

· 哲学评论 ·

中国古典语境中的差异性、多样性和共同性话语*

王 中 江

摘 要 东西方哲学中的差异性、多样性和共同性思想丰富多彩。中国古典语境中以“同异”（以及“一多”“共殊”“齐不齐”等）概念引导的差异性、多样性和共同性思想，既有悠久的起源，又有复杂的演变；既广博，又精深。整体上，它是在“异”中观“同”，在“同”中别“异”；它在不同层次上被限定，也在不同意义上被界定。完整地把握它们，有助于避免人们的单向度思维，并在文化、宗教、哲学、政治等各领域之间进行建设性的对话。

关键词 古典语境 同异 差异性 多样性 共同性 **中图分类号** B21

探讨“差异性”“多样性”和“共同性”等概念有不同的视角和方法，既可以是哲学、宗教和文化上的，也可以是历史上不同传统中的，如西方的或东方的。当前的研究倾向和趋势是，人们偏重于文化和宗教上的“差异性”与“多样性”，注重差异、多样、多元的意义和价值，对“共同性”有明显的距离感和疏离感，文明和文化中包含的共同性及价值被笼罩在文化差异性的浓雾之下。^①“我们”退隐了，由象征性符号“他者”“谁的”“身份”表达出来的文化相对主义^②则越来越具有影响力。

在不同语境下，对差异性、多样性与共同性，适当地强调其中的这一方面（差异、多样、多元等）或那一方面（共同、协同、共识等）都有可取性，但整体上不能用其中的一方面去完全瓦解和消解另一方面。对普遍主义、共同主义产生的单一向度可以进行矫正，但不可以用差异主义和多样主义去取代。“我们”不是到处都有效，但“他者”“你是谁”也不是在哪里都可使用。事实上，正如事物不是只有共同性，事物也不是只有差异性和多样性。^③文明和文化整体上都是差异性、多样性和

* 本文的节略版曾在“第24届世界哲学大会”的专题会议“差异性、多样性和共同性”上作为主题讲演报告。

① 如相信文明一定是对立和冲突的，参见塞缪尔·亨廷顿（Samuel P. Huntington）：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社，2010。又如从历史上寻找类似物，认为儒家是特殊主义等，参见 Zhang Xianglong, “The Philosophical Feature of Confucianism and Its Position in Inter-cultural Dialogue: Universalism or Non-universalism”, *Frontiers of Philosophy in China*, (4), 2009, pp. 483—492。

② 参见阿拉斯戴尔·麦金太尔（Alasdair MacIntyre）的《谁之正义？何种合理性？》（万俊人等译，当代中国出版社，1996），赵敦华的《为普遍主义辩护——兼评中国文化特殊主义思潮》（载《学术月刊》2007年第5期，第34—40页），张聪的《中西文论的特殊与普遍之辩》（载《天津社会科学》2018年第1期，第132—138页），乌尔里希·贝克的《多元文化主义或世界大同主义：我们如何描述和理解世界多样性》（载《国际社会科学杂志（中文版）》，岳友熙译，2011年第2期，第82—86页）。

③ 中国先秦存在着“别同异”与“合同异”两种对立的倾向：公孙龙以“白马非马论”和“离坚白论”代表了前者，庄子和惠施则代表着后者。但大部分哲学家认为两者是统一的。《吕氏春秋·有始》的一段话很好地说明了“明同异”的思维“天地万物，一人之身也，此之谓大同。众耳目鼻口也，众五谷寒暑也，此之谓众异。〔众异〕则万物备也。天斟万物，圣人览焉，以观其类。”有关中国的“同一”思想，可参见王永祥《中国古代同一思想史》，齐鲁书社，1991。

共同性的复合体：在它们的可公度性中存在着差异性，同样，在它们的差异性中也存在着可公度性。

中国古典语境提供了有关的证言，在其中，我们可以看到并存着的差异性、多样性和共同性的概念，即使强势如儒家的立场也不能被描述为单一的“特殊主义”。^①因此，我们有必要深入了解中国古典语境中多重的差异性、多样性和共同性概念。毫无疑问，差异性、多样性和共同性概念是我们现在使用的词汇，中国古典中表达类似概念的词汇主要是“同”和“异”，相近的还有“共”与“殊”、“一”与“万物”等。下面，笔者将考察中国古典语境中的“同异”等概念，讨论它们表达了怎样的差异性、多样性和共同性思想。对其中每一维度的讨论，笔者都从一个例子入手来展开。

一 “心同”“理同”：世界中的“共同性”

