

普遍主义的困境：从文化冲突看欧洲认同的宗教文化向度*

伍慧萍

内容提要：普遍主义向来被视为具有多元文化特征的欧洲认同中重要的沟通与统筹力量，但它恰恰在解决外来的伊斯兰文化与欧洲基督教文化圈的冲突方面遭遇困境，无法摆脱对于他者的排斥，显露出其西方话语和价值标准体系的本源及局限性。本文旨在从文化冲突的视角出发，揭示普遍主义在欧洲陷入的困境并反思其形成根源，由此从本质上认清欧洲的宗教文化特征，把握在欧洲认同的宗教文化向度中普遍主义与特殊主义之间的张力。

关键词：普遍主义 欧洲认同 文化冲突 穆斯林移民

冷战结束后多极多元的国际格局中，宗教和文化的地位明显上升，人们对于文明冲突的演变和集体认同的建构表现出超乎寻常的关注度。从文化视角审视欧洲一体化进程、通过建构欧洲意识和价值共同体来加强欧盟治理的民主合法性，同样成为欧洲一体化理论研究的时代命题。欧洲向来以多元文化特征自居，其中重要的统筹力量就是普遍主义。然而，随着伊斯兰与欧洲基督教文化圈冲突的日益加剧，“他者”和异己宗教文化的存在引发了欧洲社会的广泛焦虑，给欧洲人的自我文化身份认定带来困惑，并导致了宗教在世俗化欧洲的回归。文化冲突彰显的不仅是伊斯兰文明与普遍主义及现代性的矛盾，还有普遍主义在欧洲认同中的困境，以及欧洲自身宗教文化特征的局限性。只有正确把握欧洲

* 本文为教育部人文社会科学研究基金青年项目“普遍主义话语的困境：从穆斯林移民的融入看欧洲认同的文化宗教向度”（项目批准号：11YJCGJW018）的阶段性成果。

认同中普遍主义与特殊主义的张力,方能对其宗教文化向度达到本质性认识。

一 普遍主义与欧洲认同

(一) 普遍主义概念的溯源与分类

普遍主义(universalism,亦作普世主义、普适性、普世性)这一哲学概念与特殊主义相对立,两者之间的关系即为普遍与特殊、共性与个性、绝对与相对、抽象与具体之间的关系,其张力贯穿于许多哲学、社会学和政治学的议题与论证之中。自古希腊以来,普遍主义的概念在西方政治文化传统和政治思想史中一直处于显著的支配地位,它强调世界在本质上的同一,其主要命题和原则——例如以民主国家的宪政原则为核心的规范——都被认为具有超越时空的普遍适用性,与诸如种族、宗教、性别、年龄、国籍、民族、教育、阶级、意识形态、伦理背景、个人品质等个体和社会属性要素无关,其核心特征在于,从本体、价值和规范上认定存在跨越时代、民族国家、文化和民族边界的、世俗的、普遍有效的理念、制度和方式,因而富含永恒和绝对主义的色彩。普遍主义的理想是忽视文化界限的,^①并进而尝试在差异化的文化、民族和个体间实现沟通。更晚出现的特殊主义的核心在于时间、地点和人物的相对性,特殊主义容易导致相对主义,它虽然可以与世界的内在复杂性、多变性和矛盾性相吻合,但却取消了深入沟通和追求共同利益的可能性,因而是许多学者希望避免的。^②

普遍主义的概念在历史发展过程中表现出诸如本体普遍主义、宗教普遍主义、道德普遍主义、价值普遍主义、自由主义普遍主义等丰富的层次、形态与精神内涵。在对普遍主义最常见的形态进行系统分类时,笔者主要依据童世骏在“普遍主义之种种”一文中梳理得出的分类法加以展开,他所总结的几组二分法分别是宗教/世俗、以观念的可接受程度为核心/以观念的涉及范围为核心、价值/文化、独白/对话、西方中心论/非西方中心论、本质主义/建构主义等等。

(1) 宗教的与世俗的普遍主义

普遍主义这一概念最早出现在宗教领域,在11世纪基督教分裂为东西两支之时,西支就以普世性自居,“天主教”一词来自希腊语“katholikos”,本义即为世界

^① Heinz Theisen, “Grenzen des Universalismus”, *Merkur*, No. 3, 2010, p. 1.

^② 时殷弘:“普遍主义、特殊主义和综合的中间立场,关于全球性挑战的一种论析”,《当代世界与社会主义》2009年第4期,第99页。

性、普遍性,^①传统的宗教神学普遍主义推动了世界教会的精神运动,信奉普遍拯救论以及友爱、人道、共有等超越一切政治和文化界限的普世通用的精神信条。

从涂尔干对于宗教性与世俗性的二分法出发考察,宗教普遍主义的对立面无疑就是世俗普遍主义,而后者本身又包含了各种类型的普遍主义,下文列举的种种分类方法都可以归结至此。马德普则提出了不同的二分法,他认为宗教普遍主义的对立面是自由主义的普遍主义,前者以神性、神权和基督教价值观作为依托,后者以人性、人权和普遍规范为显著特征,是对于前者的替代与超越。^②

(2)以观念的可接受程度为核心的和以观念的涉及范围为核心的普遍主义前者强调观念可接受性的“universal”(普遍性),后者认为观念所涉及的外延和范围具有“generality”(一般性)。^③

(3)价值与文化普遍主义

前者以某个或某些价值为核心,后者强调以文化为核心,而此处文化的概念远远超越单个价值,指向价值与规则体系,涵盖了共同接受的价值预设或者价值排序的价值。

(4)独白与对话普遍主义

前者主张某一民族可以单边决定什么东西具备普遍有效性,这一立场往往都是从自我中心化的视角来感受异己的生活世界和视域。后者则强调交往权利优先于其他任何权利,看重磋商对话双方的地位平等,是对前者视角的去中心化和超越。

(5)西方中心论的与非西方中心论的普遍主义

童世骏认为,西方中心论的普遍主义可划分为两种类型:一种是从单边的西方视角将某些价值认定为普遍有效,例如黑格尔所主张的对西方价值的普遍化,其根基是将西方理性发扬光大,覆盖世界各地;另一类型是指将普遍主义,尤其是与现代性相关的普遍主义视为西方特有的现象,代表人物包括罗蒂和亨廷顿,因对于其适用范围的限制,此种普遍主义类型在笔者看来具有特殊性。^④

