



大言炎炎却詹詹 ——又答陈乔见博士

邓晓芒

摘要：陈乔见博士在其《“儒家伦理新批判”的贫困》一文中对笔者的《儒家伦理新批判》一书、尤其是其中的“序言：我为什么要批判儒家伦理？”及“对一年多来这场争论的总结性回顾”进行了反驳，这些反驳充满着误解和谬见。他对儒家与现实生活（包括个人遭遇）的关系的理解很成问题，他对笔者提出的“文化模式”的较的评析也是误读，他对儒家义理或西学经典的解释暴露出更多的逻辑盲点，而他对笔者的“总结”所做的“总结”则表明，他根本没有对问题的方方面面加以通读，更未加以深入思考。

关键词：儒家伦理；文化模式；西学；亲亲互隐；孝与忠

2010年，我将2007—2008年与儒家伦理的几位捍卫者们围绕儒家“亲亲互隐”原则所作的多番论战文章及其他几篇与儒家伦理有关的文章搜集起来，出版了一本《儒家伦理新批判》（重庆大学出版社2010年版）。我本来的意思是想邀请与我论辩的各位辩友一起来出这本书，将正反双方的意见公之于众，让有心者对这场持续一年多的论战有个对照、比较和鉴别，但没想到被他们一个个以各种理由拒绝了。我只好将我自己的文章集结成一册，幸而其中引证翔实，对方的观点也历历在目，也算是为这场争论立此存照吧。近读五位辩友之一陈乔见博士的大作《“儒家伦理新批判”的贫困》一文，对拙著提出了措辞严厉的批评，说拙著“美其名曰《儒家伦理新批判》”，实为“脱离儒家文本义理的大批判”，是对儒家伦理捍卫者的“再三挑衅”。陈博士欲以此“为3年的论战稍作总结”，自然不同于他在前此仅以其中一员悍将的身份出场，而是涉及到了更多别人所纠结的理论问题，并对我在拙著中所做的“总结性回顾”，以及我的自序“我为什么要批判儒家伦理”大加抨击。读罢陈文，我深感陈博士对我的误解仍然相当深，而他的理论分析也一如既往地粗疏而随意，对此我不能不再作回应。按照陈文的结构，我下面也分五个部分依次来讨论。

一、“以个人遭遇衡论儒家伦理”是“谬误”吗？

陈文的第一个小标题是：“以个人遭遇衡论儒家伦理的谬误”，这是针对我自己为拙著所写的序言中从自己的家庭和个人遭遇谈起这一做法而提出的批评。“谬误”何在？有两个方面。一方面是说，本人儿时遭遇的家庭暴力与儒家伦理没有什么关系，因为“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。”但奇怪的是，陈博士自己接下来就为家庭暴力提供了一个儒家经典的“学理上的支持”，即《礼记·内则》所说的：“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。父母不说，而挞之流

血，不敢疾怨，起敬起孝。”这里说的是，父母“有过”时，子女“柔声以谏”，招致“父母不说（悦），而挞之流血”，面对如此“毫无道理的暴戾”，子女犹应“不敢疾怨，起敬起孝”！这是说的“父母有过”时，那么顺理推之，当父母无过时，或仅因心下烦恼，或子女仅有小过（如我在自序中所列洗脸水溅到外面来了之类的小事）时，拿子女来出气而搞体罚，子女就更不能有什么怨言了。这正是后世所谓“天下无不是的父母”一说的“学理上的”根据。至于陈博士调侃说：“邓晓芒教授作为‘长子’，没能履行相应的规谏义务，以至于遗父亲以暴虐之名，实为不孝。”这是站着说话不腰疼，真所谓“夏虫不可语冰”。我为陈博士没有这样的父母而庆幸，也希望后世的子女们不再对父母承担这样残酷的“义务”。再者，陈博士以中国以外的其他社会中也有家庭暴力为由，认为我“把家庭暴力与儒家伦理联系在一起，根本的思路就走错了”，也是转移话题。家庭暴力当然到处都有，但我批评的是为家庭暴力提供合理根据的儒家伦理，陈博士要反驳我，必须指出国外也有叫子女在被“挞之流血”时“不敢疾怨，起敬起孝”的伦理规范，否则就是曲辩。

另一方面，陈博士祭出新儒家拒绝批评的流行法宝，即必须区分“儒家之真精神与变质的儒家”，凡是不好的东西都属于“变质”的，对这样的“儒家”“应该有所批判”，但这与真儒家无关。我不太明白的是，如果一个东西总是往坏的方面“变质”，这是否正说明这个东西本身质量太差呢？因为实际上，也有不少东西是越变越好的，如古希腊奴隶主民主制变质为现代民主制。而儒家直到今天被这么多人奋力弘扬，也未见得变得可爱起来，更谈不上有什么好的现实效果了。

