

现代儒学与人伦的规范性重构

——以梁启超的《新民说》为中心

唐文明

(清华大学 哲学系, 北京 100084)

摘要:人伦的规范性重构应当是现代儒学正确的开展方向。在《新民说》中,梁启超基于耶林式的法权观念批判旧伦理与旧道德,并以此建构新的社会伦理。但他并未因此而完全否定了旧伦理与旧道德,而是基于新的权利义务观念对旧伦理进行规范性重构,将旧道德淬厉为新道德。《新民说》的核心主张是,作为一个现代人,其人格应当奠基于自由,确立于孝亲,完成于爱国。

关键词:权利;人伦;规范性重构;公德;私德

中图分类号:B26

文献标识码:A

文章编号:1006-6365(2019)06-0010-13

人伦一直是古代儒学的核心理念,这一点具有经典上的根据,自不待言,历代儒家也往往以此来判定异端,如孟子以“无君、无父”辟杨、墨,被宋儒认为“功不在禹下”,而唐、宋之儒排佛、老的一个重要考量也正是认为其出家的理念嫌涉“毁伦常”。相比之下,现代儒学似乎并未给予人伦以同等的重要性,甚至可以说对人伦理念相当不重视。在很大程度上,这种忽视并非无心之失,而是有意为之。实际上,更为流行的观点是,对三纲的批判和废除,乃是现代儒学成立的前提。顺此,现代儒学的不少版本都采取了废人伦、存道德的进路,“三纲不能留,五常不能丢”就是对这种进路的口号性表达。既然三纲与五伦仍有重要差异,那么,从废除三纲到废除人伦还有一段距离。而我们实际上看到的则是,即使在那些充分注意到这种差距的现代儒学版本中,人伦也往往变得无足轻重,如果不是被彻底废除的话。

就制度而言,对三纲的批判也就是对君主

制国家和父权制家庭的批判。对这两者的批判也往往被结合在一起,因为即使没有理论上更为显白的分析,也不难注意到二者之间存在的联系。无论是晚清时期自陈从小就“遍遭纲伦之厄”的谭嗣同在呼吁“冲决网罗”时关于“三纲五伦之惨祸烈毒”的危言,还是新文化运动中吴虞、傅斯年等人在直面共和危机时关于“家庭为万恶之源”的控诉,都是将旧家庭与旧国家这两种旧制度关联在一起加以批判的。

对三纲的批判基于这样一种理解,即认为三纲的真实含义是要求臣、子、妇对于君、父、夫具有单方面的服从义务,或者反过来说,确立君、父、夫对于臣、子、妇具有单方面的支配权利。更有甚者,纯粹基于支配与服从来理解三纲,乃至将这种支配与服从绝对化的一个理论后果则是将三纲理解为三种奴役形式,这在新文化运动以降也是一个颇为流行但其实经不住深究的看法。

针对这种理解倾向,现代以来的儒家学者

收稿日期:2019-09-13

作者简介:唐文明,男,山西朔州人,清华大学哲学系教授,博士生导师。

曾从不同角度加以解释,甚至企图基于现代观念而为三纲进行合理辩护。刘咸炘认为,三纲的本义在责君、父、夫,因此不应将三纲理解为一味地尊上抑下,一味地主张臣、子、妇的单方面乃至绝对性的服从。刘咸炘还指出,在君臣、父子、夫妇之间可能存在合理的支配关系,其合理性可以基于实际的共事因素得到辩护。具体来说,既然以主佐关系理解三种人伦中的支配关系是恰当的,而就人际共事而言,“主佐之实不可去”,那么,人伦中的支配关系就能得到合理的辩护。陈寅恪则提出“抽象之理境”说来理解三纲,可以与刘咸炘的观点互相发明。贺麟又从唯心论哲学的进路将陈寅恪的观点大加发挥,企图比照柏拉图的“理念”或康德的“绝对命令”来发掘“三纲的真精神”,其论证亦颇有力。^①

除了重新解释的进路,还有一种来自儒门的辩护策略是认为三纲并非出于孔、孟,而是肇始于荀子或韩非,得名于汉儒,是儒家伦理法家化的结果。毋需赘言,这种辩护策略并不质疑前述对三纲含义的流行理解,而是企图从三纲缺乏经典根据这一点来做文章,目的则是将三纲排除在儒家的核心伦理价值之外。既然汉代以降的儒家都明确将三纲作为核心伦理价值,那么,对于儒家伦理的法家化这个说法,我们就需要进一步分析和澄清。

实际上,的确存在两种不同版本的三纲说,分别对应于法家和儒家。法家以利益关系理解人伦,无论是政治层面的君臣,还是家庭领域中的父子、夫妇。如果三纲的要点在于这三种人伦中的支配关系,那么,在法家的三纲说中,人际支配的合理性只能基于利益来得到说明,质言之,支配者和服从者都是出于对自己利益的考量来支配和服从的。而儒家则基于孝悌之情来理解人伦,相应的三纲或可理解为这种人伦观念的法权化形式。于是,在儒家的三纲说中,人际支配的合理性必然基于以事亲敬长为其实际的

仁义来得到辩护,换言之,支配者和服从者都是基于道义的考量来支配和服从的。与此相应,在儒家的三纲说中,规范性的另一个重要方面是要求以美德成就伦理责任。

以义利之辨区分法家的三纲说与儒家的三纲说,也就等于澄清了儒家三纲说的要点。这对于我们深入理解儒家的三纲说不无重要意义,其实也反驳了以三纲为三种奴役形式的浅薄论调。不难看出,即使是法家以利益为导向的三纲说,严格来说也不能被理解为三种奴役形式,遑论儒家以仁义为导向的三纲说。不过,这种澄清并不意味着现代以来对三纲说的批判完全沦为无的放矢。首先,在作出这种澄清之后再去前文所述对三纲说的流行理解,我们当然能够意识到,现代以来对三纲说的批判其实主要针对的是法家的三纲说。其次,对儒家三纲说的规范性澄清得到的是一个理论层面的或者说是理想化的三纲说,而被放置在批判视野中的历史上的三纲说则可能是现实的三纲说,或者说是指向被历史地实践了的三纲说,因此批判仍然可能是有效的。至于以三纲为三种奴役形式,也可能作为历史事实而存在,无论是作为法家三纲说的变态形式还是作为儒家三纲说的变态形式。

