

比较哲学方法论新探

马琳 凡·柏拉克

摘要 跨文化哲学对话或是从事比较哲学研究毋需预设某种普遍有效的理想语言或者共享语言。针对理想语言假定与本质化的倾向，意义应当加以彻底的解本质化。哲学传统的三要素——传统、生活形式与概念图式——皆具有多元性，应当从多元、流变的角度来理解不同文化传统之间的“相似性与差异性”。不可能唯有一种借以辨识相似性与差异性的普遍的理想话语。对于相似性与差异性的辨识依赖于对相关生活形式的比较以及诠释中所运用的众多概念图式。诠释与比较可以用一种 X Y Z 模式来表示。X Y 分别指涉来自不同哲学传统的文本，对 X 和 Y 进行比较可以比拟为由比较哲学家 Z 所建构起来的 X 和 Y 之间的虚拟交谈。比较哲学研究的一个重要的必要条件是相互谐适原则。

关键词 理想语言 概念图式 生活形式 比较哲学 相互谐适原则

作者马琳，中国人民大学哲学院副编审（北京 100872）；凡·柏拉克（Jaap van Brakel），比利时鲁汶大学哲学院教授。

中图分类号 B0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2018)09-0035-09

“比较哲学”作为一个术语主要是指对世界上历史最为悠久的哲学传统——尤其是中国、印度与西方哲学传统——的比较研究。这个术语是百年以前印度人文主义哲学家、教育家希尔（Sir Brajendra Nath Seal, 1864—1938）在其两部著作《毗湿奴派与基督教比较研究》（1899年）和《古代印度教徒的实证科学》（1915年）中最早提出的，稍后通过法国东方学家、哲学家马松-乌尔塞（Paul Masson-Oursel, 1882—1956）的《比较哲学》（1923年）一书而得到广泛传播。^① 希尔反对黑格尔式的欧洲中心主义哲学、文化史观，指出人类文明的圆环没有唯一的一个中心，中心无处不在，而所谓的外围是不存在的。在法国实证主义哲学家孔德的思想影响下，希尔认为所有的文明都遵循同样的普遍的发展规律，建议对不同的文化进行历史性的比较研究，从而建构起一种普遍历史的哲学，实现全球的文化复兴。

马松-乌尔塞则运用了孔德的实证主义与一种类比的比较方法，试图找出欧洲、印度与中国思想之间的相似之处。他认为，“只要哲学限制于[西方]文明的思想之内，它就不能够获得实证性”，这是因为“没有任何一种哲学有权力把自身设定为与人类思维具有同等程度的广延”。^② 从这两位哲学家的著作中，我们可以看出当时自然科学的研究方法对人文学科的影响，因为两者都把比较哲学与植物类型学相提并论，而比较哲学的一个基本目的是为了获得关于普遍规律或论点的实证性。

而今，学人们不再把自然科学的研究方法——讲求精准的数据和清晰明确的分类——直接挪用于人文学科；然而，来源于柏拉图主义的普遍主义的预设与前提仍然以各种各样或隐或显的形态出现在有关比

^① 参见 Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany: State University of New York Press, 1988, pp. 49-433.

^② 转引自 John James Clarke, *Oriental Enlightenment: the encounter between Asian and Western thought*, Routledge, 1997, pp. 121-122. 本文中引用的外文文献由主笔人翻译为中文。

较哲学方法论的著作中，它最为显著的表现之一是认为“相似性与差异性”是自明的。例如，“比较哲学应当聚焦于这两个方面：不同思维模式之间的相似性与差异性”^①；“缺乏某种精密的评判性的比较方法，则难以从事对哲学传统的比较研究，而缺乏对有关哲学传统的相似性与差异性的确切了解，同样难以发展出这样一种比较的方法”^②。诸如此类的言论都未加说明地预设了所谓的“相似性与差异性”是自明的，同时也误导地假设了一种用以表述这些“相似性与差异性”的独立于任何传统的理想语言。

本文首先追溯西方哲学史上理想语言假设（ideal language hypothesis）的历史发展，介绍诠释学领域中对于共享语言的诉求；针对理想语言假定与本质化的倾向，我们主张对意义的彻底解本质化。从剖析哲学传统的三要素即传统、生活形式与概念图式入手，我们彰显这三者自身的多元性，以及如何从多元的角度来理解不同文化传统之间的“相似性与差异性”。之后，我们构建出一种可用以诠释与比较的 X Y Z 模式，并且提出比较哲学一个重要的必要条件，即相互谐适原则。

一、理想语言以及共享语言

在西方哲学史上，对于理想语言或是普遍语言的梦想可以追溯到亚里士多德。在《解释篇》中，亚里士多德写道：

口语是心灵经验的符号，而文字则是口语的符号。正如并非所有人的书写皆是一样的，并非所有人说话的声音皆是一样的。但这些声音所直接标识的心灵经验对所有人都是一样的，正如我们的经验所反映的事物皆是一样的。^③

