

论儒学的现代性

黄玉顺

〔摘要〕 目前学界、包括儒学界充斥着对儒学的种种误读，其中之一就是将儒学与现代性对立起来，以至用所谓“儒家传统”来抗拒现代文明价值。其实，儒学本然地蕴涵着现代性。儒学的现代性不仅源于中国社会的现代转型，而且基于儒学自身的基本原理，即“仁→义→礼”的理论建构。这个原理要求根据正义原则（义），包括超越差等之爱而追求一体之仁的正当性原则、顺应特定时代的基本生活方式的适宜性原则，来“损益”即变革社会规范及其制度（礼）。因此，在现代性的生活方式下，儒学原理要求儒学自身现代化。儒学的现代化进程，就是儒学的现代性的展开过程。儒学的现代化已经不仅是一种理论设想，而是一种历史事实；但同时，这个历史进程尚未结束，而且往往误入迷途而陷入原教旨主义，这是值得高度警惕的。

〔关键词〕 儒学；现代性；儒学原理；中国社会现代转型；儒学现代化

〔中图分类号〕 B222 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769(2016)06-0125-11

有一种普遍的流俗观念：儒学是一种“传统”，即是一种可以被现代人抛弃或保守的东西；换言之，儒学是一种古代的、前现代的东西。人们谈到“儒学”时，往往作如是观，而不论他们所持的是否定、还是肯定儒学的立场。唯其如此，才有诸如“儒学与现代性”这样的话题，人们热衷于争论儒学与现代性之间是否可以融通的问题，似乎“儒学”与“现代性”素无瓜葛。这种“常识”实在令人诧异：人们对“现代儒学”早已客观存在的事实竟然视而不见。而更令人惊诧的是：人们却又在那里研究“现代新儒学”之类的现代儒学。这种吊诡现象，其来有自，一个基本原因就是并未明白究竟何为儒学，儒学的本来面目及其基本原理已被长久地遮蔽了。为此，本文改变发问方式，即不再问“儒学与现代性”这样的

“伪问题”，而是直截了当地承认“儒学的现代性”，并由此发问：儒学现代性的学理依据是什么？其现实依据又是什么？其所展现的历史样态如何？

一、儒学现代化的历史与现状

儒学的现代性早已不仅仅是一种理论上的设想，而是一种历史事实；换言之，儒学现代化的历史进程早已启动了。让我们先从一个逻辑分析入手，它将我们带向事实。这个逻辑就是：假如儒学本质上只是前现代的东西，那就不会有现代性的儒学形态的存在；然而下述事实告诉我们，确实存在着现代性的儒学、或儒学的现代形态，这就表明了儒学确实具有现代性。为此，我

〔基金项目〕 泰山学者工程专项经费资助

〔作者简介〕 黄玉顺，山东大学儒学高等研究院教授，博士生导师，山东 济南 250100。

们首先讨论儒学现代化史，因为现代化（modernization）的历史进程乃是现代性（modernity）的历时显现，儒学的现代性就展现在儒学现代化的历史进程中。这里，我们讨论几种最典型的儒学现代化版本。

（一）20世纪现代新儒家的儒学现代化

谈到现代性的儒学或现代儒学，20世纪兴起的“现代新儒学”无疑是一种典型。作为儒学现代化的一种典型形态，现代新儒学内部尽管存在着若干差异，却有一个突出的共性，那就是儒学的哲学化，谓之“儒家哲学”。^①这种理论形态并不像有的学者所说的不过是“（西方）哲学在中国”^①，而确实是儒学本身的一种现代形态，亦即现代的“中国哲学”。按有的学者的说法，标准的现代“中国哲学”其实就是“清华传统”的两系，即冯友兰一系和金岳霖一系^②；那么，冯友兰的“新理学”尽管汲取了西方新实在论（neo-realism）^③，却是“接着讲”的程朱理学^④；金岳霖的“道论”尽管汲取了西方逻辑学的方法，但其所论也是中国学术的自体之“道”。^⑤其实，其他的现代新儒学也是标准的中国哲学、儒家哲学。其中最大的一系即“熊-牟”一系，熊十力的“新唯识论”尽管汲取了佛学唯识论和叔本华意志论（voluntarism）^⑥，然而“毕竟归本《大易》”^⑥；牟宗三的“道德的形上学”尽管汲取了康德哲学，但其实也是“接着讲”的儒家心学。总之，它们都是儒学自身的理论形态。假如以为一旦汲取了外来因素就不再是儒学了，那么，宋明儒学也就不是儒学了，因为它也汲取了外来因素，亦即佛学；但人们都承认宋明儒学乃是货真价实的儒学，可见“汉话胡说”之类的逻辑不能成立。

既是哲学，则必定采取古今中外一切哲学共同的基本架构，即“形上-形下”模式，亦即用唯一绝对的“形而上者”来阐明众多相对的“形而下者”何以可能。这就是说，哲学既有形而上学的层级，也有形而下学（post-metaphysics）的层级。^③因此，我们可以由此来分析现代新儒学的现代性。

1. 现代新儒家形下学的现代化

形而下学通常包括两大领域：广义知识论，处理自然界的基本问题^④，为科学奠基，略对应于中国古代所谓“物理”；广义伦理学，处理社会界的基本问题，为政治哲学奠基，略对应于中国古代所谓“人伦”。

就这两大领域而论，现代新儒学具有明确的现代性，那就是旗帜鲜明地诉诸“民主与科学”。按照唐君毅、牟宗三、张君勱和徐复观《为中国文化敬告世界人士宣言》的说法：尽管“中国文化历史中，缺乏西方之近代民主制度之建立，与西方之近代的科学，及各种实用技术，致使中国未能真正的现代化工业化”；但“我们不能承认中国之文化思想，没有民主思想之种子，其政治发展之内在要求，不倾向于民主制度之建立，亦不能承认中国文化是反科学的，自古即轻视科学实用技术的”。^⑦因此，现代新儒学的基本诉求就是所谓“内圣开出新外王”，亦即从儒家的心性之学开出现代的民主与科学，即牟宗三所说的从“道统”开出“政统”与“学统”。^⑧

这里尤其值得一提的是：现代新儒家的现代政治哲学所达到的现代化水平，是今天所谓“大陆新儒家”未能企及的。最典型代表就是公认的中国“宪法之父”张君勱，不仅译介了大量宪制文献，还亲自拟定了几部影响深远的宪法草案；尤其是他所设计的“四六宪法”，被公认为中国制宪的一个典范。他那里所存在的问题是：这样的形下学未能足够充分地与其形上学有机地结合起来，尽管其形上学“新宋学”也是儒学现代化的一个版本。^⑨