说明儒家的三纲说不同于法家,且三纲说绝不应当被理解为三种奴役形式,这些分析和澄清可谓非常有力,对于我们纠正过去妖魔化中国文明和中国历史的倾向极有助益。不过,现代儒学不可能止步于此,其原因当然在于,古代儒家的三纲说将君臣、父子、夫妇都理解为等级关系,而这与作为现代性核心价值的平等观念绝不相契,与同样作为现代性核心价值的自由观念也构成不小的张力。于是,既然人伦理念具有深厚的经典根据,也被历代儒家厘定为核心价值,那么,基于现代以来的自由、平等观念而对人伦进行规范性重构就应当是现代儒学的一个重要课题。

基于自由、平等观念而对人伦进行规范性重构的尝试当然在我将这一课题主题化之前就早已存在。前述刘咸炘、陈寅恪、贺麟等人的论述其实皆有此义,甚至谭嗣同以朋友一伦中的平等关系重构五伦中的其他四伦也可以归入此论域,但都很难说是对此一主题的系统化的思考。我已经指出,由黑格尔开启而为霍耐特进一步阐发的现代承认理论能够成为现代儒学对人伦进行规范性重构的重要思想资源。^②带着这一问题意识,我们回过头来再看,可能会发现,其实处在古今变革端口的梁启超早已有过这个方向上的思考。接下来我就以现代承认理论为视角,以《新民说》为中心,阐明梁启超如何基于现代的自由、平等观念对人伦进行规范性重构,并对这个被我显明化的主题作进一步的探讨。

公德问题是《新民说》的核心关切。^③梁启超对公德问题的重视,来自他的共和主义政治理想。孟德斯鸠认为,古代的共和政体以公民美德为原则。这里的美德并非私人性的或宗教性的美德,而是政治性的或公共性的美德,具体内容主要是爱国。梁启超受其影响而提出公德与私德的区分,并在对未来中国的共和主义构想中思考公德的问题。

在第五节《论公德》一开始,梁启超就对公德给出了一个明确的界说:“公德者何?人群之所以为群,国家之所以为国,赖此德焉以成立者也。”^④因此,公德问题实际上就是国民的爱国心的问题,或者说,指向国民之间如何团结的问题,从伦理的角度看就是要建构国家与公民之间的伦理,即国民一伦。在梁启超看来,中国人缺乏公德观念,因此当务之急是以“利群”为纲来“发明公德”:“然则吾辈生于此群,生于此群之今日,宜纵观宇内之大势,静察吾族之所宜,而发明一种新道德,以求所以固吾群、善吾群、进吾群之道,未可以前王先哲所罕言者,遂以自画而不敢进也。知有公德而新道德出焉矣,而新

民出焉矣。”^⑤

具体来说,结合中国的现状,梁启超从国与民两方面展开他的批判与论述。从国的方面说,梁启超认为,缺乏国家观念是中国人缺乏公德观念的根本原因。我们知道,《新民说》时期的梁启超已经通过伯伦知理接受了来自欧洲,特别是德国人的国家有机体说,这一点清晰地呈现在《新民说》一开篇的叙论中:“国也者,积民而成。国之有民,犹身之有四肢五脏筋脉血轮也。未有四肢已断、五脏已瘵、筋脉已伤、血轮已涸而身犹能存者,则未有其民愚陋怯弱、涣散混浊而国犹能立者。”^⑥虽然在《新民说》中,梁启超并未对国家有机体说予以特别显眼的阐发,但是,必须注意,梁启超的新民说一直是以国家有机体说为基础而展开的。在紧随第五节《论公德》之后的第六节《论国家思想》中,梁启超从“对于一身而知有国家”“对于朝廷而知有国家”“对于外族而知有国家”“对于世界而知有国家”四个方面论述了国民所应有的国家思想。扼要来说,这里的“国家”指现代以来的民族国家,即由独立的个人因地缘、历史、文化等因素以及内部与外部的竞争关系而团结起来的最大群体。^⑦

从民的方面说,梁启超特别标出“独立”一词,认为国家作为人群最大的团结形式必须基于个人的独立性。至于个人如何能够获得独立,从道德上来说则在个人的权利意识,从法律上来说则在通过立法来确定个人的法权。因此,我们看到,他在赞扬盎格鲁-萨克逊民族的优点时极力表彰其独立风气与权利意识:“其独立自主之风最盛,自其幼年在家庭、在学校,父母师长,皆不以附庸待之,使其练习世务,稍长而可以自立,不依赖他人,其守纪律、循秩序之念最厚,其常识(common sense)最富,常不肯为无谋之躁妄举动,其权利之思想最强,视权利之思想为第二生命,丝毫不肯放过。”^⑧

既然独立当为国民团结的基础,是国民资格之所在,而独立的根本又在权利意识,那么,新民说的重点无疑就落在第八节《论权利思想》上了。^⑨根据梁启超的自述,他论权利思想这一节“大率取材”于德国法学家耶林的《为权利而斗争》一书。^⑩在这一节一开始梁启超就以形而下之生存与形而上之生存来区别保生命与保权利,并明确区分权利与利益,显示他对耶林思想中权利概念与人格概念的联系以及权利与利益的区分有清楚的把握。另一方面,关于对人格的平等承认,梁启超多次基于孟子的“良知良能”与“天民”观念来说之,即以天赋的良知来说人格平等,再以权利来保障人格平等,这自然就开出一条将权利观念引入儒家思想的新路。

从文中可以看出,梁启超权利观念受耶林影响之处主要表现在对斗争观念的重视上。正如书名所显示的,耶林一书强调的是为权利而斗争。在耶林的论述中,权利指向对个体人格的平等承认,而又有主体意义与客观意义两个面向的区分。主体意义的权利指向主体维护自己人格尊严的那种情感或意识,客观意义的权利指向以实定法的形式确立下来的法权。于是,在自己的权利被侵害时可能产生的那种维护自己权利的情感或意识,也就是他所谓的那种“法权感”或“健全的是非感”,实际上就是为了捍卫自己的人格能够得到平等承认的那种情感或意识,而无论斗争的矛头指向歧视性的恶法还是指向实际侵犯了自己权利的具体个人或团体。换言之,为权利而斗争,实际上就是为承认而斗争,一方面是为获得能够捍卫人格平等承认的法律而斗争,另一方面是在法律已经规定好的前提下为获得人格实际上的平等承认而斗争。^⑪

