



哲学史家文库

第2辑

儒学的现代命运

——儒家传统的现代阐释

A Series of Books by the Historian of Philosophy

崔大华 著



人民出版社



哲学史家文库

第2辑

21 Series of Books by the Master of Philosophy

儒学的现代命运

——儒家传统的现代阐释



人
民
大
学
出
版
社

责任编辑:方国根

图书在版编目(CIP)数据

儒学的现代命运——儒家传统的现代阐释/崔大华 著.

-北京:人民出版社,2012.3

(哲学史家文库 第2辑)

ISBN 978-7-01-010169-9

I. ①儒… II. ①崔… III. ①儒家-研究-中国-现代 IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 162796 号

儒学的现代命运

RUXUE DE XIANDAI MINGYUN

——儒家传统的现代阐释

崔大华 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京集惠印刷有限责任公司印刷 新华书店经销

2012 年 3 月第 1 版 2012 年 3 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:39.5

字数:623 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-010169-9 定价:86.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

自序

儒学作为中国传统文化之精神、思想的主体或主流,在中国现代化进程中,在现时代的境况下,是正从社会生活舞台上退隐,还是仍在显现功能?对未来的中国文化和人类文化,儒学只是一种历史的记忆,还是仍可以为活跃的生命?我的这本《儒学的现代命运——儒家传统的现代阐释》,就是试图能较具体、深入地回答这个问题。这本书也是我十年前出版的《儒学引论》的姊妹篇、续篇。

1. 背景

应该说,最近一个世纪以来,伴随着中国现代化进程,对儒学之价值和命运的这种反思从未曾停息,无数中国人文学者的智慧都被吸引到这个思想的运动中来。但是也应该说,他们从各自理论立场或视角里所观察到的儒学内容和据以作出的判定,并不相同。20世纪初五四前后,具有某种“启蒙”色彩的对儒学之否定性批判,五六十年代以后先是在港台后又在全国兴起的现代新儒学思潮、80年代以来在大陆兴起的“文化热”(“国学热”)思潮对儒学之肯定性阐发,可以视为是20世纪中国儒学反思的两种基本的观察和结论。

20世纪前期和后期的人们,何以对儒学坚持如此迥然有别的两种立场态度?这个缘由,在21世纪今天的历史位置上所能拥有的更宽广的历史视野里,显现的还是比较清晰的。春秋末期由孔子开创的儒学,是在殷周宗教观念被突破和西周宗法观念蜕变基础上形成的,就其本身而言,是一个以“仁”、“礼”、“天命”三个基本范畴所体现的心性的、社会的、超越的三个理论层面构成的、以伦理道德思想为特质的观念体系。汉代以后,逐渐成为附

着有权力因素的君主专制国家的意识形态^①。儒学的社会功能因此也有扩展,不仅有道德的功能,还表现了法律性和宗教性的功能。南宋以后,程朱理学强化了儒学的国家意识形态性质。在国家的“教化”政策推动下,通过从科举考试到通俗的启蒙读物的多种方式,儒学浸润了士、农、工、商的各个社会阶层,从而也渗透到作为一种文化结构的诸如制度、器物、风俗等各个层面上,并且在有决定的意义上塑造了它们的形态。在世界文化背景下,儒学凝聚成一种具有独特品格的,即有自己的内涵和特征的文化类型,一种生活方式。完全可以说,儒学是中华民族精神生命之所在,中华民族的兴衰荣辱,都能从不同维度上显示出与儒学不同程度的犀通关联。这样,20世纪初,当中华民族国势衰危、国民道德颓靡,在先行完成了现代化国家的西方工业文明挑战面前遭到严重挫折失败时,儒学被视为是酿成这种厄运之观念的、精神的根源,而受到严厉的责难和否定性的批判,就是很自然的了。50年代以后,国家经历了辛亥革命的胜利和社会主义革命与建设的成功,数千年来的君主专制的国家制度结束了,属于全体人民的、新的国家权力重心建立起来,中国现代化进程跨入了新的阶段。这样,在中华民族迈上复兴之路时,儒学也有了新的定位,即蜕去了它在历史上被附着的有权力因素的那种国家意识形态性质^②,而以其固有的伦理道德思想特质、以其作为中国传统文化中之具有久远价值的基本精神来表现其功能时,人们发现,儒学还是珍贵的,仍在支持着、模塑着我们中华民族作为一种有悠久历史的文化类型和独立的生活方式的存在。

