

# 中國倫理精神的 歷史建構

樊 浩 著

文史哲學集成  
文史哲出版社印行

國立中央圖書館出版品預行編目資料

中國倫理精神的歷史建構 / 樊浩著. -- 初版.  
-- 臺北市：文史哲，民83  
面；公分. -- (文史哲學集成；323)  
ISBN 957-547-888-6(平裝)

1. 倫理學 - 中國 - 歷史

190.92

83009192

## 文史哲學集成 323

### 中國倫理精神的歷史建構

著 作：樊 浩  
出版者：文 史 哲 出 版 社  
登記證字號：行政院新聞局局版臺業字五三三七號  
發行人：彭 正 雄  
發行所：文 史 哲 出 版 社  
印刷者：文 史 哲 出 版 社

臺北市羅斯福路一段七十二巷四號  
郵撥○五二八八一二 彭正雄帳戶  
電話：(○二)三五一一〇二八

定價新臺幣四〇〇元

中華民國八十三年十月初版

本書經行政院新聞局同意出版字號為  
新聞局局版臺陸字第一〇〇〇五六號

版權所有·翻印必究

ISBN 957-547-888-6

# 序

「倫理」一詞，是指人類社會中人與人關係與行為的秩序規範。人類社會是在歷史的過程中形成的，其形成及以後的發展、變遷或維護都有其精神與物質的決定因素。物質因素主要指生態環境、自然資源、科技與經濟創設；精神因素則主要指政治體制、社會與儒理規範、文化活動。如果再區分一個人類社會中的外在生活秩序與內在生命秩序來表明人類社會精神因素的兩個層次，則倫理規範顯然是屬於內在生命秩序層次的一個主要的內容，甚至是唯一主要的內容。如果一個人類社會沒有倫理規範，則其群體生命必然失去自主與自律而面臨崩潰渙散的命運。

基於上述意義，倫理規範應該具有下列各項特質：

(一)它有歷史演化的特質：倫理規範基於民族歷史演化而來，與一個民族社會的形成有密切的關係，自然地也直接地影響民族歷史的發展；(二)它有社會結構的特質：倫理規範有其社會結構的基礎。如果社會結構改變，產生新的社會需要，則倫理規範也可以有相應的改變。但若社會面臨瓦解，則倫理規範也會陷入失序和混亂，加速社會趨向衰敗和毀滅；(三)它有理性自覺的特質：倫理規範固然一方面依自然形成，它方面卻是發自個人的自由意志，表現為一種社會理性的自覺。無論是透過宗教的立法或透過哲學的啟蒙而建立，它都包含著一種對人類主體性的尊敬肯定；(四)它具有目的性與理想性的特質：它不但提供了一套人際關係與個人行為的規範，也隱含著此套規範所以為規範的理由以及其指向的理想目標，因而彰顯了個人存在與社會存在的共

## 2 中國倫理精神的歷史建構

同意義。在此一意義下，倫理規範緊密地結合著社會中的各項秩序系統，為社會的發展同時提供推動力與制約力。

基於上述諸特質，倫理規範不能脫離實際的倫理行為，更不能脫離理性與哲學的批評，作為改進社會、創造新規範的經驗基礎。這是由於倫理規範同時有其傳統性與時代性。它的傳統性指向它的文化根源；它的時代性則指向社會進化中的文明與理性的標準。一個社會的內在需要若有所改變，則其倫理規範當與時偕進，作適當的調整。事實上，我們看到的是：在一定條件下，倫理規範往往引導一個社會和文化走向一個新的經濟和社會形態，由此形態再導使倫理規範的改變。這種倫理、政治與社會、經濟的相互制約和相互影響顯現了倫理規範與社會各因素形成的多重機體相關性，而不可對其意義與功能作片面和單向的理解。

