

“杨近墨远”与“为父绝君”： 古儒的国一家观及其演变

？ 秦 晖

内容提要 孟子“辟杨墨”在先秦思想史上很著名，也是理解儒家定位的一个重要坐标。但是《孟子》文本中的“杨近墨远”倾向却引起后世的许多歧见。笔者将此事置于“周秦之变”的社会背景中，参考各家解说，认为这场思想冲突的实质是当时社会变迁所涉及的最根本性的问题即权利问题。孟子辟杨墨，并非是要在杨、墨之间搞折中。对“拔一毛”之权属谁的问题，古儒的主张是个人及“天下”皆非本，即在权利问题上既反对个人主义也反对大共同体主义。这与郭店儒书中所谓“为父绝君”的说法一样，体现了古儒的小共同体本位政治观。把这种观念褒为“天下主义”、或者贬为“特殊主义”都是不对的。应该说孟、杨、墨都提出了一套普世性的伦理规则，就此而言他们都有所谓“天下主义”情结，但是三种规则彼此冲突。而古儒的小共同体主义与杨朱个人主义的距离相对较近，与墨翟及后来的法家两种大共同体主义的距离更远。理解这一点对认识中国传统后来的发展及当代的转型都有重要意义。

关键词 孟子 杨子 墨子 辟杨墨 小共同体 杨近墨远

〔中图分类号〕B222

〔文献标识码〕A

〔文章编号〕0447-662X(2006)05-0037-09

“杨近墨远”之辩：论孟非执杨墨之中

东周之际，中国发生族群封建^①体制瓦解、官僚帝国崛起的“周秦之变”。在这个变局的关键阶段中，周人传统的家族本位价值体系受到“个人主义”与“普世主义”的两面夹击。以“兴灭继绝”、捍卫周制为己任的古儒家，以孟子为代表进行了强烈的反击，这就是著名的“辟杨墨”。孟子曰：

圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。公明仪曰：“庖有肥肉，廄有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也。”杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食，吾为此理，闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。^②

“淫词”、“禽兽”、“邪说诬民”、“率兽食人”——这可以说是留存至今先秦儒家与人论战的最激烈的文字。笔者曾经指出：现代语言哲学揭示语言符号中能指与所指间的关系存在着索绪尔指出的“任意原则”：同一能指背后的所指转换具有无限可能性，即话语似乎是可以“任意”解释的。但是解释的有效性则取决于索绪尔所说的能指与所指关系的另一原则——“差别原则”。亦即：任何意义的确定只能在比较的差别中存在，任何一个概念如果不与其他概念相对比就没有什么确切意义。因而一种语言符号要确立一种特定意义，关键在于能指的否定指向而不在于其肯定指向，肯定意义是借助于否定意义来确定的。从“正面”看，任何学说都堆砌着大量的“好

^① 此封建非彼“封建”。本文并不涉及“社会形态”意义上的古史分期讨论。

^② 《孟子·滕文公》。

词(good words)。但这些“好词”的真正意义取决于它们要排斥些什么,或曰取决于讲话者使用这些“好词”所针对的“敌人”何在。仁义道德谁都会讲,关键是你所针对的所谓不仁不义无道无德的东西究竟是什么。你真正主张什么只有通过你反对什么(以及别人反对你的什么)才能定义。

从这方面看,儒家如此激烈的“辟杨墨”和后来法家如此激烈的“焚书坑儒”委实是真正理解先秦儒家的关键。

而在“辟杨墨”中,孟子对杨与墨的区别对待尤为耐人寻味。孟子曰:“逃墨必归于杨,逃杨必归于儒。归,斯受之而已矣。今之与杨墨辩者,如追放豚,既入其茆,又从而招之。”^①“逃墨必归于杨,逃杨必归于儒”后人又省作“去墨归杨,去杨归儒。”正是这几个字,导致后人歧解纷出。

从字面上讲,“逃墨必归于杨,逃杨必归于儒”就是说摆脱墨翟的邪说就必然去相信杨朱,而了解了杨朱的谬误就会皈依儒家的真理了。“相比较而言,恐怕还是墨家(的谬误)走得更远。”^②这就是所谓“杨近墨远”。然而按后人对儒杨墨三家的通常看法,这似乎很难理解。诚如民国年间的李宗吾所说:“墨子志在救人,摩顶放踵以利天下。杨朱主张为我,叫他拔一毛以利天下,他都不肯。在普通人看来,墨子的,宜乎在杨朱之上,乃孟子曰:‘逃墨必归于杨,逃杨必归于儒。’认为杨子在墨子之上,去儒家为近,岂非很奇的事吗?”^③事实上,秦后之儒者均觉得这是个需要解释的问题。

其中极少人认为墨高于杨而近于儒。韩愈即持此说。他著有《读墨篇》,极言“孔墨必相为用。”试图证明“墨氏之学比之杨朱又在可取。”但是,绝大多数论者都反对韩愈的说法。如朱熹就不客气地指责:“昌黎之言有甚凭据?”^④程颢也说《读墨篇》“不知谨严,故失之。”^⑤由于这种说法只是出于韩愈自己的想当然,而明显与《孟子》所述相悖,唐以后似无人再提。

