

表面法律秩序与深层儒教文化意识

李在龙*

I. 序言

在近代西方思想史上,曾一度萎缩在神面前的人的存在得到了恢复,在此过程中,代替神性的理性得到了承认,从普遍、合理的观点出发,理性的内容得以确立。自笛卡尔以来,人们确信“我在”是因为“我思”,从而实现了自我肯定的正当化。达到理性主义时代顶点的康德所谓道德的人的存在尊严,也不是依据其他东西,而是出发于自我肯定的断言。在西方思想史上,用理性武装起来的“具体个人”,在自由,平等的基础上判断,衡量世界的存在与组成,理性的普遍性之所以被定位定得最高,成为确定人之价值的根据,并不是出于理性自身的目的,而是因为‘自由’,自由之所以能够摆脱政治,经济等各种要素的影响,成为近代西欧政治史上最美的赞歌,应该说是历史环境的原因,在历史上,自由一直受到压制,达到了极限。对自由的恣意压制来自国家权力,而自由的保障也由国家权力承担,换个角度来看,这好象是个极大的矛盾,自由的问题就是‘法律的问题’,因为无论东西古今,国家都是根据法律组建,

* 成均馆大学 儒教文化研究所 前任研究员 法学博士

形成的,是行使权力的‘法律形成体’。那么,为什么在不同的时代,不同的地区和不同的国家,法的表现不同呢?

法律秩序是一种文化规范。人类的文化现象是这样形成的:人类自然的,遗传的属性对其所处的环境作出适当的反应,如果多数成员持续地作出一致的反应,它就被固定下来,成为社会制度。所以,同一种遗传因素也随各自环境的不同,形成不同的社会制度。¹⁾在特定社会里,一个规范要有实效,就要具有任何人都一目了然的客观意义,因此,法律命令在成为理论命题之前,首先必须是向实践理性发出号召的鲜活‘事实’,法律秩序是文化价值的历史现状。在此,法律的文化规范性与普遍价值性,即现实与价值,存在和当为等,这些至少在认识逻辑上看起来无法统一的问题被提了出来,西欧法律哲学的研究态度所具的一个共通点,就是在世界价值认识上存在主观偏差,试图以价值相对主义的视角,普遍、客观、明确地综合并验证具体问题,这看上去似乎很矛盾,却饱含温情。下面本文将简单地考察一下以德国为中心发展起来的各种法律哲学潮流。我们就是引进这种西欧的法学,建立起了我们的法律制度,然后结合我们的传统思想,来审视一下我国法律制度的文化规范特性,探索建立一种新范式的可能性。

II. 现代法律哲学的各种流派(德国)²⁾

1. 在实际经历了极端的法律实证主义之后,西欧法学的最大

1) Zippelius,《法的本质》(李在龙译),吉安社,1999年,第13页。

2) 本节选摘自 李在龙的〈法,自然与人的桥梁-现代法哲学的价值观与中国哲学〉(《中国哲学》第25辑 1997)。

课题是如何协调法律的普遍性与历史的特殊性。今天,在所谓可变的自然法或形成的自然法的标题下,人们不再对普遍法则与适用于具体情况的二次法律原则之间加以区别,³⁾而是寻求如何确定根据,使在现实中发挥作用的实定法体系能最大限度地包含法律的本质—当为性,这是问题之所在。存在主义自然法论是在这种历史环境中提出来的解决方案,它认为,一切存在的所有事物本身具有内在的原则和标准,因此,从大的方面讲,‘事物的本性论’也与法存在论同出一辙。它试图以此消除存在和当为之间的紧张关系,确认价值与现实的关系。对于‘世界内的存在’,麦胡佛(Maihofer)的‘制度性自然法(institutionelles Naturrecht)’,⁴⁾在所谓‘以某种身份存在’的社会关系内从‘自我存在’的角度进行了结构分析;考夫曼(Kaufmann)的关于‘法的历史性’的理论,则参照不断形成的法的历史性,分析了法的两极结构。⁵⁾这些研究都试图协调无法客观验证的终极正当性的价值及与客观,具体的事实之间的关系,以实现二者的和谐。

2. 法官中的法律创造形成能力开始受到注目,因为人们发现,法律哲学上普遍妥当的第一原理存在的模糊性,而且,曾被看作实定法体系前提的包含模式应具有的完善性,在法律逻辑上完全崩溃。人们发现,‘具体的生活事实与规范之间视觉往来’非常重要,即‘情况理解’具有形成法律判断动机

3) Arthur Kaufmann“Naturrecht und Geschichtlichkeit”第8页,《Recht und Staat 197》Tübingen Paul Siebeck 1957.

