

## 关系世界、相互性和伦理的实态

王中江

**摘要** 从不同的视角对伦理提出不同的解释在某种程度上都丰富和扩大了伦理学。人和世界整体上作为关系性的存在可以为伦理解释提供一个新的视角和方法(甚至可以称为“关系伦理学”)。这是因为,一般所说的伦理规范和价值,既是人类为了适应世界各种关系和建立良好关系而演化出来的,同时又在变化着的关系世界中而变迁;伦理规范整体上具有互予、互惠、互利等各种各样的交互性和相互性特征,伦理上的互爱、互尊、互信、互让等就是它的一些具体表现;伦理上的赞赏和称誉是人们对人的良好言行的报答,而谴责、惩罚则是人们让一个人对他的不好言行付出或大或小的代价。

**关键词** 关系世界;相互性;规范;关系伦理学

**中图分类号** B82-02 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2020)03-0071-16

**基金项目** 山东省孟子研究院项目“孟子的学说和心灵之道及公共生活:历史、语境和当代开展”(2016)

人和世界包括人自身原本是关系性、相关性的存在,是相互依存、相互依赖中的存在。从这里出发会为我们理解和解释伦理和道德的本性提供一个非常诱人、非常有力的视角和方法。我越是从这一视角思考伦理和道德问题就越强化了这一意识。原则上,这一视角不必完全拒绝对伦理的一些已有解释。这些解释在不同程度上突出了它的某一方面的属性,因而具有某种有效性<sup>①</sup>。从关系世界的眼光看伦理,我们可以说伦理的实质是人类各种良好关系、良好秩序的建立和持续。这就意味着,只有在良好关系存在的地方,才会有良好的个人生活和社会生活。在个人的身心一如和人类良好关系之外设想良好的生活是不可想象的。想一想,一个充满着矛盾和具有多重性格的人,一个充满着摩擦和冲突的社会,无论如何都不能说这个人的生活是良好的,这个社会的生活是良好的。良好的个人生活和社会生活说到底是基于自我的身心和谐和人类的各种良好关系。不管是个人还是社会,一直都在最大限度地追求和谐的生活。伦理和道德整体上既是这种追求的产物,同时又在实现这种追求中扮演着重要的角色。

我们有充足的根据可以这样说,伦理因各种关系而产生,因各种关系而存在,也因各种关系的变化而变化;不存在没有关系、同关系绝缘的伦理。人类自身首先就是关系世界的产物,它在各种关系共同体中存在,并塑造着关系世界和关系共同体。越来越多的研究表明,伦理作为人类面对关系世界的部分结果,作为人类在关系世界中生活的一种规范和信念,伴随着人类这一物种的进化而发生,是人类适应各种关系(尽管刚开始人类面对的关系世界相对简单)而不断选择的结果。随着人类文明的演进,随着人类对关系世界的认知和处理关系世界方式的变化,人类的伦理也在变化。这就是我所说的伦理的实质是个人和人类以柔性规范建立良好关系并维持它的最一般意义。我将这一解释叫做关系伦理学。

<sup>①</sup> 除了一般所说的德性论、契约论、道义论、功利论等伦理,其他的伦理包括儒家的解释还有不少。对伦理之所以有许多不同的解释,部分原因是人们关注伦理世界的方面不同。伦理领域就像其他领域那样,甚至像自然界那样,有许多不同的事实和表现,有的伦理学家关注这方面的事实,有的则将注意力聚焦在其他的特性上。伦理领域的事实和价值复杂多样,对此人们可以作出不同的选择取舍并给予不同的解释。基于这样的前提,选择伦理领域中的不同事实并提出不同于已有的说法总是可能的。

围绕这一立论我将提出以下的讨论:第一,人类有伦理和道德是因为人类整体上面对的是复杂的关系世界。只要肯定人类是关系性的存在,肯定人类时时刻刻都离不开关系世界,要处理好各种关系并维持它们,人类就需要柔性的伦理价值和道德规范。第二,伦理因关系世界而出现,也因关系世界的变化而变化。第三,伦理整体上具有互予、互惠、互利等各种各样的交互性和相互性特征<sup>①</sup>,伦理上的互爱、互尊、互让、互信等就是它的一些具体表现。礼尚往来非常好地表达了这种相互关系。个别情况下人们单方面的付出、自我牺牲行为是高尚的,但它不是伦理的常态。如果一个社会总是要求人有牺牲精神,那它一定是不正常的,也是不幸的。为什么这个社会总是有那么多人经常处于危难状态而需要人们去牺牲自己?这不符合一个良好个人生活和社会生活的基本标准。第四,伦理上的赞赏和称誉是人们对人的良好言行的报答,而谴责、惩罚则是人们让一个人对他的不好言行付出或大或小的代价。

### 一、从关系世界到关系伦理

人是关系世界和关系共同体的产物,也是无限关系世界的一部分<sup>②</sup>。作为个体的存在,人的关系性既指他自己原本就是一个关系体,又指他始终同其他的事物处于众多的关系之中,其人生历程就是他的一切关系的表现过程。人的心灵和意识无论如何都不能同其身体分离,它们是高度的协同关系,其中的各种关系都是为了说明它们的各自特性而做的相对划分,身心二元论以及它的变种都不是对人的有机关系的真实描述<sup>③</sup>。

人们一直强调人的社会性。人的社会性就是他的各种社会关系。在由各种原因产生的人的差异性中,其中的一个差异是大部分人更容易合群,一小部分人则有离群索居的孤独倾向<sup>④</sup>。这种孤独倾向往好处说是远离社会以求更高的生活,往坏处说就是对他人缺乏共情的反社会行为。人类历史上很早就有离群的观念,也有不同类型的隐士、遁身和避世者;即使是入世的儒家也有洁身自好、独善其身的主张。亚里士多德这样描述离群倾向的人:“凡隔离而自外于城邦的人——或是为世俗所鄙弃而无法获得人类社会组合的便利或因高傲自满而鄙弃世俗的组合的人——他如果不是一只野兽,那就是一位神祇。”<sup>⑤</sup> [8] (P9) 但亚里士多德强调,人整体上是一种社会动物,好的个人生活同好的社会生活不能分开。城邦的成立虽然后于个人和家庭,但在本性上它却先于个人和家庭,因为整体大于构成它的部分<sup>⑥</sup> [8] (P7-9, 343-346)。

现代社会中的原子论假设和个人主义话语强调个人的价值、权利和尊严,批判各种专制,这是可取的,但其出发点和前提却不可取。这正是社群主义批评它的地方之一。个人不是孤立的原子,他从来就是关系中的存在和相互依存的存在,其自由、权利和尊严也不是社会关系之外的存在,好的个人关系和社会关系同时也意味着每个人的自由、尊严和权利得到了充分的保证。正如约翰·多恩(John Donne)说的那样:“没有人是一座仅仅只有自己的孤岛。”阿马蒂亚·森引用这句话并批评经济学理论中人“只有自己”的假定<sup>⑦</sup> [9] (P18),说“单一性幻象依赖于这样的假设,即它不把人们视为有许多关系的个体,也不把

① 研究者相信,伦理互惠、强互惠是人类伦理价值和道德情操演化的结果,它们是利己和利他的统一体,并广泛存在于不同的文化和社会生活中<sup>[1]</sup> (P24)。彼得·琼克斯质疑伦理相互性原则,说这一原则忽视了非对称性关系,否认了抽象本质与道德传统的特殊性和个人道德行动的具体性之间的鸿沟<sup>[2]</sup> (P592-601)。可以强调的是,伦理相互性的描述和表达不是完美的,也不是最终的,但相对于单一的利己或利他等其他描述则更合乎人类伦理演化的过程和伦理整体生活的事实。相互性是一个动态过程,对称和非对称有一时和长远等复杂的运动;它最具有适应性,因此也能最大限度缩小伦理的普遍性和特殊性之间的鸿沟。相互性概念在国际关系和公共领域中也具有活力<sup>[3]</sup> (P67-69)<sup>[4]</sup> (P42-60)。

② 个体作为内外关系体,关系众多,人的关系体就更复杂。当人们说一个人是什么样的人的时候,对他作出的描述都是关系性的<sup>[5]</sup> (P190)。

③ 不同形式的灵魂不死、神不灭相信人的身体死亡后还有一种精妙的灵魂实体存在,这是幻象;笛卡尔的身心二元论也是另一种幻象。

④ 罗素认为,人具有反抗社会束缚的孤独本能,但同时又具有因自利本能而合群的倾向<sup>[6]</sup> (P221-222)。对罗素的说法可以指出两点,一是在自由和正义的社会中束缚减少了,相应的人的孤独本能也会被弱化;二是人的合群倾向并不都是出于自利本能。

⑤ 培根引用亚里士多德的这一说法,又引用拉丁成语的“一座大城市就是一片大荒野”,说在大城市中朋友散居各处不像在小城镇中交情较深,说世上没有友谊就是一片荒野,一个人没有朋友是最纯粹最可怜的孤独<sup>[7]</sup> (P94-95)。

