

中國古代非自由傳統與道德走勢

◎ 韓東育

「東方專制主義」，體現了世人對中國傳統政治的基本印象。從黑格爾（Hegel）到魏特夫（Karl A. Wittfogel），該印象已承之久遠，難以改變¹。以至於除了湯因比（Arnold J. Toynbe）等人的個別言說²外，人們很少能從西方人士的有關議論中讀到某種更加不同的觀點。

這種印象錯了嗎？

應該說，黑格爾等人的講法，確有不盡符合中國實際的地方，至少在《擊壤歌》所憧憬的遠離「帝力」的自然生活場景中，政治上的專制是派不上用場的。然而相比之下，湯因比的觀察所存在的問題，倒真正令人擔憂。由於他更多看重的是中國「在政治上文化上的統一本領」而很少去過問維持這種「統一」的方法、手段和這些方法、手段所容易帶來的道德後果，因此，正如黑格爾對萊布尼茲（Leibniz）僅就形式上的美感就斷言中國文字學有天然優長等觀點提出批評一樣³，由於湯因比拘泥於外觀的首肯對足以制約和限制中國未來發展的深層文化要素缺乏質實的分析和中肯的評價，因此，在「WTO」加盟後世界貿易組織對中國國民所提出的道德要求比以往任何時期都更加嚴格的情況下，湯氏的觀點顯然不具有世界意義，惟此也鮮具中國價值。這樣講，還因為至少有兩個無法繞行的、用以決定今日國際交往和經濟行為能否正常運行的基本前提，即一為自由，二為誠實。這兩大前提所反映的，與其說是政治問題，不如說是道德問題更符合實際些。無庸諱言，在中國傳統專制體制下的人倫日用中，上述兩點是欠缺和匱乏的。由於不及時指出並彌補這一闕失將導致難以預測的後果，所以，就文化根源上探討之，無疑是有意義的。

一 從佛教的「三報」論說起

按照馮友蘭的說法，佛教應分為「在中國的佛學」與「中國的佛學」兩種。因為在中國存在著與中國文化全然無涉的純粹印度佛學如「唯識宗」，和幾乎是中國哲學承繼者的中國佛學如「禪宗」⁴。在我看來，東晉高僧慧遠的「大乘空宗」及其「三報」論，似乎應被劃歸為第三種，即各居其半的「中印合璧佛學」。這是因為，作為「三報」論之前提的「三業」說雖來源於印度，但「三報」論的解釋，卻是針對中國固有說法的不足所做的佛學闡發和理論延伸。

關於「三報論」，《弘明集》卷五中有這樣一段經典說明：

經說業有三報：一曰現報，二曰生報，三曰後報。現報者，善惡始於此身滅跡此身受。生報者，來生便受。後報者，或經二生三生，百生千生，然後乃受……三業殊體，自同

有定報。定則時來必受，非祈禱之所移，智力之所免也。

這裏，「三業」，是指人的三種行為，即人的外在行動（身業）、人的言論和文字遺留（口業）和人的所思所想（意業）。在慧遠看來，人的這三種行為是「因」，有「因」就要有「果」，這個「果」就是「報應」。而且慧遠認為，善行或惡行，早晚是要受到報應的。這不是憑祈求禱告就可以轉移的，也不是靠聰明才智就能夠避免的。這可以用來解釋為甚麼有的人行了很多善事，未了卻受了禍，而有些人做了許多惡，卻反而洪福齊天等奇怪現象。按照慧遠的說法，這是因為今世的善業還沒來得及得「報」，而前世的「惡業」卻在今世就受了「惡果」。就當時和後來的情況看，這種說法是極有市場的，以至有學者認為，「這種教義長期以來根深蒂固地深入人心，沒有任何別的教義可以與之相比」⁵。

然而，由於類似的「深入人心」與「報應論」連在一起，因此，裏面其實充滿了無奈的情緒。慧遠的「三報論」之所以能夠如此順利地找到安慰中國人心靈的切入點，實際上是因為在中國思想傳統中早就有過與之逼肖的近乎禁忌的說法，那就是《易·文言傳》的「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」和《尚書·湯誥》所謂「天道福善禍淫」等說法。其道理可簡要表述為：人的貴賤貧富和吉凶禍福，歸根結底是受自身行為的因果律制約的。然而，諳熟這一思想傳統的史遷者流之所以還慨嘆不已⁶，透露出了該傳統本身的時空局限性。就是說，上述思想只能給人以此生的安慰，當在此生的時空範圍內出現的情況常常是「好人沒好報，壞人終天年」時，人們對這一假設的信奉程度就要大打折扣。慧遠發現並巧妙地利用了這一點。他說：「由世典以一生為限，不明其外。其外未明，故尋理者自畢於視聽之內」、「如今合內外之道以求弘教之情，則知理會之必同，不惑眾塗而駭其異。」⁷

有一個重要的問題不能不提說明，即作為慧遠「三報論」前提的「三業說」，已經把對人的三種行為的控制，當成了教義本身的出發點和目的所在。在這種控制下，人事實上已被剝奪了三種自由，即：「身業」限制行動，「口業」限制言論，而「意業」限制思想。就時空而言，該論對人所构成的限制和控制，已遠遠超過了中國固有報應論所能設定的時空範圍。於是，無論是消極的忍耐，還是積極的企盼，都可以將人的耐性拉至無限，並在這無限的視野中來看開和控制所有的煩惱或者愉悅——因為那些都不過是有限的存在而已。這種與中國傳統思想有著甚深血緣關係的理論，之所以能獲得人們長期的認可，是因為以往無話可說的「天命觀」變成了有理可講的「宿命論」。產生於宗教理性上的心理平衡，使中國人認可了後者，儘管這一認可本身需要付出失去自由的代價。⁸

