

引 言

最近几年，人们在谈到中国的现代化与中国传统文化尤其是儒家伦理之间的关系时，已很少有人再采取民族虚无主义的态度，视传统文化尤其是儒家伦理如废物，如障碍。恰恰相反，由于东亚多数儒家文化圈在现代化尤其是经济上的成功范例，人们更多地强调中国传统文化特别是儒家伦理的现实意义，认为这些东西不仅不可能对现代化的进程构成根本滞碍，而且在某种程度上说，正是中国儒家伦理中的人文精神和丰富的智慧资源促进了东亚国家现代化的进程，并使之最终获得成功。于是有学者论证儒家伦理与现代化之间的内在关联，相信儒家伦理虽然在中国历史上可能有过相当的负面作用，但在今天确实是诊治现代化所带来的社会弊病的灵丹妙药，于是乎也就有所谓儒教资本主义的说法。

如果仅仅从思想史的角度来分析，儒家伦

理与现代化之间确实没有一条不可逾越的鸿沟，现代化社会所必具的观念意识不论在原典儒家，还是在后儒们的思想中都曾有过不同程度的闪现和蛛丝马迹的表露。一言以蔽之，原本多元开放的儒家文化完全能够适应现代化的转变，它决不会因为现代化的到来而使自己显得尴尬和不自在。然而问题在于，如果我们过分强调儒家伦理对现代化的促进作用，那么我们是否会陷入早被马克思主义经典作家所批驳过的“文化决定论”和“思想观念决定论”呢？

事实或许正如马克思和恩格斯所说的那样，“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的，观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等语言中的精神也是这样。人们是自己的观念、思想等等的生产者，但这里所说的人们是现实的，从事活动的人们，他们受着自己的生产力的一定发展以及与这种发展相适应的交往（直到它的最遥远的形式）的制约。意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程”。以此反观包括儒家伦理在内的人类文明与现代

化之间的关系，它们之间虽有某种程度的内在关联或因果关系，但说到底，不是前者决定后者，而是后者规定、制约前者的发生与发展。

这样说，当然并不意味着否认观念、意识等文化层面的东西对现实生活的反作用力和文化传统在民族成员心理素质构成方面的作用。事实上，当我们对文化传统与现实生活的关系进行缜密地科学考察时，我们便不难发现传统的力量远远出乎人们的预料，它的作用不论人们愿意还是不愿意，总是那样的巨大，那样的顽强。一个民族的进步与发展，如果离开了这个民族赖以生存的文化背景和智慧资源，那么必然是一件根本不可思议的事情。

然而，问题的关键还在于，我们究竟基于什么样的立场去反观传统，对待传统？假如我们依然按照旧有的模式将现代化等同于工业化，那么我们便必然地将在传统社会中成长与发展的文化传统视为工业社会的对立物，二者之间不是风马牛不相及，而在事实上它们可能正是对立的两极，旧有的文化传统一定是工业化的滞碍。

现代化不等于工业化。工业化只是现代化的一个方面。所谓真正的现代化应指人的全面觉醒，全面发展。人的潜力与智能的全面发

挥。假如我们基于这样一种理念，那么我们对传统则必然更多一份同情心和理解力，便不再会把传统视为现代化的滞碍物，而是将之视为可调动、利用的诸多因素中的一种。

已经成功的现代化经验表明，现代化决不是西方基督教文明的必然产物，基督教文明虽然促进了西方社会的现代化进程，但这一进程并不是惟一的经典模式，也就是说，除了基督教文明之外，人类的其他文明体系照样可以促进该民族的发展、繁荣乃至现代化。因此，中国的现代化道路不必也不可能照搬西方的模式，更没有必要亦步亦趋。我们在规划中国未来发展的蓝图时，一方面应以开阔的胸襟对待和借鉴包括基督教文明在内的一切成功经验，充分利用人类的智慧资源；另一方面，不要先入为主地认定中国旧有的文化传统尤其是儒家伦理只具有负面效应，而无积极意义。换言之，现代化的中国不仅要对外来文化持一种多元开放的观念，而且对自己的古老传统亦应作如是观。

