

# 《儒家伦理新批判》

## 图书基本信息

书名：《儒家伦理新批判》

13位ISBN编号：9787562454922

10位ISBN编号：7562454922

出版时间：2010年8月

出版社：重庆大学出版社

作者：邓晓芒

页数：301

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu000.com](http://www.tushu000.com)

### 前言

我对传统中国文化的批判，可以说开始于20世纪80年代后期撰写的《灵之舞——中西人格的表演性》一书，最初的书名叫《表演人生》，完稿于1987年。当时虽然正处于“文化热”和“新启蒙”的巅峰，但却没有哪个出版社愿意出这本古里八怪的书。书稿本是应江西人民出版社的约稿写的，属于《边缘丛书》中的一本，但完稿后出版社突然食言，原计划六本书只出了三本就不出了。拙稿就属于被遗弃的一本，后来通过朋友交到另外一个出版社，但又在编辑手里压了两年多，最后还是不出。直到8年以后，1995年，东方出版社的刘丽华君来武汉大学组稿，把书稿拿去了，但有言在先：印数若不过4000册就没有稿费。结果初印5000册，当年就加印一万册，且加印后的书价从12元提高到16元。出版社赚足了银子，我的思想也开始为世人所知。唯一的遗憾是封面不太理想，而且把封面上的辛弃疾的词《西江月》印错了作者（词是我提供的，但我至今搞不清设计者怎么会把作者改成了“谢逸”）。但词是极好的：醉里且贪欢笑，要愁那得功夫。近来始觉古人书，信着全无是处。昨夜松边醉倒，问松：“我醉何如？”只疑松动要来扶，以手推松曰：“去！”我觉得这正是当时我写此书的心情的写照。在此书未出版之前，我还曾把书中的一节抽出来，以《人格辨义》为题发表于《江海学刊》1989年第3期，并引起了徐少锦先生的商榷：《“人格”有道德涵义》（见该刊1990年第6期），我在同一杂志1995年第3期以《再辨人格之义》予以回复。另一场争论是由我发表于《中州学刊》1992年第2期的《论中国哲学中的反语言学倾向》引发的，南开大学的吴疆先生在该刊1993年3期发表《反语言学，还是超语言学？》一文提出质疑，我则于同年第6期以《“超语言学”与“反语言学”试析》加以回应。从那以后，我与国内或海外对传统文化持维护和保守立场的学者们的论战就没有停止过，比较重要的如1996—1997年在《华中师范大学学报》与郭齐勇先生关于“新保守主义”的争论，在这场争论中我第一次打出了“新批判主义”的旗号；又如1997-1999年在《科学·经济·社会》上与胡国亨和石碛先生长达两年的反复争论。另外我对林毓生的“中国意识的危机”（1994）、季羨林的“河东河西论”（2002）、杜维明的中西文化观（2003）等等，都有很尖锐的批评。这些论战文章都先后收在我的论文集《新批判主义》和《中西文化视域中真善美的哲思》中了。

# 《儒家伦理新批判》

## 内容概要

本书分上篇和下篇。本书上篇收录的是作者跟全国各地学者就“亲亲相隐”的争论文章，在学术界影响很大，有人评论说这场争论是五十年来国内最有深度的中国伦理争鸣。这场争论是要传于后世的。下篇收录的是对著名哲学家牟宗三误读康德的几篇批评文章，最后收录的是“对毒食品文化泛滥的反思”一文。

## 作者简介

中国当代哲学家和美学家。在我国哲学界、文学界、思想界享有极高的声望和影响力。长期从事德国古典哲学研究，是西学东渐一百多年以来，直接从德文全译康德“三大批判”的国内第一人。现为湖北省哲学史学会副会长，《德国哲学》主编。

