

中國倫理學通論

焦國成 著

(上冊)



焦国成 著

中国伦理学通论

(上)

山西教育出版社

中国伦理学通论(上册)

焦国成 著

*

山西教育出版社出版发行 (太原并州北路 69 号)

新华书店经销 太原市新华胶印厂印刷

*

开本:850×1168 1/32 印张:15.75 字数:389千字

1997年5月第1版 1997年5月山西第1次印刷

印数:1—3000册

*

ISBN 7-5440-1101-1

G·1102 定价:16.50元

目 录

绪 论	(1)
一	(2)
二	(5)
三	(8)
四	(16)
五	(21)
第一章 天人论	(33)
一、天人概说	(33)
二、尊天事鬼论	(36)
1. 初民的灵物崇拜与绝地天通	(37)
2. 夏代的尊天孝鬼	(41)
3. 殷商时代的敬天事鬼	(44)
三、以德配天论	(54)
1. 周人的以德配天观	(54)
2. 墨家的天志爱民说	(63)
四、远天重人论	(68)
1. 春秋时期诸开明卿大夫的万事由人观	(69)
2. 孔子的重人尚义论	(71)
3. 思孟学派的天人相通论	(75)
4. 荀子学派的明于天人之分论	(80)
五、因顺自然论	(84)
1. 老子的崇道论	(84)

2. 庄子的听命论	(89)
3. 阴阳家的顺天论	(93)
第二章 人性论	(100)
一、人性概说	(100)
二、人性善恶无定论	(105)
1. 世子等人的人性有善恶论	(105)
2. 告子的性无善恶论	(108)
三、人性超善恶论	(111)
1. 老子的本性至美论	(112)
2. 庄子的人性自由论	(116)
四、人性善论	(118)
1. 人性善论的渊源	(119)
2. 孟子的性善论	(125)
五、人性本恶论	(135)
1. 荀子的性恶论	(135)
2. 韩非子的人皆自为论	(144)
第三章 义利论	(150)
一、义利概说	(150)
二、以义制利论	(153)
1. 孔子的以义制利论	(153)
2. 荀子的以义制利论	(159)
三、贵义贱利论	(166)
1. 墨家的贵义贱利论	(166)
2. 孟子的何必曰利论	(174)
四、超越义利论	(181)
1. 老子的超越义利论	(182)
2. 庄子的绝义弃利论	(184)
五、公私论	(187)
1. 儒墨的以私从公论	(188)

2. 法家的以公灭私论	(192)
第四章 人伦论	(198)
一、人伦概说	(198)
二、人伦规范论	(201)
1. 夫妇之伦	(201)
2. 父子之伦	(210)
3. 君臣之伦	(222)
4. 长幼之伦	(232)
5. 朋友之伦	(236)
三、人伦原理论	(241)
1. 礼以正名论	(242)
2. 孝悌为本论	(247)
3. 通权达变论	(252)
4. 人伦即天理论	(256)
5. 人伦批判论	(260)
第五章 人我论	(267)
一、人我概说	(267)
二、贵己论	(270)
1. 巫马子的利己主义	(270)
2. 杨朱学派的为我主义	(275)
三、爱人论	(283)
1. 儒家的仁爱论	(283)
2. 墨家的兼爱论	(292)
四、无我论	(297)
1. 老子的不争论	(297)
2. 道家的无我论	(302)
第六章 治世论	(307)
一、治世概说	(307)
二、治道论	(312)

1. 德治论	(313)
2. 无为论	(323)
3. 礼治论	(328)
4. 法治论	(342)
第七章 观人论	(350)
一、观人概说	(350)
二、观人方法论	(354)
1. 卜相观人论	(354)
2. 以态观人论	(359)
3. 循礼观人论	(364)
4. 志功合一论	(372)
5. 以功观人论	(373)
第八章 修身论	(381)
一、修身概说	(381)
二、为善去恶论	(385)
1. 修身目的	(385)
2. 学思省过	(388)
3. 存心养气	(395)
三、日损论	(401)
1. 为道日损	(401)
2. 心斋坐忘	(404)
四、境界论	(411)
1. 回归自然的境界	(412)
2. 献身义务的境界	(414)
第九章 祸福论	(420)
一、祸福概说	(420)
二、祸福论	(425)
1. 福善祸淫论	(425)
2. 命定祸福论	(433)

