

从生活世界到跨文化对话^{*}

王 俊

摘 要：“生活世界”所蕴含的世界开放性之内涵为全球跨文化对话奠定了理论基础并提供了实践指引。基于生活世界的主体间交往行为的展开、主体间性框架下不同特殊文化世界之间的交融关系、真理的自由本质及其在开放世界中的呈现等，指向的都是世界的开放性特征。基于这些构想，作为“实践智慧”的“反思判断力”、基于家庭经验的“羞怯/畏怯”的伦理习性，成为与生活世界的哲学构想相符合的实践姿态，具有公共性和主体间性特征的开放世界由此得以维护。这种实践姿态在面对多元文化世界时，得出一种新的跨文化哲学实践，它是一种“多极对话”，即从人类共同利益出发，遵循差异和平等的原则，在充分的多方参与的对话中寻找共识，通过对话的行动构建和谐的人类命运共同体。

关键词：生活世界 主体间性 跨文化哲学 多极对话

作者王俊，哲学博士，浙江大学人文学院哲学系教授（杭州 310028）。

随着当代技术的飞速发展和信息流动的加快，一方面，我们世界中固有的文化传统的内核被不断侵蚀，个体之间、个体与原有的传统生活之间日益疏离，单子式的现代人从传统价值观凝聚的群体中散落下来，面临着全新的组合方式，另一方面，资本主义工业文明导致了地球村上人们的生活方式不断地趋同和平面化，技术的进步和生活方式的同质化将个体之间的关系不断拉近，但同时人群间、民族间和国家间深层的价值观和利益矛盾却不断加大，而当今世界上的经济、政治、文化、安全等问题又越来越国际化，绝非某个具体国家或人群独自能够解决的。面对这一情况，我们需要设想一种新的人类共同体的构建方式，能够有效应对这一既充满疏离又趋向重合的复杂趋势。在这一趋势下，人类如何在深层意义上实现共在，以致达成一个休戚与共、互惠合作的人类命运共同体的状态，呵护共有家园的和谐状态；如何在开放世界的基础上维护世界文化的多样性、同时避免文化间的互斥和冲突，这些

* 本文是主题为“治理与文明”的第四届中国社会科学跨学科论坛参会论文。感谢会议主办方中国社会科学杂志社的邀请。

问题日渐成为当今思想界关心的核心问题。

与此同时，当代哲学正经历着所谓的“实践转向”，即将关注目光从传统的抽象理论转向实践生活，其中“生活世界”这一概念集中体现了哲学兴趣的这一转移。近代以来很多哲学家都设想了“生活世界”或者与之类似的概念，马克思、克尔凯郭尔、叔本华、尼采、柏格森，都从不同的角度出发肯定了“生命/生活”及其场域的奠基性意义。而现象学中对“生活世界”所作的构想，将之视为预先被给予的包括科学在内的一切人类实践的基地，以及具有统一性功能的历史整体视角，使生活世界理论成为“胡塞尔以后的现象学历史中最富有创造力的思想”。^① 其后的海德格尔的在世之在和此在的日常性，舍勒的“自然世界观”理论，维特根斯坦的生活形式和语言游戏，都与胡塞尔的生活世界有着密切的思想亲缘性，而古尔维奇（A. Gurwitsch）对于“共在之人在环境世界中的相遇”，帕托契克（Patočkas）对于“自然世界”的思考，许茨（A. Schutz）社会层面上的生活世界，列斐伏尔（Lefebvre）的日常生活，哈贝马斯的作为交往行为之基础的生活世界等，则是对现象学语境中“生活世界”概念的延伸和深化。在笔者看来，经过思想领域内的层层累加，“生活世界”这个现象学概念已经变成了一个远远超出哲学之外的传播术语。今天“生活世界”的概念所指的已不是一个自然的自在世界，而是一个开放的、蕴含丰富性和多样性、作为可能性之大全的世界，进而成为人文主义对于世界的理解方式、成为一种开放性的世界模式，它为人类文化实践和理想世界的营造提供了一个富有意义的开放视角。笔者将立足于全球化时代的文化多样性语境，借鉴并转化“生活世界”理论的丰富内涵，论证“生活世界”为全球跨文化对话奠定了坚实的理论基础并提供了实践的可能性，对这一思路的重溯和厘清可以为人类命运共同体的构建提供一个可能的答案。

一、“生活世界”理论中的世界开放性内涵

“生活世界”的概念发端于19世纪末的阿芬那留斯（R. Avenarius）和恩斯特·马赫（E. Mach），他们通过这个概念表达一种向着前科学的、直接的、纯粹的经验回溯。“生活世界”这一概念作为对被给予之物无前见的描述，指的是“自然的世界概念”，这个自然的世界为迄今一切哲学科学理论及其心理内在（自我，灵魂）和物理外在（世界，自然）的二元区分奠基，是一切科学和认识论的“自然的出发点”。^② 与之相似，胡塞尔也将“生活世界”规定为是预先被给予的经验世界，是

① 施皮尔伯格：《现象学运动》，王炳文、张金言译，北京：商务印书馆，2011年，第216页。

② “Lebenswelt,” in Joachim Ritter and Karlfried Gründer (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel/Stuttgart: Schwabe&Coag Verlag, 1980, S. 151.

“前科学的”、“被具体直观的”、“始终已存在着的”、“亲熟的”世界，^① 它为自我与他者的一切意向性行为提供背景和视域，是一切特殊世界（科学世界、宗教世界等）意义构成的根基，是一切实践的基础。而鲁道夫·奥伊肯（R. Eucken）在他 1912 年的著作《认识与体验》中，针对被目标理性贫瘠化的“此在世界”，提出了一个综合大全式的“生活世界”。^② 类似的想法在胡塞尔那里也有体现，现象学的“生活世界”所指的是包含自然和文化的“周围世界”，自然世界中的一切事物、动物、全部环境，以及人类及其社会所具有的历史、文化及其相互间的关联。在前科学的奠基性意义上，“生活世界”是形而上学和先验哲学传统的对立面，如同海德格尔通过“日常此在之世界”所强调的，梅洛-庞蒂在《知觉现象学》中也对此作了充分的说明。在笔者看来，生活世界意味着对对象化的科学世界的悬隔，回返到前谓述的自然经验；意识通过身体融入到世界之中，意识与情境及视域密不可分，并且根本上是有限的。基于生活世界的讨论，当代哲学中很多议题得以展开，比如前谓述—自然的经验，有限性，此在的历史性，动态的身体，劳动和社会性等。

胡塞尔现象学之所以强调世界的“生活”特性，乃是有意识地与自然科学的世界相区分，由此出发哲学与科学、西方文明危机、人类文化史、跨文化等课题得以进一步深化思考。对这样一个生活世界的关注就意味着关注我们置身于其中的历史、传统和文化，将之视为一切意义构建和实践行为的视域，以此来对抗客观主义视角下的世界异化和自我异化。比如，海德格尔强调“此在”的“在世之在”，“与他人共在”的特征、世界的敞开状态并揭示科学理论化的反历史性特征，就表达了与胡塞尔“生活世界”构想类似的含义，芬克（E. Fink）由此认为，根本上是现象学的世界概念构成了从胡塞尔到海德格尔的桥梁。生活世界克服科学主义的意义在哈贝马斯那里得到了进一步说明，他提出了系统—生活世界的双层架构来分析和解决西方现代社会危机。生活世界是从参与者的角度看，着重于社会的规范结构（价值和制度）所具有的整合功能，构成了交往行为的基础，而系统世界则是从非介入的观察者角度看，所有行为都是工具化的，服从市场机制和科层制度的管理。^③ 与胡塞尔相似，哈贝马斯认为系统世界的合理化进程必须以生活世界为基础，否则就会出现一系列社会意义危机，比如社会意义的丧失，秩序冲突，个体生存的异化等。

在胡塞尔那里，“生活世界”作为直接经验和蕴含可能性之大全，旨在克服还原主义的单向度抽象，以及由此导致的人类生活“意义的空乏”和“生活意味”的丧

-
- ① 参见胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001年，第166—170页。
- ② Bernhard Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1992, S. 36.
- ③ 参见哈贝马斯：《合法化危机》，刘北成、曹卫东译，上海：上海人民出版社，2000年，第7页。

