



儒耶“金规则”差异辨析： 跨文化伦理研究的一个“元问题”

周玄毅

摘要：作为跨文化伦理研究的一个“元问题”，儒耶“金规则”的内在差异理应得到更多关注。综合现有的研究成果，可以将儒耶“金规则”的主要差异归结为表述（否定形式/肯定形式）、起点（自然本性/先知律法）、维度（现实的行为规范/超越性的信仰）和对象（具体的人/抽象的人）这四个方面。而通过更深入的分析可以发现，以上所有这些差异又可以进一步归结为儒耶“金规则”在处理“施”与“欲”、“己”与“人”这两对关键概念关系时所表现出的不同思路。

关键词：儒家；基督教；金规则；跨文化伦理

一、跨文化伦理研究的“元问题”：从普世价值出发 对儒耶“金规则”内在差异的关注

跨文化伦理研究应该有怎样的“元问题”？也就是说，在从事此项研究时最根本的出发点和关注点应该在哪里？在笔者看来，对不同伦理体系所共通的，同时又是最基本的那些伦理规则进行辨析，并且找出其内在差异，这种探索“同中之异”的思路也许是最具启发性的。这是因为，如果能够在那些被公认为普世价值的伦理规则中找到根本性的差异，跨文化伦理研究也就可以超越单纯的和表面性的比较，从而具有学术上的深刻性与合法性。当两种伦理观平行地摆放在一起时，任何意义上的比较都不能称其为“跨”文化伦理研究；只有对二者的交集进行深入辨析，并且在交集中看到体系性的差异，才能从某些更为基本的概念关系出发，审视其内在理论结构的同异。而要找到这样一种得到最广泛公认的“交集”，就应该从普世价值问题出发。在这一点上，围绕该问题的探索与争论可以为我们提供丰富的研究素材。

自 20 世纪 90 年代以来，对于普世价值或全球伦理的研究俨然已经在世界范围成为一门显学，各种颇具影响力的研讨与论战令人应接不暇；尤其是在今日之中国，由于诸多敏感的意识形态和民族情感因素混杂其中，再加上媒体的炒作和网络的放大效应，这个问题显然早已超出纯粹学术探索的范畴，而更多地像是一个硝烟弥漫的战场，令人很难理出一个清晰的头绪。

正因为如此，我们更需要回到问题的原点，看看这轮持续近 20 年的普世价值争论始于何时，其理论起点又在于何处。而这就不得不追溯到 1993 年在美国芝加哥召开的世界宗教议会大会所通过的那份著名文件——《走向全球伦理宣言》。起草人孔汉思（Hans Küng）坚信，人类（至少对于主要的高级文明形态而言）在伦理方面存在某些基础性的共识，并将这种全球伦理的基础概括为两条基本原则：其一是“每一个人都应该得到符合人

性的对待”;其二就是在世界各大宗教中都可以找到的所谓“金规则”。“金规则”最具代表性的否定式表达是“己所不欲,勿施于人”;而肯定性的表述则为“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人”(So in everything, do to others what you would have them do to you)。前者出自《论语》中的《颜渊》和《卫灵公》,是儒家“恕道”的经典表达;后者出自《圣经·新约》中的《马太福音》第7章12节,以及《路迦福音》第6章31节,是基督耶稣最有名的训诫之一。

稍加分析我们就可以发现,在上述两条最基本的共识中,“金规则”是更为基础性,也更具操作性的原则。这个源自基督教传统的特定概念,现在已经被用来广泛指称儒家、佛教、伊斯兰教、犹太教、印度教等高级文明形态中那种具有相似逻辑结构的基本共识。从现象上看,历史的发展已经抛弃了无数曾经被奉为金科玉律的伦理规范,但却果真如大浪淘沙一般留下了共通性的“金规则”,虽然也遭到过一些思想家的质疑,但却是任何文明形态中的主流道德都不敢拒斥的,而且至少在可预见的将来,人们也的确找不到一种更好的、更少争议性的规范可以取而代之。从理论上说,“金规则”的表述直指一切伦理的最核心处,也就是如何处理“己”与“人”的关系问题。因此,如果要为普世价值寻找一个稳固的基石,那就一定绕不过对于“金规则”的理解。

不过,虽然就基本结构而言,“金规则”在各大文明形态中都是针对着“己”与“人”的关系,但在具体的表述中仍然可以发掘出微言大义的差别。的确,从和平共处的要求来说,“求同存异”是全球化时代应该恪守的原则;然而,从增进理解的角度上讲,更有意义的做法其实恰恰是关注“同中之异”,因为对于根本性差异的存而不论甚至视而不见,必然会在各种文明形态的交往中埋下误解的种子,并且任由这种隐患在无意识的情况下滋生放大,最终使得起点上的毫厘之失变成实际上的千里之谬。如果不能正本清源,就细枝末节的很多争议其实也是毫无意义的。

