

儒家
德性思想研究

张刚 宋丽 著

湖南大学出版社

需要全本请访问 www.ertongbook.com

儒家
德性思想研究

张 刚 宋 丽 著



湖南大学出版社·长沙

内 容 简 介

德性思想是儒家哲学的核心，通过对其根源、内涵不断探索形成了儒学不同阶段的特色。本文从纵横两条线索系统梳理了儒家德性思想的发展演变过程及基本内涵，认为德性是儒学思考一切问题的出发点和归宿，涵盖了德性思维、德性修养、德性知识等一系列内容。儒学实质就是研究德性的学问，偏离这条主线无法真正把握其精髓。

图书在版编目（CIP）数据

儒家德性思想研究/张刚，宋丽著. —长沙：湖南大学出版社，2020. 11
ISBN 978-7-5667-1934-8

Ⅰ. ①儒… Ⅱ. ①张… ②宋… Ⅲ. ①儒家—伦理学—研究
Ⅳ. ①B82-092 ②B222. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2020）第 016715 号

儒家德性思想研究
RUJIA DEXING SIXIANG YANJIU

著　　者：张　刚　宋　丽
责任编辑：邹丽红
印　　装：北京虎彩文化传播有限公司
开　　本：710 mm×1000 mm　1/16　　**印张：**7. 75　　**字数：**165 千
版　　次：2020 年 11 月第 1 版　　**印次：**2020 年 11 月第 1 次印刷
书　　号：ISBN 978-7-5667-1934-8
定　　价：50. 00 元

出 版 人：李文邦
出版发行：湖南大学出版社
社　　址：湖南·长沙·岳麓山　　**邮　　编：**410082
电　　话：0731-88822559(营销部),88822264(编辑室),88821006(出版部)
传　　真：0731-88822264(总编室)
网　　址：http://www. hnupress. com
电子邮箱：408703860@ qq. com

版权所有，盗版必究
图书凡有印装差错，请与营销部联系

目　次

第一章　导　论 …… 1

第一节　儒家“德性”概念辨析 …… 1

第二节　儒家德性思想的研究意义 …… 2

第三节　儒家德性思想的研究现状 …… 4

第二章　儒家德性思想的形成与发展 …… 9

第一节　儒家德性思想体系的创建 …… 9

第二节　汉儒德性思想与大一统社会格局 …… 26

第三节　儒道合流视域下的德性思想 …… 32

第四节　儒家德性思想的重新兴起 …… 42

第五节　儒家德性思想的成熟与完备 …… 48

第六节　儒家德性思想的自我反思与转型 …… 60

第三章　儒家德性思想的基本特征 …… 72

第一节　仁爱之道与儒家德性 …… 72

第二节　自由与儒家德性 …… 75

第三节　灵明知觉与儒家德性 …… 79

第四节　伦理规范与儒家德性 …… 82

第四章　儒家德性价值论 …… 86
第一节　德性与善 …… 86
第二节　德性与价值 …… 87

第五章　儒家德性修养论 …… 99
第一节　“不知命，无以为君子也” …… 99
第二节　“尊德性而道问学” …… 101
第三节　“养心莫善于寡欲” …… 103
第四节　“修己以安人” …… 104

第六章　儒家德性思想与现代社会 …… 105
第一节　儒家德性思想与现代伦理 …… 105
第二节　儒家德性思想与“经济人”观念 …… 109
第三节　儒家德性思想与现代理性 …… 113

参考文献 …… 116
后　记 …… 118

需要全本请访问 www.ertongbook.com

第一章　导　论

儒家德性思想是在社会实践的基础上，经历了漫长曲折的历史发展道路，逐步积淀而形成的。这一波澜壮阔的历史过程，不仅使儒家德性思想凝结于中华民族的文化心理结构之中，也使其显露出永恒的生命力，成为创建新时期道德不可或缺的传统文化资源。

