

新儒家评论

郑家栋 叶海烟 主编

第一辑

中国广播电视出版社

新儒家评论

(第一辑)

郑家栋 叶海烟 主编

中国广播电视出版社

(京)新登字 097 号

新儒家评论

(第一辑)

郑家栋 叶海烟 主编

*

中国广播电视出版社出版发行

(北京复外广播电影电视部灰楼 邮政编码 100866)

北京飞达印刷厂印刷

各地新华书店经销

*

850×1168毫米 32开 11.5印张 288(千)字

1994年8月第1版 1994年8月第1次印刷

印数: 1—2000册 定价: 11.50元

ISBN 7—5043—2661—5/B·49

顾问：汤一介

刘述先

韦政通

张品兴

主编：郑家栋

叶海烟

编委：邝柏林

叶海烟

牟钟鉴

李明辉

张立文

陈 来

林安梧

郑家栋

郭齐勇

胡伟希

袁保新

蒙培元

作者简介

- 楼宇烈 北京大学哲学系教授
李 杜 台北中国文化大学哲学系教授
牟钟鉴 中央民族大学哲学系教授
张立文 中国人民大学哲学系教授
李维武 武汉大学哲学系教授
李存山 中国社会科学杂志社副编审
叶海烟 台北东吴大学哲学系教授
郑家栋 中国社会科学院哲学所副研究员
李明辉 台北“中央研究院”文哲所研究员
冯耀明 香港中文大学哲学系教授
项退结 台北政治大学哲学系教授
李振英 台北辅仁大学教授、校长
成中英 美国夏威夷大学哲学系教授
刘述先 香港中文大学哲学系教授
余英时 美国普林斯顿大学教授

目 录

中国儒学的历史演变与未来展望	楼宇烈 (1)
传统儒学与现代哲学	李 杜 (23)
新儒家的历史贡献与理论难题	牟钟鉴 (36)
宋明新儒学与现代新儒学形上学之检讨	张立文 (57)
现代新儒学重建本体论的贡献与困境	李维武 (93)
“一心二门”与“一本多级”	李存山 (104)
当代新儒家的道德理性观	叶海烟 (119)
现代新儒学的逻辑推展及其引发的问题 ——兼论牟宗三哲学的精神、方法及其定位	郑家栋 (136)

· 内在与超越 ·

儒家思想中的内在性与超越性	李明辉 (197)
当代新儒家的“超越内在”说	冯耀明 (216)
两种不同超越与未来中国文化	项退结 (233)
由儒家的“道”看内在性与超越性问题	李振英 (252)

· 海外论坛 ·

儒学的探索与人文世界构成的层次问题	成中英 (273)
-------------------------	-----------

如何正确理解熊十力

——读《长悬天壤论孤心》有感 刘述先 (287)

钱穆与新儒家 余英时 (307)

编后语 (360)

中国儒学的历史演变与未来展望

楼宇烈

中国的儒学如果从孔子算起，绵延至今已有两千五百余年的历史了。在这漫长的岁月里，随着社会的变化与发展，儒家学说从内容、形式到社会功能也在不断地发生变化与发展。不了解儒家学说的历史演变，是很难做到客观地评价儒家学说的社会历史意义和展望其未来发展的。

如果对儒家学说的内容、形式和社会功能等进行综合的宏观考察，我认为中国儒学有四个比较明显不同的历史发展阶段。当然，如果要细分的话，在这四个发展阶段的每一个阶段中，也还是可以再分出若干个小的发展阶段来的。此又当别论。

一、中国儒学发展的第一个阶段，是以 孔子、孟子、荀子等为代表的先秦原始儒学

儒出身于“士”，又以教育和培养“士”（“君子”）为己任。“士”者“仕”也。孟子说：“士之仕也，犹农夫之耕也”（《孟子·滕文公下》），意思是说，士出来任职做官，为社会服务，就好像农夫从事耕作一样，是他的职业。荀子在讲到社会分工时，也把

