

中西语境中的文化述微

王才勇 著



上海人民出版社





本书抛开了从概念到概念的文化哲学方法，以当今(中国和西方)现实中的中西语境为聚焦点，用具体事实和透彻的论说对当今文化的中西合流特点进行了精要和入微的阐述，并从历史和现实角度指出了这个合流的冲撞点和切入面，进而凭借由此激发的思路指出了当今文化自觉的具体路径。全书没有刻意构建什么新的理论和学说，却不时闪耀出令人耳目一新的思想火花。



ISBN 7-208-05215-8



9 787208 052154 >

定价 18.00 元

易文网: www.ewen.cc

华北水利水电学院图书馆



207312362

G11

W120

才勇 著



西语境中的文化述微



AA216/07

731236

图书在版编目(CIP)数据

中西语境中的文化述微/王才勇著.

—上海:上海人民出版社,2004

ISBN 7-208-05215-8

I. 中... II. 王... III. 文化—研究—世界

IV. G11

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 070729 号

责任编辑 宋慧曾

封面装帧 王小阳

中西语境中的文化述微

王才勇 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001) 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海天马印刷厂印刷

开本 850 × 1168 1/32 印张 7.75 插页 6 字数 179,000

2004 年 11 月第 1 版 2004 年 11 月第 1 次印刷

ISBN 7-208-05215-8/B·435

定价 18.00 元



荷兰遣华使团宫廷大师尼霍夫(Jan Nieuhof)1665年出版的《荷兰东印度度协会遣华使团在中国鞞鞞人皇帝身边的日子》一书的插图



1765年前后出现在法国或英国的织布图案。现藏于德国克雷菲尔德(Krefeld)纺织博物馆



出现在法国1735—1740年间的绢画。现藏于英国维多利亚 / 阿尔伯特博物馆



18世纪初出现在伦敦的艺术挂毯，现藏于英国维多利亚 / 阿尔伯特博物馆



威天 (Antoine Watteau 1684-1721) 中国风貌……来自 Chateau de La Muette 的景象。原作已失传 此为复制品。现藏于英国牛津阿斯莫里安博物馆



英国18世纪出现的中国式墙纸画，现藏于英国维多利亚/阿尔伯特博物馆

序

古人云：“读万卷书，行万里路。”它形象地表述了知行结合的治学态度。在当今世界做学问，当然也要读书行路，那就是：读书要读中西万卷书，行路要行中西万里路。本书作者就是这样去做的。

在度过了整个童年、少年时代和在上海获得学士学位后，他毅然放弃了故乡的安逸，跑到远方的北京去感受那深厚的文化风韵。当硕士学位在握时，他又南下来到了当时处于社会开放前沿的珠江三角洲。当中国社会快速传入西方各种现代思潮并面对处于后现代社会的当今西方时，他索性跑去欧洲，游历了美国，一晃就是十余年。在中国社会正进入全方位转型时，怀揣法兰克福大学艺术学专业博士学位的他又回到了正处于社会转型前沿的故里，一头扎进了对中西文化互动的潜心思考之中。通过读中西书的学历和走中西路的行程，他对中西文化各自的特点，从耳濡目染到亲身体会，对中西文化各自的特征和精髓从反复比较到深刻理解，经历了一个由浅入深、由表及里的过程。他把自己十多年的研究心得写成此书，奉献国人。

欧亚大陆本来就是一个统一的大陆，面向大西洋的泰西与面向太平洋的远东分处一端。这个大陆实在太辽阔了，中间有

诸多群山、大漠和荒地阻隔,以至于欧亚各自独立成洲,分别成为两大文明的发源地。在世界上,这两大文明特色各异地位重要,逐渐向外传播。因此,中西文化的相遇、交流是历史的必然。在古代,沟通东西两端的是丝绸之路和香料之路,最初交流是通过处于中间的其他国家和民族间接进行器物贸易开始的。器物虽然只是处在文化的边缘,但它仍是文化的产物,积淀着文化的信息,中西文化交流由此打开了窗户,同时也引起了进一步了解对方的兴趣和要求。于是,中西文化的交流便从器物文化扩展到了对对方城镇交通、生活习俗、人际关系、国家体制、甚至思想观念等等的观察和关注。

在中西文化的相互关注之中,有互视和自视。法国哲学家梅洛-庞蒂在《眼和心》一书中说过:有一种视看是“对其进行思考的视看”。视看文化的内层和核心部分肯定离不开眼和心相结合的“进行思考的视看”。在中西文化互视的过程之中,不乏好奇、惊讶、尊敬、仿效、困惑、批评、比较、融通。文化视看依傍的是自己的文化,这无可非议,然而一旦凝固僵化,便成了偏见,如以欧洲文明为准则来评价中国文化的欧洲中心主义,又如中国根深蒂固的“天朝大国”心态以体用之分来定位中西文化。在中西文化的互视中,会以己之长比彼之短,也会以己之短比彼之长,从而引发进一步的思考,互视的眼光便返身自视。于是,中西文化之间有了较全面较深刻的了解和评价。20世纪末21世纪初,中西文化之间有了更多的平等的对话,这已经成为有识之士和广泛大众的普遍要求。文化交流不应在文化的霸权和扩张的状态下进行,只有在平等对话的情况下,才能平等地视看与思考对方,还可以换位视看与换位思考对方,这正是本书作者的那种跨文化互视的视野。

在中西文化的相互关注中,有相互的借用和融会。当然,这

种借用和融会是根据意向加以选择的。在欧洲启蒙运动初期,思想观念面临更新和提升,有西方学者把目光投向中国,把千古恒在的中国文化和社会本身看成是一种巨大的理性力量,中国文化的道德性和社会的有序性便被拿来作为催发、推动欧洲启蒙运动的一种文化思想力量,被一些学者称为像“点燃了西方的火绒”的火星。莱布尼茨、歌德这些文人巨匠都提出过中西文化应该互补并共同构建世界文学的主张。而在19世纪下半叶至20世纪初,衰落腐败的中国令中国的志士仁人投身于社会变革的潮流,把目光投向西方,不仅有洋务运动的实业发展,而且有思想观念的引进,进化论、民主政治、自由平等,等等,便成了图强救国的思想武器,成为可以攻玉的“它山之石”。

在中西文化的这种相互关注之中,从表面看尽管彼此独立地走着各自的路途,但在各自的现实实际中却不可避免地渐渐带上了对方的印记,以至近现代以来我们已很难看到一个不带有任何西方文化痕迹的完完全全的中国社会。正是基于这样一个事实,本书作者凭借对西方文化的切身体验和感受,直接切入当今中国现实中的中西互动,由这个现实语境出发,一步一步解析出了当今中国文化的一些自发走向,并进而指出了其中存在着走向文化自觉的可能。这种切入方法突破了中西文化研讨中常见的机械两分法,从而将所言说的直接推向了活的现实,正是这种贴近使得该书的文化论说显得不仅有中西文化相互视看与换位思考的特色,而且有贴近中西文化相互激荡的现实内容。换言之,该书所述既有中西文化互动的世界视野,又有具体的文化视焦。可以说,书中所述不仅是讲给专门的文化人听的,而且更是讲给生活中的每一个人听的,因为当今现实生活中的每一个人都离不开中西文化的交互影响,我们每一个人身上都在不断发生着程度不等的中西互动。对这个现实生活维度的切入是

本书最具特色之所在。

总之,见识丰富与学术探索并存,思想活跃与观点新颖同在。这是我阅读这本书的感受。在全球化的背景中,文化无论中西,都要求着更高的文化自觉。愿作者在中西文化研究的路上,不断提高文化自觉性,走得更好,走出一片新天地。

陈超南

2004年3月于沪五原路寓所

目 录

序	陈超南
引言	1
一 从东学西渐谈起	5
1. 为什么中国引起西方持久的兴趣	5
2. 对中国文化的正面解说	13
3. 对中国文化的负面解说	18
4. 艺术史上的中国风格以及深入研究中国文化的 开始	22
5. 战后对中国文化的兴趣	28
6. 当今西方人心目中的中国人	37
7. 我们对此应持的态度	43
二 解读当今西方文化	48
1. 西方现代化的文化之路	48
2. 当今西方的主流与非主流文化	59
3. 文化自律与社会稳定	71
4. 当今西方世界的意义认同和价值取向	75
5. 当今西方文化发生危机了吗	83

6. 当今西方文化中的东方成分	91
三 审视我们身上带有的传统文化	100
1. 中西文化差异的根源所在	100
2. 我们现时代的文化氛围	104
3. 我们身上之传统文化的过时	110
4. 中华传统文化的时代意义	124
5. 中国传统文化获取新生的契机	134
四 当今中国的文化态势	142
1. 当今中国社会的时代特点	142
2. 当今中国面临的文化问题	148
3. 中国当今文化的自发趋势	151
4. 自发走向带来的机遇和危机	162
5. 中国当今文化的自觉可能	171
五 经济全球化时代的文化选择	177
1. 经济全球化时代文化选择的特点及可能	177
2. 当今文化问题上的几个陷阱及我们的应对	180
3. 积极推广关联互动精神	187
4. 主动构建社会公共理性	194
5. 文化自觉的智能化运作	202
6. 用互补意识取代二分思维	208
7. 对世界主流文化的积极构建	214
结语	226
附录 有关文化间性问题	228

引 言

在中国这样一个古往今来从未放弃过文化自觉的国度里，如今的社会转型显然更是将我们、或是作为个人或是作为国家推到了新一轮的文化选择面前。当今时代，这个文化选择对我们来说早已不仅仅是面对自身传统，而且更是面对他者，主要是面对西方的一种文化自觉。毋庸讳言，近百年中国社会的演替一直置身于这样的选择中。如今我们所面临的选择不同于以往的地方在于：中西文化经过数百年的冲突和交融在我们这里已越来越不是各自界限分明的铁板两块，而是已相当程度地成了融合在一起的两种不同文化。这就使得面对西方文化的自觉选择越来越从原来的由西方引进怎样的文化转变成了使现实中怎样的中西融合脱颖而出的问题。

早在 1697 年，当时在欧洲具有很大社会影响的德国大哲学家莱布尼茨从传教士那里对中华文化有所了解后曾历史性地首次呼吁：位于欧亚大陆两极的欧洲和中国在文化上应该伸开双臂，协同合作，共同创造出人类最富理智的生活，并且强调，这种共同创造不会自发出现，必须由人去促成。¹三百余年后的今天，中西文化经过不断的冲突和交融，在其外显的很多方面已达到了难以分离的融合，尤其在中国，以致不少文化保护主义者提出

了应对的问题,这就使得新时期的文化自觉具有了一个给定的中西语境问题。我们的日常语言尽管还在一如既往地自身文化和外来之西方文化理所当然地分而论之,但在文化显出生气的现实层面,两者早已程度不等地从出于特定的中西语境,离开这个语境已没有什么单一的传统或西方文化可言。在我们当今现实生活中,单一的自身文化或外来文化已越来越不复存在,我们所面对的传统或西方文化在当今现实中已相当程度地经受了西方文化的冲刷,同样,进入我们眼帘的西方文化也已多多少少地经历了某种东方化的转向,更不要说那些业已进入我们生活的西方文化了。这个给定的中西语境无疑要求我们,在言说或考察中西文化时,不能再固守脑中的二分视野而置现时实际变化于不顾,一味专注于两者各自单一的特性,进而由此去寻找其间的同或异,而必须从中西文化的交接面入手去谈各自的特点和意义。惟有从这个交接面切入的东西才是在这两种文化的遭际中能够碰出反响的东西,也就是能够进入各自现实的东西,不管是正面的还是反面的。否则,尽管我们所谈论的中西文化往往会在静态的知识层面无懈可击,而与动态的实际却又会永远隔着一层。这样,我们所欲求的文化自觉最终就会找不到现实的切入点,而仅流于文化人满足单一认知心理的话题。

以现实凸现的中西语境为切入点,就要求我们在言说中西文化时紧紧扣住二者的相关性。相关并非单纯的相近,而是指相互间能引发或是积极或是消极之直接反应的东西。鉴于二者根基深处的异质性这个相关就往往表现为逆向的冲撞,而恰恰这逆向的冲撞才引发了互补性交融。

具体来说,我们在置身于中西语境看西方文化时,就要把关注点调向西方文化中或是直接或是间接地关涉到中国的那些部分或方面。迄今,我们对西方文化的单个载体形态如哲学、政

治、经济、艺术等确已了解不少,但真正在中国现实中留下痕迹的显然只是其中的很少一部分。不管理智上的了解达到何种程度,其在现实中能够引起反响的部分只会是其中与现实具有某种相关性的东西。所以,置身中西语境就是要在对西方文化的关注中,紧扣其中关涉到中国的部分。这既可以是西方文化史中直接或间接地对中国文化作出反响的部分,也可以是当今直接与中国现实发生关联的部分。

同样,置身中西语境在观照自身文化时就要专注于其中与外来文化显出对应性的部分,这种对应可以是正面的,也可以是反面的。如今,延续到我们现实中的传统文化就是原有文化中与外来之西方文化具有对应性的部分经过近百年的相互激荡和冲刷被留存下来的,现实的这个自发整合是永不停息的。抓住了其间的中西语境在审视自身文化时就会紧扣其中经历了西方文化洗礼的东西,紧扣其中具有现实生气的部分。惟有如此,所谈的自身文化才是具有现实活力的,才是我们必须关注和把握的。

在当今这样一个中西文化已越来越成为现实生活中不可二分之组成部分的时代,文化自觉显然不能失落这个中西语境,否则所获得的认识就会只成为满足一时认知心理的知识游戏,而不具备或很难具备走进现实的切入口。数十年前,跨文化研究,不同文化比较曾在西方学界风靡了好一阵子,但由于这种跨文化方法在其刚刚起步阶段不免流于单纯的比较而不久便让好多人扫兴而去,因为这样比较出来的结果往往在知识层面令人刮目相看,而于实际生活却显不出多少亲和的生机。单纯比较所言说的文化往往流于梳理出的东西,因而不可避免地会走离文化本身的现实形态。当今西方世界,外来文化的渗入尽管从没有停止过,但居主导地位的绝对还是自身文化脉系的传承,这就

给贴近现实的文化比较带来了很大困难。而在我们中国情形则不同,外来文化(主要是西方文化)的渗入不仅已无与伦比地在现实生活留下了深深的印记,而且还直接地成了现实的组成部分。对我们来说,跨文化视野与其说是新认知心理的产物,不如说是我们置身其中的现实给定性所要求的。我们的文化自觉要具有真正的实际活力,已不能再将中西作为两个单纯的孤立体看待,而必须切入其间的交接面,关注其间的间性特质。

这里应该指出的是,文化自觉问题不仅是一个社会应关注的问题,它关涉到每个人。诚然,个人对某种文化的获得经常会自发地发生,因而,个人的文化自觉问题往往被忽视,以致在日常生活中,成功时往往忘却了身上所带有之文化的功劳,失败时自然也忘却了身上所带有之文化的不足。在一个越来越追求高效益,越来越不能原谅过失的时代,不仅社会要有文化自觉的运作,个人也应有越来越自觉的文化选择。

本书依托作者对西方文化十年有余的亲身感受,力图以相关性视界,追寻中西文化中影响当今中国文化走向自觉的诸要素。笔者以为,这个对二分视野的扬弃,不仅更加切合中国文化发展的现实实际,而且鉴于其相关性方法还更能提供现实所需的洞察。

注释

1. 参见 *Deutsche Denker ueber China*. Hrsg. v. Adrian Hsia. Frankfurt/M. 1985. 第9—10页。

一 从东学西渐谈起

西学东渐在当今中国早已成了不言而喻的事实,而且离开了这一点已经无法写出近代的中国文化史。同时我们也多少知道,在西方也有个东学西渐的问题,而且东学西渐具有着远比西学东渐更长的历史。这里更值得我们关注的是,这个“东”主要指的就是中国。在西方文化越来越融入中国的当今时代,中西文化的冲撞和摩擦自然也就越来越成了生活中的现实。对于这种冲撞和摩擦我们尽管已有了数百年的经历和了解,但由于前此的这个激荡大多以自发方式发生,应该说,我们迄今对中西文化的冲突点以及切入面还缺乏自觉的了解。在这方面,具有更长历史的东方文化在西人那里引发的不解和赞赏,自然能很好地启发我们的有关认识,这种认识不仅指向中西文化本身的各自特质,而且更指向这两种相异、甚至相对立文化的冲撞点和激荡面。

1. 为什么中国引起西方持久的兴趣

西方对中国的了解最早可追溯到古罗马时代。据载,由于丝绸之路的开通,早在古罗马的奥古斯丁时期,中国便以远方的

丝绸之都而为当时的罗马人所了解。当时的古罗马人称中国为 Serica, 中国人为 Seres。尽管当时的罗马帝国对同时期的汉代也有所了解并知道了秦始皇创建新型国家的一些情况, 但这些了解大多是间接而模糊的, 因为当时欧洲人与中国的贸易是以中东和东地中海地区的穆斯林世界为中介的, 他们直接打交道的并非中国人, 而是这些地区的中间商, 因此有关中国的知识大都是一鳞半爪的道听途说, 所以当时的中国对西方人来说主要是丝绸之国。在社会文化方面, 当时的西方人对中国无法有较深的了解, 因而也不会有什么特别兴趣。因此, 当时罗马人对中国的兴趣也就主要局限于贸易。以后当蒙古人的势力范围延伸至欧洲门槛之时¹, 欧洲人便把蒙古人在战争中表现出来的威勇和强大普遍与中国人联系起来, 他们一时还搞不清蒙古人与中国人之间的区别和联系。不管怎样, 这个历史的误会进一步增强了西方人心目中中国是一个强国的形象: 强国不仅在物质生产意义上(丝绸), 而且也在军事上(英勇善战)。这无形之中默默滋生了欧洲人由仰慕进而要了解中国的欲望。

自唐代开始, 随着大秦景教的传入, 最早一批西方人便以基督教教徒身份从欧洲来到中国。自此, 从公元 8 世纪到 13 世纪之间, 不少欧洲传教士、外交使节、商人来到中国, 这些人回到欧洲后写了大量有关中国的游记, 比如意大利传教士柏朗嘉宾(1245—1247 年在华)的《柏朗嘉宾行记》, 法国使节卢白鲁克(1253—1254 年在华)的《卢白鲁克东行记》, 意大利商人马可·波罗的《马可·波罗游记》。这些游记成了欧洲人所获得的最早对中国的直接了解。在所有这些游记的字里行间都洋溢着对中国社会文明进步的仰慕。

到了 16 世纪末, 西方人开始大量进入中国, 欧洲开始有了对中国进一步展开的直接了解。许多商人、传教士、外交人员、

水手等,开始将自己在中国的经历以及由此而来的有关中国的知识有系统地介绍到西方。1585年西班牙奥古斯丁教会神父门多萨(Mendoza)应罗马教皇要求用西班牙语写的《大中华帝国史》应该是西方在这方面最早的发生广泛影响的书,16世纪末该书在欧洲已有西、德、丹、意、法、英和拉丁文等7种文字的版本,并重印了46次,该书用生动、优美的语言对中国社会的富有和安定进行了多方位肯定性的描述,比如对中国有序的行政和社会管理,包括科举制度和家庭秩序都进行了热情洋溢的介绍。即便是对中国监狱刑法之残酷的描述也同时指出其对维护社会安定和公正的必要性。该书在16世纪后期对欧洲人心目中的中国形象发生了深远的影响。此后,利玛窦(Pater Matteo Ricci)写的《中国文化史》便是西方第二本对当时社会发生广泛影响的有关中国文化的系统著述。与前书一样该书同样基于明朝后期中国的情形(利玛窦于1583至1610年间生活在中国)将中国描述成发达、强大的国度。这直接印证和强化了西方人前此对中国的印象:强大、富有的大国。

从此以后在西方社会愈来愈明显地形成了一股关心、收集有关中国信息的热潮。既然中国是这么一个有序、发达之大国,对正处于社会深刻发展前夜的欧洲来说(三十年战争),中国真是一个难得的榜样。当时的中国热潮主要体现在对水手、传教士有关中国之报道的关注和收集,以及据此而来的文学创作。比如1613—1660年间,英国人塞缪尔·珀切斯(Samuel Purchas)收集各种游记写成的《旅行者》一书,就成了英国人了解远东的一个重要来源。同时期较有影响的还有西班牙水手平托(Pinto)写的《游历者》(他在亚洲生活多年),耶稣会僧侣布弗特(Bouvet)为法国国王路易十四写了一本中国史。所有这些都一如既往地中国写成一个发达、有序的大国。莱布尼茨在看

了 Bouvet 的书之后,就对中国产生极大好感,甚至呼吁,位于欧亚大陆两端的欧洲和中国,应在文化上互补。歌德在研读了中国文学之后也提出了世界文学的构想,从而成了继莱布尼茨之后又一次看到了中国文化之人类普遍性的西方文化名人。文学方面,法国人居雷特(S. Gueullette)是第一位写中国的大作家,他 1722 年写了《中国故事集:达官冯皇(Fun - hoam)之奇遇》。英国人奥利弗·戈德史密斯(Oliver Goldsmith, 1728—1774)于 1762 年写了《世界公民:或一个住在伦敦的中国哲学家的来信》。该二书均将中国描述成富有理性和道德心的国度。英国人霍勒斯(Horace Walpole, 1717—1797)1785 年写了《象形文字故事集》,该书尽管将中国写成迷信、墨守成规、懒惰、难以理解的国度,但字里行间还是洋溢着以中国为榜样而对西方人伦道德的批判。

17 世纪下半叶以来,随着欧洲人渐渐看清自身社会发展的新道路,随着西方人对中国社会文化了解的进一步深入,加之满人灭明建清,又冲击了西方人对强大中国的信仰,清一色对中国大加赞扬的局面不复存在,由此开始渐渐出现了一些批评中国的论调。学术界方面最早的著名代表应是孟德斯鸠(1689—1755),他在其《论法的精神》中认为多少年的皇朝统治在中国是靠专制主义维系的,中国是一个屈服于专制、强权的民族,中国人对老年和长者的孝并非出自内心的道德命令而是迫于压力。孟德斯鸠的观点尽管没有马上得到广泛的认同,但立马产生影响,引发了用另一只眼看中国的潮流。与孟德斯鸠同时期的伏尔泰(1694—1778)在其《世界史》中虽然与孟德斯鸠对中国的观点进行了辩论,并对当时中国的政体持明确的赞赏态度,但他还是遗憾于中国的千年史缺乏物质的发展,历史上多有发明但少有运用,所以落后。法国重农学派代表魁奈(Francois

Quesnay, 1694—1774)在其《中国的专制主义》一书中也用了大量篇幅去驳斥孟德斯鸠对中国专制制度的批评,但他不得不承认中国专制制度的存在,而且,他的反驳显得论据有点单薄,只是提出了一种相反的观点而已。学者尼古拉斯·布朗热(Nicolas Boulanger)在孟德斯鸠的直接影响下于1763年写成《东方专制制度的源起》一书,对中国作了专门的批判和否定。亚当·斯密(Adam Smith, 1723—1790)在其名著《对国民财富之性质和原因的研究》中同样把中国写成落后、贫穷的国家。法国思想家孔多塞(Antoine Marquis de Condorcet, 1743—1794),德国思想家赫尔德(Johann Gottfried Herder, 1744—1803),英国文艺理论家柯勒律治(Samuel Tayler Coleridge, 1772—1834),人口学家马尔杜塞(T. R. Malthus, 1766—1834)都持有类似的观点。到了黑格尔那里,中国便被置于其理念的历史进程之外,因为中国缺乏发展。当时对中国的批评在社会上产生广泛影响的是一些文学和游记描述。这方面较著名的是英国小说家笛福(Daniel Defoe, 1660—1731),他在1719年的《鲁滨逊漂流记》,1720年的《鲁滨逊思想录》中把中国人描写成肮脏、不老实和虚伪的人。英国水手乔治·安森(George Anson)1748年于其著名的《世界旅行记》中根据他在广州的亲身经历对中国人作了同样的描述。安森对中国的看法尽管马上遭到了伏尔泰的批驳,但由于是对亲身经历的描述,在社会上广泛传播了开来。孟德斯鸠、康德、黑格尔这些显然没有和中国人直接打过交道的人也跟着说:中国人经商不老实,会骗人。就连康德举出的例子也与安森对自身经历的陈述完全相同。由此足以见出游记描述在当时社会的影响之广。

从17世纪下半叶到18世纪的这种对中国褒贬不一局面的出现,并没有削弱西方对中国的兴趣,相反,这种意见不一的局

面恰恰对之起了推波助澜的作用。在 18 世纪的欧洲,中国几乎成了一个时髦的话题,乃至在造型艺术领域(建筑、绘画、工艺美术设计)出现了一种独特的中国风格(Chinoiserie),在建筑装潢、绘画构图、家具、陶瓷和纺织品设计方面,很多都直接移用中国图案,比如,中国建筑中的亭台楼阁、园林设计上的小桥流水、绘画中的山水构图和人体造型等。顺应于当时社会上对中国褒贬不一的态度,当时西方艺术中的这种中国风格对中国图案的直接移用尽管缺乏对所移用图案之艺术底蕴的领会并明显带有生搬硬套、任意发挥的意味,但由于其涉及面之广,影响之大,仍使其在西方艺术史上赢得了一块不容置疑的地盘。

19 世纪西方社会发展达到世界领先地位并开始向外扩张,由于满人灭明建清早已打破了西方人对强大之中国的信奉,加之 18 世纪对中国长期专制统治的揭示使得西方认为,中国是一个易于征服和统治的国度。²这样在 19 世纪西方开始向外扩张的情形下,中国这样一个幅员广阔、物产丰富的大国自然就成了一个征服对象。因而,19 世纪以来大量西方传教士、水手、外交和军事人员涌入中国,随之也向西方传回了大量有关中国的资料,这对西方进一步准确了解中国创造了良好的基础。1830 年西方便开始在大学里进行对中国的学术研究,最早这样做的是法国的索本学院,然后是牛津大学、剑桥大学,再后是美国的一些大学院校。自此很多汉语著作相继被译成西文,到了 19 世纪末不仅儒家、道家的一些经典都已被译成西文,而且,还出现了一系列有关中国社会、政治、经济、宗教、艺术等专门学术著作。19 世纪的西方尽管也出现了不少有关中国的褒贬不一的看法,但这些大多是对上一世纪观点的重复和充实。

第一次世界大战后,出于对西方技术文明所导致之灾难后果的强烈不满,西方重新开始以肯定性眼光审视中国。其间在

哲学、文学、艺术各领域出现了大量肯定中国的作品。法国诗人、小说家西格伦 (Segalen, 1878—1919) 作品中的西方人便爱上了中国女子。布莱希特《四川好人》就深受中国是一个有德性国度思想的影响而把善的所在放在了中 国。法国作家安德烈·梅洛 (Andre Malraux, 1901—1976), 美国诗人庞德 (Ezra Pound, 1885—1972) 都以中国 20 世纪 20 年代大革命为题材写了同情中国的作品。卡夫卡在其短篇小说《万里长城》中借中国文化的悠久性和不定性来影射西方人的心态, 并由此间接展示了两种文化的共同性。当然, 第一次世界大战后西方对中国的态度并不是一边倒地持全然肯定态度的, 比如, 施本格勒在其《西方的没落》中在肯定中国文化之世界地位的同时, 又指出了其缺乏发展的活力。马克斯·韦伯也指出了中国长期受专制统治没有发展的事实。卡尔·维特哥福盖尔 (Karl Wittegefogel) 在其《东方专制制度》一书中则彻底否定了中国社会进一步发展的可能。简而言之, 自 19 世纪末、20 世纪初以来, 西方对中国的认知渐渐采取了一条审慎的道路, 尤其自第二次世界大战以来, 西方对中国传统文化在进行审慎学术研究的基础上, 愈来愈取为我所用的认真接受态度。时至今日, 这种趋势持续未衰。

可见, 西方对中国的兴趣历经千年之长, 经久不衰, 不管是肯定还是否定, 中国一直是西方想知道、想了解 的国度。为什么中国会引起西方那么持久的兴趣呢? 无疑, 最初的了解是由丝 绸而来, 丝绸是当时欧洲人所不知并无法生产的, 但是, 随着时间的推移、认知的深入, 这种了解不但没有画上句号, 反而, 引发了对这个丝绸之都进行全面了解的兴趣。当然, 这一点与欧洲人源于古希腊文明, 尤其自文艺复兴以来得到蓬勃发展的对知识的崇尚分不开, 但是, 有那么多异邦与欧洲具有商贸关系, 为什么恰恰中国引起了欧洲人经久的讨论和关注, 这一点显然一

方面与中国的势力范围曾令西方人胆战心惊地波及欧洲有关,另一方面又与中国社会本身的独特性分不开。公元375年,正是由于当时被称为匈奴的军队打破了西罗马帝国的东部防线,直接导致了当时罗马帝国诸边远民族为逃遁蒙古人而在全欧洲范围内进行的民族大迁徙,而这个大迁徙又直接导致了罗马帝国的最终灭亡,从而使欧洲历史进入了中世纪时期。每一个对这段历史稍有了了解的欧洲人无不惊颤当时中国的强大(当时欧洲人都普遍将入侵的蒙古人视为中国人),这种惊颤无论从正面还是反面都自然会引起欧洲人对中国的兴趣;另一方面,当欧洲人看向中国时,中国社会本身令当时欧洲难以理解的独特性又像一个谜似的令欧洲人不断为之着魔。这个独特性具体来看首先体现在中国社会制度的恒久性。在古罗马时期欧洲与中国的商贸关系中,较之于当时的埃及、巴比伦和印度,中国社会的历史恒久性还没有体现出来,到了16世纪,随着西方人的直接进入中国,他们发现了一个具有千年以上传统的社会,而且,儒家伦理所展现出的社会安定和有序,使西方人大加赞赏。当时,较之于古埃及、古巴比伦和印度,中国社会显得多么的稳定和强大,在这千年以上的历史中欧洲社会本身也发生了多少动荡,惟有中国社会制度显得那样的和谐,那样的具有生命力,这使得西方社会早早就对中国产生了极大兴趣;其次,引起西方强烈兴趣的中国社会的独特性还体现在其文化的特殊性上。中国文化的特殊性是西方难以理解的,在西方直接了解中国之初马上就碰到了这个难题,当时中国社会的君主专制是好是坏?中国是不是一个具有德性的社会?中国有没有文化?这不是当时西方人一下子所能回答的问题,因此众说纷纭,褒贬不一。恰恰中国文化的这种特殊性,这种对西方人来说的难以理解性就像一个谜深深吸引着富有认知精神的西方人;再次,中国这种特殊社会文

化在西方历史发展不同时期的可参照性也使西方对中国表现出持久的兴趣。在西方最初对中国的直接接触中,尤其是在1600—1618年间出现的许多有关中国的书籍中,中国之所以被普遍描述成一个善的国度,显然与当时西方正处于三十年战争前夕有关,当时的欧洲,人们普遍对现状不满,因而有意从东方寻找榜样。18世纪中叶西方人之所以对中国的长期专制统治大加批判,这显然与当时欧洲开始探讨政府的合理组织形式分不开。19世纪西方向外扩张,中国成了被征服的对象,因而准确了解中国的潜在兴趣就支持了对中国问题进行学术研究的展开。第一次世界大战后西方由对现状的不满又再次看向东方,意欲从东方文化中汲取养料。

我想,如上所述应是导致西方对中国文化表现出长久兴趣的主要原因所在。显然,迄今西方对中国文化的解说具有强烈的主观色彩,这不仅是难以避免,而且也是很自然的事。这种主观色彩是否就意味着西方对中国文化的解说对我们中国人来说就不具有什么意义?回答显然是否定的,这不仅仅是因为他人的评价有益于了解、完善自己,在现今条件下更主要的是因为对西方人心目中中国形象的了解会极大地有助于我们与当今西方人的有效交往。西方历史上所出现的一些对中国的评价,无论是正面的,还是反面的,都成了当今西方人的一种文化心理积淀,它以各种方式或隐或现地影响着当今西方人与中国人的交往。³因而对这种文化心理积淀的了解,不容置疑地是一件很有意义的事。

2. 对中国文化的正面解说

欧洲人心目中最早的有关中国的直接形象主要是从基于元

朝社会的游记描写中建立起来的。由于处于元朝时期的中国在许多方面要比当时的欧洲来得文明和进步,因而中国在欧洲人心目中从一开始就是一个文明发达的国度。在《马可·波罗游记》中无处不见对当时中国社会制度和物质文明的景仰。16世纪末,由于路德新教改革的洗礼,当时欧洲社会普遍崇尚理性并形成了一股追寻更好道德习俗的风气。到了17世纪上半叶的法国,良好的道德成了社会上普遍关心的问题,而这种对良好道德习俗的追寻最初又是由基督教徒推动的,所以当16世纪末耶稣会传教士从中国回到欧洲后对当时明朝后期的中国进行报道时,或许为了给当时欧洲树立一个榜样,都将中国描述成一个富有德行、昌盛面强大的国度。这更加强了当时欧洲对中国社会富强、具有道德的赞赏,由此又引发出对中国是一个德治之邦的看法。

西方历史上最早的汉学著作《大中华帝国史》的作者门多萨(Mendoza)尽管不是传教士,但他也把中国描述成一个强大的中央集权的国度。第二本著名的汉学著作出自传教士利玛窦之手,即《中国文化史》。该书尽管对明末社会上贪官、纵欲、穷人受欺等现象有不少揭示,但在总体上对中国之强大,尤其对儒家伦理,比如对敬祖思想作了充分肯定。利玛窦本人在中国也得到了相当的礼遇,主张将孔孟思想与天主教相融合。最早一批来到中国的耶稣会传教士所看到的中国是一个具有古老文明的国度,尤其对儒家伦理大加赞赏。英国耶稣会传教士韦普(John Webb)在其《中华帝国之语言可能为原始语言的历史论文》(*An Historical Essay Endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*)这本小册子(伦敦1679年版)第iii - iv页写道:“圣经教导说,直到巴别塔谋乱前,全世界都通用一种语言;历史又告诉我们,在未造巴

别塔之前,当初世界通用同一种语言时,中国已有人居住。圣经教导说,语言混乱之判决只是加在造巴别塔的民族身上;历史又告诉我们,中国人早在此之前已定居下来,而并未到巴别塔去。此外,无论是参考希伯来文还是希腊文的记载,都可以知道中国人在巴别塔谋乱之前早已使用语言文字,直到今天他们依然在使用。”他在该书第 21 页写道:“关于一切事物的知识最早都来自东方,世界的东部是最早有文明的”。

基于传教士对当时中国文化、尤其是儒家文化的肯定性传播,17、18 世纪的欧洲普遍形成了一个景仰中华文化的气氛,尤其在德法两国。其间得到推崇的当然不是整个儒家文化,而主要是其中维系社会人伦关系的伦理部分,该部分思想对当时欧洲大陆启蒙运动产生了深远影响。与当时传教士具有很好往来的德国思想家莱布尼茨就对从中了解到的中国文化大加赞赏并指出:中国文化是东方最杰出的,因而位于欧亚大陆两极的欧洲和中国应在文化上进行互补。他甚而主张:欧洲应接纳由中国派来的文化使者以作为对向中国派遣传教士的交换。他所提出的影响到后代计算技术发展的二进制在他眼里和古代中国的“先天八卦”相吻合。⁴莱布尼茨的学生克里斯蒂昂·沃尔夫(Christian Wolff,1679—1754)同样步其后尘,他对中国古代智慧的赞赏不仅指向孔子的儒家文明,而且直指孔子之前的远古文明。⁵德国启蒙思想家赫尔德则将中国比喻成不朽的木乃伊。他所赞赏的中国同样主要指向人伦关系的井然有序。此外,他还针对欧洲的贵族世袭制而特别推重中国的科举制度,认为它的好处在于因功受封。这样,道德与政治就结合在一起。⁶

歌德是德国继莱布尼茨之后对中华文化极力赞赏的又一位大文豪,他不仅研读了大量中国诗词、小说和元曲,如《诗经》、《好逑传》、《今古奇观》、《赵氏孤儿》、《玉娇梨》等,而且还读了

不少当时欧洲有关中国的游记,如《马可·波罗游记》,巴罗(Barrow)的《由北京至广州旅行记》等,由此他也就不仅对中国在文学方面的成就,而且还对中国人的节制和礼义道德大加赞赏。据此他继莱布尼茨之后又一次提出了中西文化应互补的主张并进而提出了世界文学的构想(见《歌德谈话录》)。与他差不多同时期的席勒也是中国文化的景仰者,他不仅曾试译过《论语》的一部分和《好逑传》,而且在其诗中多次引用孔子的话语并改编过一本被称作中国戏的《图兰多(Turandot):中国的公主》。

谢林在其《神话哲学》一书中试图说明中国人的非神话性和非宗教性时,沿袭温蒂希曼(Windischmann)《世界历史进化中的哲学》一书中的观点指出:中国是世界所有国家中最古老的国度,他一直保持着自己的独立,有不可动摇的生活准则,它尽管历史上二次被征服(一次被蒙古人,一次被满洲人),但它的宗法制度,道德、习俗和国家体制在根本上没有得到改变,而且至今仍然保持着四千多年前的面貌。⁷

在法国,对中国古代文明,尤其是儒家文化的热情丝毫不逊色。德裔法国百科全书派思想家霍尔巴赫在其《社会体系》一书中盛赞中国国家管理体制中的道德成分,进而主张欧洲在这一点上要向中国学习,即将道德与政治结合在一起,取消贵族世袭制。魁奈也持同样的观点。

18世纪法国百科全书派启蒙思想家们均对儒家文化表现出不同程度的赞赏,其中伏尔泰可以算得上是当时对中国最为景仰的欧洲人之一,出于对儒家文化的仰慕,他盛赞在中国可以对神无知,但不能对道德无知,在其著作中经常出现孔子话语,比如“己所不欲,勿施于人”。在他眼里,这些都是基督未曾说到的。基督禁人行恶,而孔子则劝人为善。所以儒教优于基督

教,基于此他甚至反对向中国传教。出于对儒家伦理的这种好感,他特以当时已译成法文的元曲《赵氏孤儿》为蓝本写成《中国孤儿》一剧,宣扬儒家的人伦道德。

法国百科全书派的另一位思想家,经济学史上的重农学派创始人魁奈则尤其推重中国的天理天则思想(皇帝也必须遵守),并据此发展出了他的自然秩序论(与重商主义——强调人为因素——相反)。魁奈在其《中国的专制主义》一书的第七章中还专门与孟德斯鸠展开论争,指出中国所实行的不是专制而是德治和礼治。中国的政治是与道德结合在一起的。他自封为孔子学说的继承人,所以被称为欧洲的孔子。

18世纪的法国,社会上普遍盛行景仰中华文化的气氛。据载,法国大革命时期曾流行这样一首歌,歌中唱道:“中国是一块可爱的地方,他一定会使你喜欢。”⁸另又据载,18世纪的法国由于社会上对中国的普遍好感,曾导致一名当地女子为引起社会重视而冒充中国人的故事。⁹

可见,欧洲对中国文化的广泛热情最初是以正面解说的形态出现的,其社会背景在于当时的欧洲正处于深刻的社会转型中,即由封建君主专制转向民主资本主义。自英国产业革命后,社会上普遍形成一种寻求更佳社会制度、更佳生活方式的风气。这种风气具体所推崇的就是理性、平等和自由。此时,中国以其千古常在的社会形态几乎独一无二地给人以一种符合人类理性的印象,因为它能这么长久地存活下来。当产业革命的科技成果将欧洲商人和传教士送到中国后,这些人眼中所看到的中国大多是当时欧洲所没有和应该具有的,它集中体现为儒家的人伦道德和没有贵族世袭的德治。在当时欧洲人眼里,这便是社会理性所在。当时欧洲由商人和传教士的中国报道建起的中国形象便印证在这种社会理性中,因而当时德法对中国文化的正

面解说是出于自身需要,它集中体现在这种对社会理性的推崇中。具体来说,为了建立一个有序的社会,他们对儒家道德大加赞赏;为了反对贵族世袭制,他们又对中国的科举制赞不绝口;为了反对基督教文化中的专制成分,他们又对儒家文化中的人性因素和内在自由推崇备至;为了反对基督教的神性统治,他们又对中国连皇帝也得遵守的天理天则思想赞赏不已。这便是当时西方出于自身需要在中国文化中所看到的积极成分。据此我们可以说,在西方现代化的最初启动中,中华文化起到了一个不容忽视的推动作用。尽管此后的西方现代化进程并没有因此而照搬中国模式(比如为反对世袭制而对中国德治的赞赏却最终走向了法制),但作为一种积极的启发,中国文化的意义是不容置疑的。

3. 对中国文化的负面解说

当时中国社会经久不衰的稳定和繁荣引发了西方了解中国、向中国寻求自身发展灵感的热情,这种热情除了会激发出对中国文化之积极面的发掘和肯定外,自然也会引发出对其消极而的揭示和否定。加之18世纪西方社会向民主资本主义进一步发展,自身的日益优化又渐渐助长了某种程度的优越感,对中国文化的负面解说也就在所难免。具体来说,随着西方自身道德标准的日益确立和民主思想的勃兴,加之18世纪清廷由康熙末年始,历雍正,乾隆年间与罗马教廷关系的破裂和对传教士活动的限制与禁止,使得当时西方传媒开始出现了对中国批评。这种批评最初主要集中在两个方面:其一,基于一些水手和商人对中国的负面描述而出现在文学作品中的对中国人之不诚实的批评;其二,基于自身对封建专制的鄙弃和对民主体制的信奉而

出现于学术著作中对中国专制体制的批评。

前一方面的最初著名代表应是英国小说家笛福在《鲁滨逊漂流记》和《鲁滨逊思想录》中对中国人肮脏、不诚实和虚伪的描写。凭借文学媒体,这种描写当时在欧洲广泛传播。乔治·安森在他著名的《世界旅行记》中根据其在广州的经历对中国人作了同样的描述,产生重大影响。该书为欧洲各大图书馆收藏。安森系英国一名高级海军军官,以英勇善战而闻名于欧洲,当时率一支英国舰队在离中国不远的海面与西班牙舰队作战,在驶往中国的路上遇到了一些麻烦,在到达广州湾时想修理一下船只。他以为,根据“国际海洋法”他有权要求中国有关当局帮助修理他的船只,可是,广东的中国官员却要求他离开,他拒绝了,便架起枪炮,强行冲过了界线,在广州湾抛了锚。然后他开始筹集舰队所需的供给,花了一大笔钱买了当地的很多物品,可是后来他发现,东西不是短斤缺两,就是残缺不全,动物的胃胀得鼓鼓的,里面灌满了水,这样,它的重量就比实际的重量多得多。他无法理解中国人的这种欺骗行为,回到英国后,他就把这些经历写了出来。¹⁰这种有关中国人不诚实的说法很快在欧洲传播了开来,以致许多学术名人尽管没到过中国,甚而与中国人也没有任何直接交往,也人云亦云地跟着说:中国人不诚实。孟德斯鸠就说,贸易一般会使人信实,但中国人并没有那样,虽然他们的“生活完全以礼为指南,但他们却是地球上最会骗人的民族”。¹¹康德、黑格尔均如是说。在康德眼里,中国人喜欢作假,经商不诚实。他甚至指出:“一旦这种作假被揭穿,他们并不感到惭愧,而只是感到自己手段不高明而已”。¹²在黑格尔心目中,中国人“以撒谎著名,他们随时随地都能撒谎。朋友欺骗朋友,假如欺诈不能达到目的,或者为对方所发现时,双方都不以为可怪,都不觉得可耻。他们的欺诈实在可以说诡谲巧妙到

了极顶”。¹³

在18世纪的欧洲,民主思想经由洛克(John Locke 1632—1704)到法国启蒙思想家得到了进一步勃兴。在中国恰恰相反,大清王朝政权得到巩固,社会相对稳定,专制权力得到高度集中。因而,中国的专制体制受到了当时西方人的强烈抨击。孟德斯鸠是这方面首当其冲的一位,在他心目中,政体有三种形式并分别建立在三种原则上:专制体制建立在恐怖上,贵族体制建立在名誉上,民主体制建立在道德上。也许由于当时社会上许多有关中国监狱酷刑的报道,在孟德斯鸠眼里,中国就是一个建立在恐怖上的专制国家。他说:中国政府只有使用棍棒才能让人做事,“中国是一个专制的国家,它的原则是恐怖”。¹⁴自孟德斯鸠对中国的专制体制进行了严厉批评之后,尽管当时有不少热爱中华文化的文人就此与之展开争辩,但中国的专制体制问题由此被放在了审判台上,成了一个众人皆知的问题。显然,这种批评在当时欧洲之所以会引起广泛的关注,与正处于社会转型中的欧洲欲引以为戒的警惕性有关。

自此,随着了解的增多、认识的深入,西方对中国的批评渐渐扩展到其他方面,尤其是中国人对时间观念的缺乏,普遍引起指责。本来,中国经久不衰的社会体制曾给欧洲人国盛强大的印象,而随着对中国人缺乏时间观念之批评的出现,这一点却成了中国固步自封、缺乏历史发展的依据,并进而演化成批判中国文化的关节点。法国作家、启蒙运动先驱之一费奈隆(F. d. S. d. l. M. Fenelon 1651—1715)在其1712年出版的名著《死人的对话》中便批评中国虽然发明了火药、印刷术、几何学、绘画等,但却固步自封,没有一点进步。他还将孔子与苏格拉底进行比较认为:古希腊文化优于中国文化,因为中国文化不现实,比如孔子要将每个人变成圣人,这是不可能的,苏格拉底就没有这

样。他进而指出：中国的建筑缺乏平衡，绘画没有透视结构等等。维柯在其《新科学》中也类似地将中国看成抗拒任何时间变化的一片空间，中国人“由于和其他民族没有任何来往，孤陋寡闻，没有真正的时间观念，因而吹嘘自己有千万年之古久”。孔子哲学在他看来，就像“埃及人的祭司典籍”，“粗糙笨拙”，几乎全是讲“凡俗道德”；中国画也是“极粗糙”，中国人“还不知如何在绘画中投影，如何衬出高光”。¹⁵在康德谈其有关中国的看法中，虽然也有一些对中国人手艺之精巧等的肯定，但总体上充溢着否定的调子，除了说中国人喜欢作假，经商不诚实之外，他还对中国天文学的非科学性进行了阐述。¹⁶黑格尔对中国同样持总体上的否定态度，他对中国文化的否定依然集中在中国几千年历史一直维持现状，“从无发生任何变化”。¹⁷自此，中国历史的固步自封，缺乏发展一时几乎成了西方人的共识。亚当·斯密在比较了欧洲与中国的历史之后指出：欧洲在不断发展，而中国尽管曾是发达国家，但许久以来，“就停滞于静止状态了”。¹⁸此后，持此观点的西方人士举不胜举，比如英国作家狄更斯、美国哲学家爱莫生都把中国看成是落后、缺乏发展力和活力的国度。

就像西方对中国文化的正面解说一样，对中国文化的负面解说同样离不开当时的社会背景。出于对社会道德和人类进步理性的崇尚，中国有些人作假的现象自然会引起强烈的抨击；其次，当西方越来越走向民主政体时，中国的专制体制自然就会越来越被视为眼中钉；再次，处于社会正发生深刻变化的西方，于现代化启动之后，越来越看到了社会发展的重要性，这样，中国社会经久不变的特性自然成了众矢之的。至于那些由此而来的对中国建筑和绘画表现方式的批评充其量只能说明批评者本身的文化偏见和无知。应该说，在当时西方对中国文化的这些负

面解说中尽管有切中时弊的成分,但总体上不是不够准确,就是欠全面。就像对中国文化的正面解说一样,这些负面解说同样带有缺乏全面而深刻了解的主观任意性。直至18世纪末,西方一直缺乏对中国文化客观而全面的钻研和了解。因而,此前的中国观,无论是正面的还是负面的都不可避免地多多少少带上了主观随意性;但另一方面,这些解说毕竟是西方对中国所作的有史记载的最早解说,它影响了西方人最早的中国观的形成,直至今日,我们还能发现不少西方人的脑海里还或隐或现地留存着这种上几个世纪前人中国观的印迹。

4. 艺术史上的中国风格 以及深入研究中国文化的开始

17、18世纪的欧洲出于自身社会发展的需要虽然对中国表现出了极大热情,但这种热情大多建立在有选择的一鳞半爪的了解上,直至18世纪末西方还缺乏对中国文化审慎而全面的研究,因面对中华文化褒贬不一。一方面有鉴于当时中华文化在世界上的古老地位,中国一时成了西方人标举先进文化的时髦点缀,另一方面中华文化的许多独一无二的自身特性又使西方人感到只能以之为用而不能以之为体,因而当时欧洲社会对中华文化的普遍态度应该是:取其精华,为己所用,识其糟粕,引以为诫。这样,中华文化在欧洲的现代化启动中只起到了一种点缀性的借鉴作用,而没有成为当时文化发展的主流,所以当时欧洲用不着对中国文化进行深入全面的研究。这一局面可以由当时欧洲艺术中的中国风格(Chinoiserie)得到充分说明。

18世纪欧洲艺术中的中国风格主要指体现在瓷器和纺织品上对中国同类产品进行仿造的创作方法,其间重点是进行造

型和图案设计方面的模仿。这种模仿决非对中国艺术的全面照搬,而主要是有选择地借用一些中国造型艺术中的题材或图案作为点缀,以添加一些中国味。所以在这种具有中国风格的艺术作品中尽管能明显看到中国式的图案、人物造型等,但作品的总体表现方式仍是西方式的,人们尽管于其中能明显看到中国图案,但它一点不让你感到整幅作品是对中国艺术的模仿,其中的中国式图案只是被任意分割后作为一种点缀而已。因此被拿去的那些中国部分已经是被曲解了的,已经是被他人所用的(见图1、2、3、4)。这种创作方法在当时欧洲的漆器、风景画、园林艺术方面也有不少表现,如园林建筑中安排佛塔或凉亭作为点缀,绘画中安排进中国式的山水等等。这种艺术现象在18世纪欧洲的出现,一方面明显地反映了当时社会对中华文化的浓厚兴趣,另一方面又显现出当时社会对中华文化兴趣的一知半解和为己所用特点,所以在西方艺术史上,18世纪欧洲艺术中的这种中国风格鉴于其广泛的波及面而占有不容置疑的一席之地,但它从来没有被视为一种可与巴洛克或洛可可艺术相媲美的、具有真正艺术意义的独立风格,它对洛可可艺术的渗入最终也是以依附和点缀的形态出现的。所以18世纪欧洲社会对中国文化尽管表现出从未有过的热忱,但这种热忱明显地建立在只求能用,不求甚解的态度上的。

对中国文化的这种囿于致用、不求甚解的态度自然会引发对之褒贬不一的情形,而这一情形同样也不会延续很久。18世纪末、19世纪初当西方社会越来越看清并走上民主资本主义道路时,社会文化兴趣渐渐转向自身文化根源,即转向希腊和罗马时代以及日耳曼时代的文化。1776年美国的建立又渐渐吸引了当时欧洲人的想象力,它取代中国成了一个自由理想的地方。18世纪末以后由于社会上对中国兴趣的日益淡化,对中国文化

的致用意识也渐渐消失,这反而使那些对中华文化情有独钟的人士能够静下心来,进行全面而完整的研究。1814年巴黎的法兰西学院有了第一位汉学教授。与之相应的就是对中国文化典籍进行全面完整的译介。早在16、17世纪,耶稣会传教士已向西方译介了不少儒家和中国历史典籍,但大多是片断,缺乏完整性,而且并未引起当时欧洲社会的充分重视,当时欧洲对中国文化的兴趣并不需要读原著。19世纪以来情形显然不一样,英国传教士马礼逊(1807年来华)依据《康熙字典》和《艺文备览》于1815—1823年间编辑出版了6卷本的《英华字典》,该书成了后来英汉字典的范本。在作了这些语言上的准备之后,西方对中国文化的了解渐渐开始建立在力求完整的学术态度上。早在1832年,美国传教士裨治文便在广州创办英文月刊《中国丛报》,全方位地向欧美介绍中国社会各方面情况。1848年美国传教士卫三畏写成了《中国总论》一书,该书作为美国许多高校的中国史课本达一百年之久。1877年卫三畏在美国耶鲁大学建立了全美第一个汉学讲座。英国传教士理雅各1861年开始全面系统地向西方译介中国儒家典籍,到1886年在英国出版了《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》、《春秋》、《礼记》、《书经》、《孝经》、《易经》、《诗经》、《道德经》和《庄子》的完整译本。他本人也于1876年在英国牛津大学建立了全英第一个汉学讲座。在德国,威廉·绍特(Wilhelm Schott, 1807—1889)和加贝伦茨(Georg von der Gabelentz, 1840—1893)也于19世纪中下叶写成有关汉语言特点的博士论文并分别在柏林大学和莱比锡大学开出有关中国的讲座。因而自19世纪中叶起,欧美主要国家都启动了对中国的学术性研究。

这种学术性研究的启动一方面拓宽了前此对儒家文化关注的视野,即力求对之作出全面公正的译介,另一方面开始对此前

未引起重视的道家文化表现出兴趣。在耶稣会传教士对中华文化的译介中,道家文化尽管也得到提及,而且《道德经》的部分内容也被译成拉丁文,但道家文化在当时欧洲并未引起足够重视,当时被译成拉丁文的《道德经》甚而并未付梓印刷。到了19世纪上半叶,巴黎法兰西学院第一位汉学教授雷米萨(J. P. Abel-Remusat)又开始选译了《道德经》的部分章节并加以评论。雷米萨的学生儒莲(Stanislas Julien)于1842年推出了《道德经》的第一个全译本并加注附原文。自此西方对中华文化的关注渐渐将注意力从儒家文化转向了道家文化,以至到了19世纪中下叶,西方出现了一股翻译老子的浪潮,比如英语地区有了四种译本(1868年John Chalmers的译本,1884年F. H. Balfour的译本,1891年Janes Legge的译本,1898年Paul Carus的译本),法语地区有了两种译本(1842年Stanislas Julien的译本,1891年C. d. Harlez的译本),德语地区也有了两种译本(1870年Reinhold v. Plaenckner的译本,1870年Victor v. Strauss的译本)。

19世纪下半叶西方对道家文化的重视自然与当时知识界渐渐萌发的对资本主义目的理性的不满有关,当时迅猛发展的西方资本主义尽管带来了前所未有的高度物质文明,但其主宰一切的功用理性对自然人性所带来的负作用也开始慢慢引起有识之士的不满,在这样的文化氛围下,主张自然无为,返朴归真的道家文化就越来越得到青睐。为了使道家文化在当时西方社会获得较可信的现实意义,不少学术界人士还将其与古希腊文明进行对比,并力图指出二者的亲和性。这方面较有名的要数德国学者马丁·布伯(Martin Buber, 1878—1965),他于1910年根据英译本修订出版了德文本的《庄子》并对之作了著名的解说。在他看来,道家学说与古希腊哲学具有亲和性,比如庄子与赫拉克利特。¹⁹他做这种比较主要意在宣明老庄思想在本原上

与西方文化的亲和性,并由此暗示西方眼下文明对最初本原的偏离。德文版《道德经》1910年版译者朱丽叶斯·格里尔(Julius Grill)甚至在《道德经》和《新约全书》间找到了不少共同之处,尤其是老子与耶稣精神的某种亲和关系。

