

# 抑“极化逻辑”扬“互鉴逻辑”〔\*〕

——比较视阈下文明交流的理论基础优化研究

李培挺

(曲阜师范大学 政治与公共管理学院, 山东 日照 276826)

〔摘要〕近年,时代精神特别重视文明交流,我们国家又提出了“以文明交流超越文明隔阂、文明互鉴超越文明冲突”的著名论断,这一论断直指文明交流理论根基的优化方向,而中西对比视域可以使这一优化方向,辨析得更鲜明。因为在对比中,可以看出,以西方理论为支撑的传统文明交流的理论探讨,更多指向真善整合的理路,而其深层根基,更容易导向一元化排他性的倾向,其实质是一种极化逻辑。而文明交流顺畅发展更需要抑“极化逻辑”,扬“互鉴逻辑”。在这种对比阐释中,文明互鉴观的论断,越发显得深入人心。

〔关键词〕文明交流;极化逻辑;互鉴逻辑;关系域

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2020.12.005

近年,不同文明间如何积极交流成为重要的时代关切。中国提出的文明“交流互鉴”的宗旨就是“以文明交流超越文明隔阂、文明互鉴超越文明冲突”。<sup>〔1〕</sup>这一论断折射着文明交流理论根基的优化方向,而这种优化在中西对比视域中,才能体现得更鲜明。文明交流互鉴论的深入人心,急需比较研究给予彰显。这种研究,既能彰显文明交流互鉴观的特色与机理,又能反衬西方传统文明交流理论基础之不足,尤其是深入挖掘其论证理路之困境。

## 一、文明交流理论基础的找寻与论辩

文明交流理论基础的探讨,不是近年才兴起

的。在“二战”之后,尤其是在 1980 年代以后,在西方就以全球宗教“对话”为聚焦,开启了相关探讨。<sup>〔2〕</sup>这种宗教对话及其引申的论辩多源于对现实文明冲突的忧思。其实,针对文明间关系及其“对话”的哲学思考聚焦,西方学界对其的反思性探讨多追溯到从黑格尔之后,逐渐开启对传统认识论的反思这一向度,继而出现语言学转向、诠释学转向以及社会批判理论转向等,这些转向各有不同,但它们大多关注对话的言语分析、文本分析、视域融合及公共性探讨中的对话。为此,我们选取与此相关,又有代表性的马丁·布伯的关系本体论、哈贝马斯的商谈伦理、阿佩尔的理想型话语分析,以便凝聚西方文明交

作者简介:李培挺,曲阜师范大学政治与公共管理学院教授、博士生导师,研究方向:文化哲学、应用哲学等。

〔\*〕本文为国家社科基金项目“当代中国精气神的政治文化境遇研究”(19FKSB005)的阶段性成果。

流的理论前提与逻辑根基。之所以提到以上论点,主要是因为当今学界在文明交流、文明间关系的哲学根基探讨中,也涉及它们。文明交流应创设一种“关系”。马丁·布伯不同于其他学者之处在于,确实设身处地,针对自己的际遇和民族间(甚至是文明间)关系的现实处境,创造性地提出了“关系本体论”,并创设了理想型的“我—你”的关系。他虽强调整理想型的关系,但还认为,人又不得不拘泥于现实的时间绵延之中。这是现实的人面临的处境。当然,他更向往人与人之间关系的理想之途。这种理想之途,虽然源于其对宗教精神的体悟,但这也为人与人之间、不同文明间的交流对话提供了启示。其实,他自己也曾积极参与到现实文明交流对话中来,满怀希冀地倡导犹太人不要把阿拉伯人当作仇杀的对象。不过,他的理论更看重交流双方中理想型的“你”的定位,“‘你’便是世界,便是生命,便是神明”。<sup>[3]</sup>这种理想定位揭示出,布伯想用提升“你”的定位来化解文明交流中的不和谐,而它过多建立在理想型的希冀之上。不过,其关系理论,激发着理论家探讨文明交流中的他者。

文明交流应关注他者。西方学界对他者的研究,其核心是文明交流中人与人平等地位的期许被凸显。这种针对文明交流中人格关系的理想期许,是基于对现实世界残酷冲突的反思,而在理论上其更多批判地追溯到更深层次的传统认识论,反思传统认识论仅仅把不同交流对象、不同文明中的人,看成他者,把人与人关系看成人和“物”的关系,以批判文明的强势一方,把弱势一方看成他者。这造成西方文明看待其他文明有其偏见,因而体现出霸气的“霸权”<sup>[4]</sup>倾向。这导致文明交流变成一种异化的他者关系。为扭转这种关系,西方学界在后来的探讨中,创造性地借用生活世界理论、语言学分析、社会批判理论等,期许构建理想型的文明交往关系。这一点在阿佩尔的全球化人格理论的先验分析中,有更加明显的探讨。他以真理性与正当性为原则,进行理想型的话语预设。<sup>[5]</sup>但这是基于语言层面

