

中国伦理学 名著提要

唐凯麟 邓名瑛 主编

E
ETHICS
◆湖南师范大学出版社

中国伦理学 名著提要

唐凯麟 邓名瑛 主编

前 言

一

中国伦理思想源远流长、博大精深，是世界文化发展史上的
一大奇观。它曾历史地规定了中华文明的独特类型，至今也仍
以不同的形式和程度存活于中国人民的心中，成为我们民族迎接
新的时代挑战，进行新的历史创造所特有的文化心理背景和所必
须面对的历史资源。正确地对待、批判地吸纳中国传统伦理思想
中的优秀成分和活性因素，乃是我们建设社会主义精神文明的一
个重要的任务。

中国伦理思想适应着中国社会的发展。从时间上看，大致可
以划分为古代伦理思想和近现代伦理思想两大部分。

中国古代伦理思想发源于“轴心时代”（Axial period）。“轴
心时代”是德国哲学家雅斯贝斯（Karl Jaspers）提出的一个概
念。雅斯贝斯指出，在经历了史前和古代文明时代之后，在公元
前 500 年左右的时期内，和公元前 800 年至前 200 年的精神发展

过程中,在世界范围内出现了一些不平常的历史事件。这就是:“在中国,孔子和老子非常活跃,中国所有的哲学流派,包括墨子、庄子、列子和诸子百家都出现了。和中国一样,印度出现了《奥义书》和佛陀,探究了从怀疑主义、唯物主义到诡辩派、虚无主义的全部范围的哲学可能性。伊朗的琐罗亚斯德传授一种挑战性的观点,认为人世生活就是一场善与恶的斗争。在巴勒斯坦,从以利亚经由以赛亚和耶利米到以赛亚第二,先知们纷纷涌现。希腊贤哲如云,其中有荷马,哲学家巴门尼德、赫拉克利特和柏拉图,许多悲剧作者,以及修昔底德和阿基米德。在这数世纪内,这些名字所包含的一切,几乎同时在中国、印度和西方这三个互不知晓的地区发展起来。”^①从而,使得这一时期成了世界历史的“轴心”,从它以后,人类有了进行历史自我理解的普遍框架,直到近代,“人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存,每一次新的飞跃都回顾这一时期,并被它重燃火焰,自那以后,情况就是这样,轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回归,或者说复兴,总是提供了精神的动力”。

雅斯贝斯“轴心时代”的理论给我们的启迪在于:“轴心时代”所产生的精神文明具有文化原型的意义,一个民族的精神发展都与其初期的文化原型有着密不可分的联系。中国的先秦时代正处于雅斯贝斯所说的“轴心时代”。在这一时代,中国的思想文化领域出现了诸子蜂起、百家争鸣的壮观景象,儒、道、墨、法、阴阳、小说、纵横、兵、农等各家各派纷纷发表自己关于社会、人生、自然及政治、军事各方面的看法,表明自己的主张,形成了中国思想文化发展的第一个高峰,奠定了往后中国思想文化发展的基本框架与规模,成为中国古代思想文化发展的源头活水。同样,中国古代伦理思想也在先秦时期奠定了自身发展的基

^{① ②} 雅斯贝斯. 历史的起源与目标. 华夏出版社, 1989. 8, 14

本框架和规模。

从先秦时代中国古代伦理思想的奠基开始，整个中国古代伦理思想又可以相对地划分为前后相继的三个阶段，即上面提到的先秦阶段以及汉唐阶段和宋元明清阶段。这三个阶段因其各自面对的社会环境的变化，伦理思想也有各自的特色。

