为了我们共同的文明:狄金森的中国观及其国际人文主义

童庆生

(香港大学英文系, 香港)

摘要:20世纪初,英国著名人文主义思想家、剑桥大学学者狄金森通过对中国古老文明的想象,深刻剖析、批判了西方现代工业文明,并藉此深入思考比较文明理论的现实意义。比较文明研究旨在通过修正我们的文明观来增进文明间的相互了解,从而达到维护和促进世界和平的目的。因而,促进文明的进步,完善文明的发展形态,应该是一项全球范围内的政治行动。文明与文化的区别是欧洲现代工业文明的产物,今天有必要将二者重新结合起来讨论,以应对人类文明共同面对的挑战。狄金森在比较文明理论方面的论述和实践,深刻地表达了其国际人文主义的关怀,对理解、思考当代全球化带来的问题有着积极的现实意义。

关键词:G.L. 狄金森;文明;文化;国际人文主义

中图分类号:G 04

文献标识码:A

文章编号:1000-260X(2014)01-0017-08

每当面临重大的社会危机,文明研究便会显得尤为迫切;文明濒临或陷入冲突的关头,往往也是比较文明理论风靡的时期。在动荡的历史变革中,地缘文化与文明的重要性日益凸显,促使人们对其比较和研究,以便更好地理解 and 解决现实社会问题。譬如,汤因比的《历史研究》便是以其他文化与文明为参照,对第一次世界大战带来的灾难的反思。在阅读修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》时,他惊觉这两场战争间有不少相似之处。两个不同的社会在时间和空间上可能相距甚远,但人类所关注的问题和思考这些问题的方式却颇为相近,因此,汤因比认为世界史研究可以而且也应该超越时间和地域的差异,自觉比较和考察不同时期、不同社会的生活经验,并在此基础上总结归纳出人类文明具有普遍意义的发展规律和模式。他的多卷本著作《历史研究》便试图比较不同社会和地区的历史,把握人类文明发展的脉络。

20世纪初,包括狄金森(Goldsworthy Lowes Dickinson, 1862~1932)和罗素(Bertrand Russell, 1872~1970)在内的一批激进的剑桥大学学者,不约而同地对人类文明史的发展产生了浓厚的兴趣,开

始关注文明的多样性并致力探究全球文明进程的内在逻辑和规律。带着对人类文明未来的希冀,他们先后来到了中国,希望能从中国悠久的历史轨迹中找到不同于西方文明的发展道路和模式。因其在西方知识界的声望,罗素的中国之行备受各界关注,各家报刊予以了广泛报道。1920年10月至1921年7月间,罗素在中国巡回演讲近9个月。当时风华正茂的青年毛泽东也曾前往聆听,不过据称他对罗素有关中国文明文化的论述不甚服膺。而在罗素访华7年前,狄金森也是为了寻找不同于欧洲工业文明的发展模式,踏上了中国的土地。20世纪初,在工业革命的巨轮下,19世纪浪漫主义文学想象中的田园牧歌式的生活一去不复返,为了疗救工业文明的弊病,在世纪末的衰颓中找寻出路,狄金森远渡重洋,来到中国。他从中国独特的发展模式看到了未来重建新型文明的可能,而接踵而至的第一次世界大战,更加坚定了狄金森为世界和平奋斗的信念。“从希望破灭后的废墟中走出了一个新的他,一位热诚的和平斗士。”^[1]一战以后,他奉和平主义为圭臬,并主张在全球践行人文主义,以增进世界不同文明间的互相理解和接受,促进国际和平和正义。

收稿日期 2013-10-18

作者简介 童庆生,文学博士,香港大学副教授,从事世界文学、文化研究和文学理论研究

对罗素和狄金森而言,文化和文明这对概念意义相近,界限模糊,文明研究并不能停留在术语的界定和词源语义的考据上。狄金森和罗素不同于书斋里的学者,他们是带有强烈使命意识的公共知识分子,关注现实的社会问题和需求,试图通过与现实的对话验证和改进社会变革的方案,以期最终实现人类大同的理想。他们身体力行的乃是一种全新的“国际人文主义”(global humanism),要求不同文明之间相互开放和包容,在对话互动中自省和改良,以求达到共同进步的目的。

