



Afrofuturism: A Posthumanist Inquiry into the Reconstruction of Subjectivity

¹ZHOU Yuhua ²HU Pengzhi

¹Zhejiang Yuexiu University, China

²Shaoxing University, China

Received: March 21, 2026

Accepted: April 26, 2026

Published: June 30, 2026

To cite this article: ZHOU Yuhua & HU Pengzhi. (2026). Afrofuturism: A Posthumanist Inquiry into the Reconstruction of Subjectivity. *Asia-Pacific Journal of Humanities and Social Sciences*, 6(2), 226–234, DOI: 10.53789/j.1653–0465.2026.0602.023.

To link to this article: <https://doi.org/10.53789/j.1653–0465.2026.0602.023>.

This research is supported by National Social Science Fund of China: Knowledge Reconstruction and Global Dialogue in African Philosophy.

Abstract: The violence of “Othering”, rooted in the Western humanistic tradition’s “Vitruvian Man” paradigm, and the concomitant systematic exclusion of African subjectivity, constitute a structural obstacle to social cognition in Africa. This study innovatively synthesizes posthumanist theory with indigenous African philosophical resources, including Ubuntu philosophy, Bantu philosophy and non-linear concepts of time, and proposes three core concepts: “Cyborg-Ubuntu” subjectivity, an “actor-network of all things” and “Spiral Time”. This framework aims to deconstruct centralized models of the subject and reconstruct a future subjectivity that is dynamic, symbiotic, and trans-species. The creative works of Afrofuturism are examined as a concrete practice in constructing this “posthuman” subjectivity. By moving beyond the pursuit of recognition from the Western paradigm to actively create alternative futures, these works ultimately facilitate the liberation of all “Others” from the predicament of objectification, empowering them to become self-defining creators of the future.

Keywords: African philosophy; Afrofuturism; posthumanism; post-othering

Notes on the contributors: ZHOU Yuhua is a professor at Zhejiang Yuexiu University, China, with major research interest in African Philosophy. Her email address is 2656275290@qq.com. HU Pengzhi is a professor and the Dean of the Department of Foreign Languages at Shaoxing University. His major research interest focuses on African Philosophy. His email address is 1918356652@qq.com.

非洲未來主義： 面向『後人類』的主體性重構

¹周玉華 ²胡朋志

¹浙江越秀外國語學院；²紹興大學

摘要：西方人文主義傳統中基於『維特魯威人』範式的『他者化』暴力及其對非洲主體性的系統性排斥構成了非洲社會認知的結構性障礙。論文創新性地融合了後人類主義理論和烏班圖思想、班圖哲學、非線性時間觀等非洲本土哲學資源，提出『賽博格—烏班圖』主體、『萬物行動者網路』及『螺旋時間』三個核心概念，旨在解構中心化的主體模型，重構一種動態、共生、跨物種的未來主體性。非洲未來主義創作是面向『後人類』主體性建構的具體實踐，其作品不再尋求被西方範式承認，而是主動創造替代性的未來，最終推動全體『他者』從客體化困境中解放，成為自我定義的未來創世者。

關鍵詞：非洲哲學；非洲未來主義；後人類主義；後他者化

基金項目：國家社科基金後期資助專案『非洲哲學的知識重構與全球對話』（25FZX079）

在現代性的宏大敘事中，西方人文主義（Humanism）曾扮演著解放性的角色，它將人的價值從神學的桎梏中釋放出來，通過高舉理性、自由與個體尊嚴的旗幟奠定了啟蒙運動以降西方社會的核心價值觀。然而，這場以『人』為中心的思想革命，其所頌揚的『人』（Man）卻遠非一個普世與包容的概念。正如眾多後殖民主義與女性主義理論家所揭示的，這個大寫字母的『人』，其原型是達芬奇筆下的『維特魯威人』（Vitruvian Man）——一個健康的、白種的、歐洲的、男性的、異性戀的、擁有完全自主意識的理性主體。（Braidotti, 2013, pp. 13-14）這個所謂『標準』的人類範式，通過一系列二元對立的邏輯運作劃定了『我們』與『他們』的邊界，從而系統性地生產出眾多『他者』（the Other），像西蒙娜·德·波伏娃（Simone de Beauvoir）在《第二性》中論述的女性『他者』（De Beauvoir, 2013）以及愛德華·薩義德（Edward Said）的《東方學》中描述的『東方』他者（Said, 1978）。這些他者以非理性和『非文明』為主要特徵，構成『維特魯威人』對立面，反襯出後者的文明與優越。

