



Can Reciprocity Be the Principle of a Global Ethics?

Peter Jonkers

Abstract: According to the Declaration Towards a Global Ethic, the global ethic rests on the principle of reciprocity, more commonly known as the ‘Golden Rule’: “What you do not wish done to yourself, do not do to others.” This principle serves as the foundation of a number of ethical directives that are concretizations of the idea of human dignity, which is generally regarded as absolute, inevitable and unconditional, and reveals the diversity of human experience behind the profound inherent unity. Nevertheless, this Declaration and the principle of reciprocity on which it is founded, has met with fundamental criticism: Firstly, the effort to formulate a unified global ethic loses the richness and concreteness of the various religious and secular traditions out of sight; Secondly, it ignores the problem of how to make the transition from universal principles to concrete moral actions in specific cultural contexts; Thirdly, it only adjusts the people between symmetric relations, rather than asymmetric relations. Against the background of these critiques, the ethics of reciprocity needs to be complemented by economy of gift and particular ethical traditions, in order to go beyond the principle of reciprocity, and to prevent the principle of reciprocity remains a dead letter. On the one hand, the economy of gift helps to explain many asymmetric relations in human realities, which disorients the principle of reciprocity and anyway staves off its self-interested misuse, but also reorients it towards the idea of the good; on the other hand, the stress of particular ethical traditions helps to bridge the gap between universal moral norms and specific sources of morality. High ethical principles need strong sources, in other words, they need to be nourished and substantiated by the experience of the good life. But these moral sources are inevitably particular, bound to the specific way of life of a given community. The real challenge of global ethics is to understand how particular ethical traditions are linked to universal ethical principles. Therefore, in the practice of ethical life, practical wisdom can be introduced as a solution to the problems of reciprocity. Practical wisdom faces the framework or horizon of the moral meaning, opens to reconsideration, and has to be made in a context of plurality. Practical wisdom leads to “moral judgment in situation”, which does not aim at transcending ethical plurality by referring to formal, universal principles, but tries to discover universality of a true moral judgment at the bottom of particular situations. Therefore, the universality that is reached as a result of practical wisdom is inevitably potential or inchoate. If so, the principle of reciprocity can be the principle of a global ethics, and highlight the enormous versatility of this principle in various moral traditions, which can orient human lives as a true human value in a pluralistic world.

Keywords: reciprocity; global ethics; practical wisdom

Author: P.H.A.I. Jonkers received his PhD in Philosophy at the Institute of Philosophy of the Catholic University Leuven (Belgium) in 1982, and now is a full professor at Department of Systematic Theology and Philosophy, Tilburg School of Catholic Theology. His interests and research expertise cover philosophy of religion, metaphysics, philosophy of culture, and history of modern philosophy (especially Hegel and his contemporaries). His main works include *G.W.F. Hegel, Het wetenschappelijkkennen*; *Het wezen van de filosofischekritiek*; *Oproepaan het publiek: De atheïsmestrijd van 1798-1799*.

“相互性”能成爲全球倫理的原則嗎？

彼得·瓊克斯



[摘要]根據《走向全球倫理宣言》，全球倫理是建立在“相互性”的原則基礎上的。“相互性原則”通常被稱爲“黃金法則”，核心是“己所不欲，勿施於人”。這一原則是將人類尊嚴的理念具體化的一系列倫理指令的基礎，被視爲是絕對的、必然的、無條件的，揭示了人類經驗的多樣性背後深刻的內在統一性。儘管如此，該《宣言》及其“相互性原則”仍招致了一些根本性批評：一是喪失了各種宗教和世俗傳統的豐富性和具體性；二是忽略了如何在特定的文化語境下，從普遍原則過渡到具體的道德行動；三是相互性原則祇能調

整人與人之間的對稱性關係，而不是非對稱性關係。面對這些批評，相互性原則需要用“禮物經濟”和特殊的倫理傳統加以補充，以超越相互性，防止相互性原則成爲紙上談兵：一方面，“禮物經濟”有助於解釋許多人類關係中的非對稱性特徵。禮物經濟不僅使相互性原則調整方向，避免了自私的濫用，還重新定位了向善的理念。另一方面，對特殊的倫理傳統的強調，有助於彌合普遍的道德規範與特定的道德來源之間的鴻溝。普遍的道德原則需要強大的道德傳統來支撐，需要得到美好生活體驗的滋養與證實，而道德來源不可避免地取決於特定群體特定的生活方式。全球倫理的真正難題是，理解特殊的道德傳統是如何與普遍的倫理原則連接起來的。爲此，在倫理生活的實踐中，可以引進“實踐智慧”作爲解決問題的途徑。實踐智慧直面道德意義的框架或視閥，因而會導致“情境中的道德判斷”。這種道德判斷不得不在多元性的語境中進行，總是向着反思敞開。它不是通過參照形式化的普遍原則來超越倫理的多元性，而是在特殊情境的最深處揭示出真正的道德判斷的普遍性。因此，實踐智慧所達到的普遍性是有潛力的、未完成的。倘若如此，相互性就可以成爲全球倫理的普遍原則，在各種道德傳統中發揮出巨大的通用性，爲多元世界中的人類價值指明方向。

[關鍵詞]相互性 全球倫理 實踐智慧

[作者簡介]彼得·瓊克斯，1982年在比利時天主教魯汶大學哲學研究所獲哲學博士學位，現爲荷蘭蒂爾堡大學系統神學與哲學系全職教授，主要從事宗教哲學、形而上學、文化哲學和近現代哲學史研究，代表性著作有《黑格爾的科學認識》《哲學批判的本質》《對公眾的呼籲：1798—1799年的無神論鬥爭》等。