亚里士多德的理论预设了实体的存在以及人类思维可以企及的共相之实在性（即形式或本质）。这样的实体是科学研究的基本对象，而与之相应的共相则是建构语言与知识的基本单位。因此，人类普遍概念的结构与实在的根本构造是同态的。这种同态的结构可以用一种理想语言来加以描绘，而人类所有的语言都可以被约简或是翻译为这种理想语言。我们可以把亚里士多德的这一理论称为“同态说”（isomorphy thesis）。

在 17 世纪的欧洲，建构起一种理想语言是不少哲学家梦寐以求的。莱布尼茨对中文的兴趣是众所周知的，他认为，假以五年，集中几位出类拔萃的人才就可以设计出一种以“人类思维的字母”为基本单位的普遍语言（characteristica universalis）^④。在 1629 年 11 月 20 日的一封信中，笛卡尔写道：“窃以为可望有一种极易于学、说、写的普遍语言。这种语言最大的优势在于它可以对人的判断借以帮助，因为它能够几乎完全无误地表象事物。”^⑤

到了 19 世纪末，随着符号逻辑的发展，对理想语言的渴求获得了新的动力。弗雷格认为，理想语言应当是客观的，消除了个人与诗意的因素；应当是精确的，每个表述只有一个指称（Bedeutung）、一个意义（Sinn）；应当具有特定的结构，或者说应当是合成性的，这在于：每个表述的指称与意义都可以依据符号逻辑的规则从其组成部分的指称与意义中“计算”出来；每一个语句都是非真即假的。^⑥然而，迄今为止，人们尚未能够设计出符合弗雷格标准的、可以用以转述简单的自然语言陈述（statement）的这种理想语言。此处所谓的自然语言是相对于人工设计出来的理想语言而言的。

理想语言最为重要的特征是追求意义的精确性，然而，我们很难说自然语言具有意义的精确性。例如，英文中的“单身汉”这个词语，有的人可能会认为它具有一个精确的意义，即“未婚的男人”。但是，即使我们如此来界定“单身汉”一词，那么“未婚”和“男人”这两个词语的精确意义还需要进一步界定，而教

① Steven Burik, *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Philosophy: Heidegger, Derrida, and Daoism*, Albany: SUNY Press, 2009, p. 4.

② Robert W. Smid, *Methodologies of Comparative Philosophy: The Pragmatist and Process Traditions*, Albany: SUNY Press, 2009, p. 3.

③ 亚里士多德：《范畴篇·解释篇》，上海：上海三联书店，2011 年，第 63 页（翻译有小改）。

④ Gottfried Wilhelm Leibniz, 'No Title' (Concerning the Characteristica Universalis), in *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. by G. D. Gerhardt (Hildesheim: Georg Olms 1965) [1677], pp. 184–189.

⑤ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3, The Correspondence*, eds. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge University Press, 1991, p. 13.

⑥ Gottlob Frege, Über Sinn und Bedeutung, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100(1892): pp. 25–50.

皇是否“单身汉”则也是一个难以回答的问题。

在另一方面，具有精确意义的人工设计出来的理想语言或是形式语言在特定区域的使用是有效的。例如，运用于计算机的程序语言，科学原理的公式语言。然而，我们评判这些理想语言的时候则不得不使用某种自然语言。对精确意义的界定总是相对于缺乏精确意义的语言来进行的。倘若分析哲学家与诠释学家在一起召开学术会议，他们也只能使用某种自然语言来讨论各自所提出的理想语言方案。

对理想语言的诉求不仅仅局限于逻辑、人工智能、分析哲学等领域，它广泛地出现于人文学科各领域。例如，艾普尔(Karl-Otto Apel)说：

我们必须预设某种[普遍的]的语言游戏，它在原则上可以使得所有语言游戏和生活形式之间的相互沟通成为可能。……这个预设出来的语言游戏必须为评判其他所有的语言游戏提供一种范式(paradigm)或是理想规范(ideal norm)。^①

在诠释学领域，对理想语言的诉求经常隐蔽在需要发展出一种共享语言(a common or a shared language)的观点之中。尽管伽达默尔反对技术化、符号化的理想语言，但他常常论及共享语言：“每一次交谈都预设了一种共享语言，或者说，创造出一种共享语言。……为了获得对谈话主题的理解，某种共享语言必须首先在谈话中被建构起来。”^②伽达默尔关于共享语言的思想与他著名的视界融合说密不可分：“我们可以看到[视界融合]在交谈中发生，在其中，某种并不仅仅属于我或者[我所诠释的]作者的东西，而是共享的东西被传达出来”；“理解总是这些被设想为独立存在的视界之融合”。^③不过，伽达默尔并没有把这种共享语言说成是普遍语言，每一次交谈或解释都可以有自己的共享语言。但他的后继者提出一种可以被逐渐发展出来的融合了所有视界的普遍的共享语言观。例如，泰勒(Charles Taylor)主张发展出一种清晰对照的语言(a language of perspicuous contrast)用以描述可能的人类生活，使得“我们的以及他们的生活形式都可以被清晰地描绘为彼此的变体”^④。

