



“儒家伦理新批判”的贫困

陈乔见

摘要：邓晓芒教授的“儒家伦理新批判”是基于个人经历和主观感受，出于对儒家义理的隔膜和对苏格拉底的严重误读，而采用一种简单的文化模式的比较而做出的对儒家伦理的批判。就其方法论而言，“新批判”不过是沿袭了“五四”和 20 世纪 80 年代“新启蒙”的方式，并无新意；就其实质而言，由于“新批判”缺乏对儒家义理本身的研究，从而愈显贫乏和无意义。

关键词：儒家；新批判；主观感受；文化模式

3 年前，邓晓芒教授发表《再议“亲亲相隐”的腐败倾向》（载《学海》2007 年第 1 期）一文，其中，邓教授为批判儒家“亲亲相隐”而把苏格拉底解读为一位“赞同甚至鼓励”儿子控告父亲的形象；有感于邓晓芒教授对苏格拉底反讽（Socratic irony）的误读，笔者撰写《逻辑、理性与反讽》（载《学海》2007 年第 2 期）就《游叙弗伦篇》的解读与其商榷，此外，尚有其他学者对邓文做出了回应。接着，邓教授撰写总标题为《就“亲亲互隐”问题答四儒生》（载《学海》第 4 期）对我等再批评，有感于邓教授对中西经典和我等文章的三重曲解，笔者撰写《诬妄的批判》（载《学海》2007 年第 6 期）予以再回应。此后，邓教授撰写总标题为《就“亲亲相隐”问题再答四儒生》（载《学术界》2008 年第 3、4 期）第三次炮轰我们，笔者深感与邓教授脱离儒家文本义理的大批判周旋下去已无意义，于是跳出争论，转而撰写正面阐释儒家相关义理的文章^①。现在，邓晓芒教授把他与此争论有关的若干文章以及批判当代新儒家之代表牟宗三先生的几篇文章集结成书，美其名曰《儒家伦理新批判》（重庆大学出版社 2010 年版，以下凡引用该书，只随文夹注页码）。邓教授在该书“序言”（曾以《我为什么要批判儒家伦理》为题单独发表在《中国文化》2010 年第 3 期）宣称他对儒家的批判应当是有好处的，“关键就看儒家信徒愿不愿意、敢不敢接受这一时代挑战”（序言，第 11 页）。邓教授之前还曾引用苏格拉底的话，“可是你走了，我的希望全部落空了”（第 132 页）来讽刺我等高挂免战牌的策略，又言犹未尽地说，“胡先生的另外三位战友及时罢手收兵，还是比较明智的”（第 158 页）。基于邓教授的“诚恳”挑战和再三挑衅，笔者觉得有必要适当回应，也为 3 年的论战稍作总结。

一、以个人遭遇衡论儒家伦理的谬误

邓晓芒教授在《儒家伦理新批判》的序言即“我为什么要批判儒家伦理”中，以自问自答的方式解释了他之所以要“死揪住中国传统文化、特别是儒家文化不放，非要打倒在地

^① 参郭齐勇师与我合作的《苏格拉底、柏拉图与孔子的“亲亲互隐”及家庭伦理常观》（载《社会科学》2009 年第 2 期），以及拙文《私与公：自治与法治——兼论儒家“齐家”与“治国”之分际》（载《儒家文化研究》第 2 辑，北京三联书店 2008 年）。

誓不罢休”(序言第4页)的原因。首先,邓教授通过诉说其家庭情况和“心路历程”来解释他批判儒家的“真正动机”(序言第4页)。关于邓教授的家庭,据其叙述,有三个关键点:其一,其祖父是乡下私塾先生,其父有些“旧学功底”;其二,邓教授的外公和父亲在家中都极为暴虐和专制,甚至有些变态,其父还是“令人恐惧的权威形象”(序言第5页)。其三,其母则是这个“封建”家庭的受害者。我对邓教授的家庭遭遇尤其是其母亲的遭遇深表同情,但我并不赞同邓教授对家庭问题的文化解释。邓教授说:

现在想来,父亲的行为是矛盾的:他既知道封建思想是落后的、反动的,在政治上他不屈服于权势和不公正的压力,但他在家里的行为却是典型的封建专制,没有民主,没有平等,只有暴力和权威,他把他的子女甚至我母亲都当作自己颐指气使的奴仆(序言第5页)。

邓教授既然把其家庭遭遇置于“我为什么要批判儒家伦理”的标题下,言下之意非常明确,他认为其父的暴戾与专制是“封建”文化,亦即其父的“旧学功底”,亦即他所批判的中国文化和儒家伦理熏陶的结果,其父的权威也是儒家权威主义和男权主义的具体体现。不难发现,这其实是近代以降,尤其是“五四”和“文革”时期批判儒家的一项重要指控。就此而言,邓教授所谓的“新批判”并无新意,如果说有点新意的话,那就是他试图以个人的家庭遭遇来证实此种指控。