就此而言,笔者认为,“金规则”原则上可以,而且也必须成为普世价值的基石,但前提是要对“金规则”这个笼统概念进行内部的梳理,澄清其不同表达形式所反映出的文化差别,这样才能使“金规则”不至于成为一种纯粹抽象的先验预设,而是能够在容纳所有文明形态的基础上,成为既正视差异,又超越差异的共同伦理准则。而对于这样一个最具普世性,同时又蕴含着巨大内在差异的伦理规则进行深入辨析,也理应成为我们进行跨文化伦理研究的起点。

因此,我们有必要对“金规则”内部的不同表述方式进行更为细致的分析,在相似的逻辑结构中发掘出更深层次的差异性,并且以此为切入点来厘清围绕普世价值问题的纷争,进一步探讨某种基于深入理解异质性的跨文化伦理的可能性。在各大文明形态对于“金规则”的不同表述中,儒家与基督教这两种传统的对比最有典型性,也最具现实意义。这不仅是因为以儒家和基督教为代表的中西方文明具有最强的异质性,同时也是由于这种对比审视涉及到我们自己的民族文化本根。

二、对儒耶“金规则”问题研究现状的梳理与归纳

国内学界专门对儒耶“金规则”的内在差异进行深入分析的文章比较少见,不过从相关主题比较有影响的论文中,我们还是大致可以整理出以下几种具有启发性的观点。

(一) 儒耶“金规则”在表述方式上所存在的差异是根本性的,以至于只有基督教的那种肯定性表述才能称得上真正的“金规则”

赵敦华教授受到卡尔·萨根(Carl Sagan)的启发,认为一般所说的“金规则”在表述上其实还可以区分为肯定性的和否定性的,前者强调真心关爱他人,是真正的“金规则”;后者强调的是无伤害原则,应该被称为“银规则”。虽然“金规则”比较崇高,但是“银规则”在实现宗教宽容方面更具有现实意义^①。而除了金规则、银规则之外,还有强调公平正义,以直抱怨、以牙还牙的“铜规则”,以及主动侵害他人的“铁规则”。

这种独到分析无疑是深刻的洞见,但是我们不能简单地据此认为,只有肯定性的表述才是“金规

^① 赵敦华:《只是“金规则”吗?——评宗教对话的一个误区》,载《社会科学战线》2008年第2期。

则”。因为“金规则”的“金”并不是一个逻辑概念，而是用来形容某项道德原则在特定伦理体系中所处的地位；当我们用“金”来形容一项道德律时，其实并不一定是在说它的地位最为崇高无可超越，而很可能是指它被约定俗成地看成是最为核心、最为根本的原则^①。正因为如此，在各自的道德体系内部，儒家虽然也认为“博施于民而能济众”是连尧舜也难以达到的圣人境界（《论语·雍也》），但却仍然把否定性的表述即“己所不欲，勿施于人”放在最为核心的“有一言而可以终身行之”的地位（《论语·卫灵公》）；而基督教虽然也存在大量否定性的律法，却仍然以肯定性的表述作为其“金规则”。可见，“金规则”虽然是个舶来语，但却并不是非得跟基督教原典中一样肯定性的逻辑结构才能叫“金规则”，就其在自身所处的伦理系统内部的地位而言，儒家的否定性表述与基督教的肯定性表述是处在同一层次的。

正因为如此，我们就更有必要进一步深入分析：既然在儒耶各自的思想资源中，对这一原则的表述都是既有肯定形式又有否定形式的，那为什么偏偏基督教采取了肯定形式，而儒家则采取了否定形式作为自己的“金规则”？我们不能仅仅停留在表面层次，把表述方式的不同当成儒耶“金规则”的根本差异，而是应该深入探讨由逻辑结构的不同所折射出的文化心态的深层差异。

（二）儒耶“金规则”本身并不是道德伦理的最终依据，我们还可以在它们背后发现各自不同的立论根基和文化背景，二者无论从起点（自然本性/先知律法）和维度（现实的行为规范/超越性的信仰）上讲都有着根本性的差异