中国古典语境中“同异论”的第一个重要维度，是对世界“共同性”的认知和认同。有一例子很适合用来引出中国“同异论”的这一维度。哈佛大学哈佛燕京学社所在的红砖小楼的一层有一个休息室，里面悬挂着一副对联“文明新旧能相益，心理东西本自同。”这副对联是中国清末官员陈宝琛（1848—1935）在84岁高龄时为哈佛燕京学社题写的。按照陈宝琛的这幅对联，不同的文明虽然有古今、新异的差异性和多样性，但它们之间的交流能够使彼此受益。因为不管是在东方还是西方，人们的“本心”、天下的“道理”都具有共同性。陈宝琛活跃在中国的晚清并经历了民国前期，这是中国古老文明同西方新文明发生接触并相互吸取和融合的时期。陈宝琛从自己的亲身经历中认识到，不同文明的接触总是有益的，它根源于人类的共同本性和宇宙的共同法则。^②

陈宝琛“心理东西本自同”的信念，体现了中国古典语境中的“同异观”，即对世界共同性的高度认知和认同。陆九渊有一段名言“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。南海北海有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有圣人出焉，此心此理，亦莫不同也。”^③这是陆九渊年轻时沉思宇宙的无限性和人与宇宙的关系时悟出的道理。这一道理告诉人们，在世界上不同的空间和地域、不同的时代和历史，只要有先知者出现，都会洞察到人类具有共同的本性（“心”），也会认识到万物具有普遍的法则（“理”）。陆九渊悟出的“心同”“理同”这一“共同性”概念，是儒家的一个基本信念。

就“心同”而言，儒家相信人类具有共同的“本性”。儒家的这一信念具有悠久的起源，至少可以上溯到孔子。孔子虽然认为人的智能有高低不同，但他肯定人性都是类似的（“性相近”），人都有意志自由（“我欲仁，斯仁至矣”；“人能弘道，非道弘人”），都能够追求道德价值，成就自我。孟子承认事物的差异性，他说过“物之不齐，物之情也”（《孟子·滕文公上》），但他非常明确地肯定“人心相同”，认为人具有共同的善性、良知和良心，就像人具有共同的感官欲求（“同嗜”）那样。他还反问道，既然“同类”的事物都具有“相似性”，为什么偏偏怀疑人的相似性呢？“故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。……故曰：口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目

① 虽然《左传·成公四年》引“史佚之《志》有之”的话，讲“非我族类，其心必异”，但儒家的人性共同论则是更为根本的；虽然儒家有华夷之辨，但它主要不是从人种而是从文、野上来看内外不同。人们一直强调儒家的血缘亲情伦理和礼的差异伦理，但儒家也非常强调伦理和道德价值的普遍性和共同性，如“虽有周亲，不如仁人”（《尚书·泰誓中》）。

② 20世纪20年代，罗素以他在中国的经历和感受，有力地提供了这方面的论证。参见罗素《中国问题》，学林出版社，秦悦译，1996，第146—156页。

③ 《陆九渊集·年谱》，中华书局，1980，第483页。

之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？”（《孟子·告子上》）^① 陆王心学充分发展了孟子的人心共同论和人性善良论。王阳明十分肯定人具有共同的先天道德本性和能力（“良知”“良能”），人只要充分发挥自己的良知和良心，就能做天下第一等人、做天下第一等事。程朱理学一般被认为不同于陆王心学，但程朱理学也肯定人先天具有共同的善性（“天地之性”）和共同的善心（“道心”），同时也共同具有不纯粹的“气质之性”和不纯正的“人心”。

可见，虽然历代儒者关于本性和人心的观点不同，但儒家的大传统是肯定人具有共同的本性和共同的心灵^②，肯定人人都可以成就自我。儒家没有印度的种姓意识，也没有古希腊的奴隶观念。所以儒家的人性共同论，同时也是人性平等论。受此影响，中国佛教相信人人都具有共同的佛性，相信人人都可以成佛，这是中国佛教的突出特征之一。相互激烈争论的儒家和佛教，确实有许多不同的地方，但在肯定人性、人心具有共同性上，两者可谓殊途同归。^③ 道家道教的情况也类似，老子和庄子认为人类具有共同的“德性”，黄老学认为人类具有趋利避害的先天“性情”，道教认为人都具有共同的“道性”。这表明中国古典语境中广泛存在着人心与本性皆相同的概念。

同样，中国古典语境中也有普遍的“理同”概念。陆九渊的“理同”概念，是宋明新儒家“理同论”的一部分。这一时期的新儒家存在着各种派别，但他们有一个共同点，即皆肯定宇宙和万物具有共同的“天理”或“理”（或“道”）。这从他们所说的“理一分殊”的“理一”概念可以明显看出，这也可以解释他们为什么会认为万物是统一体（“万物一体”）。“万物一体”将宇宙看成一个最大的共同体，它是张载“民胞物与”论断的普遍表述，而超出了早期儒家经典《礼记·礼运》中的人类“大同”理念。

