

文化间哲学语境中的文化中心主义与宽容

[奥地利] 弗朗兹·马丁·维默

(维也纳大学 哲学系, 维也纳 1010)

□ 王 蓉 译 王志成 审校

[摘要] 哲学的目标从根本上说是尝试弄清楚那些与基本的实体论、认识论和标准化问题有关的见解,并充分表达这些见解。通过一种主体间方式,这些见解易于接近和论证。在轴心时代,技术意义上的哲学既不是希腊或欧洲唯一的遗产,也不是在其他社会文化中都能找到的。现代化和全球化的进程产生了促进或至少是发展共同思想观念的必要性。在这种情况下,哲学的基本问题在对“系统哲学是否可能”这一疑问的需要中产生。系统哲学预设了在每一种哲学思想中都有不同的文化创新,这可能会影响到以下各层面的反思和论证:(1) 哲学的文化性困境;(2) 不同类型的文化中心主义;(3) 文化宽容与文化超越。从文化中心主义、宽容与超越的视角看,文化宽容需要不同文化相互感兴趣,且要不断努力在需要理性的地方激发性,建立人们对某种文化的信任感,并对此持宽容和超越的态度,这可能是当前一项主要的哲学任务。

[关键词] 文化间哲学;文化中心主义;文化宽容与超越

Cultural Centrisms and Tolerance in the Context of Intercultural Philosophy

Franz Martin Wimmer

(Department of Philosophy, University of Vienna, Vienna 1010, Austria)

Abstract: The project of philosophy is fundamentally a trial to ascertain insights concerning basic ontological, epistemological and normative questions, and to express such insights adequately, thereby making them approachable and arguable in an intersubjective way. Philosophy in a technical sense in the Axial Age is neither the unique outcome of only one-say, the Greek or Occidental-heritage, nor must we assume that it can be found in the traditions of all and every societies or cultures. By the process of modernization and globalization the necessity is given to promote or at least to develop common ideas. The fundamental question about philosophy in such a situation consists in the need to question about the conditions of the possibility of systematic

[收稿日期] 2009-06-18

[本刊网址·在线杂志] <http://www.journals.zju.edu.cn/soc>

[在线优先出版日期] 2009-12-21

[作者简介] 弗朗兹·马丁·维默,男,奥地利维也纳大学哲学系教授,主要从事文化间哲学研究。

[版权说明与译者简介] 本文已获得作者和版权所有者的授权。本文译自印度 Anand Amaladass 博士主编、Satya Nilayam Publication出版的 *Essays on Intercultural Philosophy* 一书的第五章。译者:王蓉,女,浙江大学人文学院哲学系博士研究生,主要从事基督教神学、宗教哲学、文化间哲学研究;审校者:王志成,男,浙江大学人文学院哲学系教授,博士生导师,主要从事跨文化宗教哲学、宗教对话、基督教神学研究。

philosophy with the presupposition that there are different cultural coinages in every philosophical thinking which can be influential on every level of reflection and argumentation as follows: (1) the dilemma of culturality of philosophy; (2) types of cultural centrism; (3) tolerance and beyond. From the aspect of cultural centralism, cultural tolerance and beyond, human beings will continue to reason for their convictions, and will try to convince each other. Therefore, cultivation of something, as it is intended in the model of polylogues, is a primary task in philosophy.

Key words: intercultural philosophy; cultural centrism; culture tolerance and beyond

哲学的目标在笔者看来,从根本上说是尝试弄清楚那些与基本的实体论、认识论和标准化问题有关的见解,并充分表达这些见解。通过一种主体间方式,这些见解易于接近和论证。在内容上,哲学被赋予了这样的特征,即用一种传统(西方)的方式处理本体论、认识论或伦理方面的问题,从而澄清与这些领域相关的概念和预设。可以说,哲学试图从根本上解决本体论、认识论或伦理方面的问题。它是通过论证的方式达成的,即理性和逻辑有望通过某种方式得到广泛运用。在形式上,哲学发展出许多定义及某种元语言,使综合性的陈述变得清楚了。