第一节　儒家“德性”概念辨析

“德性”概念早在先秦时期就已经出现在儒家经典之中，其含义经历了一个逐渐演化、丰富、成型的过程。据考证，“德”字在商代卜辞中作“循”讲，指遵从“上帝”旨意行事之义。但商人的“上帝”并不具有伦理色彩，故“德”只代表崇拜“上帝”的行为，而无善恶之性质。甚至在周初，“德”还保留着这种原始的含义，如，“尔尚不忌于凶德”[①]“无若殷王受之迷乱，酗于酒德哉”。[②] 这里的“凶德”“酒德”都无道德含义，仅代表事物的性质。后因周人把作为至上神的“天”逐渐改造成理性、正义的化身，“德”才由原先的非道德概念转变成道德概念，代表着“至善”。另据李玄伯先生考证，“性”与“德”原本同义，“皆系天生的事物”，[③] 后逐渐分化，“性只表示生性，德就表示似性非性的事物”。[④] 也就是说，“德”与“性”原都指事物生而具有的品性和特点，如“牛之性”也可称“牛之德”；后“德”逐渐与人心紧密联系起来，专指人潜存的“至善”之性。《说文解字》解释“性”就是“德”：“性，人之阳气性善者也；从心、生声。”[⑤] 这说明“德”与“性”在

① 《尚书·多方》，见《今古文尚书全译》，江灏、钱宗武译注，第370页，贵州人民出版社1990年版。

② 《尚书·无逸》，见《今古文尚书全译》，江灏、钱宗武译注，第343页，贵州人民出版社1990年版。

③ 李玄伯：《中国古代社会新研》，第184页，开明书店1949年版。

④ 李玄伯：《中国古代社会新研》，第184页，开明书店1949年版。

⑤ 桂馥：《说文解字义证》，第889页，齐鲁书社1987年版。

本质上是同一的，而只有内涵上的广狭之别，如钱穆先生说："中国人言性则必言德。亦可谓德即性之精微处，亦即性之高明处，而有待于人之学问以成。"① 同时，在儒家看来，作为"德"的那部分"性"，虽由天赋而成，但只是一种潜在的善性，如果人不加强后天的道德训练就可能丧失这种天性。因此，"德"在儒家文化中还有"升"的意思——"德，升也"，② 表征的是化潜在为现实的努力过程。那么，"德性"概念可从两个方面来理解：一是"德性"中的"德"与"性"同义，仅代表人先验而有的善质；二是"德"兼具"善"与"升"两种意思，"性"则指人生而具有的一切本性，合在一起的意思就是指人通过不断的道德努力挖掘出蕴藏在人性之中的"至善"本性。

在儒家经典中，"德性"作为一个独立完整的概念最早见于《中庸》："故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸。"③ 这里把"德性"与"道问学"之类的认知概念联系了起来。《中庸》又记载："诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。"④ 说明儒家"德性"概念内涵不只局限于自我修养的范围，也涉及对物性的理解与认识；并且，两者只有相互配合，才可能真正地获取"至善"本性。"唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。"⑤ 其实，这句话反过来说也是可以的。它表明儒家"德性"概念也包含着特有的认知内涵，如宋明理学家提出的"德性之知"。

综上所述，儒家"德性"概念包含着三层意思：一指蕴藏在人性之中的"至善"之性；二指人从情欲向"至善"之性的超越；三指对宇宙万物真实本性的认识。

第二节　儒家德性思想的研究意义

从麦金太尔的观点来看，德性也是古代西方价值世界的核心观念，但自近代启蒙运动以后，这一观念则从传统价值世界的核心位置退居到生活的边缘，

① 钱穆：《晚学盲言》（下），第 636 页，广西师范大学出版社 2004 年版。
② 桂馥：《说文解字义证》，第 162 页，齐鲁书社 1987 年版。
③ 《中庸》，见《四书全译》，刘俊田等译注，第 65 页，贵州人民出版社 1988 年版。
④ 《中庸》，见《四书全译》，刘俊田等译注，第 61 页，贵州人民出版社 1988 年版。
⑤ 《中庸》，见《四书全译》，刘俊田等译注，第 58-59 页，贵州人民出版社 1988 年版。

结果导致社会生活中的道德判断纯主观化，个人的道德价值选择亦失去客观普遍的依据。造成这种局面，固然与西方近代社会结构的巨变有着必然的联系，但与西方德性观念自身的不完备也存在直接的关联。

