Globethics Repository



宽容：在人性比较中透析 [Mercy: Comparison of Human Character]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	蒋, 海怒
Publisher	中国社会科学院哲学研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 12:44:19
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185601

蒋海怒：宽容：在人性比较中透析

蒋海怒

宽容:在人性比较中透析

蒋海怒　(华侨大学阿奎那与中世纪思想研究中心　福建泉州　362021)

[中图分类号]B0　　[文献标识码]A　　[文章编号]1002 - 8862 (2005) 11 - 0017 - 04

在观念学意义上,宽容通常被用来描述对异己的思想和行为容忍的价值准则。“宽容”观念被理解的过程,实际上也是附加上不同人性观照、价值立场、人生态度和政治策略的过程。研究核心概念、词汇的语义演变是观念史研究的一个重要传统[1],从语用学的立场分析,一个单词进入不同类型的历史话语系统时,其实映照着特定的社会、历史过程,词义的删减和增生、曲折与转化也是不同价值观的微观呈现。威廉斯(RaymondW illiams)认为,对语词理解的交锋、对立实际上是这样一个词义演变史———“某一些语词、语调、节奏及意义被赋予、感觉、检验、证实、确认、肯定、限定与改变的过程。”[2]在传统与现代、本土与世界的复杂交织中,“宽容”的语义转换和历史演变映照着社会结构的变化,是百年以来民族文化的生存境遇和国人的文化心态的变迁的一个侧影。在我们的日常生活话语系统中,“宽容”并没有形成固定的词义,它往往被无意识地用来指代不同的观念。在汉语语境中,“宽容”观念其实并没有达成共识,宽容语义仍然在变异中。传统的言说方式、理解类型和人性设定仍然徘徊在大部分人的意识之中,宽容在一定程度上仍然被等同于道德境界和处事风格。[3]“契约论”视野下的宽容观念逐步进入部分话语系统,“宪政与宽容”、“宽容与正义”、“宽容与和平”等命题的提出无疑吸收了它的合理之处,然而它尚未内化为我们的自觉意识,立足于个人权利基础上的宽容仍就是容易阙失的维度。批判、反思汉语语境中两种主导性宽容观念内涵及其人性设定的理论逻辑,有助于我们建构新形态的宽容观。

一

宽容观念的古典意涵,是指立足于道德或权能上的优位而表露出的、对于弱势群体或个人的一种姿态。现代汉语中的“宽容”一词,即是古文中“宽”、“容”这两个单字的复合,《说文解字》对“宽”、“容”做了形象化表述:宽,屋宽大也;容,盛也。“容”,如“地”和“谷”的包容。宽和容是可以互训的,段玉裁说“屋与谷皆所以盛受也”(《〈说文解字〉注》)。这就从上、下两个方面界定了宽容的内涵———笼括和承受。后来,宽、容从物质层面引申到政治道德层面,如《礼记·表记》认为:“以德报怨,则宽身之仁也。《史记·乐书》说的“广则容奸”等等。在中国古代,宽容可以落实在道德层面(气量宽洪和对不当行为的宽恕)、政治治道层面(宽猛相济)、经济层面(赋税的宽减)、法律层面(刑律的宽免),同时也意味着一种悯弱意识(宽民)和恩德(宽泽)。

中国古典宽容观念是以人性本质主义(性善论、性恶论)为基础的,宽容可以化约为儒家性善论(道德化期待),也可以化约为儒家性恶论(对人欲自然的承认)。孟子基于人性善,在道德理想和道德现实的矛盾中强调宽容的必要价值。他认为每个人自身固有良知良能,这种良知、良能自身是完满无缺,并且具有“性觉”的潜能,只要发扬就可以成圣成贤,达到尧舜的道德水准。具体的方法是“择贤师而事之”、“择良友而友之”、“养其大体”、“扩充本心、本性”等。人性的生成和圆满奠基于抽象的道德原则,宽容的实质是道德水准提升的期待。陈寅恪对于性善论有深入的领会,曾说“君为李昱,亦期之为刘秀……友为郦寄,亦待之以鲍叔。”[4]对于君主的庸庸碌碌和卖友求荣的低鄙小人,皆能立足于道德化期待,以宽容的心态对待它,这是相信人人皆有善的本性,皆有自新的能力。基于性善论的宽容观念把当事人道德提升的希望,寄托在自我的省察克治、悼心追悔和折节改行方面。

