

中国儒教网

天地君親師

信息与公告	热点与专题	动态与关注	重点与推荐	重建与复兴	历史与圣贤	经典与教理	生命与体证	道场与礼制	国家与教化
风俗与日用	公益与慈善	判教与卫道	中国与世界	艺文与考据	学术与争鸣	儒门报刊	书目推荐	域外宗教	学者文集

当前位置： [首页](#) > [学术与争鸣](#) > [文章内容](#)

【推荐】《论语》：君本位的“恕道”岂可人人得而“恕”之

张志扬 2010-8-23

【内容提要】《论语》等儒家元典中的“忠恕之道”再生产着“君本位等级制”。如果“忠”侧重“尽己事上”而“明明德”的“真理性”要求，那么，“恕”则侧重“推己接下”而“得众使民”的“权力性”要求。这是“第一轴心时代”造就的政治伦理通则，古今中外，概莫能外。所谓“己所不欲，勿施于人”，几千年来，最能知“己”而自居“己”的儒士或知识分子，大都在“大义”上极尽至善解释之能事，以为自己在做着“成人仁，助教化”的大业，庶不知乃是“为尊者讳”。

【关键词】“恕”/“伪”/“讳”/“权力性”

【正文】

引子：“我宽容你”意味着什么？

[例一]

甲是个非常认真的人，做事想问题，一切从实际出发，一切按原则办事，半点马虎不得。日子久了，功成名就了，经验原则也神圣起来。于是以身作则要求他人非丝丝入扣到自己所“认”之“真”中去不可，然而不知何故，今非昔比，失败日甚，毁誉过半。

乙：“认真不等于认己为真，别人也有真，所以认真也要宽容。”

甲：“你说得对，‘有容乃大’，‘周公吐哺，天下归心’嘛。”

乙：“……”

丙：“别人是别人，别人的真统不到你的名下来。”

甲：“那要它干吗，宽容总有个谁宽容谁的问题嘛，怎么能够丧失主导权！”

丙：“……”

[例一] 好象立了一条界限，宽容只作动词，可以吸纳不同的宾语，但必须最后统摄到主词的同—性中，不能（无权）变更主词，因而宽容的句式必须是“W / 宽容—X”。结论：“W中心主义”。W，可以是“种族”或“国家”或“政党”或“个人”。行文中，一段用“我”代表W，以示“主词”状态：“我宽容你”。

这样的“宽容”，像黑格尔的辩证法一路带着不断被主词自己运动扬弃的差异性，“更大的扩展同时也是更高的紧凑”，统统回归到主词本质的同—性中，“最客观的亦是最主观的”。如斯“有容乃大”的传统政治形式即是“专制帝国”？难怪施米特的“领袖专制主义”（“国家社会主义”或“政治民族主义”）自认为传承了黑格尔的同质辩证法与国家伦理。其“宽容”的极端政治形式就是“纳粹”：“对内独裁，对外兼并”。

二十世纪，“宽容”的极端政治形式不管是白的还是红的，战争形态的或非战争形态的，都坍塌了（？），才有反省中初得的共识：

宽容是针对不相容的异质性而言的，所以，宽容不是同质性的接纳，也不是把异质性同质化，而是首先承认异己的异质性具有共在的合法性，然后谋求交互而共生的可能性，但不能借交互而殖民，更不能剥夺以

兼并。总之，宽容是存在之最深的偶在性表现，取“本体论差异”（非同一性差异），遵循的是悖论原则模态化：“不相容者的或然性相容”。

但实践上推行艰难，主要表现不外有四：（1）不相容者之差异的不平等性——“价值”；（2）不相容者之差异的对立冲突性——“生存”；（3）许多不相容者，进入宽容之前，还横着一个更深的宽恕问题——“历史”；（4）三种表现都难得寻求必要条件下的适度稳定而不脆弱的交往规则及其模态系统。

我把第四种排除在本文的论域之外。前两种暂都放到一个视角上看：究竟相互宽容的主词是谁？第三种其宽恕涉及不同质文化的底蕴，或许有助于回头对宽容的理解。

一、“宽容”的“主词”、“位格”是谁？

如果宽容的主词仅限于“W”，那么宽容吸纳再多的宾语X，X也必须在主词“W”的可宽容的限度内，即X不能是“非W”，否则宽容回不到主词的同一性中。因此，主词成为对宽容的限制。“例一”正好说的是这种情况。主词的“主使权”无非是“主词对宽容限制”的一种社会学或政治哲学的表达。“阶级斗争论”、“文明冲突论”、“政治决定敌友论”可看作这种主词的界限意识：价值决定生存，即我的优位价值决定我的优位生存，反之亦然；事情当真如此，这个世界就永无宁日，要么因不相容者之差异的不平等而强凌弱之种种殖民，要么因不相容者之差异性的对立冲突而强噬弱之种种战争。二者的报复或报仇皆在其中。

