

平等、差异与等级 ——进步的保守主义视角

汪 沛

讨论中华文明，无论是褒奖还是批评，总绕不开家国共同体这个论题。家国共同体，毋宁说五常伦是中国传统礼教的精义所在。要批判“吃人的礼教”就必须冲击这一点。谭嗣同提出要“以仁黜礼”，因为“三纲之慑人，足以破其胆，而杀其灵魂”，“五伦不变，则举凡至理要道，悉无从起点”。^① 吴虞更是视家族制度为专制政治的基础，“胶固而不可分析”^②。近代中国的屈辱全然归因于儒家纲常礼教所规定和笼罩的家国制度，在这些极端（但在当时看来毋宁是彻底的）讨论刚出现不久，学界已经有了冷静而深刻的驳论。贺麟的《五伦观念的新检讨》作于抗日战争时期，刊登于1940年5月1日《战国策》第3期，距今已有将近八十年的光景。在这八十年间，儒学思想的开展有多少做到了贺麟先生所倡导的合理、合情、合时，还有待时间和实践的检验。借由“中西之辩”与“古今之辩”而引发的各色讨论，对于儒家家国观念的反思、批判与再诠释也层出不穷。姜义华教授的新书《中华文明的经脉》就是在这样的背景下，重新讨论了家国同构这一论题。

一、家国共同体与责任伦理

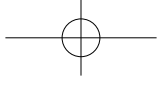
家国共同体以伦常为基础，伦常是合乎天理、存在于自然之中的必然的人伦关系，也就是君臣、夫妇、父子、兄弟、朋友这五种人伦关系。儒家称之为“五常之伦”，指的是五种常在永久的人伦关系。五伦之中，父子居于中心，因为父子一伦指的是父母子女的血亲关系，是五伦观念的基础，这种关系是最为自然的，是一切伦常的出发点。基于此，上行至夫妇关系与君臣关系，下行至兄弟关系与朋友关系，都是合乎人的自然的关系。^③ 儒家认为，君臣、夫妇、父子、兄弟、朋友是每个人都应该积极践履的五种人伦关系，每个人应当从各自具体的伦理处境出发，来从这五个方面筹划、实现自己的人生。贺麟先生将五伦关系解释为“人所不应逃避的关系”“对社会、家庭、朋友的义务”^④，其实已经有些偏离五伦观念本身的意义。并不是说，这五种社会关系是强加于人的义务，如果不去实现就有道德缺憾，这种理解已经过于西方化。如果我们非要与西方伦理学有一对照，也应考虑与亚里士多德的功能论证与美德伦理相呼应（而不是与义务论相对应），

① 谭嗣同，《仁学》，载《谭嗣同全集》，北京：生活·读书·新知三联书店，1954年，第65页。

② 吴虞：《家族制度为专制主义之根据论》，载《新青年》，1917年第二卷第六号。另外参见吴虞：《吃人与礼教》，载《新青年》，1919年第六卷第六号。

③ 更多的讨论参见张祥龙：《家与孝》，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年。

④ 参见贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《战国策》，1940年第3期。后收入贺麟：《文化与人生》，北京：商务印书馆，2015年。



而当亚里士多德宣称人的灵魂自有其功能之时，也认定这就是人的自然。^①

姜义华教授上溯至章太炎的主张，在书中相似地提出了“责任伦理”这样的观念：“唯独中华文明，早就形成一种以家国为中心的普遍化的伦理共同体，形成家庭、乡邻、社会、国家、天下紧密相连的社会伦理结构，贯穿于这样一种社会伦理结构的，是一种通过修身、齐家、治国、平天下而使个人与家庭、社会、国家、天下彼此相互负责的普遍化的责任伦理。”^②很有意思的是，姜义华教授在这里强调的是责任，比义务稍弱，比美德又强一些，主要讲求这种人伦关系之间双方的相互性。美德论的框架更适合于讨论成人之道，因为美德伦理学的落脚点仍旧是个体（虽然个体生活在共同体之中）的自然功能的实现。个人作为家庭成员，作为社群成员，作为国家的公民，在不同的境遇之中有不同的美德应去践履。“责任伦理”则是把“个人与家庭、社会、国家、天下”都看作有机的伦理主体，而这五个不同层面的主体相互之间又有着富有活力的互动关系。这与五常伦的本义也是相通的，纲常在于道义，道义本身就是伦理实践之中具体展开的。这种具体的展开要求在不同分位的伦理主体，在特定的具体伦理境遇之中，体现天道所要求的人伦美德。

