

张能为 王志红
代祥龙 王军 著

多视角中的诠释

——儒学文化的现代展开与实践

安徽大学出版社

张能为 王志红
代祥龙 王军 著

多视角中的诠释

——儒学文化的现代展开与实践

安徽大学出版社



图书在版编目(CIP)数据

多视角中的诠释——儒学文化的现代展开与实践/张能为等著.

—合肥:安徽大学出版社,2007.10

ISBN 978-7-81110-348-9

I. 多... II. 张... III. 儒家—研究 IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 149805 号

多视角中的诠释

——儒学文化的现代展开与实践

张能为 王志红 著
代祥龙 王 军

出版发行	安徽大学出版社 (合肥市肥西路3号 邮编 230039)	经 销	新华书店
联系电话	编辑部 0551-5108272 发行部 0551-5107784	印 刷	合肥创新印务有限公司
电子信箱	ahdxchps@mail.hf.ah.cn	开 本	670×970 1/16
责任编辑	程忠业	印 张	23
封面设计	孟献辉	字 数	293 千
		版 次	2008年7月第1版
		印 次	2008年7月第1次印刷

ISBN 978-7-81110-348-9

定价 35.00 元

如有影响阅读的印装质量问题,请与出版社发行部联系调换

序

孙以楷

13亿中国人民正在努力实现社会主义现代化,正在为中华民族的全面复兴而殚精竭虑。我们的现代化是中华民族的现代化,中华民族的全面复兴是现代化的全面复兴。中华民族全面复兴的根本在于中华民族灵魂的复兴,中华民族的现代化是中华民族灵魂的现代化。中华民族的灵魂在哪里?在中华优秀传统文化之中。因此,中华优秀传统文化的复兴、传承、创新是现代化建设的根本,是中华民族全面复兴的根本。正是出于这样一种崇高的使命感,文化学者们努力探讨中华优秀传统文化(特别是儒学文化)与中国现代化的结合点。张能为教授等人的这本著作就是这一努力的最新成果之一。

近百年来,中国先进的文化学者们努力从优秀的传统文化中提取其现代性与世界性的价值,这也正是本书所追求的。任何现代都是传统的,任何优秀的传统也都应当是现代的。本书对传统文化的开掘,没有沉湎于传统历史的全面陈述,而是选择了儒学发展的三个极具代表性的重大关键性阶段——原始儒学、宋明理学、现代新儒学——的核心问题做了多视角的透视。作者在对儒学文化做历史论述和问题开掘时,又总是从西方哲学与文化(特别是现

代西方哲学与文化)的理论视角予以观照,并从观照中展示儒学文化的现代性与世界性,显示出作者试图超越现代新儒家的视域,另辟蹊径的理论勇气。

近百年来,儒学的典章、制度和规范一向被视作糟粕予以摒弃,现代新儒学大师们也大多从本体、心性、直觉、性命、道德心等层面入手弘扬儒学文化的价值。但是如果避开儒学的典章、制度和规范的现代性和世界性不谈,或者完全否认儒学文化在这些方面的价值,如果我们只能眉飞色舞地论说儒学的心性道德,那么,对儒学文化的现代性与世界性的开掘,只能算是半截子工作。张能为教授等人撰写此书,似乎比较自觉地着力于儒学的政治哲学品性、儒学社会政治礼制建构的价值、儒学对社会超稳定结构形成的作用,并从西方社会学政治学的视野予以诠释。如果说现代新儒家没有进行中国现代文化的全景式描述,那么,这本书则是一种全景式描述的尝试。

我们生活的世界是一个多元文化并存的世界。我们生活的国家是一个多元文化并存的國家。张能为教授等人认为“中国的现代新文化既不是儒学文化,也不是西方文化,而是现有各种文化的调整、组合以及与未来理想文化因素相连接的统一体”。这是一个统一体,不是各种文化杂陈的拼盘,应当有主有次有体有用。中国优秀传统文化及其精神应当是这个统一体的主体与本体。“中学为体、西学为用”被人们批判了近百年了,其误在于“中学”而不在于“中体”。中体并不是中学,中体是指中国传统文化之精神。中国传统文化之精神就是中华民族的精神、灵魂。如果丢了这个本体,中国现代新文化就只能是而非中华民族的现代新文化。因此,从这个意义上说,“中体西用”是正确的。但是我们还必须加上“体以致用,化用为体”八个字,体用之间是可以转化的。一切外来文化在与中国传

