

上海师范大学国际儒学院
上海市普通高等学校人文社会科学重点研究基地
上海师范大学中国传统思想研究所主办

李申 陈卫平 主编

哲学与宗教

任继愈题签



【第五辑】

上海师范大学国际儒学院学报第二辑



上海人民出版社

李申 陈卫平 主编

哲学与宗教

任继愈题签 

【第五辑】

上海师范大学国际儒学院学报第二辑

上海师范大学国际儒学院
上海市普通高等学校人文社会科学重点研究基地
上海师范大学中国传统思想研究所

《哲学与宗教》编辑部：崔宜明 方旭东 郭美华

 上海人民出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

哲学与宗教. 第5辑/李申, 陈卫平主编. —上海:
上海人民出版社, 2011

ISBN 978 - 7 - 208 - 09785 - 8

I. ①哲... II. ①李...②陈... III. ①哲学—丛刊②宗教—丛刊 IV. ①B - 55②B9 - 55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 008094 号

责任编辑 田芳园

封面设计 傅惟本

哲学与宗教(第五辑)

李 申 陈卫平 主编

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 720 × 1000 1/16 印张 19.5 插页 2 字数 330,000

2011 年 1 月第 1 版 2011 年 1 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 208 - 09785 - 8/B · 858

定价 42.00 元

上海师范大学国际儒学院

叶选平



国际儒学联合会会长叶选平（原全国政协副主席）
为上海师范大学国际儒学院成立题写院名

目 录

● 哲学与哲学史

- 关于儒学的精华 方克立 3
- 秩序与客观化
- 荀子之“礼”论 东方朔 8
- 述《公羊》以赞《论语》:《戴氏注论语》研究 郭晓东 41
- 明代桐城理学 丁成际 李 波 60
- 德性伦理是否能有清晰定义? 英冠球 76
- 试论中国近代思想史上的进化论与文化激进主义
- 以无政府主义、文字改革及陈序经为中心 蔡志栋 89

● 宗教与无神论

- 宗密“心学”的核心及其意义 臧 宏 103
- 启示:21 世纪基督宗教的挑战 温伟耀 121
- 跨宗教文化交流的先驱者
- 20 世纪前期西方基督教传教士在中国穆斯林中的活动 ... 王建平 136

● 中国哲学与世界

- 施韦泽论孔子和儒学 陈泽环 151
- 共死与共生
- 从当代中日哲学看“主体性”与“共存” 林永强著 陈健成译 163
- 作为方法的亚细亚
- 竹内好的中国观及近代日本批判 刘 寅 176

● 青年学者论坛

- 《中庸》未发已发本义 杨少涵 197
- 中国祖先神信仰是如何形成的? 张永超 207

● 哲学教育与文化传播

- 中国哲学的“互联网阅读”与“博客写作” 杨海文 223
- 中国哲学共同体的“诗词作业”与“心灵审美” 杨海文 227
- 欲为奴才而不可得
——鲁迅《祝福》与国民性批判 李若晖 233

● 新著序跋

- 《弗洛姆自律道德研究》序 崔宜明 245

● 旧文新刊

- 宋代新儒学对道佛两家思想的吸收和扬弃 乌以风 251

● 研究生学术论坛

- 《论语》“一贯之道”小考 顾海亮 283
- 显示屏悖论及其成因 魏 园 287
- 社会主义和谐文化的思想资源 盛先贵 290
- 论儒教的“淫祀” 彭栋军 294
- 当代中国多元文化背景下的人生价值与道德理想 刘友芳 297
- 李时珍与林奈的动植物分类之比较 王 洋 300
- 艺术定义的可能性简论 杨 婷 304

哲学与哲学史

关于儒学的精华

方克立*

儒学中有一些对自然现象的观察和认识,但自然科学非其所长。古人讲“正德、利用、厚生”三事,后二者也非儒学之所长。儒学主要是一种“正德”之学,是一种道德伦理、政治和教育学说。

也可以说儒学是一种“人学”,是教人如何做人的学问,包括怎样修身律己、成就理想人格,怎样善待他人、和谐人际关系,怎样治国理政、使天下长治久安。儒学中包含着我们的先哲探索宇宙、社会、人生真谛的丰富智慧成果,其中有许多是可以批判继承、古为今用的思想精华。