语法结构对思想的定型与走向有着深刻的影响。有两点特别值得注意。一点是最基本的句式“主谓”结构和“主表”结构。前者直观比附成“种类”实体化（归纳的科学主义或称亚里士多德主义），后者直观比附成“属性”实体化（演绎的理念主义或称柏拉图主义）。换句话说，语言的语法结构既规定着内部世界的思维定式，也规定着外部世界的物质定式，如果这一点概括起来说是“语法结构”与“世界结构”的认同关系（所谓“同构”），那么，另一点则是“语法结构”与“人事交往”的认同关系；例如“主谓宾”结构就隐含着“主奴关系”。黑格尔说的“主奴辩证法”再怎么辩证也仍然在“主奴同一性”中，丝毫不能改变“主奴关系”即改变不到“主奴关系”以外去。说白了，“主位”上的进入者可以增补退换。但“主位”对“奴位”的“主奴关系”则是不会改变的。

主词与实词之间的动作，一般是主动或被动、决定或被决定的线性关系。主词要么是动作的发出者，要么是动作的接受者。以下名句最典型：“人要支配自然就要听从自然的支配”；“自由是对必然的认识和运用”，“治人者治于人”（舟水之喻）。人们把这种“主动宾”关系叫做辩证关系，其实仍是“主奴同一性”。它不仅概括了人与自然的生成关系，也概括了人与人的政治关系。直到二十世纪两战之后人们才开始反省这两种关系的毁灭性后果，寻求打破所谓“主奴同一性”而开辟另外的出路。这里我不想涉及具体问题而旁骛，我想只用一个语式作形式分析。

“我读书”。俗说有：“读死书”、“死读书”、“读书死”。雅说有：“我注六经”、“六经注我”。据说，“我注六经”是学问家，“六经注我”是思想家。我看未必。因为我们今天看到的“六经注我”无非是“新儒家”种种。“六经注我”的“我”自以为伸张了“我”的自由，庶不知这自由已是被“六经”“注”定了的自由，“我”充其量只是给“六经”翻个“新”而已。即便“万物皆备于我”又怎样，“我”就因此失去界限而成为普遍者吗？“万物皆备于我”的“我”不过是“仁、义、理、智、信”五德、“天地、君臣、父子、师生、宾主”五伦，“我”仍是被限定的。总之，“我”与“六经”的辩证仍在“同一性”中。

“主动宾”句式尽管可以展示丰富的差异性，但主词与宾词的句式结构规定了两者的“同质性”不会改变。例如，“我是…”句、“我”的反身句或被动句，其同质性是明摆着的。“我/动作（如统治、教育、杀等）——你”句，在两个意义上表现为同质性：一是“我”与“你”的同一性，即“我”与“你”原则上或形式上可以互换；二是“我”与“动作”的同一性，即“动作”总是内在于“我”的，“我教育…”意味着“我”受此“教育”，“我杀…”，“杀”已在我心中了，等等。此种表达法与传统的思维方式及其古典理论是合拍的，它们互为条件、互为因果，相得益彰。那些相伴随的悖论句式、反讽词义，要么视为谬误，要么当作玩笑，从不纳入正经。

二十世纪的科学灾难打开了人们的眼界。现代哲学社会理论特别是语言哲学转向开始转变人们的思想意识和思维方式：注意到词、句的各种“显—隐”二重性（海德格尔）；注意到主词的非实体指称的索引性和隐喻性（弗雷格、罗素、维特根斯坦、蒯因、戴维森）；注意到主词与所在位格的分离即非同一的偶在性或悖论性（海德格尔、舍勒、卢曼）；注意到主词与宾词的非同质的模态化（卢曼）；注意到句子中词的时间链脱落以及词义边界的增补、差延与置换（索绪尔、福柯、德里达）；注意到基本句式对本体的“两不性”关系（既不能证实也不能证伪）；注意到交往关系中有非认同共识承诺的第三种可能即平行参照的语式伦理（第一种是苏格拉底式，第二种是伽达默尔—哈贝马斯式）（注：后两者请参看拙著：《形而上学的巴比伦塔·下篇·重申形而上学的语言之维》华中理工大学出版社（1994年）、《缺席的权利》上海人民出版社（1996年）、《偶在论——现代性理论的检测与防御》（1999年）等。）；等等。总而言之，词与句及其相关的偶在性、悖论性、模态性愈来愈进入正常的意识、表达与交往。

