SOUTH CHINA QUARTERLY Vol.8, No.3 (Jul 2018) , 366—375
© University of Macau

The Methodological Confusion of the Tradition of Theories on Ren: A Glimpse at Four Unconsciousnesses of Chinese Confucianism

Cui Ping

Abstract: With regard to the concept of *ren* in Chinese Confucianism, all the efforts at "*defining ren*" by the theories on *ren* in history have failed to reach the level of reflection on methodological clarification and the validity of epistemic logic, because they always mistaken "practicing *ren*" for "defining *ren*"; that is to say, they try to grasp the concept of *ren* in the context of its actual uses, in "practicing *ren*," but not to undertake consciously the task of directly describing the connotation of the concept of *ren*. Their logical syntax is to assign a predicate only with logical particularity to the subject of *ren*, which requires a universal connotation. First, however, the concept of *ren* in its appearances in different individual cases is interfered with by the contents of special experiences and thus cannot logically present itself directly; in other words, the connotation of *ren* is not implicated in its special appearances. Second, the pursuit of defining a concept according to individual experiences about its use, which is logically doomed to contain the individuals' mental contingency, leads to the result that all sorts of traditional theories on ren just shifting the task of defining ren to the hearer's subjective judgment. This naturally cannot lead to the grasp of the universal connotation of *ren*. Because the debate on *ren* goes without logical constraints, the same word *ren* deceives the rough and muddleheaded mind and creates a false recognition of the consensus. Scholars differ from each other in their understandings of *ren*, but they cheat themselves by believing they are talking about the same concept, and thus cannot form a foundation for effective theoretical construction and genuine exchange of ideas. In history, Cheng Hao and Cheng Yi, of Song Dynasty, once put forth their theories of ren, which flashed signs of getting rid of the error of traditional methodology, but they were quickly swallowed up by the traditional habit of reasoning. The reason that the traditional reasoning on ren is bogged down in confusion lies in the fact that all the theorists on ren have been unconscious of the concept, unconscious of the epistemology, unconscious of the logic, and unconscious of the historical criticism. The conceptual unconsciousness blurs people's view of the special status and specific norms of the concept of ren. The epistemological unconsciousness makes them ignore the special requirements for undertaking the task of pinning down the concept of ren and ignore the opposite directions of reasoning between defining and practicing *ren*. The logical unconsciousness makes them fail to reflect on and analyze the limitations of the traditional ren theories' internal cognitive value. The historically critical unconsciousness makes them lose the willingness and courage to re-plan the way of thinking in the face of thousands of years of chaos in thought. The concept of *ren* will remain hidden due to the methodological confusion and the lack of tools of defining it.

Keywords: *ren*, defining *ren*, practicing *ren*, methodology, confirmation of concept

Author: Cui Ping received his master's and PhD in philosophy from Shandong University in 1996 and 2008, respectively, and became a professor in 2002. He taught at the CPC Party School in Hebei Province and Southwest University of Politics and Law. Currently, he is a professor and a doctoral supervisor at the College of Laws and Politics, Shanghai Normal University. His research focuses on epistemology, ethics, philosophy of culture. He major publications include *The Critique of Limited Consciousness*, *The Critique of Moral Experience and The Critique of the Cultural Modes*.

《南國學術》第八卷第三期（2018年7月），366—375
© 澳門大學

“仁説”傳統的方法論迷失

——管窺中國儒學的四種無意識

崔 平

[摘 要] 對於中國儒學中的“仁”這一重要概念，歷史上“仁說”的所有“原仁”努力都沒有達到方法澄明和認識的邏輯有效性反思水平，一直是將“用仁”作爲“原仁”，企圖在“仁”的使用事例中把握“仁”概念，而沒有自覺進行直接描述“仁”概念內涵的專題活動。其邏輯句法是，給“仁”這一要求普遍內涵的主詞配置一個僅有邏輯特殊性的謂詞。然而，一來“仁”概念在個例中的顯現受到特殊經驗內容的干擾，邏輯上不能直接呈現自身，從認識效果上說就是不包含“仁”概念；二來從個別經驗出發追求其中所包含的概念，其命運在邏輯上就帶有個體心智偶然性，導致傳統的種種“說仁”在客觀上祇能是把“仁”概念的確定任務推諉給聽者的主觀臆想，這當然就不能獲得“仁”概念的普遍內涵。由於圍繞同一“仁”字展開的毫無邏輯約束的爭論各是其所是，使得同一個“仁”字蒙蔽了粗糙而不善分辨的心智，製造出虛假的思想同一確認，學者間莫衷一是卻自欺“所指同一”，從而不能形成有效的理論建構基礎和真正的思想交往。歷史上的“仁說”在宋代程顥、程頤那裏曾經閃現過擺脫傳統方法論錯誤的徵兆，但又輕易地被這一傳統認識習慣本身所吞噬。“仁說”傳統的這種認識迷失之所以難以自拔，根源在於“說仁”群體的概念無意識、認識論無意識、邏輯無意識和歷史批判無意識。概念無意識使人們模糊了“仁”概念認識的專題地位和特定規範；認識論無意識使人們忽略了確認“仁”概念這一思想任務對認識方法的特殊要求，沒有察覺“原仁”與“用仁”屬於完全相反的認識展開方向；邏輯無意識使人們毫不反思和分析傳統仁說方法的內在認識前途的局限；歷史批判無意識使人們面對千年思想亂象而缺乏重新規劃思想道路的意志和勇氣。“原仁”的方法論迷失和工具短缺，將會使“仁”概念繼續隱匿。