4) Werner Maihofer, *Recht und Sein* 沈在宇 译 《法与存在》第170页以下,汉城三英社 1996.

5) Arthur Kaufmann, *Naturrecht und Geschichtlichkeit*, 第28页,“Recht und Staat 197”, Tübingen Paul Siebeck, 1957.

的能力。⁶⁾随着存在事实的广范领域被纳入价值判断的领域,人们的关心集中在能否辨用更加具体、细致、科学的方法方面,引导这种趋势的是法理论。⁷⁾首先,如果不选择适用排中律的古典逻辑学体系,而选择直观主义逻辑体系,假设唯一最好的判决存在,并试图对其进行验证的主张就会发生动摇。因为不用排中律,第三真理就可能是正确的,可以正面出现。⁸⁾如果法学辨纳语言哲学,排除法律判断与价值的关联性,法律语言就会把实际并不存在的虚像看作实在的东西,并以此作为前提,最终导致朝无法验证的价值产生逻辑上的飞跃,从而成为批判的对象。随着人们逐渐认识到判断过程的重要性,现在,在方法论方面,法学也对其他社会科学的方法论和理论体系产生了兴趣,也就是说,法学也开始把自己与社会科学放在同一条线上,追求严密的科学性。⁹⁾

3. 对正当性的值内容设定客观根据的努力之所以陷入进退两

6) Ulfrid Neumann“Rechtsphilosophie in Deutschland seit 1945”尹载旺 译
<1945年以后德国的法哲学>《现代法哲学的潮流》第495页以下,汉城
法文社 1996。

7) 裴鍾大,<何谓法理论(Rechtstheorie)?> 参照。《法学论集》第25辑
第14页。汉城 高丽大学校 法学研究所 1987。‘法理论的作业可以定义为
<对法的批判性思考> 或<对法的省察>,<法的基本结构的发现>’等
即法理论以‘对所有科学都同样适用的,追求统一理论的现代科学理论为
共通基础’。

8) Ulfrid Neumann, 前述论文,第465页以下。

9) 虽然法学和其他的社会科学有相同的属性,但它也有自己的特性。即其对象是人的行为这一点上相通,但在对其还作出规范的判断这一点上处于另一个领域,这是法学是否属于社会科学的争点,把法学看作价值假设的体系,与一般社会科学假设的检验结构一视同仁的见解是把价值判断的过程再从事实方面加以建构的立场,但是,如果从价值内容的实践方面看待法学的课题,就应该把法学定位于以实践的合理性为目标的特殊学问。

难的境地,是因为,价值原则实际存在的前提与能够认识它的认识主体—人类的理性不能作到完全客观的认识这两个要素之间存在矛盾关系。现在已经证明,我们无法检验客观,正当性的价值原则是否实际存在,今天全面涌现的方法排除了形而上学,而是利用价值判断的科学性来证明正当性。论议理论不以真理的客观先验性为前提,而是基于经认识主体之间一致同意可以确定真理性的论议思想,不是从各个人的立场承认那种规范本身的正当性,而是承认所设立的规范的根据所带来的‘结果’,由此承认规范的正当性。这意味着,规范的正当性可以通过各人的协议这一协商实践而获得。¹⁰⁾所以,人们不再讨论规范本身的终极合理性的根据,而代之以研究在‘理想的对话情况’下如何对规范适用结果进行协商。总而言之,论议理论是为达成理想的协议,对各种情况,即理想的对话程序进行研究的理论,同时也是论证理论。¹¹⁾

4. 学术史与人类历史共同发展而来,它在根本上是以正义为主要课题的。学术的历史悠久,内容多种多样,这意味着对正义的理解也多种多样。正义论的目标在于追求一种和谐的原理,即实现个人与全体,自由与平等及合理分配之间的和谐。这很复杂,因为各人自由存在,具有自己固有的人格,同时又应该要在社会里共同生活。这种关系看起来相互矛盾,既要使个人的自由得到最大限度的保障,又要最大限度地实现社会全体的幸福。对这种原则的探索就是正义论需要解决的问题,而对于实际存在的不平等,只有彻底揭示其根据,才能使其成为合理的不平等。约翰劳斯

10) Kurt Seelmann, 《Rechtsphilosophie》, 第161页。München Beck, 1994.

