

## ● 专 论

## 理解与接受

赵汀阳

英国电信有一个令人振奋的口号“开口有益”(Good to talk),这让我想起了一句广为流传的中国传统格言:“话不投机半句多。”将两句话合在一起就是:“只有话投机时才能愉快地交谈。”这正巧暗示着这个时代所面临的一个重大问题,一个有些悖论性的对话局面。大多数人都希望看到,我们的时代或不久的将来或许能成为一个有益的对话时代。不过,正如亨廷顿等人所预料的,它也很可能成为一个文明冲突的时代。不幸得很,诸如美国与一些中东国家之间的冲突这样危险的信号似乎比事情朝着好的方面转化的迹象要更多一些。“对话与冲突”(这在某种程度上等于是“和平与战争”的另一种说法)的问题,不过就是在“生存与毁灭”之间的抉择。人们想要选择的无疑是对话,因为它是生存的惟一途径。可是,真正的困惑在于,通向和平与对话的道路为什么总是那么坎坷不平、困难重重。尽管对话是人们特别需要的,但由于冲突双方在政治、经济和文化等游戏中往往采取不合作的政策,这使得进行有效的对话步履维艰。我们知道,理性的不合作博弈最经常导致的是一种囚徒困境式的纳什均衡<sup>①</sup>,它不能够保证双方利益

\* 本文为2001年英国SOAS“差别与对话”国际会议论文、2001年欧盟“跨文化对话与互惠知识”国际会议论文。原文以英语写作,特请方杰先生译为中文,在此深表感谢。作者在中文版上根据新近情况有所增删。

① 要获得对于双方都是最好的结果就不得不冒险,而没有人信任对方,因此双方总是选择“不给对方获得最大利益的机会、保证自己不吃亏”的策略,结果总是双方都不吃亏但不能皆大欢喜。

的最大化。在此,我拟简要地讨论的是,对话中的理解问题和接受问题以及它们之间的相互关系。我试图论证,接受的问题才是对话问题的真正关键之所在。

### 一 知识共同体内部的对话与 知识共同体之间的对话

在一个被认可的知识共同体内部进行的对话,远远有别于不同的知识共同体之间的对话。但是这种区别尚未引起人们足够的反思,其原因在于,人们一般都相信,由于存在着普遍的人性和理性,因此人们就全都属于人类这个总的知识共同体。根据这种形而上学理由,人们永远喜好并且鼓励对事物做出普遍性的解释,而且认为只有普遍的知识才是有意义的。这种假定的普遍性,可以在早至苏格拉底的几乎所有的西方哲学中找到。每一个传统的思想家都习惯于认为,所有的知识原理都适用于所有地方的所有的人,仿佛世界上只存在着一种可能的知识共同体。当然,确实存在这么一个,那就是形式逻辑所表述的世界。可那是一个单调抽象的世界,并不是人能真正生活在其中的世界。而在现实世界上,存在着各种不同的文化/知识共同体是个显然的事实。且不说涉及到深远的文化传统的知识共同体,就现在社会中新产生的那些多少有些含糊的共同体而论,诸如男人与女人、少年与成人、正常的性爱与同性恋等等群体之间的互相理解就已经形成了许多难题。由于害怕别人指责不够开放甚或政治不正确,我们宁愿假装出非常理解对方的样子。在这个大量信息的时代,我们已经拥有了关于其他知识共同体的大量知识,但这种知识难道就意味着对该知识共同体的理解吗?

苏格拉底式的对话或者西方的标准逻辑论争想当然地假定,人类共享着一种我思(Cogito),因此属于一个有着同样理性的共同体,于是心灵是类似的。这样一来,“他者”在西方哲学中所指的就不过是他人的心思(the other's mind),一种拥有与我们相同的思

维模式的另一个心思。可是从中国的思路去看,证明他人心思的存在居然会成为西方哲学中的一个传统难题,这实在是件稍微有点多此一举的事情。事实上根本没有必要去论证他人心思的存在,因为它就确实存在着,这应该是足够明显的事情。假如一定有必要论证的话,那么不妨有这样一个简单的先验论证:任意给定一种语言,这种语言中的每一个句子都在逻辑上必定能够得到“肯定”或“否定”的响应,这就意味着语言具有一种内在的或先验的对话形式,它分析地注定了提问与回答这两个先天(a priori)角色。其中应答性的角色就是他人心思的逻辑位置之所在,它是摆在那里的空位,无论它是否作出实际上的回答,无论实际上是否有个真实的心思来填空,它都已经逻辑地存在着了。这就是说,纯粹的逻辑上的我性(I-ness)总是预定了其逻辑上的他性(other-ness)。这个在语言自身结构里形成的先验论证应该比通常的那种经验论和心理学的移情推论要更有效。但是,我更想说的是,他人的心思的问题本来就不成问题,它是明显的。“他人”这个重要问题的要害是在别的事情上。

与西方对他人“心思”(mind)的关注形成对比,中国哲学将他者的问题看作是他人“心事”(heart)的问题(更准确地说,是他者的“心事/心思”综合体问题)。关于心思的哲学足以解释我们的智性行为,但是我们似乎需要发展一种关于心事的哲学,以说明我们的价值观、情感与实践生活——当然,心事与心思的截然划分并不是事物的真实状态,只不过在此用来从理论上说明思想中存在的不同倾向与模式。中西哲学在人类精神的问题上侧重点不同,这虽然没有造成事物本身的改变,但却表明它们对事物的不同理解。

要说明对话与交往的重要性,知识论就必须转向他人心事问题。我们只有用他人心事去理解他者,才能从根本上理解另外一个知识共同体,否则就只是理解了我与他人共有的思维方式(cogito)而不能理解我与他人各异的思想内容(cogitatum)。而且,如果不在本质上将他者落实为他人心事,他者就不成其为一个值得分析的问题,因为人们虽然在精神上有很大差别,但是在知识形式上却没

