

儒教社会学的后现代性

李英灿

中文提要： 本文的写作目的在于通过儒教社会学理论的构成，在后现代社会里扩展韩国社会学的研究范围。为此，首先通过理气论与阴阳论研究了儒教社会学的范式特征。理气论为理论构成的世界观，阴阳论运用为理论的模型。以儒教社会学范式为基础，阶层论与变动论为中心，构成了儒教社会理论，并考察了其现代的意义。

当今对传统思想的儒教引起关注的原因在于值得重视其——非儒教之前现代性的——后现代性。韩国社会所面临的后现代社会需要代替现代西欧社会学的理论。儒教在韩国文化的深处仍行使着很大的影响力。从而，以儒教世界观与逻辑体系为基础，使儒教思想加以理论的体系化，为韩国社会学的生根发芽做出贡献。并且，儒教具有克服现代世界诸多问题的后现代性智慧。好多学者预见 21 世纪为亚洲的世纪，因而，社会学也需要新的理念与挑战。我们可以从儒教中找出其解决问题之线索。

结果，不可否认儒教所内在的前现代性界限，而又可发现很多超越现代之界限的理论资源。儒教阶层论中，儒教在现代阶级社会提供人格资本、社会资本的资源，提示非竞争的共同体的生活，在这一点上包含着后现代性。儒教社会变动论中，否定了现代社会学的变动理论之主要对立点——作为变动理念的矛盾论与技能论，作为变动类型的循环论与进步论，作为变动的主体与客体之间的单方式中心主义，从这一点上可看出其后现代性。然而，不能只靠其后现代性理念就主

张具有未来的挑战性。因为，比起现代性，后现代性的问题反而会更严重。儒教社会学的后现代性对西欧后现代谈论中所提到的伦理性与价值观的混乱、解体之后的理论对策之不在、文化的低级化与虚无主义等问题提供着崭新的解决视角与方案。

关键词：儒教，儒教社会学，后现代性，理气论，阴阳论

一、序言

1996年，以伊曼努尔·沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein, 1930—）为代表的世界著名学者正视当今西欧社会科学所面临的困境，组织了“古本根重建社会科学委员会（The Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Science）”，在活动总结报告书的开头写到：

我们能够对人类的本性、人类彼此之间的关系、人类与各种精神力量的关系以及他们所创造并生活于其间的社会制度进行理智的反思，这一想法至少同有记载的历史一样古老。普通的宗教文献探讨这类问题，我们通常所说的哲学文献同样也探讨这类问题。除此之外，还有各种世代相沿的口传智慧，它们往往在历史上的某一时期获得书面定型。这些智慧果实要么以启示的形式呈现出来，要么就是对某些永恒真理所作的理性演绎。尽管如此，毫无疑问的是，其中仍有很大一部分是从世界上的这一或那一地区的丰富而漫长的人类生活经验中归纳筛选出来的。我们今天所说的社会科学正是这种智慧的后裔，不过它乃是一个关系疏远的后裔，或许经常还是一个忘恩负义的后裔，因为社会科学有意识地给自己规定了一个任务，那就是去追寻超越于任何公认的或演绎的智慧之上的真理。”^①

该报告书指出，社会科学家忽视传统的智慧，现代社会科学的盲区在于追求脱离传统智慧的知识。社会科学脱离传统智慧的最大理由是现代理性超越了历史的、文化的特殊性，并只以普遍法则的创造为使命。自从20世纪90年代后期西欧社会学的传入，韩国社会学也缺乏历史的、文化的基础，盲目追求知识的客观

^① 伊曼努尔·沃勒斯坦，李洙勋译，《社会科学的开放（Open Social Sciences）》，当代，1996，15页。

性与普遍性，成为“一个忘恩负义的后裔”。后现代与全球化成主流的今天，韩国社会学应脱离现代性的产物——西欧社会学，摸索韩国历史、文化的土壤中成长的新的社会学。

东亚各国虽有程度上的差异，其社会深层共同存在儒教文化。韩国属于留有儒教价值、规范、传统、制度最多的国家。韩国社会学中儒教大体上有两个方面的意义。其一，儒教与西欧的现代要素共同成为韩国社会的重要组成部分。奥古斯特·孔德（Auguste Comte, 1798—1857）认为，“比起现在的构成员，社会上更多是过去的构成员”。其现在的构成员为当代所创造的文化，过去的构成员为历史上所继承下来的文化。儒教占韩国社会过去构成员的绝大部分。其二，如内心深处而无意识，儒教在社会的意识层面（正式的、形式上制度化了的领域）的背后行使相当的影响力。大部分正式的规范与制度都已西欧化，而非正式的儒教 ethos（精神）与价值在韩国社会的深层发挥着很大的影响力。

儒教文化成为社会的重要组成要素，儒教的理念与思想在社会结构的深层发挥影响力的社会为“儒教社会”。那么，儒教社会学可以说是理解儒教社会的社会学。儒教社会学以儒教的世界观与思维体系，即儒教的范式加以建立。儒教社会学首先是理解韩国等儒教社会的社会学，但在全球化时代里可以提供东亚社会学与以西欧社会学为中心的世界社会学疏通的通道。并且，文化的支配力越来越得到强化的后现代社会中，儒教文化将成为展示亚洲的未来前景与希望的社会理论。本文通过研究儒教社会学的范式与社会理论，明确克服西欧社会学现代性之难题的后现代意义。儒教的后现代性主要以主体的脱离中心、序列式二元论的解体、总体论之巨大谈论的否定、目的论之进步思想的否认等西欧思想的后现代性特征为论据来考察。儒教社会学克服西欧社会学理论所包含的现代性，提示作为后现代社会的新理论之可能性，从而究明儒教社会学的后现代意义。