然而,在笔者看来,邓教授的文化解释很成问题。其一,他的外公和父亲的行为,到底与儒家伦理有何干系?儒家伦理一向强调家庭和睦,父慈子孝,虽然在一定程度上强调父亲作为一家之长的权威,但也没有给父亲的专制权威和毫无道理的暴戾以学理上的支持。相反,儒家一贯主张,当父亲有过错时,儿子应该劝谏其父。《论语·里仁》云:“事父母几谏,见志不从,又敬不违,劳而不怨。”《礼记·内则》云:“父母有过,下气怡色,柔声以谏,谏若不入,起敬起孝,说则复谏,不说,与其得罪于乡党州闾,宁孰谏。父母怒不说,而挞之流血,不敢疾怨,起敬起孝。”在此,儒家虽然强调儿子的劝谏方式应该柔声下气,即使父亲动粗施暴,也应起敬起孝,不生怨心;但是,儒家更为强调的是儿子有劝谏父亲迁善改过的义务,以至于以“挞之流血”为代价而不敢废弃谏父母于道义。孟子说“不孝有三”,通常只提“无后为大”,其实,据赵岐注,第一不孝即是“阿意曲从,陷亲不义”,可见孟子并不建议儿子毫无道理地屈从父亲。荀子在此方向更为激进,他说:“入孝出弟,人之小行也。上顺下笃,人之中行也;从道不从君,从义不从父,人之大行也。”(《荀子·子道》)实际上,“以义谏亲”、“谏父母于道”是儒家孝道的题中应有之义,亦是儒家孝道的最高义;当父亲有过错而不加规谏使之改过迁善,这是陷父亲于不义,遗父亲于污名,这是大不孝。儒家岂能是父亲在家专横暴戾的思想文化之源?儒家岂能在学理上支持父亲对其妻女动粗施暴?这明显违背儒家的仁道原则和恻隐之心。反倒是,根据儒家孝道,邓教授作为“长子”^①没能履行其相应的规谏义务,以至于遗其父亲以暴虐之名,实为不孝。

诚然,类似的问题父亲在现代社会仍不少见。大文豪托尔斯泰说:“幸福的家庭都是一样的,不幸的家庭却各有各的不幸。”对于此类问题父亲的产生,我们可以找到很多原因,比如先天禀性、家庭教育、个人修养、个人经历、与妻子的情感、外在的压力等等,很难说它有一个儒家文化的“心理结构”在暗中支配;或许有人会说,如果这样的问题家庭和问题父亲很多,具有某种普遍性,这总跟儒家伦理有些关系吧。关于此问题,我们可以从两个方面来分析:其一,没有受过儒学影响的人群,是否就没有类似的问题?显然,根据我们日常所看到的新闻报道,其他人群比如西方社会中的家庭暴力也并不鲜见。这样说,并不意味着家庭暴力具有某种普遍性而使之合法化或正当化,而是意在说明,把家庭暴力与儒家伦理联系在一起,根本的思路就走错了。其二,退一步讲,我们姑且假设中国的问题父亲的比例远远高于其他社会,我们也应该区分儒家伦理的真精神与变质的儒家伦理。毫无疑问,任何思想学说在其流传过程中,尤其是当它与政治意识形态结合后,都难免发生变质,儒家伦理亦不例外。我们并不否认戴震所批评的“以理杀人”的残酷现实,以及“五四”知识分子所批判的“吃人的礼教”的社会现实,因此,我们也不否认对“儒家”应该有所批判。然而,在我看来,对“儒家”之批判的第一步,首先是厘清儒家之真精神与变质的儒家,阐明儒家义理,从其内部进行批判,唯有如此,批判方能鞭辟入里,促使儒学转生。遗憾

①邓晓芒教授说他“在家里的孩子们中是老大,又是男孩”(序言,第5页)。

的是,邓教授虽然高调宣称:“我承认我自己也不过是一个自我反思、自我批判的儒家知识分子罢了!”(序言第11页)事实却是,他的“新批判”不但未能厘清真假儒家,反而往往把两者混为一谈,以至于其批判往往是他曲解或臆想的“儒家”,虽然洋洋洒洒几万字,却是无的放矢。

总之,以个人的经历和情结来评价儒家伦理,恰好证明了邓晓芒教授的“新批判”乃是基于纯粹的主观感受,而非他一再标榜的客观和理性。

二、“文化模式”比较的逻辑谬误

为树立自己为反儒斗士和中国启蒙运动之领袖的“思想家”形象,邓晓芒教授自认为其“新批判”与以往启蒙运动者对儒家的批判有着本质的区别,他说:

我对儒家伦理的批判,绝不可等同于以往的启蒙思想家对儒家的批判。应当说,以往的启蒙思想家们对儒家的批判,主要是从现实后果上和时代潮流的角度进行的批判,而少有从学理上进行认真分析,因而带有很强的情感色彩和鼓动性。我的批判固然也立足于当代中国现实,但我更加注重对儒家伦理原则的结构和来龙去脉的检讨。因为在我面前,有一个我数十年潜心研究的西方文化精神的参照系,我的中西文化的比较不只是笼统的各种观点和口号的比较,而是“文化模式”的比较,不是单纯的各种命题的价值选择,而是深入到两大文化体系的逻辑构成(序言第10~11页)。

邓晓芒教授在此突出其儒家伦理新批判之“新”在于:(1)他对儒家伦理原则的结构和来龙去脉有所检讨,亦即他对儒学的理解比以往的启蒙者的理解更加深入;(2)他有一个数十年潜心研究的西方文化精神的参照系,亦即他对西方文化有深入的理解;(3)他的中西文化的比较是“文化模式”的比较。关于邓教授对他所批判的对象即“儒家伦理”及其批判赖以立足的参照系即“西方文化精神”的理解的程度和深度到底如何,笔者在《逻辑、理性与反讽》和《诬妄的批判》中已有所评析,业已指出其批判是对孔孟儒家和苏格拉底、柏拉图等中西经典及其义理精神的双重误读。这里,笔者就根据邓教授的这篇“序言”,对其“新批判”再次进行一种内在式的批判。

