



东方学者丛书

重释传统

儒家思想的现代价值评估

唐凯麟 曹 刚 著

- ☐ 如何辨析和把握儒家思想的原义、他义和今义?
- ☐ 儒家伦理对东亚资本主义的勃兴产生了哪些影响作用?
- ☐ 现代市场经济和儒家思想真的不可两存吗?
- ☐ 儒家思想在“亚洲价值观”中到底扮演了什么角色?
- ☐ 怎样理解评价、批判和继承儒家文化价值的宏观尺度?
- ☐ 儒家的再生在何种条件下是可能的?



华东师范大学出版社

✧ 东方学者丛书

重释传统

儒家思想的 现代价值评估

唐凯麟 曹 刚 著



华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

重释传统:儒家思想的现代价值评估/唐凯麟 曹刚
著. —上海:华东师范大学出版社, 2000
ISBN 7-5617-2303-2

I. 重... II. ①唐... ②曹... III. 儒家-思想评论
IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 62306 号

东方学者丛书

重释传统

——儒家思想的现代价值评估

著 者 / 唐凯麟 曹 刚

策划组稿 / 王子奇

责任编辑 / 王世云

责任校对 / 黄清根

封面设计 / 周艳梅

版式设计 / 蒋 克

出版发行 / 华东师范大学出版社

上海市中山北路 3663 号

电话 62571961 传真 62860410

印 刷 / 上海商务联西印刷厂

850×1168 32 开

13 印张 4 插页 313 千字

2000 年 11 月第 1 版

2000 年 11 月第 1 次

书 号 / ISBN 7-5617-2303-2 / K · 181

定 价 / 20.00 元

出 版 人 / 朱杰人

出版说明

我社历来重视文化积累和学术繁荣工作,尤其是致力于人文社会科学领域学术专著的出版。我们确信,改革开放和社会主义现代化事业需要人文社会科学的智力支持,先进的人文社会科学成果是对人类知识财富与知识创新的贡献。位于世界东方的中国学者无疑应在这一方面有所作为,有所建树。为此,我社经过市场调研和充分论证,精心策划了东方学者丛书,组织国内一批有相当实力和声誉的学者,对人文社会科学的学术前沿问题和有中国特色社会主义建设过程中急待解决的重大理论问题,进行深入探讨。本书就是其中的一种,它的原创性或应用性,自有公论,无需我们多说。敬请海内外学术界、读书界、评论界给我们建议,帮助我们这套丛书出好。

华东师范大学出版社

FX6/2509



唐凯麟教授和曹刚博士在一起工作留影

作者简介

唐凯麟，男，湖南长沙人，1938年9月生，现任湖南师范大学伦理学研究所所长、教授、博士生导师，兼任国务院学位委员会哲学学科评审组成员、国家社科规划基金项目哲学组评委、教育部高校哲学教学指导委员会委员、湖南省伦理学会会长等职。主要个人专著有：《中国伦理思想发展简史》（湖南人民出版社，1985年版）、《从旧道德到新道德》（湖北人民出版社，1987年版）、《中国早期启蒙伦理思想研究》（湖南教育出版社，1992年版），主编大学教材3本、大型丛书2套，合著12本，发表学术论文150多篇。其中获国家级奖4项、省部级奖12项。从20世纪90年代起，作者致力于中国儒家思想的研究，本书就是这一方面的最新成果。