[關鍵詞] 仁　原仁　用仁　方法論　概念確認

[作者簡介] 崔平，1996年、2008年在山東大學分別獲得哲學碩士和哲學博士學位，2002年被評聘爲教授，先後任教於河北省委黨校、西南政法大學，現爲上海師範大學哲學與法政學院教授、博士生導師，主要從事認識論、倫理學、文化哲學研究，代表性著作有《有限意識批判》《道德經驗批判》《文化模式批判》等。

如果套用西方知識構成分析的術語來評論中國儒學話語體系的話，那麽，“仁”可以說是其中的最高“概念”，因而“仁”就應該在思想文本的敍事格局中佔據首位而被優先確定，並且同一而明晰。唯其如此，纔能在語詞的同一所指中確立一致的話語主題，以保持概念在所有參與對話者間的交往信用，奠定邏輯上的話語主體間性，從而形成分享共同思想並接受相同思維約束的真正對話平臺。從理論建構的知識論角度看，衹有需要發動思想革命而締造新的思想基礎時，纔會重新定義“仁”概念。然而，細讀儒學史卻發現，關於“仁”概念的定義，論者衆多，莫衷一是，成爲人人可以置喙的一般性日常話題。這對於受西方哲學精神浸潤的旁觀者看來，未免有些違背學術常道，遂不顧貽笑大方之忌，在此窮究反思。

一　萬人説“仁”的同一語法

數千年來，人們之所以求“仁”而沒有得到一個統一的觀念，原因在於，所有人——包括創造“仁”觀念的先祖——的求仁方法。

“仁”的文獻史記錄最早見於《尚書》，但從《商書·仲虺之誥》中的“克寬克仁，彰信兆民”這一讚辭看，“仁”應該是一個更早的觀念，此處衹不過是一次文字的運用而已。因此，從文獻上還無法找到“仁”的可靠創始定義。但是，漢字的象形性卻給後人探尋上古先人對“仁”的理解和說明留下了一條道路。按照象形文字的構造原理，一個文字在其創造結構內部就蘊涵其意義的確定信息，亦即象形文字具有意義的自解釋功能，能夠自足地在文字自身之內顯示自己的意義。因此，對“仁”字的純粹語言學考察完全可以補足其文獻史的缺失，能夠有效地勾畫“仁”的定義並顯示定義的方法。甚至可以合理地推定，在象形文字文化中，那些最原始的單字性簡單觀念的初創，不可能也不需要有外在於文字本身的定義性陳述語句。

沿着上述思路，“仁”最早的甲骨文就成爲確定仁的意義和定義方法的有效依據，而那些後來衍生和簡化的仁的文字構造則不具有權威性和可靠性。在仁的最早甲骨文“ ”中，从人从二。對此，有各種解釋。但是與本文的主題直接相關的是“仁”的創造方法，其具體意義的確定並非本文所關切的問題。也就是說，對於本文，可以拋開“仁”的意義問題而僅僅考慮其構造形式所透露的認識方式。因此，“仁”字甲骨文的象形性得到確證已經足夠支持本文主題的繼續討論。象形文字的構造以對特殊事物及其關聯關係的觀察爲基礎，以“形”而達心中之“意”，具體到“仁”這一觀念，就是用象形之“人”字與象形之“二”字組合，來表達某種事物的德性。不論後人對“二”如何解釋，可以確定無疑的是，它指示或代表着某種特殊事物。因此，“仁”的意義在原初創立之時，表述方式就是利用特殊事物間的關聯來表達一個普遍同一的觀念。如果借用現代語言學的句法邏輯術語加以分析和表達，就是一個具有普遍意義的主詞（或者說一個被要求賦予普遍內涵的主詞）卻用衹具有特殊意義的事物或屬性作爲謂詞。這從現代句法邏輯觀點看，是一個帶有邏輯錯誤的判斷語句。因爲，正確的語句構造邏輯是，給主詞配置一個相對主詞具有更高普遍性的謂詞。

通過象形文字來刻畫和指點一個具有普遍意義的觀念，其間帶有觀念顯示的不確定性，留給人們很大的自由構想空間。“仁”的這種思維和表述方式，是中國古代觀物取象的認識傳統的直接結果。觀物取象是一種本質認識的經驗主義方式，“象”是對事物規律的把握，然而又寄託在感性形象中，心中之“意”附著隱沒在“象”之上，象爲意之符號，所謂“意象”即由“象”而走向“意”。象充當感性世界與抽象觀念之間的中介。象思維賦予抽象觀念感性表達以合法性，但問題不能被這種合法性所掩蓋。因爲，“象”在特殊感性形象之中，它對普遍的心中之“意”的指點並不能保證接受者的想象唯一性——既不能必然地把人們引導到原初所象之“意”中，也不能排除對此“意”的不同成“象”——從特殊到普遍存在非邏輯的思想偶然性，而同一普遍觀念在邏輯上當然會對應衆多特殊事物。這導致象思維中的觀念在社會群體傳播中表現出某種“意義測不准”或者說“意義波動性”。“仁”這一觀念的意義在後世流傳和使用中就明顯表現出主

