

●文化透视

“致中和”：文化对话与文化互镜

万俊人

“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。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。”这是中国古典要籍《中庸》里的一段名言。我想借这一段话表达我对于世界文化多元论和人类多样差异性条件下的普世伦理的基本理解和期待：人的本性(human nature, 即“人之自然”)不仅有着性、情、意、智的多样性，而且也因人之不同更显出多样差异性；同样，因生活环境——自然的与文化的、地缘的与历史的、先天的与后验的等等不同，人们所创造并寄居其间的文化传统也不仅有着各自的内在丰富多样性，而且相互间各具千秋、难以归一。但多样差异和多元互竞本身并不是人类文明的灾难和悲剧，相反，正是因为这些差异多样和多元互竞，构成了人类文明的真正源泉和动力，创造出了人类的伟大文化和文化的伟大人类。而且仅当这种人类的多样差异性和人类文化的多元竞争性持守中道而无过或不及时，人类才能坚持其“人性”“人道”之“本”；而且仅当人类的多样差异和人类文化的多元互竞持守和谐与公平的原则时，人类世界才能保持其文明发展之“道”。于是才有世界的良好秩序(所谓“位”者?!)和人类的持续文明与发达(所谓“育”者?!)。这大概就是《中庸》给我们提示的人类“大本”和世界“达道”罢。令人惊奇的是，这一提示与古希腊罗马斯多亚派哲学家“顺应自然而生活”的教诲，及现代西方哲学家们所呼吁的“回归生活世界”(如，海德格尔)、“寻求人生美德”(如，麦金太尔)、“运用公共理性”(如，哈贝马斯)、“建立正

义秩序”(如，罗尔斯)等人类社会的道德理想，又何止是相似乃尔？

我们无可辩解地生活在一个差异多样的世界。文明的差异、文化的多元，以及人类自身的多样性，是我们无法改变的生活世界的基本事实。这一事实使我们有可能对我们自己的世界(“人的世界”)和这个世界的文化产生某种或多或少的人类学疑惑和文化不解：为什么会有不同于我的“他者”(因此，出现“你”或“妳”、“我”——没有性别差异意识的惟一者、“他”或“她”^①)和不同于我们文化的“文化他者”？为什么会有这些被称之为“之间”的关系和由此产生的相互间距离、相互间陌生、相互间不可理解，甚至是相互间的仇恨与战争？当然，与之相对应的相互性亲密、相互性友谊、相互性理解和相互性的爱，也会同样让我们惊奇不已，只是由于那种苦乐心理感受的不对等性和人们由此所产生的悲喜记忆的差别，才使人类容易忽略这后一种惊奇的力量而执迷于前一种惊奇的深刻。

面对这些迷惑和不解，我们该采取怎样的姿态？又当抱有怎样的希望和期待呢？这正是千百年来的人类哲学和伦理学主题，自然还是现代人类的哲学和伦理学的不变主题——尽管由于现代文明的后果有了更为复杂和深刻的原因，常常使这一主题被掩盖在更为厚重的文化铁幕之下。当代美国伦理学家沃兹尔在其近作《厚与薄——道德论证之内与外》(Thick and Thin——Moral Argument at Home and Abroad)一书中坦言：有两种不同却又相互联系道德论证：“一种是我们自己之间的内谈方式，有关我们自己的历史和文化(包括我们的民主政治文化)之厚义；一种是与外部民族的外谈方式，它跨越不同的文化，有关我们共享的却是较为稀薄的生活。诚如乔治·欧文曾经说过的那样，‘在每一个肥胖人的体内有一个瘦薄的人像，一如……每一块石头内都有一尊雕像。’同样，在每一种深厚而特殊的道德内都有一种薄而普遍的道德创见(makings)——但这两者的故事毕竟不同于雕像与石头。正如我们将要看到的那样，它们有着不同的形成和不同的关系。”^②沃兹尔教授的陈述和见解无疑是真实可信的。人类的道德论证和道德话语确有厚与薄、特殊与普遍、内与外之分。问题是，这种厚薄、内外

之分究竟该如何看待之？是否可能消除？如果不能哪怕是在相当程度上消除之，那么，这是否意味着人们应该或必定会“厚此薄彼”、“内外有别”，因而使所谓普世伦理成为永远的文化想象呢？