根據《走向全球倫理宣言》（*Declaration Toward a Global Ethic*），全球倫理是建立在“相互性”的原則基礎上的。“相互性原則”通常被稱爲“黃金法則”，核心是“己所不欲，勿施於人”。這一原則是將人類尊嚴的理念具體化的一系列倫理指令的基礎。拋開該《宣言》令人稱道的雄心不談，針對該《宣言》及其“相互性原則”一直有着批評的聲音。歸納起來主要有三點：一是該《宣言》努力規劃統一的全球倫理，但卻喪失了各種宗教和世俗傳統的豐富性和具體性；即用道德的“最小公分母”取代了實質性的德性倫理，其中宗教或世俗的傳統都缺乏自我認識。二是忽略了如何在特定文化語境下，從普遍原則過渡到具體的道德行動。三是相互性原則祇能調整人與人之間的對稱性關係，而不是非對稱性關係。針對這些批評，筆者試圖在法國哲學家保羅·利科（P. Ricoeur, 1913—2005）見解的基礎上，提出用“禮物經濟”和特殊的倫理傳統對相互性原則進行補充的主張，並且運用實踐智慧作爲解決“相互性”問題的途徑。

一 “相互性”作爲《走向全球倫理宣言》的原則

在世界宗教或者世俗的生活哲學範圍內，“相互性”概念幾乎被普遍接受爲所有倫理行爲的基本法則。這一法則要麼以積極的形式（你希望別人如何待你，你就如何對待別人），要麼以消極的形式（如果你不想別人那麼對待你，你就不要那麼對待別人），出現在各個著名宗教的教義中。從古代印度開始，印度教的史詩作品《摩訶婆羅多》中有：“於己有害，勿施他人。簡而言之，這是正義的法則。”在耆那教藏經中，人們被教導說：“人類應以待己之道來對待衆生。”在佛教中，也有許多這樣的說法：“就像一個母親無時無刻不關心她兒子一樣，一個人的思想應該擁抱衆生。”在古代中國，孔子教導的是“恕”（*consideration*）的概念，即“己所不欲，勿施於人”，以此爲所有人的生活確立一個實踐法則。儒家思想是以己推人來實踐“忠恕”之道的：它與以個人之見消除異己的“獨”不同，要求把他人的利益看做自己的利益，將心比心。^①在道教經文中，人們讀到，“好人應該視他人的得失如同自己的得失”。在古代波斯（包括今天的伊朗），瑣羅亞斯德教的經文宣稱：“祇有於己不利勿施他人時，本質纔是好的。”在基督教中，耶穌教導人們：“你們願意別人怎樣待你們，你們也要怎樣待別人。”在猶太法典中有：“你自己所憎恨的東西，也不要施以你的同胞，這是律法的全部。”在伊斯蘭教的聖訓中，先知穆罕默德的話是：“沒有人是真正的信徒，除非他像渴望自己一樣渴望他的兄弟。”所有這些文獻表明，在傳統的宗教教義/非宗教教義中，黃金法則是對人類的自我中心意識的根本性批判，並鼓勵從他者的角度採取適當的道德態度看世界。這意味着，在這些傳統中，該黃金法則並不是被視爲一種可以明確地適用於所有情境的普遍的道德原則，而是作爲一個必須採納他者視角的基本態度。這也意味着，它總是需要在不同的語境中得到解釋。

與之相對照，在現代世俗哲學領域，康德（I. Kant, 1724—1804）的絕對命令指出：“祇能根據最大化準則來行動，它應該同時成爲沒有衝突的普遍規律。”這是“相互性”成爲基本道德原則的典範，強調了“相互性”的無條件性和普遍性。^②英國演化生物學家道金斯（Richard Dawkins）也從一個完全不同的視角主張相互性原則的普遍性：人類有一個相互利他主義的基因。比如，你撓我的背，我撓你的背。^③儘管有很多的理由批評道金斯的相互性的生物基礎，但他仍然進一步證實了這一原則的普遍性。

再將視角轉向更廣泛的當代社會哲學和政治哲學。德國哲學家哈貝馬斯（Jürgen Habermas）將“相互性”作爲在民主而非專制的社會中進行理想的交往互動的關鍵術語。他用相互性原則來

① Yu Zhiping (余治平), "Philosophical reflection on the Universal Ethics: In the case of Confucianism 'Golden Rule'", *Diversity in Unity: Harmony in a Global Age* (Washington: Council for Research in Philosophy, 2015), 33, 36-37.

② Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals* [1785] (Publisher: Hackett Publishing Company, 1993), 30. 人們注意到，康德自己強烈拒絕絕對命令與黃金法則之間的關係。

③ Richard Dawkins, *The God Delusion* (Boston/New York: Houghton. Mifflin Company, 2006), 216f.

批評今天的資本主義社會，認為人們的生活世界已經被技術、行政官僚和經濟殖民化了，使社會變得具有壓迫性。對美國政治哲學家羅爾斯（J. Rawls, 1921—2002）來說，相互性原則是社會作為公平合作系統的一個基本要素。公平合作意味着，每一個參與者都可以合理地預期得到某些合作條件。這一相互性理念的結果是：“一切致力於合作以及按照規則和程序要求做事的人，將在一個比較合適的基準評估中，以合適的方式獲益。”^①因此，社會的相互性介於利他主義與互惠之間。利他主義意味着，個人會因為共同的善和他者的利益而準備自我犧牲；互惠則意味着，在當前和未來預期的情境中，雙方都可以獲利。根據羅爾斯的觀點，相互性既不同於利他主義，後者的犧牲自己但不期待有回報，與現代社會由自由、平等的公民構成的理念相左；也與互惠原則有區別，後者是將人看做“理性的”（rational）而不是“合理性的”（reasonable）的存在，祇對自己的利益感興趣（有些短視）。與之相反，相互性原則建立在合理性的人的基礎上。“合理性的”這一術語，指比有限的自我利益更廣泛的合理性。因為，人是合理性的存在，他們能夠提出一些原則和標準作為公平合作的條件而自願遵守，並且保證其他人也會這樣做。更積極的表達是：“相互性是通過調整社會和世界的正義原則表達出來的公民之間的關係。在這個世界中，每人都因為對平等的適當的基準判斷而獲益。”^②羅爾斯自己也意識到，這種相互性祇有在一個良序的社會中，在自由和平等的公民之間，通過公共的、政治的正義觀念表達出來纔是可能的。

