儒家伦理哲学概论
——先秦儒家伦理哲学的形成时期

无论从儒学的内蕴社会价值，即创造一种和谐、融洽、互济的社会环境和氛围，或是从其表现形式，即致力于社会和谐而提出的“仁、义、礼、智”的社会规范，都说明伦理思想是儒学的基本内容，构成儒学体系的核心组成部分。可以这样说，要了解儒家学说的真谛，首先必须把握其伦理思想体系。

正同所有学说一样，儒家伦理哲学也经历了一个历史发展过程。在漫长的历史演变过程中，伴随着时代的轨迹，经历了它形成、发展和演进的过程，带有鲜明的时代特点，显示了它发展的历史阶段性。大体说来，儒家伦理哲学的发展经历了四个历史时期：一、先秦儒家伦理思想的形成时期；二、秦汉儒家伦理哲学走上政治化和社会化时期；三、宋明儒家伦理哲学化和道德主体自觉化时期；四、明清儒家伦理的困境及其走向现代化时期。本文拟先就第一个问题即先秦时期儒家伦理思想的形成以及标志作一论述。

先秦时期是儒家伦理思想的形成时期，也是儒家伦理思想发展的重要阶段。它对二千余年的儒学发展起了奠基的作用，其代表人物是孔子。孔子的伦理思想标志着儒家伦理哲学体系的形成，其内容极为丰富，撮其要旨，有如下二个方面：其一，提出了以“仁”为基本范畴的伦理学的思想体系；其二，初步确立了以“孝”为核心的

需要全本请访问 www.ertongbook.com

道德规范体系。这二者相互贯通和结合,从而建构了先秦儒家伦理思想的体系。

以“仁”为基本范畴的伦理学思想体系

关于孔子的‘仁’学,历来学者论述颇多,几乎都一致认为‘仁’是孔子思想乃至整个儒学的核心。的确如此,无论是孔子或是孟子,对‘仁’都是极其重视的,在《论语》中提到‘仁者’达 104 次,《孟子》一书中提及者凡 157 次。仅此而言,可见‘仁’在孔子和孟子思想中的地位。

诚如许多学者所指出的那样,‘仁’虽早在甲骨文中已有记载,但并无理论上的意义。真正把‘仁’作为一个重要范畴,并赋予它伦理和哲学意义的则是孔子。‘仁’经孔子的改造和发展,成为了儒家伦理思想体系的理论基石,诸多伦理学上的重要问题都是由此引发和派生的,从而建构了一个以‘仁’为核心的伦理学的理论系统。我以为下面几个问题则是构成此体系的基本内容。

1、“仁者爱人”与‘血亲之爱’

对于‘仁’的本质含义,孔子多有阐发,在《论语》中记述这方面的解释颇多,或说是‘忠’,或说是‘恕’,亦有其它种种说者。孟子同样对‘仁’亦有阐发,虽然解释多种多样,但可归结和集中到一点,“仁”的本质含义就是‘爱人’。最能集中说明这点的是孔子对学生樊迟问‘仁’的答话。‘樊迟问仁。子曰:‘爱人。’”(《颜回》)可以这样说,关于‘仁’的含义一系列规定都是由此‘爱人’本意的延伸和展开。把‘仁’明确地概括为‘爱人’,这是发前人所未发,是孔子理论上的创造。那么,为什么孔子要把‘仁’解释为‘爱人’呢?难道是孔子凭空发此奇想吗?显然不是。这就是说有其先行者的思想资

料为其凭借。甲骨文‘仁’的始初本意就提供了此思想的凭借。《周书·金滕》说:‘予仁若考,能多材多艺,能事鬼神。’清代段玉裁在《说文解字注》释‘仁’说:‘独则无耦,耦则相亲,故字从人二。’这说明‘仁’所表明的是一种人与人之间的关系;‘耦则相亲’,此乃是一种人与人之间的相亲关系。《周书》称此为‘予仁若考’,即指‘相亲’是一种好的品德。由此可见,‘仁’所指的‘相亲’关系就具有‘爱人’的萌芽。因为只有‘相亲’才谈得上爱;‘相亲’是产生‘爱’的基础,否则,即离开了‘相亲’的基础,所谓‘爱人’就无从谈起。很显然,‘仁’的最初的‘相亲’之意就为孔子的‘爱人’提供了思想上的依据。同时,‘仁’之所指的是从人二,是指人的一种复数关系,很自然‘爱人’不是指自爱,而是指爱人即爱他人。甲骨文的‘仁’的这些含义无疑给了孔子以思想上的启迪,惟其如此,所以‘仁’才受到孔子乃至所有儒家的高度重视,并由此发展成为‘仁’学的体系。

