

大陸學界對孔子道德哲學的新解析

熊自健

近年來中國大陸所興起的「孔子學」熱潮中，有關孔子道德哲學的解析相當豐盛。孔子的言行以道德為重心，因此在研析孔子時，自然然是以孔子的道德哲學為核心來展開研討。孔子的道德哲學所涉及的問題非常龐大，有關道德行為的基礎與依據、道德修養的方法、各種具體的德目、道德人格的理想、道德教育的內容與方式、道德的社會功用、政治與道德的關連、文藝與道德的相輔相成、知識與道德的關係……等問題都有所探討。儘管孔子並沒有留下親手撰寫有關道德哲學的論著，然而經由孔子的學生與時人所記載下來孔子的言行，却廣泛地在中國傳播開來，確立孔子為中國最早提出一套完整道德哲學的聖人。也正是因為孔子沒有撰寫道德哲學的論著，而是具體地實踐道德與指點道德實踐，後來的中國人很容易從「論語」所記載生動的案例中，獲得立身處世之道；它比抽象的哲學論證，更具有道德的感染力。同時歷代儒者可以從孔子的某些言行中，發展為自成一家的道德哲學，豐富孔子道德哲學的內容與體系的完備，滙流成為儒家的道統。孔子的道德哲學，經由歷代儒者不斷地反思、體悟、發揚與證成，造就出中國文化重德性的特色，使孔子的道德哲學成為大多數中國人的人生指導與行為準則。

同時，孔子的道德哲學一直經歷各種學派的批評與挑戰；道家、法家、墨家、以及佛教，都對孔子的道德哲學進行非議。馬克思主義

輸入中國之後，中國的馬克思主義者以新的眼光來看待道德問題，也賦予孔子道德哲學新的解釋與評價。然而中國馬克思主義者在解釋與批評孔子的道德哲學時，受到政治的影響甚大，大都以政治的目的來評價孔子的道德哲學，缺乏學理上令人信服的解說。而近年來中國大陸學界對孔子的道德哲學進行較為深入的探討，形成一股學術的新氣象。本文就此現象做一簡要的評介，說明其意義以及限制。

一、孔子論道德的意義與道德行為的來源

在「論語」一書中，孔子沒有將道和德結合起來使用，如後來儒者所說「道德」這一範疇。但是孔子對「道」和「德」分別做了解釋，蘊含後人所謂「道德」的意義。「北大」哲學系教授朱伯崑指出孔子使用「道」與「德」二詞語的意義為：

「道」就是道路，引申為途徑、規則、規範、規律、道理等。「道」的這些不同含義，在孔子以前就存在了。「論語」中所講的「道」，也有幾種不同的含義：(1)指道路和途徑，「誰能出不由戶？何莫由斯道也？」「何莫由斯道」，即為什麼沒有人經由此道？意思是說，人在社會上生活，處世待人總要遵循一定的門徑。(2)指規矩、規範。「三年無改於父之道，可謂孝矣。」「父之道」即父親製訂的規矩

。(3)指社會、政治的最高原則和做人的最高準則。「天下有道，則禮樂征伐自諸侯出。」「有道」是說國家的政治符合最高的和最好的原則。「朝聞道，夕死可矣。」這裏的道可理解為人的最高準則。(4)指道理、學說。「吾道一以貫之。」「道不行，乘桴浮於海」。這些話中所說的道，都是指孔子的學說或孔子的基本思想。「論語」中所使用的「道」這一範疇，雖有以上種種不同的含義，但有一點是共同的——都有法則、條理的意義，具有某種客觀的性質和內容。所以孔子說：「人能弘道，非道弘人」；「可以共學，未可以適道。」總之，要通過學習才能得到「道」。孔子所說的「道」，就其倫理學的意義說，是指行為的規範和準則。

「德」字原指內心的情感和信念。同「道」比較，「德」屬於主觀方面的東西。孔子說：「主忠信、徙義、崇德也。」「忠」、「義」、「德」屬於道德意識，「德」指內心的道德境界。孔子認為，能堅持這些道德信念，就能提高內心的道德境界。孔子又說：「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」這裏的「德」同樣指品德或精神面貌。孔子認為「德」是靠內心修養來發揚光大的，提出「修德」的說法。「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」「遠人不來，則修文德以來之。」「修」指內心的涵養。孔子對「道」講學，對「德」講修，這說明「德」屬於內心的情操①。

朱伯崑疏解孔子使用「道」與「德」的詞義之後，指出孔子從「守道」與「修德」兩方面來說明一個有道德的人所具備的條件；它正如孔子所說的「志於道、據於德」，一方面要立志學習和遵循社會規範，一方面要有遵循社會規範的道德情操，二者缺一不可。孔子道與德兩方面內容，後來被宋明道學家所繼承。陸象山在「論語說」中解釋「志於道、據於德」說：「道者，天下萬世之公理，而斯人之所共由者也。……苟其性質之中，有微善小美之可取而近於一者，亦其德也。苟能據之而不失，亦必日積日進、日著日盛、日廣日大矣。」朱

