

比较视域下的不可通约价值抉择： 罗蒂模式、伯林模式与儒道互补模式

孙庆娟¹, 李晨阳²

(1. 湖南大学 岳麓书院, 湖南 长沙 410082; 2. 南洋理工大学 人文学院, 新加坡 639798)

[摘要] 针对价值抉择难题存在不同的解决模式, 以比较的视野检视几种有代表性的模式, 可以更加直观地展示它们的优缺点, 从相对意义上凸显出当下存在的更为有效的解决方案。首先是罗蒂的自我实现与公民同胞等量齐观模式, 此模式过于依赖个人与社会两个领域的简单区分, 同时也低估了不同诉求之间的张力; 其次是伯林的不同价值体系非此即彼模式, 此模式夸大了不同价值体系的截然对立, 错误地认为互有张力的价值不能在同一价值体系里共存; 最后是更具可行性的儒道互补模式, 此模式重新解读儒道互补, 通过价值配置的方式解决了不可通约价值之间的张力问题, 它允许多元价值体系的共存和互补, 从而有助于相辅相成地达成个人生活与社会的和谐。

[关键词] 多元价值; 价值抉择; 罗蒂; 伯林; 儒道互补

[中图分类号] B82-02 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-511X(2020)04-0031-10

人生是一个不断抉择的过程, 其选项往往是不可兼容、相互排斥的。如何说明在不同的行为、价值或生活方式之间进行有意义的选择, 并妥善地处理它们之间的不可通约性和不可兼容性, 无疑是一个重要的哲学课题。尤其在当今世界, 多元文化林立, 多种追求并行, 使得这一问题的探讨更为迫切。基于此, 本文提出并检视三种处理不可通约价值抉择的模式: 罗蒂自我实现与公民同胞等量齐观模式、伯林不同价值体系非此即彼模式, 以及儒道互补模式。笔者将分析并指出前两种模式的弊端, 提出对儒道互补的一种新的价值论解释, 并论证第三种模式在多元社会中的行之有效。

需要指出的是, 本文的主旨并非探讨何种价值是值得追求的, 也不涉及单个价值或价值体系的优劣, 我们所关注的是面对不同价值时应如何恰当地进行选择, 尤其为不可通约的价值抉择提供一种有效的模式, 以此来应对不同的价值在同一价值体系中的张力, 以及不同价值体系之间的张力。

一、罗蒂: 自我实现与公民同胞等量齐观模式

理查德·罗蒂(Richard Rorty)在其《偶然、反讽与共同体》^①一书中描绘了两种人生理想。一种理想以克尔凯郭尔、海德格尔、尼采、波特莱尔(Baudelaire)、普鲁斯特(Proust)和纳博科夫(Nabokov)为代表, 他们是“自我实现”(self-realization)理想的化身, 追求自我创造的人生。另一种理想则以马克思、杜威、哈贝马斯和罗尔斯为代表, 他们是“公民同胞”(fellow citizens)理想的化身, 把人首先看作社会公民的一分子, 倡导社会正义和人类共同体。前者具有特质性。比如, 一个人可能对特定类型的诗歌或音乐情有独钟, 或者如少年罗蒂迷恋野兰花, 为了找寻不同的品种而奔走于田野, 忘乎所以。这些追求都是个性化、因人而异的, “对你来说重要的事情可能对大多数人来说都无关紧要”^②。后者则具有社会普遍性。比如, 人类命运共同体的共识, 人们对抗某种社会的邪恶所做的贡献, 或为

[基金项目] 中央高校基本科研业务费项目, 新加坡政府社会科学基金项目(MOE2016-SSRTG-0007)成果之一。

[作者简介] 孙庆娟, 哲学博士, 湖南大学岳麓书院助理教授, 研究方向: 中国哲学、比较哲学。

^① 原题为 *Contingency, Irony and Solidarity*。其中, *Solidarity* 一般直译为“团结”, 但罗蒂这里主要用它来表示对人类共同事业的追求。为了更好地表达此意, 我们将之译为“共同体”。

^② Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin Books, 1999, p. 13.

组织一个基于改善社会的政党而做出的牺牲,等等。

上述两组典范看似具有截然相反的取向,但在罗蒂那里,自我创造和人类共同体这两种要求却可以各自独立、各行其道。他认为:“对于一些人来说,这两者是契合的,就像在那些幸运的基督徒身上,对上帝的爱和对其他人的爱是不可分割的,又或者像在那些除了社会正义思想,不为任何事物所动的革命者身上那样。”^①比如,圣雄甘地就是这样一个“幸运”的例子。他为社会正义奉献一生,正是通过对人类共同体的追求,成其自身为一伟大的民族英雄。特蕾莎修女亦如是。她早期是一个“很聪明、安静和害羞”的“普通”修女,但是因为对社会正义和人类共同体的毕生追求,她被尊为圣徒。他们二人,都成功地将自我创造和人类共同体的要求完美地统合到了一起。虽然如此,罗蒂所要强调的却是二者不必非得契合,而且即使这两种要求不统一也没关系,人们不应该为了使它们契合而过度伤神^①。实际上,对于大多数人而言,二者在更多的情况下是无法契合的。在罗蒂看来,自我创造和人类共同体这两种要求同等有效,且永远无法把它们放在同一尺度下进行衡量,二者是不可通约的^②。他说:

只有当我们认为存在着一个更加全面的哲学架构,使得我们能够将自我创造和正义、个人完善和人类共同体统合在一个单一愿景(a single vision)中时,我们才可以将这两类人视作是彼此对立的^②。

“单一愿景”意味着把所有的价值做一个唯一正确的、普遍适用的安排,把它当作实现美好生活的唯一途径。但是,这样一个“单一愿景”只是空想。对于罗蒂来说,将自我创造和正义、个人完善和人类共同体统合在一个单一愿景中,意味着将它们硬“捆”在一起^③。这样一种将所有美好事物编织进一个单一愿景的要求,可以追溯到柏拉图。柏拉图试图统合真理和正义。对他而言,真即是善,善即是真,任何对个体灵魂有益的都是对人类整体有益的,反之亦然。其理型论就是为了确保所有事物都落入一个全善的单一愿景中,达成一个天衣无缝的和谐整体。而罗蒂想要做的,就是反其道而行之,宣判这一努力的徒劳,为之敲响丧钟。他认为,这两组典范分别代表的两种要求,就如同画笔和铁撬两种工具一样,根本就不需要被综合起来。因此,罗蒂强烈呼吁,“我们不应该非此即彼,而应对二者等量齐观,并为了不同的目的使用它们。”^②罗蒂不赞成人们有时采取的“非此即彼”的选择方式。他认为我们应该给予二者同样的重视,并在不同的时刻做出不同的选择。在罗蒂那里,自我创造是私事,而人类共同体、社会正义在本质上却是公事,二者属于不同领域。我们应该区分公私,有时专心私人的自我创造,有时则关注公共的正义,二者交替进行,互不干扰。也就是说,不能从一个考虑批评另一个考虑。

本文基本上赞同罗蒂反对“单一愿景”哲学的观点,因为这种哲学往往挤压个人的生活空间,容易导致社会的强权。同时,我们也认为罗蒂的处理模式过于简单,有其不足之处。这里我们从两个方面讨论他的模式之不足。

第一,它过于依赖私人领域和公共领域的截然区分,大大低估了不同要求之间的张力甚至冲突。我们认为,即使不追求一个统合二者的单一愿景,这两组典范也会有不容忽视的对立:他们代表了相反或者互相排斥的要求。当分属公私领域的两种要求处于不同的维度时,价值抉择并不会产生矛盾,两种领域可以并行不悖,互不影响,但当这两种要求处在相同的维度上,并以一种此长必然彼消的态势争夺一个人的生活空间时,它们就是对立的、冲突的。如同体育竞技一般,比赛双方中一方的得必然意味着另一方的失。更糟糕的是,现实中相互冲突的要求可谓五花八门,绝不仅限于自我创造和人类共同体这么简单。如查尔斯·泰勒(Charles Taylor)所言:“在某些情况下,效果最佳的行为可能与自身正直的要求相冲突,或者对他人仁慈的要求可能与自我实现的要求相矛盾,又或者正义

① Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin Books, 1999, p. 13.

② Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989, p. xiv-xv.

③ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin Books, 1999, p.13.

的要求可能与仁慈的要求相抗衡。”^①可以说,不同要求之间的矛盾是普遍的。方便起见,我们这里将集中论述罗蒂所提出的这两种追求。

其实,罗蒂也意识到了自我创造和人类共同体之间的相互作用。他指出“你自我创造的私人过程,可能会导致你决定对他人的责任比之前想象的要更多或更少”^②,但是他未能借此更进一步,至少没有很明确地指出它们之间的相互作用可以达到相互冲突的地步,以及应该如何平衡这两方面的追求。事实上,除少数能够实现二者契合的“幸运”之人,对大多数人而言,这两种追求之间是存在张力的。如若未加妥善处理,当其中一方妨碍了另一方,张力就会演化为冲突。罗蒂所列举的例子就体现了这样的张力,当两种追求不一致时,越接近罗蒂追求自我创造的典范,就越异于其追求人类共同体的典范。

诚然,罗蒂的方法确实给个人自由留出了发展空间,这无疑会受到当下个人主义的热烈欢迎,但问题是,如果公私领域的区分真的可以像罗蒂所展现的那样分明,那他两种追求之间的张力和冲突可能早就不复存在了。事实却是,所谓的“私”几乎总是会影响到“公”,反之亦然。也因此,自我创造和社会正义的追求几乎总是会相互影响。在那些未能成功将二者置入“一个单一愿景”的大多数人那里,公私追求之间几乎总是存在着张力。忽视这一张力,追求其中一个将不可避免地牺牲另一个。其实,只有当我们假设一个社会存在足够的公共正义时,罗蒂的模式才具有一定的可行性。一旦社会上过多的人无节制地热衷于追求自我创造,必将消极地影响社会共同体的建设和维护,而这又会反过来破坏追求自我创造的基本社会条件。由于罗蒂不允许从一个考虑批评另一个考虑,当过多的人过分地集中于个人追求,就会导致社会严重失衡,而在这种情况下,他的模式只能任其发展,无法支持从社会正义方面对之进行批评。以当前中国社会为例,如果这个社会里存在大量的“尼采”式的极端个人主义者或者大量的精致的利己主义者,就会导致社会肌体的病变甚至毁灭。这是罗蒂模式的重要缺陷。

