

# 哲学可以是跨文化的吗？ ——一位非洲哲学家的观点

夸西·维雷杜 著  
张小简 高地 译

当我们在更加临近 21 世纪之时，思考这样一个问题是适当的：在即将来临的新千年中，世界各民族人民是否能够拥有比迄今为止更适合和平共处的前景。我们似乎可以不无道理地认为，在哲学领域中进行不同文化之间的对话能够有助于追求这种和平共处的理想，因此一切善意的哲学家都应当促进这种对话，或者，至少应抱有这种对话的愿望。通过这种对话的方式，他们将会在对人类进行再教育的过程中发挥他们的作用。但是，如果“应当”暗示着“能够”的意思，那么哲学是否能够成为跨文化的就是一个优先的和更为根本的问题了。

事实上，对当代非洲学院哲学家们来说，哲学能否成为跨文化的这个问题必定听起来似乎是非常多余的，最为明显的原因，在于他们的哲学话语一般都是使用某种外国文化的语言，既有英文、法文、德文、西班牙文，又可能有葡萄牙文。对这种情形的一个直接暗示就是，我们自己文化的哲学家们，当他们运用诸如以上那些语言在进行阐释时，对于说那些语言的人们来说，原则上必定是可理解的。如果他们能够理解，那么他们就能够作出评价，因为理解一个命题就是知道这个命题为真或为伪时表示什么意思，而这就必然蕴

涵着知道这些真值在什么情况下有效。<sup>[1]</sup>而最为重要的是,最后这一想法意味着思想评价可能有共同的标准。<sup>[2]</sup>实际上,这种共同的标准已经被无论任何文化的哲学家们在其著作中经常运用,他们用这种标准对非洲哲学和西方哲学作出比较的解释。更详细一点讲,某些非洲哲学家既向非洲和西方的学生们教授非洲哲学又向他们教授西方哲学,而且某些西方哲学家们确实也完全如此。当然,对于东方哲学我们同样可以这样说。因此,实际上存在着相互影响的历史例证。西方世界中某些伟大的哲学家,例如人所共知的叔本华,以及(比较有争议的)黑格尔,他们学说的某些部分取自于一些东方的来源,尽管这种理性交流的迹象并非很多。然而有一点是清楚的:在原则上讲,缺乏共同的语义的和逻辑的思想规范这种交流是不可能的。

这种思考表明了什么?它们不仅表明了哲学能够是,而且在某些时候已经是,在某些时候依然是跨文化的。这种情况是显而易见的,但某些时候却被人们暗中否认。因而,如果有人评论某些人运用西方人的理性规范去评价非洲人的观点,有时这就被人们认为是谬误的充足依据。不,这永远不可能是充足的依据。人们必定会进一步指出,上述特定规范存在着某些毛病,或者说,它们由于各种特定的原因是不适用的。一些人运用从非洲人思想获得的种种思考规范去评价西方哲学中的某些学说,同样会遭致这样的批评。问题的关键在于,只有通过非洲和西方都能理解的推理方式才能超越这种狭隘性,换句话说,只有通过我所说的种种独立思考才能超越这种狭隘性。

然而,这在某种程度上是预想的。让我们回过头来探讨:为什么非洲哲学家要想完全遮蔽哲学的跨文化特点,正如他们经常做的那样,确实要下一番工夫不可?其原因何在?我们已经指出,第一个原因是由于我们在我们的哲学话语中使用外国语言。这是历史已经强加于我们的,而我们暂时还不得不接受的事情。我已经谈到的一个结果是,如果没有其他原因,那么我们传达信息的媒介就成为直接地与跨文化的研究相通的。但是,对于语言的情形来说,存在一个更难以捉摸的方面。与此相关的事实是,词语所受的文化束缚比直接可见到的更多,在哲学中的那些文化束缚可能是种种概念谬误的全部历史。实际上,即使这些词语满载着概念的洞见也是无关紧要,因为洞见是并不是人们意识的实现,而仍然是不可见的,即使这种洞见是在某些意识的隐秘之处的一种控制力量。无论如何,毫无批判地传达西方哲