我们则主张：伽达默尔式的视界融合不能被当作交谈的最终目的或是必要方式。如果我们运用视界融合这一概念，我们应当把它当作实际情境中为了延续交流而借用的实用主义的中转站，而非理想主义的终点。我们在分析哲学中常见到对于狭义的理想语言的诉求，在欧陆哲学中常见到对于共享语言的诉求，而从事跨文化哲学的学者总是认为某种涵括了双方的跨文化共享语言是必要的、亦是可能的(本文把这两种诉求都称为“理想语言假设”)。然而我们认为，对于涉及两种以上传统的诠释问题，没有必要诉诸任何共享语言，因为这有可能引起其中一种传统之语言对于另外一种传统之语言的霸权或是其他形式的非对等关系。毋需共享语言，理解、解释与交流已然在发生着。概言之：毋需使用同一种语言。

无论哲学有多么的高妙，它总是要借助于某一特定的自然语言来加以表达。哲学家可能会试图克服这种局限性，或是否认思想依赖于语言，然而他/她仍然需要运用某一特定的语言来表述这些观点。如果跨文化哲学对话与比较哲学至少用两种所涉及的语言来进行的话，我们就可以更好地认识到特定语言的局限性。

二、从本质化到彻底的解本质化

理想语言假设亦反映在对语言的规范化或者编制化(standardization or regimentation)以及对概念的本质化之中。对语言的规范化主要有三种形式：(1)自从现代性纪元以来，欧洲的二元对立的思维方式以及现代技术所具有的规范化、秩序化的特性对几乎所有的自然语言的衍化起到了决定性的作用。即使某些地域的人们从来不使用任何一种欧洲语言，这种影响仍然无所不在。(2)半个多世纪以来，认知科学家通过运用拟自然科学的实验手段为所谓的基层范畴确定相对应的文化共相，例如对应于基本情感范畴的普遍的面部

^① Karl-Otto Apel, "The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of First Philosophy: Towards a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy," in *Karl-Otto Apel: Selected Essays, Volume 1: Towards a Transcendental Semiotics*, ed. Eduardo Mendieta, Atlantic Highlands NJ: Humanities Press, 1994, pp. 90-117 (102).

^② Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: Continuum 2004, Translation of the second revised German edition (1989), p. 341.

^③ Gadamer, *Truth and Method*, p. 390, p. 305. 着重出自原文，用下划线表示。

^④ Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in *Multiculturalism*, ed. Amy Gutman, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994, p. 125.

表情。(3) 边缘语言以及少数民族语言以主流语言为模范而不断地调整自身,这在殖民地时期尤其盛行。

诸如此类的规范化发展驱使着自然语言日益向理想语言靠拢,而本质化的倾向则体现为某些概念被当作原则上只有一种界定性特征(即恒定不变的本质)的共相。试举几个例子:

(1) 我们很容易看到学人们把西方哲学的分类方法与特定的基本哲学术语运用到对中国古代哲学文本的诠释上,这导致把老子当作形上学家、把庄子当作相对主义论者的常见观点。

(2) 诸如 *Chinese Text Project* 和 *Thesaurus Linguae Sericae* 等网上中文资源系统把来源于自然科学的普遍的分类法广泛地套用到对古汉语词汇涵义的分析之中。

(3) 学人们把汉语词汇与认为与其对应的西方概念相提并论,这样做导致了各式各样的误解。例如,误以为“情”对于所有的中国古代文人都具有同样的内涵;而对于所有的西方哲学家来说,“emotions”的内涵及外延都是同等的;并且,“情”与“emotions”具有同样的意义,所指涉的东西也是同样的。然而,至朱熹的年代,辨别是非仍被列为“情”的一个含义,把“情”翻译为“emotions”或是“passions”具有误导性。

(4) 把现代西方范畴与分类当作共相,例如,表示颜色的不同类别,有一位中国学者把甲骨文上的文字直接对等于英文表示颜色的词语^①。理雅格把《礼记》中的“择其毛而卜之”翻译为:“The ruler ordered the oxen to be brought before him, and inspected them; he chose them by their hair”,上述这位中国学者把“hair”改译为“colour”^②。这种对颜色的偏向可能来源于语言人类学家对于表示颜色的词汇的特殊兴趣,他们把颜色当作共相。而事实上,被翻译为颜色词语的甲骨文比现今界定为不同种类的颜色具有更为宽泛的内涵,它们包含了动物的皮毛及其质地,以及其他英文中视为“外观”(appearance)的因素。

针对理想语言假定与本质化的倾向,我们主张代之以彻底的解本质化(de-essentialization)。“解本质化”这一术语是从维特根斯坦的家族相似概念衍生而来的,它主要是针对本质化而言的,旨在祛除理想语言的假定。不过,我们并不把“解本质化”称为比较哲学的基本原则;在其他文章中,我们梳理了“家族相似”概念在维特根斯坦著作中的意蕴,并将其扩展为比较哲学的一项基本原则^③。我们认为,“家族相似”概念适用于所有的词语、概念与意义,不仅适用于诸如“Spiel”(游戏,表演)等日常生活词语以及“语言”等抽象词语,也适用于古代汉语中的“情”“道”,西文中的“emotion”“rationality”等哲学术语^④。

