

非洲政治思想

概念去殖民化、社群主义和共识民主 ——论夸西·维雷杜在非洲政治哲学中的“破”与“立”

邓皓琛

(复旦大学国际关系与公共事务学院)

摘要: 维雷杜自觉继承并发展加纳哲学传统,在非洲政治哲学中既“破”又“立”。于“破”,他提出概念去殖民化,批判用西方概念剪裁非洲传统思想,避免非洲人错误看待自身。于“立”,他主张重构非洲社群传统,使之回应当下的思想需求和政治现实,并从阿肯传统阐释出带有社群主义色彩的人格观。在反思独立以来不同时期非洲政治发展的弊端后,他从传统政治实践中汲取养分,提倡无党派的共识民主。尽管仍有局限,但维雷杜树立起利用本土资源阐发哲学和政治构想的榜样,对我国研究非洲政治哲学和促进中非交流有重要启示。

关键词: 夸西·维雷杜;概念去殖民化;社群主义;共识民主

受欧洲殖民压迫和宗教渗透的非洲大陆曾一度没有思想主体性可言。在殖民时期,有关非洲的知识绝大部分出自欧洲人之手,其内容之庞杂广泛,被后人称为“殖民图书馆”^①。20世纪60年代大批非洲撒哈拉以南国家甫一独立,旋即开启政治、经济、社会等

基金项目: 本文系国家社会科学基金重大项目“跨文化哲学视野下的非洲哲学研究与译介”(20&ZD036)的阶段成果。

^① Valentin Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and Order of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press, 1988, p. 175.

方面的去殖民自主探索道路。伴随这一深刻而广泛的历史进程，非洲思想界也对旧知识体系进行批判清理。可以说，立足非洲论非洲，摆脱“殖民图书馆”的话语操纵和概念驯化，奠定自主自立的知识体系，是非洲思想家的自觉追求。其中，广泛涉猎认识论、政治哲学、非洲哲学史编纂的加纳哲学家夸西·维雷杜(Kwasi Wiredu)便是非洲构建自主知识体系的领军人物之一。他的哲学思想和贡献已被我国学界留意。^①在此基础上，本文拟在非洲当代思想史的脉络中分别考察维雷杜在概念去殖民、社群主义和共识民主三方面的理论，结合非洲视角评价其贡献，以丰富我国学界对非洲政治哲学的研究积累。

一、心系非洲的思想生涯

维雷杜 1931 年出生于黄金海岸(独立后改名为加纳)历史名城库马西。在当时英国殖民学校完成大学学业后，在该地大学讲授哲学。加纳独立后次年即 1958 年，赴牛津大学攻读本科学位，并在多位名师引导下学习分析哲学。学成毕业在英国的大学短暂工作后，返回加纳大学哲学系，1961 至 1984 年在该系工作，是首位非洲籍系主任。1985 年赴美国，先后在多所大学任客座教授。1987 年起，任南佛罗里达大学哲学系教授。2022 年，于美国去世。

维雷杜著作不多，且以单篇文章发表在先后汇集出版成书为主。值得注意的是，他在接近不惑之年才转向非洲哲学的研究。因其鲜明的概念去殖民化主张及对非洲政治哲学核心议题上的重要阐释，维雷杜的独作《哲学与一种非洲文化》(1980 年)、《文化上的普遍与特殊：一个非洲视角》(1996 年)以及他主编并参与撰文的《个体与社群：加纳哲学研究》(1992 年)均是非洲哲学界频

^① 维雷杜两篇代表性文章已被翻译为中文。参见夸西·维雷杜：《哲学可以是跨文化的吗？一位非洲哲学家的观点》，张小简、高地译，《第欧根尼》，2000 年第 2 期，第 48—62 页；《我们这个时代的非洲哲学》，朱慧玲译，《世界哲学》，2017 年第 2 期，第 5—23 页。关于维雷杜的部分思想贡献，参见李安山：《当代非洲哲学流派探析》，《国际社会科学杂志(中文版)》，2020 年第 2 期，第 143—144 页。

频援引的重要参考。^①2004年,主编出版布莱克维尔《非洲哲学指南》。^②此外,1983至1998年,任国际哲学学会联合会成员。2022年去世后,牛津大学、南佛罗里达大学有关部门均第一时间刊文悼念,并给出了“非洲最伟大哲学家之一”^③的评价。非洲法语哲学界权威、贝宁哲学家洪通吉(Paulin Hountondji)亦撰文忆及其开创性贡献。^④

从思想传统来看,作为撒哈拉以南非洲第一个独立国家,加纳在哲学思想主体性的自立步伐上亦走在非洲前列。确切来说,加纳的哲学探索要早于该国获得独立的1957年。在独立前,该国已有多部梳理传统知识体系、纠正西方对自身歪曲认知的奠基性著作问世。对此,维雷杜有过仔细盘点,并给予积极评价。^⑤以今天的眼光观之,20世纪加纳的哲学研究从政治制度、习俗、谚语入手,丰富了本土思想的钩沉,夺回了“殖民图书馆”对加纳思想的知识体系主导权。对维雷杜来说,尽管西方学者确实在研究加纳思想方面有过积极贡献,但他呼吁“不能把(概念)纠偏的任务全然交给外国研究者”^⑥。以下第二至第四部分将详述维雷杜对政治哲学

① 这三本著作: Kwasi Wiredu, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980; Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington: Indiana University Press, 1996; Kwasi Wiredu and Kwame Gyekye eds., *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, I, Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 1992。

② Kwasi Wiredu ed., *A Companion to African Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004。维雷杜为该哲学指南所作的长篇导言参见维雷杜:《我们这个时代的非洲哲学》,第5页。

③ 分别参见牛津大学和南佛罗里达大学网站的悼文: <https://www.univ.ox.ac.uk/news/in-memoriam-kwasi-wiredu>, 2024-07-20 和 <https://www.usf.edu/arts-sciences/departments/philosophy/news/wiredu.aspx>, 2024-07-20。

