

# 论儒学与人类共同文明的建构<sup>\*</sup>

黄玉顺

**摘要** 当今世界“文明冲突”加剧，需要建构一种面向未来的“人类共同文明”。这种“文明”不再是复数的，而应当是单数的。它既不能由某种既有的单一文明传统来充当，也不能仅仅从既有的诸多文明传统中抽绎归纳出它们之间的共性，而只能通过综合创造，建构一种新型的人类文明形态。这种“人类”文明需要人类视野；这种“共同”文明需要共同创造；这种“文明”创造需要文明对话。在这种文明创造中，儒学可以贡献其经过自我损益的“仁”“义”“礼”等价值观。

**关键词** 儒学 人类共同文明 建构

**中图分类号** B222 **文献标识码** A **文章编号** 1002-2627(2023)03-0013-08

**作者**：黄玉顺，山东大学儒家文明省部共建协同创新中心教授、博士生导师，主要研究方向为儒家哲学、中西比较哲学。济南 250100

近年来，出现了“人类文明共同体”的提法。这个提法很有意义，因为当今世界“文明冲突”<sup>①</sup>（the Clash of Civilizations）加剧，人类文明的命运正处在一个“世界大变局”的转折点上。但是，到目前为止，“人类文明共同体”尤其是它所涵摄的“人类共同文明”概念还是模糊的，需要加以厘清。对于中国儒家来说，儒学应当、可以在这种“人类共同文明”的建构中发挥怎样的作用，更是一个不可回避的时代课题。

## 一、问题的提出

“人类文明共同体”概念的模糊性，首先表现在：这里的“文明”是单数的、还是复数的？

如果这里的“文明”是复数，那么，“人类文明共同体”（the Community of Human Civilizations）就不是什么新东西，因为人类世界历来就存在着不同的文明，而且其中一些不同的文明向来就处在一个共同体之中。例如，作为一个共同体的中华民族就不是由单一的文明传统构成的。事实上，欧洲或“西方”也不是由单一的文明传统构成的。而伴随着全球化的进程，全世界的不同文明如今都处在一个全球共同体之中。

由此可见，我们这里谈论的“人类文明共同体”的“文明”应当是单数，即是一个立足当下、面向未来的概念：在全球化的背景下，人类将会迎来或者应当建构一种怎样的“人类共同文明”？这个问题的提出，显然是亨廷顿所说的当今世界“文明冲突”的必然结果：立足当下，就是正视当今世界的文明冲突；面向未来，就是为消弭文明冲突而建构未来世界的共同文明。

稍加寻思，不难看出，未来“人类共同文明”的建构，存在着以下几种可能：

（一）某种既有的单一文明成为人类共同文明

<sup>\*</sup> 本文是山东大学基本科研业务资助项目“儒家自由理论研究”（项目编号：2020GN026）的阶段性成果。

<sup>①</sup> [美]塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪译，北京：新华出版社，2010年。

这其实是帝国主义的一个文明特征。我曾指出,存在着两种帝国主义:古代帝国主义、现代帝国主义。

古代帝国主义,在中国即“自秦至清的中华帝国”的国际理念:“帝国的天下主义是专制的世界主义,它是由中央帝国与若干藩属国组成世界体系,例如中华帝国及其藩属国。这种天下主义,是由帝国的皇族掌控天下秩序。这种天下主义实质上是宗法制度中的家族制度的国际性延伸,天下秩序的控制权掌握在皇族的手中。这就是古代意义的‘帝国主义’。这种天下主义的政治理念,虽然自称‘王道’,但其所谓‘王’其实已非原来意义上的、列国时代的‘王’,而是‘帝’——帝国时代的皇帝。韩非子曾经非常准确地描述过这种天下主义的情形:‘事在四方,要在中央;圣人执要,四方来效。’韩非子所谓‘圣人’,其实是指的帝国的最高统治者。”<sup>①</sup>在西方,罗马帝国(前27—395年)、西罗马帝国(395—476年)、东罗马帝国(395—1204年)的国际理念都是典型的古代帝国主义。古代帝国作为一个文明共同体,其“共同文明”其实是宗主国的文明传统,例如东亚儒家文化圈的儒家文明传统,欧洲的古希腊文明、希伯来文明、基督教文明的综合传统。