耶林推论说,既然权利关乎对人格的平等承认,那么,权利思想其实就是义务思想。首先,权利思想意味着人有义务保护自己的人格不受

侵害,因而表现为人对自己的一项义务。其次,保护自己的人格不受侵害又直接关系到保护其他国民的人格也不受侵害,因而人对自己的这项义务同时也就是人对所有国民的一项义务,亦即人对国家的一项义务。梁启超则完全依照耶林,也将权利归为上述两项义务:“权利思想者,非徒我对于我应尽之义务而已,实亦一私人对于一公群应尽之义务也。”^⑫顺此也就很容易理解,由关乎人格平等承认的权利意识而来的自我意识,即自尊的意识,何以在梁启超的笔下成为“德育最大纲领”。在《新民说》第十二节,梁启超专门论自尊之道,开篇即说:“日本大教育家福泽谕吉之训学者也,标提‘独立自主’一语,以为德育最大纲领。夫自尊何以为德?自也者,国民之一分子也,自尊所以尊国民故;自也者,人道之一阿屯也,自尊所以尊人道故。”^⑬

不过,从对人格的平等承认或者说霍耐特所谓的为承认而斗争的第二种形式来理解梁启超的权利思想,可能会面临一些理解上的困惑或疑难。首先,霍耐特在《为承认而斗争》中论及耶林时,特别强调的是耶林在《法律的目的》一文中对两种尊重形式的区分:一种是仅仅基于一个人的人格而有的尊重,另一种则是基于一个人对社会的贡献而有的尊重。在《承认的政治》一文中,查尔斯·泰勒也曾讨论过类似的主题,他的说法是“现代的尊严观念与传统的荣誉观念截然不同”^⑭。但是,我们看到,在梁启超论述权利思想时,似乎并不刻意区分这两种尊重的形式,似乎也并不将权利意识限制在人格尊严这一边:“权利思想之强弱,实为其人品格之所关。彼夫为臧获者,虽以穷卑极耻之事廷辱之,其受也泰然;若在高尚之武士,则虽掷头颅以抗雪其名誉,所不辞矣。为穿窬者,虽以至至丑极垢之名过毁之,其居也恬然;若在纯洁之商人,则虽倾万金以表白其信用,所不辞矣。”^⑮在这段话中,“臧获”与“高尚之武士”,“穿窬者”与

“纯洁之商人”，就人格尊严来说并无差别，所以，他们之间的对比，就不可能通过他们同样具有的人格尊严得到理解，而恰恰只能通过他们的不同品格或者说他们对名誉的不同看重得到理解。

对照一下会发现，梁启超这里关于“臧获”与“高尚之武士”、“穿箭者”与“纯洁之商人”的简洁论述直接来自耶林。在《为权利而斗争》一书中，为了说明权利问题根本上来说不是利益问题，而是人格问题，耶林依次列举了农民、军官和商人三个涉及不同阶层的例子。既然在这个语脉中耶林的论述重点是权利与人格的关联，那么，他就不需要严格区分人格尊严与社会荣誉这两种不同的尊重形式，因为在实际的人格经验中，尊严与荣誉都可能被包含在其中。在梁启超《论权利思想》一节的语脉中，他基本上照搬了耶林提到的后两个例子，也主要是为了说明权利与人格的关联。

理解上的更大的困惑或疑难可能来自梁启超将权利还原为权力的特别看法：“权利何自生？曰生于强。彼狮虎之对于群兽也，酋长国王之对百姓也，贵族之对平民也，男子之对女子也，大群之对于小群也，雄国之对于孱国也，皆常占优等绝对之权利。非狮虎酋长等之暴恶也，人人欲伸张己之权利而无所厌，天性然也。是故权利之为物，必有甲焉先放弃之，然后有乙焉能侵入之。人人务自强以自保吾权，此实固其群善其群之不二法门也。”^⑥乍看之下，在这段话里，梁启超公开为强者的权力鼓吹，并以此来界定权利。如果这意味着梁启超从一开始就将权利化约为强者的权力，那么，我们又如何能够将他的权利思想与通过法律而对人格给予平等尊重的承认思想关联起来呢？

在梁启超对权利与义务之关联的进一步论述中，我们能够发现解决这个困惑或疑难的线索。在一定程度上有感于人们可能会误以为提

倡权利思想就是在“求无义务之权利”，梁启超在《新民说》中专门辟一节论义务思想（第十六节）。在这一节一开始，梁启超以一种独特的论述方式阐明“权利与义务相对待”的观点：“义务与权利对待者也。人人生而有应得之权利，即人人生而有应尽之义务。二者其量适相均。其在野蛮之世，彼有权利无义务有义务无权利之人，盖有焉矣。然此其不正者也。不正者固不可以久。苟世界渐趋文明，则断无无权利之义务，亦断无无义务之权利。惟无无权利之义务也，故尽瘁焉者不必有所惧；惟无无义务之权利也，故自逸焉者不必有所歉。”^⑦

可以看到，梁启超在此并非直接站在道德的高地从理论上论证“权利与义务相对待”的观点，而是通过诉诸人类从野蛮到文明的历史进化过程为这一观点作迂回的辩护。在他所建构的历史叙述中，野蛮时代的特征是，一部分人有权利无义务，另一部分人有义务无权利，而文明时代的特征则是，人人都有权利，同时人人也都有义务，亦即，权利与义务相对待。其实早在1899年写作的《论强权》一文中，梁启超已经有了对人类历史的类似刻画，并基于这种对人类历史的理解来说明自由权与强权“其本体必非二物”的观点：

昔康德氏最知此义。其言曰，统治者对于被治者等，贵族对于贱族等，所施之权力，即自由权也。盖康氏之意，以为野蛮之国，惟统治者得有自由。古代希腊罗马，则统治者与贵族得有自由。今日之文明国，则一切人民皆得有自由。又李拔尔氏之说，亦大略相同。其意谓专制国之君主，与自由国之人民，皆热心贪望自由权者也，故自由权可谓全为私利计耳云云。……要而论之，前此为在上位者有自由权，今则在下位者亦有自由权，前此惟在上位者有强权，今则在下位者亦有强权。然则强权与自由权，决非

