

● 古典新读

“礼治”与“法治”

——兼论罪感与耻感

伍晓明

在“政治”制度的问题上,孔子的立场似乎是扬礼而抑法。《论语》第二章第三节说:子曰:“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。”孔子这里的“政”包扩国家制度及其实施。实施这些制度的目的则是达到“治”。孔子对季康子解释“政”的含义时说:“政者,正也”(12/17)。“正”的意思则是“使之正”,即“弄正”或“纠正”。这样的“正”必然蕴含明确统一的标准或准则,因为正只能是相对于某一标准的正。偏离或违背这样的标准则是不正,不直,亦即枉。“政”作为制度的目的是“正民”:民之言行举止必须符合国家所规定的正/政。如果民有违于政,一个可能的办法是诉诸于刑,即“齐之以刑”。是所谓政令于前,刑罚于后。孔子承认,政与刑是达到“治”的可能途径之一。但是,以“政”与“刑”而求治的问题是,它虽然有可能让人循规蹈矩,免于惩罚,却使人“无耻”,亦即缺乏羞耻之心。因此,孔子对于这一“政治”方法的否定态度是十分明显的。反之,在他看来,如果以“德”与“礼”来治国,人民不仅可以免于惩罚,而且可以保持羞耻之心。因此,孔子赞成“德治”与“礼治”而批评“政治”与“刑治”。就此而言,我们甚至不能用现代意义上的、译自西方的“政治”一词来翻译孔子的“治”。因为在孔子看来,最理想的“政治”应该是无“政”之“治”。既然“政”须人“为”,无政之治也就是无为之治。而儒家的理想君主舜就是这种无政之治或无为之治的典范。孔子称赞舜说:“无为而治者其舜也与?夫何为哉?恭己正南面而已矣”(15/5)。无为当然也不是绝对地无为,因为舜毕竟还要端端正正恭恭敬敬地坐在那里。而端正恭敬当然也是某种为。但是这样的为与实施政

刑之为相去甚远。这样的为乃是以“身”作“则”。因此,这里不是抽象的政刑,而是具体的个人本身成为他人的准则或标准。舜能够以身作则据信是由于他的德。这样的德与平民或者“小人”之德的关系一如风之于草:“君子之德风,小人之德草。草上之风,必偃。”(12/19)舜当然可为君子典范,因此舜之治乃是理想的德治。正是由于孔子的这一“非政”的“政治”趋向,他在解释“政者,正也”的时候,又立即将“正”联系于具体的、作为领袖的个人:“子帅以正,孰敢不正。”这样,“正”就可以不再是“政”所蕴含的抽象标准,而是个人所“体现”的范例或榜样。在孔子看来,国“政”系于这样的人“正”。作为领导的“正人”君子本身就是一个表率,一个命令:“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。”(13/6)因此,“苟正其身矣,于从政乎何有?不能正其身,如正人何?”(13/13)

为什么孔子认为政与刑使人无耻,而德与礼让人有耻?

孔子所说的会让人“无耻”的政与刑乃是具有强制性的国家制度,基本上可以为现代意义上的“法律”一词所概括。法律必须普遍有效才能成为法或律。因此,“在法律面前人人平等”是法律这一概念的应有之义。所以,即使在经常被某些人认为是某种意义上的非法治国家的古代中国,也有所谓“王子犯法与庶民同罪”之说。然而,法律建立起来的人与人之间的平等只是一种形式的、抽象的平等,一种本质上必然无视差异的平等,因为法律若欲普遍有效就必然要求所有人的无差别的服从。因此,法律不能也不会考虑人与人之间的具体的差别。在法律面前,形式上平等的个人成为被抽空了具体的“伦理”内容的个体:这里父亲不再能坚持父亲的特殊地位,儿子也不再能顾及父亲的情面。法律只能并且只应该对一切人都“一视同‘人’”。然而,也正是法律所具有的这一普遍有效性,以及它所要求的这一无差别无条件的服从,将人建立为法律“的”主体:一个能够服从法律,能够在其面前为自己负责的个人。因为法律要求每个个人都必须能为自己“负责”,所以,在法律“的眼”里,那些被认为不能为自己负责者,例如尚未达到某一年龄者,就是严格的法律意义上的非主体。因此,抽象平等的主体的确立蕴含着法律的

