

以“共同态度性”范式观照现代化理论研究的几个问题 ——读加加美先生《现代中国学新范式》的一点联想——

汤忠钢^①

现代化理论研究作为“地域研究”的一个部门自上个世纪中期兴起于欧美学界而逐步成为国际学术群体共同关注和热烈讨论的重要问题，它大致走过了现代化即“西方化”从而将传统——现代两极对立起来的早期研究阶段，以及试图突破“西化”论并走向传统——现代二元互动模式的当代研究阶段，其间表现了明显的去意识形态化的多元转向轨迹。加加美光行先生在《现代中国学新范式》中提出的“共同态度性”与其说是对现代中国学新范式的提倡，毋宁说是对整体的东西方学术理念与方法在彼此间对话关系上的一种建设性态度，它表现了对西方中心主义——无论在观念世界还是现实世界中——的怀疑和批判意识，它强调了在“共同态度性”这样一个基础上达成多主体间的“互动关联性”关系共识并追寻彼此间的平等对话、多元互动的可能性。

这一观点不仅对实现现代中国学对“地域研究”的突破具有新范式与新方法的重要价值，也可以看成为当代的现代化研究突破现代与传统的“中心”扭结提供了新视野和方法论支持。值得注意的是，与西方学界长久以来的自我中心主义倾向相似，中国近代以降的以现代新儒家为代表的文化保守主义思潮在现代化问题上明确坚守着民族主义立场，主张通过传统的“返本开新”去统摄西学以开出真正“健旺”的“现代化”，这里表现了与萨伊德意义上的“东方主义”恰异其趣的另一种“东方主义”即中国文化传统的中心主义情结。以“共同态度性”观之则同样是偏狭而不可取的文化傲慢态度。走出中西方各自的“中心主义”崇拜情结不仅仅是观念的任务也是现实的任务，但首先肯定是观念的、学理的任务。

本文回溯现代化理论研究在西方的发生轨迹并对中国现代新儒家的保守主义性质的现代化立场进行批评，提出必须以走出一元中心主义情结以真正落实“共同态度性”从而达到当代国际学术的良性生态。

^①作者简介：汤忠钢（1977—），男，江西萍乡人，华侨大学人文与公共管理学院讲师，博士，从事中国哲学和现代新儒学研究。

一、“现代化”问题的发生及其转向的轨迹

谈到现代化(modernization)研究之发生,已故中国知名现代化问题研究专家罗荣渠先生曾有个观点,他认为“实际上中国从自己的实践中提出现代化的概念和观点,早于西方的现代化理论约20年”,他还对“现代化”一词的首倡以及20世纪初中国学者对现代化问题的讨论情况详加稽考。^①但在学界的一般理解中,西方尤其是美国才是现代化问题研究的滥觞之地。20世纪以降,伴随西方工业化的基本完成,人们提出了工业化范式与发展理论去解释社会转型现象,这最终促使了“现代化”作为新范式地位的确定。1951年6月,由美国著名经济学家西蒙·库兹涅茨创办的学术刊物《文化变迁》杂志的编辑部在芝加哥大学举行学术会议,讨论美国国家政策、世界经济发展平衡和贫困问题。在这次会议上,学者们认为提出“现代化”一词用来说明从农业社会向工业社会的转变是比较适合的,自此后,“现代化”这个术语方始为西方学者们所广泛使用。这一般也被认为是现代化问题研究的正式肇始。而作为现实感很强、应用价值极大的跨学科的综合课题,现代化理论研究在各个领域的研究者那里都得到了普遍重视,特别是在美国的社会科学家的大力推动下,此一论题的研究在20世纪60年代末达到高潮。进入20世纪80年代中期以后,现代化理论的体系建设任务基本结束,现代化理论家开始致力于现代化理论模式的检验和完善。

从整体上看,现代化理论研究体现了在思维视界上逐步突破和向深广度拓展的这样两个阶段。

第一、现代化即是“西方化”和传统——现代两极对立模式的早期研究阶段。

应该指出,现代化理论的早期研究更多的是作为一个政治和意识形态问题而展开的,并且从一开始就打上了浓厚的“西方中心主义”的色彩。丹尼尔·勒纳在1958年出版的《传统社会的消逝》一书中提出了现代化即是传统社会——现代社会的对立与转化的模式,认为传统社会与现代社会是相互极端对立、非此即彼的两种社会系统,现代化就是从传统社会向现代社会的转变过程。他说:“现代化是社会的变化,欠发达国家通过这样的社会变化获得比较发达的现代工业社会的共同特征。”^②而这必然得出现代化即是“西方化”的结论。

