中国传统思维方式

传统哲学思维方式的反思

中国古代哲学具有天人合一和真、善、美统一的特点，这两个特点包含着它自身发展的内在矛盾。分析这个矛盾将有益于我们对古代哲学思维方式进行深刻反思，并由此对中华民族传统文化的意义做出新的、正确的评价。

一、天人合一中的“天”和“人”

所谓天人合一，指中国哲学在总体上有一种把天人合观的特点。在宇宙观上，中国古代大多数哲学家、哲学流派，总是把天与人看作一个整体。他们对于天虽然各有界说，却都认为人源于天，是万物造化的一部分，人类社会与自然遵循着一个总的规律和法则。儒家有“天人合一”的传统命题。从孟子开始提出了较为完整的“天人合一”思想，孟子的“尽其心者，知其性也 知其性，则知天矣”及“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流”（《孟子·尽心上》），明显地把天与人看成一个统一整体，并认为人在这个整体中占主导地位。汉代董仲舒的“天人感应”说认为：“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也”（《春秋繁

需要全本请访问 www.ertongbook.com

露·阴阳义》),是从唯心主义的神秘观点来讲天、人之间的对应和相通关系。道家老子把天、地、人看作同一个系列,统一于‘道”,庄子的‘天地与我并生,而万物与我为一”(《庄子·齐物论》);“至人”与天地精神相往来的精神,虽然与孟子的思想大相异趣,但在主张人与天地万物同流方面,却有某些相通之处。儒、道的发展规定了中国哲学的基本特色,“天人合一”是中国哲学的一个总体特点。

“天人合一”反映了中国哲学家对于天、人关系的总看法。本来从逻辑上讲,天人关系中的‘天”应指自然;‘人”应指从自然中分化出来,并与自然处于对立地位的人和人类社会。“天”、“人”关系,指人和自然的关系,人作为主体对于独立于自身之外的自然客体的认识与改造,包括人与自然界的本原关系、自然规律与人类社会的规律、客观规律与人的主观能动活动的关系等内容。但是中国哲学却总是把人的来源与人和人类社会的特点(人性、人在宇宙中的地位、人生意义),宇宙规律与道德准则、治国原则,自然规律对人的制约与人对自然的认识、改造等问题合起来看,这样天与人、天道与人道、自然与人为就不能截然分开,“天”与‘人”都失去了本来的逻辑意义。

中国哲学的‘天”,不是纯客观意义的自然之天;‘人”也不是与自然处于对立地位的主观意义的人。天人合一的思维模式使得‘天”具有自然和社会双重属性,既包含天,也包含人;‘人”的概念本身也具有自然和社会双重属性。如何处理‘天”、‘人”之间这样一种双向的复杂关系?在逻辑上有两条出路,在事实上,儒、道两大流派把天、人关系论向着相反的两个方面发展了。

天人关系问题最早由儒家明确指出。孟子的‘尽心、知性、知天”说奠定了儒家天人关系论的基调,即以人为中心来进行天人

关系的思考，使得对宇宙自然的理解印上了现实社会关系的主观投影，带上了伦理和政治的色调。也就是说，儒家对于天人关系的解决一开始就是把主体的社会价值观加之于自然，使自然不仅成为客观自然规律的承担者，也成为社会伦理原则的承担者。这样人与自然的关系便与人的社会人事活动联系在一起。道家作为儒家哲学的对立面出现。这种对立，主要是对于宇宙中天人关系问题思考的出发点不同。老子哲学虽然没有直接涉及天、人关系,解决人的问题,但老子以‘道’为宇宙的本原和万化的规律,而‘道’以自成、自化的‘自然’为基本特征,他又以为‘人法地,地法天,天法道,道法自然’(《老子·二十五章》),很明显,在天、人关系上他是以自然为出发点来面对人与人类社会的现实。老子在社会问题上崇尚‘无为’,主张人要弃知绝智,免于人与人之间的争斗,所谓‘反朴归真’的人性主张与‘小国寡民’的社会理想联系在一起，都是要人回到自然中去。庄子也要人放弃人为，随顺自然。庄子把老子的思想向着人生问题方面发展了。他与其同时期的儒家大师一样，由于社会变动时期的需要，虽然不得不面对人和人性问题，但他的答案却与孟子截然相反。他以为人生的伟大不在于养‘浩然之气’,使‘万物皆备于我’(《孟子·尽心上》),并怀着‘当今之世,舍我其谁’(《孟子·公孙丑下》)的气概去设计救世的方案，而在于摒弃一切仁义、人伦等社会人事关系的干扰，到宇宙和自然中去追求超世的精神自由。庄子的“与天为一”亦是把人归于自然以求得宇宙的统一。

