

主题研究：跨文化理论与跨文化宗教对话

文化间哲学引论

[印度]雷蒙·潘尼卡¹(撰),辛怡²(摘译)

(1.加利福尼亚大学 宗教系,美国 加州 CA 93106 - 2013 ;

2.浙江大学 外国哲学研究所,浙江 杭州 310028)

[摘要]文化间哲学似乎是成问题的,这是由于哲学和文化本身具有独特的性质。每一种哲学都声称在每一个主题上都没有出乎其批判性反思之外的领地。而文化,依作者的定义,是一个集体在时间和空间中的特定时刻无所不包的神话,换言之,它给予我们以可理解性的视域。为了开启文化间哲学的可能性,作者引入了神话的功能,并以此与逻各斯的功能互补。而不同哲学和文化之所以不可通约,是由于它们处于不同的神话之内。但事实上神话本身具有流动性,这为不同哲学和文化之间的沟通以及它们各自的“去神话化”和“文化间化”提供了内在的可能性。文化间哲学也因此成为可能,作为单一文化主义和多元文化主义之间的中道,为我们在文化多元的世界提供了一个合适的选择。

[关键词]哲学;文化;文化间哲学

[中图分类号]B920 [文献标志码]A [文章编号]1008-942X(2004)06-0047-09

文化间哲学把自身放在无人之地(terra nullius),即尚未被任何人所占据的处女地,不然,它就不再是文化间的,而是属于一个确定的文化。文化间性是无人之地,是乌托邦,身处于两个(或更多)文化之间,它必须保持沉默。

这一引言想让我们提防这样一种危险,即日益兴盛的文化间研究的运动不过是一种文化的这样一种征候:该文化由于处在危机之中而寻求扩大“市场”,正如资本主义体制在“第三世界”投资一样。而文化间性是成问题的。我们一旦开口说话,就必须使用一种具体的语言,因而我们完全处在一个特定文化之中,我们处在已经属于某些人的土地上。

那么,属于一种成问题的文化间哲学的领地是怎样的呢?要不是问及哲学,笔者的回答会很简单,只要回答说那是被承认共有的领地就够了(比如音乐),然后根据我们各自文化的不同观点去看待它。但这对于声称在每一个主题上都没有出乎其批判性反思之外的领地的人类活动,却是行不通的。结果是我们必须在每一个主题上质疑我们关于这样一些问题的性质,即关于哲学的问题,以及关于我们称之为“哲学”的东西在其中生长的土壤的问题。在提出关于哲学问题的三点反思之后,笔者将对什么是文化作三点思考和讨论^①。

[收稿日期]2004-06-08

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

[基金项目]浙江省哲学社会科学重点课题资助项目(2032X6);浙江大学强所课题“跨文化宗教研究”(205000-581130)

[作者简介]雷蒙·潘尼卡(Raimon Panikkar, 1918-),男,印度籍,当代著名思想家“宗教对话之父”,文化间哲学和跨文化研究的倡导者,美国加利福尼亚大学荣休教授,现居于西班牙巴塞罗那。

[译者简介]辛怡(1977-),女,浙江宁海人,浙江大学人文学院外国哲学研究所教师,哲学博士,主要从事跨文化宗教哲学、宗教间对话、当代基督教研究。

① 该文的中文翻译版权已由雷蒙·潘尼卡(Raimon Panikkar)教授授权本刊。

一、哲学

(一)我们在谈论什么?

关于哲学的问题已经是哲学问题,因而已经属于哲学。属于何种哲学?显然,属于所有哲学。但“这种哲学是什么样的”这一问题的回答却不再是共同的,因为我们会根据我们关于哲学的特定观念给出这样或那样的回答。这样,这一观念依赖于我们在其中给予回答的文化。在此我们论及的不是所谓解释学的循环,而是先验的哲学循环。我们只能在一个特定哲学内问什么是哲学这一问题,即便在大多数情况下那一哲学并不是明确的。

我们在谈论什么?在谈论为不同文化所理解的哲学的认识。在哲学有一定有效性或重要性的文化中,这不会有大问题。但是,如果该词不存在的话,我们在谈论什么呢?我们准备如何翻译,又以什么标准知道我们的翻译是正确的?这就把我们带到一个不可回避的方法论问题上来。

