

全球化背景下的文化共存逻辑

刘发开

摘要:面对全球化受挫、冲突论抬头、多元文化主义蒙尘和对话主义遭受质疑的时代境遇,超越冲突与对抗,实现文化与文明共存,需要以跨文化视域省思全球化背景下的文化与文明共存逻辑,进行新的逻辑转换。其主要体现为三个维度:在文化观上,从多元文化走向跨文化,以外位性视角促成文化间的互动交流;在对话观上,从对话主义走向全球对话主义,构建一种21世纪的元知识;在价值观上,从文化星丛走向命运共同体,通过多元互补共塑促进人类文明创新发展。这些文化共存逻辑是中西方文化中源远流长的对话思维和共同体思想在新时代的会通与升华,目的是促进不同文明和文化真诚对话、互学互鉴、共存共荣。

关键词:全球化;文化共存逻辑;跨文化;全球对话主义;命运共同体

DOI: 10.19836/j.cnki.37-1100/c.2020.02.002

进入21世纪以来,世界并未像人们预想得那样安宁,国际社会无论是经济、政治领域还是社会、文化层面均矛盾丛生、冲突不断,恐怖主义、保守主义、激进主义和以“英脱”(Brexit)、川普主义(Trumpianism)为代表的民粹主义、孤立主义等反全球化思潮暗流涌动,经济全球化、政治多极化、文化多元化、科技智能化、信息碎片化等现象史无前例地并存于世。特别是近年来,冲突论在西方大有抬头之势,他们声称“不和谐的冲突可能更接近于常态而不是非常态”,妄言“一个多样化的系统不仅是趋向于和谐与平衡,而且同样趋向冲突”,认为“一方面人类很明显地走向社会性的合作,但同时也走向侵略和竞争”^①。这种论调与20世纪末亨廷顿提出的“文明冲突论”如出一辙、遥相呼应,并且在现实中被“9·11”事件、朝鲜核问题、中东冲突、中美经贸摩擦等诸多冲突事件所“印证”,更折射出冲突论在西方的冥顽不化及其广阔市场。上述种种动向,又可视作“百年未有之大变局”的部分表征。这一“大变局”呈现出多维度、立体化、全球性特点,被视为“21世纪的主调”,“就世界格局与秩序而言,最大的变局是由西方主导到非西方主导的转变”^②。面对这一影响深远的“大变局”,在全球化受挫、冲突论抬头、多元文化主义蒙尘和对话主义遭受质疑的时代背景下,如何基于中西文化传统重审多元文化主义、对话主义的价值及其局限,以跨文化视域省思全球化背景下的文化与文明共存逻辑,重构一种基于中西对话思维和共同体思想的全球对话主义和命运共同体,将是一项紧迫课题,对于缓和冲突、推动文化对话与文明共存具有重要意义。

一、“超以象外 得其环中”:从多元文化走向跨文化

在全球化背景下,当前颇为流行的是所谓的多元文化观。按照这种“多元文化”模式,种种原本内部封闭、具有不同特性的区域文化或民族文化共同构成多元世界,在这个类似于“马赛克”式的多元世界里,每一种文化都有其不可抹煞的特性和存在价值。显然,这种“多元文化”模式超越了早前的“大杂烩”模式和“普世主义”文化准则,对于尊重不同地域、不同族群的文化特性和差异具有重要价值和

收稿日期:2019-11-12

基金项目:国家社科基金重点项目“俄语巴赫金学重要文献整理与研究”(19AZD036)。

作者简介:刘发开,北京大学外国语学院博士研究生(北京100871;liufakai@pku.edu.cn)。

① 琼斯·费边编:《冲突》,冯丽译,北京:华夏出版社,2011年,第2-3页。

② 张蕴岭:《对“百年之大变局”的分析与思考》,《山东大学学报(哲学社会科学版)》2019年第5期。

意义。与此同时,也应看到进入新世纪以来,多元文化主义在理论和实践中也遭遇了一些困境。一方面,理论上的内在矛盾主要集中于对族群与国家的认同上,族群认同与国家认同呈现出一种“反比”关系:强化其中任何一方都可能会加剧另一方的矛盾对立和认同危机。换言之,如何处理好族群文化与国家文化、地域性与国家性乃至全球性之间的关系,将是这种多元文化主义政策不得不面对的课题。另一方面,实践上的困境也不容忽视,这种困境在西方主要体现为多元主义文化政策正在受到移民群体等少数族群的抱怨和置疑,而本土居民则对移民特别是难民群体的文化、信仰、不文明行为甚至社会治安事件等普遍产生忧虑与恐慌,进而也对这种保障移民族群权利的文化政策产生不满,导致多元文化主义政策的合法性和正当性正在不断流失。可以说,多元文化主义政策在世界范围内的某些地区正在遭遇里外不受待见的尴尬境地。这表明,这种多元文化模式难以足够全面地理解和应对全球化时代的跨文化流动现象。