11) Kurt Seelmann, 前述书, 第162页。

(John Rawls)的公正原则指出,在人人平等的西欧传统之上存在着一个前提,即自由权和所有权必须在与社会相关的状态下才能成立。¹²⁾自由的领域其实更需要遵守平等的原则,当不平等凭借最大限度的利益得以合理化时,其判断基准属于自由个人的判断,即不是全体效用,当其是个人利益的总和大时,不平等就得以合理化。¹³⁾各种财富的价值属性不同,在各种情况下可以适用不同的公正的分配原则,所以,认为存在唯一正当的分配原则的主张也许只是个幻想,因此,正义论需要更加具体的理论体系,这意味着它最终放弃协商正义的普遍根本原则。

5. 简单对以上内容作个摘要:西欧的法学思想出发于具体的个人,一切思维的中心是在其中思考,作出决定,实施于行动的具体个人。他们对西欧哲学史上持续展开的形而上学式讨论产生怀疑,他们的逻辑体系极为发达,具有高度的严密性,他们甚至连人文科学,伦理学都试图用科学的方法进行认识,加以验证。这些努力都基于一个前提,即不能忽视个人看待世界的主观偏差。存在论的自然法论,法理论,及研究程序之正义性的论议理论等,只存在程度上的差异,都是放弃了对普遍性的验证,试图扎根于法的素材的事实的世界,从其中汲取价值。它们的前提基于一个基本认识,即价值在时间,空间的具体限制下能导出最大的协议。这说明,西欧社会思想史上不断持续起来的契约思想在社会科学中还到处留有残片,立体的、网状严密的社

12) ‘公正的正义 justice as fairness’是指如传统的社会契约论所规定的自然状态,先于契约不存任何偏见或预备知识,而是在无知的面纱里可以达到契约的平等状态。John Rawls, *A Theory of Justice*, 第11-12页, The Belknap Press of Harvard University Press 1973。

13) John Rawls, 前述书, 第302页。

会结构解体为平面结构,曾被认为处于悠久时间连续线上的人类生活此时缩小为断面的,即时性的问题。

西欧法律思想的特徵可以总结为以下两点:第一,虽然不曾有人直接强调,但把社会看做碎片化的个人集合体的观点仍在发挥作用。摆在法律学者面前的一个极难的任务,就是最大限度地保证个人的自由领域,同时努力实现社会成员间的平等,建构共同体。

第二,个人主义的自由主义观成为社会文化的基础,社会呈现多元化,各种文化价值共存。在这种趋势之下,形成一种共同,普遍的视角,在维持本来分层的立体结构的同时,长期不断对社会进行解体,使其实现平面化。构成社会高级价值的普遍性及其对其进行认识的权威退避三舍,不能再被人们接受,协议(或说集团之间的勾结)获得正当性,作为制度确立下来。这一切现象的背后,隐藏着一个弱点,那就是认为人类社会作出所有决定,判断的最终根据应在人类自身中寻找,在人类以外的存在中找不到正当性的最终根据。因此,作为一种解决方案,儒教的规范原理开始引人注目,因为儒教的社会思想不只把人类本身看作实现道德价值或社会结构原理正当化的原因。

然而,把儒教哲学——对应于现代法律哲学的各种努力,是一种不太实际的想法,因为儒教社会哲学所规定的人类观,国家观,世界观,自然观等的根本基础与西欧存在很多不同之处,能否利用儒教的思想体系建立新的社会哲学范式,仅靠比较一些枝叶性的问题,是绝对不可能成功的。当然,举例来说,好像在近代,人类曾利用合理主义的理性要素,建立起巨大的社会哲学,国家哲学;一样在数千年的东方历史上,作为庞大的社会哲学,国家哲学,儒教也发挥了很大作用。如果儒教能够对西欧社会科学思想基础动摇