从人类精神尤其是伦理观念发展的一般历程看，它们都是人类一定生存方式在思想上的反映，只是由于精神形态的固有特性，精神的价值与内容往往并不随着社会的发展与变化而

呈同步状态，在相当多的情况下，人类每一个新的观念、新的思想的产生与形成，无不与其先前的智慧资源密切相关，甚至有时竟是从旧有的观念中推导和演化出来的。而且，精神的东西一旦形成独立的形态，它也往往会脱离其赖以生存和产生的直接的物质条件，而汇入人类智慧的大海，成为全人类的共同财富。

鉴于此，我们在谈到儒家伦理与现代化的关系时，既要看到儒家伦理是一个不断发展变化的概念，它会随着现代化的进程而不断地充实自己，改造自己，以便使之与现代社会的主观要求相吻合；也要看到儒家伦理是一个多层面的复合体，其中既有仅仅适合于某一特殊历史阶段的内容，而更多的则是超越某一特殊历史阶段的特殊要求，具有某种永恒性的价值。正是从这个意义上说，精神遗产特别是道德观念的继承，不是抽象继承和具体扬弃的两分法，而是一个极其繁杂而又具体入微的拣择过程。一方面我们要继承光大我们民族一切好的或者说合乎现代社会要求的积极内容，另一方面我们又要对那些不好的或者说不甚合乎现代社会要求的内容进行适当的拣择与调整，使之完成现代化的转化，从而构成我们民族进一步发展、繁荣以及现代化的动力资源之一。

一 外来冲击与传统中国 道德伦理观的回应

就中国文化的发展进程而言，中外文化大规模的联系与冲突先后有两次。前一次是东汉之末由印度佛教文化东来而引发的中印文化冲突；后一次则是明清以来由西方文化的输入而引发的中西文化问题。前者经过千余年的争论，虽然仍未获得理想的解决，如国人在理性的角度依然很难认同佛教文化就是中国文化的一个当然组成部分。但是经过唐宋明清阶段的发展，儒道释三家虽然尚不能说久已相安无事，但至少在内容和形式上或多或少地做到了三教合流，平分秋色，取得了某种基本共识。而后一次则不然。西方文化自从传入中国以后，三百年来一直争论不休，本来似乎比较明了的问题，一旦使用理性去思考，马上又暴露出新的矛盾和新的冲突。格外突出的内容，便是中西文化在伦理价值上的冲突一直没有获得化解。

1. 传统中国道德伦理的变迁与定型

中西文化在伦理价值层面的冲突一直不能获得化解和共识，一个最为基本的原因是中国人自古以来就在伦理价值层面形成了一套完整、缜密而又独特的看法。试想，如果中国文化的历史不是那么长，中国人在伦理价值层面的认识不是那么自以为正确或富有特色，那么中国人不要说在接触西方文明的时候不堪一击，即便在千余年前当印度佛教文化大规模入侵的时候，也必然要做印度佛教文化的俘虏。由此可见，中西文化冲突之所以不能那么容易地化解和平息，惟一的原因是中国文化具有相当的活力和内涵，它不仅以独具特色而著名于世，而且在一定意义上说，它正可与西方文明互相补充和相互发明。

仅就古代中国的道德价值观念而言，大的变化至少有两次，一次是由中国古代氏族社会向大一统的传统社会过渡，这种变化大约发生于殷周之际，至秦汉时期便基本完成；第二次大约发生于宋明之后，主要的原因今日看来可能还是中国社会生产力的变化，由于宋明之后中国社会内部资本主义的因素开始萌芽，旧有

的道德伦理观念价值体系已无法容纳这些新的社会因素，于是有悠久历史传统的中国道德观念价值体系开始解体。而恰当此时，中国又迎来了西方文化，遂使中国道德价值观念的解体一方面加剧进行，另一方面不可避免地出现了紊乱现象。

