡但又是很说明问题的，就是美国人在情人节请相爱的人互赠礼物的时候，有这样一个广告说：“我今天比昨天更爱你，当然明天也比今天更爱你。”所以换句话说，现代的概念是与现在比，过去要差一点儿，未来会更好一点儿。这是简单地从心理的角度去解释现代。

现在我再从表象上来解释，也就是说，现代是怎样具体形成的。首先现代是物质和结构，在建筑中从来的建筑都是从物质所允许的条件去建筑的，铁、金属、水泥、大理石等等。比如说……（建筑师）他建筑的民族风格，他都是根据物质如金属、水泥、石头以及空间和面积所允许的条件进行建筑的。第二条，现代是速度问题。我们把速度看作现代的中心。你们所了解和所接触的典型的意大利绘画的经验有我们称为“未来主义”的。未来主义起源于本世纪初的意大利画家、诗人及音乐家之中，他们都崇尚速度就是现代，即现代是速度。第三条，现代是效益、实用问题。现代最根本的准则不再是美、宏大、装饰的华丽，不再是面对一座教堂而惊叹不已，而是讲求物体的效益和实用性。

除了刚才讲的心理和表象以外，现代还有其病态和反常规的因素，就是它有它的极端化。由于现代讲求时间性和高速度，讲究时间的精确，它必然将社会活动、生活和本世纪的历史联系在一起。它强调能力，藐视非现代化的东西，而且还有暴力和强制的行为。现代被认为是一个如此高的和先进的到达点和目标，以至使人认为已经进入现代时刻，因此，从最一般的心理上要说服自己，我们处在现代，我们要永远停留在现代。同其它所有的东西都有它的退化一样，现代也有其退化形式，而且可以说它的退化比起其它生活中形式、美学、组织方面的退化更糟一些，就是现代把它自身博物馆化，僵化了。最典型的有两个大国以极为不同的方式把现代僵化了。请允许我提两个国家，一个是美国，一

个是前苏联。

美国就是这样，它把自己看成是现代的、最现代的国家。现代被当作博物馆的现象，而且被认为永远是现代的，总有一种后现代的感觉。它把现代神圣化，博物馆化……，把现代放在博物馆里，领着旅游者去看它现代的……。在前苏联，问题是前苏联把现代石化、固定了。他们在现代历史的某一个时期完成了重大革命，但同时他们把革命石化、固定了，一直延续了70年，哪怕是最细微的地方都要固定下来。

还有一点是现代的道德观，即把道德与现代联系在一起，这是一种主观上认为现在最宽容，只有现在才能最理解他人。但是现代没有自己的道德观，但又并不能用道德这个东西来框起来。现代就好比在Mondrian的画中，他的画有现代和非现代的两个部分，现代就是最现在、最文明、最优越的中心，这就是被大家称之为现代的这部分；非现代的部分被认为要么受现代部分的保护，要么就被现代部分排除。因此现代有这两个特点，体现了它的道德观念。处于中心部分的感到自己是最现代、最高超，而同其它部分之间的差异，就被认为是非现代的。因此现代给我们人类带来了两极的东西，一个是积极的，一个是消极的。西方的现代总是在西方现代的范畴之中，一方面认为现代减轻了人们的劳累，尽可能合理地重新组织人们的生活。另一方面，另一极端就是死亡营和纳粹分子等等。正像意大利著名的诗人、作家Prime Leve所描述的，他是唯一一个从纳粹死亡营里逃出来的犹太裔意大利作家，他所描述的集中营就如地狱的最底层，现代使用杀人武器的可怕和恐怖。

当我们讲现代，并定义它的时候，我们西方人意识到我们还在谈论两个东西，一个是后现代，一个是后工业。为了定义我们所处的现代，我还是在这里先谈谈后现代和后工业。我先从讲后工业讲起。

我认为，后工业是不存在的，而有些人却说我们是活在、正在生活在或正在进入后工业……。我们犯了这样一个错误，就是把越来越多的人的体力劳累的结束当作工业化的结束，这是一个错误。后现代至少在西方是一个很复杂的现象，有兴趣的现象，无疑是存在的。如果你们去意大利、法国、英国或美国的某一城市，你们会发现建筑有很大不同，就建筑来说，你领一个十一二岁的孩子到街上走，指着米兰、巴黎、纽约的新建筑给他看，当他问这些是什么，你会告诉他这是现代的楼房。事实上，我们会给孩子下一些不准确的定义。我们说某些建筑，楼房、桥梁、学校、道路、某些建筑形式是现代，但我们讲的现代是刚才下的定义。而另一些建筑形式、对象我们应该给它下的定义是后现代的。那么，当我领着孩子在建筑群中游览时，我怎么向孩子说得清这个是现代的，那个是后现代的呢？我想我会对孩子这样说，所有那些建筑形式、结构、装饰及至建筑概念都没有用的就是后现代的。比如说，一个建筑的正面吧，它本应该是平的，这样，所有窗子都可以采光，现在却给它闹得凹凸不平，一个楼的楼顶本可以是平的，但却因为技术和材料的允许，摩天大楼的楼顶弄得像瑞士的小楼似的，让它尖起来。窗户本应该有正常的长、宽，现在给它弄得窄窄的，或者弄成圆圆的，好像这就是后现代的标志了。

如果跟我在一起的不是孩子，而是个大人的话，我相信我讲后，他们会问我，我们称之为后现代的建筑为什么有这些无用、累赘的小东西、小尖塔、小装饰呢？为什么会这样？我会说，是因丧失了观念和与建筑者的关系，也就是说，谁也不清楚，建筑者是谁，建筑的使用者是谁。换句话说，我认为后现代是一种中间过程，是在我们从捕捉到理解形式和人们想如何生活这样一个中间过程。那么，如果一起同行者是一个对文化和历史等很感兴趣的人，如果要解释后现代建筑在西方的繁荣，我会这样跟他讲，在西方现代已没有君主或红衣主教招募人去设计建筑，也没有群众

对建筑进行批评，作为一个参考点，人们在设计中也不必要考虑建筑的设计用途，也不需要再考虑落成之后，要么是给人吹捧，要么居住者评等级的问题，美学的规则不再受到什么思想、生活观或物质的影响和束缚。因此，我觉得在工作中，在生产中一切都在不停地变化着，但在美学这个领域里，作为美的代表，却被固定在一个中间阶段上，我们对许多事物都捉摸不定，我这里指的是西方。

