

正本清源论中西

——对某种中国文化观的病理学剖析

郭齐勇 主 编



著名
上海市
商标

华东师范大学出版社

全国百佳图书出版单位

正本清源论中西

——对某种中国文化观的病理学剖析

郭齐勇 主 编



华东师范大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

正本清源论中西:对某种中国文化观的病理学剖析/
郭齐勇主编. —上海:华东师范大学出版社,2014.1
ISBN 978-7-5675-1664-9

I. ①正… II. ①郭… III. ①文化—中国—文集
IV. ①G12-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 019845 号

正本清源论中西

——对某种中国文化观的病理学剖析

主 编 郭齐勇
策划编辑 朱杰人
项目编辑 张继红
责任校对 赖芳斌
装帧设计 黄惠敏

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887
地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 店 <http://hdsdcbs.tmall.com/>

印 刷 者 常熟高专印刷有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 16.75
字 数 302 千字
版 次 2014 年 4 月第 1 版
印 次 2014 年 4 月第 1 次
书 号 ISBN 978-7-5675-1664-9 / B·824
定 价 49.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

序

邓晓芒教授写了大量论文与著作，评论中国文化、中国思想与中国哲学。他的相关著作有：《灵之舞：中西人格的表演性》、《人之镜：中西文学形象的人格结构》、《中西文化比较十一讲》、《新批判主义》、《在张力中思索：极高明而道中庸》、《儒家伦理新批判》、《中西文化心理比较讲演录》等。在他有关西方哲学史的著作中，也有相关的内容，如他的成名作——关于黑格尔哲学研究的《思辨的张力》中就有他对中国文化的系统批判。

邓教授的有关论著，一般都是以中西文化与哲学相比较的面目出现或展开的，宗旨是对中国文化的全面批判。诚然，如同包括西方文化在内的人类一切文化系统都有其弊端一样，中国传统文化也并非完美无缺，所以是可以甚至应该加以分析批判的，不过这种批判必须是在理解前提下的内在的批判。而邓教授的批判却往往存在着对中国传统文化的误解乃至歪曲，往往是隔膜而外在的批判。

学术乃天下之公器。既然邓教授的论著公开发表，且影响不小，我们就不能不认真地读一读、评一评、辩一辩。拜读之后，我与我的同道认为，他的立论、论证与资料分析往往是有问题的，是偏颇、片面、武断且站不住脚的。鉴于他很有权威性，名气很大，不少青年人对他盲目崇拜、追捧，确实有误人子弟之嫌，助长了对中国文化传统自暴自弃的社会心态，其危害性不容忽视，不加以批驳恐怕会贻害无穷。为拨乱反正、正本清源，鄙人邀约了一些中青年学者对邓教授的所谓“新批判主义”予以反思与批评，收入本书的15篇论文从不同角度、不同方面，从学理上，从内在逻辑与资料分析上，深入评论、批驳了邓教授的中国文化观以及他在西方哲学研究上的缺失，对今天的中国思想界极有价值与意义。

针对他的《儒家伦理新批判》一书，我曾主编了《〈儒家伦理新批判〉之批判》一书（武汉大学出版社，2011年）予以回应与批评。而环绕有关“亲亲互隐”、“孝道”与儒家是否是当今腐败之根源的问题，还有必要继续辩论。收入本书的若干篇论文继续深入地讨论以此为心的儒家伦理及其现代化的问题，另有一些论文则分别就邓教授的其他相关著作与思想，如集中就其一书、一文、一个观点、一

段资料,加以剖析。收入本书的所有论文都是理性论辩式的,而且不限于就事论事,有的作者进而认真分析讨论了邓教授错误、缺失产生的背景、原因,特别是邓教授的逻辑理路与思想方法论的弊端。

丁为祥教授的《百年来儒家人伦观念所遭遇的批评及其心理根源》一文认为,20世纪以来的新旧文化交替使儒家人伦观念面临着三个方面的责难与批评:其一是源自墨家立场上的批评,主要指责儒家人伦之爱陷于“亲疏尊卑之异也”;其二是来自基督教立场上的批评,主要指责儒家人伦之爱的血缘性;其三则是在上述两种积习下所形成的一种心理习惯,主要是一种出发于社会现实的“买单”或“归罪”意识,意即正是儒家重视血缘亲情的文化传统才导致了当今腐败的泛滥,也是现实社会一切负面因素的总根源。这三种批评固然表现了国人力图摆脱人之血缘限制的努力,同时也表现着人们对普遍、公正之爱的期盼,但却一致忽视了儒家人伦之爱的现实性、理想性及其具体统一;而这三种不同角度的批评也都蕴含着一种强烈的民粹心理,并以毕其功于一役的浪漫情怀作为精神动力。面对新的世纪,如何对20世纪以来一直长盛不衰的民粹思潮进行深入反省,既是对儒家人伦观念的一种正本清源,同时也是正确面对传统文化的一个基本前提。