有太大差异。人们以同样的方式思考,但是却喜欢不同的事物。这是问题的关键所在。西方式的对话与中国式的对话之间的基本区别现在更清楚了:在典型的西方式对话中,人们认为被假定能够生产真理的逻辑论证是最为重要的,因为它能够澄清“谁对谁错”;而在中国式的对话中,更注重的是取得一种双方都喜欢的或至少是都能接受的互利结果,假如在双方现成的想法中不能有共同接受的结果,那么就共同发明一个新的想法,它无所谓谁对谁错,或者说,对错在这里是不重要的,大家都喜欢才重要。不难看到,只要考虑谁对谁错,就等于承认了有个绝对的标准是存在于对话之外的,不管那个标准是在自然那里还是在上帝那里,总之是高过了对话、高过了人心的标准。而假如不考虑对错,思想的标准就被内化在对话这件事情本身中,也就是落实在人心与人心之间的互相期待中,心与心的和谐而不是知识与对象的一致就变成了绝对的要求。

有必要注意到,在对话中形成的心与心的和谐与现代西方哲学所说的“主体间性”(inter-subjectivity)其实貌合神离(尽管在西方现代哲学中主体间性似乎被认为是对话的一个条件)。主体间性仍然是心灵在理性方面的一致,而并不能保证心灵在价值观或生活方面的一致。严格说来,主体间性这个概念在理论上其实有些多余,因为人们在理性层面上本来就一致而且不可能不一致(既然所有人被假定都能够理性地思考并且能够有共同知识),因此,主体间性是预先成立了的,它只是个不成问题的问题<sup>①</sup>,它并不比原来仅仅谈论人类抽象的我思时多出什么决定性的东西,也许可以说,我思是从人类心灵作为一个抽象的匿名的整体概念来规定心灵

<sup>①</sup> 主体间性所以不是个真正的难题,是因为,既然主体之间是可以互相理解的(假如有足够的信息),既然众心总有一致的理解,那么主体间性就只不过是关于“一理解”这一事实的一个描述,而不是一个主体之间发生的难题。哲学里经常出现一些这样的不成问题的问题,可以这样定义:如果某个事情一定如此而不可能不是如此,那么它不是一个问题;而且,它也不能用来解决别的问题。可以参考维特根斯坦关于天空颜色的讨论:既然天空必定有某种颜色,那么对天空是某种颜色的惊讶是无效的。参见维特根斯坦: A Lecture on Ethics, in *Philosophical Review*, No. 74, 1965.



的,而主体间性(相当于“思与思”)只不过是每一个心灵都有的作为心灵的主体性的角度去讨论心灵的,它并不是对于我思概念的理论突破。但是,“心与心”(heart to heart)的和谐则真正是个另外的难题,因为它不是预先成立了的事情,而是需要努力才可能达成而且还不一定达成的结果,而且尤其重要的是,这个可能达成的和谐结果不可能是某个心的单方面预期的完全实现,而是众心在对话的自然发展过程中被生产出来的,所以它是不可预料和不可强求的。

在那种雄心勃勃地要发现普遍真理的对话中,我们就不得不接受一个逻辑上正确的论证而不管喜不喜欢那个结果,这其中的强迫性非常类似于我们对共同认可的游戏规则的遵循,比如说在足球游戏中“不能越位”。但是在建议性的对话中,我们倾向于接受一种有利于大家的观念,这却类似于从在逻辑上所能够想像的各种游戏中来做出选择,为决定大家到底玩哪一种游戏所进行的商讨,比如说商量到底是玩“足球还是象棋”。

假如把问题推到极端的境地来讨论,那么可以说,即使是某个好像已经得到普遍认可的知识系统,对于其中所谓普遍和必然的东西也并非完全没有疑问。且让我们考虑一个改良了的维特根斯坦式的遵循规则的例子<sup>①</sup>:假定儿童甲和乙正在学习加法规则,他们学到并且练习了计算方法,但是相加数目的和永远没有超出过10,这就是说,他们是在“ $X + Y \leq 10$ ”的范围内进行运算。但是有一天,他们偶然遇到了一个“ $7 + 5 = ?$ ”这样的问题,甲认为结果应该是12,而乙则认为是10。我们可以“从逻辑上”认定乙是傻子。但是乙完全可以同样“逻辑地”振振有词争辩说:“既然我们所学过的最大的数字是10,而 $7 + 5$ 的结果肯定足够大,所以10是个合理的结果。”我们还能争什么呢?如果我们确实想那样做,就必须转而

进行说服与商讨,例如,可以指出,甲的知识共同体更有趣、更丰富,在现实生活中更实用。但是要是乙说他不以为然,他宁愿喜欢所谓的贫乏生活和简单世界,那么我们就无话可说了(维特根斯坦有个有趣的例子:大家打网球都不得不遵循规则,但是有个人就宁愿打几个臭球,这显然不能说他违反规则)。当然,我在此讨论的不是数学基础的问题,而是在暗示不同知识共同体之间的对话问题。

每一种语言、文化或者知识共同体都可以夸耀其自诩的关于世界与生活的普遍有效理论,但是这些所谓的普遍理论没有一个能得到普遍的接受,这个事情就已经指出了问题。理解他人心思固然容易,但要接受他人心事则颇为困难。这就是为什么他者的根本问题应该被看作是他人心事而不是他人心思的问题的根本原因。按照心事哲学(philosophy of heart)的观点,思考的起点不是像西方哲学中的“人对世界”关系,而是“人对人”关系(中国的关键词“仁”本来就意味着“人之间的”道德关心)。中国哲学不以西方哲学所界定的知识论和存在论而见长,而是专注于一种关于社会和生活的形而上学,可以称其为元心理学(meta-psychology)或者是关于知识共同体的元理论。于是西方哲学中的许多关键术语,比如主体性、主体间性和自我等等,在中国哲学中就几乎找不到,相反,中国哲学总是把心思、心事与肉体统一地进行考虑。将心灵简化为一个抽象和匿名的心灵是西方知识论的一个普遍主义梦想,可是正如某物(a thing)如果无法被特殊地描述就只是个nothing一样,一个心灵(mind)如果没有心事和身体方面的特定身份,也就只能是个nobody。在某种意义上,(单方面的)普遍主义就是原教旨主义,它先验地是对他者的否定。我们今天需要发展的新型的对话,应该是在有着不同逻各斯的不同文化之间有效地进行的,只有当我们认识到他者的价值和观点与我们的价值同等重要的时候,对话才能是有效的,否则,将会变成两点之间最长的线。

<sup>①</sup> 参见维特根斯坦: *Philosophical Investigations; Remarks on the Foundation of Mathematics*. 以及 Kripke: *Wittgenstein on Rules and Private Language*. 1982. Kripke 曾经给出一个关于加法的例子,但不太恰当。这里我另外制造一个可能比较合理的例子。

