

# 跨文化学的对象论

——从对汪德迈中国学的研究切入\*

董晓萍

**摘要：**跨文化学的对象论是一个概念群，包括从自我出发、从他者出发以及从多边文化的角度观察文化交流所提出的概念与问题。三者各有不同的学术史、社会史和语境，但只要存在文化多样性，并存在文化主体性，三者的差异就始终存在。三者又彼此联结成组网。这个组网可以促进呈现丰富多彩的特色文化，推动产生广泛共享的人文交流文化，达成多元社会的互相尊重和守望相助。跨文化学的这种对象论体现了跨文化学的本质。在研究跨文化学的对象论方面，汪德迈中国学是一个很好的个案。

**关键词：**跨文化学 对象论 汪德迈中国学 人类命运共同体

跨文化学侧重研究人类共同关心的文化交流问题。但由于跨文化学成立的前提是承认人类文化多样性，故跨文化学的对象论又不会是讨论某种单一的概念，而是一个概念群。这个群在结构上应该包括：从自我出发观察文化交流所提出的概念和问题，从他者出发观察文化交流所提出的概念和问题，以及从多边文化的角度观察文化交流所提出的概念与问题。三者各有不同的学术史、社会史和语境，在以往的研究中，有时将三者做先后高下的区分，但从跨文化学的角度看，只要存在文化多样性，并存在文化主体性，三者的差异就始终存在。但是，三者又是不能分开的，而是彼此连通，构成一个关系组合的网络。

\* 本文是教育部人文社科重点研究基地重大项目“跨文化视野下的民俗文化研究”的阶段性成果，项目批准号：19JJD7500003。

在网络的内部，各组的概念和问题各自承担着具体的对象和功能。将它们组合起来，协调运行，可以促进呈现丰富多彩的特色文化，提炼广泛共享的世界交流文化，推动多元社会的互相尊重和守望相助。这种跨文化学的对象论体现了跨文化学的本质。在全球化下各国文化交流日益频繁的今天，在2020年突发新冠疫情又暴露出种种文化冲突的当下，跨文化学的对象论聚焦人类共同关心的问题，呼吁加强研究，投入社会实践，抵制文化单边主义，反抗政治霸权，推动人类命运共同体文化的建设。

在跨文化学对象论的研究方面，汪德迈（Léon Vandermeersch）中国学是一个很好的个案。汪德迈中国学，顾名思义，由汪德迈创立，其主要特征是集法国汉学、日本汉学和中国国学的精华而“跨”出，在对中国甲骨文以来的表意文字系统进行精深研究的基础上，对中国古代社会史、中国文字学、中国儒学、中国思想史、中国文学史，与由跨文化现象本身形成的汉文化圈等，开展全面系统的综合性研究，构建了一套独立而博通的中国学理论体系和逻辑严整的方法论。近四十年来中国扩大对外开放，已有数百年历史的海外汉学与中国自身庞大的学术系统首次近距离的相遇，发现了许多新问题。汪德迈中国学的特点是抓住各方关注的中国社会文化研究中的本质问题，进行冷静的、客观的分析；对中西文化的走势做出基于信任的、可以对话的解释；对不同社会的多元价值观寻求一种平衡的评价，让西方人增加对中国的了解，也让中国人能够反思中国优秀历史文明，以及那些尚未被外部充分理解之处。该学说将各方学术都纳入跨文化观察的思维中，辨识多元文化背景的思想概念的异同，归纳具有普遍价值的文化成分，让人们为建设美美与共的理想社会充满了期待。该学说在海外汉学研究中独树一帜，具有深远的国际影响，对跨文化学对象论的研究而言，也值得做专题考察。

本文拟从自我、他者和多边三种文化交流观的概念和问题切入，分析汪德迈中国学的形成历程、思想结构和研究目标，并以此为例，

讨论在研究跨文化学对象论方面前人所做的工作、拓展空间和基本问题，也适当讨论相关的研究方法。

## 一、从自我文化出发观察文化交流 提出的概念与问题

汪德迈是法国人，无疑其自我文化是法国文化，然而正是这种自我文化，在汪德迈心中埋下了“跨”出去的种子。20世纪发生的“一战”和“二战”，无不涉及法国。法国在战争中既是被侵略者，也曾是侵略者。在汪德迈的童年和青少年时代的记忆中，就保留了对被侵略家乡的记忆。他热爱繁荣发达的法国文化，但也强烈地反对侵略战争。他对被侵略国家的人民和文化抱有强烈的渴求了解的愿望<sup>①</sup>。他在法国著名的索邦大学和巴黎东方语言文化学院接受了法国哲学、法律学和法国汉学的系统教育，也结识了来自越南、中国的同学和朋友，这让他对非欧洲国家的命运十分关注。他最后将研究兴趣转向中国，与他的这种“跨”的意识有关。

为汪德迈中国学研究提供强大支撑的是法国汉学。他是法国大汉学家沙畹(Edouard Chavannes)和戴密微(Paul Demiéville)一脉相传的后学，是戴密微的亲炙弟子。他走向甲骨文，正是戴密微醍醐灌顶的结果。1970年代，戴密微赴英国参加学术会议，在会上认识了饶宗颐，发现中国人在甲骨文研究上取得了长足的进步。他敏锐地意识到，对甲骨文的研究，欧洲人也要参与，于是在返回法国后，就安排汪德迈去香港，拜饶宗颐为师，从头学起。沙畹和戴密微都不会甲骨文，戴密微就把这个希望放到汪德迈身上。汪德迈回忆说：

当时欧洲没有人研究甲骨文，美国也没有人研究，饶宗颐先

<sup>①</sup> [法]汪德迈：《中国思想文化研究》，北京：中国大百科全书出版社，2016年，第2—5页。

生已做了一些研究，在香港刚刚出版了两本，都是关于殷商卜辞的，曾还把很厚的一本书寄给戴密微先生。戴密微先生向我介绍了这本书，并说，希望过一段时间后，我能帮助欧洲人明白什么是甲骨文<sup>①</sup>。

汪德迈到达香港大学后，跟随饶宗颐读书，学会了甲骨文的知识。他把甲骨文当作一种中国文化现象，从现象切入，考察中国社会文化研究的本质问题。他的研究路径有二：一是不从中国人考证汉字释义入手，而且从汉字的占卜仪式入手；二是不从中国人考证汉字的形音义入手，而是从考证汉字作为表意文字与中国思维的关系入手，从中国古代字书、词书和经书等各种错综纷纭的表述中提取概念，再放到中西文化观察的大框架中开展讨论，提出新问题，构建他的中国文字学。

### （一）中国文字学的核心概念：占卜与表意

汪德迈构建中国文字学的独立发现是，在汉字史的研究系统中，首次提取出“表意”与“占卜”两个基本概念，指出它们具有广泛的社会文化渗透力。文字与语言、文字与儒学、文字古代社会制度的关系一脉贯通，对中国思维体系多重覆盖。甲骨文是中国表意文字的肇始，又伴随《易经》高度成熟，成为中国理性思维的总孵化器。在世界其他表音文字系统中，文字与语言的功能却是分开存在的，与中国表意文字的发展走的不是同一条路。

汪德迈发现，在汉字的表意系统中，有占卜化的仪式和仪式的文字化的实体工具，如龟壳、牛胛骨和蓍草，这使汉字的表意喻意可以被神与人所共同运用，拥有发起仪式的组织和解释仪式的精英主体，包括君主、巫师和军队，同时也在老百姓中形成文字信仰，这就构成了文字化的古老社会信息。这种表意文字系统能传达中国人的宇宙观、

<sup>①</sup> [法]汪德迈：《中国思想文化研究》，第8页。

自然观、社会观、神话故事和信仰形态，还能创造理性的思维模式，产生具有高度抽象化、神谕哲理性和推演运算逻辑的《易经》。《易经》是表意文字占卜化达到历史最高阶段的标志，同时也是中国社会文化的显性符号系统。以下是汪德迈对这个观点的精彩表述：

