



普通高等教育“十一五”国家级规划教材

朱贻庭 主编

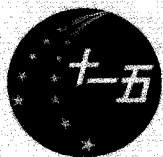
ZHONGGUO CHUANTONG
LUNLI SIXIANGSHI

中国传统伦理思想史

(第四版)



华东师范大学出版社



普通高等教育“十一五”国家级规划教材

朱贻庭 主编

ZHONGGUO CHUANTONG
LUNLI SIXIANGSHI

中国传统伦理思想史
(第四版)

图书在版编目(CIP)数据

中国传统伦理思想史/朱贻庭主编.—4版.—上海:华东师范大学出版社,2009.10

ISBN 978-7-5617-7289-8

I. 中… II. 朱… III. 伦理学—思想史—中国—高等学校—教材 IV. B82-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 196934 号

中国传统伦理思想史(第四版)

主 编 朱贻庭
策划编辑 曹利群
审读编辑 李 雯
责任校对 王丽平
封面设计 高 山

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 上海商务联西印刷有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 26.25
字 数 504 千字
版 次 2009 年 11 月第 1 版
印 次 2009 年 11 月第 1 次
印 数 3100
书 号 ISBN 978-7-5617-7289-8/B·513
定 价 48.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

顾问 张岱年

主编 朱贻庭

撰稿 朱贻庭 张善城

翁金墩 江万秀

张岱年先生给主编的信(摘录)

贻庭同志：

四篇文稿都看过了。(一)《中国传统(古代)伦理思想的诞生》，(二)《春秋时期伦理思想的新旧更替》，这两篇对有关的历史资料进行了比较充分的考察，对商代、西周及春秋时期的伦理观念进行了比较深入的分析，取材广博，论证明确，达到了较高的学术水平。(三)《孔子仁学的伦理思想》，对孔子的道德学说进行比较全面的论述，其中有些问题尚待进一步的考虑：(1)关于“忠恕”的意义，按忠指尽力帮助别人，朱熹所谓“尽己之谓忠”是正确的，应正确理解所谓“尽己”之意义。(2)关于仁与孝悌的关系，按孝悌是仁之本，但仁的含义主要指爱人，不仅指孝亲敬兄，乃泛指人与人的关系。希望重新考虑，进行适当修改。(四)《庄子的人生论和自由观》，此篇写得很好，分析深刻，观点正确，确实掌握了庄子思想的精髓，达到很高的学术水平，具有很高的学术价值。

1985. 5. 15.

孔子一节，改得很好，已达到很高的水平。我细看一遍，很满意。个别文句有些问题，写在另纸上，请考虑修正。

1986. 3. 26.

从五十年代以来，“左”倾思想日见严重，到“文革”而登峰造极，酿成巨祸。但至今“左”的思想仍常常占据了人们的头脑，尤其是在伦理思想研究上，宁左勿右的倾向仍很显著。目前又出现了全盘西化思潮，又左又右，对传统文化持全面否定的态度，丧失了民族自信心，令人忧虑。我们要坚持“科学性与革命性的统一”，既反对颂古，也反对盲目的历史虚无主义。这一精神应贯穿在书稿之中。

1986. 4. 4.

先秦两汉部分，我已看过，比较满意，条理清楚，分析深刻，论证明确，文笔

精炼,确有特色,达到较高的学术水平。其余各篇我不能都看了,望注意审改为盼!

1987.2.2.

張岱年

近几年来,在中国伦理思想史的研究方面,先后发表了许多文章,出版了几种专著。这是一个很可喜的现象。研究历史,是为了现实。许多同志之所以热衷于中国传统伦理思想的研究,正是因为看到在改革、开放的潮流中,人们正经历着伦理价值观念的剧烈变革,所以迫切需要进行历史的反思,总结历史规律和吸取历史教训,作为现实生活中观念变革的借鉴。

