

■ 顾士敏 著

(修订本)

中国儒学导论

因为对儒学的失语，中国文化至今仍是一个类似于希腊德尔斐神庙上的命题——“认识你自己”的体味与思索



(修订本)

中国儒学导论

■ 顾士敏 著

云南大学出版社
YUNNAN UNIVERSITY PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

中国儒学导论/顾士敏著. —修订本. —昆明: 云南大学出版社, 2007

ISBN 978 - 7 - 81068 - 276 - 3

I. 中… II. 顾… III. 儒家—概论—中国 IV. B222

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 125143 号

中国儒学导论 (修订本)

顾士敏 著

组稿编辑: 李兴和

责任编辑: 冯 峨

装帧设计: 刘 雨

出版发行: 云南大学出版社

印 装: 云南大学出版社印刷厂

开 本: 787mm × 1092mm 1/16

印 张: 14.75

字 数: 260 千

版 次: 2007 年 8 月第 2 版

印 次: 2007 年 8 月第 2 次印刷

书 号: ISBN 978 - 7 - 81068 - 276 - 3

定 价: 29.00 元

地址: 昆明市一二·一大街云南大学英华园 (邮编: 650091)

发行电话: 0871 - 5031071 5033244

网 址: <http://www.ynup.com>

E-mail: market@ynup.com

目 录

导言 中国人文社会	(1)
-----------------	-----

第一章 儒学的存在形式	(11)
-------------------	------

第一节 儒学于人类思想史上的地位	(11)
------------------------	------

第二节 儒学于中国文化中的表现	(14)
-----------------------	------

第三节 孔子：一位真实的“凡人”	(19)
------------------------	------

第四节 《论语》：一部常识的“教训”	(22)
--------------------------	------

第五节 孔子与《论语》——怎样“即凡而圣”？	(26)
------------------------------	------

第六节 解读儒学：从《论语》开始	(31)
------------------------	------

第二章 儒学为什么发生于中国？	(42)
-----------------------	------

第一节 中国文化的表现形式	(42)
---------------------	------

第二节 原始中国的自然基础	(46)
---------------------	------

第三节 “姓氏”——中国居民存在的特殊文化形式	(50)
-------------------------------	------

第四节 中国文化的统一	(55)
-------------------	------

第三章 儒学怎样发生于中国？	(63)
----------------------	------

第一节 “儒”——起源问题上的讨论	(63)
-------------------------	------

第二节 “儒”的原义	(65)
------------------	------



第三节	中国文化统一的基础：原始宗教——“祖先崇拜”与“社稷崇拜”	(68)
第四节	“祖先崇拜”与“社稷崇拜”——由普遍走向特殊	(72)
第五节	“礼乐文明”——中国人文社会的诞生	(76)
第六节	“儒”的发生	(79)
第七节	“儒家”的出现	(81)
第四章	儒学的“主语”——“性”：中国人文精神中的形而上学	(88)
第一节	儒学的核心范畴——“性”	(88)
第二节	“性”的抽象——“仁”概念	(93)
第三节	儒学中关于“性”问题的讨论	(98)
第五章	儒学的“谓语”——“为”：中国哲学中的实践论	(107)
第一节	儒学中的“为”概念	(107)
第二节	“为”的核心内容	(109)
第三节	“为”的基础或反命题——“有所不为”者	(111)
第六章	儒学的“宾语”——“礼”：中国文化中的价值论	(114)
第一节	“礼”的文化史渊源	(115)
第二节	“礼”的社会—政治意义	(118)
第三节	“礼”的自然—文化意义	(121)
第七章	儒教——儒学的异化	(126)
第一节	“儒教问题”——中国古代社会的重要特征何在?	(126)
第二节	“儒教”发生的文化—历史基础	(131)
第三节	“儒教文明”中的“皇帝”制度	(133)
第四节	“儒教文明”中的“郡县”制度	(136)
第五节	“儒教文明”中的“三公九卿”制度	(138)