荀子从“性恶论”出发,追究道德困境的现实基础,主张“涂之人可以为禹”。正是通过对道德现实的考量,认识到虽然现实的、活生生人的道德实际状况不能达及儒家的道德至高标绳,但是“仁义礼法”的规约将使他们可以趋近这一道德水准,故而对于民众的一般性道德失范和道德滑坡,应该采取宽容的态度。也就是说,现实的人的道德处于不完满状态,因而外在的教育和内在道德感的培育是必须的,在教化的目标达成之前,他人应该具有道德宽容心态。荀子和历史上承认人性欲望合法性的思想家(如李贽)皆认为,每个人都有与生俱来的“食色嗜欲之

性”,此乃人之本质,其内容包括基质、潜质的生理欲望和行为上功利心态。对于自然本能和利己主义心态,不能采取粗野的堵塞和遏制措施,而是首先要宽容它、疏导它、矫正它。司马迁曾说,自古以来每个人都有“耳目欲极声色之好,口欲穷刍豢之味,身安逸乐,而心夸矜势能之荣使”的本能欲望,对待这种现状,“善者因之,其次利道之,其次教诲之,其次整齐之,最下者与之争。”(《史记·货殖列传》)这说明,对人欲及其生发出的行为应采取宽容的态度。

吊诡的是,性善论和性恶论的实践效应经常会走向自身的反面———专制。历史上对性善论的评价多为正面,认为性善会导致宽容;对性恶论的评价负面居多,认为性恶论将会导致专制。清代理学名臣李光地认为,“以善言性,便尽天下人物皆视为一体,痛痒相关,公其所有而已不劳,一团和乐之象。”“见得性善,则人我一也,便能感化人,成就人。”(《榕村语录》卷二十五、卷二十)然而,事实证明,古典形而上学的人性本质主义理论既可以发展出宽容理念,也可导向道德专制主义。关于性善论导向专制,如戴震批评宋明理学的“以理杀人”,理学用一种高标准的、绝对化的善要求芸芸众生,只要他们达不到儒家设定的标准,马上就会受到道德声讨。另一方面,因为承认每个人自然欲求的合理性,性恶论有导向宽容的可能。然而,关于性恶论导致专制批评之声亦不绝如缕。如明·黄道周认为“荀卿才说性恶,便开李氏牵犬之路”(《榕坛问业》卷七)。

伦理实践证明,以人性本质主义导出宽容价值原则是无效的。首先,以人性本质主义为理解框架的古典宽容观念没有注意到,善或恶不是人性中永恒、客观、不可动摇、不证自明的真理,而是处在不同的时代背景和不同的理解框架之中;永恒的、本质化的人性是不存在的,“整个历史也无非是人类本性的不断改变而已。”[5]其次,先秦以后,由于古典宽容观与现实生活实践的剥离,导致了抽象的人性目的论的宽容理念———在永恒“人性之光”的照耀下,人被视为普遍实在本体所映照下的一个显现,相信基于“人性”本质主义的道德感化力量,把“宽容”观念限定为一种“理念”,着力于“未来维度”的审视,而非仅仅就现实的事实本身的考量促成的“宽容”。最后,先秦儒家的宽容观念和人性思想的重要界面是对常人情感反应乃至“食色之欲”的重视,如孟子就曾从人的普遍感情(“四端”)来说明性善和宽容,认为宽容是人的情感需求。但是后来儒家传统并没有发展这方面的优势,却从超验的维度来说明人性和宽容。脱离了人类情感现实基础的“宽容”言说,也就与人的本真存在所要求的宽容渐行渐远。