现代帝国主义,是指1648年10月24日签订《威斯特伐利亚和约》(the Peace Treaty of Westphalia)、建立威斯特伐利亚体系(Westphalian System)、人类世界进入民族国家(Nation-state、Nation)时代以来的国际理念<sup>②</sup>。“帝国主义的实质,就是一个国家在经济和政治上控制其他国家,并往往辅之以军事手段与文化手段(即所谓‘软实力’),由此形成一种世界秩序体系。”<sup>③</sup>现代帝国主义的“共同文明”,其实就是西方文明传统;而西方以外的世界、包括东方世界的文明,例如关于中国文明的“汉学”,都不过是西方文明的注脚。对此,“赛义德(Edward W. Said)的‘后殖民理论’(Post-colonial Theory)便已足以惊醒我们:究其实质,西方汉学——西方世界关于东方‘中国’的话语,只不过是一种‘东方主义’(orientalism)而已;这种东方主义的汉学不仅体现着西方的思维方式,而且渗透着西方的价值观念,行使着西方的话语权力”<sup>④</sup>。

如今,我们面临“世界大变局”,似乎正在进入一个“后…”时代。例如,我们似乎正在进入“后民族国家”(Post-nation-state)时代<sup>⑤</sup>。显然,这里存在着这样一种逻辑:如果说现代帝国主义是民族国家时代的必然伴生现象,那么,后民族国家时代就应当彻底摒弃任何形式的帝国主义。然而,需注意的是,当今西方世界仍然存在着帝国主义倾向,这是需要警惕的;同时,近年来,中国大陆儒家中也出现了某种“文化帝国主义”的思想倾向,这种倾向尽管往往披着儒家

① 黄玉顺:《“以身为本”与“大同主义”——“家国天下”话语反思与“天下主义”观念批判》,《探索与争鸣》2016年第1期。

② 关于民族国家,参见E. J. Hobsbawm. *Nations And Nationalism Since 1780: Programme, Myth And Reality*, Second Edition, Cambridge University Press, 1992。

③ 黄玉顺:《“以身为本”与“大同主义”——“家国天下”话语反思与“天下主义”观念批判》,《探索与争鸣》2016年第1期。

④ 黄玉顺:《中国学术从“经学”到“国学”的时代转型》,《中国哲学史》2012年第1期。

⑤ 张向阳:《经济全球化下的后民族国家治理结构——简论哈贝马斯民族国家政治理论》,《绥化师专学报》2004年第1期;高奇琦:《后民族欧洲与宪政爱国主义》,《民族研究》2010年第5期;黄其松:《后民族国家时代的认同建构——哈贝马斯的宪法爱国主义新探》,《广西民族大学学报》(哲学社会科学版)2014年第4期;张涛:《从民族国家到后民族国家》,《青年与社会》2015年第1期;彭婷蓉:《浅析哈贝马斯的后民族国家理论》,《学理论》2016年第1期。

“天下”话语的外衣,但其实质却是试图以中华帝国主义来“取代”西方帝国主义,这同样是需要警惕的。

当然,这并不是说既有的文明传统中的任何因素都是不合时宜、应当抛弃的;恰恰相反,面向未来的人类共同文明的创造,必然需要利用各个既有文明传统之中的某些积极因素。例如,从历史发生学的角度看,“自由”“民主”“法制”这样的文明价值无疑都是西方文明的成果;而在当下的世界中,各国普遍接受了这些文明价值,中国共产党和政府也明确地将它们列入了“核心价值观”,而且即便在所谓“后民族国家时代”也不可能抛弃它们。又如,儒家传统的“仁爱”价值,就应当、也可以成为人类共同文明的价值(这一点,下文将进一步讨论)。

