

目 录

悦 乐 译

理论与方法 : 对话时代的中国哲学	轲
说“诚”	叶秀山 轲
宽恕问题的中国脉络	张 宁 轲
伦理疑难	刘 烈 轲
行·知·言	沈家煊 王 伟 轲
——汉语复句语义的三个域	
读不懂的《形而上学》	王 路 轲
“东亚意识”与东亚社会	李 昶平 轲
“人文史观”	王铭铭 轲
——潘光旦与我们这代人的问题	
哲学的中国表述	赵汀阳 轲
相关讨论 :	
推己及人 , 推人及己	王铭铭 轲
和国际接轨以及在内部对话	陈嘉映 轲
谁之传统 , 谁之使命	赵 嘉 陈岸瑛 轲
——汤一介先生访谈录	
论证现场 : 电脑的心 , 网上他人	轲
电脑会超过人脑吗 ?	郭 良 轲
——一种对未来“人机关系”可能性的推断	
相关讨论 :	
坐落在欲望、快乐和沮丧里面	陈嘉映 轲
关于电脑的心	赵汀阳 轲
月 杂 中的政治游戏	周 濂 轲
我们的网络生活	轲
——关于网络交往的讨论	
分析哲学讲座	轲
专名问题	陈嘉映 轲
现象学讲座	轲
心理现象的“内感知”与“内观察”	倪梁康 轲
哲学戏剧	轲
安提戈涅	萧 阳 轲

策划说明

《论证》出版后,学术文化界学友们对它的欢迎远远超过原来的想像,我们自然非常感激。尤其还收到许多必须重视的意见,更是十分宝贵。综合多种意见,现从《论证》准备要:

大力强化中国哲学部分的研究,特别是当代中国思想的创新。随着中国在世界上经济、政治、科技和文化地位的整体性提高,中国也必须在思想观念上对世界有着相应的贡献,或者说,中国的观念必须参与地成为世界普遍观念体系的一部分。这意味着我们有责任重新发现和创新中国的观念体系,使之由地方意义发展为普遍意义。因此就要求中国哲学发展出新的解释论证方式。除了中国传统的思想技艺之外,我们希望能够在中国哲学研究中强化建立逻辑论证、可普遍理解的表述方式和辩论的公共语境。简单地说,当代的中国哲学只能是贯通中西的思想。

强调当下社会变化问题的研究。这同样是一项有实验性的工作。传统的哲学问题在传统社会和文化语境里都是现实性很强的问题,可是今天的许多重要问题和现象却由于没有被吸收进入传统哲学问题体系而总是作为边缘的或含糊的哲学问题而存在。我们希望能够突出那些在今天的的生活里已经变得非常重要的问题,以哲学的方式讨论它们,改变哲学的问题体系的结构。在这些问题的哲学形势以及论证思路还没有很清楚的时候,我们将采取非常开放的态度,欢迎关于这些问题的日常讨论,希望从中能够理清问题症结之所在。准备讨论的这些日常生活问题将包括“网络”、“性和身体”、“财富与身份”、“战争与恐怖主义”、“变态”、“死刑和暴力”、“歧视和嫉妒”等诸如此类的问题。特别需要强调的是,这里要求的不是流行的所谓“应用哲学”,不是把一些理所当然的大观念应用来批评小问题,相反,我们想像的是,如何从日常问题的症结来批评和重

新理解大观念。

继续深入对西方哲学的研究和批评。由于西方哲学早已成为我们讨论各种问题的主要背景,所以,研究和批评这个背景是非常必要的。

赵汀阳

圆

说“诚”

叶秀山

宋儒强调“诚”，尝谓走了思孟路线，由外拓而内敛，由客观转向主观，自可当做如是观，然则“诚”要以孔子的“仁”为依据，亦有自身之境界，不是一句“主观唯心论”可以概括得了的。

孔子的“仁”乃儒家之基础核心概念。“仁”讲的是两个“人”或两个以上的“人”的关系。这个关系，在古代只能是有等级的，所谓君君、臣臣、父父、子子，天地君亲师。等级的划定，乃是“天命”，是“天”定下的，自上而下定的，不可更改。“天命”也有更改的时候——古时候也叫“革命”，这时“天”的下面——“天下”——就会“乱”一阵。

