

“己所不欲,勿施于人”:对批评者的批评^[*]

○ 孙丰云

(南京财经大学 马克思主义学院,江苏 南京 210023)

[摘要]在当今技术逻辑话语主导生活各领域的现代性场景下,对于“己所不欲,勿施于人”的理解也呈现出技术逻辑的思维范式,根据上述范式可以推演出该规则的五个可能的命题,以五个命题为基准点继续推演,招致的将是对该规则的现代性批评。据此,反证了运用单一技术逻辑推理的几何学思维范式不足以证明“己所不欲,勿施于人”道德判断的知识完备性和实践应用上的道德正确性。然后,追溯检验了儒家伦理传统和古希腊伦理传统当中“己所不欲,勿施于人”的原初意义,进而,证明并揭示了“己所不欲,勿施于人”的伦理意蕴:它不是标准化的道德规范,而是启发我们“道德地思考”的伦理视域。

[关键词]己所不欲;勿施于人;道德规范;伦理视域

在日常的伦理生活中,儒家伦理“己所不欲,勿施于人”这个措辞,通常被视作是伦理行为可以依赖的行动准则,或者说,是人际交往或行动“道德正确性”的“可普遍化”的原则。由于该原则具有与世界其他主要文化在根源上的道德共性和形式上的类似表达,故而,被称为“金规则”^[1]。但是,在当今技术逻辑话语主导生活各领域的现代性场景下,对于金规则的理解也呈现出技术逻辑的科学推演范式,即以严密性的几何学方式推演“己所不欲,勿施于人”,这样一来,使得原本具有丰富内涵的原则,简化为貌似获得精确性和某种清晰性的“规范

作者简介:孙丰云,南京财经大学马克思主义学院副教授,哲学博士,研究领域为伦理学理论、应用伦理学。

[*]本文系2011年江苏省社会科学基金项目“儒家伦理传统与现代企业伦理研究”(编号:11ZD014)、南京财经大学科研基金项目“我国企业伦理发展的未来形态及实现机制研究”(编号:A2011006)、2014年江苏省哲学社会科学基金项目“儒家伦理传统与现代企业伦理个体微观层面的关联性及启示”(编号:2014SJB128)。

化的伦理模型”。由此引发的问题是,不仅破坏了该原则本有的完备性意义,更为重要的将是,用以精神或道德贫困为代价而获得的精确性和清晰性的“规范化伦理模型”来指导生活实践,会给现实的伦理秩序带来挑战乃至导向伦理困境。

为此,呈现“己所不欲,勿施于人”的现代性技术逻辑陷阱及现代性批评,追溯检验该原则在东西方主要伦理传统下的原初意义,进而,探索并揭示其伦理意蕴,这对于我们完整地理解该原则并将之合宜性地用于生活实践,具有重要意义。

一、“己所不欲,勿施于人”的现代性技术逻辑陷阱

根据技术逻辑的科学推演,“己所不欲,勿施于人”包含着大前提、小前提和结论。

第一,一般意义上,“己所不欲,勿施于人”,意味着“你不希望别人怎样对待你,你就不要怎样对待别人”。假设场景具体化,则推演为:第二,“你不希望别人以不恰当的同情、尊敬以及其他不应有的方式对待你”。那么,第三,“你就不以不恰当的同情、尊敬和其他不应有的方式对待他人”。

在儒家伦理中,“己所不欲,勿施于人”的肯定表达样式为“己欲立而立人,己欲达而达人”。^[2]同样地,根据上述范式,可以推演出:

第一,一般意义上,“己欲立而立人,己欲达而达人”,意味着“你希望别人怎样对待你,你就怎样对待别人”。假设场景具体化,则推演为:第二,“你希望别人以恰当的同情、尊敬以及其他应有的方式对待你”。那么,第三,“你就以恰当的同情、尊敬和其他应有的方式对待他人”。

