

中国伦理学史

上册

陈少峰 著



北京大学出版社

Phi Tau Phi 著作基金会资助项目

中国伦理学史

上册

陈少峰 著

北京大学出版社

北 京

图书在版编目 (CIP) 数据

中国伦理学史 (上) / 陈少峰著. - 北京: 北京大学出版社,
1995. 10
ISBN 7-301-02802-4

I. 中… I. 陈… III. 伦理学-历史-中国 N. B82-092

书 名: 中国伦理学史 上册

著作责任者: 陈少峰

责任编辑: 刘金海

标准书号: ISBN7-301-02802-4/B·142

出版者: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

电 话: 出版部 2752015 发行部 2559712 编辑部 2752032

排 印 者: 中国科学院印刷厂 印刷

发 行 者: 北京大学出版社

经 销 者: 新华书店

850×1168毫米 32开本 17印张 425千字

1996年2月第一版 1996年2月第一次印刷

定 价: 18.50元

自序

重新校完书稿，便清醒地觉悟到，重写一部《中国伦理学史》，显得有些不合时宜。这并不是说，对于已经取得的成绩而言，撰写同一主题的作品就是多余的。相反，尽管有一些较丰厚的著述，但仍需要有一部甚至几部能够体现如下特点的同类著作：对于文学史、文化史、民俗史、美学史，尤其是专题研究所取得的成果具有必要的敏感性，并吸收其中有助于阐述伦理学史的資料；对于伦理思想的道德思潮背景和各个学派伦理思想及其思想方法之间相互渗透进行较深入的探讨；加强对于道德哲学及伦理学基本问题的演变脉络的分析，等等。不过，尽管作者自己正是尝试着往此一方向努力，且在青春最美好的七年时光中殚精竭虑、勉力而为，但却因为学识不逮而未能成就适合时宜之作。此时此刻，不禁为自己的期高骛远叹悔不已。

对于出版本书，作者自然存有引玉的侥幸之心。而且，如果因得到各方专家及同行贤者的批评而裨益，那么本书的付梓，对于作者而言，又成为适得其宜的了。

本书写作时曾参考过各种各样的著作。人物的生平事迹基本上直接取自专家著述。书中论述部分除个别地方标明外，由于自己并不清楚哪些地方受到这些著作作者的观点和分析方法的直接影响，就没有一一注出。如果因为自己受惠而未注明，在此深表歉意。

本书初稿曾呈请导师朱伯崑先生审阅，打印稿请教过周辅成先生指正。北京大学哲学系伦理学教研室魏英敏教授、金可溪副教授、万俊人教授对于本书写作给予了很大的鼓励和支持，研究

生在本人讲课和讨论的过程中对本书提出了一些有益的建议。承蒙 Phi Tau Phi 基金会赞助，并幸获北京大学出版社慨然接受出版，责任编辑刘金海先生为本书的出版付出了大量劳动。谨此一并表示深挚的谢忱。

谨序。

陈少峰

1994 年 10 月于北京大学

导 论

在涉入主题之前，我们将扼要地分析一下中国伦理学史的一些基本问题和研究方法。这些问题有的是前人已经注意到并且指出过，但尚未予以条理化和详明的解释；有的显然是作者首先予以重视的。方法论的重视以及新的研究方法的运用，是作者的见解赖以成立的基础，同时也是本书区别于同类著作的特色之一。但研究方法的探索，并不意味着标新立异，而仅仅是出于深化研究的需要。因此。敦实和实事求是依然是作者所秉持不懈的指导思想。

可以说，导论所承担的任务，是提示作者研究过程中所注重的尖锐问题和所揭明的某种特征，以及研究方法和题材处理的依据等内容。它们将在下面的分析中逐渐明朗化。

—

汉民族的精神文化气质及其在中国伦理学中的表征，无疑是撰写中国伦理学史时首先应予以关注的问题。

显然，礼乐文化与人生哲学是汉民族文化的基本构成要素，其中体现了善与美的情趣韵味与智慧追求。而这也正是她的精神文化气质所在。其境界是诗。

礼乐制度的自觉设定及其观念认同，是中国文明成熟的基本标志。这一过程完成于殷没周兴时期。尽管不能否认夏商时期礼乐制度雏形的存在事实。然而，一方面，礼乐制度的繁盛是周人制礼作乐，从而使它真正成为社会活动的根本规约作用之后才达

