

导 言

德育是中华文化之表征，也是中华精神之凝结。从周代起，中华德育的基本理论和实践已趋于成熟。不过，作为今天完整意义上使用的‘德育’概念，直到本世纪初才开始出现。在古代，汉语中没有与今天所用‘德育’概念完全对应的语词。古代思想家、教育家使用像‘教化’、‘教育’、‘德教’、‘德化’、‘文化’、‘开化’、‘陶冶’、‘陶育’以及‘教’、‘齐之以礼’、‘化民成俗’、‘化性’等等来表达与‘德育’相近似的意涵。如：“政令教化，刑下如影”（《荀子·臣道》）；“得天下英才而教育之”（《孟子·尽心上》）；“吏之治大抵尚威罚，严期会……又安暇先之以教育，渐之于德义者乎”（《河南先生文集·岳州学记》）；“为政不难，不得罪于巨室。巨室之所慕，一国慕之，一国之所慕，天下慕之。故沛然德教溢乎四海”（《孟子·离娄上》）；“舜其信仁乎，乃躬藉处苦而民从之。故曰圣人之德化乎”（《韩非子·难一》）；“凡武之兴，为不服也，文化不改，然后加诛”（《说苑·指武》）；“文化内辑，武功外悠”（《补亡诗·由仪》）；“夫建极开化，树声貽则，典防之兴，由来尚矣”（《宋书·顾恺之传》）；“刚毅强固，足以威暴矫邪，正身体化，足以陶冶世心”（《蔡中郎集·文范》）；“陶育圣化，致名英伟”（《三国志·吴

书·诸葛恪传》)近代“德育”最早语源可能出现于本世纪初三、四年,但有关“德育”确切出处尚未查阅到,难于最后确定。不过,王国维于1906年发表了《论教育之宗旨》一文,提出了以德育作为教育重点,体、智、德、美四育并重的主张,强调教育之目标在培养“完全之人物”。同年,《东方杂志》发表《论女学宜注重德育》一文,提出“女学之宗旨不外乎智育、体育、德育三大端,尤以德育最宜注重。因此,“德育”概念之使用,在本世纪初已经成熟。

德育之定义,难于精确化。狭义上,是指培养服从社会准则的品德习惯,而广义方面,大概即如蔡元培1902年所说的陶铸文明之人格。更确切地说,即利用各种教育手段和方法,培养和完善文明之品性。本书从广义上探讨德育之思想与实践。

二

为了完整把握中国德育的特点和性质,首先应该深入分析中国文化的结构特征及其精神意蕴。本书将用两章的篇幅从制度文化基础和历史文化背景进行考察,其中也交织着基本哲学思维和价值观念的初步分析,以求从宏观方面揭示德育之地位及其方法论原则。

从政治制度与社会基本组织结构的层面来分析,中国古代社会中伴随文明成熟而确立的宗法制度、等级制度的特征十分显著。通过对这一制度层面的文化形态的把握,可以深入理解社会制度的维系、组织形式的管理等等对于社会伦理秩序的必然要求,也可以看到它们对于人之价值的基本规定,即培养出相应的美德以认同这些伦理秩序。同时,这种基于强制和自愿结合的人治原则,对管理者、统治者也同样提出较高的品德要求,唯其如此,才能在社会普遍的品德要求中,产生一种下对上的绝对忠诚。正是基于政治管理与人治方法的统一,在政治功能的发挥和日常生活中即表现出对于道德亲和力的莫

大推崇。而道德亲和力又来源于相同或相近的品德和伦理教养基础。显然，必须通过教育，尤其是道德教育才能奠定这一基础。道德基础就是社会政治制度的深厚基础，构造这一基础成了自觉的文化活动的首要目标。在这种社会政治组织结构的大背景下，德育当然高于智育及其他一切教育。它既适宜于作为以美德感化民众的统治理想，也被视为一种注重心理情感审美以及和平而非暴力的人道的文化活动形式。

