东西方思想对话的历史转型

丁 子 江
(美国加州州立科技大学)

[摘 要] 在世界史上,物质与精神的双重文明经过东西方不断的撞击与融合而得到发展,人类精神文明的正能量就是最终以各种形式和维度的"思想对话"得以互动、共存和发展。自然与人文社会各种领域的任何研究上升到最高度就是思想的研究。几乎所有人类之间任何行为的交往和沟通都是一种广义的"对话",而只有最终上升到思想高度的"对话",才能真正引领人类社会。21 世纪以来,东西方思想的对话处于一个历史的拐点。全球剧烈的社会转型、变革、冲突以及灾变等让人类进行了价值、理念以及各种诉求的重构,而不断影响东西方思想对话的宏观条件。在跨文化、跨领域、跨学科、跨方法的整合与解构中,西方人的"东方学"与东方人的"西方学"也随之经历了危机与挑战。西方中心主义与东方中心主义都不可能完全成为独自垄断世界的"一元文明"。东西方研究者必须拓宽新的视域,开创多维度、多层面、多坐标的研究方法与模式,应当共享多元性、建设性、开拓性、批判性、前瞻性的各种思想理念,并作跨学科、跨文化、跨方法和全球化的理论考察与思想探讨;从而融合东西方思想及其他非西方的思想,重建一个整合性、包容性和互动性的国际化思想观。中国的崛起将自身推向了东西方文明撞击的风口浪尖。自 17-18 世纪以来,两个术语"崇华派"与"恐华派",在当今世界格局中,又以新的解读分为了两种中国观或对华阵营。文章力图揭示和论证:东西方思想对话引领社会的多元发展;东西方思想对话的困境、危机与挑战;东西方研究的机遇、复兴与趋势。

[关键词] 东西方对话; 跨文化研究; 崇华派; 恐华派; 多元文化主义; 语言不可通约性; 文化失语
[中图分类号] G04 [文献标识码] A [文章编号] 1673 - 0755(2014)05 - 0025 - 012

"这是最好的时代,也是最坏的时代"—— 此乃大文豪狄更斯的一句名言。当今,人类进入了一个充满悲情、困境、危机、挑战,但同时也充满惊人成就与希望的时代。哲学大师克罗齐说过:"所有真历史都是当代史 (Every true history is contemporary history)。"[1]对这个命题虽有争议,但从历史的延续性角度说,有一定的道理。在世界历史的滚滚长河中,物质与精神的双重文明,经过东西方不断的撞击与融合而得到发展。在世代相传的时空贯穿中,人类精神文明的正能量就是思想与思想良性互动的对话。人类进入 21 世纪之后,整个东西方关系处于一个历史的拐点,与此相应,整个东西方思想的对话当然也处于一个历史的拐点。在这个历史拐点上,天灾人祸纷沓而至,经济状况危机四伏:前苏联东欧阵营的崩溃,冷战的终结,9·11 恐怖攻击,阿富汗与伊拉克战争,阿拉伯之春,乌克兰危机等,把世界引向了另一种失掉相对均衡的格局。当代社会的种种"怪物"及其变种:私有化、工业化、都市化、高科技化、全商品化、高消费化、强竞争化、泛福利化、职业白领化、以及族裔冲突化等给人们带来了形形色色的社会、政治与精神危机。当前,社会的冲突、政治的冲突、经济的冲突、军事的冲突、宗教的冲突、道德的冲突,以及资源和能源的争夺,环境的全方位破坏,人类生存条件的急剧恶化,另外还有数不尽的祸端灾变等等,让人类进行了价值、理念以及各种诉求的重构,这一切都是不断影响东西方思想对话的宏观条件。自然与人文社会各种领域的任何研究上升到最高度就是思想的研究,如自然科学观中的相对论、量子力学、黑洞理论、大爆炸理论、反物质理论等等,最终都成了某种哲学思想的探讨。所有文明和文化历史社会传承中的世界观、真理观、审美观、价值观、经济观、政治观、法律观、教育观、宗教观、军事观、家庭观等等,都是在思想的高度才得以形成与发展。文明与文明、文化与文化、国家与国家、人民与人民之间,不断进行着撞击与融合,最终都以各种形式和维度的"对话"得以互动、共存和发展。所谓对话有狭义和广义之分。几乎所有人类之间任何行为的交往和沟通都是一种广义的"对话"。而只有最

[收稿日期] 2014 - 09 - 08
[作者简介] 丁子江,男,美国加州州立科技大学(California State Polytechnic University, Pomona)哲学教授。

终上升到思想高度的“对话”,才能真正方向明确地引领人类社会。正如亚里斯多德所领悟的:上帝所做的、胜过一切想象中的幸福行为,莫过于纯粹的思考,而人的行为中最接近这种幸福的东西,也许是与思考最密切的活动。

一 从“崇华派”与“恐华派”两个西方术语谈起

1897 年,美国海军战略专家兼历史学家马汉(Thayer Mahan)曾预言:“东亚的兴起势必向西方强权挑战”,“中华民族是一股强大的势力,是未来西方文明最大的威胁。”1900 年,在《亚洲问题》(The Problem of Asia: Its Effect Upon International Politics)一书中,马汉进一步预言“中国和印度的崛起”,“作为强大势力的中国复兴,将阻碍美国控制西方以及南太平洋的能力。”为此,他主张在太平洋地区结成联盟用以抗衡中国的崛起。与此相关,1918 年,德国哲学家史宾格勒(Oswald Spengler)出版的《西方的没落》(The Decline of the West)一书则从另一个角度加强了忧患意识,为对付所谓亚洲尤其是中国的崛起出谋划策。我们重温一下大历史学家汤恩比(Arnold Joseph Toynbee,1889-1975)的预言:“…中国从公元前二二一年以来,几乎在所有时代,都成为影响半个世界的中心。最近五百年,全世界在政治以外各个领域都按西方的意图统一起来了。恐怕可以说正是中国肩负着不止给半个世界而且给整个世界带来政治统一与和平的命运。”[2]

中国的崛起,尤其成为世界第二大经济体,一扫鸦片战争以来贫弱落后的形象,同时自然也将自己推向了东西方物质与精神文明撞击的风口浪尖。自 17-18 世纪以来,针对中国的两个术语“崇华派(Sinophilia)与“恐华派(Sinophobia)”,在当今的世界格局中,又以新的解读将不同的国家和人们分为了两种中国观,或两种对华阵营①。大文豪茨威格说过:思想虽然没有实体的,也要有个支点,一失去支点它就开始乱滚,一团糟地围着自己转;思想也忍受不了这种空虚。在对待东方文明,尤其是中国文明上,既出现过有坚固支点的真知灼见;但也产生过毫无支点而乱滚的谬言胡说;另外还有一些是理性评判与情绪挖苦相杂,客观分析与主观臆测并立,条理清晰与自相矛盾共存,爱莫能助与幸灾乐祸交织。虽有咒华辱华恐华仇华之嫌,但也不失为从反面敲起的警钟。有时候,西方人的负面评价常常涉及的是全球的华人,而非仅仅是某一地区的华人,因为其最终是从文化本源说起的,而非仅仅指政治制度与意识形态。英文原文中的“Chinese”并无明显歧义,但一旦根据需要译成中文的“中国人”或“华人”,这就似乎有了区别。

