

文化相對主義與普遍主義

• 康 丹

David D. Buck: "Forum on Universalism and Relativism in Asian Studies—Editor's Introduction" in Association for Asian Studies (ed.), *The Journal of Asian Studies* (Michigan: Ann Arbor), Feb., 1991.

對於亞洲學領域的西方學者，由於所研究的對象與自身文化不同，如何看待非西方文明就成了研究工作的基本出發點。有人認為世界上存在一種可以用來判斷任何文明的普遍價值，換句話說，在目前就是西方文明的價值；也有人認為各種文明有其自身價值系統，並不存在統一、普遍的價值，因而也不能用西方價值去批評非西方的文化。這是當前學術界主要的兩種意見，前者稱為文化普遍主義(cultural universalism)，後者則作文化相對主義(cultural relativism)。大約在兩年前，《亞洲研究學報》

(*The Journal of Asian Studies*) 向五、六個有關學者組稿，請他們就上述兩個亞洲研究中最常見的規範發表意見。1991年2月號的《亞洲研究學報》發表了雜誌編輯巴克(David D. Buck)的文章〈亞洲研究中的普遍主義與相對主義專輯：編者導言〉“Forum on Universalism and Relativism in Asian Studies—Editor's Introduction”他綜合了近年來有關文章及著述，對上述意見作了較客觀的(這裏的客觀是述而不作的意思)介紹。這篇介紹不僅對西方學者有參考價值，對中國學者也許更有意思，尤其在經歷了80年代熱烈的「文化反思」後，了解一下「別人」如何看自己的文化會有助於思考。

文化普遍主義者的優越感

按照這篇介紹文章的說法，關於文化相對主義的權威論著之一是

哈奇(Elvin Hatch)1983年出版的《文化與道德——人類學中的價值相對性》(*Culture and Morality—The Relativity of Values in Anthropology*)。書中主要觀點否認在不同的文化間存在一絕對價值標準。在亞洲研究中很有影響的兩位學者本迪特(Ruth Benedict)和格爾茨(Clifford Geertz)曾指出個人的理性主義是現代歐洲文明的文化構造，但它並不適用於非西方文明的價值體系。文化相對主義通常包括道德、認識、感性、概念、邏輯及語言。但文化相對主義在各個領域的影響又很不同，如在人類學早已被接受，並且還是相當權威的觀點。許多學者認為任何文化體系，如果其功能可行，便是成功的體系。而在文學方面，文化相對主義者將他們的理論認為，文本(text)本身沒有甚麼固定的意思。在政治學及倫理學方面則存在很大爭論，到底有沒有一種跨文化的原則(transcultural principles)，如人權，那便是一種普遍性的價值。持文化普遍主義觀點的人相信適用於各種不同文化的普遍價值是存在的。由此他們表現出對自己的文化及價值體系的優越感。1989年阿達斯(Michael Adas)出版了《作為人類衡量標準的機器》(*Machines as the Measure of Men*)，書中主要觀點是以西方機器工業文明為標準來衡量人類行為及價值的情況越來越顯然，而十九世紀是見證這一過程的時代。通過這個過程，人們認為一個超文化的、科學的、客觀的標準是可能的。

文化普遍主義及客觀立場論

(objective position)分別出現於十九及二十世紀，前者強調某些道德觀點的優越，如人類尊嚴、民主、社會平等及公正，後者強調方法論的普遍意義，通常表現在社會科學或科學研究中。這兩種道德及方法是源於西方的，但許多人認為在所有的人類社會中存在着可類比的相似類型。現代這個詞，已具有一定的可以下定義，可以形容出來的價值與技術的內容，事實上也沒有人能真正成功地區分甚麼是現代的，甚麼是西方的。如麥金泰(Alisdair MacIntyre)說的，試圖超越文化的努力，常常成為羅列不同文化現象的工作，除非我們對這種分門別類的羅列給予理論上的觀點，這種羅列一般是空洞而毫無意義的。由於學術研究的越益規範化(formulistic)及國際化，潛在的新的對於普遍性的信心與對研究中不同文化及方法的不可避免性的懷疑增長了。許多學者認為儘管普遍主義的根源來於西方，現在大多數國家的學者們使用的，參考的都是同樣的話語(discourse)。所以不管在不同文化之間的理解上有甚麼障礙，至少在學術研究層次上，存在着溝通不同文化的努力。

