

高等学校“十二五”规划教材

SOCIAL SCIENCES

TEXTBOOK
FOR
HIGHER EDUCATION

中国传统伦理概论

田亮 陈丛兰 敬晓庆 编著

西北工业大学出版社

高等学校“十二五”规划教材

中国传统伦理概论

田 亮 陈丛兰 敬晓庆 编著

西北工业大学出版社

【内容简介】 中国古代社会的经济政治结构,以及由此形成的“宗统”“君统”“道统”三位一体伦理结构,宇宙观、认识论和道德观交织一体的“宇宙伦理模式”,都根本地规定了中国传统伦理思想的主要内容:天人观、人生论、价值观和德性论。其中,“天人观”包含“天”的本质观、“人”的本质观和“天”与“人”的关系观;人生论涉及人性论和伦理观两个论域;价值观涉及义利、理欲、公私问题;德性观包含义务论、修养论与幸福观三个层面的内容。中国传统伦理的主旨在于现实的关切、实践途径和人生之终极目的,这些对于今天中国的精神文明建设仍然具有借鉴价值。本书的编撰正是基于传统伦理思想的这些价值,以达到提升理工院校学生人文素养的目的。

本书适合高等学校师生用做中国传统伦理概论课教材,同时可供中国传统伦理爱好者阅读参考。

图书在版编目(CIP)数据

中国传统伦理概论/田亮,陈丛兰,敬晓庆编著. —西安:西北工业大学出版社,2012.2
高等学校“十二五”规划教材
ISBN 978-7-5612-3316-0

I. ①中… II. ①田…②陈…③敬… III. ①伦理学思想史—中国—高等学校—教材
IV. ①B82-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 018780 号

出版发行:西北工业大学出版社

通信地址:西安市友谊西路 127 号 邮编:710072

电 话:(029)88493844 88491757

网 址:www.nwpup.com

印 刷 者:陕西向阳印务有限公司

开 本:787 mm×1 092 mm 1/16

印 张:9.375

字 数:223 千字

版 次:2012 年 2 月第 1 版 2012 年 2 月第 1 次印刷

定 价:19.00 元

前言

基于《国家中长期教育改革和发展规划纲要(2010—2020)》的理念和高校大学生的认知结构现状,本教材的编著欲达到以下两个目的:

第一,纠正大学生认知结构中关于中国传统伦理文化的误区。通过讲析中国传统伦理道德所蕴含的人生智慧,培养他们对民族文化的认同感,以达到普及与弘扬民族文化的目的。

作为一个社会的文化遗产,传统文化是人类过去所创造的种种制度、信仰、价值观念和行为方式等构成的表意象征。它构成了一个社会创造与再创造的文化密码,给人类的生存带来秩序和意义。所以,任何一个民族和国家都不可能在抛弃传统的情况下生存。但是由于主客观的原因,中国的传统与现代被割裂,“传统”的东西往往被人为地贴上“落后”与“糟粕”的标签,这使得以“传统文化”为内容的教育在中国的教育体系中缺位,从而导致学生对于传统文化的认知严重匮乏,对于传统伦理文化的认知存在误区,其认知大多停留在20世纪初批判解构时期形成且流传至今的认知层面,即仅看到传统伦理文化中的宗法性“三纲”“五常”为政治道德原则的价值内容,而没有意识到其中包含的诸多塑造中华民族精神的正价值取向。这不仅不利于提升大学生的人文素质和人文精神,更不利于培养他们对本民族文化的认同感和自豪感。

同时,传统文化也是构成一个社会创造与再创造自己的文化密码,一个民族文化的每一次新的飞跃都必须以其为基础,在新的历史条件下将其重新点燃,由此使民族文化获得持续发展的生命力。除此之外,传统文化也为我们提供了一个进行历史自我理解的普遍框架,我们一直靠这一框架所包含的思考和创造的一切而生存。就此而言,中国传统文化教育之缺位,大学生对中国传统文化的匮乏与误解的现状,势必导致中国当代文化的发展成为无根之木、无源之水,使这些未来社会文化的缔造者陷入一种文化虚无主义的困境之中。

因此,培养大学生的传统文化素养,弘扬民族文化,构建民族共同的精神家园,首先必须从学习民族传统文化做起。这就是为什么进入21世纪以来,传统文化日益受到重视的主要原因。而推行与普及其中作为中国传统文化核心并体现中国人的人生观、价值观与道德观的伦理文化教育,势必在提升大学生人文素养方面发挥重要的作用。

第二,将传统的伦理文化的精髓与当代社会现实需要相结合,引导学生正确认识生命的价值、人生的意义,树立健康向上的价值观念,培养他们的人文精神与人文情怀。作为人类文明进步的结晶,伦理道德与现实社会生活有着密切的联系。在现代化的进程中,当代大学生的伦理道德建设正面临着经济、科技、文化发展以及由此而产生的新的生活方式的全新挑战。

首先是经济改革而引起的道德挑战。社会主义市场经济的逐步建立,已经引起了社会经济利益与道德观念的普遍性变化,中国开始经历一场新的“义利之辨”。那么,如何正确处理国家、集体和个体三者之间的利益关系,怎样处理人生的关系,等等,都迫切要求学术界研究如何建立一个与之相适应的新型社会主义道德规范体系,而在实践中则要求我们用新的、更加合理的道德价值观念来指导学生的价值选择和道德生活实践。

其次是新技术革命引起的道德挑战。今天,人类社会正经历着一场以微电子技术、生物遗传工程、海洋开发、核能应用等高新技术为标志的全球新技术革命。这场新技术革命已经并将持续对人类生活方式和道德价值观念产生深刻的影响。新技术革命对社会生活提出了一系列

