

追求精神的高度和道德困境

——读《“全球化”中的文化自觉》的感想

李扬帆

作者简介:李扬帆,北京大学国际关系学院讲师。(邮政编码:100871)

听了袁明教授在北大论坛上的发言(题为《“全球化”中的文化自觉》),后来又拜读了原文:作者的思绪气势磅礴,挟理性的批判力量延续了五四或更早时期以来知识分子深刻的反思精神,不仅再次自觉地回归了百年中国发展尚未解决的核心问题即中国的现代化和西方冲击的问题,而且站在人类文明发展的高度,对基于物质优势而创造的西方话语霸权提出了挑战。作者之所以提出问题,是因为对中国问题和世界发展问题联动关系的终极关怀促使她产生了强烈的危机意识,这种危机意识只有在具有深厚文化传统的中国遭受西方狠狠的冲击后才产生,而且并非西方比如美国的学者所能深刻的体会。实际上,美国的霸权思维(或话语霸权)一方面是继承了西方中心主义的核心价值观念,另一方面,作为新兴的帝国,由于从来没有经历民族和文化生存危机,他们的学者和官僚也就不可能把握现代中国的文化精神实质,也不可能从对方的角度反思自身的思路和政策。如果美国无视“他们”的存在,美国将铸下大错。袁文以自己的自觉反思向包括美国在内的西方学者展现了东方的激情和冷俊,可以说,以自身的行动作出了榜样。

也许作者的主要志趣并不在此,那么,文中提出问题的另一个思路也是值得我们关注的,即对“奏响全球化主旋律”的“技术至上,科学万能和物质主义”的反思。至少在两个层面上,作者具有牢固的精神支柱:一是传统文化的“义”“利”之辨精神,二是一位真实的知识分子具有的普遍的人文关怀精神。二者都是对价值问题的思索。

西方话语霸权是西方扩张以来人类文明在结构上面临的一大困境,而科技崇拜和财富神话又是人类文明在精神上面临的一大困境。本文下面将从这两个方面做初步的探讨,期望这篇短文引起有兴趣的学人的讨论。

一、对西方话语霸权的担忧可以理解,但是否存在误读呢?

以中国为代表的非西方文化在最近500年来一直和时间赛跑。西方^①的扩张给中国带来

^① 我们不得不承认,“西方”这一概念到底是真实的还是人为地创造,以及它的含义是什么,仍然是未了的学案。为讨论计,人们多半还是把西方单列出来,作为象征一个文明的符号。

了强大的压力和焦虑。它逼迫我们在激进与保守、自由与民主、现代与传统、中国与西方二者之间做似乎毫无意义的思想挣扎。近年来,学人多攻击我们自身陷入二元对立的思维模式不能自拔,但这是 we 想这样做么?思维是现实的反映。如果真实的历史进程没有把这些对立的概念突显出来,我们会用几代人的努力如此奋勇地解决这个看似不能解决的问题么?人们呼吁多元化,但多元化面临的现实确是二元化和话语霸权的抗争。二元思维是面临威胁时最正常、最直接的反应,只有突显了自身(Identity),才有真正的立足点。没有二元化的基础,多元化是空话。

袁文提到自魏源、林则徐、李鸿章和王滔等以来中国人对西方冲击的自觉反应,这是真实的自主意识的觉醒。须知,中国文明从天下一统走出来,用几代人的努力认识到“彼此”,是一个巨大的进步,而一下跳跃到多元化是很困难的。认识到彼此后,第二代知识分子面临着艰难的抉择:从梁漱溟、钱穆等到当代学人,都意识到以西方冲击为表征的现代化或全球化是一个不能拒绝的过程,退守到文化保守主义行不通也不可取,只有从对中西双方进行反思和批判的角度,才能把握中国文明生存和发展的基本脉络。

