

文化间哲学是哲学的一个新分支还是新方向？

[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] 每一种人类文化都可能发展出其独特的哲学思维方式,从这个意义上说,每种文化对这个世界,对人以及人与人之间的正确关系都有自己的见解。在人类生活的许多方面都走向全球化的今天,出现了这样一个问题,即将来是否会出现单一的哲学形式或哲学方法?如果出现这种情况,不同的传统在形成将来这种思想的过程中会起到什么作用?如果不出现这种情况,我们是否必须放弃这一观念,即哲学永远支持普遍接受的真理或洞见?对此,可通过探讨(欧洲)中心主义、分析不同的哲学语言在思考自身方面的影响等途径来处理上述哲学问题涉及的某些方面,并采取“多极对话”的方式来克服哲学上的中心主义的普救论和分离主义的个殊论。

[关键词] 文化间哲学; 全球化; 欧洲中心主义; 普救论; 个殊论

Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?

Franz Martin Wimmer

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

Abstract: Probably every human culture has developed typical ways of philosophising in the sense that there were given explanations of the world, of what man is, and of the right relationships between human beings. Some of the cultures of the past have invented systems of writing and documentation, thereby establishing long lasting traditions of thought. Amidst a period of globalisation of many aspects of human life, the problem now arises, whether there will be one single form or method of philosophy in the future. If so, what then will be the role of the different traditions in shaping this future thinking? If not, do we have to give up the idea that

[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] 2009-08-31

[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。本文英文版最初发表在 Gregory D'Souza(ed.), *Interculturality of Philosophy and Religion*, Bangalore: National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, 1996, pp.45-57, 并被译为德文和西班牙文在德国、哥斯达黎加、阿根廷和墨西哥多次再版。本文译自印度 Anand Amaladass 博士主编、Satya Nilayam Publication 出版的 *Essays on Intercultural Philosophy* 一书的第一章。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 ever can be argued for universally acceptable truths or insights? Some aspects of these questions are dealt with by discussing the role of (Euro-) centrism in the historiography of philosophy, and by analyzing the impact of the different languages of philosophy on thinking itself.

Key words: intercultural philosophy; globalization; Euro-centrism; universalism; particularism

关于文化间哲学,本文不打算处理以下两个重要问题:首先,是否存在许多不同的哲学文化起源;其次,不同的哲学文化之间的理解和交流是如何可能的。关于第一个问题,我认为当代哲学思维方法理当然是随不同的文化结构而定的,并且哲学不仅起源于欧洲,也起源于世界其他地方^[1-2]。如果我们承认哲学问题主要涉及三个对象,即实在的结构、认知能力以及在形式和价值上的论证,换句话说,如果我们把存在论、认识论和伦理道德视为哲学研究的中心领域,那么情况至少是这样的。

持相反观点的人认为,哲学(“从严格的意义上说”)在西方文化即欧洲文化中仅仅只发展了一次,但这种观点并不是基于对内容的反思,而是基于思考和论证的特定模式。这种观点具有“欧洲”倾向,抑或说是相当“欧洲化”的。直至今日,全世界的职业哲学家的大多数讨论仍然没有摆脱这种观点。然而,这是不可信的。如果我们仅仅从欧洲人的视角出发,在探讨全球问题时继续使用欧洲人的概念和方法结构,那么,我们有很好的理由认为今天的哲学和将来的哲学都具有严重的缺陷^①。如果哲学不能超越其“欧洲性”,并走向真正的全球化,它就不能为将来的人类提供答案。因此,一般说来,哲学拥有几个并且是许多个来源,这是有诸多原因的。接受这种观点也是有诸多原因的。但,真是这样吗?

不同的特征存在诸多来源,并且这些来源并不总是存在于文本之中或学术论文中。这些来源表明哲学在非洲以及美洲、亚洲和欧洲都是独立发展的。我们在所有这些例子里并不能找到大一统的体系,却能发现思考论证的方法之“网”,它在继续影响当代哲学。这就导致了第一个问题的产生,即不能用特定的语言和文化所产生的语言概念工具来表达的哲学是怎样提供给我们被确定为普遍正确的或有价值的答案的。涉及文化间哲学的思维方式的可能性和必要性的问题是至关重要的。

关于理解的可能性问题,我认为应该从这个角度来看,即哲学家之间的交流和理解究竟是如何可能的?这本来是一个非常普遍的主题,本文不打算在此讨论这个问题。相反,要分四个步骤讨论以下问题:文化间哲学是哲学的一个新分支还是新方向?

首先,需要注意的是,由欧洲的哲学史家和哲学家所讲述的哲学故事大体上是一个独特的、发展人类理性的故事。其主要的代表人物又碰巧都是男性、白人和欧洲人。我们的首要任务就是评价并修改这样的故事。其次,哲学家们除了拥有通过他们的话语展示出来的他们所思考的东西之外,没有其他任何东西。话语出自在特定的语言和文化语境中形成的词语。换句话说,哲学家们的问题、方法及貌似有理的论证和信念都是在一个世俗的社会和文化结构中产生的。但是,如果他们要进行哲学分析,他们又总是试图获得跨文化的洞见。因此,哲学可能会沿着文化间方向发展吗?这一问题不仅仅是另一种外来的新鲜事物,而且是知晓所有模式的文化偶然性的每一种思想的基础,然而,目的在于认识。在这些条件下,哲学只可能是多极对话(Polylogue)而不是多元对话,多

^① 有关把“哲学”与“欧洲哲学”普遍对等的一种批判性讨论,可参见 F.M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*, Wien: Passagen, 1990。

极对话是目前仅次于比较哲学的重要概念。我们有必要使用新方法对其进行系统的哲学分析。再次,本文将概述常常被视为处理普救论和个殊论之间的两难问题的方法:否定普救论,坚持百花齐放。我认为人种哲学并不能解决这个问题。最后,本文将概括通过哲学编年史以及在这个领域之中的系统论证得出的一些结论。

一、单向哲学史有另一选择吗?