秦始皇统一中国之前的春秋战国时代，是中国历史上的大动乱时期。在这一时期，诸侯争霸，战争频仍，整个社会秩序都遭到了极大的破坏。在这种大的时代背景下，思想家们反思社会动乱的根源及其社会危害，反映到伦理思想领域，就形成了各种不同的伦理思想。儒家有感于战争所造成的“礼崩乐坏”——社会秩序崩溃的现实，特别关注社会秩序的重建问题，如孔子提出“克己复礼”，强调“礼之用，和为贵”，孟子提出统治者要以仁义来治理国家，荀子鼓吹“隆礼重法”等；并为此而寻找其内在的理论根据，如孟子提出了“性善论”，来论证其王道政治理想，而荀子则提出了“性恶论”来论证其“隆礼重法”主张的必要性。此外，在先秦儒家伦理思想中还广泛涉及到了人的道德修养以及理想人格的标准等诸方面的问题。和儒家不同，道家关注的是社会的动乱给个体人生所造成的苦难。因而，他们特别关注个体生命的价值，道家的著名代表人物老子和庄子都有反文化的倾向，对人类文明持贬损态度，提出了人只有按自然生活，不争、居下、贵柔、守雌，才能在动乱的社会中保全自己，获得人生的自由。墨家看到了战争的根源在于人与人之间的争权夺利，因此，他们提倡兼爱、非攻。此外，其他各家如法家、管仲学派也提出了自己独特的伦理思想。

汉代，董仲舒提出“罢黜百家，独尊儒术”的主张，儒家思想遂成为封建社会占统治地位的意识形态，儒学在社会生活中的地位上升了，但也为自身的发展设置了障碍。从汉代开始，儒生们埋头于对儒家经典的注释中，皓首穷经，在对经典的理解上又

谨遵师训，少有义理层面的拓展，这一状况直到宋代理学的兴起才发生改变。与此同时，对中国古代伦理思想的发展产生重大影响的两件大事发生了：其一是，魏晋时期，由于社会生存环境的恶化，儒学的统治地位受到质疑，一些士大夫知识分子崇尚道家所提倡的自然与洒脱，他们自觉地援道入儒，以道家思想来解释、补充儒学，开了儒道合流的先河。另一件是，东汉年间佛教自印度传入中国。这种外来文化传入中国后，很快被一部分官僚和士大夫所接受，并逐步和中国本土文化相结合，在中国扎下根来。佛教在中国的发展，于隋唐时达到高峰。其完整的世界观和人生观的理论体系及其精致的思维方式，都对儒学构成了强大的冲击，从而迫使儒学调整自己的理论形态，以与佛教相抗衡。当然，在佛教的发展过程中，由于佛教所提倡的人生价值观和行为规范与维护封建统治秩序的纲常伦理相冲突，因此，它也自始至终受到儒学伦理思想的猛烈抨击，这也迫使佛教吸收儒学的某些内容。此外，佛、道之间也存在着相互排斥又相互吸收的关系。汉唐时期中国伦理思想的这一发展状况，预示着中国伦理思想的新形态即将产生。

从宋代理学的兴起到鸦片战争前，是中国古代伦理思想发展的第三个阶段。在这一阶段上，儒学因在保持自己原有的强调伦理纲常这一核心内容的同时，又吸收了佛、道的思维方式，使自己的理论体系更为严密，也更为精致，这样，它在思维方式和理论内容两方面都超越了佛、道，从而完成了自己的新形态即新儒学，而佛、道则由盛转衰。

作为中国封建社会中后期占统治地位的意识形态，理学尽管有所谓气本派、理本派、心本派等不同的表现形态，但其总目标是一致的，这就是解决先秦儒学伦理未能解决，而在往后的发展中又受到佛、道的强烈冲击以致使儒学伦理的根基发生动摇的问题，重建儒学的道德世界观。