这一表意文字专作为一种国家行政工具，完全掌握在“史”之手中，后者负责占卜并掌管其从占卜发明的刻写工具。这一工具并非没有相当的演变。它的发明，是为了把占卜因式与结果书写成占卜方程式，渐渐地，它演化成真正的文言，完全适用于各种话语体的表述，并最终被私人化。我们看到，这一演化是如何自甲骨文本身开始的。我们还将看它如何先在金文而后在不同的丝竹文书上发展，最后成为作家文学。

在金文即青铜礼器上用表意文字，确切地说，在当时作为赐命与奖赏王公贵族之证物的青铜礼器上刻文……<sup>①</sup>。

在邹衍的思想里，占卜学第一次离开操作性的巫术成分，而《易经》中仍然有不少。思辨变得纯概念性了。它对中国思想的重大贡献是，从直至邹衍时代占卜各相关条件所揭示的多种相关性中，推断出任何其它文化所没有的宇宙而上学的基本概念（而《易经》对此只作了粗略阐释）：阴阳、五行概念。

我们首先要强调，它涉及的就是概念，而西方汉学界相当普遍的观点则是，中国思想不可能抽象化。中国语言单音节、无词形变化，这使得辨别抽象语义与具象语义变得不如前后缀的印欧语言那么容易了<sup>②</sup>。

在汪德迈看来，中国表意文字是世界上唯一的、真正意义上的表

① [法]汪德迈：《中国思想的两种理性：占卜与表意》，[法]金丝燕译，北京：北京大学出版社，2017年，第32页。

② [法]汪德迈：《中国思想的两种理性：占卜与表意》，[法]金丝燕译，第75页。

意文字。他能在文字、思维和社会之间，找到一把开锁的钥匙，即文字占卜仪式，这需要对仪式理论和仪式运行的敏感度。而在仪式识别上，非宗教国家的学者与宗教国家的学者相比，宗教国家的学者要更为敏感。汪德迈是有法国宗教文化背景的，他又熟悉《圣经》经典的研究，故能迅速看出中国表意文字的仪式化是一个不寻常的特点。但是，中国又是非宗教国家，这样一来，研究汉字的仪式，就要掌握中国人本身理解甲骨文和《说文解字》工具书的内部知识，然后还需要汪德迈对汉字的仪式化研究进行符合中国社会文化实际的，而非套用西方宗教学理论的创造。要知道，这是一种区别于以往西方所有汉学研究结论的根本性创造。远的不说，明清利玛窦以来欧洲耶稣会士的汉学研究、沙畹、戴密微以来的法国汉学研究，无不从汉语汉字入手，但都有宗教理论背景，如基督教、佛教和道教。我们却并不费力地发现，汪德迈不做宗教研究。前面说过他熟悉基督教，他也多少谈到中国的佛教与道教，但这不等于他的专攻。他的学术取向是与西方前人反过来的，即强调在中国社会文化大于宗教，宗教要融入中国社会文化系统才能找到归宿。

他承认，对这个根本性问题的研究并不轻松，是他在法国索邦大学的老同学福珂（Michel Foucault）的知识考古学（注意不是宗教学），与他在法国埃克斯大学的同事吕西安·费弗尔（Lucien Febvre）的法国年鉴学派（注意不是西方社会学），给了他思想补给<sup>①</sup>。汪德迈采用福珂的“认知考古”和吕西安·费弗尔的“精神世界”研究法，再“跨”出他们三人共有的自我文化的边界，“跨”入更为宏观的空间里，构建中国文字学的阐释理论，解释为什么中国表意文字经由占卜仪式的运行，走向社会文化，而不是宗教。

汪德迈为此不大赞成葛兰言（Marcel Granet）和马克斯·韦伯（Max Weber）的中国学研究，认为他们还在使用西方宗教学研究的框

<sup>①</sup> [法]汪德迈：《中国思想文化研究》，第1页。

架，这未必符合中国的社会实际。其实他并不回避讨论西方宗教学，但他始终清醒地把西方宗教学也当作宏观文化空间中的一种背景，而不是以之贴在中国社会文化的身后当背景。他反复强调说：“中国文化的特点，就在于它的核心是文，不是宗教。”他还直接用“占卜”和“表意”两个概念回答西方同行的质疑：“‘文’在中国这么重要，这是为什么？因为中国的汉字十分特别。我的看法是，汉字的来源，是史前在中国已经产生的一种很特殊的占卜仪式。……人类应该先有文字、后有文化。研究文化，应该先了解文字，再了解文化。中国文字在中国文化史上占有非常特殊、非常重要的地位。中国历史上最重要的思想变化和社会变迁都一定关系到文字。”他还进一步指出，正是“孔子把宗教改成了礼仪，替代了宗教”<sup>①</sup>。

从中国学者的角度看，汪德迈还需要继续回答：既然中国表意文字占卜化不是宗教行为，而文字始终是中国社会文化变迁的权威叙事符号，那么什么是潜藏在文字之内的强力发动者？我们看到，汪德迈的研究已经走到这一步，他明确地告知，中国文字与中国社会文化的内部发动性精神关联是“部首”。一般西方人会迷恋于中国文字形似图画的状态，将之误解为概念尚未形成阶段的现象，汪德迈予以否定。他说，中国造字系统中的“部首”是解析中国表意文字拥有社会文化权威性的关节点。他有一句话十分重要：

字的偏旁(部首)要比词法的词性变化更有表现力<sup>②</sup>。

在汪德迈看来，汉字通过部首，建构中国社会文化的词根。在部首系统中，保存了中国人独立创造中国概念的基因。由部首生成的中

① [法]汪德迈：《中国历史上两次文化革命与欧洲历史上两次宗教革命》，此为汪德迈于2017年9月2日在北京师范大学跨文化化学研究生国际课程班上的讲义，董晓萍整理，打印稿，第2、11页。《民俗典籍文字研究》2020年第26辑，即出。

② [法]汪德迈：《中国教给我们什么？》，[法]金丝燕译，[法]汪德迈：《汪德迈全集》，北京：中国大百科全书出版社，2020年，第1册，第131页。

国文字表意系统，获得中国历代社会制度和社会意识形态的支撑，成为中国汉字史的主体部分。部首的变化与西方表意文字的词性变化相比不多，但“更有表现力”。

研究传统汉字学的中国学者也许会说，许慎的《说文解字》已经讲了部首的知识和相关社会的、民俗的和历史的知识，今天这些知识都可以纳入中国传统语言文字学、社会学和民俗学的研究范畴，难道汪德迈会比许慎更高明吗？我们说，汪德迈学习和掌握许慎高明的知识，而不去用西方语言学套中国传统语言汉字学，这才是汪德迈的治学态度和研究思想的发展。汪德迈对部首不仅要知其然，还要知其所以然，而后跨文化。许慎有许慎的历史使命，许慎惊人地完成了自己的使命。汪德迈有汪德迈的学术使命，就是要向世界范围的其他表音语言文化，包括向他的法国自我文化，解释中国表意文字学可供普遍分享的价值。这些就不是许慎的工作，而要大为超出了。他提出，中国表意文字值得举世关注的最为独异之处，是让18世纪以来海外汉学的概念和问题都要改变。

“表意文字”的概念，大概是从18世纪法国研究中国文化时开始使用的，这个概念的内涵是与现在我们所讲的中国文字本身的内涵是有区别的。

先谈谈中国文字的重要性和特殊性。文字是不是都要由口语产生？一般语言学的答案是肯定的。语言学家认为，所有文字都要经过口语阶段才能产生和发展，文字是表述口语词汇的文字。不过他们使用这个概念应该是20世纪的事。在西方的语言学传统中，比较关注的两河流域古老的文字，如苏美尔的楔形文字、埃及的文字，等等，这两种文字也都被认为是表意文字。但我认为，这种看法未必准确。苏美尔文和埃及文都是用土话表述口语中的已有词语，如果说这就是“表意文字”，那么他们所谓的“表意文字”实际是未“表意文字”，用这个标准来衡量中国的文字，情况