『他者化』操作在殖民擴張下的達到了頂峰。弗朗茨·法農（Frantz Fanon）在《黑皮膚，白面具》中借助現象學方法，描繪了被殖民的黑人如何在白人的凝視下喪失主體性，逐步被客體化，甚至非人化（Fanon, 1967）。更嚴重的後果是，這種『他者』身份已經被很多黑人內化於心，他們不能改變自己的『黑皮膚』，但卻竭盡全力地希望戴上『白面具』，內心缺乏認同、焦慮不安，陷入存在的異化。在殖民語境下，『他者』不僅僅是一個差異性的存在，更是一個被標記為次等的、有待征服和教化的客體。人尚且如此，動物、自然在以『維特魯威人』為標準的主體性認知序列中完全沒有立身之地，至多成為支撐那個大寫『人』之主體地位的必要背景。因此，人文主義對『人』的頌揚和所謂的『普世』價值，恰恰建立在對大規模『次人』（sub-human）與『非人』群體的排斥與貶抑之上。這一結構性的暴力，正是非洲未來主義所要拆解的對象。

一、『後人類』視角下的『他者』解構

後人類主義（Posthumanism）是一種典型的未來思考。但它並非一個統一的理論體系，而是一個包含了

諸多分支與爭論的思想場域。為了釐清內涵,我們需要將其與另一種相關但旨趣迥異的思潮——超人類主義(Transhumanism)——進行區分。超人類主義是一種精英主義立場,對科技發展異常樂觀,認為可以通過基因工程、人工智能、神經科學等技術手段來增強乃至超越當前人類的生物學局限,從而實現對『後人類』(Posthuman)生命形態的追求。本文關注的是批判性後人類主義(Critical Posthumanism),它並非旨在『升級』人類,而是對『人之為人』的基本預設進行哲學上的深刻反思與批判。

批判性後人類主義的矛頭直指人文主義的兩大基石——人類中心主義與人類例外論,拒絕將人類視為自然界的中心和萬物的尺度,這挑戰了笛卡爾以來主客體截然二分、精神高於物質、文化優於自然的思想傳統。後人類主義學者唐娜·哈拉維(Donna Haraway)為此做出了開創性貢獻,她在《賽博格宣言》中提出的『賽博格』(Cyborg)就是這樣一個顛覆二分界線的典型形象(Haraway, 1991)。賽博格是一個機器與有機體的混合造物,雖是虛構,卻也越來越走向現實。它的出現模糊甚至摧毀了三道至關重要的二分邊界:第一,人類與動物的邊界,賽博格是一種混合生物,可能是人機混合,也可以是植入了生物晶片的小白鼠,相對而言,人類本身也不過就是一種複雜的生物系統,理應和與其他生命形式共用這個星球;第二,生物與機器的邊界,基於賽博格的形象,不僅有機生物和機器可以混合,未來的人類自身也會成為一種『技術化的身體』;第三,物理與非物理的邊界,網路空間的興起使得我們的身份、交流與存在都可以在虛擬與現實之間流動,物理性的實體不再是唯一的存在方式。通過拆解這些二元對立的邊界,賽博格動搖了所有建立在『純粹』與『自然』基礎上的身份政治,包括性別、種族和階級。這意味著,如果連『人』與『非人』的邊界都是可以被跨越和重構的,那麼基於膚色、性別等生物學特徵而建立的等級秩序,其根基又何在?賽博格因此成為一個強大的反『他者化』的哲學工具,它不尋求被納入既有的『人類』範疇,而是要摧毀這個範疇本身。