向上追溯，儒家的“理同”观念在孟子那里主要是指人心都具有共同的伦理价值，它是人类“心同”的基础。“心之所同然者何也？谓理也、义也。”（《孟子·告子下》）荀子的“理同”则指天地和人间都具有普遍的秩序，是在差异（“杂”）和多样（“万”）中存在的共同性（“类”）和统一性（“一”）：“以类行杂，以一行万；始则终，终则始，若环之无端也。……君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。”（《荀子·王制》）同样，人类历史中也存在着这种连续性的“一”，伟人的作用就是掌握和运用这种“一”：“圣人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以类度类，以说度功，以道观尽，古今一度也。类不悖，虽久同理。”（《荀子·非相》）

可以说，中国思想和文化相信人类和宇宙具有共同的“道理”和共同的“道德”。这两个词中的每两个字往往是分开说的，也有儒家和道家之不同；但经过复杂的演变，两者又成了合成词，既指共同的法则，也指共同的价值。宋初，宋太祖曾问大臣赵普一个问题“天下何物最大？”赵普沉思之后回答道“道理最大。”宋太祖赞同赵普的答案。他们两位是当时中国最有权力的人，但都把“道理”看成高于“权力”的根本价值。道理、道德现在仍是中国人精神和意识世界的共同基础。

二 “差异性”和“多样性”的创造力

中国古典语境中“同异论”的第二个重要维度，是认为事物的差异性和多样性具有强大的创造力。

^① 荀子同孟子虽有分歧，但他也肯定人类具有共同的本性，只是他强调的是人性中容易导致恶的倾向，不过他仍认为人能够改变自己的性情并成就自我的道德价值。

^② 中国汉唐的“人性论”有“性三品说”，将人天生分为不同的种类，它同先秦、宋明的“性同”“心同”主流观念有很大的不同。

^③ 有关佛学的心性共同论，参见荒木见悟的《佛教与儒教》（杜勤等译，中州古籍出版社，2005）、赖永海的《中国佛性论》（上海人民出版社，1988）、杨维中的《中国佛教心性论研究》（宗教文化出版社，2007）。

对于这一维度,笔者从《庄子·则阳》的一段文本说起。《庄子·则阳》篇中用虚拟的手法,塑造了两个具有强烈对比性的人物:一位是知识贫乏的“少知”,另一位是能高谈阔论的“大公调”。少知向大公调请教什么是习俗和公共舆论(“丘里之言”)。大公调首先向少知说明了什么是风俗和舆论(“丘里者,合十姓百名而为风俗也”),然后对事物的“同异关系”提出了一个重要论断,即将不同和差异的东西统合起来就是共同,将共同的东西分散开就是差异(“合异以为同,散同以为异”)。他举了“马”的例子:一个人虽能一一说出马的各个部分,但他得不到一匹完整的马;但如果将一匹马牵过来,我们马上就看到了各个部分统一起来的完整的马。依据这一例子,我们可以发现事物的“同异”关系,即它的整体和构成它的部分的关系。

《庄子》中包含着丰富、复杂的差异性和共同性的思想,本节只讨论其中作为差异的“部分”这一侧面。《庄子·则阳》篇强调的是,差异性、多样性是造就整体性和共同性的创造性力量。为了说明这一道理,该文本还列举了一些具体的例证,如卑下的土层对丘山之高,众多支流和河水对江河之大,众人的意愿对大人之公正,包容他人的意见对不固执自己的主见,采纳别人的见解对自己的正确看法,四时对上天不偏予和成年岁,大臣各尽其职对君主不偏心和治国,文武各尽其材对大人不偏予和成德业,万物各自之理的发挥作用对道的无名、无为。这些例证中的一方属于共同、统一的“整体”的方面,而相对的一方则属于差异、多样的“部分”的方面。在这一连串的共同与差异、多样的关系中,事物的整体性和共同性力量,都是通过差异性、多样性造就的。没有事物的差异性、多样性,没有事物各自的作用,就没有创造性,也就没有事物的整体力量。这篇文本还列举了事物多样性的一些关系及相互作用的例子,以强调事物差异性和多样性的重要。如时间的终与始,人世的变化无常,祸福的可能转化等。^①

