

儒学的 现代化问题

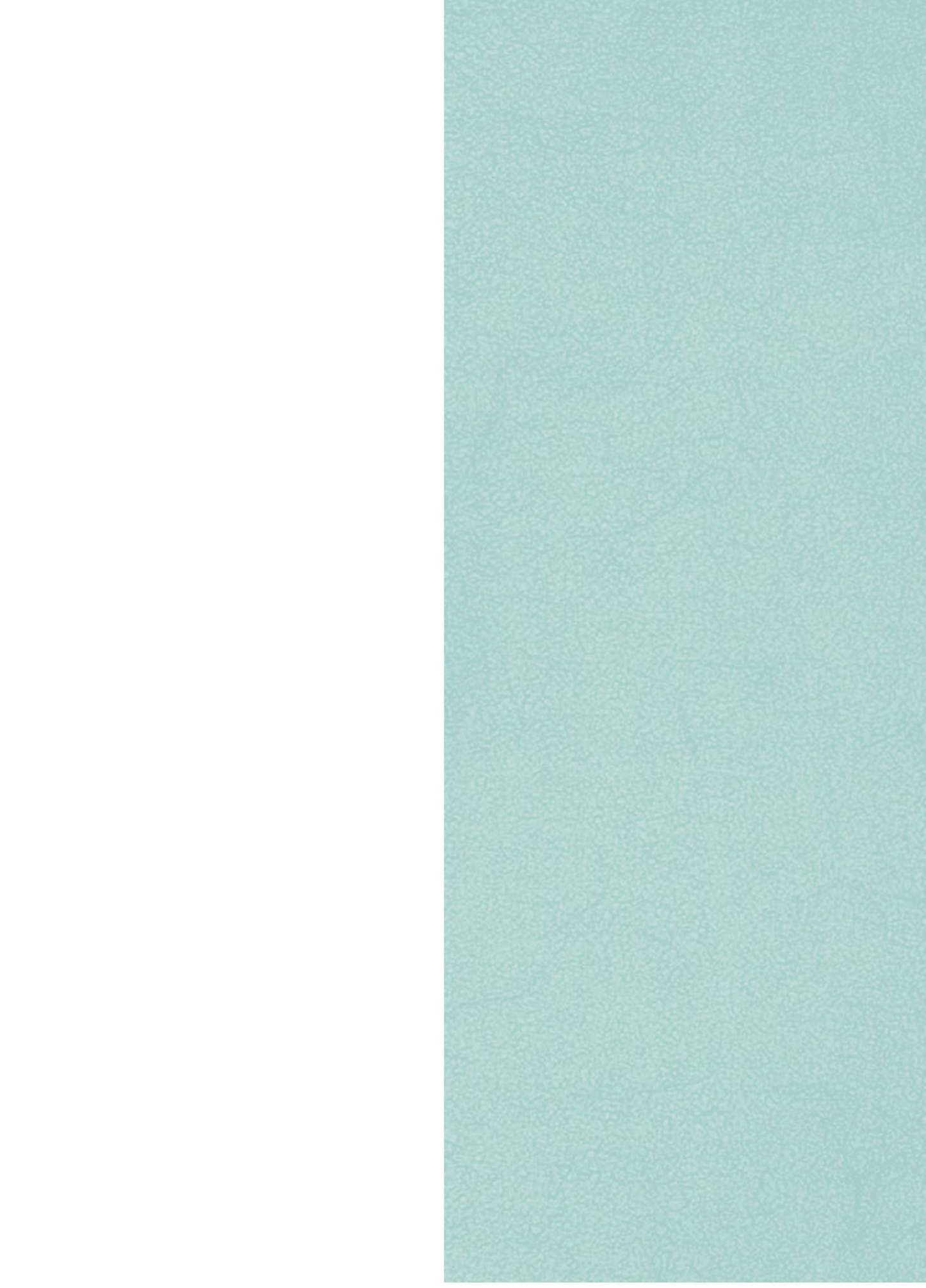
——全国『儒学与现代化』学术论文集

崔发展 张培高 吴祖刚 主编



四川大学出版社





儒学的 现代化问题

——全国“儒学与现代化学术论文集



ISBN 978-7-5690-2160-8



9 787569 021608 >

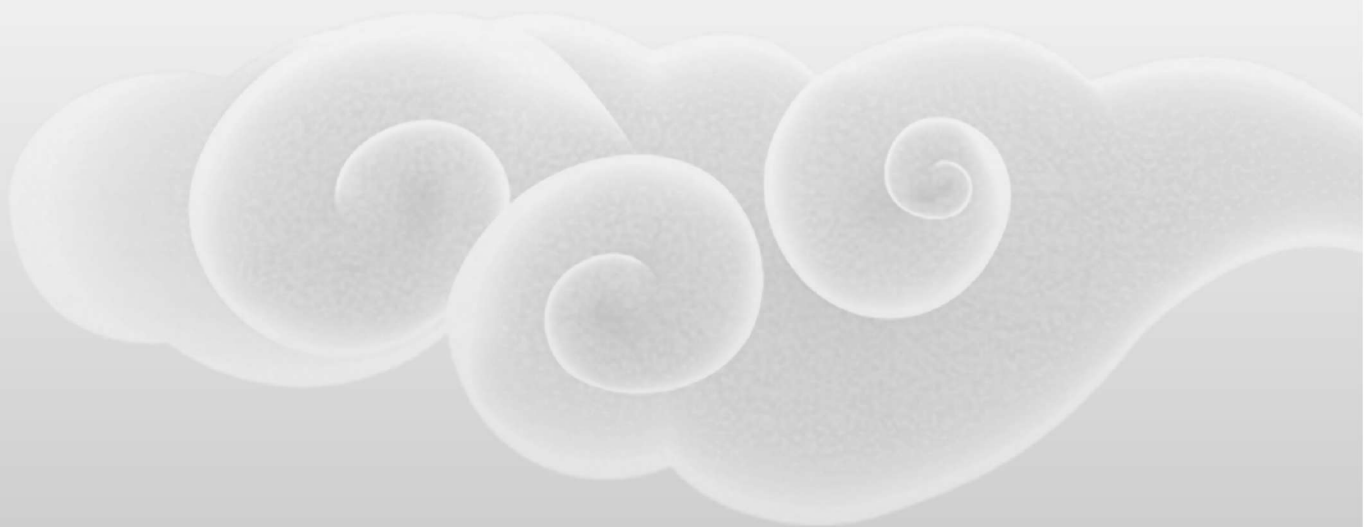
定价: 71.00元

RUXUE DE
XIANDAIHUA WENTI
QUANGUO RUXUE YU XIANDAIHUA XUESHU LUNWENJI

儒学的 现代化问题

——全国“儒学与现代性”学术论文集

崔发展 张培高 吴祖刚 主编



四川大学出版社

责任编辑:许 奕
责任校对:张伊伊
封面设计:墨创文化
责任印制:王 炜

图书在版编目(CIP)数据

儒学的现代问题:全国“儒学与现代性”学术论文集 / 崔发展, 张培高, 吴祖刚主编. —成都: 四川大学出版社, 2018. 8

ISBN 978-7-5690-2160-8

I. ①儒… II. ①崔… ②张… ③吴… III. ①儒学—文集 IV. ①B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 174882 号

书名 儒学的现代化问题——全国“儒学与现代性”学术论文集

主 编 崔发展 张培高 吴祖刚
出 版 四川大学出版社
地 址 成都市一环路南一段 24 号 (610065)
发 行 四川大学出版社
书 号 ISBN 978-7-5690-2160-8
印 刷 四川盛图彩色印刷有限公司
成品尺寸 185mm×260mm
印 张 15.5
字 数 377 千字
版 次 2018 年 10 月第 1 版
印 次 2018 年 10 月第 1 次印刷
定 价 71.00 元



版权所有◆侵权必究

◆读者邮购本书,请与本社发行科联系。
电话:(028)85408408/(028)85401670/