第二,罗蒂的解读并不符合实际。在他给的例子中,克尔凯郭尔、海德格尔、尼采、波特莱尔、普鲁斯特和纳博科夫代表“自我实现”的理想,马克思、杜威、哈贝马斯和罗尔斯代表“公民同胞”的理想,似乎他们在这两条路上非此即彼。但在现实生活中,具体落实到每个个体时,人们所面临的问题不是两者之间非此即彼的选择,而是孰重孰轻的选择。有些人可能更加看重自我创造,而另一些人可能更重视人类共同体。在权衡两者的过程中,不同的人可能给予自我创造和人类共同体不同的分量。比如,海德格尔肯定是鼓励自我创造的,但他也并非完全否定人类共同体。《存在与时间》所体现出的思想虽不倡导人类共同体,但亦非与之背道而驰,自我创造与人类共同体两种追求之间是一种竞争关系。海德格尔认为:“唯从存在之真理而来才能思神圣者之本质。唯从神圣者之本质而来才能思神性之本质。唯在神性之本质的光亮中才能思、才能说‘上帝’一词所要命名的东西。”^③“存在之真理”是通过此在(Dasein)的本真存在而显现的,而“上帝”一般被用做社会正义的代名词。所以,在海德格尔那里,自我创造显然具有更为首要的意义,从而被给予了更多的分量,但它与社会正义亦并非毫不相干。再如,马克思虽为人类共同体奋斗一生,但从《1844年经济学和哲学手稿》等著作中不难看出,他并不排斥自我创造或个人完善。对于马克思而言,克服异化(alienation)是实现的一种手段,只有在理想的社会,个人才能完成自我创造。他在哲学上的成就,就是其自我创造和自我实现的例证。

因此,我们可以这样阐释调和或者平衡二者的努力:要么像罗蒂所列举的第一组典范们一样,把追求自我创造置于追求人类共同体之前;要么就像第二组典范们一样,将追求人类共同体放在追求自我创造之前。在不同的平衡方式中,有人以自我创造为主导,也有人以人类共同体为主导。只有

① Charles Taylor, *Leading a Life*, Ruth Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Mass.: Harvard University Press, 1997, p. 170.

② Matthew Festenstein, Simon Thompson (eds.), *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Cambridge, UK: The Polity Press, 2001, p. 202.

③ Martin Heidegger, *Basic Writings*, David Farrell Krell (ed.), New York: HarperCollins, 1993, p. 253.

确立了这样的原则,才能有效避免在不可通约价值之间的摇摆,从而维持公私领域一种“非等量”的并行状态^①。基于此,有些“幸运”的人能够将这两种追求带入一个单一愿景,而大部分人则不能。但绝对没有人能同时以这两种追求为主导而又能把它们“平衡”到一个单一愿景中,而这恰恰再次表明了罗蒂两组典范的某种对立关系。所以,我们不仅要检视作为个体价值的自我创造和人类共同体,更要检视不同的价值模式或系统。

二、伯林:不同价值体系非此即彼模式

在《马基雅维利的原创性》(*The Originality of Machiavelli*)一文中,伊赛亚·伯林(Isaiah Berlin)通过对尼古拉·马基雅维利(Niccolo Machiavelli)的重新解读,阐述了不同类型的价值之间的关系。这一解读,为我们理解人类该如何追求价值提供了另一种模式。

16世纪马基雅维利的《君主论》(*The Prince*)和《论利瓦伊》(*Discourses on Livy*)一直以来颇受争议,相关的解读不计其数。其中,“嗜血成性的马基雅维利”作为最普遍的观点,在伊丽莎白时代的文学中占据了主导地位。这一观点认为,马基雅维利视钻研政治权术为主业,是一个罪恶的导师,一个无耻至极的大阴谋家。因此,他是一人性最坏的例子,任何一个有道德的人都必须与之所代表的思想和行为做斗争,而这也应该是学者研究马基雅维利的唯一目的。另一种观点则认为,马基雅维利在其作品中采取了讽刺的手法,其所要表达的并非字面意思。他描述了一些政客为达目的所尽可能采取的手段,从而揭示人们暴君的真面目及其做法,所以,马基雅维利充其量是一个易被误解的信使,我们不应该迁怒于他。伯林则独出心裁,提出另外一个观点,认为马基雅维利在《君主论》和《论利瓦伊》中主张存在两种不兼容的道德价值体系,人们需要在二者之间进行非此即彼的抉择。虽然这一观点的原创性究竟属于马基雅维利还是伯林本人有待商榷,但是这一观点本身极其重要,值得我们对其含义作进一步的了解。

伯林认为,马基雅维利区分了两种互不兼容的道德观,分别由两组完全不同的道德价值所代表。一组是基督教的道德价值,包括爱上帝、慈爱、谦卑、善良、怜悯、殉道、爱仇敌、相信来世、轻蔑现世的幸福等美德,相信个人灵魂救赎具有无与伦比的价值,比任何社会、政治、经济、军事、美学考虑或其他现世目标都要高的价值^②。这些美德或价值是基督徒组织生活事务的原则。另一组是“异教”(pagan)世界的道德价值^③,包含勇气、激情、幸福、力量、正义、骄傲、纪律约束、追求荣耀和壮丽等美德,尤其重视自己的正当要求及其实现所需的知识和力量^②。这两者之间不是道德与政治的区别,而是两种道德体系的关系,它们所代表的社会理想不仅不同,且从根本上不兼容,两者之间没有共同的价值。如果一个人向往基督徒的理想生活,那他就不能同时有效地追求异教徒的理想生活。