陈博士最后总结说：“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。”陈博士的总结故意漏掉了我的“个人经历”不仅包括早年的家庭处境，而且包括后来投身于“文革”大动荡的社会经历这一事实，以便可以把我的评价说成完全是“基于纯粹的主观感受”。撇开这点不谈，一个人能否从自己的“个人遭遇”来“衡论儒家伦理”？陈博士发现，自从“五四”以来，从个人在父权家庭中的遭遇来批判儒家伦理很常见，甚至“并无新意”；但陈博士把“五四”和文革捆到一起，认为两者都是这样批儒家的，其实不然。文革君权侵入到家庭，取代父权，看似批儒（批一个已被摧垮的父权或孝道），实则弘儒（忠君）。因此，我的批判对象不仅是早年的父权，而且是青年时代的君权。而所有这些都是基于我自己的“个人经历和情结”。我认为，没有这种个人经历，或者不重视这种个人经历，对儒家伦理的任何批判、甚至任何理解都不会是有血有肉的，而只是纸上谈兵，抽象演绎。当然，有了个人经历，还应该加上理性的反思，使之扩展为社会客观的共同经历，而这正是我一直在做的。个人经历只是一个出发点，但把它说成是一个“谬误”，恐怕就过了。

二、何谓“文化模式”的比较？

陈博士第二部分谈我在“文化模式”比较上的“逻辑错误”，但恕我愚鲁，我始终没有看出他所指证的“逻辑错误”何在，倒是看出了他自己一系列逻辑误植。他归纳我提出的儒家伦理新批判之“新”为三点：

- （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。

在这三点中，陈博士认为“前两点并非事实，而第三点则是事实”。首先，第一点是对我原话的篡改，我说的是：“我更加注重对儒家伦理原则的结构和来龙去脉的检讨”，但不等于说我自诩“对儒学的理解比以往的启蒙者的理解更加深入”。我陈述的只是一个事实：我注重了这方面的探讨；陈博士却通过一个“亦即”把它偷换成了一个价值判断（更加深入），然后说这“不是事实”，这种手法实在拙劣。其次，第二点也是用同样的手法进行篡改，即我说的是“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”，陈博士却把它转换成：“亦即他对西方文化有深入的理解”，然后说这也“不是事实”。通过把自己的说法捆绑在别人的说法上，然后借否定自己的说法来否定别人的说法，这在陈博士那里已经是惯技了^①。但是，只要把他在“亦即”后面加上的话删去（这些话当然有待历史来评价），我的话怎么不是事

^① 邓晓芒：《儒家伦理新批判》，重庆大学出版社2010年，第51页。他在那里也是这样干的。

实?难道我没有注重对儒家伦理结构的检讨,也没有数十年研究西方文化?

至于他认为“是事实”的“文化模式比较”,陈博士是这样说的:

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,[……]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”也更加露骨。

这段话暴露出,陈博士连我的“文化模式比较”究竟为何物尚未搞清楚,就开始运用自己的思维惯性来大批一通。我的话说得很清楚,陈博士也引了:“我的中西文化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。”显然,这里说的是中西两种不同的文化模式之间的结构差异的比较;而到了陈博士这里,却变成了“以西律中”这种“文化模式”的比较,作为研究对象的两种文化模式被偷换成了作为研究方法的一种文化模式!对一个逻辑理解力如此羸弱、连一个如此简单的基本概念都理解不了的人,怎么可能指望他讲清楚这个概念的“逻辑错误”?

其实,陈博士在上面引文中所提到的两大“逻辑错误”,即“不当类比”和“以偏概全”,正是我的文化模式的比较所要克服的偏向。多年来,我正是深感流行的中西文化比较限于“各种观点和口号的比较”,仅提供中西“各种命题的价值选择”,由此导致诸多的“不当类比”(如用中国的“理”类比于西方的“理性”)和“以偏概全”(如“西方重个体而中国重群体”等等),于是才提出要“深入到两大文化体系的逻辑构成”,例如西方理性的“逻各斯”与“努斯”统一的结构和中国“天理”的体验性结构,西方建立在个体上的群体与中国建立在群体上的个体两种不同结构,都是两种不同文化模式的比较。对两种文化模式在历史中的变迁和动态发展我也做了一些初步的研究,努力在寻找其中的内在逻辑规律(而不是停留在例如区分“真儒家”和“伪儒家”这种表面的层次上)。这些研究都不是用一个什么“以西律中”就可以概括无余的,它们本身其实是中性的,也可以用来“以中律西”(例如说,中国人“幸好”没有西方的逻各斯和努斯精神,没有自我意识和自由意志所造成的社会灾难,所以中国文化比西方文化要高得多^①)。