二、等级与平等

一般说来，对于家国共同体和五伦的正面讨论往往已经止步于此。但是书中另有一点论断尤其值得注意：“中国传统家国共同体，是一种为等级差序所主宰的社会共同体。在等级差序结构中，每一个人、每一个层级，都有其确定的角色地位，这就使共同体得以保持稳定。”^③“等级”这个词在当代语言中几乎已经成为确凿无疑的贬义词。毋庸置疑，“平等”已经成为当代最为重要的政治价值之一，不断有社会运动致力于推动种族、性别、种姓、阶级之间的平等，并且取得了重要的社会进步。在这样的大环境下，“等级”成了政治学讳莫如深的论题。似乎“等级”成了旧的、陈腐的观念，而“平等”是新的、进步的观念。区分新与旧，似乎成了最朴素的对于伦理价值的证成方式。如果不跟随新观念，就无法进入新时代。重提旧观念成了时代新人的大忌。这里有两点需要反思。首先，现在被打上“旧观念”标签的那些观念是不是真的就是陈旧愚昧从而需要被抛弃的？其次，被捧为“新观念”的是不是真的时代精神的代表？

如果我们要追随陈寅恪先生致力于“独立之精神，自由之思想”，那么就要做到双重批判，既批判传统观念中陈旧的一面，也要批评流行观念中的不合理之处。“把握住传统观念中的精华，而作民族文化的负荷者。理解流行观念的真义，而作时代精神的代表”。^④这种双重批判是我们所提倡的面对历史与当下的理性态度。就像贺麟所言：“有许多人表面上好像很新，满口的新名词、新口号，时而要推翻这样，打倒那样，试考查其实际行为，有时反作传统观念的奴隶而不自觉……既不能保持旧有文化的精华，又不能认识新时代的真精神。”^⑤

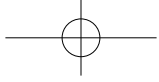
① 参见〔古希腊〕亚里士多德：《尼各马可伦理学》第一卷，廖申白译注，北京：商务印书馆，2003年。

② 姜义华：《中华文明的经脉》，北京：商务印书馆，2009年，第116页。

③ 同上，第8页。

④ 贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《战国策》，1940年第3期，后收入贺麟：《文化与人生》。

⑤ 同上。



平等这一问题也十分复杂。简单地讲，儒家的“恕”要求“己所不欲，勿施于人”，孔子“有教无类”都是非常朴素而直接的平等观念的表达。儒家的表述是规范性的，旨在对现实中的不公做一批判和矫正，而西方政治思想史的表述则不那么明确。在亚里士多德的重要伦理学著作《尼各马可伦理学》里，亚里士多德在讨论正义的第五卷展开了对于平等的探讨，而他所讨论的关键在于公民之间的分配平等。^①在古希腊的视角下，哲学家所关注的更是作为美德的正义，分配平等是正义所需要澄清的子题，是维护一个正义的城邦不可或缺的一项内容。随着古代城邦体制的瓦解和帝国的兴起，对个体性的追求前所未有地普及，到了基督教兴起的岁月就更是如此。公民团体在古罗马发展到空前庞大。历史上，我们看到了“上帝面前人人平等”这样慷慨激昂的抽象申言，对于分配平等的具体探索反而踟蹰不前。再到启蒙运动和法国大革命的时代，“自由、平等、博爱”虽然是最为洪亮的口号，却因为法国大革命的流血牺牲使得理论家们对于“平等”一词讳莫如深。^②

后来对于平等的探讨，要么是抽象的，比如对“人人平等”这个抽象申言所展开的无数形而上的讨论；要么是隐晦的，比如通过讨论“民主”“正义”或者“法治”来讨论平等。值得注意的是，无论是哪种讨论都真正地绕开了人类探索平等问题的原初动机——社会生活中实质存在的分配平等问题。^③直到1960年代以来，对于分配平等这一问题才又开始有实质的澄清与讨论。^④如果我们时刻提醒所有人“人人平等”，就要说明这是一种规范性的申言，不是任何描述性的事实，否则这种口号就成了对于事实的虚伪遮掩。因为事实上人与人差异巨大，非要说每个人在资质和机会上都平等，这显然不合于事实。