一、全球治理和世界和平

1912年,狄金森在法籍犹太人阿尔伯特·卡恩(Albert Kahn)的资助下访华。狄金森年初到达上海后,拜访了刚刚卸任的前中华民国总统孙中山。不过,据狄金森在《自传》中回忆,由于他“不习惯访谈,也不愿刨根问底,”这次会面他“从孙中山那里所获不多”^[2]。今天很少有人会提起狄金森,他的著作似乎早已被人遗忘了。狄金森的传记作者、著名小说家福斯特(E.M. Forster, 1879-1970)曾戏称,为狄金森立传,如同“掘墓”一般。在中国,人们往往是在论述徐志摩生平时,偶尔捎带提及狄金森。1920年秋,徐志摩离开美国,前往英国求学。他起初在伦敦政治经济学院学习,后在狄金森的帮助下,进入狄金森任教的剑桥大学。在这段文坛史话中,狄金森不过是徐志摩留英经历的一个脚注。学术文化界的菁英并不都像徐志摩那样幸运,一直带有名誉的光环,背运者如狄氏便湮没在了历史的故纸堆里。然而,福斯特指出,狄金森生前在英国声望颇隆,被誉为“超越了佩特(Walter Pater)和戈宾诺(Gobineau),甚至可与伏尔泰(Voltaire)和萧伯纳(Bernard Shaw)媲美”^[3]。狄金森是一位多产的作家,其著述涉猎广泛,涵盖人文学科诸多重要领域:古希腊文明、宗教、政治和国际关系等,在分析当代社会问题时,或追溯历史,或横向对勘,视野极为开阔,代表作有《希腊人的人生观》(The Greek View of Life),《约翰中国佬信札》(Letters from John Chinaman),以及《印度、中国和日本的文明》(Civilizations of India, China and Japan)。

狄金森关注的都是有关人类文明的重大问题,他的著作大都与“当时身边的政治、宗教、教育等问题息息相关”。诗人奥登(W.H. Auden)认为,时过境迁,这些问题的迫切性有所减弱,于是狄金森的著述

便鲜有人问津了^①。现代欧洲史是一部充满战争和冲突、杀戮和毁灭的历史。狄金森研究过英国内战、法国大革命、布尔战争,也审视过帝制中国的解体。1913年狄金森从中国返回英国不久,欧洲再次陷入了自我毁灭的战争灾难之中。“战争最邪恶的一面便是激励人们在悲痛中比试谁更悲伤”^[3](P129-130),一战的浩劫暴露出的人性的邪恶和残忍令狄金森大为震动。他感到人类文明站在20世纪的门槛上,正处在重大的历史转折点上,未来尚难预料。在100年后的今天看来,狄金森关注的诸多问题,如全球平等和正义、国际关系的规范准则、人类文明的未来等等,并未过时,相反,这些问题变得更加复杂和迫切,需要人类共同努力和文明间的合作才能解决。狄金森有关全球秩序和人类文明命运的理解和论述,仍然具有现实意义。重新思考狄金森并不仅仅是为了钩沉一位被尘封的历史人物,更是为了继承他所推动并为之实践的“国际人文主义”的精神,为走出全球化给人类文明带来的困境寻找新的可能和机遇。

比较文明研究需要具备全球性视野和胸襟。狄金森专治古希腊研究,并非中国问题专家。但狄金森是欧洲优秀的人文主义文化传统的产物,在思想方法和知识构成上,并不受制于现代学科门类的区分,总是通过拓宽知识视野和比较世界主要文明的得失,来深化对当今国际政治的思考和论述。中华文明是世界上最古老的文明之一,具有高度的文化凝聚力和悠久的历史,自然成了狄金森思考普世文明的重要参照。在他看来,中国文明与西方文明在本质上并无不同;他认为中国文明在东方文明体系中,相对独立,不同于其他亚洲文明,更接近西方文明,真正代表“东方”的是印度,而“中国属于西方。”他对中国文明可谓情有独钟,竟在不知不觉中堕入了自恋式的“东方主义”。在一次关于世界文明的演讲中,狄金森说道:“我向你们讲中国,不是因为了解中国,也不是因为我曾访问过中国,而是因为我前世就是个中国人!”^[3](P117-118)。他对中国文化的热爱,可能会影响他对国际问题的分析和判断,但归根结底,他对公正的全球秩序的追求催生了他普世的人文主义,激发了他对中国文化的热爱。正如福斯特所言,狄金森的主张和实践“不仅拓宽了我们的经验,他让我们更敏于发现我们现有经验之外的事物”^[3](Pvii-viii)

自《约翰中国佬信札》(以下简称《信札》)始,狄金森和中国结下了不解之缘。这本小册子于1901年出版,其时,横行世界的帝国主义规范着西方的文明观,西方帝国主义是现代工业文明的产物,而西方列

强在海外的侵略和掠夺,又推动了工业现代化的发展。19世纪末至20世纪初,欧洲的比较文明论的主旋律是为帝国主义(包括文化帝国主义)进行理论上的辩护,将帝国主义的扩张和殖民统治带来的国际冲突解释成进步与保守、现代与传统、文明与落后之间的冲突。狄金森则认为对西方列强的抵抗并不是地方文化对帝国主义“文明使命”的抵抗,而是寻求民族文化独立和国际公平秩序的必然表现。当狄金森创作《信札》时,义和团运动刚刚平息,西方主流舆论一致妖魔化中国。狄金森的《信札》勇敢地质疑当时西方的中国观,对中国人民的反帝斗争给予深切的同情,在一定程度上消弭了欧美公众对中国这个文化和文明的他者的敌意。