对于文化的多元性与多样性,中外学者多有论述,其中巴赫金(M. M. Bakhtin)关于多元文化和跨文化的论述尤为系统而深刻。在巴赫金那里,一个时代的文化被赋予整体性和多样性、互动性与开放性、主体性与创新性等多个维度的内涵与特性。他认为,一个时代的文化既是一个“有区分的统一体”,“每一文化现象、每一单独的文化行为,都有着具体的体系;可以说它连着整体却是自立的,或者说它是自立的却连着整体”^①,各种文化应当从一个时代的文化整体联系中进行自我定位,彰显自身特色、时代精神以及人类普遍性的共同价值;也是一个“多种文化相互联系和相互作用的统一体”,这种文化的双向互动性正是推动文化发展的源动力;还是一个“开放的统一体”,不同区域文化、不同文化领域之间应当走出封闭、对立,走向开放、对话,而这种开放与对话往往发生在各种文化的边缘和交界处,这些交界处往往也是新的文化滋生的温床。巴赫金还特别关注文化的主体性与创新性问题,认为前者是文化对话的立场与前提,后者则是文化对话的目的和旨归。巴赫金还以杂语现象探讨文化转型问题,在文化转型时期,“文化与文化之间的相互融会、撞击、对话呈多层次、多向度的局面,即传统与现代、异邦与本土、高雅与俚俗、‘官话’与方言之间的各种话语,纷纷在语言文化的竞技场上争奇斗艳、百家争鸣、众声喧哗”^②。总之,巴赫金的对话主义思想中包含着“以人为本、尊重他人、积极对话的人道主义精神”^③,对话精神贯穿着他的整个学术遗产。

巴赫金关于文化对话的观点对于我们理解全球化时代的多元文化特性与文化交流的必要性、促进文化创新与文化共存颇具启示意义。这当中,巴赫金关于文化边缘性问题的思考,与全球化时代的关系尤为紧密。巴赫金很早就关注到文化的边缘性问题,早在写于1924年的《文学作品的内容、材料与形式问题》一文中就指出:“不应把文化领域看成既有边界又有内域疆土的某些空间整体。文化领域没有内域的疆土,因为它整个儿都分布在边界上,边界纵横交错,遍于各处,穿过文化的每一要素。文化具有系统的整体性,渗入到每个原子之中,就像阳光反映在每一滴水珠的水珠上一样。每一起文化行为都在边界上显出充实的生命,因为这里才体现出文化行为的严肃性和重要性,离开了边界,它便丧失了生产的土壤,就要变得空洞傲慢,就要退化乃至灭亡。”^④到了1970年代,他又进一步阐释道:“由于迷恋于专业化的结果,人们忽略了各种不同文化领域间的相互联系和相互依赖问题,往往忘记了这些领域的界限不是绝对的,在不同的时代有着不同的划分;没有注意到文化最为强烈也最有生产力的生命,恰恰出现于这些文化领域的相邻的边界处,而不在于这些文化领域界限分明的封闭的空间之内。”^⑤可见,巴赫金关于文化的边缘性的思考贯穿了他的大半生,但其核心观点是一贯的,即在多

① 钱中文主编:《巴赫金全集》第1卷,晓河等译,石家庄:河北教育出版社,2009年,第333页。

② 刘康:《对话的喧声——巴赫金的文化转型理论》,北京:北京大学出版社,2011年,第150页。

③ 凌建侯:《试析巴赫金的对话主义及其核心概念“话语”(СЛОВО)》,《中国俄语教学》1999年第1期。

④ 钱中文主编:《巴赫金全集》第1卷,第332-333页。

⑤ 钱中文主编:《巴赫金全集》第4卷,白春仁、顾亚铃译,石家庄:河北教育出版社,2009年,第405页。

元文化的边缘处和交汇地带,文化的界限往往不是完全固定的,而是可移动的,多种异质文化的对话与交锋往往使得这一地带处于一种含混的、交叉的、活跃的状态,故而容易培育“充实的生命”,创生新的思想文化。

从巴赫金的文化理论中,我们可以得出应对前述多元文化模式困局的一些启示。比如,巴赫金的思想进路虽然也承认并突出了文化的多样性及其各自的价值,但他并未止于此,而是将视域从文化“之内”拓展到文化“之外”或文化“之间”。换言之,巴赫金的思路启示我们,在注重文化在各自疆界内的特性和生命力的同时,还应当格外注意这一点:即我们不能为了保持各种文化的独特性而将它们彼此孤立和隔绝起来,恰恰相反,各种文化均应当持有一种谦卑而开放的姿态,“不能对自己的所谓个性‘沾沾自喜’,不能自我膨胀”^①。对此,巴赫金创造性地提出了“他者”(the other)、“超视”(surplus of vision)、“外位性”(outsidedness)等概念。巴赫金认为,“他者”是人存在的前提,而我与他人各自存在的视域缺陷可以通过“超视”实现相互补充,自我相对于他者则具有时间和空间上的“外位性”(反之亦然)。也就是说,一方面,我的眼睛能在他人身上看到他看不到的东西;另一方面,他人也同样能在我身上看到我看不到的东西。人与人如此,文化与文化亦然。巴赫金指出,“别人的文化只有在他人文化的眼中才能较为充分和深刻地揭示自己”^②。所谓“当局者迷,旁观者清”,指的就是这种外位性,这意味着“世界需要我的异己性以使世界获得意义,我也需要根据他人来界定或创生我的自我”^③。早在宋代,苏轼就有一首《题西林壁》的哲理诗,“横看成岭侧成峰,远近高低各不同。不识庐山真面目,只缘身在此山中”,形象地表达了这种外位性的哲思,即只有超出事物自身的狭小范围,以局外人的视角来审视,方能认识事物的全貌和真相。这种局外人的身份在对跨文化的理解中不但不是一种欠缺,反倒成了一种天然的优势。