2. 现代新儒家形上学的现代化

现代新儒家的形下学，有其形上学的基础，这就是所谓“开出”的涵义，即哲学上所说的“奠基”（foundation-laying）^⑩，由此才能形成“形上-形下”的哲学系统架构。学界经常有人批评现代新儒学“内圣开不出新外王”^⑪，其理据之一是：前现代的形上学怎么可能开出现代性的形下学？两者根本不能接榫。这是误读了现代新儒学的形上学，以为那只是前现代的、“传统”的心性之学。其实，现代新儒学的心性之学，绝非古代传统的心性论，而是一种现代化的形上学，

① 郑家栋《“中国哲学”的“合法性”问题》，原载《世纪中国》（www.cc.org.cn）、《中国哲学年鉴》（2001年），转载于《中国社会科学文摘》2002年第2期。

② 熊十力后来有所改变，更倾向于康德哲学。见《熊十力全集》卷四，武汉：湖北教育出版社，2001年，325页。

③ 这里的“physics”不是现代“物理学”之义，而是古希腊哲学的用法。

④ 此所谓“自然界”，包括人及人类社会的自然性质方面，亦即所谓“社会科学”，而非人文学术研究的对象。

即已是一种现代性的哲学。例如牟宗三的“两层存有论”，本体界的存有论通过“智的直觉”证成“人虽有限而可无限”，现象界的存有论通过“良知自我坎陷”转出“知性主体”，进而开出“政统”（民主）与“学统”（科学），这哪里是古代儒家的心性论？它其实基于康德的基本观念架构“现象与物自身”^[12]，而康德哲学无疑是一种现代性的哲学。至于现代新儒学究竟为什么“内圣开不出新外王”，那是下文将要讨论的另外一个问题。

（二）帝国时代后期的儒学现代化

其实，儒学的现代化并非到了20世纪的现代新儒学那里才突然出现，这个历史进程早在中华帝国的后期便已发轫了。从秦朝到清朝的中华帝国时代，可以分为前后两个时期，其转折点是在唐宋之际：自秦汉至隋唐是中华帝国的上升时期（至“盛唐气象”而达到巅峰），儒学的主流是帝国儒学的缔造与完善，其经典标志是《五经正义》^①；自宋朝至清朝是中华帝国的下降时期（尽管其间也有“中兴”），儒学的时代性质与倾向发生了分化，其经典标志是从“五经”体系（及“十三经”体系）转换为“四书”体系。^②

现有的“中国哲学史”“儒学史”之类研究，存在着一个很大的问题，就是缺乏历史哲学的视野，儒学的历史往往被叙述为一种脱离生活的纯粹概念游戏，而无关乎中国社会的发展与转型，遮蔽了生活方式的演变与转换在观念中的反映。有鉴于此，我们才提出了“重写儒学史”的问题。^③例如既有的所谓“宋明理学”研究，我们几乎看不到渊源于市民生活方式的现代性观念。然而事实正相反，这里存在着一种必然的逻辑：人们的生活方式必定会在他们的文学艺术、宗教、哲学等观念中反映出来；宋明以来，工商经济的兴盛、城市的繁荣、市民生活方式的发展，必定在儒学的观念上有所反映。这正如标志着西方观念现代化转型的“文艺复兴”，乃发生于中世纪的后期。对于中国来说，这就是所谓“内生现代性”（inherent modernity），即：现代性并非近代才由西方强加给中国的，而是中国社会发展的内

生性现象；西方现代化模式所能影响于中国的，只是现代化模式的细节，而非其基本的历史走向。否则，我们无法理解下述儒学现象：

帝国后期的儒学，大致分化为两种趋向：一种是“守成”的儒学，即帝国儒学的进一步精致化，其典型是宋代的“理学”，其根本特征是将“人欲”与“天理”对立起来，将“人心”与“道心”对立起来，而其所谓“天理”“道心”实质上是帝国伦理政治规范的形上学化，戴震斥之为“以理杀人”^[13]；另一种则是“开新”的儒学，即儒学的现代转换，其典型是明代“心学”当中的一些思潮，其根本特征是以心为本、以人心为天理，个体及其本真生活情感得以彰显。

当然，心学的情况颇为复杂，并非铁板一块。就王阳明本人而论，其形下层级的伦理政治哲学，仍然在致力于维护帝国时代的社会规范及其制度；然而其形上层级的以心本体取代性本体（由个体之心来体证天理），确实开启了儒学走向现代性的可能，所以才会出现王门后学中的儒学现代化倾向。这里最典型的莫过于以王艮为代表的泰州学派，其思想观念颇具现代性。王艮作《明哲保身论》，倡言“爱身如宝”：“吾身保，然后能保一家矣”；“吾身保，然后能保一国矣”；“吾身保，然后能保天下矣”。^[14]而其所谓“身”即个体自我，乃是家、国、天下的根本价值尺度——“身是本，天下国家是末”；“吾身是个矩，天下国家是个方”（《答问补遗》）。这显然与前现代的家族主义、君主主义价值观大相径庭、乃至背道而驰。这种心学传统不仅开辟了儒家形下学的现代性道路，例如黄宗羲对君主专制的批判（《原君》）^[15]；而且开辟了儒家形上学的现代性道路，例如王船山对儒家传统的先验人性论的批判（《尚书引义·太甲二》）^[16]、戴震的直接视人情、人欲为天理的思想（《孟子字义疏证·理》），如此等等。

（三）21世纪大陆新儒家的儒学现代化

让我们的目光从古代返回当下的现实。儒学的现代化进程，历经帝国后期的一些儒家学派，近代的洋务儒学与维新儒学，发展到20世纪的现

① 孔颖达等《五经正义》，包括《周易正义》14卷、《尚书正义》20卷、《毛诗正义》40卷、《礼记正义》70卷、《春秋左传正义》36卷，见《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年。

② 王阳明虽然谈“《大学》古本”，但仍遵从“四书”体系。见王阳明《大学问》，《王阳明全集》，吴光等点校，上海：上海古籍出版社，2011年。

③ 见山东大学儒学高等研究院于2014年12月13日-14日举办的“重写儒学史与儒学现代化版本问题学术研讨会”，论文集《重写儒学史——“儒学现代化版本”问题》，北京：人民出版社，2015年。