康德三大批判新译（《纯粹理性批判》、《实践理性批判》、《判断力批判》）全套书获教育部第四届全国高校人文社科奖一等奖。代表性成果有专著11部：《思辨的张力》（获国家教委首届全国高校人文社科奖二等奖）、《康德纯粹理性批判指要》（合著，获教育部第二届全国高校人文社科奖二等奖）、《黄与蓝的交响》（合著，获教育部第三届全国高校人文社科奖三等奖）、《冥河的摆渡者》、《灵之舞》、《人之境》、《灵魂之旅》、《新批判主义》、《康德哲学诸问题》、《哲学方法论十四讲》、《人论三题》等。

## 书籍目录

### 目录

序言：我为什么要批判儒家伦理？

#### 上篇

一、再议“亲亲相隐”的腐败倾向——评郭齐勇主编《儒家伦理争鸣集》

1. 对柏拉图《游叙弗伦篇》的一个惊人的误解

2. 也谈对“亲亲相隐”的历史主义评价

3. 中西容隐制度的本质区别何在？

4. 澄清“亲亲互隐”问题上的几个糊涂观念

二、就“亲亲互隐”问题答四儒生

1. 答陈乔见博士

2. 答丁为祥先生

3. 答龚建平先生

4. 答胡治洪先生

三、就“亲亲相隐”问题再答四儒生

1. 再答陈乔见

2. 再答丁为祥

3. 再答龚建平

4. 再答胡治洪

四、就“亲亲相隐”问题答林桂榛先生

五、关于苏格拉底赞赏子告父罪的背景知识

[附录]：

1.

从“亲亲相隐”之争看新儒家的误区

2.

对一年多来这场争论的总结性回顾

#### 下篇

一、牟宗三对康德之误读举要（之一）：关于“先验的”

1. 混淆“先验的”和“超验的”

2. “先验对象”的困境

二、牟宗三对康德之误读举要（之二）：关于“智性直观”五

1. “智性直观”辨义

2. 评牟宗三对“智性直观”的误解

3. 评牟宗三从康德向中国哲学的过渡

三、牟宗三对康德之误读举要（之三）：关于“物自身”

1. 康德的“物自身”靠什么来“证成”？

2. 对物自身的“去批判化”

3. 物自身之“积极意义”

四、牟宗三对康德之误读举要（之四）：关于“自我”及“心”二

1. “自我”是否能作用于自身？

2. 评所谓“自我坎陷”

3. 评牟宗三对康德自由意志的误解

[附录]：

对毒食品泛滥的文化反思

.....

### 章节摘录

告父罪究竟对不对的问题，而转向了子告父罪的立足点究竟是建立在对神的内心虔诚之上，还是建立在理性之上的问题。所以苏格拉底对游叙弗伦的“非难”仅仅在于，后者给自己提供的理由只是自己对神的虔诚信仰。当然也有法律，游叙弗伦说：“正确的法律程序一定不能宽恕那些不虔敬的人，无论他是谁。”但他所认为的法律本身却并不是出自于理性，而是出自于神话传说，例如神话中的法律之神宙斯也曾捆绑自己的父亲克洛诺斯，逼迫他吐出自己吞食掉的其他儿子，而克洛诺斯甚至还阉割了自己的父亲乌拉诺斯，所以游叙弗伦认为他控告自己父亲的做法完全是有“神圣的事情”作根据的。但苏格拉底这一次的反应却和前面完全不同，他说：“游叙弗伦，你道出了我受到指控的原因。因为每当人们谈起这样的诸神故事，我总是表示厌恶，这就使得他们要坚持说我有罪。好吧，如果你对这些事情烂熟于心，与他们一样拥有这种信仰，那么看起来我必须让步了，既然我们承认对这些事一无所知，那么我们还有什么话可说呢？但是，看在我们的友谊的份上，请告诉我，你是否真的相信这些事情？”显然，苏格拉底之所以要“非难”游叙弗伦，是因为后者和那些指控苏格拉底的人们“一样拥有”对陈腐的神话故事的“这种信仰”，所以苏格拉底说“你道出了我受到指控的原因”，也就是他正是由于“厌恶”那些“诸神的故事”，而力图用自己的理性思考一切事物的根据，因而被指控有罪的。所以在这一点上，苏格拉底认为游叙弗伦和那些人一样，在思想上并没有超出对神话故事的迷信。但他还想拯救这位年轻人，所以继续追问他“是否真的相信这些事情”，以便通过和他进一步探讨究竟什么是“虔敬”，而使他一步步受到理性思维的逻辑训练，最终动摇他一开始深信不疑的对自己的虔敬的信念。苏格拉底的前提是，一个人如果连虔敬是什么都还没有搞清楚，怎么能够肯定地说自己是虔敬的呢？当然从有些人（如中国哲学）的眼光来看，苏格拉底给游叙弗伦所设下的是一个陷阱。因为真正的虔敬是不用、也不可能做理性的探讨的，一探讨就已经不虔敬了。