我们已然了解，人们（更具体地说是作为思想者的人们）对此采取了两种不尽相同的姿态或态度，一种是理论的或理性主义的；一种是文化的或历史主义的。理论的理性主义姿态面向的是一种普遍性道德，但往往容易把这种普遍性道德设想为某种单一的、甚至是依据既定前提预制所建构的“单方的道德约束”（诺齐克语之一般化借用）。问题是，这种“单方性的道德”又常常自觉或不自觉地演变成某种形式的道德话语权力的争夺，以至于“谁之正义？何种合理性？”（麦金太尔语）的问题始终无法获得普遍有效的答案。因为在这里，“谁”的问题根本上是一个道德原则制定者的合法性问题。康德曾经寄希望于人类的普遍理性或“理性化了的人类”（与卢梭的“自然人”相对^③），但这种道德形上学的设定本身存在着两个疑问：（1）所谓“理性人”只是一种平均化和理想化的概念，而实际生活世界中的人并不一定具备或在相同程度上获得这种“人的本质”，虽然近代以来的许多西方启蒙思想家都先后借助这一理论设定，成功地表达了人道主义的价值理想，为西方社会的现代化运动提供了革命性的道德动力和道德理由。（2）用人的理性证明人制定的道德原则的普遍合理性，实际上是一种同语反复：人的理性赋予道德原则以普遍合理性和合法性，而后者的合理与合法又根源于此种平均化理想化的人的理性。看来，一种纯粹的普遍理性主义难以解答“谁”的问题。与之相关，“何种”的问题不仅直接关涉到理性原则的合法性，而且还暗示着对合法性权威的争夺。它表明（我想至少是在麦金太尔的心里），人类的道德合理性只能是相对的，即相对于某种特定的文化传统所具有的合理性。同时也就自然而然地意味着人类用以证明这类道德合理性原则的“理性”（reason，理由）决不止一种，而是多种。所以，麦金太尔说，这“理性”或“理由”是个复数，即“reasons”，而非单数，即“the reason”。^④可见，单一化的理性主义难以成为普遍道德或普世伦理的充分论证方式。

于是，人们自然会转向文化的或历史主义的方式。文化的方式也就是一种文化多元论的姿态。它强调的是人类的多样性和人类文化的多元化，以及尊重这一基本的人类学事实和文化事实所要求的平等价值。用麦金太尔的话说，就是对“谁之正义？”与“何种合理性？”问题的复数表达，以及这种复数表达的相互平等。不同的人或文化都有权利申认他们自身的道德观点和价值理想。这才是现代民主社会的应有之义。然而，现代政治哲学研究表明，经由个人自由或普遍理性与人格平等或文化差异，均可能致达民主社会的道德理想。用沃兹尔的话说，“普遍的意识形态”与“差异的政治”实际上都可以容纳多元民主的理念。^⑤这就是说，适应现代民主社会的基本政治条件，并不构成文化多元论之道德主张的独特而充分的理由。另一个疑问是，如果把文化多元论理解为纯粹的文化或道德的特殊主义，甚至将之说成是所谓“民粹主义”，那么，如何使文化的姿态与现代社会的公共理性相互协调而不是背离？就是一个严肃的问题。很显然，对人之多样性和文化多元差异性的不适当强调，同样会导致人类社会丧失其必要的文化秩序和道德秩序。

因此，关键并不是在理论理性与文化历史、或者普遍理性主义与文化多元主义之间作出某种非此即彼的抉择，而毋宁是在两者之间寻找到某种恰当的平衡和次序。两者之间的紧张已不待赘言，只需稍微留意一下人类及其文化发展的历史事实便可了然。无论是中国先秦前后所出现的诸子百家与“独尊儒术”两种不同文化景观之间的对照，还是现代西方社会长期存在的自由与平等、功利（效率）与正义两种社会价值取向之间的内在紧张，抑或是当代西方所谓自由主义与共同体主义两种社会伦理思潮之间的冲撞，都反映出这一根本性的因而似乎也是难以化解的紧张特征。时至今日，面对“冷战”结束后所日益清晰显露的“诸神论战”、多异竞争甚至冲突的世界现实，面对环境破坏、生态恶化和地区冲突、民族纠纷日益严重的人类生存境况，人类似乎已经没有足够的理由偏执于两种极端而漠视两极之间或之外的第三种可能，那就是在两极之间寻求平衡的可能，在各种矛盾、对峙和冲突之外寻求对话和和