3. 人定祸福论	(442)
三、忧乐论	(448)
1. 天乐论	(449)
2. 德乐论	(454)
第十章 生死论	(459)
一、生死概说	(459)
二、生死论	(462)
1. 贵生说	(462)
2. 齐生死说	(470)
3. 生死以义说	(473)
三、人生不朽论	(479)
1. 人生不朽论的理论渊源	(480)
2. 精神的不朽	(481)
3. 德业的不朽	(489)
附录 本书主要引用及参考典籍版本	(495)

绪 论

要做学问,总要借助于以往的学问;要提出新的思想,首先要学习前人的思想。蔡元培先生说得好:“学无涯也,而人之知有涯。积无量数之有涯者,以与彼无涯者相逐,而后此有涯者亦庶几与之为无涯,此即学术界不能不有学术史之原理也。苟无学术史,则凡前人之知,无以为后学之凭借,以益求进步。而后学所穷力尽气以求得之者,或即前人之所得焉,或即前人之前已得而复舍者焉。”^①要做一个思想家,首先就要做一个学问家;没有学问和知识的思想家,只能是一个浅薄的思想家。

伦理学是研究人类伦理关系及其调解的学问,是研究人类个体完善和整个社会完善的学问。这门学问,既有很强的理论性,也有很强的实践性。要建立一个完善的伦理思想体系,就必须研究大量历史的和实际的人生经验,必须吸收以往的伦理思考成果。因此,研究伦理学不可以不学习伦理思想史。

伦理从来都是与一个民族、一个社会的实际生活、传统观念、风俗习惯紧密地联系在一起。因此,在中国这块土地上研究伦理学,研究能为中国人所用的伦理学,尤其不能不学习和研究中国传统伦理学。

^① 《中国伦理学史·序例》,《蔡元培全集》第二卷,第1页,中华书局,1984年版。

然而，通览中国古代典籍，我们却找不到一本以伦理学命名的书。这是什么缘故呢？

我们知道，“伦理学”这一名词，是西方的舶来品，我国自古以来虽有“伦理”、“道德”这样的概念，但没有“伦理学”这样的概念。不仅伦理学方面是这样，其他许多方面也是这样。例如，中国古代有政治，但没有什么专门的“政治学”说法；中国自古有伟大的哲人，但也没有什么“哲学”的说法。“某某学”之类的称号，是分析观念的产物。西方自古以来就有分析思想的传统，所以伦理学很早就作为一门专门学问存在了。古希腊思想家亚里士多德就写过《尼各马科伦理学》等专著。中国则不同。古代中国人讲究的是全体，是宏观，而不重分门别类的、单方面的、细微末节的研究。长期以来，中国的传统学问是以经、史、子、集划分的，根本就不存在专门的“伦理学”一科。既然不存在专门的伦理学学科，当然也就不会有专门的伦理学著作。

中国古代没有专门的以“伦理学”命名的著作，那是不是意味着中国古代根本就没有伦理学思想呢？不是的。这正如不能因为中国古代没有“政治学”学科就说中国自古没有政治思想一样。中国古代虽然没有一本以伦理学命名的书，但在我看来，几乎可以说中国古代的书本本都是伦理学的书。

中国的经书，历来被视为经纶天下的宝典。织布需要立经，无经线不能成布。理天下、合人群，也与织布一样，千头万绪，不立大经则无从着手。古代的经书，记载着先贤的训戒，示人以处世、修身、齐家和平治国家天下的法则，所以才被古人尊称为

“经”。“经”，又有“常”的意思^①。恒常不变而可为万世所法，故称之为“经”。经书在中国古代具有至高无上的地位，不仅其中所立的观念和规则是人们处世立身的标准，是帝王治世的法则，而其文字也是后世一切学术的宗祖和根源。所以，我们可以说，经书基本上可以视为伦理之书。