从价值的层面来考察，与社会制度和社会组织结构对社会个体的要求相对应，人自身也有实现其道德自觉的内在要求。传统价值观基于对人性的考察，认为人的价值就是道德伦理的价值，而生命的本质就在于道德的实现。在道德价值、艺术审美的价值和知识的价值之间是以道德为中心的。可见在价值层面上对道德的追求带有终极性的色彩。道德是绝对重要的，甚于生命。从这样的价值观衍生而来的德育观，必然把德育看作人性实现的唯一途径。在德育过程中，具有个人信念性质的道德品性推广成为具有普遍性的道德规范，摆脱了自我的狭隘性，发展成为整个社会的理想规范。

近现代以价值观的变革为先导，同时进行政治制度和社会组织结构的变革。近现代在继承传统的以德性为人的价值基础和理想主义精神气质的同时，确立了人的全面发展实现的价值观念；并且经由科学教育体制的确立，德育成为四育中的有机组成部分，获得了历史的发展。

三

如上所述，文明成熟的标志反映在文化价值观念上是强调道德教化。儒家是教化基础理论的奠基学派。儒家认为，文化活动尤其是德化活动使人区别于禽兽，它才真正体现人的本质（《孟子·滕文公

上》：“饱食煖衣 逸居而无教 则近于禽兽。”先秦的许多学派也都强调了道德教化的人文价值。正是以教化为价值实现手段的信念支撑了代代儒者积极的文化教育活动。近现代同样将启蒙与教育作为文化进步的源泉。但这一时期明显区别于传统的是，教育家认为在专制制度和等级伦理秩序的支配下，人们不能获得人格尊严和自主的义务责任感，德育是片面的上者强制下者的工具，不具有真正作为社会富于人道的和谐和实现人生幸福积极手段的意义。同时 女性如果不能获得平等的社会地位和人格独立，真正的德育是不可能的。

本书用两章的篇幅简略描绘了中国德育发展的历程，侧重分析了德育思潮的演变和主要教育家具有特色的德育思想。近现代部分增加了对传统批判继承性特征的分析。在这两章中还分析了德育思潮与教育家个人德育思想或学派德育观之间的互动关系，并基于德育历史的考察，揭示了中华民族积极追求精神文化实现的整体特征和理想主义精神气质。

四

本书其余六章先后考察了德育的内容，德育的手段与途径（条件）自我修养 德育方法 系统化教育环境——家庭教育、学校教育和社会教育构成的整体教育环境中的德育，以及胎教、蒙教和青少年教育。

首先，在德育内容方面，针对传统德育所贯穿的伦理原则和品德内容进行分析，重点揭示品德规定对伦理原则的依赖性，以及因伦理原则之间隐含的内在冲突导致了道德选择的困难。其次，分析传统教育家利用德育外在手段进行品德修养诱导的特点，指出这些手段与道德义务性教育之间的冲突。再次，叙述作为德性养育方法的核心自我修养之种种原理，强调自我修养中的义务性以及境界追求具有重

要的价值。在德育方法方面，突出了德育中辩证方法的运用特点，高度肯定了德性养育方法的思想成就。此外，分析了自古以来注重人生受教育和自我修养相结合的一贯性持续性思想，揭示了针对主要德育对象 尤其是针对人生不同阶段中个性、心理、情感、精神面貌和知识结构、智力水平、生活方式等特点进行教育的具体特征。最后 分析了自古以来重视道德环境和不同教育体系中德育系统化展开的互补原理，同时介绍了家庭教育、学校教育和社会教育体系中德育的特点以及思想、实践的具体形态，深化论证德育系统化方法的认识特征。

在叙述分析过程中，重点突出在：一，揭示不同学派之间方法的差异性和互补性；二，叙述总结了中华德育思想的主要成果，同时解释了德育思想中的内在矛盾以及其中存在 尤其是古代 的糟粕；三，通过比较古代和近现代不同历史时期德育的得失，倾向性地揭示了近现代教育家在认识到传统德育中的不足之后所作出的变革努力。