的理想型之“真”,为文明交流之“善”提供保障。其实质是基于语言学假定的“所指”,也就是基于这种理想的理性之“真”来构建文明交流之“善”,并基于此真善整合理路,构建理想型的文明交流状态。而在哈贝马斯那里,这种理想型理论构建达到了高峰。基于其探讨交往,其可以成为文明交流理论基础不能回避的探讨点。他的交往行为理论存在于生活世界中,因为“交往行为的主体总是在生活世界的视野内达成共识”。<sup>[6]</sup>借助波普尔的三个世界理论启发,哈贝马斯划分了三种行为,试图整合三个世界关联中的三种行为,目的是通过对比构建交往行为之理想型状态。其与前几位西方理论家虽然在理论志趣上有异,但都是一种理想型的理论构建,其实质也是一种“真”“善”整合的论证理路。

面对西方理论家的相关探讨,东方理论家也介入到这种探讨中。这也可以说是致力于为积极的文明交流提供理论基础,以达成超越国家和民族的世界性文明。<sup>[7]</sup>透过其深层次理论前提与逻辑理路来看,这类探讨也跟进了西方理论家真善整合逻辑的论证理路。因为其也致力于寻找共同的“纯真”标准或说金律,就是为文明交流找到共同“拱心石”。当然,这种探讨也吸收了东方传统价值观,尤其是其中“己所不欲勿施于人”(《论语·颜渊》)的原则。这相比“己所欲施与人”的西方基督教原则,也就是相比天主教神学家、世界伦理的倡导者孔汉思的探讨来说,<sup>[8]</sup>又有比较优势。不过,其也有遗憾,就文明交流的理论基础来说,这种理论也试图更趋近真善整合的维度,找出理想型的理论基础,基于此,它在理论根基定位上,仍是一种文明交流的“高阶”理论。所谓“高阶”,就是这些论证仍需要高约束条件,它并非始源性的文明交流实践的支点,因为它还要在“思想上、心理上、智力上和精神上”,<sup>[9]</sup>作好充分的准备才能达到。

## 二、文明交流“旧”理路之困境

不同文明间交流或人与人之间的交流,虽然

“用心良苦”，但也更多是勉强“容忍”对方而已。<sup>[10]</sup>基于其论证倾向与约束条件，这种真善整合的论证理路，对于想达成不同文明交流理想型状态来说，还是有困难的。我们有必要对其困境进行剖析。这其中一个关键点就是，这种理想型理路在西方学者那里，尤其是到了哈贝马斯、阿佩尔这里，就更加重视语言分析，试图基于科学的语言逻辑分析，为其理论进行奠基。这种论证试图找寻固有的理想型之“真”，把文明交流的期许，建立在语言分析的逻辑自洽性之上，这昭示了真善整合理路的理论根基。而这种理论探讨为什么使用真善整合理路？就像巴赫金所言，“实际上，我们任何时候都不是在说话和听话，而是在听真实与虚假，善良与丑恶”。<sup>[11]</sup>这种论证不自觉就导向了真善整合。当然，这种不自觉，是西方理论思考的特质，那就是把现实问题上升到理论的理想范型中进行思考。

这种思考模式往前追溯，就是柏拉图对理念论的理想范型的探讨。当然，这种探讨模式，可以进一步追溯到西方形而上学思考的源头——巴门尼德那里。这种思考的特色就是把“真理”与“意见”区分，对“真理”的思考就是一种理想范型的思考。它遵从同一律的形式逻辑。这种理论抽象特别重视逻辑自洽，而对善的探讨也需要从属于这种思考方式，当然后来的哈贝马斯、阿佩尔从其探讨的理论根基上看，也是这种思考，虽然其有所调整。进一步来看，这种思考模式也揭示了西方知识与德性关联论证的传统。古希腊的知识与德性的著名关联命题，一直影响着后来西方理论家的探讨取向。而两次世界大战中文明冲突导致的浩劫，直接引发西方理论家思考文明交流更需要维护其中“善”的逻辑根基。为此把语言分析嵌入其中，寻找一个理想的能达到“善”的，又符合所谓科学逻辑的真善整合理路，就变得理所当然。这种探讨在为文明交流提供理想型的理论支撑。但也需要指出，这种探讨理路有其困境，它追求理想型抽象逻辑思考，更重视理论自洽上的“真理”状态的思考，而

蔑视“意见”，而这对于现实中文明交流处理差异来说仍有困境，对此进一步解读如下。

文明交流的理论基础，相对于知识与德性关联的形而上学式的理想型思考模式来说，首先需要直面现实实践。在古希腊理论家那里，有“真理”与“意见”之分，又有蔑视“意见”而高看“真理”的理想型思考传统。这种思考传统虽在黑格尔之后得到批判与拒斥，但20世纪之后仍有这种思考模式，西方的论证理路摆脱不了传统形而上学思考的窠臼，这些都促成了真善整合理路。这种理路的核心当然是把“善”统一于“真”之中，也就是用“真”的所谓逻辑自洽体现其科学性。因需要处理文明交流中的差异。问题是直面实践的文明交流面对的更多是“意见”杂多。真善整合理路，也只能勉强“包”住或暂时搁置差异，因为这种思考模式虽努力找寻“共同”点，例如宗教对话探讨者，提炼不同民族、不同信仰的共同之“善”，但这种找寻仍是一种利用类似数学思考的理论抽象方法，抽象掉杂多，提炼出共同点，这只能算是数学想象中的“共同点”。