# 《儒家伦理新批判》

## 编辑推荐

《儒家伦理新批判》是由重庆大学出版社出版的。

## 精彩短评

1、本书上篇主要收录了作者由批判“亲亲相隐”而起的与国内一些儒家学者的论战文章，下篇收录了作者对牟宗三的康德研究的分析和质疑文章。书中涉及到的儒家学者在和作者交锋中处于下风，这也与中国传统文化不注重逻辑有关，儒家学者对西学不一定很在行，但研究西方哲学的作者对中国传统哲学的理解却不逊色。

2、毒舌啊，社科类的逻辑。。。

3、时下国学热风靡全国，国人盲目读经。有的企业更将弟子规作为规章。有的学校取消体操要求学生读《道德经》。学习传统文化当然是件好事。始终中国人不能忘根。但是中国人对古代文化的盲目推崇，盲目自信，不加批判，着实令我吃惊。

大家知道日本文化大多来源于遣唐史，不知各位读者是否知道日本是如何走入法西斯的，军国主义的？1895年日清战争以日本大胜告终，民族自信心上升，日本首相伊藤博文企图复兴传统文化。最终传统文化中的军国主义复兴，致使明治维新以来的西化遭受破坏。

现在的中国同样如此，西化尚未完成，就在虚浮的GDP影响下，沾沾自喜，《中国可以说不》就是这种心态的代表物。民粹主义旺盛。说什么日本韩国新加坡有传统文化作基础所以成功了。传统文化对发展有用。此乃事物之表面。如果这样，直接回到清朝就好了。干麻现代化呢。日本韩国，甚至香港都是资本主义国家，正因为资本主的法制，契约精神，现代理性人，作为国家基础，传统文化只是其多元文化一支罢了。国人不要夸大了传统的作用。

中国人对自己的传统文化不知道是过度自信，还是自卑，往往把当代的西哲思想联到古代，什么孟子所说的君为轻，社会次之，民为重。这叫民主吗？不是的。只有平等才有民主可言。任何人在上帝面前都是平等的。孟子的言论一经强化。可以变成暴民政治。

邓晓芒，研究康德黑格尔哲学十多年，思想深邃。看他的言论，见解新颖。以西哲作为标准来分析中国文化。此乃中国儒者的反思。因为爱他。所以批判他。因批判才有进步。

4、“亲亲相隐”在今天已成为人们必须遵守的义务，文中搜集了大量的原始资料,并对所获得的材料进行了分析。

5、邓晓芒的书，我最喜欢了。

6、另一个角度了解了中国文化的本质。中国文化需要一场启蒙！

7、邓大师的著作，不少新意。值得一读

8、又来回看了一遍，觉得两星还是给多了

9、好书读了过瘾

10、问题意识与学术意识的完美统一。

11、好无聊的辩论

12、目前看不错

13、以“亲亲相隐”为攻讦点批判新儒家，开创学理批判的新思路。后边几篇对中国文化的理解有见地，可以一看。

14、没什么好说的，一般般的书，价格便宜。

15、刚看完感觉很好,过段时间发现大家都很信儒家这套我自己也动摇了

16、解说得更有深度

17、庖丁解牛的典范之作

18、前半部分很有启迪，后半部分难懂了。

19、这嘴

20、逻辑的力量！

21、：

B82-092/7464

22、邓晓芒的书，值得一读。

23、与郭骂战



24、為了搞“親親相隱”找到的，但一本好好的中學題目的書又為了篇幅奇怪地混入了康德，老實說讓我很不適應。從內容上評價，鄧曉芒老師的功底要比《儒家倫理爭鳴集》那幾爺子的功力扎實，讀起來也明顯帶有西學出身的人的痕跡。具體問題就略去不表了自己思考得還不夠充分，鄧老師的論述也已經相當充分了。讀了康德和牟宗三后再接著看下篇的研究吧。/看見有人說這種功底是因為做中學的人對於邏輯的欠缺，竊以為相當在理。