④ 关于贝宁哲学家保·洪通吉于2022年3月在维雷杜去世后的悼文,参见 <https://criticalsouth.blog/2022/03/14/farewell-to-a-great-philosopher-kwasi-wiredu-1931-2022/>, 2024-07-20。

⑤ 有关维雷杜梳理20世纪前70年加纳哲学传统的文章,参见 Kwasi Wiredu, “The Ghanaian Tradition of Philosophy,” in Wiredu and Gyekye eds., *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, I, pp. 1-12。

⑥ Kwasi Wiredu, “How Not to Compare Traditional African Thought with Western Thought,” in Wiredu, *Philosophy and an African Culture*, p. 50。

本土化的一系列努力。

二、摆脱西方束缚的概念去殖民化

（一）警惕西方概念的普适性

维雷杜在1980年联合国教科文组织在内罗毕召开的哲学会议上首提“概念去殖民化”(conceptual decolonization)。随后他围绕这一表述深入思考,既涉及某一具体西方概念在非洲本土语境中的适用性讨论,也从整体上考察舶来的西方概念在非洲同行中的影响。就该表述而言,与之最为接近的当属肯尼亚小说家恩古吉·瓦·提翁戈(Nguni Wa Thiong'o)有关去殖民化思想的标志性文集《思想的去殖民化:非洲文学中的语言政治》。^①从20世纪80年代起,提翁戈倡导非洲人用非洲本土语言写作,以摆脱前殖民宗主国的文化霸权,进而培育和丰富本民族文化。无疑,维雷杜的着眼点与提翁戈确有一定重叠,二人都致力于在文化上摆脱西方强加的烙印。但与早早以基库尤语进行文学创作的提翁戈不同,维雷杜没有刻意呼吁非洲人用本土语言进行哲学书写,而是致力于在核心概念层面辨识西方曾借助语言、宗教和政治手段对非洲施加的影响,去伪存真,做到真正以非洲角度打量自身。比起单纯选择某种写作语言,维雷杜更注重某一概念通过非洲本土语言翻译后所具备的知性空间。在他看来,如果外来概念在翻译后难以在非洲本土语言中形成恰当的知性空间,那么人们便要谨慎思考这一概念是否能够在非洲普遍推广;反之,倘若一个概念在西方语言和非洲语言中能够得到同样的思考论证,那么这将证实该概念的普遍有效性。无疑,维雷杜深知,术语上的不可对译并不必然等于知性上的不可理解,但他更关注后殖民语境下某一概念在不同语言或文化中引起的知性异同。为此,他列出一系列需要推敲其普适性的西方概念,如“现实”“存在”“实在”“客体”“真理”“事实”等。^②

① 我国学界已对恩古吉·瓦·提翁戈进行过较多研究。关于这里提到的提翁戈的文集,参见 Nguni Wa Thiong'o, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, London: James Currey, 1986。

② Kwasi Wiredu, "The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy," in Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, p. 137.

维雷杜以笛卡尔的“我思故我在”译入阿肯语的知性困难为例,力图让非洲人理解西方形而上学和神学概念在非洲遭遇的水土不服。诚然,20世纪非洲思想家不乏对“我思故我在”的质疑或补充。譬如,从个体和集体关系的角度,肯尼亚神学家姆比蒂(John Mbiti)就曾提出“我们在,故我在”^①这一体现共同体色彩的非洲人格观,以区别于西方个人主义传统;又如塞内加尔国父、诗人桑戈尔(Léopold Sédar Senghor)提出“我感知他者,我通过他者来舞蹈,故我在”^②,力图论证非洲人充沛的情感区别于西方的理性沉思。维雷杜没有满足于姆比蒂和桑戈尔各自的切入角度,而是另辟蹊径,从加纳阿肯语的语法入手,提出用该语言表达某物“存在”时必须附带某一地点,否则在语义上会让加纳人费解。如此一来,笛卡尔哲学中属于精神层面、无形无状的“我”便不得不转译到阿肯人观念中带特定地点、有形有状的“我”,进而弱化“我思故我在”的普适性。换言之,相较于使用英语思考“我思故我在”的人,那些使用阿肯语思考的人需要更多知性论证方可理解这一看似不自洽的笛卡尔式表述。^③由此,维雷杜希望人们在使用前殖民宗主国的语言进行非洲哲学思考时提高警惕,以免落入西方概念预设的思维陷阱。

(二)区别于基督教的阿肯世界观

如前所述,恰是由于阿肯语中的“存在”必须表述为“存在于某一地点”,因此基督教创世观在进入阿肯人精神世界时便面临极大的理解困难。对阿肯人来说,最高神存在于宇宙之内,是宇宙本身的一部分,所以难以理解基督教“从无到有”(ex nihilo)的创世观。如果实在要把基督教中的“无”翻译到阿肯语,那么它只能生硬地被翻译为“在某处并不存在某物”;反之,如果要用西方人能够

① 姆比蒂已为我国学界留意。关于此处提及的表述,参见 John S. Mbiti, *African Religion and Philosophy*, New York: Frederick Praeger, 1969, p. 117。英语原文为“I am because we are, and since we are, therefore I am”。

② Léopold Senghor, *Liberté I: Négritude et humanisme*, Paris: Présence Africaine, 1965, p. 259。法语原文为“Je sens l'Autre, je danse l'Autre, donc je suis”。

③ Wiredu, “The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy,” p. 141.

理解的观念来描述,那么阿肯人带有强烈此岸色彩(this worldly)的最高神更接近于柏拉图笔下的造物主,即利用现成质料建造宇宙万物的巨匠。无独有偶,值得一提的是,乌干达诗人普比特克(Okot P'bitek)早在1970年的《论西方学术中的非洲宗教研究》中已指出东非卢奥人本没有创世和末日的观念,它们其实是传教士牵强附会施加到卢奥人心目中才有的新事物。^①普氏这一见解为维雷杜所赞赏,也进一步激发了维雷杜对外来观念的警惕。^②在他看来,阿肯人的精神世界和基督教不可化约,舶来的启示宗教概念有着道德上的拉锯:到底能不能同时既是加纳人,又是基督徒?