由于“己所不欲,勿施于人”是一个蕴涵式的语句,根据波兰学者塔尔斯基的“逻辑和演绎科学方法理论”：“给定一个蕴涵式的语句,我们就能除了得出它的逆语句外,还能得出两个另外的语句,即,反语句与逆反语句。”^[3]据此,“己所不欲,勿施于人”还可以推导出以下三个表达式:“勿施于人,己所不欲”“己所欲,施于人”和“施于人,己所欲”。^[4]

尽管“己所不欲,勿施于人”的三个推导样式具有字面上的表现形式的差异,但是,从大前提、小前提和结论上来看,其中所蕴含的实际意义并未逾越“己所不欲,勿施于人”及其肯定的措辞“己欲立而立人,己欲达而达人”所蕴含的意义范围,因此,它们在含义上具有等值性^[5]。故而,在此不专门一一铺展检验。

更重要的是,由“己所不欲,勿施于人”及其肯定的措辞“己欲立而立人,己欲达而达人”或其他推导样式,依照技术逻辑的科学推演范式,还可以得出下述五个可能的命题:

命题一:不管是“己所不欲,勿施于人”的否定表达,还是“己欲立而立人,己欲达而达人”的肯定表达,都是以利己主义为出发点的,或者是个人权力意志的表达。

命题二:“己所不欲,勿施于人”实际上蕴含着“穿他人的鞋子”,即,推己及人。但是,如果命题一正确,那么,则表明“穿他人鞋子的不可能性”。

命题三:“己所不欲,勿施于人”当中的“欲”和“施”,以及“己欲立而立人,

己欲达而达人”当中的“欲”和“达”意味着,思想和行动上的一以贯之。这似乎表明,只要一个人在思想和行动上一以贯之,就是“道德上的正确”或“道德上值得赞扬的”。

命题四:如果命题三正确,那么,则意味着“己所不欲,勿施于人”是一个可普遍化的道德原则。

命题五:由“己所不欲,勿施于人”可以推演出不同的表达样式,意味着对该原则进行精致的理性建构,能够为其在实践中普遍地规范应用,找到令人满意的答案。

假设基于技术逻辑的科学推演范式得出的上述五个命题,不仅具有技术上的正确性,而且兼具有知识上的正确性,那么,基于该逻辑范式进一步铺展这五个命题,从逻辑上来说,得出的结论必然也将具有知识上的正确性。但吊诡的却是,由此招致的对“己所不欲,勿施于人”的现代性批评。

二、“己所不欲,勿施于人”的现代性批评

下面,将以上述五个命题为基准点,铺展呈现由技术逻辑的科学推演范式招致的对“己所不欲,勿施于人”的现代性批评。

关于命题一,叔本华的批评首先引人注目。他在批判康德将幸福原则引入义务论时尖锐地指出:一方面“己所不欲,勿施于人”这一公式的分析已指出赋予这公式以内容的仅仅只是自己对幸福的考虑,因此这公式也就只能为合乎理性的利己主义服务而已。一切立法的来由也是归之于这种利己主义的。^[6]我国学者俞吾金教授在这方面似乎走的更远更直接。他在《黄金律令,还是权力意志》一文中干脆指出,“己所不欲,勿施于人”,实际上,它隐蔽的基础和出发点是利己主义。从否定的角度看,这种利己主义体现为防御型的利己主义,它维护的原则是:请不要把你不愿意做的事强加到我身上;然而,从肯定的角度看,这种利己主义却是进攻型的利己主义,因为它以“己所欲,施于人”的新面貌显示出来,它维护的原则是:推己及人,只要我愿意做的事也可强加于他人。这种进攻型的利己主义也就是没有边界的、充满危险因素的权力意志。由此可见,不管人们从哪个角度出发去理解并阐释这个命题,这个命题只可能在两个极端之间滑动:要么是利己主义,要么是权力意志。^[7]