是完全不一样的。

在《说文解字》中，“字”是一个形声字，它有口语的声符“子”，也有没有经过口语所创造出来的形符字头，这就说明，中国的文字不都是从口语来的，中国文字的造字系统是被创造出来的。中国文字的造字系统，古称“六书”，十分重要，它是产生于中国传统文化自身的文字创造理念和一套方法。它的造字方法分为六类，在甲骨文中就早已存在。我认为，这种现象是必须受到重视的。在中国文字系统中，最有意思的、也最需要解释的，是六书中的两种造字法——会意字和形声字，它们代表了中国文字创造理念的本质特点<sup>①</sup>。

在这段话中，他再次提到部首的作用，并延伸到“六书”造字法，尤其是提到最具中国表意文字造字特点的“会意字和形声字，它们代表了中国文字创造理念的本质特点”。这个问题也是海外汉学家长期关注的问题，不过以往众说纷纭。汪德迈要做的工作是，分析产生这类中西差别的本质问题，在于中国表意文字系统与西方表音语言系统是两个完全不同的思维系统。他指出，汉字表意系统的基础是文字，印欧语系的表音系统的基础是口语；在创造概念上，文字与口语是两个路径。他概括说，中国表意文字与西方表音文字是在两个不同方向上构建了两社会模式，建立了两种社会意识形态。

关于社会意识形态，它究竟是国家整体文化的一部分，还是仅仅是上层统治者的权力话语，汪德迈的看法是从整体文化出发的。他将中国表意文字研究与中国儒学史挂钩，分析在儒学支配中国主流社会意识形态的长期历史中，从孔子开始，改变文字使用群体的成分，由文人参与到文字书写经史的阶层中来，是重大文化改革。他的观点表述，我在这摘抄一段：

<sup>①</sup> [法]汪德迈：《中国思想文化研究》，第38—39页。

中国异托邦留存下来的强项是它的表意文字，后者影响了认知世界的所有领域里的思辨，它从一开始就成为特殊符号学的对象，发展成“小学”。“小学”是弱称，“小学”是文人官僚贵族青年所受的第一阶段文字教育，它左右了中国字法。中文的词语是没有词性变化的，字法所处的位置与印欧语言中形态变化的语法所处的位置相当。因此，中国思想很早就意识到社会权力与语言相连，而且字的偏旁部首要比语法的词性的变化更有表现力。孔子的门生子路问孔子“卫君待子而为政，子将奚先”，孔子回答说“必也正名乎”<sup>①</sup>！

他在上文中讲的最后一段话很重要。他指出，孔子将周代文书重编为“五经”，再通过“微言大义”阐释法，衍生形成儒学<sup>②</sup>。儒学的“微言大义”在后世的发展中，“改变了官方垄断文字的历史，引起了诸子百家的百花齐放”。孔子个人“担当天命，恢复王道”，奠定了中国礼制社会思想基础，这种有道文人和有道文字发展成儒士统治主义。在中国后世社会的发展中，“从汉朝时代一直到1911年的辛亥革命时期，都是儒士统治主义的国家。在这个国家中，以儒士思想支配行政，即用刑法补充礼仪……对这种中国社会模式的这种特点，只从生产方式考察是不容易弄明白的”<sup>③</sup>。汪德迈创造了“儒士思想”和“儒士统治主义”两个概念，用以说明中国社会意识形态的性质是与历史传统和文化遗产密切相关的，现在我们能明白，在他的学说中，中国表意文字的演化，经过占卜仪式、儒学化、儒士思想支配意识和儒家文人辅政等阶段，最终被阐释为汉字的社会权力思维。

① [法]汪德迈：《中国教给我们什么？》，[法]金丝燕译，[法]汪德迈：《汪德迈全集》，第1册，第130—131页。

② 本文作者注：汪德迈在这段话中引用的《论语》出处，作者原注：《论语》，子路第十三。

③ [法]汪德迈：《中国历史上两次文化革命与欧洲历史上两次宗教革命》，董晓萍整理，打印稿，第2、11页。《民俗典籍文字研究》2020年第26辑，即出。

## （二）中国社会的结构划分：“劳心”与“劳力”

汪德迈对中国社会权力的研究无法避开西方汉学中的焦点问题，即如何解释中国历史上的中央集权统治问题？解决了这个问题，才能界定中国古代社会性质究竟是专制主义社会，还是拥有独立历史文化形态的礼制社会。汪德迈在这方面做出了一个极为卓越的贡献，就是从中国历史经典中，提取了“劳心”和“劳力”两个中国独有的概念。

请注意两个重要的特点：一是废除世袭官位与废除井田的两种变化有互相关系，孟子说的“劳力”和“劳心”也有同样的关系，二是得到名田的军功与得到名田的农功也有同样的关系。为什么要注意这两个特点？因为后世中国历史文化的特点是这样的：劳力与劳心这两种参加社会生产的方式，通过商鞅变法，变成两种资本的基础。物质的资本，基于劳力的财产，劳力的财产可以成为物质基础，这是商鞅的变化。非物质的资本基于军功，军功等于劳心的资产。物质资产和孟子说的劳力者的工作有关系，非物质资产和孟子说的劳心者的工作有关系。汉朝以后，科目的銜爵替代军功的君爵，成为以劳心为基础的举察制度，即非物质的资本。这是我自己的看法。我认为，中国汉朝以后最重要的特点是儒士统治，儒士统治最早的起源，还是商鞅变法。虽然商鞅是反对儒家的，但他安排了一个特殊的制度，要求为建立军功的人提供重要职位，这样的社会制度是中国的特例，在西方完全没有<sup>①</sup>。

汪德迈特别赞赏孟子“劳心”与“劳力”的说法，认为以此划分中国社会生产关系的结构和分层治理方式，未曾见于世界上其他任何

---

<sup>①</sup> [法]汪德迈：《所谓亚细亚生产方式与古代中国社会生产真正的特殊性》，此为汪德迈先生于2017年9月6日在北京师范大学跨文化学研究生国际课程班上的讲义，董晓萍整理，打印稿，第7页。《跨文化对话》第42辑。

思想流派的观点，是中国独有的精神财富。

他成功地论证了围绕两个核心概念所呈现的中国古代土地制、所有权制、刑法志和官职制的概念，如“井田”与“公益”、“文”与“法”、“世袭”与“科举”、“形而上”与“物而上”等，及其大量中国文献史料，经过谨慎而细密的研究，指出中国社会属于礼治社会的性质。中国古代思想家主张“劳心”为上的概念，在中国人思维结构中，养成对非物质文化的尊重；在中国社会治理中，形成以良性社会关系为准绳的文化传统。中国社会在长期发展中，注意发挥文化对社会运行的积极作用，全社会尚文不尚武，崇尚化干戈于玉帛的价值观，重视非物质的精神文化，凝聚中国精神，这与过分重视物质的社会相比，具有不可替代的优势。

对西方世界而言，或者说，对汪德迈的自我文化而言，汪德迈还要面临一个大问题，就是20世纪50年代魏特夫（Karl Wittfogel）提出的轰动一时的所谓中国“水利社会”和“专制主义”的问题。汪德迈持反对意见，并重新提出了极具说服力的新解释。他还十分“跨文化”地分析为什么中国社会性质不是专制主义而是集体主义，以及中国集体主义在什么样的条件下比西方个人主义具有优越性。

魏特夫根据马克思研究印度东方社会提出的“亚细亚生产方式”提出了自己的问题，认为，中国是农业国家，由于地理环境的限制，中国发展农业需要控制大型水资源。这种对水的大规模需求只有依靠中央集权制的组织才能得以实现，因此中国产生集权统治，形成农业官僚体系。魏特夫称这种中国社会形态为“水利社会”，称中国的社会管理方式是“东方专制主义”。在这种社会体制中，只有统治者的意志，没有法律<sup>①</sup>。20世纪90年代，曾有法国汉学家来华调查，希望通过搜集实际资料，由自下而上的角度，而不是向魏特夫那样由自上而下的角度，提出不同的问题，包括水利农业对社会有什么影响？水

<sup>①</sup> K.A.Wittfogel, "Chinese Society: A Historical Survey", *Journal of Asian Studies*, Vol. 16: 3, 1957, pp. 343-364.