技术意义上的哲学可在不同的古代社会遗产中找到,尽管有人绝对不同意它已经在任何人类族群中得到了发展。因此,技术意义上的哲学既不像某些人说的那样是希腊或欧洲独一无二的遗产,也不必假设我们能够在所有的传统以及每一种社会文化中发现它。正如雅斯贝斯(Karl Jaspers)和其他人所指出的,从轴心时期(公元前800年至公元前200年)的某些欧亚平民中寻找哲学的贡献也许更为保险。但是,可能也应该考虑平等地对待撒哈拉以南非洲、阿拉伯—伊斯兰世界或者西班牙殖民前的美洲文化,而不是只强调几个最杰出的文明。关键在于我们必须处理后来哲学的许多起源问题,它们源于语言、社会以及宗教信仰极其不同的社会。那些传统中的少数几个传统,特别是古代中国、印度、希腊以及前面提到的诸传统至今仍在影响当今社会。这些传统在不同方向上产生的影响可能是不一致的,问题在于这种影响不一致的情形既可能在不同国家之间出现,也可能在同一个国家内部表现出来。

同时,现代化和全球化的进程产生了促进抑或至少是发展共同思想观念的必要性。在这种情况下,哲学的基本问题在对“系统哲学是否可能”这一疑问的需要中产生。系统哲学预设了在每一种哲学思想中都有不同的文化创新,这可能会影响到每一层面的反思和论证。

一、哲学的文化性困境

提出哲学的文化性困境是基于这样一个事实:如果我们有资格探讨文化间导向的哲学,那么描述非欧洲的文化传统并加以比较所承担的风险肯定比只完成欧洲哲学史编撰要大^①。拉丁词前

^① 有关比较哲学,可参见 A. J. Bahm, *Comparative Philosophy: Western, Indian and Chinese Philosophies Compared*, Albuquerque: World Books, 1995。作者在第7页上写道:“它(即比较哲学)并没有直接专注于诸如真理性或自我或因果关系等这些详细问题的解决。”Larson 和 Deutsch 提出的“跨越界限的解释”批判性地讨论了纯粹的比较进路,参见 G. J. Larson & E. Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays on Comparative Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1988。Daya Krishna 指出:“比较哲学中有趣的进路所寻求的不是相似之处,而是不同之处。但是,甚至这些不同之处也只有当它们不是根据所把持的教义,而是按照所认识到的问题和试图提出的解决方法进行阐明的时候,才具有哲学的趣味。从根本上说,正是在某种特定位置上给出的论证对一个哲学家来说才是有趣的。”参见 D. Krishna, *Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought to Be*, In: l. c., p. 82。

缀“inter-”意指一种相互关系，且暗示了这样一个事实，即我们使用形容词“文化间”修饰名词“哲学”。它进而也指出需要考虑的不是某种“哲学的”或“历史编纂的”文化间性，而只是哲学。然而，以这种方式训练自身的哲学必须不断地反思自身与事实相关的概念、问题和方法，激发每一场争论。极其丰富的哲学化的语言或传统并非只有一个，而是有许多个的。这些语言或传统中的每一个都是文化的，而非自然的语言或传统^①。

这种情形的结果之一是：一个人不可避免地必须用他自己的概念和范畴去解释其他人的思想。如果事实如此，那么问题就产生了：这种“中心主义”是否一定总在相同的路线上起作用？笔者将在下文中指出，有不同类型的中心主义存在，它们的区别与哲学相关，与机会和文化间的相遇形式有关。

二、文化中心主义的类型

（一）扩张型中心主义

通过扩张型中心主义(expansive centrism)，我们可以理解这一观念，即关于某事的“真理”，或某种特定的“最适合”的生活方式已经明确达到了，并因此而散布到四面八方。这种观念可从基督教的福音书以及关于现代化和非欧洲人的文明化之必要性的理论中了解到。

这个观念即是说有一个中心，它支配着真正的信仰、明确的知识、客观的发展，也有一个支配着异教和迷信、退步和欠发达的外围。其中心任务是扩张并取代，最终消除其他事物。这就形成了独白过程的想象、宗教中的拯救性宣称、世俗意义上的繁荣和幸福的宣称。既然在这种思想中没有对“真理”或“最适合”之宣称的严格选择(这一点是很重要的)，那么这种想象出来的独白(monologue)就必须是朝向所有方向的，但其他地方没有任何回应触及这个中心。因此，我们可以用图1勾勒出这种扩张型中心主义。