破除西方人文主義的二分邊界後,後人類主義學者進一步嘗試建立起一種動態、連續的生命網路。羅西·布拉伊多蒂(Rosi Braidotti)借鑒斯賓諾莎和德勒茲式的生命哲學思想,對後人類狀況進行了更為系統的闡釋。她提出應區分了兩種生命概念:bios和zoe。bios指的是被賦予了社會、政治意義的特定形態生命(如『維特魯威人』的生命),而zoe則是指貫穿所有物種的普遍生命(Braidotti, 2013, p. 50)。西方人文主義傳統的根本問題在於,它把bios凌駕於zoe之上,將源自西方文明的特定人類生命形態標準化、普遍化,並據此極度貶抑其他形態的人類生命(被殖民者、女性、殘障人士等)以及其他眾多的生命形態(動物、植物乃至地球生態),僅視他們為西方式bios的供養和實踐的對象。這種認識不僅為性別歧視、種族主義等社會不公提供了思想依據,更是導致近代以來大規模生態危機、物種滅絕的思想根源。面對這一困境,布拉伊多蒂的後人類理論宣導一種『肯定的政治』(affirmative politics)(Braidotti, 2013, p. 192)。這種政治不再是基於批判和控訴的『否定性』,而是轉向對普遍生命(zoe)的積極肯定。她提出了『游牧主體』(nomadic subject)的概念(Braidotti, 2013, p. 93),這是一種流動的、多層次的、跨越邊界的主體性。游牧主體不固守於任何單一的身份認同,而是在不同的情境、知識和權力關係中不斷地生成與變化。這種後人類主體性,其核心是一種深刻的關聯性本體論(relational ontology),它表明『我』並非一個孤立、自主的原子式個體,而是與他人、他物、技術乃至整個星球生態系統處於一個複雜、動態的互聯網路之中。自我與他者、人類與非人類、生物與非生物不再是外部對立的關係,而是內在相互依存、共生共榮的生命網路。這種從孤立個體向動態互聯的轉變為我們思考如何超越西方『他者化』邏輯提供了關鍵路徑。

建立在後人類主義的批判之上,我們可以對『他者』問題進行更深層次的反思。傳統的反歧視鬥爭往往會陷入查爾斯·泰勒(Charles Taylor)所說的『承認政治』(politics of recognition)框架。在這種框架下,被邊緣化的『他者』群體致力於鬥爭以期獲得主流群體的『承認』。承認政治的內在邏輯是默認了某個『標準人類』的存在,鬥爭的目標是獲得進入這個標準人類俱樂部的門票。從西方人文主義視角來看,它要求『他者』證明自己也是理性的和文明的。後人類主義路徑正是要超越這一藩籬,其核心在於:(1)解構中心,而非融

入中心,後人類主義的重點並非將『他者』納入既有中心,而是要徹底解構『中心』本身,使『中心/邊緣』『自我/他者』的二元結構失效;(2)擁抱差異,而非追求同一,後人類主義擁抱哈拉維式的『差異的政治』,認為差異是世界的本然狀態,是生命力的源泉,因此差異不需要消除,也無法被消除,關鍵在於為存在『差異』的個體創造共生共榮的條件,而非人為將他們分為三六九等;(3)強調關聯,而非孤立個體,將主體性理解為一種網路化、分佈式且與非人類能動者(如技術、生態、物質)共同生成的產物,『他者』不再是外在於『我』的威脅或客體,而是構成『我』之所以為『我』的共生條件。

需要注意的是,後人類主義視角下的主體身份重構不是一個已經完結的狀態,而是一個動態的過程和一種持續推進的倫理-政治目標。在此過程中,以非洲黑人為代表的眾多『他者』無需再乞求西方的認可,而是要通過創造性的實踐重塑生態,建構一個沒有中心、萬物共生的生命世界。

二、後人類主義的非洲哲學資源

非洲哲學為後人類主義提供了豐富的思想資源。『非洲哲學』是一個類似『西方哲學』『中國哲學』的概念,非洲大陸擁有數千種語言和文化,其哲學思想也呈現出多樣性與動態性。任何試圖將『非洲哲學』理解為一個統一的、泛非洲概念的做法,尤其是將非洲大陸多樣化的思想體系簡化為一套統一且充滿異域風情的『世界觀』的做法,這本身就是一種殖民主義式的『他者化』操作。本文的做法是,努力從非洲哲學中挑選影響廣泛且能夠與後人類主義議題產生共鳴的思想元素加以討論。非洲哲學中的這些思想元素將會展示一種區別於西方『維特魯威人』式的主體概念,其背後是一種以關係、社群和生命連續體為出發點的世界構建方式。