哈貝馬斯和羅爾斯對相互性原則的解釋，顯示了他們的局限。似乎祇有在一個自由平等的公民組成的良序社會中，纔可以合理地假定，每個人可以接受且知道其他人也接受同樣的正義原則，即社會基本制度（社會主要的政治和社會制度及其如何作為一個合作系統互相吻合）是用來滿足這些原則的，並且公民有一個正常的有效的正義感，因此可以遵守他們認為正義的社會基本制度。^③但是，這些情況並非完全適用於今天這個多元化世界中的所有社會：有許多社會/經濟和社會/文化的平等，削弱了對相互性原則的公正、公平的運用；尤其在一些不同的文化和政治制度中，沒有被普遍接受的正義原則，甚至用來滿足這些原則的基本的政治和社會制度也很少，世界各國也沒有接受現存的國際制度的權威性。祇要他們還想把這些基本的正義原則付諸實踐，就要決定公平和相互性原則在互相衝突的情境中意味着什麼。因此，為了考察在當今時代相互性原則是否還是全球倫理的基本原則，人們需要換一種方法，它可以不那麼依賴於西方有序的、自由民主社會的理念。^④

為了進一步考察相互性價值對當今這個全球化社會的意義，需要從《走向全球倫理宣言》開始。這個宣言主要是由瑞士神學家孔漢思（Hans Küng，又譯漢斯·昆）起草，然後由世界宗教會議在1993年採納和通過的。^⑤這個會議由來自世界各地的約八千位宗教代表組成，他們的共同信念是：“在宗教教義中有一系列核心價值，這些價值是全球倫理的基礎。”^⑥這一倫理的全球化特徵在於：首先，其原則“可以被所有有道德信念的人肯定，不管其是否有宗教基礎”^⑦。但這種倫理觀不應被視為一個全球性的意識形態或超越現有宗教的統一的宗教，當然也不是讓一種宗教凌駕於其他宗教之上，而是在有約束力的價值、不可改變的標準和個人態度方面有基本的共識。其次，這種倫理試圖克服後現代主義倫理的特殊性特徵，據此不可能有普遍的規範和價值

① John Rawls, *Political Liberalism. Expanded Edition* (New York, Columbia University Press, 2005), 16.

②③ Rawls, *Political Liberalism. Expanded Edition*, 17, 35.

④ 必須注意的是，相互性原則不僅是個人倫理和社會倫理的原則，也有激進的人類學特徵。它給予“認可原則”（principle of recognition）一個基本條件，如黑格爾所說，它構成了人的自我意識。尤其是，相互性的認可強調這樣一個事實，就是人類自身是動態的，並依賴於他者。因此，相互性的認可意味着對傳統的關於人的靜態的和實體論的觀念的批判，以及對諸如自我決定論和個人主義等西方人性價值的片面性的批判。關於這個概念的意義的多層闡釋，可以參見H.H. Ritter, *Gegenseitigkeit*. In: J. Ritter a.o. (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974), 119-129.

⑤ José Casanova, “The Sacralization of the *Humanum*: A Theology for a Global Age”, *International Journal of Politics, Culture and Society* 1 (1999): 21-40.

⑥ *Declaration Toward a Global Ethic*, 4 September 1993, Chicago, U.S.A.

⑦ *Declaration Toward a Global Ethic*, I.

觀的認同，因爲這些規範和價值觀被認爲依賴於特定的文化和宗教，因而是不可通約的。再次，雖然這一全球倫理具有深遠的政治影響，但它不是通過強調集體責任以減輕個人可能會負擔的責任，而是強調每個人在社會中的位置上的責任。具體而言，《走向全球倫理宣言》強調的是政治領導者的個人責任。^①最後，起草《宣言》的主要原因是，他們認識到在經濟、技術、交往全球化的時代，有必要對倫理進行全球化。^②

從《宣言》的內容看，它依賴於這樣一種斷言：“每個人不分年齡、性別、種族、膚色、生理或心理能力、語言、宗教、政治觀點、民族或社會出身，都擁有不可分割和不可觸碰的尊嚴。”^③有趣的是，《宣言》通過相互性原則或黃金法則將人的尊嚴的理念具體化：“己所不欲，勿施於人；或者用更加積極的表達，你想別人怎麼待你，你就怎樣對待別人。”^④這個原則是公認的道德原則，揭示了人類經驗的多樣性背後的深刻的內在統一性。因此，相互性原則作爲全球倫理的最終基礎被合法地提了出來。更重要的是，這一原則“不僅僅是假設的、有條件的，而且也是絕對的、必然的和無條件的——在個人或群體面對極其複雜的情況時完全可行”^⑤。與“自主性”概念促進了自我決定和自我實現的價值不同，相互性原則考慮到人類依賴於他者，並與他者處於永久性的互動之中，爲對人類同胞和周遭世界的承諾留出了空間。因此，相互性原則起核心作用的優勢在於，全球倫理避免了個人主義的陷阱，也避免了過多強調個人權利導致對他人責任和承諾的漠視。通過這種方式，《走向全球倫理宣言》更容易被宗教傳統和非西方文明所接受，值得冠以“全球的”而不是“普遍的”人權宣言，因爲後者經常被批評爲具有西方個人主義的偏見。

不論一個人的（國家）住所、種族、性別、社會和經濟地位如何不同，全球層面的相互性承諾的一般理念通過一些適用於所有人的道德指令被具體化了。這可以概括爲：致力於非暴力和尊重所有生命形式的文化（“不可殺人”或正面表述爲“尊重生命”）；致力於團結和公正的經濟秩序的文化（“不可偷盜”或正面表述爲“誠實公平地交易”）；致力於寬容和實事求是的生活的文化（“不可撒謊”或正面表述爲“言行如實”）；致力於男女之間的平等權利和夥伴關係的文化（“不犯姦淫”或正面表述爲“尊重和愛彼此”）。