我认为,如果不带意识形态偏见的话,任何人都可以“以西律中”,也可以“以中律西”,凭什么就不能“动辄即云西方如何如何,东方如何如何”?为什么一说“西方是什么,中国不是什么;西方有什么,中国没有什么”,就会导致“共同的人性不见了”(许苏民语)?西方人用刀叉,中国人用筷子,不都在吃饭?对“以西律中”的这种担忧甚至恐惧,表明了一种没有自信的幼儿心态。正常的心态是,客观地摆出西方是什么,中国不是什么,或者中国是什么,西方不是什么;西方有什么,中国没有什么,或者中国有什么,西方没有什么,然后由各自选择。我说我们需要我们所没有的,你说不需要,也可以,听便,有什么关系?问题是你说得对不对,是否深入,而不是你的说法有损于谁的面子。

三、谁对儒家义理更“隔膜”?

陈博士在第三小节展开对我的儒家义理观的批判,认为我对儒家义理的分析犯了“事实错误和逻辑

^① 这种说法的一个标本可参看邱文元:《儒家是“结构性伪善”吗?——关于康德与儒家人性论与邓晓芒商榷》,载《江海学刊》2010年第1期。

错误”。但他集中讨论的主要是关于儒家“均贫富”的观点。他说：

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。往下再看，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”。

不懂逻辑者偏偏喜欢开口闭口不离“逻辑”。儒家捍卫者总是说，儒家学说是中国文化的主体，既然如此，那就应该上至统治者、下至百姓，都可以看到它的影响才是，有什么“概念”可以“偷换”的？难道陈博士以为，儒学只是几个书虫在书斋里鼓捣出来的故纸堆，没有任何社会影响？至于孔子的“不患寡而患不均”一语，的确有朱熹那种看法，说孔子劝导季氏，不要怕人少（寡）财少（贫），只要上下各得其分（均），精诚团结（安），国家自然会和谐稳定。这种解释比较拘泥于孔子说话的具体情境，而模糊了“均”作为“各得其分”的“调均”（损有余而济不足）的作用，故多为今人所不取。如杨伯峻《论语译注》对孔子这段话译作：“无论是诸侯或者大夫，不必着急财富不多，只须着急财富不均；不必着急人民太少，只须着急境内不安。若是财富平均，便无所谓贫穷；境内和平团结，便不会觉得人少；境内平安，便不会倾危。”^①钱穆的译法是：“一个国和一个家，不要愁贫乏，只愁财富不均。不要愁民户寡少，只愁其不相安。财富均了，便没有所谓贫。大家能和谐，便没有所谓寡。”^②陈博士说他从来没有听说历代儒家提出过“均贫富”的口号，不过说明他对杨伯峻、钱穆等人的通行解释一无所知，的确如他所承认的“寡闻”。

至于陈博士所引董仲舒的解释，也正好反驳了他自己的观点，因为这种解释强调的是富者不至于骄，贫者不至于忧，“以此为度而调均之”。所以“差上下”的意思在这里并不是分别上下，而是按照调均的原则对上下采取不同的“度制”（节上而济下），否则就会“大人病不足于上，而小民羸瘠于下，则富者愈贪利而不肯为义，贫者日犯禁而不可得止，是世之所以难治也”，这仍然还是“调均”贫富的意思。至于是不是“绝对平均主义”，那么我并没有这样说，我的表述是“在一个‘圣人’治下的平均主义”，即在皇权面前人人平等。农民并不要求自己与圣王平均，而只要求由圣王来建立一个（除皇帝外）平均主义的度制，如果达不到完全平均的理想，也必须使富者不过分富，贫者不过分贫，在这种意义上倒也可以说是“各得其分”。陈博士的那种解释则恰好把事情弄反了，因为并非如他所说，“调均”的实质是“差上下”，相反，“差上下”（和“各得其分”）的实质却是“调均”^③。看来陈博士不仅对文本“寡闻”，对义理也“隔膜”得很呢。

除了财富的平均主义之外，我还谈到了思想、知识的平均主义以及“取消一切社会分工”的“乌托邦的幻想”，这些不但在农民意识中可以看得出来，在儒家伦理那里也可以找到根据。在思想一律方面，孔子自己就容不得异端，据荀子《宥坐》载，孔子摄鲁相，七日而诛少正卯，并且说出一番杀人的道理来：