在《信札》开篇,狄金森认为义和团运动是典型的帝国主义时代的国际冲突,“凸显了东西方文明的根本对立。”八国联军对义和团野蛮血腥的镇压,在北京进行了疯狂的抢掠,充分暴露了帝国主义文明论的自相矛盾和虚伪。第二次鸦片战争期间英法联军火烧圆明园的暴行,40年后在北京重演,而这次遭劫的不仅是王公贵胄之家,一些有点钱财家底的百姓之家也不能幸免。在这场野蛮的劫掠中,来自“文明”社会的士兵成了不折不扣的强盗,无数的中国文物珍宝流落海外,成为列强国家博物馆内的藏品。帝国主义的历史逻辑是弱肉强食,然而,帝国主义的文明论却为西方发动的战争和掠夺辩护,认为西方工业文明是放之四海而皆准的发展模式,应在全球推广。《信札》阐明了狄金森在西方文明发展模式争论中的立场,狄金森借约翰中国佬之口反驳西方的“文明使命”观:“你们强迫我们开埠通商,逼迫我们弛禁流毒天下的鸦片;你们的公民在中国可以不受制于我们的法律……然而与此同时你们却以文明人(civilized peoples)自诩,视我们为野蛮人”^[4]。

《信札》在体例上沿用了欧洲文学史上曾经风行一时的书信体。18世纪欧洲文人和批评家常常采用这一文体引入对话的他者,对现代性和传统、自由和平等、帝国主义和全球公平等问题进行反思。孟德斯鸠的《波斯人的来信》便是书信体作品的代表,影响了18世纪大量同类作品的创作。启蒙运动期间,中国文化在欧洲流行,“中国风”(Chinoiserie)之盛,前所未有的,以中国旅人做主人翁在英国就有沃波尔(Horace Walpole)的《叔和通信》(A Letter from Xo Ho)以及奥立佛·戈德史密斯(Oliver Goldsmith)的《世界公民》(The Citizen of the World)等^②。这些作品,来自遥远东方的旅行者为书信作者,虚构的东

方旅行者踏上欧洲的土地后,目睹东西方文化、社会的巨大差异,感慨万分,通过书信这一媒介和远在家乡的亲朋好友分享旅途的所见所闻,对西方文明进行反思,尤其是对工业文明弊端进行批判。18世纪在欧洲盛行的东方书信体文学是早期经济全球化在美学、文学上的反映,成为后来歌德所倡导的“世界文学”之滥觞。19世纪,西方帝国主义,特别是大英帝国的全球扩张和征服,用枪炮揭开了东方和中国神秘的面纱,这种书信体写作也随之渐趋衰落。20世纪初,狄金森的《信札》重新唤醒了这一沉睡的文学传统,假托来自遥远中国的来客而虚构的书信体游记十分适合狄金森进行世界文明的比较。

狄金森在《信札》中大量有关中西文明差异和中国文化之优越的论述都颇有新意。18世纪末以来,特别是马戛尔尼爵士(Lord Macartney)1793年访华受挫后,在西方人的心目中中国成了僵化衰败的代名词,在两次中英鸦片战争期间,这种印象似乎得到了进一步的印证和强化。面对西方对中国根深蒂固的偏见,狄金森深入探究了世界主要文明兴衰的历史原因,文明之间的差异及其衰落的征兆。在他看来,文明既不同质,也非普世,只要文明间存在着地区和历史的差异,就应注重分析地区文明所特有的形态和模式,抽象的普世文明观无法解释全球文明何以在历史的进程中分化出如此多样化的地区文明。

狄金森的比较文明论的思想渊源主要有两方面:一是他的知识结构的生成,即他对希腊文化的研究;二是他追求国际正义和世界和平的政治理念和抱负。狄金森是古典学家,专治古希腊哲学与文化,然而,他对古典思想的文化价值的理解根植于他对当代国际政治的关注。他发现很多现代社会问题可以在古希腊人的著作中找到清晰而透彻的分析和论述:“雅典人曾透彻地阐述了我们眼下讲不清楚的问题”;“希腊文学融合了美和死亡、智慧和风趣,欢愉和洞见”^[5]。古人原来竟是如此的“现代”!狄金森认真研读过孟德斯鸠,也曾沉迷于爱德华·吉本(Edward Gibbon)的《罗马帝国兴衰史》。吉本著史,旨在以史为鉴,探求历史事件背后的规律,为大英帝国的永不衰落提供参照。吉本有宏大的视野,“勇于书写横跨千年的历史”,比较不同的区域文明,《罗马帝国兴衰史》是罗马、拜占庭和伊斯兰文明比较研究的开山之作。在历史的长河中,伟大文明的兴衰不仅是思想的谜题,更与当代社会和国际关系紧密相连。历代作家和学人,从孟德斯鸠到乔治·艾略特,从黑格

尔到达尔文,无不遵循各自的思想轨迹,倾力探究文明的进程,展望其未来之走向。比较文明研究成为19世纪与20世纪之交的显学,乃时势使然。

二、文化的进步还是文明的进步?