第六节	“儒教文明”存在的社会基础	(140)
第八章	儒家文化——儒学、儒教的社会化	(143)
第一节	所谓“儒家文化”是什么?	(143)
第二节	“儒家文化”的发生	(146)
第三节	“儒家文化”的宗教—哲学—法理基础 ——“我思”的统一	(149)
第四节	“儒家文化”的载体——“我思”与 “此在”的统一	(155)
第九章	新儒学——从儒教与儒家文化藩篱中超越	(163)
第一节	新儒学发生的文化机缘	(163)
第二节	新儒学完成的形而上学	(168)
第三节	“狂禅”——最后的“儒家精神”	(173)
第十章	“内圣外王”——儒家的文化遗嘱、现代新儒家的 历史理想	(182)
第一节	“儒学现代转化”问题的提出	(182)
第二节	“文化会通”方法的继续	(184)
第三节	“内圣外王”思想纲领的借用	(187)
第四节	“内圣外王”——中国文化之梦	(190)
结 语	儒学：因“未来”而有意义的“人文之梦”	(194)
附 录		(205)



导言 中国人文社会

关键词：中国文化 现代语境中的“文化”概念

§ 1. 儒学：一个话语体系

所谓“儒学”，因为包含着“宗教”、“道德”、“家庭伦理”乃至“社区礼仪”等等复杂内容，终于成为一个从内涵到外延都难以界定的巨大话语。因此，怎样进入“儒学”从来都是一种艰难。

但在此，需要说明的是——“儒学”的确蕴涵着“宗教”、“道德”、“家庭伦理”和“社区礼仪”等种种内容，但在成为包含“宗教”、“道德”、“家庭伦理”以至于“社区礼仪”之前，不能不承认，它首先是中国文化甚至东亚文化中最完整的一个话语体系。

§ 2. 儒学因为中国人文社会的存在而成为话语体系

儒学为什么获得如此的复杂的一部历史呢？这就是所谓“人类社会”或“人类历史”，以什么形式显示出来而被我们所认识——这样一个问题。

历史学家阿诺德·汤因比（Arnold Toynbee, 1889 - 1975）在其名著《历史研究》中，第一次提出人类社会以“文明社会”为历史研究的单位的问题，并从宏观上统计了人类历史上独立存在的各种“文明”。他



曾经这样说道：

历史研究的可以自行说明问题的单位既不是一个民族国家，也不是另一个极端上的人类全体，而是我们称之为社会的某一群人类。迄今为止让我们看见了二十个社会，其中大部分都是另一个社会或几个社会的亲体或子体：现在总述一遍，计有“西方社会”、“东正教社会”、“伊朗社会”、“阿拉伯社会”（伊朗社会和阿拉伯社会现在合为一个伊斯兰教社会）、“印度社会”、“远东社会”、“古代希腊社会”、“叙利亚社会”、“古代印度社会”、“古代中国社会”、“米诺斯社会”、“印度河流域文化”、“苏末社会”、“赫梯社会”、“巴比伦社会”、“埃及社会”、“安第斯社会”、“墨西哥社会”、“尤卡坦社会”和“玛雅社会”。

古代中国社会，就是这“文明模式”的“二十个社会”中的一个独立的文明实体，中国文化亦因此成为人类文化的一个重要组成部分。汤因比用以划分不同“文明”的标准，一是历史上曾经独立存在的不同生活空间，一是历史上曾经独立存在的不同宗教。古代中国社会是这其中之一。那么，它是以什么形式存在于人类文明史上的呢？

§ 3. “文化”：人类社会构成的基础

所谓“文化”究竟是什么呢？所谓“文化”，即使动物成为“人”者——人类于生存中生物进化的自觉化，使孔子成为孔子、使慧能成为慧能的原因。它是人类存在的基础，也是人类存在的形式。“文化”使我们成为“人类”；“文化”写就了我们的历史，那么，它还将写出我们的未来。