(一) 關係主體性

如果說西方人文主義的主體是建立在笛卡爾『我思故我在』的個體理性之上,那麼南部非洲班圖語系文化中廣為流傳的『烏班圖』(Ubuntu)思想則提供了一個鮮明的對立面。烏班圖的核心箴言通常被表述為『他人在故我在』^[1],即個體的存在需通過與他人的社群聯繫和相互承認才能實現(Ramose, 1999, p. 88)。在烏班圖思想中,個體存在雖有本體論意義,但更多體現了倫理學內涵。在烏班圖思想中,『人之為人的資格』並非一種與生俱來的本質屬性,而是一個需要通過持續的社會交往和倫理實踐來獲得和維持的過程。莫格貝·拉莫斯(Mogobe B. Ramose)研究發現,在非洲思想中,新生兒通常被看作是『它』(it)——一個潛在的人,只有被命名、被納入家庭與社群的網路,並通過學習和實踐社群的規範與價值,『它』才能逐漸成長為『他/她』,最終成為一個具備完整人格(personhood)的『人』(參見 Ramose, p. 99)。這表明,人格的完善主要取決於個體如何對待他人、如何構建和諧的社會關係。換句話說,人是一種關係性的存在,並通過持續的成員互動和社群共建得以生成和發展。烏班圖哲學所宣導的這種主體觀不僅是一種描述性的存在狀態,更是一種規範性的倫理呼喚,要求個體積極投身於建立和維護和諧的人際關係之中(Shutte, 2001, pp. 17-21)。

這種觀點與第一節所述的布拉伊多蒂的『游牧主體』形成了有趣的呼應,兩者都強調主體的『生成性』,而非靜態的『存在』。烏班圖的獨特性在於,它將這種生成的過程牢牢地根植於具體的社群倫理關係之中,一個人的價值、身份和意義,完全由其在關係網絡中所扮演的角色、所承擔的責任以及所做出的貢獻來定

[1] 在祖魯語中對應表達為『Umntu ngumuntu nga bantu』,在博茨瓦納語中對應表達是『Motho ke motho ka batho』,兩個表達的意思一致。



義。這從根本上區別於西方自由主義以原子化個體為基礎主體性概念。烏班圖對『他者化』的態度並非『承認政治』式的『我承認你和我一樣是一個獨立的個體』,而是『你的存在構成了我的存在』。『他者』不是外在於『自我』的客體,而是『自我』之所以能夠成立的重要條件。在烏班圖的框架下,『他者化』不僅是一種對他人的道德傷害,更是一種對自我存在性的摧殘。因為傷害社群中的任何一人就是在破壞那個使自我得以『為人』的關係網絡。南非『真相與和解委員會』在後種族隔離時代援引烏班圖哲學正是試圖以此為思想基礎重建那個四分五裂的國度。重建的邏輯並非簡單的『寬恕』,而是認識到壓迫者與被壓迫者共同被鎖在一個扭曲的關係之中,雙方的人性都受到了損害,因此和解與修復關係是雙方共同『重新為人』(re-humanization)的必經之路(Tutu, 1999, p. 45)。

(二) 整體能動性

後人類主義致力於打破人與人、人與非人之間的界線,這一努力在非洲傳統思想中可以找到明確的思想支撐。典型代表如比利時傳教士普拉西德·唐普爾(Placide Tempels)在《班圖哲學》^[1]所提煉的非洲最大族群班圖人的世界觀和本體論思想。唐普爾提出班圖人世界觀的核心是『生命力』(force vital),從本體論層面來說,『生命力是存在的本質,生命力就是存在,存在就是生命力(Force is the nature of being, force is being, being is force.)(Tempels, 1959, p. 35)』。作為本體的生命力分為5個層次,從上往下依次為:(1)神靈/精神/造物主,是生命力的來源;(2)人類祖先,各部落創始人,是生命力的最初接收者;(3)部落中死去的人,是生命力的傳輸鏈條,以精神形態存在於部落當中;(4)人類,是核心生命力的真正擁有者,其中長者維繫著生命之間的連接與傳承;(5)動物、植物、礦物等。生命力可以在不同層次之間流動,其中在人類個體間的流動以長幼為序(Tempels, 1959, p. 41-43)。儘管唐普爾的研究帶有明顯的殖民者視角和歐洲哲學烙印,他甚至提出白人掌握了更多的知識和技術,在生命力層次中高於黑人,但他所揭示的『生命力』概念卻觸及了諸多非洲思想體系的共同特徵。與笛卡爾將動物視為『自動機』、將自然視為機械客體的世界觀相反,班圖人基於『生命力』的本體論構建了一個萬物有靈且充滿能動性的世界。人並非這個世界的主宰,而是這個巨大生命網路中的一個節點,人的福祉與力量取決於其能否與祖先之力、自然之力以及社群之力保持和諧的互動。