體間理解的歧義性。

"仁"作爲一種德行的表達，直到孔子（前551—前479）之前，一直處於懵懂使用狀態，即在對"仁"的意義的不確定、無清晰自覺的情況下，不同人以爲同一中各自使用着"仁"觀念。例如，在《尚書》中，既有《商書・太甲下》所謂"民惘常懷，懷於有仁"，也有《周書・泰誓》所謂"雖有周親，不如仁人"，還有《周書・武成》所謂"予小子既獲仁人，敢祇承上帝，以遏亂略"，更有《周書・金縢》所謂"予仁若考能，多材多藝，能事鬼神"；又如，在《國語・周語上》中有"仁，文之愛也""愛人能仁"，在《國語・晉語一》中有"爲國者，利國之謂仁"；再如，《左傳》成公九年（前582）有"不背本，仁也"，《左傳》襄公七年（前566）有"恤民爲德，正直爲正，正曲爲直，參合爲仁"。這些不同說法的邏輯位格相同，都是對"仁"的不同表現的陳說，而不是有意在尋求"仁"的普遍內涵。因此，儘管其間顯現出時間軸上的說辭變遷，但各說的邏輯結構相同、言說意圖相同，各種不同陳述內容之間又缺乏內在的邏輯關聯，因而它們之間的真實關係是平行並列，並不構成"仁說"的歷史進步，不能被看作仁思想的不同階段和形式。[①]相反，它們都始終沉溺於個例運用的窠臼，不構成一種真正意義的思想進步。

到了孔子，通過診斷時代弊病，認爲道德缺失是社會災難的根源，所以著力梳理傳統道德思想，構建社會道德框架。其間，"仁"被選中作爲道德體系一以貫之的核心觀念。然而，在"仁"被賦予重要意義之時，孔子"述而不作"的學風使"仁"錯失了被認真反思的機會，既沒有在內涵上突破傳統文化語境而是一仍其舊，也沒有著意澄清其觀念來源和構造方法。一部《論語》，回避"仁是什麼"的問題，而在"什麼是仁"中兜圈子，全無"仁"的概念定義意識。

從孔子的弟子"問仁"情景可以看出兩個特點：其一，孔子雖然高度重視"仁"，但並沒有提升"仁"的認識高度，思想依然滑動在相同歷史水平上。在《論語》中，弟子問仁多次，但孔子都以各不相同的特殊行爲作答。例如，樊遲再三問仁，孔子各以"仁者先難而後獲""愛人""居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也"作答。[②]子貢兩問仁，孔子前後答以"己欲立而立人，己欲達而達人""工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者"。[③]子張問仁，回答是能行"恭寬信敏惠"五者於天下爲仁。[④]顏淵問仁，得到的是"克己復禮爲仁"。[⑤]仲弓問仁，指點他"出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨"。[⑥]司馬牛問仁，則話鋒轉爲"仁者，其言也訒"。[⑦]孔子諸如此類的說仁，側面證明，他沒有超越心中了悟而指馬說馬的經驗思維水平，沒有對以往將"用仁"當作"說仁"這一方法的批判意識，缺乏超越片面說仁而努力達到普遍意義的自覺。其二，三千弟子無一發定義之問，而祇關心怎樣"行仁"。本來，在提問中最容易觸動普遍定義的追求，但是，三千弟子受傳統經驗思維習慣的束縛而安然於具體提問，渾然不知有普遍之問的必要。在古漢語中，"問仁"這一語句結構內在地具有兩種解釋：問怎樣行仁；問仁是什麼。可惜，經驗主義認識習慣，使師徒都忽略了語法結構所包含的後一問這個思想空間。

"仁說"發展到孟子（約前372—前289），有人說在其中發現了新意。但站在方法論以及意義的邏輯特性視角觀察，其實還是原地踏步。孟子把仁理解爲對人的愛而非對物的愛："仁也者，人也。"[⑧]在其中，"仁"祇是一個指稱對待他人態度的概念："仁者以其所愛及其所不愛，不仁者以其所不愛及其所愛。"[⑨]而在"合而言之，道也"[⑩]中，倒是有一絲深長意味，即把人間互愛這種行爲提升到天、地、人整體存在的高度，是人應該遵守的普遍法則。然而，即使

① 陳來認爲，"仁體廣大，但仁體的顯現於人，則依歷史之演進，而有不同的階段、形式"〔《仁學本體論》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2014），第103頁〕。
② 《論語》（北京：中華書局，2012）"雍也""顏淵""子路"。
③ 《論語》"雍也""衛靈公"。
④ 《論語・陽貨》。
⑤⑥⑦ 《論語・顏淵》。
⑧⑨⑩ 《孟子・盡心下》（北京：中華書局，2012）。

在這個層次和意境上，也還是沒有擺脫以個別界定一般的思想和表達模式。一是僅僅爲仁找到一個外在歸屬，沒有改變“仁”定義的浮動狀態；二是這一歸屬化活動也仍然沒有逃離指物概念模型，以人的行爲對天地的服從說明仁的規範性質。不過，另眼看，這句話透露了孟子對仁的一種解釋，即仁是一種特殊的道，是人之存在之道，從中釋放出一種拓展聯想的可能性，即按照中國古代的法天地思維方式，“仁”是否就是天地之性。其實，《禮記·樂記》所謂“春作夏長，仁也”已經把仁擴展到人間之外了，但仍然是以特殊行爲理解和說仁。

