

我们曾经说过，全球化就是对话，这不难理解，那么作为反全球化的差异化也归属于对话吗？对此，本文将通过对差异的思想史旅程，尤其是 20 世纪西方差异话语的梳理、分析和批判予以大纲式的理论回答。

差异的思想史旅程

对“差异”的关注和思考在中外思想文化史上可谓源远流长。如果说其“主文本”是同一和主体，那么差异和他者则构成了其“副文本”。前者的历史有多久，后者的历史就有多久。任何主体性或主体意识的诞生都必须以他者性为其食粮，为其镜像，在这个意义上，我们也可以反过来说，没有他者就没有主体。

我们先来梳理和品鉴一下中国的“差异”思想史。孔子早说过：“夷狄之有君，不如诸夏之亡（无）也。”（《论语·八佾》）其后，孟子更明确、坚定地申谓：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。”（《孟子·滕文公上》）至汉代《春秋·公羊传》则形成一个所谓“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”的结构或模式。这就是在中国思想史上极为著名的“夷夏之辩”。应该说，中国自古便在“差异化”中构建和强化自己的身份、地位。

如今“夷夏之辩”并非烟消云散，与我们不再相关。实际的情况是，它自 1840 年的鸦片战争起，摇身一变而为“中西二元对立”思维。但大相径庭的是，如果说从前的“夷夏之辩”洋溢着华夏民族的中心感和优越感，那么“中西二元对立”（如中学西学之辩）思维则更多地包蕴着在西方列强面前的挫败感，以及受挫之后的奋起抗争，但这场抗争的极限也不过是达到“夷夏二分天下”的地步。

随着中国作为全球政治经济大国的崛起，以及中国文化在全球范围的传播，这种“中西二元对立”的思维和行事方式已显得老态龙钟、举步维艰。究竟如何与时俱进地修正这一陈旧的思维，笔者认为一个重要的策略是对当代各种主张“差异”的话语进行归类研究，深入分析，考验其在理论上，以及在实际生活中的得失，以寻求一种新的理论可能。

与中国相类似，“差异”话语在西方也是源远流长。根据美国学者萨克森豪斯的研究，古希腊人“惧怕差异”，作为这一情绪的思想表现，有前苏格拉底哲人对逻各斯的尊崇，同时对感官的贬抑，因为后者只会使人看到现象的杂多，前者则使人能够把握整体、获得知识。至于后来的柏拉图，其“理念论”固然体大虑精，不像前苏格拉底们那么简单、零散，但往其深处探查，则仍不过是这一人类原始的恐惧情绪的表现，或者，尝试克服此情绪的努力。或许萨克森豪斯讲得不错，即便哲学本身的诞生都是“恐惧差异”的结果。如果我们相信怀特海的话，整个西方哲学史无非柏拉图的注脚，那么我们或许可以接着说，西方哲学自始以来一直缘于对“多”的恐惧而永不消停地解决其与“一”的关系问题。

启蒙运动以来，现代精神高歌猛进，所向披靡。“我思故我在”（笛卡尔），外部世界被人的理性能力所整合（康德），被纳入“绝对精神”的范畴（黑格尔），如吉登斯所看到的，现代化就是消灭差异和他者，让芜杂的、异质的世界服从于认识的训诫。但是，作为现代化进程的反进程，作为现代性文化的反文化，对差异和他者的伸张和建构也同样波谲云诡、摧唯而成观。茨维坦·托多罗夫上世纪 80 年代的著作《我们与他人：关于人类多样性的法兰西思考》阅览和评点了 18 世纪初至 20 世纪初两百年间，法国 15 位思想家关于普遍主义、相对主义、种族、民族、异国情调以及人文主义的论述和主张，其核心论题即是如何处理我们与他人之间的关系。借自于巴赫金的“对话”既是本书的写作方法——他让同一思想家的不同观点对话，也在不同的作者之间建立对话，以及他本人以对话的方式介入和穿梭于这些对话之间——也是作者在面对文化多样性和差异性时所坚持的基本原则。

