

当代中国人文大系



善的历程

儒家价值体系研究

杨国荣 著



中国人民大学出版社

当代中国人文大系



善的历程

儒家价值体系研究

杨国荣 著

中国人民大学出版社

· 北京 ·

“当代中国人文大系”

出版说明

改革开放以来，中国社会的变革波澜壮阔，学术研究的发展自成一景。对当代学术成就加以梳理，对已出版的学术著作做一番披沙拣金、择优再版的工作，出版界责无旁贷。很多著作或因出版时日已久，学界无从寻觅；或在今天看来也许在主题、范式或研究方法上略显陈旧，但在学术发展史上不可或缺；或历时既久，在学界赢得口碑，渐显经典之相。它们至今都闪烁着智慧的光芒，有再版的价值。因此，把有价值的学术著作作为一个大的学术系列集中再版，让几代学者凝聚心血的研究成果得以再现，无论对于学术、学者还是学生，都是很有意义的事。

披沙拣金，说起来容易做起来难。俗话说，“文无第一，武无第二”。人文学科的学术著作没有绝对的评价标准，我们只能根据专家推荐意见、引用率等因素综合考量。我们不敢说，入选的著作都堪称经典，未入选的著作就价值不大。因为，不仅书目的推荐者见仁见智，更主要的是，为数不少公认一流的学术著作因无法获得版权而无缘纳入本系列。

“当代中国人文大系”分文学、史学、哲学等子系列。每个系列所选著作不求数量上相等，在体例上则尽可能一致。由于所选著作都是“旧作”，为全面呈现作者的研究成果和思想变化，我们一般要求作者提供若干篇后来发表过的相关论文作为附录，或提供一篇概述学术历程的“学术自述”，以便读者比较全面地

了解作者的相关研究成果。至于有的作者希望出版修订后的作品，自然为我们所期盼。

“当代中国人文大系”是一套开放性的丛书，殷切期望新出现的或可获得版权的佳作加入。弘扬学术是一项崇高而艰辛的事业。中国人民大学出版社在学术出版园地上辛勤耕耘，收获颇丰，不仅得到读者的认可和褒扬，也得到作者的肯定和信任。我们将坚守自己的文化理念和出版使命，为中国的学术进展和文明传承继续做出贡献。

“当代中国人文大系”的策划和出版，得到了来自中国社会科学院、北京大学、清华大学、中国人民大学、北京师范大学、复旦大学、南京大学、南开大学等学术机构的学人的热情支持和帮助，谨此致谢！我们同样热切期待得到广大读者的支持与厚爱！

中国人民大学出版社

目 录

导 论	1
第一章 儒家价值体系的奠基	10
一 天人之辩与仁道原则	10
二 为仁由己和天命的预设	15
三 修己以安人：自我实现及其逻辑归宿	19
四 义以为上与孔颜之乐	22
五 “大德不逾闲”的历史涵义	27
六 作为价值目标的理想人格	31
七 超越有限：存在的意义及其他	40
第二章 从孔子到孟子	44
一 仁道原则的展开	44
二 力与命的内在紧张	47
三 独善其身和兼善天下	51
四 恒心的根据与惟义所在	54
五 从执中而权到君子反经	57
六 内圣的走向	60
第三章 演进中的折变	69
一 天人之际：从相分到互动	69
二 制天命而用之：自由理想的扩展	73
三 各得其宜与群居和一	77
四 义的外部确证及其工具化	80
五 从以权应变到以道壹人	84
六 全而粹与化性起伪	87
第四章 价值本体的建构及其内化	97
一 《易传》：价值本体的建构	97