### (二)从既有文明中抽绎出不同文明间的共性

这其实就是求取不同文明之间的最大公约数(the Common Denominator)。这与“全球伦理”(Global Ethic)的思路是差不多的。1993年在美国芝加哥举行的世界宗教会议,发表了孔汉思(Hans Küng, 1928)等人起草的《全球伦理宣言》<sup>①</sup>。但是,20多年来,《宣言》所主张的“全球伦理”对于解决当今世界的文明冲突并未产生多大的作用。究其原因,刘述先归结为“理论上的不足”“实际上的无用”<sup>②</sup>;笔者则侧重分析了它的“理论上的不足”,即这种经验归纳主义的“全球伦理”(Global Ethic)缺乏真正的“全球伦理学”的支撑<sup>③</sup>。正如真正的“全球伦理学”之于“全球伦理”,真正的“人类共同文明”绝非既有的不同文明传统之间共性的简单归纳。

再者,上述经验归纳主义的一个前提,是对既有的不同文明传统的消极的维护。这些年来,这种维护的立场被表述为“和而不同”,意谓我们应当承认各个文明传统的差异性、它们存在的合法性,同时应当和平共处、避免冲突。首先需指出的是:这其实是对“和而不同”的曲解。“和而不同”出自《论语·子路》:“子曰:‘君子和而不同,小人同而不和。’”《论语注疏》解释:“此章别君子、小人志行不同之事也:君子心和,然其所见各异,故曰‘不同’;小人所嗜好者则同,然各争利,故曰‘不和’。”<sup>④</sup>这就是说,孔子之所谓“和”,并不是说各方乃至君子与小人之间的和平共处,而是说“君子心和”,即由于其不“争利”而心平气和的心态。严格来说,这与我们这里讨论的通过文明对话来创造一种新的文明这个问题没有关系。然而现实已经充分表明,被曲解的“和而不同”不仅不能保证人类世界避免文明冲突,而且可能被利用来作为维护旧观念、旧价值和旧制度的口实,成为各种原教旨主义和极端民族主义的盾牌。

作为一种新型的文明,“人类共同文明”的创造绝不仅仅是简单地寻求既有不同文明传统之间的交集就可以达成的,这种新文明不可能是运用归纳法的结果,而必须有某种创造性、革命性的思想观念突破。

### (三)建构一种面向未来的人类新型共同文明

我们所要建构的人类共同文明,不是墨守“传统”、面向过去的文明,而是立足当下、面向未来的文明;不是既有的不同文明“和而不同”的并存,而是“共同”文明的建构;不是旧式的文明

① 孔汉思、库舍尔:《全球伦理—世界宗教议会宣言》,何光沪译,成都:四川人民出版社,1997年。

② 刘述先:《有关“全球伦理与宗教对话”的再反思》,《第六届当代新儒学国际会议论文集》,台北:鹅湖杂志社,2001年。

③ 黄玉顺:《“全球伦理”何以可能?——〈全球伦理宣言〉若干问题与儒家伦理学》,《云南大学学报》2012年第4期。

④ 《论语注疏》,(清)阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,2016年,第5449页。

传统的“保守”，而是一种新型文明的创造。

## 二、人类共同文明的建构路径

人类共同文明的建构，既不能仅仅是从既有的文明传统中抽绎出不同文明间的共性，否则就会陷入前面谈到的“理论上的不足”“实际上的无用”；更不能以某种既有的单一文明传统充当人类共同文明，否则就是某种帝国主义。人类共同文明作为一种面向未来的新型文明，应当是张岱年（1909—2004）先生提倡的“综合创新”或“综合创造”的产物<sup>①</sup>。

### （一）共同文明需要共同创造

人类共同文明既然是共同文明（Common civilization），就需要共同创造（Co-creation）。这也就是不同文明传统共同致力的“综合创造”。这当然不是个别文明传统的事情，也不是少数文明传统的事情，而是所有既存文明传统共同的事业。

1. 综合：综异合同。所谓“综合”，上文提到，并非从既有文明传统中抽绎出不同文明间的共性，即不是求取不同文明之间的最大公约数；但也并不完全排斥这种做法。事实上，可以有两种做法：归纳其同；综合其异。这并不是所谓“求同存异”，而应当叫作“综异合同”或“合同综异”。（1）合同：归纳其同。不同文明传统之间存在着一些共通或者类似的价值观，“仁爱”就是一个明显的例证。但是，仔细寻绎，不难发现，这些价值观念之间的“相通”“类似”并非“等同”，例如不同文明传统的“仁爱”观念还是存在着差异的（详下）。这就表明，即便是对共性的归纳，其实同样需要某种程度的综合、甚至下文所说的“损益”。（2）综异：综合其异。人类共同文明的建构，不仅需要“求同”，更需要“求异”而“合异”或“综异”，因为不同文明传统之间的相异点，可能形成一种积极的互补关系，成为可以加以综合的要素。