曹刚，男，安徽绩溪人，1963年生，湖南师范大学法学院伦理学研究所读博士生。主要研究领域为应用伦理学和中国伦理思想史。在《哲学研究》等刊物发表论文若干。

目 录

第一章 导 论

——关于儒家思想现代价值评估的方法论问题····· 1

第一节 历史中的儒学:评价对象的判定及其方法论研究 ··· 1

一 经典中的思想:儒家思想的原义 ····· 2

二 历史中的变异:儒家思想的它义 ····· 8

三 创造性的阐释:儒家思想的今义····· 15

第二节 世界中的儒学:评价范式及其立场的批判····· 19

一 西化模式:韦伯模式及对西方中心主义的批判····· 20

二 儒化模式:新儒家模式及对儒家救世论的批判····· 31

三 本土化模式:马克思主义者的立场····· 41

第三节 实践中的儒学:评价主体及评价尺度的确立····· 47

一 评价主体:新生文化主体的确立····· 48

二 评价尺度:社会实践的三重需要····· 51

第二章 人类走向自我的最初理论省思

——儒家人学思想及其现代价值 ····· 68

第一节 人学是儒学的主旨 ····· 69

一 儒学之以人学为主旨的社会动因 ····· 70

二 揭开儒学之以人学为主旨的历史隐秘 ····· 72

三 从比较中看儒学中的“人”	76
第二节 对人的存在的整体思维:和谐的人	79
一 人与自然的和谐	79
二 人与人的和谐	83
三 身与心的和谐	92
第三节 对人的本性的价值判断:性善的人	95
一 性善与性恶	96
二 义理之性与气质之性	104
第四节 对人的意味的探寻:理想的人	108
一 儒家理想人格的特点	109
二 儒家理想人格的类型	115
第五节 儒家的人学思想与现代人的发展	122
一 当代新技术革命与人的社会责任	123
二 新技术革命呼唤新型的“创造着的人”	127
三 儒家入学的历史资源与现代人的发展	130
 第三章 “人对人的依赖关系”的理论升华	
——儒家伦理思想和现代市场经济	138
第一节 儒家伦理思想的基本特征	138
一 儒家伦理思想的宗法基础	139
二 儒家伦理思想和哲学的一体化	144
三 儒家伦理思想的世俗性和实践性	148
第二节 儒家伦理思想的基本理论	152
一 天人合德:儒家的道德形而上学	153
二 重义贵和:儒家道德的价值模式和目标指向	162
三 尊德重行:儒家道德的实践理性	172
第三节 儒家伦理思想和现代市场经济	179

一 儒家伦理思想与市场经济的异质冲突·····	181
二 儒家伦理思想与市场经济的同构契合·····	184
三 儒家伦理思想与市场经济的互补优化·····	188

第四章 人类精神自律的历史建构

——儒家道德观念和现代道德建设·····	192
----------------------	-----

第一节 儒家的道德基本原则·····	193
--------------------	-----

一 仁:处理人际关系的情感基础 ·····	195
二 义:处理人际关系的价值准则 ·····	200
三 礼:处理人际关系的行为模式 ·····	205
四 智:处理人际关系的理性原则 ·····	209
五 信:处理人际关系的精神纽带 ·····	214

第二节 儒家道德观念和现代道德建设·····	219
------------------------	-----

一 儒家仁爱思想与社会主义道德精神·····	219
二 儒家人伦道德与社会主义的“三德”建设·····	225

第五章 宗法社会中权利和义务的失衡

——儒家法律思想及其现代观照·····	247
---------------------	-----

第一节 儒家法理念的确立·····	249
-------------------	-----

一 天人和合:儒家礼法思想的形上基础 ·····	250
二 礼由义出:儒家礼法思想的价值理念 ·····	261

第二节 儒家经邦济世的治国主张·····	265
----------------------	-----

一 礼治:立人、治世、安国 ·····	267
二 德治:治心为治世之本 ·····	273
三 人治:贤君为安国之本 ·····	278

第三节 以礼入法:法律的道德化 ·····	282
-----------------------	-----

一 德体法用:儒家的德法关系论 ·····	283
-----------------------	-----

二	引礼入法:立法的道德化	286
三	原心论罪:司法的道德化	290
第四节	儒家礼法思想的现代观照	297
一	现代视域:儒家礼法思想的价值问题	298
二	社会转型:儒家礼法思想可资利用的前提	301
三	法德并举:儒家礼法思想的法文化资源	312
第六章	经济和德性整合的历史形态	
	——儒家经济思想和现代市场理性的建构	317
第一节	儒家经济思想的德性本质论	317
一	经济的道德本质	318
二	经济的道德价值	321
第二节	儒家的基本经济主张	323
一	崇本逐末的生产观	323
二	诚信为本的交换观	328
三	“均无贫”的分配观	330
四	尚俭去奢的消费观	334
第三节	儒商:德性经济理论的实践者	337
一	关于儒商及其形成概说	337
二	儒商的经营价值观	339
三	儒商的经营伦理观	342
四	儒商的经营管理方式	347
第四节	建构现代中国的市场理性	353
一	市场理性的建构原则	354
二	现代中国市场理性的基本构成	361

第七章 传统和现代抉择中儒学的历史命运

——关于儒学的死亡与再生问题的反思·····	386
一 儒学的历史蜕变及其衰竭·····	386
二 儒学当代命运的三种判定·····	392
三 关于儒学的再生是否可能·····	398
 主要参考文献 ·····	 406
 后 记 ·····	 409