撞击中也有融合。近年来,在国际关系领域,人们似乎开展了一场造词运动,如:“Teamearth(地球共生体)”、“Teamearthina(地球中国共同体)”、“Chindia(中印共生体)”、“Pax Sinica(中国霸权体)、“Pax Sinichina(中国经济霸权体)”等。这些新词或多或少都与中国有关。其中“中美共生体(Chimerica)”这一新词影响最大。中美共生体这一概念由美国哈弗大学历史学家尼尔·弗格森(Niall Ferguson)和经济学家莫里茨·舒拉瑞克(Moritz Schularick)首创,它巧妙地将英文 China 的前一部分与英文美国 America 的后一部分相结合组合成一个新的怪词 Chimerica。这个概念力图表明,中美建立了一个跨太平洋相互影响的全球新重心,即一个共生体,其中一方是唯一的西方超级大国,另一方是有二万亿美元外汇储备的“潜在的超级大国”,发展势头锐不可挡的东方新兴大经济体。这两大势力的磨合,将有机会创造某种新机遇:如平衡个人利益和公共利益、即时利益和长期利益的新统治哲学,如一种既不抹杀个人爱好和能力,又有助于缓和公众贪欲的统治制度。弗格森将“中美共生体”描绘为一种经济体,其占地球陆地表面 13%,有 1/4 的人口,约占其国内生产总值的 1/3,并超过全球过去 6 年经济增长的一半。他指出,这个共生体的终结,就在于,如果中国脱离美国,带来全球权力的转换,并允许中国“开拓全球影响力的其他领域,即从上海合作组织,其中俄罗斯也是其中一个成员, 到其商品丰富的非洲所拥有的非正式的新兴帝国……。”弗格森教授还预测:当“中美共生体”终结后,中国会在 20 年内超越美国”,这之后在中国的统治下,世界将维持和平,并产生中国经济霸权体(Pax Sinica)时代[3]。

二 东西方思想对话引领社会的多元发展

有西方学者乐观地声称:“在最近的四分之一世纪,跨文化思想与行为的比较研究已成为最有兴趣和最有成果的研究之一。”[4]理想点说,思想的对话是人类每一成员都应当做的,当然更是社会各领域知识分子义不容辞的职责。东西方思想的对话不断遇到历史的拐点。每一个严峻的社会变革与转型,每一场残酷的外敌的入侵与征服,每一次严重的自然灾难与破坏,都会成为历史的拐点。从中华历史上看:张骞出使西域、佛教东传华夏、百夷会聚长安、郑和七下西洋、利玛窦世界图、西方列强侵华、辛

亥革命爆发、五四青年运动、日本侵华战争等等,都引发了意义重大的东西方思想的对话,尽管程度与规模有所不同。最近 30 年,尤其是 21 世纪以来,东西方思想的对话正面临一个新的历史拐点。在跨文化、跨领域、跨学科、跨方法的整合与解构中,西方人的“东方学”与东方人的“西方学”也随之在撞击与融合下,经历了危机与挑战。西方中心主义与东方中心主义都不可能完全成为独自垄断世界的“一元文明”,这是由于全球剧烈的社会转型与变革所致。因此,东西方研究者必须拓宽新的视域,开创多维度、多层面、多坐标的研究方法与模式。他们应当试图荟萃和共享多元性、建设性、开拓性、批判性、前瞻性的各种思想理念,并为在经济、政治、科技、文学、生态、宗教、军事、文化等各个领域的学术研究,作跨学科、跨文化、跨方法和全球化的理论考察与思想探讨,并致力将结合东方思想和西方思想以及其他非西方的思想,共同重建一个整合性、包容性和互动性的国际化思想观。

在一定意义上,东西方文化研究也可用另一个更广义的概念“跨文化研究(Cross-cultural studies)”所替代,尽管二者之间意义不尽相同。“跨文化”一词于 20 世纪 30 年代在社会科学中首度出现,主要源于耶鲁大学人类学家乔治·彼得·默多克(George Peter Murdock)所进行的跨文化调查。在最初根据文化数据的统计资料汇编进行对比研究后,这个用词逐渐获得文化互动感的第二手意义。比较意义就隐含在一些短语中,如“跨文化观”、“跨文化差异”、“跨文化研究...”等等,而互动的意义可能会出现在跨文化接触的态度的调整中。跨文化一词经常用来形容各种形式的文化互动。跨文化(Cross-culture)几乎与另一词“贯文化(Transculture)同义。跨文化一词在 20 世纪八九十年代在文化研究中逐渐流行。人类学的研究对跨文化研究的发展产生了巨大的影响力,起到关键作用的尤其是法国人类学家克洛德·列维斯特劳斯结构主义及其后结构主义的继任者。就像多元文化主义(multiculturalism)一样,跨文化主义有时被解释为意识形态,因为它主张的价值观与贯文化主义(transculturalism)、跨国主义(transnationalism)、世界主义(cosmopolitanism)、互文化主义(interculturalism)和全球主义(globalism)[②]息息相通。然而,跨文化一词在与其他文化混合的过程中,从根本上是一个中性词。跨文化主义与多元文化主义有所不同。多元文化主义强调在某一特定国家或社会团体中的文化多元性,而跨文化主义则关注超越国家与社会团体界限的交流。虽然究竟什么构成“重大”的文化差异的分歧看法带来了分类的困难,跨文化研究仍然对识别作家、艺术家、作品等是极为有用的。尽管种种分歧,但跨文化在各种文化分析的诸领域中成为比较研究的一个强大趋势。例如,有经济学者通过跨文化研究的方法探讨了全球经济危机的问题,因为“这项研究提供了深入了解民众的文化和历史背景如何影响他们对全球问题的看法。为了考察跨文化看法的差异,全球经济危机是一个重要的论题,因为它是一个影响了世界大多数人,极为突出和复杂的问题。”[5]

东西方思想的对话也可延伸为跨文化的思想对话。20 世纪 70 年代,在回应全球化各种压力中产生了觉察跨文化社会活动的需求,跨文化沟通领域(也被称为互文化沟通)发展成了跨文化范式的一个突出而有效的应用。文化沟通(交往)或对话的差异可以通过 8 种不同的标准得以确定:(1)何时对谈;(2)说些什么;(3)跟随与停顿;(4)倾听的艺术;(5)语调;(6)什么是在语言中传统本应有或没有的东西;(7)间接度;(8)衔接和连贯[6]。东西方文化的沟通或交往(communication)或跨文化的沟通最终以思想对话的形式得到实现。哈贝马斯《交往行动理论(The Theory of Communicative Action)》一书认为,一个良好的交往行为需要以下重要条件:对话各方都有对等的地位和权利;对话应排除一切强制性;凡与论题有关的论据均应得到同样重视等。也就是说,对话者之间不分种族、国籍、宗教、性别、年龄、职业以及一切社会文化背景,而具有同样发言权;对话中,以理服人,而不得以势以权以力以财压人。有学者指出:“对政治沟通的比较研究值得更多的关注,因为它能够通过考察他人而使批判性地检验我们自身,并且以此使我们以有效的主张来达到正确的结论。”[7]

究竟文化对我们这个地球的未来有何深远的影响?有关环境和全球变暖的争论是否由于东西方的不同理解而受到影响?教育学家、经济学家里卡多迭斯·郝西列特内(Ricardo Diez-Hochlietner)与日本佛学家池田大作(Daisaku Ikeda)——两个相当著名的人物之间进行了东西方思想对话。当今全球人类面临着形形色色的危机与困惑,人们应认识到这些问题的究因就在于:忽略文化和人类生活的多样性,对自然资源滥用,以及人们精神生活的恶化。他们借鉴佛教缘起概念,并呼吁人类革命。这种人类革命能够促进本地和全球层面人际交往的积极转变。只有这种“人类革命”,即每个个人内在心灵和