人看成分别属于许多不同团体,相反,她仅仅是某一个特殊群体的成员,这个群体给了他或她唯一重要的身份”<sup>[9]</sup>(P39)。

杜威肯定社会是由个人组成的,认为由此产生的见解有三种:一是社会必须为个人而存在;二是个人必须遵奉社会为他设定的目的和生活方式(即个人要服从社会);三是个人和社会是相关的和有机的。社会需要个人的效用,同时也要服务于个人。杜威说自己倾向于第三种见解,这种见解能够克服极端个人主义和极端社会主义的异议:“正因为社会是个人所组成,个人和结合个人的共同关系似乎就必须是同等重要的。没有强而有力的个人,构成社会的绳索纽结就没有东西可以牵缠得住。离开了相互间的共同关系,个人就彼此隔离而凋残零落,或互相敌对而损害个人的发展。”<sup>[10]</sup>(P101)从个人与社会的有机关系出发,杜威否定个人优先于社会或社会优先于个人的两极选择。社会由个人组成是事实,人生来就是社会性的存在也是事实:“我们的理解是,人生来就是社会的存在……我们人只生活在共同体中,通过这种共同体,我们由于介身于谈论才会与别人谈论,介于别人爱自己的环境才会去爱别人。惟有通过这样的结合关系,我们才能走向真正的自我实现。”<sup>[11]</sup>(P112)

说每一个个体都是唯一的,说人具有独立性和自主性,这同他是关系性的存在没有矛盾。矛盾存在于人以自我为中心的貌似独立上。人的个性也一样,旁若无人的个性无视了他者的存在,很难同他者融洽交往。杜威说“个性不能反对交往(association)”,“正是通过交往,人们获得其个性;也正是通过交往,人们锻炼了其个性”<sup>[11]</sup>(P167)。共情是人类普遍的伦理情感,尽管它在不同的人身上有程度上的不同<sup>[12]</sup>(P21-31)。在交往中,共情感越强的人,就越会通过他者来成就自己,而彼此的愉悦交往又会增强人们的共情。金岳霖说:“个人之间的关系越是紧密,那么每一个人也就与他人更紧密地结合在一起。一个人越是把自己投射到他人之中,他也就越因为别人而成就了他自己。实际上在个人的特性之间是存在着相互渗透或相互弥漫的情形的。”<sup>[13]</sup>(P159)

在人群中,人们也许处于无意识状态,不觉得彼此的亲近和亲切;在拥挤的人群中,人们甚至感到彼此的多余。但离开了人群,离开了有人的地方,到了无人之地,人们就会想念人。《庄子·徐无鬼》篇的作者很懂得人的这一心理:“去人滋久,思人滋深……及期年矣,见似人而喜。”人的孤独本能使人想将自己置于人群之外,但他的合群本能又不断催促其回到人群之中。不管这两种相反的本能哪一种更强,人事实上不能离开人群和社会,即便他做出了反社会的行动,即使他的社会共情几乎到了“零共情”也是如此。荀子很早就告诫人们:“离居不相待则穷。”(《荀子·富国》)莫斯长期苦心从事人类本质的研究,旨在“确信人与人的结合是抵抗孤独的一种动力以及对人类起源的一种探究”<sup>[14]</sup>(P137)。

个人的独立性、自主性同他的亲社会性不是对立的,彼此是正比例的关系。涂尔干说自己的社会分工论研究的起点,就是要追问,“为什么个人越变得自主,他就会越来越依赖社会?为什么在个人不断膨胀的同时,他与社会的联系却越加紧密”<sup>[15]</sup>(第一版序言 P11)?分工、专门化造就了每个人的独自性,同时又使人们的互需得到满足:“有了分工,个人才会摆脱孤立的状态,而形成相互间的联系;有了分工,人们才会同舟共济,而不一意孤行。”<sup>[15]</sup>(P24)正是在分工中,人们认识到自己不能脱离社会,认识到自己是社会整体的一部分:“严格说来,任何个人都不能自给自足,他所需要的一切都来自于社会,他也必须为社会而劳动。因此,他对自己维系于社会的状态更是有着强烈的感觉:他已经习惯于估算自己的真实价值,换言之,他已经习惯于把自己看作是整体的一部分,看作是有机体的一个器官。”<sup>[15]</sup>(P185)

我们一直在强调人对自己、对他人、对社会的各种关系,强调人同社会和各种共同体的不可分割性。同样,人同自然世界也是不能分离的。人类的生命本身就是自然界演化的产物,又是自然界的一部分。人时时刻刻生活在自然中,时时刻刻面对着自然,时时刻刻要同自然之间进行能量的交换。如同人与人、人与社会的关系后来变得越来越复杂那样,人同自然的关系也是从简单变得复杂起来。在过去的大部分历史中,人类利用和控制自然的能力整体上比较小,对自然的破坏性从整体上看也是局部的;从最初的

采集、狩猎到游牧、农业社会,再到工业社会、信息社会和智能社会,人类发明、创造、使用的工具越来越复杂,从自然中获得的资源和生活条件也越来越充分,与此同时,也造成了对自然的伤害和破坏,这是人类面临的最大挑战之一。好在人类在整体上已经认识到其自身必须同自然和谐相处。

无论如何,有人与人、人与社会、人与自然的关系,就有规范这些关系的伦理。如儒家将人的复杂社会关系简化为夫妇、父子、兄弟、君臣、朋友等五种关系,其中的每一种都有相应的伦理规范。依据《孟子·滕文公上》的说法,这些规范分别是“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”。荀子认为,因为人类善于合群<sup>①</sup>,就胜过了牛马并使用牛马。人类为什么善于合群,这是因为他能够通过礼义等伦理规范来建立秩序。人类群体如果没有规范就会产生争夺和混乱,为此,人类就通过礼义规定了每个人的分位:“群道当则万物皆得其宜,六畜皆得其长,群生皆得其命。”(《荀子·王制》)

社会分工能够提高劳动生产率 and 经济利益,涂尔干承认这一点,但他进一步指出,社会分工又是促成社会团结和道德的重要动力。正是基于这一方面,他说《社会分工论》是“根据实证科学方法来考察道德生活事实的一个尝试”<sup>[15]</sup>(第一版序言 P6)。这可能让许多研究社会分工的人感到惊讶,但这确实是涂尔干努力尝试的地方。正如他所说的“朋友就是另一个自己”那样,一般认为人的相似性能够促进人的团结和友谊,但相异性也是人们彼此需要的。广泛的社会分工就是人的相异性的充分表现,是伦理和道德的根源之一:“对我们来说,道德是与整个世界体系密切相关的实在化的事实体系。”<sup>[15]</sup>(第一版序言 P9)杜威认为交往、共享、协同参与是道德普遍化的唯一途径,那些处在特殊自我状态下的人照样脱离不了相互关系:“虽隐者亦与神灵冥会,虽处患难者亦爱同伴,虽极端利己者亦有党与同帮以共其所谓善。普遍化就是社会化,就是共享善的人们的范围和分布区域的扩大。”<sup>[15]</sup>(P111)社会契约论把社会看成是人与人之间为了和平相处签订契约的结果。谈论伦理的起源不需要作这种假定,它是人类为了适应各种关系逐步演化出来的。

## 二、伦理的诞生与关系世界

在过去的大部分时间中,人类更多地是从固定不变的静态中去看待事物,接受这种方法的深层意识是人们相信事物是一次性完成的,各种造物说和宇宙创生论为此提供了本体论的根据。希腊人特别是亚里士多德相信事物的类型和种类是不变的,人们所能做的工作就是对它们进行分类。亚里士多德承认时间和变化,但这只是意味着事物合乎自己固有的本性和合目的生成。儒者们倾向于从固定不变的人的本性为人的道德中寻找根据。斯宾塞的宇宙进化论改变了万物一次性定型的观念,达尔文的生物进化论改变了人类对生物一成不变的认识。人类同样是进化而来,其中包括人类伦理的由来,它是人类适应和选择的结果。人类基因中不管有自私性还是有利他性,两者都是进化而来的,而不是人类一开始就如此。当代人们解释人的自利、自私或利他、合作美德、羞耻心等,进化仍然是重要的方法和角度<sup>[16][17]</sup>。严复批评斯密在《道德情操论》中把人类组成社会的期望说成是“人心之相感通”的论点,认为促使人类由散入群的原初动机是安利,并不是为了得到人的好评<sup>[18]</sup>(P32),但这也只是进化的一个维度。

人类自诞生之后就一直在各种关系世界中,处在各种共同体中。为了处理好这些关系,建立良好的关系和秩序,人类衍生出了复杂的文明体系。柔性的伦理和道德是其中的一部分,硬性的法律是与此相对的另一部分,它们整体上都是相应于关系世界和共同体的需要而演变出来的<sup>②</sup>。按照《周易·序卦》的说法,在天地创造了万物和人类之后,人类依次产生了夫妇、父子、君臣、上下等关系,有上下关系,就需要礼仪来规范彼此的言行。同后来相比较,人类当初身处和面对的关系世界要简单得多。初民很像其

① 现在我们已经比较清楚地知道,其实在人类之外的许多动物都是群居性的,它们都具有不同程度的合群性,有的群居性和合作性非常强,只是人类的合群方式非常复杂。

② 涂尔干说:“法律和道德就是能够把我们自身和我们与社会联系起来的所有纽带,它能够将一群乌合之众变成一个具有凝聚力的团体。”<sup>[15]</sup>(P356)

他动物那样是群居性的,男女混杂地生活在一起,通过两性区分男女关系,没有固定的婚姻关系,没有家庭关系,也没有氏族和部落群体之间和之外的关系。人类从原始的群居生活中演化出男女之间的婚姻关系,从婚姻关系中产生了家庭中的父子、兄弟、姊妹等血缘亲情关系,从家庭中演化出了氏族、部落以及部落联盟和早期的国家。为了共同生活,为了彼此和谐相处,人类发展出了最初的伦理价值和道德规范。互爱是其中最突出的,它始于自我保护的自爱,继而在男女(夫妇)、父子和兄弟等血缘亲情的家庭之间发展起来,并扩大为对氏族、部落其他成员的爱,再后来又发展为普遍的人类之爱。