确立。

然而,这样的主体只接受法律的“凝视”,而法律的凝视必然是抽象的、“非人”的。这样的主体跟法律的关系不同于它与他人的具体关系。这样的主体只对法律负责,只为法律负责。作为主体,它能够自觉遵守法律的要求,能够根据法律的标准判断对与错,正与邪,直与枉。而这些判断不必含有道德或者伦理的涵义。如果对法律的违反构成罪,那么在法律凝视之下的主体必然能够有“罪”感。罪感意味着主体能够根据法律来衡量自己,能够承认自己对于法律的任何违反并且接受法律给予的惩罚。没有罪感者或者不能有罪感者就不成其为真正意义上的法律的“主体”(是以精神病患者被免于法律处罚)。

然而,罪感并不等于耻感。对于孔子来说,政刑或法律的问题恰恰是,面对抽象的法律,犯罪者可以知罪而不必或不能知耻。强制性的法律充其量只是让人能够避开法网,免受刑罚。而只有以德与礼取代政与刑来治国,人民才能“有耻”并且对领袖心悦诚服。为什么德治与礼治能让人具有耻感?德不是抽象的而是具“体”的。德只能是我之德或者他之德。即使人们在此进而谈论天地之德,这一德也是作为“现象”(“见[现]乃谓之象”)而可以让人感到的。德治,即由有德之人如尧舜者所施之治,因而只能是“人治”而非“法治”。因而,在德治中,我面对的不是法律的抽象的、毫无深度的凝视,而是他人的具体的、深不可测的目光。而只有他人的目光才能让人产生耻感。

为什么他人的目光是具“体”的?因为他人始终是某一特定的他人,而不是抽象的“他”或“她”。他人可能是我的君、臣、父、子、夫、妇、兄、弟、姐、妹、师、生、友、朋。他人总是此一他人,而我与他人的关系始终是与此一他人的关系。我与他人的关系总是从此一他人开始。因此,儒家的“爱有等差”并非意味着我应该敬爱父母而可以“歧”视其他人。父母已然是特定的他人。我与他人的具体的、特定的关系就是“伦”,即“人伦”、“伦常”或“伦理”之“伦”。孔子传统极为重视由“伦”这一概念描述的人我关系或者我他关系,赋予

其以根本性。就此而言,我们的确可以说,在这一传统中,“伦理”学在某种重要的意义上先于“本体”论。但是这一仍然需要深究的“先”却绝不意味着任何缺陷。在《孟子》中,“人伦”关系被概括为父子、君臣、夫妇、兄弟、友朋五项:“使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”(5/4)此中,根据孟子的看法,父子关系与君臣关系最为重要:“内则父子,外则君臣,人之大伦也。”(4/2)《论语》中则记载了孔子弟子子路对于不能“尽伦”的隐者荷条丈人的批评。从隐者的角度看,“劳动”才应该是人与外物的第一关系,因此他批评孔子的弟子“四体不勤,五谷不分”。但是禀承孔子观点的子路则认为,如果人不可能也不应该废弃我必然所具有的与父母兄弟(姐妹)的关系,那么人也不应该抛弃我与作为君主的他人的关系:“长幼之节,不可废也;君臣之义,如之何可废?”这一说法蕴含着一个十分深刻的思想,亦即,我其实始终已然“有意”或“无意”地置身于这些关系之中。因此子路批评荷条丈人拒绝出仕的行为为“欲洁其身而乱大伦”(18/7)。

段玉裁《说文解字注》说,“伦[伦]”字与“论[论]”字均取义于“仑”字(223)。《说文解字》释“仑”为“思”。段玉裁认为,许慎这样解释是因为他这里将“仑”字当作“论”字的假借字了。《诗经》毛传即释“论”为“思”。段玉裁又引许慎“龠”字条下对“仑”字的解释。那里许慎说,“仑,理也。”段玉裁认为,“仑”字之所以有“思”“理”之义,并可被假借为“论”字,是因为“仑”字从“册”。“册”则代表着编联成册的竹简的形状。既然编联竹简须按次序,因此“仑”字蕴含“理”义。段玉裁说:“聚集简册必依其次第求其文理。”这里,对于我们的阅读目的来说,“仑”字所蕴含的“编”义——编联或编织——最值得注意。而且,这里的“编”并不仅仅意味着物(竹简本身)的编联或编织,也蕴含着符号或文字的编联与编织。编联或编织起来的符号或文字即成为广义或狭义的“文”:“文明”,“文化”,“文章”。是以“仑”与“文”联系密切,而“论”与“伦”之义皆与“仑”字相通:“论”为思想(通过字词)的紧密编联,而“伦”为社会(通过

