

忠孝: 君子德性的现代省思

路文彬

提 要 忠孝作为礼法一直受制于外在的力量,因此它难能回到主体的内心,只能偏离在自己的本质之外。君子们虽然不难实践忠孝之行,但却很难理解忠孝的真谛。有鉴于此,孝子英雄们争先恐后的善行在很大程度上不过就是一种个体意识严重缺席的盲从。此外,将忠孝法制化的一个明显后果是,人们可能会因此更加乐于维持表象上的行为,而并不在意自己是否从内心去真正关怀其所忠孝的对象。故此,也就难保那众多令人感动甚而是震撼的忠孝之行不是表演性的或者说不是虚伪的。

关键词 忠孝 礼法 权力 责任 自由

一向以“修身齐家治国平天下”为君子使命的儒家思想不能说是没有责任意识的,相反,在某种程度上甚至可以说其责任意识自觉而又强烈。但是,在主体人格的构建方面,孔孟之道由于依旧无意认可个人的价值因而其作为只能是有限的。儒家思想的“克己”实践虽然并未如道家那样将自我彻底毁灭,但通过对他者的过分强调与关注,自我实际上已然沦落成外在关系的囚徒。尽管孔子也说“君子不器”(《论语·为政》),可问题是如果君子自我独立自由的利益空间压根就不存在的话,那么他除了做为他人所用的器具之外,还能够做些什么呢?君子没有自己的价值,其所有价值均是家与国的价值,而他不过就是成全这一价值的手段罢了。为了实现这一先行规设的外在价值,君子只好尽可能地借助自我遏制的方式以顺利达成目的。君子在一个集体当中所能感觉到的自由,与其说是他争取来的,毋宁说是别人所给予的。他不是排除了通往自由道路上的障碍,而仅仅是适应了那些障碍,甚或是将自我视作了那些障碍的敌人,而不是把那些障碍视作自己的敌人。所以,儒家观念里的君子真正在乎的不是要成为什么,乃是不成为什么。在此,君子之“是”的真理是缺席的,人们之于君子的认识只是基于同小人的简单对比而已。似乎与小人所为反其道而行之的人便是君子,君子和小人之间作为人俨然缺少某种重合的东西。而实质上,那可能有的重合部分正是来自于人性,在相当意义上,它也就是人之所“是”的构成部分。荀子也正是由这一意义上以为,“君子之与小人,其性一也”,故“小人君子者,未尝不可以相为也”(《荀子·性恶篇》)。孔孟可能不知道,假如全盘否定了小人,所立的君子也不可能是完全可靠的。因为匮乏真理实质的支撑,君子有时看上去只不过就是个美名。庄子云:“比干剖心,子胥抉眼,忠之祸也;直躬证父,尾生溺死,信之患也;鲍子立干,申子不自理,廉之害也;孔子不见母,匡子不见父,义之失也。”(《庄子·盗跖》)这些行为堪称楷模的儒家君子,在庄子眼里无不是为名所害。也许庄子在某种程度上委实低估了这些君子受难的意义,但在后世的传诵声中去一一质疑这名誉的价值,却不能不说庄子

击中了君子美德盛行表象的某些要害。的确,当君子们的心目中仅存名节的时候,生死为此可以置之度外,但是需要保全生命去担当和成就的现实利害往往也随之被放弃了。这里的死虽不是逃避,可世人更需要的乃是君子生的承当。死所成全的仅是君子一人的英名,而众人却企盼从能与其共存的君子那里获得拯救,至少是慰藉。可惜,君子们能够看到自己身后那熠熠生辉的名声,却听不见芸芸众生于此此刻的召唤。基于此,君子们的死并非回应性的,它只是一种孤立的行为,故而亦便谈不上什么责任的肩负。责任必须是针对个体之外的他者的回应和考量。