在邓教授“新批判”自诩的三点“新”意中,笔者认为前两点并非事实,而第三点则是事实,因此,这里姑且先从第三点开始分析。实际上,“文化模式”的比较确为邓教授多年来的学术法宝。邓晓芒教授多年来一直都是把西方文化作为镜子,来反观中国文化,而且是以西方这面“白璧无瑕”的镜子来反照“丑陋无比”的中国文化。我并不完全否认,这种“以西律中”的外在式批判在一定的程度上具有某种积极的意义,所谓“他山之石,可以攻玉”,它的确可以促使国人反思自身的不足,在近代它也确实促使国人突破了固有的一些思维惯性。然而,这种“以西律中”的“文化模式”的比较也有其弊病:第一,长期以来的“以西律中”,进而以西学之精华律中学之渣滓,甚至以虚构之西学律虚构之中学,常常犯了“不当类比”的逻辑错误。第二,“以西律中”的“文化模式”比较,其不当往往还在于,“中学”也好,“西学”也罢,它们都不是铁板一块,其中不乏互相冲突和对立的思想学说,即便邓教授所批判的儒家亦复如是,因此,“以西律中”所常犯的逻辑错误便是“以偏概全”。这两点已经严重危害到中国学术思想的正常发展,制造了很多无谓的争论,于此,我想国内许多现时代的人文社会科学的研究者都深有感触。恰好,邓晓芒教授所引以为豪的“文化模式”的比较,即体现了以上诸多弊病,而且其“以西律中”更加露骨。

实际上,邓教授所标榜的“新批判”并没有脱离“五四”前后时期和20世纪80年代所谓“新启蒙运动”的东西文化比较模式的窠臼,那时的知识界动辄即云“西方如何如何,东方如何如何”,蓝色文明与黄色文明的两分法即是这种幼稚思维方式的典型。由于长期以来的这种大而化之的文化模式的中西比较,搞得现在的青年学子尚不知“四书五经”为何物,开口便是中国文化或儒家伦理如何如何不好,其恶劣影响由此可见一斑。邓教授的“新批判”亦不例外,对此,深知邓晓芒的许苏民先生已曾指出:“晓芒主张从共同的人性出发来考察中西文化异同,但我认为,他关于中西文化的论述恰恰疏离了这一根本的逻辑前提。他像很多学者一样,动不动就是西方是什么,中国不是什么;西方有什么,中国没有什么,共同

的人性不见了。”^①与此适成对照,我们相信人类在一些基本的生存体验和价值层面“心同理同”,不同的只是各自的表达方式和论证方式。郭齐勇等先生为儒家“亲亲互隐”辩护,即在于说明它“与西方自古希腊、古罗马直至今天的法律并不相违,相反,这恰是具有人类性的、人道的,因而是最具普遍性的”^②。

三、“新批判”对儒家义理的隔膜

我们首先检讨邓晓芒教授“新批判”自诩的第一点,即对儒家伦理有深刻的理解。邓晓芒教授说:

我发现,农民,正是农民,以及他们的落后分散的生产方式,他们狭隘的血族观念,他们盼望一个“真龙天子”和“明君”来统治他们的普遍心理定式,才是这场运动能够发动得起来的稳固的基础。……“文革”从意识形态上说,正反映了农民中几千年来隐秘的“锡利亚式的狂想”,即在一个“圣人”治下的平均主义。这种平均不仅指财产平均,而且是思想平均、知识平均,甚至取消一切社会分工。……这种乌托邦的幻想至今还在一些“新左派”、“新儒家”、“新保守主义者”中间流行,正说明它早已成为我们国民劣根性中的一个根本性的要素。他们才是“文革”的思想遗产、乃至我们这个几千年的农业国家的腐朽思想遗产的真正继承人。

由此可见,我对儒家伦理的批判,正是根植于我对“文革”的反思。……“文革”的批判运动恰好是在君权至上、“三忠于四无限”、“罢黜百家独尊儒术”的儒家氛围中发动起来的。同理,恢复儒家正统地位,也就等于要恢复“文革”最重要的意识形态基础。……所谓“马克思加秦始皇”,其实是汉代的孔夫子加秦始皇,因为我们历来是从儒家“均贫富”的角度来理解马克思的阶级斗争学说,我们的马克思主义自始就是儒家化的马克思主义(序言第7~9页)。

邓晓芒教授意在说明,他之所以批判儒家伦理,乃是他的“文革情结”在作怪,乃是根植于对“文革”的反思。邓教授认为儒家是“文革”的意识形态基础,恢复儒家就是要“为第二次、第三次‘文革’作准备”,其矛头直指近年来儒学复兴的呼声和“新左派”等等,已不限于“亲亲相隐”的辩护。“文革”与儒家的关系,不是笔者三言两语所能说清的;“新左派”是否怀有邓教授所说的那种绝对平均主义的观念,我也不得而知。在此,我仅就儒家而言,分析其文的事实错误和逻辑错误,以证明其“新批判”的贫困。

邓教授文章第一段一直在讲农民意识的平均主义,第二段却突然转到对儒家伦理的批判,其用语“由此可见”表明两者之间是一因果关系,即因为农民意识的平均主义,所以他要批判儒家伦理。这里的逻辑错误是“偷换概念”。邓教授所要批判的是儒家伦理,却把农民意识中的平均主义当作靶子大加批判;这与我所指出的,他要批判儒家,却把古代帝王的行为作为其批判的对象,其逻辑错误如出一辙^③。再往下看,才知道邓教授原来是把“儒家‘均贫富’”的思想等同于农民意识中的平均主义。然而,据笔者寡闻,历代儒者似乎都没有提出“均贫富”的口号,表面相似而实质绝异的说法是孔子的一段话:“有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安。”(《论语·季氏》)朱熹《集注》云:“均,谓各得其分。”董仲舒《春秋繁露·度制》对此的解释是:“制人道而差上下也,使富者足以示贵而不至于骄,贫者足以养生而不至于忧,以此为度而调均之。”可见“均”不是绝对的平均,其所谓“调均”,实质是“差上下”。我们知道,亚里士多德提出“比例的正义(公正)”的概念,认为只有比例的平等才是真正的平等,亚氏说:“简而言之,正义包含两个因素——事物和应该接受事物的人;大家认为相等的人就该配给到相等的事物。”^④亚氏的正义论道出了西方正义论传统中一个非常重要的观念,即“应得”(或曰“配得”)的观念。人人各得其应得之份额,这样的社会就是公正的社会。在儒家那里,与西方“应得”概念相对应的有几个概念:一个就是“义利之辨”的“义”的概念,义或不义讲的就是利的正当与否,亦即应得不应得的问题;再一个就是“均”的概念,“均”不是邓晓芒教授望文生义地理解的财产平均、思想平均、知识平均和取消一切社会分

