家伦理文化

儒家文化大众读本

梁国典 主编

唐凯麟 陈仁仁 著

成人之道

山东教育出版社

需要全本请访问 www.ertongbook.com

目录

一、儒家与伦理

（一）文化主流

（二）伦理之维

（三）礼乐教化

二、心性与德性

（一）天人合德：儒家伦理的理论基石

（二）心性之思：关于道德的形上学

（三）善恶之辨：对于人的本性的探寻

（四）进路之争：尊德性与道问学

三、人格与修养

（一）成人与成圣：理想人格的魅力

（二）内圣与外王：修齐治平的展开

（三）善心与善行：存心养性与积善成德

（四）精神与品格：自强不息与厚德载物

（五）生活与志向：孔颜乐处

四、人伦与社会

（一）君臣有义

（二）父慈子孝

（三）夫和妇顺

（四）兄友弟恭

（五）朋友之道

五、五常与做人

（一）仁者爱人

（二）义以正人

（三）礼以立人

（四）智者知人

（五）信以待人
六、原则与变通
（一）忠恕之道
（二）义利之辨
（三）中庸之德
（四）经权之间
七、传统与现代
（一）儒家伦理与民族精神
（二）儒家伦理与现代市场经济
（三）儒家伦理与现代道德建设
（四）儒家伦理的历史命运

一、儒家与伦理

1988 年 1 月 24 日澳大利亚《堪培拉时报》刊登了一篇发自巴黎的报道，题目是《诺贝尔奖获得者说要汲取孔子的智慧》。报道说：“诺贝尔奖获得者建议，人类要生存下去，就必须回到 25 个世纪以前，去汲取孔子的智慧。”这是在第一届诺贝尔奖获得者国际大会上，瑞典物理学家诺贝尔奖获得者汉内斯·阿尔文博士(Dr.Hannes Alfven)的发言主题之一，同时也成为了大会所得出的几条主要结论之一。那么，孔子的智慧是一种什么样的智慧呢？孔子智慧最受关注的还是他的伦理智慧。比如孔子所倡导的“己所不欲，勿施于人”的伦理道德法则，在当代世界仍被认为是一种对不同文明和社会具有普适意义的伦理金规则。

孔子是儒家学派的创始人，他的伦理智慧体现了儒家思想文化的伦理型特征。又由于儒家思想文化在中国传统文化中居于主流地位，所以整个中国传统文化从总体上都表现为一种伦理型文化。儒家伦理文化又是一个包含了诸多层次的复杂体系，这就决定了它本身又具有多方面性质相结合的特征。不管它有些什么特征，作为一种伦理文化最终必须要落实到人伦日用中来，要能够对人的现实生活产生影响，这是伦理的根本功能。伦理功能的实现，可以有很多途径，儒家伦理主要是通过礼乐教化来实现其对社会人生的影响。

（一）文化主流

近代学术大师梁启超先生曾谈到儒家文化对于中国传统文化的意义，他认为研究儒家文化就是研究中国文化，尽管儒家之外还有其他各家，儒家文化不算中国文化的全体，但是若把儒家抽去，中国文化恐怕没有多少东西了。梁启超先生此说在一定程度上道出了儒家文化在中国传统文化中的重要地位，即中国传统文化的主流非儒家文化莫属。

1、主流之争

当然，某种文化的主流是什么，可以有理解上的差异。正因为这样，所以在何为主流的问题上往往会形成一些争论。有人说中国文化是儒道互补，有人说是阳儒阴法，有人说是儒佛道三教会通。这些说法都不无道理，但无论哪种说法都离不开儒家，都不得不与儒家发生关系。这正好体现了儒家文化的主流地位。其它文化不论是赞成、或是补益、或是批判儒家，都不得不正视儒家文化在社会上的力量，它在人心目中的地位和它对人的道德价值观念的影响。