美国社会学大师库马在谈到战后的社会新思潮的特点时就说:“而最重要的一点是,未来基本上是根据西方工业发展模型拟想的;西方文明乃是它的终点。‘发展’,加布雷思宣称,

^①罗荣渠:从“西化”到现代化[N]人民日报,1989年2月21日。“现代化”(或者“近代化”)这个词,20世纪20年代就在汉语里出现,中国思想界在30年代就“中国现代化”问题为题展开的讨论已经较为全面地论及中国现代化的内外部条件、中国现代化应该走什么道路、现代化与政治统一的关系、现代化的资金与人才问题、现代化中的“工化”与“农化”的关系、现代化中的文化建设等等。但是在学术上建立“现代化”的研究框架,从现代化的研究视角来研究现代化过程,则是20世纪60年代才起步的。可参看章开沅、罗福惠主编:《比较中的审视:中国早期现代化研究》,浙江人民出版社1993年版。

^②勒纳:“现代化”.国际社会科学百科全书[M]第6卷,1965年纽约版,386页。

‘乃是已发展的史实模仿’。”^①帕森斯更进而认为现代社会只有一个体系，那就是以美国为领导的西方社会体系，而且他还把美国置于人类社会进步的最高层，吹嘘为现代社会发展的典范，在帕森斯看来现代化的进程不仅是“西方化”，实质上更是“美国化”^②。这也即是把现代化进程大而化之地简单看作西方文明向全世界传播的过程，资本主义尤其是美国式的资本主义是一些新兴发展中国家不能回避的抉择与当然的归宿。

与社会学家就宏观社会的西方化转型的学理切入点不同，经济学家一般地更具体地采用现代西方经济指标来衡断现代化问题，比如，现代化即是工业化或经济现代化，现代性则是指工业和服务业在社会中占有绝对的优势并起着主导的作用。马里昂·列维的“非生命能源的运用在整个能源中的比例”，沃尔特·罗托斯提出的“起飞理论”即“一个社会是否具备经济上的持续增长能力”^③同样也是确定现代化与否的一些经济指标。政治思想家视野中的现代化则集中在政治领域，他们一般地从西方政治实践中表现的政治结构的分化和政治参与的扩大的案例来解释现代化。较为人们所熟悉的亨廷顿的权力集中与社会参与为核心的政治现代化理论是这个方面的理论代表。^④

可见，进入上述西方学者视野的“现代化问题”在这里表现了共同的“西方化”思路因而具有同样的局限性，即把现代化当作“西欧现代世界”（西方近现代资本主义）在与“非西欧世界”（东方社会）相遇时通过自身的扩张而异化或同质化后者的必然结果。由此确立的世界认识的“理论和体系”则以陷入西欧中心主义泥沼和对“非西欧世界”主体合法性的贬抑为归结。这一研究范式的实质，正如加加美先生评论西方的“地域研究”时候指出的那样，“更严重的问题是，研究者本国的价值判断与研究对象国家人们的价值判断经常处于不相容的状况。在其中的任何一种与研究本国的价值判断一致时，研究者就有可能对其进行单方面的支持，……而在地域研究将研究对象国家人们的存在加以客体化的同时，也常常会使自身的主体作用过分膨胀。……也就是说，明显存在着承认自己的主体性却不承认研究对象的主体性的态度（behavior）。”