然而，慧遠的這一理論，已經在本質上偏離了他作為中國「大乘空宗」領袖所應遵守的教門宗旨。因為前世、現世和後世的輪回，必須要有一個精神實體的承受者才行。這就需要肯定靈魂不死。而大乘空宗的「一切皆空」論認為，如果承認有一個永遠不死的、獨立的精神實體存在，勢必要引起種種煩惱，妨礙人們超脫輪迴而進入佛國樂土。那麼，慧遠敢於冒違背教門宗旨之大不韙，是單純為了他個人篤信有加的宗教教義的伸張嗎？

顯然，如此簡單地分析慧遠的所作所為，就過分低估了政治統治集團在當時所能具有的思想干預力量。據載，慧遠表面上結廬山野、深居簡出，但實際上卻與當時的執政者拔來報往，就連當朝的皇帝亦與之過從甚密，常有書信往來⁹。以至有學者稱，「慧遠用表面上似乎是遠離政治的辦法深深地干預影響了當時的政治，他是一位真正有政治手腕的宗教活動家」¹⁰。其實，反向的思考似乎才更合理些，即與其說是慧遠在干預政治，還不如說是政治本身在假慧遠之力來左右宗教，安頓人心¹¹。就是說，慧遠的所作所為，除了承繼中國傳統思想流脈

這一顯性因素外，還同時受到一個不容忽視力量的制約和操縱，那就是中國傳統專制主義政治的隱性高壓。

二、中國傳統時代的自由禁忌

湯一介曾講：「照我看，『自由』至少有三個層次：思想自由、言論自由和行動自由。『思想』從原則上說，是可以完全自由的，但是言論與行動的自由就不能不受到限制。因為人們想甚麼而不見諸於言行，對別人和社會就不會有任何影響；思想見諸於言行，它就會對別人和社會發生作用：特別是自由的言行很容易觸犯權威；一旦觸犯了權威，言行就會更加不自由了。」湯先生是在回憶中國專制主義走向極端的「文革」時期馮友蘭先生和他自己遭受壓制的情景時，說這番話的¹²。本文之所以稱「文革」是中國專制主義的極至表現，是因為這種表現的後面實際上依托著一個龐大而深邃的時空環境。由於這種時空環境直接和間接地不斷影響和侵蝕著環境當中的人的道德，因此，正如有學者所指出的那樣，關注專制制度下個人的道德選擇，光注意人們在一些極端殘酷的環境時刻（如「文革」高潮）中的惡行，是遠遠不夠的。更重要的是關注那些使這些惡行成為可能的道德總體外因環境的惡化過程。這些一步步演化而成的道德外因環境並不隨著極端的惡行結束而消失，它們對群體和個人道德具有持久的腐蝕作用，隨時在為下一個極端殘酷的人類災難做著準備¹³。「惡化過程」，形成並展開於歷史當中。因為事實上，對三種「自由」的抑制行為及其災難性惡果，在中國傳統社會中幾乎俯拾皆是。

市場經濟，是商業貿易行為得以展開的主要和基本形式。有一點是絕對必要的，即保證公平前提下的自由。自由必然發生競爭，而只有公平才能使競爭行為取得交易雙方均能接受的結果。由於法的公正原則與商品貿易經濟的公平前提在本質上是一致的，因此，真正意義上的商品經濟，是以法為合理性依托的。日本近世為適應蓬勃興起的商品經濟浪潮之所以要提出「脫儒入法」的口號，海保青陵（1755-1817）之所以在蕩滌了儒家「義≠利」不等式的同時一定要提出符合法家原理的「利=法」等式，原因即在於此¹⁴；而作為「西歐法律體系」之雛形的「莊園習慣法」，亦曾給英國的貿易自由提供了極為重要的法律保障¹⁵。與西方和日本的情形不同，中國傳統社會有一個根深蒂固的觀念，而這種觀念在相當的時間範圍內是以制度的形式被固定下來的，那就是「工商食官」。「工商食官」，語出《國語·晉語四》。韋昭注云：「工，百工。商，官賈也。周禮：府藏皆有賈人，以知物價。食官，官稟之。」就是說，傳統中國的工商業者，從一開始就是受官府的統轄和管制的。他們的貿易行為，往往不能依照商品經濟的固有規律來運行。其經營規模的大小和交易過程的順逆，主要仰賴於官府的政策而不是近代意義上的法律。政策因人而定。它的不確定性，使商人幾乎難以擺脫官府不期而至的干預、控制、勒索和利用。它的最直觀後果，是商人自主性的喪失和商品經濟的萎縮。這既是先秦時期鄭國商人不得不中止「既成之賈」的主要原因¹⁶，也是頻繁出現在明代「商業書」中商人以下心態之所從來：1、「是官當敬。官無大小，皆受朝廷一命，權可制人。……凡見長官，須起立引避，蓋嘗為卑為降，實吾民之職分也」；2、「倚官勢，官解則傾。……」；3、「少入公門，毋觀囚罪。……」¹⁷。只是，「好利」是人的本性。因為是本性，所以，官府的和平控制手段，總有失效的時候。這也是何以商品經濟出現大規模發展時政府部門不得不揮舞「重農抑商」的殺手鐮，以及中國商業文明不得不周期性遭受滅頂之災的重要原因。