熹在「論語集注」解釋為：「德者得也，得其道於心而不失之謂也。」朱伯崑認為朱、陸這些解釋是符合於孔子原意的，且發展為我們所使用「道德」的意義②。

朱伯崑指出孔子認為道德行為應具有「道」和「德」兩方面內容，進而再追問人類的道德觀念和道德規範是怎樣產生的？朱伯崑認為孔子的回答是上天給的。孔子說：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」孔子認為周朝的文化其興廢取決於天命，他是奉天命在社會上傳播周朝文化的。孔子又說：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。」孔子認為道之興廢全在天命，人力是改變不了的。孔子以上所講的文和道，包括生活規範和道德規範，由此可見，在孔子看來道德規範來源於天的意志。孔子還說：「天生德於予，桓魋其如予何？」孔子把內心的品德也看作天賦予的。總之，孔子認為道和德都是從天上掉下來的；這種歷史唯心主義屬於客觀唯心論形式，而且多少帶有宗教唯心主義的色彩③。魏英敏、金可溪也持相同的論調，指出孔子認為道德來源於天，是上天把道德交給聖人，聖人製訂出規範，教導人們去遵守④。

馮友蘭的論點則不同。馮友蘭指出孔子特別着重人的自我努力以提昇道德品質。孔子認為人的生死、貧富、貴賤以及成功失敗，都是由天命決定的，但是人還是可以盡自己的力量，作他自己所認為是應該作的事，不管成功或失敗。孔子認為，即使明知是不能成功的事，只要認為應該作，還是要努力去作。至於人的道德品質，孔子則認為是人自己的努力所決定的，與天命完全無關。孔子說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」又說：「為仁由己，而由人乎哉？」孔子認為仁是人的最高的道德品質，但是這並不是很遠的東西，如果要它，它就來了。為仁要靠自己，不靠別人。孔子有一個學生對孔子說：「非不悅子之道，力不足也。」孔子說：「今汝劃。」意思就是說，什麼

二、孔子道德哲學的核心——仁

儘管中國大陸的學者對於孔子論道德的根源議論紛紜，但都大致同意孔子的道德哲學以「仁」為核心。關於「仁」的意義，大陸學者近年來有較為深入而且多方面的剖析，僅評介最具代表性的新義。

(一)馮友蘭的看法

馮友蘭在修訂本的「中國哲學史新編」一書中，提出他對孔子「仁學」的新看法。馮友蘭指出：孔子認為「仁」是最高尚的道德品質，具有這個道德品質的人稱為「仁人」。孔子論仁的話很多，大概可以分為四類。一類是仁的基礎，即為仁的人，所必須有的素質，二是為仁的方法，三是仁的內容，四是為仁的成就。馮友蘭分別加以說明，簡述如下：

據上述兩派意見之間，羅佐才認為孔子認識到人性中有一種天賦

的善良德性，但需要後天的道德教育，才有可能發展出來。羅佐才指出孔子提過「天生德於予」的觀點，孔子也讚美詩經「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」的作者知「道」；由此可看出孔子朦朧地認識到人性中有一種天賦的善良德性。這是客觀唯心主義的觀點。不過孔子又說：「性相近也，習相遠也。」孔子認為人的天賦的善良德性，彼此是差不多的。它蘊藏在人們的心中，經過後天的道德教育，才有可能發展出來。同時由於後天道德教育的不同，這種天賦的善良德性的發展也就不同。孔子如此重視後天的道德教育作用，這種觀點又是唯物的^⑧。羅佐才認為天賦的善良德性與道德教育之間有密切的關連性，既然人性中蘊藏着一種天賦的善良德性，那麼就有可能進行道德教育；又由於這種善良德性必須通過道德教育才有可能發展出來，所以又有必要進行道德教育。李啓謙則認為孔子的命定論與道德修養之間是矛盾的，因為既然德是天生或命定的，那麼人們也就沒有進行個人修養和改造社會風氣的必要了^⑨。

(1)仁的基礎。孔子認為，人必須有真性情，有真情實感；這就是

仁的主要基礎。孔子說：「剛毅木訥近仁」，又說：「巧言令色鮮矣仁。」剛毅木訥的人和巧言令色的人，成為鮮明的對比。前者是以自己為主，憑着自己的真性情，真情實感做事的老老實實的人。後者是以別人為主，做事說話，專以討別人喜歡的虛偽的人。前者是「近仁」，後者是「鮮矣仁」；從這個對比可以看出來，孔子認為仁的基礎是人的真性情，真情實感。同時孔子也常講「直」，直就是憑着自己的真情實感，真情實感是什麼，就是什麼，這是直的標準；也是仁的基礎。由此我們可以瞭解孔子所說：「唯仁者能好人，能惡人。」每個人都有好惡，為什麼只有仁人能好人，能惡人呢？因為一般人的好惡未必是他真性情的流露，只有仁人的好惡才是他的真性情的流露。所以他的好是真好，他的惡是真惡，他所喜歡的人是他真喜歡的人，他所厭惡的人是他真厭惡的人。在孔子與宰予論三年之喪時，孔子不說宰予的主張是不孝，而說他是不仁。因為孔子認為，人的最真實的