二	价值本体的双重内化	105
三	止于至善与修身为本	111
第五章	正统的形成	116
一	形上之天与人文取向	116
二	德威交融：仁道原则的转换	122
三	天下无二道	126
四	古今之辩	130
五	义与我的合一：个体的普遍化	134
六	道义与功利的两难	138
七	从仁且智到性三品：人格理想的展开	142
第六章	援道入儒的价值观意蕴	147
一	名教与自然：天人之辩的历史延续	147
二	自性的确认与玄同彼我	163
三	逍遥的理想与天命的抑制	172
第七章	衍化与整合	183
一	仁道原则的重建	184
二	天理主宰下的自我权能	192
三	群己之辩的二重变奏	201
四	从义利之辩到理欲之辩	211
五	天理的权威化与良知准则论	219
六	醇儒境界	227
第八章	明清之际：历史的反省与自我转换	240
一	经纬天地：逸出内圣之境	241
二	经学的实证化与理性的工具意义	247
三	化“天之天”为“人之天”	254
四	造命与循理	257
五	理欲统一及其内在意蕴	261
六	我的自立与群体认同	266
第九章	儒家价值体系在近代的历史命运	273
一	权威的失落：传统与近代化的紧张	273
二	返本开新：新儒家的选择及其双重意向	281
第十章	走向现代	291
一	现代化的历史需要与儒家价值观	291
二	儒家价值体系与合理性的重建	297

附录一	中国思想史中的“公正”观念	309
附录二	道与中国哲学	318
附录三	中国哲学：问题与视域	332
附录四	宋明理学的内在论题及其哲学意蕴	344
附录五	物·势·人	354
	——叶适哲学思想研究	
后 记		364
新版后记		366
三版后记		368
四版后记		369



导 论

如果把中国传统文化视为绵延不绝的历史长河，那么，其主流无疑是儒学。这里的文化首先是就观念形态而言，它的深层内核则体现于价值观之中。广义的文化创造总是受到价值观的制约，文化本身在某种意义上可以理解为价值理想的对象化及其多样展现。作为中国传统文化的主流，儒学同样以其价值体系为核心；正是价值观凸显了儒家文化的历史特征，而儒学对中国传统文化的影响，在很大程度上也是以其价值体系为中介。如上逻辑关系表明，忽略了价值体系这一内在结构，便很难对儒学作出适当的历史定位。

需要指出的是，作为文化体系核心的价值观或价值观念，与价值论或价值哲学在内涵上并不完全重合。价值论（axiology）以一般的价值问题为对象，是关于价值的哲学理论，其讨论的内容包括价值实质、价值根据、价值形态、价值分类、价值评价、价值创造，等等。作为成熟的、相对独立的哲学分支，价值论大致出现于 19 世纪末。^① 尽管价值论的思想在传统哲学中并非一无所见，但就总体而言，对价值问题作系统的元理论阐释，应是晚近的事。作为传统的文化思想流派，儒家固然不乏价值论的见解，但较少表现出建构一般价值哲学的理论兴趣。在这方面的探讨，也确实显得相对薄弱。

与价值哲学的元理论研究有所不同，价值观（values）是一种规范性的看法。它既涉及对既成事物的评价，也包括对理想价值关系

① 价值论的理论先驱是德国哲学家洛采（R. H. Lotze, 1817—1881），他把世界分为事实、普遍规律、价值三大领域，并以价值为目的，从而规定了现代西方价值哲学的基本思路。奥地利哲学家布伦坦诺（F. Brentano, 1838—1917）及其学生迈农、艾伦菲尔斯对价值问题作了更系统的理论探讨，新康德主义者文德尔班和李凯尔特则进一步将价值提升为哲学的中心问题。以后，现象学的代表人物之一舍勒及哈特曼亦提出了各自的价值论。与大陆哲学相呼应，英美哲学家也于 19 世纪末 20 世纪初开始重视价值论的研究，如乌尔班、培里、杜威、刘易斯等都对一般价值问题有所论述。



的设定。简言之，它是关于现实世界（已然）与理想境界（应然）之价值意蕴的基本观念和总的规定。展开来看，价值观总是基于人的历史需要，体现人的价值理想，蕴含着一般的价值尺度及评价准则，形成了多样的价值目标及价值取向，并外化为具体的行为规范。作为价值的一般学说，哲学价值论往往也涉及价值观，不过，哲学价值论主要从元理论的层面讨论价值观的形成、作用等等，而并不规定其具体内容。换言之，它侧重于对一种观念现象的解释。相形之下，价值观的特点主要不在于解释，而在于为行为提供一种内在的范导。它与历史实践、社会生活有着更为切近的关系，并总是作为稳定的思维定式、倾向、态度，制约着广义的文化创造过程；儒学在中国文化史上的主导作用，首先也体现在这一方面。当然，以上是一种分析性的界说。就现实形态而言，价值哲学与价值观又有相互渗入、交错的一面。这样，在考察儒家价值观的同时，往往也要涉及其价值哲学。