巴赫金还指出,“时间上、空间上、文化上的外位性,对理解来说是件了不起的事。……在文化领域中,外位性是理解的最强大的推动力”^④。按照这一思路,我们就可以重思多元文化主义的局限,这种局限主要在于,如果我们仅仅一味地捍卫文化的独特性,认为“人们有权生活在属于自己的文化中”,并为这种文化中既成的风俗习惯辩护,那么这便意味着我们同时也放弃了自主选择另一种活法,“生活于自身之外的文化的权利”。于是,巴赫金的这一思路便将我们从多元文化主义带入“跨文化主义”,带入一种“跨文化的文化”^⑤。这倒并不是说,要在全球化时代的各种文化之中再增添一种文化,而是指超越于一切文化的视阈束缚,摆脱原来的种族、地域、性别等的局限,从而在文化之间形成互动与对话。因此,这种置身于某种文化“之外”的境界,正处于跨文化的文化“之中”,借用中国古代文论中的一句话,就是“超以象外,得其环中”^⑥。当然,这种跨文化主义并不否定多元文化主义的基本立场,并且它以文化的多样性为基础,追求的是一种不同文化之间开放式的、互动式的交流。也就是说,这种跨文化的文化并非让我们彻底摆脱原生的文化母体,它改变的是“生存的意义”层面的东西,旨在给人以自主选择和组合拼图的权利。好比画一幅画,这种跨文化的文化可以给人提供一种具有象征意义的调色板,在这种调色板上,每个人都能按照自己的选择和意愿自由调配出一定的色调,从而画出一张属于自己的“富于表现力的自画像”^⑦。

① 阿拉斯戴尔·任甫卢、加林·吉哈诺夫编著:《批评理论在俄罗斯与西方》,汪洪章译,郑州:河南大学出版社,2016年,第241页。

② 钱中文主编:《巴赫金全集》第4卷,第410页。

③ 卡特琳娜·克拉克、迈克尔·霍奎斯特:《米哈伊尔·巴赫金》,语冰译,北京:中国人民大学出版社,1992年,第85页。

④ 钱中文主编:《巴赫金全集》第4卷,第410页。

⑤ 阿拉斯戴尔·任甫卢、加林·吉哈诺夫编著:《批评理论在俄罗斯与西方》,第241-242页。

⑥ 司空图著、郭绍虞集解:《诗品集解》,北京:人民文学出版社,1963年,第3页。

⑦ 阿拉斯戴尔·任甫卢、加林·吉哈诺夫编著:《批评理论在俄罗斯与西方》,第244页。

二、“并行不悖 殊途同归”:从对话主义走向全球对话主义

与多元文化主义的现实困境相关的,是对话主义也受到一些西方学者怠慢,有些西方国家仍然耽溺于非此即彼的二元对立思维、冲突绝对化论调和对抗逻辑,认为新兴国家的崛起将挑战其原有地位和利益格局,进而采取经济、贸易、政治、文化等多种手段予以条件反射式地打压。萨义德(E. W. Said)的“东方主义”(Orientalism)理论所描绘的世界文化格局中非均衡的二元文化结构现象,诸如文化的中心与边缘、西方与东方、强势文化与弱势文化、文化生产国与文化消费国等,在全球化和现代化进程中仍然不同程度地存在。说明这种二元对立的思维模式和西方“逻各斯中心主义”至少在文化、政治等领域仍然根深蒂固,源于西方(或被西方利用)的对话主义很容易被当作一个招摇过市的“文化幌子”,其货箱里或许还装着有待于兜售给弱势文化和边缘文化的西式的“民主的馅饼”。

不过,自近代以来,基于西方对话思维的反西方中心主义思潮及其与西方中心主义的矛盾斗争也一直充斥在全球化理论研究中,加之来自中国等新兴国家为谋取与西方的平等对话权而作出的种种努力,使得全球化理论从单一性的民族国家模式发展为综合性的全球模式。在很多研究者的文化视野中,对话主义和对话理论往往被视为现代西方哲学的理论“独白”或独创。事实上,对话思维和对话精神不仅在西方古典时期就已滥觞而至澎湃之势,而且在中国古代文化传统中也源远流长,并与西方现代意义上的对话思想冥然相契。在被雅斯贝尔斯(Jaspers K. T.)称为人类“轴心期”(Axial Period)的时代,东西方思想巨匠们对对话和对话思维的重视堪称人类思想文化史上的一大奇观。诚如朱光潜先生所言,“从历史看,对话最盛行的时代,往往也就是思想最焕发的时代。古希腊的哲学时代,印度的大乘经论制作时代,以及中国的周秦诸子时代,都是极显著的例证”^①。