20 世纪西方差异思想的四大板块

20 世纪是差异思想云蒸霞蔚、气象万千的世纪。其间出现了以海德格尔、德里达、德勒兹、利奥塔、梅洛·庞蒂、利科、列维纳斯、布伯、西苏、伊丽格蕾、哈贝马斯、南希、霍尔以及拉鲁埃尔等为代表的流思想家。对其差异思想的研究也日见其多，例如托德·梅著《重审差异》（1999），彼得·阿特顿等所编文集的《列维纳斯与布伯：对话与差异》（2004），洛克·格勒著《拉



全球化理论难题观察：差异即对话

■金惠敏

“通过对思想史上尤其是 20 世纪西方差异话语的梳理、分析和批判，本文提出“差异即对话”的判断或命题。任何对差异的标举，无论在理论上或实践上都属于对话，以对话为目的，以对话为前提。

鲁埃尔的差异哲学》（2013），以及一些专题读本如道格拉斯·邓克尔选编的《差异哲学：当代大陆思想读本》（2001）等。当然，“差异”也顺理成章地进入各种当代术语词典或术语研究丛书，而且日益流行；“其他的术语来去，而差异却总在那儿。与其他术语限于某一特殊的批评视角或方法不同，差异被应用于几乎所有的文学研究部类，而且更重要的是，它还超出了文学研究领域。”

借鉴学术界已有的观察，我们认为 20 世纪西方最值得研究的差异性话语有四大板块：法国后结构主义的差异话语、德国企图消弭差异和他者的主体间性话语、受后结构主义影响的英美后殖民主义差异话语、上世纪 90 年代以来全球化研究中的差异话语。此外，还有两个重要的板块——女性主义和消费主义（例如波德利亚的差异性消费话语体系也不容忽视）。以下拟从对话主义的角度对前三个板块予以简单的述论。

法国：后结构主义的差异话语

反对“对话”，将“差异”推入极端的理论主要是法国后结构主义理论家：德里达、利奥塔、德勒兹、列维纳斯、伊丽格蕾等。德里达使用“延异”概念，将意义永远地放逐在时间和空间之外，虽然有人如伊格尔顿和杰姆逊辩护说，德里达的解构仍有一个所指的设定，但由于其永远是无限远的，故而指意或所指在他终究是不可能的。其对阐释和对话的怀疑尖锐地表现在 1981 年他与伽达默尔在巴黎歌德学院的相遇和所谓的“论争”上。利奥塔在对“歧异”和康德“崇高”概念的论说中，认为思维、宏大叙事不可能呈现“事件”（已经发生的事情）、“差异”和“异质”，它们均超出了“描述”的界限。德勒兹在其《差异与重复》（1968）中认为，“重复”不是西方

念，中华民族的这种历史传统，是维系和谐的润滑剂，是自强不息的原动力。中国文化是“一本相生”的，其全部体系中有一个主要的中心，即以人为本位，以人文为中心。传统礼乐教化代替了宗教的功能，但不与宗教相对立。孔子主张富而后教，强调教化，重视人文教育。中国文化精神，要言之，只是一种人文主义的道德精神。中华人文精神不与宗教相对立，不与自然相对立，不与科学相对立。中国传统哲学有着天、地、人、物、我之间的相互感通，整体和谐、动态圆融的观念与智慧。华夏族群长期的生存体验形成了我们对于宇宙世界的独特觉识、“观法”和特殊的信仰与信念，那就是坚信人与天地万物是一个整体，天人、物我、主客、身心之间不是彼此隔碍的，即打破了天道与性命之间的隔阂。

重新发现中国，需要我们探讨古代天、地、数、医、农学之奥秘。在器物层面的文明上，过去说中国古代有四大发明（指南针、火药、造纸术、印刷术），其实还有比这四大发明更重要的发明：漆器、青铜器、丝

哲学传统中的“同一性”，而是“差异”自身的差异化活动，是事物自身的绽开，是他者的生成，是自我的“解辖域化”，这也就是说，“差异”逃避了理性的规约，在其之外独立运行。列维纳斯的“他者”是绝对的他者，是不可理喻的绝对存在，人类之间固然可以“面对面”，但我们无法深入交流、彼此分享。这些都是拒绝对话的理论，然而并非毫无道理，它们特别突出了对话各方作为个体存在的不可穷尽性，对话总是有所隐蔽的、有所保留的，也正因为这一点，对话就总是处在未完成状态即动态之中。