二 對相互性原則的兩個哲學評論

無論是世界宗教界的代表，還是政治、經濟、學術共同體的成員，都對《走向全球倫理宣言》做過回應；特別是以此引發很多對全球倫理的讚美，認爲它爲人類進一步相互理解和欣賞提供了一個起點，同時還將相互性原則作爲人類共同體所必需的最低期望。在《宣言》發佈二十多年之後，這裏不打算重複這些回應，祇是想專注於相互性原則的兩個基本問題，進而指出國際社會對該《宣言》接受度不高的原因所在。需要說明的是，我的批評並不是像很多宗教/非宗教的道德傳統那樣，將相互性作爲一個基本的道德態度，而是主張，相互性是可以作爲全球倫理的原則的。

（一）超越相互性：禮物經濟

人類的行動有兩個基本特徵。其一，不僅有“交互行動”（*inter-action*）和“交易行動”（*trans-action*），還存在行動者與他者之間的非對稱關係。由此產生的道德問題是：暴力的威脅。它內在於每一個不對稱的互動中。最常見的形式是：行動者將他者作爲實現自己利益的工具。非對稱關係也可以採取一種相反的形式，即行動者爲了他者而犧牲自己。其二，自由的行動總是伴隨着對某些基本物品的處置。這些物品的獲得是不確定的、偶然的，因爲它取決於他人的

① *Declaration Toward a Global Ethic*, I; Hans Küng, “Global Politics and Global Ethics: Status Quo and Perspectives”, *Seton Hall Journal of Diplomacy and International Relations* Winter/Spring (2002) : 11.

② Hans Küng, “Global Politics and Global Ethics : Status Quo and Perspectives”, 18.

③④ *Declaration Toward a Global Ethic*, II

⑤ Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic* (New York: Crossroad Publications, 1991) , 59.

合作或阻撓。這意味着，物品獲得的脆弱性被置於暴力威脅引發的脆弱性之上，而暴力威脅是內在於“施”與“受”的非對稱關係之中的。^①

以人類關係中可能的非對稱性的基本現實為背景，相互性原則旨在平衡這些關係中內在的暴力威脅，通過所有互動的人之間的基本平等，來降低關係的脆弱性。相互性原則與“同態復仇法”（law of retaliation; *lax talionis*）有共同的意圖，其最著名的措辭是《聖經·舊約》所說的：“以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳。”其普遍性在於這樣的事實，即幾乎所有的同態復仇文章都以這樣的句子開始：“所有……的人”，並指出，這些法律適用於每個人。^②“同態復仇法”儘管殘酷，但與純粹的“復仇”（Vengeance）相比，還是有一些道德上的進步的。復仇是無限的、有情感的，而同態復仇則有一個衡量因素——由平等的原則和正義的元素構成，這種衡量是由遵循客觀的刑法典的司法判決的。^③在同態復仇的情況下，這種等價關注的仍然是行動本身。通過黃金法則，可以獲得新的改進：相互性是有預期的而不僅僅是被動的。換句話說，黃金法則會積極地引發道德行為，而不是僅僅懲罰不道德的行為。此外，規則不僅是針對行動，而且也針對意圖、意向和感受：針對那些你不希望發生在你身上的東西。^④

以這個簡短解釋為基礎，就可以理解，為什麼相互性原則被作為一個多元化世界中基本的人類價值提出來，甚至被作為全球倫理的原則。正如《宣言》中指出的那樣：“人類正在經歷一場根本性的危機：全球經濟危機、全球生態危機和全球倫理危機……數以百萬計的人越來越多地遭受失業、貧困、饑餓和家庭破碎，各國之間持久和平的希望也從我們之間溜走。性別之間存在着緊張的關係。孩子們死了，殺人或者被殺。越來越多的國家因為政治腐敗和商業腐敗而動搖。因為社會、種族和民族衝突、濫用藥物、有組織的犯罪甚至是無政府狀態，人們在城市中平靜地生活在一起越來越困難。即便是鄰居，也經常生活在對彼此的恐懼中。我們的星球繼續被無情地掠奪，生態系統的崩潰威脅着我們。”^⑤在這種背景下，將相互性原則作為全球倫理的原則來接受和實施，意味着對世界大多數人口生活條件的實質性改善，也意味着各種各樣的互動：人際關係的，社會的，經濟的，政治的，國際的。

然而，當要提供全球倫理的最低內容時，相互性原則會低於預期，即這個世界並沒有接近羅爾斯理想中的良序社會。良序社會不僅會毫無保留地承認相互性原則，也會接受和支持基本的政治和社會制度應該為這一原則的實施負責。羅爾斯也觀察到，相互性原則經常被以相當自利的方式誤讀和濫用：我給你某物，是為了你給我某物（以物換物）。其實，相互性原則的根本問題是，它無法實現《宣言》所提出的崇高願望，即有一個文化承諾的道德基礎。這些文化包括，非暴力和尊重生命，團結和公正的經濟秩序，寬容和實事求是的生活，平等的權利和男女之間的合作關係等。^⑥換句話說，在導致全球共識的相互性原則的最低內容與這一原則想鞏固的崇高承諾之間，還存在很大的鴻溝。

為了瞭解相互性原則的不足，這裏首先要提及法國哲學家列維納斯（E. Levinas, 1906—1995）的觀點。他對作為相互性原則基礎的“對稱倫理”提出了尖銳批評，並將其置於西方哲學的背景中。他認為，現代哲學將我與他者之間的對稱關係作為評價所有人類關係公平性的範式，是無視內在於這些關係中的暴力和不公；在這樣的關係中，他者是作為整體——即全球倫理——的一個元素出現的，並與自我處在平等的地位；而這種方法否定了他者的獨特性，是一種反對他者擁有“差異性”的暴力。更具體地說，自我有一種內在傾向，以使他者與自我相似。比如，有

① Paul Ricoeur, “Entre philosophie et théologie I: la Règle d’Or en question”, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1999), 274.