情感是對其父母的情感。孔子對宰予說：「子生三年，然後免於父母之懷。」對於父母，自然有最真實的愛慕。父母死了，這種愛慕之情就表現為「三年之喪」。這並不是算賬，只是說，這是人的性情的真實流露。孔子認為這是仁的根本。從這個根本推出來，就成為「泛愛衆而親仁」。孔子認為「愛」是「仁」的主要內容，當然這種愛必須是一種真情實感。親子之愛就是這種真情實感的一個例子。孔子認為人必須有真性情，然後再把這種真情實感推向別人。但是真性情，真情實感還不就是仁，它是「爲仁」的必要條件，但不是其充足條件。因爲真性情，真情實感可能失於偏激，所以必須對於真性情、真情實感有所加工。真性情、真情實感是自然的禮物，加工是社會對它進行琢磨。琢磨的方法就是學「禮」，使這個人與社會相適應、協和。

(2)爲仁的方法。孔子於「推己及人」外又提出「克己復禮」爲達到仁品質的方法。復禮就是回歸於「禮」。當時禮壞樂崩，人們都不照周禮行事。孔子認爲其所以不照禮行事，因爲人們都寧願滿足他們自己的慾求，照着自己的慾求行事。所以「復禮」必須「克己」。「克己」就是要用「禮」戰勝自己的慾求，能克己自然就復禮了。人們都有自己的慾求，這也是他們的真情實感；這是爲仁的基礎，怎麼能克呢？孔子講仁，上面說的是「推己及人」，這裏又說「克己復禮」爲仁。「推己」和「克己」似乎是互相矛盾的。其實並沒有什麼矛盾。推己及人就是孔子所說的忠恕之道。忠恕之道說起來很容易，但實行起來很困難。爲什麼困難？因爲人有私心，總是把自己的利益放在第一位。「己所不欲，勿施於人」；但如果這樣做妨礙了自己的利益，他就不能勿施於人了。不但不能勿施於人，而且要強施於人。這樣的私心就是克己復禮所要克的那個「己」。這個己不但是復禮的阻礙，這也是「推己及人」的阻礙。不克這個「己」，就不能推己及人，必須克那個私心，才能推己及人。推己及人之所以能推，就因爲它不是出於私心，而是出於公心。克己也不是要克一切情感、慾求，像原

憲所說的「克伐怨慾」那樣，而是克去其中的私心，沒有私心就可以推己及人了。

(3)仁的內容與(4)爲仁的成就。仁的內容爲「愛人」與「克己復禮」，是「仁」與「禮」的統一。孔子有時候用仁規定禮，有時候用禮規定仁。這是因爲在孔子的思想中，一個完全的道德品質，是仁和禮的統一。仁是屬於個人的自由這一方面的東西；禮是屬於社會的制裁這一方面的東西。仁是屬於自然的禮物這一方面的東西；禮是屬於人爲的藝術這一方面的東西。自然的禮物和人爲的藝術是對立的。對立必然相反，相反就是矛盾。但是相反而又相成，矛盾而又統一。沒有真情實感爲內容的禮，就是一個空架子，嚴格地說，就不成爲禮。沒有禮的節制的真情實感，嚴格地說，也不成其爲仁。所以真正的禮，必包含有仁，完全的仁也必包含有禮。這就是兩個對立面的互相滲透。所以一個完全的道德品質，就是禮和仁的統一。一個完全的人格，就是這個統一的體現，「文質彬彬，然後君子」。質是素材，文是加工，真性情、真情實感是屬於前者，禮是屬於後者，二者都不能偏勝。如果有所偏勝，那麼就破壞了統一。具體地說，只有真性情，真情實感，而又能合禮地流露出來，這就是文、質的統一。這樣的人，才是君子。然而人必須有真性情，真情實感才可以行禮。仁先禮後，仁還是比較根本。孔子往往又把「仁」作爲人的完全人格的代名詞，有完全人格的人，孔子稱爲仁人，是爲仁的成就^⑩。

馮友蘭是把「論語」所記載有關孔子論仁的言論分類，從道德生命修養的歷程來做整體性的說明。這種研析孔子仁學的方法，爲大陸學界大多數的學者所沿用，做出更爲細緻與周全的解析。例如楊景凡在「孔子的法律思想」一書中認爲「論語」的仁論，大致可分爲四類：(1)論仁爲衆德之總；(2)論仁人；(3)論愛人；(4)論爲仁之方，克己與忠恕；總體上貫注着重視人、關心人、把人當作人的人道主義^⑪。朱伯崑在「先秦倫理學概論」一書中指出「論語」中仁的意義爲：(1)仁

