

赫尔墨斯国际前沿论文书系

儒学与后现代视域： 中国与海外

黄卓越 编



河南大学出版社

儒学与后现代视域：中国与海外

黄卓越 编

河南大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

儒学与后现代视域:中国与海外/黄卓越编. —开封:
河南大学出版社, 2009. 7

(赫尔默斯国际前沿论文书系)

ISBN 978-7-81091-786-5

I. 儒… II. 黄… III. 儒家—文集 IV. B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 028831 号

责任编辑 郭灿金

责任校对 基 音

封面设计 马 龙

出版发行 河南大学出版社

地址:河南省开封市明伦街 85 号 邮编:475001

电话:0378-2825001(营销部) 网址:www.hupress.com

排 版 郑州市今日文教印制有限公司

印 刷 河南新华印刷集团有限公司

版 次 2009 年 7 月第 1 版 印 次 2009 年 7 月第 1 次印刷

开 本 890mm×1240mm 1/32 印 张 11.5

字 数 298 千字 印 数 1—3000 册

定 价 28.00 元

(本书如有印装质量问题,请与河南大学出版社营销部联系调换)

总 序

马克思曾批评旧哲学只是以不同的方式“解释世界”，而不知道更重要的工作乃是“改变世界”。马克思主义哲学以其实践性品格而著称。

孔夫子的解释学亦侧重于学以致“用”的方面，例如说：“诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？”显然，对他而言读诗的最高境界不在诗内而在诗外。

当代西方社会学家齐格蒙特·鲍曼描述说：如今人文知识分子已从过去的“立法者”蜕变为“解释者”。鲍曼将前者视为现代性，后者为后现代性。其价值倾向，这里不去究问。

因此，当我们将丛书定名为“赫尔墨斯”云云是否便意味着一个消极的和保守的计划呢？

2 儒学与后现代视域：中国与海外

赫尔墨斯，源出于古希腊神话，在他的诸多职能中，以作为神的信使最著名，因而“解释学”(hermeneutics)就是由他而来的。“在所有西方语言中，赫尔墨斯词源意味着：表达和辩术、转译和解释。”(贝尔纳·斯蒂格勒)

但是，我们所理解的“赫尔墨斯”却并不仅仅是“解释”，或仅仅局限于不及物的“认识”。解释学有待于重新解释。

第一，“解释”本身其实就孕育着“改变”的种子。我们何以要解释？“解释”不是解释行为的目的。“解释”是去蔽，是揭开隐藏的真理，是神话中所谓的“传达神的旨意”。对世界的“改变”当依赖于先于对它的“解释”或“认识”，因为毫无疑问，人是理性的动物。“解释”总是为“改变”构筑蓝图。“改变”自然也会反过来确认和修正“解释”。

第二，对于人文学者来说，其本职工作在于“解释”，在于为最终的“改变世界”提供合乎真理的知识。一个人文学者固然可以带着他的知识去从事其他职业，去做觉醒了后的浮士德，但他将不再是学者了。学者以学术为业，以学术向世界说话。在他，“言”即是“行”，言行不二，以言行事。

因而我们的“赫尔墨斯”代表着坚守学术本位而又积极进取的入世态度。“解释世界”意在“改变世界”，或者说，“改变世界”先已内在于而不是拘禁于“解释世界”。

进入新世纪，我们是愈益强烈地感受到全球化力量的冲击和挑战。《共产党宣言》所期待的“世界文学”虽未实现，远未实现，但已在缓缓地向我们逼近了。而倘若把“世界文学”视为一个过

程,那么它实际上早已开始。全球化是一种变革性的力量,生活在变,知识在变,一切传统的东西都在经历着某种转型。

全球化对学术提出了更高的要求:要求超越民族之“片面性和局限性”的“世界文学”视野,要求解决世界共同问题的勇气和能力。我们无权选择“国际性”,就像我们无权选择事实一样。“国内学术界”正在汇入“国际学术界”。“国际性”已表现当前学术的一个基本事实。我们被挟裹于其中。我们只能向“国际前沿”走去。否则,便不得不接受被边缘化的命运。