从根本上说,维雷杜并不看好当时已广泛存在的基督教非洲化^③趋势。诚然,他清晰地看到基督教在融合本土礼仪、允许穿着本土服饰、任命当地神父等方面的非洲化突破,也不反对教义层面对诸如加纳人洒酒祭祖等传统习俗让步调整。但他认为这些基督教非洲化仍停留在表层,没有触动到基督教的核心教义。他强调,洒酒祭祖折射出阿肯人有着截然不同于基督教的此岸世界观:在传统加纳人眼中,宇宙并不区分为自然和超自然两部分,无天国和地狱之泾渭;逝去的先人仍参与到当下人的生活中,奖励善举、惩罚恶行;对祖先的祭拜,不是西方宗教超越性意义上的“崇拜”(worship)。从这个角度看,非洲人应自觉进行概念去殖民化,还原传统身份。这并不是倒逼非洲人要在传统价值观和外来价值观两者之间作出非此即彼的选择,而是要让他们清醒认识到自身所处“西”“非”价值交锋之位置。在接触基督教之前,传统阿肯人视最高神为天经地义的存在,正如阿肯谚语“没有人会去教小孩子最高神的存在”(Obi nkyere akwadaa Nyame)所示,老百姓不必再

① 有关维雷杜为普比特克《论西方学术中的非洲宗教研究》一书再版时所作的序言,参见 Kwasi Wiredu, "Decolonizing African Philosophy and Religion," in Okot P'bitek, *African Religion in Western Scholarship*, New York: Diasporic Africa Press, 2011, p. xxiv。

② Kwasi Wiredu, "Formulating Modern Thought in African Languages: Some Theoretical Considerations," in Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, pp. 84-85.

③ 我国较早关注非洲基督教本土化的学者是雷雨田。参见雷雨田:《论基督教的非洲化》,《西亚非洲》,1990年第2期,第53-58页。

煞有介事地去证明神的存在,而且,阿肯人对最高神的态度也不是始终心存敬畏的,而是带着“灵则信、不灵则不信”的务实态度,远非基督徒对上帝的虔诚和笃信。维雷杜指出,在扎根此岸、注重人伦的阿肯社会,即使抛弃最高神,人们的日常生活也不会受任何影响。^①反观那些皈依了基督教的阿肯人,如果他们是在谨慎反思后作出拥抱基督教的选择,那么这无可厚非。但许多阿肯人其实往往凭借信仰,而非理性论据来为改信基督教辩护,这便折射出他们“软弱的非理性”^②,不知不觉落入西方传教士诱导的思维。事实上,对于不信教的维雷杜来说,基督教信仰“毫无知性可言”,且阿肯思维比西方思维更能体现“让人信得过的形而上学”。^③

正是由于缺少对舶来宗教的理性批判,非洲人的自我意识才会有一些不自知的扭曲,而这些扭曲同样出现在非洲哲学同行的思维中,需逐个辨析。例如,以宣称“宗教渗透着非洲人生活的方方面面”的姆比蒂及其《非洲的宗教和哲学》(1969年)为靶子,维雷杜批评了部分非洲学者不加批判地使用西方意义上的“宗教”一词来描述非洲的传统信仰,反对他们动辄把西方概念嫁接到充满此岸色彩的传统价值体系中。又以尼日利亚学者伊杜武(Bolaji Idowu)宣称“约鲁巴人对最高存在的构想与基督教对上帝的构想殊途同归”为负面案例,维雷杜提醒,应留意约鲁巴人精神世界的此岸性和基督教的彼岸性之间的根本分歧,不应像伊杜武那样泛泛而谈,满足于“反正只存在一个神,那么我们要做的无非是接近同一个神”^④。如果看不到这一根本差异,那么非洲思想界的概念去

① Kwasi Wiredu, “Universalism and Particularism in Religion from an African Perspective,” in Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, p. 57.

② Wiredu, “The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy,” p. 142.

③ Wiredu, “The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy,” p. 142.

④ 几乎和肯尼亚的姆比蒂在同一时间,尼日利亚学者伊杜武亦出版了有关非洲传统宗教的著作。参见 E. Bolaji Idowu, *African Traditional Religion: A Definition*, New York: Orbis Books, 1973。有关维雷杜对姆比蒂、伊杜武二人的批判,参见 Wiredu, “Universalism and Particularism in Religion from an African Perspective,” pp. 49, 213; Wiredu, “Decolonizing African Philosophy and Religion,” p. xxxi。

殖民化依然任重道远。

三、阿肯人格观中的社群主义

(一) 社群主义取向的哲学方法论

在围绕如何书写非洲哲学这一关键问题上，独立后的非洲思想家有着各具特色、有时还针锋相对的“破”与“立”。如果说概念去殖民化属于维雷杜在“破”上的用力，那么阐释传统阿肯人的人格观则是他哲学重构之“立”。维雷杜重构哲学的立足点不是任意选取的，而是始终带着扎根非洲现实的自觉，通过对非洲哲学版图的鸟瞰来阐释其哲学方法论。

循着非洲英、法哲学界普遍认可的非洲哲学起点，维雷杜从英语学界的角度打量比利时传教士唐普尔(Placide Tempels)的《班图哲学》(1945年)^①在非洲激起的哲学方法论争鸣。在维雷杜看来，虽然姆比蒂在其《非洲的宗教和哲学》(1969年)中恰当地批评了《班图哲学》将区区一地的民族志调研结论过分推广至全非洲，但姆比蒂自己却“也落入这种匆忙推广结论的窠臼，仅从东非的语言素材就得出非洲人时间观”^②。简言之，在方法论层面，维雷杜总结非洲哲学界存在两大研究路数：一是由当代哲学家通过收集整理和提炼非洲谚语、民间故事、神话中积淀下的哲学素材，呈现某种集体传统；二是通过与时俱进的哲学个体思考，为非洲国家的现代发展提供指导。诚然，这两大路数并不必然冲突，但20世纪70—80年代以洪通吉为代表的一批法语国家哲学家向第一种研究路数发起猛