(二)形式相似的等价物

关于这一主题的大部分研究一直以来多少是单一文化的。这要归因于西方文化在近五百年来在全球的优势,归因于一个具体事实,即一个希腊词一直用来阐述这一问题。“什么是哲学”这个问题是在希腊人最初以这个词所意指的东西的基础上问的。正是在这一文化的基础上,运用该文化的工具,我们去接近那些异乡之地,那些异国文化。

在数年前,笔者就提出形式相似的等价物这一概念,作为迈向文化间性的第一步。在我们这个例子中,我们要在别的文化中探究哲学的可能等价物,也要探究表达哲学的形式相似的等价物的象征(不一定是一个概念,更不一定是惟一的概念)。形式相似的等价物不是纯粹的字面翻译,也并非仅仅翻译原词声称有的作用,而是它们发挥的功能与人们假定哲学所发挥的功能等价(类似)或可比较。因此,它不是概念上的等价物而是功能上的等价物,也即是一种三级类比。我们不是寻求(哲学所发挥的)相同功能,而是在相应的宇宙观中寻求与原概念发挥的功能相等的概念。

在古典的梵文中,至少有33个概念可以在形式相似的意义上与哲学的等价功能相比。因此,可以讨论这样一个问题,即人类理智的这种活动是否应称为哲学。假若我们不希望自己受文化唯我论之责的话,我们相信那是合适的,但是我们不可忘记,关系的确立必须是双向的,例如既有从希腊的等价物向另一文化的等价物运动,也有从后者向希腊的等价物运动。

我们不声称通过一个单一的词来界定什么是文化间哲学,甚至也不以此预先假定这样一种哲学存在。然而考究许多形式相似的等价物,并从另一文化的内部尝试阐明什么可与我们说哲学一词时所要说的意思相对应,这是可能的。

我们必须在两种立场之间寻求中道,一是殖民意识,相信我们能够通过一个单一文化的概念表达人类经验的总体,另一相反的极端是认为在不同文化之间没有任何沟通的可能,他们为了保持自己的身份而背上文化隔离之罪名。我们的难题不只是一个“思辨的”难题。这绝非声称说有某种东西是普遍有效的。在走这条中间道路的途中,笔者拟对我们已经提出的这个难题冒险地给出一个回答。

(三)我们在谈论的东西是什么?

鉴于今天的西方语言有点成为文化间工具这一偶然事实,我们可以采用希腊词“哲学”作为某种东西的象征,这种东西直到现在也没有理由仅仅体现在最初称为哲学、现在仍然称为哲学的东西

的意义里面。我们可称之为文化间哲学的东西因而不是哲学的一个新种,毋宁说它是哲学的一个新属,是在文化限制之外对该词的一种丰富。正如(我们会看到)人类的诸多伟大文化不是一个实际属的实际的种,毋宁说它们每一个都是一个属(有亚文化作为它们的种),哲学的跨文化概念代表一个截然不同的较高的属(我们也许仍然可称之为哲学),而不是一个独一的属的又一个种。

这一较高的属,具有纯形式的特征,而且只在时间和空间的特定时刻有效,它是超验的,与我们一直称之为哲学的东西不是同一范畴。这一哲学是一个形式的超验物,不是一个范畴。在此意义上,文化间哲学不是作为一种观念论哲学而存在(表现出某些共同特点),也不是作为一种加泰罗尼亚式的哲学而存在(没有必须共同的内容,却是由加泰罗尼亚人或加泰罗尼亚语发展的)。文化间哲学仅仅作为相对于人类不同的、与一个特定文化中称为哲学的东西形式相似地对应的活动的超验物而存在。当笔者试图走这条中间道路,避开唯我论而又不陷入殖民主义时,笔者将尝试以一种非常临时的方式描述具有某种文化间有效性的哲学活动,具体可表述为:哲学可以被理解是一种活动,人通过这种活动有意识地、以一种多少具有批判性的方式,参与发现实在,并在实在中给自己定位。将其称为“活动”,是希望克服把哲学看作纯理论的东西的那种观念所表现出来的还原论。文化间哲学不能排除实践的维度,实践不只是柏拉图哲学或马克思主义意义上所理解的实践,它也是明显具有生存论意味的实践,用另一个多义性的词来说,“活动”一词也表示它与行动有关,而这里所指的行动未必限于纯粹心智的或理性的运作。