而与之相反,汤因比在斯宾格勒西方衰落论的文化悲观主义影响下,预言西

① [美]阿瑟·赫尔曼:《文明衰落论》,张爱萍、许先春、蒲国良等译,上海:上海人民出版社2007年版,第19页。

② 马德普:“论自由主义普遍主义对基督教普遍主义的替代与超越”,《文史哲》2004年第3期,第139-143页。

③ 童世骏:“普遍主义之种种”,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)2008年第6期,第45页。

④ 同上书,第47页。

方文化将达到衰落的最后阶段,即物质上的解体,现代模式的西方文明将死亡,新的、非西方的、和平和谐的“普世国家”将成为文明的最高阶段,享有同一道德价值观,它的人道、文明的价值观构成各国政府和世界人民统一的基础。^①

(6)本质主义的与建构主义的普遍主义

前者以黑格尔为代表,倾向于把普遍主义建立在事实和共相之上,后者认为普遍主义不是已经完成的事实,而是一个有待建构的东西,需要建立在实践之上,其代表人物有历史学者狄尔泰等。

除了以上分类之外,社群主义者沃尔策(Michael Walzer)还区分了覆盖律的普遍主义(covering-law universalism)和反复性的普遍主义(reiterative universalism),^②前者主张只有一个上帝、一种法律、一种正义,而一切人类行为、社会安排和政治实践都服从于一套原则、一种权利观念或者一种善的观念,后者代表了沃尔策本人的特殊主义立场,意在赋予这些具有普遍主义性质的原则以特殊的解释。^③

当然,这些分类是从不同的范畴和视角提出,因而难免有重合之处。以上林林总总的类型都被归结到普遍主义这个覆盖范围广泛的概念之下。事实上,特殊主义的立场在某些类型中清晰可见,无论是价值普遍主义,还是文化普遍主义,本质上都具有时间或者空间上的相对性和局限性,更多应当视为特殊的而非普遍的。例如在第二种西方中心论的普遍主义中,亨廷顿就主张西方的普遍主义仅适用于西方社会,是独特的,而非普遍适用,其时间和地点显然都是相对的。沃尔策提出的反复性普遍主义中更是可以清晰地看到特殊主义的立场和多元文化主义的趋向,他指出,这些社会实践和制度安排是需要经过不断重复创造,虽然反复创造的理由是普遍的,且发生的时机也具有某种普遍性。然而,反复性的普遍主义在强调普遍的同时也创造了差异,因此,尽管有着普遍主义之名,却在行特殊主义之实。将这些类型定性为普遍主义,多少都体现着普遍主义的理论困境以及普遍主义和特殊主义之间的某种张力。鉴于此,很多学者,如黑格尔、泰勒和沃尔策,事实上都寻求在普遍主义和特殊主义的理论困境之间找到某种平衡和综合包容,沃尔策就尝试将自由、平等、民主以及文化多元主义等价值和

① [美]阿瑟·赫尔曼:《文明衰落论》,第274-275、299页。

② 姚大志将这两种普遍主义分别译为“法理性的普遍主义”和“重复性的普遍主义”,参见童世骏:“普遍主义之种种”,第48页;姚大志:“沃尔策:特殊主义与普遍主义之间”,《华中师范大学学报》(人文社会科学版)2012年第3期,第47页。笔者认为童世骏的译法更贴近原文并清晰描述了这两种类型。

③ 姚大志:“沃尔策:特殊主义与普遍主义之间”,第48页。

规则作为超越不同社会、不同文化差异的“最少的道德”,以期化解普遍主义与特殊主义之间的张力。

(二) 欧洲认同中的普遍主义

普遍主义作为普遍适用的、具有沟通差异之功能的因素,出现在集体认同、包括欧洲认同的建构之中可谓顺理成章。毋庸置疑的是,相对于欧洲以外的世界,欧洲的确有着自身独特的传统、传承和经历,对于欧洲的归属感、效忠和集体身份认同仍旧处于持续建构的过程之中。至于哪些要素可以参与认同的建构,激发欧洲意识,学界提供的方案大相径庭。^① 其中颇具影响力的一种言论是主张将基本政治价值和宪法原则等普遍主义的特征要素作为欧洲内在的联系纽带。在一些学者看来,建立集体认同主要是民主化和形成基本民主原则规范的要求,欧洲首先是价值共同体和法律共同体,所以共有的认同需要将价值和规范作为基础,目前欧洲已经具备部分特有的共同价值内核,例如宪法爱国主义和多元文化主义的理念,它们可以在多元化定位和保留语言文化差异的前提下界定出共同点,形成统筹力量。这一论点的倡导者首推哈贝马斯。他认为各种起源特征和种族文化要素可以在欧洲实现平等共处,达到这一状态的前提是认可民主国家的基本政治价值和普遍主义的法律标准,“宪法爱国主义”在多元社会中传递了形式上的一致性。哈贝马斯针对欧盟的未来走向进一步指出,即便欧盟有朝一日能够发展成为联邦国家,也必须从各个民族国家的传统、各民族国家历史的角度去解读相同的法律原则,通过他者的视野去汲取自己的传统,使其进入超国家的共同西欧宪法文化中。^② 克劳斯·埃达(Klaus Eder)也表明了类似的以宪法原则为核心的“最小化欧盟认同”的构想,他认为欧洲对外边界的划定仅仅限于法律上的包容或排斥,欧盟首先是按照普遍主义原则组织成的法律共同体,必须赋予其一定意义,通过不断的认同工作和交流形成凝聚力。^③

在这里,有必要仔细审视此处所谓普遍主义的具体内涵。虽然在普遍主义的分类中将价值普遍主义与规范普遍主义画上了等号,但童世骏也承认价值与

① 对此的不同观点立场详见拙作“欧洲后国家认同的缺失与构建”,《德国研究》2006年第2期。

② Jürgen Habermas, “Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft”, in Nicole Dewandre and Jacques Lenoble eds., *Projekt Europa: postnationale Identität: Grundlage für eine europäische Demokratie?* Berlin: Schelzky & Jeep, 1994, p. 13, 17.

③ Klaus Eder, “Integration durch Kultur? Das Paradox der Suche nach einer europäischen Identität”, in Reinhold Viehoff and Rien T. Segers eds., *Kultur, Identität, Europa: über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, p. 175.

