

● 多声道

仁学：中国灵魂的温柔枷锁

李之鼎

在中国,现在是一个准多元化文化时代。自上世纪70-80年代以来,世界民主化第三波浪潮汹涌,全球化加速,前苏联和东欧旧体制的全面崩溃,亚洲国家自由化民主化进程也在加快,中国经济文化转型,国人信仰失落,观念彷徨,价值崩塌,经济腾飞,政治“不讨论”,文化热潮阵阵。此时,除西方各派学说蜂拥而至外,长期被压抑的儒家学说又骤然兴起,有的还转口引进,到了90年代初期,它受到民间和官方部分人士同时青睐。90年代中期开始,民族主义思潮迭兴,逐渐渡入意识形态核心。与此相关连,儒家学说受到更多的注意,有人甚至视之为民族复兴的惟一条件。而且海内外有的学者长期以来就致力于从以儒家为代表的传统文化中开出民主、平等、博爱、人格尊严、个性独立、道德理性等等许多现代性价值。网上也出现了对儒家怀恋的动情文字。另一方面,不少人对此不免忧虑,认为上述种种是出于对儒家的某种误解所致。

简而言之,中国传统就是儒家,就是孔子,就是仁学,其主张,就是仁道,其他学派都是次要的。百年来的革命、造反、改革,对儒家是有很大冲击,然而儒家余脉源源未绝。对于历史,孔子是伟大的;而且,当我们提出两千多年来孔子给我们带来了什么问题时,无论期待的是正面还是反面答案,我们都是承认他在今天仍有着很大影响为前提的。不可否认儒学的正面价值,更不可否认作为它的核心精神的专制主义在两千多年的历史以至于今天的影响。本文所以标出“仁道”、“专制”,一方面是强调“仁道”与以民主自由为核心的“人道主义”(“humanism”)截然不同,也强调“仁道”与“专制”的必然联系,

后者常常是我们所忽略的。^①

一 “仁，亲也，从人，从二”

在两千多年的中国历史上、文化史上、思想史上，孔子及其儒学占有中心的地位，这一点是不可辩驳的。而孔子儒学的核心是仁学这一点也是少有异议的。仁这一符号连同它由于不同阐释而囊括粘连的纵长横远、深厚丰富的历史文化信息，作为“文化基因”，通过几千年的知行实践，早已深潜入中国人的精神细胞中了。可以说，在“仁”这一范畴中，几乎浓缩着全部中华古老传统。中国人的某种自我认知，不可缺少对仁的思考。

“仁”话语大约出现于孔子以前200年左右，但它发扬光大却从孔子始。孔子虽自周“礼”出发并致力复归于周礼，他的叙述中心是“仁”，“仁”是儒学的关键词，其学说又称为“仁学”，其理论和主张可称为“仁道”（朱熹用语）。什么是“仁”？《说文》释“仁”：“仁，亲也，从人，从二”，“古文仁从千心”。二（至少）人成仁，只有在群体中、在关系中、在伦理中才能成为人、才能定义人。所以古文献“仁”“人”可通假。仁这个语符，是一个天然地强调关系也带有人情味的语符，很显然，表达的意向就是群体性：道德伦理，亲善、和谐、爱人。但孔子并不止于此，他着眼于政治和社会，他把礼这一叙述中心语符转换成仁目的在于复礼，因此，在他阐释“仁”的过程中，又灵活细密地把社会政治纳入其中，从此中国文化的政治与伦理互相包容纠缠，政治伦理化、伦理政治化，就成了中国两千多年的历史文化的最大特点。可以说，仁是一个政治伦理或伦理政治概念，或者说它是一个政治伦理一体化的概念，仁学是伦理政治一体化的学说，仁道是伦理政治一体化的主张，仁话语既是政

① 拙文：《人道主义与仁道主义，民主主义与民贵主义》，1997·7·1《文论报》。我们注意到，由于中西文化的相异，在跨文化语际/传通中译名的准确非常重要，如“仁”（或“仁道”）都具有不可译性，或只能译为“Ren”（或“renty”），而“仁道主义”则似应译为“renism”。这样才有利于辨析，从而认真接受。当我们早已接受了从“humanism”译来的“人道主义”，如果再把“仁”译为“humanity”，那么势必引起学术混乱。

治话语，又是伦理话语。孔丘的智慧就在这种灵活性中表现了出来，中国的历史也在这种灵活性影响中发展变化。

二 仁学主旨：宗法专制

孔子怎样讲仁？仁作为总纲，其内涵极丰富，但孔丘本人对仁没做严格的逻辑限定，又在多种场合讲仁，强调不同方面，表达或简括或含蓄或引申，因而当时其弟子记载和诠释也各有所异，研究的主旨之一是追寻这总纲的最初源头。