在中国传统社会，尽管在某些历史时期和某些地域，儒家文化可能不占主流，但那是很短暂的情形。纵览中国传统文化的巨流，那此起彼伏、绵延不绝的河体还是儒家。那波澜壮阔、惊涛拍岸的气势，那层出不穷、灿烂多姿的浪花，亦多因儒家弄潮所致。

儒家文化之所以在中国传统文化中地位如此之高、影响如此之大，主要由于儒家文化与其它类型的文化相比有如下三个特点：一是重伦理，二是亲政治，三是尚教化。

儒家文化之重伦理这一特征与中国传统文化总体上的特征具有一致性，这是儒家文化能在中国传统文化中占据主导地位的首要原因。而伦理型文化之所以能居于主流，又主要是由于它能与传统中国社会的农业宗法型结构相适应。这种社会以血缘家族为基本构成单位，以血缘等级秩序为基本社会关系。儒家有以血缘亲情之爱为基本内容的“仁”的思想，还有区分等级关系的“礼”的思想。儒家正是以仁与礼为核心建构了整套伦理道德体系，这套伦理道德体系正是为了维护这一社会结构服务的。由此，儒家文化才能够在传统中国社会盛行，并持存不衰。

汉武帝时代，董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的主张得到了官方的接纳，于是儒学上升为官方意识形态。从此，儒学就与上层政治紧紧地绑在一起了。尽管此举对于儒家学术之利弊，颇有些争议，但毫无疑问，这为儒家学说的传播提供了制度保障，使它比其它学说有更

需要全本请访问 www.ertongbook.com

好的条件得到更广泛的传播。在传统中国，国家就是以对于儒家经典中的思想和学问的熟悉程度，乃至以对儒家所提倡的伦理道德践履程度的高低，作为选拔政府官吏的依据，如举孝廉之制、科举取士等，这就促使着知识界人士、精英阶层必须习学并践行儒家思想。

儒家十分崇尚教化。儒家教化包括学校教育和社会感化两类，两者都以伦理道德为核心内容。社会感化，使得儒家伦理道德观念深入民间，形成淳厚的风俗习惯。学校也主要成了“风化之源”而不止是“求知之所”。这使得儒学在民间、在最广泛的人群中扎根，从而获得较为广泛的社会基础。而官方与民间两相结合，使得儒学能够占住中国传统文化的主流地位，承传两千年而不绝。

2、“儒”的缘起

观其流而溯其源。儒家文化与中国上古社会重伦理道德的礼乐文明传统有着密切的关系。在传统中国，儒家文化可谓渊远而流长。

“儒”最初是某一社会阶层的名称，在孔子之前就已经产生了。《说文解字》说：“儒，柔也。术士之称。”意思是“儒”指社会上的术士这一类人。术士为什么“柔”？“柔”是什么意思？郭沫若先生说，这个“柔”是指他们不从事生产劳动，四体不勤、手无缚鸡之力的筋骨之柔。这批人是没落贵族、高级游民。春秋之世，周王朝的贵族政治崩溃、“官失其守”。在这种社会变革的风暴中，原来一些“在官”并懂得礼乐知识的卜(占卜者)、史(史官，记载史实，兼管天时历法)一类人物破落了，失去了原来的地位，散落到了民间，变成了以相礼、教书作为谋生手段的职业“儒”。相礼之业，主要是指负责日常丧祭和各种喜庆典礼。

上古中国文明是一种礼乐文明，礼乐在本质上属于伦理道德，而这种伦理道德是中国文明从发端开始就特别需要的。中国文明是内陆江河农耕文明。稳定的农耕要求有一个相应稳定的群体社会结构，稳定的群体社会结构需要强烈的伦理规范和道德精神来维持，需要个体融入群体，维护群体的秩序。所以中国文明从起源之时起就对伦理道