历史上的那些君子或英雄往往就是因为功名的诱惑,而遗忘了自己所应承担的基本责任——一个儿子对于父母的责任、一个丈夫对于妻子的责任,一个父亲对于孩子的责任……也许表面看来,在“一个儿子对于父母的责任”方面,他们可能会做得相当不错,然而这仍非出自个体清醒的责任意识,它不过是对国家或者说政府所制定的伦理规范的积极认同与迎合罢了。不要忘记,这始终属于国家政府首要不遗余力去建构的“孝”之礼法意识形态。对于父母履行的所谓责任与其说体现的是一种基于个体情感的自然诉求,还不如说是对国家政府礼法规制的一种自觉服从。这责任不是给予实在个体的回应和考量,而仅是给予国家政府这一集体的殷勤和满足。最终,这些尽善尽美履行责任的君子们,往往也会从国家政府那里得到相当可观的回报。此种回报便是功名意义上的回报。由史书关乎形形色色孝子们的记载当中,我们不难看到,他们不是为此博得了官府的奖掖厚赠而名扬远近,就是因此被加官进爵而一步登天。可见,就实质性而言,孝子们的责任意识可以说与爱无关;因为爱无需回报,爱本身就是回报,它不必像孝那样要求得一个名利的结果才会更加感觉到幸福。爱本身就是幸福的成就,首先是一个人能够真切感知到的幸福成就,所以从不期待别人给予什么赞美抑或实惠。而始终难免为舆论所挟持的孝,在相当程度上更像是一种炫耀。炫耀就是必须让别人看见,如果不被别人看见,炫耀的主体亦便丧失了行为动力。这就是说,孝的动力不是来自主体的内部,既然如此,它在行为上便不能不说是带有某种被迫的性质了;而一种出于被迫的德性又如何称得上美德呢?由于掺杂着过重的功利诉求,因而在面临伦理选择的时刻,总是利益成为裁决的圭臬。不难看到,当孝与忠发生矛盾时,孝子们无不弃孝选忠,这似乎是一种毋庸置疑的共识。但深究其里,我们将会发现,此种抉择依旧是基于利益的顾虑。也就是说,政府和国家较之于父母和家庭代表着更大的利益所在。忠比孝具有更高的实用价值,是孝的进一步升级。从孝到忠亦即从孝子到英雄,这是地位和声名的一次大幅度提升。由此推之,我们也不难明白这些孝子们为何在对于妻子和孩子的责任方面竟会显得那样的消极了。毕竟,花费在妻子和孩子身上的心血是不被政府和国家所鼓励的;在此方面的任何付出都不可能为其换取什么功名。那么,一种善举设若是真正的爱心使然,又怎有可能总是为过多外在患得患失的因素所牵制?

既然孝一直受制于外在的力量,它便难能回到主体的内心,而不能回到主体的内心,它便只有偏离在自己的本质之外。孝子们虽然不难实践孝行,但却很难理解孝的真谛。倘若无法理解孝的真谛,那孝除了一块招牌还能算是什么呢?有鉴于此,孝子英雄们争先恐后的善行在很大程度上不过就是一种个体意识严重缺席的盲从。在个体感知模糊的前提之下,忠孝美名轻易就使生命失去了应有的重量。不错,“朝闻道,夕死可矣”(《论语·里仁》),而问题是有谁能够真正质疑并破解道之层面的忠孝?“朝闻道,夕死可矣”的说

法是试图将生命与真理等同起来(暂且不论这道同我们今天所涉的真理究竟有几分相当),从而顺应了存在的方向;可为忠孝殉身的冲动哪里又是出自真理之源呢?它所顺应的乃是世俗最高权力的号令,此号令不使其成为自己,而只是使其成为发号施令者的工具。从这一意义上说来,孝子英雄们既不属于自己,亦不属于家人,仅仅属于一国之君。他们愈是追求君王所许诺的荣耀,也就愈是只能远离自己的本质。