表面看來，言論自由似乎會比行動自由可能地進入容易的層次。然而實際上，在中國傳統社會中，這種願望往往顯得過於善良。由周厲王「弭謗」而引起的「道路以目」現象，已成為中國專制傳統的「里程碑」。儘管當時就有人提出要「決之使導」¹⁸，但秦始皇的「焚書」、漢明的「黨禁」，清朝的「文字獄」以及「解放後」的「右派整肅」，不但未能使先哲的勸諫發揮其應有的作用，反倒是承繼者代不絕嗣，日甚一日。它親手製造了一大批只能「以白眼相睥睨」和「脫衣服露丑惡」的竹林怪胎，也使很多人不得不閉上嘴巴，口稱「難得糊塗」以自欺。以至「逢人且說三分話，未可全拋一片心」和「禍從口出」諸語，已凝結成老百姓深信不疑的「至理名言」。正因為話語環境如此搖手觸禁，所以，即便有治世良言亟待上表，也總得先道一句「出位僭言，惶戰交積」，然後才敢開口。魏徵有一段奏文說：「臣誠愚鄙，不達事機，略舉所見十條，則以上聞聖聽，伏願陛下采臣狂瞽之言，參以芻蕘之議，冀千慮一得，衰職有補，則死日生年，甘從斧鉞。」¹⁹就連以善納諫著稱的唐太宗，亦深曉諫臣之險：「臣欲進諫，則懼死亡之禍，與赴鼎鑊、冒白刃亦何異哉？」²⁰言路的阻塞，對於國家治理而言是不明智的。因為我們看到，在當今發達國家和地區，沒有一份報紙屬於官辦。

按照湯一介先生的說法，「『思想』從原則上說，是可以完全自由的」。然而，這幾乎完全可以說得通的道理，在中國傳統社會卻每每出現反例。其中最經典的表現，是漢代酷吏張湯設下的「腹誹之法」。《史記·平准書》記錄有這樣一個案例：

初，異為濟南亭長，以廉直稍遷至九卿。上與張湯既造白鹿皮幣，問異。異曰：「今王侯朝賀以蒼璧，直數千，而其皮荐反四十萬，本末不相稱。」天子不說。張湯又與異有譎，及人有告異以它議，事下張湯治異。異與客語，客語初令下有不便者，異不應，微反唇。湯奏異當九卿見令不便，不入言，而腹誹，論死。自是之後，有腹誹之法，以此而公卿大夫多諂諛取容矣。

顏異是前漢的「大農」。他敢於犯顏直諫，是因為他的職務使他不能不按照貨幣經濟規律來說話。但是，一個「天子不悅」，未了只能使他「微反唇」而「不入言」。他恐怕至死也不會料到肚子裏想甚麼居然也會被治罪，而且是死罪！但這一切都畢竟發生了。非但罪名絕對成立，甚至「腹誹而心謗」幾成日後人們相與陷害的極易脫口的口實²¹！

這種聞所未聞的「法」，其來也有自。李斯對於「入則心非，出則巷議」之學士們所表現出的強烈排斥，在秦朝立國之初就已經露出了端倪。事實上，無論是行動、言論，還是思想，其諸多不自由的產生，當主要源於是非標準上的話語霸權。中國傳統社會的這種霸權，無疑來自政治統治層。韓非曾言²²：

主有所善，臣從而譽之；主有所憎，臣因而毀之。凡人之大體，取舍同者則相是也，取舍異者則相非也。今人臣之所譽者，人主之所是也，此之謂同取。人臣之所毀者，人主之所非也，此之謂同舍。夫取舍合而相與逆者，未嘗聞也，此人臣之所以取信幸之道也。

話語霸權的獲得，取決於君主所有物的範圍。天子的所有範圍是：「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」²³至於諸侯，則「封略之內，何非君土？食土之毛，誰非君臣？」²⁴在傳統中國，立法權決定於所有權，而解釋權則決定於立法權。於是乎，各類標準的確立，也只能仰賴君主的聖裁了。《周禮》的天官、地官、春官、夏官、秋官之開宗明義，幾乎均

冠以這樣的話，即：「惟王建國，辨方正位，體國經野，設官分職，以為民極。」它的極端展開，集中體現在李斯在秦始皇御前會議上所作的如下表述中：「今陛下並有天下，辨白黑而定一尊；而私學乃相與非法教之制，聞令下，即各以其私學議之。入則心非，出則巷議，非主以為名，異趣以為高，率群下以造謗。如此不禁，則主勢降乎上，黨與成乎下。禁之便。臣請諸有文學《詩》《書》百家語者，蠲除去之。令到滿三十日弗去，黥為城旦。所不去者，醫藥卜筮種樹之書。若有欲學者，以吏為師。」²⁵它使限制行動自由的子產時代尚且有之的「不毀鄉校」傳統，從此邊緣化；而日後的「獨尊儒術」，復使「人性覺醒期」（雅斯貝爾斯[Karl Jaspers]語）由莊子所提出的取消絕對是非觀的相對是非論²⁶，亦因之而奄奄一息，不絕如線。這時，社會上則往往只剩下一種聲音和一個步法。其歷史必然性表現為：如果不是這樣，接踵而來的便是無數的懲罰和鎮壓。由於懲處一般表現為「災禍」（果），而遭難者個人的行為又每每構成速禍的原因（因），因此，就中國文化傳統、社會政治實況和人永遠具有的趨利避害本性而言，慧遠的教義當然會根深蒂固地深入人心，自然，也就沒有任何別的教義可以與之相比了。