王兴国教授的《也论孝与腐败——以〈孟子〉中的孝“以天下养”为例》一文指出:“尊亲”之孝与“直养”是根本不同的。孟子所说的“尊亲之至,莫大乎以天下养”的“养”并非“直养”或供养。其实,对于孝子来说,最大的孝不是对于父母的“直养”,而在于“尊亲”和以天下人的孝养为父母“养志”、明“道”,使父母享受到最大的尊敬。孟子关于孝“莫大乎以天下养”的思想是对孔子和曾子孝道思想的继承与发扬,具有巨大的综括性和超时代的前瞻性,不仅有将“仁、义、礼、智、信、强”相结合与统一的特征,而且透露出我国古代社会的生态孝道文化的特征,这是东方文明所独有的一种文化现象。孟子关于孝“莫大乎以天下养”的观点或儒家的孝道思想不仅不是“腐败宣言”,而且是有助于抵制与预防社会滋生腐败的一剂“良药”,值得我们重新认识。

龚建平教授的《“亲亲相隐”的伦理教化意义》一文认为:包含“亲亲相隐”内容的三条材料成为对传统儒家伦理进行分析和批判的主要材料。对这三条材料的解读并不能导致对儒家伦理的根本否定。同时,儒家伦理在家庭领域和在公共社会乃至政治领域的原则既有相通之处但也有不可完全通约性。家族或家庭伦理不同于政治伦理。伦理政治的基础是伦理,但政治本身有其伦理。对于彻底人文主义的儒家而言,即使伦理作为政治基础的时代一去不复返,但是,伦理作为教化的重要内容却不可完全否定;同时,不同情景中的具体伦理原则之间的

适应、转化乃至冲突难免,故“亲亲相隐”的家庭伦理虽不一定能重新成为政治伦理的基础,但其教化上的意义仍然不可否认。

林桂榛副教授的《再论邓晓芒谈“亲亲相隐”的系列谬误》一文指出:邓晓芒在史料文本方面的失真、失证及“混逻辑与历史为一谈”的推理模式、命题模式决定了他谈“亲亲相隐”问题不得要领,他不明白该“隐”究竟何指,且后来说“隐”是“隐瞒”恰回到了林桂榛释“隐”为知情不说、知而不告的学术辩正上。论《欧绪弗洛篇》问题,邓教授也首先自陷不攻自破的自我逻辑否定,且他对柏拉图文本的思想义理及前贤注疏缺乏深入研思,导致得出苏格拉底“赞同甚至鼓励”欧绪弗洛告父的西方哲学研究之奇见。邓晓芒错解古人说的“相隐”,又以幻想的“相隐”继续幻想“相隐”文本与现实权力腐败的关联,出现执意于社会批判而罔顾学术求真及中西学术史真相的尴尬结局。

顾丽玲讲师的《苏格拉底眼中的游叙弗伦——以柏拉图的虔敬观为视角》一文指出:游叙弗伦“子告父罪”问题,是儒家伦理争鸣中的焦点之一,但它的一些基本方面尚未得到彻底澄清。这一问题本质上归摄于柏拉图对“虔敬”问题的整体思考,因此,我们必须将其置于柏拉图对希腊社会传统虔敬观的批判、继承和改造的大思路下加以把握。传统虔敬观是维系古代社会家庭和城邦的根基所在,对虔敬问题的探讨是关乎家庭和城邦生死存亡的重大问题。柏拉图在《游叙弗伦篇》中揭示了传统虔敬观的困境及其内在依据即诗人神学的局限性,但绝非简单地否定或颠覆传统虔敬观,而是为了解决其困境。他为一种理想的虔敬观找到了一个更加稳靠的基石亦即将虔敬之内涵由外在的诸神崇拜转向内在的灵魂美德,由此更好地实现个体和城邦的正义。这一大思路决定了柏拉图笔下的苏格拉底对游叙弗伦“子告父罪”的行为应当持否定的态度。这一问题的澄清,或将有助于儒家伦理讨论及中西古典哲学比较的有效展开和深化。

刘水静博士在《也谈“亲亲相隐”的法律实质、法理依据及其人性论根基——兼评邓晓芒教授的〈儒家伦理新批判〉》一文中说:儒家传统思想中的“亲亲相隐”理论之正当性问题,是近年来国内哲学界争论不休的一个热点话题。在《儒家伦理新批判》一书中,邓晓芒教授从“隐私权”的角度界定和阐释了现代西方亲属容隐制的法律实质和法理依据;在此基础上,邓教授对中国儒家传统中的“亲亲相隐”思想展开了猛烈的抨击。而邓教授的这些观点其实都是值得重新讨论和商榷的:西方现代亲属容隐制度所体现的不是一项“隐私权”,而是一项法律“豁免权”,其法理依据是“期待可能性”理论,其人性论基础是我们自然天性中的“亲亲之爱”。就此而言,西方现代亲属容隐制思想与中国儒家传统中的“亲亲相隐”理论之间所具有的不是邓教授所谓的“本质区别”,而恰恰是“本质上的一致性”。