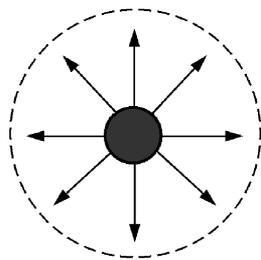


图1 扩张型中心主义

（二）整合型中心主义

整合型中心主义(integrative centrism)一开始就对一个人自身的思考和生活方式之客观优越性深信不疑，但与此同时，也认为没有必要采取行动打败对手。一个人自身的方式在某种程度上可被认为是极具吸引力的，对他自身来说足以吸引并整合他者。

这种观念可在中国儒家思想的代表人物孟子关于怎样获得权力的讨论中看到。在这种观念中，其中心任务是由永久性维持或回归正确秩序所应了解的东西组成的。中心的任何行动都被认为是没有必要的，因为中心的吸引力是如此强大，以至于来自周围的每一个行动目标都指向如何让其适应这个中心的方式。其结果是一个提供好的生活方式的独白过程。在扩张型中心主义和整合型中心主义之中，都存在一种与一个人自己的方式完全对立的方式，人们总是坚持认为这是唯一正确的方式，而处于对立面的其他方式则都是错误的。

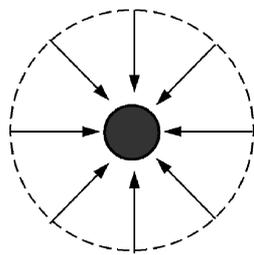


图2 整合型中心主义

^① Raúl Fornet-Betancourt, Ram Adhar Mall, Raimon Panikkar 和 Franz M. Wimmer 针对文化间哲学的多极对话，提供了其他不同的研究进路。参见 *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Vol. 1, No. 1 (1998)。

这两种类型的中心主义也具有一个共同点,即认为外面没有什么东西是有价值的,并且不同的思维方式和生活方式最终都将消失。整合型中心主义这一观念可通过图2所示的方式进行设想。

人们对这两种类型的中心主义的信任使他们各自的思维和行动方式一直没有遇到对手,在这种意义上,他们不仅相信他们自己的传统是优越的,而且也是非常受欢迎的。

哲学中这种真实的对话以及多极对话不仅要求对话参与者彼此向对方开放论证,而且也坚信自己的思维方式,如没有充分的理由,决不放弃它们。这就导致了一个决定性的问题:是否存在这样的情形,即一个人相信他自己的思维方式是最好的,但同时他并没有暗示他的宣称是唯一有效的或是唯一具有真理性的。如果我们接受哲学在上述全球化进程中的情况之描述,这个问题将是决定性的,它意味着某些共同存在的情形,这些情形甚至是相互矛盾的,但都植根于发展良好和有区别的话语之中。在这些条件之下,如果想从相遇者中找到某些有价值的东西,就必须寻找不具有排他性的中心主义类型。

(三) 分离型或多样型中心主义

我们可以辨别一种态度,这种态度能够接受几个或许多信念共存。它们彼此容忍,甚至相互尊重,于是这种情形具有了这样一个特征:存在许多独立的“中心”。

在这种视域之中,差异性和多样性被认可为“多元文化”理解中最基本的属性,而非同质性。这种观点的危险性(可能对哲学来说是致命的)在于:差异性可被看成是不可超越和不可克服的,它们受到的可能是自然条件的限制,而不是文化条件的限制。

在这种观点下,各种中心的主要任务将存在于它们就各自的身份和传统展开的谈话,以及它们各自与其他传统的区别之中。在一定情况下,它们将相互宽容,但不允许对“真理”和“价值”产生怀疑,它们之间没有对话。多样型中心主义如图3所示。

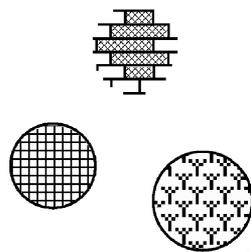


图3 多样型中心主义

(四) 暂时型或过渡型中心主义

另一种类型的中心主义可被视为暂时型或过渡型中心主义,允许对其他根本不同的观念持正确和开放的态度,这些观念同样被看成是正确的。它甚至是充分理解其他文化关于“我是‘绝对’真实的我自己”这一信念的必要条件。在这里,多样性和不一致被认为是基本的属性,尽管在这样一种方式中每一种具体的思想都不是最终的,而是暂时的。假如在一场关于某议题的对话或多极对话中,可能有四个参与者,他们中的任何一个都对其他参与者感兴趣,并在不同程度上向他们开放;他们中的任何一个都从自身的证据范围采取行动并进行思考,都有“文化创造”;这些条件还可能促成他们相互之间的利用、说服和信任,其意图在于发展相互讨论。