自1920—1921年间写作第一本书《东西文化及其哲学》到1949年写作第四本书《中国文化要义》凡数十年,梁漱溟始终认为中国文化早熟。他精辟地论述道:“所有不及人家一点,就在步骤凌乱,成熟太早,不合适宜。……我们不待抵抗得天行,就不去走征服自然的路,所以至今还每见厄于自然。我们不待有我就去讲无我。不待个性伸展就去讲曲己让人,所以至今也未曾得从种种权威底下解放出来。我们不待理智条达,就去崇尚那非理论的精神,就专好用直觉,所以至今思想也不得清明,学术也都无眉目。……我们因未走第一条路便走第二条路而受的病痛,……我们没有抵抗天行的能力,甘受水旱天灾之虐,……国际所受的欺凌,国内武人的横暴,以及生计的穷促等……一言总括,这都是因不象西洋那样持向前图谋此世界生活之态度而吃的亏。”^①对于文化发展方向的选择问题,他认为中国不可能倒回去重新走过,恰恰相反,中国的文化是“唯一的真正的人类的”文化。西方的技术也许确实应该采纳,但更重要的是,西方的野蛮人们最终会认识到中国人走的路是高明的,并会采纳这条路。实际上,梁漱溟用一种文化保守主义的理想代替了他能想象得到的理性的回答。他的保守主义在乡村实践中却表现为一种理想主义。不过,他那从危机感出发,自觉实践改造中国的独立人格是我们的宝贵财富。

钱穆反思中国传统文化时尝言:“如果没有外来侵略,我们如上述的这一种富于哲理的日常生活的享受和体味,当然是很舒服。中国人的理想人生实在并不错,错的只在他的世界主义上。要真实表现出中国人的理想人生,则非真达到世界主义的路程上不可。但中国人自始就自认为中国已是一个大世界。中国文化在此一点上走过了头,使它和现实的世界脱节,不接头。”他认为“西方的现代文明,可谓在工业上比中国更走进了一步,主要则在其科学上。但他们的科学只追求‘尽物性’。中国自春秋战国到汉、唐、宋、明各代,可说是注重在求‘尽人之性’。若要进一步‘尽物性’,就得学西洋,在他们的科学上努力。但不能求尽物之性而忽略了尽人性,又如近代西洋般走上了另一偏径。”钱穆抓住了中西文化之间不同的一个本质特征,为中国文化的自存找到一个出路。即“中国的社会,只要西方科学加进来,一切自会变”。随即,

^① 转引自(美)艾恺:《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》(中译本),江苏人民出版社,1995年,第118页。

他又提出“问题在如何不推翻中国固有的传统”。^① 钱穆和梁漱溟以及后来若干新儒家都面临难解的中国文化情结。他们在承认西方在科技和力量上强大的同时,始终坚信中国文化关注人与人的关系,关注人性的塑造是中国文化的优势,并且可以作为西洋文化的补充乃至前途。

的确,正如余英时所说,“一部西方近代史主要是由圣人凡的世俗化过程。”^②这个过程产生了强大的制度性力量和不断积累并发展的财富。这个过程现在被一个更为模糊的概念取代,即“全球化”。

如果我们把全球化定义为基于西方价值观念和物质优势的现代性(modernity)的扩张过程,那么,中国是在被动的接受一种以西方话语霸权为基调的规则。如果把全球化定义为一种较为中性的概念,即“世界范围内的社会关系的强化,这种关系以这样一种方式将彼此相距遥远的地域连接起来,即此地所发生的事件可能是由许多英里以外的异地事件而引起,反之亦然”^③,那么全球化就是一个具有辩证特质的互动过程。

从思想倾向上而言,我们愿意接受一个中性的全球化概念。接受这一中性的全球化概念的依据来自两个方面:理论上而言,人类文明的进程(或历史的发展)本身存在自发的秩序,波普尔和哈耶克认为历史的发展不存在先验的并且可以为人所预测的规定性。其原因在于社会进步的根源在于知识的不断积累,而知识积累所产生的后果具有不可预测性。那么,“全球化”作为一个不期而遇的过程,其最终的后果一定是西方胜利么?福山所谓“历史终结”的乐观预言实在是不明智的。实践上而言,从第一次浪潮到现在 Internet 的发展、基因科技的进步,都具有非价值性特征,他们对人类文明进步的意义不是可以预见的。

由此出发,保守一些而言,我们是把西方文明的扩张现象和西方文明发展的基础混同了,因此有了对西方话语霸权的担忧。西方文明的扩张是事实,但它的基础即知识的积累和科技的进步本身不具有价值归属。在这个问题上,中国的政治家说“市场经济谁用了就是谁的”,表明他看得比知识分子更清楚。当然,普世文明可能是普世力量的产物,但如果非西方的社会产生强大的力量,西方文明就不会有普世性了。