“事物的多样性具有创造力”这种思想,西周晚期的史官史伯就提出了,即“和实生物,同则不继”(《国语·郑语》)。它的意思是,融合多样性的东西就能产生出新的东西;若只是一种东西的单纯累加,最终还是那种东西。“和”这个词包含了事物的多样性以及对它们进行“调和”“融合”的双重意义。正如史伯解释的那样,将不同的东西加以调和并使之平衡,这叫作“和”(“以他平他”)。“和”之所以能够造就新的事物,是因为它基于事物的多样性,基于用一些事物去结合和平衡另外一些事物,基于使事物之间达到一种最好的关系(“故能丰长而物归之”)。史伯称赞历史上的圣王,说他们都懂得这一道理并能运用它去创造各种新的事物“故先王以土与金木水火杂,以成百物。是以和五味以调口,刚四支以卫体,和六律以聪耳,正七体以役心,平八索以成人,建九纪以立纯德,合十数以训百体。……夫如是,和之至也……于是乎先王聘后于异姓,求财于有方,择臣取谏工而讲以多物,务和同也。”(《国语·郑语》)相反,“单一”的东西及纯粹数量上的累加没有创造力,产生不出新的事物(“声一无听,物一无文,味一无果,物一不讲”),人们若要这样做,只能是劳而无功(“若以同裨同,尽乃弃矣”)。史伯的“多样性和谐及创造”的思想,后来被发展为中国思想中“和而不同”的智慧。

“和而不同”思想的一个重要发展者是春秋时期的著名政治家晏婴。晏婴用多味的带汁食物(“羹”)向齐景公说明什么是“和”以及它与“同”在本质上的区别。美味的羹要用多种食材合理搭配并加上不同的佐料才能烹制出来,若只有一种东西,是无论如何也做不出美味的(“若以水济水,谁能食之”)。这是“和”在烹饪上的一个运用。音乐是能说明“和”的创造力的又一个很好的例子。

^① 《庄子·则阳》曰“是故丘山积卑而为高,江河合水而为大,大人合并而为公。是以自外入者,有主而不执;由中出者,有正而不距。四时殊气,天不赐,故岁成;五官殊职,君不私,故国治;文武殊材,大人不赐,故德备;万物殊理,道不私,故无名。”

“和”的本义就是“音乐的和声”。美妙动听的音乐是多样音声的巧妙结合创造出来的，若只有一个音节，不可能有动听的音乐（“若琴瑟之一专，谁能听之？同之不可也如是”）。政治生活中同样如此，君臣之间通过不同意见、甚至正反意见的互补，就能够促成好的决策，这叫作君臣之间的“和”。如果朝堂之上只有君主一人的意见，大臣皆唯君主的意见是从，那就不能形成好的决策，后果也便可想而知，这就是“同”。晏婴同样采取了托古的方法，说先前的圣王们都能够实践“和”的智慧“先王之济五味、和五声也，以平其心，成其政也。”（《左传·昭公二十年》）晏婴通过美味、音乐、君臣关系等具体的例子，说明了差异性和多样性是创造性的力量。

史伯和晏婴的“尚和非同”思想被孔子概括为“和而不同”。在孔子看来，这是君子区别于小人的关键之一（“君子和而不同，小人同而不和”）。孔子曾总结他一生追求真理的过程，说他到了六十岁才达到“耳顺”的境界。胡适说历史上对“耳顺”的解释都不恰当，它的真正意思是，孔子到了六十岁，不仅能够听进不同的意见甚至批评性意见，而且还能够很愉悦地听取（“逆言而顺听”）。达到这种境界并不容易，因为正如《庄子》指出的那样，人们不同程度上都有一种“党同伐异”的心理“世俗之人，皆喜人之同乎己而恶人之异于己也。同于己而欲之，异于己而不欲者，以出乎众为心也。夫以出乎众为心者，曷常出乎众哉！”（《庄子·在宥》）^①正因为如此，中国古人高度赞扬“包容”精神。从《尚书·君陈》的“有容，德乃大”，到《老子》的“知常容，容乃公”（第七十二章），再到《庄子·天地》的“不同同之之谓大，行不崖异之谓宽，有万不同之谓富”等，都是如此。

政治上的包容更不容易，也更为重要。唐代盛世“贞观之治”能够出现的重要原因，既是因为魏徵敢于直谏，更是因为李世民能够虚心倾听魏徵的批评意见。魏徵逝世后李世民思念不已，对待臣们说“人以铜为鉴，可正衣冠；以古为鉴，可知兴替；以人为鉴，可明得失。朕尝保此三鉴，内防己过。今魏徵逝，一鉴亡矣。”（《新唐书·列传第二十二》）李世民和魏徵是在政治上实践“和而不同”的典范。《联邦党人文集》第五十一篇说“用相反和敌对的关心来补足较好动机的缺陷，这个政策可以从人类公私事务的整个制度中探究。”^②这在某种意义上是对中国“和而不同”的现代表达。社会的和谐建立在差异性和多样性的基础之上，而不是消除差异性和多样性；建设性和创造性的智慧来源于不同的意见和看法，而不是单一的声音和主张。