关于命题二,批评者指出,所谓“穿他人的鞋子”,意味着将私密人格简化为可以界定或智力上可以测量的东西,但是,个体人格的本己价值意向性,决定着人与人之间是不可通约的。尼采似乎是这一观点的积极响应者,他在驳斥密尔将“己所不欲,勿施于人”用于功效论时批判道:“要一视同仁:己所不欲,勿施于人;他想把整个人类的交往都建立在功效的互惠性基础上,以至于任何一种行动都表现为一种对我们所受之物的偿还。个中前提乃是极卑鄙的:在这里,我与你的行动的价值等值性被设为前提;在这里,某个行动的最个人化的价值被简单地宣布为无效。互惠必是一大卑鄙;我所做的某事不允许、也不可能由某个他人来做,不允许有什么补偿……;在一种更深层的意义上,人们绝不能交还什么,因为

人们是某种唯一的東西,也只做唯一的事……。”^[8]还有人指出,即使一个人能够通过想象力设想自己处于他者的境遇下,但现实的很多情况是,由于无知、自我欺骗等,他依然无法真实地想象该境遇,也就无法真正地具有处于该境遇下的感受;或者,一些人直觉上知道要做什么,但由于缺乏起码的清晰的想象行为,这样“穿他人的鞋子”也许会造成冲突,即,自己的意图、愿望与需要、利益发生冲突,还有可能的是,所有这些会和他者的需要和利益发生冲突。所以,“穿他人鞋子”,既不是“己所不欲,勿施于人”字面上所需要的,也不是完备性道德判断必要的或充分的条件。^[9]

关于命题三,对于“己欲立而立人,己欲达而达人”所蕴含的一以贯之,批评者指出,一个人思想上的意图也许违背了许多被证明是具有正当性的社会规则,如,法律、经济和其他规则,但是,并没有违背潜在地受其思想影响的人的意图,即,接受者的意图。然而,很有可能的是,他们双方的意图都是不道德的。正如西季维克指出的那样:“一个人也许希望另一个人在罪恶上进行合作,并且愿意对此互换。”^[10]比如,一个贿赂腐败警察的违法者,也许按照他自己希望被对待的那种方式去对待这个警察。更经典的例子是,二战期间,纳粹分子在思想观念上认为应该屠杀犹太人,在行动上也杀害了犹太人,这符合“己所欲,施于人”,但却不是道德上的正确。对于“己所不欲,勿施于人”蕴含的一以贯之,批评似乎走的更远。“它不承认在代理人和接受者当中存在着关于功绩和报偿的被证明是正当的差异,也不承认存在着由竞争性关系引起的被证明是正当的差异。”^[11]比如,处在困境当中受处罚者的意图和要求。就这一点而言,也是康德在批判“己所不欲,勿施于人”不是一个“可普遍化的原则”当中的重要理由。

关于命题四,康德的批评最为值得关注,他在最高实践原则讨论的脚注中提到了“己所不欲,勿施于人”。他说:人们不能把“己所不欲,勿施于人”这样的老调子当作一个指导行动的原则和规则。因为它只不过是从前一条原则(绝对命令)引申出来的原则,还因为它不是一条普遍规律。第一,它不包括对自身责任的依据,比如,一个打算自杀的人,为了逃避一时的困难处境,毁灭了自己。第二,它不包括对他者“善”所负责任的依据,比如,依此规则会带来以牙还牙,以眼还眼式的报复。第三,它也不包括人们相互间不可推卸的责任的依据,比如,触犯刑律的人会以此为依据不服从法官的判决,逃避惩罚^[12]。由是观之,将其作为可普遍化原则的假定,也是不能令人满意的。

关于命题五,许多分析哲学家,如,克拉克、西季维克、辛格、甘斯勒、格沃斯等,一方面批评“己所不欲,勿施于人”所表达的含义不清晰,另一方面,则试图从该表达当中提取“理性内核”,努力进行表达样式的重构,进而达到使用意义上的精确化。比如,当代美国学者甘斯勒在其著作《形式伦理》中将“己所不欲,勿施于人”分为直觉表达式和精确的含义表达式两种。直觉表达式为:当且仅当在相同的境遇下,你不希望别人怎样对待你,你就不要怎样对待别人。精确的含义表达式为:把下面两个假定结合在一起。(1)不要用A对待X,和(2)希望