学学说的意义不会给非洲哲学增添任何光彩。

由于这听起来可能有点太抽象,所以我愿意来举例说明一下。伊多伍在他的《奥洛杜玛雷,约鲁巴人信仰的上帝》<sup>[3]</sup>一书第三章开始,对约鲁巴人的上帝(神)概念所做的经典解释告诉我们说:“某位已经对我们的原始资料作过认真研究的人,将会毫不犹豫地断言说,‘奥洛杜玛雷(Olodumare)是所有存在的起源和基础。’”存在之基础的概念极为大量地渗透于西方的形而上学思想之中,这也正如我的好朋友格耶克耶对阿坎人的上帝(神)概念的论述,他说:“奥尼阿梅(Onyame)(阿坎语中的上帝/神)是绝对实在,是一切事物的起源,是绝对的基础,是对宇宙惟一的和全部的解释。”(见《论非洲哲学思想》<sup>[4]</sup>,另一部当代非洲哲学的经典)。首先考虑一下“基础”一词。依据逻辑,一个基础就是一个论证的要素;它是断言某事为真的理由。它不是,也不可能是一种存在物或一个对象,当然,作为某命题之基础的一个命题,可能提及一个对象。因此,至高无上的存在怎么能够是一种基础呢?在西方哲学中,这种情况以如下的方式出现。许多沿循这种传统中的有影响的哲学家(通常,在专门意义上说的那些信仰理性主义的哲学家们)认为,宇宙的存在在一种特殊意义上依赖于上帝。这种依赖性有效论证的结论和前提之间的蕴涵关系是同一性质的。它不仅被人们认为是假如宇宙存在,那么上帝就存在的断言所必需的依据,而且也被认为是假如宇宙存在,那么上帝(神)也必定存在这个断言所必需的依据,因而它使上帝(神)具有一种逻辑结构的属性,也就是说,那种属性就成为必要的基础。这种赋予假定为存在的逻辑属性被人们认为是必要的。因为,在据说视条件而定的生存过程中,宇宙缺乏一种对自己的解释,因而一种不需解释说明的原因就是必要的。这种原因必定是一种生存的必需,否则就会发生无限的倒退。最终,我们已从“世界存在必然有一种理由的”的认识,发展到“有一种构成世界存在之理由的必然存在”的认识。注意,这种要找寻的理由或者说解释,并不说明为什么某些事物或另一些事物是这样,而不是那样,而是说明为什么有事物存在。在此,我们看到一个实体的演变过程,那就是概念范畴对象化为一个实体。在我看来,这个实体就是许多西方形而上学的祸根。

而且还有更多的祸根。一种“绝对的实在”是什么?在认识论上,当“绝对”这个词被用于肯定时,它意味着一种认知理论,在其中知识和真理被认为

是一种绝对可靠的确实性。那么绝对就是那些永远不会有谬误的真理。人们可能想知道这些令人们好奇的事物与人的认识有什么相关。我们必须越过这一点继续探索有关形而上学的复杂情况。从这个角度来说，一种绝对的事物似乎就是一种超出人类生活经验条件的、或者用形而上学的术语来讲，是超验的存在。无论如何，这种论调是寄生于那些唯心论的思辨，而黑格尔的绝对理念则达到了它们的顶峰。现在，我们肯定明白，像‘绝对实在’这样一种惯用语，承载着西方认识论和形而上学概念的沉重混合物。此外，在我看来，它们是西方哲学中无逻辑连贯性的、最为争论不清的东西。我们是否可以证明约鲁巴人或阿坎人已经给他们自己编织了同样的哲学谬误之网？

诚然，那些概念可能并非谬误，而是哲学上的深奥。此外，格耶克耶和已故的族长很可能是正确地认为，上述非洲民族与相关的西方形而上学家仅对于这些深奥的主题有着相似的观点。但是无疑，如此引人注目的一种跨文化的思想重合应当得到某些解释的礼遇。从上述形而上学词汇中产生出来的种种假想，的确是非常有价值的。例如，有一种假定认为，确实有像存在的依赖性这样的事物，它并非只是具有一种特殊存在的状态。此外，谈论存在基础或绝对实在，是以认为谈论一种必然的存在是有意义的这一观点为前提条件的。对于宇宙存在的断定，或者对宇宙存在的解释的好奇是可以理解的，这并非是一种毫无意义的假定。就所有这些观点而言，我觉得任何用他自己的语言思考这些观点的非洲人，在把这些观点归属于他的人民时都将极其慎重。

然而，就我们这里的目的而言，要强调的是那些被人们略为忽视的事实，即，用另一种文化的语言对本文化的思想所做的任何表述，都存在一种跨文化的维度。我们已经看到了显著的、仅仅因为所涉及的词汇，而出现令人难以捉摸的意义和曲折费解的隐含意义的特殊事例。任何这种表述，不管其术语多么无害，都至少在表面上包含一种文化中的特定概念框架的思想表达方式，这些方式并非必然翻译成另一种文化的观念框架，而是不可避免地要翻译成另一种文化的语言。这就是这个事业的难点所在。我们怎么可能在没有把一种语言插入所谓的语言概念容器中的情况下，把任何思想内容翻译成一种语言呢？但是，这种隐喻并不表明语言可适当变通的意思。事实上同样的语言能够包含几种不一致的概念框架，正如在西方哲

学中众所周知的那样。据此我们推断,在话语这个层面上,语言或者说任何自然语言都在哲学上是相对中立的。总的来说,这个话语层面是必需的,但又几乎是难以分辨的,是它使得不同文化之间在哲学上的交流成为可能。当不同文化之间的思想真正达到一致的时候,当然这种一致性也是对思想的相互影响有裨益的。有了这种可能性,原则上讲,避免在哲学翻译过程中以未经经验证的外国概念进行盲目交流总归是可以的。

但是,就我们非洲哲学的特殊情况而言,做到这一点无论如何都并非易事。由于受历史所限,我们不得不用外国语言进行哲学交流,因此我们陷入了这样一种情形:我们正经常地从事的工作,是把我们的思想以及我们自己人民的思想,翻译和转述为其他的语言。如果在这个事业中我们睁大眼睛(不幸的是,这可能并不是总能做到的),那么我们就会在我们使用外国语汇的过程中,不断地去努力把基本含义与哲学增生物区分开来。这意味着,我们时代的非洲哲学即是不断地运用这种跨文化观点。然而,在这种跨文化论中存在着某些复杂的情况。由于我们作为殖民地的历史,我们的教育不仅是用外国语言,而且也是用外国哲学——分析哲学、解释学、现象学、托马斯主义等——进行的。这预示着这样的危险,即我们对我们自己的文化中哲学的理解可能已经被外国诱导的概念上的先入之见所制约。前面举出的这些表现就好象是这种条件反射。从坏的方面讲,我们无人能够完全不受这种心理状态的影响。然而,从好的方面讲,一旦我们对这种危险有充分的认识,我们就能够在概念上警醒;或许,这种警醒就是成功的一半。而另一半成功则是不断的实践,正所谓熟能生巧,如果这个格言是正确的。