《论语》总体上是“仁道”话语。据统计，《论语》讲“仁”109次。^①下面这一章是孔子与颜渊讨论仁的：“颜渊问仁，子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？’颜渊曰：‘请问其目。’子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’颜渊曰：‘回虽不敏，请事斯语矣。’”（《颜渊》）学界普遍认为，历史和生活实践中没有几个人被倡“仁”的孔子评价为“仁”的，“事斯语”的颜回却是头号被他首肯的，可见“斯语”的重要意义。^②“礼”是西周封建宗法专制主义社会的伦理规范和社会规范的总称。孔子思想体系是以“礼”还是以“仁”为中心，学界看法不一，但“礼”与“仁”语符不同，实质无二，所以“仁”就是“克己复礼”。“克己复礼”是纲，是原则；“四勿”，是目，是手段。孔丘是在周礼衰败、周王室政治权利式微的情况下，努力把外在的社会伦道规范转化为个人心理质素，所以特别强调主观自觉性，要人们从身体行为“视”、“听”、“言”、“动”做起。可以说，“为仁由己”的命题，透露出孔子的将礼归仁的导向。原来，孔子为了复礼，用仁作为手段，启动话语权力，通过话语阐释，把旧的礼话语转换并装潢为新的仁话语，

① 杨伯峻：《论语译注·试论孔子》。又胡守均《君子国的悲剧》提到，“查《论语》中说仁的共五十八章，仁字凡108字”。（《文汇报》，1992年12月2日）蔡尚思《孔子思想体系》：“《论语》言‘仁’者凡五十八章，‘仁’字出现一百零五次。”（该书第243页。）

② 蔡尚思《孔学主要是礼学》引朱熹评孔答颜回：“乃传授新法切要之言”，“惟颜子得闻之”。见《孔子思想体系》附录一，该书第282页。

从而把礼楔进人们的心里,使礼变为主观自觉性的东西,好比自己把枷锁套在脖子上。在这个意义上,崇尚周礼的社会学家的孔子也是一位灵魂工程师,要在人的灵魂深处闹革命。其他讨论“仁”的说法,基本上都能从“克己复礼”得到解释。王夫之说:“礼者,仁之实也,而成乎虚。”(《周易外传》)这一判断准确地道出“仁”的本质及目的。所以“仁”终究要归结于礼,即归结于专制主义。

仁学把仁规定为人的最本质的属性。《中庸》说:“仁者,人也。”孟子曾说:“仁,人之安宅也。”(《离娄上》)又说:“仁也者,人也。”(《尽心下》)这说得较抽象,权衡其他判断,可以说,做不到“克己复礼”,人就不成其为人。但庶人(“小人”或“民”)常被排除在“人”之外:“君子而不仁者有矣夫,未有小人而仁者也。”(《宪问》)但或许有时并不那么绝对,子由的话为证:“昔者偃也闻诸夫子曰:‘君子学道则爱人,小人学道则易使也。’”(《阳货》)这话也得到了孔子的认可。道就是仁,君子学仁,可以调节统治阶层(“人”——自己人)之间的内部矛盾;小人(或民)学“仁”被君子统治起来就容易了。看来夫子并不绝对反对小人学道(仁)。“民”呢?“民可使由之,不可使知之。”(《泰伯》)被统治者的“民”学不学道无关紧要,反正是被驱使的,听奴役、听使唤就是了。几千年的历史生活中,知书达礼者是极少数,庶民还不具有明确的阶级或阶层意识,此时圣人的话语权更威力无边,出身于底层的庶民在习得这一条圣人之训时,即使不理解自己还没有取得“人”的身份地位,也要学仁争当君子,否则便属于野兽界了。这样,等级制便深深地烙在他们的心里,使他们服帖地接受专制主义统治。

《学而》里讲“孝弟”为“仁之本”这一章也很值得寻味:“有子曰:‘其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也。君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!’”接受了一些民主思想的当代人会认为:这孝顺父母友爱兄弟和叛乱君主有何关系?这圣人不是生拉硬扯么?但孔丘的目的是:在家要听父母的,在外要听朝廷的,此二者要一致,听朝廷的要做到如听父母的那么自然。千百年来圣人的话语权决定了民族文化面目。把

“孝悌”阐释为“仁之本”,是因为“孝悌”是宗法制的内核,宗法制的根本是移孝做忠,将父子关系既生硬又无理地比附于君臣关系,经过长久的熏陶、说服、宣教、规训,使这个根本在人们心里扎根,话语与心理中的“道”(“礼”或“仁”)就不难产生了。在这个意义上,仁道主义又可称为“父道主义”。(“父道主义”为顾准语)在家族之内要不犯上,推之于君臣,不犯上就是不作乱,这是仁之“结穴”,是宗法专制主义的“诀窍”。专制主义观念的孝对忠是极大的掩盖与粉饰。而无论是西周封建制还是秦以降的一统制(郡县制),中国两千多年的专制主义政治制度又都与宗法制纠缠在一起。李泽厚解释孔子“仁学结构”时,四个内容的头两个“血缘基础”、“心理原则”便是由此创发。他指出:“自孔子开始的儒家精神的基本特征便正是以心理的情感原则作为伦理学、世界观、宇宙论的基石。它强调,‘仁,天心也’,天地宇宙和人类社会都必须处在情感性的群体人际的和谐关系之中。”(《中国古代思想史论》,第310页。)

