

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

新世纪接班人素质培养

道德素质



## 新世纪接班人素质培养

## 序 论

### 汲取中国固有道德之智慧， 弘扬中华民族优秀道德传统

有着五千年悠久历史的中华民族，素以文明古国、礼仪之邦著称于世。中国的传统道德思想和道德教育思想，作为整个传统文化的一部分，在中华民族的文明发展史上起着重要的作用，对铸造中国人特有的道德品质和民族精神产生了深远的影响。

著名英国思想家罗素在本世纪 20 年代亲自来中国讲学和考察之后，曾认真探讨过世界上几大古国文明中，埃及、巴比伦、波斯、马其顿和罗马帝国的文明都相继消亡，但中国文明却通过持续不断的改良，得以保存下来的原因。他发现，这与中国文明所包含的道德特质有关。这正是中国传统道德文化的影响和中华民族的生活实践，使“四万万中国人汇聚成这样的一种强大的力量；坚韧不拔的民族精神，不屈不挠的刚强伟力，以及无与伦比的民族凝聚力”。罗素从中西文明比较的视角，明确提出学习中国人“善于沉思的明智”和“中国人的某些无以伦比的优秀品质”。他指出，“这些优秀的品质正是现代社会生活最最迫切需要的”。

道德是中国传统文化的价值基础，而古往今来所有中国思想家“究天人之际”的根本目的是求善。“彰善癉恶”（《尚书·毕命》）是中国传统道德的基本使命。在中文里，“善”具有吉、美、良、好的含义，而“恶”有凶、丑、坏、害的含义。“善”是中国传统道德的价值目标和伦理基础。孔子教导“有善者好之，其不善者恶之”（《论语·子路》）。中国传统道德教育乃至全部教育活动的目的，是培养“善人”，即有“善德”的“君子”，《周易·大有》中早就有“君子以遏恶扬善”之说。孔子说：“善人，吾不得而见之矣；得见有恒者，斯可见。”（《论语·述而》）《公羊传·昭公二十年》曰：“君子之善善也长，恶恶也短；恶恶止其身，善善及子孙。”因此，在一定意义上，中国传统道德思想就是求善的学问，中国传统道德教育思想，则是培养“善人”的学说。

中国传统道德理论，包括传统道德教育思想，内容丰富，博大精深。其中有关于人伦、品德、修身、养性的种种见解。尽管仁者见仁，智者见智，但在总体上反映了中国古代人的“善的智慧”，是人类文明思想宝库中的重要内容。中国传统道德理想是中国先哲们探讨人们生活的价值目标、行为准则，从善方式、个性完善的重要智慧。源远流长、代代相传的中华民族传统美德，则包含着人类合理生存的道德真理。正如苏格拉底所说：“美德整个地或部分地是智慧。”

目前，我国正在进行社会主义现代化建设。建设有中国特色的社会主义精神文明，加强社会主义的思想道德建设，应当积极汲取中国传统道德智慧，弘扬中华民族优秀道德传统。毛泽东曾正确地指出：“今天的中国是历史中的一个发展；我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，继承这一份宝贵的遗产。”邓小平在领导中国人民建设有特色的社会主义过程中，也多次强调：“社会主义要赢得与资本主义相比较的优势，就必须大胆吸收和借鉴人类社会创造的一切文明成果。”鲁迅先生也提出，中国道德文化的重建，应当“外之不后于世界之

思潮，内之仍弗失固有之血脉”（《摩罗诗力说》）。但是，我国解放以来，曾在相当长的一段时间内，受极“左”思想的影响，对中国传统伦理道德思想只强调批判，不注意继承，采取全盘否定的形而上学态度。严重阻碍了当代中国人对中华民族固有的优秀道德传统的继承与发扬，造成了现实生活中的某些道德退步，影响了整个社会主义思想道德的建设。实践告诉我们，每一民族的道德建设，都有独特的历史继承性。现代中国的社会主义新道德，不是一下子从天上掉下来的，而是中国几千年来历史创造出来的全部道德智慧“合乎规律的发展”。

道德为什么具有历史继承性？历史唯物主义告诉我们，一方面，道德是一定社会经济条件的产物，各个时代不同经济形态之间的历史连续性，决定了道德的历史继承性。马克思和恩格斯指出：“历史的每一阶段都遇到有一定的物质结果，一定数量的生产力的总和，人和自然以及人与人之间的历史上形成的关系，都遇到在前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境，尽管一方面这些生产力、资金和环境为新一代所改变，但另一方面，它们也预先规定着新一代的生活条件，使它得到一定的发展和具有的一定的性质。”道德作为人类文明的一把尺度，随着人类社会物质生活条件的改善，在总体上是进步着的。每一社会的道德思想往往既有一定的阶级性和历史性，需要后人加以批判、改造、更新，又有人类的共同性，表现出人类共同的道德智慧，需要后人加以汲取与继承。

另一方面，每一个国家、民族的道德传统一旦形成，具有相对独立性，具有内在的历史发展规律。不同的国家、民族的道德传统，是各国人民在不同的政治经济、自然环境、文化教育等条件下，经过长期的历史复杂积淀而形成的，构成第一个国家、民族不同的道德心理的行为习惯。道德传统成为新道德形成和发展的现实历史基础，即使是具有崭新思想内涵的新道德，也只有从本民族的道德传统中找到“思想支撑点”，才有益于新道德的普及、推广和提高。马克思和恩格斯指出：“一切划时代体系的真正内容都是由于产生这些体系的那个时期的需要而形成起来的，所有这些体系都是以本国过去的整个发展为基础的，是以阶级关系的历史形成及其政治的、道德的、哲学的以及其他的后果为基础的。”毫无疑问，我国新的社会主义道德规范和道德教育体系。应当建立在中华民族几千年积累起来的道德文明基础之上。

今天，以前所未有的、生气勃勃的改革精神投入社会主义现代化建设的中国人，在加速建设物质文明的同时，正日渐认识到在新的历史条件下，正确弘扬中华民族优秀道德传统，建设新型的民族道德精神的急迫性，认识到汲取我国古代道德教育的成功经验，加强全民和学校道德教育的重要性。我们应当以马克思主义为指导，以实事求是的科学态度，重新认真探讨中国传统道德论的基本特点和优点，分析中国历代著名思想家和教育家的基本道德思想和道德教育思想，取其精华，弃其糟粕，“濯去旧见，以来新意”，大胆地批判继承中国传统道德智慧中一切合理的、有益的因素，为建设有中国特色的社会主义道德规范体系，塑造新型的理想道德人格，加强和改善学校与社会的道德教育服务。

## 第一章 中国的道德哲学及道德教育

在中国，“哲”是聪明、智慧之意；“哲学”即是聪明、智慧之学。《尚书·皋陶谟》记载大禹语说：“知人则哲，能官人，官民则惠，黎民怀之。”《孔氏传》解释说：“哲，知也。无所不知，故能官人、惠爱也。爱则民归之。”尽管中国传统哲学的思想内容极为丰富，它涉及世界的本原及存在形式，人和整个世界的关系，肉体与精神的关系，审美关系及思维形式等广泛问题，但人与人、个人与社会、群体的伦理关系，始终是中国哲学的重要内容。道德哲学，即探讨人与人、个人与社会、群体伦理关系的“智慧之学”，在整个中国哲学中占有极其重要的地位。

道德哲学，又称伦理学，它的研究对象是道德。道德是社会意识形式之一。既是指以善恶评价的方式，借助于社会舆论、人们的内心信念和传统习惯的机制来调节人与人、个人与社会、群体相互关系的原则规范的总和，又是指与此相应的行为和活动，中国的道德哲学，在古代称为“为人之道”、“做人之理”，是关于道德的观点、思想和见解的理论，探求人的完善的学问。道德教育是道德实践活动的重要形式之一，指一定社会或集体为使人们自觉遵循特定的道德行为准则，履行对社会和他人相应义务，而有组织、有计划地施加系统的道德影响，是把一定社会或集团的道德要求转化为人的内在品质的重要条件。在我国古代，道德教育称为“教化”或“德教”，为历代统治者所重视，“教化”或“德教”，既是指面对包括统治阶级在内的全社会的道德教育，又是指学校教育中面向学生的道德教育，两者互相关联，是封建社会中统一人的思想道德观念，规范人与人的关系，完善人的品质的重要手段。

中国传统哲学、道德哲学和道德教育都是以“人”为中心，以认识人、完善人、培养人为宗旨，这三者之间有着密切的内在关联。

### 道德哲学在中国哲学中的位置

在中国传统哲学中，真、善、美是统一的。但是，在根本价值的选择上，三者不是平等的，而是有着明显的侧重，即以善为一切价值的核心。与西方哲学比较，如果说：“中国哲学的特点之一，是那些可称为逻辑和认识论的意识不发达”，那么，中国的道德哲学则非常发达；如果说，中国哲学对自然界的规律探索有限，那么，中国哲学对人际关系的认识，对人的道德、品质的深究，却为世界瞩目。德国著名的哲学家黑格尔曾说：“当我们说中国哲学，说孔子的哲学，并加以夸奖时，则我们须了解所说的和所夸奖的只是这种道德。这道德包含有臣对君的义务，子对父、父对子的义务以及兄弟姐妹间的义务。这里面有很多优良的东西。”

#### 1. 中国传统哲学的人体主义倾向

中国传统哲学的基本精神，是对人在宇宙中的生存意义进行形而上的理论观照，在天地万物流行大化中探求合理的生命方式，教人如何做人。人是中国传统哲学关注的中心。不论是儒家学说、墨家学说，还是道家学说，哲学的各种学派尽管内容观点有别，但都以追求理想的社会和生活典型为鹄的，以“天人合一”、“知行合一”、“情景合一”的真、善、美的理想的“圣人”作为社会道德人格。一切真理，以人生的真理为归宿；全部哲学，

以对人的“终极关怀”为目的，因此，在中国传统哲学中，探讨人生与人的行为价值的道德哲学特别兴旺。

在中国古代的哲学家看来，“人”是天地万物中最重要，只有“人”才能“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学”，为万不仅是机械的自然物质运动的场合，而且是普遍生命流行的境界，其中，“天人合一”指精神与物质现象融会贯通，一切至善至美的人生的园地。《周易·系辞传》说：“一阴一阳谓之道，继之者善也。”还说：“乾以易和，坤以简能”，“易简之善配至德”。“天地设位，而易行乎其中矣，成性存存，道义之门”。

中国传统哲学肯定人在宇宙中重要地位，关键是要强调人生活在天地万物之中，应自强不息，奋发有为，体验宇宙大化流行的普遍精神。《周易·乾卦第一》说：“天行健，君子以自强不息。”因此，人生活在世上，对自己有要求，有做人的道理，有做人的理想和追求，中国哲人一直把和谐一致的“大同”境界作为一种社会理想。而“大同世界”的基本要求首先是要个人能懂得做人的道理，努力“至善”。《大学》一书开宗明义地指出：“大学之道在明德，在亲民，止于至善。”又说：“古之欲明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物。格物而后知致，知致后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”中国传统哲学中的重要思想家，大多把道德看成是“身心性命之学”，注意伦理道德在生活中的重要意义，把建立和谐统一的社会作为自己的责任。中国传统哲学的人本主义倾向是以德性论，特别是以儒家为代表的道德决定论为主导的，强调正心、修身、齐家、治国、平天下，从个体内心品性的完善着眼，追求人与人、人与社会、人与自然的和谐统一。

中国传统哲学的这种人本主义的倾向，使中国的传统道德哲学在整个哲学思想中占有举足轻重的位置。道德思想与哲学思想交织在一起，道德成为哲学思考的重点。在道德及世界的本质问题上，一些哲学家由“天”及“人”，从“天道”推导出“人道”，把“天道”作为“人道”的根据。《礼记·中庸》说：“诚者，天之道，诚之者，人之道。”宋代的张载从唯物主义的一元论，引申出“民吾同胞，物吾与也”的道德原则。另一些哲学家由“人”及“天”，把“人道”抽象为适用于宇宙万物的普遍法则，并神化为“天命”、“天意”，然后又倒过来把这个虚构出来的“天道”作为“人道”的本质，所谓“天不变，道也不变”，以论证封建道德纲常的合理性。中国传统哲学把道德修养论作为哲学认识论的主要内容和形式。“知”主要是指道德认识，“行”主要是指道德实践。道德修养的途径和方法与认识世界的途径和方法往往混同在一起。中国传统哲学的这种人本主义倾向，优点是重视发挥人的自觉能动性，发挥伦理道德在协调人与人的关系，稳定社会秩序中的作用；缺点是对客观世界的规律性研究不够，在认识论、逻辑学方面的理论发展不充分，这在一定程度上阻碍了中国近现代科学技术的发展。

古罗马哲学家西塞罗赞美哲学说：“哲学！人生之导师，至善之良友，罪恶之劲敌，假使没有你，人生又值得什么！”假如说，本文哲学从世界观、认识论、方法论上益于人的至善，那末中国传统哲学的主要内容是道德哲学，直接指导人认识善、实现善、“至于善”。

## 2. 中国传统哲学中的“德”与“道德”概念

在中国传统哲学中，“德”是指善良的品行、高尚的品格。据《释名·释言语》说：“德，得也，得事宜也。”又据《说文》解释：“德，外得于人，内得于己也。”“德”包含恰当地处理人际关系，与人与己都有得益之意。

“德”字在我国历史上的起源及其原始意义，已难考定。但据一些古文字学家对甲骨文的考证，发现西周大孟鼎铭文内已铸有“德”字。《诗经·大雅·烝民》说：“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好之懿德。”《尚书·康诰》说：“惟乃歪显考文王，克明德慎罚。”《尚书·召诰》说：“王其疾敬德。”《尚书·盘庚》说：“非予自荒兹德”；“予亦不敢动用德”；“式敷民德，永肩一心。”这些德字都是指德行、品德之义。

据《左传》记载，春秋时期的“德”，一般也是指德行、品行。如“臣闻以德和民”（隐公四年），“姑务德以待时乎”（庄公八年），“太上以德抚民”（僖公二十四年），“正德利用厚生”（同上），“德、国家之基也”。在春秋时期，“德”字与“道”字是分开来讲的两个概念。孔子说“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）“道”是行为应当遵循的原则，“德”是实行原则的有益实践。《中庸》说：“苟不至德，至道不凝焉。”只有至德之人才能体现至道。在儒家的早期著作《论语》、《孟子》中尚无“道德”两字的相连并提。后来，“道”与“德”经常并举，逐渐联结为一词。

儒家对“道德”一词的使用，始见于《易传》和《荀子》。《周易·说卦传》说：“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”《荀子》说：“帮学至乎礼而上矣，夫是之谓道德之极。”（《劝学》）又说：“言道德之求不后王。”（《儒效》）还说：“威有三，有道德之威者，有暴察之威者，有狂妄之威者。”（《强国》）在战国后期，“道德”逐步成为儒家著作中的常用名词。

道家对“德”概念的理解，与儒对“德”概念的理解，有一致，又有区别。《道德经》说：“孔德之容，惟道是从。”（二十一章）“上德下德，是以有德；下德不失德，是以无德。”（三十八章）“上德若谷。”（四十一章）“报怨以德。”（六十三章）这些“德字”，一般也是指德行、品德之义。但是，道家的“德”字，有自己的独特含义。《道德经》说：“道生之，德玄之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”（五十一章）这里的“德”，是指万物生长的内在基础。另外，《庄子·天地》说：“故形非道不生，生非德不明。”又说：“物得以生谓之德。”《管子·心求》说：“虚而无形谓之道，化育万物谓之德。”又说：“德者道之舍，物得以生。”“故德者得也，得也者谓之其所以然也。”这里的“道”，是指天地的本原，万物共同必须遵循的最高准则，“德”是指天地万物所具有的本性，“化育”、有“得”的依据。

在《庄子·内篇》中，没有将“道德”二字连用，但在《庄子·外篇》中则多次将“道德”作为一个词使用。如：“多方乎仁义而用之者，列于五藏哉！而非道德之正也。”（《骈拇》）“毁道德以为仁义，圣人之过也。”（《马蹄》）“夫虚静恬淡、寂莫夫为者，天地之平而道德之至。”（《天道》）在这里。道德的概念虽与儒家有所不同，但也有相似之处。

在中国传统哲学中，“道德”既是一个概念，又是指两个概念。把“道”与“德”分别看，“道”是指人的一切行为应当遵循的基本的、最高的准则：“德”是指德行、品德，是对合理的行为原则的具体体现。“道德”作为一

个完整的概念，则是指行为原则及其具体运用的总称，随着中国道德思想的发展，道德逐渐作为以“精神——实践”的方式把握世界的一种特殊方式，日益为哲学家、政治家、教育家所重视，在漫长的中国封建社会中发挥着正心、修身、齐家、治国、平天下的独特作用。

## 中国传统道德教育的宗旨

中国传统哲学从一开始即立足于对人的现实生命价值的观照，探求和谐的人际关系与理想的社会生活，并把每个人道德人格完善看作是整个社会完善的基础。中国古代的哲人们把人们道德人格完善的希望寄托在教育上。荀子说：“以善先人者谓之教。”（《荀子·修身》）传说为“孔子教人的教案”的《大学》一书，更是开宗明义：“大学之道在明德，在亲民，止于至善。”中国传统教育的宗旨，是使人“明德”，培养人格的“至善”。

### 1. 中国传统道德教育的根本目的是培养理想的道德人格

美国现代哲学家、教育家杜威有一句名言：“一切教育的最终目的是形成人格。”我国宋代哲学家、教育家张载早就说过：“为学大益，在能变化气质。”（《理窟·义理》）中国古代的学校教育、从形成的时候起，就把培养人的理想道德人格作为教育活动追求的根本价值目标。在中国古代，许多哲人贤者是哲学家、伦理学家、教育家“三位一体”。他们哲学研究的主要内容是包括人生哲学在内的道德哲学，并把自己道德哲学中探求和描绘的理想道德品行和人格理论付诸教育实践活动。力图培养出大批道德高尚的仁人志士，以淳化民风，救世济民。

中国古代许多思想家，特别是儒家和墨家，围绕着人的理想道德人格，对生与死、荣与辱、义与利、理与欲、群与己以及道德行为准则等问题进行了广泛深入的探讨。儒家的道德人格具有积极有为的特点。他们充分肯定人在宇宙中的地位和作用，把“有义”视为人之所以异于禽兽而“最为天下贵”的根本点。因而，把“知义”、“赤交”、“尽义”视为有道德的“君子”、“圣人”的根本目标，把“富贵不能淫、贫贱不能移，威武不能屈，美人不能动”，看成是正人君子的基本人格，把实践仁义道德作为人生的最高义务。他们主张“重义如泰山，轻利如鸿毛”，提倡“杀身成仁”、“舍生取义”，以“逝者如斯夫，不舍昼夜”，“明知不可而为之”的刚健有为精神投入世务，“尽其道而死”。墨家的道德人格同样十分积极有为，他们“贵义”、“尚利”，斥“命”颂“力”，“摩顶放踵”，“备世之急”，把“兴天下之利，除天下之害”作为人生的奋斗目标，虽牺牲自己的生命也义无反顾，在所不惜。以儒家为主导的中国古代传统理想道德人格思想，尽管长期受到占统治地位的封建道德思想体系的制约，引导人们为封建地主阶级去“卫道”、“殉道”，但也曾激励进步的仁人志士为天下兴亡、民族大义而英勇奋斗，对中华民族的道德文明进步产生着积极的影响。

中国传统的理想道德人格，是中华民族传统道德人格的精神基石。培养理想道德人格，是中国古代学校教育活动的目标。在中华民族的几千年文明史上，许多杰出的思想家、教育家正是在不断继承传统理想道德人格积极因素的基础上，从每一个时代的进步要求出发，变革维新，把它作为一种推动人与社会共同进步的“时代精神”，以“强避桃源作太古，欲栽大木柱长天”的宏志大愿，在教育实践中辛勤耕耘，为国家和民族的进步培养具有理想道

德人格的大批优秀人才。

## 2. 道德教育在中国古代学校教育中占首要地位

中国古代的学校教育在世界各国中发展很早。作为社会教育活动的专门机构和场所，在原始氏族社会中称“庠”。“庠者，养也”，是氏族社会中由富有生活经验的老人向青年一代进行教育的地方。在夏代，学校称“序”和“校”。《古今图书集成·学校部》说：“夏后氏设东序为大学，西序为小学。”“序”设在国都，“校”是乡学。“乡里有教，夏曰校。”（《史记·儒林传》）中国古代的学校教育一直把对学生进行人伦道德教育作为首要的、根本的任务。孟子在总结古代学校教育的基本功能时指出：“设为庠序学校以教之。庠者，养也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠。学则三代共之。皆所以明人伦也。”（《孟子·滕文公上》）就是说，教学生“明人伦”讲道德，这是古代学校教育的最基本的任务。朱熹对“皆所以明人伦也”专门注释说：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。此人之大伦也。庠序学校，皆所以明此而已。”（《孟子集注》）可见，道德教育在我国古代学校教育中占有首要地位。