## 二 我们确实理解他者了吗？

也许我将普遍主义与原教旨主义联系起来颇为不恭。比较准确地说是,普遍主义是一种潜在的、随时可能转变为原教旨主义的主义。一个例子就是近年某些西方思想家鼓吹的全球伦理<sup>①</sup>。他们竭尽全力在不同文化中找到了一些共同遵循的金科玉律,并且认为,这些已经被证明是全球伦理赖以建立的普遍原则。很容易看到,他们所发现的主要是圣经中的或者与之相符的所谓金科玉律,就是说,圣经就像巴黎的那个标准米尺。要从不同的文化伦理体系中挑出一些相似的准则并不是什么难事(毕竟生活是类似的),至少可以想像,只要是坏事,所有人不会喜欢,于是,人们至少在所不喜欢的坏事上有着比较多的共识。但是这仍然不足以建立一种全球伦理,因为不同文化的语境是不能被忽视的。首先最明显的就是,不同文化体系中的人也许对坏事有共识,对好事却未必有那么多的共识,所谓各有所好;其次,即使在好事上有些共识,然而在不同的文化语境里,那些看似相同的准则在评价和实际阐释中也许会处于不同的等级或优先次序,比如说,准则(A、B、C、D)在一种文化中按照其重要程度排列顺序为(1、2、3、4),而在另一种文化中,它们的排列顺序也许会变成(3、8、2、9)。由于时间和条件的限制,人们不可能同时做所有的好事,于是“重要性”的优先次序就事实上决定了做什么和不做什么,这里的差别可能是巨大的<sup>②</sup>。如果将准则之间的一些固定的搭配关系再考虑进去,情况甚至会更加复杂,比如,当且仅当  $A \wedge H$  时, A 才是优先的,或者当且仅当  $B \wedge G$  时, B 才是好的,诸如此类。所有这些可能出现的情况意味着,

<sup>①</sup> 参见 Hans kung and Karl - Josef Kuschel: *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*. The Continuum Pub, 1993.

<sup>②</sup> 例如中国的“忠孝”、“义气”在西方价值体系中虽然也会有,但并不那么优先;同样,西方的个人利益和自由也会为中国人所喜欢,但未必是绝对第一位的。

抽象地或不顾具体条件地寻求共识没有什么意义。

另外一个可能更能够说明问题的例子是人权。对于通常主张的关于人权的条款,人们很少存在分歧,但总是会有大量永远说不清楚的争论。其原因何在?因为在更深层次上,人们有着关于人权的根本不同的逻各斯或者哲学语法,而且,他们各自不同的逻各斯很难进入彼此间的对话,因为互相不信任对方的解释有效性。一个例子可以表明这种区别:西方的个人主义倾向于强调个人权利的优先,而中国的人道理论则往往坚持相互责任的优先。通过逻辑分析可以发现,西方的个人主义暗示着:“个体的天赋权利必然要求别人有无条件尊重它的义务”,与之相反,中国的人道理论则暗示:“逻辑在先的对别人的责任才能赋予一个人以个人的权利”。个人权利从来没有在中国的思想里被理解为是天赋的,而是被理解为大概相当于我所谓的“预付的权利”。这意味着可以预付权利给每个人,但是也可以因为其犯罪而予以剥夺,即极端的坏人就“不配做人”<sup>①</sup>。在这里,我们遇到了隐藏在我们对人权的解释之中的关于人的概念理解这样一个更深层次的问题。在中国对人的理解中,一个人由“做”人才能够成为人,而不是因为“是”人就成为人(a man does rather than is)。在西方则相反,只要生理上是人就算是人了,而不必在精神上合乎人的概念。因此,中国“做人”的概念就成了一个优先于“人”的概念<sup>②</sup>。

人权的天赋性质在西方被人们想当然地接受了,好像理所当然无需理由。当今西方世界所推崇的大多数人权种类,在哲学上可以归类为消极的自由,即“免于干预”的消极自由(freedoms - from)

<sup>①</sup> 近来在甘肃和辽宁接连出现极端严重残害幼女的著名犯罪案件(小兰事件和小茵子事件),结果网上出现大量的发言要求用酷刑处死罪犯,各种建议从凌迟、火烧、喂狗等等到甚至更加残酷的空想都有(现在那两个罪犯已经被判死刑)。网民们当然知道必须尊重法律,也知道现在的法律决不会恢复酷刑,他们只是表达了他们心中对道德和人的真实理解。法律是重要的事实,但是,人们心目中的正义是重要的问题。

<sup>②</sup> 关于“预付人权”理论,参见本人著作《论可能生活》,三联,1995;《赵汀阳自选集》,广西师范大学出版社,2001。

而不是“有权要求”的积极自由(freedoms-to)——当然并非所有人权都是消极自由的,比如,投票权就属于积极自由。按照西方知识的逻辑,那些看来可以解释为消极自由的人权,由于它们在哲学上最容易被论证为普遍的,因此更有理由被认为是最重要和最根本的人权,于是,这些人权就应该在全世界普遍推广。不过有些自相矛盾的是,尽管西方知识的主流传统往往批评积极自由的缺点(例如暗含着专制奴役的潜力<sup>①</sup>),可是西方最希望在全球推广的政治却是属于积极自由范畴的民主投票权。而包括对其他文化和国家的人权干涉更是属于“积极的”而非“消极的”自由。可见,西方的人权理论或者是在内部逻辑上自相矛盾,或者是在实践上言行不一,二者必居其一。可以说西方的人权理论是在盲目替人做主,不考虑他者的具体需要以及历史文化语境,更谈不上赞同别的文化思想体系中有不同的观念。当西方人不注意他者文化中其他可能的哲学语法的时候,西方的普遍主义就好像是惟一可能的东西,就可能变成原教旨主义,权当它是一种出于善意的原教旨主义。

