

学思录

唐文明 主编

当代中国出版社
Contemporary China Publishing House



学思录

学思录

唐文明 主编



图书在版编目(CIP)数据

学思录/唐文明主编. —北京: 当代中国出版社, 2008. 12
ISBN 978-7-80170-776-5

I. 学… II. 唐… III. 哲学—文集 IV. B-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 184283 号

出 版 人 周五一
责任编辑 王树清
责任校对 王小芸
封面设计 古 手
出版发行 当代中国出版社
地 址 北京市地安门西大街旌勇里 8 号
网 址 <http://www.ddzg.net> 邮箱: ddzgcbs@sina.com
邮政编码 100009
编 辑 部 (010)66572152 66572264 66572154 66572155
市 场 部 (010)66572281 或 66572155/56/57/58/59 转
印 刷 北京润田金辉印刷有限公司
开 本 720×1060 毫米 1/16
印 张 16.75 印张 2 插页 336 千字
版 次 2008 年 12 月第 1 版
印 次 2008 年 12 月第 1 次印刷
定 价 45.00 元

版权所有, 翻版必究; 如有印装质量问题, 请拨打(010)66572159 转出版部

卷首语

师友一伦，乃人道之大者，历来为学者所重。师道之立，源自上古。《尚书》天民相与而君师并隆，《国语》以父君师为民之三一，其旨则修身齐家，治国平天下，其义则生养之功，造化之德。《论语》开篇言学而寄志于道，《中庸》首章以修道言教而寓圣于性。教学之际，斯道存焉。韩子有见于此，作《师说》，明言“道之所存，师之所存”。师者，传道为上，其次授业，再次解惑。故重道则尊师，尊师即重道。至于朋友，以信义立，居五伦之末而有深意在焉。《论语》以朋来之乐劝学，为进德之资；又以交友之慎警世，为辅仁之要。郑玄所谓“同门曰朋，同志曰友”，达诂也。君子修德讲学而友道生焉。故合师友为一伦，其理昭然。丁亥夏同门弟子拟以文集之编撰恭贺万师俊人五十华诞，题为《学思录》，谨记之。

目 录

1 / 五伦观念的再检讨 ——再读贺麟《五伦观念的新检讨》	唐文明
14 / 农民教育布尔乔亚 ——卢梭与农民的现代道德主体性	梁晓杰
36 / 论欧洲历史上社会治理模式与道德伦理类型的交互更新	靳凤林
60 / 人即自然 自然即人 ——生态整体主义伦理观反思与重构	曹孟勤
69 / 超越现代性道德：乌托邦观念的反思与重建	张彭松
85 / 战俘：身份、权利与国家责任	左高山
102 / 有差异的主体与不一样的环境“想像” ——“环境正义”视角中的环境伦理命题分析	王韬洋
115 / 共和主义的宪政理想	涂文娟
126 / 罗尔斯的基本善物理论	杨伟清
151 / 如何分配并落实平等的机会	周谨平
161 / 一种概念还是两种概念？ ——关于有多少种自由概念的讨论	李 石
169 / 论政治的道德本性	彭定光
195 / 一个蒙昧时代的见证：重读王朔	龚 刚
210 / 圣经视角下的政教关系	翁开心
220 / 政治家的艺术 ——《曼陀罗》的政治意蕴	谢惠媛
232 / “是一应当”问题的伦理学阐释	刘 隽
242 / 何种道德探究观能够指引我们？ ——《三种对立的道德探究观》读后	张言亮
251 / 以伦理学为志业 ——记吾师万俊人先生	唐文明

五伦观念的再检讨

——再读贺麟《五伦观念的新检讨》

唐文明

《五伦观念的新检讨》是贺麟儒学研究中相当重要、也相当著名的文章之一。根据作者的自述，该文作于抗日战争时期，首次刊登于1940年5月1日的《战国策》第3期，后收入由商务印书馆于1947年出版的、题名为《文化与人生》的个人文集，由此广为流传，成为研究现代新儒学的必读文献。

作者的写作是具有当下性的，即使作品意在永恒；与此相似，读者的阅读亦是时机化的，即使阅读意在超越。不同的实际生活处境，或者更准确地说，对实际生活处境的不同理解，产生出不同的问题意识，刻画出阅读的不同时机。不过更为重要的是，必得有一种面向未来而又亘古及今的历史意识，才能够为真正把握某种具体处境的特殊意义提供必要的坐标。

抗日战争结束离我们只有一甲子，并不算遥远，因此我们不能说贺麟不是我们的同时代人。不过，我们也不能说，我们现在的文化处境与60年前完全一样。改革开放以来，随着市场经济的长足发展，财富对人们的生活方式的影响越来越大；再加上长期以来粗鄙的唯物主义全民教育，使得文化领域的问题变得更为严重。现代以来中国遭受的文化危机不仅依然存在，而且大有愈演愈烈之势，尽管其表现形式与以往很是不同。