刘水静博士在另一篇论文《重析西方文化传统中的“亲亲相隐”与“大义灭亲”之道德意涵——再评邓晓芒先生的〈儒家伦理新批判〉》中指出：邓晓芒教授在《儒家伦理新批判》一书中认为，中国传统儒家一向将“亲亲相隐”视为美德，而只是在有限的意义上认可“大义灭亲”。为全盘批判这一儒家伦理思想，邓教授基于其所谓的“西方文化参照系”，将“亲亲相隐”解读为人性之恶，而将“大义灭亲”解读为道德之善。然而，认真审视邓教授的相关论述，我们会发现，他在具体阐述“西方文化参照系”下的“亲亲相隐”与“大义灭亲”之道德意涵时，存在诸多显见的逻辑矛盾；而个中原因即在于邓教授根本没能准确把握西方文化精神中的“亲亲相隐”与“大义灭亲”之真实内涵。在此基础上，邓教授针对儒家文化传统所发起的“新批判”究竟具有多大的价值和意义，就成了一个有待重新审视的问题。

周炽成教授在《是西非中：对邓晓芒文化批判的批判》一文中指出，作为中国的康德研究专家，邓晓芒在从事文化批判的时候，完全没有康德式批判的审慎与严谨。他的文化批判，更多地是情绪性的发泄。他把现实中所有的罪恶都归咎到传统文化尤其是儒家文化身上，当然是非理性的体现。邓晓芒的文化批判贯穿着是西非中的思维定势。他对康德、黑格尔等人的哲学比较熟，对18世纪启蒙思想也比较熟，但是，他对其他很多西方文化的精彩内容（如安格鲁萨克逊人的技术精明与经验主义精神等等）是有隔膜的。他以笼统的、概括性太高的西方文化来批判同样笼统的、概括性太高的中国文化，虽然有时候很带劲，很能吸引一些“愤青”的眼球，但是，却经受不起理性的推敲。以为西方文化皆是而中国文化皆非，这当然是不能令人信服的看法。中国崛起这一影响深远的大事，表明了是西非中的思维定势之非。邓晓芒的文化批判，沿袭一个被神化的作家鲁迅，陷于鲁语之泥潭而不能自拔的邓晓芒无法认识到此语的毛病。在人们已经普遍远离鲁语的情况下，他还要强化鲁语。邓晓芒的极端主义的文化批判与反传统教育密切相关。作为共和国的同龄人，他是反传统教育成功的一个样板。

周海春教授在《对〈中西怀疑论比较〉解读老庄文本的方式的怀疑》一文中指出：邓教授《中西怀疑论比较》一文集中体现了他的《中西文化比较十一讲》一书中西文化比较的方法，也体现了该书对中国文化的理解。该文对“复归于婴儿”的理解存在着“问题”与“素材”间关系的“不适”，以及为了论证某种观点而有意选择对观点有利素材的问题，存在着脱离文本的整体性孤立地理解“复归于婴儿”的问题。该文忽视了对“庄周梦蝶”包含的丰富的哲学内涵的探讨，而是进行了相对简单的解读。该文对“不动心”、“濠梁之辩”的解读，把理性和体验对立起来，对理性表现出较高的信任，忽视了理性也可以形成自欺性。邓文把当代中国

文化表现出来的缺陷归结为中国古代思想的局限性,然而二者之间的联系尚需要有复杂的证明,才能得出合适的结论。

姚才刚教授与范欢同学合写的《评邓晓芒教授〈灵之舞〉中的中国传统文化观》一文主要从三个方面对邓晓芒教授的中国传统文化观作了辨析:其一,邓教授将国民劣根性归咎于传统儒家伦理的观点颇值得商榷。事实上,传统儒家伦理不仅不是国民劣根性的渊藪,而且,改造国民劣根性、重构当代中国人的道德信仰体系,恰恰离不开传统儒家伦理的涵化、滋养。其二,邓教授仅以血缘亲情来解释中国传统文化、否认其蕴含有理性精神和超越追求的观点无法成立。中国古代思想家尤其是儒家固然从血缘亲情出发来思考人伦道德问题,但却没有停留于此,而是主张对其加以升华、提升。若仅以血缘亲情来解释具有丰富内涵的中国传统文化,则是十分片面的。其三,邓教授否认中国传统文化中具有独立人格观念的看法也失之偏颇。应该说,中西方都有倡导并努力践行独立人格之说的思想家或民众,当然也都存在无视或践踏独立人格的现象。

王锬教授在《“有我”与“无我”之辨——邓晓芒中西文化比较“前提预设”的审视》一文中说:邓晓芒中西文化的比较,骨子里是中西哲学的比较。中国哲学“无我”,西方哲学“有我”,是其中西文化比较的“前提预设”。围绕着“无我”与“有我”之辨,他对中西文学与文化展开比较和评论,并以西方哲学之“我”为标准,对中国儒佛道思想进行了严厉的批判,认为中国儒佛道根本的精神境界——“无我之境”,使得中国人没有自我意识、人格和自由意志。这是他对中国传统哲学最大的误读,其实中国哲学尤其儒家是“有我”的,儒家有自己独特的自我、人格和自由意志。造成这种误读的原因,是他持有的西方中心主义、简化主义及二元对立思维模式所致。