第一章 德育的制度基础与 人性论基础

本章首先考察德育的社会政治制度基础和人性论基础，并在此背景下来理解传统文化的伦理性特征，分析德育的地位和德育观的整体背景。

传统文化的特征可以由两个方面来把握：其一，宗法制度的生成及其决定政治运作过程中礼治、德治的根本作用，促成了伦理政治一体化的形态。此形态既是制度上的，也是思想观念上的；并且由于二者的结合，产生了深远的影响。在制度层面与思想层面上，它表现为三个相互联结的部分。一 制度形态的君主制、分封制、门阀制、宗法制与伦理性的君主—圣人观、宗法伦理、德法合一的管理方法、任官用人的贤能要素以及社会基本组织体如乡社、村里的伦理规约等等密不可分，从而发挥出制度的完整力量。二，思想上对于大同社会的设想追求以及为政以德观念，使意识形态的客观作用和士大夫的知识、文化传播功能所欲达成的主观目标相统一。三 经由制度的实践，特别由于汉代开始的选贤任能的开展，其影响深入民间生活。其二，人的道德性论证。人的道德实现具有终极的价值意义，但它必须通过道德教化来完成。这样，具有严格尊卑等差秩序的礼的制度，体现为

客观有效的理想文化形态，它符合整体和谐及尽善尽美的价值理想，并体现了人性的提升和发展的要求。

由此，可见这一文化结构所表征的理想主义的精神气质。这就是绝对完美性的理想的设定及其对于这一理想的实践性格。这种理想主义精神气质蕴含着积极与消极的二重性。就前者而言，传统文化自觉努力的目标在于高尚性与完美性的结合，即以制度的大同理想和人性的至善为绝对价值，要求文质相表里，具有诗的境界；在方法上反对暴力专制的存在和停滞于人性的弱点，因而提倡制礼作乐、道德自觉以及礼教的规范、诗与乐的熏陶和道德行为的感化。就后者而论，由于它绝对化地提升了人的道德性，忽视了价值的丰富内涵，尤其是当其以伦理性高于生命价值时，体现了伦理道德至上主义的特征。

传统文化的道德理想主义的实践是与注重现实生活相一致的。它包含着两个环节。一方面，它将现实生活的文化现象道德化、理想化。学而优则仕，仕的意义被赋予（辅佐君王）平治天下，忠、爱或扬名后世、以显父母（孝、爱）从而使权力的追求和功利的享受洋溢着道德性的色彩。另一方面，它又对于世俗的权力追求和功利享受的态度加以批判和约束，使之向理想的崇高性方向提升。

在这种文化结构和文化发展的自觉中，教育，主要是道德教育，就具有核心的地位。政治运作是在制礼作乐和刑法保证的制度下完成的，它主要通过君王的道德人格的感召力即教育力量以及各级官吏的移风易俗即社会教育来实现。基层社会通过家教以及乡社内部的道德互励而维持，每一个人通过自我教育以及家庭教育、学校教育和社会教育来成就道德性——对于秩序伦理的认同和内化而实现人性理想。这样，社会理想、人性都经由德育而与普遍价值相一致。

近现代对传统将人视为社会等级秩序工具的制度基础和人性论

基础的批判，及所建立的新的社会制度和人性理论，对德育思想产生了深远的影响。由于新的德育目标基于人的尊严和实现目的，德育变得更有效、更具合理性。

第一节 社会政治制度的考察

一、宗法制度与血缘关系

宗法制度与宗法观念自殷商萌发演进而成熟于西周。这是汉民族文化成熟的基本标志。自宗法制度与宗法观念产生、成熟以来，它在古代中国社会制度、社会结构组织、伦理关系、道德教育等方面产生了十分深远的影响。