统文化精神、中国社会实践结合的过程中,都可能由用转化为中国文化的本体。中国文化本体不断变革、丰富的过程就是中国优秀传统文化与各种外来文化相融合的过程,就是中国文化走向世界的过程。可以说,如果没有“中体西用”的胆识,中国文化现代化是不可能的,现代化了,但不是中国的;中华民族的全面复兴也是不可能的,复兴了,但不是中华民族的。我读张能为教授等人的这本书,有这么一点感想,不知本书作者是否同意,算是作者之玉引出的砖吧。

张能为教授从事西方哲学史教学与研究多年,熟悉西方尤其是现代和后现代西方哲学,早有志于会通中西哲学,寻求儒学文化与外来文化的结合点,寻求儒学文化与现代化的结合点,这本书只是他和他的朋友们的夙愿的浪花一点,今后一定会有更多更精彩的著作问世。

于安徽大学 162 楼 201 室

2006 年 9 月 5 日

目 录

序	孙以楷 (1)
前言	(1)
第一章 导论:儒学的价值判断与现代命运	(9)
第一节 文化价值取向的哲学思考	(9)
一、文化思想的价值取向:参照系问题	(10)
二、参照系选取的两大原则	(11)
三、文化的多样态性与文化的交流、对话	(12)
第二节 文化原理、文化体系及儒学的文化价值	(15)
一、“文化”概念与含义	(15)
二、人类文化体系的基本形态	(16)
三、人类文化演进视野中的儒学文化	(18)
第三节 儒学价值系统的基本构成元素	(21)
一、“义”与“利”	(22)
二、“理”与“欲”	(24)
三、“天”与“道”	(26)
四、“家”与“国”	(30)
第四节 儒学文化的现代命运	(33)
一、儒学文化与现代社会的文化诉求	(34)
二、作为建设中国现代文化之基础的儒学文化	(35)

第二章 先秦儒学:人论与教育

——社会发展的关键…………… (38)

第一节 由繁荣走向内乱的领主分封制与思想黄金时代………… (39)

一、“殷周之变”与孔子向往的礼制德政…………… (40)

二、思想黄金时代的百家争鸣与一元定格的

“周秦之变”…………… (43)

三、传统观念变化与新思潮兴起对先秦儒学的影响 … (51)

第二节 先秦儒学的人文关怀及其精神价值…………… (56)

一、“仁者,爱人”——先秦儒学的为人之道…………… (57)

二、“人禽之辨”——人之本性的价值考量…………… (58)

三、“义利之辨”——人性培育的深层思考…………… (61)

第三节 先秦儒学的修身立世与教育本位…………… (64)

一、“为仁由己”的求仁历程和道德修为…………… (65)

二、“有教无类”的社会理念和纵向人才流动…………… (66)

三、人文教育对社会建设与发展的影响…………… (68)

第四节 先秦儒学的人伦系统与忠孝一致的社会秩序………… (70)

一、政治与道德合一是社会政治礼制

建构的价值基础…………… (70)

二、先秦儒家集团文化中人伦系统的建构…………… (71)

三、先秦儒家文化中忠孝一致的纵向人际关系…………… (73)

四、以和为贵的生存方式…………… (74)

第三章 宋明理学:社会超稳定结构形成的文化基础

——社会发展的保证…………… (77)

第一节 儒学制度化与宗教化的双向互动…………… (77)

一、儒学的政治哲学品性…………… (78)

二、儒家学说的制度化及其内在机制…………… (81)

三、儒学的神圣化和宗教化…………… (83)

第二节 宋明理学对先秦儒学的承续与发展…………… (87)

一、宋、元、明的社会历史背景…………… (88)