所谓“文”，即赋予意义，使之超越自然，甚至超越了世界——“假作真时真亦假，无为有处有还无”——“现有”因在文化中被暴露出其虚伪而非真，而生活中的原无却因文化成为“应有”。现代科学技术在其形式上说是“人的解放”，而这一“人的解放”是通过人的劳作的专门化以至于技能化、技能化以至于机械化、机械化以至于计量化、计量化以至于数字化、数字化以至于电子化……从而得以实现的。那么，这一“解放”在某种意



义上说来又不过是“人的还原”——使人成为“无所不能”的目的，在其实质上不过是使人恢复到“一无所有”的境地的一种努力而已。“文化”，是“存在”与“人文”的整合，人“存在”于这一“人文”之中。“文化”，是“人自己编织的意义之网”，是人类“认同”而回答出“我是谁”的不可替代的“真实”和某种对“永恒”的渴望的满足。

现代语境中的“文化”（culture），作为一个独立概念，是19世纪末人类学发展中的产物。第一个关于“文化”的定义，也许是英国人类学家爱德华·伯内特·泰勒爵士于1871年写下的：“文化是一个复合的整体，其中包括知识、信仰、艺术、法律、道德、风俗以及人作为社会成员而获得的任何其他的能力与习惯。”^①自泰勒以来，“文化”成为一个与“自然”相对应的概念。

如果说生物的历史就是一部进化史，那么，人类的历史是一部文化

① 此后，各式各样的“文化”定义发展起来。至20世纪50年代末，A. L. 克罗伯（Kroeber）、C. 克鲁克洪（Kluckhohn）在《文化：关于概念和定义的探讨》一书中，可以列举出以供探讨的“文化”定义自1871至1951年已达160多种。

就在这人类文明史发展的意义上，1951年C. 克鲁克洪可以把“文化”定义为：“一群人与众不同的生活方式，他们生存的完整样式。”（C. K. 《文化的概念》，载斯坦福大学出版社《政治科学》第86页）这一特殊的生活方式，建立在各种内隐和外显的行为模式的基础之上。“文化包括各种外显的或内隐的行为模式，它们借符号的使用而被学到或被传授，而且构成人类群体的出色成就，包括体现于人工制品中的成就；文化的基本核心包括传统观念，尤其是价值观念；文化体系虽可被认为是人类活动的产物，但也可被视为限制人类作进一步活动的因素。”需要把“文化”理解为“在历史上和从自身环境中都可以得到证明的”——不仅是“作为已经实现了的文化理想，曾取得某种历史的不朽”；更是“至今仍在生活中存在，哪怕已成为某种‘烦’的‘操持’”的。因此，“文化问题”永远是一个“现实”问题。“历史是人类生活中形形色色的和矛盾的时间体现，它不仅是过去的实在，而且是当今社会生活的组成部分。”“每个在语言和道德上统一的社会命运，最终取决于其基本的结构性观念的生命力，世世代代的联合就是围绕着这些观念实现的，因此，它们象征着社会的延续。”因人作为生物自然存在的“不自由”，“文化”而有“意义”。“文化”之富于魅力，在于它是一个人类奔向“自由”的过程。“文化”，因此而具有生命。这是由全人类的“文化史”所证明了的。我们要求于“文化”的，不是别的什么，只是“人”所应有的“自由”。因此，衡量任何文化却只有一种标准，即在这种文化中人与“自由”的距离如何。



史。因此，需要把“文化”理解为“在历史上和从自身环境中都可以得到证明的”——不仅是“作为已经实现了的文化理想，曾取得某种历史的不朽”；更是“至今仍在生活中存在，哪怕已成为某种‘烦’的‘操持’”的。^①

