

中西文明合作何以可能？

——重要之事的趋同方法与意义重构

贺海仁

内容提要:英国哲学家帕菲特认为世界上存在重要之事,并列出了客观理由和主观理由两种划分标准。利己的利他主义和损己的利他主义都不是必然归属于基于道德价值的客观理由,“无人性有德性”和“有德性无人性”假设都面临着普遍性不足的哲学难题。建构重要之事的客观理由需要引入新概念,在乎的伦理维度否定了基于个人分立的假设,为人的相关性理论提供了哲学基础。趋同论证在康德主义、后果论和契约论之间寻找共性,同时论证中西哲学之间存在文明合作的模式。作为一种方法论而非哲学类型,趋同哲学与中国“将无同”文化精神相契合,提示了不同文明之间的共性,推动形成从文明冲突模式向文明合作模式转化的认识论基础。

关键词: 中西文明 合作 重要之事 趋同论证 文明冲突

西方哲学体系中的康德主义、后果论和契约论从不同的角度阐释了什么是重要之事。构成中国传统哲学的道家、儒家、墨家、法家等也从各自的视角回应了重要之事。中西哲学以及同一文化的哲学内部对重要之事的回答形成了独具特色的哲学方案、哲学路径和文明体系。美国政治学家亨廷顿认为,人类的重大风险和冲突的根源是文明,不同文明因价值观的截然对立而产生文明冲突。^①对重要之事的分歧是文明冲突的基本原因,除非对重要之事达成共识,否则人类社会潜在的冲突就会长期存在。在英国哲学家帕菲特看来,对重要之事的认同取决于一种趋同哲学的方法。^②重要之事的价值在于消除不同哲学之间的分歧,形成某种合作的态势,使看上去相互竞争或冲突的哲学流派在理论上趋同。本文的论述表明,趋同论证(Convergence Argument)打

^① Samuel P. Huntington, *The Clash of the Civilizations and Remaking of the World Order*, Simon & Schuster, 1996, p.7.

^② [英]德里克·帕菲特:《论重要之事》,阮航、葛四友译,北京时代华文书局2015年版,第328-335页。

通了不同哲学之间的边界,提供了从文明冲突模式向文明合作模式转化的方法论意义。

一 重要之事作为普遍性问题

帕菲特认为,西方哲学体系中虽然存在对重要之事的认知,但基于不同的规范理由,不同的哲学对重要之事的判断标准存在重大分歧:其一,基于价值的客观理由是由对象给予的理由所决定的,人们所要做的事情或试图获得的事物是基于这些欲望和目标之对象的事实,它使我们相信什么、想要什么和想做什么成为可能;其二,基于欲望的主观理由是对重要之事的的可能性主张,由于缺乏某种稳固的规范标准,以欲望为理由就是一种不可能融贯执行的主张。^①帕菲特对否认重要之事的哲学给予批判,如果每个人根据主观标准认定事情重要或不重要,哪怕这种认定出于利他的动机和目的,也会陷入道德主观主义乃至道德虚无主义。

行为功利主义理论通常被表述为:如果一个社会的主要制度安排能够达到所有社会成员满足总量的最大利益净余额,这个社会就是被正确组织的正义社会。^②行为功利主义因其反道德直觉而遭到批判。在私人利益与大多数人的最大幸福不相容时,功利主义比常识更严格地要求个人为后者而牺牲其私人利益,而这是与个人的幸福观相冲突的。^③面对不得不选择的道德难题,人们或许没有时间或没有能力对最大化后果做出理性计算,从而导致行为功利后果的理性不及。^④与行为功利主义不同,规则功利主义是指一种正确的行为被道德规则所允许,这种道德规则对于行动者所处的社会来说是最优规则:“一种行为是正确的,当且仅当它不会被该社会之理想的道德信条所禁止。”^⑤行为功利主义认为,规则功利主义会犯规则崇拜的错误,之所以有这样的错误理解,不在于规则功利主义遵循哪一种规则,而在于对规则本身做出了单一、静态或纯粹的理解。^⑥事实上,如果缺乏规范性理由或缺乏道德规范的指引,无论是个人

① [英]德里克·帕菲特:《论重要之事》,第13-15页。

② [美]约翰·罗尔斯:《正义论》(修订版),何怀宏等译,中国社会科学出版社2009年版,第18-19页。

③ [英]亨利·西季威克:《伦理学方法》,廖申白译,商务印书馆2020年版,第565页。

④ 姚大志:《规则功利主义》,载《南开学报(哲学社会科学版)》,2021年第2期,第1-7页。

⑤ Richard B. Brandt, *Morality, Utilitarianism, and Rights*, Cambridge University Press, 1992, pp.119-120.

⑥ 对规则崇拜的批评,参见[澳]斯玛特、[英]伯纳德·威廉斯:《功利主义:赞成与反对》,劳东燕、刘涛译,北京大学出版社2018年版,第15-21页。

还是集体都不会获得长久、持续和最大的预期功利,^①从而陷入“无人性有德性”或“有德性无人性”的道德悖论。

“无人性有德性”与自利者利人假设并不符合道德的主张。行为功利主义从未放弃其利他主义的理论面向和道德关怀,以自利为导向的个人主义被赋予利人的道德意蕴。有两种自利者利人的主张:一是从自利理由出发对所有人都有利的客观理论。英国古典经济学家亚当·斯密在《国富论》中认为,“我们每天有吃有喝,并非由于肉商、酒商或面包商的仁心善行,而是由于他们关心自己的利益”。^②关心自己的利益不会当然产生利他的后果,但也不能将其视为行为人仁心善行的自利道德观。从自利出发的市场人获得了有益于所有人的福利,这种理想的福利体现了“无人性有德性”的情形。^③自利道德观只有做到对所有人都有利才符合斯密的主张,但市场失灵使有利于所有人的后果成为不可能。二是从自利理由出发对某些人有利的主观理由。如果把希特勒实施大屠杀欲望的理由称为自利理由或道德理由将具有极大的误导性,“当我们大部分人使用这些语词时,除非某种理论蕴含着我们所有人都有自利的理由避免处于痛苦之中,否则这种理论就不会是有关自利理由的好理论;除非该理论蕴含着我们所有人都有道德的理由不进行大屠杀,否则它也不会是有关道德理由的好理论”。^④这种“对某人最好”不是一个规范性的道德理由,而是一种心理学主张,它不可能对于“何种生活对人们最好”产生实质性信念。