的原因作出解答,那么,作为另一种能够包容现代社会各种复杂特性的庞大理论体系,它就肯定可以确立其重要地位。

III. 儒教的规范原理

1. 儒教数千年的学术史上有不少分枝,分得更加具体,但是,其基本性质没变。儒教哲学源于对自然的理解,内敛为人性问题,然后再探讨自然与人的关系,或者说人应如何顺应自然秩序来生活,这是它一贯的主题。梁启超说,“一切道德法律学术之源泉,约而论之,盖有三端;一曰天道,二曰人伦,三曰天人相与之际是也”(《中国学术思想变迁之大势》第6页中华书局民国45)。道(天道,人道)是某种终极根源的实体,是存在于现象界时空限制内的一切事物的本源。在永恒中,各个事物随着普遍的道完成生命历程,这种现象是德,毫厘不爽地按照天道成功地显现个体生命的本来面目,这种现象,或导致这种结果的动因叫作善,《周易》说,“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”(《系辞上》)。善恶的价值判断本不是人的理性判断,而是以天地法度为标准。
2. 显示儒教哲学极致的“中庸”开章明义地规定,禀赋天道,发露性情,只有达到相互间的和谐,才能建立理想的人类社会。《礼记》说,天赋的性本为静,但认识事物同时产生感应(动)(《乐记》),动而发是情,情从对象那儿得到不断的动性,容易过或不及,所以存性成为引导情之发符合规

范(中节)的重要基础,‘闲邪存诚’(《周易》,〈乾卦〉),完整保存天赋本性(存性),才能作为道德的主体,立于天地之间,这就是立本,立本的关键在于统御对事物所产生的情之发露,不失天赋之本性,这里需要的是彻底的自我认识及其实践。孟子把它分为尽己心—知其性—知天三个阶段并作了说明(《孟子》,〈尽心上〉)。这种知天过程之所以可能实现,是因为‘万物皆备於我’。所以,不断反省自我,持续修身,最终就能够得到知天的幸福(“反身而诚,乐莫大焉”《孟子》,〈尽心上〉)。此处说的修身是一种起点,由此出发可以觉悟通行天下的天道所含的深刻道理和德性,并将其极致推而扩之,引导其他人得以立本。

关于这种从修身到平天下的一系列关系,《大学》首章讲得很清楚,如果说修身是彻悟天所赋的天道并予以实践,确立自我主体的过程,即道德自觉过程,齐家到平天下的系列过程则是将对其他存在的肯定作基础并加以推扩,扩散的普及过程,即相互肯定各自的道德性,形成道德规范的社会规范化过程。通过立本确立‘中’,再通过对其他存在的‘忠’获得外向的动力,再从其他存在的立场转为考虑自身的‘恕’,从而进一步巩固了‘中’的地位。“忠恕,违道不远。施诸己而不愿,亦勿施於人。”(《中庸》十三章)。《大学》里所讲的‘絜矩之道’就是儒家宗指的‘忠恕之道’,忠和恕相辅相成,恕转为更高层次的忠再加以扩大,然后再推及到恕,通过这种反复过程,不断向极致推进。¹⁴⁾

3. 中国儒家化的实定法律体系是道德规范的法律规范化。
“礼者,法之大分,类之纲纪也。故学至乎礼而止矣。夫是之谓道德之极。”(《荀子》,〈劝学〉),又说“书云:‘伯夷

14) 金忠烈,《中国哲学散稿(I)》,汉城,全世界,1988(133页以下)。

降典, 愆民惟刑', 言制礼以止刑, 犹堤之防溢水也。”(《汉书》, <刑法志>)。当然, 与西欧不同, 中国学术史上几乎未曾有人提出疑义对应该排除容易模糊的道德判断。这可以从两种观点来解释, 一是中国人与西欧人不同, 没有把道德规范看作是可以主观性很强的律条; 另一个理由是他们认为只有国家有道, 才获得正当性。因此, 与其通过实定法的客观性和明确性来限制国家权力, 还不如直接对国家权力即统治者的道德性提出要求, 在实定法律规定的制度限制权力之前, 使统治者利用自身的道德责任感和历史责任感努力防止权力的滥用。

即使在法律的世界里, 实现客观道德价值的内在化并不是例外, 国家制定, 发布的一切实定法律都以天道的价值作为内在的衡量标准, 当然, 也有行政组织法律等实务性的法规, 这些也只有在所谓“礼”所属的巨大范围中的道德, 规范内才获得正当性, 道德原则和社会制度化的礼仪及社会惯例、习惯及国家的典章制度等被规定在所谓‘礼’的巨大范畴之内, 其中重要的事项才规定为法律, 处以刑罚,¹⁵⁾甚至, 依据重礼的儒家经典来判断实定法规的合理与否, 在实定法的具体解释中也经常加以援用, 这也叫做‘春秋决狱’或‘经义折狱’。¹⁶⁾“春秋之听狱也, 必本其事而原其志。志邪者不待成, 首恶者罪特重。本直者其论轻。(中略) 此四者罪同, 异论其本殊也”(《春秋繁露》, <精华>)。由后汉代应劭确定为判例的基本原则成为独立的主题, 他著述了《春秋决狱》232事, 《春秋