在这种情况下,每个参与者都有一个“中心”,但这些“中心”没有一个持有明确的立场,每个参与者原则上都认为有与他或她自己的观点相异甚至相反的观点。当人们有很强的对话动机时,如果他们进行根本性的哲学思维,每个“中心”都将尝试相信他们中的其他人或某个人。通过建立信任感的过程,可以了解到一种高效的影响某人的形式应该与利用和说服区别开来。所有这些表达和各自的论证行为都是一样的,其目的在于改变某人的观点或行为的方式。但是,只有

建立信任的过程才应被看成是决定性的,即使说服和实际上的利用都可能导致相同的结果^①。

在对“中心”的暂时性理解中,将会出现如图4所示的持续和开放、对论证的接受和对他的批评。

最后,我们不得不问,在什么程度上不同类型的中心主义被当做整体或部分来理解?非传统的思想和生活方式被人们完全拒绝,这种情况虽然在逻辑上不可排除,但却是非常罕见的。通常情况下,拒绝仅局限于一定范围之内,而宽容和尊重则在其他范围盛行。

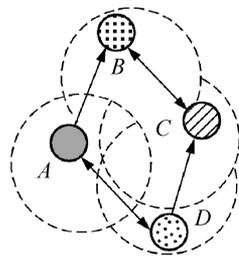


图4 过渡型中心主义

三、实践中的排他型中心主义

以上提到的四种类型的中心主义(扩张型、整合型、分离型、过渡型中心主义),人们对它们的理解和批评各不相同,每一种都在发展特定的策略借以证明其自身的优越性。在此意义上,每一种类型都是中心主义者。它们根据自己所意指的不同的知识和能力层次进行区分,从而使对他者的期待和评价也是不同的。

前三种类型的中心主义首先在这一点上是相同的,即被认为确实重要和真实可靠的任何事物都应该在它们自己的传统中找到。扩张型、整合型和多样型中心主义不会期望能从其他文化传统中学到东西。

(一) 历史上的案例

在欧洲中心主义的基督教思想中,通常意义上的人类历史和特殊意义上的人类思想史都处于一个宏大叙事的过程之中,其本质内容和结果都能从西方人的历史中,或者说只能从西方人的历史中知晓。我们可以在许多历史学科中找到与这种观点相对应的例子。

关于世界历史,人们认为“圣经”里包含了所有的场景和人物,这种看法一直持续到18世纪。例如,中国历史被视为始于挪亚(Noah),他被视为“黄帝”,并且早在挪亚的儿子闪(Sem)、雅弗(Japhet)和含(Ham)统治时期就在东方创立了文化^{[1][2]}。

麦克·杜格尔(McDougall)曾颇具讽刺性地描述了这样一种观点,即那些坚持欧洲中心主义的基督徒认为只有西方人的历史能够解释人类历史的本质和结果。他认为盎格鲁—萨克森传统的历史始于20世纪:

很久以前,历史的表述多少是一致的,至少在英语世界是一致的。职业历史学家们共享古典的基督教传统,他们具有共同的盎格鲁中心主义视角,以及共同的阐释主题:自由的进步。当然,这是自由党或“辉格党”对历史的阐释,它将人类的朝圣从美索不达米亚追溯到西奈山、兰尼米德、威腾伯格以及“英国国会的两座大厦和一家自由出版社”,并假定说后来的人们如果没有被印度教这样的精神依托压垮,他们将追随盎格鲁血统的美国人民获得解放。

^① 这些议程的共同目标在于改变评价标准或至少一个重要人物的行为。我们把这样一种通过物质或精神的力量发生的改变排除在外。于是,我们就不得不考虑通过论证产生的三种模式的影响。只要这个人被操纵、说服,或对利用、说服和坚信的法案内容深信不疑,任何议程都会成功。问题肯定不在于这一法案的作者也必须同意这些内容,至少不是操纵。说到一种令人信服的论证内容,它是一个必要条件,即论证内容为这种论证的作者所赞成。另外,提供这种论证的作者以及那些在该论证过程中被提到的人都认为论证内容是真实的或有效的,而无需充分的(认知上的)理由。关于“信任”、“说服”和“操纵”三者之差别的详细讨论,请参阅拙作“Du Sollst Argumentieren! Zur Logik Juristischer Argumentation,” in H. Vetter & M. Potacs (eds.), *Beiträge zur Juristischen Hermeneutik*, Wien: Literas, 1990, pp. 106 - 114.

