

宋明理学

教育思想研究

张学强 著

中国社会科学出版社

宋明理学

教育思想研究

张学强 著

中國社會科學出版社

图书在版编目(CIP)数据

宋明理学教育思想研究 / 张学强著. —北京: 中国社会科学出版社,
2017. 10

ISBN 978-7-5203-0752-9

I. ①宋… II. ①张… III. ①理学—影响—教育思想—研究—宋代
②理学—影响—教育思想—研究—明代 IV. ①G40-092.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 174973 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 韩国茹
责任校对 季 静
责任印制 张雪娇

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2017 年 10 月第 1 版
印 次 2017 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 15.5
插 页 2
字 数 250 千字
定 价 68.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010-84083683
版权所有 侵权必究

目 录

第一章 宋明理学德育思想	(1)
第一节 对儒家道德教育批评的历史脉络梳理	(1)
第二节 对宋明理学德育思想进行现代诠释的必要性	(9)
第三节 从三个系统看宋明理学德育思想	(11)
第四节 宋明理学德育思想的形式合理性	(18)
第五节 宋明理学德育思想可总结的主要教训	(20)
第二章 宋明理学美育思想	(27)
第一节 宋明理学音乐教育思想	(27)
第二节 宋明理学人格美育思想	(39)
第三节 宋明理学诗文美育思想	(53)
第三章 宋明理学社会教育思想	(68)
第一节 儒家“德主刑辅”政治文化的教育学意蕴	(68)
第二节 德化与刑罚之间：宋明理学社会教育的 原则与思路	(77)
第三节 宋明理学社会教育网络体系的建构	(106)
第四章 宋明理学家庭教育思想	(138)
第一节 理学家庭教育历史观及其对宋明时期家庭教育的 批判	(139)
第二节 在家族制度化建设中强化家庭教育	(143)
第三节 理学家庭教育的主张及其实践	(148)
第四节 理学家庭教育中妇女的双重角色定位	(163)
第五节 理学家庭教育的基本原则	(169)
第五章 宋明理学的师道观	(176)

第一节 朱熹的师道观	(176)
第二节 王守仁的师道观	(181)
第六章 宋明理学中人与自然关系的教育学阐释	(187)
第一节 理学视野中的自然规律与成人之道	(188)
第二节 理学视野中的生态教育思想	(191)
第三节 理学视野中自然之美育价值	(198)
第七章 举业与为学：王守仁的考试思想	(201)
第一节 明初至明中叶的科举考试观及其影响	(202)
第二节 王守仁对明代科举考试观的批判	(204)
第三节 王守仁的科举考试观	(205)
第四节 王守仁的应试心理思想	(210)
第八章 知识、方法与智慧：对王守仁教育思想与实践的一 种阐释	(213)
第一节 知识：特征、授受及其获取	(213)
第二节 方法：性质、教法及学法	(218)
第三节 智慧：人格的主体性追求	(223)
主要参考文献	(231)
后 记	(240)

第一章 宋明理学德育思想

第一节 对儒家道德教育批评的历史脉络梳理

如何对中国儒家传统道德教育进行合理扬弃?视角可以是多重的,既可以立足现代社会发展对其进行分析评价,也可以通过中外比较的方式对其加以区别阐释,但还有一种视角是非常值得我们加以关注却往往被我们忽略的,那就是通过对儒家道德教育批评的分析、梳理,了解儒家道德教育两千多年来所遭遇的种种理论与实践上的困境和难题,借助于历史上各个思潮、流派对儒家道德教育的批评及儒家对其道德教育的自我批评来进一步洞察儒家道德教育的利弊得失,从而为我们重新审视儒家道德教育传统和重建当代道德教育体系提供宝贵的思想资源。

一 诸子时期的对话:先秦道、墨及法家对儒家道德教育的批评

对儒家道德教育的批评产生于被称为“轴心时代”的春秋战国时期。在长达几百年的百家争鸣中,道家、墨家及法家等都曾对以孔、孟、荀为代表的先秦儒家道德教育展开过言辞激烈的批评,成为诸子百家争鸣的重要内涵。这些批评是在社会秩序的重建及个体安身立命的宏大话语情境中进行的,并以此作为重要基点展开了诸子对理想社会秩序重建的叙述和对个体合理生存方式的追求。