25、感觉新儒家已经没落了

26、说那些儒生最大的遗憾就是生活在21C，应该回到千年前.....我笑了

27、本书上篇主要收录了作者由批判“亲亲相隐”而起的与国内一些儒家学者的论战文章，下篇收录了作者对牟宗三的康德研究的分析和质疑文章。书中涉及到的儒家学者在和作者交锋中处于下风，这也与中国传统文化不注重逻辑有关，儒家学者对西学不一定很在行，但研究西方哲学的作者对中国传统哲学的理解却不逊色，当然作者的讥讽也很尖刻。至于作者对牟宗三误读康德的举要，学术性太强，收录进来就显得牵强了。

以往启蒙思想家对儒家的批判主要从现实后果和时代潮流的角度进行批判，少有从学理上进行认真分析，带有很强的情感色彩和鼓动性，而作者更注重对儒家伦理的原则的结构和来龙去脉的检讨。作者对儒家伦理的批判植根于对“文革”的反思。我们的马克思主义自始至终就是儒家的马克思主义，从儒家“均贫富”的角度理解马克思的阶级斗争学说。中国当代启蒙之所以老是停留于启蒙的门口，是因为我们总是不由自主地把启蒙混同于中国传统的叛逆思想（老庄隐士、魏晋名流、明清异端等），虽然反抗主流意识形态话语，强调个性解放和个人独立，但若无普遍理性作为平台，就不能内化为人性中的一个必然的层次，只是一阵过眼云烟。即使是传统中的优秀的精华，在今天也只有尽快地实现启蒙的初步原则，才有恢复和弘扬的基础。

这场论战的焦点是，“亲亲相隐”是中国古代家族宗法血缘性的义务原则，在今天已成为一个导致国家体制腐败的重要源头。中国的“亲亲相隐”是人们必须遵守的义务，西方的“容隐”制度是作为“人权”（隐私权）之一成分的个人权利。儒家伦理的根基不是社会普遍原则，而是家庭自然原则，不是社会公德，而是家庭私德。有一个推行家庭亲情的大家长来统一天下，将小家、大家和国家的等级秩序安排得井井有条，这一政治设计的成功是中华文明两千年大部分时间居于世界最繁荣昌盛的文明之列的一个极为重要的原因。宋明理学和整个儒家（及道家）绝不是“理性主义”的，而是直观类推（“能近取譬”）和直接证悟的。

康德哲学充满了矛盾，是思想内部的深层矛盾，用语很笨拙，表述很繁琐，概念的伸缩性过大，但思想的连贯性相当严密。牟宗三的全部哲学思考都是立足于中国哲学去思考西方哲学、康德哲学，把中、西哲学的取舍都完全看作是一个独断论的问题。

有毒食品的深层次原因是中国的文化心理模式。我们的道德原则只是在家庭和家族范围内适用的熟人原则，顶多是在一个国家的“大家庭”内部适用的原则；一旦这个社会中被抛入一个陌生人的社会（缺乏一个大家公认的有权威的家长使全体国民“熟化”），这样一种熟人道德就是完全不适应了，甚至成了反道德。

28、敵人是我們提高的動力和機會

29、当代的新儒家能再不长进点么？

30、号称以理性之光照耀中国以改变其劣根性的人如同吉恩公国一般制造悲剧，而那些从中国“传统”元素挖掘现代价值的人如地球联邦一样寄生腐败...但最后还是得由李阿宝来拯救啊

31、可以看到儒家的侧面和背面.....