“文明”与“文化”二者的区分始终困扰着学界。不过,在这一点上,狄金森并未沉湎于学究式的考据,无意作概念上的精确的界定,对文明是独特的还是普遍的,文化是地方性的还是民族性的这类抽象的问题着墨不多。其实,历史上文化和文明是可以换用的,但各自的着重点和指向有所不同。在词源上,文化(culture)借用农业的隐喻,指对人内在精神的“培育”(cultivation);而文明则多关乎外在的物质的进步。英文中的“文化”一词刚出现时,是一个动词性的不可数名词,只以单数形式出现,不分国界,亦无地区差异,指的是人类整体通过自我精神思想的提升,趋向“文明”的进程,而非一时一地的物质或技术上的发展。18世纪末,德国思想家赫尔德(Herder)将“文化”一词与具体民族相对应,用作可数名词。他说:“世上找不到两片相同的树叶,人类中也没有两个相同的面孔或体形”,民族和文化亦如是^[6]。不过,在赫尔德看来,民族文化虽是地域性的,但仍有普遍性的特质,是能够融合地方多元性和外来文化元素的基本秩序,类似英国浪漫主义诗人柯尔律治所说的“万殊性中的统一性”(multiplicity in unity)。

在工业文明的冲击下,文化和文明的词义渐渐发生了变化,二者在意义上的分离对欧洲现代社会的影响十分深远。雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)认为,随着19世纪的欧洲工业化进程,文化与文明逐渐对立起来,文化慢慢从文明的概念中分离出来。科技的进步、生产力的提高和物质的繁荣被视作文明的成就,而并非文化的进步。因此,文明逐渐被界定为“表面的、人为的、外在的”发展,表现为对外在仪表和奢侈物质生活的欲求,而文化是“内在”的“精神”领域的发展,与宗教、艺术、家庭和个人生活相关。换言之,文化指向个人内心、思想的发展,与社会集体的生活经验相对。自卢梭(Rousseau)以来的浪漫主义思想家逐渐形成了共识:文化关注的是个人内心精神世界的进步,而文明是“肤浅的,人为的”,是“对外表的修饰,如培养文雅和奢华的生活方式”,“压抑了人的更为本能的需求和冲动”^[7]。虽说“工业社会的发展及其相随的社会和政治冲突”是“人类文明不断进步的结果”,然而在工业化的驱动

下,文明永远是变动的,发展的,无法达到最终的“完满阶段”(achieved state)。文明既要发展,就说明现阶段人类所取得的文明仍不够“文明”。“文明”的模棱两可的意义反映了文明概念内在的矛盾。文明既是“启蒙时代的进步力量”,又需要维持自身的秩序以应对挑战。因此,威廉斯指出,文明既有进取的冲动,又有保守的倾向^{[7](P15)}。

19世纪中叶,马修·阿诺德(Matthew Arnold)主张重建人文主义的文化精神。早在泰勒(Edward Tylor)的《原始文化》(Primitive Culture)一书出版前,阿诺德已经对文化的概念作了重要的修正,他认为文化是以往最有价值的思想和言论的总和,是人类共同的精神遗产。阿诺德的文化观是对当时主宰英国的工业文明的拒斥。在他看来,文化不是地方性的、具体的人类活动,而是关乎更为普遍的人性,特别是人的内在的精神上的需求。他认为“文学”(literature)不仅包括唯美的文艺创作(belles-letters),也包括像牛顿的《自然哲学的数学原理》以及达尔文的《物种起源》这样人类可以共享的思想经典。文化便是思想的传承,是理解和完善人性的唯一途径。阿诺德鼓吹以文化代替宗教,这预示着文化一词的历史内涵的重大转变以及文化和文明的最后的分离。文化作为与“文明”相抗衡的武器,很快被理想化了。文化开始被看作人的内在品质的发展,而后又成了“整体社会进程”和人们共同的生活方式,文化发展史渐渐等同于人类心灵史和思想史。奥尔巴赫(Erich Auerbach)认为,在欧洲思想史上,文化是人们开掘自我——内在的自我,精神的自我——的实践,它“代表着人类在认识自身境况和实现自我潜能方面的大胆探索”^[8]。至此,被理想化了的文化,与物质化和科学化的“文明”一样,被赋予了普遍的特性。