有些论者认为“去墨归杨,去杨归儒”的说法并无深意,杨墨皆为孟子所拒而无所谓高下。如清儒焦循说:“逃墨之人始既归杨,及逃杨,势不可复归墨而归儒。假令逃杨之人始而归墨,及逃墨,亦义不可复归杨而归儒可知也。亦有逃杨不必归墨而即归儒,逃墨不必归杨而即归儒者。非以两必字例,定一例如是逃、如是归,且以断两家

之优劣也。”^⑥今人于建福认为:去墨归杨,去杨归儒的说法“显然并非意味着辟墨甚于辟杨,而旨在说明人们探讨中道的一般过程:人们一旦发现某一事理的极端错误之后,往往又会矫枉到另一个极端,但在两种极端之间几经摇摆之后,会逐渐归于中道。”^⑦

以笔者所见,这类说法应该源自二程及其门人杨时等一些北宋理学家。如二程就认为杨、墨其实都出自儒门,“杨、墨,皆学仁义而流者也。墨子似子张,杨子似子夏。”“杨子为我亦是义,墨子兼爱则是仁。惟差之毫厘,缪以千里,直至无父无君,如此之甚。”“厚则渐至于兼爱,不及则便至于为我,其过不及同出于儒者,其末遂至杨、墨。”“杨子拔一毛不为,墨子又摩顶放踵为之,此皆是不得中。”“大凡儒者学道,差之毫厘,缪以千里。杨朱本是学义,墨子本是学仁,但所学者稍偏,故其流遂至于无父无君。”^⑧

但是这些说法都经不起推敲。所谓“逃杨不必归墨而即归儒,逃墨不必归杨而即归儒”只是这些论者的“假令”,而与孟子的说法完全相反。至于说杨墨本皆出自仁义,只是分别“过”和“不及”了些,因而要由孟子来调和“执中”,这与孟子痛斥杨、墨的言辞如此激烈更难合辙。

其实孟子自己在另一处提及杨墨时已经说的很清楚:“杨子取为我,……墨子兼爱,……子莫执中,执中为近之,执中无权,犹执一也。所恶执一者,为其贼道也。”^⑨调和杨墨而取折中之道的不是孟子,而是子莫^⑩。对于子莫,孟子批评他

① 《孟子·尽心下》。

② 徐克谦:《孟子现代版》,上海古籍出版社,2001年,第266页。

③ 李宗吾:《厚黑大全》,今日中国出版社,1996年,第146-147页。

④ 《朱子语类》卷61。

⑤ 《河南程氏遗书》卷十八,《伊川先生语四》。

⑥ 焦循:《孟子正义》,光绪丙子焦氏遗书本,卷二十九,页一。

⑦ 于建福:《孟子的中道教育观及其价值》,《山东大学学报》2005年8月号。

⑧ 《河南程氏遗书》卷四、十五、十六、十八。

⑨ 《孟子·尽心上》。注家或谓“执中无权”意为调和而不知时变,似乎孟子是主张在杨墨之间搞“机会主义”,时而亲杨时而亲墨,这于理难通。实际上“权”指权衡、比较,如《孟子·梁惠王上》:“权,然后知轻重。”此处当指比较杨墨之谬孰为甚也。

⑩ 赵岐注:“子莫,鲁之贤人也,其性中和专一者也。”

“执中无权，犹执一也”，亦即只知折中，不知权衡杨墨之利弊，那就跟走极端一样错误。显然孟子认为，应该比较杨墨而分远近，而不是一味调和。

除此而外，大多数论者都是承认“杨近墨远”、肯定孟子辟墨甚于辟杨的。但是何以如此，则又有多种解释：

程朱之间的宋儒杨时曾说：“禹稷三过其门而不入，苟不当其可，则与墨子无异。颜子在陋巷，不改其乐，苟不当其可，则与杨氏无异。”（转引自朱熹：《孟子集注》）。朱熹对此评论曰：“墨氏务外而不情，杨氏太简而近实。故其反正之渐，大略如此。”^①显然朱熹也肯定儒杨较儒墨为近。但“太简”何以就“近实”，朱子语焉不详。

民国年间的郭沫若与当代台湾学者袁保新都把杨朱看作道家，因而把“杨近墨远”解释为“儒与道之比较相近”，^②“墨家的热情……必然要再走回人群，必然会走到儒家这条路向上去。”^③只是，杨朱与道家虽有某种联系，尤其是杨朱后学与秦以后的道家渐趋合流（如《列子·杨朱篇》所显示）大概是事实，但在孟子的时代要说杨朱就是道家，显然过于牵强，因为那时的道家同样热心于拒杨墨，说“敝鞋誉无用之言……杨墨是己”，^④甚至要“钳杨、墨之口”。^⑤更何况按二程的说法，杨道虽有联系，杨儒、墨儒更有联系，论其远近何必假途于“道”？

还有些现代学者把儒家，尤其是思孟一派的儒家作了“个人主义”化的解释，认为“杨近墨远”是因为孟子与杨朱都主张利己。只是杨朱只求利己不损人，而孟子要求利己亦利人。但墨翟则要求“舍去我字，损己利人，当然为孔门所不许”。所以“孟子认为他（杨朱）的学说，高出墨子之上。”^⑥但是这种对古儒的理解是十分成问题的。孔孟都有许多克己复礼、舍生取义、杀身成仁之类的说法，论者或可责其虚伪，但责其公开反对舍己为人、甚至恶舍己为人甚于所谓自私自利，则殊无根据。

