

柳诒徵人伦观探析

肖朝晖

(武汉市社会科学院 文化与历史研究所, 湖北 武汉 430019)

摘 要:五伦是传统中国规范人际关系的最高准则,它是支配中华民族道德精神、维系中华民族群体的重要理念。但是自晚清以降,在近代人伦批判和道德革命大潮下,五伦观念及秩序受到批判与否定,忠孝等德目亦在抨击之列。柳诒徵在五四新文化运动否定传统人伦道德价值时,起而重新诠释五伦,揭示阐扬五伦的互助精神,以“二人主义”阐释五伦。柳诒徵坚信人伦才是中国文化的中心和主体,他批评当时扬墨抑儒的学术风气及对中国传统伦理道德的攻击。柳诒徵还通过对夏道的分析,抉发了忠孝的古义。柳诒徵的人伦观有助于认识中华文明的独特性,发挥五伦的互助精神,在新的时代条件下弘扬忠孝之德。

关键词:柳诒徵;五伦;互助;忠孝

中图分类号:B82-09 **文献标识码:**A **文章编号:**2095-4824(2021)05-0016-07

1934 年,吴承仕发表《五伦说之历史观》一文,文中记载了一件他某次演讲时发生的颇具象征性的事件,其谓:“有一次在某大学讲古代亲属制度,在黑板上大书‘五伦’二字,有一二听众摇头微笑,表示‘不屑措意’的态度。”^①“微笑”是出于对演讲者的敬意,而摇头则象征了“摩登青年”对“五伦”的“不屑”。人伦有五,亦称作五伦,五伦的内涵以孟子所述最为完备:“人之有道也,饱食暖衣,逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”^[1]儒家特别重视人伦是因其关乎人禽之别,人伦的有无是文明与野蛮的分野。五伦是传统中国社会规范人际关系的最高准则,是中国传统伦理道德的核心,人伦秩序的安定与和谐是历代儒生和统治者的至高追求。而在吴承仕演讲的 1930 年代,“五伦”已为“摩登青年”不屑。这是自晚清,更确切地说,是自戊戌以降,近代中国人伦批判和道德革命的生动写照。

一、近代中国的人伦批判和道德革命

晚清以来,受自由、平等、民权等西方近世文明价值观念的影响,中国传统伦常道德开始遭受冲击与批判。谭嗣同在《仁学》中疾呼要“冲决伦常之网罗”,他对传统“纲常名教”提出了尖锐批评:“仁之乱,则于其名……名者由人创造,上以制其下,而不能不奉之,则数千年来,三纲五伦之惨祸烈毒,由是酷焉。君以名桎臣,官以名轭民,父以名压子,夫以名困妻,兄弟朋友各挟一名以相抗拒,而仁尚有少存焉者得乎?”^[2]在谭嗣同笔下,三纲五伦是尊者、贵者等在上者压制、束缚卑者、贱者等在下者之具,毫无平等和自主权可言,唯朋友一伦充满平等精神,他主张以朋友之道贯通其余四伦,从而废除其余四伦。谭嗣同对中国传统伦常秩序的抨击开近代纲常批判、人伦批判之先河,余英时就称谭嗣同的纲常批判是中国近代史上一次破天荒之举,具有十分重大的意义,他同时提

收稿日期:2021-07-21

作者简介:肖朝晖(1989-),男,安徽无为,武汉市社会科学院文化与历史研究所助理研究员。

^① 吴承仕.五伦说之历史观[M]//吴承仕文集.北京师范大学出版社,1984,第1页。该文原载1934年《文史》杂志创刊号,吴承仕在“附记”中称,此为在辅仁大学演讲时题目,演讲内容由学生笔录后未经修改发表于天津某报。今查,由当时天津工商学院编辑出版的《北辰杂志》1933年第5卷第16期载有署名君五,题为《五伦说之历史观》的论文,从文章标题和内容看,即是吴承仕当日演讲的记录,吴氏演讲的时间应为1933年。