伯林主张:马基雅维利并不否认基督教的美德确实是良好的道德质量,并不认为谦卑、善良、来世信仰、信上帝、基督的爱、虔诚、怜悯等品行全是毫无价值的,如同他在《君主论》第十五章中所指出的那样,拥有这些品行的人确实是善良的人;但是,马基雅维利的首要目标是建设一个伟大的国家,而上述美德与达成这一目标所需要的美德是不兼容的。他说:“一个人如果在一切事情上都想发誓以善良自持,那么,厕身于许多不善良的人当中定会遭到毁灭。”(*The Prince*, XV)这里的“善良”明显指的是基督教的美德。马基雅维利相信,只有他所向往的那种社会对于所有正常人的需要来说才是自然的,只有那样的社会共同体才能够满足人们永恒的欲望和利益,而被普遍认作基督教核心美德的东西,无论其内在价值如何,是建立他所向往的社会“难以逾越的障碍”^②。温顺、追求灵魂救赎等基督教价值,不可能导向一个令人满意、稳定、充满活力的强大社会。而对于正义和力量的追求,则是与宽恕和怜悯的道德价值相冲突的。因此,在这两种水火不容的道德价值追求之间,人们必须做

① 罗蒂的平衡就是给二者“等量”,而不是具体调节不同比例。参见 Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989, p. xiv。我们认为“等量”的方式并不能有效解决不可通约价值抉择难题。

② Isaiah Berlin, *The Originality of Machiavelli, Against the Current*, New York: The Viking Press, 1979, pp. 44-47。

③ 为便于讨论,本文在中性意义上沿用伯林关于“基督教”“异教”的说法。

出选择。“选择过基督徒的生活,就注定在政治上一事无成”,而选择依从异教的道德价值生活就意味着抛弃基督教的理想^①。

根据伯林的解读,马基雅维利认为通常发生的情况是,人们无法果断地追求其中一条道路,最终走上了折中调和的道路。人们折中两种理想,企图将两种道德价值都融入他们的生活,但这种做法比果断地选择其一而放弃另一个更糟糕。马基雅维利认为这种折中是“有害”的,使人们既非至善也非至恶(如 *Discourses on Livy*, I: 26)。如伯林所言:“他们试图妥协、摇摆不定、脚踩两只船,结果只有软弱和失败。”^②他举例说,只要治病所需,一名好的医生就要随时准备灸烤、烧灼、截肢,因为个人的不安,或某个其他行业的要求而半途而废,只能为其在这两个领域都带来最差的后果。

在伯林的眼里,马基雅维利认为更好的方法是在互不兼容的两条道路中选择其一,因而在意识到抉择的不可避免性后,马基雅维利选择了异教的生活理想。伯林强调,马基雅维利虽然放弃了基督教的道德价值,却并没有放弃道德本身,他所选择的异教的价值仍然是道德的价值。这两种生活理想的冲突并不是道德和政治两个独立领域之间的冲突,也不是道德和不道德的冲突,而是两种互不兼容的道德体系之间的冲突。

应该指出的是,伯林的解读是建立在其价值多元主义基础上的。与罗蒂不同,伯林相信,我们生活中所追求的作为目的的价值可能会相互抵触。他说:“我们在日常生活所经历的世界中,总是面临着同样终极的目标之间、同样绝对的要求之间的抉择,实现其中的某些目标将不可避免地导致牺牲另外一些目标。”^③伯林应该会赞同马基雅维利,认为谦卑和骄傲、正义和宽容是相互对立的价值观。如果正义要求适量的惩罚,那宽容和放弃罪有应得的惩罚就会破坏正义。像罗蒂一样,伯林也不接受西方哲学和政治思想中根深蒂固的假定之一,即“世界和人类社会是一个可理解的单一结构”的观点。这种观点认为存在一个唯一的原则,“它不仅规定着日月星辰的运行,而且决定着所有生物的正确行为”。根据这一假定,存在一个唯一的普遍法则,它规定着一切道德价值。如同柏拉图的“善”,这一原则无所不包,永不矛盾,它有能力将所有人类价值以一种合乎逻辑、前后一致的方式组织成一个连贯体。在伯林看来,这一存在已久的信念是荒谬的。他认为:首先,存在着一些同样终极的目的;其次,在确立了一个终极目的之后,其他一切事物依据这些特定的目的而显得合乎情理;最后,这些目的之间根本上不可调和。因此不存在一个可据以在这些目的之间进行理性选择的“唯一普适的标准”。基于此,伯林笔下的马基雅维利不得不放弃寻找一个完美价值体系的梦想以及寻找一个能够建立完美社会的单一道德体系的希望。对伯林而言,由于(互相冲突的)价值的内在本质,这样一个完美价值体系的理念是不合逻辑的,因此,伯林笔下马基雅维利的原创性在于,他揭示了存在着不止一种有效价值体系的可能性,且指出没有一个可以供人们从中做出合理选择的统一标准^④。因此,人们必须在多元价值体系之间做出自己的取舍。