另一方面，当下的这个时刻，大概也是鸦片战争或甲午战争以来我们彻底丧失了的文化自信即将或正在恢复的时刻。值得一提的是，越来越多的人开始认识到文化在个人的身份认同与国族认同中所具有的重要性。因此，我们能够肯定地做出断言，时至今日，我们的文化自信的恢复基本上是健康的，排除了两种不良心态所带来的不良影响。有人认为文化自信的恢复只是国家富强而引发的心态膨胀。对此我们不能同意，虽然我们也不能否认，经济上的崛起的确是文化自信恢复的极重要的助缘。还有人重弹“五四”以来的老调，认为当下中国人意识中所呈现出来的文化自信不过是一种纯粹为了自我安慰的阿Q式的精神胜利法。这种看法的错误也是显而易见的。总的来说，文化领域的探索一直在进行着。我们并

未躲避他者的目光，但也一直试图拒绝美杜莎的魔眼，拒绝一切妖魔化的“扭曲的承认”。

于是，亦有必要指出，当下的这个时刻，亦是我们对西方文化的客观认识更加清晰、对西方文化的理性批判更加深入的时刻。百年来对现代化的热切追求，已悄然让位于对现代性的冷静反思，这就是最明显的一个证据。在吹散了被侵略、被殖民所带来的屈辱的阴霾之后，心平气和地再次阅读《五伦观念的新检讨》，我的总体印象是，该文的确是胜义迭出，但也不乏非常严重的问题。我的讨论还将涉及到贺麟的另一篇重要文章《儒家思想的新开展》，该文首次在1941年8月刊登于《思想与时代》第1期，后亦收入《文化与人生》，可以说是贺麟对近代以来整个文化局势和文化复兴方案的高瞻远瞩式的纲领性表述。

行文之初，贺麟就开宗明义、提纲挈领地指出：“五伦的观念是几千年来支配了我们中国人的道德生活的最有力量的传统观念之一。它是我们礼教的核心，它是维系中华民族的群体的纲纪。”^①这一断言看似平淡，实则非常紧要。首先，在贺麟的思想中，儒家之教诲可析分为三：理学、礼教和诗教，而礼教是指儒家家中“本富于宗教的仪式与精神”的东西，当然其究竟仍“以人伦道德为中心”。^②而在近代以来，尤其是“五四”新文化运动以来，儒家最为人诟病的莫过于礼教。许多人还熟悉谭嗣同所谓“冲决罗网”的思想对人伦观念的猛烈攻击，而鲁迅所谓“吃人的礼教”的说法至今都还有很大的影响。很明显，作为一个服膺儒家的思想家，将思想的目光对准五伦的主题，而不是从完全内在化的道德良知出发，这种选择本身就表明了贺麟的慧眼独具。如果说谭嗣同、鲁迅等人对儒教的批判性刻画有妖魔化之嫌，至少是有因噎废食之弊，那么，反其道而行之，将五伦观念标识为礼教的核心，进而标识为维系中华民族的纲纪，其拨乱反正的意味不言自明。

其次，这一断言也体现出相当深刻的洞察力。我们现在常能看到一些研究，运用西方伦理传统的资源，将儒家刻画为一种共同体主义（Communitarianism，一译“社群主义”）。当然也有另一些研究，强调儒家思想与自由主义的关联。但是，从根本上来说，儒家伦理思想既不同于以共同体为本位的共同体主义，亦不同于以原子式的个人为本位的自由主义，而是以人伦为本位的伦理主义（Relationalism）。关于这一点，梁漱溟在《中国文化要义》一书中说得最为清楚。他指出，西方的社会思想既重视个人的概念，亦重视集体的概念（在我看来这是实体化思维的反映：个人与集体都被刻画为独立的实体），但在中国，尤其是在儒家思想中，独立的、实体化的个人与集体皆不彰显，而是以伦理（即指人伦）为本位统摄个人与集体。故可形象地描述为，西方是两头大，中间小，而中国是中间

① 贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第51页。

② 贺麟：《儒家思想的新开展》，载《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第8页。

大，两头小，或者说，西方是两头实，中间虚，而中国是两头虚，中间实。这种差别要求我们不能将儒家伦理思想与西方伦理传统中的共同体主义简单对应。从根本上来说，家、国、乃至天下的概念不同于西方的共同体（Community）概念。因为家、国是从人伦中延伸出来的，人伦的观念反而是家、国观念的基础。正因为如此，人伦观念的推而广之可以导出“天下”的观念，但我们无论如何不能把“天下”理解为一个共同体。这种差别也可以从“五四”前后儒家的批评者的言论中窥见。很明显，吴虞通过批评“家族制度”来批评儒家思想的社会流弊，就远不如谭嗣同直接批评人伦来得深刻。尤其难能可贵的是，众所周知，贺麟对儒家的研究和理解对黑格尔思想多有借镜，而黑格尔正是西方现代共同体主义思想的一个重要来源。

在对五伦观念进行深入分析之前，贺麟首先强调他的方法是哲学的，而不是历史考证的，因为那样“恐怕失之琐而不得其要”，然后他批驳了一些近代以来常见的甚至到现在都颇为流行的观点。首先是礼教吃人的观点。他说：“我们不说五伦观念是吃人的礼教。因为吃人的东西多着呢！自由平等观念何尝不吃人？许多宗教上的信仰，政治上的主义或学说，何尝不吃人？”^①当然这并不是在为“吃人”辩护，而是在提示我们，要注意思想与实践之间的距离。思想本身之意义或初衷是一回事，而思想之实践或应用涉及如何做出具体判断的问题，故而有时难以与其初衷一致。“以理杀人”的事情在任何一个时代、任何一个文化中都可能存在，但仅仅是这一点本身，并不能作为评判文化优劣的理据。我们都熟悉法国革命中罗兰夫人的感慨——“自由啊自由，多少罪恶假汝之名而行！”，难道因此就能否定自由的价值吗？任何一种文化观念，都有可能被用作工具，乃至武器，这有点像核能，既可用于战争，亦可用于发电，两种不同的用途皆不足以确证或否证对核能之科学探究事业的基本正当性。