当然,19世纪下半叶西方对道家文化的关注主要集中在文化知识界。这种关注一方面补缺了西方对中华文化的了解,另一方面也反映了西方接受中华文化的时代背景发生了变化。前此,处于现代化启动阶段的欧洲在社会文化方面还没有完全走上资本主义发展之路,在致用意识的驱使下便对中华文化中较直接显现于社会关系层面的儒家文化表现出更多的重视。19世纪后,当资本主义的蓬勃发展日渐显露出其在文化方面的不足之时,在对日渐失落之深沉意义的向往中道家文化自然引起了重视,加之第一次鸦片战争的爆发和对义和团运动的镇压更助长了西方对儒家文化之软弱无力的看法,这样自然又将关注中华文化的注意力引向较深层的道家文化。这一点同时也助长了要更加全面了解中国人之国民性的风气。19世纪末西方出现了一批对中国人之国民性作出比较全面而客观描述的著作,这方面比较著名的便是美国传教士明恩浦(Arthur Henderson Smith)1890年写出的《中国人的特性》一书。

与对道家文化的日益关注相连,中国的佛教也渐渐引起了西方文化界的注意。19世纪中叶,中国佛教的一些经典被译成西文,从而引起了西方文化界的关注。在中国佛教中西方文人首先感兴趣的是有关信仰的平和性,它劝人信佛,但不强求,这一点与基督教完全不同。显然,西方对中国佛教的兴趣与对基督教的渐渐不满有关。但是,19世纪末、20世纪初西方对中华文化的关注还是以道家文化为热点,对佛教的关注只是由其带起。这个以道家文化为中心的关于中华文化的第二次浪潮与

17、18 世纪时的情形不同,除了关注中心从儒家转向道家文化之外,还具体表现在:其一,这种关注主要发生于文化知识界,并没有广泛波及到社会各阶层;其二,这种关注以较前此完整而全面的学术研究为基础;其三,这种关注主要的并非要从中华文化中复制出自身的根本走向(17、18 世纪时,有人想这样做,但事实根本行不通),而是要从中寻找弥补自身不足以求进一步发展的养料;其四,因而,此次关注比前此产生了更深远的文化影响,从某种意义上说,它直接成了 19 世纪下半叶西方现代文化运动赖以启动的重要源泉之一。

19 世纪下半叶以来,由于资本主义工业文明的攻击性和掠夺性以及由此而来的对自然人性的分裂渐渐显露,社会上也开始萌发出对其背后的基督教文明和主体致用理性主宰一切的不满。于此文化氛围中,东方推重自然和无为的道家文化以及崇尚个体修身养性的佛教精神,给当时西方提供了用以修正资本主义理性的启示。20 世纪西方文化中的所谓现代派运动就起始于这种修正。处于 19 世纪末的英国唯美主义作家王尔德给其著名论文《艺术家的批评》就加上了一个颇具道家色彩的副标题“对无为之重要性的一些看法”。19 世纪下半叶以来,西方哲学开始对绝对精神的偏离,对非理性(意会)活动之原创性的关注,都或是直接或是间接地与东方文化的启发有关。在当时绘画领域,这种关联表现得更是明显。印象派绘画和雷顿(Odilon Redon, 1840—1916)之新画法的兴起已普遍被视为西方现代艺术运动最早的两个先驱。殊不知,没有东亚文化的诱导和启发便不会有西方现代艺术最早的这种尝试。印象派绘画为引发观赏者对居于物之间动感过程的把握而对传统三维透视和固定视点的扬弃就直接受启于东亚艺术,恰恰是东亚艺术启发了最初的印象派画家:呈现于某个时间过程中的物象要比呈

现于特定时间点上的物象来得真实。同样,雷顿为展现物之间万有关联的原初性而一反传统地对所表现物的支解和重新搭配,在某种程度上也直接受启于东方文化中对无所不在之万有关联的信奉²⁰。这一点恰恰是西方文化中自古希腊以来早就消失的。19世纪末曾在维也纳大学攻读过哲学的奥地利作曲家古斯塔夫·马勒1908年采用以道家和禅宗精神为取向为李白、王维、孟浩然等人诗篇的德文译本谱成了著名的《大地之歌》(女低音、男高音独唱与乐队),其间对这些诗篇的原文尽管作了不少改动,但仍然表现出明显的对当时西方现实不满和对东方道家与禅宗精神的向往。在19世纪末、20世纪初的西方文化界可以举出一大批对东方文化表现出或是直接或是间接向往的文学家、艺术家和哲学家,就连马克斯·韦伯当时对儒家和道家文化持相当审慎态度的研究中也显露出不少对东方文化的兴趣。

可见,19世纪下半叶东方对西方的影响主要发生在文化领域。社会上由于资本主义文明较之于东方文明的偏废还没有被广泛看出和接受,因而并没有像18世纪那样出现中国热。当时,对中华文化感兴趣的主要局限于文化知识界,但恰恰这一特点使得此次西方对中华文化的接受比任何时期都要来得深思熟虑,都来得持久。20世纪连续两次世界大战的爆发更加剧了这种接受。

5. 战后对中国文化的兴趣

西方资本主义文明迅猛发展,到了19世纪末已引起了不少文化界人士的忧虑,20世纪初世界大战的爆发进一步激发了西方有识之士对资本主义文明的批判。斯宾格勒《西方的没落》

一书 1919 年问世后马上引起广泛的反响,显然与始于 19 世纪下半叶经由第一次世界大战推向高潮的文化悲观主义情绪有关。恰恰是在第一次世界大战和之后的一段时间里,西方文化界对资本主义文明的批判和厌弃达到了前所未有的地步,与此同时,对东方文明的兴趣又渐渐开始在社会上滋生。当这种由第一次世界大战推向高潮的厌世情绪还没有得到消化之时,西方社会又接二连三地爆发了世界经济危机和第二次世界大战,这些无疑加剧了西方有识之士从包括东亚在内的非西方文化中寻取养料以修正和改善自身文化的念头。在两次世界大战间的近二三十年内,西方社会对外来古老文明的向往又一次达到了高潮。其间对中华文化的兴趣是这股高潮中的一个明显的主流。这一时期内有数不胜数的西方人士怀着对中华文化的向往不远万里来到中国,并自觉地公开提出了从中华文化中吸取养料的主张,比如英国著名哲学家罗素 1921 年来到中国,1922 年便写了一篇题为《中西文明比较》的文章,积极倡导中西文明应进行交流。当时西方文化界出现了一大批直接从中华文化的启发中进行创作的诗人、文学家、艺术家和哲学家。社会上有关中华文化的书籍也得到了广泛的传播。

与 17、18 世纪时的情形相比,此次西方社会对中华文化的广泛兴趣明显以不同方式和内容表现出来。17、18 世纪时的西方社会对中国文化的兴趣主要由对中国物质文明的景仰转化而来,而且这种兴趣明显地建立在一知半解的了解和主观想象的基础上。战后,对于当时西方来说中国已不再是一个物质上极其发达的文明国家,而纯粹是一个具有深邃精神文化的国度,此时的西方人转向中国文化时已经没有了由高度物质文明转化来的主观想象,他们看向中华文化时只是试图从这个文化本身看出其数千年使千百万中国人为之作出选择的奥秘。此前西方对

中华文化学术研究的启动也为此次对中华文化兴趣中的切实态度作了很好的准备,使得当时西方人转向中华文化时能以更客观的态度,更少带主观想象地,即更准确地去找寻切实能为己所用的东西。因而,战后西方对中华文化的兴趣较之于前此已很少带有批判色彩,但这决非表明当时西方人对中华文化采取了全盘接受态度了,而只是表明当时西方人所感兴趣的中华文化只是被其选出的能为其所用的部分,当然这都是那些在当时西方人眼里认为好的、可用的部分,这些部分同时标识了被战后西方所接受的中华文化之所在。

那么,战后西方所看重的到底是中华文化中的哪些部分、哪些内容呢?首先可以笼统地说,它们都是当时西方所看重而为其所需并能为其所用的部分。假如说中华传统文化主要由儒、道、佛三部分组成的话,到19世纪末这三家的主要经典都已被译成西文,到了20世纪上半叶,西方已出现了数不胜数的有关中国社会制度、习俗、生活方式等各方而书籍。这就是说,战后西方已拥有了有关中国的从信仰、思维方式到社会生活各方面的主要知识。基于此,被战后西方广泛看重并接受的中华传统文化也可以从儒、道、佛这三方面来谈。

战后西方由于普遍产生对资本主义工业文明的攻击性和破坏性以及个人主义物欲横流的不满,因而促成人与人、人与自然和平共处的儒家文化又得到了社会上广泛的青睐。17、18世纪时的西方正面临自身社会走向何处的问题,当时的中国不仅有可能在思想文化上,而且也完全有可能在生产方式和社会体制上成为西方的楷模,所以在对中国的关注中必须作出取舍。战后西方,资本主义生产方式和民主体制鉴于其所带来的高度发展已成了不容置疑的发展方向,此时重新对儒家文化产生兴趣已经用不着去指出其阻碍社会发展的不足之处,而仅仅关注其

可用以补阙资本主义工业文明在破坏人际关系方面之不足的部分。这就使得战后西方对儒家文化的兴趣首要地集中在其人文方面,即作为一种做人的学问。具体来说,战后西方对儒家文化首先所关注的是其对他人的尊重。一时,孔子的“己所不欲,勿施于人”几乎成了当时西方人每谈孔子必挂在嘴边的人生箴言;其次,由此派生的忍耐精神,重和谐,也成了战后西方人在儒家文化中所极力推重的部分。儒家文化倡导人与人之间和平共处,主张和为贵。这些赢得了战后西方社会的普遍赞赏;再者,儒家文化还将这些善的品质建立在人的天性基础上,从而倡导修身养性的人生态度,这也引起了战后西方文化界人士的普遍共鸣。西方资本主义工业文明在摧残人性方面所表现出来的恶,应由儒家文化的修身理论得到改善,这成了战后西方的一种美好愿望;还有,儒家文化的天人合一思想,在人与自然关系日益失去平衡的资本主义社会中,也引起了普遍的好感,进而使得战后西方社会受其启发力图重建这种平衡。

显见,以上这些都是西方在资本主义工业化发展中所失落的,都反证了资本主义工业文明在人性发展方面的弊端所在。战后西方对儒家文化的兴趣普遍地集中在这些方面,显然是出于医治自身社会毛病的愿望。布莱希特的《四川好人》所虚构的故事直接要说明的显然不是中国的社会现实,而是他对善之存在的信念,但他把这虚构的故事放在中国充分反映了他在善行意义上对中国的好感。由于战后西方的儒家文化兴趣集中地体现在其人学方面,孔子也就由此渐渐被西方人广泛地接受为有关人生哲学的智者。战后西方的出版物中经常可以看到借用孔子话语或故事去阐释人生哲学的情形。比如庞德(Ezra Pound, 1885—1972)曾获得了费诺洛莎(Ernest Fenollosa)(专事日本、中国艺术研究)死后大量遗稿的惠赠,因而对东方文化

有不少了解。他在其《诗集》中就借引孔子问其弟子将来想干什么的故事,发挥和宣扬了孔子应按每个人特点去行事的思想。1981年诺贝尔文学奖获得者卡内蒂(Elias Canetti)在其作于1935年的小说《迷惘》中,也阐释了孔子“吾十五而志于学,三十而立,四十而不惑……六十而耳顺”的思想。这样的例子不仅在战后西方的文学出版物中,而且在一般读物,甚至大众传媒中也数不胜数。由对儒家文化作为一种人学的普遍接受,战后西方甚至有不少人对与此相连的中国人的一些个性特点也表现出好感,比如重友情、重家庭温情等。西班牙语阿根廷作家博尔赫斯(J. L. Borges, 1899—1986)在其小说《路径盘错的花园》中便对中国人的韧性和举止优雅表现出无比的赞赏。

对于道家文化,战后西方则表现出了前所未有的热情,而且大有盖过儒家文明之势。资本主义工业文明的发展至第二次世界大战的爆发,已引起了人们对与之相联的主体操纵理性的极为不满。凭借对自然、对所谓客观真理的主观把握,资本主义工业文明在其所创造的巨大物质文明背后也给人类带来了无以比拟的灾难,诸如个人主义的私欲横流,战争和对自然生态的破坏等等,由此便在战后西方引发了一种至深的厌世情绪。在这种对主体操纵理性的不满和与此相连的厌世情态中,崇尚返朴归真、自然无为的道家文化在西方社会得到了未曾有过的重视。于此,西方社会首先所看重的是道家文化对主体操纵理性的放弃。在资本主义工业文明对主体操纵理性的信念下,不仅一切自然现象,而且其背后的终极存在,所谓终极真理也能被人刻意的追求所把握和操纵,从而使其为人所用。资本主义工业化发展在20世纪初给人类所带来的灾难与此直接相关。道家文化以其“道可道,非常道”的无为精神,显然直接否定了这种对主体操纵理性的信念。物之真是无法为人外在的刻意追求所把握

的,而惟有深入其中的自然体验和非言语的意会能够通达它。道家文化的这一精髓引起了战后西方社会的广泛兴趣,尤其是西方哲学文化界。荣格(C. G. Jung, 1875—1961)在读了卫礼贤翻译的《太乙金华宗旨》和《易经》之后,受之启发表现出了对不可言说之心理共生现象(Koinzidenz)的极大兴趣。²¹维特根斯坦在其早期《逻辑实证论》和晚期《哲学研究》中都表现出对不言和缄默的充分重视。海德格尔对《道德经》的兴趣也集中地体现在对不可言说之真,对尤的关注上。到了德里达那里,受到关注的道家文化同样集中在可意会不可言说之存在上。受道家在不可言说和操纵的自然状态中体道精神的影响下,战后西方文化界对人类精神活动中不可言说只能意会的过程表现出了从未有过的关注。所谓文学中的意识流、戏剧中的荒诞派、绘画中的各种超现实手法等等,都意欲用各种艺术手段启动那无法操纵而不可言说的意会活动。

与这种对主体操纵理性的放弃相连,道家文化中的遁世精神也赢得了战后西方社会的普遍兴趣。由主体操纵理性主宰的现实世界到了世界大战爆发之时,已在许多人眼里失去了魅力。主体理性操纵的现实世界既然变得那么丑陋,在无法改变它的情况下就自然生发出逃遁它的心理。于此,道家文化的遁世成分就得到了战后西方的极大共鸣。1919年德国诗人克拉本特(Klabund)在一篇题为《听着,德国人》的文章中就公然号召德国人按照“神圣的道家精神”生活。德国小说家德布灵(Alfred Doeblin)在接触了道家经典后写成的小说《王伦三跳》就着意描写了一位不自觉地成为起义领袖的反叛者如何转变为道家遁世者的过程。在二战结束后的50年代,遁世更成了西方“垮掉的一代”(beat generation)诗人和艺术家所追求的一种时髦生活方式。迄今,道家文化几乎成了西方社会对世俗生活不满者寻求

安慰的心灵处所。战后西方曾时髦一时的追求超越道德之生活风格,也引道家的遁世精神为之辩护。

战后西方对道家文化的热潮也明显地指向它的神秘主义方面。这一点尤其与以卡波拉(Fritjof Capra)为代表的一批现代物理学家对道家悟道方式的推崇有关。在这些物理学家眼里,道家所追求的是对万物之本的认识,而现代量子物理学证实,作为万物之本的终极存在具有吊诡性质,它是无法用已知的(比如言语)去把握的,是存在与不存在的统一(在量子场中,基本粒子与其四周空间的对立趋于消失)。这样,道家用不言的方式去表达终极经验就得到了这些物理学家极大的共鸣。据此,甚而有人将作为现代物理学分支的混沌学放在道家哲学中去看,以演证太初混沌的终极意义。这些物理学家对道家文化的推重,对其在战后西方产生广泛社会影响起到了推波助澜的作用。

总之,道家文化使战后西方人于其中找到亲缘之处并对之产生极大兴趣的地方,集中地体现在它以一种放弃主体操纵理性的无为方式去体验太初的终极存在。在无言中,人有了在家的感觉,体验到了太初的存在。这是战后西方强烈的文化倾向之一。因而,《道德经》在战后西方成了被翻译得最多的中文著作,也是西方世界除《圣经》外最为流行的典籍。在一般人心目中,道家文化是一种神秘的、以非同寻常方式达到终极真理的学问。鉴于这种市场形象,战后西方很多有关人生学问的著作都被冠之以道之名,比如《人生之道》、《情爱之道》、《烹饪之道》、《管理之道》、《政治之道》、《心理学之道》、《爱之道》、《性之道》等等,由此可以窥见战后西方对道家文化的热情。当然,在战后西方对道家文化这种接受中也出现了一些令人不愉快的情形,比如道家的反世俗精神,超越世俗规范的主张常常被人用来为

自己背离社会道德的生活方式辩护；还有，道家自然无为思想也成了一些人为自己轻率承诺而无法兑现的行为作开脱时用的百搭王牌。这些自然引起了对道家文化持严肃态度人士的批评。从总体上说，战后西方对道家文化的接受是持肯定态度的，其间很少有批评性语调，只是有一些持冷静态度的知识界人士在对之作出肯定时又指出了其在某些方面的不足，比如雅斯贝尔斯就是这方面比较著名的一位。他在其《思考始源的玄学家》一书中对道家学说作了系统阐述后，在肯定道家学说没有把自己禁锢在已知的东西上（言说不可言说之物，思考大全）的同时，又指出了其不足，即没有看到达到大全、通向终极的中间环节，也就是没有看到那些在时间中，在有限中存在的东西。所以，“老子那里没有生命中永恒的问与答，没有生命现实中须非此即彼地做出决定的基本情形，没有与道之虚静不同的于时间中不停运动的无限的自我反思”。²²显然，这里所道出的与其说是老子学说的不足，不如说是由中西文化差异而来的一种不同解释。

战后西方对中国佛教文化的兴趣直接地由对道家文化的接受衍生而来。当时西方社会出于对基督教文化之攻击性和操纵理性的不满愈来愈朝着脱离宗教维系，放弃宗教取向的方向发展。这种对基督教文化的背离同时也强化了对替代性宗教的寻取。在战后西方对中华传统文化再次掀起的热潮中，中国的佛教文化也引起了前所未有的关注，而且这个关注的注意力明显地集中指向中国佛教文化中信仰的自发性和非操纵性，这显然与对道家文化中自然无为精神的偏爱有关。西方基督教文化叫人信上帝，实施对教民的操纵与控制；中国佛教文化劝人信佛，倡导自发而不受外来约束的信仰活动。中国佛教文化中的这个强调自然的平和成分在具有反操纵理性和反智倾向的战后西

方,引起了广泛的兴趣,尤其是其中的禅宗精神。这方面较典型的例子就是凯茹雅克(Jack Kerouac)1958年发表的小说《流浪汉达摩》,书中主人公以美国诗人斯耐德(Gary Snyder)为原型。斯耐德是一位当时深受东方禅宗思想影响并翻译过中国禅宗大师和诗人寒山作品的著名人物。20世纪六七十年代,由加利福尼亚始,然后遍及整个西方出现了一股禅宗热。于这股禅宗热中使西方人首先着迷的并非作为中国佛教教派的禅宗,而是由此体现出来的对自然之神的非操纵性的(反智的)体悟方式。当时以传播这种禅宗精神而闻名的英国圣公会神学家瓦茨(Allan Watts)一时成了加利福尼亚“新时代运动”的精神领袖。他介绍禅宗思想的有关著作在六七十年代的西方得到了空前的传播。出于对东方佛教这种自然方式的亲近和信奉,70年代以来,西方已有愈来愈多的人士自觉退出基督教信仰而走向东方佛教。从总体上看,采取这种举动的人士在整个西方社会尽管仍然是少数,但它充分显示了战后西方在寻求替代性宗教中渐渐走向东方佛教的明显趋势。

当然,与对儒、道文化的接受一样,战后西方对佛教文化的兴趣也带着强烈的选择取向。战后西方对中华传统文化重又掀起的热潮从没有、也不可能将之作为一个整体来看待,而是明显地从自身所需出发有所选取。从对自身基督教文化之刻意操纵性的不满出发,对中国佛教文化就必然会作出偏爱其自然反智方式的选择。资本主义工业文明在精神文化方面至20世纪初所呈现的种种弊端,使得战后西方社会为修正和补缺这些不足而又一次看向了东方,这绝不是因为东方世界已全方位地超越了西方,而只是由于东方世界的精神文化给当时急于寻求文化修正方向的西方社会以一种似乎正确的希望,因为资本主义工业化进程所衍生之文化表现出的不足,不仅是东方所没有的,

而且也是与东方文化精神截然相反的。因而,战后西方对中华传统文化的热情,并不关注当时中国在物质文化方面的发展现状,而仅仅关注其精神文化对自身的可用性。这就使得儒家文化中平和人与人之间关系的部分,道家文化中放弃刻意操纵,崇尚自然之真的部分,佛教文化中具有反智倾向地推重信仰自发性的部分,得到了看重。这种看重显然是单维的,它只指向自身所需,而与其所出的东方世界并没有什么直接关系。事实是,在东方世界本身往往盛行着与之不尽相同,甚而相反的看重。

6. 当今西方人心目中的中国人

西方历史上出现的对中华文化几次具有不同选择取向的关注和接受,显然与中国文化的总体真实还有不少距离,但它对西方现代化的文化启动和修正发生过和正在发生着不可低估的或是启发或是推动的作用。因而,从某种意义上说,中华传统文化的某些方面已融化到了西方现代文化中并成了其中的一部分,哪怕是很小的一部分,甚而经过了多次中介和转型。具体来说,西方历史上曾出现并发生过广泛社会影响的有关中国的观念和想象,在历史长河中已积淀成了一种传统,一种西方人心目中有关中国之形象的集体无意识,恰恰这种成了传统的集体无意识不断以各种各样方式影响着当今西方人心目中有关中国之形象的生成,影响着当今西方人与中国人交往方式的先期定位。

总体上,西方人心目中影响至今的有关中国的传统形象仍指向一个完全另类的大国,“另类”表明它在思想行为方式上与西方完全不同,“大国”又进而标示出它的不易改变性。地球上尽管生活着众多思想、行为方式各异的不同民族,但在西方人眼中,中国文化是一种完全异样的文化。对于这样一种在总体上

截然相反的文化,西方人完全有理由将其放在一边而置之不理,但鉴于这种文化在历史上曾拥有的领先地位,鉴于它对地球上最具生命力的民族迄今仍具有的长远影响力,对于这样一种完全异样的文化,西方人又不得不刮目相看。由此,这种异样性上又笼罩了一层神秘的色彩。因而在当今一般西方人眼里,中华传统文化是一种完全异样、捉摸不透,但又能发生长远影响、创造惊人奇迹的文化。福柯(Michel Foucault)在其《言与物》一书中对中华传统文化较之于西方的异作了具体的描述,他指出:“我们对中国文化的传统印象是,最讲究细节,最严守清规戒律,最不顾时间的变动,最关注纯粹空间的轮廓。我们想到的中国便是横陈在永恒天空下的一种沟渠堤坝的文明,我们看见它展开在一片大陆的表面,宽广而凝固,四周都是围墙。甚至它的文字也不是以横行再现声音的起伏逃逸,却以直行树立起静止的、尚可辨认出的事物本身的形象。……看来,在我们所居之地球的另一端,似乎有一种文化完全专注于安排空间的次序,但却不是把天下万物约归为我们能命名,能说,能想的任何范畴里。”²³可见,福柯所指出的均是西方历史上曾出现过的有关中华传统文化的看法,这些看法一直影响到今天。

归纳起来看,当今西方人心目中可能具有的有关中国或中国人的形象可以从以下几个方面来描述:首先,在总体特征上西方人喜欢将中国文化说成是一种空间文化,即在西方人眼中,中国人在应事观物中尤其关注空间秩序而缺乏时间观念,比如在世界观方面,中国文化只关注万物在其空间秩序上原有的样子,而有意忽略其在特定时间内呈现给我们的形态。中国绘画只专注于空间秩序的布局,而忽略作为时间形态的投影和三维透视,便是这种世界观的表现;在社会生活方式上,中国人尤其关注对人与人之间社会关系的确立和恪守,而不去关注或无视这种关

系的变动,因而,在一般西方人心目中,中国人是没有时间观念的,中国人只关注空间方面的任何微妙关系,直到很小的细节,所以西方一直有中国人最讲究细节的说法。如今,一个从未与中国人打过交道的西方人士初次与中国人接触时,往往会在中国人很注意细节这一通行观念影响下表现出尤为拘谨,生怕有未曾注意到的细节引起不悦。在与中国人的交往中,西方人会对中国人的不守时和时间安排上的随意性表现出不适,而在我们中国人看来,这种时间上的模糊性不但无关紧要,而且还有助于人际间的即兴情感交流。

在交往方式上,西方人心目中的中国人是不注重人与人之间直面交流的,而只推重一种间接会意方式,因为在中国人看来,惟有自然给定的才是真的,人为约定的都是非自然的,因而是非真的,所以在人际交往方面,中国人就不注重西方人所看重的一套人为约定的规则,而只看重即兴会意的交往方式。在西方人看来,中国文字的构成本身就表明中国人对自然给定性的认同远远甚于对人为约定规则的看重。中国文字由于没有摆脱自然本身形象的约束,因而,它也就不关注能否将对象命名为人能够明确操纵、传达的东西,而只关注是否通达到对象本身。这样,在人际交往方面,西方人心目中的中国人就不太关注对方所说出的意思,而更关注对所说出意思背后之意义的领会。说出的意思是可刻意操纵的,而领会出的意义则是由性使然而欲求不得的。所以,西方人心目中的中国人在交往方式上对不语之意会的重视远远甚于对直言相对的关注。中国在历史上的闭关自守,不注重与外来民族的交往在某种程度上与此相关。据此,一般西方人都会认为,中国人对人际交往中不确定性或模糊因素的心理承受力远远甚于西方人,这就使得当今西方人在与中国人的交往中要么表现出少说多听的情形(根据心目中所信奉

之中国方式与中国人交往),要么迫不及待地直言相对(担心自己的意思被中国人的意会方式所误解)。所以,一般西方人都会认为,中国人是最擅长于意会和暗示的,中国人最不愿将事情本来面目一一道来,因为如此夺去了让人意会的余地,反倒使一一说出的失去了一分真实性。这产生了一些负面效应,由于中国人一贯不愿将事情本来面目一一道来,这就使得中国人在人际交往上较擅长于掩饰自己,较擅长于逢场作戏,较擅长于作假。16、17世纪,当西方人最初直接接触中国时便对中国商人的作假行为表现出极大的不适,以至于做出了中国人不诚实、善于说谎的论断,这个论断多多少少地一直影响着不少当今西方人心目中有关中国的形象。

在性格特征上,西方人心目中的中国人具有着惊人的克制性。西方现代化所走过的文化之路,对自然人性给予了前所未有的肯定,时至今日,在广泛的西方人心目中,任何人性的东西,只要不对他人构成危害,都应得到肯定,以致像同性恋这样的行为也就越来越被视为合乎人性的生理现象而得到认同。由此出发,中国人在对自然秩序和社会人伦关系的推重面前对自我的克制,在一般西方人眼中几乎成了违反人之常理而难以做到的事。所以在一般西方人心目中,中国人为了顾全大局能表现出惊人的克制。由此,在当今西方,一提到中国人,便会使人想到节制、勤劳这些性格特征。一些对中华文化表现出好感的西方人士会将此描述成一种美德,而恰恰这种美德也往往会被一些出于私心与中国打交道的西方人利用,既然中国人具有着那种超乎常人的克制能力,那就没必要顾及中国人的心理承受力,而可以忘乎所以地为所欲为。这方面的例子在中西交往史上已是举不胜举。与此相关,一般西方人心目中都会有这样的形象,在中国对自然的认可远甚于对人本身的重视,中国人在自然面前

很少有所作为,但在对于人的问题上却表现出毫无约束的调理信念。当最初的传教士来到中国看到一系列用于管教的刑罚时,感到非常惊讶,以致做出了中国人没有怜悯心而非常残忍的论断。如今,当西方一有有关中国监狱实行体罚,强制犯人进行无偿劳动的报道时,便会有人信,因为它符合了西方人心目中有关中国的形象。同样,由中国人性格上的克制性出发,一般西方人也都会认为,中国人是一个易统治的民族,是一个对专制政治具有很大忍耐力或无动于衷的民族。这不仅是西方最初接触中国时所形成的一个产生广泛影响的观点,而且还深深影响着当今西方人的中国观。现在,只要一出现有关中国仍实施专制政治的报道,西方就会有不少人信,因为在一般西方人心目中,中国人所具有的惊人克制性已成了一种性格特征,这种性格来自于对人作为自主主体精神的缺乏,来自于个人对某个他者之依赖性的信奉。当然,西方人所看出的中国人的极大节制性,也引起了某些西方人的恐慌,因为,这种节制同时也预示着惊人的敬业精神——一种西方人无法与之相比的吃苦耐劳精神。它使得不少西方人至今仍然望而生畏。

在信仰方面,一般西方人心目中的中国人是信佛而不信上帝的。对于佛一般西方人均理解为不是一个高高在上发号施令的主宰,而是一个让人自觉效仿的人生楷模。所以,中国人不信神,不信上帝的恩赐,惟信此生的修炼。在中国人这里,通过刻苦的修炼,没有不可以达到的。因而,就个体而言,中国人是地球上对自己要求最高、最刻苦的人。鉴于这种信仰,世袭的东西在中国很难行得通,中国历史上就从未出现过贵族世袭制,贵族地位在中国人心中不可能世袭而来,而只能靠个人的努力得到,这是一方面,另一方面当今西方人心目中的中国人尽管不信神,但信天命。中国人尽管不信人之中的某一部分人对他人具

有天生的主宰权,但相信天对人具有绝对的主宰,相信一切都是天命安排的。所以在西方人眼里,中国人尤其迷信。在中国以上帝的名义很难办成事,但凭借天意却会绝处逢源。所以西方人心目中的中国人信仰中具有着一种明显的双重性:一方面,不信某个高高在上者的恩赐,而只信个人此生的修炼,另一方面又不信人对世界的创造性,而只信天意的安排。鉴于此,西方一般都将中国人的信仰看成是一种自然神信仰。

以上这些是西方历史上曾出现过而且迄今仍以不同方式发生着影响的西方人心目中有关中国(人)的形象。西方传媒在一般论述中国或中国人时都有意无意地落入这个套式。如今,在一个与中国从未有过直接接触的西方人心目中,多多少少都会具有上述这些想法,即便当今西方传媒在对当代中国进行报道时受市场心理影响也会有意无意地选取那些印证西方人心目中有关中国形象的方面进行渲染。我们一般所说的西方人喜欢中国的什么,其实这种喜欢与所指向物本身的价值并没有什么直接关系,而只是道出了西方人心目中的中国形象是如何。鉴于西方人心目中这种有关中国之形象的存在,如今一个与西方人打交道的中国人如果表现得稍微不那么注重细节,稍微直截了当或不那么克制一些,就会被认为不像中国人。由于中国近几百年内在物质文明方面被西方远远甩在了后面,西方人心目中的那些中国形象也就往往被看成是一种已被淘汰了的曾创造过奇迹的社会特性。所以西方人心目中的这些中国人特性长时间被看成是尽管美好,但缺乏时代性,缺乏对物质文明的建设性。近一二十年来,随着中国经济的飞速增长,社会财富的日益增多,西方人心目中中国人形象的一些负面光泽渐呈退去的趋向,中国近一二十年来的实践似乎向西方人展现了那些曾创造过奇迹的中国特性经几百年的沉睡之后,现又焕发出了新的生机。

7. 我们对此应持的态度

每一个中国人或对中华传统文化有比较完整和全面了解的人都会看到,西方对中华传统文化的接受和阐释,鉴于其明显的价值取向,与中华文化的完整真实还有一段距离。记得曾有一位在欧洲生活了很久的中国人对与之相交甚深的汉学家说道:你们欧洲人永远无法了解我们中国人,而且,这样的观点在生活于海外的华人中颇有市场。其实,从西方人角度来看,亦或从跨文化交流本身的内在逻辑来看,西方人对中国,对中华传统文化的兴趣不可能是为认知而认知,这种兴趣始终会被某种致用意识所左右,而这种致用意识又决定了西方人看中国时的价值取向。这种由自身文化发展所决定的选取是任何跨文化交流所不可避免的,因而也是自然的,中国人看西方时同样摆脱不了这种选取。所以,我们完全没有必要据此来指责西方对东方文化的这种致用态度。出生于第三世界的美国学者赛义德(Edward W. Said)在其1978年出版、轰动一时的著作《东方主义》中曾指出:欧洲历史上对东方文化的关注,并非将其作为一个历史存在,而是作为一种文化构想物来陪衬和确证自生的优越。²⁴作者虽然有强烈的揭露东西文化关系中霸权关系的情绪,有为对东方文化在西方历史上之不公正待遇鸣不平之情绪,而且还揭示了西方历史上对东方文化的利用(接受)和对东方文化之真实存在缺乏兴趣的情形,但他也许没有看到在跨文化交流和跨文化理解中,误读现象(也包括有意识误读)发生的必然性。当然,赛义德的观点对于激起东方民族对自身文化的信心具有不可低估的意义,但据此去指责西方的致用态度,在笔者看来就没有什么必要,因为那是自然而无法避免的事。一种文化不应去

祈求他人对它的重视,而应去赢得他人对它的兴趣。

中华传统文化便赢得了西方人持久的兴趣,尽管这种兴趣被强烈的价值取向所左右。纵观西方接受中华传统文化的历史发展可以明显地看到:在西方现代文明从启动到进一步发展的每一个阶段,中华传统文化的特定方面起到了程度不等的催发和推动作用。正如李约瑟指出的,中国“像旋转着的砂轮那样连续不断发出火星来,它们点燃了西方的火绒,而砂轮仍在支承上转动,不摇晃,也不消耗²⁵”。这足以激起我们对自身传统文化的信心,使我们从反向角度看到中华传统文化的某些方面在现代化进程中所具有的现实意义。但是,我们也必须同时看到,这种现实意义是经由西方人的选取和拓展而显现出来的。中华传统文化就其自身而言只是旋转砂轮上发出的火星,要点燃火绒,还需辅之于燃料,否则它将自行熄灭。西方在自身的现代化过程中,借助了不少包括中国在内的外来文化之火星,辅之以自身的燃料,点燃了一片熊熊的现代化之火。对此,我们在看到西方借取我们的火星而没有关注该火星本来的意义时,无需把精力放在对西方发挥之能耐的指责上,而更应把注意力放在我们自身文化上,放在我们自身文化点燃现代化之火绒的潜力上。于此,我们还必须明了,我们自身的文化尽管有点燃现代化之火绒的潜力,但它本身并不能就此而现成地成为这片火绒,它还需辅之以现代化燃料,还需有人去引燃。所以,我们在从西方人接受中华文化引发对自身传统信心的同时,绝不能沾沾自喜地因此而坐享传统文化的馈赠。我们在坚固对自身文化信心的同时,必须树立起明确的激活传统的意识。西方接受中华传统文化的历史,表面看似乎应激起我们对自身文化的信心,其实,它更应激起这样一种认识:地球上的现代化过程并非完全由西方人独创,然后以西方为中心向外辐射,而是一个世界各民族共同

参与的过程,只是西方目前居于一个先行的、主动的创造者地位。正由于目前这一情形,我们对自身文化点燃现代化火绒之潜力的关注,又不得不放眼西方当今文化。就中国目前所走的现代化之路来看,撇开当今西方世界,中华传统文化的现代生机是无从谈起的,这不仅由于我们走上的现代化之路在很大程度上来自西方经验,而且更由于西方现代化经验中有不少是由中华传统文化激发出的。从另一角度看,鉴于西方文化在当今世界所达到的主创者地位,撇开它也是很难谈当今文化之路等问题的;进一步看,由于西方当今文化本身中已融入了不少包括中国在内的东方成份,所以,放眼这种文化的现实形态,定能给东方文化的现实之路反射出不少切实可行的启发。这样,关注我们自身文化点燃现代化火绒的潜力,就又必须首先对当今居于现代化之主导地位的西方现代文化,对我们所面临的现代化冲击有所了解。

这里,我们所说的为了开拓出自身文化的现代意义而对当今西方文化的关注,与西方关注中华传统文化时的情形已有所不同。西方对中华传统文化的关注主要的是为了从其中吸取自身发展的灵感,西方在其自身现代化的发展过程中并不一定要面对中华文化,他们是自己要从在他们看来是先进的中华文化中寻取养料。如今,西方文化在世界范围内已居于某种主导地位,我们现在放眼这种文化首先是为了明了我们所面对的是怎样一种文化,然后才是从这种明了中寻取能为我借鉴或所用的。因此,我们现在放眼西方当今文化不能像当时西方对待中国文化那样任凭价值取向左右,我们不能只选取那些可能为我们所用而引起我们兴趣的部分。为了有效地与之打交道,我们必须对其有一个尽可能完整而准确的了解,为了开发出一套在经济全球化中能有效地安身立命的文化方式,我们首先必须对时下

居主导地位的西方当代文化有所了解。所以我们现在放眼西方当代文化是以了解为首,然后从了解中引发出利用,而不能像当时西方对中国文化那样以利用为首,却把尽可能全面的了解放在了其次的位置上,这是现时代的文化格局使然。

注 释

1. 据载,当时蒙古军队在欧洲节节获胜,后由于成吉思汗病故,蒙古军队突然撤退,由此而拯救了整个欧洲的命运。〔参见《世界史》(Weltgeschichte), Heinrich Pleticha 编, Guetersloh 1989 年版,第 6 卷,第 36 页〕

2. 当时来到中国的西方人士中很多人面对中国人之所以表现出不可一世的傲慢和藐视态度,在很大程度上与当时欧洲社会对中国由盲目赞美一下子转到蔑视有关。

3. 就像 Raymond Dawson 指出的:“关于中国文明的错误观念由来已久,很难消除,因为我们的历史信念有一定的惰性,哪怕已经过时了好几百年,在具有独创见地的人没有提出疑问之前,它们依然会一直存在”。〔Raymond Dawson 编:《中国的遗产》(The Legacy of China),牛津 1964 年版,第 4 页〕。

4. 参见 Deutsche Denker ueber China. Hrsg. v. Adrian Hsia. Frankfurt/M. 1985. 第 9、17、27 页。

5. 参见同上书,第 42、45 页。

6. 参见同上书,第 118、121、122 页。

7. 参见同上书,第 198 页。

8. 转引之朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,河北人民出版社 1999 年版,第 275 页。

9. 参见陈伟、王捷编著:《东方美学对西方的影响》,学林出版社 1999 年版,第 1—2 页。

10. 参见史景迁(Jonathan D. Spence):《文化类同与文化利用》,北京大学出版社 1997 年版,第 69—71 页。

11. 孟德斯鸠:《论法的精神》,商务印书馆 1961 年版,第 316 页。

12. 参见 *Deutsche Denker ueber China*. Hrsg. v. Adrian Hsia. Frankfurt/M. 1985. 第 96 页。
13. 黑格尔:《历史哲学》,三联书店 1956 年版,第 174 页。
14. 孟德斯鸠:《论法的精神》,商务印书馆 1961 年版,第 129 页。
15. 维柯:《新科学》,第 50、83、99 段。
16. 参见 *Deutsche Denker ueber China*. Hrsg. v. Adrian Hsia. Frankfurt/M. 1985. 第 96 页。
17. 黑格尔:《历史哲学》,三联书店 1956 年版,第 161 页。
18. 亚当·斯密:《国民财富的性质和原因的研究》,商务印书馆 1997 年版,第 182 页。
19. 参见 *Deutsche Denker ueber China*. Hrsg. v. Adrian Hsia. Frankfurt/M. 1985. 第 318 页。
20. 参见 Cai - Yong Wang: *Die Leere chinesischer Malerei und abendlaendische Annaeherungsversuche in den Bildern von Redon, Bissier und Tobey*. Frankfurt/M. 2001. 第二部分及附录。
21. 参见荣格:《作为一种因果法则的同时性》,载《荣格全集》,苏黎世/斯图加特 1967 年版,第 8 卷。尤其参见该卷第 585 页。
22. 参见 *Deutsche Denker ueber China*. Hrsg. v. Adrian Hsia. Frankfurt/M. 1985. 第 368 页。
23. 福柯 (Michel Foucault):《言与物》(The Order of Things),纽约 1973 年版,第 XIX 页。
24. 参见赛义德:《东方主义》,伦敦 1978 年版。
25. 《李约瑟文集》,辽宁科技出版社 1986 年版,第 275 页。

二 解读当今西方文化

无疑,我们所面对的是当今西方,它不仅有别于我们,而且还有别于其自身的从前。往往,我们心目中的西方与之会有某种程度的错位。就当今中国文化在西方文化冲击下的自发成型而言,这种错位似乎还无关紧要,因为它仅留于认识领域,与我们置身的文化实际不发生直接关联,但就文化的自觉运作而言,这种认识上的错位显然会直接导致行动上的误差,所以,对当今西方文化的认读,尤其是对其中与我们具有参照性关联之部分的认读,事关当今文化自觉的直接运作。恰恰这个当今西方是我们所直接面对的,是全球化时代直接参与到我们眼下文化嬗变中的。

1. 西方现代化的文化之路

西方史学界一般将 1492 年哥伦布发现美洲大陆视为新时期的开始,而此后的工业革命则被视为社会现代化的全面启动。当今的西方工业化(或后工业化)社会则是这个现代化发展过程的现阶段产物。殊不知,西方社会的这个现代化过程也走过了一条漫长的、充满挑战和创新的文化之路,甚至,这条文化之

路的起点要远远早于社会现代化启动本身。当今西方文化逻辑地是这条文化之路的现今驿站。解读这个驿站,自然离不开对这条道路本身的了解。

就像西方现代化发展的最初启动离不开它由之而来的前现代化社会一样,这个现代化演进的文化之路也得从其由之而起的前现代化文化谈起。由于在西方社会现代化全面启动之前,文化上早已对此作了数百年的准备,因此,西方进入现代化过程的文化之路要从比这个现代化启动早得多的中世纪文化谈起。正是欧洲中世纪文化直接构成了西方进入现代化过程之前期文化准备的出发点或时代背景。

众所周知,史学上欧洲中世纪的划分通常是以古罗马的最后一位皇帝罗米拉斯·奥古斯都(Romulus Augustulus)公元476年被废为界,这一年代不仅意味着古罗马帝国的灭亡,而且还意味着欧洲奴隶制的终结。但迄今在这个时代划分上很少为人提及的是约一百多年前开始的来自北方和东方的诸民族向西南欧的大迁徙,这个大迁徙不仅直接导致了罗马帝国的灭亡,而且还促使了欧洲文化新时代的到来,即欧洲中世纪文化。早在公元1到3世纪,来自欧洲北方的属于日耳曼族系的哥特人(Gote)开始向东南方的黑海区域迁徙,同样来自欧洲北方和属于日耳曼族系的勃艮第人(Burgunder)、法兰克人(Franke)与斯维勃人(Swebe, Suebe, Sueve)开始向今法、荷、比、卢和德国西南部地区迁徙。公元375年,来自东方的匈奴人(Hunne)攻破了罗马帝国的东部防线,占领了刚栖居于黑海区域的哥特人居住区。这迫使不愿被来自亚洲之匈奴统治的哥特人向西迁徙直至今西班牙地区。这种迁徙决非以和平方式发生,而是伴随着无数战争,意味着无数不断的征服和占领,所以,伴随着哥特人的这个由东向西迁徙,伴随着匈奴人的进一步向西挺进,直接导致了欧

洲在 4 至 5 世纪的三次民族大迁徙：公元 400—453 年间属北方日耳曼族系的汪达尔人(Wandale)为了逃避匈奴人而离开了当时栖居的今东欧北部地区，向西进入了高卢和西班牙，又由西班牙南岸越过地中海进入北非罗马帝国的领地；第二次民族大迁徙发生在公元 453—476 年间，匈奴撤退后，汪达尔人和西哥特人在当时罗马帝国的西部领地(约今西班牙和意大利)和北非领地为建立自身王国而引起的民族迁徙；第三次是公元 476—568 年间，罗马帝国被废后，在那些迁徙的哥特人、汪达尔人、法兰克人和勃艮第人之间展开了一场夺取江山的纷争，这场纷争又一次引发了各民族间的相互混居和迁徙。法兰克人击败了哥特人，归顺了勃艮第人，将汪达尔人赶到了北非，获得了这场纷争的最后胜利。这些在欧洲民族大迁徙中唱主角的各民族均属于来之北方的日耳曼族系。在前此的罗马帝国时期，这些民族生活在帝国的边远地区(即当时罗马帝国的东部和北部)，本来就对罗马时期的主流文化(一种维护私有制、崇尚占有精神的文化)不抱有好感，而亲近当时已传入欧洲但未得到罗马帝国官方推崇的基督教文化。当这些原来的边缘民族获得江山后，很快便使罗马帝国时期流传在民间的基督教文化获得了官方地位，这就奠定了此后欧洲中世纪文化的宗教色彩。

欧洲中世纪文化的总体特征众所周知地是一种基督教神学统治渐渐得到确定的文化。这种文化的特征在表层意义上是确立了对耶稣基督的普遍信奉，教会的统治地位得到了坚实的确定。但是，在文化的深层层面，欧洲中世纪基督教文化所造就的不仅仅是一种一统天下的宗教信仰，而是整个社会的思维方式和价值认同。在前此的古罗马文化中，社会上一部分人(奴隶主)由于占有了财富(包括奴隶)而成了上等人，这种占有和被占有关系是天经地义地应得到保护的。在此意义上可以说，古

罗马文化是一种维护私有制、崇尚占有精神的文化。欧洲中世纪的统治者凭借作为其广泛社会基础的日耳曼各民族对基督教本来具有的好感,使对上帝的信仰和对人类原罪的信奉成了整个社会的精神支柱和对世界及人生的认知基础。在这样的文化氛围中,人们对内心精神生活的崇尚远甚于对外在感性满足的关注。与之相连,在人们的价值取向中推崇的并非对物质财富的占有和对个人自我的关注,而是由奉献而来的内心满足。欧洲中世纪兴起的骑士文化就是这种社会价值取向的具体表现。作为当时社会精英的骑士关注的并非个人自我享受,而是为维护正义而对社会弱者的慷慨相助。这种骑士精神在中世纪欧洲得到广泛推崇的事实,说明了当时社会看重个人奉献,推重个人服从普遍正义的价值取向。社会上实际存在的人与人之间的不平等以及由此可能引发的社会不安,也在这种由宗教精神而来的克制和奉献中得到了消解。中世纪欧洲人的日常生活主要做的两件事便是:工作(劳动)和祈祷。在历时近千年欧洲中世纪神学统治时期,文化上之所以产生不多名垂青史的伟人,也许与当时社会所推崇的不计较个人得失(名望)的品格有关,因为欧洲中世纪在文化生产的总体上绝没有处于停顿状态,只是这些所创造出的物质和精神财富很少以个人形态出现而已(比如当时哥特式建筑很少留下建筑师的名字)。当然,与前此的古罗马时期相比,中世纪欧洲人对内心精神生活的看重远甚于对外在世界的关注,经院哲学对脱离实际之繁琐演绎的兴趣,在某种程度上便体现了这种社会状况。据此可以说,欧洲中世纪文化是一种压抑感性自我的文化,是一种使人向内而不外视的文化。在这样的文化氛围下,中世纪欧洲人平稳地生活了数百年。直到约 11 世纪社会出现了转机。

由于中世纪的人对精神生活的关注远甚于对物质生产本身

的兴趣,在11世纪前的一段时间里,整个欧洲曾出现了前所未有的饥荒,不仅所有野生动物、野草和树根,成了进食的对象,而且在饥饿的摧残下还出现了吃人肉的现象。也许在这种饥荒的逼迫下,11世纪中叶始社会渐渐出现了变化,即人们开始关注外在世界,开始动脑筋扩大生产,以获得更多的物质生活资料,比如将森林和沼泽地变成农田,发明更好的工具,比如铁犁、水车进行农业生产,这很快使当时欧洲的人口得到迅速增长。在11世纪中叶到1300年这短短的二百多年时间里,当时全欧洲的人口增长了三分之一,达到了7500万之多。人口的迅速增长一方面使城镇和物质生产以及贸易得到发展,另一方面也迫使当时欧洲对自身以外世界加以关注,以获得更多的生存空间和生活资料。前者的直接结果导致了生产技术的发展,后者则使欧洲从14世纪开始通过航海技术的发展不断发现新大陆,扩大了自身的生存空间。当时欧洲在这两方面的成功使得社会文化开始渐渐转向对外在世界和人感性需求的关注。因而,西方史学界一般将1492年哥伦布对美洲大陆的发现视为新时代的开始,在精神文化上,伴随这个新时代的则是对原有基督教文化进行变革的需求和对人自主精神的肯定。前者体现在宗教改革中,后者则以文艺复兴为表现形态。15、16世纪几乎遍及整个欧洲,尤其是西欧和中、北欧的宗教改革直接指向罗马教廷压抑人性的宗教统治,因为所要改革的是人对教会统治的绝对依赖,因而要凭依基督教精神的本来意义,即通过每个人自身对上帝的信仰,而不是通过教会来实现基督教的救赎精神。几乎与此同时,南欧的意大利文艺复兴运动也达到了高潮。在扩大生产和发现新大陆的成功这个新经验的推动下,人的主体精神得到了激发,中世纪压抑主体自主精神的文化渐渐得到了厌弃,而古希腊文化中弘扬主体精神的部分得到了青睐。欧洲的文艺复兴

运动开创了一种新的时代精神,即对一种具有自主精神之新人的培养和造就。这种以人为本的新人文精神一方面融会了当时中世纪基督教文化中的勤奋创造品质,另一方面又弘扬了古希腊文化中对人之自主精神的肯定,因而在扩大生产和开发新大陆之新经验的鼓舞下,很快成了当时整个欧洲的一种时代精神。这种时代精神充分肯定了人的各种需求,尤其是在中世纪被压抑的感性需求,这直接推动了对外在自然的关注,推动了自然科学的发展。同样在15、16世纪,维系私有关系的“罗马法”继中世纪以来重又得到了普遍接受,即当时的许多国家在订立契约、履行义务等方面普遍采用了“罗马法”。因而,如果说欧洲的现代化之路由17、18世纪的工业革命得到全面启动,那么,在此之前的宗教改革和文艺复兴运动以及对“罗马法”的重新重视为其作了最初的文化准备,这个文化准备使当时欧洲人摆脱了由中世纪神学统治而来的对自然给定性的依赖——坐等外在自然赐予的人生态度,肯定了人的感性自然,从而使人进入一种对人生进行自觉创造的自主状态。欧洲文艺复兴宣示了人的这种自主状态的可造就性,而此后的启蒙运动则具体展开了对这种自主状态的文化造就,从而使西方社会全面走向了现代化之路。

18世纪欧洲的启蒙运动主要在思想上为西方业已全面启动的现代化进程指明了方向。这个启蒙运动在总体上全面确立了以人为本的主体性思想。早在17世纪,法国哲学家笛卡尔以其“我思故我在”的著名命题确立了弘扬人之主体精神的新理性。到了17世纪末、18世纪初,这种以人为本的主体思想开始得到了具体展开。这种展开首先在政治思想上针对“君权神授”而确立了“天赋人权”的观念,强调人天生有生命权、自由权和财产私有权(洛克:《两篇关于政府的论文》)。1776年美国的《独立宣言》和1787年美国的宪法都将保障人权定为国家和

社会的基础。1791年列为《法国宪法》序言的《人权与公民权宣言》(简称《人权宣言》)将自由、财产、安全和反抗压迫宣布为“天赋人权”并将私有财产视为神圣不可侵犯。在对英国君主立宪制的普遍赞同声中,法国出现了立法、行政、司法三权分立的主张(孟德斯鸠:《论法的精神》)。此后,卢梭又提出了取代君主立宪制的民主共和制思想,这为人们充分造就和发挥自身才能,积极进取,创造和占有更多的财富,铺平了政治和思想道路;经济思想上,魁奈明确提出了反对国家干预,让经济在自由竞争原则下自由发展的主张,并提出了财富不均的自然现象的思想;在思维方法上,欧洲的启蒙运动开创了重具体实证研究,强调实际效果的时代风气。正是在这种信念和思维方法的引导下,西方自然科学在17、18世纪得到了空前的发展。这个发展无疑直接推动了整个西方社会的现代化进程。启蒙运动在社会组织方式上基于“法律面前人人平等”的思想,使法制观念广泛深入人心,具体地使整个社会在法制基石上得到了运转,从而将人由不平等分配面来的对进取性精神可能具有的负面影响降到了最低限,即用法制手段保证了在机遇面前的人人平等。所以,欧洲18世纪的文化启蒙使整个西方社会在思想、政治和体制上,进入了一个让人积极进取、勇于创造的时代。这种时代精神在18世纪以来的西方文学、绘画和音乐上得到了充分体现,无论是在表现方式上,还是在具体内容上,西方18世纪以来的文学艺术尤其以奋发进取、积极创新之精神见出特点,这显然反映了当时时代的文化特点。

欧洲18世纪凸现出的这个主流文化为西方现代化(工业化)在19世纪上半叶的全而展开作了充分的准备,这个主流文化不仅在思想观念上使人放开任何顾虑,为追求生活满足而奋发进取,而且还通过在社会组织方式上的法制之路确保了这种

积极奋斗精神的持续性。因而,此后的西方社会全面进入了沿资本主义自由竞争之路走向现代化的高速发展阶段,直至19世纪六七十年代,资本主义自由竞争几乎发展到了顶点。在这一阶段,社会物质财富得到了空前的增加,随之物质生活水平自然也得到了前所未有的提高。所有这些一方面来自于人作为主体的积极进取精神,另一方面也不断反证了这种精神的实际有效性。19世纪下半叶以来,随着资本主义经济因资本不断积累由自由竞争向垄断的发展,原来资本主义发展初期一味弘扬主体进取精神的文化出现了断层,即在资本走向垄断时期,原先积极进取的主体发现,它由此而创造出的新生活中已开始有一些东西游离了出去而不为它所左右,进而成了一种压抑。在这样的境况下,当时的西方社会虽然没有对弘扬主体进取精神的资本主义理性作出根本否定,但19世纪下半叶以来,西方文化中渐渐开始萌发出一种调适或平缓主体在积极进取中所受之压抑的需求,顺应这种需求,西方文化在其人文形态上(哲学、文学和艺术)开始出现了向散热机制发展的趋势。西方现代化进程中的资本主义之路经由高速发展后,在19世纪下半叶由于渐渐开始向垄断过渡,也就日渐展示出了其与自然人性相悖的方面,即早期资本主义积极进取、创造财富的精神本来是发之人内心为提高生活水准的需求,在作为资本主义高速发展之产物的垄断时期,积极进取、创造财富反而成了一个从人之欲望中游离出去的外在要求,成了一种必须、一种压抑。因而,从文化角度来看,西方资本主义在19世纪的高速发展开始日渐从其本来的文化内涵(自由地创造财富)中游离了出去,成了一种过热现象,由此也就引发出从文化上进行散热的需求。这种需求首先在作为文化之人文形态的哲学、文学和艺术上得到了体现。19世纪下半叶开始,西方哲学、文学和艺术首当其冲地开始向使现实生活