崔涛讲师的《错谬百出的“镜喻论”》认为,《人之镜》是邓晓芒先生的一部借中西文化比较批判国民性的力作,其中不乏独到见解,但总体上充斥着偏见与错谬,极易对一般读者造成误导。《人之镜》的中西文化比较整体上是在一种“镜喻论”的预设模式下展开的,其批评分析看似畅快淋漓,却往往因观念先行,处处以偏概全,充满了对东方儒道释文化及西方基督教文化的严重误读乃至曲解,究其原因在于,这种镜喻论的文学批评缺少对事实现象的基本尊重,完全建立在对中西方文化的二元对立的本质主义图解之上。所以,邓教授从主观先入的镜喻论立场确立起来的西方文化对于中国文化的优胜及变相的全盘西化论并没有什么说服力。

谭绍江讲师的《儒家文化没有真正的信仰吗?——与邓晓芒教授商榷》一文认为:儒家文化与当代中国社会信仰危机的关系是当前值得关注的话题。邓晓

芒教授认为儒家文化没有真正的信仰，因而是当代社会信仰危机的根源。他的观点值得商榷。事实上，从儒家文化的信仰对象和儒家文化信仰者的态度两方面都可以证明，儒家文化具有真正的信仰。应对当代社会的信仰危机，不仅不能根除儒家文化的影响，反而应该加强儒家文化的创造性转化。

博士生俞跃的《中国传统文化、西方文化及中国现代性的考量——与邓晓芒教授商榷》一文是一篇商榷性、论战性的文章，旨在就中国传统文化及其哲学、西方文化及其哲学以及两者的关系，并在此基础上的中国现代性问题与邓晓芒教授商榷，提出作者不同于邓教授的立场与观点。该文从中西文化、哲学相遇开始，运用邓氏句读法分析了邓教授《传统文化及其现代化的反思》一文中的错误，以正视听。最后，作者在更为宽广的视域中，以法国哲学家余莲为中心，考察汉学家的研究路数，并指出两者的根本区别与强烈反差。

博士生介江岭的《仁心显发的自由——对邓晓芒教授“从心所欲不逾矩”解读之批判》一文指出：“从心所欲不逾矩”之“矩”并非由先王或传统传下，而是由当代人拣择以往礼法规矩中的合理部分而综合创制出来，亦是仁心显发之表现，因此“从心所欲不逾矩”不是以礼法规矩克制自己动物式欲望的习惯，而是仁心自作主宰解脱现实人生之限制束缚的自由境界，仁心德性不仅能与现代自由之基本精神相吻合，亦是自由权利之最后保证。

正如各位作者指出的，邓教授有关中国文化批判的大量论文与著作有诸多的问题，他把陈独秀、胡适、吴虞、鲁迅等对中国文化理解的片面性进一步推到极端，其基本观点与看法有很重的“文化大革命”“大批判”的印痕，他的一些思维还停留在与所谓“封建主义”文化“彻底决裂”的极左思潮的层次上。在现当代“全盘西化”思潮中，邓教授是一位显赫的人物，与该思潮其他人物相比较，他的线性思维与简单化的非此即彼的二元对立的思想方式更加突出。本来，传统文化、传统文化与现代化的关系问题，都是具有相当复杂性的课题，但邓教授的理解与诸多论断，实在让人匪夷所思。他的一个特点是，“混逻辑与历史为一谈”；另一个特点是，把当代社会出现的每一弊病，每一坏人坏事，不加分析地统统与传统文化挂上钩，把账都算在传统文化上。

本书各位作者以说理的方式和充分的论据，反驳了邓教授相当离谱的全盘反传统观点，指出其学理上的诸多谬误以及某些常识性错讹，相应地阐扬了中国传统文化的优秀内涵和不朽价值，所有这些都有助于克服非理性的全面反传统心态，培养对于传统文化的“了解之同情”以及“温情与敬意”。这无疑有助于文化认同、文化自觉、文化自信与创造性地转化。

感谢本书各位作者，感谢胡治洪教授为本书结集所作的编辑、统稿工作，感

谢朱杰人教授与华东师范大学出版社同仁的大力支持。我们欢迎邓晓芒教授与各位读者对本书所收各文作出回应与批评。关于邓教授的中国文化观,鄙人还将继续组织中青年学者再反思、再讨论、再评价。