现在，“我读书”，至少敞开了这样的可能，“儒家读基督教”有可能读出既非儒家也非基督教的“另类”来，同样合理合法，不能视为异端非诛杀之而后快。也就是说，“我”，儒者，和儒者所在的“我”

之“位格”，并非同一，“位格”显示出偶在的悖论性特征，“我”与“非我”皆隐含其间，“我”不再能独断地坚持“自我同一”于“位格”上，即不能将宾词同质化于“我”（主词）。

请别小看这些变化，“不过一些语法花样”，它们与现代人的生存攸关，是现代人的可居住的家园。有了它们，至少从语言之维可以检测与防御一元决定论和虚无主义的循环重复，才能突破封闭而有新的开阔地，因而也构成现代人宽容与宽恕的前提条件之一。

事实上，二十世纪成为标志，僵硬的主词倒台了，现行的主词至少都有一种开放边界的姿态。因而宽容自身的模态化试探着主词的偶在性或悖论性，再加上不得不屈居宾格的“宾格”们也都有觉醒之势。经济全球化同民族多元化的张力形成新的模态系统。所有这些都表明，在诸“主词”的背后，宽容似有一个更宽容地宽容之“位格”。它构成诸“主词”必须自我审视的模态句：“只有宽容到‘非W’才可能实施‘W’”。也就是说，主词“W”的独断或独裁动摇了；宽容的模态化更显示出主词的偶在性或悖论性。

这个“位格”是谁？

用存在论的话语说，是诸主词共在共生的“存在论境域”（不是日本军国主义的“大东亚共荣圈”之隐性“种族中心主义”的“生存论机遇”，也不是德国纳粹主义的“大空间秩序”之显性“种族中心主义”的“生存论机遇”——他们都是“W中心主义”者）。用神学的话语说，是“诸神不和”向“诸神共和”的转变（注：20世纪的各路宗教、各路神仙都下达了类似的警告，以至世界宗教议会不得不发出响应的宣言：

“世界一直在从数千年之久的‘独白时代’缓慢而痛苦地走进‘对话时代’。仅仅在一百来年以前，每一种宗教，后来是意识形态——即每一种文化，还在倾向于十分肯定，只有自己才拥有完全的‘对生活的终极意义和相应地该如何生活的解释’。后来，通过从西方开始而最终在全世界日益扩展的一系列理解方面的革命——历史主义、实用主义、认知社会学、语言分析和诠释学的认识论革命，先是单个的思想家，而后甚至越来越多的中下层人士也开始意识到，关于事物意义的一切说明都具有有限性。”（见《全球伦理——世界宗教议会宣言》1993年）

至于在“上帝”、“真主”、“佛陀”、“天道”之中是否有“无形之神”？这是世界诸神学应该共同解决的问题。），也是诸神从各自的“形”向“灵”的让渡，而无形之“灵”才可能指引到超验的“无形之神”的真境。

就存在论境域而言，有三个要点：首先是“本体论差异”使任何一种意识形态都不可能当然合法地拥有“真理性”与“权力性”，尽管意识形态离开此“两性”亦不成其为意识形态，所以坚持此“两性”的意识形态必然是虚假的，放弃此“两性”亦不复是意识形态或是模态化的后意识形态；其次，存在与此在的本体论差异同时表现为时间域中的此在与他在的结构性差异，而此种结构性的中心是悖论（中心的形成即是解构），所以此在与他在只能构成偶在论的模态系统，不能构成中心垄断的封闭系统；第三，人经历了工具理性的僭越而导致了生存根基的生态破坏后（包括人自身的自然），自然终于笑到最后地让理性反省，自然至少是具有显示性的“位格”，它所显示的对人自身的僭越行为的灾难性警式表明它是超验域的光明使者。

可以说，只有经历了二十世纪，才能反省“真理”自身，不像此前只是反省真理的“某一种具体形式”而为真理的“另一种具体形式”留下无限重复的口实：“他人的真理都是假的，我的真理才是真理”。反省“真理”自身，归根结底也就是反省人为主词的有限性，使主词“位格”化，即任何主词在此“位格”上都不能不显示出“位格”的偶在性与模态化：在内部成为可增补置换的“形式主词”，在外部成为可沟通共生的“主体间者”，向超验域（后神学的无形之神）成为聆听召唤的“虚席虔敬者”。

