

再铸民族魂

——中国伦理文化的诠释和重建

○ ZAI ZHU
○ MIN ZHU



发展与改革丛书

柴文华 著

黑龙江教育出版社

fazhanyugaige

SHU

78763

《发展与改革丛书》

总 序

发展,是现时代的主题。一个社会,生产力越不发达,经济文化越落后,她解决社会问题的可选择性则越小;反之,生产力越发达,经济文化水平越高,她解决社会问题的可选择性越大。人类的出路,在于发展。当今,世界各国,尤其是社会主义国家,要发展,就必须进行改革。所以,我们这一套丛书命名为《发展与改革》。

积中华人民共和国 40 年之经验,我们得出一个最重要的结论:建设有中国特色的社会主义。这是富国富民的唯一正确道路。欧美的资本主义模式,在中国没有存在的客观基础;照搬前苏联的社会主义体制,也是此路不通。我们经过 30 多年的痛苦摸索,终于找到了这条光明大道。建设有中国特色的社会主义大厦,有两块基石,即:社会主义初级阶段论和社会主义市场经济论。离开了这“两论”,也就没有中国特色了。中共十四届五中全会提出了两个根本性转变:一是经济体制从传统的计划经济体制向社会主义市场经济体制转变;经济增长方式从粗放型向集约型转变。这正是本丛书研究的两个基本课题。

大方向、大原则确定了,但是,怎样达到既定的目标,有许多艰难的工作要做。例如,怎样实现国民经济持续,稳定,协调的发展?怎样把发展速度与优化结构,提高效益一致起来?在改革方面,最

大的难点在于找到实现“社会主义市场经济”这个最终目标的途径、形式、步骤、方法。国企改革，可以说是经济体制改革的“重头戏”。过去十几年，进行了多种政策调整性的小改，如放权让利、利改税、拨改投、经营承包等等，现在转向了制度创新的阶段，即用市场经济通行的现代公司制度改造计划经济培育的国企，这是一个根本性的改革，自然是很困难的。勿庸讳言，国企改革进展不大，其重要原因之一就是某些决策人固守国家社会主义的旧模式，力图维持旧时代形成的国企大摊子。因此，研究国企改革不能就事论事，而必须同选择新的社会主义模式联系起来考虑。再如用现代企业制度改造国企，建立法人产权制度和法人治结构，显然，没有人事制度等方面根本性的改革相配合，也是行不通的。诸如此类的有关发展与改革的重大问题，有待大家去苦心探索，深入研究。

出于历史责任感，我们龙江学派的一些学者高兴地接受了黑龙江教育出版社的委托，计划在三五年内编辑出版一套《发展与改革》丛书。这一套丛书不是代圣贤立言，或者注解现行政策，也不是单纯介绍外国的学术思潮，而是立足于本国，探讨发展与改革中的新课题，为中华民族的复兴略尽绵薄之力。

我曾经同黑龙江教育出版社张文达社长有一段对话：

我说：要不拘一格出好书，题材不拘一格，观点和文风也不拘一格，唯新唯好。

张社长答：我社要不惜赔钱出好书！

在今日一片赚钱声中，我们听到这种支持学术事业的声音，是多么惊奇，又多么兴奋啊！不少乡镇企业超过国营大企业，同样，小出版社也可以干出大事业，只要有这种为发展学术事业不惜赔钱出好书的方针。

人类学家麦克斯·格拉克曼曾经说过：“科学是一门学问，它能

使这一代的傻瓜超越上一代的天才。”本丛书的作者似乎比傻瓜还高明一点,我们为什么不能超越上一代的天才呢?

熊映梧

1997 年 1 月改写于冰城

序 言

中华民族百年有余的现代化追求可谓一波三折,在本世纪 80 年代终于迈开了坚毅的步伐。一方面是人们物质文化生活水平的提高,另一方面是人们思想价值观念的更新。与此同时,中国的现代化事业也给伦理文化领域出了不少理论难题,诸如现代化必须以非道德化为充足理由吗?中国传统伦理文化真的都是昨日黄花了吗?中国的伦理精神是否需要重建?怎样重建?等等。

毫无疑问,西方世界在走向现代化的途程中,曾出现过羊吃人的残酷事实,非道德化作为工业文明的相伴物一度存在过,但那已经是两个多世纪以前的事情了。中国同其它东方国家一样以自己的方式向现代化挺进,但在价值观念解构与建构的双重背景下也确实产生了道德真空和行为失范的现象。我们应该正视这一事实,但决不能任其自由发展。原因很简单,中国不同于西方,它的现代化绝不可能是西方现代化模式的机械复制。创造是人的类本质之一,人创造的历史并不必然遵循上帝预先编制好的程序。中国现代化的目标应该立足于超越,而不仅仅是学习。既有前车之鉴,只有傻瓜才会重蹈覆辙。因此,我们不应该躺在所谓客观必然性上被动地等待,而应该在主体性的旗帜下去探索消除非道德化的途径,以重建一种新的中华民族伦理精神。