三 道德走勢及其憂慮

顯然，傳統社會表面的和諧，更多是政治高壓的結果。由於實事難遂，實話難言，真心難表，因此，誠實在中國人的日常生活中，幾乎成為一種罕有的奢侈品。南史氏的「持簡以往」之所以被後人目為壯舉並頌贊不已，《大學》中「誠」的概念之所以為宋明儒不遺餘力地大肆宣揚，正表明這種人類應有的優秀道德品質在四方景仰的「禮義之邦」，不是愈來愈多，而是愈來愈少。黑格爾洞燭幽隱，他說：「（在東方世界，）道德的規定表現為各種『法則』，但是主觀的意志受這些『法則』的管束，仿佛是受一種外界的力量管束。一切內在的東西，如像『意見』、『良心』、正式『自由』等主觀的東西都沒有得到承認。……可以指揮道德行動的那一種意志雖然不缺少，但是從內心發出來從事這些道德行動的意志卻沒有。」²⁷它暗示，在專制主義的東方社會，隱含著道德的虛偽性和非誠實性，而這種虛偽性和非誠實性，顯然是只有在自由狀態下才能夠自然顯現的真誠的反面，它意味著人的天賦的自由已經被剝奪。

由自由闕失所導致的「非誠實」道德後果，在傳統中國，至少有以下三種表現。這些表現如此令人赧顏，以至現代化運動已逾百年，而國民素質的現代化提升，仍河清難俟。

這裏首先值得關注的，是政治層面。

奸臣亂法，是中國傳統社會屢禁不止的政治文化現象。一個千古慨嘆是：為甚麼奉公守法的忠臣反而見黜被誅，而違法亂紀的奸佞卻一路扶搖？何以尚忠臣而忠臣彌少，蔑奸臣而奸臣彌多？實際上，君主一旦成為真理的化身和不容置喙的「絕對」，這種感慨就永遠無法休止。因為這一類君主希望聽到的，往往好話多於真話，順耳多於逆耳。韓非在《八奸》篇中指出：「凡人臣之所道成奸者有八術」：一曰在同床、二曰在旁、三曰父兄、四曰養殃、五曰民萌、六曰流行、七曰威強、八曰四方。這些說法雖不盡準確，但「凡奸臣皆欲順人主之心以取親幸之勢者也」的目的，卻毫厘不爽。由於該目的是說真話、辦實事的人所無法達到的，所以，「國有擅主之臣，則群下不得盡其智力以陳其忠，百官之吏不得奉法以致其功矣」（《奸劫弑臣》）。就是說，講假話的人多了，講真話的人也就愈來愈少了，即「端言直道之人不得見，而忠直日疏」（《三守》）。《史記·平准書》所謂「有腹誹之法，以此

而公卿大夫多諂諛取容矣」云者，稱得上是一句明白話。魏晉時期，這種情況的突出表現，是政治行為的名實不符和詐欺公行。根據葛洪（284—364）的考察，當時，世上事物多「名不准實，賈不准物」²⁸。不少士大夫並起呼籲，要「綜合名實」。王符有感於州郡縣邑上下欺瞞、狡猾相待的現實，乃急切諫議，要「有號者必稱於典，名理者必效於實」，因為只有這樣，才能「官無廢職，位無非人」²⁹。時人徐干也說：「名者所以名實也，實立而名從之，非名立而實從之」³⁰。然而，呼籲的無用，最終逼使士人轉入行動上的抗爭。結果乃如大家所熟知的那樣，他們遭到了血腥的鎮壓，其行為本身也從針砭時政的「清議」轉而為莫論國是的「清談」。關於這一轉變的具體原因，魯迅講³¹：

清談，本從漢之清議而來。漢末政治黑暗，一般名士議論政事，其初在社會上很有勢力，後來遭執政者之嫉視，漸漸被害，如孔融、櫛衡等被曹操設法害死，所以到了晉代底名士，就不敢再議論政事，而一變為專談玄理；清議而不再談政事，這就成了所謂清談了。

有趣的是，《紅樓夢》中「假作真時真亦假，無為有處有還無」的楹聯，居然可移作關於魏晉玄學的最佳總結。更令人難以想象的是，如此歷史文化傳統，在新中國成立後，竟有過惡性的爆發，即「三面紅旗」時代的舉國造假。沒人聽說過「畝產萬斤」的故事，也沒人見過幾十公斤重的人被尚未收割的稻禾擊若蜻蜓。可當年的報紙，卻總能給我們留下這樣的「鐵證」。彭德懷說了點實話，可等待他的命運，卻是死。當有的政治家已經將「不說假話辦不成大事」當作立身處世的座右銘時，中國政治倫理的淪喪和政治家道德品質的敗壞，已到了令人發指的程度。