二、儒教社会学的范式

如同西欧社会学的成立以西欧的世界观与思维样式作为基础，儒教社会学也通过儒教的世界观与思维体系得以建立。据托马斯·库恩（Thomas Samuel Kuhn, 1922—1996）对范式（paradigm）的定义，“范式是由某个特定的科学家共同体所共有的包括信念、价值、技术等在内的总集合体。另外，范式指集合体中的一种构成要素，以模型、例题为使用，作为正常科学的其余揭秘之基础明示规则的具体猜谜之事。”^①在这里，库恩把范式规定为“科学家共同体特定的下位文化”与“科学活动所能参照的模型”。根据库恩的定义，先指称前者为“世界观的范式”，指称后者为“模型的范式”。

范式理论主张，所谓的科学并非有其自身的真理标准，而是科学家共同体的下位文化（subculture，是与某个社会的 total culture 或者 main culture 对比的概念。译者注）之产物。从而，根据不同的范式其知识标准具有相对性，其接近方式也有一定的方向与界限。库恩的范式理论使韩国社会儒教社会学的建立赋有必要性与正当性。韩国社会具有儒教社会的下位文化而与西欧社会学不同的文化基础上建立社会学知识是理所当然的。

儒教社会学范式与社会理论的构成要素

太极图说	认识的层次	范式的水准	思维体系	理论资源
太极 / 无极	世界观	统一体世界观	观念体系	理气论
阴阳 / 五行	模型	对待模型 / 流行模型	逻辑体系	阴阳（五行）论
男女 / 万物	理论	儒教社会学理论	理论体系	儒教社会思想

^① 托马斯·库恩，Myung Ja Kim 译，《科学革命的结构（The Structure of Scientific

儒教社会学的范式构成试图以儒教形而上学之顶峰——朱子学的理气论与《周易》的阴阳论为理论资源。其中，通过理气论构成“世界观的范式”，通过阴阳论构成“模型的范式”^①。

理气论以理与气的关系把握世界。理与气是构成世界所必需的要素，又是相互存在的条件。

天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之气也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性，必禀此气，然后有形。^②

理是事物的本质的、形而上的、本体的要素，气是形质的、形而下的、现象的要素。气统称阴阳的气、五行的质、阴阳与五行相结合而具有一定形态的事物。朱熹认为，理与气的关系如同马（气）与人（理）的关系。人不在，马不知所向；马不走，人不可自去（理发而气随之）。骑马的时候，表面看来是人在走，但实际上人不自去，只有马在走（气发而理乘之）。

用西方语言理可以翻译成Principle、Reason、Logos、Eidos、Pattern、Law、Form、Norm。其中，“原理（Principle）”——组织的原理、存在的原理、本

Revolutions)》，东亚出版社，1992，248页。

① 夏尔（James Sire）认为，世界观是“我们所坚持的对世界之根本构成的一系列前提或者假设”，托马斯·索厄尔（Thomas Sowell）认为是“分析之前的认知行为”。古尔德纳（A.W. Gouldner）认为，世界观如同“家庭背景（background assumption）”，有显示被整理的家庭之一部分的背景，又有理论家所关注的从头到尾影响理论之建立的根本前提。性理学的理气论对包括儒教之认识与实践的一切问题提供一个整合的 vision 与信念的基础。在这一点上，性理学充分具有世界观之性格。模型是适用于具体问题的公式，是应遵守的规则，是所要参考的教科书。通过模型，可类推很多实体的内容，又可以使实体单纯化。阴阳论的图式具有有序认识世界的象征体系之技能。以阴阳为模型，规定自然与事物、人间秩序以及价值判断，具有范式的意义。

② 《朱子大全》第 58 卷。

性的原理等——最为广泛使用^①。但是，翻译为“原理”或者“法则”时，理就会限定为因果论的层面。理是事物绝对的原理，而不会完全地实现，是气的指标、标准。“朱熹主张的理是在身体与精神活动中所考虑的伦理学概念，是关于其活动的训练、教育的某种指标。也就是说，理是‘标准’、‘尺度’。如果身心的技能为气，理就是其技能的pattern（模式）或者理念。”^②

理通过气拥有具体的本质。理为形而上的存在形式，气为时空间的、具有形体（形而下）的、构成事物的材料（具）。客观事物的存在必须禀受理之后才具有本性，必须通过所禀受之气才有形体。气翻译为，Matter、Matter-Energy、Ether、Material Force、Ultimate Reality、Vital Force、Matter-energy、Configuration energy、Ether of Materialization^③。西方语境中，气有物质性与能量之意，是构成物体与物理现象的最小物质单位或者根本的力量。但是，气并非是以西方的精神与物质、内心与肉体、有机体与无机体等二分法所能规定的概念。犹如内心为“气之精爽”、生死为“气之聚散”等，气还包括内心、生命力等非物质实体。理与气的关系超越了现代物质与精神的二分法。

朱子学的理气论具有“知觉本身组织化原理”的技能。理气论提供对自然、人类、社会的形而上之基础，具有作为“世界观”的意义。理气论的世界观以统一体的世界观为特征，而统一体的世界观具有后现代性。理气论的理与气的关系为时空间的不相离、不相杂关系。从理气先后说、大宇宙/小宇宙的概念可以看出，在理气论的世界观里，时间与空间上的境界区分已毫无意义。用理一分殊的关系来看本体与现象，表现为“体用同源、显微无间”，“事理一致、微显同源”，在存在论的层面上得到统一。并且，理气论在道德判断上提供善恶统一体

① 张源穆，《朝鲜前期性理学传统的理与气》，《韩国儒学与理气哲学》，艺文书院，2000，27页。

② 张源穆，《朝鲜前期性理学传统的理与气》，《韩国儒学与理气哲学》，艺文书院，2000，30页。

③ 张源穆，《朝鲜前期性理学传统的理与气》，《韩国儒学与理气哲学》，艺文书院，2000，23页。

的观点。在理的观点来看，万物平等，只由气之清、浊、粹、驳差异加以区分。善与恶并非独具一源的价值，恶只是缺乏善的一种状态。理与气的关系超越现代的形式逻辑。理与气是一而二、二而一。这样，理气论排解西欧社会学的序列式二元性，提供统一体的世界观范式。