(一) 以自然对抗人为:道家对儒家道德教育的批评

儒家提倡以德治国,强调“仁、义、礼、智、信”的规训价值,主张通过“明人伦”的社会教化和个体自觉的道德修养达成“父父、子子、君君、臣臣”的理想社会。这一观念体系首先遇到了来自道家尤其是其创始者老子的反驳。“道”为老子思想的根源与核心,在老子看来,“道”

有两个最基本的规定：一为道生万物，即是指“道”为万物之本原，“道生一，一生二，二生三，三生万物”^①；二为道法自然，认为“道”的基本属性是自然，“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子·第二十五章》）。自然无为的天道是人类社会运行规律的依据，无为的自然是人类社会秩序效法的榜样，人类社会的理想状态就是一种素朴的无争无欲的社会，这种社会便是原始的小国寡民的社会。由天道“无为”的观念出发，老子否定了儒家以德治国的路线，认为它违背了天道自然的法则，与因循自然的无为而治相比，儒家所倡导的道德教育并不是最好的国家治理手段，故云：“我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。”（《老子·第五十七章》）^②主张通过无为让人们做到不争、知足，君主要懂得柔能胜刚，弱能胜强，能做到“无事”“无欲”，能做到这些，自然就是一个具有高深德行的圣人，而民会自正、自富、自朴，人们彼此就会相安无事，社会由此而安定，天下从此而太平。老子批评当时儒家的道德教育是“人为”的教育，仁、义、礼、智是对个体自然本性的戕害，是大道隐而不显的产物，是家庭不和、国家混乱的结果，“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”（《老子·第十八章》）。

（二）以“平等兼爱”取代“爱有差等”：墨家对儒家道德教育的批评与道家对儒家道德教育的批评相比，墨家与儒家在道德教育领域的争鸣则更为激烈，道德教育成为儒墨两家争鸣之焦点。在《墨子·非儒下》中，墨家对儒家道德教育、社会学说及孔子之言行极尽挖苦讽刺之能事。

① 《老子·第四十二章》，引自陈鼓应《老子注译及评介》，中华书局2009年版，第252页。下引《老子》仅标明章名。

② 司马迁亦推崇道家的无为而治，《太史公自序》谓：“儒者博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从；然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。墨者俭而难遵，是以其事不可遍循；然其强本节用，不可废也。法家严而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣。名家使人俭而善失真；然其正名实，不可不察也。道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”（司马迁：《史记》卷一三〇《太史公自序》，中华书局1982年版，第3289页。）在《史记》卷一二九《货殖列传》中也谓：“善者因之，其次利道之，其次教诲之，其次整齐之，最下者与之争。”（司马迁：《史记》卷一二九《货殖列传》，中华书局1982年版，第3253页。）

稍后,以孟子为代表的儒家人物对墨子“兼爱”思想进行了不遗余力的抨击。墨家是小生产者的思想代表,主张建立人人相亲相爱、彼此互助互利的“兼相爱、交相利”的大同社会,其思想体现了强烈的社会正义感与批判现实主义精神。在墨家看来,儒家学说上不可治国,下不可安民,虚伪诈说,劳民伤财,“其道不可以期世,其学不可以导众”^①。认为儒家倡导“亲亲有术,尊贤有等”,主张亲疏尊卑之异,违背平等兼爱之原则,“繁饰礼乐以淫人,久丧伪哀以谩亲”(《墨子·非儒下》)。认为儒家道德教育,其礼繁杂,其情伪饰,其行奢糜,是“贼天下之人者也”,本身就是非仁、非义的,一旦在“仁”与“孝”之间发生冲突,以致出现二者不能两全的局面时,依据儒家道德教育的基本精神,人们应放弃派生的依附的社会公德,以维系根本的至上的家庭私德,如此一来,儒家试图在家庭私德基础上实现社会公德的理想在二者遭遇冲突时,只能牺牲社会公德,这是倡导兼爱、大同的墨家不可接受的。