① 许苏民:《关于早期启蒙回应邓晓芒先生》,载《中国文化》2010年第1期。

② 郭齐勇:《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》,湖北教育出版社2004年,序言,第2页。

③ 参拙文《诬妄的批判——答邓晓芒教授》,载《学海》2007年第6期。细心的读者会发现,邓教授文中这样的逻辑错误俯拾即是,他把儒家、中国文化、君王、政治化的儒家、中国古代刑法等等概念,很少区分,这与其大批判的作风有关。笔者并不否定以上几者有关联,但其间也有本质的区别,兹无需赘述。

④ 亚里士多德:《政治学》,商务印书馆1997年,第148页。

工,而是“各得其分”,各得其应得之利益。质言之,儒家从不曾提倡邓晓芒教授所说的那种绝对平均主义,相反,儒家认为以绝对平均主义来治理天下国家,那才是不可能的。

事实上,儒家对农民式的平均主义早已有所批判。《孟子·滕文公上》载:

陈相见孟子,道许行之言曰:“滕君则诚贤君也;虽然,未闻道也。贤者与民并耕而食,饔飧而治。今也滕有仓廩府库,则是厉民而以自养也,恶得贤?”孟子曰:“许子必种粟而后食乎?”曰:“然。”“许子必织布而后衣乎?”曰:“否,许子衣褐。”“许子冠乎?”曰:“冠。”曰:“奚冠?”曰:“冠素。”曰:“自织之与?”曰:“否,以粟易之。”曰:“许子奚为不自织?”曰:“害于耕。”曰:“许子以釜甑爨、以铁耕乎?”曰:“然。”“自为之与?”曰:“否,以粟易之。”“以粟易械器者,不为厉陶冶;陶冶亦以械器易粟者,岂为厉农夫哉?且许子何不为陶冶,舍皆取诸其宫中而用之?何为纷纷然与百工交易?何许子之不惮烦?”曰:“百工之事,固不可耕且为也。”“然则治天下独可耕且为与?有大人之事,有小人之事。且一人之身,而百工之所为备。如必自为而后用之,是率天下而路也。故曰:或劳心,或劳力。劳心者治人,劳力者治于人。治于人者食人,治人者食于人。——天下之通义也。”

陈相、许行是农家者流,其所提倡的“君民并耕而食”的思想,实际上就是邓晓芒教授所说的农民意识中的无差别的平均主义。孟子通过严密的逻辑推论,指出农家反对社会分工的谬误。孟子此论,从社会发展史的角度看,道出了社会分工和商品交换的必然性;从经济学的角度看,道出了社会分工与生产效力之间的关系。如果说以往通常把孟子此论理解为为奴隶制和等级制的辩护还可以沾点边的话,那么把儒家视为农民意识的平均主义,则纯属无稽之谈。一言以蔽之,邓晓芒教授把农民意识中的平均主义等同儒家思想,乃是出于对儒家的严重误解,他对孟子早已批判了农民意识的平均主义竟然完全无知!如此,他所谓“更加注重对儒家伦理原则的结构和来龙去脉的检讨”,又焉能取信于人?邓晓芒教授不屑于“在内部圈子里搞些小打小闹的研究和考证”(序言第11页),仅凭在“批林批孔”、“评法批儒”时期奠定的儒学功底(序言第7页)来批判儒家,难免毫厘千里。

笔者在撰写此文时,刚刚看到邓晓芒教授在《南风窗》2010年第23期发表新作《对儒家“亲亲互隐”的判决性实验》。邓教授欲借最近河北大学发生的“官二代”在校园开车撞死学生的案例来判决儒家“亲亲相隐”的对错。他的判决方式和结论如下:

我在此想再请问任何一个儒生,假设被撞死的是你的女儿,你是希望李刚本人来处理此案呢,还是要请求李刚回避?因为李刚正是发生命案的河北大学所属辖区的公安局副局长,尽管他口碑甚好,但并不能排除亲情可能的干扰。……所以按照常理,此案应该由与肇事者无关的人员和部门来办理,才能服众。但如果有某位儒生说,我就是要李刚来判我女儿的命案,哪怕他出于“亲亲互隐”而包庇他儿子逍遥法外,但死了我女儿一人,弘扬了儒家优良传统,这值啊!……结论是,越是鼓吹“亲亲互隐”的儒家道德,当前的道德可能会越是败坏。

任何一个怀有基本正义感的人士都会对“官二代”开车撞人的事件及其“我爸是李刚”的事后态度感到无比的愤怒,从而邓晓芒教授的上述分析也许很可能引起读者的共鸣。然而,看了这段话后我才明白,邓晓芒先生对“亲亲互隐”的基本内涵竟然全然无知。出于无知,邓教授在这里再次犯了一个“不当类比”的逻辑错误,用中国古人特有的逻辑术语讲就是“不知类”。如果以孟子论舜来类比此案,李刚不得以权干预执法是非常明确的,遑论直接参与判案(孟子所谓“执之而已矣”、“夫舜恶得而禁之”)。总而言之,儒家“亲亲互隐”不会支持“李刚”直接参与判案,也不会鼓励“李刚”大义灭亲。邓晓芒教授自以为抓住了一个现实中的绝佳案例,为其“新批判”极力鼓噪,结果却一览无遗地暴露了他对其争论了三年的“亲亲相隐”之意涵的无知。当然,还有一种情况,邓教授在此对“亲亲互隐”做出了一种有利于他的恶意解读,果如此,那就不值一驳了。

