

西方中心论与文化相对论

□ 崔之元

当前,第三世界关于进步可能性的讨论主要有两种截然相反的观点。一种观点认为,为了“进步”,第三世界必须一揽子接受西方现有的制度和思想;另一种则认为,第三世界特殊的文化和制度之传统必须保持原样,对地方传统的任何外在的批评既是不可能的也是不需要的。前者是西方中心论,后者则属文化相对论。

在本文中,我将指出,这两种观点都会给人带来严重的误解。只消举一个简单的例子,就足以说明它们的缺陷。今天,在许多第三世界国家中,妇女的权利仍然受到限制甚至是压制。我们是否准备把它当作文化习俗而加以接受呢?亦或我们想破除这一地方传统以便改善妇女的社会地位,这样做是否意味着我们必须全盘采纳西方现有的制度呢?对这两个问题的回答,都是否定的。

这一例子切中两种观点中存在的共同问题:没有把握住“特殊”与“普遍”的辩证关系。在某种意义上说,它们都对各自独特的传统过分推崇,尽管推崇的原因各不相同。西方中心论者推崇他们的独特传统,是因为他们错误地将自己特殊的传统和思想视为普遍有效;与此相反,文化相对论者则就是为了自己特殊的传统而推崇自己特殊的传统。他们都缺乏一种体现在特殊性之中并又与之分离的“普遍”观。

本文提出的主旨是,构成所有这些特殊传统基础的“普遍性”是“人类的自我肯定(self-assertim)”。不同的社会和文化所表现出的人

类的自我肯定在程度上有所不同,但它们都无法穷尽出这种自我肯定所可能具有的各种意义。

“人类的自我肯定”这一观念可能追溯到汉斯·布卢姆伯格。尽管布氏讨论的主要是欧洲近代早期的人类自我肯定,但我们依然能够轻而易举地发现它在世界所有其他地方的潜在萌芽。在他引人入胜的著作《近代的合法性》中,“人类自我肯定”的话题与“可能的进步”这一话题密切相关。他在“可能的”和“不可避免的”进步之间做了区别。他认为,进步是一种“不可避免的过程”这一观念无疑并非人类自我肯定的本质,实际上它几乎可以被视为人类自我肯定的对立面。布氏令人信服地指出,将“可能的进步”过分地扩张为“不可避免的进步”,来源于近代思想家,他们试图重新占领中世纪基督教创世和末世的图式中的地位。正如布氏著作的译者所说的那样,“布氏指出,基督教通过声称它能用创世和末世这两极解释世界历史的全部模式,向世人提出了一个新问题,一个希腊人所不知道的问题,即,世界历史作为一个整体有何意义和模式的问题。当近代思想家们摒弃了基督教的‘答案’时,他们仍然觉得有义务要回答与这些答案相关联的问题,以表明近代思想能够应付任何挑战。”

布氏区分“可能的进步”与“不可避免的进步”,其含意是深远的。这等于是依照人类自我肯定的潜能来重新规划未来的进步,而不是将

一种“历史模式”强加于人类的自我肯定。

哈里·沃夫森(Harry Wolfson)对“无限”观念曾做过一番有趣的解释:“在中世纪关于无限性的讨论中,‘无限’一词被认为有两层意思。它可能是一种偶然的量值或数值,也可能是一种本质,也就是说,是一种自存的像灵魂和智力一样的无形实体。作为一种偶然的量值,它意味着距离和长度上的没有限制,是某种无边无际的东西。作为一种偶然的量值,它意味着事物无限可加或无限可分。‘有限’作为这种无限的反面,其含义恰好相反,距离是有边界的,数量是有限的,换句话说,有限是某种可与同类他物比较并被超过的东西。”

“但具有无限本质的实体,其含义则截然不同。它意味着这个实体的本质是独一无二的,是不可比的,它无法承受任何形式的限制,因而也就无法进行任何形式的实证描述,因为每一种描述都必然地意味着一种限制,或如斯宾诺莎所说:‘确定即否定’。”

显然,人类的自我肯定属于第二种形式的“无限”,即不能用任何一种确定的限制性描述来刻画。这种无限观反过来又与“普遍”观密切相联,罗伯托·安格尔对“普遍”这一概念做了清晰的解释:“普遍必须作为一种特殊而存在,就像人离不开他的身体一样。并不存在形式上的普遍性,在任何情形下普遍都不能从其特殊形式中抽象出来。普遍永远都是以具体的方式存在着,但其任何个别的特殊体现都不能穷尽

它的意义或可能的存在模式。……从这个意义上说,普遍和特殊同样都是真实的,尽管它们表现的现实各不相同。”