也就是说，仅有世俗真理的政治后果的功利性反省是不够的，还必须反省到世俗真理的存在之维、语言之维和超验之维。所谓超验之维是指主词或世俗真理背后的具有民族历史文化形态的宗教。只有它们才能以“宗教罪”的形式把自己所招致的世俗真理对内对外的“道德罪”承担起来。所以，对世俗真理“道德罪”宽容的前提更应追溯到对“宗教罪”的宽恕才有可能。

二、儒学《论语》中的“恕道”

[例二]

甲：太不象话，日本的教育，对侵略中国屠杀中国人民的事实，不但拒不忏悔，还拒不承认。

丁：一个人用一生的时间悔过自新，或许是可思议的；一个民族几代人都沉浸在悔过自新的忏悔中，是可思议的吗？并不承担罪责的年轻一代如何继承悔过自新的忏悔？你是否要他们世代都请求中国人的宽恕？

丙：爸爸，我早就想问一个问题，反右以来，你整死过人吗？

甲：……

乙：别瞎说，你爸爸从来都是按上面精神办事的。

这是发生在“儒家文化圈”的现代故事。

离古是否太远？不妨做一次走向起点的旅行。

《论语》（四书五经第三种论语章句集注朱熹注）直接提“恕”字有四处：

一处论语集注卷二里仁第四，“子曰。参乎。吾道一以贯之。曾子曰。唯。子出。门人问曰。何谓也。曾子曰。夫子之道忠恕而已矣。”

一处论语集注卷八卫灵公第十五，“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。”

一处论语集注卷六先进第十一，“仲弓问仁。子曰。出门如见大宾。使民如承大祭。己所不欲。勿施于人。在邦无怨。在家无怨。”

一处论语集注卷三公冶长第五，“子贡曰。我不欲人之加诸我也。吾亦欲无加诸人。子曰。赐也非尔所及也。”

与“恕”字相关者“宽”亦有三处：

一处论语集注卷九阳货第十七，“子张问仁于孔子。孔子曰。能行五者于天下。为仁矣。请问之。曰。恭宽信敏惠。恭则不侮。宽则得众。信则人任焉。敏则有功。惠则足以使人。”

一处论语集注卷十尧白第二十，“宽则得众。信则民任焉。敏则有功。公则说。”

一外论语集注卷三公冶长第五，“子谓子产。有君子之道四焉。其行己也恭。其事上也敬。其养民也惠。其使民也义。”

颜、曾二子最得孔圣人真传。曾子除当即对自己的门人（一说孔夫子的门人）解答“吾道一以贯之”：

“我始终贯彻如一的道无非忠恕而已”。曾子还在“大学”中把孔子有关“道”的言论记述下来并详细讲解。孔圣人把自己一以贯之的道说得井然有序：

甲、“大学之道。在明明德。在亲民。在止于至善。”

乙、“古之欲明明德于天下者先治其国。欲治其国者先齐其家。欲齐其家者先修其身。欲修其身者先正其心。欲正其心者先诚其意。欲诚其意者先致其知。致知在格物。”

丙、“格物而后知至。知至而后意诚。意诚而后心正。心正而后身修。身修而后家齐。家齐而后国治。国治而后天下平。”

丁、“自天子以至于庶人。壹是皆以修身为本。”

甲句程子认为是“初学入德之门”。朱熹认为是“大学之纲领”。三条之一“明明德”，指“天命下贯，心性上达”的合一，即“反身而诚知天之明命”，亦即“天之所以与我，我之所以为德”的自明。之二“亲民”，朱熹作“新民”解，指明明德的固本使民日日更新的自新。之三“止于至善”是作为合题的目的，为使民坚定不移地按知本而笃行于至善。如此“天命自明——固本自新——笃行至善”的三位一体，不仅是孔门纲领，也是儒学主脉。做不做得得到是另一回事，儒学“天人合一”的境界就这样定着了。

王阳明另有解释，“亲民”孟子解为“亲亲仁民”，即尧帝用“亲仁”教育百姓，使他们“克明峻德”。孔子于是有言：“修己以安百姓”。王阳明解释说：“‘修己’便是‘明明德’，‘安百姓’便是‘亲民’。说‘亲民’便是兼教养意，说‘新民’便觉偏了。”（《传习录》上）。