儒学的精华、精义、精髓是什么?可以从以下四个方面去认识和把握:

一、儒学是一种修身立德、培养高尚情操、 成就理想人格的人生哲学

儒家最讲求修身做人之道。修身的目的在于以德润身、“以美其身”,培养高尚的道德情操,成就理想人格。个人的修身需要反求诸己,“吾日三省吾身”,“深造之以道而自得”,所以儒家的修身立德之学,也就是所谓的“为己之学”。如孔子讲“修己以敬”、涵养智仁勇“三达德”,《孟子》讲存心养性、善养浩然之气,《大学》讲“正心诚意”,《中庸》讲“至诚尽性”,《荀子》讲“以诚养心、以礼正身”等等,都体现了儒家反求诸己、以德润身的修身为己之学的精义。儒家要求“士志于道”、“居仁由义”,具有

* 作者信息:中国社会科学院学部委员、教授。

博施济众、仁民爱物、“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的博大胸怀和历史使命感，以经世济民为职志，以担当道义为己任；具有“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”、“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的独立人格和坚强意志，以及杀身成仁、舍生取义的大智大勇，为实现社会、人生理想而不懈奋斗。历代志士仁人包括一些近现代革命家都深受儒家人生哲学的影响，吸取并践行了其中的思想精华，为国家、民族以至为人类作出了巨大贡献。刘少奇在《论共产党员的修养》中也借鉴了儒家“慎独”、“吾日三省吾身”等修养方法，说明这些方法运用于个人德性修养具有一定的普遍适用性。在社会主义精神文明建设特别是在干部教育中，儒家人生哲学中的优质资源，经过创造性的转化仍然可以为我所用。

二、儒学是一种宅心于仁、善待他人、 和谐人际关系的社会伦理学说

儒家重视“礼”即社会制度建设，但“礼”不只是外在的形式，而是要以“仁”为内在精神。“仁”是一种本源于孝亲之心的关心人、爱护人、体恤人的感情和态度，在与他人相处时要与人为善、成人之美，“己欲立而立人，己欲达而达人”、“己所不欲，勿施于人”。“礼”是按照“仁”的精神制定一系列社会制度、规范和道德原则，来明分定伦，处理各种人际关系，达到社会和谐的目的。比如在家庭中，如能做到父慈子孝、兄友弟恭、夫义妇顺，这个家庭就和睦了。扩大到社会，就是要建立起“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”的基本伦常秩序，每个人都要按其名分尽到一定的道德责任，如君有君德，臣有臣德，父有父德，子有子德，朋友有交友之道。从事各种职业的人也有职业道德，如为政者有政德，从商者有商德，教师有师德，医生有医德等等。每个人各守其分，各尽其责，依礼而行，整个社会就能够和谐安定。孔子说：“礼之用，和为贵。”儒家最看重的是社会人际关系的和谐，认为“天时不如地利，地利不如人和”、“众心成城，人和为贵”。“和”是儒家追求的最高价值目标。这种以“仁”为魂、以“礼”为体、以“和”为用的社会伦理学说，虽然有其特定的时代和阶级内涵，但它所体现的道德理性精神，包括善待他人的仁爱精神、尊重秩序的守礼原则、以和为贵的价值追求，经过科学阐释和现代转换，在社会主义和谐社会建设中亦能发挥重要的积极意义。

