

中华道德五千年

②

春秋战国时期的道德实践和道德教育(之一)

冯克诚 蒋卫杰 宋武 主编

中国文史出版社

中华道德五千年

<2>

学术顾问:王炳照 阎国华

执行主编:冯克诚 蒋卫杰 宋武

春秋战国时期的道德实践和道德教育

(之一)

中国文史出版社

(京)新登字第 107 号

图书在版编目 (CIP) 数据

中华道德五千年/冯克诚编. —北京:中国文史出版社
1998.3

ISBN 7-5034-0922-3

I. 中… II. 冯… III. 伦理学-历史-中国 N. B82-092
中国版本图书馆 CIP 数据核字 (98) 第 04078 号

出版发行:中国文史出版社

社 址:100811 北京太平桥大街 23 号

印 刷:北京通县京华印刷制版厂

装 订:密云渔家台装订厂

经 销:新华书店经销

开 本:787×1092 毫米 32 开本

印 张:100 个印张 字数:2000 千字

印 数:1—3000

版 次:1998 年 2 月 北京第 1 版 第 1 次印刷

定 价:128.00 元 (全套 20 本)

文史版图书如有印、装错误,工厂负责退换。

◇ 目 录 ◇



春秋战国时期的道德实践和道德教育

概 述	(1)
德的内涵大扩展	(14)
西周孕育着仁的思想	(22)
春秋时期仁的发展	(23)
“中庸”思想方法的产生、发展	(28)
诸子百家道德理论与实践的基点：人性论	(35)
“德天相配”的崇德意识	(52)
“中庸之道”	(54)
“喜利恶害”的道德规范	(59)
“自然无为”的道德理想	(62)
先秦以利民为中心的德政意识	(67)
先秦以人生自调为核心的治身理论	(83)
先秦行政教化的道德实施途径	(97)
儒家理想人格要素论	(108)
儒家理想人格模式论	(117)
儒家理想人格修养论	(127)

春秋战国时期的道德实践和道德教育

概 述*

春秋战国时期包括公元前 770~前 476 年的春秋时期和公元前 475~前 221 年的战国时期。这是中国古代社会由奴隶制向封建制转变的大变革时期。从社会变革总体来说,各主要诸侯国开始建立地主阶级政权,确立封建制度,是在春秋战国之际。这一时期也是奴隶制向封建制转变的过渡时期。

中国奴隶制社会,土地最高所有权,掌握在天下大宗周天子手中,有所谓“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”。天子除留“王田”之外,其余再分封给诸侯;诸侯又分封给卿大夫,卿大夫又分封给家臣,一层层分封下来,由他们代管。这种天子所有,或称为“国有”的土地所有制,以及政治上实行以宗法制为基础的分封制度,决定了学校教育不可能有“私”的形式,只可能以“国”的形式出现。于是形成了“学在官府”、“官守学业”的局面,政教一体,官师合一。学校和学术、文化知识都掌握在官府中,典章制度、图

书文物、礼器乐器都收藏在宫廷中，担任文教官职的是那些世代相传为贵族服务的祝、宗、卜、史，他们既是官，又是师。因此，“古代惟官有学，而民无学”，“学术既专为官有，故教育亦非官莫属。”（黄绍箕：《中国教育史》，1902年版，卷四，第2—4页）

到了春秋时期，由于铁犁和牛耕的使用和推广，生产力的发展，奴隶的集体逃亡和多次暴动，商品经济、手工业的发展等原因，封建性的土地私有制开始出现和发展起来，终于冲垮了以“井田”为基础的奴隶主的土地“国有”制。