因此,文化与文明的区别,并不简单是全球性和地区性的差别,在思想史上,两者的区别更多表现在内在和外在、精神思想和物质技术发展的分别。然而,由于两者在词源和语义上的不同,文明通常被看作普世的,似乎物质和科技的发展可以超越地区的限制,而文化则是非物质性的、民族性和地方性的^③。二者的区别在于各自的发展所需的手段的差异,文明发展的动因源于科技创新,而科技并不依赖特定的地理和社会环境;但文化发展通常受制于其所属的民族和社群,尤其是语言,因为语言是我们传承文化传统的唯一手段。但是,人类的文明历史必须通过文化来理解,文明的运用必须落实到具体的地区和社会,文明的传播同样离不开语言。如此说来,文化

和文明本是你中有我,我中有你,它们之间的区别并没有想像的那么大。保罗·利科(Paul Ricoeur)在1961年断言:“人类总体上即将迈入单一的世界文明;这一文明不仅代表着全体的巨大进步,更肩负着人类在新的发展阶段生存并传承文化遗产的重任”^[9]。利科认定人类的未来是普世文明,但他在描述和定义这一普世文明时,却语焉不详。半个世纪过去了,尽管全球化中的世界变得更扁平了,人类至今尚未步入利科预言的普世文明。如果有普世文明的话,那么普世文化同样存在。亨廷顿(Samuel Huntington)提出,继冷战之后,文明冲突将主导国际政治,这使得文明论再度风靡西方政界和学界。值得注意的是,虽然亨廷顿强调文明间的冲突,但冲突的前提是多元文明在国际政治中的共存。亨廷顿对文明的界定较为模糊,认为文明是一种“文化体”,是“最高层次的文化群体和最宽泛的身份认同”^[10]。显然,理解文明离不开文化,文明的发展程度也取决于文化;任何现存的文化都孕育着文明,反之亦然。因此,问题不在于文明是否是普世的还是地方性的,而在于人们如何采纳、接受并发展文明,在于地方文化如何看待并吸收文明。在这个意义上,文明需要“化”为文化才有发展的可能。在历史上,文明和文化是人类社会历史经验一体之两面,两者都经历了复杂的历史变迁,在政治和社会变动中扮演了重要的角色,把文明和文化截然分开既不符合历史事实,也无助于理解相关的社会现象。

三、迈向文明的新定义

在狄金森的比较文明论中,中华文明是中国物质与非物质成就的总和,包括一般认为是文化上的成就,如宗教、哲学和道德上的进步等等,文学和审美趣味也被看作是文明的一部分,当然也包括物质技术上的成就、外在仪表和举止谈吐。他在《自传》中写道:

我见到的中国人越多,在我眼中的中国人便越是愉悦。……他们是各个国家中最文明(civilized)的。西方人也许有更多的可能性。但是在举止、情感以及艺术方面,我认为他们有着更高的成就^[11](P184)。

狄金森对中国文化的向往溢于言表,在《信札》中,他以充满诗情画意、十分感性的文字描述中国文学的精妙:

月光下玫瑰绽放的花园,树影斑驳的草

地,花开满枝的杏树,疏影暗香的松树,酒杯和吉他,和那对生死的触怀。那久久的拥抱,那只徒劳伸出的手,那些已然逝去的瞬间,随着月光和音乐冉冉而起,渐渐飘散在那静谧的、难以释怀的往昔的阴影之中。那些已经拥有的,那些已然逝去的,展开翅膀的那只小鸟,飘在风中的那缕芳香,那些我们已经习于回应的事物,而那回应,我们便称为文学^[12](P27)。

狄金森对中国文化情有独钟,但对另一个古老的东方文明印度却颇有微词。他是这样比较印度和中国文明的:

中国是一片属于人的土地,而印度,在遥远的过去的的光芒笼罩下,超乎自然,奇特,恐怖,崇高,可怕,单调,充满高山和深渊,高高低低的,叫人永远捉摸不透。但中国!那么的欢快,友善,美丽,理智,希腊般的,精美,而又合乎人性^[13](P122)。

狄金森对西方文明和日本文明的比较也较为笼统,他在《自传》中写道:

欧洲人和美国人在我看来就像一群失掉人性、未开化(decivilized)的人。日本人深深吸引着我……他们是那么欢乐,活泼而美丽(除了他们的脸)。当然,西方在毁掉他们,也在毁掉西方所触碰的一切……面对我们的文明,我真的开始感到恐怖了^[14](P186)。

