

“陌生人”的位置

——对“利他精神”的哲学前提性反思

贺 来

摘 要:“利他精神”成为可能的前提是“自我”和“自己人”之外的“陌生人”在价值伦理体系中获得应有的位置。“利他精神”的缺乏,正是我们的文化和社会所存在的最大缺陷之一。无论是在传统社会和文化中的“维系着私人的道德”,还是不完善的“市场经济”所催生的“自我主义”中,“陌生人”一直被边缘化,因而长期以来没有获得其应有的位置。二者之所以对“陌生人”采取拒斥和排挤态度,思想根源在于它们所坚持的“实体主义”的思想原则和“总体化”的思维定势,前者把抽象的“共同体”实体化与总体化,后者则把抽象的“自我”实体化和总体化。只有确立“为他人”的“个人主体性”观念,形成对人的全新的自我理解,我们才能在根本上拆除“自我”与“他人”之间的墙壁与藩篱,把“自我”的存在及其生存意义和幸福与“他人”内在地关联在一起。对“陌生”的“他人”的开放、尊重、承认与爱,是形成和塑造每一个“自我”主体人格的根本动力,也是构成其道德的深层源泉。以此种观念为基础,“利他精神”才能获得坚实的根基。

关键词:道德;利他精神;陌生人;自我主义;“个人主体性”

当我们使用“他人”这一语词时,主要意指两种人的存在状态。第一,是指“自我”之外的、与“我”不同的“其他人”;第二,是指与自己所属群体或“自己人”不同的“其他人”。在这两种情况下,“他人”实际上都意味着与“我”和“我们”相异有别的“陌生人”。因此,我们要论证“利他精神”的合法性与必要性,一个重要前提是需要论证:我们为什么会对“陌生人”负有伦理责任?为什么要对“陌生人”行善?我们究竟应该如何对待“陌生人”?这些问题,概言之,可归结为:我们应确立何种伦理价值体系,在这种伦理价值体系中,“陌生人”才可获得其应有的“位置”?

探求“陌生人”的位置不是一个纯粹的理论课题,更重要的,它是一个与每个人的现实生活密切相关的实践课题。尤其随着中国现代化进程的不断深化与拓展,它正日益成为影响每个人、困扰着整个社会生活的重大挑战。可以说,这是中国现代性建构过程中所遭遇的最为严峻的价值挑战之一。

一、对“陌生人”的冷漠:文化与社会之痛

近年在大陆社会发生了一系列关于社会道德事件的讨论,其实质上都与究竟应如何对待“陌生人”有关。这些事件,较有影响的如“老人摔倒在街上扶还是不扶”、“小悦悦事件”^①等。笔者写作此文时,正当马航 MH370 客机失联事件发生后的第三天,中央电视台官方微博、新浪微博发文,“为

作者简介:贺来,吉林大学哲学社会学院暨哲学基础理论研究中心教授(吉林长春 130012)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目“中国特色社会主义共同理想研究”(12AZD003)的阶段性成果。

^① 2011年10月13日,两岁的小悦悦在佛山南海黄岐广佛五金城相继被两车碾压,7分钟内,18位路人路过但都视而不见,漠然而去,最后还是一位拾荒阿姨陈贤妹上前施以援手。该事件引发网友广泛热议。2011年10月21日,小悦悦经医院全力抢救无效离世。

154位同胞祈祷”，“请庇佑我们的亲人”。失事飞机上共有239位各国旅客，但微博只为“同胞”的生命祈祷，“同胞”之外的“陌生人”则不在关注之列。所有这些事件向我们提出了一个共同的问题：在我们的文化和社会中，陌生人的位置究竟在哪里？这一问题之所以重要，是因为“陌生人的位置”始终是中国文化与中国社会中，没有真正达成自觉也未得到认真对待的重大问题。很大程度上可以说，在我们的文化和社会中，“陌生人”一直被边缘化，因而长期以来没有获得其应有的位置。