笔者同样主张存在着不止一种有效的价值体系,但伯林笔下的马基雅维利(或者就是伯林本人)对价值体系的构成存在误解。根据伯林的解读,马基雅维利看到基督教伦理和异教伦理包含了两组截然不同的美德,这两组美德因相互矛盾而不能被归入同一个价值体系,所以基督教伦理和异教伦理不能共有任何美德。笔者认为,伯林笔下的马基雅维利(或者伯林)混淆了两个命题:一是有些美德或道德价值彼此之间相互矛盾或冲突;二是有矛盾或冲突的美德不能存在于同一个价值体系。我们赞同第一个命题,但第二个命题是不成立的。这是因为相互矛盾、冲突的价值是可以被纳入同一个价值体系的。事实上,我们很难在历史中找到一个不包含冲突价值的伦理道德体系。有足够的证据表明基督教伦理接受纪律约束和力量的价值,比如,《圣经》说上帝给了信徒“自我约束”(self-discipline)的力量(《提莫太后书》1:7),鼓励基督徒要“坚强而有勇气”(be strong and courageous)(《申命记》31:6;《乔舒亚记》1:9)。同样,我们也很难想象异教伦理可以完全忽视自我牺牲。所以,它们

① Isaiah Berlin, *The Originality of Machiavelli, Against the Current*, New York: The Viking Press on Livy, 1979, p. 47.

② Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, London/Oxford/New York: Oxford University Press, 1969, p. 68.

③ Isaiah Berlin, *The Originality of Machiavelli, Against the Current*, New York: The Viking Press on Livy, 1979, pp. 67-71.

真正的区别不是伯林笔下马基雅维利所主张的那样,一组美德只存在于基督教伦理而另一组则完全属于异教伦理;而在于虽然两种伦理都包含了多种多样的价值,但是这些价值却被赋予了不同的优先性或者重要性。基督教伦理更重视慈善、怜悯、宽容、相信来生等价值,而相对不那么重视勇气和力量等价值。异教伦理则更重视勇气、激情、力量和正义等价值或美德,而相对不那么重视慈善、怜悯、宽容和相信来世等价值。但需要强调的是,相对不那么重视某些价值并不意味着根本不接受这些价值。

不仅如伯林所主张的那样,不存在一个能够合乎逻辑地将所有道德价值组织成一个连贯的价值体系的单一普遍法则,而且也不存在一个只将相互兼容的道德价值组织成一个价值体系的法则。人类历史上的每一种价值体系,都包含可能彼此对立的道德价值。尽管如伯林所言,正义和怜悯明显相互冲突,但二者相互冲突的事实,仅仅意味着分给其中一个价值更多的重要性会导致分给另一个相对较少的重要性,而不能说明二者不可以在同一个道德体系中共存。同时,不同的价值体系可以包含相似的道德价值^①,但它们给予这些价值的优先性可能不同于彼此。例如,尽管在基督教伦理和异教伦理这两种道德体系中都可以或多或少地找到怜悯和纪律约束这两种价值,但前者可能比后者更看重怜悯,而后者又比前者更看重纪律约束。换言之,不同道德体系之间的主要区别,不在于它们是否包含或缺少了某些道德价值,而在于它们赋予其体系内价值的不同优先性^②。

三、儒道:价值配置式互补模式

基于上述分析,我们将在这一节中引入价值抉择的第三种模式,即中国传统文化中的“儒道互补”模式,并对之做出新的解读。我们希冀以此为例,来说明不同的价值体系可以拥有某些共同的价值,使之有别的,乃是它们给予这些价值的不同优先性。同时我们也将指出,不同的价值体系各有优缺点,除了相互抵触和冲突外,它们也可以相互补充。

当前学界不乏有关“儒道互补”的论述,其主流乃是一种“互充有无”的观点。按照这种观点,儒家和道家^③作为两个不同的思想传统或价值体系,各自具有对方没有的价值,它们之间可以互相借鉴,互补有无。此一家不具有彼一家的价值,是它们两家能够互充有无、互补长短的前提。在海外颇有影响的《中国哲学文献选编》一书中,陈荣捷写道:

无疑的,儒家强调社会秩序以及刚健英发的生活,道家则潜入个人的生命里面安享静谧,因此,一般往往认为道家扮演了次要的角色。但事实上,道家反对儒家的讲求秩序,而代之以与世游离;反对儒家的游方之内,而代之以超越的精神,它是儒家的一个激烈的批判者。在政治、修身养性以及应物的思想等方面,道家在在都可以和儒家相比埒^④。

在陈荣捷看来,作为两种价值体系,儒家推崇社会秩序、积极进取的生活和此世的追求,而道家则主张自然、超脱、清静、个体生命和超验的灵感,二者的差异显而易见。李泽厚在其《美的历程》一书中也指出,“表面看来,儒、道是离异而对立的,一个入世,一个出世;一个乐观进取,一个消极退避;但实际上它们刚好相互补充而协调”^⑤,二者相反相成地塑造了中国人的世界观、人生观、文化心理结构和艺术理想、审美兴趣。他说:“不但‘兼济天下’与‘独善其身’经常是后世士夫的互补人生路途,而且慷慨悲歌与愤世嫉俗,‘身在江湖’而‘心存魏阙’,也成为中国历代知识分子的常规心理以及艺术意念。”^⑥对其而言,“兼济天下”与“独善其身”,“悲歌慷慨”与“愤世嫉俗”,“身在江湖”而“心存魏阙”,乃是糅合了来自儒家和道家的不同价值,通过互补的形式而达至的生活方式或生活态

① 借用迈克尔·沃尔泽(Michael Walzer)的术语,如果在足够“单薄的”(thin)意义上比较不同的文化和价值系统,我们会发现这些系统中的价值大体上都相同。参见 Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994。我们比沃尔泽更进一步,探查价值在多种价值系统中的不同优先排序。