由朱贻庭同志主编的集体著作《中国传统伦理思想史》一书,就是在这样的背景下诞生的。我读了这本书的大部分原稿,感到各章的作者都力求站在现实的高度来回顾历史,因而使本书具有较强的现实感,读后发人深省。这无疑是一个优点。同时,作者也不满足于对历史仅作归纳和描述,而努力根据马克思主义理论来进行具体分析,运用历史和逻辑统一的方法,来揭示中国传统伦理思想的基本特点及其演变规律。这种对特点和规律的理论探讨,在“绪论”中作了简明扼要的阐述,并贯穿于全书之中,因此使得本书比较好地体现了“史”与“论”的结合。这也是本书的一个优点。此外,本书的作者都是大学教师,他们根据亲身的教学经验来编写这本书,写得条理分明,行文流畅,比较适合青年人的需要。它既是一本教材,也是一本具有可读性的知识性读物。我以为,它将会受到读者的欢迎的。

讲到中国传统伦理思想,大家便自然联想到历史遗产(包括传统道德与伦理学说)的批判与继承问题。这是个复杂的问题,从五十年代以来,学术界为此争论不休。要回答这个问题,当然首先需要认识中国传统思想或历史遗产有些什么民族特点(包括优点和缺点)。本书对如何考察中国传统伦理思想的民族特点问题提出了自己的见解,认为这需从把握中国古代社会结构和中国传统哲学的特点着手:一方面,以血缘为纽带的宗法制的长期存在,构成了中国古代社会人际关系的“天然”形式;而在非常分散的自然经济的基础上,形成了高度集中的君主专制的统治。另一方面,中国传统哲学从一开始就面向“人道”,把伦理道德作为哲学思考的重点,使道德观与宇宙观、认识论交织一体,形成所谓“天人合一”的思想模式。以这两方面的结合作为观察问题的视角,本书作者提出了中国传统伦理思想的若干具体特点,如

人道(仁爱)精神屈从于宗法等级关系(“爱有差等”),把“必然之理”(天道)与“当然之则”(人道)合而为一,德性主义的人性论与“义利之辨”上的道义论成为伦理学说的主流,强调道德的政治功能与重视道德修养论,等等。这些具体特点的概括是否精当、全备,这是可以讨论的。不过我以为,采取上述观察问题的视角,正是力图运用马克思主义观点来研究中国传统伦理思想的表现,这是许多同志都会首肯的。

马克思曾把人类社会结构分为三种形态或三个阶段。他说:“人的依赖关系(起初完全是自然发生的),是最初的社会形态,在这种形态下,人的生产能力只是在狭窄的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性,是第二大形态,在这种形态下,才形成普遍的物质交换,全面的关系,多方面的需求以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性,是第三阶段。”^①马克思说的最初形态是以自然经济为主的社会,第二阶段是以商品经济为主的社会,第三阶段是共产主义的社会。中国传统伦理思想是在社会历史的第一阶段产生和发展起来的,它始终以“人的依赖关系”(从自然发生的脐带关系演变而来的宗法制以及封建等级制)为其基础,它所维护的纲常名教后来便成了社会进步的阻力,严重地束缚着商品经济和人的独立性的发展。一直到今天,从一些阻挠改革、开放的保守思想中,还常常可以窥见那和自然经济与“人的依赖关系”相联系着的伦理价值观念。可见,从理论上对中国传统伦理思想作分析、批判的工作,还需要深入地进行下去。

但是,批判并不是简单地说个“不”字,而是要从辩证法的意义上来扬弃它:弃其糟粕,取其精华。虽然在人类历史的第一阶段,人的生产能力(物质的和精神的)“只是在狭窄的范围内和孤立的地点上发展着”,但中国已有几千年的文明史,这种能力以及它所创造的文化已经积累得相当可观,这是后人必须批判地加以继承的。文化包括着道德与伦理思想,而伦理思想就是人们的道德生活与道德品质的理论表现。我们常说中国人具有勤劳、智慧、勇敢的品质和爱国主义精神等,这种优秀的传统如何反映在伦理学说中,是值得深入研究的。例如,虽然小农经济有其极大局限性,但在农村公社解体以后,小家庭农业(与家庭手工业相结合)是劳动力和劳动条件(土地)保持统一的主要形式。正是这种统一,激发了劳动兴趣,培养了劳动技能和劳动习惯,逐渐形成中国人民的勤劳美德,而在某些思想家那里(如墨子、王充等)勤劳便成了一个重要的道德范畴。这种可贵的传统观念,在克服了小生产者的局限性之后,在社会主义条件下也还需要继续加以发扬。又如,封建专制主义当然必须彻底清除,但同时也应看到,正由于中华民族早已建成了大一统的封建国家,长期的共同生活方式和悠久的文化传统使中国人养成了共同的民

