

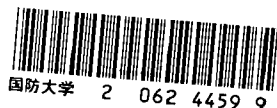
儒学与现代性

中韩日儒学比较研究

〔韩〕 黄秉泰 著



社会科学文献出版社



国防大学 2 062 4459 9

儒学与现代性

中韩日儒学比较研究

(韩) 黄秉泰 著

社会科学文献出版社

儒 学 与 现 代 化

——中韩日儒学比较研究

〔韩〕 黄秉泰 著

刘李胜 李 民 孙尚扬 译
丘 成 戴汉笠 赵伯英 校

社会科学文献出版社

(京)新登字 028 号

2194/25

儒学与现代性

——中韩日儒学比较研究

〔韩〕黄秉泰 著

刘李胜 李 民 孙尚扬 译
丘 成 戴汉笠 赵伯英 校

社会科学文献出版社出版发行

(北京建国门内大街 5 号 邮政编码:100732)

新华书店经销 新世纪印刷厂印刷

850×1168 1/32 开本 16.25 印张 416 千字

印数 0001—2000

1995 年 1 月第一版 1995 年 1 月第一次印刷

ISBN 7-80050-583-9/F·57 定价:24.00 元

版权所有 翻印必究

献给我的爱妻和孩子们

序 言

这篇论文是一张学术结算表，它回答了我的下述问题：儒学文化在现代世界上处于什么地位？

我生长在儒学文化形成了传统社会文化和道德准则并且加以正当化的环境里，当时的政治气候是，现代政治民主主义、经济上的工业主义和社会平等主义之传入，对传统的儒学文化进行挑战并且加以贬低。在那个令人兴奋的激烈变动的时代里，儒学文化处在传统价值观之社会惯性与人们对一种新意识形态的政治选择这二者的文化冲突之中；这种新意识形态就是那个在渗透到社会各方面的思想当中成长起来的、广泛传播的社会价值体系；儒学文化一直遇到公开的挑战。

我发育成长的岁月，曾经被那在 20 世纪 30 年代猖獗一时的、帝国主义日本之军国主义的反动气氛，以及日本在第二次世界大战期间进行总动员的总体集团主义所支配。直至日本军国主义在第二次世界大战中战败后日本不再占领韩国的 1945 年，时代的气氛和思潮都有利于让那种受惠于儒学文化的传统社会价值观占优势。在美国军队继日本殖民主义之后对韩国进行军事占领和统治期间，直至 1948 年，时代之反动的和集团主义的气氛和思潮发生了根本的变化，变成了西方的民主平等主义和个人功利主义，这些主义赞成以传入的西方文化——从自由民主主义到极权共产主义——的名义对传统遗产进行谴责。人们特别提出过去和传统来抨击，把韩国因遭到日本殖民主义的摧残而受辱，并且由于社会落后和经济不发达而导致国家陷于窘境，都归咎于过去和传统。韩

国在当时民众全盘否定传统的价值观和文化之后匆忙地采纳的西方新文化，转变成了抨击过去文化遗产的意识形态文化。

传入的西方文化一旦在政治上取得胜利，新旧冲突的场面就变成了传入的西方诸意识形态之间的斗争，而在接踵而来的西方民主主义和东方共产主义之间的对抗当中，传统的儒学文化完全被排除出了当时的政治舞台。政治思想的两极化终于在1950年爆发成为朝鲜战争，而且在1953年的休战中国家被永久地分为民主的南方韩国和共产主义的北方朝鲜。在人们积极地追求工业现代化之后，政治化的意识形态文化就开始取代社会价值和文化诸体系而固定在韩国社会中；国家这时就处于从传统儒学价值观和传统文化向现代工业文化体系过渡的动荡之中，而以政治丧失方向、社会不安定和道德无所适从状态的形式显示出来的文化紊乱和危机就出现了。难道传统的儒学文化完全不适应现代工业经济秩序的逻辑和要求吗？新的西方文化能够满足所有那些从前由传统价值观和传统文化满足的社会文化需求吗？难道儒学文化和现代工业文化绝对不相容吗？假如它们在某种程度上是相容的，那么，它们能够在现代化进程中的哪一个环节上共存呢？或者，如果它们是互相排斥的，那么，那是由于整个儒学的内在性质还是由于韩国儒学的某个特殊方面呢？而且，儒学文化是否现在就注定灭亡呢？这些，就是自从我认识到文化在社会变革过程中的独立作用以来一直困扰我的问题。