(三) 用“以法治国”抨击“以德治国”:法家对儒家道德教育的批评

法家对儒家道德教育带有浓郁的实用主义色彩的批评自商鞅时期就已展开,至韩非达到高潮,它帮助法家从诸子百家中脱颖而出,成为第一个登上统治意识形态的思想学说。法家主张建立一个高度中央集权的封建国家,君主权势的建立和社会秩序的重整靠社会的道德教化和个体的道德自觉只是一种空想,而只有法制和法制教育才能做到这一点。在韩非看来,人们普遍存在着一种“算计之心”,趋利避害为人之本性,“安利者就之,危害者去之,此人之情也”^②。由于“民固骄于爱,听于威矣”,因而希望通过道德教化而使人们自觉向善是办不到的事,只是不切实际的空洞说教,“仁义辩智,非所以持国也”(《韩非子·五蠹》)。韩非认为:“圣人之治国,不恃人之为吾善,而用其不得为非也。恃人之为吾善也,境内不计数;用人不得为非,一国可使齐。为治者用众而舍寡,故不务德而务法。”(《韩非子·显学》)儒家的道德说教是国家思想混乱的根源之一,只有法制教育才能使人们做到“明于公私之分”,循公废私;甚至法家以

^① 毕沅校注:《墨子·非儒下》,上海古籍出版社2014年版,第163页。下引《墨子》仅标明篇名。

^② 《韩非子·奸劫弑臣》,引自陈奇猷校注《韩非子新校注》,上海古籍出版社2000年版,第279页。下引《韩非子》仅标明篇名。

为儒家阶层属于“五蠹”之一，是国家需要清除的对象。当然法家对于儒家的道德规范并非一味排斥，而是在符合“法”的基本精神、能够“明于公私之分”的基础上进行创造性的改造，韩非便讲，“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱”（《韩非子·忠孝》）。其目的是“要把道德毁誉统一到‘法’的基础上来，通过‘法’这一客观的价值准则来确立一种新的社会道德秩序”。^①

二 对意识形态的挑战：魏晋玄学对儒家道德教育的批评与改造

至西汉武帝时期，通过“罢黜百家，独尊儒术”的国家政策，儒家地位超过道家，儒家也由诸子之一一跃成为占据统治地位的学派，儒学也由此成为国家意识形态。纵观两汉历史，道教产生时间不长，影响不大，而佛教自两汉之际才开始传入中国，信徒不多，道教与佛教并未对儒家思想及其道德教育学说产生实质性的威胁。在以董仲舒等人为代表的汉代儒家学者的努力下，儒家思想包括其道德教育学说发展到了一个新的阶段。

至魏晋南北朝时期，政治统治及学术发展的情形又发生了重大变化。由于社会动荡不止，朝代更替频繁，在曹魏及司马氏等不同政治集团之间激烈的对抗冲突中，儒家的道德仁义沦为各个政治集团之间争权夺利的工具，轻视鄙弃儒学及其礼教的社会风气在萌发滋长。在这一社会背景下，产生了以王弼、何晏、阮籍、嵇康、向秀、郭象等人为代表的魏晋玄学。尽管玄学各个代表人物的思想并不一致，有时甚至观点分歧较大，就在对儒学及其道德教育学说进行批评和改造上却有相同之处，其“目的在于为名教的存在提供一种新的形而上的根据”^②。

由于在玄学本体论的讨论中，倡导以“无”为本，以“有”为末，于是与“无”相应的自然秩序就被放置在与“有”相应的道德秩序之前，与“无”相应的自然人性处于与“有”相应的社会人性之前，那种淳朴、混沌的自然生活态度就被放在了明智的、理性的、和谐的礼乐生活态度之前。^③ 魏晋玄学家用天道无为的自然观代替了汉代天人感应的有机自然