醒“《仁学》动摇了人们对君臣一纲的信念,但似乎还没有冲击到整个纲常的系统”^[3]。陈万雄指出,要到20世纪初,尤其是1903年春“拒俄运动”和“苏报案”的相继发生,“一种具革命性的反传统文化的革新思想才真正出现”。^[4]^[118] 彼时,种种宣扬“三纲革命”“打破礼教”的思想言论大量出现,蔚为风潮。^① 及至五四新文化运动时期,对传统伦理道德的批判达至顶峰。新文化运动倡导者批评传统伦理道德有两大关键性理由:其一,道德是进化的,并非万世不易,它随着社会生活、经济状况、生产方式的变迁而变迁。传统伦理道德为封建宗法时代的旧道德,不适于现代生活。“道德之为物,应随社会为变迁,随时代为新旧,乃进化的而非一成不变的,此古代道德所以不适于今之世也。”^[5] 其二,中国传统三纲五伦的道德规范强调片面服从,旨在维护尊卑贵贱的阶级制度,是不平等的道德,使为臣、为子、为妻者丧失独立自主人格,这与以个人主义为本位、尊重个人自由、注重人格平等的西洋近世文明根本不相容,欲输入西洋文明,巩固和维持共和政体必须吐弃重在尊卑阶级的传统伦理观念。

梁启超是近代中国“道德革命”首倡者,戊戌变法失败后,流亡日本的梁启超在救亡图存的急切心理下,于1902年—1906年间在《新民丛报》连载“新民”诸论,掀起“道德革命”。在《论公德》中,梁启超将道德划分为“人人独善其身”的私德和“人人相善其群”的公德,他指出虽然中国的道德发达极早,但“偏于私德,而公德阙如”,《尚书》《论语》《孟子》诸书所教导的十之九都是私德。梁启超又以泰西新伦理与中国旧伦理相比较,中国旧伦理分为君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友五伦,泰西新伦理分为家族伦理、社会伦理和国家伦理。按照泰西新伦理的分类,五伦中父子、兄弟、夫妇为家庭伦理,君臣为国家伦理,朋友为社会伦理,表面上看似乎与泰西新伦理无甚差别,但梁启超在自注中指出,中国传统伦理重在“一私人对于一私人之事”,朋友、君臣不足以尽社会、国家之大体。在他看来,朋友是两私人之相知,君臣亦全属两个私人间的感恩效力,无当于泰西新伦理所重的“一私人对于一团体之事也”。故而,他总结道:“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。”^[6]^[540] 梁启超关于私德、公德的划分以及对中国传统伦理偏于私德的认定影响甚为深远。对公德的提倡与追求成为时人道德革新的重要目标,偏重于家族伦理亦成为时人指责中国传统伦理道德的重要方面。胡适在《四十自述》中曾坦言:“《新民说》最大的贡献在于指出中国民族缺乏西洋民族的许多美德……他指出我们所最缺乏而最须采补的是公德”,让年轻的胡适认为在中国之外还有更为高等的民族与文化。^[7] 刘师培在所著《伦理学教科书》中同样阐发了中国传统道德偏于私德即家族伦理的看法,他说:“中国古籍,于家族伦理,失之于繁;于社会伦理,失之于简”,并指出家族伦理存在两大弊端,其一即“所行伦理仅以家族为范围。中国人民自古以来,仅有私德,无公德。以己身为家族之身,一若孝弟而外,别无道德;舍家族而外,别无义务”。^[8]

从晚清至五四新文化运动时期,中国近代“道德革命”或“伦理革命”包含三方面内容:第一,道德随时代而变迁,不存在固定不变的道德传统;第二,中国传统伦理道德偏重于私德,即家族伦理,致使国人缺乏国家观念,导致在近代中西竞争中不断失败;第三,五伦以及由之发展而来的三纲要求卑者、贱者单方面绝对服从,纲常伦理成为束缚人性、压制自由之具。伴随纲常批判而来的是对忠、孝等中国传统道德核心德目的抨击与否定。那么,传统伦理道德是否要随时代全盘变迁;中国传统道德是否全然属于家族伦理,而无社会伦理、国家伦理;三纲五伦是否为钳制人生之具,使个体丧失独立自主之权。凡此种种,皆是柳诒徵人伦观所要面对的问题。正是在新文化运动批判传统人伦道德观念,“非孝”“家庭革命”等种种冲击传统伦常秩序的言论和举动高涨的时代背景下,柳诒徵出而为五伦辩护,试图在近代政治、思想、社会变革的新局下重新阐释五伦,揭示人伦理念在现代社会中应有的价值。