就中国传统文化中的对话思想而言,其构成颇为复杂,仅在先秦时期就有儒家、道家、墨家等不同流派的差异化主张,并且在诸子散文、史传散文、政论散文和诗骚赋中均有大量对话体式的文本。归结起来,中国传统文化中的对话智慧大致可分为个人、社会、自然、天下、文论等五个维度。首先,在人的维度上,体现为“尽心知性,知言养气”的对话修养观。孟子提出“尽其心者,知其性也。知其性者,则知天矣”的修养路径论,将心、性、天三者统一起来,如此便能达到“万物皆备于我矣”的道德修养境界^②。他还提出“知言养气”的修身功夫论,认为人应自觉涵养以道自任的浩然正气,承担起以道抗势的使命和道义,以在对话中能够辨识各种歪理邪说。其二,在社会维度上,体现为“立己达人,不欲勿施”的对话原则观。孔子自称“吾道一以贯之”,曾子释之为“夫子之道,忠恕而已矣”^③。其中“忠”道就是“己欲立而立人,己欲达而达人”^④,通过“推己及人”以达共生共荣;“恕”道就是“己所不欲,勿施于人”^⑤,不把自己不欲之事施加于他人。这些道德准则既规定了践行“仁”的方法和路径,也奠定了“中国古代思想文化重视对话的人性基础与现实品格”^⑥,故被瑞士神学家孔汉斯(Hans Kung)和美国华裔学者杜维明分别称之为“全球伦理的基本原则”和文明对话的“黄金规则”^⑦。其三,在自然维度上,体现为“阴阳交感,太和万物”的对话和合观。《周易》将乾坤、阴阳、天地相交视为万物的资始资

① 朱光潜:《谈对话体》,《朱光潜全集》第9卷,合肥:安徽教育出版社,1993年,第461页。

② 焦循撰、沈文焯点校:《孟子正义》,北京:中华书局,2017年,第725页。

③ 程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》(上),北京:中华书局,2013年,第304页。

④ 程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》(上),第494页。

⑤ 程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》(下),北京:中华书局,2013年,第951页。

⑥ 袁济喜:《魏晋南北朝思想对话与文艺批评》,北京:中国人民大学出版社,2011年,第13页。

⑦ 杜维明:《对话与创新》,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第63、122页。

生,认为“天地交而万物通也”^①;《易传》进一步认为“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞”^②。这一阴阳相须、互补对话的思维方式不仅出现在儒家经典中,道家亦有类似思想,如老子提出“万物负阴而抱阳,冲气以为和”^③和“知和曰常,知常曰明”^④,将“和”视为阴阳本体之道。其四,在天下维度上,体现为“和而不同,协和万邦”的对话价值观。中国传统文化中有一种独特的天下主义观念,这种天下观主要来自于儒家的“天下大同”社会理想。《礼记》云:“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦,……是谓大同。”^⑤这一天度下,儒家还提出“礼之用,和为贵”“四海之内皆兄弟也”“协和万邦”等理念,以及“和而不同”的“共生”思维。其五,在文论维度上,体现为“知人论世,以意逆志”的对话理解观。孟子的“知人论世”说原是关于修身和交友的方法,后人将其应用到文论领域,其中蕴含着后人与前人之著述对话、进而又欲与前人对话和交友的双重对话理解结构。而“以意逆志”原本就是针对“说诗”的,可以理解为作家(诗人)和读者(说诗者)这两个不同主体之间关于作品(诗歌)的双向对话和交流,其结果则是达成理解或形成新的意义。

而在西方,蕴含对话精神的对话思想也由来已久,早在古希腊时期,智者们都普遍以问答、辩论或对话的方式探求知识和真理,苏格拉底对话就是其中的典型代表。苏格拉底在对话中扮演着真理的“接生婆”和“撮合者”角色,这使得对话参与者能够以平等的身份展开对话。这种重视对话的平等性和开放性的对话思维和对话精神,在古希腊之后的西方哲学家那里逐渐脱离了主流话语,淡化了其对话主义人文内蕴,并被诸如主体与客体、思维与存在、人与自然等二元对立思维所边缘化,进而发展出一种“强者有理”的独白主义和西方中心主义理念。直到19世纪初以来,受西方哲学领域新的人文精神兴起的影响,苏格拉底式的对话人文精神才逐步出现复苏迹象,并呈现出现代对话哲学的不同思想谱系和范式(paradigm),概括起来,主要有五种范式或进路。第一种是基于关系本体论的“我一你”(I-You)对话范式,以马丁·布伯(Martin Buber)为代表。其基本学说是关系本体论,认为“我一你”关系比“我一它”关系更直接,是一种交互性、互动性、整体性、相遇性的对话关系。第二种是基于存在论的“共在—对话”(coexistence-dialogue)范式,其代表是海德格尔。海氏继承了胡塞尔注重哲学与“生活世界”对话的现象学传统,将“此在”(dasein)置入“在世界之中存在”(In-der-Welt-Sein)的整体结构,后期还转向对文学艺术和语言的深思,提出了“语言是存在之家”“人之存在建基于语言;而语言根本上惟发生于对话中”^⑥等观点。第三种是基于诠释学的“理解—对话”范式。作为一种“理解的艺术”,诠释学的先驱施莱尔马赫认为“理解之情境是一种对话关系的情境”^⑦,狄尔泰则认为理解就是一种对话的形式。而伽达默尔则将“理解”“对话”“交往”作为诠释学的核心议题,进一步将诠释学引向了对话理论,将理解视为理解者与被理解者(读者与文本)之间的一种对话行为、一个谈话式的事件,其结果是两者之间的视域融合(fusion of horizons),意义正是在这种视域融合中得到新生和重构。第四种是基于交往理论的“交往理性—对话理性”(communicative rationality—discursive rationality)范式,其代表是哈贝马斯。他区分了工具行为和交往行为两种行为,认为交往理性是隐含于人类言语结构中的一种理性,它不以单个主体为中心,而是由所有言谈者所共享和自觉遵循的交往的规范,目的是为了达成理解,形成一个交往共同体(exchanges community)。在哈贝马斯那里,交往理性就是对话理性,交往就是对话,他进而倡导一种“对话伦理学”。第五种是基于对话理论的“我一他者”(I and the Other)对话范式,其代表是对话理论的集大成者巴赫金。他在对苏格拉底对话、陀思妥耶夫斯基诗学