相對主義的啟發性研究

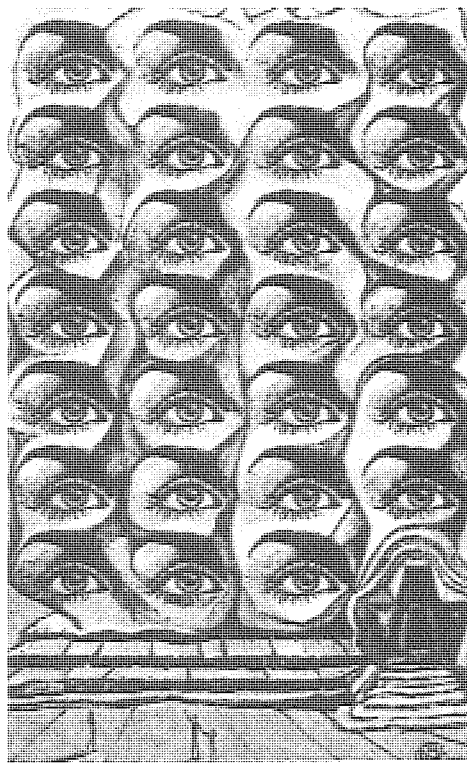
巴克在文章中說，大多數的較領先的研究來自文化相對主義者，至少在《亞洲研究學報》上發表的文章是如此。他說大多數持文化相對主義立場的學者擔心，文化普遍主義將忽視、曲解其他文化的價值。

文化普遍主義及客觀立場論分別出現於十九及二十世紀，前者強調某些道德觀點的優越，如人類尊嚴、民主、社會平等及公正，後者強調方法論的普遍意義，通常表現在社會科學或科學研究中。

從邏輯上講，相對主義的基礎很容易被一個顯而易見的事實所動搖，即在對事物作出任何解釋及評價之前，一個人必須有一種價值判斷標準，不管選擇何種立場，不可能完全中立。

他繼而表明自己的立場是文化相對主義的，而這來自於他的教學生涯。在北美、歐洲、亞洲的教室或講台上，人們可以看到如果關於普遍價值的斷言，是建立在狹隘、傲慢的文化態度上，這種簡單化的做法，其實也可在文化相對主義者的斷言中找到，但至少文化相對主義者的態度更開放，更願意去學，去理解不同的文化。約翰遜(David Johnson)認為他的文化相對主義來自逐漸增加的知識和經驗，他說愈研究中國，愈覺得在自己的文化與中國文化之間存在真正的差異，這些差異來自文化條件。他並不相信人類的普遍性可以運用到倫理及社會方面。

從邏輯上講，相對主義的基礎很容易被一個顯而易見的事實所動



中國知識分子很難接受文化相對主義的說法，因為文化相對主義強調的是差異，而中國正在努力消除這差異。

搖，即在對事物作出任何解釋及評價之前，一個人必須有一種價值判斷標準，不管選擇何種立場，不可能完全中立。巴克的文章還指出，福柯(Foucault)對試圖理解意義的懷疑態度及對權力作用的看法可能影響了一些學者，但在亞洲研究中的大部分學者似乎不再為此困擾。十多年前沙義德(Edward Said)按福柯的邏輯，斷言比較文化研究不可避免地會帶進研究者、觀察者自身的優越感。他覺得甚至在西方的最同情的解釋者，不論是文化相對主義還是普遍主義的，都是繼續他們的機構和社會對非西方文化的一種支配地位。不過巴克認為大多數的亞洲研究者不能接受這種邏輯。事實上在亞洲研究中最有啟發性的工作是來自那些努力超越西方流行學術的假設的學者，他們已意識到通常用來組織知識而源於西方的學科，其實已限制了自己對其他文化的理解。在社會科學方面一個好的例子是奧斯塔(Akos Ostor)的《文化和權力——孟加拉社會中傳說、儀式、集市和造反》(*Culture and Power—Legend, Ritual, Bazaar and Rebellion in Bengali Society*)一書。書中作者批評那些社會科學的概念，如經濟、市場等，他試圖創造具有社會科學有效性的印度概念：「集市」的意義。在人文科學方面，史賓斯(Jonathan Spence)的《利瑪竇的記憶迷宮》(*The Memory Palace of Matteo Ricci*)一改人們熟悉的傳統形式，試圖以利瑪竇及其宗教的立場去了解世界，其結果是使人們從不同角度去看利瑪竇，包括中國人如何理解他。

西方中心論

以上便是巴克對文化相對主義及普遍主義大致的介紹，雖然這篇介紹盡量將複雜性列出，文中的分類及分析仍嫌簡單化，且不說事實上存在既非文化普遍主義亦非相對主義的立場，便是對兩種思潮的分析也有欠缺。例如文章給人一種印象，普遍主義往往導致西方文明優越感，而相對主義則尊重其他文化，其實相對主義何嘗不可從這種優越感出發。那種將「我們」與「他們」不一樣，因而我們的價值不可用於他們的論調推到極點，已清清楚楚是種族主義的了。而文化普遍主義也可出自非優越感，非種族主義，恰出自人類平等主義的觀念。因為人都是平等的，某些基本的價值恰用於人類全體，如人權。今日西方文明並非一向如此，無論人權、民主的形成都經歷漫長歲月，如果承認基本人權是人類歷史發展的必然產物，那麼它就絕不是西方文明的專利品，所不同的不過是歷史階段前後，而這實在不足為奇。中國文明曾對世界貢獻良多，如今這些貢獻早已成為全人類共有的財產。哪裏是中國的專利品？說人權等價值並非西方文明固有，絕好的例子是十九世紀的上海。當中西合璧的會審公堂取消了中國的傳統酷刑，並禁止警察拷打犯人，連普通中國老百姓都說西方人仁慈（如今叫人道），殊不知西方不久前使用的刑罰比中國更糟^①。男女平等也一樣，十九世紀末中國大眾新聞媒介有那麼多讚美西方男女平等的文

