

仁、爱与权利： 兼说费孝通先生暮年的“文化自觉”

苏亦工*

摘要 自西学东渐以来，儒家思想常被指斥为中国走向法治的最大障碍，而古今中西之理论争讼，亦绵延百余年，至今未息。今观儒家思想之核心——“仁”，不过以人类自然之情感“爱”，即同情心之扩张为基点，由近及远、由私而公，终至于物我同怀、天人合照、万类并育，构成中国文化之主干，哺育我华夏文明数千年相沿不绝。对比西方法治之核心概念——“权利”，虽同样离不开推己及人，能近取譬，但因植本于个体，囿限于小我，加之崇尚功利、煽惑斗争、迷信人为，终不免走上物我两失、天人对立、同归于尽之悲剧结局，可谓见近而忘远、得小而遗大。是故中西文化之相需互补，乃人类走向光明未来之正道坦途。费孝通先生暮年悟道，幡然回归，亦足证中国文化之高明悠远、生意盎然。

关键词 仁 爱 权利 中西文化 费孝通

一、仁与爱

讨论中国固有文化，特别是儒家传统对于中国法律现代化的影响，不能不首先探讨儒家思想的核心——“仁”。如所周知，仁是儒家思想的基石，是儒家的本体论，是关于人的学说，也是关于生命的学说。中国人向来视人与宇宙具有同一本根。^{〔1〕}宋明儒更有“万物一体之仁”的

* 清华大学法学院教授。本文为教育部哲学社会科学重大课题攻关项目《中华法制文明的传统与创新》(项目批准号 10JZD0028)的研究成果。

〔1〕 参见梅贻宝：“中国哲学之社会、伦理与精神价值基础”，载东海大学哲学系编译：《中国人的心灵——中国哲学与文化要义》，台北联经出版事业公司 1984 年版，页 120。

思想。〔2〕杨向奎先生说：

孔子以宇宙之生生不息为仁，子思以宇宙之充满生物为诚，这仁与诚的命题，仍然具有道德哲学的全部涵义，它是人生“本体”，没有仁便不能生。宋代理学家对之有过高明的发挥，这仁诚的宇宙是充满生意的宇宙，朱子形容它是“万紫千红总是春！”我们的太阳系，我们的地球，的确是永久的春天。〔3〕

杨先生说得很精彩，中华文化之所以能够绵亘五六千年一脉相承，不绝如缕，固然是因为有这生生不息的宇宙，但更重要的则是因为我们民族热爱生命、尊重人。从某种意义上说，这正是儒家思想哺育和滋润的结果。杨先生进而指出：

随着孔子儒家在我国长期的历史发展中取得正统派的地位，这种传统思想变作我国正统思想，它教育着人民，陶冶着我国人民的情操。我们可以这样说：“不是教主而起教主作用者是孔子，不是宗教而起宗教作用的是儒家。”但儒家并没有迷信崇拜！〔4〕

儒家思想的光辉灿烂，在杨先生的这段表述中已达到了淋漓尽致的地步。

不过要体会“仁”的真义，绝非轻而易举的事情，需要知与行的双重功夫。单就仁的字面含义来说，已是相当费解了。因为孔子讲仁，常常是因人施教，随事设喻，对症下药。诚如日本学者渡边秀方所说：

盖夫子自身的仁说，本很复杂，不易摸捉，初不仅因于後儒注脚的多端，所以求一贯的定义，本是难事。何况这本是指宇宙万物间满遍了的庄严玄妙的道德律而言。即夫子自身也只是说过“吾道一以贯之”，曾未尝总括地说明过它的本体。〔5〕

据说将仁字翻成英文，译法颇多分歧：“李雅各(James Legge)译为 magnanimity(略为忠厚)、benevolence(恩惠)、perfect virtue(至德)；辜鸿铭译为 moral life(德行)、moral character(德性)；林语堂译为 true manhood(人的本性)、compassion(一心一德)；鲍德(Derk Bodde)译为 human-heartedness(人同此心)；休斯(E. R. Hughes)译为 man-to-manness(人类相予)。”〔6〕

依笔者拙见，孔子说“仁者爱人”，其中的“爱”字，应是对“仁”的经典诠释。或问孔子所说的这个“爱”，抑或儒家所说的“仁爱”，究竟是什么意思呢？从《论语》及其它儒家经典的阐释来看，应当理解为人类的同情心。〔7〕按照中国传统的说法，这种同情心即以己身为基点，推己及人，由近及远，“以其所爱及其所不爱”。徐复观先生说：“可见道德与不道德，全在人能‘推’不能‘推’，能‘及’不能‘及’。”〔8〕西方汉学界显然也接受了这样的理解。

在欧洲汉学界，对中国这个词(即仁)的最流行的译法是“爱人”……按照这种观点，这个词应当用“人与人相互关系中的人性”这样的措辞来表示。孔子用这个词是表示人与人相互关系

〔2〕 参见(日)冈田武彦：“中国哲学的意义及其课题”，载辛冠洁等编：《日本学者论中国哲学史》，中华书局1985年版，页20。

〔3〕 杨向奎：《杨向奎学术文选》，人民出版社2000年版，页19—20。

〔4〕 同上注，页4。

〔5〕 (日)渡边秀方：《中国哲学史概论》，刘侃元译述，台北商务印书馆1976年版，页44。

〔6〕 梅贻琦，见前注〔1〕，页122。

〔7〕 参见苏亦工：“唐律‘一准乎礼’辩证”，《政法论坛》2006年第3期。

〔8〕 徐复观：“中国人之思维方法译序”，载(日)中村元：《中国人之思维方法》，徐复观译，台湾学生书局1991年版。

中的基本原则的。按照孔子的意见,这就是待人以诚和相互同情。这就是不把自己所不希望的东西加诸别人的一种人性。〔9〕

张载说:“以责人之心责己则尽道……以爱己之心爱人则尽仁。”〔10〕这个解释可以帮助我们理解仁、爱与同情心的关系。显然,将孔子说的“爱人”解释为“同情心”是以孔子的“忠恕之道”为立论依据的。孔子曾说:“吾道一以贯之。”曾参解释说:“夫子之道,忠恕而已矣。”杨伯峻先生认为,由这段话“可以推知‘仁’的真谛”。“所谓‘吾道’就是孔子自己的整个思想体系,而贯穿这个思想体系的,必然是它的核心。分别讲是‘忠恕’,概括讲是‘仁’。”〔11〕所谓“忠”,就是仁的积极面,“己欲立而立人,己欲达而达人”;所谓“恕”就是仁的消极面,即“己所不欲勿施于人”。这就是孔子著名的“忠恕之道”,也就是孔子处理人与人关系的理想标准。后来孟子提出了性善论,显然也是以人类的这种同情心为依据的。

西哲狄尔泰也很强调心理因素在人类相互理解过程中的重要性,他指出:“只有当我们对一个人有所同情,并在心中体会了他的感受,我们才能理解他、影响他。只有通过爱,我们才能理解。”他还说:

“理解依赖同情心的大小,完全没有同情心的人是无法理解的”。〔12〕

《孟子·公孙丑上》说:

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者:今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心——非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,无惻隐之心,非人也。〔13〕

