

# 新原德

張世英題

## 儒学美德论

陈来著





# 儒学美德论

陈 来 著



Copyright © 2019 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品著作权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

### 图书在版编目 (CIP) 数据

儒学美德论 / 陈来著. —北京: 生活·读书·新知三联书店,  
2019.5

ISBN 978-7-108-06545-2

I. ①儒… II. ①陈… III. ①儒家—道德修养—研究  
IV. ①B222.15

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2019) 第 057525 号

责任编辑 王晨晨

装帧设计 薛宇

责任印制 宋家

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号 100010)

网 址 [www.sdxjpc.com](http://www.sdxjpc.com)

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2019 年 5 月北京第 1 版

2019 年 5 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米 × 1230 毫米 1/32 印张 17.5

字 数 348 千字

印 数 0,001—7,000 册

定 价 68.00 元

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

## 序

本书可以说是以美德的追寻为中心的一个中国伦理研究。

美德伦理运动是近三十年来英语哲学世界的重要一支，也是当代西方哲学在当代中国引起较多关注的哲学流派。从麦金太尔到斯洛特，美德伦理学家的著作有很多已经被译为中文，或在中国有了介绍。中国学者不仅出版了关于西方美德伦理学的评介研究，也开展了对一般德性论的伦理学研究，而本书的主题则是有关儒家伦理与美德伦理的研究。

其实，美德伦理本来并不是一个深奥的理论系统，毋宁说，美德是人类文明最基本的道德实践形态。由于本书关注美德伦理与儒家伦理的研究，故这一部分并不需要以叙述美德伦理在西方晚近复兴发展的历史为开始，这在很多书中都已有详尽的叙述。同时，本书也不是要在美德伦理的框架中回应各种对美德伦理的批评，以便论证美德伦理在当代伦理学的地位、

作用，因为我们并不把自己定位为美德伦理学家。我们的目的是检视儒家伦理与美德伦理的关系，辨明儒家伦理与美德伦理的异同，并把美德伦理作为一个研究视角，扩大对儒家思想的研究，加深对儒家美德理论和道德思想的理解。

本书美德伦理部分的各章正是围绕这个目标来安排的。儒学研究与美德伦理一章正是致力于上面所说的总目标，而孔子的德行论和孟子的德性论两章，既是配合此一目标，也欲借此彰显美德伦理视角研究的结果。如我们所说，儒家自有其美德理论（德性理论）的部分，但仅仅从美德理论的角度尚不能完全呈现出儒家道德人生思想的全部性质，孔子的部分尤能证明这一点。战国时期《五行》与《六德》的德行论的一章，是为了说明儒家早期思想中，既有美德伦理，着眼于人之所以为人的德行；又有角色伦理，着眼于人在特定人伦关系中的角色义务，两者都是儒家伦理思想的成分。冯友兰的一章重在说明非道德德行的意义，或儒家道德德行的非道德应用，强调古代德行论在现代传承转化过程中不同的可能路径。冯契的一章则为了探讨在中国化的马克思主义思想中是否可以容纳一种儒家的德性理论和实践。关于儒学人论与仁论的基本分析是试图从比美德伦理更为普遍的哲学角度来呈现对儒家道德思想的理解背景。儒家的实践智慧一章，是参照战后西方哲学对亚里士多德概念的诠释，集中地对儒家传统的“智德”做一深入的阐发。因为，在彼彻姆的书中，实践智慧正是作为亚里士多德美德伦理的内容来叙述的，麦金太尔也认为实践智慧是核心美德。

本书的公德私德部分，可以看作美德研究在一个特定领域的讨论，其重要性在于它们切近中国近代以来的道德变迁历史。其中前三章，即《西方道德概念史的自我与社会》《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》《中国古代德行论的分类与分析》，都是在宏观上对这一问题进行梳理和分析。梁启超和李泽厚则是两个重要的典型个案，梁启超《新民说》的公德私德思想是20世纪至今最受关注的道德论之一，不仅他的公德思想产生了重大影响，而且他后来最重视的私德思想因被人们忽略从而造成的不利影响也同样深远。梁启超晚期以“人格”思想来把握儒家道德思想的本质，体现了他对只用德行伦理把握儒家道德思想特性的失望，而转向用一种他认为更合适的范式（人格）来揭示孔孟之教的本色，这是意味深长的。李泽厚的两种道德论受到梁启超公德论的影响，而李泽厚晚期的人性论和价值论不仅仍与公德私德论相连，而且也不同程度地关涉美德伦理的问题，从而使得对其伦理学的反思成为当代道德思考的必要环节。

以上所说，是从本书写作的次序和展开来讲的，就成书的呈现而言，为便于读者的进入，则公德私德的部分在先，儒家美德伦理的部分在后。

儒家伦理是儒家思想的主要部分，有关儒家伦理的研究以往主要集中在儒家思想史。近年来，关于儒家伦理的研究开始更多转向理论本身，从而使得有关儒家伦理的理论研究成为当代儒学研究的重点。本书所致力和关注的也是这一领域研究的一个方面。