重视学校的道德教育，教书育人，培养人的高尚品德，这是中国古代学校教育的优良传统。教学的目的，是使人“知道”，“成德”。《礼记·学记》说：“玉不琢不成器，人不学不知道。”董仲舒说：“君子不学，不成其德。”（《汉书·董仲舒传》）教育的根本任务，是“传道、授业、解惑”（韩愈：《师说》）。教师的职责是培养人的美德。“师也者，教之于事而喻诸德者也。”（《礼记·文王世子》）在中国历代思想家、教育家看来，道德教育与其他教育比较，占有首要的地位。近代大学者王国维指出：“有知识而无道德，则无以得一生之福祉，而保社会之安宁，未得为完全之人物也。夫人之生也，为动作也，非为知识也。古今中外之哲人无不以道德为重于知识者，故古今中外之教育无不以道德为中心点。”实际上，中国传统的学校教育，历来把德育放在优先于智育、体育的位置。康有为说：“蒙养之始，以德育为先。”（《大同书》）著名教育家蔡元培先生进一步深刻地指出：“德育实为完全人格之本。若无德，则虽体魄智力发达，适足助其为恶，无益也。”

## 第二章 中国的道德思想和道德教育的特点

中国古代，从春秋至明清，在以血缘为纽带的宗法制度构成的社会人际关系，以高度分散的自然经济和高度集中的政治专制统治这样特定的社会历史条件下，伦理道德思想逐步形成了自己的特点，并对中华民族的道德心理产生了深刻的影响。中国的传统道德思想从形成较明确和系统的观念起，直接付诸社会及学校的道德教育实践。中国的传统道德教育在漫长的岁月中，同样形成了自己的特点。

### 中国传统道德思想的基本特点

中国传统道德思想的特点，是与西方传统道德思想比较而言的。在我国学术界，对于中国传统道德的特点尚有不同的见解。由于中国传统道德思想内容丰富，流派纷呈，同一学派在不同的历史时期，观点也有差异，要在总体上加以评价与概括并非易事。中国传统道德思想特点，应当反映和揭示中国道德思想中占有主导地位的东西。

我们认为，中国传统道德思想的基本特点，包括以下五个方面。

1. 在道德价值的最终目标上，追求“天人合一”，人与自然和谐交融的境界。

中国哲学从一开始即面向“人”，关注人的命运与处境，把伦理道德作为哲学思考的重点，并把道德观与世界观、认识论交织在一起，确立“人道”与“天道”合一的宇宙伦理模式。

中国传统道德思想有一个明显的倾向：一方面肯定人在自然天地中的重要地位，儒家的《周易大传》以“天”、“地”、“人”为“三才”；道家的《道德经》以“道”、“天”、“地”、“人”为“四大”。不论是“三才”，还是“四大”都把“人”看作是天地自然并存共荣的重要实体。不仅如此；人还是“天地之心”，万物的灵长，宇宙的精华。《礼记·礼运》说：“人者，天地之心也，五行之端也，食味别被色而生者也。”董仲舒也说：“天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。天生之以孝梯，地养之以衣食，人成之以礼乐。”（《春秋繁露·立元神》）张载则进一步认为，天地本来无心，没有知觉，是人“为天地立心”，天地万物通过人来认识自己。这些观点尽管有所不同，但肯定人在宇宙万物中的重要意义。

另一方面，肯定人与自然天地存在的不可分割的统一关系，即“天人合一”、“天人合德”。董仲舒说：“以类合之，天人一也。”（《春秋繁露·阴阳义》）还说：“天人之际，合而为一。”（《春秋繁露·深察名号》）中国古代思想家从认识“人”与“天”之间不可分离的依存关系开始，逐步认识“天人合德”，发现“人道”与“天道”，即人的道德与自然规律之间存在的某种不可分割的内在联系。《周易大传》说：“夫大人者，与天地合德，与日月合明，与四时合序。”张载则进一步提出“儒者则因明致诚，因诚至明，故天人合一”（《正蒙·乾称》）。

“天人合一”、“天地合德”是中国先哲在对人的生存方式深入思考的基础上提出的极其重要的伦理道德思想，也是中国传统道德思想追求的最终价值目标。中国传统道德与西方不同。西方传统文化在人与自然的的关系上，强调战胜自然，驾驭自然。中国传统道德则崇尚“天人合一”，人与自然环

境和谐交融、亲密友善的境界，认为人不仅要爱人，协调人与人的关系，而且要爱万物，“仁者以天地万物为一体”（《程氏遗书》卷二上），追求人与自然关系和谐一致。张载说：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体，天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。”（《西铭》）这种“天人合一”、“天地合德”的超然豁达、无限宽广的道德境界，始终是中国传统道德的至上价值目标。它不仅对于塑造中国人的许多仁爱忠恕美德具有重要的意义，而且对于构造中国人明白、达观的人生观念有着重要的作用。

## 2. 在道德价值的应用上，重视道德思想与政治思想的融合

在中国历史上，道德思想与政治思想、政治制度的关系极为密切，结下了不解之缘。一方面作为统治者的政治家，不论是早先的奴隶主贵族，还是后来的封建君主，最关心的是维护自己的统治地位。人与人的关系、社会的秩序，成为自己优先考虑的问题。他们较早地看到了“德治”的重要作用，把有益于自身利益的道德规范向民众进行普遍“教化”，规范人的思想与行为，看作是巩固自己政治统治的重要手段，另一方面，作为思想者的哲学家，在政治权力高度集中的大一统社会中，较早意识到合理的道德观念对于改善统治阶级的政治统治的积极意义。因而，历代进步的思想家、哲学家总是积极提出符合时代进步要求的道德思想，或者直接向最高统治者“进言”、“进谏”，希望统治者在治理国家中实行合乎道德要求的“仁政”，或者通过宣传、教育活动，培养具有新道德观念的政治人才，使道德思想成为政治思想和政治制度的伦理基础，在全社会的广泛范围内，借助于政治制度，实现道德思想的自身价值。

道德思想与政治思想密切融合，是中国传统道德思想的一大特点。实行两者的结合，历史悠久。周公在总结夏、商兴亡的历史教训时指出：“惟不敬厥德，乃早坠厥命。”（《尚书·召诰》）可见当时的最高统治者已认识到“敬德”的重要性。是否敬德，不仅是个人道德问题，而且是关系到政权兴衰的政治问题。孔子要求统治者“为政以德”，孟子主张统治者以“不忍人之心”，为“不忍人之政”。儒家历来强调“正心、修身、齐家、治国、平天下”。这些都说明在我国古代政治思想与道德思想融为一体。统治阶级为了维护自己的统治，常常把有利于自己利益的道德规范，用国家强力，使之具有政治与法律的权威。如汉代统治者把经由董仲舒归纳、推崇的“三纲五常”，作为“治国之要”，伦理道德规范直接成为政治统治的工具。中国古代这种道德思想与政治思想融为一体的特点，使传统道德思想在社会实践中获得了超乎寻常的生命力。封建道德为维护封建社会的政治统治起到了其他任何力量不可取代的巨大作用。

中国封建社会之所以在世界历史上延绵这么漫长的年代，与中国传统道德思想与政治思想融合的重要的民族文化心理特点有很大关系。中国的封建统治阶级统治民众，不仅可以运用封建政权的强制力量，实行“刽子手的职能”，镇压反抗，而且可以依靠封建道德，借助社会舆论，人们的内心信念和传统习惯的精神力量，实行“牧师的职能”，驯化人心。

## 3. 在道德价值的导向上，维护血缘关系和宗法制度，强调个体服从整体

在中国古代社会中，人与人、人与社会关系中的以宗族为核心的血缘关系、宗法制度极其稳定和牢固。在这一特定社会结构中形成的传统道德观念

在价值导向上，不是个人主义或利己主义的，而是重视个体和整体利益的融合，重视个人对家庭、宗族和国家的道德责任，强调个体利益服从家庭、宗族和国家利益，遵循整体主义的利益原则。在这一道德价值原则的指导下，个人既没有独立的利益，也没有独立的人格。子从父、弟从兄、妻从夫，家庭从宗族，宗族从国家，封建君主则“以一人之大私，以为天下之大公”。封建君主才是最高利益的体现者，臣民的最大美德是服从、顺从。

中国古代的重要思想家为维护现存的血缘关系、宗法制度和君主专制，总是倡导一种个体服从整体的道德价值观。孔子以“仁”为核心的道德思想，视孝悌为仁义之本，从体现血亲之爱的“亲亲”，推及“尊尊”，由“孝亲”而“忠君”，要求人们去个人之“私”，为家庭、宗族、国家之“公”，积极履行自己的各种道德责任和义务，这样，孔子的“仁”，既“亲亲有求”，又“尊贤有等”，借助血缘关系和宗法制度，要求人们个体服从整体。孟子则进一步提出“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”，作为协调封建人际关系的“五伦”，把维护血缘关系和宗法制度与维护封建君主的利益统一起来。法家尽管在表面上重法轻德，但同样重视利用维护血缘关系的宗法制度来维护整个封建统治者的根本利益。管子说：“义有七体，七体者何？曰：孝悌慈惠，以养亲戚；恭敬忠信，以事君上；中正比宜，以行礼节。”（《管子·五辅》）韩非子则说：“义者君臣上下之事，父子贵贱之差也，知交朋友之接也，亲疏内外之分也。”（《韩非子·解老》）他把臣事君、子事父、妻事夫看作是天下之常道，认为三者顺则天下治，三者逆则天下乱。在中国封建社会，绝大多数的哲学家、思想家都把个人利益服从整体利益看成是仁义道德之本。在中国古代特定的宗法制和君主专制的统治下，个人利益与群体利益（包括家庭利益、宗族利益、国家利益）的关系，既依附，又对立。个人没有独立自主的经济利益，更不允许把个人利益放在宗族和国家利益之上，从而形成了个人利益必须绝对服从整体利益的道德要求。

中国传统道德思想这种强调个体服从整体的基本价值导向，在实践上具有两重性。一方面，它强调整体利益高于个人利益，有利于维护家庭内部的人际关系有序和整个社会人际关系的稳定，在一定程度上有利于人们之间关系的改善，对于我们中华民族的历史上的繁荣进步起到了促进作用。另一方面，它在仁义道德与整体利益的名义下，否认人们正当的个人权力和利益，使广大人民群众丧失了个人的人格独立、自由与尊严，压制了人民群众的革命精神和生命创造活动，成为欺骗和麻醉的人民群众的工具，正如陈独秀在批判中国封建道德时指出的：“君为臣纲，则民于群为附属品而无独立自主之人格矣；父为子纲，则子于父为附属品而无独立自主之人格矣；夫为妻纲，则妻子夫为附属品而无独立自主之人格矣；率天下之男女，为臣、为子、为妻而不见有一独立自主之人者，三纲之说为之也。缘此而生金科玉律之道德名词，曰忠、曰孝、曰节，皆非推己及人之主人道德，而为以己属人之奴隶道德也。”（《新青年》第一卷第五号）这样的分析、揭露是非常深刻的。

#### 4. 在道德价值的分寸把握上，具有中庸居间的性质

中国传统道德思想在道德价值的分寸把握上，非常重视道德行为、道德规范和道行品质上的“中庸”与“居间”的性质，认为道德的善，在于两种互相对立的行动和品质的“中庸”，“不偏不倚”。相传在远古时代，尧传位给舜，舜传位给禹时，都要“允执其中”（《论语·尧曰》）。西周初箕

子向武王进言，要求统治者以行为的居间不偏为美德。他说：“无偏无彼，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。”（《尚书·洪范》）以孔子为代表的儒家，更是大力提倡“中庸之道”。孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣！”（《论语·雍也》）后来的儒家继承孔子的中庸思想，专门编写《中庸》一书。《中庸》说：“不偏之谓中，不易之谓庸，中者天下之正道，庸者天下之定理。”《中庸》作为“四书”之一，积极宣传中庸之道，影响很大。中国传统道德中的中庸思想，还鲜明地体现在具体的道德规范和道德品质中，所传皋陶的“九德”，即所谓“宽而栗。柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，强而义”（《尚书·皋陶谟》）就有很强的中庸色彩。孔子更是在自己的言论中积极倡导“中道”、“中行”及许多具体的中庸的品质。

应当看到，中国传统道德思想中的中庸，既是一种方法论，又是一种道德境界。它要通过折衷调和的方法，达到一种平衡与稳定，实现最合理的状态。它多少认识到，道德实践中的矛盾双方互相对立，又互相依存。道德的“善”，是一种“度”的分寸把握。凡是合理的道德行为和品质，都要保持在一定的范围，要适当，恰到好处，不能偏向一面，走极端。这在道德认识上，反映了一定的辩证法思想。但是，中庸思想同时也具有某种回避矛盾，否认一切斗争的形而上学倾向，凡遇事一味讲“君子中庸”，小人反中庸（《中庸》），不利于人类的道德在矛盾的不断产生又不断解决中取得进步。中国传统道德在道德价值分寸把握上的中庸性质，对中华民族道德心理定势的形成，产生了重要的影响。

#### 5. 在道德价值的取向上，具有“重义轻利”、“贵义贱利”的倾向

“义利之辩”是中国道德思想史上争论的一个重要问题。义利问题，包含着道德与利益、个人利益与国家、民族整体利益等多方面的内容。尽管各个时期的各个学派的义利观有所变化，但“重义轻利”、“贵义贱利”成为中国传统道德价值取向的主要倾向。

从历史上看，关于“义利之辩”，主要有三种观点：一是“义利统一”论。《易·乾·文言》说：“利者，义之和也。”认为义和利是统一的，一定的道德行为会给人带来利益。墨子既“贵义”，又“尚利”。他说：“有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫。”（《墨子·天志上》）认为只有合义的行为才能给人带来得益，不义，也就是对人不利。他说：“义，利也。”叶适认为道义不能脱离功利。他说：“既无功利，则道义乃无用之虚语耳。”（《习学记言》卷二十三）颜元也提出过“正其谊（义）以谋其利，明其道而计其功。”（《四书正误》）二是“利重义轻”论。这主要以法家为代表。如韩非子注重功利，认为人与人之间首先是利害关系，有利才行义。他说：“正直之道可以利义，则臣尽力以事主”，又说“善为主者，明赏设利以劝之，使民以功赏而不以仁义赐。”（《韩非子·奸劫杀君》）三是“重义轻利”论。这主要是以儒家为代表。孔子认为、“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）把义与利对立起来，认为“不义而富且贵”为君子所不耻，要求人们“见利思义”，“义然后取”。孟子继承了孔子“重义轻利”的思想。以为“王何必日利，亦有仁义而已矣。”（《孟子·梁惠》）董仲舒主张“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功。”（《汉书·董仲舒传》）朱熹也说：“仁义根于人心之固有，天理之公也；利心生于物我之

相形，人欲之私也。循天重理，则不求利而自无不利。殉人欲，则利未得而害己随之。”（《四书章句集注》）从孔子到宋熹，尽管他们并非绝对排斥利，但在根本道德价值取向上，有明显的“重义轻利”、“贵义贱利”的倾向。

应当说，上述三种义利论在中国道德思想史上都有各自的影响。但纵观历史，“重义轻利”的倾向占主导地位，并形成。中国传统道德思想的一个基本特点。由于“义”不仅是指“道义”，而且常常在封建社会中代表宗教、国家、民族的整体利益，因而，“重义轻利”的价值取向同样具有双重的意义。一方面，“重义轻利”的道德价值观，往往在社会实践中易于走向“存义去利”、“存理灭欲”的极端，否认人民群众的现实利益需要，阻碍了人们生产劳动的积极性，只有利于维护极少数统治者的私利。另一方面，“重义轻利”的道德价值观，在一定程度上有利于节制人的利欲，摆脱一人一己之私利，珍视道德、理想、人格的重要价值，运用道德手段协调个人与他人，个人与社会的利益关系。

中国传统道德思维上述五个方面的特点，既显示了中华民族世代相传的道德观念的固有优点，也反映了其中包含的缺点和偏面，需要我们在走向现代化的历史进程中，从社会的整体文明进步的需要出发进行批判地取舍。

### 中国传统道德教育的基本特点

如前所述，中国传统道德教育的宗旨是塑“至善”的道德人格，培养具有理想品德的“君子”。中国传统道德教育思想具有中国传统哲学思维方式所规定的基本特点。张岱年先生指出：“中国哲人探求真理，目的乃在于生活之迁善而务要见之于生活。”就方法论上说，“中国哲学只重生活上的实证，或内心之神秘的冥证，而不注重逻辑的论证。体验之久，忽有所悟，以前许多疑难涣然消释，日常的经验乃是得到贯通，如此即是有所得。”中国的“教化”、“德教”是为了“生活之迁善”，目标是现实的，而不是玄虚的；方法是注重实证的，而不是注重逻辑分析的；途径是偏重于启迪内心的领悟而达到行为自觉的，而不是偏重于由外在实践体验而达到思想领悟的。

《中庸》说：“故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而中庸。温故而知新，敦厚以崇礼。”这是中国传统道德教育的基本原则。所谓“尊德性而道问学”，是要求人们为了趋善的目的而尊道尊崇道德理性。学习前人有益的道德经验，使理性与经验统一。所谓“极高明而中庸”，是要求人们通过道德教育尽力认识宏深的为人之道，并在行为上表现出中庸适度的美德，遵守社会的仁义道德，使知善与行善统一。

我们认为，中国传统道德教育思想的基本特点表现在以下三个方面。

#### 1. “德教”与“修身”合一

中国古代的教育以“德教”为主。许多思想家、教育家认为，“德教”的关键在于启示人们内心的“了悟”、“自觉”与“修养”，“德教”的目的的实现，必须通过个人的道德修养。坚持“德教”与“修身”合一，这是中国传统道德教育思想的一大特点。

“德教”是外在道德观念、道德规范对人的教育、熏化与影响，而“修身”是重视主体内在的道德理性自觉，进行自我品行的冶炼。把“德教”与“修身”过程结合起来，突出了道德认识和道德行为自觉性要求，有益于调

动人的主观能动性，使道德教育落到实处。儒家十分重视把“德教”与“修身”统一起来的意义，提出了一套在道德教育中，促进人们“修身”、“养心”的方法。孔子倡导“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”（《论语·宪问》）。孟子提倡“养性”，扩充内心的“善端”。《大学》则进一步认为，“齐家、治国、平天下”的根本在于修身。“自天子以至于庶人，壹是皆以为修身为本。”而“修身”之道，又在于“正心”，“诚意”，“欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意”。所谓“正心”即调节自己的道德情感，好善惩恶，端正认识，所谓诚意，即在主观意志中趋善避恶，对仁义道德真诚信服，在任何情况下都坚持贯彻自己的善良意志。“正心”、“诚意”是“修身”的重要方法。坚持“德教”与“修身”的统一，是儒家道德教育论的一贯主张。道家尽管对道德与道德教育有与儒家不同的观点，但也强调把人们道德水平的提高与“修德”一致起来，老子说：“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于国，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”（《道德经》第五十四章）把修身的过程，看作是一个道德提高与普及的过程，这是很有见解的。如果把“德教”与“修身”割裂开来，道德只是口号、教条，不能改善人的道德观念和行为习惯，“德教”是虚浮的。中国传统道德教育强调“德教”与“修身”合一，是一种面向道德生活实际的优良传统。

## 2. “知道”与“躬行”合一

“知道”是指道德认识；“躬行”是指道德实践。强调道德认识与道德实践的统一，道德意识与道德行为的一致，“知道”与“躬行”合一，是中国传统道德教育思想的另一个明显特点。

在中国古代，“知”与“行”的问题，主要是一个道德伦理问题。汤一介先生认为：“知行合一”要求解决人与人之间的关系，也就是关于人类社会的道德标准和原则的问题，或者说是在人对于社会的责任问题。中国古代哲学家、教育家大多认为，“知”与“行”必须统一，否则根本谈不到“善”。“知道”与“躬行”合一，不仅是我国传统道德教育的基本原则，而且是道德教育所追求的一种境界。