按其内涵，价值观属于一般的价值意识。从理论上讲，价值意识可以区分为两个层面，其一表现为自发的意向、愿望、动机等等，其二则是自觉的观念体系。前者更多地与日常世界相联系，带有常识的特点；后者则经过了自觉的理性反思，已成为深沉的观念结构或模式。儒学内含的价值体系在长期的文化演进中，已逐渐渗入于日常的文化心理及行为方式之中。不过，在日常心理的层面，儒家价值观的体现总是带有自发的特征，只有在儒家思想的经典文本中，其观念体系才得到了自觉的、系统的阐述。正是基于这一事实，本书以儒家文本（儒学经典及儒学一系思想家的著作）为主要研究对象。同时，作为儒学的内核，儒家价值观并不是一种封闭的、孤立的形态，惟有将其放在整个儒学体系之中，才能揭示其具体涵义。因之，在考察儒家价值观时，我们总是不能不联系儒学多方面的内容。

人的存在及文化创造是儒家的基本关注之点，儒家价值观即展开于与之相涉的一系列关系。它既有所侧重，又包含多重意蕴，并在总体上表现为一个相互关联的价值体系。天人关系的界定，可以视为儒家价值体系的逻辑起点。中国哲学中的天人关系既涉及天道观，又关联着价值观。儒家的注意重心，更多地指向后者。就价值观而言，所谓天，主要便与广义的自然（nature）相关。它既指作为对象的自然，也包括主体（人）自身的本然形态。与道家主张“无

以人灭天”（庄子），亦即将自然状态理想化不同，儒家要求超越自然，并赋予自然以人文意蕴。不难看出，作为价值观的天人之辩，首先关联着自然原则与人道原则。尽管儒家（特别是原始儒家），并不完全忽略自然原则，但注重人文价值、追求自然的人化，确实构成了儒家的内在特点。儒家之贵仁、重人伦等等，则可视为人道原则的具体展开。当然，在儒家那里，人化往往更多地被理解为主体自身从自在走向自为。对自然（作为对象的自然）与人文统一性的强调，使儒家（特别是正统儒家）较少注意化外在的自在之物为我之物的历史过程。

天人之辩的进一步引申，便涉及力与命的关系，力泛指主体的创造力量，命则往往是被神秘化的外部必然。对儒家来说，主体自身的人化（从自在走向自为），同时表现为一个德性完善的过程，而形成完善的德性，主要便取决于自我的努力。儒家对主体实现道德潜能的能力充满了确信，所谓“为仁由己”，“我欲仁，斯仁至矣”（孔子），等等，便表明了这一点。它从一个侧面体现了追求主体自由的价值取向。不过，儒家所向往的自由，往往主要限于道德领域。在非道德的领域，人的自由常常为天命所抑制。就小我（个人）而言，其生命存在、穷达贵贱等等，均非自我所能主宰（“死生有命，富贵在天”）。就大我（社会）而言，人固然有弘道的能力，但道（社会理想）究竟能否实现，则取决于外在的天命：“道之将行也与？命也。道之将废也与？命也。”（孔子）这样，道德领域的自由理想与非道德领域的天命论趋向并存于儒家的价值体系中，使之在力命之辩上呈现出二重性，而这种二重性又与志（意志）智（理智）关系上理性自觉超越意志自主的传统相互交错。

道德意义上的自由，惟有通过具体行为才能得到确证，而主体行为则展开于人伦。人际的最一般关系，存在于群体与个体（自我）之间。从天人关系推进到人与人的关系，便会面临群与己的合理定位问题。与天人之辩上肯定人文价值及力命关系上确认为仁由己相应，儒家将自我提到了重要地位，并提出了“成己”、“为己”之说。所谓成己、为己，主要指主体的自我实现，其中内在地蕴含着对个体（自我）价值的注重。当然，在儒家看来，个体始终生活在社会群体之中，并承担普遍的社会责任，成己、为己最后总是指向群体价值的实现，所谓“修己以安人”（孔子），即已规定了如上价值关系。于是，相对于个体，群体便具有了优先的地位。确实，就总