封建私有制在奴隶社会内部逐渐发生发展，形成封建性的生产关系，于是新兴地主阶级逐渐在一些诸侯国里取得了政权，从而促进了奴隶制的瓦解。这样，“学在官府”的垄断形式失去了原有的经济根基和政治基础，造成了“天子失官，学在四夷”（《左传·昭公十七年》）的局面。即致使官府失守学术，不能世代相传，文化学术下移，礼流散于四野。此时政治中心逐渐由周天子转向势力较强的诸侯国，政治中心的转移导致文化教育中心的转移，西周的典籍文物、礼器乐器也就随之扩散到四夷。同时，新兴地主阶级在政治上、经济上力量增强，也在教育上要求打破原来的“学在官府”的形式，迫切需要掌握文化知识，接受教育，培育自己需要的人才，这一切都为旧的官学衰落和新的私学兴起提供了条件。

春秋时期社会生产力的发展，促进了社会内部发生了新的分工，体力劳动与脑力劳动的进一步分工，产生了单纯的脑力劳动者，生产精神财富。“分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为真实的分工。”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第35—36页）从这次“真实的分工”出现后，在中

国历史上产生了专门“志于道”的“士”。

“士”原来是贵族中的最低阶层，受过一些奴隶社会的教育，通晓礼、乐、射、御、书、数，能文能武。战时，充当下级军；和平时，充当贵族在政治上的助手。他们的职位是世袭的。由于春秋时代的动荡、奴隶主贵族的没落，“士”失去了原来的地位和职守，其中一部分人变成了一批靠自己过去掌握的“六艺”知识来自谋生活的知识分子。他们把原来秘藏在官府中的典籍文物、礼器乐器带到了民间，这就出现了“学术文化下移”的趋势。

中国的士阶层是在奴隶制向封建制过渡的社会急剧转变中出现的。它的历史使命主要是在文化学术下移中起桥梁和先锋作用。可以说士阶层的崛起，私学的产生，文化学术下移是三位一体的。最后形成了诸子百家。所谓“百家”，一般是指“九流十家”，即：儒、墨、道、法、名、阴阳六家，加上纵横家、杂家、农家，合称为“九流”，再加上小说家，则是“十家”。其中影响较大与德育思想关系密切的是儒、墨、道、法四家。这些学派从各自的立场出发，代表着不同的阶级或阶层的利益，提出各种各样的治国治民方案，进行多方面的理论探讨。各家之间，既有激烈的论争，又有微妙的相互吸取和渗透，并从中促进了各学派的发展和学术的繁荣。

春秋战国时期是我国古代德育思想形成的重要时期。在这个时期里，“天子失官，学在四夷”，私学林立，诸子百家争鸣。教育家们在教育实践中，相互否定，又相互吸收，从而形成各具特色的德育理论，奠定了整个中国封建道德教育的基础。

1. 德育的地位和作用

先秦百家对德育的地位和作用有着不同的观点。

儒家主张道德决定论，把德育放在整个教育中的首位。他们突出道德教育在维系以血缘为中心的宗法等级社会中的重要地位，主张“为政以德”，重德治轻法治，认为道德高于其他一切社会活动。因而他们提出许多德育条目作为教育的内容，例如礼、仁、忠、孝、悌、恕、信、义等等。但在具体论述上，儒家的各个教育家则各有侧重。

孔子是以仁、礼为主。这里的礼是经过“损益”的周礼，即西周以来的典章制度和道德规范。其核心是“正名”，正名的内容是“君君、臣臣、父父、子子”。他把君臣、父子的关系看作是最基本的伦理关系，认为他们各行其道，各自履行其道德义务，便可维系等级关系的稳定，达到天下大治。孔子把“仁”看作是一种崇高的品德，这种品德的本质特征就是“爱人”，推而言之，有忠、孝、悌、恕、信、义等内涵。孔子的“爱人”，是从孝亲（孝悌）开始，推及国君（忠）扩大到众人，就是“泛爱众而亲仁”和“博施于民而能济众”。孔子的“爱人”并非是平等地去爱一切人，他的仁受礼的制约而“爱有差等”。孔子以“仁”释“礼”，将社会外在规范化为个体的内在自觉，一方面他认为“仁”应受制约于“礼”，必须遵循宗法社会的等级规范；另一方面，他又把“仁”注入“礼”中，给等级森严的社会关系披上一层温情脉脉的而纱。