对于中国传统社会中人的道德，费孝通以“维系着私人的道德”予以概括，认为这种道德区别于“陌生人”之间“人人平等”的“团体道德”：“中国的道德与法律，都因之得看所施的‘对象’和‘自己’的关系而加以程度上的伸缩。”^①这的确是对传统中国人道德的准确概括，而在这种道德价值体系中，“陌生人”是找不到其应有位置的。具体而言，这种“维系着私人的道德”在传统中国人视为最重要的道德规范中得到了最充分的体现。这些最重要的道德规范，莫过于中国人最为熟悉的“三纲五常”、“三纲六纪”、“五伦八德”。所谓“三纲”，即“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”；所谓“五常”，即“仁、义、礼、智、信”；所谓“六纪”，即“诸父有善，诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧”；所谓“五伦”，即“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”；所谓“八德”，即“孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻”。由于“孝悌”拥有作为“仁之本”的根本地位，在所有这些关系中，“父子关系”与“兄弟关系”是最为重要的“两伦”，其他各伦的道德要求皆是由这两伦延伸和类推出来的：君臣关系虽然是政治制度层面的上下级关系，但在中国传统社会，“国”与“家”具有同构性，君臣如父子，在一定意义上，君臣关系实质是父子关系在国家层面放大化的体现；师长则如同父亲，“一日为师，终生为父”，“师尊”具有父亲一般的权威与地位；朋友则是兄弟关系的延伸，兄弟与朋友在很多场合具有同样的内涵，成为朋友也就意味着可以“称兄道弟”。而父子与兄弟所代表的，无疑是最直接的血缘亲族关系。就此而言，中国传统文化和社会的整个伦理价值体系是以直接的血缘亲族关系为中心并向外扩展而形成的。林安梧非常中肯地指出，中国人的道德意识是围绕着“血缘性纵贯轴”而展开的：“‘血缘性的自然连结’”与“‘人格性的道德连结’相渗透而成为一体之两面，使得那‘血缘的’不再停留在‘自然的血性’中，而提到了‘道德的感通’这一层次，同时也使得‘道德的’不再停留在‘权力的理性的’规约之中，而渗入了‘自然的血性’之中。自然的血性与道德的感通关联成一个整体，不可两分。”^②道德价值规范与血缘亲情、道德性与血缘性内在地联结在一起，使得道德价值规范不可避免地具有浓厚的“私人”品格。

这种“维系着私人的道德”的一个重大特点就是“道德生命”与“血缘生命”的一致性，“做人之道”与“成为人”的关键是搞清楚亲疏、远近、长幼，全部伦理价值体系即是以此为根据并外推而形成的。以“父子”、“兄弟”等最亲密的血缘为轴心向外类推，从父子关系类推到师长，从兄弟类推到朋友，从家庭类推到族人、同乡、熟人等等。通过这种类推所建立的伦理关系，使得传统中国人可以建立一种“休戚与共”的“共同感”，造成一种人与人之间“和为贵”、“在一起”的“团结感”。但另一方面，这种类推往外延伸的范围和幅度又是十分有限的。费孝通在《乡土中国》中以“差序格局”来概括这一点：“以‘己’为中心，像石子一般投入水中，和别人所联系成的社会关系，不像团体中的分子一般大家立在一个平面上的，而是像水的波纹一般，一圈圈推出去，愈推愈远，也愈推愈薄”，所谓“人伦”，“就是从自己推出去的和自己发生关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的顺序”^③。因此，如同波纹所及的距离是有限的一样，伦理关系往外类推的限度就在于：它随时随地以“自己”为中心，只有与“自己”具有血缘亲情关系，至少也是“亲近”、“熟悉”的人，才能进入自己的伦理关系网络中，“波纹”的运动离“自己”这一中心越远，其力量越小，最终消失于无形，而处于“波纹”尽头的，正是“陌生人”。

按照这种价值伦理系统，“陌生人”是处于由上述父子、兄弟、夫妇、君臣、师徒、朋友、族人、熟人

① 费孝通：《乡土中国》，上海：上海人民出版社，2007年，第35页。

② 林安梧：《儒学与中国传统社会之哲学省察——以“血缘性纵贯轴”为核心的理解与诠释》，上海：学林出版社，1998年。

③ 费孝通：《乡土中国》，第26页。

等构成伦理价值体系之外的“他人”，相对于这一伦理价值体系，“陌生人”意味着“外人”、“生人”、“路人”、“与己无关的人”。“陌生人”与“自己”既无血缘亲情，又无朋友之爱、师生之谊，因此，除非通过某种途径或中介使之成为“自己人”，否则就难以纳入既有伦理价值体系并适用其道德规则。于是，“陌生人”就成为了“非我族类，其心必异”的“夷狄”，才有了针对“他人”的“党同伐异”，有了“攻乎异端，斯害也已”，有了鲁迅所说的：中国人没有“个人的自大”，而只有“合群的自大”。对陌生人的“冷漠”乃至“粗暴”与对“自己人”的温情脉脉和“一体之仁”形成鲜明对照。