亚里士多德认为，人的德性就是人特有的理性功能的完满实现。尽管他把理性分为“实践理性”与“思辨理性”两种，但二者都与灵魂中的情感欲望相对立。人符合德性的行动就表现为理性对欲望的控制，或者说情感欲望遵循理性原则的指导。这在情感与理性之间设置了不可跨越的鸿沟。而不同质的事物又如何始终保持一致呢？在这个问题上，亚里士多德的观点总是模棱两可。后来，英国哲学家休谟从这个问题出发，提出事实与价值两分的原则。道德上的善恶性质不是事物本身固有的性质，而是道德主体根据自己的感受赋予的。理性是辨析事物的真相、寻找到实现目的的最佳手段，却无法提供合理的道德判断，如从“这是一个人”的命题无法推导出“他是好人”的结论，因为道德目的来源于情感需要。依此来看，情感是价值判断的基础，理性至多是其辅助性的手段。这样，休谟就把亚氏的德性观念转变成个人的情感需要，并以此作为解释一切道德现象的出发点。但问题在于，失去理性观照的情感总是因人而异、因时而迁，它又如何给人以合理性的价值判断呢？这正是目前西方价值哲学无法超拔出来的困境。

与此相对，儒家的德性观念却一直保留了下来。这既与中国社会结构的平稳发展有关系，也与其特有的价值思维方式有着内在必然的联系。儒家也把德性视为人之特殊功能的完满实现。但是，这种特殊功能并不能等同于认知理性，而是人无私的社会情感，或称情感理性，因此人的德性就是化私欲为无私社会情感的过程。这说明儒家德性之学从心理基础而言是建立在情感之上的。但这种情感并不像西方哲学家所认为的那样，纯粹是私人的、主观的，它具有先验的普遍性。

儒家一直把情作为构建思想的立足点，如孔子的仁学就奠基在人对父母的孝敬之情上；郭店楚简《性自命出》篇“道始于情”一言就表达得更直接。并且，在儒家看来，性也是情，孟子所言的性之“四端”其实就是情感，只不过相对于自私的生理之情，这种情具有无私性和超越性。因此，儒家在性情关系上倾向于统一角度的理解。如朱熹说：

> 盖好善而恶恶，情也；而其所以好善而恶恶，性之节也。且如见恶而怒，见善而喜，这便是情之所发。至于喜其所当喜，而喜不过；

> 怒其所当怒，而怒不迁。以至哀乐爱恶欲皆能中节而无过，这便是性。①

这就是说，性情都本在人心之中，情是表达人对物爱恶的欲望要求，性则是体现在情中的节度。心学代表王阳明说：

> 喜怒哀惧爱恶欲，谓之七情。七者俱是人心合有的，但要认得良知明白……七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可分别善恶，但不可有所着；七情有着，俱谓之欲，俱为良知之蔽；然才有着时，良知亦自会觉，觉即蔽去，复其体矣！②

这就从形而上的高度把人的情感需要与良知结合了起来，打通了先验心体与经验内涵的间隔，从而使人不仅在超验的绝对中赢得尊严，也在欲望满足中获得感性的快感。

可见，儒家德性思想是一种情感理性的哲学，这对弥补西方德性思想的弊端，乃至融合中西方价值哲学都有着重大的理论意义。

第三节　儒家德性思想的研究现状

20 世纪晚期以来，德性思想得到了国内外学者的广泛关注和研究。在西方，通过以麦金太尔等为代表的社群主义伦理学家的努力，一股声势浩大的、以反对近现代建立的新旧规则伦理为目标的德性思潮出现了，这股思潮力图恢复古典的亚里士多德创建的德性传统，重构现代西方价值理论框架。在这种思潮的影响下，中国学者开始反思当代中国道德危机产生的根源。一般都认为，违背传统文化的思维习惯，盲目建构各种形式化的道德规则，是导致当代中国道德教化无效性的痼疾所在。因此，恢复传统、完善个人真实的品格成为如今伦理学家关注的焦点。儒家作为中国传统文化的代表，成为反思的首要对象。

（1）问题的探讨首先集中在儒家伦理的定性上。儒家文化包含丰富的价值思想，这基本是定论。但其究竟是关涉道德本身的文化，还是仅涉及道德领域的文化，就存有争论了。在以往，我们一般都认为儒家文化包含着关涉思维与存在关系的本体论、认识论，价值论只是它们在价值领域的具体运用。但现

