

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

俞吾金*

〔摘要〕 在当今时代,孔子提出的“己所不欲,勿施于人”的命题已经被公认为全球伦理的黄金律令。然而,我们认为,这个命题就其否定的意义而言,是利己主义的;就其肯定的意义而言,又体现为权力意志,因而根本不适宜成为全球伦理的黄金律令。

〔关键词〕 孔子 康德 叔本华 尼采 己所不欲 勿施于人

〔中图分类号〕 B82-02 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1007-1539(2012)05-0009-07

在美国芝加哥举行的世界宗教会议第二届大会(1993年8月28日—9月4日)上,全体与会者讨论、通过并签署了《走向全球伦理宣言》(以下简称《伦理宣言》),提出了使不同宗教和文化的人都能接受的全球伦理构想。在《伦理宣言》中,有一段引人注目的文字,不妨摘引如下:

“己所不欲,勿施于人”或者换用肯定的措辞,即“你希望人怎样待你,你也要怎样待人”,应当在所有的生活领域中成为不可取消的和无条件的规则。应该抛弃一切形式的自我中心主义、自私自利,不论是个人的还是集体的,还是以等级思想、种族主义、民族主义或性别歧视等形式表现出来的自我中心主义。自我决定和自我实现只有在不脱离人的自我责任和全球责任下才是完全合理的。^①

从这段文字中,我们至少可以引申出以下三个结论。第一,孔子于两千多年前提出的命题“己所不欲,勿施于人”引起了当代人的高度重视,这个命

题被理解并阐释为“应当在所有的生活领域中成为不可取消的和无条件的规则”,许多人干脆把它称作全球伦理中的“黄金律令”。第二,如果不改变这个命题原来的含义,但使它从否定性语气转换为肯定性语气的话,可以用现代语言表达为:“你希望人怎样待你,你也要怎样待人。”第三,这个命题强调每个人的责任是与“一切形式的自我中心主义、自私自利”相对立的。

尽管当代人以如此迫切的心理和如此巨大的热情渴望着全球伦理的降生,并把孔子的“己所不欲,勿施于人”视为全球伦理的黄金律令隆重推出,但我们在这里不得不遗憾地指出,这个命题非但不能作为全球伦理的黄金律令加以推广,反而应该作为权力意志的象征而受到批判和拒斥。早在14年前,我们已经简要地指出这个命题所蕴含的消极因素,好在当时写下的文字不多,不妨引证如下:

中国古代哲学家孔子也说过一句几乎人人皆知的名言:“己所不欲,勿施于人。”在中国

* 作者简介:俞吾金,中山大学讲座教授、复旦大学当代国外马克思主义研究中心研究员(上海 200433)。

基金项目:985工程第三期项目(2011RWXKZD011);国家社科基金重点项目(09AZD008)。

① 转引自百度贴吧.《走向全球伦理宣言》要义——1997年世界宗教会议发表[EB/OL].(2011-03-21)[2012-08-20].<http://tieba.baidu.com/f?kz=1030973613>.

哲学史上,这句话也可以说是“贵有自知之明”的名言了。事实上,孔子以后的不少学人都把这句话理解为儒家学说的精髓,并终身行之。但认真地推敲起来,这句话不但缺乏自知之明,而且简直就是“自我中心论”的典型表现。何以言之呢?说起来也很简单。因为“己所不欲,勿施于人”实际上就是推己及人:我不愿意做的事情,也不能强令别人去做。应该说,这层意思大致上还是过得去的。然而,孔子忽略了这句话还蕴含着另一层意思,即“己所欲,施于人”。这层意思就变得非常危险了。况且,“己所欲,施于人”是一种典型的、以自我为中心的权力话语。也许可以说,在孔子的《论语》中,没有一句话比这句话更深刻地显示出儒家学说的历史局限性,也没有一句话更多地受到近视的人们的赞扬。可见,“己所不欲,勿施于人”不但不能证明孔子有自知之明,反而暴露出潜藏在他意识深处的权力意志。^①