① 王弼撰、楼宇烈校释:《周易注》,北京:中华书局,2011年,第69页。

② 王弼撰、楼宇烈校释:《周易注》,第3页。

③ 王弼注、楼宇烈校释:《老子道德经注》,北京:中华书局,2011年,第120页。

④ 王弼注、楼宇烈校释:《老子道德经注》,第149页。

⑤ 郑玄注、陆德明释文:《宋本礼记》(二),北京:国家图书馆出版社,2017年,第97-98页。

⑥ 海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2000年,第42-43页。

⑦ 理查德·E.帕尔默:《诠释学》,潘德荣译,北京:商务印书馆,2012年,第114页。

进行创造性阐发的基础上,提出了以对话和狂欢为核心内容的对话理论和反独白主义思想。这一思想渊源于古希腊,根植于民间,揭示出“我与他人”之间富有平等精神的价值关系——对话的存在方式^①,是一种“真正意义上的平等对话”和以人为本的思想^②。巴赫金的学术功绩即在于以诗学的形态构建了自己的哲学^③,由此,在西方古希腊之后逐渐处于边缘的反独白主义思维倾向,在巴赫金这里得到充分凸显,获得了与独白主义主流文化形态相抗衡的话语权。

可见,不论是在中国还是在西方,对话思维都曾经或正在对各自文化产生重要影响,体现为不同思维范式,在对话旨趣和文化传统上均存在差异。但西方近现代哲学在对传统形而上学加以批判的基础上,逐渐复苏了苏格拉底式对话中的人文精神,并与中国传统文化中的对话思维和对话精神有冥然相契之处。这种相契与会通首先体现在对二元对立论和主体中心论的超越。西方对话思维的五种范式,都旨在打破主体对客体(人对自然)的操控和计算,注重主体与主体之间的平等对话和交流。与此相呼应的是中国传统文化中所蕴含的“天人合一”的整全性思维、“阴阳转化”的亦此亦彼思维和“民胞物与”的平等对话智慧,也从根本上超越了主客二分的非此即彼思维模式,为主体间性的对话交流奠定了基石。中西对话思维的另一个相似之处是尊重差异或曰“容异”。中国传统文化既讲究“和合”,也讲究差异,并且“和合”不是泯灭差异和“不同”,而是杂多、多元、多样的,它包容不同事物、不同观点、不同立场的存在,并将这种差异看成是万物生长和对话交流的前提。与之相映照的是西方现代哲学中对于“差异”的凸显。在马丁·布伯的关系本体论中,“我”始终处在与他人的关系中,有关系就有“他者”。而巴赫金则将“他者”思想发挥得更充分,通过“超视”“外位性”等概念,阐明了“我”与“他者”的差异性存在及其对话关系。可见,在超越二元对立和尊重差异性这两点上,中西对话思维走到了一起,这正可视作钱钟书先生所言“东海西海,心理攸同”的一个佐证^④。

基于上述中西文化中的对话思维及其会通性,我们有必要从中西对话思维中汲取有价值的因素,在全球化背景下从对话主义走向全球对话主义。所谓全球对话主义(global dialogism),是近年来金惠敏针对全球化研究缺乏“哲学的介入”而提出的一个哲学概念,其目的是在全球化与哲学之间建立一条沟通桥梁和研究理路,构建一种“超越了现代性和后现代性的全球化哲学”,故而又被称为“21世纪的元知识”^⑤。全球对话主义可以从两种角度来理解:一种是“全球对话+主义”,指一种“全球对话”的“主义”,将全球化本身视为对话,“全球对话”遂成为全球化背景下必然要面对的哲学命题:“‘全球化’是一种新的哲学,如果需要再给它一个名字的话,‘全球对话主义’将是一个选择”^⑥。另一种是“全球+对话主义”,指一种“全球性”的“对话主义”,其理论的核心在于在全球化背景下解决“自我”与“他者”的关系问题,因为我们从根本上就处在一种对话场域之中。全球对话主义面对的仍然是“自我”与“他者”的对话,这一点与传统的中西对话思维和对话主义一脉相承,只是前者将对话放在全球化和试图超越文化帝国主义(cultural imperialism)的背景下,这里的“自我”与“他者”便被置换为不同民族、不同地域、不同文化之间的对话,自我与他者之间的主体间性也被拓展为“地域间性”(interlocality)和“文化间性”(interculturality)。从对话主义到全球对话主义,还意味着源自西方或被西方利用的对话主义,将被一种包含了中西方对话思维和对话精神的具有全球性意义的对话主义所取代。在这种全球对话主义下,中西方对话思维将在“并行不悖”的基础上实现“殊途同归”,共同参与全球对话主义的哲学构建和重塑,而这正是作为全球对话主义之“全球性”的意义所在。

