

美德

Virtue

Zhonghua Chuantong
Meide Xian Daihua de
Shixian Jizhi Yanjiu

李素英 著

中华传统美德现代化的 实现机制研究

山东大学出版社

中华传统美德现代化的实现机制研究

李素英 著

山东大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中华传统美德现代化的实现机制研究/李素英著.
—济南:山东大学出版社,2018.10
ISBN 978-7-5607-6227-2

I. ①中… II. ①李… III. ①品德教育—研究—中国
IV. ①D648

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 258043 号

责任编辑:陈 珊
封面设计:张 荔

出版发行:山东大学出版社

社 址 山东省济南市山大南路 20 号
邮 编 250100
电 话 市场部(0531)88364466

经 销:新华书店
印 刷:山东华林图文快印有限公司
规 格:880 毫米×1230 毫米 1/32
6 印张 162 千字
版 次:2018 年 10 月第 1 版
印 次:2018 年 10 月第 1 次印刷
定 价:20.00 元

版权所有,盗印必究

凡购本书,如有缺页、倒页、脱页,由本社营销部负责调换

前言

陈来曾在《孔子与当代中国》中写道：“不管人们喜欢或不喜欢孔子和儒家，事实是，在中国过去两千多年的历史，儒家在中国社会和文化中占据了突出的地位，在中国文化的形成上起了主要的作用；以至于人们有时把儒家传统作为中国文化的代表，以孔子作为文化认同的象征。另一个事实是，20 世纪的革命运动和现代化变革，给孔子和儒学的命运带来了根本的变化。在 20 世纪的文化运动中，对孔子和儒家思想的反省、批判可以说占了主导地位。而跨入新的世纪以来，随着中国经济的快速增长和中国在政治、经济上在世界地位的提高，要求对孔子和儒家思想文化的重新认识的呼声也不断出现。”^①

大概正缘于此，在当今时代，凡是与儒家思想有关的论题几乎都会引起不小的争议，人们对此很难有较为一致的看法。正如有些学者所指出的那样，这类论题包括一些极为根本的问题，比如：儒家思想在今日中国究竟还有多大的影响力？儒家思想能否有利

^① 陈来：《孔子与当代中国》，载《孔夫子与现代世界》，北京大学出版社 2011 年版，第 1 页。

于当代中国的现代化?^① 有关这些问题的讨论尽管已经充栋盈车,但是,我们如果相信儒家思想在今天尚有生命力、自有其意义和价值,并且结合新时代中国社会主义现代化进程中的现实问题,重建伦理价值、社会秩序,就仍然不得不重新面对这些问题。

—

儒家思想在中国传统社会占据正统地位,对传统文化和社会生活有着广泛而深刻的影响。对此,陈寅恪有过深刻诠释,他说:“夫政治社会一切公私行动莫不与法典相关,而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者,实在制度法律公私生活之方面。”^②

可以说,就整个儒家学说的发展来看,它更多地是借助于一种制度化的存在而发挥作用。陈寅恪认定,“秦之法制实儒家一派学说之所附系”,此后汉承秦制,遗传至晋,法律与礼经并称,儒家《周官》之学说悉入法典。干春松曾将制度化儒家解析为“儒家的制度化”和“制度的儒家化”两个层面。其中“儒家的制度化”是秦汉尤其是宋元以来王朝统治者借由孔子圣人化、儒家经典经学化、选举制度儒家化等系列制度设计而使儒家学说上升为官方意识形态,“制度的儒家化”则体现着儒家观念的国家意识形态、宗族制度、政治社会结构等现实制度的建立。^③ 二者彼此相互配合,将上自朝廷典章礼仪、国家组织法律、社会礼俗,下至族规家法、个人行为规范,全部囊括其中,影响中国传统社会长达数千年。

但是,进入 19 世纪以后,在国内矛盾和西方势力的双重冲击之下,中国社会开始了一个长期而全面的解体过程。以儒家学说为主体的中国传统文化亦逐渐衰落,儒家的知识体系及建立在其

