

QuanQiuHuaYuCunZaiLunChaYi

全 球 化

与存在论差异

邹诗鹏

乔治·麦克林

著

湖北长江出版集团
湖北人民出版社

QuanQiuHuaYuCunZaiLunChaYi

全球化 与存在论差异

乔治·麦克林
邹诗鹏 著

湖北长江出版集团
湖北人民出版社

鄂新登字 01 号

图书在版编目(CIP)数据

全球化与存在论差异/邹诗鹏, 乔治·麦克林著

武汉: 湖北人民出版社, 2006. 8

ISBN 7-216-04788-5

I. 全…

II. ①邹…②乔…

III. 文化—研究—世界

IV. G11

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 156938 号

全球化与存在论差异

邹诗鹏

著

乔治·麦克林

出版发行: 湖北长江出版集团
湖北人民出版社

地址: 武汉市雄楚大街 268 号
邮编: 430070

印刷: 湖北省公安印刷厂

经销: 湖北省新华书店

开本: 880 毫米×1230 毫米 1/32

印张: 10

字数: 267 千字

插页: 4

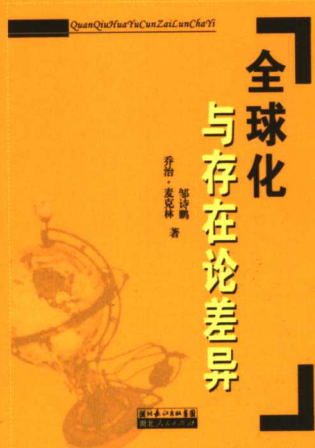
版次: 2006 年 8 月第 1 版

印次: 2006 年 8 月第 1 次印刷

书号: ISBN 7-216-04788-5/G · 1315

定价: 26.00 元

本社网址: <http://www.hbpp.com.cn>



责任编辑 施先稳

封面设计 戴启顺



导 言

本书的形成在很大程度上是一次意外的收获。2003年,邹诗鹏教授到美国华盛顿参加“价值与文化”秋季研讨班。会上,我提交了一篇题为“多样性、全球化与文明融合——历史经验及其推证”的论文,算是抛砖引玉,其中,我对不同文化传统与民族之间的沟通对话作了一种普遍性的推证。邹教授提交的论文则是从生存论解释学的角度对全球化与多样性作了剖析与阐释。通过沟通,我们兴奋地发现,这是两种既存在一定差异、又能高度关联的思路,而且,随着研讨内容的细化,我们感到需要在相关问题上进一步深化,于是就有了这部合作性著作。

在我看来,全球化需要诉诸于人类的创造性以及构建人类自由的生存理念。我特别区分了三个层次的自由:第一层次的自由是洛克式的、在客体间进行选择的经验主义的自由;第二层次是康德式的作为个体应该选择的形式自由;第三层次则是在实践活动中进行自我建构并自由决定其行为的生存自由。我以为,上述第三层次的自由包含了人生存的恰当的和创造性的内涵。这事实上已由一些早期基督教思想家们提出,而且,在个体的建构与理解方面,这一思想超越了古希腊。在邹教授看来,我关于文化意识的新图景的分析,以及与此相关的应对全球时代人类沟通与交往活动面临的挑战,必须诉诸于生存观念的调整与变革,他更为重视生存的具体条件与境况,因而,他展开了一种非西方特别是中国的历史经验与视角。

邹教授特别重视生存论转向问题,他的分析正是基于这一转向而展开的。在我看来,生存论转向是对近代哲学的一种调整,在近代



哲学中,通过清晰而独特的理性观念及其逻辑,普遍性与必然性获得了与科学一样的身份,客体性确立起来,哲学家的注意力也从实存与自由转向了本质、普遍同一性与抽象的客体形式。而当代哲学则试图突破近代理性主义,哲学集中于批判普遍的、抽象的本质主义,由此展开感性的和个体性的生存,展开此在的在世生活,并进而与存在沟通,于是,一个新的内在的世界拓展开来,这正是诸如克尔凯郭尔、海德格尔、萨特以及20世纪中期流行的生存主义的思想主旨。邹教授所谓生存论转向显然包含着这一层面的内容,但对他来说,所谓生存论转向并不限于此,它还是整个当代西方哲学存在论基础的转变。在本文中,他特别强调,生存论转向并不只是西方哲学传统的转变,而是整个人类生存方式以及生存观的调整,因而,在生存论转向中必然体现和落实为文化人类学的宗旨,真正形成人类生存意识的高度自觉,以此超越科学主义、西方中心主义以及后现代相对主义困境,推动当代精神的复兴。