拔一毛之权属谁：

古儒论个人及“天下”皆非本

本着“注唯求古”的原则，笔者认为唯一真正能与孟子的原文对上号的解释是汉儒赵岐之说。赵岐在“逃墨必归杨”条下注曰：“墨翟之道，兼爱无亲疏之别，最为违礼；杨朱之道，为己爱身，虽

违礼，尚得（受之父母）不敢毁伤之义。……故曰归：去墨归杨，去杨归儒。”^⑦

这个说法在宋儒孙奭的疏中又得到进一步发挥：“墨翟无亲疏之别，杨朱尚得父母生身不敢毁伤之义。儒者之道，幼学所以为己；壮而行之，所以为人。故能（逃）兼爱无亲疏之道，必归于杨朱为己；逃去杨朱为己之道，必归儒者之道也。”^⑧

赵岐的说法之所以值得重视，不仅因为其注早出，更因为它实际上是把“杨近墨远”当成一个权利（right，或曰“正当性”）问题，而不是如“儒道相近”说所言的学派问题或“利己利人”说所言的狭义伦理问题。从赵岐到孙奭的论者虽然并无强调 right 意识的自觉，但所谓“受之父母，不敢毁伤”的意思很明确：拔一毛以利天下这事不是不该做（显然是该做的），而是“不敢”做。为什么不敢？当然不是怕疼，也不是怕吃亏，而是因为我的“身体发肤”包括“一毛”在内，都是“受之父母”而并不属于我自己，因此没有请示父母我就无权这么做。墨子目无父母，在孟子看来自然大逆不道。但是如果父母许可，或者父母授意，这事当然要做了。杨朱“爱身”如果是为父母，当然不错，这应当是孟子看来其比墨为“近”之理由。但是他这“爱身”是“为己”，似乎拔不拔一毛全凭己意，这就“违礼”了。在这方面孟子认为杨墨都是“邪说”。

可见按赵岐的解释，古儒实际上不是把“拔一毛以利天下”的问题理解为应该不应该“为”的问题，而是谁有权利“为”的问题。笔者以为，在孟子“辟杨墨”的战国时代，社会变迁所涉及的最根本性的问题就在于此。

我们知道杨朱“为己”之说被后世诋之为自私自利（孟子也是发动这种诋毁的责任人之一），正如孔孟“不敢毁伤”之说在现代曾被诋为贪生

① 朱熹：《孟子集注》，上海古籍出版社，1987年，第114页。

② 郭沫若：《庄子的批判》，见《庄子集释》，中华书局，1961年，第一册，序第20页。

③ 袁保新：《如何在自由中活出人性尊严——中国儒道哲学的现代诠释》，www.ntnu.edu.tw/aa/aa5/92.1.6article.htm。

④ 《庄子外篇·骈拇》。

⑤ 《庄子外篇·胠篋》。

⑥ 李宗吾：《厚黑大全》，今日中国出版社，1996年，第147页。

⑦⑧ 《十三经注疏》（一八一五年阮元刻本）《孟子注疏·尽心章句》卷第十四下。

怕死的“活命哲学”一样。但是这两种诋毁之浅薄固不足论,而识者包括孟子自己,乃至像二程那样的儒家后学,实际上都知道真正的分歧并不在此——否则他们决不会说“杨子为我亦是义”。拔一毛以利天下,值得不值得?应该不应该?我想一般人,包括杨朱,都不会说不应该、不值得。然而,我愿意为天下拔己一毛是一回事,别人(包括众人)以利天下为由拔我一毛是另一回事。真正的问题在于:谁有权利作出这个抉择?“拔一毛”的权利属于我,属于我的家庭家族,还是属于“天下”或社会?

近代以来多有为杨朱辩诬者,认为杨朱之说个人权利观念在中国文化中的滥觞。的确,从现代观念视之,如果以“一毛”喻个人之权利,但在“群己权界”之己权内,他人及公共权力不得以某种理由,包括“利天下”之理由辄行剥夺。至于我行使己权,自愿为天下利,则“拔一毛”固无足论,即抛头颅、撒热血,其权在我,我自慷慨为之,何其壮哉!

但若权不我在,则奴隶矣。若公共权力及以公权代表自命的统治者今得以“利天下”为由拔我一毛,明日自可以“利天下”为由而折我一臂,又明日当可取我之头,乃至取类我者任一人之头,以此类推,直至为51%之“多数之利”可以屠戮49%之“少数”。天下之事,尚可言乎!而所谓利天下者,亦不过为“天下之主”者自利之借口耳。诚如明儒黄宗羲抨击法家帝王时云:“使天下之人不得自私,不得自利,而以我之大私为天下之大公”。^①是以自由及个人权利之为现代性张本,良有以也。

如果杨朱强调个人对自己合法权利虽小至“一毛”亦必申明,在当时自为超前之论,则儒家强调的是支配此“一毛”之权利不在个人,但亦不在君国与“天下”,而在父母——实即在家或家族之类的小共同体。此所谓“身体发肤,受之父母”也。按原初儒家的逻辑,拔一毛以利父母,以利家庭或家族,乃上合天理,不由尔不为也。但拔一毛以利君国又如何?这就要看父母之意了。正如杨朱未必主张自私自利、但强调我之一毛、我自主之一样,儒家也未必反对自愿的“毁家纾国难”,但家人之一毛,(代表全家的)家长自主之,君国不可强,我亦“不敢毁伤”——不敢以此一毛私许也。“一毛”尚不敢私许,何况乎“摩顶