中国伦理精神的重建决不意味着走向传统。中国传统的伦理文化虽然包含有边缘的,异端的伦理精神(这些精神与现代化精神的主流导向是一致的),但仍以曾经在场的具有权力背景和完整话

语结构的儒家伦理文化为主,它以“三纲五常”为核心的伦理价值系统具有不平等和虚伪的特征以及产生人伦异化和培养奴性人格的功能,总体上与现代化精神处在尖锐的矛盾之中。

但这也并不是说中国伦理精神的重建应该完全脱离传统。事实上,不仅非儒和反儒伦理文化中的一些东西(如合理的利己主义、健全的个人主义、理智的感性主义,等等)值得我们借鉴,即使在正统的儒家伦理文化中也确实存在着不少反映人的类价值的具有现实化和未来化因素的东西。它们所倡导的道德自觉、道德理性、群体本位等观点只要经过重新塑造,完全可以成为现代伦理精神的内在环节。这就需要运用原型与模型、创新与传统、中心与边缘相统一的方法论原则对中国伦理文化的“原型”作出新的诠释,以揭示其自觉与自由、理性与感性、群体与个体之间的分裂和渗透及其哲学人类学基础。

然而,诠释的目的不在诠释自身,对中国伦理文化新的诠释是为了给中国伦理精神的重建提供必要的启示。本书正是立足于塑造高度文明的现代中国人和促使礼义之邦称号再度生辉的理想价值目标,对中国伦理精神的重建作出了初步探索,其主要思路是:中国伦理精神的重建以中国传统伦理精神的失落、西方近代伦理精神的缺憾、马克思主义伦理精神的不足、中国道德现状的现实需求为依据;以有中国特色的社会主义为理论基础;以世界性与民族性的统一为根本方法论原则;以自由与自觉、竞争与和谐、感性与理性、个体与群体等的结合为主轴;以由外而内、由强制到自觉为一般途径。它所展示的是一种立足现实、兼顾传统、融合中西、面向未来的整合式的或超越式的伦理文化建构思路。

道德在当代中国或许是苍白的,但知识分子的学术良心不应该苍白,一个充满活性的理想目标的实现,需要不计其数的滚烫热血的灌注。

目 录

序 言.....	(1)
----------	-----

上篇 中国伦理文化的诠释

概 论.....	(3)
第一节 中国伦理文化诠释的方法论	(13)
一 原型与模型的理想化粘合	(14)
二 创新与传统的内在化关联	(21)
三 中心与边缘的整体化透视	(29)
第二节 中国伦理文化的原型之一：	
自觉与自由	(37)
一 儒家伦理文化中的道德自觉	(38)
二 非儒和反儒伦理文化中的意志自由	(60)
第三节 中国伦理文化的原型之二：	
理性与感性	(74)
一 儒家伦理文化中的道德理性主义	(75)
二 非儒和反儒伦理文化中的感性主义	(113)
第四节 中国伦理文化的原型之三：	
群体与个体	(135)
一 儒家伦理文化中的群体主义	(135)
二 非儒和反儒伦理文化中的个体主义	(150)

下篇 中国伦理文化的重建

概 论	(171)
第一节 中国伦理文化重建的依据	(174)
一 中国传统儒家伦理精神的衰落	(174)
二 西方近代伦理精神的缺失	(182)
三 马克思主义伦理精神的不足	(185)
四 中国道德建设的需求	(186)
第二节 中国伦理文化重建的理论基础和 方法论原则	(188)
一 以建设有中国特色的社会主义 为理论基础	(188)
二 以民族性和世界性的统一为 根本的方法论原则	(198)
第三节 中国伦理文化重建的内容和途径	(204)
一 自由与自觉的统一	(205)
二 竞争与和谐的统一	(210)
三 感性与理性的统一	(220)
四 个体与群体的统一	(225)
五 平等的人伦精神	(230)
六 自觉的公德意识	(247)
七 合理的生态意识	(250)
八 中国伦理文化重建的途径	(258)
附 录:吞吐古今的物态化人伦意向 ——台湾的《国民生活须知》评介	(261)
后 记	(267)
英文目录	(268)