有三个根本问题代表着当今现代与后现代并存的时代，而我对工业化所下的定义仍然是从现实出发。第一个问题是电子问题。现在有一句话叫做电子不是火车头，这句话就充分地表现出来我们蓬勃发展的现代时期和现在技术更尖端的后现代这个时期的巨大区别。第二个问题是关于资源、环境问题，就是我们人类在地球上得以生存和生存观的问题。这个问题是完全可以想象的。在所谓现代时期是人类控制、驾驭自然。可是到了后现代，我们才感到原来人类是受着自然控制的。这个时间就使我们茫然，使我们不知所措，是继续砍倒下一棵树呢，还是停下来和少砍点，就是下一棵树只剪一下枝。第三个问题是关于信息，我们生活在西方，但我现在不再肯定，因为从你们的电视上我看到的东西和我在世界其它地方所看到的一样。可以说我们生活在一个信息充斥的时代。信息很多，相当地多，而且在自身地繁殖，就好像实验室里的细菌能够不计其数地大量繁殖。我是在这次考察活动中才观察想到的。我们在这6天的旅行过程中，没有了我们在西方的信息常量，也就是说，我们不能再阅读100张报纸。但一切都没有改变，我的生活，幸福，如果我不去理会的话，我的一切都没有变。唯一的是在自问我是不是要戒烟。

我最后一个想法，也是今天我想说的最后一个观点。如果说现代自身有这样一种所谓霸权的现象，那么后现代自身也在追求这样一种霸权。但是这种霸权是客观的东西，不是主观的。因此

我下面要说的是一种客观论证，而不是主观的政治论证。

我注意到，大流量的信息是后现代一种极为典型的现象。在信息中起统治作用的还是美国的信息。你们知道，风总是围绕地球朝一个方向吹。如果你乘飞机从纽约飞巴黎，需要7个小时，因为是顺风；如果是从巴黎飞纽约，需要8、9个小时，因为逆风。时间的变化并不是因为时间方向的变化。那么跟风一起刮的就是CNN（美国有线广播电视公司），而且一起刮的就是英语，把CNN的信息传播到了全球，这是一种霸权。我给你们举个例子。大家都知道意大利与南斯拉夫近在咫尺，都是近邻，却从来没有在电视上看到有关波斯尼亚、克罗地亚或塞尔维亚受难者的采访，而电视应该对这类悲惨的报道是很有兴趣的。但是在美国的电视上却有很多采访和报道，有孩子、成人，有奄奄一息马上要死的人。但是能够在美国电视采访节目中的人只能是那些说英语的人。

在这次研究跨文化的讨论中，我把这个称作第三西方。我们说第一西方在东方是从海上来的，第二西方是从英国从丝绸之路来的，那么第三西方就是从CNN的卫星转播来的。这就是我给大家的结论，谢谢。

二、从欧洲带来的新信息

〔意大利〕翁贝尔托·埃科（Umberto ECO）

因为我来自西方，所以我能带来一些最新消息。有关今天的讨论会的主题，我带来的最重要的消息就是现代欧洲结束了。欧洲的概念是很现代的，这个概念大概有四五百年的历史。应该说从地理上讲欧洲早在希腊、罗马时期就存在的，但从思想角度上看，欧洲还是比较现代的事情，用中国的时间概念，就是在中国元末明初的时候，欧洲在思想上就存在了。在那个时候欧洲作为

一个民族国家的概念出现了。在17世纪初叶，当法国黎世留大主教上台的时候，那个时候法国的疆域只有现代领土的四分之一或五分之一大，其它地方讲其它语言，不讲法语不属法国。那个时候，欧洲作为一种民族国家构成的大陆的思想出现了。一个国家就有一个语言、一个文化，而且可能只有一种宗教，因为宗教斗争结束后，国王的宗教就是国教。这400多年来，现代欧洲的特点就是这些民族国家为了争夺政治、经济贸易的统治地位而互相争斗不休。

那么现在柏林墙倒了，苏联陷入危机，整个欧洲也陷入了危机。当初一直说俄语的地方，现在有讲乌克兰语的、立陶宛语的、爱沙尼亚语的等等，可以开出一个20多种甚至大家都没听说的语言的单子。这种追求自主化的现象在语言问题上也蔓延到了西欧。比如说在西班牙，加泰罗尼亚语、巴斯克语、加利西语都在要求独立，成为正式语言，而不仅仅是加斯利亚那语、即西班牙语作为正式语言。在英国、法国、意大利相似的现象也纷纷出现。我认为今后的20、30年将是500年前形成的这些民族国家被进一步毁灭结束的时期。我们说，现在欧洲在经历着欧洲联盟、新的欧洲一体化，但绝不是语言、政治、技术的一体化，而是从这些方面更加分化，不同的种族、语言组成邦联。这种分化组合的过程可能是悲剧式的，就像南斯拉夫。在南斯拉夫，三、四个持不同语言、宗教的民族在一起刀枪相见、相互残杀。然而有一些人希望欧洲这种现象比较和谐、平缓一些。

2000年还有其它一些新现象，其中欧洲正在经历着巨大的、从南方而来的移民潮。移民有迁居和迁移之分。迁居指的是十几万、几十万人从一个国家往另一个国家的移民，而迁移指的是成百上千万的一个民族、一个国家整体的移动并占领那个国家。面对移民潮，欧洲政府正在坐下来讨论如何应付来自非洲或亚洲的移民。欧洲政府是不怎么高明的，它们决定把移民打发回老家去，

因为不明白这不再是迁居是整个民族的迁移。

我这次有幸走了丝绸之路，在新疆看到在佛教、道教的庙宇旁边有清真寺。我想到了2000年后，欧洲各国会像新疆一样，在巴黎、柏林、罗马，那个时候的清真寺将会比现在多得多。

欧洲后现代时期，应该重新认识民主这个概念。是欧洲发明民主这个概念的，民主意味着所有的公民都有权力表达自己的思想、监督自己的政府。这一点对于还没有民主的地方有着很重要的意义。但是欧洲民主的思想是那个城市、国家的公民有权力，而不是其它人。新的欧洲后现代的民主思想应该建立在承认各个种族、民族的权力，他们能在任何地方自由地活动，也就是说，不仅要尊重他们的思想，而且接受有不同文化和语言的民族。这就是2000年欧洲应该做的事情。但是现在可以说欧洲天下大乱。这就是我从欧洲给你们带来的最新消息。