从“严格意义”上说,我们已经被告知哲学是欧洲的。作为一种文化理论,哲学思想已经不同于非哲学思想了。它可能往往是说不清楚的,但当人们计划成立哲学研究部门、举办会议、出版丛书或拟订参考书目时,它就常常会被引述出来。如果一般的哲学史中根本不存在中国思想或印度思想的描述,那么这些思想则都属于古代的思想家,这些古代思想家似乎与当代哲学没有多大关系。另一方面,一个人可以因为欧洲的影响,把19世纪或20世纪的某位印度思想家理解为(或说成是)非“印度”的哲学家^[3],但没有人会因为他读了老子而把海德格尔想象成一位非欧洲的哲学家。关于这种区分的潜在假设看起来似乎是一种默认:真实而纯粹的“文化”将在外来影响的冲击下丧失。人们想知道欧洲文化将在什么时候以怎样的方式失去一种类似的真实性。

在那种条件之下,非欧洲的思想家的处境很不妙:他们要么像欧洲哲学家那样做事,要么像他们的祖辈曾经做过的那样行动。在前一种情况之下,他们并没有被看成是他们各自文化的真正代表;在后一种情况之下,他们不会被看成是真正的哲学家,至少当代的理论哲学家肯定不会严肃对待他们的论证。从他们的观点看,根据全球欧洲化的愿望程度,一种或另一种行为都可以得到肯定或否定的判断,但是纯粹而排他的欧洲哲学图景仍然原封不动。不论人们说哲学是欧洲文化的负担(正如海德格尔所说),还是认为它是欧洲中心主义的一个特征(罗蒂是这样认为的),抑或把它视为这种文化的伟大成就之一(大多数人似乎是这样认为的),这都没有多大差别,对非欧洲的思想家来说并没有什么不同。无论如何,在他们的声音被听见之前,他们都将排除在哲学史之外。

并非只有欧洲人才这么想。非洲、印度、日本或拉丁美洲的哲学实践与教学情况,表明以欧洲为中心的姿态在全球范围内得到了认同;今天所有的哲学家的师承谱系都是由一连串的欧洲人的姓名组成的。当然,儒家对启蒙运动时期的影响,或者伊斯兰教的形而上学对中世纪哲学所产生的强烈影响也被提到,但是这一切只有在与一种独特的传统,即欧洲传统的发展相关联时,才会被看成是重要的。同样,在这样一种普遍的哲学史观中,还不能指望非洲哲学受到重视。人们不是忽视非洲思想家,就是把非洲思想视为两种情况之中的任何一种情况:即让非洲哲学成为“真正的”但与普通哲学不相关的哲学;或者声称非洲哲学是当代哲学的一个分支,但不是真正的非洲思想。我们不得不问:哲学史家们在这种处境下该如何做呢?

必须就针对外来者的前提条件和限定功能对蛮族(the barbarian)、外地人(the exotic)及异教徒(the heathen)^①作出区分。也就是说,哲学学科必须重新建构自己的意识形态,目的是为了给世界不同地方的哲学之间的交流建立一个和平的基础,一个多极对话的基础。

^①“他者”的这些区别在维默的著作 *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte* (Wien: Passagen, 1990, pp. 80-97) 中有详尽的讨论。对这三个词语的区分表明了人们对待“他者”的几种态度。“野蛮人”被认为是与某人自己的文化理解相差很远的人,如果他们不能被隔离,就可用一种方法或其他方法,把他们教化、文明化或消灭。这就意味着野蛮人永远也不能被视为平等的人类来对待。“外地人”被定义为更加有教养的野蛮人,他们具有与其相符合的具体美学价值。野蛮人被剥夺了自身存在的公正性,“外地人”的存在一般说来是可以接受的,并意味着普遍化的可能性:一个人可以成为他人眼中的“外地人”。第三个概念“异教徒”或“外邦人”意味着“传教士的傲慢”,这一点既成为有知识的特征,也成为缺乏知识的特征。

在此之前,我们对人类哲学思想所作的诸多判断都太不成熟了。建立一种多极对话说起来容易,做起来难,因为只有预设一切思想传统在认识论上都是相互平等的,我们才能做成功。难以想象在这种预设之下人们如何完成哲学工作,而设想哲学思想如何从回避多极对话的一切有价值的传统之中产生出来,则几乎是不可能的。

至少有一些鼓励这种哲学新观念进行实践的否定性规则存在:不出版各种“印度学”范围内的与印度哲学有关或属于印度哲学的书籍;不把非洲哲学视为某种只有非洲文化研究者感兴趣的东西,等等。显然,非洲、日本、中国或印度传统的哲学是哲学,并非只有研究“亚洲之魂”或“非洲之心”的人种志学者或读者才对其感兴趣。

二、跨文化哲学:普世之梦

说到哲学,我们面临一种永恒的两难困境:哲学家们永远也不能证明被他们概念化的东西,他们能证明的是在特定语言中通过概念和话语形成的东西。而语言总是依赖于一定的文化、社会和历史环境。但哲学家们至少总是假装以理性的名义说话,这就意味着他们的判断试图对所有人来说是正确的,并且永远是正确的。因此,这个两难的问题是:如果我们对世界的理解以及表达这些东西的途径都是十分(不是在狭义上说的)不必要的,那么我们又怎能获得跨文化的、在全球范围内有效的洞见或真理?