其实，这种理论想象容易变成泡影。因为西方文明其核心是宗教文明，其必然涉及宗教信仰的差异处理，而宗教信仰是历史习俗凝聚成的融合度极高、又相对固化的“自有”标准。这种“自有”标准，不能简单地从理论上进行分层，似乎只要像数学家那样进行抽象，符合逻辑自洽或符合形式逻辑同一律的思考，就找到了理论上被认可的公约数，基于此在不同文明间似乎就有了“共同点”，直面差异的交流也就有融通的可能。但这更多是一种理论上理想型的数学式思考的美好期许。因为现实中不同文明，尤其是嵌入宗教信仰的文明准则不可能像算公约数一样，进行简单的抽象分层，剔除差异，保留“共同点”。带有强烈宗教信仰的文明准则首先是一个整体，不同宗教信仰文明准则之间更可能因一点差异造成整体性的差别甚至酿成冲突。这进一步的引申就是，这种被勉强找到的公约数，如若因宗教信仰的定位不同，又加上真善整合论证倾向，就更

会引起文明交流各方可能会基于一元论的真理逻辑标准看待对方。这种看待,极容易使文明交流走向极端,甚至相互视对方为异教徒。这不是理论空想,现实中的文明冲突就是明证。因为现实中确实有这样的一元论标准。关键是若强化彰显这种一元论的执狂论证理路,文明交流的维持仍是岌岌可危。

其进一步的解释就是,这种把对“善”的分析,归到“真”之中,关键是这种对“真”的分析是一种排斥“意见”的,它总想借助理性的合乎形式逻辑的真理分析来体现其逻辑的自洽性,进而体现其科学性。这种追求真善整合理路,像追求黄金分割点一样的思考,本没有错。关键是这也容易导向一元化逻辑。它有两个极端,或纳入或排除。其实质是一种非此即彼的逻辑。它若在现代文明交流中广泛施用,更可能衍生出排他性的逻辑。关键是这种理路,在不自觉地归向一种类似科学知识学的论证,力图追求唯一答案的论证理路。而它在追求唯一性时,也更容易把不属于或不能达到归一的内容排除,这种排他性特质,本文称之为“极化”逻辑。

对这种极化逻辑的进一步诠释如下:其一,所谓极化,就是一元化,是一种追求唯一性的逻辑;其二,所谓极化逻辑就是一种追求理论纯粹性的逻辑,试图用理想型的一元化的纯粹性逻辑,涤荡现实文明交流中的杂多;其三,进一步形象地说,它体现了“矛”与“盾”的极化状态。它在一个方向,可以无限的“自利”,是一种零和博弈式、“你死我活”式的自利,而它在另外一个方向上,可以装扮出无限的“利他”,自利与利他处于各自的极化状态中,但这并不是二元论,而就像“矛”“盾”的极化状态,自利与利他都处于单级的矛、盾的极化状态中,也就是处于生存还是毁灭(to be or not to be)的冲突性选择之中。西方理论视阈中文明交流的精髓,就是在这种极化状态中去挑战一切,包括挑战自我。

当然,这种状态还是一种关系状态,但它是一种想极力同化异己的关系状态。这是一种追

求极化式同化的强势施为状态。自近代以来,西方视阈中的文明交流,就处于这种极化施为状态中。一方面是一元化极化——一种既霸气又强势的极化式同化状态,另一方面也有极力推广所谓“普世价值”的爱人如己价值观。但这两种状态的本质都是一种不达目的不罢休的忘我的极化式同化的状态。通过前一种强势极化式同化理路,我们就看懂了西方文明交流理路基础中隐含的霸道的本质,通过后一种不达目的不罢休的极化式同化理路,我们就看懂了西方文明扩张与传播的隐匿本质。经过两次世界大战,虽然对这种极化逻辑有反省,使这种极化式同化逻辑有所调整,但其本质与根基没有变。本文就是透过现象看本质,通过本质抓精髓,揭露这种极化式同化的理论精髓,其实质就是一种真善整合理路。

以上说明,以西方理论为支撑的文明交流理论基础探讨容易误入歧途,并不适合作为处理复杂性、差异化的全球文明交流的理论基础。因为它揭示的一元化排他性的极化逻辑,并非文明交流合适的逻辑支点。文明交流的理论基础不适合基于真善整合的像数学分析一样的理想型的极化倾向论证理路。我们需要进一步思考文明交流的理论基础。

### 三、文明交流理论基础的优化

#### (一)基础急需优化

现实的文明交流在极化逻辑下充满荆棘,为使文明交流找到更始源性的实践前提,有必要探讨更合适的理论基础。而文明交流之所以可能,首先需要搞准定位,它需要直面各种复杂性、差异化的内容,不能用抽象理路的数学纯化方式,看待这种文明交流状态,而是需要正视这种差异化状态,将其看成一种正常的关系场。

而这种关系场何以可能?其根基又是什么?我们对此还需要回到文明交流所面对的差异上来探讨。文明交流不能忽视其差异,这是文明交流的现实起点,而这一起点,我们不一定消极地看待它,似乎差异是交流的障碍。其实,我们倒