个人)的微妙交织。是以“论”从“言”而“伦”从“人”。因此“论”与“伦”同属于广义的人“文”领域。“论”有论之理,有理之论则为现代汉语所谓“理论”。“伦”亦有伦之理,有理之伦则为中国传统最为看重的“伦理”。当然,在孔子传统中,“伦”不仅有其理,而且也有其常,即上面提到的五伦。现在,当“伦理”一词的严格现代学术含义已经在汉语中牢固确立之时,我们也许能够开始尝试不仅梳理“伦理”一语在中国传统语境中的复杂意义,而且将其区别于传统的“伦常”。常者不常,因此关于人际关系的很多传统“常规”已经失去直接的效力。传统意义上的君臣关系已经荡然无存,其他种种“人际”关系也早已超出儒家的纲常规范。然而,“常”虽去而“伦”犹存。“伦犹存”的意思则是,人总是始终已然被编织在某种与他人的关系之中。人既是被编织者也同时是编织者。这一编织——伦理——并非将“独立”的、先于总体的或者先于社会的个人贬低为某种总体的附庸。相反,这一编织构成个人之为个人,亦即构成个人为与他人发生差异性关系的“(自)我”。而“伦理”观念突出的正是对于此种差异性关系的积极意识。正因为我与他人的联系从根本上说是无法真正切断的,所以,现代的、西方的或其他类型的原子个人主义乃是理论上将个人分离于“伦理”的抽象结果。将单个的人从具体的、生于差异亦肯定差异的伦理关系中抽出来,再置于使人人平等的法律面前,就得到“个人”。相反,“伦理”中人则始终是相对于某一他人之“我”:我是某父之子,某子之父,某弟之兄,某兄之弟,某妻之夫,某师之生,某生之师,某人之友,等等。这样,我似乎有相对的多重“身份”而无绝对的单一“主体”。因此,中国传统坚持的伦的观念有别于法的观念。伦中之人有别于法中之人。法蕴含着个人与个人之间的抽象等同及平等,伦则蕴含着人与人之间的差异关系。

根据原始儒家的看法,礼即植根于这样的伦理关系并反过来确立伦理关系为伦理关系。我总是在“伦礼”之中与他人相对,遭遇他人的目光。如果这一目光是耻感的来源,为什么?耻感具有怎样的结构?

如果他人的目光是我的耻感的来源,那是因为正是这一目光将我自己带到我自己面前。当他人注视我时,我在这一目光之下可能会感到不自在,甚至感到些许不安。我们的日常经验即可以证明这一点。这一不自在或者不安表明,他人的目光具有某种力量,会在我“身上”产生某种微妙的影响。为什么我在他人目光的注视之下会似乎毫无理由地不自在?因为这一目光立即将我置于某种审视之下,而这一审视必然蕴含着衡量。口语中的“打量”一词在此是十分传神的。我可以被他人的目光上下“打量”,也可以用自己的目光去“打量”他人。这一表达意味着,他人的目光犹如一根无形的尺,而我必须接受这根尺子的衡量。这里的关键是,虽然我能感受到他人注视我的目光所包含的审视与衡量,但是我却毫无把握我是否经得起这样的审视与衡量。因此我才会感到不适不安。此种由他人的目光引起的不适不安的感觉就是耻感的基础。

耻感的一端是“耻”,另一端是“羞”。汉语中经常“羞”“耻”连用,亦是“羞”“耻”相通之证。在日常用法中,“怕羞”或“害羞”意味着对于他人的目光过分敏感,不能抵挡他人的目光,以至于即使在他人的哪怕是很“正常”的注视之下也会无端地感到不自在。无论怕羞现象如何因人而异,都结构性地包含下列成分:怕自己经受不了他人目光的审视,怕自己不能“满足”这一目光,怕自己在他人面前出现“破绽”,或者“出乖露丑”。害羞这种感觉甚至可以强烈到令人感到“无地自容”,亦即羞得自觉无处藏身。而“藏身”当然是试图躲避他人的令我害羞的目光。这就是说,脱离他人的目光是消除害羞感的途径。然而,如果我能羞到自觉“无地自容”的地步,那么至少对于我的主观感觉来说,他人的目光是可以有时强烈到无所不在的。既然本质上我不可能对于他人的目光有切实把握,亦即,我本质上不可能知道我是否能“满足”他人的注视,因此我本质上必然始终是怕羞的。