安格尔对普遍和特殊的辩证关系的阐述——普遍高于特殊之中,但任何“特殊”都不能穷尽“普遍”的意义——无疑深受亚里士多德和黑格尔的传统影响。在这里,我想强调的是,普遍和特殊的关系在其他文化中也是极为重要的。中国的道教就是研究“一”(普遍)和“多”(特殊)的关系的。由于道是一元的,它不可能在某些事物中比在他物中表现得更多或更少,所有事物的平等性从而得到了保证。但是,由于道是体现于个别事物之中的,因而人们能够谈论事物间的个别差异。怎样才能体现于多的同时依然保持同一性,这一悖论对中国的道教和佛教产生了长期影响。道教中对“一”(普遍)和“多”(特殊)之间关系的类似探究表明,这一关系在许多文化之中同样也是学术追求的焦点。

我认为,正是因为人类的自我肯定及其“无限”性和“普遍”性体现在不同的特殊传统之中,我们谈论下述问题才变得有意义:(1)传统之间的互相学习;(2)既定传统的自我转变;(3)对既定传统的外在批评,不把任何特殊的传统当作“普遍”的唯一表现。这也就是文化杂交、自我更新和缺席创新的哲学基础。

西方中心论的弊病在什么地方?我认为,就在于它对第三世界文化中的多样性和张力极不

敏感。马克斯·韦伯(Max Weber)对中国儒教的理解就是一个极好的例证。在《中国的宗教》一书中,韦伯把儒家描绘成使自己恭顺地适应现状的绅士。因此,在韦伯看来,不能把儒家视为不断向现存秩序挑战的先知。这一描述忽视了儒家思想中存在的现存世界与天国的绝对命令之间的紧张关系。实际上,孔子认为,天国的绝对命令提供判断人类事务的最终尺度。这种态度至少使某些儒家成为“先知”,他们成为超越和改变现存秩序的代言人。

西方中心论对第三世界文化中的多样性和张力感觉迟钝还导致其对西方文化本身的多样性和张力感觉迟钝。这是极为自然的,因为它们不过是一枚硬币的两面。让我们再次以韦伯为例。当韦伯把“先知”定义为“奇理斯玛的纯粹个人的承载者”时,他肯定是忽略了西方传统中“预言”的高度复杂性。从哈里·沃夫森对斐洛(Philo)的重要研究中可以看到,自从斐洛将柏拉图的“冥想”论作为预言的最高知识以后,预言至少有四种功能并呈现出三种形式。沃夫森的详尽分析在此不多赘述。我想着重指出的只是,一旦我们承认“普遍”具有无限性,我们就必须认识到西方的和非西方的传统都只是“特殊”。西方中心论为特殊的西方传统谋求普遍地位,这是犯了一个错误,因为它将“有限特殊”与“无限普遍”直接等同起来了。

克奈柳斯·卡斯特洛雷迪斯(Cornelius Castoriadis)的下述言论向我们生动地展现了这一错误:“在希腊以前和希腊——欧洲传统以外,社会是建立在一种封闭的原则之上的,即,我们的世界观是唯一有意义的世界观,‘其他人的’则都是怪异的、低劣的、反常的、邪恶的和不可信的。诚如汉娜·阿伦特所说,公正是随着荷马一起来到这个世界的……这就是历史学在希腊诞生的目的所在。一个显著的事实就是,历史学严格地说只存在于人类历史的两个阶段:古希腊和近代欧洲,也就是说,存在于两个出现了对现存制度质疑的社会环境之中。在其他社会,则只有无可争议的传统的统治,或者是教士和国王史官的简单的‘事件记录’。”

任何仔细读过李约瑟博士的《中国传统的科学》一书的读者都不难发现,卡斯特洛雷迪斯和汉娜·阿伦特犯了怎样的错误!有趣的是,卡氏本人还是 Socialism on Barbarie 杂志的创始人,这份非共产主义的革命组织的出版物曾经极大地影响了 1968 年法国工人和学生的造反运动。这一事实表明,西方中心论是多么地根深蒂固!

现在,让我们转过来再看看文化相对论,它的弊病在哪里呢?根本上说,文化相对论是一种伪历史主义。它坚持认为,我们所能运用的关于我们对社会生活的主观经验的唯一话语是一种特殊的话语,即试图详尽阐述和解释使一种文化区别于所有其他文化的各种假设和前提。但是,正如 Roberto Unger 所尖锐指出的那样,这一禁令“给历史性原则强加了一个专断的限制,因为它没有认识到,我们的环境制约我们并使我们处于一种强制的被动状态的程度本身就是一种可以在历史中变化的东西。这种对历史变化性的非历史的限制表述了一种有关我们与环境之间关系的站不住脚的现代主义观,这一观点是屈从论和怀疑论的结合,它告诉我们,我们所能做的一切就是选择一种社会世界或一种话语传统,并且照着它的规则去做”。