孟子侧重发展了孔子的仁说，并与“义”结合起来，把仁义视为最高的道德理念。他指出：“天子不仁，不保四海；

诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士遮人不仁，不保四体”（《离婁下》）。以仁德为齐家、治国、平天下的最高准则，并把主观的情操视为一切社会活动的基础。荀子则发展了孔子“克己复礼为仁”的思想，把礼看成是社会道德生活和政治生活的最高准则。他说：“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁”（《修身》），认为礼是个人修身和治国的根本，是确定君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友五伦关系的法度。礼可以统率仁义忠孝诸德，为“道德之极”。同时，他又主张礼法并举，礼义法度合一，相辅为用。他说：“治之经，礼与刑”（《成相》），又说：“善至者待之以礼，以不善至者待之以刑”（《王制》）。这就把儒家的礼与法家的法融为一体。

墨家的创始人墨子，是遮民利益的代表。他接过儒家的仁义说，又给仁义赋予不同的内涵，即以“兼爱”释“仁”，以不侵犯他人利益为“义”，把“兼爱”和“正义”看成人类最高的道德理念。他认为天下的乱，是起于人与人不相爱，如果能使天下“兼相爱”，“交相利”，天下就太平了，所以说“天下兼相爱则治，交相恶则乱”。墨子的兼爱说也是用来调节或改善等级关系的一种道德，但这种道德含有反对等级歧视的因素，反映了刚刚从奴隶制的束缚下解脱出来的小生产者要求具有独立的社会地位的强烈愿望。

道家的代表人物老子，认为儒家主张的道德伦常是乱世之物，应当毁弃。他认为仁义忠孝并非人性所固有，而是大道荒废的产物，是由家庭不和与国家混乱造成的。要废弃仁义，人们才能恢复无为无欲的本性。老子揭露宗法社会礼教的虚伪性和不合理性，自有其进步意义。但他由此而忽视人的社会关系，反对一切社会文明，企图返回愚昧，这种虚无

主义的隐士态度是不可取的。然而，老子也并非什么道德都不讲，其实他也有自己的道德信条，比如他说：“我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先故能成器长”（《六十七章》），这里的慈指慈爱，与墨子的“兼爱”相近，慈爱的人能够勇敢；俭指俭朴，与墨子的“节用”相近，俭朴才能富足，“不敢为天下先”是隐士的退守态度，他是以退为进，以“不敢为天下先”变为“天下先”，所以“能成器长”。这些道德信条，描绘出隐士的精神面貌。

法家商鞅在秦国变法，面临的历史任务是富国强兵，在兼并战争中取胜，因而蔑视儒家仁义孝悌的空头说教，主张“任力不任德”，“贵法不贵义”。韩非进一步提出“不务德而务法”，批评儒家的德治论，极言法治的优越性。但是，儒法相争的焦点，并不在于要不要道德，而是如何理解社会的道德生活，如何确立和实行封建统治所需要的伦理道德规范。韩非反对儒墨的“仁义”，却也主张实行地主阶级实力派的“仁义”，即“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱”。他从儒家的伦常思想中，吸取了臣子妇对君父夫绝对服从的精神，抛弃了关于君父夫对臣子妇的遵礼、慈爱的道德义务，成了愚忠。这种伦常思想为后世统治者所接受，是封建君主专制的精神支柱。

2. 道德本源论及道德评价的标准

在道德本源论上，先秦各家乃至各家内部，都有不同的观点。

首先是儒家，孔子算是二元论者。一方面，他认为道德

规范的来源及兴废在于天命，即“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也”（《宪问》）。个人的内在品德也是天赋予的，即“天生德于予，桓魋其如予何？”（《述而》）属于客观唯心主义的本源论。另一方面，他又从“性相近，习相远”的命题出发，认为人的天赋德性彼此无大差异，道德品质的形成有赖于后天的教育，具有唯物论的倾向。孟子推衍了孔子的唯心论观点，认为人先天具有“仁义礼智”四端，教育的作用仅在于使这“四端”变为现实的道德观念和道德品质。荀子则发挥了孔子的唯物论观点，认为礼义出于人们的现实社会生活的需要，人的道德观念和道德行为是后天人为的结果，“注错习俗，所以化性也”（《儒效》）。