在我接触到政治学这门学科以前，我曾经在学术上攻读过经济学，并且在韩国政府的经济部任职。我当时相信经济是社会变革和社会发展中的支配力量。在我就读于哈佛大学，对经济发展进行为时较晚的研究期间，我才认识到文化传统在一个国家的经济发展中的独立作用。当我第一次读柏拉图的《理想国》的时候，我惊奇地发现了这个事实：西方文明的渊源似乎同儒学文明的渊源有许多共同之处。假如存在着这两种文化传统所共具的因素，那

么，为什么儒学文化没有能够获得现代的工业文明呢？只要我能够找到对这个问题的答案，我就能够从一个更高和更宽广的视角来观察我自己的社会和国家的过去、现在和将来。这个智力方面不寻常的想象很强烈，以致于使我获得灵感和勇气在我 41 岁那年大胆地去涉足政治学这个新领域。1976 年，我有幸获准进入加州大学伯克利分校的政治学系，在那里，我能够在罗伯特·A·斯卡拉皮诺教授和查尔默思·约翰森教授的启发和指导下从头开始我攻读政治学的学术活动。除了那所学校的令人奋发的学术环境之外，我还有幸能够进入那个藏书丰富的东亚图书馆，它对我的智力取向和好奇心提供了所有必需的书籍和资料。杜维明教授关于儒学经典的渊博知识对于我在研究儒学过程中的学问取向裨益甚大。

由于我在进行准备工作期间所费的时间不多，以及我的才智也有限，这篇论文在论述范围和资料处理方面还有许多不足之处，我希望将来能够有时间弥补这些缺陷。我感到欣慰的是这些事实：这篇著作在促进人们对东亚文化传统的理解方面已经作出某些积极的贡献，而且在试图从历史角度并且用比较方法来对儒学进行阐发性的说明方面，在对于东亚儒学文化提供全面而系统的论述方面，以及特别是在把韩国儒学介绍给西方的读者方面，这篇著作都率先提出了新的见解；如果拙著有助于更好地了解中国、日本和韩国的儒学文化的共同点和差别，我就会感到无上的喜悦。

最后，我想表达我对我的爱妻和可爱的孩子们的由衷的爱和感激之情，我的爱妻在我那时较晚的学术活动之漫长苦读期间表现出耐心并且给我以鼓励，我的孩子们一直是我的希望和自豪的源泉。

黄秉泰

目 录

序 言	(1)
导 论	(1)
第一章 儒学总论	(31)
第一节 古典儒学	(31)
第二节 辩论性儒学	(48)
第三节 过渡儒学	(58)
第四节 汉朝官方儒学	(63)
第五节 折衷儒学	(68)
第六节 复兴儒学	(80)
第七节 综合儒学	(89)
第八节 陆王学派对程朱学派	(139)
第二章 中国的儒学	(151)
第一节 总体特点	(151)
第二节 明代儒学	(161)
第三节 清代儒学	(192)
第三章 日本的儒学	(235)
第一节 德川儒学	(235)
第二节 王阳明学派	(265)
第三节 古学	(275)
第四节 折衷儒学	(306)

第五节	国学派·····	(312)
第六节	心学派·····	(321)
第七节	启蒙学派·····	(329)
第四章	韩国的儒学·····	(349)
第一节	作为意识形态的儒学·····	(349)
第二节	社会—政治背景·····	(365)
第三节	韩国儒学的兴盛·····	(377)
第四节	实学派·····	(417)
第五章	结论·····	(439)
第一节	古典儒学·····	(439)
第二节	宋明理学·····	(452)
第三节	日本的儒学·····	(457)
第四节	韩国的儒学·····	(460)
第五节	现代化·····	(465)
第六节	现代化中的儒学·····	(475)
第七节	现代化中儒学的共性和特点·····	(476)
第八节	各国儒学在现代化中的差别·····	(483)
第九节	儒学的未来·····	(492)
译者后记	·····	(507)