然而,跨文化论当前在非洲学院哲学思考中几乎处于一种无意识状态。问题在于:这种跨文化论是否像它对非洲哲学思想所做的那样把哲学思想渗透到其他文化中去?无论是肯定的或是否定的回答都是无关紧要的。无论是肯定的还是否定的,都存在着重要的限制条件,在某种情况下是适度的,在另一种情况下就是过量的;而这些就是值得注意的思考。在东方世界中,不同文化之间在哲学思想方面相互容纳的事例不胜枚举。直至今日在中国占支配地位的哲学就是一种起源于西方世界的哲学,也就是略带中国色彩的马克思主义。但是,这并不影响中国古典哲学概念上的完整性,中国古典哲学目前似乎重新获得了应有的信誉。另一个例子是,在印度,当代哲

学家们对他们自己悠久的书面哲学传统和西方哲学的贡献都创造性地给予承认。例如,这一点从玛格丽特·查特基的《当代印度哲学》一书中来看是明显的,印度哲学家们对自己传统的珍爱并没有使他们拒绝吸收可以在西方哲学传统中找到的任何有价值的东西。但是,如果我们把印度与非洲的情况在这一点上加以比较,我们就会发现一个重大的区别。用英文撰写的印度哲学必定涉及翻译。但因为以一个长期的文字思考传统定型的古典印度哲学具有一套专门的术语,因此这种翻译看来并没有遮蔽无意识地把西方哲学的种种概念植入印度思想的语境中去。在这个意义上说,当代印度哲学比非洲哲学更为坚定地反对哲学上的新殖民主义。然而,对非洲来说,补救的方法并不在于公开宣布放弃跨文化论,而是更加清醒地注意培养跨文化论。

就跨文化论来说,把非洲人的状况与西方人的状况加以比较,产生的对比则是更为鲜明的。如前所述,西方哲学并非完全不受外来文化的影响,因为东方哲学已经对某些西方卓越的人物产生了影响。但是无论在历史上抑或当代,这种影响尚未轰动到让人们在一般水平的哲学意识中也感受得到。最出色的西方哲学学者,诸如柯普尔斯敦神父(参见他的《哲学与文化》)已经认识到哲学领域中跨文化论的重要性。但是,在一般情况下,没有什么事情比在西方哲学中发展一种狭隘的普遍论观点更为容易的事情了。这种称谓的不一致仅仅是表面的。实际上,它特指这种有意识的假定或无意识的预设的倾向,这就是一种先验的观点,即一切起重要作用的哲学就是西方哲学。这种观点之所以是先验的,是因为它不可能建立在对任何非西方哲学认真研究的基础上,而建立在这样一种研究上的观点,就是承认哲学中的跨文化论。

刚才提到的狭隘主义在西方哲学中如此容易出现的原因之一,在于,从整体上看,西方哲学似乎是自给自足的。它不必通过连续不断地或者插曲般地翻译成为另一种文化的语言来获得发展。当然,如果你从更为微观的角度观察它,它的各个部分无疑是依靠翻译或者移植而生存下来的。因而,哲学上的英语是一种希腊语和拉丁语与微乎其微的古英语的混合物。就学说而论,例如古典英国经验主义,尽管其基本谬误可能一直是在其本土滋生起来的,而英国哲学的主要传统源泉则发端于希腊和罗马哲学;这一事

实表明,如果不得不用外国语言进行哲学思考的话,并不一定在哲学上归于无效。

然而,让我们回到那种或许可以称为我们的文化心理分析上来吧。我们可能注意到,有利于在某些西方哲学家当中散布狭隘普遍论的另一种情况是,作为西方殖民主义的一种相互关联的事物,他们的传统获得了成功。在此,宗教已经与哲学手拉手地站在一起了,因为基督教的福音传道使大量非洲人(以及其他非西方的人们)改信一种西方人的思维方式。殖民主义的教育甚至已经在更大的范围内产生了极为类似的影响。尤其是西方哲学以一种并非总是明确的或直截了当的方式与科学和技术的联结,使这种哲学传统对现代生存条件具有一种明确的、并非完全虚幻的适应性。而这对追求现代化的非西方人的思维产生了极大的影响。

无论上述这些对西方哲学狭隘普遍论起源的评论是否完全准确或适当,当人们终于对这种狭隘普遍论进行思考时,这种观点本身的谬误是易于认识的。无论科学当中的进步,抑或对一种特殊宗教的信仰,都不能使任何文化中的哲学努力毫无谬误。科学的思想方法并非自动转换成形而上学、伦理学、政治学甚或科学哲学本身之中的智慧,虽然它在掌握现代社会中兴盛之道方面是必要的,并且在许多方面也是吸引人的。实际上,按照目前的情况看,人们不能妄称西方哲学完全浸透了科学精神。