中被压抑的人性自我得到伸展的方向发展,哲学上开始渐渐放弃笛卡尔、康德以来由僵死的范畴论体现出来的对固定真理的信念,而将对终极真理的认知视为一个由多元要素构成的整体过程;文学艺术上开始渐渐抛弃将处于特定时空的感性世界视为真实之显现的信念,而将真实的显现视为一个突破时空限制的过程,在表现方式上也就日渐突破传统的固定程式,打破了日常感性世界的秩序,力图在对感性世界秩序的重组中使受压抑的主体得到某种伸展或散热。当然,19世纪下半叶西方文化生活中所出现的这种变化并没有表明出现了资本主义理性进行全盘否定的倾向,而只是表明了对资本主义高速发展在人性方面的负面效应进行文化散热的尝试。19世纪开始出现的心理学努力,也从某种角度反映了当时社会开始对人,尤其对人之内心生活表现出关注的趋势。所以,19世纪下半叶到20世纪初的一段时间里,西方文化在对资本主义高速发展进行人文散热的驱动下,进入了一个极富创造性的时代,这个创造主要在于出现了相当多的给受压抑主体提供伸展可能的文化新形态,即所谓的西方现代哲学、文学和艺术的诸多形态。但于此必须指出的是,这些新形态的出现决非对资本主义理性进行文化否定,而只是对其在超越自然人性之限度上进行文化散热,因而,它不但不是对资本主义理性的否定,反而是在拓展资本主义理性的心理承受力,从而为资本主义的进一步发展作新一轮的文化准备。

在19世纪的西方文化生活中,资本主义新发展给自然人性带来的压抑所引发出的具有真正否定精神的是共产主义思想以及与此相应的国际共运。然而,新产生的共产主义思想尽管得到了迅速传播,但并没有马上成为当时的主流文化。在19世纪下半叶至20世纪初这段时间里,西方文化的主流精神尽管源出

于对既存现实的不满,但这种不满并没有走向对既存现实的全然否定,而只是走向了对既存现实反人性的一面进行文化消解,也许资本主义的高速发展给社会所带来的巨大财富已使人发展到了对之无法抵御的地步。直到两次世界大战的爆发,西方社会,尤其是知识界受到了极大的震动。西方现代化沿资本主义道路的发展本来是为了创造财富,造福人类,而世界大战的爆发却充分展示了资本主义理性所具有的灭绝人性的一面,即对他人的攻击性。一时,西方社会对资本主义产生了全面怀疑,尤其是在两次世界大战之间的一段时间里,世界经济危机的出现,更使人对资本主义之路产生了怀疑。在这段时间的西方文化界,充塞着一片资本主义文明正走向没落的声音,就在这种声音还没有得到完全消化的时候,第二次世界大战接踵而至。战后,整个世界随即分化出众所周知的两大阵营。即便在坚持资本主义道路的西方世界本身,也明显出现了左、右两大文化思潮的抗衡,恰是这种抗衡使得战后资本主义越来越朝着自我改良、自我完善的方向发展。战后西方文化在面对社会主义挑战的新形势下,更是朝着对资本主义发展给人带来之负面效应进行文化消解和散热的方向发展,这种散热和消解集中地体现在运用文化(文化消费)手段对资本主义进一步发展对个体所要求的节制进行文化调适。本来,资本主义理性是建立在最大限度满足个体需要基础上的,但为了使这种满足得到更有效而广泛的实现,又必须对作为社会存在的个体进行某种程度的限制,这种限制显然使作为主体的人在心灵感受上进入一种矛盾境地:一方面,个人应不受任何限制地发挥其进取精神,以最大程度地满足个人欲望;另一方面,每一个处于特定社会群体中的个人又必须受到某种程度的限制,以使社会作为一个整体得到稳定的发展。这必然使处于这样一种社会组织方式中的每个人多多少少处于

一种精神分裂状态,战后西方主流文化的发展就始终充当着消解这种分裂状态的角色。当然,这种消解或调适只在精神层面发生,它不会、也不要求转换到现实层面,因为资本主义现实理性创造物质财富的不断成功早已使人愿意不惜任何代价地去追随它,文化上的调适只是使人能更有效、更长久地去适应它。20世纪末,苏联、东欧的解体,更使西方社会坚定了对资本主义市场经济的信念,从而也就更深地进入了精神生活的分裂状态,随之也就更强烈地提出了文化对之进行调适和消解的要求。

纵观西方现代化所走过的文化之路可以看到,在西方社会现代化的全面启动之前有着一条漫长的文化准备之路,这个文化准备使西方人摆脱了中世纪人一味依附于自然给定性而不重视对外在世界开发的状态,使人的感性物质需求得到了充分肯定,从而进入了一个开发外在世界的积极进取状态。这直接使西方科学技术得到了迅速发展,使农业社会向工业社会迅速过渡。为了确保这种发展的持续性,西方资本主义理性凭借其自古罗马时期具有的契约精神,使刚刚启动的社会发展扎实地立于法制的基础上,从而使人进取精神的持续发挥得到了保障。当这个使人义无反顾、奋发进取的资本主义理性于19世纪中叶发展到顶峰之后展现出游离于自然人性之外的要素时,西方文化自19世纪下半叶以来通过全新的拓展又充当了消解和调适这种矛盾的角色,从而使西方现代化沿着资本主义之路走上了从战后至今新一轮的发展。在整个社会层面上,西方现代化迄今所走过的道路是一条兴于科技,立于法制,成于人文的道路,但伴随着这条道路的始终是一种文化上的保障,这种保障最初以推动的方式出现,此后又以配合和协调的方式发生着作用。离开文化的推动和协调,西方迄今的现代化发展显然是不可思议的。

2. 当今西方的主流与非主流文化

对于当今资本主义文化,美国学者丹尼尔·贝尔曾揭示出一种深刻的矛盾冲突:即功用理性与反功能文化之间的冲突。在他看来,“工业社会的特有品格有赖于经济与节俭原则:即追求效率,讲究低成本、高利润,最优选择和功能合理性。然而,就是这种品格与西方世界领先的文化潮流发生了冲突,因为现代主义文化强调反认知和反智模式,它们都渴望回到表现最初的本能。一方强调功能理性,专家决策,奖勤罚懒;另一方强调天启情绪和反理性行为方式。”¹其实,正如上节所述,这种逆向发展在其深层意义上反映了战后西方工业社会的进一步发展给人心灵上所带来的一种精神分裂,即追求物质财富的极端功利性与渴望文化生活的彻底反功利性并存。前者,对物质财富的追求越走向彻底,它也就越成为对人自然本性的一种压抑,这种压抑走得越远,对其进行消解或调适的需求也就越强烈。战后西方社会的进一步工业化以及近来向信息社会的发展,不仅使人本来的物质需求得到了最大限度的满足,而且这种发展还不断激发着人新一轮的物欲,从而使人永远处于一个最大限度地去满足永无止境之物欲的境况中。单个人在获取了月薪 2000 美元的职位后,还想获取 3000,4000,以至 1 万,10 万,20 万,50 万美元的月薪,因为确实有人以这样的月薪在工作着;单个企业的财富在达到了 10% 的年增长率后,一定会去想 20%,50%,100%,200% 的目标,因为在私有财产和自由经济得到绝对保护的体制下,确实存在着这种无限增大财富的可能。现代人对物质财富的这种无止境追求,使得人义无反顾地投入到紧张而高效率的工作中,使这样的工作对人来说成了一种别无选择的必

须,这种必须尽管明显有悖于人追求享受的自然人性,尽管对人来说明显地成了一种压抑,但这种精神上的压抑已被迄今创造财富的这个非此莫属方式挤到了一边,因为在这个自由竞争的社会里你不去努力,别人就会超过你。这样,对这种由安身立命之奋斗而来的心灵压抑进行缓冲和消解,就成了当今西方文化生活的主要内容,而且这个内容明显地指向与现实功用理性相反的另一理性,恰恰这另一理性实施了其对分裂之精神进行调适和消解的功能。这种现实理性与文化生活反现实理性之间的逆向发展,表面看反映了当今西方文化生活中的一个矛盾现象,但恰恰这个矛盾使战后西方沿着资本主义自由经济之路得到了进一步发展。因而,这个矛盾成了当今西方文化的一个总体特征,基于此,当今西方文化又具体呈现出明显的多元特点,因为文化作为对越来越一体化之现实的一种消解力量,必然会走向一体化的反面,必然会呈现出多元的特点,但多元只是相对一元而言,只表明多元并存的局面,多元并存又绝非意味着散居一体的混乱,而是一种有序的并存,这个序可以暂且用主流和非主流来描述,因为一个客观的文化描述应尽量避免对同时存在之不同文化潮流的价值取向,而达到这种避免的最有效方法则是对其作出定量划分,文化之主流与非主流的划分恰恰体现了这种努力。

一个西方人谈当今西方主流文化往往会从处于前沿的最新文化潮流谈起,而很少会提及那些由于普遍被接受而成了不言自喻的东西,诸如被普遍接受的信念、思维方法和价值认同等等。而对于非西方读者来说,恰恰这种不言自喻的东西不说清楚却是难于领会的。而鉴于这种东西已成了西方人不言而喻的集体无意识,同时又广泛地成了当今西方人安身立命的信念和准则,所以对于解读当今西方主流文化的非西方人来说,这些东

西又是何等地重要,我们暂且可以称之为作为当今西方主流文化的一些共识。从非西方人视野来看,成为当今西方被广泛接受的这些共识可以用三种精神来概括:

首先是人本精神。这一点可以说是迄今中外有关西方文化的文献中被谈论得最多的,即较之于非西方民族西方人以鲜明的人本主义信念和行为显出其特征。但迄今很少为人提及的是,西方人并不是天生的人本主义者,在直至欧洲中世纪神学统治时期的很长一段时间里,西方人同样被动地生活在对自然的依附关系中,只是到了中世纪后期,由于人口的飞速增长和饥荒迫使当时的欧洲人要以一种全新的生活态度去积极创造生活资料,而在当时欧洲的自然条件下,惟有以人为本的积极进取、不断开拓方能做到这一点。从文艺复兴起,以人为本的主体精神才开始渐渐萌生并得到确立,换句话说,西方人开始渐渐摆脱了对自然的消极依附关系。此后,西方社会现代化沿着工业革命之路的不断成功,一步一步地使这种人本精神在西方人的脑海里扎下了根,以至在现今西方人心目中,这种人本精神成了一个不言而喻的信念,这种不言而喻性可以从以下诸方面略窥其斑:

在人与自然的关系方面,当今西方谈论较多的是如何保护自然资源,如何有节制地去使用自然赋予我们的资源。这似乎给我们这样的印象,在人与自然的关系问题上,当今西方呈现出重新回复到对自然的尊重中。其实不然,当今西方呼声越来越高的对自然的保护,在根本上源发于如何更有效、更高效率地使自然为人服务的意识。西方工业文明迄今在开发和利用自然资源方面的发展已迫使人具有资源保护意识地用高效率的方式去使用自然赋予我们的资源,以使其所受到的枯竭之威胁降到最低限。所以当今西方在保护自然方面所采取的动作,决非要放弃人对自然的主体地位,从而回复到现代化启动之前人对自然

的消极依附关系中,而是要用现代智性手段去更有效、更长久地确保自然对人的造福。这里,当今西方自然保护运动所反对的并非人对自然资源的开发和利用本身,而是这种开发和利用的方式,即那种急功近利的不负责任方式。比如源于欧洲的现今绿色和平运动反对石油勘探,并非要放弃人对自然动力资源的运用,而是反对这种不负责任的利用方式,因而极力主张对风力、水利等资源的开发和利用,即极力推崇一种更先进、更生态性的利用方式。在西方迄今对自然之开发和利用的一次又一次成功中,有关人在自然面前主体地位的信念得到了一步又一步的深化。可以说,在当今西方人的心目中,几乎不再会有人认为,人必须坐享自然的赋予,恪守自然的给定性。相反,谁都会多多少少地默认,惟有对自然的积极开发和利用,才能使人的物质生活更加幸福和美满。这几乎成了当今西方人一个不言而喻的共识。

在人与人之间的关系方面,西方人心目中根深蒂固的人本精神主要表现在对每个人满足其欲望之权力的信奉上。在中国,自古以来并非人的所有欲望都应不加限制地得到满足,事实上很多自然欲望,出于社会秩序的考虑,必须加以抑制。在今天东亚很多地区,情形依然如此。而在当今西方,人权观念的发展已达到了每个人都有权满足其任何欲望的阶段。所谓只要不违法,每种欲望都应得到满足。即便有些欲望,如同性恋之类由于历史原因尽管一时还没有相应的法律依据,但西方社会已开始普遍承认这种以前被视为变态之欲望的自然性,并正制定有关法律使其获得合法地位。人的主体精神在当今西方人的心目中,并非仅仅指人作为整体在自然面前的主体地位,而更多的是指每一个人在其安身立命中的自主性。对此很多人一般指责为个人主义而就此了事。诚然,当今西方社会的运作方式中较之

于非西方社会有极明显的个人主义色彩,但这种个人主义并非为某些人顾名思义地所想象的那样,是不顾他人的为所欲为。事实上,当今西方社会的这种个人主义所指向的更多地是一种自己对自己个人行为负责的主体精神,一种不依赖他人的独立精神,这一点可以从当今西方人养儿育女的方式窥见一斑。一个学步婴儿如果不小心跌倒在地,西方父母往往会鼓励小孩自己爬起来,东方父母往往会本能地把孩子抱起来再说;在家庭里,西方小孩自己会走路之后,便与父母分开单独睡一房;在东方,尤其是我们中国小孩,很多在上了小学之后还睡在父母中间。所以,当今西方人自小而来的这种独立精神,使得其在日后安身立命的社会生活中,自然表现出强烈的独立性,不依赖他人,自己对自己生活负责的个人主义倾向,这里所说的个人主义自然是在个人以自己为主体意义上而言的。西方历史悠久的人本精神当今已渗透到了个人独立自主的行为方式中,而且这种独立自主性对当今每个西方人来说早已成了一种不言而喻的事。笔者有位来自西方的朋友,因其工作所需整个家庭都随之来到中国,其8岁女儿就必须在中国进小学念书。家里谁都知道该女儿特别不喜欢吹笛子。一天她放学回来,突然跟妈妈说要买笛子吹,妈妈自然惊讶地问:“你最不喜欢吹笛子的,怎么突然改变了?”女儿回答说:“我们老师问我们要不要学吹笛子,大家都说好,我也无法说不好。”这个回答使其母为女儿中国化了的思维担忧了起来,她担忧女儿在中国小学里受教育,培养不出独立自主的性格。以致她最终决定,将女儿送至附近一座大城市里专供西方小孩念书的学校。可见,独立自主的行为方式已在当今西方人心目中深深地扎下了根。

西方的现代化在思想上本来是由主、客二元对立和对终极真理之主观确定的思维模式中得到启动的。现代以来,西方主

流思想放弃了对终极真理的定死,放弃了自笛卡尔、康德以来僵硬的范畴论,不把真理看成是一个实体,而是一个过程,不主张对现实的超越,而是参与。比如现象学、结构主义、哲学解释学、存在哲学都放弃了对固定真理的信念,而把对终极真理的认知视为一个由多元要素构成的整体过程。这些都充分说明了西方现代化所带起的以人为主体的人本精神发展到今天,已具体化到了每个个人的自主意识中。这种每个人对自己行为负责的个人主体精神,在当今西方社会生活从政府、企业运作方式到家庭的各个方面都能窥见其痕迹。与此相联,当今西方社会普遍形成了一种对个人或个性前所未有的尊重,正是这种尊重又引发了一种强烈的以己度人的思维方式,这在积极方面,就使得西方人相对来说更讲信用一些,不太会用欺骗手段去达到一己的目的;消极方面当然是个人视点至上。

其次,可以作为当今西方主流文化之共识的应是科学精神。这里所指的并非当今西方科学如何发达,而是指一种被当今西方普遍接受的智性精神。众所周知,西方现代化的启动和发展离不开科学和技术的兴旺与发达。而在西方科技发展的背后却始终存在着一种自笛卡尔、康德以来的知识论信念,即用人创建的知识为人自己服务。基于这种知识论信念,西方的科学便与价值分离,只是以建立一套能为人所用的知识为目标。在现今有关中西科学文化的探讨中,经常可以听到中国有没有科学的争论。其实,西方建立在知识论基础上的科学中国的过去应该是没有的。西方现代化过程中科学的发展明显地是以这样一种智性精神为特征的,即从具体经验中抽象出一套能传授,并能为人所用的知识。中国历史上尽管不乏具体有用的经验,不乏技术发明,但却明显缺乏将这些经验和发明抽象为能让人举一反三的逻辑,这就使得历史上曾出现的那些有用的经验和技术发

明,要么随着经验者的去世而消失,要么一直停留于该经验本身。西方科学凭借其智性精神,则将那些经验和技术发明上升到一套能让人把握和举一反三的逻辑,并由此像滚雪球一样一步一步得到了推广和创新的运用。在西方这种智性精神背后就蕴含着一系列与东方传统完全不同的思维方式上的价值取向,比如,在对终极真理的认识方式上,西方所强调的是可传达性和可操作性。中国传统精神对终极真理所强调的是体验,而不是认知,这种体验是没有任何诸如语言、概念等能为主体运作的要素,而是沉入到对象的终极存在本身中去。所谓的不可言传,只能意会。而西方则极力要凭借语言、概念等这些主体性的运作工具,去把握和言说终极真理。在西方人那里,光凭体验是不够的,还必须将所体验到的说出来,能为人把握和传播。所以有人说,没有西方的方法,对象的终极存在永远也说不清。也许,西方的这种智性方式早已蕴含在西方文字本身的构成方式中。众所周知,西方的拼音文字本身较之于中国的象形文字已体现了对具体经验(对事物本身显现方式)的超脱,从而彻底地成了由人建立起来的把握世界的一种工具。中国文字虽经过多次改革,但迄今仍没有在根本上摆脱其所指对象自然外形的依附。也许,数千年文化的积淀早已使这种摆脱成了不可能。

在一般认识世界的方式中亦如此。西方的理性主义是以抽象性精神为特征的,即从对象中抽象出某种能为人把握,能为人所用的逻辑、原则等(知识);中国的理性主义则是以具体自然性为特征的,人作为一种自然存在天生地与自然对象一致,天生地能了解把握对象,因而无需抽象出一套能够传授的逻辑或原则,而只需让人自然地去体会每一个具体对象。也许这种认知方式成了中国历史上不太重视科学知识,而只重视个人具体经验的一个根源。在当今西方人心目中,一个具有知识性的认知

尽管是建立在具体经验基础上的,但它必须是经过抽象提升的,能让人举一反三地运用的。这种以智性为主要特征的科学精神已在当今西方普遍深入人心,以致它成了当今西方人日常生活中一种不言而喻的思维方式。当今西方用人体制中普遍对学历和专业的看重就充分印证了这种智性精神。工作经验自然也是此间一个重要的衡量标准,但学历和专业是最基本的,一个具有很好经验而没有相应学历和专业知识的人,在西方如果进入被录用的考虑范围,就会成为一种破例现象而反复被斟酌。反之,一个具有很好学历和专业条件的人,假如没有工作经验则会很快被录用。在当今西方企业运作中,无论是在生产、营销,还是在投资或采购方面,每一步都会作先期的充分论证。迄今在西方的经济运作中已没有人会单凭个人经验而作出重大决策,无论这个人经验来自多么高层。在具体传授经验或知识的方式上,我们东方人往往会以点到为止的方式,更多地让对方去意会;而一个西方人便会面面俱到地将所有方面都说清楚,让对方在进入体会之前,脑中先具有尽可能清晰的概念。

在这智性化的科学精神背后,还蕴含着一种将人为因素降低到最低限的客观精神。西方现代化起步过程中科学的同步发展是为了建立一套能为人所用的知识体系,为使这种科学确实能为人所用,它就必须与人为的价值考虑绝对分开,而呈现出一种独立的客观性。长期受此精神影响,在日常生活的组织方式中,将人为因素降到最低限的体制设置和处事方式在当今西方已发展到了前所未有的地步。撇开日益广泛地进入到日常生活中的电子化过程暂且不论,日常应事观物中为提高成功率而谋求客观性的意识也得到了前所未有的深入。如今,一个西方企业为得到对自己企业市场定位的客观评估,往往会撇开本企业内部的有关专门评估部门,而不惜花钱聘请外单位人员从事这

种评估。我们东方人怀着特有的人文精神,在对某件事的评价中往往会将人的因素与之连在一起看,西方人则会较自觉地以一种就事论事的态度出现,而不管该事所涉及的是何许人。本来,在日常应事观物中是很难将各种主观人为因素完全撇开的,西方迄今的客观精神并非指向对这种人为因素之存在的否定,而是恰恰相反地指向对这种人为因素不可避免性的肯定,并基于这种认同有意识地促发了各种要将这种人为因素降到最低限的努力。

当今,在所谓的后工业化时期,西方市场经济已发展到使资源由低效率走向高效率应用的阶段。于此,西方的智性精神就进一步走向了“经济化”(economistic),即在任何事上力图以最小的投入达到最高效率的回报。即便在对待人力资源的问题上,西方也走向了让个性得到最大限度的发展,让每个人的能力得到最大程度的发挥这一前所未有的个性自由化阶段。这个经济化智性思维也就进一步推动了所谓“手段理性化”(instrumental rationalistic)思想,即以高速度、高效率、高回报为主导的技术经济主义。在当今一般西方人心目中,凡是以最小投入达到预期目标的便是最佳。所谓智性思维或生活的智能化,便是以最小投入达到最大效率的一种思维方法,这是西方科学精神在现阶段的时代产物,因而,在当今西方普遍深入人心。

再者,西方当今文化中普遍被接受的共识还有自由与平等思想。西方自现代化启动以来创建的文明主要有两条主线:个人主义与智性。其社会价值观诸如民主、法制、自由、平等均由此而来,是其衍生。对今天的非西方人士来说,民主、法制思想已非西方所独有,而在对自由和平等的理解和信奉中,西方仍显出其独到性,恰恰这个独到性成了解读当今西方文化不应忽略的一面。

当今西方文化中普遍被接受的自由思想在具体内涵上主要指向两方面：在个体与他者的关系方面，迄今西方的自由思想基于这样一个广泛的共识，惟有对他者的认可和接受，个体的自由才能得到真正意义上的实现。这里的他者，可以是那些自然规律，也可以是维系社会的法律，可以是约定俗成的社会规范，也可以是他人的信仰等等。在西方现代化启动以来的数百年实践中，真正有效的个体自由只有建立在对他者的某种认同基础上的思想，已普遍深入人心。这一点尽管很容易理解，但做到真正的意会，却不是一件容易的事。稍许经过思考，我们中的每一位也许都会说，这是自然而然的，个体的自由是建立在对客观规律的认知和把握基础上的。但在具体的应事观物中，没有切身的意会，单靠逻辑的理解，往往会在此方面只看到那些必须认可的客观规则，而忽略那些无人强迫你接受的他人意念。在西方数百年的现代化历程中，恰恰这种忽略最终成了自由得以实现的障碍，而且这种忽略还酿成了多少事与愿违的悲剧。基于这段走过的弯路，愈来愈广泛的当今西方人在谋取个体自由的日常应事观物中，更多地是具有由意会而来的清醒意识，即惟有对他人意念的尊重和认可，个人自由才得以充分实现。当今，如果你邂逅一个西方人，经常会发现，如今的西方人往往并非如时常可以听到的那样个人至上，而相反地会表现出对他人意念的格外关注和尊重。当然，这种关注和尊重的背后旨在更有效地使自己的意愿得到实现。这是西方智性思维与自由信念结合的产物。

当今西方自由精神之具体内涵的另一方面主要指向个人与其自我的关系。每一个具体的人都不可避免地要面对如何对待自我的问题。个人是单纯现时的，自我是进入现时的过去。因此，每一个人都不可避免地面对如何对待自己过去的问题。

在这个问题上,我们一般很少刻意介入,而任其自然发展。这种自然发展的结果大多使现时个人处于其过去的影响下,这样,现时个体便处于受过去支配的不自由境地。这种不自由显然遏制或阻碍了现时个体意愿的实现。现今西方对自由的信奉在此方面已明显地摆脱了旧时意识的消极影响。在当今西方每个人的头脑里,多多少少都会有不受旧时观念影响从而及时与过去告别的清醒意识,比如,对待过去的朋友、同事乃至亲戚等,当今西方人很少会有像我们那样割不断的情结。在对待自己身上不可避免地带有旧时观念、习俗等问题上,只要它阻碍了现时个体的发展,任何西方人都会不懈努力地去告别它,而不会像我们中的许多人那样,抱着算了吧的思想任其自然发展。迄今在愈来愈走向智性化的西方社会,自由理念也随之愈来愈走向个人精神领域。所以,言论自由、思想自由成了当今西方愈来愈被推重的价值取向,以致在当今西方,什么都可以想,什么都可以说,但在能不能做的问题上,谁都会考虑到社会法律、规范等方面的约束。

与上述自由思想紧密相连的是对人人平等观念的信奉。西方当今的现代化是从一个极不平等的贵族世袭社会中得到启动的,所以在这整个现代化过程中,革除不平等的贵族世袭制,使每个人,不任贫富贵贱,不任种族血缘,都获得平等的权利,一直是重要的任务之一。时至今日,人人平等的思想在广泛的西方人心目中已成了一件不言自明的事,这集中地体现在对他人人格的尊重上。如今,去过西方世界的人都会知道,西方一些所谓地位高的人,在其下属面前很少会表现出不尊重他人人格的傲慢举动。与之相应,当一个人邂逅所谓地位较高人士时,也不会的人格上表现出怎么低下。在当今西方,对他人的尊重,尤其在公共场合,已成了一个具有教养的标志,即便在面对一时失误的

人时,比如违反交通规则者,乃至监狱犯人,也很少会有侮辱对方人格的言论或举动。路上偶遇社会或政界要人,假如你愿意,谁都可以与之攀谈,你绝对不会因为地位不同而遭到不予理会的待遇。即便在家庭里,一个小孩的意愿也会被当真地得到顾及。家长制作风在当今西方早已一去不复返。所以在当今基于人人平等原则构筑的西方社会,一个具有才能(包括长相好的人)很容易脱颖而出。

当然,这种充分发展了的平等思想也使对个人权利的看重在西方达到了从未有过的地步。当今西方人笃信,只要个人愿望不违法,不与社会规范相悖,都有得到实现的权利,乃至娼妓作为一种职业在西方早已得到社会的认可,同性恋也愈来愈得到了法律的承认,理由是,所有这一切都基于双方情愿的无害原则。这种对个人权利的看重,自然也使当今西方人对义务意识渐趋淡薄。这里,他们明显地与我们不同是,他们对个人权利的意识远远强于对某个共同体的义务感。我们在考虑问题的时候,义务感往往会先于权利意识。可以说,在我们非西方人看来,这种对自由和平等的普遍信奉已成了当今西方主流文化的一个方面,因为对大多数西方人来说,这种信奉已成了一件不言而喻的事。

至于当今西方的非主流文化,主要应是指那些并未被广泛的大多数接受的文化。美国学者 Th. 罗扎克在其《反主流文化的形成》(伦敦,1971年版)一书中最先提出了“反主流文化”(counter culture)一词,它所指的主要是对主流和传统文化的不妥协态度(inconformism),具体有:嬉皮士、性解放、秘教运动等。从客观的文化描述角度看,这个界定似乎显得狭隘。反主流和反传统的文化在特定历史条件下也能成为被广泛接受的主流文化。因此,对主流和非主流文化的区分,不应从价值取向而应从

接受度这个量上着手。

当今西方并未被广泛的大多数接受的文化潮流,就具体种类而言可谓数不胜数,但在总体上集中体现在对现代化这个主流文化的反击上。美国学者艾恺在其《世界范围内的反现代化思潮》一书中曾指出:“在文化层次上,自最早西方的现代化出现以来,不管在哪个时代什么地方,现代化的过程都受到了批评和攻击,而那些五花八门的批评虽然在表现形式上是不同的,但实质上却大同小异”即“对社会的传统礼俗,民族文化的继承等等所造成的破坏”。²该书全面论述了自欧洲现代化启动以来,欧洲、亚洲、非洲范围内对现代化的批评。这种反现代化思潮具体可由以下方面得到概述:首先,它反对现代化进程中对物欲的不断刺激和满足,主张回到前现代化的自然社会中;其次,由于物欲的不断满足有赖于科学和技术的发展,所以这种反现代化潮流也往往表现为反科学和反技术。在这方面,科学和技术对人类社会的负面影响往往被用来作为反科学和技术本身的依据;再者,反科学、反技术的自然结果就是走向神秘教。当今西方此起彼伏的秘教现象(scientonologie)就表明了这种反现代化潮流的存在。

当然,当今西方社会的反现代化潮流只是作为一种非主流文化而存在的,它并未得到广泛的接受。当今西方社会的主流文化,不容置疑地是使现代化得到进一步发展、进一步完善的文化。

3. 文化自律与社会稳定

在西方现代化迄今数百年的进程中,社会文化也经历了一个由他律走向自律的转化过程。约在19世纪下半叶之前的漫

长时间里,西方文化所走过的主要是一条他律的道路,即作为社会生活的直接反映与其对应地发展着。这种他律的文化无论在内容上还是表现方式上都直接地来自其所从出的社会生活本身。社会生活依循怎样的原则,这种文化也宣扬和体现了同样的原则。西方资本主义发展到了19世纪中下叶,其目的功用理性对自然人性的异化,已发展到了无以忍受的地步,但这种使人心理本性无以忍受的现实却又同时极大程度地满足了人的物质本性,这就迫使人性走向分裂:在物质生活上继续恪守给物欲带来极大满足的目的功用理性,在精神生活上则游离出这个功用理性,走向一个给精神本身带来适意的另一种理性,这就直接使文化生活脱离了现实原则,从而走向自律。西方自19世纪末以来的文化生活,主要地沿着这个自律的方向得到了展开。所谓自律即在价值取向上不受现实生活原则的影响,而按自身的需求发展。正是这个自律拓开了精神满足的新天地,提升了人对现实功用理性的心理承受力,从而为社会的进一步发展提供了文化保障。

西方当今文化在价值取向上的这个自律特点主要体现在与现实原则的逆向而行。当今西方的社会现实沿着目的功用理性早已走上了一条不归路,由此而失落的人性那另一面就愈来愈在文化生活中得到一种所谓的精神补偿。当今西方文化,尤其是那些高雅文化,诸如宗教、哲学、文学和艺术等,在其内容的价值取向上几乎都走向了现实生活的反面。现实生活所推重的是绝对的理智,高度的有序,而文化生活则沉浸于各种情感和意趣的自然宣泄;现实生活所依循的是各种确定性,推重结果而不是过程,文化上则打破了对各种意义领悟的固定化,从而把意义的确认放在一个无法单纯锁定的过程中。这个精神生活上的价值取向虽然有悖于现实原则,但使失落的精神得到了某种慰藉,从

而调适或消解了人在精神上对极度发展了的的目的功用理性的不适。基于这种自律文化的调适和消解功能,当今西方政府几乎都采用了自由的文化政策,即容许文化生活按其自律原则发展。因而,当今西方的社会体制不仅在法律上,而且也在文化上得到了相应的保障。由于这种体制确保了人在物欲上的极大满足,人们自然不愿放弃它。至于这种体制的极度理性化在精神上给人带来的不适,则由自由的文化生活得到了消解。因此,西方社会普遍的自由文化政策表面上在放任一种与既存秩序不合的文化生活,实际上在给那些对现实不满的精神以宣泄,从而由此来调适和消解这些不满,以使其不至于发展到“丧失理智”地将整个体制一锅端的地步。西方近百年来对新闻检查制的取消,就是因为看到了这种检查的不合时宜性。当今西方谁都可以发表对政府或某个党派的不满,谁都可以制作与现实唱反调的文化产品,但很少会有人用违法手段去搞围攻或颠覆。事实上,通过这种在文化领域的宣泄,实际生活中真正背道而驰的概率反而得到了降低。早在西方资本主义发展的前期,曾有不少人预言,随着资本主义发展对人性异化的不断加深,一定时候必将形成捣毁这种资本主义方式本身的巨大社会力量。如今,这个预言得到应验的可能性显然变得愈来愈小,这一方面固然与资本主义社会的不断自我完善有关,另一方面也与自由文化生活对人之心理的不断调适明显分不开。基于此可以说,当今西方自律的文化生活给社会稳定提供了某种保障。

就个体面言,文化生活自律在一个目的功用理性走上了不归路的社会里也成了一个有效的生活调适。愈来愈理性化的日常生活使得诸如情感、意趣等这些非理性的人性成份愈来愈失落其地盘,文化自律使挽回这种失落在精神生活中成了可能。在得知或确信现实功用理性是不可阻挡的社会走向,同时也是

个人安身立命的唯一有效选择之时,自律的文化生活对日常生活这种无奈的精神调适,对每一个个人就成了一种不可或缺的精神需求。正是通过这种精神调适,日常生活中对功用理性的心理承受力也就得到了拓宽。西方现代文化生活中所出现的各种颓废运动,乃至嬉皮士等,都在某种程度上通过宣泄而消解了对现实的不满。这种文化上的宣泄显然是精神性的,对其所指向的现实生活不会产生什么直接的效果,但在心理上,却使人能平静地安心于日常生活的既成运作,如同在办公室带着领带上了一天的班,下班后去酒吧或舞厅发泄一通,晚上便能睡个好觉,第二天又能精神正常地去办公室继续上班。自律的文化生活就这样对社会稳定起到了无以取代的作用。

当今西方异军突起的大众文化便很好地表明了,通过对文化自律世界的开辟为社会稳定发展提供了特有的心理保障。众所周知,在资本主义得到高速发展的19世纪,接二连三的技术发明将诸如摄影这样的复制技术推上了历史舞台,从而开拓了对文化产品进行批量生产的新天地。³由此而来的电影、电视、乃至如今的数字影像都由于可机械复制的批量传播而成了一个自律的文化世界——大众文化。可批量再生产使文化产品具有了物性特质,成了消费品,它不再是要人专注于其中进行凝神遐想的对象,而只是要消费掉的文化产品,因为它可以不断地被机器再生产出来。日常生活中,由于功用理性的缘故,人们必须紧张地去算计、去用神;而在大众文化世界,人们便可以与之相反地去尽兴消费,这个自律世界给现实中的压抑提供了宣泄的空间,而恰恰这种不断的宣泄确保了人能不断地再去承受压抑。这样,西方现代文明所开发的大众文化这个自律世界就给社会稳定发展提供了新型的文化保障。

4. 当今西方世界的意义认同和价值取向

西方现代化沿着后工业化之路的进一步发展使人格走向了似乎不可逆转的分裂,在当今西方的价值世界中,一方面对目的功用理性的笃信越来越走向坚定,越来越成了不言自明的共识;另一方面对背离目的功用理性的情感需求也达到了前所未有的发展,以至在精神生活中演设出了一系列既无碍现实功用理性又使积郁的另一种需求得到宣泄的文化方式。这种分裂可以从19世纪下半叶以来西方心理学研究的兴起得到某种程度的显示。西方心理学研究的出现将人的心理和精神活动从人作为一个现实的(身心)整体中独立了出来,从而一步一步地增强了这样的意识:即人的心理和精神按着与物质活动完全不同的原则得到展开。物质生活按着其自身的经济生理原则展开其运作,精神生活则依循其特有的文化心理得到展开。这种分离显然直接体现了后工业化时期人格分裂在西方已一步一步地走向了合法化,一步一步地成了不可逆转的既成现实,以致在当今西方将自我(self)与身体(body)分开来谈已成了自然而然的事,比如经常可以听到有人说:我爱我自己,但不喜欢我的身体,或者干脆说:我讨厌我身体。这在我们东方是不可思议的,假如有人真这么说,大家一定会以为这人脑子有毛病。而在西方,这种区分已成了自然而然的事。如今在西方谈论自我与自己身体关系的书籍真是数不胜数。这种分离思维在当今西方人的意义认同和价值取向中也注入了一个被认为是理所当然的双轨原则,在日常应事观物方面以尽可能高的物质效用为最高原则,而将与此关联的精神心理效用放在次位;在精神生活方面则反过来以追求极度的心理满足为最高原则,而全然不顾这种满足的其他副

作用,比如社会效用等。这种分离思维已使当今西方世界的意义认同自然而然地沿着双轨原则得到具体的展开。

在日常物质生活中被推向首位的是直接效用原则,即凡是越快、越直接地能产生实际效用的,就是好的;反之,则是没有什么用的。基于这个被认为是理所当然的原则,具体思维就在当今西方越来越得到了普遍看重。无论是在家庭,在一个企业,还是在社会或政府工作中,光靠讲大道理或总体原则,已没有多少人会看重。人们所推重和追求的是对具体问题的解说和论证。在家庭生活中,基于抽象原则的家庭关系越来越让位于具体内容的定向,比如基于血缘的父母子女或兄弟姐妹关系已越来越让位于具体内容的指向,两个人之间即便没有血缘关系也能发展出胜过血缘关系的亲情,反之,没有亲情间应有的具体内容,光靠血缘已很难维系这种亲情关系。西方社会目前越来越盛行的到亚洲国家中去认养子女,就从某种程度上反映了西方社会在亲情问题上的务实精神以及对血缘决定论的超越。我们经常可以听到的西方社会的某个父母立下遗嘱,不愿将遗产留给直系亲族而要给没有血缘关系的他人等等,都说明了这种看重实际的精神在家庭关系上越来越得到凸现。在一般企业或社会生活中,由某个总体或基本原则出发在具体实践中去自己琢磨的做法已越来越没有市场,为了确保成功的概率,在日常企业和社会运作中会事先投入充分的精力,以制定出一套言之有据的具体行动方案。正由于此,专门给人出谋策划研制行动方案即所谓的 *consultation*,在当今西方已成了一个滚动巨大资金的行业。世界 500 强中的大多企业都投入大量资金,在本企业内部成立一个咨询部门,有针对性地专门给本企业制定各方面策略和计划。在当今西方,某项行为如果是按照计划在运作,将给人以巨大的成功许诺。反之,某项行为如果是没有计划或方案

地只在琢磨中进行,就大多会给人以不会获得多大成功的印象。即便在当今西方的科学研究中,已很少有人去关注那些抽象的大问题,在课题设置中,往往越具体似乎就越能许诺实际的效用,从而也就越能许诺科学研究的价值。与之相关,对确定性的推重也达到了前所未有的地步。在当今西方,一个成熟的观点,一个具有价值的论说,必须是确定的,决非模棱两可或差不多就能了事的。因而,强烈的时间观念或准时性往往就成了这种确定精神的一个体现。如今在和西方人交往时,言谈的不确定性或不准确性都会引起西方人的强烈反感,因为对他们来说,这些只会意味着思维的不成熟以及由此体现出来的对事情本身重视的程度不够。

工业革命的理性精神在后工业时代的当今西方,已将注重实际效用的智性思维发展成了一种理所当然,即以最小的投入获得最大实际效果的思维。这就进而导致了不愿走弯路,要将无用的能量消耗(过失)降到最低限的意识,比如当今的西方人,特别不愿在不太确定的情况下着手干某件事。所谓的摸着石头过河对我们来说,是一个经常被运用的行为方式,假如走错了,没关系,回过头来重新再走。而对当今西方人来说,这几乎是一个不可思议的做法,与其在没有搞清楚河道之前就下河摸索,还不如将这摸索的精力省下来,收集一下情况或有关资料,在确定了怎么走之后再下河。这样能成竹在胸地一举成功。在感觉与知觉之间对知觉的绝对依循,已成了当今西方人日常应事观物中一件自然而然的事。感觉大多是情绪化、主观性的东西,不会带来多大实际效果。知觉是理性的、务实的,更能确保预期目的的有效实现。在时下与西方人的交往中不难发现,西方人对天气预报的看重远甚于我们,每天晚上或第二天出门之前,都是根据天气预报的情况来决定自己当天的着衣。假如天

气预报今天有雨,即便早上出门之前出着太阳,他们也大多会按着天气预报的内容带着雨具。而我们尽管也会听天气预报,但很多人还是凭自己经验(感觉)来决定当天的着衣。假如碰到天气预报与第二天出门时看到的天气不一的情况,人们大多会依循时下看到的天气。所以在我们的日常聊天中,很少有人会去特意谈天气预报。而在西方人之间,天气预报几乎是每天或多或少地会涉及的话题。这种对天气预报的看重鲜明地体现了不愿凭感觉摸索的智性思维在当今西方人心目中如何成了一件理所当然的事。

这种越来越走向深入的智性精神,显然将人本来具有的感性思维在日常应事观物中越来越约减到了最低限。这种在西方现代文明构建过程中不断被从日常生活中约减的感性方式,就一步一步地被推向了非物质功利的文化生活,并于其中得到了自律的展开。甚而,这种感性思维在日常功用活动中被排挤得越远,它在其他领域也就得到了越广泛的展开。当今西方世界的意义认同和价值取向对我们非西方人来说,就深深地以这种被分割了的双重标准为特征:一方面,在须创造物质财富的日常生活中,以尽可能达到最大限的理智思维为准,由此要尽可能将情绪化的感性方式压到最低限;另一方面,在无需创造物质财富的所谓业余享受或文化活动中,又以尽可能达到最大限的感性释放为准,理智考虑在此则要尽可能地退居二线。所谓上班时理智地作业,勤奋地工作,惟有如此才能给自己创造出物质财富;下班后放松行事,尽情享受,惟有如此才能使身心得到平衡。当今,只要我们深入到随便哪个正常运转的西方企业或机构中,不难发现,那里的从业人员大多都在较自觉地将自己的工作做得更好,相对来说,较少有偷懒现象。这表面上似乎显示了当今西方人具备了如何自觉的职业道德,实际上更深层地反映了当

今西方人在职业生活中形成的智性精神以及将感性行为与其截然分开的做法。同样,一个西方人下班后对感性释放的需求以及不想再工作,包括做家务的情绪往往也是我们难以理解的。本来,这种被越来越鲜明地分割开来的双重标准是有悖于人性自然的,但出于更有效地对物质财富的追求,西方发展至今的文明进程从社会体制、宗教信仰和思维方式的各个方面让生活于其中的每个人在成长过程中,一步一步地走向这种分离思维,以至每个人多多少少或有意无意地都抱有这样的信念:惟有这种分离,人才能达到更多或更高的物质目标;惟有这种分离,才能更有效地达到更多、更尽情的享受。这种似乎已成定型的分离思维,在以实际效果为目标的职业生活中,正如所述以其绝对的理智化将感性方式越来越彻底地挤出了其领地。这样,原本以其为基础和内容的文化活动就走向了反面,走向了对其极端性的一种调适。因而,纵观当今西方文化生活,凡是日常物质活动中不允许的、受排斥的,便于其中得到了宣泄的调适。

在日常应事观物或所谓职业生活中,冷静的理智思维越来越得到了绝对的推重,一切以客观的确定性,以运筹帷幄的智性活动为准。惟独如此,行为的实际效用才能得到最大程度的保障。而在与物质利益没有直接关联的所谓文化活动中,情况则完全相反,那些不确定的主观意识活动,那些受挤斥的原初感性活动,则得到了宣泄。在思想文化中,20世纪以来的西方哲学则持久地以人本主义的非理性思潮为主调。存在主义哲学对生命之原初存在的本体论思考,便将重点放在了生命之原初存在的不可中介性(不可间性)和不可操作性上——这是日常功用理性恰恰致力克服的感性方式,甚而将日常智性思维极力去摆脱的“无”视为精神的最高境界(海德格尔对“无”的追求)。现实智性思维将纯主观的个人意识活动排斥出了日常功用活动,

西方现象学运动则对个体意识活动的非客观性和非确定性给予了从未有过的重视,包括柏格森的所谓意识流哲学,都给予主观意识活动的非确定性以充分的肯定。此后的解释学思潮则进一步在广泛的本体意义上确立了意义的主观相对性。所有这些都 在 当 今 西 方 哲 学 领 域 反 映 了 对 越 来 越 走 向 极 端 之 目 的 功 用 理 性 的 一 种 文 化 调 适。这 些 思 潮 之 所 以 一 而 再、再 而 三 地 引 起 人 们 广 泛 的 兴 趣,恰 恰 表 明 了 人 们 有 对 那 种 在 理 智 上 必 须 贯 彻 的 功 用 理 性 进 行 文 化 调 适 的 需 求。这 种 调 适 当 然 只 发 生 于 文 化 心 理 层 面,并 不 会 对 实 际 生 活 具 有 什 么 直 接 的 影 响,它 只 是 平 衡 了 由 日 常 功 用 理 性 之 极 端 化 而 来 的 不 平 心 态,而 恰 恰 是 这 种 文 化 心 理 调 适 表 面 上 似 乎 在 与 现 实 理 性 唱 反 调,实 际 上 通 过 无 害 的 宣 泄 在 加 大 着 对 现 实 功 用 理 性 的 心 理 承 受 力。这 一 点 在 当 今 西 方 的 视 觉 文 化 中 得 到 了 更 鲜 明 的 体 现。

众所周知,西方视觉艺术的发展在 19 世纪末、20 世纪初经历了一场前所未有的变革。研究艺术的专门学者大多将注意力放在表现方式,即风格的演变上,而很少顾及这种演变背后所隐藏着的文化心态的变化。所谓的前现代时期,西方视觉艺术的表现方式仍由赋形的客观性所主宰,如客观所见的视觉确定性和规整性。这反映了追求确定性的现实理性当时还没有发展到使人身心不平衡从而滋生反叛心理的状态。所谓的现代化或后现代化时期,资本主义文明的进一步发展使纯理智化的目的功用理性越来越发展到使人失去心理平衡的地步,以至在文化精神领域已不需要对之作进一步的渲染和烘托,相反,则需要对被挤斥得太多的另一种理性进行调适性宣泄,以达到某种平衡,因为发展得越来越远的目的功用理性,鉴于其所带来的巨大物质财富,已越来越成了不可逆转的趋势,由此而来的失落就有待自律的文化生活得以调适。西方现代或后现代时期的视觉艺术,

之所以打破了取之于现实的三维视觉构形,就是因为现实的理性发展已使人有了足够或太多的感觉,以致在相对不受物质功用考虑影响的文化生活领域就需要对另一种理性的宣泄,比如纯情绪化的自我,超越现实给定性的遐想等等,这些西方现代视觉艺术热衷的内容恰恰是越来越与理智化的现实生活不兼容的。西方视觉艺术在表现方式上的变革就顺应了对之进行宣泄性调适的需求。由视觉艺术推广至整个视觉文化,不难窥见对不可逆转之日常功用理性进行反向调适的特征。就当今西方的室内装饰来说,在工作场合和个人生活空间之间存在着明显的差异。凡工作场所一般都以冷基调和理智化构形为主,而在个人生活场合,则往往相反地以热基调和情绪化构形为重。前现代化时期的西方,这种区别并不存在。时代推重怎样的风格,在工作场合的室内装潢和居家布置中都会出现基本一致的情况。同样在服饰文化方面,前现代时期的西方,西装广泛被看重,无论是上班还时下班,大家都愿着这样的服饰。而在现代或后现代时期的当今西方,西装革履则几乎局限于职业生活或某些特定场合,在职业之外的日常生活中,很少有人再会西装革履出现。在服饰文化方面,当今西方人已在职业着装和休闲服饰间作了明确的区分。如今很多非西方人反而会穿着体现理智性的西装不分场合地到处出现,也许在非西方地区,对这种理智性的文化逆反还没有明显出现。

在当今西方人的一般行为方式上,这种二分思维也越来越明显。一方面在直接功利,比如职业活动中,值得赞赏的一般是那种思路敏捷,清楚地突出目的的行为方式。而在非功利性,比如业余活动中,则相反不太愿意与那种急功近利的人打交道。一般咄咄逼人而不顾他人感受的行为方式在职业生活中,也许往往鉴于它的目的明确性还能被接受,而在非功利的业余活动

中,很少有人愿与这种行为方式共处。与之相反,在日常非功利性的人际关系中,人们情愿与一个不太机灵而憨厚含蓄的人交往。鉴于此,很多现今西方人在一般人际交往中为博取更多的认可和接受,往往迫使自己以一种腼腆含蓄的方式出现,尽管原本自我并非如此含蓄。前一段时间在西方电视上有一个很受欢迎的“Big Brother”节目,电视台从社会上公开招聘十几个志愿者,将这些互不相识的人关在一栋到处装上摄像机的房子里,让他们共同在一起生活三个月以上,在这期间内谁都不许离开那里,观众可以通过那些摄像机每天观察各个人的言谈举止。最后由观众选出谁是最受欢迎的人。获胜者自然有大奖。最后,获得大奖的大多不是那些机灵聪明和有主见的人,而往往是那些不太机灵,但富于同情心的人。这很好地反映了当今西方人心目中对个人行为方式上的价值取向。但如果你去应聘某职位,靠含蓄和富于同情心显然是不够的。在当今西方没有一个老板或人事主管会因为谁很好相处,富于同情心而录用他。

当今西方世界的意义认同和价值取向较之于非西方的我们,明显地表现出这种二分特征:一方面,在功利性的日常应事观物中极力推重最大限度的工具理性,即清醒的功用意识、客观的认知态度(cognition)和自觉的操作精神。这种工具理性贯彻得越彻底,就越能许诺更大的实际效应。在当今西方人的意识深处,对这种工具理性的信奉几乎已达到了潜移默化的地步。当今西方此起彼伏的对知识社会的呼唤和肯定就充分说明,智性原则仍主导着当今西方社会;另一方面,在非功利性的所谓心灵或文化活动中,则以在所述工具理性思维中受约束和控制的情绪性方式得到宣泄为目标,当今西方文化生活中变化多端的种种标新立异现象,无不反映了对某种受智性所压之情绪的宣泄需求。这种双重的意义认同和价值标准,是西方资本主义发

展进入当今后现代化时期的产物,是一种没有选择的选择。

5. 当今西方文化发生危机了吗

丹尼尔·贝尔将西方文化中这种深层的二分现象视为一种深刻的文化矛盾。他指出:“正是这种脱节现象构成了西方所有资产阶级社会的历史性文化危机”。⁴近年来在谈当今西方文化的论说中几乎没有不谈西方文化危机问题的。本来,西方当今意义世界中的这种二分现象是资本主义进入后工业时代的历史产物,但这种产物却又引起了不少有识之士的不满,这些不满大多指向个人主义问题。无论是功用活动中对尽可能大之实际效用的追求,还是非功用活动中对各种精神情感满足的需求,都促使个人欲望的无止境膨胀。在实际功用活动中由对尽可能大之效用的追求引发的智性思维,最终迫使每个人都在考虑如何以最少的付出达到最大的功效,进而使计较个人得失的思维越来越成为一件自然而然的事。而在非功用性的文化活动中,尽可能少得到限制地对各种需求的满足,便使满足个人欲望的需求成了一种权利,进而以更直截了当的面貌出现。由此也就出现对不顾他人之个人主义膨胀的担心。

最早使这种担心出现的契机是第二次世界大战的爆发。战前,西方资本主义在19世纪得到了空前发展,由此,社会物质财富和人们的生活水平得到了前所未有的提高。正当人们信心百倍地追随资本主义工业理性之时,谁都没有料到,这种工业理性导致了国家民族主义的恶性膨胀,以致酿成像世界大战这样的灾难。在对这种灾难的震惊中,西方知识界开始对一味追求物质效应的功用理性展开了批判,批判的矛头自然指向其所导致的个人主义膨胀。因此,战后西方接连不断地出现了在这方面

对资本主义理性展开文化批判的思潮,但是,这种批判并没有改变资本主义发展的总体进程,只是为防范此类恶性事件而给它提供了创建自我修正、自我完善机制的促动和引导。在战后西方迄今的社会发展中,对物质财富的进一步有效追求依然唱着主调,以致由此而来的个人主义行为方式越来越被视为自然而然的事,比如美国学者布热津斯基在谈及当今西方人时,就以自然而然的口吻指出:“西方缺乏有约束力的道德责任感,这使它对不平等问题总是持消极态度,即使它不缺乏同情心的话”。⁵马塞勒也将当今美国人的自我中心行为方式当作一件自然而然的事来谈。⁶正是这种被作为一种权利而越来越走向自然化的对满足个人欲望的无尽追求,成了当今西方文化批判的焦点,不少人甚至担忧,对此不加控制的话会导致西方社会的衰退。布热津斯基指出:“在先进世界地区内日益增长的趋势是,把一种我称之为纵欲无度的生活方式灌输到自由民主的内涵中去。这种趋势可能会使西方政治观点的全球重要性丧失殆尽。只顾达到个人的自我满足,再加上人类通过基因工程和其他科学的自我改变方式——都不受道德制约——重新塑造自己的能力不断增长,这一切往往会提供一种条件,使渴求消费和摆弄自身欲望的势头得不到一点自我控制。”⁷他说:美国“除非作出精心的努力来重新确定某些道德标准的中心地位,以便对一味追求满足个人的欲望进行自我控制,否则,美国独占鳌头的时期也不可能持续很久,尽管没有谁能明显取代美国。”⁸

这种批判显然被一种深层的担忧所笼罩。在当今西方谁都可以公开地说,这件事对我没好处,所以我不干。假如有谁说,这件事尽管对我个人没什么好处,但出于对某某人的考虑,为了别人我也会去干。这反而会被认为在说假话,即很少有人会相信这样的表白。这种越来越趋向合理化的个人主义思维,自然

引起不少有识人士的担心,正是基于此,布热津斯基提出:“需要有更广泛的,全球性的共同理解政治存在的要旨——即人类相互依赖的条件。迈向这种理解的一个重大步骤就是,致力于界定人的内在和外部强烈渴望的适当限度,而这种限度归根结底是道德方面的。这将需要自觉的努力,在社会需求和个人欲望满足之间,在全球贫困和国家富裕之间,在不负责地改变自然环境乃至人的本身,以及致力于保持自然遗产和真实的人的认同感之间,权衡利弊,找出公平的解决办法。”⁹也许布热津斯基本人内心明白,这是一个无法解决的矛盾。现代资本主义文明本来是靠激发个人欲望得到一步一步发展的,而且时至今日,社会的广泛阶层几乎已对此达到了笃信无疑的地步。对个人欲望的限制无疑意味着对增长率的限制,这显然是大多数人所不太愿意的。20世纪80年代以来,西方经济增长速度放慢引起了社会上下多少人的担忧,这绝非担忧自己有朝一日变穷而活不下去了,而是担忧很快会被相对快速发展的非西方国家和地区超越。这种担忧尽管部分地引起了对个人主义泛滥的归咎,因为许多非西方国家和地区的人在用辛勤的劳动换取物质财富,而大多西方国家的人则在挖空心思去寻求一种所谓智性的方式,即用尽可能少的支出去换取尽可能大的收益。但在总体上,当今西方社会无论在体制上还是在思想上,都没有偏离自由经济的道路,而且在这条道路上,谁都不会采用遏制的方法去医治个人主义思维在人际关系上带来的弊端。因而,当代西方文化批判在指向个人主义泛滥时表达出的与其说是对这种思维方式本身的不满,不如说是对可能引发之副作用的一种担心,这种担心在实际上所宣明的并非这种思维已到了走投无路的尽头,而是如何使它走上一条更佳的健康之路。诚然,建立在个人主义基础上的文化,不可避免地蕴含着向外扩张的意识,但这种