导 论

不管社会变革过程的第一动力是韦伯的“思想的起动者”，还是马克思的“物质生活的生产方式”，当代社会科学一般都同意：“思想”文化和“物质”社会两者是社会变革过程的互相依存并且互相渗透的成份。^① 韦伯的“思想的起动者”铺设了个人在与物质利益的动态结构发生相互关系时其社会行为遵循的轨道。”^② 马克思的“物质生活的生产方式”制约着整个社会的、政治的和精神的生活过程，并且构成“法律的和政治的上层建筑的”真正基础，有“一定的社会意识形态与之相适应”。^③ 马克思·韦伯本人曾经审慎地观察了思想文化和物质条件的相互作用，并且警告说：

“我们在这里只是曾经试图追溯它（新教徒的禁欲主义）在一点（虽然这是一个非常重要的点）上影响他们动机的事实和方向。然而，同时还有必要去探讨新教徒的禁欲主义是如何反过来在其发展和性质方面受整个社会条件，特别是经济的影响这个问题……。当然，我的目的不是要用对文化和

① 陀尔科特·帕森斯著：《社会制度》（依利诺州，格连科，自由出版社，1951），第6页。

② 马克思·韦伯著：《马克思·韦伯论社会学》（译者：戈斯和米尔斯）（剑桥，牛津大学出版社，1974），第280页。

③ 卡尔·马克思著：《政治经济学批判》（1859），载于罗伯特·A·塔科编：《马克思恩格斯读本》（纽约，诺顿公司，1972），第4页。（中译文见中国北京人民出版社1972年出版的《马克思恩格斯选集》第2卷，第82页。——译者注）

历史的、同样是片面的唯精神的说明去代替一种片面的唯物质的说明。虽然这些说明的每一种都同样是可能的，但是，这每一种说明假如它不是作为探讨的准备，而是作为探讨的结论来起作用的话，那么，它对历史的真实都同样几乎毫无建树。”^①

马克思的物质还原论并没有完全排除思想或意识体系对人类实际生存的必要性，它并没有走得这么远。马克思从他那个实存哲学的前提即“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在”^②出发，是曾经想探讨“这些个人的”具体事实即“肉体组织以及他们与自然界的联系”^③的。他否定了宗教的和形而上学的独立性以及黑格尔的“道德、宗教、形而上学”的独立性，并且认为“其他意识形态，以及与它们相适应的意识形式”^④都不是超越或者脱离人类的实际存在的。它们都存在于诸个人的实际生活经验当中。

“人们是自己的观念、思想等等的生产者，但这里所说的人们是现实的，从事活动的人们，他们受着自己的生产力的发展以及与此种发展相适应的交往（直到它的最遥远的形式）的制约。意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程。”^⑤

① 马克思·韦伯著：《新教徒伦理与资本主义精神》（纽约，斯克里布耐斯出版社，1958），第183页。

② 卡尔·马克思著：《德意志意识形态》，载于R·塔克编：《马克思恩格斯读本》，第113页。（中译文见中国北京人民出版社1972年出版的《马克思恩格斯选集》第1卷，第24页。——译者注）

③ 同上书。（中译文见同上《选集》，第24页。——译者注）

④ 同上书，第118页。（中译文见同上《选集》，第31页。——译者注）

⑤ 同上书。（中译文见同上《选集》，第30页。——译者注）

他试图做的事情是，把那些高悬于人类交往行为之上的抽象概念和抽象思想下降到日常生活和实际生存的现世水平上。思想或意识的体系，与人类的物质活动和物质交往交织在一起，是人类存在的起作用的部分；它作为这样的部分，既不是物质的，也不是非物质的，而是人类与人类物质条件相适应的实际存在之不可缺少的部分。