① 朱熹：《张子之书二》，见《朱子语类》，黎靖德编，杨绳其、周娴君校点，第 2280 页，岳麓书社 1997 年版。

② 王阳明：《象山语录　阳明传习录》，杨国荣导读，第 283 页，上海古籍出版社 2000 年版。

在，更多的学者认为，儒家文化是从价值角度出发来构建形而上思维结构的，因此，价值论在儒家文化中优位于本体论、认识论。例如葛晨虹女士说："在先秦儒家仁学思想中，任何一个概念离开了德性，都不具有独立价值。"① 这说明德性论是儒家文化的根基。杜杰先生也认为，以儒家为代表的中国哲学"是一种德性形上学，其本体论理论形态表现为追问生存之第一原则的生存本体论，其所寻求的在于道德精神境界，亦即人的安身立命之本"。② 按此逻辑延伸，儒家价值体系就不可能仅由一些规范体系构成，而是牵涉到获得幸福的生活方式，以及由此去澄清建立伦理规范的终极目的。陈来先生通过考察春秋时代的德行规范论，认为以孔子为代表的儒家道德思想"强调君子的整体人格"，体现的是对"好的、对的、完满的人生的追求和探究"。③ 蒙培元先生表述得更直接："道德哲学固然是儒学的核心，但它并不只是'纯粹实践理性'意义的道德哲学，而是与美学、知识学结合起来，建立一种以境界论为理论形态的整体论的德性之学。"④

（2）儒家德性论的基本内涵。德性思想中西皆有，那么儒家德性思想的特质就成为当前理论思考的一个焦点问题。黄玉顺先生说："所谓'天命之谓性'，这是从天的角度来说的；如果从人的角度来看，则是讲'得天'，是讲人性的来源，即'得天为性'。得天而成之性，就是所谓'德性'（'德'就是'得'的意思）。在哲学上，这属于宇宙论的问题；但儒家的宇宙论之区别于西方式的宇宙论，其目的却在于揭示人、人性的生成。"⑤ 这表明儒家德性思想奠基在天人合一的整体化世界观的前提下。沈顺福先生则认为，儒家德性思想建立在中庸哲学的基础上，而中庸思想的实质是选择原则。选择意味主体优先于原则。对原则的选择意味着价值观的确立，这是德性发生的基础。⑥ 袁玉立先生也认为儒家德性思想即中庸之道："在先秦儒家看来，'中'就是'性'……就是存在于人的'性之德'，或'德性'的'中庸'。"⑦ 与此相对，鲁芳女士认为"儒家以'诚'为至善的德性"。⑧ 刘长城先生则从哲学理论的高度概括了儒家德性思想的"价值理性""内在超越""整体主义"三大特征。⑨

① 葛晨虹：《德化的视野——儒家德性思想研究》，第 23 页，同心出版社 1998 年版。

② 杜杰：《中国哲学之德性形上学辨析》，《武汉理工大学学报（社会科学版）》2004 年第 6 期。

③ 陈来：《古代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的异同》，《河北学刊》2002 年第 6 期。

④ 蒙培元：《情感与理性》，第 15 页，中国社会科学出版社 2002 年版。

⑤ 黄玉顺：《儒学的德性价值论》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》2000 年第 4 期。