其次是一种实用的观点。他说：“我们不从实用的观点去批评五伦之说，不把中国之衰亡不进步归罪于五伦观念，因而反对之；亦不把民族的兴盛的发展，归功于五伦观念，因而赞成之。因为有用无用，为功为罪，在两千多年的历史，乃是一笔糊涂账，算也算不清楚，纵然算得清楚，也无甚意义。”^②乍看起来，这一申言是为了避免在进入正式的分析之前被两种简单化的赞成或反对的态度所左右，但究其实质，其中确实隐含着—一个非常深刻的洞见，关乎我们对于文化之意义的理解，更明确地说是，关乎我们是否承认文化之自性的问题。实用的立场只是从工具的角度来理解文化的意义，但文化之为文化，仅从工具或主要从工具的角度来理解是远远不够的。如果我们说，文化的根本目的在于成就人，在于成就一种与个人身份认同息息相关的集体性生活方式，那么，必须澄清的是，尽管这

① 贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第52页。

② 同上。

里使用了“文化的目的”的说法，好像文化就是这个目的的手段，因而也是对文化的一种工具性理解，但其实不然。质言之，文化就是为了文化，没有自身以外的其他目的。换言之，文化通过成就人而成就自身，成为什么样的人并不是为了其他什么目的，而是直接关乎人对自身之本真所是的把握和理解。文化是作为天命而展开于人的生活之中的。只有达到这个高度，才能真正拒斥对文化的一切工具性理解。比如我们常常听到这样一种崇高的论调：为了中华民族的强大而弘扬儒家文化——或者在民族危亡之际表述为：弘扬儒家文化以救中国。这样的想法固然不错，因为优秀的东西就是有能力的东西，而有能力的东西也就是有用的东西。但是，仅仅在工具性、有用性的层面来理解文化的意义，是对文化的贬低，有损于文化的尊严，最终也无法护住文化的根基和命脉。因此，根本上来说，民族强大并非文化的根本目的，文化不仅可以超越民族与国家，而且作为精神的天命占用具体的个人与民族。所以贺麟说五伦观念的功与罪——这一表述可以合理地扩大为儒家文化的功与罪——是一笔糊涂账，一则算不清，二则算清楚也无甚意义。关键在于这个“算清楚也无甚意义”！贺麟对这一点看得如此透彻，是与他对象黑格尔的精深研究分不开的。质言之，贺麟是在类似于黑格尔的绝对精神的高度上来理解儒家文化的。换言之，作为一种占用了中华民族的教化传统，儒家文化最终可以归结为一种具有绝对意义的精神，我们可以称之为儒教精神。这种绝对性的儒教精神是以天命临在的方式呈现于我们的历史中的，是否真正承认这一点对目前的我们而言是个最根本的问题，关系到我们对儒家文化之理解中的“先立乎其大”。任何一种达不到这个高度的根本性理解，都只能归于浅薄幼稚。这也就是贺麟为什么会在《儒家思想的新开展》一文中非常明确地将“中国近百年来的危机”直接标识为“一个文化的危机”、并点出“民族复兴”的本质就是“民族文化的复兴”的主要原因。^①

第三种错误的观点，是将观念的意义本身与实行观念的方法混为一谈。贺麟说：“不能谓实现五伦观念的方法不好，而谓五伦观念本身不好，不能谓实行五伦观念的许多礼节仪文须改变，而谓五伦观念本身须改变。”^② 笼统言之，这里强调的仍然是思想与实践之间的距离。一方面，伦理意义上的思想观念大都来自对实践的恰当反思，另一方面，这些思想观念又必须回到实践才能算是真正得到了落实。思想与实践之间的这种互动，一方面要求我们不能将思想与实践完全隔绝，另一方面也要求我们在二者之间保持一种恰当的距离。康德曾经专门讨论过“在理论上是可能的，但在实践中却行不通”的问题，他的回答简单来说，是强调指出，在理论与实践之间架起沟通之桥梁的判断力是导致这一问题的关键。如果判断力根本上来说是一种实践的判断力，那么，其复杂性也是显然的。比如以孟子