分析怕羞或害羞现象有助于进一步理解耻感这一现象。“羞”与“耻”之间只有程度区别,没有本质区别。怕羞是怕被他人“看”,

因为我不知自己是否能经得住他人的打量。我对他人的目光,对这一目光中包含的审视与衡量,本质上毫无把握。因此,怕羞的人似乎只有在离开他人的目光时,只有在回到自己之内时,只有在自己之内时,才感到“自在”。但是,严格地说,这个所谓“自己”,这个我似乎总是可以从他人的目光之下向之返回的“自己”,其实并不存在于他人的目光开始注视我之前。在他人目光尚未注视我之前,或者,更严格地说,在我还不能感受到他人的目光对我的注视之时,我并没有一个自己,一个可被他人和我自己注视的自己。我的这个“自己”,这个能够让我在看到它时为之感到羞耻或者骄傲的“自己”,是由他人的目光“形成”的。但是,这一“形成”却必须也有我这方面的根本性参与。因为,当我能够开始感到我被他人注视之时,这一对于他人目光的感受意味着,我开始通过他人的目光看(到)自己。他人的目光将我带到我“自己”面前,让我从而能够看到我自己的“形象”。然而,我之所以能开始自己注视自己,恰恰是由于我已经开始认同于他人的目光。由于他人的目光的这一“介入”,我的内部出现了一道缝隙。这一缝隙将我一分为二。而恰恰是因为这一“分”,我才开始有了一个可以让我自己“反观”“反省”“反思”的自己。因此这里“他看”也是一种“自看”:这一目光将我折向我自己。因此,一般地说,如果怕羞这一状态结束于他人目光的离去或消失,那是因为当他人的目光不在时,我的自我注视也可能随即停止。当我不再感到被他人注视之时,我也可以不必再注视自己。然而,我一经意识到他人目光的存在,这一目光就很难再轻易地、彻底地、不留痕迹地消失。因此,他人的目光其实并非于他亲身到场之时开始,亦非在其实际离去之刻结束。我一经意识到他人的目光,这一目光似乎就以某种方式在我之内长存永驻了。从此开始,这一目光将无时无刻会忽视我,我将无时无刻会真正地忘记这一目光的存在。这就是说,我已经将他人的目光内在化了。但是,这一内在化又只能意味着,作为构成我之为我者,他者其实始终已经内在于我,亦即内在于一个能够用“我”来指称自己的我。当我看“自己”之时,亦即,当我能够看

到一个“自己”之时，我其实已经是在以某一他者的目光注视我自己。没有这一内在的他者，没有这一内在的他者的目光，就根本没有任何“自己”。这一作为他人的自己或者作为自己的他人的目光对于我不仅是审视与衡量，而且也是要求与期待。这一目光在我之内建立起一个理想的形象，而我就根据这一形象来“塑造”我自己，并且通过这样一种既内在又异己的目光来审视我自己的“艺术”成果。如果我在这样凝视自己时感到我未能让自己的形象臻于蕴含在他人目光中的理想形象，我就会为我自己感到羞耻。这一感觉不必像怕羞一样依赖于他人的在场的目光，但是却离不开他人目光的某种介入。因此，作为自己的他人或者作为他人的自己的目光是耻感的条件，而耻感则是一种由于意识到自身之上的相对于某种标准或理想的欠缺而产生的无“颜”面对他人或自己（之中的他人）的目光的不安感觉。如果我们分析《论语》中“耻”字的用法，就可以看到，耻的感觉似乎总是由发现自己低于某一理想形象而引起的。例如，“子贡问曰：‘孔文子何以谓之“文”也？’子曰：‘敏而好学，不耻下问，是以谓之“文”也。’”（5/15）据此可以设想，根据孔子时代的社会价值标准，“下问”降低当时的“文”人或“知识分子”的理想形象，因此是“耻”。孔子则认为，能够不以“下问”为耻，才是真正的有“文”。耻感能够防止我降落到某种标准或某种理想形象之下。例如，在《论语》的下述语句中，“古者言之不出，耻躬之不逮也”（4/22），不敢说或者不敢把话说过头是唯恐自己的行为达不到自己的话，因为说出来的话立即成为自己以及他人藉以要求与衡量我的行为的标准。同样，我也可能为某种行为或某种人感到耻，因为它/他们有损于我所坚持并且要求于自己的理想形象：“巧言、令色、足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。”（5/25）