思想的转变,才可能在人类的关系中激发一场革命。这种内在革命是个人实现所有生命及与其环境相关联人心的改变。这种全球的革命首先需要一种道德和政治领导力的转型,也就是需要面向未来的远见,而非急功近利的短视政策。这两位对话者认为,培养全球公民需要考量思考和行动两个层面,而加强教育可促进和平、人权和环境问题的改善。从佛教的观点来看,东方哲学传统中所有积累的智慧对解决人类的弊病会有助益。池田大作呼吁各国的政客们,作为看重人类尊严的维护者,应激发社区意识和勇气。这两位对话者呼吁,今天的领导人相互合作,集中民众的智慧,切实落实社会福利和发展的长期政策。他们一致认为保障世界和平和人类的尊严是政治家不可推卸的职责。这两位思想者充分体现了东西方相互尊重的对话是全人类的根本需求。这种对话可以保障人性化的行为,未来可持续进步,以及地球和人类的持续共存,正如他们所指出,"我们主要关注将会引领地区行动的全球协调性,同时也关注影响全球行动的地区差异性。为了此目的,我们不仅对共同的伦理价值加以界定,而且也显示我们的言行一致。"[8]

在 2013 年 10 月举行的第六届北京论坛上,赛义德·侯赛因·纳斯尔(Seyyed Hossein Nasr),杜维明(Tu Weiming)和彼得·卡特任斯坦(PeterJ. Katzenstein)等三位著名学者分别代表伊斯兰教、儒教和基督教进行了公开的对话,主题为"对 21 世纪人类困境的回应与反思"。他们研讨了文化多元主义和文明之间的对话;传统的文明与现代性;人类的两难和传统与现代性之间的冲突;以及人类文明的展望等议题[9]。

东西方研究或跨文化研究中一个最大障碍就是语言沟通问题。在跨文化研究中,研究者和参与者之间存在语言障碍时就产生了跨语言的研究问题。语言障碍经常在笔译或口译中出现,而使不同文化背景的对话者互相无法理解,甚至产生严重的误解。因此,有学者提出必须加强跨语言的研究,其目的有三:(1)审查有关跨语言方法的文献;(2)从这些文献中,综合出方法论的标准,用以评估笔译者与口译者;(3)在跨语言研究中测试这些标准[10]。

有中国学者呼吁:人类需要讨论的不是以西方为中心还是以东方为中心的问题,而是必须超越这两种狭隘性而研究"全球规模的、人类共同的世界文化"的可能性。

我们所应用的方法,不是立足于片面的东方,也不是立足于片面的西方,而是在这两个惯常被无意识地、不自觉地应用的立足点之间寻找一个"中点",这个"中点"不是那两点的折中,而是在两点间形成文化张力,进行文化对话[11]。

著名东西方研究学者张隆溪指出:在 21 世纪初,世界政治、经济和文化环境都在发生具有根本意义的变化,这是我们开展东西方研究极为有利的时刻,为研究东西方思想传统和典章制度提供了极好的条件。在这个时刻,"我们重新审视东西文化交往的历史,以窥见未来发展可能的途径,也许是深化东西方研究必须迈出的一步。"[12]27 他如此总结道:当代西方理论对差异的强调,对我们也必然产生很大影响,而我们要在东西方研究上有自己独特的看法、独到的见解,就必须依据自己生活的实际经验和对事物的真实了解,保持自己独立的立场,达到自己独立思考得出的结论,而不能人云亦云,生搬硬套西方理论的概念、方法和结论。没有独立思考,不是在平等对话的基础上处理东西方的关系,而机械搬用西方的理论和方法,那就不可能真正对研究和学术作出贡献,也不可能引起国际学界的重视。"也许现在正是开展东西方研究最有利的时刻,西方学界已打破西方中心主义的诉求,我们完全有可能在平等的基础上,达到东西方跨文化的理解,在东西方研究中做出我们的贡献。"[12]36

三 东西方思想对话的困境、危机与挑战

从学术角度说,除了全球现实社会经济政治的具体影响和制约,东西方思想的对话建立在东西方研究的大平台上。在过去的几十年里,尽管人们已显示出对跨文化研究越来越大的兴趣,但还是明显落后于其他领域的研究。这是因为在跨文化研究中存在的许多固有缺陷所造成进一步发展的障碍。跨文化研究中遇到的困难是多样的,其中包括概念界定中的认识论问题,特定研究中的方法论问题以及具体实施中的伦理道德问题等等[13]。东西方研究学者叶扬深刻揭示了东西方思想对话中的困惑与挑战。他首先对于中国对外来文化的引进、介绍与翻译(可简称之为"西风东渐")以及中国文化在欧美各国的传播与弘扬(姑简称之为"东风西渐")分别作了历史回顾,并以若干具体事例,指出中国文化在与西方文化的"贸易"上,存在巨大的"逆差"及"赤字"。造成这种"逆差"和隔膜的原因十分复杂。因此"深入探讨这种文化交流、传播中种种问题的肇因与症结所在,并提出因应之道,是对'文化中国'成员的严峻挑战。尤其是在欧美从事中国文化研究的华裔学者,更应在树立南宋批评家严羽所谓'正

法眼'这一点上,发挥外国学者无法取代的作用。这可能需要几代人持之以恒的努力。"[14]

东西方研究的各个领域都出现严重的危机与挑战。以比较哲学为例,有美国学者阐述道:比较哲学独特的方式也会造成独特的困境和挑战,但这并非是一个特定传统哲学的特征。这些应当避免的困难包括描述性的沙文主义(在自我想象中杜撰一个传统)、规范性的怀疑(仅仅讲述或描绘不同的哲学家和传统观点,忽略有关其充分性的所有判断)、不可通约性(incommensurability 无法找到作为比较基础上传统之间的共同点)以及永恒主义(perennialism 未能认识到哲学传统的演变,即其在单一或静态下不是永久的)。此外,由于比较哲学涉及一种在哲学学术中不占主导地位的方式,因而它为行业的主流所忽视[15]。有学者分析说:其一,有人强调不可通约性。如果比较哲学是不可比较或不可翻译,那它就不能成功。然而,大多数人认为概念、语言、传统之间的差异不能做比较是不可能的。理论的原因(例如,唐纳德戴维森的论证)和实践的例证(看似成功的比较哲学)提供了证据,因此,这一挑战是可以克服的。其二,有人主张哲学是简单的一件事,因而没有"比较"的空间。当哲学的界定非常狭隘时,可能对比较哲学的各种发展没有足够的空间。但极少人认为,哲学是一个狭窄的视野。其三,有人担忧不同的哲学传统缺乏足够的共同关切点。许多人认为,我们事实上已经发现在我们交叉传统的工作中有共同关心的领域,并且怀疑任何先验的论证,即否认我们能够做到这些。应指出"共同关注"并不需要寻求概念或问题所认同的公式,而各种具体的实例加强了这一想法。其四,比较哲学教学和研究缺乏足够制度性的支持,学生难以获得所需的培训[16]。还有学者尖锐指出:"有些哲学家试图用不可通约性来避免困境。然而这种作法将各种文化变成'孤岛',并将日常生活归结为市场行为:人们仅互相购买货物,而非理念。"[17]有中国学者尖锐地评估:较之比较文学、比较语言学、比较文化学等等而言,"比较哲学"这个名目,无论在学理建构上、还是在学科建制上,都还属于所谓"空白"。自西学东渐以来,我们一直就在进行着比较哲学、尤其中西比较哲学的研究,只不过我们名之为"中西哲学比较研究"而已。但唯其不自觉,或唯其具有一种不恰当的自觉,"其间问题多多,不可不辩"[18]。以笔者看法,东西方比较哲学研究的危机主要表现在:哲学本身是否消亡?中国有无哲学?参与的双方有无可比性?有无哲学比较的统一标准?