可以说，在现代化理论研究的初期，表现着“承认自己的主体性却不承认研究对象的主体性的态度”的“现代化概念主要是一个美国式的概念。”^⑤

第二、从“西化”论的突破到传统——现代二元互动模式的确立的理性研究阶段。

^①克利尚·库马：社会的剧变——从农业社会迈向工业社会[M] 蔡仲章译，1984年台北版，217页。

^②蔡文辉：“美国第一”——深思的社会进化论 [J] 比较社会学，1982年，台北版，24页。

^③亨廷顿：《社会变迁理论的演变：现代化、发展与政治》，收入布莱克编：《比较现代化论文集》

(A Comparative Modernization)，转引自罗荣渠著：《现代化新论》，北京大学出版社1993年版，第29～30页。

^④布莱克：比较现代化[M] 杨豫、陈祖洲译，上海译文出版社，1996年版相关内容。

^⑤布莱克：比较现代化[M] 杨豫、陈祖洲译，上海译文出版社，1996年版，71页。

当现代化理论家在实践中越来越认识到自我中心主义和意识形态化使现代化问题的研究走入了死胡同，加之西方国家的“现代化”本身引发的诸多的社会问题包括人的精神生态的普遍紧张而遭到“德里达式解构”的压力（即现代性反思与批判），现代化理论家不得不开始寻求研究方法论的转向。

美国知名学者布莱克教授在20世纪70年代提出用比较和历史的、跨学科的方法研究现代化问题。他认为早期的现代化研究过于强调了西方社会外部刺激的影响作用，在事实上把传统性和现代化误解为某种互相排斥和对立的系统。在他看来，传统性和现代性在任何社会都不会是纯粹的东西，任何社会都有发展出现代化的可能，现代化恰恰就是一个传统性在科学和技术进步的条件下不断削弱而现代性不断增强的过程，也是传统的制度和价值观念在功能上对现代性的不断适应的过程，因而“一个社会不能轻易丢弃被以往经验证明是可靠的信念习俗和体制，社会全体成员的福利和安全有赖于它的作用。”^①现代化研究必须突破把现代化简单看成传统社会一律西方化的过程，而要去具体分析一个社会的传统性适应现代性的过程。

这种见解无疑具有重要的价值，它突破了西化论的藩篱，表现出来某种“整体的综合把握”的意图，对作为现代化的内因和既有土壤的传统文化的价值作了具体的发展的考察，打破了在传统性的理解上的静止论和简单的替换论，视其为与现代化兼容互动的过程。集中反映他的观点的《现代化的动力》及其主编的《比较现代化》出版后使整个西方现代化理论研究气象为之一新，西方中心论的现代化模式逐渐淡出，标志着现代化理论研究的重大转向。后意识形态化的现代化理论开始注重对欠发达国家本身的现代性和传统性、传统文化与现代化的互动关系的研究从而获得了新的理论活力，形成了各种新的现代化定义、新的现代化类型划分方法。^②

比较布莱克教授对东方传统社会的“自发性现代化”可能性的理解及其传递的对传统性的主体地位的认可和尊重，我们似乎可以说，加加美先生在《现代中国学的新范式：共同态度性的提倡》长文中提出的“共同态度性”的意见与之具有同一方向上的深刻命意。

加加美先生对他的“共同态度性”（co-behaviorism）作了三点说明，而归纳起来无非是主张作为研究对象的各个国家的各个主体与外国研究主体共处并受控于一个相互联动性的“共同主观性”或者“共同主观的存在结构”（inter-subjectivity on being）之中，这些主体都具有各自的目的性态度（价值判断与行为），他们的主体性处于同等位置。这一多元主体性或平等

^①布莱克：《现代化的动力[M]》景跃进等译，浙江人民出版社，1989年，18页。

^②如研究现代化的心理学家就进一步把“人”看成是考察现代化问题的关键因素，提出社会成员精神或性格上的现代化塑造与形成是现代化的实质。阿历克斯·英克尔斯根据对六个发展中国家的社会调查所收集的资料的分析所归纳的九个人类最重要的心理特征或“现代性精神”，表现了侧重对社会文化系统和价值观念体系进行研究的趋势，认为社会文化价值观的主导地位确立是形成现代人格和行为方式及实现现代化的关键因素。可参看阿历克斯·英克尔斯：《人的现代化》，四川人民出版社1985年版。

主体性观点无疑是对西方中心论，或西方单元主体论的否定与突破。

虽然我们还不能说西方中心论的情结已经完全被消解——因为文化情结有着巨大的惰性，而且从来不缺少认识结构和存在结构的支持——但可以肯定的是，当代西方学界的现代化研究确实越来越少地表现为自我中心主义，意识形态的色彩也大大地淡化，这里已经明显表现出了对现代化作一种开放性阐释，表现出了和研究对象（非西欧世界）之间平等对话的意愿，表现出了对前工业化社会的传统性因素价值地位的尊重，并且把现代化当作包括西方社会在内的一个需要持续追求的有关社会进步的理想型目标，这些无疑都应该被充分注意和积极肯定。