黑格尔和海德格尔选择跳出这一困境的一种办法是信任某种被说成是例外的语言;另一种办法则是建构一种新方法(如笛卡儿、胡塞尔或维也纳学术圈),这种方法不依赖于任何传统或文化创造。

黑格尔使用德语动词“aufheben”就是采用的第一种方法。黑格尔提醒我们“aufheben”传递给我们三个拉丁语动词的意义,分别为“conservare”、“negare”、“elevare”。他相信在这种情况下,德语不仅与拉丁语不同,而且它确实抓住了本体。海德格尔把信心转变成为信仰。如今,这种过时已久的行为遭到了很多人的嘲笑,但面对这个问题并不容易。

克瓦西·怀尔杜(Kwasi Wiredu)在谈到他的母语库阿语和英语之间的关系时,提到了“对概念去殖民化(decolonized)的需要”。因为对一个母语是库阿语的人来说,诸如“真理、实在、知识、自我、人、空间、时间、生命、物质、主观性”等词语的意思和许多母语是英语的人所描述的意思是不相同的。怀尔杜的建议值得考虑:尝试用你自己的非洲语言去思考这些词语,在思考结果的基础之上,用一些元政治语言去思考这些词语,与此同时,检查这些相关问题的可理解性或者那些让你感兴趣的、用来解决问题的方法的可信性^[4]。

怀尔杜的思路是对的,但他的思想走得太远:“通过评论和检查元政治语言把这么多概念用非常不同的语言”去殖民化(decolonise)是不够的。对于所涉及的每一种语言,都必须做同样的工作,这就意味着随之也要进行哲学术语去历史化(dehistorisation)的工作。无论如何,把这些发现翻译成新的术语是必要的。由于哲学概念的修正、批评和翻译及问题的描述都要求可理解的结果,因此就肯定存在某种标准的术语——而这些标准只能在一种传统中发展。于是这个问题就更重要了:我们可否在不依赖或者不开创任何传统的条件下对诸传统加以批判或分析?我们不能。

走出这种两难困境有两种办法,第一种办法是去寻找一种可超越每种文化条件的单一的推理方法。这是笛卡儿、康德、黑格尔、马克思、胡塞尔和整个分析哲学的方法。然而,不论是在过去,还是在将来,没有任何一种方法让所有的思想家都对之深信不疑。第二种办法是培养伦理特征,并称之为“哲学”。在这种情况下,翻译和解释的问题就会被简化,同样被简化的还有观众。劳尔·福内特·贝坦科尔特已经阐明了这种两难情形:“当然,我们曾坦率地批评过欧洲人或欧洲哲学的普

遍性,但是我们批评它是因为它几乎不具有真实的普遍性,不但如此,它还表现出大量的欧洲民族优越感。”^{[5]97}

对哲学来说,决定性的问题是,有谁知道真正的普遍性究竟是怎么回事?如果没有区分真假的普遍性标准,对“欧洲中心主义”的每一种批判或任何类似的批判就等于是一堆废话。这里的任务至少包括三层意思:在每一水平上反映出来的文化性或每种思想的区域性;寻找普遍有效的论证和概念;公正对待各自的地域性哲学传统。

三、“人种哲学”是一条出路还是一条死路?

人们可以在约翰·戈特弗里德·赫德(Johann Gottfried Herder)于德国法西斯民族主义鼎盛时期对哲学的描述中找到这样的主张:“语言让知识民族化。”^[6]这种主张很容易被当做许多试验性方案,目的在于拒斥和表达普遍有效的知识之梦,而不是拒斥其民族的、地区的具体情感或世界观。这种尝试往往与解放政治或意识形态的运动联系在一起,原殖民国家的知识分子反对殖民文化的统治,更为普遍的是,这种趋势在欧洲也不断强化,结果形成了地方主义和民族主义运动。“俄罗斯灵魂”和“克罗地亚哲学”可以在十年前的课本中找到。

乍一看,这种思维方式背后的意图似乎在于文化的解放:它是一种反对学术和文化中心主义的反应,它确立了知识和思想的标准,并把这些知识和思想标准推向外围。在这一过程中,中心与外围之间的双边交流事实上是不存在的。人种哲学家们因此论证说,欧洲哲学家佯称他们的哲学是普遍有效的且代表全人类的说法往往是错误的。这些哲学家甚至是为了他们自身的利益才这么说的,换言之,就任何合理的存在而言,他们可能是人,也可能不是人。事实上,由于哲学家们来自世界其他不同地方,欧洲哲学家所表达的就只是他们自己的阶级思想或文化传统。

如果这是真的,我们为什么不承认每一种文化表达他们自己思想的文化传统并把这些表述称为他们自己的哲学呢?为什么不同的哲学应该以一种客观的方式进行相互之间的对比呢?他们相互之间也应该有对等的术语。这种哲学观念将导致这样一种情形,即有一百朵花争奇斗艳,可能每一朵花都不同,这一点看起来就像是后现代时期的某种观念。

但是,这种观念存在可怀疑之处——论证本身的方案及任何理论实践中的基础和先决条件都是值得怀疑的。如果思维方式的文化限制和分离之特性是真实的,那么信任和利用之间就没有区别。当然,这本身是没有争议的。我们需要反省的是哲学论证本身的可能性。让我们通过讨论当代非洲哲学中关于人种哲学的一些内容来阐明这一点。非洲的“人种哲学”常常在与比利时传教士普拉西德·唐普尔(Placide Tempels)的班图哲学^①相关的著作中被探讨。在唐普尔的方法中,已遭到批评的也是最具特征的一项内容,即极其传统的文化思维模式,这种思维模式往往被看成是绝对的、普遍的和不可改变的。据说,这样一种观念出自种族逻辑的立场,它虽然已经被抛弃了,但仍然具有影响力,正如其主旨一般,它是持久稳定的,并且习惯上被看做是本土化的。

针对唐普尔的态度(非洲人和非非洲人都在实践),在非洲,特别是在政治去殖民化时期之后^[7],有过一场生动的讨论。特希亚马朗加·恩图姆巴对这一议题的讨论进行了总结。他列举了以下或明或暗的观念,这些观念形成了唐普尔对“班图哲学”的描述:(1)班图人有传统的哲学。(2)这种哲学是狭义的存在论。(3)与欧洲的本体论相比,班图本体论的核心观念是力量而不是

^① 洪通基在1969年写道:“比利时传教士的这种班图哲学一直流传到今天,在一些人的眼里,那是一种‘非洲哲学’。事实上,它是一种拿哲学作伪装的人种学著作,抑或更简单地,如果我创造了这个词,它是一种‘人种哲学’著作。”参见 P. J. Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality*, London: Hutchinson, 1983, p. 34。