① “意识形态”之内涵和确切界定,都存在着分歧。然而,一种思想体系与权力结合,无疑是其意识形态性质最具特征的表现。西汉有“推明孔氏,抑黜百家”的董仲舒与汉武帝对策(《汉书》卷五十六《董仲舒传》),东汉有章帝亲自参与的标举“三纲”的白虎观会议(《后汉书》卷三《章帝纪》),都是汉代儒学与权力结合的过程。历史上儒学作为国家意识形态的显著标志是:自西汉平帝始封孔子为“褒成宣尼公”后,历代王朝对孔子都有王、公、先师等封谥;具备儒家德行修养和谙熟儒家经典,亦是汉代以降历代王权选拔人才的标准。

② 辛亥革命后,儒学被从历史上的那种国家意识形态位置上剥离出来,主要有两点表现:其一,从民国之初的《中华民国宪法案》到此后历次民国宪法,每有议员提出在宪法中写入将“孔教”立为国教、将孔子思想定为“修身大本”之两项条文,皆被否决;其二,在民国的新教育体制中,各级学校废止读经;儒学亦被肢解,儒学不再以完整的经典体系被尊崇、传授,只是作人文知识碎片被学习、记忆。

现代新儒学思潮和国学热思潮^①所努力追寻和阐发的,也许正是这样的文化生命。

在 21 世纪今天的历史位置上所能拥有的更深入的理论眼光中,还能观察到 20 世纪的儒学反思,在其否定性批判中存在着理论误区,肯定性阐释中也有理论缺陷之处。“五四”时期,人们据以严厉批判、彻底否定儒学的两个主要判据是:其一,儒学基本的,甚至是全部的思想内容就是“三纲”^②,是完全为等级制的君主专制国家社会制度服务的;其二,儒学与中国现代化追求实现的目标——民主与科学是不相容的^③,与现代化方向是相背的。但是,若能对儒家思想作较深入的、历史的考察分析则不难发现,先秦儒学的“君仁臣忠,父慈子孝,夫义妇听”(《礼记·礼运》)之“五伦”或“十义”规范,与汉代以后“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”(《白虎通》卷八)的“三纲”制度,虽然都是表述、规范儒家社会生活中的主要人际关系,但性质却有重要的不同。前者表述、规范的是相互承担伦理义务、道德责任的人际关系,其义务、责任是有差异的,但是等值的;它不是平等的关系,而是超越平等的和谐的关系。后者则是因在这种人际关系中注入了宗法的、政治的权力因素,而被扭曲、异化,变成了单向的权力屈从的、不平等的关系。所以,将儒学之实质或内容归纳为、等同于“三纲”,是有悖于儒家伦理道德思想固有特质的不正确的误判。当然,在五十四的当时,汉代以来长时期的儒家伦理道德思想和规范被权力扭曲、与权力结合的生活时代才刚刚终结,这种误判又是可以同情地理解的。社会学的现代化理论在一开始时,曾将现代与传统视为是对立的来论说的。20 世纪 60 年代后,现代化理论修正了这个观点。可为代表的是以色列社会学家艾森斯塔德(S. N. Eisenstadt),他从现

① 这里在宽泛意义上将 20 世纪里判定儒家思想是中国文化的主体或主流,并对其作肯定性阐释的思潮称为“现代新儒学”;而将对包括儒学在内的全部传统文化、学术思想,一般皆持尊崇的态度、做肯定地阐发的思潮称为“国学热”。“国学”超出本书以儒学为主题的论述范围,后面不再论及。

② 例如,可作为五四前后传统文化批判之代表人物的陈独秀说:“儒家立教的实质,不是‘三纲’是什么?……儒家的独特主张除去‘三纲’的礼教,没有任何主张。”(陈独秀:《孔子与中国》,林茂生等编:《陈独秀文章选编》,三联书店 1984 年版,下册第 531 页)

③ 例如,陈独秀说:“要拥护那德先生,便不得不反对孔教礼法、贞节、旧伦理、旧政治;要拥护那赛先生,便不得不反对旧艺术、旧宗教。”(陈独秀:《〈新青年〉罪案答辩书》,《独秀文存》卷一,亚东图书馆 1922 年版,第 362 页)

代化进程的世界背景下,举出三项传统与现代并不对立的例证后说:“现代化的成功在很大程度上受益于传统背景中的某些因素;现代社会功能的履行在很大程度上依赖于传统力量在现代化过程中的可利用性。”^①申言之,五四的儒学反思将内涵丰富的儒家文化传统与中国现代化对立起来,也是个不正确的误判。显然,对于五四时期的人们,那时候的中国现代化进程正处于困难和充满失败的、并未显现任何从传统中生长出成功的境况下,他们的这种误判也是可以谅解的。五四文化反思时对儒学作出彻底的否定性批判的两个主要判据,尽管都有源于当时历史情境的可谅解的原因的解释,但在今天的历史位置上,从作严格理论审视的立场上,我们仍可判定,这两个判据都曾蹈入了理论误区,是我们今天考察、研判儒学的思想特质和现代价值时应记取的理论教训。