^① 《政治经济学批判(1857—1858年草稿)》,《马克思恩格斯全集》第46卷(上)。

族心理。保卫祖国和发展民族优良传统,早就成了中国人民政治和伦理的重要准则之一,这在某些思想家那里(如明清之际的黄、顾、王等)也得到了理论的表现。这种传统的爱国主义思想和民族自豪感,在清除了封建的杂质(如夜郎自大、闭关自守心理)之后,在社会主义条件下也是需要继续加以发扬的。

所以,对传统的道德和伦理思想应作辩证的历史的分析,而这也正是思想史和哲学史本身给我们的重要教训。中国古代哲学家往往从天人关系来论人性,为其伦理学说提供本体论和认识论的根据,但这里面也有形而上学和辩证法之分。封建时代的正统派儒家,从董仲舒到程朱,把一定历史条件下的道德规范——纲常名教形而上学化,把它们说成是超历史的存在,称之为“天命”、“天理”;而转过来,“天命之谓性”、“性即理”,出于人性的纲常教义即人道,当然就“无所逃于天地之间”了。这种独断论的“天人合一”的伦理学说,后来成了“道学之口实”,“假人之渊藪”,“以理杀人”的软刀子。这正如老子早说过的:“慧智出,有大伪。”“天下……皆知善之为善,斯不善矣。”但是,不能因此而引导到道德相对主义或虚无主义去,也不能因此一般地否定“天人合一”的思维模式。《易传》说:“天行健,君子以自强不息。”“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”这是辩证法的天人合一论,对后世产生了积极的影响。王夫之发挥了“继善成性”说,把人性看作是不断地(自强不息地)接受自然的赋予而“日生则日成”的过程。他说:“色声味之受我也以道,吾之受之也以性。吾授色声味也以性,色声味之授我也各以其道。”就是说,客观事物的色声等感性性质给予我以“道”(客观规律与当然之则),我接受和择取了“道”而使“性”日生日成;我通过感性活动而使“性”得以显现,具有色声等性质的客观事物各以其“道”(不同的途径和规律)而使人的“性”对象化了。这一性与天道交互作用的理论,充满辩证法的光辉,是中国传统哲学的人性论的重要成就。如果把它安置在社会实践的基础上,就可以被理解为:人们在实践中认识世界和认识自己,一方面不断地化自在之物为为我之物,使自然物人化;另一方面又凭着人化的自然(为我之物),不断地发展人的本质力量(人性)。正是在这种天与人的交互作用中,人获得越来越多的自由,奔向马克思所说的“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”的阶段。

以上所说,也无非是以社会结构和哲学传统两者的结合作为观察问题的视角,来考察和分析中国传统伦理思想。在读了《中国传统伦理思想史》的书稿后,促使我对如何把握中国传统伦理思想的特点和如何批判与继承历史遗产的问题作了一点思考,产生了一点感想。朱贻庭同志早就约我为本书写一篇序言,我只好把这点感想写下来,聊以塞责。

1988年1月

第四版主编序

本书自1989年出版至今,承蒙广大读者的厚爱,已出了三个版本,这次是第四版,共印了七次。每当重印之时,就想要修订一下,但都未能如愿。我感谢学界同仁和读者的理解和宽容,但内心时现愧疚之感。事实上,近二十年来,学界对中国传统伦理思想——无论是通史,还是断代史、范畴史或思想家人物的研究,都取得了显著的成绩,本人在某些方面也有新的研究心得,因此,对原版本进行必要的修订,既是学术发展的要求,又是作者应尽的责任。尤其是,党的十七大提出:“弘扬中华文化,建设中华民族共有精神家园”,进一步明确了加强中华优秀传统文化教育的重大意义,这就更增强了对本书进行修订的必要性。问题在于修订什么和怎样修订。