据说美国哲学家詹姆士(William James)把哲学家依气质分为硬心的和软心的两派,〔14〕冯友兰先生即将孟子划入软心的一派,〔15〕所以他会提出性善论;荀子属于硬心的哲学家,所以会提出性恶论。现实生活中,我们看到的也绝不都是富于同情心的善人。二战时上百万犹太人被集体屠戮,数十万南京平民惨遭蹂躏。如果说纳粹士兵屠杀犹太人多是在执行“上级命令”,且许多行凶者并未亲眼面对被杀者临死前“别杀我”的乞求眼神,多少尚可为他们开脱一点罪责的话;〔16〕日本军人在南京的自发暴行就是绝对不可原谅,甚至无法理解的了。因为按

〔9〕 北京师范大学外国问题研究所苏联哲学研究室编:《苏修尊孔反华言论续编》,三联书店1974年版,页2、4。

〔10〕 (宋)张载:《张载集》,中华书局1978年版,页32。

〔11〕 杨伯峻:《论语译注》,中华书局1983年版,页16。

〔12〕 《狄尔泰全集》德文版卷vii,页74、277,转引自涂纪亮:《现代西方语言哲学比较研究》,中国社会科学出版社1996年版,页541。

〔13〕 杨伯峻:《孟子译注》,中华书局2010年版,页72。

〔14〕 贺麟:《现代西方哲学讲演集》,上海人民出版社1984年版,页42。

〔15〕 冯友兰:《中国哲学史》上册,中华书局1984年版,页352。

〔16〕 据说“有这样一段传闻,是有关当时纳粹在集中营建立毒气室的背景。纳粹为了灭绝犹太人,一开始使用枪杀,但这样士兵会看到被枪杀者的‘相貌’。杀人者和被杀者在开枪的时候是面对面的,就这样很多犹太人还是被杀害了。但是执行枪杀任务的士兵在精神上感到很有压力。他们厌恶看到对方流着血死去的样子。因此他们就使用了毒气室,这样就算杀死了对方也看不到他们的‘容貌’了。”见(日)高桥哲哉:《哲学入门》,何慈毅、郭敏译,南京大学出版社2011年版,页28。

照日本方面的说法,那些军人的行径基本上都是属于违反军纪的个人行为。^[17]应该说这些行凶的日本军人也都是人,怎么没有表现出一丝一毫的同情心,没有一丁点孟子说的“怵惕恻隐之心”呢?难道说他们真的都是人性灭绝了吗?可是中国人一直认为他们既然是人,就不可能也不应该丧失人性,这大概就是中国人至今无法原谅日本战争罪恶的真正原因。就此意义上说,中国人民迄今仍对日本民族抱有期望。而就日本人来说,拒绝对南京大屠杀做出发自内心的忏悔和反省,不仅是对中华民族的冒犯,也不仅仅是对全人类的冒犯;最严重,也是最沉重的,还是对人类本性的否定,这才是最可悲的事情!

日本学者今道友信说:

可以把爱姑且定义为“人对最重要的事物的恋慕、向往的心情”。难道不可说,这样的爱,其度量就是生命吗?……反过来说,也有一种爱,在人的生命暴露于危险之中时,它便会停滞、消失。但在另一方面,爱又是生的支柱。爱的力量越强,生命力也就越强,生命的价值也就越大。爱若在什么地方迷失了,生命本身也就绝望了。^[18]

不知那些拒绝忏悔战争罪行的日本人是爱迷失了呢?还是生命力停滞了?令人深感困惑。

如果说,善心、恻隐之心或者同情心真的是人性中固有的,那又怎么可能完全泯灭呢?难道说这世界上真的有没有同情心的人吗?因此,孟子的性善论自其提出以来就一直是个争议极大的话题,其中的关键可能就在于是不是每个人都有同情心。

针对孟子说的“今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心”,日本人高桥哲哉说:“我一直怀疑是否任何人在任何时候都会那么做,或许其中甚至有人心想‘我从后面踹你一脚’。”^[19]高桥说的这种“从后面踹你一脚”的人可能是存在的。但他又认为,在面对即将落井的孩子,自然而然地跑过去施救的人确实大有人在。

虽然有些人不会提供帮助,甚至也有些人想干“干脆把他踢落井中”,但是大多数人都不会伸出援手的吧。这并不是说因为人的本性是善良的,而只不过是说事实上确实有这样的人。如果自然而然地伸出援手的人一个也没有的话,伦理道德大概就不会成立了。我想这种事还是很有可能存在的。用列维纳斯的话来说,如果我们没有一个人能从“他者的容貌”中听到“别杀我”的恳求,那伦理也就不复存在了。^[20]

如此说来,伦理道德的存在,确实离不开人类的同情心,但并不必须以每个人都具备同情心为前提。傅佩荣先生说:

伦理学的研究常会追溯到“人性”的问题上。人性是本善还是本恶?是向善还是向

[17] 梅汝璈先生说:“南京大屠杀较之纳粹德国之奥斯威辛集中营大屠杀更为残酷、五花八门而无奇不有。因为德军的屠杀尚大都是单纯的屠杀,而南京大屠杀则除了集体屠杀之外,‘大都是由日本兽军个别地或成群地随时实行的,在屠杀之前,大都先加以侮辱、虐待、抢劫、殴打、玩弄或奸淫’,屠杀‘是同强奸、抢劫、放火及其他暴行互相结合的’……令人‘目裂发指’、‘肝肠寸断’,为‘举世震惊的空前暴行’,‘为人类历史上莫大的污点’……”(见李恩函“日军南京大屠杀的屠杀令问题”,《中央研究院近代史研究所集刊》第18期,中央研究院近代史研究所1989年版,页282—283)。

[18] (日)今道友信:《关于爱》,徐培等译,三联书店1987年版,页36。

[19] 高桥哲哉,见前注[16],页28。

[20] 高桥哲哉,见前注[16],页29。

恶?或者是无善无恶,可善可恶?若主张人性本有善或恶,就是混淆了事实与价值,无法解释人间善恶并存的现象。若主张无善无恶或可善可恶,则人生何必一定要行善避恶?其中显然缺乏内在于人性的理由。由此可见,人性若非向善即是向善。何者正确?如果依据人的道德表现来看,那么首先,人是自由的,可以选择善或恶;但是选择善,会有心安及快乐之感,选择恶,则会不安及自责。结论是:向善最能解释人性。与此相关而十分重要的问题是:什么是善?善是“人与人之间适当关系之实现”。这个定义固然是儒家哲学的启发,但也符合伦理学对人群生活的行为规范所做的反省。〔21〕

二、爱与权利

要之,仁也罢,爱人也罢,忠恕之道也罢,同情心也罢,字面上的意思都不难理解,但在实践中真正体认和把握它却是非常困难的事情。

其一,要将“爱人”或“同情心”落到实处,是一个由抽象到具体,由己推人,主客体关系不断易位的过程,其间会因具体情形的纷纭复杂而千变万化,必须做到不偏不倚、无过不及、随时折中。这就是《中庸》所说的“君子而时中”的意思。孔子说:“可与立,未可与权”的“权”字,正是这个意思。比较起来,《大学》讲的比较形象和具体:

所恶于上,毋以使下,所恶于下,毋以事上;所恶于前,毋以先后;所恶于后,毋以从前;所恶于右,毋以交于左;所恶于左,毋以交于右;此之谓絜矩之道。

其二,孔孟等所讲的“仁”、“爱人”、“忠恕之道”,皆为道德话语,都是从特定的主体而非一般主体的角度立论的,即从个人的主观自觉上说的,不是从外在的、客观的行为规范意义上说的。这与现代西方的法律话语是不同的。而现实生活中,人们又往往是用外在的、客观的行为规范去要求一般主体具备一定的自觉,这就难免会产生判断标准上的冲突。譬如孔子说“克己复礼为仁”,如何才算克己呢?只能因人而异,很难设定一个统一的、客观的标准。因为每个“己”欲立、欲达、不欲的内容不尽相同,无法强求一致。《尚书》说“惟齐非齐”,《孟子》说“物之不齐,物之情也”都是在讲这个道理。但是法律要判断人类行为的是非正误,又必须要有一个统一的、外在的、客观的、普遍化的行为标准,那就只能以每一个“己”,即一般主体普遍欲立、欲达、不欲且能立、能达、能不欲的内容为标准。考察某一法律或某一法律体系是否公平,须有两个重要的指标,一看其是否客观化,二看其是否普遍化。

《孟子·梁惠王下》载孟子向齐宣王推销自己的政治主张时,齐宣王连说了三次“寡人有疾”,其第一疾是“好勇”。孟子便讲了周文王和武王所好的“大勇”的榜样:

此文王之勇也。文王一怒而安天下之民……一人衡行于天下,武王耻之。此武王之勇也。而武王亦一怒而安天下之民。今王亦一怒而安天下之民,民惟恐王之不好勇也。

齐宣王的第二疾是“好货”。孟子告以:

昔者公刘好货……故居者有积仓,行者有裹囊也,然后可以爱方启行。王如好货,与百姓同之,于王何有?

〔21〕 傅佩荣:《哲学入门》,新星出版社2011年版,页67—68。

齐宣王接下来又道出了他的第三疾是“好色”。孟子回答说：

昔者太王好色，爱厥妃……当是时也，内无怨女，外无旷夫。王如好色，与百姓同之，于王何有？

从上引孟子与梁惠王的对答来看，很显然，在孟子眼里，好勇、好货、好色等，都是天命天赋的“人性自然之欲求”，此正儒道之所本，^{〔22〕}既不必讳言，更无可非议。即便是儒家极力推崇的公刘、古公亶父、文王、武王等周先祖也同样好勇、好货、好色。但文王、武王虽然好勇，却志在安天下之民，反对“一人衡（横）行于天下”；公刘虽好货，却能“与百姓同之”，使“居者有积仓，行者有裹囊”；太王虽好色，也能“与百姓同之”，使“内无怨女，外无旷夫”。

“与民同之”的思想，翻译成现代话语即无论身份高低贵贱，人人平等。这种思想当然并非孟子的首创，而是对孔子“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”^{〔23〕}观点的继承和发扬，再进一步说，就是对孔子的“能近取譬”的“仁之方”——“己欲立而立人，己欲达而达人”等仁的积极面的具体示范。有学者说：

中国道德不重戒律，而重视行为的模范。西方人的道德则不然，从摩西十诫到康德良心上无上的命令，“服从律令”，为道德的基础。中国道德传统，最注重效法先圣和前贤。遵从原则和律令是科学的精神，仿效良好的模范是艺术的方法。^{〔24〕}

换言之，中国的道德话语乐用艺术的方法来感召受众的内心自觉；而西洋的道德话语则近乎法律，是外部施加的。

在与齐宣王讨论“好乐”的问题时，孟子说：

臣请为王言乐。今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声，管籥之音，举疾首蹙额而相告曰：“吾王之好鼓乐，夫何使我至于此极也？父子不相见，兄弟妻子离散。”……此无他，不与民同乐也。

孟子的这段话也是“能近取譬”的“仁之方”，是对仁的消极面——“己所不欲勿施于人”的具体阐发。孟子更进而指出：齐宣王独享之乐，“人不得，则非其上矣。不得而非其上者，非也；为民上而不与民同乐者，亦非也。乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”^{〔25〕}

朱熹说：“自秦以来，不仁而得天下者有矣；然皆一再传而失之，犹不得也。所谓得天下者，必如三代之后可。”^{〔26〕}

为什么“必如三代之后可”呢？因为三代之君与民同忧同乐，成为人民的一分子而不是自外与人民，这就是儒家赋予五帝三王的仁道，也就是王道，是王者能够得天下且能保天下的不败之道。不过孟子又指出：“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。”显然，儒家并不是盲目地、笼统地赞美三代，而是推崇三代所展现的价值标准——“仁”。

〔22〕（日）北村泽吉：《儒学概论》，台北商务印书馆1985年版，页33。

〔23〕《论语·颜渊》。

〔24〕吴森：“从‘心理距离说’谈到对中国文化的认识”，载郁龙余编：《中西文化异同》，三联书店1989年版，页57。

〔25〕以上引孟子未注明出处者均见《孟子·梁惠王下》。

〔26〕（宋）朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，页367。

归纳说来,孟子所说的“与民同之”和“与民同乐”,即不以一己的标准为标准,而以全天下民众的标准为标准。从今天的角度看去,即将特定的主体转换为一般主体,将主观性的标准客观化、普遍化,为统治者和普通民众设定一个共同的、人人都能够遵守的行为准则,用中国传统的话说,这就叫“仁”;用西方人的术语来表达,这就叫权利、正义、公平或公正。就此而言,西方人的权利、正义、公平或公正等观念同样须有同情心作为其道义感的基础;而孟子的观点则已具备了由道德话语向现代法律话语转化的条件。遗憾的是,秦汉以后的法律,包括魏晋儒家化以后的历代法律都没有完全接纳孟子的意见,既没有将具备条件且有必要加以转换的道德规范升华为法律规范,也没有将特定的主体转换为一般主体。相反,许多并非每一个“己”——即一般主体——普遍都欲立、欲达、不欲且能立、能达、能不欲的内容反被纳入到法律中了。这就造成了法律与道德的混淆,行为标准的冲突。^[27]

徐复观先生说:“‘忠恕’之道,固然是强调义务而不强调权利;但忠恕是双方的平等的义务,决不应解释为片面的服从。”^[28]余英时先生更进一步指出:

中国人是讲义务和责任,义务的对象就是具有权利的人……所以直接的语言是“责任语言”或“义务语言”,而非“权利语言”,西方亦有此二种语言……最重要的差异是中西文化对于法律的观念不同。西方人权是法律的语言,中国的道德语言产生不了“权利”的观念,只有义务的观念……但不能说中国人完全没有类似“权利”的思想。^[29]

这段话讲得很精辟也很深刻,但不是太清晰。我理解这段话的大意应当是:中国人之所以好讲义务和责任,是因为中国人使用的是道德语言。由于中国法律未能实现由特定主体向一般主体的转换,法律未能实现客观化,故只能表达义务和责任,而不能表达权利等概念。现代西方人既有道德语言又有法律语言,他们讲的权利,使用的是法律语言。因此,尽管中国人与西方人拥有相近的价值基础,但因我们惯常使用道德语言,故未曾用法律语言将相同的价值观念规范化地表达出来。

英美普通法上有个常用术语叫作“理智的人”(reasonable man 或 reasonable person)。所谓“理智的人”,是一种法律上的假定,是通过一系列判例确立起来的标准,这个标准是客观的,不是因人而异的,但会依客观环境的变化而变化。简言之,即以智力或判断力正常的人在面对各种特定情形时可能做出的合理反应为标准。有的判例将“理智的人”解释为“持有一般审慎的人”(ordinary prudence);有的解释为“拥有常人的注意力和技能的人”,更有的解释为“路人”。较易于领会的解释是 1943 年 Glasgow Corp. v. Muir 案确立的标准:

理智的人预见力的标准排除了个人评判的差异且其行为不受与案件有关的特定个人的特性的影响……理智的人被推定为是既没有超常恐惧心,也没有超常自信心的人。^[30]美国大学法学院采用的案例教学法有一个非常重要的作用,就是让学生们把自己假想为

[27] 参见苏亦工:“有我无我之际:漫说法律与道德的语境差别”,《北方法学》2009年3期,页127—129。

[28] 徐复观,见前注[8]。

[29] 余英时:《中国思想传统及其现代变迁》,广西师大出版社2004年版,页40—44。

[30] 本处引文及前述解释均见 David M. Walker, *The Oxford Companion to Law*, Clarendon Press, 1980, p. 1038.