然而，人们这些年来津津乐道的所谓“求同存异”，正如上文谈到的被曲解的“和而不同”一样，所谓“存异”被利用来作为维护旧观念、旧价值和旧制度的口实，成为各种原教旨主义和极端民族主义的盾牌。

2、创造：损旧益新。上述的综合，其实都只是旧的文明因素的利用，还谈不上彻底的“创新”。其实，文明的创造，就是孔子所说的“损益”<sup>②</sup>；上述的综合，只涉及“损”的方面。（1）所谓“损”，就是从旧的传统文明体系中去掉一些不合时宜的因素。经过这种“损”而保留下来的文明因素，不论是不同文明传统间的相同点，还是其相异点，都是可以用来综合的素材。（2）所谓“益”，就是增加一些新的文明因素，由此组建成一个新的文明价值体系。当今时代，人类亟须创造出一些崭新的、传统文明体系未曾有过的文明价值。因为这是一个“新轴心时代”，我称之为“再创时代”，人类需要突破雅斯贝斯（Karl Jaspers）所谓“轴心时代”（Axial Age）、我所谓“原

<sup>①</sup> 张岱年：《综合、创新，建立社会主义新文化》，《张岱年哲学文选》下，北京：中国广播电视出版社，1999年，第47—50页；张岱年、王东：《中华文明的现代复兴和综合创新》，《教学与研究》1997年第5期；李存山：《张岱年先生学术思想述要》，《高校理论战线》2001年第6期；刘仲林：《中国哲学与文化创新之源——张岱年“综合创新论”钩玄》，《天津师范大学学报》（社会科学版）2010年第1期；李菲菲：《从“创造的综合”到“综合创新”——张岱年文化理论的演变》，《天水师范学院学报》2015年第3期。

<sup>②</sup> 《论语注疏》，（清）阮元校刻：《十三经注疏》，第5349页。原文：“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。”

创时代”的那些观念。<sup>①</sup>

## (二) 文明创造需要文明对话

这种文明创造 (creation of civilization) 既然需要共同创造, 那就需要文明对话 (dialogue among civilizations), 因为人类共同文明的创造不可能通过不同文明之间的冲突与斗争来达成。当然, 不同文明之间的对话一直都在进行, 近些年来尤其受到普遍重视。但遗憾的是, 这些文明对话并未收到应有的效果, 相反, 亨廷顿所说的“文明冲突”却呈现出愈演愈烈之势。严峻的现实一方面提示了更进一步文明对话的必要, 另一方面却也暴露出既有的文明对话范式 (the Paradigm of the Dialogue Among the Civilizations) 所存在的问题。

关于文明对话范式的问题, 我曾在评论哈贝马斯 (Jürgen Habermas) “对话伦理学” (Ethics of Discussion) (或译“商谈伦理学”<sup>②</sup>) 的时候讨论过<sup>③</sup>。哈贝马斯具有后现代主义素养, 却坚持“现代性与启蒙”所许诺的“解放的理想” (Ideal of Emancipation)——“人的解放”。在他看来, 这就需要“范式的转换” (Change of Paradigm), 即从“主体性”范式转换为“交互主体性” (Inter-subjectivity) 范式。但是, 取自胡塞尔 (Edmund Husserl) 的“交互主体性”概念, 本质上仍然是一种主体性观念, 正如海德格尔 (Martin Heidegger) 所指出的, 它仍然是形而上学的“主体性的事情”<sup>④</sup>, 它并不能保证通过对话生成“被解放的普罗米修斯” (Unbound Prometheus)——被解放的人。在我看来, 文明对话更需要的不是主体间性对话 (Inter-subjective Dialogue), 更不是主体性对话, 而是“前主体性对话”。