32、学习写驳论文的人可以好好研究一下这本书，因为这是一场关于儒家伦理的一场辩论的文集。

33、买了很多，正看着

1、《儒家伦理新批判》 邓晓芒 重庆大学出版社 20121007--《再议“亲亲互隐”的腐败倾向》P13 对历史人物和传统观念的评价方法问题，即：究竟能否用今天的观点去评价古人？或者说，能否将今天社会上的腐败现象溯源于传统文化？。。。。P13-P19。。P16 然而，即使这种差等之爱的家庭原则给我们民族带来了如此重大的好处，却也并不是没有代价的。代价之一是造成了两千多年“天无二日、国无二主”的封建专制主义传统（“家天下”），对我们国民的个人人格独立和自由精神造成了极大的摧残和压抑。代价之二则是造成了永远根除不了的自发的腐败倾向，从而一开始就埋下了整个社会周期性剧烈动荡的祸根。【读注：我的周期性情绪剧烈动荡根于思想、情感的哪一源头呢？】而这种腐败之所以根除不了，正是因为它植根于这个社会的政治体制之中。《就“亲亲互隐”问题答四儒生》【读注：论战文章中至精彩的一篇，看出他对手的不堪一击】P51 陈博士还根据他的这一“观察”对我发出质问：“难道邓教授认为：根据神话故事的崇拜或信仰就是迷信，而根据理性（或者说以理性伪装）的崇拜或信仰，就不是迷信？”（陈文，第10页）这句话在“理性”后面故意加一个括号“或者说以理性为伪装”，显然有其不光明正大的用意，就是把两个完全相反的东西捆在一起，让你既不能肯定，也不好否定。“理性”和“以理性伪装”之间，怎么可能以一个“或者说”来等同呢？但如果将括号中的话去掉，那么我当然可以理直气壮地回答：的确如此！这难道还用问吗？。。。。【读注：我常用“或者说”，却很少反省这个“词”的用法。一方面，接近于字面义，它表示并列、同等、类比、枚举；而另一方面，也即我常用的义，它相当于“确切地说”，或者说是英文“in other words”，或者说是“进一步地说”。后一种用法偏向于所说内容的层次（深度）以及描述该内容的语言确切性本身，而前者偏向于所说内容的全面性（广度）与相互关系；对于我而言，后一种用法还常常带着否定并列句的前半部内容而揭示真正想要表达的内容的意图，算得上是打破在前一种用法中必然要维持的平衡，而表达最后的“合题”。在邓批陈的这段话中，陈似乎有所描述的第二种用法的意思，那他就是在讽刺邓所说的理性只是贴了“理性”之标签的伪装饰品。读这段话，我的收获是：审慎使用“或者说”，反省自己使用这一词的思维起点与方法。还有就是，不要自作聪明。】P64 丁为详：“由血缘亲情所必然关涉的‘亲’，不仅是我的生命之根，而且也是‘我’成为一个人时最首先要面对的一个‘他人’；而如何对待这一‘他人’，也将成为‘我’如何面对整个人伦世界的基本出发点。。。。他首先承认血缘亲情是“我的生命之根”，这是一个出发点。我们由此可以推知，所谓“施由亲始”，其实是“施由命始”，因为“我的生命”是最初的第一标准，谁给了我生命，我就要绝对维护他。其次，我所要维护的这个“他”。。。。【读注：单单从丁的一句话看，我认为说法是对的（但那“生命”之根要确切说为“生物学上的生命”之根）；单单从这一句话，其实邓不能推出“谁给了我生命，我就要绝对维护他”的说法，因为是否会绝对拥护给了自己生命的人，取决于“我”的伦理原则。单纯一句引文中未见那伦理原则，而我未读原文，对儒家伦理也知少，故觉邓的说法绝对化而站不住。】P74 理清儒家认为的“最终归属”不在人心，而在天道。驳龚建平。【读注：此段，看出邓晓芒是熟读儒家经典，深通其义的】《就“亲亲互隐”问题再答四儒生》P123【读注：面对“暴跳如雷”的对手，精彩的讽刺！】。。但他忘记了他们儒家的“亚圣”孟夫子的一句名言：“子路，人告知以有过则喜。”《公孙丑·上》如此听不得反对意见，难道是“弘扬儒学”的态度吗？难道本身符合儒家精神吗？当他誓作“奴洋”而不做“洋奴”时，他更不知道西方的“圣人”卢梭的一句名言：“自以为是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隶。”他“们”【读注：很意味深长的是邓晓芒在“们”这个字上加了双引号，想说什么呢？】为什么喜欢挟洋以自重？不正是觉得洋人的话比国人的更有分量吗？这不正是一种自卑心理在作怪吗？【读注：讽刺的是，我们——应说是常作文的人——喜欢引述别人的话做自己的论据或点缀，这其中是否也有自卑心理在作怪呢？】P132 在最后的“赘语”中，胡先生果然挂出了“免战牌”，他先是把这场讨论诅咒了一番，然后宣布：“对于这种‘浅出’的无聊‘讨论’，笔者毫无兴趣。邓先生若有闲情逸致，尽管独自连篇累牍、千言万语地‘讨论’下去，笔者则将再无一字奉陪。”这番“赘语”我怎么听起来这么耳熟？想起来了！原来，这正好比是苏格拉底和游叙弗伦对话结束时游叙弗伦的最后一言：游叙弗伦来日方长，下次再说吧，苏格拉底，我有急事，现在就得走。于是我也只好模仿苏格拉底在对话中的最后一言：“可是你走了，我的希望全都落空了。”《就“亲亲互隐”问题答林桂榛先生》P134 其次，我并不否认这种字义上的区分是必要的，汉语的特点是每个字都有极丰富的含义；但也正因为如此，所以汉语的另一个特点就是每个字的各种含义之间都有一种模糊的连带关联，很难对它们做出绝