三、儒学是一种修己安人、以德治国、富有民本思想传统的政治学说

儒家经典《大学》提出了“三纲领”、“八条目”的系统的政治学说。“三纲领”即“明明德、亲民、止于至善”，“八条目”即“格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”。这是一个“壹是以修身为本”、由内圣而外王、以德治国的路线图。政者正也。在孔子看来，正人先要正己，君子“修己”，近可以“安人”，远可以“安百姓”，乃至博施于民而济众，才是一个好的政治家。孟子主张保障民生的“仁政”，以德服人的“王道”，荀子主张“养人之欲，给人之求”的礼治，特别是古典儒家的那种旨在“以善养人”、提升国民道德品质与文明教养的教化治国理念，都可以说是一种道德政治。这种政治要求统治者“君”给予被统治者“民”以一定的道德关怀，怀着“爱民如子，视民如伤”的感情，采取一些“惠民”、“安民”、“富民”、“恤民”、“与民休息”的政策和措施，减轻老百姓的负担，让他们能够生活得下去，从根本上来说也是符合其长远统治利益的。这就是儒家的民本主义政治观。许多儒家学者都认识到了“君者舟也，民者水也，水能载舟，亦能覆舟”、“得民心者得天下”、“民惟邦本，本固邦宁”的道理，先后提出了“民贵君轻”、“民本君末”、“天下为主君为客”等君臣关系理论，虽然目的都是为了“存社稷、固君位、达邦宁”，但客观上对于改善人民的生存状况、发展社会生产力也有一定的好处，不能否认其中包含着民主性的精华。儒家“以德治国”、“民为邦本”的治国理念，经过批判改造和创造性发展，可以成为中国特色社会主义民主政治建设理论的重要历史来源之一。

四、儒学是一种尊师重教、学思结合、知行统一的教育学说

尊重知识，尊重人才，把教育看作是化民成俗、提高人的素质、推动社会进步的重要手段，是儒学的一大特点。历史上有影响的儒家学者大都是著名的教育家，他们通过长期教学实践所总结出来的教育经验和方法，包含着许多超越时空的真知灼见。儒家“六艺”之教注意德、智、体、美全面发展，但强调“德教为先”，首先要教会学生如何做人。教师必须具备丰富的知识和高尚的品德，身教重于言教，“经师易得，

(既会教书又会育人的)人师难求”。历代儒家学者总结出了许多卓有成效的教育和教学方法,如有教无类、因材施教、举一反三、循序渐进、温故知新、由博返约、学思结合、知行统一、教学相长、寓教于乐等等,都在一定程度上反映了教育和认识发生发展的规律,不会因为时代变迁和教育对象发生变化而失去其价值和意义。比如学与思的关系,孔子说:“学而不思则罔,思而不学则殆”,认为学是思的基础,思是学的深化包括所学知识的融会贯通,主张学思结合、学思并重,其真理性至今不能否认。匡亚明和谷牧提出的“三分法”,在讲到可以“直取而用之”的儒学精华时,所举例子多为关于教育和学习方面的精湛论述。在现代教育的综合创新中,应该更加注意吸收儒家传统教育思想中的合理内容。

由于儒学是流传了两千多年、经历了若干重要发展阶段、包含着许多不同学说和学派的复杂思想体系,其中既有精华,也有糟粕,而且精华与糟粕往往是纠缠在一起的,所以我们在讲儒学的精华时,不能忽视它的具体表现形态一般都打上了阶级的烙印,具有明显的时代局限性。比如儒家的民本思想与王权主义就有着复杂而微妙的关系,必须采取具体问题具体分析、有扬有弃的批判继承态度。

虽然儒学主要是一种道德伦理、政治和教育学说,但在中国古代社会中,它作为长期占统治地位的意识形态,其价值观念已经渗透到社会生活的一切方面,包括文学艺术和民间习俗等领域,形成了一套全面安排人间秩序的思想系统,所以要讲儒学的精华,也不只限于上述几个主要方面,在儒学涉及的各个思想领域,都是精华与糟粕并存,只要采取分析的态度,从中都能找到一些有价值的思想精华。比如儒家哲学是“天人合一”之学,固然有以“天人感应”、“性天相通,天人合德”来解说“天人合一”的,儒学中也有一派是以“天”为自然界,认为人不但可以认识自然规律,而且可以通过人的实践力量来引导、调节自然的变化,即所谓“参赞”、“裁成”、“辅相”之说。这种天人协调论就是儒学中的精华,既积极改造自然、发展生产又注意保持生态平衡,与我们今天建设环境友好型社会的思想颇能契合,可惜它并没有成为中国古代“天人合一”思想的主流。又如儒学的宇宙发展观,既有“天不变道亦不变”的形而上学思想,也有主张“一阴一阳之谓道”、“阴阳相推而生变化”、“生生日新”、“相反相成”、“与时偕行”的朴素辩证法思想传统。后者就是儒学中的精华,对于推动中华民族生生不息地进步发展、革故鼎新起了重要作用。儒家贵义贱利、重道轻器的价值观虽然不利于科学技术和社会经济的发展,但在儒家经济伦理中也不乏勤劳节俭、诚实守信、和气生财、重教尚贤、精英管理、团队意识等有正面价值的思想资源。