上篇：中国伦理文化的诠释

概 论

中国向来以礼仪之邦著称于世,原因在于中国是一个以道德为本位也就是以道德立邦、立人的国家。在传统的实践理性的思维框架内,中国少有纯粹的哲学和逻辑学的生长,却培育出内蕴丰腴的伦理文化。

中国伦理文化作为过去发生的事实,理所当然属于历史的范畴。历史可以分为两类,一类是作为原型的历史,一类是作为模型的历史。谁也无法否认历史原型的存在,但由于时代的遥远,资料的困乏、假设的无可验证,尤其是阐释者对阐释客体的工具化或主体化意向,要想建立一种完全符合原型的模型几乎是不可能的。况且,任何一类历史都不是恒在的封闭系统,地下文物的不断发掘,地上文化的迂回发展,总是倾向于历史的再创造。然而,这一切的事实并不妨碍我们用应有的诚实去无限地靠近我们所期待着的历史原型,在相对性的基础上推出一种种历史的模型。同样的原则也完全适用于思想文化史的研究。

中国伦理文化的“原型”是怎样的呢?在诸种描述原型的模型中,一种最似是而非的偏向长期困扰着人们。大家都认为儒家伦理文化是中国伦理文化的主干,但有些人却用主干代替所有,把只属于儒家伦理文化的一顶顶小帽子硬套在中国伦理文化的大头上,把一个流动而丰满的存在简单化了。笔者认为,如果说中国伦理文化有什么原型的话,这个原型不能由曾经在场的儒家伦理文

化独家全然代表,边缘的、琐屑的、异端的、总之、种种非儒和反儒伦理文化作为原型的自在部分理应受到重视,只有作如是整体观。这个原型的真实面貌才有被再现的现实可能。

基于这样一种思路,笔者把中国伦理文化概括为冲突式的,即包容了多维伦理价值指向(它们之间往往是分裂着的,间有渗透)在内的浑然天成的矛盾体,如果进行逻辑化的洗炼,这个矛盾体可以从其典型意义上分解为如下几个方面:

(一)自觉与自由

自觉与自由的载体指意志,同时也是指道德,它们与人的类本质有着内在的关联结构。与意志自觉之中所隐含的被动性以及由此引发的道德自愿之中的屈从性相比,意志自由以及道德自愿则表现出更多的自主性。

意志自觉和道德自觉是儒家伦理文化的突出特征,而他们所要自觉的客体不论是外在的“天理”,抑或是内在的“良知”,都是一种先在的本体化的“应当”。面对铁一样的道德律令,人的意志不该有什么愿意不愿意的选择。

于是,从原始儒家的孔、孟、荀到宋明时代的程、朱、陆、王,他们就像一个个的蜘蛛,不厌其烦地编织起一张庞大而细密的道德之网,试图为人们的一切行为操作铺设好运行的轨道。只要你处处循规蹈矩,自然可以成方圆;只要你能够以“三纲五常”为核心的道德规范为参照去进行艰苦的灵魂净化,并且实现无人监督而又无可验证的“慎独”境界,自然可以出凡入圣以至“外王”;即使你昧着良心抑或是情势所逼偶尔失了点儿德,但只要能痛彻反省并认真改过,也是“亡羊补牢”不算迟。

为此,儒家建树了诸多道德高度自觉的示范。《荀子·大略》载:“柳下惠与后门者同衣而不见疑。”鲁国大夫柳下惠怕一个女子受冻,用自己的衣服把这个女子裹在怀里。在人们眼里,柳下惠是

道德君子,没有谁怀疑他心怀不轨。孟子把这位“坐怀不乱”的柳下惠称作“圣人”、“百世之师”(《孟子·尽心下》)。《左传·襄公十五年》载:

宋人或得玉,献诸子罕,子罕弗受。献玉者曰:“以示玉人,玉人以为宝也,故敢献之。”子罕曰:“我以不贪为宝,尔以玉为宝,若以与我,皆丧宝也,不若人有其宝。”