“士”归于“以仁厚知能尽官职”（《荀子·荣辱》）的一类人。所以，从这一角度来讲，原始儒家学说也可以说是为国家、社会培养官吏的学说，是“士”的文化。

子贡曾向孔子提出“何如斯可谓之士矣”的问题，即怎样做才称得上“士”。孔子回答说：“行己有耻，使于四方不辱君命，可谓士矣。”（《论语·子路》）这句答话中，既表明了“士”的官吏身分，同时也指出了作为一名“士”的最基本条件和责任：一是要“行己有耻”，即要以道德上的羞耻心来规范自己的行为，二是要“使于四方不辱君命”，即在才能上要能完成国君所交给的任务。前者是对士的道德品质方面的要求，后者则是对士的实际办事才能方面的要求。而这两方面的统一，则是一名合格的士，也就是一名完美的儒者的形象。荀子写了一篇题为《儒效》的文章，其中对于儒者的形象和社会作用是这样来描写的：“儒者，在本朝则美政，在下位则美俗。”“美俗”就要不断修身，提高道德品质，以身作则；“美政”则要“善调一天下”，为社会制订各种礼仪规范、政法制度等，以安定社会秩序和富裕百姓生活。

基于以上对于“儒”、“士”、“君子”的基本社会使命的分析，可以说原始儒学的主要内容都是有关于“士”的修身方面的道德规范和从政方面的治国原则。而且，从孔子、孟子到荀子，他们所提出的各种道德规范和治国原则，都是十分具体的、为人处世中践行的规范和原则，而不是一般的抽象的形上学原理。

人们称孔子之学为“仁学”是有一定道理的。因为，孔子是把“仁”作为士君子最根本的道德规范来要求的。如他说：“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《论语·里仁》）《论语》一书中记载着许多孔子回答弟子们问“仁”的言论，其内容都是实际行为中所要遵循的各种具体规范和原则。如：

答樊迟问仁，一则曰：“仁者先难而后获，可谓仁矣。”（《雍

也》) 一则曰:“爱人(《颜渊》)。”

答颜渊问仁,曰:“克己复礼为仁。”(《颜渊》)

答仲弓问仁,曰:“出门如见大宾,使民如承大祭。己所不欲,勿施于人。在邦无怨,在家无怨。”(《颜渊》)

答司马牛问仁,曰:“仁者其言也讱。”(《颜渊》)

答子张问仁,曰:“能行五者(恭、宽、信、敏、惠)于天下,为仁矣。”(《阳货》)

再如说:“巧言令色,鲜矣仁。”(《学而》、《阳货》)“刚、毅、木、讷,近仁。”(《宪问》)以及有子说的“孝弟也者,其为仁之本与!”(《学而》)等等,无一不是具体实践行为中遵守的规范原则。

《论语》一书中也还记载着许多条孔子答问为政的言论,同样也都是十分具体实践行为中遵守的规范原则。如:

答子贡问政,曰:“足食、足兵,民信之矣。”(《颜渊》)

答齐景公问政,曰:“君君、臣臣、父父、子子。”(《颜渊》)

答子张问政,曰:“居之无倦,行之以忠。”(《颜渊》)

答季康子问政,曰:“政者,正也。子帅以正,孰敢不正?”又曰:“子为政焉用杀?子欲善,而民善矣。君子之德风,小人之德草。草上之风,必偃。”(《颜渊》)

答子路问政,曰:“先之,劳之”,“无倦”(《子路》)。

答仲弓问政,曰:“先有司,赦小过,举贤才。”(《子路》)

答叶公问政,一则曰:“近者悦,远者来。”一则曰:“无欲速,无见小利。欲速则不达,见小利则大事不成。”(《子路》)

又答子张问从政,则曰:“尊五美,屏四恶,^[1]斯可以从政矣。”(《尧曰》)等等。

孟子除了进一步发展孔子以“仁”修身的思想外,又以推行“仁政”学说而著称于世,而其所论的“仁政”内容,同样也是十分具体的。如说:“夫仁政,必自经界始。”而所谓的“正经界,”

就是“分田制禄”，“制民恒产”（《孟子·滕文公上》、《梁惠王上》）等。再就是他经常举以为例的周文王的“仁政”内容，即：“耕者九一，仕者世禄，关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥”（《梁惠王下》），以及“尊贤使能”（《公孙丑上》）等等。孟子对为什么要行仁政和为什么可能行仁政，也进行了理论上的说明。但他的那些理论说明，大都是感性直观的。如他认为，因为人人都有“不忍人之心”、“恻隐之心”、“仁爱之心”，先王同样也有“不忍人之心”，此心发之于政，即是“仁政”^[2]等，来论证行仁政的根据。又以“仁者以其所爱及其所不爱”（《尽心下》）、“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《梁惠王上》）等“推恩”理论，来说明行仁政的可能性等等。