墨子对此问题也是矛盾的。他一方面强调后天形成说，认为人的道德品质如何，是人所处的环境影响和教育的结果，“染于苍则苍，染于黄则黄”（《所染》）；另一方面，他又宣扬天志、明鬼，认为兼爱和义都出于天的意愿，天志是衡量人们行为善恶的规矩。

道家学派的老庄推崇人的无知无欲的“素朴”本性，推崇自然界的“道”与“德”，把人类社会的道德规范和道德观念与自然界的道和德视为一物，提出“道者同于道，德者同于德”的道德本源论。

法家商鞅则提出“因事而制礼，礼法因时面定”的观点，认为没有永恒不变的社会道德规范，“世事变而行道异”。一个时代的社会规范，后来总是产生流弊，不能治国安民，所以需要建立新的制度和规范来代替它。商鞅同样不知道人类社会规范与政治制度产生和发展的真正原因，但他第一次用发展变易的观点，探求社会道德的本源，颇具辩证因素，则

是值得肯定的。

确定区别善恶美丑的道德评价标准，是道德教育中心的一环。先秦各家的道德评价上的争鸣，主要围绕三个方面问题展开的。

其一，核心的问题是如何对待当时的社会关系的问题。儒墨法三家都是宗法等级制的拥护者，其道德说教无一不渗透着等级主义精神，他们道德评价的基本准则都是以是否符合社会等级制为标志。而道家则以保存个人生命，超脱世俗生活为最高准则，把个人同社会分离开来，以个人的精神解脱为目标。

其二，表现为利己与利他的对立。儒家、墨家均提倡利他，差别在于：儒家是从宗法道德出发，保留原始氏族体制中所具有的原始民主和原始人道主义遗风，为追求个体人格的完善和维护上尊下卑的等级秩序的社会规范，而强调人们应尽的社会义务和道德义务；墨家的利他主义则表现为个体的行为必须符合国家与百姓的利益，以“中万民之利”为准则，追求一种企图以“普遍的爱”来停止战乱取得太平的小生产者的乌托邦意识，它既要以物质现实功利为根本基础，又强调相互帮助、友爱、互利的乐园空想，甚至可以为此面牺牲自己。道家则完全推崇个人主义，以个体的生命，个体内心的“清静”与否作为道德评价标准。

其三，表现为功利主义与超功利主义的对立。儒家和道家都是超功利主义者，墨家和法家则提倡功利主义。

儒家的超功利主义主要表现在其“义利之辨”上。孔子把义利视为区分“君子”与“小人”的标准，他说“君子喻于义，小人喻于利”，这里的义利有两层含义：一是指道德行

为同个人利益的关系。认为道德行为排斥个人利益，凡事应“见利思义”，不符合义的利应该坚决放弃。他们把追求生活享受的人视为渺小，而主张克制个人的物欲，追求崇高的道德理想。二是指动机和效果的关系。儒家强调行为的动机，而不注重其客观效果。这种超功利主义，后来被董仲舒阐发为“正其宜（义）不谋其利，明其道不计其功”，在封建道德教育中产生很大影响。道家则主张超脱一切世事，摒弃个人的喜怒哀乐的独善其身无为消极的超功利主义。

墨家主张的是小生产者的功利主义，它有两个主要特征：其一是“义利合一”，把道德行为与人们的实际利益相结合；其二是“志功合一”，即动机与效果统一。认为动机和效果不能偏废，判断一个人行为的善恶，既要观其动机，更要看它产生的实际效果，即“合其志功而观焉”（《鲁问》）。这种“义利合一”、“志功合一”的功利主义道德标准，是墨家德育思想的精华。