(028)85408023 邮政编码:610065
◆本社图书如有印装质量问题,请
寄回出版社调换。
◆网址:<http://press.scu.edu.cn>

目 录

儒学的现代性

——儒学现代化论纲	黄玉顺 (1)
儒学“华夷之辨”的文化宽容精神及其负面观念反思	杨翰卿 (16)
从道德形上学透析现代新儒学与中国现代哲学范式转型	
——以唐君毅为中心	段吉福 (21)
论儒学和合哲学对当代世界和平发展的现实意义	徐纪律 (29)
现代新儒学与中国马克思主义的功能性解读	
——基于“后发”策略	何 一 (36)
宋学在乾嘉汉学话语中的不同意蕴	崔发展 (43)
《儒教与道教》评述	张培高 许英风 (52)
“生之谓性”再释	吴祖刚 (69)
比较视域下的先秦儒家分配正义思想	王 剑 (75)
中国自由观念的时代性与民族性	郭 萍 (81)
“仁”在先秦儒学中的多元伦理学定位	陈 焱 (92)
谈“法”说“律”	
——儒家法思想及其现代价值	崔 昱 (101)
《荀子·天论》中的荀子时空观研究	
——兼与《论天》中的亚里士多德的时空观比较	何江新 (107)
中国传统文化的近世嬗变及其对中国马克思主义学术的文化滋养	吕惠东 (115)
论儒家的超宗教性	秦际明 (128)
论孝对为官从政的价值启示	申圣超 (139)
程颐的气学思想与其理学宇宙论的构建	宋道贵 (146)
谭嗣同与《明夷待访录》	孙卫华 (152)
中国古代礼法合治思想的历史考察及其当代启示	吴默闻 (161)
论朱子思想的现代开展	杨万江 (167)
论易学哲学的现代转型	杨 虎 (183)
“和合”精神的形而上理论重构与形而下历史反思	
——婚恋、“乡原”与纯阳崇拜	王 硕 (198)

从“游于艺”到“逍遥游”的思想嬗递

- 中国古典美学思想溯源 张永祥 (212)
- 从“礼崩乐坏”与“礼乐犹存”的视角看儒道思想的发生 赵景飞 (222)
- 本源、实质与修养：董仲舒人性论的内在逻辑辨析 闫利春 (233)

儒学的现代性

——儒学现代化论纲

黄玉顺

(山东大学 儒学高等研究院)