对的“区隔”，而必须诉诸具体语境下的体会。儒家读典讲究“不以文害辞，不以辞害志，以意逆志，是为得之”（《孟子·万章》）P140 西方自古希腊以来的“理性”有两种含义，一个是逻辑规范性意义上的，一个是能动超越性（超感性）意义上的，但两者具有不可分的辩证关系。《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》康德的“纯粹理性”主要是前一种，用来进行认识上的逻辑规范；他的“实践理性”则主要是后一种，用来作道德行为上的超越。在康德，实践理性“高于”纯粹理性，并由此推导出“神”。但虽然两者都有区别，却都属于同一个“纯粹理性”，因为实践理性也须运用逻辑理性来形成自己的规范【底注：康德有时甚至把《实践理性批判》称之为《纯粹理性批判》，而把《纯粹理性批判》改称为《纯粹知性批判》，见康德《判断力批判》】【读注：另见《关于苏格拉底赞赏“子告父罪”的背景知识》的分析】，只是要拒绝情感。P141 其实，把德性、价值、人生、虔敬这些条目与理性对立起来正是儒家伦理学说的通病，也是苏格拉底以前一般社会风气还受到宗法制度氏族血缘伦理牢牢束缚的表现。正是苏格拉底本人，用纯粹理性和实践理性相统一的理性精神将希腊伦理精神提升到了一个崭新的阶段，通过纯粹理性的“定义”把美德看作一种“知识”，把外部知识推进到对自己内部精神生活的知识。。。恰恰相反，这几段话中强调的正是：“没有知识，就不可能有美德”，苏格拉底“对知识力量的诉求，要多于任何一位圣徒对信仰力量的诉求”，而唯一拯救灵魂的方式就是“获取知识”。P142。。。我在我的回应文章中已经指出陈的逻辑错误，即：逻辑上，一件值得赞赏的事情完全可以出自不值得赞赏的动机或理由，或者出自行为者自认为正确、而实际上不正确的理由，而无损于这件事本身是值得赞赏的。《关于苏格拉底赞赏“子告父罪”的背景知识》P146 众所周知，苏格拉底在当时的雅典是一个反传统的“异类”，他只相信自己心中的“灵异”，而对传统的信仰持怀疑和不敬的态度。因此，他在公元前399年被雅典法庭处以死刑，罪名是“不相信城邦诸神、自创新神”和“败坏青年”两条。这两件事其实是一件事，就是他们控告苏格拉底引诱青年背离各个城邦历来所信奉的、具有宗法象征意义的特殊的多神，而要他们相信一个统一的、唯一的理性之神。P148 这种“伟大的道德改革”就是把一切道德和宗教信仰的虔诚建立在人的理性之上，相信“美德即知识”，以使自己达到“认识自己”的自觉，而不是寄托于古代流传下来的毫无逻辑性甚至自相矛盾的神话故事上，也不是寄托在父母和前辈的教导上。苏格拉底是古代世界伟大的启蒙思想家，他的教导是符合康德在《回答这个问题：什么是启蒙》中的那句名言的：“启蒙就是人们走出由他自己所招致的不成熟状态。不成熟状态就是对于不由别人引导而运用自己的知性无能为力。……要有勇气运用你自己的知性！这就是启蒙的箴言。”P152 可见即使对于家庭内部的关系，苏格拉底也是以外部“路人”的标准来衡量其“正义”的。他绝不以自己的家长权威来压服自己的儿子，也不用“毕竟是你的母亲”这样的话来打动儿子的“天良”，而是用合理的推理来和他平等地讲道理，晓之以利害，使他懂得为什么要尊敬母亲。这里面已经包含有后来的功利主义伦理学的原则了：孝敬父母归根到底对自己是有利的。P152。。。由此可见，苏格拉底的正义原则、守法原则、“同心协力”的“一致”原则，归根到底是一种普遍的理性原则。读苏格拉底的对话，最要紧的就是追求“一”。这有两层意思。一层就是追求逻辑上的前后一致性，追求一个概念的“定义”（Logos）并将它守住，不要自相矛盾；另一层就是一种灵魂（Nous）本身的能动性和对肉体的超越性。这两者我将它们分别称之为“逻辑理性”和“超越的理性”。《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》P153 他总是从大家都同意的地方开始，且每一步都要征得对方的同意。因为知识并不是发现新东西，而是回忆起旧东西。对此色诺芬评价道：当他和人讨论某一问题已有所进展的时候，他总是从已取得一致同意的论点逐步前进，认为这是讨论问题的一个可靠的方法；因此，每当他发表言论的时候，在我所知道的人中，他是最容易获得听众同意的人。P153 但尽管如此，对一个理念的把握却并不是那么轻而易举、一帆风顺的，不但一般民众不习惯于这种抽象概念的追溯，就连苏格拉底本人，也往往感到棘手，经常无功而返。这就需要调动起内心的一种超越的力量，尽可能地朝向抽象理念的太空高飞远举，把下界的一切感性具体的杂多事物抛在脑后。这就是理性的第二个含义，即努斯的能动超越性。理性追求的理念越高数目就越少、越具有更大概括性，最高的理念就是“善”，它就是“神”。这种追求理念的向上的力量其实也就是神的力量，是神赋予人的，因此与神本身是相通的。苏格拉底教导说：“住在你身体里面的智力（Nous），既能随意指挥你的身体；那么，你也就应当相信，充满宇宙的智慧，也可以随意指挥宇宙的一切”。换言之，神就是理性灵魂（Nous），它就是自动性，并且把这种自动性赋予了人，使人能够追求唯一的神。在这种意义上，“理性”的两种含义就合二为一了：“逻各斯”对“一”的追求正是以“努斯”为动力的，一个概念的“定义”就是向神接近的一个阶段，它最终是指向唯一的神的。P154 所以对概念的定义不仅仅具有形式逻辑的抽象含义，而且具有“实践”的含义、能动超