失。作为一切意义构建的地基，生活世界根底上乃是要呵护人类生存境域根源处的整体性和开放性，胡塞尔的现象学道路所要致力于通达的也正是这种整体性和开放性。笔者认为，以生活世界为线索，可以这样解读胡塞尔的现象学方法道路：通过描述心理学和意向分析，切入主体性层面并在奠基性的视域结构中把握主体与对象的意向性指引关联，通过对意向对象建构过程的反思，审视意向对象、意向行为与其置身于其中的视域之间发生性关联关系，进而实现回返到“生活世界”的目标，以克服诸如自然主义等种种弊端。在此，“视域”成为联系意识现象学与生活世界的关键线索。作为“前一事实”或者课题化之基地的“视域”首先意味着一种“不确定性”，正是由这种“不确定性”可以导出一种无限开放的特征，以及对所有具体对象和质料在形式上统一的能力。每一个意向性建构过程都是在视域中发生，视域等同于围绕每个存在者的特殊世界。在视域中主体相关性被勾连表达为一种面向未来的开放性，而所有视域或特殊世界之统一总和就是生活世界。^① 胡塞尔现象学对于主体能力的开拓与马克思不谋而合，在马克思看来，作为“新世界”的生活世界就应当把对象和现实“当做感性的人的活动，当做实践去理解”，“从主体方面去理解”，^② 以保证生活世界的全面性和整体性。

“生活世界”的视域特征并不仅限于意识行为的奠基和构建，而是通达了人类一切实践行为及其历史成就，从整体上规定着人的存在本质。如马克思所言，“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和”，^③ 而且个人总是“从属于一个较大的整体：最初还是十分自然地在家和扩大成为氏族的家庭中；后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中”。^④ 在这个意义上，生活世界的内涵就是经历了历史延续的个体及其所属群体的特定社会关系、生活方式和文化传统，它们以“习惯”（habitus）或者“伦理”（ethos）的形式成为人群世代延续且必须遵循的东西，成为生活世界的内核。在希腊语中，ethos本就有居所之意，而在德语中“习惯”（Gewohnheit）一词也来自“居住”（wohnen）这个动词，这种文字上的联系意味着，人类共同体所具有的伦理传统和生活习惯就是他们共同生活居住的家园，基于居住的生活世界体现的是其文化特殊性。而另一方面，今天随着技术的飞速发展，人类生活的历史和现实交汇的同一个时空里，地球村成为我们共同的生活世界，超越各自特殊文化传统的生活方式的统一性正在以不同的

① 在此意义上，Waldenfels认为胡塞尔的生活世界具有三重功能：地基功能（Bodensfunktion）、线索功能（Leitfadensfunktion）和统一功能（Einigungsfunktion）。参见B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1985, Kap. 1.

② 参见《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第499页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第501页。

④ 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第684页。

方式不可阻挡地变成现实，基于家园经验的生活世界不断被打开、消融边界，其开放性特征不断得到彰显。因此今天“生活世界”这个概念既包含了在历史中延续的文化传统的特殊性，又意味着当下和未来人类生活最大外延范围上的开放性。

“生活世界”的包容性和开放性在逻辑上与现象学“回到实事本身”的思想原则有一致性。现象学精神主张让事物“如其所是”地呈现，要将一切前见还原到事物本身，体现在文化哲学主题上，就是论证生活世界的整体性和开放性，让多元文化面貌及其历史完整地呈现，即生活世界这个开放的舞台为文化特殊性的保持和呈现提供可能空间，而不是用任何形式的框架预设限制文化的多元发展和世界的跨文化面貌。

在胡塞尔和海德格尔的论著中，世界的开放性、人类生活的跨文化特征作为课题或多或少都被涉及。按照胡塞尔的基本思路，所有人类的意识成就都基于一个处于历史之中的共同的生活世界之上，因此这种具有理性的“人性生活”是“唯一的”、体现出一种统一性，但同时他也注意到，这种人性生活具有“丰富的人类类型和文化类型”。^①就这一点而言，我们很难简单地将胡塞尔归于那种传统意义上固步自封的文化一元论或者欧洲中心论，现象学的生活世界构想同时具有开放性和闭合性的两重面向，作为奠基性的层次，它有能力容纳他者和陌生传统，“同时可以打开通达不同文化差异的道路”。^②作为大全视域和特殊文化世界共同体的生活世界将所有文化构建的可能性和发生成就都包含在自身之中，其开放性和整体性相互促成。

多元文化之间的冲突和交融是当代世界的基本状况，现象学要回溯的“实事本身”首要地就包括了这个具有多元文化的复杂世界。除了生活世界之外，现象学关于主体间性的构想也触及了多元文化之间的理解和交流问题，为全球化局势下的世界的开放性和跨文化论题的讨论构想了一个比较贴切的理论架构。主体间性意味着他者的优先性，因此每个主体都有能力容纳他者和陌生传统，扩展到文化主体，即每一文化都有能力同时打开通达不同文化的道路，因此与主体包含主体间性特征相应地，文化世界本身也具有“跨文化性”的特征。

正是基于其各自的“跨文化性”特征，不同的特殊文化世界得以汇聚在生活世界之下。对我而言最熟悉的特殊世界就是我的家乡世界，与之相对的就是陌生世界，二者之间的张力和关联关系成为“世界的稳定结构”，^③这种张力和关联就是跨文化

① 胡塞尔既强调人性生活的特殊性，也承认人类文化类型的丰富性，这就是生活世界的两个基本面向。参见胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，第373页。

② 参见克劳斯·黑尔德：《生活世界与大自然——一种交互文化现象学的基础》，孙周兴编：《世界现象学》，倪梁康等译，北京：三联书店，2003年，第215页。

③ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. (Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935), Hrsg. von Iso Kern, Hua XV, Den Haag: Nijhoff, 1973, (Hua XV), S. 431.

特性。这种跨文化特性总是以动态发生的形式表现出来：一个文化世界总是将陌生世界中的异质文化对象以“投入生长和投入生活的方式编织进家乡世界”，^①在此过程中家乡世界和陌生世界的边界不断消融。“家乡世界”首先意味着文化习俗的“规范性”，相应地，“非规范性”就是位于这个家乡世界之外的陌生世界。而家乡世界和陌生世界之间的边界的动态可能性意味着，从属于某一特定文化传统的“规范性”不是一个静止不变的既成之物，而是不断处于构建之中的东西。实际上，我们的生活世界就是汇聚了各种规范性的构建过程的大全。历史中规范性的构建就是一个融合不同视角和主体之间经验差异的开放过程，最后通向对世界更加全面的理解。生活世界的开放性在特殊文化世界之间的彼此交融和规范性的不断构建之中得到了充分的呈现。

如同马克思和恩格斯批评费尔巴哈所言：“他没有看到，他周围的感性世界决不是某种开天辟地以来就直接存在的、始终如一的东西，而是……历史的产物，是世世代代活动的结果，其中每一代都立足于前一代所奠定的基础上，继续发展前一代的工业和交往，并随着需要的改变而改变他们的社会制度。”^②生活世界是历史的、开放的，每一种历史规范性都嵌入它们所属的特殊世界，而不同的规范性及其特殊世界之间并不是绝然分割的，众多特殊世界之间通过相互间丰富的关联指引关系相互开放和重叠，在历史中相互融合和渗透，逐渐消弭彼此的边界，指引出那个在形式上处于最基底的普遍世界。像大海一样的“生活世界”乃是现象学所揭示的人与人之间、世界与世界之间的关联关系的最终汇聚，也是为一切理解活动和规范性构建提供可能的最终基地。它作为主体间和世界间交往行为的潜在来源，以背景性视域、规范性构建、潜移默化的文化和伦理传统、语言和生存习惯等方式发生作用。“生活世界”所标识的人类生活的主体发生性构建的无限可能性，是无法通过对象化、客观化来获取乃至穷尽的，而恰是这种主体可能性和视域构成了人之存在和人性中最本质的决定性部分，主体可能性意味着自由和开放性。

从人类共同体的层面上看，生活世界作为人类生活基底层次的关联域，保证了世界范围内人类成员共同生活的展开，保证了地球上任何区域之间、人跟人之间预先被给予的关联性，如许茨所言，这种关联性领域包含了空间、论题、身体多个层面的相似结构。^③这种关联性领域为人类成员之间的开放性关系奠定了基础，在德语中“开放”（offen）与“公共性”（Öffentlichkeit）有着共同的词根，世界的开放性为人类生活的公共性面向奠基。哈贝马斯进一步将作为奠基性关联领域的生活世界视为公共性的源泉。与之前马克思从作为人类实践活动结果的价值形态世界、权

① Dieter Lohmar, “Die Fremdheit der fremden Kultur,” *Phänomenologische Forschungen*, 1996, 1. Halbband, S. 197.

② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 528 页。

③ 参见许茨：《现象学哲学研究》，霍桂桓译，杭州：浙江大学出版社，2012 年，第 152 页。

利形态世界和历史形态世界三个层面说明生活世界的方式类似，哈贝马斯也在三个层次上描述了生活世界：文化（知识储备：理论、书籍、格言、文件等），社会（合法的秩序：制度、法律、规范等）和个性（人的有机体根基）。^①

世界的开放性也是海德格尔的基础存在论首先要论证的课题之一。“此在”是世界中的存在，而作为“存在者园地”的世界总是“以某种同周围世界交往的方式亮相”，开放的世界才能“把具有这种存在方式的存在者依照它的存在开放出来”，也就是“让上手的東西来照面”。^②世界的开放性进而被规定为自由的真理，比如在《论真理的本质》中他就将“行为的开放状态”视为真理的本质，“真理的本质乃是自由”。而自由是居于“人类主体的主体性”那里的，是居于主体间性那里的，“自由便自行揭示为让存在者存在”。“让……存在”，意味着参与和在场，因此让一个文化世界存在，就是要让其参与到敞开域和敞开状态中，参与到开放的生活世界整体之中。“让存在，亦即自由，本身就是展开着的（aus-setzend），是绽出的（ek-sistent）”。^③文化世界的“绽出”（超出自身），必然要通过开放世界中的跨文化对话和交流方能实现。将这种存在表述运用于文化传统，则跨文化性所标识的文化传统的“绽出”是整个世界多元文化之整体关联的保证、是世界整体生成的体现，而世界的开放性则是这种“绽出”的前提。

在生活世界的充分敞开状态下，世界存在的本真性才得以保持。与之相反的情况是，当此在被遗忘、存在者整体被遗忘时，人们就会错误盲目地固守自身的尺度，拒绝开放性。海德格尔对作为真理基础的自由和开放性的强调，不仅适用于个体的生存领域，而且为多元文化世界的存在及其中人的实践刻画了一个模型。在对亚里士多德的阐释中，海德格尔对与人类生存密切相关的“实践智慧”（Phronesis）极为重视，“实践智慧”居于认知（Episteme）之上。^④伽达默尔在此基础上更进一步，赋予“实践智慧”以利他主义的伦理意涵和公共维度上的德性。“实践智慧”作为社会生活可能性的条件和跨文化境遇下的实践方式，要求的是宽容开放的心态、众人共享的行为和话语。人与动物的差异在于，人不仅被个体化的生理需求和工具性行为支配，而且还有选择的空间、有脱离个体意义上的工具化层面进入公共生活

① 参见哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，洪佩郁、蔺青译，重庆：重庆出版社，1994年。

② 参见海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2006年，第97、103页。

③ 参见海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2009年，第213、216、217页。

④ 关于 Phronesis 和 Episteme 的论述，出自亚里士多德《尼各马科伦理学》第6卷，海德格尔对之的解读参见 Martin Heidegger, *Platon: Sophistes* (GA 19), Frankfurt a. M.: Klostermann Verlag, 1992, S. 21-188; Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62), Frankfurt a. M.: Klostermann Verlag, 2005.

的能力，这种能力是人之自由的日常起点，也是世界开放性的基础。人的自由本质即在基础存在论层面上描述的此在的“绽出”特性，即人的生存过程不囿于自身、不断出离自身与他者和世界打交道，这一生存特性为世界开放性奠基——这是对主体间性意义上生活世界之建构过程的生存论表述。

沿着经典现象学对于世界开放性的处理思路，海因里希·罗姆巴赫（H. Rombach）的结构（Struktur）思想和哲学密释学（Philosophische Hermetik）进一步深化了这一主题的存在论基础。世界的“结构”性质，意味着世界中的每一部分都是作为一个灵动的环节处于世界之中，众多环节之间并没有高下之分和等级差异，每个环节内部、每个环节之间、整体结构与环节都处于普遍的关联指引之中，任何一个环节的变动都会导致世界整体的变动，因此世界就是一个“生活的结构”，呈现出一种“具体的整体性”，而“具体的整体是真正的现实范畴”。^① 如果我们把世界上多元的文化传统都理解为一个结构中环节，那么这些文化传统之间就存在着密不可分的关联关系，只有每个环节都在其置身的特殊境域中得到充分的生长和发展，世界这个大结构才能焕发勃勃生机。一个结构中的环节是复杂多样的，就如世界上的文化传统也是纷繁多元的，我们不应将某些环节设定为静态的极点，将结构的世界理解为一个固化封闭的等级秩序，而是应当充分尊重每一个环节，令每一个环节在与其他所有环节的关联中完整地呈现自身。^② 在笔者看来，推及到多元的文化状况上，我们也不应预设类似于欧洲中心论这样的一元结构或东西方对立这样的二元结构，而是应当以开放的心态充分尊重多元文化的面貌本身，不仅关注自身所处的东方或西方的文化，还有西亚、非洲、拉丁美洲和大洋洲的文化，世界是由众多活的文化勾连构建而成的活的文化历史整体。

基于结构思想，罗姆巴赫设想了一种“哲学的密释学”，“hermetisch”一词的本意是“封闭的、闭合的”。哲学的密释学反对基于理解者主体立场和视域的“解释学”（尤其是伽达默尔的解释学），主张经验者应当投入到经验事件内部，经验事件和经验者的对应契合是独一无二的。罗姆巴赫举例说，一位长久生活在寺庙中的佛教徒，他对寺庙和佛教的经验是独特的，一位西方的旅行者无论读过多少相关的书籍、有多少外围的了解，都无法完全触及虔诚的佛教徒对于寺庙和佛教的经验。在这个意义上，如果我们想理解陌生文化，首先要做的不是基于自身的视域去对象化地观察并解释对象，而是要“尊重”，尊重经验发生的原初境域和闭合性、投入其中，方能把握与经验事件相应的独特经验。在这个意义上，哲学的密释学在实践层面上是要完整呵护和呈现特殊性和原初性，只有在此基础上世界的开放性才得以成

① 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，北京：商务印书馆，1996年，第56页。

② 参见罗姆巴赫：《结构存在论》，王俊译，杭州：浙江大学出版社，2015年；罗姆巴赫：《作为生活结构的世界》，王俊译，上海：上海书店出版社，2009年。

就。只有充分尊重每种文化的原本样态，令每种文化在一场开放的对话中充分地展现自身，我们才能获得一个开放的、全面的世界认知。

二、生活世界构想下的实践态度

“生活世界”的哲学构想为跨文化境遇下的开放的人类共同体构建提供了理论智慧和可能性。只有基于对共同生活世界的体认，众多特殊视域和世界相互之间的藩篱才有打开和彼此融合的可能。当然，世界的开放性并不保证实践层面上的跨文化的分歧会达成最终共识，因此从世界开放性的理论特征推导出一种呵护世界开放性的实践原则和要求，就成了在多元文化境遇下有效地推动建构人类命运共同体、将生活世界的哲学构想转化为实践姿态的关键步骤。

在当代社会学和文化人类学中，“生活世界”的意义被进一步丰富了，它关涉到区域研究、日常生活研究和社会现实研究等。阿尔弗雷德·许茨在詹姆斯、柏格森、杜威、胡塞尔和怀特海的影响下，将日常生活及其结构确立为社会学的核心研究对象并将之视为历史的基础，他提倡一种“关于日常生活的常识知识”，而生活世界就是这种常识知识的储存库。许茨通过胡塞尔现象学中与生活世界的两个核心规定来描述生活世界的社会结构，即预先被给予性和主体间性，前者指生活世界作为个体实践生活的背景是不言自明地预先被给予的，后者指的是生活世界中的众多个体通过互换视角达到主体间的相互理解。个体的行为和角色均是在生活世界中展开的，作为常识储存库的生活世界同时也是主体间互动的场域，形塑了我们的行为、思想、情感的一致性以及一切主体间的经验模式。

与许茨一样，哈贝马斯同样重视生活世界作为知识储存库的作用，他认为这是共同体意识的来源。^①作为主体间交往和共同体生活之背景，生活世界具有一种整体性特征，其中心是共同的语言情境，在中心之外还有若干不确定的界限，它是社会历史和个人生活交织而成的整体。主体间的交往行动就植根于这样一个前反思的整体的生活世界之中，生活世界是“交往行动者一直已经在其中运动的视域”，^②为交往行为提供了界限和可能性，而交往行动则是生活世界的核心。主体间的交往不仅是一种认知领域中的意向性构造关系，也是生活世界中日常性的互动关系，是现实意义上的生存交往关系。

许茨和哈贝马斯将论述重点放在这一理论以历史—发生的方式对现实社会结构的描述上，而非固守现象学语境中的超越论意义。生活世界以日常生活为核心，具有知识储存库的功能，保证了共同体意识的形成，它是主体间的交往行为的基础，

^① 参见哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，第181页。

^② 参见哈贝马斯：《交往行为理论》第2卷，第165页。

同时又受到这些交往行为的影响。因此生活世界不是封闭的客观之物，而是内在于人的生活、内在于历史维度、随着主体间的交往行为不断构建之物。在此意义上，生活世界的历史发生性特征得到了进一步强调。