本质。(4)班图哲学不能明确地表达自身,它是一种无意识的并且潜藏在班图语言和制度中的一种哲学。欧洲哲学概念是必需的,它适合用来说明这种含蓄的思想。(5)班图本体论不仅属于和唐普尔生活在一起的巴鲁巴人,而且也属于所有的班图人,甚至属于一切“原始”人^[8]。

上述论点引起了诸多争论,但第四个论点是最让人感兴趣的,特别是在政治去殖民化时期,在非洲的许多大学都将理论哲学制度化的时期,尤其如此^[9]。它保留了一个永恒的核心话题,即一个人能否说在今天的非洲(尽管在现代非洲社会,班图哲学的功能应受到质疑,但这当然是小事一桩)仍然存在这样的哲学家或传统思想,它属于特殊的非洲思想,并可能影响至今。于是一连串的问题就产生了:这样一种非洲哲学的特征应该是什么?有没有逾越非洲大陆诸多语言和传统的某种一致性?这些传统是否可以重新建构,又该如何重新建构呢?等等。那些相信有非洲哲学,“并且不仅仅只有非洲哲学”的人试图从不同的进路来回答这个问题^①。从历史的角度看,这个问题在二战之后、唐普尔的书出版之前就已经讨论很长一段时间了。

在这些前唐普尔研究方法中,最引人注目的一个方法是通过诗人艾梅·塞萨尔(Aimé Césaire)新创造的一个术语——“黑人运动”逐渐被人们了解到的,这一方法通过塞内加尔总统列奥波尔德·塞达·桑果(Léopold Sédar Senghor)的作品引起了公众的特别关注。桑果试图反复表达他的看法:“与法国人、阿拉伯人的特征相比,黑人的特征可通过一种不同的理性形式表达出来。”桑果将笛卡儿视为法国最杰出的代表人物之一,他论证道:笛卡儿哲学的特征在于它是思维的主体与实在之间保持的一种有距离的客观关系。在主体和客体之间,这种视觉理性(visual reason)是有区别的,它以一种冷静而审慎的方法分析了客体领域,根据桑果的理论,这种视觉理性是法国的,或在更为普遍的意义上,也是欧洲的^[10-12]。

这种客观理性被认为优越于某些人类活动范围内的任何其他理性,特别是优于科学技术领域中的理性。另一方面,如果进行专门实践,这种理性便会降低人的情感和社会生活的可能性。因此,桑果把这种对视觉理性的补充称为包容性理性,这种包容性理性并不是理性的低级形式,而是一种同样必要的并由黑人描述的理性。

黑人运动已经产生了优美的文句、诗歌和想象,但也保留了人类中与那种属于非洲人所担当的角色相反的客体。持相反意见的学者,如来自加纳的马西安·托瓦和来自贝宁的波兰·洪通基则指出,黑人运动作为人种哲学的一种表达,开创了一种与自身文化身份相关的幻觉意识。这种幻觉意识被认为是与其他意识完全不同的一种意识,因此,它很容易成为新殖民主义意识形态的一部分^[13-14]。

这种形而上学的人种哲学代表着一种黑人的观念,但也遭到了批评。例如,如果说一个民族、一个国家、一种文化的所谓“哲学”是从制度和语言的结构中提炼出来的,甚至是从神话故事或谚语中提取出来的,人们当然应该质疑这些发现的哲学意义。有谁能从中学到什么?至少在讨论非洲的背景之下,这样的工作通常是借用一个或另一个欧洲传统的解释性概念而得以完成的。如果他们自己传统中的或者反映其历史和语言结构的谚语和传说故事有材料翔实的证明,那么人们就会表现出对解放充满兴趣——欧洲人在18世纪末19世纪初期民族主义兴起之时,也是这么做的。但是,这些谚语和箴言、传说和神话故事以及这些语言模式和结构的收集能提供哲学问题的论证吗?我想它们是做不到的。

我们能通过阅读格林童话故事而获得关于康德时间观念(或道德义务)的支持或反对意见吗?

① 六种“人种哲学”的进路由霍夫曼(Hoffmann)、格尔德·吕迪格(Gerd-Rüdiger)、诺伊格鲍尔(Neugebauer)和克里斯琴(Christian)作出了区分。参见P.J. Hountondji, "Ethnophilosophie = afrikanische Philosophie? Bemerkungen wider den Zeitgeist," in *Afrikanische Philosophie: Mythos und Realität*, Berlin: Dietz, 1993, pp. 219 - 240.

当听说康德的绝对命令理论经一些吉库尤族(Gikuyu) 谚语证明是无效的时候,在我看来,这真是太荒谬了。我们没有从吉库尤族或蒂罗尔人(Tyrolian)、中国,抑或其他谚语中学到的东西,正是我们应该确切了解的东西:什么是标准?什么是方法证据?这些标准和证据可以在哪里找到?我们是否有权利说一个命题是对的还是错的?那个标准是有效的还是无效的?箴言可能已经告诫我们应该小心谨慎,但箴言没有教给我们获得知识的方法。箴言永远都不会“反驳”任何(哲学的或其他的)论证,因为大多数人种哲学家似乎思考的是谁对他们各自(包括种族、语言、“真实的思想”或其他什么)的权威充满信心。

怀尔杜曾强调这一简单的事实,即每一个人都是一个“人种”,因此都可以发展出他自己的人种哲学。但怀尔杜认为:“对英国哲学的参照未必能解释成是暗指英国乡村的公共世界观(Weltanschauung)。”^{[15]37}为什么我们期望加纳或肯尼亚的乡村共同体与英国或奥地利的乡村共同体在这方面有不同之处呢?