人有恶者五而盗窃不与焉，一曰心达而险，二曰行辟而坚，三曰言伪而辩，四曰丑诟而博，五曰顺非而泽。此五者有一于人则不得免于君子之诛，而少正卯兼有之。故居处足以聚徒成群，言谈足以饰邪营众，强足以反是独立，此小人之桀雄也，不可不诛也。是以汤诛尹谐，文王诛潘止，周公诛管叔，太公诛华仕，管仲诛付里乙，子产诛邓析、史付，此七子者，皆异世同心，不可不诛也^④。

上述“七子”，多不可考，唯太公诛华仕是有记载的，说华仕兄弟二人立议曰：“吾不臣天子，不友诸侯，耕而食之，掘而饮之。吾无求于人，无上之名，无君之禄，不仕而事力。”结果被太公“执而杀之”。周公闻之

① 杨伯峻：《论语译注》，中华书局1980年，第173页。

② 钱穆：《论语新解》，三联书店2002年，第429页。

③ 而这也正是儒家均贫富与亚里士多德的“比例正义”概念的本质区别，后者才是主张“人人各得其应得之份额”，具有后世“权利”概念的萌芽。

④ 《荀子》，上海古籍出版社1996年，第299页。

惊问:“二子,贤者也,今日谗国杀之,何也?”太公答道:“是昆弟立议不臣天子,是望不得而臣也;不友诸侯,是望不得而使也;耕而食之,掘而饮之,无求于人,是望不得以赏罚劝禁也。且先王之所以使其臣民者,非爵禄则刑罚也。今四者不足以使之,则望谁为君乎?是以诛之。”^①人家没碍他什么事,只因为有独特的想法,不能为自己所用,就要杀人家,这就是孔子的榜样。少正卯同样没有干什么,只是“聚徒成群”,“言谈足以饰邪营众”,就遭到诛杀,中国传统的思想罪和言论罪由此而开。历来也有斥荀子所记为诬的说法,说孔子这么温文尔雅的人,不至于杀人,但我倒是有点相信这是事实。何况即使是荀子捏造出来的,儒家也摆脱不了干系,因为荀子本人就是儒家,而且他记载这段话是以赞同的口气来说的,至少可以代表他自己的观点。

再就是取消社会分工。中国传统社会本来分工就不发达,许多手工业都是农民兼营,连读书都是“耕读传家”。自给自足的自然经济使历代统治者都奉行重本抑末的政策,对此儒家和法家是一致的。如荀子说:“省工贾,众农夫”,“知务本禁末之为多材(财)也”^②。当然,完全没有社会分工只是史前时代的“大同世”的事,进入到“小康”的文明社会,那种情况已经一去不复返了,所以我说这只是一种“乌托邦”的幻想。陈博士却举出孟子和许行对话时强调分工的现实重要性的一段话来证明“孟子早已批判了农民意识的平均主义”,这恰好是把平均主义的乌托邦理想和现实的治国之道混为一谈了。儒家一般特点是理想提得很高,但实行起来总是打折扣的,由此而向法家倾斜;尽管如此,理想在实行中仍然影响着政策的制定,即使不能消灭工商业,也要“省工贾,众农夫”,对分工加以抑制,以不至于离理想太远。20世纪的“人民公社”也好,文革的“五七指示”也好,都是唤起了群众平均主义的狂热幻想之后,又在残酷现实中退回到日常生活常规的例子,而我要探讨的正是这种乌托邦的实验所依赖的一般百姓心中儒家文化的心理根源。陈博士说我“仅凭在‘批林批孔’、‘评法批儒’时期奠定的儒学功底来批判儒家,难免毫厘千里”,实在是书生之见,何况他的博士生导师郭齐勇先生也是那个时期过来的,他这样说不怕戴上“坑师”的帽子吗?