20世纪以现代新儒家^②为代表的对传统儒学所作肯定性阐释中,也有理论薄弱之处。我观察到的是:其一,儒学当然首先呈现的是一个丰富的观念系统,一个伦理道德思想体系;这些观念有它具体的历史内容,这个思想体系也有它的内在结构。但是,现代新儒家的儒家思想诠释中,似乎是主观性较强而历史意识不足,每援借现代西方哲学某观点,驰骋己见,作主观演绎,多有背离儒家思想观念之历史情境和意涵的情况出现。现代新儒家对儒学的心性观念阐发得比较深刻、充分,但对其社会的、超越的理论层面阐释较疏浅,未能形成儒家思想的整体结构观念,也就不能完整地彰显儒家的道德精神。其二,儒学不仅是一种观念形态的存在,也是一种生活方式的存在;准确地说,更是儒家传统——儒家思想及其建构的生活方式的存在。但是,现代新儒家主要是将儒学作为一种观念形态来诠释的,而对于其所建构的生活方式却缺乏理论自觉,罕有考察论析。这样,现代新儒家的“儒学永

① S. 艾森斯塔德:《传统、变革与现代化——对中国经验的反思》,谢立中、孙立平编:《二十世纪西方现代化理论文选》,上海三联书店2000年版,第1088—1089页。

② 现代新儒家是20世纪中国现代新儒学思潮的核心部分。学界对“现代新儒家”还没有形成明确一致的界定,我这里主要是指五六十年代以来活跃在港台或海外的一个有某种师承关系的但仍是松散的学术群体。他们论证了儒学认同民主与科学,使儒学跟上时代的发展;发掘了儒学的“内在超越”层面,维护住儒家伦理道德实践的终极根源;探索了儒学具有久远性的精神价值及其现代转化途径。凡此皆可以说是现代新儒家诠释出的儒学现代价值,表达的对儒学未来命运的信心。所以我以为,现代新儒家可被视为是20世纪中国新儒学思潮之思想和精神的核心部分。

远精神价值”，实际上只是未能显现儒家生活内容的某种抽象的观念；儒学能发力于中国现代化进程、能回应现时代的诸多问题，似乎是儒家思想观念的功能。但实际上，这应是儒家思想已移化为社会集体意识，内化为人们生活行为的生活方式才具有的功能；而这个过程或表现却是现代新儒家没有诠释出的。在此意义上可以说，现代新儒家对儒学现代价值的阐发是不彻底的、未成功的。

我所能识解到的 20 世纪中国文化思潮在其对儒学否定性批判中蹈入的理论误区，和肯定性阐释中存在的理论缺陷，都启示了我应该用另外的理论视角、理论构架来论述、回答儒学的现代命运问题。

2. 视角

我用以观察、研判儒学的现代命运之视角是“儒家传统”——儒家思想及其建构的生活方式。

我对儒学作为一个思想观念体系的分析，首先考察并研判殷周之际的宗教观念被突破和西周宗法观念蜕变，形成了它的伦理道德思想特质；而儒学作为国家意识形态，又带来了它的道德以外的社会功能的扩张；正是这种功能扩张，使儒学思想超越先秦诸子百家，成为中国传统文化的思想主体，凸显出是何种特殊的历史情境、历史境遇形成了儒学的特殊品质和功能。随后，我则关注儒家思想观念中的两个最重要的结构性存在：其一，儒家思想中的三个核心范畴——仁、礼^①、命，显示了这是一个由心性的、社会的、超越的三个理论层面构成的、在总体上有完整结构的思想体系。其二，儒家思想中的道德观念系统是一个德目或道德概念众多的较复杂的系统，且因缺乏明确的界定，相互间存在着一定程度的混乱、歧义。然而深入辨析则可以发现，它们原来可区分为归属于德性、德行、道德行为的底线原则和最高标准等不同层面，乃是一个有内在结构的、有序的道德观念系统。