每一种人种哲学都存在一个两难的困境:一方面,必须重视到目前为止被忽略和漠视的诸传统,唯一的事实是欧洲在哲学和其他领域的历史编撰都是地方性的;另一方面,这种解放方案通常是以欧洲的分析概念和方法为基础的,因此给人的印象至少是双重的:“这个”欧洲的存在,对其他诸传统而言都是不公正的,并且对任何传统思想的解释来说,欧洲概念化不仅被视为是恰当的,而且被认为都是必需的。

虽然人种哲学的主题在关于当代非洲的讨论中十分突出,但是这一现象绝不仅限于非洲,还包括拉丁美洲、亚洲和欧洲。最有特点的是人种哲学中没有一个分支接受一种跨文化的权威哲学观念。此外,一批有代表性的作家和他们的立场受到了批判,他们中最杰出的是黑格尔。在关于从批判欧洲中心主义的主张到批判普遍主义的许多讨论中,几乎没有人不引用黑格尔历史哲学的讲稿。可他的陈述除了在欧洲有回应之外,到目前为止,在美国历史中一直是无足轻重的。当黑格尔的思想被用来处理非洲问题的时候,我们就可以在他的演讲中找到类似的、无足轻重的,抑或更为糟糕的内容。

因此,在人种哲学家中,黑格尔和列维-布留尔(Lévy-Brühl)及其他人一起被贴上了主要的帝国主义思想家的标签^[16]。我认为我自己并没有过分强调个别思想家的作用,只不过想在此尝试更深入地探讨黑格尔的思想。

首先,必须承认黑格尔只是清楚地陈述了大多数理论哲学家直到今天都还在含蓄地预设和实践的东西,即只有一种正确的人类历史,只有一种正确的理性,并且这一历史必然导致当前的情形。

其次,我们可以明确地肯定什么是美德与罪恶,我们可以暗中察觉不同的传统和语言在哲学方面的长处和短处。把西班牙语从世界哲学大会的官方语言中排除出去,一如最近的报道所说,意味着对黑格尔观点的支持。但是,黑格尔至少也曾试图去论证他的观点。

再次,对黑格尔的历史观和哲学史观提出的反对不必导致一种完全不同的观点产生。例如,非洲人和美籍非洲黑人作家一直试图指出,非洲的历史在西方化时期到来之前并非无足轻重。他们中的一些人为了证明自己的观点,说希腊哲学和科学是埃及的,也就是非洲的舶来品。迪奥普(Anta Diop)或姆巴宾格·比洛洛(Mubabinge Bilolo)把亚里士多德说成是非洲哲学家的学生,这种看法对大多数欧洲人来说都是非常不舒服的^①。但是,迪奥普和比洛洛这样做有意无意地开创了一种新的、到目前为止尚未得到承认的以非洲为中心的人类历史。这种观念与黑格尔的思想观

^① 参见 M. Bilolo, "Die Alassische ägyptische Philosophie. Ein Überblick," in C. Neugebauer (ed.), *Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika*, Wien 1989, Frankfurt: P. Lang, 1991, pp. 199 - 212. 进一步的讨论,可参见 *Bernal in the Bibliography*.

念并没有多大区别,只不过这种独特的历史处境、内容和形式在感觉上有点不同罢了。

对这个问题,我们必须保持谨慎。黑格尔力图把所知的一切历史事实概念化,并让它们与一个大的图式吻合,就这种努力而言,他并不是独一无二的。马克思是这样做的,巴克勒(Buckle)、斯宾格勒(Spengler)、汤因比(Toynbee)、雅斯贝斯(Jaspers)也都是这样做的。这说明在一长串的欧洲哲学家名单中,只有少数人试图描述并解释人类从其起初到目前状态之漫长而崎岖的发展道路。这些人为什么要这样做?这是一个疑问。正是这个问题牵涉到了谁对一切所知的历史事实拥有一个完整的解释框架感兴趣以及他感兴趣的原因何在;另一个问题是一个人能用这种问题来避免观点变得褊狭,这又如何可能?

人种哲学家告诉我们,根本没有必要为黑格尔方案(Hegel-Project)发生争吵。这一方案的核心可在对希腊哲学中发现的一系列独特的基础问题的深信不疑中看清楚,因此,希腊不仅仅是另一种文化和思维方式,而且还是人类文化的范式。

人种哲学家可能会告诉我们存在许多或者至少是好几个“希腊”。事实上,何塞·马蒂在一百多年前就说过:“我们的希腊,它比那个不属于我们的希腊更好。”^{[17][18]}他的“希腊”(阿兹特克文化)肯定不是我的“希腊”,反之亦然。根据马蒂的观点,对全人类来说,一个希腊也没有。根据黑格尔的看法,就有一个希腊。但是对每个人来说,如果有且只有一个“希腊”,那就不是不足挂齿的,而是令人吃惊的。根据黑格尔的理解,马蒂的表述只能被看成是天真幼稚的。

不是只有黑格尔一人想以他的方式走出困境,有一位哲学家也力图阐明这一点,他就是胡塞尔。在关于“欧洲科学的危机”的演讲和其他文章中,胡塞尔在其论证中并没有以一个殖民主义者的口吻声称只有西方文化可以衍生出比其他文化“类型”更多的东西——这个问题对他研究哲学来说是非常重要的。

黑格尔和胡塞尔是对的吗?马蒂和迪奥普是对的吗?谁有资格判断?根据什么标准判断?