本书写于20世纪80年代。当时,在“拨乱反正”和商品大潮背景下产生的“文化热”——实际上是“西方文化热”中,出现了“以西方异质文化为参照系”对中国传统文化的又一次批判思潮。在这种情势下,如何正确对待中国传统伦理文化,是我们必须解决的问题。张岱年教授在给本书主编的信中明确指出:“从五十年代以来,‘左’倾思想日见严重,到‘文革’而登峰造极,酿成巨祸。但至今‘左’的思想仍常常占据了人们的头脑,尤其是在伦理思想研究上,宁左勿右的倾向仍很显著。目前又出现了全盘西化思潮,又左又右,对传统文化持全面否定的态度,丧失了民族自信心,令人忧虑。我们要坚持‘科学性与革命性的统一’,既反对颂古,也反对盲目的历史虚无主义。这一精神应贯穿在书稿之中。”(1986.4.4)我们正是在张老师的这一思想的指导下,编撰了这本《中国传统伦理思想史》。我以为这是本书之所以被多次印刷重版的基本缘由。不过,在当时,我国的伦理学研究正处于重建时期,作者的伦理学的理论水平不高,尽管我们努力去把握中国伦理思想史的学科特点,但还是不能摆脱中国哲学史传统框架的束缚,对一些重要思想和概念、命题的分析缺乏伦理学理论的穿透力。当然,本书作为建国以来最早几本“中国伦理思想史”著作之一,自信还是有自己的一些特色的。

为了进行修订,我征求了学界同仁的意见。他们认为本书的总体框架和对中

国传统伦理思想的研究方法、运思方式、行文表达,还是应保持原有的特色。而且,多年来读者也已熟识了本书的特点,因而没有必要作大的变动。我感谢同仁们对本书的关切。任何一本同一学科的人文类学术著作或教材,都不可能是唯我独好、唯我独尊的,重要的是要有自己的特色。如上所说,本书写作于20世纪的80年代,受历史条件和作者水平所限,不可能不存在缺陷,这次修订希望能有所提高。

一、我们的研究表明,对史料分析的深浅,在于能否达到一定的历史深度。儒家为什么强调“君德”、“吏德”,甚至把“德治”——“人治”推到治国方略的高度?本书原将其根源仅仅归于孔子儒家对西周宗法制的深厚情结。在这次修订中,我们根据马克斯·韦伯提出的统治结构“三类型”即“法理型”、“传统型”和“魅力型”理论,对上述问题作了进一步思考。韦伯认为“魅力型”权力“是建立在具体的个人不用理性和不用传统阐明理由的权威之上的”。只相信或崇拜个人魅力,“相信某一种个人、救世主、先知和英雄的现时的默示或恩宠”。其纯粹的典型形式,就是先民所崇拜、又经后人神圣化的原始部落的首领,被视为“先知先觉者”、“天才”的超人。这种“魅力型”权力——“克里斯玛”(Charisma)权威崇拜,在原始氏族制社会都普遍存在过,非中国独然。但在中国古代,由于原始氏族制在奴隶制以致封建社会有很强历史延续性,即演化为宗法制。因此原始的“克里斯玛”权威崇拜也随着宗法制而融入到君主政体的“传统型”权力结构之中,成为维系“君主”权威的光环。反映在儒家的德治思想体系中,就是“德位一体”或“圣王一体”的德治模式,强调“君德”在治国中的作用。揭示了儒家的这一“克里斯玛”权威情结,对儒家德治思想的认识,显然较原来有了进一层的历史深度。

