

文化冲突、世界伦理与协辨理性

阳建国（中南大学哲学系 中山大学哲学系）

[摘要] 文化冲突必须要以“相互说理”的方式而非暴力的方式来解决，但“相互说理”需要一个“共有之物”，这个“共有之物”就是我们所说的世界伦理。然而，这个“共有之物”并不像黑尔德所认为的那样隐藏在以往的各种前对象化的伦理习俗之中，而是理性反思的结果，它蕴含于对话得以可能的先验前提之中。遵循这个“共有之物”所达成的共识是合乎理性的，这种理性即哈贝马斯所说的“协辨理性”。

[关键词] 文化冲突 世界伦理 协辨理性

Conflict of Culture, Cosmopolitan Ethic, and Communicative Rationality

Yang Jian-guo (Dept. of Philosophy, Central South University;

Dept. of Philosophy, Sun Yat Sen University)

Abstract We should try to settle Conflicts of Culture by argument not violence, however, it is necessary that there is a common world related to some commons among communicative participants which is alleged Cosmopolitan Ethic to make argument possible. Held wrongly believed that these commons should be found in past ethic customs, in contrast, as a result of rational reflection, these commons are implicated among the transcendental conditions which make argument possible. It is rational to reach consensus based on These Res communes, Habermas called this type of rationality as communicative rationality.

Key words Conflict of Culture Cosmopolitan Ethic Communicative Rationality

一、文化冲突与世界伦理的必要性：从黑尔德的伦理现象学说起

在一个文化共同体内部，人们之间的各种价值分歧或争端基本上可以通过“对话”或“相互说理”的方式来加以解决。但要以同样的方式来处理不同文化共同体之间的各种争端，则似乎要困难得多。按照黑尔德的观点，这主要是因为在每个文化共同体内部存在某种该共同体中的所有成员都认为是自明的“共有之物”，从而使得该共同体中的成员的“相互说理”或“对话”成为可能。但在不同的文化共同体之间，由于缺乏这样一个“共有之物”，从而缺乏达成共识的基础，就此而言，文化共同体之间的各种争论并不是一种真正的争论，而只是自说自话。换言之，真正意义上的争论必然要求在发生争论的各方之间存在一个“共有之物”。那么哪种信念可以充当这种“共有之物”呢？黑尔德认为，只有那些以“前对象化”的习惯形式存在的伦理才能担当此任。他写道：“被特地表述为论题的信念自始便不可被期待能胜此任，盖因信念作为论题即可以变成意见争论的对象。但与此相区别，我们也还有另一种信念，这种信念以习惯之形式或者习常的行为规范之形式积习而成。这类吾人活于其中的信念之全体关系，即构成了所有公共的共同生活之基础，而古希腊人则称之为伦理(ethos)。”[1] (P235)正是在这样一种意义上，黑尔德说：“对人而言，一种文化的伦理是他们在行为处事时共同居住的家园。”[1] (P271)据此，黑尔德认为，归根结底，文化冲突的本质是不同文化共同体之间的伦理冲突。

依据这种理解，在一个文化共同体内部，人们并不会去质疑那些以习俗或习惯形式存在的伦理，而是把它看作是自明的或理所当然的，因而可以据此来解决各种价值争端（包括各种政治争端）。但对于不同文化共同体而言，以“前对象化”的习惯形式存在的伦理是不同的，因而在对话中就缺乏一个“共有之物”作为达成共识的基础，从而导致了各种文化冲突的出现。而且，不同文化共同体之间的交往使得各文化共同体内部产生了价值分化，具有哲学反思头脑的人就会意识到，原来我们自以为自明的东西其实并不是自明的，因为别的文化共同体认为自明的东西和我们认为自明的东西完全不同，甚至相互冲突。换言之，文化交往使得各自的非对象化的伦理对象化，文化冲突由此而生。此时，若各文化共同体仍然一味地固守自己的伦理，就只能自说自话；在产生了价值分化的原来的文化共同体中，也会产生类似的情况。在这种背景下，一种貌似合理的哲学态度应运而生，他们试图以宽容、平等观念来取代对文化的批判，试图以一种“价值中立”

的方式来解决文化冲突问题。但过分的宽容就是主张各个文化共同体或产生了价值分化的原文化共同体内部各方可以自说自话,因而不再是一种真正意义上的争论。这种态度由于否认各文化共同体之间存在某个共同的“精神家园”,从而成为当代价值哲学中道德相对主义、道德虚无主义繁盛的重要根源。