从中国传统文化与传统社会价值系统阐述我们对待“陌生人”的上述价值立场，并不意味着它们只是“过去的幽灵”。虽然从历史上看，这种价值观念植根于传统宗族社会和小农社会，但在长期的岁月中，这种价值伦理体系积淀成一种深层的“文化心理结构”，活生生地存在于今天人们的思想观念和价值信念之中，影响着我们在日常生活和公共社会生活中对待“他人”的态度。本节开头所列举的例子即生动地说明了这一点。事实上，从高校的“近亲繁殖”到社会上的“走后门、拉关系”，从官场用人的“秘书帮”与“四大铁”^①到家长对孩子“不要与陌生人说话”的告诫等等，每一个生活在中国大陆社会的人，无论是普通人还是“社会精英”，对此都会有切身的体会，并经常充当了这种价值态度的实践者。不同之外仅在于，在今天，上述这种对待陌生人的态度与现代化过程中中国式的“市场经济”所形成的“自我主义”相互催化和相互利用，从而使得寻求和确立“陌生人的位置”成为严峻的挑战。

这里使用的是“自我主义”而不是“个人主义”，这是因为二者无论在内涵还是价值旨趣上，都有着重大区别。“个人主义”是一个十分复杂的概念，按照卢克斯的概括，个人主义包含四重含义，即第一，对个人具有至高无上和内在的价值及尊严的承认与肯定；第二，对个人自主性的承认与肯定；第三，对个人私人生活及个人利益的承认与肯定；第四，对个人自我发展和自我实现价值的承认与肯定。贯穿在这种个人主义之中的是“平等”和“自由”这两个最为核心的价值：“平等主要基于人的尊严，而自由则是个人自主性、没有公众干预和自我发展的能力这三者合成的产物。”^②在此意义上，真正的“个人主义”是以尊重每一个人的自由与平等权利为旨趣的。很显然，这种意义上的“个人主义”是随着宗教改革、启蒙运动，尤其是随着现代政治革命与市场经济的展开和深化而逐渐生成的，代表和体现着现代性最为重大的成果。与之不同，“自我主义”则完全以“自我”为中心，以自我利益的满足为最基本诉求；与此同时，它又并不把“他人”的利益与权利置于与“自我”同样重要的地位，相反，“自我”利益与权利的满足经常是以伤害“他人”的利益和权利为前提条件的。因此，“自我主义”实质上是一种变形和扭曲的“个人主义”，或者说，它是一种以个人主义为名的“伪个人主义”。

中国大陆三十多年来最大的变化无疑是从高度集中的计划经济向市场经济的转型。从20世纪70年代末“计划经济为主，市场经济为辅”，到80年代初的“计划与市场的内在统一”，再到90年代初“市场在国家宏观调控下对资源配置起基础作用”，最后到2013年中共十八届三中全会的“市场在资源配置中起决定性作用”，“市场经济”的地位被提到了一个越来越重要的地位。由于特殊的时空背景，中国的“市场经济”进程与近代以来的西方社会进程有着重大区别，它主要不是通过市民社会自下而上的“自生自发”，逐渐发展和壮大所形成的，而是依靠政府行政权力自上而下的推动而“建构”起来的。毫无疑问，在短短三十多年里，中国经济得以迅猛增长，社会生活各领域发生了巨大变化。但是，市场经济在极大地激发人们“逐利动机”与“贪婪攫取性”的同时，并没有建立起相应的健全完善的法权体系与道德价值体系来予以平衡与约束，由此形成了“经济增长”与“法权制度”和“道德价值体系”之间的“滞差”。由于这种“滞差”，“物质欲求”与“贪婪攫取性”极易失去必要的约束，并因此畸变为“唯利是图”的“自我主义”。这一点在当代中国大陆社会已成为活生生的现实。