再來看先秦諸子如何說仁。按照陳來教授的觀點，“仁對於各家來說，已經成爲一個‘定名’，即意義確定的概念”①；然而，人們在管子（前723—前645）那裏見到的卻是“非其所欲，勿施於人，仁也”②，在墨子（約前479—前381）那裏是“仁，爰也”③，在莊子（約前369—前286）那裏是“分均，仁也”“德無不容，仁也”④，在荀子（前313—前238）那裏是“仁者，使人愛己”⑤。他們都是在用特殊的行爲來說明仁，並非同一。

到了漢代，董仲舒（前179—前104）雖然把“仁”定格在天道上，但仍然是用“博愛”這類特殊的行爲表述仁，說“先之以博愛，教以仁也”⑥。

到了宋明理學，人們似乎對仁的追問亂象有所反省，“仁之道，弘大而親切。知者可以一言盡，不知者，雖設千萬言，亦不知也”⑦，但遺憾的是，還是擺脫不了以特殊行爲說仁的模式。朱熹（1130—1200）意識到“愛”是“仁體”的發用，但在《仁說》中，他對仁的把握卻是要求“體”仁⑧，而非“說”仁。一個“體”字，又把對仁的認識拉回到個別事物上；因爲，離物而難以言體認，正是他所謂“格物致知”。王守仁（1472—1529，號陽明）的心學以心體爲仁體，在其求仁體的功夫論中顯現出消除特殊現象而達到普遍仁體的否定式認識路徑。這雖有別於以往的即物窮理的肯定式認識方法，但仍然不得不從一個個特殊存在觀念著手。

後來學者，不論大小，都在“仁”的特殊表現中來說仁。

二　無家可歸的“仁”概念

一以貫之的語法倒錯，根本不能提供一個具有同一穩定性和主體間可普遍確認的“仁”概念。直言之，一個臆想着確定觀念內涵的主詞卻配以特殊的個別事物作爲謂詞，這種語法結構在表述層面就完全沒有提供所期望的直接定義內容，沒有發揮語言對觀念的固定作用。因爲，特殊的個別事物邏輯上不能匹配普遍觀念而把自己直接歸屬於它。普遍屬性或事物可以賦予特殊事物以規定性，構成一種思想的澄明，但反之卻不成立。

如果以積極態度給予這種言說以肯定，承認它具有仁的認識價值，那麼也必須澄清，在倒錯的仁觀念表述語法下，任何說仁語句都沒有完成語言對思想的描繪任務。其言說意義僅僅在於，一般地指出了存在一個普遍的仁，同時借助於個別事物提供了一個感觸仁觀念的機會。但是，在這一機會中，並不包含對所有人來說的必然觀念收穫，並不直接賜予仁觀念。相反，通過這種有欠缺的表述，僅僅作出了兩個示意：一是告訴人們有一個進行如此思想活動的人這個事實，二是向人們提出在特殊事物中感悟和重溫普遍觀念這個認識任務。也就是說，這樣的語句不是與人分享現成的思想，而是傳遞了一個有待復原的思想符號。然而，這個思想符號在認識論上具有詮釋學不確定性，即從特殊事物沒有提煉普遍觀念的邏輯通道，“即物窮理”活動帶有不同認識主

① 陳來：《仁學本體論》，第121頁。
② 《管子·小問》（北京：中華書局，2012）。
③ 《墨子·經上》（北京：中華書局，2012）。
④ 《莊子》（北京：中華書局，2012）“胠篋”“繕性”。
⑤ 《荀子·子道》（北京：中華書局，2012）。
⑥〔漢〕董仲舒：《春秋繁露》（北京：中華書局，2012），第401頁。
⑦〔宋〕朱熹：“知言疑義”，《朱子全書》（上海/合肥：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2010），第24冊，第3560頁。
⑧〔宋〕朱熹：“仁說”，《朱子全書》，第23冊，第3280頁。

體的想象自由性，其結果是"一物萬理"。因爲，從個別特殊事物到普遍觀念需要認識上的超越動作這個中介，而超越的認識結構爲，在當然包含普遍觀念的個別事物內容中進行選擇性的否定和肯定，同時還要伴隨在肯定內容之上作整體關聯關係的創造性添加。衹有獲得這種添加，從被分割而破碎的特殊事物中保留下來的內容纔能重獲存在所要求的整體聯繫。而無論是選擇還是創造，都缺乏認識上具有規範作用的指導方法和規則，衹是一種無客觀約束的主觀精神活動，個別認識主體的偶然心理品性和知識視野將主導結果的呈現。因此，"仁說"語句所給予的思想事件符號，其還原命運是不可預測的，是一種無法向他者敞開的觀念世界。

也許，有人會想到語境因素對"仁說"語句詮釋的約束作用，並借此反對關於"仁說"語句意義還原的悲觀主義。但是，作爲還原"仁說"語句意義的語境，並不能從根本上改變意義構成的結構，因爲從待解釋語句所關聯的那些邊界性語句的意義厘定要求看，且不說語境本身的意義多重性，就是語境本身也不是一個可以絕對確定的內容，而是放射性地深陷於語言世界的無限關聯中。語境即使能對"仁說"語句意義的還原起到某種作用，也衹是輔助的和量性的，而不是決定的和質性的。另外，語境的約束作用衹能以否定形式影響意義還原方案，而不能以誘導甚至直接設置形式開顯"仁說"語句的普遍意義。因爲，把在意義的現實存在中本來關聯統一的"仁說語句"與其連接的語句群落分割對待之後，可接受的"仁說語句"意義是雙方意義可能性之間的契合，即雙方都有自己的意義變化空間和可選擇意義項。從邏輯上說，衹有兩個選擇意義項能夠契合而實現意義整合，開顯一種可理解和可接受的意義，纔能證明對仁說語句的解釋是可接受的，但僅此而已。可接受不是必須接受、必然正確和唯一解釋，相反，存在其他可接受選擇的相對性，而且可能是更優選擇。然而，如果發現仁說語句的某種意義選擇不能與語境契合，則這種選擇就絕對遭到否定。直言之，語境對仁說語句意義確認的約束效力表現爲弱肯定和強否定。語境並不是一個可以固定仁說語句意義的錨，更不是承載後者的充分支點。