而采用了“人”这个词,在此是指人所特有的哲学活动。天使和动物都不会做哲学活动。哲学是一种活动,属于人本身。哲学是那种原初的也是特有的人类活动。在我们的描述中,“参与”这一概念是要指出哲学活动的被动的一面。生活与我们生活在其中的实在一样,已经给予我们,我们发现自己沉浸在其中。当我们参与在其中时,我们是某种先于和高于自己的东西,无论对个体和集体来说都是。哲学活动在成为一种纯粹认识的活动之前,首先是一种承认的活动。

以“有意识的”来限制修饰哲学活动,是希望借此强调,意识包含的是比理性远为宽泛的一种活动和实在。我们意识到有我们不理解的东西,意识到虚无和存在都是实在的,即便它们不可理解。

加上“批判性的”定语,是要强调哲学活动的智性维度及其质疑特征。该词表示最初的纯真已经失去,哲学家对给予他的东西问起了为什么的问题。批判性还包括反思、怀疑和内省,可以是不同程度的批判意识,不一定非要承认康德类型的“批判”是哲学所必需的。

哲学必定要“发现”什么,发现什么存在以及我们是什么。除了实在自身向我们揭示,我们也通过积极参与我们属于其中一部分的实在自身的律动来发现它。但这一发现总是局部的、假设性的、不确定的、不完全的、充满偶然性的、没有完结的,这不仅是因为实在的无限性,也是因为我们自身的有限性使得每一个发现同时也是覆盖。

我们以“实在”指所存在的一切,或者我们能想到的一切,所有会进入我们的意识的东西,不排除存在,不排除虚无,也不限于我们可用动词“是”来表达的东西。我们把“实在”一词用作一个终极象征,可以不断地容纳更多、更深的东西,甚至可以包括从辩证来看不真实的东西。

最后是“定向”这一概念,我们以它来指哲学实践的和生存论这些方面的内容。人通过哲学来为自己的生活定方向,铸造其命运,趋向他所认为的目标。许多文化把这称为哲学的拯救特征,或者习惯于以宗教来指称它。

很明显,对以上每一个词,不同的哲学都会有不同的解释。因此,一种文化间哲学会质疑所有概念,质疑特定文化中的每一个概念。在注意到所有有关事项之后,笔者相信,我们可以暂时把文化间哲学说成是与我们所称的哲学的一种超越关系。我们没有因此离开我们的文化,我们没有跃出我们自己的影子,我们只不过敞开自己,是尽可能地敞开,向对其他文化的实在的经验开放,随时准备与后者对话。

二、文化

(一)无所不包的神话

今天关于文化的定义已有数百种,笔者冒昧再加上一种,这种定义至少有一个优点,它可能是所有定义中最简洁的,并最终与大部分已接受的定义相一致。后者都说文化是由礼仪、习俗、观点、占统治地位的观念和生活方式构成的,它们体现一个民族在一个特定时期的特点。如果语言是最重要的要素,那么,历史和地理也同样是文化要素。

我们以“神话”这个词来囊括所有这些要素。我们对神话的理解是,它象征着我们如此之深地相信以致甚至意识不到我们相信的东西。只有当我们已经部分置身于事外时,我们才对它有所质疑。这是因为提供给我们基础、使问题作为问题而有意义的,正是神话。因为神话给予我们以可理解性的视域,任何观念、信念和意识行为,只有在此视域安放才能为我们的心智所把握。

每一个文化,在某种意义上,都可以说成是一个集体在时间和空间中的特定时刻无所不包的神话,它是使我们所生活、所存在的世界看似有理和可信的东西。这解释了神话的灵活性和流动性,也解释了为什么我们不可能把握自己的神话,除了从他人的口中听到(这也是因为已经给予后者以一定的可信性),或当它对我们而言不再是神话的时候。

文化不只是一个客体,因为我们从构成上就是作为主体沉浸在其中的。既然涵盖于文化内的自我意识也即主观性是根本上属于人的东西,因而它是使我们得以可能把世界作为客体来看的东西。因而,所有的文化分类无非是一种形式的抽象,声称具有客观性,而没有一种实际的文化可以还原为这种客观性。文化是无所不包的神话,它使我们得以可能相信我们生活在其中的世界。