解的可能。就人类道德而论,这也就是在保持和尊重各特殊道德文化传统的差异性和独特性的同时,在其多元差异之间和诸元异质之外寻求某种普遍道德共识和秩序的可能。对于每一种道德文化传统来说,尊重差异既意味着一种文化权利和对这种文化权利的自我申认,也意味着一种人类义务和对该义务的承诺。而寻求普遍的道德共识和道德秩序,则既是一种“文化超我”的目的和理想,也是一种真正实现“文化自我”的必要条件。在一个人类多样性的世界,任何个人在追求自我人权的同时,都必须顾及他人的权利;在实现自己的个人自由时,也必须同时顾及他人的自由。这几乎可以说是一种康德意义上的绝对的“道德律令”,其根据就在于:(1)任何人的权利或自由的实现都不可能是无偿的;(2)每一个人的权利实现意味着他人或社会不得不承担相应的义务或受到相应的限制;(3)所有有价值意义的要求或行为都是相互牵涉的和关联性的。

然而,这种论证仍然不够。姑且认可上述论证的充分正当性,也仍然存在沃兹尔教授所说的内外厚薄之别,人们仍然可以找到足够的理由“厚”此“薄”彼。诸如相互理解的程度不同;相互对待的方式不同;相互对话的言语不同;……等等。这也就是说,所谓内外有别可能不是意向性的,而仅仅是经验事实的。所谓厚此薄彼也可能不是故意的,而只是认知程度造成的。换言之,内外有别或厚此薄彼有可能既是一个文化态度或价值判断问题,也可能是一个经验事实的判断问题或事实认知程度的客观描述性问题。通常情况下,每一个人对自我的认识总要比对他人的认识来得直接、具体和深入,其对于自己特殊道德文化传统的认识和服膺也同样比对他入及其道德文化传统的认识和服膺来得具体、生动和深厚。因而道德言谈中的“内谈”(“talk at home”)与“外谈”(talk abroad)自然也会产生谙熟与陌生、深厚与肤浅、亲切与疏远、贴切与距离……的差别。很显然,这些差别本身并不是最终的,更不是不可跨越或消解的。重要的是要弄清楚,这些差别究竟是如何产生的,又对人们的道德论证产生怎样的影响。如果它们仅仅是由于道德文化资源的厚薄或人们道德认知程度的差别所导致的结果,那么,它们就是可

以被克服或跨越的;如果它们是因为人们文化态度或道德价值判断的差别所产生的结果,那么,它们就是难以被克服或跨越的——假如不改变作为其原因的文化态度或道德价值判断本身的话。

我这里所说的道德态度或价值判断的改变,当然不是要求人们放弃其自身的道德文化立场,更不是在为某种形式的“价值中立”主张(如, Bruce Arkerman)寻找理由。这既不可能,也不真实。罗尔斯在这一问题上的见解是有说服力的:人们——无论是普通的社会公民,还是特殊领域的专家学者——在形成自己的道德观点或伦理学理论时,总是且不得不从“某个地方”(Somewhere)出发^⑥,而很难从比如说 Thomas Nagel 教授所说的“无处”(nowhere)开始^⑦。任何人或权力机构都无权要求人们放弃自己的文化立场。任何一个人也都不会毫无原因地放弃自己的文化立场或价值判断。这是他或她或他们保持其自身文化认同和价值确认标准所不可失却的根基。很难设想,一个缺乏起码的道德文化传统之“内谈”能力的人,能够成为一个公正客观的普遍道德的“外谈”家或“对话者”。正是在这一意义上,我们坚持认为,文化的姿态或道德文化传统的自我叙述具有其优先性和正当合理性。同时,在进入非特殊化的道德言谈或道德“外谈”时,人们有可能也需要对自己的文化态度和道德理论立场作某些改变,这同样也是人们得以进入道德文化对话和社会伦理之公共论坛的必要条件之一。

如此我们的问题便缩小到了这样一个范围:在承认和尊重人类多样性和道德文化多元权利的前提下,如何使人类有关普遍道德的“外谈”建立在公正平等的基础上,并有可能达成某种程度的道德共识或普遍道德原则(在我所主张的普世伦理概念中,该程度被首先确定在最起码的或最低限度的层次上)。换句话说,如何才能使人们的“内谈”与“外谈”连贯一致,以尽可能淡化和限制他们在其道德论证或道德言谈中“厚此薄彼”和“内外有别”的文化部落主义(tribalism)或地域主义、甚至是狭隘民族主义的“主观”意识。