然而,至关重要的一点是,哲学的洞见并非任何一个民族、文化或宗教信仰所专有的。由此得出的推论是,这种洞见跨越不同的文化被人们所分享。当然,这一推论同样适用于哲学的谬误。因此,不言而喻,狭隘普遍论的问题并不在于普遍论,而在于其偏狭。因而,反对狭隘的普遍论,并非任何形式的反普遍论,而是审慎的普遍论。哲学上的普遍论至少意味着三点。第一点,作为语义学的一个实际问题,哲学的论题是具有普遍意义的论题。第二点,不论这些论题在何处发表,原则上讲,它们都能够被世界任何地区的人所理解和评价,只要他们有兴趣和必要的抽象能力。第三点,哲学的对话在任何文化的居民中间都是可能的,而且在思想上和实践上都可以是富有成效的。

首先谈第一个命题。当我说哲学的断言具有一种普遍的意义时,实际上,我的意思并不是专门指哲学命题。任何一种断言都具有这样的普遍意

义。如果它是真的,那么它在所有时间、空间,对任何人来说都是真的,不仅如此,而且就其内容讲,将一个断言、任何一个断言,解释为将不管什么事物都归属于宇宙也具有启示作用。因而,我们可以说,“阿散蒂国王的宫殿中有一面鼓”这一陈述句断定“阿散蒂国王的宫殿中有一面鼓”是按照论域来例示的,而这一陈述句观念是真是假完全独立于其形成、初始以及被接受的地点和时间。<sup>[5]</sup>

此外,许多哲学陈述的普遍是相对特殊而言的,也就是说,它们属于这种“所有A是B”或者“惟有A是B”的形式,而并非“某些A是B”的形式。让我们考虑一下诸如:“实在是精神的”,或“真就是证明为合理的可断言性”这样的陈述,这两个陈述在西方哲学中都是众所周知的,它们对于时间或文化是没有选择的。同样没有选择的是诸如“创世者创造了死亡,而死亡又杀死了他”这样的陈述(在加纳的阿坎人中间发现的一种宇宙论的陈述)。这种陈述并不局限于传达了与某一种文化有关的信息。然而,这并非想要指出这种普遍性具有任何逻辑上或认识论上的特殊重要意义。实际上,某些特殊(即非普遍的)陈述比某些普遍陈述更难于成立。举一个非哲学的事例,像“某些哲学家是神性的”这样的陈述,会比像“所有的哲学家都是凡人”的陈述更加无比难以为之辩护。或者再举一个更具有哲学意味的例子,“某些价值观并不属于道德的范畴”这一命题,比人们不能认识的某事是假的这种普遍陈述更难以说明,或者难以证明为合理的。因而,提出哲学上的一个普遍形式的命题,并不必需要有冒险的兴趣。

然而,唤起人们对某种普遍断定的注意,能够具有一种特定的迎合个人兴趣的用途。某些非西方哲学家似乎难免以一种所谓的防范狭隘性的心理论证说,发源于西方的哲学命题是、而且只能是有关西方的话题和关注的,而同时与此类似的是,非西方哲学话语只能、而且必定只是有关非西方哲学所关心的问题的。于是便假定了一种相应的能力的分配和限制,按照这种分配,西方思想家被禁止对一种非洲来世说的根据进行探究,或者反过来说,不鼓励一位非洲哲学家研究罗素的悖论,例如,“一切不是自身分子的集合的集合”这一悖论。但是,请考虑如下的陈述:“人即是物质躯壳与非物质的精神(或灵魂)相互作用的复合物。”这大体上代表了笛卡儿的观点,是西方哲学中具有历史意义的观点之一。但是其意义并非是偏狭的。它并不是



说法国人民,或者只有具有法国国籍的人,是这样的复合物。非洲人、中国人——各种各样的人,都被包括在这种形而上学的描述之中。那么,它为什么不可以成为对非洲人或中国人的一种可理解的和合理的研究对象呢?

出于同样理由,约鲁巴人的传统学说,即人主要是由 ara、emi 和 ori inu 构成,或者阿坎人传统的说法,即人类个性是由 nipadua、okra 和 sunsum 组成,这些并非只是关于约鲁巴人或阿坎人的形而上学构成的断定。它们是关于所有人的学说,因而也是一种适于普遍研究的合理的对象。即使这类学说的应用范围仅限于非洲人群体,具有广泛兴趣的非洲以外的人们也仍然可以合理地探讨这些问题。

然而,有一个难题是需要加以讨论的。假定我们询问:“在约鲁巴语有关人的个性要素的词汇表中,ara, emi, 和 ori inu 是什么?或者阿坎语的词表中的 nipadua, okra 和 sunsum 是什么?”这种问题确实具有词典学意义上的紧迫性。不使用约鲁巴语或者不使用阿坎语的人们,需要被告知这些词语的字面意义。然而,这种需要并不易于满足,或许在某种情况下,是不可能通过翻译的方式来满足的。约鲁巴语中的 ara 和阿坎语中的 nipadua 都是非常容易翻译的,它们的意思都是肉体,或者至少是与之近似的。但是约鲁巴语中的 emi 和阿坎语中的 okra 却很难翻译,二者似乎是指某种类似于生命力的东西,即人的活力原则,而它们似乎又想要表达某种实体,在某种意义上说,就是体现生命的原则。同样具有这种意义双重性的还有约鲁巴语的 ori inu 和阿坎语的 sunsum,因为二者似乎都是指人的个性的某一方面,同时还是指决定这种个性向度的个人所具有的一种实体。传统的约鲁巴人似乎认为,一个人的 ori inu 是决定其命运的、由性格、行为和境遇构成的模式,而传统的阿坎人则似乎把 sunsum 理解为决定个人存在程度的东西,亦即不是与这种个人因素,而是与这种 okra 联系在一起的命运问题。