孔子认为，道德教育应当增进人的道德认识见之于道德行为实践的自觉性。只说不做，言行脱节。知而不行，只是道德虚伪，毫无实际的道德价值而言。孔子说：“君子耻其言而过其行”（《论语·宪问》），“君子欲讷于言而敏于行”（《论语·里仁》）。还说：“古者言之不出，耻躬之不逮也。”（同上）荀子认为道德教育是要人们学习仁义道德，心中明理，表现行动，他说：“君子之学也，入乎耳，著于心，布乎四体，形乎动静。”（《荀子·劝学》）朱熹认为，道德上的“知”与“行”互相依赖，互相促进。他说：“知行常相须，如目无足不行，足无目不见。”（《朱子语类》卷九）王守仁更是强调“知行合一”的重要性。他说：“真知即所以为行，不行不足谓之知。”他认为，道德上的知与行是“合一并进”的关系。“知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。”（《传习录》上）虽然从道德认识的角度看，中国古代有些哲学家、教育家有以行代知、合行于知的缺陷，但是，中国传统道德教育强调“知道”与“躬行”的合一，重视道德认识与道德实践的统一，有益于激发一种道德真诚精神，有利于人们道德生活的改善。

## 3. “言教”与“身教”合一

“言教”是指通过言语、说教的方式来对人们进行道德规范、道德是非的教育；“身教”是国家的统治者、学校的教师身体力行，用自己高尚的道德行为教育民众、教育学生。强调“言教”与“身教”的统一，是中国传统道德教育思想的又一个重要特点。

中国人在道德生活中向来有“听其言，观其行，察其德，然后信其道”的心理特点。中国许多哲学家、教育家历来重视统治者、教师以自己的言传身教来教育人。孔子倡导教师不仅要言道德，更重要的是行道德。他说：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”（《史记·孔子世家》）他特别强调，不论是统治者对民众的“教化”，还是教师对学生的“德教”都应当身教重于言教，以身作则，为人师表，以自己的模范行动作为民众，学生的表率。他说：“不能正其身，如正人何？”（《论语·子路》）墨子也强调，教师只有“得一善言，附于其身”，躬身实践，表里如一，“使言行之合，犹合符节”（《墨子·兼爱下》），才能使学生心说诚服，亲其师，信其道。

中国传统道德教育思想注重“言教”与“身教”合一，这是中国古代哲学家、教育家重要的道德教育智慧之一，在道德教育实践中有明显的合理性。乌申斯基说过：“教师的个人范例，对于青年人的心灵，是任何东西都不可能取代的最有用的阳光。”从学校道德教育来说，教师只有以自己的高尚道德言行来熏染学生，在自己的行动中活生生地体现自己所宣传的道德品行，学生才会信服，才会效仿，才会激发学生对“真”、“善”、“美”的追求。“言教”与“身教”合一，是我国传统道德教育经验中一份值得珍视的遗产。

### 第三章 中国几大道德观和道德教育思想

#### 孔子以“仁”为核心

孔子生活在奴隶制向封建制过渡的春秋末期，以倡导仁义道德而在中国和世界历史上享有盛名。他是中国伦理思想史上第一位具有较完整思想体系的伦理学家，他的道德观在我国两千多年的封建社会中，一直为统治阶级所推崇。有的学者认为，“在中国所有的道德哲学家中，孔子是最重要的。事实上，我们可以说孔子规定了中国人的生活方式和思维方式。”这样的分析是不无道理的。孔子的伦理道德观念，为中国传统的伦理道德思想奠定了基础。他在中国历史上的重要地位，相当于苏格拉底在古希腊史上的地位。研究中国道德哲学，首先要重视研究孔子道德观。

孔子不仅是一位伟大的哲学家和思想家，而且也是一位伟大的教育家。他家办私学，长期从事教育实践。相传弟子三千，贤人七十二，把自己的伦理道德思想与教育实践结合起来，开我国道德教育之先河，可谓中国历代教育家中重视德育的“祖师”。因此，以历史唯物主义的态度公允地分析和评价孔子道德观和道德教育思想，对于我们继承我国优秀的道德遗产，汲取历史上有用的道德教育经验，具有十分重要的现实意义。

##### （一）“仁”是孔子伦理道德观念的核心

“仁”是孔子道德思想的核心，也是他的伦理学说的根本。孔子平生谈得最多的是“仁”。《论语》中讲“仁”的共五十八章，“仁”字出现 109 处（除《里仁》章题中一字重复外，实为 108 处）。孔子不仅最喜欢谈“仁”，而且强调了“仁”的重要性，认为在任何情况下，一个讲道德的人都不可以没有“仁”。他说：“君子无终食之间违仁：造次必于是，颠沛必于是。”（《论语·里仁》，以下引《论语》，只注篇名）还说：“志士仁人，无以生以害仁，有杀生以成仁。”（《卫灵公》）

孔子说：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《述而》）这句话反映了孔子最基本的道德价值观。孔子所说的“道”，既是指人在社会生活中待人处世应当遵循的一定途径、规则、规范，又是指社会政治生活和做人的最高准则。“德”是指个人的品德和精神情操。他说：“主忠信，徙义，崇德也。”（《颜渊》）而“仁”是“德”的根本，“道”与“德”都应依从“仁”。“游于艺”，也是如此，即从事包括礼、乐、射、御、书、数等六门技艺及社会生活实践时，都应遵循“仁”这个最基本的道德原则，不可稍悖其旨。由此可见，“仁”是孔子伦理道德观念的核心，在其道德思想体系中占有主导地位。

道德观是指对道德这一人类社会特有的现象的总看法和基本价值取向。孔子的伦理道德思想博大精深，其道德观涉及极为广泛的社会生活领域，有待于人们不断研究探索。我们认为，反映孔子个人思想特点的最基本的道德观如下。

##### 1. 仁者“爱人”

在孔子的伦理思想中，“仁”是最高的道德原则，而“仁”的最重要的含义是什么呢？这一点，孔子自己说得很明白：“樊迟问仁。子曰：‘爱人’。”（《颜渊》）“仁”的首要内容是“爱人”。这种超越人的自私心理，提倡对于他人应有“仁爱”精神的思想，不论在中国的伦理思想史上，还是在整

个世界思想发展史上，都具有反映人类道德文明进步的重大意义。孔子在这里所说的“爱人”的“人”，并非仅指奴隶主贵族，而是泛指自己以外的人，可以是贵族，也可是平民，甚至是奴隶。一次，马厩失火，孔子得悉，立即退朝，曰：“‘伤人乎’？不问马。”（《乡党》）孔子的这一思想和举动，受到许多国内外学术界的高度评价，认为这是重视“人的价值”的“惊世之言”，是世界思想史上最早的人道主义思想之一。

显然，孔子的“爱人”思想已经超越了以往中国伦理思想中囿于血缘关系的“爱亲”思想。从“仁”出发，由“爱亲”而推及“爱人”，由“爱人”而“泛爱众”。“子曰：‘弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁。’”（《学而》）“泛爱众”，就是要求人们普遍地博爱众人。孔子正是从“爱人”的思想出发，提出了“养民也惠”的德治思想。强调统治阶段应考虑人民的利益，“因民之所利而利之”（《尧曰》），“博施于民而能济众”坚决反对对人民群众的横征暴敛，残酷压迫。

孔子不仅以“爱人”来解释“仁”，而且还把“忠恕”非为实行“爱人”的一种重要方法。他的学生曾参在说明孔子“吾道一以贯之”时说：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《里仁》）“忠恕”是孔子对“爱人”思想的重要阐发。所谓“忠”，是指“己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》）。所谓“恕”，是指“己所不欲，勿施于人”（《颜渊》）。他的这一重要仁爱准则，是建立在人心相通，人欲相近，人格平等，人与人要将心比心这样朴素而重要的思想基础上的。从“爱人”之心出发，己欲立而立人，己欲达而达人，推己及人，“能近取譬”。自己不想得到的东西，也不要这种东西对待别人。通过“忠恕”，实行“爱人”的目的，达到人与人之间的相互理解、尊重、宽容和友爱。

值得我们重视的是，把孔子在公元前五至四世纪提出“爱人”——“忠恕”这一“仁之方”，与基督教《圣经·新约》中提出的“为人准则”（Golden Rule，又译“黄金准则”），即“你想人家怎样对待你，你也要怎样对待别人”中包含的“仁慈”思想进行比较，不仅可以看出，其中都孕含着人类共同的“仁爱”思想，而且可以看出，孔子的“爱人”——“忠恕”思想比基督教的“仁慈”思想，具有更深刻、更全面的“仁爱”精神。正是这种博大、深广的“爱人”精神，使儒家伦理思想具有全人类的普遍价值。

## 2. “智、仁、勇”统一

“仁”是孔子道德思想的核心，但是“仁”不是抽象的、孤立的。孔子提倡“仁”的根本目的，是要塑造能建立和维护一个良好的社会秩序和所需要的理想人格——“君子”。他认为，一个君子的理想人格，应当是“智、仁、勇”的统一。他说：“智者不惑、仁者不忧、勇者不惧。”（《子罕》）《中庸》：“智、仁、勇三者，天下之达德也。”孔子把“智”（智慧）、“仁”（仁德）、“勇”（勇敢）这三种品质称为“君子道者三”，认为是一个品行高尚的君子必须具备的三种美德。

“智、仁、勇”这三种品质，有着密切的内在联系。“仁”居于核心地位。孔子说：“仁者安仁”，“知者利仁”（《里仁》）。即是说，一个人有了仁德会以仁为本，而他又有聪明才智，能理解能晓人与人的关系的本质，达到“知人”的境界，就会为仁服务，实行仁德。苏格拉底说过：“美德即智慧。”孔子较早地看到人的美德与智慧之间的内在联系，不仅把热爱知识本身看成是一种美德，倡导“志于学”（《为政》）、“敏而好学”（《公

治关》)、“学而不厌”(《述而》)的精神,而且提倡“知者利仁”,以自己的聪明智慧为仁德服德,在伦理思想上具有独特的创见。

同时,孔子把“勇”看作是实现“仁”的必备品质。他说:“仁者必有勇,勇者不必有仁。”(《宪问》)即是说,凡是真正具备仁德的人,必定是勇敢的;而仅仅勇敢的人,未必有仁的品德。在孔子看来,一个人真正在内心领悟了“仁”的道德,就会不忧不惧,见义勇为,为了实现自己社会主张和道德理想英勇奋斗。他要求“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁”(《卫灵公》)。孔子自己就是在“世风衰败,道德式微”的社会环境中,为心中的理想“知其不可而为之”的勇王。他倡导的人们应当为社会的正义事业和崇高理想英勇奋斗、无私无畏的精神,为我国世代无数仁人志士所诚服与发扬,成为中华民族的可贵民族精神之一。

### 3. 见利思义

如果说“智、仁、勇”的统一是孔子以“仁”为核心的理想人格的基本特点,那么“见利思义”(《宪问》)、“义以为上”(《阳货》)则是孔子以“仁”为核心的价值观的基本特点。在中国伦理学史上,“义”主要是指道德义务;“利”一般是指功利或利益,在孔子那里,则主要是指个人的私利。他说:“见利思义,见危授命,久而不忘平生之言,亦可以成人矣。”(《宪问》)所谓“见利思义”是倡导人们在见到有利可图的事情时,要想先到自己应尽的道德义务。凡符合道义的利益可以考虑,但不符合道义的利益一定要自觉舍弃。君子在义利关系的处理上,应把履行道德义务放在第一位,而把个人利益放在第二位。如果“义”“利”发生冲突,应“义以为上”。

孔子倡导“见利思义”,并不一概否认人有对自身利益的希求。他说过,“富与贵,是人之所欲也”;“贫与贱,是人之所恶也”(《里仁》)。但是,他又接着说:“不以其道得之,不处也”;“不以其道得之,不去也”(同上)。就是说,一个人追求个人的利益求富贵,去贫贱,都必须符合道义,“义然后取”(《宪问》)。

孔子坚决反对不顾仁义道德,拼命追逐个人富贵利禄的行径。他说:“不义而富且贵,于我如浮云。”(《述而》)他进而提出“君子义以为质”(《阳货》),即君子把高尚的道义作为自己一切行为的根本准则,“行义”是君子的本质。他把一味追求个人利益的人贬斥为“小人”或“斗筲之人”(《子路》)。孔子有一句名言:“君子喻于义,小人喻于利。”(《里仁》)一种观点认为,这里包含了孔子忽视个人利益,鄙视劳动人民的贵族偏见,集中反映了儒家重义轻利的倾向。实际上,在“人各自私,人各自利”,物欲横流的社会生活中,孔子把昭明道义看作是君子的高尚品格,把只知逐求个人私利看作是小人的特点,多少包含了在利益冲突面前,君子应自觉履行道德义务,个人必须服从群体、国家、民族利益,不考虑个人的利益得失的可贵精神。正是在这一意义上,孔子的这一利义论在我国几千年的封建社会中得以流传和发扬。董仲舒把它发挥为:“正其谊(义)不谋其利,明其道不计其功。”(《汉书·董仲舒传》)孔子强调个体对整体的道德义务,在中华民族的发展中逐步演化为自觉维护国家、以民族和民众利益为最大光荣,以不择手段、唯利是图、一心追求个人私利为耻辱的道德精神,这是应予充分肯定的。

### 4. 中庸

“中庸”是孔子首先明确提出的一项重要道德规范。孔子说:“中庸之

为德也，其至矣乎！”（《雍也》）在孔子看来，中庸是最高的德行，又是人们在道德实践中如何掌握行为分寸与尺度必须遵守的重要道德准则。中庸的含义是什么？孔子认为是“过犹不及”（《先进》），即既无过，又无不及。《中庸》引用孔子的话说：“执其两端，用其中于民”、“中立而不倚”。程颐说：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者，天下之正道，庸者天下之定理。”（《二程遗书》卷七）朱熹说：“中者，不偏不倚、无过不及之名。庸者，平常也。（《四书集注·中庸章句》）应该说，这些阐释是符合孔子中庸思想本意的。

在《论语》中，中庸又称为中行，指人的气质、德行保持均衡的状态，不偏执于一端，使对立的双方互相制约，互相补充，孔子说“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”（《子路》“狂”即狂妄，“狷”即拘谨，是两种对立的品质“狂”者勇于进取，敢作敢为，但易于偏激冒进；“狷”者小心谨慎，思前顾后，但流于退缩无为。孔子认为，中行就是不偏于狂，也不偏于狷。他本人则“温而厉，威而不猛，恭而安”（《述而》），是个合乎中庸之道的典范。孔子提倡君子应有“五美”：“君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛”（《尧曰》）。这五种品质，都是不偏不倚，把对立的品质结合起来，达到完美的境界。

从伦理学上看，孔子的中庸思想揭示了人类道德生活中的一种规律，认为人的品行应在对立的双方把握某种恰当的分寸或“度”，不能偏执于一端，失之偏颇，走向极端。这是有一定合理性的。他把中庸作为最高的美德，目的是要求人与人之间和谐相处，维护社会的秩序与稳定。

孔子提倡的中庸之道，与古希腊哲学家亚里斯多德的“中道”思想有某种相同之处。亚里斯多德：“美德乃是牵涉到选择时的一种性格状况，一种中庸之道，即是说，一种相对于我们而言的中庸，它为一种合理原则所规定，这就是那具有实践智慧的人用来规定美德的原则。它乃是两种恶行——即由于过多和由于不足而引起的两种恶行——之间的中道。它既是一种中道，又是由于在激情和行动两方面，恶行是少于应该做的，或者越出了正当的范困。而美德则发现了选取了那中间的。因此，就其裨和就表达其本质的定义而言，美德是一种中庸。

## （二）“导之以德”的道德教育思想

孔子从自己以“仁”为核心的道德观念出发，十分重视道德在整个社会生活中的重要作用。他把道德生活看成是高于政治、法律、教育、艺术、宗教等其他一切活动的因素，主张用道德统帅其他活动。他说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《为政》）意思是说，如果统治者有道德，群臣百姓就会自动围绕着你转。孔子认为，统治者治理国家不要靠杀戮，而应自己“帅以正”，用自己的道德行为去教育和感化人民。执政者做善事，老百姓自然也做善事。他说：“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”（《颜渊》）执政者自己道德品行的好坏，直接决定全社会的道德风尚。

孔子主张以道德教化作为治国的原则，道德教化比刑罚更重要。他说：“道（导）之以政，齐之以刑，民免而无耻；道（导）之以德，齐之以礼，有耻且格”（《为政》）意思是说，刑罚只能使之避免犯罪，不能使人懂得犯罪可耻。道德教化比刑罚更重要，它既能使百姓守规矩，又能有羞耻之心，懂得做人的道理。他极力主张统治者加强对人民的道德教化，反对“不教而诛”的暴虐行为，认为德治比法治更根本。

孔子是我国古代的杰出教育家，非常重视学校教育对于培养人的良好道德品德的重要作用，在学校道德教育方面提出了一系列独到的思想。

### 1. 德教为主

孔子是一个道德决定论者，反映在教育观上，他把教育看作是提高人们道德水平的手段，以为教育的主要目的是培养人的美德。关于孔子办学的教育内容，根据不同的文献有不同的说法。据《论语·先进》，他的教育内容有四种，即：“德行”、“言语”、“政事”、“文学”，德行的教育列于各科之首。他教诲自己的学生们：“弟子，入则孝，出则弟，谨而行，泛爱众而亲仁。行有余力，则以学文。”（《学而》）即是说，当一个学生，首先要学习德行，做一个符合社会道德规范的人，其次才是学习和提高自己的文化知识。所以在他的整个教育中，道德教育居于首要地位。

孔子对学生的评价，也是把德的标准置于才能之上。他认为颜回好学，不是说他的知识丰富，才能高超，而是指出颜回的品德比别人高尚。一个人的知识才能再好，如果没有好的品质，也是不足道的，孔子认为，道德的价值高于人的知识才能。在各种教育中，道德教育处于第一位。

### 2. 寓德教于教学

孔子的教育目的是培养符合社会发展需要的具有良好的道德品行的“君子”。他认为，道德观念以文化知识为基础，不论是“教”还是“学”，都应在努力增进人的知识的过程中完善人的道德品质。

从“教”的方面来说，学校对学生的道德教育主要通过传授各种文化知识来完成，培养道德与传授知识是在同一教学过程中进行的。孔子精心为学生编成《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》等教材，在教学中，尽力发挥这六种教材对人的道德观念和思想情操的陶冶作用。《诗》教人心意畅达，体切人情；《书》教人通晓历史，明辨是非；《礼》教人知道规范，举止有节；《乐》教人净化心灵，品性善良；《易》教人深察事理，达观为人；《春秋》教人交往得体，行为有原则。

从“学”的方面来说，孔子十分强调学生应把学习知识的过程，看作是提高自身道德素养的过程，把学习各种知识与培养良好的品德统一起来。他对弟子子路说：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱，好刚不好学，其蔽也狂。”（《阳货》）即是说，“仁”、“知”、“信”、“直”、“勇”、“刚”等君子必备的优良品质，只有不断学习知识才能形成、巩固和发展。一旦放松学习，好的品行就会发生偏差。孔子的教书育人、好学利德的思想，在我国和学校道德教育史上产生了深远的影响。

### 3. 为仁由己

孔子道德教育思想的一个鲜明特色，是强调发挥人们在道德修养上的自觉能动性。他说：“为仁由己，而由人乎哉？”（《颜渊》）一个人道德境界的提高，美德的养成，主要地不是依靠“外烁”，而是依靠“内化”。依靠自我的努力与锻炼。

他在道德教育实践中，向学生提出了一套完整的道德自我进取的具体途径和方法：

一是“深思”，要求学生对自己的言行自觉进行道德是非的思辨和选择。他说：“君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。”（《季氏》）

二是“立志”，要求学生在道德境界与学业上树立崇高的标准与理想。他谆谆教导学生，不要贪图现实生活中的一时享乐，而要“志于仁”（《里仁》），为社会的正义事业不息奋斗，“守死善道”，“志于道”（同上）。一旦选择了崇高的志向，就要矢志不移，自强不息。他说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《子罕》）

三是“克己”，要求学生在处理人际关系上，注重严格要求自己，时时以道德规范自觉检点自己的言行。他说：“君子求诸己，小人求诸人。”（《卫灵公》）品行高尚的人，遇到事情应严以责己，宽以待人，“躬自厚而薄责于人”（同上）。

四是“力行”，要求学生懂得了为“仁”的道理，就应在自己的行动中“躬行”，体现“仁”的精神，言行一致。他说：“力行近乎仁。”（《礼记·中庸》）他认为，判断一个人的道德品质是否高尚，要“听其言而观其行”（《公冶长》）。他常常勉励自己和学生，当一个“躬行君子”（《述而》）。