三、社会消费和社会时尚

〔法国〕保罗·法布里 (Paolo Fabbri)

一个现象的正确意义和内涵往往是在它结束的时候才被人们感觉和理解。当我们说现代结束时，这就是说我们在试图理解现代主义。弗里奥·科隆博讲了我们现代所处的时代现象复杂，因此，现代知识分子所面临的任务也是非常艰巨的，现代知识分子的任务就是跳出我们所处的现实，从外部对现实进行评论，并且要不断地把自己投身其中。现代知识分子过去总是反复地讲可以用外部的标准讨论当今这个世界。但是由于我们目前的形势非常复杂，变得越来越难以找到一个准确的外部标准，很难说有一条正确的路线。

我想简单地从两个关键点来阐明我的立场。

第一点是关于追求生产率的结果。在生产中，现代主义的特点是追求美学。生产拖拉机就像创作一部作品一样，当作同一类事情。如今第二、第三西方是追求消费美学而不再是当初的生产美学。如果当今社会仍然存在一种对社会生产率的追求的话，那么它是对大量生产提供的产品消费方式的一种追求。在同种作用和性能的众多花样的产品面前，消费者变成了符号学的专家。在一定时期内，对名牌产品的消费，成了欧洲和美国一个人社会地位的标志和准则。你拥有的汽车、牙膏、冰箱、报纸，你读的书都标志你是属于哪一个阶层的人。人们不再生产，对人的区别不再是看他的生产能力，而是看他的消费能力。我敢肯定，这种社会风气和产品的区分现在还在继续扩展阶段。第三西方的消费主义应该说不再有“社会戏剧性（夸张）”的特点。因此，谁拥有的物质比他人越多，数量越大，谁就更有权势。追求时尚现象导致的极为不同的感情引导着人们。时尚过去曾被看作是一种上层建筑，昙花一现，现在已经被看作一种结构，一种最基本的东西。我们对时尚这种现象如果能理解，也就对经济上的现象就更好理解了。我认为这种变化可以从已经找到的很多文学材料得到证实。对于刚才弗里奥·科隆博讲的第三西方文化地位的理解，不再是通过了解他的意识和思想，而是通过它的时尚的形式去理解。这是问题的关键。我们一直是以一个意识去理解社会，我们认为通过客观表象就可以理解世界。在推崇时尚上也是这样。

如果你们接受这种假设，那么原来大部分思想的反对者们，不论是西方还是非西方的都将接受同样突出的现象，就是东方已经变为一种时尚。我们认为这是一种可能被接受的本质的现象。我认为现代的特点主要是现代思想意识的结束，而越来越发挥作用的是人们的敏感，人们的直接感觉。

现在我们来谈一下社会消费和社会时尚，也就是说美学是怎样发生根本变化的。……浪漫主义，比如说，现代主义相信的是

这种审美的冲动，正如科隆博教授说的，现代主义极美的东西在现实中是能够起作用的。但是这种假设包含着技术结构的方面，是对美的吸引力和魅力的陶冶。那么，在今天这个人际交流和消费的社会里，出现了一种什么现象呢？出现了一种群体的麻木、麻醉现象。过去是在一个重大、非常著名的艺术品前的这种审美冲动，而今天变成了面对汪洋大海一样的众多艺术作品的那种小小的欢快感。这就是科隆博教授讲的社会扭曲现象。

在意大利人们谈论弱思想，也许现在要正经地谈论一下弱快感。中国社会正在朝着对不断增长的消费品追求的方向发展，这完全是正确的需求。但是我们并不能掩饰在一定的条件下，就会出现一种扭曲，人们的感觉的扭曲，对增值、等值和时尚现象的扭曲。以此，对日常生活中的各种东西都会发生扭曲，从烟灰缸到手表，从大的建筑到小的日常用品都将被审美化了。意大利或许比其他所有人都了解，因为是他们把所有日常生活都按审美观点设计了。如今的世界就是所有的物品都在走向它的尖端化，以求至臻至美，不断地增加，就是只有弱欢快感觉。这就是我们面对的世界。对于这点，意大利大使刚才已经提起。那么怎么办呢？在这种条件下，需要时间，就是科隆博教授刚才讲话中提到的，现代的一个重要问题就是对于时间的态度问题。那么，要走出越来越现代主义的现在，我们要从现象上寻求一个对于时间的态度问题的回答。但是，好比人们追求时尚的典型的现象，就连上帝也不知道我们正在走向何处。唯一的方式就是我们不认为处在现在中，而认为我们正在走向现在。那么怎么走向现在？那就需要面向未来开始，也就是说要慢慢地朝我们选择的方向前进，朝未来确定的方向走，以改变我们的过去，换句话说，在我们的过去中选择必要的正确，我们现在有的东西。

无论是中国还欧洲，我们过去所共同拥有的，还是值得在现在发扬的，我们想有这样一个东西。这就是我在这次“丝绸之

路”之行中所感受到的。我们对文化一统的希望，我觉得现在变成了一种无所谓的区别，我觉得这种希望不充分。我们知道西方在历史上，好像是作为一种历史的嘲讽吧，曾经追求过统一，可是，作为历史的嘲讽，我们却面对一个多样化的，有很多不同地方的世界。

我想至少在过去，我们有这样一个原则，至少是我们大家都要遵循的原则，这一点埃科教授也谈到过，这就是对所有符号翻译的原则，即一种语言与其它语言，一种形象与其它形象，语言与形象，形象与语言的翻译的原则。现代的结合也就是一种纯粹精神的结束。那么过去的纯粹的语言也好，形象也好，一种味感也好，在今后都要有一种互相的、互为符号的、互为标志的变化。在这种符号不纯粹的世界有两个条件：

一个就是翻译能使母语和目的语都丰富起来。比如从意大利语翻译成汉语可能使意大利语丰富起来；反之，从汉语翻译成意大利语也是这样。这样的话，在这种过程中，使各自的语言都比原来更加丰富。一个好的翻译势必要造成两种语言状态的变化。另外一种所谓丰富的就是外贸。