在与邓晓芒教授的论辩中,深感邓教授对儒家义理的隔膜,笔者曾建议邓教授花上十年八载的功夫

研读儒家基本经典,然后再来做批判的宏业,那其批判就会令人很期待^①。不意其他学者也有类似感受,如台湾学者李明辉在回应邓晓芒教授对牟宗三的批评时说:“在邓晓芒看来,中国传统学术(尤其是儒学)都是独断的、未经启蒙的,与康德的批判哲学正好相反;因此,像牟先生那样,从儒家的观点来改造康德的概念,只会使康德哲学成为独断的。邓晓芒毫不掩饰他对中国传统学术的不屑,这明显地表现于他与大陆儒家学者有关儒家‘亲亲相隐’的辩论。他对儒家的理解水平似乎停留在百年之前的五四时代。在此,我只想问:难道中国人不需要下功夫,就可以了解中国传统学术吗?邓晓芒肯花数十年来理解康德哲学,为何不愿花十分之一的时间来客观地理解中国传统哲学呢?”^②

四、“新批判”对西方参照系的误读

我们再来检讨邓晓芒教授“新批判”最为得意的一点,即他“数十年潜心研究的西方文化精神”。所谓“西方文化精神”是一个笼统的概念,如前所言,西方文化不是铁板一块,它其中不乏诸多互相冲突对立的思想学说,我们不知道邓教授所谓的“西方文化精神”到底何指?不过,就“亲亲相隐”的论辩而言,涉及较多的具体人物就是苏格拉底和柏拉图,邓晓芒教授对郭齐勇先生主编的《儒家伦理争鸣集》发难的第一点即针对此,这也就是现在被收录进《儒家伦理新批判》的第一篇,即《对柏拉图〈游绪弗伦篇〉的一个惊人的误解》。邓晓芒教授认为,在柏拉图的《游绪弗伦篇》中,苏格拉底“赞同甚至鼓励”(第6页)游氏控告其父,这就与儒家“亲亲相隐”的思想观念,形成了鲜明的对比。然而,事实是,误读《游绪弗伦篇》的不是别人,正是他本人,其误读的技术原因是他没能理解苏格拉底的反讽(Socratic irony),对此,笔者《逻辑、理性与反讽》一文已经有所澄清。没想到,邓晓芒教授一错再错,坚持将错误进行到底,在《答陈乔见》(第43~58页)、《再答陈乔见》(第88~99页)、《关于苏格拉底赞赏“子告父罪”的背景知识》(第145~156页)中反复为其误读辩解。这倒让我见识了邓晓芒教授在涉及其“新批判”赖以立足的参照系时的“狂热和暴戾”(序言,第11页),这也是邓教授误读苏格拉底的深层原因。关于邓教授的辩解,笔者在《诬妄的批判》中予以了直接驳斥,又在与郭齐勇先生合作的《苏格拉底、柏拉图与孔子的“亲亲互隐”及家庭伦常观》(载《社会科学》2009年第2期)予以了间接的驳斥。

我在《诬妄的批判》第二节“逻辑:理由与行为之关联”中说,苏格拉底一一驳斥了游绪弗伦控告其父的理由,也就等于苏格拉底驳斥了游氏控告父亲的行为。邓晓芒教授如此反驳我:“他这样推论:‘苏格拉底都一一推翻了游氏的虔敬观念,这也就等于推翻了游氏告父的理由,进而也就等于否定了游氏告父行为的正当性。’这里两个‘等于’暴露了陈博士逻辑训练之差劲。罗素在其《西方哲学史》中举了一个例子:有位户籍官去一个村庄登记全体户主的姓名,他询问的第一个户主叫威廉·威廉斯,第二个、第三个、第四个……也叫这名字,最后他腻了,说:‘他们显然都叫威廉·威廉斯,我来把他们照这登上,休个假。’可是他错了,单单有一个名字叫约翰·琼斯的。陈博士闹了个与该户籍官同样的笑话而不自知,还理直气壮,真是自恋得可以。”(第92页)我想,任何稍具国文能力的中国人,都知道“一一”这个词意味着什么,邓教授援引罗素的例子来嘲弄我不懂逻辑,殊不知邓教授又犯了个“不当类比”的逻辑错误,因为户籍官并没有“一一”询问户主的名字,否则他应知道有一个名字例外。究竟谁的逻辑训练差劲,不是明摆着的么?关于苏格拉底是讽刺和劝阻而不是邓教授所说的“赞同甚至鼓励”游叙弗伦控告其父,我在前两文已经详细论述,也曾援引邓晓芒教授主译的斯通普夫和菲泽的《西方哲学史》为证,在此,我不厌其烦,再次援引刘小枫、甘阳主编的《柏拉图注疏集》之《游叙弗伦》的最新翻译者顾丽玲博士的一段话为证:“苏格拉底与游叙弗伦谈话的意图之一就在于:让游叙弗伦重新回到习俗的敬神观念,并打消其指控父亲的念头。”^③

然而,令人讶异的是,关于对苏格拉底这样一个重要的“西方文化精神”的参照系的理解,邓教授在“对一年多来这场争论的总结性回顾”中居然没有把它列入其所总结的七个主要的问题之一,而是轻描淡写地