潜能并非不可制约,出于二次世界大战的教训以及战后此起彼伏的地区性冲突,西方社会正在和已经做出了不少这种制约性努力,联合国以及各种国际性或跨地区机构的存在原本大多出于这样的考虑。在当今西方文化方面也出现了一些可以观察到的这种努力,比如当今西方文化的所谓后现代特征,就表明了由原来对纯主体性的推重(现代)向对主体性做某种限制的(后现代)演变,即在推重主体性的同时又对客观给定性做出了某种顾及。所谓后现代绘画已不再像现代派绘画那样一味以纯主体性宣泄为内容,而是在表现主体精神的同时开始顾及到了各种非主体因素的制约。政治上“左派”或右派一统天下的局面已一去不复返,无论是“左派”还是右派力量为了谋取继续生存都不得不互相做出某种让步。所有这些都说明了当今西方在文化上正寻求着一条比较温和的中间道路。

触及西方文化危机问题的论说除了个人主义泛滥之外,还明显地指向所谓信仰危机问题。西方资本主义文明迄今的发展,不仅一步一步地竭尽着我们周围世界的奥秘和资源,而且还将人置于一个无止境的对物欲的追求中。这样,人性整体中惟有对物欲的向往和追求,得到了尽可能的推出,而且,这种单维的发展走得越远,也就越使人失去对终极存在的信奉,满眼所见的只是变动不已和持续不断的物质需求。这样,越来越多的人走离了对某种绝对存在的信奉。正像布热津斯基指出的那样:“在本世纪中人类从强制性乌托邦试验进入纵欲无度,从狂热相信绝对主义的超凡神话变成儿戏般地玩弄相对主义的不可知论。”¹⁰这种看穿世界的现象不仅使人失去了原本意义上的信仰,而且还使人看不到人类社会赖以共存的基础。当今西方,越来越多的人背离了对基督教的信奉而自觉走向了非西方的宗教,或索性成为无神论者。更有甚者,很多人由此失去了对生命

意义的信奉。正如澳大利亚学者埃克斯利(R. Eckersley)指出：“西方文明的一个显著特征是，尽管我们成功地降低了由疾病造成的死亡率，却没法减少由于失望导致的生命损失。”¹¹正如人们经常所说的，靠市场竞争这根杠杆激发出来的西方社会的飞速发展，破坏了群体意识，使生活于其中的人越来越生发出个人无家可归的感觉；这种越来越明显的信仰危机也经常成为文化危机论者引用的依据之一。这种信仰危机以及对生命之意义的迷茫在根本上来自于对整体性的失落。西方资本主义理性将物欲满足或对物质财富的创造发展成一个无止境的过程，这样也就失落了对生命和世界之整体性的洞见。由此，也就不可避免地失落了对世界之终极存在的信奉，无法看到生命之终极意义。理论上，这极有可能导致否定一切价值(包括资本主义理性)的虚无主义态度，因而会成为资本主义进一步发展的潜在危机。在当今西方世界，这种信仰危机的现象尽管屡屡可见，但并没有导致所担心的结局，即并没有成为全面减缓资本主义进一步发展的绊脚石，这与当今西方文化的调适不无关系。西方现代化于数百年前的启动，在文化上是与人不断获得自觉息息相关的，此后，西方整个思想界，尤其自笛卡尔、康德以来，表现出强烈知识论倾向，即用人创建的知识为人自己服务。这种只顾及一端而忽视整体性的思维，尽管极大地调集和激发了人的物质创造力，但也越来越显出其忽视整体性的不足，有鉴于此，西方现代哲学就涌现出了大量意识论思考，用意识活动中的过程整体性去弥补现实理性中的那种偏废，从而拓宽了该现实理性走向进一步发展的心理空间。所谓西方现代文化中的后现代特征，也在某种程度上体现了文化的这种调适演变，即对现代文化中过于推重主体性作出某种限制和调适。后现代并没有回到前现代文化中的那种客体性上，而是力图创建一种介于主体性

和客体性之间的文化,因而信仰危机尽管已成了当今西方社会一个越来越严重的问题,但有鉴于当今文化的各种调适,这个问题还没有严重到使整个社会崩溃的地步。当然,这个问题上的文化危机论也从某种程度上促使了文化调适的出现。

引发西方文化危机的还有诸如给每个人以平等的发展权力,这虽然最大程度地拓宽了社会发展的潜能,但也极大地刺激了人与人之间的妒忌心,使人处于一种永远不满足的境地。对我们非西方人来说,不要满足于现状往往是一个积极的优良品质,它使人有不断进取的精神,有使人不断挖掘自己潜能的刺激作用。在西方,由对他人妒忌而来的不满足,曾激发了多少不断进取的精神,而当今后工业社会已发展到了光凭进取精神,已不再能有效地达到更多财富,惟有那种辅之以智性的进取精神方能有这种许诺,而这种智性又不是每个人都相同的。在这样的情况下,对他人妒忌就只会引发不安。西方已发展得很远的人人平等思想,又不可避免地会激发人的妒忌心,这就使得原本曾刺激了多少创造力的人人平等思想,发展到今天反而成了使人不安,对现状不满,从而牢骚满腹的因素。因而,这种文化遇到了继续发展的危机;还有,科学的发展在进入后工业时期已渐渐完成了其原有的直接满足人基本生活需求的使命,由此越来越进入到刺激人各种高级生活需求以求不断发展的地步。在这样的情况下,越来越多的人开始顾及科学的发展对自然社会关系产生的副作用,比如对自然环境和人自身自然的破坏。迄今的科学发 展既然已满足了人基本的生活需求,那么,它的进一步发展只能首先是满足一小部分人的所谓高级生活需求,因而,社会的广泛大众已不再愿意承担满足一小部分人需求的科学进一步发展给大众带来的副作用,由此,在当今西方社会渐渐形成了一股敌视科学发展的情绪,尤其在欧洲。绿党运动在欧洲的兴起

和逐渐壮大与此不无关系。现今,我们可以不断听到,为了遏制汽车工业进一步发展给环境造成的破坏,西方社会不仅不断提高汽车消费税,而且还人为地用行政手段抬高汽油价格。此外,上世纪六七十年代耗巨资建成的大量核电站,如今有鉴于对环境的破坏纷纷面临被关闭的境地。德国耗费巨大人力和物力研制成功的悬浮列车,就是由于国内敌对科学情绪的反对而一直无法按计划付诸实施,而在像中国这样的非西方国家,这种先进科学成果反而受到了极大欢迎。这种愈演愈烈的敌对科学情绪多多少少地遏制了科学进一步发展的速度,由此自然引起了不少有识之士的担心,即担心这种缺乏拼搏精神的妒忌心和不愿科学再有什么新发展的情绪影响了社会发展的速度,有人甚至因此而敲响了西方的智性和个体精神开始在衰退的警钟。

其实,西方文化危机论道出的并非这种文化自身遇到了什么严重的问题,而是这种文化进一步发展的危机。瞩目当今非西方文化区,人们正以刻苦的奋发精神越来越创造出西方社会在其历史上从未达到过的发展速度,这不禁使西方社会为保领先地位而处于一种进一步发展的压力下,但反视自身社会越来越产生的遏制发展速度的诸文化因素,如所述的个人主义思维、信仰危机、妒忌心膨胀等等,不禁使人产生西方文化面临发展危机的感叹。这个发展危机自然是相对于非西方社会的新近发展速度而言的,而且有意思的是,这种危机论大多出自西方人之口。假如说西方当今文化遇到什么真正危机的话,那只能在于:这种文化于功用理性和精神世界愈来愈彻底的分裂中潜伏着最终影响或遏制功用理性实施程度的危机。当今西方,实际功用活动中的那种绝对理性精神对大多数人来说,并非发之内心,而是出于无奈,为了生活所迫——并非活不下去,而是社会使然地必须那样去活,为了创造更多的物质财富,不得不那样绝对理智

地去工作。而从内心角度来说,每个人更愿去过一种与之相反的更富有情趣的生活。当今西方在工作以外的时间里已没有人再会着西装革履,就充分说明了这种分裂现象。西装革履只是在工作时出于无奈才穿上,下班之后就像摆脱某种累赘一样谁都会很快脱下它。因此,当一个西方人在看见如今中国人业余生活中也爱着西装就很难理解。还有,我们中国人对自己所过的生活,对自己所生活的国家,内心深处还是乐在其中的。而在当今西方已很少能找到从内心深处以自己所生活的地方为荣的人,谁都明白,大家之所以还在过着那种理智的现实生活,那仅仅是因为它给人带来了生活所需的物质财富。如果纯按意愿行事,谁都会义无反顾地逃遁这种压抑人性的生活。在西方企业里,以前被派往国外工作,尤其是被派往像东亚这样的非西方文化国家,必须辅之以很高的津贴,如今,越来越多的人自告奋勇地愿前往这样的地区工作,以致某些企业开始觉得已没有必要再辅之以高津贴。物欲与精神生活愈演愈烈的分裂自然让人产生有朝一日彻底失去生活动力的担忧,西方文化的潜在危机也恰恰在于这种分裂的生活已使人越来越失去过社会生活的乐趣,也就愈来愈失去积极的拚搏精神,由此也就会减缓社会发展的速度。

西方文化危机论实际道出的是相对于非西方文化区而言西方人对自身能否继续保持领先的一种担忧。对我们非西方人来说,这种担忧提醒了我们如何及时地使社会发展进入到一条持续发展的道路上,如何尽可能地在引进西方先进文化的同时做到取其精华,拒其糟粕。对于西方社会来说,这种文化危机论自然引发了对自身文化进行自我修正、自我完善的思考,由此也渐渐催发出一种自觉地向他者(非西方文化)吸取使自身进一步发展养料的氛围,于此包括中国在内的整个东方文化就愈来愈

得到了当今西方社会的重视。事实上,当今西方文化中已开始有意无意地融进了不少东方成分,恰恰是这些东方成分的启发和诱导使西方当今文化在自我完善和自我修正的过程中,实施着进一步发展。

6. 当今西方文化中的东方成分

这里所指的东方主要指与西方文化完全不同的东亚文化,中华文化作为整个东亚文化的源头毋庸置疑地居于其核心地位,因而,在此所述的东方文化自然以中华文化为核心内容。正如所述,西方对中华文化的兴趣和了解最早可追溯到古罗马时期,自公元8—13世纪之间西方对中国有了最初的了解以来,在西方迄今历史发展的每一个阶段,中华文化的人文精神以不同方式和不同面貌始终成为人们所关心的话题之一,但是,在直至19世纪中下叶的很长一段时间里,中华文化要么被抬高至一种理想的社会伦理范式而被盲目推崇,要么就被降之为没有活力的庸人文化而被妄加批判。这两种情形都表明了西方对中华文化只停留在表面的一知半解上,还没有作审慎的钻研和了解,因而,还不具备真正接收中华文化的前提条件。在这样的历史条件下,即便对中华文化的吸收也只是贴标签似的生搬硬套,而根本不是,也不可能是使之成为自身文化中活生生的一部分。但正是这种经久不衰的兴趣,尤其是褒贬不一的评价,反而愈来愈加深了西方人要走近并了解中华文化的欲望。19世纪下半叶以来,随着审慎钻研中华文化在西方的不断展开,中华文化的内在底蕴也就不断展现在西方人眼前。由此,也就渐渐造就了真正吸收该文化的前提条件。

19世纪下半叶始,随着资本主义工业理性的飞速发展,西

方精神生活开始走向了一场深刻的递变。原有顺应现实原则,以之为内容的精神生活开始渐渐走离以物质世界为本、积极操纵和主宰客观物质世界的原则,而转向自律,即不顾现实物质生活的要求而只以自身需求为准。具体来说,原有的精神生活以辅助和推动物质生活的发展为主要内容,随着物质生活的发展愈来愈体制化,精神生活开始渐渐游离出这个角色,走向以自身需求为主体。19世纪下半叶,以物质生活为准的致用理性正处于轰轰烈烈的发展中,这种发展由于在客观上越来越得到体制化的保证,因而也越来越无需精神生活的刻意支持;另一方面,为保持对这种单一发展的心理承受力,精神方面渐渐产生了对由此而来之失落进行心理调适的需求,即与一味追求客观物质效果的现实原则相背离,而推重人作为主体的自身感受,这种感受便是现实致用理性发展中被挤到一边,从而越来越失落的。西方精神生活开始渐渐背离客观现实原则,一步一步走向对现实生活中越来越失落之主体情感生活的刻意推崇。19世纪下半叶开始启动的现代派艺术运动,就生动地反映了当时人们要挣脱物质生活对人的挤压和放任主体情感生活的需求。思想领域出现的放弃知识论走向对主体情感意识活动的重视,无疑也体现了这种精神生活的自律需求。在这样的时代精神氛围下,东方文化传统中对精神境界的推重以及由此而来的集体精神得到了前所未有的关注,即得到了深入的探讨和推广。正是这种探讨和推广使得其间挖掘出的东方精神开始以各种方式于西方自19世纪下半叶始的文化转型中发生着深刻的作用,即开始以各种方式参与和融合到了现今西方精神生活的形成中,进而成了当今西方文化的有机组成部分。

从总体上说,当今西方文化的历史形成中所融入的东方成分集中地体现在于物质功利面前对主体情感活动的推重上,而

且,这种推重所指向的并非作为个体的主体,而是受到其他个体约束的主体。本来,对主体情感活动推重自然会走向个体精神,事实上,西方精神生活自19世纪始的转型中主要地走向了对个体情感活动的弘扬,尤其是开始阶段。只是后来,主要是第二次世界大战以来,在东方集体精神的启迪下,开始越来越重视作为集体的主体性精神,即越来越意识到要对个体进行某种使之顾及到他者的限制。战后西方文化领域中出现的所谓后现代转向也主要以对作为个体的主体进行某种限制为内容。所谓的西方现代文化主要以弘扬人的主体精神为内容,后现代文化并没有在根本上否定这种主体精神,而是要从全局角度对它进行某种限制,使之顾及他者的存在,能与他者共存。在这一点上,东方文化的集体性精神尤其得到了青睐,比如,中西传统道德理想本来存在根本的不同,西方的道德理想主要与宗教结合,以个人和权力为本位,唯理是从;而中国的传统道德理想主要与政治结合,以家族(人伦)和义务为本位,唯情是从。当今西方的社会道德理想越来越与宗教脱离,越来越从社会安定角度走向对义务和情感的偏重,这无疑受启于东方传统文化。尽管在具体实施上,当今西方对人之义务的认可与东方不尽相同,但就义务得到了认可这一点而言,就已融入了东方文化的成分。当今西方文化经过多次转型和历史性演变尽管走上了一条仍与东方不同的道路,但其间已明显地融入了不少东方文化的成分,虽然这种东方成分经过多样转化和重新组合已与本来的东方不尽相同,但就其缘起来说,还是可以明显地看到其间东方的影子。这一点可以由以下几个方面得到具体阐述。

西方现代化用刺激个人奋发精神这根杠杆使社会物质财富得到了飞速发展,时至今日,个人为本这根杠杆也越来越使其反社会性的副作用得到了鲜明的显示。有鉴于此,东方文化中于

个人和社会间对社会共同体的明显推重得到了西方社会越来越发自内心的重视,尤其是第二次世界大战以来。世界大战的爆发以极端的形式将个体利益至上的社会副作用表露无遗,这极大地激发了对之进行修正和调整的需求。在西方人眼中,东方文化向来以集体精神为特点,19世纪末、20世纪初以来对这种文化特点的深入研究,使得在某种程度上超越个体功利而顾及社会共同体的文化精神越来越为人知晓,越来越深入人心,以至它慢慢地以各种方式被融入当今西方文化中,成为其中的有机组成部分。本来,伴随西方现代化进程的整个文化以个体精神为主要内容,随着对东方文化团队精神的不挖掘和宣扬,在自身文化的最新演化中,这种东方文化精神得到了不断的吸收,并且以各种方式和转化了的面貌成为当今西方文化的有机组成部分,比如当今西方世界,大众福利、公共利益越来越得到前所未有的关注,只考虑个体利益的行为方式越来越没有市场。战后首先在西方世界兴起的环保意识在某种程度上便体现了对公共利益的关注,如今,将个体利益放入其所属之某个社会共同体中去看待,已愈来愈被普遍接受。这种将个体视为其所从出之某共同体一部分的思维本来是东方文化独具特色的一部分,现今愈来愈被西方人所接受,从而也就愈来愈被融入当今西方文化的有机组成中。现代西方哲学对整体性的重视又从思想层面折射出了这种社会文化的历史转向。

与之相连,顾及到他人的行为方式也越来越被广泛接受。本来,伴随着西方现代化进程的个体精神所推重的主要是单个人的进取精神,其间很少顾及到这种精神对他人产生的影响。近世以来,尤其是第二次世界大战以来,对他人利益的认可和顾及越来越成为普遍的社会价值认同。一个不顾他人的人即便再有能力、再有学识,已不再有人愿意与之亲近,不再会博得广泛

的认同。在当今西方的招工广告中,除了要求应具有的专业能力外,越来越多地会见到对与同事共事能力的要求。一个再有能力而只顾自己不能共事的人,依然会在谋职上碰到困难。当今西方,对他人的顾及已日益成了一种品质,成了一个普遍的社会价值标准,即便有些自私的人内心深处并不怎么认可这个价值标准,但在公共活动中,仍必须表现出对该价值的认同,以获取社会的承认,比如对他人的同情心就日益成为显示个人价值的重要标准之一。殊不知,这些价值认同在很大程度上来自东方文化的启示,尤其是儒家文化。20世纪初以来,随着儒家经典的日益推广,孔子在人际关系方面的箴言一时成为西方社会家喻户晓的经世警言,比如“己所不欲,勿施于人”,“三人行,必有我师”等,几乎成了西方社会在论及人际关系时普遍引用的名言。在人生哲学方面,孔子的有关语录在越来越多的西方人心目中成了放之四海而皆准的真理。当今西方文化中愈来愈明显的对他者的顾及和重视,显然是在东方文化的诱导下出现的。西方后现代哲学思想中对他者这个概念的重视从某种程度上也体现了这种社会价值认同。

再者,当今西方文化中渐渐出现的忍让精神也标识了对东方文化的某种吸收。本来,在前此的现代化进程中,忍让精神与西方人的一般行为方式几乎是格格不入的。在一般人心目中,勇于进取的西方人是想说什么就说什么,想做什么就做什么的。但20世纪中以来,随着对东方民族性格日益加深的了解,富于智性的忍让精神渐渐得到西方人的认可和接受。一时老子的无为思想成了谈东方思想的热门话题。儒家的克己复礼在西方人心目中成了铸成东方人性格的核心所在。曾几何时,东方民间一些静心养性的运动,诸如太极拳、武术和瑜伽术等在西方盛行一时,至今不衰。这些使西方人在日益让个人无奈的社会发展

中越来越明了学会忍让的重要性。因此,当今西方出现了很多如何让人平心静气地对待生活中不尽意的书籍、学习班之类。这种对忍让品性的刻意培养尽管实质上源于如何面对一个无法改变之不尽意社会的需要,但直接地显然受启于东方的文化,恰恰是东方文化中的忍让精神向生活于不尽意社会之无奈中的西方人展示了如何巧妙地于其中安身立命的方法。因而,如今在与西方人的交往中,往往会碰到比东方人还要有耐性的西方人。就像在东方一样,这种忍让精神在西方也不可避免地显出了其社会负面效应,即对不合理现象的无动于衷。当今西方,越来越多的人对社会中的不合理现象采取了“忍让”——无动于衷的态度,这些同样都与东方文化的影响有关。

还有,当今西方人越来越明显地表现出的含蓄的言谈举止,同样指向东方文化的影响。较之于西方人,东方人的言谈举止原本以温文尔雅、含蓄内秀为特征,而西方人则相应地以干脆利落、直截了当显出特点。如今,越来越多的西方人开始推重含蓄典雅的谈吐和举止。在时下与西方人的交往中经常会发现,有些西方人甚至比我们东方人还要来得含蓄。在当今西方社会,直截了当、咄咄逼人的言谈举止已不再像以往那样,会让人肃然起敬。相反,一种含蓄文雅的举止则会很快博得人们的认可。正因为此,很多社会名流在公共场合则会策略性地以一种温文尔雅的举止出现,不少政治家在参与竞争时也一反以往的咄咄逼人姿态,而以一种冷静、有内涵的形象出现。具体来说,一个嗓门大的人在当今西方不如一个轻声细气地说话的人受人欢迎;一个匆匆忙忙做事的人不如一个稳稳当当的人受人喜欢;一个急于表现自己的人没有一个含蓄文雅的人那么快获得认可等等。在衣着方面,当今西方在总体上已告别了那种艳丽奔放的时代,而代之以含而不露的风格,比如含蓄和有深度的着色,简

单而富有内涵的赋形。所有这些都反映了当今西方社会对含蓄举止的价值认同和对外向风格的放弃。记得瑞士心理学家荣格曾将西方文化描述成外向型,将东方文化描述成内向型文化。¹²当今西方文化的这种内向型转向显然体现了向东方文化的某种靠拢。

从大文化层面看,西方现代化应有三个构成成分:民主政治、市场经济和个人主义。这三个部分中都潜藏着深刻的个体与社会之间的矛盾。在西方现代化发展的全盛期,人们所关注的首先是民主政治、市场经济和个人精神给社会发展所带来的活力,而其中蕴含着个人与集体间的矛盾还没有灼热到影响社会发展速度的阶段。到了后工业化时期的今天,随着经济一体化以及由之而来的社会一体化进程的加速,西方现代化文化中所蕴含的个体与社会之间的矛盾就不可避免地日益白热化,使人在留恋现代化所带来的巨大物质成果的同时,越来越感受到由之而来的精神无家可归的痛苦。为了修正以个体精神为核心的西方现代化文化所带有的弊端,进入后工业化或后现代化时期的当今西方社会,越来越关注原来被忽视的整体性思维。哲学上,原来片面地只关注物质功效的知识论倾向渐渐被关注整体过程的意识论所取代;艺术上,原来只热衷于主体进取精神的古典风格,一下子被关注主体心路历程的现代风格所取代;社会价值认同上,原来只看物质效益而不顾社会心理承受力的思维方法,渐渐被不仅看物质功效也要看社会效应的思维所取代。后现代时期的西方社会在文化上正处于一个自觉的自我修正和自我完善阶段,在此阶段,原有的文化价值不可避免地一步一步走向消亡,而与此同时,由自身演化出的单向的新文化并没有很快地同步出现,代之而起的反而是越出自己的文化边界向众多非西方文化的靠拢。表而上,这似乎演示出这样一个征兆:西方

文化正在走向衰落。其实,向非西方文化的靠拢恰恰宣示了,当今西方文化正在藉此寻求新的发展道路,因为西方对非西方文化的接受并未生搬硬套,而是从外来文化中提取进一步发展的启发。前此所述当今西方文化中所融入的东方成份,其实与本来意义上的东方文化已不尽相同,它是经过消化和改造过的东方文化成分。在自身文化不足的不断刺激下,在经济一体化的不断催化下,处于重组压力下的当今西方文化正不断看向东方,力图从完全异样的东方寻求使自身进一步发展的启迪。对我们东方世界来说,这是绝无仅有的历史良机,准确把握这个良机能使我们一举跃入世界先进文化之列,比如当今西方文化在不放弃其社会价值支柱(民主、人权、平等、自由、法制、理性等)的同时,已开始渐渐走近东方文化的某些价值认同,如超越自我、注重整体、正视他性、崇尚过程、推崇直感、以柔克刚、注重人与自然和谐(环保生态意识)等等。这种走近无疑宣示了要将西方的致用理性与东方的人文精神相结合的努力,如果我们再次无动于衷,失落历史带给我们的时机,那必将再次让西方走在我们前面,也许由此将永远步其后尘。

注 释

1. 4. 丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,三联书店1989年版,第132页。

2. 艾恺:《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义》,贵州人民出版社1991年版,第2页。

3. 据载,摄影就是为了能批量复制名画而于19世纪中被发明的。参见本雅明(Walter Benjamin, 1892—1940):《摄影小史》,载《本雅明全集》,法兰克福1980年版,第4卷,第368—385页。

5. 7. 8. 9. 10. 布热津斯基:《大趋势与大混乱》,中国社会科学出版社1995年版,第232、4—5、5、7、217页。

6. 参阅 A. 马塞勒等:《文化与自我——东西方人的透视》,浙江人民出版社 1988 年版,第 129—130 页。

11. 埃克斯利:“日益严重的西方文化危机”,载《现代外国哲学社会科学文摘》,1994 年第 8 期。

12. 参见荣格:《追忆卫礼贤》,载《荣格全集》,奥尔登/佛莱堡 1971 年版,第 15 卷。

三 审视我们身上 带有的传统文化

自己身上带有的文化似乎是一件不言而喻的事,无论我们对其所知多少或了解得是否准确,它都会按自身逻辑自发地演替和发展,但从文化自觉角度看,对其了解得是否准确就事关其运作的成败,而且很多自以为不言而喻的东西只是指陈了直接的显意识,而并没有包容在无意识界而起着巨大作用的表象背后的东西。所以,看清自己身上所带有的来自过去的东西,无疑有助于提升文化自觉的效率。

1. 中西文化差异的根源所在

无论在东方,还是在西方,中西文化差异已讨论得很多,其间的观点大多无异于从人与自然和人与社会间关系的角度来谈中西文化的差异。从人与自然的关系角度来看,中华文化异于西洋文化之处主要在于以“天人合一”思想为核心;从人与社会的关系角度来看,中华文化以强调个人对其所属之社会的依附性显出特点,即将个人的意义放在与某个社会共同体的关联中去看待。迄今,探讨中西文化差异的论说几乎没有不从这两个

角度入手的,以致在当今众多的探讨中西文化差异的文献中,不可避免地出现了许多重复和雷同现象,而于此背后蕴藏着的导致这些差异的根源却很少有人提及。

回首中西文化迄今的各自演变史不难发现,这两种文化的截然差异从一开始就明显地存在。在作为西方文化源头的古希腊时期,当时社会文明从一开始就带着鲜明的开放性和对人为操作的崇尚。古希腊时期的社会族群大多由地中海地区其他民族(以海伦人为主)迁徙而来,当时的生产活动中也许由于自然条件所限农业比重并不高,而狩猎活动所占比重相对较大,加之当时的古希腊濒临地中海——从当时古希腊至地中海没有一个地区远于90公里,这使得航海运输和开发新大陆在当时古希腊社会生活中占有很大比重。这三个因素使得当时古希腊人的心目中早早就建立起了这样一个信念:生活中没有什么会先天赋予,一切必须靠人为的进取和造就。谁进取得越多,获取的也就越多。在这样的社会条件下,当时古希腊人的信念中很快摆脱了人对自然给定性的天然依附关系,从而很早演发出了对这样一种主体精神的倾向:用对世界的操纵和把握来为自己服务。在流传至今的古希腊文化遗产中不难发现,当时人们已刻意地在精神上寻求着如何准确地把握对象,以使之更有效地处于人的操纵下,更有效地为人服务。整个古希腊哲学都在试图用人为的努力去揭示世界的真相,都在试图建立起一套能为人所操纵和所用的知识。

而在中华文化发生的原初时期,不仅没有出现过大规模的民族大迁徙,而且农业生产劳动始终具明显主导地位。世世代代以农为主的民族,客观上便生活于对自然给定性的绝对依赖中。内心深处,这样的民族就不可避免地处于对自然力量的绝对信奉中,相信惟有自然的给与才能给人带来幸福。由此也就

不会倾向用人为的努力去改变这种给定性。所以,在中国早期文化发生期,对天意的信奉和顺从居主导地位,即便知识学性质的努力也不是指向对自然给定性的操纵和开发,而是指向如何去听从和顺应自然的力量。在这样的信奉中,“天人合一”的思想就获得了坚实的基础,而且人作为个体的意义就只能依附于某种不由自主的关联中。中华数千年文化的发展史一直依附在以农业为主的社会背景中,因而也就一直囿于这样的信奉,一直以这样的信奉为基石。

本来,在人类历史发展伊始,对自然给定性的依附以及对这种给定的信奉是自然而然的事,在每一个民族历史发展的原初时期,都可以找到这样的发展阶段。西方文化在其原初的发展阶段,由于历史条件所限很快摆脱了这个对自然的依附关系,较早地发展出了人的自为精神,以使其整个文化基本上都顺应着这个自为精神而得到构建。中华民族也许由于以农为主之生活方式的长期存在一直没有经历这种摆脱,一直生活在对自然的这种依附关系中。一切都是自然给定的,认识、知识也是一个自然发生的过程。历史上中国之所以曾超过西方,是因为中国在对自然的依附关系中,成功地接受和利用了这种给定,而西方恰恰由于自然给与的不足,早早就放弃了对自然的信赖和崇拜,而转向依靠人自己的努力,发展出主体操纵精神。在主体操纵精神一时没有明显见效之前,由于自然条件的不足以及放弃了对自然给与的信奉,所以西方人生活得比当时中国人艰难。此后,由于主体精神被有效地受辅于科学杠杆,社会便理智地走上了现代化道路,情形才发生了质的变化。当西方人摆脱了对自然的单纯依附关系之后把人的创造性、智慧,用于对自然的改造、调理之时,中国则将之用于对人的改造、调理上。西方没有了对历来如此之自然给定性的信奉,因而具有明确的发展意识。中

国相信一切自然给定,因而很长一段时间内没有充分的发展意识。

众所周知,今天我们所感受到或分析出的种种中西文化差异大多来自对人作为个体之存在方式的不同理解上。在西方,作为个体的人在其所面对的环境或对象面前是自主的,具有独立的存在意义,他能够独立影响和造就这个环境。在中国,作为个体的人在其所面对的环境或对象面前是不自主的,不具有独立存在意义,他无法独立影响和造就这个环境,而只能凭借给定的关联于其中安身立命。这种对个体之存在方式的不同理会归根结底在于:西方文化从一开始就很快摆脱了人对自然的依附关系,而中华文化则长时间地驻足于这样的依附关系中。摆脱了这种依附关系当然就会激发出人的独立主创性,信奉于这样的依附关系也就自然生发不出这种独立主创性。所以,导致中西文化差异的根源最终在于:中华文化在其根底深处一直没有摆脱人对自然的依附关系。在西方文化不断渗入中国的近代历史中,我们的传统文化尽管发生了许多惊人的变化,即在外来文化冲击下,沿着个体独立主创性方向发生着种种变化,但由于数千年文化铸成的内心深处对人与自然(他者)关联的信奉,西方文化的冲击并没有使我们从内心深处满腔热诚地全盘接受它,而只是功利性地从中拿取了我们所需的催化人物质创造力的部分。同样,在对东方文化的接受中,西方文化也没有采取全盘照搬的做法。事实上,鉴于这两种文化是基于完全不同的原初基质发展过来的,即西方彻底摆脱了人对自然的附属,一方对另一方的全然照搬早已成了不可能的事。如今,由于西方文化发展日益显出了其不足的一面,即便它具有多大激发人物质创造力的潜能,也无法使东方文化抛弃对人与自然关联的信奉,以彻底接受它。同样,由于东方文化在激发人物质创造性方面的无力,

即便它显出不少可能医治西方文化时弊的功能,也无法使西方彻底抛弃自身文化传统而对它全盘接受。由于这两种文化是基于完全不同的原初内涵发展过来的,所以,两者的交融和互补绝不可能是一方对另一方的机械性接受,而只能是在对方启示下进行某种新文化的创建。

2. 我们现时代的文化氛围

西方现代化进程在创造物质财富,解放生产力方面的不断成功以及非西方社会自身特有生产方式相形之下缺乏明显可以与之相匹的成效,使得整个时代在事实上越来越走向对西方生产方式的认可,尤其是非西方社会在看不到自身原有生产方式的前景时,更生发出一种追赶西方,将失去的时间捞回来的欲望。苏联解体,社会主义阵营内的纷纷转向,更使西方屡获成功的生产方式似乎成了人类社会生活的唯一选择。尽管西方社会本身在进入后现代时期不断有人提醒注意西方现代化所付出的代价,但由于这些提醒明显地带有对西方现有体制进行修正和完善的色彩,整个世界仍义无反顾地在冲向现代化:一方面,西方社会在边修正边完善地沿着现代化之路继续向前,并惟恐被后来者超越,另一方面,非西方社会纷纷觉得自己起步太晚,恨不得用加倍的速度尽快赶上业已走在前面的西方社会。因此,当今整个世界都处于一种发展的压力下,一种快速进行现代化的压力。尤其对我们非西方社会来说,由于前此另一种尝试的不成功,现代化之路几乎成了别无选择的唯一出路。纵观当今第三世界,现代化之路已明显被绝大多数所采纳。这个社会发展的趋势已愈来愈成为当今世界的现实,这个现实造就了我们现时代特有的文化氛围,这个氛围具体由以下几点见出:

首先,越来越趋同的现代化走向引发的经济全球化趋势给迄今各有所异的民族文化提出了新要求。经济全球化时代的到来,使得全球物质生活方式越来越走向一致。众所周知,这个一致主要是以西方迄今屡获成功的经济生活方式同化整个非西方社会。这个趋势之所以得以出现,一方面显然与西方在自身发展空间越来越呈饱和情况下纷纷转向非西方社会以寻求继续发展空间有关;另一方面,也与非西方社会由于前此另一种社会模式的失败如今纷纷采纳西方式经济运作方式相关,这就使得西方经济生活方式向外扩散很快得以奏效。有意思的是,非西方社会对这种全球化抱以的热情往往比西方社会本身要来得高昂。在我们中国,一般传媒或大众舆论,都怀以蒸蒸的热情谈及经济全球化时代的到来,人们大多信奉,这个时代会给我们带来飞速发展与赶超西方的良好时机。而在西方,这种向外发展往往被视为迫于发展压力的无奈。眼看非西方社会正以前所未有的速度纷纷赶上,为保持领先地位,必须向外发展,开辟新市场。此间夹杂着无法先行抹去的担忧,即担忧在没有获取市场之前,自身多年积累起来的先进经验和技能被人拿去。因而,西方社会对经济全球化一般来说持相对审慎的态度。于此审慎中又不断出现了对文化因素干扰的担忧,即担忧鉴于东西文化的事实差异,在西方资本和经验进入非西方国家以求占领新市场时会遭到因文化差异而来的冲突,因而在西方也就自然而然地出现了如何在文化上与非西方社会打交道的考虑,在此考虑中有意无意地潜伏着如何用西方文化同化非西方人的一厢情愿。从非西方角度看,对经济全球化的热情主要顾及的明显地是引进先进技术和物质生产经验,而与之相连的西方文化则被放在次要或不予考虑的位子上。即便如此,随着迄今社会物质生活的不断西方化,西方文化的一步一步渗人早已成了有目共睹的事实。

鉴于此,自然又不免产生对全球化可能导致自身文化进一步被同化的担忧。从东西两方面看,经济全球化时代的出现给双方文化发展带来了毋庸置疑的新契机,即如何在与外来文化的相遇中既能与之共处,又不因此而失落自身文化的积极成分。对西方文化来说,这是一个如何与东方文化共处,如何更有效地以自身文化来同化它的过程,其间不可避免地会发生对自身文化进行某些优化性调整。对非西方文化来说,这主要地是一个面对西方文化的渗入如何取其精华去其糟粕的过程。所以,经济全球化趋势的出现给各有所异的民族文化提出了一个崭新的要求:要在多种文化的相撞中优化性地走出一条具有现代生命力的文化之路。

从非西方角度看,在如何于西方文化的渗入中作出优化性选择时又碰到了必然让人审慎的现象,即当今西方先进的物质生活与不尽人意的精神生活之间的矛盾明显地给后发展国家发出了文化自觉的信号,也就是说,在接受西方先进物质生产方式的同时,不能一概地将与之相连的精神生活方式全盘拿来,这不仅是因为自身民族文化特色不会这样一下子销声匿迹,而且更是因为当今西方文化早就不是无瑕白玉一块,对我们非西方人来说,其中有许多不尽人意的地方。这里,问题的复杂性在于,这种文化是深深地植根于当今西方物质生活方式中的。一般的思路是要在大力推广西方先进生产方式的同时对西方文化作出某种取舍。这个思路在非西方国家鉴于其出自良好愿望而得到了普遍的赞同,在西方国家则大多遭到了怀疑,鉴于物质生产方式与植根于其中之精神文化生活的内在关联,西方舆论界对作出这种取舍的可能性大多抱怀疑态度,因为,西方社会本身从良好愿望出发,早就想作出这种取舍,迄今一直未有明显效果,渐渐地,在西方社会形成了这样的观点:竭尽物质资源的持续

发展必然导致精神生活的畸形。因而西方社会大多倾向于相信,随着后发展国家对西方先进物质生产方式的移植,与之相联的文化生活方式也将必然随之而入。由此,不少西方有识之士,尤其是那些对西方现代文明持否定态度的人都会主张后发展国家不应照搬西方。对于我们后发展国家来说,在此明显面临一个两难境地:一方面对西方现有物质生活水平尽可能快地赶超;另一方面对与此相连的文化生活内容要尽可能地作出价值选择。此间的两难在于:西方迄今社会发展向我们展示了两者的内在关联,要对西方文化生活内容做出某种价值选择,势必会影响对物质生活水平的移植。反过来说,假如全方位地接受西方物质生活方式,就不可能在与之相连的文化生活中作出选择。由此两难似乎自然得出结论:物质生活的发展必然以精神生活的某种失落为代价。这是迄今西方现代化发展向我们展示的结果。对我们后发展国家来说,发达的西方社会自然是我们的楷模,但楷模绝不意味着我们必须全然照搬。当今世界,不仅发达的西方社会正处于优化文化生活内容的社会氛围中,而且后发展国家也都纷纷参与到这个探求新文化出路的优化过程中。恰恰这种文化氛围给了我们后发展国家首先在文化上赶超西方的机遇,因为当今西方的优势越来越局限于物质生产方式上,文化上西方已无法再提供能让广泛民族接受的东西。这里,东西方奇特地几乎处于同一起跑线上,谁都机遇平等地具有迅速跑在面前的可能。

在经济全球化时期,这种顺应时代的新文化尽管还未全然出现,但从社会生活迄今的发展来看,全球化时期的文化演变可能会出现以下几个特点:其一,这种文化首先应该是顺应物质生活持续发展这个大趋势的。这个顺应对后发展国家来说,由于刻意的物质追求导致的精神失落还没有发展到必须对之进行心

理调适的地步,极有可能采取直接顺应现实生活理性的方式出现,而对于发达国家而言,由于迄今社会发展业已催发出强烈的心理调适需求,这种顺应极有可能催发出新一轮的、得到完善的、即较温和的逆反文化形态,这种温和的逆反形态就像后现代文化展现的那样,最终会走向与现实理性的同一。这种同一出现之日,也是人类文化走向大同时代的到来之时。其二,对我们后发展国家来说,全球化时期文化发展将愈加鲜明地以赶超发达国家文明为主调,在这赶超基调中,原有催发西方现代化启动和促使其发展的前现代文化将在与各非西方国家民族文化的结合中获得市场,这种结合的价值依据自然指向对那种赶超努力进行文化调动和保障。因而在内涵上,它首先应是和现实理性相一致的,是应给现实致用理性提供文化支持的,其次应是以各种方式提高对社会高速和持续发展之心理承受力的。这样的文化只能从西方与自身民族文化的结合中出现。因此,全球化时期对后发展国家来说,文化发展尤以在比较中作出优化选择为特征。其三,西方当今社会在其业已达到的物质生活方面事实上早已成了后发展国家效仿的楷模。这一点本身是无可厚非的,但恰恰这一事实很容易使后发展国家在文化发展方面人为地误入歧途,即在吸收西方先进物质生产方式的同时自觉或不自觉地照搬与之相随的西方当今文化。之所以谓之歧途是因为当今西方文化主要是基于调适后现代时期人对社会持续发展之心理适应性而形成的,后发展国家还没有出现这样的社会心理,而且由于社会发展的历史条件不同,后发展国家不一定在文化上会重蹈西方的旧辙。在文化上的这种不加考虑的刻意嫁接首先会冲击民族文化的自我完善过程,其次会影响在社会现代化方面赶超西方的速度,因为西方当今文化不但减小了直接辅助现实功用理性的功能,而且在没有清醒逆向意识(物质与精神

生活之逆向)的非西方社会反而会拖缓现实功用理性付诸实施的速度。对社会发展机制业已相对成熟的当今西方社会来说,这种文化的实际负面效应不会很大,因为社会的发展主要地得到了机制的保障,已不再那样直接地依赖于文化的辅助,这种文化的负面效应只是在心理层面发生作用,只是对人心理承受力起到了一种调适作用。而对社会发展在很大程度上靠文化而不是靠体制得到保障的后发展国家来说,这种文化敌视社会发展速度的负面效应就很有可能转化成现实,换句话说,后发展国家还不具备接受这种文化的社会条件,对之盲目移植自然使人误入歧途,比如当今西方对中华传统文化的兴趣我们必须加以具体分析,中华传统文化中引起当今西方人兴趣的部分,不见得对我们就有用。同样,中华传统文化中受到西方抵制的部分不见得就对我们没有用。由于社会发展的差异,所需文化类型自然不同。这是全球化时期在外来文化影响的广度和深度加大的情况下尤其应看到的一点。其四,全球化时期各民族文化的发展会越来越将一种既能保障社会发展又能于个体和社会间建起某种平衡的文化视为目标。粗略地说,东西文化的历史发展本来是在这两者间各持一端的:西方文化为了发展而以失落人与社会间平衡为代价;东方文化则反之。经济全球化时代的出现自然会使东西文化的接触推向前所未有的地步,在此接触中,哪一方都不会被另一方全然同化。在这各有所长的两种相异文化的深入接触中,一种兼而有之的新文化类型自然会渐渐出现。就像迄今东西文化接触中在东西方业已发生的各自裂变一样,这种新绝不是补缺性地从对方中挪用某些部分面拼凑出来的,而是在对方启发下结合自身特点对某种新文化的创建。在经济全球化渐渐走近的今天,文化方面由不同文化间加剧接触而来的变化自然顺应了这样一个时代要求:一方面要促使社会发展,另

一方面又要保持人类社会原有的种种平衡。当今西方为达到持续发展在沿用各既成发展机制的同时,越来越关注重建个人与社会之间平衡的问题,就充分表明了对这个时代潮流的顺应。当今世界,人类和平共处、共同致富越来越成为世界的一致呼声,公众意向和公共利益越来越成为价值认同的核心。所有这些都应是这个时代潮流冲刷的结果。

东西文化接触的不断加深和拓展是我们现时代最显眼的文化特征。这种接触必然加深彼此了解,而了解的加深自然又会加剧东西互补的进程,并且会使这种互补走向一条更贴近事实、更健康的路径。如何对待我们自身文化传统的问题必须而且也只能放在这样的时代氛围中去看。

3. 我们身上之传统文化的过时

中华传统文化由于在内心信仰上一直没有摆脱过人对自然的原初依赖关系,而且数千年文化发展都是基于这样的信仰之上,较之于西方,从这样的文化中就不可能生发出人在面对世界时表现出的主创精神,进而也就不可能生发出优化和调理诸自然给定性的智性精神。这种文化在维系人与自然以及人与社会间的平衡上起到了持久的积极作用,但这个平衡也众所周知地以物质生活的滞后或社会的后发展为代价。在加速社会发展越来越为全世界范围普遍认同的今天,中华传统文化的这个特点自然也就越来越显出其过时或不足,这个不足在总体上可以表述为对人自觉主创精神的遏制。由于中国在思想文化上不仅从未经历过超越人对自然原初依赖关系的信仰,而且数千年思想文化的发展几乎都是建立在此基础上的,因而整个中华传统文化在其数千年的历史演变中发展出了一套基于人对自然依赖关

系之信奉的文化体系,正是这套文化体系一代一代地坚固了对人离不开自然给定性的笃信,而正是这种笃信使得中国在历史上没有像西方那样发展出一套人在自然给定性面前自觉为自身谋福利的文化精神,正是这种精神的缺乏使得具有数千年文明史的当今中国在物质生活上还是落后于后起的西方国家。从当今以社会发展为首要任务的文化氛围来看,中华传统文化的不足或负面效应可以由此出发在很多方面得到具体的说明。

在真理观上,由于笃信人与自然的原初关联,真正具有真理意义的认识就必须是与自然处于某种最原始直接关联中的,这种关联越直接、越原初,就越能体现所述之真理性。因而,中华传统文化中刻意追求的理性始终是以尽可能地贴近自然,尽可能地消除人为构建痕迹为特征的。所以,西方对中国传统哲学形态的流行批评是,中国哲学是神秘的、不合理的,因为它只能由一些直观的形式去把握。对我们来说,这恰恰说明了中西理性的不同,西方的理性主义是以抽象性精神为特征的,从对象中抽象出某种能为人把握,能为人所用的逻辑、原则等,可以据此来传播和扩散的知识;中国的理性主义是以具体自然性为特征的,人天生地与自然对象一致,自然地能了解把握对象,因而无需抽象出一套能够传授的逻辑或原则,而应让人自然地去体会每一个具体对象。抽象只会使人远离自然之真实。在西方的理性努力中,一个具有真理价值的认识必须是超脱直接自然关联的,必须是上升到逻辑层面能为人把握、能为人所用的。一个停留在直接经验的认知充其量只是个人经验而已,还不具有能使人举一反三地运用的真理特性;在中华传统的理性努力中,一个具有真理特性的认知则相反地必须是与所指自然处于最紧密的直接关联中,这个关联是寓于人之原初本性中的,因而是每个人都能会遇的。人为发明的那些所谓原则或逻辑由于脱离了与自

然的直接关联,所以不具有原来意义上的真理性,中华文字的象形特点应该也与此有关。这种基于具体自然性的真理观在现代文化氛围中明显显出其不足:首先,这种对真理的信奉不利于科学发展。科学是立足于对知识的广泛传播和有效运用。只把真理限于与自然的直接关联中,必然导致只重视个人具体经验而不重视科学知识。中国历史上不乏技术发明,但却没有科学发展,不能不说与此无关。技术发明基于实际经验,科学则是对实际经验的逻辑抽象以及由此而来的举一反三的运用和推广。火药的发明源于中国,而枪弹的出现却在欧洲,这显然与此文化方式有关。其次,从推重直接自然关联的真理观中必然产生一种短视的实用态度,因为在这种真理观中,人们所信奉的只是马上能感受到的东西,凡是无法马上能感受到的东西都会失落其真理内涵。这样,凡是无法马上直接产生效用的东西就不会得到人们的重视。中国传统文化中知行合一思想实际体现的就是这种短视的实用精神,因为,知行合一仅仅指理解、认识要在行动上表现出来,而并不具有传授知识的成份,而且这种思想只会将人引向短视的实用精神,即任何知识要马上具有实用性,马上有用。中国传统文化中的这种实用精神显然与推重直接自然关联的真理观有关。这种短视的实用精神不仅导致对抽象知识和科学的不感兴趣,而且也不利于社会和个人的持续发展。再次,这种以人与自然之直接关联为内涵的真理观极大地扼制了人在自然面前的主创性。在对这种真理观的信奉中,人一般就不会去超越所遭际的自然给定性,而安命于既成现实。中国传统文化中强大的宿命论色彩和无为思想明显与这种自然真理观一脉相承。较之于西方我们知道,中国人一般缺乏独立性,不崇尚自由,这一点应直接地与中华文化中没有发展出基于科学运演的独立于自然、驾驭自然的精神有关。在传统中国人的内心深处,

具有真正真实意义的惟有对自然给定关联的直接感知。在这种信奉中,晓之于理,贯之于逻辑思维的东西,就没有那些诉诸于情感的东西来得让人信服,来得深入人心。较之于当今西方人,中国人一般更情绪化,一般给自然情感以更多的位置。如此种种,均与我们传统信念中给自然关联以更多真的内涵有关。中华传统文化中成为重要支柱之一的这种自然真理观尽管迎合了我们原始人性中的某些自然成份,但它明显地遏制了抽象或逻辑思维的发展,因而也就不利于科学的发展。从当今社会发展早已离不开科学的时代来看,这种自然真理观显然体现了中华传统文化的一个不足。

从中华文化经历了百年西化影响的今天来看,西方科学传统业已在当今中国扎下了越来越稳固的基础。表面看,中华传统文化中这种强调自然直观的真理观也随之越来越失去市场。在学理层面,西方尊重科学的精神确实越来越被广泛的中华大众所接受,但由于这种认可大多在理智上发生,主要由外输入,还没有得到情感上的广泛认同,加上中国数千年文化传统的惯性作用,内心深处对直观性自然关联之本真性的信奉不会一夜之间消失得无影无踪,因而,当今中国对科学的重视远没有像西方那样在情理两方面得到印证。在当今中国一般老百姓心目中,科学使西方如此这般地先进于我们,自然也必须引起我们的重视,这是一个无可争议的道理。但在感性生活中,科学之学理认识与我们日常生活的关联还没有得到充分的认同,在当今中国一般大众心目中,与个人生活直接关联的,也就是说真正产生效应的还是那些未经人逻辑升华过的自然关联,还是那些能直接感受到的东西。在认知方法上,就表现为爱用直观,不爱用逻辑推演。这种源发于古老自然真理观的信念作为我们文化传统的一部分对我们当今生活无疑仍有着不可低估的影响,大多数

研讨中西文化差异的论说依然把中国人重直观思维,西方人重逻辑思维视为中西文化差异的主要表现之一来提出。这充分说明了重直观的自然真理观在大多中国人心中依然存在并发生着效用。由此,这种文化传统的负面效应也以各种方式对我们当今生活发生着或可能发生这样那样的影响,这些影响基本可以由以下几方面见出:首先不利于科学全面而健康的发展。对自然直观的推重使整个中华思维传统中没有像西方那样出现独立于物象的纯逻辑运演,中国历史上之所以不乏技术发明却没有科学发展,在很大程度上与这种思维方式对自然直观的推重有关。这种自然真理观既然在历史上已遏制了科学的发展,在今天同样如此,因为它会阻碍在物象以外层而的逻辑运作。当今中国,科学早已得到了普遍的认可,这一担心似乎并未得到应验。其实不然,在当今中国科学已被普遍接受的情况下,我们文化传统中对自然直观方式的亲和不利于科学发展的负面效应就会以一种不利于科学健康发展的方式表现出来。与西方不同,中国当今的科学精神主要是由外输人的,由理智上的必须而来,没有情感上的内在呼应。在理智上,西方意义上的科学尽管早已被我们所接受,但在情感上,对直观性思维依然有着走向本真的亲和。这样就很容易把理智上接受的科学精神仅感受为一种工具理性,一种不是发自内心所向而是为生活所迫不得不要的东西。这样不是导致对科学的盲目崇拜,就会导致对科学的不认真态度。前者是没有依据地过分夸大科学的作用,而盲目地将一切不同于直观思维的东西,一切基于逻辑演绎的东西均视为科学;后者是一种玩弄科学的不负责任态度,表面上支持科学,内心里对这种无法直观到的东西却不屑一顾,因而只是将对科学的支持视为达到某种其他目的的手段,为了树立自己的社会形象等等。这两种态度均与我们传统文化中推重直观的自然

真理观有关。正是由于对直观的推重,使人看不到物之内里间的关联,不重视超越物象而在物之另一层面的逻辑运作。当西方人展现了重视科学的必须之后,由外注人的科学精神就只沿着理智层面发生,而没有进入感受活动中,以致将科学中的纯理活动神圣化而与感性直观分离开来。同样,没有感受上的呼应,理智上对科学的认可便很容易成为外加于人的一种必须,这样就无法使人对科学投以发自内心的热忱;其次,我们文化传统中自然真理观影响的存在还给邪教、迷信等提供了效应基础。由于在内心信念中基于自然真理观而只把可感受到的东西视为本真的,于此,基于某些可感受到东西而无须逻辑验证的迷信、邪教等就很容易赢得市场,这一点是无需再作赘述的。中华文化传统中那种自然真理观不利于科学发展的负面效应是显而易见的,这一点不仅得到了历史的印证,而且在其今天发挥效用的任何地方都会显现出来。本来,科学和技术是两件不同的东西,而我们至今由于传统思维惯性的缘故还没有将此区别清楚,以致在语言使用中将二者合在一起去言说,称之为科技,似乎科学与具有经验色彩的技术挂上钩就不那么“科学”了。这样的用法在西方语言中是找不到的。在西方,科学是科学,技术是技术,若要同时论说两者,就明确标出区分地说“科学与技术”。“科技”一词在我们日常语言中的出现表明:我们至今还很难不与经验世界挂钩地去认同“科学”的真理性。

在价值取向上,由于人对自然给定性的原初依赖关系始终被奉为一切知识的基础,天理天则思想便成为中国人所有信念中最基本和最具决定性的部分。人世间的一切价值,一切秩序均是天意使然。基于这种天意思象建立起来的各种价值观尽管在维护人与自然间的平衡关系方面起到了不可低估的积极作用,但也在延缓社会发展方面使人为之付出了极大代价。从当

今以发展为主调的时代角度来看,中华传统文化中那些基于此天意思的诸价值信念就显出了其明显的不足。首先,被视为中华文化赖以区别于西方文化的天人合一思想尽管从根本上维护了人与自然的平衡关系,但这种思想也从根本上注定了中华文化中主体思想产生的不可能。由于天人合一的缘故,在中华文化的深层价值认同中,天命是不能违的,因而在安身立命的人类生活中,中华文化的侧重点就从没有也不可能放在对既成自然的改造和利用上,而是一味放在人与人之间的关系方面。这样的文化只是将人约束于既成的现实自然而激发不出个人的主观创造性,而且对人际关系的过分偏重一方面会导致在自然现象面前的迷信盛行,另一方面会导致在处理人际关系上的过激。较之于西方,中国历史上明显地迷信特别盛行,在调理人际关系方面经常出现走极端现象,如忠孝礼义,“三从四德”等,均展示了基于天人合一思想上的中华文化的负面因素。进一步说,这种文化的负面效应还在于将人引向一种不利于发展的经济信念。由于天人合一思想的缘故,自然给定性就是不可改变,无法人为开发的,这样,在物质生产活动中就不会去重视扩大再生产,就不会去动脑筋如何向自然获取更多的物质财富。这样,人对财富的天性追求就不是指向自然,而是指向他人,即不是指向如何从自然给予中获取更多的,而是指向如何从他人那里夺得更多的。这就使得中华文化在经济信念上重分配;而不重生产和消费,以为财富是从多分配中获得(我多得别人少得)。因而中华传统经济文化的侧重点一直在分配而不在生产和消费上,具体说,均分配在历史上一直成为我们调理经济活动的重点。孔子就说过:“有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安。”这种重分配,不重生产和消费的经济信念,也就是说,以为财富直接地来自于分配,将人的注意力从创造财富的生产活动