更为严重的是,立足于现代性的反思和观照,古典道德宽容凸显群体对个体的要求,却抹煞_了个体自身不可化约的私己权益。古代的人性论一方面提供了人道主义思想资源,另一方面却为专制主义合法性提供论证,其实质是人的独立价值和独立人格被抹杀了。就“为政之道的宽容”而言,上位者对于民众的宽容心态和宽容措施,完全不是基于对平等的法权关系,而是带有强烈功利色彩的施恩。从为政者自身来看,“宽容行动”本身完全是出自道德主体的内心自发和自我体认的需要,是人格确立的重要过程。这种“义务本位”的道德设定,与西方政治法律文化里的“权利本位”在道德境界和逻辑层次上没有同—性的。[6]

二

立足于对具体问题的处置和思考方式,中西方的人性论及其对宽容的理解无疑有诸多歧义。然而,“契约论”视野下的宽容内涵恰好可补我们的不足。西方现代思想观念中对权利、责任的强调和限制,是中国传统宽容观念的一味“解毒剂”。

从霍布斯以来,西方政治哲学中存在着对人性的基本预设,该预设导致了西方契约论传统,宽容因此呈现为契约状态或制度下的宽容。它的理论要点是:在自然、原初状态下的人类群体由无序的个体构成,他们或由霍布斯的“丛林法则”、或由罗尔斯的“无知之幕”支配,出于对个体利益的理性筹算,通过相互订立协定或契约确立了一套行为规则和制度框架。自由理性主义是契约论精神实质,“正当理性的权威规定”得到优先关注———它们导致了权利、职责和责任,幸福、至善和美德是制定政策的次要参考系,对权责正当性的强调应该优先于“好”、“正确”的道德评判。正如“正义”不再限于人的品行正直(正义感),“责任”不再限于道德担待(忧患意识),宽容不再限于个人的境界、私德或处事风格,而是立足于对制度或公共价值原则的准确理解和履行责任。

宽容化身为多元主义价值原则。“善”是我们所追求的人生价值,然而每个人对“善”的定义或许彼此相异、互不兼容,个体应被容许自由选择他们认为“善”的观念和生活方式,这不必受到外来干涉;每一个个体都被看成同等重要的、绝对的和不可复制的,不能被还原为另外一个个体。每个人应该据有其不受挫折的领域,一个内在城堡、一个守护疆界。政府和公共权力机构以中立原则出现于人们的理解视域中,它必须宽容地面对彼此对立的‘善’的定义,个体对于社会而言有很大的独立性,社会不能替代个体作出选择。乐观的一元论以及单一标准的信仰,虽然可以导致情绪上和理智上的深刻满足,但是多元主义以及“消极自由”的标准才是现代观念的核心。因为存在着不同的文明、价值标准、环境、语言、爱好、志向,承认在同一个问

题上有互不相容且全都正确的解答,将会导向宽容立场。“少一点弥赛亚式的热诚,多一些开明的怀疑主义,多一些对特异性的宽容……为那些其趣味与信念在多数人中很难找到共鸣的个体或少数人实现他们的目的多留出一些空间。”[7]在多元主义视野下,宽容是弱势者或弱势群体向强势者或强势群体索回本属于自身权利的前提保障。