关于儒教社会学的范式，还有作为阴阳论的思维体系或者文化形式的“模型的范式”。阴阳论是事物的存在或者运动样式，包括认识世界的具体认识形式。M.Granet把阴阳解释为“enbleme”，J.Needham理解为“pattern”，A.C. Graham根据F.Saussure的语言学所鼓舞的结构主义方法与R.Jakobson的概念（系列体/连锁体，隐喻metaphor/换喻metonym等）主张阴阳概念为中国人的相关“思维结构”^①。理气论作为“世界观”是对世界的认识之形而上的基础，那么，阴阳论作为“模型”是具体的认识行为所采纳的认识之原形或者模型。阴阳模型以“一阴一阳之谓道”为根据。一阴一阳具有“一个阴与一个阳为道”的对待之意，同时有“一阴一阳为道”的流行之意。这里先指称为“阴阳对待模型”与“阴阳流行模型”。世界以阴阳的对待关系呈结构化，通过流行过程加以变动。对待关系是阴阳流行的条件，流行过程是实现阴阳对待秩序的过程。世界是对待与流行交织而成的，因而两种观点可以同时加以把握。

阴阳对待模型以相反的对待、相含的对待、整合的对待为特征。相反的对待指阴阳关系在时空间具有互相相对的结构。相反的对待是事物相反相生关系的条件。相反，相含的对待结构是阴阳的相互共时的、重叠的交错结构。阳中有阴、阴中有阳的关系为对待。另外，整合的对待是阴阳成有机体的条件，是一种“彼之存在为我之存在的必要条件”的对待。阴阳的流行模型以循环的流行、迭运的流行、时中的流行为特征。循环模型指的是物极必反的循环，是阴变成阳、阳变成阴的流行。迭运的流行并非指阴阳的实体转换，而是指一气的进退变动与所藏的相推。时中的流行以通过调阳律阴、尊阳抑阴指向阴阳流行的中为特征。

^① 李英灿，《儒教社会学的范式与社会理论》，艺文书院，2008，91页。

如上所述，根据库恩的概念分析了理气论的世界观范式与阴阳论的模型范式以及其各自的范式特征。这类范式作为一种理念，作为儒教社会学的理论工具，是为了比较、分析西欧社会学与儒教社会学而设定的理论框架而已。并且，两种范式并非是独立的实体存在，如同太极与阴阳的关系，本质上是一体的关系，只是为了解释上的方便表现为不同的概念而已。接下来，通过儒教社会学的范式，以阶层论与变动论为中心来考察儒教社会学理论。

三、儒教社会学的身份阶层论

社会不平等问题是社会学的中心主题之一。“不平等是被看作为某个人、集体、身份拥有比另外的人、集体、身份更好的东西之等级序列。”^①在这里，“更好的东西”指权利、机会、福祉、特权等社会价值。不平等是根据对社会价值的占有差异产生序列关系的“相对的”概念。必须以他人、集团或者地位产生差别关系才能具有意义，在这一点上是“相关的”概念。因而，离开历史的、文化的脉络谈论不平等只能是纸上谈兵。

现代韩国社会表面上是资本主义的阶级社会，但实际上是现代的、资本主义的阶级关系与传统的、儒教的身份关系共存的双重不平等结构。用西欧不平等理论是解释不清这种社会结构的双重性。以儒教的观点使不平等理论化的工作，韩国社会不平等现象中的关于传统的（儒教的）不平等首先通过儒教的观点可以成体系地考察。其次，通过儒教社会学的不平等理论所包含的后现代观点，研究克服现代阶级制度的问题点之可能性。

（一）儒教身份制的起源

^① Kriesberg L., *Social inequality*, Prentice Hall Inc., 1979, p.4.

有史以来，存在着诸多的不平等制度。不平等根据生产力水准、宗教的教理、法律制度以多样的形态加以制度化。在韩国社会历史上有奴隶制度、身份制度，当今有资本主义的阶级制所支配。典型的儒教社会——朝鲜时代是以儒教正当化了的身份等级社会，直到今天也在社会深层发挥着作用。研究儒教身份的起源，可以看《礼记》中孔子为弟子子游说明大同与小康时代的段落。大同社会是五帝时期，天下为万人之天下，实行禅让制的时代。之后的夏、商、周三代的小康社会是实行世袭制的时代，天子或诸侯以子孙世袭为礼。视天下为家的小康时代里，社会的诸多领域便出现了私有化观念。这是“各亲其亲，各子其子，货力为己”^①的所有差别之礼的根据。

在小康社会，产生了私有化的不平等，权术介入到人际关系之中，便有了权力之争。身份制是为了治理无道德社会而导入的礼制。“为了整合社会组织秩序，解决社会冲突，社会中的统治者制定了一系列制约人们行为的社会规范，这就是‘礼’。天下既成为一家之天下，统治权也就因一家所独占，兄终弟得，父死子继，都用制度规定下来；制定了礼仪等社会道德规范和行为准则，以整合君臣之间、父子之间、兄弟之间、夫妻之间的关系；又设置了一系列制度，以维护尊卑贵贱的等级关系，划分不同地位的人的土地、住宅的疆界，尊崇智勇之人，并规定人们的功业为自己所有。”^②其结果，根据血缘的世袭与所有权的等级形成了身份制度。

这样，在小康社会，以“礼”设定身份上的区别与差别，克服无秩序状态，调节社会秩序的过程中便产生了儒教的身份制度。“儒家身份伦理是以调适贫富分化的阶级差序为宗旨，他的内在机制也以各安其位，互不贼害作为等级差分的基础。”^③儒教的身份伦理并非单纯的使压制权力正当化的支配身份之理念，其

① 《礼记·礼运篇》。

② 王处辉编著，沈贵得、申河令蕾译，《中国社会思想史》上，kachi 出版社，1992，87 页。
(中文原文参考王处辉编著，《中国社会思想史》上，南开大学出版社，1989。译者注。)