利系统与社会结构和政治体系的关系什么？环境地理因素对水利社会有什么影响？我本人也参加了这次中法联合调查，研究的结论是倾向于采用中国华北基层水利村社活动和水利文字碑的解释，并未在中西视野下做研究，但汪德迈的研究是跨文化的，他将多年研究中国文字史、中国古代社会礼制社会、法家史和中国文学史所获真知灼见与宏观视野强力综合，回到中国社会性质的原初问题上，提出全新的解释：

### 1. 汪德迈对魏特夫认为中国是“水利社会”的反驳

魏特夫对中国和埃及的比较分析提出，在埃及和中国，要控制重要的大河（如尼罗河、黄河）的水资源，这种大河都是很难控制大型水资源，所以政府就不能不使用中央集权统治的办法。中国历代政府要发展农业，就要控制大河水源，就要建立中国封建集权社会。埃及历代政府要发展农业，也要控制尼罗河的大型水源，所以古代埃及也有集权政府。中国与埃及两国在这个问题上有共性。汪德迈指出，魏特夫在这个问题上完全搞错了，中国古代是皇权制度，埃及古代是法老制度，两者完全不同。当然两个国家对大型水资源的治理与利用是一样的，但两国的社会模式却并不相同。为什么魏特夫会出错？汪德迈指出，魏特夫没有注意文化的作用。中国和埃及有不同的文化。文化是社会意识形态的基础。魏特夫要提出历史观与经济观结合的大理论，但历史观不考察文化，不了解意识形态，只考察生产方式，这样的研究就无法真正了解一个国家社会的历史<sup>①</sup>。

汪德迈对中国古代生产方式的真正特殊性的解释是，中国社会治理注重社会关系。他分析先秦文字“井田”和中国自己的历史经典

<sup>①</sup> [法]汪德迈：《所谓亚细亚生产方式与古代中国社会生产真正的特殊性》，董晓萍整理，打印稿，第2—3页。《跨文化对话》第42辑。

《孟子》的解释，指出，中国古代社会按礼治安排井田，“乡田同井”，生产合作，互助耕种，众农户先耕井田中的公田，再耕公田之外的私田。中国先秦时期的土地制度是理想化的小农所有制，农民耕其所种，拥其所有，这种社会制度绝不会是奴隶制。

## 2. 汪德迈对中国社会模式的新解释

马克思曾提出，欧洲社会模式不适于分析印度社会史，但马克思并未研究古代中国史，也没有提到中国，魏特夫对中国社会的结论不是马克思主义的观点，是他的个人的观点。按照唯物主义的历史观，生产方式导致社会模式。生产方式不同，社会模式也会随之不同。马克思和恩格斯使用唯物史观分析欧洲社会的资料，提出欧洲模式的社会进化路线，即原始公社、奴隶制度、封建制度、资本主义、共产主义。但这个欧洲模式不适合东方社会分析，中国没有欧洲的古希腊城邦制的奴隶社会。

汪德迈认为，在此讨论中国先秦时期的农民与欧洲古希腊罗马时期的奴隶的身份和所有制形态，不等于说，中国古代社会的农民生活就比欧洲古代社会的农民生活要好；问题的实质不在于谁被剥削和谁被压迫，而在于中国古代社会性质与古希腊罗马的社会生产模式相比差别巨大，不能用欧洲社会模式解释中国社会模式。

## 3. 汪德迈对中国“文”、“法”与“宗法”关系的解释

（孔子）改变了官方垄断文字的历史，引起了诸子百家的百花齐放，这是非常重要的，这就是中国文学的肇始标志。为什么会有这样一个变化？我在以前的讲课中提到过，语言有两种不同的功能，一种是交流，另一种是思维工具。在孔子之前，没有思维工具，只有日常交流用。思维工具是文字，但不是私用之物，是

官方的专利<sup>①</sup>。

汪德迈致力于儒学研究，但不排斥法家。他指出，法家的思想和改革也对中国古代社会进步有积极作用。但历史的走势是中国古代社会用法家思想补充儒家思想，用刑法制度强化儒士统治主义，因为科举制补充世袭制，逐步完善了中国的礼治社会制度。他指出：“当时的统治者还是都意识到养土的重要性。所谓养土，就是储备而起用认识文字的士大夫，不储备和使用不识字的门客。商鞅建立了‘军功’，所选择行赏的军官也必须学习和懂得文字。”<sup>②</sup>

汪德迈也强调“宗法”概念的地位，认为中国礼治社会以亲属关系为细胞，强调家庭至上、阴阳平衡和遵守自然秩序，宗法是礼治的重要内涵。他为此指出，葛兰言不懂中国“宗法”制的特点，只能回到西方理论那一边。而理解礼治正是中西学者研究的差异之一。

礼治思想的内核是，社会上最重要的关系是亲属关系，在中国，尤其是周朝，亲属关系是很受重视的，从宗法制度到祖先礼拜都贯穿着这个思想。在这方面，我不太同意一些西方汉学家的说法……（葛兰言）受法国社会学的影响，认为中国家庭的重要特点是婚姻。结婚就是交换女性，是社会中最重要活动。但我认为，在中国社会里，最重要的活动是祖先崇拜，它是亲属关系的核心，可以使家庭的关系更为巩固<sup>③</sup>。

汪德迈的中国学研究范围很广，主要以中国文字学为支点做福珂所说的“认知考古”，但如此一来是否会对中国文字做过度阐释？是否

① [法]汪德迈：《中国历史上两次文化革命与欧洲历史上两次宗教革命》，董晓萍整理，打印稿，第3页。《民俗典籍文字研究》2020年第26辑，即出。

② 同上书，第4页。《民俗典籍文字研究》2020年第26辑，即出。

③ [法]汪德迈：《中国思想文化研究》，第78页。

会在研究方法上产生冒险性？关于这个问题的回答，在此需要引用中国学者王宁的看法。王宁是中国著名语言文字学家，曾为汪德迈《中国教给我们什么》一书撰写《序言》，她谈道：“汉字的表意特性，往往不被西方学者所完全理解。本书对汉字的表意特性，汉字和汉语的关系，却阐释得十分清楚，和我们的认识完全切合。”王宁对汪德迈提出的“表意”与“占卜”，“文”与“法”和“宗法”等概念为汉字学研究的基本概念的观点表示赞同：

对汉语、汉字的认识 and 解释，与作者对中国古代社会史的长期研究紧密相关。他强调，与生产关系紧密联系的观念形态，在中国文化史中积淀很深，促进了中国古代社会的发展。在中国近世和现代社会文化中，这种影响仍然是十分重要的。作者多年前提出的“新汉字文化圈”的观点，在本书中也有发展，从中能看出，作者对中国历史文化的对外传播的阐释，以汉语汉字传播为基础，但又不限于汉语汉字早先的传播范围。

宗法制度的社会组织，虽然已经渐渐消亡，但在本书中，多次谈到宗法制对中国社会发展的巨大影响。他分析了从宗法社会的世袭到开科取士的发展中，知识阶层与制度的关系，以及知识阶层与典籍、文学发展的关系。而且，他还指出，在今天的中国社会里仍能看到最早的宗法社会观念和事实的遗存。这种观察，也是很独到的<sup>①</sup>。

此外，对于汪德迈使用中国文字学解释中国社会性质的方法和观点，王宁也给予肯定。汉语汉字是中国文化的核心部分，外来学者研究它的理论与方法是否得当？只靠汪德迈的自我文化的回答肯定是不够的。汪德迈博大精深的中西学问与精严的逻辑论证当然是保障，而