我们先看看人类的自爱和男女之爱。人的生存意志首先要求他自我保护,自利和自爱是人生存下来和保护自己的方式,这包括了他为了保护后代而作出自我牺牲<sup>[19]</sup>(P36-43)。但人不是自足的,他的自爱和自利不能单靠自己来实现。有男女之间的相异性,就产生了男女之间的相互需要和相互之爱。正如涂尔干指出的那样,男女因性别不同而产生了倾慕和性爱:“只有那些相需相成的相异性才会有这种效力。事实上,男人和女人只是作为同一整体的两个部分而分离开来的,他们的结合只能算作这个整体的重新组成。换句话说,性别分工是产生婚姻团结的根源,因此心理学家说得很对:在感情的进化过程中,两性分工是一个最为重要的事件,它使人类最无私的倾向成为可能。”<sup>①</sup>[15](P20)男女的性爱,两性的愉悦,使双方幸福和亲密,也使男女两性的阳刚(强壮)与阴柔(柔美)的差异扩大了<sup>[20]</sup>(P841-912),并从婚姻、夫妇关系中产生出了婚姻和夫妇之间的伦理。婚姻和夫妇关系具有排他性,婚姻关系的稳定和维持夫妇情感的需要,促使双方相互忠诚、贞洁和互爱<sup>②</sup>。

家庭中的父子、兄弟、姊妹血缘亲情以及分工协作,促使家庭成员之间具有互亲、互爱的情感和责任意识,这就演化出了家庭伦理。人们对氏族成员的爱心、责任感的进化与此是同步进行的。当氏族结合为部落,而部落又结合为部落联盟时,人们又产生了对本部落、部落联盟的爱心和责任意识。有了更大的共同体国家,人们进一步又发展出了对国家的爱和认同。休谟说:“人诞生于家庭,但须结成社会,这是由于环境必需,由于天性所致,也是习惯使然。人类这种生物,在其进一步发展时,又从事于建立政治社团,这是为了实施正义。”<sup>[22]</sup>(P23)人类的相互关系、情感和伦理价值在最初的演变中就具有了远近、亲疏等程度上的差异性,正如金蒂斯等指出的那样:“绝大多数个人首先最关心他们的孩子,其次是他们的近亲,再次是他们的邻居,再然后是他们的同族,如此类推下去。”<sup>[1]</sup>(P24)这样的现实一直持续了下来,是人类群体相互关系中适应性最强和适用性最普遍的伦理。人类不分彼此和厚薄的一视同仁的爱,如墨子的兼爱、基督教的博爱和儒家四海之内皆兄弟的仁爱,因为非常崇高和理想,在现实中只有非常有限的表现,历史上的圣者也寥若晨星。

从早期人类群体和共同体开始,人类就存在着分工与合作,共同体越复杂,社会的分工与合作就越广范、越重要,相应的就产生了适应这种分工、合作和交换的广泛社会伦理。如上所述,涂尔干特别注重社会分工在人类伦理道德起源上的作用。人的相似性使他们彼此喜爱、合作,人的相异性更使人相互需要。分工主要是基于人的相异性,基于人的不同特性和能力:“因此,我们常常在朋友身上寻找自己所缺乏的品质,在团结中分享他们的秉性,从而感受到自己日臻完善。这样,朋友们便形成了小群体,在其中每个人通过保持自己的个性来发挥作用,并使真诚的帮助得以产生。一个人负责保卫工作,一个人负责安抚工作,一个人负责献计献策,一个人负责具体实施,这就是人们常说的功能分配,即决定着友谊关系的劳动分工。”<sup>[15]</sup>(P19-20)

人类的合作美德一开始就是在人们的相互需要中产生的,即使人类在采集和狩猎的时代,人们的相互协作也都是必不可少的。在合作和协作中,人们彼此发挥出自己的作用并分享劳动的果实。为了更好

① 亚里士多德指出,男女的结合是出于生理的自然:“最初,互相依存的两个生物必须结合,雌雄(男女)不能单独延续其种类,这就得先成为配偶,——人类和一般动物以及植物相同,都要使自己遗留形性相肖的后嗣,所以配偶出于生理的自然,并不由于意志(思虑)的结合。”<sup>[8]</sup>(P4-5)

② 婚姻、夫妇伦理的诞生,最初可能也有利科所说的彼此对神意的接受和敬畏<sup>[21]</sup>(P258-263)。

地合作和相互协助,对劳动果实的公正分配就成为必要。初民社会之所以是平等的或共产主义的,同此时人们没有私有财产、常常能共享物品相关。在氏族、部落和部落联盟中,利益的分配则因人在其中地位的不同而向着一定等级变化,社会共同体的权威也开始建立起来。为了维护共同体的权威和每个成员的关系并能够和睦相处,约束彼此言行的伦理规范就产生了。对于共同体,成员们开始具有既是归属又是认同的责任感。人们做应该做的事,遵循共同体的规范就是美德,并因而受到称赞,于是人们的荣誉感就产生了。

人们对共同体的向心力、凝聚力和贡献在人类善恶观念的形成上首当其冲。按照达尔文的看法,野蛮人、原始人判断行为的善恶主要不是看个人给自己带来的福利,而是看个人对群体造就的福利:“这个结论和认为所谓道德感原本是从一些社会本能派生发展而来的信念很相符,因为这两样东西,社会性本能和道德感,起先都只是和社群发生关系的。”<sup>[20]</sup>(P180)人们对共同体首领权威的信奉、忠诚也是在首领为共同体带来的福祉中培养起来的。一种不正确的看法认为,在人类早期的专制中,共同体成员是服务于统治者的,是为统治者而存在的,但事实上恐怕不是。东周子学追溯社会和政治的起源,大都认为圣人的制作一开始就是为了民众的需要,认为人类立君不是为了君主,而是为了人民。弗雷泽指出,不是民众为统治者而存在,恰恰相反,统治者是为民众而存在。统治者的价值取决于他控制自然方面的能力和是否能够造福于民众。如果没有这些或失去这些,民众对他的认可、忠心都将不复存在<sup>[23]</sup>(P55-56)。

同一共同体“不应该”离心离德的意识 and 禁忌规范,是同原始共同体中的“应该”一起形成的。在共同体中,人的言行如果不合适、不恰当,就会受到共同体成员的谴责和孤立,就会使他感到不安和焦虑。人类的羞耻心就是在这种情形下被选择下来的。达尔文指出:“当部落成员的推理能力和料事能力逐渐有所增进之际,每一个人会认识到,如果他帮助别人,他一般也会受到旁人的帮助,有投桃,就有报李。从这样一个不太崇高的动机出发,他有可能养成一个帮助旁人的习惯;而这种助人为乐的习惯肯定会加强同情的感觉,因为仁爱的行为的第一个冲动或动力是由这种感觉提供的。还须看到一点,连续履行了许多世代的一些习惯大概是倾向于遗传的。”<sup>[20]</sup>(P200)“显然,同一部落的成员对他们认为是对大家有利的行为会表示赞许,而对被认为是邪恶的行为表示谴责。对别人行善事——你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人——是道德的奠基石。因此,爱誉和恶毁之情在草昧时代的重要性是再说得大些怕也不会言过其实的。”<sup>[20]</sup>(P203-204)在初民社会中,硬性的法律和伦理规范就像中国古代的礼法关系那样没有严格分明的界限。被禁止的行为如果发生,人要承受的后果和代价就不限于谴责,还伴有其他惩罚乃至被诛杀。根据博姆(Christopher Boehm)的研究,在采集和狩猎社会中,被惩罚的行为包括巫术恐吓、谋杀、攻击、偷窃、欺骗、乱伦、通奸、婚前性行为、违反禁忌等,其中有被处以死刑的例子,原因是这些行为严重破坏了群体的秩序和人与人的关系。对这些行为实施重的惩罚能够激起人们强烈的善恶意识,促使人产生羞耻心和良心。博姆说:“我认为,首先,激进的(最初是与道德无关的)社会制裁塑造了早期的人类基因组,从而赋予了我们演化的良心;其次,这种社会制裁的另一个重要后果是,各种抑制搭便车者的制度的出现;第三,反过来,对搭便车者的抑制又为利他主义的演化开辟了道路。”<sup>[16]</sup>(P96)

人类最初对自然产生的意识、禁忌和伦理是在同自然的各种关系中产生的。人生活在自然中,认识自然、利用自然、掌握有关自然的知识、发明和创造利用自然的工具(从石器开始逐步复杂起来)是人类适应自然的最基本方式。初民对于自然实际上不会像所说的那样,不知道自然事实,完全没有理智,沉迷于神秘世界中,没有清醒的状态。如果真是这样,人类就不能生存下来。实际上,他们应是像马林诺夫斯基所指出的那样,初民对自然有理智,也知道一些自然事实及其关系,这是人类科学的萌芽<sup>[24]</sup>(P11-19)。整体上,自然为人类提供了生存空间和一定的条件,有恩于人类,这使人类对自然产生出依存感和亲近感,人类崇拜一些自然物则是这类情感的最强烈表现,图腾崇拜就是如此。与此同时,人类