狄金森认为不能简单地以地域划分文明,在《论印度,中国和日本的文明》一书中,狄金森写道:“东方并非一个和西方对立的整体,……中国人,总的来说,和英国人相去不远,而日本人则接近法国人,但是孟加拉人和印度以外的任何民族都不相像。如此说来,东方并不是一个整体,现代西方可算是一体的。在知识和经济上,欧美有着共同的文明;因而,在哲人眼中国境线已经开始过时,不重要了”^[15]。世界文明的多元化要求我们认真仔细地比较文明间的异同,然而宏观的比较研究容易流于表面直观的简单类比。狄金森意识到这一点,他提醒我们应该历史地、具体地看待文明的发展,所谓“西方”是指19世纪后才形成统一文明的现代欧洲,此前的“西方”在地理上和文化上都是分裂的,因而,“我们会发现我们的对比完全不成立,除非我们将东方缩小为印度(这会很荒唐),并将西方锁定在上个世纪”^[16](P8)。在狄金森看来,文明吸纳文化而成,但认为文明并非普世的,而是民族性的,在民族国家的框架中,文明和文化可以而且应该相互交融,如前所述,文明和文

化的分离是西方工业文明发展的结果,反映了现代性的内在矛盾。为了避免机械抽象地讨论文明和文化的定义,狄金森将注意力集中在如何通过国际社会的共同努力,改造工业文明,催生并促动更加合理的现代文明体系。世纪之交的文明论折射出了欧洲工业文明的危机。狄金森对中西方文明的比较和分析是以19世纪末20世纪初的欧洲为背景的,他怀着世界和平的理想,在理论上构想新型的国际秩序,在实践中致力于设计新的国际政治体制,以避免人类自相残杀毁灭文明的悲剧。

1914年的夏天,英国加入一战前夕,狄金森思考着如何通过自己的努力阻止战争的发生和减少战争的伤害。他在《自传》中回忆:1914年的8月1日是星期天,早上起来,看到早报上“战争”二字随处可见。那是一个炎热的晴天,入夏以来一直都很热,狄金森跨上自行车,来到剑桥的郊外:

一面是大自然、过去的日子,以及一切真善美的事物和信念,一面是难以置信的真相带来的黑色恐怖,二者间的鸿沟让人麻木无力。自母亲过世以来,我还未曾有过这种感觉;但这更是糟糕透了。我已经52岁,不会应征入伍了,不过我觉得如果再年轻点,我应该入伍……只要有机会做事,我愿致力推动建立国际联盟^[2](P189-90)。

狄金森此时已年过半百,无法金戈铁马,驰骋疆场,组建一个犹如世界政府般的国际机构便是他对战争的回应,后来成立的具有巨大影响的“国际联盟”(the League of Nations)很有可能是由他首先命名的。一战爆发后,狄金森开始着手研究成立这一国际组织的可行性。他于1917年停战前出版了《我们面临的选择》(The Choice before Us),详细阐述了人类文明在20世纪初面临的威胁和挑战以及成立“世界联邦”(world-state)的迫切性和必要性。在他看来,“国际联盟是一个应该容纳所有文明(civilized)国家的国际合约组织。一切外交上无法协调的争端应诉诸国联加以和平解决。若争端属于‘司法范畴’,可交予国际法庭(International Tribunal)审理,其他情况则由调停委员会(Council of Conciliation)处理”^[2]。国与国间的战争大多源于国家利益上的矛盾纷争,公平有序地解决这些纷争是避免战争的重要手段,而有效地调解纷争,国际社会就必须结束无政府状态,组建“国联”。不难看出,“国际联盟”是狄金森“国际人文主义”在制度和组织上的表现,是他从理论到实践的跨进,其目的当然是为了推动世界和平,捍卫国

际正义和平等,在全球范围内巩固和发扬人类文明取得的成果。显然,狄金森的国际人文主义使他的国际政治理论带上了国际社会主义和民族平等的思想倾向。正是“对当代社会秩序的不满”激发了他对文明和人类命运的思考,正是站在国际人文主义的立场上,狄金森揭露西方现代文明在道德上的破产,特别是自己的祖国英帝国主义的残酷和血腥,对饱受掠夺和欺凌的中国文明寄予了深深的同情^[3]。他所坚持的国际人文主义必须超越民族国家的历史观,在全球体系的框架下考察本民族的文化,主张在国际联盟的框架下,维护世界和平,建立新的世界秩序,张扬人类“共同的人道”(common humanity)。

在狄金森和他的剑桥同事罗素看来,比较文明理论不仅是学术课题,更是一项关乎人类未来命运的政治事业。唯有推动跨文化交流,方能培育出新的人类文明。在《中国问题》(The Problem of China)一书中,罗素阐述了不同文明之间取长补短的必要性:

过去,不同文明间的交流取得了人类历史中具有里程碑意义的成就。希腊向埃及学习,罗马向希腊学习,阿拉伯人向罗马帝国学习,中世纪的欧洲向阿拉伯人学习,文艺复兴时期的欧洲又向拜占庭学习,最终往往是青出于蓝而胜于蓝^[4]。