新的道德问题,如科学技术与道德应当是怎样的关系,应当怎样认识与对待人与自然环境的关系,应当怎样正确认识新技术革命带来的新的具体伦理道德问题,如生态伦理、生育伦理、网络伦理,等等。社会道德建设与当代中国大学生的教育,都必须认真回答新技术革命引起的道德挑战。正如爱因斯坦所说的:“我们这一时代的一大特征就是科学研究硕果累累,科研成果在技术应用中也取得了巨大的成功,大家都为此感到欢欣鼓舞。但我们切莫忘记,仅凭知识和技巧并不能给人类的生活带来幸福和尊严。人类完全有理由把高尚的道德标准和价值观的宣道士置于客观真理的发现者之上。”

最后是新的价值观念,尤其是西方的价值观念已经引起大学生道德价值观的巨大变化。这种价值观念对于中国传统价值观念具有双重的解构作用:一方面其重视个性自由、创新进取等因素能给中国传统价值观念注入新的血液,增加活力;另一方面它的极端个人主义、极端功利主义所形成的拜金主义等内容又会在极大程度上给人们尤其是现代的年轻人心灵的困惑,道德价值观念是人的社会生存的内在精神根基,是人的思想与行为的基本价值取向。那么,如何引导学生理智地对待西方文化价值观念的影响,建构新的合乎时代要求的道德价值观念,这是当代伦理学研究与高校道德教育的一项重要任务。

因此,在经济改革、新技术革命和新的文化价值观的影响下,大学生的价值观和生活方式正在从传统向现代转变。当此之际,作为承担培养未来文明的设计者和建设者的大学,其思想教育却存在相对滞后的现象。目前,在大多数的院校除普遍开设的着意培养学生政治品格的思想政治理论课外,对于如何解决大学生在这一新形势下产生的诸多价值困惑,例如怎样看待道德与利益的关系,如何处理道德理性与价值理性之间的关系,人生终极目标究竟是什么等这些与他们的精神生活更为切合的问题,尚无相关课程的设置,在理工科院校中尤其如此,这使得大学生的人文精神与基本的道德精神亟待提升。

截至目前,不仅在陕西,而且在中国大部分高校,伦理学和中国传统伦理学的教育都属于尚待起步和发展的学科。然而,从其作用上来讲,该学科对于大学生树立正确的价值观和培养道德情感都是非常重要的。因此,本教材综合了近年来诸多国内知名的伦理学家的论著,同时也渗透了编著者在多年的研究和体验过程中形成的一些思想,根据理工科院校大学生的志趣,本着理论性、实用性、历史性与现实性的原则,编著了本教材,希望其能在将来的相关领域的教育教学工作中发挥应有的作用。

本教材由西安工业大学田亮教授主持编撰,由长期从事伦理学和中国传统文化研究的教师分工完成。具体的编写分工如下:西安工业大学陈丛兰负责撰写导论、第三章、第四章和第五章;敬晓庆负责撰写第一章、第二章和第六章;田亮负责撰写第七章。全书的编写体例、内容结构由田亮、陈丛兰议定并统稿审核,最终由田亮教授修改定稿。

本教材得以顺利完成和出版,要特别感谢中国人民大学哲学院的肖群忠教授,他在中国传统伦理学体例和部分的确定、修订方面给予了很大的帮助。此外,还需要感谢中国人民大学的焦国成教授、中国社会科学院哲学所的陈瑛先生和甘肃社会科学院的范鹏教授等对本教材编著给予的建议,以及感谢西安工业大学学校领导、教务处和思想政治部各位领导的鼎力支持与指导。在此谨祝他们身体健康、家庭幸福!

由于水平有限,不足之处在所难免,恳请读者批评指正。

编著者

2011年7月

目 录

导论	1
第一章 天人观	9
第一节 “天”与“天道”	9
第二节 “人”与“人道”	12
第三节 “天”与“人”	15
思考题	19
第二章 人性观	20
第一节 传统人性论的主要类型	20
第二节 传统人性论的基本特点	23
第三节 传统人性论的历史影响	27
思考题	31
第三章 伦理观	32
第一节 处己观	32
第二节 处人观	38
第三节 处世观	42
思考题	48
第四章 价值观	49
第一节 义利观	49
第二节 公私观	53
第三节 理欲观	57
思考题	62
第五章 义务观	63
第一节 孝	63
第二节 仁	70
第三节 义	74
第四节 礼	81
第五节 智	86
第六节 信	91

第七节 报	95
思考题	101
第六章 修养观	103
第一节 传统修养观的历史演变	103
第二节 传统道德修养的精神境界	106
第三节 传统道德修养与理想人格	113
第四节 传统修养观的历史意义	120
思考题	122
第七章 幸福观	123
第一节 “幸福”的词义和内涵	123
第二节 传统幸福观的主要类型	127
第三节 传统幸福观的现代价值	135
思考题	142
参考文献	143

导 论

一、伦理本位的传统文化

西方的“伦理”(ethic)源于希腊文“ethos”,意思是风俗、习惯、气质和性格等意思。亚里士多德从气质、性格的意义上最早使用这个概念,赋予它“伦理的”“德行的”意义。在中国,“伦”“理”起初是分开的。“伦”有类别、辈分、顺序等含义,可以引申为不同辈分、人与人之间的关系。“理”最早指玉石上的条纹,《说文解字》云:“理,治玉也。”从而具有治玉、条理、道理的意义。“伦理”合在一起用最早出现在《礼记·乐记》中,“凡音者,生于人心者也;乐者,通伦理者也。”19世纪,中国学者在翻译西方著作时,就用中国传统文献中的伦理来表达西方的“ethic”。

西方的“道德”(moral)来源于拉丁文“mos”,为意志、愿望、生活方式和惯例之义。其复数形式“mores”为作风、风格和品格之义。在中国,“道”为道路。《说文解字》中:“道,所行道也。”被引申为规律和规则。所谓“天道”,指自然事物的内在变化规律。《左传·召公十七年》中子产说:“天道远,人道迩,非所及也。”“人道”指社会行为的规则、规范。如《礼记》“亲亲、尊尊、长长、男女有别,人道之大者也。”“德”本义为“得”,所谓“德者,得也”,德字形的构型由“心”“彳”“直”三个部分构成。字形本意为“心行之所值”。从直,从心,即心得正直为“德”。后来“德”便被引申为“品性”“道德品质”。