① 凌建侯:《试析巴赫金的对话主义及其核心概念“话语”(слово)》,《中国俄语教学》1999年第1期。

② 凌建侯:《狂欢理论与史学考证》,《俄罗斯文艺》2008年第1期。

③ 凌建侯:《巴赫金小说理论:背景、线索与特色》,《社会科学战线》2019年第5期。

④ 钱钟书:《谈艺录》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年,第1页。

⑤ 阿尔弗雷德·霍农:《全球对话主义:21世纪的元知识》,《探索与争鸣》2015年第7期。

⑥ 金惠敏:《全球对话主义:21世纪的文化政治学》,北京:新星出版社,2013年,第20页。

三、“和而不同 休戚与共”:从文化星丛走向命运共同体

如前所述,当今时代全球化进程并不顺遂,全球范围内的逆全球化暗流涌动,贸易保护主义甚嚣尘上,狭隘的民族主义、民粹主义、保护主义、孤立主义与单边主义复杂交织,世界各国乃至人类命运又一次走到了一个重要关口:是继续扩大开放、互联互通还是单边孤立、自我设限?是文化多元、文明多样还是单一模式、统一形态?是和而不同、共生共荣还是放大冲突、彼此对抗?是生态改善、人与自然和谐共生还是环境恶化、万劫不复?显然前者才是明智之选。从现实境遇和未来预期看,全球化既不可能完全走向西方化或汤姆林森(John Tomlinson)所说的文化帝国主义,因为全球化的效果在文化方面将“削弱所有单个民族国家的文化一致性,包括那些经济大国,即前一时代的‘帝国主义列强’”^①;也不可能完全走向地域化,过度夸大地域特性而忽视或排斥其他文化的价值与色彩;而是应当在二者之间找到一种“全球”与“地域”双向互动、动态平衡的“球域化”(globalization)状态,这种球域化的“核心动力学包含了普遍的特殊化与特殊的普遍化这一双重的过程”^②。当然,我们也不应夸大这种普遍与特殊(全球性与地方性、全球化与民族化)之间的对立,事实上,在全球化进程中,或许这种对立根本不存在,而只是特殊性与特殊性之间的差异,“全球化是一种地方性对另一种地方性,强势的一方被错误地称作全球性或者普遍性。真正的全球性超越了所有的地方性包括强势的地方性,是各种地方性的可交流性。……全球性不能与地方性并置,而只能置于其上”^③。也就是说,全球性不是作为地方性或民族性的对立面,而是超乎其上的,是地方性与地方性之间的互动性和可交流性,在这个意义上,全球化并非某种“球域化”,而是一种“超域化”或“互域化”。

如果说全球化是一个多维度的、动态化的、互域化的历史进程,那么在此进程中,就全球化自身而言,就至少有“同化”与“和化”两种“化法”^④。“同化的全球化”无视文化多元化、文明多样化的事实,以强者思维向全球输出观念秩序、政治制度和现代化模式,企图消弭差异,建立一个“罢黜百家、独尊一术”的“同而不和”的“文化帝国”;“和化的全球化”则以“礼尚往来”为基础,以“和而不同”为原则,以“协和万邦”为旨归,旨在通过交流而不是封闭、尊重而不是贬斥、对话而不是对抗以达到求同存异的目的。与此同时,全球化也将或正带来四种不同的反应:其一是“排拒”,与这股力量发生激烈冲突或对抗;其二是“消亡”,在对抗中被另一方击垮并吞没,或在交往中被另一方同化而消隐;其三是“共存”,不论是前现代、现代还是后工业社会均保持共存,也可能是彼此孤立、不相关联的阶段共存;其四是“和合”,各种文明和文化形态既保持差异化、多样化又在某些方面达成“创建性的融合”^⑤,形成一种“星丛”或“共同体”形态。与前两种相比,后两种尤其是最后一种显然更为我们所期冀。

“星丛”(konstellation 或 constellation)最初是由阿多诺(Theodor W. Adorno)等人提出的,在阿多诺那里,“星丛”最初是对概念的形象描绘:“不经过否定之否定,但也无须托身于作为最高原则的抽象,统一的时刻便可存活下来。其原因在于,不存在由诸多概念逐级攀升到一个综合的高等概念的过程,相反,这些概念进入了一个星丛。此星丛照亮对象的特殊性,而对于分类程序而言,特殊性既可以忽略不计,也可以是一件重负。”^⑥金惠敏曾借用这一“星丛”比喻提出了一个“价值星丛”概念,用来作为超越中西二元对立思维的一种理论出路,“将各种价值符号之间的关系视作一种动态的对话,它们

① John Tomlinson, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*, London/New York: Continuum, 2001, p. 175.

② Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage, 1992, pp. 177-178.

③ 金惠敏:《全球对话主义:21世纪的文化政治学》,第24页。

④ 庞朴:《文化一隅》,郑州:中州古籍出版社,2005年,第334页。

⑤ 杜维明:《对话与创新》,第41页。

⑥ Adorno T. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 164.

彼此界定、阐释、探照而绝无压制和臣服”^①。而借助阿多诺的“星丛”理论来理解文化全球化,我们不妨将其视为一个“文化星丛”(cultural constellation)或“文明星丛”(civilizational constellation),在这个星丛中,各种文化和价值符号虽然有所谓的“统一的时刻”,但不能以某一国家民族的文化作为“高等文化”或“最高原则”来宰制或同化其他文化,而只能让各种文化进入“星丛”并形成对话性关系;并且,由于“此星丛照亮对象的特殊性”,正是在此“文化星丛”中,不同文化的独特性才被其他文化以及文化间的关联互动所辉映和彰显。