① 于树贵：《法家伦理思想的独特内涵》，《哲学研究》2009年第11期。

② 朱贻庭：《中国传统伦理思想史》，华东师范大学出版社2003年版，第238页。

③ 葛兆光：《中国思想史》（第一卷）《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，复旦大学出版社1998年版，第455页。

观，并用其来诠释先秦儒学的性、礼、天命等基本范畴与基本命题，对先秦儒家道德教育学说进行了批评与改造，使其呈现出一种新形态，魏晋玄学家对“礼”“孝”“忠”等儒家基本道德规范的界说典型地体现了这一点。

儒家之“礼”是对人的全部社会生活行为的规范，其比较完整、周延意义上的内涵构成，除了有人本身的“人情”因素外，还有自然的、社会的其他多种因素，特别是显示在天地、鬼神与人之间的那种秩序、等级的伦理因素，无疑是最主要的。但魏晋玄学家则主要从对人本身的、人的自然之性的显现（“情”）的调理、节制的意义上来界定“礼”之内涵及功能^①，如郭象在解释“导之以德，齐之以礼”时称：“德者，得其性者也”，“礼者，体其情也”。^② 魏晋玄学所确认的“礼”是为顺应人之情的表现所必需的或应有的那些行为规范，是人之情感的自然流露，在传统儒学尤其是汉代儒学中“礼”所具有的那种神圣、永恒的色彩，在魏晋玄学中是很淡薄的。而对于“孝”与“忠”这两个儒学伦理道德中最重要的范畴，魏晋玄学也是从人性的自然流露——情的意义上予以界定的，如王弼说：“自然亲爱为孝，推爱及物为仁也”（《论语集解义疏·学而》），又讲“忠者，情之尽也。恕者，反情以同于物者也”（《论语集解义疏·里仁》）。

基于对道德规范的不同理解，魏晋玄学与儒学在德性的生成、表现及培育这一问题上也存在着较大的分歧。儒家以思孟学派为代表的性善论主要将道德教育看成是一个通过自我持续不断的反省体察，从而使天赋德性得以保存与扩充的过程，而在以荀子为代表的性恶论的思想中，人格的培育过程则是用圣人经过经验归纳而形成的、具有特定内涵的道德规范改造先天恶性的过程。《礼记》讲“是以圣人作，为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽”^③，但在魏晋玄学家的眼里，以“情”为内涵的“孝”“忠”等道德行为则是人之情感的自然表现，并不需要加以特别的培育，

① 崔大华：《儒学引论》，人民出版社2001年版，第354页。

② （魏）何晏集解，（梁）皇侃义疏：《论语集解义疏·为政》，商务印书馆1937年版，第14页。下引《论语》只注明篇名。

③ 王文锦：《礼记译解·曲礼上第一》，中华书局2001年版，第3页。下引《礼记》仅标明篇名。

“孝慈起于自然，忠孝发于天成”（《通典》卷八十《奔丧诏》）。如玄学家论“孝”，认为如果是出自对礼法的敬畏和对血亲的偏袒，那算不上合理，乃是人情之“伪”，但如果出于自然，尽管在具体的行为规范与礼节上与儒家所倡导的有很大的不同，就仍然是合理的，甚至是可贵的。嵇康甚至极端排斥儒家道德教育，认为“六经以抑引为主，人性以从欲为欢”，“若以明堂为病舍，以讽诵为鬼语，以六经为芜秽，以仁义为臭腐”，夸张性地警告人们不要学习儒家经典，不要修习儒家道德礼仪及规范，否则“睹文籍则目眦；修揖让则变伛，袭章服则转筋，谭礼典则齿齟”，主张“兼而弃之”^①。