在研究孟加拉农村妇女教育问题的杰作《静悄悄的革命》一书中,作者玛莎·陈讲述了她作为一个政府发展组织孟加拉农村发展委员会的成员所做的提高农村妇女识字率的工作。这个项目的信念基础是,识字是这些妇女迈向更好的生活的一个重要组成部分。这一信念当然不是来自于当地农村的传统,因为在那里,妇女受到压制,她们甚至不能去市场进行交易。陈和她的小组最初工作遇到了障碍,因为使用的教材不适当当地的环境,与当地妇女的生活似乎毫不相关。但陈的小组并不气馁,他们坚信,识字对这些农村妇女的自我发展是极为重要的。通过更换教材和寻求当地的协助,他们最终成功地使这些妇女对学习阅读产生了兴趣。

这一例证表明,我们并不必然受到一种专

断的、特殊的文化制约。如果我们愿意,我们有能力改变它。人类自我肯定的成分或萌芽存在于每种文化之中。文化相对主义就是对人类这种无限自我肯定潜能的否定。具有讽刺意味的是,文化相对主义的“什么都行”的立场正是不加批判地推崇特殊传统的另一种形式,在这一方面,它与西方中心论并无二致。

我希望到此为止西方中心论和文化相对论的不足之处都已得到了阐述。简而言之,这两

种观点都低估了人类自我肯定的无限性。它们都武断地把人类的创造力限制在某些特殊的传统中。为了在第三世界实现“可能的”进步,我们必须超越这两者。超越的关键在于制度创新,即创造出在西方和第三世界均尚不存在的制度,这对当今的西方和第三世界都是新的课题。

崔之元,学者,现居美国。主要著作有《制度创新和第二次思想解放》等。

(上接 51 页)

他的小脑瓜里想的不过是怎样才能多看一会儿动画片,少做一会儿功课,但我还是被感动了。我告诉他:“时间永远不会少,你的日子会过一天少一天。”他点点头,若有所思似懂非懂的样子。六岁多的孩子不会懂得时间对人意味着什么,事实上关于时间、关于生命、关于存在的道理是不能靠讲解的,这需要用你的全部心灵去领悟,用你的血肉之躯去换取。

有时候我觉得这一年恍若隔世,以前我曾经感受过一个人死亡或离去对于活着和留下的人的意味,我觉得那是一片空虚,生活很快会把它填满。但是这次我的感受却大不相同。对于一个家庭来说,多一个人或少一个人,绝不是一个数量概念,失去一个曾经存在过的人,意味着失去全部。你发现,一切只有从头开始,而从头开始又谈何容易。我们共同经历了孤独、恐怖、忍耐和期待,如同我们共同生了一场重病。只有身临其境的人才知道,重病之后逐渐恢复和重病之后逐渐死去是截然不同的。就像列车穿过长长的隧道,黑暗把我们与正常的生活隔绝了,丰富的色彩变成了单调的隆隆噪音。尽管隧道很长很长,但是列车终于载着我驶出了黑暗,高山、河流、树木、村庄,尽管落日苍凉、星夜寒冷,但生活依然从我身边一一掠过,而我的同伴却被抛出了车厢,永远地被留在了黑暗的隧道里……死亡使你感到生命如此充实而生动。

有时候我又觉得这一年仿佛只是一瞬,我并没因为少了病人的拖累而感到轻松许多,日

子依旧过得草率而匆忙。我照样读书交友忙工作做家务,容不得去一味地沉湎和回顾。有时,我和儿子晚饭后闲聊,本来挺开心的,他会突然出现,好像就坐在桌边,一只手托着腮,得意地欣赏着已经能够高谈阔论的儿子。这时候我会竭力说服自己:有没有父亲并不能决定一个孩子是否幸福是否成功,他照样会一天天长大,和所有的人一样上学工作娶妻生子……活着又会使你感到生命是如此地脆弱和虚无。

我相信,在未来的岁月里我的儿子也会像我一样,无数次地向自己,向朋友,向书本,向社会发问,这个问题将纠缠着,穷尽他,穷尽所有世人的一生。我在心里默默地对他说:“儿子,只有当你真正面对死亡,面对你所挚爱的,在你的生活中真正存在过的人,你才会对时间对生活对生命有所领悟。”

又是春天。又是樱花盛开的季节。在这个季节里,我将把他的遗骨安葬在北京的西山,我会献上一个用白色的玫瑰和紫色的勿忘我扎成的花圈,然后默默地告诉他:郢英,我们的儿子将会慢慢地知道你,他会以你为骄傲并将成为你的骄傲。郢英,在天在地,我们互不相忘!

(转载自 96 年丛刊《散文与人》,本刊略有删节。)

徐晓,作家,编辑,现居北京。主要著作有《无题往事》等散文、小说。