在黑尔德看来,为避免各文化共同体自说自话,人们就“需要某种共同的东西,需要一个具有不可怀疑的自明性而发挥效用的理解基础。而且正是因此,在政治空间中就只能考虑一种伦理的前对象性的存在的行为规则。”[1](P274)黑尔德把这种共同的伦理称之为世界伦理。那么怎么去寻找世界伦理呢?在黑尔德看来,这种共同的伦理只能在我们各自文化中所默认的前对象化的前提中去寻找,这些前提实际上就是我们所共有的生活方式。按他的观点,如果我们要提倡某种价值,只有我们能够证明它早已蕴含于我们所共有的伦理之中,人们才不会因“丧失精神的家园”而落入一种“无家可归”的状态。

在我看来,诚如黑尔德所言,不同文化共同体之间的“相互说理”得以可能的前提是一种世界伦理的存在。但我否认这种伦理必然要以某种非对象化的形式而存在,我更反对黑尔德持有的如下观点,即“这种共同的伦理只能在我们各自文化中所默认的前对象化的前提中去寻找”。实际上,黑尔德与那些试图在各伦理共同体的伦理中找到一些我们共享的伦理,以此作为我们“行为处事”的家园的做法并无二致,而只是它的一种变形而已。它不过是试图发现隐藏在我们某种共同的特定的生活形式之后的前提,并以此来建构一种世界伦理。但这种尝试会面临着这样一个的诘难:既然我们原来以为自明的东西其实并不是自明的,那么我们又有什么理由认为我们大家都以为自明的东西就是自明的呢?我们怎么可以把相信人数的多寡作为决定一个信念是否具有理性根基的标准呢?

既然黑尔德的伦理现象学无法担当构筑世界伦理的重任,那么让我们转而考察各种古典价值普遍主义作为一种世界伦理的可能性。

二、古典价值普遍主义为何不能成为一种世界伦理

在西方伦理学史上,主要存在两种主要的价值普遍主义主张:密尔的功利主义和康德的道义论伦理学。密尔的功利主义基于对人类行为的一种心理学解释:人类行为的唯一动机是趋乐避苦。“快乐和免除痛苦是唯一作为目的而欲求的东西,所有可欲求的东西要么是因为内在于其中的快乐而被欲求,要么是作为促进快乐和防止痛苦的手段而被欲求。”[2](P10)进而,他主张把功利或幸福最大化原则作为道德的基础。

然而,仅仅依据人类行为的唯一动机是“趋乐避苦”,并不能推出应该“把功利或幸福最大化原则作为道德的基础”。在密尔那里,功利或幸福最大化显然不是指“个人幸福最大化”,因为,如果人们总是依据自身幸福的最大化原则来决策,那么对于“个人幸福最大化”而言,我们根本无需用所谓的道德原则来调节人们的行为,听之任之就行了(我们最多只能在如何实现个人幸福最大化上向当事人提供规劝)。由此看来,密尔的功利或幸福最大化是指“社会公众幸福的最大化”。但不明白的是,密尔何以能把这种原则由个人推及社会。也就是说,从“个人幸福最大化原则”如何推出“社会公众幸福的最大化原则”?亚当·斯密主张诉诸人的同情心或者仁慈原则。但我们可以继续追问:仁慈原则的根据是什么?如果贯彻密尔的主张,它似乎又应该被还原为某种“趋乐避苦”的心理学事实:仁慈给个人带来的快乐或幸福。这样,我们又回到了问题的原点,我们仍然只能得出“个人幸福最大化原则”,而这既然是一个必然事实,自然就没有道德原则存在的必要了。

麦金太尔对密尔功利主义的上述困境有着非常深刻的认识。在批评启蒙运动的道德合理性论证时,他明确地指出:“既然道德禁令原本处于一个旨在更正、发展和教导人性的体系之中,它们显然无法从这种对人性的真实描述中推演出来,也不可能以其他方式诉诸其特性加以证明。”[3](PP71-72)

大体而言,麦金太尔对密尔功利主义的批评是中肯的,不过,他的这一批判并不适用于同样属于启蒙运动的康德道义论伦理学。麦金太尔把康德的论证也看作一种自然主义论证。在他看来,康德同样是从一种事实的人性出发,只不过康德改变了对人性的看法。在功利主义那里,人性是一种“趋乐避苦”的心理学事实,而在康德这里,人性被解释为理性。^①但是,麦金太尔没有注意到,如果我们把康德所说的理性也说成是人性,那么在康德的人性概念中就不仅包括理性的一面,还包括非理性的一面,即人是一个有限制的理性存在者。康德本人早就充分认识到,如果人是一个完全的理性存在者,实践法则就是一种必然的事实法则;正是由于人是一种有限制的理性存在者,实践法则才会以命令的形式而出现。见[4](P31)因此,如果我们追随麦金太尔,认为