傳統"仁說語句"意義確認的困難更在於，同一個普遍觀念可以配列無數個別謂詞，而它們之間是同位和平行的。衆多仁說之間的對抗和混亂使得仁說語句的意義更加難以確定，直接消解"仁"觀念的明晰性和普遍性，甚至打碎一切哪怕是進行意志性獨斷的夢想。因爲，任何一個強制性特殊規定都在思想社會遭遇無數其他可與之分庭抗禮的意義選擇的挑戰，難以取得足夠的知識社會學信用。這使得"仁"觀念內涵的不確定性合法化。

在仁說語句中，"仁"觀念被隱約感受着，但又難以確定蹤影，像幽靈一樣飄蕩，騷擾人心。"仁"在仁說語句下的這種存在狀態，進一步阻礙了仁觀念的"規範性使用"方式。所謂規範性使用，就是放棄存在考察，不從"是"出發去尋找"仁"的內涵，而是把"仁"當作一個純粹主觀觀念，由人按照思維或生活的需要來強制規定並賦之以普遍社會效力，使之成爲一個規範性概念，以"應該"形式獲得觀念存在的確定性和合法性。這是一條主觀概念自我建構道路。但是，這需要拋棄對"仁"之自在存在的信仰和直接把握的企圖，從天真地"看仁"轉換爲理性地"思仁"，確定然而卻是有限地描述現實存在，走上在主觀精神中重構現實存在關係的道路。但是，邏輯倒錯的"仁說"語法具有一種經驗迷幻力量，它天然符合人們的直接經驗感受，能夠利用每一仁說語句所捕捉到的真實內容來爲自身辯護或者挽救這種認識方式。同時，它所造成的衆說之間的邏輯對抗，也拒絕給予某人以特殊的概念獨斷權利。所以，除非發達的邏輯理性介入仁說語句，批判和拆穿它的綿薄和無效，隱藏在仁語句中的"仁"觀念幽靈就會繼續糾纏所有仁說。

數千年來，仁觀念幽靈不滅，而人們卻缺乏懷疑和澄清的意願，一直沒有覺悟到對概念的需求，更沒有生發建立概念而步入確定的思想世界的衝動。"說仁"群體的這種概念無意識，使得中國儒學一直穿梭在模糊不定的感性經驗中。

三 範疇迷失:“原仁”與“用仁”

如果說在思想初創時代,那種疏闊的仁說方式有情可原,甚至其原創行動值得讚頌的話,那麽,後世學人的直接因襲就應當受到批評了。因爲,“仁”觀念創造之後,有相當長的信然使用階段,人們並沒有著意去追問;但自孔子力舉“仁”而以之統率衆德之後,問仁者紛至沓來。在這一歷史當口,孔子因其舉仁之“作”而負有明確“仁”的思想內涵之義務,他應當闡明其特定的普遍意義;或者,他有權對“仁”進行規範性使用,不必拘泥文獻而直抒胸臆,強制設定“仁”的意義。這兩種選擇所面對的任務都是“原仁”而非“用仁”。所謂原仁,就是分析“仁”的存在和發展,推求或規定它的內涵,確定其普遍同一的意義。所謂用仁,就是把普遍的“仁”觀念運用於具體情境,作出“是仁”或“如何成仁”的判斷。從前者來說,是講“仁”之所從來、所意謂,止於確定的仁觀念;從後者來說,則是把仁觀念帶入現實存在中,讓它顯現於具體事物。這是兩種完全不同性質的認識活動,承擔完全不同的認識任務,使用完全不同的運思邏輯,涉及完全不同的認識能力。在西方,亞里士多德(Αριστοτέλη,前384—前322)把二者區分爲“理論智慧”與“實踐智慧”。然而,孔子面對自己的歷史擔當,對“原仁”與“用仁”並沒有建立起應有的認識差別意識,更沒有斷然從先祖以“用仁”代替“原仁”的做法中解脫出來,因而錯失了一個理論建構或思想梳理任務所帶來的機遇。仁觀念地位的陡然提升,自然會引來更多的關注和追問,並形成熱烈的對話,這本身就是激發人們對仁進行徹底反思的因素。在此語境下,更易於提出關於仁的各種問題,其中包括“原仁”與“用仁”的區別問題。但是,面對衆弟子的疑問,孔子受習慣思維方式的驅使,除了“用仁”以外,並未領悟圍繞仁觀念的複雜認識可能性,沒有下決心去反思“用仁”與“原仁”或者說普遍觀念與普遍觀念的具體運用之間的差異,沒有轉化爲一次思想澄明甚至思想革命。