在黑格尔(G. Hegel)看来,"中国哲学"不能称作"真正的哲学",甚至不能称作"思想"[19]。对德里达(J. Derrida)而言,中国拥有"思想"而没有"哲学",这是由于"哲学本质上不是一般的思想,哲学与一种有限的历史相联,与一种语言、一种古希腊的发明相联,……它是一种欧洲形态的东西,在西欧文化之外存在着同样具有尊严的各种思想与知识,但将它们叫做哲学是不合理的"[20]。在与他人合著的《大设计(The Grand Design)》一书中,当今世界上最知名的物理学家斯蒂芬·霍金(Stephen Hawking)宣称哲学死了。对他来说,原本属哲学疆域的东西现转换为科学的任务。哲学死了,因为它没有跟上现代科学,特别是物理学的发展。哲学真的死了么?对于这个问题,哲学家们分为三派:即乐观者、悲观者和折中主义者。如果依照悲观者的看法,既然哲学本身都死了,当然也就不存在什么东西方哲学比较了。

20 世纪以来,主宰美国学院哲学殿堂的分析和科学哲学以技术性、数理性、逻辑性及语言概念游戏性的哲思特征,远离社会活动和人类行为。追随休谟,而走向极端经验论的人,一定认为"东方哲学"既不可观察又不可计算,显然是一种臆说而无法与经验主义的西方哲学相比较。同样那些追随极端唯理论的人,也会觉得"东方哲学"浸透着神秘主义或辩证诡辩,当然也与唯理论的西方哲学无法比较。对一些极端的分析哲学家来说,别说是"东方哲学",就是连传统的欧洲哲学都不算哲学。从这个狭隘的角度看,既然东方哲学并非哲学,当然也根本谈不上所谓东西方比较哲学了。一些哲学界人士认为,东西方哲学之间这些没有"可比性",它们根本是两种不同的思维方式、价值体系和精神文明的存在形式;东西方哲学各自的文本与话语系统之间存在着无法逾越的"不可通约性"和"不可翻译性"是进行比较的最大障碍。从另一角度上看,哲学的一般性、普遍性与抽象性与现实各种社会文化的特殊性、个别性与具象性相脱节,易使东西方陷入徒劳;此外,哲学是智慧化、玄学化、主体化、群体认同化,还是知识化、科学化、客体化、个体认同化,都会陷入极大的困境。有印度学者指出:"自从 1923 年马森奥塞尔(P. Masson-Oursel)《比较哲学》一书问世后,学者们对比较哲学的任务与方法进行了很多的研究和探讨……我们发现比较哲学中的不少原则与方法在哲学上是站不住脚和没有成果的。"[21]在《激进的儒家》(Radical Confucianism)一书中,美国学者罗斯蒙特再一次向比较哲学提出了挑战,在他看来,这

种挑战可成为一种“后现代主义的相对推力”。这种推力引起的挑战构成了两种主张:文化的依赖性与各种文化之间的不可逾越性。“之所以造成后者的那种障碍是由于非正统不可通约的概念方案,各种文化通过这个方案来观察世界。这种观念对很多哲学家来说是很有吸引力的。”[22]在比较研究界,有着不少偏见,故在某种层面带来研究的难度。如最近有西方学者仍声称:“的确,古希腊与古印度的思想传统是比较哲学的最基本点。这两大文明的先人们首先将哲学界定为人文的特征。”[23]笔者不同意这种观点,因为它仅强调最终而绝对的双边或两极关系对比,将中华文明的思想传统排除在外。

比较文学的状况更为严重。早在 1958 年,美国学者维勒克(René Wellek)就发表了“比较文学的危机”(The Crisis of Comparative Literature)一文。根据其说法,虽相对而言,比较文学能较迅速地采用在人文与交往领域所普遍认可的各种批判性理论,但危机的来临是由于理论贡献的独特性并非排他的。比较文学的实证方面,即翻译和翻译研究仍然十分强大,尽管对一般人文来说,比较文学的独特性拒绝维持不同部门认同的必然性,而除了语言/文化计划本身所剩余的部分却大大减少。由缺乏学科凝聚力而引发危机并非独自针对比较文学。很多年来,大学各种知识独立分支的衰落是由于学科制约以及力图巩固部门的经济因素。在这个意义上,比较文学面临着与其他人文学、社会科学以及艺术同样的危机,因而造成固有学科理念的迅速衰落。当今,比较文学如何生存? 唯一能保存多数学科的做法是对专业化与学术把关的重视。如果学科使用翻译的力量来保持专业化,就可有效地过渡。然而,如果依然试图紧抱当年作为理论开拓者的风光日子,就会被淘汰出局。有学者曾提出:比较文学自问世以来,在过去百多年的发展历程中,“困惑”、“焦虑”、“危机”之声不绝于耳。比较文学的这些“危机说”、“死亡说”尽管有不同的切入角度,“但在实质上都与比较文学的学科意识和本质特征紧密相关,其产生的原因既有内在的,也有外在的,既有历史的,也有时代的。它们对于比较文学的影响既有不可忽视的一面,也有毋庸多虑的一面。”[24]

比较法学也遇到类似的遭遇,有学者指出:不同国家的法律制度在相互影响的同时,他们之间的差异性也越来越多,全球化意味着“不同的共同生活的制度和法律,不同的相互关系和不同的追求。”坚守世界主义的比较法似乎成为乌托邦理想,与法律多元化、差异化、多样化发展的现实格格不入。如果说边界的模糊不清导致了比较法在理论范式上的欠缺,“构建世界法”的理论目标遭遇碰壁则成为比较法走向衰落的现实原因。理论和实践的双重困境极大地限制了比较法的发展。当今世界各地的比较法研究,其缺陷和特点各不一样,但究其原因,无不是归溯到边界和目标的困境。在英国,由于比较法缺乏在方法和方向上进行整体的思考和构想,比较法名家和大师展示的只是个人才华和魅力,其知名度并不是缘于比较法研究本身。大师之后,后继无人,英国的比较法研究陷入“穷舍”。德国和法国的比较法研究把西方主要国家的法律作为世界法的模板,其他国家的法律只能是西方主要国家法律的陪衬,偏重于法律概念和规则的描述,缺乏理论和历史的深度分析。美国的比较法研究则患有严重的“欧洲依赖症”。一百多年的比较法研究在目标、方法和论题上“了无新意”。英国学者希姆斯的统计研究表明,比较法研究在西方各国正在衰落,甚至有“终结”之势[25]。