二物昭昭然矣。若其原因,则由前此惟在上位者乃为强者,今则在下位者亦为强者耳。故或有见人民伸其自由权以拒压制之强权,以为此强弱迭代也,不知乃两强相遇,两权并行,因两强相消,故两权平等,故谓自由权与强权同一物。^⑮

很显然,在德国哲学的影响下,梁启超在写作《新民说》之前就已获得了这样一个观点:个体之间的平等承认是且应当是人类历史的最后归宿。这正是梁启超权利观念的历史哲学基础。我们知道,正是黑格尔明确地以主奴关系为主轴将人类历史刻画为每个人获得平等承认的一幅斗争长卷,而根据梁启超这里的自述,他是从康德等人那里获得了类似的看法。^⑯在《为权利而斗争》一书中,耶林虽然并未明确论述这个具有浓厚的黑格尔色彩的进化史观,但他不仅谈到了“斗争伴随着历史上抽象法的产生、形成和进步”,甚至还说法律的进步“最终听凭历史的神明裁判”,庶几表明他在该书中对黑格尔式的进化史观也有隐含的接受。

澄清了梁启超权利观念中的历史哲学基础,上述可能的困惑或疑难也就能够得到恰当的解释:既然权利与义务相对待是人类经过无量的“血风肉雨”而得来的,是“强与强相遇,权与权相衡”所结的善果,那么,将权利还原为权力并不是直接地从价值的立场将强者的权力正当化,而是历史地从实践的角度说明权利的真实来源。换言之,对于梁启超的这一看法,我们可以基于承认理论重述为:野蛮时代的人类社会因为缺乏对所有社会成员在人格上的平等承认从而持有一种“不正之权利义务”观念,此即权利与义务不相对待的社会状态;既然为承认而斗争是人类社会进化的必然道路,是“物竞天择之公理”,那么人类社会一定会从种种“不正之权利义务”的野蛮状态进化到“正之权利义务”的文明状态,此即权利与义务相对待的社会

状态。从《新民说》的文本中我们还能清楚地看到,梁启超甚至还以日本为例而像九十年后宣布历史终结于自由民主的福山那样斩截地断言,权利与义务相对待的阶段一旦获得,则“永不可复失焉”。^⑰

正是基于权利义务相对待的新观念,梁启超展开了对旧伦理、旧道德的批判。在《论公德》一节,梁启超直接将矛头对准传统的五伦观念:“今试以中国旧伦理与泰西新伦理相比较。旧伦理之分类,曰君臣,曰父子,曰兄弟,曰夫妇,曰朋友。新伦理之分类,曰家族伦理,曰社会伦理,曰国家伦理。旧伦理所重者,则一私人对于一私人之事也。新伦理所重者,则一私人对于一团体之事也。”更强的批判性呈现于这段话的注文

中,特别针对社会伦理与国家伦理两方面:

以新伦理之分类归纳旧伦理,则关于家族伦理者三,父子也,兄弟也,夫妇也;关于社会伦理者一,朋友也;关于国家伦理者一,君臣也。然朋友一伦,决不足以尽社会伦理,君臣一伦,尤不足以尽国家伦理,何也?凡人对社会之义务,决不徒在相知之朋友而已。即绝迹不与人交者,仍于社会上有不可不尽之责任。至国家者,尤非君臣所能专有。若仅言君臣之义,则使以礼,事以忠,全属两个私人感恩效力之事耳,于大体无关也。将所谓逸民不事王侯者,岂不在此伦理范围之外乎?夫人必备此三伦理之义务,然后人格乃成。若中国之五伦,则惟于家族伦理稍为完整,至社会、国家伦理,不备滋多。此缺憾之必当补者也,皆由重私德轻公德所生之结果也。^⑱

既然公德成立的基础在独立的个人,也就是应当通过立法赋予相对待之权利与义务的个人,那么,朋友一伦之所以不足以尽社会伦理,就是因为朋友一伦不能够将权利与义务相对待的现代社会观念充分地呈现出来。质言之,梁启

超在《新民说》中所倡导的新的社会伦理即以权利与义务相对待的观念为核心内容,而其思想实质即是对人格尊严的平等承认。基于这种新的社会伦理再回过头来看,则旧伦理、旧道德的主要问题即在于缺乏对人格尊严的平等承认,无论这种缺乏是表现于旧有的立法,还是表现于具体的生活经验。我们看到,在这一点上,完全依照耶林,梁启超不仅刻画了法律新旧更替的斗争过程,而且也刻画了个体权利意识不断增强的斗争过程。^②

既然新的社会伦理以塑造独立自主的个人为要点,这是否意味着基于原子式个人主义的自由主义是梁启超《新民说》的思想归宿呢?鉴于梁启超对国家观念的强调和重视是如此明显,这个问题大概很容易回答。但如果反过来再问,梁启超对国家观念的强调和重视是否意味着他否定了个人自由,从而完全走向了自由主义的对立面,即通常所概括的国家主义,似乎就不那么容易回答了。^③

霍耐特基于他对黑格尔、米德等人的论述,总结出爱、法权和团结三种现代承认形式,并指出,只有“参照现代社会形成以来一直主宰着承认关系的规范发展过程”,才能“重建法权关系的承认模式”,而以法权关系为基础的新的伦理框架一旦形成,就必然“对爱的关系和团结的条件具有同样的限制作用”。^④由此视角来看,我们发现,梁启超在《新民说》中其实正是经由关于权利与义务相对待的新思想确立起法权承认的形式,然后基于法权承认来重构另外两种承认形式。用他使用的概念来说就是,基于新的社会伦理来重构国家伦理和家族伦理,而具体到几千年来浸淫于儒家传统的中国语境,就是基于对人格尊严的平等承认而对君臣、父子、夫妇等人伦进行规范性重构,对应于美德层面就是对忠和孝等旧道德的重新阐发与弘扬:

吾中国相传天经地义,曰忠曰孝,尚

矣。虽然,言忠国则其义完,言忠君则其义偏。何也?忠孝二德,人格最要之件也,二者缺一,时曰非人。使忠而仅以施诸君也,则天下之为君主者,岂不绝其尽忠之路,生而抱不具人格之缺憾耶?则如今日美法等国之民,无君可忠者,岂不永见屏于此德之外,而不复得列于人类耶?顾吾见夫为君主者,与为民主国之国民者,其应尽之忠德,更有甚焉者也。人非父母无自生,非国家无自存,孝于亲,忠于国,皆报恩之大义,而非为一姓之家奴走狗者所能冒也。^⑤

忠君之义偏,忠国之义完,这正是基于权利义务相对待的思想而得出的结论。在《论义务思想》一节,梁启超说:“权利义务两思想,实爱国心所由生也。”^⑥将忠君之私德转化为忠国之公德,即是基于人格平等的思想将君臣一伦规范性地重构为国民一伦。针对中国当时的现状,梁启超痛心疾首地指出,如果做不到这一点,我们将会一直陷入“无民之国,何以能国”的窘迫处境。国民一伦的重构基于对人格尊严的平等承认,但又不止于此,因为在此之上还有民族的共同生活。只有个人在民族共同生活中的特殊性得到相互之间的承认和尊重,也就是从霍耐特所谓的法权承认的形式上升到国民团结的承认形式,国民一伦才能够真正建构起来。关于国民团结与法权承认之间的距离,梁启超在《新民说》中并未着意展开论述,但隐约可见于他对国家有机体说的认同以及他基于民族主义理解国家这些要点上。

将旧的君臣一伦规范性地重构为新的国民一伦,自然也包含着对旧的君臣一伦的批判,所谓“家奴走狗于一姓而自诩为忠”:

夫独善其身乡党自好者,畏国事之为己累而逃之也;家奴走狗于一姓而自诩为忠者,为一己之爵禄也。势利所在,趋之若蚁,而更自造一种道德以饰其丑而美其名

也。不然,则二千年来与中国交通者,虽无文明大国,四面野蛮,亦何尝非国耶?谓其尽不知有对待之国,又乌可也?然试观刘渊、石勒以来,各种人之入主中夏,曾有一焉无汉人以为之佐命元勋者乎?昔稽绍生于魏,晋人篡其君而戮其父,绍胄颇事两重不共戴天之仇敌,且为之死而自以为忠,后世盲史家亦或以忠许之焉。吾甚惜乎至完美至高尚之忠德,将为此辈污蔑以尽也。无他,知有己而已。有能富我者,吾愿为之吮痂;有能贵我者,吾愿为之叩头。其来历如何,岂必问也。若此者,其所以受病,全非由地理学说之影响。地理学说虽万变,而奴隶根性终不可得变。呜呼!吾独奈之何哉?吾独奈之何哉?不见乎联军入北京,而顺民之旗,户户高悬,德政之伞,署衙千百。呜呼痛哉!吾语及此,无眦可裂,无发可竖,吾惟胆战,吾惟肉麻。忠云忠云,忠于势云尔,忠于利云尔。不知来,视诸往,他日全地球势利中心点之所在,是即四万万忠臣中心点之所在也。而特不知国于此焉者之谁与立也!^{②7}

结合其他文字可以看到,在《新民说》中,梁启超对于旧伦理、旧道德有可能沦为奴役形式的批判,侧重点并不在奴役的外部关系上,而在被奴役者的内在自觉上。在第九节《论自由》中,梁启超特别着意于“莹莹一点存于灵台者”的道德自由,而与此相对应的即是“除心中之奴隶”:

人之奴隶我不足畏也,而莫痛于自奴隶于人;自奴隶于人,犹不足畏也,而莫惨于我奴隶于我。庄子曰:“哀莫大于心死,而身死次之。”吾亦曰:“辱莫大于心奴,而身奴斯为末矣。”夫人强迫我以为奴隶者,吾不乐焉,可以一旦起而脱其绊也,十九世纪各国之民变是也。以身奴隶于人者,他人或触于慈祥焉,或迫于正义焉,犹可以出我水

火而苏之也,美国之放黑奴是也。独至心中之奴隶,其成立也,非由他力之所得加;其解脱也,亦非由他力之所得助。如蚕在茧,著著自缚;如膏在釜,日日自煎。若有欲求真自由者乎,其必自除心中之奴隶始。^{②8}

“除心中之奴隶”意味着梁启超对道德自由的高度重视,而这一点又可以与他在第十八节对私德的重新重视关联起来理解。《论私德》一节特别澄清了“私德与公德,非对待之名词,而相属之名词”,一举扭转了因前文强调公德而导致的不重视私德的可能误解,明确提出了“欲铸国民,必以培养个人之私德为第一义”的观点:“公德者私德之推也。知私德而不知公德,所缺者只在一推;蔑私德而谬托公德,则并所以推之具而不存也。故养成私德,而德育之事思过半焉矣。”^{②9}在具体论述私德问题时,梁启超虽然多从外部环境谈论中国人私德堕落的原因,但最终还是立足阳明学的传统将私德的建设归于良知问题或道德自由问题,因而开出的建设性方案是以“正本”“慎独”“谨小”等心性工夫为主要节目。

将私德落实于良知,落实于道德自由,对于我们深入理解《新民说》中私德与公德的关联有特别的提示作用。公德的基础是应当以法权形式加以维护的对人格尊严的平等承认,而人皆有之的良知或道德自由的能力正是人格尊严与人格平等的依凭所在,从这个对照中我们能够看到良知与法权之间的对应关系:如果说良知意味着人的内在自由,那么,法权就意味着人的外在自由。质言之,所谓法权的确立,其实就是将人的内在自由以法律的形式客观地落实下来,或者说,就是将人的内在自由外在化为客观的法律制度。无疑,这正是康德政治哲学的核心主题,而梁启超分明对此了然于胸,且如前所述,也正是他在《新民说》中开启了将儒家的良知观念与康德的道德自由观念加以会

通的新思路。

澄清了这一点,有助于我们更为确切地把握“公德者私德之推也”的具体含义。既然私德的培养旨在内在的道德自由的觉醒,而公德的培养则以外在自由为基础,那么,如果缺乏私德,即使通过法权在制度上确立了外在自由,也无法真正培养起公德。而既然公德并不止于法权承认的伦理形式,还应上升到国民团结的伦理形式,那么,公德就需要从法权承认往前再推一步,即从自尊、尊他上升到忠国、忠己。这大概就是梁启超在《论公德》一节中提出“无私德则不能立,无公德则不能团”的确切含义。换言之,根据承认理论,仅仅是法权意义上的外在自由,还不意味着自由的真正实现,而只有当个体在民族共同生活中的特殊性得到自己和其他国民的承认与尊重时,个体的自由才真正得以实现。