③ 郭洪纪，《儒家伦理与中国文化转型》，青海人民出版社，1996，249 页。

本质在于儒教之礼的社会实现。

儒教的身份伦理在于礼的社会实现，那么，身份秩序理所当然以礼的实践——体会天理与人事的圣人与担当实践的君主为定点——划分等级。因而，儒教身份的最高地位有禹、汤、文、武、周公等君师，即圣君。以圣君的礼治为理想的小康社会里，身份的正当性在于道德能力。朱熹认为，“一有聪明睿智能尽其性者出于其间，则天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性，此伏羲、神农、黄帝、尧、舜所以继天立极，而司徒之职典乐之官，所由设也。”^①这样看来，儒家的身份制度是起源于视天下为家的小康社会，通过礼恢复因私有制而导致的无道德社会的秩序，是为此以“聪明睿智能尽其性者”与“使之治而教之，以复其性”的君主为中心等级化了的制度。

（二）身份的构成要素

儒教的身份以上下、尊卑、男女、内外等差别构成。但这种差别并非含有支配与服从、斗争的权力关系。与其他的儒教制度一样，据于礼的身份制度也十分重视天理与人道的体现，还有人性的实现等伦理技能。儒教的身份结构原理与身份形成在孟子的三达尊解释得较为清楚。孟子用天下之共通的价值批判齐王不以礼待遇自己。

孟子曰：“岂谓是与？”曾子曰：“晋楚之富不可及也。彼以其富，我以吾仁，彼以其爵，我以吾义。吾何慊乎哉？”夫岂不义而曾子言之，是或一道也。天下有违尊三，爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德，恶得有一以慢其二哉？^②

在这里，孟子不满官爵高的齐王未能以礼待遇德高年重的自己。孟子主张

^① 《大学章句》序。

^② 《孟子·公孙丑》下，2章。

仁、义道德要素也是非常重要的身份要素。孟子批判只讲究富与官爵之礼，而疏忽仁义之礼。孟子认为，在如朝廷的政治共同体、如乡党的地域共同体、如辅世长民的道德共同体，身份通过官爵、富、德等多种要素得以形成。

（三）身份的结构

孟子以天爵与人爵说明身份，这可以理解为理气的身份关系。

孟子曰：有天爵者，有人爵者，仁义忠信乐善不倦，此天爵也，公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵而人爵从之，今之人修其天爵以要人爵。既得人爵而弃其天爵，则惑之甚者也。终亦必亡而已矣。^①

可以说，天爵是理的身份，人爵是气的身份。社会的身份是人爵的形态，人爵是通过天爵而得到的。天爵不是人爵的手段，而是“标准”或者“尺度”。儒教的身份要素是人的理（来自于性之体现的德）与人的气（根据气质的才）。儒教的身份制可以看作是根据德的理的身份与根据才的气的身份相结合而形成的现实的、社会的地位。

（1）理的身份

综合孟子的三达尊与天爵、人爵之概念，德与天爵形成理的身份，官爵与人爵成为气的身份。理的身份在道德共同体内通过理的实现获得，圣人与贤人的地位最为典型。孔子把人分为，“生而知之”、“学而知之”、“困而学之”、“困而不学”^②，或者“知之者”、“好之者”、“乐之者”^③。还分为，“上知”与“下愚”^④。

① 《孟子·告子》上，16章。

② 《论语·季氏》9章：“孔子曰：生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”

③ 《论语·雍也》18章：“子曰：知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”

④ 《论语·阳货》3章：“子曰：唯上知与下愚，不移。”

程颐与朱熹把理的身份分为圣人、贤人、众人，解释为：

程子曰：众人，有之而不知；贤人，践之而未尽。能充其形，惟圣人也。^①

其为阴阳五行造化之蹟者，固此理也。其为仁义礼智、刚柔善恶者，亦此理也。性此理而安焉者，圣也；复此理而执焉者，贤也。^②

关于理的身份，孟子在浩生不害的解答中有说明：

浩生不害问曰：“乐正子，何人也？”孟子曰：“善人也。信人也。”“何谓善？何谓信？”曰：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，成而不可知之之谓神。乐正子二之中，四之下也。”^③

孟子根据人品与德性的修养程度分为善人、信人、美人、大人、圣人或者神人。理的身份不一定与社会地位一致，但在道德共同体内是身份的重要资源。道德共同体层面上德高的人行使不亚于政治共同体层面上官爵高的人的权威。这样的事实在以下的文字中可以得证。

“且君之欲见之也。何为也哉？”曰：“为其多闻也。为其贤也。”曰：“为其多闻也，则天子不召师而况诸侯乎！为其贤也，则吾未闻欲见贤而召之也。繆公亟见于子思，曰，古千乘之国以友士，何如？子思不悦，曰，古之人有言曰，事之云乎。岂日友之云乎？子思之不悦也。岂不曰，以位，则子君也，我臣也，何敢与君友也。以德则子事我者也，奚可以与我

① 《孟子·尽心》上，38章注。

② 《朱子大全》78卷（中），838页。

③ 《孟子·尽心》下，25章。

友？千乘之君求与之友而不可得也。而况可召与！”^①

可知，把德看作是超越官爵序列的另一种权威因素。道德等级为形成社会身份的重要因素，从这一点上可以看出儒教社会的道德共同体特性。

（2）气的身份

相反，气的身份是在政治共同体现实制度中所体现的社会地位。此身份通过权力与富的差异体现政治的理。从朱熹的“圣人，神明不测之号；君子，才德出众之名”这句话来看，圣人是理的身份之典型，君子是气的身份之典型。理之地位的圣人不是现实的身份，而君子发挥才能可以在现实中实现其德。气之地位需要实现其德的才能。“才是才质、才能。才质犹言材料质干是以体言。才能是会做事的。同这件事有人发挥得，有人全发挥不去。便是才不同，是以用言。”^②伊川认为，“气清则才清，气浊则才浊”，即才能源于人的气质差异。气的身份可以通过才能实现，故也可表现为能力的差异。