引开,不仅不利于经济的发展,而且由于分配本身永远解决不了人对财富的追求欲,还使人陷于在分配领域中为争夺财富而互相倾轧。中国社会经济之所以很快被西方赶上,与此不利于发展的经济信念应具有直接关系。其次,基于天理天则思想的中华传统文化尽管无法产生改造自然、创造自然的主体精神,但在人际关系方面却会衍生出一种无视客观存在而唯利是图的主观任意性,即为了个人的私欲而任意行事,因为天理天则本来就是说不清的东西,定则于这个说不清的东西自然给解说者以极大的个人发挥空间。由于天理天则思想的影响,中国没有产生过西方意义上的宗教,即中国人不信神或上帝,只信天意、天道。而天意、天道不是那么简单地就能说得清的,所以中国历代统治者经常藉此将自己凌驾于一切人之上,所谓替天行道,即受天意而行使统治。这种天理天则思想使某一具有特权,显然阻碍了民主思想在中国的产生。此外,较之于西方,中华文化明显地使情大于理、权大于法现象得以出现,也与此直接有关。既然给我们定则的天意是说不清楚的,看穿这一点的人就不会去信奉什么客观规则,而只是信奉人为的裁定。于此就必然出现情大于理、权大于法的现象。中华传统文化中在人际关系方面那些过于形式主义,过于虚情客套的东西,也直接地与此有关,因为给我们定则的天理、天意既然是说不清的,实在性的内容既然是无依据可循的,那么人际交往中惟有人为的,形式的东西成了为确保成功而须苦心经营的东西。还有,对中华民族影响深远的崇名轻实思想在深层缘起上也可追述到基于天理天则思想的价值认同。实在的东西既然在根本上来自于天,是由天决定的,换句话说,实在的东西人是无法介入的、无法左右的,于此唯一给人留下的介入空间就是名,惟有名可以由人干预,可以由人左右,这就必然将人的注意力从实引到名上。西方文化中崇名轻

实的思想之所以远没有我们那样严重,就是因为他们将实的标准放在一个可以界定、可以操纵的东西上,无论是主体性的,还是客体性的,名就由此主要成了一个依附于实,从实衍生出的东西;再者,天理天则思想将世界的最终原则建立在一个无法准确界定的东西上,这也无形中造就了我们日常生活中不求甚解、办事马虎的态度。既然世界的最终存在本身是说不清而无法准确界定的东西,那么在日常应事观物中,一丝不苟,精益求精就显得没多大意义。这种差不多作风的不良性在历史发展的今天是显而易见的。早在新文化运动时期胡适先生就曾写过一篇著名短文“差不多先生传”,对中国人办事马虎、不准确作风作了批判。如此种种,我们传统文化中由天理天则思想而来之各种价值取向的社会负而效应是不言自明的。

较之于西方,天理天则思想是中华传统文化所特有的。在经过西方文明百年洗礼后的今天,直接地尽管已经很少有人去谈天理天则或天人合一之类,但也许由于文化的延续性机制,我们内心深处对天或天意的信奉就远远要比当今西方人来得强烈或深层,比如对生活中不尽人意之事我们中国人就能表现出远比西方人大得多的忍耐性。较之于西方人,我们中国人就更能与生活中出现的各种不确定性共存。过去曾是这样,今天依然如此。在文化的深层界面,这显然与对天的信奉有关。所谓天意不能改,只能忍,只能受。天意是无法让你以某种确定性来界定的。从我们当今以发展为主调的时代来看,这种强调顺应,不求主观确定性的价值取向,显然是不利于个人以及社会发展的。从此角度看,它应体现了我们身上所带有之文化传统的消极面。此外,历史上与此思想紧密相连的一些行为方式,如崇名轻实,办事马虎等等,在我们当今生活中并没有全然消失,这显然应是我们传统文化之负而效应的延续性体现,尤其是办事马虎态度。

众所周知,在国际贸易中,中国货尽管一直以价廉著称,但同时也往往与质量次等相联,Made in China 一时几乎成了国际贸易中质量次等货的代名词。只要到过西方并对西方产业工人工作态度略有了解的人,均不难比较出我们企业中从业人员明显的马虎态度。生产具体成品的产业工人在一种马虎态度下工作,那就很难想象能生产出一流质量的产品。直至今日,这种由文化态度而来的工作方式使多少中国企业在国际贸易舞台失去了响亮的声音。有鉴于此,进入中国的外企大多将抓生产质量放在尤其重要的位置。固然,员工的工作态度可以通过合理的制度得到改善,但一个人的劳动态度在根本上是一个文化问题。思想信念是文化的核心,中国文化方式的每一个方面最终都可以由某种思想信念得到解释。相对于西方,在中国较普遍的工作马虎态度最终表明了与之相连的天理天则思想的负面效应。这种信念的持续存在,在西方文化大举渗入的现时代,还会呈现出其负面效应的新形态。于此较为明显的就是助长迷信思想的泛滥。天理天则思想本来就蕴含着让人盲目轻信的可能,在西方弘扬主体进取精神之文化的渗入之前,人只是将一切既成的归为天意的安排。在西方文化的催发下,当主体进取精神越来越成为我们时代的主要内容之时,由于内心深处天理天则信念的存在,人很容易进入一种宿命论倾向,而由此最终影响主体进取精神的被开发。中国传统文化中这种天理天则思想对我们现时代的负面效应应是显而易见的。

在思维方式上,由于中华传统文化从没有将人从其对自然的原初依赖关系中摆脱出来,因而中华传统思维从没有跳出经验层面,一切须来自于经验,一切须由经验得到说明。凡是无法由经验直接得到说明的东西,均是不真的。西方从古希腊哲学起就发展出了一套超越经验层面的思维方法,即在现实经验之

上设立一个独立自在的理念世界,现实由该理念得到说明,而理念则是独立自在的,无需现实的验证。人可以由此独立的理念思维预推新的现实。这个对理念世界的信奉形成于古希腊时期,一直贯穿于西方哲学思维的传统中(柏拉图:理念世界;康德:自在自物;黑格尔:绝对精神等)。这种思维的积极效应在于超越了经验现实,让人敢于去预推还无法由既成经验得到说明的新事物,即逻辑地去推演超然于经验现实的新东西。西方社会的飞速发展应与这种推进创新的思维传统有关。中华文化的思维传统却与此截然相反,其间没有一个超越于经验现实的自在世界,一切均须与既成现实处于某种直接的关联中。即使普遍或一般的东西也应是由现有经验归纳出来的,它并不指向某种全新的东西,而仅仅指向现有经验的某种重新组合,它始终处于对既成经验的某种直接关联中。即便道家的抽象论说也是在具象的隐喻中展开的,也始终离不开对具体经验的直接指向。也就是说,在我们的思维传统中没有一种对现实经验的真正超越,一切都在经验层面或在对经验的指向中得到操纵。从历史发展的现时角度看,这种思维方法的不足首先在于使人局限于现实,无法创造性地构想全新的东西。由我们的思维传统出发,我们很容易接受一般来自个别,个别由一般得到说明的观点。对于一个独立自在的一般,一个按照自身逻辑运演的概念世界,在我们传统文化的影响下,则很少会有人信奉。我们传统文化中,老子一句“道法自然”,将逻辑运演的兴致全然扫尽。“自然”本来是一个很含糊的概念,有待进一步界定。但在中华文化的历史展开中,这个“自然”大多被理解成一种人无法而且不应介入和干预的自然过程。中国历史上本来不乏技术发明,为何没有由此导致科学的发展,在很大程度上应该与我们思维方式中没有对既存经验的超越有关。技术发明始终是与经验处于

某种直接关联中的,而科学则要求有一种超越性思维,一种超越既成经验而凭借逻辑的力量对某种尚未出现之新经验的推演。这种超越性思维则是我们的思维传统所缺乏的,因而即便有无数技术发明,也无法上升到逻辑层面,无法形成使社会发展广泛得益的科学。从中华传统思维出发,惟有与既成经验具有直接关联的东西才具有真的价值,因而那些超越既成经验而“构想”出的,有待未来经验检验的东西就不具有什么真的价值,就不会有多少人会倾注热情于其中。这种一体性思维(一体于既成经验)不利于社会发展的负面效应由此不言自明;其次,这种驻足于既成现实的一体性思维很容易助长短视作风,而无益于长远卓见的形成。较之于西方人,我们中国人历来以很实用显出特点。不管什么东西,只要马上能见效,就会有人去做。假如某样东西短时间内一时无法见效,就很少会有人去做。中国传统文化中有着一种深层的实用精神,历史上的所有文化追求(思想运动、伦理解说等)都围绕着某具体的实际需求。本来,从解决具体问题的角度来看,这种实用精神是无可厚非的,但一种文化追求如果仅仅着眼于对现有问题的解决,而没有长远的战略考虑,那最终无益于社会的长远发展。中华数千年文明在历史发展上出现的多次断层应与这种短视态度有关,而这种短视态度在其思想根源上又最终归咎于那根深蒂固的一体性思维方式,即将真唯一地置于与既成现实的直接关联中。

从历史发展的角度来看,经过西方思想的百年渗人,我们思维传统中这种一体性方式似乎早已被西方的思维方式所融化,如现代意义上的科学在中国的全面启动,社会长远发展规划的制定,个人经济活动中的长远性考虑和短期投资等等,均表明了西方智性思维在我们思维方式中的日渐渗人,但由于文化传统自身延续机制的缘故,我们传统思维中的一体性内涵还以各种

方式影响着我们今天的行为,比如我们思维中对含蓄方式的看重,至今仍影响着大多数中国人的交际方式。所谓含蓄就是在行为处事中不把事情说得一清二楚,而是说一半留一半,所谓让人意会。意会何以发生?显然凭借现有经验。在这种指向意会的交际方式中,每个人都是凭借现有经验循着说出的一半去意会那故意未说出的另一半。此间所有的一切均在既成经验层面发生,没有超越,因而也就无从期待这种交往方式会有什么促进思维发展的效用;再者,由于个人经验在严格意义上的不可公约性,就先期预设了误会发生的不可避免性。当今中外交往中误会的频频发生与我们这种基于意会的思维方式不无关系。意会本来有它在理解活动中唤起感受呼应的积极意义,但从人际交往的确定性角度来看,意会方式又显出其明显的不足,这个不足不仅仅在于其易导致误会,而且更在于其由于将误会看成自然的事而导致办事不准确的作风。较之于西方,中国人在办事方面尤以差不多态度为特点,在某种程度上不能说与此无关。甚而,我们日常工作中经常出现的缺乏透明度或暗箱操作等不良做法,均在某种程度上与这种不将事说清楚的传统思维有关,因为大家将这种做法视为自然而然的事,就使得怀有私心的人得以利用这种模糊思维而采取暗箱操作的工作方法。这种在我们看来习以为常的交往方式,其不利于现代社会发展的负面效应是显而易见的。殊不知,这种司空见惯的交往方式最终缘起于那没有超脱经验面将真唯一地置于既成经验关联的传统思维。传统有其得以承续的自身机制,鉴于这种机制,我们当今生活中有很多具体行为方式与此有关,如主张顺应与被动,不愿预先将自己固定在某个原则上,而宁愿按照经验的生成情况来临时确定自己的行为方式。西方人经常讲的中国人性格中具有不确定的一面,他可以很要面子,也可以一点面子也不要,甚至成为无

赖,或者死要面子活受罪,均与此有关。恰恰在人们心目中,唯一与既成经验具有关联的东西才是真,这就使得人们在日常生活中一味随经验的变动而动,而不去考虑所呈现之经验本身也有可能是一种假象,即不去关心经验背后的深层逻辑,这个深层逻辑并不仅仅指那种由众多既成经验归纳或概括而成的东西,更是指超脱既成经验而指向新经验的东西。中国人的所谓差不多精神也与这种思维有关,即鉴于经验的变动性而不愿将自己确定下来,以使自己能随经验的变动而动。如此种种均说明了我们传统思维中那种一体性方式尽管近百年来受到了西方智性思维的极大冲击,但其数千年来所衍生出的各种行为方式仍不知不觉地影响着我们现今的生活,因而这种传统思维方式的负面效应仍以各种方式影响着今天的我们。

从总体上说,中华传统文化在以发展为主要内容的现时代明显地显出其不利激发人主创精神的不足,这个不足又最终归源于我们的思维传统没有摆脱人对自然给定性的原初依赖。在我们的内心深处,唯一具有真理意义的是必定与某自然给定性处于直接关联中的。由此,我们的传统思维就没有对既成经验的真正超越,一切以直接经验为准,这样,我们的行为方式中就不具有超脱既成经验,勇于建构新的经验现实的成分。囿于经验现实,没有指向新现实的开拓精神,应是我们传统文化在现时代的主要不足。与此相连的是那种根深蒂固的自然真理观,即对人与自然原初关联的笃信。中华传统文化在很多细节上与现时代的不合拍,在很大程度上缘起于这种自然真理观,比如日常行事中凭兴之所至而不看重理智的操纵,随意变动计划而不看重恪守诺言的重要性等等,就是因为在我们心目中惟有既成经验是要恪守的,既成经验变了相应的措施也应马上与之同步变动。这种一味跟着经验后面跑而不对既成经验作任何选择的做

法显然与我们对真理之经验关联的笃信有关。因而,以上所述之我们传统文化的不足最终都归源于我们的思维还没有摆脱人对自然给定性之原初依赖关系的笃信,即归源于我们内心深处的那种自然真理观。

4. 中华传统文化的时代意义

中华传统文化的时代意义或正面效应是时下普遍受到关注的问题,在此首先应该明确指出的是,这个关注最初由西方兴起,即为医治后工业社会发展给人带来的各种社会和心理创伤,从中国这个古老文化中看到了使人久安的文化要素。回首百年中国文化思潮,中国社会的现代化历程主要是在西学东渐的过程中展开的。由于传统文化的历史惰性缘故,这个历程事实上呈现在一个中西思潮不断抗争不断交融的过程中。其间,呈主导特征的显然是西方文化一步一步地渗人到中华文化的时代潮流中,换句话说,中华传统文化在西学东渐过程中一步一步地得到改造。

严格来说,西方对中华传统文化的看重已有近千年的历史,最初我们中国人对这种看重不怎么以为然,但是,当这种看重持久不衰,尤其是第二次世界大战之后愈演愈烈时,这使身居其中的中国人也开始日渐感悟到自身传统文化的时代意义。不过,时至今日,这种感悟大多仍停留在感觉层面,还没有上升到理性的意识把握。要有意识地从理性层面来谈中华传统文化的时代意义,自然首先要对此问题有个定位,即从以社会发展为主基调的现时代来看这个文化的时代意义。谁都明白,孤立地来看是很难在文化问题上谈优劣的,任何文化都是相对于某一时代或某一民族来说显出其优或劣的。中华传统文化的时代意义因而

只能放在现时代以发展为主基调的文化氛围中来看。

生活在现时代的每一个中国人,无论其生活在中国本土还是在西方,都愈来愈感受到中华传统文化受到了世界愈来愈普遍的看重。出于无可厚非的民族精神,这种看重固然让人欣喜,但欣喜之中也潜伏着使人盲目自大的危险。要理智地发掘出中华传统文化的时代意义,必须要有一个对这种看重的冷静分析,所以,中华传统文化的时代意义还应该首先从西方对中华文化的看重谈起。

如第一章所述,西方人对中华文化的看重迄今已经历了近千年的历史,其间侧重点尽管顺应不同的时代需求而有所更替,但仍有明显相对稳定的价值推重可寻。总体上这种推重主要集中于中华传统文化对个人与社会(与团体)、个人与自然关系的有效调理上,而这一点恰是西方在其现代化进程中越来越失落的东西。这种有效调理在西方人眼里又大多具体体现在中华文化对人与自然和人与人关系的谐和处理上。在人与自然的关系问题上,西方在其现代化起步伊始,为了催发人在自然面前的主动创造性,便决然走向了人对自然原始依附关系的摆脱。在这种摆脱的初始阶段,社会注意力几乎全都集中于由此摆脱而来的人在自然面前对自己生活的主动创造性上,其间与此摆脱相伴随的人与自然平衡关系的失落并未引起什么重视。到了19世纪,伴随着西方资本主义的高速发展,这种失落渐渐引起了有识之士的关注,由此关注,中华文化中对人与自然之平衡关系的看重也渐渐进入了西方有识之士的眼帘。在这样的时代背景下,中华文化中有关构建人与自然平衡关系的部分就首先得到了西方知识分子的看重,尤其是道家文化,还有佛教文化中的体悟精神。在这些西方人眼里,中华文化的积极部分主要地体现在其对人与自然谐和关系的构建中。由此,在自然观上中国的

天人合一(天人感应)思想就得到了无比的推重,在大多数西方人的理解中,中国的天人合一思想避免了人与自然的离异,使自然在人面前得到了充分的尊重,从而使人与自然处于一种和谐的会通关系中。西方现代化发展使自然愈来愈成为人把握和征服的对象,基于这种把握和征服,给定的自然愈来愈被人改造得面目全非,愈来愈使人失落了其所从出的自然根基。面对现代化进程的势不可挡,换句话说,面对这种对自然关联失落的不可逆转,富有忧患意识的西方有识之士首先就在中华文化的天人感应思想中见到了医治那种失落的希望,因而对此大张旗鼓地进行宣传。与此相联,在行为方式上道家的自然无为态度也得到了空前的推重。西方现代化进程给人带来的对自然关联的失落,直接地与伴随着这种现代化进程的人的行为的攻击性有关。人在自然面前的积极进取精神,事实上使人跨越了自然给人的限制,但同时也使人走离了其所从出的自然根基。出于对这种走离的忧患,中华文化中那种自然无为的精神就在许多西方人那里得到了共鸣。尤其是战后,道家文化的这种自然精神在西方广泛盛行,一时“无为而为”几乎成了时尚用语。西方战后的“回归自然”运动在某种程度上也与道家的自然精神有关;另外,中华文化中凭依对人与自然会通之信奉而来的坚韧精神,也是西方人士赞不绝口的。西方现代化进程在对自然的积极进取和开拓中使人独立于自然,从而使人们摆脱了对自然的依附关系,另一方面而这也同时使人失去了对自然力量的依托,人成了一个独立自主的个体,同时也成了一个孤军奋战的个体。这使人在遇到困难的时候,在触及其能力之边界的时候,往往没有了最终的依托,因而很容易变得软弱,没有韧性。中华文化凭借人与宇宙自然的最终会通使人即便在最困难的时候也不会失落某种最终依托。凭借与自然宇宙的最终会通,即便在个体力量遇到其

极限时,人也有来自身外之自然力量的依托。这种人与自然力量的最终会通尽管还没有充分的科学依据,但对这种会通的信奉,赋予人极大的心理力量,以使人能凭借强大的意志力超越个体力量的通常界限,而展现出非同寻常的毅力。如今,西方人普遍对我们中国人赞叹不已的东西诸如中国人特别勤奋、坚韧、不怕吃苦等等,均与中华文化从没有使人失落对个体之外某种群体力量之依托有关。中国人是那样的刻苦、坚韧,是因为他坚信:有限个体从不是孤立自在的,他无论如何都会与超个体的自然力量处于某种关联中。中华传统文化中这种对人与自然会通关系的笃信使人与自然处于一种平和的协调关系中,恰是这种谐和是西方现代化进程所不断失落的。所以在西方人心目中,中华文化这种对人与自然会通关系的信奉,不仅使人与自然处于一种平和的协调关系中,而且还使人在任何情况下都不会失落某种最终依托,都不会有彻底孤立的感觉,因而不会彻底失落对生命的意义感。

在人与人关系问题上,西方人对中华文化的看重同样体现在对个体与他人之协调关系的构建上。西方现代化一方面凭依对人之个体主观创造性的催发得到了实现,另一方面伴随着这种催发也使人原初的团体精神一步一步走向了失落,代之而起的是个体性思维和以个人为中心的行为方式,以使作为社会动物的人越来越感到了对其自然社会属性的失落,而且由此还生发出愈演愈烈的排他性。出于对西方现代化进程中衍生出的这种社会负效应的不满,中华文化中那些使个体与他人关系得到有效调理的部分便得到了愈来愈强烈的推重,比如儒家伦理在西方对中华文化的接受中最早得到推重,而且其中首推克己精神,即在他人面前的谦恭敬让。众所周知,西方现代文明是凭借与此完全不同的竞争思维得到推进的。竞争固然带来进步,但

它是立足于私欲基础上的,具有不可避免的排他性。在这种排他性愈来愈使人感到失落其社会属性的西方现代化进程中,中华文化中由克己精神而来的对个人私欲的克制和对他人的谦让就得到了西方人士的无比赞赏。在越来越失落克己精神的西方现代文明中,自然孕育着对谦让作风的强烈需求,在这样的精神氛围下,儒家文化中助长谦恭敬让的部分就得到了无比的推重。曾其何时,孔子有关此方面的许多箴言一时成了西方几乎家喻户晓的人生语录。与此相联,中华文化中对个体意义的社会性认同也得到了西方人士的大加赏识。以发展物质文明为主调的西方现代化进程使对个人存在价值的认同愈来愈偏向于个人对物质财富的创造和占有上,这迫使个人意义问题上本来具有的精神性内涵愈来愈退居次要地位。这种有悖于人之社会本性的现象自然引发不少社会负效用,如对生命意义的渺茫,对此在生活的厌倦等等。当今西方人士在物质富裕程度上显然居世界之先,但对生命意义的茫然也明显甚于其他地区。中华文化将个体存在的意义始终置于其与某种社会共体的关联中,即这种文化使置身其中的每个人都有意无意地将自己生命的意义挂靠在与他人的某种关联中,比如中国人较之于西方人特别关心别人怎么看待自己,特别爱面子等等。对于中国人来说没有一件事会比不被他人看重,不受别人重视,来得更糟。西方现代文明使生活于其中的人变得如此地实在,以至越来越多的人在日常行事中只关注事情对个人产生的实际效果,而不去或很少去关注别人会对此有何看法,因而越来越没有人会因为别人的看法而让事情的实际效果得到削减。由此,个体存在的意义就越来越与他人无关。事实上,这种与他人无关的个体存在就越来越失去了其意义。这样,西方社会要找回这种失去了的意义之愿望比非西方社会要强烈得多。在这种愿望驱使下,将个体意义始

终放在与他人关联中去看待的中华文化就得到了特别青睐。在西方介绍中华文化的有关媒介中,有关中国人如何看重别人对自己的看法,如何顾及面子以及如何顾全大局等等,成了最热衷的视点,最受欢迎的主题。再次,与此紧密相连的中华文化中对集体力量,对合力的信奉远甚于对个体力量的信奉,也越来越得到了西方人士的赞赏。伴随西方现代文明进程的是对个体力量的信奉越来越占主导地位,这种信奉自然会最大程度地激发个体的创造力,但同时也使由诸个体有效合作形成巨大合力的可能性得到削减。在西方现代化启动和发展时期,对个体力量的信奉曾使社会生产力得到了飞速发展,众多的个体力量在社会的各个领域一步一步地得到了展开,发挥了前所未有的效力。在西方完成了现代化进面走向后现代的今天,业已展开的众多个体力量已充满了各个领域,因而已没有多少发展余地。这样,进一步发展的机遇对西方社会来说,已不在诸单个个体力量的进一步展开,而在如何使诸个体力量得到组合,以形成一股威力更大的合力。这对尝尽了个体化发展所带来之极大甜头的西方社会来说是一个全新的挑战。在如何应对这种挑战的时代氛围下,一向推重团体力量,注重诸个体合力的中华文化方式,自然又引起了西方有识之士的关注。在西方越来越强调团队精神(teamwork),越来越强调合作精神的今天,中华文化中强调互动,推重合力的部分,尤其使西方人士着迷,同时也使西方人害怕,害怕败于中国人脚下。西方有一个流行很广的有关中国人的古老说法,其大意是:一个中国人是很容易战胜的,两个中国人在一起就较难获胜了,三个中国人在一起几乎无法获胜,即所谓“三个臭皮匠,顶个诸葛亮”。中国人强调互动的团体精神是中华文化在当今西方越来越受到关注的部分。恰恰这种精神是当今西方文化所需,而事实上又不完全具有的。

可见,西方对中华文化的看重带有强烈的时代印记,不同时代对中华文化的不同方面具有不同的侧重,但其间有一点是贯穿始终的,即西方在任何时代都是从自身文化需要出发去看中华文化的,都是以自身文化的时代需求为标准去衡量中华文化之优劣,去对中华文化作出取舍的。因而,我们在谈中华文化的时代意义或正面效应问题时,尽管应从西方对中华文化的看重谈起,但是,不同国度、不同时代有不同的文化要求,在此,决不能人云亦云地照搬西方的取舍。当今中国社会越来越走向与西方认同,这使得西方社会对中华文化的取舍无疑对我们越来越具有启发,但当今中国毕竟在很大程度上,尤其在文化上有异于西方社会,所以,中华传统文化的时代意义问题最终还必须从我们自身的文化需求出发来看,换句话说,西方在我中华传统文化中看重的部分,并不见得就一定是我们时下所需要的,反之,西方在我传统文化中批评的部分,也并不见得就是我们时下非要抛弃的。

从促进社会发展我们这个现时代的核心任务来看,我们迫切需要一种能最大程度地激发个人创造性的文化精神,西方现代文明就是在这种文化精神中得到启动和发展的,但时至今日,这种文化精神的社会副作用也愈来愈呈现在人们眼前。这给像中国这样一个后发展国家来说就提供了一个前所未有的文化契机,即不重蹈旧辙地发展出一种全新的文化类型,在这种新文化方式中,社会一方面既能得到飞速发展,另一方面又能消解由此发展而来的对人之社会属性的疏忽。对我们来说,中华传统文化的时代意义不容置疑地只能放在这个前提条件下来谈。由此,中华传统文化中最接近时代需求的便集中地体现在其对人与人之和谐关系的有效促进上。中华传统文化不同于西方,即最具自身特点的地方明显地在于其对个体与他人之和谐关系的

看重上,恰是这种和谐关系是现时文化所追求、所要构建的。中华传统文化的时代意义恰恰见于其对这种和谐关系的促成和维系上。

具体来说,中华文化中根深蒂固的相生共生思想,不仅抑制了个人主义的滋生,而且由此而来的对关联互动的笃信相当有利于后现代社会所需要的合作精神。对我们中国人来说,由个体间关联互动形成的合力不言自喻地胜过任何个体的力量。因此,这种对关联互动的笃信首先使我们在骨子里已相当接近后现代社会所需的文化方式。假如西方现代文化是以调动个体主观创造力为特征的话,那西方后现代文化正开始走向对诸个体间互动合力的推重。当今中国尽管还没有完成现代化过程,但时空上与西方后现代化的同步就要求我们同时兼顾后现代的文化需求,于此,我们传统文化中对关联互动的笃信就具有了鲜明的时代意义。其次,由相生共生思想而来的对关联互动的笃信还赋予我们以坚强的毅力,超越个体的局限而凭依团体的力量,去创造单个个体本来无力以求的东西,也就是说,使人在对关联互动的笃信中变得无比坚强,有韧性。西方现代化本来是凭依个人坚强的意志力量得到启动和发展的,当西方完成现代化进入福利社会后,个人坚强的意志创造力也渐渐被松散的感受意识所取代。因而,在西方文化渐渐步入后现代时期,日渐失落的个人意志力量又重新得到了看重。社会的持续发展更需要的是个人坚韧的意志创造力。我们中华民族凭依相生共生信念,凭依对超个体之团体力量的信奉,从来都是坚韧无比、生生不息的。这种精神无疑是我们的现代化建设所需的,因而,充分体现了我们传统文化的时代意义所在。再者,相生共生的信念还使我们从不会觉得孤立,从不会失去生命的意义感。基于这样的信念,个体存在的意义和价值本来就是体现在与他者的某种关

联中的,这种关联或许会有变更,但永远不会消失,因而,个体永远能在其与他者的关联中感知其存在的意义和价值。众所周知,凭依对个人独立力量的激发,西方现代化得到了飞速发展,但这种激发也极大程度地使人失落了与他者的关联,从而陷入一种似乎无法避免的孤独中,这是西方现代化发展的一个明显的社会负效用。中华传统文化中由来已久的相生共生思想,使人永远不会有骨子里的孤独感,这对避免现代化进程中可能出现的社会负效应具有重要意义,因而,对我们时下的现代化进程也具有不可低估的时代意义。还有,对关联互动的信奉给人提供了一个共同信念体,使众多人在信念上归属于同一个共同体,这对增强中华文化的内聚力,提高民族自信,无疑具有重要意义,比如,由对关联互动的信奉必然导致强调大局,从全局出发来看问题,这相当有利于在国家管理、企业管理中,从整体出发去界定个体的位置,从而发展出一套向内具有凝聚力,向外具有竞争力的管理哲学。这些无疑是我们时下现代化进程所需要的,它又一次昭示了我们传统文化的现代意义。最后,相生共生思想使人在根本上不具有排他性,对各种世界观和生活方式具有宽容和包容精神。在世界各种文化于全球范围内的交融日趋不可避免的今天,我们传统文化中的这种包容精神无疑具有时代意义。

在西方人眼里,中华传统文化的时代意义在人与自然和人与社会两方面体现出来。对中国人来说,在以发展为主调的现时条件下,更应看重的并不是我们传统文化中的自然精神,而是其中对人与人关系的和谐定位,因为在西方已完成了现代化进程并需要医治由此而来的社会负效应的条件下,中华传统文化中的自然精神具有了时代意义,但对正处于现代化进程中的我们来说,那种自然精神反而不利于激发人的主动创造性。而那

基于相生共生思想和关联互动信念的集体精神,在现时条件下反而对我们眼下的现代化进程更有意义,它一方面能更有效地适应时代需要,调动诸个体力量形成互动合力,另一方面又能借前人之鉴地及时避免或约减现代化进程可能带有的社会负效应。德国社会学家马克斯·韦伯曾断言儒家文化不利于资本主义发展。在社会发展已日渐抛弃早期资本主义之路并走向后工业时代的今天,儒家伦理反而日显其时代意义,有鉴于此,美国学者康恩(Herman Kahn)敢于向韦伯的文化命题提出挑战。他认为,儒家伦理中的“工作勤奋,敬业乐群,和睦的人际关系,尊敬师长,强调配合协调与合作,而不是突出个人或个人利益等。这些对现代社会和现代企业都大有裨益”。他甚至认为这种“新儒家文化”比西方新教伦理更适合于经济增长。¹在个体独立精神已竭尽其所能而开始日显其不足的后工业时代,中华传统文化中强调关联互动的集体精神便愈来愈显出其时代意义。在审视我们传统文化的时代意义时,应根据自身的时代文化需要把重点放在这个集体精神上。我们所面临的已不再是一个个人主义逞能的时代,而是一个如何使大家和平相处、共同发展的时代,此间,我们传统文化中的集体精神就会日显其意义。

这样说当然并不是有意否定中华文化中自然精神的时代意义,而只是为了列出主次地说明:在现时条件下,我们传统文化中的哪些东西对我们最具有现实意义。中华传统文化中自然精神在其注重自然与人、理性和感性的和谐这一点上对我们当然不失其意义,但是在我们还没有根本完成现代化发展的任务之时,不宜过于强调这一点,现时,我们在自身文化传统中更应强调的是如何使我们现有的人力资源更适应时代地发挥其最佳效力。因此,中华传统文化的时代意义对我们来说应集中地体现在其对个人间互动合力的调动上,中华传统文化在现时中国最

能显出活力的也在于此。在全球范围内,当今中国的最大发展优势无与伦比地在其人力资源上,若辅之以有效的、最优化的文化调动,该资源将被兑现成无以取代的巨大发展力量。

5. 中国传统文化获取新生的契机

冯友兰在其“论‘比较中西’”一文中曾说:“中国人一日不死尽,则中国文化及中国国民性即一日在制造之中。他们并不是已造的东西, Something made, 乃是正在制造的东西 Something in the making. 我们就是制造它们的工程师和工人, 它们的好坏, 就是我们的责任。”² 中华传统文化的时代意义正昭示了其在这制造过程中获取新生机的可能所在。现代社会的发展使中华文化中本来不利社会发展的部分反而变得有利社会进步了, 即相生共生思想以及由此而来的对关联互动的信奉。当然, 中华文化是一个整体, 其中的每一点都是瑕瑜并存, 醇疵互见的, 很难也无法将其支解成诸多部分而机械地将某些随意拿来, 而另一些却置之不理。这里就有个契机的问题, 即如何使我们传统文化真正地焕发出新生机的问题。国内学术界在这个问题上经过数十年的讨论, 如今大多倾向对传统文化采取创造性转换的态度, 以使其获得新的时代生机。但是, 对于如何进行这种创造性转换, 即这个创造性转换的具体内涵问题, 国内迄今尚缺乏专门论述。笔者以为, 作为我们传统文化在现时代获取新生机之契机的创造性转换, 主要应在如何而对外来文化以及如何对待自身文化传统这纵横两方面展开其具体内容。

首先, 如何面对外来文化的问题。众所周知, 当今中华文化是近百年中外文化不断冲突、撞击和交融的结果。鉴于世界文化的时下格局, 这种情况显然还会不断主宰着我们当今文化的

走向和演替。因此,今天的我们依然强烈地面临着如何对待外来文化的问题。提起这个问题自然回避不了我国学术界延续持久的体用之争,其实,这场在我国影响深远的学术争论恰恰建立在两个尽管不易察觉但却站不住脚的基点上,其一,将中华文化机械地支解开来操作。体用之争实际上各抓住了中国文化中的某一部分,如果看到中华文化中的有用部分,那当然是主张中体西用。反之,即西体中用。这明显地基于这样一个机械思维:将中国文化分割开来,有用的拿来,没用的不要。以我们文化中有用的部分去吸收外来文化,用外来文化改造或取代我们文化中没用的部分。就良好用意来看,这听起来似乎无可厚非,但它却立足于一块只是构想出来而并不现实的基石上,因为,任何文化都不会任凭支解而与另一种文化机械地拼凑在一起。所以,在笔者看来,体用之争只是表达了良好的愿望,而并未提供什么能付诸实施的方案。其二,整场体用之争还明显地被文化自尊情绪所左右。本来,在文化的历史演替中刻意留守某种偏爱是不太行得通的,尤其在中外文化的撞击和交融问题上,更少有主观偏爱直接影响的空间,它更多地是一个由诸多社会、经济、心理等因素共同作用的过程。所以,刻意在这个问题上直接让主观偏爱介入,在实际上是很难行得通的,它充其量也只能表达一下某种愿望而已。由此,在如何面对外来文化的问题上,真正的注意力不应放在是否,而应放在如何的问题上,即与其专注于是否吸收还是拒斥它,不如专注于如何吸收或如何拒斥它的问题上。是否的问题主要的是一个客观的过程,其间很少有主观干预的空间,如何的问题则主要的是一个主观的过程,其间相对来说有较大的干预空间,所以,立足于操纵的我们更应将注意力放在如何的问题上,即如何面对外来文化的渗入。

其次,如何对待自身文化传统的问题。在大多数人看来,我

们的文化传统在每个人的身心里面,赶不走,也去不掉,因而,它对现世的影响是以自然而然的方式发生,不以人的主观意志为转移。由此,在每个人纷纷考虑如何不落伍的当今社会,很少有人会再提出如何对待自身文化传统的问题,而宁愿在疾速发展的社会压力下,任凭社会对传统文化进行自然选择。其实,恰恰传统文化是在我们身心里面,是我们自觉或不自觉地由过去带人到现在的,因而也就可以由我们来对之进行选择。这一方面赋予了我们进行干预、操纵的空间,另一方面也要求我们进行干预和操纵,否则其间的不良因素就会得不到遏制地尽然展开。过去向现在的延伸不同于外来文化的渗人,外来文化进入的过程本身已发生了某种选择,不是所有外来文化都能进入到中国,凡是已进入到中国的必已经历了某种程度的选择。我们自身传统文化进入到现在的过程则大多是以未经多大主观选择的自然而然方式发生,对之的主观选择由此就集中在其对现世的作用上。换句话说,我们面对怎样的传统文化,尽管无法由我们来选择,但让怎样的传统文化在现时发挥效用,就在很大程度上能由我们的主观选择进行操纵;另一方面,出于使社会走向健康发展之路的考虑,我们又必须对这种作用进行干预和操纵,否则,任其自然,传统文化对现世的影响就极有可能走上不良之路。当然,干预也有个良与不良的问题。在中国近代的文化发展史上,从康、梁变法维新到五四新文化运动,从“文化大革命”到当今使传统文化现代化的努力,其间对传统文化的现世影响显然既有良性干预,也有负面干预。这里,如何对待自身文化传统的问题又集中地落在如何对传统文化进行选择的问题上。

无论是在如何对待外来文化,还是在如何对待自身文化传统的问题上,此间的关键显然不在我们是否需要外来文化或我们过去的文化,而在如何运作业已涌入的外来文化或业已进入

到现时的传统文化。显然,无论对业已涌入的外来文化,还是对已进入到现时的传统文化,我们都不能照搬拿来,而必须结合我们的时代特点进行再造,其中就有个契机问题。这个契机决非是用创造性转换一句话能概而言之的。何为创造性转换?这显然是一件说要比做起来容易得多的事。

就字面含义来说,创造性转换既反对原样照搬,也反对概然拒斥,它是介于二者之间,所谓将对方的拿来,再创造性地转换成自己的东西。要成功地做到这个转换,其间明显有两个关节点要处理好。其一,对业已涌入的外来文化或已成为现时的自身传统文化要有个充分的了解和把握,不仅要了解其成为现时的各种客观和主观关联,还要明了进行主观干预的可行空间;其二,对我们现时的文化需求以及这种需求的可引导性要有个全面的了解和把握,惟有如此,我们才能获得创造性转换的凭依。在这方面,西方近现代的文化发展历程已向我们展现了很好的范例,比如在西方17、18世纪寻求新文化发展模式时,以东方为主的外来文化已渐渐涌入并不断为人知晓,很多有识之士通过对外来文化的赞赏,或是间接或是直接地对自身传统文化中不合时宜的部分展开了批判,但西方由此在文化上并未走上模仿东方的道路,而是在东方文化精神的启迪下,根据自身社会发展需要,走上了一条独具特色的现代文化之路。具体来说,17、18世纪东方社会发展的有序性,尤其在社会管理和人伦关系上,给当时西方社会留下强烈的印象,由此对东方文化的赞赏也就主要集中在当时东方社会人伦关系的有序性上,但当时西方社会并非由这种赞赏而走上了效仿东方的道路,而是由这种赞赏获取了使社会有序发展的灵感,结合自身的法制传统,顺应时代发展对人之主观创造性的需求,走上了一条尊重个人权利的民主、法制之路,例如,当时西方社会之所以出现了对中国科举制度的

赞赏,其实并非为了效仿,而是为了抨击当时欧洲的贵族世袭制。在用东方的科举制抨击了西方的世袭制之后结果走上了民主选举制的道路。这个结果与东方文化模式显然是截然不同的,但西方在启动这条文化之路之前,曾深受东方文化的启示和鼓舞,即由中国科举制启发了平等思想,而在最后的道路选择上又抛弃了科举制不利于发展的迂腐内容而创造性地走上了民主之路。因而,正是对这种启示和鼓舞进行了创造性转换,才使西方走上了一条切合自身条件和需求的现代化之路。19世纪末、20世纪初,西方文化方式的又一次转向,同样是对外来文化进行创造性转换的结果,尤其以艺术表现方式的转向更为明显。西方绘画现代表现方式于19世纪末、20世纪初的兴起,就直接地是在亚、非艺术方式的启示下出现的,尤其是东亚艺术对西方现代绘画表现方式的出现起到了一个直接的推波助澜作用。19世纪下半叶,西方资本主义的飞速发展使现实愈来愈让人感到了某种压抑,由此以三维透视为主构架的传统绘画表现方式就愈来愈让人感到压抑,这样,东亚绘画那突破时空限制的二维表现方式就得到了当时西方画界人士的普遍赞赏,这种来自东方的绘画表现方式,忽略了光照透视,忽略了空间深度,忽略了万物之间的时空界限,这使得当时寻觅挣脱现实时空压抑的西方心灵得到了适意的放松。事实表明,西方绘画并没有因此而走上追随东方画法的道路,而是在东方绘画精神的启迪下,突破了自身传统画法的三维表现方式,忽略了光照透视,抹去了空间深度和万物之间的时空界限,走上了一条既不同于自身传统,也不同于东方画法的所谓现代绘画之路。这种西方现代画法的抽象精神尽管受启于东方,但在具体方式上又显然不同于东方,这个不同恰恰源出于对自身文化需求的认同。东方绘画忽略时空界限的表现方式尽管能给当时寻求慰藉的西方心灵以某种宽慰,

但还不够彻底,东方绘画表现方式对时空界限的忽略,是以平和与隐匿的方式发生的,是更多地指向内心感受,而不是指向物之外在显现方式的,因而,没有行动(Action)。这一点显然又不合西方文化进取精神的需求,所以,西方现代绘画于19世纪下半叶在东方绘画精神的启示下,创造性地走出了一条突破传统,适合时代需求的全新之路。这明显地是结合自身特点对东方绘画精神进行创造性转换的结果,这个转换的基点永远是自身文化发展的需求。德国哲学家海德格尔为解决当今西方社会存在的问题曾刻意钻研东方思想文化,最终他并没有从东方思想文化中发现什么医治西方社会问题的现成答案,而由此反而笃信,西方社会的问题只能从西方社会本身中寻找答案。他在其晚年(1966年)接受《明镜周刊》记者采访时就此问题说了如下一段著名的话:“我坚信,惟有在现代技术世界诞生之地才能作转向的准备,这个转向不能靠禅宗或其他东方世界的经验完成。改变思想所需要的是欧洲的传统及对它的重新认识。”³

可见,无论就外来文化,还是就自身文化传统而言,都有一个创造性转化的问题。外来文化的进入和自身文化传统在现时的存在,主要的是一个客观的过程,但这些文化对现时影响的实现却给主观干预和操纵留有了介入的空间,而在此空间中,正确的文化行为显然指向对外来文化和自身文化传统的创造性转换,这个转换的关键主要在于:不能随心所欲地进行机械的拼凑,而要根据外来文化和自身文化传统提供的客观可能,切实结合时代文化需求,创造出——条真正切合现时代的文化之路。不仅中国传统文化获取新生的契机在于此,而且,使当代中华文化走向一条富有广泛吸引力之时代之路的契机也在此。这就要求我们不仅对涌入的外来文化,而且对自身传统文化的现时存在有一个全而透彻的了解。不仅知其然,还要知其所以然。具体

来说,无论就外来文化,还是就我们身上带有的传统文化而言,不仅要了解哪些进入到了我们的现时存在中,更要明了为何恰恰这些能对我们现时生活发生影响。前者是表层的,较易被认知;后者是内在的,惟有对文化间性关联的切入方能把握。间性关联是不同文化间(传统和现代,东方和西方)的一种能引发对话的相关性。当一种文化与另一种文化相遇时,能彼此间产生反响的从不会是两种文化的整体,而总会是其中各自的某些方面,不同文化相遇时这些能与对方建起对话关系的方面就具有了相关性,这种相关性便标识了不同文化间的间性关联。这种作为相关性的间性关联既可以是正面的,也可以是反面的。17、18世纪当中华文化进入西方人的眼帘时,其中社会管理的有序和集权统治就同时展现了与当时西方文化的间性关联,前者就是正面的,它启迪了西方此后的法制道路;后者则是反面的,它使当时西方提高了对专制统治的警惕。当中华文化数百年后再次进入西方人的眼帘时,产生反响或引起关注的就不再是这些方面,而是原先未被重视的其他方面。因而,不同文化间的间性关联具有强烈的时代性。19世纪末、20世纪初当西方文化进入中国人的眼帘时,其间在西方文化本身中由于已扎下根面不再令人费心的“德先生”和“赛先生”却引起了我们极大的关注。21世纪的今天当我们再看向西方时,“德先生”和“赛先生”尽管依然存在于其中,但显然已不再是我们关注的中心。因而,不同文化的间性关联是由特定时代视界(horizon)建起的,这个时代视界就自身而言表明了它对他者(外来文化或自身传统)的向性(intention),就他者而言标识了对它的切入点或走向它的入口。所以,面对外来文化或自身传统的创造性转化必须紧扣其进入到我们当今现实中的方面,即与我们具有间性关联的方面,惟有深入到这种关联中才能使我们一方面不被这

些文化的整体真实所拖住而迷失创造性转化的目标,另一方面又能很好地使进入这种关联的他者部分切入到我们的现实需求中。这种切入既不同于作为整体的他者,也有别于作为整体的自身文化,它自为整体,因而是由创造性转化而来的。这种切入的成功也就是创造性转化的成功。

注 释

1. 转引自梁守德主编:《1996:国际社会与文化》,北京大学出版社1997年版,第128页。

2. 《三松堂全集》第十一卷,转引自《国民性面面观——中国名人论中国人》,中国国际广播出版社1999年版,第139页。

3. 德国《明镜周刊》,1976年第23期。

四 当今中国的文化态势

传统文化是我们由过去带入今天的,无疑它已成了当今文化的一个组成部分,但是,现时文化还包括除进入现时之传统文化外的诸多其他要素。就中国当今文化而言,除了依然起着作用的传统文化外,显然还包括各种外来文化要素,尤其是西方文化,而且这些在当今中国起着作用的西方文化与当今西方文化本身又不完全是一回事,很多在现时西方已被淘汰的东西在我们这里却依然有着生命力,同样,很多在当今西方起着作用的文化要素在我们这里却找不到市场,所以,看清在当今中国正起着作用的诸多文化要素及其作用方式,无疑会向文化自觉展现出具体运作的切入面。

1. 当今中国社会的时代特点

早在16世纪末,徐光启曾向崇祯皇帝提出:“欲求超胜,必须会通。”会通即会通中西。近代以来,王韬指出:“天下之道其终也由异而同,必有人焉融会贯通而使之同”。章太炎指出:“华梵圣哲之义谛,东西学人之所说”。杨昌济说:“和东西洋文明一炉而冶之”。随着近代以来的西学东渐,作为后发展国家

的中国不断有人明确主张融会中西,如20世纪初,孙中山、蔡元培、王国维等人都持此说。事实上,在中国近现代史上,融会中西越来越不成为一个主观意愿问题,而是越来越成了一个不以主观意愿为转移的客观过程。经过数百年的文化洗礼,中华传统中的很多不入时部分确已被淘汰了,如忠君思想等等。与之对应,西方文化中的很多合理部分,如科学精神、民主思想等也越来越融入到中国当今文化的组成中。于此,自然可以顺理成章地说,当今中国文化是中西会通的结果,是数百年中西文化不断冲突,不断融通的产物。这无疑道出了我们时代文化的一个总体特点,如此细究,自然还能具体道出,我们传统文化中的哪些部分被中西会通的时代扬弃了,以及西方文化中的哪些部分业已或正在融入到我们当今文化的组成中,但是,这种阐释主要指向的是对既成事实的陈述,由于这种陈述很难道出惟某时代独有的特点,因为中西文化交融在中国是一个延续了数百年的过程,如今已很难从它的现时结果去推断其发生的时间段,因而,对于把握惟现时代独有的文化特点来说,这种陈述并不提供什么有用的认知,进而对于现时的文化操作来说也不会提供什么富有启发的思路。

要认知惟现时具有的时代特点,仅仅指出现时文化是中西交融的结果以及作为这种结果的具体构成,显然已无济于事。我们的注意力于此不应放在一般的客观描述和机械罗列上,而应放在对时代固有特点的直接切入上。只要冷静思考一下不难理会,我们现时固有的时代特点又恰恰来自于近百年中西文化的不断冲突和交融过程。具体来说,在前此的西学渐入过程中,我们对西方文明从来都是采取一种工具主义的态度,即所谓取其精华,弃其糟粕,这就使得我们在对待西方文明问题上从没有摆脱过工具性的机械主义态度,也就是说,从没有生发出一种在

外来文明启发下去发展某种新文明的意识。在中西文化近百年的冲突与交融中我们所信奉的一直是通过好的拿来、坏的拿去式的组合来走自己的路,这样就很少有人会去对西方文明的来龙去脉进行启发思路的钻研,同样也很少有人会对自身文明的未来之路进行运筹帷幄的思考。这就使得我们永远处于一种步人后尘的境地中,即把注意力一味投向如何从西方文化中摘取对我有用的东西,而不去或很少去思考如何学会西方何以使自身得到发展的奥秘,以使我们有朝一日也跑在西方的前面。这种急功近利的机械主义态度尽管也能使我们的社会大多以改良方式渐渐得到发展,但较之于西方,这种发展永远是步人后尘的,永远是机械地拼凑起来的,它不可能是从自身的深层内需合理地生发出来的。这种对西方文明急功近利的机械主义态度在我们当今社会直接导致的一个结果便是,在迄今近百年对西方工业文明的拿来中,我们身居其中的当今社会已融入了不少西方工业文明的痕迹,但由于这些是由外摘取来的,而我们自身并未整个地经历西方那种工业革命,所以,当西方社会战后渐渐抛离工业时期而进入后工业化时,我们就还来不及抛弃那些刚拿过来的西方工业社会痕迹时,又要急于步其后工业后尘,这就使得我们现时代绝无仅有地带上了同时进入工业、信息和知识时代的特点。如今,当西方发达工业国家正迈步走向后工业时代时,工业时代还没有完全完成的我们就又被推向了与西方后工业社会的齐头并进。这就使得我们当今社会一方面仍明显地具有着西方工业时期的时代特点,如奋发向前的刻苦精神,用机械化的工业生产取代小农经济,另一方面又同时渐渐引进西方后工业时期的产物,如运筹帷幄的智性精神,在使农业社会向工业社会转化的过程中又同时引进西方的环保意识,在积极推进技术进步的同时又考虑到技术发展对人类社会的副作用等等。所

有这些使当今中国社会兼具西方工业和后工业时期的时代特点,这是人类史上前所未有的,而且更具特色的是,我们当今所具有的西方后工业时代特点并非从自身工业化过程中衍生出来的——我们的这个工业化过程还未完全展开,因而就不可能由自身衍生出这样的后工业思维——而是从西方拍卖过来的,这就使得我们当今社会所兼具的工业和后工业特点又带上了似乎反常规的硬性组合特色。本来,硬性组合的东西应该是不自然、不会奏效的东西,但是,当今中国的社会现实却越来越显示出这种硬性组合的奏效。这个历史奇迹的发生也许源于中华传统文化与西方后现代文化的某种亲和性,凭借这种亲和,无需西方后现代文化的物质条件,我们也能很快产生亲和感应。因而,同时进入工业和信息时代,兼具工业和后工业特点便是当今中国社会独具的时代特征。

在这个特有的时代背景下,中国当今社会不可避免地呈现出一系列积极和消极的时代发展趋势。在积极方面,这个兼具的特点给了我们前所未有的发展机遇,即无需完整地经历整个工业化而以最快的速度跳跃性地进入后工业时代,而且以这种方式走向的后现代社会有可能比西方目前正进入的后现代社会要来得更切合人类理性,因为我们正走向的后现代并非自身社会发展的自然趋势使然,而是一种有意识的自我选择,其间具有着择优筛选和优化组合的巨大空间。而西方目前正进入的后现代主要的并非是一个自由选择的过程,而是一个自身工业化发展的必然延续,其间就较少有进行有意识自我选择的空间。具体来说,西方正进入的后工业时代是从前此工业社会自然衍生出的,其间不可避免地带着整个工业时代印记——正面的和反面的,因而这样一个后现代社会必然紧紧地处于对身上所带有之前现代社会弊病的抗争中,并力图于此抗争中优化性地走

出一条后现代之路。在这个时代给定的历史条件下,西方正进入的后现代社会对自身存在方式进行选择的自由就要比我们小得多,因而由此走向一个更优化社会的机遇也比我们要小。相形之下,我们正目视的后现代社会主要的是一个我们进行自由选择的过程,即选择最佳社会方式的过程,于此我们并不带有其所从出的整个工业社会的痕迹,我们正处于其中的工业化进程本身还未终结,此时看向后工业时代就必然使我们正临其间的工业化过程呈跳跃性势态,即跳过其负面环节,集中其正面效应,这就能使我们在眺望后现代时不带有前现代社会的整个弊端,从而也就不具有西方那种在进入后现代社会时与自然带有之前现代社会弊病进行抗争的压力,没有了这种压力,对更佳社会方式进行选择的空间就自然大得多,并且达到这种选择的概率也就大得多。这是时代赐予我们的良机。同时,这个时代赐予我们的机遇还具体来自于我们的过去。由于西方正进入的后工业文明补缺性地渐渐走向了前工业文明所疏忽或遗漏的东西,而中华数千年的农业文明恰恰早已发展出了一套成熟、完美的、不同于西方工业文明的文化,其间有不少与西方后工业文化为补缺工业文明之不足所寻觅之物的对应。西方在其现代化进程中对中华传统文化经久不衰的兴致以及中华传统文化对西方整个现代文化持续的影响,就是这种对应的例证。恰恰是这种对应使得我们较之于西方能跳跃性地进行工业化革命,并能与此同时地放眼后工业时代,因为我们还未彻底完成的工业化进程还没有将我们身上的前工业文明扫荡干净,这个遗留下来的传统还未彻底退出历史舞台之时,又逢与之具有某种对应的后工业文明的激荡,由此我们身上所带有的传统反而成了迎接后工业文明的一根支柱。这种文化情境一方面使得我们能跳跃性地,即有选择地完成工业化进程,另一方面凭依我们传统与后现

代精神的对应又能在后发展地进行工业化革命时远眺西方的后工业时代,从而具有了快速进入后工业社会的独到良机。

我们的时代是一个兼具的时代,这个兼具性赋予了我们绝无仅有的机遇,同时也给我们带来了发展的艰巨性。我们时代所具有的兼具性的消极方面首先在于,它给我们带来了选择的痛苦。我们的时代目前所进行的是一项前无古人后无来者的事业,没有任何可资借鉴的既成模式,在这样的时代发展过程中,既要完成西方工业革命的任务,又要迎合后工业化的时代要求,同时还要兼顾我们传统对现实的影响。这个三力合一的时代发展过程一方面尽管给予我们极大的选择空间,另一方面也提升了进行这种选择的难度。其之所以难,主要难在既缺乏可资借鉴的既成之物,又没有自身社会发展的内在逻辑可循,一切得凭借自己的摸索去探出一条道路来。这个明显的试验性质使得当今时代的发展搞得不好发展出一套在全球范围内具有楷模意义的社会模式,搞得不好使整个社会出现混乱并从而滑向国际社会的边缘。其次,在这个同时进入工业和信息时代的社会发展中,由于社会本身没有一以贯之的理论后盾,很容易出现多种价值体系并存的局面,比如工业时期的、后现代的和自身传统的。这种多元价值体系并存本身并不见得有什么可怕,可怕的是,不同价值体系的并存在没有融会贯通机制出现的情况下,很容易导致对所有价值的否定,从而出现价值领域的真空。这样,不仅社会发展会呈现出无序状态,而且,没有了价值领域的精神依托,无论社会如何发展,最终出现的还是人们对生活的不满。再次,兼具的多元社会很容易导致急功近利的工具主义态度。三力合一的时代特点以及多元价值并存给予了我们极大的选择余地,同时也会助长我们为速度而速度的急功近利态度,即对所遭际事物不求甚解地只顾眼前利益。由于我们当今时代所蕴含的三

个维度(工业的、后工业的、自身传统的)之间还缺乏明显的融会贯通机制,在追求发展速度的时代氛围下,就很容易导致急功近利的短视行为。既然社会本身同时需要这三种价值尺度,而且这三种价值尺度之间的关联一时又搞不清楚,于是哪种对我眼下有用我就信奉哪种,至于以后哪种有用就只能留作以后去看。这种急功近利的工具主义态度对谋求眼下一时利益尽管会导致直接的效果,但从大局看,从个人的长远利益看,这显然是一种不足取的短视行为。而在多种价值追求并存而且其间的关联还不甚明了的时代,这种不求甚解的工具主义态度似乎又在所难免,因而,理应将其视为我们所处之兼具时代可能出现的消极面。