与墨家功利主义相区别的法家的功利主义不是把百姓利益放在重要地位，而是以君主利益为至高无上，以臣民利益为渺小。因此，他们把“任公不任私”（《管子·任法》）和“明于公私之分”（《韩非子·饰邪》）作为其区分善恶的标准。这种将道德的精神实质归结于“废私立公”的评价标准，与儒家的德治论不同的是，它表现得更为直率，更迎合统治者的强力统治的需要，其结果必然走向专制主义暴力统治之途。

3. 关于德育的过程

道德教育的任务是把握一定社会的道德规范转化为个人的道德品质。德育的过程是包括培养和提高道德认识、道德情

感、道德信念、道德意志、道德行为以及它们之间相互关系的综合过程。为时代所限，先秦诸子都没有论述完整的德育过程，但在其德育理论中，已涉及德育过程的诸种因素和某些因素之间的关系。

其一，重视道德知识的学习，揭示通过学习以培养道德品质这条道德教育规律，是儒家德育理论的突出贡献。孔子认为一个人首先要有丰富的道德知识，才能分辨善恶荣辱，决定取舍而不迷惑，才能把遵守道德规范视为自己内心需要，因此，他把学习道德知识看作是德育过程的开端，认为一些道德品质，必须通过系统的理论学习，才不会发生像“愚”、“荡”、“贼”、“绞”、“乱”、“狂”之类偏差流弊。儒家在重视培养学生道德认识的同时，比较系统地总结出一套教学原则和教学方法，如学思结合、启发诱导、由博致约、因材施教、循序渐进、学贵有恒等，来完成预期的道德教育任务。墨家也很重视培养和提高学生的道德认识，墨子曾说：“天下匹夫徒步之士，少知义，而教天下以义者，功亦多，何故弗言。若得鼓而进于义，则吾义岂不益进哉！”（《鲁问》）在教学实践中，墨家提出“不叩必鸣”，“学必量力之所能至”，“学思结合”等教学原则。法家也不反对学习道德知识，但把“学”只限于学“法”的范围之内，这是法家德育思想的主要特点。

其二，重视学生道德情感的陶冶。这是儒家德育思想的显著特点。孔子很注意对学生道德情感的培养，重视诗教和乐教在完成人的德行中的积极作用。他在教学中努力把枯燥的道德信条融化到感情之中，使学生“好之”、“乐之”、“悦之”，促使学生对其道德信条好学不倦，坚信不移，达到“欲罢不能”的境地。孟子、荀子对诗教、乐教也很重视，荀

子指出：“乐行而志清，礼修而行成，耳目聪明，血气平和，移风易俗，天下皆宁，美善相乐”。（《荀子·乐论》）他们把培养学生的道德情感，看成是达到崇高的道德境界的最有效的途径之一。与儒家相反，墨道法三家则不重视情感陶冶方面的教育，而三家之间的区别在于：道家不要人有情感，认为有情感，就有了是非爱憎，便破坏了道家的自然无为的本质；墨家排斥情感，认为一切赏心、悦耳、悦目的美育手段都是奢侈品，不能使人温饱；法家之排斥情感，是因为有了情感，就会妨碍法的推行，妨碍耕战政策的施行。

其三，注意德育过程中道德意志的锻炼。这是儒墨两家的共同之点。孔子既看到德育的重要性，也认识到德育的艰苦性，因而强调道德意志的培养。他认为一个人的为学、修德一定要立志，有为实现自己的志向而百折不挠的坚强意志。他说：“岁寒，然后知松柏之后凋也”，要求学生正确对待生死贫富，持志守道，得见有恒，做到“磨而不磷，涅而不缁”，经得起任何物欲的引诱和艰苦环境的磨炼。孟子进而把这种锤炼概括为“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的“杀身成仁”、“舍生取义”的精神。墨家也非常重视对学生意志的锻炼，他们以严格的纪律，培养学生吃苦耐劳和牺牲精神，使其做到赴火蹈刃死不旋踵。