上述表明，儒、道两家在天人关系上，一开始就奠定了各自的基调：儒家以人为宇宙观的出发点，以人事附天道；道家以天为宇宙观的出发点，以天道观人事。儒家思想的核心是探讨社会的政治伦理问题，但为了寻找哲学理论根据，也吸收了道家的天

道自然思想，发展了伦理化的天道观，并用伦理化之天作为宇宙的法则去决定社会、人生，规范人的行为。道家思想本是发端于对宇宙自然规律的猜想，但为了回答面临的社会问题，受儒家思想影响，也不得不探讨人的问题，发展了自然人性论思想。实际上，道家思想是把人性自然化，并以此论证其“自然”“无为”的社会政治思想。

儒、道这两条思想路径的形成，不仅展示了它们自身发展的逻辑进程，也是儒、道两种思维方式相互刺激、交互影响的结果。儒、道关于天人关系的不同看法及其结合构成了中国哲学天人关系的思维模式，并决定了中国哲学天人关系的特有内容：天作为宇宙的总法则，是自然规律，又是伦理准则；人作为宇宙万化的一部分，具有自然本性，又具有天赋的社会伦理本性。儒家哲学与道家哲学的交融使得中国哲学走过了把自然人格化，并在自然中发现人性的逻辑过程，因此中国哲学的天人关系自先秦后逐步演化为天与人性的关系，问题的核心和焦点落在了自然规律和社会伦理价值原则的关系上。

中国哲学发展至宋明理学，提出了“性与天道”的问题，理学既讲人，也讲天；“性与天道”力求在宇宙本体上把天、人合为一体，但“性与天道”是儒道合流的结果。所谓“性”，指人性，亦指自然万物之性；所谓“天道”，包括自然万化的规律，亦指伦理化之天（“天理”）对人性的赋予；“性与天道”实质上讲的是人性，人的道德性与宇宙自然规律的关系。因此，至理学，中国哲学的天人关系就突出了伦理与自然的关系。理学家朱熹以“理”为基点建立哲学体系，力求在“天理”的范畴内统一宇宙自然规律和社会伦理法则；而理学中的王阳明以“心”为基点建立体系，力求就人性和人的认识本身来融和主观与客观，解决认识与道德修养的

关系。但是他们各自遇到了不可解脱的矛盾。

朱熹把理概括为“天理”,认为它既是自然之理,又是社会人事之理,既是“所以然”的规律,又是“所当然”的法则。为建立以理为核心的体系,他运用了双向的推理方法:在本体论方面,他以宇宙自然规律为起点,从“所以然”推致“所当然”,认为“理”是天道的自然规律,亦是人道的伦理法则;在伦理观上,他以封建社会的伦理原则(仁、义、礼、智)为起点,从“所当然”推致“所以然”,以为封建社会的伦理秩序,统治阶级制定的伦常规范就是自然和社会的普遍规律,宇宙的永恒法则。这种推理方法造成了其哲学体系的深刻矛盾,表现为他的认识论和修养方法中的“格物”与“穷理”的矛盾。他既要让人通过格致外物去积累知识,又强调伦理原则是主观意识的推演(“理在心中”),结果势必在认识来源问题上发生危机,无法确定“理”的客观抑或主观的性质,便使理陷于二重化。