儒教社会中气的身份以官职的形态表现。例如，朝鲜世代的两班身份是有关官职的名称，有一段时期还只限定为文武官僚。“朝鲜世代两班身份的决定要素可压缩为是‘官职的拥有’与‘家族的威信’”^③。在这里，官职的拥有可以说是气的身份，是朝鲜世代两班身份的物质基础。相反，根据家族威信的身份可以说是理的身份，家族的威信不仅依据高官明臣的官职，还与名儒大德、忠臣节士的学问和德行有关。如同以气为手段实现理，如同天理体现为自然的法则，朝鲜儒教社会的身份制度是向百姓实现天理的手段（器）。这一点在儒教社会的政治规范（四德）与统治手段（官职）皆依据自然秩序的事实上可以得知。董仲舒认为，“庆、赏、罚、刑与春、夏、秋、冬以类相应也。如合符。故曰王者配天，

① 《孟子·万章》下，7章

② 《北溪字义·才》。

③ 池承钟，《身份概念与身份结构》，《社会阶层》，首尔大学校社会学研究会编，茶山出版社，1991，471页。

谓其道。天有四时，王有四政。若四时通类也，天人所同有也。”^①

不仅是作为规范的四政，国家的制度、组织也以天道=人道的实践作为目的。国家制度离不开自然的秩序。据《书经》的《周礼》，国家组织由三公与六官构成。三公有：天子所师法的太师、传相天下的太传、保安天下的太保。天子下面有三公，公下面有三卿，卿下面有三大夫，大夫下面有三元仕，都是模仿一季有三月的^②。六官为，作为首相总管庶政的天官，负责土地、户籍、赋役等事务的地官，负责礼仪、祭祀、历法、乐舞等事务的春官，负责军政、军备、宿卫等事务的夏官，负责刑法狱讼及诸侯、少数民族、外交等事务的秋官，负责各种工程制作事务的冬官。可以看出，不仅官职的名称源于天地与四季，而且职务的内容也与自然的技能相联系。

（四）儒教身份论的后现代含义

可以说，儒教社会的身份制度是理的身份与气的身份的统一体。理的身份凭德的体会，没有有形的职责，只是道德的标准或者是象征性的存在，从而达到教化百姓的目的。气的身份凭实现德的才能，有实际的官职，通过自己的才能影响百姓。理的身份行使德之权威，气的身份通过富与权力行使权威。儒教社会的身份制度通过这两种身份的协调与平衡得到安定。评价哪一种身份更有价值是毫无意义的，关键在于如何在现实中合理地适用两种身份而达到均衡。

“伯夷、伊尹何如？”曰：“不同道。非其君不事，非其民不使，治则进，乱则退，伯夷也。何事非君，何使非民，治亦进，乱亦进，伊尹也。可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速，孔子也。皆古圣人也，

^① 《春秋繁露·四时之副》，55页。

^② 冯友兰，郑仁在译，《中国哲学史》，蜚雪出版社，1987，260页。

吾未能有行焉，乃所愿，则学孔子也。”^①

伯夷重视理的身份之 ethos（精神），伊尹重视气的身份之 ethos（精神）。孔子维持了两者之间的均衡。伯夷与伊尹的 ethos（精神）如同朝鲜时代的士林派与勋旧派、处士身份与士大夫身份。当今，西欧社会学中几乎找不到的“社会指导层”、“知识阶层”等概念在韩国社会中形成了理的身份。这些阶层的含义相比政治权力或经济上的富，更以道德行为为中心概念化。下面考察儒教社会学的不平等理论在现代社会理论中的后现代含义。

第一，现代社会学理论认为社会的不平等要素主要有权力、富、名誉。这些要素种类不同，但都是相对于他人或事物的排他性支配力。而儒教的不平等要素以德之体现为终究根据，例如孟子的三达尊、天爵与人爵的概念。德本身不具有强制力，必须通过他人的自觉服从成为不平等要素。权力与富为不平等的客观要素，那么，德为主观的人格要素。随着社会后现代性的加深，从物质资本赚到文化、知识资本，重视如德、礼的人格资本。后现代社会以道德性为基础，非常重视社会关系所需要的礼仪、品格、教养等要素。无关于富、权力等因素，德性引出人们自发的共鸣、说服、服从成为重要的因素。

第二，作为儒教社会规范，礼是“亲亲之杀”与“尊贤之等”^②，以从血缘的距离推向到社会的疏远作为原理。从而，儒教的礼可以创造基于较强社会连带的社会资本。后马克思主义者布迪厄（Pierre Bourdieu, 1930—2002）认为，社会资本是“实际或潜在资源的集合体，他们与或多或少制度化了的相互认识、认知的持续关系网络联系在一起。”^③社会资本通过社会交换与交易，在相互作用中由对方的详细情报确保信赖与尊重。从而，使自私、高度自我中心主义的人转变成成为共同体一员，牺牲自身利益为集体做出贡献。很多学者都主张后现代社会中

① 《孟子·公孙丑》上，2章。

② 《中庸》20章：“仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大；亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”

③ Pierre Bourdieu, 柳锡春译，《社会资本》，GREEN 图书出版社，2003，19页。

的社会资本之重要性，儒教的家族主义与血缘的连带可成为社会资本形成的重要资源。

第三，大部分说明现代社会阶级关系的理论把阶层之间的关系设定为是富（马克思）与权力（马克斯·韦伯）的二元对立关系。而不同于西欧社会学的理论假设，儒教社会组织内部留有相当部分的统一体的、有机体的社会关系遗产。常见于被认为是儒教价值的经济组织中的文化装置。“东亚的文化装置创造了强调人的情意纽带、集体指向性、协调的所谓的‘东洋的或者正义的经济发展模型’。”^①这种文化装置创造了组织的儒教人际关系。威廉·大内（William G. Ouchi, 1943—）把儒教权威形态与官僚组织体系相对照，叫为“氏族形态的权威（clan forms of authority）”。这种权威形态重视工作集体，通过非竞争的年功序列晋升，努力最大限度地解决被雇佣工人在个人生活中的困难。这里的“氏族”指的是以个人纽带密切联系的集体。氏族的人际关系比起竞争与矛盾，更强调友爱与协调。儒教解除现代社会的二元的、对立的、竞争的社会关系，并提供体现家族共同体生活的范式，从而具有后现代含义。