词语(或者说概念)的意义不是固定不变的,而是不断流动变化。思维并非贮存意义的仓库;意义并非柏拉图的理想天堂中的库存物,亦非罗列在社会契约上的名目。言述与文字都具有含混性,不能被约简为“精确”的意义,但这并不影响交谈、阐释、认知、合作、诗意的想象等人类活动。有的意义可能会暂时被赋予相对稳定的意义,但这不能被当作永恒不变的本质性内核。理解言辞、文字、文本所必需的主要是交谈的顺畅有效、成功的磋商与谐适。^⑤

为什么对意义的解本质化是必要的?因为对于他人以及我们自己的言述、文字、信念等的诠释是永无止境的,而针对这些要素的众多的诠释行为都在同一时间进行着。此外,正如赖尔、斯特劳森、戴维森等所指出的,理解我们自身并不比理解他人更容易。有的人可能会担忧彻底的解本质化会导致相对主义,然而,解本质化并不意味着否认意义,恰恰相反,它源自严肃、严格地对待意义,只有当我们用解本质化的方法来探究意义,我们才能对交流行为与文本阐释作出有力的理论述说。

自然语言充满着歧义、语误、混杂,但这并没有阻塞交流、诠释之道。语言学家与哲学家所谓的“语言”实际上并不存在,存在的只有流变的个人用语(passing idiolects),或者说暂时的不断变化的诠释原则。人与人的交流行为不需要某种共享语言,甚至连某种新创造的中介语言也不需要。只要交流行为走上路,

① Tao Wang, “Colour Terms in Shang Oracle Bone Inscriptions,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 59, 1996, pp. 63–101.

② Tao Wang, “Shang Ritual Animals: Colour and Meaning (Part 1),” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 70, 2007, pp. 305–72 (334).

③ 马琳:《比较哲学中的家族相似概念及其跨文化延拓》,《学术月刊》2016年第7期。

④ 有的学者曾试图论证维特根斯坦的家族相似概念不成立,这种观点在维特根斯坦研究中不属于主流,我们并不认同其论证。已发表的一篇中文文章对这种论点作出了针对性很强的批驳,感兴趣的读者可以参考蔡祥元:《语言游戏确定性的根源:对维特根斯坦“家族相似”概念的再澄清》,《现代哲学》2016年第6期。

⑤ 就这点而言,我们沿用了奎因的观点,参见 Willard V. O. Quine, *Pursuit of Truth*, Cambridge: Harvard University Press, 1990, p. 47, p. 59.

对话者总是能够找到共通之处，而他们之间的不可通约之处也可以成为成功的交流之动力。不同的对话者可能会看到或经验到不同的共通之处，并且也会对他们共同所处的世界作出不同的描述。对话者各自所依赖的概念图式可能会差异很大，但这些概念图式总是具有足够的相似之处，因而，即使概念图式之间差异很大，原则上它并不会阻碍交流。此外，在互动过程中，对话者也会习得对方的一些个人用语或偏好。

三、哲学传统的三要素：传统、生活形式与概念图式

从总体上说，传统一词涵括了某个社会或社群的信念之网、共同行为、习俗以及流传下来的制作品。德文中对应于传统的词语是“Überlieferung”，其字面意思即是“所流传下来的东西”，这与中文词语不谋而合，很好地传达出传统的历史向度。就哲学传统而言，我们可以分辨出三个相互关联的组成部分：所使用的语言；相关的文化或者说生活形式；相关的概念图式或者说理论的哲学内蕴。

任何一种传统与文化皆具有内在的异质性，不能将其归结为只具有一个内核的同质的东西。不仅不同区域的哲学如欧洲哲学、中国哲学，而且哲学内部不同的潮流如现象学、道家哲学，各自都是具有异质性的传统。海德格尔与老子以及关于他们的阐释、评注也可以说各自形成了异质性的传统。因此，所谓的“哲学传统”其外延可以非常宽广，例如“东方传统”，也可以非常狭窄，例如《存在与时间》或是《道德经》的基本思想。某一传统或是哲学家总会或多或少地化用其本土文化或者说其生活世界的语言，使得其哲学表述不可分割、“不可翻译”地嵌入本土语言之中。例如，海德格尔就从大量德文语词的字面意思出发而营造出为其哲学思想增光添彩的极为宏阔的含义场。