五是“内省”，要求学生经常对自己的思想和行为进行自我思想检查，自觉进行道德反省。他说：“见贤思齐，见不贤而内自省也。”（《里仁》）还说：“三人行必有我师焉，择其善者而从之，其不善者而改之。”（《述而》）见到别人的品行比自己高尚，虚心找出差异，努力向别人学习；见到别人有不良的品行，也要对照自己，引以为戒，防止类似的过失。内省的方法注重人们道德修养的主观积极性，鼓励自己教育自己，对于迁善改过、修养德性具有外在道德教育和道德评价无法取代的重要作用。

#### 4. 以身作则

孔子在教学活动中对学生进行道德教育，不仅重视“言教”，更重视“身教”。要求学生做到的道德规范，教师首先要以身作则，以身垂范，给学生作出榜样。他多次提到统治者或师长在道德方面以身作则的重要性。他说：“其身正；不令而行；其身不正，虽令不从。”（《子路》）又说：“不能正身，如正人何？”（同上）作为统治者或师长，自己德行高尚，处处以道德规范约束自己，表现出高尚的品质，那么不论臣民百姓或自己的学生就会上行下效，人人讲道德；如果统治者或师长，自己道德败坏，品格低贱，即使整天高唱“仁义道德”、“礼义廉耻”，老百姓或学生也会听而不闻，漠视道德。统治者自己的真实言行是国民道德行为的实际榜样，教师自己的道德品貌对学生有重大的影响。

难能可贵的是，孔子在自己的长期教育实践中，处处以高尚的品行向学生示范，以真诚恻隐的人格熏染学生，深受弟子和后人的崇敬和赞叹。颜渊曾由衷地称赞孔子的道德人格：“仰之弥高，钻之弥坚。瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人。”孟子叹服孔子“出乎其类，拔乎其萃。”孔子率先倡导的教师以身作则，在我国漫长的教育史上，为历代教育家所推崇，并逐步演化成为我国学校道德教育的一项原则。

### 墨子以“兼爱”为核心

墨子是我国先秦时期继孔子之后有巨大影响的重要思想家、教育家。墨子生活在战国初期，出身工匠，曾先学习孔子开创的儒家学说而后非儒，以“兴天下之利，除天下之害”为宗旨，创立自己独树一帜墨家学说与儒学抗

衡，在当时被称为与儒家齐名的“墨家”，并对春秋战国时期形成“百家争鸣”的思想活跃局面起了重要作用。

墨子以“兼爱”说为中心的道德观和既“贵义”、又“尚利”的功利主义思想对我国道德思想的形成和发展产生了重要的影响。墨子又是一位教育家。他兴办规模颇大的私学。拥有弟子三百，大多来自“农与工肆之人”，师生共同过自食其力，十分俭朴的生活。墨子的道德观念和道德教育思想基本上代表了当时社会小私有劳动者和平民百姓的利益，是我国历史上第一位“替劳动阶级呐喊的思想家”。

### （一）墨子以“兼爱”说为中心的道德观

任何一个伟大思想家的道德学说的提出，一方面是面对现实生活的利益冲突力图加以调节的主体反思，一方面是代表了人类对理想社会人们品德的“善”的追求。墨子以“兼爱”说为中心的道德观念的提出，是对当时社会从奴隶制向封建制转变过程中的一些自私自利的人奉行“交别”的利己主义原则的超越。

所谓“交别”，不仅是重视人际交往中的亲疏、厚薄的差别，而且把彼此的利益对立起来，把“交别”作为指导行为的根本原则，必然使“爱己”与“爱人”、“利己”与“利人”水火不容，导致“亏人利己”。墨子认为，“交别”是天下一切祸害的根源，“交别者，果生天下之大害者与！”（《墨子·兼爱下》，以下只注篇名）人们一旦奉行“交别”的原则，“独知爱其国，不爱人之国”，“独知爱其家，而不爱人之家”；“只知受其身，不爱人之身”，必然造成诸侯野战，贵族相篡，人与人相贼，最终给天下百姓造成灾难。

因此，墨子积极主张“兼以易别”，“以兼相爱，交相利之法易之”（《兼爱中》）。“兼爱”是墨子用以处理社会人际关系的基本道德原则。“墨翟贵兼”（见《吕氏春秋·不二》）。“兼”，即在道德价值判断上同是兼顾两种表面互相对立的利益因素，努力探寻其中具有内在联系的共同点，体现了墨子伦理道德思想的根本特点。墨子正是以“兼爱”说为中心构成自己的道德学说体系。

墨子道德学说中最富有特色的观点有以下几个方面。

#### 1. 兼爱

墨子的“兼爱”说，有两个最基本的含义。一是视人若己，爱人若爱己。他在回答别人如何实行“兼相爱，交相利之法”时明确指出：“视人之国，若视其国；视人之家，若视其家；视人之身，若视其身。是故诸侯相爱，则不野战；家主相爱，则不相篡；人与人相爱，则不相贼；君臣相爱，则惠忠；父子相爱，则慈孝；兄弟相爱，则和调；天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚。”（《兼爱中》）“兼爱”，就是把别人的国、家、身当作自己的国、家、身一样看待，同等地爱护，人们只有彼此相爱，“爱人若爱其身”（《兼爱上》），“天下之人皆相爱”，才能创造和谐美好的人际关系。墨子的“兼爱”思想超越儒家“亲亲有术”，“爱有差等”的“爱人”原则，否定了亲疏有别的宗法观念。

二是爱别人，才能得到别人的爱。关于“兼爱”说，墨子曾与儒家的信徒巫马子展开过一场辩论，巫马子认为，爱我本国的人胜于爱别国的人，爱我家乡的人又胜于爱本国的人，我家中的人又胜于爱我家乡的人，爱我父母又胜于爱我家中的人，爱我自己的身体又胜于爱我父母，愈接近我的愈爱。

如同有人打我，我会感到痛，打别人，我不感到痛。所以“有杀彼以利我，无杀我以利彼。”（见《耕柱》）这种建立在人的自然感觉，“趋乐避苦”基础上的行为准则，是一切利己主义的哲学基础。墨子反驳说，鼓吹人不为己、天诛地灭地利己主义对自己一无所利，因为如果将你的利己主义加以宣传，赞成你的人必定会按照你的说法损人利己，甚至会把你杀掉，以满足他的私利；而不赞成你的人，也会因为你“施不详言”而厌弃你，甚至把你消灭掉。

墨子认为，人与人的关系是对等互报的，即“投我以桃，报之以李”。他说“夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之，恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。”（《兼爱中》）他以人们对自己的父母尽孝道为例，指出“必吾先从事乎爱利人之亲，然后人报导我以爱利吾亲也。”（《兼爱下》）爱别人的父母，是使自己的父母得到爱的前提，只有爱别人的父母，才能得到别人爱自己父母的回报。所以做一个孝子，爱别人的父母如同爱自己的父母，不应有分别。因此，墨子认为，人人实行“兼爱”，视人若己，爱人若爱己，不仅无损自己的利益，而且自己的利益正是只有通过爱人、利人才能得到保障。通过“兼爱”，能够把“爱人”与“爱己”、“利人”与“利己”获得统一，即“爱人不外己，己在所爱之中”。（《大取》）

墨子把“兼爱”看成是一个“仁者”所追求的最高道德理想，墨子的“兼爱”思想，是对孔子“爱人”思想的发展，反映了社会处于阶级冲突、利益竞争境况下，劳动者祈求人与人之间互相同情、互相关心、互相爱护，向往人际友爱、亲善的美好道德愿望，他坚决反对人的自私自利倾向，提倡“爱人若爱其身”，体现了很高的道德境界，包含了实行人类“大同”的崇高理想，同时，我们应当看到，在存在阶级压迫和剥削的社会中，人与人之间爱的情感和行为，不可避免地受阶级利益的制约。抽象地提介“兼爱”，本质上只是一种道德空想。要在社会一切成员中真正实现人与人之间的“普遍的人类之爱”，建立合乎人道的社会关系，只有逐步消除经济私有制和一切不合理的政治制度，推动人类社会物质和精神文明的全面进步，才具有历史的现实性。

## （2）节俭

在我国的伦理思想史上，墨子第一次明确提出节俭是人类的基本美德。尽管孔子也曾提到“节用而爱民”（《论语·学而》），但儒家强调“节用以礼”，即节用以维护礼制为标准，并不反对贵族统治阶级的种种奢侈浪费。墨子则从尊重人的生产劳动成果，维护劳动人民实际利益出发，提倡人们在社会生活中普遍实行节俭，把节俭看作是实行“兼爱”道德原则是一个重要方面。

在生活礼俗上，墨子坚决反对儒家的厚葬和久丧，认为这是浪费财富，禁止生产，其结果“国家必穷，人民必穷”，“衣食之财必不足”，危及天下安宁，只有丧事从俭，才符合仁义道德。在文艺生活上，他反对国君和贵族们不顾百姓的苦难，“亏夺民衣食之财”来豢养庞大的音乐歌舞队伍，制造奢华乐器自己纵乐享受。墨子认为，虽然人人都有“身知其安”、“口知其甘”、“目知其美”、“耳知其乐”的天性，但如果这种享受“上考之不中圣王之事，下度之不中万民之利”（《非乐上》），损害了百姓的利益，违背节俭的美德，这种享受是损人利己的行为，应予反对。墨子认为，艺术的美与道德的善是应当统一的，违背道德的娱乐享受应当禁止，在国家的财

政开支上，他认为必须处处有利于民，增加开支，不增加人民的利益的行为应当制止。他说：“凡是以奉给民用则止，诸加费不加于民利者，圣王弗为。”（《节用中》）在日常生活上，他提倡衣食住行应当讲究实用，反对讲排场、比阔气的奢靡之风。他指出，穿衣之道，在于冬能防寒，夏能取凉；居住之道，在于冬避风寒，夏避暑雨；行路之道，在于车以行陆，舟以行川；饮食之道，在于保养体质，使耳目聪明（见《节用上》）。凡是不顾实用，追求浮华奇异都是浪费，对人民有害无益。一切社会财富的浪费，都是对劳动人民利益的损害。倡导节俭的美德，是对劳动人民的关心和尊重。墨子的节俭思想体现了劳动人民的利益，历来成为我国人民的一种传统美德。

### 3. 义利合一

义利之辩是我国先秦时期思想争鸣的一个热点。孔子说：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）他的本意并非完全排斥利，但在总体上，儒家一般把“利”理解为同“仁义”对立的東西。与儒家不同，墨子把“仁义”具体化为“兼相爱，交相利”的道德原则，既贵义，又尚利，把讲仁义与人们的实际利益结合起来，强调义利合一，把“利人”、“利天下”看作是追求仁义的志士最崇高的目的。

墨子认为，判断一个人的行为的义与不义、善与恶的标准，是看他的行为是“利人”还是“害人”，“利天下”还是“害天下”，看他的行为本身对于他人、社会产生的具有利的功效还是有利的后果。凡是“利人”、“利天下”的行为，就是“义”，凡是“亏人自利”、“害人”、“害天下”的行为就是“不义”。因此，墨子提出了一条行为准则：“利人乎即为，不利人即止。”（《非乐》）他认为，仁义作为一种至善的道德追求不是空的，而是为实现天下人的现实利益服务的。为义的“兼士”，必须“有力以助人，有财以分人，有道以教人”（《尚贤下》），给他人、天下人带来实际的利益。

墨子义利合一的功利观，一方面把“尚利”即“利人”、“利天下”看作是“贵义”的内容、目的和标准，另一方面，又把“贵义”作为达到“利人”、“利天下”的“良宝”即精神手段。他说：“所谓贵良宝者，为其可以利也。而和氏之璧、隋侯之珠、三棘六异，不可以利人，是非天下之良宝也。今用义为政于国家，人民必众，刑政必治，社稷必实，所为贵良宝者，可以利民也。而义可以利人，故曰：义，天下之良宝也。”（《耕柱》）即是说，“义”之所以是天下之可贵的“良宝”，在于可以“利民”、“利人”，所以说“义，天下之良宝也”。正是在这意义上，他认为“天下莫贵于义”（《贵义》）。墨子不是把“利”理解为一己之私利，而是把它理解为他人之利、天下百姓之利；不是把“义”理解为脱离实际利益的道德教条，而是把理解为“利人”、“利天下”的道德至善追求。义利合一，“贵义”与“尚利”统一，在道德理论上具有相当的进步意义，是一种独具我国传统道德特色的功利观。

唯物史观认为，正确理解的利益是整个道德的基础。人们总是自觉地或不自觉地从生产和交换的经济关系中吸取自己的道德观念。墨子的义利统一观念，较之以往把“义”与“利”对立起来的看法，在道德认识上是“可贵的一跃”。但是，墨子的义利统一观念仍不可避免地带有历史与阶级的局限。一方面，他还不能充分认识道德与利益的内在辩证关系，特别是对道德反作用于利益的社会功能尚缺乏深一层次的认识；另一方面，他所讲的“利天下”

或“天下之利”，主要代表的是当时社会中的平民和小私有劳动者的利益，而不是代表包括“耕农”在内的最广大人民群众的利益。当然，我们不能苛求于古人。

## （二）墨子“有道者劝以教人”的道德教育思想

墨子十分重视道德教育对人的发展所起的重要作用。他兴办私学，广招学生，以“中国家百姓人民之利”作为教育的最高目标，把培养实践“兼相爱、交相利”的“为义的兼士”作为自己的使命。

墨子在自己的教育实践中提出了一些富有启发意义的道德教育思想。

### 1. 人性如素丝

人的善恶品德是从哪里来的？是先天就有的，还是后天养成的？如何看待这样的问题，牵涉到道德教育的许多根本问题。墨子认为，人性如素丝，“染于苍则苍，染于黄则黄，所入者变，其色亦变，五入则为五色矣。故染不可不慎也。”（《所染》）即是说，人的本性或品德，本来并没有善恶的区别，而是后天“所染”，即受环境、师长、朋友影响、教育、熏染的结果。他以交友为例，说“其友皆好仁义，淳谨畏令，则家日益，身日安，名日荣，处官得其理矣。其友皆好矜奋，创作比周，则家日损，身日危，名日辱，处宦失其理矣。”（同上）

墨子人性如素丝，“染于苍则苍，染于黄则黄”的观点，同告子所说的“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流”是一致的，从人的品德善恶的可塑性，说明了对人的影响、教育、熏染的重要性。学校的教师用怎样的道德观念和道德行为来教育学生，直接影响学生道德是非观念和个人品质的形成。

### 2. 有道者劝以教人

墨子在教育实践中，把“有道相教”（《天志》），将学生培养成为“兼相爱，交相利”的“为义兼士”作为自己义不容辞的职责。他把“隐慝良道而不相教诲”（《尚贤下》）视为教师的大恶，把“有道者劝以教人”（同上）视为教师的大善。他认为，“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人。若此则饥者得食，寒者得衣，乱者得治。”（同上）教师能把自己认识的“兼爱”的良道劝以教人，使天下百姓都能明此理，行此道，才能天下有序，“此安生生”人民幸福。

墨子目睹当时社会混乱、道德沦丧的现实，深知进行道德说教不易。他指出：“今夫世乱，求美女者众，美女虽不出，人多求之，今求善者寡，不强说人，人莫之知之也。”（《公孟》）说明要人接受从善之道不易，要奋力而为，循循善导才能奏效。世道衰微，道德沉沦，更加表明“有道者劝以教人”的重要性。他说：“行说人者，其功善亦多，何故不行说人也？”（同上）

### 3. 志功合一

在道德教育实践活动中，怎样评价人的行为的善恶？墨子提出“合其志功而观”（《鲁问》）的评价方法。这里所谓的“志”，是指行为动机，“功”是指行为的功效。“合其志功而观”，即是把一个人的动机与效果结合起来考察，强调动机与效果的统一。他指出。如果有两种行为，“其功皆未至”，尚无功效可鉴时，应以判断“意”即主观动机的是非为准。但墨子认为，对于行为的功效也不可忽视，一种良好的道德行为，有益的功效应多多益善。同样，看一个人是否有仁义，不是看他是否懂得“仁”的概念，而更重要的

是看他是否有“仁”的行动，对善恶行为能够取舍。他说：“今天下之君子之名仁也，虽禹汤无以易之，兼仁与不仁，而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰：天下之君子，不知仁者，非以其名也，亦也其取也。”（《贵义》）

墨子强调志功合一，主张把动机与效果统一起来，作为评价的行为道德是非的一条原则，具有鲜明的合理性，为我国的道德教育形成重视言行一致，学以致用优良传统，起了十分积极的理论先导作用。

## 老子以“无为”为原则

老子是先秦道家的创始人，《道德经》（又名《老子》）一书，基本上反映了他的道德伦理思想。老子猛烈抨击儒墨两家的道德思想，以保存个人生命，清静无为，超脱世俗事务为最高道德原则。老子的道德学说，体现了战国时期社会政治、经济秩序大变动的境况下，一些没落贵族的遭受失败的士大夫颓废、失望的思想情绪，也反映了以自然经济为基础的农业社会中人们因循守旧，缺乏进取精神的思想意识。在老子的道德伦理思想中尽管包含了某些合理因素，但总体上则具有消极的反文明的倾向。值得我们注意的是，虽然老子潜心“避世”，也没有直接教授过众多的弟子，但由他开创的道家及老庄学派却对中国的传统道德生活及学校教育产生了不小的思想影响。因此，简要评述一下老子的主要道德观点和道德教育思想仍然是十分必要的。

### （一）老子以“无为”为原则的道德观

老子的道德观与孔子、墨子的道德观有明显的区别。在《道德经》中，老子关于“道”与“德”的解释有两层涵义。一是在哲学意义上，“道”指世界的本原，“德”指万物的本性。他说：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。”（《道德经》第51章，以下引本书只注意章）意思是说，万物靠道生长出来，又靠自己的本性孕育、成长、发展，因此万物都要“尊道而贵德”。二是在伦理意义上，“道”指人类生活的最高准则，“德”指人类的本性或品德。他说：“圣人之道，为而不争。”（第81章）即是说，圣人以与世无争作为自己的最高生活准则。他又说：“修之于身，其德乃真。”（第54章）这里的德，则是指人的品性。在老子那里，自然与道德观是相通的。他说：“道者同于道，德者同于德。”（第23章）就是说，人类生活中的“道”与“德”，应当以自然界的“道”与“德”为依据。老子认为，天道自然无为，人道也应依循天道，做到自然无为。正是从这样的道德观念出发，老子提出了自己一套以“无为”为原则的道德观。

老子的主要观点有以下几个方面。

#### 1. 无为

老子把“无为”作为人类道德生活的最高原则和人的至善品德。他说：“道常无为而无不为。”（第37章）他认为，人人做到“无为”即朴素无欲，无所作为，即能“天下将自定”。他说“故圣人云，我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”（第57章）天下统治者与老百姓都以“无为”为美德，就能天下太平，民众富裕。老子竭力称赞“无为”的品德。他指出：“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”（第51章）意思是说，生养万物而不占为己有，为万物的成长辛劳而不居功自傲，为万物之长却不主宰万物，这才是至高至善的品德。这些话表面上是称颂作为世界的本原的“道”的，其实也是指人道的，把“无为”看作是圣人的最

高美德。

老子认为，从人类到自然界要以无为、无欲即“自然”为其活动的准则。他说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第25章）他认为，“无为”才符合人的本性。任何“有为”，都会引起社会的混乱，道德的倒退。“无为”才是自然界和人类社会发展的“大道”，他批评儒家的仁义忠教和礼德，认为这些都是放弃了“无为”这个“大道”而引起的。老子说：“大道废，有仁义”，“国家昏乱，有忠臣”（第18章）。他还指出：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之簿而乱之首。”（第38章）。在他看来，道德的最高境界是“道”即“无为”，其次是以道为依据的“德”；第三是“仁”，虽仁德有所作为，但“无以为”；第四是“义”，有作为，有追求；第五是“礼”，完全败坏了无为的道德原则，因而礼德是最坏的，是对道德的最大背叛。

应当指出，虽然老子推行的“无为”道德原则，其目的是“无不为”，但他在总体上反对人们在现实生活中积极进取和有所作为，具有自然主义和伦理非理性主义的某些倾向，容易导致否定道德作用的后果。当然，老子在以自己的“无为”的道德观批判儒家道德学说的同时，以辩证思维观察人类的道德生活，看到了“正复为奇，善复为妖”（第58章）的善恶互相转化，看到了道德只是一定社会生活条件的产物，以及道德品德的层次性与关联性，这在我国伦理思想史上又是一个贡献。