可以认为,正因为差异的存在,才引起了交流,因有差异才引起关注或被关注。简单来说,这引起互“看”。这里的“看”,是对应于理性的抽象分析来说的,它可以广义的理解为一种感性直观,有感觉指向,甚至包括触觉与听觉。也就是能直接引起注意力的状态。我们强调,在文明交流根基上,在进行相互的对话(或言说)之前,首先更需要这种“看”或互“看”。这里为什么规定在对话或言说之前?其一,在交流中可以存在这种状态;其二,这是针对以往既有理论首先引入对话及其言说,并把这种对话言说导向真善整合分析。基于此,才能促成最初的处于起始点的文明交流关系场的形成,进而激发交流。

为什么差异能引起并激发看、互看?因为人本身有探索欲求,尤其是对不一样的感性内容,这是人的好奇心使然,而且是自然而然。所谓自然而然,就是在常态化中就存在,依靠人的天性使然。当然这还需要对差异及其“看”或“互看”进行更深入的哲学辨析。我们再次强调,这种文明交流基点的探讨是在因差异的自然而然的感触中生成。西方哲学或宗教学,在其较早传统之中,尤其是前苏格拉底时代就区分真理与意见,其实是区分理想型的状态与自然而然的大众意见状态。这种区分当走向极化状态时,也就是走向理想型的极化状态之后,真理与意见也就存在天壤之别。这其实意味着纯理性的类数学式形而上学思维与日常文明交流的隔阂。这揭示了极化理路会失去大众化的文明交流的土壤。

## (二)“优化”的机缘:从“互看”到“互鉴”

2002年在伽达默尔去世之前,特别强调了“广义对话”。东方跨文化交流学者曾认为,伽达默尔的这种“广义对话”是能擦出新的思想火花的“切磋”,这样的“广义对话”不仅在人与人之间,也可同样在人与自然之间,如情景相触而产生诗或诗意。<sup>[12]</sup>对文明交流理论基础优化来说,我们可以从伽达默尔“广义对话”及其学者对其的诠释得到启示。在全球文明交流开启并处理文明间差异时,文明交流理论基础的探讨,

不应仅仅指向那种一元化排他性的真善整合的极化理路,而应体现并关注,因差异而自然而然就引起的“切磋”欲求,也就是因差异引起交流各方进行碰撞。这并不需要类数学式的理性思维抽象法,而是可以因差异产生吸引,进而相互吸引,促成“互看”,再而导向相互欣赏。这种自然而然的欲求,其实质就是一种常态化文明交流中的“互鉴”。关键是这种激发文明交流中的“互鉴”,不仅不会出现搁置差异,还可以因差异而使交流生生不息。因为这种状态绝不是纯粹理性的预设,这可以涵养中正积极的互赏互鉴心态,处理交流中的复杂关系。

我们还可以通过古今中外文明交流实践中的事例来体认。例如在1990年代初,阿拉伯裔学者萨义德在伦敦邂逅犹太音乐家丹尼尔·巴伦博伊姆,<sup>[13]</sup>这两位有着对抗国族背景的学者就共同关心的音乐、文化等进行切磋,并共同致力于让年轻的以色列音乐家与阿拉伯音乐家之间能超越种族藩篱,而共同成长。这种彼此欣赏依托于他们所属背景的宗教吗?当然不是,因为其冲突还比较明显。这是因各自差异,引起“互鉴”,这种“互鉴”的理路是自然而然的专注状态,进而自然而然的共赏。关键是这种自然而然说明,这种交流不需要刻意的创设高约束条件就可以促成,而且这种交流被两人赋予了更深远的文明交流的象征。当然,此类例证,不止于此。在古代,东西方宗教文化有很大差异,就是在古老的洞窟壁画中,也有积极吸收的例证。例如,在著名的敦煌莫高窟,有不少中西合璧内容的精美壁画、经卷,而且交流互鉴贯通上千年;而明清之时,西方传教士来东方传教,在康雍乾盛世时有传教士郎世宁。<sup>[14]</sup>他本来的目的是传教,而当时的君主拒绝了其进行积极传教的请求,其原因可能是因传教引来文明间各自的防备心理,尤其是涉及到“礼仪”之争时,防备心理更强。对此,可以进一步解释:其之前的利玛窦可以“以儒释耶”,这样也得到朝廷的允许。而后,天主教廷不同意“以儒释耶”,到雍正时期,传教也就被禁止

了。<sup>[15]</sup>其实,这还是在中国这种具有更重世俗文明状态的地域,才没有引起更大的冲突,若是在宗教信仰浓厚的地域,可能会引起战争。不过,就是在这种情况下,当政者却没有完全拒绝文明交流互鉴,而且基于此维持了东西方文明的积极交流之势。这源于文明交流各方因差异而引起对方注意,而更专注的相互关注可以称之为“互鉴”,关键是这种“互鉴”不仅仅在中方存在,就是在西方,对中国之器物、文化等也有一种积极“鉴赏”的史实存在,而长期的瓷器商贸交流就是互鉴的明证。所以说,这种“互鉴”,不需要高约束条件,也非理想型,而是内生于自然而然的常识及其欲求中。这也就意味着文明交流能自然而然地推进。这展现了文明交流起于差异,基于差异而引起互看进而互鉴。分析到此,在传统的真善整合理路之外,我们聚焦到与“美”或“审美”相关的互鉴理路。需要强调的是,这是自然而然的欲求,并不需要相互克制,就可以使其成为文明交流的起始点,并作为文明交流的根基。它具有现实可能性,而不需要高阶定位的理想型的期许。这种“互鉴”逻辑与真善整合理路有很大差别,有必要对其进行深入分析。