关于“礼之用,和为贵”的分析。本书原把这里所说的“和”解释成由于礼所具“仁”的心理基础而产生的道德作用,这显然不达其义。这次修订则根据经文注疏作了重新阐释。指出,在孔子看来,“礼”之所以能维系宗法等级关系,在于“礼”本身具有“和”的结构性功能和价值属性,用伦理学的术语来说,“礼”内涵着“和”的制度伦理。“礼之用,和为贵”,作为一种制度伦理思想,表明了这样一种社会伦理模式——既等级有序又和谐统一(即有序和谐)。这样的解释,既揭示了“礼之用,和为贵”的历史本义,又发现了这一概念的现实意义。由此启发,第四版对荀子关于“分”“和”关系的理论作了进一步的分析。荀子以“礼论”著称,他认为人之所以能“群”,结合成社会共同体,在于“分”,而“义(以)分则和”。就是说,人群只要分(社会资源分配)得适当、合理,各当其位,各行其职,各得其所,就能和谐相处,这就是所谓“义分则和”。这里的“义分”,也就是“礼”。显然是对“礼之用,和为贵”制度伦理思想的深化和发展。荀子的“义分则和”命题,其内涵有超时空的普遍意义,是一条很有价值的“古今通理”。这一分析,深化了原有的论述。

又如,关于王夫之的“义利观”。本书原以为王夫之在“义利之辨”上没有突破

儒家的正统观点,这一看法显然抹煞了王夫之“义利观”的时代新义和所达到的历史深度。这次修订对此作了进一步的研究和分析。指出,与宋明理学家有别,王夫之论义利之辨,没有局限于“心、性”修养之域,持道义论的思想路线,而是把义利关系与利害关系结合起来,直言“义利之分,利害之别”,对义、利“不两重”作了新的论证。认为“义”之所以为重,在于“义之必利”;而利之所以为轻,在于“利之必害”。认为只有合乎“义”才不会有害,他解释《易》“利物和义”说:“义足以用,则利足以和。和也者合也,言离义而不得有利也。”这是一种功利主义的论证方式,与正统儒家的道义论的论证方式显然有别。同时,王夫之认为“利之”与“利者”、“害之”与“害者”不可混同,水有润下之用,能产生润下之利(利之),但不可以为水就是“利者”(不会产生害);水也能产生润下之害(害之),但这不足以为水就是“害者”(不会产生利)。“利害之际,其相因也微”,水之润下既可以“利之”,也可以“害之”,这不在于水或水之润下本性,关键在于是否“由义”,他说:“由义之润下有水之用”,而“润下而溢有水之害”,“由此观之,出乎义入乎害,而两者之外无有利也”。在王夫之看来,由“义”行事处世,自然就会有利,但又不可以为事物本身就是利者,用来就会得利。反之,如果“出义入利”,只是以“利”为目的,那就会产生盲目性,仅仅看到事物有利的一面,而看不到可能有害的一面,于是行为就会失当,其结果必然是害,但这并不说明事物本身就是害者。这就是说,人们行事处世而得利,并不是事物本身就是“利”,而是因为“由义”;行事处世而得害,并不是事物本身是“害”,而是因为“离义”,“离义而不得有利也”。总之,或利或害,不在于行为对象的客体如何(如果不是因为不可抗拒的外力干扰),关键在于主体以怎样的价值理念或价值观作为指导,在于行为主体之是否“由义”,突出了价值观指导对于行为之利害的关键作用。可见,王夫之并不否定“利”,他所反对的是“出义入利”——“离义”而讲“利”;认为仅以“利”为目的,即“唯利是图”,其结果反而“不得有利也”。而“义之必利”——“由义”而利,“义”是行事处世的指导,“利”是由义的结果,这就是义、利“不两重”的本义和实质。王夫之“义利观”的这一思想是深刻的、合理的,他丰富和发展了传统的义利观。在王夫之那里,“义利观”具有了社会实践的品格。