丛书提出一个“论文书”的概念,是有针对性的。近些年,形式上的“厚”“重”“大”书很受追捧,而一些很有学术分量的论文却难以找到恰当的方式面世:杂志嫌它长,出版社嫌它短,科研管理部门嫌它是“论文集”而不是“专著”。异乎此,我们则坚信,要发展学术,首要的是从一篇篇的论文做起,然后庶可形成真正的大书。

设立在百年老校河南大学的“河南省高校人文重点学科开放研究中心”,自建立之日起就以开放的姿态和视界开展学术活动、组织学术研究,近年来在海内外产生一定的影响。现在,中心主任张云鹏教授出于对学术发展大势的把握,以前瞻性的目光,又将这套以“赫尔墨斯”为宗旨的丛书列入中心的工作日程。丛书有了“家”,有了“温暖”,但也更有了不容懈怠的“责任”。我们组织者个人能力有限,惟望得到海内外学人的不吝支持。学术是大家的事业,远的说,也是全人类的事业。

我们不敢对丛书做过高的期许,但我们会以较高的标准要求

4 儒学与后现代视域：中国与海外

丛书，以敬畏之心对待我们的学术事业。“只问耕耘，不问收获”。
是为序。

汝 信 中国社会科学院学部委员、河南省
高校人文重点学科开放研究中心学
术委员会主任

2008年3月4日

后儒学之途(代序)

黄卓越

2005年冬季,美国夏威夷大学中国研究中心田辰山教授、中国社会科学院文学所金惠敏教授来我舍雅聚,席间,三人均对儒学之后现代进路颇有兴趣,遂商定于来年召开一次相关主题的会议,以期在此话题下开辟出一新的问题论域。为此,田教授又向我引见了正在北京访学的安乐哲教授,一谈于北京大学勺园,再谈于北京外国语大学宾馆,事遂融洽。近一年之后,即2006年之10月,由夏威夷大学中国研究中心与北京语言大学汉学研究所联合发起的“儒学与后现代国际学术研讨会”于北京如期举行,来自于海内外的学者无论识与非识,均纷陈己见,献言良多。而此集之选,即为该次讨论会的一个收获。

明确地将儒学与后现代置于一种理论的关联之中,其最终的解释,必然是与后现代体验与知识场域的形成密切相关的,但从一种学术与思想形态的角度来看,则可看做是来源于两个方面的冲动,一是由后现代的视角产生的对儒学的期望。“期望”这个词,源自郝大维(David L. Hall)与安乐哲(Roger T. Ames)二教授前几年出版的一本著作《期望中国》(Anticipating China)的译名(虽然这个词语的中译还可再斟酌),但显然不限于西方对中国的期望,也是渐次展开中的中国当代化境况与思想实践对儒学的一种期望,以期儒学能够在新的召唤方式下更生,对合理世界的

重建有所裨益。尽管从一开始这就是一个多义性的问题,但却表明了无论是后现代还是儒学都具有自己的开放性,从而使儒学与后现代这两种原来在时空上看起来毫无关联的事件或学说之间产生一种新的“接合”(articulate)。再一是从儒学位置出发的向后现代的介入。在这种情况下,儒学不再被看做是一种既往的传统,而是作为一种有自觉意识的思想与行为的连续体而存在着。这个连续体在宋明以来是以理学(心学)的名义出现的,在上一个世纪则是以“新儒学”的名义出现的。然而在一种已经迅速展开的后现代语境中,儒学如果还希望保持自身这一连续体的活力,即不单单是作为过去的思想,而是主要作为今天的思想,介入到时代的有效性对话之中,那么就需要站立在这个逐日浮升的后现代的地平线上,来组织自己的学说,构建出新的理论语态,这同样导致儒学与后现代之间的一种关联。

然而,一次会议,只能是思想的一次集中汇聚,它不是一个最初的创造性平台。也就是说,在此汇聚之前,各种思想已经是以前涓涓细流的方式涌动着,然后逐渐引起了人们的关注,成形为一种新的思想潮流。关于这点,我将在下面做一初步的、轮廓式的图绘。其次,还有一个情况需要提到,就是对儒学路向的探求,于当今已不再限于一种本土的关怀,而是呈示更为广泛的“国际关联性”。此一趋势与20世纪50年代以后,儒学在其诞生地遭受挫折并“花果飘零”于大陆以外,渐次形成若干个以地域形式体现的“意义世界”(杜维明)有一定关系。然而在全球化的情势下,这一趋势又有新的变化:一是中国大陆在20世纪80年代以后恢复了对儒学的认同,从而又一次改变了儒学生长与分布的地理格局,儒学生态圈为此获得很大的扩展,大陆的儒学研究也以此承担了很大一部分国际流通的重任,并引动出一些新的问题特质;二是不同国家与地区学者间的交流,不再单纯依托于出版物的认读与传递,而是增添了更多直接对面与交锋的机会。跨国、跨地区间的互访、讲学及参会等机会大大增加,围绕着儒学形成了一