由此观之,西方的“伦理”与“道德”的含义虽具有同一性,但在中国传统文化中,两者却存在差别。当代有些伦理学者藉此将“伦理”界定为人与人之间的事实如何的关系,而道德则是人为了处理一定的伦理关系而应当具备的品质,是人与人之间应当如何的规范。

何谓“伦理本位”,中国传统文化的形成为两个重要基础:一是小农自然经济的生产方式;二是家国同构,即由家推及至国的宗法社会政治结构。所以,在中国人的心目中,国是家的扩大和集合,由家庭到家族到村落到国家,家国一体。家是小国,国是大家。家族是个体安身立命的基础,家族的中心地位在社会生活秩序的建构和调节中至关重要。在家庭中,父家长地位最高,权力最大。父家长因其血统上的正宗地位而理所当然地统帅家族家人,这种正宗地位并不因生命的中止而停辍,而是通过血脉遗传,代代相承。

由家族伦理演绎到国家伦理,国家帝王地位至尊,权力极致。宗法家庭成为国与民的中介,国与家因而彼此沟通,君权与父权也就互为表里,社会等级、地缘政治始终被笼罩在宗法的血缘面纱之下。在家国一体的社会政治结构中,整个社会的组织系统是家族一村一国家,文化精神的生长路线是家族—宗族—民族。家族的中心地位使得伦理在社会秩序的建构和调节中具有至关重要的意义。由此建立于这一社会结构之上的文化必然是以人伦为导向,以调整这种伦理关系为核心的价值系统。中国传统文化由哲学、宗教、文学艺术、科学和技术等诸多元素构成,文化的伦理本位便深刻地由这些文化元素具体地体现出来。

伦理与哲学的关系,在中国思想史上,有两种发展路径:一种是从“天道”及“人道”。先秦

的老子、庄子,魏晋时的玄学都属于这种类型。他们从宇宙观推导出伦理政治原则。这样的伦理准则,因为缺乏具体的规定性和难以把握的东西,在现实的伦理实践过程中也难以成为人们行为的准则。所以,他们的伦理学说对传统中国人的影响并不大。另一种发展路径是由“人道”而及“天道”,即按照伦理政治原则进而构造其宇宙观。儒家基本都属于这一种类型。他们由“人道”构造出“天道”之后,又反过来把“天道”作为根据,用以证明“人道”的合理性和永恒性。而哲学中的认识论也是从属于伦理学的。它强调的主要是伦理责任的自觉意识,从孔子的“未知焉得仁”到理学的“格物致知”,都是如此。中国古代哲学,把人们的思维定向在人生的范畴内,注重个人道德境界的提升和对现实政治伦理的维系。“五伦”的伦常关系的形成,同时又处于整个社会家国一体的宗法政治关系网络之中。于是,就有了一套与之相适应的道德规范。因此人们才说,西方哲学家具有哲人的风度,中国哲学家则具有贤人的风度。为政治服务是中国哲学的显著特点。政治观念成为伦理道德观念的引申,政事归结为善恶之别、正邪之争、君子小人之辨。可以说,在儒学那里,不管是从本体论还是从认识论层面来看,哲学都完全是为道德服务的,并以道德为中介,反作用于其经济基础。这种把哲学道德化,又把道德哲学化的伦理型哲学,是中国宗法社会占统治地位的意识形态。

本质上看,宗教为人类试图超越有限达致无限的一种表达。在传统的中国社会,这一表达由伦理承担。儒家的不朽通过三个途径实现:立德、立言、立功,这是一种自我精神上的超越和永垂不朽。个体生命的不朽则是通过血缘的延续完成的,这是一种现实的不朽,个体的生命是短暂的,但子孙却能够成为个体生命的延续,只要子女这一血缘脉络生生不息,不断延续,生命也就达到了永恒。几千年来,中国人把“天伦之乐”“含饴弄孙”作为人生的终极关怀。它既表达着一种情感的快乐,同时又寄托着人类实现不朽的希冀与期待。同时,一家人为了家的前途而共同努力,从这里,中国人找到了人生的意义,生活从此有了努力的目标。因此,中国的家庭伦理成为宗教替代品,使人从伦理中寻找人生意义和目标。而儒家教人反省自求、信赖自己的理性而无须信赖其他。这种信赖实则为人的自觉自律,即道德。因此,中国自从孔子以来便走上以道德代宗教之路。这与宗教教人舍其自信而信他,舍弃自力而靠他力相反。把向善、靠善的人生行为准则建基于人类的感情要求;而“我欲仁,斯仁至矣”,则充分表达了对于行为主体求善意志力的信任。

中国文学艺术也是以“善”为价值取向的。“诗以言志”“文以载道”“美善合一”是中国文化审美性格的特征。中国古代文学深受儒家思想的影响,其根源是孔孟成功地创造并艺术地表现了儒家思想所致。“诗以言志”是儒家文学观的重要内容,文学家们把文学艺术“厚人伦,美教化”作为己任,“文以载道”“文如其人”是中国文学艺术家的思想美、价值美的集中体现。文学家们在创作中也追求美与善的完美统一,而且以善为最高的美的境界。修身、齐家、治国、平天下、忠君报国和扬善惩恶等成为中国古代最普遍的文学题材。“文以载道”的思想对中国古代文学有正、反两方面的影响:一方面,文学教化功能使作家时刻关注国家的兴亡和人民的苦乐,自觉担负历史重任,忧国忧民,在对国家和人民的关注中实现个人的人生价值。另一方面,文学艺术是社会生活的反映,文学艺术有其独特的发展规律,过分注重道德教化,就会使文学的发展刻上了政治烙印,从而限制了文学自身的发展。