罗素的比较文明研究的方法论颇有代表性。他首先逐一剖析中西文明的基本组成要素,进而分析这些要素的长短优劣,比较其间的异同,最后总结概括出中西文明各自的优点以及主要的问题和缺陷。罗素和狄金森的结论相同,认为古希腊和中国,尽管在时空上相距遥远,却都具备人类文明的最佳素质:“除了我们文明独有的犹太教传统和科学,中国拥有希腊文明的大部分成就”^[4](P192)。罗素的比较文明理论在方法论上直接继承了他的分析哲学的思想方法,不免有些机械,忽略了文明的发展在不同历史条件下的复杂性和在不同历史时期的特殊表现。不过,罗素和狄金森一样,并未将文明理论当做书斋里的学问,他们对世界文明的剖析和诊断目的在于解决欧洲文明自身面临的问题,他们不远万里来到遥远的中国就是为了吸纳中华文明之长,补西方文明之短,以期最终能够构建出一个集古希腊和中华文明之精华于一身的全新的文明体系。

狄金森和罗素都致力通过比较文明研究来达到完善人类文明的目的。然而,他们比较文明的方法和手段类同实验室里的科学技术实验,好像通过文明元素的重新组合,便可科学地认识并再造文明。这种

文明论的核心,是通过类似优生学的手段来改善文明的“基因”,从而培育出一种更为合理和完美的理想的文明。这种人为规划和构建的文明模式,忽视了文明的历史性和社会性,似乎文明可以人工“生产”,不必自然“生长”。狄金森和罗素都未曾意识到,即使是最普世最完美的文明,也必须融合到地方文化中,在被地方文化充分消化后才能生根开花。

第一次世界大战给欧洲带来的浩劫让狄金森和罗素将目光投向了古老的中华文明。一战毁灭了西方文明的成就,同时也宣告了西方工业文明的终结,任何有责任心和有担当的知识分子必然要思考人类文明未来的路径。值得注意的是,对狄金森和罗素而言,比较文明理论不仅是书斋里或课堂上的讨论,而是实践的理论,文明的进步更是一项全球性的社会工程和实践,狄金森和罗素都是以此为毕生之志业,致力改良西方文明之构造,创建更加公平合理的世界秩序。应该看到,狄金森的比较文明论,带有世界主义的乌托邦色彩;他对人类文明终极归宿(telos)的思考今天看来不免有些幼稚;他对西方帝国主义的批判毫不留情,但却无法摆脱东方主义的思维方式;他所推动的国际人文主义与欧洲启蒙运动的宏大历史叙事话语体系一脉相承。不过,狄金森深知文明的内在矛盾:它一面迈向发展和进步,一面却不断带来异化、毁灭和野蛮。对狄金森和罗素来说,比较、认识和理解中国文明等非西方文明正是为了探索文明发展的新方向。归根结蒂,文明是人类历史的产物,需要不断去重新界定、修正和完善。

尽管狄金森和罗素的文明优化方案不免有浪漫、理想化的成分,但他们对文明发展积极乐观的态度却有助于后人思考文明的历史命运。20世纪伊始,狄金森和罗素面对欧洲社会存在的深刻危机,以人类文明史为鉴,遥望东方,致力创建全新的世界文明。近一个世纪过去了,随着冷战的落幕,“历史的终结”宣告了“文明的冲突”的开始。亨廷顿的文明冲突论将世界分裂为几大文明,认为文明间的冲突在所难免。然而,由于冲突根源于文明间的差异,如要消除冲突,首先必须理解、缩小直至消除这些差异,而这正是狄金森和罗素访问中国、宣传中国文化的用心所在。在文明不断冲突的今天,狄金森和罗素的国际人文主义可以让我们重新思考文明冲突的历史原因,寻找人类文明的共同未来。

1901年,罗素在给狄金森的一封信中写道:“一个人必须学会活在过去,驾驭过去,这样,过去便不会像令人心悸的鬼魂或胡言乱语的恐怖的幽灵一

样,出没于一度热闹、而今变得空旷的厅堂,而会成为一位温柔体贴的伙伴,提醒我们注意美好的事物,斥责犬儒主义和残暴。”^[15]罗素和狄金森在历史中寻找未来,将过去当作自己的良师益友。也许我们也应该将他们作为我们思想的“伙伴”,以他们的国际人文主义的实践为榜样,思考知识分子在新的历史条件下的责任和承担。

(本文初稿为英文,由王冬青、高一波翻译)

注:

- ① 见 W. H. Auden, “Foreword” to Forster, Goldsworthy Lowes Dickinson and Related Writings, viii. 福斯特指出,狄金森“一直真正紧密关注的是他所处的时代的问题,他也预见到许多他去世后才出现的问题。”“狄金森有关战争的论述,都是为他的同代人写的,他从不为后代说话。在战争与和平这类课题上,他唯一的目的是引导同代人的看法”。Forster, Goldsworthy Lowes Dickinson and Related Writings, 第144页。
- ② Horace Walpole, A Letter from Xo Ho (London: Printed for J. Graham, 1757). 戈德史密斯的《世界公民》最早以“中国书简”为题,于1760年1月24日,在《公簿报》(Public Ledger)连载,1762年出单行本,取名《世界公民》。
- ③ 以文化为物质性的、文明为非物质性的来区分二者并不可取。尽管19世纪中期,为了更正工业文明带来的巨大的社会问题,出于强调人的发展的不同需要,两者被分离开来,但威廉斯认为,文化和文明一样,是物质的、具体的、实在的。比如,语言作为文化的工具和载体,无论如何都不能被理解成非物质性的存在。除了威廉斯以外,不少理论家都认为文化是社会的、物质的。德国社会学家西美尔(Georg Simmel)认为文化乃是社会实践的一部分,而实践是物质性的:“只有在将人的外在的东西纳入人的自身的发展时,文化才存在。诚然,培育(Cultivation)是精神的发展阶段,但是精神的发展是通过使用人所创造出来的物体实现的。见 Georg Simmel, “Subjective Culture,” Individuality and Social Forms, ed. Donald N. Levine (Chicago: Chicago UP, 1971), 第230页。

参考文献:

- [1] R. F. Harrod. The Life of John Maynard Keynes[M]. London: Macmillan, 1952.64.
- [2] Dickinson, G. L. The Autobiography of G. Lowes Dickinson and Other Unpublished Writings [M]. London: Duckworth, 1973.177-182.
- [3] Forster, E. M. Goldsworthy Lowes Dickinson and Related Writings[M]. London: Edward Arnold, 1934.viii.
- [4] Dickinson, L G. Letters from John Chinaman [M]. London: J. M. Dent, 1907.60.

- [5] E. M. Forster. Preface to The Greek Views of Life [A]. Goldsworthy Lowes Dickinson and Related Writings[C]. 213.
- [6] Herder, Johann Gottfried von. Reflections on the Philosophy of the History of Mankind[M].Chicago: University of Chicago Press, 1968.3.
- [7] Williams, Raymond. Marxism and Literature [M].Oxford UP, 1977.14.
- [8] Auerbach, Erich. Philology and Weltliteratur[M]. Centennial Review, vol. xiii, no. 1. 1969.5.
- [9] Ricoeur, Paul. "Universal Civilization and National Culture," in History and Truth, trans. Charles A. Kelbley [M]. Northwestern University Press, 1965. 271.
- [10] Huntington, Samuel. The Clash of Civilizations [J]. Foreign Affairs, summer 1993.23-4.
- [11] Dickinson, G. L. An Essay on the Civilisations of India, China and Japan[M].New York: Doubleday, 1915.7-8.
- [12] Dickinson, G. L. The Choice before Us [M].London: George Allen & Unwin Ltd.,1917.183.
- [13] More, Paul Elmer. "G. Lowes Dickinson," in Shelburne Essays (the 7th series)[M].New York: G.P. Putnam's Sons, 1910. 173.
- [14] Russell, Bertrand. The Problem of China [M].Nottingham: Spokesman, 1993.185.
- [15] Russell, Bertrand. Autobiography [M].London: Routledge, 1975. 179.

【责任编辑:来小乔】

Towards a Common Civilization: G. Lowes Dickinson, China, and Global Humanism

TONG Qing-sheng

(School of English, University of Hong Kong)

Abstract: Focusing on G. Lowes Dickinson's critique of modern industrial civilization and his use of China as alternative to capitalistic modernity, the essay attempts to show that comparative civilizational analysis serves a distinct international agenda and is in fact a political project that aims to alter and amend our civilizational configuration for international peace. Dickinson's notion and practice of comparative civilizational studies embody a global humanism that needs to be urgently renewed today in thinking about contemporary problems brought about by globalization. The essay also contributes to the debate on the distinction between civilization and culture and argues that their divergence is a historical product and that their unity needs to be restored for a better understanding of the global human conditions.

Key words: G. L. Dickinson; civilization; culture; global humanism

~~~~~

【上接第 10 页】

departure and fall away from the Dao not only for man but for the entire world. It is well-nigh impossible not to lose the Dao, but if man can sincerely study the Dao and abide by it, man is capable of communion with Tian and reclaiming the lost Dao. If man can rejoin the Dao by returning to it, then society and the world likewise can return to the Dao.

Key words: Daoism; human nature; loss of Dao; Return