由於被統治者幾乎失去了除天然秩序以外的大部自由，而通過小補所挽回來的些微真實又極易得而復失，無恒定可言，於是，人們便只能把對政治自由的獲得寄托在某種「絕對」的和「根本」性的改變上，可這種改變，卻是「無政府」的。表現在心情上，這叫「一吐塊壘」；而付诸實踐時，便成了「革命」。前者容易在精神上徹底砸碎所有的政治理念和道德原則，如莊子和黃宗羲；而後者則以事實上無法實現的「人人平等」和「均田免糧」為號召，對現實進行血洗，如陳勝和李自成。有趣的是，這些起而造反的人開始未必不是「順民」。自由的闕失，使他們的表現經常以「兩面人」的態度集中在一個事件的對待中，即：臣民們對官員唯唯諾諾和阿諛奉承的同時，也對上司充滿了殺心。除了極大的能夠帶來暫時成功的大變故以外，等待反抗者的命運，更多是自我毀滅。「人之將死，其言也善」表明，對傳統中國人而言，「真善美」，有時是「死」的代指。它直接和間接地殃及並塑造了普通人的道德形象和面貌，即謊言在中國的盛行與無孔不入。

魏特夫曾講：「道德品質與理智上的『誠實』是互相聯繫在一起的」³²。中國人雖有愛撒謊的惡名，但撒謊行為在中國社會的普遍流行，似決非今天才有的現象。其中固然有「上行下效」的惡性影響，但自由被剝奪後百姓榮譽心的普遍喪失，則是造成該局面的更深層的原因。黑格爾發現，由於中國傳統家族中長幼尊卑間互相應有的禮節都由律例來規定，而律例的違背所能帶來的後果是嚴重的刑罰——這幾乎是一種奴隸制度，因此，「自由的情調——就是一般道德的立足點因此便完全被抹殺了。」由於中國的自由民和奴隸的區別並不大，而自由的喪失——沒有個人權利，又自然使大家沒有榮譽心，因此，「自貶自抑的意識便極其通行」；因為「這種意識又很容易變為極度的自暴自棄」，於是「便造成了中國人極大的不道德。他們以撒謊著名，他們隨時隨地都能撒謊。朋友欺詐朋友，假如欺詐不能達到目的，或者為對方所發覺時，雙方都不以為可怪，都不覺得可恥。他們的欺詐實在可以說詭譎巧妙

到了極頂。歐洲人和他們打交道時，非得提心吊膽不可。他們道德放任的意識又可以從佛教的流行得到證明」。在黑格爾接下來的敘述中，他似乎察覺到佛教的「三報論」已然在中國人的「非道德」生活中發揮了作用，即：「人民卻把自己看作是最卑賤的，自信生下來是專給皇帝拉車的。逼他們到水深火熱中去的生活的擔子，他們看做是不可避免的命運，……

（他們）只有一種順服聽命的意識。」³³胡適在反省中國國民性時，則嚴厲地指責了那些「先知先覺者」對民眾的欺瞞與不負責行為：人世更大的悲劇是人類的先知先覺者眼看著無數人們的凍餓，不但不能增進他們的幸福，卻把「樂天」、「安命」、「知足」、「安貧」種種催眠藥給他們吃，使他們自己欺騙自己，安慰自己。³⁴

榮譽感的喪失，造成了羞恥心的消亡。孔子之所以反覆告戒人們甚麼叫「恥」，甚至搬出「勇」來，告訴他們只要「知恥」，則庶幾可進入英雄的行列等說教，都只能說明「恥感」的普遍喪失，才是時人的真實存在狀態。庫克（George Wingrove Cooke）曾不無戲謔地描述過西方人眼裏的國人操守。大意为：無論是誰都會意識到，說謊是不好的行為，被人知道後要感到羞恥，心裏明白自己說謊是應該受到萬人指責的反公德的惡行。但中國人並不教授這樣的情操，對於他們來說，某個特定的謊話只對聽謊者有特定的害處，「謊話是自身合法的東西」。不必擔心對中國人說謊會激怒中國人，不必有慚愧的念頭，他們也不否認有說謊的事實。中國人說「我不敢對您說謊」時，事實正相反；對中國人說「您經常說謊，您現在又想說謊了吧」，就相當於對英國人說「你很幽默，現在又有甚麼好笑話了吧？」³⁵

這裏面其實充滿了道德的放任。這種自暴自棄、用百姓的話講叫「破罐子破摔」行為繼續存在一天，黑格爾所謂「歐洲人和他們打交道時，非得提心吊膽不可」的提醒，就一天也不會在洋人的警戒線上消失，哪怕他們的祖先也曾經說謊³⁶。事實上，為中國傳統商家奉若神明的老子箴言——「良賈深藏若虛」，也不啻在鼓勵商人公開撒謊。而這，在國際商貿活動已然一體化的當代世界裏，是不會被允許的。

然而，最讓人擔憂的，還是中國傳統學術所造成的歷史和現實影響。

李澤厚曾對中國傳統知識人的心性論話題，有過這樣的說明。他認為，中國傳統知識人之所以在心性論問題上大做功夫，是因為已喪失了其他自由的知識人，也只能靠心性思索來求取安慰³⁷。王陽明「龍場悟道」時之所以會發明出「心外無物」命題，其弟子羅洪先之所以替乃師說出「龍場悟道」的真實原因在於「蓋吾之一身，已非吾有，而又何有於吾身之外？……與吾獨存而未始加換者，則固有之良知也」，都表明對「心」的無限高揚已成為被剝奪了全部外在自由的知識人的無奈而唯一的選擇，哪怕其中充滿了大量貌似學術的「非學術」寓意。³⁸