## 2. 不争

“不争”是老子从“无为”的道德原则中引申出来的一项重要道德规范。所谓“不争”，是指不与他人为了名利、地位争斗，甚至不与自己的敌人争战。他说“上善若水，水善利万物而不争。”“夫唯不争，故无尤。”（第8章）就是说，善良的品德如流水，有利万物而不争地位，不求功名。

老子提倡“不争”的目的是“自保”，避免与人竞争而伤害自己。他说：“不自见，故明。不自是，故彰。不自伐，故有功。不自矜，故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。”（第22章）意思是说，一个人不坚持己见，才是明达；不自以为是，才得到显扬；不自我夸耀，才是真有功德，不自高自大，才是胜人一筹。所以，只有真正不与他人争夺功名利益的人，天下的人才无法与他争夺。老子甚至认为，即使对待敌人，也要以“不争之德”对待。所谓“善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者不与”（第68章），力图“不争而善胜”。

对老子提出的“不争”，应当作具体分析。如，在处理人与人的关系上，不争个人的名利地位，不失为一种谦虚的美德。但是，如果否认人的正当利益，甚至连集体、国家的利益、名誉也一概“不争”，则必然扼煞人的积极性、上进性，阻碍个人与社会的发展与进步。在对待敌我关系上，在敌强我弱时，以“不争”为策略的手段，力求付出小的牺牲代价换取斗争的胜利，是可取的。但是，面对敌人的非正义战争，一味奉守“不争”准则，退让逃避，不敢在起斗争，无疑是恶德。老子提出的“不争”，其实质是甘居落后，放弃任何进取或斗争，保存个人的既得利益，是一种消极、落后的处世哲学。

## 3. 贵柔

与“无为”、“不争”的道德基本观点相联系，老子以柔弱作为人的美德。“老聘贵柔。”（《吕氏春秋·不二》）老子认为，柔弱是与生命、和谐、善意联系在一起的，而刚强是与死亡、对立、恶意联系在一起的，因此，

他赞赏柔弱，反对刚强。他说：“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆。其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱生之徒。”（第76章）

老子还用水作为例子，来赞美柔弱的品德，说“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能选中，以其无以易之也。柔之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”（第78章）意思是说，天下的东西没有比水更柔弱的了，但是柔弱的水却能攻克一切坚韧强大的东西，没有其他的事物能与之匹敌。这个柔弱胜刚强的道理几乎人人都是知晓，但是很少有人真正领悟，率身实践。老子以性情柔弱的水可以攻克坚强事物的例子，来说明他“守柔曰强”，“柔弱胜刚强”的道德。他把甘于柔弱作为一种美德，是要人们贵弱守雌，不要勇敢逞强。他声称“勇于敢则杀”（第73章），勇敢刚强反而易遭杀身之祸。

老子崇尚“濡（柔）弱谦下”的品格，看到了“柔弱”与“刚强”两种对立品格的作用在一定条件下互相转化，这在道德认知上是有积极意义的。但是，他片面强调了“柔弱”的作用，把它说成是绝对的善，否认“刚强”、“勇敢”等品德的价值，就走入了道德认识的“误区”。

#### 4. 知足

与上述“无为”的道德原则及“不争”、“贵柔”的行为准则相联系，老子还把“知足”看作是人的美德。所谓知足，即是要人们满足于自己所处的实际境遇和现有利益。“知足”是老子实行“无为”的道德原则的心理基础。

老子认为，“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足常足矣。”（第46章）意思是说，人如果不知足，常常招致灾祸，带来不幸。相反，满足于自己的境况和利益。就能避开祸患，反而常常能得到利益与心理的满足。老子指出，人如果不知足，贪恋功名、钱财、喜好，必然最终损害自己。求名则不爱其身，图财则有损其身，贪得则病其身。“知足不辱，知止不殆，可以长久”（第44章），即知足则不会遭到损辱，知其止则可以避开危险，生命也可以长久了。

老子认为，知足可以长生，知足可以常乐，这是普遍规律。他说：“持而盈之，不如其已，揣而锐之，不可长保也。金玉满堂，莫之能守也。富贵而骄，自遗咎也。功遂身退，天之道也。”（第9章）任何贪欲都会招来不幸，适得其反。因此，聪明的人应当“去甚、去大、去奢”（第29章），适可而止，只有这样，才能保全自己的利益与生命。

老子把“知足”作为要求人们遵守的道德规范，在一定程度上有益于人们辩证地看待生活中的利益得失，对现实利益冲突采取超然的态度，有利于缓和人与人之间关系。但是，老子的“知足”，本质上是宣扬一种满足现状、不求进取的道德观念，带有明显的消极倾向。

#### （二）老子“使民无知无欲”的道德教育思想

老子宣扬“无为”的道德观，其目的是实现“其政闷闷，其民淳淳”的道德理想。老子给人们描绘的理想社会是“小国寡民，使民有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无乘所之。虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”（第80章）显然，他所追求的理想社会是早已在现实中消逝的、经过他的美化和理想化的原始社会的幻想。这既反映了当时破落贵族阶级希望逃避现实斗争，希望过一种平静生活的愿望，也多少表现了劳动人民在动荡不宁的社会中向往自由安定生活的要求。但是，这种社会

理想在总体上是对人类文明进步的反动，是不符合历史发展潮流的。

老子为了在理论上论证实现这种社会理想的可能性，他提出了一套为他的道德观服务的道德教育思想。他的“道德教育”不是要使人变得更加文明、开化，以创造更美好的生活，而是要使人变得愚昧、无知，以成为他的“小国寡民”。

老子的主要道德教育思想如下述。

### 1. 使民无知无欲

老子认为，人的知识与欲望是造成社会混乱、道德堕落的根本原因。因此，他的道德教育，就是要人民“绝圣弃智”。他说：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃利，民复孝慈。”（第19章）他竭力向当时统治者宣扬的所谓“圣人治”的具体方法是：“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。”（第3章）就是说，圣人治理天下，就要着力净化人民的心思，满足人民的温饱，削弱人民的志气，增强人民的体魄，经常使人民没有知识，没有欲望，使那些机智聪明的人不敢有所作为，照这样“无为”的原则行事，天下就太平了。按照老子的这套方法，就是要把人民群众训练成四肢发达，头脑简单，做做吃吃，没有志向和追求的劳动者。

老子认为“民之难治，以其智多”（第65章），因而公开宣传愚民思想。老子的道德教育其实就是愚民教育。他说：“圣人在天下，歛歛焉为天下浑其心。”（第49章）即是说，圣人在治理天下时，都使天下的百姓心思归于浑朴，没有欲望和追求。又说：“古之善为道者，非以明民，将以愚之”。（第65章）意思是说，善于按照“道”的要求统治人民的，不是开化人民的心智，而是使人民闭目塞听，使民愚钝听顺，便于统治。

老子“常使民无知无欲”的思想，尽管多少包含了控制人的欲望，有利于调节人际关系的某些合理认识，但在本质上是与人类的道德进步背道而驰的。道德的进步和提高是与人类的文明进步一致的。用“愚民”的方法，使民“无知”、“无欲”，企求人民道德淳朴，只是一种不现实的幻想。相反，这样“愚民”的思想，常常被反动统治者所利用，成为阻碍社会文明进步的策略。

### 2. 复归于婴儿

与“使民无知无欲”的道德教育思想相联系，老子心目中的道德理想人格是无知无欲、混沌蒙昧的婴儿。他认为，道德水平最高的圣人，就像婴儿一样。“含德之厚，比于赤子。”（第55章）他向往能像婴儿那样体现柔和、无欲、质朴的美德。他说：“专气致柔，能婴儿乎？”（第10章）“我泊焉未兆，若婴儿未咳。”（第28章）老子认为，能如婴儿之未咳，无知无欲，也就达到了“无为”的境界。因此，他认为一切道德教育和道德修养的目的，是“常德不离，复归于婴儿”（第28章）。

对于已受到外界各种知识、欲望影响的人，老子提出要“涤除玄览”（第10章），即清除内心这面玄奥的镜子上的灰尘，“致虚极，守静笃”（第16章），以便达到像婴儿一样的“众人昭昭，我独昏昏；众人察察，我独闷闷”（第20章）的境界。

老子要人们像婴儿那样，不要去学习任何知识。他说：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。”（第48章）就是说，通过学习，每天增长知识，但对“道”的理解却会损害，所以对于知识要越摈

弃越好，达到了“无为”的境界，才能无所不为。

老子提出的“复归于婴儿”，实质上是教育人们从“有为”复归于“无为”，取消一切认识和欲求，表现了虚无主义和道德倒退的不良倾向。

## 孟子以“仁义”为最高原则

生活在战国中期的孟子以孔子的“私淑”弟子自居，在当时各种道德观念的比较、冲突中，继承和发展了孔子的伦理思想，提出了以“仁义”为最高原则的道德观，使儒家的伦理道德体系更加丰富、完备，对中国儒家伦理思想的形成和发展，起了重要的作用。孟子热爱教育事业，以“得天下英才而教育之”为人生最大快乐之一，他的道德观付诸教育实践，形成了自己的道德教育思想。

### （一）孟子以“仁义”为最高原则的道德观

孔子“贵仁”，主张“仁”，“礼”结合，“克己复礼为仁”（《论语·颜渊》）。孟子继承了孔子“贵仁”的思想，但他目睹战国时代原有等级秩序不复存在，旧的礼制已失去约束作用，不强调“礼”，而是重视“义”，“仁”与“义”并重，提出了以“仁义”为根本的道德规范体系。

孟子的“仁义”之道，以“人伦”为思想前提，他的“人伦”即“人之有道”的基本内容是：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》，以下只注篇名）“人伦”（后人又称“五伦”）体现了封建的等级宗法关系，表明了孟子对封建伦理关系的重视。他认为，明察了“人伦”的基本道理，就应把“仁义”作为处理社会伦理关系的最高原则。他说：“察于人伦，由仁义行。”（《离娄下》）孟子认为，实行“仁义”是做人、齐家、治国、平天下的根本保证。他说：“天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体。”（《离娄上》）

孟子以“仁义”为最高道德原则，把“仁”、“义”、“礼”、“智”四德相统一，构建起自己的道德观念。

#### 1. 仁义

孟子把“仁义”看作是最高道德原则。他对“仁义”的阐释主要有三层含义。

其一，“仁义”是爱亲，敬长。孟子的仁义说是以鲜明的家庭道德为基础的。他说：“仁之实，事亲是也。义之实，从兄是也。”（《离娄上》）又说：“亲亲，仁也；敬长，义也。”（《尽心上》）孟子认为，仁义是从爱护、敬重自己的亲人、长辈开始，扩大为爱护、敬爱社会上的其他长者、长辈，特别是国君。他说：“未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。”（《梁惠王上》）但是，孟子主张“事君以义”，劝君为善、为义，而不是投合国君的好恶，他说：“唯大人为能格君心之非。”（《离娄上》）孟子还认为，讲仁义，不仅要“敬长”，还要“敬人”，恪守自己的本分，尊重别人的权利。他说：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也。人皆有所不为，达之于其所为，义也。”（《尽心下》）就是说，人都有同情心，推而广之，同情一切人的不幸，就是仁。人都有不应做的事，知道了这一点，就要去做应当做的事，这就是义。

其二，“仁义”是爱人，仁民。孟子主张的“仁义”，由“爱亲”推及

到“爱人”，由“爱人”进而主张“仁民”。这是他对孔子仁爱思想的发展。他说：“仁者爱人，有礼者敬人。爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之。”（《离娄下》）他还特别强调，统治者应以“仁义”作为最高道德准则，爱护百姓，实行“仁民”，推行“仁政”。他说：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌。”（《梁惠王上》）他主张“亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《尽心上》）他指出，“推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者无他焉，善推其所为而已矣。”（《梁惠王上》）即是说，国君应当把爱亲之心，推广爱天下人，行仁政。“推恩”就是“仁民”，“以德行仁”。他的“仁民”思想是主张“仁政”的道德基础。为了“仁民”，他倡导“制民之产”，使老百姓得到物质上的实惠，“仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。”（同上）尽管孟子仍主张“于民也，仁之而弗亲”，“爱有差等”，但他以爱敬解释仁义，提倡爱人。仁民，以关心、体恤人民疾苦作为人的最高美德，对于我国社会伦理观念的进步，具有一定的积极意义。

其三，“仁”、“义”统一，仁为人心，义为人路。他说：“仁，人之安宅也；义，人之正路也。”（《离娄上》）“仁，人心也；义，人路也。”（《告子上》）意思是说，仁是爱人之心，是人心必须常居而勿失的根本所在；义是人按照仁爱的要求而行动时应当遵循居而勿失的根本所在；义是人按照仁爱的要求而行动时应当遵循的原则规范，也即“居仁由义”（《尽心上》），达到“仁”与“义”的统一。“仁”要求人们“爱人”，而“义”则规定“爱人的界限，不是盲目的爱一切人，而是爱应当爱的人，恶应当恶的人，这才真正符合“仁义”的根本精神。这在道德认识上是有新意的。

## 2. 四心

孟子以“仁义”为最高道德原则，提出了以“仁”、“义”、“礼”、“智”为基本内容的道德规范体系。与孔子的“天生德于予”，把道德来源归之于“天命”不同，孟子强调仁、义、礼、智这些基本道德是人心固有的。他认为，“仁义礼智根于心”（《尽心上》），即是说，仁义礼智这四德是根植于自己的内心，源于人类与生俱来的心理体验。

孟子指出：“所以谓人皆有不忍之心者：今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也；人之有是四端也。犹其有四体也。”（《公孙丑上》）即是说，人都有“惻隐之心”即真诚的同情心理，如见到别人的小孩面临落井的危险时，不顾个人的名利而自然想去救助。这是“仁”德的开端；“羞恶之心”，即羞耻感和憎厌别人为恶的心理，是“义”德的开端；“辞让之心”，即恭敬尊长的心理，是“礼”德的开端；“是非之心”即分辨是非善恶的心理，是“智”德的开端；“是非之心”即分辨是非善恶的心理，是“智”德的开端。孟子认为，是否具有“惻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”是人与动物的根本区别，这“四心”即“四端”，是人仁义礼智四德的来源。

孟子在反复强调人皆有“四心”，易于产生“四德”时指出“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思而已。故曰：求则得之，舍则失之。或相倍，而无算者，不能尽其才者也。”（《告子上》）意思是说，个人的仁义礼智的道德，不是由于外界环境的影响而形成的。而是个人内心固有的。如

果向自己的内心求索，就能获得这些美德，人与人之间之所以有仁义礼智上的差别，不是由于“四心”的不同，而是有人“尽其才”是因为向内心求善，而有人却“不能尽其才”，是因为向内心求善不够。

孟子把“四心”作为“四德”的道德心理基础，并把这种“不虑而知”的“良知”和“不学而能”的“良以”（《尽心上》）合称为“良心”（《告子上》），形成了他的主观唯心主义的道德起源论。唯物史观认为，道德来源于人们的物质生活条件和社会实践。尽管孟子的这个观点是错误的，但他借助于人们质朴的道德情感来解释道德来源，便于人们对道德的理解和接受，在道德实践上具有一定的意义。

### 3. 人性善

性善论是孟子整个道德学说的基础。与他的“四心”说相一致，孟子在对人性的根本看法上持“人性本善”的观点。

战国时期，各种人性理论纷纷争鸣。告子认为，人性的善恶不是先天就是固有的，而是后天形成的。他说：“性，犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”（《告子上》）意思是说，人性好比是急流的水，你往东方引导，它就往东方流，你往西方引导，它就往西方流。人性没有天生的善与不善，它的趋向善还是趋向恶，完全是由社会环境决定的。孟子反驳说：“水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可以过颍；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”（同上）这是说，人性本善，犹如水性天然就下，人性没有天生不善的，如同水性没有天然不就下的。至于有些人做不善的行为，不是其本性不善，而是犹如水流遇到山石阻挡而上行，是由于自己主观努力不够，被形势左右的结果。

孟子主张“性善”，是力图强调“仁义”道德是与人的本性一致的。顺着人的本性，人的行为是善的，但是孟子的性善论，并没有否认后天环境对人性的影响。他说：“富岁子弟多赖，凶岁子弟多暴。非天降才尔殊也。其所以以隐溺其心者然也。”（同上）意思是说，人的天赋材质没有什么差别。丰年懒惰的人多，灾年暴虐的人多，是由于环境分割了人的善心。孟子的性善论，认为善的本质是先天就有的，为他的以仁义为最高原则的道德论提供了理论基础。同时，他承认恶的品质是后天人为的结果，承认人的品性的可变性，重视后天的社会环境与教育对人性的影响，具有其合理因素，这也许与他的母亲对他从小严格教育，为了他养成良好的道德品质，“断机梭”、“三次择邻”，有一定的关系。

### 4. 去利怀义

孟子把“仁义”作为处理各种利益关系的最高准则，在义利关系上，他提出了“去利怀义”的道德价值观。孟子认为，“怀利”与“怀义”是互相对立的。“怀利”会激发人的私利、私欲，破坏人伦关系。如果人人以“利”作为行动的目的，就会危害家庭、国家的稳定与安宁。他说：“为人臣者怀利以事其君，人为子者怀利以事其父，为人弟者怀利以事其兄，是君臣父子兄弟终去仁义怀利以相接，然而不亡者，未之有也。”（《告子下》）相反，如果倡导“去利怀义”，人人以“仁义”作为行动的根本指南，那么社会人伦有序，家国安。他说：“为人臣者怀仁义以事其君，为人子者怀仁义以事其父，为人弟者怀仁义以事其兄，是君臣父子兄弟去利怀仁义以相接也，然

而不王者，未之有也。”（同上）孟子认为，“利”与“欲”不可公开提倡。他对梁惠王说：“何必日利？亦有仁义而已矣。王曰何以利吾国，大夫曰何以利吾家，士庶人何以利吾身，上下交征利，而国危矣。”（《梁惠王上》）意思是说，不必多讲利，讲仁义才是根本。如果人人讲“利吾”，追求利益，人与人之间势必尔虞我诈，互相争夺，危及天下。

孟子把人们以“为义”（“为善”）还是以“为利”作为自己的行为目的，看作是区别道德上的“君子”与“小人”的一把基本尺度。他说：“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也；鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。欲知舜与跖之分无他，利善之间也。”（《尽心上》）在义与利的关系上，孟子坚持与发展的孔子的道义论观点，倡导“去利怀义”。他把“义”称之为“良贵”、“天爵”，认为这是比名誉、地位、财富，甚至自己的生命更宝贵的东西。他说：“鱼，我所欲也，熊掌亦我所欲也；二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也，生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《告子上》）孟子“去利怀义”，“舍生取义”的道德价值观，为我国传统道德中理想人格的确立起了积极的作用。

## （二）孟子“存心养性”的道德教育思想

孟子十分重视学校的道德教育作用，认为设立学校的根本目的是“明人伦”，培养人的优秀品质。他说：“设为庠序学校以教之。庠者，养也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，学则三代共之，所以明人伦也。”（《滕文公上》）孟子第一次明确提出道德教育是学校教育的首要任务。他从道德论和性善论出发，提出了“存心养性”，为当时新兴地主阶级培养“大丈夫”的道德教育思想。

与其他思想家、教育家作比较，孟子以下几方面的道德教育观点很具特色。

### 1. 存心养性

所谓“存心”、“养性”，是指保持人的天赋“良心”和道德理性，尽力使之不受外界的不良影响，并不断充实完善。这是孟子道德教育论的一个主要观点。他认为，人心本善，“仁义礼智根于心”。因此，道德教育的任务就是“存其心，养其性”（《尽心上》）。他认为，仁义之心是每个人都有的。“虽存乎人者，岂无仁义之心哉？”（《告子上》）还说：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。”（《离娄下》）反之，有些人平时不重视道德上的进取，“仁义之心”就会逐渐丧失。“不足以存，则其违禽兽不远矣”（《告子上》）。孟子认为，人性本善，但善心可失。一旦人失去了“仁义之心”，则与禽兽差不了多少。“人无仁义，无异于禽兽”。因此，他提出用“尽心”、“知性”的方法，即发挥人的理性的作用来“存心”。

那么，怎样来“存心”呢？孟子认为，一是“求放心”，即把忘掉、失去的善性、良心找回来。他说：“学问之道无他，求其放心而已矣。”（同上）道德教育，就是启发人的良心，“求其放心”。二是“思则得之”。即通过内心理性的自我认识来保持人的善良之心。孟子认为，人只靠感官来认识事物，不进行思考，容易役于物欲和利己心、丧失仁、义、礼、智这些根本的道德。只有运用理性思想的能力进行内在的反省，才能保存自己的仁义之心。他说：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引变而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其