越的含义，因而具有道德和宗教的含义。正义即知识，知识即美德，探讨事物的概念、为之下“定义”就是研究哲学，而研究哲学就是侍奉神。P155。。。之所以这样说，是因为纯粹实践理性就是纯粹理性的逻辑推理能力在实践上的纯粹运用，这种运用根本不依赖于经验，全凭理性的自身一致的法则“自律”来决定“应当做什么”，因而比理性在知性（认识）领域中的运用还要更加“纯粹”；后者是离不开经验性的运用的，否则就是“盲目”的。我们在这里可以看到从苏格拉底到康德一脉相承的基本模式，即把纯粹理性从知识领域扩展到实践领域而建立起道德和信仰的根基。《对一年多来这场争论的总结性回顾》P160。。。显示这场以“亲亲互隐”为契机的论战的主要思想脉络。这些重要的理论问题主要是：（1）“亲亲互隐”的含义和实质问题（2）“亲亲互隐”的历史作用问题（3）“亲亲互隐”与西方法律“容隐”制度的关系问题（4）“孝”与“忠”的关系问题（5）儒家伦理中的“反向理解”和“正向理解”的矛盾问题（6）儒家和法家的关系问题（7）逻辑和仁德、或理性与情感的关系问题。。。P161-P165重要的梳理。。。《对有毒品泛滥的文化反思》《中国当代启蒙的任务和对象（提纲）》——20121018