② 关于这个问题的讨论,可参见李晨阳:《文化传统的价值组合配置刍论》,《北京大学学报》2013年第2期。

③ 本文所论“儒道互补”之“道(家)”乃指由老子所开创,以老子、庄子为代表的哲学学派,区别于后来的作为宗教信仰之道教。

④ 陈荣捷:《中国哲学文献选编》,杨儒宾等译,南京:江苏教育出版社,2006年,第137页。

⑤ 李泽厚:《美的历程》,北京:中国社会科学出版社,1989年,第53页。

⑥ 李泽厚:《美的历程》,北京:中国社会科学出版社,1989年,第49-53页。

度。因此他强调,“儒道互补是两千年来中国美学思想的一条基本线索”^①。

陈荣捷、李泽厚所反映的这种“儒道互补”模式,代表了当前学界对于“儒道互补”的一种主流理解,它是建立在儒家和道家拥有不同且彼此对立的价值基础上的。这种模式与伯林对基督教伦理价值体系和异教伦理价值体系的截然分割对立模式有相似之处。如同伯林笔下的马基雅维利所认为的那样,一组伦理价值只属于基督教伦理,而另一组完全不同的价值则只属于异教伦理,两者泾渭分明,互不重合。李泽厚所反映的“儒道互补”模式也以儒家和道家拥有不同甚至对立的价值为前提。

与伯林不同的是,李泽厚并不认为儒家和道家这两种价值体系之间只有对立,而是同时看到了二者之间的互补性,即儒家和道家可以通过利用对方价值的方式实现互补。我们姑且称这种模式为“互充有无式的儒道互补”。在这样的一种模式下,虽然不同价值体系之间的关系不再是非此即彼,但是不同价值体系内的人生价值却是“此而不彼”和“彼而不此”的。换言之,“互充有无式的儒道互补”是以同样的人生价值不存在于不同的价值体系中为前提的,这意味着不同价值体系不可以共享同样的价值。但我们认为,这样的一种前提实际上是不成立的。

与陈荣捷、李泽厚不同,我们并不认为儒家和道家的价值在两个体系之间是相互排斥的,即我们不认为属于儒家的价值不可以为道家所有,或反之。首先,在不同的思想家那里,各种价值元素或许是不同甚至针锋相对的。比如孔子主张“为政以德”“克己复礼”,庄子则倡导“顺物自然”“无为而无不为”,这两种理念是对立的,可以互补的。但是,儒道作为两个思想传统与个体思想家不同,它们不是固态的、片段式的,而是动态的、连续的,具有开放性和包容性的。它们是由不同的思想支流共同汇聚而成的庞大智慧体系,在历史长河中不断被丰富和发展,且时刻处于发展中。一个传统中早期没有的价值,可能在后来被吸收进来。儒家如此,道家也如此。若以此观之,不同的价值就可以同时存在于儒家和道家两种道德体系中。其次,我们很难想象儒家或道家会在绝对意义上反对彼此价值体系所推崇的某一特定价值。相反,只有在相对意义上,当某一价值与其体系所推崇的更为核心的价值产生冲突时,这一价值才会遭到反对或抵制。具体而言,并不是说儒家的思想体系会无条件鄙弃自然、清静、个体生命和超验灵感等价值,而道家的思想体系也完全不为社会秩序、积极进取的生活和此世的成功等价值留空间。就李泽厚所举的例子而言,其实儒家本就兼有“用行舍藏”“穷则独善其身,达则兼济天下”的情怀。再如,虽然道家向来以崇尚自然著称,但实际上儒家也接受“自然”的价值。孔子曰:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”又如,道家主张“无为”而治,《道德经》言“圣人处无为之事,行不言之教”,而孔子亦曰“为政以德,譬如北辰,居其所而众星拱之”。只不过这些价值在特定的道德体系里占有不同的权重,在面临冲突时,道德体系会据之在不可通约的价值之间做出取舍。

此外,马王堆和郭店相继出土的文献也为我们提供了大量的新材料,证明儒家与道家拥有相同的价值。儒家推崇圣王,郭店《老子》主张“天大,地大,道大,王亦大,国中有四大安,王居一安”;儒家主张以王道取天下,郭店《老子》则有“以正治邦,以奇用兵,以无事取天下”的治国和用兵方略;儒家鼓吹“身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平”,郭店《老子》则倡导“修之身,其德乃真。修之家,其德有余。修之乡,其德乃长。修之邦,其德乃丰。修之天下,其德乃博”;儒家把仁义放在首位,郭店《老子》则认为“故大道废,安有仁义”,表明“仁义”的地位仅次于“道”和“德”,这与以往所认为的“绝仁弃义”的道家形象大相径庭;儒家推崇“礼”,认为“不知礼,无以立”,郭店《老子》则有“故吉事上左,丧事上右。是以偏将军居左,上将军居右,言以丧礼居之也。故杀之众,以哀悲位之;战胜,以丧礼处之”,亦对(丧)礼予以了肯定。陈鼓应对《老子》的研究表明,“老子突出‘忠信’德性为礼的重要内涵,与同时代的孔子同步地深化了礼向道德范畴的转化,在中国伦理学史上具有开创之功”^①。这再次表明,道家并非不追求礼的价值。