由于上面那段话是在我们顺便提到“己所不欲,勿施于人”这个命题时做出的评论,因而既缺乏系统性,也缺乏详尽的论证,只是点明了它的实质而已。然而,在今天,当“己所不欲,勿施于人”这个命题在被普遍误解的基础上,被越来越多的人所接受的情况下,我们必须对它做出系统的批判性的考察,还它历史的真实的面貌,从而使全球伦理奠基于切实可行的伦理规则之上。

我们先来考察孔子提出“己所不欲,勿施于人”这个命题时的语境以及他通过这个命题所想表达的真实意向究竟是什么。《论语·卫灵公》记载了子贡与孔子之间的下述对话:

子贡问曰:“有一言而可以终身行之者乎?”子曰:“其恕乎!己所不欲,勿施于人。”

按照通常的理解方式,在孔子所说的这句话中,“己”是指自己;“人”是指他人;“欲”是指自己的欲望,即自己想做的事情;“不”和“勿”都是否定词,前者指没有,后者指不要;“施”是指施加或强加。整句话的意思是:自己不愿意做的事,不要强加给

他人。

有人也许会站出来替孔子申辩:孔子说“己所不欲,勿施于人”完全是合乎情理的,因而是无可指责的。我们的回答是:且慢,在考察这句话时,人们应该把孔子说这句话时的主观意图与这句话实际上蕴含的意思严格地区分开来。也就是说,当他们为孔子申辩时,至多不过是肯定,孔子说这句话时的主观意图是好的或合理的,但他们并没有认真地思索过,按照语言自身的逻辑,这句话实际上蕴含的意思究竟是合理的还是不合理的。人所共知,从逻辑上看,否定之否定即是肯定。假如人们去掉“己所不欲,勿施于人”这句话中的两个否定词“不”和“勿”,这句话就转化为肯定的形式:“己所欲,施于人。”也就是说,“己所不欲,勿施于人”实际上蕴含的意思就是“己所欲,施于人”。事实上,正如笔者在前面已经指出过的,当《伦理宣言》把“己所不欲,勿施于人”理解并阐释为“你希望人怎样待你,你也要怎样待人”时,也就等于把它理解并阐释为“己所欲,施于人”这种肯定的形式了。而“己所欲,施于人”的意思是:自己愿意做的事,也可以强加给他人。毋庸置疑,这句话体现的正是“己”的权力意志,即任何人都可以把他自己喜欢或想要的东西强加给他人。然而,假定某人喜欢古典音乐,他就有权要求他人也都喜欢古典音乐吗?假定某人信奉基督教,他就有权要求他人也都成为基督教徒吗?显然,这个被假定的“某人”并不拥有这样的权力。然而,“己所欲,施于人”启发我们看到了另一种可能性,即被人们视为黄金律令的全球伦理法则有可能蜕变为充满危险倾向的权力意志。

有人也许会站出来替孔子申辩:孔子只说过“己所不欲,勿施于人”,并没有说过“己所欲,施于人”。确实,我们也承认,孔子从未说过“己所欲,施于人”这句话,但一方面,我们上面已经阐明,“己所欲,施于人”的意思蕴含在“己所不欲,勿施于人”中,这是无法否认的;另一方面,孔子也使用过类似于“己所欲,施于人”的句型,这同样是无法否认的。在《论语·雍也》中,当子贡问仁于孔子时,孔子做了如下的回答:

夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。

^① 参阅《俞吾金集》,学林出版社1998年版,“自序”第2页。

能近取譬,可谓仁之方也已。

在这个回答中,“己欲立而立人,己欲达而达人”就是一个类似于“己所欲,施于人”的句型。在孔子看来,仁者自己想成功、想发达,他也会理解并帮助他人获得成功、变得发达起来。至于“能近取譬,可谓仁之方也已”的意思则是:就近以自己作比方,推己及人,也就是实行仁德的方法了。其实,“己欲立而立人,己欲达而达人”这样的表述方式与“己所欲,施于人”一样,隐藏着说话者欲加以贯彻的权力意志。作为说话者,孔子坦承自己既“欲立”,又“欲达”,但世界上的人并不像孔子所推测的那样,都是追求“欲立”和“欲达”的。假定某人安于平淡的生活,既不想建功立业,也不想出人头地,孔子是否也能像要求自己一样,迫使他“欲立”和“欲达”呢?如果孔子这样做的话,显然是把自己喜欢的东西强加到他人身上去了。

我们还可以用一个反例来印证孔子话语中所蕴含的这种权力意志。在《论语·八佾》中,孔子对季氏做出了如下的评论:

八佾舞于庭,是可忍也,孰不可忍也?