就起点而言，倪梁康教授主要从儒家文化传统出发，认为，“‘金规则’并不能被看作是一种不言自明的伦理学公理，它更多的是一种从人的自然本性中推导出来的派生结果。……‘己所不欲，勿施于人’的绝对社会伦理律令实际上建立在孟子‘恻隐之心，人皆有之’的本然个体良知认识的基础上。”^②而对于基督教文化传统中的“金规则”，更是很早就有人指出，在提出此项诫命的原典，也就是《马太福音》第7章12节中已经明明白白地强调，之所以“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”，是“因为这就是律法和先知的道理”。也就是说，儒家与基督教传统中的“金规则”虽然表述的内容非常相似，但是它们的起点一个是自然本性，一个是先知律法；一个是人之为本质的属性，一个是上帝的明确指令。

就维度而言，儒耶“金规则”的区别在于前者是现实的行为规范，后者则是超越性的信仰。作为现实规范的道德一般来讲是有条件和范围有限的，而作为一种信仰的道德就其本义而言则是无条件和范围最大化的。王晓朝教授认为，“作为孔子金规之基础的仁爱，没有、也决不可能推广于全民”，也就是有条件的；而“基督教的创始人耶稣没有给这条道德律令的适用范围作任何限制”，也就是无条件的^③。虽然这种无条件、无差别的爱并非事实，而只是一种应然状态，但是“金规则”应该被理解为一种“目的性、理想性、优位性”的信仰而非最基本的底线和共识；应该是一种最广泛适用的道德理想，而非“人类共同文化遗产的最小公分母”^④。有意思的是，他认为全球伦理要洗去其“乌托邦色彩”，就必须把“进一步金规则的信仰性说清楚”，也就是说，要使全球伦理不至于成为空中楼阁，反而必须把“金规则”送到空中，使其成为一种超越经验世界的信仰维度。这无疑是一种极具辩证意味的思想，而且正好可以形成对上一个问题的补充，即：儒耶“金规则”的不同表述背后文化心态的深层次差异，首先是来自于重现世和重超越的两种不同取向。正是由于对现世的肯定，导致儒家以否定式的表述作为“金规则”；同样，正是由于对现世的否定，对于一种由神而非由人主导的博爱的信仰，导致基督教以肯定式的表述作为“金规则”，这一点是值得深入剖析的。

① 韩东平教授在《为“金规则”辨》（载《伦理学研究》2003年第1期）一文中也认为，“金”只是指具有“不可估量之价值”，倒不一定是所谓“价值最高”的意思。不过他把“金”理解为永恒普遍性和实用有效性，这倒也不是笔者完全赞成的。笔者的观点是，“金”最初只不过是一个用以强调其价值的形容词而已，我们没有必要非得为这个“金”字确定一个严格的标准，只需要明白一个基本的事实，那就是经过数千年的自然选择，大体上人们都认同儒耶“金规则”最典型的表述分别是“己所不欲，勿施于人”，以及“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”。所以重要的并不是用我们自己对“金”的理解来区分哪种表述方式才是真正的“金规则”，而是在承认这个既定事实的前提下，追问形成这一微妙差异的深层次文化心态。

② 倪梁康：《“全球伦理”的基础——儒家文化传统与“金规则”》，载《江苏社会科学》2002年第1期。

③ 王晓朝：《金规则是一种道德信仰》，载《学术月刊》2003年第4期。

④ 王晓朝：《从信仰的维度理解金规则》，载《江苏社会科学》2003年第1期。

(三) 儒耶“金规则”的根本差异是具体和抽象之别

邓晓芒教授认为,儒家与基督教模式的金规则的根本差别在于,前者强调的是具体行为对象,也就是“欲”或者“不欲”的“东西”;后者所强调的则不是具体的“何事”,而是形式化的“怎样”,主要是在讲方式而非内容。因此,后者不需要以一种想当然的“人同此心,心同此理”原则所构建起来的含糊不清的“己”作为前提,可以在纯粹抽象的意义上来处理“人”的关系^①。的确,就“金规则”本身的不同表述来说,儒家是在强调不要把不欲的“东西”强加于人,而基督教则是更偏向于关注普遍的行为模式。不过在笔者看来,首先,从文本上说,很难断言儒耶的具体道德准则何者更倾向于具体行为,何者更倾向于形式原则,因为在双方的典籍中都有足够多指向具体行为的道德规范可资引证,而在双方的历代诠释者中也都有足够深刻的抽象理论可供探讨。其次,从理论上说,就“金规则”的本来含义而言,儒耶金规既然同样是具有普遍性的“规则”,对它们的比较就更应该关注作为规则之要义的普遍形式有何不同,而不应该过于强调其侧重点到底是行为对象还是行为方式。所以我们更应该进一步追问的是,为什么儒家的“金规则”会以这种更为具体、更关注行为对象的形式出现?这就需要从“金规则”的内在逻辑结构着手进行分析。

