

Globethics Repository



保护弱者，道德习俗和公共生活 [Protecting the Weak, Ethical Customs and Public Life]

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	Book chapter
Authors	徐, 贲
Publisher	中国政法大学出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-10-26 20:33:55
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/182780

徐贲：保护弱者，道德习俗和公共生活

徐贲

造成当今中国深刻社会正义危机的首先是道德资源的匮乏,而不是物质资源的匮乏。休姆说过,分配正义是既不充分富足,又不极端匮乏的社会所特有的问题。在物质充分富足的社会里,财产会成为多余无用的东西,人们的所有需要都能得到充分满足,用不着再谈正义。在极端匮乏的社会里,侵占别人财产不再算是一种罪过,正义问题不得不搁置起来。〔注1〕社会正义不只关乎物质资源,而且还关乎“关爱”这种非常重要的社会资源。社会正义在人们的关爱既不太多又不太少的时候才有意义。如果一个社会中人人极端关爱别人,毫不利己,专门利人,那么这个社会早已超越了正义的水准。相反,如果在一个社会中人人极端冷漠自私,互相仇恨残害,人不为己,天诛地灭,那么这个社会也就不可能再懂得正义。(<http://www.tecn.cn>)

在当今中国,冷漠自私并不单纯是个人道德的问题,而且也是一个与政治和经济体制有关的制度性排斥问题。由制度所造成的公民权利不平等、贫富悬殊、官贵民贱、城乡差异、有权者恃强凌弱,本身就渗透着冷漠自私。这些问题长期得不到解决,必然会引发社会成员的普遍道德冷漠。越来越多的人会问,本该由社会和国家来关爱的弱势人群为什么偏要由我来照顾?社会都不管的事,我管有什么用?而普遍的道德冷漠反过来又恰恰在容忍,甚至助长已经十分恶化的制度性排斥。在这种情况下,重视道德冷漠,关注保护弱者的公共意识不仅有社会自我建设的意义,而且还能从公共生活价值和公共道德习俗来促进经济、政治制度改革和重建。(<http://www.tecn.cn>)

即使是生活在排斥性制度下的人们其实也并非本质地冷漠自私。冷漠自私只是他们对待“外人”、“与己无关者”或“陌生者”的生活态度。对“外人”自私的人可能对“家人”并不自私。人们往往以双重标准对待自私问题。绝对顾己不顾他是不对的,但是顾及了亲近自己的人(家人、亲朋、熟人、同事、同派、同党等等),而不顾其他人,尤其是不顾“陌生者”,则没有什么不对。人们觉得人有亲疏之别,只有对亲近者才须负有“特殊责任”。勃克说,“早在正义成为一个社会问题之前,人已经在只为自己人打算了。”〔注2〕(<http://www.tecn.cn>)

但是,只为自己人打算还远远不是社会正义。只为“自己人”打算的责任观会限制人们对社会正义的关心,因为社会正义涉及的是现代社会的所有成员,包括许许多多程度不同的“陌生者”。正如伊格那蒂夫(M. Ignatieff)所说,现代社会的模式不是古代的雅典、罗马和佛罗伦萨,而是十九世纪的曼彻斯特、纽约和巴黎。城市的公共生活形成了“陌生人的亲密关系”特有的“新型认同”。新公共生活发明了新公共场所,“那些大道、公园、博物馆、咖啡馆、街车、路灯、地铁、轻轨车和公寓。这些平凡的公共场所为陌生人之间形成一种新的友爱亲近提供了机会。”〔注3〕在现代社会生活中,“自己人”和“邻人”的关系扩大了,“在国家范围内建立社会福利,.....那是把邻人群体的大门向任何愿意加入的人们敞开。”〔注4〕社会正义的对象不仅包括与我们有特殊关系的人,也包括对我们来说是“陌生者”的人们。社会正义要求我们对这两种人承担同一种具有公共生活意义的责任,这个责任就是保护“易受伤害者”(the vulnerable)意义上的弱者。(

<http://www.tecn.cn>)

一. 保护弱者和道德习俗

“责任”往往被抽象地界定为“份内应做的事”。尽责任就是主动承担,自觉自愿地去做这样的事。这样看责任,强调的是实现自我道德意志的自律。然而,在公共生活中,我们对他人,尤其是陌生者所承担的责任,尽管涉及道德自律,但更体现为一种人际相互关系的伦理约束。我在公共生活中负责任,指的并不只是我的行为听从我自己的道德命令。我负责任指的是我知道我在公共生活中的行为都会有影响他人的后果。我做什么,怎么做,不做什么,并不只是当我个人心目中的“好人”,而且还会旁及别人。我应当避免有伤害别人后果的行为,否则我的行为就会违反公共生活规范,招来众人的道德责备,损害我自己的名誉,破坏我自己的信用,等等。(<http://www.tecn.cn>)

那些容易受到我行为伤害的人,对我来说就是弱者。“社会弱者”并不只是一个用所谓“客观”经济或社会指数就可以限定的观念。社会中的每一个人在一定条件下都可能成为弱者,因为每一个人在一定人际关系中都可能成为易受伤害者。避免伤害弱者,保护弱者,是与每一个人有关的公共生活道德规范,并不只是社会中的一些人(强者)对另一些人(弱者)自律性质的仁慈或同情。每一个社会中都有一些人比一般人更容易受到伤害的弱者,社会因此也就对这些特别弱者负有特别的保护责任。(<http://www.tecn.cn>)