三 来自外来文化的冲击：佛教对儒家道德教育的批评

在魏晋玄学对儒家道德教育学说展开批评与改造之时，作为一种异域文化的佛教在中国的影响急剧扩大。佛教以其三世轮回、因果报应的观念和极其精巧的思辨体系征服了普通民众和儒家知识分子，对儒家学说的统治地位构成了威胁，也对儒家道德教育学说形成了挑战，这一挑战在中国化佛教流派真正形成的隋唐时期及随后的两宋时期达到高峰。北宋著名理学家程颐曾毫不掩饰地讲“释氏之说衍蔓迷溺至深”，“佛氏之害，甚于杨、墨”。^②南宋大儒朱熹也坦言，佛教“张皇辉赫，震耀千古”，贤者好之，智者悦之，天下之庸奴、鬻婢、黥髡、盗贼，亦匍匐而归之，甚至儒家知识分子也“鞠躬屏气，为之奔走服役之不暇也”。^③这说明唐宋时期佛教实际上已在中国学术思想、信仰及社会教化领域拥有相当大的话语权和实际的控制能力。

为何会出现如此的局面呢？我们知道，佛学作为一种生命哲学，其核心是教人通过持戒、禅定等途径了悟佛性真谛而具般若智慧，最终超脱生死轮回，涅槃成佛，而具常、乐、我、净四德。佛教尽管在一定程度上认

① 戴明扬：《嵇康集校注》卷七《难自然好学论》，人民文学出版社1962年版，第261—263页。

② 《河南程氏粹言》卷一，引自程颐、程颐《二程集》，中华书局2004年版，第1179页，下引《二程集》仅标明卷数及篇名。

③ 尹波、郭齐点校：《朱熹集》卷七十《读大纪》，四川教育出版社1996年版，第3657—3658页。下引《朱熹集》仅标明卷数及篇名。

同和接纳了儒家封建伦理道德教化,认为它对于社会的治理确能起到一定的作用,但认为儒家执君臣父子、仁义道德为实有,有“理障”之弊,不能透析人性之本原、社会之本质。唐代华严宗大师宗密称,“二教惟权,佛兼权实。策万行,惩恶劝善,同归于治,则三教皆可遵行;推万法,穷理尽性,至于本源,则佛教方为决了”^①,认为在较低层次的社会教化方面,儒家(包括道教)尚有可行之处,而要在较高层次上穷理尽性、洞察性命本质、成就自身,就只有佛教才能做到。

如果说汉代以董仲舒为代表的儒家,其以天人感应为基础、以三纲五常为内容的道德教育学说的出现是之前儒家与道家、法家、墨家斗争的一种结果的话,那么,宋明理学道德教育学说的出现则是儒家针对来自佛教(包括道教)的批评自身不断形而上学化的结果,它借助先秦儒家原典(主要为《四书》),借鉴佛(道)教的思维方式与理论成果,使儒家道德教育学说更加思辨和精致,通过强有力的本体论、人性论及认识论的支撑使儒家道德教育学说发展到一个新的水平。

四 启蒙时代的强音:明清启蒙教育思潮对理学道德教育的批评

在儒、佛、道三教对立并融合的文化发展态势下,理学道德教育体系的建立一定程度上消解了儒学道德教育自身存在的危机,经过元、明、清统治阶级的大力提倡最终占据了牢固的统治地位,支配着中国封建社会后期的学校教育及社会教化。但是,理学道德教育体系本身却潜藏着重大的理论缺陷,其理欲观、情理观、义利观带有明显的禁欲主义色彩,其在群己关系上过分强调群体的态度导致了对个性的否定,并在社会教化领域出现了普遍的道德异化现象。当明清之际启蒙教育思潮出现时,作为儒学在明清时期代表的理学尤其是程朱理学道德教育体系便成为其重要的批评对象,或者说,理学道德教育体系的这些理论缺陷正是明清启蒙教育思潮产生的重要诱因。以颜元、李贽、何心隐、陈确、傅山、戴震等一批思想家为代表的启蒙教育思潮对理学道德教育的批评,可以看作是儒学内部展开的自我批评,“其内容涉及多重领域,而价值体系的反省和调整,则始终