不难发现,君子所有正直的行为竟皆是借助仇恨和愤怒来显现的,仿佛这就是他存在的全部动力。他没有意识到,他在以忠孝之心成就着自己时,同样也是在成就着他的敌人。他越是表现得纯洁,他的敌人便越是表现得龌龊;他越是表现得勇敢,他的敌人也便越是表现得卑鄙。这里,我不用懦弱而用卑鄙来表达,就是因为实际上君子们赌气似的勇敢往往并不足以产生令敌人懦弱的效力。结果倒是恰恰相反,小人常会因此被逼出更加残酷的应对伎俩。满腔仇恨的君子们可能料想不到,小人也是君子时时塑造的产物。小人担当不起责任,但君子却有必要担当对于小人的责任。君子仅止于一味坚持自己的美德是不够的,他还有责任让小人去认知美德的价值。也只有在此意义上,君子同小人之间方有对话的可能。我们必须清楚,只要君子把小人置于不共戴天的对立面,他就不会有机会履行自己之于后者的责任。在这种势不两立的存亡抉择中,君子有时错把小人看成了自己的价值前提,故而导致自我对于后者的过分依赖,甚至因此同归于尽也在所不惜。值得君子们一再省思的是,小人们为什么都那么坏?在此,我想到了别尔嘉耶夫的一句表述“‘恶’和‘恶人’之所以出现,是因为‘善’和‘善人’不好,因为在它们那里善太少。”^①或许在这里谈论君子对待小人够不够好的问题尚显奢侈,但计较一下君子对待自己包括亲人够不够好的问题应该不算为过。我们不指望从小人那里获得善,但如果我们也无法从君子那里体会到善,那我们该如何学习并实践善呢?对君子们来说,善在很多时候就是忍耐,忍耐不是不斗争,而是更持久的斗争。他们不单要与敌人斗争,还要与自己斗争,这斗争就包括其对于家人责任的无视,包括其对于死亡的轻视。把荣誉看得高于生命,这或许是君子们一种更高精神境界的追求,但前提是这荣誉势必蕴涵着个人的爱与尊严,以及天赋神圣不可侵犯的权利。设若这荣誉只是由某一权威决定和授予的,那么人们对于它的器重无非就是对于权威的器重,对于它的追随也极有可能沦为权威别有图谋的利用。蒙田说“正直的人都情愿失去自己的荣誉,而不愿失去自己的良心。”^②良心就是“一个人的理性所发现和提出的标准”,他必须依靠此种理性“认识到自己在某种程度上对自己的一些行动和生活必须负责,而且自己或多或少地是这些善恶的原因”。^③当然不能说君子们没有良心,不过其良心一定是不健全的。至少,他们从来就没能让理性站在荣誉的上风,他们的荣誉感始终是匮乏理性的检验的。他们的良心丝毫没有用在家人的身上,我们只看见他们在为家庭之外的荣誉而奔忙。他们的从容赴死不是迫于良心的召唤,乃是源于国君荣誉的召唤。