有人认为“儒商精神”不但造就了“东亚四小龙”的经济奇迹,而且也是当代中国经济发展的主要推动力量。我赞成儒家伦理对于东亚国家经济发展是助缘而不纯粹是阻力的观点,但对其作用的评价要实事求是、恰如其分。另外,儒家一直怀抱着“为万世开太平”、“天下大同”的政治理想,在处理国家、民族关系问题时主张“协和万邦”、“天下一家”,在处理不同文化之间的关系时主张互相尊重、互相学习、和而不同,这是中国政府提倡建设和谐世界的重要本土历史资源,当然也是儒学的精华。从建设和谐社会到建设和谐世界,是儒家不懈的政治追求,我们也可以把它看作是儒家“修齐治平”的政治学说的一部分。

作者附记

去年9月,有位朋友出了一个题目:“我们今天研究儒学,要取其精华、弃其糟粕,儒学中到底有些什么精华,方教授你是怎么看的,学术界都有一些什么看法?”为了回答他的问题,我写了这篇文稿。

我历来主张:对儒学要作一分为二的分析和评价,既要看到它是在中国长期封建社会中占统治地位的意识形态,是为那个时代的经济基础、社会关系和政治制度服务的,从总体上来说已不适合今天社会的需要;又要看到它作为中华文化的重要载体,其中包含着我们民族认识宇宙、社会、人生的许多根源性的智慧,有些是能够“与当代社会相适应、与现代文明相协调”的,经过批判改造和创造性的转换,这些内容是可以作为古为今用的历史资源,融化到中国特色社会主义新文化中去的。正是在这个意义上,我们高度重视儒学中有价值的人生智慧、政治智慧和教育经验,把它们当作“民主性的精华”与需要剔除的“封建性的糟粕”区别开来,把它们当作民族文化的优秀传统自觉地传承下来。这就是我们今天研究儒学的重要的现实意义之所在。

(2010年4月20日)

秩序与客观化

——荀子之“礼”论

东方朔*

一、引言

在先秦儒家中,荀子有关“礼”的思想向为学者所重。事实上,荀子对“礼”的起源、本质、功能与作用的系统的思考,的确构成了荀子思想的最大特色之一。

一般认为,“礼”所指的是一种规范,而规范则是人们共同遵守的准则、标准。从这个意义上说,荀子的“礼”可以被认为是最普遍的社会规范^①。理论逻辑上,规范之被强调是对着现实世界的“失范”(anomie)或社会生活的“失调”(de-regulation)而来,荀子所处的世界乃是“礼义不行,教化不成”的世界,因而,突出规范之意义必指向社会秩序之建立,而此社会秩序若合着儒家一脉的思想世界而言,即是如何使先王之道(仁义理想)客观化其自身,从这个意义上说,社会秩序之肯定以及先王之道之理想的客观化是一回事,而社会秩序本身是否成立则是另一回事,因为它涉及的是另一个理论问题。社会秩序之建立和先王之道的客观化是我们现在的说法,在荀

* 作者信息:复旦大学哲学学院教授。

① 按照社会学家伊恩·罗伯逊的说法,所谓社会规范乃是“人们共同遵守的、规定了在某种特定情况下采取哪些适当的行为的条例或准则。规范规定了人们在某一社会的某些情况下‘应该’有怎样的行为”。参阅氏著:《社会学》,商务印书馆1990年版,第74页。此处之所以采用社会学对规范的定义,乃在于儒家或荀子对“礼”的规定包含着法律、习俗、道德和社会政治制度等多方面的内容。