致的；另一方面，也是更为尖锐突出的，就是周人对于礼乐制度的认同，使它不再仅仅具有原始或半原始社会组织的存在意义，而是获得了自觉的文化制度创设及其发展的价值。这就是说，周人制礼作乐是为了人文活动的正常化和社会的文明化，它是与人文观念的提倡相互配合的。周人在制度上通过制礼作乐，于宗法制、尊卑秩序、典章、仪式等方面因殷而改进，同时通过社会活动中的禁酒、禁佚、祖先崇拜、王权美化等等来配合外在天命神权的否定，注重传统与人事，提倡以德配天等等观念文化的提升。二者互为表里，并因此奠定了汉文化的深厚根基。

经由春秋贤人和孔子的称述与增益，礼乐文化不仅进一步突显了其作为社会秩序规约、典章制度具体化的意义，同时也深化了其伦理和艺术的意义。自战国后期起，诸子之学相交相融互动互补，礼乐的社会价值与道德、智慧、艺术的人生价值之合契遂因之彰显。序尊卑，君士相得（儒、法）；礼乐之教施诸民，以达治世之善，以化风俗之美（儒）；极高明而顺时遇势之人生智慧（道、法、儒）；淡泊明志（儒、道）与至大至刚之人格（儒、法）；达性知命的境界体悟等等，寓蕴着汉民族精神文化的诗意气质。

礼乐文化在制度、仪式、社会生活和心理情感、艺术这两个层面上，都具有善与美的追求价值。礼在制度仪式上的追求，是庄严肃穆与华泰，而乐则是与之相配合，使之体现这种文彩灿然的重要内容。这种制度仪式上的礼，与伦理规范上的礼，有极重要的实质性差别。然而，在古代思想家那里，这二者常常相互补充。古代普遍认同的所谓礼乐刑政并施、礼乐为先的治化观念，即是强调德治为主、刑禁为辅的社会价值。此外，在思想家们看来，道德情感就是礼的基本内核。礼的实现依从于情感对它的体认和心理的谐和。因此，制度典仪之礼体现了敬祖尊先与传统继承，首先具有浓厚的伦理意味。而规范上的礼，乃是从制度仪式上的别

身份和分贵贱引申出来，且是由道德情感来维系的。这样，孔子所说的“郁郁乎文哉”的礼，便体现了制度仪式上的气度、华泰、庄敬；规范上的尊尊、亲亲秩序原则以及与人相处时行为态度的和穆与恰到好处；道德情感上的诚信、恭敬与仁爱，其实际落实处乃是心理、情感、态度上对于善与美的追求，以及从心理、情感、态度上对于制度、仪式之庄严肃穆与华泰的体验与感受。

制度、仪式上的礼与乐是融为一体的。乐的情感价值主要体现在陶冶（善）与审美上。乐与诗是二而一的关系，它们都是心理沟通、情感提升与精神寓托的根本内容。

如果说，制度典章上的善与美是儒家和法家（略有差别）所追求的理想的话，那么，道家则在诗、乐、玄辩、内在精神气质上追求美，在洞达天真的朴性崇尚与舍却伪饰来体达自然之善；而佛家则在悟解智慧、雄浑大度的形象准则以及在磬鼓、木鱼、鸿钟之乐中感受善与美的融合。很显然，尽管道佛二家对于世俗的礼乐制度与观念不尽相融，但道家自足其性中的自然真德箴言，佛家度世诫训的道德戒律，与儒家的伦理文化并不相背；而二家关于克己、智慧、洞达以及情感合度的人格境界，与儒家的仁智之境更相吻合。

古代人生哲学在人格上正是追求这样一种善与美（智慧）的诗的境界。这里所说的人格，包括情感精神追求，自我观照体认，人生价值意识等要素。人格境界与思想境界是相通的。古代的文士思想家们在情感精神上因自然之秀、玄辩之趣、知音之感、历史之叹、人生之无常、社会之荒诞，净化为诗，因诗寓志托情。他们在自我观照体认上是贤人与智者的合一，通达而知变。他们在人生价值上追求成圣成贤、灿然功业或穷通天人之际的不朽。因而，这种人格境界是善与美（智慧）的诗，是别具诗情的理念与艺术的胜境。因之，诗以言志通情、文以载道、乐以致和、礼以顺化的传统，显明了汉民族精神文化的善与美（智慧）追求与诗