※ 第一章 ※

导 论

——关于儒家思想现代价值评估的方法论问题

儒家文化是中国传统文化的主干。要对儒家思想这个源远流长、血脉不断而又博大精深、良莠杂陈的文化传统进行评价，是一件十分困难的事情。为了做好这一工作，首先要有一种方法论的自觉，它至少包括对儒家思想这一评价对象的合理判定；对新生文化主体这一评价主体的确立和立足于当代社会实践的价值坐标体系的构建等三个方面。只有对这三个方面进行认真的梳理，确立其必要的方法论前提，才能使我们在历史和逻辑的统一中把握儒家思想的发展变化，才能给儒家思想作出客观公正的现代价值评估。

第一节

历史中的儒学： 评价对象的判定及其方法论研究

朱熹晚年曾作诗《寄江文卿刘叔通》，其中两句曰：“莫向人前浪分雪，世间真伪有谁知。”朱熹的感慨其实提出的就是一个方法论的问题，它说明要研究、评估、改造儒家思想，首先就得进行谨慎而细致的辨别真伪的工作。因此我们必须设问：原来意义上的儒家思想是什么？在漫长的历史进程中，儒学发生了何种变异？如何用我们当代的视野去观照传统的儒学？

一、经典中的思想：儒家思想的原义

儒家思想的产生、发展绵延已二千多年，其内容、结构和功能屡有变化，可以说不同时代、不同学者的儒学都有所不同。但他们之所以都自命为儒学，与其纷争并立的其他学派也将其视之为儒学之徒，就在于儒学具有自身的、与其他学派相区别的本质特征。他们遵循着一致的理论框架，有着近似的思维方法和相同的问题意识，他们在根本的理论根源上是彼此认同的。这个彼此认同的儒学所由以发生、发展的源泉，就是我们所谓的儒家思想的原义。

1. 儒家思想的原义是由孔子确立基本的理论形态，经由孟、荀、《易》三环节发展而成的思想体系

作为独立学派的儒家形成于春秋末年，孔子是其创立者。在周室衰微、礼乐崩坏的春秋大变局中，孔子适应形势，创立了以“仁学”为核心的庞大思想体系，它的根本出发点是“仁者爱人”的人道主义，理论取向是现世的人文关怀；它主张仁政，强调“德治”；重视人生的价值，强调人格的独立；追求“中庸之道”、“天人合一”的精神境界和社会理想。这些理论奠定了儒家思想的基本框架。孔子死后，儒分为八，其弟子后学又各自弘扬、发展了孔子的思想，但作为原始儒学的定型则主要经历了孟、荀、易三个环节。

孟子从内在心性方面发挥了孔子的学说。孟子道性善，认为君子所性“仁义礼智根于心”，并在此基础上建立了以“民贵君轻”、“正经界”、“制民恒产”为基本内容的“仁政”学说。这套理论体系，因其对心性学说的发挥，而被视为道之正统，其“内圣”说更为后世所推崇。韩愈称其为“醇乎醇者”。宋儒黄载认为“自周以来，任传道之责者不过数人，而能使斯道章章较著者，一二人而止耳。由孔子而后，曾子、子思继其微，至孟子而始著”（黄载：《宋史·道学·朱熹传》）。所谓道统说难免不是一种以偏概全的主张，孟子不过是对孔子学说的一个方面的发挥，与“内圣”相对的“外王”学说，则由

荀子加以充实扩大。

荀子言性恶,倡言化性起伪,主张治理天下应以礼为本,礼法结合。他讲“群”论“分”,说“礼”谈“法”,形成“隆礼尚法”的政治学说和“亲亲、故故、庸庸、劳劳,仁之杀也,贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长,义之伦也。行之得其节,礼之序也”的“仁亲、义行、礼节”说。荀子派内立宗,自标新意,继承和发扬孔子的外王学说。尽管韩愈称荀子为“大醇而小疵”,意指荀子思想有逸出儒家框架的痕迹,其实这还是站在心性说一路所作的指责。就孔子思想的内涵而言,荀子之学仍是孔子思想的合乎逻辑的发展,并成为其后儒重礼制、讲事功一路的发展源头。难怪荀子在《儒效》中以“大儒”和“俗儒”来划清与孟子的界线,自认是孔学真精神的传授者。

无论孔、孟,都未详说“性与天道”,即使是荀子,虽有专门的《天论》,其用意亦不过论述天行有常、天道自然,“圣人”必须明于天人之分,“不与天争职”,除此而外,则“圣人为不求知天”。而《易传》提出的天道、地道、人道系统,恰恰填补了这一空白,使得原始儒学的建构具有某种形而上的哲学基础,从而使原始儒家思想体系的建构最终得以完成。不仅如此,由于《易传》言天道、谈阴阳、明礼法、重思辨的特点,还为尔后同诸如道、阴阳、法、释等其他学派的融合提供了共同的因子。朱熹论《易》时说:“《易》与《春秋》、天人之道也。《易》以形而上者说出那形而下者上。《春秋》以形而下者,说到那形而上者去。”(《朱子语类》卷六七)总之,由孔子奠定的儒学理论的基本框架,经由孟、荀的内外扩充,及《易传》形而上基础的确立,形成了一个成熟的、开放的、兼容性极强的思想体系,成为后世儒学发展的总的源头。而这些都构成儒学原义的最基本的内容。