德有一种强烈的诉求，终于造就了一种伦理型特征的文化。上古的礼乐文明与礼乐制度正是在这样的背景下产生出来的。这与西方海洋文明构成了鲜明的对比。海洋文明需要凭借海洋作对外贸易，面对海洋充满了不确定性与冒险，其所培养的民族性格就是征服。征服需要尽量准确地认识和把握对象，于是形成对象化的思维方式。对象化的思维方式引导古代西方哲人把整个世界当作对象去探讨它的本原，因而形成了强大的知识论传统。

东周之世，礼崩乐坏，礼乐制度与礼乐文明危在旦夕。术士之儒虽然破落，但他们依然是社会礼乐的承担者。他们通过赞礼、相礼等活动，在某种程度上保存了礼乐的伦理功能。加上他们又以教书为职业，从而传承了传统经典中诗书礼乐的知识。正是这些术士之儒继承了礼乐文明的伦理道德传统，因而为孔子开创儒家学派准备了条件。

3、孔儒精神

孔子也是这没落的儒者阶层中的一员，但他以恢复周礼(包括乐)作为自己一生的职志，当然又非一般儒者可比。他把一般仅仅以相礼教书为营生的儒者称为“小人儒”，同时主张不做“小人儒”要做“君子儒”(《论语·雍也》)。也正是从孔子开始，“儒”的含义便发生了变化，后来的儒或儒学则主要是指孔子开创的儒家学派。孔儒与以前的术士儒在重伦理、亲政治与尚教化三方面有相似之处，但同时又存在着重大区别。其区别在于孔儒是作为道德家、政治家与教育家的自觉担当者，这种担当精神才是孔儒的真精神，正因为如此，儒家文化重伦理、亲政治、尚教化的特点才具有了更加深刻的内涵和更加深远的意义；儒家文化才显示出它的力量，发挥出它的特长，然后得以在中国传统文化中立足，并成为主流。

术士儒者只是各种典礼活动中的亦步亦趋的赞礼者，而孔子则要发掘出礼乐中的伦理精神。典礼活动中升降进退等仪式只是外在的形式规范，而礼乐中的伦理精神则与人的内在德性相关。孔子认识到，没有内在德性的支持，外在的礼仪规范就没有多大意义，甚至会成为

痛苦的枷锁。孔子之世的礼崩乐坏，在很大程度上是由于礼乐的外在形式与人的内在德性是相脱离甚至背离。所以孔子之复周礼，并不是简单地恢复周礼的形式，更是要恢复周礼的内在精神。孔子很清楚，周公制礼作乐的重大意义就在于，以人的礼乐代替神的威权，以人的德性摆脱神性的束缚，让人依靠自己的道德力量解决自己的问题。孔子自觉担当起道德家的重任，从礼乐文明中提炼出一系列新的伦理精神。他以仁义为道德的根本内涵，以成德成圣为人生的理想，并把这种伦理道德取向应用于政治、社会、人生的各个层面和领域，使之成为塑造民族性格与精神的一种内在力量。

术士儒者依附于政治、隶属于新贵，但他们只是想借此获得晋升之阶，使自己重返贵族的荣光。他们看不起新贵，但又知道自己无力回天，于是为了切身利益又不得不屈身以事之。孔子“其少也贱”，他也依附于政治与贵族使自己重返贵族的行列。孔儒也主张“学而优则仕”。但孔儒与术士儒者的不同之处在于，孔儒的目的是为了以自己的“道”来影响政治、改造社会。孔子率领弟子周游列国，历尽艰辛，备尝被驱赶、围困、追杀和饥饿之苦。若仅仅是为了一己的富贵，以孔子的才智和名望，只需呆在国内就可唾手而得。即使是在周游列国之际，受聘于他国升大官发大财的机会亦所在多有，而孔子不取。为何？就因为孔子有一种作政治家的自觉担当精神。他关心政治，他与国君贵族打交道，无非是为了推行自己的政治主张和治国要道。如果国君不能采用他的“道”，他绝不会苟且为官。孔子也知道这条路很难走，也偶有无奈之叹，但还是“知其不可而为之”。试问，如果没有一种政治家的自觉担当精神，怎能做到这样？一百年后，孔子的崇拜者孟子也是不辞辛劳地四处游说国君，劝他们重德行、施仁政，也是出于这样一种政治家的自觉担当精神。孟子“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也”（《孟子·公孙丑下》）的政治告白，正是儒家这种真精神的宣言。