再以比较经济学为例,自 20 世纪 90 年代后,比较经济学作为一门理论经济学所面临的整体问题是,其理论比较的现实对象范型之一半已经消失于行政控制经济各国的经济改革的历史进程之中了,从而,“比较经济学家还比较什么就成了一个现实的问题。”[26]18-19时任美国比较经济学研究会会长的艾德·希威特(Ed—hewett)认为,社会主义制度的丧失,使“该领域(比较经济学领域)已经失去了落脚点—苏联型的集中计划体制”[27]。面临整个学科迷茫困境,“世界上许多比较经济学家开始转而研究其他相关或相近的研究领域。”[26]18-19在中国,情形也与比较经济学传入和兴起时的蓬勃景象形成鲜明反差,中国比较经济学研究会除了成立时召开了第一次年会,再也没有召开过年会,而且“许多热心于比较经济学研究的学者也相继各奔东西,做其他研究去了。”[28]首届诺贝尔奖经济学家中国峰会于 2013 年 3 月 18 日-3 月 19 日在北京召开,会议认为,中国发展模式和欧美模式同时受到前所未有的挑战。中国与世界的政治和经济似乎都发展到了十字路口,都面临模式危机,或者成为东西方模式的双重危机。此次峰会“也将成为中国未来十年持续深度对话世界的一个起点”[29]。

有比较心理学者也指出了其学科中基本的理论和方法上的迷误,“尽管跨文化心理学促进了心理学文化方面的理解,但由于理论和方法上的缺陷而遭到破坏,其中包括对文化论题和心理方式的误解;对生物、文化与心理学的关系相当模糊不清;对文化

因素与心理现象不充分的定义和测量;以及对数据分析和有关心理学文化特征作出荒谬结论等[30]。还有学者认为,在迅猛发展的全球化中,国际跨文化的心理学研究也得到飞快发展。但这种研究面临不少独特的伦理两难。拿美国心理学会来说,尽管它对指导研究有着自身的道德规章,但这些指导性纲领并不能具体处理国际和跨文化研究的特定问题。为此,有学者探讨了人类为主体跨文化研究的现行指导性规范的局限;在实行跨文化研究中的主要挑战与两难;为理解这些挑战找寻有用的现行理论架构;并呼吁有关人士和机构重视,评估和解决那些对跨文化研究的伦理挑战[31]。

许多比较研究者都承认在进行跨文化研究中的困难和挑战。大多数学者都认为在跨文化研究方法的设计上存在很大问题,例如要求大多数研究人员仅表达负面意见。然而,尽管跨文化研究是具有挑战性的、复杂的和耗时的,但研究人员决不能放弃和忽视这个重要的知识领域。从长远的角度看,当今全球化的市场经济,需要跨文化的专业管理人才以及业务管理机构。因此,尽管有挑战,跨文化研究必须得到扩展是一个关键。此外,还必须承认文化语境的说法是一个日益重要而又需要解决的关键问题。最佳的跨文化研究应当考量四个关键领域,即仪器装备的发展、数据采集的方法、例证分析以及数据分析的问题[32]。

四　东西方研究的机遇、复兴与趋势

进行跨文化研究必然遇到方法论以及伦理道德的挑战。由于总是与各种人打交道,研究人员总是面临各种挫折与麻烦。进行跨文化研究的任务可以为目前的研究人员提供独特的机会,却又容易陷于某种困境。有西方学者试图把突出的问题进行适当的文化研究,提出一些发人深省的问题使跨文化研究能得到改善。例如这样一系列的问题:我同什么人一起工作? 我需要观察的是伦理道德方面的问题吗? 应该如何让人们需要我的研究? 我如何处理语言问题? 我将如何进行面谈? 我应该应用什么样的研究方法来确保研究过程的成功? 为此,有学者提出以下简便可行的方式:(1)强调做不同的跨文化背景的研究;(2)从社会科学各学科中举出例证;(3)在跨文化研究中,考察方法论的、伦理的、政治的实际问题;(4)采取易于阅读的写作风格;(5)不断提供进一步的阅读和批判练习[33]。

有学者提及,当代文化研究成为人文学科学术研究的焦点。人文学科之一的比较文学从组织机构、研究对象到研究方法受到文化研究的深刻影响;从而引发学界对比较文学与文化研究关系的讨论;有新的"比较文学危机"论,也有"比较文学发展机遇"论[34]。有学者乐观地声称:世界范围的集中计划经济体制向市场经济体制的转轨,不仅没有使比较经济学消亡,反而使比较经济学迎来发展的重大机遇。比较经济学把研究对象从"主义"扩展和转变为制度安排,把交易费用理论、动态分析和博弈论纳入到分析方法中,不仅使比较经济学较为科学地回答了经济转轨中的一系列问题,而且还丰富、拓展了西方主流经济学的理论,很多理论结论和方法为主流经济学所接受并作为分析工具。"制度、组织、比较制度分析、博弈的比较分析这些基本的理论和分析方法甚至超越了经济学的范畴,为政治学、法学、历史学等学科广泛采用。"[25]这种乐观的精神也表现在比较诗学的研究上,即便这门被法国比较文学研究者艾田伯誉为"从比较文学研究不可遏制的理论化倾向中脱颖而出的精英学科"也面对着无尽的困惑和焦虑,然而学界的有识之士却对之都在积极地进行着自己的反思与回应。例如,北京大学陈跃红教授新近推出的《比较诗学导论》,对何谓比较诗学以及如何展开比较诗学实践研究做出了自己的解答。作者提出了全书的核心命题——比较诗学即为"跨文化的文论对话"。在该著作中,陈跃红对比较诗学的实践方法论体系给予宏观上的有效建构,提出了比较诗学研究即是中西古今的四方对话,同时也讨论了四方对话的入思途径,以及对话过程中翻译的策略性突围等极具有实践意义的方法策略。但是,在当下的跨文化对话比较诗学研究中,恰如有学者所言,"基于中西现代性历史进程的落差和理论发展的水准不平衡,它们之间的真正关系调整和平等对话的态势形成,恐怕是一个较为长期的历史过程"。因而我们有必要在对话式的比较诗学研究活动中,保持宽容和平等的文化心态,既要警惕文化霸权主义的殖民色彩又要警惕文化相对主义的理论陷阱,而应该审慎把握对话研究中文化身份的认同问题,并深刻理解对话话语不断"生成"的本质性特征[35]。

美国学者阿什比(Muata Ashby)对文化、神话、宗教以及社会其他领域进行了方法论的考察,并倡导一种为文化社会研究所用的文化类因子相关法(The Cultural Category-Factor Correlation Method)。他自称这是一种进行文化、宗教和神话比较研究并对之加以应用的新途径。这种方法包含一个扩展的操作以及几个方法应用实例的改进。"这种方法可

使比较方法决定文化的意义,并能决定文化的关系与关联(corelation)。如果比较来自两个国家的两个文化因子,或比较其意义的各种层面,就能够发现一个对象或仪式、哲学的信念的意义。这或许就是进行比较研究的最重要的理由。这种方法能够重构文化实践以及历史或智慧的教育,并能够决定文化的关系或文化诸因子之间的关系,而且还能够理解文化是如何互动和关联的。"[36]