在笔者看来，这样一个历史—发生的生活世界是复数的，包括个体和共同体所置身的特殊历史文化视域，以及多重特殊世界之下的那个一般生活世界。这种层级关系决定了生活世界具有闭合性和开放性的双重特征，需要注意的是，在生活世界现象学的构想中，这双重特征并不相互对立排斥，而是在主体间和特殊文化世界间的交往中共同呈现。

如前所述，海德格尔强调真理的本质在于自由和开放性，在于生存的“绽出”特性，这里的真理指的并非科学认知（Episteme）意义上的真理，而是人类公共生活中的“实践智慧”（Phronesis）。在自然科学世界观下，科学真理的唯一性和可获得性决定了科学争论的目标应当是一个无争论的理想情况，终结这种争论的是一个客观的真理标准，而不是某一特定意见对于争论参与者的说服力、或者支持某一意见的参与人数的多寡。而在与人类主体生活密切相关的跨文化实践中，每一位争论的参与者都深深奠基自身的家乡世界——这体现出生活世界的闭合性特征，这种奠基关系决定了人类公共生活中的“实践智慧”不等同于科学意义上的认知活动，成功的“实践智慧”以及此意义上真理的呈现乃是通过闭合的特殊文化世界的完整和多元的呈现来呵护世界开放性的。

由此，生活世界的构想就可以被用来区分跨文化对话与科学对话：前者自始至终植根于生活世界之中，在其中每个参与者基于自身的视域和特殊世界表达自身利益和意见。而科学的方式则是尽可能地消除每个个体与生活世界以及他所从属的特殊世界的关联，以实现知识的客观性和普遍性。生活世界及其对于唯科学主义和工具理性的抵御最终要揭示的是，包括科学认知在内的所有人类认知方式和生存实践都不可避免地植根于其世界关联之中，因为包括科学家在内的所有人都生活在他的特殊世界之中，凭借他所置身于其中的特殊视域和传统文化作出自认为合理的判断。世界以背景化指引关联的方式与人的生存建立了建构性的关系，向着人类生存开放自身。被我们课题化而凸显的每一个对象都产生于我们生存的具体境域之中，因此这个对象被嵌入的背景世界同时也成为对象显现的空间，蕴含了生存的无限可能性和开放性，正是这种世界的可能性和开放性潜在地界定着人类及其所有的具体实践行为。在生活世界构想中，特殊世界的闭合性和作为基地的生活世界的开放性并不构成针锋相对的冲突，而是生活世界在不同层面上的建构与呈现过程。对个体置身于其中的特殊世界的认可和接受强化了特殊文化世界的闭合性，而对于这种置身性和奠基性关系的认识则导向对特殊视域有限性的反思，恰恰呵护了奠基性的生活世界的开放性。

在笔者看来，生活世界的闭合性和开放性的双重特征的兼容模式，为全球化境

遇下分属不同文化传统的人群，构建一个休戚相关的“人类命运共同体”提供了理论上的可能和实践上的指导。跨文化境遇下的共同体成员应当如何有效维护基于生活世界的人类命运共同体？首要的乃是一种基于对生活世界的哲学构想有着充分认识的所谓“实践智慧”。例如，康德在《判断力批判》中通过“反思判断力”的概念对这种“实践智慧”的要求进行了具体刻画。“反思判断力”是指基于对主体的反思从被给予特殊之物出发去寻找普遍之物的判断力，康德称之为“共感”，即“在自己的反思中（先天地）考虑到任何他人在思想中的表现方式，以便使自己的判断仿佛是依凭全部人类理性”，“撇开以偶然的方式与我们自己的评判相联系的那些局限，而置身于每个他人的地位”，“站在别人的地位上思维”。^①因此，反思判断力乃是一种“开阔的思维方式”，审视主体如何下判断的过程，从而消解了僵化的纯粹主观判断，而回溯到一个普遍的立场，并契合于生活世界的构想。

一个人具备反思判断力就意味着，他不会停留于针对特殊的意见对象，而是去思考意见是如何得出的，从而从一个普遍的立场出发、设身处地地为所有其他判断者着想，并且依照其他人的可能判断而反思他自己的意见。如前所述，我们说在对话中每个参与者所持意见都植根于各自的特殊视域，因此，反思判断力就要求人们不囿于自身所处的特殊世界的闭合性，而是要遵循“开阔的思维方式”，对于他者的意见以及其嵌入的背景世界有全面的认识，通过这种反思获得的认识将扩展自身的特殊视域，将他人的视域也纳入到开放世界的普遍视域之中，以便消融家乡世界和陌生世界之间的界限，扩大自身视域。只有具备这样一种实践态度，在判断时经过反复的审慎反思，人们才能在跨视域、跨文化的争论中以审慎的态度为他者考虑，从而维护对话的开放性并且构建起包容所有参与者的共同体。

“反思判断力”阐明的是一种现象学式的姿态：从自身的反思开始，通过对自身的反思看到自身意见的有限性，进而基于普遍的立场认识到个体意见来源于个体的有限视域和特殊世界。个体的主观意见的产生归根结底是因为我在下判断时有着与他人不同的特殊视域，而我的视域就是我的意见首要的可能性空间。在此意义上，每个人作为“在世存在”，都生活在他所习惯和信赖的有限视域中，每个人都活在他自己的世界中，而且在进行判断和表达意见时他首先依赖于自己的特殊世界。而“反思判断力”通过审视自身意见的形成过程，使反思者具有了超越自身视域的可能性，从而能够基于一个开放的立场在自己的世界和他人的世界之间往返活动。当然这种超越并不意味着我们可以切断“我们与作为判断出发点的我们自身视域”之间的关系，而是说，充分反思和审视个体所置身的个别视域和特殊世界的有限性，由此才对他人意见和陌生世界保持开放姿态，向着他人的视域开放，这样才有可能扩

^① 康德：《判断力批判》，李秋零主编：《康德著作全集》第5卷，北京：中国人民大学出版社，2006年，第188—189、306页。

大自身视域。不同视域拥有者基于这种现象学式的反思充分认识到自身的闭合性和有限性，对陌生世界保持开放包容的心态，才可能通达所有特殊文化世界之下的奠基性的生活世界。

如胡塞尔的科学批判所言，自然科学的研究活动恰好缺乏这种“反思判断力”。科学真理具有客观性，凭借此客观性可以克服特殊视域和特殊世界中的多数意见，切断知识与生活世界的关联，由此，在科学争论中真理是唯一的，所有争论都是以达到客观真理为最终目的，最终都是封闭的。因此胡塞尔说，科学知识的获得方式是尽力去主观化，但是如果将此方式意识形态化，无差别地应用于包括政治和文化争论、精神科学（Geisteswissenschaft）研究在内的一切人类活动，那么就会是“理性运用的误入歧途”。

因此基于生活世界的构想，在日常生活和跨文化争论中，由于个别意见始终嵌入于其所从出的特殊世界，所以我们不可能像在科学实践中那样，找到去主观化的和出离于生活世界的客观标准。对此，我们只能借助于“反思判断力”，站在他者的立场上去体贴和接受他者的判断，但同时我们无法保证他者做到这一点，而且也无法完全脱离我的特殊视域，所以达到唯一的终极真理是不可期待的——终极真理的缺席，恰好说明了此类争论的开放性。跨文化对话和争论的开放性要求我们向着他者的视域开放自身，洞察视域之间的指引关联，同时要认可相对于所有人、所有特殊世界汇聚而成的共同视域或者生活世界就是这样一个具有公共性的人类共同体的基础、一个普遍立场，这是所有跨文化对话预先设定却无法完全抵达的理想目标。

由此可得出，构建和维护跨文化的人类共同体的实践态度要求，借由“反思判断力”“站在他人的立场上思维”，尊重他人基于各自视域和特殊世界而作出的不同于我的判断。这一要求决定了，我们必须克制任何形式的自我中心论和排他倾向，为他人的世界留下空间，以便于他们有充分的自由和空间表达自己的意见。克劳斯·黑尔德（Kraus Held）通过回溯古希腊人的伦理态度，用古希腊语中“羞怯”（aidos）一词刻画这种实践姿态，在德语中这个词的意义被表达为“畏怯”（Scheu）。在希腊人看来，羞怯/畏怯的伦理态度正是日常生活世界中的共同生活得以构建的前提条件。^① 一个公共空间或者共同体的维护，必须依靠在成员中占支配地位的畏怯的态度，畏怯在人与人之间撑开一个可以展开反思和争论的空间，亦即跨文化对话和争论的公共空间。在这样的空间中，个体和特殊文化世界的尊严才得到尊重。

那么这个畏怯的伦理态度是如何发生的？如黑尔德所言，在希腊人那里最基本的生活经验有两种，第一种是公共生活经验，即在城邦这个公共世界中的经验，与此相对应的是家庭生活的经验，这是在居所、即大家庭共同生活的场所中展开的。