宗法专制主义是血缘专制主义、心理—情感专制主义,而孔子仁学,在本质上就是循着这种路数达到灵魂专制的目的的。灵魂专制比强调对外在的肉身的专制要“高级”多了。必须指出:在中国传统的政治伦理中最大的荒谬、最大的谎言和最大的欺骗就是宗法制的忠孝相通,其他族群也不是没有这种思想(如某些前社会主义国家和社会主义国家把领袖称为父亲、慈父等),但没有中国这么严重,因为我们有几千年的儒家许多流派的学说为之说教、又有儒家化的制度作为保证,而且有的用神学主义天命论作为根据。移孝做忠本是一种想像或比喻,这种想像性关系和比喻关系,在话语权力作用下,就进入心理和实践,将政治斗争的残酷化为血缘关系的脉脉温情,并积淀为难以改变的国民文化心理,由此观之,中国统治者的专制统治艺术在世界历史上是很高明的,其源盖出于“仁学”。

“樊迟问仁,子曰:‘爱人’。”(《颜渊》)樊迟问仁,夫子回答得似乎较随便。但这种回答,变而不离其宗,还是导向心理、情感。接受者会认为,这是使言说者最受人欢迎受人尊敬的一条。在凡俗的、普遍的理解中,“爱人”是普世性真理,也使圣人和释迦、基督

比并,但这里“人”并非指有人,这里的“人”仅指宝塔式等级的相同或相近的阶层中的“对方”而已。“爱人”的原则是爱有差等:首先人不包括庶民。第二,几千年的专制统治下,“爱民”的口号不绝于耳,但那是“使由之,不可使知之”的前提下的“爱”,这种“爱”,与其说是“爱民”,不如说是“使民”、“役民”、“愚民”,在统治者看来,这也就是爱,几千年的历史可为证。第三,即使在“仁学”所圈定的属“人”的范围内,也要求每个人都要在专制社会结构中所处的贵贱不同地位,遵守社会等级秩序,在此前提下善待他人。归根结底,还是君臣父子那一套,尤其不可犯上。“孝悌”也好,“爱人”也好,都是“把专制主义人情化”^①,目的是在灵魂深处统治人。“把治政的途径引向诲人自省的道德修养,是儒家政治思想的中心内容。”^②比起礼来,多方面心理化、情感化所阐释的仁,更易于接受、吸纳,化外在为内在,融化在血液里,落实在日常伦理和政治行为中,使政治与伦理的关系更难解。政治目的更加隐蔽、深化和强化。几千年来,有多少人能辨别(官为)“民之父母”、“爱民如子”这温馨的话语中,有玩民于鼓掌之中的残酷的专制主义藏身?时至1980年代,首长还乡归故里,级别很高的报刊还以“父母官”称之,不少读者还习以为常,这就是“孝弟”为“仁之本”的话语的历史威力,这便是传统文化灵魂专制的效果。

孔丘有一次意味深长地对曾子说:“参乎!吾道一以贯之”,曾子背后解释:“夫子之道,忠恕而已矣。”(《里仁》)曾子的诠释未必全面,但也不背谬。夫子之道自然是仁,曾子把仁的意义首先定在“忠恕”上,看来这不违背孔子原意。试看:“子贡问曰:‘有一言可以终身行之者乎?’子曰:‘其恕乎?己所不欲,勿施于人。’”(《卫灵公》)这和孔丘另一个对仁的解释是一致的:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。”(《雍也》)“中”是“中心”,“恕”是“如心”。即俗语“天地良心”,对他人(庶民理应除外),积极的是“己欲立而立人,己欲达而达人”。消极的是“己所不欲,勿施于人”。这自然以处理好

① 李慎之:《中国文化传统与现代化——兼论中国的专制主义》,《战略与管理》,2000年第四期。

② 刘志琴:《礼的省思》,《中国传统文化的再估计》,第125页。

君臣父子为前提,首先是“臣事君以忠”(《八佾》)。上面两句已成为民族文化精神的精品话语,那是在现代人意识里,早已置换了语境。孔丘所说的“人”与我们所说的“人”不同。我们现代人则已排除了孔子和长期专制历史语境中的阶级或阶层的分野。(新传统讲阶级斗争时期例外。)这是不难理解的。现实的需要,常使人们省略孔子许多与现代人无关的议论(君子小人、男女、上智下愚许多等级之辨等等),这就是所谓“抽象继承法”,它有一定合理性和可行性,有积极意义,但不少是表面化的,有时很容易掉入专制主义“仁道”的温柔陷阱,天长日久难以自拔。上面所说官崇拜或官本位现象便是显例之一。有云要分清民主性精华与封建性糟粕,中国传统文化是官本位政治文化,做民之主的经验教训乃至权术充斥典籍,民主性精华实在难找,可以改造为民主性的产品的专制性的原料倒是有的。怎能简单地分清?百余年来,多少寻找救国救民的真理的仁人志士,甚至超级能量人物,陷入仁学仁道而终身未醒!