意义的表示尽管显得如此简明,它依然表明在约鲁巴人和阿坎人有关个人个性的分析中存在着理解性的问题。而这些分析说来是本地化的。它还表明尽管约鲁巴和阿坎人观念有明显的相似之处,但它们并不完全相同。当然,当我们拿这些非洲的观念去和西方有关人的个性本性的学说,如笛卡儿的二元论,相比较时,在这里遇到的不完全相同的程度会变得微不足道。同时不应由此假设笛卡儿的二元论就是代表关于个人个性的惟一西方观

点。就学说的多样性来说，西方哲学的传统也是以丰富性为特点的。在个人个性方面乃至别的方面，这一点都是显而易见的。当然关于个人个性的笛卡儿主义和新笛卡儿主义观念在西方哲学和宗教思想中被广为接受了。这种观点在基督教传教士中如此被广泛接受，以致于皈依基督教的非洲人，以阿坎基督教徒们为例，在很多时候也倾向认为人是由物质的躯壳和精神灵魂组成的。不仅如此，他们还在本土的个人个性分析中套用笛卡儿的理论架构。所以毫不奇怪，阿坎语的 *okra* 一词被译为了英文的 *soul*（精神，灵魂）。与此相伴的还有极鼓动人的关于精神性，即非物质性的议论。精神性和非物质性是议论这两个词时常要提到的。但是这样的翻译不仅就是个翻译而已，而且还是跨越了文化界限的一种形而上学的不协调的嫁接。心和灵这两词在西方哲学中常互用，是否应如此姑且不管，把两词说成是非物质的实体这一点是与阿坎人对个人的思考深深相悖的。实际上，关于一个非物质的实体的观点，一般来说在阿坎语的语义结构中是不可理解的。其结果必然是，‘*soul*’ 一词不能译为阿坎语的 ‘*okra*’，相反亦然。

在最后这点上，注意到不可翻译性并不等于不可理解性是非常重要的。当然，任何不可翻译性的情况在思想传统的比较研究中，都应得到人们严肃对待和特别的关注。然而，不可翻译性不必，或在实际中也不会阻止人们理解和阐释所涉及的概念。不可翻译性只是表明在译文中特定语言中的一个单词或复述词不能够对译，而人们在翻译的开始时常寄希望如此。用于纠正此类情况的常用和行之有效的办法是采用原文作为音译，同时注上足够的论述和说明。这样做的目的在于要表明，所翻译的概念和在对象语言中与之密切相关的概念之间的相互关系。如果非要确认不可翻译性并不等同于不可理解性，人们就求助事实说，只有对相关的两种语言都有相当造诣的人才能实施这类权宜之计。只有这样的人才能理解她不能翻译的东西。

文化之间的哲学讨论与我们曾称之为本地化的理解性问题不一样，不可翻译性是使哲学讨论复杂化的一个因素。我就不可翻译性曾提到的特别的例子来自两者的比较：一方面是约鲁巴人和阿坎人有关个人个性的分析，一方面是西方的分析。这个例子在当代非洲哲学家中是有争议的。原因是，有人认为植根于他们文化的本土思想中的精神哲学，事实上和本质上，是笛卡儿主义的<sup>[6]</sup>。由此对他们来说，我们讨论到的翻译是合乎逻辑的和

合理的。我们在这里当然不必重新讨论此问题,但此问题的存在本身就标志着我们时代的非洲哲学有着不可回避的跨文化性。

总之,在哲学的跨文化话语中,不可翻译性连同所用的音译加注解的办会处处可见。所以,不仅是为了文学的多样化才有不少音译,如 Brahman, Karma, Nirvana, 等等。这些词常常出现于论述印度哲学的英文文章中。实际上,即使在同一思想文化传统里这种作法也是屡见不鲜的。举个西方传统中的例子,一个分析哲学家如果不确认海德格尔的一些概念是深奥难懂的,这些概念是无法翻译的。但是,在跨文化的背景下,这种情况会有可能找到相对来说更大范围内的概念反响。事实上,这是哲学方面的文化交流的重要理论基础。无论从历史还是现时出发,不同文化具有根本的概念和观点的分歧。但严肃地认识另一文化的哲学思想具有很高的学习意义。它不仅能丰富个人观点的选择余地,有时候还能重新塑造个人的观点。很明显这表明,对跨文化哲学感兴趣必须具备一些条件。人们要有以下一些精神准备:在理想情况下,要学习相关文化的语言,或者即使不行,也要熟悉那些语言中那些敏感概念广义上的语义和同源词。和这有关的还有态度的改变,要避免基于表面的相当仓促地把在自己文化中起作用的思想范畴运用到其他文化的思想材料中。即使有着世界上最好的意愿,讨论非洲思想的欧洲作家们在殖民地时期不可避免地有着此种通病,他们违反了上述的原则。在今日的非洲哲学中,我们还能感受到此类错误的影响。