可以想见,在轴心时代提出这些“金规则”的那些伟大先贤们,从来都没有想过要在“己”、“欲”、“人”等抽象概念上做文章,也不会有意识地使自己的道德体系更偏重于具体内容或者抽象形式。因此,如果我们回到问题的原点就不难发现,在将儒耶“金规则”进行对比的时候,更为重要的不是基于现有文化氛围对某个特定概念作无限引申,让一两条基本原则承担起此后数千年无穷无尽的道德责任;而是以“同情之理解”的态度把握二者的思想进路,在对比研究中分析各自的内在逻辑结构,并且理解这两种思路的着眼点、合理性以及局限。

综上所述,根据对已有研究成果的分析整理我们可以看出,儒耶“金规则”的主要差异在于:(1)采取不同的表述方式(否定形式/肯定形式);(2)源自不同的起点(自然本性/先知律法);(3)关注不同的维度(现实的行为规范/超越性的信仰);(4)针对不同的对象(具体的人/抽象的人)。这也是我们更进一步深入探讨的理论基础。

三、从“施一欲”、“己一人”结构关系理解儒耶“金规则”的内在差异

笔者认为,以上所整理归纳的四方面差异,也就是儒耶“金规则”在表述方式、根本起点、关注维度以及针对对象上的不同,虽然已经比较全面地揭示出二者之间的差异,但却仍然有进一步阐发的空间。具体来说,就是要回到问题的原点,关注儒耶“金规则”内部对“施”与“欲”、“己”与“人”这两对概念关系的不同处理方式。通过这两对概念的关系,我们可以对儒耶“金规则”的根本差异进行更为清晰的概括。

(一) 儒耶“金规则”在表述方式上之所以有肯定与否定的形态之别,归根到底是由于“施”与“欲”的先后关系不同

很明显,在“己所不欲,勿施于人”与“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人”这两种说法中,最根本的语义结构同样都是在表述意愿(“欲/愿意”)和行为(“施于人/待人”),也就是“欲”与“施”之间的关系问题。从逻辑关系上讲,在儒家的“金规则”中,既然非“欲”可以推出勿“施”,那么反过来说“施”也就可以推出“欲”;也就是说,既然不欲则不施,那么当一个道德高尚的人有所作为的时候,所“施”必为其所欲^②。所以我们完全可以把儒家的“金规则”换一个肯定性的方式来表述,即“己之所施,必先欲之”,或者是按照基督教“金规则”的语言风格改写成:“你怎样待人,一定要出自你愿意(受到怎样的对待)。”这种通过逻辑转换而得到的表述形式已经非常接近基督教的“金规则”了,这也就进一步地说明,表述形式上的肯定或否定并不是问题的关键。

①邓晓芒:《全球伦理的可能性:“金规则”的三种模式》,载《江苏社会科学》2002年第4期。

②“非A→非B”则“B→A”,这本来是最基本的形式逻辑常识,但即使是在正式的学术出版物上也仍然有人以为“己所不欲,勿施于人”和“己之所欲,施之于人”这两种做法在逻辑上是等值的。以为从“己之所欲[乃]施之于人”就可以推导出“施之于人[乃]己之所欲”,而这就像是从“所有金子都是发光的”推论说“所有发光的都是金子”一样是不能成立的。

而对于基督教的“金规则”来说，情况要稍稍复杂一些，因为“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”这句话里的“待人”之道本身就既包括了有作为的方式（肯定性的施惠于人），也包括了不作为的方式（否定性的无伤害原则），正如“待客之道”既包括有作为地主动提供服务，也包括通过某些不作为让客人感到自在。所以这句话是包含两层意义的，一层是“你们愿意从别人那里得到的，你们也要这样施予别人”；另一层则是“你们愿意（或者说希望）别人不要施加在自己身上的，你们也不要这样施加在别人身上”。后者就比较类似于儒家对“金规则”的表述了。

不过，虽然儒耶“金规则”在逻辑转换后具有相似的形式，但是仔细分析就会发现，二者在处理“施—欲”关系时思路完全是相反的。儒家是从“不欲”的意愿推导出“勿施”，应然层面上讲也可以从“施”的行为反推出“欲”的意愿；而基督教则是从“欲”的意愿推导出“施”的行为，却不能从“施”的行为反推出“欲”的前提^①。其中微妙的心理差别在于，儒家“金规则”的奉行者实际上只有在考虑一项行为是否可“施”的情况下，才会反躬自问自己是否“欲”之，逻辑前提是“施”已经成为一个问题；而基督教“金规则”的奉行者则是在对“欲”的反省的前提下，再从自己的“欲”推导出对他人的“施”。简言之，儒家“金规则”要求“施”必有“欲”，潜台词是“欲”却不必有“施”；而基督教的“金规则”则是要求“欲”则必有“施”，潜台词是“施”却不必有“欲”。