於此，我們應更進一層理解倫理(Ethics)和道德(Morality)的差異與關聯。倫理是就人類社會中人際關係的內在秩序而言，道德則就個人體現倫理規範的主體與精神意義而言；倫理側重社會秩序的規範，而道德則側重個人意志的選擇。固然就具體行為及其目標著眼，兩者不必有根本差異，但就個人與社會的相互關係而言，倫理與道德可視為代表社會化與個體化兩個不同的過程：道德可視為社會倫理的個體化與人格化，而倫理則可視為個體道德的社會化與共識化。透過社會實踐，個體道德才能成為社會倫理；透過個人修養，社會倫理才能成為個體道德。倫理與道德的相互影響決定了社會與個人品質的提升與下落。若要促進一個社會向真、善、美的高品質發展，顯然社會倫理與個體道德的雙向發展必須推行。因而一個社會中的倫理規範教育與道德修養教育是維護一個社會中的內在秩序及其健全發展的樞紐。

一個人類社會可以包含不同層次的社會組合。而從個人、家庭、社區，到社會、國家，乃至國際社會都展現了人類社會不同層次的組

合。每一層次的社會組合都有其每一層次的人性需要以及滿足此等需要的倫理秩序，因而我們可以相應這些層次界定不同層次的倫理。就上述的社會組合而言，我們可以區分個人倫理、家庭倫理、社區倫理、社會倫理、國家倫理，乃至國際社會倫理（亦即世界倫理）。如果視人類全體形成一個人類社會，自然我們也可以界定人類倫理或世界倫理。如果我們把人與宇宙的關係當作「內在秩序」建立來考慮，我們也可以提出宇宙倫理的概念。事實上，目前人與自然環境的密切依存關係已不能不讓我們面對「環境倫理」的課題了。若就中國人的倫理精神立言，環境倫理自然導向宇宙倫理，因為它強調個人與宇宙中天地精神的合德與合一，並具備了濃厚的宗教倫理的意味。

除上述不同層次的倫理規範外，任何持續影響社會全體的團體行為或專業行為都應有其實現其內在秩序的特殊要求的倫理。因之，商業行為應有商業倫理的要求；工業行為應有工業倫理的要求；法律行為則應有法律倫理的要求。以此類推的各項倫理並不必然相互矛盾，更不必與普遍化的社會各層次的倫理規範有所衝突。事實上，吾人應以補充或充實社會生活及其倫常秩序為前提來規範各項專業性與特殊性的倫理要求，使社會生活的內在秩序在科技、經濟、政治新發展的氣候下獲得平衡和改善。

個人倫理與個體道德的區別在於前者純以個人存在為單元建立行為規範以達到個人生活的和諧，後者則以個人主體的自覺建立以實現精神的自由和人格的價值。兩者的差異也就是西洋哲學中「倫理」與「道德」的差別。但中國哲學中「倫理」與「道德」兩詞涵義的分野則比西洋哲學中兩詞涵義的分野更為顯著，此乃由於「倫理」即指人倫之理，而「道德」則指得（德）道之行，後者顯然具有強烈的形而上意味。這是由於「道德」一詞是與老子《道德經》的本體論與人生哲學密切關聯的。經過宋明理學、心學的陶鑄，「道德」之學更與一

#### 4 中國倫理精神的歷史建構

個人的心性與智慧修養融合為一。這不但提供了倫理學一個形而上的基礎，更把「倫理」內化為心性的「道德」成就與境界，使倫理與道德形成心性的知與行的一體兩面，並發展為一個「合內外之道」、「故時措之宜」的大系統。

基於以上對中國哲學中倫理與道德合而為一的了解，我們可以在理論上指出人類文化中倫理體系的兩類。第一類的倫理體系從涵容一切層次的倫理的大系統著眼，強調個人倫理到宇宙倫理的一體性、統一性與連續性。此類倫理體系並以個人倫理的內在化道德為整個倫理體系建立及實現的起點。事實上，個人倫理與宇宙倫理被認定具有共通的存在基礎，故宇宙倫理即為個人倫理實現的最高目的，而個人倫理的建立則有賴於宇宙倫理的啟發。依此觀之，兩者互為因果，也互為基礎，構成一個動態的「道德」與「倫理」、「形上」與「形下」的思辨的融合體。

