



第二辑

金景芳师传学者文库

总顾问 李学勤

教化的哲学

儒学思想的一种新诠释

李景林 著

黑龙江人民出版社

教化的 哲学

◇责任编辑/孙国志

刘桂华

◇装帧设计/李 梅

ISBN 7-207-06853-0



9 787207 068538 >

ISBN 7-207-06853-0/B·247

定价: 36.00 元



第二辑

金景芳师传学者文库

总顾问 李学勤

教化的哲学

李景林 著

黑龙江人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

教化的哲学/李景林编著. —哈尔滨:黑龙江人民出版社,
2005

(金景芳师传学者文库)

ISBN 7-207-06853-0

I. 教... II. 李... III. 儒家—哲学思想—研究
IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 144218 号

责任编辑:孙国志 刘桂华

封面设计:李 梅

教化的哲学

——儒家思想的一种新诠释

李景林 著

出 版 者 黑龙江人民出版社

通讯地址 哈尔滨市南岗区宣庆小区 1 号楼

邮 编 150008

网 址 [www. longpress. com](http://www.longpress.com) E-mail [hljmcbs@yeah. net](mailto:hljmcbs@yeah.net)

印 刷 黑龙江省教育厅印刷厂

开 本 880×1230 毫米 1/32

印 张 16.5

字 数 450 000

印 数 1-2 000

版 次 2006 年 1 月第 1 版 2006 年 1 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 7-207-06853-0/B·247

定价:36.00 元

(如发现本书有印制质量问题,印刷厂负责调换)



李景林, 1954年11月生, 河南省南阳市人。哲学学士、硕士, 历史学博士。1978年考入吉林大学哲学系哲学专业学习, 1985年硕士毕业后留系任教。1991年起师从吉林大学古籍研究所著名历史学家金景芳先生研读先秦思想史, 获历史学博士学位。曾任吉林大学哲学与社会学院教授、博士生导师, 中国哲学史教研室主任。2001年7月调入北京师范大学哲学系任教。现任北京师范大学哲学与社会学学院教授、价值观与民族精神创新基地研究员、博士生导师, 中国哲学与文化研究所所长, 兼任中国哲学史学会理事。主要研究方向: 儒学、道家哲学、中国传统文化。出版有《教养的本原——哲学突破期的儒家心性论》、《仪礼译注》(合著)、《中国哲学史通》(合著)等学术著作, 在海内外学术刊物上发表学术论文90余篇。

金景芳师传学者文库（第一辑）

周代家庭形态 谢维扬 著

周代分封制度研究 葛志毅 著

周代礼俗研究 常金仓 著

金景芳师传学者文库（第二辑）

易学考论 梁韦弦 著

教化的哲学 李景林 著

投稿地址：黑龙江人民出版社

古籍辞书编辑室

联系电话：0451—82308172

联系人：孙国志

本成果得到教育部人文社会科学重点研究基地北京师范大学价值与文化研究中心2004年度重大项目“儒学及其文化价值论研究”（项目批准号：05JJD720004）资助

出版说明

重视学术上的师承关系,是中国文化的一种优良传统,也是中国传统学术流派和学术思想研究的一个重要特点,它对我们今天的学术流派和学术思想研究也有重要意义。《金景芳师传学者文库》正是在此理念下编辑出版的。《文库》主要收录金景芳先生弟子各自的代表性著作,从中可以看出他们怎样在继承师学的同时,又做出了自己创造性的贡献。我们相信,《文库》的出版,对于进一步繁荣我国人文学术研究,促进学术交流和社会文化发展,将做出有益的探索。



总 序

《金景芳师传学者文库》即将由黑龙江人民出版社出版。把一位在学术界有重要影响的学者众多弟子的著作汇集起来,成为丛书印行,乃是近年罕见的创举。

金景芳先生字晓邨,辽宁义县人,生于公元 1902 年,卒于公元 2001 年。他终生献身于教学研究工作,早年曾执教小学、中学,1941 年进入东北大学,1954 年调到东北人民大学即后来的吉林大学,前后讲授达 60 年,授业学生难以数计。金先生自 1961 年招研究生,“文革”后 1981 年被评为首批博士生导师,其后共培养硕士 16 位、博士 24 位,都已作为高校或科研机构的骨干力量。这里说的金门弟子,指的就是他们。