（我看，“自新与“教养”，二者得兼，不可偏废。）

乙、丙句属“定义、释义、关联、推论合而为一”的典型儒学语式（注：哈贝马斯提出的“语式伦理学”（Diskursethik），如果撇开德国哲学背景，仅就交往语式的行为规范及其承诺而言，特别是语言交往者更多的是用自己被规范的经验支持补充交往语言的形式逻辑以保证其语言行为承诺的独断的合理性，在这个意义上，可以说，以《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》为代表的儒学正统，充斥了这样的伦理语式。而且更有其自身的语式特征，那就是，“命题与论证合一的自明性语式”，“定义、释义、关联、推论合一的封闭性语式”等等。儒家注疏传统关注的仅仅是词章意义，直到现代的“论语今读”，很少注意其语式结构特征，而后者我认为，正是儒家思维封闭性、保守性、综合性、类比性、独断性的自我表现与自我禁锢。对此我将另文专述。），几乎代表了中国正统思想家的思想方法。孔门儒学不说“逻辑”而说“次第”，只有按此“次第”，才“违道不远”，即“物有本末。事有终始。知所先后。则近道矣”。就近道的先后次第看，乙和丙是一样的：“格物而后知至”。但说法不一样：乙句是倒推法，丙句是顺推法。

（顺推、倒推始终如一而不改其意者，在孔圣人的“次第学”看来则是普遍必然命题无疑。孔学门人包括老百姓也对此坚信不疑，想必是用自己的日常经验有意识无意地做了经验证明和逻辑补充，才使得孔圣人的经验命题在万能归纳的意义上变成了“万世师表”的“永恒真理”。然而，只要任何一个经验环节在经验世界脱落，比如“格物”不等于“修身”，“修身”不等于“齐家”，“齐家”不等于“治国”，孔圣人的普遍必然的“永恒真理”顷刻像多米诺骨牌倒塌。孔圣人的“次第学”大概怎么也不会想到，他的经验命题充其量只是或然的、模态的，“格物”可以“修身”，但不一定就能“修身”，“齐家”可以“治国”，但不一定能够“治国”，如此等等。或者不讲这些“次第”形式，只把它们当作精神义理直觉顿悟的“梯子”，有的顿悟起来，偏偏连“家”、“国”都不要也未尝不可，并没有孔门设防的儒学大范神圣不可逾越。总之，孔圣人以降的“语录”体文本，“家训”也好，“国训”也好，这样的用或然冒充必然、用经验冒充先验或超验的“一句顶一万句”的“真理”，比比皆是。所以服人的，不是如此次第“违道不远”，而是权力与伦理习俗的互为再生产造就了人的经验定式，历史的惰性也在其中了。）

不管是倒推还是顺推，起点都是“格物”，终点都是“平天下”，中间都有一个转折：由外而内（格物致知）又由内而外（致知诚意正心修身齐家治国平天下明明德）。转折的中心点是“以修身为本”（丁句，

“壹”即“一切”)。显然,“修身”包含着“致知诚意正心”。可图式为:

“格物”——“修身”——“治国”

对应:“天命自明——固本自新——笃行至善”

中项都是“以修身为本”,后者旨在“尽己”独善其身为“忠”之大本,前者旨在“推己”兼济天下为“恕”之达道。两者本是“一以贯之”的“忠恕之道”或“内圣外王”之学。

〈但自孔圣人伊始,好象从来没有打通“内圣”开“外王”的通道,恐怕怪就怪在中间横着一个“权”字“权变”的乖戾,既是“道”之用,也是“道”之废,根本没有承诺“一以贯之”的定力。孔圣人一生没参悟透也没驾驭住的就是这像“神鬼”一样多变的“权”与“利”二“力”所生之“乱”。因而作“中庸”之想,“效法乎上,得乎其中”,儒家的“内圣”不是开不出“外王”而是充其量只能开出如此“外王”而已。“外王”毕竟只是“内圣”理念的实现,它总要带着现实的品格,即“权”与“利”二“力”所生之“乱”。此处存而不论。〉