由此我们可以看出,儒家和道家的区别实不在于他们分别具有独特的价值。退一步说,即使我

^① 陈鼓应:《先秦道家之礼观》,《中国文化研究》2000年第2期。

们可以找到这两个传统中还存在着个别价值的有无差别,但这些价值在其传统中的重要程度不足以说明两个传统之间的互补。况且,一个传统中任何缺失的价值都可能在未来的发展中被补充进来。比如,先秦儒家几乎完全忽略死亡的意义,但是到了晚明,死的意义成为儒家的重要议题“死而不亡”成为儒家追求的重要价值^①。也许有人会认为儒道在表现形式方面的不同可以导致二者的互补,比如,儒者的庙饰或者服装与道家的不同,可这方面的互补,即使存在,也是肤浅的,不能说明儒道在文化深层的互补。儒道互补应该有更深层面的基础,我们应该从价值哲学的层面来理解这两家的互补。那么,从价值哲学的角度看,儒道两家又何以有别?我们认为,除了表现形式上的诸多不同,二者的差异主要在于它们对同样的价值进行了不同的优先性排序。我们把对一个人或一种文化所拥有的各种各样的价值排出优先性或者分配重要性的做法称为“价值配置”。在价值配置的过程中,尤其在触及彼此核心价值的时候,儒道所分别给予不可通约价值的重要性大大地异于彼此。这种针对核心价值优先性或重要性配置上的巨大差异,才是导致它们成为不同价值体系的关键。如果只是相同价值元素重要程度上的细微差别,或者只是一些不重要的非核心价值元素上的差别,那么两种价值体系可能并不会存在太大张力,甚或可以通过相互配合及小程度的妥协实现统合。而儒道之间显然不是这种情况。相较而言,儒家给予社会秩序、积极入世等价值以极高的优先性,而道家则给予自然、清静、个体生命、超验灵感等与之相对的价值以绝对优势的优先性。儒道核心价值权重分布差异之大,足以使它们成为两种不可调和的价值体系。

需要注意的是,在价值配置的过程中,一定情况下增强一个价值体系中的某个价值,即给予这个价值一个较高的优先性,就同时意味着相对地降低另一个与之相抵触的价值的优先性,而这很有可能恰恰构成了这一价值体系在另一情况下的局限性或劣势。例如,比起更具灵活性的道家,儒家给予“忠”以优先性,这在很多情况下可能是其强项,但在需要灵活性的情形下,这反而又成了其弱点。如果统治者推行仁政,国家处于治世,人民各得其所,百姓安居乐业,那么忠于这样的政权,可以在很大程度上促进政府效率,达成社会的良性运作;但当统治者施行惨无人道的暴政,国家混乱,政府腐败,民不聊生时,继续无反思、不变通地忠于这样的政权,则是“愚忠”,只会助纣为虐,为虎作伥。不仅如此,“忠”还与同样为儒家所重视的“孝”之间存在着张力,当二者在特定情形下产生冲突时,该如何恰当地进行抉择,一直是儒家的一个道德难题。遗憾的是,人类的有限性规定了我们并不能绝对确定什么样的价值排序是最佳的,这就构成了多种价值体系在社会中共存并相辅相成地发挥不同作用的基础。

换言之,正是因为对价值的不同优先排序,才导向了儒家和道家不同的整体价值取向;正是因为代表了不同的生活方式,儒家和道家才得以相互补充。不同于柏拉图“单一愿景”式的理想社会,一个多元的和谐社会,包含多元的价值体系,允许人们对不同的生活方式展开追求,并在这种追求中实现和谐。如果两种或多种价值系统都通过为人们提供不同的生活方式来促进社会的和谐,那么它们就是可以互补的。因此,我们所理解的“价值配置式的儒道互补”模式不同于“互充有无式的儒道互补”模式,它不是通过单个或几个价值元素的互补来实现的,而是通过价值体系之间的互补来实现的。此种方式的互补既可以是同一社会里不同价值体系之间的互补,也可以是同一个人兼顾不同价值体系的互补。

从共时性角度讲,不同的价值体系可以同时互补地存在于社会中,为人们提供可以选择的不同生活方式。譬如,春秋战国时期诸子百家相互争鸣、争奇斗艳,盛况空前。是时,不同的思想流派虽各成一家之言,彼此诘难,势如水火,且服务于不同的政治团体,但它们皆有所长,亦有其弊短。若以此观之,诸子百家就可以是一种互补的关系,它们共同为社会的和谐提供了不同的可能方式,以供人们选择。且如《汉书·艺文志》所言:“其言虽殊,辟犹水火,相灭亦相生也。”在早期的发展过程中,这些思想流派间的互补可以是“互充有无”式的,它们通过“借取”别家的价值元素来补充完善自身。

^① 如耿定向言:“死后不亡何知焉?窃谓死而不亡者,前惟孔子,后惟文成,非欣其声名、言论、教法之谓也。孔子死而孔子之仁不亡,文成死而文成之良知不亡。”见耿定向:《耿定向集》,付秋涛点校,上海:华东师范大学出版社,2015年,第131-132页。

但是,不同思想体系的价值元素并非固态守恒的,各家并非只能持守自己独特的价值,而不能拥有其他诸家的价值。如果早期个别价值元素的“借取”对一个思想体系是有正面意义的,那它就可以吸收并保有这一价值,使之成为自身内容。具体到儒家和道家,在经历了长期的发展之后,作为两种不同的价值体系或生活方式,它们可以共有很多价值元素,并基于对这些相同价值元素的不同配置而成其体系之独特性,在社会中共存。一个人既可以选择儒家的价值配置方式,过一种儒家式的生活,也可以选择道家的价值配置方式,过一种道家式的生活。在一些人选择儒家的生活方式的同时,另一些则可以选择道家的生活方式。