更重要的是,前述的观点必然会导致一个哲学论点的意义产生一种附加意义,即这一哲学论点是普遍的。的确可能如此,在前边分离出来的两个意思中的任何一方的内容中这样一种哲学命题都可能有着一种普遍的意义。但是,从概念上说,说外文的人未必能体会得出来。当然这不是要让相对主义的洪水任意泛滥,因为我们已经解释了,在概念层次上有解决这一复杂问题的办法,这些办法也明确表明不可翻译性不会阻碍文化间的交流。还有,一个命题在一种语言中有着明确的意义,但即使是小心翼翼地把它翻译到另一语言的概念框架中也会失去所有的可理解性。当这种情况发生时,原则上,在独立的基础上解释出那个概念的来龙去脉永远是可能的,这些基础是指那些不局限于任何所涉及语言的基础。这也并不奇怪,因为任何语言都具有隐藏在习用语中的不一致性。我们应注意到在谈到某种哲学

观点,说它是普遍存在的,并不意味着它是真理,或必然是一致的。这只能意味着,它在语义和逻辑上有着不受限制的内涵普遍性,而且在原则上可以面对普遍的评价。由此,我们还是可以说,如果一个哲学命题是真的,它的真值不依赖于说者或听者的文化身份。当然,现在这样说要充分意识到前边讨论到的附加意义。

稍前我们还提到哲学智慧和哲学愚昧应大致均匀地分布于世界各种文化和各个民族中。这种看法加上上述的解释,可以使我们进一步阐明跨文化对话的一个重要原则。假设一个号称很有哲学表达能力的人给我们做个讲演,而我们对他的文化一无所知。除非个人的愚昧程度已经是无可救药了,此讨论会强迫我们做好准备严肃地聆听讲演,并准备从中学到些东西。这可能就是我们称之为宽厚和尊重的原则。此原则把一种规范性的原则引进了哲学文化交流中。这不仅涉及到不同文化之间的讨论是可能的,在人类历史上也久已是风尚这一事实,而且更涉及到此讨论应以充分体现“对话”精神的方式进行。如果原则上对话双方没有基本认识上的尊重,对话事实上是不可能的。这意味着双方都不认为自己一贯正确或智力水平优越于对方,因此,交流中所产生的认识和了解的可能性不至于为零。当然,实际生活中各种情况都是有的。例如,傻瓜和失去理智的人很不幸的确存在,与这些人对话没有特殊的本事是不可能的。无论如何,宽厚是必须的,其目的是鼓励我们在做结论时要小心谨慎,特别是在对话并没有什么极端因素存在,或“对方”来自一种自己不熟悉的文化时。显而易见,宽厚和尊重合起来的效力是一个硬币的两个方面,说的是一个伦理道德问题。它们共同表明对对方是为人的承认。

上述原则听起来微不足道。但是,从历史上看不同文化和民族对此原则遵守的程度不尽相同。例如,历史上西方在哲学和其它思想活动方面对非洲的态度是不够尊重的。此情况是不言而喻的。直到大约50年前,关于非洲类似哲学或其它思想活动的报道才开始在西方出现。这主要归功于人类学家,从哲学改行到人类学的学者和传教士,而不是什么纯粹的哲学家。这对非洲有很大的帮助,但也有着各种局限性。其中最严重的一点是,从哲学的角度来看,他们报道的思想似乎只被看作在特定环境下用来生存和发展的思想形成的工具,而不是源自思考真理和合理性的理智选择,而这类思

考往往被归属于西方思想。也许问题出在学科本身的性质上。人类学和宗教研究作为学科来说当然是哲学性的。人类学作为学科要试图理解不同的人赖以生活的基础性的(有时也未必那么基础性的)思想。有时它确能获得对各种人和他们的思想和心态的精辟见解。宗教也是哲学性的,它的兴趣是要凭借一些权威性的信息来诱导所有的人都对世界有特定的见解和世界观。但是这两个学科没有一个要到达这样的目标,即对上述观念的真与假进行思辨的研究。

现在让我们回到各文化间哲学对话的问题上。在非洲西方范围上,很明显地对非洲来说压倒一切的问题是学习。但此形势如此之甚,我认为我们也需要有所纠正。这就是我们在其他地方所说的观念上的非殖民化<sup>[7]</sup>。简单说来这就是认为,如果没有很好的理由,我们不能只接受西方思想而无视本土思想。这种看法与我们在一两页前做的评论是有联系的。还应注意,此点提醒我们回到独立思考的原则。根据此原则,我们在理性选择上应由这样的考虑来决定,即不依赖任何语言的,或也可加上,文化的特殊性。在实际中,这是一个非常难实行的原则。这是因为,如果在概念化过程中当本质差别在其他文化中发生时一个人不能意识到它们,他就自然会认为一个人文化上的根深蒂固的概念化模式是人性的必然。也许一个更易于运用的规则是,在任何涉及跨文化比较的理性选择中,一个人应尽量明确地使自己的选择摆脱乡土语言,或更广泛地说自身文化特殊性的束缚。证明是否具有所寻求的“独立性”的一个方法来做检验。一个出自一个人本土概念结构的命题与来自另一种文化的命题相对而言时,我们可检验对这样命题的思考是否可在那个文化的语言中被理解。

