

中国古典语境中的差异性、多样性和共同性话语

文/王中江

探讨“差异性”、“多样性”和“共同性”等概念有不同的视角和方法，它可以是哲学上的、宗教上的和文化上的，也可以是历史上不同传统中的，如西方的或东方的。当前的倾向和趋势是，人们偏重于文化上和宗教上的差异性与共同性，注重差异、多样、多元的意义和价值，对“普遍性”、“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概念及其价值被笼罩在文化差异性的浓雾之下。“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，越来越具有影响力。

事实上，正如事物不是只有“共同性”那样，它也不是只有“差异性”和“多样性”。文明和文化整体上都是差异性、多样性和共同性的复合体。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这方面的证言，在那里可以看到并存着的差异性、多样性和共同性的概念；也可以知道儒家的立场不能被描述为单一的“特殊主义”。利用这一机会，我要向大家呈现一下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、多样性和共同性等概念是我们现在一般使用的词汇，中国古典中表达类似概念使用的词汇主要是“同”和“异”，同两者相近的词汇还有“共”与“殊”、“一”与“万物”等。下面，我就来考察中国古典语境中的“同异”等概念，看看它们都表达了什么样的差异性、多样性和共同性思想。

“心同”、“理同”：世界中的“共同性”

中国古典语境中多重“同异论”的第一个重要维度和层面是它对世界“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”的这一层面。哈佛大学燕京学社一个休息室里悬挂着一副对联：“文明新旧能相益，心理东西本自同。”这副对联是中国清末的一位官员陈宝琛（1848~1935年）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，但它们彼此之间的交流能够相互受益。因为不管是在

东方还是在西方，人们的“本心”，天下的“道理”原本都具有“共同性”。陈宝琛活跃在中国的晚清并经历了民初，这是中国古老文明同西方新文明开始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。

陈宝琛的“心理东西本自同”这一根本信念，其来有自，它体现了中国古典语境中的“同异观”对世界“共同性”的高度认知和认同。陆九渊年轻时沉思“宇宙”的无限性和人跟宇宙的关系时悟出了一个真理，人类具有共同的本性（“心同”），万物具有普遍的法则（“理同”）。这也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”。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，都能够追求道德价值，成就自我。孟子承认事物的差异性，但他明确肯定人都具有共同的善性和良知、良能，就像人们具有共同的感官欲求（“同嗜”）那样。陆九渊、王阳明和他们的弟子们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，他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”），具有不纯粹的“气质之性”和不纯正的“人心”。

不管儒家说的人的本性是什么，儒家的大传统是肯定人具有共同的本性和共同的心灵，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。儒家的人性共同论，同时也是人性平等论。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，就像慧能主张的“明心见性”那样，一般认为这是中国佛教的突出特征之一。道家和道教也是如此。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”，道教认为人人都具有共同的“道性”。这些都表明中国古典语境中广泛地存在着“人心”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，是中国宋明新儒家“理同论”的一部分。这一时期的新儒家存在着各种派别，但它们有一个共同点，即皆肯定宇宙和万物具有共同的“天理”或“理”（或“道”）。这从它们所说的“理一分殊”的“理一”这一概念可以明显看出，这也可以解释它们为什么会认为万物是统一体（“万物一体”）。“万物一体”是将宇宙看成是一个最大的共同体，它是张载“民胞物与”论断的普遍表述，它超出了早期儒家经典《礼记·礼运》中的人类“大同”理念。往上追溯，儒家的“理同”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；荀子的“理同”，是指天地和人间都具有普遍秩序，是在差异（“杂”）和多样（“万”）中存在的共同性（“类”）和统一性（“一”）。同样，人类历史中也存在着这种连续性的“一”，伟大人物的作用就是掌握和运用这种“一”。

在广泛的意义上，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一开始都是分开说的，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，既是指普遍法则，也是指普遍的价值。道理和道德现在仍是中国人精神和价值意识的共同基础。

“差异性”和“多样性”的创造力

中国古典语境中“同异论”的第二个重要维度和层面是认为事物的差异性和多样性具有强大的创造力。《庄子·则阳》篇用虚拟的手法塑造了两个有强烈对比性的人物和他们的对话。这两位人物，一位是知识贫乏的“少知”，另一位是能够高谈阔论的“大公调”。大公调回答少知提出的什么是习俗和公共舆论（“丘里之言”）问题，对事物的“同异关系”提出了一个重要论断，说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。更重要的是，这段文本下文强调，差异性和多样性是造就整体性和共同性的力量。如，卑下的土层对丘山之高，众多支流和河水对江河之大等。根据这些例证，事物的整体性和共同性力量，都是由多样性、差异性造就的。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，也没有事物的整体力量。