所讨论案例的特定当事人,如法官、律师、原被告等。这样,学生们通过在己之间不断地角色转换,便能体会到什么是主观标准、什么是客观标准并最终认识到法律上所说的公平或公正的含义。在中国人看来,这个方法不就是儒家推己及人、能近取譬的“仁之方”吗?程颐说:“仁者,天下之公,善之本也。”又说:“忠恕所以公平,造德则自忠恕,其致则公平。”^[31]朱熹说:“故当凡事勉强,推己及人,庶几心公理得而仁不远也。”^[32]原来只有“心公”才能“理得”,即只有跳出一己的“小私”,心怀“天下之公”,才能看到人人应得之“私”,那就是“公”了,也就是“理”了。其实西方人所说的公平、公正,也不过如此,无非就是在具体的各方当事人和全社会看来都能接受的折中之道而已。至于他们如何求取这个折中之道,看来也同样离不开推己及人的“仁”之方嘛!由此说来,现代西方人所谓平等、正义、公平、公正之类说辞,与孔孟儒家所说的“仁”没有什么本质的差别,并非什么高深玄妙之物。只是西方人早已将之升华为法律语言,而我们仍只是在道德语境下转圈却不肯超越罢了。或许,按照中国文化的价值标准,西洋式刻板而又严厉的“法治”根本就不值得推崇。曾有学者指出:

西洋的“法治”,是在“德治”没有保障,为政者无法在修身上成为有德之人,足以使百姓归趋时的一种权宜之计。“法”追求“正义”,讲求公道,但是“法”并不能要求“牺牲”、“服务”、“忘我”的精神。后者则是德治的成果,以及王道的象征。“法治”是修正“霸道”的良方,可是必然低于“德治”和“王道”的价值。当然,如果有法律的客观存在,同时又有为政者的“德治”,则皆是当代的理想政治了……因为“德治”是以德化人,因而是王道;而“法治”是以力服人,可能流入“术”和“势”的洪流中,而流于霸道。^[33]

确实,法治是道德堕落的产物,是人类退而求其次的不得已之计,其负面的作用也是不可忽视的。当然,那是从更高深的层次上追索道德和法治的起源及其效果,兹不赘述。

其三,爱固然是仁的体现,但爱只是一种心理状态和情感表达;而仁则是一种抽象的道理或原理。因此,不可将仁简单地等同于爱。程颐说:“仁之道,要只消道一公字。公只是仁之理,不可将公便唤作仁。公而以仁体之,故为仁。只为公,则物我兼照,故仁,所以能恕,所以能爱。恕则仁之施,爱则仁之用也。”在一次答弟子问时,他说:“孟子曰‘恻隐之心,仁也’。后人遂以爱为仁。恻隐固是爱也。爱自是情,仁自是性,岂可专以爱为仁?孟子言恻隐为仁,盖为前已言‘恻隐之心,仁之端也’。既曰仁之端,则不可便谓之仁。退之言:‘博爱之谓仁’,非也。仁者固博爱,然便以博爱为仁,则不可。”又说:“恕者,入仁之门,而恕非仁也。”^[34]朱熹则进一步将仁概括为:“仁者,爱之理,心之德也。”又说:“仁者,人之所以为人之理也。”^[35]王阳明也说:“仁是造化生生不息之理。”^[36]

依程叔子所见,仁是理,而不是简单的、具体的实践条目,这可以说是宋明理学家对先秦儒家思想一个重要的且合乎逻辑的发展。楼宇烈先生指出,理学家对“仁”的阐发即可以说是把

[31] 严佐之导读:《朱子近思录》,上海古籍出版社2000年版,页30、43。

[32] 朱熹,见前注[26],页350。

[33] 邬昆如:“中外政治哲学‘史的发展’的比较”,郁龙余编,见前注[24],页74—75。

[34] (宋)程颐、程颢:《二程集》,中华书局2004年版,页153、182、168。

[35] 朱熹,见前注[26],页367。

[36] 杨国荣导读:《象山语录·传习录》,上海古籍出版社2000年版,页193。

仁“提升到了义理的高度”，“把原始儒学的实践原则提升为形上学原理”，也就是“把仁从具体的行为规范，提高到行为规范的‘所以然’来认识。”〔37〕如此，我们对于应然范畴的仁就会有更深刻、更全面的理解。进而，我们将仁作为制定和评判所有现实政治及各种法律制度等外在规范的内在价值标准或如牟宗三先生所说的“超越原则”(transcendent principle)，就会有更强的理据和更大的说服力。因此也可以说，这是理学对于中国文化的一个重大理论贡献。

然而，时至今日，在西方人眼里，仁说到底仍不过是限定范围内的爱，这与20世纪70年代批林批孔运动中将仁视作特定阶级的爱在本质上是一致的，即均未超脱出将仁视作某种具体的群体伦理或行为伦理的认识范畴。

西方自黑格尔以来的许多思想家都认为，爱是家庭内部的伦理，这种伦理抹煞了“自我存在的独立个人”，因而也就漠视了权利：“家庭的最大特点是爱……爱的第一个要素是，我不希望成为一个自我存在的独立的人……只有在家庭开始解体时……方才采取权利的形式。这时，那些应该是家庭成员的人……开始成为自我存在的人。”“在一个家庭里……权利和义务是不明确的，只有模糊的界定，家庭成员还构成一个社群，在这个社群里，个人在彼此打交道时不是完全独立的。如果他们终于独立了的话，家庭就实际上已经解体了。”〔38〕有日本学者甚至以为，在中国：“规定家族成员间的人伦关系的道德，是道德的全体。家族关系之外，几乎不承认有道德。”〔39〕

陈弘毅教授指出：“这种看法如果与家庭伦理在传统的中国文化和社会中的统治地位放在一起，就给传统的中国缺少关于权利的概念或论述提供了有力的解释。”〔40〕

有西方学者曾特别指出，以平等为前提的现代西方政治和法律，立足于“相互尊重的自由主义政治关系而非神秘的或爱的社群公有主义”。为此，他特别讨论了“爱”与“尊重”的区别，他认为：“爱所主要关注的是消除人们之间的距离，而尊重是要保持那种距离。”在他看来，“爱”“从本质上说还是一种唯信仰论的关系”，乃至“历史上以爱为基础的种种乌托邦。无论是何种起源的乌托邦，那名义未免太过频繁地被极权主义的先知式领袖们所盗用，这些领袖人物有能力以暴力推行其恐怖行动。造成这种现象的原因就在于表面化的爱的内容没有任何限制。”〔41〕