摘要：目前学界、包括儒学界充斥着对儒学的种种误读，其中之一就是将儒学与现代性对立起来，以至用所谓“儒家传统”来抗拒现代文明价值。其实，儒学本然地蕴涵着现代性。儒学的现代性不仅源于中国社会的现代转型，而且基于儒学自身的基本原理，即“仁→义→礼”的理论建构。这个原理要求根据正义原则（义），包括超越差等之爱而追求一体之仁的正当性原则、顺应特定时代的基本生活方式的适宜性原则，来“损益”即变革社会规范及其制度（礼）。因此，在现代性的生活方式下，儒学原理要求儒学自身现代化。儒学的现代化进程，就是儒学的现代性的展开过程。儒学的现代化已经不仅是一种理论设想，而是一种历史事实；但同时，这个历史进程尚未结束，而且往往误入迷途而陷入原教旨主义，这是值得高度警惕的。

关键词：儒学；现代性；儒学原理；中国社会现代转型；儒学现代化

有一种普遍的流俗观念：儒学是一种“传统”，即是一种可以被现代人抛弃或保守的东西；换言之，儒学是一种古代的、前现代的东西。人们谈到儒学时，往往作如是观，而不论他们所持的是否定还是肯定儒学的立场。唯其如此，才有诸如“儒学与现代性”这样的话题，人们热衷于争论儒学与现代性之间是否可以融通，似乎儒学与现代性素无瓜葛。这种“常识”实在令人诧异：人们对“现代儒学”这一早已客观存在的事实竟然视而不见。而更令人惊诧的是：人们却又在那里研究“现代新儒学”之类的现代儒学。这种吊诡现象，其来有自，一个基本原因就是并未明白究竟何为儒学，儒学的本来面目及其基本原理已被长久地遮蔽了。为此，本文改变发问方式，即不再问“儒学与现代性”这样的“伪问题”，而是直截了当地承认“儒学的现代性”，并由此发问：儒学现代性的学理依据是什么？其现实依据又是什么？其所展现的历史样态如何？

一、儒学现代化的历史与现状

儒学的现代性早已不仅仅是一种理论上的设想，而是一种历史事实；换言之，儒学现代化的历史进程早已启动了。让我们先从一个逻辑分析入手，让它将我们带向事实。这个逻辑就是：假如儒学本质上只是前现代的东西，那就不会有现代性的儒学形态的存在；然而下述事实告诉我们，确确实实存在着现代性的儒学或儒学的现代形态，这就表

明了儒学确实具有现代性。为此，我们首先讨论儒学现代化史，因为现代化(modernization)的历史进程乃是现代性(modernity)的历时显现，儒学的现代性就展现在儒学现代化的历史进程中。这里，我们讨论几种最典型的儒学现代化版本。

(一) 20 世纪现代新儒家的儒学现代化

谈到现代性的儒学或现代儒学，20 世纪兴起的现代新儒学无疑是一个典型。作为儒学现代化的一种典型形态，现代新儒学内部尽管存在着若干差异，却有一个突出的共性，那就是儒学的哲学化，谓之“儒家哲学”。^① 这种理论形态并不像有的学者所说的不过是“(西方)哲学在中国”^②，而确实是儒学本身的一种现代形态，亦即现代的“中国哲学”。按有的学者的说法，标准的现代“中国哲学”其实就是“清华传统”的两系，即冯友兰一系和金岳霖一系。^③ 冯友兰的“新理学”尽管汲取了西方新实在论(neo-realism)^④，却是“接着讲”的程朱理学；^⑤ 金岳霖的“道论”尽管汲取了西方逻辑学的方法，但其所论也是中国学术的本体之“道”。^⑥ 其实，其他的现代新儒学也是标准的中国哲学、儒家哲学。其中最大的一系即“熊—牟”一系。熊十力的“新唯识论”尽管汲取了佛学唯识论和叔本华意志论(voluntarism)^⑦，然而“毕竟归本《大易》”^⑧；牟宗三的“道德的形上学”尽管汲取了康德哲学，但其实也是“接着讲”的儒家心学。总之，它们都是儒学自身的理论形态。假如以为一旦汲取了外来因素就不再是儒学了，那么，宋明儒学也就不是儒学了，因为它也汲取了外来因素，即佛学，但人们都承认宋明儒学乃是货真价实的儒学，可见“汉话胡说”之类的逻辑不能成立。

既是哲学，则必定采取古今中外一切哲学共同的基本架构，即“形上一形下”模式，亦即用唯一绝对的“形而上者”来阐明众多相对的“形而下者”何以可能。这就是说，哲学既有形而上学的层级，也有形而下学(post-metaphysics)的层级。^⑨ 因此，我们可以由此来分析现代新儒学的现代性。

1. 现代新儒家形下学的现代化

形而下学通常包括两大领域：广义知识论，处理自然界的基本问题^⑩，为科学奠基，略对应于中国古代所谓“物理”；广义伦理学，处理社会界的基本问题，为政治哲学奠基，略对应于中国古代所谓“人伦”。

就这两大领域而论，现代新儒学具有明确的现代性，那就是旗帜鲜明地诉诸“民主

① 参见黄玉顺：《现代新儒学的现代性哲学》，中央文献出版社 2008 年版。

② 郑家栋：《“中国哲学”的“合法性”问题》，原载“世纪中国”(www.cc.org.cn)、《中国哲学年鉴》(2001 年)，转载于《中国社会科学文摘》2002 年第 2 期。