字。看看今日西方女權主義者的論調，會明白事實與當時中國人的印象相去太遠。因此我本人的立場既非文化普遍主義亦非相對主義。我以為有許多人類的共有價值，不論甚麼文化、種族，都是在歷史過程中逐漸發現、強調，所不同的可能是先後而已，人權、民主便屬於這類。但還有許多的確是文化特徵，對這些不同則持尊重、理解的立場。當然區分甚麼是人類共有價值，甚麼是某文化獨有的特徵不大容易，也不是講些空洞話可以解決的，只有認認真真研究每個具體的例子。

還有個非常諷刺的事實是，許多西方學者認為現在大多數學者不論其文化背景如何，都在同一規範內對話，因而至少在學術研究層次存在不同文化間的溝通。這話聽來不錯，其實很大程度上是西方中心主義的立場。非西方文明背景的學者如想加入國際學術界，唯一辦法是追隨西方的學術潮流。許多學者因此生搬硬套時髦流行理論，惟恐落後。恰如余英時先生不久前在一篇〈怎樣讀中國書〉的文章中指出的，「中國知識界似乎還沒有完全擺脫殖民地的心理，一切用西方的觀念為最後依據。甚至『反西方』的思潮還是來自西方，如『依賴理論』，如『批判學說』，如『解構』之類。所以特別是這十幾年來，只要西方思想界稍有風吹草動（主要還是從美國轉販的），便有一批中國知識分子興風作浪一番，而且立即用之於中國書的解讀上面，這不是中西會通，而是隨着外國調子起舞，像被人牽着線的傀儡一

無論人權、民主的形成都經歷漫長歲月，如果承認基本人權是人類歷史發展的必然產物，那麼它就絕不是西方文明的專利品，所不同的不過是歷史階段前後。

中國知識界似乎還沒有完全擺脫殖民地的心理，一切用西方的觀念為最後依據。甚至「反西方」的思潮還是來自西方，如「依賴理論」，如「批判學說」，如「解構」之類。

樣……」^②。可與這種情形對比的，是西方許多學者的態度，他們根本不管中國或其他非西方文化背景的學者興趣及問題，包括對自己同行的研究漠不關心。這種單向的附和哪裏談得上不同文化的溝通呢？

中國的需要

另外一個值得注意的事實是，不論西方學者如何表示文化相對主義立場，是出自對他種文化的尊重，但對亞洲或者更具體地說對中國的實際情況來說，文化普遍主義的解釋更符合十九世紀以來中國歷史的發展。在西方武力進攻下，中國不能保持原有價值，被迫接受以機器文明為形式的價值，而這又與中國的民族自強運動結合起來。從洋務運動到如今的四個現代化運動都是如此。因此從情緒上，邏輯上，中國知識分子很難接受文化相對主義的說法，因為文化相對主義強調的是差異，而中國正在努力消除這差異。儘管也許這兩種立場只表現在學術研究上，甚至只表現在歷史研究中，但由於上述原因，文化相對主義還是往往被忽視了。最好的例子是所謂「李約瑟問題」，即「科學革命為甚麼沒有在中國發生？」這個問題的前提是假設世界上的文明都有同一種模式，因此中國文明中為甚麼沒有產生像西方一樣的科學革命才可以成為問題。這是文化普遍主義的立場。美國學者席文(Nathan Sivin)則反對這種提法，他認為中國科學有其自己規範，不應當用西方模式檢驗非西方

文明，這當然是文化相對主義立場。從席文的立場看，「李約瑟問題」是沒有意義的^③。中國的知識界又如何？1982年，在成都召開了「中國近代科學為甚麼落後」研討會，與會者中無人對這個問題提出質疑。這問題的提出是由於中國的現實而非李約瑟影響。席文的文章也許從思考角度看更有意義，卻受到了冷落（無論在台灣還是大陸）。

這裏雙方處在尷尬中。中國知識分子為了走向世界（主要還是西方強國）而無視一些很重要的西方思潮，而西方知識分子為了尊重非西方文明而探討非西方文化背景的學者不感興趣的問題。也許這是短時期不可避免的兩難局面。

註釋

① 如有興趣可參考 Michel Foucault: *Discipline and Punish—the Birth of the Prison* 及 John H. Langbein: *Torture and the Law of Proof*。

② 此文原載《中國時報》，1991年8月5日《中央日報》轉載。

③ 席文的文章見於《中國科技史探索》(*Explorations in the History of Science and Technology in China*, 1982), 頁89-106。

康丹(Daniel Kane) 曾任澳大利亞駐華外交官，現在任教於澳洲墨爾本大學。著有《女真文字研究》，譯作有《假如我是真的》(英文)等，目前研究興趣是中國當代知識分子思潮。