通过对一种观念形态的儒学所作历史表现和思想结构的分析，我判定

^① 儒学中，“礼”主要有二义：其一，“辞让之心，礼之端也。”（《孟子·公孙丑》上）此“礼”是一种谦卑之情，先人后己的心态，心性理论层面的“仁义礼智信”五种德性之一。其二，更经常的是指社会理论层面上“制度在礼，文为在礼”（《礼记·仲尼燕居》）之“礼”，即社会政治、伦理关系的典章制度，社会生活中不同场合下的行为举止规范。此处之“礼”指第二种意涵。

儒学的根本精神是一种理性的、世俗的伦理道德精神。其主要内涵是：第一，彻底的道义论立场。道德的行为一定是出于德性、良知的“应当”，而不是任何功利目的（当然，儒家并不否定、拒绝功利）。孟子所谓“由仁义行，非行仁义也”（《孟子·离娄》下），最可为标志。第二，伦理认同。个体对高于自己的家庭、国家之伦理共同体，自觉地承载着不推卸、不逃避的伦理义务、道德责任。二程有“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间”（《河南程氏遗书》卷五）之论，表达得最为明确。第三，“知天命”的人生终极理性自觉。在儒家思想中，“天命”（或称“天”、“命”）最初在孔子那里凸显的似乎是一种外在客观必然性^①，在此后的儒学思想发展中，“天命”被诠释为就是人的道德本性本身^②，“天命”的外在性、异己性逐渐被消解；人的“命”之必然性，则被破解为在人的生命源头处原是气禀的“偶然相值，非有安排等待”（《朱子语类》卷五十五），只是在终点上才显得是“不得免”（《周易程氏传·困》）、“非今所能移”（《论语集注·颜渊》）。用现代语言表述，人之“命”实际上是人的生命存在过程的一次不可逆性；正是这种一次不可逆性，使人的生命在其形成时的偶然性，在终结时呈现的总是唯一的。儒家对“命”之必然性的深入解释，与宿命论划清了界限。人的生命过程和结局不是既定的“安排等待”之呈现，而是“命日新，性日富”（《思问录·内篇》）的创造过程。如果说儒家对“命”之内涵的阐释还有此番曲折幽奥。那么对“命”之回应态度，则一直是清晰明确的。孔子说“五十而知天命”（《论语·为政》），“天命”不是迷信或信仰的对象，而是可凭借个人阅历、知识、思想的积累来认识或体证的对象。孟子说：“存其心，养其性，所以事天也；夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”（《孟子·尽心》上）又说：“知命者不立乎岩墙之下。”（同上），显言之，“知天命”或“立命”就是道德修养，就是践行伦理道德规范和遵循物理规律。宋儒表述得更简捷：“唯义无命”（《河南程氏外书》卷三），“人事尽处便是命”（《朱子语类》卷九十七）即是说，儒家思想体系里的最高超越性存在、精神生活最后皈依的“命”，只存在于、实

① 如孔子有谓：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如何！”（《论语·宪问》）又有谓：“死生有命，富贵在天。”（《论语·颜渊》）

② 如孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心》上）宋儒也说：“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”（《河南程氏遗书》卷十八）

现于践履人伦、物理中。儒家“知天命”的人生终极理性自觉有两重意涵：一方面认肯在人的短暂生命中，存在着不可预知的、无法左右的最终结局，这是人之生命和生存最深奥之处，令人敬畏^①；另一方面，人应充满自信，只要遵循人伦物理去生活、去创造，那就是自己的“命”。这种终极的理性自觉，使儒家生活形态貌似平凡浅薄，实际潜存着厚重高明。

在今天的历史位置上观察，儒家与先秦诸子百家的根本差别，在于它绝不是以一种纯粹的观念形态、思想体系的存在，而是以一种儒家传统——儒家思想及其建构的生活形态或生活方式^②的存在。儒家思想建构的生活形态最重要的特质和最凸显的特色可概括为二：其一，儒家以细密的伦理关系之网和道德规范之网构筑了具有封闭性特征的周延的道德生活世界，每个人都以一种或多种伦理角色被嵌定在某个伦理关系位置上，每种行为都有道德规范规约着。在这个周延的道德生活世界里，人们都能通过伦理关系实现自我认同，都能通过道德实践获得充实、慰藉、幸福的人生意义感受。并且，这种以理性的、世俗的伦理道德实践来实现人生价值、意义的生活形态，不是属于部分阶层人士的，而是全体民众拥有的；不是短暂时期里的昙现，而是有悠久历史传统的存在；更重要的是，在这种生活形态里，儒家伦理道德精神的长期浸润，不仅已为人们的理性自觉，而且还是超越自觉、已内化为生活本身的固然。简言之，正是在这个周延的道德生活世界里，形成了以理性的、世俗伦理道德为主要内涵的儒家生活方式。其二，儒家社会生活中也存在着儒家思想笼罩不住的生活空间。这个开放的、可能带来变异的空间，生成于儒家伦理道德规范的合理性在历史发展过程中不断发生的危机之中，生成于儒家社会生活和道德实践中存在着的内在冲突之中，生成于儒家思想在其三个理论层面上也都存在着的薄弱环节之中——特别是在其缺乏超伦理或非伦理的个人独立存在空间、公共社会生活空间和公共道德