的气质。

此外，汉民族把周边民族视为野蛮民族的根本原因，正是因汉民族在制度、仪式、秩序、伦理、艺术、生活环境等等的善与美（智慧）的情意归属而自然形成的。

正因为如此，尽管在民族文化构成与社会生活中明显存在着对于自然权威与异化的外在神权敬畏和关注来世情感，与其他民族的宗教生活的基本层面有一致之处，然汉民族的征实性格和注重血缘（如来世关乎子孙祸福）、情感、心理、精神文化的气质，无疑抑阻了宗教精神之繁盛。且如现实伦理生活的价值承载，诗、文、礼、乐、书画的发达以及自然山水之冲怀，其寓情托志处甚多，极大地冲淡了对于外在力量肯定的情感寄托。因之，宗教情感也略显淡薄。此外，文人相会、祭祀、庙会、社戏、家族活动等也隔离了她与宗教精神活动的联结。

但是，另一方面，对于运命的世俗关切以及为崇高性献身的人格自觉，又与宗教情感相依存。因此，汉民族的征实性格虽然体现为注重伦理生活这一特征，但却并未反映为排斥宗教情感。事实上，中华民族伦理生活中并不乏缺宗教情感；或者说，在把伦理实现、功业达成视为高于生命的不朽观念中，洋溢着极浓厚的宗教气息。在相对漠视生命价值而高扬伦理价值的人格境界归属情感中，寓存着极高的宗教热情。从世俗社会、宗教活动与道德观念的和谐（因果报应——善恶之行决定祸福）中，能够体味这种独特的宗教热情。

汉民族精神文化气质的这一特征，决定了伦理思想与伦理生活对于崇高与不朽的形上兴趣，同时也规定了中国伦理学注重现实和美秩序的基本倾向。这就是，古代伦理学的核心问题，既是行为的普遍价值问题，也是行为的身份性的具体要求问题。一方面是人格境界的同一性，另一方面，伦理是由社会规范的礼与内在道德情感与品质的德相辅而成的。礼是等级性的，因贵贱、亲

疏不同而具有不同的行为要求,因而在内在情感与内在品质上,也通过修养而使情感品质符合社会规范对于不同身份地位关系的要求。也就是说,在这里,伦理学所指向的道德准则一般地不是普遍性的,而是具体的因个人地位、身份而带着具体的要求。例如,爱这一道德原则,因身份、地位而区分为君主对臣民的慈护,父母对孩子的关爱,孩子对于父母的敬爱(孝),以及推己及人,而不是强调一般性的对他人的关心。更重要的是,它把许多社会身份地位所决定的具体的人际关系原则,如三纲,视为和谐的文化标志和审美要求,因此视之为伦理学的核心问题。同时,它把道德判断推扩至行为规范之外的社会活动与心理活动领域。秩序与德性统一的善与美的理想主义以及秩序与德性的强制性和具体化相结合的现实主义,反映出伦理的准宗教色彩。善包涵美,而美不必善,这是中国文化的深层结构。这也是汉民族精神文化气质中诗的境界的典型特色。

孔子所开创的注重德性培养与身份性秩序规范的统一传统,成为中国伦理学史的主干。因而,修养论与社会伦理学成为古代伦理学的根本内容。修养论涉及到道德修养的可能性与必要性;道德情感培养、内心的道德自觉与外在颜貌行为的规范化;具体的道德品质的培养如仁、智、信、义、敏、宽、恭、慈、惠、孝、勇、忠、诚、敬……等等;道德境界;个人功业、生命价值实现与道德品质的一致性;修养的标准;个人道德修养的社会影响等等极为繁富的内容,并在德性的形上学意义上赋予它不朽。而社会伦理学则主要是政治伦理即社会伦理秩序、德教与德治的问题。由自我修养而后施德教与行德治,古代道德家对于道德影响与社会意义都存肯定且过分夸大这一影响与意义的倾向。

强调内在情感对于外在规范的体认,内外和谐;社会秩然有序;具体的规范;行为的无过不及;至善境界;人际关系的和顺等等,体现了伦理的美的追求。而强调道德在个人价值与社会影

响的至上性与普遍性，则体现了道德上善的追求。其境界是崇高与不朽的诗。

虽然在这里较突出地确认了儒家文化在体现汉民族文化的精神气质与中国伦理学特质中的主导地位，但儒家文化本身并非纯粹的学派文化，而是摄取诸家文化内容而流衍着的汉民族文化主流。且从汉民族文化精神气质的角度来说，诸家（学派）之所长恰好互补。如法家之有为，墨家之兼爱，道家之真德境界与艺术人生，佛家之雍容与湛思，皆补儒家所不足。善与美（智慧）的诗的境界追求所表征的理想性气质，正是从汉民族文化的历史过程的揭示以及从思想的碰撞与融合的视角所作出的归纳与抽象。