15) 陈顾远, 《中国法制史》58页, 商务印书馆, 1934年版影印本, 中国书店出版, 1988。

16) 俞荣根, 《儒家法思想通论》第583页, 中国, 南宁市, 广西人民出版社, 1992。

断狱》250篇(《后汉书》,〈杨李翟应霍爰徐列传〉)。

儒教的国家观主张道德国家,与此相比,现代的国家观是可以说功能性的国家观,中国哲学所主张的理想的国家观是‘以刑去刑’,或‘刑期于无刑’(《尚书》,〈大禹谟〉)。即无为而治的状态。《礼记》,〈礼运〉中的‘大同’思想或《大学》的‘止於至善’就是儒家渴望实现的政治理想面貌。孔子称颂周公的治道,孟子强调王道,荀子主张法后王等,这都是在讲《礼记》所说的从‘小康’社会迈向‘大同’社会的理想治道,小康社会里的‘仁义礼智’其实并不是最高目标,最高目标是这些都已不需要的大同社会,其理念就是实现以政去政的大同社会,大同社会是理想社会,人类社会的一切象大自然一样按照自然法则运转。无为之治即大同社会的写照,为达到这一目标所强调的各种方法和制度其实都是以人的本性为根本基础。

IV. 法律制度的表面性与儒教文化的深层性

我们的祖先留下的记录都流露出对当代社会问题的苦苦思索,他们的思维结构表现出对当代社会问题自觉的诊断及努力去解决的责任感。¹⁷⁾传统法律制度就是经过这种苦闷,并在实践中不断修

17) “由成员们为自身制订制度,法律的所有历史共同体必然形成特殊的样式,而不是生活的普遍样式”(Walzer, 'Liberalism and the Art of Separation', 金正吾,再引用于〈关于共同体主义与法的研究〉,《法哲学研究》3辑,83页)。任何社会都具备解决其所面临的社会问题的体系和方式,如果可能,能够被多数成员接受的制度才具更久的持续性。

正,最终得以确立并实现制度化的,因此,通常能够发挥积极作用,解决当代社会的问题。今天,儒教的现代化之所以有意义,是因为儒教的规范观生长于我们自己的土壤,其中相当部分还一直延续到现在。在分析法现实中所产生的规范问题的现象及原因时,如果儒教的社会哲学能作为合适的工具发挥作用,前面所提到的确立理论的可能性就能够大大增加。

1. 在我国,西欧的法律制度是由日本帝国主义强制施行的,从此,西欧的法学也传了进来,并作为一门学问扎下了根,迄今已过了一个世纪。解放后到现在,日帝殖民时期给我们留下的伤疤就是对殖民法律文化持续、自发的从属(韩国法文化是‘翻译法律文化’的批判就是证明),这种学术现状已成痼疾,持续至今。我国制定的许多法令大部分源于翻译,具备大体的轮廓,大部分在国会轻易得到通过,成为法令,发挥作用。法律制度本应源于守法者即国民的思维方式,生活方式,相互关系的行动样式,只有这样,守法者才会承认这些法令的正当性,并加以遵守,从而保证法令的实效性。我们的法现实中存在的严重问题是法律与现实间的乖离现象,它存在于从立法的必要性到立法过程,官员的法令执行,守法者的遵守这一整个过程。

在我们的法文化包含的所有要素中,本应成为基础和起点的‘现实’却被排除在外。“我们的现实大概是我们的法学最为彻底排斥的要素之一,缺乏现实性的实定法律,对它机械的、抽象的解释,盲目引进外国法理论。这就是迄今为止法学的主要内容。”¹⁸⁾有人把韩国法哲学的课题列为以下几点:法哲学研究是一门应付实务的学问,从广义

18) 裴钟大,〈我国法学的前途〉,《法与社会》创刊号 1989,第243页。

的方面来说,应扩大为立法、行政、司法实务的总论,从狭义的方面来说,应扩大为对个别法律领域有所帮助的法律原理论。应该克服价值相对主义,至少应对实际法价值进行新的探索,把它发展为面向未来,对政策性思考有所贡献的学问。应加强检查外国理论的适合与否。此外,法哲学应放弃局外人式的认识论上的关心,代之以参与者应具备的道德的关心。¹⁹⁾无论从哪个角度看,法律文化中现实所占的份量都不容忽视,因为法律制度直接产生于现实的要求,作为对现实确定未来方向的尺度,其约束力发挥作用,因此得以合理化。所以,现在如果想消除我国法律文化的混乱局面,就应考虑法律现实的实质,即韩国人的社会生活方式,只有使法律制度的表层性与守法者的深层生活相适应,才能够缩小乃至消除两者之间的距离。