同样,“有德性无人性”与损己者利人假设也存在悖论。清人李汝珍在《镜花缘》中描写了一个君子国。君子国虽践行“礼让不争”的至善法则,唐敖等主人公却在不长时间内目睹了三起买卖纠纷,这些纠纷因买家抬高价格、卖家压价的反讨价还价法则而引起。君子们不是因为“谁比谁更坏”而是因为“谁比谁更好”而发生了纠纷,它打破了法律起源的一个古老认知,即人类社会之所以产生法律,是因为人的自私、争辩以及争利的天性,而在一个由天使、君子组成的社会或人人皆尧舜的社会中,法律或规

① 哈耶克认为,规则功利主义是以在整体上和长时段中的结果功利为标准,注重的是符合规则的“类行为”长远的积累性效果。只要确立或找到真正意义上的规则,即一种真正的道德规范体系,就能够实现长远的积累性的结果功利,避免了有德性无人性的难题。参见[英]弗里德利希·冯·哈耶克:《法律、立法与自由》(第二、三卷),邓正来等译,中国大百科全书出版社2000年版,第26-28页。

② [英]亚当·斯密:《国富论》,谢宗林、李华夏译,中央编译出版社2011年版,第10页。

③ 刘清平:《利他主义“无人性有德性”的悖论解析》,载《浙江大学学报(人文社会科学版)》,2019年第1期,第141-147页。

④ [英]德里克·帕菲特:《论重要之事》,第63页。

则就没有必要存在了。^① 君子国的君子行为从自愿让利的角度是道德的,却是不合理的,这种利他主义行为摧毁了一个正常的市场经济秩序。许多人是基于不同的理由实现“对某人最好”的结果,但缺乏规范理由的损己利人同样会陷入基于欲望的主观理由模式。

帕菲特质疑以损己利人作为判断重要之事的客观标准,提出了改进规则功利主义的“救生艇”方案。帕菲特的论证方式是,在“我可以救某个陌生人的命,或者救与我具有密切纽带的人(如孩子或朋友)的命”之间做出选择,前者在道德上是可敬的,但不是完全合理的。如果某种理由要求在同一个救生艇上救五个陌生人,而不是救在同一个救生艇上的你的孩子,虽然使很多人得救,但将产生得不偿失的后果,因为我们对自己的孩子的爱就必须弱得多。这种爱的减弱不仅本身不好,而且有许多负面效果。^② 一种真正关于自利理由的好理论,关注的是与我密切相关的人,我们不能失去对与我密切相关人的深爱、忠诚、个人目标以及其他动机。这些动机是我们诸多幸福之所系,也在其他方面赋予我们的人生以价值。如果把对与我密切相关人的深爱、忠诚、个人目标以及其他动机理解为一种真正的道德体系的组成部分或不与这种真正的道德体系原理相悖,就满足了规范理由的妥当性要求。因此,支配规则利他主义的规范理由是一种关系理由,它融合了道德、伦理、法律、经济、文化等各种规范,并在个案中形成了情景化的以上各种规范的适用原则,在当前利益和未来利益、熟人和陌生人、少数人和多数人之间追求规范平衡的诉求。自利者利人和损己者利人都是为他人好的哲学信条,因其缺乏不同规范间的契合而走向了反面,由此产生的冲突也是不可避免的。

不同哲学从不同方面回答了如何存在的哲学本源问题。提出的普遍性问题就是哲学的开始。^③ 普遍性问题可以被理解为一种思想的内容,也可以被理解为一种最高最大的问题。思想问题是将思想作为哲学研究的对象,注重本源问题的内容,探寻思维与存在的同一性。^④ 最高最大问题是从抽象、基础的角度理解哲学的元本质,以便确立价值的序列链条。^⑤ 重要之事作为普遍性问题,需要满足三个条件:一是重要之

① 富勒认为,如果天使为了有效履行他们在天堂里的职责也会产生纠纷,为此需要与义务的道德相匹配的低限法律,参见[美]朗·富勒:《法律的道德性》,郑戈译,商务印书馆2005年版,第66-67页。

② [英]德里克·帕菲特:《论重要之事》,第306-309页。

③ [英]伯特兰·罗素:《西方的智慧》,张卜天译,文化艺术出版社1997年版,第14页。

④ 黑格尔认为,“哲学以思想、普遍者为内容,而内容就是整个的存在”,参见[德]黑格尔:《哲学史讲演录》(第一卷),三联书店1956年版,第93页。

⑤ 参见张世英:《哲学导论》(第三版),北京大学出版社2016年版,“导言”。

事要回应作为思想的、最高最大的本源问题的要求并与之衔接。重要之事不同于重大之事,思想和最高最大问题的出现或转移或许是重大之事,但不必是重要之事,这取决于这种思想或最高最大问题是否回答了普遍性问题。二是重要之事在主体上要满足全部的人、事和物,并且是一种对人、事和物的敞开式满足,而不会在客观或主观上自设其限。三是重要之事是具有道德因素的规范。由于道德本身不仅是普遍的,也是规范的,作为重要之事应当具有规范的属性,具备规则功利主义的基本特征。