三 “同异交得”：事物同异关系的互补和相成

中国古典语境中“同异论”的第三个重要维度，是认为事物的“同异”相互依赖、相互依存和相得益彰。《墨经·经上》的一个说法——“同异交得”，对于我们认识这一维度很有帮助。这句话的原文是“同异交得，放有无”。^③《墨经·经上》对“同异交得”没有具体的解释，而是将“同异交得”的关系“比方”为“有无”关系。“有”与“无”是彼此对待和依存的概念，“同异”概念也是如此。有“同”就有“异”，有“异”就有“同”；反过来说，没有“同”就没有“异”，没有“异”也就没有“同”。《墨经·经说上》对“同异交得”的关系举了很多例子，这些例子涉及彼此具有对待关系的概念有：多与少、去与就、坚与柔、中央与旁边、是与非、成与未、俱适（兼有）、存与亡、贵与贱、运与止等。《墨经·经说上》用这些例子来说明“同异”概念同这些概念一样，既是彼此对待的关系，

^① 《庄子》中的《寓言》和《渔父》也有类似的说法。《寓言》曰“与己同则应，不与己同则反；同于己为是之，异于己为非之。”《渔父》曰“人同于己则可，不同于己，虽善不善，谓之矜。”

^② 汉密尔顿（Alexander Hamilton）等《联邦党人文集》，程逢如等译，商务印书馆，1980，第264页。

^③ “放”通“方”，意为比方。释为通“仿”不当。

又是相互依存和相互促成的关系。张岱年解释说,“同异交得”的意思是“同中有异,异中有同,于同可以得异,于异可以得同”^①。《墨经·大取》篇提供了重要的佐证:事物有“异”,是因为它们有“同”;事物有“同”,是因为它们有“异”(“有其异也,为其同也。为其同也异”)。“同异”共存于事物之中。

《墨经》中其他地方对“同异”的说法,进一步证明事物的“同异”是互依、互成的。《墨经·经上》以及《墨经·大取》将“同异”分为四种:(1)同一事物自身(“重同”)之同一性之同与非同一事物自己之异(“二之异”);(2)事物的部分同属一事物整体之同(“体同”或“连同”)与整体的每一部分之异(“不体之异”);(3)事物同处一个空间中的同(“合同”或“俱同”)与非处于同一空间之异(“不合之异”);(4)事物同属于一类之同(“类同”或“同类”)与不属于一类之异(“不类之异”)等。^②《墨经》中的这四种同异关系都是同中有异、异中有同的。

从事物的“类同”和“类异”上说,个体和事物属于同一类的共同性的“同”和不属于同一类的“异”,都共存于事物之中。如一块石头有硬度、有颜色,石头的硬度属一类,颜色属于另一类,但两者的同异都存在于这块石头之中。概念种属关系上的同异都是如此。因此,公孙龙的最大问题在于,他只强调事物的差异性,而忽视事物的共同性,所以才会认为石头的“坚”和“白”在一块石头上是完全分离的。这使他的“别同异”陷入了困境。荀子说“物”是事物的“大共名”,这是将万物统一为唯一——“类”的最高的“同”;与此相对,从事物的“大别名”说,每一种事物都是不同的“异”。^③事物是“同”,又是“异”,两者都共存于“万物”之中,这就是惠施说的“万物毕同毕异”。《庄子·德充符》中的“自其异者视之,肝胆楚越也;自其同者视之,万物皆一也”,很好地解释了惠施的“毕同毕异”。^④而唐代佛教的“一即一切,一切即一”以及形象化的“月印万川”的“同异说”,同样认为“同异”互依、互成。武则天信奉佛教,请法藏到东都洛阳讲解华严义理“十重玄门”和“六相圆融”,法藏用宫殿一角的“金狮子”作比喻,其中的“一多相容不同门”和“同异相”也涉及“同异交得”问题。^⑤“同相”指构成事物整体的要素相同,“异相”指表现出的事物形象不同。构成金狮子之体的各个部分之眼、耳、鼻等都是金,这是它们的同相;但其各部分之眼、耳、鼻等的形象又不同,这是它们的异相。两者是同中有异,异中有同。