因为，也就是第二个条件，好的翻译应该是一个开放的系统，因为无论是出发语还是目的语，都不是在一个封闭的环境中的一个封闭系统，也就是说，意大利语和汉语是可以相互影响的，不论是好的还是坏的。因此，欧洲国家已经不再适应原来封闭系统的状态，在封闭的系统中相互搞外贸。很明显，在这种封闭状态下进行外贸交流改变了交流的主体，也就是国家，这就是现在欧洲所发生的。因此，中国在制定对外开放政策同我们西方的交往中，以及我们西方同中国的交往中，我们彼此都受益，但需要在未来中以其它开放的形式进行交流，使世界成为一个开放的世界。谢谢。

四、我所理解的“现代”与“后现代”

汤一介

什么是“现代”？这个问题大概很难回答。因为如果你为“现代”下一定义，那么一定会有人提出不同的意见。西方的思想家提出一个有关“现代”的定义，东方的某些思想家大概总会提出某些不同的看法来。那么中国人如何理解“现代”呢？我想谈谈这个问题。不过严格地说，我写下的对“现代”的看法，也不能说是中国人理解的“现代”，而是中国的某一个人如何理解的“现代”，这就是“我所理解的现代”。

我们说“现代”无非是说它不是“古代”或“前现代”。19世纪中叶，中国在西方列强的冲击下，一些人开始感到要走出“古代”，以便使自己的国家得以保存。1840年鸦片战争后，中国的一些知识分子提出若干中国走出“古代”、走向“近代”（现代）的方案。在这些方案中自然包含着中国传统文化（中学）与西方外来文化（西学）的关系问题。因此，这一百多年来，在中国一直存在着“古今中西”之争。最初，某些知识分子意识到中国在科学技术方面不如西方，魏源在《海国图志》中提出“师夷之长技以制夷”的方案，后来有张之洞等把这类思想概括为“中学为体，西学为用”。这就是说，要以中国原有身心性命之学（道德教化）为根本，而吸收西方的科学技术（洋枪洋炮）以为用。这样的主张当然改变不了中国贫穷落后腐败无能的挨打局面。到19世纪末，有些先进的知识分子才意识到单靠引进西方的科学技术并不能使中国摆脱贫穷落后，走向“现代”，因此提出“变法”的主张，要向西方学习政治法律等制度，而有1898年的“戊戌变法”运动。辛亥革命虽然推翻了帝制，建立了民国，一度还有什么议会等等，

但却出现了军阀割据和两次复辟帝制的活动。看来，形式上的政治制度的变化，而人们的观念仍然没有改变。五四运动是一次要求改变旧观念的伟大运动，它把西方的“科学与民主”作为追求的目标，以“反传统”作为其精神动力，于是一些先时的知识分子提出了“全盘西化”的主张，这就是说要求“以西学为体，西学为用”了，以为这样中国才可以走向“现代”。但是，什么是“西学”的“体”，什么是“西学”的“用”，当时并没有认真讨论。不过我们分析起来，“全盘西化”论者大概是以“民主”为“体”，以“科学”为用的。但是，“民主”能否是“体”，或者颇有疑问，因为人们可以说“民主”是一种制度，应该属于“用”。因此，“全盘西化”论者是否真正了解“现代”也是问题。由于“全盘西化”论的提出，在本世纪20年代后多次引起东西文化的论战。在论战中，“全盘西化”论的主将之一胡适也渐感到“现代”应无所谓“西方”或“东方”，没有东方或西方的现代化的不同，但胡适并未用“体”和“用”的关系说明这个问题。80年代后，有的学者提出“西学为体，中学为用”，他所说的“体”即包括物质生产和精神生产，但所强调的是“社会存在”，由于西方的社会生产方式比中国先进，所以应以西方的社会存在、生产方式、现实生活以及与之相适应的西方思想、理论、学说（包括马克思主义）等等的“西学”为“体”，而所谓“中用”是指“西体运用于中国”或者说“中国传统文化和‘中学’应作为实现‘西体’（现代化）的途径和方式。”这种观点里可以说包含着“西方化”就是“现代化”的意思。但这位学者所使用的“体”和“用”的概念已不是原来中国传统文化中“体”与“用”的原意了。同时期，在海内外还有学者提出“中西互为体用”的主张，他们对此解释说：“中国好的就以中学为体，西学为用”和“西学为体、中学为用”拼凑在一起的大杂烩。主张“中西互为体用”的学者对什么是“中学”中好的，什么是“西学”中好的并无说明，而且也无法说明。

为什么会有这样一些不同的主张，并由这些主张造成了混乱？我认为有两个原因：一是对中国传统哲学中的“体”和“用”这两个概念没有正确的了解；二是对“现代”的实质也没有深入探讨。在中国传统哲学中“体”和“用”是一对重要范畴，但它们不是一对实体性范畴，而是带有根本性质的关系性的范畴。我们必须说：“什么是体”、“什么是用”，这样“体”“用”才有意义。如说：“良知是体”、“天理是体”，或者“以无为体”等等，因此在中国传统哲学一般说“体”它不是指某种具体的事物，而且指“内在本性”或“超越的本体”，照中国传统哲学的看法，“体”和“用”是统一的，“用”是表现“体”的，是“体”的功用。例如，我们可以说“仁义为体，礼乐为用”，“太极为体，两仪为用”，“理为体，事为用”等。“用”不可能离开“体”而有“用”，“体”也不能无“用”而为“体”。这一点早在三国时，王弼早已讲过，他说：“虽贵以无为用，不能舍无以为体”，也就是说离开了“以无为体”就没有相应的“以无为用”。程颐在他的《周易传》的序文中说：“体用一原，显微无间”。照他看“体”应是形而上的，一般的，抽象的，而“用”是形而下的，具体的，个别的，但形上形下是统一的，既然“体”和“用”是统一的，我们就不能用这对范畴来表达“中学”与“西学”的关系，因无论“中体西用”、“西体中用”或“中西互为体用”都是对“体”和“用”这对范畴的误用。严复在《与外交部主人书》中批评“中体西用”之说，谓：“善夫金匱裘可桴孝廉之言曰：体用者，即一物而言之也。有牛之体则有负重之用，有马之体则有致远之用，未闻以牛为体以马为用者。”严复在另一篇文章《原强》中以“体”“用”关系说明西方社会谓：“盖彼以自由为体，以民主为用”。我认为，严复用“自由为体，民主为用”来说西方社会是抓住了现代社会的本质。但是，照我看，“自由为体，民主为用”不仅仅现代西方社会是如此，而且现代东方社会也应如此，一切现代社会