第二類倫理體系卻與第一類倫理體系有相反的性質。它是以各層次倫理的不相隸屬，不相關聯為前提的，同時也不作包涵一切倫理的大系統的假設。個人倫理獨立於家庭倫理之外，正如家庭倫理獨立於社會倫理與國家倫理之外。當然，社會倫理與國家有倫理也相對獨立，兩者並同時獨立於宇宙倫理或宗教倫理之外。這種各層次倫理不相隸屬、不相關聯的認知是基於視個人之事無關於家庭之事，家庭之事無關於社會之事，社會之事無關於國家之事，而前述各事也無關於宇宙之事的認知。這種認知並非否認個人、家庭、社會、國家、自然宇宙等存在之間的邏輯和自然的關係，但卻明確地肯定這些存在現象的相對獨立性，即以這些存在現象的相對獨立性為此一認知的對象。我們也可以說此一認知即是西方古典邏輯與西方古典科學的認知。在此一認知下，整體複雜的現象被抽象與分析為互不相連的性質空間，以便找尋每一性質空間中事物的規律性。科學的分門別類的知識就是

基於此種認知方法而來。應用此一認知方法於倫理體系的建立上，就是先行區分不同存在領域，並假設不同存在領域應要求一個相互獨立的人的行為秩序規範。因之，每一個倫理都有其應遵守的行為準則，正如每一種遊戲都有其獨特的遊戲規則而不必相互關聯。若將倫理主體化為道德，則每一個個別倫理都有其相應的內在的道德意識，不容相互逾越與相互連貫。

此一針對個別存在現象規範的倫理或道德是以客觀的個體為單元的，而非依主體與客體的相互依存關係作整體性的倫理或道德規範。據此，我們可以理解第一類倫理體系著重追求道德目的性和實現此一目的性的德性能力；第二類倫理體系則著重遵從客體現象的道德責任性和承擔此一責任的理性能力。第一類倫理體系可名為德性倫理，第二類倫理體系可名為責任倫理。

目的性的德性倫理是與第一類倫理體系中各倫理的一貫相連性有密切關係的，個人倫理的目的在追求生活的和諧和人格的完美。為達到此一目的，個人必須經過家庭、社會、國家等倫理修養層次才能達到最高的天人合一的境界。這就必須假設各倫理的相連一貫，並在一個整體的大系統中融合為一。與目的性的德性倫理相反，分辨性的責任倫理是以知識而非單純的主體的目的性為其成立條件。在分辨性的責任倫理中，目的性是在知識的限定下存在，即個人必須在知識認定的範圍內找尋目的。即使先有目的提出，目的的可行性卻要經過知性的評估來確定，故人生的最高目的只可看成個人的信仰部分，而不必與社會倫理或國家倫理相互關聯。至於知識的新開拓及其社會化則必然導向新的目的性的產生，這就是各行業的專業倫理發生之由了。知識既限定既有目的，也導向新的目的的認定，因而更精確地固定了各層次倫理，也擴展了不同的專業倫理。在此種了解下，目的性轉化為責任性，目的性的德行也就轉化為責任化的行為。責任行為具有內在

## 6 中國倫理精神的歷史建構

的目的性，但卻不具有目的性德行具有的最高目的指向意義。這一特性也就是個別倫理相對獨立、不相連結的重要原因。由於此種相對獨立與不相連結，一個倫理不必為另一個倫理的起點與終點，而表明此一特性的第二類倫理體系也就不必有一個公認的起點與終點。在此一理解下，社會倫理與各項專業倫理均可視為社會與面對專業所必要遵循的不成文規則而已。同時，在此一倫理體系中，由於並無一個作為起點的個人倫理，也無一個作為終點的宇宙倫理，宗教往往被視為結合個人倫理與宇宙倫理的超越倫理而獨立於各項倫理系統之外。