二、五伦的重新诠释

1. 五伦新诠。1924年,柳诒徵在《学衡》刊发《明伦》一文对君臣、父子、夫妇三伦予以重新论

① 参见《辛亥革命前十年间时论选集》所收相关文章,对这一时期反传统思潮的研究见周积明《晚清反传统思潮论纲》,《学术月刊》2002年第8期。

释,强调中国传统人伦道德的现代价值。^①

伴随着辛亥革命,中国由帝制走向共和,君主政体被推翻,君臣一伦已丧失其制度基础,似乎已无任何存在与提倡的必要,“君臣之义,不合共和之制,既非时宜,则当废矣”^[9]。柳诒徵指出,以为无皇帝便无君臣是不明君臣之义。他认为君臣之义“广矣”,并不局限于天子与诸侯、皇帝与宰相。君臣实际上是“首领与从属之谓”,无论何种社会组织,都有君臣的存在,如“学校有校长,公司有经理,商店有管事,船舶有船主,寺庙有住持,皆君也。凡其相助为理,聘任为佐,共同而治者,皆臣也”^{[10]318}。也就是说,任何社会组织皆存在首领与从属,“君臣其名,而首领与从属其实。君臣之名可废,首领与从属之实不可废”^{[10]318}。不存在“无君”的社会组织,即使是土匪也有头目,若要完全达至“无君”的状态,则必然要废除社会组织,“苟欲无君,必须孑身孤立,尽废社会组织,我不用人,亦不为人所用,然后可以无君”^{[10]318}。这自然是不切实际的。柳诒徵为君臣一伦的辩护和重新诠释不是为复辟帝制张目,他意在提醒时人不可也不必拘泥于君臣之名,要以更广阔的视野看待君臣关系和君臣之伦,广义的“君臣”,即“首领与从属”是社会组织存在的必需,人类一日不脱离社会组织而孤身存在,则社会必然存在君臣或首领与从属关系。

父子之伦亦为当时人诟病,种种非孝言论盛极一时,批评孝道是专制政治之根据有之,揭示孝是一种不平等的道德有之,宣扬“父母于子女无恩”亦有之,在五四前后形成一股非孝浪潮。儒家看重人伦尤其是父子之伦,因其关乎人禽之辨,《仪礼·丧服传》有言:“禽兽知母而不知父。野人曰:‘父母何算焉’。都邑之士则知尊祢矣,大夫及学士则知尊祖矣。”柳诒徵据此指出,父子之伦是由禽兽、野蛮人进至文明后而有的,它是人类与禽兽之区别所在。西方社会同样存在父子关系,但惟有父单方面尽其养子、教子之义务,子却不必养其父^②,缺少了中国父子关系中的互助精神,于父子一伦有缺。在柳诒徵看来,如果对于自己有生、

养、教之恩的父不相扶助,转而高谈尽心竭力帮助其他毫不相关之人,“是无本也,是无情也”。^{[10]318}胡适在《中国哲学史大纲》中称孝为儒家所创的宗教,声称儒家注重的孝道只教人做一个儿子,而不教人做一个人。柳诒徵对此批评道:“不知教人为子之道,正是教人为人。”^{[10]318}个人在社会关系中有着重多重角色,一面为子,一面可以为父,一面又可以为夫为妇,不能说做儿子便不能为人,如同不能说为夫为妇便不能为人。可以说儒家的做人之道即蕴含在如何为子、为父、为夫、为妇之中。柳诒徵认为西方物质文明的成就固然高过中国,但论及为人之道,西方尚存在禽兽及野蛮人的余习,一大表征就是父子之伦有缺。人伦在此由人禽之辨转化为中西之别。

传统中国,男女婚姻不以两性相悦为基础,婚姻的目的也是为了“合两姓之好,上以事宗庙,而下以继后世”。自清末以来,女子解放、自由恋爱、爱情至上等观念日益盛行,对传统男女及夫妇关系造成冲击。五四新文化运动时期有关妇女解放、自由恋爱、妇女贞洁等问题的讨论更是热烈,夫妇之伦随之处于变化动摇之中。柳诒徵用《易经》“咸”“恒”两卦说明夫妇之义,“咸”,感也,代表男女相感,相当于时人所谓的爱情;“恒”,久也,代表夫妇恒久,即一与之齐、终身不改。柳诒徵指出,时人惟知情感之用,对恒久之义有所未喻。专恃感情,则易变而难久,必继之以恒,恒意味着“一夫一妇,同甘共苦,白头偕老”。他认为那种只知情欲,奉爱情至高无上的是“但计好恶而不计利害”,这不利于发达人群和维持社会,古圣哲正是鉴于男女相悦但计好恶而不计利害,乃“提倡夫妇之义,而以与子偕老为正宗”。^{[10]319}在柳诒徵看来,中国的夫妇之道最能体现互助之义,由于人伦礼教的关系,男女相感并继之以恒,即感情为追求恒久的理性所节制,不至于终身扰攘于婚姻问题,可以专其心力处理家庭、服务社会。反观西方社会,柳诒徵曾在报上阅知一美国女子一生结婚至数十次,这让他深感“夫此一人终身扰扰,惟婚姻问题是谋,安能宁心一意,为家庭社会国家有所尽