宗法制度是一宗族金字塔结构，由大宗统领小宗，由小宗统领家庭。而血缘是联结宗法结构的纽带。易言之，亲亲故尊祖，尊祖故敬宗。虽然在宗法关系的具体表现中，或特别显出尊尊，或特别显出亲亲，但亲亲与尊尊实互为表里、互补为用。例如，《汉书·宣帝纪》：“元平元年四月，昭帝崩，毋嗣。秋七月，霍光奏议曰：‘礼，人道亲亲故尊祖，尊祖故敬宗。大宗毋嗣，择支子孙贤者为嗣。孝武皇帝曾孙病已，有诏掖庭养视，至今年十八，师受《诗》、《论语》、《孝经》，操行节俭，慈仁爱人，可以嗣孝昭皇帝后，奉承祖宗，子万姓。’奏可。”褚少孙所补的《史记·梁孝王世家》中也说：“殷道亲亲，周道尊尊，其义一也。”

《白虎通·宗族》云：“宗者何谓也？宗，尊也，为先祖主也，宗人之所尊也。”由此可见，宗法结构中的“宗”表“尊尊”。此宗与尊相通之义，来自两个方面。其一，原始的神命与祖先合一的宗教信仰，继承传统之知识和美德观念；其二，由血缘关系决定的财产权的归属，并由此确立政治、社会地位的权威，这两个方面是随着父系制度的发展同

步演进、相互影响而起作用的。父系宗族制度的成熟，即是如上两个方面统一的结果。从历史进程来看，它无疑完成于西周。其标志不仅在于西周时期宗法制度的完善，还在于王国维先生所言的，周公通过制礼作乐，一道德于上下，而合天子诸侯卿大夫庶民，以成一道德团体。由此而形成经济、政治、社会权威与伦理关系和道德观念统一的体系。

血缘与权威的互补，自是宗法制度的力量源泉。但应该指出的是二者之中仍然具有轻重之分。通过对“孝”这一观念内涵的考察，可以了然“尊尊”为重而“亲亲”为轻。西周时期“孝”德之义，十分明显地突出了权威之尊的重要性。孝之德在继祖尊先，虽起于亲亲之统系而目标在敬宗而立威权。《礼记·大传》说：“自仁率亲，尊而上之至于祖，自义率祖，顺而下之至于祢，是故人道亲亲也。亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安，庶民安故财用足，财用足故百志成，百志成故礼俗刑，礼俗刑然后乐。”其统序继尊之意很明确。此外，《左传》、《论语》中都突出地以君臣关系先于父子，而《论语》中仍然保留着尊尊在宗法联系中的优先观念：“宗族称孝焉，乡党称弟焉。”（《子路》）正因为孝悌深蕴尊尊之理，所以能为至德，能够通过孝亲而忠君。

当然，二者之关系是不可分离的。由尊尊与亲亲的统一，构成完整的宗法关系。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。血缘之亲的纽带与尊尊的权威秩序之间的统一，确立了君臣、父子、兄弟、夫妇、长幼五伦。而作为家长之君子，乃是和谐关系的要素。儒家的道德教育也是针对这种具有关键身分地位的君子而展开的。其本在身，其要义正如《礼记·大学》所说：“所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者无之。”而能教在其家的关键在身正。宗族中尊者长者具有绝对的道德上的优势，他的地位是绝对权威的，宗族成员必须绝

对服从 只有这样 才能够加强宗族内部的凝聚力 形成宗族认同感, 从而使宗族在社会上得到稳固的地位。这样一来, 对于宗族首领本人道德至上的规定, 便成了宗法制度本身题中应有之义了。与此同时, 作为宗族首长的社会责任也被规定着: “上治祖祢, 尊尊也; 下治子孙 亲亲也。”(《礼记·大传》) 只有“尊其位 重其禄 同其好恶”才有可能使得自己尊长的地位得以维持, 形成宗族内部的伦理结构, 明确各个成员的权利和义务。