乙、丙两个说法若套用今天的西学话语,很有点认识论辩证法的味道。但在儒学家传中引起了很大的纷争。关键在于何处通天“明明德”。孟子向内转,反身而诚,万物皆备于我,乐莫大焉。由是孟子定型的孔孟心学成为儒学正宗的“内圣之学”,同董仲舒借阴阳五行将“中庸”的“三纲五常”政治伦理化、社会制度化的“外王之学”分道扬镳了。再加上“重农”的自然经济,不仅使“独权”同样独断了“一教”,也使“一教”在周而复始的时态中丧失了开拓的视域。所以到宋明理学,程朱陆王对“格物知至”的争论,其实争的也都只是“心”的一个取向。朱熹认为“心”与“物”之间共有一“理”,心之灵知即理,无非强调了一下“心格物”的“理”知形式。“格物”就是使心知至而穷物之理,“是以大学始教。必使学者即凡天下之物莫不因其已知之理而益穷之。”王阳明则认为朱熹绕弯弯多此一举,何必要“理”作为中介,心知直觉顿悟岂不快哉,走的是孔子“吾欲仁斯仁至矣”、孟子“万物皆备于我,反身而成”的捷径。“心即理也,天下又有心外之事,心处之理乎?”又说:“知是心之本体”,知至即至善,所以“至善亦是心之本体”。“身之主宰便是心;心之所发便是意;意之本体便是知;意之所在便是物。如意在于事亲,即事亲便是一物;意在于事君,即事君便是一物;意在于仁民爱物,即仁民爱物便是一物;意在于视听言动,即视听言语是一物。所以某说无心外之理,无心外之物。中庸言‘不诚无物’,大学‘明明德’之功,只是个诚意。诚意之功只是个格物。”(《传习录》上)

可以用清人真德秀《四书集编》的话综上所述:“天地与圣人只是一诚。天地只一诚而万物自然各遂其生,圣人只一诚而万事自然各当乎理,学者未到此地位,且须尽忠恕。诚是自然之忠恕,中恕是着力之诚。孔子告曾子以一贯本是言诚,曾子恐门人未知,故降下一等,告以忠恕,要之忠恕尽处即是诚。”(见程树德撰《论语集释》)

此话已把诚仁与忠恕的等级关系点明了。

〈我再总分为:

宇宙学:天地(圣人)——庶人

上下位焉。

本质学:诚仁知至——忠恕行达

知行位焉。

方法学:尽己反诚知至之谓忠——推己达道格物之谓恕(或中心为忠——如心为恕)

内外位焉。

伦理学:忠以事上——恕以接下

尊卑位焉。

目的学:天地君亲师,上可正名克己复礼,下可亲亲仁民,宽则得众,惠则足以使人

忠恕位焉。

总称:“内圣外王”之学,可视之为中国传统文化的主脉龙骨。〉

一部《论语》,孔圣人立言所立的“主词”,首先是师“王”之道,再等而下之是师“人”之道。所以,中国的“天地君亲师”的“师”,乃“师”在教人如何做“君”做“父”样的做“人”。古希腊雅典的民主只属于“自由民”,不属于“奴隶”;中国春秋时代孔圣人论诚仁忠恕也只属于“君”、“君子”,不属于“小人”、“女子”。“君本位”意识是很清楚的。

〈所谓“第一轴心时代”开出的“文明”乃是“等级制的文明”。中西概莫能外。西方的现代政治保守主义敢于借鉴古代的等级制来救治当今深陷虚无主义的自由平等主义,中国的政治保守主义为何没有这样的胆识与勇气?〉

要理解“恕”,至少在“原教旨”意义上,不能离开上述语境。尽己忠上,才能接下“推己及物之谓恕。己欲立而立人,己欲达而达人,施诸己而不愿,亦勿施于人,恕之道也。”

“恕”道要点:一是本于诚仁至善天命;二是先尽己而后推己及人及物;三是正面德行,即从本原动机过程到结果皆“善道一以贯之”,与“恶”、“罪”不相干,至少从头到尾都排除在外,即“尽己”“慎独”时就已“存天理,灭人欲”了。

〈用中国最现代的话说叫“大公无私”、“狠斗私字一闪念”、“在灵魂深处爆发革命”，只有这样才能“全心全意为人民服务”，才能“忠诚党的事业，为共产主义而献身”。一切都还在历史的重复中，包括伴随始终的“伪”和“讳”。〉

现在可以回答“谁怨谁”了：君怨民；君子怨小人；劳心者治人，劳力者治于人；上智下愚不移，上尊下卑不移；罪过在下不在上，“刑不上大夫”，即便有罪过，也当“为尊者讳”，“权命”在身，岂可儿戏。一言以蔽之，怨之者，王之者也；上下尊卑主从皆在一个“怨”字中定位了。因而“怨”字隐含着深刻的主使之“真理性”与“权力性”，当然“怨”字更偏重于“权力性”。