二、应该承认,尽管作者想努力把握中国伦理思想史的学科特殊性,认为:“在伦理思想史中,一定要说像哲学史一样贯穿了唯物主义与唯心主义的斗争,是有助于把握伦理思想史的学科特殊性的”(“绪论”),但由于历史的局限,在写作过程中,还是有简单地套用“唯物—唯心”模式的思维方式。而且,严重的还在于用西方的近代哲学“模式”作简单的比附。较为明显的就是关于王守仁哲学思维的特点。本书原采取学术界一般的看法,根据“心外无理”、“心外无事”、“心外无物”和“意之所用,必有其物”,就认为王守仁的“心本论”或“良知说”是主观唯心主义。

这种看法显然没有把握王守仁哲学的特点。今据杨国荣等教授的研究成果,对之进行了重新审视。认为,王守仁的“心本论”与17世纪英国哲学家贝克莱“存在即被感知”的主观唯心论有别。贝克莱所讨论的是对象之是否客观存在的存在论问题,运用的是心、物两分的思维方式;而王守仁所讨论的则是对象何以有意义的价值论问题,运用的是心、物关联(“与物无对”)的思维方式。作为“心即理”的“心”或“良知”,“发之事父便是孝,发之事君便是忠……”,显然不是说“心”派生了父亲和君主存在。在王守仁看来,父亲在血缘关系上、君主在政治关系上是客观存在的,而父亲、君主成为孝、忠的对象的伦理意义,即具有伦理意义的“父”、“君”则是由吾心之良知发用(即意之所在)的结果。就是说,“心”并不创造存在对象,而是构建对象的伦理关系或价值关系,如父慈子孝、君仁臣忠、兄友弟恭……这也就是王守仁所说的“意”之所在便是“物”或“事事物物”。正是在这个意义上,故曰:“无心外之物。”可见,王守仁哲学的“心”或“良知”是构建伦理关系或意义世界的价值本体,而不是创造事实世界的宇宙本体,不能简单地归结为主观唯心主义。或许可以说,由于其“良知”是“不虑而知,不学而能”的,王守仁的“心本论”或“良知说”,在某种意义上应属于主观主义的价值本体论范畴。当然,把握中国哲学思维方式的特点,并不是说中国哲学不存在哲学的基本问题,不存在唯物主义与唯心主义的哲学分野。

三、“观今宜鉴古,无古不成今。”研究中国传统伦理思想,不能不涉及古今之辨,不能不涉及传统伦理的现代化问题。而通史类的著作不可能对此作展开论述。正如有读者所理解的那样,本书采取了点到为止、引而不发的叙述方法,给读者留下想象的空间。而要达到这种效果,关键在于对史料内涵的分析要达到一定的历史深度。本书原来对“礼之用,和为贵”的分析,只是局限于“礼”、“仁”关系的道德含义,即所谓“以仁补礼”,浅尝辄止,读者不能从中体会“和”作为“礼”之内在结构性功能和价值属性,即制度伦理的现代意义。我们认为,发掘传统伦理的现代价值,实现传统伦理和传统文化的现代化,浮浅的史料分析故然不行,同时也不能作表面的古今联系,把今人的思想观念硬加到古人头上,把古人现代化。在重视传统文化现代价值的情况下,特别要谨防“古人现代化”。

同时,古今之辨,不能不涉及中西之辨;中西之辨,其实质还是古今之辨,同样是为了实现传统伦理和传统文化现代化。尤其是在“全球化”日趋强劲的现代,多元的文化既相互碰撞又相互融合,在多元差异中存在着一些普适性的“通理”。因此,研究中国传统伦理进行中西比较,不仅是必要的,而且是可行的,可以在科学的比较中加深对中国传统伦理思想的认识,并吸取西方思想理论中合理的成果。我们在本书修订中运用韦伯关于统治结构“三类型”的理论,来分析儒家的“德治”学说,就表明了进行中西比较的必要性和可行性。但是,进行中西比较不能作简单的