① 比利时白人传教士唐普尔20世纪30—60年代初在比属刚果传教，其《班图哲学》的1945年弗莱芒语初版题为“De Bantoe-filosofie”。本文使用该书1949年的法译本。参见Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*, trans. A. Rubbens, Paris: Présence Africaine, 1949。我国最早留意到《班图哲学》的学者是张宏明。参见张宏明：《唐普尔的〈班图哲学〉及其对非洲哲学研究的影响》，《西亚非洲》，1988年第6期，第57—63页。

② Kwasi Wiredu, “On Defining African Philosophy,” in Tsenay Serequeberhan ed., *African Philosophy: The Essential Readings*, New York: Paragon House, 1991, p. 89.

烈批判,拒绝把那些“自发、未经挑明、集体”^①的传统世界观视为哲学,认为非洲哲学理应是哲学家个体理性论证的书面结晶。洪通吉造出新词,把哲学和民族志有所交集的研究路数贬称为“民族志哲学”(ethnophilosophie)。^②维雷杜虽然也赞成哲学应有严谨论证,但他并未像洪通吉那样全盘拒斥在法语圈承载贬义的“民族志哲学”,不反对今人呈现古人的集体世界观,倒是以更为客观中立的态度把这一论述称为“传统哲学”(traditional philosophy)。此外,他还指出英语学界并没有像法语学界那样就“民族志哲学”展开激烈辩论,且诸如丹夸(Joseph Danqua)、亚伯拉罕(William Abraham)、伊杜乌、杰耶克(Kwame Gyekye)、索迪波(Olubi Sodipo)等人关于非洲某一特定社群传统思想的著作始终在学界备受推崇,因为它们“细致而深入地阐述、分析并解释了特定非洲民族的传统哲学,这些作者至少掌握了与这些民族的语言相关的一手资料,以及避免了那些不受约束的泛泛之论”,尤其对于肯尼亚哲学家奥鲁卡(Henry Odera Oruka)的“贤人哲学”(sage philosophy),维雷杜给予了极高评价,认为奥鲁卡在探索传统哲学的论述上进一步打开新视野,因为他独具匠心通过健在的部落贤人之口揭示出贤人与某一特定传统社会价值观之间的观点差异,表明非洲传统社会也远非铁板一块,而是存在作为个体的批判性反思。^③

维雷杜对挖掘非洲传统哲学始终抱以温情。可以说,其哲学方法论亦大体属于他划分出来的“传统哲学”。不过,他对这一路数的唯一保留在于,书写传统哲学的当代非洲学者在对待传统时不一定有“足够的批判立场”^④,没有区分传统中的良莠。事实上,早在20世纪70年代,维雷杜已提醒人们警惕加纳传统习俗中的陋习,颇有见地地提出“不加批判地怂恿非洲人保留本土文化并不一定总能获得正面效果”,今天非洲“亟须甄别和剔除文化中的落后

① Wiredu, “On Defining African Philosophy,” p. 91.

② Paulin Hountondji, *Sur la «Philosophie Africaine»: Critique de l'Ethnophilosophie*, Paris: Maspero, 1977, p. 5; Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, Paris: Présence Africaine, 1977, p. 7.

③ 维雷杜:《我们这个时代的非洲哲学》,第9—10页。

④ 维雷杜:《我们这个时代的非洲哲学》,第7页。

元素”。^①由此可见，维雷杜的哲学实践带有古为今用的方法论自觉，意在使哲学服务于非洲现实。与上一辈加纳哲学家相似，他也关注个人身处的社群所承载的集体思想，强调非洲哲学中的社群（communal/communalistic）维度。换言之，其方法论是社群主义（communalism）导向的。在他看来，哪怕是奥鲁卡呈现出来的那些独立思考的贤人，也必定是扎根于某一社群、透彻理解该集体价值的贤人，因此在摆脱西方殖民的概念束缚后，重新审视非洲各地不具名的社群传统，是非洲哲学的题中之义。受过西方哲学训练的非洲学者因横跨两种哲学文化，更能看清西方个人主义和非洲社群主义相互参照的可行性，因此有责任呈现这一社群主义。而且，鉴于西方工业化带来的个人主义弊端，维雷杜期待非洲社群主义能同时为正在努力追赶工业化的国家和那些已经实现工业化的国家提供参照。^②细究这一集体伦理的话，维雷杜认为须从阿肯人的人格观里阐释。

（二）重构阿肯社群的人格观

虽然没有使用“人格”这一术语，但非洲英、法语圈的思想家已鲜明意识到区别于西方的非洲个体。如姆比蒂通过“我们在，故我在”的简洁表述提出了非洲人的共同体维度；又如卢旺达史学家卡加梅在《比较班图哲学》（1976年）中系统阐发了具有鲜明代际绵延意识的个人观。^③不过，要到20世纪80年代尼日利亚哲学家门基蒂（Ifeyanyi Menkiti）才首次基于个人与集体之关系及道德习得过程提出非洲“人格”（personhood）的规范理论。^④几乎在同一时

① Wiredu, “How Not to Compare Traditional African Thought with Western Thought,” p. 41.

② Wiredu, “On Defining African Philosophy,” pp. 98–99.

③ 参见 Alexis Kagame, *La Philosophie Bantu Comparée*, Paris: Présence Africaine, 1976, pp. 281–288.