孔子一生在政治上不得志，道不得行，所以主业还是从事于教育。但孔子之从事于教育，并不像术士儒者那样只教贵族子弟，以使自己有接近贵族的便利，孔子的教育观念是“有教无类”，什么人都可以来学。术士儒者还在留恋官学的特权，而孔子已经开了私学的先河；术士儒者饱读经典文献不敢有丝毫的去取，而孔子却敢于删定六经以取其精华；术士儒者传播的只是文献上的知识，而孔子传授的更是做人的道理；术士儒者一意要改变自身的生活状况和社会地位，而孔子专心于改造人的心灵和价值观念；等等。难道从这里不是很容易就能发现孔子有一种真正做教育家的自觉担当精神？正是这样一种教育家的真精神，使得“师”在传统中国社会地位崇高。旧时民间家庭的中堂神位上多供奉着“天地君亲师”的牌位，寓意着天地、君王、祖先、圣贤是一体的。作为圣贤的“师”狭义是指大成至圣先师孔子，而广义是指孔子所开创的儒家传统中的教师。儒家喜欢当教师，因为可以传道。孟子把“得天下英才而教育之”当作“君子三乐”之一，因为可以通过培养天下的英才来改造社会人生。

术士儒者是卑微的，因为他们只是一种单纯的以赞礼、入仕、教书为养家糊口的职业。孔儒是高大的，因为他们具有以道德、政治、教育为毕生事业的自觉担当的真精神。无论是在政治上还是在教育上，儒家都以伦理道德精神为本。所以，儒家总是涌动着一股不能自已的道德冲动与济世情怀。正是这样，儒家文化才呈现出它与众不同的特征、确乎不拔的自信和沛然莫御的气势。

4、儒家流变

孔儒精神以伦理道德精神为本，我们不妨从伦理道德的角度对儒家流变作一概要式的了解。

儒家是先秦诸子百家中出现最早、影响最大的一家，当时就被称为“显学”。它创自春秋时期的孔子(前 551—前 479)，而成型于战国中后期的孟子(约前 372—前 289)和荀子(约前 340—前 245)。在姓

后面加一个“子”字，是古人表达敬意的一种称呼，相当于我们现在讲的“先生”。

孔子思想的核心是仁和礼。仁是一种内在的爱己爱人的精神。爱己不是自私自利，而是着眼于自身德性的修养与人格的完善，这就是儒家“为己”、“成己”、“立己”之仁；爱人是从对父母兄长的血缘亲情之爱展开而来的一种爱，有了这种爱，自然容易做到尊重自己和他人，自然容易做到遵礼而行，因为礼的本身是缘人情而制定的。所以孔子主张仁与礼不相分，但偏重于更具内在性的仁德。孟子和荀子分别从不同角度继承了孔子学说，对孔子学说作了更深刻更具体的理论发挥。孟子更重视仁，荀子更重视礼。孟子倡仁义，荀子倡礼义。前者是内在的，后者是外在的。内在是着眼于心性修养的“内圣”思路，外在是着眼于礼法制度的“外王”思路。两者共同维系着传统社会的运转。孟子思想的基础是性善论，荀子思想的基础是性恶论。关于性善论与性恶论，我们在有关章节会有详细介绍。孟子思想对于中国文化性格的影响更深远，这种影响主要表现在树立道德理想和培养道德自觉上。