不能解释的一些自然现象,还有各种自然灾害,又使人类对自然产生了恐惧。一些处所、事物被认为具有危险性,禁止人们接触它们,否则就要受到惩罚,于是各种伦理禁忌就产生了<sup>①</sup>。这大概就是罗素说的人类伦理的一部分来自宗教迷信的根据。他说,道德是宗教迷信和功利主义的混合物。最初,一些行为被认为是神所不喜欢的,于是通过法律加以禁止;神的愤怒不只是惩罚亵渎神的个人,还会连带惩罚社会,由此产生了罪的意识,上帝不喜欢的就是罪和恶<sup>[25]</sup> (P180-182)。

同上述相关,初民对自然具有神秘感,相信自然都有神性,对之产生了虔诚的心理和意识,也衍化出了有关自然的宗教伦理。初民整体上大概相信自然是有生命的(希腊哲学家认为自然是生命性的存在)<sup>[26]</sup> (P4)。不仅如此,初民相信自然也是有神性的,对他们来说,有什么样的自然就有什么样的自然神。如《礼记·祭法》说:“山林川谷丘陵能出云,为风雨,见怪物,皆曰神。有天下者祭百神。”从这种自然多神论中产生了创造一切自然的超自然的最高神。不管是什么样的神,它们大都被赋予了喜欢什么和不喜欢什么等好恶的特性,被赋予了赏善罚恶的正义感,于是敬畏自然神的各种宗教伦理就产生了,并在初民社会中占有很大的比重。人与自然神和超自然神的关系就表现为人对神灵的敬畏和信奉。人们渴望用自己好的言行赢得神的奖励,盼望神对作恶者施以惩罚。维柯认为,人类的诗性伦理整体上源于敬畏神的宗教伦理,说“诗性伦理从虔敬开始,虔敬是由天意安排来创建各民族的,因为在一切民族中,虔敬是一切伦理的、经济的和民政的德行之母,这句话已成了谚语”<sup>[21]</sup> (P258)。正是从虔敬和宗教中,人们听命天帝而变得谨慎;既对天帝正直也对人正直;变得有节制,终生只有一位妻子;变得强健、勤劳和宽宏大量。

远古开始的人类对自然的亲近感或恐惧感,让位于近代机械主义和自然主义的世界观,让位于追求技术和经济利益,让位于对自然的征服,带来的恶果已威胁到了人类的生存。在东西方传统中,在不同程度上都有自然是为了人类而存在的目的论观念。人类应该放弃这种观念。在既是对自然本身的尊重又是为了人类自身的存在的双重意识下,生态伦理学和环境伦理学产生了,对自然的敬畏、尊重和爱护已成为人类的基本伦理。

### 三、关系世界的变化与伦理变迁

从事物的过程去看待事物是认识事物的一种方式,这也适用于对人类伦理的认识。伦理诞生于人类早期的关系世界,是人类适应关系世界的产物,这是一个真实的故事。同样真实的是,伦理也在关系世界中发生着变化。在促成伦理变化的不同因素中,部分因素来自关系世界的变化。即使不能将后者看成是前者的因变量,它对伦理变化的影响也是客观存在的。这是伦理因关系世界而存在的另一个根据。伦理变化特别是剧烈变化要放在长时段中去衡量。在某一特定的时段上,伦理原则和价值具有不同程度的稳定性和持续性,这是伦理的自我同一性方面。但伦理又不是一成不变的。作为伦理相对性的一种表现,伦理在不同的地方和时期又发生着适应性的变化。在古代它的变化比较缓慢,近代以来它的变化剧烈而又迅速,它是人类从传统到现代整体革命性转变的一部分,而且同关系世界的变化密不可分。关系世界(古代的与现代的)的变化,按照亨廷顿的描述,主要在于人们对人与环境及社会的关系的看法不同。在传统社会中,人将其所处的自然和社会环境看成是给定的(神的旨意或君主权威等),改变它既不应该也是徒劳的。但到了现代,人们开始充分意识到自己的能力,意识到他们能够根据自己的意志来控制自然和社会<sup>[27]</sup> (P30-31, 92)。人从自然和社会给定的秩序中解放出来,带动了人同关系世界的一系列变化以及适应于此的伦理的变化。这里,我们根据主题的需要简要地考察一下其中相关的那一部分。

我们先看看神与人的关系的变化以及它的伦理结果。人同神的关系的变化与宗教整体上的变迁有关,它的一种表现是反宗教的现代激进立场。这种立场否认宗教有任何伦理上的意义,认为宗教没有存

<sup>①</sup> 有关中国早期的“禁忌”意识,可参阅上博简《三德》。

在的价值,说神是人类意识的幻象。在对这种宗教的激进反叛中,科学和唯物论被当成了最有力的后盾。法国的启蒙运动和中国新文化运动的启蒙主义在这方面具有代表性。与宗教表现很不相同的是,启蒙主义的表现更为广泛和普遍,宗教为了适应变化的世界进行了革新,在自身内部产生了分化并走向多元化,新教是其中之一。多元的上帝观和上帝在我心中的意识使人在同神的关系中具有了自主性和创造性。按照新教伦理,人们修行的目的不在于个人灵魂的救赎和超出尘世,而在于入世苦行,在于扎根尘世生活、尽职尽责,创造和积累财富成为信奉上帝和自我救赎的根本方式,守信、勤勉和节俭等成为核心的伦理价值和规范。资本主义与作为资本主义精神的新教伦理之间具有相互性关系,韦伯强调的则是后者对前者的影响<sup>[28]</sup>。封建制的瓦解、人身依附关系的改变和追求资本的冲动对人神关系变化以及新的伦理的出现也有影响,按杜威的说法,这是一种新的个人主义,它不同于隐性的超出尘世的只是个人得救的旧的个人主义<sup>[29]</sup>(P96)。

与这种关系世界的变化差不多具有同步性的变化是人与自然关系的变化。追求资本和经济利益的冲动,同追求工具理性、技术和工业化的冲动结合在一起,使人与自然的关系主要变成了认识和被认识、利用和被利用、控制和被控制、征服和被征服等一系列二元化的关系,生命的、审美的、伦理的、神性的自然变成了纯粹数化量的、机械的、赤裸裸的物质的自然,人对自然的依存和敬畏之心让位于冷冰冰的对它的利用。自然变成了人的仆从,只要它能够满足人的需求,人就可以不受限制地占有它。人越是成为征服的主体,自然就越被客体化。传统社会中人与自然的伦理纽带被割断了,取而代之的是征服自然的论调和伦理观。如詹姆斯(W. James)说,大自然完全是冷漠的,它不是一个道德的宇宙。“对一个妓女(指大自然——译者),我们无须忠诚,我们与作为整体的她之间不可能建立一种融洽的道德关系;我们在与她的某些部分打交道时完全是自由的,可以服从,也可以毁灭它们;我们也无须遵循任何道德律,只是由于她的某些特殊性能有助于我们实现自己的私人目的,我们在与她打交道时才需要一点谨慎。”<sup>[30]</sup>(P43-44)对自然的这种冷酷无情的强权立场的恶果,就是自然的良性循环和生态系统受到摧残和破坏,并反过来使人类受到惩罚,使之饱尝苦果。这是人与自然间关系非常不幸的一个现代故事。正是在这种教训中,人类逐步意识到自己必须同自然建立新型关系,必须修复自然的创伤,与自然和谐相处。显然,这非常不容易,因为人类中心主义、资本和利益的强大驱动、国家利益优先的观念都程度不同地影响着我们的行为。但无论如何,人类已经有所行动,尊重自然、敬畏自然和为自然尽义务的生态伦理、环境伦理已得到了充分的表达,并成为人类的新伦理价值和规范,人类同自然关系的这个新故事也变得越来越有影响力了<sup>[30][31][32]</sup>。

人与他人、与社会的关系从传统到现代产生的变化同样巨大。政治自由、民主和法治的建立使个人从社会中获得了一系列的解放。传统政治秩序和宗教对人的强大约束和控制、传统社会中的身份制和不平等开始让位于个人的自由、平等和权利等新伦理。以平等为例,奴隶制及其相关的伦理已成为历史,男尊女卑的不平等伦理整体上已被男女平等的伦理取代,人的权利平等和人格平等整体上成为新的伦理价值(尽管现实中还存在着种族歧视意识,存在着性别不平等意识)。如果说在传统社会中人更多的是承担义务,那么在现代社会中更多的是享有权利(个人主义的权利观产生了一些弊病)。有别于传统的一些现代社会新伦理都是随着人与社会关系的变化而产生的。人的现代社会关系十分复杂,人们处理这些关系除了一般的伦理和规范,还有各种各样的职业伦理。此外,社会和文化的差异性、多元性也使伦理的相对性获得了很大的空间,境遇伦理和尊重他者的伦理观念开始凸显出来。

#### 四、伦理相互性中的价值与规范

伦理源于关系世界,源于人类追求各种良好关系的建立和维持。关系世界是变化的,伦理也在关系世界的变化中发生或大或小的转变(伦理相对性的一个表现),这也是为什么说伦理的实质是关系性价值和规范(柔性、软性)的两个根据。下面我要提出的第三个根据是,伦理价值和规范整体上是相互性