① 参拙文《诬妄的批判——答邓晓芒教授》全文最后一个注释。

② 李明辉:《如何继承牟宗三先生的文化遗产?》,载《思想》台北联经2009年第13期。

③ 顾丽玲:《从〈游叙弗伦〉看苏格拉底的敬神》,载《现代哲学》2007年第3期。

说,“我这里撇开一些比较具体的问题,例如争论得颇为激烈的苏格拉底是否赞成子告父罪的问题,因为这类问题更多涉及实证的方面,而不涉及理论本身(例如对《游绪弗伦篇》的文字和语气的理解,但即使苏格拉底如同儒家信徒们所希望的那样抱有孔子‘亲亲相隐’的思想,也不能就此证明‘亲亲相隐’就是对的,就不会导致腐败)。”(第160页)看了这段文字,笔者恍然大悟,原来邓晓芒教授对其“数十年潜心研究的西方文化精神”也不屑于“在内部圈子里搞些小打小闹的研究和考证”。此外,出乎笔者意料的是,邓教授在此的语气明显妥协多了,不再强词夺理,而是采用了“但即使……”这样退而求其次的转折词,可惜他没意识到,这一转,不仅否定了他有关《游绪弗伦篇》诸多长篇大论的意义,而且也摧毁了他精心虚构的西方文化精神的参照系。如此,“新批判”也就只能是以个人之好恶来剪裁和衡论中西文化了。

五、满盘皆错的“总结性回顾”

邓晓芒教授在“对一年多来这场争论的总结性回顾”中,对这场以“亲亲相隐”为契机的论战所涉及的主要理论问题,总结为七个。下面,笔者即依据邓教授的总结而略作回应。需要说明的是,邓教授的七个论题并非针对我一人而作,我也无意为其他辨友一一代为回应,而是仅针对邓教授所抽绎出来的问题及其结论进行回应。

(一)“亲亲相隐”的含义和实质问题

邓教授认为“亲亲相隐”的实质“是中国古代家族宗法血缘性的义务原则,在今天已成为一个导致国家体制腐败的重要源头”(第161页)。事实上,孔子在“父攘子证”案例中主张“亲亲相隐”,而在叔向“治国制刑”案例中却主张“不隐于亲”,这就能否定邓教授所谓“亲亲相隐”是“不得不遵守”(第162页)的义务原则。如笔者前文所析,儿子“以义(正义、公义)谏亲”是儒家孝道的题中应有之义,亦是其最高义。这也否定了“亲亲相隐”是所谓“不得不遵守”的义务一说,更加否定了它是导致国家体制腐败的重要源头一说;毋宁说,提出正确的孝道观念,有利于正义社会的型塑。驳斥“儒家为腐败之源”说,为儒家辩诬,这也是我们参与这场由一个荒谬论点引起的论战的主要原因。

(二)“亲亲相隐”的历史作用问题

邓教授说他并不否认“亲亲相隐”在中国历史上起过积极的作用,“它促成了中国几千年文明的繁荣昌盛”,但“他自身也隐含着腐败的基因”,最终形成中国历史上“一治一乱”的循环(第16页)。其实,邓教授无限夸大了“亲亲相隐”的历史作用,无论是在积极的意义上还是在消极的意义上。中华文明的繁荣昌盛和一治一乱的循环的原因,这是大课题,非三言两语所能讲明,还是留待历史学家去研究。邓教授说:“儒生们的根本错误就在于,企图用‘亲亲相隐’在过去曾经是‘合理的’来为它在今天继续‘合理’而辩护。”(第161页)邓教授的错误在于,我们所要论证的是中西古今都存在“亲亲相隐”的观念和“容隐”制度,它所蕴涵的对亲情的呵护和对人权的尊重,具有普世的价值,自然在今天仍有其价值。因此,我们不仅仅以过去(古)曾经是合理的,而是以“中西古今”一直是合理的来论证其在今天中国的合理性。这是我们争论的现实意义之一^①。

(三)“亲亲相隐”与西方法律“容隐”制度的关系问题

邓教授说:“中国的‘亲亲相隐’和西方的‘容隐’制度的最根本区别在于,前者是人们不得不遵守的一项道德义务,而后者只是作为‘人权’的一个成分的个人权利。”(第162页)他所谓儒家的“亲亲相隐”为一项不得不遵守的义务原则,我前文已经否证。他又说:“‘亲亲相隐’和‘大义灭亲’这两项义务之间的关系,在中国,这两项义务始终处于冲突和矛盾之中无法调和,如孔子对攘羊者和对叔向的评价就采取了双重标准。”(第162页)邓教授总是把主张中庸之道的儒家的只言片语推至极端,然后揭露其不可调和的自相矛盾;然而,邓教授这样揭露的自相矛盾只是他自己臆想的“儒家”罢了,与儒家没有干系。其实,孔子之所以反对“子证父攘”,主张父子互隐,那是因为此案只涉及邻里乡党私人领域,其中的父与

^① 参郭齐勇:《“亲亲相隐”、“容隐制”及其对当今法治建设的启迪——在北京大学的演讲》,载《社会科学论坛》(学术评论卷)2007年第8期。

子皆一般庶民，相当于现在所说的民事纠纷；孔子之所以称赞叔向“不隐于亲”，那是此案涉及的是政治公共领域，叔向和叔鱼皆为公职人员，如果叔向治理国家“隐于亲”，那就是名副其实的腐败。概言之，孔子之所以一主张“亲亲相隐”，一反对“亲亲相隐”，那是因为两个案例涉及不同的领域，前者涉及私人领域，后者则涉及公共领域，这就是儒家所反复强调的一个原则，即“门内之治恩掩义，门外之治义断恩”。对此，郭齐勇教授在《儒家伦理争鸣集》“序言”^①中早已论及。孔子对这两个案例的不同主张和儒家强调的“门内”与“门外”分而治之的一般原则，实际上蕴涵私人领域充分自治与公共领域依法而治的深刻思想，以及反对国家公权力垂直到底、肆意干涉私人领域事务的观念，而这一点恰好与现代自由主义的宪政理念颇为相契^②。诚如法学学者王怡先生所言：“孔子在听叶公说‘其父攘羊，其子证之’的故事后，曾明确反对，认为‘父为子隐，子为父隐，直在其中矣’，以今日标准看，全世界所有宪政民主国家的法律，几乎无一例外地会支持这个判决。”^③