《墨经》中的“体同”与“体异”,指事物的部分作为一个整体相互联系之“同”(“不外于兼,连同”)和各部分又有各自的不同作用的“异”。^⑥这种“同异”涉及事物的整体与部分的相互关系。从事物的各个部分都属于事物的整体来说,它们相互联系、相互连带。如一个人的四肢等部分作为一个人的整体不能分离,彼此互相关联、相互依存和相互促成,构成为事物的整体。这是事物的部分在“一

① 张岱年《中国古典哲学概念范畴要论》,中国社会科学出版社,1989,第112页。

② 对《墨经》几种“同异”的分析,参见沈有鼎的《墨经的逻辑学》(中国社会科学出版社,1982,第29—32页)。按照沈有鼎的看法,《墨经》的“明同异”,主要是辩明“类同”和“不类之异”。

③ 《荀子·正名》:“故万物虽众,有时而欲遍举之,故谓之‘物’。物也者,大共名也。推而共之,共则有共,至于无共然后止。有时而欲遍(用作‘偏’)举之,故谓之‘为’。为也者,大别名也。推而别之,别则有别,至于无别然后止。”

④ 庄子说的“天地一指也,万物一马也”“天地与我并生,而万物与我为一”(《庄子·齐物论》),是从“共同性”和“统一性”上来看待万物。

⑤ 参见赞宁《宋高僧传·周洛京佛授记寺法藏传》,中华书局,1987,第89—90页。

⑥ 《墨经》将整体叫作“兼”,将部分叫作“体”。《墨经·经上》云“体分于兼。”一般将“不体之异”解释为事物的“部分”不属于这一整体而属于另一整体。但这是不通的。因为事物的整体是相对于它的各个部分而言的,而它的部分又是相对于它的整体的。

体”上的“同”，是“整体大于部分”的意义，也是整体被认为是“有机”的根据。但作为事物整体的各个部分，又各有各的作用，如手的作用不同于腿的作用，这是各个部分的“异”。但无论如何，两者都存于同一事物之中，同是同一事物中的同，异也是同一事物中的异。一个完整性的事物，就是它的整体的同和它的部分的异保持了最好关系状态的事物。事物的不完整，则是它的整体和部分都受到了损害。

事物自身的“同”与非自身的“异”，讲的是事物个体的“同异”关系。每一个个体都是唯一的，它只是它自己，而不是任何一个其他个体，这是它自己的“同一性”的“同”；但只要是两个具体的个体，它们就是不同的“异”。所谓树上没有完全相同的两片树叶，就是指两个个体的异。每个个体对自己来说是自身“同一”，对别的个体来说就是他者的“异”，这是同中有异，异中有同。事物差异性和多样性的创造力，在这种同异关系中，就成了事物自身的创造力，而每一个他者都有自己的作用。所谓尊重自己，就是肯定自我，肯定自我的创造性；尊重“他者”，就是尊重其他的每一个个体和他们的创造性。

事物存在于同一个空间中的“同”和事物不存在于同一空间中的“异”，是事物在“空间上”的同异关系。这种同异使事物在空间上既有相同性又有不同性。事物存在于空间中，就像它们都存在于时间中那样，这是事物的空间特性。事物存在空间的相同和不同，对事物有程度不同的影响。事物所处多样性的空间，具有不同的活力和创造力。生物的多样性，在很大程度上来源于地球空间的多样性；文化的差异性，部分原因也来自于文化存在空间的不同。不幸的是，人类对自身的生存空间造成了很大损害，这既损害了自己，也损害了其他事物，如生物的多样性和文化的差异性。

人类的语言文字丰富多彩（有拼音文字，也有象形文字），使用同一语言的人们之间之所以能够交流，是因为它有约定俗成的意义，而不同语言文字之所以能够翻译和相喻，则因为它们有类似的内涵和指称。从语言文字丰富多彩的现象来看，它们是“异”；从它们都表达一定的意义来说，它们是“同”——语言现象的多样性和语言意义一定的共同性相互依存。三国时代的魏国大将邓艾口吃，在晋文王面前说话时，谦恭地自称“艾艾艾”。晋文王和他开玩笑说“卿云艾艾，定是几艾？”邓艾很机智地回答说“‘凤兮凤兮’，故是一凤。”（《世说新语·言语》）这个例子涉及语言文字的“样型（type）”和“凭借（token）”的同异关系。凭借上的多个艾或多个凤，写出来和说出来都是“多”，不是“一”，它的音、形和义也有“多”的一面；但也有“同”的方面，因此它又是“一”，是一个字而不是多个字。按照这个例子，不同语言一方面凭借不同，而且很不相同；另一方面它们又都是表达意义的。这是不同语言文字中本质的统一性与现象的多样性的同异关系。本质就在众多的不同现象之中，而多样的现象中具有一定的共同性。

四 人的偏好和协同 “多元”与“共识”