的和关系性的<sup>[2]</sup> (P592-601)<sup>[3]</sup> (P67-69)<sup>[4]</sup> (P42-60)<sup>[33]</sup> (P60-63)。伦理的相互性和关系性,从正的方面而言,是指善都是关系世界中的相互施与(“与人为善”),如爱、敬、尊重、诚信、正义、恩惠等,整体上都表现为互爱、互敬、互尊、互义、互信、互惠;它们不是任何一方的单方面的行为,而是交往者相互的施与和相互的享有,是自我与他者都要履行的价值和规范。从负的方面而言,是指恶在关系世界中是相互否定和禁止,如仇恨、傲慢、无礼、歧视、说谎、失信、无义等,任何一方都不能将之施加给另一方,否则就应该受到谴责和惩罚。前者是肯定性的相互应该,后者是否定性的相互不应该,这才是伦理上善与恶的最基本所指。古尔德纳说:“互惠规范,就其普遍的形式来说,有两种相互关联的最低要求:(1)人们应该帮助那些帮助过他们的人,而且(2)人们不应该伤害那些帮助过他们的人。一般来说,互惠的规范可以被视作一种可以在所有价值体系中的尺度,而且,特别是作为普遍地出现在道德标准中的多种‘首要成分’(Principal Components)之一。”<sup>[34]</sup> (P355)

将善恶都看成是相互性的概念,首先必须应对伦理上的利己主义或利他主义的单一假定。伦理高调者、利他主义者可能要率先反驳,这不是将伦理和道德变成一种变相的交易和交换了吗?伦理不是产品和物品,伦理的关系世界也不是各种市场,将伦理变成互予、互惠、互利显然降低了它的崇高性和品味,降低了人的尊严。无私的爱,自我牺牲精神和行为,神圣的信仰,这些伦理价值怎么能用彼此的互惠、互信、互敬、互尊、互爱等“相互的承诺”来衡量呢?

对此应如何回应呢?我不否认在关系世界中存在着无私的爱和自我牺牲精神等伦理价值,不否认世界上有高尚的人,包括东西方一些伟大的教主等。但这都是超常的而不是一般意义上的伦理价值。伦理面对的是社会上的绝大多数人,而非个别的少数人。将崇高的、超常的伦理道德作为基本的标准,对人的伦理价值强行拔高,严重脱离社会道德的一般水准,伦理就变成了一厢情愿的空想和幻想,这很像儒家对圣人的信仰那样。几千年来,儒者们一直追求成为圣人,但除了他们塑造的几位三代圣人外,加上孔子(但孔子说他自己不是圣人),还有谁是圣人?令儒家尴尬的是,它相信人人都可以成为圣人,但实际结果是人人没有成为圣人。因为它的标准太高了,除了想象的神,没有什么人能够达到这个标准。即便有一两个人成了圣人,那共同体靠他们就能形成好的秩序吗?就像“太上贵德,其次务施报”(《礼记·曲礼》)说的那样,好在儒家为其他朴实可行的道德价值留下了许多空间。

如果一个社会一直都用无私、利他、牺牲自我等高调伦理去要求人,这不仅会使人虚伪(伪君子),还会使人更加自私自利(大公变成大私)。宣称一个十分美好、动听但人们做不到的道德标准无异于做一个不真实的承诺,利他主义就属于这种承诺。人有利他倾向,但人不是只有利他倾向,人还有自利、利己倾向,但利己主义者将人的自利作为道德的出发点,完全否认人的利他倾向<sup>①</sup>,这同样有困境。不能否认人一般情况下也有利他的倾向<sup>②</sup>。退一步说,如果一个人只考虑自己利益而无视别人的利益,他如何才能实现他的自利呢?他如何才能避免零和博弈和囚徒困境呢?从实现自利的策略上,人也要考虑到他人的利益。需要解构的是利他主义或利己主义单一的排他性假定,将人的自利与利他这两个倾向合起来,一起作为伦理价值和规范的出发点。借用亚里士多德的中道或儒家的中庸观念,关系伦理是利他与自利共同实现的中道伦理。兰德(Ayn Rand)的说法表达的既是伦理的中道原则,也是伦理的公正原则:“客观主义伦理学认为人类之善不需要人类牺牲,也不能通过任何人为他人牺牲而获得;而是认为人们的理性利益并不互相冲突;在那些不想不劳而获的人中间,那些不想作出牺牲也不想接受牺牲的人中间,那些互为交易者、以价值交换价值的人中间,是不存在利益冲突的。交易的准则是唯一的理性伦理原则,适用于所有人际关系——不管是个人还是社会关系,是私人还是公共关系,是精神还是物质关系。

① 亚当·斯密的自利经济人假定及其影响非常大。同样阿克塞尔罗德从人的自利出发,探讨在非集权下“基于互惠(reciprocity)的合作也能演化产生并且自我维持下去”<sup>[35]</sup>(《英文版前言》)。这种单一假定当然也受到了质疑和批判<sup>[36]</sup>(P2-35)。

② 乔治·威廉姆斯追问说:“最大程度的自私又怎么能产生这样一个有机体,能经常提倡并偶尔实施慈善行为,不仅针对陌生人行善,甚至对动物表达爱心?”<sup>[37]</sup>(P27)

交易的原则就是公正的原则。”<sup>[19]</sup>(P21)

功利主义者认为每个人都有趋乐避苦的倾向。为了实现最大多数人的最大幸福,他们主张合理的利己主义,使利己与利他兼容起来。斯宾塞认为,自我牺牲和自我保全自古就有,纯粹的利己主义和纯粹的利他主义都是不合理的。严复传承功利主义,用“开明自营”表现利益的相互性,主张互利,认为两利才是真正的利益,只有一方的利益绝不是利益。同样,损害别人必然会损害自己。关系伦理特别强调惠利的相互性,这是对所有人而言的,不是对最大多数的人而言。惠利的相互性要求任何人没有任何权利为了功利的最大化而剥夺另一个人的权利<sup>①</sup>,除非他自己愿意牺牲自己的权利。密尔强调人的自由和权利不能被剥夺,就是为了限制和约束以功利的最大化和最大多数人的幸福对个人权利的损害。伦理上的惠利的相互性也以人们权利的相互尊重为前提,相互尊重人的权利同人们之间的互惠、互利是统一的。问题是,为什么一个社会不能为了较大的社会利益而侵犯个人?为什么不能坚持某些人必须付出某种代价,以使其他人得到较大的利益和带来普遍的社会利益?诺齐克给予的说明是:“因为并不存在为它自己的利益而愿承担某种牺牲的有自身利益的社会实体。只有个别的人存在,只有各不相同的有他们自己的个人生命的个人存在。”<sup>[39]</sup>(P41)

将伦理的价值和规范建立在相互性的中道上,是为了让它适用于绝大多数人的需要而不是个别人的需要。因为绝大多数人正如休谟所指说的那样,他们在天使和魔鬼之间,他们没有哪么好,也没有哪么不好。他说:“天堂和地狱假定了截然相反的两类人,即好人与恶人。但是,人类的绝大部分却都摇摆于罪恶与美德两极之间。若有个人想走遍世界,给正义者一顿丰盛的晚餐,给邪恶者一顿结实的痛打,他便会频频感到困惑,不知如何选择。因为他会发现:大多数男女的优缺点几乎都既不配得到晚餐,也不该得到痛打。”<sup>[40]</sup>(P252)整体上,伦理和道德是为了大多数的人需要而产生和演变的。正如自由有积极、消极之分,平等有高调、低调之别,伦理也应区分不同的标准。韦伯区分责任伦理和信念伦理,克尔凯戈尔有三境界说(审美的、宗教的等),冯友兰有四境界说(自然、功利、道德和天地等)。伦理的底线是为大多数人而设的。相互性的伦理价值是常态伦理,是在通常或一般情况下通用的。自我牺牲、大公无私等是超常伦理,它只适用于个别情况。如果一个社会总是有那么多人需要他人他们作出牺牲,需要他人去见义勇为,那么这个社会肯定存在着致命的缺陷,肯定是病态性的(为什么有那么多威胁、危险存在)。罗素指出:“社会学要求我们关注普通大众,而不是只注意几个不同凡响的个人。少数圣人也许可以按照一种无私的生活方式生活,但是绝大多数人却不可能如此度日。心理学特别是精神分析学把掩盖了我们利己主义的遮羞布剥得精光,从而揭示出当我们自认为是无私无欲时,实际情况却全然相反。因此,劝诫大多数人接受无私无欲的道德准则是办不到的事情。我个人认为,根本就没有必要这样做。”<sup>[41]</sup>(P212)

适合于大众相互性的常态伦理价值和规范,主要也是关系性和相互性的,如仁慈、爱心、共情、宽容、信用、正直、尊重、礼貌、和谐等这些价值,都是在关系中发生的,在关系中彼此分享的。人人都履行着施与和接受的双重角色,他们既是施与者,同时又是接受者,就像齐美尔(Georg Simmel)说的“人与人之间所有的交往都基于给予和回馈相平衡的模式”那样<sup>[42]</sup>(P142),伦理价值整体上也是在给予和回馈中实现的。平衡可以是短期的,也可以是长时段的。共情表现的就是人与人之间的相互友善情感。作为人的一种重要能力,“它使我们理解别人的想法或感受,并用恰当的情绪来回应这些想法和感受”,人“拥有共情就意味着能够准确地理解其他人的处境,能为他人‘设身处地’”<sup>②</sup><sup>[12]</sup>(P22, 24)。儒家的仁爱伦理学说,墨家的“兼相爱、交相利”,都具有强烈的关系伦理学特性。孔子主要是在自我与他者的关系中界定爱的。他始终不是孤立地看待自己的言行,不是只考虑和只管自己的偏好,而是将之同他者的偏好协调