孔子、孟子在修身与治国方面提出的实践规范和原则，虽然都是很具体的，但同时又带有浓厚的理想主义成分，也就是说更多地寄希望于人的本性的自觉。所以，孔子竭力强调“克己”、“修身”（《宪问》）、“为仁由己”等。而孟子则以“性善”为根据，认为只要不断扩充其“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”（《公孙丑上》），“求其放心”（《告子上》），即可恢复人的“良知”、“良能”，即可实现“仁政”理想。

与孔、孟相比，荀子的思想则具有更多的现实主义倾向。他在重视礼义道德教育的同时，也强调了政法制度的惩罚作用。他认为，人的本性并不是那么美好的，顺着人性的自然发展，必然造成社会的争乱。因此，必须用礼义法度等去化导人的自然本性，即所谓的“化性起伪”，然后才能使之合乎群体社会的公共原则和要求。所以，荀子在强调自我修养、道德自觉的重要的同时，更为强调“师”与“法”的教育与规范作用。如他说：“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则，从人之性，顺人之情，必出于

争夺，合于犯分乱理，而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。”（《荀子·性恶》）又说：“礼者，所以正身也；师者，所以正礼也。无礼何以正身，无师吾安知礼之为是也。”“故非礼是无法也，非师是无师也。不是师法而好自用，譬之是犹以盲辨色，以聋辨声也，舍乱妄无为也。”（《荀子·修身》）

同样，荀子设计的治国原则：“明分使群”、“群居和一之道，”包括理想的“王制”与具体的“富国”、“强国”之策，乃至他的“礼论”、“乐论”、“君道”等等，可以说都是非常富于现实主义的。它都是在肯定当时已经形成的社会等级和职业分工的基础上，来规定社会每一个成员的名分和位置，并要求其各尽其职，从而达到整个社会的和谐一致。当然，这并不是说在荀子提出的治国原则中没有一点理想主义的成分。因为，如果它的学说中一点理想主义成分都没有，那末，他的学说就不会有什么感染力，而他也就不能称为一名思想家。

原始儒家在先秦春秋末至战国时期，是社会上具有广泛影响的“显学”之一。他们提倡的道德修养学说在“士”阶层中有着深远的影响，而他们设计的理想政治制度和治国原则，则因其主要精神，即一统天下和礼义王道为上等，太脱离当时诸侯称霸、群雄割据的社会现实了，因而始终没有能得到当权者的赏识和采用。所以，原始儒家学说与以后成为实际社会政治制度依据的儒学不同，它还只是一种关于道德修养和政治理想的一般性学说。在我们以下的论述中，人们将会看到，分清这种差别是非常重要的。

二、中国儒学发展的第二个阶段，是以董仲舒、《白虎通义》为代表的两汉政治制度化和宗教化的儒学

汉初统治者为了医治秦末苛政、战乱造成的社会民生极度凋敝

的状况，采用了简政约法、无为而治、与民休息的方针政策，以恢复社会的生机。与此相应，在文化思想上则主要是推崇和提倡黄老道家学说。这种情况一直延续到汉武帝时才有所变化。不过，这并不是说儒学在汉初社会中一点也没有起作用。儒学在传授历史文化知识方面，对汉初社会仍然是很有影响的。儒家所推崇的历史文献——“六经”的教授和研究，也是得到官方的肯定和重视的。荀子的学说在汉初儒家中影响很深，“六经”中的《诗》、《易》、《礼》、《乐》等学，都有荀学的传承。同时，荀子作为先秦诸子和儒家各派学说的集大成者，他那广采各家学说之长的学风，对汉初思想的开展也有很大的影响。

如，西汉大儒董仲舒的学说中，不仅接受和发扬了荀子关于礼法并重、刑德兼用的理论，而且还大量吸收了墨家“兼爱”、“尚同”的理论，乃至墨家学说中某些带有宗教色彩的思想。而更为突出的是，在他专攻的春秋公羊学中，充满了阴阳家的阴阳五行学说，并使阴阳五行思想成为汉以后儒家学说中的一个重要组成部分。班固在《汉书·五行志》中说：“董仲舒治公羊春秋，始推阴阳，为儒者宗”，就清楚地指出了这一事实。董仲舒曾向汉武帝建议：“诸不在六艺（六经）之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。”（《汉书·董仲舒传》）这是以后武帝推行“罢黜百家，独尊儒术”方针的重要根据。但必须指出的是，董仲舒这里所说的“孔子之术”，显然已经不是原来的孔子学说，也不是原始儒家学说，而是经过他和汉初其他儒家学者发展了的，吸收了墨、道、名、法、阴阳等各家学说之长的，董仲舒心目中的“孔子之术”。