回到上文提到的中国学人对中国文明自存的担忧,他们的反应是正常的和必然的。不过,当我们放宽历史的视界,会发现全球化实在是一个混同了西方占优而其他文化实体奋力抗争的过程。对这种较量过早的下结论是对全球化的误读。必须看到的是,全球化本身并不能保证价值的取向。我们还应该看到,在全球化的过程走到今天,经历了两个重大的反全球化事件:一个是 500 年来非西方的民族对西方的反抗一直没有停止,另一个新的现象是西方文明内部产生了巨大的反全球化浪潮。例如,自从 1999 年底世界贸易组织在美国西雅图开会,遭到世界各地来的各派组织的强烈抗议几乎开不成会以来,世界贸易组织或世界经济八强的几乎每一次会议都会碰上对全球化表示抗议的示威游行。他们当中,既有为工资和工作而抗争的穷人,也有为全球利益和政治利益谋划的绿党和环境保护主义者。反全球化浪潮的兴起说明世界的多元化价值是被人认同的。

与此相关的一个问题是后现代思潮对当代西方话语霸权的反思。自英国工业革命和法国大革命以来的西方历史,也可以看成是科技崇拜、民主崇拜、财富崇拜、力量崇拜的历史。当我

① 以上观点参见钱穆:《中国文化史导论》,商务印书馆,1996 年,第 253—254 页。

② 余英时:《从价值系统看中国文化的现代意义》,载《文化:中国与世界》(一),三联书店,1987 年。

③ (英)吉登斯:《现代性的后果》(中译本),南京:译林出版社,2000 年,第 56—57 页。

们干脆把西方现代性的话语霸权归结为科学与民主的时候,我们把自身发展的多元选择性就束缚得毫无探讨的余地了。实际上,后现代思潮清醒地看到如今西方社会出现的堕落和非理性其实是现代化以来话语霸权的恶果。如果我们不是把社会的发展如此僵化地固定在科技、民主、自由、市场等等概念上,我们不会走到今天的地步。作为“后发型”现代化社会,中国不应该再重复西方的错误,在社会和文明发展的大方向上,保持对现代性的批判可能更符合事物的本来面目。

反观中国的现代化之路,它甚至不是中国的(因为中国传统上没有),也不是西方的(西方没有)。那么我们对中国文明前途的方向实际上失去了价值判断的历史依据。我们只能得出这样的结论:一个特定文明的发展是由多方的价值和力量共同作用的结果。

二、科技发展和财富积累是全球化过程中中国的选择,但我们面临道德的困境

五四以来,我们把德先生和赛先生作为追求的目标,前一个本文不做讨论,就后一个而言,是否实现了它应有的价值呢?改革开放以来,我们追求财富,但具有相当影响的一派观念认为对财富的追求会导致人性的异化,这在有“义利之辨”传统的中国一直是个未解的难题。

国人大多数都不会反对这样的见解,即西方文明的现代化离不开科技的发展。但是,“科技”一词在现代中国文化中的意义是含混的,有时是偏意的。余英时认为,“中国五四以来所向往的西方科学,如果细加分析即可见其中‘科学’的成分少而‘科技’的成分多,一直到今天依然如此。甚至变本加厉。……中国人到现在为止还没有真正认识到西方‘为真理而真理’、‘为知识而知识’的精神。我们所追求的仍是用‘科技’来达到‘富强’的目的。但是今天西方人已愈来愈不把‘科技’看作正面的价值了。原子毁灭的危险、自然生态的破坏、能源的危机等都是对人类文明构成的非常真实的威胁。”^①当我们把西方的科技发展仓促的当成是现代化目标的时候,我们业已抛弃了中国的传统文化。庄子说:子贡到汉水边见一老丈在菜园子里整地开畦,打了一条地道直通到井边,抱着水瓮浇水灌地,吃力地来来往往用力甚多而功效甚少。子贡见了说:“如今有一种机械,每天可以浇灌上百个菜畦,用力很少而功效颇多,老先生你不想试试吗?”,为圃者忿然作色而笑曰:“吾闻之吾师,有机械者必有机事,有机事者必有机心。机心存于胸中,则纯白不备。纯白不备,则神生不定。神生不定者,道之所不载也。吾非不知,羞而不为也。”子贡瞠然。^②古人重心性的修养而不好投机取巧这本是道德说教,如果在文明发展的价值上衡量,则成为反文明进步的思想了。