<sup>①</sup> 这是桑德尔批评边沁的功利主义的关键之处。桑德尔说,即使多数者为了多数者的生命(功利的最大化)也没有权利强行让一个人为他们付出自己生命<sup>[38]</sup>(P40-44)。

<sup>②</sup> 共情如果被腐蚀,人与人之间就会彼此伤害,冲动不断。共情腐蚀主要同我们的生活环境有关<sup>[12]</sup>(P168-172)。

起来,使自我与他者既能相互贡献,又能相互分享。对孔子和他的信徒来说,人具有共同性和相似性,他们行走在一条彼此熟悉的路上,朝着实现自我的价值方向努力。“己所不欲,勿施于人”以相互约束和禁止的否定方式,让所有的人都避免彼此施加他们不喜欢和厌恶的东西;“己所欲,施与人”“己立立人”和“己达达人”,则是让所有的人都彼此施与他们喜好和渴望的价值。基于共情、推己及人的儒家恕道和仁爱,都是在自爱与爱他的互爱中体现的。

孔子的“为己之学”也是“自爱之学”。为自己而学,爱自己,形式上同利己主义不好区分。区分它们的标准,关键在于什么是真正的为自己和什么是真正的自爱。孔子的“为己之学”,第一它是包括了成己、成人、成物等一系列关系的生命的学问;第二它是将成人、成物看成是成就自己的方式之一。这样,为己与为他、自爱与爱人是两全的。举一个例子,有一次,孔子问他的几位弟子——子路、子贡和颜回什么叫做智,什么叫做仁(《荀子·子道》),子路和子贡都从自我与他者的关系中解释仁和知。子路说智者能够使人知道自己,仁者能够使人爱自己;子贡说智者是知道别人,仁者是爱别人;颜回的回答是,智者自知,仁者能够自爱。孔子最满意的是颜回的答案。就是按子路的说法,一个不爱别人的人如何使别人爱他;子贡的说法(仁者爱人)是儒家对仁的通常界定。一个爱别人的人一般也会被别人所爱。

“自爱之仁”受到孔子的充分肯定,这是因为真正做到自爱的人,同时又是能够爱别人的人。爱别人是成就自己的方式之一。亚里士多德也谈到过自爱,他说:“善良的人是应该最爱自己的人,因为一切理智都为自己选择最好的东西,把最大的善分给自己,他们重视高尚胜于一切,他们才是真正的自爱者。”<sup>[43]</sup>(P201)选择最好的东西,拥有最大的善,重视高尚,就意味着利他是自爱的最好方式。亚里士多德的良好个人生活同良好的社会生活是协同的。他说,不能设想有好的个人生活而没有好的社会生活,或者有好的社会生活而没有好的个人生活。一个有德性的人,他的所作所为对别人是有利的,对自己也是有利的。在此,我也赞成罗素的说法,道德的实际需要产生于个人或不同人之间的欲望冲突,道德能帮助人们减少或避免这种冲突,使个人或人们之间的欲望满足得到调节和协调:“爱之所以比恨好,是因为它能够使有关人士的欲望变得协调一致,而不是冲突对立。在相爱的两人中,成败与共;而在相恨的两人中,一方的成功即为另一方的失败。”<sup>[25]</sup>(P181)我们也很容易联想到荀子对人类为什么需要礼的解释,它是调节和规范人的欲望,使其得到各自的满足,“礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求。求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。使欲必不穷于物,物必不屈于欲。两者相持而长,是礼之所起也”(《荀子·礼论》)。莫斯(Marcel Mauss)研究初民社会,认为相互交换是社会的基础,其中的方式之一是给予、接受和回报的“礼物交换”,并形成了相互之间的义务道德<sup>[44]</sup>(P113-133)。

在伦理的相互性中,他者如何对待我与我如何对待他者具有对应性和平衡性,这属于广义的交往理性的一部分。再举一个孔子的三位弟子(同样是子路、子贡和颜面加)对此的看法(《韩诗外》传九)。如何对待他者,子路的说法是“人善我,我亦善人;人不善我,我亦不善之”。这一说法是“以德报德,以怨报怨”(即有恩报恩,有仇报仇)的恩怨分明论,表达了社会上比较常见的“一报还一报原则”<sup>①</sup>。子贡的说法是“人善我,我亦善人;人不善我,我则引之进退而已耳”。他同子路的不同地方是促使双方反思(“有怨不报”),这也是选择较多的模式。这里包含着宽容、包容、和解的伦理价值,它比“以怨报怨”要高明些<sup>②</sup>,因为它增加了结束过去不幸的可能,将双方引向未来的长远伦理价值。颜回的看法是“人善我,我亦善之;人不善我,我亦善之”,这是“以德报德,以德报怨”的选择模式。这一模式需要高尚的人格。按照《论语·宪问》的记载,有人问孔子“以德报怨”如何,孔子不赞成。他提出的选择模式是“以直报怨,以德报德”。“以直报怨”类似于子贡说的“引之进退”的反求诸己方式,这说明以德报怨是一个超常的伦理价值,它是对非常之人而言的,一般的人做不到。子贡是孔子的著名弟子,有一次,子贡对孔子说,“我不欲

① 《论语·宪问》记载:“或曰:‘以德报怨,何如?’子曰:‘何以报德?以直报怨,以德报德。’”

② 老子说的“和大怨,必有余怨”(《老子》第79章)隐含着规劝人们不要结怨的意思。

人之加诸我也,吾亦欲无加诸人”,但孔子则不客气地说,“赐也,非尔所及也”(《论语·公治长》)。孔子评论他的三位弟子的交往选择模式,说子路的言论是“蛮貊之言”,子贡的言论是“朋友之言”,颜回的言论是“亲属之言”。显然,孔子提高了伦理价值的标准,他想使天下人都成为朋友,成为亲属(包括四海之内皆兄弟),这是很美好的愿望和价值。这个愿望好是好,但要实现就等于让人人都变成天使。实际上,子路提出的模式才是现实中最有可行性的一般性标准,说他讲的是野蛮人(不是高贵的野蛮人)的言论,就否认了基本伦理或底线伦理。孟子从“仁者爱人,有礼者敬人”出发(施与),推论说“爱人者,人恒爱之;敬人,人恒敬之”。孔子相信一个真正做到了爱人和尊敬他人的人,相应的也一定会受到他人的爱和尊敬(回报)。如果有人“其待我以横逆”,对一位君子来说,他一定要进行自我反思,检查他自己是不是“必不仁也,必无礼也”(《孟子·离娄下》)。按照孟子的义理,爱人、敬人和被爱、被敬是相互性的,它们都是伦理上的应该。儒家的德福一致论(有德的人相应的就应该得到幸福的回报),佛教的善有善报的因果报应论等,都是相互性的伦理还报论。慈善是高尚的伦理行为,但其中仍存在一定的还报关系,如慈善者能受到人们普遍的赞誉并满足其荣誉感<sup>①</sup>。

人与人的伦理关系是这样的,人与社会、人与自然、人与神的关系整体上也还是相互性的还报模式。按照关系的观点,尊重个人与尊重社会是统一的,个人优先于社会的个人主义或社会优先于个人的集体主义,两者都是单向设定,既不真实,也行不通。从关系出发的相互性伦理要求人的权利与义务(对他人、对社会)必须是双向和相互性的。人有义务是因为他有权利,如果他没有权利,他也就没有义务。撇开社会契约论的不同说法,它实质上假定了个人与社会在权利与义务上的相互约定和承诺。个人有义务转让部分权利,相应的就要获得被保护的权力。社群主义批评个人主义,可以说是批评它过分主张个人的权利。关系理性不赞成将个人或社会作为出发点的任何单一假定。个人对社会(群体)应尽的义务和社会赋予人的权利必须是相互的,否则都是不正当和无效的。

一种目的论认为,自然世界的一切都是为了人类而存在的,其他如说人是万物的尺度,说人为自然立法,都是不同类型的人类中心论,现在是必须抛弃它们的时候了。人类中心主义的狭隘立场,不仅伤害自然,也伤害人类自身。我非常赞成林恩·怀特的劝告:“我们将继续存在着日渐恶化的生态危机,除非我们拒绝‘自然存在的原因只为服务于人类’的基督教义。”<sup>[46]</sup>(P126)“由于生态危机的根源主要是宗教的,解决的办法在本质上也必须是宗教的,不管我们是否称之为宗教。我们必须重新思考、重新感受我们的自然、我们的命运。”<sup>[46]</sup>(P126)自然为人类提供了生存空间和条件(虽然它也会给人类带来灾害),完全可以说是人类的养育者,称大地是人类的母亲是人类情感的真实表达。儒家的成物、以万物为一体、参天地之化育观念作为人类对自然的承诺和信念,具有生态伦理的意义。人类关爱大地、关爱自然完全是应该的。人类对自然不应只是索取者,它也应该是回馈者(虽然它的回馈非常有限)。人类应该好好反思一下,在所有的动物中,人类从自然中获得了无限的东西,而他对自然回馈了什么、回馈了多少。