这样，所谓“仁”，或可理解为“人”与“人”的关系中的“自己”。“守”住了这个“自己”，“关系”自在其中。“自己”不是西方哲学中的“自我”，西方这个“自我”后来弄得很神秘，遂有“我是谁”之问；或者像康德那样，干脆说它是“不可认知”的。

儒家的“自己”，当然也没有那么容易认知，孔子这样聪明的人到~~缘~~岁才知道“自己”的“天命”——他不可能在现实社会中恢复周礼，而只能做做学术工作，整理古籍以“垂空文”于世了。

“仁”是一个“关系”，不是一个“现实”的关系，而是一个“理想”的关系，“仁”是一个“理念”（~~善~~），是社会道德的“理念”。

“理念”不是悬空挂在那里的，它有“能动性”，它是“致动”的一个“力”，“理念”“要”（~~惟~~）“实现”自己。“理念”“要”“（开显）出来”，要“外化”——黑格尔的意思。

孔子的“仁”，当然也是要实现的。在如何实现的“过程”问题上，儒家也是遵循“推己及人”、“由内到外”的路线。这就是《大学》

里开宗明义的那个意思：格物—致知—诚意—正心—修身—齐家—治国—平天下。

“格物致知”的理解有点麻烦。宋儒把它与知识的获得联系起来，好像首先要由物那里得很多的知识，再做诚意、正心的功夫，但宋儒又把“物欲”和“天理”对立起来，前者是要给“灭”掉的。或许，所谓“格物”就是指“物”也有一定的“位置”、“格位”的意思。孔子说到“刑”与“礼”的关系时说，“导之以政，齐之以刑，民免而无耻；导之以德，齐之以礼，有耻且格”^①，似乎也是指要积极地摆正各种关系，而不仅仅是“不触犯律条”，重点还在要教育人民“有耻”，因“自己”行事“出格”而感到羞耻。这样，这里所谓“致知”乃是“致”“大智慧”，而不是“小聪明”。从这个理解来看，“格物致知”和“诚意”、“正心”就不是从知识论跳到道德论的关系，而是一以贯之的社会道德论。

“诚意”、“正心”、“修身”是一个意思。“诚”为“正”，而须“修”而得之，“身”即“自己—自身”。

《大学》里又说：“所谓诚其意者，毋自欺也。”好像说的是自己的内心世界，而这个世界，按西方的理论，原则上是“不可知”的，真正的“动机”不是知识论范畴里的事，但是儒家认为在道德上是可知的，是你知（自知）、我知、天知、地知的。所以儒家强调“慎独”，不仅仅是求得内心的“安慰”，不是个人的，而也含有“他人”的意思在内，“慎独”就不仅是道德上的警告，而且有学理的根据。

按儒家的思想，“慎独”的学理根据在于“自欺”必定“欺人”。《大学》举了一个感觉上的例子，“如恶恶臭，如好好色”，“感觉”也是“天”给定的，是“天然”的，硬要把臭的说成香的，也是“逆天行事”。道德（天命）亦复如是。

跟感觉一样，道德的是非，人人心中都有，因为在社会中，人人都有“定位”。你的思想和行为，符不符合这个“位”、越不越“位”、出不出“格”，你自己心里明白，他人心里也明白。在这个意义上，“表”和“里”是完全“同一”的。西方哲学里的“思”“在”“同一”，在中国古

① 《论语·为政》。

代儒家思想中,也是不成问题的。

古代儒家也想到了世上还有许许多多无“位”、无“格”的“小人”,“天命”弗与,或给予它的就是当“小人”,而这些人的具体工作是统治阶层“分配”的,大半都是去干苦力活,而“闲居”时就会“为不善”,大概是做了“君子”的事,更加“不善”。于是,道理又归到“慎独”上来。

实际上,“独”只是表面上的,“人”都是在“关系网”中,这个网当然不是经验的,而是理想的、“天命”的,因而有它的超越性,而这种超越又起始于内在性,所以在这个意义上也可以说儒家思想有一种“内在的超越性”。