孔子以降,雖然說仁者絡繹不絕,但由於將“原仁”與“用仁”混淆,不知二者爲不同認識範疇,使得“用仁”代替“原仁”的說仁格式代代相因。因此,衆人摸象,卻都踡曲在錯誤的傳統說仁語法內。孟子圍繞“仁”所作出的認識開拓,在於一個“仁,人心也”的斷言[①],旨在指出“仁”歸屬於人心,是存在於人心中的先天本性。但在孟子的思想語境中,這衹是爲仁確定了主體,是仁發用的結構,說明“仁者,愛人”的根源,並沒有說明仁本身的內容。也就是說,孟子仁說的“新意”仍然囿於用仁的範疇內。而按照“原仁”的內在要求,重在追問“怎樣的人心”。莊子所謂“親而不可不廣者,仁也”“愛人利物之謂仁”[②],仍然是在用中說仁。荀子試圖對仁作出更全面的解釋,但其思路仍在擴展用之展現上,即所謂“使人愛己”與“仁者自愛”[③]。《呂氏春秋·開春論》所謂“仁也者,仁乎其類者也”,顯然也不是在闡明仁本身,而是說明施仁的對象。董仲舒的“博愛”依然沒有超越莊子的思路。即使他的“天心”說,也沒有超越以“用仁”來“說仁”的水平;在說仁的邏輯格局上同一於“人心”說,衹不過換了一個別樣的主體而已。北宋時期的二程(程顥、程頤)把“識仁體”當作重要的仁學主題,似乎打開了仁說的一片天地。他們發覺了以“用”說“仁”的問題所在,比如不能將愛等同於仁,“仁者必愛,指愛爲仁則不可”[④]。在這種否定中,潛藏着反思以往“仁說”和發現真理的曙光。然而,在抽象、模糊地把仁歸附於天理之後,識仁的“工夫論”還是放在特殊的踐行中體會和把握仁,把“識仁”歸結爲在仁之表現上去“體驗”。因而,沒有能夠借此否定而把仁說引向新方向;相反,重又滑落到舊的仁說語法中——把仁看作一實體性存在而可以直觀,又輔以“萬物一體”這一本體論假設。程門後人楊時(1053—1135,號龜山)則仍然把孔子的“答仁”看作“求仁”之

① 《孟子·告子上》。
② 《莊子》“在宥”“天地”。
③ 《荀子·子道》。
④ 〔宋〕程顥、程頤:“粹言”,《二程集》(北京:中華書局,1981),下册,第1173頁。

方，深陷於舊的仁說語法並賦予它方法論意義而主張"格物致知"。主張"識仁"而不得概念，結果導致某種反動。到朱熹時，質疑"先識仁體"這種主張，在以"用仁"混作"原仁"的語境下，放棄對先人的分析批判而以之爲經典，以"用仁"來使"說仁"合法化。他說："某案'欲爲仁，必先識仁之體'此語大可疑。觀孔子答門人問爲仁者多矣，不過以求仁之方告之，使之從事於此而自得焉爾，初不必使先識仁體也。"[①]朱熹繼承"仁""愛"分離思想而承認有獨立之仁，但不滿二程及其門人空洞言仁，主張"以愛推仁"。其初始構思很是有些激動人心："以愛論仁，猶升高自下，尚可因此附近推求，庶其得之。"[②]看上去，頗有現代哲學理性下的分析方法氣象。但是，這個學術生機被他輕率的本體論獨斷"萬物一體"扼殺了，求仁之路的邏輯終點迅速地被定格爲"生物之心"，求仁方法也隨即返回"存天理，滅人欲"的工夫。在邏輯上，這種否定求仁法已經預設了仁，衹能在對非仁的識別中纔能進行。因此，其本質仍然是以"用仁"代替"原仁"，所謂原仁衹是一種假象而已。這種歷史遺憾的關鍵在於，他們都沒有提出一般的概念認識方法問題，以致給特定的本體論獨斷干擾和遮蔽概念認識方法反思留下可乘之機。至於明代王守仁識仁體的"人心刮磨"說，已經預設了心中之仁而用它去抵制心之"斑垢"，否則怎樣分辨而不傷及仁體？這顯然也是一種隱形的以"用仁"進行"原仁"的企圖。王時槐（1522—1605）則把在個別"用仁"行爲上進行"原仁"辯解爲"仁體即此可默會"："聖學主於求仁，仁體最難識。若未能識仁，只從孝悌上懇惻，以求盡其力。當其真切於孝悌時，此心油然藹然而不能自已，則仁體即此可默會。"[③]這就完全勾銷了"原仁"的本義以及用力求索的必要性，在原仁的困難面前鳴金收兵，以至於黃宗羲（1610—1695）也說："仁之爲物，未易名狀，故孔門罕言仁，凡所言者，皆求仁之功而已。其曰'仁者，人也。仁人，心也'。此則直接指仁體矣。"[④]這種思維一直延續到近現代，關於仁的闡釋總是因循歷史而以例說仁，"用仁"與"原仁"的性質差別和不同方法要求並沒有得到應有的認識和把握。

"原仁"與"用仁"在認識論上具有截然不同的性質和地位，歸屬不同的認識範疇。雖然二者均需要思維的創造活動，但"原仁"是創造普遍規定性，"用仁"是創造特殊存在內容間的合概念關聯方式。中國儒學史始終未能在說仁中體會到這種差別，一直處於認識論上的無意識狀態，令人扼腕歎息。