<sup>①</sup> 王宁《序》，收入〔法〕汪德迈：《中国教给我们什么？》，〔法〕金丝燕译，第2、8—9页。

来自中国文字学者的充分肯定和双方积极的交流与对话，也验证了汪德迈中国学的历史高度。

## 二、从他者文化出发观察文化交流 提出的概念与问题

汪德迈中国学有日本汉学的成分。日本汉学对汪德迈的影响有三：一是从他者出发观察中国，即从日本汉学的视角观察中日文化交流史，再研究汪德迈自己的问题；二是通过日本汉学系统补充中国学知识，扩大汪德迈中国学的知识范围。三是日本在地理上和文化交往上都比法国与中国的距离更近，日本在思维方式和学术传统上也比法国与中国的关系更密切。汪德迈在日本学习和工作期间，还正值日本传统汉学产生蜕变，向现代汉学转型。继日本著名汉学家狩野直喜、青木正儿、小川琢治和铃木虎雄等之后，又涌现了小川环树、内田智雄和吉川幸次郎等新杰，后者还都曾到北京大学留学，聆听当初北大最有名的学者授课，故能把20世纪初中日两国前人学术传承都加以吸收，再回去发展日本汉学。这与汪德迈从戴密微和饶宗颐那里接受法中两国前人学问传承的历程颇为相似。此外，日本汉学和法国汉学都将汉学纳入自我文化体系，在研究工作中对中国保持一定的学术距离，这种日本的距离感，与汪德迈的法国距离感，在性质上是相同的，或者说是治海外汉学的必要条件。事实上，汪德迈与小川环树和内田智雄等都有很深的交谊，他们与汪德迈同时代而年纪稍长，汪德迈与他们在情感上亦师亦友。这几位日本学者还都有通吃中国文史哲的本领，其中内田智雄在法学上卓有造诣，正好能满足汪德迈在香港得不到的学术需求，汪德迈返回法国后还与他保持了合作关系。

汪德迈到达日本时，小川环树已任京都大学文学院教授，兼任日本中国学会理事长。用西方古典语文学的说法，小川环树是当时日本汉学界这方面最好的学者。汪德迈向他学习中国古典文学和汉字学，

但在这里也找到的一种“距离感”，那就是在日本观察汉字和汉语的研究与使用，已与在香港看到的情形大有不同。日本是中国的邻国，与他曾工作过的中国的邻国越南一样，在历史上都接受了汉字。但在这些国家中仍然有自己的语言，汉字用于书写，口语用于日常交流，这对汪德迈观察中国文字本身的思维与口语的差距大有启发。他进一步发现，中国文言文很好地解决了思维语言的运用问题，并形成了自己的文学体裁和历史文献。他惊叹日本汉字工具书的发达，当时小川环树已出版了《新字源》、《汉文入门》、《中国的汉字》等著作，这对汪德迈的帮助很大，从此他把日本汉字工具书作为自己研究中国学的新参考书。但在小川环树用汉字解释中国文学的起源上，汪德迈则有个人的宇宙观看法。

汪德迈也经常到同志社大学听课，同志社大学是当时日本最好的大学之一，他在这里遇见了内田智雄。内田智雄届时已出版《刑法志》、《汉书刑法志》、《大唐六典》、《元史刑法志》、《中国历代刑法志（补注）》等代表作，是日本学界堪称一流的研究中国古代刑法的大家，汪德迈拜其为师，到内田的课堂上听讲，也参加内田的讨论课。正是从内田的学问中，汪德迈了解了日本学者研究中国历代刑法文献、法律史和社会学的进展；也正是内田激活了他在法国学到的哲学和法学理论基础，让他从法国和日本的外部研究中观察中国的古代法制史。他通过日本的窗口，对中国的“刑法”概念和“法家”与“儒家”的关系等相关问题更为注意，但汪德迈认为不能夸大法家的作用，在中国社会中，霸道最终让位与王道，刑法思想成为儒家思想的补充。

他在京都大学还结识了“京都学派”的代表人物吉川幸次郎，向他学习中国文学和诗学。吉川幸次郎师从狩野直喜，曾编辑《东方研究所汉籍目录及作者书名索引》和《毛诗正义》，汪德迈对此都有兴趣。吉川幸次郎认为，中国文学有七性（悠久和持续性、崇高性、日常性、精确性、修辞性、政治性和文学典型的重要性），所论极富创见。汪德迈借助他的思考，强化了对中国文学的社会地位的认识，看

到这种“劳心”文化资源与中国社会意识形态的复杂联系。汪德迈还在吉川幸次郎切分中国文学艺术的最细处，找到了“文”字是中国人所独有理解的概念。他发现，中国在汉代儒学基本定型后，就把“文”的概念礼制化，通过建立博士制度和科举制度，以非物质至上观念为支配单元，创造了中国社会治理思维，从而文字的地位更高，这是西方社会从来没有的东西，英国人在殖民地时期学到了一点，但只是皮毛。汪德迈先生曾在法国驻华大使馆就此书演讲时，对此有相当精辟的概括，我也抄在下面。

中国文化有特殊性，又最具有普世价值。世人皆知古罗马法典的深远世界影响，但中国也对世界有广泛的影响。中国举世无双的影响力之一，是成功地通过科举制选取人才的方式，使全世界普遍建立了以此为基础的学校教育和选举制度。在中国文化传统中，文字优于体力劳作，精神优于物质，也是中国的文化特殊性。现在西方世界正在认识中国，但没有认识到中国文化特殊性的普遍意义，对此今天我们要加强了解。<sup>①</sup>

但汪德迈也不是全盘接受吉川幸次郎的思想。1927年郭沫若在日本出版《中国古代社会研究》，京都学派持赞同态度。郭沫若用唯物史观，使用甲骨文字，论证中国社会有奴隶制和封建制形态。吉川幸次郎也是追随者。汪德迈明确表示不同意郭沫若的直线进化论观点，这点我在后面还有做详细讨论。

现在我要回到日本汉学上来。有一种说法是日本汉学影响了欧洲汉学，从汪德迈的个案能可见，这种说法并不尽然。实际上，仅从法国看，法国汉学与中国国学早有直接交流，法国汉学也注意日本汉学的成绩，从日本汉学观察日本学者利用和解释中国资料的特点，然后

<sup>①</sup> 董晓萍：《中法著作：人文多元理念》，《跨文化对话》第40辑，第307—310页。

做法国汉学的问题研究。这是两条线。汪德迈中国学的概念和问题都是从这两条线提出的，而不是日本汉学一条线。

在汪德迈中国学所密切研究的中国学问本身，在中国自我学术体系的发展中，同样也有借助他者角度的问题，如北京大学著名学者、“哈佛三杰”之一汤用彤。汤一介曾说：“用彤先生正是以儒学、印度哲学、中国佛教史、玄学、道教、西方哲学及其相互关系的全部研究为背景，通过中外文化所提供的历史经验和智慧来探寻一些规律性的认识，并用以指导现实的文化建设。”汤一介还指出汤用彤学说中的一些基本概念，如“中体西用”和“本位主义”<sup>①</sup>。

汤用彤与汪德迈同属于一个大时代，汤用彤属于中国五四新文化运动先锋团体的一员。他们这批人国学功力深厚，又留学欧美日，接触过他者文化，看待自我文化有了新视角。他们经过这番历练，再讨论中国文化。他们的研究与汪德迈的研究有哪些异同？是否在某些问题上与汪德迈的看法产生共鸣？或者差异很大？我们也需要稍加考察，如此才能对汪德迈中国学研究成绩的定位更为客观。