是为序。

郭齐勇

癸巳年暑假于武昌

目 录

序·····	郭齐勇 (1)
百年来儒家人伦观念所遭遇的批评及其心理根源·····	丁为祥 (1)
也论孝与腐败——以《孟子》中的孝“以天下养”为例·····	王兴国 (20)
“亲亲相隐”的伦理教化意义·····	龚建平 (45)
再论邓晓芒谈“亲亲相隐”的系列谬误·····	林桂榛 (56)
苏格拉底眼中的游叙弗伦问题——以柏拉图的虔敬观为视角 ·····	顾丽玲 (74)
也谈“亲亲相隐”的法律实质、法理依据及其人性论根基 ——兼评邓晓芒教授的《儒家伦理新批判》·····	刘水静 (86)
重析西方文化传统中的“亲亲相隐”与“大义灭亲”之道德意涵 ——再评邓晓芒先生的《儒家伦理新批判》·····	刘水静 (106)
是西非中：对邓晓芒文化批判的批判·····	周炽成 (122)
对《中西怀疑论比较》解读老庄文本的方式的怀疑·····	周海春 (133)
评邓晓芒教授《灵之舞》中的中国传统文化观·····	姚才刚 范 欢 (146)
“有我”与“无我”之辨——邓晓芒中西文化比较“前提预设”的 审视·····	王 锐 (169)
错谬百出的“镜喻论”·····	崔 涛 (184)
儒家文化没有真正的信仰吗？——与邓晓芒教授商榷·····	谭绍江 (212)
中国传统文化、西方文化及中国现代性的考量——与邓晓芒 教授商榷·····	俞 跃 (226)
仁心显发的自由——对邓晓芒教授“从心所欲不逾矩”解读之 批判·····	介江岭 (243)

百年来儒家人伦观念所遭遇的批评 及其心理根源

丁为祥

自孔子提出“仁者爱人”，而有子又以“孝弟”来对“为仁”进行具体落实以来，儒家以立身行世为指向的人伦原则就已基本确立了。此后，虽然儒家人伦之爱也曾遭到墨家“亲疏尊卑之异”的批评，但在经过孟子对墨者夷子“爱无差等，施由亲始”之“二本”的反驳与批评之后，又经过《礼记》的系统阐发，儒家人伦观念^①作为国人所共同认可之基本常识也就成为一种思想文化传统了。但到了20世纪，由于中西文化的交会与碰撞，加之中国社会弃旧图新的追求，因而除了两千多年的帝王专制体制遭到唾弃外，儒学也就成为中国社会落后的思想根源了。在这一背景下，国人对儒学掀起了一浪高过一浪的讨伐运动。^②在那个疾风暴雨而又弃旧图新的年代，这种讨伐既有一定的必要性，同时也存在着某种难以避免

① 本文的“人伦之爱”与“人伦观念”是两个可以互诠的概念，所谓“人伦之爱”是从主体之实践入手的角度对“人伦观念”的言说；而“人伦观念”则是从客观的角度对“人伦之爱”的学理性概括与整体性表达。在儒家的语境中，对“人伦之爱”、“人伦关系”的践行也就必然包含着其“人伦观念”的全幅展开。

② 从一定意义上说，20世纪以来的中国可以说是民粹主义思潮广泛流行的世纪。当然，从概念起源的角度看，“民粹”主要源于19世纪俄国以“人民”为图腾、以绝对“平等”为追求指向的一种空想社会主义思潮。但如果就其关注社会下层的苦难并以下层之代言人自居的特点来看，则中国历史上的墨家也可以说是人类最早的民粹思潮的代表：一方面，他们敏锐地感觉到社会苦难的加剧，——所谓“饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息，三者民之巨患也”（《墨子·非乐》上）；另一方面，他们同时又自诩以宰制天下思想言论的绝对权力，比如“我有天志，譬若轮人之有规、匠人之有矩，轮匠执其规矩，以度天下之方圆。曰：中者是也，不中者非也。”（《墨子·天志》上）而向往“君民并耕”的许行、陈相则可以说是民粹主张的最早践行者。一般说来，民粹主义往往与精英主义或贵族主义相对，但由于20世纪中国的特殊性，代表社会上层的皇家贵族与代表思想上层之儒家士大夫一并倒台，因而20世纪中国的民粹思潮也就具有多重面相：它既可以从正面直接表现其激进主义的民粹主张——就其打倒一切社会上层的关注面向而言，也可以具有精英主义特征——就其自诩的担当与使命而言；既可以表现为一种极端的民族主义立场——如一概排外，也可以表现为一种极端反对民族主义的立场——如全盘西化、一概反古等等。总之，由于他们关注“民之巨患”，自诩为社会下层的代言人，因而也就拥有了裁决天下是非的最高权力。在文化的问题上，他们希望将中国五千年的历史与文明一笔抹掉，并认为只有他们才代表着中国思想的薪新开端。本文主要是就其对传统文化之左倾与激进的含义上运用民粹主义概念的。

的性质。^①但是,当这一切都成为过去,而中国社会也已经进入相对稳定状态之后,作为民族精神的主要担当者,人文知识分子也应当对自己所曾经发起的讨伐活动作出一定的反思,以拨正由历史浪涛裹挟而来的各种偏激倾向及其歪曲不实之词。正是从这一关怀出发,本文将对20世纪以来儒家人伦观念所遭遇的批评及其心理根源进行初步的反思。