另外,与此相联系的,孔子的‘仁者爱人’也是一种原始社会氏族血亲之爱的自然情感的遗留。众所周知,氏族社会是以血缘关系为纽带的,血缘之爱成为维持氏族内部关系及此群体所赖以存在的基础,甲骨文的“仁”的最初含义就反映了这种深刻的血亲之爱的关系。虽然孔子所处的时代与原始社会有了质的深刻变化,但原始社会的血缘关系在姬周时代依然存在,氏族血亲之爱依然流传着,在一定程度上依然起着支配人际关系的作用。无疑这种血亲之爱的遗留都有可能为孔子“仁者爱人”提供社会历史的依据,或者说成为孔子把‘仁’释为‘爱人’的原点。

稽考孔子的‘仁’学,他也是把‘仁’与血亲之爱联系在一起的,与其相提并论的,孔子与学生宰我的对话充分表现了这点:

> 宰我出。子曰:‘予之不仁也,子生三年,然后免于父母之怀。夫三年之丧,天下之通丧也,予也有三年之爱于其父母乎!’”(《阳货》)

为什么孔子批评宰我为“不仁”，或者说孔子以什么为标准判别其“仁”呢？质而言之，就是以血亲之爱作为标准。宰我以为三年之丧太久，不愿遵守通丧之例，违背了血亲之爱的原则，故被孔子批评为不仁。反过来说，如果对父母尽天下通丧之例，予也有三年之爱其父母乎”，坚持了血亲之爱的原则，那么这就是“仁”者。由此可见，“仁”与“不仁”是由血亲之爱的原则作判断的。类似的思想，孔子在论及“孝悌”时也曾提到。他说：“孝悌也者，其为仁之本与？”（《学而》）为什么“孝悌”要与“仁”相并论，并且还是“仁”的根本呢？这就在于“孝悌”体现了家庭血缘之爱关系，不待说“孝”体现了父母与儿女的血缘亲情，而且“悌”也体现了兄弟之间的同胞血亲之爱。很显然这种血亲之爱自然情感与“仁”所含蕴的“相亲”之意是颇为接近的，如果以“爱人”释“仁”，那么深刻体现血亲之爱的“孝悌”自然就是“仁”的根本了。与其说“孝悌乃仁之本与”，毋宁说“仁”范畴把此血亲之爱的自然情感提升到了理论形态的高度。虽然“仁”也有一般范畴所具有的抽象性的特点，但“仁者爱人”以氏族血亲之爱关系为始点则是十分确定和清楚的。

把“仁”与氏族血亲之爱相并论，不独孔子如此，几乎先秦时期所有的儒家都是如此，如孟子就是这样的。孟子说：“仁之实，事亲是也。”又说：“事亲，事之本也。”（《离娄》）也同孔子一样，孟子也把“事亲”作为“仁”的根本，氏族血亲之爱与“仁”依然存在着天然尊长的联系。不仅如此，孟子还提出“施由亲始”，由近及远，把血亲之爱的自然情感看作是实行仁爱的始点，或者说是爱人的出发点。总之，不管是孔子，或是孟子，都把“仁”与氏族血亲之爱的自然情感联系在一起，并把后者作为前者的根本，而把前者视为对后者的维护。因此，在一定的意义上说，孔子的“仁者爱人”是原始社会氏族血亲之爱自然情感的遗留。