忠孝法则仅仅规训着人们对于权力的服从,但在此种服从之中,正义尤其是个人的正

① 别尔嘉耶夫著、张百春译《论人的使命》,上海:学林出版社2000年版,第371页。

② 蒙田著、徐和瑾译《论荣誉》,载《蒙田随笔全集》中卷,南京:译林出版社1996年版。

③ 斯道克著、姜文彬译《良心和超我》,载《20世纪西方宗教哲学文选》中卷,上海:上海三联书店1991年版。

义却甚少得到关怀。个中原因无非还是由于个人判断的缺位。毕竟强权所顾及的只是自身的统治,即便是它一向主张的正义首先关注的也不过就是自身的利益。因此,在人们服从权力的时候,这并不能够保证他们也服从正义。“民可使由之,不可使知之”(《论语·泰伯》)的统治谋略决定了被统治者的服从只能是盲目的,故而他们在此权力诱导下的选择也就不可能是自主的选择。他们所伸张的正义在实质上正是统治强权所规设的集团正义,真正能从中受益的永远是统治集团里的那些人。孟子所谓“仁政”思想对于民心的重视,与其说是对于被统治者利益的重视,还不如说是对于巩固统治者权力基石的操心。“上好礼,则民易使也”(《论语·宪问》),孔孟之道的关心始终是自上而下的。当然,大可不必怀疑他们对于民众的关心,但这种自上而下的目光致使其将希望全部寄托在了统治者身上。由此,他们不得不总是纠缠于统治的“政道”上,却极少过问统治的“政体”。政道催生出过多的统治术,却产生不了合理的政治学。在统治术的重重管束之下,民众作为主体的自由空间只能是愈来愈少。从另一方面来说,政体层面的权力集中也着实限制着士人的选择,在很大程度上迫使士人把理想托付给这一权力。他们没有权利的概念,不知要用其去争取自由,而只是一味指望权力能够施舍自由。而属于封建专制的权力已然注定了它与个人权利的先在矛盾。在此情境下,士人们对于这一权力的期待后果只能是不知不觉地堕落成有意或无意的献媚。因此其最为明智的选择亦不过就是在统治和被统治的夹缝中间全力周旋,即在以当权者利益为重的前提下,兼顾一下广大民众的利益。尽管他们似乎在一开始就明白了“天之生民,非为君也;天之立君,以为民也”(《荀子·大略篇》)这种本末秩序,但专制的权力政体却不可能令民众居于社会结构中的核心位置。于是,备受人们关注的永远是处在结构中心的权力,而非边缘位置的民众。民众只是此种权力的附属品,其生存质量必须仰仗这一权力的赐予。人们日渐习惯的一种观念是,重要的不是民众的死活,乃是君主王位的稳固。忠孝礼法的出台所顺乎的正是这样一种政体实际。“安上治民,莫善于礼。礼者,敬而已矣。故敬其父,则子悦;敬其兄,则弟悦;敬其君,则臣悦;敬一人,而千万人悦。所敬者寡,而悦者众。此之谓要道也。”(《孝经·广要道章》)不难见出,这里一再强调的仅仅是下对上的义务,却只字不提上对下的责任。下者众,上者寡,只要多数服从少数,多数便会从此种服从中尝到甜头。如此逻辑突显的一个“敬”字,不外乎对于某种权力的畏惧。对于权力的畏惧尚不算是一件坏事,它在一定意义上表达的也可能是我们的尊重和欣赏。我们甚至会因此对其萌生爱的情愫,亦即所谓的“畏而爱之”(《礼记·曲礼上》)。当然,此处的爱在意义上并不全然等同于我们今天所言的爱。不过这并不是问题的关键,问题的关键在于,任由一种专制权力摆布的民心最终往往不会对其发生从畏到爱的升华,倒是极易由畏陷落于更深的恐怖泥潭。恐怖不但不可能使民众提升自我,反倒只会使其将可怜的自我统统丧失。

爱始终是相互的,既是一种给予,亦是一种反馈。民众的恐怖反馈,印证的只能是君王的残酷而非仁慈。对于此种政体,我们只能称之为暴政;对于此种权力,我们也只能称之为暴力。罗素说“暴力就是不得权力行使对象的默认的那种权力。”^①他还说“假如一种权力完全因为它是权力而受人尊重,并无其他任何原因,这种权力就是暴力。”^②在罗

① 伯特兰·罗素著、吴友三译《权力论》,北京:商务印书馆1991年版,第59页。

② 伯特兰·罗素著、吴友三译《权力论》,第69页。

素看来,暴力也是一种权力,不过是一种不好的权力。事实上,所有权力皆寓涵有暴力的可能;只是好的权力总是设法规避暴力的实施。哈耶克亦曾说过“那种作为达到所求目标之能力的权力并不坏,不好的权力是指实施强制的权力,是通过给他人造成伤害的威胁迫使其屈从别人的意志的权力。”^①然而在阿伦特那里,权力和暴力的界限被给予了严格的划分。她以为,权力本身一定是合法的,而暴力只能是非法的;它们之间横亘着无可调和的矛盾。作为一种手段或工具,暴力可以是正当的,但却永远无法合法化。权力不需要什么正当性,它的内在合法性已然超越了此种正当性。当暴力居于上风时,权力势必将被毁灭。暴力能够摧毁权力,却无以创造权力。也许阿伦特的划分过于绝对化了,甚至有美化权力的嫌疑,然而她所提供的启示价值却是不容低估的。借助暴力维持的政权使得权力濒临险境,随时招引的是摧毁这一权力的另一次暴力。那么,既然权力所诉求的不是正当性而是合法性,一个政权的奠定基础也就只能是法律了。可是,中国法律的起源却有着显在的不同,其“刑”与“礼”的出身^②在某些实质性方面同真正的法律精神并不和谐。瞿同祖指出:“……家族和阶级是中国古代法律的基本精神和主要特征,在法律上占极为突出的地位。法律承认夫权,确定父亲有支配和惩罚子女的权力。儿子无独立的自主权,不能有私财,不能与父母分居,也不能自由选择配偶。法律也承认夫权,承认尊长的优越地位。”^③可见,这样的法律首先就将个人的权利摒弃了个干净,并且格外鼓励一种层层依附的社会秩序。当孟德斯鸠说“在一个有法律的社会里,自由仅仅是:一个人能够做他应该做的事情,而不被迫去做他不应该做的事情”^④时,他是在强调自由作为法律不可不捍卫的一项神圣权利。但在我们此时的立法观念里,自由却是要被严加防范的;而层层依附的社会秩序也根本无需考虑“只有通过法律才能恢复平等”^⑤的民主可能。显而易见的是,我们的古代法律从一开始试图维护的就不是个人的权利,乃是集团的权力。这亦正是此一权力随时都会堕落为暴力的关键原因之一。众所周知,刑罚的严酷是中国古代法律的一大特色,这一特色突出的即是法律的暴力性质,它从消极的一面支持着礼在积极一面对人格的制约。受制于这种法律的民众即使是守法的,也是没有安全感的。如临深渊、如履薄冰的战战兢兢心态,依旧昭示着民众对于权力的恐惧。而只要此种恐惧心态存在,那便证明其所被规范的权力是属于暴力性质的。在此意义上的统治实际上更像是某种劫持,民众的权利和自由被绑架于其中。有鉴于此,这样的统治权力已注定是非法的。礼在相当程度上确实担当着法律所担当不了的功能,可勿庸置疑的是,它也在相当程度上损害着法律自身能够行使的积极功能。孔子始终强调“为政以德”(《论语·为政》)而非为政以法,道出的乃是他对个人权威的一贯迷信。他把本应寄予神灵的期望下放给了世俗之人,以致后者直接被神化了,而神化的后果即是世俗权力的至高无上。这一权力使君王获得了为所欲为的自由,因此也就难免不伤及民众的自由。相信神是善的,这是信仰;相信