当今中国社会正绝无仅有地处于这样一个三力合一的兼具时代,由此而来的机遇和危机并存。把握得好,我们将成为时代的英雄,把握得不好,将成为历史的败者。

2. 当今中国面临的文化问题

众所周知,随着苏联解体、东欧剧变、冷战的结束,取代以往的政治、意识形态的判断标准,经济利益日益成了当今国际事务中起决定作用的因素。当由之而来的经济全球化已成一呼百应、势不可当趋势之时,文化问题作为衡量不同群体行为方式的因素日益引起关注。亨廷顿(Samuel Huntington)1993年提出的文明冲突论,尽管在具体观点上引起不少异议,但他对文化问题日益跃居当今国际冲突之重要地位的敏锐嗅觉,还是得到了广泛的认可。对中华民族来说,较之于西方,文化问题历来居于显赫地位。当今西方国家对于文化问题大多采取自律政策,这是工业化进程市场经济法则在文化领域的延伸。由于我们还没有

全方位地经历这样一个工业化,因而资本主义工业化时期的市场原则在我们的文化领域还没有得到广泛的延伸。文化问题在当今中国还远没有像在西方那样走向自律,它依然处于看重文化社会效应的传统影响下。

在迄今的人类发展史上似乎没有一个国家像中国那样看重文化对社会和人生的影响,没有一个国家像中国那样倾注那么大的精力在文化问题上。中国社会的历史演化无论在积极还是消极方面都与文化问题密切相关。早在中华文明史的源头,周公制作的礼文化,就给时代留下了深深的印记。此后,从孔子兴办教育到春秋战国时期的百家争鸣,从秦始皇“焚书坑儒”到汉武帝的“罢黜百家,独尊儒术”,从科举制于公元606年(隋炀帝大业二年)的产生和此后的发展到中国古代书院自唐末起的兴衰,从唐诗宋词的繁荣到元曲和明清小说的兴盛,从文字狱在中国自汉代以来的经久不衰到清朝发展至登峰造极的地步,中国社会发展的每一个阶段都紧密地与某种文化活动相关。这种数千年的历史积淀自然在中华民族的心灵深处牢固地筑起了文化问题的至高地位。因而,当西方文明开始渗入到中国时,它在地球上任何一个地方没有像在中国那样受到如此强烈的抵触和如此经久的反抗。当西方文明刚开始进入日本时,自然也引起了一场是迎接还是抵触的争论,但他们很快跨过了这个争论阶段,进入了实际的操作。而我们在百年中西文化冲突和交融中始终没有跳出所谓的中体西用、西体中用之争。一百年前,我们的前人出于对文化问题的看重对此问题曾展开了激烈的争论,百年之后,我们又情不自禁地重提这个话题。看来,在中国有识之士的心目中,文化问题是如此地重要,以致不弄清它似乎无法去进行某种操作。在中国近代社会发展中,从“五四”新文化运动到新儒学思潮,从新民主主义到马克思主义运动,从50年代的各

种思想运动到六七十年代的“文化大革命”，乃至从 80 年代的西化思潮到 90 年代的传统热和人文关怀问题的提出，其间无不展示了在中国人心中文化问题是何等地重要，这个重要并不像西方那样主要地在于文化如何给人精神享受上，而在于文化如何给人的行为以巨大影响上。正是由于对这种影响的看重，使得在中国数千年的社会发展史上，数不尽的政治家、社会名流，不遗余力地倾心于文化操纵和构建。在这个意义上对文化问题的看重，是我们的传统注入到我们血液中的。因而，对文化干预和文化构建问题的赞同是当今没有任何国家可以与中国比拟的，换句话说，对我们的文化内容进行人为干预和构建在当今世界任何国家没有会像在中国那样得到如此广泛的赞同。

基于传统的惯性和其对现世的影响，当今中国需要一种干预性的文化构建，尤其是在当今三力合一（自身传统的、工业的和后工业的）的时代变迁中，三种文化模式交替并存给人所带来的对构建某种公共性文化的担忧，更使人走向对于干预性的文化构建的向往。如今，小到家长、中小学教师对自己小孩和学生个人素质问题的担忧，大到社会团体、政治家对社会精神文明建设的重视，无不体现了社会对文化干预的积极性。但是，我们当今所面临的文化问题主要的显然并不在于是否要进行干预性文化构建，而在于如何进行这种干预。于此存在着一个显然的盲区，即在这个前所未有的三力合一时代，彼此不相吻合甚而具有矛盾的不同价值追求、不同信仰，各执一方，同时并存，比如强调自我价值和自我实现的西方工业时代理性在当今中国赢得了越来越大的市场；同时推重智性地对待自我，通过策略性的自我抑制达到更有效的自我实现这个后工业时代的精神，也渐渐渗入到当今中国；再者，不主张公然强调自我，推重自我克制、谦让的传统精神仍多多少少地在我们的教育和意识中存在。在这些同

时并存的各种价值追求中,还没有一套能使之融会贯通的解说得以出现。这便是我们当下进行文化构建的一个盲区,同时也是我们时下所面临的最大的文化问题。假如不解决这个问题,在我们的内心深处就会渐渐出现一个价值真空,即对什么都不信奉或不知信奉什么。这种局面的出现不仅是我们的文化工作者对时代要求的一个最大的渎职,而且也会直接酿成不少实际的不良后果,如在价值真空情况下,人对各种文化思潮影响的抵御力就降到了最低限,而且价值真空极易导致对生命意义的茫然。

当然,要构建一套消解现实中三种不同力量并存之矛盾的文化模式,并非可凭良好主观愿望解决的一件易事。我们自然可以一意孤行地倡导某种文化模式,但不与现实相符最终会失去其实际效应。同样,基于文化的后发性或所谓的自律性,我们也可以坐等现实的自然发展,即任凭现实的发展去后发性地自行催发某种文化模式,但是,如此不仅会得到我们数千年文化干预传统的历史性责难,而且还会有负于时代赋予我们的文化责职。即便像西方这样如此看重文化自律的社会,当克隆技术出现之时,从文化责职角度的干预不就一下子成了自然而然的事了么?而且在此背景下各国政府对科技伦理学的执意扶植,充分体现了对文化责职的意识和履行是任何时代、任何国度都回避不了的事。立于21世纪初的我们已被时代推到了这个在现时三力合一条件下进行文化构建的艰巨任务前,成功者自然会得到历史的褒奖,失败者同样也会得到历史的认可,惟有逃遁者将会受到历史的唾弃。

3. 中国当今文化的自发趋势

中国当今文化尽管面临着如上所述的问题,但认清这个文

化现状应是解决问题的前提。在此,首先应该明了的是,当今三力合一的时代变迁已在某种程度上给社会的文化发展渐渐注入了某种自发机制,这种自发机制一方面来自于社会转型本身所导致的文化嬗变,另一方面来自于对外来(西方)文化的直接沿袭。社会转型所导致的文化嬗变一般以渐变的方式发生,它往往展现为一个持续的过程并一步一步为直接沿袭外来文化造就社会条件;而对外来文化的沿袭一般以直截了当的方式发生,它往往是对社会转型所导致文化嬗变的一种实现,因而能马上产生效用。

我们当今社会在经历了二十多年的市场经济摸索和尝试之后,正带着无数成功的经验和失败的教训,自觉地走向使社会完成全方位的转型。在这个社会自觉走向全方位转型的时代,文化上不可避免地就会对传统方式形成一股巨大的冲击。前此,我们所进行的是一种带有尝试性质的改革,这种改革自然也对我们传统的文化方式形成某种冲击,但这种冲击还没有触及我们文化方式的终极存在,换句话说,还没有使我们失落我们迄今文化的最终归属,传统文化还以其固有的惯性驻守着它的最后领地。在当今我们的社会进行自觉的全方位转型之时,情形就不同了,社会在连根到底地发生着变化:过去,我们生老病死不是由国家在保险就是由我们的子孙后代保佑着,如今,百分之百的国家保险没有了,自己的子孙后代也不是那么靠得住了,自己靠自己的时代开始了;过去,国家给了我们铁饭碗的保证,生活有了一了百了的保障,如今,失业的危机感渐渐在心中滋生;过去,靠着刻苦的精神,良好的意愿,就能获得社会的认可,如今,光靠良好的主观意愿已无济于事了,社会唯一认可的只有实际效果,一个不遗余力地达到实效的时代开始了。如此种种,社会在根本上发生着变化,伴随这种变化不可

避免地在我们的精神生活领域渐渐滋生着某种自发机制,这种自发机制不可避免地使我们越来越走离不合时代的传统方式,同时也就越来越走向某种合时宜的新方式。之所以谓自发机制,是由于这个趋势是时代造就的,是不可避免的,而且是不以人的意志为转移的。

当今中国文化的这个自发性首先见诸个人价值观的自发演替。过去,由于我们传统文化的缘故,谁都会自觉不自觉地认为,只为自己考虑,只信奉自己的行为是不足取的。转型时期社会现实的变化迫使每个人开始要从对他人的依赖渐渐转向对自己的依赖,国家、社会、单位、乃至亲戚、朋友等已愈来愈少地能成为安身立命的保障,只有自己,只有自己的成就越来越成为可以依赖的唯一生活保障。由此,传统的以他人利益为先,从与他人的和谐关系中见出个人价值的意义认同,越来越让位给独立的自我价值认同。这种自我意识的凸现已日渐成为社会现实变化的一个自发结果。这一点在年轻一代的价值认同中表现得尤其明显。众所周知,现在中老年一代人当年的世界观成型在很大程度上受其父辈的影响,而如今的年轻一代中已有越来越多的人只在表面上服从或认可父母的价值观,而实际上却在自己的人生道路上独立地从个人的观察、领悟出发去确立人生观,其间父母或老师言传身教的传统方式已发生越来越弱的影响。写到此,打开的收音机里恰恰传来,一位女学生为克服考试前的紧张心理已不与父母或朋友交谈,而是打电话到广播电台点播了一首喜爱的歌送给自己,以使自己获得良好的考试心态。现代青年人那么早就已有了如此独立的人格。放在二十多年前,这简直是不可思议的。在这样的社会变迁中,西方工业时代的一些价值认同就自然地会迅速在当今中国找到市场,如人道主义思想,尤其是对个人权利的意识 and 重视。

在西学东渐数百年的历史中,西方工业时代的这些价值认同,早已为我们所熟知,但是,这些思想从没有像今天这样深入人心。过去,这些西方思想只是不断地为我们所认知,但是,从没有像今天这样不断地为我们所认同。如今,这些西方价值观已越来越被直接沿袭,如在生产、建筑等领域越来越多的保护施工人员安全措施的实行,公共场合越来越多的纯为舒适人文环境考虑之设施的出现,青少年教育中传统的体罚乃至训斥做法的越来越被唾弃等等,无不说明,尊重人、人的生命重于物质利益的人道思想已不断在当今中国得到了贯彻,而且与此紧密相连的对个人权利的意识也愈来愈得到了增强,如人才市场上寻工者对自身条件的意识,各种社会纠纷中越来越多的人对自己所处位置之权利的提及,各种个人退税行为的出现等等,均说明了对个人权利的意识 and 重视已愈来愈见诸我们日常的社会行为中。我们的社会现实越来越走向西方的一些通用做法,这一方面自发地导致了原来业已为我们所熟悉的西方立足于自我意识的价值观得到了越来越广泛的认同和贯彻,另一方面也自发地促成了对西方某些与此相关之生活方式的直接沿袭。社会转型自发地直接导致的结果在价值观方面就集中地体现在个人自我意识的增强。

转型时代中国文化的这个自发性还见诸技术理性的增强和实效意识的广泛深入人心。本来在我们的文化传统中,并未充分含有对科学和技术的促发机制。正鉴于此,韦伯和李约瑟博士都指出:中国人文传统不利于科学技术的发展。事实上,中国尽管有远超西方的数千年文明史,但科学技术还是明显落后于西方,不能不说与此无关。“五四”新文化运动尽管一针见血地高举了“赛先生”的旗号,但也许由于传统文化的固有惰性,此后在20世纪的历程中,促进科学技术发展的文化机制较之于过

去虽然有所建立,可远没有达到西方那种程度,也就是说,“五四”以来,科学技术的重要性尽管越来越得到广泛的认可,但这种认可主要地局限于启蒙,而没有真正地跨越这个启蒙阶段进入实际的操作运行。如今,转型时代的到来和中国社会以前所未有速度的发展自发地将人的理性推向了技术的无比信奉。科学主要指向基础理论,并不直接带来实效,而技术是直接产生实效的。当今中国社会的发展在对速度和实效的追求中自然将人推向对技术的膜拜。过去,掌握技术的人曾被藐视为工匠,“五四”后人们信奉的也不过是“学会数理化,走遍天下都不怕”,如今,不仅技术行业得到了政府和社会从未有过的巨大投入,而且还得到了市场即刻兑现的快速回报。自然,年轻一代在选择自己的专业时大量涌向立见成效的技能性行业。在这个对技术理性的膜拜中,与此相连的实效意识也自发地得到了前所未有的展开。过去,我们的传统是宁讲“志”勿讲“效”的,一句“不为五斗米折腰”曾让多少有志之士失落了饱肠养肚的实效。“五四”由实用主义来的启蒙似乎也没有跨过启蒙的围墙。如今,技术带来的实效,时代的变迁已让人无法抵御实效的诱惑。社会的疾速变化似乎使人没有时间去考虑实效以外的事情,也没有耐性去等待实效的出现。凡做什么,必须立竿见影。记得2000年夏,重庆嘉陵江上有人溺水,一旁行驶的渡船遇求救后,居然要谈条件后才去救人。当今中国社会,从未有过的实效意识正在悄悄地形成,人们已变得没有时间去思考具有本质或深度的问题,社会已不可逆转地走向实际的变迁,人们的兴致也就不可避免地越来越指向直接带来实效的东西。西方人的技术理性和实用精神在我们这里也就愈来愈跨越了其启蒙阶段而得到了直接的效仿。过去,当我们听说西方人将自己的年迈父母送去养老院时,我们还斥之为不孝,而情愿自己尽力从而将父母供

养在家。如今,已有越来越多的人开始效仿西方人将自己年迈的父母送去养老院,而将由此解放出来的自身劳动力投向其所值的领域,再用由此获取的回报投向身在养老院的父母,最终使父母从晚辈那里得到的比生活在其身边更多。社会的疾速变迁所诱发的实效精神也不可避免地导致了对西方同类生活方式的直接模仿。

中国文化在转型时代的自发性还集中地体现在公民意识的渐渐滋生。本来,中国传统社会的组织方式是最不易滋生公民意识的,但随着市场经济和民营经济的全方位展开和不断深入,尤其是中国加入世贸组织,更迫使中国社会全方位地走向市场性运作,这就一步一步地注入了滋生公民意识的自发机制。具体来说,从我们传统社会典型的组织方式来看,它在两方面是最不易滋生公民意识的:一方面,家、家族和宗族作为社会的基本存在方式在没有任何一个国度像在中国那样长久地扮演着如此重要的角色。对一个传统的中国人来说,没有什么会比家或家族来得重要,单个人只有作为某一家或家族的成员才显出其意义,也就是说,单个人只有从对某个家或家族的依附中才能获得安身立命的帮助,而家族的父母们也会不遗余力地给家族的子孙提供这种帮助。这就使得每个人从小就信奉只有从家庭,而不是从社会才能获取某种帮助。这样的社会就只能使人产生家族或宗族意识,而显然不可能产生什么公民意识,因为家或家族对他来说要比社会重要得多;另一方面,作为我们传统社会基本存在方式的家或家族与社会缺乏必要的关联。谁都知道,中国长期封建统治很早就发展出了一套严密的中央集权统治方式,社会在其上层一直得到了有效的管理和统治,但在统治阶层和家庭或社会与个人之间却令人惊讶地一直缺乏必要的中介,以致在这样的社会组织方式下谁都以为,社会的好坏、兴和衰,是

统治阶层的事,与己无关,惟有自己所从出的家庭才与自己息息相关,因而在这样的社会方式下很难产生为社会、为公共利益而担忧的公民意识,所谓“国家兴亡,匹夫有责”主要的也只是凭借着一腔爱国热忱,并非凭借个人与社会直接的利益关联。中国传统社会的组织方式由于在个人和国家之间、家庭和社会之间没有构筑起直接的利益关联,因而很难使人产生自觉为社会考虑的公民意识。如今,社会的全方位转型一步一步地摧毁了有碍公民意识滋生的社会基础,从而也就一步一步地在社会中注入了滋生公民意识的自发机制。具体来说,家庭观念在我们的日常生活中尽管仍然起着极其重要的作用,但家族或宗族观早已被普遍看成是不入时而落后的东西,而且社会由人治向法治的不断过渡,一方面使人渐渐脱离了对某个社会群体的依赖,从而不断削弱了人的家族和宗族观念,另一方面也给予了人依靠社会力量独立行事的可能,这就在个人与社会之间渐渐建立起了某种直接关联,于此,公民意识的滋生也就成了一件自然而然的事。此外,社会转型尤其是中国加入世贸组织所带动的市场经济和民营经济的不断展开和深入,会进一步使每个人对社会大局有了真正的参与和关心意识。过去,我们谁都会说,个体是社会的一分子,但在这句话下人们想到的往往只是从这社会中获取好处,而没有想到只有社会好了,个人才能获得更多好处。市场经济和民营企业使个人与社会间有了直接的利益关联,使人自然而然地体会到,只有社会稳定了,自己的生活才会得到保障。我们当前社会转型所走向的就是一个市场经济得到不断深入和展开的社会,这样的社会自然就会催生公民意识的成型。

当今中国文化的自发性还见诸对自身传统之工具主义态度的形成。本来,当今中国社会的变化如前所述正自发地催生着

实效精神的出现,在一个同时以西方为直接沿袭对象的社会,这种实效精神就很容易自发地被用之于自身传统,因为当今西方在其走向后现代的路途中已越来越表现出对东方传统的兴趣,这自然会激起我们对自身传统的重视。本来,中国社会在前此二十年的变迁中主要所走的是西方工业化时期的道路,这就使得我们不可避免地会一步一步走离自身以农业化为特点的传统,而当今日突然看到自身传统被西方最时髦的潮流推崇,这就使我们不甘落后于西方而迫不及待地也跟着去玩味这个传统,以致没有时间去领会和消化这个西方潮流的来龙去脉而匆匆地上路跟着跑,似乎我们东方人对于自身传统天生就得心应手。殊不知,西方人对东方传统文化的兴趣已有悠久的历史,而且这种兴趣在不同时代有不同的指向,往往是,西方人在我们传统中看重的并非也是我们所看好的,因而当转型时代滋生的实效精神遭际西方对东方传统看好的最新潮流时,自然便会滋生我们对自身传统的工具主义态度,即不究其所以然,不顾自身需求而只顾市场效应地运作我们的传统,如当今西方不是看好我们的传统服饰吗,我们就穿上这些服饰投你所好,而自身在这些古人的款式下并不感到如何舒适、入时;当今西方不是对我们的中医感兴趣吗,我们就给你开中医讲座或学习班,而自己在患病时往往先求的还是西医。如此种种,在我们当今的文化消费领域,已有越来越多的文化生产似乎仅仅是给西方人消费的,如有很多电影、文学、音乐作品,西方人赞不绝口,而我们自己却反应平平。尽管如此,在一个西方化愈来愈成为时代主潮的年代,这种对自身传统的工具主义态度还是赢来了声誉,赢来了至少是西方市场的回报。所以在我们当今这个注重实效,而且不断向着西方看的时代,对自身传统的这种工具主义运作显然是在所难免的。

实效精神、工具理性本来是与我们的传统文化不太相合的，但对后来居上的发展渴求，已将我们的社会推向了竭尽全力创造实效的时代。于此，西方工业时期的效用原则和后工业时代的智性精神都是我们所需，因而都将不容置疑地被我们所认可——效用原则使我们变得务实，智性精神使我们变得具有成就。可是，正如所述，西方的这种工业理性是立足在二分思维之上的，即在物质功用活动中以最大限度的理智为至高原则，而在文化精神活动中则逆反地以最大程度地宣泄于日常功用活动中被压抑之情感为准。这种二分现象在一个如此开放的时代自然也会为我们所了解，但由于传统文化的缘故，在我们沿袭西方的效用原则和智性精神时还不会作出这种区分，往往我们会自发地将这个理智原则一以贯之地贯彻到精神生活领域，这个自发一方面是由于传统练就了我们对高度克制的理智活动具有着远比西方人来得强大的心理承受力，另一方面是由于过度的非理性从来是有悖于我们所谓东方风格的。众所周知，西方现代生活中的这种二分现象，是由于承受不了物质功用活动中的理智至上而要在文化活动中对其进行心理调适。我们传统文化中固有的对人的克制能力的造就和忍耐力的培养是西方文化所不具有的，因而由这种文化教化成的中国人在走向效用原则和智性精神的时候就还不会很快生发出因承受不了这种克制而要对其进行心理调适的需求；再者，至今仍然存活的传统还不会让我们在极度的非理性中感到舒适。不是吗，西方现代艺术中那些极度非理智的流派或运动尽管在涌入中国的一刹那曾赢得过一些超前卫的效仿者，但在岁月的流逝中不很快成了昙花一现吗？所以，在我们当今沿袭西方人的那种效用原则和智性精神时还不会走向那种逆反的二分思维。在这一点上，由于自身传统文化使人具有无比克制性的特点，我们反而会一以贯之地走

向某种极端的理智主义,即不惜一切代价或使出全身解数地在智性精神指导下进行效用原则的运作。很多人为了功成名就,为了所谓的事业发展,不惜背井离乡,不惜妻离子散,均是这种极端理智主义的表现。因而,在自身文化的给定性中,当我们沿袭使西方在物质生活中屡获成功的理智精神时,自然而然地就会将这种精神更向前推一步,就像西方严格管理企业职工的做法,到了我们这里就往往进一步成了近乎军营似的管理一样,如每天开工前,职工列队成行接受教导等等。在我们沿袭西方理智精神时,自发地就会将之更推进一步,从而走向极端,这也应是当今中国文化发展的自发趋势之一。

中国当今文化的又一个自发趋势可以谓之关联互动倾向的凸现。正如所述,当今,我们正处于一个三力合一(自身传统的,工业的和后现代的)的变动时代,在这个时代,三种不同的社会方式、价值倾向必然发生碰撞和冲突。在社会组织方式方面,西方工业和后工业时代的理性显然于此碰撞中呈显势,但在文化或精神领域鉴于传统文化心理无意识积淀的效用惯性,并非全由西方化唱主调,我们传统的文化心理积淀在这个三力合一的转型时代正以磨合方式走向一个新时代的文化成型,即走向一个以关联互动为特征的文化方式。具体来说,在这个三力合一的时代变迁中,我们传统文化中最让人依依不舍,最拖住我们前进步伐的是那种对人际间关联的眷恋。较之于西方工业时代以来的文化,我们的文化最显出特征的地方恐怕就在于对人际间紧密关联的依托。一个比较说明问题的例子就是,改革开放以来几乎每个初到西方国家的人最感到失落的就是人与人之间的那种无处不在的关联,初到国外,几乎每个人都会不约而同地感到:“闷死了,大家都在忙,连找个说话的人也没有。”因而,国外凡有较多中国人的地方几乎都出现了所谓中国城(China

Town)。正鉴于这种文化积淀,在西方工业文明涌入之时,最让我们依依不舍的应该是这种我们习以为常的人际交往方式,所以,在当今中西文化的碰撞和冲突中,我们传统文化里最能驻守战场的也应该是这种对人际间紧密关联的依恋。西方工业化的启动阶段尽管也出现过这种依依不舍,但当时义无反顾的工业理性为获取物质社会的发展别无选择地认可了这个对人伦关系的失落。时至今日,在西方社会开始迈向后工业时代之时,原来被迫为之付出的代价越来越得到了如何对之作出补偿的关注。在这样的时代氛围下,我们就有可能不重蹈旧辙地避开西方工业文明的代价之路,而且西方后工业时代对整体力量、对团队精神等的关注还会给我们对以往紧密人际关联的依恋指出一个切合最新时代潮流的方向,即对人际间关联互动运作方式的倾向。关联互动立足于人际间的某种关联,因而它从出于我们传统文化的最深层底蕴,但它又强调动,强调积极进取,这又使得它不完全等同于我们推重顺其自然的传统文化精神,从而又带有西方工业文明的开发进取特色。在我们当今这样一个三力合一的时代变迁中,传统的会消失不少,但不会全然消失。同样,西方的会进入不少,但也不会一统天下。在这三力合一之交互作用中,必然会出现某种整合,必然会由此磨合出一种全新的文化方式,这种新文化方式在当今条件下自然会指向关联互动。

中国当今文化的这些自发趋势是三力合一之交互作用使然,是当今中国社会所固有之时代特点的产物。所谓自发,即不取决于人的主观干预而是自发生成的。当然,实际的自发趋势可能还会比以上所列这些来得更多、更具体,但是,仅就这些所提及的而言,它应是中国当今文化在现行条件下主要会出现的几种自发走向。

4. 自发走向带来的机遇和危机

我们正处于一个从未有过的社会转型时代。从农业文明中走来使得我们别无选择地必须快速完成向工业文明的过渡,但在进行这种过渡的同时,西方后工业文明在时空上又与我们如此地贴近,而且西方后工业时代的这个最新动向又奇特地与我们身上带有的传统有着某种应和,这首先在文明取向上给我们带来了绝无仅有的良机,即在这些惟独我们具有的多种因素的交互作用中,组合出一种最代表时代方向的文明模式。当然,我们也应清醒地看到,由于这些在我们这里并存的多元因素在很大程度上是彼此相悖、互为矛盾的,因而单靠简单的组合显然不会奏效。这样,在对这些因素进行创造性重组的过程中,搞得自然一鸣惊人,搞得不好将会一败涂地。这便是我们时代在其具有的发展良机背后潜伏的危机。同样,在这个时代自发出现的各种文化走向中也机遇和危机并存:机遇主要见于由此萌发的新组合具有着代表时代文化发展新方向的可能;危机则主要在于这种不被控制的自发组合极有可能导致文化上的混乱和不良发展。问题在于,如上所述的这些中国当今文化自发走向中没有一种是单一地指向良机或危机的,可以说,在每一种所述的自发走向中都是机遇和危机程度不等地并存的,所以,对此我们必须保持清醒的意识。阐述上为了说明问题起见,在此暂且将其分别论之。

就中国当今文化的自发走向给我们带来的机遇来看,这种机遇首先在于,它开始从根本上改变着我们传统文化中不利于个人和社会发展的东西,如过于推重对集体和他人的依赖而不强调个人责任和独立进取,重名轻实等。众所周知,在西方文化

渗入中国的数百年历程中,已有数不尽的有识之士对中华文化中的这些有碍进步和发展的内容展开了批判,藉此,在过去的数百年中,我们在理智上确实渐渐意识到这些传统遗迹的不足,但是在实际生活中,一则由于传统本身的惯性延续,二则由于滋生这种传统文化的社会机制并没有得到什么改变,因而这种理智上的认识在过去的岁月里并没有引发什么实际的变化。在以往的日子里,尽管不断有这种理智上的认识发生,但在实际生活中,中国人还是像她的祖先那样重名轻实,那样看重与集体或他人的一致而遏制独立自我意识的生发。如今,在这个社会走向全方位转型的时代,情形已发生了根本的变化:一方面,西方凭借其独立进取和审慎务实的精神不断获得成功,把我们越来越甩在后面的事实,迫使我们必须当真地来改变我们身上阻碍我们发展的东西,而不能一而再地仅仅是嘴上说说而已;另一方面,当今社会正在进行的实际变化已开始根本地一步一步抽去依赖心、重名轻实等思想赖以立足的社会基石。所以,中国文化在现时代的一些自发倾向都在程度不等地根本改变着我们传统文化中那些有碍发展的东西——一个人的依赖心、不务实的行为方式等,如个人价值观走向独立的自发演替,就会激发出每个人积极进取的创造性;对技术理性和实效精神的推重,就会使我们变得务实和更富有成就;即便是那种对自身传统的工具主义态度也以其特有的方式呈现出我们对成效的追求。在此需要突出强调的是,所有这些都是现行历史条件下自发地出现的,恰恰是这个自发性表明了这种变化已在社会的根本层面发生,因而它给我们带来了真正走向发展、走向进步的良好机遇。

其次,中国当今文化的自发趋势给我们带来的机遇还在于自发地能使我们避开一些西方工业资本主义发展所走过的弯路。今天看来,西方工业资本主义为谋取社会物质生活发展而

付出了使精神生活受到压抑的代价,这一点已成了不争的事实。鉴于西方走过的这段弯路以及物质生活和精神生活间固有的不平衡关系,似乎由农业社会向工业时代的过渡不可避免地要经历这段暂时使精神生活受挫的弯路,尤其是西方人士很容易持这样的观点。然而,在我们后发展地启动这种过渡之时,我们已不再单一地面临对特定社会模式的选择,而且在我们进行这种选择时还不可避免地受到了来自自身传统文化和西方最新后工业潮流的影响,在这两种不同潮流的影响下,我们自然不会完全重蹈旧辙地走西方工业文明的老路。在我们进行这种选择时,自发地会警惕西方曾走过的弯路,这种自发一方面来自于后工业文明已对前工业文明所作的选择,只要有后工业文明的影响在,谁都会自发地避开一些已被后工业时代扬弃的先前走过的弯路;另一方面,这种自发还来自有别于西方工业文明的自身文化传统,只要自身文化传统的影响在,我们就会自发地对作为他者的西方工业文明进行某种筛选,而这种筛选的自然结果同样也是筛掉那些已明显被认定是不足的东西。这里同样需要突出强调的是,这种选择或筛选是自发地发生的,因为,三力合一的时代情境不是我们刻意求来的,而是自发出现的,也就是说,在我们进行由农业社会向工业时代过渡时,自身传统文化和西方现时后工业文化的影响是自然而然的事,这就是时代赋予我们的机遇。不是吗,在西方致用理性和实效精神广泛渗入到我们当今文化中时,与之相连的二分思维,就被我们自发地淘汰掉了,即我们并没有在将极大的理智化引进物质生活的同时,又在精神生活中逆反地走向其反面。这显然不是由刻意追求而来的,而是自身文化传统自发作用的结果。恰恰这种自发作用筛掉了西方文明中那些不太尽人意的东西。我们现时的文化构成中已自发地具有了这种特定程度上的自我完善机制,这就是当

今中国文化自发倾向中所蕴含的历史机遇。

最终,如上所述的那些当今中国文化自发走向给我们带来的机遇,集中地体现在给我们创造了走向代表时代方向之先进文化的条件。从全球角度看,自冷战结束、苏东剧变后,如何使社会走向进一步发展,走向更人性化、福利化的社会越来越成了普遍关注的问题。与之相应,如何走向一种更人性化、更健康的文化方式在物质需求得到了相当满足的今天,也就越来越被放到了首位。在放眼这种先进文化方式的时候,过去为刻意追求物质生产发展在文化方面失落的东西就自然作为一种教训而越来越被如今的后工业时代顾及。所谓吃一堑,长一智。如今西方正在刻意从过去的教训中补救性地找寻文化的进一步发展之路。殊不知,当人在一条岔道上走得太远突然又要返回到正道上来的时候,已不再是一件一蹴而就的事。如今西方所陷人的深刻文化矛盾——物质生活中的绝对理性至上和文化生活中的极端情感发泄,已众所周知地成了一条几乎困扰西方社会在文化上进一步发展的绳索。而后发展的我们在还没有走进这条岔道之前已意识到了这条岔道的存在,这就显然使我们具备了走向文化健康发展的绝好条件。不仅如此,当今西方回首过去在文化上的失落而要刻意挽回的东西,像公共意识、集体精神等等,在我们这里还没有如此广泛地失落,它们还以一种强大的现时态势存在着,这就使我们具备了走向时代先进文化的无与伦比的绝好条件。而且还应指出的是,这些绝好条件并不是我们刻意求来的,而是时代自发给定的。不是吗,西方社会花了那么大的精力人为地在社会中注入了滋生公共意识的机制,而在我们现有的历史条件下,公共意识则如前所述地成了一个自发的文化走向。当今西方为了领悟团队协作(teamwork)的重要性走了那么一条弯路——由各自为营的竞争遏制了创造力,而我们

在现行多种文化合力的作用下却自发地走向了对关联互动的信奉。恰恰这种自发走向赋予了我们走向时代先进文化无与伦比的绝好条件。不是吗,如今没有任何一个国家像在中国那样对未来文化走向抱有如此乐观的态度和绝好的自我意识。当今西方,在文化悲观主义业已延续了数十年之后仍然见不到明显的乐观趋势,而当今中国,创造前卫文化的意识是如此地强烈,如此地令人欢欣。记得还在20世纪80年代,港台文化领尽了大陆文化的风骚。如今,不仅越来越多的香港歌星们开始学普通话,用普通话演唱,而且在港台本身担心很快被大陆赶上的情绪愈演愈烈,以致前不久香港政府为了鼓起港民的信心不得不直接发话,号召港民不要对香港的发展失去信心。另据报道,上海目前已有二十多万的常住居民直接来自台湾,他们在上海买房,合家举迁浦江两岸。我们现有的文化情境同时兼具着农业、工业和后工业时代的内涵,这就给我们所处的现时代注入了博采众方之长的自发机制,恰恰这种自发机制给我们创造了走向时代先进文化的无与伦比的良好条件。这就是时代,就是中国当今文化自发走向给我们带来的绝好机遇。

当然,机遇和危机始终是并存的。中国当今文化自发走向给我们所带来的机遇中也潜伏着巨大危机。可以说,如上所述那些中国当今文化的自发趋势中每一种都蕴含着使我们现时文化走向其负面,走向混乱的危机。对此决不能掉以轻心,每个真正关心中国社会走向和命运的人必须对此有清醒的意识,因为当一种对社会具有负面效应的新文化产生伊始,尤其当其是自发地出现时,鉴于对新事物的情绪性欢欣,人们往往一时很难意识到它对社会的负面效应。迄今的中外文化史一而再地表明,某种新出现的文化对社会的负面效应往往是在这种负面效应业已成为现实时才为人们了解,由此就始终带着为时已晚的遗憾。

为了将这种遗憾降到最低限,显然有必要审视一下中国现时文化自发倾向中所含有的危机,因为在这样一个三力合一的时代,不仅人类在文化上所走过的弯路和应吸取的教训尽在眼前,而且人类由此在文化上应走向的目标也不断地被勾勒出来,这就使得我们有条件去透视当今文化自发趋势中所蕴含的危机。

从中国当今文化的自发性角度来看,其间所潜伏的危机首先在于没有既成可资依循的普适性原则极易导致新生文化所带负面效应的失控性展开。我们所处之三力合一时代使不尽相同或相合的各种文化潮流都有了其立足的条件和可能,这就直接导致了构建普适性原则的困难。在一个一时还没有普适性原则的多元社会,极易出现各种潮流不受控地各行其道的局面,于此,中国现行文化自发趋势中本来潜伏的负面效应就会得到尽然展开,如社会生活方式向全面市场化的转型所导致的独立自我价值认同以及与此相连的自我意识的凸现,本来就不可避免地蕴含着走向极端个人主义的危险,一个为激发个人进取精神和自主创造力而不断使个人利益和权利得到认可的当今中国社会,在一时还没有有效地建立起完善的钳制个人私欲膨胀的社会机制之时,就很容易导致没有约束的个人物欲的泛滥,从而出现极端个人主义的局面,各种以权谋私、大搞关系网的现象就是这种个人物欲失控性展开的表现;同样,没有普适性原则的调控和引导,对技术理性的信奉以及由此而来的实效精神和工具主义态度就极易导致只顾眼前,只顾个人利益的短期行为。我们当今生活尤其是经济生活中弄虚作假行为之所以屡禁不止,而且有愈演愈烈之势,显然是实效精神和工具主义理性失控性地走向极端的表现,这种失控主要源于对调控性价值认同的缺乏,也就是说,没有普适的价值认同,追求实效的工具主义行为就不可避免地会走向只为眼下,只为自己考虑;即便在正自发成型的

公共意识中,没有一系列明确的普适规范,这种公共意识就会成为只有其名没有其实的一时热情;尤其在现行条件下正自发出现的关联互动意识中,如果没有明确的普适性目标和规范,这种关联互动极易导致混乱,导致空洞而没有内容的为联而联,为动而动,其结果就会使我们以新的方式重复过去无谓浪费人力、物力资源的做法。所以在现有较难构建出某种普适性原则的条件下,很容易出现价值领域的真空地带,在这种真空出现时,各种现有文化的自发走向所带有的负面值就会得到无际的展开,如今越来越多的人走进庙宇捐钱供香只为图个吉利和菩萨保佑,甚而宗教从业人员也在庙宇专门摆桌为捐款者写上几句吉利的话,以图更多的收入。所有这些均是价值领域出现真空时工具主义理性本身带有的负面效应得到无际展开的表现,这应是当下中国文化自发走向在没有有效地构建出一些必要的普适性原则情况下所带有的危机。这里还必须指出的是,就像前此所述那些当下文化走向是自发地发生的那样,这种潜伏于其中的危机也是自发地呈现的,因而,它的危害尤为深远。

其次,当今中国文化自发走向所潜伏的危机还在于,社会多元价值的并存尽管能给人以多样化的发展动力,但由于这多元价值之间在特定程度上还不是完全相合甚至还彼此矛盾,这就不可避免地会导致各价值倾向间的冲突,对这种冲突把握不好就极易导致极端行为的出现,因为当今社会都程度不等地给各种价值标准提供了社会基石,在一方无法说服另一方时,就会导致各方固执己见地执意坚持自己的立场,这直接导致的将会是无序的混乱,乃至冲突的情绪性升级,如在现行条件下自发出现的独立自我意识就很容易与传统的集体主义价值观发生冲突,在两者一时无法磨合的时候就会出现僵持局面,从而在实际上延缓或阻挠整个社会的发展进程。最近闻传媒报道,山西太原

某小学生由于不理解因学习成绩不佳而遭信奉棍棒底下出孝子之父母的打骂竟然上吊身亡。这明显地是不同价值观之间的冲突在没有一方可以说服另一方的情形下使各方走向极端而酿成的悲剧；同样，现行条件下得到越来越多人认可的技术理性和实效精神在一时无法与传统的人文精神得到有效磨合时，就会与之分离地径自走向不顾一切的实用主义；即便是一以贯之地将物质生活中的理智态度付诸精神生活，同样也会在某个时候引起绷得太紧的理智之弦最终失去效能。总之，在东方和西方、传统和现代、工业与后工业还没有完全磨合的时代变迁中，其间的冲突极易导致情绪性行为，如时下经常出现的不是崇洋迷外，就是盲目自大的二分态度就说明了当今中国文化自发走向中所潜伏的这种危机，而且由此各执一端的行为态度又很容易导致将西方文化和中国文化中的负面东西自发地结合起来的可怕做法，因为中西文化中的不足部分本来都是顺应种种私欲而出现的，当这些来自不同文化的私欲无法被说服而具有了各自存在理由之时，就会在特定条件下结合起来，如西方的自我意识和东方的集体意识，在某种程度上本来应是各自文化的合理内涵，但在个人私欲的促使下就会结合起来导致极端个人主义和不负责任处事态度的合流，即没有自我约束的物欲与对关系网及特权迷恋的结合。还有，西方的致用理性如果没有合理的定位就很容易与我们传统文化中的不务实态度结合起来形成刻意的浮夸和迷信做法。这些都是当今中国文化自发走向在对时代合力中的各种潮流无法作出合理定位时所携有的危机。

归根结底，这些危机潜在地来自于当今中国文化自发走向所具有的强烈前卫特性。凡前卫的东西在其带着代表时代演进方向的巨大潜能之时也带有一时让人无以判断的特点，其间就潜伏着对不良之物难以及时预见的危险。当今中国文化可能或

业已出现的一些自发走向,均程度不等地是在当前三力合一的共同作用下产生的。这种三力合一的综合作用是我们现时所特有的,因而具有强烈的前卫特点。整个人类对之还缺乏进行判断的经验和标准。曾记得,20世纪70年代末、80年代初,当中国的决策者决定先只在物质生产领域一步一步地引进市场经济机制时,对之缺乏经验的西方人(在他们的现代化历程中是物质和精神生产同步展开的)几乎都持不信任态度、拭目以待。直到90年代,当这种中国式的现代化之路渐渐显出其成果时,西方人才不得不对这种前卫性(前无先例)做法渐渐予以认可并纷纷加入之,惟恐等得太久而失去良机。回想一下,当时这种中国式的现代化之路中因缺乏经验而确实蕴含着失败的可能。如今,中国文化的自发演替中同样因其史无前例的前卫特性而含有走向一败涂地的可能,这个危机让人不能掉以轻心的恰恰在它的难以及时被预见上。中国当今文化自发走向的这个强烈实践性和探索性特点又使它潜在地带着只顾眼前、不作长远考虑的危险。客观存在的这个三力合一过程的难以预测性很容易使人不愿去作长远考虑,而只顾眼下的效应。这就极易助长短期行为的泛滥而对可持续发展问题不予关心。所有这些危机中的危机集中地在于其是在现有条件下自发地发生的,恰恰这种自发性以其特有的诱惑力使人防不胜防。

可见,中国当今文化的自发走向中机遇和危机并存,这是否意味着我们由此只能听天由命地任其自然发展呢?倘若如此,我们对这种自发倾向及其所带之机遇与危机的认知就成了为知而知了。显然,这不是我们的目的。无论从我们的自身传统来看,还是从时代的要求来看,对于文化问题,我们必须进行干预,必须使其沿着一条自觉的道路尽可能少走弯路地得到最大限度的健康发展。

5. 中国当今文化的自觉可能

中国当今文化有没有自觉的可能？中华文明数千年的文化传统从未放弃过进行文化干预从而使之走向自觉之路的努力，如今也找不出理由要放弃这种努力。西方文明的现代化进程表面看似乎渐渐放弃了对文化的自觉干预，其实，西方文明在其现代化进程中所放弃的并非文化干预本身，而是前此的刻意干预方式，放弃了这种方式，西方的文化干预便转向了通过各种文化自发机制的设立使之自觉不自觉地沿着特定方向运行。从西方文化发展史角度同样也找不出让文化彻底自律的理由。当今西方国家大多出于对市场经济原则的笃信尽管公开奉行的多为文化自律政策，但这主要指向的是解放文化生产力而非放任文化价值取向的自由展开。西欧各国在这方面所采取的干预性政策措施已是众所周知的，如法国对电视台播放外国和本国影片比例的规定；德国在全国（“德国新闻理事会”）和各州（“州传媒管理局”）范围内设立了监督机构等等；就连美国这样一个被视为充满着无限可能性的自由国度也众所周知地刻意通过各种经济、行政等手段将特定价值取向注入到社会文化活动中，如用文化手段鼓动民众对苏联、伊拉克诸国的敌视情绪等等。任何时代，任何国度，鉴于文化对人行为的深远影响力，谁都不会真正放任文化的自由展开。当今中国决不应由于种种文化自发走向的存在而放弃文化干预的努力。其实，文化的自发走向是每个时代，每个国度都会具有的，认知自发走向的目的在哪里都不会是为了不作文化自觉的努力，而是为了给文化干预提供一些切实可行的依据，所以，问题并不在于要不要文化干预，而在于如何进行这种干预。

就当今中国文化来说,这个如何的问题也就集中地体现在现行条件下中国文化走向自觉的可能性问题上。没有对这种客观可能性的认知,仅凭主观意愿的操行,显然得不到任何效果,这早已是一个不争的逻辑。

中国当今文化的自觉可能首先应到它的自发走向中找。凡自发的东西都是不以人的意志为转移的,因而有其客观依据。文化的自觉行为首先应明了这个客观情境。由上述对中国当今文化自发走向的了解来看,当今中国文化自觉的可能在很大程度上已蕴含于那些自发倾向中,因为这些倾向间具有着较大程度的不谐和因素存在,文化自觉要对不良因素进行调控,最有效的办法应该是在这些彼此不太一致的文化自发要素间建起某种相互钳制的机制,以抵消不良的,遏制有害的,如在现行向全方位市场性运作转换的社会条件下,当独立的自我意识和个人价值认同越来越自发地走向深入时,潜伏着极端个人主义走向泛滥的危险。文化的自觉性行为要对之进行干预,最好的办法莫过于调动在现行条件下同样自发成型的公共意识和对关联互动的信奉来钳制独立个人意识,以使其不至于走向极端。当今中国文化的自发倾向由于来自一个三力合一的多元社会,因而其中蕴含着不少彼此相触、甚至矛盾的东西,恰恰这种文化态势赋予了我们进行文化干预的绝妙可能,如当致用理性和实效精神走向极端而有可能导致不负责任的短期行为时,我们就可运作同样是自发,同样具有市场的西方智性思维来对之进行制约;当西方的理智态度在我们这里走向极端而有可能使人心理失衡时,我们就可运作同样存在,同样具有市场的传统人文精神来对之进行调节。我们的时代是一个三力合一的多元时代,彼此不同,甚而相触的东西同时共存,这无疑给我们提供了用相互钳制这种有效方式进行文化干预的可能。其之所以有效当然并不在

于如上所述那样将不同的相触要素简单放在一起——如上所述方式只是为了便于理解,而在于将各种不同的当今文化自发倾向组合到某种使相触因素间出现钳制力的关联中,以使可能出现的不良文化倾向在这种钳制关联中得到消解。这种方式是前所未有的三力合一时代赋予我们的,因而它也就赋予了当今文化以这种特有方式进行自觉运作的可能。

中国当今文化的自觉可能还来自吸取西方的成功经验和失败教训,走出自己独特之路的绝好条件。尽人皆知,西方现代化的成功数百年来对非西方国家形成了一股越来越势不可挡的现代化压力。回首中国百年文化史,可以说就是一部西方文化不断得到渗入,不断得到融合的历史。在近代的历史演变中,中华文化始终处于西方潮流的压力下,最初的国粹精神其实是在不了解情况下对外来文化的一种近乎本能的反应,当西方潮流在“打倒孔家店”呼声中节节获胜时,那也只大多宣泄了一种情绪上的欢欣,在我们的理智深处,数千年文化所植下的根基并没有随之而一呼即溃,随后中华文化长时间处于中体西用和西体中用的徘徊中就一方面充分说明了中华传统文化的持久生命力,另一方面也说明了中华文化的现代发展是如何强烈地处于西方化的压力下。于此,中华文化的自觉就很大程度地体现在如何在西方文化面前不人云亦云地走出一条更顺应我们国情的道路。如今,当我们走过了对西方成功之路情绪性的欢呼之后,对西方现代化历程冷静、理智面全面的了解越来越使我们看到了西方现代化进程的本来内涵,尤其是其中所消化了的东方因素和带有的不足。这就使我们渐渐明了,如今的西方化本身中也愈来愈蕴含着走离自身的要素,即在越来越强烈的对自我完善的追求中,当今西方文化已明显地在两方面呈现出了走离自身的契机:在向后现代的过渡方面,原来被遗弃的价值认同和行为

方式重又引起了人们重视,恰恰在这些被重新发现的文化价值中,非西方文化里迄今还没有被工业化遗弃的内容就与之有了某种亲和性,这无疑不仅有力地催发了非西方文化对自身传统的自我意识,而且还催发了对当今西方文化切实的清醒意识;在西方当今经济生活出现的全球化走向方面,由于要向非西方国家开拓市场,深悉市场经济要义的西方人不得不正视非西方文化的存在,因为用枪炮打开市场的时代显然已一去不复返。有意思的是,当今西方对非西方国家文化愈来愈浓的兴趣不再首先由文化工作者,而是由企业家、经济工作者率先。如今在西方,最了解异国文化的并非文化工作者,而是经济界人士。很多经济机构、经济实体拥有一批熟悉非西方文化的人才,掌握着有关非西方文化的一手信息,这无疑从实践角度表明,东西文化的交融已有了新一轮的展开。从所述这两方面来看,当今西方文化显然已不再是铁板一块,其中蕴含着深刻的走向自身、转向东方的契机。这个当今文化态势就会使我们不再惧怕西方化,不再会盲目地跟在西方后面跑,从而要在兼顾自身文化传统和时代需要的前提下走出一条特有的文化之路。这便是时代赋予我们进行文化自觉的可能所在。

中国当今文化走向自觉的可能还来自于转型时代文化所特有的可导向性。我们所处的时代是一个各种文化潮流相互并存、交互作用的时期,如前此粗略地提及的自身传统、工业和后工业文化,其间还没有哪一种特定潮流能一统天下。当今中国社会对这些不同潮流都有不同的需求,因而哪一种都有其存在的理由。如此处于演替中的社会在文化上就具有着其特有的可导向性,这首先体现在得以构建社会主流文化的绝好可能性上。当今西方,社会文化通过数百年的单维展开已在许多根本点上,如在人道、科学、民主和法制等问题上已根深蒂固地得到了定

位,在这样的情况下,如要再去构建什么与之不同的主流文化几乎是不可能的事,而构建社会主流文化在正处于社会转型的当今中国显然要容易得多。回首最近几年在中国发生的事,如香港、澳门回归,北京申办奥运会,乃至中国加入世贸组织等都在特定的策划下一举成了举国上下、人人关心的主流事件,即便是受到市场化经济和西方化冲击的某些传统价值认同,如对师长、父母等的尊重和爱护也在刻意的宣传策划下一直保有其社会主流价值认同的位置,尽管西方与之相异的价值认同对大部分中国人来说已不再陌生。当今中国这种对主流文化和对主导价值认同的可构建性恰好表明了当今中国文化特有的可导向性;其次,这种可导向性还体现在对不良文化的可抑制性上。当今西方,出于对文化自律的普遍信奉,无论是政治家、教师或社会文化工作者,还是家长等都难以对某种文化活动因其不良而作出有效的抑制。只要不违法,特定文化活动基于自律的原则很难接受某种人为的抑制。当今中国,也许鉴于数千年的文化干预传统,某种文化活动只要能被理智认定为不良,无论其在情绪上如何得到认可,都能有效地被人为抑制,如当时由美空袭我驻南联盟使馆引发的全国性反美示威尽管在情绪上绝对有升级的理由,但最终还是得到了理智的有效抑制。20世纪90年代以来,全球经济形势的发展越来越看好亚洲,看好中国,这有充分的理由助长起东方主义的情绪,不是吗?1989年日本率先出版了《日本可以说不》,1994年又出现了《亚洲可以说不》(由一位日本政客和马来西亚总理合著),1996年中国也出现了《中国可以说不》,但是,看重理智运作的中国社会显然没有让这种情绪扩张。当今中国社会对不良文化行为的这种可抑制性从另一个角度表明了当今中国文化特有的可导向性。正是这种可导向性赋予了当今中国文化走向自觉的可能,即提供了走向自觉的依据。

主观上,鉴于数千年文化传统的惯性以及国外这方面的例子我们不会放弃对文化的干预性活动。客观上,当今中国文化自发态势中又蕴含着进行这种文化自觉活动的可能,由此就找不出不进行文化干预的理由。其实,要干预也罢,不要干预也罢,问题的关键还在于如何进行这种文化自觉活动。谁都知道,中外文化史上不乏不得道的文化自觉活动徒有其表,更不乏逆流而动的文化干预如何酿成社会危害的例子。因此,这里进一步的问题在于当今中国在现有条件下应如何进行其文化自觉活动。

五 经济全球化时代 的文化选择

当今中国的文化自觉在其根本上应是全球化时代的文化选择问题,不仅当今中国文化的自发走向基于这个时代背景,而且其间的自觉也离不开对这个背景的顾及和依循,当今中国文化应该和能够走向何处的问题在很大程度上受制于这个全球化语境。惟有看清这个现时文化的给定性,我们的文化自觉才能找出当今中国文化应走之路和能走之路的结合点,而惟有对这个结合点的准确把握方能使我们的文化自觉走上一条既具有全球视野又切实可行的道路。

1. 经济全球化时代文化选择的特点及可能

从文化角度看,经济全球化所导致的最直接结果应是市场理性的广泛深入人心。鉴于日前经济发展在全球范围内的不平衡,这种市场理性自然将导致更大程度上的经济交流和互动。较之于物质文明,精神文化鉴于其强烈的本土化特点尽管一般不易被直接交流和接受,但由于人一般物质需求的共同性,一个民族的物质产品很容易引起其他民族的兴趣并被接受。由此,

不同民族间物质产品的交流自然又会引发对各自文化的兴趣,而经济全球化本身所导致的不同民族文化上的直接接触又自然会促成精神文化交流,这一点在人类迄今的历史上已一再得到证实。所以,经济全球化不可避免地会带来不同文化的广泛接触和交流。

一般而言,与外来文化的接触或交流对自身现有文化来说具有革命性特点。外来文化作为他者,较之于自身现有文化不是超前就是滞后的,它永远不可能与现有文化完全吻合,此间就有一个选择问题。欧洲中世纪文化的兴起是由于北方日耳曼族系文化涌入的结果,这种外来文化对于当时古罗马文化来说就是一种滞后的文化,尽管如此,时代还是作出了它的选择。因此文化交流是从外来文化中吸取养料,关键要看是吸取哪种养料,即作出哪种文化选择。与外来文化接触和交流对自身现有文化来说,一般只会具有两种可能:其一,是推动自身文化通过革新向前发展;其二,是导致自身文化向相反方向发展。其间,文化选择就是一个至关重要的环节。然而,文化选择决非像选购商品那样仅凭主观意愿便能一蹴而就,它更是一个客观的过程,选择只见效于对客观过程的把握和运作。就不同文化的相互接触和交流来说,文化选择的客观可能主要来自于外来文化的本土化过程。任何文化交流都离不开本土化过程,不仅对外来文化的解读,而且对外来文化的接受,永远不可能是对该文化本义的复制,其间不可避免地会经历一个本土化过程,即一个理解、消化的筛选过程。这个过程既有自发发生的不可操纵成分,也有可自觉选取的操纵成分。不可操纵主要以情绪、感受等非理性方式发生,这种作为文化之本的情绪和感受一般源自孩提时代世界观成型过程中;可操纵主要以认知、觉悟等理性方式发生,这种方式一般在世界观成型过程的较后时期形成;前者一旦形

成后不易改变,后者则相对而言较易改变。在与外来文化接触和交流中文化选择的可能首先驻足于认知、觉悟等理性发生的可操纵领域,其次来自对感受、情绪等的渐渐培养。

就当今全球化时期的中外文化接触和交流来说,外国文化、主要是西方文化是伴随着先进的物质文明进入中国的,它自发地会被套上“先进的”外衣,因而这种交流的发生本身主要地是自发的,难以人为逆转。但由此渗入的西方“先进文化”离不开本土化过程,恰恰这个本土化给人为操纵、即给文化选择提供了活动空间:首先,一般中国人所具有的本土文化情结对这个外来文化进行消化时,就给理性操纵提供了解说和引导的空间,在这个解说和引导中,我们就能在给定的不同意义方向间作出选择;其次,现时外国文化自发地具有的“先进”外衣只发生在认知层面的想当然,还不是一种感受。认知层面的想当然绝非根深蒂固,因而是可改变的,也就是说,外国文化究竟是否先进以及先进在何处是个有待解说和阐释的问题,于此,又显出了进行文化选择的空間,即通过认知等理性手段对给定文化的不同价值方面作出或抑或扬的选择;再者,跨文化交流上的积极误解原则也给文化选择提供了空间,即顺应自身文化需求而对外来文化作出某种善意的误解,恰恰这种积极误解使迄今人类文化交流迸发出无数喜人的火花,这方面的例子在历史上举不胜举。因而,全球化时代的文化选择对我们来说主要地也就是在中外文化的广泛接触和交流中的文化干预和自觉活动,这个干预和自觉活动的空间主要见诸外来文化的本土化过程,所以,当今文化面临的一些问题是我们进行文化选择首先应关注的。