① 贺麟：《儒家思想的新开展》，载《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第5页、第4页。

② 贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第52页。

对君臣一伦的一个讨论为例：“齐宣王问曰：‘汤放桀，武王伐纣，有诸？’孟子对曰：‘于传有之。’曰：‘臣弑其君，可乎？’曰：‘贼仁者，谓之贼；贼义者，谓之残；残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣也，未闻弑君也。’”（《孟子·梁惠王下》）我们可以清楚地看到，君臣之理与君臣之位并不一定能够完全相应。就其位而言，纣王当然是君，但就其理而言，纣王只能被认定为残贼仁义的一夫，这里就包含着一个实践判断。因此，汤武革命并没有违背甚或颠覆臣事君以忠、臣不得弑君的伦理观念，反而被评价为“顺乎天而应乎人”的王者之举。这也就是说，如果处君位者要求处臣位者绝对服从其意志（依此类推而言说父子、夫妻等伦亦是有效），而自己并不遵从为君之理，为君之道，那么，从根本上来说这是一种无理之要求，无道之表现。荀子以“从道不从君，从义不从父”为“人之大行”（《荀子·子道》），说的就是这个意思。因此，即使要对一个思想观念进行批判，亦必须直面其意义本身，而不能以对判断领域中所存在的问题的批判来代替。换言之，必得将观念的意义问题与其应用、操作层面的问题适当地分开，才能使我们直指靶心，真正做到有的放矢，至少是挠到痒处。贺麟进一步将之概括为：“不能因噎废食，因末流之弊而废弃本源”。实际上，本源的意义更加耐人寻味：我们如何理解本源的意义，也就如何理解文化的意义，这个隐喻与“因噎废食”的隐喻远不是一回事，因为食物只具有工具性价值，而本源却关乎自我之本真所是，关乎我们的来历和身份认同。

最后一种广为流行的错误观点，与经济生活和市民社会的兴起有关。贺麟说：“不能以经济状况、生产方式的改变，作为推翻五伦说的根据。因为即使在产业革命、近代工业化的社会里，臣更忠，子更孝，妻更贞，理论上事实上都是很可能的。”^①这一反驳的针对性是不言自明的。一些错误地理解马克思主义思想的人，在解释社会发展的历史时，笨拙而肤浅地落入了经济决定论的泥淖。这种观点试图主张，人们在生产活动中结成的生产关系，决定着一个社会中人与人之间的关系。问题是，生产关系对应于生产活动，其意义呈现于、起作用于生产活动，但生产活动不仅不能涵盖人类活动的全部，而且很难说是人类最重要的活动——能够体现人之为人的那种最高级的活动。至少从黑格尔开始，就强调劳动是人的本质。这个看法至少有其片面性。劳动作为人的本质力量的对象化，在某种意义和某种程度上，的确体现了人之为人，但是，如果认为劳动可以涵盖人的本质的全部或最重要的内容，则无疑是一个错误的看法。人的伦理生活是比生产活动更为高级、更能体现人之为人的重要活动，其范围从家庭一直扩展到社会、国家领域。在家庭、社会、国家领域结成的人与人之间的伦理关系（Ethical relations），当然不能化约为生产活动中结成的生产关系，而且，伦理关系关乎人的本真所是，生产关系只具有工具意义。换言之，伦理生活以其自身为目的，而生产的目的是

^① 贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第52页。

为了生产出有用的产品。将生产关系置于伦理关系之上，是不折不扣的本末倒置，贺麟对此显然有着敏锐的洞察。因此，在后面进一步的分析中，他就强调指出，“人伦乃是常道，人与人之间的这五种关系，乃是人生正常永久的关系”，“是人所不能逃避、不应逃避的关系”。^①这也就等于说，无论生产关系如何变革，都不能、也不应推翻伦理关系。不仅如此，经济更应成为保护伦理关系的力量：所谓“经世济用”，所经营者，乃伦理之世界；所救济者，乃伦理之大用。

在反驳了以上这些错误观点之后，贺麟开始对五伦观念进行实质的分析。在此，我并不准备全面、系统地论述他的所有观点，而是仅就其中特别有意义和有问题的一些看法进行再次的阐述和检讨。

贺麟首先指出：“中国的五伦观念特别注重人及人与人的关系。若用天人物三界来说，五伦说特别注重人，而不注重天（神）与物（自然），特别注重人与人的关系，而不十分注重人与神及人与自然的关系。”^②这里之所以要强调出五伦观念的“中国”特性，是因为贺麟在对儒家思想的理性探究中自觉地采取了一种恢宏的比较性视野。注重自然，注重物理，说的是希腊传统；注重天，注重神，说的是希伯莱传统。因此上述断言实际上是在与希腊、希伯莱传统的比较性视野中标识出中国传统的独特性：“中国的儒家注重人伦，形成偏重道德生活的礼教，故与希腊精神和希伯莱精神皆有不同之处。”^③这里涉及到一个非常重大的文化问题——我曾将之概括为“雅典、耶路撒冷与中国”的问题。^④“雅典与耶路撒冷”的问题造就了西方历史上的一个经典的张力结构，黑格尔通过宣布雅典与耶路撒冷的和解而宣布了历史的终结，实际上只是欧洲历史的终结。那么，当猫头鹰戴着十字架飞翔在龙的领空，当雅典与耶路撒冷一道来到中国，中国又将如何应对？中国又将如何在积极应对中保持自性，同时成就自己和他者？我以为这是近代以来中国所面临的唯一问题，也是重新刻画世界历史所必须关注的。贺麟思想中的这种心怀天下的文化意识是不言而喻的。尽管他按照现代以来的价值分类（宗教、科学、艺术、道德）将儒家文化更多地关联于道德，而且对人本主义缺乏应有的批评（这一点我将在后文中详细分析），但是，他对中国文化的思想高度有