① 《明伦》一文仅对君臣、父子、夫妇三伦作了重新诠释,此三伦在五伦中最为重要和关键,在古代被称为大伦,在近代受谤最多,故《明伦》着重于此三伦。在同时期“什么是中国的文化”的演讲中,柳诒徵提及兄弟、朋友之伦,唯此二伦在近代争议较少,柳诒徵在演讲中也未作特别的诠释,故此处以君臣、父子、夫妇三伦为重点。

② 子女不养父母是在域外生活和游历的中国知识人士极易感知到的中西差异,时在康乃尔大学求学的胡适,于1912年的一次有关中国子女与父母关系的演说中就对“美国子女不养父母”的现象有所譬议(见胡适的《胡适留学日记》,安徽教育出版社2012年出版,第62页)。

力”^{[10]319}。柳诒徵高度赞扬中国夫妇之伦体现的互助精神,“妇之助夫,天职也,夫之助妇,亦天职也……天职所在,不顾一身,虽苦不恤,虽劳不怨,于是此等仁厚之精神,充满于社会,流传至数千年,而国家亦日益扩大而悠久,此皆古昔圣贤立教垂训所赐,非欧美所可及也”^{[10]320}。

2. 五伦与互助。从柳诒徵对五伦的重新诠释可以看出,他特别强调五伦所体现的互助精神。这与一次世界大战后互助论的盛行有关。一战创深痛巨,促使西方反思自身文明,“第一次世界大战是人类有史以来第一场规模空前的大厮杀,这场大劫难引起世界舆论对社会达尔文主义的责难,于是互助论在西方、在世界广为流传”^[11]。早在清末,中国无政府主义者就开始译介《互助论》有关内容,一战进一步推动了互助论在中国的流布,一时间“互助”之说竞相流传,“其说亦渐渐传至中国,而国人亦弃其物竞天择之口头禅,而谈互助矣”^[12]。互助论的核心要旨是动物乃至人类的生存与发展,都离不开种类间的互助。由此,柳诒徵认识到“中国几千年来的伦理,就是讲的互助”^{[13]201}。在他看来,《大学》所言为人君止于仁,为人臣止于敬,为人父止于慈,为人子止于孝,都是互助,五伦皆“提倡人之互助,促进人之互助,维持人之互助”^{[10]317}。如其重新诠释下的广义君臣关系,“无论是皇帝,是校长,或是任何团体的领袖,都应不应该存一个仁爱之心呢?帮助他人做事的人,无论是人臣,是商店的伙计,或是工厂的工人,不都应该竭心尽力做事吗”^{[13]202}。又如父母教养子女,子女在父母疾病和衰老时奉养扶助;又或如朋友间“乘肥马,衣轻裘,与朋友共”的患难相顾、利害相共,这些都是五伦互助精神的体现。近代批判三纲五伦的一大理由即是传统伦理道德片面地要求臣、子、妇绝对服从于君、父、夫,充满支配性与压制性。柳诒徵强调五伦的互助性,显然暗含了对此种看法的批评。

3. 五伦与二人主义。1917年,陈独秀在一次有关道德概念和道德学说之派别的演讲中称:“现今道德学说在欧西,最要者有二派。其一为个人主义之自利派,其二为社会主义之利他派。此二派互为雄长于道德学说界中。自于吾国旧日三纲五伦之道德,既非利己,又非利人。既非个人,又非社会,乃封建时代以家族主义为根据之奴隶道德也。此种道德之在今日,已为讨论之价值。”^[14]柳诒徵则指出“这种个人主义,多数人的博爱主