在完全相同的境遇下不用 A 对待你。^[13]无独有偶,格沃斯直接将“理性”这个字眼加入到“己所不欲,勿施于人”的表达当中,称之为“理性的己所不欲,勿施于人”,并从道德规范的意义上和道德中立的意义上解释该“理性”,认为这样一来该建构从形式到内容都满足理性所指。^[14]显然,在这里,哲学家们试图通过为“己所不欲,勿施于人”增加一些限定性条件的方式,将“道德直觉”纳入到理性的逻辑当中。但是,一个不可辩驳的事实是,此种逻辑建构的确可以满足该原则的一部分要求,但绝非能够涵盖该原则的全部内容。一方面,它失去了直觉上的认知和追问,如,良心,因此,无法回答“有助于理解我们义务的人与人之间的相似性是什么”这个问题,而这正是人之为人的基本的哲学追问。另一方面,在分析哲学家们的理性建构中,一些“事实”在自然科学的意义上不成问题,但在社会科学的意义上,却是有争议的。“他们试图通过精心地陈述假设,尽可能地完全取代而不是锐化道德直觉。但是,在通往洞察力的道路上,伦理学的任务在于锐化,而不是取代直觉。”^[15]此外,理性建构的规则无法界定和表达由“善”带来的美感,比如,爱、自发的快乐、慷慨等。因此,无论多么精致的理性建构,都无法为“己所不欲,勿施于人”在实践中普遍地规范化使用提供方案。

可以说,上述批评反证了单一技术逻辑推演的几何学方式并不足以推导出“己所不欲,勿施于人”道德判断的知识完备性,更不足以证明其实际应用上的道德正确性。这表明,“己所不欲,勿施于人”不能当作简单化的道德规范来使用。那么,为恰当地理解被现代性技术逻辑遮蔽的“己所不欲,勿施于人”道德判断上的知识完备性及其实际应用上的道德正确性,追溯检验其在世界主要文化和伦理传统中的原初意义,则成为一项必需的前提性工作。

三、“己所不欲,勿施于人”的传统检验

在此,将主要追溯检验东西方两大源头伦理——儒家伦理传统和古希腊伦理传统当中“己所不欲,勿施于人”的原初意义。

在儒家伦理传统中,“己所不欲,勿施于人”可以被看成是一组美德表达的综合体,经历了人格中的美德追求到规范化的社会伦理,直至形而上的精神之美的发展历程。

第一,“己所不欲,勿施于人”表达着儒家伦理的最高美德“仁”。

《论语·颜渊》里记载:仲弓问仁。子曰:出门如见大宾,使民如承大祭。己所不欲,勿施于人。在邦无怨,在家无怨。^[16]而且,“己所不欲,勿施于人”的肯定表达样式“己欲立而立人,己欲达而达人”,是实现“仁”的最佳途径。“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能取近譬,可谓仁之方也。”^[17]

第二,“己所不欲,勿施于人”表达着对“君子”人格这一美德目标的追求。

子贡问曰:“有一言可以终身行之者乎?”子曰:“其恕乎?己所不欲,勿施于人。”但是,孔子又言,“恕”并非是易于达到的目标,“赐也,非尔所及也。”^[18]后又以美德“忠”限定了“恕”,“忠恕违道不远,施诸己而不愿,亦勿施于人。”^[19]这

样一来,以“忠”“恕”为主轴,从动机和行动上确保“己所不欲,勿施于人”这一美德目标的实现。

第三,“己所不欲,勿施于人”所表达的忠恕美德,由一一对应之间的关系延展至社会网络关系,形成社会规范。

在一一对应的关系上,“己所不欲,勿施于人”表达的忠恕为“尽己之谓忠,推己之谓恕。”^[20]在社会网络关系上,则表达为“所恶于上,勿以使下;所恶于下,勿以事上;所恶于前,勿以先后;所恶于后,勿以从前;所恶于右,勿以交于左;所恶于左,勿以交于右。”^[21]