根据哈贝马斯的看法,在交往行为时,对话者必须先预设有效性条件并加以认可,从而引向另一种交往形式,即理性讨论。在理性讨论中,凭借反复的论证获得共识,然后回到正常的交往脉络。交往行为是引起社会主体间相互理解的行动,并以获得共识为目的,它以理性为基础。理解的行为是语言行为,理解的过程是交谈、对话的言语过程。哈贝马斯从交往行动中发现某种实践性的假设(practical hypoth sis),这种假设可视为社会批判理论的起点。从交往理论角度看,任何形式的比较研究都为构造一种对话性的概念。对巴赫金(Михаил Михайлович Бахтин,1895—1975)和克莉斯蒂娃(J. Kristeva)而言,对话性的文学概念就是反对将文学定义成特殊的语言形式,或将文学文本当成闭关自守的单子或产品,而应将文本作为生产过程或互文过程。也就是说,对话性的文学概念试图打破一般文艺学隔开个别文本及其语境的理论方式和批评模式,要求把文本当作独立主体,而置于主体间性中,使文本相互间形成互文性(Intertextualitaet),以便从事互文研究。克莉斯蒂娃说道:"巴赫金把文本放到了历史语境和社会语境中,历史和社会本身也被看作是文本;作家解读这部文本,并通过改写以深入其中。"[37]有学者认为,比较文学作为对话理论,除了在意识形态批判的基础上进行互文性研究之外,所承担的另一个重要任务就是要实现不同文化架构和语言系统中的理论话语进行对话。具体到我们自身,就是要进行中外文化对话,核心又在于中西文化对话。对于中西文化的对话,我们目前几乎已经有了共识,普遍感觉到,不把我国传统的文化内涵和理论话语置于文化交际予以考察,而仍然拘泥于其自身内部逻辑的演进,恐怕是不会有出路的。"对话乃是一切存在的前提,是任何具体存在的基本方式;对话是"正在"和"未在"之间的不断转换,具有某种生成性。在对话中,自我与他者的区分构成了最基本的对极。正确理解对话,关键就在于妥善地处理自我与他者之间的关系。由此,我们庶几认为,中西文化对话过程中所发生的一系列偏颇,乃至失误,正是由于忽视了上述诸种有效性要求,致使对话失效而造成的。概括地说,当前主要有以下几种不良倾向,值得我们严肃地对待和认真地分析,即文化客观主义、文化中心主义以及文化相对主义。"[38]

近年来,中国学者在东西方对话中相当活跃,如东西方比较哲学论文集《对话:东西方哲学》涉及了:论人类早期思维的普遍特征;中西哲学的差异与原因;"中学西渐"与马克思主义;中国哲学研究三十年回顾;谈谈中国哲学的话语特征问题;中西之学与世界哲学;康德黑格尔论伪善;道德感动与儒家伦理;现代主体性的起源、危机及其归宿:去存在还是为他者等[39]。2009 年 9 月 3 日,东西方文化合作与发展论坛在北京举行。来自亚欧 12 个国家的文化官员、专家和文化企业代表参加了本次论坛。与会代表就当前东西方文化合作与发展的机遇和挑战,多边文化交流的实践与经验,以及区域文化产业的发展模式与方向等议题展开了讨论。2012 年底在北京召开的第三届世界汉学大会上,一个非常重要的话题就是"新汉学"。"新汉学"到底是什么样的概念?有一些什么样的内容?可能每个人讲法都不一样。这样一个新概念正在形成中,所以人们有不同的说法。追根溯源,大概是 2010 年前后,这个概念在不同的场合,被不约而同地提出。当时便有不同看法,今天更是如此。然而,无论哪一家的"新汉学",不管内容是什么,都和东西方对话有关。东西方对话可能吗?有学者认为可能,也有学者认为不可能,近来有学者认为:即使它看来不一定可能,我们也应该试着通过实施对话来考察其可能性,坚持在不可能之中体验这个不可能,尝试这个不可能。"这些意见都非常精彩,展示了'新汉学'与东西方的对话,在今天呈现出非常复杂多元的状况。"[40]有不少学者从全球化的角度考察东西方对话,如有人认为:人类历史上重大的发明和进步,都是东西方文明相互启发与合作的产物。在 21 世纪全球化的背景下,东西方文化的交流与对话很可能综合出人类更新、更高的文化成果,东西方文明的融合,将产生带动人类进步的重要精神力量[41]。

中国学者马琳在《海德格尔论东西方对话》中考察了海德格尔对待东西方对话问题的立场,发掘了海德格尔与东亚思想之关联的最新材料,试图从海德格尔关于语言、技术、集置(Ge-stell)、"无"(das Nichts)、道路(Weg)与道、道路的转向(Kehre)、第一启始(dererste Anfang)、另一启始(derandere Anfang)、哲学与思(Denken)、集置与东西方对话、可能

的对话之境域、不可避免的对话、深度相遇、异域之旅(Wanderschaft in die Fremde)与“其他一些伟大的启始”、异域之旅与归家(Heimkunft)、异域之旅与文化间性、“对话”概念、“对话”的转向、《关于语言的对话》的第二重解读、同一(das Selbe)与思想和存在之共属(Zusammengehoren)、形上学与(西方)哲学之关联等主题的话语与论说的多重视域中,揭示他关于东西方对话问题的根本观点。作者审视了海德格尔与跨文化哲学的关系,如他的思想与佛教思想以及道家思想的关联等,还分析了海德格尔与亚洲语言之双重关系,如与梵文之缘等。作者还回答了“海德格尔是在与老子对话吗?”诸如此类的问题[42]。作者还曾将海德格尔的名篇《关于语言的对话》放在其哲学基本关怀与前提的视域中进行审慎解读,并阐明,海德格尔所谓的异文化对话的危险性只与欧洲语言相关,故对日本概念的阐述有明显的改造痕迹。特别重要的是,文中所描绘的与“日本人”的对话基本上是海德格尔关于其哲学思想的独白,它可被称为一个宏大的独语。文章认为,隐藏在海德格尔对东西方对话的暧昧态度之后的是一种关于传统的整体主义观念[43]。这些论述都为东西方对话的深化研究提供了颇有建树的探讨。

近年来,国际上不少学者致力于在不同领域进行东西方对话。尤其佛教与西方科学界的对话举世瞩目,如佛教高僧洛桑嘉措与西方科学家在哈佛大学进行了研讨,进行了两个层面的对谈:(1)佛教、神经科学与医学;(2)佛教、心理学与认知科学。并以此推出了《心智科学:东西方对话》一书。佛教心理学与西方心理学的对谈,代表两种截然不同思想体系的会晤。诚如嘉瓦仁波切所言:“我相信所有人类的终极目标,都是要获得幸福与成就感。”至今世界佛教与科学之间的对话研讨会已召开了三届。其中颇有代表性的是德国学者克里斯蒂安·托马斯·科尔(Christian Thomas Kohl)题为“佛教与量子物理学:东西方对话的贡献”的论文,其提出:龙树菩萨提出的实相的哲学概念与量子物理所隐含的关于实相的物理概念之间有着惊人的平行性,因为二者都不存在一个实相的基础核心,而实相只不过是相互作用的客观事物的组成。这些实相的概念与现代思维模式中隐含的概念,包括实体的、主观的、整体的或工具主义的概念并不一致。“…龙树菩萨哲学的实相理论和量子物理学的互补性、相互作用性、纠缠性概念所告诉我们的事物(与我们的认知)完全不同,是另外一番景象,以至人们可以形象的比喻为:一切都是建立在沙上,甚至连沙粒都没有实有的核心或内核。他们的稳定性是建立在其组成部分不稳定的相互作用之上。”[44]