儒家思想在汉武帝之前并不占社会思想的主流。秦朝以法家思想治国，汉初以黄老思想治国。只是到了董仲舒(前 179-前 104)提出“罢黜百家，独尊儒术”并被汉武帝采纳之后，儒家思想才开始成为封建国家的意识形态，成为中国传统文化的主流。董仲舒的根本主张是以纲常名教立国。纲常即三纲五常，名教即正名份、定尊卑之礼制和礼教。三纲五常就是礼制和礼教的具体内容，也就是说董仲舒把先秦儒家的礼制和礼教具体化为三纲五常之制和三纲五常之教。“三纲”即君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲。这三纲所确立的基本伦理关系如果说在先秦儒家那里还是双向性的，即强调君仁臣忠、父慈子孝、夫和妇顺，那么后来就变成了单向性的东西，即君、父、夫三者拥有绝对权力，而臣、子、妻只有绝对顺从。这是对臣、子、妻三者的个体性和主体性的剥夺。这又与先秦儒家对伦常关系的双向性界定不一样。

五常就是仁义礼智信五种基本德性。在董仲舒这里，这五种德性是为了使人自觉遵守三纲服务的。此外，董仲舒还有天子“受命改制”的“天人感应”神学思想，这也主要是为了以天的神秘力量来加强君主专制的力量，来强化三纲之礼。

宋儒反对董仲舒从神格化的天那里为日常生活中的儒家伦常找根据的做法，因为神格化的天是一种外在于人的力量，会对人造成一种压迫，而如果要使纲常名教不对人造成一种外在压迫，就应该从人的内在德性中寻找遵守纲常名教的根据。这种思路正是孟子所极力提倡的，所以宋儒特别重视孟子，认为孟子是直承孔子的正统，宋儒又往往以直承孟子正统自命。这种思路就是一种内在超越的思路。所谓“内在超越”，就是从内在的心性修养工夫入手，来彰显每个人的道德本性，以自觉自愿地践行三纲之礼。在宋儒那里，这种道德本性就是他们“自家体贴”出来的“天理”。“天理”强调道德是人的天性。这里的“天”不是神格的，而是一种形上意义的哲学本体之天，也即作为道德之根据和根本原理的天。这就改造或超越了董仲舒神学意义上的“天”。在这一点上，宋儒显然比董仲舒进步。这样，孔子所少讲的超越层面的“性与天道”之类观念，经过孟子的开掘和宋儒的努力在理论上真正建构起来了。宋代儒学中，无论是理学还是心学或者气学，在这一根本思路上具有一致性，即把儒学哲学化。从某种意义上说，宋明儒学主流可称之为理学，这不仅是因为程朱理学居于主流地位，更是因为其它各派除事功派之外，都以“理”为根本哲学范畴。理学派以天为理，是为天理；心学派以心为理，所谓“心即理”也；气学派以气为理。而无论是天理还是心理、气理，其所关注的主要内容都是伦理道德，然后用来指导现实的道德生活。所以，宋明儒学的哲学化，亦可称之为宋明儒学的理学化。狭义理学派的代表人物主要有北宋的周敦颐(1017-1073)、程颢(1032-1085)、程颐(1033-1107)，南宋的朱熹(1130-1200)；心学派的代表人物主要有南宋的陆九渊

需要全本请访问 www.ertongbook.com

(1139-1193)和明朝的王阳明(1472-1529)；气学派的代表人物是北宋的张载(1020-1077)。我们在后面相关章节会涉及他们的思想。

宋明儒者这一思路，本意是发挥人的道德自觉，但由于只从内在心性上用功，并且片面强调“天理”等的规范性力量，从而使得社会上形成一种空谈心性、务虚不务实的风气，使得作为人的道德自觉之最终根据的“天理”变成了使人不自觉的和压迫人的力量。“存天理、灭人欲”之类禁欲主义，“假道学”之类道德虚伪，不务事功之类空头道德，都是其弊端。正是由于对这种种弊端的洞悉，儒学思想内部产生了南宋与朱陆同时的陈亮(1143-1194)、叶适(1150-1223)的事功思想，清初颜元(1635-1704)、李塨(1659-1733)的实学思想，以及明代李贽(1527-1602)、明末清初黄宗羲(1610-1695)、顾炎武(1613-1682)、王夫之(1619-1692)和清代戴震(1723-1777)等思想家的社会批判、君主专制批判以及对心学、理学的批判思潮。不过这一实学思潮和批判思潮只是一时潮起，并没有行之久远，因为整个有清一代的官方思想依然是尊崇理学。