中国传统科技是以“正德”为首要的价值取向,即有利于德性的提升为第一目标,然后才考虑“利用、厚生”的问题。中国传统伦理思想对科技发展的限制和约束也是不言而喻的。“利用、厚生”的科技活动自然不能违背“正德”的宗旨,例如,在自然科学方面,重视宏观规律的探

求,重视事物总体特质、事物与环境关系的探求,而轻视一事一物具体性质的研究。因此,中国古代贤哲大量对于自然界的敏锐观察和新颖见解,结果总是一致地导向对人心的启迪,落脚到告诉人们某种社会人生的哲理。否则,就被认为是“玩物丧志”。中国古代科技强调实用性,流传的许多科技著作中,大多是对当时生产经验的直接记载和对自然现象的直接描述,因为中国古代科学理论与伦理思想紧密联系,带有直观、思辨的特点和技术化的倾向。

除了上述的中国哲学、宗教、文学和科技等文化元素方面体现的伦理本位外,中国文化的其他元素也都以人伦道德作为自己的出发点和归宿,如古代的史学注重史家的道德修养,撰史则坚持“秉笔直书”的崇高美德,历史研究的目的则落实于“经世致用”“以古鉴今”等;传统的音乐则与“礼”紧密相连,“礼外乐内”,以“乐”培养主体的内在情感,提升道德境界,成为民风教化的重要方式和内容;中国传统的教育基本就是道德教育。总之,宗法社会的经济政治结构造成中国文化的伦理本位,中国文化的普遍信念是“人为万物之灵”,而之所以能为万物之灵,就是因为有道德,所以特别重视人与人之间的“道”,以及遵循这种“道”而形成的“德”。于是,道德论与本体论、认识论、知识论互摄互涵。综观世界文化史,虽然没有一个民族的文化不要道德或不讲道德,但也确实没有一个民族像中国这样把道德在文化价值体系中抬高到如此重要的地位。

二、传统伦理的历史演变

从整体上看,中国传统伦理思想体系是中华民族各种文化精神互摄整合而形成的有机体。把握中国伦理文化的真谛,就必须对中国伦理思想的历史发展过程进行考察,由此才能发现中国伦理之深邃的人文原理与道德智慧。中国伦理思想的历史发展,经历了孕育展开、抽象发展、辩证综合和批判总结的辩证过程,与中国社会历史发展的四个阶段(先秦、汉唐、宋元和明清)相符合,体现了逻辑发展与历史发展的一致性。

1. 先秦——孕育、形成阶段

从上古神话和《周易》等著述中,我们可以窥见中国伦理精神的某些基因。中国古代神话有三个重要特点:一是崇德不崇力;二是惩恶扬善,善恶报应;三是重天命而轻命运。《周易》建构了中国伦理精神的原初哲学模式:“天人合一”的宇宙论体系;“自强不息”“厚德载物”的精神;善恶报应的信念;阴阳二分的思维方式。这些思想反映了中国人精神世界最初的价值取向,对中国伦理思想的形成和发展产生了普遍和恒久的影响。

夏到西周是中华民族传统伦理道德的萌芽阶段。古代的伦理道德规范是与宗教习俗与帝王治世相联系的。夏代神巫祭天神、地神、社稷的活动,已经形成了等级名分,规定了不同等级的行为方式,这就是“礼”的雏形。但所谓“昭明德,惩无礼”的“德”,主要指帝王和贵族之德,还不是指一般的国民之德和社会伦理道德。

公元前11世纪,西周初期著名政治家周公(姬旦)从维护宗法等级秩序出发,以天命论为思想前提,提出了伦理道德思想。他提出的伦理道德原则是:“以德配天”“敬德保民”和“明德慎罚”;伦理道德的内容是:“孝”“友”“恭”“信”“惠”。《尚书》中的“五教”,即“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”,是西周时期的伦理道德规范。以周公为代表的西周时期的伦理道德是中华民族传统伦理道德的萌芽或开端。

春秋战国时期是中国社会由奴隶制转变为封建制的时代,也是中华民族传统伦理道德的形成、奠基阶段。随着社会性质的转变,思想伦理道德领域异常活跃,出现了诸子纷起、百家争

鸣的局面。

儒家伦理道德思想由孔子创立,孟子和荀子做了进一步的发展和完善。孔子伦理道德思想体系的核心是“仁”,“仁”为众德之总。在“仁”的统摄下,孔子还提出一系列伦理道德范畴,同时把血缘关系、宗法关系结合起来,形成了从修身到齐家、从治国到平天下的伦理政治化、政治伦理化的伦理道德特色。孟子以“人性善”论为理论基础,继承发展了孔子的思想,提出“四德”“五伦”的伦理道德思想,极大地丰富了孔子的伦理道德思想。荀子则以“人性恶”论为理论基础,发挥了孔子“礼”的思想,提出“化性起伪”“礼义教化”“修身自强”的伦理道德思想。

在春秋战国时期影响较大的伦理道德思想,除儒家外还有墨家、道家、法家等学派。由墨子所创立的墨家伦理道德思想代表了小手工业者的利益,提倡“兼相爱,交相利”,既“贵义”,又“尚利”,并提出“合其志功而观焉”的伦理道德评价思想。墨子的伦理道德思想具有功利主义特色。道家以老子、庄子为代表,以“道”为核心,主张自然“无为”“绝仁弃义”,追求一种“无知无欲”的“素朴”的“至德”境界。道家的伦理道德思想具有一种自然主义的超世俗特点。法家以管仲、商鞅、韩非为代表,主张“不务德而务法”,提出“以法为教”“以吏为师”。