另有西方学者也指出，在中国传统中，社会被看作是一个家庭，民众和政府都应富于仁爱之心，竞争和对抗会破坏和谐，导致混乱。与中国相反：

而西方建立在社会契约上的社会结构以及社会(政府)和个人(公民)之间的对立，则产生了士民社会和公众空间的概念，公民观念和知识分子的批判性、独立性使之与政府相对立。而儒家传统中的知识分子则要服务于政府，对上面违反道德的行为予以诤谏，对下则要关心百姓的福利，这样的态度仍然存在于中国和其他东亚国家。我们可以看到，在中国民间社会的倾向是“自上而下”的，相反，西方公民社会则是“自下而上”的(后者符合民

〔37〕 楼宇烈：《温故知新：中国儒学的历史演变与未来展望》，商务印书馆2004年版，页369。

〔38〕 转引自陈弘毅：《法治、启蒙与现代法的精神》，中国政法大学出版社1998年版，页125，注23。

〔39〕 徐复观，见前注〔8〕。

〔40〕 陈弘毅，见前注〔38〕，页125。

〔41〕 (美)戴维·鲁本：《法律现代主义》，苏亦工译，中国政法大学出版社2004年版，页324。

主观念，因此在西方被视为在政治意义上是正确的)。〔42〕

概括以上的论点，简言之，在西方人看来，中国社会缺少权利观念，正是由于儒家宣扬的“仁”道或仁爱观念所致。如此说来，自上个世纪初以来，儒家思想被视为是阻碍中国社会进步，阻碍中国走向民主、法治、宪政，阻碍中国实现富强和现代化的最大绊脚石并因而饱受批判，追根溯源，显然都是基于西方人的这一逻辑判断。

单从抽象的形式逻辑的角度去看，西方人的上述判断或许不错。诚如那位西方学者所言，“尊重”固然是要保持人与人之间的距离，但是保持人际间的距离是否就一定会形成相互尊重的结果呢？有无可能会形成相互排斥、相互斗争，乃至相互残杀和毁灭的结局呢？从形式逻辑上看似无法排除这种可能性，从人类曾经经历的历史以及正在经历的事实看则更证实了这种可能性的存在。

如果我们稍稍了解一下欧洲人的历史，便会看到西方人倡导的个体本位伦理和“为权利而斗争”〔43〕的哲学，并非只会产生法治、民主、宪政和尊重人权等唯一的结局，也有导致奴隶制、奴隶贸易、毒品走私、殖民压迫、群体屠杀和种族灭绝、世界大战，直至群体间的相互毁灭等多种可能性。

有学者指出西方的个人主义(individualism)由来已久，早在荷马的两篇史诗里，“特洛伊人和希腊人，都在表现其激烈的个性，互相残杀而又自相残杀”。譬如号称“西方最伟大史诗中的最伟大的悲剧英雄”的阿基里斯(Achilles)，

他的一怒，固然充分表现了其狂暴自私的西方英雄个性，而在人际关系上，也发挥了其非常大的破坏性……在 Achilles 决定杀人以就死的时候，他不但未想到天下国家或同胞，就连风烛残年的老父(Peleus)，伤心的母亲(Thetis)，甚至宙斯和阿波罗等神明都不顾了。Achilles 可以说是西方个人主义的一个象征人物。〔44〕

也有学者从古希腊所处的地理环境追踪西方竞争文化的渊源，指出英雄主义、“以力服人”、标榜竞争、推崇霸道自古以来就是西方文化的突出特征。即便是后来表示反对奴隶制度以及殖民政策的柏拉图，其所提出来的“正义”概念，也只是在“法”的平等上着眼，极少道德的考虑；而他所谓的“观念论和理想国”，都“带有浓厚的‘英雄崇拜’的气息，甚至有‘以力服人’的嫌疑，而不易使人觉察到其中的‘以德化人’的感受。”〔45〕

简言之，以个体为本位的西方伦理，完全有可能造成扬己抑彼的自私自利倾向的普遍化。套用前引陈弘毅先生的言说方式，如果将西方人的个体本位伦理与西方人奴役异类的历史和文化传统放在一起观察，就给传统的西方社会缺少同情心、缺少爱心、缺乏对全人类普遍的道德责任感以及欧洲人四处扩张，普施暴力，通过欺诈和胁迫等手段在全世界遍设殖民地，所到之处莫不与各地土著文化发生激烈冲突的事实提供了强有力的解释。根据西方人以往的历史

〔42〕 (德)卜松山：“中国和西方价值：关于普遍伦理的跨文化对话的反思”，陈晓兰译，载刘述先主编：《中国思潮与外来文化》，台北中央研究院中国文哲研究所 2002 年版，页 90。

〔43〕 参见(德)鲁道夫·耶林：《为权利而斗争》，胡宝海译，中国法制出版社 2004 年版，页 15。

〔44〕 朱炎：“中西文化之异同”，载东海大学哲学系编：《中国文化论文集》(二)，台北幼狮文化事业公司 1986 年版，页 133。

〔45〕 郭昆如：“中外政治哲学‘史的发展’的比较”，郁龙余编，见前注〔24〕，页 74。

史,我们是否可以得出这样的结论:西方的文化是征服者抑或掠夺者的文化,其基本的特征是压迫异己、追功逐利和好勇斗狠呢?

三、中西文化

六十五年前,费孝通先生出版了一本后来成为名著的小册子——《乡土中国》。该书中有—章的标题是“差序格局”,这四个字后来成为描述和解释中国社会自私自利特征的著名论断。费先生说:

我们儒家最考究的是人伦,伦是什么呢?我的解释就是从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序。〔46〕

在费先生看来,“孔子的道德系统里绝不肯离开差序格局的中心,‘君子求诸己,小人求诸人。’因之,他不能象耶稣一样普爱天下,甚至而爱他的仇敌”。〔47〕西洋社会则不然,费先生将之描述为柴禾捆,称之为“团体格局”:

在西洋社会里,国家这个团体是一个明显的也是惟一特出的群己界线。在国家里做人民的无所逃于这团体之外,象一根柴捆在一束里,他们不能不把国家弄成个为每个分子谋利益的机构,于是他们有革命、有宪法、有法律、有国会等等。〔48〕

在他看来:

每个团体分子和团体的关系是相等的。团体不能为任何个人所私有。在这基础上才发生美国独立宣言中开宗明义的话:“全人类生来都平等,他们都有天赋不可夺的权利。”

〔49〕

费先生的这个论断植基于对中西文化的比较和认识,这显然不只是他个人的一己之见,也代表了百余年来时代主流思潮,且此思潮亦非自费先生本人始,而是其来有自,早在晚清即已出现了。

1895年2月4日,严复在其发表的《论世变之亟》一文中即对中西文化做出了比较:“中之人好古而忽今,西之人力今以胜古”;中国人视“争”为“人道之大患”,以为“天地之物产有限,而生民之嗜欲无穷……物不足则必争,故宁以止足为教……此真圣人牢笼天下,平争泯乱之至术,而民智因之以日窳,民力因之以日衰。”严复认为,西人之长技并不只是“善会计”、“擅机巧而已”,国人所闻见之“汽机兵械之伦,皆其形下之粗迹”,并非西学“命脉之所在”。西学之命脉何在呢?就在于“学术则黜伪而崇真,于刑政则屈私以为公”。而这二者背后之灵魂则在于“自由不自由异耳”。西人崇尚自由,国人畏惧自由,中西文化之根本差异即由此而决定了:

粗举一二言之:则如中国最重三纲,而西人首明平等;中国亲亲,而西人尚贤;中国以孝治天下,而西人以公治天下;中国尊主,而西人隆民;中国贵一道而同风,而西人喜党居而州处;中国多忌讳,而西人众讥评。其于财用也,中国重节流,而西人重开源……其于祸

〔46〕 费孝通:《乡土中国》,三联书店1985年版,页25。此书初版于1947年。

〔47〕 同上注,页27。

〔48〕 同上注,页28。

〔49〕 同上注,页30—31。

灾也，中国委天数，而西人恃人力。若斯之伦，举有与中国之理相抗，以并存于两间，而吾实未敢遽分其优绌也。^[50]

说是不敢分“优绌”，而优绌已昭然若揭。其后“五四”新文化运动时期展开的中西文化论战，“科学与玄学论战”等多次论战，凡涉及中西文化比较的，究其实均未超出此范围。直到今天，严复的这一论断依然是有关中西文化差异的主流观点，并因而形成了一种至今未息的时代思潮，此思潮之主旨即鄙夷、批判中国传统文化；仰慕、赞颂西方文化。如今看来，此思潮不惟天真、幼稚，也显悖事实。中西文化固然不同，但孰优孰劣却远难论定。

众所周知，热爱议会民主政治的古希腊文明和创造出发达法律制度的古罗马文明，都是建立在奴隶劳动基础之上的，后者且有观赏人兽搏命或人人搏命的残忍癖好。信奉“上帝面前人人平等”的基督徒们曾在 17、18 世纪启蒙运动期间以“天赋人权”和“人人平等”相标榜，且先后有 1689 年的英国《权利法案》^[51]和 1789 年的法国《人权宣言》作制度和理论支撑。然而，就是这同一人群，竟然在大西洋两岸经营奴隶贸易长达四个世纪之久。更令人惊讶的是，早在 1776 年的《独立宣言》中即已宣布“人人生而平等”(all men are created equal)为“不言而喻”的普遍真理(truths to be self-evident)的欧洲裔美国人，^[52]迨至 20 世纪 60 年代之前，一直在干着残杀印第安人、奴役黑人，并以法律的形式公然歧视中国人及其他亚裔美国人的勾当。^[53]须知早在 1868 年美国国会就通过了《宪法第十四条修正案》，公开承认了“平等法律保护”原则。然而在此后的一个多世纪里，在诸多公共领域里，美国社会却依然堂而皇之地保持着各种不同形态的种族隔离制度和种族歧视政策。当然，最不可思议，抑或不可原谅的是，时至 20 世纪 30、40 年代，号称引领世界文明潮流的西方人(包括紧步其后尘且扬言要“脱亚入欧”的日本)竟能连续发动两次世界大战，参战的双方均曾集体屠杀数百万计手无寸铁的平民和放弃抵抗的战俘。

反过来，我们也可以回顾一下 20 世纪中叶以后，当中国人放弃了西方人所称的家庭伦理——“仁爱”，而改行西方人提倡的阶级伦理——“仇恨”时，应当承认，的确是形成了人际间的距离，造就了父子不亲、兄弟不睦、夫妻不和及朋友不义的局面，但却并未出现“自我存在的独立个人”，更未出现人与人之间“相互尊重”的“权利”关系。更为蹊跷的是，在抛弃了儒家的“仁爱”哲学以后，根据近代西方伟大思想家的倡导建立起来的那种乌托邦，“爱”的名义同样“太过频繁地被极权主义的先知式领袖们所盗用”，而且，“这些领袖人物”同样：“有能力以暴力推行其恐怖行动”。只是“造成这种现象的原因”不“在于表面化的爱的内容没有任何限制”，而正是在于西方式的斗争哲学和仇恨心理“没有任何限制”。

或许，你可以说这个判断是基于经验而不合逻辑，但这种不合逻辑的事情却并非仅仅发生

[50] 严复：“论世变之亟”，载卢云昆编选：《社会剧变与规范重建——严复文选》，上海远东出版社 1996 年版，页 5。前引严复语均见此文。

[51] “The English Bill of Rights”, in Kermit L. Hall, William M. Wiecek, Paul Finkelman ed., *American Legal History: Cases and Materials*, Oxford University Press, 1991, p.7-8.

[52] Ibid., at 66.

[53] 1882 年 5 月 6 日，美国国会通过了美国史上一个限禁外来移民的法案——《关于执行有关华人条约诸规定的法律》(Chinese Exclusion Act of 1882)。1942 年美国罗斯福签署命令，设置集中营，对日侨和日裔实行“再安置”计划，将 12 万日本人(其中 64%是日裔美国公民)作为敌侨放逐到美国内地。

在中国的个案,而是20世纪以后人类在亚非拉美欧五大洲都曾经历且至今仍未完全摆脱的现实。

据此,我们是否有理由指出,西方人的斗争哲学固然可以用于耶林所倡导的“为权利而斗争”的事业,有可能形成尊重人权、巩固民主,实现法治和宪政,并最终走向人类和平的良性格局;但同样也可用于希特勒及个别西方哲人所倡导的为了特定民族、特定阶级、特定国家等特定群体的“权力”而斗争的事业,以“残酷斗争,无情打击”的方式,造成诛灭异己、唯我独尊、奴役万类,最终导致自我毁灭的恶性结果呢?

有中国学者指出:

西方哲学偏重研究个人或自我,偏重研究个人的权益与自由的追求和维护,偏重研究自我的生命价值与自我的本真状态的探索;而中国的传统哲学,特别是作为中国哲学主干的儒家哲学,偏重研究的则是个人与他人的关系。应该肯定西方哲学也是关心、重视研究“他人”的。不过在他们那里的“他人”,不是与自我具有同等独立地位的异质于自我的他人,而是依附于自我的或者说是从自我的内心体验中推行出来的“他人”……当今盛行于西方的人本主义思潮则是这种理论的延续……应该肯定西方哲学中的许多流派是十分重视关于人与人关系的伦理学的……它们都把人与人之间的普遍性的伦理原则建立在个人的功利主义或自我的良心主义的基础上。在那里“异质性他者”或“社会性的他者”都没有应有的地位。^[54]

以今日笔者之拙见,用中国传统的的话语来表达,西方人是“内行仁政,外施霸道”。只是这个“内外”的界限相当模糊且随时变化,有时可能是文化,有时可能是国家,有时可能是种族,也有时可能是同一种族内部的宗教信仰,同样是个“能伸能缩的社会范围”。

费孝通说,在孔子的道德系统造成的差序格局里,“我们一旦明白这个能放能收,能伸能缩的社会范围,我们就可以明白中国传统社会中的私的问题了。我常常觉得:‘中国传统社会里一个人为了自己可以牺牲家,为了家可以牺牲党,为了党可以牺牲国,为了国可以牺牲天下。’”^[55]