二、宋明理学的主要思想及与儒学的关系	(89)
三、理学对宋明时期社会超稳定结构形成的作用 ..	(91)
第三节 宋明理学与一统的科举制和集权的官吏制	(95)
一、科举制的政治功用与历史价值	(95)
二、以儒选官、以官治民的文官优越制	(97)
第四节 宋明理学的社会作用与知识分子的历史责任感	(98)
一、知识分子的道德义务感	(99)
二、宋儒的历史责任感	(100)
三、宋明理学与社会稳定和发展的深刻关系	(102)
第五节 对儒家文化传统与中华文明形态之关系的反思 ..	(104)
一、早熟文明形态的社会化和历史化	(106)
二、价值取向的宗法家族化和政治的权威化	(108)
三、道德价值判断的策略化和身份关系的礼制化	(110)
四、中华文明的统一性与连续性	(112)
第四章 现代新儒学:本体重建与价值实践	(114)
第一节 现代新儒学的理论含义与思想诉求	(114)
一、现代新儒学的理论含义	(115)
二、现代新儒学的学术发展	(116)
第二节 现代新儒学的文化之路	(117)
一、儒学演进的逻辑脉络	(118)
二、社会变迁的文化取向	(121)
三、儒学价值本体的现代实践	(123)
第三节 现代新儒学存在和发展如何可能	(127)
一、现代新儒学存在和发展如何可能的理论指向	(127)
二、现代新儒学存在和发展如何可能的理论表现	(128)
第四节 直指西方文化精神困境的批判、扭转与创新	(130)
一、西方文化精神之困境与批判	(130)
二、社会发展的功利性与中国文化价值 取向的科学化	(135)
三、现代新儒学对中国文化科学化误区的扭转与创新 ..	(137)

第五章 儒学文化与西方哲学的融通

——“援西学入儒学” (141)

第一节 现代新儒家“援西学入儒学”之目的 (142)

一、现代新儒家的共同宗旨：“返本开新” (142)

二、现代新儒家“援西学入儒学”之主题 (143)

第二节 现代新儒家对中西文化及其关系的

认识与态度 (144)

一、第一阶段：新儒家的求异倾向 (145)

二、第二阶段：新儒家的融合导向 (146)

三、第三阶段：新儒家的民族情结 (149)

第三节 现代新儒家“援西学入儒学”的多向度性 ... (156)

一、中西文化元素融合中的本体论 (156)

二、知觉体悟与理性反思相统一的认识论 (162)

三、直觉经验与逻辑分析相结合的方法论 (165)

第四节 儒西融合在当代的展开 (172)

一、当代新儒家融合儒西的新特点 (172)

二、当代新儒家融合儒西的新尝试 (174)

三、总结与展望 (181)

第六章 儒学文化与东亚经济及社会管理 (184)

第一节 东亚现代化的主体文化机制 (185)

一、现代东亚经济的发展 (185)

二、儒学文化和东亚社会与经济发展 (188)

第二节 儒学文化与日本经济和社会发展 (193)

一、儒学文化与近代日本社会 (194)

二、儒学文化与日本的企业文化 (201)

三、儒学文化与日本社会的未来发展 (206)

第三节 儒学文化与韩国经济和社会发展 (208)

一、韩国的儒学思想主导型文化结构 (208)

二、儒学文化与韩国社会的现代化 (211)

第四节 儒学文化与新加坡的经济和社会发展	(215)
一、儒学文化对新加坡的社会影响	(215)
二、李光耀的“亚洲价值观”	(218)
第五节 儒学文化与港台地区经济和社会管理	(220)
一、儒学文化在港台地区的传播与发展	(220)
二、儒学文化对港台地区社会经济的影响	(223)
第六节 儒学文化与现代化	(228)
一、儒学文化与现代政治	(229)
二、儒学文化与现代经济	(231)
三、儒学文化与现代文化	(232)
四、儒学文化与现代伦理	(233)
第七章 儒学文化的人文精神与社会改造的文化反思 ...	(235)
第一节 宗教文化与儒学文化	
——社会发展的两种不同文化基础	(235)
一、资本主义兴盛的“韦伯式”思考	(237)
二、宗教伦理的世俗化：儒学文化的人文精神	(239)
第二节 儒学文化的人格建构及其意义	(242)
一、“君子人格”	(243)
二、“儒德商才”	(249)
第三节 近现代中国社会改造与文化反思	(253)
一、“言技”阶段：“船坚炮利”的渴求	(255)
二、“言政”阶段：“变法图强”的梦想	(256)
三、“言文”阶段：“国民改造”的深化	(258)
第八章 儒学文化与中国现代发展	(262)
第一节 儒学文化的“意义网络”	(263)
一、儒学文化与现代解释学	(264)
二、儒学文化与东亚发展	(267)
三、儒学的文化价值与社会功能	(268)