规范是有区别的。^① 在哈贝马斯看来,规范以民主国家的宪政原则为核心,普遍适用,而价值因人而异。由此可以认为,以宪政原则为核心的规范实质上是某种工具性价值,即最终实现的目标可以是因人而异,而为此所使用的工具和手段是相同的。马德普从这一认识出发,认为价值普遍主义与规范普遍主义的差异正是在于前者是在目的性价值上的一元论,即认定某一价值或价值体系(即文化)对于所有人都普遍适用,是终极目标,而规范普遍主义——例如个人自由民主权利、法律规则或者宪政原则——仅仅是一种工具性价值,是普遍的实践法则,不涉及目的的具体内容。^② 笔者认为,如果将规范视作完全剥离了个人和社会特殊属性、超越文化和价值差异并对其进行统筹和沟通的规范性内核,诸如一些基本的共识、原则和行动规范,那么应当承认,相对于非现代的东西,各种不同的现代性政治与文化方案客观上的确存在着标准性的内核,包括对于启蒙、自由、民主、法治、政教分离的信奉和坚守。即便是那些更加倾向于特殊主义主张的学者,例如泰勒和沃尔策等一再强调“多重现代性”,但他们同时也都提出了跨文化的最基本人类准则和“重叠共识”。欧洲在文化和价值观的碰撞交汇中成就了引以为豪的差异性政治文化,这背后重要的统筹力量正是普遍主义。以民主政治价值和宪政规范为核心的普遍主义要素是作为工具性价值而非终极目标,它超越了种族文化特征和历史传统的差异,将欧洲人维系在一起。对此,埃德加·莫兰(Edgar Moran)指出:“普世性在一切思想,一切文化里都强有力地存在。但没有一种其他文化把普世性作为其文化特殊性的动力”。^③ 这一点正是欧洲人有别于其他群体的显著特征,是建立在欧洲对于普遍主义规范及普世道德的本质主义认识以及作为工具性价值设计利用的基础之上的。

二 文化冲突与普遍主义的困境

集体认同的建构与强化往往都是与“他者”的存在及冲突如影随形,在外来的伊斯兰文化圈和欧洲本土的基督教文化圈之间的张力与隔阂喧嚣日上的欧洲,普遍主义正陷入困境,逐渐丧失了超越、沟通和统筹文化差异的能力。

^① 童世骏:“普遍主义之种种”,第46、49页。

^② 马德普:“论自由主义普遍主义对基督教普遍主义的替代与超越”,第141-142页。

^③ [法]埃德加·莫兰:《反思欧洲》,康征、齐小曼译,北京:生活·读书·新知三联书店2005年版,第76页。

(一) 欧洲社会的伊斯兰恐惧症

在欧洲渐进而深刻的异教化过程中,西班牙、英国等国因为投身有文明冲突色彩的伊拉克战争而招致恐怖袭击的报复,“伊斯兰原教旨主义”运动和恐怖主义的种种影响通过媒体的渲染,在全球范围内迅速广泛扩散,不断卷入具有高度政治性的意识形态的激烈争论中,触动了欧洲在穆斯林移民、种族关系与民族主义问题上的脆弱神经,引发了舆论对于欧洲社会伊斯兰化倾向的担忧。

伊斯兰恐惧症(Islamophobia)一词是霍梅尼30多年前提出的斗争口号,这一概念首次进入学术讨论范围,还是源于1997年英国研究种族问题的智库“Runnymede Trust”的一份报告,报告中将这一概念定义为对伊斯兰教的恐惧或仇恨,并进而推广到对所有穆斯林的恐惧和厌恶。这一概念同时也意指歧视穆斯林的做法,例如将其排斥在国家的经济、社会和公共生活以外,并认为伊斯兰教是一种暴力的政治意识形态,与其他文化没有共同价值,比西方低等。^①从这一定义中可以看出,伊斯兰恐惧症的对象既包括伊斯兰教,也包括信教之人,既将矛头对准“伊斯兰原教旨主义”,也针对所有教派及一般意义上的伊斯兰文化。

近年来,随着穆斯林移民日益增多,许多欧洲人对于社会变化感到不适并产生抵触情绪,拒绝和排斥穆斯林移民的社会风气大有在各个政治层面蔓延之势。欧洲社会充满疑虑地看待以穆斯林为主的外来移民及其带来的文化,但是因何而排斥,具体因国家和政治立场而异:在极右翼分子看来,因为移民是外国人,他们冲着西方优厚的社会福利而来;对于天主教而言,认为应当给予本土宗教优先权。更为重要的是,对于经过启蒙和世俗化的现代国家公民而言,移民所遵守的规范体系是落后的、反动的、原教旨主义的,移民应当接受现代的、自由的、启蒙的世俗化欧洲规范和标准,虽然欧洲人自身对于何谓欧洲标准的诠释也不相同。欧洲主流社会对于穆斯林的态度表现出多方面的变化:

其一,欧洲各国在立法、司法实践和政策中对于移民的限制性规定增多。挪威、荷兰等西欧和北欧国家一度奉行宽松自由的移民政策和多元文化主义,成为移民融入领域的典范。然而这些国家,近来也纷纷开始收紧外国人政策,例如荷兰自2003年起执行欧洲最严厉的移民限制,融入课程、入籍考试以及家庭团聚前的语言测试都成为有约束力的规定,该国议会还于2011年6月底应动物保护党(PvdD)的提案通过条例,禁止在犹太和穆斯林教徒中常见的放血屠宰牲畜的

^① Jürgen Leibold, Steffen Kühnel and Wilhelm Heitmeyer, “Abschottung von Muslimen durch generalisierte Islamkritik”, *APuZ*, No. 1-3, 2006, p. 4.