表面化的类比或比附。本书原来那样对王守仁哲学思想的定性,就是一个明显的例证。中西比较的一个重要形式就是用西方的思想概念对中国传统进行“现代诠释”。在这一方面,学术界已经做了许多工作,也取得了一定的成果,推进了中国传统文化现代化的进程。但同时也出现了一些值得注意的现象,其一就是搞语言“创新”。诚然,要实现传统伦理和传统文化现代化,不可能不进行语言的转换,或语言更新,吸收和应用具有时代气息的外来术语,否则就不能表达新的现代的内容。但是,以为只要把传统的思想文化转换成西方的或时髦的话语,就实现了传统文化的现代转化,那是天真的想法,反映了学术界的一种浮华风气。要进行中西比较,实现传统伦理和传统文化的现代化,首要的还是应该遵循著名社会学家费孝通先生提出的“文化自觉”的要求,坚持文化的“民族主体性”原则,扎扎实实地把握和分析史料,不断探究史料内涵的历史深度。把握并发掘传统伦理和传统文化的民族特点和现代价值,从而在文化多元的世界里确立自己的地位。对此,本书还做得不够,愿与同仁一起继续努力。

还需说明的是,原版关于佛教和道教伦理思想的内容较为薄弱,而且受历史条件所限,有些分析和评述也不甚恰当。在这次修订中,经与原作者沟通并请原作者业露华教授增补了“禅宗的‘见性成佛’修行说和‘佛性本有’的众生平等观”一目,还对一些不当的评述作了修改。

总之,这次修订的特点,是在保持本书原有特色的情况下,对某些欠缺、不当或浅见之处作了一些增补和修改,以加强分析的历史深度。同时,又以页下注的方式,对一些具有历史通贯性的概念和思想作了辞书式的交待。如“和”、“诚”、“民本”、“天人合一”、“内圣外王”、“孔颜乐处”、“自强不息”等。以范畴史之长补通史之短。

必须承认,这次修订仍有一些不足之处。首先,由于对近二十年来学术界对中国伦理思想史研究的成果未能作系统的考察和总结,同时本人在这方面的研究也不够深入,因此,本次修订也就没有能够全面地吸收和反映学术界已有的研究成果。对此,本人深表遗憾。其二,某些章节的内容不够充实,如第七章“明末清初的伦理思想”。这一时期的伦理思想十分丰富,其历史地位的重要性越来越突出,理应对这一章的内容作必要的补充,计划增加傅山、顾炎武、唐甄的伦理思想。但由于篇幅所限,经反复考虑,决定不另立节、目,仍以页下注的方式暂补所缺,是为修订本的一大遗憾。其三,有同仁曾多次提出,既名“中国传统伦理思想史”,理应包括少数民族的传统伦理思想,希望我们能补上少数民族的传统伦理思想。这是一个十分衷肯的意见。然而,十分遗憾,这次修订是不可能补上这一缺憾了。其原因就是对少数民族的传统伦理思想没有研究。

另需说明的是,本书2003年的增订本(第三版),增加了第八章“中国传统伦

理思想的近代变革”和结语“关于中国传统伦理的现代价值研究——一种方法论的思考”。增加第八章的原意是想“补白”，补上“中国近代伦理思想”这块空白。按照编写组的原来计划，本书包括“古代”和“近代”两大块，后因“近代”部分的书稿不够理想，在征得顾问张岱年教授同意后，决定暂缺“近代”部分，并拟书名为《中国传统伦理思想史》。所以，补上“近代”部分一直是我们的一个心愿，然而迟迟未能如愿。2003年，当出版社决定出版第三版时，即想了却这个心愿，但要全面系统地写好“近代”部分，绝非易事，在短期内不可能完成这项工作，于是就以“中国传统伦理思想的近代变革”为题聊以代之，是谓“补白”。但是写得不好。对中国传统伦理思想“近代变革”的概括既不全面，也不深刻。而且也不适合作为“第八章”列入全书框架结构。因此，这次修订决定删除此章，恢复本书原七章的框架体系。而“结语”改为“附录一”，并对其内容作了一些修改。另外，根据近二十年来学术界的研究成果，“基本资料书目索引”中新收了五本著作。其中，《中国伦理思想研究》是张岱年教授1989年的著作，对研究中国传统伦理思想仍有着重要的指导意义；《中国伦理学通论（上册）》、《中国伦理思想史》两本专著属于中国伦理思想范畴史性质的著作，可以与本书互相补充；《中国传统道德》全五卷可以弥补本书史料之不足；《中国伦理道德变迁史稿》是研究中国道德史的一部新著，对于深入把握中国伦理思想史具有重要的价值。