不需要否认人对神的虔诚信仰和情感,但不能说这是唯一的東西。人敬仰神和祈祷神佑护人是相互性的伦理。如儒家以礼为中心的祭祀,一方面是敬仰神,一方面是期盼神的护佑,中间包含着相互性的伦理价值。东方宗教把神看成是生命性的存在,看成是人的生活的延长,相信他们在另一个世界过着类似于人的生活,相信神也有类似于人的愿望。摆放大量的各种各样的祭祀品就是这种意识的体现。《墨子》中记载了一个故事,一个人向神供奉了很少的祭品,却向神祈祷巨大的回报,墨子批评了他。罗素批评利他主义说,人对神和宗教的信仰也只不过是利己主义的表现:“无论道德家怎样宣扬利他主义,所有产生了广泛影响的道德箴言仍然是在鼓励人们追求纯粹的利己欲望。佛教要人们发扬美德,乃是因为行善可以使人涅槃;基督教鼓励人们积德,那实际上是为了灵魂可以升天堂。在这两大宗教中,积德行善

<sup>①</sup> 金岳霖说:“慈善事业是某些人成名的唯一途径。”<sup>[45]</sup>(P470)

是精明的利己主义者可以选择的行为方式。”<sup>[41]</sup> (P212) 不必像罗素那样,把话说得如此绝对,不必否认有人对神有无私的情感,敬仰神而不求任何回报,但对大多数人来说,对神的信仰伴随着期望神对人的回报,这是世界相互性关系在神人之间的表现。

## 五、伦理相互性中的谴责与惩罚

在关系世界中,与受到人们肯定性评价的伦理上的善相反,伦理上的恶是一个人(也可以是有组织性的)对他人、社会、自然和神施与的不好的言行。对此人们常常通过鄙视、厌恶、孤立、谴责等方式加以惩罚。这也是在人类初期就开始演化并一直持续下来的伦理评判方式。不同于法律上的暴力性、经济补偿等惩罚<sup>①</sup>,伦理上的惩罚主要是非暴力和非物质性的。伦理上的善是基于彼此互惠的相互性,同样,伦理上的恶和惩罚也具有相互性。前者是以德报德,后者则是以怨报怨。亚当·斯密说,对任何合宜对象的感激,人们给予的是报答;对任何合宜对象的愤恨,人们给予的是惩罚:“立即和直接促使我们去报答的情感,就是感激;立即和直接促使我们去惩罚的情感,就是愤恨。”“报答,就是为了所得的好处而给予报答、偿还,报之以德。惩罚也是一种报答和偿还,虽然它是以不同的方式进行的;这是以恶报恶。”<sup>[48]</sup> (P82)

人类为什么会有伦理上的惩罚还报呢?这同样源于世界关系的相互性。人都想过好的生活并希望别人善待他,人都想避免别人对他的伤害。因此,任何人没有权利将不好的言行施加于他者,没有权利给他者造成不愉快和痛苦的结果;任何人也没有什么义务去承受这种施加。如果有人对他者施加了不应该的伤害,人们作出还报性的惩罚就是伦理上的应该。孟子不是鼓励人们进行报复,而是警告人们不要伤害别人,否则他就会受到还报性的惩罚:“吾今而后知杀人亲之重也:杀人之父,人亦杀其父;杀人之兄,人亦杀其兄。然则非自杀之也,一间耳。”(《孟子·尽心下》)人们对违背伦理规范的惩罚动机非常强烈,也是多重的,即使他们不是当事人,他们没有受到直接的伤害,他们也有惩罚违背规范者的愿望。人们的惩罚动机之一是正义感和公平感,通过惩罚恶,人们的这种伦理情感能够得到一定的满足。因为伦理惩罚使加害者的人格、信用和荣誉受到损失:“对规范违犯者实施惩罚是一项强烈的人类动机,而且该动机与修正惩罚对象行为的愿望基本无关。”<sup>[17]</sup> (P224)

人类的惩罚动机也是出于维持伦理规范,它“不仅只是对个人损失的报复性回应,而且似乎反映了更一般的伦理规范”<sup>[17]</sup> (P44)。这些规范是在惩罚中产生的,也要在惩罚中得到维护。金蒂斯等指出:“如果一个群体有足够比例的互惠者愿意介入,那么虽然有许多自利者的冷漠与相当比例的捣乱者的反对,但他们仍然能够使该规范持续存在。因此,强互惠能够稳定那些若没有该因素就无法在群体中持续存在的亲社会规范(prosocial norms)。”<sup>[1]</sup> (P27) 伦理规范能够得到维持,就能促成合作,增进人们的收益。正如鲍尔斯等一再强调的,惩罚促进了合作的优势,整体上增加了个人和社会的收益。惩罚者要付出成本,但付出这一成本是为了更大的收益。如果对加害者不加惩罚,就是对他的行为的默许和鼓励,就是惩罚贡献者,这会使加害者越来越多,使贡献者越来越少,使个人和社会的总收益大大减少。反之,对加害者进行惩罚,使他们承受精神上的压力和不安,激起他们的羞耻感,又会促使人们增加合作。惩罚越普遍,就越能减少惩罚成本,越能增进个人和社会的收益。

从悲天悯人的人类普遍共情来说,加害和惩罚都是不幸的现实,它的直接结果都是负能量和负消耗(虽然它客观上维护了伦理价值和规范的有效性)。人类如果没有加害也没有惩罚,那该多好,但这只是美好的愿望。加害和惩罚可以减少,但不能完全消除。宽宥一切的宽宏大量非常高尚,它也会产生某种感化作用。但只要有加害者存在,整体上就需要伦理惩罚。尼采列出了人类实施惩罚的动机和目的,其中大部分就属于伦理惩罚<sup>[49]</sup> (P59),但他不能接受惩罚论。对尼采而言,伦理惩罚是人类痛苦的制造

<sup>①</sup> 边沁的功利主义讨论的惩罚主要是法律意义上的<sup>[47]</sup> (P225-249)。

者,是引发人类最严重、最可怕疾病的罪魁祸首。尼采说,良心谴责、内疚、罪恶感是用血腥浇灌出来的,它们源于“最古老、最原始的人际关系中,起源于买主和卖主的关系,债权人和债务人的关系中;在这种关系中第一次产生了人反对人的现象,第一次出现了人和人较量的现象”,“在人们最原始的表达权利的方式中,恰恰是那些关于交换、契约、罪孽、权利、义务协调等等的萌芽意识首先转化出最粗放、最原始的公共群体(和其它类似的群体比较而言),与此同时还形成了比较、计量和估价权力的习惯”<sup>[49]</sup>(P49-50)。伦理惩罚难免会有差错(如冤枉一个人),也可能过度,因此需要谨慎和节制。但谁都没有加害别人而不受惩罚(同违法而逍遥法外一样)的权利,包括尼采的“超人”。建立各种良好的关系,人类不需要反社会的超人,而是需要具有亲社会倾向和共情的人。惩罚是培养这种情感的方式之一。不去惩罚越轨者,就是对亲社会行为的损害。

伦理惩罚一般是在两个方向上进行,一个是外部的他律(个人或公共)惩罚,一个是自我的自律惩罚。越轨者的不良言行在大多数情况下都是施加给特定的个人或某些人的,因此,对越轨者的惩罚首先来自受害者,他们以适当的谴责、鄙视、孤立等方式给予还报。公共舆论的谴责等惩罚是非当事者的社会公众对越轨者的惩罚,社会公共信用记录是以制度化的方式惩罚那些越轨者。一个人一旦有了公共信用的不良记录,他的伦理人格和信誉就受到了贬损,他在个别地方的选择权也就被限制或失去了。这种制度性的惩罚是对公共舆论谴责的补充,使越轨者的权益受到更大的折损。

皮亚杰将惩罚区分为抵罪惩罚和还报惩罚(你不帮助我,在你需要时我也不帮助你)。两者主要被用于儿童道德判断成长前后的不同阶段上。儿童到七八岁时,他的道德判断主要是他律的,他以成人的权威为标准,普遍表现为对违规者行为的限制,以此抵偿他的过错;但从八岁至十岁左右,儿童的道德判断升华为自律的,依据成人权威的道德判断减轻了,他自己的平等和公正意识增强了,人与人之间的相互性和合作概念增强了,对违规者的惩罚变成了还报性的<sup>[50]</sup>(P395)。皮亚杰说:“权威的道德是一种责任和服从的道德,在公正的领域内,它把公正混同于已经建立起来的规则的内容和接受抵罪的惩罚。相互尊敬的道德是一种(与责任相对立的)善的道德和自律的道德,在公正的领域里,它导致平等感的发展,而平等感是平等的公正和回报的最基本的概念。”“通过补充的他律责任的概念和所谓惩罚的概念所达到的道德平衡是一种不稳定的平衡,原因是这种不稳定的平衡不能使人格发展,更不能使人格发展到完全的程度。”“显然,因为在我们现代的社会里,调节成人相互之间关系的共同的道德是协作的道德。”<sup>[50]</sup>(P399-400)

但两者不是简单的替代关系,对儿童的道德判断成长来说是如此,对社会道德的演化来说也是如此。一旦它们发生,两者的重要性可以不同,但不是只有一种存在并起作用。社会公共信用记录类似于“抵罪惩罚”,它使越轨者承受损失,又使他获得教训,下次不敢再轻易越轨。阿克塞尔罗德说:“‘一报还一报’的稳定成功的原因是它综合了善良性、报复性、宽容性和清晰性。它的善良性防止它陷入不必要的麻烦,它的报复性使对方试着背叛一次后就不敢再背叛,它的宽容性有助于重新恢复合作,它的清晰性使它容易被对方理解,从而引出长期的合作。”<sup>[51]</sup>(P36)