③ 杨生照：《现代中国哲学中的“清华传统”研究》(一)(二)，《当代儒学》第三辑、第四辑，广西师范大学出版社 2013 年版。

④ 王鉴平：《冯友兰与新实在论——新理学逻辑分析法评述》，《社会科学研究》1987 年第 2 期。

⑤ 冯友兰：《贞元六书·新理学》，华东师范大学出版社 1996 年版。

⑥ 金岳霖：《论道》，商务印书馆 1940 年版，1985 年重印。

⑦ 熊十力后来有所改变，更倾向于康德哲学。见《熊十力全集》卷四，湖北教育出版社 2001 年版。

⑧ 熊十力：《新唯识论》(壬辰删定本)删定记，见《体用论》，中华书局 1994 年版。

⑨ 这里的“physics”不是现代“物理学”之义，而是古希腊哲学的用法。

⑩ 此所谓“自然界”，包括人及人类社会的自然性质方面，亦即所谓“社会科学”，而非人文学术研究的对象。

与科学”。按照唐君毅、牟宗三、张君勱和徐复观《为中国文化敬告世界人士宣言》的说法，尽管“中国文化历史中，缺乏西方之近代民主制度之建立，与西方之近代的科学，及各种实用技术，致使中国未能真正的现代化工业化”，但“我们不能承认中国之文化思想，没有民主思想之种子，其政治发展之内在要求，不倾向于民主制度之建立，亦不能承认中国文化是反科学的，自古即轻视科学实用技术的”^①。因此，现代新儒学的基本诉求就是所谓“内圣开出新外王”，亦即从儒家的心性之学开出现代的民主与科学，即牟宗三所说的从“道统”开出“政统”与“学统”^②。

这里尤其值得一提的是，现代新儒家的现代政治哲学水平较高。最典型的代表就是公认的中国“宪法之父”张君勱，不仅译介了大量宪制文献，还拟定了几部影响深远的宪法草案，尤其是他所设计的“四六宪法”，被公认为中国制宪的一个典范。他那里所存在的问题是：这样的形下学未能足够充分地与其形上学有机地结合起来，尽管其形上学“新宋学”也是儒学现代化的一个版本。^③

2. 现代新儒家形上学的现代化

现代新儒家的形下学，有其形上学的基础，这就是所谓“开出”的含义，即哲学上所说的“奠基”（foundation-laying）^④，由此才能形成“形上一形下”的哲学系统架构。学界经常有人批评现代新儒学“内圣开不出新外王”^⑤，其理据之一：前现代的形上学怎么可能开出现代性的形下学？两者根本不能接榫。这是误读了现代新儒学的形上学，以为那只是前现代的、“传统”的心性之学。其实，现代新儒学的心性之学，绝非古代传统的心性论，而是一种现代化的形上学，已是一种现代性的哲学。例如牟宗三的“两层存有论”，本体界的存有论通过“智的直觉”证成“人虽有限而可无限”，现象界的存有论通过“良知自我坎陷”转出“知性主体”，进而开出“政统”（民主）与“学统”（科学），这哪里是古代儒家的心性论？它其实基于康德的基本观念架构“现象与物自身”^⑥，而康德哲学无疑是一种现代性的哲学。至于现代新儒学究竟为什么“内圣开不出新外王”，那是下文将要讨论的另外一个问题。

（二）帝国时代后期的儒学现代化

其实，儒学的现代化并非到了20世纪的现代新儒学那里才突然出现，这个历史进程早已发轫了。从秦朝到清朝，可以分为前后两个时期，其转折点是在唐宋之际：自秦汉至隋唐是上升时期（至“盛唐气象”而达到巅峰），儒学的主流是帝国儒学的缔造与完善，其经典标志是《五经正义》^⑦；自宋朝至清朝是下降时期（尽管其间也有“中

① 唐君毅：《中华人文与当今世界》，学生书局1975年版。

② 牟宗三：《论道统、学统、政统》，见《生命的学问》，广西师范大学出版社2005年版。

③ 参见黄玉顺：《超越知识与价值的紧张——“科学与玄学论战”的哲学问题》，四川人民出版社2002年版。

④ 参见黄玉顺：《形而上学的奠基问题：儒学视域中的海德格尔及其所解释的康德哲学》，《四川大学学报》2004年第2期；人大复印资料《外国哲学》2004年第5期全文转载。

⑤ 朱学勤：《老内圣开不出新外王——从〈政道与治道〉评新儒家之政治哲学》，《探索与争鸣》1991年第6期。

⑥ 牟宗三：《现象与物自身》，学生书局1976年版。

⑦ 孔颖达等：《五经正义》，包括《周易正义》14卷、《尚书正义》20卷、《毛诗正义》40卷、《礼记正义》70卷、《春秋左传正义》36卷，见《十三经注疏》，中华书局1980年版。