放踵”?无怪孟子要“辟墨甚于辟杨”了。

这样我们也就不难理解对原初儒家来说何以“杨近墨远”,而诸如“鲁人从君战,三战三北。仲尼问其故,对曰:‘吾有老父,身死莫之养也。’仲尼以为孝,举而上之”^② 此类故事,也就顺理成章了。

杨朱强调我之一毛我自主之,这可以说是一种个人权利本位的观念(至少是具有了这种观念的雏形)。而墨子认为个人的一切应当服从“利天下”的目的,这可以说是一种“天下本位”的权利观念。孟子两者都反对,他认为我之一毛,我不得私许——当然也不得私不许,并以此辟杨;但同时,“身体发肤,受之父母”,而非受之皇上,受之君国或“天下”,因此君国也不得借公共利益之名辄行“毁伤”,此其所以辟墨也。显然,从这里只能导出一种家族或小共同体本位的权利观念。而在孟子看来,这种观念与个人权利本位之观念虽不同,若较之君国天下权利本位之观念,则前两者宜乎更为近也。

“为父绝君”:古儒的小共同体本位政治观

上述一切,在近年出土的早期儒家文献中更有直接的证明。

1993年起,湖北郭店楚墓中出土一批重要简牍,包括不少先秦儒家佚书,其中有一残篇今命名为《六德》者尤其引人注目。多数论者认为此篇出自子思,反映的是当时儒家主流思孟一派,尤其是该学派在孔一孟之间发展阶段的思想。它一经释读便有“惊世骇俗”之评,^③不久便引起一场争论。李存山在《读楚简〈忠信之道〉及其他》^④中以《六德》篇中“为父绝君,不为君绝父”等语,提出“这是以前未曾发现的先秦儒家文献明确讲父子关系高于君臣关系、反对将君臣关系绝对化的思想”。李文引起刘乐贤、彭林等人的商榷。刘、彭都认为“为父绝君,不为君绝父”是讲丧服之礼。但刘乐贤认为此制的引申意义“当然可以说是以血缘关系为重,也就是说父子关系

① 黄宗羲:《明夷待访录》。

② 《韩非子·五蠹》。

③ 渔歌:《八百枚郭店楚简惊世骇俗》,见《大地》2000年第2期。

④ 载《中国哲学》第二十辑。

重于君臣关系”。他征引了《说苑·修文》和《韩诗外传》卷七所载齐宣王与田过的一段对话，以说明“《六德》的这种思想在儒学史上并非绝响，相反，倒可能是古代儒者的一致看法”。^①而彭林的两篇文章^②虽认为“为父绝君”云云“不过为古代丧服之通则”，并无“反对将君臣关系绝对化的思想”，但也说“为父绝君”所表达的是“父丧重于君丧”。实际上还是承认通过丧制反映当时儒者有“父重于君”的观念。

对此，李存山在对先秦丧服之制的历史作了一番考察后为文回应^③，他一方面否认“为父绝君”是古代丧服之“通则”，而坚持此语表示的是一般意义上的“为父可以离君，不可为君而离父”，它强调“亲亲”重于“尊尊”，或者说“父子关系高于君臣关系”。另一方面，李也承认“亲亲”重于“尊尊”，“先秦儒家对此立场的‘抽象’意义或可普遍接受”，只是讲得如此明确、断然，而且用于处理具体（丧服）问题，则仍以《六德》为典型。

可见在这场讨论中，对于“父高于君”、“亲重于尊”至少在抽象的意义上是孔孟之间儒家普遍的看法，而秦以后这种看法便渐趋消亡，实已成为绝大多数论者包括辩论双方的共识。实际上，郭店简中还有“[君]所以异于父，君臣不相在也，则可已；不悦，可去也；不义而加诸己，弗受也”，“友，君臣之道也”，“君臣，朋友其择者也”等说法，也与这个问题相关。

而笔者以为，由“为父绝君”引起的这场讨论，与前述关于“杨近墨远”的讨论，在逻辑上应该是同构的。“为父绝君，不为君绝父”表面上讲的是“父重于君”，实际上“父”与“君”在当时都不仅是具体的个人，本质上是某种共同体认同的象征或曰公共权力的象征。“父重于君”实质上是“家(族)重于国(天下)”。而“杨近墨远”，即个人的支配权属于家族，而不属于“天下”。由于先秦尤其西周时代的“家”并非后世的独立个体小家庭，“家”、“氏”、“宗”、“族”实为互相包涵的血缘共同体，而当时的“国”亦非后世的官僚制帝国，而是作为“天下”共主的周天子“封建”而来的“邦国”。“家(族)”与“国(天下)”的关系，实际上是小共同体与大共同体的关系。

事实上，古儒政治观的小共同体本位特质，本是“三代”（其实主要是西周）族群封建传统价值观的体现。当时的社会是个以血缘族群为组

织形式的社会，《左传》所谓“帅其宗氏，辑其分族，将其类丑”^④就是所谓“国家”的真实面貌。今天学术界对这种族群有氏族、宗族、大家族等定性之争，但其为血缘纽带的结合、宗族亲情—父权的伦理关系起重要作用则是无疑的。那时周天子、诸侯、卿大夫到士的层层分封实际上等于一个大家族的辈份、长幼、嫡庶序列，天子之尊主要是伦理性的，并不具有科层化的行政权力结构。这样的族群社会，由“天生的”血缘亲情推出人性本善，由伦理上的长幼尊卑推出一种“人各亲其亲、长其长，则天下平”^⑤的政治秩序，而且这种秩序是由五服、小宗、大宗这类族缘亲疏观念决定的一种“小圈子”原则，也就是费孝通说的“差序格局”。应当说，这种“小共同体本位”特征是儒家社会理论不同于法、道、墨、杨等时论、也不同于现代公民文化的最关键点。