指一種品德或道德意識；(2)仁的內容爲愛人，爲仁的方法是忠恕、推己及人；(3)仁爲全德之名。從倫理學史上看，孔子仁學提出了(1)泛愛衆而親仁；(2)「克己復禮爲仁」與「人而不仁如禮何」仁禮的統一；(3)以仁爲最高的政治原則等新的觀點^⑫。楊景凡與朱伯崑都是師承馮友蘭的方法與基本觀點，再加以發揮，在此不做進一步的評介。

(二) 匡亞明的書法

匡亞明在「孔子評傳」一書中，以仁的人本哲學體系來概括孔子的學說。匡亞明認爲仁的思想是孔子的哲學思想的精髓所在，也是孔子的政治思想、道德思想、教育思想、文獻整理思想的理論基礎和前提，四位一體，密不可分。孔子的仁具有多重涵義，它最通常的意思是愛人，另一層意思是修身，是對道德準則的遵從；它們都屬倫理道德領域，不過修身是人的內在方面的道德原則，愛人是外在的、即人與人之間關係的道德原則。「仁者人也」是仁的第三層意思，是作爲孔子人本哲學核心概念的仁的涵義。這個意義的仁，是人類對其本質的自我意識，是對於當時已經形成的關於人的各種學問特別是倫理學說的哲學反思，在人類認識史上具有重要意義。這個仁源於倫理而又超越倫理。倫理學的仁要求人們愛人修己，並指示如何去，而人本哲學的仁，則要人們探索、闡明人之所以爲人，人必須生活在人與人之間（社會的、政治的、階級的諸關係中），人必須有賴以生活的物質資料，必須有傳宗接代的人口增長和延續，必須有道德文化等精神生活等等的道理和規律。但其重點主要是放在人的精神生活特別是道德的完善上^⑬。

匡亞明辨析仁的三層意義之後，用人本哲學來概括上述「源於倫理而又超越倫理」的孔子的仁的思想，並從四方面來說明孔子仁的人本哲學：(1)孔子重人道輕天道，把人與人生看作他的仁學的根本問題；(2)孔子細密、深入探討人的本性，並由此提出改革社會各方面的思想與政策；(3)孔子研究了人生的價值與意義的問題，它在於仁的道德

實踐，把自己培養成爲仁人君子；(4)孔子研究了人類社會的發展和理想境界問題。孔子不但建立了以仁爲核心的人本哲學，而且以它爲指導，建立了包括倫理、政治、教育等各門學說在內的一套相當完整的關於人類社會的學問。孔子的倫理學說，以仁爲內容，禮爲形式，建立起包括衆多德目在內的規範體系，強調了人的道德自覺與遵守禮制的統一，人道主義與等級宗法社會結構的統一。孔子的政治學說，以仁政禮治爲根本原則，以體現仁道的小康、大同爲政治理想，崇尚文德，貶抑暴力，設計了從修身到治國平天下的改良主義政治路線。孔子的教育學說，從仁愛出發，提倡有教無類的平民教育，以德育爲主，包括智育、體育在內的全面教育，以期培養改良政治的德才兼備的治世能人。孔子繼往開來的文獻整理工作是偉大歷史業績，也貫穿了仁的指導思想。總之，仁的觀念在孔子思想中占有極其重要的地位。可以說仁是孔子的哲學，孔子的世界觀，孔子的倫理道德學說、政治學說、教育學說；一句話，是孔子思想體系的「一以貫之」的總綱^⑭。

匡亞明以仁爲核心，整理出孔子的仁學體系，全面而且詳盡地解析了孔子仁的哲學思想、仁的倫理思想、仁的政治思想、仁的教育思想。匡亞明運用體系分析的方法，建構出孔子「源於倫理而又超越倫理」的仁學體系，獨步中國大陸的學術界，贏得極高的評價^⑮。中國大陸的學術界中，與匡亞明持相類似的的方法與觀點的學者，亦不乏其人。例如上海復旦大學教授嚴北溟也指出孔子的哲學就是圍繞「仁」這個核心而放出其光采奪目的輻射線，仁包含着廣泛的社會政治、經濟、教育、倫理、哲學等各方面的綜合意義。然而嚴北溟沒有詳盡地解析孔子仁學的思想體系，只是就孔子仁學的幾個特徵加以說明。嚴北溟認爲孔子仁學思想表現的特徵有：(1)反神道主義；(2)反禁欲主義；(3)反蒙昧主義；(4)反主觀主義；(5)反專制主義；(6)反侵略主義^⑯。嚴北溟從孔子仁學裏所否定的思想，來說明甚正面的意義，匠心獨運