先秦诸子伦理道德思想的对立和争论,说明各自对西周以来的伦理道德传统(“周礼”)的不同立场和态度。道、法两家虽有本质之别,但对“传统”都持批判和否定态度;墨家也讲仁义,形式上似在继承“传统”,但内容上却与“传统”相异;唯独儒家从形式到内容对“传统”持因革态度,继承了“周礼”的传统,创造了内容广泛、形式完备的伦理道德体系。在奴隶社会向封建社会转变时期,儒家在一定程度上适应了各种势力的需要,从而缓和了当时复杂、尖锐、激烈的社会矛盾,为大一统的新秩序的建立和安定局面的形成奠定了伦理道德基础。

2. 汉唐——一统化的阶段

先秦时期,中国伦理思想体系的基本要素虽已形成,但诸子百家中并没有一家能占主导或统治地位。汉唐时期,特别是西汉时期,是中华民族传统伦理道德发展的关键阶段。

西汉初年,统治者吸取秦亡的教训,适应现实政治的需要,采取了黄老之学作为“治国安民”的方针,取得了“文景之治”的实际效果。黄老学派顺应历史发展的需要,摒弃了先秦道家“绝仁弃义”的观点,改变了抨击儒家伦理学说的立场,将儒家的德治思想和伦理道德思想与道家的“无为而治”的思想结合,同时,尽管他们猛烈抨击法家,却并不抛弃法治。他们力图把儒家和法家都纳入道学的体系,提出了“德以法辅”“抱道推诚”的思想,倡导社会教化,主张“惠民”“宁民”“利民”。黄老学派还吸取了儒家的宗法观念,提出“主惠臣忠”“父慈子孝”的伦理道德规范,在君臣、父子关系上确立双方都尽义务的伦理观。汉初推行的“黄老之学”,休养生息,发展经济,国力强盛,然而,统治阶级和被统治阶级的矛盾,统治阶级内部中央政权与地方势力的矛盾在不断加剧。在这种情况下,“无为而治”的黄老之学就失去了它继续作为治国之策的根据,统治思想的演变已势在必行。公元前134年,汉武帝举贤良对策,采纳了董仲舒的建议,提出“罢黜百家,独尊儒术”的文教政策。从此,儒家被奉为封建统治思想的正统而定为一尊。

“独尊儒术”是一个历史的选择,它对中华民族传统伦理道德的发展起到了划时代的作用,具有深远的历史意义。儒家的德治论核心是:“为政以德”“道之以德,齐之以礼”。董仲舒发挥了孔子的思想,提出“教,政之本也;狱,政之末也。”(《春秋繁露·精华》)主张伦理道德是“为政之首”。进而,董仲舒把儒家的伦理规范概括为“三纲五常”,即君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲“三纲”和仁、义、礼、智、信“五常”。“三纲五常”是对封建宗法等级体制下人伦关系的高度概括,是处理人际关系的伦理道德规范。“三纲五常”的提出,使宗法社会的伦理道德定型、系统

化,适应了巩固“大一统”国家的需要,确立了董仲舒“为儒者宗”的历史地位。同时也确立了以家族为本位,把家族血缘的情理上升扩充为社会伦理的原理和国家政治的原理,建构起身、家、国、天下四位一体的伦理关系系统和反本回报为原型的互惠互动的双向伦理关系,并成为贯穿整个中国伦理思想发展的一条主线。

魏晋南北朝时期,由于玄学、佛教和道教相继兴起,玄、佛、道、儒彼此争斗,儒学曾一度衰微。隋朝统一中国后,重新重视儒学,儒学又开始复兴。隋朝将儒学经典加以整理、分类,分为经、史、子、集四类,成为后来史籍分类的正统方法。到唐初,唐太宗诏孔颖达等撰《五经正义》,推动了儒学的传播。唐朝前期经济发展和文化繁荣的局面,使玄学的悲观主义和佛学的出世思想赖以存在的现实基础渐然失去,中唐以后儒学在比较和鉴别之中地位回升。而担此重任者当首推韩愈,他主张罢黜佛老之学,独尊孔孟之道,以简明的语言叙述了儒家的道统。

3. 宋元——综合、完备阶段

统一中央集权的宋王朝的建立,结束了唐朝以后五代十国的割据分裂、连年混战的局面。宋初儒者都极力提倡重整伦理纲常、伦理道德名教。他们继承韩愈批佛、道,兴儒学的传统,以复兴儒学为职志。于是,一种既不同于前期儒家思想,又要吸收佛、道思想资料的新儒家学说——理学——应运而生。宋明理学把本体论与伦理学相统一,实现了哲学的伦理化和伦理的哲学化。其体系“致广大,尽精微,综罗百代”,形成博大繁杂的逻辑结构,是前人所无可比拟的。因此,这一时期是中华民族传统伦理道德的深化综合阶段。

北宋初期理学兴起,各个集团、阶层的思想家纷纷提出自己的救世方略,形成学派纷呈的局面。先后相继出现了以周敦颐为代表的“濂学”,以张载为代表的“关学”,以王安石为代表的“新学”,以“二程”为代表的“洛学”和以“二苏”为代表的“蜀学”。然而,由于政治斗争和党派之争,各派渐衰,唯“二程”的“洛学”独盛,成为理学的主流和正统。到了南宋时期,朱熹继承并发展了“二程”的学说,成为理学之集大成者。

朱熹为了论证封建伦理道德的合理性和永恒性,为了说明伦理道德的必要性和可能性,在继承儒家传统思想的基础上,吸收、融合了佛、道思想,构成了一套系统的、严密的、哲理化的伦理道德思想,把中华民族传统伦理道德推向一个新的阶段。在朱熹那里,“理”或“天理”是他的客观唯心主义哲学体系的最高范畴,也是伦理道德的哲学基础。朱熹把“理”视为世界万事万物的本源,是在自然与社会产生之前就存在的精神本体。他认为君臣、父子等伦理关系,都是理的体现,“三纲五常”来源于永恒不变的先天地而存在的“天理”。因此,他把“明天理,灭人欲”作为伦理道德的总目标;把“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”作为“五教之目”;把“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之”作为“为学之序”;并以“言忠信,行笃敬,惩忿窒欲,迁善改过”为“修身之要”;以“己所不欲,勿施于人,行有不得,反求诸己”为“接物之要”。大学要“明德”“修身、齐家、治国、平天下”。清康熙皇帝称赞朱熹“续千百年绝学之传,立亿万世一定之规”。可见朱熹对中国封建社会后期的伦理道德产生了重要影响。