做法。^① 瑞士全民公投通过法令,禁止建造伊斯兰教宣礼塔,法国、比利时等国先后颁发穆斯林长袍禁令,世俗化程度极高的法国亦禁止在公立学校佩戴宗教饰物。2012年7月,德国科隆地方法院还曾裁定一例对穆斯林男童的割礼行为属于身体伤害。^②

其二,主流舆论旗帜鲜明地表现出对于移民的抵触态度。欧洲社会的主流媒体不断传播关于伊斯兰教宗教文化传统与现代性民主政治和普遍主义价值观不相兼容的观点,对于伊斯兰文化的批判和欧洲穆斯林化的担忧已然形成一股潜流,拥有极其广泛的社会基础。例如在关于2005年发表穆罕默德漫画的丹麦漫画家库特·韦斯特加德(Kurt Westergaard)事件的看法上,欧洲人更多选择支持言论自由,而非尊重阿拉伯世界的宗教感情;2010年德国还为韦斯特加德颁发媒体奖以示声援。一些学者和报纸警告人们提防激进而危险的伊斯兰教徒,在德国备受争议的蒂洛·扎拉青(Thilo Sarrazin)曾于2010年出版《德国正在自取灭亡》一书,宣扬穆斯林没有融入能力和融入意愿,批判德国穆斯林融入政策失败,他的观点在德国挑起话题,获得了许多人的共鸣和同情,而德国波兰裔伊斯兰批评家亨利·布罗德尔(Henry Broder)也曾表示希望离开受到伊斯兰化威胁的欧洲,这些公共意见领袖的看法一定程度上代表了主流社会的立场。^③

其三,排外仇外思潮蔓延,极端民族主义情绪抬头。2012年8月,德国极右组织“支持德国”(Pro Deutschland)在柏林高举穆罕默德漫画,并要求播放因亵渎伊斯兰先知而在埃及、利比亚、突尼斯等阿拉伯国家引发暴力示威升级的美国影片《穆斯林的无辜》,导致大批苏丹穆斯林举行和平示威,并冲击英国、德国驻苏丹大使馆,焚烧德国国旗。自“9·11”事件以来,媒体往往关注伊斯兰教极端主义分子的恐怖攻击,却较少关注极右派狂热分子的动向。事实上,无论是基督教还是伊斯兰教,极端的原教旨主义和民族主义者都有暴力倾向,挪威于特岛的枪杀事件就是最好的证明。

其四,极右政治势力迅速崛起,极右翼民粹党派大行其道。欧洲各国的极右政党,例如法国玛丽·勒庞的“国民阵线”、意大利“北方联盟”、匈牙利的“乔比

^① Migration und Bevölkerung (MuB) 6/2011, Netzwerk Migration in Europa, p.5.

^② 虽然之后德国联邦宪法法院裁决在保障健康的前提下进行割礼不违反法律,但是这一事件引发穆斯林移民和犹太群体的不满。

^③ 他们的观点被挪威于特岛枪杀事件中的极右分子布雷维克引用至他的1500页反穆斯林的《欧洲独立宣言(Manifest-2083)》中,也由此成为杀人犯的“精神教唆犯”。参见 Ercan Tekin, “Wilders, Sarrazin, Broder-Geistige Brandstifter?”, *Turkishpress*, 24.07.2011.

克”、挪威进步党、瑞典反伊斯兰的民主党以及德国和奥地利、瑞士、塞尔维亚、俄罗斯等国的极右势力,都纷纷制造民族主义舆论,公开反对穆斯林移民和多元文化社会,其中一些政党目前在本国的议会立法程序中占据相当比例的席位,例如“真正的芬兰人”在2011年春季议会选举中获得19.1%的选票。丹麦人民党推动制定了欧洲最严厉的移民政策,2010年在选举中异军突起的荷兰右翼自由党党首格尔特·维尔德斯(Geert Wilder)更是有志成为欧洲反伊斯兰运动领袖,他不遗余力地煽动反伊斯兰仇恨,认为伊斯兰教是政治意识形态,将《古兰经》与希特勒的《我的奋斗》相提并论,并违反宪法保障的宗教自由和新闻出版自由原则,鼓吹禁止信仰伊斯兰教。^①

目前,欧洲各国主流社会都逐渐背离了多元文化主义的理想与宗教自由的原则,走向了移民同化的道路。各国的排斥性政策激起非基督教移民的强烈不满,在极大程度上强化了穆斯林移民对于主流社会的抵触态度,反过来又导致种族关系紧张。穆斯林移民的融入失败,开始通常是琐碎的问题所致,例如没有掌握客居国的语言、在接受教育或者是就业方面陷入困境或受到歧视,以及对于荣誉的理解不同,交流习惯与习俗等文化上的差异等,然而一旦这些与伊斯兰教混合在一起,就加剧了穆斯林移民融入的难度。^② 在法国,长袍和宗教饰物禁令与高失业率的社会现实相互叠加,引发了非基督教移民的大规模骚乱事件。根据德国土耳其研究中心2000年与2005年对于生活在德国的穆斯林的宗教态度的比较研究,30岁以下信仰伊斯兰教的移民比例增加,去清真寺次数更加频繁,这显示这一群体维持并加强与主流社会联系的兴趣在下降,尤其是“9·11”事件引发的有关伊斯兰教的争辩令许多穆斯林更加清晰界定了自己的身份认同。^③

(二) 欧洲宗教性的回归

世俗化理论本着宗教平等的观点,往往排斥将基督教作为建构欧洲认同的要素。随着第二次世界大战后欧洲世俗化进程的加快,基督教逐渐丧失了原先的影响力,其职能缩减至精神慰藉这个最初的核心功能领域,宗教活动也相应地从公共场所退回到私人领域。^④ 此处姑且不讨论世俗化理论自身的局限性和困

^① [Http://www.welt.de/debatte/article10006514/Was-Thilo-Sarrazin-von-Geert-Wilders-unterscheidet.html?wtmc=Newsletter_NL_Weltbewegt](http://www.welt.de/debatte/article10006514/Was-Thilo-Sarrazin-von-Geert-Wilders-unterscheidet.html?wtmc=Newsletter_NL_Weltbewegt) 2010-10-01, last accessed on September 5, 2013.

^② Mathias Rohe, “Islam und säkularer Rechtsstaat: Grundlagen und gesellschaftlicher Diskurs”, in *APuZ*, No. 13-14, 2011, p. 22.

^③ Jürgen Leibold et al., “Abschottung von Muslimen durch generalisierte Islamkritik”, p. 8.

^④ Jürgen Habermas, “Die Dialektik der Säkularisierung”, *Eurozine*, 15.04.2008, p. 2.