最后,陈博士附带谈到了我在《南风窗》2010年第23期上对李刚的儿子撞死学生一案所做的“判决性实验”,即试验儒家“亲亲互隐”原则在此案中可能起的作用。陈博士说,我在这里“再次犯了一个‘不当类比’的逻辑错误”,说“儒家的‘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”。这里暴露出陈先生完全不知道这个话题的起因,也没有读过我在《儒家伦理新批判》中对丁为祥教授的质疑。在《南风窗》上我提到:“我在[《儒家伦理新批判》的]论战中假设了一个案例质问儒生:如果你的亲人无辜被杀,你是希望一个六亲不认的法官来判案呢,还是希望一个与本案主有亲戚关系且一贯包庇自己亲属的法官来判案?回答居然是后者。对方说,因为能够把职权用在包庇自己的亲人上(即哪怕丢官也要包庇自己的亲人),说明他‘是一个值得敬重的人’,而一个六亲不认的法官却‘绝对是不可信任的’。”这里,“对方”这位“儒生”就是丁为祥教授^③。我曾在《儒家伦理新批判》中对丁教授这种说法质疑说:“他不希望一个‘六亲不认’的人来办自己的案子。那就是说,他不排除由凶手的一贯‘亲亲相隐’的亲戚来当他的法官,他知道这个法官肯定会不惜一切代价、哪怕丢官也要保住凶手的生命。丁先生这真是一种了不起的牺牲精神啊!因为他明明知道这样一来他自己亲人的死就白死了,他也要赞扬那位徇情枉法的法官的‘孝亲睦邻’! [……]丁先生这种态度本身就是自相矛盾的:他本来是想维护自己的亲情,但在这个案子中他却拼命去维护那个法官的亲情,而这样一来他又必须牺牲自己的亲情。他让法官成了‘热血动物’,而他自己却成了‘冷血动物’,他就不怕被自己的家人骂为‘认贼作父’吗?”^④丁教授至今对我的质问只字未答。我所设想的这一案子在河北大学校园果然发生了,我的《南风窗》的文章只不过是这一质疑的继续,难道陈博士想接过丁教授不敢回答的问题吗?还是他压根儿就认为丁教授陷入了“不当类比”的陷阱?“不当”在什么地方?我和丁教授都没认为有什么不当,陈博士似乎还应该先说服了丁教授,再来和我争论。

①《荀子》,杨倞注。

②《荀子》,第125、130页。

③邓晓芒:《儒家伦理新批判》,载《南风窗》2010年23期,第39、60页。

④邓晓芒:《儒家伦理新批判》,第60~61页。

四、谁的逻辑训练差劲？

这一部分我是捏着鼻子读下来的，因为关于苏格拉底是否赞成指控父亲的话题已经发出馊味了。我在《就“亲亲互隐”问题答四儒生》和《就“亲亲相隐”问题再答四儒生》两文中向陈博士提了那么多的质疑和反驳，他都闪烁其词，拒不回答，“打一枪换一个地方”^①，对我指出他公然故意造假的地方也避而不谈^②。但现在却指责我：“没想到，邓晓芒教授一错再错，坚持将错误进行到底，[……]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’，这也是邓教授误读苏格拉底的深层原因。”好吧，那么让我们来看看，陈博士这次又抓到了什么“稻草”？说穿了，就是对汉语“一一”两个字的理解。陈博士曾说，“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。”我嘲笑他这个“一一”相当于罗素的一个笑话，即一个户籍官去村里登记户口，找了好几个人都叫“威廉·威廉斯”，于是图省事，把全村人都这样登记了，结果发现搞错了，还有一个叫约翰·琼斯的。陈博士对此作了这样的回应：

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。究竟谁的逻辑差劲，不是明摆着的么？

好了，现在来看看，户籍官没有“一一”询问户主的名字，那么苏格拉底“一一”反驳了指控父亲的所有可能的理由没有呢？显然，他只“一一”反驳了游绪弗伦所提出的理由，但还留有自己一个最后的理由，即如果是出于公正，那就有理由控告父亲，因为“公正才是真正的虔诚”^③。所以，对游氏来说已经是“一一”反驳了的，对苏格拉底来说却并非“一一”反驳了，后者实际上已经提出了这个最后的不可反驳的理由，但却仍然指望前者自己把这一理由说出来，可惜游氏逃跑了。凡是“稍具国文能力的中国人”都知道，“一一”是指一个一个地数，即一种枚举归纳的操作程序（一一枚举）。它只着眼于搜集到的现实性（已经说出的），但并不一定穷尽了一切可能性（尚未说出的），这就是不完全归纳。不完全归纳没有必然性，只有或然性。陈博士的逻辑训练之所以差劲，就是因为他误以为游绪弗伦说出的理由就是一切可能的理由，并试图以此赋予对这些理由的“一一”否定以“全称判断”的性质。这与户籍官所犯的错误完全一样，正是一个“恰当类比”。这个道理我在《儒家伦理新批判》中已经说得再明确不过了，在这里还不得不又一次拿出来讨论，真是没劲。