然而，非學術反而以學術力陳等行為本身，即表明這類學說與事實間存在著距離。而且，由無奈和不得已而導致的強迫式自我說服，實際上已難免使行為本身染上「自欺」的色彩。就此意義而論，心性論者欲以極少數人的無法參驗的個人體驗，推廣為舉世是認的普世真理的過程，似乎只能被表述為「自欺而欺人」。可如果說「自欺」行為的發生乃出自不得已尚可引發人們同情的理解，那麼「自欺」者轉而「欺人」，卻表現出了相當的不道德，哪怕「欺人」者本身並不完全了解其行為本身的有害性。

心性之學的鼎盛發展，始於南宋。按照余英時的說法，這種發展的直接誘因，是北宋王安石變法的失敗。他認為，這一失敗，對近世儒家外王一面的體用之學構成了一大挫折。於是，

南宋以下，儒學的重點轉到了內聖一面³⁹。就是說，宋儒的轉變，也一樣充滿了不得已。但是，在馮友蘭看來，宋明新儒家的學說實際上反而極大地幫助了統治階級的正統原則。針對禪宗「擔水劈柴，無非妙道」一句，他設問：「如果擔水砍柴，就是妙道，為甚麼『事父事君』就不是妙道？如果從以上分析的禪宗的教義，推出邏輯的結論，我們就不能不作肯定的回答。可是禪師們自己，沒有作出這個合乎邏輯的回答。這只有留待新儒家來做了。」⁴⁰這裏的「新儒家」，指的便的程朱和陸王。

「慎獨」，是一個在宋明理學前沉寂了一千多年的概念，它最早出自《大學》和《中庸》。

由於中國傳統社會後期對人心的控制日趨嚴格，而「心」的問題最終還需以「心法」來解決，所以研究心性之學的，便提出了自我管束和自我懲治的一套辦法，哪怕它們的提出並不象施政者那樣直露。其辦法之一，便正是對「慎獨」理論的復活和擅作解人。朱熹在《大學章句·誠意章》注云：「獨者，人所不知而已所獨知之地也。言欲自礪者知為善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺。……然其實與不實，蓋有他人所不及知而已獨知之者，故必謹之於此以審其幾焉。」又《中庸章句》首章注云：「獨者，人所不知而已所獨知之地也。言幽暗之，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而已獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。」明人邱慤（1420—1495）對此有著進一步的發揮，他說：「所謂獨也，是乃人心念慮初萌之端，善惡誠偽之所由分之始，甚細微而幽隱也。……《章句》論慎獨，指出幾之一言，示萬世學者以慎獨為要。」⁴¹這裏，儒家已把人們對事實的判斷——是與非，交給了價值判斷——善與惡，並希望由它來裁決，來遏制人的所謂「惡」的衝動。然而，「能辭萬鐘之祿於朝陛，不能不拾一金於無人之地；能謹百節之禮於廟宇，不能不弛一容於獨居之餘」。道理很簡單，即「人情每狎於所私故也」⁴²。因此，當這種自覺式裁決辦法一俟無效，儒者則想出另一個辦法，即通過人的自我意志力而強行誅滅之。朱熹說：「克己者，一似家中捉出個賊，打殺了便沒事」⁴³，這也就是王陽明所講的「破心中賊」⁴⁴。可是，真能做到這一點嗎？日本江戶思想家荻生徂徠（1666—1728）對這種無用的「以心治心」行為曾提出過如下質疑，即：「心無形也，不可得而治之矣。……何也？治之者心也，所治者心也。以我心治我心，譬如狂者自治其狂焉，安能治之？」⁴⁵治，是因為心有了罪過。可所想所思到底何罪之有呢？太宰春台（1680—1747）於是徑稱：「心目之罪，在所不問！」為甚麼呢？「人心之靈，何所不至？苟身弗為不善，斯可已矣。更問其心之所思，過矣。……以心治心，予以為非治之，乃亂之也。何則？所治固心，治之者亦心，一而不二。治之而治者，雖治矣，其治之之擾，不可勝言也。」⁴⁶就是說，心性之學，滿篇講的都是假話，充其量則不過是動人的假說而已。

李澤厚指出：對與錯和善與惡，是應該予以分開的兩種道德。因為一個是與政治哲學相關的、建立在現代個人主義和社會契約基礎上的自由、平等、人權、民主，以保障個人權益和規範社會生活的社會性道德；另一個則是與宗教、信仰、文化傳統相關的宗教性道德，它有關終極關懷、人生寄托，是個體尋求生存價值、生活意義的情感、信仰、意願的對象。前者是公德，是公共理性，應該普遍遵循；後者是私德，是個人意識，可以人自選擇。二者不是誰優先的問題，宗教性道德對社會性道德雖有范導作用，但不應有建構作用⁴⁷。由於建立在「個人主義和社會契約」基礎上的社會公德，為中國傳統社會所未曾有，因此，以公代私、以私代公和公私粘成一團，便成了中國傳統道德的實存狀態。問題在於，私德的無從驗證特徵，使它很難成為社會一般的道德指南，倒容易墮為知識人的自說自話和夢囈。汪士鐸