个更为紧密与活跃的国际互动场域,而由此产生的效果当然不会只是形式上的。三是,儒学开始加入到全球多元文化对话的机制之中,因此,有关儒学的话题不再仅仅是一个内指性的中国问题,而且也是一个与全球性规划具有内在关联的更广泛的问题。这引起了更多西方学者与汉学思想家的积极关注,而他们的介入,及其所携问题的语境特征,也使对儒学的理解增添许多不同于以往的、多样与错综的意涵,并会回馈到国内的商讨之中。时至今日,儒学的国际化已是一个不争的事实,为此而与之有关的许多问题也均需置于一更大的视域中来考论——这也属于本次会议的一个最初设想。

恰如所言,对儒学与后现代的关联,可从两个层次上看,首先其起因于社会与体验的变化,其次是延长为一种学术性的表达。关于前者,学者们的一些论文中多有阐述,并相信会以此构成未来研究的一个方向。而后者作为既有思想的一个简短历程,也需纳入今天以及未来的学术史关注之中,以便更清晰地顾盼这一新的思想浪流动的一个轨迹。鉴于儒学研究的地域化差异,可将目前全球范围内对相关问题的讨论划分为三大板块。当然,自20世纪80年代以来学术地理格局已发生变化,杜维明当年所作的三个意义世界的概括似应作适当的调整,如此而形成以中国大陆、海外中国学者、海外汉学家为主的三个新的儒学话语圈,及相应而存在的三条同中有异的话语路径。

最初开始从后现代的视角关注儒学,从而将两种思想系统粘连在一起阐论的是西方汉学家。这种敏感性取决于西方后现代思想本身的前置性。郝大维曾经在1989年的一篇文章中明白无误地指出,在古代中国的思想中可以发现“非常真实意义上的”“后现代”要素,^①甚至在更早一些,即1987年,郝大维与安乐哲

① 郝大维:《现代中国与后现代西方》,中译见《差异》第一辑,冯若春译,河南大学出版社,2003年版。

合著的《通过孔子而思》(Thinking Through Confucius)一书的结语部分,就宣布“赞同西方思想文化属后现代的主张”^①,并指出他们的研究实际上处于两种思想(后现代与儒学)的交汇之处。同时,英国著名汉学家像葛瑞汉(Angus C. Graham)等也在上世纪的80年代就开始从相近的视野探索中国古代的早期思想。1986年,葛瑞汉在对史华兹(Benjamin Schwartz)所著《中国古代的思想世界》(The World of Thought in Ancient China, 1985)一书的评论中,对汉学界以中西间的“相通性”来看待中国思维的权威观点提出了挑战,突出强调了中国古代思维与西方近代思维之间存在的差异,^②可看做是西方汉学界思想转折的一个重要信号。葛瑞汉对先秦文献熟稔,在1989年所著的《论道者:中国古代哲学论辩》(Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China)一书中,他用德里达对西方理性传统中对立链条的解构方案来分析,认为孔子强调的不是人性的本质(“性善”)而是人性的可塑性;孔子并没有以一个宇宙论的兴趣或通过对抽象概念的沉思建立一个完整的人生观,而主要关注的是人事的协调;宇宙论的沉思虽然源于古希腊哲学,但在中国只是到了汉代以后才成为思想的主流,直到250年以前,它仍属于在各种哲学流派以外的宫廷史学家、天文学家、占卜者、医师与乐师等的兴趣领域——凡此历史的证断之后均暗含着一种不同以往中国研究的解构论思维。

当然,在此之际,如果从更为贴近的西方儒学研究史的脉络来追溯的话,还必须着重注意到另一人物即赫伯特·芬格莱特(Herbert Fingarette)的创辟性工作。芬格莱特也是葛瑞汉《论

① 《通过孔子而思》,何金莉译,第408页,北京大学出版社,2005年版。

② Review of Benjamin j. Schwartz's The World of Thought in Ancient China. *Times Literary Supplement* (18 July 1986).