关注伤害,强调避免人际伤害的道德观在中、西传统的道德习俗(conventional morality)中都有所体现。例如,在许多道德传统中,乘人之危都被视作最为人不齿的行为。那些由于身体条件或者经济、社会或政治原因而特别容易受伤害的人们,如儿童、老人、妇女、穷人,最容易遭受别人的欺侮、侵犯、剥削和利用。对这些弱者有伤害行为的人,即使没有触犯法律,也会受到公共谴责。在公共人际关系中,不只是做什么(有行为)有可能会造成对他人伤害,不做什么(行为缺席)也有可能造成对他人的伤害。如果你在沙漠里遇见一个没水喝的人,你又有多余的水,那么,由于你能决定是否给那个人水喝,那个人成为一个仰仗于你的弱者。给不给他水喝,你都可以为自己的行为找到辩解。但是,如果你对眼前的弱者无动于衷,那么他就会因你的无行动而受到伤害。

(注5) (<http://www.tecn.cn>)

社会中的弱者、贫困者、受权势欺侮者、残废者、年老无助者,造成他们伤害的往往不只是某些个人的行为或无行动,而更是集体的无行动。越容易受直接伤害的人们,越可能因他人的冷漠旁观而受伤害。马丁·路德金说过,“造成我们时代最大的罪恶的是大多数人的袖手旁观,而不只是由少数人的残忍行为。”波士顿犹太人屠杀纪念碑上铭刻着这样一段话:“在德国,起初他们追杀共产主义者,我没有说话—因为我不是共产主义者;接着他们追杀犹太人,我没有说话—因为我不是犹太人;后来他们追杀工会成员,我没有说话—因为我不是工会成员;此后他们追杀天主教徒,我没有说话—因为我是新教教徒;最后他们直奔我而来,却已经没有人能站出来为我说话了。”(<http://www.tecn.cn>)

在社会和政治权力不平衡的社会中,人们尤其容易因残忍行为和集体袖手旁观而受伤害。海律(P. Hallie)写道:“残忍是一种权力关系,在这一关系中,强者成为伤害者,弱者成为被伤害者。……我[从对纳粹的研究]认识到,要想消除残忍,就得从不平衡的权力关系中解放出来。受伤害者要么变得强大起来,对抗伤害者,以改变权力关系;要么就从这一关系中出逃,争得自由。”(注6) 凡·维克(R. N. Van Wyk)指出,保护弱者有五种途径:一.拒绝伤害他者,二.从权力的不平衡关系中解救被害者,三.帮助重建社会、经济、政治、法律、家庭等等的体制,让“受伤害者强大起来,”阻止权力悬殊的发生,四.形成新的社会道德习俗,让人不利用自己的优势去伤害弱势者,五.对侵害弱者的人予以惩罚。(注7) 这五种途径中的第一种是可以由个人来独立完成的,其余四种都必须依靠集体行为和社会环境改变来完成。伤害涉及制度性的社会正义(第二、三和五种途径),同时也与整体社会的道德习俗(第四种途径)密切相关。(<http://www.tecn.cn>)

有两种不同意义的道德习俗。第一种是描述性的,指的是任何具体社会中实际存在的道德习俗。第二种是规范性的,指的是符合某种更高道德原则的道德习俗。以这个道德原则为标准,一些实际存在的社会道德习俗(如男尊女卑、门户等级)其实是不道德的。道德可以是个人性质的,也可以是集体性质的。个人性质的道德提升一个人的品行和人格,集体性质的道德善化公共生活的人际关系。道德习俗主要是一种集体性道德。保护弱者可以成为评价实际道德习俗是否道德的标准。以保护弱者来衡量现有的道德习俗,就是要求在公共生活的各种人际关系不伤害弱者,要求每个人都在公共生活中担负起保护弱者的责任。要求消除对弱者的伤害,正如马格利特所说,“并不需要任何别的道德理由。阻止残害本身就是道德行为,就是道德合理性。”(注8) (<http://www.tecn.cn>)

保护弱者的责任观和“意志论”的责任观是不同的。意志论的责任是一种个人自觉自愿担负的义务。我尽什么责任,如何尽责任,对谁尽责任,都由我自己决定。我尽责任,为利他人,更是为实现我自己的意志选择和决断。保护弱者的责任则是一种对自我行为后果的公共道德意识。我尽什么责任,如何尽责任,对谁尽责任,是由我参与其中的公共生活决定的。在公共生活中,我做了违反习俗的事,就算我自己不觉得羞愧,我也会受到众人的责备。从根本上说,维持道德习俗的是公众。(<http://www.tecn.cn>)

在公共生活中,每个人的责任不仅包括做什么(关爱、帮助别人),还包括不做什么(不伤害、不

羞辱等等)。保护弱者的责任观特别强调从反面的公共生活经验(伤害、羞辱、不尊重、背叛和无信任等等)去设想一种与它不同的公共生活。马格利特论述“正派社会”就是从正派社会中每个人都不羞辱别人的原则出发的。由于公共生活是由各种可能对弱者造成伤害的人际关系所构成,我尽保护弱者的责任是我参与公共生活的基本条件,并不以我是否自愿接受这个条件或者是否能从中得到个人良心平安为前提。(注9) (<http://www.tecn.cn>)

维系公共生活的不只是每个社会成员平等的公民权利和公民义务(如纳税、服兵役、遵纪守法等),而且还因为他们有共同遵守的道德习俗。正如凯克斯(J. Kekes)所说,“好社会有凝聚力,能长治久安,主要是因为社会成员在如何相互对待,什么样的生活算得上好,什么是利,什么是害等问题上有相当的共识。这种共识的基础就是共同价值和体现共同价值的道德习俗。道德习俗使得人们对彼此的行为可以有合理的期待,……可以彼此信赖依靠。正因为如此,他们之间才有社会维系力。”(注10) (<http://www.tecn.cn>)