(1802-1889)筆下的「道學家」特徵為：「以心性理氣誠敬為支派，以無可考驗之慎獨存養為藏身之固，以內聖外王之大言相煽惑，以妄自尊大為儀徵」⁴⁸。由於個別知識人總想用自己的一時感動煽惑起大眾的熱情，而大眾又無法從他們的豪言壯語中增加一粒米和一文錢，因此，這類學術，便成了一種精緻而無用的假話。「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」，曾一度醉倒了不少「作達者」。可是，當人們普遍察覺到類似於「天人合一」的命題，不過是生成於「因為做不到，所以隨便說」的邏輯想象時，滿篇偽言的「理想主義」、「原理主義」和「道德主義」，已勢成連天蔓草，難以芟除了。清代實學家罵理學「空談誤國」和「五四」青年「打倒孔家店」的呼號，並沒有真正剔除中國知識人的所謂「文化—心理結構」，因為大倡「內聖開出新外王」的「現代新儒家」，一直不厭其煩地跑回大陸，來令人感動地接續著理學爾來的「道統」夢。這種「自欺欺人」行為的代不乏人，讓人想起魯迅的挖苦：「其實，中國人是並非『沒有自知』之明的，缺點只在有些人安於『自欺』，由此並想『欺人』。譬如病人，患著浮腫，而諱疾忌醫，但願別人糊塗，誤認他為肥胖」⁴⁹。

自由傳統的長期闕失，已給中國國民的公德系統帶來了極為嚴重的損害。雖然湯因比的皮相之論能不時地讓我們從另一個側面獲得一絲虛榮的滿足，但黑格爾的另外一段發言，則不能不催人作出反省，即「中國人……沒有任何自由，所以政府的形式必然是專制主義。」⁵⁰這有點類似於我們今天常說的「有甚麼樣的國民就有甚麼樣的政府」諸命題。儘管國民自由的剝奪者來自專制主義，但不思通過正當的、類似於英國人在中世紀即寸步不離的法律程序來奪回本該屬於自己的權利，而一味地將自身的道德敗壞歸咎於政府，顯然也是不道德的。法國哲學家勒魯（Pierre Leroux, 1797-1871）說：「罪惡的原因也有一部分是出自被壓迫者的惡習，並不是一切罪惡都是壓迫者造成的。如果不平等發展到觸目皆是，這錯誤不能只歸咎於強權者和有錢人。」⁵¹。因為仔細觀察會發現，在中國，說謊者之所以大有市場，跟普通民眾的「輕信於人」有十分密切的關係。自由的被褫奪，易使人喪失信心，於是，不自信而信他的盲從習慣也就容易養成。對這一毛病，《呂氏春秋·察傳》篇曾有過絕妙的刻畫：說，有個人長得像大馬猴；聽話者則傳曰：大馬猴像狗。於是，話傳到第三個人時，人就變成狗了。由此而來的「三人成虎」甚至「莫須有」傳統，極大地暴露了國人心靈的蒙昧和精神的懶惰。「三報論」能夠在中國長驅直入，除了專制政府的高壓外，民智未開的實情，誠不可小視。西方的啟蒙運動和近代化，源自人民的獨立思考和以生命換來的科學精神。因此無論如何，作為道德底線的學術是不能「假語村言」和「人云亦云」的，特別是當近代以來它已被世人尊奉為「科學」的時候。可由於時至今日人們總能看到許多反例，所以，魏特夫的話就不能不引起格外的重視，即：「對科學的犯罪最終是道德上的罪孽」⁵²。

註釋

- 1 參見黑格爾（Hegel）著，王造時譯：《歷史哲學》（北京：三聯書店，1956），第1部，第1篇〈中國〉；魏特夫（Karl A. Wittfogel）著，徐式谷等譯：《東方專制主義》（北京：中國社會科學出版社，1989），第5章，〈全面的恐怖—全面的屈從—全面的孤獨〉。
- 2 湯因比（Arnold J. Toynbe）曾言：「就中國人來說，幾千年來，比世界任何民族都成功地把幾億民眾，從政治文化上團結起來。他們顯示出這種在政治上、文化上統一的本領，具有無與倫比的成功經驗。這樣的統一，正是今天世界的絕對要求。中國人和東亞各民族合作，在被人們認為是不可缺少和不可避免的人類統一的過程中，可能要發揮主導作用。」《展望二十一世紀