子罕以不贪为宝,献玉者以玉为宝,失一宝二人尽失宝,不如各存其宝,诚如清代张伯行《禁止馈送檄》所云:“取一文,我为人不值一文”。

由此出发,儒家学者还对道德自觉的哲学人类学基础,道德自觉的内容、途径、境界等都作了比较系统的阐述,这在本书《上篇》的第二节将得到详细的阐释。

显而易见,儒家伦理文化对自觉的高扬在特定化价值指向和运作方式的同时也把人的意志特定化了,它的优越之处在于抓住了人的类的自觉特质并使之向着一个明确的目标流动,由此而制作出个人的循规蹈矩以及人群的平和有序。如果说儒家伦理文化让人们自觉的客体是合理的话,那么这种自觉也是合理的。然而,任何事物的任何程度的历史合理性并不拒斥它的现实非合理性。儒家要人们高度自觉的以“三纲五常”为核心的一整套伦理价值体系毫无疑问具有不少反映人类精神共时态的现实化和未来化因素,但它不平等和虚伪性的特征以及所导致的奴性人格和伦理异化的后果不仅昭示出它的一些历史非合理性,而且主要代表着一种反现代文明的精神走向。另外,特定化人的意志必然带来人格自主性的压抑以及道德伦理的凝固化。

与之相反,非儒和反儒尤其是道家伦理文化则比较重视意志

自由和道德自愿,以思辨和浪漫相结合的样式追索着人的自由。

在道家及其追随者那里,“道法自然”这一命题具有至上意义。“道法自然”把自然置于本体化的道之上,很耐人寻味。自然不是别的,就是指自在的自由,并由此为轴心,营建了一种古朴、奇丽、内蕴丰腴的自由学说。

道家及其追随者们的自由论的经验依据和逻辑原点通常是一种“物道主义”,即一种原始的生态伦理意识——尊重动物甚至一切生存物的权利。如嵇康《难自然好学论》所说:“鸟不毁以求驯,兽不群而求畜”,伸张了《庄子·养生主》中“泽雉十步一啄,百步一饮,不蕲畜于樊中”的意旨。在他们看来,“络马首,穿牛鼻”的人为造作是对人以外物种的非道德行为,亦违背了它们的本性,如“剥桂刻漆,非木之愿”,“促警扬鞭,非马之性”(《抱朴子·诘鲍篇》),等等。

原始的生态伦理意识是道家伦理文化的原有之意,但不是重心,“物道主义”仅仅是铺垫、引子,甚至是工具,它的目的在于推出一种“人道主义”——尊重人的自在的自由。老庄提倡不干涉主义,以诗人的浪漫和哲人的思辨塑造了一个既有载体又是境界的人格示范——“真人”,它所具有的不仅仅是对自身肉体、世俗生活的无休止超越,也是意志完全舒展的“自由神”的化身。“抱琴半醉,酣歌高眠”的玄学异端派代表嵇康生活在中国历史上少有的黑暗时期,但他却以独醒无悔的气概和荷花般的清新建构了一个以意志自由为基础的清身主义。在它的理论视域里,人人都有追求自由的先在本质和天赋权利,快乐来自个体意志的充分实现。然而,道家及其追随者们所渴求的自由——人的自在本质,在他们自己的眼里,却被人类文明的发展无情地吞没了。君主既立,尊卑成序,人们在社会地位上失去了平等。战争、贫困、欺诈等等把人类推进灾难的深渊。正是在这种背景下,人成了被对象化、异化了的

非真实存在,真心乱而争心起,彼此反目,相互厮杀。面对如此令人痛心疾首的局面,道家及其追随者们挥起了批判现实主义的利刃开辟道路,在他们的笔下,“巧利”、“礼法”、“仁义”、“圣智”这些东西是束缚自由人性的条条枷锁,皆在被“绝弃”之列。但道家及其追随者们确信,丧失的自由人性不会永远丧失,个体的意志自由是能够恢复的。为此,他们指出了两条路:一条是对自身的双重超越,摆脱外累,清静养真。视俗之所乐皆如粪土,抛弃一切权欲、名欲、物欲,齐是非、齐物我,真正进入外不知有天地,内不识有一身的超然境界。一条是重建远古的生活方式,恢复纯白无瑕的自由人性所赖以生存的历史时空。

诸上所述,道家及其追随者们以意志自由为核心的浪漫的自由学说触及到人类本质的一个重要方面,他们对自由人性复归的呐喊因揭示了人的类价值而获得了自身的价值,其对自由人性束缚物的批判也因击中了现实的某些不合理性而构成了自身的合理性,与存在主义追求真实存在的思路有异曲同工之妙。然而,他们所谓的自由是自在的,即非通过人化途径获取,本质上与人的内在创造力相分离,是一种天然存在的低层次自由,同时又是超现实主义的,以摆脱世俗的一切为基本前提,是纯意志的神的自由。