4. 明清——批判总结阶段

明末清初是一个“天崩地裂”的时代。中国宗法社会开始步入晚期,随之,中国传统伦理思想也演进到了批判总结阶段,即“自我批判”阶段。

取代明王朝的清朝为巩固政权,实行严酷的文化专制政策,大兴“文字狱”,大力提倡程朱理学作为统治思想。他们把朱熹抬进孔庙,列为“十哲之次”,把程朱理学钦定为永恒不变的绝对真理和统治思想,程朱理学也由此而更趋腐朽和僵化。从此,正统儒学丧失了发展的活力。

同时,自明中叶以后,资本主义生产关系开始萌芽,在城市形成了市民阶层。在这种特定的历史条件下,产生了专制社会“自我批判”意识,一批进步的思想家,如李贽、黄宗羲、顾炎武、王夫之、颜元以至戴震等,他们从明王朝的危机和最终衰亡的历史教训中,从清统治者利用程朱理学实行思想文化专制的严酷现实中,并在商品经济发展的刺激下,认识到了宋明理学对社会和民族造成的祸害,从而对宋明理学进行了批判总结。

明末清初启蒙思想家对宋明理学的批判,虽各有侧重,但都基本上从地主阶级改革派的立场出发,以“经世致用”的“实学”风格,或多或少地反映了市民阶层的利益要求;有些言论已针对了封建专制主义的反动本质,带有一定程度的早期民主主义色彩,具有某种反专制的启蒙意义,这正是他们不同于以往进步思想家的地方,体现了明末清初反理学思想的根本特点:

其一,在价值观上,以具时代新义的功利主义否定传统的“正义不谋利”及宋儒的“不论利害,唯看义当为与不当为”“存天理,灭人欲”的道义论和禁欲主义。

其二,商品经济的发展和市民阶层的崛起,不仅促成了价值观的深刻变化,而且也激发了人们对个人利益认识的觉醒,反映在伦理思想上,就是对人性的来源、内容和本质作了新的理论概括。

其三,由于价值观的深刻变化,在理想人格上,明末清初的进步思想家也对理学进行了批判。同时,在道德修养论上,王夫之、颜元以及稍后的戴震都反对理学“主静”“持敬”的方法和“复其初”即“复性”的路线,对“习与性成”“格物致知”等“圣经贤传”作了新的解释,提出了具有唯物主义性质的修养理论。

最后,还应看到,在对理学的批判中,有的进步思想家还把矛头直接指向了宗法正统思想的绝对权威——偶像孔子,和专制礼教的核心——“君臣之义”。反对“以孔子之是非为是非”,更反对解释儒家经典以朱熹之注为标准,从而为解放思想、批判理学,建立新的思想体系开辟了道路。黄宗羲则对“君为臣纲”,即理学所竭力维护的“君臣之义”进行了实质性的批判。顾炎武在批判“尽天下一切之权而收之在上”的封建专制主义中,还提出“以天下之权,寄天下之人”(《守令》,《日知录》卷九)的思想。明末清初进步思想家的这些政治伦理思想,无论在政治上还是在道德上,都体现了早期民主主义的启蒙性。

因此,明清时期的反理学伦理思想有对中国古代传统伦理思想进行总结的意义,它那具有启蒙意义的价值观、人性论等主张,不仅在当时有着批判封建统治思想(程朱理学)和专制礼教的进步作用,而且对近代资产阶级的道德革命也产生了积极的影响,不过,由于清封建统治的迅速稳固,加之受文化专制主义的重压,自戴震以后,具有早期民主精神的启蒙思想被抑而转向沉寂,僵化的程朱理学仍统摄着思想领域。“于无声处听惊雷”,那已是炮声隆隆的鸦片战争时期了。

三、传统伦理的基本特征

基于上述的中国古代社会的经济政治结构,以及由此形成的“宗统”——“君统”——“道统”三位一体伦理结构,宇宙观、认识论和道德观交织一体的“宇宙伦理模式”,人性论、等级的礼秩序和义利之辨的核心内容,都规定了中国传统伦理思想的基本特征。

(1)由仁道(爱人)精神屈从于宗法等级关系而产生的“亲亲有术,尊贤有等”(爱有差等),是中国传统伦理思想所提倡的道德规范的基本特点。它集中表现为以家族为本位、强调等级秩序的整体意识。

在中国传统伦理思想史上,虽然有墨家以“爱无差等”为特征的“兼爱”原则,但自秦汉之后成为“绝唱”。儒家思想的体制化使得儒家所制定的“人伦”道德规范被统治者奉为“正统”而倡导。这一伦理价值体系一方面主张“仁者,爱人”,并提出“推己及人”的“忠恕”之道作为实行“仁爱”原则的基本途径,体现了人与人应该互爱互尊的人道精神。但另一方面又坚持“爱人”必须以“君君、臣臣、父父、子子”的宗法等级关系,即“礼”为度。即使有韩愈的“博爱之谓仁”和张载的“民胞物与”,同样没有脱离宗法等级原则。于是,这种“仁爱”原则即体现为君仁臣忠、父慈子孝、兄友弟恭、夫唱妇随等既温情又森严的道德规范体系。人道精神完全屈从于上下、尊卑、亲疏的宗法关系,遏制了个体利益和个性自由。所以,儒家的“仁爱”原则,内蕴但不能归为人道主义。