其实这时的费先生已经看到:“当西洋的外交家在国际会议里为了自己国家争利益,不惜牺牲世界和平和别国合法利益时,也是这样的。所不同的是,他们把国家看成了一个超过一切小组织的团体,为这个团体,上下双方都可以牺牲,但不能牺牲它来成全别种团体。”^[56]可惜他没有意识到,在西方的个体伦理下,一个团体可以为本团体的利益而牺牲别的团体的利益,一个政党可以为本党的利益而牺牲其他政党和全民族的利益,一个民族可以为本民族的利益而牺牲其他民族的利益,一个国家可以为本国的利益而牺牲他国的利益……这同样

是一个事实上的公式。在这种公式里,你如果说他(它)私么?他(它)是不能承认的,因为当他它牺牲族(别的团体)时,他(它)可以为了家(本团体),家(本团体)在它他看来是公的。当他它牺牲(别的)国家为他小团体(它自己的国家)谋利益,争权利时,他它也是为公,为了小团体(它自己的国家)的公。在差序格局里,公和私是相对而言的,站在任何一

[54] 夏基松:《现代西方哲学》,上海人民出版社2009年版,页593—594。

[55] 费孝通,见前注[46],页27。

[56] 费孝通,见前注[46],页28。

圈里，向内看也可以说是公的。〔57〕

费先生认为，中国没有个人主义，只有自我主义，自我主义“不限于拔一毛而利天下不为的杨朱，连儒家都该包括在内”：

个人是对团体而说的，是分子对全体。在个人主义下，一方面是平等观念，指在同一团体中各分子的地位相等，个人不能侵犯大家的权利；一方面是宪法观念，指团体不能抹煞个人，只能在个人们所愿意交出的一分权利上控制个人。这些观念必须先假定了团体的存在。在我们中国传统思想里是没有这一套的，因为我们所有的是自我主义，一切价值是以‘己’作为中心的主义。〔58〕

可能他没有意识到，他所说的这种个人主义的平等只适用于“同一团体中各分子”，而不适用于不同团体之间或不同团体间的各分子。对于后者，西方人同样是自我主义，其一切价值都是以“己”作为中心的主义。在西方人眼里，所有的人，都是以种族、肤色、语言、信仰、阶级、国家和文化区分为各个不同的团体的。在西方人的传统上没有、至少其主流传统里没有中国传统上那种“四海一家”、“天人合一”的观念。这就正可解释，为什么信奉法治且在各自国内（或文化圈内，如欧盟）厉行法治的西方人在国际社会上动辄发动战争和恐怖行动，公然违反国际法。1991年初美国为首的西方国家对伊拉克的侵略与此前伊拉克对科威特的侵略有什么实质性的区别呢？2011年5月，美国政府暗杀本·拉登的行动与此前本·拉登策划的各种恐怖行动有什么实质性的差别呢？如果说有，无非是前者是政府行为或国家行为，是有民意支持并得到民主政治认可的集体恐怖行动；而后者则更多是反映萨达姆·侯赛因和本·拉登个人意志的恐怖行为。难怪晚清国际法输入中国以后，国人一方面赞美纸面上的国际法之公允精当，〔59〕另一方面又哀叹西人之口是心非。薛福成说：

洋人杀害华民，无一按律治罪。近者美国驱禁华民，几不齿中国于友邦。此皆与公法大相刺谬者也。公法外所受之害，中国无不受之。

晚清名臣、封疆大吏张之洞也说：

夫权力相等则有公法，强弱不侔，于法何有？……即如进口税，主人为政，中国不然也；寓商受本国约束，中国不然也；各国通商只及海口，不入内河，中国不然也；华洋商民相杀，一重一轻，交涉之案，西人会审，各国所无也；不得与于万国公会，奚暇与我讲公法哉！

上述情形，历历在目，西人言行不一，双重标准，由来已久，何曾以一丝一毫公正平等之心待我，乃至郑观应得出结论说：

公法仍凭虚理，强者可执其法以绳人，弱者必不免隐忍受屈也。是故有国者，惟有发愤自强，方可得公法之益；倘积弱不振，虽有公法何补哉？〔60〕

〔57〕 参见费孝通，见前注〔46〕，页27。此处套用费孝通的公式，带删除号者系费氏原文，圆括号内文字为笔者加。

〔58〕 费孝通，见前注〔46〕，页26。

〔59〕 如唐才常曾说：“《万国公法》虽西人性理之书，然弱肉强食，今古所同。”见《唐才常集》，中华书局1980年版，页44—45。

〔60〕 关于晚清之际国际法输入以及清代官员、学者对于国际法之看法，可参见丘宏达：《中国国际法问题论集》，台北商务印书馆1968年版，页11—13。前引薛、张、郑氏之言亦据之。

对国际法的的这种看法,何止于中国,朝鲜、日本皆有同感,所谓“万国公法不如大炮一门”,〔61〕可以说是东方三国最初学习西方法律后得出的共同结论。此后这三国也相继以暴力相尚,始则日本武装侵略朝鲜、中国、东南亚,继则朝鲜、中国、越南以武力抗拒联合国军及美国、法国。应当说,日、韩、中、越四国都是西方师傅们的合格弟子。

费先生说:“‘神对每个人是公道的,是一视同仁的,是爱的;如果代理者违反了这些‘不证自明的真理’,代理者就失去了代理的资格。’”〔62〕不知道他为什么没有看到,雅利安人的神只对每个雅利安人个人是公道的,是一视同仁的,是爱的;但对印第安人、黑人、澳洲土著人、闪米特人和亚洲裔美国人就不大公道,也不可能一视同仁,更不可能有爱了。而且,当雅利安人代理者对印第安人、澳洲土著人、黑人、闪米特人和亚洲裔美国人违反了这些“不证自明的真理”时,代理者们也不曾失去代理的资格。套用鲁迅的说法:“白种人的上帝是不爱有色人种的。”〔63〕

这样看来,如果说中国传统社会是差序格局,近现代西方社会同样是差序格局。所不同者,中国传统文化是个人本位的差序格局,近现代西方世界则是团体本位、种族本位、阶级本位、国家本位甚或宗教本位、文化本位的差序格局。这正可解释为什么在世界近现代史上西方国家会呈现出那么大的自利性和侵略性,归根究底,可以说都是文化使然呀!西方的人权和民主、宪政理论尽管听上去很美,但何以会经常在西方以外的世界遭遇强烈抵制呢?看来也正是由此。只是西方世界以外的人们尚未进化出西方人那样的“柴捆”式儿的集体自私,因此没能窥破其心灵密码,反而受其蛊惑。用句中国民谚来形容,这真是“让人卖了,还帮人数钱呢!”悲乎哉?不悲也!谁让我们自作自受呢?!