⑥ 沈顺福：《论儒家德性的形成》，《东岳论丛》2005 年第 4 期。

⑦ 袁玉立：《先秦儒家德性传统的核心价值》，《孔子研究》2005 年第 3 期。

⑧ 鲁芳：《论儒家"诚"与德性的关系》，《伦理学研究》2005 年第 5 期。

⑨ 刘长城：《儒学德性传统的文化特征》，《山东省青年管理干部学院学报》2005 年第 6 期。

蒙培元先生从情感理性的角度出发，认为“儒家承认人类有共同的情感，共同情感是人的德性具有普遍有效性的证明”,[①] 即把德性视为情感理性的实现。

（3）儒家德性修养论。修养论自古就是儒家思想的核心内容，涉及政治、知识、教育等多方面。李承贵先生从“天道”“心性”“社会”三大角度考察了儒家德性修养论的基本内容，认为主要包括“天道设教”“性道设教”“人道设教”三大部分：“天道设教”指将诸般德性视为自然之天所赐或自然现象的人文化复制与转换；“性道设教”指将诸般德性视为内在心性的完善；“人道设教”指将诸般德性视为社会教化的产物。[②] 沈顺福则认为儒家德性修养论主要由“涵养与持敬”“解弊与教化成人”“德性天成”三方面内容组成。[③] 这些观点基本都是对传统儒家修养论的概括和总结。而现在争论的焦点主要集中在儒家“德性之知”如何可能的方面。所谓“德性之知”即指德性的自我直觉，属于德性修养的终极目标。东方朔先生说：“所谓德性之知（在儒家可有许多不同的、但意义相近的说法，如良知、乾知、独知或知体明觉等等）在儒家就是独知、自知，而此独知、自知说到底乃是非常个私性的体验（personal experience），而不是一种‘交叠共识’（overlapping consensus）。”[④] 根据现代西方语言哲学理论，一种自明性意识只有通过先验的语言规则才能确保其客观有效性，“如是，则德性之知（或良知之当下呈现）的自明性已经不再足于证明道德知识的普遍有效性的基础”。[⑤] 相反，杜维明先生认为：“作为德性之知的‘体知’活动是人类认知的基本形态，这种活动可以通过群体的、批判的自我意识而转化为探索科学理论的认知……立基于德性之知而由体知转成的科学认知，是‘范围天地，曲成万物’那种涵盖性极大的人文精神的体现。”[⑥] 这不仅承认了儒家德性之知的现代价值，而且认为可以弥补西方知识论的缺陷。文洁华先生进一步从当代西方批评学派的反传统理性主义知识论立场出发，认为儒家德性之知强调人与自然、社会的联合关系，把知识主体作为社会性的存有，对克服西方超然独立的、抽象的理性主体具有重大的启发意义。[⑦]

---

① 蒙培元：《情感与理性》，第 22 页，中国社会科学出版社 2002 年版。

② 李承贵：《中国传统德性智慧的三个来源及其当代审视》，《福建论坛（人文社会科学版）》2005 年第 2 期。

③ 沈顺福：《论儒家德性的形成》，《东岳论丛》2005 年第 4 期。

④ 东方朔：《德性论与儒家伦理》，《天津社会科学》2004 年第 5 期。

⑤ 东方朔：《德性论与儒家伦理》，《天津社会科学》2004 年第 5 期。

⑥ 杜维明：《论儒家的“体知”——德性之知的涵义》，见《杜维明文集》（第五卷），第 352-353 页，武汉出版社 2002 年版。

⑦ 文洁华：《中国传统儒家知识论之当代意蕴》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2006 年第 1 期。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

（4）儒家德性论与西方德性理论比较研究。从现代发展看，研究儒家德性思想不仅是为了阐发一种历史事实，而且是为了使阐发后的传统观念成为解决现代性问题的一支重要精神力量。因此，中西德性理论对话性的研究越来越受到关注。何元国先生通过对孔子和亚里士多德德性理论的比较研究，认为他们之间有着三种差异。一是亚氏的德性思想指人也指物，孔氏则专指人；就人的德性内涵来看，亚氏强调的是人的理性功能，孔氏却指的是人的“仁德”。二是亚氏把德性分为“理智的德性”与“伦理的德性”两种；孔氏却没有这种区分，在他那里，“智”只是“仁德”所包含的一部分内容，因此，孔氏对“智”的推崇远不及亚氏对理性的推崇。三是亚氏的德性内涵仅局限在个人品格的完善上，而把社会之善归属于政治学问题；孔氏的德性思想却包含内在修养和外在实践、个人之善与社会之善统一方面的内容。[①] 陈来先生也认为，“与亚里士多德伦理学相比较，中国古代的理智德性在德性系统中不占主要位置”，并且，儒家德性思想注重德性与德行、个人完善与社会职责的统一，这是因为“在伦理关系即政治关系的宗法社会，个人的善关联着人群的社群生活”。[②]

（5）儒家德性思想与现代社会。学以致用是每个理论研究者的终极价值追求，那么作为传统社会的思想产物——儒家德性思想能否继续有益于现代社会生活，就成为一个不得不考虑的问题。总体来说，有两种截然对立的观点：一是认为儒家德性思想不仅适合于传统社会，同样符合当代社会生活的要求，如蒙培元先生说：“儒家伦理是一种德性伦理，但具有‘共时性’特征及普遍理性精神。”[③] 一是认为儒家德性思想就本质来言强调人的义务，忽视人的权利，这在个人权利意识已被激情撩动的今天，“注定了传统的德性理论在现代社会中必然遭受被遗落的历史命运”。[④]