上述兩類倫理體系實為中西文化與哲學中實際體現的兩套倫理系統的理論描述。第一類連續、貫串的倫理體系是典型的傳統中國的儒家倫理；而第二類不連續、不貫串的倫理體系則是典型的現代西方的責任倫理。它是在康德倫理學與基督教倫理及神學的影響下逐漸完成的。因之，可名之為現代西方倫理體系。此一倫理體系以責任意識為主體，面對人類社會各項需要，基於理性分析和科學知識，建立了各層次的倫理規範和法則。這一現象也可視為社會現代化的主要特徵，標誌出西方從古典的德性倫理和中世紀的目的性宗教倫理演化為現代工業社會多元生活和專業領域中責任和能力分化與分立的過程。

社會現代化所包含的責任倫理化有其優點也有其弱點，此處不擬詳加評論。但可以立即指出的是：此一責任倫理對理解與規範人的行為具備理性的分析力和精確度，故較能掌握權利和義務的分野；並較重視行為的效率和效果。然而它卻因之削弱了人的主體性整體的投入，限制了自我擔當的道德創造力，使人的品質平庸化和現實化，把人推向機械和商品的存在，根本無法真正突顯人的崇高和尊嚴。

相反的，德性倫理體系具有強烈的目的性，也更能激勵人性中的創發力量，展現人的道德、勇氣、智慧和活力以及為理想犧牲的精神。這是人的主體性的至高表現，且基於其與宇宙本體的連貫性，充滿了



淋漓盡致的生命精神。但是在社會與國家層次，面臨現代科技和經濟分工的需要，卻無法有效地動員協合衆人的力量。這是由於德性倫理無法如責任倫理透過理性的立法，使社會產生共識與共同責任，要求每一個人都能理性地去實現社會的共同目標。這就礙於社會與國家現代化和知識技術化的進步。

綜觀上述兩類倫理體系的優點和弱點，我們應能了解這兩類倫理體系面對的相互挑戰。這也就是中西倫理體系的相互挑戰和相互批評。首先我們要問：西方倫理體系如何安頓人生的最高目標？如何掌握人的根源和人的理想？如何建立各不相屬的倫理系統之間的整體關係？這些問題都是針對人生的需要提出的，不可單純的解釋和輕易的化除。同時又由於科技快速發展，如何避免機械化及非人性化的危險以掌握人生的價值更是現代化社會急需探索的課題。至於中國倫理體系如何掌握知識和理性，適應現代社會的需要，建立責任與權利相互界定，律則與自由相互依持的功能社會秩序，更是中國社會必須嚴肅面對的問題。在這一個現代化的過程當中，卻又不能不關注人之爲人的主體性與最高目的性的精神安頓和維護。這原是中國倫理的精華所在，是不容忽視和漠視的。

我曾在我寫的《孝的倫理及其現代化》與《自目的論與責任論交融觀點重建儒家的道德哲學》兩篇論文中提示了一個中國倫理體系保存化及現代化兩面兼俱的架構。在這個架構中，我以個人倫理、家庭倫理與宇宙倫理爲目的性的追求，以社會倫理、國家倫理和專業倫理爲功能性的追求。個人倫理在提升個人德性及品質，家庭倫理在完善個人生活，宇宙倫理則在實現宇宙與個人本質上的和諧和統一的人生最高境界。這都是目的論和德性論的。但社會、國家及各行專業都是個人生存和發展的路途與工具。人不可逃於天地之間，也不可逃於社會、國家和工作職事，故面對龐大的社會、國家和分類日繁的工作職

## 8 中國倫理精神的歷史建構

事專業，必須要以平衡互持的權利和責任意識來盡一己之長，以求創造一個能夠完美實現個人倫理、家庭倫理與宇宙倫理的最有利條件，也為完美實現整體而多元的世界倫理創造最有利的環境。在此一架構中，德性與理性必須並重，智慧與知識必須兼顧，目的必須寓於生活，自由必須寓於責任。此一架構也可以說融合了中西兩個倫理傳統體系，形成了一個新的倫理圈，解除了兩者各自潛存的困境與危機，更為世界文化開拓了新方向。對中國倫理體系來說，也是為它釐定了一個世界性的價值地位與貢獻功能。