一、由“亲疏尊卑之异”演绎“破家”、“毁家”的号召

儒家以人之“有我”、“有亲”构成其最基本的人伦关系,而做人从我做起,“立爱自亲始”(《礼记·祭义》)也就构成了儒家最基本的人伦原则。所以庄子说:“六合之外,圣人存而不论;六合之内,圣人论而不议;《春秋》经世,先王之志,圣人议而不辩。”(《庄子·齐物论》)。庄子这一评价说明,儒家的全部关怀就凝聚于现实的人生,所以孔子也感叹说:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?天下有道,丘不与易也。”(《论语·微子》)这样看来,儒家并非不承认现实世界之外的存在,只是对儒家而言,其全部追求、全部关怀也就凝聚于此在的人生;而作为人之最高本质的“仁”,实际也就体现并落实在“为仁由己”(《论语·颜渊》)与“立爱自亲始”之现实而又具体的人伦实践中。

但近代以降,由于儒家人伦文明一时无法抵御西方列强建立在科学认知及其器物制作基础上之坚船利炮的轰击,因而随着民族厄运的加深,国人也开始了对以儒学为核心之传统文化的多重反思。待到严复翻译《天演论》,一方面是清廷的大厦将倾,另一方面则是所谓“儒门淡泊”。这样一种格局,就使儒学与专制皇权成为一种互为表里的关系。所以,20世纪伊始,为了推翻清廷的皇权统治,革命党人率先将其全部怒火发向了儒学,当时不仅出现了“毁家”、“破家”、“废婚姻”、“废家族”以及“三纲革命”、“祖宗革命”等主张,甚至还出现了所谓“亡国篇”、“中国灭亡论”^②这类激愤的探讨。当时,虽然人们聚焦于反清革命,但在思想舆论上却是一致围绕着儒学与儒家的人伦关系展开批评的。

^① 笔者以为,20世纪初年对儒学的讨伐运动既有一定的必要性,同时也存在着某种难以避免的性质。这主要是由两个方面的原因造成的,一方面,儒学与专制政权曾经有过两千多年的合作历史,并且也曾为其统治的合法性进行论证,这就使其积累了不少的历史尘垢;但另一方面,儒学毕竟不是为了服务于专制政权而创立的,毋宁说是为了限制其权力的滥用才与之合作的,但当反清革命成为时代发展的主要任务时,却难免会将儒学视为专制政权的帮凶与思想后台一起进行清算。对于儒学来说,这显然是不公平的,也不是真正的历史主义态度。

^② 参见张枏、王忍之:《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷(上册),北京:三联书店,1960年,第78—94页。

比如,1904年,署名家庭立宪者的革命党人便率先吹响了家庭革命的号角。他在其《家庭革命说》一文中写道:“家庭革命者何也?脱家族之羁轭而为政治上之活动是也,割家族之恋爱而求政治上之快乐是也。抉家族之封藩而开政治上之智识是也,破家族之圈限而为政治上之牺牲是也,去家族之奴隶而立政治上之法人是也,铲家族之恶果而收政治上之荣誉是也。”^①一句话,只有破除了家庭,然后才能从事社会政治革命。这说明,当时的革命党人是把家庭革命视为社会革命之基本前提的。这就同时蕴含了这样一种逻辑:只有先批倒作为皇权精神支柱的儒学,然后才可以轻而易举地推翻清廷的专制统治。所以,在当时的革命党人看来,“政治之革命,由国民之不自由而起;家庭之革命,由个人不自由而发;其事同其目的同”。^②显然,对革命党人来说,家庭革命与社会革命,既具有同样的原因——不自由,也具有争取自由之同样的目的,而家庭革命同时又是社会政治革命、批判儒学同时又是推翻清廷专制统治的基本前提,因而要发动社会政治革命,首先就必须摧毁家庭、批倒儒学。

在这种思潮的影响下,于是社会上就出现了《毁家论》、《毁家谭》之类的号召。《毁家论》认为:

我辈欲提倡此事(引者按:指反清革命),亦不可不筹及拔本塞源之计。其计维何?则毁家是已。盖家也者,为万恶之首,自有家而人各自私,自有家而后女子日受男子羁縻,自有家而后无益有损之琐事,因是丛生……略举数端,而家之罪恶已如铁案之不可以移易矣……故自家破,而后人类之中,乃皆公民无私民,而后男子无所凭借以欺凌女子,则欲开社会革命之幕者,必自破家始矣。^③

而《毁家谭》则认为:

原人之始,本无所谓家也,有群而已。自有家而后各私其妻,于是有夫权。自有家而后各私其子,于是有父权。私而不已则必争,争而不已则必乱,欲平争止乱,于是有君权。夫夫权、父权、君权,皆强权也,皆不容于大同

^① 家庭立宪者:《家庭革命说》,载张枏、王忍之:《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷(下册),第833页。

^② 同上书,第834页。

^③ 汉一:《毁家论》,载张枏、王忍之:《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷(下册),第916页。