2、本书上篇主要收录了作者由批判“亲亲相隐”而起的与国内一些儒家学者的论战文章，下篇收录了作者对牟宗三的康德研究的分析和质疑文章。书中涉及到的儒家学者在和作者交锋中处于下风，这也与中国传统文化不注重逻辑有关，儒家学者对西学不一定很在行，但研究西方哲学的作者对中国传统哲学的理解却不逊色。至于作者对牟宗三误读康德的举要，学术性太强，收录进来就显得牵强了。以往启蒙思想家对儒家的批判主要从现实后果和时代潮流的角度进行批判，少有从学理上进行认真分析，带有很强的情感色彩和鼓动性，而作者更注重对儒家伦理的原则的结构和来龙去脉的检讨。作者对儒家伦理的批判植根于对“文革”的反思。我们的马克思主义自始至终就是儒家的马克思主义，从儒家“均贫富”的角度理解马克思的阶级斗争学说。中国当代启蒙之所以老是停留于启蒙的门口，是因为我们总是不由自主地把启蒙混同于中国传统的叛逆思想（老庄隐士、魏晋名流、明清异端等），虽然反抗主流意识形态话语，强调个性解放和个人独立，但若无普遍理性作为平台，就不能内化为人性中的一个必然的层次，只是一阵过眼云烟。即使是传统中的优秀的精华，在今天也只有尽快地实现启蒙的初步原则，才有恢复和弘扬的基础。这场论战的焦点是，“亲亲相隐”是中国古代家族宗法血缘性的义务原则，在今天已成为一个导致国家体制腐败的重要源头。中国的“亲亲相隐”是人们必须遵守的义务，西方的“容隐”制度是作为“人权”（隐私权）之一个成分的个人权利。儒家伦理的根基不是社会普遍原则，而是家庭自然原则，不是社会公德，而是家庭私德。有一个推行家庭亲情的大家长来统一天下，将小家、大家和国家的等级秩序安排得井井有条，这一政治设计的成功是中华文明两千年大部分时间居于世界最繁荣昌盛的文明之列的一个极为重要的原因。宋明理学和整个儒家（及道家）绝不是“理性主义”的，而是直观类推（“能近取譬”）和直接证悟的。康德哲学充满了矛盾，是思想内部的深层矛盾，用语很笨拙，表述很繁琐，概念的伸缩性过大，但思想的连贯性相当严密。牟宗三的全部哲学思考都是立足于中国哲学去思考西方哲学、康德哲学，把中、西哲学的取舍都完全看作是一个独断论的问题。有毒食品的深层次原因是中国的文化心理模式。我们的道德原则只是在家庭和家族范围内适用的熟人原则，顶多是在一个国家的“大家庭”内部适用的原则；一旦这个社会的人被抛入一个陌生人的社会（缺乏一个大家公认的有权威的家长使全体国民“熟化”），这样一种熟人道德就是完全不适应了，甚至成了反道德。

# 《儒家伦理新批判》

## 版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu000.com](http://www.tushu000.com)