中國倫理體系的建立是中華民族作為一個民族社會逐步揉合、凝聚、演化出來的一個成果。中華民族起源於遠古華夏諸族，到紀元前十六世紀與十一世紀夏、商、周之時逐漸混合為一體，自名為華夏。故《左傳》有曰：「裔不謀夏，夷不亂華。」（《左傳·定公十年》）此一華夏民族又匯合東夷、荊吳、百越諸族，形成漢民族，發展到近代遂形成了中華民族。此一融合同化的過程可以看做中華文化凝聚與擴展的過程，亦為中國社會倫理秩序凝聚和擴大的過程。一個民族與一個文化有凝聚和擴展的過程，而中國倫理體系就表現了一個民族和一個文化的凝聚力和擴展力。在開始階段，此種倫理秩序的建立也許並未成為民族社會的自覺與共識，但在文化日新、文明日新的行程中，乃逐漸發展為倫理規範自覺的要求和實踐。此處吾人可舉出中國古代文獻《尚書》中包含及提示的倫理政治哲學為中華民族社會早期倫理體系的自覺範型，也可視之為中國倫理體系之原點架構。

《虞書·大禹謨》中說：「捨己從人，不虐無告，不疲困窮。」又說「罔遊於逸，罔淫於樂，任賢勿貳，去邪勿疑。疑謀無成，百志惟熙，罔違道以干百姓之譽。罔弗百姓以從己之欲，無怠無荒，四夷來王。」「德惟善政，政在養民。水火金木土谷惟修，正德利用厚生惟和」《皋陶謨》言「知人在安民」。這些話明顯包含了一套力求社

會穩定和諧的國家倫理。《皋陶謨》中列舉「行有九德」（寬而栗，柔而立，願而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，強而義）。又言「都慎厥身修思永」，與《大禹謨》所說「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」等言乃顯示了一套完整的個人倫理。更值得注意的是：這套言國家之治的「國家倫理」與言個人之修的「個人倫理」已聯成一片，認知了國家之治亂是以個人的守德與否為前提的，同時更進一層把「民」與「天」聯繫起來，也就是把「宗教倫理」與「政治倫理」結合在一起，使「政治倫理」有其形而上的基礎。《皋陶謨》中「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明畏，達於上下」，也就是《堯典》中所說：「克明俊德，以親九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍」的基礎。這是一套貫通首尾上下的大倫理系統。到了《周書》記載的「洪範」篇更明顯地擴大為涵蓋天地萬物、人事政行的一貫圓融的倫理系統了。「洪範」一詞意乎天地之大經大法，故為一套「宇宙倫理」，包含了自然論的五行五紀，治民哲學的三德、卜筮、庶徵、五福、六極，以及為人處世的五事，從事生產的八政，而統之以皇極之中的大準則。

以上舉出《尚書》中之倫理體系以表示中國倫理體系由來有自，可以溯源到中華民族社會及華夏文化的造形階段，約當中國歷史中夏、商、周政治文化發展擴展時期。綜觀此一倫理體系，我們可以舉出下列五大特徵以為中國倫理體系理論性的說明。

一、整體性：倫理是以建立整體為目的，因之不必限於一個有限的層次，而是要伸展到世界層面與天地萬物合為一體。在這個意義下，倫理體系也就與宇宙體系合而為一了。此乃把宇宙倫理化，而宇宙也不必具有獨立的單純的本體意義。中國倫理系統的倫理化宇宙與西方智識系統的知識化宇宙正好形成一個對比：西方知識體系把人知識化，正如中國倫理體系把自然倫理化一般，都是整體性原則的推演。但西

方的知識有其向低層次約化的傾向，而中國的倫理則有其向高層次提升的傾向。近代西方的倫理學在西方的知識約化原則下依循基本的律則體現意志自由或追求最大的功利。傳統儒家的倫理學則在中國的價值提升原則下提出貫通人類、範圍天地與萬物一體同流的「仁」的理念，以為人生價值追求的最高目標。