2. 法律以制度的面貌出现。在朝鲜朝的中,后期,性理学坚持把建立儒教的道德王国视为最高价值,不仅是国家权力,即使在乡里到处也有士大夫身体力行,使其作为复杂的国家制度、社会制度,在全国牢牢扎了根。至少到十七世纪,儒教的原理规范在国家制度,社会生活,乃至个人生活等各个领域确立起来,名副其实地具备了儒教立国的面貌。这样,传入我国千余年后,经过艰苦的努力,儒教终于巩固了自己的地位,所以,它的生命力尤为顽强,旺盛,能够持续那么久。即使韩国社会实现了现代化,儒教的生活方式也不会在短时间内一下子消失,《孔子亡,国方兴》这一过激言辞为题的书能大大流行,正说明了这一点。

但是,韩国人的法文化与传统密不可分,我们不能匆

19) 朴恩正,〈韩国法哲学的课题与展望〉,《法与社会》10号,1994,第215页以下。

匆忙地只用性理学的规范观来做定义。性理学为确立其主导地位曾经过了长期的,举国的努力。这一事实从反面证明,韩国的规范文化里存在另一种规范文化与其相对立,并具有很强的约束力。这种传统的规范文化到底是什么?这是法制史学家们应该回答的问题。至少,我们不可否认,除性理学性质的儒教文化外,我们的规范文化里还存在一些传统的要素,²⁰⁾这些要素作为法律文化的现实素材在发挥作用。

V. 面向未来,探索获得普遍法原则的可能性

儒教哲学在与自然的关系中确认人类理性的来源,从这一点出发,实定法—礼规范—普遍的道德原则—天地的根本原理都贯穿着同一个原理。传统社会的法制中,判例依据实定法,依据礼的规范,依据传统习惯,依据普遍的道德原则等。因此,无数现象掺杂在一起,形成复杂多样的面貌,最终,法律哲学的最大问题—自然法与实定法的关系,可以重新确定对自然的理解,并以此为基础,确立人类的地位,建构社会与个人之间的关系,从而确定新的方向。

儒教的自然观,社会观,人类观向往建立一个统一的体系,如同求道者不断追求宗教的神圣,它主张通过持续的道德修养,达到客观自我与对象一致的境界,并省察历史上的苦难和光荣。它是这种实践的结晶,而绝不是单纯的认识论的归纳或神秘的宗教理

20) 李在龙,〈韩国的法制度与礼规范〉,《传统与现代》,2000年春季刊,第55页以下。

想,而是经数千年历史验证,提炼出的文化价值。因此,儒教哲学不急于主张共同善,不只主张单方的,具体的个人自由,不卤莽地强调整齐划一的平等,因为实际上,排斥社会的个人或反过来排斥个人的社会都只不过是逻辑上的一种假设而已。

同样,社会的正义或天道促使个体发挥本质,实现万物的平衡与和谐,这意味着以这种天道为标准,可以在现实中达到人类社会的最佳状态。²¹⁾不过,这不仅仅是人与人之间协商的产物,而是在自然中得到验证的价值,不是走向解体的个人主义的自由,也不是只要求共同善的共同体主义,而是既实现和谐,又不抹杀个体,不强求一刀切的向往自然的和谐,这是人类历史上的理想。

但是,我们应该从这种传统的儒教社会规范观更进一步,思考如何使儒教研究为解决法律的实际难题作出贡献。性理学曾自我标榜为‘实学’,在北宋激变的国际形势中尝试建立新的秩序,最终建立起了庞大的体系;性理学从中国传来,到朝鲜中,后期,发展为反映韩国现实的独特的礼论。就象这样,儒学必须迈进一个新的世界,重新分析,揭示现实问题。这意味着儒教不应试图,而且也不可能独自解决现代社会科学的问题,经历了高扬实学旗帜的性理学及对其加以批判的近代实学阶段,儒教应重新定位,再次成为一种‘实学’,解释由于科技发达而迅速变化的世界,揭示有价值的生活。只有这样,儒学与社会科学的结合才可能成功。

21) 《大学》一章“大学之道,在明明德,在新民,在止於至善。”朱熹对‘至善’注解为“至善,则事理当然至极也。言明明德,新民,盖当止於至善之地而不迁。盖必其有以尽夫。天理之极,而无人欲之事也。”