体而言，儒家似乎更多地强调群体认同、注重主体之间的相互沟通，并要求化解群己之间的紧张。这一价值路向在拒斥自我中心主义、抑制社会冲突等方面，无疑有其历史意义，但群体原则的突出，同时又蕴含着导向整体主义的契机。在正统儒学的“无我”说中，已多少可以看到这一逻辑结果。

群己关系在现实的层面总是涉及利益关系，而利益的协调则以义利之辩为其理论前提。在义利关系上，儒家首先强调义有其内在价值，这种价值并非建构于功利基础之上。相反，惟有剔除了功利的计较，才能使作为当然的义得到净化。因此，儒家进而将义视为无条件的绝对命令，把行义（履行当然之则）本身当作行为的目的。于是，行为的价值主要便取决于是否合乎义，而无关乎行为的结果。所谓“义以为上”（孔子），“行不必果，惟义所在”（孟子），等等，便体现了如上价值信念。当然，强调道义原则的至上性，并不意味着完全否定功利在社会生活中的意义，在“因民之所利而利之”（孔子）的要求之后，便蕴含着对功利价值的某种确认。不过，依儒家之见，利只是一种手段的善（只具有工具价值）。正是这一点，决定了不能把功利追求作为规范行为的一般原则。这种看法显然注意到了片面逐利所带来的消极后果，但儒家由此认为“何必曰利”（孟子），却多少潜含着抑制合理的功利意识之趋向。从另一方面看，利首先与个人或特殊集团相联系，义则超越了个体的特殊利益，具有普遍性的品格。它在某种意义上以潜在的形式体现了普遍的公利，儒家要求“见利思义”（孔子），以义制利，意味着超越单纯的个体之利而确认人的族类利益。这里无疑表现了道德的历史自觉，但对普遍公利的强化，又始终使个体之利难以得到适当的定位。

义作为人的族类本质之体现，往往以理性要求的形式出现，利则以需要的满足为其实际内容，而这种需要常常又以感性的欲求为其表现形式。因此，义利之辩每每逻辑地展开为理欲之辩。儒家并不无条件地贬斥人的感性欲求，因为正是感性要求的适当满足，构成了人自身存在的基本前提。不过，在儒家看来，感性需要固然与人的存在相联系，但它并未使人与其他存在区别开来，人之为人的本质特征，更多地在于人的理性要求。这样，相对于感性的欲求，理性的要求便具有了更为重要的意义，后者相应地构成了儒家的关注重心。在“君子谋道不谋食”（孔子）的主张中，理性的优先地位已得到了确认：道无非是广义的社会理想（包括道德理想），谋道所



体现的，即是理性的追求，在感性欲求（谋食）与理性要求（谋道）二者之间，着力之点首先便放在后者。儒家（特别是宋明新儒学）津津乐道的“孔颜乐处”，可以视为如上价值取向的具体展开。它的基本精神，便是超越感性的欲求，在志于道（理想）的过程中，获得理性的满足。儒家的理欲之辩将理性精神的升华提到了重要的地位，并由此进一步展现了人作为道德主体的内在价值。不过，儒家的如上境界，同时又蕴含着理与欲的某种紧张。在孔颜之乐中，理性似乎可以在感性之外，甚至先于感性而得到发展，而谋道不谋食的主张，则使感性的要求多少受到了冷落。这种看法显然未能达到感性原则与理性原则的统一，而理性优先的逻辑引申，则往往是本质压倒存在。