在此需要冒什么风险?对哲学进行传统的(欧洲)理解是否可能?这种理解首先意味着特定的判断是可以寻找的,通过纯粹理性的论证,它就会一目了然。如果欧洲哲学的目标是虚幻的,那么,无论何时,只要人们相信那方案的可能性,他们就会背叛自己。如果欧洲哲学的目标不是虚幻的,那么人们与之断绝关系去寻找正确的道路,就意味着损失严重。

谁能作出判断?根本不存在我们可用来判断黑格尔方案和马蒂方案谁对谁错的处于地球和文化之外的理智。我们必须再次运用我们自己的心智。我们不得不继续使用不同的语言去寻找并表达我们的思想观点。所有这些语言都将被特征化,没有哪种语言能完全适应我们试图思考和表达的东西。区别与定义之间的游戏将继续下去。我们永远也无法确定我们的任何表达确实说到了问题的关键了,因为作为哲学家的我们除了用自己的词语,永远也不可能用其他什么方法来表达我们的意思,并且所有这些词语都植根于特定的、非常特殊的文化处境和经验。

但是,我们大可不必只在过去之中去寻找这个独一无二的希腊,这样的希腊还没产生。在跨文化的方向中去进行哲学分析,意味着要关注多种多样不同的人类文化。同时,它帮助我们进行论证,而不是后退到相对主义之中。这些方法也许能证明:过去的欧洲思想家的思维方式不是我们从事哲学研究必须要沿袭的方式,我们同样可以在合作而不是分离之中找到其他许多方式。

四、推论和任务：多极对话模式

推论一：人类的全球化处境通过不同的思维方式组成了专业的哲学自我批判式评价。我们不得不承认哲学家受到的任何专业训练都把一般术语“哲学”等同于文化标准术语“欧洲哲学”，是一种误导。这种等同,长期以来,至少在西方,对几乎所有的职业哲学家来说,已经是平常之事了。这

不是一项容易的任务,因为就它而言,一个必要的前提条件——到目前为止不是某种充分的欧洲中心主义——已经受到批判并发展成一种对中心思维方式的普遍批判,且形成了一种非中心主义的哲学理论。

推论二:现在与将来之间的文化传统关系已经被分析过了。首先,我们将以一种全面而不同的方式再次重建不同的思想传统。在这个领域,当代非洲哲学家做了先驱性的工作。然而,如果他们的工作不仅能提供更好的自我理解,而且能促使具有不同文化创造的人们之间有更好的理解,新范畴和新观念就一定能够得以阐明。这将是欧洲启蒙运动以不同方式的继续:它不是依赖于某种独一无二科学方法,而是依赖于开创一种诸多传统的多极对话^①。

我们必须考虑这样一种多极对话的多种前提条件及其局限,以及预期结果。加上其他传统的影响,它们的不同等级和形式也必须进行区分。为了便于说明,让我们列举四个相关传统:A、B、C、D^②。在所有这些传统之间,影响可能是单边的(\Rightarrow)或双边的($\Rightarrow\Leftarrow$)。在这些条件之下,我们可以从形式上区分以下模式:

1. 单边中间路线影响: $A\Rightarrow B$ 和 $A\Rightarrow C$ 和 $A\Rightarrow D$

这种情况,即A、B、C和D之间没有对话(当然也没有多极对话),这在逻辑上是可能的(但是在现实生活中不大可能出现)。除了A之外,每一种传统都被认为是“野蛮的”,也就是说,B、C和D不得不通过某些方式被改变和消除,以达到最终被征服的目的。这个任务是对A的扩展和对B、C、D的消除。这一观念背后的思想通过诸如“文明化”(civilisation)、“西方化”(westernisation)、“文化帝国主义”(cultural imperialism)或“欧洲中心主义”(Euro-centrism)这样的术语表达出来。应该注意的是,在B、C和D的模式中,它们之间是相互忽视的。

2. 单边传递影响: $A\Rightarrow B$ 和 $A\Rightarrow C$ 和 $A\Rightarrow D$ 和 $B\Rightarrow C$

在这一阶段,任何对话都是没有必要的,尽管有两边都影响到了C(从A这边和B这边)。A和B之间的比较性描述将成为可能。对传统A来说,在这种情况下,每一种其他传统都是未开化的,B忽视D,C也忽视D。但是,B模仿A,因此用从A那里获得的部分观念把C“文明化”。

3. 部分双边影响: 对话时期

在逻辑上可能经过的阶段:

从 $A\Rightarrow\Leftarrow B$ 和 $A\Rightarrow C$ 和 $A\Rightarrow D$

经 $A\Rightarrow\Leftarrow B$ 和 $A\Rightarrow C$ 和 $A\Rightarrow D$ 和 $B\Rightarrow C$

到 $A\Rightarrow\Leftarrow B$ 和 $A\Rightarrow\Leftarrow C$ 和 $B\Rightarrow\Leftarrow C$ 和 $B\Rightarrow\Leftarrow D$ 和 $C\Rightarrow\Leftarrow D$ 和 $A\Rightarrow D$

在这些模式中的每一种模式之间可区分出好几个阶段,我们可以迅速把它们全部列出。部分双边影响是有选择的文化适应过程。对传统A来说,其他一些传统不再是“野蛮的”,但属于“外族的”。B、C和D之间也越来越这样认为,但相互间的影响却一直存在。最后一行中用符号标出的阶段显示出除了D之外所有相关传统之间的一种多极对话。在这种情况下,比较哲学是肯定存在的。

^① 这里谈的是“多极对话”,而不是“对话”,也就是说它涉及的是许多方,而非仅限于两方。虽然“dialogue”中的“dia-”意味着“在……之间”,但在语言学上并不意味着“两者”。虽然联想到对话是发生在两个人或两种立场观点之间的,这一点很常见,但在语言学上它并不意味着“二”。甚至比较哲学通常具有双重意味,不是复制比较和对话。“poly-”意思是“许多”,指的是需要记住可能有许多传统和立场观点存在。“多极对话”本身在绝对的意义上不是新造的术语。古希腊使用“polylogia”这个术语来表示在谈话的同时涉及的许多内容、谈话的种类,这些当然可以通过个人来实践。这里使用的是许多人的意思,象征着许多哲学传统,相互之间就同一话题或问题进行谈论。

^② 如果在一场讨论中既没有对“A、B、C、D”究竟是什么意思达成一致共识,也没有就传统与什么相关联等形成共同看法,这一点就根本是不明确的。如果在人权的争论中,儒家与欧洲和伊斯兰教关于人的观念相互间是对立的,那么非洲传统的“muntu”观念也能被反映出来,并且这样的例子还可以举出一长串。但是,这里我只打算思考该问题的表象。