思想的普遍性或事物的价值排序只是一种“本质的自足”,而不具有与主体相关的外在性。作为重要之事的普遍性问题是存在者关系的角度理解本源问题。存在是存在者的存在,是存在者之间的关系性存在。关系性存在不是在思想的普遍性中产生,也不是在事物的价值序列中产生。法国哲学家列维纳斯认为,关系性存在是在多元关系中产生的,是在“为他人而在”的善良中产生的、在正义中产生的。^① 多元关系、他人、良善和正义作为相互支援观念的关键词共同建构了一种共存理性。在这种理性的关照之下,“为他人而在”成为建构和推动一个为他人好的人类重要之事。自利者利人和损己利人假设面临普遍性不足的难题,前者在形式上满足了向其他人敞开的可能性,由于客观上不能达到人人有利的结果而导致其理论的局限性;后者有可能是变相的自利说或损人说,“子贡赎人”的道德困境就在于“独适己之行”而破坏了公共的目的。^② 这意味着,在最有理由做什么与在道德上应当做什么发生冲突时,自利者利人和损己者利人假设都可以依据某种理由观否定、影响或替代道德的存在。因此,只有使道德作为规范理由时,为他人好才是真正的重要之事。进一步来说,如果行动的理由是道德的和客观的,当我们和其他人都有理由在乎某个事物时,这个事物才是重要的。

二 重要之事的伦理维度

人与人分立的假设主张,个人把自己的最大幸福当作其行为的终结目的,并且一个人的幸福损失无法被另一个人的幸福所得所补偿或影响。人与人的区别具有根本的重要性。英国哲学家西季威克说:“否认人与任何一个其他人之间存在实在的、根本的区别,否认‘我’最终关心的是我作为一个人的某种极其重要的意义的存在,而不

^① [法]伊曼纽尔·列维纳斯:《总体与无限:论外在性》,朱刚译,北京大学出版社2016年版,第293页。

^② 《吕氏春秋·先识览·察微》,参见陆玖译注:《吕氏春秋》(上),中华书局2011年版,第555页。

是其他人的在这种意义上的存在,将是违反常识的。”^①追随西季威克的帕菲特有条件地否定了个人分立性假设,代之以人的相关性的最优解释。在帕菲特看来,我们大部分人与某些他人(诸如近亲及爱人),在某种程度上都具有紧密的纽带,人们关注自己福祉的理由是由“现在的我们”与“将来的我们”之间的各种关联提供的。我们要有益于这些人的某些理由比关爱自己的某些理由要强得多,因此,我们应当拒绝西季威克的这一主张,即当我们从个人视角来评价时,自利理由是最高的。^② 人的相关性包含了不同主体对共同命运的经验分享,尤其表达了对苦难、危险、风险、痛苦等不幸的分担,这种分担或是实际的,如同人们在一条即将沉没的船上;这种分担或是精神的,如彼此感同身受或设身处地对他人的苦难产生同理心。与自我相关的因素不限于人类,也涉及事或物。如果事或物被拟人化并被纳入与己相关的领域,就呈现了在乎主体和在乎对象双重扩大化的局面。通过界定命运指向的特定社会关系,在乎实现从先在性的“我的世界”向共在性的“我们的世界”的视角转化。视角转化的意义在于思维方式的更新和重塑。英国哲学家维特根斯坦指出,一旦新的思维方式被建立起来,许多旧的问题就会消失。^③ 我们的视角超越了我的视角、他的视角、他们的视角以及具有自然和动物性质的“它们的视角”。

即使无须对其他人的哲学思想(主要是康德的哲学)做出自我理解式的修正,只要把帕菲特反对的自然主义理由排除在外,在重要之事与在乎之间建立内在联系也不会大谬。从词义上讲,“在乎”是指与己相关的事情,包含关心、关切、关怀、关照等多重含义。马丁·布伯用“相遇”,狄尔泰用“纠缠”、列维纳斯用“回应”诠释相关性。“相关”是与某种关心、关切或关怀相纠缠,产生了一种与人、事和物等难解难分的关系。陈嘉映认为,参与救助黑熊的人是被感召、被牵进来的。被感召、被牵进不是因为救黑熊这个事情对我重要,而是这些事情“跟我相连,不仅跟我的能力相连……而且我要有那份缘分去跟它相关。”^④在乎形成的人的处境是一种难分难解的命运关系(缘分)场域,与之相反,不在乎即是冷漠或绝望。冷漠是对他人的不在乎,绝望则是对自己的不在乎,既无人可以在乎,也无人在乎自己。虽然帕菲特不是在这种语境中讨论死亡的话题,但还是提到了“如果我的死亡对我爱的人和爱我的人是坏的,这会给予

① [英]亨利·西季威克:《伦理学方法》,第564页。

② [英]德里克·帕菲特:《论重要之事》,第92页。

③ [英]路德维希·维特根斯坦:《文化和价值》,黄正东、唐少杰译,译林出版社2014年版,第67页。

④ 陈嘉映:《价值的理由》,上海文艺出版社2021年版,第8页。

其他决定性的理由要救自己的命”。^①“我爱的人”和“爱我的人”是与我具有密切纽带的人,我之所以要救自己的命或不去自杀,是因为我要提升或不降低与我有密切纽带的人的福利。反之,我之所以要自杀或同意安乐死,是因为我要提升或不降低与我有密切纽带的人的福利。

在道德直觉上,“我们的关系”是熟人关系或拟制的熟人关系。德国社会学家齐美尔说陌生人不是“天狼星的居民”,天狼星的居民对我们来说不是真正陌生的,因为他(它)们根本不是为了地球人而存在的,他(它)们与我们之间,没有远近之分,也无所谓远近。^②不是说天狼星的居民离我们太远,而是对我们而言,天狼星的居民缺乏共在的相关性。陌生人是远方向我们靠近的、有待熟悉的人,从远至近是远人转化为近人的过程——如果把近人看作是熟人、朋友乃至亲人的话。陌生人是我们的构成性规定,而不是他性的存在。事实上,一旦接受陌生人的他性规定,就会为一种强制性同化理论提供依据,同化他者与化敌为友的逻辑是一致的,这是先在地把他人视为异己的存在。远离“我们关系”的伦理属性,就会凸显道德想象的局限性,产生了巴尔扎克的“中国满大人难题”。^③在这个意义上,斯密认为“对自己一无所知的不幸表示过分同情,似乎完全是荒唐和不合常理的”。^④