四 "仁說"句法的邏輯命運

在說仁的傳統句法下，有必要思考兩個問題：其一，人們是否有追問仁的普遍意義的意識、願望、目的；其二，這種語法的表意功能如何，能否推動形成意義充分而自足的語句。因爲，在無限定的主詞位格上出現一個指示性的觀念名稱"仁"，按照邏輯，它應該是普遍的，但是並沒有爲其配置一個合格的謂詞，即其中的謂詞不具有普遍性。這種句內句法的邏輯錯位造成語句具體意義的模糊，需要對語句進行表達構成方面的解釋。

關於第一個問題，受古代漢語的語法簡單性和解釋上的語境依賴性限定，不能直接根據對語句的內在分析來回答。在古代漢語中，"甲者，乙也"結構的句式具有語法功能的不確定性，在同一的句式構成形式背後，潛藏諸多不同的實質意義解釋方向。在其中，能夠確定的是，乙在陳述說明甲，但是，究竟二者之間以什麼關係來連接，乙以什麼身份出現並賦予甲以何種規定性，並不確定。例如，"仁者，人也"，僅靠句內分析就不能斷定語句意義。既可以說，仁就是把他人當人來對待；也可以說，仁指人所具有的德性；又可以說，仁是針對人而言的；還可以說，仁

①〔宋〕朱熹："知言疑義"，《朱子全書》，第24冊，第3561頁。
②〔宋〕朱熹："答张敬夫"（第十九書），《朱子全書》，第21册,第1346頁。
③〔清〕黃宗羲：《明儒學案·太常王塘南先生時槐》（北京：中華書局，1985）。
④〔清〕黃宗羲：《明儒學案·侍讀張陽和先生元忭》。

就是人的本質（人之成爲人的根據），等等。那麽，到底意義爲何，必須在具體語境中加以裁定。“甲者，乙也”結構的語句絕不能簡單地處理爲本質陳述語句，不能想當然地看作定義語句的語法標誌。再如，“仁者，愛人”，既可以說，仁就是關愛他人；也可以說，具有仁德的人一定會關愛他人。進一步，這時所謂的人，既可以理解爲“他人”，也可以理解爲包含自己的“人類”。由此可以看出，在“甲者，乙也”結構的語句中，甚至主詞、謂詞本身的意義都在飄蕩而等待讀者在語境中具體確定。傳統的“說仁”語句直接或間接地都是以“甲者，乙也”形式表達的，因此，必須考察它的出場語境，以確定其中之“仁”的意味和邏輯身份。

傳統的“仁說”語句的運用從兩方面透露出它沒有直接的“仁”概念意識，更沒有追問普遍“仁”概念的認識決斷。一方面，在“仁說”的傳統語句中，爲仁配列的都是特殊性事物內容，帶有感性實在性，既在邏輯形式上不合乎普遍定義的要求，也在內容上主謂之間不具有定義匹配性；即二者間不具有內容賦予的合理性和恰當性，感性物是不能作爲本質內容的。另一方面，在傳統的仁說歷史上沒有出現哪怕是強行將特殊事物或屬性設定爲仁的唯一內涵的舉動；相反，各種不同說法相互並存。這說明，“說仁”群體始終沒有把仁作爲普遍概念看待而主張它的唯一性和排他性，在談論仁時沒有伴隨概念主題意識。即使後來的“仁體”觀念也沒有得到概念認識待遇，而是簡單地設定爲某種存在等待被發現，並沒有產生相應的揭示其內在構成內容的特定認識活動要求。但是，沒有直接的“仁”概念意識，並不意味着傳統仁說句法中絲毫不與“仁”概念有關聯；相反，在其“用仁”的語句中，通過其對“仁”的固定指稱，邏輯上說明它間接包含“仁”概念意識，衹是非主題地顯現而已。因爲，沒有關於“仁”概念的普遍性意識，何以有對它的反復的特殊使用，又何從談起圍繞“仁”的對話場域？其間的諷刺性在於，關於仁，人們處於“未明”卻都以爲“自明”的社會性自欺狀態。圍繞說仁，顯露出“說仁”群體不能準確辨識思想大事，錯把個別小事看成大事而喋喋不休。

然而，“仁”概念在幽靈般地騷擾人們的心靈，它借傳統仁說句法爲體而發動，從而使人無法滿足於特殊的用仁說法，在無意追求“仁”概念的說仁語句中去追求“仁”概念，或者說以“仁”概念認識標準去評價各種“用仁”說法。在不滿評價下，必然使“說仁”話語無盡地持續下去。

由於在傳統的仁說語法中，“仁”概念已然埋伏而認爲可以在其使用中被直接發現，所以認識的任務衹在於使其澄明，而不在於去創設。這便陷入一種認識糾結：既然需要澄明就是沒有準確把握，而尚未把握又怎能正確應用？進一步，沒有正確應用把握的個例怎麽能成爲“仁”概念的發現居所？兩種問題交疊在一起，就是一個在邏輯上永遠不能可靠確認“仁”概念的結局。