，別開生面。

(三)李澤厚的看法

與上述宏觀的角度相反，則是以重點突破的方式來論孔子的仁學。楊伯峻在「試論孔子」一文中，以忠恕訓仁，直指核心。楊伯峻指出，「論語」講禮七五次，講仁却一〇九次，由此看來，孔子以仁為核心，不以禮為核心。而且認為沒有仁，也就談不上禮。可是一部「論語」，對仁有許多解釋，或者說「克己復禮為仁」，或者說「仁者先難而後獲」，或者說「能行五者（恭、寬、信、敏、惠）於天下為仁」，或者說「愛人」就是仁，還有很多歧異的說法。究竟仁的內涵是什麼呢？楊伯峻從孔子對曾參一段話來推知「仁」的真諦。孔子對曾參說：「吾道一以貫之。」曾參告訴其他同學說：「夫子之道，忠恕而已矣。」吾道就是孔子自己的整個思想體系，而貫穿這個思想體系的，必然是它的核心；分別講是忠恕，概括講是仁。孔子自己曾給「恕」下了定義：「己所不欲，勿施於人。」這是仁的消極面。另一面是積極面：「己欲立而立人，己欲達而達人。」①

楊伯峻這種重點突破以忠恕訓仁的方式，呈現出研析孔子仁學的一個根本問題，那就是如何在孔子論仁的言論中，找出最根本的意義來。李澤厚則提出一種結構分析的方式來解決這個難題。李澤厚指出：

「仁字在論語中出現百次以上，其含義寬泛而多變，每次講解並不完全一致。這不僅使兩千年來從無達詁，也使後人見仁見智，提供了各種不同解說的可能。強調『仁者愛人』與強調『克己復禮為仁』，便可以、實際也作出了兩種對立的解釋。看來，要在這百次講『仁』中，確定那次為最根本或最準確，以此來推論其他，很難作到，在方法上也未必妥當。因為部份，甚至部份之和並不能等於整體，有機整體一經構成，便獲得自己的特性和生命。孔子的仁學思想似乎恰恰是這樣一種整體模式。它由四個方面或因素組成，諸因素相互依存、

滲透或制約。從而具有自我調節，相互轉換和相對穩定的適應功能。正因如此，它就經常能夠消化掉或排斥掉外來的侵犯干擾，而長期自我保持延續下來，構成一個頗具特色的思想模式和文化心理結構，在塑造民族性格上留下了重要痕跡。構成這個思想模式和仁學結構的四因素分別是(1)血緣基礎；(2)心理原則；(3)人道主義；(4)個體人格。其整體特徵則是(5)實踐理性。」②

李澤厚以結構分析的方法來解析孔子的「仁」，把論語所記載孔子有關仁的言論看作一個相互聯系、相互作用的有機聯繫的整體，考察其內部各種思想因素的聯繫以及它們構成整體的結構和層次，從它們的有機聯繫中把握孔子仁學自身的規定性，避免各執一端片面的理解。李澤厚的觀點與方法對中國大陸學術界產生莫大的衝擊，筆者已有評述③，在此將不進一步地說明。

在中國大陸的學術界中，有關孔子仁學的解析，除了上述幾派的新義之外，強調仁為一種階級道德的觀點，始終層出不窮。例如蕭蓬父主編的「中國哲學史」就指出：孔子的「仁」就是當時奴隸主對自己階級意識的一種自覺。孔子的仁本來是屬於先驗的道德範疇，是天賦的道德精神，帶有客觀的性質。但孔子又認為君子們只要有主觀自覺精神，能夠努力作到「仁」時，就可以自覺地按照奴隸制的道德準則行事④。任繼愈主編的「中國哲學發展史」也強調：孔子認為周禮是最完善的倫理規範和制度，而仁是最完美的道德觀念和品質。禮是道德的標準，仁是道德的屬性。只有具備了仁才不會做違背禮的事情。仁加強人的道德訓練和修養，提高人的道德思想境界，便能更好地執行禮。仁和禮互為因果，以維護奴隸制的宗法制度。孔子強調對人民灌輸仁的觀念，於刑罰之外加強道德教化，以使人民更好地服從統治者的治理。孔子所謂「愛人」，是以嚴格維護宗法血緣關係為內容的；但是孔子所謂「愛人」包含了對勞動者要寬，施行惠民政策，把勞動者當人看待，是順應奴隸解放的趨勢，有進步的意義。但施行小

恩小惠，也會對勞動人民的反抗起麻痺消解的作用②。

三、孔子道德哲學的體系

中國大陸學術界不僅對孔子道德哲學的核心（仁），進行多方面的解析，而且還整理出孔子道德哲學的體系，把「論語」散漫記載孔子的道德言論，系統地加以說明。其中以匡亞明、朱伯崑與徐長安爲個中翹楚。