费孝通先生晚年反思自己一生的学术道路,对中西文化有了截然不同于中青年时代的看法。他指出,现代西方文化虽然强调人,但

这里的“人”字实在是西方文化中所强调的利己主义中的“己”字,……这个“己”正是西方文化的核心概念。要看清楚东西方文化的区别,也许理解这个核心是很重要的,东方的传统文化里“己”是应当“克”的,即应当压抑的对象,克己才能复礼,复礼是取得进入社会,成为一个社会人的必要条件。扬己和克己也许正是东西方文化差别的一个关键。他接下来解释说:

一丝不挂的独自为生的生物人,在这个世界上是不存在的。而西方文化中把它偏偏作为功利主义中的‘己’,突出来和自然相对立。

费老特别指出:“迄今为止,个人主义还是西方文化的铁打基石。西方文化里的个人主义加上人通过自己创出的文化,取得日益进步的现代生活内容。于是不仅把人和自然对立了起来,也把文化和自然对立了起来。这也许是西方文化当前发展的一个很显著的特色。”他借用中国传统术语将之称为“天人对立”的世界观:

忽视精神方面的文化是一个至今还没有完全改变的对文化认识上的失误。这个失误

〔61〕 (韩)郑肯植:《韩国近代法史考》,博英社2002年版,页5,注5。

〔62〕 费孝通,见前注〔46〕,页31。

〔63〕 鲁迅有言“贾府上的焦大,也不爱林妹妹的”,见《鲁迅全集》第4卷,人民文学出版社2005年版,页208。

正暴露了西方文化中人和自然相对立的基本思想的文化背景。这是“天人对立”世界观的基础。

费老承认他“过去常用‘人为、为人’四个字来说明文化的本质是不够全面和确切的。”因为这很容易让“我们把自然作为为我们所利用的客体，于是把文化看成了‘为人’而设施了，‘征服自然’也就被视为人生奋斗的目标。这样我们便把个人和自然对立起来了”。乃至“我们的生活日益现代化，这种基本上物我对立的意识也越来越浓”：

以至有一种倾向把文化看成是人利用自然来达到自身目的的成就。这种文化价值观把征服自然、人定胜天视作人的奋斗目标。推进文化发展的动力放在其对生活的功利上，文化是人用来达到人生活目的的器具，器具是为人所用的，它的存在决定于是否是有利于人的，这是现代西方的文化价值观念。

至于这种价值观的源头，费老认为：“当前西方文化中突出的功利追求和着重自然科学的发展的根源，也许从根本上看就在这‘天人对立’的宇宙观。”而“中华文化总的来说是反对分立而主张统一的，大一统的概念就是这‘天人合一’的（一）种表述，我们一向反对‘天人对立’，反对无止境地用功利主义态度片面地改造自然来适应人的需要，而主张人尽可能地适应自然。”

可见，在西方“天人对立”的世界观下，每个人或者说每个“我”对“我”以外之任何人乃至整个世界宇宙都是对立和斗争的关系，我不需要对外物有丝毫的同情、怜悯和宽容；我所要做的只是征服和利用。

2001年在美国发生的9·11事件及其后续发展，不但暴露了西方文化的内在危机，也充分显现了西方文化残忍、自私和睚眦必报的狭隘本色。费老写道：

“9·11”事件发生后全世界人们都惊觉了，这在我看来是个对西方文化的又一个严重警告……心里想，西方国家特别是受难国一定会追寻事件发生的根源，进行深刻的反思，问一问这是不是西方文化发生了问题……但是我的私愿落空了。事件发生后事态的发展使我很失望，我对一般的“以牙还牙”报仇心理是可以理解的，这是人类甚至动物的原始性的心理反应。

但是美国人的报复方式则是“不对等的战争”并“利用现代科学所创造的武器”，“造成了大批无辜人民的死亡和遭殃”，这不正应了中国古人力戒的“以暴易暴”的古训吗？〔64〕

时隔50年，费孝通先生对于中西文化的态度何以有如此巨大的转变呢？费老晚年曾对此有所剖白：

我……一生受的教育都是西方文化影响下的“新学”教育……所以我缺了从小接受国学教育这一段，国学的根子在我身上并不深。中西方文化接触中，在我本人并没有感到严重的矛盾。这一点和我的上一代是不同的，他们是受中国文化培养成长的，有着深厚的中国传统文化的根本。由于他们基本上是在中国文化传统的熏陶下成长起来的，因而对中国文化的长处有亲切的体验，甚至有归属感。所以他们的基本立场是“要吸收西方新的文化而不失故我的认同”。〔65〕

已是耄耋之年的费老，毅然奋力“补课”，尤其“要补一补中国传统文化课，于是就找到了陈

〔64〕 以上未注明出处者皆据费孝通：“文化论中人与自然关系的再认识”，《群言》2002年9月总210期。

〔65〕 费孝通：“关于‘文化自觉’的一些自白”，《学术研究》2003年第7期。

寅恪、钱穆、梁漱溟三位国学大师的著作来读。真是开卷有益,读他们的书很有收获,不仅加深了我对中国文化精神的理解,还加深了我对中西文化比较的研究。”〔66〕此时的费老,发现自己有两条与梁漱溟连接上了,“一条是对社区的研究,另一条是对中国文化的态度——反对全盘西化,主张不能脱离文化来谈文化的变迁;提倡从传统的基础出发,改造一些不合时宜的传统做法来适应新的时代潮流。总的讲都不是‘革命’的,是主张在承认传统的基础上,逐步的,不是激烈的变革。”〔67〕

中国文化是中国五六千年文明史蕴积的精华,其高明悠远、博大精深之处,固非浅见寡闻者所能知。费孝通先生暮年闻道,幡然回归中国文化。这是中国文化的巨大感染力使然,也是他本人好学深思、老而不辍修下的正果。既非事出偶然,更非感情用事。

费老说:“‘文化自觉’的含义应该包括了对自身文明和他人文明的反思,对自身的反思往往有助于理解不同文明之间的关系。”〔68〕

“德不孤,必有邻”,在西方也有对自己的文明作出反思者。早在第一次世界大战结束以后,即有西人敏锐地意识到西方文化的致命痼疾。波特兰·罗素指出:“我们的文明(按:指西方)的显著长处在于科学的方法,中国文明的长处则在于对人生归宿的合理理解。”〔69〕成中英先生指出,西方哲学崇尚知性,因而“知识的灿烂蔚成西方哲学,知识的灿烂莫过于理性的方法所发展的观念系统。西方哲学走向观念系统化,并以此为哲学真理之所寄”。然而,西方哲学的不足也由此而生:“以知性为价值。故其知识性,即隐含了一种价值前提。但因其价值具有片面性和概括性,故对整体的人生价值反而不能掌握。”与此相反,中国哲学的许多问题,固然是由于对“知的分析不精而引起”,但其优点也正在于此:“中国的哲学传统,无论儒家,还是道家,均能以全体性及整体性为价值目标,并以价值之用为本。”〔70〕

或许,西方人的民主、自由、法治和人权等众多美好理论和制度之所以很难全球化,就在于他们缺少了儒家的仁爱之心,缺少了推己及人的同情心,缺少了儒家所倡导的、西方人所称的“家庭”伦理,缺少了视全人类、全宇宙为一体的博大胸襟。诚如许多学者所总结的,中国文化的优点,正是西洋文化的缺点。中国文化的缺点,正可以用西洋文化补救。因此,当我们发愤图强的时候,完全不必抛弃固有文化,因为中国文化从来就不排斥科学和法治。但中国文化的价值,却绝不能用实用的态度去衡量。〔71〕

(责任编辑:徐爱国)

〔66〕 费孝通:《费孝通在2003》,中国社会科学出版社2005年版,页57—58。

〔67〕 同上注,页62。

〔68〕 同上注,页182。

〔69〕 (英)罗素:《中国问题》,学林出版社1996年版,页153。

〔70〕 成中英:《成中英自选集》,山东教育出版社2005年版,页7。

〔71〕 参见吴森,见前注〔24〕,页59。