义”都免不了有些偏执,个人主义“求一己的快乐,不顾到大众”,博爱主义“不问同国、同种、同乡与否,都是一律平等,大有民胞物与之概”。^{[15]288}于是柳诒徵将充满互助精神的五伦释之为“二人主义”。在柳诒徵看来,安身立命之法以儒家所倡人伦为最善。人生在世,无非是要妥善处理人与人之各种关系,“一身而外,无远而非人也”,如何得其条理,握其枢要,始终是儒家所着意讲求的。孔子之教,个人欲应付处理多人,必须从二人做起。人与人相对之类别,尽括于君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五伦之中。父子固然不只二人,然就一父对一子而言,则是二人,其余君臣、夫妇等皆是如此。二人主义是达到“仁”之境地的必经阶级,“故凡一人对于任何一人,能以恕道相处相安,由此即可对大多数之人,亦相处相安”^{[16]20}。如果不经二人主义,即不从最亲最近之人出发,而高谈其他大多数,必然会带来种种乱象,“今人动称四万万同胞,又矢口辄讲大同主义,然家庭则父子革命,兄弟参商。始焉求偶妬奸,继也离婚失恋。于是置之社会,则叛党卖友;对于国家,则媚外丧权。军旅倒戈,商贾倒帐,紊乱冥棼,不可救药”^{[16]21}。其根本原因在于“失其伦序而已”。

个人主义过于追求一己之私利私欲,易生流弊;博爱主义看似理想高远,实则不分亲疏、邈等无根。二人主义既非个人主义,亦非博爱主义,二人主义是要在二人相对待的关系中以对方为重,彼此互助,“能够牺牲一己之幸福,去帮助他人;迁就自己,以成全他人”^{[15]288}。这种在家庭中养成的牺牲自己、帮助他人的热忱和习惯,“到了社会团体里,就肯帮助主持的人为公服务了”,“到了为国家服务时,自然也情愿将自己一身致之于君、于国,仿佛身体都不是自己的一样”。^{[15]291}柳诒徵并非要抹杀个人主体地位,他特意强调牺牲自己、帮助他人要出于个人之自愿,若父和君责备子和臣去死,那就是残忍刻毒不可为训。正是这种由父子天性推及兄弟、朋友、君臣的二人主义,然后才有人愿意竭身事国,成为造就中国广土众民、历史悠久的根本精神。

三、作为中国文化中心和主体的人伦

1. 人伦是中国文化的中心。1924年,柳诒徵应邀于江苏省立第五师范学校演讲“什么是中国的文化”。在演讲中,柳诒徵提到当时颇为盛行的整理国故运动,他将此运动的研究内容分为小学、

金石、目录、文学以及历史五种。在国故研究者看来,他们所从事的就是中国历史文化研究,正如首倡者胡适在《〈国学季刊〉发刊宣言》中所宣称的:“国学的使命是要使大家懂得中国的过去的文化史;国学的方法是要用历史的眼光来整理一切过去文化的历史。国学的目的是要作成中国文化史。”^[17]柳诒徵认为这些学问都属于中国文化,是中国文化的重要内容,但这些并不是中国文化的中心和主体,“吾人精于训诂,彼未尝不讲声韵、文字之变迁。吾人工于考据,彼未尝不讲历史制度之沿革。吾人搜罗金石,彼未尝不考陶土之牋、羊皮之书。吾人耽玩词章,彼未尝不工散行之文、有韵之文”^{[15]287}。也就是说,小学、金石等内容均不足以显示中国文化的特色。中国文化的中心必须为中国所特有,而世界其他国家所没有。在此,他主张运用比较的眼光,要讲清中国文化的特色,必须先明了欧美文化的情形。众所周知,欧美文化的一大特色是富于宗教色彩,反观中国,中国人缺乏宗教观念,而富于伦理思想,在柳诒徵看来,这才是中国文化的特点,“建立人伦道德,以为立国中心,纚纚数千年,皆不外此,此吾国独异于他国也”^{[15]287}。小学、金石、目录、文学、历史种种,皆是中国文化中心之人伦道德的附属物,“训诂,训诂此也;考据,考据此也;金石所载,载此也;词章所言,言此也。亘古及今,书籍碑版,汗牛充栋,要其大端,不能悖是”^{[15]287}。

众所周知,新文化运动的一大功绩是文学革命,简单说即以白话取代文言。在柳诒徵看来,新文化运动对中国文化不在于把“之”字改作“的”字,把“乎”字改作“吗”字的文学革命,而是在试图推翻相传千年的伦理,“西人信仰耶稣,崇拜上帝,对于宗教的观念非常坚强,中国既没有宗教,如果不拿伦理来维系人心,那末,人群之堕落不是很可怕吗”。^{[13]205}柳诒徵主张作为维系人心的人伦之道不能被推翻,本无多少宗教观念的国人,若无伦理相维系,势必导致人群的堕落。于是,他在演讲中呼吁要明白中国文化是以伦理为主体,然后在此基础上吸收世界各国的学说,“借以取长补短”,那么中国的前途自然会好。他甚至还希望听讲者能将中国注重五伦的伦理精神传播到世界各国,使外人真正知晓中国文化的中心之所在,“不是小学,不是金石,不是目录,不是文学,不是历史,而是五伦”。^{[13]205}