本文不拟对这种“自我主义”进行专门具体的探讨，而只想指出，这种“自我主义”与前述传统中

① 即“一起扛过枪，一起下过乡，一起同过窗，一起分过赃”的人之间感情最“铁”，可以重用。

② [英]史蒂文·卢克斯：《个人主义：分析与批判》，朱红文、孔德龙译，北京：中国广播电视出版社，1993年，第47—72、138页。

国文化和社会中“维系着私人的道德”之间具有深层的亲合性与一致性,而且二者相互影响与强化,使得“陌生人”的地位在我们的伦理道德价值体系中不仅没有得到切实的改善,反而变得愈加严峻。应该说,传统中国文化和会所信奉的道德价值体系与当下中国盛行的“自我主义”,在具体内容上无疑有着巨大的区别,前者是“合群的自大”,后者则是“个人的自大”。“自大”的“载体”和内容并不完全相同,但二者有一个共同之处,那就是都以“自己”为中心并对“自己”之外的“陌生人”持排斥和敌视态度。如果说“合群的自大”体现为对“圈外人”的冷漠,那么,“个人的自大”则体现为对“其他人”的粗暴;如果说“合群的自大”体现为“非我族类,其心必异”的犹疑和封闭,那么,“个人的自大”则体现为“走自己的路,让别人无路可走”的自私与狭隘。很显然,无论哪种“自大”,都意味着对“他人”的轻蔑和漠视。由于这种共同性,在现实生活中二者非常容易结成坚固的“联盟”关系,其典型表现,就是“自己”的利益通过利用“自己人”得到最大限度的扩大,而“自己人”的利益也通过某些个人得以实现,个人“自我”的利益与“小圈子”的“自己人”利益内在地捆绑在一起,而被遗忘和损害的永远都是“自我”和“自己人”之外的“陌生人”。这一点,只要看看近年来被曝光的官员腐败案件,都无一例外地得到了最典型、最清晰的证实(所谓“家族性腐败”、“窝案”、“串案”即是这种由“自我”与“自己人”的结合而形成的“利益集团”或“利益共同体”所为)。很显然,在“维系私人的道德”、“自我主义”以及二者的“结盟”和“合作”中,真正的“利他主义”精神将必然只能成为一种不切实际的幻觉。

二、破除“共同体”与“自我”的实体主义:确立“利他精神”的思想前提

无论是“维系私人的道德”,还是扭曲的“自我主义”,都闪避和遮蔽了这样一个根本问题:为何应对“陌生人”负有无条件的道德责任?为何应对“自我”和“自己人”之外的“他人”抱以关怀和爱心?这是我们的文化和社会所面临的一个重大思想与文化“瓶颈”,如果不能突破这一瓶颈,“利他精神”必将成为空中楼阁。要突破这一瓶颈,一个重要前提是深刻反省导致这一瓶颈的思想根源。“维系私人的道德”与“自我主义”之所以对“陌生人”与“他人”采取拒斥和排挤态度,根本上就在于它们所坚持的是一种“实体主义”的思想原则和“总体化”的思维定势,不同之处仅在于前者把抽象的“共同体”实体化与总体化,后者则把抽象的“自我”实体化和总体化。正是“实体主义”的思想原则和“总体化”的思维定势,在根源上阻碍了对“他人”的道德责任这一问题的提出并深入人们的自觉意识。

这里所说的“实体主义”与“总体化”,是从哲学的意义上指一种把一切部分、一切因素都纳入一个单一的整体或体系,认为只有这种整体化或体系化的总体才代表着最终的真理、具有最高的实在性这样一种思想逻辑,代表着一种试图从某种“独立自存”、“无所依赖”的绝对实在出发,同化和消解一切异质性因素的思维方式。亚里士多德在《形而上学》中这样规定“实体”：“实体,就其最真正的、第一性的、最确切的意义上而言,乃是那不可以用来述说主体、又不存在于一个主体里面的东西”^①,这种意义上的“实体”在多种意义上都处于绝对优先的“第一的”地位：“事物之称为第一者(原始)有数义,(一)于定义为始,(二)于认识之序次为始,(三)于时间即为始。”^②海德格尔也曾这样规定“实体”：“把‘实体’的存在特征描画出来就是:无所需求。完全不需要其他存在者而存在的东西就在本真的意义上满足了实体观念——这种存在者就是完善者。”^③不难发现,作为哲学意义的实体,具有这样几个基本特点。第一,它是一切存在者的终极性基础,构成一切存在者及其关系的“阿基米德点”。第二,它是超越时间和历史的“同一性”的“在场者”,拥有对差异性和异质性的绝对主导性和支配权。第三,它是绝对自足自因的第一原理,一切只有被还原为最终实体,才能获得“合乎逻辑”的解释,但同时它本身却不依赖于任何外在的原理或原因。可见,“实体”意味着“至大无外”、“至小无内”的可