所谓“前主体性对话” (Pre-subjective Dialogue), 意味着对话各方的自我主体性在对话中发生改变, 即克服某些旧的主体性, 获得某种新的主体性; 那么, 对于新主体性的生成来说, 这种对话本身便是前主体性的事情, 而具有存在论的意义。

传统的主体性对话及主体间性对话, 例如被曲解的“和而不同”的对话, 其结果不过是旧的主体性的固守; 这在文明对话中的表现, 就是旧的文明传统的墨守。这只是一种原教旨主义的对话态度, 并不能导向新文明的创造。而前主体性对话则不同, 各方在这种对话中超越旧的自我主体性, 获得新的自我主体性。对于文明建构来说, 只有通过这种前主体性对话, 经过各个文明传统的自我损益、各方共同努力的综合创造, 才能够建构起面向未来的新型的人类共同文明。

## (三) 人类文明需要人类视野

既然我们所要创造的不是一个民族国家、一个区域的文明, 而是人类文明 (the Civilization for All Mankind), 那么, 这就需要人类视野 (the Horizon of Mankind)。

一般来说, 人们看待事物, 都是采取主体视野 (Subjective Horizon), 犹如绘画当中的透视 (Perspective), 就是以自我的视点 (Viewpoint) 为中心, 从而呈现整个图景。这其实也就是自我

<sup>①</sup> 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》, 魏楚雄、俞新天译, 北京: 华夏出版社, 1989年, 第7页、第8页; 黄玉顺:《“生活儒学”导论》,《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》, 成都: 四川大学出版社, 2006年, 第38—40页。

<sup>②</sup> 哈贝马斯:《对话伦理学与真理的问题》, 沈清楷译, 北京: 中国人民大学出版社, 2005年。

<sup>③</sup> 黄玉顺:《前主体性对话: 对话与人的解放问题——评哈贝马斯“对话伦理学”》,《江苏行政学院学报》2014年第5期。

<sup>④</sup> [德]海德格尔:《哲学的终结和思的任务》,《面向思的事情》, 陈小文、孙周兴译, 北京: 商务印书馆, 1999年第2版, 第68页。

中心主义(Egocentrism),它在各个文明传统中都有所表现,中国儒家传统亦然。而中国画的方法不同,叫作“散点透视”(Scatter Perspective)或曰“骑士透视”(Cavalier Perspective),即所采取的不是一个固定不变的视点,而是通过散点——视点变换达到的全景透视。这是中国文化传统的非主体性的“无我”态度,儒、道、释都具有这种“无我”的境界。

在文明创造中,这种“全景透视”就是采取人类视野:不是以一个民族国家文明传统的自我立场、而是以人类命运的共同立场来看待事物,看待面向全人类的、全球性的文明建构。

### 三、儒学在人类共同文明建构中的作用

行文至此,对于中国、儒家来说,一个问题便自然而然地凸显出来:在人类共同文明的建构中,儒学应当、可以发挥怎样的作用?在我看来,传统儒学的许多文明价值都可以贡献给未来的人类共同文明,而最核心的无疑是“仁”“义”“礼”等价值观念;但前提是这些文明价值必须首先经过儒家的自我损益,因为这些价值在不同的社会历史时代曾被赋予过不同的具体内容,这些内容未必尽合人类共同文明建构的要求。例如帝国儒学的核心价值“三纲”——君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲,就绝不能成为人类共同文明的价值观念。

#### (一)“仁”的文明价值:博爱

毫无疑问,“仁”或“仁爱”乃是儒学的首要价值,它应当被列为我们的“核心价值观”的首要价值。正如程颢所说:“义、礼、智、信皆仁也。”<sup>①</sup>这就是说,“义”“礼”“智”“信”等价值都不过是“仁”的展开,都可以由“仁”统合起来。正因为如此,“仁”有时被视为心性本体、甚至形而上的宇宙本体;当然,更多的时候,“仁”只是形而下的(sub-metaphysical)伦理规范、道德原则;就其本义而论,“仁”不过是说的人人本有的那么一种“爱”的天然情感,而在儒家看来,这种情感乃是一切的大本大源。<sup>②</sup>