第二节 中国现代发展的文化问题	(272)
一、文化的理论局限	(273)
二、文化的现实状况	(275)
三、儒学的现代价值	(277)
第三节 中国新文化的未来建构	(281)
一、现代社会的文化原则	(281)
二、儒学价值的落实与前景	(283)
三、中国现代社会的文化经纬	(285)
 第九章 儒学文化在海外的传播、影响与未来 世界价值建构	 (289)
第一节 儒学文化在东方的传播与影响	(290)
一、儒学文化在朝鲜的传播与影响	(290)
二、儒学文化在日本的传播与影响	(295)
三、儒学文化在越南的传播与影响	(299)
四、儒学文化在新加坡的传播与影响	(303)
第二节 儒学文化在西方的传播与影响	(306)
一、儒学文化在西方的传播简史	(306)
二、儒学文化在现代西方诸国	(314)
第三节 儒学文化与未来世界价值建构	(324)
一、儒学文化在东西方的不同体认与理解	(325)
二、面对科学理性主义世界的儒学文化 应有所作为	 (326)
 附录：“由哲学达到的理想人生” ——冯友兰对中国人生哲学的一种西方式 解读与重构	 (332)
 参考文献	 (349)
 后记	 (354)

前言

世界文化的多元化构成当今人类文明的基本格局,也成为社会文化发展的主导性走向。作为东方文化的主要理论形态——儒学文化又有什么特殊的理论色彩和价值地位呢?已有的儒学文化研究可谓汗牛充栋,但基本视角仍然偏重于民族性的、文化体系内的,甚至是囿于情感的,如何从一个更广阔的视野去看待,从多种最新理论中去诠释和理解儒学的多重价值性和时代意义,应该成为儒学研究中的更高理论追求。

文化的统一性与多样性、世界性与民族性、全球化与地域化似乎构成当今文化讨论的一大主题。一方面人们十分崇尚文化的全球化、世界性和统一性,竭尽所能地将其文化最大普遍化;另一方面人们又总是从现实文化状态的丰富、差异与多样出发努力坚守着文化的地域化和民族性。文化价值的双向诉求反映着人们内心痛苦而又真实的心态:既要全球化、世界性,又要地域化、民族性。在文化的存在和发展中,这两者既凸显文化要求上的一种内在张力,又反映着文化取向上的交互性。由于文化的全球化与地域化、世界性与民族性确实是两种不同的价值取向,所以,两个方面难以做到“鱼与熊掌兼得”:一种是抽象普遍的,一种是具体个别的;一种是统一单一的,一种是异质多样的。如果不是这样,在西方哲学发展中,人们也就不会见到以强调“多样、差异、异质”,向“整体性开战”,全面解

构传统与现代哲学的后现代主义了。说其交互性,则意味着文化的双取向之间存在相互依存性和支撑性。全球化一定是地域化的全球化,世界性也必定是民族性的世界性,离开地域性与民族性是不可能有一统的普遍性的。德国哲学家康德在《答复这个问题:“什么是启蒙运动?”》一文中曾指出:“凡是一个民族可以总结为法律的任何东西,其试金石都在于这样一个问题:一个民族是不是可以把这样一种法律加之于自身?”^①这句话是有重要意义的,一个民族不能加之于自身的东西是无法抽象化为一种普遍法则或者说普遍文化精神的。因此,世界性的东西一定蕴含着民族性的东西。反过来说,地域化的东西能够使之全球化又是其力量、价值和生命力的重要体现。对于弱势民族或弱势国家而言,似乎后者更应该成为努力的方向,因为在人类文明的建设与发展中,文化的全球性话语权是极其重要的。