所以，那种离开“怨”的本位——忠上“天地君亲师”的“君本位”，以为“怨”只是人与人的平等关系的社会公德，恐怕只有今天“抽象继承”一厢情愿的意义，而且它真正掩盖了深藏于民族话语中的历史惰性，让自己鼓吹的真诚隐藏得或不如说显豁得像公然的自欺欺人。然而总有两套话语互为表里地并行不悖，就像今天的“平等”话语中翻译的是“专制”，日常语言中同“己所不欲勿施于人”的“为他”相比，社会流行的更是“人不为己天诛地灭”，后者是前者当然的逻辑补充，或隐话明说，同霸道王道的威恩并施一样。为尊者讳伪的顺受其正的至善解释，表面上是“助教化，成人伦”的敦厚，实际上是隐忍的伪善。要知道，“伪”、“讳”是“天人合一”的“至善论”不得不与生俱来的伴随物。愈是在上位的君子愈是不得不“伪”而“讳”。小人做不到，可顺其自然，反正是小人。君子就不同了，一个是他要争当君子，尽量做成君子的样子，做不像只有“伪”了；一个是他俨然以君子自命，本来应是君子的样子，做不像，只有“讳”了。要害在于这种人性至善论一开始就掩盖了人永远也至善不了的有限性。“效法乎上，得乎其中”已有掉价之嫌，“效法乎中，得乎其上”则只有自欺欺人之份，岂可逃得了“伪讳”。人不能实指至善，正如人不能僭越神的位格一样，圣人也不行。然而，“天人合一”使僭越成为合理，成为“独权”“一教”的合法性基础。圣人用“人伦”之教把“天理”掩盖起来了从而用“至善”掩盖了“至罪”。这一维的缺失从根本上导致了“君权”及其“伦理”的“无法无天”。

〈人不可能不按人的样子理解天或神。犹太教倒是把耶和華只看作绝对对立的唯一神，虽然仍是拟人化可想象的。到了基督教才有圣父圣子之说。但在圣经新约中用大量的圣言即上帝之剑斩断了神与世俗伦理的任何血缘关系，“罪”即是绝对的界限。即便后来十字架上基督死而复活所启示的和解，也只能按神义的方式解释，决非人神混淆的合一。不这样就不能显示神的超验之维，不能反省人的绝对有限性，不能在罪中发展善恶悖论的自由意志。至少对基督教世界是如此。问题是如此不可吗？〉

后来官场语言乃至日常语言中的“怨你无罪”，虽然把“怨”直接同“罪”连接起来，但“怨”字的古义威势更袒露无遗：你罪不罪还在其次，关键是我的主权在手而行使。而且显然是不同格的行使，我是善你是恶，我是福你是罪，我是主你是从，双方均在这一主权行使中肯定下来并再生产出来。所以“怨”的“现象学”显然是对自己非善非福的掩盖，并协同“伪”、“讳”使“忠”之大本成为“权谋”，使“诚仁之道”成为“权位”特征：“权位”即“德位”。事实上，往往不是我尽己而“忠”，有了，再推己而“怨”，施人；而是反过来，先施人而“怨”，再因其“怨”而显己之“忠”——这特别适于主使“怨”的权力性而再生产现有既定的权力结构。所以，中国的历史现实，真正的不是“忠而怨”以仁人亲民，而是“怨而忠”以治人使民。在现实的意义上，一个“怨”字才是真能从头到尾“一以贯之的道”，“忠”则是难免中空而夭折的。“人治”大患正在于此，而且它阻碍着向“法治”制度的转化。所谓“法治”必须建立在人际关系之上，超越人际关系，作为神义的代表只同“罪”打交道，在“法治”面前，人原则上都是有罪的，只有在“罪行”的实证上确认“有罪”“无罪”的区分，根本没有“罪性”的反省上擅自“罪”与“非罪”的区分，此之谓“在法律面前人人平等”。当然也正因为如此，“法治”根本消除不了罪与恶，它从来就不是万能的。法治离不开宗教。

除了“怨”的直接主使是“君”或“君子”外，作为超验的间接主使当然是“明明德”之“天命”。“天命”在《论语》中处于何等地位，或者说，孔圣人是怎样描述他心目中的“天命”的？引下述“子曰”可见一斑：