对于我为什么没有把这个问题列为我“对一年多来这场争论的总结性回顾”中七大主要问题之一，陈博士感到十分“惊讶”。毕竟陈博士为此殚精竭虑，纠缠不休，花费了最多的心血，我这样做太不给他面子了。但我说得很明确，这个问题不涉及理论本身，而更多涉及实证的方面，而实证的东西没有普遍必然性。也就是说，即使苏格拉底认为子告父不对，也不能由此证明真的不对，因为他也是人而不是神。陈博士说“看了这段文字，笔者恍然大悟”，说我对他做了“妥协”，“不再强词夺理，而是采用了‘但即使……’这样的退而求其次的转折词”。陈博士为自己终于“赢”了一回而洋洋得意。但他似乎高兴得太早了（或者说太晚了）。其实我在这场争论的开头、即我的第一篇发难文章《再议“亲亲相隐”腐败倾向——评郭齐勇主编〈儒家伦理争鸣集〉》中就已指出，范忠信、郭齐勇等先生要想证明古希腊也有容隐观念，本来犯不着一定要扯上苏格拉底，因为容隐观念是一切人类社会都会存在的现象，问题只在于这种观念是否道德，而不在于谁是这种观念的支持者；而范、郭等人不过是想利用西方的“圣人”苏格拉底这面道德的大旗作虎皮，来迂回地为亲亲互隐打保票而已^④。但可以设想，即使能够证明苏格拉底曾把这种人性的弱点视为优点，也绝不可能把容隐观念从理论上提升为真正的道德，而只会降低苏格拉底的道德水平。换言之，这主要是个理论（伦理学）问题，而不是实证的（伦理学史的）问题，西方文化精神的参照系

①邓晓芒：《儒家伦理新批判》，第99页。

②邓晓芒：《儒家伦理新批判》，第93、97页。

③邓晓芒：《儒家伦理新批判》，第92页。

④邓晓芒：《儒家伦理新批判》，第9页。

主要是思想理论上的参照系,而不是要中国人向某个西方人或西方权威盲目学样。如果说这就是对陈博士等人的“妥协”的话,那么我要善意地提醒一下:这种“妥协”更加“阴险”!因为它是在把苏格拉底这面道德大旗“去道德化”、“去权威化”之后才送还给陈博士的,为的是让陈博士等人真正面对伦理学本身的问题,而不是扯出这个那个权威来做挡箭牌。

五、谁有资格作总结?

陈博士最后一个小标题是:“满盘皆错的‘总结性回顾’”。其实,我在“对一年多来这场争论的总结性回顾”中所谈到的问题,许多都超出了我和陈博士争论的范围,要对这一总结性回顾作出总结,最有资格的是那些参与全部争论的人联手来进行,而不是陈博士独自一人。当然,如果陈博士全面仔细地考量了所有各个方面的问题,也不妨承认他作总结的资格,但问题是他并没有做这种扎实细致的工作。下面我们来看看他到底做得怎么样。

(一)“亲亲相隐”的含义和实质问题

陈博士在他对我的第一篇回应文章的第三小节“回到争论焦点:如何理解‘亲亲互隐’”中曾对这个问题进行了探讨,当时他将“父子互隐”和“子告父罪”称之为“道德两难”,并从正面引证黑格尔“姐妹对弟兄的义务乃是最高义务”的话来为“亲亲互隐”辩护,又从反面引证孟德斯鸠的话来否定大义灭亲^①。但在第二篇文章中,他却主张“不能把‘父子互隐’看作一项义务规定”^②;而在目前这篇文章中,他重复了后一说,认为孔子虽提出亲亲相隐,但“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’的义务原则。”先是认为亲亲相隐是“最高义务”,后来却连“义务原则”都不算了,如此出尔反尔,如何服人?再者,为什么说“不隐于亲”是义务,就必然会否定“亲亲相隐”也是义务?其实,我在与他及胡治洪先生的论战中已经把“亲亲相隐”(孝)和“大义灭亲”(忠)两种“义务”之间的冲突关系表述得再清楚不过了^③,陈博士这次却撇开我的论证,而另外提出将儿子“以义谏亲”列为“儒家孝道的题中应有之义,亦是其最高义”(最高义务?),认为这就足以否定亲亲相隐为义务一说。但为什么两者不能同时都是义务,陈博士却未曾说明,而且完全偏离了主题。

(二)“亲亲相隐”的历史作用问题

陈博士说我认为“亲亲相隐”原则促成了中国几千年文明的繁荣,并因自身的腐败基因而导致了王朝的覆灭,这是“无限夸大”了它的历史作用,这一指控是没有道理的,因为我并没有说它是“唯一的”原因。他还说:“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,它所蕴含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。”这表明他完全没有读过我质疑范忠信先生的文章“中西容隐制度的本质区别何在?”^④范先生在被我质疑后未再作出回应,陈博士想代他回应,恐怕还需要再下点功夫。

(三)“亲亲相隐”与西方法律“容隐”制度的关系问题

陈博士不过是照列了我的标题,却仍然没有去读相关文章的论证过程,而只就结论中的命题来立论。而且他仅仅对中国历史上的“亲亲相隐”和“大义灭亲”的关系做了这样的解释:“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。[……]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,这就是儒家反复强调的一个原则,即‘门内之治恩掩义,门外之治义断恩。’这种解释看起来似乎一点矛盾也没有。但是在中国,门内门外、恩和义、孝和忠如何能