康德的人性概念是一个“事实”的概念，那么这一事实概念也是一种包含目的在内的“功能性概念”。在这里，同样包含有亚里士多德目的论伦理学的基本结构，也存在麦金太尔所说的“偶然成为的人”（man-as-he-happens-to-be）（在康德那里即受幸福原则支配的自然人）与“一旦认识到自身基本本性后可能成为的人”

（man-as-he-could-be-if-he-realised-his-essential-nature）（在康德那里即自觉遵循道德原则的自由人）之间的重要对照。由此衍生出两种人性概念：“偶然形成的人性”

（human-nature-as-happens-to-be）^②（自然的人性）和“认识到自身目的后可能形成的人性”

（Human-nature-as-it-could-to-be-if-it-realised-its-telos）（自由的人性），这样就为合理伦理戒律概念留下了空间。伦理学仍然可以被理解为是一门使人们如何从自然的人性状态转化到自由的人性状态的科学。

不过，正如人们通常所批判的，康德伦理学过于的形式化和空洞化。康德所谓的道德律实际上就是可普遍化原则：“要只按照你同时认为也能成为普遍规律的准则去行动。”[4]（PP38-39）

（“不应该仅仅把他人作为工具”实际上是对可普遍化原则的另一种表述）但这一检验标准似乎过于宽泛，某些可普遍化的原则明显是不道德的。想一想纳粹军官[5]（PP160-161）的例子，在他看来，“杀死每一个犹太人”是一条可普遍化的原则，但依这一原则行事明显是不道德的。康德伦理学的另一个更严重的问题是，康德要求我们必须完全按普遍化的道德原则而行事，但似乎并不存在完全的道德义务，任何道德义务似乎都有例外，如在遵守诺言会导致许多人死亡的情况下我们就不应该再遵守诺言。见[6]（PP17-18）

三、基于协辩理性的新价值普遍主义：一种可能的世界伦理

翟振明教授区分了人的主观性（subjectivity）和人的度规（humanitude）。[7]（85-88）在我看来，这一区分和麦金太尔在“偶然形成的人性”和“认识到自身目的后可能形成的人性”之间的区分是类似的。实际上，翟振明教授自己也说，之所以造出“humanitude”这样一个词，是因为人们对“human nature”或者“human essence”的理解似乎没有一种规范性意义。因此，我们可以把翟振明教授和麦金太尔的两组概念作一对照。翟振明教授的人的度规概念和麦金太尔的“认识到自身目的后可能形成的人性”概念都是一种功能性的事实概念，实际上都已经包含有“应该”的成分。道德原则在翟振明教授那里连接了人的主观性和人的度规这两个概念，在麦金太尔那里，则把“偶然形成的人性”过渡到“认识到自身目的后可能形成的人性”。

不过不同的是，麦金太尔由于直接引入人的目的，所以不需要证明人为什么要把它当成目的。而在翟教授那里，人的度规是通过协辩共同体的规则来限定的，所以他认为需要通过诉诸于一种“本底抉择”（Radical Choice）来证明你应该遵循这些规则。见[5]（PP80~85）

但是在我看来，“本底抉择”并不是必要的。如前所述，我同意黑尔德的这一观点，即“争论”或“相互说理”成为可能的必要条件是参与对话的各方有一个“共有之物”。但问题在于怎么来寻找这样一个“共有之物”。在此，我主张采取一种“笛卡儿式的怀疑”。尽管我们对我们相信的所有价值可以批判，可以怀疑，但不管我怎么怀疑，有一点是不可置疑的：我们希望通过“对话”或“相互说理”的方式而不是通过暴力的方式来解决各种文化冲突问题。接踵而至的问题就是，“对话”或“相互说理”是如何可能的？用维特根斯坦的话来说就是，“对话”或“相互说理”也是一种“游戏”，而“游戏”就需要“游戏规则”，游戏者要参与这种游戏就必须认同这些游戏规则。当然，如果有人不想玩这种游戏，坚持要采用暴力的方式，实际上就是放弃了“相互说理”这一方式，这就是我们通常所说“秀才碰到兵，有理说不清”。简单的说，以协辩、对话或相互说理的方式而非暴力的方式来解决我们之间的价值分歧和文化冲突是合乎理性的，这是完全自明的（self-evident）。现在的问题在于虽然有健全理智的人们都希望玩这种游戏，但是他们在游戏规则的制作上各持己见。让我们暂且忘记各自在游戏规则上的分歧，即不考虑任何的实质内容，而只考虑要使这种“说理游戏”成为可能的先验前提是什么？只要我们找到了这些先验前提，参与对话的人都遵循这些前提，我们的对话就是合乎理性的，由此达成的共识也就具有了理性的根基。