二、东方保守主义也需要“共同态度性”的洗礼

——传统性：尊重不等于独尊

在现代化问题上西方学界确实表现了一个去中心主义的多元化转向，东方世界被给予必要的敬意，这对东方国家的研究者而言确乎是一种鼓舞。但我们需要提醒注意的是，与西方重新“发现东方”相应，东方或者传统性社会也同样要“重新发现自我”，即恰当地阐释自我的传统性，恰当地理解这种传统性在现代化过程中的价值与作用（及其限度）。尤其是对某些文化民族主义或文化保守主义者而言，同样有一个接受“共同态度性”洗礼，走出自我中心主义，给予传统性以开放性阐释的必要性。这里我试图以对中国现代新儒家的一些批评来给予说明。

现代化问题在近代中国的提出，主要是在西方强大的政治和经济压力冲击下的诱发反应，“欧风美雨”、“西学东渐”，指的就是中国的现代化过程。近代以来为探求中国社会政治与文化的出路兴起的各种政治文化运动，也大多与现代化有关。而中国的自由主义和马克思主义这两支思潮在宽泛意义上都可以被看成是“西方中心论”在中国的延展与再现^①，大致都是取法西方而自觉放弃中国传统文化主体地位的路数——且不论原因为何。

形之下，明确地对西方中心论说“不”而能独自坚守民族文化主体性的，是现代新儒家一系。应该说，现代新儒家不仅不否定现代化，而且重视与现代化的接榫，这就是一方面承认中国缺少民主和科学的传统，主张现代化，但在另一方面又强调现代化并不是西方化，声称对西方文化要作有条件的吸纳与涵化。

牟宗三是现代新儒家中比较明确地提出对现代化（准确地说是“西方化”的现代化）进行批评的一位。他在《道德的理想主义·序》中提出，整个时代的症结在于文化理想的失调与冲

^①自由主义自然是典型的西方思潮，在此点上，马克思似乎同样不讳言工业化的西方乃是东方落后国家的未来模式与发展方向，他说：“工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的，只是后者未来的景象。”（《马克思恩格斯全集》第23卷第8页，人民出版社1972年版。）

突，他认为西方文化在近代以后主要在三个方面发展：一是民族国家的建立，二是科学的发展，三是自由主义的实现。但是同样引起了三个方面的问题：民族国家演变为帝国主义，科学的发展使人心转而对价值的忽视，自由民主易使人思想趋于世俗化和庸俗化。^①这三个方面的批评，作为对西方模式现代化的流弊的正面批判确有尖锐之合理性，某种意义上还可以看成是对当代西方学界现代化理论研究自我反思与多元转向的一种东方响应和理论支持。

对于现代化，既接受又不安是现代新儒家的一个基本的态度，接受的态度来自现实的和功利的考虑，而不安和批评则来源于基本的价值信念，或者说，来源于以心性论为核心的思想体系，因此，他们主张在保存与发扬中国文化传统特别是儒家文化基本价值的前提下实现现代化，主张将标志着现代化重要内容的民主与科学重新“由中国内圣之教的源头根本开出”。^②不能不指出，正是在这一点上，表现了现代新儒家的文化的民族主义或保守主义的性格，而这事实上是对现代化做了隐晦的否定，是某种与萨伊德所批评的“东方主义”迥异其趣的中国文化中心论的“东方主义”。

这种儒家价值中心论延续着“中学为体西学为用”的虚骄态度或者东方对西方的傲慢心理，它在梁漱溟之“‘意欲’三路向”说，钱穆之“人生三路向和文化三阶层”说，冯友兰之“人生四境界”说，方东美之“人生两界六层六种人”说都有明确的反映，尤其在熊十力一系的新儒家中表现得更为突出。