内化他者的目光，时刻感到这一目光的注视，经常以这一目光或通过这一目光注视自己的自我形象，防止自己降落到被他人目光所建立与维持着的理想形象之下，或者在发现这一降落时能够感到不安不适，这也许就是孔子弟子曾参所讲的“吾日三省吾身”

的意义。《说文解字》释“省”为“视”，段注引申为“察”。“三”言其多。这里，曾子每日多次所视所察者为“身”。为什么“身”而非“心”？难道心或者意识不比身或者形象更根本更重要？曾子所日省者为“身”而非“心”是因为，这一省视审察其实是通过一个隐含的或明确的他者目光而进行的。如果我们暂时借用内外之分，那么可说心内而身外，我内而他外。因此，对我自己来说，我可以不必舍近求远，亦即我可以略身而观心。但是，既然他者外在于我，他者无法直接进入我的内心或意识活动。对于他人的目光来说，我之身可觉而心不可见，因此重要的是我的可感之身而非莫测之心，是我的具体呈现给他人的形象而不是我的微妙潜隐的意识。然而，因为在他者面前我的心只能“体”现为行为，所以对于他者来说，我就是我的身，就是我的由具体行为构成的具体形象。因此，省视审察我之“身”而非“心”其实就是通过他人的眼睛来省视审察我自己的具体的（自我）形象。而且，这一省视审察不仅是通过他人的眼光进行的，而且也是以我与他人的关系为标准为衡量的：“吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”（1/4）三者均涉及我与他的关系。这里，他人或是我为之服务者，或是我的朋友，或是我的老师。“忠”、“信”、“习”则是他人对我的期待或者要求，是他人的目光所维持着的“我”的理想形象。没有他人当然即无所谓忠与信，亦无须习，因为习乃是接受他人的教诲。我如此频繁地省视我自己，是以免我在他人“眼”中不忠不信不习。因此，即使此处我们可以争辩说，忠、信乃至习这些概念不可能不涉及心与意，因此曾子“三省吾身”之“省”不可能不涉及作为内省的自省，问题也仍然是并且始终是，首先正是他人（通过他注视我的目光）将我的目光折向我之身乃至我之心。因此我的自省始终已然是他省：我（以他者的目光）省视我之身是否符合他人要求于我者。这一重要的自省/他省将导致不合之处的发现与“修身”的意志和努力。“修身”则意味着力图改善我的不良形象或者尽量维持我的良好形象。

修身在儒家学说中一直被赋予一个似乎不言而喻的重要地

位。因此在《大学》中，在“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、明明德于天下”这一自近及远、由小至大的严密线性发展顺序之后，作者却似乎不合逻辑地笔锋一转，而突然将修身强调为根本的根本：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”现在，这一困惑也许能在上述分析中得到某种澄清。我之所以感到必须每日“三省吾身”，是因为我对他人的目光毫无把握。他人的目光无形无定。但是，正因为他人的目光从不具体规定任何东西，这一目光却能对我产生几乎无限的塑造或约束力量。它让我害羞有耻，促使我“慎独”“修身”。

相反，如前所述，我跟法律的关系似乎就抽象而简单得多。法律应该是既一清二白又拥有绝对权威。法律的明确性使我知道何处可行何处当止，法律的权威性则让我不必顾虑他人那无形的目光，甚至完全忽视它。在抽象的法律面前我不必“自惭形秽”，更不必“羞愧难当”，亦即，不必“有耻”。这里我只须知道什么是违法犯罪并且试图避免它们就行。因此，在法律至上之处（但是我们怀疑是否真有这样的“地方”），我根本不必在乎他人怎么“看”我。于是，“耻”可以从我的词汇中消失。法将我与他人的关系变成在一普遍法律面前的抽象的等同，而重视与强调差异的“伦理”关系将为这样的等同所消弥。这些都是法这一观念的应有之义或者理论内涵。正是针对法律观念所蕴含的这种“无耻”倾向，孔子要肯定让人有耻之德与礼。

由此，我们也许可以进而试释孔子的一个可能令人困惑的“伦理”原则。《论语》十三章十八节记载：

叶公语孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而其子证之。”
孔子曰：“吾党之直者异于是：父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”