不过,在古代儒家看来,“内在”和“外在”是“同一”的,或者说,“内在”和“超越”是“同一”的。所以《大学》紧接着说:“诚于中,形于外。”最后,《大学》举了一个日常的比喻:“富润屋,德润身,心广体胖,故君子必诚其意。”富人必建豪宅,君子必是仪表堂堂,心大了,体也大。在理想、理念的层次上,内外、表里是同一的。

中国话的一个“中”字,就兼顾“内”、“外”,“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和”^①。

由内到外,当有一个过程,所以“中”可作动词用,就理想、理念来说,这个过程又是“命定”的、“必定”的。固然在经验的层次,会有许多变数、偶然的因素在内,而在“信念”上则是坚定不移的。

“心”“正”了,“意”“诚”了,在时间的流逝中,必定会“中”。“中庸”之道,乃“必成”之道、“必中”之道。“道”为“路”,是一个过程,是时间,是历史。格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下,乃是一个历史的过程。

《中庸》论“诚”,亦重在由里及表、由内及外,“诚”一定会“明”,而不(像西方哲学那样)在“暗中”。“自诚明谓之性,自明诚谓之教;诚则明矣,明则诚矣。”

“诚”自然会“明”。

① 《中庸》。

接下来的这段话很重要：“唯天下至诚为能尽其性。能尽其性，能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”这段话涉及以“诚”为核心的人—物、天—地的关系。

首先，“诚”与“尽性”同一，“诚”落实在“性”上。人有人的“性”，物有物的“性”，“性”就是“天”所“命定”的“品位”，不是自然科学研究的“属性”，乃是“天性”。“诚”落实到“性”上，乃是“守性”，也就是“守中”、“守正”，牢牢把握住自己的“性”。关键还在于“尽”了“人之性”，也就会“尽”了“物之性”。这里有一层“人”与“物”的关系要体会好。

我们知道，“人”与“物”可以从各个方面来看它们的关系。可以是“实用”的，人利用物的自然属性为自己的衣食住行服务，这当然是非常重要的。为使“物”为“人”服务得好上加好，人们就要好好观察研究把握“物”之属性，以便利用它。这种观察研究把握首先要暂时摆脱眼下的急功近利的欲求，放长线钓大鱼。如果把捉到的动物全都吃光，就不会有“动物学”。于是科学的研究态度，不是急功近利的，但最终还是为了功利。

在人多(可利用)物少的条件下，人们就要定出一些条条框框来分配取舍之份，规定权利与义务，取之得当——“宜”、“义”。这就是以人的关系来定人与物的关系。人跟物不是一种自然的、科学的关系，而是社会的、道德的关系。不是凡饿了就可以随便拿可吃的东西来吃的。在科学面前，凡可吃的，人人都可以吃；在社会、在道德面前，就不是如此。

儒家的“诚”，儒家的“正”、“中”、“心(中心、正中、当中)”等等，说的就是这种社会和道德的“性”，而不是自然的“性”；是“理性”的，不是“感性”的——我们知道，按康德的观点来说，经验科学知识必得有感性直观的对象。

在这里，儒家的想法是：只要你自己——人自己——把态度端正了，守住自己的“性”，即只要自己“诚”了，天下万物，也就会各得其性了。所以，“诚”关系到“人”和“物”两个方面。所以，《中庸》说：

“不诚无物。”

这句话说得很厉害，“不诚”居然连“物”也没有了。是不是太主观，太唯心了？可能是，但不那么简单。

关键在于这里说的人和物的关系不是一种自然的、感觉性的，而是社会道德性的，在这种关系中，各守其“中”，各得其“正”，这样，社会一天下才能“和(谐)”。

《大学》里有一段话是从反面来说的：“所谓修身，在正其心。心有所忿嚏(怒)，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。”这就是说，心与物如果只限于直接的、感性的欲求或情感，则不得其“正”，心与物都没有“到位”。将心放“正”了，不是完全不要感性和情感，而是将其升华，从社会道德的高度来看，端正了自己的态度，那么一切也都有其正位。