之世者也,然溯其始,则起于有家,故家者,实万恶之源也。^①

究竟是什么原因促使当时的革命党人将人间的全部罪恶一概归之于家庭呢?实际上,这也就是上文所说的“自有家而人各自私,自有家而后女子日受男子羁縻,自有家而后无益有损之琐事,因是丛生”;而《毁家谭》则将当时已经臭名昭著的“三纲”同样归结为有家;至于其逻辑,则是“自有家而后各私其妻”、“自有家而后各私其子”以及自有家而后必有“平争止乱,于是有君权”。这样一来,家庭不仅成为中国强权政治得以存在的社会基础,同时也是人性堕落(自私)的根源了。

那么,又是什么原因促使当时的革命党人将儒家最重视的家庭视为“万恶之首”与“万恶之源”呢?在当时,墨家的思想主张不仅从理论上而且也从情感情绪上起到了思想酵母与精神动力的作用。^②因为墨家本来就是在对儒家的批判与纠偏中成为显学的,因而对于当时的反清与批判儒学、社会革命与家庭革命这种二位一体的任务,墨家思想也就不期而然地成为当时精英的一种最主要的借重与选择了。所以,当晚清遗老还在试图挽救大清王朝的危局时,就已经开始了对墨家思想的借用,比如还在19世纪末,俞樾就为孙诒让的《墨子閒诂》作序说:“嗟乎,今天下一大战国也,以孟子反本一言为主,而以墨子之书辅之,倘足以安内而攘外乎。”^③这说明,俞樾、孙诒让其时主要是从借鉴西方科学技术的角度来阐发墨子思想的。但随着形势的发展,当反清革命已经成为中国社会弃旧图新之首要任务时,对墨家思想的阐发也就开始从注重其科学技术转向其对儒家家国一体之人伦观念的批判了。所以,到了1904年,觉佛的《墨翟之学说》就专门从介绍墨家思想的角度为人们批判儒家提供思想武器。在该文中,墨家的主张诸如“兼爱”、“非命”、“亲士”、“薄葬”以及“赏罚”等等一概得到了极大的推崇,比如作者评价说:“观其言兼爱,则社会学家也;观其论政诸篇,则大政治家也;观其言明鬼天志诸说,则宗教家兼教育家也。其伟大之能力,实不可思拟。”^④总之,在觉佛看来,似乎墨家所有的思想主张都是中国社会所急需的。不仅如此,他还分析说:

在墨子之意,以为欲打破重重之阶级,不可不提倡兼爱主义。兼爱主义

① 鞠普:《毁家谭》,载张枏、王忍之:《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷,第193页。

② 墨家思想本来就是在对儒家主张的批评与纠偏中形成的,但在经过儒道两家二代巨子——孟子和庄子的反击与批评之后,基本上销声匿迹了。在中国两千多年的历史中,除了魏晋人鲁胜曾为之作注外,基本上无人问津。因此,20世纪持续不断的墨学热,一方面表现了近代以来中国民粹情绪的高涨,同时也有批评儒学之思想理论上的需要。

③ 该序作于光绪二十一年(1896),见《诸子集成》第4册,上海:上海书店,1986年,第2页。

④ 觉佛:《墨翟之学说》,载张枏、王忍之:《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷(下册),第868页。

者,社会主义也。我既为社会之一份子,则必当竭诚尽瘁,尽一份之责任于社会中。国家者,社会之集合体也。故有新社会,斯有新国家;有爱群之公德,斯有社会。^①

这无疑是对墨家思想的高度推崇,但觉佛却全然不顾墨家既主张“非命”同时又明确坚持“天志”、“明鬼”之类的内在矛盾。到了1907、1908年相继问世的《毁家论》与《毁家谭》中,儒家思想就遭到了所谓“拔本塞源”性的批评,而从“万恶之首”到“万恶之源”,也就代表着时人对儒家人伦观念(家庭)的基本定位。比如前面所引的“自有家而人各自私,自有家而后女子日受男子羁縻,自有家而后无益有损之琐事,因是丛生”以及“自有家而后各私其妻”、“自有家而后各私其子”等等,其从行文句式到思想指向,实际上也都源于墨家对儒家的批评。^②

所以在当时,墨家不仅充当着革命党人批评儒家之思想武器的作用,同时也是他们建构理想社会的精神动力。至于觉佛对“兼爱”与“社会主义”的互诠,则既表现了革命党人强烈的民粹情绪,同时也表现着其理想的空想性。因为墨家本来就是一个具有强烈民粹精神的宗教教团,他们试图通过不分人之别的“兼爱”来置换儒家的“亲亲之爱”;并试图通过毕其功于一役的自苦与献身精神,拯救人类于永远。在先秦,墨家曾是儒家最有力的挑战者;到了晚清,由于革命党人要掀起推翻帝制与儒学联姻的革命活动,因而墨家的思想及其对儒家的批判也就再次成为革命党人的旗帜。