王阳明把朱熹哲学的矛盾概括为“心、理为二。”(《传习录中》)所谓“心,理为二”,实质上是理的自然规律的内涵与伦理原则的内涵发生冲突,因而造成了“理”的客观与主观的二重化;“理”的含义的不统一。与此对立,王阳明认为“理”作为伦理本体,其核心是封建统治阶级的政治伦理准则,因此,决定它的是统治阶级的主观价值标准,而不是对客观事物(包括对自然)的认识。为解决“心、理为二”的问题,王阳明把“理”归于“心”。虽然他取消了对自然和客观规律的认识,把“理”规定在社会伦理和人事活动的范围内,避免了理本身的二重化,却又无法回避人的二重属性问题。就是说,人既是自然,又是社会历史的产物,因此人不仅具有客观自然之性,更具有主观和社会伦理的特性。王阳明在以人及人的心性为出发点观察整个世界时,又突出地遇到了这个问

需要全本请访问 www.ertongbook.com

题。他不得不把心之本体‘良知’既当作‘有善有恶’的社会伦理本体，又当作‘无善无恶’的自然本体，导致了‘心’的二重化，造成了心学体系无法克服的矛盾。

朱熹和王阳明体系的矛盾，集中反映了理学的内在矛盾，这种矛盾正是儒道两家在天人关系上两种不同思维方式矛盾的发展和具体化。理学把儒家以人观天、把主观价值原则加于自然规律和道家以天观人、用自然法则代替人类社会关系的原则这两种思维方式融于一个体系，就出现了这种二律悖反的状况。

对于理学中朱熹和王阳明哲学的内在矛盾及朱、王体系之间的矛盾，学术界早有评论，但此处却存在一个问题：当我们就朱、王哲学本身看他们的矛盾时，这种矛盾只是他们唯心主义体系的内在矛盾；而当我们放大视野，把朱、王哲学看作宋明理学矛盾的焦点、把理学的矛盾看作中国哲学固有矛盾——儒、道两种思维方式的二律悖反的发展时，便会发现，朱熹哲学和王阳明哲学作为中国古代人类认识发展的一个环节，他们内部出现的这种矛盾并不是毫无意义的。朱熹哲学“理”的二重性从对“天”的看法上，王阳明哲学‘心’的二重性从对‘人’的看法上，向中国哲学的天人关系提出了同一个问题，在宇宙中间是否存在着一个统领自然与人类社会的总规律？如果有，那么面对宇宙的整体秩序，人应当如何正确看待自身所固有的主体与客体、社会与自然的双重属性，协调好对自然的认识与人类社会的价值法则的关系？

对于天人关系，以往人们习惯于用西方哲学的惯有逻辑看问题，即把自然与人事分开，看作两个互不相干的系统。但中国哲学用特有的思维方式（天人合一）否定了这种逻辑，它使我们调换一个角度来看待天人关系问题。西方传统哲学把人隔离在

自然之外，以为人对自然的认识与改造可以不承担道义和伦理的责任。但中国哲学则不然，它把天和人看作一个统一的系列，把自然溶化在人们的生活之中，看作包含人在内的一切事物本身存在的状态；它把人事活动的原则纳入自然的固有规律之中，使人们在认识和改造自然时，既考虑到人的价值目标，又照顾到天人一体的宇宙总体原则。它向我们说明了：人的社会价值观本来就联系着人对自然规律的认识，自然规律也意味着对社会道义和伦理原则的制约。过去，人们只看到天人合一思维方式造成了中国古代自然科学不发达的后果；但上述分析也使我们注意到，中国哲学天人合观的思维方式亦从它特有的角度补充了西方传统哲学的不足。它要人们把‘人’放在‘天’之中，把‘天’看作包含人和人类社会在内的宇宙总体及其规律，这对于现代社会的发展不会是没有意义的。

二、真、善、美的双重格调

天人合一主要指中国哲学在宇宙观方面的特点，真、善、美的交融统一则大体概括了中国哲学在人生观方面的特色。天人合一在人生问题上，表现为对真、善、美理想境界的追求。

中国哲学把真、善、美融合为一体，认为真知、至善和至乐，三者作为人生的最高追求和人格的完美实现，其本体是同一的。真、善、美的境界表现了中国哲人把对宇宙真理的认识与对人生价值的追求结合起来的特点。所谓真，指对宇宙真际的探求，其中包括对自然规律和对社会人生的认识；所谓善，指人生的价值标准，它与认识上求真的原则结合在一起，既包含对理想人格的追求，又是对现实社会关系的反映；所谓美，主要指心理