(2)根据“天人合一”——“天道”与“人道”合一的宇宙伦理模式,由“天道”直接引出“人道”。于是,“人道”既是人们行为的道德法则,更是不可违逆的“天命”或“天理”之必然,从而陷入了道德的宿命论,在人的道德选择上重自觉忽视自愿、重必然而漠视意志自由的特点。同时,“人道”来自“天道”,还体现为“天命之谓性”“性即理”,所以在道德修养中,只要通过“尽心、知性,知天”或“居敬穷理”,在内心中达到“天人合一”就可“止于至善”。这是儒家所理解的“自由”,然而这种实现与内心的“自得”却排斥了个体的感性情欲和个性自由。在道家那里,“天人合一”的境界是通过“无己”“丧我”,“悬解”世俗伦理及一切矛盾达到“逍遥游”,则是一种想象中的个体“绝对自由”。儒道的“自由”观对古代知识分子产生了重大的影响。

(3)以性善论的人性论为主流,是中国古代人性论的明显特点。以血缘为纽带的宗法制和由天然的血亲之爱而推导出“孝、悌”为本始的天赋德性论,是中国人对人性见解的普遍观念。人性论的这一特点也成为中国古代伦理思想关于“人皆可以为尧舜”的心理根据,并决定了传统伦理思想中的道德修养理论的发达,也为德治主义治国实践和道德决定论的历史观提供了人性论的依据。同时,因为善既然根植于人性,只要“充之”“扩之”,即可使人向善、靠善,从而达到“至善”的境界,而无须任何外在的强力作用,这一方面从根本上使人们轻视法的作用,导致了中国传统文化中缺乏法制观念;另一方面,则造成中国人宗教信仰淡薄。

(4)在“义利之辨”中,即道义道德与功利关系的问题上,坚持“重义轻利”“贵义贱利”的价值取向,这是中国传统伦理思想关于道德价值观的主要倾向。这里的“义”即宗族、国家整体利益,而“利”则为个人的私利。作为伦理思想的一个基本问题,针对“义利”的论争,中国古代虽有如墨子、陈亮和叶适等人的功利思想,但始终没有占据主导地位。先秦儒家的“重义轻利”思想经由董仲舒和宋明儒学的发展和加强,极端化为“存理灭欲”。直到近代才受到具有功利取向的思想家的猛烈打击而式微。

从根本上来说,这一传统的道义至上的价值观是中国古代宗法制和高度集中的君主专制制的产物。在宗法制和君主专制制的统治下,个人没有独立自主的经济权利,更不允许发展的个人利益去超越家族和国家的利益,从而形成个人利益绝对服从和从属家族和国家利益的关系。这种利益关系反映在价值观上,即为道义至上。传统的“贵义贱利”“存理灭欲”的道德价值观直接规定了道德的评价、理想人格的塑造和道德修养的目的等。它具有强大的历史惯性力而对后世产生巨大的影响。

(5)反映和调节宗法等级关系的道德原则和行为规范与治国安邦的原理、原则直接联系而具有了“纲纪天下”的政治功能,由此造成了道德政治化和政治伦理化的特点。所以,“三纲”既是最高的政治原则,又是最高的道德准则,“孝”“忠”“节”三个德目被纳入刑律而法制化。这种

德治主义的治国理念在先秦遭到法家的批判和否定,但是秦王朝以“法”代“德”路线的失败体现出儒家这种“德治”“教化”对于“国家理治”“安民”“睦民”等功能的有效性,因而自秦汉以后,儒家思想逐渐被制度化而成为治国安邦之大法。

(6)由于人性论的德性主义和政治的德治主义取向,使中国传统伦理思想的道德教育论和道德修养论非常发达。这是中国传统伦理思想不同于其他民族国家伦理思想的重要特征。中国古代的教育即为道德——政治教育。而德教的关键在于启发人们内在的“良心”“良知”,因此,德教目的的实现,实则必须通过个人的道德修养的途径。

中国古代关于修养的理论,除了儒家一说外,还有道教以追求长生不死、肉体成仙为目的的“修炼”,佛家以成佛为最高目标的“三学”“六度”的修行法。儒家修养论汲取了道、佛的思想,形成儒、释、道修养理论融汇一体的道德修养论。其基本特征是:重视内心修养,突出主体内心的理性自觉。从孔子的“内自省”“内自讼”,孟子的“尽心”“知性”到朱熹的“居敬”“穷理”以“复其初”,基本的倾向是属于理性主义范畴。而荀子、王安石等唯物主义者则强调的是“习”“行”,主张“习成而性与成”,其中也包含了丰富的辩证法思想。从本质上看,中国传统的修养论与认识论不分,它强调直觉体验、躬身实践,这使得以儒家修养论为核心的道德修养论具有诸多合情、合理的成分,成为中国传统文化中的宝贵精神财富。

第一章 天 人 观

本章要点：“天人观”包含“天”的本质观，“人”的本质观和“天”“人”之间的关系观。它们是中国文化和中国传统伦理学的基本问题。本章简要论述中国古代关于“天”“人”本质的探讨而形成的三个基本观点；关于“天”“人”之间的关系的认识所形成的四个主要理论。这些观点和理论为传统伦理学的人性观、伦理观、价值观和义务观等奠定了形而上的基础。

天人关系，既是中国哲学的基本问题，也是中国传统伦理学的一个根本问题。这不仅因为中国哲学的伦理道德化，还在于传统伦理学所讨论的人道、人欲等问题与天道、天理相对应而存在。在世界观、人生观、价值观等方面，都离不开对天人之际的认识。中国传统伦理思想所涉及的人性的本质、道德的起源与本质、道德的原则与规范、道德的理想与修养和幸福等问题，都离不开“天”“王道(理)”等范畴。对天的本质的不同认识，形成了中国传统伦理学史上的不同流派。因此，天人关系问题是构成中国传统伦理学体系的一个根本问题。

第一节 “天”与“天道”