佾是乐舞的行列,一佾即一列八人,八佾即八列六十四人。按照周礼的规定,只有天子才能享用八佾,季氏的社会地位至多只能享用四佾,但他却目无等级秩序的观念,擅自享用了八佾。孔子对季氏的僭越行为极为愤怒,因而有“是可忍也,孰不可忍也”的评论。然而,我们发现,尽管季氏的行为是僭越性的,但在当时的历史条件下却具有积极意义,而自况为“郁郁乎文哉!吾从周”的孔子对他的评论却是不符合历史发展潮流的。由此可见,孔子作为“己所不欲,勿施于人”的出发点的“己”在这里是缺乏合法性的,而他的上述评论也充分体现出隐藏在他的话语中的权力意志。

深入的研究表明,无论是孔子所说的“己所不欲,勿施于人”,还是在损害其原意的前提下转换出来的新命题“己所欲,施于人”,都体现出孔子观察、思索问题的根本方法——推己及人。所谓“推

己及人”就是从自己主观上的好恶出发去推断他人的好恶。其实,这种具有强烈的心理主义倾向的推断方法完全缺乏学理上的严格性。由于世界上存在着不同的个人,因而也存在着不同的“己”。既然客观的、统一的“己”并不存在,推己及人引申出来的结论也就缺乏任何可靠性了。如前所述,按照《伦理宣言》的说法,“己所不欲,勿施于人”可以理解并阐释为下面的表述方式:“你希望人怎样待你,你也要怎样待人。”假定你是一个心理上具有受虐倾向的人,你肯定希望他人虐待你;同样地,你在对待他人时,也会乐意让他人处于受虐状态中。由此可见,当孔子随口说出“己所不欲,勿施于人”这个表达式时,他根本没有想到,世界上存在着多少“欲”完全不同的“己”。显而易见,没有考虑到这一点,也就必定使这个表达式失去自己的严格性和普遍性。平心而论,孔子提出的“己所不欲,勿施于人”的消极因素还不止这些。下面,我们将借助于德国三位大思想家的眼光,对这个命题做出进一步的解析。

二

在《道德形而上学原理》一书中,当康德谈到自己确立起来的“人是目的”的普遍性伦理原则时,曾经这样写道:

人们不能把“己所不欲,勿施于人”这种老调子当作一个指导行动的原则和规则。因为这条原则,虽然有所不同但只不过是前一条原则引申出来的原则。还因为它不是一条普遍规律,它既不包括对自己责任的根据,也不包含对他人所负责任的根据。好多人都有这样一种看法,除非他有借口不对别人做好事,别人也就不会对他做好事。最后因为,它不是人们相互间不可推卸的责任,并且那些触犯刑律的人,还会以此为根据不服法官的判决、逃避惩罚。^①

康德所说的“己所不欲,勿施于人”是以拉丁

^① 参见康德著:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社1986年版,第82页。康德之所以把“己所不欲,勿施于人”这个命题称之为“老调子”,是因为这个命题在西方传统中也早已存在。比如,奥古斯丁在《忏悔录》第一卷第十八节中曾经写道:“在我们心中,学问知识镌刻得一定不比‘己所不欲,勿施于人’(One does to another what he himself does not want to suffer)的良知更深。”(参阅奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,商务印书馆1981年版,第22页; see *The Confessions of St. Augustine*, translated by John K. Ryan, New York: An Image Book, 1960, p. 61.)