如我们一开始就说过的，美德伦理的问题并不是一个深奥的哲学理论问题，并不需要很多抽象的形上思辨，因此本书的特点是，在紧扣主线的前提下，各章在从一个方面关联于美德伦理与儒家伦理研究的同时，大都可独立地成为道德思想史研究的专题案例，从而也体现了全书的学术性。应当说明，本书的思考只是表达了作者个人的文化立场，欢迎得到专家的指正。

本书的内容撰写，经历了较长时间，其中若干章节已经在刊物上面发表，其情形如下。第四章：《梁启超的私德说》，《清华大学学报》，2013年1期；第五章：《梁启超的道德思想及其对孔孟之教的认识与把握》，《清华大学学报》，2017年2期；第六章：《李泽厚两德论评析》，《船山学刊》，2017年4期；第八章：《桑德尔论公民德行的评论与思考》，《华东师范大学学报》，2016年3期；第十章：《儒学的人论》，《哲学动态》，2016年4期；第十一章：《论儒家的实践智慧》，《哲学研究》，2014年8期；第十二章：《德性伦理与儒家伦理》，《清华哲学年鉴》，2009年；第十三章：《春秋时代的德行伦理与早期儒家伦理学的特点——兼论孔子与亚里士多德伦理学思想的异同》，《河北学刊》，2002年6期；《〈论语〉的德行论体系》，《清华大学学报》，2011年1期；第十四章：《孟子的德性论》，《哲学研究》，2010年5期；第十五章：《早期儒家的德行论——以郭店楚简〈六德〉〈五行〉为中心》，《北京大学学报》，2018年2期；第十六章：《圣贤之后的人生追寻——冯友兰〈新世训〉的

伦理学意义》，《哲学研究》，2006年2期；第十七章：《冯契德性论简论》，《华东师范大学学报》，2006年2期。在收入本书时，这些发表过的文章又经过修改，也调整了题目。这是要跟读者说明的。

当代著名哲学家、北京大学哲学系的前辈老师张世英先生欣然为本书题字，这是我的福气，谨向张先生表示深深的感谢！

陈 来

2018年4月30日

# 目次

序

1

## 上 篇

- |     |                    |     |
|-----|--------------------|-----|
| 第一章 | 西方道德概念史的自我与社会      | 3   |
| 第二章 | 中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊 | 29  |
| 第三章 | 中国古代德行论的分类与分析      | 81  |
| 第四章 | 梁启超的公德说与私德说        | 101 |
| 第五章 | 梁启超论孔孟之教           | 159 |
| 第六章 | 李泽厚的“两种道德论”        | 189 |
| 第七章 | 理性支配感性 和谐高于正义      | 221 |
| 第八章 | 桑德尔与共和主义德行         | 261 |

## 下 篇

第九章 儒学研究与伦理	277
第十章 儒学的人论与仁论	307
第十一章 儒家的实践智慧	333
第十二章 德性伦理与儒家伦理	353
第十三章 孔子的德行论	373
第十四章 孟子的德性论	437
第十五章 《五行》与《六德》的德行论	461
第十六章 冯友兰的非道德德行论	483
第十七章 冯契思想的德性论	515
参考书目	539
后 记	547

上 篇



# 第一章 西方道德概念史的自我与社会

## 一、亚里士多德：“公民品德”与“善人品德”

古希腊城邦林立，城邦规模一般都不大，故个人与城邦国家的关系较为直接，这就是个人作为城邦国家的“公民”，以及由此而来的对公民的要求。城邦对公民行为的要求可以说即是公民道德。

根据亚里士多德的《政治学》，什么是公民，犹如什么是城邦一样，在当时时常引起争辩，而没有大家公认的定义。依据亚里士多德的观点，公民的性质如下：“（一）凡有权参加议事和审判职能的人，我们就可以说他是那一城邦的公民；（二）城邦的一般含义就是为了要维持自治生活而具有足够人数的一个公民集团。”<sup>〔1〕</sup>

---

〔1〕 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，商务印书馆，2012年，117页。

城邦是一种社会组织，若干公民集合在一个政治团体内，就成为一个城邦。可见城邦不是血缘共同体，也不是宗教组织，公民和城邦的关系是其作为政治团体的成员与政治团体的关系。在阐明了公民与城邦的定义和关系之后，亚里士多德进入了如下的问题：