殷周之前的伦理道德观念主要是满足于当时氏族社会的需要，其基本特征也只是强调氏族社会内部尊尊亲亲的血缘、地缘关系而已。到了殷周之际，中国的社会结构开始发生变化，先是出现尊德保民的人本主义思潮，此以西周统治者的思想最为典型；继则因春秋战国的社会大变动，诸子百家应时而起，纷纷提出自己的道德主张和学说。最典型的便是以孔子、孟子、荀子为代表的儒家学说，以墨翟为代表的墨家学说，以老子、庄子为代表的道家学说，以及以商鞅、韩非等人为代表的法家学说。这些学说都不同程度地触及到中国人应取的道德观念，他们之间虽然有冲突有分歧，但由于所处的社会条件的基本一致性，因而其间也不乏相通、相容、相似乃至互补性。

到了秦汉之后则不然。由于政治一统的需要，在意识形态方面至少在西汉中期开始已逐步走上独尊儒术的道路。儒家学说成为中国社

会的基本指导思想，这一点几乎到了辛亥革命的时候才有根本性的改变。只是必须指出的是，秦汉之后的儒家学说久已不是先秦孔子、孟子儒学之原本，实际上早已杂糅那些非儒学派的思想内容。至少是儒道长时期的相互补充和相互发明。

鉴于儒道互补的基本特征和传统中国的社会现实，差不多两千年来的道德伦理观念的基本价值取向便是杂糅百家尤其是儒道，所关怀的主要问题，据张岱年《中国伦理思想研究》的归纳，大致有：

人性问题，即道德的起源问题。

道德的最高原则与道德规范问题。

礼义与衣食的关系问题，即道德与社会经济的关系问题。

义利、理欲问题，即公利与私利的关系以及道德理想与物质利益的关系问题。

力命、义命问题，即客观必然性与主观意志自由的问题。

⑥志功问题，即动机与效果问题。

⑦道德在天地间的意义，即伦理学与本体论的关系问题。

⑧修养方法问题，即道德修养及其最高境界的问题。

传统中国的道德观念价值标准至秦汉之后已基本定型，那就是以孔孟之道为基本内容的儒家学说。然而唐宋以后，由于中国社会内部新的生产力因素的萌生，特别是中国民间社会商品经济的发展，儒家的伦理观念事实上已无法包容社会生活中的全部现实和全部内容。于是儒家伦理也面临一个重新塑造的问题。在某种程度上说，唐中期开始出现的儒学更新运动，到宋明时期基本定型的新儒家或称新理学、新道学运动，实际上都是面对传统儒家伦理的破坏而作出的必然反映。周敦颐所提出的心性义理即性命道德问题，张载所阐释的民胞物与问题、天地之性与气质之性的问题，二程所提出的天理与人欲的对立问题，以及理学之集大成者朱熹关于心性问题和天理与人欲问题、义利与王霸等等问题的概括与辩难，从社会思想史的角度来看，实际上都是面对已变化了的社会现实而作出的新的设计和新的对策。可惜，他们的这些设计与对策基本上都过于无视人的自然本性，过于强调以道德的力量来整合社会，凝聚人心，因而在事实上不仅没有获得应有的成功，反而引起一些新的混乱和理论上的冲突。

这种情况差不多持续到晚明。大约在明万

历年间，资本主义萌芽迅速发展，尤其是以东南沿海地带为中心的一些主要行业中，资本主义的生产方式已经相当明显和相当成熟，一是从生产工具看，这时出现的一些作坊已不满足于简单的手工作业，而是大量地采用了机器的生产方式；一是从作坊主与工人的关系看，他们之间已不是中国传统社会那种地主与佃农的关系形式，而是具有近代社会形态的比较典型的雇佣关系，工人可以自由地选择雇主，雇主当然也有权辞退工人；技术高的工人可以要求超过其他工人一倍或数倍的工资，雇主若不同意，工人有权寻求新的雇主。这种关系显然已带有资本主义生产关系的性质。再从产品的市场销售情况看，这些产品主要是用来满足市场的需要，也基本是通过市场的流通环节转致到消费者手中。也正是在这样一种情况下，具有资本主义性质的商人也格外活跃，并开始出现具有相当规模的工商业城市，如苏州、杭州、广州、成都、福州、南昌、嘉兴、松江，等等。在这种情况下，江南农村中也开始出现具有资本主义性质的雇佣劳动现象。一种新的社会力量迅速崛起，理所当然地要影响传统中国社会的主流意识形态即儒家伦理道德观的改造、变化与重塑。