在中国典籍中，“天”有诸多释义。但如果仅从思想史角度，大致有三种说法：“天命”“天理”和“天气”。

一、“天命”论

“天命论”将“天”视为至上的人格神，三代时期的典籍如《尚书》《诗经》中对此有较多记载。如《尚书·召诰》云：“有夏服天命，惟有历年。”认为夏代受命于天，所以延续了多年。夏代统治者还利用“天”神对不服从统治者进行镇压。殷人全盘继承了夏的天命观，他们托天命之词，推翻夏王朝，认为夏王滥用民力，盘剥压榨邑民，触怒了上帝。慑于上帝天命的权威，才去“致天之罚”。天之所怒，在于“夏德若兹”，坏到如此程度，违背了道德，“天”便要派人“殛之”，实行改朝换代。这就赋予了天命以至高、至善的形象。

周取代殷以后，进行了一系列改革，意识形态观念也发生了很多变化。周人首先对殷人的天神观念作了改造。在殷人那里，天神虽然被看做统治人间和各种自然力量的至高主宰，但它却是缺乏理性、使人畏惧、惶恐的独裁者。周人则把天神描绘得赋有人性与理性，不再对人王和下民进行专横和强制的命令，以人王为受天之大命者，为天子。在周统治集团的眼里，皇天上帝对于人间政权及其统治行为，操有生杀予夺之大权，其准则便是道德。统治者的道德行为，成了上天基本的价值取向。《尚书·康诰》云：“惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮齔寡，庸庸，衿衿，威威，显民。用肇造我区夏，越我一二邦，以修我西土。惟时怙，冒闻于上帝，帝休。天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命，越厥邦厥民。”只有英明的文王能明德慎罚、保护孤弱之人，任用贤能，体现了政治权威，从而缔造了国家，扩大了领土。这些被上帝知道以后，非常高兴，

才命文王灭掉殷王,取而代之。可见,上帝改命文王作元(天)子,就是要其代天推行德治。

周人的天命观直接影响了孔子。孔子云:“获罪于天,无所祷也。”(《八佾》)“不知命,无以为君子也。”(《尧曰》)因此,要求他的弟子能“畏天命”(《季氏》)。战国中晚期,“天”的观念开始发生变化,但在儒家思孟学派中仍然保留有以天为人格神的观念。其重要典籍《大学》《中庸》中有大量关于天命的论述,论证了天命的人格力量和对统治权力具有决定的意义。孟子也十分肯定天命的存在和超验力量,认为君权是“天命”所授予,“尧舜之有天下,皆天也”“天与贤,则与贤;天与子,则与子……舜、禹、益相去久远,其子之贤之肖,皆天也,非人之所能为也。莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也”“得之不得曰有命。”(《孟子·万章下》)

迄于两汉,先秦天命神权的观念在思想界和民间都还有着强大的影响力。董仲舒将其“大一统”思想基于这种天命神学,他说:“天者,百神之君也,王者之所最尊也。”(《春秋繁露·郊义》)所以,“天高其位而下其施,藏其形而见其光。高其位,所以为尊也;下其施,所以为仁也;藏其形,所以为神;见其光,所以为明。故位尊而施仁,藏形而见光者,天之行也”(《春秋繁露·离合根》)。王者受天之命,连他们的长相、形质、性格都是天赋予的,所以对天“不可不敬畏”。这种观点把天的功能进一步具体化、神圣化。董仲舒的天命神权论后来与汉代流行的谶纬迷信相结合,成了统治阶级内部篡弑劫夺的神学依据,统治者亦依此制造种种政治谎言,为其掌权造舆论,起了很大的消极作用。

二、“天理”论

“天理”论将“天”诠释为至善之“理”。这种观点最早见于西周。西周的天命神学认为天帝既是周王权的保护神,又是政治和道德的立法者,而天则是至善道德的楷模。周人只有法天效祖,敬德保民,才能维系自己的统治权威,“皇天无亲,惟德是辅”(《左传·僖公五年》)。因此要“修德配命”“敬德配天”,周人在赋予“天”的至上神权的同时,又赋予“天”以至善的道德属性,开“天理”论之滥觞。

战国初期,墨家学派从两个层面分析“天命”。一方面,他们批判“命”,认为有命和信命之说是由暴王造作,穷人传播的麻醉剂,提出“非命”。另一方面,墨家又提出“天志”说。墨子说:“故子墨子之有天之志也,上将以度天下之王公大人之刑政也,下将以量天下之万民之文学、出言谈也……故置此以为法,立此以为仪,将以量度天下之王公大人、卿大夫之仁与不仁,譬之犹分黑白也。”(《天志中》)“天志”说以天为至善义理之天,赋予天以惩恶扬善的绝对权威。下自万民,上至王公大人,都是天惩扬的对象。天志论在一定程度上起到遏制统治阶级为所欲为的作用。《乐记》云:“人生而静,天之性也;惑于物而动,物之欲也。物至知知,然后好恶形焉。好恶无节于内,知诱于外,不能反躬,天理灭矣。夫物之感人无穷,而人之好恶无节,则是物至而人化物也。人化物也者,灭天理而穷人欲也。”此处之“天理”,便是继承周人“义理之天”的思想。用“天理”来表述天具有善德的属性,认为人之好静乃天之本性的表现,后天惑于物而生欲,不能约束自身,便会泯灭天性,“天性”即是“天理”。这种义理之天的观念,是孟子和后世儒学性善论的形而上依据。“天理”论在本质上依然是一种天命论。

义理之天的思想是宋代理学的一个基本内容。(《上蔡语录》卷上)“天理”是理学的最高范畴。理学谓“天”,指道德义理之天;理学谓“理”,指“天”之“理”,即指“天”之本质。理学家对此都作了非常明确详细的论述。如程颖说:“吾学虽有所授受,‘天理’二字却是自家体贴出来。”“天理云者,这一个道理,更有甚穷已?不为尧存,不为桀亡。人得之者,故大行不加,穷居不