人类文化的起源具有极大的相似性和共同性。当德国哲学家卡尔·雅斯贝尔斯^②将公元前5世纪左右的历史时期称为人类文明的“轴心时代”时,人们愈益强烈地开始认同了文化相似性与共同性的看法。在雅斯贝尔斯看来,人类历史分为四个阶段,其中第三阶段对于人类文明发展具有特殊重要的意义,这就是以公元前500年为中心的“轴心时代”。^③人类几大文明的精神基础正是在“轴心时代”差不多同时出现的,几乎在同一

^① Immanuel Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* Lawrence Cahoon, *From Modernism to Postmodernism*, p. 47, Blackwell Publishing Ltd, 2003.

^② 卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers, 1883~1969),德国著名哲学家,存在主义重要代表,著有《世界观的心理学》、《哲学》、《理性与生存》与《生存哲学》等。

^③ 雅斯贝尔斯将人类历史分成四个阶段:第一阶段为“普罗米修斯的时代”,即语言应用、工具发现、引火及用火的时代;第二阶段为公元前5000年至公元前3000年,古代文明出现在埃及、美索不达米亚和印度河流域,稍后出现在中国黄河流域;第三阶段(上述);第四阶段为公元前200年至今,其间只有一个崭新的、物质上和精神上截然不同的事件能与其他历史重要事件相比拟。这个时代是科学和技术的时代。它在中世纪末萌芽于欧洲,17世纪建立了理论基础,18世纪末进入广泛发展的时期。参见冯天瑜《文明的可持续发展之道》,第29~30页,北京:人民出版社,1999。

个世纪之内,在相隔千万里之遥的不同国度,涌现出了名垂史册的大哲学家、大思想家,他们都以自身的方式,开始摆脱对世界的英雄、神祇和超自然化解释,转而以一种理性化的逻辑推理、社会或形而上学的方式来理解和说明世界。雅斯贝尔斯说:“在公元前 800 年到公元前 200 年间所发生的精神过程,似乎建立了这样一个轴心。在这时候,我们今日生活中的人开始出现。让我们把这个时期称之为‘轴心时代’。在这一时期充满了不平常的事件……这都是在几世纪之内单独地也差不多同时地在中国、印度和西方出现的。”^①中国的孔孟之说立足于人伦道德,研究了人类社会以及人与人的社会关系。而公元前 500 年的印度,佛陀通过洞见、自知和自我意识,提升了人类思维的超越性意义,表现出对世界、人生与社会的超越性思考与智慧。其说教历经数世纪终成一种宗教。在希腊,毕达哥拉斯、巴门尼德、赫拉克利特以及前苏格拉底的哲学家们则以理性抽象化的方式展开了对世界的哲学理性概念化思考,世界的起源、存在、本质等问题成为人们哲学化思考的主题。应该说,“轴心时代”的中国、印度和欧洲,人们似乎都表现出了对世界问题和认知方式的转移,由对经验世界及其现象的经验性描述和解释转向了对世界存在、本质等理性问题的思考;由对世界、人生与社会的神话般说明转向了立足于人的理性本身的哲学化理解。这种特征表明了人类文化的集中化和共同化发展现象。虽然处于不同的地域,但东圣西贤几乎都在同一个时期对人类存在的一些基本问题做出了理性化的思考和探索,这些思考和探索为人类文化以后发展的基本方向和方式奠定了基础。人类文化有着一些基本性的问题,不论是东方还是西方,只是不同的智者存在着思考、理解和表达方式的诸多差异。儒学文化无疑是人类世界文化的重要组成部分,而且构成了世界文化的基本形态之一。