這種生命力宇宙觀也重塑了對主體和世界的理解。人與其它各類能動者共存,這本身就是一種超越了傳統人文主義『此世』框架的生存體驗,挑戰了『主體(人)-工具(物)-客體(世界)』的線性邏輯。人與物及世界共同構成了一個複雜的行動者網路,這種萬物相互滲透、共同行動的圖景為我們理解後人類語境下『人-機融合』的賽博格身體提供了一個前現代的、非技術的參照系,它表明,主體的邊界從來都不是固定和純粹的,而是可以被各種力量滲透和重構。班圖的『生命力』哲學為一種尊重生態、承認萬物關聯的後人類倫理提供了寶貴的本土資源,同時也有力地回擊了那種將非洲大陸視為需要被現代技術『拯救』的被動『他者』的敘事。

(三) 迴圈時間觀

在歐洲中心主義的啟蒙敘事中,歷史被描繪成一個線性的、向著特定目標(通常是歐洲現代性)前進的單向進程,其中非洲(主要指撒哈拉以南沒有文字記錄的非洲大陸)常常被描繪成一個『沒有過去』,也因此

[1] 該書被認為是非洲哲學研究的第一本專著,最初由法語寫成,於1945年出現在剛果的伊利薩白維爾(剛果民主共和國東南部城市盧本巴希的舊稱),隨後由剛剛成立的非洲出版社『Présence Africaine』(位於巴黎)於1949年出版,並由當時黑人性運動(Négritude movement)的核心人物迪奧普(Alioune Diop)作序。

『沒有未來』的大陸。黑格爾的論斷極具代表性,他宣稱非洲是『非歷史的大陸』(the unhistorical continent),『沒有表現出歷史,仍舊包藏在原始的、未開化的自然狀態裏』。(Hegel, 1956, p. 99)

約翰·姆比蒂描述了一種不同於西方的非洲時間觀(Mbiti, 1970, pp. 19-36)。姆比蒂調查發現,許多非洲語言中缺乏對遙遠未來的精確辭彙,時間主要被理解為兩個維度:Sasa(斯瓦希裏語),指的是現在、當下以及不久的將來,它是有機、鮮活和充滿個人經驗的『現實時間』;Zamani,指的是遙遠的過去,是祖先和神話的領域,它不僅是所有時間的源頭,也是所有時間的歸宿。表面上看,時間從 Zamani 流向 Sasa,從遙遠的過去流向現在與當下,並走向不久的將來;但基於歷史的維度,時間卻是從 Sasa 流向 Zamani,因為所有的現在必將成為過去,並且只有那些重要的人、重要的事件才會被記住,才會在新的 Sasa 中成為人們學習和借鑒的對象,這些才是人們關注的焦點。因此,Zamani 雖是過去,但卻是無限的,而未來則是有限且收縮的。這就構建了一種『過去—現在(包括不久的將來)—過去』的迴圈時間觀念,過去與現在並非截然分離,而是相互轉化、持續迴圈的,祖先的經驗和智慧可以為當下的生活提供指導,而當下的行為也會成為過去,為新的『現在』提供指導。在此過程中,與其暢想未來,不如做好每一個現在。這種迴圈時間觀體現了一種歷史的連續性和文化的傳承性。時間被視為一種流動的、可逆轉的現象,過去的事情可以重現,未來的事情也可以被預見,人們通過儀式和慶典來紀念過去,努力與祖先和神靈建立聯繫,其目標是為了把握好現在。至於未來,它取決於過去和現在,因此無需專門考慮。迴圈時間觀深刻地影響了非洲人的生活方式和思維模式。它強調了對過去的尊重和學習,以此來保存歷史的智慧,它還具有一定的安慰和治癒功能,因為人們相信逝去的人和過往的事並沒有真正消失,而是以另一種形式存在,並繼續影響著他們的生活。