先秦儒学关注社会秩序的重建，为此，他们必须从理论上回答重建社会秩序的必要性和可能性问题。在这方面，先秦儒学典籍《孟子》、《荀子》、《中庸》、《易传》都作出了各自的努力。孟子从社会功用层面论证了重建社会秩序的必要性，又从人的内在本性方面论证了重建社会秩序的可能性。荀子则认为“隆礼重法”之所以必要，是因为人性本恶，而其所以可能，则是因为人具有“知”，有分别善恶的能力。《中庸》提出“诚”的核心范畴，认为宇宙之道和入道都是“诚”，“诚”既作为人的内在本性又作为宇宙法则和人的生活准则，决定了人的活动既是由内向外的“自诚明”，也是由外向内的“自明诚”，即所谓“尊德性而道问学”。《中庸》即以此种理论架构来论证儒家道德世界观的可能性和必要性。《易传》提出“天地之大德曰生”的命题，认为宇宙间万事万物包括儒家提出的人类社会的礼乐秩序，都是“生生之德”的表现。人也禀受了这种“生生之德”，因此，要成就自己的人格，也必须内修其身（“慎言行”），外则“开物成务”以“人文化成”，建立起一个理想的世界。

上述思想虽然从不同的方面论证了儒学的道德世界观，但从总体上看却显得武断而缺乏足够的理论说服力。具体说来，在上述论证过程中，儒家采取了天人合一的思维方式，但其理论环节并不严密。其中最主要的问题是，天道到底是如何与人道贯通的？由于没有很好地解决这一问题，因而也牵扯出另两个与此相关的同时又令人困惑的问题，这就是：一方面，如果天道是完整而直接地贯通于人道的，那么，人何以会为恶^①？另一方面，如果说，人道并不完全同于天道，那么，对人而言，道德还有至上性吗？这两个问题对儒家的道德世界观而言，实在是生死攸关的。

① 荀子以人性恶来论证人为恶的必然性，非儒家主流。

汉代董仲舒为了解释经验层面上有人为善有人为恶的现象，提出了性三品理论，但仍然因缺乏论证而失之武断。从汉至唐，儒学所受到的来自佛、道的冲击，最根本的也就是来自上述两个方面。而我们之所以说兴起于宋代的理学是儒学的新形态，正是因为它对上述先秦儒学所有存在的理论缺陷进行了弥补，从理论上建构了儒学道德世界观的较为完备的形态。

宋代理学对先秦儒学道德世界观之理论缺陷的弥补，具体体现在，在佛道二教的冲击下，理学家们开始自觉地以宇宙论来论证伦理学，即在天人合一的逻辑架构中，以宇宙论的理气论来论证伦理学上的心性论。在这一点上论述最完备的当首推朱熹。朱熹认为，天地间有理有气，理为形而上者，是生物之本；气为形而下者，是生物之具，“是以人物之生必禀此理然后有性，必禀此气然后有形”。^①这就是说，宇宙间万事万物都是理与气相结合而生成的，理附着于气上并随气运动，在气化生人生物的过程中成为人之性和物之性，所以“性即理”。然而，在气化生人生物的过程中，不唯人、物所禀之气有别，就是人与人之间也有禀气清浊和厚薄的区别，所以，“性即理”的性是“人生而静以上不容说”的，现实存在的人性因其所禀之气的差别，必然有晦明、厚薄之异。由此出发，朱熹提出“人心”、“道心”范畴，指出人要通过涵养和致知的功夫，使现实的人心成为纯乎天理的道心。从这里可以看出，朱熹以宇宙论的理气论论证了儒家所强调的伦理纲常的至上性，又以伦理学上的心性论解决了人性本善但又何以会为恶的问题，从而也就论证了儒学道德世界观的必要性和可能性，弥补了先秦儒学在这些问题上的缺陷。

朱熹以后，理学的发展又出现了一些新情况，但无论是陆九渊的“先立其大体”的“易简”之学，还是王阳明“单提致良

^① 答黄道夫。见：朱文公文集：卷五十八

知”的良知之学，抑或是明清之际对理学的批判和总结，都没有超出进一步论证和完善儒学道德世界观这一主题。

随着儒学道德世界观的逐步完善，佛、道二教再难以和儒学相抗衡，因而不可避免地衰落了。

鸦片战争以后，中国伦理思想的发展进入了一个新的历史时期，传统伦理思想在中国社会现实的冲击和西方文化的挤压下，不断地改变着自身，在内容和形式上都呈现出新的突破，直至马克思主义伦理学在中国的诞生。