第四,“己所不欲,勿施于人”表达着道德自然。

道德自然是儒家伦理圣贤的标志,也是理想的生活方式。帝典曰:克明峻德,皆自明也。则近道也。^[22]在新儒家时期,“己所不欲,勿施于人”被准确地描述为无欲求的“虚静空明”的自然状态。程子曰:我不欲人之加诸我,吾亦欲无加诸人,仁也;施诸己而不愿,亦勿施于人,恕也。^[23]王阳明更是明确地指出:夫加诸我者,我所不欲也,无加诸人;我所欲也,出乎其心之所欲,皆自然而然,非有所强。勿施于人,则勉而后能;此仁恕之别也。^[24]

简言之,“己所不欲,勿施于人”在祛除不合理的欲望和冲动,引领社会关系的合宜性行为,实现高贵且自然的性格之美以及终极动、静结合的精神之美当中,具有重要而多元的意义。

如果说,在儒家伦理传统中,“己所不欲,勿施于人”的发展是基于一个被认可的权威表达样式,而后生成一些反思性的评论,那么,在古希腊伦理传统中,“己所不欲,勿施于人”则是基于具体实践上的一些思考,表现为具体的格言或箴言。它经历了强调具体的道德价值,道德原则,理性思考,再到世界主义关怀的伦理历程。

第一,“己所不欲,勿施于人”的早期思考,蕴含在公正、诚实等道德价值的表达中。

在古希腊伦理中,“己所不欲,勿施于人”的思考最早发生在公元前8世纪的荷马神话《奥德赛》当中。神话里,海力女神设想她自己处于和奥德赛同样的境遇,把对诚实的承诺和道德尊严结合在一起,根据公正和同情而行动。“如果角色颠倒,一个人应该愿意接受他对待别人的方式。”^[25]

第二,“己所不欲,勿施于人”的思考,蕴含着补偿、社会公正和道德审慎等原则。

这一点在伊苏格拉底的话语中得到充分的体现,“当你从别人那儿遭受了让你气愤的事,就不要再对别人那样;当你的语言里有谴责别人的行为,就不要在你的行为中出现;希望你过得好还是坏,要根据你曾经对我是好还是坏。”^[26]

第三,“己所不欲,勿施于人”的思考,蕴含着对理性、平衡的探索。

苏格拉底在阐明理性时指出,“永远不伤害,即使是用来报复伤害”。柏拉图认为理性体现在“尊重他人财产”的律法当中,如“我不希望任何人触动我的

财产,如果我有办法,或者是我没有任何答应的哪怕是轻微地扰乱;如果我是一个理性的人,我必须以同样的方式对待他人的财产”。亚里士多德认为,朋友之间一个平衡的律法是,“像希望朋友对待我们那样的方式来对待朋友”。^[27]

第四,“己所不欲,勿施于人”表达着普遍的人性关怀,具有世界主义维度。

斯多葛主义认为人是上帝的后代,普遍规律主宰着整个宇宙,因此,从世界主义维度思考具有普遍的道德法,“你不愿意遭受的那些事,也不要让他人去遭受。你避免奴役:注意,他人不是你的奴隶。”^[28]

毋庸置疑,古希腊伦理传统对“己所不欲,勿施于人”的思考,为后来圣经传统和伊斯兰传统对该规则的思考提供了源头和不竭的动力。简单来说,在圣经传统里,“己所不欲,勿施于人”意味着审慎、邻里之爱 and 父道之爱;在伊斯兰教传统里,“己所不欲,勿施于人”被宣布为“最高贵的宗教”。