四、儒教社会学的变动论

现代化走上正轨的 1960 年代后，韩国社会经历了千变万化。尤其是物质与经济领域的发展在不到半个世纪的时间内大大改善了生活的条件。这种发展的背面有西欧的弱肉强食、适者生存的进化论发展观。进化论的变动观满足了物质的欲望与便利性，而人的理性却被道具化，增加了冷落感。以物质成长为至上的经济发展，置生活的质量于不顾的物神主义，分裂共同体生活的适者生存竞争等等，很大一部分受到了西欧发展观的影响。

^① Tai Hung-chao, 具范谟监译, 《东洋的应对方案：关于文化与经济的一假设》，《孔子的经济学》，1996，30 页。

儒教的变动思想易见于《周易》。“易”从文字来看，象形蜥蜴来象征变化，由“日”字与“月”字构成而有日月交待的意义。《周易》中孔子说，“生生之谓易”^①，“天地之大德曰生”^②，把握生为变动之德。孔子主张“变通尽利”，认为变动的终极指向在于尽利于生命。阴成阳、阳成阴为“变”，“通”指阴阳的“通气”。周易的变动观可以说是以“天地的生生之生命活动”与“阴阳疏通之生存活动”作为本质。

（一）变动的概念——不易与变易

儒教的变动思想可通过《周易》的不易与变易把握其基本的性格脉络。不易与变易有相对的意思。不易是变易中所不可易的性质，即变化中的常性。这种常性是变动的结构条件与动因。自然界与人世间存在多种变化，但以对待位置与相反的德性作为前提时方可行。相反，变易指的是，不易之属性的位置与德性相互反对、相对、消长、往来而流行和变化。如同理与气的关系，变易是不易的表现与形象化了的状态。周易的变动是不易与变易的意思之统一。可视的变动中有不变之理，变动是不变之理的另一种可视化状态。从而，变动并非通过一阶段的结局或消失而转换到另一阶段，而是通过变动的行为本身具有新阶段的创造或诞生之意。不断重复这种再创造与诞生是因为有不变的终极存在。用这种观点，孔子说过中国的历史。

子曰：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。^③

《集注》中，马氏“因袭”的是三纲与五常，“损益”的是文、质与三统。

①《周易·系辞》上，5章。

②《周易·系辞》下，1章。

③《论语·为政》，23章。

他认为，三纲与五常为礼之大体，不管时代如何变化都不会变革，惟能变革的只是三纲与五常的文章与制度。这样，周易的变动是不易与变易之意的统一体。因而，变动是不变的，有保存常性的积极意义。周易的变动思想是通过变化使不变的价值加新，从而，恒久地加以保存。

（二）变动的动学——交易与变易

朱熹把周易的变动论以交易与变易的两个形态加以类型化，使之得到发展。

阴阳有个流行底，有个定位底。一动一静互为其根，便是流行底，寒往暑来，是也。分阴分阳两仪立焉，便是定位底。天地、上下、四方，是也。变易，便是流行底；交易，便是对待底。又曰：交易是阳交于阴、阴交于阳，是卦图上底，如天地定位、山泽通气、雷风相薄、水火不相射，八卦相错者，是也。变易是阳变阴、阴变阳，老阳变为少阴、老阴变为少阳，此是占筮之法，如昼夜、寒暑、屈伸、往来者，是也。^①

朱熹认为，交易为阴阳定位而对待，变易为阴阳消长而流行。交易与变易是一个变动所必需的要素，两者是表里的关系。

周易所说的变动之根源在于对待。对待关系是生生不息之根本。无对待关系，则不可有一切变化的作用。朱熹认为对待关系是：

如天之生物，不能独因必有阳，不能独阳必有阴。皆是对。(必大录)^②

凡天下之事一不能化，惟阳而后能化。且如一阴一阳，始能化生万物。

^①《周易·乾卦》，本义，细注。

^②《朱子语类》卷95。

(道夫录) ①

孔子在《说卦传》中引用《伏羲先天八卦方位图》说明了变动的空间结构。

天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。②

根据伏羲先天八卦图，八卦是以互为相反的卦德置于正面而相对为共同特征的卦象集合体。相对着的天、地、山、泽，雷、风、水、火具有互为相反的性质，这是互为相生的关系，即相反相生的关系。定位、通气、相薄、不相射是说明变通的作用，即阴阳的卦德通过疏通变动的变通作用。从而，伏羲先天八卦方位图说明了阴阳各有其定位而可以疏通，并通过阴阳的疏通可以变通。变通意味着“穷变通久”。

另外，交易为变动的空间结构认识，那么，变易为变动的的时间运动认识。交易为据阴阳定位之交感的感应，那么，变易为据阴阳之相推与进退的循环③。朱熹主张变易是（太）阴变（少）阳、（太）阳变（少）阴的。孔子借用《伏羲先天八卦方位图》说明交易，通过《文王后天八卦方位图》解释变易。文王后天八卦方位图解释万物之出现到完成的全过程。《说卦传》中提到：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。④

《文王方位图》描绘了意味着天道的帝出于震、完成于艮的过程。这幅图可以看出事物之春生、夏长、秋收、冬藏的为期一年的时间之循环流行。交易指向

① 《朱子语类》卷 98。

② 《周易·说卦传》，3 章。

③ 相推多次出现在《周易》。“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉，寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”（系辞传下）进退指的是，“物不可以久居其所，故受之以遯，遯者退也。……物不可以终壮，故受之以晋，晋者进也。”（序卦传）

④ 《周易·说卦传》，5 章。

穷变通久的“变通”，变易指向物极必反的循环“变化”。“变是自阴而阳，自静而动；化是自阳而阴，自动而静。”^①变化不同于变通，非阴阳之疏通的变动，而是阴阳之转换的变动。这个变化含有革命的变化与渐进的变化^②。