都应如此。这是因为，“自由”是一种现代的精神，“民主”是保证人们实现“自由”的制度。现代社会之不同于古代社会（或中古社会），我认为它主要特征就是可以较好地调动人们的创造力。“自由”即是创造力，它是现时代的时代特征。我们可以看到，两三个世纪以来，无论在自然科学、技术科学、社会科学、人文学科、文学艺术等方面都是日新月异的，生产力高度发展了。这些只能是在人们充分获得自由的条件下才能取得，而思想自由是最基本的。个性的充分发展、自身价值和权利的获得，都是人作为自由的人的觉醒的表现。因此，我们可以说，创造力来自“自由”。至于“民主”，它是一种制度，它可以是“共和的”、“君主立宪的”、“人民代表大会的”等等，但它的功用应是保证人民的“自由”得以实现。如果说，在古代世界各国、各民族由于地域的隔绝，在同一时代社会的差异比较大；但到近现代，各个国家与民族之间虽然仍会有文化传统上的差异，从时代性上看则难说在本质上应有差异。因此，如果要用“体”和“用”的关系来说明什么是“现代”（或现代社会），那么我认为，比较恰当的说法就是“现代”是“以自由为体，民主为用”。当然，我们说现代社会从本质上说都应是“以自由为体，民主为用”，并不是说各个国家、各个民族都一样，它们仍可以因具体情况而有不同的形式，因此现代社会也是多样化的。

现代社会经过两个多世纪的发展，由于“自由”的作用的发挥和民主制度的日趋完善，使得西方国家无论在物质文明还是精神文明方面都远远超过以前几千年的发展。但是，西方现代社会发展到今天却出现了许多毛病，甚至可以说是到了不能不重新考虑人类社会发展的前途的时候了。当然，我这里说西方社会发展到今天出现了许多毛病，这是专就西方社会本身说的，并不是说非西方社会就没有毛病，恰恰相反，非西方社会有着比西方社会更多的问题，而且这些非西方社会还正在走向“现代”的过程之

中呢！西方现代社会发生的种种毛病，到底是怎么引起的呢？我认为，其中原因之一可能是由“自由”和“民主”的误导引起的。关于“自由”，我们至少应该考虑两个问题：一个是“自由”有不同的层次；另一是在“自由”中有“个体”与“群体”的关系问题。或者是我们对这两个问题没有搞清，或者是“自由”和“民主”自身不可避免的要由上述两个问题产生种种毛病。

“自由”至少可以分三个层次：思想自由、言论自由和行动自由。思想是可以完全自由的，而言论和行动的自由则不能不受于某些限制，因而在思想和言论、行动之间就会发生矛盾。而思想的完全自由正是为人类的创造力提供前提。没有思想的自由就不可能有现代的科学理论和社会的理想。但是，我们并不能把自由思想的结果全部转化为言论与行动。不过自由思想的结果，如果不能见诸于言行，它就不会产生社会效果，因而就可能扼杀人们的创造力。这种矛盾为什么会产生呢？我想，就在于思想是纯粹个人的事，一个人如何想只要他不见诸于言论与行动，他对别人和社会就不会发生什么影响。但言论与行动就不仅仅是个人的事了，表现出来的言行都会影响别人和社会。因此，在“自由”问题上就涉及“个体”与“群体”的关系问题。于是就有所谓“个人的自由应以不妨碍他人的自由”的原则，可是这个原则是非常抽象和含糊的。特别是因为“自由”必然要强调个人的意义、个人的价值，因而难免造成“公说公有理、婆说婆有理”的状况。人们可以利用“自由”的模糊性造成社会的不公平和混乱。如果把一个国家（民族）作为一个个体放在整个世界这个群体中看，某些国家（或民族）往往也会利用“自由”的模糊性，强调她这个国家（或民族）的意义和价值，因而造成世界上的不公平和混乱。因此，“自由”对人类社会发展说虽然是非常重要的，非常可贵的，它是现代社会的标志，但“自由”之误导也会造成种种弊病，特别是在现实生活中很难避免不产生种种问题。现代社会（现代西

方社会) 在经历了两个世纪的发展后, 它的种种弊病可以说越来越明显了。个体自由的强调, 一方面调动了人的巨大的创造力, 但另一方面也导致了人与人之间的互不了解和隔膜, 正像克里思多弗·衣修午德在《紫罗兰姑娘》一书中所说那样: “我是一个旅客, 我没有家”, “一个旅客, 一个流浪人。我觉察到柏格曼, 我的同行者, 走在我旁边。一个分立的, 秘密的意识, 锁在自己里面, 像猎户臂一般遥远”。现代人是自由的, 但人也是孤寂的。因此, 近日在西方又出现了所谓“后现代”的理论, “后现代”理论开始出现在文学理论上, 后来也成了一种文化理论, 它涉及哲学、社会学、神学、教育学、伦理学、美学等等各个领域, 而且众说纷纭。“后现代”理论尽管是众说纷纭, 但它无疑是对“现代”理论的否定。如果我们从“后现代”理论对现代社会“自由”和“民主”引发出来的种种观念看, 它可能是由于现代社会的个人的强调, 以至于每个人都成为孤立的个人, 这也表现在社会分工的越来越细上。可是又由于现代社会已进入到信息的时代, 从而使得人与人之间虽然在精神上是孤寂的, 但在日常生活中的联系越来越紧密; 而且分工越细, 实际的联系就反而越紧。从社会生活看, 人们在衣食住行上的“自由”度越大, 越来越个人化; 但另一方面, 人们的生活越来越多样化, 他的衣服可以是法国制的, 吃的是中国饭, 住的房子的材料和式样来自美国, 乘的汽车则产自日本, 如此等等。由于“自由”引起的个人化和社会分工, 西方社会发展到今天反而更加谁也离不开谁了。这就是说, 极端的个体化反而造成了人与人之间关系的模糊化。现代社会对人权的普遍关怀和隐私权的重视、国家也有着为其自身利益似乎非常严密的保密制度, 但高科技的发展、信息的快速传递, 几乎可以无孔不入, 个人的隐私、国家的机密都可以曝光, 真真假假, 而成为一片模糊的底片。这样, “现代”理论所具有的明晰性、确定性、价值的终极性、理论体系的完整性等等全被冲垮了。“后现代”理论正是由