小者不能夺也。”（同上）这是说，人的耳目不会思考，常会受外物的引诱。听由耳目与外物接触，就会失去良心。存在于人内心的良心，要靠人发挥理性思考作用才能得到。只有从内心首先领悟的仁义这个大道理，人心才不会被一些琐屑的物欲所占有。

孟子“存心养性”的道德教育思想，强调激发人的主观能动性，借助理性的反思来提高人的道德境界。具有一定的合理因素。但是，他忽视了社会实践对正确的道德观念确立与发展的重要意义，脱离道德实践中的感性经验，陷入主观唯心论的迷途。

## 2. 培养“大丈夫”人格

孟子从事教育实践活动。目的是为社会培养躬行，“仁义”的“大丈夫”。他以生动扼要的赞赏言词来描绘自己心中的理想人格。他说，这种理想的人物，“居天下之广居，立天下之正位，行天下之正道；得志与民由之，不得志独行其道；富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（《滕文公下》）意思是说，真正的大丈夫，他住的是“仁”这个天下最广的安宅；立的是“礼”这个天下最正中的位置；行的是“义”这个天下最宽阔的大道。得了志，就同天下百姓共行这个“仁义”之道；不得志，就一个人独行“仁义”之道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，志笃心坚，奋然而行。

孟子给人们描绘的“大丈夫”人格具有道德积极激励意义：

第一，“大丈夫”把“济天下”，为百姓谋利益作为自己的崇高理想。……独善其身，达则兼善天下。”（《尽心上》）在封建社会中，王公贵族夺权夺利，百姓利益得不到关心。孟子公开倡导把“泽加于民”、“兼善天下”作为大丈夫的最高志向，非常难能可贵。

第二，大丈夫“善养吾浩然之气”。什么是“浩然之气”？孟子说：“其为气也，至大至刚，从直养而无害，则塞于天地之间，其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生，非义袭而取之也。”（《公孙丑上》）就是说，大丈夫有“塞于天地之间”的浩然正气和刚正不阿的气节。心怀仁义之道，勇往直前，无所畏惧。

第三，大丈夫面对逆境而“忍性”，不动摇自己的信念。孟子认为，一个道德高的人，身临逆境，应不怕艰难困苦。不顾个人得失甚至身体的磨难，应“动心忍性”，磨炼自己的品性，坚持自己的崇高追求。他说：“故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。”（《告子下》）

尽管孟子的“大丈夫”理想人格学说受到的伦理思想与政治理想的限制，本质上是为地主阶级的利益服务的。但是，他推崇的这种以“兼善天下”为志向，具有“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”等高尚品质的“大丈夫”几千年来，对我国历代仁人志士产生了积极的影响。“大丈夫”理想人格中所包含的积极道德因素，至今仍值得我们汲取。

## 荀子以“礼”为最高行为准则

荀子是我国先秦时期最后一位儒学大师，但他不拘于儒学一说，集撷诸子学说之长，成为先秦唯物论的集大成者。在伦理学说上，他以“礼”为核心，以“性恶”论为基础，主张“以礼制利”。他一生主要从事教育活动。在道德教育方面，他提出了“化性起伪”等一系列重要思想。荀子是古代唯

物主义处理道德问题的代表人物。他的道德观和道德教育论与以往儒家诸子有不同的特色。

### （一）荀子以“礼”为最高行为准则的道德观

荀子继承和发展了孔子“克己复礼为仁”的思想，“隆礼”，即把“礼”看作是个个人及整个社会生活的最高行为准则，他说：“人无礼则不生，事无礼则不成，国无礼则不宁。”（《荀子·修身》，以下只注篇名）就是说“礼”是修身、行事、治国的根本。他把“礼”看作是道德的最高原则和境界，他说：“礼者，法之大分，类之纲纪也，故学至乎礼而止矣。夫是之谓道德之极”。（《劝学》）同时，荀子还把“礼”看作是人类行为活动应当依循的最高的准则和规矩，他说：“故绳者，直之至；衡者，平之至；规矩者，方圆之至；礼者，人道之至也。”（《礼论》）孔子讲仁礼结合，孟子重仁义，荀子则崇礼。荀子从社会生活的实践出发解释“礼”的含义、起源的作用，并以“礼”为核心，确立了具有自己特点的道德观念体系。

荀子的主要道德观念包括以下几个方面。

#### 1. 隆礼

受当时法家的影响，荀子与孔孟不同，肯定法在社会生活中的重要作用，并把“礼”写“法”看成是社会生活中制约人们行为的两大基本规范。他说：“治之径，礼与刑，君子以修百姓宁。”（《成相》）还说：“君人者，隆礼尊贤而王，重法爱民而霸，好利多诈而危。”（《大略》）但是，荀子以为，“礼”与“法”比较，“礼”高于“法”。如果只讲法治，不讲礼治，单单借助于“暴察之威”而没有礼治的“道德之威”，百姓只畏于刑罚，心中无礼义，一有机会，社会就要大乱。

因此，他认为，只有以礼义为本，法治才能奏效。礼义是立法的基础。他说：“故礼及身而行修，义及国而政明，能以礼挟而贵名曰，天下愿，令行禁止，王者之事毕矣。（《致士》）就是说，不论是个人还国家，如果都能普遍遵守礼义，就会政通人和，令行禁止，天下平安。对个人来说，爱好礼义，其行为自然合法。他说：“隆礼，虽未明，法士也。”推崇礼义，即使不具体知道法律条文，也会遵守法律。在这里，荀子看到了。“礼”作为一种人们内在生活准则的规范意义。

荀子所尊崇的“礼”有两个最基本的含义。一是指封建人伦等级秩序。他说：“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重缘有称者也。”（《富国》）就是说，使人与人之间的贵贱，长幼、贫富等差别有序，各守规矩，这就是礼。二是指人们应当遵守的最高行为准则和社会道德规范。如上所述。他认为，礼是“道德之极”，“人道之极”。他认为，礼是最高的行为准则，统率其。他的道德规范。他说：“礼也者，贵者敬焉，老者孝焉，长者第焉，幼者慈焉，贱者惠焉。”就是说，以礼统率忠、孝、悌、慈、惠等具体道德规范。

那么，礼是怎么来的？为什么要“隆礼”？与孟子的“仁义礼智于心”的主观唯心主义的解释不同，荀子认为“礼”即社会道德，不是人的内心固有的东西，而是在客观社会生活中形成和发展起来的，不以个人的好恶为转移的。

荀子认为，礼的起源与作用主要在于两个方面：

一是“群居和一”。这是荀子从人类群居生活的需要来分析“礼”的起源和作用。他认为，人与禽兽不同的最大特点是“人有气、有生、有知亦且

有义”，并且能过群居生活。他说：“人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多，多力则强，强则胜物。”“故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物；故宫室，不可得而居也，不可少顷舍礼义之谓也。”（《王制》）意思是说，人类的群居之所以可能，在于各人有自己的本分和职守。人有了礼义，分辨各人的职分，才能和睦团结，有力量战胜自然物。没有礼义，人类争乱离弱，无法与自然界抗衡。礼义产生于人类群居生活的客观需要，有利于与自然界作斗争。

二是“礼以养情”。这是荀子从人的物质情欲的无限性与客观社会物质条件的有限性的矛盾，来分析礼义的起源与意义。他说：“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无量界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先生恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所以起也。故礼者养也。”（《礼论》）就是说，人都有无限的“好利”之欲，但是，人们所求的物质财富却是有限度的。这种人的欲望的无限性和物质财富有限性的矛盾，必然导致社会秩序的混乱和财富的匮乏。于是就有圣人出来“制礼义以分之”，即确定人们的社会等级关系和行为规范，按照礼义的要求分配社会的财富。他说的“礼以养情”，“礼义文理之所以养情也”（同上），是指运用礼义这样的基本道德规范，使人的情欲既能得到满足，又要对自己的情欲进行节制，以协调人与人之间的关系。

很显然，荀子把“礼”看作是维系人与人之间关系的最基本的道德规范。他倡导“隆礼”，就是要人们重视道德作为人们内在行为准则的价值。荀子从社会生活的实践出发，解释“礼”即道德的起源与作用，对于我国古代伦理思想的发展做出了十分有益的贡献。

## 2. 人性恶

与孟子一样，人性论也是荀子的道德学说的理论基础。同孟子的“性善”论相对立，荀子主张“性恶”论，荀子的“性恶”论比孟子的“性善”论在理论分析起点上的高明之处，在于他首先对什么是“性”与“伪”进行“正名”，给予“性伪之分”的理论界说。

他明确指出：“生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。”“心虑而能为之动滑之伪。积虑焉、能习焉而后成谓之伪。”（《正名》）就是说，“性”是“生之所以然”的东西，是人的生理和心理的自然本能。“伪”是人为的东西，是人通过后天的“积虑”、“能习”而形成的品质。性是属于自然而然的的东西，是与人的后天学习、努力相对立的。荀子说：“凡性也，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成也。不可学，不可事而在失者，谁之性；可学而能，可事而成之在人者，谓之伪；是性伪之分也。”（《性恶》）他坚持“性伪之分”，把礼义道德与人的自然人性区别开来，否定了孟子的道德先验论。

荀子从人性自然的观点出发，指出人具有“心好利”、“好利恶害”的生理本能和心理倾向。他说“若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉快，是皆生于人之性情者也。”（同上）还说：“凡有人所一同：饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀所同也。”（《荣辱》）从这些人的自然本性出发，他得出了人性恶的结论。他认为：“今人之性，生而好利焉，顺是，故争夺生而

辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫敌生而礼义文于理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴，故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，然则人之生恶明矣，其善者伪也。”（《性恶》）就是说，顺从人的“好利”、“好声色”等自然本性发展，就必然产生争夺、淫乱等恶行。因此，人的自然本性是恶的，善则是人为的结果，“伪而生礼义”（同上）。

应当指出，荀子以明于“性伪之分”的唯物主义观点，把人性理解为人的自然属性，把“善”即道德观念理解为人后天努力的结果，从而否定了孟子的“仁义礼智根于心”的主观唯心主义道德先验论，这在道德认识上是具有进步意义的。但是，同时他又把人的自然本性归之于“恶”，没有进一步认识到人的自然属性与社会属性的区别，不懂得人的善恶观念都不是天赋的，而是在社会生活中形成的，因此在“恶”的来源上，同样犯了天赋道德论的错误。

尽管如此，荀子的性恶论肯定了人的自然情欲在历史变革中的意义，有利于当时的新兴地主阶级为自身的利益完成封建变革，实现统一大业。荀子的“性恶”论，一方面为他的道德教育论提供了较为深刻的基础，一方面有利于新兴地主阶级谋求自己的政治和经济利益。正如黑格尔指出的：“当人们说人本性是恶的这句话时，是说出了一一种伟大得多的思想。”

### 3. 以义制利

在义与利的关系上，荀子提出“以义制利”（《正论》），即以道德礼义节制人的利欲的基本准则。一方面，荀子认为，人的“好利”、“好声色”的自然本性是天生的。“性”的裨就是“情”，而“情”的表现就是“欲”。所以，人有求利欲望，这是性情的必然。他说：“性者天之就也，情者性之质也，欲者情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。”（《正名》）在荀子看来，人是一种自然的存在物，人有利欲是十分自然而然的。只要是人，上至天子下至百姓，都有求利之欲，是不可能去掉的。

另一方面，荀子又认为，人的利欲是无止境的，社会财富却是有限的，人的利欲实际上难以得到充分的满足，因此人们对于利欲必然要有所节制。“以义制利”，才能调节人的利欲无限性与社会的财富有限性的矛盾。他说：“欲虽不可尽，可以近尽也；欲虽不可去，求可节也。所欲虽不可尽，求者犹近尽；欲虽不可去，所求不得，虑者欲求节也。道者，进则近尽，退则节求，天下莫之若也。”（同上）就是说，人的自然情欲，虽然不可能充分满足，但可以尽量得到满足；虽然不可能去掉，但可以努力加以节制。依靠礼义道德这些求利和节制利欲的规范，才既可能恰当地满足人的情欲，又可合理地节制人的情欲。

荀子“以义制利”的义利观，是其上面提到的“礼以养性”的道德价值观的一种体现。如前所述，荀子虽然肯定人有“好利”、“好声色”等自然情欲，但他同时又认为，人与动物的区别，是“人有气、有生、有知并且有义”。正是人“有义”，才能使人类“群居和一”，进行有序的社会生活。他指出：“义与利者，人之所两有也。虽尧舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好义也。虽桀纣亦不能去民之好义，然而能使其好义胜其欲利也。故义胜利者为治世，利克义者为乱世。”（《大略》）荀子“以义制利”的义利观，主张在以礼节欲的前提下“义利两有”，功利的获得以“一礼义”

为条件，应当“先义而后利”（《荣辱》）。这样既克服了纵欲主义和极端功利主义的错误，又避免了禁欲主义和“寡欲”说的消极倾向。荀子“以义制利”的义利观，显然汲取了儒家“见利思义”说、墨家“贵义”、“尚利”说、法家的人性自然“趋利避害”说等各种学术观点中的合理成分，在先秦诸子的义利之辩中，具有批判的总结意义。

## （二）荀子“化性起伪”的道德教育思想

与孟子的道德先验论不同，荀子认为人的道德观念和道德品质的形成不是天赋的，而是后天人为的结果。他认为，人的自然本性是恶的，“其善者伪也”（《性恶》）。所谓“伪”，是指人在社会生活中“可学而能，可事而成”的人为，包括学习和教化。荀子在自己朴素唯物主义的反映论道德观基础上，提出了“化性起伪”的道德教育论，为我国古代社会的学校提供了较为系统的道德教育理论基础和实践方法。

### 1. 化性起伪

荀子认为，人虽然生而具有“好利”之性，不可去掉。“然而可以化也”；人虽然并非生而就有礼义道德，“然而可以为他”（《儒效》）。他明确指出：“凡人之性者，尧舜之与桀路，其性一也，君子之于小人，其性一也。”（《性恶》）那么，为什么会有尧舜与桀路。君子与小人这样道德品性的天壤之别呢？他说：“凡所贵尧禹、君子者，能化性起伪。伪起而生礼义，然则圣人之于礼义积伪也，亦犹陶冶而生。”（同上）就是说，尧舜、君子之所以能有宝贵的品德，这是他们“化性”，即对人的自然本性进行改造加工的结果。圣人经过在社会生活中的实践，逐步认识和确立礼义道德，正如陶匠用水和土而生砖瓦一样。这就是荀子著名的“化性起伪”说。

荀子不承认包括圣人在内的所有的人具有什么天赋的道德观念，肯定人的本性是恶的。但能经过主观的努力、“修身”和教化，改变自己的本性，成为道德高尚的人，他说：“好荣恶辱，好善恶害，是君子、小人之所同也，若其所以求之之道则异矣。”（《荣辱》）荀子的“化性起伪”说为他站在朴素唯物论的人性论的立场上提出具体的道德教育和修养的方法奠定了坚实的基础。

### 2. 疆学而求

荀子认为，“疆学而求”，即通过坚持不懈的努力学习懂得礼义，是改化人性。培养美德的根本途径和方法。他说：“今人之性固无礼义，故疆学而求有之也。性不知礼义，故思虑而求知之也。”（《性恶》）意思是说，礼义道德不是人的自然本性中所固有的，所以人要通过后天的学习、培养才能具备，人的自然本性也不懂得遵守礼义道德的重要性，所以人要在实践中借助理性的思考才能认识和掌握。

荀子还认为，人并不像孟子所说的那样，有什么天生的“良知”、“良能”，整天苦思冥想，不善于在实践中学习，不可能提高自己的道德品质。他说：“吾尝终日而思矣，不如须臾之所学也；吾尝跋而望矣，不如登高之博见也。登高而招，臂非加长也，而见者远；顺风而呼，声非加疾也，而闻者彰。假舆马者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而绝江河。君子生非异也，善假于物也。”（《劝学》）这里，他通过许多生动的比喻，说明了学习的重要性。他特别强调，君子并不是天生有不同于凡人的智慧，并不是生而知之，而是“善假于物”，即善于学习各种有益的知识，凭借以外在有利条件，增长才干，提高自己的品性。

荀子认为，尽管人性是恶的，但通过自己的学习，就可以成为道德高尚的人。他强调，“学不可以已”，“君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣。”（同上）学习一生也不能停止，君子广博地学习包括礼义道德在内的各种知识，严格要求自己，就能在思想上明白什么是正确和错误，避免行为的过失。荀子认为，在一切学习的知识中，最重要的是学习礼义道德，要确立“学至于礼而止”的境界。

### 3. 积善成德

荀子认为，良好的道德品质是由于“注错之当”，即选择适当的行为举止，养成行为习惯，专心一致不断积累起来的。他说：“注错习俗，所以化性也；并一而不二，所以成积也，习俗移志，安久移质。”（《儒效》）正因为人性可以通过培养良好的行为习惯来加以改变，所以美德的养成，实际上是一个逐步培养和积累的过程。普通的百姓只要努力学习，积累善行，也可以成为圣人。荀子说：“故积土而为山，积水而为海，旦暮积谓之岁，至高谓之天，至下谓之地，宇中六指谓之极。涂之人百姓，积善而全尽谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣。故圣人也者，人之所积也。”（同上）

显然，荀子认为，人的品德不是天生的，而是“俗之所积”，通过选择正确的行为，培养良好的风俗、习惯，可以积善成德，“涂之人可以为禹”（《性恶》），坚持了唯物论的人性论，这对于我们如何培养人的完美道德人格，具有很好的启发意义。

### 4. 师贤师

荀子认为，学识渊博、品行高尚的教师在道德教育中具有重要作用，一个人想要在道德不断进取，应当“师贤师”，向深谙礼义之道的教师学习。他说：“礼者所以正身也，师者所以正礼也。无礼，何以正身？无师，吾安知礼之为是也？礼然而然，则是情安礼也。师云而云，则是知若师也。师安礼，知若师，则是圣人也。”（《修身》）意思是说，礼义道德是人们应当遵循的行为基本规范，教师则是正确理解礼义道德的人。没有礼义，就不知道如何行动；没有教师，就不知道按照礼义行动的合理性。按照礼义而行动，人的天性情欲就能恰当地得到调适。如能像教师一样行礼义、知礼义，就是一个道德高尚的人了。

荀子把“天”、“地”、“君”、“师”看作是“礼之本”认为教师在整个社会中享有崇高的地位，人们要积善成德，就应当“隆师”。他指出：“故有师法者，人之大宝也；无师法者，人之大殃也。人无师法，则隆性矣；有师法，则隆积也。”（《儒效》）意思是说，教师和礼义，是人生最宝贵的东西，没有教师和礼义，是人生的最大祸害。不向教师学习，不懂礼义，就必然恣其情欲而为恶，向教师学习，懂礼义，就会重视积善成德而为善。荀子师贤师的思想，是对孔子“择仁而处”思想的发展。教师的一言一行对学生的道德品质的形成和发展起着潜移默化的影响。他提倡学生“师贤师”，发挥教师在道德教育中的表率 and 引路人的作用，是一种很有价值的道德教育思想。

### 5. 知之不若行

荀子的道德教育思想有一个鲜明特点，就是他不仅重视“学”，以达到“知”礼义道德，而且十分强调道德实践的重要性，提出了“知之不若行之”的重要观点。他说：“不闻不若闻之，闻之不着见之，见之不若知之，知之

不若行之。学至于行而止矣。行之，明也，明之为圣人。圣人也者，本仁义，当是非，齐言行，不失毫厘，无它道焉，已乎行之矣。故闻之而不见，虽博必谬；见之而不知，虽说必妄；知之而不行，虽敦必困。”（《儒效》）主要意思是说，闻、见、知、行，是人们学习仁义道德的四个阶段。行不仅是道德学习的最高阶段，而且行高于知，这是因为，只有率身实践自己知道的礼义道德，才能对什么是礼义道德更加认识深刻，真正掌握礼义道德，成为道德高尚的人。只有把道德认识付诸实践，才是对道德真正的认识。知而不行，必然陷入谬妄困惑，对人的道德增进并无益处。

荀子认为，道德上坚持知行合一，能够不断提高人的道德觉悟。在道德实践中锲而不舍，积善成德，可以达到“神明自得，圣心备焉”的崇高道德境界。荀子的“知之不若行之”包含着重视在社会实践中改善人的道德品行的思想，表现了当时新兴地主阶级奋发向上的道德进取精神。坚持“知行合一”，“学以致用”，是我国传统道德教育论中的精华之一。