最后，我要向读者表明的是，本书原作者中有三位已先后故世，他们是本书顾问张岱年教授，厦门大学哲学系张善城教授，复旦大学哲学系翁金墩教授。因而这次修订工作只能由我自作主张，然孤掌难鸣，我只能尽力而为。有的地方也无权修改，所指就是我与张岱年老师合作的本书“绪论”。我怀念曾共同笔耕八年之久的故师故友。这里，我可告慰他们的是，我们共同的著作《中国传统伦理思想史》的这次修订工作已告一段落，并已选入教育部普通高等教育“十一五”国家级规划教材。

感谢华东师范大学出版社多年来对本书的重视，感谢本书第四版的责任编辑李雯同志为本书出版所付出的辛劳。

作为本书的修订者，有必要就修订工作的情况作一说明。是为第四版序。

朱贻庭

2007年12月

张岱年先生给主编的信(摘录)	1
冯契先生序	3
第四版主编序	6
绪 论	1
第一章 中国传统(古代)伦理思想的诞生	15
第一节 西周伦理思想的产生与殷周之际的社会变革	15
第二节 西周“有孝有德”的伦理思想	18
一、以“孝”为主的宗法道德规范	19
二、“修德配命”和对道德作用的自觉	21
三、“敬德保民”的“德治主义”雏形	24
第二章 春秋战国时期的伦理思想	27
第一节 春秋战国时期的社会变革及其伦理思想特点	27
第二节 春秋时期伦理思想的新旧更替	30
一、宗法道德规范的演化和发展	30
二、“德”概念的发展和对道德作用的不同认识	34
三、“义利之辨”的发端	36
第三节 孔子的“仁学”伦理思想	38
一、“爱人”——“忠恕”的“仁爱”原则	39
二、“仁”“礼”统一——有序和谐的社会伦理模式	43
三、“仁、智”统一、“仁者安仁”的理想人格	47
四、学、思结合的修养方法	51
第四节 墨子的“兼爱”说和功利主义思想	54

一、与“交别”对立的“兼爱”原则	55
二、贵义、尚利的功利主义	58
三、“合其志功而观”的道德评价原则	61
第五节 《老子》的“无为”道德观	62
一、“道常无为”及其伦理学意义	63
二、“大道废，有仁义”的道德蜕化论	64
三、“复归于朴”的道德理想	67
四、“无为”作为一种处世之方	69
第六节 杨朱和杨朱学派的“贵己”、“重生”说	71
一、“贵己”、“重生”的人生理想	71
二、“重生”和“全生之道”	73
三、“贵己”、“重生”的思想实质和历史意义	74
第七节 孟子的仁义之道和性善论	77
一、“人伦”说与“仁义”之道	77
二、以仁政“得民心”的道德作用论	81
三、“去利怀义”的义利观和道德价值论	84
四、“性善论”和道德本原说	86
五、存心养性、反身内省的道德修养论	88
第八节 庄子的人生论和自由观	92
一、愤懑世俗桎梏人生的批判精神	93
二、“逍遥游”——超世“游心”的自由意境	95
三、顺世安命的处世方法	101
四、所谓“庄子精神”	105
第九节 后期墨家对墨子伦理思想的发展	106
一、对墨子“兼爱”说的发展	106
二、对墨子功利主义思想的发展	108
三、对墨子志、功统一观的发展	110
第十节 荀子的性恶论和礼义学说	112
一、“性恶论”和“性伪之分”说	112
二、“礼论”、“义分则和”——论“礼义”的起源和道德作用	115
三、“以义制利”和“荣辱之分”的义利观及道德价值论	119
四、“化性起伪”、“积善成德”的道德修养论	123
第十一节 《中庸》、《易传》、《大学》、《礼运》、《孝经》的伦理思想	128
一、《中庸》论“中庸”和“诚”	129