其四，重视对学生进行道德行为的训练和道德习惯的培养。这是先秦各家的共同特点。孔子指出：“力行近乎仁”，认为只有将道德认识付诸实践，才算接近仁。他反对口是心非、言过其实，言行相违的空谈家和伪君子，要求学生“知行结合”，“言必信，行必果”。墨子也说：“言足以迁行者常之，不足以迁行者勿常”，要求学生躬行实践。道家的“行”

则是一种“离形去知”的闭门修炼方式。韩非子更强调必须通过“行”来检验“知”的正确与否，他认为，只有经过实际行动的检验而证明可靠的，才是真知，“无参验而必之者，愚也，弗能必而据之者，诬也”（《显学》）。

总之，儒家的德育过程有一定的系统性，既看到德育的长期性和复杂性，又注意对学生的知情意行几方面施加影响，这在一定程度上揭示了道德品质形成的规律。相比之下，墨道法三家对德育过程的揭示就比较肤浅，缺乏系统性。

4. 重视自我的道德修养

重视道德的自我修养，是我国古代德育思想鲜明的特点。尤其是作为我国古代德育思想主流的儒家，更是把自我道德修养放在非常重要的地位。孔子说：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，是吾忧也”（《述而》）。他所忧虑的是进德修业，改过迁善。他强调“修己以敬”，“修己以安人”，“修己以安百姓”，着重点是“修己”。《孟子》的“存心养性”，《大学》的“正心”、“修身”，《中庸》的“慎独”，都在于自我修养。诚然，他们的修养标准是忠恕之道和三纲五常等封建伦理道德，修养的目的是为了维护封建阶级的统治。但他们在自我修养上积累了一些有效的方法，则是值得批判地吸取的。

例如，孔子提出“自省”、“自克”和“自讼”。“自省”的内容是“见贤者思齐焉，见不贤而内自省也”。孔子认为，经常自我反省，扪心自问而无愧，就能增强信心，无所畏惧。孔门弟子曾参根据孔子的思想，把这种修养方法表述为“吾日三省吾身”，成为我国古代儒家自我修养的座右铭。“自克”主要是克制自己“非礼”的言行，提高履行道德义务的自觉性。

“自讼”即自我批评，以便“改过迁善”。孔子认为，经过长期的自我修养，最终可以达到“从心所欲，不逾矩”的思想境界。

道家的一套自我修养方法更是一种超经验、反理性的修养方法。如老子提出的“少私寡欲”、“为道日损”、“涤除玄览”，庄子提出“缘督以为经”、“心斋坐忘”等。“少私寡欲”是主张闭目塞听，不为外物诱惑，保护人的素朴本性不受外物损害，达到无私无欲的境地；“为道日损”是对知识“损之又损”，以免让知识干扰人们的“清静”之心；“涤除玄览”则是把人心看作是一面玄奥的镜子，必须把它打扫干净，使之一尘不染；“缘督以为经”也是一种自我保护的修养方法，它以顺着事物的中间脉络为养生的法则，做善事不求名声，做坏事不触犯法律，处于善恶好坏空虚之处，善恶都不追求；“心斋坐忘”是指遵守斋戒，静坐面忘掉一切，无所思，无所求，生死、成败、祸福等都不动心，达到真人、神人的境界。

韩非吸取并改造了道家的修养方法，提出“缘道理以从事”和“不以欲累其心”的修养标准。他强调必须按事物的规律而行动，使人的行为符合社会规范和法律制度。他又认为，人有超利避害的本性，有私心私欲，欲与理会产生矛盾，所以要“任理去欲”，通过修养去私利，遵守社会规范，求大功，计大利。

综观先秦诸子各家在相互争鸣、相互吸取中建树起中国古代丰富多姿风格各异的德育思想理论，实为中华民族一份宝贵的历史遗产。但这些理论又往往是鱼龙混杂、精华与糟粕互见，它对后来整个封建社会的德育思想的发展有着深刻的影响。