今天,每一个国家都愿意将自己看作是一个“开放”的国家。西方国家早就这样界定了。其他国家,例如中国,也喜欢说它正变得“越来越开放”。但这里的一个哲学问题是:“对什么开放?”人们看来更容易对新事物而不是异质事物开放。我们可以看到它们之间的一个很小、但却重要的区别。一件异质事物,如果确实非常不同,就永远体现在他者文化或者价值体系的深处,往往与我们深层的文化或者价值体系格格不入。但是一件新生事物是在旧的、相同的地方生长出来的。在全球化的时代,开放的概念应该被界定为向他者而不是对新生事物开放。向新生事物开放的时候,谁也不会真正感到深刻的痛苦。西方人最后都接受了诸如哥白尼日心说、达尔文进化论和弗洛伊德精神分析这些在当时非常新奇而令人愤怒的思想;而一旦面对那些同样有巨大价值的中国思想,虽然西方人像欣赏美丽的景色或者诱人的玩具一样喜爱它们,却根本不予接受。当

<sup>①</sup> 许多西方思想家如海耶克、柏林、诺齐克等都是这种思路。

然,中国在不情愿接受西方生活方式和价值观方面也是如此。在这种意义上,无论东方还是西方都尚未开放到所需要的那样。

过去几十年间,理解他者的一条比较成功途径是一种人类学的认识论,如同格尔兹(Geertz)鼓励的那样,他利用赖尔(Ryle)最先倡导的“浓描”,对他者文化的地方知识进行语境化理解<sup>①</sup>。这种从普遍知识向地方知识知识论转向,虽然为我们提供了有关他者的更为准确的信息,但是理解他者的问题并没有因此得到彻底解决。“浓描”的艺术只是在更多细节和更广阔的语境里进入事物,因此我们能够知道得更多更准确。但是理解他者不仅仅是对他者知道得比过去更多一些,而是要创造一种对话,借助于这种对话,双方的思想和问题得以被质问与讨论,从而在这种对话中共同生产出建设性的结果。只有那种共同创造出来的新结果才是理解,就是说,理解不是单方面的知识,也不仅是双方面的互相知识,而必须是共同的作品——这是问题关键之所在。

科学知识是单方面的知识,因为自然不会说话。可是人文社会科学的对象是会说话的人,因此就无法再从单方面的知识去看待“理解”。理解是一种人际关系,它与其他的人际关系,例如友谊、爱情、配合、竞争等等,都一样有着“共同创作”这一社会性质。缺少交互质问、批判和重构的描述性知识就只能有益于理解一事物而不是一种精神,不管这种知识多么“科学”,只要它只是一种单面的而不是相辅相成的知识,它就没有表达出人际关系这个基本的生活事实。关于他者的知识和理解注定要成为互相建立在无穷对话中的知识,这样才能够产生出生活的丰富性、创造性和公共性。近年来阿兰·李比雄关于互补人类学或者互补知识的概念<sup>②</sup>,也许

<sup>①</sup> 参见 Geertz: *Local knowledge*, 1983; *The Interpretation of cultures*, 1973, New York.

<sup>②</sup> 参见 Aain Le Pichon: *The Sound of the Rain: Poetic Reason and Reciprocal Understanding*, in *The Conditions of Reciprocal Understanding*, 1995, Chicago. “Reciprocal knowledge”这一概念包含的意思是多重的,有“互动的”、“互补的”、“互惠的”和“互建的”知识等意义,所以不太容易翻译。

可以看作是对产生真正理解他者的方法论的一个更自觉的意识。

在此有必要讨论一个老问题：何谓知识？看来至少存在两种知识：即描述事实的知识与参与命运的知识。不过在哲学上人们更喜欢笼统地讨论身份不明的“知识”。如果说科学是描述事实的知识，那么人文学科与社会科学则是参与命运的知识，是策略与想像的艺术，它创造彼此可以接受的共存方式，而不是对事物的描述性报告或者逻辑分析。于是，对于人文社会科学，真理不是知识的目标，当然也就不是个问题，它的目标是生活的幸福条件。可以反过来这样定义：如果一种知识是关于幸福的，那么它就属于人文社会科学。关于生活和社会的知识不能以描述事物的方式来生产，而必须通过与他者的商讨发展出来，因为幸福是必须与他人商量的结果。他者不是一件物体而是一个创造者，所以对他者的知识永远不是像研究石头一样，仅仅通过对其细节的客观研究来决定，更重要的是由他对我们对待他的方式做出的积极反应来决定。一个简单的例子是，如果我们友好地对待他，就非常可能会发现他是个友好的人，而在其他情况下，比如说漠视他甚至侵犯他，也许就会发现他是敌意的。可以看出，“他人”这个事实是活的，是在变化中的，他因为我们的变化而变化，他人这个事实的性质是我们生产出来的，“我”存在论地生产了“他人”，反之亦然。在这里，我们可以意识到一种不同的存在论理解：某人的存在，自己或他人，并非直接就“是如此这般的”——传统存在论的句式“是其所是”并不对所有事物有效——而是在他人的有关知识中被创造出来的，知识和存在这两个领域的问题变成了同一个问题（只有在人的问题上才有这样的结合），于是，存在论问题的形式不再是“to be”而成为“to be made to be”<sup>①</sup>。关于生活和社会的知识有着比“真理”、“必然性”、“普遍性”等等更为广阔、深刻的思想语法。关于他者的知识，除非得到他者的认可才能够成为普遍知识。如果以习惯的真理概念来

<sup>①</sup> 关于这个存在论新形式的论述，可以参见本人著作：《论可能生活》和《一个或所有问题》。

说，那么，他者就是真理的标准。

关于生活和社会的知识从苏格拉底时代开始，哲学家的主要兴趣就是在于如何发展一种逻辑论证或者对话语的逻辑分析，仿佛对话主要只是服务于单纯的知识生产（科学知识），而不是去如何理解他者的价值。如果不理解他者作为一个有能力并且有权利拥有着不同的然而等值的生活观和世界观的人，就意味着否认了人文与社会科学的合法性，因为人文社会科学主要就是关于他者的知识，理解社会和理解生活从根本上说就是理解他人。人文社会知识的这种特殊性表明了，对于人文社会知识来说，理性上的一致远远不足以形成知识的基础，理性上的一致相当于思想有了统一的“语法”，但仍然没有涉及思想的价值内容即“语词”。假如缺乏价值上的一致，那么，至少在人文社会知识这个领域里，“知识”仍然是一个不成立的概念或梦想，即仍然只存在着从希腊时代就令人为之烦恼的“意见”而不存在“知识”。如何化“意见”为“知识”，这是一个希腊人早就充分意识到了的知识论基本问题，甚至可以说，这是整个知识论中最根本的问题（后来在现代发展起来的许多知识论问题与之相比都显得小题大做<sup>①</sup>），可是这个基本问题在今天仍然是个没有取得决定性进展的难题，它甚至变得更加复杂和困难，尤其是今天这个问题涉及到了多种文化的存在这样一些新因素（希腊人当时还没有考虑到这些因素）。