① 弗雷德里希·奥古斯特·哈耶克著、杨玉生等译《自由宪章》,北京:中国社会科学出版社1999年版,第192页。

② 参阅马小红《礼与法》,北京:经济管理出版社1997年版。

③ 瞿同祖《中国法律与中国社会》,北京:中华书局2003年版,第353页。

④ 孟德斯鸠著、张雁深译《论法的精神》上册,北京:商务印书馆1961年版,第154页。

⑤ 孟德斯鸠著、张雁深译《论法的精神》上册,第114页。

人是善的,导致的可能便是迷信。在前一情境中,人们可以不断修正自我同神灵间的关系,这是一种对话的关系,其中弥漫着爱与感恩的激情;人们就是在这积极的情感世界里令自我得以成长和完善。但在后一情境中,人们却没有这样的自由空间,或者说这样的自由空间并不取决于其自身。他们同君王之间极少对话的机缘,更多的只是一种听命的权利。倘若说在对神灵的敬畏情感里充满的是爱,那么在对君王的敬畏情感里却为恐惧所主导。爱释放自由,恐惧则丧失自由,被恐惧所囚禁的人格压根谈不上什么成长,而仅有萎缩直至消亡的命运。应该认识到,孔子的政治理想在空间上仅仅适合家庭的范畴,扩及国家的疆域便难以奏效了。他的局限性也正在于意识不到局限性的存在,不仅将人性的善良无尽放大,并且也将家庭的功能无尽放大。而在事实上,人是极其有限的存在。人无论多么完美也成为不了神灵,国家也不就是家庭于规模上的最大化。所以,把君王对于国家的管理等同于父母对于家庭的管理必定是荒谬的。要知道,君王对待臣民的情感永远不可能如同父母对待子女的情感,无论这位君王有多么仁慈。毕竟,君王作为父母生有自己的儿女,倒是神灵方有可能视普天之下的民众为自己的孩子。