前面提到,维系社会的习俗道德有实在道德和规范道德之分。有的实在道德虽能起到维系社会的作用,但未必符合规范道德的原则。保护弱者原则所起的作用正是衡量实在道德是否真的具有道德性。例如,男尊女卑和官贵民贱都可以是实际起作用的道德规范,但却不符合保护弱者的习俗道德原则。可以说,凡是存在的社会都有某些习俗道德在起作用。有什么样的社会就有什么样的习俗道德,反之亦然。习俗道德对于社会性质既然有如此密切的关系,强调保护弱者更应成为社会和公共生活道德秩序建设的一个重要方面。在处处保护弱者的群体中,人们不仅有归属感,而且有一种符合道德原则的归属感。(<http://www.tecn.cn>)

公共生活中的道德习俗能为人们判断个人行为的是非提供是非标准,“我们说一个人是否正派,用的就是习俗道德的标准,用同样的标准,我们判断哪一种行为需要道歉,哪一种道歉可以接受或者不可以接受。”(注11) 习俗道德基本上只限于公共生活,它并不是道德的全部,“它不包括私人道德,不要求尽超义务的责任,无须涉及社会关系之外的关系,也不能指导人如何应对道德危害或极端情况。习俗道德是日常生活的道德。按照它生活就是正派,违反它就是不正派。”(注12) 在极端情况下,或者当个人或集体遭遇到道德危机的时候,如文革时期,习俗道德往往就会失去作用。例如说谎是一件违反正派社会习俗道德的行为,但在极端情况下,当人不说违心话,不说假话便不能生存的时候,不说谎也就不可能再有现实道德约束。所以凯克斯说,“暴政下或崩溃中的社会是没有习俗道德的。”这样的社会不一定马上就会崩溃,“因为暴政可以靠压迫来维持,崩溃的过程可能很长。但是,在没有道德习俗的社会中,是不可能有什么称得上好的生活的。”(注13) 这样的社会也不可能是一个正派社会。(<http://www.tecn.cn>)

任何称得上道德的公共生活必须有一些基本的道德习俗。每一个社会的具体道德习俗都会有它自己的特征,因此,不可能对习俗道德的具体内容一概而论地作普遍规定。每个社会的习俗道德都非常具体,而且与日常生活紧密联系。凯克斯列举了一些当代美国社会中的习俗道德,用以说明习俗道德和日常生活的关系。“父母对子女负有责任,答应了一件事情不做到,就要道歉;政治家以公共身份说话时不得撒谎;胜者对负者不要得意扬扬;不要吹嘘自己的才能;游手好闲地生活是不对的;凭良心是对的;不应虐待动物;父亲不应与子女发生性行为;不应以暴力解决分歧;一个人的意见再不受欢迎,也应当让他发表;诬蔑竞争对手是不对的;借东西先得征求别人同意;不应嘲笑有残疾者;善意的谎言是允许的;不应公开对敌人幸灾乐祸;故意残害是错的;对朋友应该忠诚;应保护别人的隐私;勇气、诚实和公平是好的,相反则不好。”(注14) (<http://www.tecn.cn>)

习俗道德包含着公共生活行为的价值判断,大多数的习俗道德并非由明文规定,做的时候也是习以成俗。正是因为如此,习俗道德才成为公共生活中与人们日常行为最为相关的是非规范。习俗道德的作用在于为社会提供必不可少的价值共识和群体道德凝聚力。习俗道德束缚和限制的合理性会随时代和社会变化而变化。因此,一个社会的习俗道德总是在调整、在变化的(如性观念等)。(<http://www.tecn.cn>)

重视习俗道德,主要是从防止人际关系中的伤害和保护弱者来着眼的。习俗道德的意义决不只是局限于人们日常生活的“正确行为”,“如果习俗道德仅限于此,那么一个社会就太谨小慎微了,太可怜了。”(注15) 如果没有象保护弱者这样的根本伦理原则,日常生活中的道德习俗难免会沦为一些因循守旧的陈规陋习,对于不断改善和更新公共生活则是弊多利少。以保护弱者为根本伦理原则的习俗道德,它为正派社会提供的不仅是当日常生活的具体规范,而且更是这些规范今后发展和改变的基本方向。日常生活中有一些基本的人际关系维系形式,这些维系形式的

道德合理性也应当从保护弱者这一基本伦理原则来理解。这些日常人际关系维系形式中最重要

的有四种,那就是承诺和信任、契约关系、职业道德和友谊团结。(<http://www.tecn.cn>)

二. 公共生活秩序的道德维系

除非能体现保护弱者的原则,上述四种日常人际关系形式并不具有本质的道德合理性。这就象法律只是一种维持秩序的形式,并不一定具有正义本质一样。在现代公共生活中,我们并不是为凝聚力而坚持凝聚力,为社会维系而主张社会维系。我们坚持主张的是合乎道义的凝聚力和维系。承诺、契约、职业行规、朋友关系都可以用作控制别人的手段,因而成为特殊的伤害方式。我们所说的承诺、契约、职业规范和友谊是从两个不同的方面来获得道德合理性的。第一,它们体现了自由理性个体的自律。一个人自由地选择对自己的某种约束,因而实现了一种更高的自由。第二,它们体现了不伤害弱者的责任。这两种道德性并不相互矛盾,它们对承诺、契约、职业规范和友谊的解释各有侧重,相互补充。从与公共生活的关系来看,不伤害弱者的责任应当更为重要一些。(<http://www.tecn.cn>)

1. 承诺

承诺往往包含特别的责任,这是因为别人往往不得不指望承诺者履行承诺,因而处在一种相对于承诺者来说是易受伤害的弱者位置上。履行承诺的公共道德意义不只是某人表现了言出必行的品质,更在于他在可能伤害别人时不伤害别人。许多特殊的个人关系,如家人、夫妻、亲朋好友,都是建立在特殊的承诺关系上的。在这些关系中,任何一方对另一方的背弃承诺都能造成很大的伤害,因为承诺把他们放置到一种相互指望、相互依赖的关系之中。在公共生活中,人们越是相互信任,对承诺的依赖就越明显,易受伤害的程度也就越大,守诺的责任当然也就越重大。(<http://www.tecn.cn>)