④ 尼日利亚哲学家门基蒂分别在1984年和2004年两度撰文论述非洲人格观。参见 Ifeyanyi Menkiti, “Person and Community in African Traditional Thought,” in Richard Wright ed., *African Philosophy: An Introduction*, Indiana: University Press of America, 1984, pp. 171–182; “On the Normative Conception of a Person,” in Wiredu ed., *A Companion to African Philosophy*, pp. 324–331。关于从西非本土资源阐释非洲哲学的讨论，参见杨年：《由西非传统宗教看非洲哲学的再反思》，《世界宗教文化》，2022年第2期，第53–59页。

间,维雷杜也调动本土资源,从描述和规范两个维度重构阿肯社群的人格观。

从描述维度上,在前述阿肯人此岸性世界观的基础上,维雷杜梳理出“人格”的三种构成:准物质状态的“生命原则”(okra)、准物质状态的“个性”(sunsum)和物质状态的“血液”(mogya)。在这里,“生命原则”由造物主赋予每一个个体,它包含了该个体生命历程的全部信息,但这些信息只有造物主掌握,个体并不事先得知;“个性”主要来自父亲,指能为外人感受到的特性;“血液”及身体发肤来自母亲,故阿肯人为母系社会。在哲学观念上最值得我们留意的,是维雷杜对非洲和西方人格观之根本差异的强调。如本文第二部分所述,在维雷杜看来,由于阿肯语有位置状语的约束,因此不存在西方身心二元论中非物质性的“心灵”或“灵魂”,进而“生命原则”和“个性”的准物质状态和“血液”的物质状态仅存在程度上的差异,而非性质上的对立。他提醒,颇有一些非洲学者食洋不化,不加批判地把非洲人的“生命原则”等同于西方的“灵魂”,误以为非洲也存在身心二元的张力。事实上,西方“心灵”(mind)一词甚至无法在阿肯人那里找到对应的准物质实体,该舶来概念所指的能力其实更多由阿肯人的“生命原则”和“个性”来体现。这便是何以维雷杜提出,西方哲学中的“心灵”在阿肯人的“人格”中更接近一种能力。^①

而在规范维度,维雷杜指出,阿肯人首先不是一个单纯的个体,而是社群中的成员:“他置身于社群,能以同情心思考,调整自身利益以适应社群中其他人的利益,同时通过恰当的筹划和勤奋工作,达到为自己、家庭谋取生计,为氏族和更大社群的福祉作贡献。”^②何谓履行责任?在这里,维雷杜区分出了合格的成员需要满足的道德和社群伦理两大层面。在道德层面,人如果在考虑自身行为对其他人影响时能设身处地把自己放到他人的位置,并接受这种影响,那么他便对其他人的利益有充分的关注。正如阿肯

① Wiredu, "Formulating Modern Thought in African Languages: Some Theoretical Considerations," p. 98.

② Kwasi Wiredu, "African Philosophical Tradition: A Case Study of the Akan," in Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, p. 129.

人谚语也有“己所不欲，勿施于人”（*Nea wo yonko de ye wo a erenye wo de no mfa nye no*）的表述，维雷杜将其概括为“同情式公正”（*sympathetic impartiality*）^①的根本原则。该原则是跨越文化、普遍适用于全人类的，但与此同时，维雷杜提醒，这种类似于西方基督教“黄金法则”式的道德律令不足以规范人类交往的方方面面，例如，该如何培养我们的下一代？在失去亲人时，该如何安慰他人？这些问题不是诉诸“黄金法则”就能解决的。为此，他认为，那些体现文化和地方习俗的伦理恰可以起到补充作用，阿肯人的社群伦理即属此列。于是，在社群伦理层面，维雷杜强调某种从血缘近亲延展到整个社群的同心圆差序格局，置身其中的个体有着一系列的义务和责任要履行。诚如谚语“当一个个体出生时，他降临在人群中”（*Se onipa firi soro besi fam a obese onipa kurom*）所云，阿肯社群伦理有着鲜明的共同体取向。在这个意义上，个体固然有不可剥夺的尊严，但如果在履行义务和责任上有所欠缺，那么该个体的人格便会有所减损；相反，一个有教养的阿肯人则会把生命视为通过不断履行责任而提升人格的动态过程。^②在对个体进行最高赞美时，阿肯人往往会赞美他是一个“人”（*onipa*）。^③可以说，阿肯人的人格不是与生俱来、一劳永逸的，而是需要在生命中不断践行义务而获得的。

既然非洲社群主义有其深厚的传统渊源，那么维雷杜又如何区分西方与非洲的社群主义呢？他认为，西方社群主义仍是基于个体而非亲缘关系的共同体构想，更多是对自由主义的纠正，而非对个人主义本身的否定，因此西方社群主义归根到底是以个人为本位的。相比之下，当代非洲哲学界热议的社群主义不是以个人，而是以共同体为本位的。按照这一分类，在这种以共同体为本位的非洲社群主义中，个人权利似乎并未挑明，那么阿肯人是否只有义务，没有权利？对此，维雷杜解释道，表面上看，共同体对义务强调

① Kwasi Wiredu, “Moral Foundations of an African Culture,” in Wiredu and Gyekye eds., *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*, I, p. 198.

② Wiredu, “Moral Foundations of an African Culture,” p. 199.

③ Kwasi Wiredu, “An Oral Philosophy and Personhood, Comments on Philosophy and Orality,” *Research in African Literatures*, Vol. 40, No. 1, 2009, pp. 14-15.

之甚似乎到了无视个人权利的程度,但恰是由于每个成员都应承担这些义务,因此每个成员也便成为各方面权利的潜在受益者。换言之,“一个人的义务便是另一个人的权利;我们从履行义务起,到权利之大丰收止”^①。事实上,恰是作为对道德黄金律的补充,阿肯社群才有着浓厚的互助伦理,惠及每个成员。诸如“一个人是需要他人的帮助的”(Onipa hia moa)、“生活便是一场互助”(Wiase yimu yedi no nnoboa)等谚语均是共同体伦理下不让个体掉队的体现。