二

中国古代伦理思想，尽管派别众多，但对中国文化起着重大影响的不外乎儒、道、佛三家，三家有各自关注的问题及不同的解决方式，甚至在这三家内部的不同派别中也存在着各自的特点，但从总体上看，又存在着一些共同的因素。这些共同点概括起来，有以下几个方面：

一是天人合一的人生境界。中国古代伦理思想是中国古代哲学的重要内容，而中国古代哲学与西方传统哲学所取的“天人相分”的理论架构不同，采取的是一种天人合一的理论架构。这一理论架构也贯穿在中国古代伦理思想中，中国古代的绝大多数哲人认为，人与自然是统一的，天道与人道也是相通的，自然的法则也是人生的法则，而且，它内在于人自身，成为人所固有的一种内在的德性。对于人来说，他所要做的，就是把这种内在的德性开显出来，以成就自己的道德人格。尽管儒、佛、道三者对天道的理解有别，从而，对于人的内在德性的理解也有较大的差异，但他们都大体上肯定了这样一点，即一个充实完备的人格，应当与宇宙大化冥合为一。一个真正的人的博大气象，乃是以自己的生命贯通宇宙全体，努力成就宇宙的一切生命，这就是人类

生命的价值与归宿。这不仅是一种人生目标，而且也是每一个人通过向外开显自己内在的德性，同时又由外向内不断使自己内在的德性挺立起来的过程中所达到的一种人生境界。这种境界，在儒家是“仁者与天地万物为一体”（程颢语）；在道家是“独与天地精神之往来”的空灵、放达、逍遥与解脱；在佛家是不断地净化超升，是“涅槃”；在禅宗是“直指人心，顿悟成佛”，当下进入佛即我、我即佛的超越之所。这三种境界也就是天人合一的境界。

二是体用不二的本体论架构。体和用这两个范畴，是中国古代哲学本体论的基本范畴。其中，体指本体即终极存在、根据，属形上层，用指发用、流行，属形下层。中国古代哲人认为，形上层面的体与形下层面的用不是隔绝的，本体不是作为某种既定的实体而存在的，而是以形下的经验层面的发用流行为自己存在的方式的，这就是“体用不二”，亦即所谓的“体用一源，显微无间”。这种思维架构在伦理学上表现为：道德本体与其发用流行也是不二的。如道家庄子讲“道在瓦石”，“道在屎溺”，《易传》说“百姓日用而不知”，理学家强调理气“滚作一片”，“下学上达”，“洒扫应对即是精义入神”，心学著名代表人物王阳明认为“良知”不离闻见之知，明清之际黄宗羲指出“主宰不在流行之外，即流行而有条理者”，佛教般若学也强调真俗不二的二法门，禅宗讲“即烦恼是菩提”，“行住坐卧皆是禅”，“担水劈柴无非妙道”，等等，都是强调体用不二，形上与形下、理想境界与世俗经验互不隔绝的。

另一方面，中国古代哲学包括古代伦理学又认为，体用不二并非体与用的直接等同或合一。在中国先哲看来，如果将两者直接等同，认为体就是用，用即是体，那就会消解本体（包括道德本体）的超越性而走向媚俗，或者流于狂荡甚而变得肆无忌惮。所以，体与用既是“不二”的，同时又是“不即”的，概括