代新儒学，一直在步步演进、层层深入；然而到了21世纪的所谓“大陆新儒学”，却出现了一些逆向性的思潮。当然，实际的大陆新儒学远非所谓“以蒋庆为中心、包括陈明在内的一小撮人”⁽¹⁷⁾，而是一个很大的群体。须注意的是，他们并非统一的学派；恰恰相反，其思维方式、思想观点、价值取向、政治立场等颇为不同，甚至相去甚远，乃至截然对立：有原教旨主义者，有马克思主义者、新左派，还有自由主义者，等等。他们之间唯一的“底线共识”，似乎仅仅只是“儒家”这个标签。其中最值得警惕的，就是我所说的“逆向性思潮”，其实是相悖于儒学现代化之历史大趋势的逆流，例如鼓吹前现代的君主主义、家族主义、男权主义的“三纲”，甚或鼓吹作为现代性的一种异变形态的极权主义。就此而论，大陆新儒家比起现代新儒家来说，不是进步了，而是退步了。

但这毕竟并不是大陆新儒家的全部。事实上，大陆新儒家当中仍然有人在继续致力于儒学的现代化：不仅致力于儒家形下学的现代化，即顺应现代生活方式而重建儒家伦理学与政治哲学，而且致力于儒家形上学的现代化，即重建儒家的存在论，总之就是突破帝国儒学“形上-形下”的观念架构，回归原典儒学，亦即回归生活本源及其本真情感显现，以建构现代性的儒学理论形态。

那么，上述儒学现代化史的事实何以能够发生？这里既有生活方式的现实依据，也有儒学原理的学理依据。

二、儒学现代性的现实依据： 中国社会的现代转型

本节讨论儒学现代性的现实依据，是与下节将要讨论的儒学原理相一致的，这套原理最重要的关键词，就是“生活”：一切皆源于生活而归于生活；也就是说，生活即是存在，生活之外别无存在。⁽¹⁸⁾《易传》将这个观念形上学化，谓之

“天地之大德曰生”“生生之谓易”（《周易·系辞传》）⁽¹⁹⁾，意谓“易”即“生生”，亦即生活的衍流。

关于这套原理的更为详尽的叙述将在下节展开，这里在历史哲学的范畴下简要叙述：作为生活的显现样式，生活方式的演进乃是一切历史及观念史的本源。⁽²⁰⁾生活方式，梁漱溟谓之“生活的样法”，并以之为“文化”的“源泉”。⁽²¹⁾具体来说：（1）生活方式的转换导致社会主体的转换。有怎样的生活方式，便有怎样的人的主体性，诸如宗族、家族、公民个人等。生活生成主体；主体创造生活：这是生活本身的事情，即是“生活本身的本源结构”。⁽²²⁾（2）生活方式及其主体的转换导致社会情感倾向的转换，其根本是“仁爱”情感对象的转换。按照儒家思想，先有“由仁义行，非行仁义”（《孟子·离娄下》）⁽²¹⁾，仁（生活情感）是先行于人（主体性）的，而非相反⁽³⁾；然后才有“我欲仁”（《论语·述而》）、即“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》）⁽²²⁾，人是“制礼作乐”——建构社会规范及其制度（弘道）的主体，而非相反。（3）社会主体及其情感对象的转换导致社会规范及其制度的转换，于是乎有历史形态的转换，如王权社会、皇权社会、民权社会等。

（一）中国社会的历史形态

仅就可靠文献记载而论，中国历史可分三大社会形态，其间存在着两次社会大转型及其观念大转型：

1. 王权时代（夏商西周）：其生活方式是基于农耕的宗族生活，其基本所有制是土地公有制（“溥天之下，莫非王土”⁽⁴⁾），其社会主体是宗族（clan family）（自天子至诸侯大夫等构成大宗小宗），其伦理是宗法伦理，其政治体制是王权政治（《春秋》“尊王”乃源于此），其治理方式是贵族共和（并非“专制”）（详见下文），其国家体制及世界秩序是王国及诸侯国构成的“天下”秩序（基于宗法血缘）（《大学》“家-国-天

① “生活方式”是一个比马克思所讲的“社会存在”——“生产方式”更为宽泛的概念。

② 梁漱溟《东西文化及其哲学》，见《中国现代学术经典·梁漱溟卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，33-34页。参见黄玉顺《当代儒学“生活论转向”的先声——梁漱溟的“生活”观念》，《河北大学学报》2008年第4期。梁谈“生活的样法”，兼顾共时维度（中西印之差异）与历时维度（时代转换）；我这里谈历史哲学，侧重历时维度。

③ 孟子此语极为深刻“行仁义”是主体性行为，然而其前提是主体的生成；主体生成于仁爱情感之中，这就是“仁义行”、而不是人在“行仁义”，此即《中庸》所讲的“诚自成”“道自道”。

④ 出自《诗经·小雅·谷风之什·北山》，见《十三经注疏·毛诗正义》，北京：中华书局，1980年。

下”同构的“修—齐—治—平”乃基于此),其政治主权者(sov^{er}ign owner)是王族及诸侯宗族,其核心价值观念是宗族宗法观念,等等。

【中国社会第一次大转型(春秋战国):从王权社会转向皇权社会;观念上伴随着“轴心时代”的“百家争鸣”。】

2. 皇权时代(自秦汉至明清):其生活方式是基于农耕的家族生活(“家族”概念并不同于“宗族”概念),其基本所有制是土地私有制(春秋战国时期伴随着土地私有化和地主阶级的出现),其社会主体是家族(home family)^①(始于春秋战国时期大夫之“家”的日渐强势)(帝国时代最重要的政治斗争其实并非所谓“阶级斗争”,而是各大家族之间的斗争),其伦理是家族伦理(所谓“父要子亡,子不得不亡”乃基于此)(政治伦理亦基于家族伦理,故《孝经》主题为“移孝作忠”),其政治体制是皇权政治(所谓“专制”),其治理方式是宰辅制度,其国家体制及世界秩序是帝国及藩属国的“天下”秩序(并非基于宗法血缘),其主权者是皇族(帝国时代所封之“王”没有主权而不同于诸侯),其核心价值观念是家族宗法观念,等等。