① 孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《论语·季氏》）

② 在本书这里，“生活形态”与“生活方式”有时可不作区分；有时所指亦有区别。大体而言，“生活形态”是指在某种思想观念影响、模塑下形成的社会和人们各种生存和发展的行为活动；而“生活方式”则是指在此生活形态中那种最稳定的、最具特征的生活行为——这种生活行为不是属于部分阶层人的，而是全体民众拥有的；也不是短暂时期里的现象，而是有久远历史传统的存在；模塑这种生活行为的内在精神观念，不仅是理性自觉，还是超越自觉的、已内化为生活行为本身的固然。

行为规则的社会层面上。所以,在儒家生活形态中也存在着与周延的伦理道德生活世界有差异、对立、冲突的内在紧张。当儒家每每援借人性相同、人格平等的道德理念^①、“和而不同”的生活智慧^②来消融这种紧张冲突时,一种宽容的儒家文化品格就历史地形成。这种品格的伟大贡献和卓越表现是:民族融合的实现,持久不衰的儒家与佛道、道教“三教”兼容,多彩的、没有文化障碍的世俗生活。概言之,以伦理道德思想及规范为精神内核的世俗生活和宽容的文化品格,就是儒家思想所建构的生活形态、生活方式。

在儒家传统——儒家思想及其建构的生活方式之理论视角里,体现儒学现代命运的三个问题:儒学如何发力于我国现代化进程?如何有新的生长?如何回应现代性的问题?都能有较宽广的理论空间来较真切地考察、论说:儒家传统为我国现代化进程提供了动力因素、秩序因素和适应能力;儒学能在中国现代化进程中所形成的法治社会之伦理秩序中、公民社会之个人道德中实现新的生长,还能向着儒家传统道德的薄弱环节里生长;儒家传统对现代性所引起的问题——现代化所带来的具有负面后果引发的社会思潮、社会运动,也能作出融入性的、有所补益的回应。虽然对于儒学的现代命运这个重大的主题来说,这样的三个回应并不是充分的,但也是必须既有儒家的丰富思想理念资源,更需有这种思想理念内化为生活方式后所能呈现的力量,才能作出这样的回应。

3. 构架

围绕能对儒学的现代命运这一重大主题作较具体、深入的论述,我设计了三个大的论题——儒家传统、儒学与我国现代化进程、儒学与现时代。三大论题下,又有多层的更具体的论题。

第一论题是对儒家传统本身的分析,论述了三个问题。其一,儒家思想的伦理道德特质如何形成?儒学继承和巩固了西周时代中国古代思想观念

① 《诗经》有吟:“天生丞民,有物有则,民之秉彝,好是懿德。”(《大雅·丞民》),《尚书》有谓:“王司敬民,罔非天胤。”(《尚书·高宗彤日》)儒家认为人皆“天”所生,有相同的德性。孟子相信“人皆可为尧舜”(《孟子·告子》下),《礼记》告诫“虽负贩者,必有尊也,而况富贵乎!”(《曲礼》上)儒家认为人的地位可有不同,但人格平等,皆应受到尊重。

② 《春秋》外传有谓:“和实生物,同则不继。”(《国语》卷十六《郑语》)孔子曰:“君子和而不同。”(《论语·子路》)在儒家,“和而不同”既是一种生活智慧,也是一种德行要求。