所谓的“跨文化哲学对话”也有广义和狭义之分。依照学术惯例，我们不会把海德格尔与卡尔纳普或者老子与孔子之间的思想交锋称为“跨文化”哲学对话，而海德格尔与日本佛教哲学家久松真一的交谈则似乎是名正言顺的但却是狭义的跨文化哲学对话（尽管他们的交谈只使用了一种语言——德文）。倘若我们全方位地遵循解本质化的原则，那么可以看到，并非仅是对于狭义的跨文化哲学对话来说语言与预设观念具有差异，在海德格尔与卡尔纳普或者老子与孔子之间的思想交锋中同样存在着不可淡化的重要差异。因此，所谓的跨文化哲学对话与同文化哲学对话实质上没有根本性的区别，只是其中所牵涉到的差异性具有不同的程度。

以此类推，我们可以说，所有的哲学皆是比较哲学。两种传统之间完全不可通约或者说完全不能相互理解，这种观点实际上是理想语言假设的一种症候。交流与比较活动总是同时具有理解与不理解两个方面，所谓的“完全”理解是不可能的。不同的哲学传统具有不同的关于“哲学”的理解，哲学这个概念本身是一个家族相似概念，英文的“philosophy”与中文的“哲学”具有差异，然而这并不妨碍跨文化哲学对话与比较哲学的可行性。《劳特里奇哲学百科全书》纳入了“Yoruba”认识论与“Akan”因果律等新的辞条^①，这在几十年前尚无可能，这表明“哲学”概念的外延是敞开的。

上面讲到，除了语言之外，哲学传统还包括概念图式与生活形式。简言之，生活形式指涉特定的哲学家生活于其中的文化环境；概念图式指涉特定传统中的哲学反思，更为具体地说，它指涉特定传统中的理论或哲学体系。生活形式这个概念来自维特根斯坦，但他从来没有为它给出一个清晰的定义。我们对它的理解是：生活形式囊括了社会、历史、交往、宗教、道德、神秘、对于对象的辨识；生活形式促成了语言游戏的产生，并且也是概念图式的基础；生活形式是任何可能的证成或诠释所依赖的基础，是人们判断是非的背景。任何形式的探究、反思或诠释都是与生活形式中未加表达的、前构成的偶然性同时产生的。

生活形式应当理解为同时既是单数又是复数。根据维特根斯坦的思想，人类的生活形式作为一个全体与其他生物（例如狮子）的生活形式具有本质性的区别，在此意义上生活形式是单数。然而在另一方面，生活形式又绝对不仅仅是单数，因为在人类生活中，相似性与差异性不断地出现又消失，从来没有任何固定的内核。任何个人总是植根于特定的生活形式的确定性之中；与此同时，人也总是在与各种各样、变化

^① Routledge Encyclopaedia in Philosophy, General Editor Edward Craig, 1998.

多端的生活形式打交道。生活形式与传统这两者之间没有绝对的界限，传统的规定性总是受到生活形式、语言游戏与概念图式之间相互作用的历史演化的深刻影响。用现在的眼光来看，人类的生活形式与动物的生活形式的区别并非泾渭分明，而是相互交叉的，因此，没有必要单独区分出单属于人的生活形式。然而，从生活形式的多样性上不能引申出文化相对主义的结论。

概念图式指涉某一特定的传统或某一位哲学家的观念、意见、理论。某一概念或观念即是我们对某一个术语的理解，也即其意义。一个概念图式即是把思想与经验组织起来的一个概念体系。即使所涉及的哲学家认为概念分割思想而反对概念的使用，其阐释者及评论者仍然需要运用概念图式来解释其思想。概念图式并非总是高度抽象的，把《道德经》中的某些关键词语及其解释列举出来，再加上有关其相互关系以及与当时的语言之间的关联的说明，这也是概念图式的一个草图。

概念图式与语言不可分离，我们甚至可以说概念图式本身即是一种旨在讨论某一特定论题的语言。哲学家易于以理想语言为模式来设想概念图式。例如，奎因以及后期墨家都试图对某一概念图式中使用的术语提供严格的定义。然而，无论他们试图得到多么严格的定义，他们总是只能使用一种自然语言来从事这项工作，对于一个特定的概念图式的选择以及对其证成依赖于不能被形式化的语言游戏，而语言游戏最终植根于不能被本质化的生活形式之中。

学人们通常只是把不超过一个概念图式与某位哲学家或传统关联起来，而实际上总是有为数众多的概念图式在同一位哲学家或传统的思想中同时起着作用，这与我们所谓的解本质化的立场相一致。此外，某一个概念图式获得规定性的方式是不确定的。无论一个概念图式的形式化程度有多么高，或是具有多么充足的经验证据，它都是从某个传统不计其数的语言游戏中以某种复杂的方式抽象化而来的，但这些无数的语言游戏永远都不可能获得完全竭尽的描述。我们承认一个概念图式合宜于 (fit) “一个世界” 或是一个论题，但关于这样一个世界的任何一个陈述却都是数个概念图式的产物。