2. 儒家思想的原义体现在原始儒家的著作中

儒家思想最基本的著作是四书五经,但也不限于此。先秦儒家

的著作在汉武帝以后,便被“法定”为“经典”,从此便成为二千多年来儒学的最基本的教材。汉武帝独尊儒术后,有《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》。东汉时,五经之外加《孝经》、《论语》而成七经。到唐时,《礼》分为《周礼》、《仪礼》、《礼记》,《春秋》分为《左传》、《公羊传》、《穀梁传》,加上《易》、《书》、《诗》成九经。唐文宗刻石经,将《论语》、《孝经》、《尔雅》列入经部。宋代又将《孟子》列入,合成十三经。这十三经自然成为我们解读儒家思想的基本文献。当然,荀子既然阐扬了孔子的“外王”之说,并形成后世讲礼制事功、重“春秋大义”的外王之学,虽非“醇乎醇者”,亦是“大醇小疵”,其著作也应归入重要的儒家文献之列。至于记载先秦儒家思想、活动的历史文献如《史记》中的有关篇章等,亦应成为阐释儒家原义的重要参考资料。

现在的关键还在于如何获得经典中的儒家思想的原义。要做到梁启超提出的“求真、求博、求通”的三个标准,或胡适所言的“明变”和“求因”。我们首先就遇到了语言的问题。这一问题有三层含义:第一层含义是中国哲学思想的特殊表达形式。正如前辈学者的分析,中国哲学的表达方式特点:一是简短。没有西方学者逻辑演绎而成的专门哲学著作,多是成熟凝炼的名言隽语。二是无系统性。张岱年说:中国古代哲学著作大都是简短的,论纲式的,没有详尽的论证。然而言简意深,其中含有丰富的意蕴。三是主要从殊相到共相。重直觉的了悟总离不开具体殊相。四是含蓄。冯友兰由此引申出他的形而上的“负的方法”。第二层含义是我们是在使用三种界限不清的语言阐释经典。这就是说,我们使用的研究语言是现代汉语。它一方面脱胎于古汉语;一方面受到西方语言的影响。按解释学的说法,是必然处于三个混合的视域中来进行解释,因而常常由于对“前见”的不自觉,而陷入语言的陷阱,造成对经典阐释中的“逆向翻译”,即用现代的或西方的概念对儒家经典的套用或肢解。第三层含义是语言本身所具的局限性。语言背后的意义常

常是彰而不显、含糊不清,这固然决定于中国哲学的特殊表达方式,但也是词语本身的多义性、表达的隐喻性、意义的可增生性等语言的特征所决定,正如《老子》开篇即说“道可道,非常道。名可名,非常名”。《庄子·知北游》认为“道不可言,言而非也”。晋人还有所谓“不用舌论”。它们都表达了语言文字本身的局限性和更深刻的东西(道)的难于言说性。面对这种语境,要获得对儒家思想的原义,就要过冯友兰所谓的“文字关”和“义理关”。“文字关”即是对文字的考证、训诂、原典校勘、版本考订等,实即运用日常语言分析、语言学、逻辑学的手段去了解经典所表达出来的字面上的意思。这个字面上的意思当然不等于思想家意味着什么,因而还有待于深入到历史中探求思想发展演变之迹的层面,并通过对经典结论的归纳,把以潜伏的逻辑结构存在着的思想系统呈现出来,发现普通材料的“宗旨”与组织材料的结构。这还不够。最后还要有“入乎其内”的了解,不但了解原典背后的深刻哲理蕴藏,还要有“解释学的洞见”,以发现儒家思想家应该说的究竟是什么。这就过了所谓“义理关”,就是新儒家所谓的“同情的了解”或“存在的呼应”。这实质是“功夫”的方法,它是一种深刻的内省和体认的方法,是直接地面对自我、面对人性、面对思想的方法。由于儒家思想的人性论本质,这种方法抓住了材料的根源和思想自身,因而也成为历代学者研究、评解儒家思想实质的根本方法。