从历时性角度讲,同一个人可以在不同的人生阶段选择不同的生活方式,这些不同的生活方式互补地构成了一个人完整丰富的人生。在中国历史上,我们可以找到许多历时性儒道互补的例子,陶渊明就是一个典型。在朝为官,他实践儒家经世致用的理想;辞官归田,他采菊东篱下,悠然见南山,隐居山林,追求道家亲近自然的生活。但这并不意味着他在朝时就不体现任何道家的价值,或者隐居时就全部抛弃儒家的价值。出任镇军将军刘裕的参军时,他“目倦川途异,心念山泽居”;而真正归隐田园后,亦叹“日月掷人去,有志不获聘”。不论身处朝野,他的身上都彰显了某些儒家和道家所共有的价值,通过重新安排这些价值的重要性和优先性,陶渊明完美地实现了儒道两种生活方式或两种价值体系的互补。儒则儒矣,道则道矣。基本上是一个儒者的人,也可以拥有其道家式的人生阶段,反之亦然。得益于“价值配置式”的互补模式,陶渊明得以摆脱非此即彼的价值抉择,而可以在不抛弃自身人生价值的同时,做出阶段性的重要转变,游刃有余地生活。他身上所体现的不是儒道两组价值观的对立,而是儒道相同价值元素在重要性上的一次和谐重组。

四、结语

针对如何理解和处理各种价值之间紧张关系的问题,本文分析了三种方式:其一,罗蒂的个人与社会价值等量齐观模式,它为我们呈现了自我创造和人类共同体两种可供选择的理想追求;其二,伯林不同价值体系非此即彼模式,它将两种可供选择的生活方式展现为两组相互排斥的道德价值;其三,儒道价值配置式互补模式,它将两种可供选择的生活方式视作两个拥有不同价值优先排序的价值体系。我们无意将罗蒂的自我创造对应伯林的异教伦理和道家式的生活方式,或者将其人类共同体对应伯林的基督教伦理和儒家式的生活方式,而是认为只有把可供选择的生活方式或生活理想理解为对于价值的不同配置,才能更加准确地说明不同价值体系之间的关系。比如,罗蒂的第一组典范就通常是那些在价值配置中把自我创造和个人自主置于人类共同体之上的人,而第二组典范则反其道而行之,但是这两种人并不是仅此不彼,非此即彼,决然不同的。再如,与道家相比,儒家的价值配置会给予建立社会秩序更多的重要性,等等。

我们可以通过伯林来看价值配置的必要性。伯林极富见地地指出,我们所珍视的价值之间是存在张力的,好的价值可以彼此对立。那么,循此真知灼见,人们该如何追求值得拥有但又相互矛盾的价值呢?不仅如此,伯林的观点同时也拓展了我们的视野,较之罗蒂着眼于离散的个别价值,伯林将我们的注意力移至不同的价值体系。人生从来不是对某个单一价值的追求,而是要同时兼顾其他价值。既然我们所追求的价值之间可能是相互抵触或冲突的,我们就需要确定它们的轻重缓急。而选择某一特定的生活方式实际上就是以一种特定的方式对价值进行排序。并且,因为有些价值之间存在张力,所以在同一个价值系统中,给予某个价值一个高的优先性,就意味着给予与其对立的价值一个相对低的优先性。但伯林的模式错说认为互相冲突的价值不能被配置进同一个价值体系,也不承认同样的价值在不同的价值体系里可以有不同的配置。

罗蒂主张不同的生活方式优劣不同,它们不需要被编织进一个“单一愿景”,我们应该为了不同的目的而使用它们(或从功能互补的角度来理解它们)。在这些方面,罗蒂无疑是正确的,他的见解意在打消人们试图寻找一个普遍的绝对完善的单一价值体系的幻想。但我们认为,罗蒂对于问题的阐述并不全面,他对于不同价值的公私划分过于简单,远远低估了价值之间的张力。

相较而言,价值配置式的儒道互补模式肯定了互相有张力的价值可以共存于同一价值体系,并且认为不同的思想体系对各种价值会有不同的配置,而不同的价值配置方式又各有取舍,常常难分伯仲。需要指出是,恰如不同要求或价值之间的冲突是普遍的,社会中也往往存在着不止一两种的价值体系,不同价值体系之间的张力也是普遍的。儒道互补为我们提供了一种代表性的模式,但存在互补关系的价值体系或生活方式并不局限于儒家和道家这两种。如同春秋战国时期不同思想流派的百花齐放,它可以是多元的,在不同的时期、不同的社会里有不同的表现形式。我们所要强调的是,在有多元价值思想体系的社会里,互有张力的思想体系不仅可以共存,还可以互补。在这样的社会里,人们就可以像罗蒂所主张的那样,出于不同的目的选择不同的生活方式。在这方面,价值配置式的儒道互补模式对于我们理解同一社会里不同文化、哲学流派之间的积极关系有超文化、超地域的普遍意义,它允许价值体系或生活方式的多样化存在。在价值抉择的过程中,尤其面对不可通约的价值,人们可以通过对它们的不同配置,导向适合自己的生活方式。不仅如此,不同的价值体系或生活方式,在具体的情形下,各有优缺,只有彼此相辅相成,才能共同促进社会的和谐。

(责任编辑 卢 虎)