西周的，或古儒认为理想的这个社会具有若干特点：

其一是所谓“封建”性，此“封建”并非现代意识形态所谓的封建社会，而是古语本意中的“封建”。其特点是小共同体本位基础上的“我主之主非我主”：在氏、宗为社会的基本组成单位的条件下，不管是被征服者的氏还是征服者的族，都形成一种封闭性的小共同体，阻止国家权力向其内部延伸。

例如晋奕氏之臣辛俞，在晋国以“大戮”禁止他跟栾氏一起出走的情况下，视家主为君，并以“三世事家，君之”为辞，申说自己应以死“事”栾氏。^⑥在这种情况下，晋国之权不如栾氏“家”权的作用大。齐臣崔杼遣家臣弑庄公，齐庄公请求

① 《郭店楚简〈六德〉初探》，载《郭店楚简国际学术研讨会论文集》。

② 彭林：《〈六德〉柬释》；《再论郭店简〈六德〉“为父绝君”及相关问题》。二文均载“出土思想文物与文献研究丛书”第十辑《古墓新知》。

③ 李存山：《“为父绝君”并非古代丧服之“通则”》，载《中国哲学》第25辑。

④ 《左传》，定公四年三月条。

⑤ 《孟子·离娄下》。有人以同样是孟子说的“老吾老以及人之老；幼吾幼以及人之幼”来否定儒家有小圈子倾向，其实此言是一种道德话语，与权力结构无关。老人之老并不是尊其父权，幼人之幼也不是对其行使父权。因此它与“人各亲其亲、长其长”的原则在社会结构上势必造成的小共同体林立并不构成对立。

⑥ 《国语·晋语八》。

崔杼的家臣不要杀他,崔氏之臣答曰:“君之臣杼疾病,不能听命”,而我们“陪臣”只从崔氏,“不知二命”。结果庄公还是为这些陪臣所杀。^①在这里,“君之臣杼”刺杀“君”是不行的,但“君之臣之臣”杀君似乎就理直气壮,国君之命遇崔氏之命便失去效力。

显然在这种社会,家族之内实际上成为国君权力的禁区。所谓西周王朝,几乎可以视为一层层套叠起来的血缘团体,其中的权力结构便是:天子作为家长统诸侯,诸侯作为家长统卿大夫,如此层层而下,直到一般庶民家(族)长统其家。每一层次的家长能够得到,而且只能得到其直接依附者的效忠,而对其依附者的依附者几乎没有影响。这就导致了后来法家指责的“勇于私斗,怯于公战”,亦即为小共同体斗争被置于为“国”奋斗之上。当时流行的所谓侠客,诸如要离、聂政、专诸、豫让等,都是那种为报答恩主而舍身行刺“国家”政要的“私斗”典型。当时的主流价值观是赞许这种“侠义”行为的。

其次,小共同体本位的伦理观导致“孝高于忠”。所谓“为父绝君,不为君绝父”,所谓“杨近墨远”,所谓“君……殆不如父重。”所谓“鲁人从君战,三战三北,仲尼以为孝。”这些都是孝高于忠、父重于君、家先于国的体现。伍子胥为报父仇投敌国引军灭己国而掘王坟鞭其尸,时人多褒之,更是这方面的一个极端例子。

这里的一个问题是如何看待孔子的“尊王”主张。孔子强调“天下有道,礼乐征伐自天子出”,而天下无道则礼乐征伐自诸侯出,乃至“陪臣执国命”。显然,这里的尊王是对当时诸侯蔑视天子、陪臣不敬诸侯的现象大加抨击。但这仍是基于“人各亲其亲、长其长”的观念。在孔子那里,“尊王”是对诸侯而言,正如尊诸侯是对卿大夫(陪臣)而言。依此类推,下层小民虽然也应当“亲其亲、长其长”,但并不需要“长其长之”,更无尊王义务。除了诸侯的陪臣,一般人也没有尊诸侯的义务。如孟子所言:“得乎丘民而为天子,得乎天子为诸侯,得乎诸侯为大夫”,^②亦即大夫要讨好于诸侯,诸侯要讨好于天子,而天子呢?他要讨好于民众——而不是民众讨好于他。

当然那时没有民主宪政,所谓天子讨好民众只是一种观念,并无制度保证。但是民众无需讨好天子(只需讨好自己的直接“家长”)却是“周

制”安排,也是古儒相信的。孔子周游列国,所到的郑、卫等国离洛阳都很近,但孔子并未朝周。过去有论者以此声称孔子的尊王是虚伪的。其实孔子要求诸侯尊天子,陪臣尊诸侯,但孔子自己既非诸侯也非陪臣,所以不仅不必朝周,连诸侯也只是他待价而沽的对象,这并不有违于古儒的价值观。明治时日本思想家吉田松阴、福泽愉吉等人都认为孔孟周游列国,是为“不忠”^③;日本在诸藩封建时代流行儒学,明治时代强化中央集权,儒学就被认为不合时宜。这主要当然是西化的结果,但日本儒学仍然保留较多的古儒“封建”特点,因而适应藩主政治,而不利集权帝国,也是一个原因。