二、內發性：倫理的建立是以一己的修持功夫為起點的。此即是說，倫理是根源於人性的內涵，絕非外緣於宗教或政治的規定。孔子的「修己以敬」，孟子的「四端說」都表明了倫理發自於內在的生命根源。這種內在的生命根源叫做「性」。故倫理的內發性就是指倫理行為和倫理秩序都發自於「性」。「性」是根源，也是動力。人的求善行善也莫不以「性」為依歸、為理由。而人之趨向於倫理並努力使其整體的實現也就是「盡人之性」了。明白簡捷地指陳倫理這種內發性的根源意識是《中庸》的首句「天命之謂性」。性來自於天，天是生命之源，更是涵蓋一切存在的。故「天之所命」既是生命又是實現生命的潛能。故倫理必然要擴展到天地萬物，由「盡己之性」達到「盡人之性」、「盡物之性」以及最後的「參天地之化育」的境地。這種「盡性」、「與天地參」的過程就是倫理秩序內在性與內發性的最好說明。

三、延伸性：上述整體性與內發性時即已提及中國倫理體系的逐層發揮、依次推廣的特性了。倫理體系的建立是以宇宙為最高的和最大的內涵，但卻開端於個人的自省和修持。若謂倫理的最高目標為「至善」，則其最初的起點即為「至誠」。從「至誠」到「至善」是要逐步推展的。在一般正常的情況下，是歷經「個人倫理」、「家庭倫理」、「國家倫理」、「世界倫理」等建立的過程，表現為實質的「修、齊、治、平」的效果。《大學》在個人倫理的層面上，特別強調「格物」「致知」以「誠意」「正心」。這又表現了一個尊重客觀、

融納知識以規範主觀心態的灼見，也可以說是孔子「智及仁守」精神的發揮。依此，中國倫理體系中的「致知以誠意」，或可與西方尊重知識、並以知識為德性的基礎的重知主義（首創於蘇格拉底）相互發明，兼可為現代「責任倫理」奠一基礎。但自《大學》看，無可否認的是：重知是返回重德的一個進階，故格致之道實可看成個人心知的倫理，循此可以發展個人的「心意倫理」亦即誠正之道。「個人倫理」自然也可以看為心知到心意的發展以及心知與心意（志）的綜合一體。這就是《大學》所稱的「修身」，也就是孟子所說「盡心以知性」的過程。這自然也與《中庸》「盡性」之意相合：「知性」是偏知的，「盡性」則是偏德的。基於心知和心意的統一，兩者也就合而為一。修身、齊家、治國、平天下都是一己心知和心意真切篤實的推展，以達到「宇宙倫理」中「天人合德」與「天人合一」的最高目標。於此也可以看出人性本質的善和人性追求至善的善。

四、提升性：上述倫理的延伸性是就其涵蓋的時空而言，若就其延伸的動力方向及其價值高低來判斷，則其延伸性就是提升性了。中國倫理是提升人的精神生活和精神的，故可稱之為德性的修持和發揚。《尚書》中已提及修持九德的重要。《尚書》中的帝堯帝舜也都是德化的權力。權力若無德相伴則只是威勢，若有德則具啓導與感化之功。故《中庸》有「大德敦化，小德川流」的說法。事實上，從中國倫理的理想來看，權力必須依持德性而成立。《尚書》中的堯舜都是以大德或玄德即帝位的。堯的「欽明文思安安」、「元恭克讓」，舜的「睿哲文明，溫恭元尊」都是德的表徵。後來儒家繼承此一重德的傳統，把德的自我修持看成是人性的一種實現，此即為人性同時向外的延伸與向上的提升，不但自覺地掌握了生命的精神價值，也使人的生活有所寄，有所安。