境,在最近一二十年以来的欧洲,随着一体化的逐步深入,欧洲联盟大规模向东南欧扩大,欧洲在历史上第一次尝试制定宪法,在能否给予土耳其正式成员国地位的问题上一拖再拖,这些都引发了人们对于欧洲外部地理边界的争执和对于其内部文化边界的思考。随着欧洲伊斯兰恐惧症的蔓延,更是逐步暴露出穆斯林移民在社会融入方面的困境。以上种种无不与宗教相关,与异己宗教带来的冲突相关,这些都在不断拷问人们究竟应当将基督教摆在什么样的位置,以及它与欧洲文化宗教身份之间存在何种关系。而对于这些争议性问题,欧洲主流舆论的态度无不彰显出宗教文化在欧洲一体化中所起的凝聚和激发认同的作用。若泽·卡萨诺瓦(José Casanova)曾尝试从四个文化现象中探讨欧洲在认同上的困惑和出路:其一,天主教的波兰在后基督教时代欧洲的定位;其二,土耳其入盟问题;其三,穆斯林移民的融入;其四,基督教传统在欧洲宪法文本中的位置。^①他所列举的这几个现象鲜明地体现了“宗教的复兴”,^②基督教如今已经在欧洲实现“转向”,即重归公共领域,成为显性的争议性话题。在当前世俗化环境中的欧洲,种种围绕着宗教产生的矛盾显示,本土宗教仍旧发挥着重要作用。

众所周知,宪法的一个重要作用就是凝聚民众对于政治实体的认可和忠诚,激发认同和共同意识。在制定欧洲历史上第一部《欧洲宪法条约草案》之时,支持在文本中提及信仰上帝的声音就不绝于耳,虽然出于政治敏感度,制宪委员会并未在草案终稿中提及上帝,但基督教在很多欧洲人集体意识中的重要地位可见一斑。这一事实在欧盟对待土耳其入盟的态度上也得到了充分体现。对于自从欧洲经济共同体成立次年就积极向一体化看齐并努力申请完全成员国身份的土耳其,包括作为欧洲一体化发动机的德国和法国在内的大部分欧盟成员国始终抱有迟疑和拖延态度,原因就在于土耳其无论从历史、地理还是宗教文化上都是典型的伊斯兰国家,尽管它在宪法中已经确立了政教分离的原则。

在对来自伊斯兰国家移民的宗教和文化传统的回应与排斥中,欧洲本土的基督教宗教意识再度得到增强,一个显而易见的事例就是很多欧洲国家对于十字架这个基督教象征物的坚守,这一现象凸显了欧洲人在宗教身份上的清晰定位。德国、意大利、西班牙、法国、奥地利等国都曾出现过引发争议的“十字架风波”。作为天主教势力较强的欧洲国家,意大利自1920年起在学校教室里悬挂十字架;奥地利国民中信仰天主教的超过80%,政府在1962年与宗教界达成的教育条约规

① José Casanova, “Der Ort der Religion im säkularen Europa”, *Eurozine*, 19 Juli 2004.

② Astrid Reuter, “Renaissance der Religionen”, *Neue Gesellschaft*, April 2011, pp. 15-17.

定,所有将宗教课列为必修课的公立学校,如多数学生信仰天主教,教室里应悬挂十字架。在德国部分地区,基督教的十字架在公众场合极为常见。这一宗教传统遭到一些世俗化意识较强的欧洲人的反对,他们认为,在学校、幼儿园等场所悬挂十字架影响到对孩子进行政教分离的教育。一位在意大利生活的母亲递交诉状,要求撤销在学校中悬挂十字架,斯特拉斯堡欧洲人权法院于2011年3月对此作出了被梵蒂冈称为“历史性”的终审裁决(卷宗号30814/06),裁定公立中小学校教师悬挂十字架不违反宗教自由。在支持欧洲人权法院裁决的人士看来,十字架不仅是宗教象征,更是欧洲共同精神文化遗产的组成部分,基督教与启蒙、民主和宽容联系在一起,与伊斯兰教有着本质区别。意大利政府1984年与梵蒂冈达成的协议中指出,天主教是意大利历史和文化遗产的组成部分。可见,欧洲文化传统中固有的宗教性在与异己宗教的碰撞过程中日渐清晰。

三 普遍主义困境之根源

如今,他者的存在与文化冲突在很大程度上激发了欧洲人对于外部地理边界的争辩和内部文化边界的思考,凸显了欧洲认同的宗教文化向度特征,放大而非包容了文化差异性,大大削弱了普遍主义的沟通和统筹力量,令其陷入困境,甚至沦为歪曲论证伊斯兰文化劣根性的工具。

(一) 伊斯兰教与普遍主义矛盾说

巴萨姆·提比(Bassam Tibi)和亨廷顿等学者在上世纪90年代提出“文明的战争”和“文明冲突”论,引入了文明归属这一全新范式和解释框架,成功解释了伊斯兰与西方基督教文化圈之间的分歧和冲突现象,尽管这一学说也因其建立在均衡的“文明、宗教、种族”三位一体的基础之上而受到诟病。亨廷顿认为,作为现代化缩影的西方文明与其他文明经常处于敌对关系之中,尤其与穆斯林文明相对抗,伊斯兰教和西方之间冲突的根源并不仅仅在于“伊斯兰原教旨主义”,而是两种文明自觉的不相兼容:伊斯兰教相信其文化的优越性,却困惑于权力地位的低下;西方则坚信自身文化的普遍适用性,按照启蒙主义的进步观,权力、知识、福祉和安全都遵循西方所诠释的理性和现代化模式。^①西方认为自己有义务将这种优越文化推广到全世界,并尝试从伊斯兰文化和宗教中寻找和揭示文化冲突的本源,引领世

^① [以]伊曼纽尔·阿德勒:“欧洲文明:实践共同体视角”,[美]彼得·卡赞斯坦主编:《世界政治中的文明:多元多维的视角》,秦亚青等译,上海:上海人民出版社2012年版,第96页。

人解决这一时代难题。不过,如何认识这种文化(文明)冲突,应当采取何种应对措施,学界有两种对立的观点:大量伊斯兰批判者将伊斯兰视为与现代性及普遍主义相悖的、落后的意识形态,同时也存在相当多的辩护之声。

冷战结束后,伊斯兰教在西方舆论中被认知为一种意识形态,一种与西方普遍主义价值体系不相兼容的意识形态。^① 欧美很多新保守主义的伊斯兰问题专家致力于探讨伊斯兰文化中一些固有的习俗和观念是否与民主国家、现代性以及普遍主义的理念相排斥和存在天然的矛盾,是否缺少像基督教那样在世俗化和现代性背景下不断调整适应以求发展的学习能力。他们试图证明伊斯兰恐惧症并非主观臆想,而是有其现实依据。他们的指责也不单针对其中传统、好斗的部分,而是对整个伊斯兰社会持普遍批判的态度,认为其传统习俗与理念有悖于现代性,与现代民主国家及宪法国家普遍接受的价值观是基本对立的。