按照我们前面的解释,作为人类学客观事实的人类多样性差异和作为社会历史事实的文化多元差异是不可根除的,在某种意

义上也是不应被消除的——即使从生物进化论的角度看也应如此,更不用说从人类文化丰富多样性的角度来看了。所以,解决上述问题的关键在于,建立一种普遍公正平等的人类道德意识和文化观点,消除因人们的道德态度或文化价值判断标准等人为因素造成的文化不平等或文化歧视。文化差异有两种形式:一种是“自然性”或事实性差异。这种差异必须得到尊重,因为它意味着每一种特殊文化的基本权利、个性和多样性。另一种是“人为的”或价值学的差别。人类应当努力减少和消除这种差异,因为它隐含着文化歧视或文化傲慢,隐含着道德话语霸权的争夺和胁迫,隐含着“殖民文化”(“colonized culture”)和“种族政治”(ethnic politics),因而也蕴涵着文化冲突和对抗的危险。消除后一种差异或差别意识的根本方式,是文化对话和文化和解。我曾经说过:文化之间的特殊差异性有可能导致文化冲突,但差异本身并不意味着冲突,它同样可以成为,而且更应该成为相互交往和对话的理由:因为差异,才有相互了解和理解的必要。因为需要相互了解和理解,才必须展开相互间的交流和对话。对于人为的或价值学的文化差异来说,差异很可能就是差别、歧视、冲突的根源:当人们有意向地抱有这种文化的差别甚至优劣等级意识、并以此作为评价和判断不同文化的价值意义时,实际上也就为文化冲突埋下了伏笔。差别等级的文化意识即是文化歧视。价值或道德观念的冲突是文化冲突最深层的表现。因此摒弃这种文化意识,也就成为实现真正平等意义上的文化对话和寻求道德共识的先决前提。

与这种文化差别意识相对的,是文化的相互性意识或平等意识,我将之称为“文化互镜”(cultural inter-mirroring)意识。其基本含义是:各特殊文化之间应建立某种相互认可、相互镜见、求同存异、和而不同的文化关系网络。在这一关系网络中,任一特殊文化传统和道德谱系,都只是人类多元化文化价值体系(有学者称之为“新世界观念体系”)中的一“元”,而且该关系网络中的各元之间不存在所谓“中心”与“边缘”的关系,毋宁说它们之间是一种互为“中心”-“边缘”的关系。因而在它们的相互交往和对话中,不存在任

何先定的权威和主-从关系,只有事实认知和相互理解的交互主-客体关系;没有任何既定不变的前提预定或既定原则,只存在相互认可的“重叠共识”(overlapping consensus, 罗尔斯语)或相互镜见——即:把文化他者作为显现文化自我特征和获得文化自我认同所必须的对象化条件或中介。

查尔斯·泰勒曾经尖锐地指出,承认多元文化的“平等价值”只是最起码的,其基本要求还只限于承认各传统之“文化保存”的“合法性”。而文化多元主义要求“我们所有的人都必须承认不同的文化具有平等的价值;我们不仅应当允许它们继续存在,而且要承认它们的价值。”^⑧泰勒的这一论断是针对世界多元文化的历史状况下的西方文化霸权所说的。因为站在这一西方中心或西方文化霸权主义的立场上,西方文化的历史经典就是人类文化的经典,其优越性毋庸置疑。所以,西方自由主义的主流派拒绝扩大文化经典的范围,他们认为扩大文化经典范围的作法,会损害已有的西方文化经典的权威地位。而在既定的不平等的世界文化秩序中,“扩大经典的范围”意味着承认其他非西方文化的权威性,这就势必打破西方文化权威一统天下的现存秩序。泰勒鲜明地说:“文化多元主义者对传统经典的捍卫者提出的指控中就包含着这种意思,认为他们是出于偏见和恶意相混淆的心理而拒绝扩大经典的范围,傲慢地自以为具有其前殖民地臣民所望尘莫及的优越性。”^⑨在这里,所谓“扩大经典的范围”,不仅意味着要承认非西方文化或非主流文化的特殊文化权利,而且意味着更进一步的文化权利要求,即:将这些非西方或非主流文化平等地视之为人类普遍的文化资源。在道德文化的意义上说,这也就是主张,每一种特殊文化价值观念系统和道德谱系,都具有其作为人类普遍道德资源的意义,都有资格和权利进入人类普遍伦理的价值标准系统,成为其价值观念的构成性要素。再直接一些说,所谓普遍伦理或普遍价值,不能仅仅建立在现代西方普遍理性主义伦理的既定标准之上,更不能凭借文化霸权力量的支撑和强势,将西方甚至某一西方国家的文化价值标准强行普世化为世界伦理。真正具有普遍意义和权威的

