

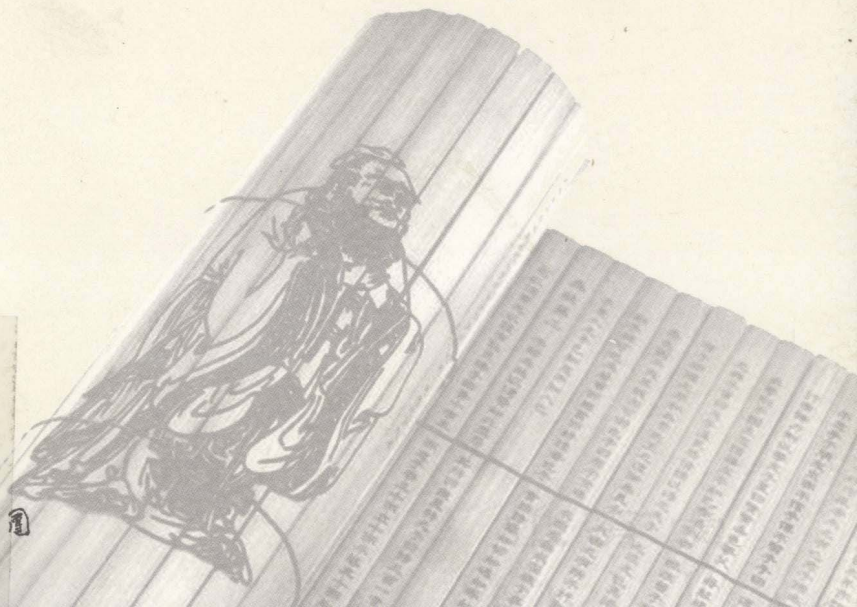
chuantongruxuedelishixingcha

传统儒学

的

历史省察

李宗桂 张造群 主编



chuantongruxuedelishixingcha

传统儒学的历史省察

李宗桂 张造群 主编

本书系中山大学第三期“211工程”成果
由中山大学文化研究所组织编写出版

广东省出版集团

花城出版社

中国·广州

图书在版编目 (C I P) 数据

传统儒学的历史省察 / 李宗桂, 张造群主编. — 广州 : 花城出版社, 2012. 3
ISBN 978-7-5360-6326-6

I. ①传… II. ①李… ②张… III. ①儒学—文集
IV. ①B222. 05-53

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第040403号

出 版 人: 詹秀敏
责任编辑: 余红梅
技术编辑: 易 平
装帧设计: 林露茜

出版发行 花城出版社
(广州市环市东路水荫路 11 号)
经 销 全国新华书店
印 刷 佛山市浩文彩色印刷有限公司
(广东省佛山市南海区狮山科技工业园 A 区)
开 本 880 毫米×1230 毫米 32 开
印 张 13.375 1 插页
字 数 360,000 字
版 次 2012 年 3 月第 1 版 2012 年 3 月第 1 次印刷
定 价 29.00 元

如发现印装质量问题, 请直接与印刷厂联系调换。

购书热线: 020-37604658 37602954

欢迎登陆花城出版社网站: <http://www.fcph.com.cn>

目录

传统儒学对公平正义价值理念的双重效应	李锦全	1
儒家文化与全球经济危机的出路	戢斗勇	10
生活儒学的建构、限制及其突破	解丽霞 俞宗华	21
儒家思想扬弃方法论之三对范畴思考	孙燕青	37
以“公子”、“公孙”释春秋社会动荡的原因	王竹波	45
《论语》中的“君子”形象	刘林睿	57
谈谈《论语》中的“约”	张文渊	67
孔子论勇的三个层次	吴林坤	73
论“性命对显”中孟子对“自然之性”的看 法及其中所蕴涵的问题	赖柯助	82
略论荀子“礼”的三重内涵	罗璇	102
《大学》、《中庸》“慎独”观念之比较	张倩	115
《中庸》的天人关系解析	申鹏宇	127
《月令》和月令	夏辉	134
秦汉时期儒道天人思想的内在互补	吴杰锋	150