“仁学”不仅为春秋战国时代其他儒家派别(儒分为八,其实更多)所遵奉,如孟子“仁者爱人”(《离娄下》)的命题,荀子“彼仁者爱人,爱人故恶人之害也”(《荀子·议兵篇》)的说法,而且是当时许多学派的一致点。《墨子》也多处谈仁,如:“仁之所以为事者,必兴天下之利,除天下之害……”(《兼爱下》)。持虚无主义“齐物”的庄周也承认:“今世之仁人,蒿目而忧世之患,……”(《骈拇》)反儒的法家也躲不开这个主题,《韩非子》:“故文王行仁而王天下,偃王行仁而丧其国,是仁义用于古而不用于今也。故曰世易则事异。”(《五蠹》)然而,这些言论大都有一个后世人万万不能忘记的前提:为专制主义服务,正如司马迁在《史记·太史公自序》里所引司马谈的话:“夫阴、阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也。”后来虽然儒家仁学有许多变化,自汉代罢黜百家独尊儒术,董仲舒提出三纲五常,儒家“仁学”更逐渐被系统化和精致化、神圣化和法律化,魏晋以道释儒而有玄学,唐有人排佛而维护儒家道统,后又有宋明理学把儒学宗教化,都不出孔子创制的“仁学”基本原则。本文以溯源为主,故主要论及原始儒学,其他则从略。

三 孟子“仁政”：专制民贵主义

孟子由仁学而发展出的政治哲学“仁政”是仁学发展历史中影响最大的学说之一。在专制的仁道的大前提下，孔丘在政治上主张“为政以德”（《为政》），“政者，正也”（《颜渊》）。重德治是他的专制仁道主义的政治设计。德治就是仁政。但发展孔丘的专制德治思想明确而系统地提出专制仁政，并影响后世的是孟轲。“民贵”一语，出自孟轲名言“民为贵，社稷次之，君为轻”（《尽心下》）^①。他说话的目的是为了使王者战无不胜地“保民而王，莫之能御也”（《梁惠王章句上》）。或者提醒君主：“桀纣之失天下也，失其民也。……得天下有道：得其民，斯得天下矣。”（《离娄上》）民贵君轻的名言必须放在实行和巩固宗法专制主义这个前提下理解才能获得它的本义，才能正确地理解。“王”是根本，民和保民是手段，是王做民之主的手段。孟轲还曾向君主提出过警告：“暴其民，甚则身弑国亡，不甚，则身危国削。”（《离娄上》）他还说：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残。残贼之人谓之一夫，闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《梁惠王章句下》）从后一句来看，虽然向正义倾斜，难能可贵，但表达得闪烁其辞，因为承认“弑君”有碍于君臣名分，故曰“未闻”。所以这绝不是公民社会的批评，而是子民社会的委婉讽谏，在立场上暗含着对君主的尊重与畏惧。现代读者不宜轻易把孟轲的子民话语情境转换成公民话语情景。孔丘讲仁时也提到过“使民以时”、“博施于民”等等，那也是希望君主施恩于民。如果再回溯，据历

^① 有些论者把“民贵”误解为泛泛的“民本”甚至近代“民主”，可疑。早有人指出：孟子“民贵君轻”之说原话中的“贵”与“轻”为对文，非与“贱”相对；“贵”是重要的意思。并引《论语》“礼之用和为贵”佐证，指出“不能设想孟子认为君比民还贱”。孟子的原意是得民心的才能做稳天子，君的问题好解决。见任继愈主编：《中国哲学史》，第一册，第137页的注。又，蔡尚思《孔子思想体系》中也指出：“……孟子游说诸侯，素来采取‘说大人则藐之’的策略，自居为各国君主的指导者，教他们怎样做君主。”他宣传民贵君轻的目的是教他们“计划如何在群雄割据中站住脚跟，进而搞垮别的君主的统治基础，由自己一人来‘得天下’。这不是主张君主可有可无，恰好相反，倒是在要求实现绝对君权。”（第247页），并认为此说本质可从他“无父无君是禽兽也”的主张中看出。（第248页）

史记载，仁政思想早在殷商时代就产生了。殷代主流思想是敬神，但已初步觉察到民的作用，如“重我民”、“罔不唯民之承”、“视民利用迂”（《尚书·盘庚》）等等。到周代对此认识更为明确：“民之所欲，天必从之”（《左传·襄公31年》）；“国将兴，听于民；将亡，听于神”（《左传·庄公32年》）。在专制主义社会中存在着普遍性的恐惧，百姓必然恐惧统治者，统治者对百姓也心怀恐惧：“民心之愠也，若防大川焉，溃而所犯必大矣。”（《国语·楚语下》）孟子的仁政学说，阐发专制仁道政治详赡而总其大成，蔚为主峰，在一定程度上超过了孔子，于后世影响深远。自命为孔子的继承者并特别重视专制与集权的荀子，也曾晓谕君主以利害：“君者舟也，庶民者水也；水则载舟，水则覆舟。”（《荀子·王制》）可见，仁政出自忧惧，并非出自爱心。中国历史上的“重民”、“爱民”、“惠民”、“亲民”等等美丽的辞藻，无不以“使民”为目的。“爱民”云云是小修补，不是大改革。

总之，“在中国，孔子学说被当作封建专制主义的理论基础，时间长达二千年之久”^①。孔子的仁学，即以“仁”为本的仁道思想，是宗法等级专制为核心的以统治百姓为根本的思想；不是以人为本的人道思想（主义），为了严格区别、避免误导，故本文称之为“仁道主义”或“专制仁道主义”。我们把孟轲这种基于专制仁道主义的、核心是做好民之主而行专制仁政的思想，即贵民思想，定名为专制民贵主义。这样的“正名”，是为了彰显仁道的君权专制主义本质，以区别于近现代以人道主义为基础的民主主义社会政治观念。

四 仁道的双重作用：“惠则足以使人”