此一时期道德伦理观念的变化主要表现在这样几个方面，一是对儒家道德伦理观念的主题即三纲五常观念的突破。君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲的三纲观念是中国传统社会小农经济的必然产物，是传统儒家伦理的主要内容，历来被视为神圣不可怀疑的人生教条，人们只能自觉甚或被强制性地遵守和执行，否则便是大逆不道，便是犯了弥天大罪。然而随着资本主义生产方式的出现，人们的生存条件已开始改变，旧的三纲五常观念已成为新的生产力发展的桎梏与束缚，于是出现了大量的批评君主政治、反对夫权和父权绝对化的言论。二是对理欲义利关系的重新定位。当时，一些进步的思想家竭力批评传统儒家重义轻利、重理轻欲的思想传统，并从自然人性的角度，肯定人的自然欲望的合理性与必然性。他们认识到人是天地间至尊至贵的，人是自然界的主人，而不是自然界奴仆。甚者如明清之际思想家陈确（1604~1677）提出人世间的“百善”皆来源于被儒学道统素来视为邪恶的“欲”，正是这种“欲”才是推动人类社会进步发展的根本动力。这样一来，人的自然欲望不仅是天经地义的，而且是合理的，是应该的，必然的。这便在某种程度上肯定了人性恶才是社会发展与

进步的基本动力。显然，这与当时生产方式的变革与生产关系的改变密切相关。三是强调个性解放与人格独立，反对以圣人之是非为是非，反对盲从，主张任情而行，由自己把握自己的命运。

2. 中外文化冲突引发的道德伦理问题

鉴于中国社会内部的资本主义因素的成长，如果没有外国资本主义的入侵，中国似乎也应当缓慢地进入资本主义社会。外国资本主义的入侵，不仅对社会经济起到极其严重的分解作用，破坏了中国自给自足的农业自然经济和手工业经济的基础，促进了城乡资本主义工商业经济的发展。而且，由于这种入侵具有极为野蛮的性质，过于无视具有几千年文化传统的存在这一客观事实，从而使中国尤其是中国的统治者严重地丢掉了面子，因而中国本可以借助于西方文化的成就改造自己的文化形态，然而其结果却是中国一再拒绝外来的影响，一再固守自己的传统。即便在伦理道德观念方面，中国人本可以在明清之际所形成的新思想的基础上继续前进。本可在一种坦然的心情支

配下建立与西方资本主义伦理观念相差不大的新形态。然而这些可能，都因为强加于中国的外来势力，而使中国人拒绝接受。

西方对中国的直接影响大约发生于 16 世纪中期。那时西方资本主义生产方式的发展刺激了西方一些国家竭力寻求海外贸易市场以扩大财源和势力范围。于是在直达远东的新航路开辟出来不久，西方人便来到了远东，来到了中国。

踏着早期殖民者的足迹，西方传教士也蜂拥而至。最先来到中国的是耶稣会传教士。1541 年 4 月 7 日，耶稣会创办人之一圣方济各·沙勿略从里斯本启程，1549 年 8 月抵达日本。在那里他遇到具有极高文化素养的中国人，从而使他发现中国人具有接受福音真理的资质，相信在中国人中间应该比较容易地传播他所持的宗教信仰。于是他发誓无论如何也要设法进入中国，以便开辟中国这一庞大的信仰区域。1552 年 8 月，历尽千难万苦的沙勿略终于来到距离广州仅仅 30 海里的上川岛。然而由于明王朝此时正在实行海禁政策，沙勿略不仅没有及时进入中国本土，而且不久却因一场热病而死在那里。