或许我们可以说，以“君子”的眼光看出来的世界与以“小人”的眼光看出来的世界是不同的；反过来说，世界向“君子”所“开显”出来的意义和向“小人”“开显”出来的，是完全不同的。饥饿的“小人”，凡能吃之物皆“可(以)吃”；而“君子”则不然，嗟来之食，则不得食，推到极处，就有宋儒那句“饿死事小，失节事大”的荒唐之言来，究其初衷，也还是有些理路的。原本说的是两个世界的事。经验世界问的是“事实”的问题，道德世界问的是“应该”的问题。

“应该—道德—社会”是“历史—时间”的事。儒家是讲事物之终始的。在“不诚无物”前面有一句“诚者物之终始”。人有生死，物有始终。“诚”者“成”也，乃是“完成”，也就是“尽性”，“尽”也是“完成”的意思。“善始”“善终”是为“至善”。“至善”乃是“致”“善”。“止于至善”是《大学》开头就说到的话。为什么要“止”？“止”就是“守”，就是“完成”。“完成”了，就不要再“越位”。不偏不倚，正中而居，也就是“中庸”。

“物”也有“终始”，因为“物”也有“自己”。如果“物”全是我的吃喝实用“对象”，则没有“物”“自己”——“物自身”，而只是我的一个部分。从直接的当下实用观点来说，天下万物莫不“从属”于我。“人是万物的尺度”，古代希腊智者这句话，是针对早期自然哲学而发。

在经验科学思路的范围内,容易产生客观和主观之间的两极分化和转换。不论怎样,都还是自然的人、自然的物。

儒家讲“不诚无物”。“人自己”“诚”了,“物自己”也就出来了。那么,孟子说“万物皆备于我”岂不是大大地违背了这个道理?孟子的道理,确实有自己的侧重,但是大思路仍是儒家的系统。《孟子》书里在“万物皆备于我”后面紧接着说“反身而诚,乐莫大焉”。而前面紧接着的话,却又正是针对“外求”而发,先说了一个道理:“求则得之,舍则失之,是求有益于得也。求在我也。”下面就是反驳的道理:“求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”然后才说“万物皆备于我”这句话。正反两方的话都说了,而孟子的意思显然是倾向于反方的。他的意思是说不要去外求,所以才有后面“反身而诚”的话。

孟子的意思是:只要你守住你“自己”——“诚”,则不必“外求”,“万物”对于“我”来说,都是“完备”的,是“完成”的、“现成”的。用我们现代的话来说,“万物”的“自己”就会向“我”“开显”,至于“得”与否,乃是“道”与“命”的事,何必孜孜以求。

只是到了宋儒,才说出“万物静观皆自得”这样的话来。其实,主要的意思在先秦诸子已经蕴涵在内。道家的“静观”,在思想系统里的位置,就相当于儒家的“诚”,都是要克服一种急功近利的经验态度,而力求从超越的形上角度来看问题。当然其中具体的区别也是值得研究的。这里只是想说明,孟子的“万物皆备于我”正是要纠正一种急功近利的态度,强调的是“反身而诚”,则“我”“得”,而“万物”也“自得”。

“静观”不是物理上不动,而是守住自己的“性”,让万物“自己”去“运行”;只有“诚”于中,才能理解“万物皆备于我”。不必求于外,以自己的性,投身于天地之运行中,叫做“赞”(助、助产婆)“天地之化育”,而不是“小我”之膨胀,“我”是“赞助者”,而不是“捣乱者”。

这是中国古代哲学的理想和理路,得到这个理路,孟子认为“乐莫大焉”。

宽恕问题的中国脉络

张 宁

宽恕这个词通常汉译为“原谅”、“饶恕”、“宽恕”。其复数用法译为“赦罪”，并注明是宗教概念，另有一专有名词用法译作（犹太教的）“赎罪日”。如果撇开其专用译法只谈其普通译法的话，那么前三个词就理应是该词的汉语对应词了。其实，还可以在此之上加入“宽饶”、“宽宥”、“原宥”等通用于现代汉语实践中的同义词。沿此线索溯古会发现它们最早的用法集中在“宥”、“赦”、“原”、“恕”几个词上，而且形成了特有的概念及语用场域。