上的审美感受，情感体验，它把认知过程和道德修养融合在一起,并直接受二者的制约。真、善、美的核心是个“善”字,对真理的衡量与对美的判断，都服从于人生的价值目标，以是否合于道德为准绳。

中国哲学这种以人生观为核心的逻辑体系，又遇到了一个突出的问题。这就是，当他们把真善美作为一种观念、当作最高的人格理想去追求时，必然要涉及对人格理想目标的追求与对现实社会关系判断的价值标准的关系问题。因为真善美作为观念的存在固然可以是绝对的，但对这种观念的设计和追求方式，却包含着哲学家对现实社会关系的认识和对人生的选择。如果说人作为主体存在于宇宙中间，无论在他对自然和社会的关系中，都不存在认识的绝对自由，那么人在社会领域中的认识就更与他所处的时代密切相关，更难于摆脱他自身的局限性。人生理想作为社会和道德的认识，从来都是绝对与相对、现实与理想的统一。它作为对现实社会关系的反映，有着客观的历史基础，因而是绝对的；但它作为人们在无限发展的宇宙和人类社会中，对于人生价值、美好理想的追求，又有相对的一面。一定历史时期内的善恶观念、美与不美的认识都不是永久不变的。“真善美”把对真理的认识与对人生价值的追求合在一起，就使得中国哲学的人生观体系同时具有理想与现实的双重格调。

对于理想与现实的关系，道家是采取超越现实的态度来解决的。他们否定现实社会的伦理道德、人际关系，主张以超脱人世、回归自然的绝对自然为最高理想。这种出世的人生态度虽然带有反文化倾向，但是在人生理想的目标与价值准则的关系上，他们取得了逻辑的统一。儒家要解决社会问题，积极干预现实的社会政治，既要维系现存的社会制度，又把真善美当作理想境界

去追求。他们想在不离现实的道德实践中去认识社会人生与宇宙自然的和谐，实现个体的人生价值，这种入世态度造成了他们人生体系的矛盾。

儒家哲学的政治伦理主题是崇尚主体人格。从理想的角度说，主体人格的最高实现就是人与人在社会关系中一律平等。儒家从理论上承认这种平等，但他们对平等的追求又总是自觉不自觉地以现实封建社会等级关系的存在为前提，这就造成了他们人生哲学的双重性格，即理想与现实的矛盾性格。这种性格形成儒家哲学的两种发展趋向：一是美化现实，使封建的社会关系套上理想社会、理想人格的光圈，并引导人们通过道德实践去追求封建社会“人格平等”的理想；二是逃避现实，像道家一样“出世”。当他们的用世主张得不到当政的统治者支持时，虽然表现“独善其身”，甚至消极避世的倾向，但这种思想终未发展为儒家思想的主要方面。

为了在现实社会的基础上勾勒人格平等的理想图景，儒家从他们建立学说开始，就极力想在理想与现实之间打开一条通道。先秦孔子的“仁一礼”结构，以及孟子建立在“四心”基础上的“仁政”主张，都表现了这种固执的企图。儒家的心性哲学，正是适应他们调节人格平等的理想与不平等的现实关系的需要而发展起来的。但是这种以论述伦理道德关系的心理基础为主旨的心性哲学，在逻辑上潜伏着一种极大的危险，即：道德这种意识现象归根结底是以社会发展不同阶段的现实社会关系为存在基础的，一旦过分强调它对个人心理活动、主观情绪的依赖，而忽视这种主观意识活动的社会背景，就会产生用个体主观意志和情感取代客观社会关系及道德规范的倾向，从而引向伦理学的主观主义和相对主义，并最终导致对道德本身的否定。儒家哲学