然而历史毕竟在不断地前进和运动，不会停留在原点不动。支

配氏族社会的血亲之爱关系必将随着时代的变化而有所变化，也就是说,孔子的‘仁’学所含蕴的内容较之过去有了质的变化，赋予了时代的特征,形成了颇具理论特色的儒家‘仁’学体系。历史告诉我们，在西周时代，随着部落战争的结束与中原地区的统一，社会结构发生了重大变化，其主要表现在氏族通过分封的形式与地域结合起来了，形成了一种血缘氏族与地域相结合的新的社会政治单位。在此社会结构中，不仅存在着血缘氏族，而且还存在着血缘氏族之外的异姓者，或者被征服者。虽然在此社会政治单位中，血缘氏族依然存在，而且还成为社会结构稳定性的方面，但是它毕竟不是唯一存在了。此种历史情势的深刻变化，就决定了孔子的“仁”学既要对氏族血亲之爱的肯定，但另一方面则不能以此为限了，必须对此血亲之爱加以突破和发展，把此爱扩大到血族以外的异性，扩大到广大地域的人际关系。我们可以毫不夸张地说，孔子的‘仁’学完成了历史所赋予的任务。其中最突出的是,他把血亲之爱加以延伸和扩大了，变成了社会人际关系普遍遵循的原则。例如，他把原本是血亲关系的兄弟作了普遍化的解释，大大地淡化了血亲的关系。孔子说：“四海之内皆兄弟也”(《颜渊》)。视四海为一家,天下皆兄弟,这就是不以血缘论兄弟了,因此兄弟之间的‘爱’便不以血亲为限了。不仅如此,孔子的‘爱人’也包括了毫无血缘关系的朋友了。孔子在中国历史上第一次提出了处理朋友关系的“信”的道德规范。为什么说‘信’也是‘爱人’呢？因为孔子认为“信”即是仁,他曾指出“恭、宽、信、敏、惠；”“能行五者于天下为仁矣”(《阳货》)。既然‘信’包括在‘仁’之中,所以‘信’也就是‘爱人’了,所谓‘信’即是在朋友之间也应遵奉的‘爱人’的原则,或者说朋友之间也存在着一种相爱的关系。尤其值得注意的是，在《论语》中“朋”与“友”多次出现,对此分用与连用处于共生状况。根据《说文》注：“同志为友,从二乎相交。”说明‘友’的关系已突破了氏族血

需要全本请访问 www.ertongbook.com

缘权力身份等旧有的社会关系，而是以志向为结群聚分的基础。“朋友”的合用，获得同师授业志同道合的含义。正是此朋友关系及其内在约束的“信”的确立，标志了以共同志向与使命为指归的群体的产生，这对旧有的社会结构的稳定性，起了突破与分解的作用。把“朋友”作为社会人际关系中的一个极其重要方面，而且专门提出“信”的道德规范作为行为之准则，这说明孔子已不再是把血缘氏族视之为社会唯一存在了，在社会关系中还包括了其他的人际关系，因此，“仁者爱人”不仅适用于血缘氏族的内部关系，而且适用于全社会，适用于社会的所有人，即所谓的“泛爱众”。这是孔子的“仁”学与过去“仁”，所包摄的血亲之爱的最大的不同所在。

关于“仁者爱人”具有普遍性的意义，这在孟子思想中的表现也是极其明显的。他流传至今还脍炙人口的一句名言，最形象和集中地说明了这个问题。孟子说：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可运于掌。”（《梁惠王上》）这就是说别人的父亲也就是自己的父亲，别人的儿子也就是自己的儿子，要像对待自己的父母和儿女一样，去关心别人的父母和儿女，如果都能这样做，天下则可得到大治。同孔子一样，孟子的仁爱也突破了血族的局限，主张天下一家，彼此相爱。尤其值得注意的是，孟子还试图把孔子的“仁者爱人”原则推广到治理国家的各个方面，贯穿于全部政治生活中，把仁爱之心，即他所说的“不忍人之心”变成政策，形成制度，落实为措施，这就是他的著名的“仁政”学说。对于“仁政”我们姑且不予置评，但孟子把孔子的“仁者爱人”进一步普遍化了则是无可置疑的了。总之，孔子的“仁”学既与氏族的血亲之爱存在着历史的联系，是对此的继承与发展，但同时又是时代发展的产物，赋予了时代的崭新意义。前者决定了“仁”学的宗法关系的性质，所维护的是“亲亲”和“尊尊”。因为血缘关系有亲疏之分，远近之别，所以孔子的“爱人”也存在差异，即“爱有差等”，在一定程度上维护了等

级特权的统治。后者则不一样,因为孔子的‘爱人’突破了血亲的界限，扩大到了整个社会群体，强调彼此相爱，维护着群体内部的和谐与团结，这在当时不失其积极意义。也就是说，孔子为了群体的生存与发展,提出‘仁者爱人”,主张兼容并蓄,化解敌意,天下一家,合众为一。从一定意义上说,孔子的‘仁学’提出了人类共生共存的基础。