我十分欣赏邹教授提出的这些关于价值与文化的见解,他的这些见解与我所谓生存自由的观点可以说是完全相通的。我的工作,实际上也表现在通过对近代客体主义哲学的超越,从而展开一种使得不同文化传统能够彼此沟通交流的解释学,生存自由正是不同的文化传统与文明实现理解的解释学前见。但我们获得这一理念的方式并不一样,这里面的确存在着基于不同文化传统关于全球化的存在论差异,我相信我的普遍性的推证对于理解人类的共同本质是十分有益的,而邹教授则强调并专门剖析了差异问题,通过对诸如空间、地方性、母语、信仰以及普遍道德等方面的剖析,邹教授强化了不同文化传统、特别是以中国为典范文式的非西方文化传统的存在境遇。

追问到底是创造性自由的理念重要还是生存自由的实现更重要,并不是问题的关键,不同的文化与文明必然有其个性与独特性,但并不妨碍彼此沟通交流,因为不同文化传统各自依托的生存个体性其实都是指向于整体生存的丰富性的。这正是西方文化中作为本质(esse)的“生存”(Existence)本身,也是印度哲学作为“生存意识”



(Sat—Cit—Ananda)的含义所在。在我的学术资源中,更多地是诉诸于库萨的尼古拉的整体思想,在那里,所有的事物都可以看成是一种恰当的浓缩并且本质相关。

在全球化的世界里,关于生存整体的思想具体意味着什么呢?在这一点上,我与邹教授不约而同地注意到传统资源的丰富意义,而且,我们一致认为,文化传统的时代转换必然包含着传统本身的回复,邹教授把它看成是生存论回复,我把它看成是整体的收缩。不过,邹教授的着眼点在于古希腊的存在论,而我更看重中世纪哲学的类推与对话;邹教授主张赋予马克思思想以一种当代意义并由此与中国文化传统的当代转换关联起来;我则主张充分汲取各种民族文化传统的资源并构建全球时代的人类文明。

检视整个思路,我感到我自己在很多方面已经置入邹教授所设定的语境中,他的研究的确也深化和丰富了我的工作。我们彼此分享思想与研究成果,分享不同的文化传统在本质上的相通性,并深深地感受着人类文化的独特的价值。这部书本身就是跨文化交流的实践性的成果形式。

著作的上篇“全球化的存在论推导”,是我在原来提交研讨班的那篇论文的基础上扩充而成,由邹教授译为中文;下篇“文化传统及其多样性的生存论阐释”由邹教授撰写。其中的部分内容,已收入《跨文化交往:全球时代的解释学》(edited by: Chibueze C. Udeani, Veerachart Nimannong, Zou Shipeng and Mustafa Malik, Washington D. C, 2005)。本书的英文版,我们也将尽快在美国出版。现在,我高兴地获知,本书的中文版,将由湖北人民出版社出版。作为作者之一,我感谢出版社的美意并由此希望,她的出版,能带来更多中国朋友的回应,以此丰富和深化关于人类生存与自由的洞见,积累和拓展对全球时代的理解、智慧与实践。