在美国 9·11 恐怖袭击之前,翻译被认为是国际关系、商业、教育以及文化的主要工具。今天看来,它比以往任何时候都更成为一个战争与和平问题。美国女学者埃普特(E. Apter)论证说,翻译研究通常仅局限于忠实于原作的一个语言框架,但它在一个新的比较文学基础上扩张的时机已经成熟。她考察了翻译研究在“创立”比较文学作为一门学科过程中的重要作用,并强调“语言战争”(包括误译对战争艺术的作用),翻译研究中语言的不可通约性(linguistic incommensurability),文本翻译与文化翻译的矛盾,翻译在塑造全球文学经典时的作用,对独尊英语的抵制,以及翻译技巧对如何界定翻译的影响等等。埃普特提议,一个新的比较文学必须考虑,在人文科学中翻译技术对外语或符号语言定义的政治影响,同时也必须认识到,在一个更多单一语言和多种语言混合的世界里语言政治的复杂性[45]。在当前中西方对话中,翻译问题日益突出。学者王秉钦深刻阐述道:中国现代翻译思想研究亟需与西方翻译研究展开对话,首要的是大师间的对话。因为只有在对话中才能做到互释互补,达到跨文化的创造与建构。对话首先要解决翻译理论话语的问题。遗憾的是,中国现代翻译理论基本上是借用西方的一整套话语,特别是关键词和核心概念。可以说,在国际译学理论界,几乎没有中国提出的有影响的核心概念及核心思想。所以中国现代翻译思想长期处于文化表达、沟通和解读的“失语”状态。因此,重建中国翻译理论话语就具有相当的紧迫性和重要性。不然,我们就只能充当西方文化的摹仿者、追随者,甚至附庸。“要想改变这种状况,我认为要从大师及其核心概念下手,下一番苦功夫,积极主动地开展东西方翻译理论的大师级对话。中国翻译大家钱钟书、朱光潜、叶君健、季羡林等人在中国翻译思想史上提出了一些颇有见地的现代翻译观念。可以说,这些观念都是现代翻译思想的核心概念,是我们重新建构自己理论话语的思想基础,对改变我国现代翻译思想长期处于文化表达、沟通和解读的‘失语’状况,有一定的积极意义,颇值得深入研究。”[46]对待上述“失语”的问题,有学者进一步分析到:按照文化的运作规律,任何文化都会不时地与异质文化发生接触、碰撞和交流,没有异质文化的刺激和滋养,这种文化到一定时期必然会走向萎缩和衰亡。从世界文化交流的轨迹来看,翻译则是异质文化实现交汇的重要渠道,它在民族文化体系重

建中又能起着重要作用。而翻译首先就关涉到异质语言间的转换,然后就是文化和精神层面的交流,这中间自然涉及到话语的沟通问题。当代法国学者福科认为:话语行为总是伴随着权利关系,谁掌握了话语权,谁就控制了实际的权利。这种后结构主义语言观也体现于异质文化的交流中。如果话语传播失衡,容易导致一种文化依赖于强势媒体而剥夺另一种文明的话语权。这点在福科称作拥有"另一种思维系统"的中国又体现得尤为明显。诚如当代中国学者所言:在中西文化交往中,近年来中国学术界"话语权"旁落,而"话语权"丧失表现为"失语症"[47]。主要是由于传统的中断,本土人文精神的疏离,中国学界在与西方对话中竟拿不出自己"看家"的东西。特别是到了现当代,西方更是成了一种强势文明,于是就出现了西方"独言"的尴尬格局[48]。为了解决上述这种"失语"的困境,香港浸会大学张佩瑶教授等率领一批中国学者翻译了一部《中国翻译话语英译选集》,由英国圣哲罗姆公司出版发行。它从表面上看只是一部有关中国传统翻译理论的选集,但其中涉及的范围远不止翻译理论方面,它的影响足以扩散到文化史、思想史、翻译文学和比较文学等方面的研究,同时也可看成是解治当下中国文化所患"失语症"的一剂良药。

注释:

① 有学者将这两个英文术语译成"中国之友"和"中国之敌"。以笔者看,将 Sinophobia 译成中国之敌恐怕过重,若译为"恐华派"或"恐华症"更为恰当,因为不喜欢中国文化的人,并不一定是敌人;相应而言,Sinophilia 则可译为"崇华派"。

② 为了区分英文概念 cross-culturalism, transculturalism, interculturalism 之间的不同,笔者将前者译为跨文化主义,而后二者则暂译为贯文化主义与互文化主义。未免生硬,请读者见谅。

[参考文献]

[1] Croce, Benedetto. History, Its Theory and Practice[M]. translated by Douglas Ainslie. New York: Russell & Russell, 1960:12.

[2] 汤恩比. 展望二十一世纪:汤恩比与池田大作对话录[M]. 北京:国际文化出版公司,1997.

[3] 参见 Ferguson Niall. Team 'Chimerica'[N]. The Washington Post,2008-11-17.

[4] Fons J R van de Vijver, Kwok Leung. Methods and Data Analysis for Cross-Cultural Research, SAGE Publication, 1997.

[5] Wachsman Yoav. Comparing Perspectives about the Global Economic Crisis: a Cross-cultural Study[J]. Journal of Economics and Economic Education Research, 2011, 12(2).

[6] Tannen Deborah. Cross-Cultural Communication[J]. Applied Linguistics,1984,5(3):189-195.

[7] Frank Esser, Barbara Pfetsch (ed). Comparing Political Communication: Theories, Cases, and Challenges[M]. Cambridge University Press,2004:3.

[8] Ricardo Diez-Hochleitner, Daisaku Ikeda. A Dialogue between East and West—Looking to a Human Revolution [M]. I. B. Tauris. p. X,2008.

[9] Seyyed Hossein Nasr, Tu Weiming, Peter J. Katzenstein. Responses and Reflections on the Plight of Humanity in the 21st Century--A Dialogue between Islam, Confucianism and Christianity[EB/OL]. Beijing Forum,2013-10-15. http://www. beijingforum. org/html/Home/report/1566-0. htm.

[10] Allison Squires. Methodological challenges in cross-language qualitative research: A research review[J]. International Journal of Nursing Studies, 2009, 46(2): 277-287.

[11] 李鹏程. 21 世纪东西方跨文化对话的哲学问题[N]. 学习时报,2007-04-18.

[12] 张隆溪. 东西方研究:历史、方法及未来[J]. 东西方研究学刊:第 1 辑,北京:九州出版社,2012.

[13] Hamid Yeganeh, Zhan Su, Elie Virgile M. Chrysostome. A Critical Review of Epistemological and Methodological Issues in Cross-Cultural Research[J]. Journal of Comparative International Management, 2004, 7(2): 66-86.

[14] 叶 扬. 东风西渐的困惑与挑战[J]. 东西方研究学刊:第 1 辑,北京:九州出版社,2012:45.

[15] Ronnie Littlejohn. Comparative Philosophy[EB/OL]. Internet Encyclopedia of Philosophy, http://www. iep. utm. edu/comparat.

[16] Manyul Im. Minimal Definition and Methodology of Comparative Philosophy[EB/OL]. Warp, Weft, and Way: Chinese and Comparative Philosophy, http://warpweftandway. com/2008/08/07/minimal-definition-and-methodology-of-comparative-philosophy/.

[17] U Libbrecht. Comparative Philosophy: A Methodological Approach[M]. in (eds), Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections. Edted by Nicole Note, R. Fornet-Betancourt, J. Estermann and Diederik AERTS. 2009:31.

[18] 黄玉顺. "中西比较哲学"之我见[N]. 爱思想,2005-07-25.

[19] [德]黑格尔. 哲学史讲演录:第 1 卷[M]. 贺 麟,王太庆,译. 北京:商务印书馆,1983:98-125.