（四）“孝”与“忠”的关系问题

邓教授说，“忠君原则其实质仍是一种最大的孝亲原则”（第162页），“亲亲相隐”和“大义灭亲”的关系，也无非是“小家”原则和“大家”原则的关系，本质上仍然只是家庭原则，“满门抄斩”并没有破坏“亲亲相隐”的家庭原则。其实，邓教授的这些描述大都来源于中国历史的世俗文化如评书、小说、民谚之流，与儒家并无多大关系。这也正是“文化模式”批判的一大弊病，即荒于辨析概念。他在其“新批判”中经常把“中国文化”与“儒家伦理”这两个概念不做区分，实质上，“中国文化”是个大杂烩，什么都可以往里装，“儒家伦理”则相对确定。由于荒于概念分梳和澄清，邓教授并没有理解儒家的“孝”和“忠”的真正内涵，如前所言，儒家孝道本身有“以义谏亲”的内涵，儒家所谓的“忠”也并非邓教授所理解的那样是对君国的忠诚，“忠”的根本涵义是“尽己”，即尽己所能帮助他人，亦即孔子所说的“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》），它主要讲的是社会交往伦理。如果单就政治关系而言，“忠”是指忠于其公职所赋予的责任和义务，而非具体的某君某国，虽然彼时君国一体，君即代表着国家，但儒家对君与国却做了区分，孟子肯定大舜不得干预皋陶执法，足以证明孟子肯定皋陶应该忠于国法而非大舜。一言以蔽之，“忠”并非邓教授所谓的最大的孝亲原则。至于邓教授说“满门抄斩”没有破坏“亲亲相隐”的原则，这与他所谓“忠孝立国乃是当今教育的病根”的说法，只能是违背事实和逻辑的天方夜谭。实际上，儒家“亲亲相隐”的价值取向正是立足于家庭亲情这一本体论的事实，法家“满门抄斩”的价值取向则根本违背了这一本体论的事实，邓晓芒教授认为儒法两家都是以家庭亲情来做文章，所以两者没有本质区别，这只能是胡搅蛮缠的皮相之见。

（五）儒家伦理中“正向理解”和“反向理解”的矛盾问题

邓教授说：

一方面，我们可以从“孝弟为本”上行到君权至上，天下归仁，即超出个人小家庭的狭隘眼光而放大到“推恩”原则，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，儒家甚至可以“大义灭亲”；但另一方面，我们也可以从推恩天下、“民胞物与”的高调下行到它的最基本的原点，即一家一己之私亲，立足于这一原点，将导致坚决反对一切“灭亲”，不论是否以“大义”的名义。这就是上行的“正向理解”和下行的“反向理解”的矛盾。这一矛盾是儒家伦理结构中根本性矛盾。当儒家力图在一个社会群体中把狭隘的家族私亲原则放大为社会普遍原则时，必然会遇到唯一家族和其他家族、即“皇家”和百姓万家的冲突，最终导致“牺牲小家为大家”（正向理解）；而当他们坚持把社会普遍原则建立在各自私亲的原则上时，则又必然会导致放弃社会责任而回归人的自然本能，甚至将与“人相食”的兽性划不清界限（反向理解）。……因此，儒家伦理的根基不是社会普遍原则，而是家庭自然原则，不是社会公德（或建立在公德上的私德），而是家族私德（或建立在私德上的公德）。（页163）

① 郭齐勇：《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》序言，第7～8页。

② 参拙文：《私与公：自治与法治——兼论儒家“齐家”与“治国”之分际》。

③ 王怡：《宪政主义：观念与制度的转捩》，山东人民出版社2006年，第257页。

笔者以为,这是儒家伦理中的一个重要问题。这涉及到儒家“孝”与“仁”“义”、家庭私德与社会公德的关系问题。所谓“正向理解”,即由“亲亲”之爱(孝悌),推己及人,以至于仁爱天下万民,也就是孟子所说的“亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子·尽心上》)。所谓“反向理解”,即从“天下为公”、“民胞物与”下调至“亲亲”之爱。在邓教授看来,这是儒家伦理中的一对结构性矛盾,由前者则会导致“牺牲小家为大家”,由后者则会导致“放弃社会责任”。其实,邓教授这种推至极端的思维方式并不适合奉行中庸之道的儒家,孟子对杨朱、墨翟的批评已然表明,儒家既不主张像墨子那样“牺牲小家为大家”,也不主张像杨朱那样“放弃社会责任”。难道自称“儒家知识分子”的邓先生对孟子“距杨墨”这样一件思想史上的公案也未曾耳闻?诚然,儒家十分强调家庭孝悌这样一种“亲亲”之爱,因为家庭关系是人生的第一重社会关系,也是最切己的场所,在家庭中培养孝悌之德是培养道德情感如恻隐之心的起点和开端,因而也是培养社会公德如仁义的起点和开端。儒家的这种观点与西谚“Charity begins at home”(仁慈自家始)不谋而合,也与苏格拉底再次不谋而合。苏格拉底说:

难道你不知道国家对于别种形式的忘恩负义并不注意,既不对他们进行起诉,也不管一个人受了别人的恩惠是否感激图报,但对于那些不尊重父母的人却要处以重罚,不许他担任领导的责任,因为认为这样的人不可能很敬虔地为国家献祭,也不会光荣而公正地尽他的其他责任。……因为人们既然看到你对父母忘恩负义,他们就会这样想:如果他们向你施恩,也一定不会得到你的报答^①。