直到民国时期的新文化运动对儒学的批判才真正颠覆了儒学的官方统治地位。思想传统不是一朝一夕能覆灭的，尽管儒学在现代经过了好几次大的批判，但其影响还是深远的。儒家思想和文化作为中国传统文化的主流，随着时代的变迁虽然迭经兴衰消长，但它的优秀成分、合理内核毕竟在漫长的历史发展过程中，曾经塑造了中华民族的民族精神和民族性格，深入到了中国人民的思维方式、价值理念、行为模式和审美情趣之中，从这个意义上，儒家还活着，儒家的历史命运在于接受时代的洗礼，实现创造性的转型，成就现实的升华。

儒学从先秦的创立，经过了汉代的神学化、宋明的哲学化(理学化)、明清的实学化和内部批判以及现代的洗礼。其主线是伦理道德，其所处理的是人与人、人与内在精神之间的关系问题，它不重视人与物之间的关系问题，不重视对象化的分析型思维，因而从总体上讲它是缺乏科学精神的。这刚好与西方总体上的科学型思想文化传统形成

了鲜明的对比。我们也没必要对这两种文化类型强作优劣的区分，它们都是适应各自社会文化环境而形成的，都对各自的社会文化产生过积极的影响。当然也正因为它们都有各自的弊端，所以在新的社会条件下，无论中国还是西方，新型的思想文化都应该以开放的心态融合中西、取长补短。

（二）伦理之维

上文已经了解到儒家文化在中国传统文化中的主流地位，了解到儒家文化以伦理道德为根本精神以及儒家伦理道德的流变，下面我们具体来看看儒家伦理文化的一些基本特征。

1、宗族性与政治性相结合

儒家伦理文化是家国一体的宗法制度下的伦理文化，是对宗法制的反映与维护。宗法制是以血缘宗族为基础建构起来的一种社会政治伦常制度，体现了宗族与政治的结合，是典型的家国一体。严格体现这一点的是周朝的封建制，即封邦建国制。封建制又有一个核心制度是嫡长子继承制。周天子让长子继承天子之位，把自己的庶子、亲属分封到各地做诸侯王。长子就是大宗，庶子就是小宗。各诸侯王又有自己的长子、庶子，大宗、小宗，按同样的制度分封下去，只有长子大宗才能继承诸侯王之位，庶子小宗被分封到各邑做大夫。这样周天子的天下就名副其实地成为了周族一姓的天下了。家与国无论从结构还是性质上看都完全是同一的，这是同一性意义上的家国一体。

自秦朝实行郡县制之后，虽然某些朝代或多或少会封一些同姓王，但这时天子一姓的宗族网络已不可能像周朝那样在行政体制上覆盖全国，家国一体的意义与内涵也发生了变化和转移。天下依然是天子一家的天下，但它只体现在天子之位传嫡长子大宗这一点上，而这一姓之天下的维系靠的不是天子一姓的宗族网络，而是庞大的臣僚系统。因而这时的家国一体只体现在最高政治权力的承传上，但同样也是一姓兴则国兴，一姓亡则国亡。虽然在地方上，家与地方政权是分离的，

其性质与结构不具备同一性，却具有一致性和同构性。在很大程度上地方社会的稳定有赖于各地大家族，而各地大家族又往往与臣僚系统有关联，于是家族就具有了国家政治上的意义。一个宗族往往形成一个自然村落，宗族权力也多是用宗法制，以大宗统小宗。一个宗族就像一个小王国，族长就像这个小王国里的皇帝一样拥有至高无上的权力。国家也承认宗族权力，也很需要族长、家长管理族众，借以稳定社会，巩固政权。这可称为同构性意义上的家国一体。