金先生享寿期颐,著述等身,其学术渊博宽广,及于文史诸多方面,而其重心在于先秦历史文化。1999 年出版的《学林春秋》初编有他的《我和先秦史》一文,篇中将他自己的主要学术成果归纳为五个方面,均列于先秦史范围。事实上,吉林大学长期以来是先秦史学科的重点,金先生指导的弟子们也都在各自单位对先秦史学科的发展做出贡献。《金景芳师传学者文库》所收录金先生弟子的著述,皆系先秦史方面的专题探讨,可以明显看出其与师学的传承关系。

2003 年,金景芳先生弟子陈恩林、舒大刚、康学伟三位教授曾编纂《金景芳学案》,经线装书局出版。该书开首收入金先生《自传》与若干代表性论文,以及金先生受其知遇的金毓黻等人传略,然后列举助手、弟子 32 人,各录其论作二至三篇。《金景芳师传学者文库》在一定意义上可说是《学案》的继续和扩大,但由于所收都是专著,其性质、规模自然又有不同。





重视学术上的师承关系,是中国文化的一种优良传统,而在历史上,最能够系统地体现学术师承关系的著作体裁便是学案。谈到学案,大家自然首先想到明末清初黄宗羲的《明儒学案》及《宋元学案》。有的学者认为,学案体的出现系受佛教禅宗灯录的影响,这恐怕不真实,或者至少是不确切的。司马迁作《史记》,已经在《孔子世家》之外,专设《仲尼弟子列传》,根据孔壁古文“弟子籍”,记述孔门的传承事迹。《史》、《汉》的《儒林列传》,也突出了学者的师传关系。作为学案体发轫的朱子《伊洛渊源录》,特点不过是专题单行而已。其后类似作品很多,到黄宗羲的两部《学案》,将这一体裁的优长发挥到极致,于是成为传统学术史著作的典范。

《金景芳学案》和《金景芳师传学者文库》进一步阐扬并且改造了学案体的传统。尤其是《文库》,所收录的都是金门弟子各自的代表性著作,由此可以看出他们怎样在继承师学的同时,做出了自己创造性的发展,为今后研究现代的学术史提供了实例和佳话。

我是后学,比金景芳先生小 30 岁,但有机会获见金先生已是 40 多年前的事了。1961 年的一个下午,金先生到中国科学院历史研究所来看曾与他同在复性书院的张德钧先生。那天张先生不在,只有我一个留在思想史研究室工作,就接待金先生,多有承教,最后步行把他送到北京火车站。

从 70 年代末起,我常前往吉林大学,后来还受聘为兼职教授,每到长春,一定去谒见金景芳先生。蒙金先生不弃,我多次主持他的弟子学位答辩,得以仔细阅读他们的论文,对于金先生指点培育所费苦心 and 辛劳,有十分深刻的印象。特别是 90 年代,在答辩会上我总是强调金先生以耄耋之年,仍对学生如此尽力教诲,实为学术史上所稀有。《金景芳师传学者文库》所收各书,不少就是他弟子们的学位论文,读者不难通过这些作品,看到金先生教学达到的成效。

金先生在《自传》里讲过这样一段话:“我读书有一个怪脾气,就是不怕难,越难我越想读。又由于我得力在自学,喜欢独立思考。我



认为对的东西,敢于坚持,敢于同错误的东西作斗争。”金先生的著作,贯穿着这种深入钻研、实事求是的精神,他的各位弟子也能继承老师的这种精神,在学科发展中取得多方面的建树成果。《文库》的陆续出版,将会向读者充分展示这一点。

最后我还想向作为金先生弟子的各位学者提一个建议,便是尽快编辑金先生的全集。金先生的论著,有的早已风行,但印数有限,今天大家想读,苦于搜求不易;还有一些文章,尤其是早年所撰,久归散佚,更需要下功夫辑集。全集的完成,将同这部《金景芳师传学者文库》一起,成为对这位世纪学人的最佳纪念。

李学勤

2005年2月11日

农历正月初三





绪 言

本书是我近十几年对儒学思考的一点结果。取名为《教化的哲学》，顾名思义，就是尝试从“教化”的角度，对作为“哲学”的儒学思想做出自己的诠释，以凸显其异于西方哲学的独特的思想内涵。