### 董仲舒“天人合类”

生活在西汉初期的大思想家董仲舒，以“天人合类”的神学目的论为理论基础，对以“三纲五常”为核心的儒家道德学说作了神学宇宙论的论证，赋予封建道德以至高无上的神圣品格，从而建立了一个庞大的神学唯心主义的伦理思想体系。董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议，为汉武帝采纳。从此，神化了的儒家道德学说被作为汉代和整个中国封建社会道德教育的正统思想。董仲舒的道德观和道德教育思想，反映了处在上升时期的封建地主阶级巩固中央集权的需要，有利于促进国家的统一和社会的安定，在历史上起过一定的进步作用。但是，随着封建地主阶级日趋没落，他的伦理思想日益成为社会发展的阻力。批判地分析董仲舒的道德观和道德教育思想，对于我们认识中国封建社会道德思想的实质和“德治”教育不无裨益。

#### （一）董仲舒以“天人合类”为特征的道德观

董仲舒对中国封建社会道德建设的贡献，在于他为了适应中国封建社会“大一统”的需要，对儒学伦理思想进行具有神学色彩的理论论证，把儒家伦理道德观念，正式改造成为封建社会占统治地位的“统治阶级的道德”。他以“天人感应”、“天人合类”作为自己道德的哲学基础，颠倒自然与精神的关系，认为道德是“天意”、“天志”的表现，把“三纲五常”称为“上天”的意志，使封建道德在整个社会生活中享有绝对的精神权威。他继承先秦时期孔子、孟子的义利观，从封建社会利益的现实出发，提出了义、利“两养”，以义为先，维护封建统治阶级长远利益的新的义利观念。

董仲舒的道德思想，是儒学伦理在其两千多年的历史发展中的重要一环。他的重要道德观点如下述。

##### 1. 道之大原出于天

董仲舒以“天人感应”、“天人合类”的理论来论证道德观念来源于“天”。首先，他把“天”看作是主宰自然界与人类社会的至高无上的神。他说：“天者，百神之大原也。”（《春秋繁露·郊语》，以下只注篇名）“天者，万物之祖，万物非天不生。”（《顺命》）他认为，天有目的、有意志地创造了人和人类社会。他说：“人之为人，本于天，天亦人之曾祖父也，此人之所以上类天也。”（《为人者天》）

其次，他认为“天”是有思想、有感情、有道德的，人的思想、感情和道德是上天创造的。他说：“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。”（《阴阳义》）“人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之晴清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时；人生有喜、怒、哀、乐之答，春、秋、冬、夏之类也。”（《为人者天》）他指出：“今善善恶恶，好荣憎辱，非人能自生，此天施之在人者也。”（《竹林》）“行之伦理，副天地也。”（《人副天数》）“是故仁义制度之数，尽取之天。”（《基义》）就是说，人的道德善恶是非观念、行动的伦理规范不是在社会生活中形成的，而是“天志”、“天理”的表现。

因此，董仲舒得出结论：“道之大原出于天，天不变，道亦不变”（《举贤良对策》）就是说，道德的根本原则和要求来源于上天，只要“天”不变，封建社会的伦理道德就永恒不变。这样，经过董仲舒建立在唯心主义神学目的论基础上的道德论证，世俗的封建伦理道德获得了神灵的光环，使之“神化”，更具庄严性和绝对权威性。应当指出，董仲舒“道之大原出于天”、“天人合类”的神学目的论的道德观，牵强附会，带有浓厚的神秘主义色彩，有碍人们正确认识道德的社会本质及其变化、发展规律。同时，它为世俗的封建道德和封建社会秩序，作了神圣性、合理性、永恒性的理论辩护，这在一定程度上有利于封建社会的稳定与发展。

## 2. 三纲

“三纲”是董仲舒为封建社会确立的基础道德原则。所谓“三纲”，是指“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”。董仲舒提出的“三纲”，是对先秦“人伦”思想的发展。君臣、父子、夫妻关系是封建宗法等级体制的基础。先秦儒家提倡“君臣有义、父子有亲、夫妇有别”，规定了君臣、父子、夫妻之间带有道义和宗法感情色彩主从关系。法家为加强封建专制主义政治的体制的建立，强调“臣事君、子事父、妻事夫”（《韩非子·忠孝》），把这三伦的主从关系引向绝对。董仲舒从稳定和加强封建统治秩序的需要出发，借助“天人合类”的神学目的论和“阴阳五行”说，把君、臣、父子、夫妻的尊卑，主从关系神圣化、凝固化。

董仲舒说：“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣受命于君，妻受命于夫。诸所受命者，其尊皆天也。虽谓受命，于天亦可。”（《顺命》）就是说，在“天意”、“天志”的绝对支配下，臣服从君，子服从父，妻服从夫是一种不可逆转的“命”，只可“顺命”，不可“变逆”。他还用“阴阳五行”说来论证“三纲”尊卑、主从关系的必然性。他说：“君臣、父子、夫妇之义皆取诸阴阳之道。君子为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。阴道无所独行，其始也不得专起，其终也不得分功，有所兼之义。是故臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫，阴兼功于阳，地兼功于天。”（《基义》）就是说，君臣、父子、夫妻的关系，一方面是“兼”的关系，互相不能分离；另一方面，“阳主阴从”的关系。君是主，臣是从；父是主，子是从；夫是主，妻是从。他声称，“天下之尊随阳而序位”，“阳贵而阴贱，天之制也”（《天辩在人》）。他用一套尊卑、贵贱“随阳而序位”的理论，进一步论证君权、父权、夫权的神圣不可侵犯的必然性。

在董仲舒看来，“三纲”的伦理要旨是“尊君”、“事君”、“忠君”。“君为臣纲”是三纲之首。他说：“君人者，国之本也。夫为国，其他莫大于崇本。”（《立无神》）“身以心为本，国以君为主。”（《通国身》）

“缘臣民之心，不可一日无君……故屈民而伸君。”（《玉杯》）这些思想，反映了当时封建统治阶级加强中央集权制的需要。

董仲舒以“天命”神权，加强了君权（政权）、父权（族权）、夫权，声称“王道之三纲，可求于天”（《基义》），把“三纲”作为封建社会最高的社会伦理原则，经过历代封建统治阶级的介导，“臣忠”、“子孝”、“妇随”逐步成为封建社会中最重要的道德观念。

应当指出，“三纲”反映了封建社会建立在小农经济基础上的中央集权政治的客观要求，在封建社会的上升时期，对于巩固新兴的封建经济关系和政治秩序，起了一定的积极作用。但是，后来随着我国生产关系的发展。它日益成为社会进步的严重障碍。正如毛泽东指出：“这四种权力——政权、族权、神权、夫权，代表了全部封建宗法思想和制度，是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索。”

### 3. 五常

董仲舒以“三纲”确立了封建社会最基本的社会道德的原则，又以“五常”（“五纪”）确立起封建社会最基本的道德规范和要求，作为个人处理人际关系的行为准则。所谓“五常”，是指仁、义、礼、智、信这五种基本道德规范。仁、义、礼、智、信这些基本的道德规范，孔孟早已提出。董仲舒则根据他的“天人合类”说，与“五行”（金、木、水、火、土）相比附，把它们概括为“五常”，并在继承儒家及诸子学说的基础上，对“五常”作了自己的新解释。

“仁”是五常的核心。什么是“仁”？董仲舒说：“仁者心坦爱人，谨翁不爭。好惡敦倫，無傷惡之心，無隱習之志，無嫉妒之氣，無感愁之欲，無險諛之事，無避違之行。故其心舒，其志平，其氣和，其欲節，其事易，其行道，古能平易和理而無爭也。如此者，謂之仁。”（《必仁且智》）就是说：“仁”的基础精神是“爱人”与“不爭”，以协调人际关系。

什么是“义”？他说：“义者，谓宜在我者。宜在我者，而后可以称义”。（《仁义法》）就是说，“义”的基本要求是正确规范自己的行动，“正我”。他认为，“仁”与“义”有不同的适用对象和作用。他说：“以仁安人，以义正我。”“仁之法在爱人，不在爱我；义之法在正我，不在正人。我不自正，虽能正义，弗予为义，人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁。”（《仁义法》）就是说，“仁”是用以对人的，以仁安人，仁者爱人，不在爱我。“义”是对己的，以义治我，义在正我，不在正人。要做到“仁”，就要利人、爱人，不能只爱己，利己；要做到“义”，就要自己做到行为正义，做到行为正义，做到“躬自厚而薄责于人”。董仲舒讲的“义与仁殊”，有“人我之分”的思想，是一种道德认识的深化，揭示了特定的道德规范，反映了处理特定的利益与人际关系的要求的某种真理性，对后人有一定的启发意义。

什么是“礼”？他说：“礼者，继天地，体阴暗阳，而慎主客，序尊卑贵贱大小之位，而差内外远近新旧之级者也。”（《奉本》）董仲舒强调的“礼”，虽然包含了要求人们重视礼仪、礼节的合理成分，但重点是强调尊卑贵贱的严格等级差别，“大小不逾等，贵贱如其伦”，以维护封建社会的等级关系。

什么是“智”？他说：“何谓之知？先言而后当。凡人欲舍行为，皆为其知先规而后为之。”（《必仁且智》）就是说，“智”是一种分辨道德是非，进行道德选择和判断的能力与智慧。董仲舒以为，“仁”与“智”这两

种道德规范是相辅相成的，他说：“仁而不智，则爱而无别也，智而不仁，则知而不为也。故仁者，所以爱人类也。智者，所以除其害也。”（同上）强调“仁”与“智”两种道德规范是相辅相成的，他说：“仁而不智，则爱而无别也，智而不仁，则知而不为也。故仁者，所以爱人类也。智者，所以除其害也。”（同上）强调“仁”与“智”的统一，仁以爱人，智以去害，确是他一个独到见解。

什么是“信”？他说：“著其情所以为信也，……竭愚写情，不饰其过，所以为信也。”（《天地之行》）就是说，信是指诚实、守信，表里如一、言行一致的道德准则。君子应当“贵信”、“尚信”、“至忠厚信”。

董仲舒的“五常”，一方面是直接为“三纲”服务的，在我国漫长的封建社会中，起着缓和统治阶级的内部矛盾，维护封建政治、经济关系的作用，另一方面，这五种基本的道德规范，也反映了封建社会中人际关系矛盾调节的客观要求，在一定程度上包含了我国广大人民群众在社会生活中世代积累起来的美德，有益于调节各方面的人际关系。“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”中一些属于“人类共同道德”的道德历史遗产，仍然值得我们在新的历史条件下批判地继承。

#### 4. 正其谊不谋其利

在义利观上，董仲舒继承了先秦儒家重义轻利的传统思想，同时，他又汲取了其他学派的观点，结合封建政治、经济体制确立后的利益关系，对道德与利益的关系作了自己的阐述。

首先，董仲舒从人生的基本需要（“养”）的角度，肯定谋“利”是人的物质需要，为“义”是人的精神需要，认为应当义与利“两养”；两者不可缺一。他说：“天之生人也，使之生义与利，利以养其体，义以养其心。心不得义不能乐，体不得利不能安。义者，心之养也；利者，体之养也。”（《身之养重于义》）

其次，他又从“养心”重于“养身”的角度，认为“义”与“利”作比较，“义”比“利”更加重要，应当“正其谊不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》）。他说：“体莫贵于心，故养莫重于义。义之养生人大于利矣。”（同上）他认为，人之所以为人，是因为人有义而不是为利。他说：“天之为人性命，使行仁义而羞可耻，非若鸟兽然，苟为生，苟利为利而已。”（《竹林》）在董仲舒看来，在道德实践中，义与利常常是互相对立的。“为利”、“谋利”常常会使人“忘义”、“弃义”。因此，他认为：“夫仁人者，正其谊不谋其利，明其道不计其功。”就是说，一个道德高尚的人，应当把“正义”、“明道”放在第一位，不计较个人的功利。

第三，董仲舒从义与天下之利相统一的角度，重视公利，反对自私自利，倡导“为天下兴利”。他说：“天常以爱利为意，以养长为事，春夏秋冬毕其用也。王者亦常以爱利天下为意，以安乐一世为事，好恶喜怒而备用也。”（《王道通三》）还说：“故圣人之为天下兴利也，其犹春气生草也，各因其生小大而量多少。其为天下除害也，若川渎之泻于海也，各顺其势倾侧面制于南北、故异孔而同归，殊施而钧德，其趣于兴利除害一也。”（《考功名》）他在这里明确地把“义”理解为“以爱利天下”，“为天下兴利”，“为天下除害”，确实对义利关系有了比以往思想家更深入一层的认识。

董仲舒“正其谊不谋其利”的义利观，在一定程度上割裂了道德与利益的关系，在理论上是错误的，在实践上容易忽视人们的正当个人利益，导致

禁欲主义的倾向。但是，这种义利观有着鼓励人们超越个人浅近利益的眼界，为天下公利和正义事业而奋斗的积极因素。在这种义利观的影响下，我国历史上有许多仁人志士，为了恪守自己的道德信念，实现自己的社会理想，克己奉公，披肝沥胆，作出了无数可歌可泣的动人业绩。讲道德，讲正义，在一定意义上就是要人们有一种“正其谊不谋其利”的精神。

## （二）董仲舒“以教为本”的道德教育思想

董仲舒作为一个自觉维护封建“大一统”的思想家，总结秦二世而亡的经验，特别强调“德治”、“教化”对于巩固封建统治的重要性，奉劝封建统治者应“任德不任刑”，治理国家“以教为本”。他说：“教，政之本也，狱，政之末也。其至异域，其用一也，不可不以相顺，故君子重之也。”（《精华》）因此，他指出：“圣人之道，不能独以威势成政，必有教化。”（《为人者天》）他强调治国安民必须把道德教化放在首位。他说：“国之所以为国者，德也。”（《保位权》）

董仲舒的道德教化思想的特点，在于他指出了“为教化立论的人性论”——“性三品”说和“成性”、“防欲”的道德教育功用论。

### 1. “性三品”说

董仲舒赋予封建伦理纲常以神圣的绝对权威。为了论证这些封建伦理纲常经过教化为广大民众所接受的可能性与必要性，他在吸取孔子、孟子、荀子等先秦儒学人性论思想的基础上，提出了自己的人性论学说。他认为，普通人的“性”，是一种与生俱来的心理资质。他说“生之自然之资谓之性。性者，质也。”（《深察名号》）因为“天人合类”，人“生之自然之资”的性，如天有阴阳，也有“仁”与“贪”两个方面。他说：“人之性有贪有仁，仁、贪之气，两在于身。身之名取诸天，天两有阴阳之施，身亦两有贪、仁之性。”（同上）就是说，在人性中既有“贪”即为恶的资质，也有“仁”即为善的资质。董仲舒认为，由于人有“贪”的自然资质使后天的道德教化与引导成为必要；由于人有“仁”的自然资质，使后天的道德教化与引导成为可能。同时，他指出，人性具有善质，并非“性固已善”，只是“待觉教之然后善”（同上）。就是说，人性具有“善质”，只是为善提供了心理基础和可能性，只有通过启发教养才能完成“善”的品德。他生动地比喻道。（同上）“善，教诲之所然也。”（《实性》）

然而，董仲舒认为，具有这种“待教而善”的“善质”的人性，并非人人具有的普遍的人性，而是“中人之性”（或“万民之性”）即普遍人的人性。他从封建等级观念出发，把人性分为“上”、“中”、“下”三个等第，提出了“性三品”说。他认为，“圣人之性”是不教而善，而“斗筭之性”则是虽教而不善。他说：“圣人之性，不可以名性。斗筭之性，又不可以名性。名性者，中民之性。中民之性，如茧如卵，卵待覆二十日后能为雏；茧待缲以涓汤而后能为丝；性待渐于教训而后能为善。”（《实性》）董仲舒认为，生来就是“人道之善”的“圣人之性”和天生“善质”甚少的“斗筭之性”的人都是极少数人；极大多数的人，万民百姓都具有教而善的“中人之性。”他的“性三品”说为统治者对人民实行道德教化提供了理论根据。

### 2. “成性”、“防欲”论

如上所述，董仲舒认为，道德教化之所以可能和必要，是因为普通百姓“有贪仁之性”。有“善质”，可以教而为善，即所谓“成性”；有贪欲，则需要教民节制，即所谓“防欲”。他指出“成性”、“防欲”是“教化”

的两大功能。“成性”（“农民之性”），即培养人民的“善性”。他说：“天生民性，有善质而未能善，于是立王以善之，此天意也，民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者电。”（《深察名号》）就是说，民众百姓有善质但不能自然形成善之性，就需要随天意的已形成善性的统治者来教化成善之性，就需要随天意的已形成善性的统治者来教化成善性。民众百姓尽管已具备了为善的心理机智和可能，但并没有在社会实践培养善性的能力，需要“待外教然后能善”。在董仲舒看来，“君者，民之心也；民者君之体也。心之所好，体必安之；君之所好，民必从之。”（《为人者天》）君受“天意”，民需君王“教化”。君为民心，人民群众没有独立的人格和自由意志，一切听凭君王“教化”。

“防欲”，即“堤防”民众百姓的从利之欲。董仲舒认为，民众百姓自然资质中有“贪”性。由于好利嗜欲无限，而社会财富已不能足，必然导致奸邪并出，“大乱人伦”，唯有通过教化防民之欲。他指出：“夫万民之从利也，如水之走下，不以教化堤防之，不能止也。是故教化立而奸邪皆止者，其堤防完也；教化废而奸邪并出，刑罚不能胜者，其堤防坏也。古之王者明于此，是胡南面而治天下，莫不以教化为大务；立大学以教国，设庠序以化于邑，渐民以仁，摩民以谊，节民以礼，故其刑罚轻而禁不犯者，教化行而习俗美也。”（《举良贤对策》）在这里，他充分强调了道德“教化”，重视学校道德教育对于培养人民群众的仁义道德，自觉“堤防”利欲的极端重要性。认识到了道德教育具有培养人的美德，使民众自觉节制利欲，有利维护封建社会秩序的重大社会功能，“德教”能起到“刑罚”所不能起到的重要作用。

董仲舒关于道德教化，“成性”、“防欲”功能的思想，是直接为封建统治阶级利益服务的。他夸大了统治者个人的作用，抹煞了广大人民群众在社会实践道德进取的自觉能动性，陷入历史唯心主义。但是，他也揭示了人可以通过教化养成善性，道德观念可以成为人们节制利欲的自觉精神“堤防”的有某些合理性的见解，对于道德教化社会功能的认识，比前人更深入了一步，对于后人认识道德与道德教育的客观社会作用具有启发意义。

## 孙中山“天下为公”

孙中山先生是我国近代最杰出的资产阶级民主革命家和思想家。他出身于农民家庭，从青年时代起受到西方资产阶级进步思想的影响，立志拯救同胞，振兴中华，积极参加“倾覆清廷，创建民国”的斗争。1905年，他领导成立了同盟会，明确提出资产阶级民主革命理论。1911年，他领导的辛亥革命推翻了清王朝统治，为中国的民主革命建立了伟大历史功绩。辛亥革命失败后，他自觉接受中国共产党新民主主义革命的影响，提出“联俄、联共、扶助农工”三大政策，重新解释三民主义，走上了新民主主义革命的道路。孙中山是我国从近代封建专制主义转向革命民主主义历史关头，能“站在正而指导时代潮流的伟大历史人物”，为改造社会、振兴中华，鞠躬尽瘁，死而后已。这位伟大的革命先行者的一生，是为中华民族的解放事业英勇奋斗的一生。他在道德思想方面，“留给我们许多有益的东西”。他提出了“天下为公”、“替众人服务”等进步道德观，以及恢复和改造民族“固有道德”，改良国民人格来救国的道德教育思想，是一份值得我们认真总结、继承的珍

贵道德文化遗产。

### （一）孙中山“天下为公”的道德观

孙中山的伦理道德思想，是他在亲身参加中国人民反对民族压迫，争取国家独立的反帝反封建的革命斗争中形成和发展起来的。拯救国家和民族的强烈爱国主义精神。对灾难深重的中国穷苦大众的无限同情，使他成为受列宁赞扬的“充满着崇高精神和英雄气概的革命的民主主义者。”他在领导中国资产阶级民主革命斗争中宣传和阐述的“天下为公”、“替众人服务”、“爱国心重，其国必强”和“人类以互助为原则”的进步道德观，既代表了中国资产阶级的政治与经济利益，又在一定程度上超出了资产阶级的自私自利的眼界，代表了当时中华民族反对封建主义和帝国主义压迫，争取民族和人民解放的根本利益，达到了可贵的思想高度。

#### 1. 天下为公，替众人服务

“大同世界”是孙中山改造中国所追求的最高社会理想。他认为，实现人人平等、自由、幸福的大同世界，是人类社会全新的境域和崭新的世界，而“新世界之出现”，则必须有高尚的思想与强毅能力，“以为之先”。这种能引导大同世界实现的“高尚思想”，就是“天下为公”的思想。