史，依照东汉许慎的《说文解字》，是这样一种意思：“记事者也。从又，持中；中，正也。”史实为帝王的掌书记事之官，其所笔之于书者也就是“史书”了。所谓良史，应该是持中秉正、尊重史实，否则就不能担当“史”这一名号。古代的优良的史书，都是寓善恶褒贬于其中的。由此可见，史书是以史事为材料，来表达伦理道德的中正观念的，是通过记事来进行善恶、义与不义的褒贬的，所以可以说，史书乃是伦理道德的应用之书，是伦理道德的评价之书。

子，原本是人类的共同称号，后变为男子的美称或有德有爵之人的通称。春秋时代，王权衰微，学入私家，有学问的人把自己的心得笔之于书，或由其收授的弟子记录成书，这也就是所谓“子书”了。诸子之书，常常被认为见大道之一端，能持之有故，言之成理，卓而自成一家之言。因此，人们便把这类书同经、史并列。子书是古代道德高尚、智慧卓出之士的思想的记录，其内容涉及许多方面，其中伦理的思考占有相当大的比重。

集，与“辑”相近，是杂合、集合的意思。杂集各种学术或杂集各种文体而成书者，就是所谓“集”。集之内容相对较为庞杂，但其中也不乏伦理方面的思考。

不仅中国的经、史、子、集等典籍中有十分丰富的伦理思想，而且我们还可以进一步说，中国传统文化本来就是一种伦理

^① 《白虎通·五经论》：“经，所以有五何？经，常也；有‘五常’之道，故曰‘五经’。”

型的文化。中华民族传统文化，源远流长，博大精深，其主体或“内核”就是传统伦理道德观念及其思想体系。我们知道，传统文化中的思想和理论的部分最能表现该文化的精蕴。

哲学历来是时代精神的精华，是最具概括性的思想和理论。中国传统哲学，是中国传统文化的精神内核。它的最突出的特点，就在于它是一种伦理哲学。它是以社会伦理道德为对象的思考，其形而上学的玄思也不过是在社会伦理思考基础上的思想的进一步延伸，或者说它是从伦理的角度出发对于宇宙自然和人类社会的理论概括，而且又反过来对于社会伦理进行哲学的论证。在这个意义上说，中国传统哲学与传统伦理学是没有什么严格的界限的。

中国政治学，实际上是对中国伦理学的一种现实应用。从它的内涵上来说，是体现统治阶级的利益和意志的，但这种利益和意志的体现都采取了一种伦理化的方式。政治只有符合了伦理和道德的理念，才被认为是合理的、理想的政治；一个阶级或一个统治者所应用的统治手段只有经过道德的装饰，才有可能被誉为“治道”而非“权术”。因此，千百年来，中国历代统治者都是提倡以“孝”治天下，以德治天下。

中国的艺术，与中国伦理道德简直就是一对孪生兄弟，彼此形影不离，甚至可以说，伦理道德是“孪生兄弟”中的老大，艺术是“孪生兄弟”中的老二。在中国，艺术虽然有难以计数的实例和类别，但最称高雅的还推礼乐。礼乐之美，在于其形式，而其形式自身是难以独立的。它如兽之毛，美则美矣，但必附于皮之上。艺术在内容上只有在合乎伦理道德时，才被认为是真正美的、有价值的艺术。“文以载道”，“艺当合德”，可以说是中国文艺的指导性观念。就连建筑这样的似乎只与人们的物质生活有关的艺术，在中国也被用来为伦理观念的实现服务。民间的四合院建筑，正是为了便于实行中国传统家庭伦理和大家庭生活。宫廷

建筑，也是为了体现帝王的尊严和传统的政治伦理。

其他方面，也莫不如此。如军事方面，古人以止戈为武，即以杀止杀，从而把军事也看成是一种仁事。再如医疗方面，古人更是把它视为“仁术”。总之，中国文化是一种充满求道精神的文化，这便与西方尚技的文化形成了鲜明的对照。

因此，我们可以说，中国传统伦理道德及其思想是中国传统文化的真正主体或“内核”。我们要真正了解自己，就不得不研究中国传统文化；而要了解中国传统文化，就必须了解中国传统伦理思想。不了解中国传统伦理道德及其思想，就不能说真正了解了中国的传统文化；不了解中国传统文化，就不能说是了解了中国和中华民族。