世界伦理，应该是多元文化资源基础上达成的人类道德共识或共享性道德理念。由此可见，对历史文化资源的解释权不单是一个文本经典权威的申认问题，更深刻地说是现代世界秩序中的道德话语权利的问题，也即是建立人类可普遍化道德价值观念系统和道德文化秩序的标准和基础问题。

然而，申认道德文化话语权利的平等性和公共（参与）性，不应只被看作是一种多元文化和平共处的普遍公正要求。它同样允许或者毋宁说它本身也包含着多元文化之间的相互竞争。我们说过，文化差异同时意味着文化竞争。而且，正当的文化竞争也是人类文化繁荣和发展的根本动力所在。但是，如何保证多元文化竞争的正当性？却依旧成为问题。其所以如此，是因为现存的世界文化秩序本身是不公正的。伴随着西方先行现代化的历史进程所形成的这种文化秩序，是一种带有明显殖民化印迹的西方强势文化秩序。西方的文化道德话语是一种强势话语。在此情形下，所谓文化对话和文化竞争，常常会演化为某种单一话语的独白和强势文化的霸道。更重要的是，道德文化的“外谈”或对话，从来就不只是一个文化问题，它的背后是经济、政治乃至军事势力的较量，是一种综合性国家资本的炒作游戏，资本越大，取胜游戏的几率愈大。人们看到，大国对国际性或地区政治经济组织的操纵；地区性的军事干预；各种国际性交易场合的政治高压或经济收买；……都会或多或少地使得文化对话具有木偶表演的戏剧性反讽意味。反过来，文化的纠结在许多场合也会成为国际性政治或军事冲突的导火线。

由是观之，把国际性的文化对话或文明对话说成是一种“势力较量”，似乎并不是全无理由的。这就提醒人们，道德文化的“外谈”或对话很难达到哈贝马斯所说的那种“法律（规则）平等”，更不用说达到实际的“事实平等”了。^⑩然而无论如何，一种不公平的文化秩序和道德秩序是不可接受的，也是不可能长期有效的。改变这一状况的基本方式确乎是“要求被承认”的斗争。但一种正当合理的有效途径，不应是无休止的斗争甚至是冲突的方式，而仍然应该是对话的方式。“诸神论争”是可允许的，但必须限制在合理正当的限

度内。否则，就会演化为“诸神战争”。后一种结局只能是悲剧性的，无论是对于强者，还是对于弱者。在一个“和平与发展主题”业已获得普遍承认的时代，这一点尤其可以期许。所谓文化竞争的正当合理性限度，也是基于这一事实判断所推出的相互约束、相互妥协、相互镜见和相互融和的普遍要求，用中国的习语来说，也就是“致中和”的普遍道义要求。在这里，“和而不同”既是一种文化秩序（《中庸》的所谓“位”者），也是一种普遍的道义理想，而建立这种文化秩序和道德秩序，正是普世伦理的基础所在，旨义所在，希望所在。

注释

- ① 参见[德]马丁·布伯著：《我与你》，陈维钢中译本。（北京）三联书店1986年出版。另见其《人人之间》第一部分“对话”中的第三节“确认”。（Martin Buber, *Between Man and Man*, Englished tr. and intr. by Robert Gregor Smith, the Fontana Library 1961）
- ② Michael Walzer, *Thick and Thin——Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1994, p. xi.
- ③ 参见万俊人：《康德与萨特主体伦理思想比较》，载《中国社会科学》1987年第三期。
- ④ 参见麦金太尔为其《三种对立的道德探究观》一书中译本所写的序言。万俊人译，载《读书》1998年第三期。
- ⑤ Cf. Michael Walzer, *Thick and Thin——Moral Argument at Home and Abroad*, “Introduction”.
- ⑥ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice*. 有何怀宏等中译本。
- ⑦ Cf. Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press 1986.
- ⑧ [加拿大]查尔斯·泰勒：《承认的政治》，董之林、陈燕谷译。见汪晖、陈燕谷主编：《文化与公共性》，三联书店1998年出版，第322页。
- ⑨ 同上书，第326页。
- ⑩ [德]尤根·哈贝马斯：《民主法治国家的承认斗争》，曹卫东译。见《文化与公共性》，第344页。