法律的宗旨在于防范,但归根结底还是为了保护,是正义之爱的显现。对于个人来说,法律也只有在此意义上才首先是权力而不是暴力。如果法律仅仅是基于国家或政府利益对于个人权利的压制,那么它的合法性便是可疑的。“法治就是对任何政府的权力,包括对立法机构的权力的一种限制。”^①中国古代法律之于刑罚的分外依赖表明的正是它的暴力性,而对于礼治的全面肯定所优先考量的仍旧只是权威力量的利益而已。就此来看,中国古代法律的实质特征恰恰是它的非法性。孔子“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格”(《论语·为政》)的主张,传达的不仅是对于法律的不信任,同时也暴露了存在于这一法律之中的矛盾,即“刑”与“礼”的矛盾。如此矛盾势必成为阻碍中国古代法律日臻完善的桎梏。值得注意的是,孔子的礼治思想其实并不能够完全摆脱法治过程中的暴力实施。“五刑之属三千,而罪莫大于不孝”(《孝经·五刑章》)之于“不孝之罪”的定名,向我们呈现的不正是礼治所诉诸的法治或者说暴力手段吗?不孝何以为罪?不爱可以为罪吗?即便不爱可以为罪,诉诸法律也必定难以落实。法律的约束效力仅止于人的身体和行为,而爱却是关乎一个人心灵的事情。然而问题就在于,孝心与爱心终究具有本质的不同。前者更为注重的往往只是一个人的举止,故而其外在的约束力对于它是可以起到监督作用的。因此,不孝之罪能够落实。只是这一罪名同孔子之礼的精神却是全然相悖的。爱是权力,它不可沦为暴力,所谓暴力之爱是不存在的。然而,孝却从不设法规避暴力的伤害;相反,它甚至怂恿暴力的伤害。《二十四孝》所列举的种种孝之行为当中,这样的伤害随处可见。如其中《为母弃儿》所介绍的郭巨为奉养老母宁可埋儿的事例,在今天看来真可谓令人发指。不过,我想特别指出的是,虽然郭巨的做法如今看来实在有悖情理,但它却是合乎当时的法律规定的。实际上,倘若郭巨选择了为儿弃母,他所遭致的则不单是道德的谴责,更有法律的严惩,即不孝之罪的裁决。按照中国古代法律的相关规定,子孙詈骂父母即可被判斩首,误伤误杀父母更是斩不容赦。^②那么,至于蓄意杀伤父母的后果也就可想而知了。而当郭巨做出的是为母弃儿的选择时,他

① 弗雷德里希·奥古斯特·哈耶克著、杨玉生等译《自由宪章》,第324页。

② 参阅瞿同祖《中国法律与中国社会》第1章第3节《刑法与家族主义》。

便非但不得法律的追究,还会因此成为众人追捧的道德楷模。更加令人不可思议的是,最后他竟然犹有天助似地掘出“黄金一釜”,落得个母儿均存的两全其美结局。很明显,将孝道作为核心理念的中国古代法律根本无视孩子这一弱势群体的权利,一味在乎的仅仅是尊长的权威。而这种权威不是经由人格平等基础之上的自由服从所获得,它完全是依靠一种强制性的力量确立起来的,其中不乏蛊惑和欺骗的伎俩。郭巨为埋儿掘坑意外收获的那一釜黄金与其说是事实,不若说是一种带有诱导性的空洞承诺更为符合实质;因为它所刻意鼓励的并不是一种必然的意志努力结果,而只是某种侥幸心理的妄想。此外还应注意,将孝法制化的又一个后果是,人们可能会因此更加乐于维持表象上的孝行,而并不在意自己是否从内心去真正关怀其所尽孝的对象。故此,也就难保那众多令人感动甚而是震撼的孝行不是表演性的或者说不是虚伪的。