上述关于概念图式与生活形式的这些观念对于我们理解“相似性”具有重要意义。我们应当认识到，每当论及“相似性”与“差异性”，这种言论总是相对于众多的概念图式而言的，不可能唯有一种借以辨识相似性与差异性的普遍的理想话语。当然这并不是说任何话语都可以被接受，我们可以看出某一个概念图式比别的概念图式更合宜于一个世界。经过历史长河的冲刷，有些概念图式会被淘汰，而更为适合的概念图式则会留存下来，犹如某种自然选择的过程一般。所谓的相似性与差异性需要在人类的交往与诠释活动中不断地被称道。称道并非个体的行为，而是牵涉到诠释者、相关的语言与传统，以及运用相关的概念图式加以描述的世界这三方面之间的复杂的三角作用过程 (triangulation)。此外，对于相似性与差异性的辨识依赖于对相关生活形式的比较以及所运用的概念图式。

四、一种可用于诠释与比较的 X Y Z 模式

与解本质化的立场相一致，我们把比较哲学与跨文化哲学视为多重跨文化对话的交织体。尽管面对面的跨文化遭遇与阐释另一种传统的古代文本具有巨大的区别，但它们所牵涉到的跨文化交往活动的基本特征却是相仿的。面对面的跨文化遭遇的一个实例即是 1958 年 5 月 18 日晚上海德格尔在他的弗莱堡寓所中与日本学者久松真一所进行的交谈。

我们以 Y 来代表诠释者，以 X 代表被诠释的对象——一位哲学家的言谈或是另一种传统的古代文本。Y 从自身的背景知识出发来诠释 X。如果以实际的对话场景为焦点，我们可以看到，需要诠释的因素包括：(1) 尚未加以诠释的 X 的言述与文字；(2) X 的其他行为；(3) X 所置身的环境。对于这些因素的辨识并非中性的，而是依赖于诠释者的“背景知识”，这些背景知识包括：(1) 总体性的信念、期待、价值；(2) 有关 X 的言述与文字的已有评论，以及 X 在特定传统与生活形式中的历史定位的知识；(3) 其他有可能影响到 Y 的诠释的因素。

在第一次跨文化接触中，X 的行为以及环境比诠释者已有的背景知识起着更大的作用；而在比较哲学中，诠释者关于对方的背景知识则起着更大的作用。对于 X 行为的观察与背景知识使得诠释者得以对以下

方面达到某种临时的看法：(1) X的言述与文字的意义；(2) X的信念、动机、目标、态度；(3) 上述这些意义、信念、动机、目标、态度的相关背景条件（就X方面而言）。无论X与Y之间的文化差距是大是小，这些特征都是存在着的。有关观察、背景知识与诠释的区分没有严格的界限，更为精细的区分以及更多的维度仍然可以被加进去。我们把这个诠释的模式称为X Y模式。

这样一个模式点明了诠释的基本特征。我们可以看出，首先，诠释所牵涉的并非只是某一特定的方面，例如只是X的言述与文字的意义；相反，诠释总是同时对诸多方面的诠释，从而构成了一个整体主义的全体。X的信念与X的言述以及其他因素总是同时在被诠释着，这构成了诠释学的圆环，诠释的整体主义无所不在。Y所诠释的不是一个一个的单个词语，而是同时诠释着众多词语；对于一份文本的诠释与对于一位哲学家的全部著作或是某一思想流派的全部文本的诠释是相互依赖的；而对于一份文本中的某一段落的诠释与对于整个文本的诠释亦是相互依赖的。并且，Y对X的诠释与Y依据这些诠释而作出回应的行为、言述，与X对于Y的这些行为、言述的诠释，与X接下来的行为以及Y对这些行为的诠释亦构成诠释的众多圆环，如此以往，以至无穷。此外，诠释所获得的成果可能添加到Y以及X的背景知识之中或是置换其部分背景知识，不过，最为原初的背景却永远也不可能被完全地消除或是超越，这可以被称为诠释的相关性。

假如我们依照诠释学家的做法把对文本的诠释比拟为对话，那么上述模式也可以适用于其中。一般而言，对于某一特定文本X有众多的诠释者Y。有的诠释者会更注重于文本的重新组织，有的则侧重于其解构；有的更关注X的原本意义，为X做代言人，有的则旨在建构出针对某一特定的接受群体的诠释。文本X可能业已流传久远，被翻译为外国语言，在本传统以及异传统中已经有了不同的诠释；也有可能对当前的哲学讨论通过其原文作出直接的贡献，或是通过对它的评注、阐释、翻译等作出间接的贡献。此外，对于原文的整理、校定、编纂等工作与不断在发生着的诠释也构成了整体主义的关联。从这个角度来看，对文本X的诠释是哲学家、翻译家、评论家以及相关学者之间所进行的永无休止的交谈。

就比较哲学而言，情况更为复杂，我们需要在X Y模式的基础上引入正在从事着诠释的比较哲学家Z，不过，面对面遭遇这种基本的对话模式仍然具有根本的有效性。在此处，X Y分别指涉来自不同哲学传统的文本、哲学家或是亚传统。单就X与Y而言，上述有关文本的诠释理论仍然是适用的。不同的是，诠释者Z需要做更多的工作：某个学者群体参与到诠释文本X之中，并就X的诠释展开相互对话；另一个学者群体参与到诠释文本Y之中，并就Y的诠释展开相互对话。这两个学者群体分别是X和Y的代言人，我们可以把对X和Y进行比较比拟为Z所建构起来的X和Y之间的虚拟交谈。