文,即 *quod tibi non vis fieri* 的方式表达出来的。如果把它译成德文,就是 *Was du nicht willst, dass man dir tu*^①。在上面这段重要的论述中,康德十分明确地指出,人们不应该把“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”,他的主要理由如下。

第一,“己所不欲,勿施于人”并不是奠基性的伦理原则,它是从康德前面提到的“人是目的”的普遍的伦理原则中引申出来的,而在康德看来,“人是目的”才是真正的奠基性的伦理原则。他告诫我们:

人,一般说来,每个有理性的东西,都自在地在作为目的而实存着,他并不单纯是这个或那个意志所随意使用的工具。在他的一切行为中,不论对于自己还是对其他有理性的东西,任何时候都必须被当作是目的。^[1]

这里有两层意思值得引起我们的重视。一方面,康德肯定,人们在一切伦理行为中必须遵循的原则是“人是目的”,而绝不是“这个或那个意志所随意使用的工具”。然而,正如我们在前面已经指出过的那样,“己所不欲,勿施于人”实际上蕴含着的意思是“己所欲,施于人”,而“己所欲,施于人”作为权力意志的话语,其不言自明的前提是视他人为工具或手段。由此可见,康德实际上暗示我们,“己所不欲,勿施于人”这条伦理原则与他自己提出的“人是目的”这条基础性的伦理原则是“有所不同”的,在一定的场合下是会发生冲突的。另一方面,康德提出的“人是目的”的原则不能片面地被理解为“行为者视他人为目的”,而应该全面地被理解为:无论是作为行为者的自我,还是在行为中必定会关联到的他人,始终都应该被视为目的。而“己所不欲,勿施于人”则试图通过约束自己行为的方式来表达对他人的尊重。这无异于把自我视为他人的工具或手段,因而同样是不合法的。

第二,“己所不欲,勿施于人”不是一条普遍性的规律。一方面,人们从这条规律中无法找到自己应负的伦理责任的根据。当一个行为者不把自己不愿做的事强加给他人时,他只是消极地为自己的行为划定了范围,但并未明确地表示,自己应该承

担的责任究竟是什么。假定某个行为者不愿意再生活下去,他决定自杀。在康德看来,他的行为就完全是缺乏责任根据的:

按照对自己的必然责任的概念,打算自戕的人可以问一问自己,他的行为是否和把人看作自在目的这一观念相一致,如果为了逃避一时的困难处境,他毁灭了自己,那么他就是把自己的人身看作一个把过得去的境况维持到生命终结的工具。然而,人并不是物件,不是一个仅仅作为工具使用的东西,在任何时候都必须在他的一切行动中,把它当作自在目的看待,从而我无权处置代表我人身的人,摧残他、毁灭他、戕害他。^[1](81-82)]

另一方面,人们从这条规则中也无法找到行为者对他人应负的伦理责任的根据。如果说,“己所不欲,勿施于人”总是以否定的方式限定自己应该承担的责任的范围,那么它的变体“己所欲,施于人”则总是以肯定的方式把自己的好恶加诸他人,从而超越了自己对他人应负的伦理责任的限度。假定某个行为者是个同性恋者,不愿与异性生活在一起,那么,不论他是不鼓励他人的异性恋,还是鼓励他人的同性恋,他的行为都是缺乏伦理上的责任根据的。

第三,“己所不欲,勿施于人”在看待行为者与他人的关系时,完全忽略了法律上的语境。如前所述,“己所不欲,勿施于人”的根本含义是:自己不愿意做的事,不要强加给他人。然而,法律上的语境与伦理上的语境是完全不同的:后者尊重个人行为的主观意愿,前者则在执行中与个人的主观意愿无涉,即使当事人不愿意,法律做出的决定也必须强制他执行。这样一来,康德认为,“己所不欲,勿施于人”这个命题就很容易成为那些触犯刑律的人不服从法官的判决、逃避惩罚的借口。

尽管康德关于自我和他人始终都应该被视为目的的普遍伦理原则在现实生活中缺乏可操作性,但他毕竟从耽于幻想的义务论伦理学的高度出发,对“己所不欲,勿施于人”这个命题做出了批判性的考察,为我们今天的探索提供了宝贵的思想资源。

^① Sehn I. Kant: *Werkausgabe* VII, Suhrkamp Verlag, 1989, S. BA68, 69.