一、法律脉络

这里我们首先尝试追索并加以描述的场域是上古形成的中国法律思想实践场域中的“宥”、“赦”观念。因为它是找寻宽恕问题的中国脉络的发源地之一。最早可追溯至古代中国政治法律思想原典《尚书·舜典》。书中有这样的文字记载：“象以典刑，流宥五刑，鞭作官刑，扑作教刑，金作赎刑，眚灾肆赦，怙终贼刑。”

在这段文字中，我们所看到的不仅是“宥”与“赦”这两个词的最早记载和用法。“宥”用作宽大及宽容，而“赦”释作赦免。而且更重要的是它们出现期间的那种语义学背景，即与中国古老的刑法观念的根源性联系：被后世誉为慎刑与轻刑原典的《尚书·舜典》在讲五刑^①之前先讲“宥”，即宽容的方法，接着特别针对过失犯罪的问题讲宽缓赦免，即所谓的“眚灾肆赦”。因此可以说“宥”与“赦”作为某

^① 指墨、劓、非、宫、大辟。

种观念是最先于刑法领域出现的,是一种跟法律有关的行为:“宥”虽是宽大的做法,但并不等于不加惩罚;“赦”虽是免去惩罚,但不消解过失犯罪之罪,而是刑法裁决中的一种手段。然而,尽管它们并不直接以宗教与道德的一般形式呈现,却是以一种特殊的道德形式表现出来的,那就是帝王之德。关于这一点,舜帝最高理事官皋陶之言即是明证。他说:“帝德罔愆,临下以简,御众以宽。罚弗及嗣,赏延于世,宥过无大,刑故无小。罪疑惟轻,功疑惟重。”^①这种帝王之德所代表的就是一般人所没有的统治权力或者说国家权力的正面功能,表现为一种由上至下的施舍与恩惠,而且帝王的这种特权是不能与其拥有的惩罚特权相分离的。^②作为中国政治法律实践中的法制帝国化的最早文字形态,该文本大有分析讨论之价值。

现在让我们首先来看看这个文本所提供的第一种思考资源,即构成宽恕行为的前提条件及特征。讲宽恕和原宥是以如何对待犯罪、犯错及有害他人行为为基本前提的,它涉及的乃是“恶”与对待“恶”的问题。如果没有恶、没有犯罪和过错也就无所谓宽恕了。尽管该文本没有直接谈罪过的具体内容,而只谈及惩罚的具体内容,但它毕竟是针对刑法所要惩处的社会犯罪而来的,因此具备了谈宽恕所必需的前提“罪”或“过”。但宽恕既然是对上述负面行为的原谅,它就不可能仅仅是法律行为,它或多或少地会牵涉到社会的宗教与道德取向。犯错、犯罪受到宽恕在法律范围内多以减轻惩罚或免去惩罚为特征,这当中涉及仲裁标准,因而常与社会的规范相牵

^① 意思是说,为君治民要合于中道,德性纯善,没有过失,对于臣下要简明平易,善于接近,对于民众要优惠宽容,不能苛求。处罚“罪”犯时,不连累犯人后代,赏赐有功人员时,则可惠及他的后人。宽大过失犯“罪”者,尽管过失很大,也要宽容。“刑”处故意犯“罪”者,即便“罪”行很小,也要给以应得的处罚。如果所犯“罪”行还有疑问,“罪”虽重也应从轻处罚。立功尚有疑问,功虽轻也应从重赏赐,与其杀掉无“罪”的人而犯冤杀无辜的错误,不如错误地放走有“罪”的人。《尚书·大禹谟》,可参照周密:《中国刑法史》,北京:群众出版社,1985年,第10页。

^② 可参看布莱恩·参卡乃特(Bryan Van Cleave):《宽恕、大赦与传统中国的公正特质》(Forgiveness, Pardon, and the Justice of Traditional China),夏威夷:夏威夷大学出版社,1998年,第100页。