### (三)极化逻辑与互鉴逻辑的深层辨析

文明交流的既有理论基础是真善整合理路,这可能导向一元化进而排他性的极化逻辑。其实质是一种追求唯一、追求极值、追求理想范型的以科学真理观为假借的探讨理路。而互鉴理路,与那种真善整合的理路不同。相对于一元化的科学性真理观的探讨模式,它是一种能助力文明交流融通的体验型真理观。<sup>[16]</sup>关键是差异支撑了这种体验型真理观存在并有极强的适用性,这种真理观可以自然而然地对待文明间的差异,基于这种积极交流的可能,也可以在关系域中渐进消融各自的偏见。

在这里,我们必须强调,不是说那种追求一元化极化逻辑的科学真理观是错的,而是体验型真理观塑造的这种互鉴关系域,更容易促成文明交流并使其走向积极向度。所以,它更适合作为

文明交流的支撑。因文明交流各方并不一定必须以一元化真理争辩来表现进而推进交流,可以与此不同,因差异引起关注,也就是引起看,进而出现仔细地互看,同时进一步审视自己的欲求,使得这种交流关系从无到有,从消极共生到积极共生,这就是支撑文明交流的“互鉴”理路。

这种“互鉴”理路既能营造共识,也能激发进一步交流的兴趣。其特征是在交流之中或交流之前出现差异时,不是搁置或轻视差异,而是重视差异,因为差异本身就能激发交流欲求进而出现“互鉴”,并使交流走向深入。这种交流的重点是它可以自然而然地生成,不需要刻意勉强或容忍,也就是与西方哲学或宗教学那种真理与意见明显二分的处理模式不同。这种互鉴逻辑是真正面向并适用文明交流实践的,它不需要真理与意见二分的处理模式。因为这种交流不需要搁置差异、相互克制,它可以以一种轻松积极的方式容纳差异,并以欣赏差异为乐趣,还可以促成人与人之间心灵的深层交流,以共同体验分享文明交流中的高峰体验为乐,至少它不会导致视差异为“非我族类”。

基于此类型的真理观,我们引出文明交流理论基础的新转向。这种新转向不是刻意的,因为互鉴欲求,是自然而然的常识,同时这种体验型真理观,也可以上升到本体论层面。这种本体在日常生活中就存在的,而在西方哲学中,从巴门尼德、柏拉图以降,其实更多追求理想范型探讨模式,也就是依托于那种真善整合的本体论,而文明交流不适用那种探讨模式。它的本体,也就是其根基蕴藏于广义的日常生活之中。这种聚焦于“意见”层次探讨,就是处理的日常差异化复杂性的交流,它也是从人与人的真切体悟出发来对待这些差异。这在拒斥传统形而上学的理想范型思维模式中也越发变得重要,更重要在于它是自然而然的,虽然没有严整的理性逻辑——它更追求融通互鉴的实践逻辑。在传统形而上学本体论思考中,首先是拒斥自然而然之经验或体验的,但随着对传统形而上学的反思,自然而

然对于人来说却是一种常态化的见证,是不能忽视的日常文明交流的起始点。也就是说,自然而然的互鉴逻辑,在理论上有其合理性,在实践中也有可行性。从极化逻辑到互鉴逻辑,意味着从科学性真理观的极化理路,转向了一种正视文明交流实践杂多的“关系域”,它是以互鉴理路起底,并促动“关系域”走向积极状态。

质言之,这是一种起于互看,凝聚互鉴,再而共赏的融通进阶逻辑。其优势在于,既不会搁置差异,也不会极化式的同化差异,而是在互鉴共赏中正视、包容差异,还有可能相互取长补短,以促动文明交流积极向好发展。这种“互鉴”理路,可以从鲜活的直观感性现象,进阶到人与人之间的心灵沟通。这体现了文明交流这种理论基础有螺旋上升的推进可能性与发展空间。

当然,正视文明交流实践的“关系域”及其互鉴逻辑,也并非本文的独创。这种观念受益于中华文明观的精髓及其交流观之特色,它引导我们正视“关系域”的互鉴逻辑,其根基是一种面向实践,并在实践中生成的关系逻辑。这种关系逻辑可以有两个向度:一种是“互鉴”逻辑,这在本文中得到了阐释;另外一种是“互利”逻辑。关键是这两个倾向在中华文明交流观中都有。前者可以用费孝通先生的名言“各美其美、美人之美、美美与共”表达,后者在中国古代源远流长的丝路贸易中得到明证,而这两种倾向,从古代中国到近年中国融入世界的文明交流观建构中都是一以贯之的,而且得到了进一步倡导。

这种文明交流互鉴逻辑的优势在于,它是处于一种关系域中,而这种关系域与那种极化逻辑状态有很大不同。若极化逻辑是一种“矛”“盾”极化的关系状态,而这里的互鉴逻辑不追求极化,可以你中有我、我中有你,就像《易学》中阴阳鱼的和合状态。这种状态不是无序状态,但这种有秩序不像极化逻辑那样追求纯粹性同一化的状态,也非“矛”“盾”单级对立的状态,而是一种差序格局,既可以推己及人,又可以“互鉴”,还可以“互利”,甚至可以“互尊”。整体来说,这