二

最早专门介绍中国传统伦理思想发展历史的著作，国内当推蔡元培先生在辛亥革命以前写的《中国伦理学史》。这部著作简明扼要，但不免粗略。在中华人民共和国成立之后，学术研究得到了发展，关于中国伦理思想史方面的专门著作到目前为止已发表了许多种，其形式主要是伦理思想通史、断代史和专题研究。这些著作，都是基于学者们的潜心研究，是有心得之作，对于中国传统伦理思想的学术研究，对于高校的传统伦理思想史的教学，对于伦理学和社会精神文明方面的建设，都起到了有益的作用，功不可没。

以往的伦理思想史著作，大多是以历史时代为序，以历史上的伦理思想家为题的。这种写法，历史的线索比较清楚，容易把人物与其时代背景结合起来，有利于对历史上伦理思想家的整个思想做全盘的把握，写作起来相对也比较方便。然而，依照此种方式写成的著作也不免有一个缺憾：当读者要想对某个时代的某

个重要的伦理学问题做整体上的把握时，就显得特别不方便了。

在三四十年代，张岱年先生以重要的哲学问题为线索撰写了《中国哲学大纲》。在以后的五十多年中，这部著作在中国哲学界产生了重要的影响。多年来，我也希冀能够看到以伦理学问题为线索的中国伦理学史著作问世。等候久矣，但难如所愿。所以，我不揣浅陋，勉为其难，著了这部《中国伦理学通论》。

《中国伦理学通论》基本上是以中国伦理学问题为题、以大致历史年代为序、史论结合的一部著作。本书分上、下两册。上册论“上古”，下册论“中世”。所谓“上古”，就是自有史以来至秦统一六国、建立大一统的封建专制制度这一段历史。所谓“中世”，就是自秦汉以后至清这一段历史。赋“上古”和“中世”以此种意义，是我独自的创意，以前未曾见有人如此说过。通常的说法，是以中国各个朝代的名字来划分思想发展史的阶段，譬如“先秦时期”、“秦汉时期”、“魏晋南北朝时期”、“隋唐时期”、“宋元明清时期”等等。我以为，严格地说，这种划分不是一个层次的划分。先秦时期囊括了中国的原始社会时期和奴隶社会时期，与后面所说的作为中国封建社会某个小的历史发展阶段构不成一种并列的关系。因而，这种划分的方法是不能很好地概括中国思想史发展的历史阶段的。中国有史记载以来至秦代，基本上是奴隶社会时代。自秦至清，则是封建社会时代。这两个时代，是可以构成一种并列关系的。不同的时代，有不同的社会历史条件，其伦理思想也必然是不同的。如果我们把秦代以前的伦理思想与秦代以后至清代的伦理思想加以比较，就会发现它们还是有重大区别的。这也就是我为什么把这两者加以并列，而不是把先秦时期与秦汉、魏晋、隋唐、宋元明清时期相并列的原因。

至于为什么把先秦时期称之为“上古”、把秦至清称之为“中世”，我是找到了一点根据的。众所周知，韩非子在其著作中

曾经以“上古”、“中世”（或“中古”）、“当今”划分历史阶段。现在我把韩非子的说法抄录在下面：

上古有汤，至圣也；伊尹，至智也。夫至智说至圣，然且七十说而不受，身执鼎俎为庖宰，昵近习亲，而汤乃仅知其贤而用之。（《韩非子·难言》）

上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢以避群害，而民悦之，使王天下，号曰有巢氏。……中古之世，天下大水，而鲧、禹决渚。近古之世，桀纣暴乱，而汤、武征伐。（《韩非子·五蠹》）

故文王行仁义而王天下，偃王行仁义而丧其国，是仁义用于古不用于今也。上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。（《韩非子·五蠹》）

从上述引文中可以看出，韩非子关于历史阶段的划分不是很严格的。其《难言篇》以商汤为“上古”时人，《五蠹篇》又以商汤为“近古”时人，两篇的说法显然自相矛盾。即使同在《五蠹篇》中，韩非子的说法也不完全一致。如果说“文王行仁义而王天下”，文王自然就应划归“竞于道德”的上古时代，这就不能同时说“近古之世，桀纣暴乱，而汤、武征伐”。韩非子是富有变革精神的政治思想家，而非严谨的历史学家，他的“上古”、“中古”、“近古”、“中世”诸词的使用，只不过是信口说来，以明其思想宗旨罢了，所以我们也不能对此过分吹毛求疵。