道者》一书在阐述孔子思想时引述最多的一个学者,被看做是专业哲学家中最早意识到“孔子对当代哲学的可能性的意义关联”的第一人^①。在其富有卓识的著作《孔子:即凡入圣》(Confucius: The Secular as Sacred, 1972)及继后发表的一些论文中,芬格莱特认为西学在一个时期所处的强势地位,不仅使西方学者,也使中国学者在对孔子的研究中驷入了一种迎合这种强势的理解,比如现存的对《论语》的翻译,所引入的并不是孔子原有的思考方式。从恢复孔子的原貌入手,芬格莱特从多方面对孔子关于“礼”、“仁”、“道”等说法作了独特的理解,并指出其与西方传统思想的根本区别。比如西方哲学倾向与将个体及其自由与理性的意义本质化与普遍化,但孔子的看法不是这样,对于孔子来说,个体既不是真正人性的终极单位,也不是人的价值的终极依据,任何生命都没有超越价值,与之相反,正是与一个人的生活或死亡的情境和方式有关的某些东西,才可望具有终极的价值。“我的生活”实质上是由你和我、我的妻子和我、我的孩子和我,以及我的学生和我等等的生活关系所构成的。当“我”被从我们共同的生活抽象出来之后,作为人的“我的生活”就失去了其实质的内容,于是我就成了一个空洞的抽象物,至少就人的本质而言是这样。因此我与人的本性只能是被人与人之间的生活关系所确认的,其中如人类经验的“礼义化”便是一种最重要的方式。在孔子那里,不存在西方思想中长期依赖的事实/价值、内/外等二分逻辑以及将某种概念比如“仁”等加以心理化的倾向,应当更合适地“把它(仁)设想成为作用于公共时空行为中的一种有方向的力量”,是各种不同向量(the separate vectors)的一种集合^②。与葛

① 葛瑞汉:《论道者:中国古代哲学论辩》,张海晏译,第30页,中国社会科学出版社,2003年版。

② 芬格莱特:《孔子:即凡入圣》,彭国翔、张华中译,第48页,江苏人民出版社,2002年版。

瑞汉后来阐述的一样，芬格莱特以为，将孔子思想做心性论、本体论等的解释，使孔子失去了他原来的面貌。这来源于中西两个方面的多个阶段的多种原因，从而历史地将孔子塑造成了我们现在所理解的样子。而对之的再次重读，尽管芬格莱特没有直接借用后现代的理论概念，但他承认“孔子思想中有着十分重大的类似于西方新思想的成分”，“在精神实质上接近于这种西方哲学最新发展的一些最显著的特征”^①，以此而表明了他对西方新近思潮的认同及这些思想对之可能发生的影响，而他将中国思想与当代西方问题关联一起，及在《论语》研究中生发的诸多新见，均激发了后继者在同一领域展开研究的兴趣。

根据安乐哲回忆，他早年在香港学习中国哲学，并曾受教于在新亚书院讲学的唐君毅与牟宗三等，在伦敦大学接触到葛瑞汉的“关联性思维”的观点，至夏威夷大学后与著名哲学家郝大维开始了卓有成效的合作，并合著六种著作。^② 郝、安二人的研究始于对西方思想的反思，他们认为西方哲学存在着两个不同的传统，一是形而上学的“惟一论”哲学，以为人的生命中有一惟一设定的前提，这也是西方思想的主流，从柏拉图到基督教，并深刻地影响到现代性思想的确立。另一是过程论哲学（这是一个简约性的说法），大致发端于达尔文，下传于尼采、怀特海、杜威，再至当代的罗蒂，这也是一个在西方被长期边缘化了的传统，需要在新的时代中重新发掘以使之光大于世。在郝、安二人的论述中，“过程”（Process）是最为重要的概念之一，过程不同于一个命定的单一本体，而是一种连续性的创生活动（Creativity），这差不多等同于后结构主义者德里达所描述“延异”。与之相关的第二个概念是“关联”（Connectivity）。关联的基础是个体（“多”），而不是整