没有文化普遍物,却肯定有属人的不变量。每一个人都吃、睡、行走、说话、建立关系、思考……但这些属人的不变量在每一个文化中据以实践和经历的方式,却是在每一个场合中都有不同和区别的。

文化尊重要求我们尊重的那些我们不赞成的、甚至认为有害的生活方式。我们也许必须尽可能地与这些文化斗争,但我们不能把自己的文化抬高到作为普遍范例的层次来评判其他文化。这是多元论的挑战,也是文化间性的黏合剂之一。

(二)自然与文化

我们可以继续讨论一个双重断言(1)文化是这样—一个领域,它使我们得以可能耕作呈现给我们的世界,并由此让人充分成人,臻达圆满。(2)文化是人之自然的特殊形式。人之自然性是文化性的。文化不是人的一种附加物,也不是某种人为的东西。人是文化的动物。文化并不外在于人,而是自然的。人是自然地具有文化性的存在物,或者说文化地具有自然性的存在物。谴责另一文化的终极标准在于表明它是反自然的——尽管关于自然的观念本身已经是文化特有的。

在自然世界中,有物,在文化世界中,则有对象。当然,这两者也是不可分离的。人所触及的每样事物,不管人们相信它是如何自然,同时也是文化的。所谓的自然物总是人之意识的表象。但自然物又明显不同于人工之物,尤其不同于“理念”、“表象”、“偶像”、“意象”……这些声称不在自然世界中,而是在人类的文化世界中。这些实在我们称之为对象,因为它们无疑是我们的头脑的投射,思维的对象。例如正义不是物,而是一个文化实在,是人类思维的一个对象。

我们在此必须论及一个主题,这也是在讲到文化间哲学时不可回避的一个主题。对象是人之意识的表象。从这一观点来看,我们所称的自然物也是对象。但正是人的头脑自身区分了存在于

自然中的对象和属于文化世界的对象。思考对象是文化的不变量。每一个人都思考,而思考意味着思考某物。这一某物就是思考对象,是头脑的活动借助它所受到的刺激投射到自身面前的东西。然而概念不是这样一种不变量。概念在该词最为技术性的意义上是一个普遍物,它是头脑的抽象物,头脑把握或声称把握到了事物的“实质”,称之为本质、表象、理念,或别的。但概念不是一个文化普遍物。这是我们想要强调的:并不是所有文化都运用概念。概念一直被等同于事物的可理解性,并由此得出结论,如果哲学想要知道事物是怎样的,就必须运用概念。概念由此变成哲学的惟一工具。

然而却有与哲学的一些形式相似的等价物,它们不用概念。在此,笔者不只是指19世纪的殖民意识所称的前逻辑或前概念的思维,也是指印度哲学中很大一部分发展得同样完备的思想体系。比如有用象征而不用概念的人之哲学活动。它因而不试图去做符合实在的概念演算,而是提出关于实在本身的直觉,或使之成为可能。有很多种可理解性,对实在的意识和参与其中的方式也是多种多样的。这就是文化间挑战。

(三)文化间性

我们已断言,文化间性是我们时代的哲学需要。但我们也提到了一个双重诱惑:单一文化主义(monoculturalism)和多元文化主义(multiculturalism)。

有一种单一文化主义,既精致又不乏善良动机。它承认文化的多样性,但都是以一个共同标准为独一无二背景来对照的。单一文化主义与宽容并非不相容,它可以宽容所有接受现代文化之神话的生活方式。

给单一文化主义带来理论辩护的是进化思想的实际胜利,而后者又要归于线性的时间观念。根据这种思想,人类遵循一种线性的“进步”:有曲折,有盘旋,有转弯,直到欧米伽点,有些哲学家把它解释为亚伯拉罕宗教的末世论思想的世俗化。与其说是一个假设(根据这个假设人是从猴子变来的),不如说是一个事实,即相信我们在历史和地理中进化,人类生活的意义、人的意义以及整个宇宙的意义都在于“发展”,也就是朝那个“终点”进化。如果这样的话,只要“知道”人和文化在那意义上进化就足够了。联合国的官方语言讲到“发达”国家和“发展中”国家,就很能说明这一点。我们处在一个单一文化的世界:说它是多元文化并不能安慰人。只有一种文化在制订游戏规则。