自我的自律惩罚是个人对自己不良言行产生的反省、内疚和悔过,自我的自律惩罚者也可以是团体乃至国家,是集体对自身言行的反省和悔过。人类的自律惩罚也是人类道德演进和适应的产物:“群体成员当中羞耻程度越高,群体成员(均衡处的)的总收益就越高,这一事实意味着羞耻可以通过群体选择的作用而得到演化。如同我们已经看到的,哪里羞耻感比较普遍,哪里反社会行为的惩罚就更加有效,而且很少真正用到。”<sup>①</sup>[17](P266)人类如果没有过失感、羞耻感,就不会有自律惩罚,他律惩罚也会失效。正如孟子说的那样:“人不可以无耻。无耻之耻,无耻也。”(《孟子·尽心上》)

外部的他律惩罚和自我的自律惩罚能够相互促进。一个社会的伦理互惠性越强,加之他人不良言行

① 博姆说惩罚性的社会控制是严酷的社会选择形式,它影响并塑造了人类的基因库<sup>[16]</sup>(P96)。

的人就越少,外部惩罚就越有效,受到惩罚的人就越会增加自己的羞愧感和羞耻感。伦理惩罚只是对大多数人而言,而不是对个别的圣者而言。引入的道德标准越高,就越会超出一般的道德评价。人们如果都像宋荣子那样,“举世而誉之而不加劝,举世而非之而不加沮”,伦理赞扬会失效,伦理惩罚也没有什么作用。这种人是属于老子所说的“上德不德”的高尚的人。与此相反的另一极是逍遥伦理之外的卑劣者,他们是孟子所说的“不以耻为耻的人”,也是休谟引用普鲁塔克《斯巴达谚语集》中一个对话所说的“不顾及舆论的人”便是幸福的人:“有个人说,凡顾及舆论者,没有一个是幸福的;一个斯巴达人答道:那么,世上除了流氓和强盗以外便无人是幸福的了。”<sup>[40]</sup>(P84)

### 参考文献

- [1] 赫尔伯特·金蒂斯,塞缪尔·鲍尔斯等. 道德情操与物质利益:经济生活中合作的基础. 李风华,彭正德等译. 北京:中国人民大学出版社,2015.
- [2] 彼得·琼克斯.“相互性”能成为全球伦理的原则吗? 南国学术,2016,(4).
- [3] 李梁. 哲学社会科学视域下的人类相互性起源问题——基于1985年—2015年CNKI的文献分析. 理论视野,2016,(8).
- [4] 葛四友. 论公共理性重建的关键:互利性与相互性. 政治思想史,2017,(2).
- [5] 金岳霖. 论道. 北京:商务印书馆,1985.
- [6] 罗素. 西方哲学史:下卷. 马元德译. 北京:商务印书馆,1982.
- [7] 培根论说文集. 水天同译. 北京:商务印书馆,1984.
- [8] 亚里士多德. 政治学. 吴寿彭译. 北京:商务印书馆,1983.
- [9] 阿马蒂亚·森. 身份与暴力——命运的幻象. 李风华,陈昌升等译. 北京:中国人民大学出版社,2009.
- [10] 杜威. 哲学的改造. 许崇清译. 北京:商务印书馆,1958.
- [11] 郝大维,安乐哲. 先贤的民主:杜威、孔子与中国民主之希望. 何刚强译. 南京:江苏人民出版社,2004.
- [12] 西蒙·巴伦·科恩. 恶的科学:论共情与残酷行为的起源. 高天羽译. 桂林:广西师范大学出版社,2018.
- [13] 金岳霖. 道、自然与人. 北京:生活·读书·新知三联书店,2005.
- [14] 杰里·D. 穆尔. 人类学家的文化见解. 欧阳敏,邹桥等译. 北京:商务印书馆,2016.
- [15] 涂尔干. 社会分工论. 渠敬东译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2017.
- [16] 克里斯托弗·博姆. 道德的起源——美德、利他、羞耻的演化. 贾拥民,傅瑞蓉译. 杭州:浙江大学出版社,2015.
- [17] 塞缪尔·鲍尔斯,赫伯特·金蒂斯. 合作的物种:人类的互惠性及其演化. 张弘译. 杭州:浙江大学出版社,2015.
- [18] 赫胥黎. 天演论. 严复译. 北京:商务印书馆,1981.
- [19] 安·兰德. 自私的德性. 焦晓菊译. 北京:华夏出版社,2007.
- [20] 达尔文. 人类的由来(全两册). 潘光旦,胡寿文译. 北京:商务印书馆,2017.
- [21] 维柯. 新科学(全两册). 朱光潜译. 北京:商务印书馆,1989.
- [22] 休谟政治论文选. 张若衡译. 北京:商务印书馆,1993.
- [23] 弗洛伊德. 图腾与禁忌. 文良文化译. 北京:中央编译出版社,2013.
- [24] 马林诺夫斯基. 巫术科学宗教与神话. 李安宅译. 北京:中国民间文艺出版社,1986.
- [25] 罗素. 自由之路. 李国山等译. 北京:西苑出版社,2003.
- [26] 柯林伍德. 自然的观念. 吴国盛,柯映红译. 北京:华夏出版社,1999.
- [27] 亨廷顿. 变化中的政治秩序. 王冠华,刘为等译. 北京:生活·读书·新知三联书店,1989.
- [28] 韦伯. 新教伦理与资本主义精神. 于晓,陈维钢等译. 北京:生活·读书·新知三联书店,1987.
- [29] 新旧个人主义——杜威文选. 孙有中,蓝克林等译. 上海:上海社会科学院出版社,1997.
- [30] 罗尔斯顿. 环境伦理学:大自然的价值以及人对大自然的义务. 杨通进译. 北京:中国社会科学出版社,2000.
- [31] 沃斯特. 自然的经济体系——生态思想史. 侯文蕙译. 北京:商务印书馆,1999.
- [32] 赫尔曼·E. 戴利,肯尼思·N. 汤森. 珍惜地球——经济学、生态学、伦理学. 马杰,钟斌等译. 北京:商务印书馆,2001.
- [33] 张亚非. 浅论对等和互惠原则及其运用. 社会科学,1984,(10).
- [34] 阿尔文·古尔德纳. 互惠规范:一个初步的陈述. 胡伟译//冯纲. 社会学基础文献选读. 杭州:浙江大学出版社,2008.

- [35] 罗伯特·阿克塞尔罗德. 合作的复杂性——基于参与者竞争与合作的模型. 梁捷, 高笑梅等译. 上海: 上海人民出版社, 2008.
- [36] 阿马蒂亚·森. 伦理学与经济学. 王宇, 王文玉译. 北京: 商务印书馆, 2000.
- [37] 马特·里德利. 美德的起源: 人类本能与协作的进化. 吴礼敬译. 北京: 机械工业出版社, 2015.
- [38] 桑德尔. 公正: 该如何做是好? 朱慧玲译. 北京: 中信出版社, 2012.
- [39] 诺齐克. 无政府、国家与乌托邦. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1991.
- [40] 休谟散文集. 肖聿译. 北京: 中国社会科学出版社, 2006.
- [41] 罗素自选文集. 戴玉庆译. 北京: 商务印书馆, 2006.
- [42] 格奥尔格·齐美尔. 忠实与感激//冯纲. 社会学基础文献选读. 杭州: 浙江大学出版社, 2008.
- [43] 亚里士多德. 尼各马科伦理学. 苗力田译. 北京: 中国社会科学出版社, 1990.
- [44] 马塞尔·莫斯. 礼物——古式社会中交换的形式与理由. 汲喆译. 北京: 商务印书馆, 2019.
- [45] 金岳霖学术基金会学术委员会. 金岳霖学术论文选. 北京: 中国社会科学出版社, 1990.
- [46] 林恩·怀特. 我们生态危机的历史根源. 刘清江译. 比较政治学研究, 2016, (10).
- [47] 边沁. 道德与立法原理导论. 时殷弘译. 北京: 商务印书馆, 2015.
- [48] 亚当·斯密. 道德情操论. 蒋自强, 钦北愚等译. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [49] 尼采. 论道德的谱系. 周红译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1992.
- [50] 皮亚杰. 儿童的道德判断. 傅统先, 陆有铨译. 济南: 山东教育集团出版社, 1984.
- [51] 阿克塞尔罗德. 合作的进化. 吴坚忠译. 上海: 上海人民出版社, 2007.

## Relationship World, Reciprocity and Ethical Reality

Wang Zhongjiang (Peking University)

**Abstract** Different interpretations of ethics from various perspectives have enriched and expanded ethics to a certain degree. The existence of a permanent relationship between man and the world can provide a new perspective and method for ethical interpretations (which can even be called “relationship ethics”). Generally speaking, ethical norms and values not only emerge as human beings try to adapt to all kinds of relations and establish good relations in the world, but also change with the changing world of relations. Ethical norms as a whole have a variety of interactive and mutual characteristics, including mutual giving, reciprocity, mutual benefit, etc., and have such specific manifestations as ethical mutual love, mutual respect, mutual trust, mutual concessions, and so on. Ethical appreciation and praise are rewards for a person’s good words and deeds, while condemnation and punishment are the price, small or huge, a person pays for his bad words and deeds.

**Key words** relationship world; reciprocity; normative; relationship ethics

■ 收稿日期 2019-12-02

■ 作者简介 王中江, 哲学博士, 北京大学哲学系教授、博士生导师, 山东省孟子研究院兼职研究员; 北京 100871。

■ 责任编辑 涂文迁