连。在这里我们不妨看看贯穿中国古代刑法中几千年的所谓十恶不赦罪为何物。“十恶不赦”作形容词以形容罪大恶极、不可饶恕。用作名词则指不可赦免的十种罪名,即谋反、谋大逆、谋叛、忤逆、不道、大不敬、不孝、不睦、不义、内乱。内容与《唐律》合。但据专家研究成果表明,“十恶”起于西汉,汉武帝时已有“大逆不道不敬”之罪名,但成形于《齐律》。^①其中五项(前三项加上第六、第九项)可以笼统说成“颠覆犯上罪”,四项(第四、第七、第八、第十项)涉及家庭伦理秩序颠覆罪,另一项(“不道”)属于杀人情节恶劣罪。可见这十大罪恶都是围绕着忠孝这两个古代中国的最高道德原则制定的。它同时界定的也是“赦宥”原则的一般极限。宽恕这一处在法律与道德宗教之间的行为,尽管有其超越性,但毕竟受到人间法律的制约,因为大多数的“恶”涉及到他人,也就是说涉及到人类的有限性,但对拓展人类的神圣性有着不可估量之前途的宽恕原则在今天的法律实践中不是也开始露出端倪了吗?如民主国家在废除死刑上的努力。

该文本提供的第二种资源涉及的则是宽恕主体的问题,即谁宽恕谁、宽恕权归谁的问题。按通常的逻辑理应是受害者宽恕加害者,别人不能代行此举。也就是说宽恕理应是复仇形式的反面,只限于当事者双方,但我们从上面讨论过的帝德问题会发现,在国家及其法律范围中,宽恕的主体却是与当事者双方无关的皇帝或执法者。这种自然逻辑的改变是因为国家作为仲裁者的出现得以实现的,从而使私人间的宽恕权与复仇权就转移到了国家手中,通过最高统治者以法律形式加以程序化、统一化,成为王权或国家政权的一种具体内容。当惩罚与宽恕都变成了国家行为时,当事者双方事实上就被剥夺了这两项原始权利。从这个意义上讲,我们可以问的问题是法律上的宽恕是否还是宽恕行为的原义呢?

第三项可供思考的资源则涉及法律与道德之间的关系,刑法的设计原是以惩恶为原则的,要求它宽大就是加入了道德倾向。在中

^① 周密:《中国刑法史》,北京:群众出版社,1984年,第10页。

国古代政治中儒家的礼治理念与法家的法治理念之辩始于春秋：儒家思想以人性善为导向，以社会伦常为中心，清贵贱、尊卑、长幼、亲疏之别相，因而重视制定有差别的伦理规范，以礼作为治平之具。而法家以人性恶为底限讲一赏一刑，^①“不知亲疏远近贵贱美恶，一以度量断之”，反对有别，主张以同一性的行为规范——法——为治国之具，使人人遵守，不因人而异其法。尽管这种思想上的争鸣可以各执一端尽理发挥，但社会的实际需要还是推出了本于法家精神的秦、汉之法律。儒家的道德理想就只好以引儒入法曲线推进。这就是中国上始于西汉的漫长的法律儒家化之过程。根据瞿同祖的研究，自汉武帝标榜儒术起，儒家就开始了它系统地影响法律之精神与实践的历史，如掌握法律的解释权、量刑权以礼为准则，将礼掺入法典内容，这些都有儒士法律家“务从宽恕”之史实^②为证，而且曹魏以降儒家还直接介入了法律的修订^③。前面我们说过，儒家力争以礼入法的目的有彰显帝王之德的追求，多少有将法律的公正性建立在帝德之上的意思。这一点在我们对照以民为核心、以平等原则为基础的现代民主法律文化并进行现代法制建设时尤其值得加深研究。从而在寻找中国传统的“宥”、“赦”资源中，注意到它与现代民主国家所追求的宽恕原则在基础上的差异。

二、儒学脉络

现在让我们来看看宽恕问题可能涉及的第二种传统脉络，即儒家的恕道思想。因为“恕”这个词含有宽宥之意，而作为观念存在的恕道也并不晚于“宥”与“赦”的概念。但恕道是否就是我们要讨论的宽恕呢？“恕”这个词最早见于《论语·卫灵公》。书中记载：“子贡