2.‘仁者爱人’与道德义务

“仁者爱人’究竟是一个政治概念,还是一个伦理道德的概念，这是孔子‘仁’学中所要研究的另一个重要的问题。它涉及到‘仁”学的评价,涉及到对‘爱人’含蕴的把握。对此问题,学术界长期存在着歧见。我认为“仁者爱人”作为一个政治概念在当时等级特权极为森严的奴隶社会是不可能提出来的，因为它与等级特权的统治相乖戾，即使提出也不可能造成社会影响。然而它作为一个伦理道德概念却有存在的合理性，因为“仁者爱人”所倡导的道德自律精神，从理论形态而言，我以为就是伦理学的道德义务范畴。为什么说“仁者爱人”所表述的是一种道德义务呢？抑或说是一种道德责任呢？这主要是它反映了伦理学的道德义务的一系列本质特征。首先，作为道德义务的重要特征之一，不管任何社会，凡有人群的地方，社会的人际关系彼此都承担着一定的道德义务和责任，每一个人都要对他人、社会履行一定的道德义务。义务犹之乎纽带一样，把社会维系成一个整体，使人们彼此相处，生活和活动在同一社会共同体中，保持着社会的协调与和谐。孔子虽然没有明确地提出道德义务或道德责任的概念，但他的“仁者爱人”实际上具有道德义务的本质与特征。孔子认为‘爱人’是人的一种本性,是与人俱生的，凡有人群的地方，就存在着彼此相爱的关系，正是这种相爱关系才使社会犹像一个大家庭，保持相亲和睦。因此‘爱人’是绝

对的,是每一个人的必然性的责任,否则,即离开了“爱人”而人就不成其为人,离开了“爱人”而社会也就不成为社会。由此可见,“仁者爱人”犹同道德义务一样,是维系人际和谐和社会稳定的纽带,它的存在具有普遍性和绝对性的意义。

其次,“仁者爱人”也同道德义务一样,所强调的是个人自觉地履行对他人、社会的道德义务和道德责任。孔子曾直接地把“仁者爱人”解释为人们之间相互承担的一种义不容辞的道德责任。孔子说:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。”(《雍也》)当子贡进一步追问说:“有一言可以终身行之者乎?”孔子回答说:“其恕乎!己所不欲,勿施于人。”(《颜渊》)我们都知道,立和达是人所希望和追求的,每一个人都希望自己在生活上和事业上乃至人格上,能够自主自立。但是,孔子认为这种立和达并不是单方面可以实现的,意味着对他人必须履行的一种道德责任,“仁者爱人”在此的具体要求是,在自己争取立和达的同时,也要让人立和达,质而言之,自己所要得到的,也要让人得到,我欲立者必须让人立之,我欲达者必须让人达之,所得到与付出的机会是相等的,互为代价的,一荣俱荣,一损俱损,爱己与爱人,自爱与他爱是一致的,共生共荣。“己所不欲,勿施于人”,退一万步来讲,也应对人采取宽容态度,自己不愿者不要强人所愿,自己所不求者不要强人所求,将心比心。类似这样把“仁者爱人”规定为对人履行的责任和义务,这显然与道德义务所倡导的道德自律精神是一致的。自不待说,孔子的“仁者爱人”与道德义务具有相等同的意义。

不仅如此,孔子的“仁者爱人”也突出地反映了道德义务所要求的克己的高度自觉的精神,这种精神几乎贯穿于他的全部学说中。最集中的表现是他一再反复强调的“克己”修养功夫:

颜渊问仁。子曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。”颜渊曰:“请问其目”。子曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼

勿言,非礼勿动”。(《颜渊》)

从表面上看,“克己”似乎很原则,在此仅只谈到非礼不为,实际上孔子从很多方面都谈到了“克己”的修养工夫,其内容不仅具体,而且颇有针对性,对不同阶层的人有不同的要求。从总体上看,孔子的“克己”主要是以节制私欲为基本内容的,“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与信也”(《里仁》)。要坚持“道”就必须自觉节制自己的私欲。私欲的表现虽然多种多样,但都离不开对富和贵的贪求,对待富与贵能不能对自己有所克制,这就是衡量一个人是否“爱人”和对他人履行一定道德义务的重要标志。孔子在对待富与贵的问题上对“克己”,极为重视。他认为富与贵是人所欲求,但对此追求必须以“道”作指导,不合者不求。与此相反,贫贱为人之所恶,同样也必须以“道”作指导,不合者不去:

> 子曰:“富与贵,是人之所欲也,不以其道得之,不处也。贫与贱,是人之所恶也,不以道得之,不去也。君子去仁,恶乎成名?君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是。”(《里仁》)