然而，尚境界而相竞于高，美秩序而归极于尊，善道德而标达德于圣，重智慧而表能于士，其结果又必反其极。首先，尚境界而致玄、虚与增长主观性。诸多表本体之概念如天、仁、诚、性、道等只能成为客观上由自我体悟的玄妙境界概念。且境界高于准则，而境界又成为实际的准则（即达此境界始真正体现了准则）。然境界依于主观，则主观性突出无疑。其次，尚境界、美道德皆必贬利或轻利；然又推尊扬上，尊上未必有德而贵，则人必求贵。贵之所在乃利之大者。德之境界为自得，贵的地位为价值标准之可征引者。因此，人必以求贵为尚而终于竞利。其三，智慧与处世相关，处世之明哲保身与游世皆为智慧，处世技巧不必因德。仁智并重的结果，明哲则必不利于求善。事实上，尽善尽美只可拟议不可强取，鹜理想极高明必不能道现实之中庸。故理想悬之弥高，践行处又必取其最低（如洒扫应付），由此潜在着对于一般美德应有的重视而趋于猖狂（猖者有所不为而苟退，狂者进取而苟为）的危险性。体极的主观性色彩成为汉民族文化精神气质的另一层面，至今犹可感知。

伦理思想对于政治、法律、宗教以及社会生活的强烈影响与渗透，是显而易见的。这种影响与渗透固然在其客观条件下有它的决定性因素，如社会政治结构对于伦理思想产生的规约与刺激力量等等；但更重要的，则是伦理思想最为完整和准确地反映了制度的理想、生活的理想要求，从而具有直接影响社会政治活动与生活的指导意义。

许多研究者认为，古代中国的伦理与政治的思想或学说没有严格区划开来的界限。这显然是一种不知所以然的错误。事实上，其中的界限是明晰可辨的，这就是前者严重地影响后者的过程。而这种影响之深，以至于通过道德的社会理想的设定而合二为一了。

三纲之礼、孝忠之本为核心的等级伦理与德治、民本为内容的政治伦理规约，是由伦理思想向政治法律思想移渡和渗透的主要内容。虽然这些东西是从社会政治制度与现实关系中提升括纳出来的，但一经解释与条理化，尤其是观念化了这些社会关系内容，便具有影响后者的明确的指导意义。

三纲之礼与忠孝之本是等级社会制度和宗法制度一体化的产物，而它们却成为政治法律思想的总纲和经纬。在一切政治活动中都体现出它们的指导意义；法律条规和法制审议都以它们为准绳；从而把伦理的道德的东西拔高为政治法律之基本内容。今天许多道德学家和研究者在阐释道德概念和规定道德本质时常常忽视中国传统道德规范的强制性与惩罚的极端性实质。他们在区别道德与法律方面总是喜欢以自觉和强制来表示，而这实际上是含混不清的。法律上的强制关系是很显然的，但道德上的强制关系同样存在。舆论压力、社会关系曲折化对于行为者的直接干预，都带有强制的性质。道德问题同时也是法律问题，由道德问题上升

为或直接就是法律问题。在古代中国社会中，伦理道德的基本问题常常是法律的中心问题。统治者所痛恶不能宣教的“十恶”中，有一半即是依傍伦理道德立定的。而所谓理学“以理杀人”，却恰恰反映了古代伦理道德的莫大强制性，以及伦理道德与法律的密不可分关系。很显然，道德在政治、法律中的实质性地位，增加了它的强制性限度。

政治伦理的提出是中国伦理思想的显著特征，而它的背景则是政治专制以及法律不完善的人治的君主及少数官僚主观或任意决定一切的社会。在独裁专制统治的中国社会，统治者、权力者的观念、意志、行为具有决定政治法律运营及如何活动的力量，而不是由法律来取得社会关系的准则规约意义。虽然一言兴邦、一言丧邦并不尽能够描摹出那种历史与现实的真实性，但暴君与明君的区别显然具有不可言喻的社会影响。因此，如何规约绝对权力者的行为意志便具有特殊的社会价值。不管是鬼神意志监测的悬设还是天人感应的虚拟，都是出自同一意愿，都要求甚至幻想统治者具有纯粹善良的道德动机。在这方面，德治与民本思想融合而来的政治伦理标准的设定，与道德人格的规约要求，是最具合理性的内容。