① 贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第53页。有人可能会责难说，父子、夫妇、兄弟、朋友或可说是常伦，但君臣一伦只对应于特定的时代和特定的政治结构。贺麟的具体分析可以作为对这种责难的回应：君臣一伦就其意义而言，说的是人不能逃避、不应逃避的政治责任；就此而言，君臣一伦亦是常道。在某种意义上，这类似于亚里士多德的名言——“人天生就是政治的动物”。不过，儒家思想不同于或有甚于亚里士多德者，也恰恰在于，在儒家看来，政治生活并不能涵盖人之无所逃于天地之间的一切事务，而且像亚里士多德那样抑个人家庭生活以扬城邦政治生活的做法也使伦理生活失去了连续性和统一性。如果我们延用亚里士多德的句式，那么，可以将儒家的观点表述为：人天生就是伦理的动物。这里的“伦理”，就不仅包括个人家庭生活，而且也包括社会政治生活，还可继续扩展至普天之下。

② 同上书，第52页。

③ 同上书，第53页。

④ 唐文明：《雅典、耶路撒冷与中国》，载《读书》，2007年第10期。

正确而真切的认知,对中国文化在现代以来的实际处境有准确而深刻的把握,对中国文化的未来前途有明确而积极的肯定。正是基于这种高度自觉的文化意识,他为“儒家思想的新开展”开出了一个务实而有远见的宏大方略:“第一,必须以西洋的哲学发挥儒家的理学;第二,须吸收基督教的精华以充实儒家的礼教;第三,须领略西洋的艺术以发扬儒家的诗教。”^①

鉴于时下关于“中国哲学的合法性”问题讨论中出现的一些幼稚想法(比如有人试图主张在中国哲学的研究中无论在方法论上还是在观念上都要排斥西方哲学的任何影响,还有人简单地以道德与宗教之区别来分疏儒教与基督教),贺麟开出的方略仍有发人深省之功:要真正实现儒家思想的新开展,必须认真对待西方哲学传统,必须认真对待基督教传统。质言之,儒家文化的复兴,中国文化的复兴,不可能离开与西方文化、尤其是源自希腊传统的西方哲学与源自希伯来传统的基督教思想的对话而在自言自语的独白中实现。在此,一方面,我们必须随时警惕由于现代以来文化信心的不足和一定程度上的后殖民处境所导致的失语症,另一方面,也必须明确拒斥那种浅薄的、受制于反抗情绪或自大心态的独语症。借用孟子的话来说,前者有自弃之嫌疑,后者乃自暴之表现。要在文化心态上真正免于陷入自暴自弃,必须谨慎直面我们的实际生活处境。

在将儒家思想更多地关联于道德价值之后,贺麟明确提醒我们“不要忽略了宗教价值、科学价值,而偏重狭义的道德价值,不要忽略了天(神)与物(自然)而偏重狭义的人。”^②为此,贺麟还分别引用了《中庸》与《大学》中的思想:“欲知人不可以不知天”,“欲修身不可以不格物”。明五伦为礼教之核心,这并不意味着儒家只有现代学科分类体系中所谓的伦理学或道德哲学。尤其是现代以来受西方人本主义思潮的影响,许多人惯于从人本主义的立场来理解儒家思想,大有取消天、物而独尊人的倾向。如果我们将物或自然更多地关联于大地,那么,贺麟所谓的天人物三界其实就是天地人三才。儒家本来讲究的是三才之道,如若舍其二而只留其一,则只能落得个“乾坤毁无以成易”的境况。一才当然是

① 贺麟:《儒家思想的新开展》,载《文化与人生》,商务印书馆1988年版,第8—9页。如果说《五伦观念的新检讨》是贺麟新儒学思想的骨干,那么,《儒家思想的新开展》一文就是贺麟新儒学思想的总纲,二者都强调了“新”义。对于贺麟开出的这一方略,尚有两点要说:一是将理学厘定为“中国的正宗哲学”,与此同时,将希腊哲学以及近代以来的德国哲学厘定为“西洋的正宗哲学”。在此,对于这两种厘定所存在的可能争议,我将不作探讨,但需指出,这里的“理学”不可作狭义的理解,程朱与陆王,乃至二者共同的源头——不仅是孔孟,而且也有老庄,乃至对宋明思想影响巨大的佛学,都可包括在内。二是构成这个方略之言说的特殊思想资源。在此,我们可以很清楚地看到黑格尔对贺麟的影响。前文已经指出,贺麟是在黑格尔的绝对精神的高度上来理解儒教精神的,艺术、宗教、哲学在黑格尔那里是绝对精神辩证发展的三个环节,正是在这样一个视界中,贺麟将儒家思想析分为三:“有理学以格物穷理,寻求智慧。有礼教以磨练意志,规范行为。有诗教以陶养性灵,美化生活。”而且,正是在此基础上,这个方略的实质也得到了明确的规定:通过发挥、吸收、领略希腊、希伯来传统中的文化精华以复兴、弘扬中国固有的文化。

② 贺麟:《五伦观念的新检讨》,载《文化与人生》,商务印书馆1988年版,第53页。

不足以成道的！这种倾向的症候首先在于使人变得空前地傲慢，逐渐失去了对上天应有的敬畏之情和对大地应有的感恩之心。这种倾向所导致的恶果则是粗鄙的唯物主义和刻薄的技术主义，到了这种境况，人为物役，人原先的傲慢也将难以继。