抵达实在的最终根源,意识到从我们自己的神话内部看不到的这种单一文化主义,这正是哲学的任务。一种文化间哲学会向我们表明,其他文明(不否认它们的否定性方面)有其他的神话允许它们过一种完整的生活——当然这是对那些相信它们的人来说的;但我们也必须马上补充说,这绝不是将过去理想化,或者只看到其他文化光明的一面。也正是这样,我们被引向文化间性。

我们提到的另一个诱惑来自极端的相反立场,即我们称之为多元文化主义。我们已经说过,多元文化主义是不可能的。如果我们承认每一个文化的原初功能,也即在于提供一个实在观使人得以生活,那么,我们也许会为一种原子化的和隔离的多样文化主义(pluriculturalism)辩护,不同文化各自独存又相互尊重。这也就是多个文化没有相互关联地存在。但在当今世界,让它们带着根本歧异同时并存明显不可能。不能说承认这一不相容性就已经预设了一种超文化的或普遍的逻辑。因为这样一种不相容性可以在不同文化的各自范畴内得到证实,之所以有不相容性,与其说是因为有形式上的矛盾,不如说是因为有一种事实上的不相容性。如果作理论上的辩护的话,可以说A与B不相容,不是因为B相当于非A,而是因为A大于B,吞噬了B。

在今天,多元文化主义是事实上也不可能的。主导文化已经渗透异国疆域,以致于它近视到看不到这一点。简洁地说,技术统治已经在事实上朝地球的各个方向弥漫。我们也许必须克服或控

制它,但我们不能忽视它的无处不在。也许它注定要成为替代其他所有文化的惟一文化,但并不意味着它是一个包罗其他所有文化的超文化。

在这里我们已指出两点:单一文化主义是毁灭性的,而多元文化主义是不可能的。文化间性认识到这两点,于是便寻求中间道路。单一文化主义通过压迫窒息了其他文化,而多元文化主义使我们走向文化的战争(可预见的结果是弱者的溃败),或者使我们背负上文化隔离的罪名,这从长远来看也是令人窒息的。

我们已经坚持诸文化是不相容的,但我们绝不是说它们是不可沟通的。事实是,圆周和直径是不可通约的,但这绝不意味着它们相互没有影响,也不意味着它们可以分开。我们可以进一步展开这个隐喻,正如没有直径就没有圆周,没有文化间性也没有文化。每一个圆周都有其直径,即便后者没有被画出来。没有一个文化可以保持静止而不摧毁自身的。文化无非是一个抽象物,倘若它不具体体现在培植它、活出它并无需遵循逻辑规则地修正它、转变它的人那里的话。这意味着文化间性是内在于人的,一个独一的文化是不可理解的,也是不可能的,正如一种单一的普遍语言以及单个的人是不可理解和不可能的一样。所有文化都是不断地相互丰富的结果。认为诸文化不可沟通是因为它们不可通约,这是一个理性主义的预设,相信只有一个共同的度量系数才能够成为人类沟通的工具。彼此理解并不意味着了解彼此。可理解性与意识不是一回事。一个人可以意识到不可理解的东西。把智慧分割成知识(没有爱)和爱(没有知识)已经令人支离破碎。

文化间性是属人文化的完整形态。但文化间性既非意味着一个(单一的)文化,也非一种没有关联的多元性。在此,克服一元论又不陷入二元论的必要性再次出现:不二论。文化间的沟通表现出一种特殊的难题性质,这将是下一章的目标。

三、难题

我们只能部分论及这个主题,因为我们不是在试图详尽阐述一种文化间哲学,而是从外面描述这一无人之地,我们采取的方式是打开门窗,努力沟通。为此,我们可以提出以下思考。

(一)哲学的转变功能

对哲学作一个纯形式的描述,可以说它是这样一种属人的活动,即以实践或理论的方式处理人意识到的诸多终极难题。这一描述可以让我们得出这样的看法,若不去克服人的可能的(和实际的)惯性(包括身心两方面的惯性,主要是后者),那么,人多少会有些惬意地安身于他的文化,会不尝试超出他自己的神话去看事物。