诚然，德治与民本思想同时又是政治思想的基本部分。但它们是由伦理而政治的渗入过程，最后才形成伦理与政治的一体化结构的。在这方面，支配古代意识形态基本构造的儒家思想最具代表性。儒家不仅把道德实现视为人生实现的最真实内容，同时也把道德的社会政治实现视为理想社会形态。德治成为乌托邦世界图景的决定因素。视民为邦本的观念愿望，尽管也反映了儒家的社会政治平衡术，但为民父母的责任感甚至对于君主的谏诤，主要体现出儒家爱的伦理主张的真实性，体现出君主动机上的爱民如子的道义诉求。爱的伦理的这种理解，正是儒家伦理的基本精神。同时，民本说只有在伦理上才首先给予了合理的解释。这就

是孟子所说的，驱民于不义而戮杀之，首先是为政者的不义，因而万民背逆也成难阻之势。这种警告才具有威赫力量。

儒家认为，道德人格在社会生活与政治生活中有一种无形然而强大的影响力。孔子所提出的“为政以德，譬如北辰，居而众星共之”的命题，正反映了儒家所谓德治即首先在于要求统治者的道德人格的高尚性这一重点上。后世儒士所虚拟的三代不为而治的道德盛世，正是这样来领受道德人格在政治上的优越性的。儒家与墨家在政治上主张举贤选能，也就是不约而同地表达了同样的政治见解。但毫无疑问，这同样是由伦理而政治的思想结构。儒墨所传闻的上古与同世贤人，都是为民尽瘁的典范；他们所褒赞的，是理想道德人格的光辉。这样，儒家的民本与德治思想结合的焦点也就集聚在权力者的道德人格上。高尚的道德人格是可能的，“我欲仁，斯仁至矣。”儒家的君子教育也塑造了自己的理想，为帝王师或民众社会生活的导师。高尚的道德人格也是为父母和治领万邦的条件，无此，则失去资格。尽管标榜无为，但儒家政治上的德治实际上是有为而治的，因为治人者的人格修养是其必须具备的前提条件。法家与道家也都持此道德人格的主张。在道德与政治合一，即以道德力量自我管理的乌托邦理想方面，儒家与道家是很一致的；只是，儒家因妥协于现实而时有背离。这样，当士人们在他们失意或显得幼稚遭到拒绝的大多数时候，便归因于他们的德操没有受到赏识，归因于生不逢时，即“时不遇”。无数的“士不遇赋”就是在这种环境条件下吟唱出来的。这些儒家士子的不遇自白中，首先毫不谦虚地诵叙尽了自己的德才，然后便感慨万千地道出了不被赏识的苦衷与郁闷。儒家确信着治世时自己能够而且应该大展抱负的牢固观念，但现实却使他们甚至怀疑起德治是否真实存在过，至少他们认为后世不如上古。在对于古代贤哲的无尽缅怀追忆中，他们得到了某种精神上的安慰与解脱。至少这么一来，他们还可以以“穷则独善其身”的教导

来开脱那愤愤然的情绪。

至此，伦理政治一体化结构及与道德人格理想相联结的脉络，也就十分明朗了。

当我们谈到伦理思想对于社会生活的影响渗透时，首先必须确证这一过程的现实前提。其一，社会结构组织对于伦理秩序的决定性要求，从而规定了每个人必须遵从符合这种伦理秩序的道德规范。例如，等级制度存在对于等级伦理的强制性；孝之上升为政治法律内容以及它与个人、家族利害关系的联结；人治依存于伦理秩序和道德亲和力，尤其是基层组织如宗族、村社等等对于伦理道德力量管理与赏罚的要求等等。可以说，社会道德实践对于伦理思想的影响是直接而重大的。其二，士大夫阶层的存在，使其中的知识阶层掌握了对于伦理道德的知识分析、思想阐释的权利，而不是每个人都是道德的自觉思想者。易言之，少数的思想家成为整个社会唯一能够赋予伦理道德理论化力量的代言人。其三，德教之移风易俗，要求培养忠诚的中层官僚以及对于权政者的向心力等等，使德教成为政治运作的重要环节。至今犹然。