的后期发展正是表现了这种逻辑的必然。

儒学发展到理学阶段，尖锐地提出了心与理、道心与人心即封建道德观念与人的主观心性（思维特性、意志自由）的关系问题。为了论证封建的伦理关系，理学一再修正自己的理论形式，调整心与理的关系，最终产生了心学。心学更加强调主观精神的作用，这是儒家心性之学发展的结果。但心学并没有改变理学的宗旨，它的使命只不过是用主观的心性，即人的情感与思维活动的作用来论证封建道德的实在性和可行性。心学之大成者王守仁,在陆九渊‘心即理’的基础上提出了‘心理合一’、‘知行合一’以及‘万物一体’的哲学命题,建构了完整的心学体系,其原意在于融封建道德观念于人的精神活动之中，以有利于封建道德的推行。但事实的发展却与他的愿望相反，心学发展到后期，由泰州学派的再传而出现了何心隐、李贽等异端思想家，反而冲破了封建道德的藩篱，走向封建道德的反动。心学以后，儒家哲学家从对哲学本身的修正、人生观的调节开始转向对社会的改造。黄宗羲、顾炎武、王夫之等进步思想家对君主专制的抨击及对理学的批判都说明，随着近代早期启蒙哲学思想的出现，儒家哲学已非伦理道德体系所能羁络。可以说，心学是儒家心性哲学发展的顶峰，也是其衰落点，它使得儒家以政治伦理为核心的心性思想走向了自己的反面。

三、关于哲学的一点思考

中国哲学发展的历程所能提供给我们思考的问题是多方面的，其中十分重要的一点便是对哲学本身的认识和思考。哲学作为社会意识形态的一个方面是与社会发展不同阶段的政治和阶

级斗争相联系的，但它作为人类认识发展长河的重要内容亦有着某种不以人的意志为转移的必然趋向性。例如上述中国哲学的儒、道交融以及儒家哲学自身发展的矛盾过程，既反映了中国社会历史的进程，也表现了思维自身发展的某些规律性。

最近几年，有人提出哲学的二重性问题，哲学二重性概括了哲学的本质和功能。哲学作为人类对整个世界的理性思考，面对的是人与自然、人与社会的关系；哲学作为人类对世界的总体认识，包括人对自然与对社会的认识。这就意味着哲学本身具有认识与社会意识的双重功能。哲学的发展不是一个自然的过程，它受社会意识主体的制约，因而表现了社会历史性；但哲学作为整个人类对世界(自然、社会和人类自身)的认识,又有着自身的规律，表现了对于全人类的普遍意义。

用这种观点来看今天的中西文化比较以及世界文化的交流，我们便会对中华民族的传统哲学有一个客观而积极的估价。

中国传统哲学是政治伦理型的，它以解决社会政治问题为主要任务，以探讨人对社会伦理人格为核心内容。这是在几千年来封建社会的宗法制度下形成的特色，也是封建统治阶级长期提倡的结果。但这种伦理化哲学的发展最终走向了自己的反面，在封建社会后期亦以主观唯心主义的方式提出了主体的自主人格问题，并导致了对封建道德的批判。同样，西方哲学发展到今日，也开始了逆反的潮流。西方现代社会工业技术文明的高度发展所引起的消极后果，正在引起现代西方哲人中一些有识之士对自己的传统哲学的深刻反思。由此，他们开始瞩目于东方古老的宇宙人生哲理，希望从中汲取有益于现代西方社会发展的积极成果。这也使我们悟出了一个不无深刻的道理：人类作为宇宙

需要全本请访问 www.ertongbook.com

这个大系统中的一个有机部分，总是处在自然与社会的双重结构之中，而人与自然和社会的关系，又都关联着人对自身的认识。正因为如此，人在自然和社会领域都不可能取得认识的绝对自由。哲学的任务，就是要在人与自然和人与社会的双重关系中，不断地对人类自身进行反思，发现人类的的价值，摆正人在宇宙中的地位，以求得对世界认识的相对自由。至此，我们也就在讨论文化发展及人类未来文化前景的课题中，找到了哲学应有的位置。

（原载甘肃《社会科学》1988 年第 5 期）

孔子的道德观

儒家思想注重对伦理道德问题的研究，故有人把以儒家思想为主流的中国传统文化称作伦理道德型的文化。这种文化突出了人，又把人看作从社会群体需要出发、维护社会群体生存的主体；要求人人都努力完善个人的道德人格，调节好社会上人与人之间的道德关系，维护稳定的社会秩序。孔子作为儒家学派的创始人也正是这一文化的开源人，他的思想突出地讲为人之道，可以说是以道德为中心的哲学思想。