于西方社会出现的这种由极端个体化而造成的模糊化而追求不确定性、无序性、反中心主义、随意性和反文化传统的倾向。社会生活如此，科学的发展也正由于分科越来越细，而在消除界限，走向模糊化。一方面发展了许多新兴学科、边缘学科、如物理化学、生物化学、生物物理学、文化人类学、网络经济学，等等，不一而足。但正因为如此，原来的科学划分就越来越模糊了，本来物理学就是物理学、化学就是化学，现在既有物理化学，又有化学物理学，在自然科学之间原有的界限被打破了。不仅如此，自然科学和社会科学、人文科学之间的界限也正在打破着。从一方面看，学科越分越细，从另一方面看，学科界限越来越模糊。我们再从世界的格局看，二次大战至今变化也非常之大。原来最先进的地区欧洲，它是在分裂成若干民族国家从而得到发展的。而二战以后由于世界政治和经济的变化，欧洲各国又逐渐趋向联合，成立了欧洲共同体。其他地区的国家（民族）也存在着走向联合的趋势，如拉丁美洲、东南亚地区、阿拉伯国家等等。但同时有些地区和国家又发生了分裂，如原苏联和东欧一些国家。这些分裂的国家或迟或早将会加入欧共体或者阿拉伯集团。由于世界的这种发展趋势，在进入 21 世纪后，世界的发展很有可能出现一种要求打破界限，淡化区分，以使世界走出对抗和分崩离析。因此，我们可以用一个形象的说法，或者“后现代”是“以混沌为体，模糊为用”。世界本来应该是一和谐的统一体（混沌），因此可以用模糊界限的办法而使这个世界成为一多样性的统一体得以实现。这种把世界看成一和谐的统一体（混沌）和使界线模糊的理论，作为一种思维方式或者更接近东方的（或中国的）思维模式。所以后现代的理论很可能会更多的吸取东方的某些思想。这个问题就要再进一步作专门讨论了。

“后现代”（或后现代现象）和“后现代理论”是两回事，当然“后现代理论”应该是说明后现代现象和解决后现代所存在问

题的。可是现在，对如何描述西方的后现代现象的特征可能是五花八门；因此，后现代理论也必定是众说纷纭的。而我个人上述看法，可以说只是一种非常直观的印象，谈不上是什么理论，甚至对后现代现象的描述也很可能是完全错误的，不过从“错误”中也许可以发现“真理”。

我们的国家是在西方走向“后现代”的时候要实现现代化；而且不仅是我们的国家，其他第三世界国家都是如此。因此“后现代”思潮也就不能不影响我们社会的许多方面。在这种情况下，中国社会必然呈现着极为复杂的情况。在我们实现现代化的过程中，虽然我们正在实现的现代化并非完整意义的现代化，就必须考虑到西方现代社会存在的种种问题，同时又要受到“后现代”思潮的冲击，因此研究什么是“现代”以及什么是“后现代”应是十分有意义的。

五、什么是“现代思想”

王 宾

今天这个题目的中心话题是现代思想。坦率讲，我从来没有认真地考虑过什么是现代思想，我也不敢考虑什么叫现代思想。因为这个题目相当大，一般我们的讨论会比较小型。我比较习惯小的 Seminar，能对一个概念进行明确的界定，然后进行讨论。不然的话，东说东的，西说西的。但现代思想这概念本身就是不能够界定的。而我们的生活又为各种各样的所谓现代思想和现代行为包围着。过去我们叫时髦的、摩登的，现在换成现代的。好在这次我们一块组织一次丝绸之路考察，沿途就见到了各种各样的稀奇古怪的、摩登的、现代的行为和思想。那就逼着我在脑子里想了一想。不过我不准备把这些现象抽象出来，我只想举几个例子，

说明有很多很多不同的对现代思想的理解以及所造成的一些行为。我一个地方举一个例子。

在广州我们住在东方宾馆。晚上我就跟朋友们到酒吧里坐坐。一人端着一杯洋酒，对着一根蜡烛，气氛非常现代化。这时，我马上想起了我儿子跟我提的一个问题。他是在电视上看见的。他说，这些洋人怎么搞的，电灯不点，点蜡烛。我就跟他解释，我说这个蜡烛造成的气氛不一样。另外呢，点蜡烛寄托了西方一种怀旧的情绪，英语叫 *nostalgia*，我儿子不太理解，但他评论了一下。他说：“噢，过去是蜡烛不要了，用灯用电就是现代，现在是电灯不要，用蜡烛是现代了。”但是现在我们中国人也跟他们学了。其实，这里面有蜡烛，也有灯。

第二个是西安的。我们在清真寺里讨论。我们在路上开了十一次会议，连这次开了十二次会议，在短短的时间里。在西安的这次会议就很有意思了。在清真寺里面开的，好多学者都提出来第三个西的概念。他们认为，第三个西的概念是通过大众媒介，主要是美国的大众媒介控制了全世界。大家就吵翻了，这时候，翁贝尔托·埃科教授站起来，拿出当天的《中国日报》。西安市可能是把这一版买下来了，全部登的是西安。图片介绍兵马俑、大雁塔、小雁塔，全部介绍西安的古迹。它的中心思想是请西方的商人来西安投资。翁贝尔托·埃科先生说这就是第三个西。意思是说，不管你是什么社会，不管你的意识形态，什么玄学，在这个底下都跟着来吧。我脑子里就想这就是现代思想？

到兰州住了一晚上，不去看什么。从敦煌去吐鲁番时我们坐软卧，有一些人因为有夫人，所以他们需要两个人一个包厢，占四个位子，那么我就包了一节车厢，有四对夫妇，一对夫妇住一个包厢。敦煌那个站我看跟我1967年大学毕业发配到新疆再教育时候比，硬件设备变化不大。但思想却是完全现代化的。我们买了票，钱付了，票先不给你。轮到我们进站的时候，一人交35元