第三,性善论—教化论。笔者以为,所谓性善论,并不是一个可以用道德哲学或其他学理来加以论证的概念。其实从人之常情论,它本出于小共同体血缘亲情。一般而言,共同体,尤其是以自然人血缘关系为纽带的共同体的交往半径越小,亲情式的与人为善就越明显。所谓虎毒不食子,所谓“知否逆风狂啸者,回眸时看小於菟”。在小共同体本位的背景下,就出现教化论,伦理中心主义,荐贤制。出现乡举里选,重视德望人缘与“小圈子”社会资源在政治中的作用。

最后,就是政治乃至一般社会关系中的权责对应原则。在小共同体中,“子弟”必须尊敬“家父”,不能摆脱“家父”的束缚;但“家父”也必须承担责任,不能任意任免、解雇“子弟”,而且还必须待之以“慈”,必须关照他们,用今天的话说就是要为他们提供“公共服务”。亦即:子弟就是子弟,其对于家父虽有依附,但并非下属雇员,更非奴仆。而家父就是家父,不是官长,更不是奴隶主,他的父权是与其必然承担的“父责”相对应的。

当然,对宏观社会而言权责对应对应政治上不能仅仅是一种观念,没有具有约束性的制度安排,权责对应实际上无从谈起。但是如果共同体足够小,则其内部的血缘亲情就在很大程度上可保证权责对应,而无需特设制度约束。在一个家

① 《左传》襄公二十五年。

② 《孟子·尽心下》。

③ 张昆将:《日本德川时代神儒兼摄学者对‘神道’‘儒道’的解释特色》,台大文史哲学报 第五十八期,2003年5月,第141-180页。

庭内，父亲并非儿子选举产生，也没有授权－问责的契约安排，更无所谓分权制衡。但是一般来讲，父权与父责都可以做到自然对等。

儒家正是从这种小共同体中温情脉脉的父权－父责统一体出发进行外推，认为君臣一如如父子，“君君、臣臣、父父、子子”，君要像个君，臣才能像个臣；父要像个父，子才能像个子；君不君则臣不臣，父不父则子不子。“父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠”。显然，这种关系对双方都有约束，所以原始儒家虽然讲君权父权，但并不等于绝对专制。

相反，从上述原则中还可以推出“民为贵，社稷次之，君为轻”；“君有大过则谏，反复之而不听，则易位”之类的“民本思想”。古儒由此发展出一套“仁政”学说：儒为帝王师、教君行仁政，君命来自“天意”，而“天意”非神意，“天听自我民听”，“顺天应民”之类的说法，都强调行政正义原则的重要性。

问题在于：在足够小的熟人共同体如“家”内的权责对应，依靠血缘亲情就可以达到。但在由陌生人构成的大共同体中，君民间能有父子之情吗？父权与父责对应可以靠亲情，君权与君责的对应、国家统治者的权责对应靠什么来保证呢？近代人给出的答案是：靠一整套严密的授权－问责之契约安排，即宪政民主。^①但近代以前，无论中西哪个民族的思想者都还没能给出可行的回答。古儒有时原则上认为君民（君臣）应当类比父子，但有时（如在《六德》篇中）也明确指出“君所以异于父”就在于君臣难以建立父子亲情，只能类似“朋友其择”。那么假如君不负责任地滥用权力，臣民怎么对君限权问责呢？

古儒仅有的答案似乎是：在家靠亲情，在国家靠“革命”。统治者的权责如不对应，如果他没有履行提供公共服务的责任，甚至反而还虐待人民，他的权力就没有合法性，人们就可以推翻他。所谓“汤武革命，顺天应人”；“抚我则后，虐我则仇”；“君之视臣如草芥，则臣视君若寇仇”；“闻诛一夫纣矣，未闻弑其君”；如此等等，都是讲的这个道理。汉景帝时代辕固生那番导致君主十分尴尬的“革命”言论，就是这种观念的最后一次重要表现。

汉武以后，古儒渐变为“法儒”，权责对应的思想为无条件忠君的思想所取代。尽管一些“法

儒”的“法家化”并不彻底，还保留一些古儒约束君权的想法，如董仲舒一方面接过法家的“三纲”之说而放弃了古儒的父重于君、权责对应和“革命”观念，一方面又从道家、阴阳家那里搬来一套天人感应学说，想借上天示警来吓唬君主而对其行为稍加约束。但这一套虽不能说全无作用，主要从法家那里继承了某种“唯物主义”传统的权势者们对此常常是不太在乎的。于是这种约束与“周制”相比是小得太多了。而“革命”这时已经变成“法儒”所不齿的“贼寇”行为。至于在制度上提出质疑，除了一些保留古儒遗风的批判者如黄宗羲等以外，已很少有人为之。

“天下主义”、“特殊主义”还是小共同体主义？

对古儒的上述政治观念，过去有两种似乎截然相反的评价：有人认为古儒是超越了“民族国家”的“天下主义”者，这种“天下主义”似乎可以矫正“西方的”个人主义与民族国家等一整套现代制度的弊病，而开辟一条“为万世开太平”之路，建立“后现代”的世界秩序。相反，有人则认为古儒强调亲疏之别和家族本位，是落后的“特殊主义”，妨碍现代民族国家的形成，而法家反对“亲亲”，主张“一刑”，是所谓的“普遍主义”，比儒家进步云云。