姆比蒂的發現開啟了一個重要的思考維度,讓我們認識到,線性發展、作為『進步』載體的『未來』概念可能只是一種源自西方現代性的文化建構,而非普世真理。非洲還存在諸多類似的時間觀,這些觀點普遍認為時間是迴圈的、多維度的和富有彈性的,過去是智慧的累積,現在是行動的舞臺,相比而言,未來只是過去與現在的自然延續。鑒於過去與現在不同,對於不同地區、不同社群而言,並不存在一個適用於所有人類社群的既定未來方向。

三、後人類主義視角下的主體重構

非洲本土哲學和後人類主義都對原子式個體、主客二分以及人類例外論發起了挑戰。然而,僅僅滿足於此可能會將非洲哲學再次置於一個為西方哲學提供『本土驗證』的從屬地位,仿佛其價值僅在於為已有的西方理論提供異域案例。本節希望開啟一次『對話建構』,這意味著,將非洲哲學與後人類主義思想作為兩個相互驗證的積極對話夥伴,對話的目標是建構出更具包容性的新認識,以解構西方的『他者化』設定,重構主體性。

(一) 主體的重塑:『賽博格-烏班圖』

在主體性問題上,非洲哲學與後人類學為我們提供瞭解西方個體主義的兩個有力支點。後人類主義的賽博格與游牧主體拆解了個體的邊界,強調其混雜性、流動性以及與技術的共生性,而烏班圖哲學則從社群倫理出發強調『我在因為我們在』(I am because we are)(Mbiti, 1970, p. 141),將個體安放在一個相互依存的人際關係網路之中。

批判性後人類主義,尤其在其技術導向的變體中,存在著一種潛在的危險,即在消解了『人』的邊界之後,主體可能迷失在一種流動的網路之中,從而失去倫理的立足點和政治行動的方向感。哈拉維的賽博格雖然被賦予了反叛的政治潛能,但其混雜性本身並不必然導向正義。一個由跨國資本、軍事科技和監控系



統所構成的『賽博格集合體』可能會成為更高效的壓迫工具。在此,烏班圖哲學為後人類主體提供了一個至關重要的『倫理錨定』。烏班圖並非僅僅陳述『人是關係性的』這一本體論事實,它更提出了一個規範性的倫理要求:你必須通過促進他人和社群的福祉來實現你自身的人格。這種責任感為後人類的流動主體注入了方向,促使其追問:你的『混雜』與『流動』是為了促進一個更具包容性和生命力的共同體,還是為了強化區隔與剝削?因此,『烏班圖式』的後人類主義會更加關注技術應用的社會與倫理後果,它會主動追問:人工智能的發展是否加劇了偏見?生物技術的進步是否服務於所有人的福祉?它將後人類的連接性從一個抽象的網路概念轉化為一種具體的、以社群和諧與共同繁榮為目標的倫理實踐。

反過來,後人類主義也對傳統的烏班圖思想構成了有益的挑戰和拓展。對烏班圖的批評之一是其潛在的人類中心主義傾向——它強調『abantu』(人們)構成的社群,其邊界往往止於人類社會。在面對生態環境、人工智能等當代議題時,一個僅限於人際關係的烏班圖可能顯得力有不逮。後人類主義的介入恰恰能夠將烏班圖的社群邊界大大拓展。哈拉維對人物二分的批判和布拉伊多蒂對普遍生命的肯定為我們將非人類存在物納入烏班圖的倫理網路提供了理論依據。

由此,我們嘗試建構一個『賽博格-烏班圖』(Cyborg-Ubuntu)或『生態-烏班圖』(Eco-Ubuntu)的新概念。在這個概念中,我之所以為『我』是因為我們之『我們』不再僅僅包含人類,而是擴展到了與我們共生的動物、植物、河流、山川乃至我們賴以為生的技術造物。在這個框架下,破壞環境就不僅僅是經濟損失,而是對構成我們人格的『生態社群』的直接傷害,是一種反烏班圖的行為。同樣,如何與日益智能化的AI建立共生關係也成為了一個烏班圖式的倫理新課題。這種『賽博格-烏班圖』主體既保留了烏班圖的社群責任感與倫理溫度,又吸收了後人類主義的跨物種視野與對技術現實的敏銳洞察,是一種對主體重構的深刻承諾,因為它不僅致力於消解人與人之間的『他者』鴻溝,更致力於彌合人類與廣闊非人類世界之間的分裂。