4. 完全双边影响：多极对话阶段

$A \rightleftharpoons B$ 和 $A \rightleftharpoons C$ 和 $A \rightleftharpoons D$ 和 $B \rightleftharpoons C$ 和 $B \rightleftharpoons D$ 和 $C \rightleftharpoons D$

对每一种传统来说,任何不同都是“外国的”:这是多极对话和文化间哲学所要达到的最终形式。

如果我们设想一下这些不同的模式,尤其是严格的单极对话和多极对话模式,需要强调的是这两种对话模式在现实世界中都是不大可能的。既不存在只是单纯的单方影响,而没有来自另一方的影响,也不存在多方之间完全对等的相互对话。与众多他者相比,人们往往至少对一个“他者”更感兴趣。下面来详细阐述这些哲学模式:

由 A 走向 B、C、D 的“理想”单一对话如图 1 所示:

首先,A 没有受到来自任何他者的影响。其次,其他各方之间存在冷漠和忽视。再次,A 对其他任何一方的影响都是相等的。值得质疑的是,这些项目之中的任何一项是否曾在真实的谈话中发生过,但真实的进程最终是以这样一种模式结束的。在单一对话模式中,存在许多绝对优先的单边观念,由于我们探讨的是“中心主义”,因此,哲学中的“南—南对话”就缺乏了。为了让世界的其他地方都受到洗礼并得到发展,“白人的负担”这一观念在所有地区和方面都行动起来,这是有或可能有的情况。然而,这种观念自身并不现实。它能成为规范化的观念吗?有人以一种非常强烈的假设来相信那种情况,也有人肯定 A 在与他者相区别的各方面都是正确的。我怀疑这可能会通过文化独立的途径表现出来。

现在让我们设想一种存在于 A、B、C 和 D 之间的“理想的”多极对话(见图 2)。

有出自每种传统各方之间的影响,每种传统都对对方感兴趣,所有的影响都以同等强度在进行。

同样,这不是对现实情况的描述。但思考这样一种概念是否能在全球范围内作为实践哲学的规范概念,则是十分重要的。从逻辑理性的角度看,似乎更为合适:只要存在不同的观点,就不可能有绝对正确的预设。这里只预设了在尽可能多的方向激活的人类理性将起作用。

现在我们要问:多极对话条件之下的哲学是否可能?这个问题或许可以通过对历史观念的分析找到答案,在此本文无意这样做。

推论三:当前,我们在对哲学史进行描述和解释时,不得不避开一个连续统(continuum)的图像。我们宁愿建立互相之间相对独立的具体的连续统观念。如果一开始就建立一种对诸多文化中的某一种文化特别依赖的分期、分类和可解释的观念,那么我们就不能证明是什么让我们有权利把人类想象为以一种独一无二的方式进行思想的。因此,不同文化传统公开地证明西方理论的矛盾,试图建立一种对所有其他思想、生活或文化都有效(并且优越)的“独一无二的哲学”。

有两种方法通向一种新的哲学史观:首先,正如现代编年史传统所描述的那样,我们可以分析单一连续统的西方图像之矛盾;其次,我们可以从许多非欧洲传统中采纳不同的范畴和概念,从而获得一种新的哲学史观。下面来简略地勾画这两种方法。

首先,当我们在阅读与康德的哲学思想及其对哲学的贡献有关的不同记述时,“康德”是否是一个正确的名字就完全值得怀疑。让我们来看看记述“康德”的四本书。伯特兰·罗素(Bertrand Russell)在他的《西方哲学史》中描述了一位重要的、颇有影响力的认识论学家,其主要成就是《纯粹理性批判》,源于先天批判工作。同时,康德的后期著作不应过于严肃。在由苏联科学院的一些学者写的《哲学史》中,我们看到的是另外一个人。他们的“康德”在陷入实在与经验、自由意志与决定论之前,是一个重要的方法论者,因此,反映的是一个资产阶级思想家生活在封建主义国家中的

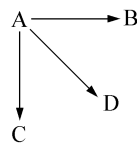


图1 单一对话图

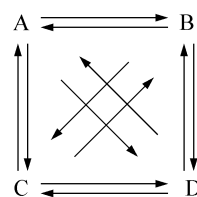


图2 多极对话图

矛盾。后来,这个“康德”退而研究形而上学的问题。在欣里希·克尼特迈尔(Hinrich Knittermeyer)的文章《德国哲学中的德国人》中,“康德”只不过是无论在哪里都很极端的人,因此他必须完成对理性的批判。之后,“康德”从陌生的形式主义中“康复”过来,并撰写了他的主要作品《判断力批判》。在“康德”的后期作品中,他的哲学著作是最佳的。被视为最后一个的“康德”是在弗雷德里克·科普尔斯顿(Frederick Coplestons)的《西方哲学史》中被发现的;科普尔斯顿再一次以“纯粹理性批判”为中心,但他的“康德”的主要成就不是认识论,而是形而上学,尽管是在一种狭义的意义上说的。作为形而上学者的“康德”无视正确的各种传统,他陷入了矛盾之中(耶稣会士对康德的描述与苏联学术界的描述非常相似)。

所以,每个哲学史家都在讲述他自己的故事。康德哲学的故事不止一个,欧洲哲学的故事就更不止一个了。诸观点的相对性是我们阅读哲学故事首先要学习的第一课。

其次,如果我们采用非欧洲的哲学史范畴会发生什么情况。西方传统中的哲学编年史采用二分法是很普遍的,也就是说,“唯物主义与唯心主义”、“唯理论与经验论”、“理论与实践”等等。这种二分法的目的——尽管不是论证,但也可能与这种事实一致,即在欧洲人的探讨中,有一种关于可能的知识来源的根深蒂固的论证,可供选择的東西也一分为二:不是感觉就是理性(或两者的某种结合)。印度哲学家区分出了六种可能的知识来源。哲学史家无法决定哪种传统是正确的,他宁愿他的责任在于尽可能公正地、有区别地去描述和解释哲学上相互关联的传统和思想。在这方面,二分法是很不完善的。因此,分期形式和内容的创新、分类与解释都只能指望具有不同文化背景的学者合作完成,并把他们的观点同等地集中在一起。