2. 对民国墨学研究风气的批评。清代考证学

的兴盛促进了诸子学的发展,因诸子的著作在时代和用语上与经籍相近,可用以佐证经籍的训诂、校勘等。及至晚清,西学开始大规模输入中国,诸子学说有可与西学相比附的内容,尤其是墨学中的部分内容与声光化电气的西方格致之学相类,“清季学者,震于西人制造之学,则盛称墨子之格术”^{[18]479}。民国时期,墨学研究风气更盛,此时研究墨学诸人看重的是墨学作为儒家的反对者和墨学与西方哲学的相通。柳诒徵就说:“今人多好讲墨学,以墨学为中国第一反对儒家之人。又其说近于耶教,扬之可以迎合世人好奇鹜新之心理,而又易得昌明古学之名。故讲国学者莫不右墨而左孔,且痛诋墨子拒墨之非。”^{[19]201}这里牵涉到中国学术思想史上的一个重大问题,即作为先秦显学之一的墨学缘何在战国以后趋于灭绝。在当时趋新人士看来,墨学象征着中国学术思想最为自由的黄金时代,而自汉武帝采取“罢黜百家,独尊儒术”的钳制措施后,中国学术思想归于儒家一统,造成中国此后数千年学术思想不得自由发展的黑暗局面,为近代中国的落后埋下深远的祸根。作为诸子学说之一的墨学自然也在儒学独尊的大环境下消沉。

柳诒徵对儒学独尊导致墨学沉寂的看法表示反对,他指出,战国以后墨学久绝是由于墨学自身“刻苦太过,不近人情”“互相猜忌,争为巨子”和“鹜外徇名,易为世夺”^{[18]574},而最为根本的原因是墨学拂天性、悖人情,即违背了从天性出发的人伦。柳诒徵引《孝经》“父子之道,天性也”指出,儒家立言,处处根据人之天性,是从人本身出发再推及他人,主张“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,“人人亲其亲,长其长,而天下平”。而墨子认识不到出于天性的父子之道,试图透过这一层,使人皆视人如己,如在《兼爱》篇中主张“视人之室若其室”“视人身若其身”“视人家若其家”“视人国若其国”。他指出,墨子之言看上去至仁至公,实际上违背了人之天性。人对吾之老幼与对他人之老幼存在着天然的区别,儒家主张推己及人的差等之爱,而墨学主张视人如己的无差别之爱。柳诒徵认可和赞赏孟子对墨学“兼爱是无父,无父是禽兽也”的批评,前已述及柳诒徵认为父子之伦是人类与禽兽野蛮人的区别,而墨子倡导的兼爱,“爱人之父若己之父而毫无差等,是人尽父也,人尽可父,尚何爱于己之父?父子之伦即不成立。世间惟禽兽不知有父”^{[19]203}。

柳诒徵对墨子兼爱的批评紧扣天性的人伦,这与自孟子以下历代儒者对墨学的批评并无二致。他的批评看上去似乎是老调重弹,实则是欲通过批评墨学针砭当时学界扬墨抑儒的风气。他观察到“自晚清以来,学者好扬墨子之学,沿及今日,遂有倡非孝之论,甚至有谓异时世界止有朋友一伦,若父子、夫妇、兄弟之伦均须废去者”^{[19]203}。正是对违逆天性、有悖人伦的墨学的盲目推崇导致了当时非孝言论的盛行,甚至有取消朋友一伦外其余四伦的严重后果。这对持人伦为中国文化中心的柳诒徵来说是无法接受和认可的。

四、抉发忠孝古义

人伦有五,与人伦密切相关的是忠孝节义等德目,这些德目在古代中国曾是衡量评判个体道德的最高标准。而在近代激烈的道德革命和人伦批判大潮中,作为传统中国核心德目的忠、孝亦遭抨击和否定。1924年,孙中山在“三民主义”演说中提及自己的亲身见闻:

前几天我们到乡下进了一所祠堂……看见右边有一个“孝”字,左边一无所有,我想从前一定有个“忠”字。像这些景象,我看见了的不止一次,有许多祠堂和家庙都是一样的……由此便可见现在一般人民的思想,以为到了民国,便可以不讲忠字。以为从前讲忠字是对于君的,所谓忠君;现在民国没有君主,忠字便可以不用,所以便把他拆去。^[20]