孔子道德观以“仁”为核心，这是他批判地继承了自殷周至春秋以来传统文化中的道德思想而提出的。“仁”最早出现于西周,当时在《尚书》等典籍中出现了‘予仁若考(孝)’(《尚书·金縢》)及‘为仁者,爱亲之谓仁’(《国语·晋语》)等字句,把‘仁’当作一种孝亲的宗法道德。春秋时，也有的思想家提出“爱人能仁”(《国语·周语》)等观念。但真正将‘仁’系统化,作为一种有独创性的理论提出来，还是由孔子开始。孔子大量地使用了“仁”的观念，把它发展成重要的哲学范畴。据统计，在记载孔子思想的主要文献《论语》中,‘仁’字出现了一百零九次之多,其中有一百零五次是单独出现的,有四次是和其它字复合出现的。可见‘仁’在孔子思想体系中占据重要地位。

“仁”这个概念表达了我国古代对人及人道问题的认识。我

国古文字学的一部最重要的著作《说文解字》中解释这个字说：“仁，亲也，从人二。”说明“仁”指二人相亲、相处的意思。这个解释比较简单，清代古文字学家段玉裁更详细地注解说：“相人耦也。……按人耦犹言尔我，亲密之词。独则无耦，耦则相关，故其字从人二”。“仁”指“人耦”，即“尔我”，你我两人相处，指人与人之间的关系。因此，“仁”主要讲人际伦理的关系和人的道德人格。

孔子对“仁”的发挥也是围绕这一内容展开的。“仁”在孔子处有广义、狭义两种意思。广义的仁，指孝悌、忠信、仁爱、智勇、仁义、忠恕等诸德的总称。狭义的仁，就是指爱人的同情心。孔子认为，“仁”包括人类的一切美德，是“全德之称”，指完善的道德人格。关于这方面，他说：

弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。（《论语·学而》）

又其弟子有若说：

孝弟也者，其为仁之本与！（同上）

仁包括孝敬父母、尊爱兄长这一最基本的品质。

居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。（《论语·子路》）

仁包括对待工作、处理事情严肃认真，待人真心诚意等道德品质。

刚、毅、木、讷，近仁。（《论语·子路》）

仁要求具有刚强、果决、朴素、说话不随意轻率等品质。

又如：

子张问仁于孔子。孔子曰：“能行五者于天下为仁矣。”“请问之。”曰：“恭，宽，信，敏，惠。恭则不侮，宽则得众，信则

人任焉,敏则有功,惠则足以使人。"(《论语·阳货》)

认为仁应包括庄重、宽厚、诚实、勤敏、慈爱利人等五种品德,并能努力去实行这五种品德,才算比较全面。

此外,孔子认为"仁"还应包括勇敢、富有牺牲精神、为人正派、不阿谀奉迎等品德,他说:

仁者必有勇,勇者不必有仁。(《论语·宪问》)

志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。(《论语·卫灵公》)

巧言令色,鲜矣仁!(《论语·学而》)

仁包括这么多内容,但其基本含义只有一个,这就是"爱人"。《论语》中有:樊迟问仁。子曰:"爱人。"(《颜渊》)这是孔子对"仁"的问题的一次最直接的问答,它表明了仁的核心意义。"仁者爱人",是说人和人之间要有同情心,要互相关心、互相尊重。这是为人及处理人与人之间的关系的基本原则。与此相近的意思,孔子还提到"泛爱众"(《论语·学而》),要弟子们把博爱大众当作重要的修养条目。孔子提出"爱人"和"泛爱众",是把人作为不同于动物类别来看待的。就是说,他以为人有起码的人格,应该受到尊重。《论语》中记载这样一个故事:有一次,孔子的马棚不慎失火,孔子刚好从朝廷回来,便立即问"伤人了没有",而没有问到马。这表明孔子对人的重视。但儒家的"爱人"并不是没有区别地爱一切人,而是要求以"孝悌"为本,从爱自己家中最亲近的人开始,逐步推及到社会其他人的身上。所谓"仁者爱人",是要求在道德上实行一种推己及人的原则。孔子道德观的基本思想即是以爱人的同情心为基础,推到其它一切道德上的。所以孔子又以"忠恕"来讲仁;"忠恕"是仁的具体内容,也是实现"仁"的基本方法。