乔治·F·麦克林于美国华盛顿特区

2005年2月



目 录

导言	乔治·F. 麦克林
----------	-----------

上篇 全球化的存在论推导	1
--------------------	---

第一章 人的多样性、文化与人类文明	3
-------------------------	---

第一节 主体性的呈现	3
------------------	---

1.1 客观理性的危机	4
-------------------	---

1.2 主体性:新的议程	10
--------------------	----

第二节 自由与生存	14
-----------------	----

2.1 自由	14
--------------	----

2.2 生存	21
--------------	----

第三节 文化	24
--------------	----

3.1 价值	24
--------------	----

3.2 德行	27
--------------	----

3.3 文化传统	29
----------------	----

3.4 社会共同体	31
-----------------	----

第四节 文明	34
--------------	----

4.1 进步	34
--------------	----

4.2 文明体	38
---------------	----

第五节 多样性与解释学	43
-------------------	----

5.1 阐释	43
--------------	----



5.2 问答法	46
第二章 全球一体化	49
第一节 全球化	49
1.1 全球性关系	49
1.2 全球性思想	54
1.3 全球化一体结构中的异质性	63
第二节 关联样式	68
2.1 层次	68
2.2 内在关联	70
2.3 扩展与回收	73
第三节 全球秩序动力说	75
3.1 完成全球一体化的方向	76
3.2 全球一体化的动态分析	77
3.3 全球一体化的凝聚与修补	79
第三章 人类文明及其整合:多样性的统一	81
第一节 多样化	83
第二节 一体化	89
2.1 知识	91
2.2 存在	93
第三节 文明及其宽容	96
3.1 客体性的隐退	97
3.2 重建主体性	99
3.3 宽容精神	104
第四节 多样化与文明融合	106
4.1 文化差异的内在分析	107
4.2 人类文明的融合	111



下篇 文化传统及其多样性的生存论阐释..... 117

第四章 中国文化模式的生存论阐释 119

第一节 生存论解释学 120

1.1 学术自觉 120

1.2 生存论差异 128

1.3 文化传统的生存论意蕴 131

第二节 日常生活批判 139

第三节 哲学对话 148

第四节 中国文化传统的超越性 157

4.1 分疏 157

4.2 文化误解 163

4.3 儒家的宗教性 170

第五节 全球参与 175

5.1 处境 175

5.2 参与路向 178

5.3 参与意义 184

第六节 现代性建构 186

6.1 起点 186

6.2 群体及族性启蒙 193

6.3 从断裂到建设 198

第五章 差异与沟通 207

第一节 文化交往与对等性 207

1.1 一般理据 207

1.2 不对称的跨文化交往 212

第二节 空间、母语与地方性 217



2.1 理解的场域与身体性	217
2.2 母语生存与汉语言的世界化问题	220
第三节 民族性与文化自觉	230
3.1 民族性、民族主义与民族国家	230
3.2 民族及民族认同	237
3.3 现代性与文化自觉	240
3.4 东方主义与民族自觉	246
第四节 多样性、识别与欣赏	249
4.1 不同文化传统的识别与沟通	249
4.2 欣赏与倾听	258
第五节 参与模式	262
第六节 普遍价值问题	269
第六章 走向多样性	276
第一节 真实性问题	276
第二节 历史主义及其回应	282
第三节 二元对立历史观的消解	289
第四节 普遍主义:是否可能和如何可能	296
第五节 全球化与文明多样性	302
后记	308

上篇

全球化的存在论推导



第一章 人的多样性、文化与人类文明

在我们看来,文化与文明在标示人类生活方面享有共同的价值与德性。为使这一点更为明确,这里不妨先剖析当代学界正在探讨并逐渐明确的关于客体知识的症结所在,展开对主体性的理解,在此基础上,阐述对自由的内在性的理解。我们的看法是,内在的自由不是在外在的对象客体或形式上合法行为之间的选择,而是一个人生存的生存论结构,一个人由此表现出来的外在的自由,必须从本质上与其内在的自由相协调,而生命本身也才说得上是完整的。在这一意义上,文化不再是一种对象物,就是人类生命的表现形式,全球化也不仅只是一种经济现象,还是人类进化的阶段,并显示人类整体的创造性。进而,文化多元主义也成为一种不同文化间实现解释与共生的解释学方法。同样地,在经济和政治意义上实现的全球化,乃是一个新的整体性的思维方式,民族国家将在一定程度上被超越,民族性与人类性的统一,将是当今世界所有人类与文化共生的条件。

第一节 主体性的呈现

在人类充满敬意地进入新千年的转折关头,出现了若干危机,这些危机值得哲学家深思。哲学家的天职是:他必须思考他自己作为人类的一员与所处时代的关系,由此形成时代的历史意识。在这一意义上,新千年的到来、特别是新千年面临的若干危机,正是哲学家