古汉语中的“文化”一词，也是一种同样的话语。汉语语境中所谓“文”，即如《论语·子罕》中所载之“子畏于匡，曰：‘文王既没，文不在兹乎！天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之将未丧斯文也，匡人其如予何？’”其下朱熹注称：“道之显者谓之文，盖礼乐制度之谓。”汉语语境中所谓“化”，即如《中庸》中所载之“可以赞天地之化育。”合而言之，汉语语境中所谓“文化”，即如公元前的中国古典《周易·贲卦》“彖辞”所云：“贲，亨；柔来而文刚，故亨。分，刚上而文柔，故小利有攸往，刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”此后汉刘向《说苑·指武》中云：“凡武之兴，为不服也，文化不改，而后加诛”，晋束皙《补亡诗》中云：“文化内辑，武功外攸”，南齐王融《三月三日曲水诗序》云：“设神理以景俗，敷文化以柔远”等等，其中当然有着复杂的政治—历史内容，但其本义仍是与“自然”相对应的“为人所有的特殊”。在人类的生活中，确实存在着对某种绝对存在的信仰及与其相应的社会实践行为，以作为人类

① 在这一意义上，可以说：

——文化是为人类所共有的。不论以如何“怪异”的形式表现或存在的文化，都是为某一人类群体所共有的，而且是“个人”能为这一群体接受和“个人”认同这一群体的共同标准，在这一群体接受—个人认同基础上，一定的相互依存方式的共同的心理基础和生活基础从而建立。

——文化不是先验的，而是后天习得的。如拉尔夫·林顿所说，文化是人类的社会遗传而非生物遗传。通过特定的文化环境的濡化，“个人”才得以学会生理需要满足的特定的社会形式，而特定的社会形式亦因此而得以维持。

——文化信息以象征符号为载体。语言、宗教、艺术乃至货币……我们生活中所存在的一切“非自然”者，在某种意义上都无一不是“文化”的象征符号。

——文化是整合的，其各个方面作为相互关系的整体而发挥着协调作用。有鉴于此，莱斯利·怀特把文化区分为——A. 技术—经济：文化成员应付环境的方式，从而决定着；B. 社会组织形式和 C. 思想意识形态——这样三个部分。



“认同”的基点；人类通过“它”而认识自己。

§ 4. “文化”中存在问题

古代中国社会在形式上最鲜明的特点是，它是一个“人文社会”，而不是一个单纯的“宗教社会”或同样单纯的“种族社会”。

作为一个具有突出文化特质的“文化”，它自身在最初是不可能产生什么“问题意识”的。但任何一种“文化”，都没有不被其他“文化”认为是“异己”的，而以“异文化”的形式而存在。任何一种“文化”，都以对于其他“文化”作为“异文化”的形式存在着。所有“文化”，对于用以作出参照的本位“文化”来说，都是“异文化”。

中国文化是人类文化的一个重要组成部分。那么，中国文化也就如人类其他形式的“文化”一样，存在着一个特殊性的问题。

发生于1840年以后的中国文化批判，其学术特征不可避免地以两种形式来表现：一是以作为现代学术基础的西方理性体系为参照，二是在“移植”西学之后产生的本土理性体系为基础。中国文化研究中存在的一些所谓“思维模式”，就是在这—基础上发生的。

在这一基础上展开的种种论述与分析，虽然在某些方面也希望能达到“反身性信条”所主张的内容，但与此同时有一个后现代的观点认为：知识/权力的共生，也是被作为一种分析民族—国家和其意识形态工具塑造知识的有力参考。这并非是在作某种“后现代”或是“后殖民”语境下对民族文化研究本身的分析。在反思与检定的同时，并不想对某些研究根基的可靠性提出质疑，在这一点上是基于建构主义原则的，具体就是采纳



库恩对“范式”^①的论说以及某些尼格尔·多德社会理论方面的主张。^②归根到底，这并非意在要探讨某种“普遍性”，最主要的目的仍然是希望借助思考达到对意义的廓清、悬置和解放。