从法律角度看，即使偷羊的是父亲，儿子也应该检举。这是合乎法律要求的正直。这一要求因而并不顾及任何“伦理”关系。法律只

要求个人作为一“主体”而在法律面前负起责任。每个个人都同等地被法律要求成为负责的主体。这一责任普遍而抽象，不会因个人的具体“身份”而改变。孔子却不赞成这样的“直”。为什么？因为这样的“直”无“耻”。这样的合乎法律要求的“直”并不在乎他人的目光，并不在乎丢父亲或者儿子的脸，因为它不会为自己或与自己相关的他人感到羞耻。而这一“不会”则意味着，在法律面前，不仅他人，甚至我“自己”也成为与我漠不相干者。我不再与他人发生“伦理”关系，不再承担我对他人的伦理责任。针对这一可能，孔子要求一种不同的直：“父为子隐，了为父隐”之直。这种直基于羞耻之心，因为它能为自己的父亲或儿子感到羞耻，而这一羞耻之心强烈到会驱使我为自己的父亲或儿子“掩盖”错误。但是，掩盖错误也是维护形象。通过掩盖错误来维护形象则意味着，虽然我已经知道你做错了，我仍然要以你的理想形象来要求你期待你。在我的“眼”中或者“心‘目’”中，你的错误不会消灭你的理想形象，而你的理想形象仍然足以遮蔽你的错误。我将以理想形象使你重新变“直”，而不是推卸责任地将你交给法律。因此，这种正直比第一种正直更复杂，承担得也更多。它不把问题简单地交给一刀切的法律，它即使在作为父或子的他人违法犯罪的时候也不放弃自己对于这一特殊他人的责任。我们这里当然不是试图简单地鼓励此种父子相隐之直，因为这一原则无法一字不差地翻译为现代伦理。但是这一正直观念所蕴含的复杂思想却的确值得我们认真地重读。

孔子的这一父子相隐原则是一个基于“伦理”关系的“伦理”原则。因而“原则上”它可以施于普遍的伦理关系或人伦关系。在这些关系之中，每一与我发生关系的他人都是一具体的不同的他人，而我对每一他人都有本质上无可推卸的伦理责任。因而，我始终有责任为他人“隐恶”而“扬善”，而传统流行的“隐恶扬善”之说也许可以视为这一原则的普遍化。历来流行的成语“隐恶扬善”本是《礼记》“中庸”篇中描写德治典范舜的话：“舜其大知也与！舜好问而好察迩言；隐恶而扬善；执其两端，用其中于民——斯其以为舜乎！”

在原始社会领袖的手中，普遍化的相隐原则既是伦理原则也是政治原则。如果以上关于孔子的父子相隐之直的评价可以接受，那么隐恶扬善就并不意味着姑息或者纵容恶行，而是以扬善而除恶。隐恶扬善离不开耻感或羞耻之心：我为他人（或自己）的“恶”感到羞耻，因此我欲以善来直恶。这就是我的基于耻感的直，基于“伦理”的直：一种不把他人作为法律面前毫无差别的、漠不相干的抽象个体的直。

我们前面已经提及，孔子的这一父子相隐的伦理原则仍然有待于“翻译”成现代伦理。因此这里的问题不是任何简单化的接受或否定，而是找到一种适于阅读这一思想的方式。毫无疑问，借用近年流行的说法，孔子那欲让人“有耻”的“政治/伦理”原则会使人“活得很累”，或者活得过于复杂。相反，一切依“法”而行，问题难道不是简单明了得多？然而，这里的问题也许并非是二者必择其一的对立选择。的确，肤浅地看，做一个“伦理”之中的仁人这一要求似乎从来都是某种理想道德主义的“漫天要价”。但是，“累”难道不是注定要活在某种“伦理”关系亦即人我关系之中的“我”的“必然命运”？无力付出他人其实从未开口索要的代价难道不是“我”的“命”中或“性”中应有之义？近一个世纪以来，人们不断批评中国文化缺乏法治，缺乏个人，缺乏主体性。这些批评也许依旧可以归结到鲁迅的文化批判之上：中国文化缺乏“人”，扼杀“人”，吃“人”。因此，自本世纪初以来，对于法治、个人、主体性或者“人”的呼唤在中国各种政治文化历史脉络中一再涌现。然而，“人”意味着什么？或者，“人”在孔子的思想中具有何种地位？严格意义上的“主体”概念是否已经穷尽“人”的意义？在我们无法摆脱的跨文化语境之中，在所谓“后现代”——一个试图向主体性提出问题的时代，一个质疑传统形而上学关于人的观念的时代，这一问题就更为复杂。在这样错综复杂的思想脉络中重读孔子对于“政治”与“礼治”的看法，重读孔子的“伦理”思想，也许有助于我们通过某种不同的途径重新接近这一复杂问题。