德国：主体间性话语

如果说 20 世纪德国哲学不是对话主义所可概括的，但至少可以说其主流是支持对话理论的，包括海德格尔的“本体论差异”、伽达默尔的对话解释学、胡塞尔和哈贝马斯的主体间性理论等。海德格尔“本体论差异”首先说的是存在与存在物之间的差异。存在是无差异的，当存在发生为存在物时，差异便出现了。简言之，差异即发生。第二，人是存在物的一种，人之作为存在物的差异，不但是相对于作为其本源的存在，更来自于与其他存在物之间的关系，这就是海德格尔关键词“此在”的本义。

而如果说“存在物作为如此的存在物与存在的区别依然是被遮蔽”的话，那么“人本身在其他存在物之中则出显为一个存在物”。没有与其他存在物的关系，人之作为存在物就不可能独具并显其差异。这也就是说，差异即关系。“但是”，海德格尔旋即警告，“此在”即“这一·在世之在”原初上并非主客体之间的关系”，它意指一种本体论的关系，而非传统上所谓的认识论关系，因而关系上的差异亦当归入“本体论差异”。正是在这一意义上，深得海德格尔真传的伽达默尔不说“我们对话”，而说“我们是

对话”，因为对话是我们的本体存在。伽达默尔主张我们与他者对话。文本在存在的意义上与我们自己相通，而它同时又是一种异在。阅读一个文本就是同一个陌生人打交道。文本的他者既是“真理”，也是“方法”。他者具有不可穷尽的神秘性，而另一方面通过与他者相遇，我们自己被认识、被扩大、被更新。伽达默尔将语言作为解释学的一个核心论题，甚至可以说，语言的就是解释学的，因为语言的本性就是对经验的共享，就是对对话的预设；更进一步，我们原本即是语言，或者反过来，语言即我们的存在。胡塞尔和哈贝马斯的主体间性理论可以理解作为一种对话理论，而如果说海德格尔和伽达默尔范式的对话是本体论对话，那么胡塞尔和哈贝马斯的范式则是认识论的。但是无论是本体论对话抑或认识论对话，都忽视了为法国后结构主义视为畏途的对话，在后者看来，完全的对话是不可能的。我们的对话理论将是对德法两种范式的综合和超越。

英美：后殖民主义差异话语

后殖民理论最有力的武器是差异性话语。后殖民批评与全球化研究几乎同步兴起于上世纪 80 年代后期，因而对全球化的本质及其后果也是后殖民主义批评的主要研究对象之一。他们多从文化帝国主义、压迫和剥削、同质化等角度理解全球化，因而他们赋予自己为他者、弱势群体发声和代言的神圣使命。霍米·巴巴关注全球化所带来的移民、难民、非法打工者现象，推举“本土世界主义”概念，反对“全球世界主义”。斯皮瓦克在东西冲突中凸显印度贱民、妇女所遭受的苦难，声张异质文化所独有的书写方式，并试图用“星球性”纠正和取代“全球化”。帕沙·查特吉要从普世现代性中独立出“我们的现代性”，坚持本土现代性的特殊道路。萨义德在其对东方学话语的批判中表达了对对于本真东方的期盼，其对欧洲中心论和西方霸权不懈的批判成就其作为知识分子中的斗士形象。但对于这些后殖民批评家来说，如何超越东西方二元对立、如何正确地界定差异、异质和他者，进一步，如何将西方也纳入、整合进一个更高级别的框架，如果不是他们的盲点，也是他们的弱点。

需要声明，当我们批评法国理论以及后殖民理论缺乏对话维度时，我们并不是说在他们的理论中根本找不出对话的因子，或者对同一简直视而不见，他们撕开给我们看的是对话和同一的深度困窘和无奈。以德里达的“延异”概念为例，它既是无限的差异化过程，也是无限的追逐同一即同一化的运动，没有同一的声声召唤，差异便会失去其差异化的动力。再如，当德勒兹宣布差异乃事物自身的差异化展开时，他无异于先已假定了事物自身的原初上的同一，假定了自我同一的神的存在。与德里达的差异相映成趣的是，如果说德里达的同一在遥远的未来，那么德勒兹的同一则在遥远的过去。同一是德勒兹以及德里达无法解构的形而上学。复如，斯皮瓦克虽然意识到“知识必然压抑了差异和延异，一个完全公正的世界会不可能的，它被永远延宕并与我们的设想不同”，但她依然坚持“我们必须冒险认为我们可以听见他者”。言说他者，即使言说的是他者的不可言说性，就已经是将他者带入言说，带入对话，由此他者便不再是纯粹的他者了。