仁道作为孔子的文化设计有着明确的目的：“惠则足以使人。”（《阳货》）在强调地揭示出仁学的专制主义本质之后，再来看看它的另一方面：它的合理性。仁道专制主义贯彻了我们两千年的历

^① 蔡尚思：《孔子思想体系》，第244页。

史,不是没来由的,它确有“惠”民的一面。

由礼向仁的转化,虽然标示出以复礼为目的,但礼向仁的转变,标志着非理性的专制统治制度,向着理性缓慢地迈进了一步。因为它在讲究统治的方式方法了,要统治者注意“关系”,包括对被统治者的关系了——哪怕是被客户颓败形势所逼迫,刚性的礼代之以柔性的仁,无论如何会在某种程度上或暂时地减轻压迫与剥削的残酷性。一方面,“儒者,柔也”,犹如钢鞭换成了皮鞭,另一方面,惠民毕竟使这一学说带有作为正面价值的人民性。当然,这种人民性是有限度的。不能不看到,孔子企图通过话语使自然的血缘家族亲情与政治强权霸道紧密地结合起来,使“永远长不大”的“儿子”(庶民)永远认同父的宗法制的合法性和合理性。“事君如事父”、“爱民如子”,对于历史,对于百姓,是利弊兼之又弊大于利的。伦理政治互相纠结,对君主的绝对统治有所规范,更多的是加强了民对君的义务感、服顺感。不难发现,由礼向仁的理性转化,伦理与政治的纠结,是用了感性方式或情感方式。仁学从方式上可以改变专制统治的狰狞面貌,可以策略地安抚百姓,所以,比较起来,东方专制主义的“子民”,比西方封建专制主义的“臣民”的驯服工具性格更突出,原因就在于此。中国专制主义的寿命奇长,原因也在于此。

但是,实际上两千年的专制社会,极少君主能全面地实践仁学,极少君主能认识到自己的长远利益所在。其原因或在于人性本身的缺陷,再加上权力的腐蚀性所致。人们会想到,即使孔丘,在长期权力的作用下,能否坚持实践仁学也未可知。孔子仁学是后来唐韩愈、宋朱熹等发扬的道统的主要源头,它与政统有某种程度的对立,它是统治阶级内部的制衡理念,是规范统治的一种“矫正器”。当然,统治者不一定采用它,但有它总比没有好,个别统治者在某种程度上运用它,也会在客观上给百姓带来好处。对这个“矫正器”的理性认识,其实也就是孔子仁学和孟子仁政被统治者所重视所利用、具有两千年生命力的重要原因。

孔孟的仁道和仁政的话语,尤其关于一般伦理道德的,如孔子的“己所不欲,勿施于人”,“己欲立而立人,己欲达而达人”,“老吾老

以及人之老,幼吾幼以及人之幼”等等至今人们耳熟能详的许多名言,虽然叙述对象主要是君子,此中的“人”是有规定性的,但在接受时,是不排除百姓(庶民、小人)的接受的。百姓接受时,这些命题转换为全民性的,因而很容易获得某种人民性(与民主性不同)。正是这种民间转换性的接受,有别于统治者的接受,大大地改变了仁学创立的初衷,在国民性格的塑造上起了作用。这样一来,虽然因为统治者由于短见,很难做到真正的“惠”从而达到“使人”的目的,即并不真正实践仁学,但原来孔孟教导君子、进谏统治阶层的一些话语,就成了百姓间互爱的左右铭,至今焕发着生命力。但也不能忘记:吊诡的是,同时也造就了千百年来中国百姓易于统治的后果。

再者,随着民主思想传入和发展,人们由于语境的变化,对于语符的接受也有变化,“误读”随之而来——不由自主地淡化了甚至消解了原始儒学原有的君权主义内容,而为之增添进更多的现代性的成分。最明显的例证就是19世纪末、20世纪初期维新诸子对仁的阐释,显例是康有为为代表的“孔子托古改制”——旧瓶装新酒,这些阐释是扭曲的,但无疑对人们的接受产生了实际影响,强化了人们对仁学与仁政学说的好感,也在某种意义上延续着儒学的生命。至今我们还会在一些论述中发现这种影响的余韵。1990年代的大陆儒学新动向也与此相关。但另一方面,我们不得不注意到,在我们文化的深层、在我们的意识深处,传统仁学与仁政的核心性的要素,如宗法、君权、等级制等专制主义观念所打下的烙印,还无处不在,还流淌在血液中,不时外泄在行动上,是我们文化心态的有机组成部分,也是诸种现代专制主义孳生的良好土壤。例如,没有这些,史无前例的文革(实是历史的延伸),它能凭空发动起来?有什么样的人民,就有什么样的皇帝、总统或主席。