天、人为什么可以合一

——从墨子、孟子到董仲舒的思想发展	唐眉江	162
关于汉代经学的若干思考	李宗桂	171
“深察名号”与汉儒对礼制秩序的价值探索		
——以《春秋繁露》和《白虎通义》为中心的考察		
.....	王四达	179
“中民之性”：论董仲舒的人性学说	陆建华	192
董仲舒对“三纲五常”的形上论证	张造群	200
改制与守道		
——从董仲舒《天人三策》说起	张 静	214
《说苑》儒道互补的“敬慎”思想解析	高立梅	224
阴阳五行与汉代三纲五常价值体系的形成	吴祖春	238
程伊川思想新诠	杨祖汉	252
论江湖之义		
——以《水浒传》为文本的评析	王明翠 魏 勇	268
从《论语学案》论刘宗周早期理气思想	许玉敏	281
王船山论《中庸·首章》之性		
——以《读四书大全说》为核心	蔡家和	297
王船山论华夷之辨	刘毅鸣	328
四库全书总目的春秋学观：方法的反省	丁亚杰	343
从《易说》看惠士奇的治《易》立场与做法	杨自平	375
熊十力先生对本体的认识进路与对本体的		
描述初探	郑祖基	405
“慈”与“孝”的辨正	路西雅	415
后 记		
	李宗桂	422

传统儒学对公平正义价值理念的双重效应

李锦全

(中山大学哲学系)

2010年是庚辛年，有一篇在黄帝故里拜祖大典上宣读的“拜祖文”，讲中华文明与黄帝功德是“譬如积薪，后来居上”，还说道：“天下为公，民本为上，民主科学，世代向往，民生民权，民富民强，公平正义，共建共享。”这里说的似是对当今公平正义社会的定位。事实上，传统儒学已经提出“天下为公，民本为上”，并力图实现这种治国理念，可以说它正是先秦儒家“务为治”的价值观。民主、民权在古代阶级社会自然难以显现，所以说是后来居上，要到近现代才能提上日程。传统儒学又随着世代的发展有所变化，中间也有起伏和回流，本文试就这个问题做初步的探索。

一

“天下为公”出自《礼记·礼运》。《礼记·礼运》有两段论述，前者称“大道之行也，天下为公”，后者说“今大道既隐，天下为家”，这是公天下与家天下的区别。小康之世以禹、汤、文、武、成王、周公为标志，那就是夏、商、周三代；在此之前的大同之世，则是儒家所推崇的尧、舜时代。从现代历史分期的观点看，大同之世处于原始社会阶段，还没有形成统治阶级与被统治阶级，还没有建立国家的各种制度，也没有私有财产，与小

康社会的对比十分明显。

在大同社会里，作为管理社会的领导班子“选贤任能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子”。尧、舜就是公选出来的仁德之君，传贤不传子。家天下始于禹传子不传贤，三代之君“各亲其亲，各子其子”，并且“大人世及以为礼”，建立起父传子继或兄终弟及的政治世袭制度。大同社会没有私有财产，所以“货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己”，大家劳动生产，各尽所能，所得产品不是归个人，而是根据公众的需要进行分配，“使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养”。由于生活上得到满足，人人各得其所，就不会有抢劫、盗窃的事情发生，“是故谋闭而不兴，盗窃贼乱而不作，故外户而不闭”，没有任何治安问题。《礼记·礼运》的这种描述，就是实现了公平正义的大同世界。

进入家天下的三代以后，先秦儒家对大同社会这种符合公平正义价值观的治国理念充满着向往。用《礼记·礼运》中孔子的话说：“大道之行也，与三代之英，丘之未逮也，而有志焉。”历史不能逆转，时代不能再回复到尧、舜的公天下。家天下的三代则推行礼治，“礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里”，“以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲义，示民有常”。这种重信义的社会，对于公平正义价值理念的推广，并非一无是处。所以，大道之行与三代之英相结合，是孔、孟、荀实现公平正义价值理念的治国方术，也是先秦儒家推行贤人政治的不二途径。问题在于，实现公平正义价值理念的成效又如何呢？

二

要管好一个社会，让公平正义的价值观落到实处，本应有个前提，即社会群体各成员之间的地位相对平等，就是今天说的民

主和民权。古代进入家天下以后，君臣父子，贵贱尊卑，等级分明，公平正义的价值理念难以落到实处。儒家为解决这个难题，在《大学》中推出从内圣到外王的治国途径。其作用正如朱熹所说：“臣闻《大学》之道，自天子以至庶人，壹是皆以修身为本，而家之所以齐，国之所以治，天下之所以平，莫不由是出焉。”