必须指出的是，将物的概念关联于大地，进而在三才之道的意义上理解物，并不同于从科学的意义上理解物，尤其不同于从现代科学的意义上理解物。现代科学对于物的探究显示出明显的技术主义特征，这是我们现在能够注意到的。贺麟像他同时代的大多数人一样高度肯定了科学的价值，但是，现代科学探究眼光中的物，与形而上眼光中的物，即作为道中之器的物，有着根本性的区别。众所周知，科学常常是以拒斥形而上为其主张的。在儒家思想中，必得重新理解大地的本真意义，才能重新理解物与自然的本真意义。贺麟对此一区别的不察，反映出现代中国思想界的普遍心态，更反映出西方现代性观念在中国人心中造成的强大压力。

在论及五伦观念乃人伦之常道时，贺麟以概括性的语气说：“总而言之，五伦说反对人脱离家庭、社会、国家的生活，反对人出世。”^①尔后更举孟子辟杨墨、程子反对佛教等例子来说明这一点。尽管这里的意旨在于辨入世与出世之别，但这一鲜明的立场对时下服膺儒家精神的我们有一种理智上的警示：若要正确理解儒家的伦理思想，决不能“脱离家庭、社会、国家的生活”，也就是，决不能脱离客观的实际生活世界。这里不能不再一次说到黑格尔。我们知道，在黑格尔那里，家庭、社会、国家的生活在精神发展的历程中处于客观精神阶段，之前是抽象法、良知等主观精神阶段，之后是艺术、宗教、哲学等绝对精神阶段。黑格尔的这个观点包含着对康德的一个批评。在黑格尔看来，康德的道德形而上学停留在主观精神阶段，有过分内在化之嫌——过分内在化往往是无为、颓废的征兆，极易走向一种不切实际的浪漫主义。因此黑格尔明辨道德与伦理的概念，以前者对应主观精神，而以后者对应客观精神。在这个意义上，家庭就是伦理生活的起点，国家就是伦理生活的实现。那种抽象的道德法与道德良知不经过伦理生活的历练，是无法客观化的，因而也就无法普遍化（关于普遍化的主题，还要涉及到世界历史）。唐宋以降，儒家思想在佛教的激荡下发展出了一种独特的心学，内在化的倾向可以说已经达到了极致，而从现代以来一直到当下这个时刻，影响最大的新儒学理论——牟宗三主义——恰恰就是陆王心学的现代版本，而且也正是在与康德思想的对话中形成的。^②其重主观、轻客观、重道德、轻伦理的内在化倾向是非常明显的。贺麟的这一论调可以有效地提醒我们，在谈论儒教精神的发展时应当避免停留于过分的抽象化，换言之，不应将儒教精神理解为康德式的抽

① 贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第54页。

② 就此而言，牟宗三因康德而青睐心学，或因心学而青睐康德，就不是偶然的。

象道德，而应充分考虑实际生活世界的伦理构成。

对于时下仍为人诟病的等差之爱，贺麟明确地表达了捍卫的立场，做出了一些深入、有益的分析，提出了两条重要的补充。首先，他强调，“就实践五伦观念言，须以等差之爱为准。”^①但在解释为什么要爱有差等时，贺麟也不免落入人本主义的窠臼。他说：“从现在看来，爱有差等，乃是普通的心理事实，也就是很自然的正常的情绪。其实，用不着用道德的理论，礼教的权威，加以提倡。说人应履行等差之爱，无非是说，我们爱他人，要爱得尽人情，让自己的爱的情绪顺着自然发泄罢了。”^②将爱有等差归诸心理事实，归诸普通常识，归诸人之常情，进而指出“儒家对人的态度大都很合理，很近人情，很平正，而不流于狂诞”，这当然正确且富有意义，但是，如果说这就是爱有差等的理由，则很成问题。^③普通的心理事实或人之常情，乃是经验领域的事体，不足以担当爱有差等的理由。爱有差等并不是“让自己的爱的情绪顺着自然发泄”，因为如果那样的话，儒家主张的仁爱之心就不再是伦理自由的表现，而只能沦为毫无自由可言的“情感的自动机”或病理学意义上的同情之爱了。等差之爱的一个重要基础在于对人类生活中客观存在的差别的承认和尊重。实际上，伦理世界本身就是一个由差别构成的世界，否则就不会有伦次，就不需要去疏理。人伦对每个人而言不是一些无足轻重的人际关系，而是关乎自我之身份认同，关乎自我之本真所是，且无所逃于天地之间的。这也表明，就其存在而言，人天生就是关系性的（relational），换言之，人是伦理的动物，那种将一切差别抹平的做法只能导致均质化的后果，只能导致伦理的丧失而不是伦理的成就。这也是儒家向来反对躐等之爱的根本原因。

贺麟的这种曲解有其时代背景，因为他在此所关注、所针对的是对礼教权威的批判。说爱有差等“用不着道德的理论，礼教的权威，加以提倡”，显然不符合儒家思想的历史。于是，贺麟不得不面对这样一个推论：“所以儒家，特别是孟子，那样严重地提出等差之爱的教训以维系人伦间的关系，好像是小题大作，多此一举的样子。”^④饶有趣味的是，贺麟为了进一步解释这个由曲解而来的推论，居然阐发出了理解爱有差等的一个很有价值的新义。他说：“等差之爱的意义，不在正面提倡之，而在反面地消极的反对并排斥那非等差之爱”，因为“非等差之爱”有“足以危害五伦之正常发展”的多种表现：无论是不分亲疏远近的兼爱，还是自私陷溺的专爱，还是亲远疏近的躐等之爱，都有不近人情且流于狂诞的危险。贺麟的这一分析非常明确地揭示了等差之爱的真正意义，尽管他没有