对于中国文化批判“模式”的反思，也许是一个“自知其无知”的苏格拉底式命题的体味与思索。而“自知其无知”，其意义在于运用反思来抽离头脑中既有的观念从而摆脱强制与束缚，最终使思考保持某种开放状态，这才是最重要的。

§ 5. 中国文化的特殊性问题

中国文化的特殊性问题，从人类文化发展史意义上，以简明的形式提出的，是皇皇巨著《中国科学技术史》的作者李约瑟，即著名的“李约瑟问题”——“为什么中国没有发展出近代科学？”

中国文化的特殊性问题，是一个在中外文化相互参照中出现的问题，又是一个在自我反思中存在的问题。

“中国文化”，作为一个在中外文化相互参照中出现的问题，源于1920年10月12日至1921年7月11日，伯特兰·罗素（Bertrand Russell）应邀来中国讲学，讲学结束回国后，根据他所谓“西方思想在中国的一次经历”于1922年写成《中国问题》（*The Problem of China*）一书。在书中的第十一章《中西文明的对比》里，在追溯和比较中国文化与西

① “范式是一个由科学研究工作组成的典范，它可以在某个专业化的科学活动领域内部创造一种研究传统。对范式的调查研究，可以为人们如何在某个领域进行科学研究提供行之有效的（working）模型，可以为人们提供有关实验方法、实验装备以及理论解释指导。……这种以范式为中心的增长过程，显然不是一个机械的复制过程。”大卫·布鲁尔：《知识和社会意象》，艾彦译，东方出版社2001年12月第1版，第87页。

② 尼格尔·多德主张区分“抽象工具”和“概况性模型”，“抽象工具”并不是要像“概况性模型”一样能包含各种各样的情况，而是能够对它们进行阐释和比较，面对社会和组织那变动不居的形式，应采用“抽象工具”来分析。应该“抛弃理论模型，选择启发性概念和解释模式，这要能促进而不是妨碍经验研究。”尼格尔·多德：《社会理论与现代性》，陶传进译，社会科学文献出版社2002年2月第1版，第264页，结论部分。



方文化的两种不同的历史渊源时，他作出了一个著名的论断：

西欧和美国的精神生活实际上是同质的，我们可以追溯到三个起源：（1）希腊文化；（2）犹太宗教与伦理；（3）现代科学的产物现代工业主义。我们可以把柏拉图、《旧约》和伽利略作为这三者的代表。……从希腊文化中，我们继承了文学、艺术、哲学和纯数学，以及社交上优雅的礼仪；从犹太人那里，我们学到了狂热的信念（及其好朋友，名叫“信仰”）、更为狂热的道德热情（包括原罪观念），还有宗教的不宽容和我们民族主义中的一部分；从科学那里，如同应用在工业主义中一样，我们得到了权力和权力感，以及这样的信念：我们得以像神一样去操纵未科学化人种的生死，由于科学，我们得到了经验的方法，并已获取了几乎所有的真知。……除了希腊间接地对中国的绘画、雕塑和音乐有影响之外，这三种元素对中国文化的发展看不出有任何作用。^①

这是在“新文化运动”潮涌神州的历史转折点上，从局外人的角度对中国文化的一个冷静的观察。在罗素的眼中，如以西方文化为参照系，那么所谓“中国文化”所缺乏的是以抽象形式来表现的哲学和数学，以“原罪”意识为基础的宗教，从经验中升华的科学——这样三种元素。

“中国文化”，作为一个自我反思中存在的主观问题；是1921年8月梁漱溟在山东济南的讲演《东西文化及其哲学》中，处于所谓“东方化对于西方化步步的退让，西方化对于东方化节节的斩伐！到了最后的问题，是已将枝叶去掉，要向咽喉处去著刀！而将中国文化根本打倒！”^②的巨大心理压力之下，而第一次提出的。在梁漱溟这里，所谓“中国文化的特殊性问题”，是一个“中国文化既非西洋，亦非印度，而自成其为第二路向”的问题。梁漱溟认为——渊源于希腊和希伯来文化的西方文化，“是以现世幸福为人类之标的的，所以就努力往前去求他”，这是所