2. 当今文化问题上的 几个陷阱及我们的应对

当今在全球范围内,随着经济利益代之以政治、意识形态越来越成为国际事务中起决定作用的因素,文化问题作为日趋走向经济全球化社会中除经济要素之外最有可能引起冲突,最深层地制约着人行为方式的因素,越来越引起人们的关注,关注的旨趣自然指向对这种文化因素的把握以及由此而来的调控。自亨廷顿 1993 年推出其著名的“文明冲突论”以来,文化问题,尤其是跨文化交流和冲突问题愈来愈成了国内外人文学术关注的热点。国外,这个热点尽管也多多少少地依托于进行文化调控和操纵的热情,但在国内,也许由于传统的缘故,这股热情呈明显比国外来得直接和迫切的态势,像“社会的文化控制”乃至“人文关怀”等说法,在西方还没有像在中国那样被直截了当地提了出来。显然,对文化调控和文化操纵的热情没有任何一个国度像在中国那样得到如此广泛的应和。诚然,这反映了我们由传统给定的对精神文化价值的尤为看重,但是,恰恰在这种看重中却潜伏着一些难以察觉的陷阱,在作出具有真正实际意义的文化选择前,洞察一番这些陷阱无疑具有重要意义。

就我们来说,当今文化问题上的陷阱首先在于干预热情过高而忽视不可干预性问题,从而使倾付出的满腔热情和人力物力在实际效果上还是付诸东流。从理论上来看,谁都会说,总体上由社会存在决定的文化生活在其具体组成上又受不同构成成份的相互影响,正是基于这种相互影响,所以才能对之进行人为的干预性运作。但是,在实际操作上,文化中各构成成份间如何发生相互影响,换句话说,文化的干预性运作何以能恰到好处地

产生效果,是很难说清的。往往,在对文化干预性运作之必要性的信奉中很容易忘却这种运作的可行方式和范围,从而以为,文化的可干预性是万能的,只要有人运作,任何一种文化方式或观念都能得到推行。其实,文化的可干预性,或者说文化的自觉问题在很大程度上是受其方式和范围限制的。中外文化史上不乏因方式或内容不当而使某种文化活动徒劳的例子,国外的如柏拉图的理想国思想、空想社会主义运动、法西斯主义观念等等,国内的如秦始皇的焚书坑儒、士大夫们遁世式的生活方式乃至“文化大革命”运动等等。某个时代的文化在特定程度上无疑是可以得到人为操纵和干预的,而且谁也不会放弃这种可能,但假如无视这种可能的界限,就会在无意中走向徒劳无功的运作,因为与物质生产活动不一样,在精神文化活动中某种不适宜的运作有其潜伏阈,在此潜伏阈中,某种运作的适宜性由于还未呈现出来因而仍然能得以进行。在此就蕴藏着当今文化问题的一个陷阱,即在强调文化问题之重要性,进行文化自觉运作的时候,超越了文化的可干预性范围和方式,而这种超越一时还很难被意识到,结果就会无意地进入徒劳无益的能量消耗,如在号召行人不随地吐痰、过马路走横道线等方面,过去我们主要花精力于条幅宣传、说理教育等方面,但就是久不见效,当改善了路面次序和引入了适当的监督机制后,情况显然渐渐好转。西方尽管在根本上从没有放弃过文化的自觉意识,但在具体操作上极其小心地始终顺应着文化市场的一些特殊规律,以免陷入文化问题上的这个陷阱,如奉行文化自律政策,给人言行和新闻自由等,从而巧妙地将文化引导注入到这个自律政策的背后。当今中国文化的自觉运作在坚信文化干预必要性的同时显然要警惕这个陷阱。

就中国来说,当今文化问题上的又一个陷阱应该说是互

补原则的机械性理解。在几乎任何问题上当不同的东西碰到一起的时候互补倾向应该是最自然、最理智的选择,文化问题亦如此。不是吗?当西方文化渗入中国时在经由了最初的国粹精神后各方很快在互补这一点上达成了总体的共识。如今,在经济全球化势头的冲击下,代之以竞争推进互补精神更作为时代潮流而凸现。由此在文化问题上,就中西文化的冲突和交融而言,互补便成了没有人还会提出异议的选择,即让中西文化中不同而各有意义的部分互补在一起。这种论说初看起来几乎无懈可击,而且还紧跟着时代的前进步伐,但细细究来恰恰这个无争的选择中也蕴含着一个陷阱,即对之作机械的理解而最终使其在操作上成为不可能。诚然,中华文化、西方现代和后现代文化确应互补,然而互补决不意味着同时推举一些不尽相同的原则或方式,而是将一些互为补足的东西整合成某种全新的第三者。在我国有关中西文化问题的研讨中互补自然也成了个不争的共识,但对这种互补的理解大多流为机械地并举一些中西文化中各自合理的东西,以致互补说将人们的注意力几乎全都引向寻找中西文化中各自合理部分并满足于将这些找寻出来的合理部分列举出来以推广之,以为将不同文化中各自合理内容罗列在一起便做到了不同文化间的互补,如在这方面较典型的做法就是,于西方文化中推举它的科学主义精神,于中华文化中推举它的人文主义态度,由此认为,中西文化互补就是要科学主义与人文主义并重,而且这个并重本身就体现了以互补为内涵的新理性主义文化。¹乍看,这种说法自然无可厚非,西方文化中的科学主义和中华文化中的人文主义都是我们现时代所需要的,因而都是合理的,但仔细看来这种说法其实在无意中把人引向了文化互补说上的一个陷阱,即在对互补的机械性理会中将之推向了实际的不可操作性。科学主义和人文主义本来并非截然

对立的東西，科學精神同時也就是以人為本之進取精神的一種表現，二者并重的說法將本不該對立的東西對立了起來，結果必然導致聽上去無可厚非實踐上卻無所適從。在此，本來意義上的互補應該是將向給定自然和人為自然進軍的科學主義與平和人與人以及與自我關係的人文主義放在同一個關聯上看，并于此關聯上建立起新一輪理性。所以，中西文化互補決非機械地列舉出各自長處而加以并重就算完事，而是要找出二者的結合點并由此結合點出發創建出某種全新的，屬第三者的東西。如果將互補僅僅理解成列舉出中西文化中各自的合理部分而加以并重，那只會將人引向一個動聽但無從實施的理論陷阱。

當今我們所面臨文化問題的另一個陷阱就是對尚智精神的片面追逐。本來，較之于西方在中華傳統文化中最缺乏的可能要算是智性意識了，西方現代化凭借智性思維的成功對所有后發展國家自然形成了一股轉向智性意識的沖擊，一心與西方接軌并要趕超西方的我們自然也以從未有過的热情走向智性思維。殊不知，恰恰在這個我們近乎自發地涌向的尚智精神中也潛伏着一些難以察覺的陷阱，即焦躁而急于求成地將智性思維放在至高無上的地位。眾所周知，我國現代化在最初啟動時所凭借的是忧患意識，而在如今的全而展開階段需要的則是使西方屢獲成功的智性精神，然而，恰恰在這對智性意識的后發轉向中，人們往往會急于求成地將之推向極端，如對兒童學校教育的重視。本來，我們的文化傳統中兒童教育問題沒有任何現今學堂式的規範色彩，家庭、私塾等起着很大作用。如今，也許在西方科學精神的沖擊下，尚智精神使得我們的父母們對學校教育幾乎到了膜拜地步，以致舉國上下，兒童的課堂成績成了父母們對孩子智力培養的唯一依據。不是嗎？全國大中城市中小學校門前，那些不畏日晒雨淋，耐心等待小孩放學的父母們展示了如

今对智性投资达到了何等重视的地步。殊不知,智性思维也有它的极限,在如此庞大的社会、学校、家庭的压力下,孩子的智力开发并非绝对地会得到促动,弦绷得过紧反而导致断裂的事例已经不少见,这便是智性问题上所潜伏的一个陷阱。此外,尚智并非一味追求高增长,而是更要注意到为达到高增长所付出的代价。如今,在崇尚智性手段方面,不惜代价地搞智能化建设,在没有考虑好由智能化而得到解放之能量的出处或消散等问题时,结果只会导致新一轮问题的堆积,如一味追求生活的自动化和电气化,结果反而导致体能和机能的衰退或要刻意找寻由此囤积之能量释放而来的烦恼。这也是片面追逐尚智精神所潜藏的一个陷阱。

也许,当今文化问题中所潜伏的陷阱还有更多,但由如上所述这些可以看出,当今中国文化问题上最应引起注意的莫过于在吸收西方成功经验时急于求成地加大了力度,以致潜伏着物极必反的危机。在当今加大开放程度的全球化时代,随着外来物质文明的深入涌进,中国的许多文化价值自然受到进一步的冲击,像主体操纵理性,重实用知识等等这些本来我们早已有闻但出于传统的缘故还没有全身心付诸实践的东西,开始一步一步地逼近着我们的实际生活,从而迫使我们当真地从实践上去接受它,这无疑赋予了我们良好的发展机遇:即西方对自然依附关系的摆脱和主体操纵理性的确立,需要几百年的时间去看出它在物质方面带来的好处,而当今中国要摆脱人对自然的原初依附关系,就可以凭借西方的成果而避免这个漫长的探索和等待过程,从而快速建立这个主体操纵理性——对知识的重视(知识为人所用)。然而,恰恰在这个快速中却极有可能潜伏着走过头的危险,尤其是在中华传统文化之刻苦、节制等精神的催化下,更有可能加大力度地将西方行之有效的东西在我们这里

推向极端,从而使之携有物极必反的危机。由此,当今中国的文化问题中就不可避免地存在着这样一个矛盾:一方面,为了使文化运作具有更大的实际效果,我们必须顺应文化的一些自发走向;另一方面,文化自发走向中的一些不良因素又要尽可能地得到自觉的抑制。由此我们就必须找出一条兼顾这两个方面的路径,这条路径不会在我们的头脑中,只会在当今文化自发趋势的市场动向中。面对当今文化走向所潜伏的如上陷阱,我们的应对显然不可能是逆历史潮流而动地回到过去,只能是顺应当今文化自发趋势而找出可能潜伏于其中而没有得到凸现的道路,即在客观给定的可能范围内抑制不良走向,弘扬良性趋势。在这方面已有了许多成功例子放在我们面前,如日本自明治维新后之所以得到迅速发展,就在于及时地把握了时机,摆脱了自身文化的不足部分并吸取了西方文化的精华。在文化交汇时代,要脱去自身不足,吸取外来养料,早已成了不争的道理。关键是如何去做,即不是去重复早已不争的道理,而是要提供方案,提供具体的思路(Concept)。

从中国文化当今走向的市场信息角度看,已自发出现并应得到光大的因素总括起来说不外乎以下这三方面:在自身传统文化的现时影响方面主要是对自身与他者之关联的看重,如集体精神,不突出个人主义等,以及刻苦耐劳,勤奋敬业的生活方式;在西方工业文化对现时中国的影响方面主要体现在日趋独立的个体意识,如对个人权利的逐渐意识和对个人义务的不断明确等,以及客观的实效精神,如对科学和技术的看重和日趋明显的工具主义态度等。个体意识之所以应得到光大是因为它开拓了个体主动创造的积极性,客观实效精神是因为它避免了浪费而使我们的劳动具有了实际的效应;在西方后工业文化对当今中国的影响方面已自发出现并应得到光大的因素主要是公民

意识和公共精神的日益滋生以及对集体力量的不断看重等。中国当今文化自发走向中潜伏着的负面效应,换句话说应得到抑制的因素也大体由这三方面见出:在自身传统文化的现时影响方面那些应抑制的东西主要体现在不利个人主创精神得到发挥的东西和源发于对自然给定性之依附的一系列生活方式,如只信奉与他人或他物的关联而不想作出什么努力地依靠他者的给予,没有客观的实体精神等;在西方工业文化对当今中国的影响方面,应加以抑制的首推个人主义至上以及不顾一切地片面追求高效率、高效应等;在西方后工业文化对当今中国的影响方面应加以提防的主要是因后现代与中华传统文化间的亲和而盲从地以为越是传统就越是前卫以及不切实际地以为我们已自动站在了世界最前卫文化的门前,从而不再作什么创造性努力,等等。

从现时代的价值取向出发去列举当今文化以上这些应分别得到光大和抑制的部分,并不是一件怎么复杂的事,问题的复杂性在于,这些部分大多是同一件事的两个方面,即大多是当今中国文化业已出现走向的两个不同方面。这就给我们的文化自觉活动出了一个难题:我们无法简单地将正面的集合在一起,而将负面的弃之不顾,这在事实上显然行不通。由此,唯一的办法就是要建构出一种文化机制,以使正面的东西得到光大,负面的东西得到抑制。当今中国文化绝无仅有的三维特点(传统、工业与后工业)恰恰给建立这种机制提供了绝好的条件,即在那些异质文化的共存本身就具有着相互牵制的东西存在,如传统文化中的集体意识与西方工业文化中的个体意识之间的钳制,西方工业文化中追求高增长与后工业文化中可持续发展理念间的钳制等等,凭借这种钳制态势就可以很好地建起某种以此一文化的正面效应去抑制另一文化之负面效应的机制。这种机制

要获得其真正的实际效应显然应在当今中国文化的这三个维度中分别具有其存在的凭依,即能够为其所容。惟有如此才能立足其间,而惟有真正地立足其间才能将那种钳制态势运作成自觉的钳制机制。具体来说,这就要求在西方文化的本土化过程中用传统文化最具现时活力的部分去磨合涌入之西方文化中最适合我们的部分,并加大力度地使这种磨合的结果上升为社会的主流意识,以由此去光大社会文化中正面的和抑制其中反面的东西。纵观当今中国文化的现时态势,这种既顺应当今文化中三维向度,又能对正反面东西分别起到抑扬作用的文化方式其实已出现,只是目前与其他文化自发趋势一样还未得到应有的扶植和光大,这就是前此数次提及的关联互动意识。迄今,这种意识充其量只是作为现时条件下的一种自发文化走向而得到认知,远没有作为全球化时代我们文化自觉活动的切入口而被接受。其实,无论是全球化时代我们的文化应对要顺应的时代潮流,还是要张扬的文化方式,都已很好地蕴含在这个自发意识中。作为走向文化自觉的活动应将这个意识中的潜在内涵发掘出来,以尽可能地推广之。

3. 积极推广关联互动精神

关联互动在此主要指制约人行为方式的一种精神态度。作为精神态度它不仅将世界的实体认知为置身其中的种种关联,而且还将世界发展的实质认知为诸关联的互动。作为由此而来的行为方式便将人安身立命的成功法则视为对这种关联的顺应和对其间互动的最佳构建,简言之,关联互动作为一种制约人行为方式的精神态度将事物得以存在和发展的缘由归结为特定关联间的互动。这里的关键主要有二:一,事物置身其中的关联;

二,各关联间的互动。在这样的精神态度中,个体就不具有独立的存​​在意义,而只在某种关联中才显出其意义。当然,离开个体也就无关联可言;其次,在这样的精神态度中,没有互动的关联是不存在的,是置身其中的个体促成了各关联间的互动。这样,个体要获得发展和进步就必须促成置身其中之关联的互动。这种精神态度本来在当​​今中国文化三力合一的演化中已自发地处于形成中,鉴于以上所述的考虑,笔者以为,在当​​今中国文化众多自发走向中,惟有对关联互动的信奉最应得到文化自觉活动的扶植和推广,而且要以此为切入点去构建当​​今中国文化走向自觉的制衡机制。

为什么恰恰关联互动精神要在现时得到发扬光大呢?总的来说,这种精神最能体现时代的文化需求,换句话说,最能制衡当​​今中国文化自发趋势中各种相冲突或对立的力量,并使时代精神得到有效催发。具体来说,首先,关联互动精神能消解个人主义与集体主义之间的冲突。谁都知道,当​​今中国由于尚未充分完成西方工业革命的任务,因而需要开拓个体独立的主创精神,这就在某种程度上不可避免地会导致个人意识的膨胀;另一方面,由于传统文化的影响和西方后工业文明的启迪,社会现实中又具有着明显的团队精神和对集体力量的看重,这是转型时期中国社会现实中回避不了的一个矛盾冲突。而关联互动精神却能使这个价值冲突得到很好的消解,关联显然包容了团队精神,互动则驻足于诸个体的主创运动。恰恰关联互动方式取代了个体和集体力量间的相互排斥而使二者得到了很好的协作;其次,关联互动精神的发扬光大还能使中华民族最具竞争力的人力资源得到最有效的调动和发挥。当​​今世界,中国最具全球竞争力的资源并非悠久的文化传统或幅员辽阔的疆土,而是居全球首位的人力资源。如今,西方发达国家为了解决日趋严重

的人口流失问题花费了巨大的财力和物力。我们在这个问题上显然呈明显优势。但是,谁都知道,由这种人力资源而来的优势只有在其被最佳地组织起来的时候才会得到充分体现,否则,一个没有组织好的庞大队伍不仅发挥不了其所蕴含的巨大潜力,而且还反而会成为一个沉重的累赘。因此,使社会得到良性运转的组织方式尤为重要。当今条件下,关联互动方式很好地解决了个人与社会如何各尽其职、协同作用的问题,它一方面克服了过去由对集体利益的倾斜而对个人创造积极性的抑制,另一方面也避免了西方那种由对个人利益的过分强调而对整体力量的消解,因而能使中国最具竞争力的人力资源被最有效地组织起来;再次,关联互动精神还有助于社会公共理性的建立。从我们以往社会组织方式的不足和西方此方面的成功经验出发,当今中国社会明显地愈来愈走向这样一个共识:用特定公共理性来维系社会的良性运转。过去,中国社会的组织方式由于在个人与社会间缺乏直接的利益中介,结果便使个人对社会利益的服从往往流于口头表态,而在实际上却没有真心实意的对公共利益关心和参与。公共理性的建立无疑在个人与社会间建起了某种直接关联,从而使社会在此关联下得到有序的运作。关联互动方式直接地使人处于某种与他者的动态关联中,动与联是互为条件的,因而它直接地参与着公共理性的建立,没有这种公共理性它自身也难以得到实现;再者,关联互动精神也有效地遏制了各种极端主义倾向的出现。众所周知,西方现代化发展为了追求高速度、高增长,走上了纵容极端个体意识和工具理性的道路,从而为物质现代化的实现付出了沉重的文化代价。当今中国在后发地赶超西方的时候,很容易出现极端主义倾向,这个极端主要的并非指向重复西方已走过的弯路,而是在迅速赶超西方之心理的驱使下很容易走过头地对本来在西方那里行之

有效的东西加大了力度,从而使之走向极端,如工具理性、实效精神等,这些在西方本来主要是局限于物质生产活动的东西,在我们这里已开始有了被推广于精神领域的走极端苗头。西方业已走过的弯路对我们来说比较容易提防,而在效仿西方行之有效东西时为追求更快效益走极端现象对我们来说就不那么容易及时提防,因为所效仿的东西是正面的,而且加大力度是为了追求速度,这就使过头的做法具有了很大程度的迷惑性和隐蔽性。往往过头的危害被明显察觉时,这种危害已成了事实。关联互动精神就能及时而有效地遏制各种走极端现象的出现,因为关联互动使任何只顾及一方而不顾及另一方的做法成为不可能,在这种行为方式中,任何一种过头的做法都会自然而然地受到另一方的矫正和钳制。关联互动来自于整体的协调,也促成这种协调;最终,关联互动作为一种文化行为也代表了当今世界文化的前卫方向。假如说西方自文艺复兴始的现代化运动是一个关注差别,崇尚个体价值的运动,那么肇始于20世纪的所谓西方后现代转向就开始渐渐宣布了关注差别,崇尚个体价值的文化日益完成了其历史使命,从而应让位给某种更前卫的新文化,即转而关注关联,崇尚团体价值。这种新文化在西方于19世纪末、20世纪初借助艺术手段得到了最初的展现,如今已发展成一种全方位地得到拓展的前卫文化。当今西方,无论在意义认同和价值取向上,还是在实际生活方式的选择上,原先对差异的关注和个体价值的看重越来越让位于对个体间关联的认同和诸个体间形成团体力量的推重。作为时代精神最前卫体现的当今西方视觉艺术造型中对个体间关联,对整体力量越来越浓重的兴趣,就恰好体现了当今西方被广泛接受的这种前卫文化。回首在此提倡的关联互动精神,不恰恰顺应了这个时代前卫文化的发展方向么?所以,当今中国应将在此所述的关联互动精神

发扬光大,使其成为时代的主流文化,并由此带动诸互为他者的文化朝着良性方向发展。

那么,为什么关联互动精神在现时中国能够得到发扬光大呢?其依据主要来自两方面:从西方文化对中华民族的影响来看,当今中国对西方文化的接受正处于一个转折时期,即从对西方工业文明转向对后工业文明的接受。当西方文明在数百年前开始向中国渗入时,对古老中华文化冲击最大的莫过于独立的个人主创精神以及与之相伴随的个体自主意识。回首百年中国文化史,西方文化向中国的渗入大多集中表现在各个体自主意识的不断确立。大约20世纪90年代中叶起,情形渐渐开始出现了转向,即对西方文化的兴趣由过去的直接拿来渐渐转向审慎的接受,其表现是开始注意到了西方工业文明所走过的弯路,也就是说开始注意到了西方为达到现代化而付出的代价。由此,西方后工业文明也就开始渐渐进入人们的眼帘,人们开始关注当今西方文明中的一些新动向,关注当今西方对前此工业文明所作的一些矫枉过正。尽管这种矫枉过正早在20世纪初已开始启动,但真正被我们认识和当真看待还是近几年的事,也许在西方工业文明的核心被我们了解和接受之后,顺理成章地便会走向对西方后工业文明的关注。不管怎样,我们的时代已开始越来越认识到:西方思想文明中最现代部分已不再是将单一的物质存在视为世界的实体,而是将物之间的关联视为构成世界的实在;西方科学文明中最现代的部分已不再是对个体单一差异的关注,而是对事物整体关联的重视。由此,在社会组织方式上,当今西方为调谐人之间关系所花费的心思和努力也就越来越被我们关注,尤其是所谓的西方后现代文化在中国甚至比在西方本身赢得了更广泛和更强烈的热情。当今中国对所渗入的西方文化已开始有了越来越多的自觉,当今西方已被超脱或

扬弃的东西已不会在中国引起什么关注。在越来越自觉地接受西方真正具有活力之文明的当今中国,关联互动思想自然会被视为最代表时代潮流的东西而接受;从中华优秀传统文化对当今中国的影响角度看,关联互动精神能够在当今中国生根开花的依据还在于它很好地顺应了传统文化对时代最具影响力的东西。在中国近现代数百年的历史进程中,随着西方文化的渗入,传统文化中不合时宜的,有碍社会进步的东西已被历史洗刷了不少,但其中也有一些在我们文化之树中似乎已是根除不去的东西,一些以各种方式似乎始终影响着我们的东西,那就是对事物间关系的看重往往要胜过对事物本身的看重,换句话说,也就是将人与人或人与物之间的关联视为比事物本身更重要的东西。不是么,早在《易经》中,世界的实在就由要素间关联组成。数千年来,中华民族在对各种和谐关联胜过对任何单一个体的看重中生活了过来,对相生相长思想的笃信就是一个很好的例子。甚至中国人对死后成为野鬼孤魂的惧怕其实表明的也是对失落人间关联的惧怕,即对单个人安身立命的拒斥。因而当作为他者的西方工业文明渗入中国伊始,对国粹的捍卫几乎成了国民的一种本能反应,即便是此后西方工业文明以其强大的物质力量渐渐进入中国大地时,底蕴深厚的国粹精神还是以体用思维去消化外来文明的渗入。无疑,我们的传统文化中对当今最具影响力的应该是那种将人与人、人与物之间和谐关联视为本真存在的精神。任何在中华民族生存之地要获得立足的东西自然必须顺应这个文化要求。所以,关联互动思想在中国几乎是一个呼之即出的时代新生儿。应该说,凭借西方最新潮流的激荡,依托传统文化根基的培植,关联互动精神在当今中国能够成为一个千呼百应的时代潮流。

既然关联互动精神如此应该并能够得到推广,那么,是否意

味着只要主观意愿到位它就能自动得到实现呢？诚然，在当今中国文化的给定条件下，关联互动精神会或已在某种程度上自发地出现，但是，像许多其他文化自发走向一样，没有得当的自觉助动和培植，它显然不是昙花一现就有可能走向对人性意愿的某种偏离，所以作为文化自觉，必须对之辅之以得当的助动和培植。这里有三个契机：首先，要将关联互动精神作为当今中国文化的一种自发趋势放在历史的必然中，即作为时代理性的所向加以推广。惟有凭依这个时代依据，它才能得到有效的发扬和光大；其次，借助西方文化本土化过程中文化自觉的活动空间，将理智上应接受的西方文化在感受上导向其中所包蕴的对整体性关联的推崇。当今时代，涌向中国的西方文化中既有已被现时西方扬弃的东西，也有现时西方极为盛行的东西。这就赋予了我们在自然而然的西方文化本土化过程中对之进行自觉定位的可能。本来，从理智角度看，西方文化中无论是已被现时西方扬弃的东西，还是正在盛行的东西，都对我们有不同程度的用处，因而都会程度不等地渗入到中国，但在自发的本土化过程中文化自觉就有可能给予其中的某些部分以更高程度的重视，另一些部分则反之，而用不着太顾及其在西方文化当今态势中呈盛还是衰势；再者，对关联互动精神的推广还应凭借传统文化力量的支持，将其视为使传统文化获取现代生命力的一条自觉之路。本来，中华传统文化较之于西方最具特色的部分就在于对个体间关联胜过对个体本身的看重，由于这种基于相生共生思想的文化对联又明显地胜过对动的看重，即对个体间的关联看重有余，而对个体本身的动却重视不足，这就使得这样一种本来应放射出更灿烂光芒的文化在重动有余而重静不足的西方文化面前有些黯然失色。如今，凭借西方文化的启发在这种古老文化中注入一些使个体本身也要动的时代生机，所谓既有关联，

又要互动,这便展现了一条传统文化的现代化之路。在此还必须专门指出的是,我们传统文化由于对联的看重远远胜对动的看重,这就使得其中的很多不足由此得到衍生,如由于对个体间关联的过分看重就使得个人在行事中的无责任心、无确定性规则,乃至使一己私心的暗箱操作等有了冠冕堂皇的理由。所以,对关联互动的强调必须顺应以上这些契机并提防在联与动之间对任何一方的执意倾斜。惟有此,关联互动精神才能在现时代得到良性的发扬光大。

4. 主动构建社会公共理性

尽人皆知,中国社会的传统结构是以家、家族以及由此衍生出的宗族为基本单位的。由于单个个人首要地被认同为某家或家族的一员,因而个人对家有着至上的认同感和责任感。这就导致个人与社会的直接脱节,以致每个人都以为与自身直接相关的是家,而不是社会,社会是那些当权者、统治者的事。所以较之于西方,中国传统社会结构普遍使人对社会缺乏自觉的认同感和责任感。在西方,现代化进程尽管已使家或家族观念几乎降到其最低限,但代之而起的公民意识却使人对社会具有了越来越切身的认同和责任感。如今,每个初次来到西方的中国人,都会为西方人对公共秩序自觉遵守的程度感到惊讶。西方人的生活较之于东方本来是以相当程度的自我中心为特征的,但遇到有悖于社会公益的事,如破坏公物、违反公共秩序等,西方人便会以各种方式表示抗议或反感,这并非因为他们对社会公益问题上又如何大公无私,而仅仅是因为他们强烈地感受到自己是社会的一分子,对社会公益的损害直接地影响到自己的生活,也就是说,公益并不仅仅是政治家、社会团体或政党的事,

而且也是与每个人息息相关的事,这一意识在西方人那里明显要比在我们这里来得强烈。这一差别显然来自于西方社会结构经过一而再、再而三的现代化变革已使人对生活保障的需求很大程度地从家庭转向社会。过去,大约在一百多年前,西方人的社会生活还主要地由家庭得到保障,如今,这种家庭保障已在很大程度上让位给社会保障,而且社会保障越来越比传统的家庭保障来得奏效,来得经济。家庭保障有许多人为的(或是情绪或是心理的)因素在里面,因而并不绝对地是真正意义上的保障。社会保障对传统家庭保障越来越成功的取代自然使人在感情依托上也越来越从家庭转向社会。由此,社会公益意识自然也就越来越强烈。

处于转型期的中国社会尽管在总体上仍驻足于传统社会的结构模式中,但转型的开始同时也启动了社会结构从旧有模式向现代方式的转变。当今,这集中地体现为渐渐在全国范围内展开的对社会保障系统的建立。这个在西方模式启发下正于全国得到推广的社会保障系统并不仅仅是一个智能化的现代社会管理系统,而且由于它关系到每个人的日常生活方式,它将从根本上影响到一代人生活意识和方式的改变,即从对家或家族的依赖转向对自己,以及由之而来对社会的依赖,因为通过社会保障体系的建立家庭在个人安身立命保障方面所起的作用就会越来越小,而通过个人努力对社会保障机制的融入就会起到越来越大的作用,并且家庭在这个融入社会保障机制方面所起的作用微乎其微,这就自然会催化人的公民意识以及对社会切身的归属感和责任感。不是吗,在迄今中国文化的自发走向中,公民意识的渐渐滋生已成为一个越来越明显的趋势,与此相连,本来在中国传统社会方式中并不呈显势的社会公共理性也就愈来愈得到凸现。从经济全球化角度看,随着中国市场不断向外开放和

西方生产方式及产品向中国的广泛涌进,在文化上所导致的一个直接结果就是市场理性在当今中国会越来越深入人心。随着市场理性的广泛被接受,对一些公共规则的需求在中国就会得到加强,顺应着这种加强,公共理性的出现和增强也就成了一件自然而然的事。所以,从社会保障体系的建立和由经济全球化而来的市场理性在中国的确立来看,公共理性在当今中国的出现和增强就成了一个自发的文化现象。

毫无疑问,社会公共理性无论在理论上还是在事实上都业已被证实为现代社会的一个重要良性要素。现代社会使人离乡背井,走离了来自家园的约束。不同家族、不同地区的人走到一起,自然需要某种公约性规则,伴随西方现代化进程的就是这些越来越自觉、越来越完善的无数公约性规则。从文化角度看,这里具体所指主要并不是那些强制性法则,而是那些自觉地得到贯彻的社会公共理性,如社会公德、无需监督的社会秩序等。这样的社会公共理性是现代社会必不可少的。在当今中国走向现代化的过程中,这种原先在传统中国社会并不明显的公共理性正处于自发的成型中,这自然是现代化在文化上给我们带来的回报,但自发是否意味着我们可以坐享其成?回答是否定的。从中国的过去来看,公共理性在当今社会变迁中的自发成型自然是一件值得庆幸的事,所谓的有比无好,但公共理性有不同的价值取向,自发成型自然也就不可能有自觉的价值走向。在西方社会迄今的现代化历程中,表面上文化似乎越来越走向自律,但在实际上它从未放弃过对社会公共理性的价值导向,所谓文化自律在西方也就是让文化成为调适由紧张社会生活而产生压力的一种手段,从而容许它在一定程度上走离现实生活原则。然而,这只是在一定程度上而已,假如走得太远,它就会得到各种社会预警系统的警告,乃至遏制。当今西方国家对社会公共

理性价值导向的具体做法尽管各有所异,但大多在市场杠杆面前利用经济手段对直接影响社会公共理性的文化产品进行干预,如欧洲很多国家以政府经济补贴方式对社会视听传媒进行导向,北美的加拿大同样如此。即便在被认为文化高度自律的美国这样的国家,政府也会去直接资助某些文化产品的生产,以影响某种公共理性的建立。据悉,前几年轰动全球的“007”系列背后便是美国中央情报局,片中中央情报局人员都是英雄,而苏联克格勃都是反面人物,这就至少在美国社会助长了这种公共理性的建立:使人痛恨克格勃,支持当时美国的反苏政策。1993年以来,欧、美、加有关是否要将视听产品的自由流通列入关贸总协定的争论表面看似乎是各国为从经济角度保护本国文化市场的一场经济战,但实际上为使本国社会公共理性不要太多地受外来文化影响也是其间一个至关重要的因素。当今世界,没有一个国家会真正放弃对社会公共理性的价值导向而任凭其自发发展,作为历来看重文化问题的中国,在社会公共理性成型伊始自然不能放弃这种关注。

当今中国社会公共理性业已处于自发成型中,那么如何对之进行价值导向呢?对此可以从三方面来看:首先,在目标上应该看到,社会公共理性作为现代社会的产物有其很大程度的自发性和价值走向的跨度,文化自觉绝不能坐失这个领域,否则,它将会滑向现代社会的边缘,而只在社会的某个特定领域发挥作用。真正追求实际社会效应的文化自觉必须积极参与社会公共理性的构建,即凭依它的自发势头在其价值走向的跨度间主动参与到它的价值定位中去。其次,从这种价值导向的内容方面来看应该清楚地意识到,当今中国社会所需的社会公共理性在各种西方思潮的影响下不可避免地会与西方有着某种趋同,但由于自身文化给定性的不同,也应该有不尽相同的价值定位。

在与西方的趋同方面迄今已得到了很多认可和贯彻,因为作为发达国家的西方社会对像中国这样的后发展国家来说在文化上至今一直占据着先进形态这个有利地位,换句话说,面对西方文化,中国人至今一直处于很好的学习心态中。事实上,就正处于自发成型中的社会公共理性来说,当今中国已向西方学来了不少东西,如对个人存在的价值和权力有了较之以往从未有过的看重,对公共秩序开始有了越来越自觉的遵守等等。因而,这种趋同性的学习已经或正在发生着实际的运行,在此无需赘述。在对社会公共理性进行价值导向上较容易被我们忽视的是,如何顺应我们自身文化的给定性而使之具有更切合我们特点的价值定位。这是一个极其复杂和富于创造性的问题,因为传统中国社会并没有多少严格意义上的社会公共理性。没有了较现成的东西,就必须从我们的文化认同中去发掘出能构成社会公共理性的东西,而事实上我们的文化传统中蕴含了不少这种具有现代意义的良性要素,如社会公共理性的建立自然会家或家族观念得到削弱,西方的例子早已摆在我们面前。如今,出于传统习惯我们还会对西方某富翁或总统的儿子在社会上独立安身立命感到惊讶,这就从某种程度上映现出我们内心的文化感知中还有不少对人伦亲情的倾斜。本来,从社会向现代的转型角度看,这种倾斜是应加以某种程度遏制的,但是让其在现代化面前像西方那样完全走向衰落显然会得到中华文化的抵抗,这就是我们传统文化中所蕴含的能融入到社会公共理性中去的良性资源,藉此我们就有条件让社会公共理性的价值定位避免西方那种走向极端地让人在成年时彻底走离家庭的做法,这样,我们的社会在走向现代化过程中就会少许多西方社会太多的那种孤独,多几分西方社会太少的那种温情。所以,对当今中国社会公共理性的价值导向应把更多的注意力放在如何顺应我们的文化

给定性上,如何面对西方的做法不盲从地发掘出独具特色的东西。在这方面我们应该是有很多用武之地的,如当今西方社会普遍不主张遇打劫等突发事件时在场个人挺身而出,而是为保全个人生命让有关人员去处理。可是,这却越来越助长了案犯的气势,因为所谓的有关人员不可能随时随地分布于世界的每个角落,美国纽约“9·11”事件之所以会让案犯得逞,应该与他们巧妙地利用了这个盛行于西方的社会公共理性具有很大程度的关联。鉴于我们传统文化中不惜牺牲个人利益而保全大局的信念当今仍呈某种显势以及社会治安系统还没有达到很完善地步的情形,我们自然不能一味效仿西方,让社会公共理性也定位于不主张个人挺身而出这一点上,至少目前是这样;再者,当今中国对社会公共理性进行价值导向在方式上尤其要提防顺应传统惯性地不顾客观可能而盲目刻意行事。正如前此所述,较之于西方我们具有着较长和较直接的文化干预传统,这个传统惯性很容易使我们逾越事情的客观可能,而且在当今社会政治和文化条件下,人们对刻意的文化导向活动即便心中存有异议一般也不会直接付诸言表,即无视客观可能的价值导向尽管一时很少有人出来表示异议,但在人们心中却会默默失去实际的效应。这就要求在对社会公共理性进行价值导向时采用一些确实行之有效的方法,在这方面西方就有很多可资借鉴的经验。对社会公共理性价值定位的导向在当今西方没有一个国家采用的是单一说教方法,而是与之相反地力求以有限的投入达到最大效果。由此几乎无一例外地将视线集中于大众文化,尤其是大众传媒。显然,现代社会对公共大众最具影响力的要数大众文化,像视听传媒这样的大众文化是凭借现代技术手段对公共理性的进行价值导向最经济,又最有效的手段。这一则是由于人们对大众传媒的接受主要是出于自愿,很少有被迫现象;二则是

由于大众传媒凭借其技术手段对社会大众影响的广度和强度是无以比拟的。有鉴于此,西方社会尽管普遍号称实施文化自律,但没有一个国家是真正放任大众传媒,尤其是视听传媒的,恰恰是由于视听传媒对公共理性具有无可取代的影响力,所以每个想影响公共理性的举动都首要地看好这个媒体。当今西方,无论是国家政要,还是社会名流,无论是公共机构,还是私人企业,都很重视自己在视听传媒的形象。可以说,大众传媒是现代影响公共理性的一个最有效手段。然而,对大众传媒的关注并非意味着要直接去兴办传媒企业,西方通过传媒对社会公共理性的影响大多采用非直接的隐秘方式,以在社会上树立特定媒体尽可能客观的形象,如采用经济和舆论支持等手段。当今西方,此方面的直接干预往往只局限于对传媒从业人员的影响和行业协会的自我监督,而在公众那里,所有媒体都在极力维护自身的客观性形象。当今中国,大众传媒众所周知地都由国家控制,这就格外要求国家运用手中的传媒手段对社会公共理性的价值定位进行良性导向。不同于西方的是,我们尽管无需在与传媒搞好关系方面费多大力气,但在确保传媒的文化影响力方面却往往要比西方费更大的精力,因为在市场理性于中华大地越来越生根发芽的时代,大众传媒即便有多么良好的技术手段,搞不好也会丢失或削弱其对公共社会的影响力。当然,对社会公共理性的价值导向并非唯一地依靠大众传媒手段。除此之外,对义务教育内容的关注也是一个普遍受到重视的方法,因为义务教育在当今社会几乎是每个人在其成长过程中的必经之路,它对人的世界观成型有着举足轻重的影响。

总而言之,社会转型和经济全球化时代的到来使传统中国不太明显的社会公共理性愈来愈处于自发的成型中,鉴于其对现代社会行为方式的基本影响力以及在价值定位上客观存在的

跨度,文化自觉必须导向性地主动参与到它的价值定位中,这是当今中国回避不了的文化选择。然而,具体的文化自觉活动此间还应该清楚地看到,对某种社会共识的建立本身还算不上社会公共理性的建成,惟有使这个共识成为与社会大多数人切身相关的东西,即成为大多数人发自内心要去维护的东西,那才成其为真正意义上的社会公共理性,如老上海人(相对于新近移居上海的新上海人而言)都知道,上海马路上那些铁制窨井盖早在70年代就时有被人半夜偷窃,如今却依然如故。就社会共识而言,谁都会说,那是损人利己的缺德事,但在具体生活中,人们总觉得那是国家的事,因而多多少少采取事不关己、高高挂起的态度。试想,假如那种社会共识成为社会公共理性,使大多数人觉得偷窃窨井盖是损害了公益也就是损害了我们每个人切身的利益,因而必须加以抵制,尤其是那些收购者假如也参与到这种社会公共理性中,那这个问题自然就会迎刃而解。当今西方,要去偷窃一些用于社会公共设施的材料是很容易的事,但是偷来之后不仅没处出手,而且自己也很难用上,没处出手不是因为所偷材料没人要,而是因为一看便知是偷窃来的公共设施没有人会去收购;自己没法用也不是因为偷来的材料不适合自己的用,而是因为被亲戚朋友、同事熟人,乃至路上陌生人看见会引来发自内心的轻视,所以,不偷窃公共设施在当今西方不仅是一个普遍的社会共识,而且已成为社会公共理性的组成部分。社会共识是较容易凭借诸如教育或宣传手段建成的,要使之成为社会公共理性就必须让人自觉地感到那是事关每个人切身利益的事,必须由每个人来加以维护。我们置身的社会转型正越来越让每个人离乡背井地由对小世界(家)的依恋转向对大世界(社会)的依赖,现代社会的文化自觉就必须巧妙地运用社会公共理性这根杠杆。

5. 文化自觉的智能化运作

在社会进入 21 世纪的今天,随着经济全球化时代的到来和意识形态因素在国际事务中的日益退出历史舞台,文化自觉便越来越成为人文科学和社会科学义不容辞的一个时代使命。对当今中国来说,随着全球化引发之市场理性的广泛建立,对文化自觉就尤其会提出智能化要求,因为对像中国这样一个具有悠久文化干预传统的国度来说,困难的并不在于认识到文化自觉的重要性,而在于如何进行有效的文化自觉活动,尤其在当今追求高效益的市场理性不断深入人心这个新形势下,如何使文化自觉达到最佳效果的问题对我们来说尤为突出。过去,出于对文化问题的重视,我们的文化自觉活动往往是不遗余力,甚而不惜成本,结果往往是事倍功半,甚至损兵折将。这就使我们在文化自觉问题上很容易养成一个重力度而不重方法的习惯,这一习惯显然已愈来愈与时代相悖,这不仅是因为越来越接受市场理性的现代社会已不再像以前那样会默然接受刻意给予的东西,而且还因为越来越走向市场化的社会已变得越来越无法承受文化自觉活动的无效操作所导致的浪费。

从全球化角度来看,这一问题之所以对我们尤为突出,主要还是由于中西文化的不同。假如说全球化对中国文化的冲击主要来自西方文化的冲击,那么,在文化自觉问题上这个冲击就集中地表现在对我们传统的一味重力度,不太重方法之行为方式的冲击。应该说,对于当今中西文化最容易分道扬镳的莫过于方法问题。对此笔者有个很说明问题的亲身体会,十多年前,笔者初到德国,为学德语造访了歌德学院。当时为节约费用与一位来自日内瓦(瑞士法语区)的学生同住一屋。为了提高德语

的词汇量笔者自然采用了每个中国人习惯用的方法：死记硬背。每天晚上在纸上反反复复地将某个德语单词写成密密的一行，直到熟能生巧地记住为止。这种记外语单词的方法对我们中国人来说几乎是司空见惯而不足为奇的，而我那来自日内瓦的同屋看见之后惊讶得简直无法理解。他惊讶的首先是，我有如此坚强的毅力能承受如此单调乏味的活动；其次是，看上去挺聪明的我竟然采用了如此费力而原始的方法。不知是为了显示还是为了帮我，当时的他硬要教我他是如何记德语单词的，即从构词法角度去记。出于好奇，也出于礼貌，我效仿了一段时间他的方法，结果还是觉得那死记硬背的方法对我更有效。当他见我还是回到了我的方法上时，当时19岁并平生第一次与亚洲人打交道的他惊异得一下子整个世界都理解不了了，心里似乎在想：哪有那样固执的人，人家教他好方法都不愿接受。当时的我对他那样无法理解的态度也无法理解，说实话，一时关系还有些紧张呢。现在想想这恰好体现了当今中西文化的冲撞点之一：一个是经过了数百年现代化洗礼之后智性思维已成了自然而然的方式；一个是凭借数千年传统而对自然直感方式的习惯。前者已经到了无法理喻自己也曾置身其中之直感方式的地步，后者则已进入无法一下子适应智性方式的阶段。学习从某种意义上说也是一种文化自觉活动，从广义角度来看，文化自觉应是指非自发地刻意学会或接受某种文化方式的活动，它既包括学习——接受他人文化，也包括对他人的文化影响——向他人输出文化。没有这种自觉活动，人作为高级动物在其安身立命活动中也会自发地获取某种文化，文化自觉就是非自发地主动使自己或他人获取某种文化。全球化时代随着西方文化的不断涌入，在文化自觉问题上一个显著的冲撞点就是文化自觉的智能性还是直观性操作问题。全球化时代随着市场理性在当今中国的不断深

入人心,文化自觉的智能化操作显然会越来越得到人们理智上的认同,但在具体行事上由于多年来的自然而然,我们多多少少会不自觉地走进一个由传统给定的盲区,以为对文化自觉的重视仅仅是对力度的加重,凭借中华传统文化固有的吃苦耐劳精神,这种看法很容易迷惑人心。所以,作为全球化时代的文化选择,我们必须在文化自觉问题上切实推行智能化思维。

文化自觉的智能化操作对我们来说就是要更多地顾及经济学上的成本—效益原则,使有限的投入获得更多的回报,这是时代的要求。智能化与工具理性不同,前者是对高效益和低耗能的追求,后者仅仅是对功效的看重。较之于西方,我们传统文化中明显缺乏的并不是实用主义式的工具理性,而是那种智性思维,因而当西方文化涌进时更容易激发起我们文化中业已有的实用主义精神,而不是自身文化中很少有的智性思维。这样一来,西方文化中的那种工具理性就很容易被我们在实用主义意义上加以接受,而本来在西方那里蕴含于其中的智性内涵在我们这里就会走向失落。同样,在文化自觉的智能化问题上由于传统的缘故也很容易发生将智能化与工具理性混为一谈,以为智能化就是对西方工具主义理性的接受,就是对功效的高度重视,从而将投入问题置于脑后。鉴于此,文化自觉的智能化操作在我们这里首先应与实用主义意义上的工具理性区分开来。智能化并非仅仅重实效,而是将投入和实效放在同一关联阈中去看。看清了这一点,文化自觉的智能化运作问题就集中地体现在文化自觉的内容定位和方式选取上。

理论上谁都会说,要有最佳的内容定位和方式选取,但这个佳具体地也应从智能化角度来理解。无论就个人还是社会来说,文化自觉的智能化运作就是用最经济的方式对最切合的内容进行实施。这里有两个方面,一方面内容要最切合自身,最切

合时代;另一方面方式要最经济。就个人来说——即对某种文化的自觉接受来说,文化自觉智能化运作的内容定位并非意味着绝对最佳值,而是对最切合自身之最佳值的选取,即对自身可能性最高值的定位。这又是一个说起来容易做起来无疑相当难的问题,在此应该指出的是,在对自身可能性的定位中,切忌一步登天地盲目高定位,而是要借助人之潜力的可开发性一步一步地去攀取高位,如在学习上切忌不切实际的知难而进,而是要根据自身潜力的可开发性一步一步地逼近最切合自身的最高目标。在对最佳方式的选取上同样如此,要找出最切合自身的捷径,所谓最经济的方式。愚公移山精神自然可敬,但假如凭借技术手段一按电钮便能移掉一座山岂不更佳;就社会来说——即对某种文化的自觉推广来说,文化自觉智能化运作无论在其内容定位上还是在其方式选取上很重要的一个结点就是对所面临之社会文化态势作出一个准确的市场性判断,这种判断的准确性越高,由之而来的文化自觉活动的效益也就越大。随之又有一个对这种准确性的检测问题。对社会文化态势的市场性判断与经济活动中的市场报告不尽相同,一份经济性市场报告的准确性一般很快就会得到市场的检测,而且能用诸如数据等手段被定位下来,而有关社会文化态势的市场性报告由于文化本身具有的时空波动阈,很难一下子准确地得到检测。文化的时空波动阈是指文化的内容和方式较之于物质活动较少地受时空的限制,它可以在很大程度上超越给定时空进行或是超前或是滞后的运作。所以,对经济活动中市场报告之准确性和社会文化态势市场性判断之准确性的检测明显具有不同的指向,前者主要指向物理事实,后者主要指向心理事实。对心理事实的检测自然很难仅仅用物理手段,而且需要有对顺应其波动阈之时空跨度的顾及。那这是否意味着在对社会的文化推广方面无法进

行智能化运作呢？回答显然是否定的。提及以上所述那种社会文化活动特殊性只是为了避免不必要的误入盲区，即用纯经济的市场分析手段来进行对社会文化态势的判断。对社会文化态势的市场性判断应该采用数据化和心理分析相结合的手段，数据化方面必须尽快建立当今中国社会文化统计指标系统。迄今，中国还没有设立专门的社会文化统计指标系统，这方面的统计大都被纳入广义的社会发展指标中进行。没有独立的指标系统，也就没有专门的评估分析，没有专门的分析，自然也就无法使文化自觉进入智能化运作。文化自觉的智能化要求所需要的这个有关社会文化的专门统计指标系统在总体上应该含有如下三个方面：总量指标——总体规模，相对指标——与内外部有关指标的比值，变异指标——变动性和稳定性指标，在此基础上再设立相应的分析和预测指标，尤其是从文化的社会预警角度看还要设立社会文化的敏感指标等。这是进行文化自觉的智能化运作在社会方面急切要做的一件事；在对社会文化态势进行判断的心理分析方面主要是分析出一些数据化统计不是明显能统计出来的东西，如社会文化的可操纵范围及其可实施方式，社会文化的时代心理特点等等。前者主要是分析出现时文化传播与发展的一些机制以及社会文化现时走势中哪些是自发的，哪些是受外界一时影响的，尤其是要于其中（自发的和受外界一时影响的）分析出可自觉操纵的程度及其方式，比如大众传媒在中国的出现和迅速发展就使当今中国具有了凭借大众传媒的一体化特点进行社会文化自觉运作的可能。至于社会文化的时代心理特点主要指向现行社会文化走势的心理依据，如当今中国之所以不同于西方较少有文化生活中的二分现象——日常安身立命活动中对最大限度理智的追寻与休闲文化活动中对最大限度非理智的渴求——就是由于传统文化不愿走极端之心理以及

对有约束生活的巨大心理承受力使然。看到了这一点就会明了,心理的东西并不是天赋而一成不变的,全球化时代的到来,随着西方工业和后工业社会生活方式对中国的越来越广泛渗入,这种情形会很快发生变化,也就是说,当今中国的文化生活也有可能走向西方的那种二分。看到了这个心理趋势,文化自觉要阻止这种极端现象的出现就应及时地采取措施,比如及时在社会上建起一些文化散热机制等,因为物质生活中对最大限度理智的追寻似乎是不可逆转的,西方出于对文化自律的信奉而没有及时采取文化措施,结果走上了这条痛苦的二分道路。明了现代社会发展的这个心理历程,就会促使文化自觉及时采取措施。当今休闲文化在中国的出现和得到推广,在某种意义上可以说就是防范西方二分方式的一种文化自觉活动,有了休闲这个文化散热途径或机制,我们的文化生活走向西方那种二分道路的可能就被消弱了很多。文化自觉的智能化运作在判断社会文化态势时为达到尽可能的准确性,就必须如此地采用数据化和心理分析相结合的方法,惟有此才能使智能化成为真正地可能。

说到底,文化自觉的智能化运作是时代的要求,在当今西方这早已成了一个不成问题的问题,战后西方马克思主义提出的美学意识形态问题,实际上已是在主张文化自觉的智能化。美学意识形态其实也就是对意识形态的审美化运作,何以审美化?无非是以顺应时代的方式对意识形态之效应的追求,当今西方普遍奉行的所谓文化自律实际也就是文化自觉的一种策略性举措。在根本上,没有一个国家或个人会放弃文化自觉活动,在当今讲究高效益的时代,文化自觉必然要选择智能化道路,这是西方的普遍趋势。全球化时代,这个趋势自然会波及中国,因而也必然是当今中国的一个时代选择。

6. 用互补意识取代二分思维

自中西文化有了最早的接触以来,中西两方面一开始就程度不等地激发出了从外来文化吸取对自己有用东西的愿望。事实上两方面迄今都已作了不少吸取外来文化之精华的努力,但是,时至今日真正意义上的互补意识在两方面都还没有得到确立。在西方,中国作为东亚文化的轴心国在总体上还是被视为自身的对立面,还是二分意识占主导地位,其具体表现就是,如今对中国文化的态度尽管有了越来越切合实际的认知,但在根本上还是像数百年以前那样不是将其视为自己的威胁——一成不变的专制统治,就是将之理想化为自己的楷模——东方伦理的人文魅力,也就是说,根本上西方对中国文化的态度还是二分意识占主导地位,真正用互补意识对待中华文化的只是一部分西方知识分子,而在广泛的社会大众那里二分思维仍占首要地位;在中国,情形同样如此。面对西方文化我们尽管已经讲了数百年的取其精华,但在如今广泛的社会大众那里面对西方文化的态度同样不是自卑就是自大,自卑使得彻底的文化开放呼声在我们这里有了市场,自大使文化保守主义又有了呼应。如今在大多数中国人那里,面对西方文化还是没能根本超越这个二分思维,仍将西方视为自身的对立面。甚至,当今中国人的二分思维也许要比当今西方人还要强烈些,这一则是因为以人为本的人道思想在中国还没有像在西方那里广泛深入人心,二则是因为西方在历史上还没有受到过东方的殖民统治,当年欧洲势力刚渗入到亚洲和中国时奉行的殖民政策从一开始就助长了亚洲民族的二分思维,即使亚洲民族切实地看到,白人是与黄种人完全不同的。这种切实的感受西方人没有,因而二分意识也就

不会来得像在亚洲人那里那么强烈。在我们的日常语言使用中,西方人常常被称为外国佬,而最早接触白人的广东人甚至称之为鬼佬;在西方尽管也有不少贬抑东亚人,尤其是中国人的说法,但这种贬抑并没有像在我们这里那样指向异类,而大多指向不同的外表特征,诸如小眼睛,大平脸等。

由此看来,在迄今的中西文化撞击和交融中,互补意识尽管早就滋生,但在实际的操作层面,二分思维仍占据着主导地位,中西两方面对对方文化至今仍广泛存在的偏激态度就是一个很好的例证。从绝对意义上看,中西问题上的二分思维自然有其存在的依据,中西文化间确实存在着不少截然相反的东西,也许在全球诸多文化中还没有哪两种文化像在中西文化间那样能找出那么多截然相反的东西,这自然会引发强烈的二分思维,但学理上很容易讲清楚的是,恰恰这个二分的事实赋予了双方绝好的互补可能。两个相同的東西间就很少有互补的可能存在,而且两个不同事物间彼此不同得越对立也就越具有诱人的互补可能。在中西文化问题上对二分特点的固守自然无助于彼此发展,所以互补思想在两方面早就有之,但实际上强烈的二分思维还是使互补意识难以得到真正的实现,如由二分思维而来的面对西方文化的自卑或自大,直接地就会使我们失落进行互补性运作的实际立足点,也就是说,它既使我们无法看到西方文化中对我们真正具有互补价值的东西,也使我们无法认清自身文化中确实需要补足之处。二分思维所居的主导地位由此使互补意识在实际上难以得到操作,这就使之仅流于美好愿望而已。当两个民族还分离得那么遥远,没有实际的互补也无碍什么大事,迄今习以为常的文化在自给自足的生活方式里自然会得到知足的延续。但全球化时代一步一步的逼近,自然改变了乡村田园的宁静,发展的压力以及由经济全球化而来的中西文化从未有

过的直面相对,迫使我们去当真地实施中西文化的互补,从互补中寻求发展,从互补中应对西方文化的广泛渗入。全球化时代对互补的召唤毋庸置疑是一个历史的必然。那么,如何真正地使中西文化间本来具有的巨大互补潜能成为现实呢?