形态由以宗教为主导向道德为主导的演变；儒学将西周贵族阶层的宗法礼文化推展向士以下的庶民大众，此两次观念蜕变就是儒学这一特质形成的主要契因。其二，对以伦理道德为特质的儒学之理论结构和功能的简要分析。儒家思想中的三个核心范畴“仁”、“礼”、“命”，构成了儒学的心性的、社会的和超越的三个基本的理论层面；儒学的主要社会功能，是为社会提供了行为的道德判别原则和理想人格之标准的道德功能，为儒家社会的法律提供了“礼”之依据的法律性功能，以及儒学虽然不是严格意义上的宗教，但却有能为人们生活提供人生意义的宗教性功能。其三，也是本书的重点内容，即儒学所建构的儒家生活形态、生活方式。历史上儒家的生活形态，从一方面来看，它是具有封闭性特征的周延的道德生活世界。儒家社会有非常细密的伦理关系之网，家庭和国家（在儒家经典中多是指封建的、氏族的国家）是两个最主要伦理共同体，在国家之上还有“天下”（由礼文化认同形成的“民族”），在家庭内部还有“九族”、“五服”，每个人在社会生活中总是以某一或多种伦理角色出现，总是被嵌定在某个伦理关系位置上。儒家的道德行为规范之网也很周延，规约着个人生活世界的方方面面。但从另一方面来看，儒家社会生活又是开放的，或者准确地说，是儒家伦理道德之网笼罩不住的。其主要原因或表现是：儒家伦理道德规范的合理性，在长期的社会生活中由于其内在精神被外在程式、教条吞噬，道德自律被权力扭曲，而不断发生危机；儒家伦理道德生活中，在孝与忠之间、礼与法之间存在着内在冲突，异族（华夷）之间、异教（儒释道）之间，也存在着差异或对立；更重要的是，儒家理论在其理论的三个层面上都有缺弱的环节——在心性层面上，儒家性善论对人性有“人心”、“道心”的分裂的划分，界定“善”太窄而“恶”过宽，给儒家社会精神生活带来了具有窒息性的负面效应；在社会层面上，伦理生活之外的公共社会生活空间狭小；在超越层面上，人们在“命”之外的超越、终极需求，使得儒家社会生活中客观存在的非理性的鬼神、术数迷信，超理性的宗教信仰也是儒学所笼罩不住的。总之，儒家思想和生活中也存在着一种内在的紧张。这种张力，使儒家生活方式形成了它的最重要特征：宽容。儒家生活中的宽容，其理念是由具有人性相同、人格平等的信念，和而不同的智慧，絮矩、执中的原则等因素构成；其主要表现就是民族融合、宗教兼容、没有文化障碍的世俗生活。正是这些影响了、决定了中国文化和历史之独特面貌的形成。在这里，我援借较丰富的思想史、文

化史、社会史资料来论述这个历史悠久的,既有已消逝了的,也有还在生长着的生活形态。

第二论题考察儒家传统在中国现代化进程中的表现,也是论述了三个问题。其一,考察了20世纪中国儒学的状况。首先,20世纪的中国儒学有了新的定位。历史上的儒学是国家意识形态,1911年辛亥革命后的现代中国,儒学处境发生了变化,儒学被从国家意识形态中剥离出来,并在新教育体制中被肢解。此时的儒学被以康有为、章炳麟、梁漱溟为代表的学者分别定位、诠释为一种宗教、一种哲学和一种生活或文化。这三种定位都含蕴着对儒学的永久的肯定,不仅组成了此后儒学研究所展现的全部学术领域,也建构了此后儒学文化生命所可能拥有的全幅生存空间。其次,20世纪的中国儒学也有了新的理论进展。主要表现是:有了新的价值认同和追寻,特别是认同了作为中国现代思潮标帜的民主与科学;儒学形上学实现了新的重建,熊十力的“新唯识论”,冯友兰的“新理学”,牟宗三的“道德的形上学”最可为代表,他们分别从中国固有的思想资源中,或从西方近现代哲学的科学主义思潮和人文主义思潮中汲取营养,重新诠释儒家传统哲学中的天道、心性等形上观念;为了抗衡强势的西方文化——“外在超越”的基督宗教信仰是其精神核心,新儒学学者从儒家传统哲学的心性观念中,升华出“内在超越”观念,并加以现代阐发,判定儒学也有宗教性的功能,是中国文化的核心;新一代的新儒学学者,表现出儒学创新的方法论自觉,提出在“现代转化”、“对话”的观念下发展儒家思想(杜维明),提出可以“价值系统的中心观念”(余英时)、“理一分殊”(刘述先)、“本体诠释学”(成中英)为核心、基础观念或方法来实现对儒学的理论重构。其二,重点论述了儒学在中国现代化进程中所发挥的作用。在这里,我主要是以社会学的理论立场来理解“现代化”的,即将“现代化”界定为是从传统的农业社会向现代的工业社会的转变过程;世界范围内的现代化进程有内源性和外源性之分。我也像我国多数学者一样,判定中国的现代化是1840年鸦片战争失败后启动的外源性的现代化。儒家传统在我国现代化进程中所表现出的功能主要是:第一,提供动力因素。中国的现代化是属于外源性的后来者的现代化,是在西方列强即先行进入现代化国家的政治、经济、军事压迫下艰难地进行的,必须有一种巨大的、不竭的、能灌注到包括科技在内的政治、经济、文化等构成这次社会转变的各个领域、层面中去的动力,才能带动、支持这个进程,这