笔者对这两种评价都不敢苟同。

首先，古儒的“天下”是无数血缘族群的海洋，这些血缘族群作为封闭性的小共同体对外使国家权力难以进入，同时族人在小共同体内并无个人权利。族人无法在国家公共生活中行使权利和履行义务，当然更谈不上对国家以上的“天下”事务有任何发言权。这样的“天下主义”与近代意义上的普世主义或国际主义不可同日而语。

但是，小共同体本位作为一种自治意识在古儒那里是被视为普遍规则的。在这个意义上小共同体本位并不等于“特殊主义”，正如个体权利本位（所谓个人主义）不等于特殊主义、而且恰恰是现代法治中的普遍主义之本一样。

在近代意义上，同等尊重世上每个人的个人权利（而不是只维护某些人的特权），这就是普遍

^① 参见秦晖：《权力、责任与宪政：中西历史中关于自由放任与国家管制的两种争论》，北京大学出版社《大国》第四期，2005年7月，第3－33页。

主义。类似地,如果古儒主张同等尊重每个家庭或家族的自治权利(而不是只许皇帝搞“家天下”,老百姓却“不得族居”,乃至被强制“分异”),这也可以说是一种普遍主义,或者至少是具有普遍主义的因素。

现代个人主义并不是只保护某个人特权的主义,更不是“自私自利主义”,不会使社会变成一盘散沙。相反,它是要在保护每个公民的自由和权利的基础上实现国家与社会的整合。类似地,在古儒那里小共同体本位也并非狭隘地只考虑某个小共同体,更不是“小共同体自私”,它同样是整合国家、社会乃至“天下”的一种方式。

儒家正是这样主张的。《孟子》所谓“人各亲其亲,长其长,则天下平”之说,就是最典型的例子。这种方式不是现代的,更未必如某些“儒家救世论”者所说的那样比现代还好,但它与现代社会的隔阂至少不会比法家式的极权做法更严重。

无可讳言,儒家的宗法制下家庭内部关系不平等,家长有特权(父权),就此而言原初儒家价值体系中的确有特殊主义成分,过分把历史上的儒家“现代化”并不可取。但是在传统时代,包括西方的中世纪,你上哪儿去找完全没有特殊主义成分的思想资源?而毫无疑问,被识者称为“伪普遍主义”的法家,其特殊主义实际上要比儒家更为强烈,因此对现代法治的普遍主义原则破坏也更严重。

如果说儒家主张家内不平等,那么法家也并没有家内平等的观念。不但如此,后来被“法儒”继承与发扬了的“三纲”之说最早就出自韩非:“臣事君,子事父,妻事夫,三者顺则天下治,三者逆则天下乱。此天下之常道也。”^①而先秦的古儒尚无这种主张,他们即便主张“父重于君”,对家内父权的绝对性也没有如此强调。除了“父子”的权责观外,古儒还有“当不义,则子不可不争于父”,“从父之令,焉得为孝”^②的说法。所以即便就家长制意义上的“特殊主义”而言,法家也比儒家更多,而不是更少。

但是另一方面,法家让父权剥夺人权,却决不许父权妨碍皇权。为了尽可能垄断社会组织资源,消除专制国家科层组织之外的一切民间自治机制,法家却又在小共同体内制造一种“伪个人主义”。通过扬忠抑孝,崇刑废德,直至采用极端的反宗法措施:强制“分异”,“不得族居”^③;解

散大家庭、切断宗族纽带。鼓励“告亲”,禁止“容隐”:秦律规定妻子告发丈夫,妻子的财产可免遭抄没;丈夫告发妻子,不但他的财产可以保全,妻的财产也可以用来奖赏他。汉儒曾这样描绘秦的民风:儿子借父亲一把锄头,父亲的脸色便很难看;母亲来儿子家借个扫帚簸箕,儿子一家便骂骂咧咧;媳妇生了男孩便得意洋洋,不把公公放在眼里;婆媳一语不合,便“反唇相讥”。^④

然而,首倡“三纲”的法家如此“反宗法”,绝非为了防止父权侵犯“子弟”的权利。相反,这种“反宗法”是要使皇权能够不受制约地压迫、奴役“子弟”而不受小共同体的阻隔,使“子弟”在来自“家”外的迫害面前无法得到家族组织的保护。所以实际上,法家是只许皇帝搞“家天下”,百姓却“不得族居”,乃至被强制“分异”;也就是只许我有家族,不许你有家族。只许父权侵犯人权,不许父权保护人权。相对于儒家的家族普遍论而言,法家的“特殊主义”色彩显然要极端得多。

法家不仅主张严刑峻法,“强国弱民”,根本没有什么个人权利与个性自由的观念,而且连小共同体的自治权利也绝不承认。针对儒家的亲亲之说,法家认为“亲亲则别,爱私则险。民众而以别险为务,则民乱”。^⑤更重要的是,法家极端反对权责对应原则,鼓吹“人主虽不肖,臣不敢侵也”,^⑥极力强调单向性服从与绝对权力。这使得它成为中国传统思想构成中与现代法治最为对立的一种成分。