们有所作为的契机:时代的转换本身也是哲学的转换。按照先哲的说法,当我们考虑到时间的基本需要时,哲学就开始了,这样一来,哲学也就把自己置身于一种任凭后来人批判的危机之中。大体上,哲学也可能经常夸大他所处时代的危机。但是,另一方面,哲学毕竟与我们的自然及其尊严有关,与我们现在所是有关,与我们以后所是有关,也与我们作为个体与人类生命有关。因此,哲学虽然不是最后的价值担当,但也必然是人类首先需要考虑的,或者至少是当我们面对充满未定性的生活环境时最具有决断意义的思想存在方式。

焦点问题在于,今天哲学正在经历一场转换,即从一种源于人类生活过程的专家性的抽象推证工作转变为如何应对日益多变的人类生活的挑战,哲学是如此地接近日常生活,以至于哲学家们都习惯于通过日常生活否定哲学的存在。我们需要探问的是:究竟是什么变化促成了这种转变,究竟是什么差别使得我们必须哲学意义上考虑问题?

1.1 客观理性的危机

新千年是一道界线,这一界线把我们引向哲学性的反思。在此,我们有必要回溯这一纪元里理性的历史。第一个新千年,乃人类关注于上帝的一千年,这是基督与先知的纪元——祥和安宁在它之上——更多的人性被吸收于其中,人们愿意臣服于他所认同的上帝,并通过上帝崇拜获得对自身生命的肯定。第二个千年一般被看成是向人类的转换,其中前五百年集中于亚里士多德理性的复兴,著名的人物就是阿维森纳、阿·葛哈扎里、阿本·拉施德以及托马斯·阿奎那。从1500年开始的后五百年,则明确地表现为激进理性主义。从理性的复兴到激进理性主义,可以看出理性借科学之力量从而与神学抗争的勇气与自信。从一开始,人类理性就试图利用自身丰富的经验,反思太高的宗教热情,总结前人的成就,哲学家们陶醉于站在前人的肩上,于是一种对人类自身理性的强烈希望出现了,弥尔顿在《失乐园》中声称人类世界将自己拯救自己,而每个人正是以其理性



力量拯救自己的。因为这一原因，弗朗西斯科·培根指出，那个妨碍着人类文化内涵的偶像是个醉鬼，约翰·洛克宁愿抹去心灵之先天内容以便推证出其白板说，笛卡儿宁愿把一切都置于怀疑之下。在这样一种努力中，甚至于在我们今天看来需要通过人文方式加以阐释的身心关系，也被严格地置于数学模型之下。曾几何时，人类太迷信自己的理性力量了。

显然，笛卡儿倾向于在一个更基本的意义上重新提出人类知识不同层次的问题。但是，他复原的并不是关于人类经验的丰富内容，而只是某种在思维方法上的必备的清晰性。这样一来，在其《第一沉思》中，关于内容的感觉似乎在同样程度上被怀疑过了，在其《第六沉思》中，只有那些属于数量上的或可测量的东西能够回到其哲学体系中，其余所有的东西则被看成是简单的附属物，这些东西仅仅只是在证明自身能够避开外部世界物理性的伤害方面才是有用的^①。

在这样一种思想下，知识以及人类恰当生活的目的从根本上被剥夺，因为被简单看成是数理附属物的那些东西，或许真实地表现着我们生活的要素。实际上，考虑到笛卡儿的那种非日常的哲学观念，恰恰是被他在理性体系中撇开的那些东西，构成了真实生活中的基本要素。哲学抽象要求与实存的生活拉开距离，形成了深刻的理性主义传统，笛卡儿是这种理性主义的典型，这一历史时期的其他理性主义哲学家，实际上也都是通过这样一种方式处理哲学与生活的。

作为看起来其意义变动不居的存在，其实际的作用方式及其文化地位也在不断发生变化。在千年转换的前1500年里，对于亚里士多德传统（更不用说是基督教与伊斯兰教）而言，存在就是那种富丽的、慷慨的上帝形象，这是神祇的时代。但是，在启蒙运动之后，存在则减势为某种物质性的法则，甚至于沦为一种概括外部自然事物一般性的物质范畴，从神圣的存在概念到物质性的存在概念的变化，显

^① René Descartes, *Meditations on First Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), I.