在一般民众心目中,以为“忠”便是指忠于君主,既然共和的民国没有君主,那么“忠”便无所施,故将“忠”字铲去。乡间祠堂和家庙虽拆去“忠”字,然尚将“孝”予以保留。至于在都市一班追求自由、平等、进步的新知识人士那里,“孝”亦在铲除之列。

在《中国文化史·忠孝之兴》一章中,柳诒徵通过对夏道的分析展示了自己对忠、孝的看法。夏道尚忠而本于虞,《礼记·表记》云虞帝“有忠利之教”,柳诒徵认为“忠利之教”应以《左传》“上思利民,忠也”和《孟子》“教人以善谓之忠”来理解,指君主及官吏忠于民。因此,“忠”并非专指臣民忠于君上。此“忠”指居职任事者,竭尽心力求利于他人。有关夏道的记载无多,而墨子盛称夏道,

柳诒徵遂借由《墨子》推知夏道。根据《墨子》古时圣王节用利民的记载,尧舜等圣王完美地诠释和象征了“忠”的真实内涵:“其忠于民以实利为止,不以浮侈为利。外以塞消耗之源,内以节嗜欲之过。于是薄于为己者,乃相率勇于为人,勤勤恳恳,至死不倦。”^{[18]133}《墨子·节葬篇下》还记载了尧、舜、禹“道死”的事迹,这令他深感“此牺牲之真精神,亦即尚忠之确证也”。他于是发挥为:作为人主,不贪权位、不恤子孙,将一己之生命贡献于国民而无所惜,至死犹想着教化远方异种之民,这就是君主及官吏忠于民之“忠”义。他严厉批评不知忠之古义,但以臣民效命于元首为忠的“后儒”,“于是盗贼豺虎,但据高位,即可贼民病国,而无所忌憚;而为其下者,亦相率为欺诈叛乱之行,侈陈忠义而忠义之效泯焉不可一睹”^{[18]133}。这都是学者不明古史,不通“忠”之古义之过。

夏道在尚忠之外,“复尚孝”,章太炎即有《孝经本夏法说》。郑玄注《孝经》“先王有至德要道”句时称“禹,三王最先者”,盖自夏禹,官天下一变为家天下,王位由传贤变为传子,故特重孝道。梁启超在《论公德》篇中将传统五伦观念归结为偏重于家庭伦理的私德,孝亦随之局限于家庭之内,“就此,孝不再像在传统社会中那样,支撑起整个传统道德体系的大厦”^[21],而仅仅成为“私德上第一大义”^{[6]540}。于是,在古代世界,贯通家、国乃至天下,充满公共性的孝由此蜷缩于家庭之内,成为无关国家、社会的私德。^①柳诒徵则阐扬古义,他引《孝经·开宗明义章》和《礼记·祭义》指出“孝之为义,初不限于经营家族”^{[18]135-136}。经籍中对孝内涵的描述不仅指顺从亲意,举凡增进人格、改良世风、研究政治、保卫国土,皆涵盖于孝道之中。他又以禹殚心治水为例说明禹虽干父之蛊,但禹惟孝其父,所以才能尽力于国家、社会之事,“其劳身焦思不避艰险,日与洪水猛兽奋斗,务出斯民与窟穴者,纯孝之精诚所致也”^{[18]136}。后世以顺从亲意为孝实在是一种狭义的理解,在家庭中生发培养的孝德可推广及国家、社会,“礼俗相沿,人重伦纪,以家庭之肫笃,而产生巨人长德,效用于社会国家者,不可胜纪”^{[18]136}。

柳诒徵对忠孝之德的阐发注重抉发忠、孝的古义,批评、反对后世对忠、孝的偏狭和曲解。忠

① 有关“孝”在近代的“私德”化和“孝”在古典世界中的公共性分析参见陈壁生的《从家国结构论孝的公共性》,《船山学刊》2021年第2期。

不专指忠于君主,而实有君主及官吏忠于人民之义;孝也不专指孝顺父母,而实可推扩及国家、社会。于是,忠、孝之德依然有着不可磨灭的价值。忠、孝与祖先崇拜共同构成了柳诒徵所称道的“此夏道之有关吾国历代之文明者”^{[18]137}。忠、孝被视为中华文明的关键性要素,可见柳诒徵对忠孝之德的高度推崇。