我们知道,在霍耐特看来,从道德自由上升到伦理自由,正是黑格尔对现代自由理论的特别贡献。而我们也能看到,在《新民说》中,梁启超虽然几次援引康德,但并未停留于康德意义上的道德自由,而是将目标指向了黑格尔意义上的伦理自由。具体就君臣一伦及其相对应的忠德来说,梁启超并未基于个体的道德自由否定传统的忠德,而是企图通过规范性重构将原来的忠君转化为忠国,认为只有这样才能达到“至完美至高尚之忠德”。这其实就是以个体的道德自由为基础,重新肯定民族共同生活对于个体的构成性意义,或者说,这就是把作为伦理生活之整体的国家理解为个体自由的真正实现。一言以蔽之,梁启超的新民说,最后的落脚点在私德,而其根本的关切始终在公德,此中的秘密只有揭示出道德自由与伦理自由的关联才能得到恰当的理解。因此我们也能够得出如下结论:在《新民说》中,梁启超既没有流于那种基于原子式个人主义的自由主义,也没有落入那种作为自由主义对立面的国家主义。^③

同样,以权利与义务相对待为核心内容的新的社会伦理也是规范性地重构家族伦理的基础:“吾请申言权利与义务相待之义:父母之于子也,蚤年有养子之义务,故晚年有受养于子之权利;夫之于妻也,有保护之之义务,故有使妻从我之权利;佣之于主也,有尽瘁执事之义务,故有要求薪俸之权利,此其最浅者也。为子者必能自尽其为人之义务,而无藉父母之代劳,然后得要求父母许以自由之权利,亦其义也。”^④由此可见,尽管梁启超曾说相比于社会伦理与国家伦理,传统中国的家族伦理更为完备,但从新的社会伦理出发,依然对旧的家族伦理构成了批判。^⑤

新的社会伦理以独立自由为要义,但提倡新的社会伦理并未导致将原来指向家、国的旧伦理化约为法权承认的形式,而是基于法权承认规范性地重构旧伦理。换言之,要在旧伦理中植入一种平等的承认,而旧伦理中所包含的独特的承认形式,如爱的形式或团结的形式,并没有被抛弃或破坏,而是基于人格的平等承认也就是法权的承认形式而重构了。对于法权承认不足以尽新的家、国伦理这一点,梁启超曾明确谈到过:

夫吾之为此言,非谓欲使人尽去其所尊所亲者,而倔强跋扈以为高也,乃正所以为合群计也。凡一群之中,必其人皆有可以自立之道,然后以爱情自贯联之,以法律自部勒之,斯其群乃强有力。不然,则群虽众,而所倚赖者不过一二人,则仍只能谓之一二人,不能谓之群也。^⑥

无论是家庭之合群,还是国家之合群,除了要“以法律自部勒之”之外,还要“以爱情自贯联之”。换言之,合群当基于自立之道,但仅仅自立还不足以合群,还需要爱,无论是亲情之爱还是对国家的爱。基于十九世纪欧洲的特殊处境,黑格尔较为笼统地谈论家庭中的爱,其家庭观念

也是相应于资产阶级的,而梁启超处于古今变革之端口的中国,在家庭、家族伦理上仍汲汲于重申孝德,我们并不能说这仅仅是文化的惯性使然。^③

在《论私德》一节,私德主要被关联于道德自由,这再次显示梁启超对私德与公德的划分主要基于对私还是对公,这与他的公德概念来自孟德斯鸠对政治性美德与私人性美德,特别是宗教性美德的区分有关。于是,一个合理的问题就是,对父子一伦经过规范性重构之后的孝德,究竟属于私德还是公德?如果从梁启超认为旧道德只是一私人对私人的关系因而是私德而新道德注重一私人对一团体的关系因而是公德这一点来看,似乎规范性重构之后的孝德应当属于公德或至少包含公德的成分,但另一方面,梁启超仍明确地以孝为“私德上第一大义”,而与我们一般对公私领域的划分一致。^④那么,如何才能将这两个似乎相反的答案综合在一起呢?

对父子一伦进行规范性重构也就是基于父子之间的人格平等而重申父慈子孝的美德。进一步分析可知,父子之间的爱敬之情仍属于一私人对一私人之关系,而父子之间对各自人格的平等承认则属于一私人对一团体之关系。而私人对团体之关系除了法权承认的形式外,还有更高的一个层次,即国民团结的形式。只有达到国民团结,公德才算完善,而此公德完善之层次,自然优先于公德不完善之层次,即其他两种分别对应于家族伦理和社会伦理的承认形式。这就是为什么梁启超会说国家是“私爱之本位,博爱之极点”。^⑤关联于我们这里讨论的问题,即是说爱亲要以国家为本位。这就意味着,在梁启超那里,经过对父子一伦的规范性重构的孝德,仍是人格成立的要件,但一方面要受到法权的限制,另一方面也要低于爱国之忠德。换言之,在梁启超那里,经过对父子一伦的规范性重构的孝德,实际上是经过了公德之合理限制的私

德,从而也就是经过了公德之成全的私德。^⑥

我们知道,关于爱、法权与团结三种承认形式的关系,黑格尔基于他的精神哲学将之理解为一个辩证发展过程。对此,霍耐特认为完全没有必要,而是将之作为三种并列的承认类型。而他之所以重视“米德对黑格尔观念的自然主义转化”,其中的一个动机也是要脱离黑格尔的精神哲学基础来建构其承认理论。在梁启超那里,我们看到,他不仅仍然像古代文献中所显示的那样,将国与家进行类比,而且明确指出,对一个现代的文明人来说,有没有国家思想是其人格成熟与否、人格完善与否的重要标志。《新民说》的最后定论毋宁说是,作为一个现代人,其真实的人格应当奠基于自由,确立于孝亲,完成于爱国。就此而言,关于三种承认形式之间的关系,梁启超的看法或许更接近黑格尔,尽管他在论述时并未明确引入黑格尔式的辩证法思想。