虽然孔子未提出“克己”的字眼,但他提出人们的物质欲望必须服从“道”的原则,实际上是以“道”约束自己的行为,不纵其所欲,这无疑具有“克己”的性质。“君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是”,这就是说人们要时时刻刻以“仁”的道德精神去指导自己,无论是求之于富贵和弃之于贫贱,都不能纵其所欲,都要对自己有所收敛,都要记住对他人和社会自己负有一定的道德责任,然而所有这一切都依赖有高度的自觉精神,都依赖有“克己”的自我磨练。由此可见,孔子的“仁者爱人”是建立在“克己”的高度自觉基础上的,这恰好也是道德义务范畴所要求的。

“克己”与利人本是一个问题的两个方面,克己的另一面就是利人。孔子认为作为一个执政统治者,如果为了利己,纵其所欲,那

么，必然是“放于利，多怨”，会遭到人民的怨恨和反对。因此，从另一方面来说，关心人民疾苦，减轻人民的负担，也是执政者所要“克己”的基本内容，做到了“利人”在一定程度上也就意味着“克己”。孔子和其学生一道与当政者曾讨论过这个问题：

> 哀公问于有若曰：“年饥，用不足，如之何？”有若对曰：“盍彻乎？”曰：“二，吾犹不足，如之何其彻也？”对曰：“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”（《颜渊》）

这虽然是学生有若与哀公的对话，但也代表了孔子的主张。孔子曾把“其养民也惠”（《公冶长》）作为“君子之道”的基本内容之一，作为从政的重要出发点：

> 子张问孔子曰：“何如斯可以从政乎？”子曰：“尊五美，屏四恶，斯可以从政矣。”子张曰：“何谓五美？”子曰：“君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛。”子张曰：“何谓惠而不费？”子曰：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？择可劳而劳之，又谁怨？欲仁而得仁，又焉贪？君子无众寡，无小大，无敢慢，斯不亦泰而不骄乎？君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？”子张曰：“何谓四恶？”子曰：“不教而杀谓之虐；不戒视成谓之暴；慢令致期谓之贼；犹之与人也，出纳之吝谓之有司。”（《尧曰》）

孔子把“惠民”列为从政的“五美”之首，主张“因民之所利而利之”，其中包括使民以时，减轻徭役。这就是要做到利人，其他“三美”是“克己”的修养工夫。“欲而不贪，泰而不骄，威而不猛”等等，与其说是统治者应具备的品德，毋宁说是要统治者克制自己的私欲，即不要贪欲，不要骄横，不要对民虐猛。由此可以说明，孔子是把利人与“克己”相等同看待的，始终以道德原则为指导来克制其私欲的。本来，道德与物质欲望的关系是伦理学的基本问题之一，这二者似乎对人的属性而言是等价的，都是不可缺少的。前者能实现规范化，

使之个体得以全体化，从而保障社会自律性秩序；后者则使人个体化，从社会的规范中获得个体的自由。但是，这二者自有史以来总处于紧张的状态，正确调查此二者的关系，不仅是社会发展的基本要求，同时也是人自身本质发展的需要。在中国历史上明确对此关系作出调查的是孔子，其中“克己”的修养工夫便是实现此二者和谐关系的必经途径。“克己”既表现了道德主体的自觉性，也表现了一种道德理性，前者与后者都反映了道德义务范畴所含蕴的深刻的道德自律精神，而非“仁者爱人”这个政治原则所能做到的。

伦理学认为，在道德主体自觉向善的过程中，自我牺牲精神特别显得重要。如果说克制自己的私欲是孔子的“克己”的一般要求，那么，他为了实现“仁”而提倡的自我牺牲精神便是“克己”更高层次的期求。也就是说孔子的“克己”不满足于一般对私欲的节制，而且提出自我牺牲的更高要求。孔子说：“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣”（《雍也》）。真正要做一个“仁”者，并不是很容易的，像颜回这样的大贤尚且难以做到，何况其他人呢？若圣与仁，则吾岂敢？（《述而》），孔子自己也感到能否实现“仁”抱有怀疑。由此可见，“仁”是一种极高的道德境界，其中没有自我牺牲精神是不可能做到的。孔子说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”（《卫灵公》）。为要实现“仁”即真诚的“爱人”，就意味着自我牺牲，为了实现道德的人格，作出自我牺牲也是值得的。类似的说法与主张，曾子也有论述，他说：