作为理性的当然之则，义本身有如何定位的问题，这里涉及的首先是道德原则的绝对性与相对性的关系。儒家并不否认道德原则的理论伸张度，对权变的肯定，便表明了这一点。由权变观念，儒家又引出了慎独的要求，并注重具体境遇的分析。不过，与突出义的普遍制约性相联系，儒家又赋予道德原则以绝对的性质，主张“君子反经而已”（孟子）。这里固然表现出沟通境遇伦理与理念伦理、拒斥道德相对主义的价值要求，但对道德原则至上性的突出，又蕴含着导向独断论的因子。从孟子的辟杨、墨，到董仲舒的独尊儒术，我们确实可以看到儒学独断化的历史走向。随着儒学的衍化，如上价值取向逐渐赋予儒家价值体系以权威主义的特点。当然，在权威主义背后，是与自然经济相应的“人的依赖关系”，宗法制、等级结构等等，可以视为这种依赖关系的具体表现形式；而权威主义的原则，则是人的依赖关系在价值观上打上的历史印记。^①就另一重意义而言，道德既体现了人的普遍本质，又与人的具体存在相关。道德原则的绝对性从一个侧面突出了人的本质力量，而其相对性则折射了人在具体境遇中的存在。这样，当儒家强调道德原则的绝对性时，便不仅隐含了权威主义的倾向，而且同时进一步确认了人的本质力量。

① 马克思曾把人的依赖关系视为人类历史的初级形态：“人的依赖关系（起初完全是自然发生的），是最初的社会形态，在这种形态下，人的生产能力只是在狭窄的范围和孤立的地点上发展着。”（《马克思恩格斯全集》，中文1版，第46卷上，104页，北京，人民出版社，1979）这一阶段大致相当于前资本主义时期，在该时期中，人还受到自然形成的血缘关系及普遍的隶属关系的束缚。儒家价值观基本上形成于这一历史阶段，因而不能不受其制约。



儒家的价值追求最终指向理想的人格境界，正是成人（人格的完善）构成了儒家的价值目标。^① 天人之辩上的人文要求（自然的人化），不外是由自在的人走向自为的人（使本然的我转化为理想的我）；群己关系上的群体关怀（安人），奠基于主体人格境界的提升（修己）；人的内在价值及其本质力量惟有通过人格的完善，才能得到展现和确证；治平（治国平天下）的外王理想同样以内圣（完美的品格）为其前提。总之，从自然的超越到人文世界的建构，“壹是皆以修身为本”（《大学》），社会理想与人生理想最后统一于人格境界。儒家的人格理想在总体上表现为普遍仁道的具体化，它既以诚（道德意义上的真）为内在特征，又外化于道德实践的过程（体现为善的追求），并同时在审美活动中“文之以礼乐”（形成人格美）；作为内在品格，它不仅内含仁爱的情感，而且具有坚定的意志，二者始终又与自觉的理性相融合。这里既体现了真善美的统一，又以知情意的多方面发展为内容。当然，儒家将人格涵盖于仁道之下，似乎较多地强化了其伦理取向：真与美在某种意义上统一于善，而知情意则从属于伦理理性（实践理性）。同时，内圣的突出不仅多少抑制了人格的多样化（成人往往被等同于成圣），而且使外王理想的落实受到了内在的限制。

概而言之，儒学在其衍化过程中逐渐形成了独特的价值体系。它以善的追求为轴心，并具体展开于天人、群己、义利、理欲、经权以及必然与自由等基本的价值关系，其逻辑的终点则是真善美统一的理想之境。在这一体系中，既有主导的价值原则和取向，又包含着多重意蕴，从而表现出颇为复杂的特点。历史地看，儒家价值体系确实体现了对文化创造过程中基本价值关系的自觉反思，并从某些侧面折射了社会存在与发展的内在需要。正如其理论内涵具有多重性一样，其历史意义也很难仅仅从一个方面论定。

儒家价值体系形成于传统的社会结构。在步入近代以前，这种历史前提在总体上没有发生根本的转换，与之相应，儒家价值体系呈现出大致稳定的形态。然而，社会结构尽管相对平稳，但并非完全停滞不变；同时，作为一种观念体系，儒学与其他思想流派始终保持了一种互动的关系。汉代虽独尊儒术，但儒学之中已渗入了诸

① 杜维明认为，正是人格的完善，构成了儒家的终极关切，这一看法似已有见于此。（参见 Tu Wei-ming: *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, State University of New York Press, 1985, p. 52.）