徐長安指出孔子繼承了原始共產主義社會的一些優秀道德品質，總結、發展了堯舜以來歷代賢君聖王和進步思想家的道德思想，第一次建立了包括一系列道德規範、道德理想、道德修養、道德教育、道德評價等內容在內的比較完整的倫理思想體系。孔子的倫理思想體系以「仁」爲核心，仁是各種道德觀念的內在根據。孔子在結合社會需要，總結前人成果的基礎上，提出孝、悌、忠、義、直、禮、知、信、謙、勇、惠、敏等道德規範，是仁在不同方面的具體表現。嚴格地按照這些規範辦事，無過無不及，常行而不易，孔子稱之爲中庸，視之爲至德。中庸既是各種道德規範的總規定，又是種種儀禮制度的準則。奉行中庸之道，堅持按照各項道德規範去做的人，就是「仁人」、「君子」。君子本來指的是貴族，孔子把它運用到道德領域，作爲孔子理想人格的代稱。在中國倫理思想史上，孔子第一次把道德理論系統地加以發揮，運用於社會政治生活。孔子提出一系列加強德育的主張，認爲用良好的道德風氣影響政治就是參與了政治；同時孔子把統治者的政治道德放在一個十分重要的地位，認爲統治者必須首先加強自身的道德修養，具備努力學習、誠實、正直、廉潔、謙遜，勇於自我批評等美德，以自己的良好道德去影響，感化老百姓。此外，孔子懂得滿足人民基本生活需要進行道德教育的前提，認識到要用道德的力量抑制人們的慾望，調整人與人之間的關係，不能不首先滿足人

們飲食起居、生男育女的基本要求。孔子在教學中把德育放在第一位，教育的目的就是使學生具備君子的人格，同時掌握治國平天下的本領。孔子從實踐中總結了一套道德教育的方法，聯繫現實生活，用身教結合言教，針對學生特點，因材施教，循循善誘。在道德修養方面，孔子提出內省、慎獨、遷善、改過等見解，主張通過學習、實踐、接近有仁德的人等方法來培養自己的良好品德。在道德評價方面，孔子抓根本，重大節，以仁義等道德規範爲標準，重德輕財，重義輕利，考慮到人民的利益和反映，也注意動機與效果，言與行的統一等。孔子的倫理思想是有遠見的封建統治階級思想家對人民力量 and 人的價值有所認識的反映，是社會進步的產物，是對奴隸社會的非人道主義、神道主義的否定，它在人類思想發展史上樹立起一個新的里程碑②。

徐長安是從道德規範、道德理想、道德教育、道德修養、道德評價這幾方面來說明孔子道德哲學的體系。徐長安認爲孔子的道德哲學具有階級性和社會性的雙重性質。孔子所提出的道德規範一方面用以調整剝削階級內部的關係，使之協調一致；另一方面用以調整全社會人與人的關係，使之安定有序。它既具有剝削階級的階級性，又具廣泛的社會性。剝削階級的思想家總是把本階級的道德說得冠冕堂皇，說成代表全體人民的，要求整個社會的成員都自覺遵守。這樣剝削階級的道德就同時具備了社會性。孔子就是這樣的思想家。孔子所提出的道德規範，各階級的理解不盡相同，各階級都可以做出符合本階級利益的解釋；然而每一道德規範都有其確定的一般性的含義，有爲全社會各階級所共同接受的東西。否則，道德評價就無法在全社會範圍內進行，統治階級的道德也就失去維持其統治的作用了。同時在一定的社會生活條件下，各階級可能有共同的利益，共同的道德標準。在以家庭爲基本生產和消費單位的社會，撫養兒童和瞻養老人就是每個社會成員的義務，這樣孝悌思想就有了普遍的社會性。發展生產，抗

禦外侮，官員廉潔，秩序安定，對各階級都有利，這樣仁、義、禮讓、勇敢等道德規範就具有一定的社會性²³。徐長安提倡批判孔子道德哲學的階級性，繼承其社會性，為建設社會主義精神文明服務，為建立和發展馬克思主義倫理思想體系服務。

朱伯崑論述孔子道德哲學的方式與徐長安相近，是從道德觀、道德規範、道德情操、道德的基本準則、道德行為的評價、道德修養的過程和方法等方面來說明孔子道德哲學的體系。朱伯崑所強調的是歷史唯物主義的觀點與方法。朱伯崑特別指出孔子唯道德論決定論的特點，也就是說孔子把道德生活看成高於政治、刑罰、經濟、才能、藝術等一切其他活動，主張用道德統帥其它活動。這種觀點片面誇大了道德的力量，把道德的社會作用捧上了天，視道德為人類生活的決定因素，它歪曲了道德與經濟生活、生產活動以及同上層建築和意識形態其他領域的真實關係²⁴。朱伯崑也詳細說明孔子提出禮、仁、忠、孝、信、義這些德目的內容和意義，認為一方面要從時代特點和階級特點去研究其社會意義；另一方面要從認識史的角度去探討其理論意義。孔子對這些道德條目的論述，反映了春秋末期的社會變革和階級關係的重大變化。孔子所宣揚的各種德目，都有其具體的內容和涵義，反映了當時等級關係以及孔子處理這種關係的立場和觀點。因此我們不能脫離當時的社會關係去理解這些德目的意義。朱伯崑在解釋孔子所提出的各種德目時，強調孔子維護等級制的精神，認為孔子所依據的道德原則是等級主義，它構成孔子道德哲學的體系²⁵。