^① [德]雅斯贝尔斯:《人的历史》,转引自田汝康、金重远选编《现代西方史学流派文选》,第 39 页,上海人民出版社,1982。

儒学文化是在特定的地域、民族和历史条件上形成的,因而又有其文化的特殊性。它是世界多样态文化中的一种,具有鲜明的质的个别性,不同于看空现世、寻求精神超越的印度出世佛教,也区别于以理性为基础,以求知、求真为本,努力探索世界的普遍存在和最终本质的西方文化。儒学文化是生发于人伦血缘,以此为基础,类比和放大至一切领域,建构和强调人的伦理道德体系,社会关系、世界秩序都是由人的伦理关系衍生出来的。这种根本性的特征决定了儒学文化是一种具有自身基本价值命题和求证方式的文化体系。根据西方科学哲学家库恩(Thomas Kuhn)的观点,任何一种科学观点或结论都属于一个更大的科学系统,这个科学系统又蕴含着一种科学的“范式”(paradigm),所谓科学“范式”便是一种科学家集团所持有的某种科学的共同信念,是理论和方法上所共有的“模型”或“框架”。拉卡托斯(Imre Lakatos)则在库恩思想基础上,以“科学研究纲领”理论既继承又发展了波普尔与库恩的思想,在他看来,科学理论的发展是一种整体系统的科学纲领的证伪问题。换言之,科学理论是一种系统,包含着一些最基本的理论命题和原理,这是“硬核”,还包含着中间层,它是由许多辅助性假设构成的保护带,起着调整的作用。再外面是保卫硬核的反面启示规则——“反面启示法”(禁止科学家将反驳的矛头指向硬核),改善和发展理论的正面启示规则——“正面启示法”(提倡和鼓励科学家通过增加、精简、修改或完善科学研究纲领中“可反驳部分”即假设、保护带等办法以发展整个科学研究纲领)。拉卡托斯认为,作为科学研究纲领的基础理论部分或核心部分的“硬核”是“坚韧的”、“不可改变的”和“不容反驳的”,一旦它遭到了反驳,那么整个研究纲领就受到了反驳。实际上,东方的儒学文化同样是一个具有其自身最核心理论价值命题“硬核”的整体文化系统,正是这种具有硬核的整体文化系统构成了儒学文化的特质和独具特色的文化样态。同时,在多样态文化的交流和对话中,对儒学文化能够产生影响和改变的总

是有一定限度的,而且这种影响和改变往往只会产生于儒学文化整体系统的外缘部分,而核心区的“硬核”在一定意义上则是不可交流和改变的。由此人们应该持两种正确态度:其一,因儒学文化是一个文化整体系统,尽管会因其外缘部分与现实、时代和外来文化的不合而表现出种种问题,但并不能以此就能够否定整个儒学文化,儒学文化的“硬核”会因其外缘部分的适时调整而得到捍卫。由此而论,人们对待儒学文化要有足够的耐心和宽容,不因一时一地的挑战而放弃和否定儒学文化之“硬核”。其二,在一个多元文化世界并日益强调交流对话的语境中,要清醒地认识到文化之间的交流是必要的,但同样是有限度的,也应该是谨慎的,不同文化的“硬核”之间的关系在很大程度上是不合的,也是难以协调的。对于每一种文化系统来说,都要有一种文化的自我认同和自我保护,可以说,保护一种文化的“硬核”就是在保护文化的多样性,也就是在保护世界文化和人类文明的一种特殊的思想和思想方式。

西方现代性常常表现为“从短暂中确立永恒”,力图从多样性中去获得关于世界的普遍的、统一的和稳定性的认识,最终本质和终极关怀性的东西成了挥之不去的至高追求,这也成了现代性的一种典型的思维方式。然而,这种对所谓最终绝对性的迷恋受到了后现代主义思想的彻底清理和抨击。“多元主义、相对主义、差异性、异质性、碎片性”成了后现代主义思维方式的重要特征。尼采以“视角主义”(perspectivism)消解了传统哲学对绝对普遍主义的诉求,认为事物的意义可以从多个视角加以多样化的诠释,诠释的视角是无限的,事物的意义也是无限的,诠释过程是一种完全保持开放的过程。法兰克福学派代表阿多尔诺以“否定辩证法”理论来表述对非同一性、差异性的重视和强调。阿多尔诺既反对把辩证法理解为对世界观的描述,在总体的物质中存在所谓辩证运动,也反对辩证法是一种普遍的方法。他认为,所谓辩证法就是“矛盾地思考矛盾”的特殊方法。他给辩证法冠以“否定的”字样,为的是同以往的辩证