董仲舒对于儒学的发展不仅在于学理方面，而更在于他把儒学推向政治制度化和宗教化的方向。董仲舒研究的春秋公羊学，是一种密切联系社会现实的学说。公羊学认为，《春秋》经所载对于各类社会事件的判断和对于历史人物的评价，都具有某种法典的意义，可以作为当今社会（汉王朝）判断各类事件和评价人物的

依据和范例。这也就是当时社会上相当流行的所谓“春秋断狱”说。由此，他们进一步又认为，《春秋》经中所说的“三统”、“三正”、“三世”等理论，都是为汉王朝的建立作论证的；而《春秋》经中所提到的各种礼义法度也都可以为汉王朝所效法。于是，董仲舒作《春秋繁露》，藉以揭示孔子作《春秋》之宏旨及其包含之微言大义。他认为，“《春秋》修本末之义，达变故之应，通生死之志，遂人道之极者也”。（《玉杯》）“《春秋》记天下之得失，而见所以然之故，甚幽而明，无传而著，不可不察也。”（《竹林》）所以，他引述子夏的话说：“有国家者不可不学《春秋》。不学《春秋》则无以见前后旁侧之危，则不知国之大柄、君之重任也。”（《俞序》）董仲舒的这些观点在当时是很有影响的，如司马迁在谈到《春秋》时就明确表示说：“余闻董生曰。”同时，他也竭力强调说：“有国者不可以不知《春秋》，……为人臣者不可以不知《春秋》。……为人君父而不通于《春秋》之义者，必蒙首恶之名；为人臣子而不通于《春秋》之义者，必陷篡弑之诛、死罪之名。”（《史记》“太史公自序”）无怪乎当时就流传着所谓孔子作《春秋》“为汉帝制法”的说法。^[3]

《春秋》被认为是孔子所作，而孔子所作的《春秋》又居然是为汉王朝制订礼义法度，那么孔子应当放在什么地位上呢？董仲舒与汉儒们想出了一个绝妙的称号：“素王”^[4]，即一位没有实际王位的王。这样，儒学就开始与当时实际的社会政治制度联系了起来。不过，这在董仲舒时代仅仅是一个开始而已，直至东汉章帝时，由皇帝亲自主持召集大儒们举行了一次“白虎观”会议，会后由著名学者班固整理纂集，公布了一个官方文件：《白虎通德论》，这才真正完成了把儒家一部分主要学说转变为实际的社会政治制度的律条，以及社会全体成员共同必须遵循的道德规范。从此以后，儒学已不再是单纯的伦理道德修养和政治理想的学说了，而是同时具有了一种社会制度方面的律条的作用。

与儒学政治制度化发展过程的同时，两汉时期也出现了一股把儒学宗教化的倾向。在董仲舒和当时流传的纬书中，不断地把“天”描绘成儒学中至高无上的神。如董仲舒说：“天者，百神之大君也。”（《春秋繁露·郊祭》），并且竭力宣扬天是有意志的，能与人相感应的，而王者是“承天意以从事”的等等，一整套宗教神学理论。孔子是儒学的创始人，自然也就成了“教主”。为了神化教主，在当时流传的大量纬书中，不仅把孔子说成是神的儿子，而且把他的相貌也描绘成与一般凡人极不相同的怪模样^[5]。同样，为儒家所推崇的历代圣人，如尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公等，在纬书中也统统被装扮成了与众不同的神。又，这些纬书都是以神话和神秘化了的阴阳五行说来附会地阐释“六经”以及《论语》、《孝经》、“河图”、“洛书”等，这些也可以视作是配合当时儒学宗教化所需要的儒教经典。再有，由秦汉以来逐步完备起来的儒家礼仪制度（可参看《礼记》中的“冠义”、“婚义”、“乡饮酒义”、“聘义”、“祭义”等篇的内容），也为儒学的宗教化准备了仪式上的条件。从两汉儒学发展的历史看，儒学的宗教化是与儒学的政治制度化密切相关的，是同步进行的，前者是为使后者得以成立和巩固服务的。

儒学社会政治层面功能的形成和加强，同时也就减弱了儒学作为一般伦理道德修养和政治理想层面的作用。在原始儒学那里，它是通过道德教育、理想教育去启发人们遵守道德规范、追求理想社会的自觉。所以，儒学对于士大夫们的修身养性具有重大的意义和作用。可是，当儒学的一些主要内容被政治制度化以后，它就成了不管你自觉与否，自愿与否，都必须遵守的外在规范，因而它的修养意义和作用就大大地被减弱了。这样，儒学制度化方面的成功，却成了它在道德修养功能方面走向衰危的契机。