子即是“礼”^①。

当然,对秩序问题的追问可以有两种不同的方式,一种是知性的,它要问:社会秩序为什么是可能的?(Why is social order possible?)另一种是规范的,它要问:我们应当如何建立社会秩序?(How to establish the social order?)前者是要策动知性的探求以建立一套完整的社会秩序的系统性知识,后者则在观念上已经假定了社会中有一套公认的社会秩序的规范,余下的只是如何落实和贯彻。无疑,儒家就总体而言乃从价值优先立场出发,提出社会秩序的规范问题,得出社会秩序的规范答案。不过,荀子于此则稍有一点不同,他似乎有试图建立一套“社会秩序为什么是可能的”知识图景的努力^②。假如我们以荀子“天”论的自然哲学作为荀子思想之“起笔”,那么,我们从“天行有常,不为尧存,不为桀亡”的话语中,马上可以得出“天”不含有任何道德秩序的意义,这在逻辑上即意味着,当荀子把原本被看作是社会秩序和道德意义之根源的“天”排挤出了“人”的世界之后,荀子便必须为人的世界的秩序:其基础、可能、途径和方法作出说明。更有甚者,按荀子之观点,在人的世界中,若依顺人性之“天”(自然)任其发展,我们不惟得不到我们所要求取的意义和秩序,且反而会导致偏险悖乱。那么,这种人的世界的秩序毕竟如何可能?又将依据什么来建立?为此,荀子采取了一种类似于圆满的建构出来的结构叙事,对“礼”的起源进行了说明。然而,荀子的这种努力却止于表面,且倏忽即逝,盖在这种建构的叙事中,先王之道的先在性化解了他对“礼”之起源的论述所可能蕴含的有关秩序问题的知性探求,“秩序为什么可能”的问题从根本上转而成为“如何重建社会秩序”的问题。T. C. Kline III 教授便认为:“虽然荀子在书中用了大量的篇幅——最突出的是在《礼论》篇的开头——惟妙惟肖地描绘了(Vividly Portrays)早期中国文明的此一转化,但他也留下了尚待解释的空间。例如,荀子并未清晰地描述在一个没有礼义、师法和制度以引导人们道德修养的混乱的社会中,一个人

^① 例如庄锦章教授(Kim-chong Chong)认为,“荀子反复强调社会秩序之必须,即便其并未明显提及此一点,然而建立一个适当的社会秩序的目标却渗透在他的整个讨论之中。”请参阅 Kim-chong Chong: *Early Confucian Ethics: Concepts and Arguments*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois 2007, p. 87。此外,学者亦可参阅 Henry Rosemont, Jr.: “State and Society in the Xunzi: A Philosophical Commentary”, in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, ed. by T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2000, pp. 1—38。

^② 此或许是一个可以争议的问题,不过,有些社会学者隐约提出了类似的看法,如陈定国教授便认为:“荀况并不是简单地提实现王道的主张,而是在如何实现王道的问题上,建立一个社会理论体系。”参阅氏著:《中国社会思想史》,北京大学出版社1990年版,第158页。

是如何可能成为一个圣人的？而这些在儒家那里具有‘源初身份或地位’(Original Position)的人又是如何设法转化他们自己的？荀子的大部分文字乃聚焦于经由圣人所创造的师法、礼义和制度如何引导人们的道德修养及和谐社会结构之实现。”^①

不过，究竟应当从何种角度来了解荀子“礼”的观念，我们可能马上会碰到“哲学—伦理学”和“文化—社会学”两种不同的思路。从“哲学—伦理学”的角度上看，思想本身有其内在的逻辑的联系，一种观念之产生并不完全是仰赖于外在因素的刺激，而可由其内在的逻辑延展获得生命力，他们据于获得支持的一个现象在于，在同样的外在条件下，不同的思想史中完全可以产生出不同的观念，获得不同的反映^②。有的学者对此说得更为清楚，认为历史环境仅为思想学说之外缘条件，从哲学史的角度上看，这种外缘条件不应作为哲学史关注之主题^③。若从此一观点看，则分析荀子“礼”的观念当将我们的注意力更多地集中于孔孟荀有关仁与礼的概念逻辑的展开上面。不过，若从“文化—社会学”的角度看，一个观念所赖以产生的内在理路，总归是由活着的人所赋予的，而活着的人却不能离开其生存的环境，所以一个观念的产生，环境的变化具有重要的甚至是决定性的影响。思想的确是有其内在理路的，但此一内在理路却并非内在于(Intrinsic To)思想本身，而是由从事思想的人所赋予的^④。思想不能孕育思想，马克思、以赛亚·柏林、卡尔·曼海姆(Karl Mannheim)等等似乎皆在为此作出证明，曼海姆认为：“认识过程实际上在历史上并不根据内在法则发展，该过程并不只是跟随‘事物的本质’，或‘纯粹逻辑的可能性’，它也不是受某种‘内在的辩证法’的驱使。相反，实际思想的出现和结晶，在许多关键方面受各种各样超理论因素的影响。”曼海姆进一步指出，“当我们看到这些社会背景显露出来，并被承认为是构成知识基础的看不见的力量时，我们便意识到，思想和观念并不是伟大天才的孤独灵感的结果。甚至构成天才深刻洞见基础的，也是一个群体的集体的历史经验，个体把这些经验看作是理所当然的，但在任何情况下也不应把其人格