① 芬格莱特：《孔子：即凡入圣》序言。

② 安乐哲：《自我的圆成：中西互镜下的古典儒学与道家》，彭国翔编译，附录一“我的哲学之路”，河北人民出版社，2006年版。

体(“一”),个体总是处于过程与场景之中,因此是一个未定义的成分,它只有为关联所定义,这样,个体与个体就都是不一样的。在此基础上,他们又提出了一个“协同创造”(Co-creativity)的概念,即将创造与关联并置在一起,为此也可以说,意义包括了人性的意义等,从来就不是预先给定的,而是协同创造出来的。他们重视的第三个概念是“美学秩序”(Aesthetic order),以此与“逻辑秩序”相对。在安乐哲与郝大维看来,以上阐述,与当代哲学中众多的诠释学、后现代主义、新实用主义、新马克思主义、解构主义、女性主义哲学等一起,实现了对本质论哲学持续批判的功能,从而保证了西方思想的活力。以此观察中国古代尤其是以孔子为代表的思维方式,安乐哲与郝大维以为,后者恰巧表现出了与过程论哲学相吻合的某种倾向,“像怀特海和杜威一样,古代中国的宇宙论赞成这样一种观点,‘唯一的创造性是一种境域性的共同创造性’”^①,这也可引申到对政治领域的概念比如“民主”等问题的考察,比如可以通过杜威重新发现他与孔子在社群观上存在的异同点,进而也可以延伸到对后来的唐君毅一些观点的考察。因此,中国哲学在目前这个特定的历史时刻,可以在西方哲学的叙事中提供一种有益的涉入,形成对欧洲中心论及其超越论哲学的批评,与之同时,中国思想也将会在这一观照的光亮中得以复兴,走向一条与西方哲学进行创造性互惠的道路。

要想全面评价安乐哲与郝大维已建立起来的体系庞大的理论工程,涉及到许多方面的知识,也包括史实论证与语境对位等问题,这不属本文的研究范畴。仅以其关于“一”与“多”的关系之说来,其思想很显然是站在后现代的立场上,试图消解唯一论哲学的超越性设定(作为宇宙万物之上的实体),从而为个体性、具体性松绑,其中自然包含了对积弊已深的现代性意义模式的一种反思。根据郝、安的观点,西方由古典发展而来的主导倾

① 同上,序言,第9页。

向,是将一与多捆绑在一起,现在则可使多脱离一。但是在多脱离了一的制约之后,我们所要求的秩序又何在呢?郝、安提出的一个方案就是“关联”,或称之为“互系”,即多与多之间在特定时空或场域中的关联,由此而形成更合理的秩序。既然这个在互系中呈现的多已不同于在一支配下的多,因此又表现出了其创生的延续性,这也就是解构与重构的并置、共生,而没有导致对解构之局的沉迷难返,由此,也就将普遍性与反普遍性同时屏蔽了,体现出了一一种建设性的后现代姿态。

在今天,在北美的学术范围中,借助后现代的问题视角来考量儒学已逐渐成为一个热点,关注的要点也包括儒家在内的多元对话、儒学思维的社会学与政治学运用意义等。如作为儒学思想家的罗思文(Henry Rosemont)教授近来对西方政治的关注,就是从对一具有核心意义的价值观的重新考量开始的。他认为西方意义上的第一代人权主张是建立在抽象的与本质化的个人自由的定义上的,虽然有其重要的价值,但也包含着道德上的阴暗面,即忽视了社会公平与正义的地位。为了克服这个定义的盲目性,就有必要引入传统儒家对人的认识。他以为,在儒家看来,自我不是指一个自由、自治的个人,而是在各种关系中所表现的自我,我们也只能通过与其他人的相互作用来达到幸福等的目标,这种思想将有助于纠正西方政治活动中的不良原则。芬格莱特对儒家“礼义”之说做了新的阐释,安乐哲等人更从互系论的角度对之做了接续性的研究,罗斯文的研究也指出,对孔子来说,社会调节是十分重要的,而不是交由政府来承担,更好的做法是让传统(“礼”)承担作为一种民众活动的约束性力量。^①贝淡宁(Daniel A. Bell)教授则更深入一步,考察了礼对公民社会尤其是底层民众在维持实用主义的公正性中所起的作用。在这样一个论述

① 也可参其早年所作 *A Chinese mirror: moral reflections on political economy and society*, Open Court Press, 1991.