可以说,对不同文化和伦理传统中“己所不欲,勿施于人”原初意义的历史追溯和检验,为探索和揭示“己所不欲,勿施于人”的伦理意蕴提供了有益的参照。

四、“己所不欲,勿施于人”的伦理意蕴

对“己所不欲,勿施于人”伦理意蕴的探索和揭示,也是对前述由单一技术逻辑推演招致的现代性批评的一种回应。

第一,“己所不欲,勿施于人”不是一个标准化的道德规范或规范化的伦理模型,而是一个“道德地思考”的伦理视域。

“己所不欲,勿施于人”不能为某个行动提供正确或错误的绝对可靠的全部答案,也不能为社会体系提供一个具体的模式,更不能为某一代人提供通往理想之路的具体步骤。正是在这个意义上,我们说它不是一个规范化的伦理模型或道德公式,即,不能在一个推演的伦理体系中作为一个首要的道德原则在唯一规范的箴言意义上发挥作用,因而,它不能取代具体的道德规范。毋庸置疑的是,它首当其冲的是对生活的一种表达,技术逻辑推理的工具理性固然是丰富多样的生活所必需的,但是,单一的几何学方式的技术逻辑推理过滤流失了太多我们“善”的生活不可或缺的心理、情感和精神所需的直觉元素,正是这些直觉元素承载着对意义的探索和对价值的承诺,它们的缺失招致了对“己所不欲,勿施于人”太多的理论批评和现实困境。在这一背景和反思下,努力再现“己所不欲,勿施于人”由伦理逻辑带来的道德增长和性格增长,捕获其背后的伦理精神,这样的伦理视域才是其真正的意义所在。从这个角度上看,可以说,它为我们提供了探照灯,而不是具体的路线图。

第二,“己所不欲,勿施于人”意味着同情视域下相互地思考他者。

“己所不欲,勿施于人”要求我们敏感地运用道德想象力,颠倒自我和他者的相互角色,设想受我们思想或行为影响的他者的境遇,若我们处于他者的此种境遇下,希望他者怎样对待我们。这个道德想象的过程,既是智力上“穿他人鞋子”的思想实验,也是情感上同情地相互理解的认同,沃尔兹称之为“是我们道

德直觉通往道德洞察力的反思阶段的过渡过程”。^[29]在这个过程中,通过自我与他者的平衡式比较,“己所不欲,勿施于人”发挥着社会检测的作用,自我中心主义被祛除,道德和人格得到了增长。比如,它要求享乐主义者将他者的欲望置于他们自己的标准之上。不仅如此,伴随着个体在自我实现中的增长,自我与他者的平衡式对于更加微妙的自我形式而言,依然是一个有价值的解毒剂。而且,运用该规则能够产生对既定程序的不满足感,促使个体寻求并去实现更佳的方式。“己所不欲,勿施于人”内在的复杂性表明,进一步指出了相互性地道德思考的必要性。

第三,“己所不欲,勿施于人”意味着公正和尊重视域下的一以贯之。

在道德判断中,存在着某种无止境的现实主义,即,认为所有的道德判断都是主观的,与个体的道德文化相关联,没有对真正的意义和价值的把握。然而,生活常识告诉我们,固然存在着道德相关性的个体差异,但不可否认的是,客观上还存在着而且应该存在着对于自身和他者是合宜性的道德期待,这些道德期待为理解“己所不欲,勿施于人”一以贯之的概念提供了最低限度的可能性。一以贯之要求我们不仅要超越对当下自我情感的简单认同,还要超越对他者情感的简单认同,在道德判断中努力采纳一个“无偏袒的第三方观点”。不仅如此,在一个生活合宜性的哲学背景下发挥作用,“己所不欲,勿施于人”还包含着对人的尊严的真心确认,即,真正地把他的尊严比作我们自己的尊严,他者不仅有物质需要,而且是具有道德自觉和哲学信念的某个人。因此,将公正和尊重融入到“己所不欲,勿施于人”的理解中,可以避免道德相对主义的无止境的指摘。