此外，朱伯崑認為孔子還提出(1)仁者安仁，(2)君子喻於義，(3)中庸等道德行為的準則，作為道德評價的標準。仁者安仁是說一個人的道德境界同貧富貴賤等生活狀況、政治得失沒有必然的聯繫。有道德者未必能得到生活的幸福，也不追求生活的幸福，德福是不一致的；強調道德生活的獨立性。君子喻於義有二層意思，一指道德行為為應該脫離功利，另一是指評論一個人的行為只問其動機正確與否，不管

其效果成敗如何。中庸是說人的氣質、作風、德行都不偏於一個方面，對立雙方互相牽制、互相補充，為道德評價的標準。仁者安仁、君子喻於義、中庸這三條道德評價的標準，構成孔子與儒家道德哲學的特色²⁶。關於道德修養的過程和方法方面，朱伯崑的論點與徐長安大致相同，以學、思、行三條來論述，在此不表。

匡亞明則以仁、禮、中庸為骨架來論述孔子道德哲學的體系。匡亞明認為孔子倫理思想的實質就是作為人道主義的仁與作為等級宗法制的禮的結合。仁是它的內核，禮是它的外殼，中庸就是使內容（仁）與形式（禮）相統一的方法論。匡亞明指出孔子為了給封建社會以秩序與和諧，創立了統一的、以仁為綱的完整的倫理學說。這個學說的特點，就在於道德本身是統一的整體，但對不同對象的要求則是不相同的。孔子講的倫理道德，首先是對貴族統治階級的要求，然後是對知識份子階層的要求，最後才是對廣大勞動者的要求。孔子對貴族統治階級與士的要求是以德修身、以德治國。孔子認為做為君子首先要「在道德上完善自己，然後推而廣之，在道德上完善他人。完善自己，是個人的修養問題。完善他人，可以表現在兩個方面，在政治上即是「道之以德，齊之以禮」的德政禮治，在教育上即是實施「有教無類」和德育為主要的教育方針。孔子所綜合成的道德規範體系中，起統帥作用的自然是仁和它的表現形式禮。仁禮與其他道德規範有極密切的關係，其他規範是仁禮思想在處理不同的倫理關係時的具體體現。如在君臣關係上表現為君禮臣忠，在父子關係上，表現為父慈子孝，在兄弟關係上表現為兄弟友恭，以及在朋友之間、師生之間、夫婦之間、貴族之間、貴族與被統治者之間，都有特定的表現、特定的道德規範。沒有仁禮觀念的指導，其他規範不能得到很好的貫徹執行，但是只有仁禮觀念，不在各種倫理關係中研究、體驗它們的具體表現，仁禮的觀念也不能落到實處²⁷。

匡亞明除了以仁禮的結構來說明孔子道德規範的體系之外，特別

推崇孔子關於道德修養的工夫與道德人格的完成。匡亞明指出孔子把體現了個性的道德完整性的人稱作君子或仁人。君子的特點在於君子是有道德自覺和道德修養的人。君子的德性是全面的、完整的；既具有原則性，又有其靈活性。匡亞明詳盡疏解「論語」論君子的篇章，描述出孔子心目中君子的典型。同時匡亞明指出孔子把仁人、君子當作個人道德修養的目標，引導人們在道德上以仁為中心實行全面發展，培養道德完人，這在倫理學史上具有重大意義。實際上仁人、君子這一稱號也的確吸引歷代許多有志之士為它砥礪一生。可以說中國歷史上許多民族英雄、正派的道德家、學問家、文藝家都是受了孔子這一學說的鼓舞，胸懷成仁之志，而做出自己的業績^②。而達到孔子所稱述君子仁人的品德，首先要對道德觀念特別是仁有正確的認識；還必須培養好仁好禮的道德情感，把仁作為自己的人生觀，終生堅持，做到安仁樂仁；不僅獨善其身，還能治國平天下^③。

四、大陸學界解析孔子道德哲學的評估

從以上簡要的評介，我們不難看到中國大陸學界近年來對孔子道德哲學的解析有濃厚的學術氣息，脫離膚淺的政治謾罵。儘管大陸的學者還是運用馬克思主義的觀點來解析孔子的道德哲學，然而大多數的學者傾向於傳統「以經解經」的方式來論述孔子的道德哲學，也就是儘量讓孔子自己的話來自圓其說。同時也有一些學者利用結構分析、理論分析、語義分析的新方法來深化歷史唯物主義的方法，超越出階級分析，唯心與唯物二條路線鬭爭的格局。最令人側目的是，大多數的學者主張對孔子的道德哲學吸收其精華，進行創造轉化，為社會主義的道德生活與馬克思主義的道德哲學服務。大陸的學界非常推崇劉少奇「論共產黨員的修養」一文，認為劉少奇把孔孟的道德哲學，

經過馬克思主義的改造，賦予共產主義的新意，使之成為共產黨員的修養原則和方法的一個組成部份，為中共樹立了批判繼承的典範。大陸的學者自覺地繼承劉少奇，承擔起發展社會主義道德的使命；孔子的道德哲學是否能創造轉化為社會主義道德是值得我們深切注意的。