儒家重视修身，因为修身就是立人，经过自己的道德修养，可以成为一个急公好义、正直诚信的人。这种人去办事，能够做到公正无私。同时，道德修养面前，人人平等，上至皇帝，下至老百姓，没有尊卑贵贱之分，这对社会等级矛盾也会起到一定的平衡缓解作用。

修身本是人治，所以执政者要以身作则。季康子问政于孔子，孔子对曰：“政者，正也，子帅以正，孰敢不正。”（《论语·颜渊》）孔子还说过：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”（《论语·子路》）以上三段语录说的是同一个意思。

由于推行的是人治，执政者需要的是贤德正直之人。孔子提出“举贤才”（《论语·子路》），认为“举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服”（《论语·为政》）。用贤良正直的人办事，才能符合公平正义的价值取向，才会得到人民的认可；相反，用搞歪门邪道的人办事，当然会受到人民群众的反対。

儒家的人治追求以德服人，所以孔子认为，办理政务，君子一旦作出榜样，平民百姓就会跟随，所谓“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”（《论语·颜渊》）。孔子又说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）用行政命令和刑法来治理，老百姓虽然不敢做坏事，但不懂得做坏事是可耻的；用道德教化和礼义来约束，老百姓就会有羞耻之心，有望恢复到“盗窃乱贼而不作”的大同社会。

话得说回来，在有尊卑贵贱的等级社会中，如果人民的生活得不到保障，只靠空洞的道德说教，要想真正实现“盗窃乱贼而不作，故外户而不闭”的大同社会是不可能的，因此，还要解决人民的物质生活问题。孔子曾说：“因民之所利而利之。”（《论语·尧曰》）“其养民也惠。”（《论语·公冶长》）子贡问道：“如有博施于民而能济众，如何？可谓仁乎？”孔子答曰：“何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸。”（《论语·雍也》）原始社会生产力水平低下，物质性生活资料贫乏，要想博施济众，像尧舜那样的首领也难办到。可是，孔子又认为“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安，盖均无贫，和无寡，安无倾”（《论语·季氏》）。当政者应该担心的不是社会财富少而是分配不均匀，不是人民贫穷而是社会秩序不安定。财富公平分配，人民就不会感到贫穷；社会和谐安定，统治者就不会有危险。

要管好国家，争取民心，安定社会，就要公平公正地分配社会财富，使人民生活得到保障，这也是先秦儒家用公平正义价值理念来治国的突出体现。孔子之后，孟子更是发挥了有“恒产”才有“恒心”的观点，统治者要想取得持久稳定的民心，就要有固定的产业来保障人民群众的生活。孟子提出的“制民之产”，就是要“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣”；“黎民不饥不寒”，老百姓“养生丧死无憾”，是实现“王道”政治的物质基础（《孟子·梁惠王上》）。“制民之产”的价值理念，与《礼记·礼运》说的“老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养”，可以产生出相同的社会效应。在“家天下”的历史条件下，孔孟用公平正义的价值理念来关注民生，要求统治者行天下之大公，公平公正地解决各类人群的生活保障，这种主观意图是可取的。可是博施济众，制民之产，以求公平正义的价值理念得到具体实施，其实在先秦之世根本无法落实。

三

儒家推行人治，要落实天下为公、民为邦本的治国理念，就要有个尧舜之君。孔子称赞尧曰：“大哉！尧之为君也。巍巍乎！惟天为大，惟尧则之。荡荡乎！民无能名焉。”（《论语·泰伯》）上天是最广大公平的，而尧当上君主后能法天道，对人民广施德泽，受到的敬仰无法形容。但是，像尧那样的圣君，现实社会中是难以找到的。

孔子周游列国，各路诸侯没有一个是有道明君。孟子见梁惠王，梁惠王只关心“有以利吾国”，就是寻求统治者的利益。孟子批评他与民争利，劝他以仁义即以公平正义的价值理念爱利人民，使“黎民不饥不寒，然而不王者未知有也”。当时的实际情况却是“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿殍”，“此率兽而食人也”。（《孟子·梁惠王上》）。这种状况，后来似也难以改变。