韩非子对历史阶段比较认真的划分，是上面所引的中间的一段话。鲧、禹以前的时代为“上古”，是没有任何疑问的。鲧、禹的生活年代，处于中国原始社会与奴隶社会之交，大约是在公

元前 22 或 21 世纪，距韩非子的生活年代近 2000 年。我们现在距韩非子的时代已经 2000 多年了，因此，我们借用韩非子的说法，以“上古”来称中国封建社会以前的时代，以“中世”来称中国封建时代，也应该说是合适的。

在写这部著作的过程中，我深深地感到用这种思路来写中国伦理思想的发展历史是何等的不易，同时也感到它有无法克服的种种弊端：其一，由于这种写法是以讲中国伦理学所讨论的问题为主，它必然是要涉及许多不同的伦理思想家，所以就难以把伦理思想产生的历史条件、思想家的个人背景与他们的伦理思想本身很好地结合在一起进行论述；其二，这种写法是把伦理思想家们的伦理思想体系拆成一个个的方面，在一个个的专题下面论述，这势必难以使读者对某个伦理思想家的整个伦理思想体系有全面的了解；其三，这种写法是在多个章节中讨论历史人物的伦理思想，所以就难以完全避免思想材料使用上的重复。因为在古代伦理思想家那里，一个思想材料往往有多种含义，可以从多个角度进行分析，思想家们的时代愈古就愈是如此。为了使各个专题的讨论相对保持完整，只有使材料的使用服从于章节的构架。

当然，这种写法也有自己的长处：其一，它对中国伦理学中的重要论题进行深入的讨论，对读者把握中国伦理学理论发展的线索，是比较方便的；其二，对于中国思想史上一些不太重要的思想家或不太重要的论著中的某些有独到见解的伦理学观点的吸收，也是比较方便的。事情就是这样，一物的长处，也正是它的短处；一物的短处，也许正是它的长处。十全十美的东西，只有长处而没有短处的方法，恐怕是找不到的。

三

如果以伦理学问题为线索来研究中国传统伦理思想史，首先

遇到的问题就是：哪些问题是中國倫理學所探討的主要問題？對此，學者們有不同的總結。

尊師羅國杰先生提出，中國倫理思想家們所探討的主要問題有十個方面^①：第一，道德原則同物質利益的關係問題，簡稱為道德同利益的關係問題。它大體上又可以分为兩個方面：一是關於道德的根源、本質、社會作用和发展規律的問題；二是個人利益與階級、社會整體利益的關係問題，對它的回答決定着某一道德體系的道德規範、道德活動方向和方法。第二，道德的最高理想問題。它涉及到人生的最高準則、人生所追求的最高道德境界。對它的解決，往往構成一個道德體系的核心。第三，人性問題。它涉及到道德的起源和本質問題、人們的道德品質的培養問題，甚至还涉及到政治道德問題。第四，道德修養問題。它與人性問題、人生境界和政治人才的培養緊密相聯繫。第五，道德的品質形成問題。它與道德教育、道德修養問題相聯繫。第六，道德評價中的動機和效果問題。第七，人生的意義問題。它也就是關於人生的價值問題，涉及到人生的幸福問題、出世入世的問題、公私問題和力命的關係問題。第八，道德的必然和自由的關係問題。它包含或涉及到人的道德行為與客觀必然性（命運）的關係問題、道德選擇及其標準問題、道德的必然（人倫）和自由（個性）的關係問題。第九，道德的規範問題。它對於人們的行為、日常生活、國家治理，有着重要的意義。第十，德治和法治問題。這也就是倫理道德的社會作用及其在政治中的地位問題。在這十大問題中，道德與利益的關係問題是最基本的，其他問題都是圍繞着這一問題展開的。

我對這個看法是贊同的。這個觀點，是站在當今倫理學发展的高度，運用馬克思主義倫理學的立場、觀點和方法，對中國傳

① 參見羅國杰主編的《中國倫理思想史·導言》（打印本）。