1. 哲学义的教化

上世纪初以来，中国学术研究引入西方学院化的学术规范，儒家思想学术的研究也基本上被纳入“中国哲学”这一思想框架。不过，近年儒学的研究渐次呈现出一种学术转向的趋势。这个转向，乃表现为对儒学之“教化”意义的关注。

儒学有自己的义理之学和哲理的系统，称其为“哲学”，毫无问题。但是，儒学在中国文化和社会生活中的地位，却与西方的哲学有着根本的区别。余英时教授指出，在中国文化中，精英层面的大传统与民间生活小传统之间有着密切的交流互动，这使儒学得以大行其“移风易俗”的教化作用。^① 西方的哲学是一种单纯理论形态的东西，它与生活没有直接的关系，因而不具有直接的教化作用。儒学是一种“哲学”，但它与社会生活有着密切的关联性，这使它能够成为中国文化的价值基础和教化之本。

儒家以六艺为教，但很显然，它的着重点不在理论和知识。孔子讲：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”^② 又说：“入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，诗教也；疏通知远，书教也；广博易良，乐教



① 参阅余英时：《汉代循吏与文化传播》一文，收入所著《士与中国文化》，上海人民出版社 2003 年版。

② 《论语·述而》。



也；絮静精微，易教也；恭俭庄敬，礼教也；属辞比事，春秋教也。”^①按照孔子的看法，为学虽要涵泳于知识技艺，但却必须以道德仁义之成就为其本。儒学六艺，亦包涵知识技艺之内容，然其趣归，则要在其德性教养和敦民化俗之功。

经典的传习，所重在教养教化。而教养教化，更与生活的样式密不可分。凡一文化的教化理念，必落实于某种特定的生活习俗、仪式、礼仪系统方能见其功。宗教之影响信众的精神生活，亦不仅在其教义，更因其显诸实践性的仪轨系统而能与信众的生活相密合。同样，儒学与生活的密切关联，亦表现于它对作为社会生活样式的“礼”或“礼乐”的关切。儒家特别强调礼乐的教化意义。《礼记·经解》：“礼之教化也微，其止邪也于未形，使人日徙善远罪而不自知也。是以先王隆之也。”《礼记·乐记》：“乐也者，圣人之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗，故先王著其教焉。”盖礼乐之设，乃本于人内在的情感生活；礼乐之义，要在其“因人之情而为之节文”，故能作为与人伦日用密合无间之生活样式，而化民于无迹。

儒家重视礼乐之教化作用，但是，这个礼乐的系统，乃是由历史传统之延续而形成的一种普泛的社会生活形式，并非儒家自身所专有的仪式系统。这使儒家的“教化”与宗教的教化大异其趣。这一点，应予以特别的注意。

一般的宗教礼仪和仪轨系统，既为特定的宗教乃至派别所专有，具有固定和排他的性质，其在信众群体上亦有相当的局限性。儒学所特别关切的礼乐制度和礼仪礼俗，在这一点上与宗教的仪式仪轨有根本性的区别。孔子极推重“郁郁乎文哉”的周代文明。宗周社会的“郁郁乎文”，即表现为一种“礼乐文明”。^②“经礼三百，曲礼三千”^③，在孔子之前，这一礼乐文明对于现实人生，实已周流充满，构成一种社会生活的普泛形式。

孔子的思想，体现了一种注重历史连续性的文化意识。生当“礼

① 《礼记·经解》引孔子语。

② 参阅杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社1997年版。

③ 《礼记·礼器》。



坏乐崩”，诗书礼乐废阙的时代，孔子以其承当中国古初文明延续开新的历史使命感，一方面修旧起废，积极进行礼制仪文的重建，另一方面，又着力于对传统的礼乐文明加以人文的诠释，为之建立一个形上的超越性基础。《礼记·中庸》说：“君子之道费而隐，夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉；夫妇之不肖，可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉……君子之道，造端乎夫妇；及其至也，察乎天地。”《易·序卦传》说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”比较这两段话可以显见，在儒家的视野中，那“察乎天地”的超越性的“道”，与作为生活样式的“礼义”，具有着内在的意义关联和发生学上的一致性。