无疑,每一个文化都给哲学提供语言,哲学需要用它来表述其洞见。但同样可以肯定的是,每一个哲学都试图质疑每一个文化赖以建立的基础。对每一个文化多少有些明确的宇宙观的终极内容进行探究的,正是哲学。我们已经指出,哲学与其他“学科”的一个特别区别,在于它更多地朝后看,而不是朝前看,并对使一个文化凝聚在一起的东西进行质疑,而不是急着攀登一座正在建造的大厦。在此意义上,哲学是怀疑的、革命性的、抗议性的和转变性的。

由于通过努力意识到其神话,哲学向文化间性开放,以完成它超神话化(transmythicization)的任务,并因此改变原来文化的实在观。每一种哲学都是人试图走出其神话、走出自身世界之视域的努力。每一种哲学,都通过以逻各斯探究神话,发挥着去神话化(demythologizing)的功能,尽管它在别的方面必定又在再神话化(remythologize)。不能把逻各斯与神话分开,也不能把神话与逻各斯分开。

对这种复杂的情况作一概括,我们可以说,人们接受刺激而作哲学活动,这种刺激有的来自自

己的文化,有的来自异国文化。

(二)文化间化

当前的文化,知识专门化愈演愈烈,但它也已开始(特别在学术界)发展所谓的多学科性(pluri-disciplinarity)。后者在于借助其他学科的方法探讨属于一个既定学科的难题,尽管该难题仍然属于原来学科。这犹如叫助手到自己的船上帮助避免船舶失事。其次有交叉学科(interdisciplinarity)的努力,即把属于一个学科的方法运用到另一学科。继续用比喻的说法,这次不是叫别人来帮助我们,而是我们投奔到他们的船上去。交叉学科的努力有一个前提,就是所研究的对象多少是同质的。只有当我们在操纵自己的船舶上是行家里手时,别人才能帮助我们。例如数学方法可以运用到物理学上,却不宜用到神学上。交叉学科只能是同质学科间的交叉。更晚近又有了跨学科(transdisciplinarity)的努力。这种方法主张超越学科界限。如果继续用比喻的说法,这好比:在河上我们船上的桨和帆都不管用了,我们叫某个地方的人扔给我们一些绳索,在岸上拉我们,以便让我们逆流而上。这一方法试图面对完全不一样的学科,探究复杂的人类现象的可理解性。不过,跨学科的努力仍不能超出这些学科在其中具有其存在的合理性的特定文化,因为既有的学科是该文化内的,而所运用的方法依赖于这些学科。在这个比喻里,船上的水手和堤上的拉纤者都在使我们沿着同一条河流前进。

跨学科是走向文化间的决定性的一步,不过,在跨学科的努力中,我们仍处在这些学科的范围之内,这些学科宣称是普遍的,实际上却只属于某一个特定文化。文化间性的挑战则更令人为难,因而也必须更为谦卑,不宣称替代跨学科的努力,而是要把后者放在一个恰当的位置,使其相对化。

文化间方法不同于之前的所有方法。属于文化间性的方法不可能是在解释和比较文本(text)时所遵循的方法,也不可能是关于语境(context)的解释学,因为它已涉及文本和语境背后的结构(texture)。文化不只是语境,当然更不只是由文本构成,文化有一个先于文本和语境的结构。文化间方法超越对文本和语境的解释,触及它们背后的结构,因而是另一种解释学。

结构与文本和语境的不同在于,文本是由理性来运行的,语境则由意志运行,而结构却先于文本也先于语境存在,它既不是理性的成果,也不是意志的结果。它是给予我们的,是礼物,对于它我们只有发现、承认、接受或反抗,因为它作为“原始物质”已经在那里,并被人称为神圣者、上帝,或别的。一句话,我们得承认,最终的优先性属于被给的东西、礼物、我们所承受的或相信我们正在承受的东西。

文化间性涉及文化最深处的结构,因而它也是这样一种被给的东西。当我们从内部去努力包罗或安置别的文化时,我们也不得不承认(至少在形式上),我们用以接近其他文化的工具是它自己临到我们头上来的,虽然经过了我们所生活的文化的锻造。在人身上有一个阴性的、被动的维度,这个维度在大部分哲学反思中一直来太受忽视了。