中国古典语境中“同异论”的第四个重要维度，是认为人既有各自的偏好和不同倾向，同时又有一定的共同立场，用现在的话说就是“多元”与“共识”。我们从荀子的一句话说起“天下之人，唯各特意哉，然而有所共予也。”（《荀子·大略》）荀子这句话的意思是，人们对人对事都有各自不同的看法和主张，都有自己的不同偏好，但他们又有共同认可和赞同的东西。

荀子说的“特意”和“共予”类似于“多元”和“共识”概念。根据前者，荀子承认人们对事物看法和立场上的多元性、差异性；根据后者，荀子认为人们对事物又有共识。荀子举例说，人们尽管在味道、音乐和治理等方面都有不同的喜好和看法，但人们都会承认和认同易牙（春秋著名的厨师）、师旷（春秋著名的乐师）、“三王”（夏禹、商汤和周文王）在美味、音乐和治理这三个方面上的权威。荀子关注的是社会政治共同体的治理，他认为制度、礼乐是三代圣王的伟大创造，应该保持它的稳定性

和连续性,如果不加传承、擅自改变,就是破坏“共予”“共识”和“认同”,就是破坏秩序,这同抛弃易牙和师旷为美味和音乐创制的标准没有两样。这种做法非常危险,它离毁灭只在须臾之间(“无三王之法,天下不待亡,国不待死”)。因此,国家必须珍惜人们的共识和制度。

《荀子·富国》篇谈到了其他意义上的“特意”和“共予”。一个意义是万物共同存在于一个宇宙中,但它们是各自不同的个体,并具有不同的形体;它们虽然不是事先确定要适宜于人,但对人都是有用的。^①这种意义上的“同异”关系,类似于《墨经》中的“合同”。荀子谈到的另外一个意义上的“特意”和“共予”是指,人类共同生活在一个世界上,他们都有共同的欲求和价值追求(“同”“认同”),但他们满足欲求的见识(“异知”)和追求价值的方法又不同(“异道”)。这是荀子更关注的“特意”和“共予”关系。^②荀子相信人具有“共同”的本性以及基于此的人的欲求的共同性(“同嗜”),这是人们共同“认可”的东西(“皆有可也,知愚同”),但人们认可的东西又有不同(“所可异也,知愚分”)。国家的公共选择和决策,就是去满足人们的基本愿望和需求,同时根据人们的状况而又有差异。在荀子那里,“礼”同时扮演了这两重角色:一方面,它让所有的人的生活都能够得到基本保障(“养”),满足人人都具有的欲求;另一方面,由于物品有限而人的欲求无限(“欲恶同物,欲多而物寡”),由于人的德能、选择和地位不同(“分位”),所以又需要礼来作出区别(“明分”),使利益分配和人的待遇有所不同“故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。使欲必不穷于物,物必不屈于欲。两者相持而长,是礼之所起也。”(《荀子·礼论》)^③

中国古典的“多元”与“共识”概念表现在社会共同体的不同方面。墨子的政治思想偏向“尚同”的单一性。《墨子·尚同》把社会大众多元的见解、意见同政治上的统一性、权威对立起来,指出:天下之人各有不同的见解和主张(“一人一义”“十人十义”),无数之人的主张也不尽其数,彼此各持自己的见解,相互争论和相互批评,纷争和矛盾不断,为了避免这种状态,社会必须达成共识来建立国家和政府,用天子来保证社会的统一和正义。这类似于霍布斯的社会起源论。墨子还假定天志代表了民意,天子代表了天志,因此,社会大众自下而上都要接受和认同天子的权威,并放弃各自的主张和看法。这是用“共识”和权威来取消个人的“特意”。墨子的说法中存在着矛盾,因为如果人们只有不同的看法,怎么会有建立国家和政府的“共识”呢?

真正的“共识”是人们在不同的争论中产生的,公共领域应该接受公众的批评意见,以使执政者能够代表民意。早于墨子的春秋时代的郑国著名政治家子产,以及两千多年之后明清之际的黄宗羲,在此问题上都持有高明的“多元”和“共识”的主张。由于子产的开明和包容,郑国人常汇聚到乡镇里的学校议论时政。郑国大夫然明担心这会对郑国的政治秩序产生不良影响,于是他向子产建议拆除学校。然明的做法显然是政治一元论思维,但作为郑国最高行政长官的子产没有接受他的建议。他认为,人们朝夕在学校议论政治的好坏,表达他们的意愿;他们肯定的就要接受和履行,他们批评和否定的就要改正,这是教诲治理者的地方,怎么可以拆除呢?好的执政者应该用好的行为减少人们的怨言,而不是用粗暴的做法压制人们的言论。对郑国的乡校,子产加以包容,使郑国有了自由和多元的空间。人们能够在这里议论郑国在政治上的得失,评论子产为政的好坏,这使子产能从公众的言论中知悉“民