可见，儒家德性思想已受到学界广泛的关注并有了不少的研究成果。但在其中，我们依然可以发现许多明显不足的地方：

首先，在方法上，只把儒家德性思想作为弥补现代社会道德规范失序的一种手段，而忽视其独特的善恶价值理念，以及与现代价值观念迥异的视角。

其次，在内容上，缺乏整体系统的研究，尤其对儒家德性思想的形成、演变、成熟的历程缺乏深入的研究。在许多学者看来，儒家德性思想前后就没有

---

① 何元国：《亚里士多德的“德性”与孔子的“德”之比较》，《中国哲学史》2005 年第 3 期。

② 陈来：《古代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的异同》，《河北学刊》2002 年第 6 期。

③ 蒙培元：《儒家的德性伦理与现代社会》，《齐鲁学刊》2001 年第 4 期。

④ 东方朔：《德性论与儒家伦理》，《天津社会科学》2004 年第 5 期。

发生什么变化似的。

再次，在现代价值方面，过多突出儒家德性思想的理论意义，而忽视对其实践价值以及效用价值方面的思考；过多从学理上演绎推理出儒家德性的实现条件，而忽视与中国特殊的社会背景以及人的全面发展关系方面的研究。

因此，应从这几个方面加强对儒家德性思想的研究：一是加强对儒家德性思想的形成与发展逻辑的研究；二是把儒家德性思想与现代价值哲学理论相结合，以求从价值哲学高度来把握儒家善恶观念；三是凸显现代转型社会的特殊的价值要求，不仅把儒家德性思想作为理论来研究，更视其为实现中国人价值观念现代化的现实基础。

第二章　儒家德性思想的形成与发展

促进人品格的完善与成熟是儒家德性思想的根本目的。而究竟怎样才能完善人的德性品格，在儒家不同时期有着不同的思考，因此，唯有通过历史的延展，我们才会拥有比较完整的理解。

第一节　儒家德性思想体系的创建

一、儒家德性思想产生的背景

在西周伦理形态中，“敬”的观念具有非常特殊的价值地位。如徐复观先生说：“周人建立了一个由‘敬’所贯注的‘敬德’‘明德’的观念世界，来照察、指导自己的行为，对自己的行为负责，这正是中国人文精神最早的出现；而此种人文精神，是以‘敬’为其动力的，这便使其成为道德的性格，与西方之所谓人文主义，有其最大不同的内容。”① 从历史看，“敬”观念的形成与周人宗教观的改变有着直接的联系。周人不像殷人那样盲目地崇拜神灵，而是把至上神“天”视为正义与秩序的象征，能否得到上天的眷顾，关键在于人自身是否能够按照天命来办事。因此，周人很早就产生了一种“忧患意识”，如周公曾对召公说：

> 天降丧于殷，殷既坠厥命，我有周既受。我不敢知曰：厥基永孚于休。若天棐忱，我亦不敢知曰：其终出于不祥。②

这种“忧患意识”使周人逐渐产生了“敬”的观念，它表示人应该谨慎自己的行为、对自己行为后果负责，从而透露出觉醒的主体意识，其对周人道德观念的确立具有重要的作用。后随时代的发展，周人倡导的“敬”观念逐渐与“孝”观念相结合，以“孝”为“敬”之主体。据今人考证，周人的孝道观念

---

① 徐复观：《中国人性论史　先秦篇》，第 21 页，上海三联书店 2001 年版。

② 《尚书·君奭》，见《今古文尚书全译》，江灏、钱宗武译注，第 347 页，贵州人民出版社 1990 年版。

不同于后期儒家所提倡的孝道观，其核心内容在于追孝祖先和孝于宗室，而不是自己的亲生父母。[①] 这是因为在周代宗法分封社会中，组成社会的最基本单位是宗族，而不是个体小家庭，因此，周人的孝道伦理旨在为政治和宗法血缘关系服务。换言之，周人道德实质是一种“宗族道德”，而不是个人道德。这种道德往往从宗族利益角度去审视道德的意义与价值，所以它具有很强的功利性和等级性。