在强调阿肯人共同体取向的同时,维雷杜对个体自由意志在成就人格上的作用也有不同于西方式的个体阐释。首先,个体命运主要取决于自身作为。维雷杜反对宿命论,认为造物主固然知悉包括人在内的宇宙万物法则,但作为个体的人并不事先得知自身命运,只能通过日常经验以事后方式逐渐认识之。其次,责任和自由属于人类意识的同一个方面。“一个人当且仅当其思想和行为都可以接受理性说服和道德纠正时,他才是负责任和自由的。”^②自由便是认识和肩负起自身责任。最后,不是每个社群成员都具备同等自由意志及相应的责任意识 and 履责能力。有的人拥有,有的人没有;即使同一个人,他在某些方面有自由意志,在其他方面却没有。

四、无党派的共识民主

(一)对独立以来非洲政治发展的反思

20世纪90年代以来,维雷杜频频在政治哲学方面耕耘。这一新旨趣既是他自身哲学方法论的逻辑延伸,亦是他对非洲独立以来近40年政治发展的理论观照。一方面,在相继完成概念去殖民化和传统思想再阐释后,思考适合非洲现实、扎根非洲传统的政体便是他又一任务。既然传统阿肯人的社群主义有着迥异于西方的共同体取向,那么这一资源能否应用到非洲现实?另一方面,在独立后相当一段时间,多数非洲国家在政治制度和文化身份上都宣

^① Kwasi Wiredu, "On the Idea of Global Ethics," *Journal of Global Ethics*, Vol. 1, No. 1, 2005, p. 48.

^② Wiredu, "Moral Foundations of an African Culture," p. 130.

称要摆脱前殖民者影响、回归本土，但无论是加纳、坦桑尼亚、刚果（布）等亲社会主义政府，还是如在扎伊尔（今刚果〔金〕）长期掌权的亲西方军人政权，都不同程度以诉诸传统的方式强化集权，造成国家治理失当，社会经济发展停滞。20世纪90年代初大批非洲国家相继实现民主化后，卢旺达、布隆迪、肯尼亚等国又因族群问题旋即出现不同程度的动荡。可以说，西式民主也不是良药。事实上，维雷杜既不为远去的左翼集权惋惜，也不为刚在非洲落地不久的多党民主制叫好。反而是出于对独立后20余年集权治理弊端和20世纪90年代以来民主制苦果的双重失落。他思索了“如何设计一种政治制度，使得它在回应现代世界的发展演变时，能够体现有关人权的非洲传统思想？”^①一言以蔽之，有没有一种同时超越集权制和民主制的第三条道路可供非洲选择？

维雷杜显然没有遗漏独立之初多个非洲国家独立探索政治体制的哲学蕴含。在成稿于非洲民主化之前的《后殖民时代的非洲哲学》一文开篇，他回顾了恩克鲁玛、桑戈尔、塞古·杜尔、尼雷尔、卡翁达等第一代非洲领导人的治国理念。历史地看，迫于国内百废待兴、亟须发展的历史条件，也受制于被西方主宰的不平等国际经济环境，同时也有自身走弯路的原因，非洲大陆在20世纪80年代末仍处于落后境地。^②尤其对于恩克鲁玛和尼雷尔有关非洲社群传统的借用，维雷杜指出，非洲社群主义不应该是那种由个人主义推导出来的欧洲社会主义前身，第一代非洲领导人试图建筑于非洲社群主义之上的左翼实践的挫折并不应该被视为非洲社群主义本身的挫折。^③换言之，经过正名后的社群主义仍应具有强大生命力。

对于席卷非洲大多数国家的多数民主，维雷杜亦提出理论和

① Kwasi Wiredu, "An Akan Perspective on Human Rights," in Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, p. 171.

② Kwasi Wiredu, "Post-Colonial African Philosophy," in Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, pp. 145-146.

③ Kwasi Wiredu, "Social Philosophy in Postcolonial Africa: Some Preliminaries Concerning Communalism and Communitarianism," *South African Journal of Philosophy*, Vol. 27, No. 4, 2008, p. 334.

实践上的尖锐批评。首先,以多党竞争、少数服从多数为特征的西式民主未能照顾所有人的意见。维雷杜提醒,尽管它在世界多地践行,但却“并不是人民作主的唯一表现形式”^①。从苏格拉底因多数暴政而被判死刑到当代西方国家议会里的极化,均暴露出多数民主无法顾及少数个体的致命短板。其次,多数民主放任政党对私利的追逐。政党沦为夺取权力、掌控权力的手段^②,激发起人们围绕权力的对抗而非理性对话,偏离了人民作为整体的福祉。最后,多数民主纵容非洲国家内部的族群矛盾。固然,维雷杜并不否认历史上非洲地区早已存在族群间的冲突和战争,承认族群冲突并不是引入多数民主制的必然后果。但是,多数民主在处理那些数量比例较小的族群诉求时往往并不及时,由此造成国家离心解体。^③总的来看,维雷杜力图澄清一种概念上似是而非的混淆,“将人民同意的政府混淆成多数人同意的政府”,批评这是“过度迷恋英美的民主模式”。^④

(二)受传统启发的共识民主

为避免上述多数民主的短板,维雷杜提出基于传统阿肯社群政治实践的无党派共识民主(democracy by consensus 或 consensual democracy)。顾名思义,如此一种新民主制不存在争夺权力的政党。它的政治决策模式既不是西式民主的少数服从多数,也不是非洲独立后部分国家出现过的一言堂,还不必然需要每个成员的完全同意,而是成员之间为了社群福祉而协商一致。在这里,维雷杜再次站在加纳思想前辈的肩膀上,借布西亚(Kofi Busia)、亚伯拉罕对阿散蒂政治制度和阿肯人精神世界的描述,阐发新民主制构想:看似集权的阿散蒂传统酋长制其实并不附带专制和压迫的色彩;相反,它能够考虑到每个成员的利益。概括来看,阿散蒂酋长由社群协商产生,酋长身边有一委员会,其公开决

① Kwasi Wiredu, "Democracy by Consensus: Some Conceptual Considerations," *Socialism and Democracy*, Vol. 21, No. 3, 2007, p. 157.

② Wiredu, "Democracy by Consensus: Some Conceptual Considerations," p. 159.