兴”),儒学的时代性质与倾向发生了分化,其经典标志是从“五经”体系(及“十三经”体系)转换为“四书”体系。^①

现有的“中国哲学史”“儒学史”之类研究,存在着一个很大的问题,就是缺乏历史哲学的视野,儒学的历史往往被叙述为一种脱离生活的纯粹概念游戏,而无关乎中国社会的发展与转型,遮蔽了生活方式的演变与转换在观念中的反映。有鉴于此,我们才提出了“重写儒学史”的问题。^②例如既有的所谓“宋明理学”研究,我们几乎看不到渊源于市民生活方式的现代性观念。然而事实正相反,这里存在着一种必然的逻辑:人们的生活方式必定会在他们的文学艺术、宗教、哲学等观念中反映出来;宋明以来,工商经济的兴盛、城市的繁荣、市民生活方式的发展,必定在儒学的观念上有所反映。这正如标志着西方观念现代化转型的“文艺复兴”,乃发生于中世纪的后期。对于中国来说,这就是所谓“内生现代性”(inherent modernity)——现代性并非近代才由西方强加给中国的,而是中国社会发展的内生性现象;西方现代化模式所能影响中国的,只是现代化模式的细节,而非其基本的历史走向。否则,我们无法理解下述儒学现象。

帝国后期的儒学,大致分化为两种趋向:一种是“守成”的儒学,即帝国儒学的进一步精致化,其典型是宋代的“理学”,其根本特征是将“人欲”与“天理”对立起来,将“人心”与“道心”对立起来,而其所谓“天理”“道心”,实质上是帝国伦理政治规范的形上学化,戴震斥之为“以理杀人”^③;另一种则是“开新”的儒学,即儒学的现代转换,其典型是明代“心学”当中的一些思潮,其根本特征是以心为本,以人心为天理,个体及其本真生活情感得以彰显。

当然,心学的情况颇为复杂,并非铁板一块。就王阳明本人而论,其形下层级的伦理政治哲学,仍然在致力于维护封建时代的社会规范及其制度;然而其形上层级的以心本体取代性本体(由个体之心来体证天理),确实产生了儒学走向现代性的可能,所以才会出现王门后学中的儒学现代化倾向。这里最典型的莫过于以王艮为代表的泰州学派,其思想观念颇具现代性。王艮作《明哲保身论》,倡言“爱身如宝”:“吾身保,然后能保一家矣”“吾身保,然后能保一国矣”“吾身保,然后能保天下矣”。^④而其所谓“身”即个体自我,乃是家、国、天下的根本价值尺度:“身是本,天下国家是末”“吾身是个矩,天下国家是个方”。(《答问补遗》)这显然与前现代的家族主义、君主主义价值观大相径庭,乃至背道而驰。这种心学传统不仅开辟了儒家形下学的现代性道路,例如黄宗羲对君主专制的批判(《原君》)^⑤,而且开辟了儒家形上学的现代性道路,例如王船山(王夫之)对儒家传统的先验人性论的批判(《尚书引义·太甲二》)^⑥,戴震的直接视人情、人欲为天理的思想(《孟子字义疏证·理》),如此等等。

① 王阳明虽然谈“《大学》古本”,但仍遵从“四书”体系。见王阳明《大学问》,《王阳明全集》,吴光等点校,上海古籍出版社2011年版。

② 见山东大学儒学高等研究院于2014年12月13日至14日举办的“‘重写儒学史’与‘儒学现代化版本’问题学术研讨会”,论文集《重写儒学史——“儒学现代化版本”问题》即将由人民出版社出版。

③ 戴震:《与某书》,见戴震《孟子字义疏证》,中华书局1982年版。

④ 王艮:《王心斋全集》,江苏教育出版社2001年版。

⑤ 黄宗羲:《明夷待访录》,中华书局2011年版。

⑥ 王船山:《尚书引义·太甲二》,中华书局1976年版。

（三）21 世纪新儒家的儒学现代化

让我们的目光从古代返回当下的现实。儒学的现代化进程，历经帝国后期的一些儒家学派，近代的洋务儒学与维新儒学，发展到 20 世纪的现代新儒学，一直在步步演进、层层深入。然而到了 21 世纪的所谓新儒学，却出现了一些逆向性思潮。当然，实际的新儒学远非所谓“以蒋庆为中心、包括陈明在内的一小撮人”^①，而是一个很大的群体。须注意的是，他们并非统一的学派；恰恰相反，其思维方式、思想观点、价值取向、政治立场等颇为不同，甚至相去甚远，乃至截然对立：有原教旨主义者，有马克思主义者、新左派，还有自由主义者，等等。他们之间唯一的“底线共识”，似乎仅仅只是“儒家”这个标签。其中最值得警惕的，就是我所说的逆向性思潮，其实是相悖于儒学现代化之历史大趋势的逆流，例如鼓吹前现代的君主主义、家族主义、男权主义的“三纲”，甚或鼓吹作为现代性的一种异变形态的极权主义。就此而论，比起现代新儒家来说，不是进步了，而是退步了。

但这毕竟并不是新儒家的全部。事实上，新儒家当中仍然有人在继续致力于儒学的现代化：不仅致力于儒家形下学的现代化，即顺应现代生活方式而重建儒家伦理学与政治哲学，而且致力于儒家形上学的现代化，即重建儒家的存在论，总之就是突破帝国儒学“形上一形下”的观念架构，回归原典儒学，亦即回归生活本源及其本真情感显现，以建构现代性的儒学理论形态。