当然,“仁”或“仁爱”并非中国儒家独有的观念,其他许多文明传统也有相似或者相通的价值观念。例如,基督教也有其仁爱观念。不过,两者之间至少存在着三点区别:其一,基督教的仁爱或爱,根本上是上帝之爱;而儒家之仁爱,则是人自身本有的天然情感<sup>③</sup>。其二,基督教的仁爱,是上帝之下的“博爱”(Fraternity);而儒家的仁爱,则是人性先天平等观念基础上的“博爱”(Universal Love)。其三,中西两种“博爱”之间还有一点区别,“博爱”原是儒家的一个概念,韩愈讲“博爱之谓仁”,孔子谓之“泛爱”,荀子谓之“兼爱”“兼而爱之”;而西语的“博爱”(Fraternity),本义是兄弟情谊。所以,人们用汉语的“博爱”去翻译西语的“fraternity”并不十分妥当。这个例子表明,在人类共同文明的建构中,“博爱”的价值至少应是中西“博爱”观念的某种综合。

此外还有一个区别尤其值得注意:儒家不仅讲“博爱”或曰“一体之仁”<sup>④</sup>,还讲“差等之爱”或曰“爱有差等”(《孟子·滕文公上》)。爱的差等性意味着:博爱的具体实现,是有亲疏远

① (宋)程颢:《识仁篇》,《二程集》,北京:中华书局,1981年,第16页。

② 黄玉顺:《爱,所以在——儒学与笛卡儿哲学的比较》,《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,第201—216页。

③ 黄玉顺:《论“仁”与“爱”》,《东岳论丛》2007年第6期;《论“恻隐”与“同情”》,《中国社科院研究生院学报》2007年第3期;《论“一体之仁”与“爱的共同体”》,《社会科学研究》2007年第6期。

④ (明)王守仁:《大学问》,吴光等编校:《王阳明全集》,杭州:浙江古籍出版社,2010年,第1015页。

近的差异的——爱己胜过爱人，爱人胜过爱物。这当然是人类情感的实情。所以，儒家主张：“仁者，人也，亲亲为大。”（《中庸》）儒家甚至将其作为法律中的“容隐制”（the Concealment System）的根据，要求直系亲属之间互相隐瞒罪行，禁止他们互相指控<sup>①</sup>。这也是儒家的“博爱”或“兼爱”与墨家的“兼爱”之间的区别所在，后者不承认差等之爱，故而不切合实际。

但这里特别需要强调指出的是：这并不会导致某些学者所指摘的所谓的儒家“腐败”<sup>②</sup>，因为差等之爱是有边界的。一般来说，儒家的“差等之爱”和“一体之仁”的适用领域是不同的。《礼记·丧服四制》篇指出：“门内之治恩掩义，门外之治义断恩。”“掩”指掩盖、遮蔽。这里的“门内”指私人领域，“恩”指差等之爱；“门外”指公共领域，“义”指正义原则，其内在精神即“一体之仁”。这就是说，在公共领域中，首要的原则绝非差等之爱，而是由一体之仁所决定的正义原则（详下），亦即儒家讲的“义”或“正义”<sup>③</sup>。

### （二）“义”的文明价值：正义

上面的分析，揭示出“仁”与“义”之间的一种决定关系：仁→义。这表明儒家的“仁”“义”“礼”等价值之间并非平等并立的关系，而是形成了一种立体的理论结构：仁→义→礼。这其实就是儒家的社会正义理论——“中国正义论”<sup>④</sup>。

在儒家的话语中，“义”指正义原则（the Principles of Justice），包括：正当性原则（Principle of Righteousness），要求社会规范的建构及其制度的安排贯彻一体之仁的精神；适宜性原则（Principle of Appropriateness），要求社会规范的建构及其制度的安排适应特定历史时代的基本生活方式。正因为如此，儒学才能够穿透历史时空，不仅曾经建构了宗族王权社会的制度规范、家族皇权社会的制度规范，而且能够建构现代社会以及未来世界的制度规范<sup>⑤</sup>。