因此，由孔子所确立的儒学传统，其思想的重心始终专注在生活的世界，而非认知性抽象理论体系的构建。儒学关注礼仪、礼乐的历史连续和重建，因为精神、情感、社会生活世界的丰富内涵总是展开为生流流行的历程；同时，儒学正是通过对这社会生活样式的人文诠释，建立起它自己的一套形上学的思想系统。“三王不袭礼，五帝不沿乐。”在中国文化的历史长河中，社会生活样式与时俱新，儒学理论诠释亦因之不断更新，二者总保持一种有活力的互动张力关系。这使儒学能够持续地保有文化的灵魂和内在的生命活力，以因应总处于流行变化中的生活现实。

这里我们可以清楚地看到，儒学施其教化于社会生活的方式是很巧妙的。教化之行，必须切合和影响于人的社会和精神生活之样式。儒学于此，并不另起炉灶，独创一套为自身所独有的礼仪、仪轨系统。它所据以建立和安顿其教化理念的礼仪、仪式系统，为中国古代社会所固有。一方面，这种社会生活所固有的礼仪和礼乐系统，作为一种普泛的生活样式，与一般民众之人伦日用，水乳交融，因而儒学所行教化，于中国古代社会，最具普遍性的意义。在这一点上，任何宗教形式的教化都无法与之相俦匹。另一方面，那不断经由儒学形上学诠释、点化、提升的礼仪和礼乐系统，亦具有着一种因革连续的历史变动性和对其他宗教生活样式的开放和包容性。这与一般宗教仪式、仪轨系统所特有的固定性和排他的性质，亦有根本性的区





别。一些学者以中国礼乐、礼仪传统中有鬼神、天帝祭祀的内容为据,来论证儒学是宗教,这是一种误解;混淆宗教仪轨与儒家教化所依托之礼乐、礼仪系统的性质,是这种误解发生的一个重要原因。儒家的教化是哲学义的教化,它与宗教义的教化实不可同日而语。

2. 教化义的哲学

儒学具有“教化”的功能或作用,这使它在中国文化中的地位不同于西方的哲学。但同时我们亦须注意,对于儒学而言,这“教化”又具有其天道性命之学的基础,不能仅从社会功能和作用性层面来理解它。

小程子尝用“体用一源,显微无间”一语论《易》道精神^①。借用程子此语,可以说,这天道性命的形上学之“体”与其“教化”之“用”本相须相入、相即互成;儒学的义理系统(体)与其“教化”的社会和文化功能(用)不可剖分为二。质言之,儒学的“教化”功用既建基于其天道性命之学的形上学系统,同时,这“教化”实又贯通于其义理的系统而构成它内在的“本性”。

儒学的“教化”之异于宗教义的教化,其根源就在于,它的天道性命的形上学是理性人文义的“哲理”,而非单纯信仰性的“教理”。儒家对这一点亦有清醒的认识。宋儒自称其学为“实学”。认为熙宁变法的失败,从学术根源上讲,即由王介甫之学“祖虚无而害实用”,把圣学的“外王”事业错置于释老的“性命之理”之上所致。宋儒的“心性义理之学”,就是要为其“外王”之用,建立起一个合理的形上学基础(体)。② 这个事例,是儒家形上学与其教化作用性之“体用一源”的一个很好佐证。对于儒学这个“教化”境域中的哲理系统,我们实无以名之,姑且强为之名曰“教化的哲学”。我以为,“教化的哲学”这个名称,可以较好地标示出儒学兼具西方哲学与宗教之功能而又迥异于后两者的独特之处。

本书所用“教化的哲学”这个名称,取自美国当代哲学家理查·罗

① 《周易程氏传序》,《二程集》,中华书局 1981 年版,第 689 页。

② 参阅余英时:《朱熹的历史世界》下篇第八章第一、二节,北京三联书店 2004 年版。



蒂《哲学与自然之镜》^①一书。上世纪90年代初,笔者曾发表过一篇题为《论儒家哲学精神的实质与文化使命》^②的文字,即尝试用“教化的哲学”这个概念来揭示儒家的哲学精神。不过,儒学作为“教化的哲学”,与罗蒂所谓“教化的哲学”之命意,既有相通之处,也存在根本的区别,需要对其含义作一些说明。

罗蒂把西方占主流地位的哲学称作“系统的哲学”。他认为,这“系统的哲学”的特征,就是意图通过认识论的论证方式提供一种“普遍的公度性”,以认知所建立的典范和普遍性模式来规约和改造文化的其它领域。与之相对,罗蒂倡导“教化的哲学”。他所谓“教化”,注重在其可引发人的精神生活之变化的意义。这种“教化的哲学”,旨在以不断更新的描述和可持续的谈话引发人的自我或精神生活的改变,而避免将某种描述制度化、固化为普遍公度性的标准。^③