五 两种接受:庙堂与民间

语言性是人的本体性之一。维特根斯坦的语言哲学认为,语言绝非传统意义上的表义工具,语言就是与思维相关联的行为本身,

语言表达方式,就是思维方式,也就是行为方式、生活方式。千百年来的仁道话语,也就是国人的思维方式、行为方式和生活方式。

当代释义学重视语言分析,认为面对语言符号,不同语境的人会有不同的理解。中国几千年的历史都被仁道话语所覆盖。正是因为它覆盖的历史社会面深远广阔,所以不同生存境况和不同阶层的人对仁有不同的理解。从横向说,譬如古代,对仁的理解,大多数国人,尤其是广大的中下阶层,在日常社会生活中,弱化政治,向伦理倾斜,不言而喻的君权绝对、朝廷秩序、官府纪律暂时落入潜意识,仁的意旨主要是指人际间的善意相待,和谐亲睦、友爱互助等。但这种理解是暂时的、片面的,是善良的误解,因为语境日常性略去了那些不言而喻的内涵。权威性的理解属于上层、主流社会,即对仁的标准的、经典性的理解。按照孔圣人的教诲,仁就是礼,就是约束君臣(此为要者,孔子称之为“大伦”)父子夫妇兄弟朋友关系的专制法制和专制礼教。从纵向说,理解具有历史性,古代与近代(先不说中古)理解也不同。专制社会生活、专制文化心态随着历史逐渐淡化之后,一般人们会更多地用现代民主思维去误读“仁道”话语,溶化其中专制性质。因此可以约略地说,对仁的释义,至少分为两种,一是民间的,中下层阶级或阶层关系相近的人们之间常情的理解,这是民间的、日常的、非政治性的、非权威性的;另外一种是在庙堂理解,权威的、经典的、关键性的、政治性的,后者便是孔子所创造的仁道理论。

从福柯的话语理论角度看,民间接受可视为微型权力(福柯称之为“毛状权力”)话语,庙堂接受则是政治型权力话语。前者是生活性的、弥散性的、不易察觉的、非决定性的,后者则是政治性的、集中的、决定性的。还有一点,那就是在专制主义制度下,仁道的两种理解,两种信息的生成与交流,也是两种知行实践,是处于一种紧张与平衡的动态关系中。仁道作为非当权的士人制定的主流意识形态,也总是按照当权者的利益即统治旨意发布与宣教,民间则因为身份语境的差异而必然出现的善意又混沌的误读,两方面相辅相成又相生相克,但在专制主义条件下,比起微型话语权来,政

治话语权总是占上风的,尤其是在历史性的关键场合和时期。这都只是为了理解而做的人工的分析,实际上二者是重叠的、交错的、不可机械分割的。但起决定作用的还是以专制政治为核心的经典性的仁。^①

决定仁的本质是专制性,这是由仁学本身的目的性所决定的。从根本上看,仁学是士人即策士的献策。士是依附在国家制度这张皮上的毛。作为一个复杂的系统,仁学所有的因素都受其本质牵掣与影响,即每一因素都带有系统质。也正是因为专制性的主导作用,即使民间接受向着正面价值因素倾斜时,这些正面价值也会带上专制性的烙印。仁、爱、和睦、善良等因素,有驯服、恭顺、听话、唯唯诺诺……混沌地胶着其中,难解难分,形成国人特有的多驯服、少反抗的子民性格。仁道的专制性决定了它的实践结果,决定了它表现出的人民性里交织着专制性。这是因为把一个系统性的仁道一分为二,仅仅是我们思维的结果,而不是事实本身。仁道培育出中国人的黔首思维。鲁迅所感叹的国人缺少敢说敢笑敢怒敢骂的质素,其原因就来自于此。这些负面质素,自然更能体现专制仁道本质性的目的,也是它规训的收获。

当权者的庙堂接受是利用,知而不行,阳奉阴违,另有一套统治术。然而庙堂接受的最大的、区别于民间接受的特点是知识的物质化——制度化。由于庙堂接受是当权者的权力接受,也由于儒家仁学主要是社会政治学说,其根本目的在于为现实的政治和社会提供一种价值体系和实践这种价值体现的社会秩序,以挽救失败崩溃的礼。真实的百家争鸣不会导致某种思想或知识的制度化的,但自汉以后专制权力罢黜百家独尊儒术为仁学提供了难得的条件,专制仁道与专制权力一拍即合,达成共识。专制仁道仰仗权力取得学术霸权,专制制度获得更令人信服的合法性根据。循此进路,儒家仁学很快制度化,乃至国家意识形态化了。仁学精神从此

^① 应该说明:福柯只承认毛状权力,我们这样兼收并蓄,在民间接受问题上,借鉴福柯;在庙堂接受问题上,又视为本质。后一说法,自然与后现代反本质主义的福柯话语理论相悖。

逐渐成为国家意识形态,在历史发展中渐渐繁衍为民族精神。国家组织、官僚制度、法律制度、社会礼俗、乡规民习,甚至日常话语^①,无不贯注着儒家的精神与思维方式。庙堂接受是有选择的,由于它控有文化和话语权力,它自觉地过滤掉不利于统治的因素,强化专制性;而民间接受则是不自觉的、混沌的,由于大量日常的、非政治性的生活,有利于接受仁道的正面因素。其结果是一个鲜明的对比:统治者的专制性越来越突出,专制策略越来越高明;百姓越来越“仁”化,——越来越“温良恭俭让”。这就造成了国人在专制统治条件下片面强调群体性(“仁”的本义)、易于统治、愚昧的历史性格。这是专制主义国家意识形态造成的人性的两极分化。而且还有法家的严酷又精密的权术与策略,两千多年来,那一场场“人肉筵宴”(鲁迅语)能够摆成,这不是一个重要原因么?