① 北京大学哲学系编:《古希腊罗马哲学》,北京:商务印书馆,1982年,第309页。

② [古希腊]亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1959年,第126页。

③ [德]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:三联书店,2006年,第108页。

囊括和包容一切的同—性力量,一切存在者只有被纳入和吸收到这种同—性力量中,才能获得其存在的“合法性”;反之,处于这种同—性力量之外的一切异质性的“他者”,只具有“偶然性”和“边缘性”,因而无论在价值上还是存在权利上,都处于“等而下之”的地位,甚至被视为虚假之物而遭到排斥与清洗。就此而言,“实体主义”与“总体主义”的思想原则与思维方式具有“求同”而“排异”的本性,对“他者”的排斥和抹杀,构成其思想底色。列维纳斯这样概括道:“自其童年开始,哲学就为一种不可克服的反感所苦:对始终作为他者的‘他者’的恐惧。正是出于这个原因,哲学本质上是存在的哲学;对存在的理解是其最终结果和人的基本结构。”^①实体主义与总体主义正是这样一种“反感”和“恐惧”“他者”的思想原则与思维方式。阿多诺说得更加透辟:“根、起源的范畴是一个统治性的范畴,……它证明了本地人反对新来者、定居者反对迁移者”^②,实体主义与总体主义所体现的,正是这样一种从“根源性实在”出发,反对“新来者”与“迁移者”的取向。

“维系着私人的道德”实质上就是把以“自己人”为中心的“共同体”实体化与总体化,并以此为基础而形成的道德价值体系。它基于这样的基本信念:对于每一个人的生命存在来说,通过血缘、亲缘、地缘等亲密私人关系联结起来的共同体具有“绝对实在”的意义,它规定了每个人的生活空间、生存意义、人生幸福与价值归宿,是决定每一个人全部生活内容的“至大无外”、“至小无内”的终极力量,或者说,它构成了人之为人的“本质”,蕴含了人的存在的全部“奥秘”。马克思曾分析这种思维方式与价值体系的社会历史根源。在《政治经济学批判大纲》中,马克思把资本主义社会以前的社会阶段,包括亚细亚的、古代的、中世纪的和日耳曼形式等,称为“共同体”阶段,认为其根本特征就是“个人对共同体的依赖”。马克思说道:“我们越往前追溯历史,个人,从而也是进行生产的个人,就越表现为不独立,从属于一个较大的整体,最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中;后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中。”^③按照马克思的描述,共同体在实质上是一个直接的、没有分化的统一体,这并非说共同体内部成员没有差异,而是说共同体作为一个总体,具有自足、自因的实体性质,个人只有依赖于他所属的共同体这一实体才能获得自己的存在,人在共同体中的相互依赖关系,构成了人的生存的根本特征,这也就决定了以此为基础所形成的思维方式与道德价值体系必然呈现出把“共同体”实体化与总体化的倾向。

“共同体”成为自足、自因的实体,同时也就意味着它成为封闭、排外、狭隘的存在,只有进入“共同体”这一实体的人才会获得人们的承认,才会在共同体内获得“名分”和“地位”,不能被同化和吸纳进“共同体”的“他人”,则被隔离在窗户之外。“物以类聚,人以群分”,这里的“群”即是共同体,它犹如一堵无形的墙壁,把“墙内”与“墙外”的人分隔开来。于是,以共同体为界,有了“熟人”与“生人”之别、“内部人”与“外部人”之分:属于“共同体”内的人之间,例如父母、亲属、兄弟、朋友、上级等“自己人”,我们必须“定尊卑”、“讲礼数”、“论感情”、“给面子”,可以“讲情面”、“拉关系”、“走后门”,甚至能做到放低身位、逆来顺受,乃至可以“毫无利己,专门利人”,对于“生人”则是另一种态度和面孔。社会上流行的到机关办事“门难进、脸难看、事难办”,即是对待“生人”态度最典型的写照,对陌生人的冷漠、无情乃至残忍,于是成为合乎逻辑的结果。因此,在“共同体”被视为抽象实体的条件下,所谓道德责任,所谓权利和义务,所谓对他人的真正关怀和爱心,都只在“共同体”内部才有意义。共同体外部的“陌生人”和“他者”与共同体之内的人没有“通风的窗户”,这就彻底堵塞了现代意义上的“利他精神”的生成。

“自我主义”实质上是把“自我”实体化与总体化并以此为基础而形成的道德价值体系。“自我”成为“实体”,意味着“自我”成为了“绝对的实在”、“最终的根据”和“永恒在场”的“同—性”存在。“自我”作为“实体”,具有终极和绝对的权威性,构成了人的知识、人与世界、人与人关系的至高无上的尺

① Levinas, *En Découvrant l'existence avec et Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin), 188.