不可否认,伊斯兰教在现代化转型过程中,在世俗化方面相对缓慢,很多伊斯兰批评者均在媒体上公开抨击过穆斯林文化习俗和伊斯兰宗教法中的一些教义,诸如放血屠宰牲畜、荣誉谋杀、童婚、石刑、性别隔离,以及忽视教育对于提升社会地位的作用等等。这些宗教与文化现象的客观存在成为很多西方学者推而广之、全面否定伊斯兰教的重要依据。美国知名犹太裔学者伯纳德·刘易斯(Bernard Lewis)和丹尼尔·派普斯(Daniel Pipes)等人认为,伊斯兰社会内部因缺乏各方面的自由而落后于现代社会,穆斯林误解了欧洲的现代化,习惯于把犹太人和西方人作为自身社会问题的根源等。^② 德国作家乔达诺同样认为,伊斯兰教在言论多元化、妇女平等地位、政教分离、多样性等方面都很难称其与民主是一致的,犹太-基督教文化圈与穆斯林文化圈之间存在根本性的冲突与对峙,而穆斯林文化没有能力看到自身的信仰存在思维结构方面的问题,不会自我反省,不愿批判性分析自己的传统,并将自己的信仰与现代社会的生活现实对立起来。^③ 同样对于整个阿拉伯世界及其所依托的伊斯兰教持有彻底否认态度的还有土耳其裔女作家内珂拉·凯勒克(Necla Kelek),她认为伊斯兰教十分危险且缺少西方文化中的宽容,它不是单纯的宗教信仰,而是一种政治意识形态、文化

^① Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, 1997, p.217.

^② Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic Monthly*, No.3, 1990, p.48. 另见杨夏鸣:“美国的中东问题研究:理论、论战与影响”,《美国研究》2003年第4期。

^③ Integrationsdebatte: Nicht die Zuwanderung, der Islam ist das Problem! Schriftsteller Ralph Giordano verurteilt in einem offenen Brief die positive Haltung des Bundespräsidenten Christian Wulff zum Islam, <http://www.welt.de>, 访问日期为2010年10月12日。

及社会体系,是一种歧视迫害女性、拒绝启蒙和政教分离的体系,其教育方法因循守旧,讲求模仿,禁锢创新,阻碍了社会发展,沙里亚(Scharia)伊斯兰教法体系甚至可以凌驾在世俗法律之上,只能导致土耳其移民在欧洲社会融入的失败。^①在认定伊斯兰与现代性相矛盾的基本前提下,提比认为,伊斯兰社会必须进行现代化,才能获得民主和富裕,伊斯兰教必须胜任21世纪政教分离国家的挑战,转变为与现代性相兼容的宗教,在欧洲的穆斯林应当欧洲化,接受宪政原则和民主自由价值观,而非导致欧洲社会的伊斯兰化。^②

针对西方社会对于伊斯兰文化意识形态甚嚣尘上的指责之声,有很多颇具影响力的学者为伊斯兰文化进行辩护,他们承认伊斯兰提供了与西方不同的政治与文化方案,但没有在两者之间区分高下优劣,而是严厉批驳了对于伊斯兰这一古老但至今极具活力的文明的误解和歪曲。巴勒斯坦裔学者萨义德基于对东方主义的系统分析,指出美国以及其他西方社会仍旧对于穆斯林保持了暴力、愚昧、堕落等等极端片面的印象,完全忽视文化的问题,以阿拉伯世界对抗西方的论调,将伊斯兰简单与原教旨主义画上等号,将其作为粉饰对东方干涉行为的口实,这是一种种族歧视。事实上,在伊斯兰世界既存在着不同的伊斯兰,也存在各种不同的世俗主义,世俗势力和宗教势力的斗争贯穿着现代化的进程之中。^③英国历史学家汤因比认为,伊斯兰世界近几十年提供了与西方不同的理念和实践,伊斯兰文明原本可以成功实现现代化的,但是这样一来只能在很大程度上被西方化,即西方文化标准化,反西方的政治话语和思想究其根源,其实是在西方。^④以色列裔社会学家艾森斯塔特的“多元现代性”理论更是旗帜鲜明地指出,伊斯兰国家同样利用了原属西方文明的现代性方案的各种不同议题设置和制度形态,在包括伊斯兰在内的所有非西方社会内部都发生了意义深远的转型过程,它们以全新的、现代的方式而获得重新表述,这些社会尽管有着不同的历史传统,却都以各自不同的方式融入新的现代世界体系,所采取的主要制度安排和思想观念不尽相同。^⑤甚至连亨廷顿也认为,普遍主义文明的构想是典型的

① Necla Kelek, “Ein Befreiungsschlag”, *FAZ*, 30.08.2010.

② Walter Reese-Schäfer, “Jenseits von Kulturkampf und Rückkehr der Religionen. Tibi, Habermas und Ratzinger”, in Marwan Abou-Taam et al. eds., *Zwischen Konfrontation und Dialog: Der Islam als politische Größe*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011, pp.147-176.

③ [美]薇思瓦纳珊:《权力、政治与文化——萨义德访谈录》,单德兴译,北京:生活·读书·新知三联书店2006年版,第510-521页。

④ [美]彼得·卡赞斯坦主编:《世界政治中的文明:多元多维的视角》,第27页。

⑤ Shmuel N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, E. J. Brill, 2003.

西方文明产物,西方率先进入了现代化,但现代化有别于西方化,没有产生任何有意义的普世文明,也不会改变非西方社会的文化特征。从这一认识出发,亨廷顿指出,西方阵营在冷战中的胜利不代表、也没有导致非西方社会的西方化。当然,亨廷顿得出此番论断更多是为其主张西方应进一步强化自身文化认同的论调铺平道路,但是他至少认可一种逻辑,即避免文明战争的出路在于维护全球政治的多元文明特征。^①

正如萨义德所言,伊斯兰一直就在欧洲的门口,如果追溯穆斯林与欧洲文化接触的历史,哲学与科学都是由希腊传到阿拉伯世界,再传回到欧洲,而大学(collegium)的观念本身就是阿拉伯世界兴起的。^②阿拉伯世界在其跨越亚非拉的征服活动中,传播古老东方的思想和技术,促进了欧洲政治、行政、法律、科学和文化等各领域的发展和创新发明,并发现了自我。欧洲观本身就是欧洲和穆斯林等不同民族、文化和宗教的碰撞交往中形成的,以至于米夏埃尔·博尔格特(Michael Borgolte)将穆斯林称为欧洲文明的“助产士”。^③只不过这些历史往往都为伊斯兰批评者们所忽视了。