对于儒家而言，正因为事实上的首要考虑是“施”而非“欲”，强调的是对“施”的限定，也就是不能乱作为，所以这种“金规则”相比较而言是较温和保守的。这也正是为什么像“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）这样肯定性的表述，只是针对“立”和“达”这样最能被普遍接受的特定价值，而这种肯定性表述本身却并非最普遍、最核心的道德原则，所以不能被视为儒家的“金规则”。另一方面，将这种否定性的表述视为可以终身行之的最根本的道德原则，正是中庸之道在伦理领域的体现^②。我们不能简单地认为，这种否定性表述的“金规则”的优点只是在于更具现实意义，但却没有肯定性的表述那么崇高，因为实在很难说强迫自己不去作恶，会比强迫自己要去行善更少道德意义。特别是考虑到自我克制乃是高尚道德之第一要义，这一点就更为明确。

当然我们也要看到，在这种事实上的“施→欲”结构中隐含着某些难以解决的道德困境。首先，当对别人的“施”蕴涵着自己的“欲”，就容易由于主体间的沟通障碍而导致一种双输的结局，既没有照顾到别人的真实所欲，又牺牲了自己的利益所在。施予方是一腔赤诚，接受方是盛情难却，即便短期内言义不言利，只要心意真诚就可以维持，但长此以往，后者就难免会心生芥蒂，而这种不满只要稍稍有所表现，前者就会感到莫大的冒犯，不仅是造成资源的浪费，很多严重的纷争也会由此产生。

进一步说来，更大的危险性在于，既然从应然层次上讲，一个有德之人的“施”必然包含自己的“欲”，那么当你的“施”出现问题的时候，也就必然意味着你的意愿本身是有问题的。也就是说，本来道德行为应该发自本心才有意义，本来对特定行为的缘由可以有无数解释，但是既然从“施”可以直接推出“欲”，从道德行为可以直接照见道德动机，那么道德也就容易变成一种强迫。这就是所谓的“诛心之论”，其结果是大多数道德修养不够的人会采取一种以行为掩饰内心的虚伪做法（也就是孔子所痛恨的“乡愿”），甚至可能造成以道德杀人的极端情况。正是因为“己所不欲，勿施于人”这句话所蕴含的这种从“施”到“欲”的逻辑结构，基督教文化传统中那种“动机只能交给上帝”的思想在儒家看来是不可想象的。我们可以想象一下，当耶稣说对那些准备按照摩西律法处死淫妇的民众说，你们谁没有罪，就第一个拿石头砸她的时候，这句话其实反过来讲也可以理解成：“谁敢毫不迟疑地用石头砸她，就能证明谁就是没有罪的。”如果没有对于洞察人心的上帝的信仰，很难保证在场的犹太人会不会争相用行为表明自己的道德纯洁性。而在一种世俗的文化氛围里，大多数没有圣贤道德觉悟的人是难保不会用残害别人

①当然，直觉上我们一般会认为，如果一个人真的严格奉行“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”，那他对待别人的一切方式，都一定是他愿意加诸己身的。然而从逻辑上说，愿意的就一定要做，不等于做的就一定愿意，这种微妙的差别是值得关注的。

②这种思想其实并非为中国儒家所专美，苏格拉底也强调过他的“灵异”是只发出否定性指令，而从不发出肯定性指令的。也许我们可以由此看出，在所谓“权威宗教”（Positive Religion）的绝对无条件的启示真理出现之前，中西方的圣贤大都是从否定性的角度去理解最基本的伦理规则。