② [德]阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆:重庆出版社,1993年,第152—153页。

③ 马克思:《〈政治经济学批判〉导言》,《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出版社,1995年,第25页。

度和标准。当“自我”获得了这样的地位时,必然充满“占有”和“控制”的欲望和意志,它对一切异质性和差异性因素拥有削平和宰制的绝对权威;同时,“实体化”的“自我”必然是自我中心的,因而也必然是“排他”和“孤独”的。海德格尔在批评近代以来所形成的“占有性个体主义”时,认为它在根本上是“把一个最初没有世界的或对自己是否有一个世界没有把握的主体设为前提”^①,即在开端处就把自己视为一个与世界绝缘的“孤立主体”,成为了中国古代皇帝般的“孤家寡人”,必然无法从“自我”中走出来,找到通向外在世界的道路。无疑,“自我”被实体化与总体化,其根本目的是追求和获得自身最大限度的、无条件的“自由”与“权利”。但正如马克思所指出的,这种自由“不是建立在人与人相结合的基础上,而是相反,建立在人与人相分隔的基础上”,这种权利不是建立在尊重与承认他人权利的基础上,而是“分隔的权利,是狭隘的、局限于自身的个人的权利”^②。同样,在“自我”被实体化、总体化的条件下,“自我”成为最终的、唯一的目的,“自我”之外的“陌生人”、“他人”成为满足和实现“自我”目的的手段与工具。为了“自我”的实际需要和“自私自利”的欲望,“自我”与“他人”的关系所充满的是“一切人反对一切人的战争”的精神,很显然,这与“利他精神”在根本上是南辕北辙的。

由此可以看出,以“共同体”为基础的“维系私人的道德”和以抽象个人为中心的“自我主义”虽然表面上正相反对,但由于在深层贯彻着实体主义思维方式与总体化的思维定势,决定了它们在对待“陌生人”这一问题上的共同走向,也决定了二者在现实生活中一拍即合和相互强化。以此为前提,必然会在源头上窒息“利他精神”生成的可能性。消解共同体与自我的实体化与总体化,重新理解自我与他人、人与社会的关系,这是“陌生人”获得承认和尊重,并因此确立“利他精神”的重大前提。

三、“作为他者的自身”:重建人的自我理解

只有消解“共同体”与“自我”的实体化和总体化,我们才能真正确立起对“陌生人”的尊重。而要消解“共同体”与“自我”的实体化和总体化,我们必须改变和扭转关于人自身的狭隘、封闭的观念,重建人的观念与人的自我理解,并以此为基础,调整我们对于“陌生人”的态度,确立“他人”在我们价值伦理体系中不可剥夺的重要地位。在我们看来,要做到这一点,最核心的任务就是要确立“作为他者的自身”这一全新的人的观念。

“作为他者的自身”最早由法国哲学家利科^③提出,但其所表达的不仅是利科个人的见解,而且代表着当代哲学越来越多的思想家们关于人的自我理解。这一概念包含相辅相成的两方面的价值关切。第一,它要求把个人从共同体的藩篱中摆脱出来,使之成为独立的生命个体;第二,它要求摆脱自我中心主义的封闭“个体”观念,认为个体人格只有在与他人的相互承认与交往关系中,在把他人视为“目的”而非“手段”的过程中才有可能生成。它既不从“大写的人”,即从“共同体”的角度理解人,也不再从“小写的人”,即从抽象“自我”的角度理解人,而是真正从“个人”与“他人”的关系中,把每一个人理解为“自我”与“他人”的内在统一体。

如前所述,“维系私人的道德”所赖以成立的基本前提是“共同体”的实体化与总体化。如果深入追究,在这种价值信念中,包含着对于人的形象的设定,那就是它把“共同体”视为人的化身,作为个体的人只有“分有”共同体的性质才会获得“做人”的资格。在共同体里,每一个人与他人的社会关系是根据他在共同体中的身份、地位和等级而被规定的,在共同体中所处的地位和身份,决定了每个人与他们的社会关系的性质。共同体把人固定在皇帝、达官、贵人、布衣、君子、小人等等级上,把人限制在父子、兄弟、君臣、夫妇等角色上,除了每一个人在共同体中需要扮演的“角色”和“身份”之外,他就没有其他的生活内容证明其“存在”。很显然,在此条件下,个人的存在具有双重特性:一方面他在

① [德]海德格尔:《存在与时间》,第237页。

② 马克思:《论犹太人问题》,《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第183页。

③ 参见[法]保罗·利科:《作为一个他者的自身》,余碧平译,北京:商务印书馆,2013年。

人身上依附他人,按照“共同体”所要求的“人伦”根据自身在共同体中的身份地位来求得自己的生存,他既没有属于个人的天地,也没有属于个人的生活,个人作为主体的维度被禁锢,得不到自由的发展。另一方面,人们在彼此的人身依赖中又形成着共同体的统一性,维系着涂尔干所说的“机械团结”,并因此对在“共同体”中没有“身份”的“陌生人”和“外来者”持冷漠、警惕与排斥的态度。因此,个人摆脱对共同体的依附,成为禀赋独立人格的主体,这是打破共同体的狭隘性,使个人对他人采取开放态度,形成与陌生人广泛的社会联系的重要条件。