私域生活和公域生活的承诺对象虽然不同,但道德责任却没有不同。古丁(R. E. Goodin)指出,在社会一般人的关系中,承诺是由于涉及他人才负有道德责任的。如果你履行不履行承诺与他人无关,不影响他人对你的指望,那么这个承诺就没有公共道德的意义。相反,只要别人对你有指望,或者不得不指望你履行承诺,而你又知道这一点,你就对他们负有道德责任。这种责任和你对亲近者负有的责任具有同一种道德性质。(注16) (<http://www.tecn.cn>)

承诺是一种协调人行为的社会机制,它的作用是降低人行为的不确定性。承诺是用你自己的名誉来抵押向别人保证。你把这么宝贵的东西抵押给别人,是让他确信你一定会照你的话去做。因此,在承诺的时候,你让别人对你的行为有了期待。(注17) 承诺的道德意义在于,别人因依赖于你而成为弱者一方的时候,你以信守承诺保护弱者。弥尔(J. S. Mill)就此写道:“一个人用自己的承诺.....鼓励别人指望他会继续某一种行为,造成别人的期待,.....让别人把人生的一部分希望寄托在这种想法之上。他对别人因此负有一系列的道德责任。”(注18) 庞德(R. Pound)为了强调承诺的特殊性,甚至把承诺和契约作了区分。他认为,承诺是一种远比契约重要而可靠的保证。承诺本身就是一种不容置疑的允诺,无须再用契约形式加以规定。需要用契约来规定的承诺已经算不得是承诺。从本质上说,承诺和契约不是一回事。契约的前身是“人质和誓约”,“最早的人质总是捆绑着押解给对方,”可以说是极形象地告诉人们,履行契约并不总是心甘情愿的。(注19) 而承诺则不同,它无须以条文规定为形式,它存在于人和人自然形成的相互信用关系之中。同样,一个国家的政府如果真有信用,它对人们的承诺并不只限于天天登在报纸上的那些事情。任何一件政府份内该做,但又做不到的事,都会给无数的人造成许多伤害。以任何理由破坏国家和社会的制度(如宪法规定)也是如此,因为制度本身就是一种负有道德责任的承诺。(<http://www.tecn.cn>)

2. 契约

契约关系常被解释为意志行为的结果,人们签订契约是他们自觉自愿的事,他们接受自己参与设置的限制,表现的是一种更大的自由。但是,应该看到,契约关系中往往包含着并不对等的权力

优劣关系,处于劣势的那一方因此成为容易受到强势一方伤害的弱者。所以,执行契约的道德责任意义不在于强势者表现得“说话算话”,而在于他不利用另一方的劣势去伤害他。这样地看待契约关系,社会就有责任站在契约关系中弱者的一方。古丁正是从这样的立场来剖析现代民主社会中的劳资关系的。这种劳资关系的特点是,当工人有权利,并能够以组织工会同资方形成有抗衡作用的契约关系时,工人仍是弱者一方。在工人没有保护自己的权利和手段时,他们的弱者地位更是显而易见。古丁认为,这时候的劳资双方合同甚至不属于“契约”的范围,它只是一种变相的“主奴关系”。〔注20〕 (<http://www.tecn.cn>)

即使在工会和资方力量似乎对等的关系中,工人也容易受到伤害。首先,工人必须通过工会才能与资方谈判,“工人高度依赖工会领导的行为和决定,极易受到伤害。”因此,工会领导人便对工会负有特别的责任。在工会成为摆设,工会领导人由上级指派的情况下,对工人造成伤害的责任当然就另有属主。即使工会能够有效“协议契约,要求雇主承担责任的时候,”国家也会订立意在保护工人的政策,因为“国家并不信任集体合同就能充分保障工人的健康和安全。”〔注21〕国家应当就工人工作时间限制、劳动安全标准、最低工资待遇作出种种限制资方的具体规定。国家的这些政策是符合社会正义要求的,因为即使在工人自己愿意降低工资、劳动条件标准的情况下,国家也不能允许资方这么做。劳资双方的契约所涉及的不只是双方各自的“心甘情愿”,而且更是不能让弱者一方受到伤害。否则契约就毫无道德价值可言。 (<http://www.tecn.cn>)

3.职业道德

职业道德涉及的是专业人士和依赖于他们服务者之间的关系。应当说,在专业人士和他们的服务对象(客户)之间存在的并不是一种契约或准契约关系,因为双方的协议能力和依赖协议结果的程度并不均等。贝尔斯(M. D. Bayles)是这样分析此间的关系的:首先,专业人士的知识强过他们的服务对象。专业人士长期训练的专门知识不是服务对象所能相比的。第二,客户有种种直接顾虑,如健康、官司、财经问题,而专业人士的顾虑不能跟客户相比。第三,在决定是否结成关系上,专业人士比客户自由。专业人士可以自由决定不接受某些客户,他们完全可能有别的客户。但客户则很难不另找别的专业人士。〔注22〕威史群(R. Wessstrom)指出,“专门职业只要存在,就会有这种不平等的关系。至少在某些方面,专业人士总是凌驾于客户,而客户则总是依赖于专业人士。”〔注23〕正是由于客户对专业人士的依赖,专业人士才对客户负有特殊的责任。这一责任的道德意义不是体现为专业人士单方面的“敬业精神”,而是体现为他清楚地意识到自己多么容易伤害别人,而不伤害别人又是多么重要。 (<http://www.tecn.cn>)