更确切的说，中国社会生活的伦理化趋向及其社会道德实践，需要道德哲学的理论化体系化提升。而思想家们本质上是这一进程的接受者、挑战者和自觉者。他们反过来以观念思想来推促并指导这一进程。一方面，他们主观地强调了道德的社会价值，认为执本（道德）可以应末（为治）。即有德之王无不可为。它与强调纯然道德动机和精神力量可以感人，可以应世而通，无疑萌发并不断助长了唯意志论。另一方面，他们运用着莫测高深的智慧，更突出地贡献于道德哲学的抽象问题，反映了理想主义的对于永恒性原理、准则的浓厚兴趣。他们的原理及准则成为社会化了的观念指导，这就是他们的主要影响所在。这种影响的主要功绩在于，把道德原理、准则甚至规范神圣化永恒化了，使得它们成为民众生活中具有宗教色彩的共同信念。其宗教色彩来自思想家们

对于本体的信念热情及道德伦理的宗教化阐释，（例如“仁”、“诚”、“天理”）以及政治法律维护道德的宗教化渗透（例如“三纲”）。因而，礼、孝、义、忠、守节、仁、信等等原理准则成了通俗化的生活信条。

此外，伦理思想直接影响于宗教也是很显然的。一方面，伦理生活的自觉代替了外在神权崇拜，天、神等等成了道德本体概念。道德本体即为境界，境界体悟中的理想主义满足了一定的宗教热情。另一方面，主要宗教道教、佛教都是在伦理文化发达之后才传播的，因而受到了伦理思想观念的显著影响。如道教中的传统伦理戒条与道德律令，以儒家伦理解释佛教戒律，因果报应的宗教观与天人感应道德观的融合，视佛教之存在有助于风化和劝善等等。正是由于伦理思想及道德观念这种强有力的影响与渗透，使中国宗教具有浓厚的世俗化意味。

尽管思想家们始终调谐着道德形上学与伦理实践，甚至以实践为目标，但这并不意味着思想家们完全基于现实的可能性来思考问题。相形之下，他们除了对于社会稳定秩序感兴趣之外，对于具体的道德实践以及民众社会的道德思潮并不是那么真诚地关切着。因为他们趋于理想主义，要求以理想主义来规范社会，而不是从人格的社会实践形态和道德实践能力中引出具体的道德理想。因而，思想的道德家与一般的道德家之间存在着矛盾，思想与道德思潮之间亦存在脱节。这表现为思想家时常以抽象的理想来规范现实。当他们以自己的道德信念来责斥“小人”，当他们的理想因政治、习俗、命令而强制地推行成为社会规范时，便出现了理想主义庸俗化的结局——道德伦理专制以及道德高于生命的道德至上主义，它体现了中国伦理思想渗透影响于社会政治生活的重要特色。

那么，既然理想主义者并不那么认真对待理想与现实的脱节问题，道德能够成为神圣面具，那么，当一个德行不净的皇帝

在年号上串上一连堂皇冠冕的道德字句；一个道学家伪装出善行；以道德名义无辜惩杀；当社会道德处于衰微、颓丧、专制，而思想家们仍在热烈于道德理想的说教；就产生了虚伪这一严重现象。事实上，道德虚伪性并不单纯是被统治者所利用，因为统治者本身也可能受着理想名义之害。虚伪性是思想不顾现实的本质反映。

三

人生哲学与社会伦理学构成中国伦理学史的两条基本主线。当然，在理解中国人生哲学方面，似乎分析与体悟都不可或缺。因此，我们将通过关于人生哲学的基本表现形态、内容以及影响等方面的具体剖析来加以透视，以求得在模糊的把握中同时能够深入于它的内在特质。也就是说，我们将努力在关于人生哲学的结构分析中认清它诸方面的特点，明确由人生哲学所突显的中国伦理学的特质所在。

人性论是人生哲学的基础。但它所涉及的范围显然比这基础所意味的东西要广泛得多。中国古代的人性论在其主流上基本上是道德性的认知，即它主要是道德人性论。因此，它确立了德性的形上学和人生道德价值论的前提与基本内容。古代思想家们所谈论的“性”，与近代以来人性的内涵相去甚远。在人性的抽象认识与人的实现方面，其差别尤其显著。前者是从人与禽兽常识区别或人与天的崇高性蕴含关系中来抽象出人的同一性及其本质，这种同一性及本质性仅仅体现于伦理道德中。因而，不管是性善论、性恶论抑或是性三品说，都是道德人性论的表现内容而已。由此，决定了人的实现基本上立足于道德实现。道德至上主义的由隐至显的过程，也就是道德人性论越来越形上化，即不断以道德的本体意义来突出人的道德实现高于生命实现的过程。与此相反，近代的人性观念是由不同种族、民族、等级的人的抽象，恰好撇