②③ Emmanuel Levinas, “An Eye for an Eye”, *Difficult Freedom. Essays on Judaism* (London: Athlone Press, 1990), 146, 147.

④ Paul Ricoeur, “The Golden Rule. Exegetical and Theological Perspectives”, *New Testament Studies* 36 (1990), 394.

⑤ *Declaration Toward a Global Ethic, Principles*.

⑥ *Declaration Toward a Global Ethic, III: Irrevocable directives*.

相似的社會/經濟和社會/文化地位，有相似的想法、需求和慾望等。這種態度，必然導致自我對他者的差異性的同化。^①因此，列維納斯指責現代哲學和西方社會包括它的人文傳統，有一個整體的和自我邏輯的特徵——通過使他人淪為自我的一部分，來用暴力對抗他者。為了推翻這些對稱關係中的根本性的不公，同時又將這些關係包括對稱性原則整體化，列維納斯將他者理解為：優先於自我的主動權和決定權以便與自我平起平坐的人，可以用絕對的超越性碾壓自我並使自我相當被動的人。這種自我與他者之間的對稱關係逆轉的結果是，他者對自我而言有一個本體論和道德上的優先權。但列維納斯的觀點，又導致了他者與自我之間的極端不對稱：“正如羅各斯本身就是開始，是起源，卻不斷地被淹沒在‘前原始’中；正如主體性不是免於依附於某個被賦予的條款，而是被動性，比接受的被動性更被動。”^②

客觀地說，一個僅僅建立在相互性原則基礎上的社會是無情的，因為該原則未能考慮到這樣一個事實：非對稱關係在所有形式的人類互動中起到了關鍵作用。比如，祇是給予卻不圖回報的無私的態度。這種不對稱關係的例子在人類社會以及國際背景中比比皆是：父母與孩子，健康人與殘疾人，年輕人與老年人，富人與窮人，生活在環境優美地區與生活在環境惡劣地區的人之間的關係，等等。正如羅爾斯所正確指出的那樣，基於利他主義的關係是不屬於相互性原則範圍的，因為它們與自由、平等的公民組成的現代社會的基本理念是不同的。但是，為了維護對人類尊嚴最低限度的尊重，這些不對稱關係必須包括在每一個(全球)倫理中。

為了能解釋許多人類關係中的非對稱性特徵，有人主張，需要用“禮物經濟”來補充相互性原則。這種表達指的是一種賦予任何動物的原始行為，它建立在大量的愛的基礎上，發生在優先於對稱關係、互惠關係的符號網絡中。實際上，禮物經濟在嚴格的意義上超出了道德領域，因為它屬於對所有生物而言的同情和愛的領域。^③關於強調禮物經濟優於相互性原則的最著名文本，是《聖經·新約》：“如果你愛那些愛你們的人，你何功之有？罪人也愛那些愛他們的人。如果你對那些對你好的人做好事，你何功之有？即使是罪人也會這麼做。如果你借錢給那些你期望會還的人，你何功之有？甚至罪人借給罪人，也希望全額償還。但是，愛你的敵人吧，善待他們，不計任何回報地借給他們。”相互性原則不可避免地限制一個人對鄰居的認同，而禮物經濟從內部打開了這些限制：敵人變成了我對他者的行為的試金石。就像復仇在否定的、破壞性的意義上是無限的一樣，利他主義或禮物也是無限的；但在積極的意義上，它們指向了他者的蓬勃發展。這表明，禮物經濟不僅使相互性原則調整方向，避免了自私的濫用，還重新定位了向善的理念。這個理念是為了超越互惠關係的情境性，賦予形式化的相互性原則以倫理實質。根據定義，相互性原則是雙向的，禮物經濟是單向的，人可以付出而不期望任何回報。^④

不用說，刑法、司法、經濟體制都不能按照豐富的、單方面的禮物經濟規定的方式進行。愛你的敵人、借錢給別人卻不需要償還，這在羅爾斯所說的公平和互利合作的世界中是毫無意義的。這表明，禮物經濟不是道德的，而是“超道德的”(supra-moral)。因此，相互性原則不僅不能，也不應該被禮物經濟所消除或者取代。但與此同時，相互性原則也不能保證社會的人性化，即使是在最低水平也是如此。因此，“同情和慷慨的動機與刑法規範和社會正義的符碼混合在一起，構成一個合理性的任務，儘管這個任務可能是困難的和無止境的”^⑤。

(二) 超越相互性：特殊的倫理傳統的挑戰

儘管《走向全球倫理宣言》得到了一部分人的支持，但也有不少評論家批評這個倫理過於簡單，因為它建立在“最小公分母”的基礎上。全球倫理會失去宗教和世俗道德傳統中那些實質性

① Yu Zhiping (余治平), "Philosophical Reflection on Universal Ethics", 45.

② Emmanuel Levinas, *Humanism of the Other* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2003), 48.

③ Paul Ricoeur, "Entre philosophie et théologie", 276. Paul Ricoeur, "The Golden Rule", 392f.

④⑤ Paul Ricoeur, "The Golden Rule", 394, 396f, 397.