那么，上述儒学现代化的事实何以能够发生？这里既有生活方式的现实依据，也有儒学原理的学理依据。

二、儒学现代性的现实依据：中国社会的现代转型

本节讨论儒学现代性的现实依据，是与下节将要讨论的儒学原理相一致的。这套原理最重要的关键词就是“生活”：一切皆源于生活而归于生活；也就是说，生活即是存在，生活之外别无存在。^②《易传》将这个观念形上学化，谓之“天地之大德曰生”“生生之谓易”（《周易·系辞传》）^③，意谓“易”即“生生”，亦即生活的衍流。

关于这套原理的更为详尽的叙述将在下节展开，这里在历史哲学的范畴下简要叙述。作为生活的显现样式，生活方式的演进乃是一切历史及观念史的本源。^④ 生活方式，梁漱溟谓之“生活的样法”，并以之为“文化”的“源泉”。^⑤ 具体来说：其一，生活方式的转换导致社会主体的转换。有怎样的生活方式，便有怎样的人的主体性，诸如宗族、家族、公民个人等。生活生成主体，主体创造生活。这是生活本身的事情，即是

① 李明辉，“共识网”：www.21com.net/articles/thought/zhongxi/20150126119523_all.html。

② 参见黄玉顺：《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》，四川大学出版社 2006 年版。

③ 《周易·系辞传》，《十三经注疏·周易正义》，中华书局 1980 年版。

④ “生活方式”是一个比马克思所讲的“社会存在”——“生产方式”更为宽泛的概念。

⑤ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，见《中国现代学术经典·梁漱溟卷》，河北教育出版社 1996 年版。参见黄玉顺：《当代儒学“生活论转向”的先声——梁漱溟的“生活”观念》，《河北大学学报》2008 年第 4 期。梁谈“生活的样法”，兼顾共时维度（中西印之差异）与历时维度（时代转换）；我这里谈历史哲学，侧重历时维度。

“生活本身的本源结构”^①。其二，生活方式及其主体的转换导致社会情感倾向的转换，其根本是“仁爱”情感对象的转换。按照儒家思想，先有“由仁义行，非行仁义”（《孟子·离娄下》）^②，仁（生活情感）是先行于人（主体性）的，而非相反^③；然后才有“我欲仁”（《论语·述而》），即“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》）^④，人是“制礼作乐”——建构社会规范及其制度（弘道）的主体，而非相反。其三，社会主体及其情感对象的转换导致社会规范及其制度的转换，于是乎有历史形态的转换，如王权社会、皇权社会、民权社会等。

（一）中国社会的历史形态

仅就可靠文献记载而论，中国历史可分三大社会形态，其间存在着两次社会大转型及其观念大转型。

1. 王权时代（夏商西周）

其生活方式是基于农耕的宗族生活，其基本所有制是土地公有制（“溥天之下，莫非王土”^⑤），其社会主体是宗族（clan family）（自天子至诸侯大夫等构成大宗小宗），其伦理是宗法伦理，其政治体制是王权政治（《春秋》“尊王”乃源于此），其治理方式是贵族共和（并非“专制”）（详见下文），其国家体制及世界秩序是王国及诸侯国构成的“天下”秩序（基于宗法血缘）（《大学》“家—国—天下”同构的“修—齐—治—平”乃基于此），其政治主权者（sovereign owner）是王族及诸侯宗族，其核心价值观念是宗族宗法观念，等等。

【中国社会第一次大转型（春秋战国）：从王权社会转向皇权社会，观念上伴随着“轴心时代”的“百家争鸣”。】

2. 皇权时代（自秦汉至明清）

其生活方式是基于农耕的家族生活（“家族”概念并不同于“宗族”概念），其基本所有制是土地私有制（春秋战国时期伴随着土地私有化和地主阶级的出现），其社会主体是家族（home family）^⑥（始于春秋战国时期大夫之“家”的日渐强势）（帝国时代最重要的政治斗争其实并非所谓“阶级斗争”，而是各大家族之间的斗争），其伦理是家族伦理（所谓“父要子亡，子不得不亡”乃基于此）（政治伦理亦基于家族伦理，故《孝经》主题为“移孝作忠”），其政治体制是皇权政治（所谓“专制”），其治理方式是宰辅制度，其国家体制及世界秩序是帝国及藩属国的“天下”秩序（并非基于宗法血缘），其主权者是皇族（帝国时代所封之“王”没有主权而不同于诸侯），其核心价值观念是家族宗法观念，等等。

【中国社会第二次大转型（近现当代）：从皇权社会转向民权社会，观念上伴随着所

① 黄玉顺：《爱与思——生活儒学的观念》，四川大学出版社2006年版。

② 《孟子·离娄下》，《十三经注疏·孟子注疏》，中华书局1980年版。

③ 孟子此语极为深刻：“行仁义”是主体性行为，然而其前提是主体的生成；主体生成于仁爱情感之中，这就是“仁义行”，而不是人在“行仁义”，此即《中庸》所讲的“诚自成”“道自道”。