两千多年以来,沧海桑田,包括专制民贵主义在内的专制仁道主义广泛而深刻地渗透于日常生活和社会活动,其影响无比深远。然而我们最大的历史错误就是面对专制统治常常不同程度抽象地以仁义道德自律,而忘记了专制仁道主义和专制民贵主义的最重要的前提:专制性,——这是它最根本的特点。这种专制性与宗法伦理相水乳交融,仁道包藏的就是专制怀柔。专制的制度可以在短时期内或废除或变化,与之相伴随的仁道专制观念及仁道思维方式和行为方式却可能长期固存于国人之中,已积淀为中国人的潜意识或无意识。睿智的鲁迅,能从满纸的仁义道德字缝里,读出“吃人”,是道出了这一要害。对于仁道专制性之潜入人心之深及难以察觉,鲁迅曾指出,我们的民族有“无主名无意识的杀人团”的性质:“社会上多数古人模模糊糊传下来的道理,实在无理可讲;能用历史和数目的力量,挤死不合意的人。这一类无主名无意识的杀人团里,古来不晓得死了多少人物。”(《我之节烈观》)“历史和数目的力量”在文革中也曾发过威猛残暴。这是由于创始者孔丘孟轲

^① 即使当代文学,回降传统时,也会很清楚地表现出日常性的仁道思维,可参王安忆的中篇《小鲍庄》。

及其历代继承者多是学而优已仕或待仕的士阶层,立场决定他们首先为专制统治的利益思考,以虚假的中庸调和,使人不易察觉。现代人在现代情景中运用“仁道”、“民贵”诸般概念时,则不可须臾忘记与之交错粘连的许多专制性命题。

几千年仁学的民间接接受史是一个复杂的课题,上文只是这一问题的提出。仁学的庙堂接受与民间接接受是最起码的区别。仁学制度化也是新的课题,尤其是仁学的谎言作用(遮蔽作用)和它的正面价值的作用,以及仁学制度化与儒学法家化的关系等问题尚待进一步做理论上的厘清。与在国家被教化为如此这般的“礼义”之邦同时,民间接接受的被动性(被规训、被宣教)如何扭曲了人性,更是极待关注的问题。当然不是说把所有问题都归结到原始儒学上,但这根源是不能不追寻的。

六 双重虚伪:中庸与招牌

仁是孔子的伦理政治或政治伦理概念,他用仁画就了一幅救世蓝图、理想蓝图。中庸是他的哲学根基。中庸是古老的中国哲学的精髓之一。专制仁道主义的产生和发展是以中庸哲学为基础的。不偏不倚,允执其中,被奉为至德:“中庸之为德也其至矣乎!”(《雍也》)“德者道之舍”,德也可以上通到道,因而德也是普遍性的哲学思考。孔丘之前,我国古代就有崇尚“中”、“中和”、“中道”的思想。“中不偏,庸不易”,“允执其中”,无过无不及。巩固统治要执行中道,谦和、团结,防止偏激,不走极端,以保持各方面的平衡,从而保持统治稳定。有子阐释说:“礼之用,和为贵”(《学而》),也就是专制的礼必须以中为原则。“仁”道,就是进一步从中庸立场出发,调和各等级、各阶层之间,尤其是统治者与被统治者之间的矛盾,以达到和的目的。但这不过是孔丘一干士人的幻想而已。当权者因其本性而难以采纳。中庸常常是无规则游戏,统治阶级可以因不同等级而异、因事而异,可以实践理性即实用主义解决。如,同一阶层之间不存在根本利害冲突,比较容易调和。统治者不会损害自己利益而与统治者调和。试问:一方面只有

权力,另一方面只尽义务,如何调和?因此,在统治者与被统治者之间中庸一般是不可能的。中庸只是虚伪、折中、粉饰、保守而已。最重要的是在任何情况下民也不可犯上作乱、不可违反“礼”,即不能损害君权专制政体的利益。可见,貌似公平的所谓中庸之道在专制主义的社会实践上常常是骗人之术,它最多是让百姓“做稳”奴隶罢了。在这个意义上,中庸的本质和仁的本质互为因果。

在统治与被统治之间讲中庸,即以仁释礼,这是孔丘一生的事业,就统治阶级从来很少真正地接受和履践而言,也是失败的事业。其成功的一面是在专制主义的宣传和教导下,仁学因其统治策略的温和性而很容易为中下层人所接受、所实践,使他们对君权统治的合法性从无置疑,甘心按统治阶级规定的圣人教导做顺民做奴隶,并不无自豪地认定中华是礼义之邦,孔丘是万事师表。只有在做不得奴隶的时代才在个别能量级的人物领导下奋起拼命反抗君权统治,造成了把仁学抛在九霄云外的互相砍杀的历史。(有云:二十四史是“相砍史”。)每次砍杀后,最大利益获得者不是众多在前线拼死拼活杀戮的百姓,而是那些极少数能量级的人物。然后这些能量级人物在宝座上又从神变成魔,欺压盘剥百姓,无所不为,然后历史又进入新一轮的砍杀。我们的历史就是这样以暴易暴的历史,这是多么明亮的一面烛照现代的镜子啊!朱熹在批评了刘邦、李世民之流的“假仁借义以行其私”后,慨叹孔子之道之不行说:“千五百年之间,正因为此,所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康,而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也。”^①史学家余英时引了上述语句之后也慨叹:“从朱子到今天,又过了八百年,因此我们只好接着说:二千三百年之间,只是架漏牵补过了时日。……”^②