差异即对话

通过以上走马观花似的巡礼，我们权且提出以下几个有待继续考量的评论。第一，差异或许有本体论的根据，但只要有人尝试指出两个事物之间的差异，这时差异就已经进入差异性话语了。正如同一是先已假定了差异一样，差异也是先已假定了同一。第二，一切差异性话语，无论其如何标榜其“奇异性”、不可通约性，但都是先已进入了对话，都是为了更有效地对话，而非将自己封闭起来，同时也拒绝外部世界和他者世界。第三，全球化宣布了差异性话语在理论和实践上的重重困难，我们必须与时俱进地从差异转入对话。第四，对话并不是要放弃差异，而是将差异置于对话主义的“星丛”，在其中差异既是话语性的，也是本体性的。一句话概括本文的观点，差异即对话！

我们之所以选择对话主义，乃是因为单独从同一或者差异出发，都无法解决全球化时代的现实和理论难题。

（作者系中国社会科学院文学研究所理论室主任，研究员）

尔泰、孟德斯鸠、狄德罗与“百科全书派”均有一定的影响。孔子的“己欲立而立人，己欲达而达人”的忠道，“己所不欲，勿施于人”的恕道，作为黄金律写进了法国大革命的人权宣言，后来又写进联合国的人权宣言。这些都是中国文化价值观对世界的贡献与影响。

儒家的理论与实践，有助于当下的个人、社群、自然、天道的调整及其和谐化。“仁爱”学说可以与“博爱”沟通，“爱有差等”是一种实践智慧，恰可以达成普遍的爱。在终极性的信念信仰之下，“推己及人”“将心比心”“推恩”“推爱”“成己成人成物”的理念，为人类解决人与自然、人与社会、人与人、人之身与心的冲突提供了实践进路。儒学的交往理论对文明对话有着某种有益的启示。儒家所讲的孝悌、仁爱、忠恕、诚信、礼义、廉耻等道德对我们重新建构和落实现代社会的核心价值观有着不可忽视的意义。儒家修身学说对今天的君子人格的成长与心理调节等方面有其现代意义。仁德、忠恕等，是走出自我，走向他者，走向社群、国家、天下的精神与德性，具有普遍价值。（作者系武汉大学国学院院长，教授）

学术速览

傅刚（北京大学中文系教授）：

赋的起源和文体的形成，有源于楚辞、源于六诗、源于纵横家文、源于诸子等各种不同说法，学术界根据汉代辞赋作品的不同体制，区分为骚体赋、大赋、小赋等类别，又据时代先后，以骚体赋最早产生，渐渐影响到大赋的产生。在这个基础上研究赋的起源，其实混淆了赋文体产生的历史时段，因而对汉代辞赋出现的不同面貌，不能提供合理的历史依据，故解释也就往往纠缠在一起，难以说明赋文体发展的历史途径。经过对历史材料的梳理可知，在赋文体建立的过程中，楚辞的影响其实很晚，到汉武帝时才由南方传到北方，经过由南入北的辞赋家如枚乘等人的努力，以楚辞体与北方流传的以铺叙风物为特征的杂赋结合起来，遂在枚乘、司马相如等人手中建立起一种新型文体——大赋。

——《论赋的起源和赋文体的成立》，载《北京大学学报》（哲学社会科学版），2018（5）

汪正龙（南京大学文学院教授）：

历史和文学都是人类自我认识的一种方式，这是文学与历史深层的契合点。对历史的表征和对历史的判断构成文学与历史关系的两个层次。但是文学对历史的表征与判断不限于历史学的对象，还涵盖了民族与人类共同体的命运。文学提供了实是人生、应是人生、虚拟人生的多重图景，蕴含了对文学是什么和人是什么的双重思考，包含了文学本体论和认识论的张力与矛盾，这是文学对历史的突破与超越，也是文学的永恒魅力所在。文学批评中的“文（诗）史互证”把文学的可能世界纳入现实世界的框架内进行对照比勘，对文学研究固然不可或缺，但是有很大的局限性。