③ Kwasi Wiredu, "Democracy and Consensus: A Plea for a Non-Party Polity," in Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, p. 189.

④ Wiredu, "Democracy by Consensus: Some Conceptual Considerations," p. 160.

定往往需委员会的协商一致,极少只反映酋长一人意志。在这个意义上,阿散蒂人才会有“没有糟糕的国王,只有糟糕的委员会委员”^①一说,反映了集体决策之普遍。而且,与代议制不同,恰是由于阿散蒂社群没有现代意义上争夺权力的政党,因此该委员会在讨论涉及社群福祉的各类议题时才能够真正反映各氏族、各团体意见。这些氏族或团体秉持的精神是“对权力的参与;其首领不像政党政治般打压他者;是走向合作,而非走向对抗”^②。而且,阿散蒂传统不仅能避免党争,还能以某种向心力协调好成员之间的意见。正如谚语“人们总是有能力去克服利益的分歧”“凡是人与人之间的问题都可以通过对话来解决”所云,传统阿散蒂人都相信社群所有成员的利益“归根到底是一致的”。为此,维雷杜多次借用阿散蒂传统工艺中的特定图案来解释这种社群向心力:有着两个头且两个头在争抢食物的鳄鱼只有一个肚子,意即哪怕看似残酷的利益冲突最终都有归一的指向。^③这一全体成员利益在根本上一致的预设可谓是维雷杜共识民主的思想基础。

揭示完多数民主的弊端和阐释传统阿散蒂政治制度的积极意义后,晚年维雷杜继续思考共识民主,并对早年观点作出部分修正。在规范层面,他重申协商一致的精神并不是要求各成员退让迁就,而是成员在充分理性对话的基础上认识到社群的最终决策并不总能令自己得偿所愿,因此需本着互惠精神达到互谅互让。而且,无党争的政治制度绝非禁止个人结社自由;相反,它保障人们围绕同一立场组成协会或运动团体。由此,一旦免除了投票压力,社群成员和协会将更关心公共事务。不过,在现实层面,对于作为一种结构上与多数民主制迥然不同的共识民主,维雷杜没有盲目乐观。观察20世纪90年代以来10余年非洲政治发展得失后,维雷杜深知共识民主在现实中的应用难度比落地不久的多数民主制还要大,且非洲问题之复杂亦绝非仅通过政治制度设计便迎刃而解。于是,他转而更为谨慎地认为:“历史上实行协商一致政体

① Wiredu, “Democracy and Consensus: A Plea for a Non-Party Polity,” p. 185.

② Wiredu, “Democracy and Consensus: A Plea for a Non-Party Polity,” p. 187.

③ Wiredu, “Democracy and Consensus: A Plea for a Non-Party Polity,” pp. 185–186.

的传统非洲社会,不能被称为和谐典范。我们也不能假定在非洲可以迅速设计出一种协商一致的制度来结束所有的政治弊端。”^①

五、评价与思考

从提出概念去殖民化到阐释阿肯人格观到倡导无政党的共识民主,维雷杜在当代非洲哲学留下了多个关键印记。得益于开风气之先的加纳哲学研究学统,又先后在加纳和美国长期任教,维雷杜的经历在同时代的非洲思想家中并不多见。尤为可贵的是,他始终有着一以贯之的思想主线,那就是重构传统,使之服务于当下,可谓既“破”又“立”:破的是那些容易陷入西方话语的概念框架,立的是经现代眼光打量过的本土资源及其现实运用。从这个意义来看,尼日利亚哲学家奥沙在梳理当代非洲哲学版图时盛赞维雷杜树立起一种同时“既解构、又重构”的学统^②,确实是对他的恰当概括。以下从三个方面评价维雷杜的政治哲学贡献,并略论其对中国学界的启发。

第一,维雷杜自觉从理论高度提出打破殖民者对非洲知识话语的霸权垄断。了解加纳陋习的维雷杜并不盲目拒绝西方的探索精神,而是提醒人们要谨慎评估某一外来概念在本土语言思维里形成的知性空间,不让那些不加反思的概念操控非洲人的自我叙事。在他看来,非洲人对显性的概念操控已有雪亮的眼睛,但对隐性的概念操控还需要打起十二分精神。他深刻洞悉到某些非洲同行陷入西方概念范畴而不自知,用西方眼光向西方学界介绍非洲而不自省。可以说,这种警觉在当代全球文化交流和非洲后殖民的双重背景下尤为重要。不过,在充分肯定维雷杜在后殖民语境下的奠基性贡献之外,我们可以从中立角度作出建设性补充。事实上,从更广泛的视野来看,某一概念从一种语言体系移植到另一体系的知性错位不一定代表外来文化的概念暴力,因为不可直译也许恰是深化

① Wiredu, "Democracy by Consensus: Some Conceptual Considerations," p. 169.

② Sanya Osha, "Archaeologies of African Thought in Global Age," in Adeshina Afolayan and Toyin Falola eds., *Palgrave Handbook of African Philosophy*, New York: Palgrave Macmillan, 2017, p. 37.

和促进理解的一个契机,使两种体系都有可能通过这一错位进行反思,进而以健康的方式打开各自新思维。以立足中国的眼光观之,我们既应赞赏维雷杜对西方概念的必要警惕,又应看到概念在不同文化之间的移植不排除存在良性的一面。