突破共同体的桎梏,捍卫独立的个人主体的地位,毫无疑问,这是现代社会所取得的重大成就。但是,如果“个人主体”被极端化为与“他者”相隔离的孤立实体,那么,它又将陷入自我中心主义的封闭和独断。按照黑格尔的观点,这种“主体性”代表着一种“对象性的逻辑”并因此表现为一种控制性、征服性的“暴力”,这种“暴力”必然把他人“作为客体加以压迫”,从而导致人的社会生活共同体的分裂和“伦理总体性”的瓦解。列维纳斯也指出,这种意义上的“自我主体”,其实质是“一切都是此,一切都属于我,一切都伴随着场所的原初占有而事先被占据,一切都被包括”,或者如阿多诺所概括的:这种“主体”“永远锁闭在它的自我中”,只能“通过堡垒墙上的瞭望孔来注视夜空”^①。

与之不同,“作为他者的自身”这一全新的关于人的自我理解,克服了这样一种自我中心主义的“个人主体”观念。它不是把人的“个性化”与人的“社会化”分裂为两个相互割裂的过程,而是把“他者”视为“自身”的基本条件,它相信,只有在向“他人”的开放以及对“他人”的责任中,个人才能成为“自由”和“自为”的存在。“作为他者的自身”首先表明,每个人的“自身”之所以成为可能,必须以“他者”的存在为条件。黑格尔在《精神现象学》中从哲学的角度对此进行过精彩的论述。他认为,人之区别于动物,在于人有着区别于动物的欲望,动物的欲望通过“消灭客观的对象”得到满足,而人的欲望之所以具有“人性”,就在于人的每一个欲望,都最终是与获得他人“承认”的欲望内在联系在一起。黑格尔说道:“这里的问题是一个自我意识对一个自我意识。这样一来,它才是真正的自我意识;因为在这里自我意识才第一次成为它自己和它的对方的统一;……精神是这样的绝对的实体,它在它的对立面充分的自由和独立中,亦即在互相差异,各个独立存在的自我意识中,作为它们的统一而存在:我就是我们,而我们就是我。”^②这深刻地告诉人们:“自身”之所以成为可能,必须以“他者”对“自身”的承认为前提。在当代西方哲学中,维特根斯坦从语言层面对“私人语言”的反驳及对“语言公共性”的阐明,海德格尔从生存论视域批判胡塞尔的“自我中心主义”并把“共在”视为人本原性的生存论环节,梅洛-庞蒂对传统哲学把自我实体化并因此导致的把“他人”存在视为困境和耻辱观念的批判,并强调“自我”与“他人”的“相互纠缠”,哈贝马斯把人的“个性化”与“社会化”视为同一过程的“交往主体性”概念的阐明,等等,都越来越深入地向我们彰显了这样一种对于人自身形象的自觉:个人“自身”与“他者”不是主客二分的对象性关系,相反,“他者”是“自身”成为可能的基本条件。

更重要的是,“作为他者的自身”还意味着,每一个人“自身”存在的意义和价值,同样必须以“他者”为条件。心理分析大师弗洛伊德曾在《占有还是生存》一书中分析过“利己”和“利他”两种基本的社会性格取向,前者意味着把自私、利己和占有欲的满足视为生活的意义和幸福的源泉,后者则意味着把分享、奉献与乐于为他人作出牺牲视为人生价值和幸福的根源。弗洛伊德告诉我们:前者并没有真正给现代人带来快乐和幸福,反而是无尽的失落和创伤。人生的意义和价值不是建立在脱离他人的“独白主体性”以及由此形成的人对人的统治和控制关系之上,而是生成于人与他人之间相互的爱、团结与创造性的合作。罗蒂也在相似的意思上说,减少侮辱、蔑视和暴力,不断地把“他”变成“我们”,不断加强对话和交往共同体内的联合,从而增进人们的团结,形成更具包容性的共同体^③,这一

① [德]阿多诺:《否定的辩证法》,第157页。

② [德]黑格尔:《精神现象学》上册,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆,1979年,第122页。