(二)“他者”引发的焦虑与欧洲的宗教文化特征

不同文化与价值体系的存在是不容否认的客观事实,普遍主义一贯宣称是在多样性和差异性基础之上建构普遍有效的价值目标,但普遍主义恰恰是在解决不同民族文化群体间的冲突方面遭遇困境,无法摆脱对于他者的排斥。西方社会自启蒙运动起就已经形成一种全面的关于他者的论述,根据“我们”和“他们”进行二分法的对立。当遭遇伊斯兰文明随着穆斯林移民增多而日益在欧洲蔓延的现实压力之时,普遍主义显露出其西方话语和价值体系的本源及局限性,在伊斯兰外来文化和基督教本土文化圈之间划出了清晰的界限。正如埃达描述的那样,信仰其他宗教的人持续存在,引发了对于异教的他者的畏惧:他者作为移民已经是个社会风险,因为他抢走工作岗位,降低平均受教育水平,而如果他信仰其他宗教,那么社会上的这种烦躁会直线上升,他者就被视为了原教旨主义危险,如果这还跟政治行动联系起来,那么他就无异于恐怖威胁了。^④

他者和异己宗教文化的存在激发了欧洲对自我身份认定的思考,在对于他

① Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.

② [美]薇思瓦纳珊:《权力、政治与文化——萨义德访谈录》,第514-520页。

③ Michael Borgolte, *Der Islam als Geburtshelfer Europas*, *APuZ*, No. 13-14, 2011, p. 41.

④ Klaus Eder, "Editorial", *Berliner Journal für Soziologie*, No. 3, 2002, p. 283.

者的批判、排斥以及对于伊斯兰化的担忧中,欧洲不断反思和重建自己的文化与宗教身份,这一过程导致了本土宗教的回归和认同的强化,欧洲宗教文化中固有的传统特征得到了发掘与加强。由于包括共同的犹太-基督教起源在内的欧洲历史文化传统是在漫长的历史过程中逐渐积淀下来的,在欧洲人的意识中根深蒂固,基督教不仅在中世纪的欧洲控制了文化、教育、福利、政治、法律等各个社会领域,而且在启蒙运动及之后的欧洲历史上产生了长期重要影响,可以说成为了欧洲文化的基因,例如欧洲国家现行的社会政策在很大程度上就受到了基督教的影响。^①虽然实现了政教分离,但基督教的宗教传统始终影响到欧洲人的意识。卡萨诺瓦认为,不加思考地采取教条主义的世俗化认同,是无视基督教在欧洲历史上对各个社会领域和深层思想结构根深蒂固的影响。从宗教信仰上来看,欧洲还是基督教特色,可以视为“没有约束力的信仰”,即便是在世俗化程度最强的国家,基督教仍旧是一种持续潜在的普遍社会心理和文化认同。^②

然而,宗教性与世俗性之间自近代以来始终交织在一起,宗教自由——换言之,即基督教和伊斯兰教的平等地位——无疑也是多数欧洲国家坚守的原则。在建构同质的超国家文化传统和欧洲文化认同的过程中,对于基督教历史文化遗产的坚持与宗教自由和政教分离的原则之间始终存在着张力和悖论。欧洲各国都视个人宗教活动为个体的自由权利,但欧洲人权法院对于中小学悬挂十字架的支持性裁决与作为伊斯兰教象征的头巾或宣礼塔在某些欧洲国家公开场合遭到禁止形成鲜明反差,拷问欧洲一向自诩的“多元一体”的理念,充分印证了在欧洲社会日趋异质化和异教化的过程中,作为“工具性价值”和移民融入的底线而设计的、以共同信仰和遵守的规范为核心内容的普遍主义和共和思想正日益陷入困境,不再有资格担当起统筹多元文化、建构共同遵守的规范体系的重任。而普遍主义的这一困境不仅限于欧洲,当规范普遍主义推广到不同文化背景和发展阶段的国家之时,它都无法解决不同文明文化冲突的问题,最终还是向本土的特殊主义因素妥协。^③对此,海因茨·泰森(Heinz Theisen)批驳了“西方普遍主义的幻想”,他认为,西方文化是在几千年发展中形成的,西方在全球推行普遍主义、传播自身价值方面有着局限性,必须放弃以全球十分之一人口主宰

^① José Casanova, “Der Ort der Religion im säkularen Europa”, p. 13; Daniele Hervieu-Leger, “Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa”, *Transit*, No. 26, 2003.

^② José Casanova, “Der Ort der Religion im säkularen Europa”, p. 1, 14.

^③ 参见马德普:“论自由主义普遍主义对基督教普遍主义的替代与超越”,第142页。

全世界的要求,适应多极化世界,西方在阿富汗引入民主制度时遭遇的尴尬证明了西方民主规范标准不能直接照搬到其他文化中,不应试图将西方文化普遍化,而应实现各种不同文化圈之间的共生并存,所谓的普遍主义是西方价值和西方文化的普遍化,即便是在神学思想中,从奥古斯都以来就一直警告不要陷入道德的绝对主义。^①任何价值/规范都必须在特定语境中加以诠释,在具体实践中加以实现。^②一种价值/规范要真正具有普遍性,必须以理性的交往或沟通作为基础,而这是建立在世界的排他性之上的普遍主义所不具备的。种族理论、现代的式微和文明的进步,不仅被人类学、语言学、历史学,而且被高级人道主义的花言巧语创造出了“冠冕堂皇的知识和文化大厦”,在制度上和道德观念上走在了时代的前面,^③却又在文化冲突和隔阂的现实中陷入了无力辩解的困境。

四 欧洲认同中的宗教文化向度:普遍主义与特殊主义的张力

西欧现代文明是在犹太教-希腊-基督教的文化普世主义的具体语境下建构而成,其思想基础是启蒙运动,文化核心是一系列认知和道德准则以及对个性独立和知识与进步的追求。欧洲文明和现代化模式具有看似矛盾、复杂交织的双重特征和属性。一方面,“欧洲文明标准的根基是种族、民族纽带以及宗教信仰”,^④它根植于独特的历史进程中,受到不同的环境、政府、教育、舆论等各种因素的影响,以民族主义观念和实践为基础,包括民族国家的形成、人文与启蒙运动、世俗化运动,以及二战之后作为规范性力量的重塑等。基督教作为其中共同文化遗产的基石,始终发挥着团结和凝聚欧洲不同民族和文化的传统纽带作用,对外标记着基督教认同的文化边界,在公共领域的影响力有增无减,对穆斯林移民同化、欧洲化的要求就是这一基督教特殊主义认同的外在表现。

另一方面,欧洲文明及其现代化方案又力争为各民族提供一个普遍性的规范标准和普世化实践。作为最早开启现代化进程且唯一较为彻底地实施了世俗化的地区,欧洲的文明基因最晚从启蒙运动起就包含了普遍主义的要素,以欧洲的进步观和理性观以及实践为基础,表现为对理性文化、高效经济、市民社会和

① Heinz Theisen, “Grenzen des Universalismus”, p. 4.