① 这种意义上的“同异”,用荀子的话说便是“万物同宇而异体,无宜而有用为人,数也”(《荀子·富国》)。

② 荀子说“人伦并处,同求而异道,同欲而异知,生也。皆有可也,知愚同;所可异也,知愚分。”(《荀子·富国》)

③ 在《荀子·正名》中,荀子也说明了社会为什么要“明贵贱,辨同异”:“异形离心交喻,异物名实玄纽,贵贱不明,同异不别,如是,则志必有不喻之患,而事必有困废之祸。故知者为之分别,制名以指实,上以明贵贱,下以辨同异。”这同《礼记·曲礼》中的“夫礼者,所以定亲疏、决嫌疑、别同异、明是非也”一致。

意”，获得社会的“共识”。显然，子产是将社会大众的议政、不同意见同社会的共识和公共选择看作统一的。春秋时代，郑国之所以具有活力，正得益于子产的开明政治。孔子听说了这一故事，对子产作了肯定性的评论“以是观之，人谓子产不仁，吾不信也。”（《左传·襄公三十一年》）

明清之际的黄宗羲在《明夷待访录·学校》中也提出了类似的“多元”和“共识”概念。对黄宗羲来说，学校不是单纯培养贤士的机构，还要为治理天下提供依据。学校要通过学问和教化使人们养成宽厚儒雅的气象，要通过公共讨论使它产生出判断是非的标准，使社会不再简单地以天子的是非为是非。这是古代圣王创设学校的初衷，也是古代学校扮演的角色。但后来学校变质了，为了弥补它的缺陷，人们设立书院。可书院很快又成了当政者的对立面，双方没有共识，只有分歧和对立，结果执政者就使用暴力焚毁书院。黄宗羲期望恢复古代学校的活力和角色，使之成为多元讨论和形成共识的场所。

儒家经典中的“天下同归而殊途，一致而百虑”（《周易·系辞下》）、“万物并育而不相害，道并行而不相悖”（《礼记·中庸》）等，都承认社会的“多元”和“共识”是良性互动的关系，认为只有通过多元的“殊途”，才会达到真正的共识——“同归”；只有通过多元的“百虑”，才能达到真正的共识——“一致”；两者彼此相依，相得益彰。因为事物的多样性，能使事物相互依存；人们有了不同的方法和途径，彼此才能互相影响和相互借鉴。

在现代社会，“多元”与“共识”概念被广泛运用在不同的方面和领域。但政治和文化上的“多元”与“共识”首当其冲，它们同自由和秩序、开放与认同具有密切关系。现代文明的高度分化、细化、开放、包容，造就了社会和文化的多元化，同时又使合作、协同、认同、共识和秩序变得同样重要。古代社会同现代社会的差别当然很大，反映在“多元”与“共识”概念中也一样。但可以肯定的是，中国古代语境中的“同异论”中也包含“多元”与“共识”的某种有启发性的意义。

结 语

美国哲学家大卫·库尔珀（David Kolb）指出“哲学上的全球化相遇可以为我们开启关于统一性和多样性的一些新类型。统一性和差异性的问题出现在世界哲学中。”^①中国古典语境中的“同异”话语以及对差异性、多样性和共同性的认知，对于开启统一性和多样性的新类型应该能够发挥出一定的建设性作用。人类正处在高度联系在一起的全球化时代，人类的命运越来越多地被联系在一起，因此，我们需要全球的共识和认同，需要将每一个自我都变成共同的自我，并采取一些共同的行动；但现在的世界也越来越复杂，越来越多样，人们的情趣、愿望、偏好也越来越不同，因此我们更需要多元和差异，以使每一个自我亦能成为他者的自我。我们既要在共同的世界中充分共享共同性，也要在不同的世界中分享差异性，就像怀特海（Alfred North Whitehead）所说的那样“人们需要邻人们具有足够的相似处以便互相理解，具有足够的相异处以便引起注意，具有足够的伟大处以便引起羡慕。我们不能希望人们具有一切的美德。甚至当人们有奇特到令人纳罕的地方，我们也应当感到满意。”^②

（作者单位：北京大学哲学系）

责任编辑 王 正

^① 大卫·库尔珀《纯粹现代性批判——黑格尔、海德格尔及其以后》，臧佩洪译，商务印书馆，2004，第8页。

^② 怀特海《科学与近代世界》，何钦译，商务印书馆，1989，第198页。