春秋时代是中国传统宗法血缘社会结构解体、个体及其小家庭开始确立的时期。社会生活基础的改变，必然引起西周伦理的解构和转型。而要超越以宗族为根本特质的西周伦理，春秋时期的道德学者首先需要根据一定理论寻找到平等的、能够为刚刚从宗族关系下解放出来的新生个体所遵守的各种道德规范，以整合当时人们混乱的道德观念。因此，他们改造了西周时期作为行为规范总和的礼，使礼成为当时一切道德的依归，如晏子说：“君令臣共，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼也。”[②] 所以，内史兴说：“成礼义，德之则也。”[③] 意为行礼如仪，就懂得了道德的规则。但春秋时期的“规则伦理”建设，由于种种原因并没有取得整合当时混乱道德观念的作用，反而进一步加深了人们的道德困惑。因为，每种道德理论都有其独特的、不同于其他道德理论的道德规范或评价观念，这就使得人们可以根据自己的喜好而随意选择道德理论，结果导致社会共同道德信念的散失。如关于“忠”的解释有“公家之利，知无不为”；[④] “临患不忘国”。[⑤] 此外还有“远图者，忠也”；[⑥] “上思利民，忠也”；[⑦] “无私，忠也”；[⑧] 等等。在春秋时期，一个人的道德行为往往会导致截然不同的道德评价。对此，我们可以从下面这个事例来加以说明：“公如晋，自郊劳至于赠贿，无失礼。晋侯谓女叔齐曰：‘鲁侯不亦善于礼乎？’对曰：‘鲁侯焉知礼？’公曰：‘何为？自郊劳至于赠贿，礼无违者，何故不知？’对曰：‘是仪也，不可谓礼。礼所以守其国，行其政令，无失其民者也。今政令在家，不能取也。’”[⑨] 按照晋侯的理解，鲁侯“自郊劳至于赠贿”都“无失礼”，应该是遵守礼的道德模范，但女叔齐却认为，鲁侯失其

① 巴新生：《西周伦理形态研究》，第 45-50 页，天津古籍出版社 1997 年版。
② 《左传·昭公二十六年》，见《左传译注》，李梦生撰，第 1165 页，上海古籍出版社 1998 年版。
③ 《国语·周语上》，见《国语直解》，来可泓撰，第 610 页，复旦大学出版社 2000 年版。
④ 《左传·僖公九年》，见《左传译注》，李梦生撰，第 217 页，上海古籍出版社 1998 年版。
⑤ 《左传·昭公元年》，见《左传译注》，李梦生撰，第 910 页，上海古籍出版社 1998 年版。
⑥ 《左传·襄公二十八年》，见《左传译注》，李梦生撰，第 854 页，上海古籍出版社 1998 年版。
⑦ 《左传·桓公六年》，见《左传译注》，李梦生撰，第 67 页，上海古籍出版社 1998 年版。
⑧ 《左传·成公九年》，见《左传译注》，李梦生撰，第 561 页，上海古籍出版社 1998 年版。
⑨ 《左传·昭公五年》，见《左传译注》，李梦生撰，第 968-969 页，上海古籍出版社 1998 年版。

政令、失其人民，结果导致“政令在家”而不能取，所以鲁侯不是一位遵守礼的道德模范。之所以造成这种冲突的结局，是因为晋侯与女叔齐两人对什么是礼的理解存有差异，同时彼此又没有可以相互融通的共同道德信念。所以，春秋时期伦理观念建设虽取得了很大的成就，制定出了许多对后世产生重大影响的道德规范和原则，但它始终未能寻找到一种可以一以贯之各种道德规范的最根本的道德信念，以及如何把这种道德信念转化成整个社会普遍接受的价值信念所需要的基本方法。

二、孔子：儒家德性思想的开创者

（一）孔子的仁道学说

与春秋时期的道德规范论相比，孔子道德哲学的立场开始转向人的本质问题。在他看来，人与动物的区别在于，人是超越自然状态的社会群体性存在：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与?”① 他的学生子路也表达了同样的意思：“不仕无义。长幼之节不可废也，君臣之义如之何其废之？欲洁其身而乱大伦！君子之仕也，行其义也，道之不行，已知之矣。”② 这就把“长幼”“君臣”等宗法人伦关系视为人之为人的本质。因此，孔子把实现人与人关系的和谐作为人道的重要内容：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。”③ 在此，孝悌自然之情，构成人普遍交往的起点，并由此逐步发展到群体之爱；而孔子的仁爱思想其实就是对这种关爱内涵的哲学概括，“仁者人也，亲亲为大”。④ 所以，仁道原则可以称为孔子对人社会本性的概括和总结。