这里需要注意，儒家所谓“正义”之“义”，乃至通常所说的“正义”，具有两层不同的内涵：一层是“行为正义”（Behavioral Justice），指人们的行为符合社会规范与制度；另一层则是“制度正义”（Institutional Justice），指社会规范与制度的建构符合正义原则，此乃是正义论（Theory of Justice）的基本内容。后者是“正义”的更根本的内涵，因为人们之所以遵循某种制度规范，是因为这种制度规范本身是正义的；否则，人们没有遵守它的义务，甚而有推翻而重建之的责任与权利。就此而论，儒家正义论或中国正义论作为一种制度伦理学，优先于通常的规范伦理学，所以我称之为“基础伦理学”（Fundamental Ethics）<sup>⑥</sup>。

### （三）“礼”的文明价值：制度

① 胡谦、张文华：《论古代的亲属容隐制度》，《广西社会科学》2002年第5期；齐乐：《秩序的人性基础：古代容隐制度的价值分析》，《内蒙古民族大学学报》（社会科学版）2010年第2期；张建飞：《亲属容隐制度及其现代法律价值之体现》，《前沿》2012年第1期。

② 刘清平：《论孔孟儒学的血亲团体性特征》，《哲学门》第1卷第1册，武汉：湖北教育出版社，2000年，第80—101页；《美德还是腐败？——析〈孟子〉中有关舜的两个案例》，《哲学研究》2002年第2期；《父子相隐、君臣相讳与即行报官——儒家“亲亲相隐”观念刍议》，《人文杂志》2009年第5期。

③ 荀子最早将作为社会正义原则的“义”称为“正义”，见《荀子》之《正名》《儒效》《臣道》诸篇。

④ 关于“中国正义论”，参见黄玉顺《中国正义论的重建——儒家制度伦理学的当代阐释》（安徽人民出版社2013年版）、《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》（东方出版社2015年版）。“仁→义→礼”并不是中国正义论的全部理论环节，却是其核心结构。

⑤ 黄玉顺：《论儒学的现代性》，《社会科学研究》2016年第6期。

⑥ 黄玉顺：《作为基础伦理学的正义论——罗尔斯正义论批判》，《社会科学战线》2013年第8期。

正义原则的确立,是为了社会规范及其制度的建构;反过来说,制度规范的建构,必须符合正义原则。这就是罗尔斯(John Rawls)《正义论》开宗明义所指出的:“正义是社会制度的首要价值。”<sup>①</sup>这也就是“义”与“礼”之间的决定关系,即“义→礼”,孔子谓之“义以为质,礼以行之”。义(正义原则)是礼(制度规范)的本质,礼是义的实行。

在儒家的话语中,“礼”并不仅仅指外在的礼仪,即不仅是“彬彬有礼”之类的形式。形式化的“礼仪”只是实质性的“礼制”(社会规范及其制度)的外在表现形式,而“礼制”又是原则性的“礼义”(礼之义即礼制背后的正义原则)的体现。这种关系就是:礼义(正义原则)→礼制(制度规范)→礼仪(礼节仪式)。

在社会规范及其制度的意义上,“礼”或“礼制”其实就是人类社会群体生活的组织形式,即社会生活的有序化、规范化、制度化。就此而论,“礼”其实是古今中外人类社会普遍存在的东西。有一种常见的误解,以为只有中国、儒家才讲“礼”,这是大谬不然的,我们只能说古今中外之礼有所不同,却不能说某个社会群体居然没有礼的存在。

这就是说,礼是普遍的、永恒的。这是因为任何群体生活都需要有一套社会规范及其制度;这个群体中的每一个成员都应遵守这些制度规范,这也就是孔子所讲的“克己复礼”。但与此同时,礼又是特殊的、暂时的。这层意思是说:没有任何一套具体的社会规范及其制度具有普遍性、永恒性。这也就是孔子所讲的“礼有损益”。制度规范的损益变革,其价值根据即正义原则。

儒家的上述这一套“仁→义→礼”的原理,应当是一种放之四海而皆准的价值体系。面对当今人类命运之“世界大变局”,这套原理应当发挥作用,为建构人类世界的新的社会规范及其制度、建构人类共同文明做出贡献;当然,其前提是这套儒家价值的具体内涵的自我损益变革,在人类视野下通过与其他文明的对话来共同创造。