① 商君云：“所谓一刑者，刑无等级，自卿相、将军以到大夫、庶人有不从王令、犯国禁、乱上制者，罪死不赦。”（《商君书·赏刑第十七》。）

② 《陈宠传》，《后汉书》十六。

③ 瞿同祖：《中国法律之儒家化》~~第~~页。

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。”孔子这里说的“恕道”用今天的话来说就是“自己所不喜欢的东西，不要加在别人身上”。从字面上讲，这个恕道讲的是以己之心推及他人之心而不为有损他人之事，可以说是一种消极伦理原则，其基础是建立在消极的人我关系之上的。按照康德的说法，这种消极的伦理诉求因为不包括对自身的义务也不包括对他人的关爱责任，因而不能成为伦理原则。^①其实在我看来，它是伦理道德关系的最下限，也是刑法的最上限。何况《论语·雍也》对“仁”的要法语可对此加以积极的补充，即“夫仁者，己欲立而立人；己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已”。这种对人我关系的正面责任与义务的要求使儒家理想在整体上具备康德意义上的伦理原则所必备的条件，但无论是消极面或积极面，恕道所针对的人我关系都与“宽恕”问题所处理的人我关系无直接的相干性。恕道是围绕着人性善展开的伦理关系论述，而宽恕则是围绕着人性恶或者人性缺陷而展开的论述。后者所涉及的“恶”、“罪”、“过错”等的构成条件是在前者前提预设之外的，或者说正是前者要回避的，或者说是无关关注的伦理问题。

到此，我们看到的中国传统社会中两大主流思想对“人”的叙述倾向：刑法处理人的恶与过错，道德只强调人的善与完善，中间缺少必要的过渡环节，使有缺陷的普通人完全处于两种极端论所造成的紧张和压力之中。在西方传统中，基督教文化由于是以承认人的缺陷及原罪为前提的，神对人的宽恕问题及人与人之间的宽恕要求就一直是其文化社会生活的关注重心。

三、佛学脉络

最后让我们来看看中国佛教传统中的“宽恕”资源。表面上看来，大乘佛教所讲的“慈悲”精神与“普度众生”的愿望与基督教的宽

^① 康德：《道德形上学之基础》，法文版，第二卷，巴黎：贵图莱图瓦。

恕内涵颇为近似。但走近一看,却是另一番文化天地。那是由佛教的出世倾向所决定的。然而佛教所要拯救的毕竟都是现世中的人,它能完全摆脱人的社会伦理去谈佛理吗?

我以为有必要先介绍佛教在其起源处与社会伦理秩序的紧张。著名佛教学者埃德华·孔茨(Edward Conze)在对起源于印度的佛教进行的出色研究中指出,“慈”(慈,自爱)、“悲”(悲,怜悯)、“喜”(喜,喜悦)、“舍”(舍,平等)这四大社会品德早于佛者出现,但在佛者中长期处于次要的地位:“许多个世纪中,它们都处于佛教关注的核心之外,正统佛教精英将这当做次要的实践,与教义强调众生与万物皆空的其他方面相比,它们本质上是不恰当的。”“从真理角度看,与其他个体建立一种实在的关系是完全不可能的,很简单,因为‘我性’或个体并不真存在。”“并不真实存在的个体只在虚幻的轮回世界中与他人相互影响,而解脱靠的是挣断这种轮回的能力以及进入超越于轮回世界之上的佛法的能力。”^①由此可见,佛者的根本理念由于是以现世即虚幻为基点的,因而,现世的伦理义务与责任就变得无关紧要,而个人的求解脱与其在现实中不可避免的伦理责任和人际感情之间就有着难以缓解的紧张。佛理对伦理秩序的这种排斥在盛行于中国的大乘佛教中虽得到缓解,如“慈悲”^②观念与“普度众生”之诉求在中国佛教文化中呈显性并由此变为中国本土文化的一脉就是明证。但“众生缘慈悲”不过是凡夫之慈悲,尚远离慈悲的真谛。而佛与儒的大辩论及佛教在中国历史上受到的来自俗世的抵制也都表明佛理与伦理世界的矛盾。

鉴于我们所讨论的宽恕问题涉及的前提条件是“罪”与“过”,就

① 《印度佛教思想》,伦敦:牛津大学出版社,1962年,第100页。

② 佛、菩萨爱护众生,给予欢乐叫“慈”(与乐);怜悯众生,拔除苦难叫“悲”(拔苦)。《大智度论》卷二十七称:“大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦。”大乘佛者以此作为异于小乘、进入世间“普度众生”的重要依据,故云:“慈悲是佛道之根本。”同书卷二十载,有三种慈悲:“众生缘慈悲”,为小悲,指对众生的慈悲,此为凡夫的慈悲;“法缘慈悲”,为中悲,觉悟到诸法无我之理所起的慈悲,此为声闻、缘觉及初地以上菩萨的慈悲;“无缘慈悲”,为大慈悲,离一切差别,心无所缘,此为佛的慈悲。