^① 参见黑尔德：《世界现象学》，孙周兴等编译，北京：三联书店，2003年，第279—280页。

家庭经验先于社会公共经验，前者构成了后者的特殊视域，一个人从小的家庭经验往往影响甚至决定了此后他在公共生活中的经验方式。此外，人在居所中的以生命持存为目标的行为致力于自我保存、生存和繁衍，因此人们可以将作为这种行为之境域的家庭称为与“生活/生命”相关的世界。由此，居所、“家”就构成我们最首要的特殊世界、特殊视域的指引关联，政治表达的方式嵌入其中，这就是希腊人最初的“生活世界”。^①

基于日常生活经验和生命持存的家庭和居所式的生活是所有文化传统共有的基地，因此也是生活世界的原型，是和谐开放的跨文化共同体构想的基础。以维系生命为目标的家庭意味着一种世代生成的家庭经验，这就是畏怯这种伦理态度的来源。在家庭中我们“畏怯”于基本的家庭伦理的威严，对于长辈的尊重，对于晚辈的关爱，都属于对家的秩序的保护。畏怯为家庭成员提供了可靠的共同生活的空间，并进而形成一种家园意识。这种畏怯的伦理习性在日常公共世界也得到了沿袭：那种来自家庭的对其他成员的信赖感，畏怯的保护态度，在公共空间中就成为对他人权利的尊重，尊重他人作出判断的视域和权利，从而充分认识到自身的有限性，进而形成共同体的开放性基调。因此人类命运共同体的伦理态度来自于家庭，在生命持存的意义上，家庭和整个人类共同体也有相通之处。通过畏怯的伦理态度，就形成了一种关于人性尊严的非自我中心论的意识，并进而可能发展为人类共同体的普遍意识。因此，这种基于生活世界的基本经验以及由此而来的伦理习性成为通往人类命运共同体的最为基本的关联域。

畏怯的伦理习性通过呵护特殊文化世界之间的差异性，最终维护了生活世界的公共性特征，这种公共性来源于主体间性和特殊文化世界之间的跨文化性。主体间性在认识论和存在论层面上都具有优先性，是人与人之间理解、互通、交往以及客观知识形成得以可能的前提条件。现象学上关于主体间性和共同体生存的构想，可以消解近代以来西方哲学中自我中心论的困局，为包容他者的多元主义提供了理论基础。主体间性包含了他者优先的伦理结论，构成了共同体构建的基础。基于主体间性的人类共同体构建意味着具有公共特性的开放性世界的开启，在其中所有参加对话者都有权发表自己的意见，通过发表意见使自己的特殊视域和特殊世界参与到这个共同体之中，由此开启出一个开放的公共空间。这个共同体的显现不是静态的，而是动态的，因为意见和争论是发生性的，所以这个共同体必须通过众多彼此分歧的意见间的张力而保持开放性。

^① 黑尔德提出，虽然今天随着工业时代的主体和社会不断侵蚀取代“家庭”，由家族关系维系的“生活世界”在今天面目全非。但是在现代社会中，自然和社会经济的生活世界仍然维系着一种“家庭”的特征，包含了家（Oikos）词根的经济学（Ökonomie）和生态学（Ökologie），“表现的就是对现代社会中生命保存的社会条件和自然条件的研究”。参见黑尔德：《世界现象学》，第280—283页。

为世界开放性奠基的“主体间性”同时也是现代性批判的重要思想资源。主体间性的前提是主体的复数性和差异性，以及对于主体间差异的尊重。但是全球化时代媒体工业生产技术则通往相反的方向，一方面造成个体和差异性的泯灭的大众时代，“‘大众’这个概念指的是大众性，它成了千百万个体的本质属性，而不再是成千上万集中起来的民众”，另一方面，则是人整体上的物化和异化，“在当今的日常生活中，人与之打交道的首先是物和机器世界，尽管在这个机器世界中也有人的存在”。^①开放的公共世界和个体存在的尊严及自由在工业时代被降低到前所未有的程度。哈贝马斯将这一现象称为“生活世界的殖民化”，他相信，生活世界中主体间的交往理性构成了对工具理性的抵抗，因为在交往理性中，人与人之间是平等开放的协商关系，而不是目的一工具的奴役关系。

总而言之，生活世界构想所要求的“实践智慧”就是：人们要以呵护世界开放性为目标，从家庭生活经验转换到公共生活经验，面对行为可能性和意见可能性的汇聚，其中的参与者要具有康德意义上的“反思的判断力”，而这种审慎的反思、对他者的宽容，则是以“畏怯”的伦理习性为基础的。“畏怯”为他人的意见以及陌生世界留下空间，保证了主体间的开放世界的展开，这种主体间的开放性和交往理性则可以抵抗工具理性及其对人的异化。

三、开放世界中的跨文化对话

生活世界的哲学构想描述了一个整体开放的世界，这个世界容纳了众多的主体和特殊文化世界，因此主体间性和众多特殊世界的跨文化特性构成了生活世界中最核心的两个平行论述。基于“畏怯”的伦理习性，通过“反思判断力”，公共世界的参与者基于充分自由以及对他者充分的尊重参与讨论，以促成主体之间和特殊世界之间的共生和融合。如前所述，这种实践姿态一方面要求取消对于世界理解的一切预设框架，以现象学式的“回到实事本身”来进行开放性的对话，另一方面进行世界间和文化间的对话时应当呵护具体世界的特殊性，维护众多嵌入于各自特殊世界的意见的表达。

开放的生活世界中不同特殊世界的呈现，很大程度上是基于各自不同的文化传统的沿袭和呈现，因此跨文化特性是生活世界的基本特征。在全球化趋势下，文化多元性及其相互交流影响已经成了不可避免的图景。如何理解和安置开放世界中的多元文化，在当今的哲学话语中有着不同的尝试，比如以两种不同文化间异同为主题的“比较哲学”（Comparative Philosophy），叙事视野更为宏大的跨文化哲学（Intercultural Philosophy），强调某一共同体中多种文化的共存的“多元文

^① 参见安德斯：《过时的人》第2卷，范捷平译，上海：上海译文出版社，2010年，第44页。

化性” (Multiculturality), 以及重在描述多元文化现状、强调文化杂交特征的“超文化性” (Transculturality) 等。在汉语学界, “比较哲学” 是 20 世纪 80 年代以来的热点哲学话题, 而且汉语境域中的“比较” 大部分情况下所指的都是“中西比较”。这种研究及其话语的方式具有明显的后殖民色彩。近年来在欧洲, 有一批关心文化与跨文化哲学论题的研究者开始有意地用“跨文化哲学” 的提法取代“比较哲学”, 比如, 1992 年成立的“跨文化哲学学会” (Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie), 其创始人之一、维也纳大学教授维默 (Franz Martin Wimmer) 就是“跨文化哲学” 的倡导者。按照跨文化哲学的构想, 上述的“实践智慧” 在跨文化领域不仅表现为对于一元论方式的文化中心论的拒斥, 而且也包含对“比较哲学” 的反思批判, 最终主张一种更为开放的跨文化对话。

维默指出, 尽管“比较哲学” 突破了哲学上的独断论, 一定程度上克服了特定文化传统及其哲学的中心论倾向, 但其局限性主要在于, 它还停留在不同哲学与文化传统之间的差异性研究上, 强调两种异质文化之间局部差异性, 以此为根据, 最终导向一种文化特殊主义。基于“比较哲学” 的“二元” 对话, 强调的是“两者之间”。对于汉语学界而言, 中西二元比较的框架实际上通过预设固化和强化了被比较双方的差异, 东方和西方, 亚洲和欧洲, 非此即彼, 所有哲学论题都被置于二元的比较框架之下进行研究, 具体的哲学论题的研究都会被贴上的标签, 这种先入之见的预设框架和标签式的理解有可能会造成对具体问题研究的误导。

比较哲学下的“二元对话” 的目的乃是论证和强调对话主导者自身的立场, 强化差异性, 但是这种模式只能描述文化间局部性的差异和相互影响, 却无法导向与世界开放性相匹配的超出一切具体文化传统的跨文化哲学。因此尽管“比较哲学” 一定程度上克服了单一文化的中心主义, 但却囿于基于文化差异、文化本位主义的二元构架, 无法实现真正的多元文化的开放性。因此维默指出, 哲学要系统表达多元文化的开放性, 就“必须要有在中心论的普遍主义 (总是某一传统的) 以及民族哲学的分离主义或者相对主义之外的第三条道路”, 即“多极对话” (Polylog) 的方式, “不只是单纯比较的, 也不仅是二元对话的 (dia-logisch), 而是多极对话的 (Poly-logisch) 哲学经验”。^① 面对同一个对象或者话题, 每个人都说出自己的观点和方案, 但是这种陈述不是为了论证和强化差异, 而是为了让尽可能多的观点参与对话, 以达到对共同对象更加全面和完善的认识。

跨文化哲学首要地是一个实践问题, 它并不通往取消所有意见的统一真理, 也不是以中心论的视角看待人类思想史, 而是通过“多极对话” 让尽可能多的不同文化传统和意见呈现, 让参与者通过对话认识到包括自身在内的诸观点的相对性。因

^① F. M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien: Wiener Universitätsverlag, 2004, S. 66.