的方式来证明自己问心无愧的。

反观基督教的“金规则”,这种“欲→施”的逻辑结构决定了它是一种比较激进、强调有所作为的道德原则。当“欲”蕴含着“施”,虽然一方面更具有积极的意义,但从另一方面说也容易变成一种道德霸权。当然我们可以为之辩护说,这里的“欲”是从希望别人怎样对待自己出发的,但必须承认的是,这种表述很难像儒家的“金规则”那样构成对于自身意愿的一种限制,很难防止以真诚的意愿为名去肆意妄为。因为很明显,在这里“自己”才是主体,而“别人”只是一种构想出来的存在,这种他者意识名存实亡的思想方式是很难推导出宗教宽容的结论的。洛克在《论宗教宽容》中讽刺地说,那些迫害异教徒的人是为了不让这些弟兄在地狱里永远承受火刑的痛苦,才事先把他们放在火刑架上烧死。但是真正从基督教的“金规则”来讲,这恰恰不是一种讽刺,而是一种事实。纯粹从逻辑上说,即使基督耶稣本人试图用这条“金规则”来劝服信众不要对他人的信仰加以迫害,恐怕也是于事无补的。因为在一个虔诚的信徒看来,如果他自己是一个注定要接受永劫的异端,他也会“真心”地愿意别人用这种长痛不如短痛的方式来对待自己。那么,既然施加在别人身上的迫害完全是我之所“欲”,当然也就可以打着“爱”的名义来包办别人的永恒幸福了。正是这样一种逻辑怪圈,导致基督教历史上的宗教迫害层出不穷。

这里的理论死结在于,这种“欲→施”的结构完全可以同时得出相悖的结论。一方面,我们当然承认“我希望享受信仰自由”可以推导出“我也要让别人享受这种自由”,然而另一方面,“我希望坚持正统的信仰”同样也可以推导出“我也要让别人坚持这种正统的信仰”。前者是宽容之“欲”,后者是迫害之“欲”。当这两种“欲”发生冲突时,除了一个空洞的“爱”之外根本就没有任何基督教思想资源内部的制约与调节机制。尤为可怕的是,其实在“爱”的旗下下,后一个愿望明显是比前一个更伟大、更值得肯定,从而也是更应该选择的。因为前一个愿望只关系到现世是否享有信仰自由,后一个(信仰是否纯正)则直接涉及到上天堂还是下地狱的问题。从理论上说,在二者发生冲突的时候,一个真正有爱心的人恐怕总是会选择迫害之“欲”而非宽容之“欲”的。

当然,具有换位思考精神的人可能会意识到,今天的迫害者明天也可能会变成被迫害者,从而得出宽容比较重要的结论。但是这个结论与其说是来自于基督教理论,倒不如说是来自于无数毫无意义、也分不出胜负的宗教战争的无奈现实。为什么基督教理论从根本上说是拒绝这种换位思考的?其中的奥妙就在于,只要你完全是从自己的意愿(也就是毋庸置疑的虔诚信仰)出发,所谓自己也可能成为异端这个前提是永远不会成立的,因为一切都是从“己”之所“欲”出发,所谓的“异端”永远都是别人,而绝不可能是自己。所以,正如赵敦华教授所指出的那样,在一个宗教团体内部实行“金规则”,往往意味着对圈外人实行必欲除之而后快的“铁规则”^①。而通过以上分析我们会发现,在无条件的绝对信仰这个前提下,圈内的“金规则”与圈外的“铁规则”其实只是同一个硬币的两面而已。

综上,由于“施”与“欲”的先后关系不同,儒家“金规则”最大的优点在于比较尊重他者的独立价值,强调最基本、也最具现实性的无伤害原则;最大的危险则是在于普遍而言(并非质疑道德圣贤的可能性)的道德虚伪化。相较而言,基督教“金规则”最大的优点在于积极有为的进取态度,最大的危险则是漠视他者意愿的真实存在,容易演变成一种道德上的霸权主义。那么,为什么同样是从“己”出发,儒耶“金规则”在他者意识上存在着这样的差别?这就要涉及到下一个问题,即儒耶“金规则”在“己一人”关系上的不同。

(二) 儒耶“金规则”在根本起点以及关注维度上的不同,可以从“己一人”关系的不同结构的角度来理解

前面已经提到,儒耶“金规则”的差异在于前者的起点是自然本性,后者的起点是先知律法;前者重视现实的行为规范,偏重于处理具体的人际关系,后者则更加关注超越性的信仰,偏重于抽象和普遍的道德形式。而之所以会出现这样的差别,归根到底是由于“己”与“人”这两个概念在前者的表述中是互生关系,而在后者的表述中却是平行关系。