从“人的分立说”到“人的相关说”的转变,在乎的概念获得了其伦理根基。存在者关系既先于存在者而存在,也先于存在自身而存在。如果未来世界的存在方式是万物的智能互联,存在的基本问题将是关系和共在,^⑤而有关普遍关系化的存在方式的一切事情都是重要之事。对普遍关系化的存在方式做出分割、隔离乃至被主体哲学呈现是阶段性的哲学现象,而不是人类重要之事史上的普遍现象。不过,不是未来世界才是万物互联的世界,智能技术没有创造万物互联的世界,它只是将本来万物互联的世界通过技术的方式体现出来,过去、现在和未来是万物互联的呈现方式,普遍关系化的存在方式是亘古至今的重要之事。人的相关性的哲学化表现是哲学的相关性,也是趋同哲学的立足点和宗旨。

① [英]德里克·帕菲特:《论重要之事》,第96页。

② [德]盖奥尔格·齐美尔:《社会是如何可能的》,林荣远编译,广西师范大学出版社2002年版,第342页。

③ “中国满大人难题”是对道德距离论的思想实验之一,相关讨论参见[德]汉宁·里德:《无处安放的情》,广东人民出版社2020年版,第10-12页。

④ [英]亚当·斯密:《道德情操论》,蒋自强等译,商务印书馆1997年版,第168页。

⑤ 赵汀阳:《第一哲学的支点》,三联书店2017年版,第235-239页。

三 趋同哲学的方法与界限

西方哲学流派的康德主义、契约论和后果论面对的重要之事是不同的。强调绝对命令的康德主义论证某种必须履行的义务,而不论这样能否产生后果主义者眼中的最优结果,也不论这样的结果是否是契约主义者眼中的行动者协商一致或意志相同的结果。帕菲特否定在有影响的道德哲学之间存在实质性的道德分歧,因为这会影响对重要之事的认知和价值。依赖于趋同论证方法论,帕菲特在康德主义、后果论和契约论之间寻找共性,证明相互竞争且冲突的道德哲学之间有着惊人的趋同性。康德主义者、契约主义者和后果主义者将坚守绝对命令式的纯粹规则主义、意志自由式的社会契约和最大多数的幸福观,而趋同论证者则会充当以上三种理论原作者的代言人,做出创新性或补充性工作。例如,只要有助于改进康德理论,帕菲特愿意偏离康德文字的直观含义,从“康德的”(Kant's)变为“康德式的”(Kantian),绝对命令具有了规则功利主义的效果,成就了趋同论证方法论的创新意义。

趋同论证扩大或缩小了哲学文本的原意,却声称没有违背原意,这与未言明却采用创造性解释的其他方法论有异曲同工之效。不过,对于上述趋同论证方法,我们不能简单地将其归属于传统的中西比较研究方法。对中西文化、哲学及其文明的比较,产生诸多了不起的洞见和丰厚的成果,但获得的差异性结论则是主要的,在这些差异性比较结论中,偏见及其优劣之分的资料又会占了很大一部分。

欧洲是近代哲学流派和多元化思想的发源地,迄今为止其思想理论仍影响人类社会的各种思潮,如资本主义、社会主义、共产主义、民族主义、法律主权、共和主义、民主主义、多元主义、和平主义等,都能在古典欧洲或近代欧洲中找到出处和渊源。然而,欧洲以现代启蒙主义精神晓喻世界,不意味着欧洲启蒙的实践者总是在超民族、超国家、超文化或超人种领域贯彻平等、权利和解放的启蒙主义精神。^① 社会科学是现代世界体系的产物,而欧洲中心主义是这种现代世界体系文化不可或缺的要害之一。在美国社会科学家沃勒斯坦看来,欧洲中心主义主要表现在以下几个方面:独特的历史研究法、普遍主义的偏向性及关于西方文明的假定、东方学及其推行进步论的企图。^②

^① [美]托尼·朱特:《论欧洲》,王晨译,中信出版社2014年版,第131-132页。

^② [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦:《所知世界的终结:二十一世纪的社会科学》,冯炳昆译,社会科学文献出版社2002年版,第184页。

将非西方国家视为他者或异己的他者是传统主体哲学的主客观二分法的思维逻辑。

差异被看作一种缺乏,因为缺乏才要进入所谓先进的时代,这便是西方文明霸权的逻辑。^①哲学比较的结果取缔了非西方、非欧洲的民族语言、文化和哲学的权利,并蔓延到一个民族制度、法律和正义的合法性。黑格尔认为,中国文字是低等的象形文字,是科学发展的障碍。^②法律东方主义者认为,英文是法治的最佳语言表达方式,只有英文才是做出正义判决的恰当语言。中国对香港恢复行使主权之后,前英国殖民地的普通法被译成中文,有人认为中文的非理性使表意语言与字母语言之间存在巨大障碍,引申而来的是对用中文所撰写判词的可行性的疑问。^③美国政治哲学家桑德尔观察到,一种比较式的跨文化对话,不可避免地存在这样一种现象,即把东方思想与西方思想截然二分,或者把不同传统之间的差异,哪怕是细小的差距放大。与这种比较研究路径相比,“合作诠释学”(Collaborative Hermeneutics)的研究路径会让更多人参与进来,看到不同思想传统中的不同文本特征,在一定程度上扭转了不同传统之间的对立。^④

合作阐释中西经典文本在技术方案上是可行的,但缺乏对事物相似性或相同性的认知,尤其没有对“差异”作为非道德优越性品质达成通识,如此,中西经典文本蕴含的理念对立则会长久存在。美国文学和文艺批评家萨义德认为,将“我们”欧洲人与“那些”非欧洲人区分开来的集体观念是一种观念霸权,它排除了更具独立意识和怀疑精神的思想家对此提出异议的可能性。^⑤文明冲突论者虽然承认文化的多样性,却将多元化的世界文明理解为多个变相存在的“个人同一性”,与标榜为普适性自由观的哲学相背离。美国历史学家方纳指出:“对亨廷顿来说,自由是一种在特定的历史、文化和种族环境下的权利,而不是一种普遍的权利,尽管他没有明确地说出来,但他的这种观点不仅使人想起18世纪的英国人的自由传统和19世纪以种族为基准的盎格鲁-撒克逊主义。”^⑥否认文明间的共性与以自我为中心的暗淡哲学思维相关联。