与这个主流文化强有力的意志和智性活动背道而驰,文化间性不归属意志控制,也远离智性的控制。首先,文化间性的领域不受意志管辖,相反,它避开意志,超出意志的所知、所能和所求。真正的文化间不是“入文化”(inculturation),自以为优越或自以为有职责做拯救、殖民、开化的工作。它是属人状况的一个自发的结果,是人在此星球上的生命的自然结果。诸文化之间的健康关系应是遵从实在的“阴阳之动”的,或者说是从属于神人之际的交流的。所需要的是心灵的纯真,但即便如此,也要避免诱惑,不致企图指示甚至控制心灵,因为那样做已经玷污了心灵。一句话,文化间的方法不是由主观意志所控制的,而是自然而然的。其次,文化间性也远离智性的控制。文化间性不是理性的天下。理性只能在它自身的范围、在特定空间和时间的特定范围发挥作用;“知识社会学”应同时包括知识历史学和知识地理学。我们的理智嵌在时间和空间中,不能在时空之外甚至特定

的时空之外起作用。

理性总是我们的理性,它不可能胜任文化间洽谈的法官。由此得出的第一个结论是,所谓的比较哲学是完全不可能的,因为比较所需要的中立的、不偏不倚的因而外在于哲学的杠杆支点是不存在的。比较研究是理性女神在西方社会以君主专制的方式统治时才冒出来的。比较哲学没有可能,但可以有一种“内比(impare)哲学”。内比哲学把我们对具体的人类全景的不可压制的认知渴望放在了一个更恰当的位置。我们无法比较,但我们可以而且必须学习并进而批评其他哲学和文化。一句话,理性没有统治任务,但有治安功能。理性在不止一个文化中享受崇高敬意,但它不能在所有文化中自封为君主。然而变通的办法不是混乱。

当我们意识到神话的功能和力量时,就可以打开一条中间道路,神话的功能与逻各斯不可或缺但并非与排他的作用相毗邻。

从一开始,我们就指出,当前的主流文化在其各个维度都把逻各斯作为支柱,却忘记把神话考虑进去,把后者变成了前者的灰姑娘。在此,笔者的目标不是强调神话的重要性或恢复它的作用,只是想声明它的功能对文化间哲学是至关重要的。

(三)神话和逻各斯

让我们作一个总结:文化是多元的,文化的多元性在此世界是确实存在的,不仅在过去是这样,在今天也是如此。可以说,文化的多元性是一个事实,对逻各斯来说很明显,而文化的多元论是一个神话,对那些相信的人来说很明显。

关于多元论,笔者指的是这样一种属人的态度,它认识到一切属人事物的偶然性,以及人不只是认识的对象,也是认识的主体(认识者),承认有不同的思想体系和文化存在,它们是彼此不相容的,甚至是相互抵触的,然而人又无法对它们作绝对判断。这不是意味着禁绝批评,也不意味着禁绝反对某些形式的文化,这些文化可能从另一文化的观点来看是有害的或错误的。

但文化间哲学的实质与其说是处理界限案例的问题或对于脱离常规的情况如何决断的问题,不如说是寻求文化间性之路的问题,其目的不在于建造一座新的巴别塔,但也不放弃属人的沟通。它意味着放弃精神的和物质的推土机,但不放弃属人的词,词即对话。

我们已说过,文化间性是对话的所在地。要享受文化的欢宴,所要做的是对话的对话,而后者的条件之一是相互尊重。我们之所以说对话的对话而不是纯粹辩证的对话,是因为后者已经预设了逻各斯的优先性,而这是许多文化不接受的。

文化间的对话不仅要求相互的尊重,也要求有一种最低限度的相互理解,而倘若没有同情和爱,相互理解是不可能的。这把我们引向对一个概念的重新评价以及一种转变性的重新解释,这个概念虽然希腊色彩很浓,但它也许可以用作通向文化间性的一个跳板。我们指的是“神话”这一概念,神话是言,是叙说,是有意识的,它与逻各斯并非不相容,但它不可还原为后者。我们无论怎么努力也无法拥抱实在,单个的个体、单个的文化以及人都无法脱离宇宙和神圣之物独立存在。