> 士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎，死而后已，不亦远乎！（《泰伯》）

曾子以为士所具有的弘大刚毅的品质，即是实现以“仁”为终生的事业，故而死而后已，任重而道远。孟子同样也有这样的思想和主张。他认为一个人冒着生命危险去抢救一个落井的小孩，所支配此崇高行为的完全是一种牺牲精神，其中丝毫没有私利在起作用。具

需要全本请访问 www.ertongbook.com

体言之，这种冒生命危险的抢救行动，既不是为了讨好小孩的父母，也不是为了得到邻居和朋友的夸奖，更不是因小孩的啼哭而动恻隐之心，而在这一切中，支配自己行为乃是道德义务和道德责任感。这种道德责任感指导人们的行为选择，是一种强大的内驱力，促使人们作出牺牲“舍生取义”有必要时可以抛弃自己的生命。伦理学告诉我们，道德义务与其他的义务如政治的、法律的义务等不同，它的最大特点是不与权利相联系的，是不以享受作其回报的，所表现的是公而无私的专门利人的自我牺牲精神，自不待言，“仁者爱人”所表现的乃是道德义务的本质特征。无疑它所充分体现的是深刻的伦理道德的意义。

如果说“克己”所体现的乃是一种道德自律精神，那么又如何看待‘复礼’呢？换言之，“复礼”与‘仁’之间存在着一种什么联系呢？‘礼’系政治范畴，它所代表的是西周的奴隶制制度及其统治秩序，似乎在学术界并无疑义，兹不复论。但能否以此为据就把孔子的“仁”也否定了呢？以为孔子的一切主张都旨在恢复原来的奴隶制的统治秩序呢？的确，道德与政治的关系从来都是紧密的，道德要受到政治的制约，所以孔子的“仁”的伦理道德原则自然也是不能脱离政治的，政治所达不到的往往要借助伦理道德的力量来实现，因此，孔子把‘克己’与‘复礼’及‘仁’联为一个整体看待，这是很自然的，是不足为怪的。但是，道德与政治毕竟不能等同，不能看作一回事，也就是说不要以为提到‘复礼’便把‘仁者爱人’所具有的深刻的伦理道德意义也否定了。诚如许多学者所指出的那样，孔子对‘礼’也不是全盘地予以肯定，他是主张进行‘损益’的，即进行一些改革以适应时代变化的需要，因此，孔子的‘复礼’包括了改革之‘礼’的内容。其次，他的‘克己复礼为仁’是一个整体，不能孤立地看待‘复礼’，‘复礼’的内容与实质如何，既要看‘克己’的内容与实质，也要看‘仁’的内容与实质。所谓‘克己复礼’，即是说‘克己’

在很大程度上决定‘礼’的实质。综上所述,孔子的‘克己’修养工夫中，最基本的内容是对私欲的节制，其中最主要的是要求执政的各级统治者不要纵其所欲,要以‘道’,约束自己,要博施济众,要惠施于民,减轻人民的负担;‘因民之所利而利之”,这一切都是‘克己”的基本内容,也是通过‘克己’所要达到‘复礼’的要求,既然‘克己”是‘复礼’的前提,那么‘克己’的内容与实质也就决定了‘复礼’的内容与实质,很显然,在此所谓的‘复礼’就包括了伦理道德的积极内容，而不是原封不动的恢复旧的统治秩序，这与孔子提出的对“礼”进行‘损益’的主张是一致的。再其次,从‘仁’的实质也可反证“复礼’的实质,因为‘仁’是‘复礼’所达到的目标,因此;‘仁’的内容在一定程度上反映了‘礼’的内容。孔子‘仁’的基本思想或者说核心内容是‘爱人”,正如前述所指出的‘爱人’即是人与人之间必须履行的一种道德义务和道德责任，孔子始终是以此作为衡量与评价其人的根本，特别是以此对统治者作出褒贬的。例如，当学生问管仲能否称仁时,孔子说:‘惠人也。’他指出:‘桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁,如其仁’(《宪问》)。孔子这种道德评价虽与政治的评价有着密切的联系，但终究二者不是一回事。这种区别主要表现在孔子对履行道德义务的强调。他对不负道德义务的‘生斯世也。为斯世也’的‘乡愿’深恶痛绝,斥之为‘德之贼’(《阳货》),对隐世深居的荷杖丈人等的行为也很不满,视之为乱大伦。对虽在其位而不谋政者,孔子也多有批评。子贡曾问孔子说:‘今之从政者何如?’孔子则回答说:“噫!斗筲之人,何足算也!’(《子路》)。从是否履行一定的道德义务去评价人们的道德行为，这正是道德规范进行调整和处理人们关系所依赖的前提，这在奴隶主享有例外权的宗法奴隶制社会，不能不说是种进步。从‘仁’的上述内容可以反证“复礼”不是单纯恢复周礼，这其中同样也包括了积极的伦理道德内容。总之;‘复礼’不能成为否定‘仁’学伦理道德积极意义