到了汉末，政治制度化了的儒学礼教（名教），一方面成为束缚和压制人的自然感情的东西，一方面又成了那些伪君子沽名钓

誉的工具，因而引起了人们的强烈不满。玄学乘此流弊而起，调和名教与自然（性情）的矛盾，而其中又都强调以“自然”为本。并且在理论学说上，玄学也明确地提出了“道明其本，儒言其用”（《后汉纪》卷十二“袁宏曰”）。所以，自从玄学诞生以后，儒学尽管在政治制度层面仍然保持着它的统治地位，而在思想修养层面的功能，却已为玄学或道家（以及道教）所取代。东晋南北朝以后，以至于隋唐时期，佛教思想的影响又超过了玄学，在士大夫的思想修养方面起着重要的作用。所以，从魏晋南北朝至隋唐五代末的约七百年间，儒学只有那些体现为政治制度化方面的东西，在统治阶层的维护下继续起着作用。

尽管这一时期儒学文献方面的研究也并没有中断，但像唐孔颖达编纂的“五经正义”之类的著作，除延续汉儒和玄学家的观点外，并没有多少新意。所以，儒学在人们的思想修养方面，也发挥不出多大的作用。后人在评论儒释道三教的社会功能时，常说：“以佛治心，以道治身，以儒治世。”（南宋孝宗皇帝赵昀语，转引自刘谧著《三教平心论》卷上）这种说法从一个角度反映了在相当长的一段历史时期中，佛道的学说在人们的修身养性方面所起的作用远比儒学为大。

两汉时期儒学性格的重大变化，以及由此而发生的儒学的两个层面的社会功能的消长等，是很值得人们进一步深入研究和思考的问题。

三、中国儒学发展的第三个阶段，是以程、朱、陆、王等为代表的宋、明、清时期的性理之学的儒学

佛道学说对广大士大夫修养身心方面的巨大影响，引起了一部分儒者的不满与不安。他们认为，以佛道理论修身养性将使人们不守儒学礼法，从而危及社会的统治秩序。于是，他们以佛教

提倡出家有违忠孝之道，僧侣不仅不从事生产，而且其佛事活动、庙宇建筑等又劳民费财等为由，大肆进行辟佛。唐代著名文学家韩愈的辟佛言论，大致就出于这样的背景。但是，也有另一部分儒者则注意到了佛教理论并不是完全与儒学相冲突的，只要利用得好，可以与儒学互补，起同样的效果。如韩愈的好友、著名文学家柳宗元，就指出韩愈对佛教的批评是肤浅的，是“忿其外而遗其中，是知石而不知韞玉也”，即指责韩愈不懂得佛教理论中所包含着的精华。他认为，“浮图诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合。诚乐之，其于性情爽然，不与孔子异道。”（《柳宗元集》）卷二十五“送僧浩初序”）这是说，佛教中有些道理是与儒学的《易》、《论语》中所说道理相合的，如果认真地研究和实践，它对人们性情修养所发生的作用，与孔子儒家所说的道理没有两样。而再有一些儒者则更为高瞻远瞩，他们借鉴佛道心性形上学理论，主动地去到儒学内部，发掘可与佛道相抗衡的理论与经典根据，并据此建立起儒学的心性修养的形上学理论体系来。

在这方面，韩愈的弟子李翱是最有远见卓识的。他说：“性命之书虽存，学者莫能明，是故皆入于庄、列、老、释。不知者，谓夫子之道不足以穷性命之道，信之者皆是也。有问于我，我以吾之所知而传焉。遂书于书，以开诚明之源，而缺绝废弃不扬之道，几可以传于时。”（《复性书》）这段话的大意是说，儒家关于探求性命原理的著作虽然存在，可是由于儒者不了解和不能发明，所以一般人都走向了佛、道。不了解情况的人，都以为儒学不足以探明性命的根本原理，许多人也信这种说法。现在有人向我提出这方面的问题，我将尽我所知告诉大家。于是我就写成文章，揭示出性命之学的源头来。这样，儒学中几乎断绝废弃的道理，也许能继续传下去。那么，李翱所发掘出来的，保存了儒学探求性命原理的，究竟是哪些经典呢？我们从他所著的三篇《复性书》中所征引和列举的内容看，主要是《易》和《中庸》。李翱的这番论