应该说,对儒家思想原义的了解是对其基本义理的了解。这个“义理”是一个客观存在的“道”,用康德的话说是因为它具有普遍性和必然性两个特性。这个客观存在的东西不一定是外在的东西,对它的理解和把握也不像科学认识是在主客二分、价值无涉的情境中进行,而是需要主体的投入,要用生命的情感来做存在的呼应。在这里,认识的辩证法就在于只有把主体性原则引入到以生命和人类为对象的思想认识领域,才能达到对儒家思想的客观了解。

3. 儒家思想的原义是一种学术理论,甚至是作为统治者的一种异己力量而存在的

春秋战国之际,百家争鸣,流派纷呈。司马谈归纳为阴阳、儒、法、道、墨、名六家,后刘歆又增补纵横、杂家、农家、小说家,“诸子十家,其可观者,九家而已”,儒是“百家”争鸣中的一家。原始儒学作为一种学术思想,体现了它从自身特定角度出发的对宇宙、社会、人生的一种理性认识。作为学术思想,它是开放的,故容得不同学派间的争鸣和交流;它又是理想的,因而对现实具有一种超越性和批判性;同时它又是理性的,遵循自身的逻辑思路而蔑视现实权威的存在。因而,它常常是作为统治者异己力量而存在的。

孔子“十五而志乎学,三十而立”是为求仁行道,但却难与当权者苟同,“道之不行,已知之矣”。据钱穆考证,孔子自定公十三年春去鲁,至哀公十一年而归,前后十四年,而所仕惟卫陈两国,所过惟曹守郑蔡。孔子周游列国,如子路所说:“君子之任也,行其义也。”但最终碰壁而归,被认为是“知其不可而为之者”(《论语·宪问》)。其实,他自周游列国后,在政治和思想方面,已成为列国当权者的异己力量。孟子也曾步孔子后尘,周游列国,虽说气派已非当年孔子所能比拟,“后车数十乘,从者数百人”,气势煊赫,浩浩荡荡,但其“迂运而阔于事情”的“王道”、“仁政”学说仍未见用于世。即使是在齐稷下学宫三为祭酒、被尊为“最为老师”的荀况,尽管其主观愿望是从理论上为封建大一统的建立提供理论依据,但最终仍未成为秦统一六国的思想武器。

由此可见,原始儒家及其思想始终保持着在野的境遇,是以一种独特而现实的学术品格立于社会的。

4. 儒家思想的原义及儒家思想演变史的描述是采用类型的叙述方法

对思想史的叙述,有两种方法,一为历史的叙述,一为类型的

叙述。所谓历史的叙述是一种发生学的叙述方法,它侧重于探讨一种思想产生的社会历史背景,以及各思想流派相互影响、内在关联的演进规律,它指示的是现实性的领域,指称的是历史上存有的个体概念。用这一方法对儒家思想的叙述,我们将看到儒学同小农经济、宗族制度和王权专制的密切的关系,还看到纷繁杂陈的不同儒家流派,如就时间而言的汉学宋学之别,就性质而言的经学道学之异,就价值指向而言的政治儒学与生命儒学之分。与此相对的类型叙述则是一种理想型的叙述,具有家族类似性的特征。这是韦伯的概念,意味概念的形成不是对事物本质的复写,不是因为有固定性质的事物先存在,而是事物有其固定的性质才预想到概念的范定。也就是主观积极设定问题,并随认识关心而整理或范定对象的观点,其把握的对象只是家族的类似性。牟宗三等新儒家以为孟朱一路的心性说代表了“儒家之本质”,认为宋明儒学“对于孔子生命智慧前后相呼应之传承有一确定之认识,并确定出传承之正宗,决定出儒家教义之本质,他们曾以曾子、子思、孟子及中庸、易传与大学足以代表儒家传承之正宗,为儒家教义之本质,而荀子不与焉,子夏传经亦不与焉”。并由此而判断所谓“正宗”和“歧出”。其实,理想型的把握则是无论是孟子或荀子、程朱或陆王等,都看作有“家族的类似性”,而无“本质的关连”。所谓“正统”与“歧出”之分,若非派系之识见,便由于主观“判准”之误导,难言客观的了解。可见,类型的叙述的目的就在于探明可能性的行为,而不指涉特定历史个体的具体差异。孔子说“吾道一以贯之”,孟子说“博学而详说之,将以反说约也”。这个“一以贯之”和“由博归约”就是我们所谓的类型的叙述。这样,儒家思想呈现在我们面前的就是一个有特定问题意识,有稳定解题途径,有内在逻辑结构的、关系清晰的思想框架,其中纷繁复杂的派别纷争、良莠杂陈的思想观点,都因这一框架的过滤和整合,成为我们可控制和研究的对象。