在仁說語法中，相信每一“用仁”都能充分承載“仁”概念，因而賦予它們各自獨立的說仁權利，互相間平行並舉，各自都可以直通“仁”概念。本來，果真如此，則它們之間會在“仁”概念的發現點上終結自己，同時也與其他說仁個例發生交匯。但是，傳統仁說語法的思維走向是特殊而不是普遍，因此，這種交匯絕對不能發生。同時，也正是對各個“用仁”的“說仁”功能的信仰，使得在傳統說仁句法範疇內不可能設置它們之間的比較關係，進而也不會承認這種比較關係在發現“仁”概念中的功能（因爲已經設定這些特殊內容並非仁體）。這就直接關閉了歸納方法或歸納邏輯的設想大門，不可能出現蘇格拉底（Σωκράτης，前469—前399）那樣的“辯證法”（賦予個例間的否定關係以概念認識意義），也不可能設想與辯證法相牽連的歸納邏輯。按照歸納認識真理性的本體論條件，即必須完備地列舉所有相關對象，以及在認識上滿足這種條件的不可能性；理想的歸納真理是不可奢望的。但有了歸納標準或歸納邏輯的擔保，便改善了歸納認識的真理判定能力，使得歸納性認識獲得了真理度判定，同時也使之成爲有客觀約束的。而傳統的說仁句法在根本堵塞了歸納方法和歸納邏輯後，必然滑向無限言說而永遠不知所終的命運——既不想停止，也無法停止。於是，“仁說”變成一場沒有內在約束、既不預設終點也不可能合理接受一個人爲終點的連軸大戲。至此，可以進一步對第二個問題明確作答：在邏輯上，傳

統的說仁句法不蘊涵概念的認識和表述能力。

由於傳統的說仁句法不能捕獲"仁"概念，而"識仁"這一任務作爲主觀世界的精神事件又必須最終表現爲概念把握，因此，不論人們讓仁以何種姿態進入視野——實踐的或認識的，都必須毫不苟且地直接面對"仁"概念的認識問題。

在幾千年的"說仁"歷史中，人們不斷地重複一種模式而沒有反思這種模式的目的合理性，即它是否具有達到認識目的的邏輯可能性，以致因循至今。這側面說明，"說仁"群體邏輯意識缺失，即邏輯無意識。

五 "仁"愁：亂始無終

傳統"仁說"的歷史正是對"說仁句法"所作的內在邏輯結局斷言的一個實證。試圖透過個別論一般，勢必造成認識誤區，陷入恍然大悟與撲朔迷離、澄明與模糊之間的搖擺。在這種語境下，"有仁"而又不能直接顯現，"言仁"而又不能確鑿，"仁"的意義被訴諸每個人的自由感悟，因而雖爲一言，卻有多種想象。即便"仁"字本身，讀者各讀，也難有同一感受。因此，說仁的歷史在其開端處便說者自說，聽者自聽，說者心中爲一意，聽者耳中爲一意，而且這並不被"仁"字的釋讀規範所否定；相反，正是由它所滋生，被它所辯護。質言之，"說仁"的歷史一開始便充斥混亂。一個"仁"字，畫得清楚，說得糊塗，用一個多義詞表達了畫者心中的唯一意念。面對這種語義飄動語境，每個讀者都必然產生兩種心態：一個是疑問，我心中的意念是否爲畫者心中的那個意念？另一個是獨斷：我心中的意念就是畫者心中的那個意念。而具體到"仁"字，合理的閱讀心態是：畫字者（他）心中的仁是什麼意思？在這個提問中，具有完全的作者與讀者之間的分離意識，讓作者的思想痕跡約束和支配讀者的想象，暫時放棄讀者的獨立性和判斷構造權利。

不論"說仁"的第一人心中是否澄明"見仁"之鑿實，其說仁方法都在客觀上給了"仁說"一個混亂的開場。對於仁說歷史具有意義的是此人的"說"而非此人的"思"。在"用"中"說"仁之先河既開，便成旋渦，無限自繞流淌而不能歸海。因爲，這樣的說仁語句容許並導致不同理解，同時也誘導後人作同樣形式的仁說，而"仁"之用是無限開放的和互相平等的。在這種說仁場域中，理解與創意採取了相同的形式，似乎在與先人平等地說仁。然而，不論有多少種說辭，當分析它們之間的邏輯關係時就會發現，它們都沒有真正的新意和相對更加透徹的洞見。例如，以"愛"說仁與以"生生"說仁，二者之間並無思想的進步關係；因爲，愛必生生，欲生生而必愛，一意各表而已。由於以"用"說仁句式的習慣化和語法化，使人們難以駐足而發動對"仁說"歷史的審視和批判。

在仁說歷史上，曾經有過打破傳統"說仁"語法外殼的機會，但都被習慣的引力所抵制而返回到傳統軌道。當宋代二程發現"愛"與"仁"不同，"仁"有自己的獨立存在時，祇要轉而發出"這樣的'仁'怎樣把握""仁這類觀念怎樣認識"之問，仁說歷史的批判就成爲可能，並且可以開創出一個思想新紀元。但是，"萬物一體"這個本體論獨斷，爲傳統"說仁"方法偷開了逃生之門，因而發動歷史批判而尋找新思想道路的希望就此破滅。由特殊之思向普遍之思提升對於中國儒學有時顯得唾手可得，然而卻是擦肩而過！祇要"說仁"群體處於歷史批判無意識狀態，即不反思"說仁"句法而批判"仁說"歷史，"仁說"就不能改變其亂始無終的命運。

中國儒學長期延續着"接着說"甚至"照着說"的"仁說"傳統，這一傳統自有它的歷史意義，但也顯露出它仍處在沒有歷史批判意識的信馬由韁狀態；而歷史批判無意識，必然阻塞中國儒學的思想進步乃至思想革命之路。在這一判斷下，不免讓人泛起一絲"仁"愁和對中國儒學的期待。