【中国社会第二次大转型(近现当代):从皇权社会转向民权社会;观念上伴随着所谓“新轴心期”的“新学”的“百家争鸣”。】

3. 民权时代(当代趋势):其生活方式是基于工商的市民生活(现代化伴随着城市化),其所有制是以私有制为主体的混合所有制(发达国家亦然)^②,其社会主体是个体(绝非核心家庭nuclear family)(详下),其伦理是以个体为基础的家庭伦理(核心家庭并不否定夫妻双方各自的法定的独立自主地位),其政治体制是民主政治(尽管各国民主政治的具体模式有所不同),其治理方式是代议制度,其国家体制及世界秩序是国族(nation)^③及国族间的国际秩序,其主权者是公民(所谓“国家主权”其实最终源于公民授权),其核心价值观念是人权观念(详下),等等。

以上对中国社会历史形态的简要勾勒,基于对生活方式演变的历史观察,限于篇幅,这里不作历史文献的繁琐引证。

(二) 中国社会的现代转型

上文描述的民权社会,究竟是否确为中国社会的历史趋向,乃是当代中国、以至当今世界的重大课题,关乎近代以来的“中国问题”——“中国向何处去”的问题。为此,这里择要略加讨论:

1. 关于生活方式。有一点是确定无疑的:中国正在现代化;现代化至少是绝大多数中国人的诉求;极少数人即便不赞成,也无法抗拒这个进程。另一点同样是确定无疑的:无论怎样看待现代化、认识现代性,现代化必定伴随着城市化。这就是说,传统农村必定消解或者转变:要么变为城镇,要么变为非传统意义上的“农村”,实质上是城市体系、工商体系的一种附属的组成部分。这无关乎价值判断,而是一种事实陈述。这显然就意味着:中国人的生活方式必定,而且正在由前现代的农民生活转变为现代性的市民生活。

于是,儒学面临着这样的逻辑:假如儒学只能与前现代的农民生活、家族社会、君主制度捆绑在一起,那就意味着儒学必定迅速灭亡(余英时称现代儒学已是魂不附体的“游魂”即基于此)⁽²³⁾。梁漱溟的“乡村建设运动”之所以失败,根本原因即在于此。所以我一再讲:为儒学复兴计,与其搞“乡村儒学”,不如搞“城市儒学”。

2. 关于社会主体。一个社会的生活方式决定了这个社会的主体:宗族社会的主体就是宗族(王族与其他贵族);家族社会的主体就是家族(皇族与其他家族);那么,市民生活方式中的社会主体又是谁?人们容易想到家庭的现代形式——核心家庭。这其实是大谬不然的。现代社会并不以家庭为社会主体。经济活动及其权利主体并不以家庭为单位;家庭财产也非不可分割的东西,夫妻双方的经济收入是各自独立而自由处置的。政治活动及其权利主体也不以家庭为单位,夫妇及其成年子女各自享有独立的政治权利,例如选举权与被选举权。这一切都是由现代法律制度给予保障的。

今天一些儒者试图恢复古代的宗法家庭,那显然是徒劳无益的。有些儒者倡导“家庭本位”,而且其所谓“家庭”实质上是前现代的宗族或家族的观念,试图以这样的家庭为基础来“纠正”

① 宗族家庭和家族家庭皆可归之于宗法家庭(patriarchal family)。

② 对于当代中国来说,土地私有是一个很值得讨论的课题。

③ 国族(nation)旧译“民族国家”,很容易与前现代的“民族”(ethnic/nationality)概念和普遍性的“国家”(state)概念相混淆,故此另译。

现代性的经济、政治与社会生活，不免令人想起“螳臂挡车”的成语。

3. 关于家庭形态。上述社会主体的现代转换，与家庭的演变密切相关。家庭并非永恒的范畴，而是佛学所谓“生住异灭”的东西，其“异”即其历史地变异。相应于中国社会的三大历史形态，家庭也有三种历史形态，即发源于古代氏族部落的宗族家庭、此后的家族家庭（两者合称宗法家庭）和现代的核心家庭。

家庭的功能发生着历史的演变，呈现出递减的趋势，可借用经济学的话语加以分析：（1）上古的宗族家庭，既是人的扩大再生产单位（人口繁育），也是物质生产，甚至精神生产的单位（所谓“学在王官”即指精神生产为王族所垄断）。（2）中古的家族家庭，仍然是人的再生产单位，而且仍然是物质生产单位（家族农耕），但基本上不再是精神生产单位：帝国时代的宗教、哲学、文学艺术等都不再以家庭为创作主体（例如“诗圣”“诗仙”无法世代相传，从司马谈到司马迁那种学术世袭只是个别现象）。（3）现代的核心家庭，则仅仅是人的再生产单位，不再承担物质生产、精神生产的功能，个人作为物质生产者或精神生产者的身份，是与其作为家庭成员的身份截然分离的。这表明了社会主体的个体化。

不仅如此，家庭由“异”而“灭”的现象似乎正在开始发生。这是基于两点观察：一是家庭形态的多元化趋势，例如离异甚或非婚的单亲家庭的增多（后者意味着生育与家庭开始发生分离），同性恋家庭的合法化，这些家庭显然已不符合传统“家庭”的定义；二是独身现象的世界性增长趋势，愈发达的国家独身者愈多。这些现象都是很值得关注和研究的。

当今一些儒者的思想倾向，存在着两层误区：一是将儒学与家庭，甚至与前现代的宗族家庭和家族家庭捆绑在一起；二是混淆了现代核心家庭与古代宗法家庭的本质区别。这样一来，其思想

理论之悖谬就可想而知了。

4. 关于情感倾向及其伦理效应。儒家不仅视仁爱为人的最基本的情感^①，而且以仁爱情感来阐明一切存在——不仅以之阐明善何以可能，而且以之阐明恶，及其克服何以可能。这是极有道理的，我曾另文加以论述。^②而人的主体性的情感是一种意向性活动，即有其指向性，亦即有其对象。仁爱情感亦然，绝非抽象的东西，而是有其具体的倾向对象的，故孔子并不仅仅以“爱”释“仁”，而是释之以“爱人”（《论语·颜渊》）。^③而情感的倾向对象也不是抽象的，而是与具体的社会生活方式、历史形态联系在一起，如孟子谈“爱君”（《梁惠王下》）^④，其前提是这个社会形态存在着君主。这样一来，仁爱情感也就导向了伦理问题。