个动力就是“中华民族的复兴”。构成这个动力的主要因素——对国家的伦理认同、社会责任意识和勤勉的品质,都是从个人对家庭、国家之伦理共同体承担有义务责任的儒家伦理道德思想和生活中发育出来的。第二,提供秩序因素。现代化进程是一复杂的、较长时间才能实现的社会转型过程,一个健康、稳定的社会秩序是保证这一进程顺利进行的必要条件。在中国现代化进程中,儒家传统的“大一统”政治理念,“义利之辨”的道德观念对作为社会秩序之核心的国家权力重心的形成,和社会生活中行为失范之危机的消解,具有明显的助益作用。第三,提供适应能力。现代化理论认为,现代化的社会转型在有不同传统的国家、社会里,会带来不同程度、不同形态的冲突、震荡和破坏,而一个政治体制较复杂的、文化底蕴较丰厚的传统,会有较强的适应转变的能力。儒家传统具有这样的品质:从价值层面看,儒家社会是农业社会,注重人际间的伦理关系和义务,而现代工业社会则是注重个人权利的社会,但权利和义务有内在的贯通;从制度层面看,儒家社会的政治体制、管理系统已十分发达,且具有明显的理性的和法理的内涵,这也正是现代化社会制度的内涵。我努力援依儒家经典和历史事实来论说儒家传统在中国现代化进程中所表现出的这些功能,判定中国现代化道路所呈现的独特性,与儒家传统因素的发力有密切的相通相即的关系。其三,明确研判了儒学的现代转化和新的生长。历史上儒学赖以存在的社会基础是以农耕生产为主要生产力的农业文明、以“礼”建构的具有等级性的社会阶层结构、以主干家庭为主体的社会家庭形态,这是一个以伦理义务为本位的社会。现代化的社会转型改变了这一切:当代中国更多呈现的是一种工业文明,与此相适应,核心家庭成为主导的家庭形态,这是一个公民一律平等、法治为主的公民社会。在此情势下,儒家思想的现代转化,也就是其在法治社会的伦理秩序中、公民社会的个人道德中的新的生长,就是新的具有儒家文化特色生活方式的创造。我以2001年国家公布的《公民道德建设实施纲要》、2007年评选出的全国道德模范事迹、2008年汶川地震抗灾中全体国民的表现来说明这种新的生长:这是在儒家传统道德表现的薄弱环节——超越伦理关系的、会发生认同障碍的公共社会生活领域里的生长;是走出传统的宗法伦理藩篱,在广阔的人性、人道的天地里的生长。

第三论题论述儒家思想对现代性问题——主要是指现代化所带来的具有消极后果的社会问题及由此而引发的社会思潮、社会运动所具有的回

能力。首先,可视为是现代性的一个核心社会问题——人生意义失落的精神危机问题。西方学者研判,在现代化已完成的,且有基督宗教信仰传统的西方发达国家,较普遍存在的人生或生活意义失落的精神危机,是由理性“祛魅”带来的宗教信仰衰退乃至丧失,以及自我中心的个人主义扩张这两个根由产生的。显然,这些都正是现代化基本价值观念的负面呈现。西方学者为救治这一精神危机,提出了用宗教来“修复”人生意义或从生活中“发现”人生意义的两种“方案”。我们国家现代化进程尚处在制度层面上和价值层面上不断完善的过程中,仍保有广阔的政治经济发展和社会进步空间,西方那种生活意义丧失的精神危机在这里并不典型。就儒学的立场看,在儒家生活中,引发西方现代性的人生意义丧失的那两个根由都不存在。因为这两个根由实际上可以诠释为是人与超越性根源的分离和人与其社会责任的分离,而儒家的“内在超越”是“尽心知性知天”,依靠发掘人自身的精神源泉,通过道德实践实现对终极“天命”的体认,感受到人生意义,不存在被理性“祛魅”或与超越性根源分离而发生的危机。在这里,儒家的精神危机是发生在对儒家之道德理想和实践丧失充分理性自觉时,如在历史上的魏晋名士那里所出现的情况;现时代,在强有力的西方文化影响下,这种危机情况也一直在发生着。儒家的伦理认同,总是把个人对家庭、国家伦理共同体应尽义务责任放在人生的首要位置,人生意义就存在于这种实践中。所以,也不存在人与其责任的分离。但在这里,儒家也有精神危机的发生,那就是当这种伦理自觉被权力扭曲而变成被迫屈从时。在此观点的基础上,我根据在儒家经典和历史中所展现的生活理解,对儒家生活中的广阔人生意义空间、儒家生活中的自由和幸福进行了具体论述。这些都是值得记取的儒家提升人生的宝贵经验。其次,是现时代的、现代性的三个重要的、活跃的社会思潮、社会运动——人与自然关系的生态伦理和生态运动、人类不同文化间伦理共识的全球伦理(普世伦理)、人类男女两性间关系的女性主义思潮和女性主义运动。人类应该对自然负有责任,应该保护赖以生存的环境,是现代人类很难得地获得的一个最广泛的共识。20世纪三四十年代以来,西方环境伦理学(生态伦理学)兴起,对此做理论阐释。回顾以伦理道德观念为核心的儒家思想历史,人对自然的责任之观念,在先秦儒学那里就已在作为一种道德理念、一种规范制度、一种生活中的自觉三个层次上展现出来;宋代儒学中更得到“与万物同体”、“万物各得其所”、“民胞