事实上,“星丛”又可视为群星的“共同体”(community)。中西方文化中的“共同体”思想源远流长,无论是西方的古希腊“城邦共同体”、罗尔斯(John Bordley Rawls)的“社会联合体”、海德格尔的“此在与他人共在”、伽达默尔的“交往共同体”、桑德尔(Michael J. Sandel)的“构成意义上的共同体”、马克思的“类存在物”“自由人联合体”和“真正的共同体”等思想,还是中国古代《尚书》中的“协和万邦”、《礼记》中的“天下为公”与“大同”世界、《论语》中的“和而不同”与“礼之用,和为贵”、《正蒙》中的“民胞物与”、张载的“为万世开太平”、费孝通的“各美其美、美人之美、美美与共、天下大同”等观念,均不同程度地蕴含着共生共存、共建共享的共同体意识。近年来,习近平总书记应对国际复杂挑战、着眼世界前途和人类发展,创造性地提出构建人类命运共同体思想,成为会通中西传统文化中的对话思维和共同体意识,在新时代创构的具有世界意义的哲学思想和理论话语,为全球治理体系变革和世界和平发展提供了中国智慧、中国理念和中国方案。

命运共同体(community of destiny)内涵十分丰富,既有政治维度上的互相包容、和平共处,也有经济维度上的互惠互利、开放合作,而在文化维度上,强调的是尊重人类文明和文化和而不同、兼蓄并包、求同存异、休戚与共的一面。从“文化星丛”走向“命运共同体”,并不意味着抛弃“文化星丛”中有价值的理念和因素。比如“文化星丛”包容各种文化进入“星丛”并形成对话性关系、“文化星丛”照亮星丛中各种文化的特殊性、“文化星丛”注重不同文化之间的关联互动等,这些合理因素同样应被吸收到命运共同体中。与此同时,命运共同体又在多个维度上进一步丰富、发展和超越了“文化星丛”的内涵。一方面,在“命”的维度上,拓展了文化的生存、生命和自然维度。“命运”中的“命”,与生命相关联,是一种与生俱来的、先天所赋的本性,不仅包括人类的生命,也包括自然界的生命,倡导的是一种人与自然之间相互依赖、相互影响、和谐共生的生命共同体关系。这种人与自然和谐共生的思想在我国传统文化中源远流长。中国自古就有“共生”和“生生”的生态文化传统;《礼记·中庸》中提出“万物并育而不相害,道并行而不相悖”^②思想,是一种典型的万物并育、和谐并存、生态共生的思维。《周易·系辞上》强调“生生之谓易”^③,这里的“生生”是生命繁衍、孳育不绝之意,也包含着万物共生、共在、共荣的生命观。《周易·系辞下》还提出“天地之大德曰生”的重要思想^④。清代学者戴震则提出“仁者,生生之德也”^⑤,反映出中国传统思想文化中的敬天重德、敬畏自然、仁慈博爱的生态自然观和生态伦理精神。既然人与自然是休戚与共的生命共同体,那么人类便应当以维护这一生命共同体为价值理想,像爱护自身的生命一样爱护自然。这是从人与自然之间的生命共同体关系来看其生命维度。

另一方面,在“运”的维度上,命运共同体还拓展了文化星丛的人文、对话与发展维度。“命运”中的“运”,不同于“命”所蕴含的静态的生命性,它意指一种动态的发展变化趋势。具体到文化领域,则侧重于不同文化之间交往与互动的对话关系。在文化星丛中,进入“星丛”的各种文化已经形成对话性关系,并通过各自文化的特性之光芒形成交相辉映的“星云”。而命运共同体将这一对话性关系进

① 金惠敏:《价值星丛——超越中西二元对立思维的一种理论出路》,《探索与争鸣》2015年第7期。

② 朱熹撰:《四书章句集注》,北京:中华书局,2011年,第38页。

③ 王弼撰、楼宇烈校释:《周易注》,第347页。

④ 王弼撰、楼宇烈校释:《周易注》,第362页。

⑤ 戴震:《孟子字义疏证》,北京:中华书局,1982年,第48页。

一步作了拓展,这主要是基于全球化历史进程所预示的人类共同命运之前景,即没有哪个国家能够独自应对人类面临的各种挑战,也没有哪个国家能够退回到自我封闭的孤岛。而命运共同体作为一种责任共同体和价值共同体,其构建的基础首先在于应当遵循“和而不同”的价值理念。这一融合了中国传统文化精华的价值理念,也是中华文明贡献给全人类的宝贵财富。它最早出于《国语·郑语》中史伯提出的“和实生物,同则不继”的思想,这里的“和”是包含了音乐之和、人际之和、政事之和等涵义在内的不同事物之间的协调与和谐,如《中庸》提出“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉”^①,将“和”上升至“道”的高度;“同”则指事物的单一和完全一致状态,不允许不同事物、不同形态、不同观念的存在。庞朴先生曾指出,“和而不同”思想有三大要旨:“第一,事物是各各不同的;第二,不同事物互补互济;于是第三,整个局面因之而和谐”^②。可见,在这样一种和而不同的命运共同体中,各种文化和文明之间实际上构成了一种多元互补的共塑(co-shape)关系。