- 紀——湯因比與池田大作對話錄》（北京：國際文化出版公司，1985），頁294。
- 3 參見註1黑格爾：《歷史哲學》，頁178。
 - 4 參見馮友蘭：《中國哲學簡史》（北京：北京大學出版社，2001），頁207。任繼愈亦認為：「禪宗在西方的傳法世系，恍惚迷離，完全是中國禪學者補造的，不足信」（〈農民禪與文人禪〉，見《傳統文化與現代化》，1995年第1期）。范文瀾則徑稱：「（慧能）的始祖實際是莊周」（見《唐代佛教》〔北京：人民出版社，1979〕，頁68）。這恐怕也是李澤厚將莊子和禪宗合一為「莊禪」的主要原因（見〈漫述莊禪〉，《中國社會科學》，1985年第1期）。
 - 5 任繼愈主編：《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1985），第2卷，頁654。
 - 6 《史記·伯夷叔齊列傳》：「倘所謂天道，是耶非耶？」
 - 7 《弘明集》卷五。
 - 8 參見拙稿：〈中國文化現象中的「內平衡」與「外平衡」〉，《東北師大學報》，1997年第7期。
 - 9 據《高僧傳·慧遠傳》載，慧遠不但與當世顯貴殷仲堪、王謐、謝靈運、劉裕和盧循等人往來頻繁，且嘗與晉安帝修書答謝，彼此稱敬。又據《藝文類聚》卷87引，慧遠還曾頻頻接受盧循等人的饋贈，並答書曰：「損餉六種，深報情至；益智（龍眼）乃是一方異味，即於僧中行之。」
 - 10 方克立主編：《從孔夫子到孫中山》（北京：中國青年出版社，1984），頁135。
 - 11 參見《晉書·桓玄傳》有關「肥遁之士」的議論。
 - 12 湯一介：〈在自由與不自由之間〉，收入氏著：《湯一介學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，1996），頁295-96。
 - 13 參見徐賁：〈平庸的邪惡〉，《讀書》，2002年第8期。
 - 14 參見拙著：《日本近世新法家研究》（北京：中華書局，2003），第6章。
 - 15 參見侯建新：《社會轉型時期的西歐與中國》（濟南：濟南出版社，2001），頁100-101、127-28。
 - 16 《左傳》昭公十六年：「韓子買諸賈人，既成賈矣。商人曰：『必告君大夫』。韓子請諸子產曰：『日起請夫環，執政弗義，弗敢復也。今買諸商人，商人曰：必以聞。敢以為請。』子產對曰：『昔我先君桓公，與商人皆出自周。……世有盟誓，以相信也。曰爾無我叛，我無強賈，毋或句（口改亡）奪。爾有利市寶賄，我勿與知。恃此質誓，故能相保，以至於今。今吾子以好來辱，而謂敝邑強奪商人，是教敝邑背盟誓也。毋乃不可乎。吾子得玉而失諸侯，必不為也。若大國令，而共無藝。鄭鄙邑也，亦弗為也。僑若獻玉。不知所成，敢私布之。』韓子辭玉曰：『起不敏，敢求玉以徼二罪？敢辭之。』」
 - 17 李晉德：《客商一覽醒迷》，轉引自余英時《現代儒學論》（上海：上海人民出版社，1998），頁94。
 - 18 《史記·周本紀》。
 - 19 《全唐文》卷140。
 - 20 《魏鄭公諫錄續》。
 - 21 參見《史記·魏其武安侯列傳》。
 - 22 《韓非子·奸劫弑臣》。
 - 23 《詩經·小雅》。
 - 24 《左傳》昭公七年。
 - 25 《史記·李斯列傳》。
 - 26 《莊子·齊物論》。

- 27 註1黑格爾：《歷史哲學》，頁156。
- 28 《抱樸子·名實》。
- 29 《潛夫論·考績》。
- 30 《中論·考偽》。
- 31 〈中國小說的歷史變遷〉，《魯迅全集》第9卷（北京：人民文學出版社，1981），頁309。
- 32 註1魏特夫：《東方專制主義》，頁56。
- 33 註1黑格爾：《歷史哲學》，頁171、174、181。
- 34 參見胡適：〈我們對於西洋近代的態度〉，《胡適與中國文化》（台北：台灣水牛出版事業有限公司，1984）。
- 35 參見沙蓮香主編：《中國民族性》（一）（北京：中國人民大學出版社，1989），頁9。
- 36 據《提多書》(Titus)講：「有克里特人中的一個本地先知說：『克里特人常常說謊話，乃是惡獸，又饞又懶。』」見湯因比：《歷史研究》（上）（上海：上海人民出版社，1986），頁127。重要的是，克里特文明最終走向了滅亡。
- 37 參見李澤厚：《波齋新說》（香港：天地圖書公司，1999）。
- 38 參見拙稿：〈關於陽明子「龍場悟道」的非學術寓意〉，《史學集刊》1994年第3期。
- 39 參見余英時：《論戴震與章學誠》（北京：三聯書店，2000），頁338。
- 40 註4馮友蘭：《中國哲學簡史》，第226頁。
- 41 《大學衍義補·謹理欲之初分》。
- 42 《慎子·逸文》。
- 43 《朱子語類》卷44。
- 44 《王文成公全書·與楊仕德薛尚謙》。
- 45 荻生徂徠：《辨道》，收入《日本思想大系36·荻生徂徠》（東京：岩波書店，1973），頁205。
- 46 《斥非附錄》〈內外教辨〉，《日本思想大系37·徂徠學派》（東京：岩波書店，1972），頁423。
- 47 參見李澤厚：〈課虛無以責有〉，《讀書》，2003年第7期。
- 48 《汪悔翁乙丙日記》卷二，見沈雲龍編：《近代中國史料叢刊》第13輯（台北：文海出版社，1967）。
- 49 魯迅：〈且介亭雜文末集·立此存照（三）〉，見《魯迅全集》第6卷（北京：人民文學出版社，1981），頁625。
- 50 註1黑格爾：《歷史哲學》，頁168-69。
- 51 勒魯(Pierre Leroux)著，王允道譯：《論平等》（北京：商務印書館，1988），頁9、20。
- 52 註1魏特夫：《東方專制主義》，頁56。

韓東育（1962—），男，東京大學博士。東北師範大學歷史文化學院院長兼東京大學客座研究員。研究方向為中國古代思想史和中日思想史比較研究。

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第二十四期（2004年3月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。