三

尽管叔本华声称自己的哲学是直接接着康德哲学而展开的,但他对康德的义务论伦理学观念采取了尖锐的批判态度。众所周知,康德在《实践理性批判》一书中曾经提出过著名的“至善”观念。按照这个观念,追求美德的人应该具有相应的幸福生活。也就是说,康德试图用经验生活中的幸福来慰劳追求美德的人。叔本华为此而评论道,尽管康德坚持至善中的幸福不应该成为履行美德的动机。

然而,还是有幸福在,好比是一项秘密条款,有此则一切其余的条款都成为具文,都只是表面上的东西了。幸福并不是美德的正式报酬,然而总仍是一种自愿的赠品,美德在忍受过劳苦而完成功德之后是偷偷地伸着双手的。^[2]

在叔本华看来,虽然康德提出了“人是目的”的普遍伦理原则,并对“己所不欲,勿施于人”这一命题进行了多侧面的分析,但只要有追求世俗幸福的隐秘动机仍然存在,康德的伦理原则就不可能真正超越“己所不欲,勿施于人”这个命题。

因此,如果把这一伦理的原则看清楚了,这原则就不是别的而只是“己所不欲,勿施于人”这一古老而简明扼要的基本原则的一个间接的,加过修饰的说法罢了;所以这原则首先也是指被动的,忍耐的方面说,然后以这些方面为手段才涉及行为。因此,如已说过的,作为建立国家的指南这原则倒是完全可用的;国家乃是为忍受不义而设的,并且也想为一切人,每一个人获致大量的幸福。可是在伦理学中,研究的对象既然是作为行为论的行为,是在行为对于行为者的直接意义上说话,而不是行为的后果——对于这行为的忍受,也不是行为对别人的关系,那么上面种种考虑就是绝不可容许的了,因为这种考虑在基本上仍然又归结到幸福原则上,也就是说,归结到利己主义去了。^{[2](710-711)}

从叔本华的这段重要的论述中,我们至少可以引申出以下几点结论。

第一,乍看起来,当康德强调“人是目的”的普遍伦理原则时,个人的思想境界被提升到前所未有的

的高度上。然而,在康德的语境中,所有的人(当然包括自我与他人)都被视为至高无上的目的,而这种情形只能出现在幻想中,在现实生活中是根本不可能出现的。因为在现实生活中,必定会遭遇到的乃是自我与他人之间的各种冲突。当这些冲突发生时,放弃其中的任何一个方面,都等于把这个方面视为工具或手段。由此可见,康德的“人是目的”的普遍伦理原则只是在幻想状态中才有效,一旦进入现实生活中,它就必定会蜕变成“己所不欲,勿施于人”的命题。

第二,一旦康德在自己的伦理学说中引入了“幸福”的原则,哪怕这个原则只是潜在的、非故意的,也就等于引入了利己主义的原则。而乍看起来,“己所不欲,勿施于人”的命题似乎具有利他主义的性质,即主张不要把自己不愿意做的事强加给他人。实际上,当人们换一个角度对它进行考察时,就会发现,“己所不欲,勿施于人”的出发点恰恰是利己主义的。因为这个命题首先想要表达的意思是:请他人不要把他自己愿意而我并不愿意的事强加到我身上来。由此可见,“己所不欲,勿施于人”首先表现为具有利己主义倾向的、自我防御性的命题。正如叔本华所指出的:“唯有每人都以别人的利己主义作为自己的利己主义的界限,一切人才能这样同等的过好日子。”^{[2](709)}也就是说,只要康德引入了幸福原则,也就等于把自己关于“人是目的”的普遍的伦理原则降低到“己所不欲,勿施于人”这一命题的水平上。尽管康德的伦理原则具有形式主义的特征,但正如叔本华所指出的:

一方面我们在“己所不欲,勿施于人”[这句话]中已有了这种公式,并且还要简明些;一方面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。^{[2](711)}

虽然康德对“己所不欲,勿施于人”的命题采取了批判的态度,但他一旦在自己的义务论伦理学中引入了幸福原则,也就等于暗中重新接受了这个具有利己主义倾向的命题。按照叔本华的看法,把这个命题引入到政治学或国家理论中是合适的,但如果像康德那样,既坚持义务论和美德,又偷偷地引