外汇券什么什么税，我记不清楚了。这时我觉得我很传统，我说算了算了不争吧，就好像秀才遇到兵，有理说不清。给钱吧，给了。到车门口，发现问题大了。过来一队日本游客连领队8个人。原来他们把我们的车厢一张票卖了二次。这时候我想我不能做传统人，我要做现代人。所以我走过去，把门一挡。我说，No, Japanese。我说，所有中方、欧方的人占好房子，把门锁上，我不敲门，你们不要出来。当然那些日本游客也上去了，最后再买一次票到硬卧里去。这样的事情在20年前绝对不会发生。列车乘务员说，你们投诉去。我说，天高皇帝远，谁能搬动地头蛇！反正我们没有受损失，还是让日本人和他们的中国领队去投诉吧。若在20年前，不关我的事，我也会打抱不平的，或许还会给日本游客让几个位子。如今得先捍卫自己的权利。哪一种态度是传统的？哪一种是现代的？很难界定。

丝绸之路最后一站是新疆。吐鲁番的“硬件”环境变化不大，“软件”变化之大不亚于广东。去葡萄沟路经农民地盘，被挡住留“买路费”。两块钱人民币一个人。这对广东人来说是小意思，拔一根毛罢了。可是当地陪同不肯拔毛，说回单位不能报销。时间陪进去，陪同当然不用负责。我可要对整队人的时间负责，便掏腰包买时间买平安。中世纪的故事发生在现代，但又是现代思想引发了过去的意识。要划分传统和现代并作出价值判断，谈何容易！

到了北京，我松了一口气。后一阶段任务将移交北大负责。外省人进京城，小心谨慎不敢说东道西，有话还是留着回广东三思后再决定讲不讲。碰巧，意大利大使罗西先生昨天在他的官邸设宴招待我们一行人。意大利人喜欢 complain，发牢骚。政府、教会和各政党天天挨骂。我今天拿意大利人当例子，大概不会惹出什么麻烦。大使官邸文化氛围很特点，与我记忆中的意大利不一样。里面的装潢非古非今，非东非西，而是把古今和东西揉在一

起。我甚至怀疑这是不是意大利人住的地方，因为我所熟悉的那种非常夸张的意大利式想像力，已被各种东方艺术品中和掉了。为什么不维持意大利风格？为什么不以“现代性”为审美标准？我还记得我当时端着一杯现代洋酒，站在一件有千年历史的中国古董面前，对身边一位先生说：我们到底在哪儿？传统还是现代？东方还是西方？我一路上考虑这个问题，这会儿更糊涂了。

上面几件小事使我想起中国 80 年代初以来围绕传统与现代关系的讨论。各种观点相差很远，但都有一个共同点：在界定“现代”或“现代思想”时，都以西方为参照系，以“现代优于传统”为出发点。这正是美国社会学中“结构功能派”为全世界提供的立场和视角，它以西方尤其是美国的发展为模式，来推动第三世界国家的现代化。这也正是 Culombo 教授和 ECO 教授所言的第三个“西”。我想有三点值得我们考虑：1. 这种“传统/现代”二分法 (dichotomy) 提供的第三种“西”，对不对，行不行，很难说，这是一个“仁者见仁，智者见智”的问题。但是，一定要解构 (deconstruction) 它，不然就会糊里糊涂去拥护或反对。2. 一旦解构了二分法，“现代优于传统”的价值判断就要打一个问号。不是要倒过来说“传统优于现代”，而是要跳出庸俗历史进化论的圈子，另找视角。3. 这对中国尤其重要。我们还没有真正进入现代社会，就已经有了一大堆西方现代社会和后现代社会的问题。如果继续紧跟“传统/现代”二分理论拚命往现代跑，结果会怎样呢？

对不起，我说只举例子不去抽象，说话不算话，还唱反调。谢谢各位。

附录二

关于建立无墙大学的计划和回应

一、关于建立无墙大学的计划

为了增进中国文化与欧洲文化的相互了解，自 1987 年以来，在欧共体的支持下，欧洲跨文化学院与中国中山大学、北京大学及中国文化书院制定了一个学术研究的合作计划。

在欧洲，跨文化学院已建立了一个包括波伦亚大学、马德里大学、新鲁汶大学和南锡大学的学术网。它的目的在于考察欧洲文化和中国文化在彼此相互介绍中出现的诸多误读现象，以及它们各自与科学知识的关系。参与该网络工作的欧洲学者、教授、研究人员将与中国学者进行对话，由于中国学者是通过他们变化中的自身文化这一多棱镜的折射来审视欧洲的，因而这种对话将会在一种全新的语境中进行。

由于欧洲日益重视远东经济的迅猛发展及亚洲在未来国际关系中所处的重要位置，上述问题似乎更具有现实意义了。中国众多的人口，正在进行着改革、飞速发展的经济及由此引起的知识界动荡，使她时下正处于一场史无前例的历史运动的中心。此外，她在亚洲的文化优势使之在一定时期内对该大陆具有一种驱动力。在世界范围内，中国也处于举足轻重的地位。

欧洲跨国文化学院认识到了亚洲、尤其是中国在 21 世纪即将

来临之际所拥有的这种决定性地位，看到了非西方国家已成为欧洲最优先的对话者，因此希望能对国际上不同文化间的交流发展作出相应的回答。

基于以上这些分析，跨文化学院希望在已组成的国际网络内创立一个机构，使亚、欧、非各洲学者之间能进行系统的学术交流。因此，在头五年内需要解决的主要问题将是建立这样一个具有学术水平和法律效力的“无墙大学”。“无墙大学”将致力于实现旨在促进各成员单位在人文科学、经济、自然科学等方面互相了解的计划。

此即欧洲跨文化学院建议与中国中山大学、北京大学（比较文学与比较文化研究所）及中国文化书院共同创立“欧洲——中国无墙大学”的原因。“无墙大学”将遵照下述原则进行学术活动：