不同的专门职业人士和客户之间会有不同程度的不对等关系,所能造成的伤害也会有程度的差别。即使在同一种行业中也是如此。例如,教师和学生之间的关系就有在学校和个别家教辅导的不同。后一种情况的个人与个人依赖就比前一种情况明显。一般来说,教师伤害学生(误人子弟)没有医生伤害病人(误人性命)来的明显,但却各有各的严重性(非道德性)。在招生(包括“招硕”或“招博”)时,学生的易受伤害性就更大,一个是否录取的决定,足以影响一个学生的一生。在师生关系中,学生甚至不是接受老师的“服务”,而是把他的前途“委托”给老师。委托比服务更需要信任。贝尔斯指出,“在受托关系中,.....弱者依赖强者,所以更不能不信任强者。由于一方比另一方占优势位置,他对另一方便负有特殊的责任。”〔注24〕 (<http://www.tecn.cn>)

在一般社会中,专家的委托人身份最明显的是医生和律师。这两个行业是职业道德规定最详细、最具体的。威廉斯(B. Williams)就此写道,“律师和医生有职业道德的详细规定,.....因为(法律诉讼)当事人和病人最需要得到保护。”〔注25〕在政治不自由、法治不健全的社会中,律师行业不可能形成象医生行业的那种职业规范。许多法律委托关系中的当事人会因为政治原因而不能完全信任受托人,受托人也不可能把保护委托人当作他行为的唯一目的。所谓的“自由市场”也可能侵蚀职业道德。健保市场化就是一个例子。如果医疗保健产业化,把医疗照顾当作商品“出售”给病人,不付钱不给货,那就必然会侵蚀医疗行规原有的一条最基本的规范,那就是无论病人的经济支付能力如何,医生对他都必须救死扶伤,尽到最大的保护弱者的能力。 (

<http://www.tecn.cn>)

4.友谊

在公共生活中,友谊并不只是指私人朋友之间的密切关系,友谊指的是一个不断让陌生人加入“我们”的过程。这个“我们”也就是维系公民共同体意识的“团结”(solidarity)。达尔梅厄(F. R. Dallmayr)将此强调为民主公共政治的主要特征之一。他指出,称作为公民团结模式的友谊有这样三个特征:首先,这种友谊不是指平常意义上的“亲密”(intimacy)或“亲近”(familiarity)。友谊不是称兄道弟,而是“君子之交淡如水”,也就是亚里斯多德所说的那种“淡淡的友情”。亚里斯多德所用的“淡淡”正是watery一词的“如水”。第二,友谊也不一定是什么高调的“团队精神”、“共同目标”或“合作伙伴”。友谊是人们“彼此的相互尊重,特别是尊重彼此的差别。”第三,友谊尤其不是那种基于敌我对立的朋党关系。友谊允许冲突和分歧,但目的是达成妥协和一致。(注26) (<http://www.tecn.cn>)

公共生活中的公众友谊是象欧克肖特(M. Oakeshott)所说的那种“探测同情”,“那些与(公共)政治相一致的社会关系,无论是习俗,还是制度,……都是既融洽又不融洽。它既可以是显见的联系,也可以是尚未充分显现的(人际)同情。”公共生活就是找到并确立这种同情,让它成为维系社会关系的纽带。(注27) 欧克肖特所说的这种友情也就是公民间的团结关系。在最早的共和理想中,友谊就是一种公民美德。亚里斯多德在《尼各马可伦理学》中将友谊分为三种。第一种是有用的友谊,交朋友是因为彼此可以相互帮忙。第二种是享乐的友谊,朋友彼此因相同的兴趣、背景和爱好而快乐相处。第三种是道义相合的友谊。朋友间不仅有相同的道德信念,即所谓“志同道合”,更是因为朋友彼此尊重对方的道德信念。信念不同者照样可以做朋友。(<http://www.tecn.cn>)

亚里斯多德所说的第三种友谊对现今民主公共生活政治仍有启发意义。达尔梅厄指出,公共生活的目的并不是要达到“万众一心”,而是“学习进入”一种可以允许多种分歧但却具有某些基本道义原则的友谊关系。这种多元一致的关系甚至可以超越国界,成为全球人类和平共处的方式。(注28) 许多人的友谊都只是建立在小范围的特殊亲密关系之上。阿伦特认为这种朋党式的友谊只会有害于公共政治。(注29) 同样,达尔梅厄也强调,近在身边的友谊应当增进我们对不熟悉人群的兴趣,并对他们产生一种“美好陌生”的情感。只有这样,友谊才真正具有拓展共同体人群的意义。(注30) (<http://www.tecn.cn>)

无论是在特殊关系还是在普遍公民关系中,友谊或团结的关键都是信任。友谊的信任关系就如同真正承诺所给予的信任一样,并不需要有盟誓的形式。友谊的形式化(如结拜兄弟、宣誓结为同志等等)常常是因为结谊人先已下意识地有了互不信任,因而才有盟誓约束的需要。同样,如果人与人失去信任,无须绝交,也就结束了友谊。公民团结更是如此,认同不认同一个公民群体,都不需要有“加入”或“退出”的仪式。(<http://www.tecn.cn>)