地说，就是体与用是不即不离的关系。

体用不即不离的这种关系说明，在人生实践中，任何人若要离开自己经验生活的世界去寻求一个超越的道德本体并进而达到一种天人合一的精神境界都是不可能的，但若把自己日常生活的经验世界直接等同于天人合一的精神境界也是错误的。这是因为，作为本体存在的“仁”、“诚”、“道”、“太极”等，在自己的发用流行过程中，由于种种原因，会出现“有所偏”的情况，就像自然界的正常情况是春暖夏热、秋凉冬寒，但也会产生夏而寒、冬而燠的反常情况一样。又如，作为道德本体的良知，是发用为经验层面的喜怒哀惧爱恶欲七情的，但人们若对七情有所执着，就会生种种私心自用的念头，或怀生畏死，或贪财好色，从而失其本体。因此，本体虽是一种流行的存在，但它不是直接等同于发用流行的。也因为如此，中国古代哲人既讲体用的不离，又强调体用的不即，认为体用的这种关系是“即体而言体在用，即用而言用在体”。就是说，在把握道德本体时，不能离开人们的日常生活，把它当作一悬空之物去把握它，这就是“即体而言体在用”；而对于自己日常生活的经验世界，则要始终注意这种日常生活是有“体”之“用”，它应该符合以本体为依据的存在的真相，这也就是“即用而言用在体”。这种“体用一源，显微无间”的本体论架构，有利于避免体用殊绝、知行脱节的弊病。

三是直觉体悟、洞观本体的思维方法。如何从经验世界中把握道德本体的超越性，悟解到体用不即不离的关系并进而达到一种既内在于经验世界又超越经验世界的人生境界？中国古代哲学包括伦理学都特别强调直觉体悟的方法。儒释道三家都主张直觉地把握宇宙人生之根据和全体。

中国先哲认为，对于本体的“仁”、“诚”、“道”、“无”、“太极”，不能依靠感官、语言、概念、逻辑推理、认知方法，而只能靠直觉、顿悟加以把握。

道家认为，心灵的虚寂状态最易引发直觉思维。因此，人要把握整全的“道”，就要排除各种私心自用的小智，摆脱欲望与烦恼的困扰，保持心境的平和与宁静。而要使直觉思维呈现，则离不开默思冥想的“玄览”。老子主张“涤除玄览”，即是要否定排除各种杂念（“涤除”），进行深入的静观（“玄览”）。庄子主张“心斋”、“坐忘”。“心斋”即保持心境的虚静纯一，以便直接与道契合。“坐忘”即心灵空寂到极点，忘却了自然、社会，甚至忘却了自己的肉身和智慧，物我两忘，浑然冥同大化之境。

儒家孔子的“默而识之”，孟子的“不学而能”“不虑而知”的良知良能，荀子的“虚壹而静”、“大清明”，张载“大其心则能体天下之物”、“其视天下无一物非我”，朱熹的“豁然贯通焉”、“众物之表里精粗无不到，吾心之全体大用无不明”，陆九渊的“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”，王阳明的“致良知”，阳明后学的“于日用见在中指点良知”，都是扬弃知觉思虑，直接用身心体验宇宙终极的存在，达到与道德本体冥契合一的一种境界或方法。

佛家更强调一种精神性的自得和内心的体验，彻见心性之本源。禅宗的参究方法是不立文字、教外别传，直心而行、无念为宗，强调“直指人心，顿悟成佛”，“一悟即到佛位地”。

这种强调直觉体悟以契入本体的方法与传统道德哲学所讲的道德本体所具有的“至广大而尽精微”的特性是一致的。由于道德本体的整全性，所以一般层层分析的知性逻辑是难以把握的，故而老子强调“为道日损”，王阳明讲自己的学问是“无中生有”的学问，当然，这种思维方式实际上也必须以理性思维作铺垫，没有这种铺垫，灵感和悟性就不可能有深刻的程度。

四是本体内工夫合一的道德实践论。天地人称三才，三才中人最为贵。道德本体是发用流行的存在，而在发用流行过程中，因为种种原因，有可能发生偏离本体之真实存在的情况，这样，要