大体上，讨论平等问题有三个层面。首先是规范伦理学层面对于伦理主体的理解。伦理主体究竟是抽象的平等的践行者〔“××面前人人平等”，“××”可是上帝或者是其他的终极目的性存在，总的来说是一种（类）宗教命题^⑤〕，还是有能力运用反思性的理智来追求善事物与卓越的践行者（如果把追求的目标变成最大多数人最大利益就是另一个版本）。对于承认终极目的性存在的人而言，终极目的性的存在面前的抽象平等已是共识。功利主义旨在把一切价值还原为功利而后进行计算，而哪些价值还原为更多的功利仍旧取决于个人的偏好。美德伦理学讲求人追求美德与幸福的能力，就这一点而言无论先天的资质还是后天的环境，对于不同的人也完全不同。“平等”不同于“同一”（sameness）：除非我们只认可义务论这种伦理学，否则从规范伦理学的角度谈论“人人平等”很容易落空。

其次是政治哲学与社会学的层面对于分配正义的讨论。考虑到具体地区与时代的情况，划分善事物的类别，然后依据相关理由来考虑不同善事物的分配正义。比如说医疗上一定程度的按需

① 限于历史局限性，亚里士多德另有颇为著名的（臭名昭著的）关于女性与奴隶生来更为低级的自然决定论的论述。

② 有意思的是，“平等”和“等级”在不同时代以不同的方式成为学界讳莫如深的对象。

③ 更详细的讨论参见汪沛：《平等的分配何以可能》，载《伦理学研究》，2017年第5期，第75—80页。

④ 开风气之先的莫过于伯纳德·威廉姆斯的论文《平等的观念》（Bernard Williams. *The Idea of Equality. Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956–1972* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.）而后的经典之作有罗尔斯的平等自由主义（John Rawls. *A Theory of Justice* [M]. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1971），诺齐克的自由至上主义的反驳（Robert Nozick. *Anarchy, State, and Utopia* [M]. New York: Basic Books Inc, 1977），还有沃尔泽基于历史角度的补充（Michael Walzer. *Spheres of Justice* [M] Basic Books, 1983）。

⑤ 对这一问题的激烈批判见威廉姆斯的论文 *The Idea of Equality. Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956–1972* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

分配，而不是对于臆想自己有病的人无节制地治疗；教育上尽量实现有效的机会平等，而不是加剧来自不同家庭的孩子受教育的差异程度。在不同的国家与地区，伦理价值与善事物有一定的特殊性，如果强加给一个社会以别的社会的善，或者用今天的流行观念来批评古人，看似头头是道却已经是一种不平等与非正义。

最后是实际层面对于不平等的现实的理性态度。规范性的平等诉求得以证成之后，如何在现实层面推进。推进的程度与范围取决于对于现实的认识，而现实往往是复杂的。不平等与差异性经常纠缠在一起呈现出来，在追求平等权利的运动当中会掺杂着追求特权的诉求，这也是当代政治运动的奇特景观。

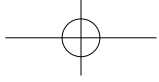
一般说来，达到平等的方式似乎是消灭等级。可是，等级与平等这两个观念，难道就完全对等？较为严格地来说，平等的反面是不平等，同一的反面是差异。流行的观点在这两个问题上有着微妙的表达，一方面追求平等，一方面又要认可差异。这只是一直没有深度但有无限广度的表达。等级承认了差异，但不认为一切差异都是平等的。如果还有对于“终极目的性的存在者”的信仰，那么在这一存在者面前人人平等，庶几已是常识。等级的观念对于这一点未必有所同情，却也不排斥这种论述，这点在中国古代思想中体现得尤为明显。“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德”（《诗经·大雅·烝民》），人人均为天民，同样地遵守天的法则，追求天道所认可的美德。“乾道变化，各正性命”（《周易·乾》），每个存在者因循天道成为其自身，但是这种差异性又不仅仅是横向平铺的差别，更是“礼主别异”的异，是具有纵向结构的差异性。在当今政治哲学中被严厉批驳的等级观念，在中国古代是遵循天道的善的表达。在这种语境中，等级的反面毋宁是混乱。荀子尤其阐发了这一点：“人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱。”（《荀子·王制》）古代中国的语境已经远去，如何在 21 世纪的中国谈论“等级”这一观念？家国共同体是一个很好的切入角度。