熊十力曾面告萧公权说：“西洋哲学和科学都缺乏妙义，没有研讨的价值。”^③牟宗三的道德形而上学和唐君毅的“生命三向与心灵九境”的宗教人文学则更典型地表现了中国文化的中心主义傲慢，他们在《为中国文化告世界人士宣言》中明确宣布了东方保守主义现代化的独特模型：即以儒家的“内在超越性”开显西方的“现代性”，以传统的“天人合一”智慧容纳西方的“主客二分”思维，以儒家的“良知”曲折（坎陷）并统摄西方的科学民主，这即是所谓“返本开新”、“内圣开出新外王”的现代化模型，并认为如是才能实现中国文化的现代化并把中国文化推向世界与引向未来。牟宗三甚至乐观地预言中国哲学要走的这条道路，也完全可以成为代表世界哲学未来发展方向而为全人类所遵奉，他说“儒学第三期之发扬，岂徒创造自己而已哉？亦所以救西方之自毁也。故吾人之融摄，其作用与价值，必将为世界性，而为人类提示一新方向”。^④

这样一来，以倡扬民族文化为使命的现代新儒家，一方面坚持心性之学、道德理性这些传

^①牟宗三：道德的理想主义[M] 台北学生书局 1985 年版，3 页。

^②牟宗三：道德的理想主义[M] 台北学生书局 1985 年版，3 页。

^③萧公权：问学鉴往录[M] 传记文学出版社 1972 年，111 页。

^④牟宗三：道德的理想主义[M] 台北学生书局 1985 年版，4 页。

统的价值论范畴（道统），挺立民族文化主体性，果断地对西方中心论说“不”，表现了独立理解和自由追求东方式现代化的可贵性格，但在另一方面，我们在他们那里也看不到一种对西方文化的宽容平和的理解而是一种不屑甚至是贬低的理解。可以说，新儒家们没有意识到，现代化在西方的开始恰恰就是从取消“道统”——基督教——的绝对主宰地位即宗教的世俗化开始，方才有了现代的政教分离与现代科学，另外新儒家也没有意识到这种圣贤型或“金字塔尖”式精英主义人格根本不适合多元化时代的需要（反“精英文化”或反“精英主义”的声浪在西方一天天高潮便是这一趋向的明确标志）。

现代新儒家们于是从尊崇儒学，尊重传统性，发展成为实质独尊儒学和独尊传统性，视儒家思想为现代化的决定因素，并且上升到试图领导西方乃至拯救人类的永恒而普遍的核心价值的地步，这同加美先生批评的西方中心论者的“地域研究”中“承认自己的主体性却不承认研究对象的主体性的态度”岂不是同一性质的错误吗？

这种奠基于心性之学基础上的“良知的傲慢”^①，无疑限制了现代新儒家们对于中国文化精神和西方文化精神的客观理解，以这样狭隘的文化民族主义学派态度来提倡现代化，把传统性放大和吹胀到高踞一切民族文化之上，甚至当成是西方乃至人类的根本福音，这显然是不合适的盲目的东方式自信。而没有中西方文化多元主体之间的平等定位，既不利于在各自学术理念与方法的和谐对话，事实上也不利于在对话中发现各自的不足从而开展真正的现代化理论建设。可以说，现代新儒家的保守主义性质的现代化观念与整个现代化理论研究的多元主义转向及其体现的多主体之间的互相尊重的态度背道而驰，因此确是一个巨大的失误而彰显出加美先生所提出的“共同态度性”立场的极端重要性。

三、确立“共同态度性”的关键是走出一元中心主义情结

加美先生提出的“共同态度性”明确表现了对西方中心主义——无论在观念世界还是现实世界中——的怀疑和批判意识，强调达成多主体间的“互动关联性”关系共识的必要性并以此来保证他们展开平等对话、建设性互动的可能性。这一观点不仅对实现现代中国学突破“地域研究”具有新范式的重要价值，也可以看成为当代的现代化理论研究突破现代与传统的“中心”扭结提供了方法论支持。在笔者看来，“共同态度性”与其说是对现代中国学新范式的提倡，毋宁说是对整体的东西方学术理念与方法在彼此间对话关系上的一种建设性态度。

而要建立“共同态度性”，实质的、前提性的要求就是：走出一元论和自我中心论，走向

^① “良知的傲慢”一词系余英时先生在《现代儒学论》中首创，他分析了新儒家们固守传统“道统论”而以现代教主自居的心理结构和文化做派，指出“新儒家的‘良知的傲慢’是受现代‘知性的傲慢’的刺激而产生的反应。”可参看余英时：《现代儒学论》，218-217页，上海人民出版社，1998。