麦克·杜格尔认为这则故事再也不能以这样的方式讲述下去了:

这种看法一直不确定,直到1914—1918年的灾难才让人们的信仰越来越难以维持下去,大萧条将信仰销蚀进了自由制度之中,而且去殖民化,迫使他们用自己的术语来思考非西方文化。因此,历史的宣称,在特有的主题、主体、方法和目标上都缺乏一致性,就在相当大的怨恨这一点上断裂开来,这些怨恨如今就存在于历史是什么,抑或从根本上说应该是什么之上。^{[3]19}

人们不禁要问,今天的某些西方政治家在谈到社会发展的目标和途径时,不也在犯同样的错误吗?

(二) 哲学上的案例

关于哲学及其单一的发展,德国思想家黑格尔的观点可能仍然在影响着我们。他用非常生动的比喻把“精神”活动描述为一种独特的自我发展的渐进运动。黑格尔把这种运动看做是一连串的发展,它们在一起没有形成一条直线,而是形成了一个圆圈,它的外围是由很多的圆圈组成的^{[4]33}。在黑格尔的理解中,有一点是决定性的,即这些形成了一个哲学大圆圈的“许多圆圈”都被看成是欧洲所具有的。也就是说,怀疑主义是一种“精神的”实现。那个外圈可以通过“塞克斯都·恩披里柯”(Sextus Empiricus)这个名字来象征,但却既不能由“龙树”(Nagarjuna),也不能由“王充”这个名字来象征。黑格尔明确地排除了这种可能性。“在描述人类的哲学之时,所谓的东方哲学根本与黑格尔无关——在黑格尔看来,所谓的东方哲学只是‘初级之物’。出于唯一的理性之缘故,黑格尔认为这些初级之物必须得到处理,从而表明‘为什么我们不愿意用一种更为广泛的方式看待这些理性初级之物,以及这些初级之物是怎样与真正的哲学概念联系起来的’。”^{[4]111}

在黑格尔看来,理性意指每个地方的哲学思想都有特殊的认识方式,但并不是每个地方的哲学思想都能具有可靠性。在“东方人的知觉”中,“特殊的东西一定会消失”。可靠的思想具有其基础,即“稳固的欧洲理性”。黑格尔告诉我们只要放弃这种可靠性,“东方思想观念”就是有用的^{[4]136}。

时至今日,我们仍然可以从西方哲学家那里了解到,在欧洲传统之外,“狭义哲学”无处可寻。举一个例子可能就足以说明这种情况了。伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)在解释学领域非常有名,他曾指出,从根本上说,不论我们称之为“中国圣人及其弟子的‘哲学’,抑或‘宗教’或者‘诗歌’”,它都是“一个非常霸道的问题”。印度传统也一样。伽达默尔告诉我们,“哲学的概念”“还不适用于由东亚和印度文化就根本的人类问题提出的大问题”,而“这些问题欧洲哲学一直都在追问”^[5]。

我们不想知道他们是否有意对每一个“中国圣人”,对任何一种“印度传统”等都持有相同的看法。通常在这种情况下,持有这种看法真是太糟糕了。显然,它对哲学、宗教或诗歌及作者意味着什么,文本意味着什么,作出了明确的区分,也对东方和西方知识进行了区别,当然也对非洲和美洲以及其他所有地方作了区分。

对笔者来说,显然,孟子和荀子就人性展开的讨论,墨子就知识、道德和正义进行的探讨,庄子对真理标准的论证等等都对哲学作出了贡献。为什么这样的文本就可以不分青红皂白地被归为宗教呢?我不理解。并且,如果这样一些文本明显地具有诗歌的质量,那么从巴门尼德(Parmenides)到维特根斯坦(Wittgenstein)的哲学文本也同样是这样的。其要点在于不必把一种哲学的文化传统与哲学本身相等同。为了避免过分强调西方神学家的格言“教会之外无拯救”(extra ecclesiam nulla salus),则不仅需要一种详尽的哲学一般性概念,也需要一种跨文化的解释学。只有满足这两种需求,哲学史理解中的单一中心主义和排他性才能得到克服。