三、进步的保守主义

当代中国的语境在社会和学术的层面都有新的变化，中华文明接受了革命的洗礼，西方伦理学也发展出对于伦理主体的不同论述。然而，如同贺麟先生 80 年前所言：“我们要从检讨这旧的传统观念里，去发现最新的近代精神。”^①从传统之中推陈出新，检讨传统观念中的僵化之处，同时也批判流行观念中的教条部分。既肯定传统中的精华，也肯定时代精神的指引方向。双重批判与双重肯定，这种方法所相应的态度我们称之为进步的保守主义，每一种传统都在新的时代下值得拥有相应的进步，每一个社会都应当有独立于其他社会判断标准的自由发展的空间。

如何对五伦观念与家国共同体观念推陈出新？五伦观念和家国共同体的最大特点在于对伦理主体的复杂理解，而这种复杂性是有弹性的。直接的理解可以是尊老爱幼，和睦家庭，贡献社群，热爱祖国，心怀天下，这一连串修己爱人的朴素表达。姜义华教授的著作中则展现了这种结构性等级更为复杂与深刻的另一面，也就是等级的流动性：“在家国共同体中，人们的身份与地位经常转换、流动、升降、变迁……总的结构是一种保持着等级差序的共同体，但每个人的地位又非

^① 贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《战国策》，1940年第3期，后收入贺麟：《文化与人生》。



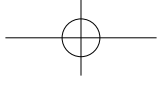
永久固定不变，这就使这一共同体始终充满活力和顽强的生命力。”^①等级差序本身在古代是天道落实在人间伦理政治之中的体现，带有天然和自然的正当性。但处于等级差序之中的人如果德不配位，则有各种不公正。要矫正这种不公正并不是完全推翻等级差序的视角，而是调整等级结构，提高流动性，增强共同体的活力。

下面，我们从五伦的五个层面来谈“等级观念”在哪些方面可以适应于当代社会。父子关系是五伦中的第一伦，往往以孝道来阐发父子之伦的大意。父子之伦远远不只是流行观念所歪曲的“儿子要顺从父亲”，早已经扩展为父母与子女之间的互动。孝道又太容易被误用，从而成为批判旧文化之首当其冲，这一批判从“五四”之前就已经开始酝酿，直到现在著名的豆瓣小组“父母皆祸害”（Anti-Parents）还笼罩在这一话语之中。然而，如果我们有点耐心就会发现《孝经》本身就有劝诫长辈的“谏诤章”：“子不可以不谏于父，臣不可以不谏于君；故当不义，则争之。从父之令，又焉得为孝乎！”这是极为朴素的正义等级的论述，要以大义来规范父子关系，而不是像很多理论和实践之中所表达的那样要盲从父母。盲目顺从父母与盲目反对父母一样，都是希望以简单直接的方式解决人生困境，然而伦理实践生活的复杂度与多变性又何止于此？在《礼记·祭统》中还有这样的章节：“夫祭之道，孙为王父尸，所使为尸者，于祭者子行也。父北面而事之，所以明子事父之道也。此父子之伦也。”在祭礼之中，君王的儿子扮演君王的父亲，这是一种形式指引的作用。此处所揭示的意蕴在于父也曾是子，子也终将是父。“祖父—父—子”三代在祭礼上所构成的看似循环的关系其实是父子之伦的一种具有流动性的表达，也恰恰是这种流动性构成了一个家族的历史。