从汤用彤同时期的著作看，他所关注的问题也是20世纪初以来中西学界基于各自立场讨论的大问题，主要是中国明清社会所谓落后于欧洲的原因，包括科技史的对比、古希腊罗马哲学能否覆盖全球、中国礼治社会与文化传统的现代价值等。汤用彤并不同意使用欧洲科技的指标衡量中国社会的发展程度，认为中欧科技分类不同，中国更侧重于实用科技。而据白馥兰（Francesca Bray）的研究，这个观点李约瑟（Joseph Needham）也是后来才提出的<sup>②</sup>。关于古希腊罗马哲学，汤用彤也感到在中国没有可比性，这样中国就“几无哲学”。我们再接下去再看汪德迈关于中国属于另一种天人宇宙观的讨论和所获得的广泛认同，就能看出汤用彤早已走在一个正确的方向上。汤用彤并不同意当时国内全盘否定儒学和礼治的做法，而是从中国历史的角度客观分

① 汤用彤：《会通中西印》，汤一介、赵建永选编，上海：东方出版中心，2012年，第2页。

② [英]白馥兰：《跨文化中国农学》，董晓萍译，北京：中国大百科全书出版社，2018年，第3—4页。

析礼治的本质为“首重孝梯。故教育之实，始自家庭；而道德之源，肇于孝梯”<sup>①</sup>，这种本质文化渗透到中国社会从精英到基层的各层面，就是中国社会本质。一口否定是肤浅的，有益的做法是“处今日之世，而欲行成周之学礼，狂人也。然其时学礼之特殊精神，所以陶铸我国之人民、国是者，学者不可不知之。成周学礼之特殊精神有二：一曰，寓礼于教。……二曰，寓政于教”<sup>②</sup>。为什么会西风吹来会东风摇摆？从汤用彤的观点看，是中国人对他者文化的了解不够，于是未能广搜精求“中外文化之材料”目光狭窄，也有的会走向另一个极端，一厢情愿地盲目自大，认为“欧美文运将终，科学破产”，<sup>③</sup>结果同样做出错误的判断。

在对中国与世界文化交流的观察上，引入他者文化做中介是必要的。汤用彤接触他者文化是在美国，汪德迈接触他者文化是在日本。在20世纪世界大门打开后，自我文化碰见了他者文化，这时先了解他者文化的好处是能获得中性话语，中性话语把外来文化陌生化与预选化<sup>④</sup>，这是外来文化进入自我文化之前的一个过程。其实自我文化中的传统文化也在现代转型时期这个过程，汤用彤所处的五四运动时代，正是中国传统文化被陌生化的时代，这种陌生化的形态，表层是扬弃，深层是预选。在扬弃与预选之间有一个文化转场的过程。中国当时一批留学回国学者充任了文化转场者。汤用彤发表过《文化思想之冲突

① 汤用彤：《道德为立国之本议》，收入汤用彤：《会通中西印》，汤一介、赵建永选编，第15页。

② 汤用彤：《论成周学礼》，收入汤用彤《会通中西印》，汤一介、赵建永选编，第49、52页。

③ 汤用彤：《评近人之文化研究》，原载《学衡》第12期，1922年12月，收入汤用彤：《会通中西印》，汤一介、赵建永选编，第4、6页。

④ 我在这里借用了程正民讨论过的“陌生化”概念而在不同的方向上加以使用。程正民已经指出，“陌生化”是俄罗斯形式主义文学理论中的核心概念，它肯定艺术家的创作体验，揭示艺术创新作品的内在机制，对重建俄罗斯文艺学有积极作用，为巴赫金诗学理论所吸收，而其不足是缺乏对历史文化语境的考察，详见程正民：《历史地看待俄国形式主义》，《俄罗斯文艺》，2013年第1期，第29—33页。本文中吸收程正民的观点，但重新界定“陌生化”的概念，将之用于多元文化交流中自我文化、他者文化与外来文化都有预选形态和转场过程的分析。“陌生化”不止于揭示文艺精英的艺术体验与创作机制，也可以参与构建现代跨文化理论，并考察精英与民众都参与其中的文化体验与社会大众实践活动。

与调和》一文可视为此举之宣言。先说一句，文化转场，他在此文中称“文化移植”，不过这并不影响我们观察他实际上在做文化转场的工作。

“文化的移植”，这个名词是什么意思呢？这就是指着一种文化搬到另一国家和民族而使它生长。

关于文化移植问题，文化人类学本有三种不同的学说。第一演化说，是比较早的主张。第二播化说，是后来很为流行的主张。第三是批评派和功能派，都是反对播化说的主张。所以关于文化的移植我们赞成上面说的第三个学说。就是主张外来和本地文化的接触，其结果是双方的。照以上所说，因为本来文化有顽固性，所以发生冲突。因为外来文化也须和固有文化适合，必须经过冲突和调和两个过程。经过以后，外来思想乃在本地生了根，而可发挥很大的作用。

以外来思想之输入，常可以经过三个阶段：（一）因为看见表面的相同而调和。（二）因为看见不同而冲突。（三）因再发见真实的相合而调和。这三段虽是时间的先后次序，但是指着社会一般人说的。因为聪明的智者往往于外来文化思想之初来，就能知道两方同异合不合之点，而作一综合。在第一阶段内，外来文化思想并未深入。在第二阶段内，外来文化思想比较深入，社会上对于这个外来分子看作一严重的事件。在第三阶段内，外来文化思想已被吸收，加入本有文化血脉中了。不过在最后阶段内，不但本有文化发生变化，就是外来文化也发生变化。到这时候，外来的已被同化。<sup>①</sup>

他于1943年发表此文，那时汪德迈还在读高中，两年后进入法

<sup>①</sup> 汤用彤：《文化思想之冲突与调和》，原载《学术季刊》1卷2期文哲号，1943年1月，收入汤用彤：《会通中西印》，汤一介、赵建永选编，第8—9、11页。

国索邦大学攻读哲学和法律。但我们将两人的他者视角比较可见共性：第一，他者视角，帮助两人发现只从自我文化中不容易发现的文化陌生化的问题；第二，他们提出解决陌生化的方案都是预选多元文化成分，补充自我文化体系。第三，他们本人都是文化转场者，而这种转场离不开他们的深厚哲学功底。也许中国哲学界的学者会说，汤用彤和汪德迈都是哲学出身，都经过中西学术训练，所以在研究问题和方法论会有一些共同点，但我们要说也不尽然。考察汪德迈的中国学研究，汤用彤是我们不能不提到的一位中国哲学家。汪德迈没有提到的其他领域的中国学者，如从事印度学研究的留德学者季羨林，从事艺术学研究的留美学者闻一多，从事古典学研究的留法学者冯沅君夫妇，从事民俗学研究的留日学者钟敬文，都是从他者视角观察中外文化交流，而后承担文化转场的使命，最后维护中国学术传统并加以创新发展。他们都不是那种固守自我文化的人，也不是“跨”到他者文化中不回头的人，他们的自信心和创造力就在于文化转场。

20世纪出现了两次大的战争灾难，很多自然灾害，也出现了全球化，但世界发展的总趋势是逐渐开放。开放社会对文化传统的前途命运是双刃剑，它可以制造文化的陌生化，包括人们对外来文化和自我文化史的双陌生化；也可以制造对话化，即让他者文化成为镜方，让自我文化获得自我照见，了解崇洋媚外或喜新厌旧都很危险，而正确的途径是借助他者文化，找到可以共享的预选文化，完成文化转场，使自我文化获得提升，能在适应文化多样性对话的环境中获得发展。

### 三、从多边文化出发讨论共同关心的概念与问题

我在开头提到汪德迈的中国学从不回避问题，但他能始终抓住中国社会文化研究中的本质问题进行研究，对中国文化在世界文化中的

优越地位予以客观评价，同时也对其中尚未被西方人理解的关键点做出说明，并与中国学者进行对话，这使他的中国学研究不限于书斋，而在社会实践领域产生广泛的意义。在这里需要进一步讨论对话化，因为对话的特征是需要多边结构（至少要有对话的双方，加上翻译，再加上主持人），对话的内容是彼此共同关心的问题 and 明确的概念引导。在这个意义上说，对话的过程可视为微观的文化转场。下面我引用实例而不是空谈对此加以说明。这是2011年在北京大学举行的一场汪德迈与汤一介的对话会，会议由乐黛云主持，陈力川和金丝燕担任翻译。为了使读者容易把握要点，以下将汤一介简称为“汤”，将汪德迈简称为“汪”，对会议所讨论的问题增加了小标题。全部对话的记录整理稿很长，兹在保持各方原意的前提下引用要点，以集中体现题旨，包括如何使用多边视角开展对话，与如何将对话问题转化为跨研究的研究课题等。由于不是全文摘引，故以下未采用引文格式，而是使用正文格式，全文详见原著<sup>①</sup>。