推论四:哲学系统问题的论证实践必须得到发展,这由尽可能少的文化结构决定。这是什么意思呢?在一个关于人权的中心议题,即“人”的问题上,不同文化传统之间的讨论就是一个例子。哲学家们试图找到证据支持他们的人权观念。他们应做好准备并得到充足的信息资源,从而不仅去说明并评价“humanum”或“Menschheit”,也去说明并评价班图语中的“muntu”或汉语中的“人”以及其他的相关概念。从对话(试图相互理解)中发展多极对话,在共同达成的思想基础之上加强相互信任。我们希望在這種多极对话中表达的思想观念在语言和文化上将是混合的(尽管这是不必要的情况)。

五、结 论

所有阶段的哲学家都想把本体论、认识论和伦理问题看成是与他们自己的文化和宗教环境相对独立的东西。当代哲学的具体问题是在这样一种环境中产生的,即过去的一种文化背景在全球范围内使它自身比其他文化背景成功,变得去传统化,更像是一种“科学”事业。

显然,这是哲学家们的秘密宣称,以获得一种具有跨文化效果的判断力。即使该宣称是虚幻的,但哲学家们仍然试图达到这个目标。这条道路过去已经以不同方式走过了。在当前的情况之下,哲学在文化间重新确定方向已经成为当前情况自身产生出来的一种需要。这不是一种选择,而是一种需要,但看来似乎有两种可供选择的方法。

第一种选择是不依赖于传统的笛卡儿方案。这是种族中心主义和传统思维的选择结果。笛卡儿方案既在笛卡儿形式中不可行,也不能在该形式中表现为现象学或分析哲学。以一种特别的方法论进行哲学分析的每一种努力都是由植根于某种文化环境的范畴和观念引导的。

第二种选择看起来似乎没有那么严格。它是由对处于古典传统之内的某些人的地位的信任构成的。一个人自己的思维方式、术语和方法的论证似乎在这种观点中都是可靠的。但这只不过是人种哲学而已,即使它是清楚明白的,被区分过的且经充分论证的。

我们可以把沿着文化间方向发展的哲学方案概括为两点：首先，必须创造一种全新的哲学史观；其次，需要在每一个系统的哲学问题中进行多极对话。

对欧洲中心主义和人种哲学的分离主义而言，有第三条道路吗？我想有这样一种选择：它形成一个程序，这个程序不再只是可比较的，或对话的，而是多极对话的。哲学问题，即那些涉及实在的基本结构、认知能力和标准的有效性的哲学问题必须以这样一种方式进行探讨，即只有在尽可能多的传统之间发生多极对话，一种解决方案才会传播下去。这就预设了概念和方法的相对性，并且它意味着一种非中心主义的人类思想史观，是一开始就可以阐明的一种实践规则。

这一规则可以用一种消极否定的方式表达：别指望确立什么哲学理论，因为哲学家受到了单一文化传统的阻碍。这个规则也可以用一种积极肯定的方式表达：不论在什么情况下，只要有可能，就要去寻找哲学概念和理论的跨文化重合现象，因为基础坚实的理论极有可能在多种文化传统中存在。

[参 考 文 献]

- [1] R. A. Mall & H. Hülsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien und Europa*, Bonn: Bouvier, 1989.
- [2] R. Moritz, H. Rüstau & G.-R. Hoffmann, *Wie und Warum Entstand Philosophie in Verschiedenen Regionen der Erde?* Berlin: Akademie Verlag, 1988.
- [3] K. H. Potter, "Are All Indian Philosophers Indian Philosophers?" *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, Vol. 11, No. 2 (1985).
- [4] K. Wiredu, "The Need for Decolonization of Philosophy," in H. Kimmerle & F. M. Wimmer (eds.), *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective*, Amsterdam: Rodopi, 1997.
- [5] R. F. Betancourt, *Filosofía Intercultural*, México: Pontificia Universidad de México, 1994.
- [6] B. von Wiese, "Herde," in T. Haering (ed.), *Das Deutsche in der Deutschen Philosophie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1942.
- [7] Placide Tempels, *Bantu Philosophy*, Paris: Présence Africaine, 1959.
- [8] T. Ntumba, "Die Philosophie in der Aktuellen Situation Afrikas," *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Vol. 33, No. 3 (1979), pp. 428 - 443.
- [9] P. O. Bodunrin, "Philosophy in Africa: The Challenge of Relevance and Commitment," in H. Nagl-Docekal & F. M. Wimmer (eds.), *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*, Wien: Oldenbourg, 1992, pp. 15 - 39.
- [10] L. S. Senghor, *The Foundations of "Africanité" or "Négritude" and "Arabité"*, Paris: Présence Africaine, 1971.
- [11] L. S. Senghor, "L'esprit de la Civilisation ou les lois de la Culture Négro-africaine," in Collectif, *Premiers Jalons Pour une Politique de la Culture*, Paris: Présence Africaine, 1968, pp. 11 - 25.
- [12] L. S. Senghor, "Pourquoi une Idéologie Négro africaine?" *Présence Africaine*, Vol. 82 (1972), pp. 11 - 38.
- [13] M. Towa, *Essai sur la Problématique Philosophique dans l'Afrique Actuelle*, Yaoundé: Editions Clé, 1971.
- [14] P. J. Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality*, London: Hutchinson, 1983.
- [15] K. Wiredu, "How not to Compare African Traditional Thought with Western Thought," in *Philosophy and an African Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- [16] A. A. Dieng, *Hegel, Marx, Engels et les Problèmes de l'Afrique Noire*, Dakar, Senegal: Sankoré, 1978.
- [17] J. Martí, "Nuestra América," in *Obras Completas: Vol. 6*, La Habana: Ciencias Sociales, 1975, p. 18.