^① 宗密:《华严原人论·序》,转引自石峻等编《中国佛教思想资料选编》(第二卷第二册),中华书局1983年版,第387页。

是其重心”^①。

明末清初的启蒙教育思想，是中国社会由传统社会走向现代化的历史前进运动中出现的一种极具影响力的思潮。它以宋代以来以陈亮等人为代表的功利主义道德观为思想资源，以明正德、嘉靖年间社会风气的变化为前导，明代中叶江南资本主义生产关系的萌芽又为其提供了经济基础。明清启蒙教育思潮除了基于对宋明理学空疏无用的批评而提倡经世致用的思想、顺应明代后期“西学东渐”的出现而产生的科学主义思想，以及针对传统的封建专制而出现的对政治民主的呼唤外，着重批评了宋明理学道德教育学说中存在的“存天理、灭人欲”的教条主义倾向与压制个性、否定人的感官欲求和追求功利的道德观，为追求个性解放的新道德观摇旗呐喊。

明清启蒙教育思潮对宋明理学道德教育的批评是深入的、全方位的。启蒙思想家以自然人性论为出发点，对宋明理学禁欲主义的理欲观、情理观和义利观进行了批评，提出了新的理欲观、情理观和义利观。他们认为“欲出于天，理在欲中”，“人欲不在天理外”，痛斥理学道德说教之虚伪，主张冲破一切“条教禁约”的束缚，自由地发展人的天性；他们重“情”，将“情”看作世界的本原，一切创造的原动力，呼唤“复情”“心情”，反对“桎梏人情”，充分肯定了人们冲破礼教束缚、追求爱情与幸福的合理性，如李贽认为，“夫私者，人之心也”^②，“虽圣人不能无势利之心”（《李温陵集》卷十八《道古录》），对理学的以动机论为核心的道德至上主义进行反抗，主张以社会功利检验一切道德说教的合理性。除此之外，明清启蒙教育思潮主张个性的张扬与解放，猛烈抨击在社会教化领域中普遍存在的种种道德异化现象，如节烈、纳妾、殉葬、阉割等，提倡婚姻自由与对个体生命价值的追求，成为明清时期的最强音，并对近代学术思想产生了重要影响。

总体上看，中国古代各种思潮与学派对儒家道德教育理论及实践的批评，其出发点各不相同，有些是为了在同儒家的对抗、竞争中扩大其影

① 杨国荣：《善的历程：儒家价值体系的历史衍化及其现代转换》，上海人民出版社1994年版，第306页。

② 李贽：《李温陵集》卷九《提纲说》，明刻本。下引《李温陵集》仅表明卷数及篇名。

响,提高或巩固其地位;有的甚至为其成为国家的统治意识形态做准备,如道家、法家、墨家及佛教,我们可将其看作是外部批评;有些则是克服儒家道德教育在某一阶段发展中的危机,拯救其于式微,如魏晋玄学及明清启蒙教育思潮对儒家道德教育学说的批评。

第二节 对宋明理学德育思想进行现代诠释的必要性

由于诸种原因,我国德育现状总体上不太理想,德育目标由于缺乏现实的可操作性而难以完全实现,德育手段、方式有待更进一步的改进,德育的作用在理想与现实的巨大反差中被消弭。这种状况的出现有多方面的原因,有主观上的,也有客观上的;有理论上的,也有实践上的,但其中德育思想体系学理建设状况亟待进一步完善是一个主导方面。我们认为,合理的德育思想体系必须至少具备以下三个特征:第一,体系完备,应包括德育本体论、实践论、目标论诸方面,论证有力,符合逻辑,具有合理性;第二,从社会现实立论,切合社会现实,具有可操作性;第三,思想体系本身要能随着社会历史的发展而不断被改进,能够越来越有效地促进个体人格的全面生成和社会的有序运转,具有开放性。唯其如此,它才能把理论性和实践性统一起来,成为能有效指导现阶段我国德育实践的思想体系,在这方面,有许多工作需要我们去做的。