种互鉴逻辑可以更好处理人与人,人与自然,人与天地万物的关系,并使其达成和合状态。当然我们这里更多探讨“互鉴”逻辑的关系性支点。

为什么重点强调“互鉴”的关系支点?这是因为在与极化逻辑辨析中,我们更多探讨与真善处于同一层次的指向点,从深层次上来看,其更涉及美善和合的关系逻辑,在文明交流中的合理性、可行性与适应性。同时,关系逻辑衍生出的互鉴逻辑与互利逻辑也不互斥,在著名的丝路贸易体现的跨文明交流中,既有互利,也有互鉴,而且自然而然的贯通。当然,不管是互鉴逻辑还是互利逻辑,都是一种关系逻辑。我们不得不说,就逻辑自洽性来说,它赶不上真善整合的极化逻辑。因为就理论的理想型进而逻辑一致程度来说,真善整合理路,比“互鉴”理路体现得更执着,而互鉴逻辑体现的是一种实践哲学的优势。其有针对性地处处理文明交流实践中的复杂性、差异性,它没有也不需要达到理想型的极化逻辑,因为它不追求极值。而真善整合理路在理论上以追求自洽逻辑为诉求,但现实实践中却被掣肘,因为现实实践本身是复杂的。对处于差异化中的文明交流来说,互鉴逻辑相比真善整合的极化逻辑,确实更适应文明交流实践,是支撑文明交流更合适的理路。因为理想型的真善整合理路只能像巴门尼德追求“真理”之路那样,而在现实文明交流多“意见”之维中。对此,互鉴逻辑更合适。互鉴逻辑直面文明交流实践,就处理复杂性关系而言,它是更合适的,因为它既可以处理下里巴人的文明交流,也可以处理阳春白雪式的文明交流,甚至不排斥蝇营狗苟之文明交流,但它的初衷是处理差异化交流走向利好状态,基于此,它也是向善的,是一种互鉴中的善,也就是它虽不是真善整合,却是美善融洽。

#### (四)优化机理剖析

文明交流的理论基础优化后,可以表述为相对于真善逻辑,它更强调通过美善融洽的互鉴逻辑,再加上互利逻辑,进而互遵原则,共同奠定文明交流的理论基础。这为文明交流提供了更合

理的理论基础与论证理路,尤其是它可以避免那种以理性之真来争辩谁为唯一的极化逻辑,也就是避免追求一元化的排他性理路的弊端,因不同的一元观,就容易使交流双方争辩不休,并始终各执一词,最终只能用勉强相互克制来维持相互间的交流。这使我们反思这种一元化排他性的极化逻辑,思考“什么才是文明交流更合适的基础”时,证明这种一元化极化逻辑理路作为文明交流的基础,确实有困境。

如何从理论根基及其起始点上,进一步理解文明交流根基的优化?这要重新审视文明交流的重心。文明交流,其重心更在于“交流”,需要使“交流”有可能生成并顺畅发展,最好能自然而然的常态发展。为此,我们需要挖掘支撑“交流”出现的关系域,需要追问这种关系域如何出现,是如何积极互动下去的,进而追问如何达成更积极的交流状态。对此,我们需要进一步反思那种一元化极化逻辑,关键是思考如何把极化逻辑变为关系逻辑。这种关系逻辑可以分化出互鉴逻辑、互利逻辑、互遵逻辑,而互鉴、互利更可以作为起始,在互尊加持下,持续助力文明交流。

文明交流理论基础的优化,首先就是对以一元化为支撑的极化逻辑理路进行批判的分析,把其革新为互鉴逻辑。这种革新或转向思考不是一种空想,而是直面文明交流的自然状态。这也意味着文明交流之始及其基础,需要直面“交流”,基于此面对现实文明交流实践,把这种交流中关系域给予澄明。这里“互鉴”中的“鉴”,更是一种“赏”,而“互鉴”,就是一种“互赏”,更可以发展为“共赏”。当然,这其中还有相互学习之意。基于此,在文明交流的始源性出发之始,就能更容易容纳文明交流各方,并引起积极的自然而然的互动。这种逻辑理路,可以通过一个俗语得到提炼性的理解,那就是“奇文共欣赏”。这里的“奇文共欣赏”中的“奇”文,也可以理解为不同的或有差异的文明。这个俗语说明,在日常生活中,“奇文”容得下并体现着“共赏”的互鉴逻辑。关键是“奇文”可以自然而然