1. 所有参与单位将共同制定一个从人类角度相互研究的计划，该计划将在欧洲和非欧洲地区同时进行。

2. 负责人员交换和居留的组织工作，使学者们能每年定期前往一个接待机构（大学、实验室等）：

——以确保双方合作项目实地进行的连续性，并促进教育的发展；

——以便为非欧洲学者提供轮流输出才智的机会；同时，也使欧洲学者可在非欧洲地区进行人类学研究实践。

3. 通过进行上述有关文化间状况的研究，通过与对欧洲跨文化学院感兴趣并参与其资金及管理的企业的协商，该网络将与经济界、企业界沟通，同时也向其他学术机构开放。

“无墙大学”将利用各参与单位的组织机构和物质手段，设立一个灵活机动的网络，该网络的活动将由一个固定的基金会支持，基金会的目的是保证：

——从总体上协调网络间的合作

——发展、资助和管理各研究项目

——科研成果的出版、发行

“无墙大学”将组成一个科研委员会，以负责制定第一个五年计划的研究、交换项目（1993—1998），及网络中主要大学对这些项目的实施安排，该委员会将由 Umberto ECO 教授和汤一介教授共同支持。

本计划得到了以下组织机构在体制、研究诸方面的支持：

——欧共体委员会，

——联合国教科文组织，

——人类进步基金会，

——法国各部委：科研、文化、教育、外交；

——支持本计划的大学，国家或国际研究机构的名单见附表。

（略）

（欧洲跨文化研究院）

二、对欧洲跨文化学院提出 建立“无墙大学”的回应

（一）由欧洲共同体支持的跨文化学院提出了“无墙大学规划”，对此规划我们表示支持，并愿与之合作。过去几年，跨文化学院已与中国若干单位，如中山大学历史研究所、北京大学比较文学与比较文化研究所建立了良好的合作关系。如果要进一步促进中国文化和欧洲文化的互相了解和交流，这种良好的合作关系不仅需要加强，而且应扩大。为此，我建议除继续与中山大学、北京大学比较文学与比较文化研究所合作外，可以跨文化研究院与中国文化书院为核心，合作建立“无墙大学”，共同负责吸收更多的学校和研究机构参加。中国方面可邀请中国教育国际交流协会、世界观察研究所、北京大学中国哲学与文化研究所等单位合作，欧

洲方面的合作单位由跨文化研究学院决定。

(二) 20 世纪即将过去, 21 世纪即将到来, 回顾过去瞻望将来, 东西文化之间的交流与协作会成为世界文化发展的总趋势。因此, 中国和欧洲的学者之间建立良好的合作关系, 在对话中增进互相了解, 在交流中得到共同发展, 是完全必要的。近两个世纪以来, 欧洲文化一直处于世界的主导地位, 欧洲文化无疑对人类作出了重大贡献, 但无可讳言, 由于东方各国在过去近两个世纪处于相对被动的地位, 大量地接受了西方文化的输出。但是从另一方面看, 用西方文化的模式来解释和分析东方的历史、社会和文化, 难免会造成“削足适履”的状况, 从而使东方文化(中国文化)的正常、健康、合理的发展及其对世界文化作出的贡献受到影响。如果使中国文化与欧洲文化能在平等的基础上对话, 在友好的关系中合作, 无疑会有益于人类文化的健康发展。无墙大学的建立或将对此作出有积极意义的贡献。

(三) 在跨文化研究院提出的“无墙大学计划”中说: “第一个五年计划(1993—1998)的研究、交换项目及它在网络内主要大学间的实施, 将由 Umberto Eco 教授和汤一介教授共同主持的科学委员会负责建立”。根据我对这句话的了解, 它是由 Umberto Eco 教授代表跨文化研究院, 由汤一介教授代表中国文化书院和北京大学中国哲学与文化研究所共同主持的科学委员会来制定研究和交流的项目, 并提出实施方案。为此, 我建议科学委员会的成员除 Umberto Eco 教授和汤一介教授外, 由两方面各提出不超过五名的委员, 以便开展工作。

(四) 根据跨文化研究院提出的“无墙大学计划”原则和中国的具体情况, 无墙大学的网络除已与跨文化学院建立了联系的大学和研究机构以外, 可在中国和欧洲向企业界、经济界以及学术界开放, 使之成为本组织网络的会员。但会员资格应得到委员会同意。

(五) 根据跨文化学院提出的规划, 无墙大学必需取得若干基金会的支持, 以便有足够的资金使我们的工作得以长期的开展。除跨文化研究院已经取得跨文化研究基金会、人类进步基金会等支持外, 在中国方面也应找到支持无墙大学的基金会或为此事业成立一基金会。

(六) 关于第一个五年研究和交换的项目, 我有如下建议:

(1) 每年由委员会协商定出一两个主题作为合作研究的项目, 研究项目在五年中应保持一定的连续性。由欧洲有关单位派出学者和由中国有关单位派出学者在欧洲或者在中国进行合作研究。

(2) 定期在欧洲和在中国召开学术讨论会, 通过会议进行交流。我建议, 由中国文化书院邀请欧洲若干名学者参加由文化书院在福建省主办每年一次的“东亚地区文化与经济互动学术讨论会”, 以便欧洲学者通过会议了解中国及东亚地区的经济和文化发展; 欧洲方面也可以定期或不定期组织有关学术讨论, 邀请中国和东亚地区学者与会。

(3) 由中方联络国内有关单位安排、组织欧洲汉学家到有关大学或研究机构进行研究(包括合作研究), 同时招收相应数量的学生到这些大学或研究机构攻读中国文化方面的硕士、博士(包括博士后研究)。此外, 中方网络内的各有关单位也将为欧洲学者创造进行人类学研究的良好环境和条件, 以便推进中欧汉学研究之间的交流, 共同为人类学研究的发展做出积极的努力。

(4) 推动无墙大学在欧洲和中国网络中的成员机构交换出版物和有关资料, 在条件成熟的情况下, 在欧洲由跨文研究院、在中国由中国文化书院建立资料中心或资料库。

(5) 为使中国企业界能对欧洲的经济状况和经营管理经验有直接的了解, 每年可组织中国若干企业家到欧洲作短期(如二至三个月)学习和考察, 活动结束后由跨文化研究院或有关机构发给相应证书。同时, 每年也可以由欧洲有关单位组织欧洲的企业

家到中国作短期考察和了解中国的经济发展情况和文化背景。此项工作可由欧洲和中国网络中的单位负责组织实施。除作经济方面的考察外也可以组织文化方面的考察和旅游考察活动，以增进欧洲和中国之间的相互了解。

(6) 在条件具备的情况下，在欧洲和中国出版介绍欧洲和中国的书刊，发表合作研究项目的成果。

汤一介