④ 《论语·卫灵公》，《十三经注疏·论语注疏》，中华书局1980年版。

⑤ 出自《诗经·小雅·谷风之什·北山》，见《十三经注疏·毛诗正义》，中华书局1980年版。

⑥ 宗族家庭和家族家庭皆可归之于宗法家庭（patriarchal family）。

谓“新轴心期”的“新学”的“百家争鸣”。】

3. 民权时代（当代趋势）

其生活方式是基于工商的市民生活（现代化伴随着城市化），其所有制是以私有制为主体的混合所有制（发达国家亦然）^①，其社会主体是个体（绝非核心家庭，nuclear family）（详见下文），其伦理是以个体为基础的家庭伦理（核心家庭并不否定夫妻双方各自的法定的独立自主地位），其政治体制是民主政治（尽管各国民主政治的具体模式有所不同），其治理方式是代议制度，其国家体制及世界秩序是国族（nation）^②及国族间的国际秩序，其主权者是公民（所谓“国家主权”其实最终源于公民授权），其核心价值观念是人权观念（详见下文），等等。

以上是对中国社会历史形态的简单勾勒，主要基于对生活方式演变的历史观察。限于篇幅，这里不作历史文献的烦琐引证。

（二）中国社会的现代转型

上文描述的民权社会，究竟是否确为中国社会的历史趋向，乃是当代中国以至当今世界的重大课题，关乎近代以来的“中国问题”——“中国向何处去”的问题。为此，这里择要略加讨论：

1. 关于生活方式

有一点是确定无疑的：中国正处于现代化进程中；现代化至少是绝大多数中国人的诉求；极少数人即便不赞成，也无法抗拒这个进程。另一点同样是确定无疑的：无论怎样看待现代化、认识现代性，现代化必定伴随着城市化。这就是说，传统农村必定消解或者转变：要么变为城镇，要么变为非传统意义上的“农村”，实质上是城市体系、工商体系的一种附属的组成部分。这无关乎价值判断，而是一种事实陈述。这显然就意味着：中国人的生活方式必定而且正在由前现代的农民生活转变为现代性的市民生活。

于是，儒学面临着这样的逻辑：假如儒学只能与前现代的农民生活、家族社会、君主制度捆绑在一起，那就意味着儒学必定迅速灭亡（余英时称现代儒学已是魂不附体的“游魂”即基于此）^③。梁漱溟的“乡村建设运动”之所以失败，根本原因即在于此。所以我一再讲：为儒学复兴计，与其搞“乡村儒学”，不如搞“城市儒学”。

2. 关于社会主体

一个社会的生活方式决定了这个社会的主体：宗族社会的主体就是宗族（王族与其他贵族），家族社会的主体就是家族（皇族与其他家族）。那么，市民生活方式中的社会主体又是谁？人们容易想到家庭的现代形式——核心家庭。这其实是大谬不然的。现代社会并不以家庭为社会主体。经济活动及其权利主体并不以家庭为单位；家庭财产也并非不可分割的东西，夫妻双方的经济收入是各自独立、可自由处置的。政治活动及其权利主体也不以家庭为单位，夫妇及其成年子女各自享有独立的政治权利，例如选举权与

① 对于当代中国来说，土地私有是一个很值得讨论的课题。

② 国族（nation）旧译“民族国家”，很容易与前现代的“民族”（ethnic/nationality）概念和普遍性的“国家”（state）概念相混淆，故此另译。

③ 余英时：《现代儒学的困境》，见《现代儒学论》，上海人民出版社1998年版。

被选举权。这一切都是由现代法律制度给予保障的。

今天一些儒者试图恢复古代的宗法家庭，那显然是徒劳无益的。有些儒者倡导“家庭本位”，而且其所谓“家庭”实质上是前现代的宗族或家族，试图以这样的“家庭”为基础来“纠正”现代性的经济、政治与社会生活，不免令人想起“螳臂挡车”的成语。

3. 关于家庭形态

上述社会主体的现代转换，与家庭的演变密切相关。家庭并非永恒的范畴，而是佛学所谓“生住异灭”的东西，其“异”即历史地变异。相应于中国社会的三大历史形态，家庭也有三种历史形态，即发源于古代氏族部落的宗族家庭、此后的家族家庭（两者合称宗法家庭）和现代的核心家庭。

家庭的功能发生着历史的演变，呈现出递减的趋势，可借用经济学的话语加以分析：其一，上古的宗族家庭，既是人的扩大再生产单位（人口繁育），也是物质生产甚至精神生产的单位（所谓“学在王官”即指精神生产为王族所垄断）。其二，中古的家族家庭，仍然是人的再生产单位，而且仍然是物质生产单位（家族农耕），但基本上不再是精神生产单位：帝国时代的宗教、哲学、文学艺术等都不再以家庭为创作主体（例如“诗圣”“诗仙”无法世代相传）（从司马谈到司马迁的那种学术世袭只是个别现象）。其三，现代的核心家庭，则仅仅是人的再生产单位，不再承担物质生产、精神生产的功能，个人作为物质生产者或精神生产者的身份，是与其作为家庭成员的身份截然分离的。这表明了社会主体的个体化。

不仅如此，家庭由“异”而“灭”的现象似乎正在出现。这是基于两点观察：一是家庭形态的多元化趋势，例如离异家庭与非婚的单亲家庭的增多（后者意味着生育与家庭开始发生分离），以及同性恋家庭的合法化，这些家庭显然已不符合传统家庭的定义。二是独身现象的世界性增长趋势，愈发达的国家独身者愈多。这些现象都是很值得关注和研究的。