② 童世骏:“普遍主义之种种”,第57页。

③ [美]阿瑟·赫尔曼:《文明衰落论》,第405页。

④ [美]彼得·卡赞斯坦主编:《世界政治中的文明:多元多维的视角》,第2页。

民族国家、基于自由的社会政治秩序的追求,包括政教分离的原则,基督教和伊斯兰教等宗教拥有平等地位的思想,现代世俗化的自由主义的价值,普遍主义的人权、政治民主,以及宽容的多元文化主义的理念。批判和抵制伊斯兰教中某些与普遍主义规范不相符的习俗和仪式,禁止在公立学校中出现宗教象征标志,这些都是这一世俗化普遍主义认同的外在表现。^①

可以说,欧洲认同从一开始就充斥着普遍主义与特殊主义之间的张力和悖论,这是欧洲人一直在努力解决的古老问题。^②当然,这种张力并非欧洲所独有。艾森斯塔特认为,所有文明的再建构都受到具体二元偶对的影响,即超验和世俗、一般和特殊,这些二元偶对对于政治制度、社会经济结构和集体身份都产生重大影响。^③不过,这一张力在欧洲表现得更为持久,欧洲现代性是按特定的欧洲文明前提和历史经验发展起来的,这些历史或文明的影响并不单纯地把古老的政治制度或动力模式永久地保持下去。在所有这些社会里,既存在着公民的普遍主义的、包容的趋势,也存在着排他性的、传统的、民族主义或种族等原生的趋势,它们都按典型的现代方式建构,在不同历史背景下以不同的具体方式不断表达现代性的二律背反和矛盾,所有现代欧洲社会都在原生特殊主义认同因素与普遍主义认同因素的持续对立中不断重建。政治公民的普遍主义与民族、种族的特殊主义之间是无法割裂的,正如民主生活方式和文化生活方式密不可分一样,作为“工具性价值”设计的普遍主义必然需要补充风俗传统和历史经历等特殊主义的实质性内涵。由此,虽然亨廷顿批判了只存在一种现代和“普世文明”的观点是误导的、傲慢的、危险的、虚伪的,但他一味强调重塑西方独特的而非普遍的认同,应对来自非西方社会挑战,^④由此否认了在现代性背景下共同世俗价值的存在,可谓另一种意义上的片面狭隘。

在萨义德看来,民族认同大都是虚构的,同质的政治或国家的归类并不存在,知识分子的任务正是要打破人为设置的民族的、文化的、跨文化的认同。^⑤虽然他提出了相反的论调,但至少说明了集体认同并不是由某一超越理想和权威或某些永久性习俗所给定的,或预先注定的,而是争论和斗争的焦点,而这种争论和斗争

① [美]阿瑟·赫尔曼:《文明衰落论》,第27页;[以]伊曼纽尔·阿德勒:“欧洲文明:实践共同体视角”,第79-80页。

② Gerard Delanty: *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*, London: Macmillan, 1995.

③ [美]彼得·卡赞斯坦主编:《世界政治中的文明:多元多维的视角》,第19页。

④ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, p. 20.

⑤ [美]薇思瓦纳珊:《权力、政治与文化——萨义德访谈录》,第514-520页。

相互交织的方式构成了欧洲各个社会的体制动力,例如影响到不同社会多元文化主义的程度,那些成功强调了原生因素,并在公民和普遍主义的因素下形成了集体认同的社会,多元化的制度安排范围相对更广。^① 眼下的欧洲,为了防止伊斯兰教在缺乏有效融入政策的情况下日益取代疲软的欧洲认同,大批学者主张欧洲只有强化而非消除对国家和民族的忠诚才能得到更好的发展,^②其潜台词往往都是更加强调欧洲的基督教文化特征,对伊斯兰他者采取排斥性话语。伊曼努尔·阿德勒(Emanuel Adler)认为,不仅应当实现提比所言的穆斯林的欧洲化,而且应当运用欧洲的规范性力量,建构一种新的涵盖更广的文化身份。^③ 无论具体设想如何,以共和思想和宪政原则来统筹文化差异的普遍主义理念正日益陷入困境,甚至是从欧洲中心视角出发被肆意歪曲,沦为攻击异己文化的工具。事实上,正如泰森所批判的那样,西方文化在可预见的时间内既不能将自身普遍主义化,也不可能将所有人都融入其文化之中,因为西方文化是建立在过去两百多年时间里逐渐形成的文化与结构前提之上,包括自由权、社会平等的理想、世俗性、人性理想的普遍主义都是西方价值和工具,不能陷入道德的绝对化,^④也不能将西方的经验当做现代文明和现代化发展的最主要范式,并用其评价其他价值体系(艾森斯塔特),非西方国家可以对于西方的普遍主义传统,包括对于宪政原则和民主价值进行利用,在建构新的集体认同时融入现代性的某些普遍主义因素,但无需放弃自身历史形成的各种特征。只有超越西方中心论与一元视角,才能更加深入普遍主义的本质。对此,莫兰的判断可以说是最好的注脚:“正是由于普世性与一切个人的、国家的、文化的自私和自我中心主义相对立,产生于欧洲文化的普世性又在欧洲文化中不断地受到限制、误导和背叛。”^⑤

(作者简介:伍慧萍,同济大学德国问题研究所教授;责任编辑:孙莹炜)

① Shmuel N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, p. 515, 756.

② [美]彼得·卡赞斯坦主编:《世界政治中的文明:多元多维的视角》,第95页。

③ 同上书,第96页。

④ Heinz Theisen, “Grenzen des Universalismus”, p. 3.

⑤ [法]埃德加·莫兰:《反思欧洲》,第76页。