友谊的道德责任是和信任联系在一起的。友谊的道德责任是保护因友谊关系而变得易受伤害的人。朋友是相互靠得住,在危难情况下不会相互背叛、不会相互出卖的人际关系。尼克尔(K. D. Naegle)说,“友谊的最重要特征是信任,……信任就是信赖于人,变得依赖于人,变得易受人伤害。”正是“朋友之间的那种相互易受伤害,才形成了友谊的那种相互责任。”(注31) 朋友间特别有机会相互帮助或相互伤害,“人们在朋友关系中比在任何别的关系中都更具充分的相互了解。坦露自我意味着最大的易受伤害。……再没有比伤害朋友更容易的伤害了。”(注32) 友谊关系本身就是建立在相互放弃戒备,以真诚换取真诚的基础上的。朋友关系“形成了一种结构性的期待、投入和责任。……对朋友我们可以信赖不能信赖其他人的事情。”(注33) 弥尔说,“很少有别的伤害可以大过朋友的背叛。”我们习惯信赖并充分信赖的朋友,“在朋友有难时袖手旁观或者甚至落井下石,这是一种(道德)罪行。”(注34) 朋友对朋友的伤害不只是将朋友间的秘密告诉那些专找材料残害人的(如文革中的相互揭发),而更在于这是一种“出卖”行为。即使卖友不是为了求荣,只是为了求生,出卖造成的心理伤害也会大大超过了肉体折磨、经济损失等有形伤害。(<http://www.tecn.cn>)

承诺、契约、职业道德和友谊都可以由小范围特殊人际关系逐渐扩展为具有公共社会意义的普遍人际维系形式。在公共社会中和在小范围特殊人际关系中一样,禁止伤害弱者具有其它道德禁令无法替代的根本原则意义。人们越是普遍容易受到某种伤害,这种伤害就越对公共生活具有普遍的道德危害性。公共生活中的谎言就是这样一种具有普遍伤害力的行为。我们只有知道了真实情况,才能减少对他人和外界条件的依赖,降低易受伤害的程度。(<http://www.tecn.cn>)

真话对人的社会生存环境具有普遍的重要影响,这使得说谎成为道德之恶,也使得禁止说谎成为一道严格的道德命令。禁止说谎可以普遍降低人们因不知实情而可能受到的伤害。谎言破坏信任,不仅伤害个人,而且会伤害整个集体秩序中的每一个人。谁在法庭上有誓约时说谎,谁就会危害到整个法律审判制度,因而伤害到每一个依靠法律制度维护正常生活秩序的人。因此,禁止说谎不只是保护个人,而且也是保护一个好社会存在的基本条件。同样,我们重视象承诺、契约、职业规范和友谊这样的人际关系形式,也是因为保持这些人际关系形式的道义性对维系整个社会的道德秩序具有普遍的重要性。如果这些基本人际关系失去了它们应有的保护弱者意义,变成了纯功利的利用或者控制关系,那么,受到损害的不单单是某一些人,而且还将是失去了人际保护机制的整个群体。(<http://www.tecn.cn>)

三.宽容和公共生活

现有道德习俗的道义基础应当是保护弱者。保护弱者也是调整和改变现有道德习俗的根本伦理原则。调整和改变道德习俗是为了能不断减少现有习俗道德可能在人际关系中造成的伤害。例如,天主教社会有不得离婚的道德习俗,这可以理解为是出于保护弱者的目的,因为以前妇女在经济上极无保障,因此这一道德习俗实际上起到了保护弱者(妇女、儿童)不受强者(男人)的欺凌遗弃。但是,随着社会经济、就业结构和人权意识的改变,“不得离婚”这一社会规束的道德合理性就发生了变化,它也需要调整和改变。从可变性来看待习俗道德涉及社会的宽容问题。正如凯克斯所说,“主张习俗道德应当与宽容相结合,但宽容又应当与社会的总体福祉相一致。……坚持习俗道德是因为违反习俗道德会造成伤害,但是坚持习俗道德又常常会伤害到违反者。”〔注35〕(<http://www.tecn.cn>)

坚持习俗道德其实是坚持一种特定的群体生活方式。这种性质的生活方式,正如马格利特所指出的,必然包含对与它不同生活方式的不接受。这种不接受可能表现为合理的“批评”,也可能表现为有伤害性的“排斥”。〔注36〕在承认宽容价值的社会中,宽容所涉及的总是道德习俗中最具有争议的部分。道德习俗中有的部分涉及无条件的“禁止”,如杀人、抢劫、强奸、偷盗等等。有的部分涉及可能是有条件的“不允许”,如子女不赡养年老的父母、不守信用、不良生活习惯等等。还有的则涉及本身就存在争议和歧见的公共生活问题,这是道德习俗中最有争议的部分。(<http://www.tecn.cn>)

宽容一般被当作一种基本的公共生活伦理,一种实现个人选择和社会多元的公共行为,但在碰到具体问题时,往往并不如此简单。例如,对司空见惯的办事送礼保持沉默,这种“克制”算不算宽容?异性恋者对同性恋者既嫌弃又“不干涉”,这种态度算不算宽容?对世界恐怖主义暴行置身事外地表示“理解”,这算不算宽容?有商家雇女大学生穿扮成文革时的女红卫兵,哗众取宠,推销商品,对此视若无睹,算不算是宽容?在面对这样的问题时,宽容不再是一种现成的道德态度或行为模式,它本身成为一个有待进一步探讨的公共生活问题。(<http://www.tecn.cn>)

宽容在公共生活具体问题上有时无法提供两全的解决之道。往往会有两种极端的力量在左右宽容,一是道德绝对论,一是无原则道德多元论。道德绝对论往往尽量缩小宽容的适用范围;而道德虚无主义则往往无限放大宽容的运用尺度。前者经常要把宽容转变为“不可宽容”,而后者则时时要将宽容当作“不关我事”。例如,有钱人花天酒地,肆意挥霍,道德论者会认为,对此决不能施以宽容,社会舆论应当加以限制。无原则道德多元论者则会认为,每个人都有支配自己合法收入的自由,只要这事不伤害到我,谁爱干啥都与我无关。(<http://www.tecn.cn>)