儒家有个观点，即仁德之君不是天生的，但经过修身即自身的道德修养是可以做到的。因此，“致君为尧舜”成为儒者的使命。杜甫诗中说过“致君为尧舜”，但没有机会来行事，朱熹则有亲身经历。事缘当时宋宁宗赵扩新君初政，欲“取天下之人望以收人心”，而朱熹是当代大儒，被召焕章阁待制兼侍讲，为皇帝讲授经书。朱熹觉得“帝王师”就是要用正心诚意之学以正君心，于是要求赵扩“常存在心，不使忘失”，以至于“出入起居，造次食息。无时不返而思之”（《朱文公文集·经筵讲义》）。

赵扩初时的反应还不错，并褒扬朱熹“讲明大学之道，庶几于治，深慰于怀”。朱熹误认为匡正君心已见成效，因而说道：“愿推之以见于实行，不患不为尧舜之君也。”（《两朝纲目备要》）可是赵扩这个人表里不一，表面上认同朱熹讲明大学之道，实际上不经“公议”而“独断”，任用近习小人。朱熹批之

■ 传统儒学的历史省察

6

以“非为治之本”，即不符合公平正义的治国体制。赵扩对这种批评不但不接受，反而以朱熹年老、天气寒冷为借口，将这个任职才四十六日的“帝王师”打发回家了。

儒家重人治，德治为先，利民为本，期望统治者通过正心、诚意、修身成为尧舜之君，走向齐家、治国、平天下的成功之路。建国初年，我在故宫大殿见过一副对联：“表正万邦，慎厥修身思永；宏敷五典，无轻民事惟艰。”儒家主张用公平正义的价值理念治国，修身、利民是对统治者的基本要求。这副对联作为皇帝行事的座右铭，从中可见儒家治国理念似是在封建王朝产生了积极的效应。

可是，中国历史上出了那么多时君世主，又有多少按照儒家这一套来立身行事呢？汲黯批评汉武帝尊儒，“内多欲而外施仁义，奈何欲效唐、虞之治乎！”（《汉书·汲黯传》）这样表里不一，当然难以成为尧舜之君。赵扩赞扬朱熹讲明的大学治国之道，无非想表明自己是个尊师重道的有道明君，但他根本无意实行，不过借以骗取民心罢了！故宫大殿的对联，恐怕也只是作为装饰品，骗人的成分居多。儒家公平正义的治国之道，是实是虚，是真是假，又让人难以捉摸了。

四

儒家重人治，修身为本，以求“致君尧舜上”来实现公平正义的治国之道，但历史事实证明，从双重效应的角度看，这种治国之道还是虚假多、真实少。要想实现儒家公平正义的治国之道，寄希望于统治者的道德自律，其实是达不到期望的。

政治体制从“公天下”转变到“家天下”，人君的权力地位发生了巨大的变化。黄宗羲看得比较清楚，他认为公天下的时代，“以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也”；家天下之后，为人君者“以为天下利害之权皆出于我，我

以天下之利皆归于己”，“视天下为莫大之产业，传之子孙，受享无穷，汉高帝所谓‘某业所就，孰与仲多’者，其逐利之情不觉溢之于辞矣”（《明夷待访录·原君》）。自是天下尽是“逐利”之君，儒家立德为先、利民为本的治国之道难以实现。

中国封建专制社会的发展，汉唐是上升时期，到宋明由成熟而逐渐走向下坡路。明清之际开始出现资本主义生产关系的萌芽，黄宗羲正是在这样的社会背景下萌生出初步的民主启蒙思想。他一方面批判专制君权，公然宣称“为天下之大害者，君而已矣”，并谴责那些“小儒规规焉以君臣之义无所逃于天地之间”；另一方面直截了当地指出：“盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。”“故我之出仕也，为天下，而非为君也；为万民，而非为一姓也。”在黄宗羲看来，君、臣共负“为天下”之责，所以，“吾无天下之责，则吾在君为路人”，“以天下为事，则君之师友也”（《明夷待访录·原君》）。这是对先秦孔孟君臣对等思想的继承和发挥，如以“师友”自居，更是基于平等的地位。