宗法制度是君主专制制度的基础, 而二者的合一则构成等级专制制度, 并形成决定伦理规范的社会政治力量和权威。政治经济权威决定等级伦理秩序, 而等级伦理秩序强制着身分性的品德内容。当然, 这种权威的力量来自家族的稳固与教育家族成员忠诚于政治伦理权威。^①

二、教化之必要性

如上所述, 由宗法制度决定的政治—伦理一体化结构, 乃经由礼的设定而决定德行。德行之本是孝悌。在传统的社会关系中 尊卑是最根本的社会关系 也是礼的核心: “有贵贱焉 有亲疏焉 有长幼焉。朝廷之礼 所以明尊卑也 乡党之礼 长不让幼 所以明有年也 家庙之礼 亲不让疏 所以明有亲也。此三者行 然后王道德。”(《白虎通义·礼乐》) 既然亲疏亚于尊卑, 则孝之政治—伦理秩序的意义高于心理—情感的意义。正因为如此, 孝之德首先不是自觉的血缘认同的提倡和心理情感的依托之义 而是强制之秩序要求。周公以“不孝不友”为“刑兹无赦”的重罪 典型地体现了刑罚保证秩序 秩序强制品德的文化基本结构特征。周公倡有德和孔子所说的“克己复礼”为仁 就是

参阅钱杭:《周代宗法制度史研究》 学林出版社 1991年版 第 113 页。

在明确这种社会关系之绝对性的前提下所进行的人文教化活动。

从礼具有经国意义的观念中，也可以清楚秩序决定品德的特征：“礼之可以为国也久矣，与天地并。君令、臣共、父慈、子孝、兄爱、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、妇听，礼也。君令而不违，臣共而不贰，父慈而教，子孝而箴，兄爱而友，弟敬而顺，夫和而义，妻柔而正，姑慈而从，妇听而婉。礼之善物也。”（《左传·昭公二十六年》）但这种秩序的规定，并不能自然完善秩序本身，而需要通过上施下效的努力来实现。君王是尊之至，故必为先，榜样天下：“王者父事三老，兄事五更者何？欲陈孝悌之德，以示天下也。天子临辟雍，亲袒割牲，尊三老，父象也。谒者奉几杖，授安车，鞶轮，供綬，执授，兄事五更，宠接礼交，加客谦敬，顺貌也。”（《白虎通义·乡射》）此即身正而后正天下。然正天下，并非仅为理想化的以至善人格感人，还必须以通过政治活动体现教化的手段配合而加以实现。

安民是为政本，也是教化的基础。安民即是仁民爱民，具体体现是富民与教化并重而去刑罚之施。富民不是终极目的，而是为了稳定民心，使之自觉遵守社会秩序，不犯上作乱。王符说：“民贫则背善，富民而后教之。明君行德化，即为务本。颜元也认为，有恒产之后，“游顽有归，而士爱心臧，不安本分者无之，为乞丐者无之，以富凌贫者无之。学校未兴，已养而兼教矣。休哉，荡荡乎，故吾谓教以济养，养以行教，教者养也，养者教也。”（《存治篇》）富民指使民有恒产，它和教化都是手段，是政治—伦理秩序和人的道德价值实现的手段。

兼具士和大夫双重身分的百官是体现君王教化的实践者，他们的行为具有影响风化的根本意义。百官之正，是正天下的核心环节。王符说，遇良吏，则皆怀忠信而履仁厚；遭恶吏，则皆怀奸邪而行浅薄。因此，王者用人，必须体现教化的宗旨。顾炎武认为，有国者登崇重厚之臣，抑退轻浮之士，是移风易俗之大要。因为王者选拔孝悌有德行之人而使之富且贵，天下人求富求贵者必然仿效，仿效即在正其