入这个原则,那显然是不妥的。比较起来,叔本华比康德更深刻地洞见了“己所不欲,勿施于人”这个命题的实质,即它看起来具有利他主义的倾向,实际上却是不折不扣的利己主义。

四

在叔本华的启发下,尼采更全面地揭示出“己所不欲,勿施于人”命题的阿基里斯之踵。在《权力意志》中,他这样写道:

请注意!反对公正性……反对约翰·斯图亚特·穆勒:我坚决拒斥他的卑污行径,竟然说“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(它不可能通过什么东西来补偿和偿还——)。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——除非是在“我的同类”的特选领域里,inter pares[在同类中间]——;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东西,也只做唯一的事——恰恰这个基本信念包含着要把贵族与大众隔离开来的原因,因为大众相信“平等”,因而也相信可补偿性和“互惠性”。^[3]

在这段重要的论述中,尼采通过对约翰·斯图亚特·穆勒提出的“要一视同仁:己所不欲,勿施于人”的伦理原则的驳斥,阐明了他自己对这个命题的批判性思考。

第一,尼采认为,只要人们全面地看问题,就会发现,“己所不欲,勿施于人”的命题并不像叔本华所说的,是以单纯的利己主义为基础和出发点的。事实上,这个命题“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”,即“我与你的行动的价值等值性被设为前提”。也就是说,这个命题综合了利他主义和利己主义两种立场。从利他主义的倾向看,这个命题主张:自己不愿做的事不要强加给他人;从利己主义的倾向看,这个命题主张:

请你不要把你不愿意做的事强加到我的身上,因而有自我防御的性质。在尼采看来,这个命题的要害是预设了自我与他人之间在利益上的“互惠性”和价值上的“等值性”,而这两个特性直接导致的结果就是尼采所谓的“群氓理想”:

群氓理想——现在正趋于顶峰,成为“群体”的最高价值设定:赋予群体以一种宇宙的、实即形而上学的价值的尝试。反对群氓理想,我捍卫贵族主义。……我越是放弃权力,越是力求平等,我就越是沦于最平庸者的统治之下,最终沦于最大多数人的统治之下。^{[3](742)}

尽管尼采坚持的是贵族主义或精英主义的立场,但他对“己所不欲,勿施于人”这一命题所蕴含的价值预设的批判是卓有见地的。因为既然人与人之间、“己”与“己”之间存在着重大的差异,所以交往中的互惠性和价值上的等值性必定会被破坏,会变得面目全非。

第二,尼采认为,既然“己所不欲,勿施于人”认可的只是互惠性的行动,那么某个行动的最个人化的价值就会“被简单地宣布为无效”,因为它不可能通过什么东西来补偿和偿还。这样一来,不是奠基于这种互惠性基础上的任何其他的行动都会“被简单地宣布为无效”。在尼采看来,他自己正在从事的工作就是无法通过什么东西来偿还或补偿的。正是在这个意义上,他不无愤慨地指出:互惠必是一大卑鄙。

有趣的是,对于提倡权力意志和超人学说的尼采来说,竟然没有发现隐藏在“己所不欲,勿施于人”这个否定性命题中的肯定性意蕴,即“己所欲,施于人”,而“己所欲,施于人”正是一个权力意志式的口号。假如尼采洞察了这一点,或许在批判这个命题时会有所保留。尽管尼采坚持的贵族主义立场与当今社会普遍赞成的平等原则也是相冲突的,但他对“己所不欲,勿施于人”这一命题的批判性考察却提醒我们注意以下两种可能性:一是如果这个命题完全奠基于利益上的互惠,它就使自己下降到边沁和约翰·斯图亚特·穆勒所倡导的功利主义的水平上去了;二是至少从政治上看,“多数人暴政”的可能性是存在的,而从伦理上看,蕴含在这个命题中的“群氓理想”,即尼采所担忧的弱者道德的统治也应该引起人们的警惕。