有个必须考虑的问题：如果知识共同体并不预先存在，那么关于他者的知识又如何成为可能？也许我们能够想像彼此无知的初始情形，类似于罗尔斯所想像的“无知”状态。尽管困难巨大，但人们似乎都还只能寄希望于通过尝试性的对话来建立知识共同体。这不是因为人们缺乏想像力，而是因为确实没有别的办法可想。不过今天世界的事实似乎在表明，人们必须依靠的对话正在沦为—

<sup>①</sup> 现代知识论体系里的一些问题如知识的主观性、主体间性、先验性等等曾经一度成为最重要的问题，现在看起来已经是比较次要的了。从康德到现象学和分析哲学所苦苦讨论的那些知识论问题大多都对人文社会知识没有太多的帮助，好像只是科学和逻辑的注释。



个空洞得只剩下“善良意志”的东西，假如不是连善意都没有了的话。

### 三 理解不保证接受

我们大多数人都是怀着善意去理解人而不是恶意于与人争斗，但是有了善意仍然不能解决不同文化和价值体系之间的关系问题。美国遭恐怖袭击后，一些完全迷惑不解的美国人问了这么一个严肃但却天真的问题：为什么世界上有些人那么痛恨美国人？这个问题虽然幼稚，但却暗示了，即使假定了互相的善意，也远远不能保证能够避免可怕的冲突。

当他者的核心问题被理解为他人心事的时候，我们关于对方的知识就涉及到不同乃至互相矛盾的生活利益和价值观。人们很少就基本的价值和利益做出过让步，放弃必需的生活条件和已经深入人心的价值总是痛苦而且艰难的，因为放弃了基本的利益和价值就等于放弃了生活的希望，生活没有希望就会以死相拼。可以想像，即使对他者有了知识上彻底理解也并不能保证对他者的付诸行动的接受。我们经常听见这样的说法：“是的，我完全理解你，但是……。”这是“理解但不接受”的基本句法。谁也不能否认这个简单的事实：他所希望、所热爱、所相信的，比他所知道和理解的在决定行动上要更有力量。人们在思维时听从真理，但是在行动时却听从信念（价值观）。

这两者的不一致使哲学家非常烦恼，以至于克服这两者的不一致成了哲学的一个基本任务。其中最有想像力的方案是苏格拉底的“道德/知识”理论，他试图通过“无人自愿犯错”的命题来论证假如人们有了关于道德的充分知识就不会在道德行为上犯错。如果这个理论能够成立，知识和信念的一致当然就有了希望。可是看来客观事实不作美，事实表明，利益和信念压倒真理的情况更为多见。尤其是后来休谟关于“to be”推不出“ought to be”的理论更加彻底地否定了各种各样试图在事实和价值之间形成一致的想像。

当代虽然已经很少有坚持事实与价值统一的理论，但是又转向寄希望于所谓“理解”。其中的秘密可能就在于，理解不是那种冷漠的科学知识，而是或多或少含有感情因素（如同情和设身处地）的知识。正是因为它的“感情因素”，使人们寄希望于它能够因此成为过渡到信念的桥梁——以为感情是沟通知识与道德的中间媒介，这是康德的老结构——可是事实再次不作美，我们几乎观察不到“感情随着真理走”的事实，相反，感情总是跟着信念。因此，我们不得不现实主义地承认感情是站在信念或价值观一边的，它根本就不是什么中间环节。

现代发达的理性与审慎习惯的确使人们大大发展了相互理解，可是同时也生产了以文化多元论或文化相对主义为名而以相互冷漠为实的“政治正确”。政治正确表面上是礼貌和互相尊重，实际上是互不关心、各行其事、互相歧视，只不过不说出来。“谁也别管谁”貌似保护了各自的权利，实际上却是用来消解他者的利益、价值和力量的非暴力抵制性策略，而且非常成功。这很容易理解：正如“卖”总要被“买”才有意义，“说”也总要被“听”、“做”也总要被“认可”、“给予”也总要有“接受”才有意义。这个抵制他者的策略就是通过“没有感觉、不给反应”而达到取消他者的市场，没有市场就没有了价值。假如这个应答式的二元关系被削减为一元事实，所有意义就被消解了。也许多元论的确有着对普遍主义的解构作用，但却不是放弃抵制他者的途径和希望，相反，多元论意味着各自都被贬值、各自都被抵制。彼此的独立自由同时的代价就是彼此的冷漠和贬值（还值得反思的是，多元论其实很容易从个人主义演变出来，因为它们在导致彼此冷漠和维护各自权利方面是同构的。而普遍主义则是个人主义试图消除彼此冷漠的恐惧和痛苦的一个尽管不太成功的方案）。

我们可以发现一个对话与交往的怀疑论困惑：我们将不得不怀着良好的愿望把对话永远继续下去，因为别无更好的抉择；但又不能奢望被接受，因为理解不保证接受。这好像是说，对话是好的，但不解决问题。即便在我们处于哈贝马斯的“理想的言说状

况”之中，情况也无非如此。那种理想的言说状况是个交往乌托邦，在其中人们永如哈贝马斯宣称的那样真诚地以正确的方式谈论着真实的事物<sup>①</sup>。看来哈贝马斯对于人类理性相当乐观，他相信：在完好的理想商谈氛围中，参加者将会非强制地达成一致观念。也许这种交往的乌托邦最终真地会创造出—个生活与世界的乌托邦，只要这种理想的交往能够持续异乎寻常长久的时间<sup>②</sup>。可是这种长生不老的乌托邦恐怕不是那么现实，且不说事情会日久生变，太久的等待也会使最好的东西变得一文不值。知识论的热心想像如果不能同时成为一种有现实兑现力的策略，可能终将会变得与需要解决的问题毫不相干。这里并没有怀疑哈贝马斯理论的重要性，而只是说这种理论忽视了人际关系中的某些重要问题特别是“接受”问题。