品行。同时百官之治天下县邑关键在任者以身实践而感化民众以及推行社会教育、改良不善之风俗。故百官实为王者力量的延伸，任官用人必从教化来考量。

学校是选贤任能的途径，也是直接教化万民的途径，其重要性自是十分突出。《礼记·学记》中说：“化民成俗 其必由学”；“建国君民，教学为先”。学出于天子教化的自觉是政治生活的组成部分：“天子命之教 然后为学。”（《礼记·王制》）

在儒家学者看来 尊贤和敬老必须制度化 才能体现出完整的政教理想 如董仲舒所说：“立太学以教于国 设痒序以化于邑。”（《汉书·董仲舒传》）又如《大戴礼记·保傅》等追溯西周设五学兴教化：“帝入东学 上亲而贵仁 则亲疏有序 如思相及矣。帝入南学 上齿而贵信 则长幼有差 如民不诬矣。帝入西学 上贤而贵德 则圣智在位 而功不匮矣。帝入北学 上贵而尊爵 则贵贱有等 而下不逾矣。帝入太学 承师问道 退习而端于太傅 太傅罚其不则而达其不及 则德智长而理道得矣。”尽管大多理想家都以德才兼备为目标 但由于政治力量的主体是道德力量，因此，兴学校以德育为重的观念是普遍的。在理学家那里，这种倾向更加突出。如程颢于熙宁元年上疏曰：“臣谓 既一以道德仁义 教养之人 专以行实材学升进 去其声律小碎 糊名誉录 一切无义理之弊 不数年间 学者靡然丕变矣。岂非得士浸广，天下风俗将日入醇正王化之本也。”（《二程集·请修学尊师儒取士札子》）

由于家为治本 是完善整体教化的基本力量 因此 必须通过学校教育而推动家教和社会教育。康熙三十九年（1700年）颁布于直省学校的《圣谕十六条》体现了这一整体思路：“一、敦孝弟以重人伦；一、笃宗族以昭雍睦；一、和乡党以息争讼；一、重农桑以足衣食；一、尚节俭以惜财用；一、隆学校以端士习；一、黜异端以崇正学；一、讲法律以儆愚顽；一、明礼让以厚风俗；一、务本业以定民志；一、训子弟以

禁非为；一、息诬告以全良善；一、戒窝逃以免株连；一、完钱粮以省催科；一、联保甲以弭盗贼；一、解仇忿以重身命。”（《清文献通考·学校考七》）这样教化的可行之基础又回到了宗法制度。因此完善宗法制度便成为王者制礼作乐、教化万民的具体内容之一。

如上所述，宗法制度及其以之为基础的社会结构提出了以礼为政治—伦理—一体化社会关系的核心，它决定了通过教化使人克己复礼而致上下和谐、尊卑有序、雍睦安宁的政治现实化方向和以礼行政的基本信念。而由于传统的社会关系即政治—伦理关系在礼的构成中是纵向与横向的交叠，教化也必须多系统，才能臻至完善。

然而，由于对社会和谐与政治权威的绝对肯定与亲亲伦理本位的冲突，在先秦就曾造成教化所遵奉的伦理原则的严重不一致和行为选择的困难，其后也使伦理选择悲剧化。加之宗法制度在秦汉时期开始走向与君主专制制度结合，并使尊尊进一步突出，尊尊伦理高于亲亲之义，政治伦理与自然伦理的冲突也由此而激化，而且与儒家的道德教化之普遍性主张中所强调的对于君权进行道德制约的初衷相违背。同时，由于教化是为政治服务，而社会生活中也尊齿重爵、爵高于齿，如是，天子至尊而民众至卑，儒家爱民的道德依据服从于伦理秩序，这就使儒者在忠君爱民的冲突中或者无所适从，或者只能辨轻重而丢弃爱民的大义。关于这一方面的论述，将在后面进一步展开。