在《新民说》一开始,梁启超就区分了“采补其所本无之新”与“淬厉其所本有之新”。经过以上分析,我们能够看出,基于权利与义务相对待的思想而建立起来的新的社会伦理就是他所谓的“采补其所本无之新”,而基于新的社会伦理对于旧伦理加以规范性重构所得到的新的家族伦理和国家伦理,就是他所谓的“淬厉其所本有之新”。换言之,梁启超的做法其实是基于“采补其所本无”来“淬厉其所本有”,其新民方案实可概括为采新淬旧、化旧为新,最终达到以新全旧。^⑦这里的“新”显然与后来新文化运动以降自命为“新青年”的那些人所鼓吹的那种与传统彻底断裂之“新”截然不同,因此我们也就不能将他在《论公德》一节所提出的“道德革命”等同于新文化运动以降以彻底的文化革命来行道德革命的激进主张。

尽管共和主义的乌托邦色彩在梁启超那里并未完全消退,但是,《新民说》中所提出的以人伦的规范性重构为核心内容的新民方案,在人

民主权作为“理势之所必然”的现代,对于被儒家文化深刻塑造的中国来说无疑是最好的选择。而对于现代儒学来说,走在人伦的规范性重构这一正确方向上,由现代性的平等理念所引发的伦理与道德之间的张力乃至矛盾也就可以找到一个两全的解决方案,从而也就可以免除“毁伦常”这一来自经典的合理指责了。^⑨

注释:

- ①参见我在《人伦理念的普世意义及其现代调适》一文中的分析,唐文明:《彝伦攸斁:中西古今张力中的儒家思想》,中国社会科学出版社2019年版。
- ②参见我在《从陈寅恪悼念王国维的诗文谈儒教人伦思想中的自由观念》一文中的分析,唐文明:《彝伦攸斁:中西古今张力中的儒家思想》,中国社会科学出版社2019年版。
- ③在第十八节《论私德》一开始,梁启超说:“吾自去年诸《新民说》,其胸中所怀抱欲发表者,条目不下数十,而以公德篇托始焉。”这个“以公德篇托始焉”的自陈实际上就表明公德问题是《新民说》所关切的核心主题。梁启超:《新民说》,见《饮冰室合集》第六册,中华书局1989年版,专集之四,第118页。
- ④⑤⑧⑫⑬⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟梁启超:《新民说》,见《饮冰室合集》第六册,专集之四,第12、15、11、36、68、32-33、31-32、104、31、38、12-13、18-19、107、22、47、119、105-106、73页。
- ⑥“国也者,积民而成。国之有民,犹身之有四肢五脏筋脉血轮也。未有四肢已断、五脏已瘵、筋脉已伤、血轮已涸而身犹能存者,则未有其民愚陋怯弱、涣散混浊而国犹能立者。”梁启超:《新民说》,见《饮冰室合集》第六册,专集之四,第1页。
- ⑦这个时候的梁启超以竞争论文明,又以这样的文明概念定位国家,所以得出“以国家为最上之团体,而不以世界为最上之团体”的观点:“夫竞争者,文明之母也。竞争一日停,则文明之进步立止。由一人之竞争而为一家人,由一家而为一乡族,由一乡族而为一国。一国者,团体之最大圈,而竞争之最高潮也。若曰并国界而破之,无论其事之不可成,即成矣,而竞争绝,毋乃文明亦与之俱绝乎!”梁启超:《新民说》,见《饮冰室合集》第六册,专集之四,第18页。
- ⑧梁启超以树与根的关系来比喻国家与权利思想的关系:“国家譬犹树也,权利思想譬犹根也。其根既拔,虽复干植崔嵬,华叶蓊郁,而必归于槁亡。遇疾风横雨,则摧落更速焉。即不尔,而旱暵之所暴炙,其萎黄雕敝,亦须时耳。”梁启超:《新民说》,见《饮冰室合集》第六册,专集之四,第39页。
- ⑩对这一点的具体分析可参见安靖如:《人权与中国思想》,黄金荣、黄斌译,中国人民大学出版社2012年版,第157页以下“梁启超与耶林”一节。
- ⑪耶林:《为权利而斗争》,郑永流译,商务印书馆2016年版,第4页。关于从为承认而斗争的角度(特别是第二种承认形式,即法权承认的形式)来看待耶林的权利思想,可参见阿克塞尔·霍耐特:《为承认而斗争》,胡继华译,上海人民出版社2005年版,第118页。
- ⑫查尔斯·泰勒:《承认的政治》,董之林、陈燕谷译,载汪晖、陈燕谷主编:《文化与公共性》,生活·读书·新知三联书店2005年版,第290页。如果说传统的荣誉观念经过规范性重构能够达致一种现代荣誉观念,那么,这种现代荣誉观念正与霍耐特所谓的第三种承认形式即团结的承认形式相对应。
- ⑬参见康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆1996年版,特别是其中《世界公民观点之下的普遍历史观念》一文。梁启超对这个观念的接受可能与加藤弘之有关,参见安靖如:《人权与中国思想》,第168页。
- ⑭如在谈到前一义时梁启超说:“故有权利思想者,必以争立法权为第一要义。”他还顺此批评了孟子的“仁政”思想,认为专言仁政而“不识权利”则不足以言立国之道。在谈到后一义时梁启超说:“欲求国民之思想之感觉之行为,舍其分子之各私人之思想感觉行为而终不可得见。其民强者谓之强国,其民弱者谓之弱国,其民富者谓之富国,其民贫者谓之贫国,其民有权者谓之有权国,其民无耻者谓之无耻国。夫至以无耻国三字成一名词,而犹欲其国之立于天地,有是理耶?有是理耶?”由此可见,如果强调写作的语境而将《新民说》看作一篇政论文章,那么,《新民说》中所极力倡导的争立法和争权利,恰好构成梁启超宪政共和主义主张的两大要点。梁启超:《新民说》,见《饮冰室合集》第六册,专集之四,第37、39页。
- ⑮以自由主义对立面的国家主义理解梁启超《新民说》的根本思想旨趣其实是过去颇为流行的一个看法。
- ⑯霍耐特:《为承认而斗争》,第183页。
- ⑰实际上我们看到,在第九节专门论述自由问题时,梁启超聚焦于民族建国与公民的政治参与,呈现出非常明显的共和主义色彩。
- ⑱在《论自尊》一节论述“自尊者必自立”的道理时,梁启超先引用了庄子“有人者累,见有于人者忧”的话,然后对包括君臣、父子、夫妇在内的各种旧伦理展开了尖锐的批判:“故夫大同太平之极,必无一人焉能有人,亦无一人焉见有于人。泰西之治,今犹未至也。而中国则更甚焉!其人非有人者,则见有于人者。故君有民,民见有于君。父有子,子见有于父。夫有妇,妇见有于夫。一室之中,主有仆,仆见有于主。一铺店之中,股东有伴佣,伴佣见有于股东。一党派之中,党魁有徒众,徒众见有于党魁。通四百兆人