第四,“己所不欲,勿施于人”意味着开放视域下的自主决定。

“己所不欲,勿施于人”的开放视域首先在不同的伦理学那里得到体现,也就是,它通常和一种或几种不同的道德原则表达相关联,如,义务论中的绝对命令,功利论中的功利原则,以及其他道德一贯性的表达。这种开放性意味着伦理上可以接受的多元选择,我们更加自信地采取行动,在这个意义上,甘斯勒称其为“形式伦理”。^[30]另一方面,它不等同于任何一种特殊的道德原则,或者说,不拘泥于任何一种特殊的道德原则所具有的象征意义,而是指向在这些特殊道德原则的变异中自始至终贯穿的对人类真理的最基本的思考。在终极意义上,可以说,人类对真理的最基本的思考来自于普遍的智慧,但是需在一个谦卑的层面上操作,“你要永远按照对于你的职责的最佳信念去行动”。^[31]此时,“己所不欲,勿施于人”赋予我们活力,鼓励自主决定和自我实现,而不是将其注意力定格于一个单一层面的意义上。由此,任何试图以静止抑或传统话语的名义维护它,而抵制在新的背景下重新建构或解释它的努力,都注定是失败的。

第五,“己所不欲,勿施于人”意味着关系视域下的相互作用。

“己所不欲,勿施于人”首先指向一一对应的个体之间的关系,并在关系当中发挥着调整和规制的平衡作用。在这里,“个体的行为”不被解释为寻求自我实现或是一个推理的主题,也不被解释为是由社会结构决定的,而是被解释为

“基于关系下的相互作用”。^[32]这种基于关系的方式而不是基于个体的或社会的方式进行道德思考,一方面避免了因过度强调个体而导致的为获取个体满足而精致计算的原子论和自我主义,另一方面防止过度强调社会体系而损害个体并使关系从属于无本之木、无源之水的状态中,促使我们思考的是在社会网络中“我应该怎样”的道德责任问题。显然,一些美德,如同情、尊敬、公平、友爱等,正是基于关系之上进行道德思考的产物。这种关系式的思考方式,并不只是停留在一一对应的个体之间,而且超越时空界限延展至远方的他者,毕竟,在终极意义上,人与人之间基于认同的相互作用无时无刻不在发生着,离开了这种相互作用,社会将不复存在。因此,“己所不欲,勿施于人”没有忽略对远方的他者的义务。不仅如此,这种关系式的思考方式还可以延展至对于自我的义务,如,增加自主的能力和显示勇气,尤其是,当一个人的机会和义务被欲望和恐惧所阻碍的时候,他所关注的问题将是,“一个负责任的人怎样生活在关系和体系中才有助于个体的性格增长和美德增长”。因为自我从本性上看,并非是一个孤立的个体,而是一个社会性的概念,始终存在于和社会中的他者密切关联之中。因此,从关系的角度来看,对自我而言是一个分离且自治的义务类别是成问题的,那么,“己所不欲,勿施于人”不能在这方面开出任何处方,这种缺陷也是合乎情理的。

第六,“己所不欲,勿施于人”在社会、经济、政治中的基本含义。

“己所不欲,勿施于人”的上述属性,为它在社会、经济和政治领域中的应用敞开了大门,换言之,用于个体的道德判断同样适用于社会、经济和政治领域。在社会领域中,以“己所不欲,勿施于人”来构建体系意味着,将关于个人问题的道德判断与关于社会事务的伦理判断一以贯之地衔接起来。一方面,它强调基于个体价值的社会合作,促进社会改革和社会进步;另一方面,它强调对于提升社会服务和社会平等的承诺,促进个体基本价值的实现;如果两者发生冲突,那么,“己所不欲,勿施于人”的杠杆作用首先发生在基于关系式思考的个体层面上的调整和规制,而不是社会体系层面。在此,需要指出的是,“己所不欲,勿施于人”对于提升社会服务和社会平等的承诺并不意味着为社会体系提供具体的模式,或者为特定的一代遵循以至实现理想提供特殊的步骤,它只是为促进社会进化朝向“善”的方向提供所需的指南。