(二) 能動性的再分配:萬物行動者網路

非洲哲學認為神、祖先、人、動植物、礦物皆有其『生命力』相似,也因此皆有其能動性;後人類主義學者布拉伊多蒂之後,新唯物主義(New Materialism)者簡·班尼特(Jane Bennett)提出『活力之物』(vibrant matter)理論,認為物質本身就具有行動能力和影響世界的能力(Bennett, 2010)。基於這些理論,非洲哲學和後人類主義共同挑戰了將能動性視為人類專利的西方現代性觀念。

非洲哲學思想往往被看作一種古老傳統,而後人類主義和新唯物主義則常常被呈現為一種前沿的、革命性的思想,因此,後兩者對『活力之物』的發現可以被視為一種在經歷了現代性的主客截然二分之後向前者這一更古老智慧的回歸。非洲哲學成為當代哲學的思想資源,這本身就是對西方主體壟斷和知識霸權的一種批判,充分展示了非洲傳統哲學所具備的主體重構力量。另一方面,非洲傳統的『生命力』觀念在面對全球資本主義、新殖民主義式的資源掠奪和大規模環境破壞時,如何轉化為有效的當代行動?後人類的政治生態學理論為此提供了關鍵的『轉譯工具』。例如,布魯諾·拉圖爾(Bruno Latour)在專著《我們從未現代過:對稱性人類學論集》中提議召開『物之議會』(parliament of things),讓河流、森林、臭氧層等非人類『行動者』能夠擁有自己的『代言人』參與到行動決策中來(Latour, 1993, p. 142)。這一構想為如何將非洲哲學中『萬物有靈』的觀念轉化為具體的法律和政治實踐提供了極富想像力的方案。非洲哲學與後人類主義的這場對話催生了一種『萬物行動者網路』,將非洲古老的世界觀與當代的前沿批判哲學思想相結合,不僅在哲學層面為承認非人類的能動性創造了條件,更是在法律、政治和經濟層面為這些『沉默的主體』爭取了權利。

(三) 時間的解放:『螺旋時間』與未來的創造

殖民主義通過線性的時間觀念和發展理論將非洲鎖定在『過去』,這種時間操控與殖民空間政治配合運

行,使非洲被固定為客體之身,等待被西方殖民者拯救、解釋與改造。在經驗層面,這類時間敘事配合博物館展示、民俗展演與民族志影像,共同生成了『可消費的他者性』。約翰尼斯·費邊(Johannes Fabian)將這種利用民族志話語把『對象文化』置於『人類時間』早期階段做法稱為『同時代性的剝奪』(denial of coevalness)——被研究者被敘事性地安置在『過去』,而研究者佔據『現在』,以此鞏固主體/客體的時間距離(Fabian, 2002, p. 25)。

以迴圈時間為代表,非洲本土豐富的非線性時間觀念構成了對西方啟蒙主義『時間之矢』的抵抗,它認為過去並非是要被拋棄的包袱,而是可以被不斷重新啟動的資源庫。加納阿肯族(Akan)的『桑科法』(Sankofa)符號^[1]清晰地詮釋了這種『回顧過去,預見未來』的智慧。與此同時,後人類主義也從另一角度批判了線性進步史觀,指出這種相信人類將沿著一條直線走向更美好、更理性未來的敘事恰恰是人類中心主義的體現,它忽視了技術發展帶來的主體異化和生態崩潰的風險,也忽視了歷史的偶然與斷裂。後人類思想擁抱『生成』,強調未來的開放性,這是一種對任何形式的『歷史終結論』的拒絕。當『桑科法』的智慧與後人類的『生成』哲學相遇,一種新的時間模型——『螺旋時間』(Spiral Time)——便得以構建。它既非簡單的線性進步,也非封閉的迴圈重複。『螺旋時間』觀包含三個特徵:第一,回顧與汲取,如同桑科法之鳥,螺旋時間的第一步是向後看,深入 Zamani 的領域,批判性地從歷史、神話、傳統和被壓抑的記憶中汲取力量和智慧,這是對祖先的召喚,也是對創傷的療癒;第二,當下的重組,在 Sasa 的當下,這些從過去汲取的元素將與最前沿的科技、文明以及當下的政治訴求進行創造性的『融合』,這是一個賽博格式的重組過程,古老的儀式與虛擬現實相遇,傳統的織物圖案被編碼進 AI 演算法;第三,向未來的投射,這種融合的、充滿能量的當下被投射向一個開放的未來,這個未來不是對西方式現代性的模仿,也不是對田園牧歌式過去的回歸,而是一個被重新定義的『非洲式未來』。