平台上,我们应当看到正是导入的一种对人性关系的新解释,从而为后现代公正论提供了理论上的支援。^①

在欧洲大陆,儒学的探讨虽然相对滞后一些,但也有如著名法国汉学家、哲学家弗朗索瓦·于连(François Jullien)表现出的与北美汉学界相近的旨趣。从其1989年出版的《过程还是创造》(Process or Creation),至后来的《迂回和进入:中国和希腊的意义策略》(Detour and Access, Strategies of Meaning in China and Greece, 1995)、《圣人无意》(A Sage Has No Ideas, 1989)等一系列著作看,弗朗索瓦·于连一直持续探讨的一个中心问题便是中国思想尤其是儒学与西方而上哲学之间的差异。借助于比较的方式,于连发现中西方之间存在的主要差异就在于中国思想家之把握世界与生活,是用面对现实的“智慧”的方式,而非像西方哲学家使用的是抽象的理论或云“观点”(idea),中国古代圣人的文本均带有一种不确定性,因而也就融合了多种可能性,成为一种开放的体系,不同于西方哲学所热衷的一元本质主义。于连的看法代表了欧洲汉学内部的一种异样的声音,并于近年遭到欧洲旧汉学家的责难,但如将之放在其本土的法国后结构主义固有的背景上看也并不显得反常。

现在我们可以将目光转向大陆以外中国学者的研究。与西方学者的研究主要是从西方本身的问题出发,即在西方思想进展的逻辑延长线上切入儒学的后现代思考有所区别,海外中国学者的儒学面向有其自身根基的背景。这个背景包含了他们所处的位置与身份等,如做更细致的观察则各区域之间也有差异,比如北美与东南亚华人所具有的“流散”(diaspora)化特征,台湾知识界则面临一个本土的现代化、民主化问题,这都会在一定程度上规定着他们融入其思想中去的方式与特色,然而从一种学术的系

① 另可参其新著 *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*. Princeton University Press, Princeton, 2006.

脉上来看,则又几乎都与新儒学有着很深的渊源。虽然早期新儒学发端于中国大陆,但上个世纪50年代以来,由于政治的原因,儒学飘零于海外,香港、台湾与海外华人世界成了中国传统思想的“灵根再植”之地,后期新儒学即主要是在这些地区延续与发展,并在唐君毅、牟宗三、徐复观等的创建性工作中开拓出一开阔的局面,形成了一条渊源深厚的学术思想血脉。近些年来,海外新儒学一系出现了一些蜕变,这些变化,有称之为“儒学第三期发展”或“第三代新儒家”的,也有命名为“新新儒学”、“后新儒学”的。在相对年长一些的学者中,代表性的人物有杜维明、刘述先、成中英等,他们目前依然活跃在儒学路向的开拓上,并在思想特征上显现出与唐、牟、徐等前辈的一些差异,在全球化与后现代浪潮的冲击下有相应的调适,这体现在他们所关心的问题对象、处理问题的方式等多个方面,进而表呈为向新的学术形态过渡的征况。

这一蜕变,首先表现在他们对儒学参与多元对话的热切关心上。这个问题,直接关系到儒学的应世与创新的可能,因此,即便是新儒学早期的代表人物,也将中西之间的比较与融会作为其努力的一个方向,或者说,新儒学正是在与西方思想的碰撞与吸收中,形成有别于传统儒学之思想特性的,如张东荪等以其所擅长的德国思想来论述其本体论的观念,唐君毅以一种康德“先验推论”和胡塞尔想象学的方法来推演一个有道德意识的宇宙存在,冯友兰受到了罗素新实在论的影响,牟宗三则经由康德哲学建构出“两层存有论”的学说体系等,在他们的学术构型中都传递出了与西方对话的声音。但由于历史的原因,他们的对话是建立在中西(或西方与西方以外世界)绝对二分,及西方一元现代化论的思维模式下的,因此所选择的拯救路径也多是以更早的传统性来批判、弥补或融合现代性。相比之下,新近出现的儒学对话论则有一个多元文化的观念背景,并且是在这一弥散的框架中进行的。这与后现代主义对一元基础主义、单线进化论、西方中心主