的價值觀和美德的豐富性與具體性。^①雖然人們有一個將相互性作為全球倫理（最低）原則的廣泛共識，但對美好生活的理想和道德來源仍然深感不確定和不和諧，因此，全球倫理基金會等一些國際性組織和學者個人發展出了一些中間原則，來彌合普遍而形式化的倫理原則和特殊的、實質性的宗教以及世俗倫理傳統之間的鴻溝。例如，雖然在法律面前人人平等，但有言論、良心和宗教自由；可以表達真相；在有關於自己生存的決策中發出（間接的）聲音。^②然而，由於這些中間原則源於當代西方的後啟蒙文化，反映了後現代性的關切和前提，特別是個人主義和自我決定的價值，這又不可避免地危及了它們作為普遍的相互性原則和特定的道德傳統之間的中間原則的張力。

為了盡可能多地抓住《走向全球倫理宣言》的全球化特徵，其最大的支持者孔漢思堅持相互性原則的形式的普遍性，並盡可能多地遠離特定的道德傳統。他在《宣言》中反對提及具體的倫理問題，如性行為、避孕、墮胎、安樂死等，因為無論是在宗教之間還是在每個單一的宗教中都沒有共識。然而，這種反對也付出了代價。因為，如果它賴以為基礎的共識沒有超出相互性原則的抽象的普遍性，並被證明無法解決所有類型的迫切的道德問題，人們就可以質疑全球倫理的實用性。換句話說，如果黃金法則不能表達從他者的視角看世界的一般性的道德態度，並因此對人類的自我中心進行批評，而祇是“升級”為一個普遍的道德原則，它就不是一個很好的行為指南；如果警察、法官都從字面上遵循相互性原則的話，他們就不會逮捕或宣判罪犯，因為他們自己犯罪時也不希望被抓或者坐牢。當人們居於相互衝突的道德世界中時，這個問題將變得更加尖銳。這意味着，《走向全球倫理宣言》在解決實際的道德問題時要低於預期。但吊詭的是，相互性原則的形式化特徵具有普遍適用的優點；同時，它又表明無法解決起源於不同道德世界中的衝突。因為道德衝突通常關注實質性的價值，而不是形式化的原則。

另一個相關問題是，黃金法則的抽象普遍性沒有在日常實踐的層面為人們的道德承諾提供激勵性的動力，因此使相互性原則成為紙上談兵。這也可以解釋，為什麼孔漢思自1980年代以來一直致力於這個世界性項目，並要求世界宗教會議同意他本人起草的《宣言》。但這種方法是否有利於實現他的項目卻是值得懷疑的，沒有證據表明有人會到自己的社區去組織圍繞這一倫理認知的草根運動。^③不過，在一定程度上，它還是嵌入到一個特定的積極的、實質性的價值傳統中，並得到了這些傳統的支持。

通過以上觀察可以發現：一方面是普遍的、形式化的倫理原則；另一方面是作為具體道德行為來源的美好的生活的實質性的理想和特殊的經驗，這兩者之間存在着裂痕。跨過神學與形而上學信仰的巨大鴻溝，有一些關於普遍的道德原則的共識，如相互性、公正、仁愛等，但它與被一種強烈的感受所感動是不同的東西。這種感受是指，人類值得幫助或值得用正義來對待的東西，即人的尊嚴感。至此，需要面對最初支持這些普遍的原則（如相互性）的道德的來源。^④倫理生活主要不是取決於形式化的道德原則，而是源於人類想過一種美好生活的渴望以及使生活滿足的體驗。由於道德原則形式的普遍性與美好生活的理想和體驗的實質性、特殊性之間存在着結構上的不平衡，所導致的矛盾是：程序化的普遍倫理為克服當今價值的碎片化而從特定文化的實質性價值中提煉出來，但卻損害了它賴以生存的前道德的來源。哈貝馬斯也基於獨立於宗教和形而上學的傳統觀點，對普遍主義倫理的激勵性潛力表示質疑。他非常重視宗教和世俗道德的傳統，並將其看做每一個政體都需要的政治美德的特定的、前政治的源泉。^⑤而且，如果普遍的道德規範與特定的道德來源之間的不平衡持續下去的話，相互性原則就面臨使道德變得墮落的風險，讓那些

① Henk Vroom, *Walking in a Widening World. Understanding Religious Diversity* (Amsterdam: VU University Press, 2013), 271.

② 關於這種中間原則的概述，可以參見John Hick, *Is there a Global Ethic?* (Birmingham: University of Birmingham UK, 1997), 10-14.

③ José Casanova, "The Sacralization of the Humanum", 24, 30, 32.

④ Charles Taylor, "Sources of the Self", *The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 515f.

⑤ Jürgen Habermas, "Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State", *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion* (San Francisco: Ignatius Press, 2006), 29-31.

沒有實現這一原則的人進行自我譴責，並且還會打消他們積極的自我實現的衝動。^①

三 用實踐智慧作爲解決相互性問題的途徑

相互性原則的主要問題是其空洞的形式主義：爲了將所有人團結到這個原則周圍並使他們贊同，支持者們盡可能將其從分隔人們的特定傳統中抽離出來。但現實卻是，一方面，即使在信仰和教義的理論領域，許多差異甚至衝突依然存在；另一方面，人們更關注具體行爲的實踐倫理層面，即如何對待我的鄰居？針對這兩個方面，孔漢思認爲，儘管所有的人有不同的文化和宗教背景，但共同的道德準則已經存在，如不說謊、不殺戮、不偷盜等，因此是可以統一在一個單一的相互性的道德原則下的。讓他遺憾的是，已經存在的關於普遍的道德原則的共識，經常被教條式的爭論和令人難以忍受的自我見解所遮蔽。^②