此，维默为跨文化哲学规定了“最低原则”，这一原则可以通过两种方式表达，其一为否定性表达：“不充分论证任何一个只由属于单一文化传统的人们参与促成那些哲学命题”；而肯定性表达为：“始终尽可能地寻找哲学概念中‘超文化的’(transkulturell)重叠，因为得到充分论证的命题在多种文化传统中比在单一文化传统中更可能得到发展”。^①

跨文化哲学的这一最低原则集中体现在“多极对话”这一实践策略中，体现出宽容和开放的基本精神，对这一原则的遵守将会改变当今现实生活中科学实践、交往实践和论证实践的态度。在跨文化对话中，重要的不是对某个具体观点的坚持和论证，而是包含了众多立场的对话作为道路整体的展开，所有参与者以开放包容的姿态通过这条道路聚拢到一起，允许自身立场和他人立场的变化，以共同利益和共同命运为目标，搁置对立，寻找众多立场中的共同之处，获取讨论参与者的理解与包容，达成整体和谐。对于个体而言，这种开放包容的政治秩序意味着“对于一切受到歧视的人都敞开大门，并且容纳一切边缘人，而不把他们纳入单调而同质的人民共同体当中”。^②而在跨文化领域，“多极对话”的最终目的既不是为某一种特殊文化和特殊视域的优越性辩护，也不是构建一个排除一切差异意见的同质化世界，而是基于一个共同的生活世界呵护特殊世界的多元性，营建和谐的对话共同体，构建开放的世界整体。需要指出的是，在日常政治领域内，“多极对话”显示出一种与西方选票民主不同的实践探索方式，即一种注重商谈参与的政治策略，而非以说服他人、吸引选民为目标的投票表决的技术。在非洲传统政治共同体中这种始终坚持商谈的方式由来已久，被称为姆邦齐(Mbongi)，即通过共同体成员不断对话和商谈达成一致，而非以投票行为将不同意见还原为数量加以决断。^③因此在具体政治策略上，多极对话也有能力提供一个尊重差异的全球化文明治理的可能性方案。在开放的人类共同体的建构中，重要的是参与和对话，开放世界中的对话通往的一种开放宽容的“协议特性”(Konventionalität)。

因此，作为跨文化哲学实践的“多极对话”就表现为一种契合于开放世界的框架，在其中多种文化、多种特殊视域相互间发生影响的形式，其前提就是事实上的相互平等与尊重，以及放弃对所有基本观点的辩护，保持自我反思和自我质疑的姿态，这是一种在实践上不断自我完善的形式，循着对话的道路参与各方的立场和观点不断地发生融合。多极对话是在全球化时代、在不同的文化传统下去寻找一套相对稳定的普遍哲学话语的尝试，一方面要维护对话参与各方的差异性，同时也要保证对话形式对于参与各方的平等性，最终构建一个开放的人类共同体形式。

① F. M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, S. 51.

② 哈贝马斯：《包容他者》，曹卫东译，上海：上海人民出版社，2002年，第161页。

③ 参见基姆勒(Heinz Kimmerle)：《非洲哲学——跨文化视域的研究》，王俊译，北京：人民出版社，2016年，第8章“对话：跨文化研究的形式”。

以哲学讨论中的“存在”概念为例，对于“存在”（本体）的描述在不同的文化传统中也迥然不同，如果说在传统欧洲哲学中“存在”描述的是实体性的实存者及其秩序（实体、理念、上帝等），那么在东亚哲学中与“存在”形式相似的等价物是具有形而上学意味的“道”，而在非洲的班图哲学中相关的等价物则是“力”，最根本的存在就是生命力聚集和消散的动态过程。^①因此在“存在”这个话题上，每一种哲学传统都基于自身理解给出了不同的表述，当我们进行本体论研究时，如果在一个多极对话的框架下充分关注到不同文化中对于“存在”的理解，那么“存在/本体”概念的内涵将由此更为完善。

基于生活世界理论所构想的世界开放性，在实践层面上要求个体的“反思判断力”和“畏怯”的伦理姿态，共同体层面上则要求不同特殊文化世界和特殊视域之间的跨文化“多极对话”。世界是开放的，因此任何给定框架下的二元对话都是不充分的，开放世界的文化多元性表现为结构化体系，每一个单一文化世界都是人类共同体的有机组成部分。因此，生活世界的跨文化特性不仅仅是东方—西方的二元实体模式，而是“多极”的，因而对话也要以多边方式展开，在充分的敞开性的状态下，世界获得一种开放的统一性。

开放的生活世界所要求的全面开放的跨文化对话，恰好是长期以来中国文化在自我理解和定位中所忽视和缺失的一种姿态。自从近代中国文化被动地卷入全球化的大势以来，我们习惯始终以西方文明作为自身之外的单一参照系，我们对于自身传统文化的理解和认同完全建立在对“西方”这个唯一他者的感受和想象之中，东西方的二元框架成为今天中国文化无法摆脱的视域。由此形成了一系列“非此即彼”的二元对立：西方主动，东方主静；西方在政治、经济和军事上是强大的，东方则是弱势的；西方是科学的，东方是人文的；西方是本质主义的，东方是非本质主义的；如此等等。这种僵化的二元框架视域将所有跨文化的话题贴上既定的标签，预设性地造成误解和对立，与当今的全球化趋势和生活世界的开放性格格不入。以哲学研究为例，对于中国的哲学家而言，“文化间/跨文化”的哲学问题不言自明地就是东方和西方的比较哲学，是基于中西方民族文化差异的比较研究。出于习惯性的二元对立下的弱者心态，我们在后殖民的民族情绪潜移默化的引导下把研究目标预设论证自身文化的优越性，而在此过程中同时自觉接受并强化了东方和西方的文化差异，从而形成一种研究定势：即比较哲学研究的最终目的就是不断强化论证自身传统相对于西方的合理性和优越性。

但是这种二元框架预设下的研究不仅偏离了世界多元文化的现状，也不符合生活世界之开放性的哲学构想。民族和文化总是处于动态的互相融合和互相渗透之中，

^① 参见 Placide Tempel, *Bantu Philosophy*, trans. Colin King, Paris: Présence Africaine, 1959, pp. 27-46.

因此作为先入之见的静态的二元框架远不能完整地描述世界文化的多样性和发生性。随着全球化的推进，当今的东方世界已不是单一的相对于西方世界的落后国家和受害者角色，像海洋般复杂多变的世界文化格局不仅仅是三十年河东三十年河西的二元间轮换交替，而是多极网络的相互交织，要在不断的相互交织和融入中形成自我认识和定位。所以在这个开放性世界框架下，所有文化传统和特殊视域的自我定位都是相对于复数的他者以历史发生的方式逐渐形成的。文化核心相对稳定，边界则不断模糊、敞开和融合，中国文化在历史上就无时无刻不在经历这种面对异质文化的敞开和融合。今天，中国文化在理解自身和自我定位时，我们的视域不仅要涵盖西方，还要涵盖东亚世界、近东伊斯兰地区，面对南亚、拉丁美洲和非洲，每一个文明传统都是我们的参照系和对话者，都具有与中国文化互动和相互影响的可能性。在这个多元文化的世界中，并没有一个唯一的以西方为参照的具体标准（经济的、政治的、科学的等）去衡量不同文化的高下。因此，只有在这样一个充分敞开的跨文化对话的模式中，我们才能在当今全球化世界中进行恰当的自我理解和自身定位，并且为世界的开放性和人类共同体的和谐共存作出贡献，这是全球化时代和跨文化对话对中国文化以及世界上其他文化传统的要求。

跨文化的“多极对话”呈现的是一条道路，即植根于各自文化世界的参与者加入到这场完全敞开的跨文化对话之中。“多极对话”的过程会使他们原本的立场发生变迁，其前提就是要求每个人都基于“反思判断力”对“陌生世界”保持开放。也就是说，每个人根本上都准备好了允许其立场的变化，以及洞察到其他立场的变迁——这场对话包含了众多立场以及立场的变迁。事实上这个对话事件叙述了什么，能得出何种结论，则只有通过充分开放的对话这一道路才表现出来。