（三）变动与历史

孟子这样解释中国先秦时代的历史：

当尧之时，水逆行，氾滥于中国，蛇龙居之，民无所定，（…）使禹治之。（…）鸟兽之害人者消，然后人得平土而居之。尧舜既没，圣人之道衰，暴君代作，（…）及纣之身，天下又大乱。周公相武王诛纣，伐奄叁年讨其君，驱飞廉于海隅而戮之，灭国者五十，驱虎豹犀象而远之，天下大悦。（…）世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作春秋。春秋，天子之事也，（…）圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。（…）孔子之道不着，（…）吾为此惧，闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。（…）圣人复起，不易吾言矣。

③

在这里，孟子以疏通与变通、变化与循环叙述着中国古代的历史。把中国的历史分为，尧舜的时代、文武与周公的时代、孔孟的时代。尧舜的时代作为自然状态，以生存为关键。文武与周公的时代作为政治的时代，追求无暴君的安定的生活。孔孟的时代作为文化的时代，是实现人道的时代。这种历史的变动通过疏通与变通的过程获得动力。把握尧舜时代的人与自然、文武与周公时代的王政与

① 《朱子语类》卷74。

② 孔颖达认为，变为渐变，化为卒化。“变谓后来改前，以渐移改，谓之变也。化谓一有一无，忽然而改，谓之为化。”（《周易正义》卷一。）张载认为，“变言其著，化言其渐。”（《横渠易说》卷二。）

③ 《孟子·滕文公》下，9章。

暴政、孔孟时代的正道与邪说为是以一治一乱、一阴一阳变通与变化而实现变动的。

朝鲜时代的儒教社会里也有很多关于社会变动的议论，但大体上可以说是立足于交易的变通的法祖思想与主张变易的变化的更张思想对立与综合而成。法祖是纠正已有的制度或旧习而得到改善的，那么，更张是改革之前的制度或旧习的思想。交易与变易在概念上可以区分，而在实践上是不可分离的关系。没有变易，不可有交易；没有交易，不可自有动力。以阴阳对待与流行为原理的儒教变动论是变动的结构与运动、变动的空间与时间、变动的存在论与认识论的整合。

（四）儒教变动论的后现代性

周易变动论可用一句话概括为，不易与变易、交易与变易之统一。通过不易与变易概念说明了变化中有不变之常性，以不变的不断再创造解释了变动。这与西欧现代社会学的变动论——具有通过对立与竞争的目的论进步观——成对比，从而具有后现代性。在克服现代西欧社会学的变动理论层面上，考虑儒教社会学的后现代性如下：

第一，《周易》的变动论整合西欧社会学之矛盾的变动观与技能论的变动观。矛盾的变动理论强调社会变动的不稳定与斗争，重视导致社会分裂的力量。例如，马克思是通过阶级之间的矛盾理解社会变动。他把整个社会看作是阶级斗争的现场，认为在有产者与无产者的矛盾中社会在变化。其余的矛盾论者们作为矛盾的原因，除财产之外，还提出了权威、组织、文化的资本等要素，而都一致主张通过矛盾与斗争实现变动。相反，技能论的变动理论把社会看成是试图把握均衡的活动的体系。虽然有些扰乱的因素，但社会有充分的吸收能力，最终会达到均衡的稳定。《周易》的变动论作为变动的条件承认对立者的存在，在这一点上与矛盾论是一致的。而其不同在于，不仅是对立者之间的矛盾或敌对感，认为感应与调和也可成为变动的动因。技能论强调秩序与安定，而对社会变动的活动

性未能提供适当的说明。周易的变动论强调协调与变动，而协调与变动并非是终点，认为是起点。从而，可以为技能论的变动论提供活力。还有，不易与变易概念具有并非断绝之连续的、以持续的可能性作为前提的变动理念。从这一点上，可以找到其后现代性。

第二，《周易》的变动论整合变动的循环论与进步论。交易与变易又是变动的空间的、时间的认识。关于变动的时空间认识在西欧社会学的变动理论中也可找到。西欧社会学中，伊本·赫勒敦（Ibn Khaldun, 1332—1406）的居民与游牧民的循环，柏拉图的狮子型君主与狐狸型君主的循环，阿诺尔德·约瑟·汤因比（Arnold Joseph Toynbee, 1889—1975）的发生、成长、崩溃、解体的持续循环，索罗金（Pitirim Alexandrovitch Sorokin, 1889—1968）的观念的文化、感觉的文化、理性主义的文化之间的反复循环等都是以重复的、空间的变动为焦点的理论。相反，孔德的神学的、形而上的、实证的阶段之进步，赫伯特·斯宾塞的简单社会、复合社会、二次复合社会、三次复合社会之进步，马克思的原始共产主义、古代奴隶社会、重视封建社会、资本主义社会、社会主义社会之转变等进步论重视时间的推移。周易的变动理论通过交易与变易概念承认空间的变动与时间的变动互为存在的条件。从而，整合循环的变动与进步的变动，可以立体地说明变动。这样看来，以周易的观点来看变动，是整合直线的进步与反复的循环的螺旋的进步形态。

第三，《周易》的变动论整合变动的主体与客体。西欧社会学变动理论明确划分变动的主体与客体。例如，孔德把人的知识看作为变动的主体，把社会结构或者体制看作为客体。马克思把社会的物质结构看作为主体，把上层建筑看作为客体。技能主义理论把社会体系的内、外诸多要素看作为主体，社会心理学理论把个人的内心状态看作为主体，把社会结构与文化看作为客体来说明变动。周易所说的一阴一阳之变动是把对立的存在视为相互存在之条件的变动。换句话说，是“相反相成”的逻辑关系，变动的双方互以对方为自己存在必需不可或缺之因素。以这种观点来看，变动的主体不是很明确，变动的主体与客体并非序列成

形。变动的主体与客体是相对的、相关的、相互的关系。

综上所述，周易的变动论否定了现代社会学变动理论的主要对立论点，即作为变动理念的矛盾论与技能论，作为变动类型的循环论与进步论，否定了变动的主体与客体之间的单方面中心主义，充分显示出周易的变动论之后现代性。