让我们首先来审查一下佛教的罪恶观。佛教跟其他宗教一样有它的“罪恶”观念及其惩罚、忏悔与拯救之说。只有分析这些概念,我们才能了解它与我们讨论的宽恕问题有何关系。

首先让我们看看佛教的“十恶”观。这十项罪业据《法界次第初门》卷上之下指的是:杀生、偷盗(又译“不与取”)、邪淫、妄语、两舌、恶口、绮语、贪欲、嗔恚、邪见。它们基本上不直接涉及伦理犯罪,指的都是那些使人远离佛教真理的“我执”与“贪欲”之恶。而且,全部这些罪业直接影响的是个体的果报。换句话说,作“恶”者之恶果由其作者承受,无人可以代替其受罚或受苦;反之,戒“恶”者之善果也都使其个体受益,助其摆脱轮回之苦。恶与善不涉及他人,因此也就无所谓受害者与加害者、惩罚与被惩罚、宽恕与被宽恕。一切都由个体自身承担。可以说“罪业”是自己的,与犹太教、基督教的十诫中有六条涉及现世伦理关系^①相比,佛教的非伦理倾向是十分明显的。

其次要谈的是作恶悔过的方法。隋代智凯和尚的《童蒙止观·具缘第一》道:“佛法有二种健人:一者不作诸恶,二者作已能悔。”接着便谈悔过之法:“夫欲忏悔者,须具十法助成其忏:一者明信因果;二者生重怖畏;三者深起惭愧;四者求减罪方法,所谓大乘经中明诸行法,应当如法修行;五者发露先罪;六者断相续心;七者起护法心;八者发大誓愿度脱众生;九者常念十方诸佛;十者观罪性无生。”^②除“发露先罪”要求公开进行外,大多数的忏悔方法都求助于己之“止观”功夫,而且它们也并不能帮助勾销罪业,相反是要承认之、认识之、觉悟之,以求重获机会,回到佛法中来。佛是慈悲的,但它不恕罪,灭罪全在于己。灭罪不同于赎罪亦不同于恕罪,而是灭掉犯罪之心。灭罪呈宗教的、非伦理的、个体的、非集体的认识觉悟过程,这与基督教的赎罪法完全不同。天主教神学实践中,有一种“免

① 它们是须孝敬父母、不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、不可作假证陷害人、不可贪恋别人的妻子和财产。

② 《童蒙止观校释》,北京:中华书局,1993年。

罪罚”的仪式，教徒通过忏悔告解而获宽恕后，教会便免除其由罪而得的罪罚（包括现世的和在炼狱中的）。主教有权免除部分罪罚，而免除全部罪罚的权力则在教皇。15世纪以后，这种宽免罪罚的方式甚至演变成出售赎罪券的方式。这个仪式中值得注意的正是通过忏悔告解而获得上帝的宽免是可能赎去罪过的。上帝通过教会恕罪，罪人通过教会赎罪，受害者也通过教会宽恕加害者，此过程呈宗教的、伦理的、沟通式的特征。

从上述两点看，基督教式宽恕的基本条件在佛教中几乎可以说是不存在的。因为首先佛教的恶重点讲的不是罪过的人我责任，而是纯粹的个体果报问题；其次，它的悔过旨在自救，惩罚与宽恕都在自己，与他人无关，而罪过是无所谓恕与赎的。可以说宽恕观念在出世的佛教中无法栖身。

通过对三种涉及宽恕语词、概念、实践场域的中国传统资源的初步梳理，不难发现该问题可能触及的问题的丰富性与复杂性。在此短文中，笔者并不打算对问题作封闭性的结论，而是想就其复杂性打开一个缺口，向更多的专家学者讨教，以求对涉及这一课题的中西方具体概念及实践之共性和特性有更深一步的沟通和了解。