### （一）自我、他者与多边

汤：（中国古代文化中的）修身太强调自律而不重视他律，自律与他律的平衡是非常重要的，是非常不容易处理好的，很可能是这个问题，因为他律就是要有法。

汪：我觉得一个人在看待另一种文化时，会带有一定的倾向性，这种倾向性或许也是一种缺陷，即容易在他者的文化中注意那些稀奇古怪的东西，令人好奇的东西，而没有看到这种文化的真正价值，因此觉得自己的文化是最优越的。其实这是拿自己文化中优秀的东西与其他文化中稀奇古怪的东西进行比较得出的错误见解。是的，在任何一个国家，任何一个文化当中都有某些邪恶的行为，我反对任何邪恶的行为，但是我要谈的是一些文化本质性的东西，不能一提到他国文

<sup>①</sup> [法]汪德迈：《中西文化的互补性——与汤一介在北京大学儒学院的对话》，收入[法]汪德迈：《跨文化中国学》，北京：中国大百科全书出版社，2018年，第1—49页。本节所有引用汤一介与汪德迈对话均出自此文，为节省篇幅起见，以下恕不另注。

化，就只能去谈一些倒行逆施的事情。我们应当从其他文化中看到真正有价值的东西，以弥补自己文化中的不足之处。

## （二）语言、思维与互补

汤：继续谈语言和文化与思维方式的关系问题。

汪：中国文字和苏美尔文字、埃及文字一样是表意文字，而我们是表音文字。中国文字与苏美尔文字和埃及文字有很大的不同。中国文字本身就是语言，为占卜者所创造，有发音系统。卦是从卜来的，这样可以理解《易经》非常深刻的道理，理解为什么中国的占卜学一直深入到整个医学、整个历史之中。西方的文化演变是完全不一样的，西方文化的演变是靠神学而不是占卜学。比较中西两种文化很有意思。现在我们占主导地位，因为西方科学发展很快，但将来如何？不知道，因为我看中国文化的想法也有道理。是否可以有另外一条新路，由中国文化来代表，其中包括文学、文字和医学。我认为，应该利用别的文化的优点，并保护自己的文化，但是将来会怎么样呢？希望中国文化能很好地保护自己的特点，很多古老的文化现在没有了。法国诗人瓦雷里说过，文化是可以消亡的。

## （三）科技、翻译与文化

汤：中国学习西方的技术很快，但中国还没有出现震撼世界科学界的理论系统，像爱因斯坦（Albert.Einstein）、霍金（Stephen William Hawking）等人一样。

汪：爱因斯坦还有一个特点，就是他代表以赛亚的非常独特的历史，这个民族受到非常厉害的压迫，压迫的后果却使他们成为最聪明的人。

汤：我们的概念很多是从印度来的，比方说般若、涅槃、比丘尼等等。我们原来也有一些概念，比方说《周易》的“易”字。这些词不能译成英文，只能音译，因为你翻成哪个词都不相当，如“心”你翻成heart不行，翻成mind也不行，因为我们的“心”既是heart又是mind，这样非常复杂。

汪：我看，中国的思想和字是不分开的，在中国的文言中，词就是字，字是概念，所以要创造一个新概念词不容易。中国声旁是一个非常有意思，会意字不好造，形声字可以造很多，所谓声旁也是一种形旁，一种比较容易造的形旁，与埃及的完全不同。表音文字太容易造空洞的概念，但表意文字的问题是不太容易创造新概念。

#### （四）集体主义与个人主义

汤：中国有部书叫《大学》，它原来也是《礼记》中的一篇，它就讲“修身、齐家、治国、平天下”。在底下那一句话叫作“自天子以至于庶人，壹以修身为本”。所有的人都以修身为根本，既然它把修身，把人的情看作最重要的东西，那么在中国建立法治就很困难。

汪：这与中国的传统比较强调人情和自身的修养有关。我想补充的是，在西方的民主制度下，越来越多的人认为所有的问题都可以交给制度去解决。满足人的欲望也被视为一种人文主义价值，实际上这是对人文主义价值的误解，致使个人主义不断追求自我欲望的满足。这种现象的后果是什么呢？后果就是人没有自律了，一谈自律就好像说了粗话一样丢人。自我约束、洁身自好这些品质都被欲望代替了。这也是一个问题。在西方，平等和人权的原则助长了某种个人主义思想：个人高于集体，个人利益高于集体利益。个人主义的泛滥导致了西方社会普遍的危机，我认为。这是一种“社会性”的危机：每个人都赋予自己的自由以无限的空间，致使社会联系、社会精神受到破坏。每个文化的价值本身都是好的，都值得尊重，西方的个人主义价值观和东方的集体主义价值观都有其优秀的一面，都应该得到继承。但是价值不能被推向极端，不能被歪曲。再好的价值，如果被推向极端或被歪曲，也会产生很多副作用。

#### （五）人文与人权

汤：西方文化可以从中国的儒家文化中得到某种互补的意义？

汪：在中国的人文主义当中，有许多宝贵的财富，但中国的人文主义在西方的传播受到一些表述方式的限制，因为这种表述方式不符

合西方的传统。中国人文主义的一个关键的概念是“仁”。这个“仁”字，由“亻”加“二”组成，反映了中国人对“仁”的基本看法。“仁”的概念，对西方人来说，非常陌生。西方的人文主义是建立在神学基础上的，即人的价值来源于神。在中国的人文主义中，人是自然的一部分，是宇宙的一部分，人跟自然一样，参与整个宇宙的运动。因此在中国的人文主义中，有“天人合一”这样的概念。人的价值观不同，对人的理解不同，这是中西文化的一个根本差异。

在西方的人文主义传统中，有一个“平等”的概念。按照西方神学的说法，人是按照上帝的形象创造的，在上帝面前人人平等。“平等”的概念是西方人文主义的一个重要概念。相比之下，中国的人文主义对人的理解是，人与人之间存在极大的差异，由于他们的天资不同，社会地位不同，每个人都处在一个不同的位置上。例如“父子”的概念，父与子处于不同的地位，他们之间是没有平等可言的。因此，父要慈，子要孝。这是界定父子关系的基础。同理，君王、臣子与普通人都处于不同的地位，所以他们的责任和义务是不同的。中国的这套社会等级观念在西方很容易引起误解，许多西方人认为中国的儒家思想否定人与人之间的平等。而对于一个中国人来说，西方“人人平等”的概念也很难理解，因为中国人不认为父和子是平等的，君和民是平等的，夫和妻是平等，因为每个人都有自己特殊的社会身份、地位和义务。因此，我认为“平等”这个概念是中西方互不理解的原因之一。

#### （六）主体性与多边主义

汤：我经常忧心忡忡，一方面怕失去我们文化的主体性，另一方面我也怕我们不能了解西方文化的基本精神。文化的问题从根源上讲不应该是功利性的，它应该是超功利性的。

汪：印度学专家斐利尤萨（Jean Filliozat）在会上大谈印度的佛教，法国汉学家戴密微（Paul Demiéville）站起来说，印度已经没有佛教了，印度佛教已经消失了，佛教是中国的。中国佛教的代表是禅宗，