总之,建构这种面向未来的单数的“人类共同文明”,既不能由某种既有的单一文明传统来充当,也不能仅仅从既有的诸多文明传统中抽绎归纳其共性后简单叠加而成,而只能通过综合创造,建构一种新型的人类文明。这种“人类”文明需要人类视野,这种“共同”文明需要共同创造,这种“文明”创造需要文明对话。在这种文明创造中,儒学可以贡献其经过自我损益的“仁”“义”“礼”等价值观。

(责任编辑:公羽)

<sup>①</sup> [美]罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,1988年,第3页。

### Chinese Modernization and Philosophy in Chinese

Liu Senlin

**Abstract:** The task of philosophy in Chinese is to challenge a simple yet pervasive claim that western philosophy is the universal, exclusive, and standardized form of philosophy, while seeking to provide philosophical insights on the ubiquitous problems of modernity and to discuss the formulation of new philosophical paradigm based on Chinese society and the linguistic structure of Chinese. The inclusiveness and openness, which are placed at the heart of its aesthetics, allows the Chinese philosophy to position itself via the reflection on and reconstruction of universality from complex and diverse perspectives. Chinese style of modernization has been, and continues to be, the social and historical basis of modern Chinese philosophy, which follows its fundamental path to establish a new form of civilization that transcends capitalism.

**Key words:** Philosophy in Chinese; Chinese Modernization; New Civilization

### On Confucianism and the Construction of Human Common Civilization

Huang Yushun

**Abstract:** With the intensification of the “clash of civilizations” in the world today, it is necessary to build a future oriented “common human civilization”. This “civilization” is no longer plural, but should be singular. It can neither be acted by a certain existing single civilization tradition, nor can it simply summarize the commonalities from the existing many tradition civilizations, but can only construct a new form of human civilization through comprehensive creation. This “human” civilization needs human vision; This “common” civilization needs to be created in common action; this “civilization” creation needs the dialogue among civilizations. In this kind of civilization creation, Confucianism can contribute its values of “*ren*” (benevolence), “*yi*” (justice) and “*li*” (norms) which are self-reformed.

**Key words:** Confucianism; Human Common Civilization; Construction

### From Confucius to Marx: New Enlightenment of Philosophy and New Form of Civilization

Tian Chenshan

**Abstract:** In a vision of comparative Chinese and Western philosophic hermeneutics, his paper reveals an important leading edge philosophical proposition in the analysis of “From Confucius to Marx: Inner Spiritual Compatibility of Confucianism and Marxism”, that is, the thoughts of both Confucius and Marx belong to a zoetological philosophy of “Inseparability of One and Many” originated and developed by humans in different historical periods and geographies of China and the West respectively. “Historical Materialism” and “Dialectical Materialism” can be defined as “the revolutionary philosophy of inseparability of one and many zoetology.” This conclusion is based upon the fact that the thoughts of Confucius and Marx commonly distinguished themselves from the ontological category of metaphysic philosophy and that both Confucianism and Marxism have respectively taken a tortuous and dialectical path through a mixture of the ideology of “enlightenment” “modernity” “science and reason” “individualism,” etc. The emergence of two “enlightenments” in modern times requires a distinction between true and false enlightenment. Therefore, it can be concluded that the eventual combination of Confucius’ Confucianism and Marx’s philosophy is the direction of the new enlightenment of philosophy and the new form of civilization of humanity.

**Key words:** Confucius; Marx; “Inseparability of One and Many Zoetology”; Alienation; New Enlightenment of Philosophy; New Form of Civilization

### Treat the People with *Ren* (仁), *Li* (礼), and *Xing* (刑) Respectively

#### —A Comparative Study on the Love for the People in Pre-Qin Confucianism and Legalism

Li Youguang

**Abstract:** In the late Spring and Autumn Period and the Warring States Period under the background of social transformation, political issues were an unavoidable important field for pre-Qin thinkers. In view of the social reality of the collapse of *Li* (礼) and *Yue* (乐) and the acceleration of class mobility during this historical period, as