独立的思考明显适用于所有文化。观念上的非殖民化则不是到处适用的,因为非殖民化要以先前历史上的殖民化为前提。因此,就非洲和欧洲的关系来说,非洲需要相对欧洲而言的非殖民化,而欧洲则非如此。当然作为征服者的殖民者也可以在思想上受到殖民地人们的控制。这类例子发生在希腊和征服他们的罗马人的历史关系中。依此,他们之间关系的纠正办法与观念上的非殖民化有一定的相似之处,当然这需要有不同的定位。但是,无论如何,非洲和作为殖民主义者的欧洲之间的关系不是希腊人和罗马人之间的关系。

观念上的非殖民化与独立思考概念之间的关系仍然需要进一步的探讨。前者意味着后者,但相反则不然。这是因为,独立思考原则在理性活动中,对如欧洲人来说是义务性的,但观念上的非殖民化的迫切性相对非洲人而言对他们来说并不适用。对非洲人来说,要想争取观念上的非殖民化就必然需要独立的思考,两者是一回事。这不仅意味着非洲人没有什么好的理由就不应接受欧洲人的思想,而且也意味着他们不应仅仅因为非洲人关于真理性和正当性的思想是非洲的就坚持。从人性角度说,这提示我们做哲学思考的合理方法是寻求自己文化和其他可认识的文化中的各种观点的综合。许多非洲哲学家或明确地或在实际中接受这一观点,或既明确又在实际中接受了这一观点。但是,西方对非洲又是如何做的呢?

首先,正如上边谈到的,西方哲学家不需要不应原样照搬非洲的建议,对于多数人(如果不是全体)也许根本就没有想到从那群人里能学到什么。其次,某种明显的哲学自足性的文化意义,如前边曾讨论到的,似乎使得许多西方哲学家的思想与独立思考的要求保持着相当的距离。当此距离缩短之前,所有希望从此角度出发在哲学领域中进行跨文化的交流都会落空。

为了简要说明一个哲学家如何落入与独立思考相违背的陷阱,允许我用一个我在别的地方用过的例子。一位叫大卫·米切尔的英国哲学家,在讨论逻辑赖以为基础的根本和本质的原则时,曾断言说:“如果A作用于B,则B受作用于A这一必然真理似乎反映了主动和被动两者间一个范畴性的区别,不仅仅是一项语言规约……。”<sup>[18]</sup>然而,在阿坎语(加纳)和阿乔利语(乌干达)中,被动语态根本不存在。由此,这样的表达意思的实践,即一会儿主动一会儿被动,也是不存在的。此种语言游戏的缺乏并没有损害表达的能力。这只是表明此实践是一种规约。很明显,这里讨论的“必然”真理只有在以下的条件下才能成立,即“在任何具有主动和被动语态区别的语言中,主动蕴涵着被动。”请注意,我们的讨论并没有表明米切尔的断定毫无意义,我们只是使其更具有文化上的敏感性。还应注意到,虽然主动/被动的区别在阿坎语中不存在,但阿坎人可以毫不费力理解此区别,并正确评价此区别所产生的“必然”真理。因此,对此例证的研究可提供给我们表明文化间对话的袖珍图解。独立思考的条件是跨文化间对话的一个必然条件,在阿坎语中可理解的话语在英语中也可以理解这一事实证明这一条件已经

具备。

我想从上边所有的讨论可以得出某种结论, 而此结论可想而知会是极有争议性的。我认为, 如果哲学中的文化间的对话变成世界不同民族之间严肃的、广泛的和能持久的一种实践, 那么一个哲学家的文化背景不会预示他或她的哲学内容的时代就会到来了。我不禁想到, 这样一种新的理智化的世界秩序会给经济和政治领域的合理的世界秩序带来无限的好处。

然而, 对哲学中的文化交流前景, 我并不过于乐观。当然, 在今日哲学中有令人欢欣鼓舞的迹象表明人们对跨文化对话的兴趣与日俱增。1997年10月的《元哲学》杂志就是见证, 那一期是“哲学的国际主义”专刊。<sup>[9]</sup>但是, 阻碍真正的跨文化对话的恶势力之大是不能轻视或忽略的。西方在让人说话原则上和对非洲的尊重问题上有着明显的三心二意。即使我们不去计较此类道德考虑, 把西方思想范畴强加给非洲思想材料已经带来了观念上的混乱, 这需要花很长时间才能重新澄清。只有如此才能使我们更进一步, 确保进入一个平等对话的领域。再者, 还存在着教育、研究和出版资源的巨大不均衡, 这本身就是极大的经济和政治差别的副产品。非洲永远是劣势的一方。这些至少不能促进对话的机会平等。当然, 很多方面又取决于我们非洲哲学家在向我们自己的人民和其他民族的人民做宣传教育工作时介绍哲学案例的说服力。如此巨大工程不能只包括作说明性的工作, 只向人们说明非洲不同民族的人们如何思想; 这还应包括提出有力和有深度的论证, 证明我们先祖思想的某些成分是正确和精深的。这是非洲哲学工作的第一部分。第二部分的工作必将是, 综合所有可理解的文化资源, 使各种理解形成一种综合的东西。那是一项崇高的文化交流的大工程。