必须清楚,不管是有意还是无意,孝道首先剥夺的都是手无权力或是掌握权力相对较小的弱势者的个体自由。它只要求那些弱势者提供尽可能令强势者满意的服务,却绝少涉及后者对于前者应有的义务。而在雅典的梭伦时代,法律虽然“规定子女有扶养穷苦父亲的义务”,“但是 1. 娼妓所生的 2. 因父亲让操淫业致失贞节的和 3. 父亲没有授与任何谋生技艺的这几种子女,不在此限”。^①显然,这一法律在规定孝道的同时,对于父道亦有严格的监督。它不仅止于关心子女之于父母的义务,同样还要照顾到子女作为弱势者时无法自保的权益。试问,我们的“香九龄,能温席”(《三字经》)在大肆倡导一个幼儿对于父母的冷暖呵护时,怎么就能够心安理得地疏忽于成年人对于身体尚未发育成熟的孩子脆弱身体的怜惜呢?实际情形往往是,在一味强调和美化尽孝者的服务时,那些享用此种服务的权威却因理所应当进而以为无需再对其作出相应的回馈。爱唤醒爱,爱的行为里始终存有回应的机制,这一机制促使给予的爱得到回报,这便是感恩的回报,而感恩在实质上依旧是爱。当然,爱也不依赖于回报;就是说,爱并不因为回报的有无决定着自己的有无。爱总是先予寻找自身的不足,所以它绝不可能考虑以“不爱之罪”去处罚与其相关的对方。就这层意义说来,爱只有失败,没有错误。换个说法,爱只许失败,不许犯错。否则,那就不再是爱。然而,孝道缺少的正是这样的回应机制,因此它可以凭借不孝之罪的恶名去追究单方面的过错,而从不反省自己身上的问题。当爱遭遇不爱时,它所想到的只是自己做得还不够好;不孝却仅仅是被孝者一方的不好,被孝者并不需要先行责问自己。但在事实上不难想见,倘若被孝者做得够好,尽孝者又怎会出现不孝的问题呢?不孝究竟是尽孝者的过错还是被孝者的过错?我以为,从爱的那个视角去比照一下,答案将会自行显现。至此,还是要回到责任这个问题上来。如果说“‘责任’最初就是一个法律概念”^②的话,那么,在中国古代的礼法制度中,责任向来只是属于强制性的,即属于尽孝者一方;而对于被孝者却从来没有任何有关责任的要求。其实,“‘责任’这个概念的意义远远大于‘强制’,其中最重要的或许就在于它在指导个人自由地做出决定中所发挥的作用”。^③忠孝之道之所以无法把责任与自由协调起来,原因说到底无非还在于它无视个人的存在。哈耶克认为“为有效起见,责任必须是个人的责任。在一个自由社会里,不可

① 孟德斯鸠著、张雁深译《论法的精神》上册,第117页。

② 弗雷德里希·奥古斯特·哈耶克著、杨玉生等译《自由宪章》,第114页。

③ 弗雷德里希·奥古斯特·哈耶克著、杨玉生等译《自由宪章》,第114页。

能有某种一个组织成员的集体责任,除非他们通过协调行动已经使每人都各自负责。共同或分别承担责任都要求个人同他人相一致,因此也就会限制每个人的权力。如果让人们共同承担责任,而不在同时规定一个共同的义务和协调的行动,结果便经常是无人真正负责。”^①个人拥有的自由越多,往往意味着他所承担的责任也就越多。履行不好相关的责任,自然亦便会失去相应的自由。自由同责任的这种辩证关系在保证个人能力的强大时,可以很好避免人们对于权力的依赖与贪恋。罗素说:“……热爱权力,作为一种动机来说,是受怯懦性的限制的,而怯懦性也限制着一个人的自我指导的欲望。既然有权力的人所能实现的欲望多于没有权力的人,既然权力能获得别人的尊敬,那么,一个人除非受怯懦性的限制,自然希望有权力了。担负责任的习惯可以减少这种怯懦,因此各种责任感都有助于增强权力欲。”^②依照罗素的说法,一个人的怯懦性情会抑制其对于权力的欲望,而责任感却能有效消释这种怯懦,并在同时激发出他的权力欲望。这里,罗素把责任和权力联系起来固然是正确的,从某种意义上说,责任的担当本身就是一种权力(作为能力)的显现。但是,生性怯懦的人尽管不敢担当责任(因为能力的匮乏),却也不意味着他就不敢接受权力。事实常常恰恰相反,越是怯懦的人越是渴望攫取权力,毕竟权力能够掩饰住他怯懦的内心。权力对于怯懦者来说,区别只在于其有没有能力获取,而不在于其获取动机的有无。在弗罗姆看来:“……渴求权力并不植根于力量而是软弱。它是个人自我无法独自一人生活下去的体现,是缺乏真正的力量时欲得到额外力量的垂死挣扎。”^③爱是权力并不表明权力就是爱,而责任作为爱的本质却使得它所能施展的能力总是自觉且积极的,不致令权力沦为某种暴力的伤害。

(作者通讯地址:路文彬 北京 北京语言大学人文学院 100083)

(责任编辑 晓 文)

① 弗雷德里希·奥古斯特·哈耶克著、杨玉生等译《自由宪章》,第122页。

② 伯特兰·罗素著、吴友三译《权力论》,第14页。

③ 埃里希·弗洛姆著、刘林海译《逃避自由》,北京:国际文化出版公司2007年版,第110页。