历史证明,让专制当权者明白什么是他们的长期利益是很困难的,因为他们图谋的是眼前风光,做“当代”英雄,——反正是:千秋功

^{①②} 转引和引自余英时:《反智论与中国政治传统》,见《中国思想传统的现代诠释》,江苏人民出版社,1989,页104,102。余氏还翔实地论述了“儒家法家化”的历史过程,可参。

罪,任人评说。像李世民那样的善于察纳谏言,历史上真是凤毛麟角。

而且,八百年前的理学家朱熹当然不会明白,那小康是要不得的,因为那是少有的、短暂的君父对子民施以小恩小惠,使之能安安稳稳做奴隶的时代。现代人应该以清醒的民主意识批判仁学这种君权主义意识形态。

如果要问:仁学是虚伪的么?就民间接收而言,就其某种正面价值而言,答案是否定的。然而,就其本身而论,它包含着虚伪性,这指的是其中庸哲学根柢在一定条件下的虚伪性质。“惠则足以使人”,作为统治术,时间长了,总会被识破,“使人”是真,“惠”人则为假;前者为目的,后者为手段。——哄人做奴隶自然是虚假的。顾准说:“他(指孔子——引者)的政治主张,和他达到这种主张的手段是矛盾的。手段是仁、恕,目的是霸业。……他自己心里明白,仁、恕是讲给别人听的,是教化芸芸众生的,至于当权的人要成霸业,不心狠手辣、芟除异己是不行的。他对管仲的称道,已经为我们当代人的‘大节小节论’做了榜样了。”(《顾准文集》,第394、395页)这是第一重虚伪。这似乎也不是简单地说孔子的人格虚假。

然而问题不止于此。还有史家所判定的“儒表法里”,那是显然的虚伪。《汉书·元帝纪》载,汉元帝做太子时“柔仁好儒,见宣帝所用多文法吏,以刑名绳下。……尝侍燕,从容言,陛下持刑太深,宜用儒生。宣帝作色曰:汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何纯任德教、用周政乎?且俗儒不达时宜,好是古非今,使人眩于名实,不知所守,何足委任?乱我家者,太子也”^①。余氏在下文还指出,西汉皇帝从高祖到宣帝,“基本上都采用了法家路线”,其他如西晋南渡后,已成君弱臣强局势,还念念不忘法家刑名:尊君卑臣,崇上抑下。我们知道,这种情况至少一直延续到明清。后人诗曰:“历代都行秦政事”,说得很对。戈培尔的名言其实是历代专制统治者所信奉的教条:撒谎一千遍就成了真理。这是第二重虚伪。专制统治者儒表法里的虚伪,无

^① 转引和引自余英时:《反智论与中国政治传统》,见《中国思想传统的现代诠释》,江苏人民出版社,1989,页104,102。余氏还翔实地论述了“儒家法家化”的历史过程,可参。

疑是货真价实的虚伪。中国百姓成千年地被双重的虚伪的制度和意识形态所统治，深深地陷入“瞒和骗的大泽”中，难以自拔。

赘语：或许是在一般的理解中，在日常生活中，“仁”、“爱人”这些温情的语言符号不言而喻地是正面价值，所以人们常常忘了其由来，忽略了其中成为文化与历史的负面价值。民间释义有时遮蔽了庙堂释义。同时也就忽略了几千年来的历史教训。近代以降，对儒学的接受，浪漫主义常常占上风，与语言符号的意义的不确定性及其历史变异性大有关系。在当代，有的则或许是因为对近半个世纪的中国生活缺乏亲历感，只是听说、没有体验到如文革那样的专制主义复活节。总之是忽略了专制仁道主义首先规定的作为“仁”的专制性本质。当然，也有有识者多次提醒。史学家刘泽华在自己的论著里曾不止一次指出，专制主义的本质是“使人不成其为人”，他认为：“作为观念的王权主义最主要的就是王尊和臣卑的理论与社会意识”，（王权主义是仁道的中心意识）“我们最伟大最杰出的思想家几乎都在为王尊编织各种各样的理论，并把历史命运和开太平的使命托付给王”（《中国的王权主义·引言》）。半个世纪以来，中国百姓的个人崇拜是空穴来风么？李慎之指出：“根据我近年的观察与研究，中国的文化传统可以一言以蔽之曰‘专制主义’”；他认为，“中国传统文化是一种强烈的意识形态文化。这个意识形态就是专制主义”^①。仁学应是这种意识形态的核心部分。

中国专制主义社会有着奇长的生命力，有史家称之为超稳定社会。这与统治这一社会的“仁道”温柔枷锁没有关系么？

为什么强调了几千年仁道（仁——群体性）的民众，反而具有一盘散沙的性格，长于窝里斗？

为什么几代人之为之奋斗的现代自由、民主、人权、法治等意识，常常只被当作旗帜、被篡改、被毁弃，在意识里扎不下根？

.....

^① 李慎之：《中国文化传统与现代化——兼论中国的专制主义》，《战略与管理》，2000年第四期。