五

综合上面的考察,我们对“己所不欲,勿施于人”这一命题引申出如下结论。

第一,从目前已经掌握的资料来看,“己所不欲,勿施于人”这个命题是由中国哲学家、教育家孔子最先作为可以“终身行之”的伦理原则提出来的。同样地,西方人也较早地领悟到这一原则,并把它视为指导自己行为的一条重要的原则。

第二,“己所不欲,勿施于人”这一命题是否如《伦理宣言》所说,能够“在所有的生活领域中成为不可取消的和无条件的规则”,即人们通常所说的“黄金律令”?我们的研究结论是否定性的,因为当这个命题以否定的形式表达时,具有利己主义的倾向,它的确切的含义是:请你不要把你自己不愿意做的事强加到我身上。显然,这与《伦理宣言》所主张的“应该抛弃一切形式的自我中心主义、自私自利,不论是个人的还是集体的,还是以等级思想、种族主义、民族主义或性别歧视等形式表现出来的自我中心主义”是相冲突的。反之,当这个命题以肯定的形式表达时,它就以“己所欲,施于人”的新面貌出现,而这一新面貌正是权力意志的象征,即试图把自己喜欢的东西强加到他人的身上。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。因此,把这个命题提升为当今全球伦理中的黄金律令,不但缺乏理据,还会造成灾难性的影响。

第三,尽管康德从“人是目的”的伦理高度出发,批判了“己所不欲,勿施于人”中所蕴含的根深蒂固的工具意识,然而,由于他同时引入了幸福原则,作为对追求美德的一种酬劳,所以他仍然没有超越这个命题的基础和出发点——利己主义的伦理观念,但值得指出的是,康德对这个命题缺乏责任根据的指责是合理的。从否定的角度看,这个命题只是阐明了行为者责任的范围,即行为者绝不能把自己不愿意的事强加给他人,但并没有阐明这个责任究竟是什么。实际上,正如后来尼采所揭示的,这个命题是以“互惠性”作为责任的根据的。这就表明,在行为缺乏补偿和互惠的地方,任何一个行为者都不会主动承担起明确的伦理责任。从肯

定方面看,“己所不欲,勿施于人”表现为“己所欲,施于人”,其中蕴含的伦理责任又被无限地夸大了,甚至完全变质了,成了他人必须屈从的权力意志。总之,从伦理学上看,“己所不欲,勿施于人”这个命题无论是对自己,还是对他人,都缺乏明确的责任意识。显然,这种混沌的状态也与《伦理宣言》所主张的“自我决定和自我实现只有在不脱离人的自我责任和全球责任下才是完全合理的”原则相冲突。

第四,叔本华独具慧眼地发现,尽管“己所不欲,勿施于人”这个命题乍看上去有利他主义的倾向,实际上,它隐蔽的基础和出发点仍然是利己主义。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,只要我自己愿意的事也可强加于他人。这种进攻型的利己主义也就是没有明确边界的、充满危险因素的权力意志。

综上所述,“己所不欲,勿施于人”这个命题是通过推己及人的心理主义方法组建出来的,构成这个命题的基本概念“己”、“欲”、“施”和“人”都缺乏内涵和外延上的明确规定;同样地,在涉及这个命题的适用性时,也缺乏伦理和法律语境上的明确限定。因此,把“己所不欲,勿施于人”这个如此含混不清的命题作为当今全球伦理的黄金律令显然是不妥的。何况,它总是滑动在利己主义和权力意志两个极端之间。写到这里,我们很自然地联想起马克思在《哥达纲领批判》中说出的最后一句话:“我已经说了,我已经拯救了自己的灵魂。”^[4]

参考文献

- [1] 〔德〕康德. 道德形而上学原理[M]. 苗力田,译. 上海:上海人民出版社,1986:80.
- [2] 〔德〕叔本华. 作为意志和表象的世界[M]. 石冲白,译. 北京:商务印书馆,2010:708-709.
- [3] 〔德〕尼采. 权力意志(下卷)[M]. 孙周兴,译. 北京:商务印书馆,2007:736-737.
- [4] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯选集:第3卷[M]. 北京:人民出版社,1995:319.

责任编辑:冯书生