显而易见,这个引发人的自我和精神生活之变化、转移的“教化”义,与儒家哲学的精神颇相契合。但是,罗蒂所谓的“教化”,却同时又是一个“非基础主义”、“相对主义”的哲学观念。罗蒂说:“教化哲学的目的是维持谈话继续进行,而不是发现客观真理。”^④他的教化概念,旨在摧毁任何寻求真理、真实、本质、超越性或普遍性“基础”的企图和信念。这一点,又与儒家的哲学精神大相径庭。

儒学的文化意义是“教化”,其在哲学思想上亦特别注重一个“化”字。这个“化”的哲学意义,就是要在人的实存之内转变、变化的前提下实现存在的“真实”,由此达到德化天下,以至参赞天地之“化”育的天人合一。可以看出,儒家哲学的目的,是要为人的存在寻求真实,实现和建立超越性的基础。这是一种地道的形上学。很显然,这与罗蒂那种非基础主义和相对主义的“教化”观念,有着根本不同的哲学意义。同时,此形上的超越基础,乃经由“化”,亦即个体实存一系列自我转化的历程展开和实现出来,所以,它又与罗蒂所拒斥



① 李幼蒸译,北京三联书店1987年版。

② 《齐鲁学刊》1990年第5期。

③ 参阅理查·罗蒂:《哲学与自然之镜》第八章,北京三联书店1987年版。

④ 《哲学与自然之镜》,第328页。



的“系统的哲学”那种抽象实体性的形上学观念,存在着根本性的区别。

3. 作为“存在性事实”的“自由”

儒家由“化”来建立本体(或存在的形上基础),不是认知性的设定和逻辑上的建构,而是存在“实现”意义上的创生和“转出”。更具体地说,儒学的形上学乃由价值的完成实现存在的真实。牟宗三先生把儒家的哲学系统称作“道德的形上学”;指出,这个道德的形上学,不是只讲道德,而且必然地关涉到存在。^① 在儒家的思想视野中,实践和存在、自由与自然、应当与事实乃本原一体之事,并非分属漠不相关的两个领域。由道德的完成转出存在的真实,这是儒家建立其形上学的基本理路。

按照康德的理解,道德领域的核心概念是“自由”。康德甚至把自由形象地比喻为其实践理性的形上学系统之整个结构的拱顶石^②。这一点,和儒学完全一致。但是,二者对于自由的内涵及其在形上学系统中的作用的理解,却有绝大的差别。在康德的系统中,自由作为理性的概念(理念),仅仅是一种理论必要性的“公设”^③,并没有实在性的意义。^④ 而在儒学的系统中,自由的概念,却被发现是一种事实。这事实,不是认识上的事实,而是为人的实存所本具者,可

① 参阅牟宗三:《中国哲学十九讲》第四讲,上海古籍出版社 1997 年版。

② 康德:《实践理性批判》,商务印书馆 1999 年版,第 2 页。

③ 《实践理性批判》,第 144 页。康德对“公设”的定义是:“所谓公设,我理解的是一种理论的、但在其本身不可证明的命题,它不可分离地附属于无条件有效的先天实践法则。”(《实践理性批判》,第 134 页)

④ 康德说:“自由诚然是道德法则的存在理由(ratio essendi),道德法则却是自由的认识理由(ratio cognoscendi)。因为如果道德法则不是预先在我们的理性中被明白地思想到,那么我们就决不会认为我们有正当理由去认定某种像自由一样的东西(尽管这并不矛盾)。但是,假使没有自由,那么道德法则就不会在我们内心找到。”(《实践理性批判》,第 2 页注①)按照康德的理解,人只能对道德法则有直接的意识,由此而对自由有间接的肯定,所以可以说道德法则是“自由的认识理由”。而人对自由本身却不能有任何直接的意识、经验和直观;但是,如不以自由的存在为前提,则人对道德法则的意识就是不可理解的。所以,康德所谓自由是道德法则的“存在理由”,只是一种理论必要性的假设(“公设”),不具有实在性的意义。康德亦仅把这种“公设”视作赋予道德法则之“可理解性”需求的一种“理性的信仰”(《实践理性批判》,第 138 页)而已。