① 参见李明辉:《当代儒学的自我转化》,中国社会科学出版社 2001 年版,第 1 页。

② 陈寅恪:《审查报告三》,载冯友兰《中国哲学史》(下),华东师范大学出版社 2011 年版,第 336~337 页。

③ 参见干春松:《制度化儒家及其解体》,中国人民大学出版社 2003 年版,第 2 页。

上的科举制度最先受到巨大挑战。1905年9月2日,清政府发布“上谕”,宣布“自丙午(注:1906年)科为始,所有乡、会试一律停止。各省岁科考试亦即停止”。同时规定,所有学校除保留经学、修身之外,皆教授自然科学。至此,历经1300多年的科举制度终于退出了历史舞台。这标志着儒学在传统教育中的地位终于完全坍塌。

1919年,五四新文化运动兴起,锋芒直指孔子的精神权威和儒家伦理的价值,把辛亥革命前后放逐儒学的运动进一步推展到伦理和精神领域。至20世纪70年代,全国性的“批孔”运动继承并进一步发展了五四新文化运动“批孔”的激进主义,使孔子的精神权威荡然无存,儒家伦理在社会层面上遭到了20世纪最大的破坏。与之同步,辛亥革命以后,乡村的社会结构发生畸变,农村社会传统的自组织功能遭到破坏。1949年以后,经过土地改革、农业合作社到人民公社,整齐地建立了“队为基础、三级所有”的集体所有制的全新的社会组织结构,宗族的力量经过土地改革和阶级斗争彻底分化,党的政策通过公社、大队的行政和党的组织一直贯彻到村庄。固有的社会组织结构发生根本改变。“至此,除家庭之外,传统儒学在社会基层结构上也失去了依托。”^①

而传统和儒学所面临的最大困境是在今天。现代社会生产和生活方式的根本变革带来了血缘纽带的瓦解,大量农民进入城市,家庭生产式微,宗法关系削弱,二千年来以孔子—荀子为主干的“礼制”“名教”愈益式微。

二

对于儒家思想或儒学在20世纪的遭遇,陈来评价说:“20世纪是在前现代作为整体的儒家文化经历解体、离散、飘零的历史。”^②

① 陈来:《现代中国文化与儒学的困境》,载《孔夫子与现代世界》,第144页。

② 陈来:《现代中国文化与儒学的困境》,载《孔夫子与现代世界》,第139页。

余英时也指出：“在整个 20 世纪中，儒家的源泉至少在中国知识分子的社群中确有渐成枯竭之象。”并且强调说：“这是我们展望儒学前途时所不能不考虑在内的一个客观事实。”^①

正因如此，美国学者列文森（Joseph R · Levenson）在 1965 年所著《儒教中国及其现代命运》（*Confucian China and Its Modern Fate*）中曾提出这样的见解，即儒家文化在近代西方文化的冲击下已经失去了自己的生命，并且由于脱离了它所赖以生长的封建宗法社会结构，孔子及其思想将成为历史博物馆中保存的历史遗物，不再有新的发展前景。

列文森的这种“博物馆收藏”论，在学术界颇有影响，甚至成为一种学术潮流。比如说，20 世纪 70 年代，美籍华裔学者林毓生曾分析了五四时期的“全盘反传统主义”。而他进行分析的理论前提，就是辛亥革命以后，以儒家传统为主的中国传统在文化秩序与道德秩序方面已经陷入一种结构性的解体，“我并不是说，因为文化与道德系统的解体，中国人的一切传统思想和价值观念也都随之丧失；更确切一点说，在过去高度整合的中国社会中所形成的思想和价值丛聚，在文化与道德系统解体以后不是败坏，便是脱臼；或者说，传统的文化和道德的框架已不复存在了。那些欲坚持或捍卫传统文化和价值的人们将被迫去寻求新的辩护理由。中国传统思想的内容既已没有什么仍可安稳地被预设的了，那么传统文化的任何一部分都可能遭受质问和攻击了”^②。当然，相对于列文森的极端观点，林毓生认为，中国传统文化中的一些思想和价值观念尚未完全失去生机——尽管它们失去了使其可以整合起来的框架以及在这个框架中的确定位置。