使整个世界以“如其所是”的真实面目呈现出来，就必须有一个“摄用归体”的过程，而人禀受了天道以为自己的德性，他根据自身内在的德性，能够参天地之化育，在大宇长宙的运化过程中实现万事万物的真实存在。这也是人的使命。这个参天地之化育的过程既是人的道德实践的过程即工夫的过程，也是使道德本体不断明朗、挺立的过程，本体与工夫是合一的。

本体与工夫的合一，决定了中国先哲的兴趣不在建构理论体系，不是只把思想与观念表达出来就达到了目的，而是偏重于践行尽性，言行一致，在道德实践过程中成就自身的道德人格，同时又参与宇宙生命的大化流行，成就宇宙生命的真实存在。

道家讲天道自然无为，人的道德实践就在于“无为”，或者说不以外力强制地干预自然的生活，这样就能与道同流。佛讲悲天悯人，普度众生，佛教徒的实践就是自度度人。儒家讲“仁为天地之心”，讲“一体之仁”，儒家的道德实践就是不断地把自己内在的仁德向外推广，如孔子讲“己欲立而立人”，“己欲达而达人”，《易经》讲“慎言行”，“开物成务”，朱熹讲“知行常相须”，王阳明讲“致吾心良知于事事物物，则事事物物皆得其理”，黄宗羲说“工夫所致，即其本体”，都是强调本体与工夫的合一。

总之，中国古代伦理学（道德哲学）通过天人、体用、心物、知行之契合来沟通和联结天、地、人、我的关系，天人之间、形上形下之间、价值理想与现实人生之间没有不可逾越的鸿沟。在天人合一的思维架构中，天道与心性同时作为价值之源，开掘心性，即靠拢了天道，落实了行为，即实现了理想。这种既内在又超越的理路相比于西方传统哲学的外在超越之路，更具有一种亲和感和家园感。对于克服现代文明中人的家园荒芜和荡无所归的处境具有一定的救治作用。

中国近现代伦理学接受了西方哲学的思维方法，在概念的明

晰和逻辑论证的严密性方面，都超过了传统伦理学，并形成了新的研究视角和新的概念范畴体系，推动了中国传统伦理学的现代转化。但是在如何继承并改造传统伦理学道德思维的合理因素方面，似仍有待于作出更大的努力。

三

在社会历史中，伦理文化始终是以两个层面存在的。一个层面是，一定的伦理价值观渗透在社会生活的经验层面即政治制度、行为方式和风俗习惯中，这构成伦理生活史或道德生活史；一个层面则表现在思想观念领域，构成伦理思想史或道德思想史。本书的着眼点是伦理思想史。

伦理思想史是通过对不同时代的伦理思想的物质载体即我们所说的典籍的解读而呈现出来的，因此，要对中国伦理思想有较完整的理解与把握，就离不开对典籍——通俗地说，是对相关文史资料的研究。

中国伦理思想的史料浩如烟海，再加上古代语言和现代语言的差异，对于一个欲了解、研习中国伦理思想的人来说，并不是一件容易的事。为了解决这一问题，我们组织了我所从事中国伦理思想史教学和研究的教师，指导本所在读的研究生，从反映中国伦理思想的大量原著中选择了一部分在我们看来较为重要的著作，撰写了这本提要，并名之为“中国伦理学名著提要”。在撰写中，唐凯麟负责了全书撰写的组织、督促工作，邓名瑛负责了全书的统稿工作，他是本书的主要完成者。此外，张怀承、王泽应、易法建、李培超、彭定光、李桂梅等也以极大的热情投入了这项工作，他们或亲自撰写，或精心地指导有关研究生的撰写，可以说，本书的完成是一所教师老中青三结合和师生合作的产物。我们希望通过我们的工作对那些欲了解、研习中国伦理的人