对以上社会制度的情形有了一些了解，我们就可以更好地理解儒家伦理文化宗族性与政治性相结合这个特点了。

孔子在与齐景公的对话中把社会基本关系概括为君臣、父子两类。后来子思加入夫妇、兄弟、朋友构成五伦，而以“父子”居首。五伦中除了君臣、朋友，其它三伦都属家庭伦理。儒家为什么这么重视宗族性的家庭伦理？就是因为社会的结构是家国一体的。家是国的基础，由父子到君臣体现了由家到国、由宗族到政治、由孝到忠的逻辑。正因为是家国一体，所以家庭家族的稳定对国家的稳定有举足轻重的意义，家庭伦理可通之于政治、国家和整个社会。

在同一性家国一体的宗法制社会中，家庭伦理本身就是政治伦理，父子关系本身就是君臣关系，因而孝就是忠。“刑三百，罪莫大于不孝”。不孝就是不忠。而在同构性家国一体的宗法制社会中，家庭伦理不完全是政治伦理，父子关系不完全是君臣关系。在帝王一姓之家，可以说家庭伦理就是政治伦理，父子关系就是君臣关系，但在异姓权力之间，在天子与异姓臣僚之间，在臣僚与臣僚之间，就只存在政治伦理而不是家庭伦理了。但由于家国之间仍然具有性质与结构上的同构性，所以，儒家阐发了一套“移孝作忠”的结合宗族与政治权力的逻辑。这主要是为了解决对异姓权力的等级服从问题。在这一思路下，天子仍然是天下人的大家长，即使他与臣僚和下民不同姓；地方官成了父母官，老百姓成了子民，即使他们辈份不同乃至错乱或者根本不

同姓。于是宗族性家庭伦理意义上的孝悌、遵礼无违也就与不以下犯上、谨守臣民之礼的政治伦理相通了。

2、规范性与主体性相结合

儒家伦理存在着这样一种二重性：一方面强调礼义规范，主张尊卑有序，要求人们视、听、言、动都必须按礼的规定办事，做到非礼不为；另一方面又注重人格独立，强调人在道德上的主体自觉。一方面提倡经世致用，注重人伦日用；另一方面又强调精神的价值和理想的追求。一方面主张因循持敬，和谐平稳；另一方面又讲“天地之大德曰生”，“苟日新，日日新，又日新”，注重变易革新；等等。这两重性把道德的规范性与主体性结合在一起，这是儒家伦理的又一个特征。

儒家伦理的核心概念是“仁”，这个“仁”就充分体现了这种两重性的结合。从字源上讲，“仁”字就有两种解法：一是从人从二，二是从身从心。前者着眼于人与人之间的关系，后者着眼于个体身心的关系。尽管有人对“仁”字的构形有不同理解，比如说认为“二”这个构件并非数字“二”而是重文符，但这也并不妨碍我们对仁字作人际关系义解。孔子明确讲“仁者爱人”，孟子讲亲亲、仁民、爱物，其涉及到人与人之间的关系，殆无疑义。

关于身心为仁，《说文解字》所谓“古文仁，从千心作”是最早的线索，但不为人们注意，或者说是不为人们理解，其实根据对近年出土儒家文献的释读和理解，我们已经知道这个字是由于“身”字与“千”字古文字形相近，而导致仁字的“身”这一构件误为“千”了。身心为仁这一字形结构对仁这一概念能提供什么新的信息呢？它表明“仁”有表示个体修养的涵义，这种修养要体现在个体的身心调节上。

单纯从“仁”来看，其个体身心修养方面的内涵显示的是它的主体性，其人与人交往方面的内涵显示的是它的规范性。而这种规范性要通过礼来实现。仁与礼的关系是孔儒伦理的核心问题之一，这对关