基于欲望的主观理由,暗淡哲学实施了法国哲学家笛卡尔之后的西方个人主义路

① 夏勇:《哈哈镜前的端详——哲学权利与本土主义》,载《读书》,2002年第6期,第20-21页。

② [德]黑格尔:《哲学史讲演录》(第一卷),贺麟等译,商务印书馆1959年版,第126-127页。

③ 普通法起源于法国,操法语之人早期都笃信这一事实,即几乎不可能使用英语来正确表达法律。参见[美]络德睦:《法律东方主义:中国、美国与现代法》,魏磊杰译,中国政法大学出版社2016年版,第47-48页。

④ [美]桑德尔:《从“比较式对话”到“合作式对话”:对陈来等教授的回应与评论》,载《华东师范大学学报》(哲学社会科学版),2016年第3期,第173页。

⑤ [美]爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,三联书店1999年版,第10页。

⑥ [美]埃里克·方纳:《美国自由的故事》,王希译,商务印书馆2002年版,第459页。

线,它以主体哲学为标识,呈现私人哲学的面向。暗淡哲学对重要之事给出的答案缺乏外在性的客观标准。由于不能有效论证行动理由,它就失去了对重要之事做出判断的资格。没有什么事情是重要的或无所谓什么事情是重要的判断,就会陷入虚无主义的道德真空。倘若每一个具体哲学都是自说自话的私人哲学,它们对重要之事的判断就会产生差异。拒绝外在标准的私人哲学享有一种自我主权,这种自我主权是哲学主体享有的几乎不受制约的特权。主权者享有最高的、不可分割、不可转让乃至不可限制的权力,享有自我主权的哲学将重要之事分割为不同的侧面,取消重要之事的客观判断标准,堵塞不同思想之间衔接、对接或连接的路径。假如每个人自己说什么就是什么,结果就是每个人说什么都不算什么。^①

趋同哲学的光明性体现在它要突破主体哲学的藩篱,从一种主体哲学的私人性走向主体间哲学的公共性。德国古典哲学后期的诸多努力,在于突破主体哲学的私人性,建构共在的世界乃至世界历史。^②以哈贝马斯为代表的“主体间性”哲学、以马丁·布伯、列维纳斯为旗帜的“关系本体论”哲学共同确立了欧洲哲学的未来发展方向,这与内置的欧洲中心主义的主体哲学渐行渐远。趋同哲学没有在欧洲传统主体哲学与关系本体论哲学之外建立新的流派,但与后者具有较强的亲缘性。趋同哲学通过解释人的相关性命题打开了理解人与人、社会与社会深度合作的视角。这样的理解和视角或许不是全新的,却是有生命力的。在这个意义上,趋同哲学不在于解构诸如像康德主义、后果论和契约论等道德哲学理论,而是要用调试性解释方法重构经典叙事的方向,寻求与暗淡哲学不同的光明哲学。经由创造性诠释,一种被称为规范真理的重要之事在不同的道德哲学中找到了共存的证据。不过,虽然趋同论证者因持有规范真理信念具有统合不同道德哲学理论的可能性,但趋同论证自身的不一致性和矛盾性也通过某种含糊的抽象性显现出来。

其一,绝对命令与契约论之间存在无法逾越的鸿沟。从法理上讲,绝对命令不是一个权利范畴,义务主体也不像权利主体那样可以对权利做出选择、讨价还价或“弃权”。类似于美国法哲学家富勒提出的义务的道德,绝对命令强调的是某种行为的固执性而非灵活性、原则性而非交易性。^③通过绝对命令实现以人作为目的之世界,既不是意志选择或行使权利的结果,也不是任何后果论的成就。趋同论证不仅要求理论

① 赵汀阳:《中国哲学的身份疑案》,载《哲学研究》,2020年第7期,第7页。

② 吴飞:《经学何以入哲学?——兼与赵汀阳先生商榷》,载《哲学研究》,2020年第11期,第39页。

③ [美]朗·富勒:《法律的道德性》,郑戈译,商务印书馆2005年版,第7-12页。

论证的规范合法性,也要求抱有帕菲特所言的哲学信念,相信世界上存在趋同的不同哲学,并拥有一种透过现象看本质的道德能力。

其二,帕菲特没有否认某种不可还原的规范真理或道德真理的存在。假如有人质疑他对康德的解读是错误的,他就会自我辩解:“的确如此,但这根本不构成反驳。我们是以可能取得进步的方法来发展某种康德主义的道德理论”。^①帕菲特埋头从事道德哲学的重建工作,有“打着红旗反红旗”的嫌疑,为此,得出如下康德式规则后果论(Kantian Rule Consequentialism)合并命题也不会令人诧异:每个人都应当遵循最优原则,因为它们是每个人都能够依照合理的意愿、将其作为普遍法则的仅有原则。帕菲特依赖于一种原始且不可定义的理由,承诺发展一种不可还原的规范真理,这使得他的观点具有了某种独断的理性主义特征。^②

其三,对二元论批判的非彻底性。在理由的主观主义与客观主义之间,帕菲特有条件地确立了一种不偏不倚的道德立场,即一个中立、客观的旁观者应当采用的客观普世规则,这将会惠及“这个世界以及其中的一切人”。作为不偏不倚的旁观者在哲学上要么是一种超然的存在,要么是一种虚构的存在,它们都显示出中性之物的元伦理学。旁观者将自己从客观或精神的在场状态中抽出,在与在场者保持距离的情况下理性慎思,如电车案例中司机拥有决定他人生命的无限权力。对于帕菲特式的旁观者而言,不在于这个旁观者是否恰好使用了对各方都有利的规范标准,而在于他与一切的旁观者一样,能够按照自我理解的方式为一种道德实践规则立法,通过人的任意动机在道德法则与自爱法则中做出选择,以致可以“把道德的次序弄颠倒了”。^③虽然不偏不倚的理由作为规范并非不包含一种自利因素,但只要这种自利是通过享有自我主权的旁观者推动实施的,就会出现一切旁观者都会有的道德伪善,在实践上也不能做到融贯性。^④