关于“忠恕”,《论语》中有这样一些内容:

子曰:“参乎!吾道一以贯之。”曾子曰:“唯。”子出,门人问曰:“何谓也。”曾子曰:“夫子之道,忠恕而已矣。”(《论语·里仁》)

子曰:“……夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。”(《论语·雍也》)

子贡问曰:“有一言而可以终身行之者乎?”子曰:“其恕乎!己所不欲,勿施于人。”(《论语·卫灵公》)

“忠恕”是孔子“一以贯之”的原则,是终身与之而不悔的品德。忠恕包括“忠”和“恕”两个方面。所谓“忠”就是把心放在当中,诚恳地待人。孔子说“己欲立而立人,己欲达而达人”,自己要立得住、行得通,也要使别人处处立得住,事事行得通。自己有什么欲求,也要想着别人会有同样的欲求,尽力使别人的欲求也得到满足,这是从积极方面讲推己及人。而从消极方面讲推己及人就是“恕”。孔子说“己所不欲,勿施于人”,就是说,自己所不喜欢、不愿意的事,也不要强加给别人;我不愿意别人这样对待我,我也不要这样去对待别人,这就是宽容待人的意思。孔子讲“以直报怨,以德报德”(《论语·宪问》),也是提倡这种品德。

总之,忠恕是一种将心比心、推己及人的方法。它使得“仁”的思想更加具体化,切实可行。所以后来的儒家对此多有发挥。如战国时孟子说:“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼。天下可运于掌。”(《孟子·梁惠王上》)是将“忠恕”的仁道推广到政治上,着重发挥仁政的思想。秦汉时的儒家典籍《大学》中说:“是故君子有诸己而后求诸人,无诸己而后非诸人。所藏乎身不恕,而能喻诸人者,未之有也。”是讲责善自己必先身行善,正恶自己必不能行恶,说明了所谓“正人先正己”的道理。同一时期的儒家

籍《中庸》中说:"忠恕违道不远,施诸己而不愿,亦勿施于人。君子之道四,丘未能一焉 所求乎子,以事父未能也 所求乎臣,以事君未能也 所求乎弟,以事兄未能也 所求乎朋友,先施之未能也。"这是引用孔子的话,着重发挥其恕道,用之于父子、君臣、兄弟、朋友之间的关系中。

与"忠恕"并行的,孔子还提出"克己复礼"的政治伦理思想。对于"克己复礼",过去由于"文革"的原因,人们往往把它看作政治复辟的口号,而不深究其内容。其实,"克己复礼"的"礼",是指一个社会的社会组织、政治体制、社会秩序等上层建筑,它属于社会组织中带有强制性和规范性方面的内容。孔子"克己复礼"的思想,固然有其特定的社会阶级背景,但从道德观上讲,它主要是让人克制自己,来服从社会秩序的需要。孔子认为,人难免有私心,有私心便不能实行忠恕之道,不能出以善意,推己及人。所以实行忠恕之道,必须先克去私心,从这方面讲,"克己复礼"也可以说是对忠恕之道的一个补充。

孔子还讲"中庸"。"中庸"在孔子和儒家虽然主要是讲思想方法的,但这种方法又与实践道德的内容相联系。孔子说:"中庸之为道也,其至矣乎,民鲜久矣。"(《论语·雍也》)中庸是孔子的最高道德标准。这个标准要求人们在处理事情和进行道德修养时,既不过分,又无不及,恰如其分地处理好社会要求、社会规范与个人性情的关系,做到质朴而不粗野,文雅而不虚浮,既有欲望又不贪婪,泰然安适而不骄傲,威严而不凶猛,庄重矜持而不固执,合群而不搞宗派,讲大节而不讲小信……

说到"仁"与"礼"的关系,就自然涉及到"仁"的来源和本质问题。关于这一点,孔子曾说:"仁远乎哉 我欲仁,斯仁至矣。"(《论语·述而》)又《论语》中载:

需要全本请访问 www.ertongbook.com