不过,中国传统科技在明朝后基本停滞,却是不争的事实。托克维尔认为这里面的原因是中国文明缺乏科学的精神。没有科学精神支持的技术发展,到一定阶段,就断了源。他说:“300年前欧洲人初到中国时,他们看到中国的几乎一切工艺均已达到一定的完善阶段,并为此感到惊异,认为再也没有别的国家比它先进。不久以后,他们才发现中国人的一些高级知识已经失传,只留下了一点残迹。这个国家的实业发达,大部分科学方法还在那里保留下来,但是科学本身已不复存在。这说明这个民族的精神已陷入罕见的停滞状态。中国人只跟着祖先的足迹前进,而忘记了曾经引导他们祖先进退的原理。他们还沿用祖传的科学公式,而不究其

^① 余英时:《从价值系统看中国文化的现代意义》,载《文化:中国与世界》(一),三联书店,1987年。

^② 《庄子》外篇·天地第十二。

真髓。他们还使用着过去的生产工具,而不再设法改进和改革这些工具。因此,中国人未能进行任何变革。……人的知识源泉已经几乎干涸。”^①

不好奇计淫巧的中国在技术发展停滞以后,在19世纪面临西方列强建立在高度发达科技之上的强权,本能的反应是学习先进技术,而对于先进技术后面所隐藏的科学的基因无暇顾及。这种仓促的、毫无准备的救急反应成为中国现代化过程中一个伴生的、不为人觉察的隐性思维定势。直至今日,仍然未能摆脱它的影响,我们仍然没有催生科学精神,而只强调技术。这难道不是对西方文化的误读吗?不仅如此,我们又很容易地加入到反技术的浪潮中去,因为技术的发展确实给人类已经带来了难以控制的后果。于是我们处在前后的夹击中:为了发展,必须迎头赶上新技术革命;同样是为了赶上世界的脚步,我们又不得不和高度发达的西方一起反思技术带来的后果。这在环保问题、遗传科技、原子能应用乃至互联网问题上都体现出来。

另外一个困扰我们的问题是对财富的态度,或者大而言之是对利益的态度。我们对财富的复杂态度最近几十年发展到很激烈的程度。究其原因,来自两个方面:一是传统文化中我们强调义利之辨和重农轻商的治国之道,二是近代以来激进的革命逻辑。

孔子说“君子喻于义,小人喻于利”(论语·里仁)。孟子开篇就反对梁惠王“亦将有以利吾国乎?”的提问,说:“王何必曰利?亦有仁义而已矣。”(孟子·梁惠王上)。这是道德上的教义。政策上而言,中国传统是农业大国,从诸子百家的政策主张到明代的农业改革,都是把农业作为国家财富积累的主要来源。虽然早在管子以及相当一部分法家那里,就曾提出要“富民”,但占主流的观点仍然是“民以食为天”,重本抑末。

死在《南京条约》签定前28天的龚自珍,是晚清衰世开始时具有独立思考精神的大师。他公开对中国讳言利的传统发动攻击,说“未富而讳言利,是谓迂图”。同处中西夹缝中的经世学派代表魏源、黄爵滋、林则徐等人,也对传统提出质疑。魏源认为“自古有不王道之富强,无不富强之王道”。自此而至洋务运动,“富强”成为中国现代化的旗帜。但刚刚觉醒的富强意识被激进的思潮推到尴尬的地步:既然发达的列强和资本主义国家是剥削阶级的国家,他们的富强之道就不为我取。另避蹊径数十年后在1978年,我们再次承认富有是一种人类的权利,而非资产阶级的专利。但争论和怀疑仍然没有停止。时刻警惕财富对人性和社会规则的腐蚀成为国人的一大道德癖好。

反观现代化以来的西方,对财富的追求甚至成为上帝的召唤。韦伯把新教伦理和资本主义精神联系起来,挖掘出西方追求财富的精神动因。而我们在是否应该追求财富的问题上一再争论,再三错过时代的召唤(如果没有上帝的话)。

由此观之,我们在没有科学基因的基础上追求科技的发展,容易走上科技崇拜,反过来迫使我们思考行动的合法性。我们在怀疑财富的价值的基础上追求财富,也迫使我们时常反思行动的合法性。这都是我们在全球化过程中面临的道德困境。我们在工具合理性和价值合理性之间做钟摆式的运动,或多或少是应对全球化最合乎逻辑的选择罢。

(责任编辑:唐士其)

^① 托克维尔:《论美国的民主》,下卷,商务印书馆,1996年,第565—566页。