禅宗实际上是中国思想、中国哲学吸纳了佛教以后产生的一种思想。法国的诗人克洛岱尔（Paul Claudel），我认为他是法国最伟大的诗人之一，他有好几年在中国担任外交官，他吸收了中国和日本的戏剧艺术创造了他的剧作《缎子鞋》，从这个作品中我们可以看出一个深具法国传统的作家如何吸收中国和日本的戏剧艺术来创造自己的作品。这是一个文化融合成功的例子。

#### 四、结论：跨文化学对象论的几个特点

汪德迈的中国学研究是从他的导师戴密微要求他学习甲骨文开始的，他是否完成这个任务呢？答案是肯定的。他还远远地超出了这个预期，不仅“帮助欧洲人明白什么是甲骨文”，而且还帮助西方社会了解什么是真正的中国社会文化。更重要的是，他以跨文化的冷静、客观心态和基于人类信任的视野开展研究，并为之付出长达七十余年的不懈努力，能够令人尊敬也令人信服地告诉世界，中国文化有特殊性，又最有普世价值。同时中国人也要保护好自已的历史文化，并增强对外部世界的解释能力等。以下就此简要总结几点。

第一，从本质上说，跨文化学的对象论并不否认传统人文科学的单一化对象研究，但在全球化和疫情时代出现新的社会隔阂和文化格局重组的局势下，在当代人文科学的多学科交叉研究与综合思考的背景下，提倡把各门学术所熟悉和习惯的对象研究，提升到跨文化学的高度，予以重新界定和深入思考。汪德迈中国学的每一步工作都是在这个方向上精审研判，步步为营，从不盲从也不零敲碎打，而是博大精深又极为逻辑严密地从事独立研究。这样的跨文化研究是十分重视自我文化的反应的，因为自我文化的历史基因和现代内核都是文化主体性，但要避免把主体性变成自我中心论和文化单边主义。跨文化学的对象论中也有他者文化的一席之地，因为他者文化的内涵是交往文化，人类文化正是在交往中生存和发展的，但要避免让他者文化走向

取代和扩张，因为它的价值就在于促成文化转场，也只有文化转场才能补充和更新自我文化，从而更加活跃他者文化。

跨文化学在研究文化转场上有独具优势，也有理论基础，但过去在中国学中很少使用，现在汪德迈和新一代法国汉学家已经提供了一批研究成果，这对我们是好消息。跨文化学对象论中的多边文化是带有研究目标的性质，因为跨文化学正是建设人类共同体文化的科学，但这种研究的成败与否，取决于在当代社会跨文化的能力和与文化共赢战略。总之，跨文化学视野下的自我文化、他者文化和多边文化都不是各学科中的原意，而是经过跨文化学重新梳理、整合和提升后是概念组网，这正是汪德迈中国学教给我们的经验。

汪德迈的学说不仅是从法国的自我文化中看出的，也不仅是日本文化中悟到的，而是经过多边文化视角的长期研究和自觉跨越式研究建立的。这种研究不是比较研究的换个说法而已，也不是增加比较对象的数量就能提升档次。汪德迈在中国社会文化的内部结构与与外部世界联系中，找到各种不同的内部文化要素和外来文化要素之间的链锁、路径、线索、连结点，最后指出可持续共享的价值文化形态与有机成分。他因此把汤一介引为亦师亦友的知音，曾谈道：“（起初）我只知道中国哲学史家胡适和冯友兰。两位都是先驱，都曾试图在中国思想史上认同纯西方意义上的‘哲学’<sup>①</sup>，但该范畴并不曾被中国诸子概念化。胡适和冯友兰都指出诸子们各有其‘哲学’，尽管没有被分门别类，这是很有道理的。不幸的是，他们认定中国诸子毫无疑问与古希腊思想家一样哲学，因此走得过远了，甚至依照希腊哲学的色彩给中国哲学重新上色。例如胡适把中国名家等同于古希腊的‘诡辩家’（sophistes），而冯友兰把孔子装扮成中国的苏格拉底，似乎中国思想非有古希腊模式的哲学价值不可。但是，我发现汤一介质疑这种对中国思想进行西方化的扭曲，相反，他强调中国思想特殊性。例如，他

<sup>①</sup> 这里原有汪德迈注：西方哲学概念不存在，但在中国思想中，哲学含义是存在的，如孔子的思想，庄子的思想，但没有哲学这个概念，哲学概念是西方文化的东西，在诸子百家里，都包含在文学里。

强调孔子哲学的基础是三个‘主义’：‘亲亲、尊尊、长长’，‘礼治’和‘仁’，而这与希腊哲学毫不相干。我与他结识之后，他多次请我去他家，向他讲述我关于中国思想的占卜性起源，他对我的数次讲述很感兴趣，这就是为什么尽管我不曾听过他的课但我自认为是他的学生之理由。”<sup>①</sup>我说吸收汪德迈的治学经验，就是说从这种跨文化对象论的角度能看到的好东西，就是可以共享的东西；要本国人看着好，外国人也要看着好，大家从不同角度都愿意欣赏、愿意了解，愿意取长补短，那就达到了跨文化学的研究目标<sup>②</sup>。

第二，在理论上，汪德迈的中国学研究不是将中国社会只放在“经济社会”的框架下研究，而是也放在“文化社会”的框架下研究；不是只放在“社会意识形态”的框架下研究，而是也放在“整体文化”的框架下研究；不是只放在中、西、印的框架中研究，而是也放在中、日、韩、越汉文化圈的环境中研究，这使他的中国学研究与此前法国汉学研究有十分不相同的特点：一是从中国文化传统与农业社会传统的联系阐释中国社会，深入到中国社会形态的内部，指出其自然观与社会观并未剥离，而是以宇宙观为最高形态结合发展的独自轨迹；二是从中国文化传统与政府管理的联系观察中国社会，指出中国社会行政系统是“文”模式，而不是“武”模式或“商”模式，相关的正统文学艺术获得较高的历史地位，其文献也得到较完整的保存；三是从中国文化传统与人文传统的联系阐释中国社会，指出儒家思想支配中国以家庭单元为基础的社会结构的内在依据，儒家思想与道家、佛教思想结合，完善思想等体系。中国社会更强调集体公平，而不是个体利益，始终保

① [法]汪德迈：《在北京大学纪念汤一介先生辞世五周年学术会议上的讲》，[法]金丝燕译，2020年9月6日，打印稿，第2页。

② 汪德迈此观点的原文是：“向别国人民、别国文化介绍中国自己创造的文化形态和社会模型，不是容易的事。这里有一个条件：就是中国化的外来模型，如果是值得看的，那么别的国家也会佩服。如果只是中国内部化的外来制造，就不会引起外界的兴趣，也可能中国人自己认为有意思，但不可能是对世界的文化贡献。如果要对人类文化做出贡献，就应该提供让别人感到值得注意的东西。”详见[法]汪德迈：《中国历史上两次文化革命与欧洲历史上两次宗教革命》，董晓萍整理，打印稿，第12页，《民俗典籍文字研究》，2020年第26辑，即出。

持集体性的社会形态，塑造中国人的思维方式和集体力量。

第三，在方法上，汪德迈将西方学术逻辑转向构建中国学术逻辑，参考日本汉学的学术逻辑，形成多视角的中国学方法论新体系。首先，转变西方神学哲学的逻辑，借助中国礼治制度，向中国的集体主义人文价值思想体系转移。其次，转变西方语言学的逻辑，借助中国表意文字，向中国的自然宇宙观思想体系转移。再次，转变西方社会学的逻辑，借助文学和艺术研究，向中国的非物质文化遗产体系转移。汪德迈的中国学是在这个框架下建立中国学与人类文化史相吸引总趋势的学说体系。汪德迈用这个体系分析中国集体主义文化的优势和西方自由化社会的弊病。2020年春季一场猝不及防的全球新冠疫情大流行打破了世界的平衡，中西社会应对疫情的效果对比鲜明，中国集体性文化对于战胜大型灾难优势与西方个人自由化国家应对灾难的劣势不言自明，此时我们回头看汪德迈的学说，即便以最平和的心态，也不能不报以敬意。