系正体现了人二为仁与身心为仁的结合，体现了道德的规范性与主体性的结合。仁者之爱发之于外，必须在礼节规范中实现；而礼节规范必须内化为人的内在自觉即仁，才会使人免于外在的束缚，从而使礼成为人的一种有意义的自由选择的道德行为。而要达到仁，靠的是自己而不是别人，“为仁由己”（《论语·颜渊》）、“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》），即靠自己的身心修养，这就是仁的主体性。

没有主体的自我修养就没有仁德的培养，没有人与人的交往就没有仁德的发用；没有仁的内核的礼就没有意义，没有礼的规范的仁就不会实现。无论从仁还是从仁和礼的关系来看，都包含着规范性与主体性的结合，两者结合所要达到的效果就是中和、和谐，一是个体身心的和谐，一是人际关系的和谐，最终是要达到社会总体的和谐。

3、实践性与形上性相结合

就道德实践与道德认知相比较，儒家更重视道德实践。“仁者爱人”、“克己复礼为仁”、孝亲“无违”、“智者知人”等等，都是从道德实践的角度来理解德性的，它需要的是在现实生活中去实行之，而不是口头上的空谈。孔子对仁、礼、孝、智等德目并没有作出知识论意义上的界定，而往往是因不同学生的提问而作出不同的回答，这正是一种道德实践的立场。因为实践是应该因人而异的，孔子的因材施教正是希望根据不同学生的不同情况作出指导，使他们在实践中能尽快找到正确的方向。从根本意义上讲，德性必须在实践中才能真正实现它的本质。

那么是不是说儒家就不重道德认知了呢？不是的。只不过儒家的道德认知与一般的认知不一样。一般的认知是完全对象化的，比如科学认知，要通过对对象作解剖分析才能得出有关对象的客观知识，这种知识与人的情感状态是无关的。而儒家的道德认知，与其说是认知，不如说是体知。所谓体知，是说通过体验来认知。既然是体验，那么就与道德实践脱不了干系了，于是道德认知就是道德实践中的认知了。

既然是体验，自然就把认知主体融入对象中去了，因而道德认知也会因人而异，对同一德目的道德认知，自然也就会有境界层次之别。

儒家道德认知的目的是要寻找道德实践的根据，加强道德实践的力量，提高道德实践的境界。因而在儒家伦理中道德认知本身不是目的。这种思路把道德认知导向了一种形上性的认知。孟子尽心、知性、知天的思路就是这样一种道德认知。认知的结果就是：道德实践的根据在心，然后向内上升为性，以至于天。这种形上性的道德认知把道德当作了先天先验的东西，因而也是先于道德实践的。其本意是要把道德当作每个人内在的先天本性，从而加强道德实践的力量，使道德成为一种主体自觉的行为。但由于后世儒家在道德形上性这一方面的片面强调，使得这种道德本性越来越外在化，道德不但不是人的自由自觉的道德本性，反而成为一种外在的束缚力量，成为一种压迫人的东西，这就造成了道德上的虚伪性。宋儒“存天理、灭人欲”就是道德形上性的极端片面发展的结果，使在孟子那里内在的道德本性被外化成为天理了。以至于后世倡言心性、性理之儒多被视为空谈家，而与真正的道德实践越来越远了。所以宋明以降，儒家在心性一派主流之外，同时也形成了重实行的功利一派与之抗衡。这说明，儒家内部总有一股结合或平衡道德的实践性与形上性的力量。

（三）礼乐教化

儒家崇尚教化，因为教化是使儒家伦理从思想观念形态向社会实践形态转化的基本途径。任何伦理道德观念，若要形成一种伦理道德文化，就必须深入到普通老百姓的日常生活之中，这都离不开教化。而教化的具体内容和方式则会因文化传统的不同而不同。儒家传统来自于上古的礼乐传统，因而儒家教化具体体现为礼乐教化。

1、富而后教

需要全本请访问 www.ertongbook.com