第二节 作为哲学基础的人性论

一、人的道德性论证

在历代儒家学者那里，人性的本质是道德性。道德性成为人的先

天本性或人的潜在素质。它决定了人在万物中的优越地位。基于人本的立场，传统价值观确立了道德价值的至上地位。在思想家那里，人与动物的区分和人与天的内在关系，是通过先天的道德性复归和后天的道德性的培育而显现出来的。

（一）人道

人与禽兽的区别，即在人之有道德性或人伦自觉。如孟子所说，无“恻隐之心”“羞恶之心”“是非之心”“辞让之心”者，非人也。再如荀子所说，人伦自觉是人之为人的标志；为之，人也；舍之，禽兽也”（《荀子·劝学》）。人与禽兽的区别固然是常识所认同的，但学者所关心的道德哲学问题却超越了常识的意义，他们是从人性、文明史观以及价值观来作出论证的。这里包含三个层次的论据。其一，指证了人与禽兽的区别是道德与智慧这两个本质性因素，人的先天性已高于禽兽，出乎万物而最灵。如李翱说：“人之于万物，一物也。其所以异于禽兽虫鱼者，岂非道德之性乎哉？”（《复性书》下）人在本性上当然不应该也不愿意倒退。人如果不按照潜在的高于动物的性质发展，就会因争斗而毁灭，因而道德性的发挥是必然的选择。其二，论证了文明人与野蛮人的区别，正在于前者发挥了道德性或其潜能而有人伦，它体现了文明成就，主要是圣人制礼作乐、教化万民而带来的成果。其三，人的价值目标是通过克服人自身的自然欲望即禽兽本性来达到在和谐中实现优越性。既然人的优越性是由道德决定的，那么，道德的高尚和人伦之和美便是价值的终极目标。这样，无疑可以确认，道德性是人道的本质。

（二）天道

天道，从西周时代开始成为宗教与道德双重权威以后，它逐渐成为道德性的命令和境界。人必须通过实现自身的道德性才能超越人自身。从天道能够审视人之道德性的存在和实现道德性的必然性。它的论证也包含不同的层面。其一，从本体论来说，人来自理，道德，汽

的较完美结合 理在气先 且在人的生成中起决定的作用。由此而观，性即天道（理—道德）。理学家的解释代表了这种本体论的证明（设定）其二 从宗教意识出发 天之道体现为道德意志。一方面 天志通过扬善惩恶而体现为善恶因果报应，成为对人的道德监督力量；另一方面，天通过灾祸警戒不德的行为，天人具有道德上的感应关系。其三，从文化行为的传统来看，道德行为之善能够决定政治生活之良好命运，具有参配天地之价值；而人格修养之至高境界则是与天一样的神秘境界。正如《中庸》所谓“大哉圣人之道 洋洋乎发育万物 峻极于天。”易言之 天性与人性是相通的。孟子所谓尽心能够知性而知天 其意即此。

虽然传统的天并非在每一位思想家那里都赋有崇高性，但崇高性的信念是很普遍的。天道是人的道德性根源，也是人道的境界理想。由天可以确定人的道德本质。

（三）几种人性论

关于性无善恶论。孔子提出“性相近，习相远”之说，王安石和胡宏等取其义。尽管孔子并没有明确提出性无善恶之义，但他认为道德之善恶主要根据后天行为之表现，因此，后天的修养是决定圣人与凡人、君子和小人不同道德人格的关键。不过，孔子提出的“上智与下愚不移”的主张 因为其中“智”、“愚”具有道德意味，所以也含有道德潜在性观念。它在后代往往被视为主张人性有圣凡的先天区别，即先天道德性说。王安石认为上智、下愚不是先天的考察，而是根据每个人后天修养的结果才能加以判断的。同时，他和后来的胡宏都认为，“性”没有善恶的状态，不能以道德性视之。不过，他们都认为，人性中的潜在素质具有发展道德修养自觉的能力。