① 贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第54页。

② 同上书，第54—55页。

③ 在同一段落中，贺麟说：“而等差之爱不单是有心理的基础，而且似乎也有恕道或絮矩之道作根据。”这表明贺麟可能注意到这一点，但语气游移，未作深究。

④ 贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第55页。

对人情的根基作进一步的理论探讨，只是诉诸常识。孔子曾说“礼失求诸野”，贺麟的这一论调颇有“理失求诸情”的味道。只要我们继续追问这人之常情对人的存在而言意味着什么，人情背后的天理就呼之欲出了。

不过，说“等差之爱的意义，不在正面提倡”，恐怕失之不切。与此相关，贺麟对等差之爱的一个补充就是认为，“普爱说……有与合理的等差爱之说相违背的地方”。^①至于普爱说的代表，贺麟列举了墨子与基督教。如果等差之爱的意义不在正面提倡，那是否就意味着适宜正面提倡的恰恰就是非等差的普爱呢？在贺麟的具体解释中我们大概能够得到肯定的回答。问题就在这里。等差之爱推广扩充到极致就是博施于人，但是这与非等差的普爱所能达到的博施于人有着根本的不同。借用马克斯·舍勒的概念，可以说，两者对应于两种不同的“爱的秩序”，人在其中的存在是很不相同的。贺麟这里的解释确有援儒入墨或援儒入耶的危险。^②因此，我们可以郑重地宣布，对儒家来说，等差之爱，其意义不仅在于避免种种不近人情的爱，而且更是一种值得正面提倡的、扎根于人的实际存在的、有秩序的爱。

贺麟对等差之爱的另一个补充是在亲属关系之外提出了另外两种决定爱之等差的标准：一是以物的价值为准的等差爱；一是以知识或精神契合为准的等差爱。^③贺麟提出这个补充的初衷是要反对将儒家的伦理观念局限于亲属关系乃至宗法关系。这当然是一个良好的动机，但是，这一补充的效果并不理想。首先，以外物之引诱力之大小，或曰外物本身之价值之高下，来理解“爱物”中的等差，有将爱滥用且工具化的嫌疑。原始儒家思想中就有“亲亲、仁民、爱物”的表达，但人对物的爱可能与人对人的爱还有根本的不同，而且，以一般所说的物的价值或有用性来决定爱的等差，无法体现出对物的本性的尊重，除非将这里所谓的物的价值直接关联于物的本性。其次，提出以知识或精神契合为准的等差爱实无必要，因为五伦中的朋友一伦即可与此相应。实际上，站在现代的视野里，夫妻一伦的构成基础，亦以精神上的契合——也就是我们常说的友爱——为宜。依此类推，精神契合的适用性实可遍及五伦。换言之，五伦观念本来就不是仅限于亲属关系或宗法关系，那些仅在宗法关系甚或血缘关系的识度上来理解儒家思想的做法不能不说是浅薄固陋。

贺麟这篇文章最引人注目、也是最核心的一个观点，就是以三纲说为“五伦

① 贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第56页。

② 贺麟批评墨子从实用主义的观点讲兼爱，然后又说，墨子的兼爱思想——经过他的新解释——“与孟子的学说并不冲突，乃是善推其等差之爱的结果。”这让我们想起孟子曾经批评过的“墨者夷之”的观点：“爱无差等，施由亲始。”孟子对夷之的批评是“二本”。此外，贺麟的这种倾向大概也与他更多接受唐宋以来新儒学的思想有关。自韩愈开始，就明确以“博爱”释“仁”，宋儒虽每每力辩伦常次序，但亦力主以仁心普爱一切，强调万物浑然一体，打破人我、亲疏之别。

③ 贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第56页。

观念的最高最后发展”，指出“三纲的真精神”在于“尽忠于永恒的理念”。贺麟对三纲说的精彩分析有一段概括性的表述：“先秦的五伦说注重人对人的关系，而西汉的三纲说则将人对人的关系转变为人对理、人对位分、人对常德的单方面的绝对的关系。故三纲说当然比五伦说来得深刻而有力量。举实例来说，三纲说认君为臣纲，是说君这个共相，君之理是为臣这个职位的纲纪。说君不仁臣不可以不忠，就是说为臣者或居于臣的职分的人，须尊重君之理，君之名，亦即是忠于事，忠于自己的职分的意思。完全是对名分、对理念尽忠，不是作暴君个人的奴隶。唯有人人都能在其位分内，单方面地尽他自己绝对的义务，才可以维持社会人群的纲常。”^①于是，贺麟进一步申言，他正是“在这中国特有的最陈腐、最为世所诟病的旧礼教核心三纲说中，发现了与西洋正宗的高深的伦理思想和西洋向前进展向外扩充的近代精神相符合的地方。”^②将三纲说中包含的某种绝对性呈现出来，这大概是贺麟这篇文章最为深刻的一点，但是，最大的问题也出现在这里。