孟子有一番话，被认为是儒家主张“爱有差等”（《滕文公上》）的经典表述“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《尽心上》）这样的“差等之爱”，通俗地说就是：爱亲人胜过爱他人，爱他人胜过爱他物。这种观念被认为是儒家伦理的基础，谓之“血亲伦理”，并因此而遭到批判。^④而可笑的是，今天一些儒者竟然认可而且坚持这种血亲伦理，并以此来抗拒现代文明，殊不知这完全误解了孟子的伦理思想：其一，孟子、儒家的仁爱观念不仅仅有“差等之爱”的一面，还有“一体之仁”的一面，后者才是建构伦理规范的根据（这个问题下节还将涉及）；其二，“差等之爱”固然是生活情感的实情，但它只是“一体之仁”的一种实现方式；而且，当其落实于伦理问题时，也并不是抽象的，它取决于具体的社会生活方式。孟子所处理的是宗法社会的伦理问题，因而血亲伦理在当时确实是正当的、适宜的；而这同时也就意味着，它在现代社会不再是正义的。这恰恰是孟子儒学原理的体现。^⑤按照儒学原理，现代社会伦理绝非以核心家庭为本位的血

① 仁爱原是一种情感，尽管有些儒家学派将其提升为形而上的本体存在，或者设置为形而下的道德规范。参见黄玉顺《爱与思——生活儒学的观念》，第二讲，“二、情”。

② 我将这种观念概括为“爱，所以在”，见拙文《爱，所以在：儒学与笛卡儿哲学的比较》，见《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》，北京：光明日报出版社，2009年。关于爱的情感的绝对优先性，可参见拙文《儒学与情感现象学比较研究》三篇，分别载《东岳论丛》2007年第6期、《中国社科院研究生院学报》2007年第3期、《社会科学研究》2007年第6期。关于爱不仅可阐明善何以可能，而且可阐明恶及其克服何以可能，可参见拙文《荀子的社会正义理论》，《社会科学研究》2012年第3期、《中国社会科学文摘》2012年第8期。

③ 原文“樊迟问仁。子曰‘爱人。’”

④ 原文“盖《徵招》、《角招》是也，其诗曰：‘畜君何尤？畜君者，好君也。’‘好君’意谓‘爱君’。”

亲伦理，而是以个体为本位的社会伦理。

个体伦理并不是对家庭伦理的否定，两者并不构成对立关系；事实上，在现代社会，个体伦理恰恰是对家庭伦理的支持。即以爱情－婚姻－家庭问题而论，现代核心家庭的成立基于夫妻双方的婚姻契约，这种契约关系又基于由双方的爱情所导致的信赖，而这种爱情关系则又基于双方独立自主的个体地位。反之，前现代社会通常是没有真正的爱情的，“男欢女爱”并非现代意义的“爱情”；这是因为爱情的基础是男女双方独立自主的个体性，然而这种个体性在宗族社会和家族社会中是不存在的，所以我们看到的历史事实是：前现代社会的婚姻通常是宗族之间或家族之间的联姻，遵行“父母之命，媒妁之言”的规范程序，而非男女个体之间由爱情而自由结合的结果。

这也包括“道德”问题。现代社会有一个突出的特点：在“私德”问题上，普通公民享有较大的道德空间，这是基于现代性的“自由”价值观念，即私人领域（private）与公共领域（public）的划界（严复所谓“群己权界”）^①；然而人们对立法者、政治家等公共人物，则有较高的“私德”要求，因为他们的私人动机及其行为后果往往直接关乎公共领域的社会规范及其制度的公正性与公平性，即正义性。

5. 关于政治体制。前现代的政治体制是君主政治，即王权政治或皇权政治；而现代性的政治体制则是民权政治，亦即民主政治。^②这也是与生活方式和社会主体的转换相一致的。然而当今有一部分儒者居然反对民主政治，宣扬所谓“王道政治”，实在滑天下之大稽：所谓“王道”是与春秋时期诸侯争霸的“霸道”相对而言的，就其本义而论，连帝国时代的皇权政治都不在其范围，仅指宗族时代的王权政治而已。

6. 关于治理方式。在中国，王权时代的治理方式是贵族共和。所谓“共和”并不仅有“周召共和”那样的“虚君共和”⁽²⁶⁾，而是以“实君共和”为常态的，颇类似于柏拉图所谓“共和国”（republic）（通译为“理想国”），作为天下共主的“王”并不是“乾纲独断”地专制独裁，这一点在《尚书·周书》中是非常明显的。到了帝国时代或皇权时代，才有了所谓“专制”；然而就

其治理方式而论，则是宰辅制度，皇上其实并不那么“自由”。至于现代国家的治理方式，尽管有时也会采取直接民主的形式，例如偶尔的全民公决（但要注意与民粹主义相区别），但常态是间接民主，即代议制。

7. 关于国家体制及世界秩序。中国历史上经历了列国时代（王权时代）和帝国时代（皇权时代），如今则是国族时代。“国族”（nation）既非前现代的“民族”（ethnic / nationality），也非贯通古今的“国家”（state）概念，而是一个现代性的概念。因此，说“中国是一个多民族国家”是很荒诞的，因为前现代意义的“多民族”（nationalities）与现代性意义的单一“国家”（国族 nation）是矛盾的。

现代世界秩序亦非古代的“天下”秩序，而是国族之间的国际秩序。这种世界秩序同时实行着两条政治规则，是“双重标准”，即民主规则和实力规则；因此，最具实力的国族成为现代“帝国”，通过经济、政治、军事手段掌控世界秩序，谓之“帝国主义”。这虽然与古代“天下主义”具有形式上的类似性，但却存在着本质区别，即前现代与现代性的区别。以国族为基础的这种世界秩序所存在的上述问题，表明国族本身是存在问题的，并非人类社会的终极理想；至于未来的超国族时代（supranational age）及其观念上的超国族世界主义（supranational cosmopolitanism）或超国族主义（supranationalism）前景如何，则不是本文的课题。这里只想指出：如今某些儒者鼓吹的国族主义（nationalism 旧译“民族主义”）的“天下主义”恐有帝国主义之嫌，值得反思。

8. 关于政治主权者。“主权”（sovereignty）这个词是由前现代借用而来的，它与“君权”是同一个词（但“朕即国家”之“朕”其实并不代表他本人，而是王族或皇族的代表）。然而，与社会主体的转换相一致，现代社会的主权者不再是王族、诸侯或皇族，而是公民。这里尤须指出的是：国家或政府绝非主权者；主权者是公民，国家只是在操作的意义上经公民授权而代行主权，这就犹如一个公司的法定代表人并不就是这个公司的所有权人，所有权人乃是股东。

9. 关于核心价值观念。上述分析已经充分表

① 严复将约翰·密尔的《论自由》译作《群己权界论》，可谓深得现代“自由”价值观念之要领。

② 现代威权主义（modern authoritarianism）和极权主义（totalitarianism）都只是走向现代性过程中的一种变异形式，这是应当另文讨论的问题。