(二)理性与感性

理性与感性是人类生存的基本样态,二者的分裂与协调对人类文明的发展具有发生学方面的意义,同时又是一种恒久的内在驱动力。一般说来,意志和道德的自觉状态与自觉者的理性息息相通,因为道德实践给行为个体带来的不都是幸福快乐,同时需要忍辱牺牲。自觉的东西并非完全出自自愿,在痛苦的挣扎中发出快乐的呐喊,这需要高度的理性调节能力,因此,人类生活尤其是道德生活离不开理性。然而,人首先是一个包含丰富感性内容的存在,个体生命价值的根基正在于感性。人们为了更好地实现感

性而创造了理性,从而决定了理性的目的决不应该是自身,但历史上的理性往往被异化、工具化——以压抑感性为己任,造成了理性与感性的长时期的人为分裂。

推崇理性并以此节制感性正是儒家伦理文化的又一突出特征,这种理性在大多数情况下是指一种道德理性,即先验性、内在化的道德律令。作为人们行为准则的“应当”与人们的生理和物质欲望之间经常发生或明或暗、或大或小的冲突,在这种情况下,抑制个体的感性冲动并使之与道德理性相一致就成为十分必要的了。

虽然,儒家伦理文化发展到宋明阶段曾经出现过“存天理,灭人欲”的主张,用本体化的理宰割百姓们的欲,表现出一种禁欲主义的、反人道主义的冷酷。但儒家伦理文化对理性与感性的理解从总体上说依然是公允的。他们所大力宣扬的是对人欲的节制,《荀子·正名》:“欲虽不可去,求可节也”,魏徵《谏太宗十思疏》:“见可欲,则思知足以自戒”,等等。儒家之“理”与“义”的重叠处很多,因此,理性与感性的关系在一定意义上与义利关系相通。多数儒家学者在义利关系上都强调了前者,《论语·述而》:“不义而富且贵,于我如浮云”,《中说·魏相》:“见利争让,闻义争为”,等等。

儒家伦理文化的节欲主张与道家伦理文化中的薄味轻利一拍即合之嫌,不过一个为了养德,一个则更侧重于养生,正像“独善其身”和“藏身江海”可以相互补充一样,儒家伦理文化在走马灯似的历史沉浮中逐渐形成了一系列与道家伦理文化负面因子的最佳结合点。儒家伦理文化的节欲主义与禁欲主义以及纵欲主义相比明显地具有理论上的优越性,因为无论是禁欲还是纵欲都是对个体生命的一种摧残,它最适合于无人肉无人心的神或兽。儒家伦理文化的节欲从社会价值出发,试图通过内在的和外在的双重约束方式实现人们感性欲望的合理满足,这事实上已经作为一种普

遍的信条深深地积淀于整个中华民族的文化心理结构之中。然而,这个最合理的结论却掩盖了一个最不合理的事实:一面是一夫多妻、醉生梦死的达官贵人,一面是一夫一妻、食不充口的贱民小人;一面是妻妾成群、娶休自由的男人,一面是从一而终、死守空房的女人,这就使得节欲成为穷人、女人的片面义务,成为宗法等级制度的一块遮羞布。

与儒家伦理文化所倡导的道德理性主义的主流相悖逆,非儒和反儒伦理文化则存在着一种既无权力背景又无完整话语结构但却依稀可见的感性主义潜流。

早在《诗经》中,感性享乐的意识就通过形象思维的方式表现了出来。与孟子同时的告子曾提出一个“食色,性也”(《孟子·告子上》)的人性界说。道教早期经典《太平经》根据“乐生”的原则表述了一种超越宗教禁欲主义的“三急”学说,肯定了饮食男女等感性生活的正当性。晋人借杨朱之名,著《列子·杨朱篇》,阐发感性享乐之旨。极言人生的全部价值在于获取欢乐,“尽一生之欢,穷当年之乐”,而这些快乐主要来自感官的满足。《列子·杨朱篇》号召人们以朝、穆为楷模,“恣口之饮”,“肆情于色”,并提出了几点论据:第一,人生的有效时间不过十数年,如白驹过隙,转瞬而过,应当充分利用,最大限度地满足感性享乐的需要。第二,万物在活着的时候千差万别,但他们在一点上却是共同的,这就是死。无论贫富贵贱,人死后同是一堆腐骨,对人毫无意义,人们不应该考虑死后的问题,而应当充分地享受当生。第三,如果名誉能带来感性享乐的实惠,要“名中求实”,甚至不惜欺世盗名;如果名誉妨碍感性享乐,要“去名取实”。明清之际,李贽、何心隐、冯梦龙、“三袁”等早期启蒙思想家和文学家公开为情欲辩护,与20世纪前叶吴稚晖的“人欲横流”一样,都在自觉或不自觉地表述着一种感性主义的伦理观。