地包容于关系域之中,还可以给交流各方以美好体验。它可以作为文明交流实践更合适的基础。

文明交流起于互鉴而共赏,也可以进阶为美善融合,这与真善整合相比,有优势。文明交流的互鉴进而共赏逻辑,不存在或不刻意追求一元极化状态,反而容许差异存在或是只因为差异才生出这种促成交流的探讨理路,“正如中国人喜欢茶而比利时人喜爱啤酒一样,茶的含蓄内敛和酒的热烈奔放代表了品味生命、解读世界的两种不同方式。但是,茶和酒并不是不可兼容的,既可以酒逢知己千杯少,也可以品茶品味品人生”,<sup>[17]</sup>这意味着它不需要高阶条件来保障,而且这种交流双方的差异本身,就引起相互关系,顺畅地从互看到互鉴,催生共赏进而相互欣赏,再而还可以使这种积极交流在多样化、多元化推广中,出现文明交流生生不息之态势。这种由互鉴支撑的文明交流,它既是高雅崇高的,更是自然而然、日常化中的一种存在。平凡的文明交流不需要什么超能力、不需要高阶理论来保障,也可以促成。它可以在文明交流史中得到明证,例如郑和下西洋,可以带回海外的一些器物与技艺,<sup>[18]</sup>而西方也可以积极吸收中国瓷器艺术,这些都基于差异,引起看进而互看,再而促成互鉴而共赏,这是可以自然而然生成的。因为爱美之心,人皆有之,关键是即使各方对美的理解不一样,也可以因差异直达美的互鉴进而保有共赏的可能。基于此,它成为一个文明交流更基础和更起始的支点。它的优势进一步分析如下:

第一,文明交流起于互鉴进而共赏,也就意味着其优势是起于差异化的感性促动,基于差异引起交流的欲求或说探索的兴趣,这促成文明交流的开启及其进一步的深化。这一点可以跨越古今、跨越多重藩篱,即使是有宗教冲突、种族冲突、非常陌生的文明间,也可以以互鉴的姿态促进顺畅的交流。这也意味着互鉴进而共赏支撑的文明交流可以是始源性的,同时也能使文明交流往纵深开展,并能适应多样化的条件、处境。互鉴可以结合互利,也可以进阶到互尊进而互



助。但互鉴式文明交流可以在自然而然之中消解感性与理性的对立、主体与客体的对立,更能容忍文明差异的隔阂。关键是互鉴式文明交流观,在中华传统文化资源中有丰富的内容,而在西方文明中,也可以发现。互鉴式文明交流观,可以吸收世界文化历史中的理论资源,同时更彰显东方文化的特色与优势。

第二,互鉴式文明交流观,也可以作为多样化文明交流的刺激因素、润滑剂等,也就是作为策略。因为直面现实的文明交流,还需要考虑文明交流能否促成或激发的策略,陌生的差异化的文明间的交流,不可能总那么理想化,交流是现实的,势必需要一些促进交流的策略。而且文明交流的策略是不能回避的,例如西方传教士在东方传教时,一开始也并非直奔主题进行传教,而是有一些传教策略。而全球化新形势下的文明交流,不排除文明交流中的策略行为。若排除,就意味着这种文明交流的理论基础是悬空的,不能扎根于现实交流的复杂情境之中。这其实引出一个关键点,那就是文明交流的理论基础需要直面交流所需的现实策略。这在根本上是由处于现实文明交流中,人的平凡状态决定的。这决定在现实复杂状态中,文明交流需要策略性。就像明清之际那些传教士来东方传教,在与东方的上层统治者接触时,首先送上一些珐琅、自鸣钟、油画等,基于好奇地“看”,继而打开进一步更多层次的文明交流的大门。

以上说明,文明交流不排斥策略,互鉴式文明交流观本身也融合了这种策略。这为文明交流提供了柔韧性的理论支点。这里还有一个不能回避的问题,既然这种理论有优势,为什么相关学者更愿意从真善整合理路,找寻理论基础呢?

#### (五)优化的障碍及其克服

更多西方理论家宁愿挖掘文明交流中真善整合的容易导向一元极化向度的理论基础,而不愿正视文明交流之互鉴逻辑理路,这是为什么?究其原因,这可能与长期形成的形而上学式思维定式有关。因为互鉴,这涉及审美,而其被忽视

与审美在哲学界的研究势力有关。当然,这其中更多的原因还与理论家既有知识背景有关。例如,在西方学界中,互鉴涉及的审美是“感性学”的定位,而学界更关注形而上学。这种关注倾向一直从古希腊、希腊化罗马时期到中世纪、近代,尤其是之后的自然哲学的探讨,更使理性认识论变成理论关注的第一指向,其它理论都要按照认识论的原理来探讨。当然,到康德通过给理论划界,划分出判断力批判的审美向度之后有所改观,自此之后,审美的探讨开始被更多思想家重视。例如,席勒写就审美教育。19世纪末直至20世纪初分开了人文倾向的哲学与科学哲学之后,人文倾向的宗教、哲学出现了实践转向及其生活世界的探讨,这使关注并感知人的内在感触、体认,变得更加重要。这促使在宗教、哲学探讨中审美、美的重要性有所提升。但是相关学者并没有太在意文明交流的理论基础能否在审美及其美善融洽支撑的互鉴理路上有所开拓。