我国德育思想体系的学理建设,是在马克思主义伦理学、西方现代德育思想和中国传统德育思想三重观念背景下展开的,其中传统德育思想尤其是理学德育思想无疑是最基本的观念背景,它不仅影响着我们对马克思主义伦理学的理解和运用,影响着我们对现代西方德育思想的评断和取舍,而且事实上它的一些合理的内核自然地成为我国当代德育的一个重要方面(这也是传统存在于现实之中的一个典型例证)。因此,对理学德育思想做一深入、客观的分析,指出其优点与不足,对我国现阶段德育思想体系的学理建设无疑是非常重要的,也必将直接或间接地影响到当代的德育实践。此外,我们知道,由于理学德育思想立足于我国古代封建社会的血缘宗族等级制度之上,适应封建官僚政治大一统发展趋势,对中国社会进程和国民心理品格影响至深,因而要完成现代社会的健康转型就必须对其加以客观系统的研究。从对理学德育思想的批判历史看,虽然大致上也

经历了文化批判、革命批判、新文化批判和马克思主义批判等多个阶段^①，表现为一个复次渐进、不断深化的过程，但从根本上讲，百余年来中国社会历史的巨变使批判难以真正完成，而现代新型社会政治、经济制度（尤其是社会主义市场经济体制）的确立与进一步完善使这一批判重新变得可能而且非常必要，我们究竟应当如何对待理学德育思想成为时代的重要课题。

从发生学角度看，宋明理学德育思想产生于以人的依赖关系为特征的自然经济与宗法等级社会中，“纵观理学形成和发展的历史，倡明儒学人伦之学，显示与重光儒学治心与内用的魅力，把封建专制法理的儒学改造为可与内化心灵的儒学结合，是宋代整个理学家的总目标”^②，它契合封建社会的生产方式与思想统治的需要，显示出符合人的道德主体性不断高扬这一合乎历史、合乎逻辑进程的思想趋向，因而具有历史合理性。但历史合理性绝不等于现实合理性。由于“传统和现代化是生生不断的‘连续体’”^③，关键问题是对在封建社会后期历史产生过重大影响的宋明理学德育思想如何进行批判性的改造。这主要有三种立场：一是从文化本体论出发，把它看成是现代人精神发展的绝对的历史根据和逻辑起点；二是从政治批判出发，把对它的文化批判上升为政治批判；三是从价值认识论出发，把它作为未完成的意义系统看待，把它的思想精华融于现实当中，吸取其合理的精神因素从而形成现代人的思想飞跃。毫无疑问，只有第三种立场是科学的。

之所以有这种提法是由于考虑到：其一，传统与现代在某种意义上是不可分之连续体，现代是传统的必然延续，这就要求我们必须把理学德育思想看作是相对于现实社会的价值存在物，看作是未完成的意义系统，只有这样，好的传统才有可能作为活的传统合理地被继承下来；其二，坚持历史文化本体和现实社会存在本体双重基础，可以有效地克服如下两种价值偏向，即或者把理学德育思想看成是绝对的历史起点与逻辑起点因而不

① 参阅万俊人《伦理学新论：走向现代伦理》，中国青年出版社1994年版，第35—39页。

② 陈谷嘉：《理学的兴起和儒家人伦道德学说的回归与振兴》，《伦理学研究》2004年第3期。

③ 郭齐家：《中华民族的传统美德及其现代意义》，《山西师范大学学报》（社会科学版）1995年第2期。

能被证伪而只能复活的教条主义倾向,或者出于主观需要任意裁剪、肢解理学德育思想的主观主义倾向。基于双重基础,从价值认识论角度出发,可以达到一种实在的、融历史于现实之中的思想飞跃,使历史以合理的精神形式在现实中存在;其三,从价值认识论出发,是基于现实社会需要的合理运思途径。中国封建社会和现代社会性质的根本不同,使得具有先验唯心主义性质的理学德育思想对我们而言更多的是形式合理性价值(合理的运思途径、理论性与实践性的统一),而非实质合理性价值(它最终维护的是封建等级社会秩序),换言之,它给予我们更多的是外在理论形态的借鉴意义而非思想内容的继承价值,前者是第一位的。