这种排他性不是只有西方思想家才会遇到。笔者可以引证印度佛教经论学院院长在他的学院

讲授西方哲学史时对这个问题的回答：

我能理解你为什么来印度学习佛教哲学。因为我们的传统确实很深远。但是坦诚地说，我不明白我们究竟必须要从你们那里学到什么，因为西方哲学是非常肤浅的，根本没有谈到重要的问题。^①

当然，如果要详细理解西方哲学，就必须下判断，了解这一点对我们来说是很有趣的，因为关于一种或另一种立场的相同句子可以并且已经在西方哲学自身之中经历过了。笔者也同意，至少是部分同意根·罗桑·嘉措(Gen Lobzang Gyatso)的判断。他思考的主旨与这个问题类似：“如果西方哲学家认为哲学不能从轮回中摆脱出来，获得自由，他们为什么还要这样做呢？”^②不仅“从轮回中解脱出来”没有成为西方大多数哲学家的一个主要关注点，而且普遍意义上的“救世神学”没有成为也不可能成为主要关注点。

但是，笔者不同意这样一种观点，即认为哲学的作用明显是由一种具体的宗教信条推动的，它在普遍意义上是可以接受的。如果一个人因为一些西方哲学家未参照“普世神学”处理逻辑、认识论等问题就必须把他们排除在哲学领域之外，也即把所有持不可知论和无神论观点的西方哲学家排除在哲学领域之外，那么，笔者将不得不把自己也排除在哲学领域之外，一个人也不得不像孔子一样排除不可知论者。孔子后来被人像神一样地供奉朝拜，有人曾经问孔子“关于事鬼神”的事情：“子曰：‘未能事人，焉能事鬼神？’季路曰：‘敢问死？’子曰：‘未知生，焉知死？’”^③

这可以说是埃尔玛·霍伦斯坦(Elmar Holenstein)所意味的东西的一个例证。他明确地陈述了“避免文化间误解的经验法则”，并得出了一个“不可知论法则”，这个法则与像莱布尼茨(Leibniz)关于为什么有物而不是无物这样一些问题有关。“我们能从其他文化中学到什么？”霍伦斯坦认为：“至多能学到在这样的问题面前如何止步。”^[6]

排他型中心主义希望从不同的传统和信念中提升自己。不但中国中心主义可能会遇到如何提升自己这样的问题，而且非洲和伊斯兰中心主义以及其他中心主义也可能会遇到。无论如何，正如在欧洲中心主义中将不得不考虑其他不同的哲学动机：宗教的、民族的和盲目的爱国者、种族主义者以及意识形态的说服都可以是决定性的。

四、宽容与超越

现在让我们来思考几种被区分开来的中心主义之间的差异。从欧洲传统看，扩张型中心主义可能是我们最熟悉的。这类中心主义的特征是：只需通过积极的影响就可以克服其他类型的中心主义。基督教兴起之初，认为“走出去向万国传道”势在必行，并且没有明确的强迫之意，因为那些国家和民族都将在对话过程中贡献他们自己的理解。相反，这些“种族的”世界观不应该改变原初的教义。但是，这种改变在基督教扩张的过程中一直存在^④。

与传教士的这种理解相似，现代科学和启蒙运动也滋养了相同的思想观念。“进步”、“文明”被

① The Ven. Gen Lobzang Gyatso, quot. by J. L. Garfield, "Temporality and Alterity: Dimensions of Hermeneutic Distance," http://www.smith.edu/philosophy/faculty/jgarfield/papers/ta_dhd_final.htm, May 2000.

② J. L. Garfield 说：这是“一个常常被许多藏族同事和学生问及的问题”，参见 J. L. Garfield, "Temporality and Alterity: Dimensions of Hermeneutic Distance," http://www.smith.edu/philosophy/faculty/jgarfield/papers/ta_dhd_final.htm, May 2000.