物与”三种哲学的诠释。所以,在人与自然关系间,儒学所作出尊重、善待自然、与自然和谐相处的选择,和现代生态思潮是完全一致的。相较由19世纪实证科学之一的生物学之重要成就发展而来的西方生态中心主义的环境伦理思想而言,儒家伦理对人与自然关系的道德选择,有更深厚的道德意识,更纯粹的道德良知,是现代环境伦理思想所不会,也不能逾越的。“全球伦理”是指在不同文化传统和生活方式之间存在的最低限度、最基本的伦理道德共识和规范,1993年世界宗教议会明确提出。这次宗教议会提出的“全球伦理”,内容是“一个基本要求”和“四项不可取消的原则”,是根据基督宗教的基本教义和1948年联合国通过的《世界人权宣言》,已全面涉入政治、法律领域。我认为儒家道德思想中“己所不欲,勿施于人”、“人禽之辨”与“义利之辨”、“民胞物与”三个基本原则,是从个人行为、个人道德行为、个人与他人及与自然间道德行为三个层次上提出的道德要求,可以视为是儒家文化传统的基础的,并且构成某种周延的道德界域,与其他文化传统中基本道德观念也有相互契合、融通的相容之处。女性主义是19世纪后半叶开始出现的以消除男女不平等为目标的思潮和运动。女性主义内部在理论和实践上都存在着分歧。女性主义中一种富有远见的观点认为,女性主义思想和运动追求的最终目标应该是男女两性的合作、和谐。以儒学的视角观察,在三个不同的维度上,男女两性关系性质的呈现有所不同:在自然观的维度上,男女两性关系被确定在“阴阳”的自然终极结构上,是互补、和谐而不是对立的;在伦理观的维度上,作为伦理角色的男女两性,无论父女、夫妇、母子之间都是相互承担等值的义务责任的关系,是高于平等的;但在权力(男权)观的维度上,女性屈从于男性,历史上一直存在着男女不平等。儒家经典中有表现出男权的观点,儒家社会中准“礼”而制定的法律中也有维护男女不平等的条文。但儒家对奴役女性的男权行为(“色荒”)还是谴责的,主张以道德制约男权。所以对于女性主义争取男女平等的斗争,走向男女和谐的努力,儒学作为一个古老的,但正有新的生长的道德思想体系,是有理论资源、道德动力表示欢迎和支持的。儒学对现代性人生意义丧失的精神危机和三个重要的现代性社会思潮和社会运动的回应,表现出的都是宽容地接受和从容自立地汇入的文化姿态。最后,对崭露头角的“后人类”文化思潮,儒学也能形成与现代人类良知保持一致的坚守伦理底线、道德优先、社会公平的理论立场,显示儒学依然保有不竭的能转化为、樁接

上现代人类思想理念和社会生活的文化生命力。

我也像许多人文学者一样认为,对作为中国传统文化、思想之主流的儒学及其现代价值、未来前景,在现代观念背景下的阐释,是一种深刻的文化自觉,会更加坚定我们对中华文明立足于未来世界民族之林和多元文化之中的信心,也会为我们国家正在进行的精神文明建设、公民道德建设、培育和弘扬民族精神提供学术的、理论的支持。

我衷心愿望我的这本《儒学的现代命运——儒家传统的现代阐释》,对人们较具体、深入地了解、认识儒家思想、儒家传统能有所助益。这本书涉及了较广泛的论域、论题,学养所限,肯定存在着不少谬误、缺陷,我也诚恳地欢迎读者批评指正。

2010年10月于郑州