在经济领域和政治领域中,“己所不欲,勿施于人”提出了一系列问题。如,在经济中,财富和权力的极端不平等是否能够容忍?在企业中,利润的动机是否侵蚀了服务的动机?一个组织能否使组织内和组织外的人均受益?一个国家无视其星球的责任,而超越一切去宣称主权是否合法?等等。但是,必须承认的是,把“己所不欲,勿施于人”应用于复杂的经济政治体系并不会产生立竿见影的效果。毕竟,向更文明的阶段演进,还需要循序渐进以及合适的演进方法。

五、结 语

总而言之,“己所不欲,勿施于人”提出了问题,是促使我们思考人的共性的

一个启发式的工具，启发我们回归真实的生活，重新基于情感、智力和精神的重要性等多维度的原则方式来更为恰当地思考“人意味着什么”的概念，而不是基于低估这些维度中任何一个维度的价值的道德理论的方式。同时，它促使我们关注每个个体平等的、基本的价值，关注无偏袒地一以贯之的尊重和尊重，而且，促使我们以更加开放的方式承认他者和我们自己一样具有价值并相互作用，相互影响。这样一来，我们的思想、语言和行动获得了一致，真正的“善”成为可能。

“己所不欲，勿施于人”的意义，还在于激励我们不停地追问，在追问当中探求“善”，并期待对“善”的多样性的解释。进而言之，“己所不欲，勿施于人”将如何发展？其多样化的含义如何相互交织？如何在伦理生活中完整地发挥其作用以促进我们的道德增长和人格增长？等等。这些问题留给我们太多值得期待的道德想象和回应。

本文的写作受到美国圣母大学门多萨商学院 Georges Enderle 教授和美国波士顿学院哲学系 Oliva Blanchette 教授的启发，在此一并表示深深的感谢和敬意。

注释：

[1] 金规则，英文是 Golden Rule，也有学者翻译成“黄金律令”。

[2][16][17][18][19][20][21][22][23][宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第92、132、92、166、23、23、10、4、78页。

[3][波兰]塔尔斯基：《逻辑与演绎科学方法导论》，周礼全等译，北京：商务印书馆，2009年，第46页。

[4] 彭怀祖：《“己所不欲，勿施于人”的当代道德价值——对俞吾金先生〈黄金律令，还是权力意志〉一文的商榷》，《道德与文明》2015年第1期。

[5] 彭怀祖教授认为，“己所不欲，勿施于人”的三个推导样式在含义上具有重大差别。详见文章《“己所不欲，勿施于人”的当代道德价值——对俞吾金先生〈黄金律令，还是权力意志〉一文的商榷》，《道德与文明》2015年第1期。

[6][德]叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，北京：商务印书馆，2010年，第711页。

[7] 俞吾金：《黄金律令，还是权力意志——对“己所不欲，勿施于人”命题的新探析》，《道德与文明》2012年第5期。

[8][德]尼采：《权力意志》（下卷），孙周兴译，北京：商务印书馆，2007年，第736页。

[9][13][15][25][26][27][28][29][32] Wattles, J., 1996, The Golden Rule, Oxford University Press. pp. 126, 136, 139, 28, 30, 36 – 38, 40, 166, 171.

[10] Henry Sidgwick, 1981, The Methods of Ethics, 7th ed., London, Hackett Publishing Co., p. 380.

[11][14] Alan Gewirth, 1982, The Golden Rule Rationalized, in “Human Rights: Justice and Its Application”, The University of Chicago Press Chicago and London, p. 134.

[12][德]康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海：上海人民出版社，1986年，第82页。

[24][明]王阳明：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第30页。

[30] Gensler, H. J., 1996, Formal Ethics, Routledge.

[31][德]费希特：《伦理学体系》，梁志学、李理译，北京：商务印书馆，2010年，第12页。

[责任编辑：钟 和]