③ Confucius, *Confucius Analects* 11: 11, trans. by J. Legge, Oxford: Clarendon Press, 1893.《论语》中很少提到这样的问题，即它们是否定性的问题，儒家不允许深入谈论。

④ “希腊化”和“德国化”不是那方面仅有的例子。它们对研究文化间哲学应该也是有用的。它们可用来深入研究文化间相遇的条件和结果，诸如天主教和新教在印度、中国、日本、墨西哥和非洲等地传教时相互影响的方式。

视为单一的术语,这种预见随同一些术语一直保持到今天。政治演讲中流行的“民主”、“现代性”和“自由”等术语被认为是以一种明确的方式表明了思想观念,这些思想观念在西方世界已经发展成了一种理性的过程,现在不得不把它安置在所有永恒不变的地方。“他者”不会受到打扰,只要他们懂得自己的需要和兴趣。鲁德亚德·吉卜林(Rudyard Kipling)1899年写的著名诗句清楚地表达了这种思想:

挑起白人的负担,
把你们最优秀的品种送出去,
捆绑起你们的儿女,
将他们放逐出去,
去替你们的奴隶服务。^①

另一方面,整合型中心主义可从中国哲学经典文本中得到确认。道家传统中著名的原则是“无为”,即不干涉或“不采取行动”,但是这个术语在儒家^②和法家^③思想中也很常见。当一个君王向孟子询问得天下之道时,孟子的问答和道家是一致的。统治者并不想兴师动众强制老百姓交纳苛捐杂税,而只是想让每一个人都能得到仁义。“今夫天下之人牧,未有不嗜杀人者也。如有不嗜杀人者,则天下之民皆引领而望之矣。试如是也,民归之,由水之就下,沛然谁能御之?”^{[7]447s}

道家的无为原则几乎被看成是具有形而上学的意义,即让人自身与道家的“道”一致。这里也有关于“自然”的某些技艺之含义^④,这一点正如政治手段一样。总之,我们也可以把它理解为一种与其他世界观相关联的观念。中国近期的文本中不仅表达出了对一个人自身传统毫无疑问的吸引力^⑤,而且人们也可以在中国的科学史中找到这些蛛丝马迹^⑥。

在形式上,扩张型中心主义和整合型中心主义都预设了理论上的真理,并且时间标准上的有效性已经被明确地确立起来了。至于“相异”的思想方式,这些类型的中心主义的典型假设可能是,其他的思想方式可以被视为一个人自己的初级阶段。因此,只要它们不阻碍总的发展趋势,不妨碍合理的文化适应,就可以对它们持宽容的态度。当然,这种合理的和一般性的标准将在没有那些不属于中心的标准的参与下得以界定。

在这种前提下可能存在宽容的实际理由,但是这些理由只在一定条件和有限的范围内才成立。这些限制将取决于宽容者,而不是被宽容者。在相似的前提下,坚持宽容的最重要的理由包括:对他者感兴趣;没有出自他者的真正危险;缺乏排除他者的真正实力;希望从他者那里获得利益。如

① 译自英国诗人鲁德亚德·吉卜林于1899年所作的一首长诗《白人的负担》(The White Man's Burden)。

② 参见《论语》第15章第4节:“子曰:无为而治者,其舜也与?夫何为哉?恭己正南面而已矣。”转引自W. Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 43。

③ “道家的无为思想大受守法主义者的欢迎,因为如果法律随时有效,就不需要任何实际的政府了。道家多种多样的策略,如欲进则退等作为聪明的技艺都给守法主义者留下了深刻印象。”参见W. Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 255。

④ 道家的园丁拒绝了一位儒士所提议的用机械汲水的办法。《庄子》第12章第11节:“吾闻之吾师,有机械者必有机事,有机事者必有机心。机心存于胸中则纯白不备,纯白不备则神生不定,神生不定者,道之所不载也。”转引自J. Legge, *The Texts of Taoism: Vol. I*, in *The Sacred Books of China*, Delhi: Banarsidass, 1977, p. 320。

⑤ 在处理人类发展的全球化方面,李慎之强调中国历史经验的可靠性以及它们在西方和其他地方出现的现代社会的危机面前的适应性。参见Li Shenzhi, *Globalisierung und Chinesische Kultur*, Trier: Zentrum für Ostasien-Pazifik-Studien, 1997, pp. 14-15。