沙勿略没有真正进入中国，但他的努力毫

无疑问激励着他的同道终于撞开中国的大门。大约到了 1582 年，原先居住在澳门的传教士罗明坚等人便得到广东地区行政负责人的批准而进入中国内地，成为第一个进入中国的传教士。

罗明坚在内地传教的时间极为短暂。只是与他同行的利玛窦才真正称得上第一个进入中国的传教士。利玛窦受过良好的教育，具有相当高的科学素养，因此，他在向中国宣传宗教教义的同时，也向中国人传播了一些西方人的道德伦理观念和科学文明，并以此轻而易举地震慑了中国人。

在与中国人的交往中，利玛窦不能不掌握中国语文，不能不研究中国的古典文明。他在进行这种研究的时候，对孔子以及早期儒学的伦理道德观念表示极为钦佩，认为孔子所开创的道德哲学是世界上其他民族无以伦比的，在一定意义上正可弥补欧洲文化之不足。当然，对于中国伦理道德观念之内在缺欠，利玛窦也有相当足够的认识。他明白指出，由于儒家早期道德哲学主要是着眼于个人、家庭以及整个国家的道德行为，以期使人们在理性的指引下对正当的道德活动加以引导，然而由于中国儒家的早期的道德哲学没有引进逻辑规则的基本

概念，因而使中国人在处理伦理学的某些教诫时毫不考虑这一课题各个分支之间的内在联系，结果伦理学这门学科只是中国人在理性的指引下所能达到的一系列混乱的格言和推论，非但没有把事情弄明白，反倒越弄越糊涂。为此，他提出以天主教的伦理概念来改造中国传统的伦理学，以期中国人能够在接受西方文明的前提下重建新的道德伦理规范。

如果能按照利玛窦所确立的这种传教路线继续走下去，可以相信中国人的伦理道德规范用不了多少年必然要发生相当大的改变。然而历史的发展总有意料之外。当中西文化正在进行交流沟通的时候，中国却发生了明清易代的大事变。满族人入主中原之后，一开始并没有改变明王朝对西学的容忍态度。但是至少到了康熙年间，中西文化之间的关系便开始发生变化。康熙皇帝在与他的那些西方朋友的交往中已开始觉得这些传教士在渐渐地作怪，他们不仅把维系中国人的象征孔夫子给骂了，而且在可以预见的将来，似乎这些传教士总有一天也有可能动摇清王朝统治的根基。于是康熙皇帝适时推出程朱理学以与西方的宗教相抗衡，并最终宣布禁止天主教在华传教。

清王朝的禁教政策事出有因。从传教士方

面来说，他们也确实像康熙皇帝所分析的那样，已经越来越傲慢，这批传教士似乎越来越觉得由利玛窦等早期传教士所开创的与儒家思想充分合作的传教路线可能有问题，至少是过于容忍了中西文化之间本来存在的礼俗差异。于是他们总想改变这种状况，一方面竭力反对天主教的中国化运动，另一方面则宣布禁止中国的天主教徒祭祖祭孔，从而使天主教与中国社会习俗、礼仪制度处于全面对立的境地。这样一来，便逼着清政府只能作出禁教的决定。

清王朝的禁教命令阻止了中西之间的文化交流。但是中西贸易的不平衡终于又促使西方人再叩国门。1793 年，英国使臣马戛尔尼爵士代表英王乔治三世奉命出使中国，觐见乾隆皇帝，希求通过谈判解决中英之间的贸易不平衡问题，并希望中国政府能够同意两国正式建交，同意扩大英国在中国这一具有巨大前景的贸易市场上所占据的份额。

英国政府对马戛尔尼的这次中国之行高度重视，英王乔治三世为此专门给中国皇帝乾隆写了一封信。然而由于这封信是用拉丁文书写，英国政府遂将这封信寄往意大利那不勒斯的一个天主教学校，请他们协助译成中文。谁也没有料到的是，这个学校的宗旨是专门训练