当今一些儒者的思想倾向存在着两层误区：一是将儒学与家庭，甚至与前现代的宗族家庭和家族家庭捆绑在一起；二是混淆了现代核心家庭与古代宗法家庭的本质区别。这样一来，其思想理论之悖谬就可想而知了。

4. 关于情感倾向及其伦理效应

儒家不仅视仁爱为人的最基本情感^①，而且以仁爱情感来阐明一切存在——不仅以之阐明善何以可能，而且以之阐明恶及其克服何以可能。这是极有道理的，我曾另文加以论述。^②而人的主体性情感是一种意向性活动，即有其指向性，亦即有其对象。仁爱

^① 仁爱原是一种情感，尽管有些儒家学派将其提升为形而上的本体存在，或者设置为形而下的道德规范。参见黄玉顺：《爱与思——生活儒学的观念》，第二讲，“二、情”。

^② 我将这种观念概括为“爱，所以在”，见拙文《爱，所以在：儒学与笛卡尔哲学的比较》，见《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》，光明日报出版社2009年版。关于爱的情感绝对优先性，可参见拙文《儒学与情感现象学比较研究》三篇，分别载《东岳论丛》2007年第6期、《中国社科院研究生院学报》2007年第3期、《社会科学研究》2007年第6期。关于爱不仅可阐明善何以可能，而且可阐明恶及其克服何以可能，可参见拙文《荀子的社会正义理论》，《社会科学研究》2012年第3期、《中国社会科学文摘》2012年第8期。

情感亦然，绝非抽象的东西，而是有其具体的倾向对象的，故孔子并不仅仅以“爱”释“仁”，而是释之以“爱人”（《论语·颜渊》）^①。情感的倾向对象也不是抽象的，而是与具体的社会生活方式、历史形态联系在一起的，如孟子谈“爱君”（《梁惠王下》）^②，其前提是这个社会形态存在着君主。这样一来，仁爱情感也就导向了伦理问题。

孟子有一番话，被认为是儒家主张“爱有差等”（《滕文公上》）的经典表述：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《尽心上》）这样的“差等之爱”，通俗地说就是：爱亲人胜过爱他人，爱他人胜过爱他物。这种观念被认为是儒家伦理的基础，谓之“血亲伦理”，并因此而遭到批判。^③而可笑的是，今天一些儒者竟然认可而且坚持这种血亲伦理，并以此来抗拒现代文明。殊不知这完全误解了孟子的伦理思想：其一，儒家的仁爱观念不仅仅有“差等之爱”的一面，还有“一体之仁”的一面，后者才是建构伦理规范的根据（这个问题下节还将涉及）。其二，“差等之爱”固然是生活情感的真实表现，但它只是“一体之仁”的一种实现方式；而且，当其落实于伦理问题时，也并不是抽象的，它取决于具体的社会生活方式。孟子所处理的是宗法社会的伦理问题，因而血亲伦理在当时确实是正当的、适宜的；而这同时也意味着，它在现代社会不再是正义的。这恰恰是孟子儒学原理的体现。^④按照儒学原理，现代社会伦理绝非以核心家庭为本位的血亲伦理，而是以个体为本位的社会伦理。

个体伦理并不是对家庭伦理的否定，两者并不构成对立关系。事实上，在现代社会，个体伦理恰恰是对家庭伦理的支持。即以爱情—婚姻—家庭问题而论，现代核心家庭的成立基于夫妻双方的婚姻契约，这种契约关系又基于由双方的爱情所导致的信赖，而这种爱情关系则又基于双方独立自主的个体地位。反之，前现代社会通常是没有真正的爱情的，“男欢女爱”并非现代意义的“爱情”。这是因为爱情的基础是男女双方独立自主的个体性，然而这种个体性在宗族社会和家族社会中是不存在的，所以我们看到的历史事实是：前现代社会的婚姻通常是宗族之间或家族之间的联姻，遵行“父母之命，媒妁之言”的规范程序，而非男女个体之间由爱情而自由结合的结果。

这也包括“道德”问题。现代社会有一个突出的特点：在“私德”问题上，普通公民享有较大的道德空间，这是基于现代性的“自由”价值观念的，即私人领域（private）与公共领域（public）的划界（严复所谓“群己权界”）^⑤。然而人们对立法者、政治家等公共人物，则有较高的“私德”要求，因为他们的私人动机及其行为后果往往直接关乎公共领域的社会规范及其制度的公正性与公平性，即正义性。

5. 关于政治体制

前现代的政治体制是君主政治，即王权政治或皇权政治；而现代性的政治体制则是

① 原文：“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”

② 原文：“盖《征招》、《角招》是也，其诗曰：‘畜君何尤？’畜君者，好君也。”“好君”意谓“爱君”。

③ 刘清平：《论孔孟儒学的血亲团体性特征》，载《哲学门》第1卷第1册，湖北教育出版社2000年版；《美德还是腐败？——析〈孟子〉中有关舜的两个案例》，《哲学研究》2002年第2期。

④ 黄玉顺：《孟子正义论新解》，《人文杂志》2009年第5期。

⑤ 严复将约翰·密尔的《论自由》译作《群己权界论》，可谓深得现代“自由”价值观念之要领。