四 文明合作视野下的重要之事

哲学的相关性使不同哲学之间的深度合作成为可能。帕菲特说:“一直以来人们

^① 参见[英]德里克·帕菲特:《论重要之事》,“序言”。

^② 参见[美]塞缪尔·谢弗勒:《导论》,载[英]德里克·帕菲特:《论重要之事》,“导论”。

^③ [德]康德:《纯粹理性界限内的宗教》,李秋零译,中国人民大学出版社2007年版,第29页。

^④ 对帕菲特主观主义认识论的批评,参见徐向东:《理性慎思与实践融贯性》,载《哲学分析》,2020年第6期,第117-131页。

广泛相信,康德主义者、契约论者以及后果论者之间存在着这样的深刻分歧。我已经论证,情况并非如此,这些人是在不同的侧面攀登同一座山峰。”^①帕菲特暗示,重要的西方道德哲学流派经过调试性解释,可以到达作为规范真理的“同一座山峰”。这是一个令人鼓舞的哲学判断,契合了殊途同归的中国文化哲学意蕴。需要进一步讨论的是,如果哲学分歧是人类文明发展的障碍,就要寻求趋同哲学的可能性和必要性。

(一) 重构“我们的哲学”

如前所述,从不同哲学的理论张力出发,哲学之间的差异不在于是否承认“我们的哲学”,而在于如何界定“我们”的范围。对“我们”的判断是一个认识论问题,或多或少也涉及经验性问题,但归根到底是由关于“我们”的本体论决定的。作为一种真正的道德主体,需要敞开“我们”的关系场域,不再局限于具体化、特殊化或本土化的“我们”,以便形成“参与和分享”的共同世界。对哈贝马斯来说,一个共同的世界是通过交往行为完成的,作为话语主体和表达主体,只有在彼此视角融合的合作活动中,才能产生一种共同的阐释视域,进而在该视域中建立起一种交互主体的共有解释。^② 交往共同体是由更高层面上的主体间提供的,这就打破了主体哲学的独断论。生活共同体和交往共同体在经验层面上是不可分割的,前者是且应当是后者一个组成部分。立足于价值取向,生活共同体被认为具有一种伦理关系的价值,而交往共同体则是德国哲学家韦伯所说的工具理性的社会关系系统一体。美国哲学家桑托斯将这种哲学“主体间性”转化为“法制间性”(Interleglity),为西方法和非西方法的共同存在提供了合法性基础。^③

“人以群分,物以类聚”的属种法则为社会秩序和物理科学提供了分析的工具,也埋下相互隔离乃至冲突的隐患。从人类中心主义视角出发,属与属之间的要素相互拆借、挪移,以及交换信息都是以人类为中心并服务于人类的,没有且不会扩展至所有的生命体或者无生命体。一种人类中心主义或以种族主义面貌出现,并以血缘、基因、语言、文化或历史为优越性标志。萨义德揭露了东方学的反人性思维,认为其结构“扩大了熟悉的东西(欧洲、西方、‘我们’)与陌生的东西(东方、‘他们’)之间的差异”。^④ 历史进步主义扩大了“属”的主体范围:一方面不把奴隶、妇女、黑人归属于物的属下,

① [英]德里克·帕菲特:《论重要之事》,第335页。

② [德]尤尔根·哈贝马斯:《分裂的西方》,郁喆隽译,上海译文出版社2019年版,第20-21页。

③ Boaventura de Sousa Santos, *Toward a New Common Sense: Law, Science, and Politics in the Paradigmatic Transition*, Routledge, 1995, pp.472-473.

④ [美]爱德华·W. 萨义德:《东方学》,第54页。

丰富了人的内涵,扩展了人的主体性范围;另一方面建立了属与属之间的衔接机制,超越人类中心主义,并代之以生态中心主义,赋予人权生态属性。^①因此,以在乎为意蕴的“我们的哲学”就有可能返回到“万物一体”“民胞物与”的中国经典哲学境界。

中国哲学家对万物一体观的坚守成为中国文化连续性的一个重要标识,其哲学性的成果主要体现在三个方面:一是对天人合一观及其意义的深度阐释。钱穆在其封笔之作《中国文化对人类未来可有的贡献》中认为,天人合一观是“中国文化对人类最大的贡献”“是整个中国传统文化思想之归宿”“深信中国文化对世界人类未来求生存之贡献,主要亦即在此”。^②二是在天人合一观的基础上形成万物相通观。通过对传统“天人合一”的反思性批判,万物相通哲学认为在有天差地别的人与人、人与自然以及物与物之间会产生相通相融的关系或结果。^③三是对万物一体论做出共在的存在论判断。在赵汀阳看来,共在是一种状态,这种状态是由我与他人作为共同当事人形成的共在关系。^④彭富春用天人共生、人我共生和身心共生论述了世界共在的特性,共在不是人的独立存在,而是人与其他存在者的共同存在,其他存在者与人一样,具有共在性。^⑤天人合一论强调“一”,万物相通论强调“通”,万物共存论则强调“共在”,都是从不同层面解释人的相关性。

(二)“将无同”的哲学价值

从重要之事的角度看,万物一体观是一种存在者之间的关联思维。作为万物的存在者不仅进行自我的变化和运动,也在相互关联中形成超越自我的、新的统一性和规定性。《世说新语·文学》写道:“阮宣子有令闻,太尉王夷甫见而问曰:‘老庄与圣教同异?’对曰:‘将无同?’”。陈寅恪先生解释说:“答者之为阮瞻或阮修皆不关重要,其重要者只是老庄自然与周孔名教相同之说一点,盖此为当时清谈主旨所在。”^⑥如果“将无同”作为“清谈主旨”为学问家津津乐道,表明“学术为天下裂”的现象在魏晋时期出现了第一次纠正,显露出“王官之学”的原初理论状态。事实上,从趋同哲学的视角出发,“将无同”思维是贯穿于中国文化的一条或明或暗的重要线索。我们可以略微梳理几条史学线索,作为中国不同哲学流派趋同的初步证据:一是老子作为孔子的导师的叙事建构了儒道同源的学理依据。郭店楚简《老子》与史记《老子韩非列传》