要了解宽容对现代公共生活具有什么意义,必须将它与道德虚无主义和道德冷淡区分开来。道德虚无主义导致绝对的价值相对论。它的必然结论是,一切公共人际关系均为权力关系,一切价值信念均无客观依据,因此也就绝无优劣的差别。宽容其实是与这种道德相对论背道而驰的。宽容必然与追求道德真理共生。追求道德真理必须开放言路,多元是为了开放言路,但是开放言路则又是为了达到共识。放弃了共识目标,为多元而多元就会失去了实际公共生活意义。无原则的多元会削弱人们对社会问题的关切和道德判断。如果一个社会的大多数成员丧失了对周遭事物的关心和道德判断,那么他们的公共生活就无可避免地会变成一盘散沙。(<http://www.tecn.cn>)

在公共生活中,宽容不仅很暧昧,有时还很矛盾。宽容看上去与平等的价值息息相关,但在很多

情况下,宽容者和被宽容者之间的关系并不平等。这时候的宽容很有可能造成对弱者的伤害。宽容只是部分地接受对方,它离全部地接受、由衷地接纳和尊重对方还有一段距离。许多人宽容同性恋者,但未必就接纳或尊重他们。宽容者的态度总是有些优越,有些居高临下。这就要求宽容在公共生活中逐渐向越来越平等的方向转变。等到宽容的关系彻底平等了,宽容也就没有必要了。从这个意义上说,宽容只有中介和过渡的价值。你宽容,一定是针对你在价值观上不赞同的他人行为,否则也就没有宽容的必要。尽管你在价值观上不赞同他人的行为,但你却又必须克制自己对这行为的直觉反弹。(<http://www.tecn.cn>)

正是由于这样的矛盾,我们需要在公共生活中将公共道德和私人道德区分开来。宽容指的是在公共领域中保持克制,而在私人领域中不放弃价值坚持。我对别人的行为采取宽容的态度,并不是因为我觉得他怎么做都行,而是因为我对他的行为在作了价值判断(不赞同)之后,又再决定自我克制。我之所以自我克制是因为公共生活的约定原则要求我这么做。(<http://www.tecn.cn>)

我自愿放弃不受约束的自由,服从具有群体意志的宽容原则,我因此而获得真正的自由。这样的宽容涉及到一个康德式的公共道德判断机制。宽容所包含的价值判断既不放弃道德的客观标准,又考虑到道德判断所不能脱离的公共环境。在人们作出道德判断的群体中,必然会出现不同的价值观,这些价值观的协商程度必须借助某些基本原则来保障,而宽容则是这样的一种原则。宽容能使得群体的价值共识比独尊一言的共好更具包容性。但是,宽容本身却并不足以创立和维持一个生气勃勃的公共社会。宽容只是一种消极原则,对于公共生活,它还缺乏那种能使成员互动参与的积极凝聚力,群体共同保护弱者的道德承担和道德习俗可以成为这样一种积极凝聚力。(<http://www.tecn.cn>)

有人将宽容称作为一种公共生活的悖论,宽容既是必要的,又是不可能的。意见的多元和价值分歧要求人们相互宽容,但是人们只对那些看上去不可宽容(很反感,不能赞同)的事才觉得有宽容的需要。如果你对某事冷淡麻木,你对它也就无所谓宽容不宽容。宽容与冷淡麻木虽可能含混,但却是有区别的。在道德和政治价值嬗变的历史过程中,这二者间的界限一直在不断变动。在不同的宽容中总是存在着从“该由我管”到“不关我事”的程度问题。在十七世纪的英国,宗教行为是一件绝大多数人觉得“该由我管”的事情,在文革时期的中国,绝对正确的政治言行也是如此。到了今天,很少有人还会这么以为。然而,被普遍接受的宽容也会朝另一个方面发展,那就是人们对身边的事情越来越冷漠,越来越抱与我无关的态度。这种冷漠和麻木将公共生活中的政治和道德区别简化为生活方式的区别,它表面上看来是扩大了宽容的范围,其实是抽掉了宽容原有的价值判断内容,使宽容沦为一种漠然接受任何坏事(从官员的腐败到一般人的纳二奶)的借口。(<http://www.tecn.cn>)

在重新界定宽容的含义时,有必要厘清宽容在公共生活中实际可行的运用范围。宽容的现象其实不包括那些“不可宽容”的事情,而只包括那些“可宽容”的事情。可宽容的事情指的是那些人们在合理条件下虽不喜欢但可以接受的事。对宽容的这一较为严格的界定排除了两种与宽容无甚相关的情况。第一是排除那些根本不能宽容的很坏、很错误的事情,即道德习俗中的绝对禁止之事,如杀人、强奸等等。第二是排除那些本来就没有理由去排斥和拒绝的事情,例如,异性恋者容忍同性恋者本不算什么宽容,因为容忍者本来就没有正当的反对理由。(<http://www.tecn.cn>)

排除了上述两种情况的宽容便只剩下一个甚为狭小的运用范围。在这个范围中,人们有理由不赞成某些事情,但这些事情却又尚未达到应当禁止的程度。在不同社会的公共生活中,这个运用范围是不同的。例如,在美国堕胎是这样一个问题,而在中国就未必是。而且,在不同社会中,人们对特定问题反应的敏感程度,也是受他们的日常生活环境和品质所影响的。例如,中国社会中的许多不诚实现象和行为,从道理上没有人会说这是对的,但是,如果实际生活到了不说假话办不成事的程度,那么虚假行为就成为许多人的可宽容之事。(<http://www.tecn.cn>)

在考虑到上述情况的同时,还必须看到,宽容依赖于相当程度的公共关心。这是宽容的公共生活意义所在。宽容的那个特定范围内究竟包括哪些问题,这与具体社会中大多数成员所关心的“公共问题”是息息相关的。在一个缺乏正常舆论空间,个人充满无力感,人人自扫门前雪的社会中,即使是在再小的范围内,人们也很难保持共同的关切。一个社会的民众对公众问题关切度越下降,就会有越多的人在几乎所有的公众问题上抱“何必大惊小怪”的态度。对这样的社会来说,宽容只能意味着麻木和冷淡,但公共生活却是不可能由麻木和冷淡来维持的。(