而东方文化中审美及其美善融洽的底蕴深厚,但近代以降在相关探讨中更多延续了西方学界的思路。其实,在东方文明尤其是中华文明中,这方面可以挖掘的资源有很多。例如就文明交流中“和而不同”这个命题来说,这种中华文明观源流的核心理念,也与审美之“乐”<sup>[19]</sup>有渊源。不过,在传承中,学者们渐进淡化了其审美及其美善融洽向度,这种淡化遮蔽了原有中华文明中的核心精髓。当东方学者跟进西方学界的形而上学及其知识探讨方式,更是明显趋近西方的知识与德性关联论证的真善整合的理路。而这种真善整合理路,因其追求纯真,也就是追求一元化极化逻辑理路,是不承认有“和而不同”的关系逻辑,总想把这种“和而不同”的中庸状态,纳入一元化极化逻辑的理论理性之中。若化约不成,只能说这不是哲学,所以说,自从中西汇通之后,像黑格尔就认为中国没有哲学,当然这种想法不止黑格尔一人。国内学界一直也在致力于解释中国传统经学思考是有逻辑的,也是一种哲学。从20世纪初,一批中国哲学研究大家

(冯友兰等)都在致力于中国哲学的范畴化逻辑理路的建构——也就是“照着”西方说。当然,后来人也认识到,东方的学问理路与西方学问理路也不一定完全一个模子,基于此,有学者提出,我们要凸显中国哲学的本土特质,其实就重视“和而不同”的关系逻辑来说,它要重视其中涉及的“互鉴”逻辑,这确实是中华传统文化的特色,但它也不仅是本土的,也是世界的,它对世界理论界是有贡献的。这种世界意义,能更好解释并为文明交流提供更合适的支点。

文明交流观的理论基础,对于相当多的西方学者来看,是一种真善整合理路,其根基体现出一元论的执狂。这容易导向极化逻辑,因其排他性,更易使文明交流变得困难。基于此,文明交流理论基础的探讨需要优化。这种优化折射了“文明交流互鉴观”的理路根基之优势。这种理论根基优势需要对比阐释才能体现出来。为此,本文提出文明交流基础与起始点可以从极化逻辑,优化为互鉴逻辑。这种互鉴理路可以与互利逻辑理路搭配,也可以与互遵逻辑理路搭配,这种论证不仅使得“文明交流互鉴”观折射的理论根基得到彰显,也使文明交流有更强的适应性。关键是这种新转向可以彰显中华文明交流观渊源留长的特色。这种理论基础可以自然而然地生成,并可以营造一种互鉴进而共赏,再而互利共赢的生生不息关系域。基于此,我们更容易理解共享进而共赢的“文明交流互鉴”观的理论优势之所在。西方某些势力以排他性的极化逻辑为支撑,固化其零和博弈的思维定式,并以这种固化思维定式,审视文明交流间的关系,与此不同的观点就横加指责,这成为文明交流进一步开展的障碍。而我们理论工作者有必要从理论基础把文明交流的基点辨析清楚,尤其是弘扬这种中华文明源远流长的互鉴逻辑,在文明交流的大花园中,“一花独放不是春,百花齐放春满园”,<sup>[20]</sup>不同文明间需要交流“互鉴”,以积极态

度对待“百花齐放”的全球不同文明间的差异。

注释:

- [1]谢清果:《文明共生论》,《新疆师范大学学报(哲学社会科学版)》2019年第6期。
- [2]刘述先:《全球伦理与宗教对话》,石家庄:河北人民出版社,2006年,第29页。
- [3][德]马丁·布伯:《我与你》,陈维纲译,北京:读书·生活·新知三联书店,2002年,第6页。
- [4][美]萨义德:《东方学》,王宇根译,北京:读书·生活·新知三联书店,1999年,第10页。
- [5][德]阿佩尔:《哲学的改造》,孙周兴、陆兴华译,上海:上海译文出版社,1997年,第302页。
- [6][德]哈贝马斯:《交往行为理论》(第1卷),曹卫东译,上海:上海人民出版社,2004年,第69页。
- [7]贾文山等:《跨文明交流、对话式文明与人类命运共同体的构建》,《中国人民大学学报》2017年第5期。
- [8][德]孔汉思等编:《全球伦理》,何光沪译,成都:四川人民出版社,1997年,第7-40页。
- [9]杜维明、刘德斌:《文明对话的语境》,《史学集刊》2002年第1期。
- [10]管健:《“我”“你”“它”》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2006年,第38-39页。
- [11][俄]巴赫金:《周边集》,李辉凡等译,石家庄:河北教育出版社,1998年,第416页。
- [12]乐黛云:《小议文化对话与文化吸引力》,《中国比较文学》2009年第3期。
- [13][美]古兹利米安:《平行与吊诡:丹·巴伦博伊姆、爱·萨义德对话录》,北京:读书·生活·新知三联书店,2015年。
- [14]许明龙:《中西文化交流先驱》,北京:东方出版社,1993年,第250页。
- [15]王燕平:《文明交流的限制》,《史学理论研究》2007年第3期。
- [16]洪汉鼎:《诠释学转向》,北京:商务印书馆,2010年,第694页。
- [17]详见人民网,<http://jhsjk.people.cn/article/24799696>。
- [18]赵德兴等:《和平促进国际文明交流的文化使者》,《南京社会科学》2005年第8期。
- [19]徐海东:《中国古代乐论中的“和乐”与“大音”》,《艺术百家》2018年第1期。
- [20]习近平:《共同创造亚洲和世界的美好未来》,《今日海南》2013年第4期。

[责任编辑:汪家耀]