的根据，应当把“克己复礼为仁”作一个整体看待，不能因为提出“复礼”,也就把其他即‘克己’和‘仁’的积极内容也否定了。

另外，孔子的“复礼”也与他主张的礼乐文明相联系。众所周知,‘礼’的作用是辨别尊卑亲疏,‘乐’的作用是愉悦众人。然而这二者对维持社会的有序状态是不可缺少的。孔子虽然认为“爱人”是人的一种本性的须要,即‘仁者人也’(后面将要详细谈到),但要使个体(人)全体化,达到社会规范化,必须有一个相对稳定具有普遍性的准则以保障社会自律性秩序。孔子认为这个从外部约束人们的准则就是‘礼’。因此,‘复礼’在使人实现社会化的过程中不失其积极意义。如果说‘克己’是激发道德主体内在的道德要求,那么“礼’则是促使并监督道德主体走上社会化,这二者在实现‘仁’的目标中分别担负着不同的使命。

的确,孔子的‘复礼’有绝对化的倾向,最突出的是他提出视、听、言、动要以礼为准绳,一切都要听从‘礼’的支配与安排,这就把个体(人)的全体化绝对化了,忽视了人的个体化,无疑与道德义务范畴以依赖内心信念的高度自觉性为基础相抵牾的。显然此是孔子‘仁’学的消极因素。对此即‘礼’和‘仁’的关系,以及继承孔子学说的儒家则不如此了。例如,孟子和荀子就不以为‘礼’和‘仁’之间存在着必然联系，相反的，在他们学说中对此二者作了原则的区别。孟子思想中一个突出特点,特别重视孔子的‘仁’学,并把它发展为完整的心性哲学体系，但是孟子在论及“仁”时，很少提到“礼”,并不认为‘仁’和‘礼’之间存在着内在必然联系，而相反却将二者作了区别。与此相反,荀子却注重的是‘礼’的继承和发展,对“礼’的阐发颇详,而对‘仁’却甚少提及,同孟子一样,荀子也认为“礼’与‘仁’之间没有必然的联系。孟子和荀子都是孔子思想的继承与发展者,然而对‘仁’和‘礼’各自继承一个方面,并不像孔子那样把二者相并论，究其原因，我以为孟荀都不以为孔子的“克己复

礼为仁”的命题为然。应当说，孟子和荀子是最早对此命题产生疑义的。我们今天虽然不能否认“礼”和“仁”的联系，不能把此绝对分开来，然而也不能把此等同，不能因为“礼”代表了奴隶制度及其统治秩序，否定“仁者爱人”的合理存在。虽然“仁”无可避免地要受到当时政治的制约和影响，要打上宗法关系的烙印，这是必然的和毫无疑义的。但是，人类社会是在矛盾运动中前进的。虽然在私有制社会不可避免地存在着对立和斗争，然而表现社会的统一的人类生存的社会共同体始终是存在的，而维系此共同体的稳定和协调，社会人际关系的道德义务和道德责任始终也是存在的，可能各个历史时期所表现的形式不一样，但不管什么社会，人们必须履行自己的道德义务则是共同的。孔子的重大贡献就在于发现了并肯定了人的这种义务和责任，而且以“仁者爱人”的理论命题的形式对此作了恰切的表述，倡导人们自觉地履行自己的道德义务与责任，所有这一切，不仅说明“仁者爱人”作为伦理道德原则在当时有其存在的合理性，而且对以后中国伦理思想史的发展产生了深远的影响。

3 仁者，人也”与人性论

人性论是先秦儒家伦理哲学体系重要组成部分，对后世影响极其深远，几千年对人性的讨论不绝如缕，迭起高潮，成为儒家伦理哲学的理论基础。然而人性问题在理论上系统地提出或被重视，同样也是由“仁”说引发和派生的。因此，对人性问题的探究，也是了解“仁”在儒家伦理哲学中所起的理论基石作用的重要方面。