但是，從目前大陸學界對孔子道德哲學的解析所進行的深度與廣度來看，我們並不認為大陸的學者理解到孔子道德哲學的精深之處。旅居港台的當代大儒牟宗三先生指出，孔子的成德之教，其真實意義在於個人有限生命之中取得一無限而圓滿之意義。此則即道德即宗教，而為人類建立一「道德的宗教」。此既與佛教之以捨離為中心的滅度宗教不同，亦與基督教之以神為中心的救贖宗教不同。在儒家，道德不是停在有限的範圍內，不是如西方人以道德與宗教為對立的兩階段。道德即通無限。道德行為有限，而道德行為所依據之實體以成其為道德行為者則無限。人隨時隨處體現此實體以成其道德行為之「純亦不已」，則其個人生命與道德行為從有限通無限，此即其宗教境界。此成德之過程是無窮無盡的，要說不圓滿，永遠不圓滿，無人敢以聖人自居。然而要說圓滿，則當體即圓滿，聖亦隨時可至。聖不聖且無所謂，要者是在自覺地作道德實踐，本其本心性體以澈底清徹其生命。此「成德之教」由孔子踐仁以知天開其弘規。孔子以「不安」指點仁，從主觀面開啓道德價值之源、道德生命之門。在踐仁中契接、默識並且崇敬天^④。牟宗三先生所闡明孔子成德之教的精義，是大陸學界解析孔子道德哲學時尚未達到的境界。大陸的學者受限歷史唯物主義的觀點和方法，未能打破馬克思對於道德與宗教二分的教條，只能從道德哲學與宗教思想兩方面解析孔子，無法深入理解孔子成德之教的精義。在中國大陸的學界還沒有充份理解孔子成德之教的精義時，我們很難能預料中國大陸的學界能消融孔子與馬克思之間的基本矛盾，創造轉化出一套具有儒家特點的馬克思主義倫理學來。

註釋

- ① 朱伯崑「先秦倫理學概論」，北京大學出版社，一九八四年，頁一三一—一五。
- ② 同上，頁一五一—一六。
- ③ 同上，頁二〇—二一。
- ④ 魏英敏、金可溪「倫理學簡明教程」，北京大學出版社，一九八四年，頁一九—一九二。
- ⑤ 馮友蘭著「中國哲學史新編」（第一冊），北平人民出版社，一九八〇年修訂本，頁一五三。
- ⑥ 匡亞明著「孔子評傳」，濟南齊魯書社，一九八五年，頁一八七。
- ⑦ 同上，頁二—二。
- ⑧ 羅佐才著「試論孔子的德育思想」，收編在曲阜師範學院孔子研究所選編「孔子教育思想論文集」，湖南教育出版社，一九八五年，頁一〇二。
- ⑨ 李啓謙著「論孔子的道德教育學說」，收編在曲阜師範學院孔子研究所選編「孔子教育思想論文集」，頁九一。
- ⑩ 馮友蘭，前引書，頁一三一—一四八。
- ⑪ 楊景凡、愈榮根著「孔子的法律思想」，北平羣衆出版社，一九八四年，頁七〇—八三。
- ⑫ 朱伯崑著前引書，頁二七—三五。
- ⑬ 匡亞明著前引書，頁一八二—一八三。
- ⑭ 同上，頁一八四—一九二。
- ⑮ 請參閱，辛冠潔著「詳匡亞明同志著孔子評傳」，「哲學研究」一九八六年第六期，北平中國社會科學出版社，頁七三—七六。
- ⑯ 嚴北溟著「再論孔子的仁」，收編在嚴北溟「儒道佛思想散論」，

湖南人民出版社，一九八四年，頁四九—五六。

⑰ 楊伯峻著「試論孔子」，收編在楊伯峻「論語譯注」，北平中華書局，一九八〇年，頁一六。

⑱ 李澤厚著「孔子再評價」，「中國社會科學」一九八〇年第二期，北平中國社會科學出版社，頁八二。

⑲ 參閱拙著，「大陸學界研析孔子的方法論問題」，「中國大陸研究」第二九卷第八期，民國七六年二月出版，臺北國際關係研究中心，頁二九—三五。

⑳ 蕭蓬父、李錦全著「中國哲學史」，北平人民出版社，一九八二年，頁七八。

㉑ 任繼愈著「中國哲學發展史」（先秦），北平人民出版社，一九八三年，頁一八三—一八六。

㉒ 徐長安著「孔子倫理思想的歷史地位」，「南京大學學報」（哲學社會科學版）一九八三年第三期，頁一二六—一三一。

㉓ 同上，頁一三二—一三四。

㉔ 朱伯崑，前引書，頁一六—二〇。

㉕ 同上，頁二—三八。

㉖ 同上，頁三八—四二。

㉗ 匡亞明，前引書，頁二一八—二三八。

㉘ 同上，頁二三八—二四三。

㉙ 同上，頁二四四—二四七。

㉚ 牟宗三著「心體與性體」（第一冊），臺北正中書局，民國五十七年臺初版，頁六與頁二—二五。