③ [美]理查德·罗蒂:《真理与进步》,杨玉成译,北京:华夏出版社,2003年,第141页。

点应成为人们在社会生活中最根本的价值追求。弗洛姆与罗蒂在思想背景和理论立场上有诸多重大的不同,但在强调“他者”对个人“自身”存在意义和价值的实现所拥有的不可或缺的重要地位这一点上,却表现出相通的价值旨趣。

从“作为他者的自身”这一核心概念出发,我们将确立一种关于人的全新观念。它将拆除“自我”与“他人”之间的墙壁与藩篱,把“自我”的存在及其生存意义与“他人”内在地关联在一起,使“爱他人”与“爱自己”结合为一个不可分割的整体。在此意义上,基督教的“爱一切人”,康德所说的“人是目的”,列维纳斯所说的对“他人面孔”的敬畏,鲍曼所说的“对他人的道德”等,虽然各自思想背景迥异,但都说出了一个共同的真理:对“陌生”的“他人”的开放、尊重、承认与爱,构成每一个“自我”主体人格形成和塑造的根本动力,也构成道德的深层源泉。由此回头反思我们的现实生活,要求我们亟须调整和改变对于“陌生人”的态度。

首先,必须对中国传统文化和社会中以“共同体”为中心的“维系私人的道德”的价值盲点进行深刻的批判与反省,破除以私人关系的亲疏远近来确定尊卑上下等级的价值壁垒,真正把“自我”与“自己人”之外的每一个人当成具有独立人格的生命个体,去切实尊重与关怀他们的尊严和幸福。只停留于血缘情感以及由血缘情感衍生的私人关系,表明人们的生存状态仍然沉浸于纯“自然的动物状态”而没有真正进入人的“社会状态”。而进入“社会状态”,意味着真正把每一个人,包括与自己并无“私人关系”的陌生的“他人”都当成人去看。基督教有“爱你的敌人”之说,在现代社会转化为“平等爱一切人”的价值,这里的“爱一切人”完全是在超越了“共同体”中心条件下,包括对“陌生的他人”在内的每一个人的尊严和爱。这对于热衷于一切讲私人关系、只认“自己人”和“小圈子”的中国人来说,似乎是难以理解的。然而,这恰恰是我们的社会和文化中最为匮乏也最为亟须确立的伦理价值。只有这样,我们才能彻底超越“亲”与“疏”、“上”与“下”、“朋友”与“敌人”、“合群”与“异己”等造成的狭隘的二元对立关系,克服所面临的诸多道德困境,建立人与人之间更为良性与健康的关系,推动人们道德水准的现代转型与全面提升。

其次,必须对现实生活中把“自我”实体化和总体化的“自我中心主义”保持高度警惕。以物质欲望的开发与繁殖为目的的“经济”如果没有相应的伦理价值理性予以平衡,那么,摆脱“共同体”束缚的“自我”必然发展为唯利是图的、对“自我”之外的“陌生的他人”的冷漠与排斥。在当代中国现实中,这种“自我中心主义”与传统的“共同体主义”经常非常奇妙地结合在一起,形成一种颇具“中国特色”的“自我主义”：“自我”利益的满足与“家族”、“自己人”、“圈内人”的满足往往结成最亲密的联盟,从而导致对“陌生的他人”的排斥更加严厉和彻底,这一点,从种种腐败案件中得到了最为直观和清晰的体现。不少学者已经指出,这已经使中国社会呈现出“分裂”的倾向:一部分强势者及其群体占有了整个社会大多数优质资源,而另一部分人则成为被挤压在边缘的“弱势群体”。这一点已成为当代中国社会和伦理生活中所面临的严峻挑战。在此情境下,我们亟须确立一种既不同于“大写的人”,即共同体,又不同于“小写的人”,即抽象自我的新的人的形象,并以这种对人的自觉为基础,形成一种新的伦理道德价值体系,构成这种新人形象核心的,即是我们前述的“作为他者的自身”。

第三,从上述两方面的价值自觉出发,我们应该形成与完善如何对待“陌生的他人”的社会交往规则,这既包括以“公平正义”为取向的社会制度结构,从而保障社会处于边缘地位的“陌生的他人”的权益,避免“强势”的“自我”和“共同体”对弱势群体的挤压;同时,我们应该动员社会力量,通过民间机构的努力,为“陌生的他人”提供必要的帮助。但所有这一切,都首先有赖于在思想、文化和伦理道德价值层面上进行更加深入的自我反思与启蒙,为长期以来缺席的“陌生人的位置”的合法性进行有力的申辩。这是当代中国哲学所面临的最为重大的理论课题之一,也是本文的基本初衷。