① 伯特兰·罗素：《中国问题》，秦悦译，学林出版社1996年版，第147页。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，见《梁漱溟学术精华录》，北京师范大学出版社1988年版，第5页。



谓“第一条路向”；“印度人既不像西方人的要求幸福，也不像中国人的安遇知足，他是努力于解脱这个生活的；既非向前，又非持中，乃是翻转向后，即我们所谓第三条路向”；而中国文化“既非西洋，亦非印度，而自成其为第二路向。不过在这条路向中，数千年中国人的生活，除孔家外都没有走到其恰好的线上。”^① 梁漱溟以此回应了“中国文化的特殊性”是什么的问题。

这一特殊性问题如何表现？作为问题，梁漱溟又在“认识老中国，建设新中国”初衷中“多感触多反省”^② 之后，于1941—1949历时九年而成书的《中国文化要义》中，归纳出中国文化的“十四个特征”——即“广土众民”、“民族之同化融合”、“历史长久”、“中国文化力量伟大无比”、“历久不变的社会，停滞不进的文化”、“没有宗教的人生”、“家为组织单位”、“学术不向着科学前进”、“民主、自由、平等一类要求不见提出，及其法制之不见形成”、“道德气氛特重”、“天下一国家”一体性、“无兵”、“孝”、“隐士”等，从而指出：“中国之不易亡者在此，中国之不易兴或亦在此。”

§ 6. 中国文化特殊性问题意义

“中国文化”问题，之所以引发如此重要的讨论，就因为“文化”的实质是一个“人格”建塑的问题，一个与所有的人息息相关的问题。

为什么在“文化问题”中存在一个“人格”问题？因为，人，在整体上是文化的创造者，作为个体，则只能是文化的产物。“从文化的观点出发，积极的生产（创造）是基本的，它是文化的基础。然而，从个体的观点来看，人是被动的产物也是基本的事实”。^③ 社会是承担着传统的同类群体组织，是文化的载体。作为文化存在的，就一定要以社会为形式而存在。社会，是摆在个人面前的唯一选择：要获得有决定性的东西即成

① 梁漱溟：《梁漱溟学术精华录》北京师范大学出版社1988年版，第36~49页。

② 梁漱溟：《中国文化要义》，学林出版社1987年版，第3~5页。

③ M. 兰德曼《哲学人类学》，阎嘉译，贵州人民出版社1988年6月版，第264页。



为文化的人，就必须参与社会。林顿把文化模式的外部行为规范所唤起的个人反应称为“态度”，把引起这一反应的外部因素称为“价值”。这一“价值—态度体系”的形成决定着行为动机和行为。在这一理论中，可以把一定文化中为数最多的人格类型称为“典型人格”而与“基本人格”相对。当某一个民族发生文化变形，原有的文化日趋没落之际，健全人格的形成就会受到阻碍，并且往往导致不轨行为的发生。虽然文化变形不一定伴随着“典型人格”而急剧改观。“典型人格”中的革命要缓慢得多，然而其烈度也要大得多。“人格”问题，是一个文化问题。“人格”是“文化”的载体。一种文化常常表现在这一文化中的固定的思想和行为模式中，因此，R. 本尼迪克特把“文化”说成是“投射到屏幕上，成像巨大、时间长久的个人心理”，“文化是放大了的人格”。

中国人文社会——包括它的社会形态以及全部历史，均以“中国文化”为基础，亦因“中国文化”而存在。这也如人类社会其他形式的“文化”对于产生它的社会—历史的意义一样。

明末清初易代之际，作为所谓“启蒙思想家”之一的顾炎武，在其《日知录》卷十三《正始》中曾不无深谋远虑地说道：

……有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰易姓改号，谓之亡国；仁义充塞而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。……是故知保天下，然后知保国。保国者，其君、其臣、肉食者谋之；保天下者，匹夫之贱与有责焉耳矣！