*K w a s i W I R E P U : C A N  
P H I L O S O P H Y B E I N T E R C U L T U R A L ?  
A N A F R I C A N V I E W P O I N T  
( D I O G E N E S , N o . 1 8 4 , 1 9 9 8 )*

注:

[1] 我希望读者不要认为这种说法肯定了任何种类的证实方法, 因为即使在不知道怎样才能达到这些价值被认为是真的情况下, 或者不知道怎样在其概念上虚拟这种情况时, 人们仍然可以知道一个是真的命题的意思是什么。顺便说一下, 后一种情况就表明, 我们的意见与逻辑实证主义之间存在着极大的距离, 因为逻辑实证主义在一种完全经验主义的意义上构建了有关的证明。

[2] 我曾经在《文化的普遍性与特殊性: 非洲的视角》(Cultural Universals and Particulars: An African Perspective) 一书中, 在我的“概念化的规范”(Canons of Conceptualization) (《一元论者》(Monist) 1976, 4) 一文中, 以及在“知识、真理和易谬性”(Knowledge, Truth and Fallibility) 一文(收入 I. 库科拉蒂和 R. S. 科恩编辑的《知识的概念》(The Concept of Knowledge) 波士顿, 1995) 中指出, 人类在本质上共有着某些推理之基本和共同的规范。

[3] E. 博拉吉·伊多伍:《奥洛杜玛雷: 约鲁巴信仰的上帝(神)》(Olodumare: God in Yoruba Belief) (伦敦, 1962) 第三章:“初始时”(In the Beginning)。

[4] 夸梅·格耶克耶:《论非洲哲学思想: 阿坎人的概念结构》(An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme), 第二版, (费城, 1995), 第 70 页。

[5] 为了某种逻辑形式化的目的, 人们可能会把时间要素从陈述句中抽离出去, 并且把陈述句对时间的真值相对化。不过, 这只是一种技巧而已, 与刚才提出的观点并不相悖。

[6] 例如, 参见夸梅·格耶克耶《论非洲哲学思想: 阿坎人的概念结构》, 第六章“人的概念”(The Concept of a Person); 夸西·维雷杜的“心的概念: 专论阿坎人的语言和思想”(The Concept of Mind with Particular Reference to the Language and Thought of the Akans), 收入 G. 弗勒伊斯塔的《当代哲学》(Contemporary Philosophy), 第五卷: 非洲哲学, (波士顿, 1987)。

[7] 见夸西·维雷杜《文化的普遍性与特殊性: 非洲的视角》第十章:“非洲哲学对于观念上的非殖民化的需要”(The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy)。

[8] 大卫·米切尔:《哲学导论》(Introduction to Logic), (伦敦, 1962), 第 146 页。

[9] 《元哲学》(Metaphilosophy) 28, 4 (1997 年 10 月);“哲学的国际主义专刊”, 特邀主编: 理查德·舒斯特曼。



---

---

## 作者简介

---

---

**伊姆雷·托思 (Imre TOIH)** 1921 年生于沙特马尔(罗马尼亚的特兰西瓦尼亚地区);在攻读数学之后,先后执教于布加勒斯特大学、法兰克福大学、波鸿大学、雷根斯堡大学、巴黎高等师范学院和普林斯顿大学。他的著作甚多,其中有:《非欧几何革命》,载于《科学史研究》,1983 年;《数学哲学与黑格尔辩证法》(德文),载于《黑格尔与自然科学》,1987 年;《数学思维:自由与真理、否定与创造》(意大利文),载于《科学思维与哲学思维》,1993 年;《隐迹纸本——三角形的否定神学》(罗马尼亚文),1995 年。

**帕特里克·托特(Patrick TORT)** 生于 1952 年,是哲学家、语言学家和人文科学和生物科学史学家。他曾获得大学教师资格,国家文学博士学位和法国文学博士学位,还是法国科学院的获奖者。他创造了一种新的思想体系史方法论,他撰写和编辑了 30 余部著作,其近著包括:《达尔文主义与进化辞典》三卷本(1996),《达尔文与达尔文主义》(1996),和《保卫达尔文》(1997)。

**让-吕克·雅马尔(Jean-Luc JAMARD)** 生于 1939 年,是人类学家,法国国家科学研究中心(CNRS)研究员,并执教于巴黎第五大学。他的研究集中于南部欧洲和加勒比地区社会,提出了社会科学的“人类学的”认识论。代表作有《法国人类学展望:准科学及其历史》(巴黎,1993)。

**夸西·维雷杜(Kwasi WIREDU)** 生于加纳,曾在加纳大学和牛津大学学习。现为南佛罗里达大学哲学教授。他的研究兴趣包括逻辑哲学、认识论、形而上学,当然还有非洲哲学。他曾是加利福尼亚大学、洛杉矶大学、尼日利亚伊巴丹大学、弗吉尼亚里士满大学、明尼苏达卡尔顿学院和北卡罗来纳杜克大学客座教授。代表作有:《哲学和一种非洲文化》(1981);《文化的普遍性与特殊性:非洲的视角》(1996);并在不同的科学刊物上发表论文