① 参见梁治平:《我与你:一种法哲学视野中的人地关系》,载《读书》,2020年第12期,第46-55页。

② 钱穆:《中国文化对人类未来可有的贡献》,载《中国文化》,1991年第4期,第93-94页。

③ 张世英:《哲学导论》(第三版),北京大学出版社2016年版,第363-368页。

④ 赵汀阳:《第一哲学的支点》,三联书店2017年版,第235页。

⑤ 彭富春:《论共生》,载《湖北社会科学》,2020年第6期,第69-79页。

⑥ 陈寅恪:《陶渊明之思想与清谈之关系》,载陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,三联书店2001年版,第203页。

《孔子世家》记载的“孔子问礼于老子”的论述相互印证。二是庄子的“万物与我为一”观与宋明理学家“与物同体观”是一致的。三是被孟子判定水火不相容的儒墨在后儒看来并非不共戴天。^①四是韩非子高举道家的旗帜,以“解老”“喻老”作为以法治国的理论基础。司马迁将老子与韩非子并列为传,视道家创始人与法家集大成者为同框之人。五是儒家内部纷争不断,但对它们之间的共性或趋同性论证屡见不鲜。朱熹的理学和陆九渊的心学是圣人之学的两种不同的方法,黄宗羲则以“同植纲常,同扶名教,同宗孔孟”等三同说高度概括。

“独立性幻觉”是全球著名环境保护主义者卡利南创造的,用以批评一种旧的法治意识形态的词语。这种意识形态相信,人类的特性在于其与自然相分离的能力或权利。^②独立性幻觉的问题域伸至人与人、民族与民族,以及国家与国家之间的关系,就意味着一种文明具有与其他文明分立的资格和能力,并因此呈现出优秀的品质。例如,具有自我实现预言性质的“文明冲突论”强化了伊斯兰文明、儒家文明和西方文明之间的差异及其差异性对立,凸显了一种被扭曲的人类文明史观的剖面景观。^③在检讨两百年欧洲国际法发展道路时,哈贝马斯认为欧洲拥有受之有愧的认识论特权。认识论特权是以德国著名法学家和政治思想家卡尔·施米特的国际大空间理论为根基。这种大空间理论具有文明冲突论的基础,它以一种广为传播的怀疑相互应和,认为通过对人权和民主的普遍赞同的解释无法达成文化间的理解。^④

独立性幻觉是一种认识论差异,其基本征候是现代性分裂的产物,“存在已经离开了存在者,并用故意缺席和强烈的匮乏痛苦预言其不确定的未来”。^⑤面对软弱、脆弱和不纯粹等人的普遍性困境,不是要对人的存在采用彻底的虚无主义立场,像主体哲学那样囿于自我的独立性藩篱或幻象,而是要重构存在的概念,确立存在者的关系属性。即使是同一文明体系内部,价值认同的重构过程也是不可避免的。^⑥哈贝马斯将主体间的相互学习和相互借鉴视为话语主体之间的交往行动,有助于校正不同哲学关于重要之事的哲学观念,使其达到趋同或“将无同”的效果。^⑦在当今的世界,确立

① 参见陈来:《王阳明的万物一体思想》,载《中共宁波市委党校学报》,2019年第2期,第45-49页。

② 参见[美]科马克·卡利南:《地球正义宣言——荒野法》,郭武译,商务印书馆2017年版,第31-34页。

③ 参见苏国勋等:《全球化:文化冲突与共生》,社会科学文献出版社2006年版,第51-58页。

④ [德]尤尔根·哈贝马斯:《分裂的西方》,第220页。

⑤ [德]于尔根·哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东译,译林出版社2004年版,第115页。

⑥ 刘梦溪:《“将无同”:文化融合是人类未来的大趋势》,载刘梦溪:《将无同:现代学术与文化展望》,北京时代华文书局2015年版,第541-545页。

⑦ 参见赵纪周、赵晨:《法德“嵌入式双边主义”的韧性——评乌尔里希·克罗茨和约阿希姆·希尔德的〈锻塑欧洲〉》,载《欧洲研究》,2020年第5期,第136-152页。

文明共生的方法不在于使诸如伊斯兰文明、儒家文明和西方文明等的独特性消失,而要在多元化文化背后寻找文明的共性,支持在不同文明的经典哲学中采用趋同论证的评价方法,或采用桑德尔提出的合作诠释法则,重构人类文明合作的版图。趋同论证之所以可能,不在于其解释方法上的创新,而在于消除不同哲学关于重要之事分歧的努力。

(三)文明合作的观念模式

不同哲学对重要之事的认知及其判断标准是形成思想争论、意见分歧和观念失和的因素之一。从支撑西方哲学流派的康德主义、后果论和契约论角度看,绝对命令论证某种必须履行的义务,不论这样能否产生后果主义者眼中的最优结果,以及是不是契约主义者眼中行动者协商一致的结果。由绝对命令主导的义务世界不同于由多数人幸福观支配的功利社会,而这种义务世界和功利社会与以自愿为原则的自由意志决定的公共秩序迥然不同。观察中国传统哲学体系及其内部争论,不同流派对重要之事的论证理由同样面临差异。例如,道家怀疑儒家的仁义观念在无为世界存在的可能性,墨家的兼爱观被孟子作为儒家清理门户的反制标准,而法家“刻薄寡恩”的形象不断被渲染,使法家从根本上丧失了某种形而上的根基。