^①赵敦华:《只是“金规则”吗?——评宗教对话的一个误区》,载《社会科学战线》2008年第2期。

就儒家来说,“恕道”的起点是孟子所强调的“恻隐之心”,方法则是朱熹所说的“推己”,首先当然是推己及人。这两点必须结合在一起来看:正是因为四端之心的起点是恻隐,所以推己及人的过程主要强调的是“勿施”,而不是把自己的标准强加到他人身上^①。因此,虽然“己所不欲,勿施于人”很明显是把自己放在首位,从“己”出发来谈“不欲”,但是这里的“己”既不能简单地理解为一种霸权式的绝对自我^②,也不能按照传统的意识形态划分将其归入主观唯心主义一流^③,而是应该被看成是一切与他人有关的道德律令的根本出发点。事实上,就道德只能存在于人际关系之中而言,这个“己”恰恰是走出个体自我局限、使个人良知成为构建社会道德之源泉的必要前提,因为任何真诚的伦理规范都不可能是由人到己的灌输,而必须是由己到人的推演^④。所以说,这个推己及人的过程不是一厢情愿地把自我感受强加于他人,而恰恰是通过一种换位思考的方式对那个原本唯我独尊的“己”进行限定,以他者的眼光来审视自己的欲求,在相同处境下以相同的方式来对待他人和自己。

正因为如此,从另一个角度来说,这个“己”的真正建立,又必须要经历一个由人到己的过程,在与他人的关系中才能确立一个道德意义的自我。与基督教不同,儒家不是在人和神之间,而是在人和人之间建立起道德主体性意识的,道德修养的最终目的不是为了进入天国与神同在,而是在社会生活中达到与人同在的最高境界^⑤。所以我们可以发现一个非常吊诡的现象,那就是真正值得肯定的“己”,恰恰是在“克己”的过程中建立起来的,在儒家道德自我的建立过程中,他者的在场永远都是一个不可或缺的要害^⑥。因此,只有在“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》)的前提下,“为仁由己”(《论语·颜渊》)这句话才能成立;只有经过漫长的“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《论语·颜渊》)的精神修炼,严守“毋意,毋必,毋固,毋我”的基本原则,才能最终达到“从心所欲,不逾矩”(《论语·为政》)的自由境界。这也正好可以解释,为什么为仁之道“忠”、“恕”各半,但是有一言可以终身行之的却是“推己”之恕道而非“尽己”之忠道。因为虽然“推己”与“尽己”的前提都是道德性的“己”的建立,但是与肯定性的“尽己之心”相比,更多受到他者意识限定的“推己及人”精神是更符合建立这个道德主体的要求的。在这里,“人”对“己”的限制促成了“己”的成长,“己”对“人”的关照使得仁者真的能够把人当成人来对待,这两个概念始终处于一种相互生成的关系之中。

正是由于这种一以贯之的强烈的他者意识,对于儒家而言,即便是在“自反而缩”的时候,也只能从自己的角度表现出“虽千万人,吾往矣”(《孟子·公孙丑章句上》)的气概,却不能代人做出任何道德决定。所谓“忠告而善道之,不可则止”(《论语·颜渊》),而不是把自己的意志强加在别人身上,不仅对待君子理应如此,即便对于小人也是以教化为先。所以一般说来,儒家虽然也讲华夷之防,但却几乎没有出现过大规模迫害异端的现象,而这与基督教的历史形成了鲜明的对比。如果用一种比较现代的眼光来解读,我们可以说,对他者人格的尊重永远应该是先于、并且高于对他人的关爱之情的,而儒家这种强调“勿施”的“金规则”,其实是要比强调主动施予(不管是“仁”、“爱”还是其他什么概念)更为本质、也更加高级的道德形态。因为关爱同类是连动物都普遍具有的自然本性,但是动物却不可能意识到被关爱

①“恻隐”的本来意义就是不希望不好的事情发生在他人身上。其实,除了恻隐之心主要是和“勿施”联系在一起之外,是非之心、羞恶之心、恭敬之心也大多跟施之于人的主动行为没有关系。

②乍一看这是很自然的推论,而且也的确很有市场,比如徐春根教授在《“己所不欲”与“己之所欲”“施于人”是一种价值霸权》(载《江西师范大学学报(哲学社会科学版)》2005年第2期)一文中就将儒家金规则的含义解读为“‘我’的心灵才是有资格的心灵,而他人的心灵和思想根本不需要在场上。其本质是一种价值霸权”。

③比如杨树森教授在《“己所不欲,勿施于人”的道德历史局限性》(载《云南师范大学哲学社会科学学报》1996年第3期)一文中就认为,这条所谓的“金规则”,其实只是“主观唯心主义世界观在个人道德行为准则上的一种表现”,为了更加客观,这种说法应该改成“人所不欲,勿施于人”。然而问题是,我们应该如何去了解他人所欲?将他人所不欲的东西施之于人就一定是不道德的吗?这种修正与其说是澄清了问题,倒不如说是使问题更加复杂了。