跨文化对话的道路在敞开的状态下永远向着一个统一性的目标延伸，这个目标就是普遍性的、开放性的生活世界。作为哲学构想的“生活世界”是一个极点，引导着对话的展开。在具体哲学问题中，有一些影响重大但常常无法取得一致立场的问题，比如人权问题、价值论问题等，人类对于这些问题有普遍的兴趣，在不同文化传统和哲学中均有讨论。那么，遵循跨文化哲学的原则，可以确保在不同立场之间有一个通往一致目标的过程，这种一致性并非体现在对唯一的具体真理目标的达成上，而是在过程中彼此开放、相互倾听的一致性。敞开的跨文化对话通往一种拥有更大范围的普遍承认和更为完整的认识，这种共识向着不同的文化立场敞开，蕴含了众多不同的文化传统。随着道路的延伸，达成的共识在不断的叠加中发生着变迁，而基于不同文化立场的观点也在发生着变迁，但是这场对话为所有的变迁和差异敞开的空间，既不是要基于某种特定文化的本位主义消除文化间差异，也不是要在某种先入之见的情绪支配下固化、夸大这种差异，而是要容纳和表现所有差异及其变迁，让文化世界的多样性“如其所是”地呈现。在这个意义上，跨文化性成为

文化一元论和超文化性 (Transculturality)^① 的中道, 一种文化传统既要“绽出”自身、容纳差异和变迁, 又要在历史中保留着自身的某种稳定内核, 而不是在普遍的“文化杂交”中趋于内容上的同一。

跨文化哲学追求实践层面上的开放性, 不是要在众多文化中甄别出可把握的唯一的实质真理, 也不是在预设的框架下强调自身立场的优越性, 而是沿着多极对话的道路不断前进, 重要的不是最终的目的地, 而是在敞开的过程中达到相互间善意的理解并且发生彼此相即的变迁, 保持“和而不同”的包容心态, 对话的所有参与者以宽容尊重的态度相互看待。借用海德格尔的话说, 跨文化对话是“道路, 而非(已完成的)作品。”^② 这样一条道路并非体系化的理论, 而是实践原则, 它不通往任何确定的具体文化传统、价值观或者真理, 而是“跨文化的”, 如潘尼卡所说: “跨文化哲学把自身放在无人之地, 即尚未被任何人所占据的处女地; 不然, 它就不再是跨文化的, 而是属于一个确定的文化。跨文化性是无人之地, 是乌托邦, 身处于两个(或更多)文化之间, 它必须保持沉默。”^③

跨文化对话对意见保持开放状态, 真理不是某种具体的意见价值, 而是这一开放性事件本身, 这与“生活世界”的哲学构想以及由此推出的实践姿态一脉相承。跨文化对话一方面要认可和维护不同文化传统在历史中形成的差异性, 将之作为对话的出发点和目的, 同时又要保证参与各方、即不同文化传统在这场多极对话中的平等的话语权力。通过差异和平等这两个原则, 每一个参与全球化进程的特殊文化世界和个体都通过这种参与和在场不断表达自身, 同时又进行着持续的自我修正, 文化差异和对立在对话过程中不断得到理解和包容。对话参与者通过“畏怯”之心和“反思判断力”时刻认识到自身的有限性, 不断推进责任共同体的建构, 这是一个融合不同视角、主体和文化传统之间经验差异的开放过程, 每一个参与者、每一个特殊文化世界都以主体间的方式在最广大的生活世界中扮演自身角色、承担自身责任, 最终朝向全球化时代的人类命运共同体推进。

这一指向未来的跨文化对话理想在 20 世纪末由一批富有远见的政治家和知识分子联合起草的题为《通往未来之桥》的宣言中得到了鲜明的体现: “对于即将到来的新世纪, 基督教和犹太教, 伊斯兰教和希腊哲学还会继续成为智慧的重要源泉。其他生命之路, 比如印度教、耆那教、儒教和道教在当代同样充满生命力, 并且在

① 关于 Transculturality, 可参见 Wolfgang Welsch, “Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today,” in Mike Featherstone and Scott Lash, eds., *Spaces of Culture: City, Nation, World*, London: Sage, 1999, pp. 194-213.

② “Wege-nicht Werke”, 这是海德格尔临终前对自己的作品所说的话, 参见 Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, Bd. 1, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann Verlag, 1978, S. 4.

③ 潘尼卡:《文化间哲学引论》,《浙江大学学报》2004 年第 6 期。

未来无疑也会继续发展繁荣。在此基础上，知识分子以及政治家已经认识到，隐藏的灵性形式，比如在非洲大陆、在神道教中、在毛利人那里、在波利尼西亚人那里、在美洲的原住民那里、在因纽特人那里、在中美洲人那里、在安第斯山脉和夏威夷的原住民那里，同样都是‘地球村’的灵感源泉。”^①

四、作为跨文化对话之现实基础的人类共同利益

“地球村”的比喻意味着多元的人类文化正越来越紧密地关联在一起，人类的统一性和全球共同体正变成不可阻挡的历史现实，但是，我们也不得不承认，纵然“智慧的重要源泉”和“其他生命之路”“同样都是‘地球村’的灵感源泉”，但它们之间的落差同样不可忽视。那么基于何种基础，多重文化之间能够相互认同，并通往开放多极的跨文化对话？在历史现实中，文化认同是与其相应的利益基础密不可分的，“文化认同往往不是单一文化形式的连贯而一致的选择，而是多重利益话语的拼接物”。^② 在文化认同和对话过程中多重利益实现了某种利益共识，即出现了适用于各方的共同利益，这种共同利益成为共同体构建的基础和根本动力。按照马克思的观点，共同利益不是抽象的观念之物，而是以独立的个体为前提，“恰恰只存在于双方、多方以及各方的独立之中，共同利益就是自私利益的交换”，^③ 是“作为彼此有了分工的个人之间的相互依存关系存在于现实之中”，^④ 这种以交换过程为核心的现实的依存关系就是共同体的体现。个人利益是从自身出发的，但是每一个人又与他人有着密切的联系，植根于他的生活世界，从属于不同层面的共同体，每个层面的共同体成员都有某种利益共识，形成相应的共同利益，这些共同利益作为群体成员间的现实联系，同时也指导着所有成员个体的行为。马克思认为，每个自由人力量的联合，就成为真正的共同体，而承载着它的就是通过以个人发展为目的的个人之间的交往形成的真正的共同利益。

今天的全球化进程使不同国家、民族、文化、群体的相互交往日益频繁，利益交叉点不断增多，相互依存关系也越来越紧密。由此，“人类”才作为整体概念真正以类主体的方式作出决断、应对问题，从而获得了包含地球上所有文化、民族和国家在内的人类共同体的实践基础和现实规定性，其基础和动力就是人类共同利益。人类共同利益既不是某个单一群体的利益，也不是多数群体利益的简单相加，而是

① 《通往未来之桥——文化对话宣言》，由时任联合国秘书长科菲·安南提倡发起。此处引文转引自基姆勒：《非洲哲学——跨文化视域的研究》，第 155 页。

② 韩震：《全球化时代的文化认同与国家认同》，北京：北京师范大学出版社，2013 年，第 39 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 199 页。

④ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 536 页。

高于所有群体、适用于整个人类的利益诉求，成为所有人类成员和群体行为的指导原则。今天的很多国际性问题，比如海洋和外层空间的开发利用、对气候和生态的保护、基因技术的开发、对全球性金融危机的应对等，如果不从人类共同利益这个视角考虑，是无法得到妥善解决的，而关于多极跨文化对话和人类命运共同体的设想，也正是从此出发方有可能实现。

因此，符合不同人类群体要求的最广泛意义上的人类共同利益就构成了基于生活世界开放性的跨文化对话、以及全球化境遇下人类命运共同体建构的现实基础。如果说前文所述的生活世界理论、反思判断力和羞怯/畏怯的伦理态度构成了跨文化对话的理论和实践姿态上的要求，那么人类共同利益就是跨文化认同和对话在现实层面上的出发点和目标支撑。这个共同利益不是某个群体、国家或民族特有的，而是符合整个人类共同体的发展需求，同时，这个共同利益也不是局部性的，而是整体性的，是在全球范围内经济、政治、文化、社会、生态文明的全面建设目标。