为抑制绝对君权，黄宗羲主张提高宰相的地位，建立“每日偏殿议政制度”：对进呈奏章，天子要与各大臣“同议可否”，然后“天子批红”，批不完的“则宰相批之，下六部施行”，再不用呈给皇帝（《明夷待访录·置相》）。他还主张把培育人才的学校变成监察朝政的舆论阵地，做到“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子遂不敢自为非是，而公其非是于学校。”（《明夷待访录·学校》）这是要把学校变成类似近世的代议机关了。至于国家法制，黄宗羲认为三代以上行的是“天下之法”，是为天下人兴利去害；后来人君行的是“一家之法”，为的是保其一家“利欲之私”。因此，他主张恢复为天下的“先王之法”，即使后世的君主“其人非也，亦不至深刻罗网，反害天下。故曰有治法而后有治人”（《明夷待访录·原法》）。这是对原来儒家纯任人治的修正，也可以说是君主立宪制萌芽思想的反映。

■ 传统儒学的历史省察

基于先秦儒家重人治带来的双重效应，后世人君能以公平正义的价值理念治国，做到立德为先、利民为本者少；而以修身、利民为装饰，实际行事却专权夺利、骄奢逸乐而有害天下者多。后世儒者看君主与臣民的关系，没有发扬孔孟讲君臣对等和民重君轻的思想，相反更加维护封建纲常名分而淆乱是非。如朱熹在奏书中公然主张，审理狱讼要先讲尊卑上下名分，然后管是非曲直，“凡以下犯上，以卑凌尊者，虽直不右；其不直者，罪加凡人之坐”（《朱文公文集·戊申延和奏札一》）。试问以此治国，有何公平正义可言？这是一股思想回流。黄宗羲则反其道而行之，直接批判专制君权并提议加以限制，初步渗入了民主、民权的思想因素，承传并发展了孔孟儒家公平正义的价值理念，成为清末谭、康、梁等人推行维新变法的思想先导。

五

最后谈一下孙中山。中山先生“天下为公”的题词为人所熟知，表示出他对中国古代天下为公、大同世界的向往，但并非思想倒退，而是要实现更高的目标。儒家重人治带来的双重效应是负面多于正面，专制君主不可能成为尧舜之君，用公平正义的价值理念来治理国家也难以实现。黄宗羲提出“有治法然后有治人”，主张立公法以抑制君权，具有近代民主、民权思想的萌芽。孙中山沿着这个思路，以实际行动参与推翻了两千多年来的封建专制统治，建立了中华民国这个民主共和国家。作为“民主革命的先行者”，孙中山缔造的“三民主义”，民权、民生并重。国民党党歌的歌词开头几句话说：“三民主义，吾党所宗，以建民国，以进大同。”孙中山想用三民主义作思想指导，从建立民国进而达到天下为公的大同世界，可是后来国民党党徒只会争权夺利，谁关心什么公平正义，天下为公只能成为中山先生的遗愿了。

综上所述，从孔夫子到孙中山，对天下为公、大同世界的期

望，是其共识。但是，由于时代和阶级的局限，特别是由于儒家重人治的双重效应，这种理想愿景过去从未变成现实。今天，我们继承这一优秀思想文化遗产，目的就在于进一步促进公平正义社会的实现。“譬如积薪，后来居上”，我们在“天下为公，民本为上，民主科学，世代向往，民生民权，民富民强，公平正义，共建共享”的道路上，将会比古人做得更好！

儒家文化与全球经济危机的出路

戢斗勇

(佛山科学技术学院学报编辑部)

社会经济的发展并不是一帆风顺的，必然有波折甚至惊涛骇浪。1997年亚洲金融风暴和2008年由华尔街引发的波及全球的金融海啸，中国能够有效地防范和抵御经济危机，缓解其危害，并成为全球经济稳定的平衡器和增长的发动机，引起了世人的关注。中国现行的经济政策，有着深厚的儒家文化基础。从文化的根源来分析，其原因就在于儒家文化尤其是其经济合理主义，为解救全球性经济危机提供了药方和出路。

一、亚洲金融危机的缓解与儒家文化的作用

1997年，东南亚国家爆发了金融危机，并迅速地蔓延到亚洲许多国家和地区，对世界经济局势也产生了极大的冲击。在对这场亚洲金融危机的反思时，不少人把关注的焦点放在所谓“亚洲模式”上，即认为过去人们所乐道的儒家伦理模式，已经被金融风暴震撼得轰然倒地，有的甚至直接提出亚洲模式破产论。我不同意这种观点。我曾撰文^①认为，对于儒家思想与亚洲金融危机的关系，应当辩证地、实事求是地、具体地分析和对待。当日本和“亚洲四小龙”经济崛起，就把皇冠套在儒家伦理模式的