首先我们来看所谓从相对关系转到绝对的关系。贺麟认为，五伦说中的伦理关系是相对关系，而进展到三纲说，其中的伦理关系才成为绝对关系。这一点无疑是错误的。齐景公问政于孔子的时候，孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”（《论语·颜渊》）这里的意思当然是说，为人君者应行君道，为人臣者应行臣道，为人父者应行父道，为人子者应行子道。孔子的答语并不包含这样的意思：假如君不君，则臣可以不臣；假如父不父，则子可以不子。也没有任何其它证据能够表明先秦儒家有这样的主张。贺麟将孟子对武王伐纣的解释——“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”——理解为“不尽臣道”，显然与孟子的原意正好相反。另一个为许多人耳熟能详的相关例证是关于舜的故事。根据《史记》的记载，舜生活在一个“父顽、母嚚、弟傲”的家庭环境里，但他仍能够做到“不失子道，兄弟孝慈”。作为儒家孝道之楷模，舜并不因父不父、母不母、弟不弟而改变自己的操行。舜的这个故事恰恰说明，认为五伦说将伦理关系理解为相对关系的看法是站不住脚的。

当然，就概念而言，君与臣，父与子，夫与妇，都是相对而言的：没有君、就无所谓臣；没有父、就无所谓子、没有夫、就无所谓妇；反之亦然。但是，由于儒家向来是在人的存在的高度上来看待人伦的——也就是说，人伦构成一个人的本真所是，关乎一个人的身份认同，因此，对处于实际伦理关系中的人而言，成就这些伦理关系就是自己的份内事，根本上来说就是成就自己，并不因伦理关系中另一方的不当行为而获得放弃或解除这些伦理关系的理由。也就是说，在人的存在的高度上认同人伦的意义，意味着这些伦理关系是不能被解除的。换言之，

① 贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第60页。

② 同上书，第60—61页。

无论是为人君、为人父、为人夫，还是为人臣、为人子、为人妇，首先都是一种意蕴的笼罩和指引，在此意蕴的笼罩和指引下产生出人对自身之存在的理解、期许和要求，是不以他者的行为为条件的，尽管伦理关系的构成，乃至自我的构成，是离不开那些亲近的他者的。

因此，我们可以断言，五伦说中的伦理关系，亦是绝对的关系；将先秦儒家的人伦观念理解为“有条件的契约”的任何做法，都是错误的。由此引伸出的一个要点是：如果说在这些伦理关系中存在着对每一方的伦理要求的话，那么，真正的要求者并非来自另一方。根据上文的解释，我们可以说，这种要求是来自人自身之存在的内在要求。那么，在先秦儒家的思想世界中，人自身之存在的内在要求是否还有形而上的根据呢？对此并不难回答。在儒家的思想中，人伦建构人的存在，也就是说，人伦体现人之为人；而要理解人之为人，必得溯及天命。没有天命，人无以成其为人；没有天命，人伦亦无以成其为人伦。因此，必得将人伦归诸天命，才能真正理解人伦之意义。天命的观念即是人伦观念的形而上根据。实际上我们常说人伦就是天伦，就表达了这个意思。澄清这一点对于我们正确理解五伦说相当重要：五伦说中的伦理关系，之所以是绝对性的关系，是因为背后有一个天命的观念；与此相似，五伦说中对伦理关系中的各方所提出的伦理要求，可以说是出于各方自身之存在的内在要求，也可以说是来自上天或天命的终极要求，因为天命对人的终极要求无非就是人自身的存在。总之，应当明确指出，五伦观念从一开始就是宗教性的观念。贺麟简明扼要地说：“由五伦到三纲，即是由自然的人世间的道德进展到神圣不可侵犯的有宗教意味的礼教。”^①这其实是将现代的人本主义立场错误地放置在了先秦儒家的身上。

其次我们再来看所谓从人对人的关系转到人对理、人对位分、人对常德的关系。以披沙拣金的方法，澄清纲纪之为纲纪，并非指伦理关系中处于命令者一方的具体个人，而是指人伦中包含着的理，指出人应当谨守的是关联于位分的常德，这的确可以说是挖掘出了三纲的真精神。不过，我们不能说五伦观念就没有这层意思，而只有到了三纲说才多出了这层意思。名分或位分的意旨，在先秦儒家伦理思想中就早有此识度。比如孔子强调的“正名”，强调“在其位，谋其政”。前文已经提及，在孔子“君君，臣臣，父父，子子”的答语中，实已包含君当行君道、臣当行臣道、父当行父道、子当行子道的意思，将道之概念置换成理之概念，这就等于说，君有君之理，臣有臣之理，父有父之理，子有子之理。^②至于与此相关的常德，我们更能看到，在先秦儒家文献中并不鲜见。比如《左传·隐公三年》中记载石碏论“六逆六顺”：“且夫贱妨贵，少陵长，远间亲，新闻旧，小加

① 贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第60—61页。

② 贺麟受理学的影响而以“理”言三纲，实不如以“道”言之更为原始。在此我们不去深究二者的差异。总的来说，“道”与“理”之概念虽有差异，但根本一致，都能够表明三纲说并非是在主张无道无理的服从关系。