然而，在保羅·利科看來，無論是相互性原則還是其他普遍的原則，都不能作爲全球倫理的唯一基礎。因爲，這一方法沒有導致最低的倫理，它否認了相互衝突的道德世界的存在；尤其是，全球化不斷發展的進程不但沒有導向基於共識的全球倫理，反而導向特定的身份認同的增加，有時甚至是伴隨着各種必勝的信念、專制主義和排他主義的部落身份的復興。一言以蔽之，當今時代，人們的生活狀況可以被冠名爲“通天塔之後”（after Babel）——多元化、碎片化，尤其是涉及人類價值時。^③這也可以解釋爲什麼保羅·利科對孔漢思區分普遍的道德規範與特殊的道德傳統，並認爲前者優於後者持批判態度。同樣，基於相互性原則的全球倫理，無法解釋來自於人與其傳統深刻關聯的那種激情，認爲人們能超越自己的倫理和文化傳統是不對的；相反，人們深深地根植於這種傳統中。實際上，導致這個時代一些社會/文化的對立和衝突，不是因爲堅持這些傳統，而是因爲否認這些傳統。因此，全球倫理需要解決的難題不是找到最低的倫理共識，而是找到是什麼將人們分隔成特定的歷史/文化共同體成員，是什麼塑造和引導了他們的道德理想和原則。尤其是後一個，關乎形式化的原則在倫理的複雜性中的應用。比如，人們在日常生活中會面對什麼？因此，全球倫理的真正問題是理解特殊的道德傳統是如何與普遍的甚至抽象的倫理原則（如人類尊嚴和相互性）聯結起來的。其中，抽象的倫理原則可以爲具體的人類行爲提供一個合理的方向。

保羅·利科對這些問題的回應是，祇有基於對道德傳統多樣性的深刻理解，共同的甚至是普遍的倫理關懷纔能昭然若揭。而且，這種理解不祇是要關注他者的傳統，還應該採取自我反思的形式，思考自己特定的宗教和世俗傳統是爲什麼以及如何與他人分離的。這方面的關鍵問題是：如何真切地認識到，有一些重要的東西不是在我的傳統中，而可能是在他者的傳統中被表達出來的？他者與我們贊同相同的道德原則（比如相互性原則），是來自他們的視角，根植於他們的傳統。這意味着，全球倫理不能像孔漢思建議的那樣，以超越特定傳統的面目出現，而祇能從這些傳統的最深處出現。而且，通過對自身傳統的自我反思，可以認識到，自古以來，美好生活的理想已經被傳承並賦予了人們。更確切地說，如果人們認識到自己不是傳統和價值觀的“主人”，這些價值觀來自別處，就有可能接受這個理念——這些價值也可能在其他傳統中呈現，並且，沒有任何一種傳統可以徹底表達這些價值觀。因此，真正需要做的不是竭力在抽象的道德原則基礎上發現一種全球倫理，而是在簡單的道德承諾的抽象表達與“活”在自己特定的傳統深處的極端困難之間進行對話。^④這並不意味着要取消類似的道德普遍主義；相反，對這種“通天塔之後”

① Charles Taylor, “Sources of the Self”, 516. Peter Jonkers, Crying in the Desert? Speaking About God in Our Time. In *Quest of Humanity in a Globalizing World (Dutch Contributions to the Jubilee of Universities in Rome 2000)*, 132f.

② Entretien Hans Küng – Paul Ricoeur [autour du “Manifeste pour une éthique planétaire” (Ed. Du Cerf) de Hans Küng]. Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire. 參見http://www.fondsricoeur.fr/uploads/medias/articles_pr/entretien-hans-kung-paul-ricoeur-v2.pdf (2016-7-14). 更多關於這個討論的分析，參見Marianne Moyaert, “In Response to the Religious Other”, *Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters* (Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books, 2014), 76.

③ Marianne Moyaert, “In Response to the Religious Other”, 78f.

④ Entretien Hans Küng – Paul Ricoeur.

的生活狀況的最好回應是，在特定傳統的根基處揭示普遍性，而不是從特殊性中抽象出普遍性。因此，人們不應將道德普遍性的追求混同為信仰的同質化，更不應否認相互衝突的道德世界的存在，因為這正是當前碎片化的生活狀況的直接後果。

在一個更為根本的層面，上述問題可以被分析為來源於這樣的事實，即在一個寬泛的意義上，倫理生活存在於三個方面的糾纏中：其一，存在普遍的道德原則；其二，這些原則不得不應用到人類生活的複雜的、不確定的狀態中；其三，這些狀態根植於美好生活的特定的傳統，它們反過來與普遍的道德原則相關。^①這意味着，如果空有大量關於普遍的道德原則的知識，卻缺乏將其與人們行動的複雜情境進行恰當關聯的能力，那就不能將其置於較高的道德地位，他應該為實踐理性的狂妄自大感到羞愧。為了做出恰到好處的道德判斷，人應該能夠考慮到特定的傳統，這是人的道德行為的終極框架或者“視閥”，它可以引導人過上美好的生活。同樣地，如果有人對自己生活的具體情境很敏感，但是卻沒有考慮到道德原則作為美好生活的客觀標準的重要性，這樣的人就會屈從於內心的幻覺，也不能被視為是真正的道德樣板。^②因此，真正的倫理生活要避免三個毀滅性的選擇：一是祇注重普遍的、形式化的道德原則，這會導致這些原則可以明確地適用於具體情況的幻覺；二是始終為個體的道德行為辯護，無視道德意義的框架或視閥，這會導致情感的隨意性；三是拒絕從普遍的道德原則的視角審慎地評估特定的傳統，這會為民族中心主義和其他形式的文化排外主義鋪平道路。

在倫理生活的三方面之間，不可避免地會產生衝突，因為它們都源於人類存在自身以及道德世界或者框架衝突的本質。但是，既不可能也不需要把個人的道德行動從他們嵌入的道德框架中抽離出來，或者認為這些框架可以被還原成普遍的超然的道德推理的對象，也不需要盡可能多地減少道德傳統的多元性；相反，多元性應該被視為豐富性，它突出了美好生活不竭的特徵。例如，與來自不同傳統的人就非暴力進行討論的話，佛教與一神教對這個問題的理解是不同的，因此就突出了非暴力原則的不可還原的多元性。