这里,主要也就是将我们面对西方文化时占主导地位的二分思维真正让位给互补意识。鉴于中西文化差别的客观存在,二分思维的主导地位应该是自发地出现的,要克服这种自发性,理论上说就是要对中西文化有深入的理解,见出蕴含于其中的互补性;实践上说就是要真正克服我们面对西方文化时很容易产生的自卑或自大心理。在克服自卑心理方面关键是要一方面看到西方文化获得成功的历史条件,而避免将其盲目地夸大成我们望尘莫及的东西,另一方面要看到自身文化暂时滞后的客观原因,而避免失落后来居上的信心;在克服自大心理方面关键是要一方面看到西方文化不足的客观原因,以避免藐视其走向完善的可能,另一方面要看到自身文化积极面的非绝对性,尤其是其所受到的限制和局限。所以,用互补意识取代二分思维的关键,归根结底也就是要对中西文化各自的正反面有个清晰而准确的认识,由此进而找寻出切实可行的互补点。一旦这个互补点被发掘出来之后,互补意识取代二分思维也就成了自然而然的事。诚然,中国知识界在对中西文化各自正反效应问题上,尤其在对传统文化的反思上,已做了大量工作,所谓传统文化的现代化问题在整个中国知识界时髦了好一阵子。中国传统文化的时代意义被列举了一大堆,同样,西方文化对我们的补足功能也被列举了不少,由此,中西文化的互补理应是一触即成的,然而,事实显然并非如此,理应生发出的结果却迟迟不见,可见,列举出一些各自理应互补的东西并不意味着对互补点的发掘,两种文化的互补点应是各自藉此对自身文化进行补足性发展的启

发点,而不是用以进行机械性补贴的空点,两种不同文化的互补是无法用机械补贴方式进行的,而只能是在外来文化的启发下从中吸收自身进一步发展的养料,如当今中国知识界被普遍接受的观点:西方的科学主义、法制态度应与中国的人文精神结合起来。这一观点在中国文化知识界不知被述说了多少遍,但结合的结果却迟迟不见出现,以致有人已不再有兴致老是去重复同样的观点。我想,这里问题的症结所在就是没有看到:两种不同文化的互补是无法用机械补贴方式进行的。这个观点本身显然无懈可击,之所以不见效果就是由此还没有真正发掘出两种文化在这个问题上的互补点,即从中国角度看如何在引进和推广西方科学、法制理念的同时又补足性地顺应我们的人文传统,使之得到发展,这就要求对两者的结合点有个恰好的揭示,所谓恰好也就是不仅要从学理上指出两种不同文化的结合点,而且还要使这种论说切实可行,比如不仅要指出西方科学主义应与中国人文传统相结合,而且还要具体指出将西方科学文化中人的积极进取精神与我们传统文化中刻苦耐劳精神相结合,这里,恰恰这两种精神是一个可行的结合点。有了这种结合就能使科学在我们这里具有西方不见得有的发展潜能。同样,仅仅指出将西方法制理念与我们的人文传统结合起来还是不够的,对此还必须作出具体可行的论述,如将西方法制理念中的公正精神与我们传统文化中的克己精神相结合,在此这两种精神又是一个可行的结合点,克己就可以使公众利益得到保障,这两种精神的结合就能使我们的法制建设在体现公正性上得到更有效的贯彻。

当今时代,中西文化问题上应该得到助长的互补意识主要的就是要将视点指向能够互为所用的东西,具体地说,指向对方能为我所用的东西,由此也就要克服或超越两种不同文化邂逅

时很容易自发产生的二分思维,尤其是经济全球化时代的到来更将这种互补意识推到了前台。对我们来说尤其要克服的就是面对西方文化时的或是自卑或是自大的片面性态度。在当今亚洲不断崛起的时代,尤其要提防的是从自卑一下子变成自大,如面对西方近十几年来发展速度的变缓,加上越来越明显地看重东方——要从东方文化中吸取自身进一步发展的养料,就自鸣得意地宣称东方时代的到来。前几年东亚诸国家,尤其是马来西亚和新加坡,还有中国,对亚洲模式或中国模式的热情多多少少有点过早的自鸣得意成分,这种将西方拒之门外的做法显然忘却了互补导致进步这根发展杠杆。对于像中国这样的后发展国家来说尤其切忌过早或过分的自大心理,而是需要赶超西方的实在步伐,这个实在步伐具体地就指向用互补意识取代二分思维。超越二分思维,强化互补意识对我们来说的时代意义可以具体从两方面来看,其一,从中西文化交流的内在发展逻辑来看,中西数百年文化交流发展到今天,已日益明显地、合乎逻辑地进入到渐渐超越东西二分的新时期。就西方而言,弘扬人之主体精神的主流文化经过近千年的持续发展,如今似乎已进入到一个令人不禁哀叹的尽头:人之主体精神在得到弘扬的同时,极端个人主义也得到了最大程度的膨胀,以致这种膨胀威胁到了主体精神之社会创造性的具体实现。出于对这种威胁的担忧,有识之士早已将目光指向了谐和人之间关系的东方传统文化,以致西方现时文化发展已开始渐渐具体地带上了东方色彩,比如没有东方传统美术的启发,就不会有印象派运动,而没有印象派运动的开路,整个西方绘画中的现代派将是不可思议的;就东方而言,近百年的社会演化史深深地留下了西方化的印记,在此西方化过程中自身传统节节后退。时至今日,西方文化之主体精神的负面效应也日益进入视野,加之当今西方对东方传统文

化的兴趣,更加激发了东方对自身传统文化进行重新审视的热情。于此,将中西文化置于对立的思维方式便日渐失去意义,而超越中西二分的文化视野将日显其时代意义;其二,从越来越走向全球化的时代要求来看,将中西文化对立起来看或一味强调二者的不同显然已越来越与时代相悖。经济全球化时代的主旋律不是强调异,而是强调同。在这一点上,西方发达国家对经济全球化的热情和所抱希望尽管没有后发展国家来得强烈和乐观,但务实的态度早已迫使他们放下架子,积极与后发展国家展开合作,积极从异国文化中寻取得以展开良性合作的交流点和共通点。当今世界,在对异国文化的研究和了解方面,西方发达国家所投入的财力和人力要比后发展国家大得多,这充分表明了西方寻求与东方文化结合点的实际步伐要比他们口头承认的大得多,这并不是因为东西文化间的趋同成分一下子增加了很多,而是因为越来越趋同的时代提出了求同的要求。面对这样的时代要求,当今中国自然应积极顺应,尽力超越自发的二分思维,而代之以互补意识,所谓的求同存异,这里关键是求。

当然,超越二分思维并非无视中西文化的差异,而只见其间的趋同性或互补可能。事实上,看不到差异也就没有什么互补可言。用互补意识取代二分思维也就是说要将两者的同或互补性放在视野的前沿,而将两者的异或不可公约性放在辅助或其次的位置上。这应是一种文化思维方式,在这种方式中,首先和最终关注的并非不同文化间的同和异本身,而是将不同文化的同和异引向对构建某种新文化的启示,衡量这种新文化的道德尺度就在其对人类社会发展的意义上。因而,超越中西二分的文化视野就自然指向人类社会文化的自觉构建。

7. 对世界主流文化的积极构建

对像中国这样的非西方国家来说,经济全球化在文化界引起的第一个反应大多是急于商讨如何应对,因为谁都明白所谓全球化同时也就意味着西方化的进一步展开。在对如何应对的寻求中近乎本能地蕴含着对西方文化大量涌入的惧怕。在此不言自明的是,这种惧怕的并不是西方文化的涌入本身,而是自身传统文化的溃退。其实,从不同文化交流本身的规律来看,其间所发生的不可能是西方文化在中国的全面立足,也就是说,不可能是中华传统文化的全面溃退。全球化在当今中国文化上所导致的具体结果尽管一时还无法说清,但在总体模式上必然是中西文化的进一步交融和激荡,因此大可不必惊慌,对之采取抵制或全然接受的做法显然都是不足取的,正确的应对无疑是积极进入到这种不同文化的激荡和交融中,以主动地将之推向一个至少对我们来说的良性运转。

毋庸讳言,西方文化的大量涌入给我们确实带来了前所未有的挑战。回首中华传统文化在前此数百年的西学东渐过程中确实失落了不少,也就是说,大多处于劣势,但是,时过境迁,在历史刚刚进入 21 世纪的今天,我们在迄今数百年中西文化的交融和激荡中练就的当今文化已今非昔比,不一定会处于绝对劣势中,换句话说,当今在面对全球化而来的巨大文化挑战中,我们已有了绝好的条件,化挑战为机遇,由此构建出一块能向前飞跃的跳板。当今条件下使我们能化挑战为机遇的可能主要来自两方面:首先,当今西方文化已不再像数百年前那样作为中华文化的全然对立面而出现,相反,其中已蕴含着越来越多的走向东方的转机。换句话说,当今西方文化在寻找现代出路时已越来越

越强烈地将目光投向了东方；其次，当今中国文化已不再像数百年前西方文化刚刚渗入时那样经不起现代化的挑战，较之于过去，我们的现有文化中已越来越多地融入了现代成分，已越来越经得起现代化的挑战。所以，在当今西方文化大量涌入时，我们已有了前所未有的绝好条件，化挑战为机遇，使我们的文化建设更上一层楼。

这里，化挑战为机遇绝不意味着文化开放主义，不意味着不加取舍地迎接任何西方文化的到来。化挑战为机遇恰恰要求做出某种选择，要求对能够化为我们机遇的东西作出优先择取，这就进而要求有明识这个机遇的慧眼。要构筑这个慧眼无疑要具备两方面的明识，其一，对当今西方文化态势，尤其是对它对当今中国的影响力要有个真正切合实际的洞察；其二，对当今中国文化的实际走向及其可能要有个真正的了解和把握。要达到这两方面的明识自然不是一件容易的事，尤其在这两方面还有不少认识的误区存在，因而，在全球化时代首先要做的文化应对就是要排除这些认识上的误区，以对时代有个尽可能准确的把握。

在认知当今西方文化方面目前我们很容易进入的一个误区就是：由于看到了不少西方人士对自身文化展开了持续批判，就以为西方文化已走到了尽头，以为世界文化的希望开始转向东方，尤其是越来越多的西方人士在批评自身文化时对东方文化表示了不同程度的好感，这更助长了东方文化的自大情绪，比如日本就有人公然将“日本的国际化”理解成“世界的日本化”。²马来西亚总理马哈蒂尔在其《亚洲可以说不》一书中甚至认为，西方已开始走下坡路，东方古老文明将重新获得世界领先地位。当今中国尽管还没有出现如此直截了当的言论，但在文化上藐视西方，以为东方时代到来的情绪却开始有所萌生。这种过早的自大情绪之所以称其为误区，主要是因为它基于两方面的误

识：对西方人士为什么对自身文化愈来愈不满以及为什么对以东亚为主的东方文化越来越表现出兴趣没有准确而全面的判断。关于西方对自身文化所展开的批判我们很容易进入的误区就是，以为西方文化已发展到了尽头，已不再有进一步发展的潜力。其实这种批判是走向自我完善的前奏。实际上，早在西方资本主义飞速发展的19世纪中叶，西方知识界已开始渐渐出现对资本主义异化人性这一面的不满，19世纪末、20世纪初这种不满明显升级，但始终未得到社会的重视。直到第二次世界大战爆发后，社会才开始关注早就由知识界发出的这种不满，结果，战后西方社会的发展越来越顾及到这种不满，走上了尽可能实施自我完善的道路。所以，西方对自身文化所发出的不满或批判不应被理解为这种文化已走到了尽头，而应被看成是寻求新发展的一种态势，就像黑格尔在浪漫派艺术中预言的艺术之终结其实并没有指向艺术本身的中止而是指向了全新艺术出现的前夜一样，西方对自身文化的批判其实宣示的并不是西方人自身对这种文化失去了信心，而是要将这种文化推向新一轮发展的渴求。假如没有这种批判，西方文化才会停滞不前，才会被历史淘汰。所以，西方对自身文化的不满只能被视为对进一步发展的祈求。正由于此，西方文化的批评者往往同时也是东方文化的赞美者，赞美东方并不是因为东方文化突然奇妙地成了时代的宠儿，而是为了寻求进一步发展的思路或启发，因为作为与西方文化处于对立境地的东方文化最能给西方文化提供全新的、截然不同的思路。恰恰这种赞美却很容易引导我们进入认知自身文化方面的误区，以为连处于世界领先地位的西方都赞美我们的文化，那这种文化无疑是世界最先进、最具现代性的，这就往往使文化保守主义或复古思潮有了得意的面容。这种对自身文化的认知之所以为误区，并不是因为西方对东方（中华）

文化的赞美没有任何根据,而是因为西方大多是补足性地从东方文化中寻取能受启示或能为自己所用的东西来赞扬。鉴于东(中)西文化发展的事实差异,这种为他们所看重的东西,首先不见得也应同等地为我们所看重,其次也不见得就能现成地成为最现代或最先进的东西。其之所以受到西方看重,并不是因为西方要将它直接奉为如此这般的東西,而只是于其中看到了走向先进文化的启迪,如德国现代思想家孙志文(Arnold Sprenger)对西方文明的批判就颇具代表性地将矛头指向其只重功能的唯工具态度,并由此告诫中国:现代化不应照搬西方只重功能不重本质和意义的唯理主义,而应从自身文化出发作出选择和发展。³而他也许没有看到,中国由于在前此数千年的历史中太看重本质,太看重意义,以致太多地忽略了功能,从而使拥有无数技术发明的文明古国最终却落后于后起的西方,使向他人输送了火药奥秘的国度最终却受到了他人炮火的欺凌。当今中国的问题与西方截然不同,不是对功能看得太重,而是太轻,由此我们怎能像西方那样降低对功能的看重再去无视功能而抬高所谓的本质和意义。由对西方的批判,孙志文自然转向对中华文化的赞美,他指出:“老子是中国文化当中最具世界性的思想大家。《老子》可以说是人类在探究世界运行原则和存在本质方面最重要的思想作品”。⁴“从现代人类学研究的观点来看,墨子无疑是最前进的中国思想家。他对天的观念,对人类普遍性的看法都十分的现代。研究墨子将有助于人类追求以博爱为基础的新的精神生活。”⁵这些对中华传统文化的赞美在当今西方颇具代表性。老子是西方对中华文化感兴趣者永远的话题,至少从19世纪中叶以来是这样。之所以老子对西方有如此持久的吸引力,就是由于它能慰藉太看重功能之西方对本质和整体意义的渴望。墨子之所以在近数十年来愈来愈受到西方的

重视,主要是由于猎奇的目光愈来愈转向非主流文化的西方在其有关“非命”、“兼爱”等思想中惊喜地看到了某种吻合。显然,老子也罢,墨子也罢,在受其数千年影响的中国很少会有人信奉他们能直接地成为最现代、最先进文化的代表。当然,西方的看重自有其道理,对西方迄今所走过的文化道路而言,中华传统文化中的这些部分具有着矫枉过正的意义,但对我们来说,就不见得如此了。因而,在此必须看到,无论就西方对自身文化的批判,还是就其对东方文化的赞美而言,其间的立足点与我们的不尽相同,也就是说,西方对自身文化所批判的东西不见得对我们来说也是要加以唾弃的,同样,西方在我们文化中所看重的东西也不见得就是我们要同等地看重的,我们必须从自身的文化需求出发来看待这一文化现象,切忌人云亦云地跟在西方后面跑。

当然,在此绝不是说对西方文化中出现的这些现象要置若罔闻,而是要作切合客观实际的洞察,挖掘出对我们来说蕴含于其中的机遇,积极参与世界主流文化的构建,这是经济全球化时代挑战为机遇的重要契机所在。西方当今文化中出现的对东方,尤其是对中华文化的转向或亲和,至少传输给我们一个信息:古老的中华传统文化能够引发现代西方人的兴趣,凭借这一文化资源我们就有条件去积极参与世界主流文化的构建。在此我们又要防止一个很容易步入的误区:以为中华传统文化本身就能直接地参与到当今西方文化中,尤其是中华文化在当今世界文化市场已具有的卖点更容易助长这种观念。事实上,在文化领域,尤其是在电影、绘画、音乐、艺术设计等领域,我们靠贩卖传统的东西已赢得了不少市场,但切忌由此以为,我们的传统本身就能既成地参与到当今世界的主流文化中,因为这个市场的存在所表明的主要并不是西方对中华传统文化的接受,而是

对异国文化的一种好奇,尤其这种异国文化展示的又恰恰是自身的反面,恰恰是自身所失落而在心理上又渴求的,所以,西方对中华传统文化的这种兴趣主要是为了慰藉心理上的某种需求,很少有、至少迄今还没有当真地要接受这种文化的成分在里面。正由于此,对中国传统文化的直接贩卖往往只能达到一时的轰动效应,过后很少留下持久的印痕。而西方在对中华传统文化叫好的同时并没有在揣摩如何效仿这种古老文化,而是在琢磨其间诱人的奥秘,琢磨如何能受之启发造出比它更好的东西,并且决非中华传统文化中的任何东西都会受到当今西方的欢迎,其间又有个由心理需求而来的选择问题。因而直接将中华传统文化搬到西方去,尽管能创造一时的票房价值,但绝不是参与世界主流文化构建的一种举措,而且对中华传统文化的兴趣在当今西方尽管越来越呈上升趋势,但还没有成为其主流文化的一部分,就像西方到中国来旅游观光的人数尽管逐年增加,但在占西方每年出国旅游总人数的百分比中却远没有达到举足轻重的地步,我们不能因为西方对中华传统文化的兴趣面以为我们的文化一下子可以直接成为最现代、最先进的东西。对西方主流文化的积极构建就是要明察,西方对中华文化兴趣的实际立足点并非要对之进行全盘接受而是要从截然相反的东西中寻取补足性启发,所谓的寻找灵感(*inspiration*)。要参与对世界主流文化的构建就是要参与到这种寻取中去,在此我们的优势就是作为中华文化的载体应能对之作出最佳领悟。当然,对中华文化的最佳领悟本身还不能说是对世界主流文化的参与,还要结合当今世界对主流文化的需求从中引发出最具前卫性的东西,这决非直接地就存在于我们的文化中,但应该能受启于它,能由它引发而来。成功实施这种引发的关键就是对当今世界文化需求的准确把握,也就是说,要找出中华文化与当今世界文化

需求的结合点。在找寻这个结合点的时候又有一个误区很容易使人踏入,即采用机械补贴的方法将中华文化中引起西方关注或兴趣的部分与西方文化中目前最前卫的东西结合在一起,以为这种机械的结合就是对世界前卫文化的创造。殊不知,这种机械拼凑的方法有悖于文化的内在机能性。西方文化中既成的前卫形态与中华文化中的既定内涵一样都有各自的构造机能,无法简单地各拆出一部分拼凑在一起,这种做法由于没有文化创新机制的支持,充其量只能达到让人一时耳目一新的效应。曾记得,约十多年前中国美术界曾有人用西方现代画法去表现中国特有的文革内涵,一时确实获得了让人耳目一新的轰动效应,在西方的展出同样如此,但新鲜过去之后,这种做法的市场效应显然缺乏后劲,至今已很少有人再去谈它了。中国如此,西方亦如之。究其原因我想主要是由于这种机械拼凑的方法没有内在机制的支持。西方现代画法有其特有的视觉内涵,而这种视觉内涵又与中国文革时期的内涵很难有机地结合在一起,人为地将其组合在一起自然只能获得昙花一现的轰动效应。所以,对西方主流文化与中华文化潜在结合点的寻觅必须从机制角度出发,即一方面看当今西方主流文化呈现出怎样的向性(intention),另一方面看中华文化对之具有怎样的可比性或对应性。

对于当今西方主流文化呈现怎样的向性这一点,经过战后一而再再而三的文化批判迄今已不断为人知晓。这种向性归结为一点就是对精神危机的摆脱,正如美国学者布热津斯基指出的:“如果人类要想真正地掌握自己的命运,就必须克服全球精神危机”。⁶这种危机尽人皆知地集中体现在个人中心或自我意识已机制性地社会化成了人人埋怨而又无人会抛离的影子。正由于此,谁都明白,要解决这个问题光“提出一系列政策建议革

除不了积弊。只有掀起一次新的历史浪潮,使价值观念和行为方式发生变革,才会把积弊革除”。⁷这种价值和行为方式变革的方向无非是对几乎已走到尽头的自我观念进行约束,布热津斯基还说:西方需要建立“一种公众自我控制,这种控制产生于判别是非标准的某些内在的自我约束观念”。⁸然而,谁都明白,当今西方的文化问题并不是对这一点的认知,这种认知早就完成,而是如何对这一点的实施。正像另一位美国学者史蒂芬·罗指出的,“我们这个时代的特点之一,就是人们对要包容些什么有时比要包容进什么里面知道得更多”。⁹也就是说,当今西方对于所需要文化应包容些什么已明了很多,如民族主义与世界主义的包容,个人主义与群体意识的结合,市场经济与政治民主的并存,法制与道德约束的相辅等等,但对于如何实施这些包容却明显缺乏方案。这才是当今西方文化寻觅的真正关节点所在。西方对中华文化的兴趣集中地就是由这种寻觅所驱使,因为中华文化的双重性、折衷性和兼容性特点给西方的这种寻觅以诱人的许诺。明了当今西方主流文化的这个走向,我们就可以凭借自身传统文化在这方面的丰富资源积极参与到这个走向中去。

在这方面我们具有优势可以而且应该去做的首先是,如何构建出一种既能包容各种积极文化又能抵御其中消极部分的机制。当今世界,哪些积极因素应包容到未来文化中,哪些应加以抵御,已是讨论得较多的,如今的问题是如何使这些彼此往往相对或相抵触的因素得以兼顾地付以实施。西方在这方面缺乏经验,因而将目光看向了东方。东方尽管迄今未曾像西方那样用只顾一端的方法达到了社会的飞速发展,而是一直以兼顾原则为重,但这种兼顾又明显是以社会发展的滞后为代价的,所以凭借我们传统文化的兼顾性资源并不意味着传统的做法可以现成地拿来为现时所用,那样势必重复了历史,它自然会重复历史在

人文方面的诱人之处,但是也会重复由此而来的使社会发展滞后的代价。这显然是当今时代没有人再愿意的。在此,凭借我们传统文化的兼顾性资源,也就是说凭借我们由传统而来的对各种相关、乃至相对因素进行兼顾性运作的的能力,尤其是心理适应力,去建构对新的相关因素的兼顾机制。这种运作经验以及对相对立因素并存的心理适应力是西方所不具备的,因而就是我们积极参与到世界主流文化构建中去的优势所在。其次,我们的优势还具体表现在转型期所特有的可塑性上。当今西方早已完成社会的现代化进程,目前正带着社会现代化的结果走向修正或补足性的所谓后现代化时期,这面临着从无约束的享受性一极走向有约束的另一极所具有的困难,也就是说,现代化所带来的结果使人越来越习惯了尽兴而无约束的个人享受,后现代化要对这种尽兴作出某种顾全大局的约束,由享受转到约束自然有其难度,如当今西方普遍存在的因福利制度导致自给自足精神的失落、懒惰等,即个人对国家的依赖,就给向约束性生活的转向带来了极大的难度。而刚从农业文明走出来的我们就不具有这种难度,刚刚告别农业时代正走向更进步社会的我们在这方面就具有较大的可塑性。理智的运作既可以让它定位于西方业已完成的现代化上,也可以让它更前一点地定位于西方后现代化努力所追寻的目标上,而且对我们来说,眼下所处之转型时期的绝好机遇还在于,可以凭借在我们身上还没有完全衰亡的源自以往时代但又是后现代努力所需要的一些特质,如勤劳、对集体力量的看重等,更快更顺当地让社会转型直接定位在最前卫的目标上。之所以能比西方更快更顺当,就是因为那些在我们这里还没有完全失落的特质在当今西方早已失落得无影无踪了,要再重新唤回它就不再是一件容易的事了。正由于此,一般中国人对于世界未来要比西方人乐观得多。这就是正处于

转型期的我们有可能更快地一步到位的优势所在。再次,我们自有的文化中有很多至今仍呈显势的东西与当今西方主流文化间具有着某种直接的对应,如尤其在平衡人与人以及人与自然关系方面,这就使得我们对构建世界主流文化的积极参与又拥有了具体的亲和优势。众所周知,当今西方普遍受到关注的问题可以归结为能源、管理和沟通或交流(communication)问题。前者显然是为制衡人对自然的无顾忌开发,以达到人类的可持续发展。我们在这方面尽管没有既成的做法和理念,但我们的文化传统中拥有着珍惜自然、爱惜自然的良好机制,这就使能源问题在我们这里能得到很好的呼应;管理和沟通或交流问题讲到底也就是一个如何更好地使人之间协同运作的问题。在这方面我们传统文化中与之所具有的对应显然是无需多言的。我们可以用自身文化中业已存在的与西方当今前卫文化的亲和去启发这种文化的现代形态。近十年前中国以及海外华人学术界所展开的有关中华传统文化现代化的探讨就是这种努力的一种表现,只是这场探讨最后仅流于对中华传统文化中具有时代意义部分的列举,而没有由此列举而出去积极构建这种文化的现代良性形态,如美国华裔学者成中英就从儒家思想中列举出具有时代意义的如下四个特质:“生生”观念,“生生之谓性”(宇宙、人生是一个不断创造,不断生成的过程);“尽性”观念,“尽物之性”,“尽人之性”,“尽己之性”;“天人合德”观念(天人合一);“知行合一”观念。¹⁰这些思想的现代意义显然无可厚非,但它们本身还无法直接地成为现代思想,必须将之转变成具有现代内涵和形态的东西。所谓转变也就是发掘出能为现代所用的部分,去除依附于其间的不合时宜的东西。经过这种发掘和去除它已不再是原来的东西,而成了一个全新的创造物。所以,在积极参与世界主流文化的构建中我们的优势并不仅仅是列举出自

身文化中具有当今世界意义的部分,而更是要由此出发去挖掘或构建出当今世界主流文化应具有形态。

当然,在凭借自身文化的优势去积极参与世界主流文化构建的同时,作为经济全球化时代我们的文化选择还应看到文化应对上对内、对外的不同,也就是说,对内对外我们要打不同的文化牌。对外打的文化牌就是看准机遇地利用我们传统文化目前所具有的市场效应将我们的文化推向世界,对内打的文化牌就是要切合实际地解决社会发展中存在的文化问题。具体来说,对外明显地有两种做法:第一,立足于短期效应,在世界范围内直接推广我们传统文化中具有时代意义的部分,如历史上的相生相长思想本来在某种程度上延缓了中国社会发展的速度,在进入后工业化的今天它却能提供建立某种制衡文化的思想基础,像科学与人文精神相生相长,新教与儒教伦理相生相长,个性与集体精神相生相长,改造自然和自然人文精神相生相长,世界主义和个人主义相生相长等等。这样的思想在当今世界很快会具有卖点。我们将其卖出去主要的倒不是赢利,而是作为一种文化策略以此将中华文化推向世界,接受当今世界的文化挑战。对外打文化牌的第二种做法就是立足长远效应,将我们传统文化中的积极部分改造成可能赢得世界市场的现代形态,然后将其推向世界。这种做法之所以是着眼于长远效应,是因为它不像前一种做法那样直接贩卖传统文化中明摆着受人欢迎的部分,而是将这些部分改造成现代形态,这种现代形态在世界文化领域本身还没有成型,还是一种正在寻觅的东西,因而它就具有是否被接受的风险,但一旦被接受就显然不是满足了某种一时的好奇,而是创造出了具有真正现代意义的前卫文化。这种做法大多是将中国当今文化中可能具有世界意义的部分推向世界,因为当今中国文化无疑是从传统中实践性地衍生出来的,从

某种意义上说,它是中华传统文化之现代形态的最具体表现。不久前,中央电视台与英国、希腊等国同行合办的“Bravo China”节目就有这样的味道,即将当今中国流行的,受人欢迎的精彩文化推向世界。对内方面我们要打的另一张文化牌就是要瞄准如何构建一种使当今社会得到既高速又良性发展的现代文化。高速就要顾及我们传统文化中刻苦奋发以及西方现代文化中的积极进取精神,良性就是要顾及我们传统文化中对大局和整体利益的看重和西方后现代文化追求中对平衡诸个体力量之整体的关注。这显然不同于对外方面应打的那张文化牌。明了了这个不同,对构建世界主流文化的积极参与就能找准目标,运筹帷幄。

注 释

1. 姜义华:《论东亚现代化进程中的新理性主义文化》,见王缉思主编论文集:《文明与国际政治》,上海人民出版社1995年版,第259—280页。

2. 参阅 Bruce Stronach: *Beyond the Rising Sun. Nationalism in Contemporary Japan*, 1995 Westport, London p. 54—55。

3. 4. 5. 参见孙志文:《现代人的焦虑和希望》,北京三联书店1994年版,第61—66页,第106—107页,第108页。

6. 7. 8. 布热津斯基:《大趋势与大混乱》,中国社会科学出版社1995年版,第245页,第235页,第242页。

9. 史蒂芬·罗:《再看西方》,上海译文出版社1998年版,第79页。

10. 参见成中英:《中国文化的现代化与全球化》,中国和平出版社1988年版,第66—68页。

结 语

美国学者 G. 霍夫斯泰德(Geert Hofstede)在 1973—1978 年于布鲁塞尔欧洲高级管理研究所所作之研究基础上写成的一篇文章中将区分不同国家文化的标准分为四个维度:1. 权力差距,指一个社会在机构和组织里接受权力分配不平等这一事实的程度;2. 回避不确定性,指一个社会对不确定性和模糊环境所感到不确定性的程度,并试图建立各种确定性以避免这种状况的程度;3. 个人主义与集体主义所占比重;4. 男性化—女性化,指社会中主导价值观男性化或女性化程度。¹作为一名中国人读罢之后会隐隐觉得,这似乎是一个西方人写给中国人看的,因为用此方法也能很好地标识出当今中西文化的分界。其实,这倒不失为一个表明当今世界各种文化已如此地交融在一起的例子,以致其间的差异已不在质方面,而只在某些共有指数的参与量上见出。当今中西文化的差异同样越来越局限于对某些共有指数参与量的不同上。中西文化经过数百年的相互冲突、激荡和交融,迄今在应保有某些质的指数问题上愈来愈走向一致,接下来的问题就是对这些指数如何进行量上分有的问题。国内最近对文化问题的探讨中有人提出了兴于科技,立于法制,成于人文的观点。其实,由此所道出的也只是一些质方面的指

数,至于量方面的分有问题并未得到丝毫说明。成于人文听上去自然无可厚非,而且动听、诱人,那么,如何使科技、法制走向有助于人文的实施呢?更何况就西方的道路来看科技和法制中似乎不可避免地有着无益于人文实施的东西。当今世界,无论对中国还是对西方来说,文化问题的关节点已越来越由原来的追求怎样的文化问题让位给如何使某种文化付诸实施的问题,尤其对当今中国来说,时代需要怎样的文化尽管仍有人在谈,在关注,但如何使时代所需要的文化付诸实施已越来越成了迫在眉睫的关键,对整个社会是如此,对生活于其中的每个人亦如之。本书如能给读者在这方面有所启示,已甚足矣。

注 释

1. 参见[美]莫滕森编选:《跨文化传播学:东方的视角》,中国社会科学出版社1999年版,第1—31页。

附录

有关文化间性问题

全书无论谈中国还是西方文化,始终力图避免孤立的论说方法,而极力切入中西相关性语境,这就涉及了中西文化的间性问题,因而论说中偶尔有“文化间性”的提法。作为贯穿全书的方法,写作时只顾及了对它的运用而放弃了对此方法本身的阐释,因而在书稿付梓出版时,觉得有必要弥补一下这一不足。

1. 问题的提出

有关文化问题的探讨中,尤其是对不同文化交互作用的论述中,人们很容易步入一个不易察觉的误区:将所述文化作为自成一体的系统看待,力图通过对该系统尽可能客观、详尽的描述去揭示它与其他文化的关联。此之所以为误区主要在于:它将动态的文化作用系统从其植根的现实关联中分离了出来,在对其进行了孤立的梳理之后又试图将之回挂到原本活生生的关联上。这个误区的不易察觉性主要在于:它应和了人的认知心理,因为静态地梳理出的脉络清清楚楚地向人展示了该文化系统的特征及其构成,当它们再被回挂到其原本植根的关联中时,该关

联的面貌也就随之得到了清晰的展现。这种做法在知识心理学方面的成功很好地掩饰了它与实际关联的脱钩。

其实,在不同文化的交互作用问题上,成为彼此真正实际的已不再孤立地是各自自成一体的整个系统,而仅仅是参与到这种交互作用中去的各自部分,即便这些部分本身也已不能单个地自成意义,而是由于进入了与他者的特定关联才显出其意义,因而,离开这个关联就无从进入它真正发生作用的世界。这里,问题的复杂性在于:我们的认知完全可以将这些部分辨认出来,而且这些被辨认出的部分可以是所述文化中确确实实存在的,甚而是确实参与到与他者的交互作用中去的。可是,这种静态地来看客观和准确的认知由于忽略了文化在与他者的交往中发生的意义重组而最终还是失离了实际发生作用的意义关联。

也许由于我们传统中对天人合一思想根深蒂固的笃信,我们从来就坚信,再远的他者,哪怕是天,都能被我们通达,其间无需任何中介者,因而,我们的文化活动中长时期存在着凭自身努力能够通达对象之客观意义的信念,我们传统中对考证、对古人之原本意义的推重,无不昭显了这一点。在西方文化传统中,历来存在着此岸自身无法直接通达到彼岸的问题,两者之间需要有个中介者来传递信息,古希腊的赫尔默斯(Hermes)神就担当着这个角色。所以,较之于中国,西方文化传统中从没有整个地出现过这样的信念:此在的每个人无需外在的帮助能够自己通达彼岸。与之相应,西方历史上他者的客观自在意义是不存在的,它始终具有一个如何被传送到此在那里去的问题,西方的释义学传统长时间徘徊在这个问题上。而现代解释学则道破了这一问题的症结所在,即一件文本的实际意义是在与他者的作用中生成的,所谓伽达默尔言说的意义之效果史(Wirkungsgeschichte)。从文化角度看,当一种文化与另一种发生交互作用

时,该文化中进入此作用的部分必然会在与他者显出的关联中发生意义重组。孤立地从一种文化来看,可以说这种关联使参与其中的部分发生了意义偏离,可是,这种偏离不仅是正常的、不可避免的,而且也是不同文化交互作用的真正实际所在。我们传统中所存在的反释义信念,即认为一件文本的客观意义是可以被直接复现的,其实只是约减了一件文本在被理解中发生意义变迁或重组的程度,而没有根本消除这一现象。就中西文化交互作用的效果史来看,这种意义偏离或是重组真可谓是无时不在,无处不发生。本来在我们这里并没有怎么引起重视的东西,到了西方那里却引发了料想不到的关注,反之亦然;本来在我们这里被作为一种品德看的机动性和灵活性,到了西方那里却完全有可能被看成是没有诚信的表现,反过来同样如此。不仅两种文化,而且即便同一文化圈中的两个人相遇时,也免不了这种由相遇之交互作用而来的意义变迁。事实上,构成这种交互作用之真正实际的并非参与其中的各自原本存在,而是它们于其中发生的变异或意义之重新生成,所以,将参与其中的部分作为独立的整体去论说所揭示的只是它本来的意义,而不是它在这种关联中重新生成的意义,从而也就触及不到处于交互作用中之文化的真正实际。

曾几何时,在西方跨文化研究的激励下,比较研究,尤其是中西比较,风靡了我国学界好一阵子,一时,中西文化的同和异被列举出了一大串,我们的认知对这些比较出来的文化特征也表现出了莫大的欢欣,但欢欣之后,这种静态的跨文化研究却没有得到应有的后续发展,而我们置身的现实却从没有停止过地不断走向新一轮的中西互动。这种脱节显然源于:静态的同异比较虽然把握了所述文化的各自特点以及参与到其间交互作用中去的各自部分,但并没有触及这种交互作用本身的实际,因

而,这种研究无法像我们置身的现实那样焕发出持久的生机。西方学界也不乏这样的情形。

本来,跨文化(intercultural)一词在西语中所指的并不是单纯地相遇在一起的不同文化,而是不同文化相遇时发生的那种交互作用,它指向的显然不是这些文化的自为存在本身,也不是单纯地参与到该交互作用中去的各自文化部分,而是这些部分相遇时发生意义重组的交互作用过程,因而国内新近有人倾向于将该词译成“文化间际”。较之于“跨”,“间际”一词显然更能体现 intercultural 本来所指的不同文化间交互作用之内在过程这个本义。于此,我们对与他者处于交互作用之文化的论说,就不能偏离目标地仅仅看向参与其中的要素本身,而应紧紧抓住这些要素于其中发生的意义重组过程,也就是说,不能孤立地将这些要素作为自在的静态个体去看,而是要将它们放到与他者发生关联而出现意义重组的动态过程中去看。这样一来,每一种文化就都有一个间性特质的问题,即在与他者相遇时或在与他者的交互作用中显出的特质。对他者处于交互作用之文化的论说就要紧紧看向这个间性特质,否则,只是单一地指向参与其中之各文化要素,充其量只能满足一般认知旨趣,而无法真正切入现实发生的文化事件,因而,惟有这个间性特质标识了不同文化交互作用的真正实际。

2. 文化间性之所在

孤立地看,每一文化在其静态层面上都是自成一体的系统,但从意义的生成实际来看,每一种文化又只有在被接受时才获得其意义。换句话说,一种文化只有在与它的接收者处于某种关联时才能实现其意义。同样,在不同文化间的交互作用中,一

种文化的意义只能生成于该作用过程本身,离开这个关联所言说的文化只能是从其生命实际中抽离出的静态要素,因而对它展现效用的实际不具有真正的切入能力。而指向这种关联的言说揭示的就不再是抽离出的要素,而是活生生的文化间性特质,即于此意义生成关联中显出的特质,因而,与他者的关联是文化间性特质得到呈现的具体所在。

在不同文化的交互作用中,一种文化的间性特质见诸与其他文化建起的关联。当一种文化遭际另一种文化时,彼此见出反响或进入视线的从不会是各自的整个系统,而总是各自引起对方关注的特定方面,恰是这些方面具体展现了不同文化间的关联。进而,这些方面由于是被对方见出的,因此,它们在此关联中往往会以不同于其本然状态的面貌出现。这种不同或意义变化是在与他者发生关联时显出的,所以,标识的就不是文化自在的静态特性,而是它的间性特质。17、18世纪中华传统文化渗入西方时引起关注或见出反响的显然不是它的整个系统,而仅是其中的特定方面如儒家伦理,并且就这些方面本身而言,在所引起的关注或反响中也不乏发挥甚而曲解之处。19世纪,中华传统文化中的另一些方面像道家思想又跃入了当时西方人的眼帘。到了20世纪,情形又有所变化。同样,在西学东渐方面,西方文化也从没有整个地进入到我们的现实中,其间引起我们关注的总是它的特定方面,而且这些方面在我们这里所获得的意义与它本来的含义不尽相同。这种变异或意义重组就源文化本身而言似乎是一件不怎么值得欢欣的事,但它却不容置疑地展现了不同文化所发生交互作用的实际。换句话说,一种文化对另一种文化的影响或作用惟有通过这种接受或反响才得以实现。所以,我们对文化间性特质的区分并不单纯地为了使认知走向具体的深入,而更是为了使认知具体贴近文化发生

作用的真正实际。

那么,这种作为文化交互作用真正所在的时间性特质具体是何以产生的呢?其实,说起来并不复杂。有关人类对他物的精神接受活动,中国早就有仁者见仁,智者见智的说法;西方现代解释学也早已披露了这种接受的交互作用特质。每一种文化都有其自身的系统特质,当它与另一种文化系统相遇时,不可避免地都是从自身系统的特定视界(horizon)出发去理会对方的,而由于这个特定视界永远不可能与对方完全吻合,所以,由此遭际生发出的理会就不可能与对方完全一致,它只能是两者交互作用的结果,即伽达默尔所说的两种视界的融合(Horizontverschmelzung)。作为这种融合,一种文化在与他者交互作用中实际生发出的意义就不可避免地会发生某种变异。正基于此,现代西方跨文化研讨中越来越通行的观念之一就是误解的合法性和不可避免性。17、18世纪西方对中华文化的理会中之所以尤为关注在中华文化本身中不见得突出的专制主义问题,其实主要地由自身当时反专制统治的强烈愿望所致。19世纪末、20世纪初西方文化中本来由于已成定制而不再引起怎么关注的“德先生”和“赛先生”,在中国却引起了巨大的反响,这反映的其实并不是当时西方文化本身的热点所在,而是当时中国文化看向西方所带有的特定视界,即补遗性地寻找自身根本地有别于西方的地方,从而给当时中国社会以指向根底的冲击。因而,文化间性特质的形成是由于谁都是由自身特定视界出发去理会和梳理他者的。这样,对每一种文化来说,都具有被特定视界关注、整合的趋势,这种趋势就昭示了它的时间性特质。

这里首先碰到的问题是:每一种文化看向他者时所带有的特定视界具有强烈的时间性,它绝不是一成不变的。每一种文化的既成态势、走向等在与其他文化相遇时都会铸成其看这种

文化的特定视界,这种态势和走向的可变性自然使不同文化交互作用中的意义重组呈现出相当程度的不确定性,如不同时期的西方就出现了对中华传统文化中不同方面的关注,即便对同一方面,不同时期也展现出不同的理会。同样,我们对西方文化的看重和领会也历史性地呈现出不同指向和侧重。文化视界的这个可变性和不确定性是否意味着由之而来的文化间性特质成了一种无法界定而不具有任何客观依据的主观随意认同呢?回答显然是否定的。一种文化所带有的特定视界尽管随时间而处于不断的生成和变动中,但特定视界的形成本身是一个客观社会过程,它不以任何人的意志为转移,也无法随意选定。一种文化遭际其他文化时带有怎样的视界是无法人为选定的,它由该文化特定的态势和走向而来,因而该文化在与另一种文化相遇时会与之建起怎样的意义关联,在此关联中又会出现怎样的意义重组,是一个两种视界交互作用的结果,决不是可主观任意确定的,所以,一种文化的间性特质——与特定其他文化遭遇时显出的意义关联,也是作为该文化的一种隐性特质而客观存在的。

对文化间性特质的言说还会碰到的一个问题是:它既然是在与他者的遭际中显出的特性,人们何以能特指某一文化而去言说它的间性特质呢?诚然,一种文化的间性特质惟有在与他者的特定关联中才得以显现,但这绝非意味着我们无法先于或离开这种显现的实际发生去论说它。这里,问题的关键其实并不在于能否,而在于如何去言说文化的间性特质问题。如果孤立地去论说某一文化的自在特性,显然无法触及它在遭际他者时可能显出的特质,同样,单纯地将两种文化放在一起进行比较,也无法揭示各自指向对方的间性特质,因为这种比较只是为了应和认知旨趣而外在地将两者放在一起,还没有真正深入到能引发彼此反响的内在关联中。一种文化论说要能真正触及该

文化的间性特质,就必须指向该文化与特定他者的内在关联,惟有居于这种关联的东西,才是能够引起彼此关注的东西,也就是能够在对方引起反响的东西。

这里,两种文化间的内在关联并非单纯地指两者间内容上的亲和性,而是指能引发对方反响的关联,即两者间指向对方注意力的东西。它可以是两者间相近的东西,也可以是两者间不同甚而相反的东西。17、18世纪,当中华传统文化进入西方人的眼帘时,其中的儒家文明较之于道家、佛家思想就明显地更能引起当时西方的关注,因而,两者之间在当时就具有着这种关联,而道家、佛家思想尽管也毋庸置疑地是中华传统文化的组成部分,但与当时的西方却还不具有这种内在关联。到了19、20世纪,情形就众所周知地发生了变化;同样,19世纪末、20世纪初,西方文化中的“德先生”、“赛先生”就与当时的中华文化显出了这种关联,而其中的“法先生”(法制)面对当时中国文化却还不具备这种特性。到了20世纪下半叶,情形又发生了变化。因此,对文化间性特质的言说绝非单纯地指向该文化与他者的同或异,而是指向该文化与其他文化兴奋点之间的关联,惟有居于这种关联的东西才是能在对方引起关注的,才是能在对方引起反响的,进而也就是能在对方作用下出现意义重组的。这就是一种文化相对于另一种文化所具有之间性特质的所在,这个间性特质显然与其所指向文化的具体态势息息相关,而与两者之间的亲和程度并不具有什么直接的必然联系。所以,标识两种文化交互作用真正实际的并不单纯地是参与其中的诸要素,而是使这些不同要素具有关联的机制,惟有此才是一种文化面对特定他者所具有之间性特质的真正所在。

3. 中西间性问题

西方战后迄今的哲学阐释中颇为引人注目的一个话语就是主体间性(Inter - Subjectivity, Inter - Subjektivitaet),意指不同主体性间的一种交互作用关系以及由此对意义的重组。这个主体性往往体现于历史或思想文本中,因而,人与这些文本的相遇或对它的解读就与其间作为他者的主体性建起了一种对话或沟通关系,这种居于不同主体性(解读者与被解读对象)间的交互作用关系其实也就标识了特定主体相对于他者的间性特质,因此,文化间性问题在某种意义上就是当今西方哲学中的主体间性问题在文化学领域的一个具体体现。

文化间性也罢,主体间性也罢,任何间性都是以相异性为前提条件的,惟有在相异的东西之间才会出现交互作用式的对话关系,而且事实往往是:这种相异性越大、越强烈,彼此引发的反响也就越大,因而所建起的间性关联也就越令人瞩目。在我们的生活现实中,最具异质性的文化毋庸置疑地来自西方。假如我们将文化间性这一概念所指向的两种文化定位于中西,那势必出现中西间性的问题,即中西文化中能使两者间建起对话关联的特性,也就是两者之间能引起对方关注或反响的属性。

中国和西方作为两种自在的文化系统众所周知地是按各自路径发展起来的,但同样尽人皆知的是,两者之间已具有了很长一段时间的交互作用史,这种作用在近一百年内似乎在中国要比在西方来得强烈,但中国文化对西方的影响比反过来的情形却具有着更悠久的历史。不管怎样,在具有明显异质性的中西文化间业已发生并正在发生着无数活生生的间性关联,而且从此历史事实看,两种文化从未整个地进入其间出现的此种关联

中,无论在哪个时间段或在哪种关联中,始终是两者中的某一或某些部分彼此发生了关联,并且进入此关联的部分都会发生某种意义变化,恰是这种间性关联中的意义重组构成了两种文化交互作用的真正实际。因此,在中西文化问题,尤其是两者交互作用问题上,单单求全性地专注于各自文化系统的内在组成是没有多少实际意义的,要真正触及两者交互作用之活的现实,仅将两者进行单纯的同异比较也是无济于事的,在此,惟有对中西间性特质的切入才能真正贴近两者交互作用的实际。

简言之,所谓中西间性也就是两者间能建起对话关系的部分,或者说,是两者间各自能引起对方关注,进而在对方引发反响的部分。这就要求我们在看清两个文化系统各自内在关联的同时不能停留于其内,而要从中走出来,将注意力放在两者间最能建起间性关联的部分上。一种文化何以能引起另一种文化的关注呢?这一方面自然与该文化本身的特质相关,另一方面也在很大程度上与另一文化的自身态势相联,恰恰这种态势赋予了一种文化看向他者的特定视界,而惟有这期待视界从所遭际的他者中建构起了能与之进行间际交流的对象,惟有它参与并制约着对方意义在此关联中的实现。

中西间性问题的提出首先让我们看到:我们所言说的西方文化其实并非该文化的整个自在系统,而仅仅是该系统中引起我们关注并经我们时代文化视界整合出的部分,因此,严格意义上对西方文化本来面貌的复现在我们这里是不可能的;其次,在对西方文化的言说中,我们不仅要看到西方文化中的哪些部分在我们这里引起了反响,而且更要看到:这种反响其实表明的与其说是对象本身的特质,不如说是对象在我们这里所显出的间性特质,即对我们来说的意义,因此,较之于自在的原本含义,它必定会出现某种嬗变;再次,鉴于特定视界的时间性和历史性,

西方文化中引起我们关注的东西必定会随着我们自身文化的演递而发生变化,对中西间性特质的关注就是要紧紧抓住两者间这种对应关系的历史演替;最后,中西间性问题的提出要求我们在对西方文化进行价值认同时必须紧扣它与我们期待视界的关联,一种西方文化是否对我们有价值并不取决于它在自身文化系统中的价值定位,而在于它对我们来说具有怎样的间性特质,即与我们置身的文化态势具有怎样的关联,所以我们大可不必因西方看重了我们过去文化中的某些部分而不顾自身现实地匆匆跟在后面跑。

这里还需要指出的是,中西间性并不单纯地指向彼此间亲和的部分。诚然,两者间的彼此亲和部分较易引起对方的关注,较易建起某种间性关联,但其间非亲和的东西,甚而相斥的东西有时也会引起对方的关注,如西方 17、18 世纪对中华文化中专制主义的关注,或中国遭际西方文化伊始(19 世纪中下叶)对西方进化论的关注等等,无不昭示了中西文化间会出现补遗性的间性关联,而且这种补遗并非单纯的正面补缺,它也可以反面地在引以为诚意义上出现,此间问题的关键并不在于是正面的补缺还是反面的引以为诚,而在于一种文化是否应合了对方的兴趣点。中西间性就中国文化而言就是指其中能引起西方反响或关注的部分,就西方而言就是指它能引起中国反响或关注的部分,这些部分既可以是正面的,也可以是反面的。所以,中西间性问题的提出就要求对中西文化的考察将注意力放在彼此引起对方反响,即彼此渗入到对方中去的部分上。惟有在此关联中言说的中西文化以及两者的交互作用才真正触及它们那活的现实。

4. 间性思维作为跨文化研究 的一个元理论问题

间性问题应该是所有跨文化研究的一个至关重要的元理论问题。西语中的跨文化研究(intercultural study)其实并不是指对任意选定的两种不同文化的比较研究,而是指对两种文化间能建起某种关联机制的研究。这种研究尽管不可避免地以比较的方式出现,但它并不是指向单纯知识兴趣的比较,而是指向特定关联,即两者交互作用之活的现实的比较。诚然,人们可以从静态层面将任意两种文化或在我们眼里具有可比性的不同文化放在一起进行比照,但如此比照出来的跨文化研究即便触及了对象的某些特质,充其量也只是那些由研究者特定视界建构起的关联,因而并没有,也不可能触及该两种文化本身间交互作用的实际。如此的跨文化研究虽然能拓展对人知识兴趣的满足,并且还能建构起研究者对所言说之两种文化关系的认同,但这种认同由于没有间性思维的引领,最终还是失落对这两种文化本身之间交互作用的切入。没有了这种切入,所言说的自然也就只停留于单纯的认知,并且这种认知仅指向言说者对其间关系的见出,而并不指向其间实际存在的关联。所以,跨文化研究中就存在着一个回避不了的元理论问题:对两种文化的交互作用或其间关联进行预想建构还是切入实际的描述。能显出现实活力的做法无疑是后者。

跨文化研究要真正显出现实活力就必须对两种文化间客观存在的间性关联有真正的切入,这种关联并不是认知者基于自身视点见出的,而是存在于两种文化间的内在关联。它可以是事实上已发生的,也可以是有发生依据的。这里的关键是:两种

文化间彼此的对话能力是真正地居于两者之间,而不是相对于认知者而言,即不是由他解读出的。对这内在关联的切入也就是要在间性思维引领下紧紧扣住两者间能引发彼此反响的部分,并要抵挡单纯认知兴趣的误导,放弃对各自整体系统的梳理,否则所见出的关联就不再是两者间内在地存在的,而是基于认知者特定视界外在地赋予的。跨文化研究如果试图通过对两种文化各自整个内在系统的梳理去言说其间的关联,那这种关联就不可避免地是外在的,是认知者见出的,因为从文化间性角度看,两种文化不可能彼此以其整个系统进入某种关联,而且对整个文化系统的切入势必将对另一文化的顾及挤出了视野,这样所言说的两者关联就只能是由外注入的,而不可能是两者遭际时自发生出的。所以,跨文化研究必须以间性思维为基点,由此,关注的视点就只能指向两者间能产生交互作用的部分,而不是各自整体系统,也就是说,对其间任何一种的论说始终要顾及到它与另一种的关联。

间性思维作为跨文化研究的基本方法必须拒斥对单一文化系统的沉入。这决不是说,跨文化研究只须顾及部分而可以无视其所属之整体,这样势必出现部分可以独立于整体而存在的大谬。跨文化研究的固有对象并不是静态的两种文化及其关系,而是两者之间能产生交互作用的关联,因此它所关注的对象并不是哪一种孤立的文化本身,而只是这种能彼此引发反响的关联。正如前此所述,如果整个地沉入到某一文化中,那势必失落对另一文化的顾及,进而也就自然失落对某文化与另一文化之关联的指向,由此最终走向跨文化研究特有的语境。所谓两种文化之关联或交互作用实际上并不是指处于两者之间的某个第三者,而必定是一种文化进入另一种文化的产物,正是由于这种进入才出现了所谓的交互作用。这又从另一个角度说明了一

种文化整个地进入另一种文化的不可能,这种进入只能是它的某一部分。当一种文化的某部分进入到了另一种文化中时,就出现了不同文化的间性关联。这个关联所指向的尽管是彼此特定部分之间的交互作用,但它发生于特定文化中。儒家伦理是中华文化的一部分,但它进入西方与西方文化特定成分建起的关联却发生于西方文化中;“赛先生”、“德先生”是西方文化的一部分,但它在中国引发的反响却离不开整个中华文化系统的态势。所以,跨文化由于关注的是某一或某些文化要素进入到另一文化时出现的交互作用,具体来说,就必须同时关注部分和整体。就进入方来说,只需关注进入的部分,就被进入方来说,则必须关注整个文化内部系统,因为只有这整个文化系统可以说明,为何另一文化能在自身引发反响,以及为何引发此一而不是另一反响。其实,这里的关键在于一种文化遭际另一种文化时发生的关联,由于此关联中的一方是某一文化的特定部分,一方则是另一文化的整体,所以才会出现同时对部分和整体的关注。

跨文化研究指向的只是两种文化的这种间性关联,因此,间性思维应是它的固有特征所在,即对所指两种文化的任何言说始终从其间的关联出发,对一种的言说必须同时顾及到另一种文化中与之相对的东西。相对绝非相同,而只是具有特定对应性的东西,因而它可以是相反的。如果离开这种顾及去单一地言说某一文化,哪怕只是暂时地,此后再将两者放在一起论说,那都走离了跨文化研究的本来意义。没有间性思维,跨文化研究也就无从谈起。