事情看来是这样的：对于形成人类的良好共同生活来说，仅仅有关于他人的科学知识（了解对方是什么样的）固然远远不够，于是我们就需要进一步理解他人（理解他人做某些事的可以同情或谅解的原因），可是理解了他人仍然不足以使我们形成良好的共生局面，因为缺乏可以让大家都接受的信念、价值观和生活想像，因此，“接受”问题便成为人际关系、不同共同体间关系和文化间关系的最后问题。理解他人心思不意味着接受他人心事，而拒绝别人的精神永远会使合作困难重重，这就是对话与交往理论中的关键难题。

出路也许应该是去改变或者重写对话与交往理论，去重新思考关于他者的概念。哈贝马斯等所强调的语用学观点仍然是个必要的出发点，它把我们对语言的注意力从语言游戏内部的制度性规则引向了语言游戏的应答性实践，于是，“谁在说话”以及“我们在对谁说话”就变成了语言的基本问题。从实践性的语言问题人

手，这没有错，关键是，当语言的实践方面成为思考的核心，就必定要走向通过语言实践所表达出来的生活政治和文化政治问题。这样，语用学就需要进一步变成语言政治学。这于是形成了语言问题的发展顺序：由针对任何“所说的”之意义分析走向“说者与听者”的互相理解，再由“说者与听者”的互相理解走向关于“各自所说的”之可接受性的价值分析。

#### 四 发言与倾听

当代哲学中出现了从自我向他者的转向，而且他性的问题已经成了一个几乎所有问题都与之相关的新焦点，这一点现在正变得越来越明显，无论是全球化、地方性、身份认同、普遍主义、共同体、西方与东方、多元论和相对主义、文明冲突、暴力、大众文化、交往和对话、博弈与合作等等表现着这个时代特征的问题都从各自的方向联系到他者这样一个核心问题。现代以来的“主体性”（subjectivity）原则（它是各种现代观念如个人主义、自由主义、民主思想包括法西斯主义等等观念的共同哲学基础）已经远远处理不了在全球化背景下产生的思想新形势。

这个新形势就是：世界上各种文化传统（如中国文化等）和文化共同体（如女性主义等）获得了自己的话语权（the right of discourse）并且开始发展了话语的自圆其说的辩护能力，于是，尽管存在着强势文化，但其他文化有了“不合作”的思想能力。这个事实的理论后果是，笼统的我思或主体性概念已经表达不了心灵问题。“他人”从原来所假定的那个同质的我思或者主体性这样的普遍概念中逃离出去，而“他人”的逃离同时也就等于剥夺了“我”在那个普遍的我思概念中的居留意义，因为如果只有我在而他人不在的话，“我”就被减弱为自言自语的单一心灵，这个单一心灵惟一有意义的作为就只能是自虐，因此“我”也就不得不逃离出来。我思或主体性就只剩下抽象的意向性和逻辑思维这样的形式而没有精神内容了。现在我思（cogito）只不过是—个思想的纯粹形式，这个形式是

① Habermas: *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, Boston, 1984.

② 哈贝马斯 2001 年在北京座谈时，我曾经提出理解不能保证接受的疑问，哈贝马斯辩护说：他可以承认接受是个大问题，但是不会构成彻底的威胁，他仍然相信合理的商谈（discourse）能够最后解决困难，关键是要知道事情并不能一蹴而就，只要坚持的时间足够长，理解会导致接受。我仍然觉得这种辩护利用了不合理的托词。

普遍的,因此所有的所思(cogitatum)都能够在我思在被理解,但是我思却不享有对所思的支配权利,所思不仅是自由的而且有着属于所思的全权理由,就是说,我们各自要想什么就想什么,想成什么样就什么样,一种想法的理由不能批评另一种想法的理由。于是,所思“拒绝”了我思的统一支配。主体性并非不存在了,而是退位了,它不再是个重要的问题。

主体性的退位是时代的要求。这一点可以从中国20年来的现代化经验中典型地反映出来。中国上世纪八十年代全盘引进了西方的主体性观念,一时一统话语天下,但是在新奇感觉过去之后,人们很快就意识到,人们本来渴望要得到表达的,通过主体性观念什么也没有得到表达,或者说,它表达的东西与人们所希望克服的困难、所希望实现的理想和成功,实在缺乏密切的相关性。由于在中国发生的是个后发的、迟到的现代化过程,而这个过程又无比迅速,因此在很快就扑面而来的全球化问题面前,主体性观念马上就变成一个抽象的意图不明的“启蒙”或“解放”的符号,不但解决不了当前的重要问题,而且它能够说明的问题也已经无足轻重了。全球化时代在思想上的一个后果就是思想的“问题体系”发生了结构性的变化。中国20年经验只不过是浓缩的方式表达了世界的这种巨变。

主体性教条向他性问题的转向就是这个时代的一个变化。与此密切相关,对话的概念与知识的概念应该得到重新阐释,以发展一种新型的对话。这种对话既不同于传统的苏格拉底式的吹毛求疵的智者对话,也区别于含糊其辞的欺骗性的政治对话,而应该是一种有着“重构文化”功能(re-culturing)的对话,即各种文化都通过对话而获得思想的新资源从而开始某种新文化的生成过程<sup>①</sup>。这种新型的对话将寻求的是互惠的文化建构而不是作为惟一答案的普遍真理。这并不意味着我们关于生活与世界的知识中不存在真理,而是说,那种关于生活的真理,如果存在的话,也只不过是一

<sup>①</sup> 参见本人论文:“Re-culturing”, in *Alliage*, No. 45-46, France.

个“事后真理”,即关于生活的某种断言只有在最终实现之时才成其为真理。没有什么证据能够证明,关于生活的真理在它成为事实以前就已经普遍和必然地存在着了(维科早就有类似的见解)。假如我们承认在生活的问题上,真理只能是事后的,那么真理就不可能是对话的目的。当悬搁了普遍与必然真理,我们可以期望的最好知识就是能够促进文化重构的互惠知识(reciprocal knowledge),即某种能够满足帕累托改进的知识共进。互惠知识将是一种语用学最优策略,它能够最大限度地创造和谐对话并且最大限度地利用对话的各种可能性与益处。

哲学语用学分析集中在说者对听者的话语行为上。在主体性概念的影响下,哲学家们非常注意作为主体的说话者。现在根据他者的重要性,我们发现听者及其倾听行为是更为本质的问题。当然这只不过是重新发现了传统的或者前现代里关于倾听的问题。它是一个在西方基督教世界和在中国都长期存在着的古老问题。