第二,维雷杜对非洲本土资源的重构和运用在哲学界树立了榜样。应该看到,在多数地区缺乏书面记载的情况下,谚语、史诗、故事乃至词汇结构都是提炼非洲哲学的基本素材。非洲学者熟悉本土语言,在盘活传统思想中的积极元素上有着天然优势,因此带着批判眼光对本土资源进行创造性转化是非洲构建自主哲学知识体系的可行之道。对此,包括维雷杜在内的非洲英语哲学界持较为一致的欢迎态度,基本没有发生20世纪70—80年代在法语哲学界一度剑拔弩张的“民族志哲学”论战。此外,维雷杜不认同独立后非洲多位领导人对传统社群的意识形态滥用,颇为中肯地驳斥了把传统社群解读为独立后近30年非洲多国集权政治前奏的牵强观点。相反,他以概念去殖民化的眼光解读阿肯社群伦理后,提出了有加纳特色、强调社群义务和责任的人格观,并带动起其他非洲学者在方法论上的积极响应,促进了围绕人格观、社群主义等新议题的百家争鸣。可以说,维雷杜和杰耶克、门基蒂一道,是非洲社群主义最重要的理论旗手,他们丰富了非洲英语哲学界20世纪90年代以来的议题广度和讨论深度。^①同时,有关社群主义在理论和实践之间可能存在的鸿沟^②,我们应贴近非洲政治现实,从族群冲突带来

① 参见 Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford: Oxford University Press, 1997, pp.35-76; Ifeanyi Menkiti, "On the Normative Conception of a Person," in Wiredu ed., *A Companion to African Philosophy*, pp.325-327。早在《个体与社群》一书导言,维雷杜已表明自己更偏向于门基蒂的非洲人格观,与杰耶克存在不同看法。参见 Wiredu, "The Ghanaian Tradition of Philosophy," p.8。到了2007年接受采访时,维雷杜再次重申门基蒂的社群主义不应被误解为杰耶克所称的“激进社群主义”。参见 Kwasi Wiredu, "Emergent Issues in African Philosophy: A Dialogue with Kwasi Wiredu," *Philosophia Africana*, Vol. 17, No. 2, 2016, p.74。

② 参见 Elvis Imafidon, "Challenges of African Communitarian Philosophy," in Elvis Imafidon, Mpho Tshivhase and Björn Freter eds., *Handbook of African Philosophy*, Switzerland: Springer, 2023, pp.44-45。

的挑战入手,重新审视不同时期社群主义所承载的时代命题。

第三,维雷杜的无党派共识民主既有合理的一面,也有局限的一面。他对独立后不同阶段非洲政治发展弊端的分析是到位的。而他从传统社群主义拣选元素、构筑无党派的共识民主,力图让其作为同时超越集权和西式民主的第三条道路,其立意无疑值得肯定。这是当代非洲政治哲学最成体系且自觉运用本土资源的政治构想。与此同时,应该指出,维雷杜的构想确有阳春白雪之嫌,难以在现实中撼动已在大部分非洲国家扎根的政治制度。出于对多数民主中竞争性政党的失望,他片面强调政党政治的弊端,没有对现代政党本身所蕴含的积极意义予以合理衡量,导致其对共识民主中诸如全体成员利益、政权产生和行使方式等实践问题都没有考虑充分。而且,维雷杜没有充分探讨传统小共同体的共识精神如何切实转化为现代大共同体的政治文化。他笼统断言,阿肯传统共识精神可以启发现代国家的共识民主,陷入了过于美化传统的误区。但整体来看,瑕不掩瑜,维雷杜的共识民主仍然是非洲政治哲学中一块重要路标,时刻提示着多数民主在非洲的内在于缺陷,鼓励非洲人继续在政治制度上进行切实结合本土传统的探索。

综上所述,维雷杜的“破”与“立”对我们有如下启发。在非洲政治哲学的研究中,我们应从非洲主体出发,深入理解概念去殖民化对独立以来非洲大陆的迫切性,并结合具体的政治和社会现实,考察英语哲学界中诸如人格、社群主义等概念的诞生和演变。在丰富世界思想版图的层面,我们既应看到非洲思想从诞生起就对自身与西方的关系不断进行反思,又应重视经现代阐释后的非洲本土资源对“全球南方”的理论贡献。在推动中非文明互鉴的层面,我们耐心聆听非洲经验,以非洲同行听得懂的表述传递好哲学现代化的中国故事。

(责任编辑 漆程成)

Compromise and Western Democratic Politics: A Theoretical and Practical Examination of the Concept of Compromise

LV Yuhong

Abstract: Compromise is a necessary and effective concept and method of governing in a democracy. The concept of compromise in the classical era meant both arbitration and choice, but the differences in perceptions in early European countries gave it two distinctly different faces, positive and negative. With the peaceful establishment of modern democracy in Britain under the guidance of the idea of compromise and the development of its positive significance, compromise has been widely used as a principle and method in the modern context. The spirit of tolerance, the sense of people's subjectivity and the concept of harmony embodied in the idea of compromise are highly compatible with the spiritual core of democratic politics. However, the current environment in Western societies has become increasingly complex, with moral pressures, the encroachment of political parties into the space of governance, and political polarization further entrenching a confrontational mindset and making the practice of compromise difficult.

Key words: compromise concept; democratic politics; social pluralism; party competition; national governance

Conceptual Decolonisation, Communalism and Consensual Democracy: On Kwasi Wiredu's "Breaking" and "Making" in African Political Philosophy

DENG Haochen

Abstract: Wiredu consciously inherits and develops the Ghanaian philosophical tradition, making both deconstruction and reconstruction in African political philosophy. In terms of deconstruction, he proposes the conceptual decolonization and criticizes the use of Western concepts to tailor African traditional thought, so as to prevent Africans from misperceiving themselves. As for reconstruction, he advocates the reconstruction of African communalistic traditions so that they can respond to the current intellectual needs and political realities. He also expounds a vision of personhood with communalistic characteristics based on the Akan tradition. After reflecting on the shortcomings of political development in Africa in different periods after independence, he draws on traditional political practices to advance the idea of a non-partisan democracy by consensus. Despite its limits, Wiredu's practice of appropriating indigenous resources to elaborate philosophy and political ideas constitutes a benchmark in the contemporary African political philosophy, bringing inspirations to our research on this discipline as well as to the exchange between China and Africa.

Key words: Kwasi Wiredu; conceptual decolonization; communalism; democracy by consensus

Hart's Reflection on the Traditional Doctrine of "Natural Law and Natural Rights"

LU Zichao

Abstract: The ancient version of "natural law" claimed the absolute domination