⑥ “对中国人来说,做学问意味着记录和归类。不论什么现象都适时地记录下来,并根据不同的目的放入许多分门别类的间隔里。但是,一旦这样做了,学者们的工作也就完成了……没有什么挑战、驳斥、拒绝或争论……”这被说成是尊重自然科学和宇宙论,但中山茂认为,“这是一种根据先例和以前那些与希腊风格的逻辑说服形成对比的案例进行的论证”。参见S. Nakayama, *Academic and Scientific Traditions in China, Japan, and the West*, Tokyo: University of Tokyo Press, 1984, pp. 12, 58。

果缺少了这些条件中的任何一个,在排他型中心主义那里,宽容就不可能存在。

这个例子似乎与分离型或多样型中心主义的情况不同,也与单一取向上的宽容不同。在那里,大多数不同的思考和行动方式都可以被视为文化共同体,它们共同存在,无需任何关于任一领域的绝对真理或有效性的主张。这种思想观念很少有像德国人斯宾格勒(Oswald Spengler)在第一次世界大战时期用素朴的词语表达出来:“对其他人来说,没有其他的真理。对思想家来说,真理要么都是有效的,要么就没有。”^{[8]34}

在哲学中可以找到和这样一种立场相类似的想法,即“东方”和“西方”之间存在根本的差异,“两者永远不可相遇”。如果我们关注更多,而不仅仅是这两种文化,上百种“人种哲学”就可能繁荣起来。它们都可以通过不同的逻辑标准得到论证,可以用与他人极其不同的概念把他们的世界概念化,而他们的这些概念是不能用其他人的概念术语来翻译解释的。即使他们可能不具有任何相同的审美价值或道德价值,他们也不会去试图说服他人,他们不知道,其实根本没有什么值得争论。在这个世界上,人们会相互宽容,没有什么值得争论和不能宽容的。另一方面,很难想象为什么在这个世界上人们应该相互认真讨论。换言之,传统意义上的哲学不可能在怀疑论的假设上持续下去。正如在希腊和西方,印度、中国、韩国和日本,早期伊斯兰神学(正统派和自由派)产生以来的阿拉伯世界,非洲社会,以及可能在阿兹特克(Aztec)文明时期的墨西哥的实践,即用事实证明了此观点。

然而,这种文化怀疑主义^①没有风险,它们曾经被学术圈以外的人和流行书本认真地接受了。事实上,人类将继续寻找理由证实他们所坚信的东西,并将试图让他们彼此相信。因此,树立某种坚定信念就像“试验”不同类型的中心主义,一如在多极对话模式中的意图,是一项主要的哲学任务。人类“改变观念”的能力^{[9]257}对树立坚定信念来说是基本的,不仅需要文化间的培养,也需要文化内部的培养。

宽容正是立足于这个观点,而不是随便怎样,也不是怀疑论的或教条论的,而是相互感兴趣并不断努力在需要理性的地方激发性。目前,笔者没有看到哲学是怎样以其他方式进行下去的。

[参 考 文 献]

- [1] J.C.Gottsched, *Erste Gründe der Gesamten Weltweisheit*, Leipzig: Breitkopf, 1756.
- [2] J.C.Plott, *Global History of Philosophy: Vol.2*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.
- [3] W.A.McDougall, "Mais ce n'est pas l'histoire! Some Thoughts on Toynbee, McNeill and the Rest of US," *Journal of Modern History*, Vol.58, No.1(1986), pp.19-42.
- [4] G.W.F.Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie.3 Bde*, Leipzig: Reclam, 1982.
- [5] H.G.Gadamer, "Europa und die Oikoumene," in H.H.Gander (ed.), *Europa und die Philosophie*, Frankfurt/M.: Klostermann, 1993, pp.67-86.
- [6] E.Holenstein, "Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung Interkultureller Missverständnisse," in *Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998, pp.288-312.
- [7] Mencius, *Mencius*, trans. by J. Legge, Hong Kong: Culture Book, 1980.
- [8] O.Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte: Vol. I*, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1975.
- [9] E.Holenstein, "Intra- und Interkulturelle Hermeneutik," in *Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998, p.257.

① 笔者在此没有使用“相对主义”这一术语,因为很难看出什么物体或事物可能与这种形势相关。