倾听远远比发言更能够触及“接受他人”的问题。这是其成为对话中的关键问题的原因所在。发言的行为多少暗含一种想要教训和指导对方的霸权。如果话不投机,可能就引起他人的拨乱反正式的反应,他人就会抹杀掉别人所加于他的描述(unsay the said of the other)。这种“反着说”(unsay)的态度虽然有时确实能够起到拨乱反正的作用,但同时也有副作用,其副作用就是这种“反着说”的方式没有建设性,它妨碍了甚至中断了形成建设性的对话循环。这就是萨伊德式的东方学批评的局限性,也是其他批判理论的局限性<sup>①</sup>。如果对话的各方都进行了拨乱反正的“反着说”,这种对话还不如说是对峙,当然就不能形成一种共同合作的文化创新。这里又再次

<sup>①</sup> 我在近年来的欧洲跨文化对话的一些会议上曾经使用萨伊德式的批评来评论过西方的一些不公正的观念并反过来批评了西方的一些问题。埃柯(Umberto Eco)教授向我指出:以其人之道反治其人之身,即使是一些正确的揭短,也不能说是有利于对话发展的事情,因此必须要考虑到事情的负面作用。我要感谢这个批评,因为它使我进行了反思,现在我相信我们应该发展某种更具建设性的对话结构。

表现出前面已经讨论到的一个问题：思想的问题体系和重心已经发生了变化，现在的重要问题不是知识与事实之间是否“符合”，即真理问题，而是不同的知识体系之间是否“和谐”，这是一个建设性对话的问题，也就是如何形成良好的文化生态的问题。

对话无疑既包括发言又包括倾听，而且发言和倾听应该能够构成一个不断形成知识的帕累托改进的轮流和循环过程，否则就是没有效益的对话。其中的关键是倾听。一般来说，由于我们知识的有限，倾听就变得非常重要。我们“倾听”是因为我们不能“看见”所有的东西。我们不禁会产生哲学的疑心：那些看不见的东西也许正巧是根本性或最重要的。在这个忧虑中，知识论豪气顿消而可能会转向寻求一种宗教的解决办法——这正是当年希腊哲学转向基督教精神的模式。去倾听并且盲目地相信我们所听到的东西，看来是比对永不可知的事情采取怀疑论态度甚至更为明智的选择。怀疑论的气质和精神效果是不安，而信仰即使荒谬也能够带来精神的安宁，除了哲学家，没有人喜欢长久的精神不安。对不可知事物的本质采取怀疑论态度虽然是更为成功的理论态度，但却是失败的实践态度。实践需要不被怀疑的决心，这是宗教吸引人的地方。这也可以看作是基督教信仰之所以会成功地接替希腊知识论的一个理由<sup>①</sup>。

被倾听的人总是受到尊敬。关于这一点的理解，在基督教传统与中国传统之间有一个可能有重要理论意义的差异。对于基督徒，受到绝对尊敬的是上帝以及上帝派来向人们揭示真理的先知（上帝不能直接听到，所以实际上就是听先知的）；而对于中国人，最受尊敬者是圣人，即那些有着伟大的思想、品德和能力，给人们带来实际生活的幸福的人。这两种不同的倾听意味着：先知要告诉我们生来不知道但在伦理上却必须要做的事情；而圣人则要告诉我们什么是实现我们真正想做的事情的最佳途径。换句话说，西方宗教替所

有人做主而界定了什么是普遍的价值；而中国的思想家只是在为他人着想的情况下向他人推荐了某种比较有效的观念或方法以实现他人自己界定了的幸福。由此看来，中国哲学有着爱好发展对话和互惠知识的本能倾向，因为中国式的倾听意味着听取别人的帮助性意见，而不是听取那种不由分说地被宣称为普遍的价值。这种差别背后的哲学假定是非常有趣的，它似乎表明了，西方哲学暗中假定人们并不知道自己到底需要的是什么，或者说人们没有权利规定自己需要的是什么而需要别人来告诉他们，所以需要向人们输入价值观，所以才有“传播”宗教的必要；中国哲学则假定人们自己本来就知道需要的是什么，因此最需要的是方法的指导而不是信念的指导。这一点不仅可以解释中国为什么没有严格意义上的宗教（因为生活的欢乐被认为是不言而喻的），而且能够由此发现，中国传统哲学从根本上说是政治哲学——无论儒家、道家还是法家，都共同承认人民自己知道需要的是什么样的幸福（安居乐业、丰衣足食、天伦之乐、平安长寿之类的人间幸福），各家争论的只是如何实现幸福或什么是保证幸福的社会条件。与一般的看法不同，中国哲学的问题应该与西方现代哲学的问题是属于同一个层次的，但是中国哲学缺乏相当于希腊和中古的那些问题，因为那些问题都已经事先被假定掉了（在比较中国和西方哲学时，似乎总是按照时间段去比较，这恐怕是错误的，应该按照问题的相关性去比较）。

如果在哲学上更深入一层，还可以发现西方思想中的一个潜在、但可推知的结论：当上帝被认为是我们应该倾听的惟一和最大的他者的时候，所有人就都被免去了倾听他人这样一个人际义务，就是说，既然都听上帝的，也就不需要听别人的了。这样的后果是，本来他人应该是个与我有着亲密的心灵关系的他者，可是既然现在我不需要倾听他人的心声，他人就不再是“他者”（the other）了，而是被削弱地重新定义为“别人”（the else）。这个理论后果相当严重，因为“他者与我”的关系是一个互相定义的关系，他者是我与之交心的人，他者与我互为知心，互为精神支持和思想资源，他者的

<sup>①</sup> 吕祥在《希腊知识论的困境》中的论证是关于这个问题的最清楚论证之一。湖南教育出版社，1992。



心事 (heart) 就是我所关心和尊重的, 是我的生活意义的最重要部分; 而他人一旦变成“别人”, 他的独特心事就不再重要, 别人所以有意义, 仅仅当他是与我在精神上同质的、一样的“上帝的子民”, 于是, 他人的心事 (heart) 可以忽略, 别人与我同一的心思 (mind) 才有意义, 别人与我的心灵关系就被简化为是否同意某种普遍观念的事情, 于是别人的心事就没有什么可听的也不值得听, 我与别人的对话就是合伙论证或争论而已。