子之说；魏晋时期玄学盛行，而玄学在某种意义上即是援道入儒的产物；宋明时期则出现了儒释道相拒而又相融的复杂格局，被视为新儒学的理学便吸纳了佛道的某些义理。不同时期的历史变迁以及各种思潮的相互激荡，使儒家价值体系本身不可避免地经历了一个历史演进的过程。事实上，儒家的价值理想、价值目标、价值尺度、价值取向等等，既有其前后一贯的历史连续性，同时其侧重之点、具体内涵等等，又不断在历史演进中有所转换和调整，而它在价值观上的思维定式也正是在以上过程中逐渐形成和强化。从某种意义上可以说，儒家价值体系即展开于其历史演进的过程之中，如果忽略了这一过程，便很难真正把握其丰富的内蕴。

儒学在其历史演进中，既形成了正统，又有其支脉。一般而论，儒家价值观作为独特的价值体系，其基本精神及主导原则主要体现于儒学的正统；儒家价值观对中国传统文化心理、行为方式等等的范导，也更多地通过正统儒学而得到展现。因此，考察儒家价值体系，其重心无疑应放在正统儒学上。当然，非正统的儒学作为儒学的支脉，也从不同方面赋予儒家价值观以重要内涵，并往往影响着儒家价值体系的转换。对儒家价值体系的历史反省，同样不能忽视后者。

历史步入近代以后，儒学的文化影响并没有消失，而与之相伴随的，则是其坎坷的历史命运。走出前近代的历史要求，使传统的批判者一再将锋芒指向儒家价值体系，这种批判在五四时期甚至达到了相当激烈的程度。就其内容而言，近代的儒学批判着重揭示了儒家价值体系与近代化过程的内在紧张，其抨击的主要之点在于儒学不适应近代化这一面。作为传统的观念体系，儒家价值观形成于前近代的历史过程，它的某些具体原则与近代化的要求往往并不一致。儒学批判者注意到这一点，无疑有其历史的合理性。不过，在全面抨击儒家价值观的同时，儒学批判者常常忽视了儒家价值观的多重意蕴，并较少注意其普遍的文化意义。这种简单否定的趋向多少蕴含着近代化与传统脱节的可能，而后者又往往容易引发文化认同的危机及意义的危机。

与近代的儒学批判思潮相对，现代新儒家更多地侧重于对儒家传统的认同，并力图由此重新获得价值依归，以避免文化认同的危机。当然，新儒家向儒学的回归同样以近代化（现代化）过程为其文化背景，这一历史前提也使儒学与现代化的关系成为新儒家的主



要关注之点。按照新儒家的看法，传统的儒学与近代化（现代化）过程并非不相容，从儒家的老内圣可以开出新外王。不仅如此，近代的工业文明本身已日益显露出自身的弊端，惟有引入儒家的价值取向才能抑制近代化（现代化）过程的负面效应。这样，在现代新儒家那里，儒学即呈现出双重意义：它既内含着与现代化过程一致（适应现代化）的方面，又具有范导现代化过程的作用。相对于儒学批判者将儒学仅仅理解为现代化过程中的历史重负，现代新儒家无疑较多地注意到了儒学的正面意义。然而，由确认儒学的规范性，新儒学又进一步强调以儒学为本位，并将维护儒家道统视为第一要务，这就不免冲淡了现代化的历史主题。可以看出，在以儒家价值观抑制现代文明消极面的主张背后，既蕴含着某种后现代的意识，又残留着前现代的观念，二者错综交织，构成了新儒家转换儒学的内在特点。

总之，排拒、否定与认同、复兴的二极对峙构成了儒学在近代的悲喜剧，而二者的对峙始终伴随着对近代化方式的不同选择。如何超越如上对峙？这一问题的内涵，也就是如何理解和界定儒学的现代意义。儒学在近代的历史命运表明，在中国走向现代的过程中，儒学本身已构成了一种无法回避的传统，也惟有以这一过程为背景，才能真正把握其现代的意义。现代化作为一种深刻的社会变革，总是离不开价值观的支持。所谓观念的转换，首先便是价值观念的转换。从现代化的历史需要看，儒家的某些价值原则、价值取向等等，确实可能成为走向现代的阻力，近代的儒学批评者在这方面并非毫无所见。随着现代化过程的展开，对儒家的价值观显然应当作出相应的转换，后者首先表现为抑制其可能产生的消极效应。