[20] [法]德里达. 书写与差异[M]. 张 宁,译. 北京:三联书店,2001:9-10.
[21] Joseph Kaipayil. The Epistemology of Comparative Philosophy: A Critique with Reference to P. T Raju's Views[M]. Center for Indian and Inter-religious Studies,1995:130.
[22] Ewing Chinn. The Relativist Challenge to Comparative Philosophy[J]. International Philosophical Quarterly, 2007,47(4):451-466.
[23] Thomas McEvilley. The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies[M]. Allworth Press,Forward,2013.
[24] 刘象愚. 比较文学"危机说"辨[M]. 北京大学学报:哲学社会科学版,2008(3):33-42.
[25] 朱全景. 试论比较法的困境与创新——来自比较经济学的启示[J]. 比较法研究,2012(2):37-44.
[26] 韦 森. 社会秩序的经济分析导论[M]. 上海:上海三联书店 2001:18-19.
[27] 张仁德. 比较经济学的危机与创新[J]. 经济社会体制比较,2004(3):106-113.
[28] 张仁德,等. 新比较经济学研究[M]. 北京:人民出版社,2002:8.
[29] 与世界对话:在创新中探寻变革出路[EB/OL]. (2013-03-04)[2014-06-18]. 中华网财政, http://www.dayoo.com/.
[30] Lumei Hui. Institute for Cultural Research & Education [J]. Journal for the Theory of Social Behavior, 2003 (33):67-94.
[31] Frederick T L. Leong and Brent Lyons. Ethical Challenges for Cross-Cultural Research Conducted by Psychologists From the United States[J]. Ethics & Behavior, 2010,20(3-4).
[32] Uma D Jogulu, Glenice J. Wood. At the Heart of Cross-cultural Research: Challenges in Methodological Design [EB/OL]. http://d08. cgpublisher. com/proposals/136/index_html#author-0,2008.
[33] Liamputtong Pranee (Ed.). Doing Cross-Cultural Research: Ethical and Methodological Perspectives[M]. Springer,2008.
[34] 黎跃进. 当代文化研究对比较文学的挑战与彼此的互补[J]. 山东社会科学,2012(1):110-115.
[35] 杨乃乔,钟厚涛. 比较诗学研究的困境及其策略性突围[N]. 中华读书报,2007-07-18(19).
[36] Muata Ashby. Comparative Mythology: Cultural and Social Studies and The Cultural Category- Factor Correlation Method[M]. Sema Institute,2013.
[37] [俄]巴赫金. 陀斯妥耶夫斯基诗学问题[M]. 北京:三联书店,1988.
[38] 曹卫东. 走向一种对话理论——由"交往理性"看比较文学[J]. 社会科学探索,2011(6):11-19.
[39] 吾敬东,刘云卿,郭美华,等. 对话:东西方哲学[M]. 上海:上海三联书店,2010.
[40] 陈 珏. "新汉学"与东西方对话[N]. 中国文化报,2013-03-11.
[41] 李明伟. 文明的融合:全球化视角下的东西方文明对话[J]. 新视野,2004(4):65-67.
[42] 马 琳. 海德格尔论东西方对话[M]. 北京:中国人民大学出版社,2010.
[43] 马 琳. 海德格尔东西方对话观探微[M]. 求是学刊,2006(5):15-24.
[44] Christian Thomas Kohl. Buddhism and Quantum Physics: A Contribution to the Dialogue between East and West[M]. The 3rd World Conference on Buddhism and Science (WCBS), 2010.
[45] Emily Apter. The Translation Zone: A New Comparative Literature[M]. Princeton University Press,2011:243.
[46] 王秉钦. 国际文化东西方大师的对话关于重建中国翻译理论话语之我见[N]. 中华读书报,2010-12-15.
[47] 曹顺庆. 再说"失语症"[J]. 浙江大学学报:人文社会科学版,2006(1):11-16,24-25.
[48] 张 旭. 从失语到对话——兼评张佩瑶等编译《中国翻译话语英译选集》[N]. 外语研究,2008(1):94-97.

The Historical Shift of East-West Dialogue of Thoughts

DING Zi-jiang
(*California State Polytechnic University, Pomona*)

Abstract: In the history of the world, both material and spiritual civilizations have developed as a result of the continuously mutual impact and fusion of the eastern and western thinking. The various forms of the positive energy of human spiritual civilization have been able to interact, coexist and develop in the thought "dialogue". Any research in the fields of science and humanities can rise to the summit of thoughts. In a broad sense, all human interaction and communication are dialogues. Since the beginning of the 21st century, the East-West ideological dialogue has reached a historical turning point. The value philosophy and the various demands of macroeconomic conditions triggered by the global social transformation, change, conflict and the human catastrophes have their impacts on

the eastern and western ideas. The western "Orientalism" and eastern "Occidentalism" have also experienced some crises and challenges. Consequently neither of them can have the fully monistic position of monopoly.

With the broadened new horizon, the researchers of East-West thoughts should adopt the critically diverse and constructive ideas to create multi-dimensional, mulit-layered, multi-referenced research methods and models, and simultaneously make the theoretical investigation from the perspectives of interdisciplinary and cross-cultural methods in the context of globalization. And thus we can make the fusion of western, eastern and non-western ideas possible, and share the pluralism, constructionism, creativity, proactivity and critical quality in worldly ideas. By making the macro-leveled thinking investigation, we can help rebuild an internationalized vision of thoughts with unity, tolerance and interactivity. However, currently China's rise in overall power brings itself to forfront of the conflicts of East-West civilization conflicts. Since the 17th century, there have been two thinking tendencies concerning the attitudes toward Chinese: Sinophilia and Sinophobia, which is interpreted as two outlooks concerning China in the new world order. Taking the new historical period into account, this paper tries to explore how the East-West dialogue of thought leads to the development of a pluralistic society, and how the dilemmas , crises and challenges produced from the east-west ideological dialogue bring out more academic renaissance and opportunities.

Key words: East-West dialogue; Cross-cultural studies; Sinophilia; Sinophobia; multiculturalism; linguistic incommensurability; cultural aphasia

把握世界四种基本方式的整合与人的全面发展

李成旺在《河北学刊》2014 年第 3 期撰文指出,人类社会的发展进步是一个理性启蒙、理论创新与现实创造相互影响、相互促进的历史过程,在此过程中,人们总是以种种不同的方式来对世界加以理解和把握,进而参与历史的创造并推进社会的进步和人的发展。人类社会发展进步的动力来源于理论创新与现实创造的相互影响和相互促进,而人们又总是通过常识、科学、宗教、哲学等把握世界的基本方式参与并改变上述历史进程,因而考察这些方式作用机制之异同,进而沉淀出能够引领社会良性前行的方式自觉,无疑是一项重要课题。常识以"共同经验"作为"中介",容易导致非此即彼的形而上学思维方式;宗教以"启示"的方式预设一个超验的神的存在来理解和把握世界,也仅仅停留在"鸦片"的功用层面来化解和消弭现实中的各种矛盾;科学提供了生产力发展和人类感官幸福的前提,也彰显了人类理性,但其研究对象局限于经验—现象世界及其中的必然规律,并不能直接解决信仰、道德等人类价值世界中的问题;哲学通过理性考量来化解宗教、常识遭遇到的困境以及科学不能达及的领域,试图为人类的道德领域寻找根据,为人类社会历史的健康发展和人的全面发展指明方向。