① T. C. Kline III: "Moral Agency and Motivation in the Xunzi", in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, ed. by T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2000, p. 155.

② 参阅余英时：《历史与思想》，联经出版事业公司1977年版，第124—125页。

③ 劳思光：《中国哲学史》（三上），三民书局1981年版，第72页。劳先生注意到“发生意义”对哲学问题的影响，而文德尔班、黑格尔在他们各自的著作中皆注意到两者的辩证关系。

④ 张德胜：《儒家伦理与秩序的情结》，巨流图书公司1989年版，第25页。

化为‘群体头脑’。”^①明乎此,若从“文化—社会学”或知识社会学的角度观之^②,则我们了解荀子何以言必及礼,即必须充分究明荀子所处时代的“存在因素”和“社会背景”。

从哲学史的角度上看,周公“据事制范”、孔子“即事见理”、孟子“摄理归心”、荀子“启理(礼)成制”,此概念之辩证所显露的理绪各有所含。孔子仁礼双彰之理论间架所呈现的是道德—政治的基本形态,孔子架设仁礼并建之轨范即就现实之组织而为深度上升者,亦即上升到理的高度而见其内(圣)外(王)兼济,一体平铺;孟子进之言仁义礼智根于心,十字打开,以成就道德之尊严,自由意志之自决;而站在荀子之立场,荀子或认为讲求自由意志之自决是一回事,认识和把握此自由意志之自决落实于社会历史层面所不可免除的规范和责任,以使人人尽伦尽职,进之于达到“群居和一”,或许是另一回事。礼或正是仁心的实现的场所,仁心因礼而获得其社会历史内容的规定性,盖若只重反身上提之一缘,没有广披及人之客观规制,则这样一种反身上提只是通过某种先验的保证,而不是通过使世界辩证化的方式赋予自然和历史以一种合理的结构^③,如是者,则仁心如何获得真理意义上的有效性并进之于客观化其自身,至少在荀子看来是可深致怀疑的。

从另一方面看,强调仁礼并建,仁智双彰的孔子教言也指向了对人的无限与有限的认识。荀子言礼,就其本性而言,乃直接指向人的有限性的一面,同时也是对人的自我意识的限制与实现。“限制”乃就礼之作为规范而言;“实现”之根本意义似无过于孔子所说的“不学礼,无以立”(《论语·季氏》)了,故而,“礼”属于这样一个领域,在此领域中,仁心所表现的自由自决之精神已把它的善的理念所包含的各种具体内容,在礼的自身中给予了规定和实现,由于礼的具体性、丰富性,使得仁心的普遍性真正得以客观化。因此,言仁而不及于礼,即不足于使此仁义理想客观化其自身,假如我们套用黑格尔的话来说,此仁心或“就等于从不发绿的枯叶”^④,而牟宗三

① [德]卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,黎鸣、李书崇译,商务印书馆2000年版,第272、274页。

② 此处所谓“文化—社会学”乃是采广义的文化学和社会学的观点,而卡尔·曼海姆本人的立场则属于知识社会学。

③ 参阅[德]哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东等译,译林出版社2001年版。

④ [德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆1961年版,第128页。此处或许可以指出,由孟子到荀子之过渡,在哲学的内在理绪上,有些类似于德国哲学从康德到黑格尔的过渡,因而用黑格尔批评康德的语言来说,或许可以认为孟子只言道德而未上升到伦理,此间之辗转对治,在哲学史上无时或已。当然,这只是一种泛说,具体的意见尚需做过细的研究。