而计之,大率有人者百之一,见有于人者百之九十九。而此所谓有人者,时又更有他人焉从而有之。若是乎,吾国中虽有四百兆人,而其见有于人者,直三百九十九兆强也。凡见有于人者,则丧其人格。若是乎,则此四百兆人中能保存人格者,复几何哉?是安得不瞿然惊也。”梁启超:《新民说》,《饮冰室合集》第六册,专集之四,第72-73页。

③④考虑到其时梁启超早已读过谭嗣同以“冲决网罗”为核心主张的《仁学》,他这种重申忠孝美德的思路就尤其显得难能可贵。

③⑤梁启超正是比拟于父子之伦来说明国民一伦的重要性:“父母之于子也,生之育之,保之教之,故为子者有保父母恩之义务。人人尽此义务,则子愈多者,父母愈顺,家族愈昌,反是则为家之索矣。故子而逋父母之负者,谓之不孝,此私德上第一大义,尽人能知者也。群之于人也,国家之于国民也,其恩与父母同。盖无群无国,则吾性命财产无所托,智慧能力无所附,而此身将不可以一日立于天地。故报群报国之义务,有血气者所同具也。苟放弃此责任者,无论其私德上为善人为恶人,而皆为群与国之蠹贼也。譬诸家有十子,或披剃出家,或博弈饮酒,虽一则求道,一则无赖,其善恶之性质迥殊,要之不顾父母之养,为名教罪人则一也。明乎此义,则凡独善其身以自足者,实与不孝同科,案公德以审判之,虽谓其对于本群而犯大逆不道之罪,亦不为过。”梁启超:《新民说》,《饮冰室合集》第六册,专集之四,第14页。

③⑥“国也者,私爱之本位,而博爱之极点,不及焉者亦野蛮也,过焉者亦野蛮也。”梁启超:《新民说》,《饮冰室合集》第六册,专集之四,第18页。

③⑦以儒家经典和中国历史而言,经典中所记载的尧舜三代都是以孝为直接的政治价值,历史进入到秦汉以降,虽然君权张大,由封建而郡县,其后仍通过法律确立了孝的政治价值。梁启超对人伦的规范性重构的一个思想后果则是孝基本上变成了私德,其政治价值之微弱一如家庭在黑格尔法权哲学中的地位。不过,既然梁启超仍以国家为民族伦理生活的整体,那么,孝的公共意义或政治价值仍

然可能被作为民族伦理生活的独特性而得到肯定。

③⑧梁启超亦由此“新”义而为“真能守旧者”正名:“我同胞能数千年立国于亚洲大陆,必其所具特质,有宏大高尚完美,厘然异于群族者,吾人所当保存之而勿失坠也。虽然,保之云者,非任其自生自长,而漫曰‘我保之,我保之’云尔。譬诸木然,非岁岁有新芽之茁,则其枯可立待。譬诸井然,非息息有新泉之涌,则其涸不移时。夫新芽新泉,岂自外来者耶?旧也而不得不谓之新,惟其日新,正所以全其旧也。濯之拭之,发其光晶,锻之炼之,成其体段,培之潜之,厚其本源。继长增高,日征月迈,国民之精神,于是乎保存,于是乎发达。世或以守旧二子为一极可厌之名词,其然,岂其然哉?吾所患不在守旧,而患无真能守旧者。真能守旧者何?即吾所谓淬厉其固有而已。”梁启超:《新民说》,《饮冰室合集》第六册,专集之四,第6页。

③⑨至于如何基于现代立场重估孝的基源性价值,并使孝作为政治价值重返政治领域,现代承认理论仍能给予我们重要启发。在《物化》中,基于“感应实践”的概念,霍耐特提出了一种“主体间肯认的根本形式”,他称之为“承认的存在模式”,认为这种承认模式“乃是所有其他较具实质内容的承认形式的根基,在这些其他形式中,我们所肯认的乃是他人某些特定的特质或能力”。既然孝正是来自子女与父母之间的感应实践,且这种感应实践能够通过“理一分殊”的架构还原为人心对天地之心的切身性感,那么,彻底清除人文社会科学方法本身所留有的“物化”残余,回到实际生活经验,我们能够意识到,其实孝才意味着承认的存在模式,或者说最原初的承认模式,既具有终极指向又具有心理学依据(对此,霍耐特曾重点援引过的温尼科特的精神分析心理学仍可作为重要思想资源),并构成了其他承认形式的根基。我将另文提出应当把父子一伦理解为原初承认模式的观点,并以此展开对霍耐特承认理论的批评与修正。引文见霍耐特:《物化:承认理论探析》,罗名珍译,华东师范大学出版社2018年版,第77页。

[责任编辑 杨捷]

Modern Confucianism and Normative Reconstruction of Ethical Life

——Center on On the New People by Liang Qichao

TANG Wenming

(Department of Philosophy, Tsinghua University, Beijing 100084, China)

Abstract: The normative reconstruction of ethical life should be a right research orientation of modern Confucianism. In *On the New People*, Liang Qichao criticizes Chinese old ethical life and old morality through the conception of Recht from Rudolf von Jhering. From a perspective of the struggle for recognition, Liang Qichao tries to hew out a way to reconstruct normatively Chinese ethical life including family, society and state. His conclusion in *On the New People* is, the personality of a modern citizen should be based on moral freedom, and be established in filial piety, and finally become perfect in patriotism.

Key words: rights; ethical life; normative reconstruction; social ethics; personal morals