中西哲学面临对重要之事差异性的判断,在认知结构上显示了集体与个体、东方与西方相异的方法论和世界观。中西哲学思想走向两条不同的发展方向:一条是强调个性、特殊性的“异哲学”;另一条是强调共性、普遍性的“合哲学”。异的哲学和合的哲学或都有极端的形式,前者如极端个人主义和无政府主义哲学,后者如绝对的集体主义或国家主义哲学。有人认为,中国哲学是合的哲学,西方哲学是异的哲学。中国文化史只见“吸收、融合和扩大”,无视“分裂、斗争与消灭”。西方哲学自苏格拉底以来就强调个性、差异、多样性和斗争。^① 普遍性与特殊性结合的逻辑思维在中西哲学都可以找到根据,任何严肃自洽的哲学体系(而不是一般的哲学命题)会兼顾个性与共性、特殊性与普遍性的共生关系。从道德的普遍性角度看,儒家的仁爱与墨家的兼爱,柏拉图的“至善”理念和基督教的“上帝爱人”也有相通之处。^② 不同的哲学思想及其体系在逻辑起点、论点或结论上或不同,却不妨碍它们具有趋同的一面,这种趋同性使不同的哲学思想或体系在保持自身特色的同时,提升了不同哲学合作的可能性。

“将无同”本质上是“与人同”,这是人的相关性原理在中国传统哲学中的最高体

^① 钱穆:《中国文化史导论》,商务印书馆1994年版,第138-152页。

^② 参见李存山:《仁爱与兼爱异同论》,载《文史哲》,2021年第4期,第17-23页。

现。从比较东西方到超越东西方,体现了一种不断进步的文明史观,其总的趋势则是融合。^① 只见差别不见相同或只见相同不见差别都否定了事物的共在关系,无视不同哲学共同面对作为重要之事的普遍性问题。作为差别的“不”与作为相同的“共在”是对事物不同却相通的哲学表达。“不”本身没有否定事物的多样性和多元化的存在,而“共在”恰恰是对不同事物相互联系的共通性的彰显。因此,不同的哲学对存在问题的回应,如果是对个体的多元化存在及其存在者的相关性的认可或承认,就会为哲学之间的合作提供较为坚实的本体论基础,这也是人类文明之所以可能的前提。冯友兰提出了哲学身份同一性问题:“中西哲学必有某种根本的相似点,否则就没有理由把它们都叫做哲学。”^②在冯友兰看来,哲学的一个本质属性在于哲学的根本相似性,它成为衡量真正哲学身份的标识。为此,冯友兰在柏拉图传统与儒家传统、康德传统与道家传统之间建立某种“相似点”。事实上这也不是中国哲学家独有的思维方式。德国哲学家雅思贝斯就从总体哲学视野观出发,认为人类在轴心时代获得的不同文明关注和理解同一问题,在相遇时能够相互融合在一起。^③ 亨廷顿也要寻找不同文明之间的共性:“在多文明的世界里,建设性的道路是弃绝普世主义,接受多样性和寻求共同性。”^④在中文版序言中,亨廷顿重申了这一论点,认为在未来的岁月里,世界上将不会出现一个单一的普世文化,而是将有许多不同的文化和文明相互并存。^⑤

五 结 语

综上,通过对重要之事提供规范理由,趋同论证为一种光明哲学提供方法,以便消除思想分歧,重塑相互竞争理论共享的元伦理学观念。不同哲学对重要之事的回答形成了独具特色的思维方式,创造了自成体系的精神世界和文明形态。如果把文明视为一种自我觉醒的人类进步运动,否定或批判孤立、单一、封闭、野蛮等思维方式均不失为一种光明哲学。哲学与文明的逻辑关系体现在两个方面:一是不同的哲学都或多或少讨论作为重要之事的认识论;二是不同哲学相互之间对一种重要之事获得趋同的方法论。趋同哲学既反对没有任何重要之事的基于欲望理由的主观判断,又要通过趋同

① 陈乐民、周弘:《欧洲文明的进程》,东方出版社2020年版,第428-429页。

② 冯友兰、徐又光:《中国哲学与未来世界哲学》,载《哲学研究》,1987年第6期,第39页。

③ 参见[德]卡尔·雅思贝斯:《历史的起源与目标》,李夏菲译,漓江出版社2019年版,第69-73页。

④ Samuel P. Huntington, *The Clash of the Civilizations and Remaking of the World Order*, p.318.

⑤ [美]萨缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪等译,新华出版社2002年版,中文版序言。

论证建构有关或关于“我们”的哲学,使“我们所有人在乎的事情就是重要之事”成为可能。借用帕菲特的表达习惯,我们可以合理地认为下列的命题为真:人人在乎之事是与每个人的命运相关、有关或关联的重要之事。

在哲学合作的问题上达成一致或趋同,需要摒弃文明冲突的模式,确立文明合作的模式。帕菲特表达了不同哲学共同攀登“同一高峰”思想隐喻,在重要之事与人类命运共同体之间建立内在的联系,使之作为人类文明的观念基础。哲学的普遍性问题最终要回归到每一个具体的人、活生生的人和有血有肉的人,以及由人构成的不同形态的群体。文明的本质体现了人类社会共生共存的和平状态,只有具备了休戚与共的性质,一种文明的价值才能够作为人类社会持久合作的道德规范。

在思考 21 世纪的世界秩序时,费孝通问道:“全球性的世界大战可能就是这个二十世纪在整个人类历史里的独特标志……但是怎样使人类在二十一世纪里走上一条能和平生存下去的线路呢?”^①他意识到人类群体间的接触、交流乃至融合是历史的现实和必然,也认识到价值共同认可的重要性。价值认同使人和人结合成群体成为可能,也使群体之间相互和谐共处成为可能。虽然不能从趋同哲学中得出哲学同轨的结论,但是通过趋同哲学的方法论重估不同文明的共性则是可能的,在这个意义上,和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值就有了基于道德规范的客观理由。

(作者简介:贺海仁,中国社会科学院法学研究所研究员;责任编辑:蔡雅洁)

^① 费孝通:《对“美好社会”的思考》,载张冠生:《探寻一个好社会:费孝通说乡土中国》,广西师范大学出版社 2016 年版,第 220-226 页。