人类共同利益同样可以通过“生活世界”这一哲学构想得到诠释。作为众多特殊世界之基础的生活世界具有普遍性，这种共同具有的普遍性不仅是超越论意义上的，而且在现实层面也有其体现，即呈现为最广泛范围内的人类共同利益以及基于此的共同责任。如前所述，跨文化对话需要的公共空间是由特殊文化世界之间的差异性和张力构成的，而世界间的公共空间和世界整体上的多元开放性则是共同利益的逻辑前提。因此，对应于生活世界所具有的开放性和闭合性的两个基本面向，在跨文化认同和对话中共同利益和文化差异也成了不可偏废其一的一对根本性质。在构建人类命运共同体的过程中，这二者需要保持一种动态平衡。当然这并不意味着二者应当绝对等量齐观，在跨文化对话和人类命运共同体的构建过程中，相对于闭合性和文化差异，开放性和人类共同利益始终是优先的。如前所述，不同文化世界间的交往和沟通过程并不保证得到一个一致的结论，但可以导向高于差异性和闭合性的共同性和开放性，即我们可以向着他人的世界开放自身，共同寻找彼此认可的共同利益，由此人类命运共同体的构建方有可能。而另一方面，生活世界的开放性并不排斥特殊世界的闭合性，相反，开放性保护了多元的闭合性。相应地，最大程度上的人类共同利益并不与特殊群体间的文化差异冲突，相反，这一共同利益及其共同责任为多元的文化差异和特殊利益奠基。比如在全球化时代，面对经济危机和全球变暖问题的对应之策，就不是局部性的问题，也无法以个别立场和文化差异为出发点进行考虑，而必须站在人类共同利益和共同责任的立场保证整个人类共同体采取开放合作的姿态应对问题，将全球经济健康发展和全球环境保护作为人类共同利益看待，个别的、多元的文化传统才能得到更好的发展环境和条件。

因此，人类共同利益是跨文化对话的现实基础，也是人类命运共同体构建的出发点。它既不是从具体的、狭隘的个别立场出发的，也不是抽象绝对的，而是以不同立场的共识和普遍认可为前提的，是历史的、社会的、现实的、开放的。从内容

上看,人类共同利益既不是绝对化的价值立场,也不是特定文化传统中的伦理习性,更不是当下世界上优势国家或民族的世界观,而是不仅适用于每个人类个体,更适用于整个人类共同体的基本诉求,即人类整体的“生活/生命”和发展的诉求,如马克思所言,“全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在”。^①从这个意义上看,人类共同利益根底上就蕴含在“生活世界”这一哲学构想之中。如前所述,“生活世界”与古希腊的居所(oikos)联系在一起,居所经验构成了一种指引关联,呈现为一种以自我生命持存为特征的存在方式,表现为自我保存、生存和繁衍,这是一种最质朴的关于共同生活的普遍的人性经验,这也是人类共同利益的出发点:无论人类成员具有何种肤色、身处哪个国家、哪个阶层、从事何种职业、接受过何种教育,对自我生命的保存以及世代生成的生命经验是他们最基本的实践目的,这也是人类共同利益的基础。因此人类共同利益是围绕着自我生命保存和世代生成的延续而展开的,是全方位的,面向未来的。

需要指出的是,全球化境遇下的人类共同利益同时也规定了共同责任,即保持自身开放性、从共同体立场出发应对问题、呵护公共空间,保证合作互惠的持久性,而不是从利己主义和自我主义立场出发无限制地追求最大程度上的个别利益,这与作为实践策略的跨文化多极对话的要求是吻合的。参与权责共担的人类命运共同体,这是人类整体、全球国家和多元文化传统的自然选择,而非强制性选择。

如《共产党宣言》所言,世界市场“使一切国家的生产和消费都成为世界性的了……过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态,被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产是如此,精神的生产也是如此。”^②物质生产和精神生产上的全球化决定了世界的开放性,对话先于对抗,国与国之间的互相往来和合作成为国际政治的主旋律,多样性和相互依存成为当今国际社会的基本特征。而人类共同利益则是国家间和民族间相互合作、相互依存的基本动力,也是人类命运共同体得以构建的前提。在人类共同利益及其共同责任的指引和要求下,不同国家和民族应当秉承多极对话的开放姿态,坚持相互尊重、平等相待,坚持合作共赢、共同发展,坚持不同文明兼容并蓄、交流互鉴,打造全球范围内政治上平等互信、经济上融合互助、文化上开放包容的利益共同体、责任共同体和命运共同体,这也是中国近年来推动“一带一路”构想的根本目标。在政治实践中,全球国家只有凝聚成这样一个利益交融、安危与共的利益共同体和命运共同体,才能有力量应对当今世界面临的形形色色的全球性问题,比如如何应对远远超出传统安全范畴的恐怖主义袭击,如何防止全球自然生态的恶化,如何有效制止跨国犯罪的肆虐,如何控制核武器的扩散,如何应对克隆、转基因等有可能彻底改变人类

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,2012年,第146页。

② 《马克思恩格斯文集》第2卷,北京:人民出版社,2009年,第35页。

生存状况的新技术的发展，等等。

人类共同利益是以人类个体和群体生命的自我保存和繁衍为核心的全方位利益追求，包括在经济领域、政治领域、文化领域、社会领域和生态环境领域中实现合作共赢和利益互惠。在此，在十八大报告中提出的作为中国社会主义建设之目标的“五位一体”构想完全可以被转化为人类命运共同体建构的共同利益目标，即在全球范围内推进经济建设、政治建设、文化建设、社会建设和生态文明建设，使之符合人类整体的根本利益诉求，通过这种全方位的建设，推动人类文明向多极化发展，实现开放合作、权责共担、和谐发展的国际新秩序。

以建立人类命运共同体为目标，在具体的方式和途径上，近年来中国秉承“亲、诚、惠、容”的理念提出了“一带一路”的倡议，以共同利益和合作共赢为基础，为推动国际范围内的跨文化对话和认同提供了政策支持。“一带一路”基于开放、包容、共赢的核心价值观，推动建构符合世界开放性和多极发展特征的国际间政治经济合作新模式。这一模式摒弃了集团政治、零和博弈的冷战思维，也告别了旧有世界政治框架下南南对话、南北对话的固定模式，本着一种共商、共建、共享的原则，以全球范围内国与国的共同利益实现、建立人类命运共同体为最终目标，创立合作共赢的国际合作关系，打造全球范围内各国参与的“交响乐”，这也正是多极对话精神的体现。需要注意的是，“一带一路”倡议的核心不仅是致力于沿线国家的经济增长联动，同样也是为了推动文化层面上的相互理解和认同。不同传统和文化间的对话、交流和相互认同乃是实现政策沟通、道路联通、贸易畅通、货币流通和民心相通的基础。今天的跨文化对话要以共同利益和合作共赢为基本出发点，抱着开放包容的心态，倾听不同文化和政治主体的声音，推动多边的国家层次、次国家层次和非国家层次在各个领域内的文化交流和互动，在公共问题上尽最大可能谋求共识、澄清误解，真正有效地让“一带一路”深入人心、在全球范围内获得广泛认同。在这个意义上，“一带一路”不仅仅是一条经济和基础建设上的互通互联之路，更是一条基于世界开放性的人文交流互通互联之路、是一条跨越历史文化差异、实现心灵相通的跨文化对话之路。

〔责任编辑：莫 斌 责任编审：柯锦华〕

new globalization. It is through the synchronic aggregation of diachronic development of value connotations and value judgments that this temporal and spatial dimension has generated a developmental space for the practice of acceptance and recognition. Professor Men Honghua at the School of Political Science and International Relations of Tongji University holds that confronted with crises and changes in global governance, China should act as an intellectual leader, intelligent contributor, program provider and positive actor to deepen research on the new globalization and global governance and develop the Chinese approach in terms of ideas, theories and strategies for global governance, with special effort and attention to the reconstruction of the key areas of national governance, East Asian regional governance and the international financial order so as to create favorable international circumstances for the great rejuvenation of the Chinese nation in the new era of globalization.

(2) From the Life-world to Cross-Cultural Dialogue

Wang Jun • 47 •

The life-world's implications of an open world lay the theoretical foundation for global cross-cultural dialogue and provide guidelines for practice. The unfolding of inter-subjective communication behavior based on the life-world, the integration of distinct cultural worlds within an inter-subjective framework, freedom as the nature of truth and truth's presentation in an open world, etc., all point to openness as a characteristic of the world. These concepts are the basis of the "reflective judgment" of the "wisdom of practice," as familial experience is the basis of the ethical habit of "shyness/timidity." They provide an attitude of practice that is consistent with the philosophical conception of the life-world, enabling the maintenance of an open world that is public and inter-subjective. In a multicultural world, such an attitude arrives at a new cross-cultural philosophical practice involving a multipolar dialogue that starts with the common interests of mankind, follows the principle of different but equal, seeks consensus in ample dialogue between multiple participants, and builds a community of shared future for mankind through dialogue.

(3) The Economic Effect of Government Investment in Public Health: A Rural Consumption Test

Mao Jie and Zhao Jinran • 70 •

The impact of public health inputs on household consumption is uncertain. After 2003, however, as Chinese governments at all levels continued to increase investments in public health in rural areas, the ratio of the consumption of rural

• 205 •