同为美籍华裔学者，余英时也持有与林毓生近似的观点。他

① 余英时：《现代儒学的回顾与展望》，载《余英时文集》第 2 卷，广西师范大学出版社 2004 年版，第 246 页。

② [美]林毓生著，穆善培译，苏国勋、崔之元校：《中国意识的危机——五四时期激烈的反传统主义》（增订再版本），贵州人民出版社 1988 年版，第 23～24 页。

在发表于1988年的《现代儒学的困境》一文中指出：“儒学不只是一种单纯的哲学或宗教，而是一套全面安排人间秩序的思想体系，从一个人自生至死的整个历程，到家、国、天下的构成，都在儒学的范围之内。”而这一切是通过政治、社会、经济、教育种种制度建立起来的。可以说，传统儒学一方面通过制度化而在很大程度上支配着传统文化，另一方面又托身于中国传统的种种制度。因此，传统儒学和中国传统制度之间形成了一种密不可分的联系。所以，在余英时看来，现代儒学的最大困境在于：“近百余年来，中国的传统制度在一个个地崩溃，而每一个制度的崩溃即意味着儒学在现代社会中失去一个立足点。等到传统社会全面解体，儒学和现代社会之间的联系便完全断绝……它也就成了‘游魂’。”^①

不过，如果情况诚如三位学者判断的那样，即儒家思想在现代中国社会中已失去了主导力量，纵使还有残存的影响力，也微不足道，那么，我们就无法理解曾经席卷神州大地的一些文化现象。比如“文化大革命”期间的“批孔”运动以及20世纪80年代以后在中国知识界普遍流行的反传统思潮。反传统思潮在中国的继续存在，似乎直接否定了列文森的“博物馆收藏”论和余英时的“游魂”说。

1980年，李泽厚在《孔子再评价》一书中，重新定位了孔子和儒家思想，将其把握为“一个对中国民族影响很大的文化——心理结构”。这为解释孔子和儒家思想提供了一个崭新视角。他指出：“由孔子创立的这一套文化思想，在长久的中国社会中，已无孔不入地渗透在广大人们的观念、行为、习俗、信仰、思维方式、情感状态……之中，自觉或不自觉地成为人们处理各种事务、关系和生活的指导原则和基本方针，亦即构成了这个民族的某种共同的心理状态和性格特征。值得重视的是，它由思想理论已积淀和转化为一种文化——心理结构。不管你喜欢或不喜欢，这已经是一种历

① 余英时：《现代儒学的困境》，载《余英时文集》第2卷，第262～264页。

史和现实的存在。它经历了阶级、时代的种种变异,却保有某种形式结构的稳定性。构成了某种民族文化和民族心理的特征,它有其不完全不直接服从、依赖于经济、政治变革的相对独立性和自身发展的规律。”^①

依据李泽厚的解释,孔子和儒家思想既非“博物馆收藏物”,亦非无所依归的“游魂”,而是始终作用于历史和现实之中的一种持久的、延续的、深层的存在,表现为“百姓日用而不知”的生活态度、思想定式、情感取向,继续支配着当代中国人的思想模式、行为方式、审美情趣等。他借此来解释,何以儒家传统在中国受到了如此严厉的批判和攻击之后,年轻的一代仍然感到自己深陷在这个传统的泥淖之中。李泽厚的观点并非一家之言,远在大洋彼岸的美籍华裔学者孙隆基似乎与其思想有着不谋而合之处。这从孙隆基出版于1983年、长达30多万字的著作——《中国文化的深层结构》——题目上便可一目了然。

当然,20世纪80年代中国知识界中的许多学者之所以特别强调儒家传统在现代中国社会中的影响力,是因为他们基本上将儒家思想视为中国现代化的障碍。不过吊诡的是,自20世纪70年代末期起,海外也有学者鉴于日本及“亚洲四小龙”在经济方面的杰出表现,开始重新检讨德国社会学家马克思·韦伯(Max Weber)关于儒家伦理与资本主义的理论,试图透过儒家伦理的若干特征来解释所谓的“东亚经济奇迹”。这些学者将儒家思想视为现代化的助力,固然与一些中国学者的看法相反,但是他们肯定儒家思想在今日东亚社会的实际影响力,却与反传统者的观点有着异曲同工之妙。