為了有助於找到一種解決倫理生活三方面衝突的方案，引入“實踐智慧”的理念是有幫助的。當道德原則的普遍性遭遇對積極的價值的認可，而這些積極的價值又屬於實現普遍的原則所需要的（特定的）歷史和社群語境時，就會產生實踐智慧的需要。實踐智慧的特徵可以概括為以下幾點：“（1）它始終堅持道德規範，儘管可以根據情境的特殊性對其進行不同的應用；（2）它不是一種妥協，而是試圖找到共同的基礎，是對公正方式的探索；（3）它尋求他人的建議，尤其是有能力的、明智的、有經驗的人。”^③為了實現這一點，深思熟慮的能力對於實踐智慧來說是必不可少的，特別是，實踐智慧的對象不像理論智慧的對象，它不是具有必然性的事物，而是可以有其他可能性的。實踐智慧將導致“情境中的道德判斷”^④——它不是旨在通過參照形式化的、普遍的原則來超越倫理的多元性，而是在特殊的情境的深處揭示真正的道德判斷的普遍性。實際上，實踐智慧不得不面對以下悖論：“一方面，必須堅持普遍的主張附着在一些價值上；在這些價值中，普遍的價值和歷史的價值相互作用。另一方面，必須將這種主張訴諸討論，不是在形式化的層面，而是在混合了具體的生活形式的信念層面。討論有可能一無所獲，除非每

① Paul Ricoeur, *Oneself as Another* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 274. 還可以參見 Paul Ricoeur, *Reflections on the Just* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 46; Marianne Moyaert, “In Response to the Religious Other”, 80.

② Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, 241. 在這個語境中，需要注意到，幾位作者都譴責這樣的事實：自從現代性以來，理論的、超然的知識和生活導向的智慧之愛之間的張力不斷擴大以致形成裂痕，這是以關於知識的更加整體論的觀點為代價的。參見 Robert Nozick, “What is Wisdom and Why do Philosophers Love it so?”, *The Examined Life. Philosophical Meditations* (New York: Touchstone Press, 1989), 273. Ford, *Christian Wisdom*, 269-271; Brenda Almond, “Seeking Wisdom. Moral Wisdom or Ethical Expertise” (ed), *Where Shall Wisdom Be Found?* (Edinburgh: T and T Clark, 1999), 202-205; Daniel Kaufman, “Knowledge, Wisdom, and the Philosopher”, *Philosophy* 1 (2006): 129-151.

③ David Kaplan, *Ricoeur's Critical Theory* (Albany: State University of New York Press, 2003), 113. 引自 Marianne Moyaert, “In Response to the Religious Other”, 85.

④ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, 240.

一方都認識到，其他潛在的普遍性包含在所謂的外來文化之中。最後的共識祇能從對可接受性層次的相互認可中得到。也就是說，通過接受一種可能的真理，接受一種乍一看可能是不相干的方案。”^①這意味着，因實踐智慧而達到的普遍性是有潛力的、未完成的。因此，情境中的道德判斷總是脆弱的，向着反思敞開；並且，實踐智慧從不會先做出計劃，更不用說強加一種唯一的答案作為對人們尋求實事求是的生活取向的回應。而且，這樣一種情境中的判斷不得不在多元性的語境中進行，決定判斷的信念受益於深層爭論的多元性。

許多傳統的和當代的關於實踐智慧的觀點之所以不那麼令人滿意，主要原因在於，它們否認了作為其核心的“悖論”。例如，大多數傳統的智慧形式都是相當理論性的，關注美好生活的普遍原則，並將普遍性提高到人類的情緒和人類存在的複雜性之上，智慧似乎成了從上面強加在世界上的某物。於是，這些傳統給人的印象是：智慧是一個簡單明確的事情，但它有脫離人的具體生活的風險。^②與之形成對照的是，當代智慧的開顯聚焦於人類生活的時空背景，因而不能批判地考察這些背景中隱含的假定，尤其是將其與普遍的道德原則關聯在一起的需要。因此，這樣一種預設的智慧祇是對現存秩序的意識形態的辯護。^③顯而易見，上述關於實踐智慧的兩種觀點，任何一種都不能真正地為人類生活指明方向。它們儘管是以相反的方式，但都給人們一種錯覺，以為對存在的衝突能找到明確的解決方案；也因此造成一種錯誤印象，兩者中的任何一種方法都能讓人類生活變得輕鬆。他們沒有意識到，實踐智慧的本質恰恰存在於每一個情境中的判斷的脆弱本質之中。

基於以上分析，關於相互性是否可以成為全球倫理的原則，答案並非是完全肯定的。儘管相互性原則有很多優點，但這樣一種全球倫理的缺點是，它沒有承認，這個原則祇能調整人與人之間的對稱性關係，而不是非對稱性關係；而且，它否認了存在於相互性原則中普遍的抽象的本質與道德傳統的特殊性和個人道德行動的具體性之間的鴻溝。因此，如果它不是抽離或者超越特定的道德傳統，而是在這些傳統底部發現作為共同基礎的價值的話，相互性纔可以成為全球倫理的普遍原則。但即便如此，相互性原則也祇是在起始的意義上是普遍的，因為它必須面對混合了具體的生活形式的信念的挑戰。這樣一種進程雖然不會導致相互性原則內容的全球性共識，但可能會導致共同的情境中的判斷，而後者突出了這個原則在各種道德傳統中的巨大的通用性。

[編者註：該文原係作者向“‘相互性：多元世界中的人類價值’國際研討會”（主辦：上海大學、國際哲學與價值研究會）提交的論文，應編者之邀，又作了補充和修訂，由上海大學哲學系教授周麗昀翻譯；該譯文也是譯者承擔的上海市教委科研創新重點項目“‘涉身的世界主義’的主體透視”（14ZS100）的重要成果之一。]

① Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, 289、273.

② Wolfgang Iser, “Weisheit in einer Welt der Pluralität”, *Philosophie und Weisheit* (Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, 1989), 227.

③ Brenda Almond, “Seeking Wisdom. Moral Wisdom or Ethical Expertise”, 199.