例如，曾把海德格尔的《存在与时间》等名篇翻译为英文的斯坦姆堡曾经虚拟了海德格尔与一位佛教徒之间的一次交谈。^①在建构这样一次交谈的同时，斯坦姆堡与其他海德格尔的诠释者以及佛教的诠释者同时也展开了间接的对话，并且也与其他比较海德格尔哲学与佛教思想的学者进行着讨论。

我们把涉及比较哲学的诠释模式称为X Y Z模式，把上述的基本理论公式转化为 $Z_i [X(Z_j)Y(Z_k)]$ ，即：某个哲学家群体 Z_i 展开比较X（由 Z_j 作为其代言人）与Y（由 Z_k 作为其代言人）的讨论，其比较通过建构起X与Y的虚拟交谈来实现，这样的模式涵括了多重的对话：除了X与Y的虚拟对话之外，还有 Z_i 与 Z_k 之间的对话， Z_i 分别与 Z_j 和 Z_k 之间的对话，以及 Z_i 内部彼此之间的相互对话。某一位特定的哲学家可能会同时出现在涉及X、Y、 Z_i 、 Z_j 与 Z_k 的范围之中。

五、相互谐适原则

意义、信念、态度以及涉及交往活动的其他因素皆是相互依赖的，我们不可能只是涉及观察、背景知识与诠释这三个方面中的其中一个方面。无论我们诠释其中的哪一个方面，我们同时也必然对其他的方面已经有了隐含的诠释，因此，诠释的一个基本特征是“不完全决定原则”（underdetermination）（与科学理论

^① Joan Stambaugh, "Imaginary Dialogue between Heidegger and a Buddhist with Apologies for Possible Implausibilities of Personalities," *Eastern Buddhist*, 24, 1991, pp. 123-134.

不能完全从证据中依据逻辑推衍出来相似)。使得诠释与理解成为可能的最低限度的约束(或者说条件)是相互谐适原则(principle of mutual attunement)。这个原则的起点是:某位交谈者Y把另外一位交谈者X当作人类的一员来对待,并且预设X在总体上是诚挚的、讲真理的,其言谈是前后一致的、旨在寻求正确的东西,这里所说的真理、前后一致、正确的东西等概念是依据诠释者的准则来加以界定、运用诠释者的语言来加以表述的。反之亦然,即X作为诠释者来诠释Y。

相互谐适原则与戴维森的良善原则具有相似性。戴维森认为,为了使得诠释成为可能,诠释者需要预设对方是“前后一致的、相信真理的、爱好善的”^①。就此而言,相互谐适原则与戴维森的思想是一致的,但它们具有两方面的区别。一个方面是,对于戴维森而言,逻辑、信念(即认为是真的)等对于所有的人群及其语言来说都具有普遍有效性,不需要进一步的诠释;而我们则认为所有的因素(包括逻辑)都可以是诠释的对象。近年来有关另种逻辑(alternative logics)的讨论,有关演绎逻辑的证成问题,有关各种族群逻辑(ethno-logics)的诠释问题表明,第一阶的谓词逻辑再也不能被视为任何一种语言的言述的普遍约束。我们不能预设任何以为是不言自明的共相。另一方面的区别是,戴维森的原则只关涉口头诠释的单向路径,诠释者与说话者的角色是固定的;而我们的相互谐适原则把诠释的过程视为两个交谈者以上以X Y模式所描绘的方式而相互运作的一个充满动力的过程。尤其在面对面的遭遇中,相互运作的关系是双向路径的,正是在此意义上,我们的原则是双方相互谐适原则(当然这种相互运作也包括了相互的争议)。倘若其中一方已然作古,那么这种相互的动力关系则更多地活跃在其当代的诠释者或评论者之间的对话中。

每一项特定的诠释都依赖于其他无数的诠释,这其中的每一项诠释都有可能是错误的,但大多数诠释必须是正确的,否则诠释就无法进行。只有在认为对方在大多数情况下都是对这个基础上,我们才有可能把逻辑的、认知的以及责任的错误归咎于对方;只有在大体上都同意对方意见的基础上,我们才有可能与对方的意见相悖。此外,根据奎因整体主义的信念之网的原则,任何一项特定的诠释都可以通过纠正其他诠释的某一侧面而得以修正。^②例如,如果Y注意到X的信念中的某种前后不一致(依据Y的准则),但通过对X的一些言述的意义或语力赋予不同的诠释,Y可能会放弃认为X前后不一致的结论。