很显然,儒家思想既不能被视为送进博物馆、走入历史的文化遗存,也不仅仅局限于深层文化心理结构的存在,它还具有更为广

① 李泽厚:《新版中国古代思想史论》,天津社会科学院出版社2008年版,第32页。

泛的文化传统和文化资源的意义。德国哲学家卡尔·西奥多·雅斯贝尔斯(Karl Theodor Jaspers)在1989年出版的《历史的起源与目标》一书中说:“人类一直靠轴心时代所产生、思考和创造的一切而生存,每一次新的飞跃都回顾这一时期,并被它重新燃起火焰。自那以后,情况就是这样。轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回归,或曰复兴,总是提供了精神的动力。对这一开端的复归是中国、印度和西方不断发生的事情。”^①每一时代的文化成就,都是人类精神对全部以往遗产的接受和转化。因此,传统是每一时代精神活动的前提。

三

谈及文化传统,不得不提及爱德华·希尔斯的经典之作——《论传统》。在这部书中,希尔斯严厉批评了当代社会科学由于受到启蒙运动的观念影响而对传统的怀疑和无视,认为在导致这一现象的诸多原因之中,最根本的原因是社会科学家接受了进步主义的观点。他们认为传统包含着阻止发展、阻止把科学和理性运用于人类事务中去的全部因素,从而讨厌传统,把传统与落后和反动观念相提并论。而且,他们还过分执着地抱有一种天真的观点,即认为现代社会正走在一条无传统的道路上,“利害关系”和“权力”将支配人们的行为。另一方面,他也指出,20世纪上半叶,人们对于现代文明的憎恶达到了前所未有的地步,于是逐渐开始对现代文明加以反思。现代文明是科学的、理性的、个人主义的,也是享乐主义的。“人们对资产阶级社会的责难之一是,资产阶级社会使人类‘脱离’了赋予存在以意义的秩序”^②,而传统正是这种意义秩序的组成部分,是此种秩序的保证、意义的来源,是文明质量的

① [德]卡尔·雅斯贝尔斯著,魏楚雄、俞新天译:《历史的起源与目标》,华夏出版社1989年版,第14页。

② [美]爱德华·希尔斯著,傅铿、吕乐译:《论传统》(2版),上海人民出版社2014年版,第20页。

保证。

出生于 1929 年的著名社会学家彼得·伯格(Peter Berger)学术生涯中的理论转向,则在某种程度上折射出传统在现代社会的这种历史际遇。伯格在 30 多岁时连续发表多本社会学著作,声名鹊起,37 岁时便当选科学研究宗教学会会长。随后于 1967 年发表《神圣的帷幕》,1969 年发表《天使的传言》——此书被视为宗教世俗化理论的集大成之作,其节选或概要被各种教科书广泛采纳,影响了多个学科的几代学人。但是到了 20 世纪 90 年代,伯格出人意料地公然放弃了世俗化理论。诚如他自己所说,在走出了文化精英圈之后,看到了第三世界的宗教兴盛、欧美反文化运动中的新纪元灵性、美国福音派的回归公共领域。这些现实致使他逐渐怀疑自己所阐述的世俗化理论,直至 1999 年编辑出版《世界的去世俗化》(*The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*)一书,他毅然放弃这一理论,并且从此游走于世界各地,宣讲世俗化理论的破产。

伯格在旧著中认为,一个社会的神圣帷幕被打破后,其可真性^①的确定性被打破,因而宗教信仰衰落。在新著中则认为,虽然整个社会的可真性结构被打破了,但人们还是可以建构仅在一定范围内有效的可真性结构,记忆之链仍可在自己选定的宗教惯习结构中延续,以往所形成的宗教习俗或惯制,仍然可以有一定的效果。^②

伯格在新著中阐述的理论给我们的启示是,儒家思想在现代社会是否仍然有其存在的理由与价值,并不完全依赖于传统社会的制度基础。尽管传统中国的社会组织、生产方式乃至政治制度的安排影响了儒家思想的表达方式和理论结构,但儒家伦理的价

① “可真性”这个概念是指我们接受为真的东西,往往来自周围的人及其所构成的社会制度和结构。比如,对于君臣父子纲常伦理秩序的真实性的认定,需要其相应的社会结构的肯定。