明，现代社会的核心价值观念并不基于宗族或家族那样的集体，甚至也不基于现代核心家庭这样的集体，当然也不基于“企业单位”和“事业单位”这样的集体，而是基于个体（individual），这就是“人权”观念，所以宪法才特别强调“国家尊重和保障人权”^①；而人权之“人”（human）并不是作为集合名词的“人民”（people），更不是乌合的“大众”（mass），而是个人（person）。唯其如此，诸如“自由”“平等”“民主”“法治”这样的观念才必须被列入“核心价值观”，因为这些观念无不基于“人”之“人权”。

然而一些儒者反对这些现代价值观念，斥之为“西方”的“个人主义”，这也是值得警惕的。这里特别要指出的，是这样一种思维方式：以“中西之争”来掩盖“古今之变”，将历时性问题偷换为共时性问题，以此抗拒现代文明价值。这样的“儒家”绝非真正的儒家，至多不过是原教旨主义的儒家。真正的儒家必须也能够解答上述现代性的生活方式中的问题，这就是儒学的现代性。

（三）现代生活方式的观念效应

上文所提到的现代性“核心价值观”，实际上是现代性的生活方式在观念上的必然反映。一个时代的观念，乃是那个时代的生活方式的产物，这是因为：观念是人的主体性的创造；然而有怎样的生活方式，才会有怎样的人的主体性。较之前现代的社会主体、即宗族或家族，现代性的社会主体是个体，这是因为在现代性的生活方式中，社会生活的行为者都是个体性的：人们以个人的身份参与社会经济生活，如求职与任职，他们并不代表家庭，而只是作为个体的职场人员；人们也是以个人的身份参与政治生活的，如选举与被选举，他们也不代表家庭，而只是作为个体的公民；等等。这一切必然在观念上体现出来，那就是个体主义。

学界有一种误解，以为西方现代的个体主义是基于基督教传统的，似乎西方早在中世纪就是个体主义的了。然而事实正相反，西方古代与中国古代一样是家族集体主义的，家族利益与家族荣誉高于一切；个体主义的兴起是与西方的现代化过程、文艺复兴和启蒙运动等密切联系在一起的。以基督教而论，正是经过马丁·路德等人的

宗教改革（Religious Reform），才从教会的集体主义转变为教徒的个体主义，这就是马克斯·韦伯所谓“新教伦理”（Protestant work ethic）。^[27]

与西方宗教改革具有同等性质的观念变革，也早已发生在儒学内部，那就是本文第一节所叙述的儒学现代化的历史。儒学的这种自我变革，是符合儒学原理的。然而今天一些儒者将儒学与个体主义对立起来，从而导致对一系列现代价值观念的否定，这对于中国走向现代性、实现现代化来说是极其错误的思想倾向，同时也不符合儒学原理。

三、儒学现代性的学理依据： 儒学基本原理的澄清

所谓“儒学”，可以是复数的概念，即自孔子之后“儒分为八”以来，出现过各种各样的儒学历史形态，同一历史时期也往往存在着旨趣各异，甚至大相径庭的儒家学派；但我们这里所要讨论的作为“儒学原理”的“儒学”则是单数的，即古今中外所有儒学的共同原理。^②这些原理已经被遗忘或遮蔽了，亟需重新加以揭示。

（一）正本清源：关于儒学的若干误读

对儒学原理的遮蔽与遗忘，导致了关于儒学的种种误读，这里仅以儒学核心范畴“仁义礼智”为例，以见一斑。人们通常将“仁义礼智”理解为“儒家伦理”或“道德”。这种观念源自朱熹，他将《孟子·公孙丑上》的“四端”与《周易·乾文言》的“君子四德”（元亨利贞）联系起来，并附会以理学的观念，提出“元者……于人则为仁，而众善之长也；亨者……于人则为礼，而众美之会也；利者……于人则为义，而得其分之和；贞者……于人则为智，而为众事之干。”^[28]

这样的“四德”观念其实是讲不通的。所谓“德”是什么意思？在传统儒学中，“德”只有形上与形下两种用法，形上之德谓之“德性”，形下之德谓之“德目”（道德条目），而这两者其实是矛盾的。“四德”究竟是形上的东西、还是形下的东西？

所谓“德性”，尽管是形上的观念，却也有两种截然不同的理解。程朱理学的“德性”是先

① 见《中华人民共和国宪法》第三十三条。

② 儒学也有“中外”之分，不仅存在着韩国儒学、越南儒学等等，还有诸如美国的波士顿儒学、夏威夷儒学之类，参见蔡德贵《试论美国的儒家学派》，共识网（www.21ccom.net）。

天的 (apriori) 或先验的 (transcendental), 即是“天理”, 亦即所谓“性即理”(《遗书》卷二十二下)。^[29]但这其实并非孟子的原意, 孟子所谓“性”并非人们所误解的先天或先验的东西。他讲“仁义礼智根于心”(《尽心上》), 然而此“心”却是“恻隐之心”等“四端”情感(《公孙丑上》)(朱熹也承认这是“情”而非“性”^①); 此“情”萌生于“乍见孺子将入于井”之类的生活情境, 须经过“扩而充之”(《公孙丑上》)、“先立乎其大者”(《告子上》), 这才被确立为形上的“德性”, 这体现了轴心时代建构形而上学的过程。孟子的观念是符合汉语“性”之本义的, 如许慎讲“德”作为“得”的同源词, 意谓“行有所得”(《说文解字·彳部》)^[30], 即是在行为、践行、生活中获得的东西。后来王夫之“性日生而日成”(《尚书引义·太甲二》)的观念, 与此吻合。总之, “仁义礼智”尽管后来被确立为形上德性, 但其本源却是自然而然的生活情感。

所谓“德目”, 亦即道德条目, 是说的形下的伦理规范。将“仁义礼智”一概视为形下的伦理道德规范, 这也是片面的。如上所述, 儒家所谓“仁义礼智”皆发端于生活情感; 即便在接下来的思想建构中, 它们也是处在不同的理论层面上的。在儒家话语中, 所有一切形下的伦理道德规范及其制度安排, 统谓之“礼”, 例如一部《周礼》, 就是一整套伦理规范建构及其制度安排^[31]; 由此可见, 凡“礼”之外的“仁”“义”“智”均非伦理道德规范的范畴。事实上, “仁义礼”乃是一个立体的思想理论结构系统(本文暂不论“智”), 这就是下文将要揭示的儒学原理。