①邓晓芒:《儒家伦理新批判》,第54~56页。

②邓晓芒:《儒家伦理新批判》,第94页。我的反驳载于该页注释2。

③邓晓芒:《儒家伦理新批判》,第94页,第86~87页,第128页。

④邓晓芒:《儒家伦理新批判》,第20~30页。

够划分得那么清楚？比如说舜这位正宗的“公职人员”将其杀了人的父亲“窃负而逃”，算是门内还是门外？偷盗是“民事纠纷”，那杀人算什么纠纷？“封象于庍”也属于“门内”吗？舜在任公职治理国家期间“隐于亲”，干扰司法，任人唯亲，难道不正是树立了一个“名副其实的腐败”的榜样？如果陈博士肯承认这一点，那么我们的全部争论都可以免了。公权力和私权利的严格划分是西方近代才确定下来的，而在“率土之滨莫非王臣”的中国古代，将家庭伦理原则提升为国家政治原则却是通例（以德治国、以孝治国）。陈博士却忘记了这一基本事实，而大谈什么孔子的“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，[……]恰好与现代自由主义的宪政理念颇为相契”，真是不知如何扯得上！

（四）“孝”与“忠”的关系问题

陈博士说我对忠与孝的关系的描述“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”，我把这看作对我的一种表扬。与世俗社会“没有多大关系”的那种“儒家”是只会咬文嚼字的“腐儒”、“酸儒”，儒家的正脉恰好要到民间百姓日用中去找，所谓“其高极乎无极太极之妙，而其实不离乎日用之间”（朱熹语）。陈博士又说：“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’，它主要讲的是社会交往伦理。”将“忠”训为“尽己”，这只是朱熹一家之言（“尽己之谓忠”），其实是不全面的。许慎《说文解字》曰：“忠，敬也”，段玉裁注：“敬者肃也，未有尽心而不敬者。”所以又有“尽心曰忠”一说。可见，忠字不仅包含“尽己”之意，而且有在下者为在上者肃然“尽心”之意。杨伯峻解释为：“对别人，尤其是对上级竭心尽力”^①，应该说是比较全面的。孔子的“为人谋而不忠乎”（《论语·学而》）一语虽然没有明确点出下对上的关系，但其实已包含着，因为“为人谋”即充当人家意图的手段，当然处于在下的势位。所以孔子主张“君事臣以礼，臣事君以忠”（《论语·八佾》），而从来不说“君事臣以忠”；而下级对上级的忠的极致，当然就是“忠君”了，所以后来“忠”几乎成了对君王的专用词。可见陈博士对“忠”的理解是片面的，他将之泛化为“己欲立而立人，己欲达而达人”的一般“社会交往原理”和互相帮助原则，而没有注意到其中的上下级关系即下对上的“效忠”关系。这就无怪乎他不能从“忠”里面看出与“孝”的内在关联了。有子说：“其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。”（《论语·学而》）《孝经》则发挥道：“君子之事亲孝，故忠可移于君”。总不能说这些都与儒家无关吧？至于陈博士所谓“君与国”的区分，则在古代中国是无法想象的，因为除了君主之国外，中国古代并没有产生过无君之国。国不能一日无君，无君则国将不国。

最后谈到“满门抄斩”和“亲亲相隐”的关系，我主张前者并不破坏后者，反而是以后者为基础而设立的刑罚，陈博士则认为这是“违背事实和逻辑的天方夜谭”、“胡搅蛮缠的皮相之见”。显然他并没有看我的论证。我证明，韩非子讲“凡治天下，必因人情，人情者，有好恶，故赏罚可用，则禁令可立，而治道具矣”。所以，“甚至像‘诛九族’这样的严刑，都可以说正是考虑到人皆有的‘亲亲’之情，才设计出来以儆效尤的，连坐治罪和亲亲相隐不过是同一条原则的两面。”^②事实上，如果亲亲相隐的作用被破坏了，那么“满门抄斩”也就没有那么大的震慑力了，这在逻辑上和事实上难道不都是很容易理解的吗？

（五）儒家伦理中“正向理解”和“反向理解”的矛盾问题

对这个问题，陈博士的理解大致不错，这是我从儒家伦理中清理出来的一对根本性的矛盾，它体现为“亲亲相隐”和“大义灭亲”、孝与仁、孝与忠、家与国等等的冲突。但陈博士极力想要模糊这一冲突，他说：“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’。”然而，儒家主观上努力要调和矛盾与它客观上只能在两极之间冲突，这在两千年间从来都是并行不悖的。“中庸之道”听起来很高明，实际上一般人根本不可能做到，所以客观上只能是在两极之间震荡，随机地滑入某个极端。我的分析只不过是根据实际情况揭示了儒家伦理的这种病理机制而已。但陈博士以苏格拉底对