《論語》言「志於道，據於德，依於仁，遊於藝」就點明了人性

自覺以求實現的精神境界。「志於道」以至「致其道」都明顯地表明了人性提升的方向。這一提升性也顯示了中國人倫理體系所包含的宗教意義。中國論理體系發展到「天人合一」而人能「贊天地之化育」的境地，已不是西方哲學中的倫理體系了。它已兼含宗教的「終極關懷」之義。古代中國以天為至高的精神境界。中國倫理體系的根源和目標都指向天，透過「天命之謂性」的內在人性的動力，把內在之性實現為外在之命，此即為一種終極與超越的行程。當然這種「超越」不是離性而主命，而是即性以主命或即性以即命的修持，與西方宗教中之離性以至命的外在超越不一樣，故可名之為「外化的」而非「外在的」超越。「外化的超越」即實現自我之性於「民胞物與」、「與天地參」的投入與貫注之中。此一投入與貫注在價值上即是至善，亦即人性最高的精神提升。上述指出中國倫理體系中的「宇宙倫理」隱涵了一個宗教倫理之意即在此。

五、連續性：基於對中國倫理體系的延伸性和提升性的了解，中國倫理體系實已涵攝了政治體系、經濟體系和社會體系，而呈現了一整體性的結構。事實上，從《尚書》等古代文獻及制度歷史的探討中，我們就已看出古代中國政治是以倫理為基礎的。不但政治的權力德性化了，德性也政治權力化了。同時，德性也被認為政治合法化的唯一依據。人有德即有天命，天命又與德性一致，故有德必能喚起百姓大眾的共信與共識，形成政治權力的基礎。政治權力之施行又有待於教化百姓，使百姓同登德性之堂，故倫理又為政治的手段與工具。由於倫理與德性包含甚廣，凡是增進或維護整體生活秩序的都是倫理之事。因之勤勞奮勉、儉廉恭讓、和諧協力等行為在在都是德性的表現，其效果則不僅為社會政治上的安和，也是經濟上的自足自給了。

在歷史上，中國為一歷經凝聚和擴展變動的民族融合體，因地理環境發展為一重農經濟的體系，其表現為一重德尊命的一元政治。中

國倫理體系也以此一經濟和政治體系為其背景，發展為與此一經濟和政治體系相互依存的連續整體。甚至說中國倫理與中國政治實為一體兩面。並與中國經濟互為因果，也不為過。這也就說明了何以在中國歷史中赤裸裸的政治權力也要藉用德性來做文飾，而且更利用倫理體系來達到專制統治的目的。這種現象相應於儒家理想的「以德率政」、「政教合一」而言，可稱之為中國倫理體系的異化作用。

中國倫理體系的多面連續性也間接說明了何以在現代化的中國社會中經濟發展必然受到社會倫理體系的刺激而得到支助，同時也因其發展逐步推展及轉化了傳統的社會倫理體系。

以上所舉五項中國倫理體系的特性是與中國早期民族社會的形成以及此一民族社會的經濟政治體系化的發展密切關聯的。春秋儒家倫理哲學的建立顯然是此一倫理體系更細密的、自覺的、理性的發揮，因而突出為一個理想社會建立的指導原則。孔子的「述而不作」，「好古敏求」就指的這種倫理文化的繼承。孔子哲學表現為倫理體系，但在其深層的文化意識之中已實質地包含了一個形而上的宇宙論和一個宗教哲學。這是由於中國倫理體系原本（也就是在其原點上）已包含了宇宙層面與宗教層面。這在孔子後儒家哲學的展開中已清楚地表現出來。故自中國倫理體系的整體性言，孔子哲學也不可以單純地自倫理學來了解，而應視為一個包含上述五項特性的一個整體開放體系。

值得注意的是：孔子哲學中的德性都可以自上述五項特性來作了解。表現這五項特性最完美的、最完全的德就是孔子哲學的中心觀念——「仁」的觀念。無疑地，「仁」是一個整體性的、內發性的、延伸性的、提升性的與連續性的觀念，因為「仁」是涵蓋人的生命一切的，內發於人性的，是推己及人的，又是提升人性，完成人性於逐步推展的人格與行為中，更是實踐於實際經濟、社會與政治的連續活動。「仁」之具有這些特性也許並非偶然，因為「仁」可以說是中國倫理