们有所帮助。

从大量的伦理学原著中选择一小部分并名之为名著，这本身就是一件并不轻松的事。因为仁者见仁，智者见智，对于哪些著作相对而言重要些，哪些相对而言又不太重要，不同的人因为对中国伦理思想的理解，对相应原著的研习，甚至个人兴趣的不同，都会有不同的看法，从而有可能导致一种在某些人看来该选的未选，而不该选的选了的情形。为了尽量避免这种情况，我们在充分研读已有的中国伦理思想史的有关专著的基础上，通过阅读原著，对大量的原著进行了厘定，并在此基础上进行比较和选择，力求使我所选择出来的名著具有较强的公认性。

我们的选择标准主要是考虑了以下几个方面：

一是原创性、开拓性。即所选著作率先提出了有关的伦理学问题，并力图加以解决，对于中国伦理思想的形成和发展具有开拓性贡献。

二是影响性。所选著作或对中国伦理思想的发展，或对中国社会的伦理道德生活发生过重大影响，尤其是那些对中国的学风和民风都发生过重大影响的著作。

三是系统性，即所选著作具有相对完整的理论体系。

此外，考虑到近现代伦理学著作大都为人们所熟知，而且在理解上存在的语言障碍不大，因此，我们的重点放在古代伦理学著作上，所选的名著大都是古代名著，对于近现代名著，考虑到由传统伦理向近现代伦理转型时期的特殊意义，所以重点选择了鸦片战争到五四之前的部分著作。

中国古代哲人的学术论著，常常是感悟式的，点化式的，他们不重理论体系的建构和逻辑的严密，因此，我们对有关著作的介绍很难依据原著的章节顺序进行，而是重在依据现代人所习惯的思维，结合原著的相关内容，把原著内容隐含的逻辑体系揭示出来，以期符合现代人的思维习惯。

由于我们的水平有限，一定存在着诸如对原著的解释、理解不甚准确甚至错误的地方，恳请专家同仁批评指教。

四

中共中央提出“以德治国”的方略，这既是一件事关国脉和国本的大事，也是我国人民在新的世纪，面对经济全球化的发展趋势，如何保持自己的民族特质，应对西方强势文化挑战的一种文化发展战略的必然选择。我们觉得，“以德治国”不仅体现在人们在政治、经济活动和日常生活中，除要遵守硬性的法律法规的约束外，还要自觉接受软性伦理的道德规范，而且，更重要的是要在发展社会主义市场经济的同时，提高全民族的思想道德素质，培养和造就一代四有新人。这既是“以德治国”的基础，也是“以德治国”的归宿。为此，就应当在以现代优秀的伦理道德文化对人们进行熏陶的同时，继承和发展民族优秀的伦理道德文化遗产，使人们从传统中吸收合理的东西，以培养健全的道德人格。

中国是礼义之邦，有悠久的德治传统，在历史上，这种德治思想既起过对“法治至上”的纠偏的积极作用，也给中国社会的发展带来了“人治”的消极影响。因此，如何正确评价中国传统伦理文化中的德治主义，并加以创造性地转化和超越，以为我们今天的“以德治国”服务，还有待于进行大量艰苦细致的工作。我们期待本书的出版能为此尽绵薄之力。

编者

2001年4月

目 录

左丘明	《左传》 /1
孔 丘	《论语》 /11
孟 轲	《孟子》 /24
荀 况	《荀子》 /35
佚 名	《易传》 /46
墨 翟	《墨子》 /58
老 聃	《老子》 /65
庄 周	《庄子》 /73
管 仲	《管子》 /84
韩 非	《韩非子》 /96
戴 圣	《礼记》 /104
陆 贾	《新语》 /119
贾 谊	《过秦论》 /127
刘 安	《淮南子》 /133
董仲舒	《春秋繁露》 /141
班 固	《白虎通义》 /154
王 符	《潜夫论》 /166
王 充	《论衡》 /175
王 弼	《王弼集》 /183
嵇 康	《嵇康集》 /193