事物的多样性具有创造力这种思想，公元前八世纪（即西周晚期）时中国的一位名叫史伯的太史官就提出了。他认为融合多样性的东西就能产生出新的东西；只是一种东西的单纯累加，最终它还是那种东西。“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，这叫做“和”。“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。相反，“单一”的东西及其纯粹数量上的累加没有创造力，它产生不出新的事物。史伯的“多样性和谐及创造”的思想，后来被发展为大家熟悉的中国思想中的“和而不同”智慧。

它的一个重要发展者是春秋时期齐国一位著名政治家晏婴。晏婴用多味的带汁食物（“羹”）向齐国君主（景公）说明什么是“和”以及它跟“同”在本质上的区别。音乐是能说明“和”的创造力的又一个很好的例子。“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而创造出来的。政治生活中同样，君臣之间如果能够通过不同意见、甚至正反意见的互补，那就能够促成一个非常好的决策，这叫做君臣之间的“和”。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地方之一（“君子和而不同，小人同而不和”——《论语·子路》）。政治上的包容更不容易也更为重要。《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。”（《联邦党人文集》，第264页）

这是中国“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的结果；建设性和创造性的智慧来源于不同的意见和看法，而不是依靠单一的声音和主张。

“同异交得”：事物同异关系的相依和相成

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、相互依存和相互成就。《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”。《墨经·经上》对“同异交得”没有具体的解释，它举了一个例子，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·大取》篇提供了重要的佐证，它说事物有“异”，是因为它们有“同”；反过来说同样，事物有“同”，是因为它们有“异”（“有其异也，为其同也。为其同也异”）。

《墨经》中其他地方对“同异”的说法，也进一步证明事物的“同异”是互依和互成。《墨经·经上》（还有《墨经·大取篇》）将“同异”分为四种。一是事

物的“类同”和“类异”。这是指个体和事物属于同一类的“共同性”的“同”和不属于同一类的差异性上的“异”，都共存于事物之中。

二是“体同”与“体异”。这是指事物的部分相互联系而成为整体的“同”（“不外于兼，连同”）和各部分又有各自的不同作用的“异”。这种“同异”涉及到的事物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。比如一个人的四肢等各个部分作为一个人的整体不能分离，彼此相互依存和相互促成，构成事物的整体。这是事物的部分在“一体”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，又各有自己的作用。手的作用，不同于腿的作用。这是各个部分的“异”。

三是事物自身的“同”与非自身的“异”。这是指事物个体的“同异”关系。每一个个体都是惟一的，它只是它自己，而不是任何一个个体，这是它自己的“同一性”的“同”；但只要是两个个体，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都是自身的“同一”，对别的个体来说它就是它者的“异”，这是同中有异，异中有同。多样性和差异性的创造力，在这种同异关系中，就变成了事物自身的创造力和每一个他者各自的作用。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。

四是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”。这是指事物在“空间上”的同异关系。这种同异使事物在空间上既相同又不同。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来自于文化存在空间的不同。

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，用现在的话说这叫做“多元”与“共识”。“天下之人，唯各特意哉，然而有所共予也。”这句话出自《荀子》中的《大略》篇。《荀子》这部书中的大部分篇章都是严格论题下的论述体论文，但《大体》篇则不是，它是荀子的零散言论的汇集。其中有的可谓是名言，并有附带的说明。荀子的这句话就是如此。它的意思是，世上的人们，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的看法和立场上的多元性、差异性；根据后者，人们对事物又有“共识”。荀子谈到的其他意义上的“特意”和“共予”，一是指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。二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。

中国古典中多元与共识概念表现在社会共同体的不同方面。墨子的思想偏向了政治上“尚同”的单一性。但早于墨子的春秋时代的郑国著名政治家子产已有高明的多元和共识的主张。子产拒绝大夫然明拆除乡校的建议，说这是教诲我的地方，怎么可以拆除呢？郑国的这所乡校，可以说既是一个教育场所，又是一个公共舆论空间。子产加以包容，使郑国社会有了自由和多元的空间。孔子听说了，肯定子产说：“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。儒家经典中说的“天下同归而殊途，一致而百虑”（《周易·系辞传下》）、“万物并育而不相害，道并行而不相悖”（《礼记·中庸》），都承认社会的多元和共识是良性互动的关系，都认为只有通过多元的“殊途”，才会有真正的共识——“同归”；只有通过多元的“百虑”，才能达到真正的共识——“一致”。

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。但政治上和文化上的多元与共识则首当其冲，它同自由和秩序、开放与认同具有密切关系。中国古代语境中的“同异论”中也包含有多元与共识的某种意义。

结语

中国古典语境中的“明同异”话语以及对多样性、差异性和共同性的认知，对于开启共同性和多样性的新类型应该能够发挥出一定的建设性作用。我们正处在高度联系在一起的全局化时代，我们的命运越来越多地被联系在一起，因此，我们需要有全球的共识和认同，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，因此我们也需要多元和差异，以使每一个自我又能成为他者的自我。我们要在共同的世界中充分享受共同性，也要在不同的世界中尽量分享差异性。§

（作者系北京大学哲学系教授；摘自《哲学动态》2018年第11期）