在这一背景下,我们也就可以清楚地看出,20世纪初年对儒学的批判实际上完全是以墨家思想为精神动力的,当时所谓“毁家论”、“毁家谭”、“废婚姻”、“废家族”以及“三纲革命”、“祖宗革命”之类的主张,其实也都是以墨家的“兼爱”主张为坐标的。在当时的精英看来,“自家破,而后人类之中,乃皆公民无私民……则欲开社会革命之幕者,必自破家始矣”。这说明,20世纪初年对儒家人伦观念的批判,主要是以墨家的“兼爱”主张及其民粹情怀为精神动力的。

二、从“兼爱”的批判到“博爱”追求

正因为这样一种特殊机缘,所以从某种程度上说,辛亥革命实际上是一场在

① 觉佛:《墨翟之学说》,载张枏、王忍之:《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷(下册),第866页。

② 墨子就曾批评当时的社会现实说:“父自爱也,不爱子,故亏子而自利;兄自爱也,不爱弟,故亏弟而自利;君自爱也,不爱臣,故亏臣而自利。是何也,皆起不相爱。”(《墨子·兼爱》上)所有这些批评,既是针对当时的社会现实而言的,同时也包含着对儒家人伦观念的批评。

民族民粹主义理想鼓动下的革命,或者干脆说就是由民粹主义理想所催生的革命。正因为这一原因,所以一当革命成功——清帝退位之后,偌大的中国非但没有进入所谓人与人相亲相爱的兼爱境地,反而一下子陷入了军阀割据的状况,沦为一种“外无国格,内无人格”的格局。面对这样一种现实,当时的精英就不得不再发动一场“新文化运动”来改变中国的命运。因为在他们看来,皇权虽然被推翻了,但滋生皇权专制的思想基础还在,因而也就必须以文化革命的方式来摧毁专制皇权所以形成的思想基础。在这种状况下,传统的墨家思想显然已经远远不够了。而作为新文化运动的基本动力,一方面当然是来自西方以“自由、平等、博爱”为代表的启蒙精神;而在传统内部,则始终洋溢着一种带有民粹情绪的对儒家传统之家国一体观念的鄙视与愤恨。因为在新文化运动的倡导者看来,正是儒家传统的家国一体观念,不仅构成了中国社会压垮自身之沉重的翅膀,而且也是历代专制皇权所以形成的精神渊薮。所谓新文化运动,正是要对这种古老的传统文化进行一场彻底的荡涤,并以源自西方的科学民主思想取而代之。

对于以这一目的为指向的新文化运动,如果从传统文化内部来看,那么以儒家人伦观念为批判对象的思想就主要源自墨家,是墨家对儒家“亲亲有术,尊贤有等,言亲疏尊卑之异也”(《墨子·非儒》下)思想的不满与仇恨才导致了对儒学的批判;也是墨家对在儒家“亲疏尊卑之异”基础上形成的“自有家而后各私其妻”、“自有家而后各私其子”的愤恨才导致了对传统文化的荡涤运动。

但是,待到新文化运动真正展开以后,人们对儒家思想的反感与对墨家思想的阐发实际上就已经通过其“兼爱”观念而直接走向基督教的“博爱”了。^①在这里,特别值得注意的就是那些反清志士的思想经历,因为正是他们在经历了对革命的一系列失望之后,才不得不通过“革政不如革心”的方式转向了对人之思想与精神的学术探讨。而在这一过程中,墨家的“兼爱”观念则始终在发挥着思想酵母与精神动力的作用。比如作为辛亥志士的张纯一就是通过《墨子閒诂笺》及

① “博爱”本来属于儒家的传统观念,如《孝经·三才》就有“先王见教之可以化民也,是故先之以博爱,而民莫遗其亲”一说,所以韩愈在其《原道》一文中也专门以“博爱之谓仁,行而宜之之谓义”的说法开篇。从这些说法来看,“博爱”完全可以说是儒家的传统观念,虽然后来程颐有“退之言‘博爱之谓仁’,非也”,但那主要是指“仁者固博爱,然以博爱为仁,则不可”(《程氏遗书》卷十八,《二程集》,北京:中华书局,1981年,第182页)而言的。但在现代语境中,人们却往往是以“仁爱”、“兼爱”与“博爱”来指谓儒学、墨家与基督之爱的。至于这种用法及其区别的形成,笔者不能定断,仅从梁启超1898年所作的《戊戌六君子传》来看,其中说谭嗣同“极推崇耶氏兼爱之教”(《饮冰室文集》第一卷,昆明:云南教育出版社,2001年,第118页),说明其时思想界就已经开始对墨家与基督教进行互证性的阐发了,但从侯生1910年发表于《南报》第三期上的《博爱主义》一文来看,则其所谓博爱并不专指基督之爱,而是儒、墨、佛教以及基督之爱的统称。所以,“博爱”究竟何时成为基督神爱之专称,笔者只能提醒人们对这一区别及其形成的注意。参见张栢、王忍之:《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷,第749—754页。