② 参见杨凤岗:《多元时代的宗教和世俗主义》,载《读书》2017 年第 9 期。

值具有超越特定政治制度和社会组织的普遍性。中国台湾地区的发展证明了传统文化、社会习俗是可以和现代化的社会建设相互适应的。儒家文化和价值观,对于中国台湾地区的法律建设、经济管理、民间信仰、社会风俗都产生了积极的影响和互动。儒家虽然没有在高等教育体系中一支独大,甚至可以说没有成为主流,但是,儒学在今日中国台湾地区的影响日益扩大,这应该是一个不言而喻的事实。从官方祭孔的热情、民间祭祖的虔敬到高校文史哲传统文化研究成果的丰硕,都足以彰显儒学几十年来在中国台湾地区的影响和价值。

当前“国学热”的兴起,可以说预示着我们正在从传统中找寻精神力量。自20世纪末,我国学术界出现了重视中国传统文化研究的趋势,进入21世纪之后,逐渐发展成为一种社会潮流。孔子研究院、中国文化书院、国学院、儒学研究院、中华文化研究院、国学研究中心等研究机构雨后春笋般地在几十所高校建立起来。如北京大学,既有人文高等研究院,也有儒学高等研究院、中国文化书院;中国人民大学既有国学院,也有孔子研究院。除了学术领域,儒学也逐步在民间传播开来。20世纪90年代后期,不少人士开始关注儒学的普及与传播。进入新世纪,儒学大众化、生活化、草根化、实践化的呼声越来越高。从高校到民间学术团体、民间人士等都开始关注儒学的普及与传播。许多高校开设企业家国学课堂,而在课堂上受过国学训练的企业家,不少成为国学在企业的推广者和实践者。而民间人士由自发到自觉,在儒学普及、推广、传播中的作用不可轻视。北京的一耽学堂、王财贵儿童读经、北京四海书院、大连白云书院、武汉云深书院、吉林长白山书院、山东泗水尼山圣源书院等,在推动儒学普及尤其是儿童、青年儒家经典诵读方面功不可没。

一方面,作为中华文化主干的儒学受到空前重视,儒学发展呈现出前所未有的良好局面。所有这些都充分表明,随着中国综合国力的提升,全民的民族自信和文化自信得到了增强。但另一方

面,正像陈来揭示的那样,“民众对传统文化的热情体现出人们精神的迫切需要,根源于旧意识形态在人们心灵的隐退所造成的巨大虚空,这种空间要求得到弥补,特别是民族精神与伦理道德的重建,成了社会公众的强烈需求”^①。近代以来,儒学既受到了前所未有的冲击,又获得了新的认同。尽管历史的选择不同,但它所围绕的却是同一个主题,即儒学与现代化的关系。这种历史现象足以表明:在中国走向现代化的过程中,儒学是我们无法回避的传统;对它的态度固然可以迥异,但谁也不能无视它的存在。“近代以来主张正面理解儒学价值的呼声一致认为,现代社会中公民道德与伦理秩序的维护和贞定绝不能采取反儒批孔的方式,必须守护价值传统和道德权威,从而体现为各个时期各种形式的对儒学普遍性道德价值的肯定和呼唤。”^②

轴心时代,儒、墨、道三家并行。而历史最终选择儒家文化作为中国的主体性文化,根本原因就在于儒家对传统的继承和超越。既然传统是任何文化主体都不能摆脱的存在,无论如何会影响人们的思想、观念和行为,人们总是处于“传统的掌心”之中,那么,我们与其把智慧和努力集中于关于传统价值的抽象思辨,不如面对传统存在的客观事实,以创造性的精神、创造性的品质在实践中进行关于传统的创造性转化、创新性发展的现实努力。^③