顾炎武在对中国历史的这一概括中指出——“易姓改号”的朝代更替、政权转移，是中国历史上经常发生的，因而是次要的；而文化的解构以至丧失，则是无比严重的危机，与每一个人的存在息息相关。因为所谓“中国”，是一个特殊的“人文社会”，一个有别于单纯的“种族国家”或单纯的“宗教国家”的“人文社会”，中国就立足于所谓“中国文化”的基础之上。因此，以“中国文化”而构建“文化中国”，并不是“现代新儒家”抑或“后现代新儒家”原创的理想，而是一个古老的“梦”。

因此种种，所谓“中国文化”，至今仍是一个类似于希腊德尔斐神庙上的命题——“认识你自己”的体味与思索——因为我们还不能够说我们已经全面、深入地了解并正确地释读了中国文化；而全面深入地了解



正确地释读中国文化，首先又是与中国人自己息息相关的大事。

“文化”在某种意义上是人类唯一的“历史”，因为“问题”和“观念”是人类永远在延续着的东西。人类“对于他们本身所处的环境的‘意识反应’”（史华慈 Benjamin I Schwartz），是真正“有始无终”的，在任何文化中始终存在的。“文化”使我们成为“人类”；“文化”写就了我们的历史，那么，它还将写出我们的未来——而更重要的也许在于，“对传统的诠释必须植根于对其过去历史的一种真正的热爱与尊崇。孔子、耶稣、佛陀，都是真正、深刻而且自觉地使传统得以复活的典范……作为一种知新的方式，不断地温故并不是一种狭隘的理想。对于所有人，它始终具有相关性。因为它是一种有效洞见人性何所是的表达方式。……对传统的每一次抛弃，都意味着人们自我的一次断裂。而对传统的每一次真正的复活，都意味着人们自我的一次重新统一。”^①

参考文献：

- [1] 伯特兰·罗素《中国问题》，秦悦译，学林出版社 1996 年版。
- [2] 阿诺德·汤因比《人类与大地母亲》，徐波等译，上海人民出版社 1992 年版。
- [3] 梁漱溟《东西文化及其哲学》，见《梁漱溟学术精华录》北京师范学院出版社 1988 年版。
- [4] 梁漱溟《中国文化要义》，学林出版社 1987 年版。

复习思考题及要点：

你对于——“中国文化至今仍是一个类似于希腊德尔斐神庙上的命题：‘认识你自己’的体味与思索——我们还不能够说我们已经全面、深入地了解并正确地释读了中国文化；而全面深入地了解并正确地释读中国文化，首先又是与中国人自己息息相关的大事”——这一段话的认识是什么？



^① 赫伯特·芬格莱特：《孔子——即凡而圣》，彭国翔、张华译，江苏人民出版社 2002 年版，第 69～70 页。

第一章 儒学的存在形式

关键词： 哲学 原始儒学 经学 新儒学 现代新儒学 孔子
《论语》 六艺 中庸 中国文化的“心魂”

第一节 儒学于人类思想史上的地位

§ 1. 儒学的文本

中国文化是人类文化的一个重要组成部分，而儒学则是中国文化最重要的表现形式——如以“浩如烟海”来形容中国曾经有过的文化典籍，而以“入则充栋宇，出则汗牛马”来形容中国现有的文化典籍，都是一点也不过分的。

在中国文化典籍于鸦片战争前的一次最后总结——《四库全书》所收中国典籍的3 461种79 309卷中，“经部”除“小学类”外，共有 585 种 8 515卷，“子部”中的“儒家类”共计有 112 种1 694卷，两项合计共有 697 种10 209卷，占总种数的 20.1% 和总卷数的 12.8%。或许是一个不太恰当的比喻，于中国古代典籍而言，儒学文本的地位，就像珠穆朗玛峰之于喜马拉雅山脉一样——是光荣与梦想之所在。