关于性善论。孟子是主张“性善”论的最著名代表人物。他指出“人无有不善”具体地说 就是人先天具有“恻隐之心”、“羞恶之心”、

“辞让之心”“是非之心”等“仁、义、礼、智”这些道德本性。他认为这些“善性”是先天就具有的：“仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也。”（《孟子·告子下》）人人都有先验的“良知”“良能”能够辨别是非善恶。尽管他认为人的先天道德性不是完满的，需要加以扩充；但很显然，人“性”在孟子那里就是指道德性。孟子的性善论对理学产生了深远的影响。

关于性恶论。荀子主张性恶论。他认为人的自然属性即是性，它的存在自身具有破坏社会秩序和引起冲突的效果，因此具有道德判断意义。而从道德上判断，它是与社会政治和伦理秩序相违背的，因而是恶的。但通过后天的努力，人能够化性起伪。他认为人之先天之能可以认识到道德价值而改化其自然之性。由此而言，人仍具有先天追求道德价值的能力。这是一种引申的结论，否则，其理论必自相矛盾。

关于性三品说。许多学者认为性三品说是董仲舒最初提出来的，但事实上，董仲舒的理论并不如韩愈的性三品说彻底。尽管董仲舒提出了圣人之性、中民之性、斗筲之性的观念，但他的性仅指潜在性，而非直接的道德性。虽然他根据天人感应观而主张“天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性”，但他特别强调：“性者，天资之朴也，善者，王教之化也。无其质，则王教不能化，无其王教，则质朴不能善。”（《春秋繁露·实性》）而韩愈则明确提出性三品说。他认为人先天所具有的道德善性（即所谓“五性”）所赋得之偏全不同，从而有圣、凡、愚之别：“其所以为性者五：曰仁、曰礼、曰信、曰义、曰智。上焉者之于五也，主于一而行于四；中焉者之于五也，一不少有焉，则少反焉，其于四也混；下焉者之于五也，反于一而悖于四。”（《韩昌黎集·原性》）显然，韩愈的性论与董仲舒明显有别，是真正的性三品说。

关于性二元论与性情二元论。扬雄提出性善恶混的二元论，仍然

把性视为先天之道德性。李翱提出性善而情有善恶论，因情之善恶定人之品位。同样主张先天道德性。而理学家（除王夫之外）大多主张性善情恶论。张载把人性分为两种：一为“天地之性”，一为“气质之性”。天地之性是至善的，人皆得于天而同有，但一般常人因“气质之性”所蔽而出现了与圣人不同的后天状态。二程说：“性即是理。理，则自尧舜至于涂人一也。才禀于气。气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚。”（《河南程氏遗书》卷一八）

以上各种主张，不管是否强调先天的道德性，都提倡人性与道德价值目标的内在联结。性善论者强调求放心（实现先天道德性）是人之为人的标准，也是人的最终价值所在；性恶论者强调去除人的自然属性才能使人不相争斗而保证社会之秩序。性无善恶说同样也强调人性实现过程中道德价值的根本性和终极性。

二、人性实现与德育

据上所论，人性实现的目标在于通过服从和内化伦理规定而获得道德的实现。道德价值既然是人性的终极目的，那么很显然，德育就是人性实现的根本手段，这也是传统学者以教化活动作为政治生活核心观念的依据。正如董仲舒所说：“王承天意以成民之性为任者也。”（《春秋繁露·深察名号》）

既然道德价值的实现才是人性的价值所在，而人的自然本性则因其趋于享受物欲而往往成为道德实现的障碍，那么，人的自然本性即是低等价值或者是负面价值。因此，人性中的自然属性，即权力欲望、物质满足欲望、享乐欲望等等，是不值得追求，甚至是恶的，人性实现的过程、途径，即是克服作为后天道德实现之障碍的自然欲望，或者消灭后天的自然情感欲望而恢复先天的善的道德性。由此形成义利观中普遍的贬利倾向。