相对而言,儒家在与法家相异乃至相斥(特别是在古儒形态中)的意义上倒可能是有益于法治的,至少也不是在中国推行现代法治的主要障碍。

儒家强调亲亲之伦而法家主张“一刑”。这常被解释为儒家主张法律上的“特殊主义”而法家主张“普遍主义”。由于现代法治讲究普遍主义的司法公正,因此上述解释自然意味着儒家比法家“落后”。但是,这里的一个关键性的混淆在

①⑥《韩非子·忠孝》。

②《孝经·谏诤》。

③《后汉书》卷三十三《郑弘传》引谢承《后汉书》文:“其曾祖父本齐国临淄人,官至蜀郡属国都尉。武帝时徙强宗大姓,不得族居,将三子移居山阴,因逐家焉。”宋王益之《西汉年纪》卷十三引谢承书曰:“(元朔二年)夏,诏:强宗大族,不得族居。”

④贾谊:《过秦论》。

⑤《商君书·开塞》。

于把法治上的所谓普遍主义与权力的“整体主义”(totalitarian)混为一谈或至少视为近似,同时把法治上的所谓特殊主义与权利的“个体主义”也混为一谈或视为近似。

然而这个错误非同小可:实际上,现代法治的普遍主义恰恰与“整体主义”水火不相容,而与“个体主义”即对个人权利个性自由的尊重互为表里。反之,肆意践踏个体权利的“整体主义”(即通译所谓极权主义)恰恰是与尊重个体权利的普遍人权原则(即法治中普遍主义原则之基础)相对立的。正是由于直觉地对此有所感触,人们才提出了法家的“伪普遍主义”可能比儒家的所谓特殊主义更坏的论点。而在笔者看来,所谓法家的“伪普遍主义”,实际上就是整体主义。

一般说来,前近代的传统社会,无论中国古时或是西方中世纪,都多少具有特殊主义与整体主义因素。而个人权利的确立与司法的普遍性形式公正原则都是近代化过程中逐渐确立的“现代性价值”之一,不可能在前近代居于主流。中世纪西方的特殊主义(所谓封建特权)与整体主义(所谓“个人只是狭隘人群的附属物”)氛围是人所共知的。而我们也不必把儒家拔高成现代意义上的法治普遍主义或权利个体主义者。今人常提到儒家也是“重视个人”的,甚至是“从个人出发”的。但是只要看看他们所举的那些史料,就可知儒家所重视的“个人”大都是指重视个人的责任或义务(所谓“修身”,所谓“推己”、“克己”之类),儒家确实缺少明确的个人权利观念——但这种观念在西方中世纪的主流价值体系中也并不比儒家更多。就此我们既不必拔高、也不必苛求前人。在个人权利意识上,中国古代萌芽较早的还是杨子的思想。

但是儒家,尤其是原初意义上的先秦儒家,虽然难说有个人权利观念,却的确具有相当明确的“小共同体权利”意识。所谓与法家相对而言的儒家“特殊主义”,实际上就是指的这种小共同体权利意识。纯粹从理论上讲,道德挂帅、伦理中心主义的“贤人政治”当然也属于人治。但是在逻辑上不能反过来说,所有的人治都是道德至上、伦理中心的。更不能说只要摒弃伦常不顾廉耻,六亲不认就能秉公执法。而从实际历史上讲,政治挂帅、权力中心主义的法家政治不仅也属于人治,而且其对现代法治的破坏作用远较伦

理型的儒家人治为大。

作为传统人治的两种类型,古儒的德治是一种以“家”为原型的“长者政治”,而法家的权治(“法、术、势”之治^①)是赤裸裸的“强者政治”。“周秦之变”的结果是“强者”战胜了“长者”。历史地看,我们不能一概否定其合理性(主要是工具合理性),因为在当时条件下“强者”的整合能力确实胜过“长者”。秦以后“长者”的道德说教虽然又被提起,但恢复“长者政治”则从来无望。此朱熹所以云“尧舜之道未尝一日得行于天地之间”也。但近代的宪政法治提供了一种优于人治的选择,而且在中国它首先是优于权治,同时也主要受到权治(而非德治)的抵制。然而比“女子无才便是德”更荒唐的是:在清末以来的批儒风中许多人曾经相信“治者无德便是法”,弃孔孟而效申韩,致使“法治”一度成为“强者”混珠之鱼目,而权治则在既无法无天又不仁不义的背景下跌成泛滥成灾。

于是人们应当考虑:在战胜权治的时期德治能否成为法治借助的资源?

而对于那些冀望德治的现代“长者”来说,他们以往在“强者”面前的窝囊状况或者只有在法治时代才有希望改变?对身边的“强者”不置一词而一味抵制所谓“西化”,这对他们谋求的理想来说真有什么好处吗?从语义学中的“差别原则”看,同为弘儒者而有辟申韩或辟“西学”之别,此一区别比抽象的尊儒反儒之别,是不是更具实质意义?

作者单位:清华大学人文学院

责任编辑:心远

^① 过去有法家搞的是“刑治”之说,以与儒家的“德治”和现代的“法治”相对照。但是法家的治术除严刑峻法外还有一整套阴谋诡计和权术,不是“刑”这一概念可以包容的。然而不择手段也不受道德约束地谋取、保持和运用权力(主要是皇权)是这一切的核心。古儒罕言权力,言之亦仅把权力视为达到道德目标的手段,而法家罕言道德,言之亦仅把道德视为确保权力的手段。所以儒家的主张如果说是德治的话,那么法家主张的应该算是“权治”吧。