多元论或互中心论。没有这种走出和走向，谈共同态度性没有意义。但走出一元论和自我中心论，走向多元论或互中心论并不是一件容易的事情。加加美先生提到一个所谓“认识结构和存在结构”的“牢固的持久性问题”即道明此点。

应该承认，人类——无论是东方还是西方的——都有一种自我中心化的天性，即认为自己的文化具有主体性而对其他民族给予一个待救赎位置的“奇里斯马”情结。^①这种情结在不同时代和不同民族各有其形态。在西方中世纪就是基督教的上帝，在中国，就是儒家思想传统的“心性”概念，它们都具有终极性、中心性、一元性和神秘性。而基督教和儒家都自命掌握了通达这一最高存在的文化钥匙而具有了文化救世主和真理代言人的地位。

如果说基督教的“奇里斯马”曾经掌控了西方人的精神和文化世界，那么，心性论哲学则造成了中国文化的精彩和自我的局限性。近代西方经历工业革命和科学革命，科学理性和科学真理取代了上帝的至尊地位而成为新的“奇里斯马”，传统的道统——西方即基督教，东方即儒教——纷纷丧失其神圣光环，而掌握了科学理性和科学真理的族群即西方发达国家得以继续其睥睨一切和客体化、附庸化东方世界的骄傲地位。^②而东方传统的文化骄傲只在现代新儒家们的口中回光返照般地继续在其“返本开新”的喃喃自语得以延续。

东西方的各种“奇里斯马”情结：上帝情结、内圣情结、科学至上情结，其共通的特点是无不表现为真理在握、唯我独尊的骄傲意识，在文化研究和对话中又无不表现为将自我主体化和对象客体化。它们深潜于各个民族的文化心理中，作为观念结构和存在结构而持续地、或隐或显地发挥着作用。这种中心情结在个别时期对增强民族自信或许不无好处，但就整体的文化发展或现代化的持续发展而言却并不是一件幸事。尤其在全球化交流成为常态的今天更显得不合时宜，并且会导致极大的文化霸权主义、文化民粹主义和“文明冲突”的风险。

某种意义上，人类历史发展过程的现代化，反映着人类社会从传统的农业社会向现代的工业社会过渡的历史过程，现代化还是人类自科学革命以来，由于文明增长所导致的社会各个方面的转变。而这个转变，用马克斯·韦伯的概念就是“去魅”的、理性化的过程。这里的“去魅”在笔者看来可以引申为对一元论、中心论在一定时期的转移，而终究必将是放弃。就是放

^① “奇里斯马”是早期基督教的概念，指天赋的恩宠。马克斯·韦伯引用这个概念指领袖人物被追随者相信能够与决定宇宙和社会的神秘力量保持联系，因而具有的非凡的个人魅力和感召力。

^② 加加美先生在《现代中国学的新范式》第四节：“新的范式：‘共同态度性’的提倡”中就科学技术的发展对东方主义的强化作用做了很好的分析。他说道：“导致这种主体膨胀的原因在于现代科学（无论是自然科学还是人文社会科学）共同存在的方法论弊端，即将研究主体和研究对象进行主客分离，而且将主体置于客体之上。现代科学并不将研究对象看作与研究主体同等的主体来把握，而是看作经过操作（加工）重新构成的客体。也就是说，明显存在着承认自己的主体性却不承认研究对象的主体性的态度（behavior）。现代科学的认识结构中存在的这种主客分离的状况，同时也表现在存在结构中，也即将 AALA 诸国客体化，而将欧、美、日列强主体化。也正是这一点成为东方主义结构的源流。20 世纪以来，当现代科学与现代技术一体化而被统称为科学技术，这种结构便超越了认识结构而进一步增强了其存在结构化的倾向。也即现代科学技术的发展同时强化了东方主义的认识结构和存在结构。”

弃那种将自我主体化而置于优越于客体的位置的中心主义冲动。

而要真正走出这种真理在握、唯我独尊的“奇里斯马”情结，关键还是我们要在观念结构和存在结构的深层首先共识这样一点，即：人类——无论在东方的或西方的——在过去和现在，甚至未来，并不能提供一种“永远正确”的思想体系，或者说，我们需要谦虚地正视人类自我的天然有限性。从文化人类学的角度来看，每个民族都能作出有价值的贡献与创造，但都无法掌握“绝对真理”，我们只是在以各自的路途，以事实上多元的、多中心的方式，向更合理的生活与目标前进。过去和现在为我们所看到的那种断言发现并准备批发真理的狂傲的自信，或者以为没有“绝对真理”就无法安心的观念，其实只是一种文化幼稚性。