經驗與精神自覺的集中表現。因之，「仁」也就可以被看作一個至德或全德了，而儒家的「仁」的哲學也就成爲中國倫理體系的最高發展了。不但爲中國倫理體系找到了一個「原點」，也爲中國倫理提出了一個理念和理想。

在「仁」在哲學架構上，其他諸德也都或多或少地顯示上述倫理體系的五種特性，然而卻沒有任何一種德性像仁一樣兼具五種特性到絲毫無缺的地步。這也就說明了「仁」何以涵蓋諸德，而諸德則在不同的社會層面上遵行「仁」的觀念和理想。

首先，我們可以視「義」爲相應整體性的個體性原理，顯示辨別差異的重要。「義」就是尊重分別和差異，以尋求部分和部分、全體與部分之間的平衡和對稱，藉以實現整體的個體性與個體的整體性。「義」也有內發性，但相對於「仁」而言，卻有較多向面的外在性。這也就是告子與孟子辨難「仁內義外」的原由。「義」有擴伸性，然就「義」的實際應用言，則表現爲因人因事因地因時制宜的凝聚和關注。「義」可以提升到宇宙的高度，故孟子言「吾善養吾浩然之氣」是可視爲由「集義」而來。但一般言之，「義」是要對人對事言的，是有特定對象的，故與其言有提升性，寧可言其有落實性更爲妥當。「義」之兼具倫理與政治兩面，是毋容置疑的。使民固然要以仁，但只有「務民之義」才能使仁政落實。故「義」的功能是同時依據「仁」的原理與事實的需要而建立的。

「禮」之爲德也兼具社會倫理與政治倫理兩面。就儒家言，「禮」是道德規範，也是政治規範。故「禮」原與「法」並列合用，到荀子則幾與「法」合一。「禮」的提升性與「樂」相同，是一種社會教化與安定的力量，這在《禮記》中言之甚詳。但「禮」的內發性卻是間接的，是透過「仁」和「智」的功能而來的。故儒家認爲具體的「禮」是聖王所制作，而非個別人性的發用。「禮」當然是整體的，也是延



伸的，但卻如「義」一樣，必需考慮人事、物象、時空等因素的相關與限制，表現為不同的形式和內涵，但也隨著時代的轉移，獲得新的形式和內涵。

「智」是與「仁」有同功異能的人性之德。孔子言「智及仁守」，並以爲「智」就是對「仁」的選擇，對善之固執。故「仁」之德的自覺實行就是「智」的開始。經過反省，「智」就能引發爲更大的「仁」，而「仁」也能促進更多的「智」。「仁者無憂，智者不惑。」不惑就不憂，不憂就不惑了。故「智」有整體性，經下學而上達，能致天下之道。「智」也有內發性，是人性的啓蒙和自覺，經「學」與「思」的並用而有發展。故「智」應具推展性與提升性。但「仁」與「智」雖相互爲用。相互爲基，卻在連續性上顯出不同：「仁」是包含的，「智」是分別的；「仁」以愛民、親民爲目標，故可言仁政，「智」卻是以正名、正己、正人、守法爲行政的手段。故「智」傾向於法治，「仁」卻傾向於人治。這是很大的分野點。

「信」具有內發性與推展性，是基於「仁」與「誠」而來的個人和社會的凝聚力，可視爲「仁」的推展、「誠」的凝聚。「信」也可說有提升性，因人之立足於社會就在其信之有無，可信度之大小。故孔子有言「民無信不立」。在整體性和連續性上「信」不能沒有「仁」和「義」的引導。故「信」之爲「信」就是「仁」和「義」在人的實際行爲中的表現和效應了。

以上僅就儒家倫理體系中的重要德性依照上述五特性，作了較系統的分析 and 鑑定。其他德性自然也可比照此確定。同樣，其他諸子百家的倫理體系（道、墨、法等）也都可以依上述五特性作一分析和解說，它們在中國社會發展的歷史中扮演的角色和貢獻也可因之得到一個較爲客觀的料定。

基於以上的理解，我們可以看到儒家哲學及其顯示的倫理體系都