为什么西方总是需要发现异教徒? 异教徒就是还没有统一为与我一样的别人的他人。既然我和与我相同的别人的心都是上帝给的心, 那么与我相异的他人的心就只能是魔鬼给的心。别人是同道中人, 而他人是敌人。在这个意义上说, 西方哲学里所讨论的“他人”其实只是“别人”而已 (也有例外, 如勒维纳斯等就试图深入地发现他者的问题)。只有对他者才需要对话, 可是他者又总是敌人, 其逻辑结果是, 对话总是不成。西方当代发生的一个重大的心理转变是强调对话和对异教徒的宽容。这种宽容的第一步是在存在论意义上宽容他者, 即承认他者的存在权利。欧洲在这个方面已经取得比较大的进步 (美国在这个事情上则仍然比较可疑); 第二步是在知识论和价值观意义上宽容他者, 即承认他者的知识体系的价值以及他者的精神体系的价值。这个方面仅仅是个开头, 而且还不乐观。在今天, 对话问题所以变得如此重要和突出, 原因就在于此。总的来说, 在肉体上拯救他人是比较容易的, 在精神上接受他者则比较困难。

当然这不是在批判宗教, 而只是指出, 发言与倾听行为构成的对话, 应该是人际间的一种相互活动, 而不是倾听某个至高无上的绝对者的讲话, 即, 要听他人的, 而不是听上帝的。倾听意味着 1) 给予说者发言的权利; 2) 从他者的发言中发现可接受的思想的义务。于是, 倾听就近乎接受。在互相倾听和互相接受的对话循环中, 才有可能共同创造更新的思想文化。

## 五 从他性的角度

哲学的根本问题不是通常所认为是真理的问题, 而是关于幸福的问题, 因为自然、客观世界以及关于自然的知识与其说需要哲学, 还不如说需要的是科学。如果有人坚持需要某种关于自然的哲学, 那么, 他所能找到的惟一正确的哲学就只不过是已经包含在科学本身里的思想, 换句话说, 它只不过是科学的一般思想的概括性表述。而这种预先有着正确答案的哲学根本算不上是哲学。只有在人们所想所为可以有着根本不同的地方, 哲学才成为必需的和有意义的。所以好的哲学只是那些讨论我们生活的哲学。我之所以坚持认为哲学不是关于描述事实的知识而是关于创造命运的知识, 其原因就在这里。人生所面临的最根本的问题显然是关于幸福的, 所有的问题由于与此相关才变得具有思考和讨论的价值<sup>①</sup>。

每一个人的幸与不幸、爱与欢乐、成功与骄傲、和平与安全、好运与厄运、失败与痛苦必然永远与他人相关并决定于他人, 简单地说, 幸福和痛苦, 都是他人所给的 (也许我们可以自己想像某种“主观的”幸福, 但只要仔细思量就知道在这种主观幻想中仍然已经把他人的帮助、支持和承认都假设在内了)。因此我们不得不更多地考虑他性的视野。这个论点丝毫不涉及真与假、正确与错误等等问题, 而只与视野开阔所带来的思想优势有关。主体性的视野显然要比他性的视野相对狭隘一些, 因为主体性只有一种可能的视野, 结果就是用一种看不见的暴力否定了他人的思想和价值。而他性则享有所有可能的视野, 而且这所有的各种视野都同样以他性为理由而享有同等的权利。主体性的视野, 如果以自我中心为解释就是“从某角度看”, 如果在某种中立、普遍的唯理主义中去解释就成了“不以任何角度去看”<sup>②</sup>, 但是永远不可能成为具有全方位优势的

<sup>①</sup> 参见本人论文《关于命运的知识》载《论证》1, 1999) 和《知识、命运和幸福》(载《哲学研究》2001, 8)。

<sup>②</sup> 参见 T. Nager: *The View from Nowhere*, Oxford, 1978.

“从各种角度看”。

他者观点的最大优点可能是它可以更合理地解释自由、平等和民主等重要观念。虽然主体性观点是导致自由、平等和民主观念的一个历史原因,但是却不是在逻辑上最合理的理由。主体性能够导出任一个体作为行为主体的个人自由和权利,却不能保证互相的义务。权利和义务如果失去平衡是非常危险的。过于强调个人权利而相对忽视互相义务的现代社会已经暴露出许多问题。今天我们可以意识到,义务虽然可能在某种程度上干涉了自由权利,但它同时又是自由权利的保障。他者观点从对他人的义务方面入手,再导出个人权利。其基本道理是:先合作然后才有各自的权利。这样是更加现实主义的思维,因为人的直接的生活事实就是“与他人相处”,所以首先必须处理好这个关系。不存在超越了这种相处关系的个人以及个人的天赋权利,因为谁都不可能超越“所予的事实”(the given)。

这里可以有一个例子来对比主体观点和他者观点在理论上的不同境界。在圣经和中国传统文本中都有大概如此意思的金科玉律:“若想别人如何对待你,你就如何对待别人。”这条准则除了其主体视野的局限以外看来天衣无缝。毫无疑问,它是充满善意的,但是其主体视角暗示着,是“我”拥有决定事物的好坏、正误乃至真假的权威,虽然“我”愿意对他人好,但是价值标准要由“我”来定。除非碰巧众人一心,否则这就是思想霸权,因为他者“先验地”被从逻辑上被剥夺了参与制定文化价值、知识体系和精神系统的权利。由于这种老式的金科玉律只有在仅仅存在一种知识/信仰共同体的情况下才会有效,因此它在今天的世界文化形势中将遇到许多难以解决的问题。我们不妨将这个原则重新改写为:“别人不希望你怎样对待他,就不要那样对待他。”我不知道这种改写是否完美无缺。但看起来它有着更宽阔的视野。

最后值得再次强调,以他者观点为核心的思维方式决不是对多元论和相对主义的同情,而是希望在各方面的他者有权利参

与的循环性对话中发展出某种被共同认可的普遍主义知识空间,从而生产出一种不断的互相接受过程。其实,真正坚持多元论和相对主义的反而是彻底的主体性观点的自由主义,在它宣称“我不同意你的观点但是坚决维护你发表你的观点的权利”时,它无非是鼓励了价值观和理想之间的永远不合作,总之是永不接受他者。就像前面讲到的,这只不过是宽容了他者的存在,但不承认他者的思想价值。这仅仅是一个比较温和的“异教徒模式”。假如不能在“接受”这个问题上取得实质性的进展,那么人类的思想结构终究没有发展。