双方一开始是依据自身的准则来诠释对方的,但随着诠释的不断发展,便开始尝试运用对方的准则来诠释对方。这种相互谐适原则可以被视为从戴维森的良善原则到人性原则的发展。无论是牵涉诠释熟悉的他者还是诠释陌生的他者,无论是传统之内还是跨传统的对话或诠释,这一原则都是适用的。我们认为,相互谐适原则是跨文化哲学对话与比较哲学重要的必要条件,它囊括了把对方作为人类的一员来看待,以“对待灵魂的态度”来对待对方,等等^③。其他的条件,如伽达默尔的视界融合、共享语言,或是中介语言、认知共相、语言共相等,都不是必要条件;恰恰相反,它们有可能导致民族中心主义、霸权以及真正交流之匮乏。

结语

本文指出,我们毋需预设某种普遍的理想语言或共享语言来进行跨文化哲学对话或是从事比较哲学研究。理想语言假设来源于对语言不恰当的理解。对于涉及两种以上传统的诠释问题,没有必要诉诸任何共享语言,因为这有可能引起其中一种传统的语言对于另外一种传统的语言的霸权,或是其他形式的非对等关系。严格地说,跨文化哲学对话与比较哲学的研究成果应当用至少两种相关的语言来加以呈现。

任何一种传统与文化皆具有其内在的异质性,不能将其归结为只具有一个内核的同质的东西。两种传统之间完全不可通约或者说完全不能相互理解,这种观点实际上是理想语言假设的一种症候。交流与比较活动总是同时具有理解与不理解两个方面,所谓的“完全”理解是不可能的。不同的哲学传统具有不同的关

^① Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 222.

^② Willard V.O. Quine, *Pursuit of Truth*, Cambridge: Harvard University Press, 1990.

^③ “对待灵魂的态度”为维特根斯坦语: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 3rd ed. (Oxford: Blackwell 2001), II, iv.

于“哲学”的理解，哲学这个概念本身是一个家族相似概念。相似性与差异性不断地出现，也在不断地消失，没有任何凝定不变的相似性与差异性，对于相似性与差异性的辨识在不同时期、对于不同人群而言皆是不同的。

每当论及跨文化哲学对话与比较哲学之际，普遍主义与相对主义是两个常见的立场。然而我们认为，普遍主义与相对主义这两者都受到理想语言假设的负面影响。普遍主义认为，必须有一种统一的理想语言来进行跨文化哲学对话、表述比较哲学的研究成果（也即，理想语言是唯一的、单数的）；而相对主义的立场则可以归结为：对于每一位哲学家或每一种哲学传统来说，存在着不同的理想语言（也即，相对主义主张复数的理想语言），从而，不同的传统是不可通约的。由此可见，普遍主义与相对主义实际上是一种虚假的对立，双方皆肯定普遍的理想语言是有效的。^①

我们认为，跨文化诠释、哲学对话与比较哲学不需要预设相关传统所共享的任何共相，它们最为基本的条件是相互谐适原则，这个原则的基点是：诠释者把对方视为人类的一员，并且预设对方在总体上是诚挚的、讲真理的，其言谈是前后一致的，旨在寻求正确的东西。哲学思想的可即性以及对其诠释的精当性是一个程度的问题。理解、翻译、诠释总是有不同程度的可能性，但不可能有所谓的“完全理解”。事实上，诠释古代文本的阻碍主要来自全球化，如今，几乎没有任何一种语言与哲学讨论能够免于源自现代欧洲语言与西方哲学史的术语与概念化。换言之，认为跨文化哲学对话与比较哲学不可能、相异传统不可通约等观念，其根源是外在的意识形态；而认为如果我们构建出某种理想语言或是共享语言，跨文化哲学对话与比较哲学就可以畅通无阻，这种立场的根源则是内在的意识形态。

〔本成果受到“中国人民大学2018年度中央高校建设世界一流大学（哲学）和特色发展引导专项资金”支持〕

（责任编辑：盛丹艳）

① 对这一立场的详尽论证参见：Lin Ma and Jaap van Brakel, *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*, New York: State University of New York Press, 2016, pp. 66–92.

A New Inquiry of the Methodology of Comparative Philosophy

MA Lin, Jaap van Brakel

Abstract: There is no need to presuppose a universally valid ideal language or shared language in any inquiry in intercultural or comparative philosophy. Against the hypothesis of ideal language and the tendency of essentialization, meaning should be completely de-essentialized. There is multiplicity to either of the three factors constituting a philosophical tradition, that is, tradition, form(s) of life, and conceptual scheme. “Similarities and differences” should be understood as always changing and plural. There cannot be a single universal ideal language for determining similarities and differences, which only make sense in relation to a comparison of relevant forms of life and to a plurality of conceptual schemes employed in interpretation. In the XYZ model for interpretation and comparison, X and Y refer to the texts from different philosophical traditions. A comparison of X and Y can be understood as a virtual dialogue between X and Y that is established by the comparative philosopher Z. An important necessary condition for comparative philosophy is the principle of mutual attunement.

Key words: ideal language, conceptual scheme, form(s) of life, comparative philosophy, principle of mutual attunement