(二) 追本溯源: 儒学的思想视域问题

上文谈到, 现代新儒学“内圣开不出新外王”。从思想方法上看, 这是由于他们仍然停留于“形上-形下”的思想视域(horizon of thought), 而缺乏某种本源性的视域。上文也谈到, 自轴心时代以来, 哲学形而上学形成了一种“形上-形下”的思维模式。这种模式无法回答, 甚至根本没有意识到“存在者何以可能”的问题, 即: 不仅“形而下者”, 而且“形而上者”何以可能? 本源性的思想视域是说: 这些存在者皆源于存在; 而存在——先在于任何存在者的存在, 就是生活及其原初本真的情感显现, 在原典儒学中, 那就是生活情境中显现出来的仁爱情感。

唯其如此, 儒学以仁爱情感为所有一切的大本大源, 此即《中庸》所说的“不诚无物”^[32]: 假如没有真诚的仁爱情感, 一切存在者都不存在。正是在这样的本源视域中, 儒家建构起自己的一套原理。现代新儒学的“内圣”指向形而上者, 其“外王”指向形而下者; 但这两种存在者、先验的“两层存有”, 皆须为之奠基的存在——生活的观念, 皆须为之开源辟流的生活情感的观念, 否则便是无本之木、无源之水。

(三) 儒学原理: 儒学的观念层级建构

我经常讲“儒家没有新的, 然而儒学是常新的。”所谓“儒家没有新的”是说, 儒家总是以仁爱论万事, 否则他就不是儒家了; 所谓“儒学是常新的”是说, 儒家的具体学说、思想理论、学术形态总是随历史时代而推陈出新的, 一时代有一时代之儒学, 故有王权时代之儒学、皇权时代之儒学、民权时代之儒学。然而万变不离其宗, “吾道一以贯之”(《里仁》), 这些不同的儒学形态蕴涵着一套共同的原理; 儒学之所以能够“日新”(《大学》), 也是由于这套原理。这套原理包含许多范畴, 形成一套复杂的理论结构, 这里限于篇幅, 仅讨论其核心结构, 即“仁→义→礼”的结构。

1. 礼: 社会规范及其制度

众所周知, “礼”是儒家的关切所在; 换言之, 儒家所关注的是社会群体生存秩序, 亦即社会规范及其制度。然而, 关于儒家的“礼”, 人们存在着严重的误解。诚然, 一个人生活在社会上, 必须遵守社会规范, 否则便无以立足, 所以孔子讲“立于礼”(《泰伯》)、“不学礼, 无以立”(《季氏》)、“不知礼, 无以立”(《尧曰》), 要求人们“克己复礼”(《颜渊》); 一个社会群体也必须建立一套社会规范, 否则“无礼则乱”(《泰伯》), 所以孔子强调“为国以礼”(《先进》)、“齐之以礼”(《为政》)。但如果仅限于这样理解“礼”, 那就很成问题了。试问: 假如既有的社会规范及其制度本身就不正当、或已不合时宜, “礼”不合“理”, 难道人们也应当遵守吗? 例如, 现代人还应当遵守“君为臣纲, 父为子纲, 夫为妻纲”的规范吗? 还应当遵守“在家从父, 出嫁从夫, 夫死从子”的规范吗? 原教旨主义儒家的一个根本失误, 就是将过去既有的“礼”视为儒学的凝固不变的根基。

① 朱熹《孟子集注·公孙丑上》卷三“恻隐、羞恶、辞让、是非, 情也; 仁、义、礼、智, 性也。”见朱熹《四书章句集注》, 北京: 中华书局, 2012年第2版。

这就是正义论问题，即社会规范及其制度是正义的问题。儒家严格区分两种不同的“正义”，即行为正义和制度正义。“行为正义”是说：唯有遵守社会规范及其制度的行为才是正义的行为，所以应当“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《颜渊》）。但是，遵守制度规范是有前提的，那就是：这个制度本身是正义的，此即“制度正义”问题。人们没有服从暴政、遵守恶法的义务。这才是孔子关于“礼”的更根本的思想“礼有损益”。他指出“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。”（《为政》）这就是说，三代之礼是不同的，将来之礼也还会是不同的。所谓“损益”是说：在生活方式发生变化的情况下，对既有的礼制体系，应当去掉一些旧的规范（损）、增加一些新的规范（益），从而形成一套新的礼制。

这是孔子的伟大思想之一。孟子称孔子为“圣之时者”（《万章下》），实基于此。显然，按照孔子“礼有损益”的思想，宗族时代的制度经过损益变革而转为家族时代的制度，家族时代的制度经过损益变革而转为国族时代的制度，这是天经地义的。问题在于：我们根据什么来进行损益？制度变革的价值尺度是什么？这就是“义”，即正义原则。所以，孔子指出“义以为质，礼以行之。”（《卫灵公》）“义”是为“礼”奠基的价值原则。这就构成了儒学原理中最核心的理论结构“义→礼”，即：正义原则→制度规范。

2. 义：正义原则

所谓“正义原则”，就是据以进行社会规范建构及其制度安排的价值原则。这在中国话语中叫做“义”，荀子甚至直接谓之“正义”^{〔33〕}；所以，人们用汉语“正义”来翻译西语“justice”。符合这种价值尺度的制度规范就是正义的，反之就是不正义的。因此，人们遵守制度规范，本质上是遵从正义原则。例如，即便在宗法社会的君臣、父子的伦理关系中，人们应当遵从的其实也不是君、父，而且也不仅是当时的伦理政治规范，而是其背后的正义原则，故荀子明确说“从道不从君，从义不从父。”（《荀子·子道》）

与“礼”（制度规范）的损益性不同，“义”（正义原则）具有普遍性，古人谓之“通义”，这是因为“义”或“justice”仅仅意味着一系列抽象化的、原则性的判断：公平的、公正的、正当的、恰当的、适当的、适宜的……。这些语义涵项可以分为两类：正当；适宜。因此，儒学原理

的正义原则包含两条：

（1）适宜性原则：社会规范建构及其制度安排必须具有适宜的效果，即适应于一个社会群体的基本的生活方式。此即《中庸》所谓“义者，宜也”。唯其如此，宗族社会有宗族性的制度规范，家族社会有家族性的制度规范，而现代社会有现代性的制度规范，因为这些社会形态各有其特定的生活方式。