夫妻一伦受到的批判也颇多。大体上古代礼教对于妇女的压迫和剥削多半出自对这一伦的批判。比较好的改进则是在夫妻一伦中加入友爱的特征，也就是“精神上的契合”^②。这当然是对于夫妻一伦的极大推进，然而最好是夫妻一伦能够也秉承等级转换原则，能够有一种流动的等级（shifting roles）。在古代夫妻一伦主要讲求夫妻有别，而如今在跨性别、转性别逐渐成为常识的今天，这一“别”不在于性别，更不在于男先于女，夫先于妻，阳先于阴。古代之所以有夫妻的等级差异是因为儒家的伦理—政治教育“修身、齐家、治国、平天下”只对男性开放，尽管治国平天下的男性也微乎其微，但是他们受到的礼乐教育使得他们对于自己所处的伦理世界有更深刻的认识，他们对于家国的抱负也更容易得到鼓励和支持。古代中国对于女性更多地是讲求“裙钗一二可齐家”，完全抽离于“修齐治平”之外，仿佛“齐家”是在一片真空之中的事业，导致女性的视野和社会化程度极大地低于男性，这才是古代中国真正的性别不公正之处。当今社会女性得到同样的教育，又有“精神上的契合”这样的观念促进，男女的理智能力日趋于等同。在这个时刻，在“精神上的契合”之外，夫妻之别究竟怎么分别？我们认为，提倡夫妻在家庭中“角色的灵活转变”是有意义的。在不同境遇中，更有远见的那一方更有能力为家庭做出好的判断；而伦理生活的境遇是多样而复杂的，那么在某一具体情境中做决定的一方未必适合于另一境遇。“精神上的契合”与“角色的灵活转变”可以反对固化的“夫为妻纲”或者“妻为夫纲”，又不至于将夫妻关系完全还原为友爱，保留了等级性的同时又保证了互换等级位置的灵活性。

① 姜义华：《中华文明的经脉》，第8—9页。

② 唐文明：《五伦观念的再检讨》，载《近忧：文化政治与中国的未来》，上海：华东师范大学出版社，2011年。



君臣一伦在古代其实和大多数人并无关系，但这是家国共同体中不可缺少的一环。在人人当家做主的时代，君臣关系可以理解为“人不应规避政治的责任”^①。现代版的君臣一伦乃是明确反对“去政治化的政治”^②，要求每一个政治主体对于国家和天下有关心、担当和守护。尤为重要是，作为先锋队、具有代表性的中国共产党需要在新的时代推进自我革命。同时，处在各个层级党政机关的干部要坚持从群众中来，到群众中去，动员和带领群众迎接时代挑战、做时代新人。

兄弟一伦类似于父子一伦，孝悌常常并行讨论也是因其类似。兄弟一伦基本遵从齿序，往往和朋友一伦有些叠合。称兄道弟，就是朋友一伦模仿兄弟一伦以期情感联系更进一步。朋友一伦受到的批评远远少于前三项，是因为这一伦的平等性非常强烈。早在晚明，何心隐就把朋友一伦抽离出五伦，“相师”“相友”被称为伦常之冠。仔细看来，与其说何心隐看重友爱之中的平等，不如说他更看重友爱的相互性。这种相互性已经被我们推广到五伦中其他几伦了。父子之间通过明确“父亦是子”“子也终将是父”来实现这种相互性。夫妻之间通过“角色的灵活转换”来实现相互性。君臣之间通过个人与国家相互珍惜、忠贞与担当来实现相互性。兄弟之间本身就天然地具有类似于友爱的相互性。

五伦观念在当今受到的质疑众多，而教条式的误用也层出不穷。要想推陈出新，则需要重新从伦理的角度来证成五伦所要求的等级结构。这种等级结构要求比古代更多的相互性和灵活性，在于伦理主体之间的相互珍爱与负责，在于伦理主体在家国结构中的地位的流动，这样才能保证家国共同体的生命力和活力。

在当今世界，极端的个人主义与极端的宗教势力已经成为了新的时代现象。极端的自由与极端的封闭其实同根同源，都在于把个人原本具有的多重伦理关系化约为一种，让立体的伦理结构坍塌至平地，让厚的伦理生活变得薄如蝉翼。极端的封闭容易被识别与批判，而极端的自由则显得相对亲和许多。在这样的背景之下，要重新检讨自由与平等这样的观念就尤其需要勇气。姜义华教授的《中华文明的经脉》直面当代的问题，不避讳知识界讳莫如深的等级问题，让我们重新检讨（而不是简单否定）中华文明中自古以来就有的以家国共同体为基础的伦理和政治结构，指引我们在新的时代赋予这种等级以新的伦理证成，这是对于传统的真基石与时代的真精神的双重肯定。

作者为复旦大学中国研究院助理研究员

① 贺麟：《五伦观念的新检讨》，载《战国策》1940年第3期，后收入贺麟：《文化与人生》。

② 参见汪晖：《去政治化的政治：短20世纪的终结与90年代》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年。