这种文化(文明)“多元互补共塑论”吸收了季羨林先生曾提出的“三十年河东,三十年河西”、“拿来主义”与“送去主义”以及“东西文化互补论”^③,也借鉴了作为全球化时代一种可行的文化立场的“文化互补论”^④等理论资源,旨在揭示全球化背景下处于命运共同体中的人类各种文化和文明,包括人工智能、万物互联时代的诸种文明形态,应当以相互尊重、理解和包容为前提,在相互交流和对话中吸收他者文化中的有益之处,从而弥补自身文化的欠缺和不足。这种吸收和借鉴又有吸收程度的深浅、借鉴内容的多少、融合标准的高低、转化弥补的优良之别,不可能是均质的、静态的、单向的、一元的,只能是杂糅的、动态的、双向的、多元的。事实上,这种多元文化互补现象在中外文化发展史上均不罕见,如唐代中国文化的向外辐射、丝绸之路上各种不同文化的相互影响、印度佛教与中国本土文化对话而互补形成中国佛教,以及近代西方科学、民主等思想的东渐等,均是显例。英国哲学家罗素在《中国问题》一书中也指出:“不同文明的接触,以往常常成为人类进步的里程碑。希腊学习埃及,罗马学习希腊,阿拉伯学习罗马,中世纪的欧洲学习阿拉伯,文艺复兴时期的欧洲学习东罗马帝国。……事实上,我们要向他们学习的东西与他们要向我们学习的东西一样多,但我们的学习机会却少得多。”^⑤正是不同文明之间这种多元互鉴、取长补短的需求和动力,使得处于命运共同体中的每一种文明都与其他文明命运与共、休戚相关,进而形成共塑式文明形态,推动人类文明和文化的融合创新与包容发展。

四、结语

亨廷顿认为在全球化进程中,由于“每一个文明都把自己视为世界的中心,并把自己的历史当作人类历史主要的戏剧性场面来撰写”^⑥,也即每一种文明文化都试图把自身的价值观念和意识形态施加给他种文化,而后者由于自身具备较为稳定的文化结构和价值体系,必然对这种强行施加予以排斥和拒绝,因而全球化进程中的文化冲突或文明冲突不可避免。这一理论的片面性和独断性已为学界所共识,其背后的逻辑或者说潜台词仍然是“我们/他们”的二分模式或“西方/西方之外”这样一种主题,其谬误根源在于未能也不想“超越那种‘非此即彼’(either/or)的观念模式”^⑦。鉴于近年来逆全球化思潮暗流涌动,文明冲突论影响再起,我们更应当警惕和妥善应对这种冥顽不化的二元对立观念、

① 朱熹撰:《四书章句集注》,第20页。

② 庞朴:《文化一隅》,第298页。

③ 季羨林:《季羨林文集》第6卷,南昌:江西教育出版社,1996年,第352页。

④ 宋隽:《文化互补论:全球化时代一种可行的文化立场》,《理论学刊》2017年第5期。

⑤ 罗素:《中国问题》,秦悦译,北京:学林出版社,1996年,第153页。

⑥ 塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,北京:新华出版社,2002年,第41页。

⑦ 杜维明:《对话与创新》,第50页。

非此即彼思维及其在文化领域的潜在影响。为此,有必要从中西方文化传统中挖掘和重释一些具有会通性基础和普遍性价值的思想观念和思维模式,比如“立己达人”“协和万邦”“民胞物与”“外位性”思想、对话思维、星丛观念、共同体意识等,旨在知古鉴今、融古铄今,从历史文化深处汲取面向全球化和人类未来的智慧,以重构全球化背景下的文化与文明共存逻辑。这当中,文化观上从多元文化走向跨文化、对话观上从对话主义走向全球对话主义、价值观上从文化星丛走向命运共同体是三种可能性的逻辑转换维度。正如巴赫金提供给东方文化的重要启迪之一,就是构建以反独白思维为根基的“共学理论”(Co-ism Theories)一样^①,面对全球化进程中的波诡云谲、惊涛骇浪,我们不能指望跨文化沟通、全球对话主义和命运共同体构建的愿景能够一朝达成,也不能期冀那种冥顽不化的非此即彼思维模式能够一夕转捩,而只能在坚定文化自信的基础上,秉持“忠恕之道”与“和而不同”理念,积极追求平等对话的思维方式、话语方式和交往方式,寻求人类价值观的最大公约数,努力以文明交流超越文明隔阂,以文明互鉴超越文明冲突,以文明共存超越文明优越,在多元互补共塑中促进不同文明和文化真诚对话、互学互鉴、共存共荣。

On the Logic of Cultural Coexistence in the Context of Globalization

Liu Fakai

(School of Foreign Languages, Peking University, Beijing 100871, P. R. China)

Abstract: Faced with the setbacks of globalization, the rise of conflict theory, the dust of multiculturalism and the doubts of dialogism, to transcend conflicts and confrontations, and to achieve the coexistence of culture and civilization, it is necessary to reflect on the logic of coexistence of culture and civilization in the context of globalization from a cross-cultural perspective. The coexistence logic and the new logical transformation are mainly reflected in three dimensions: In terms of culture outlook, from multi-culture to cross-culture, and from the perspective of externality to promote intercultural exchanges; In the view of dialogue, from dialogism to global dialogism, to construct a meta-knowledge of the 21st century; In the view of value, from cultural constellation to community of destiny, and through multiple complementarity and co-shaping to promote human beings' creative development of civilization. These logic of cultural coexistence is the integration and sublimation of the long-standing dialogical thinking and community thinking in Chinese and Western cultures in the new era. Its purpose is to promote genuine dialogue, mutual learning, coexistence and prosperity among different civilizations and cultures.

Keywords: Globalization; Logic of cultural coexistence; Cross-culture; Global dialogism; Community of destiny

[责任编辑:郝云飞]

① 凌建侯:《巴赫金小说理论:背景、线索与特色》,《社会科学战线》2019年第5期。