（2）正当性原则：社会规范建构及其制度安排必须出于正当的动机。故孟子说“义，人之正路也。”（《离娄上》）何谓正当动机？在儒家，那就是仁爱。这样一来，我们就得到了儒学原理的这样一个核心结构：仁→义→礼，即：仁爱精神→正义原则→制度规范。

3. 仁：仁爱情感

在社会规范建构及其制度安排中，是否依据正当性原则，即是否要求仁爱的动机，这是中国正义论与西方正义论之间最根本的区别之一。这涉及如何准确理解、全面把握儒家“仁爱”观念的问题。反儒人士认为，儒家所谓“仁爱”就是“差等之爱”，因此，儒家的制度规范就是基于血亲伦理的东西，这样的制度规范当然就是不公平、不公正的，因为它必然更有利于立法者及其亲近者。而可悲的是，许多儒家人士也认为儒家的“仁爱”就是“差等之爱”，儒家的伦理就是以家庭亲情为基础的伦理。双方都不明白，儒家的仁爱观念固然承认“差等之爱”的生活情感，但却并不以此为制度规范建构的一般性原则；恰恰相反，正当性原则所要求的是“一体之仁”，即对“差等之爱”的超越，这也就是儒家“恕道”在伦理与政治领域的贯彻：在建构或选择制度规范时，应当“己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》）、“己所不欲，勿施于人”（《卫灵公》），例如孟子所讲的“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《梁惠王上》）等等。

当然，应当承认，儒家在历史上的制度规范建构，确实与家庭伦理有密切关系；但是，那并不是以“差等之爱”为原则的结果，而是适宜性原则的要求，即正当性原则与适应性原则相匹配的结果：在前现代的宗法社会生活方式下，正当而适宜的制度规范必定是与宗法伦理一致的。然而这恰恰意味着：在现代性的生活方式下，正当而适宜的制度规范决不是基于宗法伦理或家庭伦理的设计，而只能是基于现代权利观念的设计。这一切正是儒学原理的要求。

正是由于上述儒学原理，儒学才必定在中

国社会现代转型中获得现代性；换言之，现代性乃是儒学原理的必然蕴涵。当然，儒学现代性的展开、儒学的现代化，这个历史进程尚未

完成，我们还“在路上”；不仅如此，人们还时不时地误入迷途，例如前述当代儒家中的一些危险倾向。

(参考文献)

- (1) 黄玉顺主编. 现代新儒学的现代性哲学 (M). 北京: 中央文献出版社, 2008.
- (2) 杨生照. 现代中国哲学中的“清华传统”研究(一)(二) [M] //当代儒学: 第三辑、第四辑. 桂林: 广西师范大学出版社, 2013.
- (3) 王鉴平. 冯友兰与新实在论——新理学逻辑分析法评述 (J). 社会科学研究, 1987 (2).
- (4) 冯友兰. 贞元六书·新理学 (M). 上海: 华东师范大学出版社, 1996: 5.
- (5) 金岳霖. 论道 (M). 商务印书馆, 1985.
- (6) 熊十力. 新唯识论(壬辰删定本) 删定记 (M) //体用论. 北京: 中华书局, 1994: 6.
- (7) 唐君毅. 中华人文与当今世界 (M). 台北: 台湾学生书局, 1975: 897.
- (8) 牟宗三. 论道统、学统、政统 (M) //生命的学问. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005.
- (9) 黄玉顺. 超越知识与价值的紧张——“科学与玄学论战”的哲学问题 (M). 成都: 四川人民出版社, 2002: 142.
- (10) 黄玉顺. 形而上学的奠基问题: 儒学视域中的海德格尔及其所解释的康德哲学 (J). 四川大学学报, 2004 (2).
- (11) 朱学勤. 老内圣开不出新外王——从《政道与治道》评新儒家之政治哲学 (J). 探索与争鸣, 1991 (6).
- (12) 牟宗三. 现象与物自身 (M). 台北: 台湾学生书局, 1976.
- (13) 戴震. 与某书 (M) //孟子字义疏证. 北京: 中华书局, 1982.
- (14) 王艮. 王心斋全集 (M). 南京: 江苏教育出版社, 2001.
- (15) 黄宗羲. 明夷待访录 (M). 北京: 中华书局, 2011.
- (16) 王夫之. 尚书引义 (M). 北京: 中华书局, 1976.
- (17) 李明辉. 我不认同“大陆新儒家” [EB/OL]. www. 21ccom. net/articles/thought/zhongxi/20150126119523_ all. html.
- (18) 黄玉顺. 面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集 (M). 成都: 四川大学出版社, 2006: 59.
- (19) 周易 (M) //十三经注疏·周易正义. 北京: 中华书局, 1980.
- (20) 黄玉顺. 爱与思——生活儒学的观念 (M). 成都: 四川大学出版社, 2006: 222 - 223, 228 - 232.
- (21) 孟子 (M) //十三经注疏·孟子注疏. 北京: 中华书局, 1980.
- (22) 论语 (M) //十三经注疏·论语注疏. 北京: 中华书局, 1980.
- (23) 余英时. 现代儒学的困境 (M) //现代儒学论. 上海: 上海人民出版社, 1998.
- (24) 刘清平. 论孔孟儒学的血缘团体性特征 (M) //哲学门: 第1卷第1册. 武汉: 湖北教育出版社, 2000; 美德还是腐败? ——析《孟子》中有关舜的两个案例 (J). 哲学研究, 2002 (2).
- (25) 黄玉顺. 孟子正义论新解 (J). 人文杂志, 2009 (5).
- (26) 黄玉顺. 制度文明是社会稳定的保障——孔子的“诸夏无君”论 (J). 学术界, 2014 (9).
- (27) 马克斯·韦伯. 新教伦理与资本主义精神 (M). 阎克文, 译. 上海: 上海人民出版社, 2012.
- (28) 朱熹. 周易本义 (M). 上海: 上海古籍出版社, 1987.
- (29) 程颢, 程颐. 二程集 (M). 北京: 中华书局, 1981.
- (30) 许慎. 说文解字 (M). 北京: 中华书局, 1963.
- (31) 黄玉顺. “周礼”现代价值究竟何在——《周礼》社会正义观念诠释 (J). 学术界, 2011 (6).
- (32) 礼记 (M) //十三经注疏·礼记正义. 北京: 中华书局, 1980.
- (33) 黄玉顺. 荀子的社会正义理论 (J). 社会科学研究, 2012 (3).

(责任编辑: 颜 冲)