关于人性问题，在孔子以前就有人提出，如《诗经·大雅·卷阿》说“：俾尔弥尔性，似先公遒矣。”类似的材料在《左传》中也有记述“：天生民而立之君，使司牧之，勿使失性”（《襄公十四年》）。前者即《诗经》是说性随人生就有的，只要把性加以扩展和宏扬，就会取

得先王一样的成就；后者即《左传》则是说明天以及天之所以设立君，管理人民的根本目的，在于保持人民的固有的本性。把此二者合起来看,似乎西周已示性善的端倪,然而‘性’的含义仅此而已，并没有展开，尤其未被纳入伦理学体系。因此，西周提出的性论是零碎的，只是给后人提供了关于性论的思想凭借的资料。

真正在我国历史上首先提出人性论体系是先秦儒家，即首先是孔子而后是孟子。孔子和孟子都把‘仁’看成是爱人,视之为是人际关系之间相互履行的道德义务的行为。如前所述，履行道德义务乃是一种自觉的行为，它与政治的、法律的义务不同，完全是依赖人们内心信念所支配的自觉行为。然而在此自然会联想到另一个问题，即此爱的内驱力来自何处，道德主体向善的自觉性又如何产生的呢？这些问题作为建构一个完整的理论体系而言，似乎是必然对此要作出回答的。与‘仁者爱人’相对应,孔子和孟子提出了‘仁者,人也’的命题。‘仁’即人,这是孔子在理论上的重要贡献。这不仅是对‘仁’的本意有新的阐发,而且对‘人’也赋予了崭新的含义。在此之前,尚未有人对‘人’本身下过定义,‘人’之所指是相当含混的,几乎囊括了社会生活中的所有方面。孔子把‘人’归结为‘仁’,由此人不仅成为能动的主体，而且还集中说明了“仁”是人的本质含义。其一,‘仁’是人固有的本质属性,其他物类如牛马等禽兽之类不具备‘仁’,因此,‘仁’是划分人和其他动物的标准。其二,‘仁’所表现的是一种普遍的道德精神，因此，是人都具有此道德精神，人与动物的区别归根到底是道德精神有否的区别。其三,‘仁’是与人俱生的，是先天具备的，因此，只需培养和扩张，不需外部的灌输,更不需外力的强制。总之,‘仁者,人也’的命题回答了‘仁’是人的一种固有的本质,很自然其‘爱人’的内驱力来自人本身。孔子曾明确地说：“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者”（《里仁》）。这说明用于‘仁’的力不是来自外部,而是来之人本身。那么，

人本身自发产生对“仁”追求的内在力量是受什么驱动呢？这不能不追究到人的本质问题，不能不追究到人性的问题，以孔子为代表的儒家关于人性问题的探讨正是由此而展开的。

在论及孔子人性论以前，有一点在此似乎很有必要指出的是，对孔子人性论的观点，在当时孔门弟子中并没有引起足够的注意，甚至对此很不了解,例如子贡就是如此。子贡曾说:“性与天道不得而闻也”。其意是说孔子并未对他们讲过人性的问题。事实果真如此吗？显然这不是事实。诚如上述，孔子是中国历史上第一个对人性问题的论述者。子贡所提到的‘未闻’,并不等于说孔子就没有论及人性问题，最多只能说明孔门弟子对此问题并没有引起充分的重视，抑或说对此问题不理解。惟其如此，所以当时孔门弟子对性论传之甚少,在他们辑录的《论语》中,对于‘仁’的记述特详,而对“仁”本质作阐发的‘性’却很少言及。对此,引起了宋代的理学家的怀疑,对子贡上述的‘未闻’之说颇有微辞,如南宋著名理学家张栻就曾中肯的批评道：

> 夫子虽未当指言性，而子贡盖尝识之，曰夫子之文章可得而闻也；夫子之言性与天道不可得而闻也。是岂真不可得而闻哉 盖夫子之文章,无非性与天道之流行也。(《张南轩先生文集·胡子知言序》)

类似像此对子贡的批评，不止是张栻一人而已，可以说张栻的观点代表理学家的共同看法，他们均以继承孔子和孟子的性论自命，而且他们自命是孔孟性论的真正传人和弘扬者。经过理学家的阐发，把儒家的人性论推到了一个极其重要的发展阶段，即宋明理学的发展阶段。

后来的儒家特别是宋明理学家之所以对孔子的人性论如此重视,以为‘夫子之文章,无非性与天道也’,除了说明人性论是儒家伦理思想的理论基础等原因之外，最重要的是孔子的确在性论上

需要全本请访问 www.ertongbook.com