实际上我这里所说的“说理游戏”得以可能的先验前提与哈贝马斯构建一种“理想对话情境”（ideal speech situation）颇为相似。哈贝马斯所描述的理想对话情境至少包括如下几个条件：

（1）“说理”的各方都有提出“有效性声称”（validity claim）并为之辩护的权利，同时他们也具有质疑他人所提出的“有效性声称”的权利；

（2）说话者在挽救其“有效性声称”的过程中，没有使用任何形式的威胁手段来迫使聆听

者接受他们的有效性声称，而纯粹是以“更好论证的力量”（the force of better argument）来说服聆听者。

（3）聆听者没有受制于任何外在的或内在的障碍，纯粹基于“更好论证的力量”来接纳说话者的论证，并视为合理。

在《本底抉择与道德理论》一书中，翟振明教授也概括了“说理游戏”的参与者（他称之为协辩共同体成员）所必须遵守的几条“原始原则”（initial principles）：（1）论证担当原则（the principle of burden of argumentation）；（2）普遍化原则（the principle of universalization）；（3）在不相容的替代项中选择的原则（the principle of choice between incompatible alternatives）；（4）述行一致性原则（the principle of performative consistency）。

出于个人能力的限制，我在此无法也无意给出“相互说理”得以可能的所有先验条件，我更多的是想表明，在这样一个价值（文化）多元化的时代，对文化冲突的最终解决仍然需要某种价值普遍主义的主张，而不必也不应该倒向价值相对主义。而且在我看来，哈贝马斯所列出的构成理想对话情景的条件和翟振明教授所说的协辩共同体的“原始原则”虽然不一定是“相互说理”得以可能的充分条件，但的确是其必要条件。既然为必要条件，那就是参与“相互说理”这种协辩活动的各方所必须遵循的。因此，只要人们（即便他们分属不同的文化共同体）承诺以“相互说理”的方式来解决各种文化冲突，那么他们就进入了协辩共同体（这也是一种文化共同体），他们就应该在哈贝马斯所说的理性对话情景中或遵循翟振明教授所说的协辩共同体的“原始原则”来解决各种文化冲突或价值争端。由于这个“共有之物”并不是像黑尔德所说的那样是“前对象化的”，相反它是我们对之进行理性反思的结果。因此，遵循这个“共有之物”所达成的共识（consensus）就是合乎理性的，这种理性就是哈贝马斯所说的“协辨理性”（communicative rationality）。

四、结论

总之，文化冲突必须要以“相互说理”的方式而非暴力的方式来解决，但“相互说理”需要一个“共有之物”，这个“共有之物”就是我们所说的世界伦理。然而，这个“共有之物”并不像黑尔德所认为的那样隐藏在以往的各种前对象化的伦理习俗之中，而是蕴含于对话得以可能的先验前提之中。这种世界伦理的要义在于构造一种理想的或者反事实的（counterfactual）对话情景，而不在于到底达成什么样的共识。它既强调了共识的理性根基（即协辨理性），又允许了不同文化共同体所获共识的差异性（即便是对同一问题）。

[注释]

[1] 麦金太尔也注意到康德否认道德以人性为根基，但他认为康德所说的“人性”仅指人性里的那个的非理性的东西。参阅[3]（pp. 67）。

[2] 麦金太尔有时称之为“未受教化状态下的人性”（human nature in its untutored state）。

[参考文献]

[1] 克劳斯·黑尔德. 世界现象学[M]. 孙周兴、倪梁康等译. 上海：三联书店，2003。

[2] Mill. Utilitarianism, Beijing: China Social Sciences Publishing House. 1999.

[3] 麦金太尔. 德性之后[M]. 龚群、戴扬毅等译. 北京：中国社会科学出版社，1995。

[4] 康德. 道德形而上学原理[M]. 苗力田译. 北京：商务印书馆，2002。

[5] R. M. Hare, Freedom and Reason, London: Oxford University Press, 1970.

[6] W. D. Ross, The Right and the Good, Oxford: Clarendon Press, 1967.

[7] Zhai Zhenming, The Radical Choice and Moral Theory, Kluwer Academic Publishers, 1994.

作者简介：阳建国，男，1972年4月生，湖南湘潭人，中南大学哲学系讲师，中山大学哲学系外国哲学专业博士，研究方向为知识论、分析哲学与道德哲学，在《哲学研究》、《哲学动态》、《自然辩证法研究》等学术刊物上发表论文十余篇。

联系地址：中南大学政治学与行政管理学院 410083

E-mail: jgyang@mail.csu.edu.cn