第三节 从三个系统看宋明理学德育思想

一 从人格发展系统看宋明理学德育思想

从人格发展系统看理学德育思想,其积极意义大致有以下两个方面:

(一) 理学德育表现人的道德主体性,肯定了人的生存价值和意义

理学德育思想继承先秦儒家“为仁由己”的主体能动精神,通过抽象的哲学思辨,使道德品格成为个体先天主导的心理构成,个体自身成为道德认识和道德实践的主体。如果说在程朱理学中,天理的权威化使得人的道德行为带有被迫为善的性质从而主体性还不太明显的话,那么在陆王心学中人的道德主体性便高扬起来,主体道德行为不仅是克己,更为重要的是成己,是主体先天道德本性的自然流露,这无疑在更深的层面上体现了对自我的关注,自我的“本心”或“良知”成为准则,如陆九渊讲,“他人文字议论,但漫做公案事实,我却自出精神与他批判,不要与他牵绊,我却会斡旋运用得他,方始是自己胸襟”^①,王守仁亦称“只致良知,虽千经万典,异端曲学,如执权衡,天下轻重莫逃焉”^②。这种自做主宰的精神显示了他们不同凡响的主体性倾向。此外,在理学德育思想中人的存在具有恒定和普遍的价值,它不是在对每个人经验真实(行为)的归

① 《陆九渊集》卷六《与吴仲时》,中华书局1980年版,第97页。下引《陆九渊集》仅标明卷数及篇名。

② 吴光等编校:《王阳明全集》卷二十六《五经臆说十三条》,上海古籍出版社1992年版,第976页。下引《王阳明全集》仅标明卷数及篇名。

纳总结中判定其存在的价值与意义的,而是从先验唯心的角度演绎出“人本善”即每个人先天地具有存在价值的命题。在这个关切人类安身立命的终极关怀的唯心主义命题中却包含着深刻的道理。我们知道人作为道德存在是在人类已攀上自身本质的高度后表现出来的,虽然理学德育思想把人抽象化为道德人而失于片面化,但道德作为人的本质存在的一个方面甚至是其主要方面,则是毫无疑问的。

(二) 理学德育注重培养知、情、意、行完善的品德心理结构

理学德育思想继承了先秦儒家注重完善的品德心理结构的传统。理学家大都认为个体的品德心理结构包含知、情、意、行四个方面。但由于他们的本体论、认识论、知行观以及时代背景存在一定差别,因此知、情、意、行在德育中的次序和地位有所不同,大致可分为三类:其一是以朱熹为代表的“知先行后”德育模式。先进行道德知识的传授,最终、最重要的是道德实践,要在整体上保持知行并进,而情、意贯穿其中,但由于情有善与不善,必须加以约束和控制。其二是陆九渊强调先立大志与“知先行后”的德育模式。由于他坚持性情合一,“性、情、心、才、都只是一般事物”,情既为道德情感,也是道德理性,是性的自然流露,故为善,它贯穿于整个德育过程中。其三是王守仁“知行合一”的德育模式。真知必行,不行不可谓知。王守仁也是性情合一论者,但他把二者看成体用关系,性必有情,情也有过与不及,所以重视性对情的自我调停。至于道德意志,王守仁同其他理学家有很大的不同,他认为主体的道德意志具有“无规定”的特征,是自发的,也是自由的,^①是“不器”,即不“执一”、不“意必”,也就是不执于形而下的一事一物,使主体意志超越于一切现实目的性,随感而应,率性而为,以至无为无不为,“随心所欲而不逾矩”,因此王守仁的意志便是无意志,是超意志。总的来说,理学德育思想注重培养知、情、意、行统一的道德心理结构,基本上符合现代教育心理学,对我们当代德育有一定借鉴价值。

现代型人格是健全型人格,人作为行为主体是政治主体、经济主体、权利主体、道德主体的统合,是理性与非理性、精神(心理)与生理的

^① 方同义:《略论儒家伦理本体论的内在矛盾和王阳明良知说的本质特征》,《浙江师范大学学报》(社会科学版)1991年第2期。