這種『螺旋時間』觀正是非洲未來主義的核心動力,解釋了為何在非洲未來主義作品中我們總能看到古埃及的方尖碑與星際飛船並存,看到約魯巴的神祇行走在賽博朋克的都市中。這是一種別樣的時間哲學實踐,它通過這種方式,既肯定了自身的文化根源,又擁抱了最激進的未來想像,從而實現了對『未來』這一概念的『後他者化』——未來不再是他人的領地,而是我們可以通過回顧、重組和創造來主動塑造的家園。

四、結語

通過創新理論框架並將其應用於具體的文化文本分析,本文清晰地展示了非洲未來主義並非僅僅是一種藝術風格的展演,更是一場深刻的、多維度的思想革命,是一場旨在實現徹底『後他者化』的持續工程。它通過鍛造『賽博格-烏班圖』式的主體,宣告了一個新『人』的誕生,其存在本身就是對種族純粹論和原子式個體神話的駁斥;它通過實踐『生命力政治』,重新為世界『賦魅』,宣告了一個新宇宙的到來,在這個宇宙中,技術、自然與靈性不再相互對立,萬物皆有其能動性,這從根本上顛覆了將世界及部分人類『他者化』為被動資源的西方現代性邏輯;它通過創造『螺旋時間』的敘事,宣告了一種新歷史的可能,在這種歷史中,過去不再是負擔而是寶庫,未來不再是預設的目的地而是可以被主動創造的家園,這使得曾被剝奪了未來的『他者』重新成為了時間的主人。

非洲未來主義的實踐證明,面對結構性的『他者化』,最具顛覆性的抵抗或許並非是要求被納入舊有的、充滿壓迫性的『普世』框架,而是要運用認知與想像的武器去創造一個全新的世界,制定一套全新的遊戲規則。它是一份宣言,宣告那個被殖民主義和種族主義所定義的『他者』已經死去,而一個在傳統思想與未來

[1] 一只向後回望的鳥,其腳下踩著一顆蛋,寓意『回到過去,取回珍寶』。



科技的交融中誕生的後人類新主體正在冉冉升起,並邁向一個由他們自己定義的未來。

參考文獻

- ① Bennett, J. (2010). *Vibrant, Matter: A political ecology of things*. Durham, NC: Duke University Press.
- ② Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- ③ De Beauvoir, S. (1956). *The second sex* (Translated by H. M. Parshley), London: Jonathan Cape.
- ④ Dery, M. (1994). Black to the future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose. In M. Dery (ed.). *Flame Wars: The discourse of cyberculture*. Durham, NC: Duke University Press.
- ⑤ Eshun, K. (1998). *More brilliant than the sun: Adventures in sonic fiction*. London: Quartet Books.
- ⑥ Fanon, F. (1967). *Black skin, white masks* (trans. by R. Philcox). New York: Grove Press.
- ⑦ Fabian, J. , Time and the Other. (2002). *How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- ⑧ Haraway, D. J. (1991). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. New York: Routledge. (Chapter 9: A cyborg manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century.)
- ⑨ Hegel, G. W. F. (1956). *The philosophy of history* (trans. J. Sibree). New York: Dover 10. Publications.
- ⑩ Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ⑪ Mbiti, J. S. (1970). *African religions and philosophy*. New York: Anchor Books.
- ⑫ Ramose, M. B. (1999). *African philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books Publishers.
- ⑬ Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- ⑭ Shutte, A. (2001). *Ubuntu: An ethic for a new South Africa*. Cluster Publications: Cluster Publications.
- ⑮ Tempels, P. (1959). *Bantu philosophy* (translated by A. Rubbens). Paris: Présence Africaine.
- ⑯ Tutu, D. (1999). *No future without forgiveness*. London: Rider.

(Editors: LI Ruobing & Bonnie WANG)