然而，现代化作为一个历史过程，自始便内含着二重性：它既体现了社会演进的方向，又潜存着某些负面的后果。在西方的工业社会中，随着现代化过程的完成，其负面效应也越来越成为引人注目的问题。工具理性的膨胀和效率原则的强化，每每导致某种程度的技术专制及存在意义的失落；突出功利原则所带来的商品化，使主体的内在价值受到了挑战；与个体原则普遍确认相联系的权利意识与竞争机制，往往加剧了人际的紧张；作为反本质主义与非理性主义逻辑引申的存在优先，日渐将人们推入了喧嚣的感性世界；对自然的过度掠夺与占有，引发了日益严重的人天失衡及生态危机，如此等等。不难看出，这里内在地蕴含着形式的合理性（工具合理

性)与实质的不合理性(价值层面的不合理性)之间的冲突,它在某种意义上表现为合理性的危机。如何克服现代化过程中的合理性危机?换言之,如何重建合理性?已经由现代步入后现代的西方工业社会,正面临着这一严峻的问题。^①从价值观来看,合理性的重建总是涉及工具理性与价值理性、天与人、道义与功利、理与欲、群与己等关系,其深层涵义在于化解二者之间的紧张,并使之由对峙走向统一。惟有通过价值关系的重新定位,合理性才能超越技术的狭义之域,在广义的文化创造中得到普遍的实现,而现代文明由此也将走向健全的方向。

作为一个后发展国家,中国正处于走向现代的历史过程。如何在完成现代化的同时,又尽可能抑制现代化的负面效应?这一问题实质上也就是如何通过不断重建合理性,以避免现代化过程中可能出现的合理性危机。这是一个历史的难题,但又是一个无法回避的问题。它的解决始终离不开价值观的范导,而在这方面,儒家价值体系无疑提供了重要的传统资源。也正是在这方面,现代新儒家表现出某种历史的自觉。如果说,扬弃并转换儒学不适应现代化过程的理念主要从消极面体现了儒学与现代化的关系,那么,儒学在重建合理性上提供的价值参照,则更多地展示了儒家价值体系在现代的积极意义。

^① 这一问题已越来越为当代思想家所关注,如哈贝马斯对社会理性化条件及过程的分析,在某种意义上便可视作重建合理性的一种理论自觉。

第一章

儒家价值体系的奠基

儒学莫基于孔子。当我们探寻儒家思想之源时，总是不能不追溯到这位文化巨人。作为儒学的开创者，孔子不仅从天道观、人道观诸方面展开了儒家思想，而且也奠定了儒家价值体系的基础。从天人关系到社会人伦，从力命的分疏到义利的辨析，从人格理想到人生境界，儒家的价值原则已具体而微地内含于孔子的儒学思想之中。

一 天人之辩与仁道原则

中国哲学中的天人之辩包含多重意蕴：它既涉及天道观，同时又关联着价值观。从后一意义看，天即广义的自然及本然，人则首先指主体的创造活动（自然的人化过程）及其成果（表现为不同的文明形态）。对象世界及人本身是否应超越自然状态？人文世界应当以什么为基本原则？自然的人化与人的自然化如何定位？等等，这些问题更多地指向价值领域。当孔子对天人关系的价值内涵作自觉反思时，人类早已由自然状态进入文明社会，自然（天）与社会（人）的分野，也已经历了一个漫长的历史进程。对文明的历史进步，孔子无疑有着深刻的感受。他曾从人与人之间的社会联系这一侧面，指出了这一点：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”（《论语·微子》，以下只注篇名）“斯人之徒”即超越了自然状态而文明化的人。作为文明时代的主体，人不能倒退到自然状态，而只能在人化的基础上彼此结成一种社会的联系。在此，孔子以不容置疑的语气肯定了人文的价值。