<http://www.tecn.cn>)

宽容的美德只是在认同公共生活基本价值的人际关系中方能充分现示出来。这些基本价值包括人的尊严、同情、团结和相互尊重。只有在认同这些公共生活价值的社会里,保护弱者才有实践的可能。现实的情况是,绝大部分的人生活在一个亲疏有别的世界之中。我们比较容易宽容与我们不那么直接相关的人,对我们的直接亲人(如子女)反倒不那么容易。大多数的父母都想按自己的心愿督导子女,很少能真正做到宽容。我们对关系太远的人(如异族异邦)往往不甚关心,宽容不涉及这种近于抽象的遥远关系。我们对关系太近的人(如家人子女)又总是过于关心,宽容也不涉及这种爱之过切的亲近关系。宽容一般只适合于那种不远不近的人际关系。公共生活主要就是由这样一种人际关系构成的,正是由于公共生活中人际关系不远又不近,它才特别需要宽容的维系。(<http://www.tecn.cn>)

不远不近是一个相对的概念,不远不近的范围会随着人的关怀范围的扩大而扩大。随着我们关怀范围的扩大,越来越多原来是“陌生者”的人们会被包纳到我们的道德视线和道德思考之中,由很远的变成了不那么远的关系。正如古丁指出的那样,我们是用“社会正义”、“社会福利”、“全球正义”、“国际援助”、“人道援助”、“人类环境”、“子孙后代”这样的概念来把那些看来与我们生活无直接联系者联系到我们的群体意识之中的。古丁写道,“保护弱者的原则不仅形成了一些特殊责任(对家庭、朋友、职业服务的客户、契约关系人等等),而且还形成了对易受伤害的同胞、外国人、未来的子孙后代、动物和自然环境的相同性质的责任。”这些新的责任往往是集体的,而非个人的直接责任。例如,“第三世界的人民也许并不直接易受第一世界个人的伤害,但他们却非常容易受我们的集体伤害。”〔注37〕明确集体性责任并不等于说个人不再负有责任,而是说个人尽责任的方式会有所变化。负有责任的群体,它的个人成员可以互相合作,共同行动。他们也可以积极参与国内和跨国公民政治,以影响有关国家或国际组织的具体政策。当集体责任集中地体现为社会制度问题时,他们更可以对制度直接提出批评。在保护弱者的集体责任中,只有伤害者和被伤害者,没有事不关己的第三者。(<http://www.tecn.cn>)

注释:

1. David Hume, "An Enquiry Concerning the Principle of Morals," II, i, in *Enquiries*, ed., L. A. Selby-Bigge. London: Oxford University Press, 1966, p. 187. (<http://www.tecn.cn>)
2. Sissela Bok, *Lying*. New York: Pantheon, 1978, p. 149.
3. Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers*. New York: Elisabeth Sifton Books, Viking, 1985, p. 140. (<http://www.tecn.cn>)
4. Michael Walzer, *The Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983, p. 39.
5. 7. Robert N. Van Wyk, *Introduction to Ethics*. New York: St. Martin's Press, 1989, pp. 129; 130. (<http://www.tecn.cn>)
6. Philip Hallie, "From Cruelty to Goodness." *Hasting Center Report*, 11 (June 1981), p. 25.
8. 9. 36. Avishai Margalit, *The Decent Society*. Trans. Naomi Goldblum. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996, pp. 88; 1; 180-181. (<http://www.tecn.cn>)
10. 11. 12. 13. 14. 15. 35. John Kekes, "Moral Conventionalism." *American Philosophical Quarterly*, 22: 1 (January 1985): 3-46, pp. 43; 38; 38; 37-8; 38; 44; 42. (<http://www.tecn.cn>)
16. 17. 20. 37. Robert E. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985, pp. 44; 44; 56; 186, 163. (<http://www.tecn.cn>)
18. 34. J. S. Mill, *Utilitarianism*. In *Mill: Utilitarianism and Other Writings*, ed., M. Warnock. Glasgow: Collins, 1962, Ch. 5. (<http://www.tecn.cn>)
19. Roscoe Pound, "Individual Interests of Substance -- Promised Advantages." *Harvard Law Review*, 59 (1945): 1-42, 18, 20. (<http://www.tecn.cn>)
22. 24. M. D. Bayles, *Professional Ethics*. Belmont, CA: Wadsworth, 1981, pp. 64; 69.
23. R. Wasserstrom, "Lawyers as Professionals: Some Moral Issues." *Human Rights*, 5 (1975): 1-24, p. 16. (<http://www.tecn.cn>)
25. Bernard Williams, *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 55.
26. 28. 30. Fred R. Dallmayr, *Polis and Praxis*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1984, pp. 43; 43; 10. (

<http://www.tecn.cn>)

27. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*. London: Methuen, 1974, p. 177.

29. Sheldon S. Wolin, "Hannah Arendt: Democracy and the Political." In Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman, eds., *Hannah Arendt: Critical Essays*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994, p. 290. (<http://www.tecn.cn>)

31. K. D. Naegle, "Friendship and Acquaintances: An Exploration of Some Social Distinctions." *Harvard Educational Review*, 28 (1958): 232-52, p. 243. (<http://www.tecn.cn>)

32. H. Hutter, *Politics as Friendship*. Waterloo, Ontario: Laurier University Press, 1978, p. 12.

33. D. W. Brock, "Utilitarianism and Aiding Others." In H. B. Miller and W. H. Williams, eds. *The Limits of Utilitarianism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 227. (<http://www.tecn.cn>)

原刊《洪范评论》第3卷第2辑，作者授权天益首发（<http://www.tecn.cn>）

/