李素英

2018年9月

① 陈来:《孔子与当代中国》,载《孔夫子与现代世界》,第10页。

② 陈来:《孔子与当代中国》,载《孔夫子与现代世界》,第152页。

③ 参见樊浩:《传统的文化功能与主体的现实责任——以希尔斯的理论为参照》,载《孔子研究》2001年第1期。

目 录

第一章 中华传统美德现代化的理论内涵	(1)
第一节 中国传统道德概说	(1)
第二节 中华传统美德现代化的基本内涵	(22)
第三节 中华传统美德现代化的主要特征	(33)
第四节 中华传统美德现代化的方法路径	(41)
第二章 中华传统美德现代化的结构要素	(50)
第一节 中华传统美德现代化结构的分析	(50)
第二节 中华传统美德现代化的主体	(54)
第三节 中华传统美德现代化内容	(81)
第四节 中华传统美德现代化环境	(103)
第三章 中华传统美德现代化的实现机制	(114)
第一节 传统美德现代化的实现机制概论	(114)
第二节 传统美德现代化的内外动力机制	(126)
第三节 传统美德现代化的价值引导机制	(136)
第四节 传统美德现代化的联合保障机制	(146)

第四章 完善传统美德现代化实现机制的思考	(162)
----------------------------	-------

参考文献	(170)
------------	-------

第一章

中华传统美德现代化的理论内涵

第一节 中国传统道德概说

一、道德的基本内涵

“道”的最初含义是道路。如《诗经·小雅·大东》中“周道如砥，其直如矢”的“道”就是该义。后来，古人做了广泛引申，“道”逐渐有了多重含义。“道”用于哲学领域，或指事物运动变化的规律，或指宇宙万物的本原、本体；用于政治思想领域，则指政治主张、思想体系；而用于伦理道德领域，则指社会道德准则。《左传·桓公六年》说“所谓道，忠于民而信于神也”与孔子讲“朝闻道，夕可死矣”（《论语·里仁》）中的“道”，均是此义。

“德”字在中国思想史上前后变化很大，意义也相当复杂。在周初《诗经》《尚书》等经典中，“德”大致指统治阶层的良好行为或行动促使一个为“天”所认可的秩序出现，在此基础上产生了品质、德行。现代学者大都认为“德”的观念最初流行于殷、周之际，而周公则可能是首位对“德”的思想加以系统化和普遍化的政治家。这

在周初的文献中有很清楚的显现。如《尚书·周书·召诰》中周公一再告诫成王“不可以不敬德”，并举前朝因“不敬厥德”而终于亡国的教训，嘱咐成王“王其德之用，祈天永命”。从春秋开始，“德”字的含义日益具体、丰富，人们将当时社会中流行的德目统称为“德”。在《论语》中，“德”字共出现 30 多次，其中绝大多数都是作为“道德”一义来使用的，如《为政》篇中的“为政以德”“道之以德”，《里仁》篇中的“君子怀德”，《宪问》篇中的“有德者必有言，有言者不必有德”等。

“道”与“德”在经常性的连文并举中，逐渐词汇化，形成一个新词，指对于客观的人类伦理、事物的必然性的规律、道理、规则的获得和把握。在儒家经典中，“道”“德”二字相连并用，首见于《周易》及《荀子》。《周易·说卦传》云：“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”《荀子·劝学》曰：“故学至乎礼而止矣，夫是之谓道德之极。”《荀子·强国》又云：“威有三，有道德之威者，有暴察之威者，有狂妄之威者。”《周易》及《荀子》中所谓的“道德”，都已经词汇化为一个新概念。此外，《管子》中也有相应的使用，如《管子·君臣上》中的“道德出于君，制令传于相”，《管子·君臣下》中的“道德定于上，则百姓化于下矣”等。

道家所谓“道德”，含义与儒家所讲不同。《老子》以“道”为天地之本原，将“道”作为万物存在的最高根据，以“德”为天地万物所具有的本性。《老子》第五十一章中说：“道生之，德蓄之……万物莫不尊道而贵德。”《庄子·天下》篇云：“以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。”“道”与“德”属于不同层次。《庄子·内篇》亦基本如此。《庄子·外篇》则将“道”“德”连为一词。如《庄子·天道》篇云：“寂漠无为者，天地之平而道德之至。”《庄子·天下》曰：“天下大乱，圣贤不明，道德不一。”这里所谓“道德”的含义，虽与儒家不同，但也是把两个概念合二为一。到了战国后期，不论儒家还是道家，都将“道”“德”二字连用。汉代以后，“道德”一词便逐渐流行起来。