对父母、师长都不孝不敬不义的人,他能公正地对待路人么?他能公正地履行其社会职责和国家义务么?儒家和苏格拉底对此都明确地给予否定。不知邓先生以为何?邓晓芒教授说,儒家的“反向理解”会导致“将与‘人相食’的兽性划不清界限”,那是邓先生自己的“反向理解”,与儒家无关。事实是,根据儒家的“人禽之辨”,弑父坑师等有违基本人伦的行为才与禽兽划不清界限。既然邓先生谈到“人禽之辨”,我不妨提供一点儒家的基本常识。如所周知,儒家一贯重视“人禽之辨”,如孟子就说,“人之所以异于禽兽者几希”(《孟子·离娄下》)。具体而言,孟子说:“无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。”(《孟子·公孙丑上》)恻隐,是对他人之不幸遭遇的同情;羞是对自己不善的憎恶,恶是对他人之不善的憎恶;辞让,是对长者老者的恭敬礼让;是非,与是否对错、义与不义的判断有关;由此可见,作为儒家(至少是孟子)伦理之根基的四端之心及其由此发展而来的仁义礼智四德,无一不与社会普遍原则有关,儒家伦理的根基岂能是自然本能和家庭自然原则?

(六) 儒家和法家的关系问题

邓教授认为,法家和“文革”不过是把儒家的“正向理解”推至极端的结果,法家和“文革”之根源在于儒家,而我们为“亲亲相隐”的辩护则是试图通过转入儒家的“反向理解”来对“文革”加以拨乱反正。邓教授曾言之凿凿宣称:“一个众所周知的事实是,法家源出于儒家荀子学派,韩非就是荀子的学生。”(第76页)我也曾对其常识错误有所批评(法家在荀子之前已然存在),邓教授在此不屑于纠缠这些“小打小闹的研究和考证”,采取了新的方式来论证儒法之姻缘。其实,法家与儒家有关系,这大致没错,但是,如前所析,邓教授既然误解了儒家的“正向理解”和忠孝的内涵,则他这里所建立的儒法姻缘也就站不住脚了。

(七) 逻辑和仁德、或理性与情感的关系问题

邓教授说:“这是我与众儒生在研究学问上的最基本的方法论分歧。”(第164页)又说:“这场争论所暴露出来的一个最大问题,就是这些儒生们哪怕是做到了教授和博士生导师的级别,也仍然对逻辑一窍不通,甚至根本忽视。在论战中,他们不断误解对方,说话自相矛盾,思维逻辑混乱,光凭情感用事。”(第165页)这纯粹是对我们的诬陷。关于邓教授一再自诩的逻辑和理性,笔者几文都有所揭露和反讽,此文亦然。质言之,邓晓芒先生不过是打着“逻辑”和“理性”的旗号在论战中占领一个制高点而已。我再

^①色诺芬:《回忆苏格拉底》,商务印书馆2001年,第55页。

次声明,我所不屑的是“邓氏逻辑”和“邓氏理性”,而非真正意义上的逻辑和理性。至于邓教授说:“我仍不放松每一个细节地和对方辩论”(第165页),这显然与他不屑于“小打小闹搞些研究和考证”自相矛盾。论战几个回合下来,我觉得最大的收获就是迫使邓先生不得不承认:“我当然也带感情,甚至嬉笑怒骂,揶揄讽刺,刻薄挖苦,十分缺乏谦谦君子的风度。”(第165页)不过,这显然又与他一直标榜的“以平心静气地对待事情作一番客观的理论分析”(第13页)自相矛盾。难得邓先生不顾自相矛盾如此坦白,我也不妨开诚布公,我的论文也不乏适当的反唇相讥,不过那确实是拜邓先生所赐;而且,我仅限于以邓先生所标榜的原则反讽一下罢了,这一点则是跟苏格拉底学的。

综上所述,邓晓芒教授“儒家伦理新批判”的三大“新”意,皆成问题。第一,邓教授宣称他“更加注重对儒家伦理原则的结构和来龙去脉的检讨”,事实却是,他缺乏儒学常识,于儒家义理十分隔膜,甚至争论了3年,他竟然没搞清楚儒家“亲亲相隐”的基本内涵。所有这些都与他一贯的大批判作风和不屑于“在内部圈子内搞些小打小闹的研究和考证”的研究态度有关。第二,邓教授宣称他有一个“数十年潜心研究的西方文化精神的参照系”作为其批判儒家伦理的底气,事实却是,他对此争论中的一个重要的西方文化精神即苏格拉底也做了根本性的误读。第三,邓教授宣称其“中西文化的比较是‘文化模式’的比较”。对此,邓先生倒说得没错,不过,“文化模式”的比较不正是“五四”和20世纪80年代所谓“新启蒙”的老套么,我不知其“新”在何处?只见其“不当类比”、“以偏概全”、“概念混淆”等逻辑错误,俯拾即是;而且,由于缺乏对儒家义理的研究,邓教授的“新批判”愈显贫乏和无意义。最近听到逻辑学家王路先生谈到读书的三个层次:(1)“是什么”的层次,即搞清楚文本的涵义是什么;(2)“为什么”的层次,即进一步追问作者如此写的原因;(3)最后才是“评价”的层次,如对某家某学的批判云云^①。王先生批评了那种一上来就从第(3)层次入手的读书法。对王路的见解,我完全赞同。反观邓晓芒教授的“儒家伦理新批判”,即是一上来就从第(3)层次入手来“解剖”儒家,它从未涉及第(1)层次,遑论第(2)层次。邓晓芒教授的“新批判”之所以满盘皆错,根源正在于此。这样的“儒家伦理新批判”,能有“深度”么?能有价值么?

● 作者简介:陈乔见,华东师范大学哲学系讲师,哲学博士;上海 200241。

● 基金项目:国家社会科学基金一般项目(10CZX021)

● 责任编辑:涂文迁



^①大意如此,如有误解,由本人负责。