另一方面,作为人,我们不能放弃对整体的渴望,无法满足于做整体中的一部分,对整体我们在某种程度上是有所意识的。所以,神话和逻各斯这两个词似乎为我们开启了这样一个远景:我们不满足于部分代表整体,对体现在部分之中的整体有所意识,但又不去控制它。

文化间性仍然是无人之地,我们全都可以分享,只要我们不试图去占有它。

[责任编辑 江予新]

An Introduction to Intercultural Philosophy

PANIKKAR, Raimon

(*Can Felò, Taveret E-08511, Espña*)

Abstract: Intercultural philosophy seems to be problematic due to the nature of philosophy and of culture. Each philosophy claims to leave thematically no territory outside of its critical reflection. And culture, according to the author's definition, is the encompassing myth of a collectivity at a certain moment in time and space; in other words, it's the horizon giving us intelligibility.

In order to open the possibility of intercultural philosophy, the author introduces the function of mythos, which complements the function of logos. Different philosophies and cultures are mutually incompatible because they are within different myths. But myths are flexible, which offers the inertia possibilities for mutual communication of philosophies and cultures, and also for their own "demythologizing" and "interculturalizing". Intercultural philosophy thus becomes possible, and, as the midway between monoculturalism and multiculturalism, offers us an appropriate alternative in this world of many cultures.

Key words: philosophy; culture; intercultural philosophy

经济法是在市场存在缺陷情况下的一种法律救济

市场是指商品交换的场所,也代表商品交换关系的总和。市场随着商品交换而产生、发展,有商品交换便存在市场。人类早期社会商品交换关系简单,市场不发达,处于自给自足的自然经济状态。封建社会末期,尤其是资本主义民主革命以后,商品交换迅速发展,商品经济上升为社会的主导地位,从而进入商品经济社会。随着市场日益发达,这时的商品经济便是市场经济。在市场经济条件中,市场是人们各种经济活动的枢纽。在统一和开放的市场上,广大经济经营者的自由和竞争,使价值规律得以充分发挥作用,不仅能从微观上调节各生产经营者个体间的利益关系,而且能够在社会经济的宏观和总体上调节资源的配置和资本的流向,调节社会经济的结构和运行。价值规律的这种调节作用,是市场本身所具有的内在机制。在市场经济条件下,社会经济内部能维持大致协调的各种结构比例关系并比较稳定地运行,靠的就是市场调节机制这只“看不见的手”在发挥着作用。

“看不见的手”的说法源于亚当·斯密。他认为,最能满足人类的生活需求的经济体制,就是让人们自由劳动、自由交换的市场体制。在市场经济中,没有人命令谁该生产什么、谁该销售什么、谁该购买什么。人人追求的是自身的经济利益,每个人只是根据市场上的价格信号决定自己的行为。市场调节机制像一只“看不见的手”,协调着千千万万人的生产和消费。斯密“看不见的手”的理论符合当时自由资本主义时期市场的要求。在自由资本主义时代,崇尚契约自由、私法自治,反对国家的过分干预,认为“政府惟一的合法职能是使由私人创设的义务得到履行”。因而,在自由资本主义时期,政府的作用十分有限,只是担当了“守夜人”的角色。市场调节机制主要通过供求关系、价格信号和自由竞争等一系列环节来实现资源的合理配置。

但是,完全由市场调节的自由放任的市场经济,其生产的盲目性和无政府状态的缺陷,随着资本主义经济的发展而日益暴露,并以周期性经济危机和垄断的形成而日益显露出它的弊端。垄断组织控制生产、销售,凭借自己的经济实力限制自由竞争,使“看不见的手”失灵,平等、民主、自由竞争等原则和机制被削弱、扭曲,使人们逐渐认识到,无限制的经济自由会导致垄断的产生,垄断反过来又限制了大多数人的经济自由,造成事实上的不平等,形成了对自由经济的扼杀。因此,要使市场调节机制充分发挥作用,必须具备一定的条件。在自由资本主义市场经济时期能满足这些条件,所以市场能有效地进行调节。可市场并不是万能的,它存在着缺陷和局限性,即市场缺陷,尤其是在市场经济发展到一定程度出现市场垄断时,市场缺陷表现得更为明显。

(林国蛟,潘灿君)