“那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。”^①

人类在社会变革的过程中发生变化，既随着他们的物质交往行为的变化，又随着他们的思想及其产物的变化而发生变化。因此，物质的东西和思想的东西是社会变革的不可缺少的成份。

就社会变革而论，关于思想和物质之间的不可分的关系马克思和韦伯的基本取向似乎在根本问题是相似的。约瑟夫·沙姆彼得最扼要而深刻地叙述了他们的影响：

“马克思并没有认为宗教、形而上学、艺术流派、伦理思想和政治意志都或者是可以还原于经济的动机或者是毫无重要性的。他只是试图揭示那些影响它们并且造成它们兴衰的经济诸条件。马克斯·韦伯提出的全部事实和论据完全符合马克思的体系。社会集团和社会阶级以及这些集团或阶级向自己说明他们本身的存在、地位和行为的方式当然是使他们最感兴趣的东西……即使思想或价值观对他来说不是社会进

① 同上书，第119页。（中译文见同上《选集》第1卷，第31页。——译者注）

程的第一原动力，它们也不仅仅是一缕烟。如果允许我使用比喻的话，它们在社会机器中起了传送带的作用。”^①

显然，社会变革既不能还原于思想文化也不能还原于社会的物质条件。韦伯和马克思的汇合点是，这两方面在社会变革的过程中一直在共同发挥作用。那么，在人类整个文明历史上观察到的、思想的文化方面和社会的物质条件方面之间的实际关系是什么样的呢？陀尔科特·帕森斯在叙述以色列的犹太主义文化遗产传给后来的基督教文明，以及希腊关于自然界秩序的概念传给后来的、出现于现代市民社会前的、关于“自然界秩序”的普遍概念时，对文化体系和社会制度的关系提供了一个阐发性的分析：

“在社会文化的进化中，在经验上，一个制度的地位越低，它就越容易和其他制度共存，而它的社会制度和文化体系的独立性就越小。这种情况可能说明为什么有一些人类学家在进行分析时区别不出社会和文化体系，而把一个社会说成是一种“文化”。社会制度和文化体系的关系总是复杂的，其部分原因是文化体系的许多成份可能独立地不同。在埃及这种共存性曾经大于在米索不达米亚的。中国显示出在历代的诸文明中最大的共存性，虽然事实证明中国的某一些文化曾经能够输出到日本和东亚的其他地区，而中国又从印度引进佛教。另一方面，地中海世界在罗马人的统治下形成一个整体，在文化事业上却具有著名的世界性……。佛教是一个文化复合体，它影响了产生它的社会以外的地区。不过，由于它没有导向现代化……，我没有详细地加以论述。有两个社会虽

① 约夫·B·沙姆彼得著：《资本主义、社会主义与民主主义》（纽约，哈尔帕与罗氏公司，1975），第10～11页。

然在它们的时代和地方的社会文化体系中并没有发挥多大的作用，但是它们后来却成了文化革新的代表，事实证明这些文化革新对于那些并非由它们进化而来的社会至关重要。——这两个国家就是以色列和希腊，前者是耶稣教（即犹太教）的渊源，后者是著名的非宗教文化的渊源。”^①

他叙述了社会制度和文化体系如何在人类社会生活的交往中互相起作用，以这一段叙述作为结论：

“社会和文化体系的相互关系需要该社会之规范性秩序的正当化。诸正当化体系界定赋予社会成员各种权利的理由以及要求他们遵守各种禁令的理由。例如，运用权力就需要正当化。正当化概念不一定暗含‘有道德的’这形容词的现代意思。这个概念却确实暗含这样的意思：按照制度化的秩序办事是正确的。正当化职能是独立的，它不依存于社会制度的运作职能。”^②