五、结语

儒教社会学以现代社会学理论诠释传统思想—儒教的智慧。重新谈论儒教社会学是因为有必要关注其后现代性。有这样一种说法，19 世纪为英国的世纪，20 世纪为美国的世纪。那么，21 世纪为亚洲的世纪。为了迎接亚洲的世纪，必须向世界社会学界提示新的理念与展望，我们试图从儒教找出其线索。通过儒教世界观与思维模式的特征重新构造社会理论，检讨在脱离西欧社会理论之现代性的意义。结果，不可否认儒教所内在的前现代性之界限，但同时可以发现很多超越现代之界限的理论资源。然而，主张儒教社会学所具有的后现代的理念为未来的展望是有些牵强附会。因为，比起现代性，后现代性的问题更为深刻。最后，以西欧思想的后现代性之问题点为中心探讨儒教社会学的后现代性特征。

其一，儒教社会学的后现代性相反于被批判为脱伦理性的西欧的后现代性，不排除伦理性。后现代性的脱中心的、解体的理念有轻视以往规范的倾向。规范是正当化的理念根据，以（如同宗教的）普遍的、绝对的信念作为基础。作为后现代性之特征的绝对信念的解体使得个人的价值观产生混乱，导致社会的无规范状态（*anomie*）。儒教的范式具有以天道与人道之合一为前提的统一体的世界观。天道与人道的合一关系是通过人道体现天道的相含的对待关系，并非天道对人道的强制关系。有异于西欧实证主义，儒教社会学范式把天道与人道、自然法则与道德法则统一起来，成为使得伦理性成正当化的理论根据。

其二，儒教社会学的后现代性对宏观理论与微观理论不加分离。在西欧社

会，后现代性所持有的解体战略对现代社会的未来缺乏合适的解决方案。为后现代社会的具体解决方案不得不用宏观社会理论，但至今尚未发现适当的宏观理论。并且，西欧的后现代性埋头于孤立的现在而失去了历史意识。儒教社会学是在理气论与阴阳论的宇宙论思维方式与思维体系之上建立的。世界上一切万物与现象看作为是终极存在（太极、道、一等）的发现。人类社会的历史也归结为阴阳循环的法则。儒教社会学以儒教的宇宙论形而上学为基础，是终极存在成为一切社会理论之普遍原理的一以贯之的巨大理论。如同理一分殊，有一些看似不协调的理论，但在整体上是具有总体的理论体系。

其三，儒教社会学的后现代性不否认文化的价值。后现代性是不承认高级文化与大众文化等文化之间的区分与优劣。文化领域里有实现自由与平等的侧面，但又有带着后现代之面具的低级文化毫无顾忌地通用之可能性。后现代性根本性地消解了真理与虚伪、实在与谋事等界线，便增加了蔓延意味丧失与虚无主义情绪的可能性。儒教把文学、艺术等文化价值作为道德本性或自然秩序的根据。因而，文化的低质化可能性相对会减少。并且，六艺等文化行为与道德生活的实践根本性地不分离。从而，沦落到意味丧失与虚无主义的可能性也会大大减少。

（作者系韩国 启明大学 社会学系教授 / 高星爱 译）

投稿日：2010.6.18

刊载决定日：2010.7.20

参考文献

the Analects (论语)

the Mencius (孟子)

the Doctrine of the Mean(中庸)

the Great Learning(大学)

the Book of Changes(I Ching, 周易)

the Book of Rites(礼记)

《周易正义》，《春秋繁露》。

《朱子语类》，《朱子大全》，《北溪字义》。

- 高怀民，崇实大东洋哲学研究室译，《中国古代易学史》，崇实大学校出版社，1990。
- 郭洪纪，《儒家伦理与中国文化转型》，青海人民出版社，1996。
- 王处辉编著，沈贵得、申河令译，《中国社会思想史》上，kachi 出版社，1992。
- Pierre Bourdieu，柳锡春译，《社会资本》，GREEN 图书出版社，2003。
- 冯友兰，郑仁在译，《中国哲学史》，萤雪出版社，1987。
- Kriesberg L., *Social inequality*, Prentice Hall Inc., 1979。
- 托马斯·库恩，Myung Ja Kim 译，《科学革命의 结构 (The Structure of Scientific Revolutions)》，东亚出版社，1992。
- Tai Hung-chao，具范谟监译，《东洋의 应对方案：关于文化与经济的一假设》，《孔子의 经济学》，1996。
- 伊曼努尔·沃勒斯坦，李洙勋译，《社会科学의 开放 (Open Social Sciences)》，当代，1996。
- 李英灿，《儒教社会学的 范式과 社会理论》，艺文书院，2008。
- 李英灿，《儒教社会学》，艺文书院，2000。
- 张源穆，《朝鲜前期性理学传统的理与气》，载《韩国儒学与理气哲学》，艺文书院，2000。
- 池承钟，《身份概念与身份结构》，载《社会阶层》，首尔大学校社会学研究会编，茶山出版社，1991。

Postmodernity of Confucian Sociology

Lee, Young-chan

What we called “confucian sociology” is the sociology for confucian society where the confucian ideology and thoughts have still great influences on the depths of society. Confucian sociology is established to understand the confucian society of Korea, and it is expected to be a passage of communication between east-asian sociology based on eastern thoughts and world sociology which is presently led by western sociology. In addition, confucian sociology will become a useful social theory to suggest the vision and hope of confucian culture to the postmodern society which the cultural aspect becomes more dominant. For such reasons, I try to construct the confucian theory of social stratification and social change through the Li-ki theory of Neo confucianism and Yin-yang theory of Book of change. Finally, this paper is attempt to suggest the postmodern implications of confucian sociology for the sake of overcoming the limitations of modern korean society.

Key Words: Confucianism, Confucian Sociology, Postmodernity, Li-ki Theory of Neo Confucianism, Yin-yang Theory of Book of change