同上述论旨“城邦的同一性应该求之于政治”密切相关的下一问题为：善人的品德和良好公民的品德应属相同，还是相异？但我们在研究这个问题之前，必须先行说明公民品德的一些功能，作为一个团体中的一员，公民之于城邦恰恰好像水手之于船舶。水手各有职司，一为划桨（桡手），另一为舵工，另一为瞭望，又一为船上其他职事的名称；船上既按照各人的才能分配各人的职司，每一良水手所应有的品德就应当符合他所司的职分而各不相同。但除了最精确地符合于那些专职品德的个别定义外，显然，还须有适合全船水手共同品德的普遍定义。……现在这个社会已经组成为一个政治体系，那么，公民既各为他所属政治体系中的一员，他的品德就应该符合这个政治体系。倘使政体有几个不同的种类，则公民的品德也得有几个不同的种类。所以好公民不必统归于一种至善的品德。但善人却是统归于一种至善的品德的。于是，很明显，作为一个好公民不必人人具备一个善人所应有的品德。<sup>〔2〕</sup>

---

〔2〕 《政治学》，123页。

这里亚里士多德提出了两个概念，即“公民的品德”和“善人的品德”，他认为二者是不同的。好公民和好人是不同的道德概念，好公民必定是具体的，是特定政治体系的成员资格，而亚里士多德认为好人则是普遍概念，超越不同的政治体系的差异，单纯指向人格与品质的高尚良善。善人或好人也就是中国文化所说的君子。

所谓公民道德，就是超出其个人职业所司所应符合的社会集体的要求，各个不同职业的人共同地符合其所属的政治体系的要求。不同的政治体系，不同的城邦，对公民的政治要求不同，故不同国家有不同的公民道德要求。在亚里士多德看来，由于国家政治体系不同，故公民道德是分殊的，不是普遍的。相比而言，“善人”的道德则是无分于国家体制的，是普遍的，是“统归于一种至善的品德”的。因此，亚里士多德指出，好公民仅仅是被要求符合于他所在的国家，是不会具备善人的品德的，也就是说好公民的品德还达不到善人的品德。可见，善人的品德高于公民的品德，但国家只要求公民具备公民品德，只要求符合好公民的要求。亚里士多德这里提出的也就是公民道德与个人道德的区别问题。

亚里士多德说：

倘使一个城邦不可能完全由善人组成，而每一公民又各自希望他能好好的克尽职分，要是不同的职分须有不同的善德，那么所有公民的职分和品德既不是完全相同，好公民的品德就不能全都符合善人的品德。所有的公民都应

该有好公民的品德，只有这样，城邦才能成为最优良的城邦；但我们如果不另加规定，要求这个理想城邦中的好公民也必须个个都是善人，则所有的好公民总是不可能而且也无须全都具备善人的品德。<sup>〔3〕</sup>

因此，亚里士多德的结论是“好公民的品德和善人的品德并不全然相同”。然而，他也强调另一点，即统治者和政治家应为善人，“统治者的训练应该不同于一般公民的教育，统治者的品德有别于一般被统治公民的品德，统治者的品德应相同于善人的品德”。<sup>〔4〕</sup>

这里，在本节的最后，再提及亚里士多德的伦理思想。他在《政治学》中，把他在《伦理学》中的论点概括为“幸福为善行的极致和善德的完全实现”。这里是以定义“幸福”的形式出现的，即幸福是善行和善德的统一。德是内在的德性，故其完全实现即是幸福；善的行为若仅见诸一两件小事是不够的，须达到极致才是幸福。他还指出，最高的善是“凡由己（出于本然）的善行”，并认为“一个真正善良而快乐的人，其本性的善一定是绝对的善。当他发扬其内在的善德时，一定能明白昭示其所善具有的绝对的价值（品格）”。<sup>〔5〕</sup>

---

〔3〕 《政治学》，124页。

〔4〕 同上书，125页。

〔5〕 同上书，389页。

在亚里士多德看来，好公民包括统治者和自由人，统治者要懂得统率、治理自由人，而自由人“须知道怎样接受他人的统治——这就是一个好公民的品德”。他还说“明智”是统治者所应专备的品德，被统治者所应专备的品德则为“信从”，也就是说服从是公民道德的核心。

以上是亚里士多德的一般结论，但他也指出一个例外，“惟有理想城邦而其所拟政制有属轮番为治的体系，其中公民必须兼具统治者和被统治者的品德，人人都要具备善德：在这里好公民便同于善人”。<sup>[6]</sup>每个公民都要准备参与轮流做统治者，故其教育要以此为目标。“在轮番为治的理性城邦中好公民的道德符合于善人的道德；这里的公民教育也就应该等同于善人的教育，而使之包含众德。”<sup>[7]</sup>这里指的是卷三第四章后部所提及的情形，并没有普遍性。

古代中国文化一向有善人的道德标准，称之为君子之德，并以此为普遍道德标准，而没有出现过公民品德或相关的思想。亚里士多德对公民道德和善人品德的区分，以及他的观点，对近代以来公德和私德的讨论，对现代社会偏重公民品德、忽视善人品德，都具有重要的参考价值。忽略善人品德，只注重公民道德，正是现代社会道德危机的根本原因之一。

---

[6] 《政治学》，447页。

[7] 同上书，462页。