① 杨伯峻：《论语译注》，第252页。

② 邓晓芒：《儒家伦理新批判》，第76页。

家国关系和私德与公德的关系的说法来比附儒家的这种机制,却真的陷入了“不当类比”。按照陈博士的引文,苏格拉底告诫儿子要尊重母亲,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”。但是陈博士没有更深地考虑一下,为什么会如此?我在《关于苏格拉底赞赏‘子告父罪’的背景知识》一文中对这段话有进一步的解释:

苏格拉底虽然劝导自己的儿子应该孝敬母亲,但他的教导方式却是诉诸普通人际关系的明智的法则,即所谓“路人”的原则:一个人出门在外也希望获得任何他人的好意,因而“对于比任何人都爱你的母亲”就更应该尊重,以免遭到国家法律的起诉和处罚,使得“神明把你当作一个忘恩负义的人而不肯施恩于你”,或者让你受到大家的谴责,“成为一个没有朋友的人”^①。

在这里,为什么要孝敬父母?苏格拉底的回答是:这对你是有好处的;而儒家的回答则是:不孝敬父母的人是禽兽(“人禽之辨”)。所以苏格拉底说,不尊重父母的人应该“不许他担任领导的责任”,但他却不说:尊重父母的人就应该担任领导的责任(如中国古代曾经有过的“举孝廉”)。因为在他那里没有什么“百善孝为先”的原则,孝只不过是百善中的一种,即体现在私德中的一种,更重要的善则是公德,即“公正”。所以,苏格拉底建立在公德之上的孝(私德)和儒家建立在孝(私德)之上的公德是两种完全颠倒的伦理结构,对此我在与丁为祥教授的论战中早已摆明了^②;陈博士却只看到儒家的私德“与社会普遍原则有关”,于是是如何样的“有关”、即相关的“文化模式”如何,则不在他的考虑之列。

(六) 儒家和法家的关系问题

这个问题陈博士可是没有占到半点便宜。我说“法家源出于儒家荀子学派,韩非就是荀子的学生”,陈博士就说我这是“对中国文化史的一些基本常识缺乏了解”、“失去了谈论这些哲人的资格”;但我在回应中指出“法源于儒”的说法来自例如郭沫若、熊十力这些大儒,并提供了言论出处^③,陈博士却似乎并没有再看我的回应,他至今还在自负地说“我对其常识性的错误有所批评(法家在荀子之前已然存在)”。可见正是他自己连这些“小打小闹的研究和考证”都不屑于做了。但是,他连自己的案子都“总结”不了,如何对整个这场争论作“总结”?

(七) 逻辑和仁德、或理性与情感的关系问题

陈博士在最后提出了我的一个“矛盾”,即我虽然“一再自诩”逻辑和理性,但“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。’不过,这显然又与他一直标榜的‘可以平心静气地对事情作一番客观的理论分析’自相矛盾。”不过,陈博士删去不引的我后面两句话可以作为对他的指责的化解:“但我掌握两点,一是感情要建立在道理之上,目的只是为了刺激对方,让他更注意我所陈述的道理;二是不搞人身攻击。”也就是说,我不排斥感情,但主张感情要以理性为基础,即首先必须平心静气地对事情作客观的理论分析。承认这一点不是陈博士们“迫使”的结果,而是我历来的论战原则。我在十几年前与人论战时就声明过:“我不否认我有情感,也不否认我的文章中有某种激烈的情绪倾向。人非草木,孰能无情?但问题在于,在理论和学术探讨中,情感一定要基于理性,否则就会成为一种不合理的、与现实格格不入的、无任何出路的情感。”^④至于人身攻击,我相信我还没有染上那样的毛病。

综上所述,陈博士这次的重新接招的确看不出有任何新的长进,虽然摆出了一副“总结的总结”的架势,其实只是不断重复那些已被驳得体无完肤了的陈词滥调而已。庄子曰:“大言炎炎,小言詹詹”,正是陈博士此文的写照。

● 作者简介:邓晓芒,武汉大学哲学学院教授,博士生导师,华中科技大学哲学系教授;湖北 武汉 430072。

● 责任编辑:涂文迁

① 邓晓芒:《儒家伦理新批判》,第151~152页,其中引语见色诺芬:《回忆苏格拉底》,商务印书馆1984年,第55页。

② 邓晓芒:《儒家伦理新批判》,第104页。

③ 邓晓芒:《儒家伦理新批判》,第98页。

④ “情感的位置——答石礅先生”(1998),收入邓晓芒:《新批判主义》,北京大学出版社2008年,第124页。