头上；当亚洲金融危机一出现，又把责任归咎于儒家伦理模式的做法，都是简单、片面和粗暴的。

1. 儒家文化的缺陷与亚洲金融危机

面对东南亚金融危机，一些西方人士发出了对“亚洲模式”的质疑。的确，我们应当看到，儒家传统中确实存在导致金融危机的因素。如果说，儒家文化是亚洲“儒教文化圈”国家实现现代化的思想、伦理和文化的内在动因之一的話，那么，东南亚金融危机以及它对亚洲地区的传染性破坏，无疑也应当从儒家思想的不足中寻找内在的根源。

例如，儒家“官本位”的文化传统，影响到现代亚洲经济中政府、行政对经济的控制和干预十分明显，容易造成决策的失误和不良的贷款投资，特别是政府官员中的腐败现象，更加剧了金融危机的出现。日本神奈川大学一位教授说：“1997年夏天，所谓亚洲经济危机爆发以后，对亚洲经济的看法一下子变样了。有的西方专家把亚洲各国的经济诽谤为‘亲人资本主义’（Grony Capitalism），这个定义的意思是亚洲的政治界和经济界人士都太重视亲戚关系，有权有钱的人往往对有亲戚关系的人给予优惠，造成经济活动的不公正”，“如果‘儒家资本主义’反映亚洲经济的迅速发展的话，‘亲人资本主义’就指出亚洲经济的弱点。”^①从历史上看，中国商人有“官商互济”的传统，在现代，政府与企业的关系问题、改造家族制企业问题等，同样是长期困扰亚洲许多国家包括中国经济的重要问题。经济的民主化进程滞后于经济的发展，应当从儒家经济文化的传统中寻找原因，以找出解决问题的答案。引发东南亚金融危机的原因之一，应当也是与这一文化传统作祟不无关系。这些国家和地区是当今世界传媒最为关注的政治与经济丑闻最多、社会问题复杂而严重的焦点，除了新加坡、香港社会政治较清明外，其余国家和地区尤其是

^① [日] 田畑光永：《儒教与亚洲经济发展》，《儒商与二十一世纪》，济南：齐鲁书社2004年版，第360页。

韩、日、菲、印以及台湾地区，其社会阴暗、政治腐败为世界瞩目。官商勾结、政府挥霍、社会腐败，导致制度成本无节制上升，政府靠透支未来维持现时局面，财阀企业靠贿赂官员获得利益，经济繁荣是表象，实质是泡沫堆积。例如韩国就被称为“黑金政治当道，特权经济盛行，红包文化泛滥，贪污贿赂成风”的国家，总统受贿、王子贪赃案不断地被揭露，以至于世界银行在1992年的年度报告中不得不把韩国从“四小龙”队伍中剔了出去。

再如，除了所谓的“亲人资本主义”外，儒家思想中急功近利的实用价值取向和思维方式，往往容易造成经济的短视和“泡沫经济”，一窝蜂地投资房地产，大搞开发区，醉心于股票投机。而一旦投资得不到过高的预期回报，又迅速地撤走资金，造成经济大起大落的波动。例如泰国，由于房地产的投机项目收益高，因而投注了太多资金，在短短几年的时间里，国内外的投资者在泰国房地产领域共投资2300亿法郎，形成经济泡沫。同时，国家对信贷控制过于松散，金融部门监管乏力，没有意识到投资过热可能带来的恶果。据估计，在泰国房地产贷款中，由于房价攀升，供过于求，致使40%的国内贷款成为呆账，在国际市场上，大约有700亿法郎的贷款无法偿还。房地产的泡沫，造成银行和财务公司资金周转困难，形成支付危机，并直接引起全国性的金融危机。

由此可见，亚洲金融危机给我们敲响了警钟：对儒家传统绝不能生吞活剥、毫无批判地继承和吸收，而应当采取科学审慎的态度，对儒家思想包括儒家经济伦理中的不适合现代市场经济和现代化的部分，特别是其中包含的封建毒素，应当引起高度的重视，给予彻底的清除。

2. 儒家文化成为亚洲金融危机的出路

东南亚发生并波及亚洲的金融危机不仅没有宣告儒家伦理模式的破产，相反，亚洲金融危机的缓解，得益于儒家文化的优