相对各种具体的道德规范，孔子认为仁道原则具有本原性价值。这可以从仁与礼、仁与智、仁与善恶几个方面看出。

第一，仁与礼的关系。孔子其实也非常重视礼对人际关系的调节作用，甚至以礼来定义仁。如他的弟子颜回问仁，孔子说：“克己复礼为仁。”⑤ 但从总体上看，孔子认为仁比礼更根本：“人而不仁，如礼何?”⑥ 这就把仁提升至礼之上，视为更为根本的人生目的。因此，孔子曾高度赞许仁而失礼的管仲：“微管仲，吾其披发左衽矣。”⑦

第二，仁与智的关系。孔子同样非常重视人的知识积累，如自称“十有

① 《论语·微子》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 325 页，复旦大学出版社 2012 年版。
② 《论语·微子》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 327 页，复旦大学出版社 2012 年版。
③ 《论语·学而》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 5 页，复旦大学出版社 2012 年版。
④ 《中庸》，见《四书全译》，刘俊田等译注，第 52 页，贵州人民出版社 1988 年版。
⑤ 《论语·颜渊》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 189 页，复旦大学出版社 2012 年版。
⑥ 《论语·八佾》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 32 页，复旦大学出版社 2012 年版。
⑦ 《论语·宪问》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 241 页，复旦大学出版社 2012 年版。

五而志于学”，又教导人“学不可以已”。并且，认为智对仁具有积极的促进作用：“好仁不好学，其蔽也愚。”① 但他又说：“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。”② 这就明确把智定位为实现仁道原则的手段，只有服务于仁才具有价值。

第三，仁与善恶的关系。在殷周时期，善恶观念都与具体事物或规范相结合，专指对人生有用、有益或无用、无益的东西，没有统一的标准。但在孔子那里，善恶与仁开始建立关系。他说：“苟志于仁矣，无恶也。”③ 意即与仁相符的便是善，相悖的就是恶。并且，又说：“唯仁者能好人，能恶人。”④ 这就说明善恶是在仁者于各种具体境遇相照下产生的，因此，善恶是相对的，而仁却是绝对的。正是在这种理念的指导下，孔子学生子夏提出“大德不逾闲，小德出入可也”⑤ 的主张，即认为，只要坚持了仁道（“大德”），具体情境中的善恶（“小德”）问题可以加以权变。

可见，仁在孔子思想中已不仅是一种“爱人”的行为规范，而是支撑一切价值规范的终极目的。

（二）仁学修养论

在孔子看来，所谓成德就是实现仁道：“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”⑥ 而究竟怎样才能实现这种理想人格呢？这就与人性问题联系在一起，对人性的不同理解，往往导致了对成仁之道的不同认识。但孔子关于人性的直接论述非常少，他的学生子贡也说：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”⑦ 不过，通过一些间接的言语，我们还是能够依稀见到孔子的人性思想。他曾说：“性相近也，习相远也。”⑧ 这就基本承认人具有一致的本性，后天的差异则是由习行所致。在《论语》中还有这样的几句话：

> 子曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”⑨
>
> 子曰：“不怨天，不尤人，下学而上达。知我者其天乎！”⑩

① 《论语·阳货》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 307 页，复旦大学出版社 2012 年版。
② 《论语·卫灵公》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 281 页，复旦大学出版社 2012 年版。
③ 《论语·里仁》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 51 页，复旦大学出版社 2012 年版。
④ 《论语·里仁》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 50 页，复旦大学出版社 2012 年版。
⑤ 《论语·子张》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 337 页，复旦大学出版社 2012 年版。
⑥ 《论语·里仁》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 52 页，复旦大学出版社 2012 年版。
⑦ 《论语·公冶长》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 71 页，复旦大学出版社 2012 年版。
⑧ 《论语·阳货》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 303 页，复旦大学出版社 2012 年版。
⑨ 《论语·述而》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 116 页，复旦大学出版社 2012 年版。
⑩ 《论语·宪问》，见《论语导读》，鲍鹏山编著，第 254 页，复旦大学出版社 2012 年版。

需要全本请访问 www.ertongbook.com