“五十而知天命。”（为政）

“君子有三畏。畏天命。畏大人。畏圣人之言。”（季氏）

“子曰。不然。获罪于天。无所祷也。”（八佾）

“樊迟问知。子曰。务民之义。敬鬼神而远之。可谓知矣。”（雍也）

“子曰。大哉尧之为君也。巍巍乎。唯天为大。唯尧则之。荡荡乎。民无能名焉。”（泰伯）

“天何言哉。四时行焉。百物生焉。天何言哉。”（阳货）

“祭如在。祭神如神在。子曰。吾不与祭。如不祭。”（八佾）

“子贡曰。夫子之文章。可得而闻也。夫子之言性与天道。不可得而闻也。”（公冶长）

“子不语怪。力。乱。神。”（述而）

“季路问事鬼神。子曰。未能事人。焉能事鬼。敢问死。曰。未知生。焉知死。”（先进）

这就是孔圣人的“知天命”：一“畏”，二“赞”，三“不言”。前两者已表明了天的“道德性”：至善与惩罚（尽管微弱）。后者有两层意思：一层是自然性，“天行健”，顺其自然，“君子以自强不息”；二是“敬而远之”，“各行其是”，生命只管生命之事。这里可能有古代的巫术成分：天“好生懿德”，人则心向善而善之，以行示从，全在不言的过程中了。所谓“祭如在。祭神如神在”——“思如在。思仁

如仁在”，“行如在。行善如善在”。说的就是这个意思吧。孔子深得老子“送于以言”之“言”：不可“示鱼示器”，但求“无知无欲”，“聪明深察而近于死者，好议人者也；博辩广大危其身者，发人之恶者也。为人于者毋以有己，为人臣者毋以有己”，是故作《春秋》。

〈我总想用“伪”、“讳”来揭穿儒家“内圣外王”的正经，怎么没想到“伪”、“讳”，正是圣人之为圣人为了使老百姓“安贫乐道”而不得不说谎话的“微言大义”——“民可使由之，不可使知之”，老子早教过孔子说谎了！〉

所以，王阳明一语道破了“子欲无言”之儒家伦理的心理特征：伊川误导“传是案，经是断”，“未得圣人作经之意”，须知“圣人述《六经》，只是要正人心，只是要存天理，去人欲……若是一切纵人欲、灭天理的事，又安肯详以示人？……世儒只讲一个伯者的学问，所以要知得许多阴谋诡计，纯是一片功利之心，与圣人作经的意思正好相反，如何思量得通？……此非达天德者未易与言此也。”（注：见《传习录》《王阳明全集》上海古籍出版社1992年第8—9页。）

总之，孔圣人以为“不语怪、力、乱、神”，“怪、力、乱、神”就不会存于人的“视、听、言、动”中，天下就可“克己复礼”了。因为，“祭如在，祭神如神在”，反面地说，“祭如在，祭鬼如鬼在”。于是“独权、一教”，牢守人的“视、听、言、思、动”，半点马虎不得。

〈孔圣人这种心理是很奇怪的，想用井水不犯河水的办法保持井水的清澈。尼采说的现代人“畏触”病，我们的祖先早就犯焉，所谓“近朱则赤，近墨则黑”，许多反常越轨的事一定是不能“触”的，界限祖宗早就定好了。与“恶”相关的越界、自由意志、创造的原生性，以及恶的罪性与救赎等等的意义转换，不说阙如，在民族性或国民性的积累中也稀薄得多。在古代，或许这是好事。在现代，它的不足就掩藏不住了。生产力的扩大再生产那不断扩大的创造性价值从何而来？它不是来自经验性的绝活，而是来自越界犯禁的自由智慧——它有“恶”名。〉

孔圣人就这样将“天理”“人伦”化了，即“天人合一”于“人”，超验的间接主使自然已相当弱化和淡化，几乎形成不了持久的张力。在这个意义上，可以说“恕”全然是一个世俗概念，即统摄于君权意识之下的政治伦理体系。马克斯·韦伯敏锐地看到了这一点：“在儒家伦理中，自然与神抵、伦理要求与人之缺陷、原罪意识与救赎需要、现世行为与来世补偿、宗教责任与社会政治现实之间的任何紧张关系，都付诸阙如。因此，这里没有通过内在力量影响行为使之摆脱传统习惯的杠杆。”（注：韦伯：《中国宗教》转引自苏国勋《理性化及其限制——韦伯思想引论》，上海人民出版社1988年版，第164页。）

[\[1\]](#) [\[2\]](#) [下一页](#)

中国儒教网版权所有 技术支持: 华南互联

您是第 **0648923** 位来访者