④对于这个问题,倪梁康教授在《“全球伦理”的基础——儒家文化传统与“金规则”》一文中谈到,“个人良知原则上构成全球伦理的基础”,是道德意识最根本的起源,所以在寻找最基本的道德共识的同时,必须更加强调个体道德意识中的自然共性,而不能舍本逐末地“把社会的基本共识看作是所谓伦理学的底线”。

⑤金惠敏教授在《孔子思想与世界和平——以主体性和他者性而论》(载《哲学研究》2002年第2期)一文中谈到,儒家的成圣“不是以主体身份踏进一个客体境界”,这个表述是非常精准的。

⑥许建良教授在《他人优位——道家道德的枢机》(载《中州学刊》2008年第1期)中将儒家与道家的道德观进行对比,认为前者是“自己本位”的,后者则是“他人优位性”的,不过他在行文中其实主要是在证明儒家的人类中心主义,而直接用来说明儒家道德是自我中心主义的,只不过是费孝通在《乡土中国》中的一句论断而已。而且即使这里的观点成立,也不能说明儒家过于强调自己本位,因为严格来说,跟“至人无己”的道家相比,几乎任何其他思想流派都是自我中心主义的。

者与自己在价值上是处于同等地位的。虽然关爱和怜悯的情感都可以从自然进化的角度来加以解释(有利于族群繁衍和自我保全),但是从关爱同类这种自然情感演变成关爱他人的道德原则是比较直接的;然而从对于他人痛苦的感同身受,演变成尊重他人的独立存在价值,不把自己的意愿强加于人的道德原则,则明显要经过更为复杂的推理。总之,尊重相较于关爱,更能够体现对于他人独立价值和意义的承认,也更能成为从社会的角度来处理人与人关系的核心原则,这也是儒家“金规则”之所以具有现代意义的关键所在。

因此我们可以说,儒家“金规则”中的“人”来自于“推己”,而“己”的确立又来自于贯彻着强烈他者意识的“克己”过程,“己”与“人”相生相成,“仁者爱人”之爱恰恰就来自于对这种互生关系的意识。而反观基督教的“金规则”,“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人”这句话表面上像儒家一样是推己及人,但是由于神的超越维度始终在场,这里的“己”与“人”实际上并不是互生关系,而是一种平行关系。

概言之,儒家“金规则”中对于他人的关爱,是由于意识到他人与自我的一体性;而基督教“金规则”中的道德关爱,则是由于意识到自己 and 他人同样平等地接受了上帝关于爱的律令。严格来说,基督徒之所以要奉行这种“金规则”,既不是由于自己的感受,也不是由于他人的独立意义,而是由于圣经原文语境中所明确指出的“律法和先知”的规定,也就是上帝的意愿。在基督教的文化氛围中,作为人类道德之基石的这种由己及人的关爱,必须要追溯到上帝这个起点,因为“凡爱生他之上帝的,也必爱从上帝生的”(《新约·约翰一书》,第5章第1节)。对这个问题,奥古斯丁的分析最为透彻,按照他的用语,爱被分成指向被造之物的“欲爱”(cupiditas)、指向创造者上帝的“圣爱”(caritas),以及位于二者之间,既可以转向受造物也可以转向上帝的“友爱”(amicitia),也就是道德领域所关注的人伦之爱。当这种人伦之爱使人贪恋尘世不可自拔时,就成了一种令人堕落的力量,唯有当其处于向圣爱升华的过程,帮助人们放弃感官享乐而渴慕上帝时,它才是一种值得肯定的情感。因此归根到底,“己”与“人”的关爱本身并不一定是好的,只有在主动把“己”与“人”看成是在上帝面前完全平等的个体,共同指向上帝之爱的时候,人与人的道德关系才是基础牢固的。如果再进一步追溯,儒家所关注的“仁”是在人际关系中生成的道德情感,因此必须是有条件的,针对具体处境中的人;而基督教所说的“爱”可以直接发源于超越性的上帝,因此可以是无条件的,针对抽象意义上的人。这也正是为什么前者的“金规则”以“勿施”为核心,比较强调对于行为的限制,而后者则没有这方面的顾虑,可以把主动性的“待人”之道当成自己的“金规则”。由于这个问题涉及到儒耶对“仁”与“爱”这两个最核心概念的理解,篇幅所限就不再展开论述了。

●作者简介:周玄毅,武汉大学哲学学院讲师,哲学博士;湖北 武汉 430072。

●基金项目:武汉大学“70”后学者学术发展计划之“跨文化哲学文本书写与哲学学科重建”项目

●责任编辑:涂文迁