——《重审文学的历史维度——兼论文学与历史的关系》，载《文学评论》，2018（6）

肖朗（浙江大学教育学院教授）、李宇亮（浙江大学教育学院博士研究生）：

从 16 世纪末起，弗兰西斯·培根围绕“将青年导向德性”这一主题逐步阐发并不断丰富其青年教育思想。在发扬光大古希腊罗马人文主义思想传统的基础上，培根运用官能心理学的分析视角，将青年的道德教育转化为理性、想象、意志、情感和欲望等多种心理活动的互动过程，并把这一时期欧洲天主教耶稣会学院开展的集体教育视为青年教育的理想模式。在具体论说青年道德教育问题时，培根分析和界定了青年的心理与行为特征，详细阐释了“将青年导向德性”的多种教育途径和方法。系统梳理培根的青年教育思想，不仅有助于学界重新认识培根青年教育思想的主要特点和贡献，深化理解西方教育史上的青年教育问题，而且对当前我国加强对青年心理特征的认识和把握，并在此基础上开展对青年的道德教育也不乏借鉴价值。

——《“将青年导向德性”：培根青年教育思想新探》，载《浙江大学学报》（人文社会科学版），2018（6）

肖峰（华南理工大学马克思主义学院、哲学与科技高等研究所教授）：

“工作”对人的生存和发展具有十分重要的意义，在人工智能引发的社会问题中，对其可能取代人的工作从而使人沦为“无用阶级”是目前最令人担忧的后果。从技术进步必然带来新的分工之历史视野看，“软工作”将是人工智能时代的人的工作方式，是消除了工作与休闲二元分割且更具人性意义的新型工作形态，也使得工作的含义发生前所未有的新变化，并催生一种从高于具体科学视野对其审度和探析的“工作哲学”，它将有助于我们自觉主动地设计和开发各种软工作形式，促进人工智能社会和谐有序地发展。

——《人工智能时代“工作”含义的哲学探析——兼论“软工作”的意义与“工作哲学”的兴起》，载《中国人民大学学报》，2018（5）

陈乔见（华东师范大学哲学系副教授）：

春秋时代的“义勇”观念皆与广义的君臣之义有关，可分为三类：其一，在君主蒙难时不顾个人安危而主动赴君之难；其二，在被卷入乱臣贼子叛乱而受到后君威逼利诱时严守“义利之辨”并守死善道；其三，在家国、忠孝、公私发生冲突时，先履行家庭义务或克服个人性情，然后以死成全公义。就“义勇”的内涵而言，“勇”与期死相关，但它必须指向“义”的价值。“义”在此具有比较明显的义务性，有不得不为之意。这种义观念起初或出自习俗与礼制，但越来越内化为主体的内在德性与品格，具有自主自愿的性质。

——《春秋时代的义勇观念及其道德精神》，载《哲学动态》，2018（10）

栏目主持：韩天琪

文化自觉与文明对话

■郭齐勇

今天我们处在更大的文化交流的时代，因此一定要有文化自觉，深入开展文明对话。文化自觉是文化交流、文明对话的前提。我们首先要认识与尊重自己的传统文化，进而尊重其他文明传统，这样才有益于自身文明的创造性转化及世界各民族文明的相互理解、对话、交流与互动。费孝通先生讲：“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同。”“文化自觉”这个概念可以从小见大……其意义在于生活在一定文化中的人对其文化有“自知之明”，明白它的来历、形成的过程、所具有的特色和它的发展趋向，自知之明是为了加强对文化转型的自主能力，取得决定适应新环境、新时代表文化选择的自主地位”。有自知之明，才有知人之明。

中国文化以“人文”为中心，消化、吸收不同的宗教、文化，形成新的文化，这一文化比较平易合理，平和而有理性，不走偏向偏激与迷狂的中和、中庸之道。中庸之道是动态平衡统一之道。

中华历史、民族、文化是统一的，经过五千年的民族融合、文化融合，中华民族形成了相对一致的思想、思想与行为方式、价值取向、民族性格。中华民族的向心力、凝聚力，共同的信仰信