这种宽容观念奠基于“原子化个体”的特性和权益,同时,宽容异己和异见被上升到人类追求德性、正义和永恒的精神本性上来。这形成另一种形式的吊诡———原初状态下的人无知、无畏,以自我福利的最大满足为追逐目标,理性却引导它走向仁爱、慷慨、德性和宽容。现代社会政治观念下,主张个人权利依据的是人类的“无知”本性,因为“无知之幕”的存在,所以我的良知只忠实于自己的判断,同时也对他者表示关爱和宽容。对此,哈耶克认为,由密尔顿、洛克首先提出,后为密尔等重新论述的有关主张宽容的论点,“无疑是以承认我们所主张的这种无知为基础的。”[8]宽容理念起始于这种人性假设———宽容维护着个体权利和他的自由本性——然而却参与塑造出人性中光辉的一面(仁爱、正义、平等、民主),因为对自我的尊严和价值的肯定,逻辑上关涉着他者(私人领域和公共空间)。正如洛克在论证宗教宽容时所说,国家、教会和个人都没有直接权力“以宗教的名义去侵犯他人的公民权和世俗利益”,相反,都必须履行“宽容责任”——面向异见的“友善”、“仁爱”、“温顺”、“和平”、“节制”和孜孜不倦地劝说。[9]西方近代以来的宽容观念正是以这种对人的本质和人的终极目的的理解为前提的。

但是,正是这种抽象的、超验的“契约论”和“原子化个人”的理解方式,缺少了从人内心生发的情感力量。现代制度和组织原则把人类相互隔绝为彼此心灵不相交涉的单体,对公共规范和公共伦理的热情太多有可能导致对人的内在生活的无视,“宽容”降低了情感维度,蜕变为“职业技艺”。人的内心的隔绝状况和孤独感实际上是西方近代哲学上的主客二分和社会政治观念上“我———它”逻辑的后果,它的极端发展是人的单面化、抽象化和生活的碎片化、虚构化。

三

建构当代性中国宽容精神,应该遵循如下原则:一方面,我们要挖掘、发扬中国古代宽容观念中对情感效应的重视,同时摆脱它所连带的弊端(对个体权益的忽略);另一方面,我们要吸收西方现代宽容理念中对个人权利的重视的长处,同时也要矫正它的缺陷。

宽容精神的塑造归根于对人性的正确理解。马克思认为,真正的人类社会是“自由人的联合体”,而非“社会契约”下的“任意的、虚构的集体”,人的活动是自主活动。(人性是)“一个种的全部特性,种的类特性就在于生命活动的性质,而人的类特性恰恰就是自由自觉的活动。”[10]在这里,马克思把人的本质是自由自觉的活动作为人的本质。人性也不是“单个人所固有的抽象物”,“人是一切社会关系的总和”[11]。交往是人的存在方式,内在植根于人的生存活动和本质需要之中,构成人之为人的重要特质。“一个人的发展取决于和他直接或间接进行交往的其他一切人的发展。”[12]交往的首要目的,不是分清主次、等差和权能的大小,而是因为我们人性方面的基本需要,我们需要平等、尊重个体私权意义上的交往。交往实践不是在主客构架下进行,而是立足于“主体间性”,立足于“我”和“你”的关系。在马克思人性观视野中,宽容是“自由人的联合体”中每个个体的基本需求。

注　释

[1]曹意强:《什么是观念史?》,《新美术》2003年第4期。
[2]雷蒙·威廉斯:《关键词:文化与社会的词汇》,三联书店, 2005,第2页。
[3]在流行的《现代汉语词典》等汉语辞书中,宽容的解释仍然是古典的、道德修养意义上的,如:“宽大有气量”、“不计较或不追究”、“包涵和原谅”等。
[4]陈寅恪:《王观堂先生挽词并序》,《陈寅恪集·诗集》三联书店, 2001,第12页。
[5]《哲学的贫困》,《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社, 1995,第174页。
[6]夏勇:《人权概念起源:权利的历史哲学》,中国政法大学出版社, 2001,第188页。
[7]伯林:《自由论》,胡传胜译,译林出版社, 2003,第102页。
[8]哈耶克:《自由秩序原理》,邓正来译,三联书店, 1997,第29～30页。
[9]洛克:《论宗教宽容———致友人的一封信》,商务印书馆, 1982,第15页。
[10]《1844年经济学哲学手稿》,《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社, 1979,第96页。
[11]《关于费尔巴哈的提纲》,《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社, 1979,第5页。
[12]《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社, 1961,第515页。

(《哲学动态》2005年第11期)

/