随着社会向更高的文明阶段进化，而且随着社会分化程度和文化的复杂性在社会向现代化变革的过程中日益增大，文化的思想方面和社会的物质方面就开始独立地存在。在经济活动中不管是由韦伯之超验的宗教产生并且培育的，还是由马克思之真正个人的实际生活进程之实存过程产生并且培育的，人类思想和意识的体系，一旦作为社会之规范性秩序的文化批准者诞生于世，就会获得它自己的生命力和职能。不管它是作为一种正式构成的文

① 陀尔科特·帕森斯著：《社会进化》（新泽西州，恩格尔伍德·克里夫斯，普联提斯—贺尔出版社，1977），第99～100页。

② 同上书，第113页。

化体系被制度化了，还是仍然是一套分散在社会日常交往中的社会价值观，思想和意识的体系都会包含社会的全部文化价值观，这种价值观规范该社会中的诸个人成员的社会行为；正如陀尔科特·帕森斯所说的，这个体系是作为社会凝聚力和社会管理的职能上的必要条件起作用的。^① 查尔默斯·约翰森在他对于导致革命形势的、不安定的社会制度进行的因果性分析中，出色地阐述了思想、意识、文化体系和人类行为互相作用的社会制度这二者的独立存在和独立功能：

“正如我们已经看到的，价值观不同于常规之处在于，价值观是一般的道德象征和界定象征，这些象征，当人们共同具有的时候就会树立自觉的团结精神，这种精神构成那些聚居在一个伦理社会中的人们的特点。因此，具体的规则就用规范的词句表明‘私有财产’或‘言论自由’的价值；这些规则规定，为了实现这样的一些价值，应当制裁什么种类的社会活动和社会事件……。既然价值观本身与人们适应环境的要求互相起作用，那些来自某一种价值结构的常规就将会对人类发挥某一种特定劳动分工所要求的作用提供道德上可接受的（即合法的）规则……。一个社会制度的平衡依存于该社会的价值观与该社会的劳动分工之间的协调程度。既然这两个变量还决定一个制度的结构，社会结构就会随着它们的变化而变化。”^②

作为帕森斯的社会规范性秩序的批准者和约翰森的一般道德

① 陀尔科特·帕森斯著：《现代社会制度》（新泽西州，恩格尔伍德·克里夫斯，普联提斯—贺尔出版社，1971），第12～18页。

② 查尔默斯·约翰森著：《革命性变革》（波士顿，李图尔、布朗公司，1966），第42～56页。

象征和界定象征，思想和价值观的文化体系是独立地引起社会结构的变化。仅仅有物质诸条件的形成和发展，是不足以引起社会变化的；社会变化必须获得其他某种文化成份的批准，或者同这种成份相协调。罗伯特·贝拉对社会制度和文化体系的相互作用进行了概略的评论：

“因此，社会行动并非仅仅由经济、政治或社会诸关系的结构来决定，而且还由当然是与纯粹意义上的文化的文化体系有关的社会价值观结构来决定，但是这种结构并不是马克思主义意义上的上层建筑；毋宁说这些结构是社会制度的实际构成部分。这种社会价值观表明，好的社会关系是什么样的，好的社会成员是什么样的；这些价值现在任何社会中都规范社会关系的表达方式和个人的态度。这种价值观限制选择：它使某些选择更加可能；在社会行动的领域中它使某些选择几乎不可能，这就是说，社会价值体系对社会行动创设出一套可能性和不可能性。虽然一个具有较大灵活性的马克思主义者大概可能甚至在这一点上赞成我的见解，但是下一点却可能会使他落后。这就是说，我并不认为这种价值体系是经济力量或阶级力量的直接反映；或者说，我并不认为，这种价值体系当经济力量或阶级力量变化的时候一定发生变化。事实上，我认为这种价值体系比经济力量或阶级力量具有更大的稳定性的抵抗力；而且，事实上，我还认为，来自经济诸条件的变化或者在社会层次体系中发生的变化有一部分将会被价值结构引导。因此，我自然认为，对价值体系的研究对于分析任何社会都是一个具有很大战略意义的要领。”^①

① 罗伯特·N·贝拉著：《超越信仰》（纽约，哈尔帕与罗氏公司，1970），第114～115页。