五、结 语

“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。”^{[22]56}而在近代欧风美雨的侵袭下,伴随着近代中国经济状况、生产方式、社会制度的变革,传统伦常观念和秩序受到前所未有的巨大冲击。五伦及忠孝等德目成为批判和否定的对象。激进的趋新人士企图全盘否定中国传统伦理道德的价值,代之以崇尚个人为本位的西式个人主义。但正如贺麟在《五伦观念的新检讨》中所表明的,无论对当时流行的新观念,还是传统的旧观念,都有加以批评、反省和重估的必要,唯有从旧的传统观念中发见最新的近代精神,才是真正的推陈出新。无可讳言,传统伦理观念在实践和具体落实过程中,有过僵硬、腐朽的内容,成为某种束缚、压制性的力量,但不能因此就从根本上否定人伦的价值,“不能因噎废食,因末流之弊而废弃本源”^{[22]57}。作为维系中华民族几千年的道德传统,在中华民族历史演进中发挥了重要作用的五伦自有其深刻的人性和历史文化根据。柳诒徵在新文化运动全盘否定中国传统伦理道德价值时,起而重新诠释五伦,扶发忠孝古义,体现了在近代激烈道德革命和人伦批判大潮中,文化保守主义者竭力发掘和阐扬固有道德传统现代价值的努力。柳诒徵坚信人伦是中国文化的中心和主体,与世界其他国家以宗教、法律或武力组成的国家不同,中华文明以人伦立国,这是铸造中国广土众民的历史悠久的根本精神。柳诒徵的人伦观对于认识中华文明的独特性,发扬五伦的互助精神有着重要的借鉴意义。

参 考 文 献

- [1] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2005:259.
- [2] 谭嗣同.仁学·八[M]//谭嗣同集:下册.杭州:浙江古籍出版社,2018:318.
- [3] 余英时.中国现代价值观念的变迁[M]//现代儒学的回顾与展望.北京:三联书店,2013:98.
- [4] 陈万雄.五四新文化的源流[M].北京:三联书店,1997:118.
- [5] 陈独秀.答淮山逸民(道德)[M]//任建树.陈独秀著作选集:第1册.上海:上海人民出版社,2014:307.
- [6] 梁启超.新民说[M]//汤志钧,汤仁泽.梁启超全集:第2册.北京:中国人民大学出版社,2018.
- [7] 胡适.四十自述[M]//欧阳哲生.胡适文集:第1册.北京:北京大学出版社,2013:66.
- [8] 刘师培.伦理学教科书[M]//万仕国,点校.仅征刘中叔遗书:第13册.扬州:广陵书社,2014:5903.
- [9] 康有为.致教育总长范静生书[M]//姜义华,张荣华.康有为全集:第10册.北京:中国人民大学出版社,2007:324.
- [10] 柳诒徵.明伦[M]//杨共乐,张昭军.柳诒徵文集:第9卷.北京:商务印书馆,2018.
- [11] 张锡勤.中国近代的文化革新[M]//张锡勤文集.哈尔滨:黑龙江大学出版社,2017:101.
- [12] 健孟.竞争与社会进化[J].东方杂志,1921,18(22).
- [13] 柳诒徵.什么是中国的文化[M]//杨共乐,张昭军.柳诒徵文集:第12卷.北京:商务印书馆,2018.
- [14] 陈独秀.道德之概念及其学说之派别[M]//任建树.陈独秀著作选集:第1册.上海:上海人民出版社,2014:337.
- [15] 柳诒徵.对于中国文化之管见[M]//杨共乐,张昭军.柳诒徵文集:第12卷.北京:商务印书馆,2018.
- [16] 柳诒徵.孔学管见[M]//杨共乐,张昭军.柳诒徵文集:第11卷.北京:商务印书馆,2018.
- [17] 胡适.国学季刊发刊宣言[M]//胡适文集:第3册.北京:北京大学出版社,2013:13.
- [18] 柳诒徵.中国文化史:上[M].北京:中华书局,2015.
- [19] 柳诒徵.读墨微言[M]//杨共乐,张昭军.柳诒徵文集:第9卷.北京:商务印书馆,2018.
- [20] 孙中山.三民主义·民族主义.第六讲[M]//尚明轩.孙中山全集:第1卷.北京:人民出版社,2015:380-381.
- [21] 陈壁生.从家国结构论孝的公共性[J].船山学刊,2021(2).
- [22] 贺麟.五伦观念的新检讨[M]//文化与人生.上海:上海人民出版社,2012.

(责任编辑:祝春娥)