英国哲学家以赛亚·伯林是对一元论保持轻蔑而推崇多元主义的重要论者，他在《两种自由概念》一文的结尾处的一段话值得我们反复品味，他说：在我们这个已趋没落的资本主义文明中，这种“能自由选择”的，但不主张这些目的“永远正确”的理想，以及与此有关的“价值多元主义”（the pluralism of values），或许只是一种晚出的成果；或许是远古时代及原始社会从未体认到，而后世子孙也将投之以好奇、甚至同情的眼光，但却仍不太了解的一种理想。这或许会是事实，但是在我看来，我们却不必因此而推出怀疑主义的结论。“原则”并不会因为我们无法保证其有效持续，就变得比较不够神圣。坦率说来。想要保证我们的价值，在某种客观的境界中，可以取得永恒与稳固，这种欲望，或许根本只是对“童稚性的确定感（certainties of childhood）、或对我们原始时代想象中的“绝对价值”之渴望而已。^①

放弃对“永远正确”的思想体系，变自我吹胀为自我克制，化狂傲慢为谦虚，建立一种对彼此的充分理解和尊重的“共同态度性”，这或者可以看成加美先生所力图表达的深刻意思。只有形成西方世界和东方世界，各个国家多元主体之间平等交谈、和谐对话、“相互协调、相互结合”的“共同主观性”的基础，讨论“国别研究”（或者“现代化研究”以及别的国际学术话题）才有意义，我们才能预期其获得真正有价值有前途的成果。

可以引为欣慰的是，在当代国际学术生态的衍变中，我们也看到这种“共同态度性”越来越多地为人们所注意和注重。

以现代新儒家所表现的中国传统的中心论情结方面言之，新儒家的第三代事实上已经开始自我的批评性反思。傅伟勋对现代新儒家的心性论证进行了批评，他指出，儒家的天命、天道等道德的形而上学观念“只能是无从证立的一种可能看法而已”，他认为不经过“多元开放心态”上有效的证立，道德的形而上学很难成为最具有哲理强制性或普遍接受性的形而上主张。^②成中英则指出“当代哲学的趋势是中西互诤和互释。这是一种比较的方法，它先求其同，再彼

^①伯林：两种自由概念、市场逻辑与国家观念[M]。227页，三联书店，1995。

^②傅伟勋。从西方哲学到禅佛教[M]。上海：三联书店1989，48页

此互相解释，最后趋向一个整体的哲学观念和系统。中西哲学的这种互通性，是与科技文化的世界化彼此呼应的。”^①

而西方学界固然有着以科技主义强化的东方主义的巨大惰性，但尊崇科学理性以致力于将科学宗教化并强行全球化扩张在事实上造成了无数的难题，尤其是科学至上主义所造成的人的物化、量化、单面化以及普遍的焦虑、孤独、不安的现代化精神病症，这已经引起敏锐的西方思想界的警觉。近几十年来，西方学术界表现出浓厚的对传统形而上学的怀念情绪，重建现代人文型形而上学（如现象学、存在主义和解构主义等）的理论热忱，并转而“重新发现东方”，承认西方现代化并不是现代化的唯一模式，承认东方社会可以依据传统性而发展“自源性现代化”。这都可以视作西方世界开始淡化自我的绝对主体性，开始走向建构多元主体的新范式，或者说已经自觉走向“共同态度性”。

当然，走出自我崇拜的中心主义情结对各个文化单元都非易事，正如加加美先生提醒的，多元主体的“共同态度性”这面“镜子”“在历史进程中并非静止不变的（static）存在，而是同时代一道变动不居的动态的（dynamic）存在”，因而也会随着时代的演进而产生一定的“歪曲”，这种歪曲甚至不可能被完全而且永远地消除。但只要具备了这样的“共同主观性”的相互联动性，多元主体间即使有冲突、误解，有“相互对立”，针对具体情况而进行适时调整和修正的新的方法也会被找到，从而不致于构成过去那种文明冲突的不信任和互相抹杀的悲剧。

^① 成中英：世纪之交的抉择——论中西哲学的会通与融合[M]，知识出版社1991，10-11页。