孙中山先生借用中国古代的大同理想和“天下为公”的概念，来阐发自己的新思想。他说：“孔子有言曰：‘大道之行也，天下为公。’为此，则人人不独亲其亲，人人不独子其子，是为大同世界，大同世界，即所谓‘天下为公’，要使老者有所养，壮者有所营，幼者有所教。孔子之理想世界，真能实现，然后不见可欲，则民不争，甲兵亦可以不用矣。今日惟俄国新创设之政府、颇与此相似，凡有志者、幼者、残疾者，皆由政府养，故谓之劳农政府，其主义在打破贵族及资本家之专制。”（《在桂林对滇赣粤军的演说》）他倡导的“天下为公”和“大同世界”，不仅要人人互相亲爱，而且要“打破贵族及资本家之专制”，人人平等，共同劳动，无尊卑贵贱之差，消灭阶级对立。他说：“农以生之，工以成之，商以通之，士以治之，各尽其事，各执其业，幸福不平而自平，权利不等而自尊，自此演进，不难致大同之世。”（《在上海中国社会党的演说》）

“天下为公”是实现美好的“大同世界”的精神道德前提。究竟什么是“天下为公”？孙中山指出，首先，“天下为公”就是要“替众人服务”。他说：“现在文明进化的人类，觉悟起来，发生一种道德。这种新道德，就是有聪明能力的人，应该要替众人服务。这种替众人服务的新道德，就是世界上道德的新潮流。”（《世界道德这新潮流》）替众人服务，要求“人人当以服务为目的，不以夺取为目的”。他认为人人都应该使自己成为“重于利人的人”而不能成为“重于利己的人”，更不能自私自利，不求为公众服务，只贪图向社会夺取。他倡导大家都要确立高尚的新道德，“为国家、为人民。为社会、为世界服务”。他还说：“聪明才力愈大者，当尽其能力而服千万人之务，造千万人之福。”（《三民主义·民权主义第三讲》）

其次，“天下为公”，就是要“为大家谋幸福”。孙中山指出：“聪明才力之人，专用彼之才能，以谋他人的幸福。”（《中山全书》第1册，第106页）还说，一个革命者在摧毁旧世界的破坏时代，应当牺牲个人利益，为大家谋幸福，“当建设时代，还要牺牲个人，为大家谋幸福。”（《谋建设须扫除旧思想，提倡国家社会主义》）在他看来，一个道德高尚的人，必须具有“公共心”，以“谋他人的幸福”、“为大家谋幸福”为最大的人生

光荣。一个人能在幸福观上，把谋他人的幸福、谋大家的幸福放在谋个人的幸福之上，才算得上是一个真正有道德的人。革命者应“以天下为己任”，以为人民大众谋幸福作为自己最崇高的人生目标。

孙中山在我国人民进行民主主义革命的斗争中，高举“天下为公”的道德旗帜，号召全体革命者和进步民众确立“替众人服务”、“为大家谋幸福”的高尚道德观和进步人生观，不仅赋予我国传统的“天下为公”思想以全新的含义，而且它作为一种新型的道德价值观念，冲破了资产阶级和一切剥削阶级自私自利、损人利己旧思想的束缚，较早地明确提出应把替人民大众服务，为人民大众幸福作为中国新道德的基本原则，对我国近现代新道德思想的形成，起到了积极的促进作用。正是在孙中山“天下为公”、“替众人服务”、“为大家谋幸福”的进步道德观的鼓舞下，我国有无数的革命志士投入当时的民主主义革命斗争的时代洪流，许多人在这高尚的道德观念的影响下，成为民主主义新思想、新道德的热烈拥护者。

## 2. 爱国心重，其国必强

与“天下为公”、“替众人服务”的进步道德观相联系，孙中山把爱国主义作为一项重要的道德规范。面对帝国主义列强侵略中国，封建主义、帝国主义互相勾结残酷剥削、压迫中国人民的现实，一个人要实践“天下为公”、“替众人服务”的道德信念，首先要有“爱国心”。孙中山认为，国民有无爱国心，爱国心的轻重，直接关系到中华民族的兴衰存亡。他说，国民的“爱国心重，其国必强以是必弱。”（《军人精神教育》）

那么，什么是“爱国心”呢？孙中山认为，其一，要认清个人对祖国负有神圣的责任和义务。为了激发人们的爱国热情，孙中山以生动的语言来说明爱国与爱家的关系。他说：“家和国是什么关系呢？家庭要靠什么才可以生活呢？各个家庭都要靠国，才可以生活。国是合计几千万家庭而成，就是大众的一个大家庭。学生爱先生的教育。知道对于学校有尊敬师长爱护学校的责任，对于家庭有孝顺父母亲爱家庭的责任，对于国家也有一种责任，这责任是更大的，是千万人应该有的责任。”（《孙中山选集》下卷，第438页）就是说，“国”是由“家”组成的，“家”的幸福生活，要靠“国”的强盛。一个人不仅要把孝敬父母、亲爱家庭看作是自己的道德责任，而且要把热爱祖国、救国救民看作是自己的更大的道德责任。把“爱家”与“爱国”统一起来，就是把个人利益与国家、民族利益统一起来；把“爱家”与“爱国”统一起来。就是把个人利益与国家、民族利益统一起来；把“爱国”的责任放在爱家的责任之上，就是使个人利益服从国家、民族的利益。这是一个人坚持爱国主义道德的基本前提。

其二，要有“救国之仁”、“爱国之仁”。孙中山认为，爱国主义不仅是一种“仁爱”或博爱，而且是一种真正的对自己的祖国、同胞的赤诚之爱、“博爱之心情”。爱国之心常常萌发于对祖国同胞遭受痛苦的真诚同情。他在《对岭南大学学生欢迎会演说词》中说：“中国是世界上最贫穷的国家，诸君享这样的安乐幸福，想到国民同胞的痛苦，应该有一种恻隐怜爱之心。孟子说：‘无恻隐之心非人也。’这是诸君所固有的良知。诸君应该立志，想一种什么方法来救穷救弱。”就是说，一切有良知的中国人，都应从同情国民同胞的痛苦中产生“爱国心”，立志救人民群众的贫穷、救中华民族的衰弱，走救国救民，改造旧中国，建设新中国的爱国主义大道。孙中山向国人大声疾呼：“中国现在是一个民穷财尽的世界，是一个很痛苦的世界。无

论那一种人在这个世界之内，都不能享人生的幸福。现在中国之内，这种痛苦日日增进，这种烦恼天天加多。我们看到这种痛苦世界，应该有悲天悯人之心，发大慈大悲，去超度这个世界。把不好的地方，改变到好的地方；把这种旧世界，改造成新世界。”（《对驻广州湘军演说》）尽管他在这里借用了佛教的语言，但他要倡导的是人们把对民众痛苦的同情之心，上升为爱国之心，立志“把这种旧世界，改造成新世界”。他明确指出，一个人有“救国之仁”、“爱国之仁”，应当把国家、民族的兴亡放在第一位，“专为国家出死力，牺牲生命，在所不计”。他说：“舍身以救国，志士之仁也。”毫无疑问，这是爱国主义的一种极高境界。

其三，要“做救国救民的事业”，使“中国强盛”。孙中山认为，一个具有“爱国心”的人，应当立志为国家的强盛而奋斗，一心一意“谋国家富强”，踏踏实实地“做救国救民的事业”。革命者投身国民革命，不仅要推翻清朝的封建统治，建立民国，而且还要建设好国家，使中国逐渐强盛起来，把中国造成世界上第一个好国家。他说：“我们的土地广、人民多，中国人天生的聪明才力比西洋人、东洋人都要好得多。我们国家改造好了，中国强盛，还要驾乎他们之上。”还说：“要达到这种目的，便要大家有大志气，不可有小志气。个人升官发财是小志气，大家为国奋斗，造成世界上第一个好国家，才是大志气。”（《革命成功始得享国民幸福》）就是说，一个爱国者要把“为国奋斗”，使“中国强盛”，把中国“造成世界上第一个好国家”作为自己的崇高理想和志愿。有了这样的远大爱国主义理想和志愿，就要见之于自己的行动。切切实实地干一番救国救民的事业。他指出：“我们要把革命做成功，便要从今天起，立一个志愿，一生一世都不存升官发财的心理。只知道做救国救民的事业，……一心一意地来革命，才可以达到革命的目的。”（《革命的基础在高深的学问》）他把确立爱国主义的理想与“做救国救民的事业”统一起来，要求人们把实现爱国主义的理想，建筑在每个人“为国奋斗”、“做救国救民的事业”的现实基础上，是对我国爱国主义思想的新闻阐发，对于动员广大人民群众以实际行动拯救祖国、建设国家、振兴中华，具有重要的现实意义。

令人敬佩的是，孙中山不仅从思想上、理论上始终不渝地倡导爱国主义，而且他自身是一个热烈而伟大的爱国者。他从青少年时代起，目睹国家的贫弱和人民的疾苦，就怀有“必使我国人人皆免苦难，皆享福乐而后快”（《孙中山全集》第2卷，第359页）的远大抱负。拯救国家和民族的强烈责任感，使他明确地意识到，一个革命者应当“心地光明，确具忠义，真心爱戴中国，肯为其父母邦竭力，维持中国以臻强盛”（《孙中山全集》第1卷，第22页）。他把救国救民，振兴中华民族作为自己的神圣天职，“坚贞自操，艰苦备尝，九死一生，奋斗不息。爱国主义精神，成为孙中山全部道德精神的基石，真是鞠躬尽瘁，死而后已。”孙中山的爱国主义崇高思想和伟大精神，永远值得我们全体中国人民学习和发扬。

### 3. 人类以互助为原则

孙中山认为，人与人之间相互关系的基本道德原则是“互助”。一切“道德仁义”，都是人类互助精神的体现。作为一个进化论的拥护者，他认为“世界万物皆由进化而成”（《孙文学说》）。但他同时认为，物种的进化与人类的进化借助的行为机制是根本不同的。物种的进化靠“竞争”，而人类的一切进化则是靠“互助”。他指出：“人类初出之时，亦与禽兽无异，再经

几许万年之进化，而始长成人性，而人类之进化，于是乎起源。此期之进化原则，则与物种之进化原则不同。物种以竞争为原则，人类则以互助为原则。社会国家煮，互助之体也；道德仁义者，互助之用也。人类顺此原则则昌，不顺此原则则亡。”他强调说：“人类自人文明之后，则天性所趋，已莫之为而为，莫之致而致，向于互助之原则，以求达人类进化之目的矣。”（均见《孙文学说》）

在孙中山看来，人类只有以互助为原则，协调一致，互相帮助才能求生存，有进化。他说：“人处于社会之中，相贤为用，互助以成也”（《孙文学说》）。“人类进化，非相匡相互，无以自存”（《非学问无以建设》）。并且进一步指出“人类进化之主动动力，在于互助，不在于竞争”（《非学问无以建设》）。一个国家的国民，只有同心互助，和衷共济，才能民富国强。百姓安康。他说：“国家者，载民之舟也。舟行大海中，猝遇风涛，当同心互助，以谋共济。”（《实行三民主义改造新国家》）

尽管孙中山把人类的“互助”看作是社会文明进步的“主动动力”的提法不尽科学，但他明确地向人们揭示了人类的互助行为互助精神在社会文明进步中起着重要的作用，无疑具有重要的思想价值。道德的真正含义，是要求人们在追求自身利益的同时，考虑和照顾到他人和群体的利益。以互助为原则，就要求人们超越自私自利的观念，关心和帮助他人、集体和社会的利益。积极倡导人们“以互助为原则”，有利于人们互相同情，互相帮助，在道德上避恶趋善。特别是在反帝反封建的革命斗争中，孙中山提倡“以互助为原则”的进步道德观，有利于启发人民的道德进取心，加强民族团结，鼓励人们同心互助，风雨同济，为国家和民族的共同利益而奋斗，在当时有着重要的道德进步意义。

## （二）孙中山的民族道德教育思想

辛亥革命时期，孙中山曾把中国的改造和建设工作的，概括为“物质文明”建设和“心性文明”建设。他说的所谓“心性文明”，又叫“精神上之建设”，也即精神文明。他认为，一个国家要生存、发展、强盛起来，应当既重视物质文明建设，又重视国民的“心性文明”建设。他指出：“物质文明与心性文明相待，而后能进步。”（《孙文学说》）在“心性文明”的建设中，他非常重视国民的道德教育。他说：“有了很多的道德，国家才能长治久安。”（《三民主义·民族主义》第六讲）在孙中山丰富的道德教育思想中，恢复和改造“民族固有道德”，重视国民的人格教育思想的影响最大。

### 1. 恢复和改造民族固有的道德

五四运动时期，我国许多进步的思想家和革命者，一面猛烈抨击“三纲五常”等封建礼教，一面宣扬和介绍西方“自由”、“平等”、“博爱”等资产阶级道德观念，在一定意义上失去了中国社会的道德进步，但在这新文化运动中，也有一些人对中国的传统伦理道德采取全盘否定的态度，主张全盘西化。孙中山坚持认为，对于包括儒家思想在内的中国道德传统，不能采取民族虚无主义的态度，而应当从中国和世界文明进步的需要出发，进行分析和选择，继承和发扬中华民族的优秀文化和道德传统。他正确地指出：“我们固有的东西，如果是好的，当然要保存，不好的可以放弃。”（同上）

孙中山认为，要追随道德文明的进步潮流，建设国良的心性文明，一项很重要的任务是恢复和发扬中华民族的传统美德。他在欧美学习考察；目睹西方国家“只见物质文明”而“道德天天退步”，深感中华民族的优秀道德，

“比外国民族的道德高得多”。他说：“因为我们民族的道德高尚，故国家虽亡，民族还能够存在；不但是自己的民族能够存在，并且有力量能够同化外来的民族。所以穷本极愿，我们现在要恢复民族的地位，除了大家联合起来做成一个民族团体以外，就要把固有的旧道德先恢复起来。有了固有的道德，然后固有的民族地位才可以恢复。”（同上）值得我们注意的是，孙中山倡导恢复民族“固有的道德”，并不是指作为封建主义旧道德的“三纲五常”，而是指中华民族固有的优秀道德。他也并不是要求人们把以往的优秀道德原本不动地作简单的恢复，而是要求人们从建设民主共和新国家的需要出发，对固有的道德进行改良的再造，建设民主主义的新道德。

那么，什么是中华民族“固有的道德”呢？孙中山说：“讲到中国固有的道德，中国人至今不能忘记的，首先是忠孝，次是仁爱，其次是信义，其次是和平。”（同上）他把“忠孝”、“仁爱”、“信义”、“和平”的“八德”，看作是全体国人应当继承和发扬的民族固有的美德。尽管这“八德”的基本概念是封建道德长期使用的，但孙中山从建设民主主义新道德的需要出发，一一作了新的阐释，使这些传统道德规范，有了新的含义，成为新的历史条件下引导民族道德进步的具有中国特色的民众道德规范。关于“忠孝”，孙中山指出，一般人的思想，以为从前讲忠字是对于君的，所谓忠君，现在民国没有君主，忠字可以不提倡了，这种理论，实在是误解，他说：“因为在国家之内，君主可以不要，忠字是不能不要的，如果说忠实可以不要，试问我们有没有国呢？我们的忠字可不可以用之于国呢？我们现在说忠于君，固然是不可以，说忠于国可不可呢？忠于事又可不可呢？我们做一件事，总要始终不渝，做到成功，如果做不成功，就是把性命去牺牲，亦所不惜，这便是忠。”（同上）他明确提出：“要忠于国，要忠于民，要为四万万万人效忠。”（同上）显而易见，孙中山提倡对人民进行“忠”的道德教育，是要培养人们忠于国家忠于人民、忠于事业、忠于职守的新道德，使忠字有了全新的道德内容。讲到“孝”，他认为是中国传统道德的“特长”。他说：“现在世界上最文明的国家，讲到孝字还没有像中国讲到这么完全”，中国的“孝”道“比各国进步得多”，“所以孝字更是不能不要”（同上）。这里讲的“孝”，主要是倡导人们发扬中国人敬重父母，尊敬老人的优良传统，这显然是有益的。

什么是应当在人民群众中发扬的“仁爱”呢？孙中山解释说：“仁之定义，如唐韩愈所云：‘博爱之谓仁’，敢云适当。博爱云者，为公爱，而非私爱”，“能博爱者，即可谓之仁”（《军人精神教育》）。他认为，“仁爱”就是“博爱”，而“博爱”就是为“公爱”而非“私爱”。不能像儒家主张的“爱有差等”，而应将爱“能普及于人人”。孙中山还把“仁爱”分为三种：“仁之种类有教世、救人、救国三者，其性质皆为博爱。”（同上）所谓救世即宗教家之仁，所谓救人即慈善家之仁，所谓救国即志士爱国之仁。”他要教育民众发扬的正是“志士爱国之仁”。他指出，心怀爱国之仁的救国者，“与宗教家、慈善家，同其心术，而异其目的，专为国家出死力，牺牲性命，在所不计”，这是一种真正的“仁爱”或“博爱”。孙中山吸取西方资产阶级“博爱”思想中的有益因素来解释中国固有的“仁爱”精神，教导人们“为公爱而非私爱”，发扬爱国、爱民的崇高道德，把中国传统的“仁爱”精神，升华到一种新的境界。他说，为了救国救民的神圣目的，“把仁爱恢复起来，再去发扬光大，这便是中国固有的精神”（《三民主义·民

族主义》第六讲)。

关于“信义”，孙中山说：“中国古时对于邻国和对于朋友，都是讲信的。依我看来，就信字一方面的道德，中国人实在比外国人好得多。”（同上）还说：“至于讲到义字，中国在很强盛的时代也没有完全去灭人国家。”（同上）他特别谴责了帝国主义列强不讲起码“信义”，侵略和掠夺弱小国家的罪行。

关于“和平”，孙中山赞扬说：“中国更有一种极好的道德，是爱和平。”他指出，“中国人几千年酷爱和平，都是出于天性。”“这种特别的好道德，便是我们民族的精神。我们以后对于这种精神不但要保存，并且要发扬光大，然后我们民族的地位才可以恢复。”（同上）同时，他还指出，与中国人爱好和平的天性相反，某些“外国都是讲战争，主张帝国主义去灭人的国家”。正是为了捍卫和平，反对帝国主义的侵略，“世界上最爱和平”的中国人，也要用正义的武力来捍卫民族的主权和国家的安宁。他说：“我们要完全收回我们的权力，便要诉诸武力。”（同上）在存在帝国主义侵略的情况下，和平要用正义的武力来保卫。

由此可见，孙中山倡导恢复民族“固有的道德”，决不是要原封不动的恢复中国旧有的道德，更不是要恢复“三纲五常”、“三从四德”等封建伦理道德，而是从民主主义革命的需要出发，分析改造旧道德，继承中华民族的优秀道德传统，振兴新的民族道德精神。当然，孙中山有时扩大了传统道德的社会作用，如认为“国民在民国之内，能够把忠孝二者讲到极点，国家便自然可以强盛”（同上）。但是，他在中国思想道德观念急剧变化的过程中，既肯定“一般爱国青年无不以革新思想为将来革命事业之预备”，肯定“革命之成功，爱憎分明有赖于思想之大变”（《关于五四运动》），又肯定恢复和改造中国“固有的道德”的必要性，倡导弘扬中华民族的优秀道德传统，并把它提高到“恢复民族精神”和恢复“固有的民族地位”的认识高度，是很有见地的。这对于我们如何在道德建设中重视祖国优秀道德传统的教育，是十分有益的启示。

## 2. 改良国民人格来救国

孙中山认为，为了实现“天下为公”的大同世界，必须高度重视全民族的道德教育，使人人“尚道德、明公理”，“造成顶好的人格”，推动社会的进步。国民有无好的人格，直接关系到社会道德风格的好坏和国家、民族的兴衰。因此，道德教育的目的，是通过改良国民人格来“救国”，而国民应以锻炼和培养高尚的人格来救国。

孙中山指出，社会的道德教育“是重要的，是要令人类社会天天进步。要人类天天进步的方法，当然是在合大家的力量，用一种宗旨，互相劝勉，彼此身体力行，造成顶好的人格。人类的人格既好，社会当然进步”（《国民要以人格救国》）。他认为，人格的好坏在社会发展的过程中起到至关重要的作用。推翻清朝，建立民国之后，他看到中国受几千年的封建专制统治，不少民众人格扭曲，道德不健全，一些权柄独揽的官僚政客和军阀专横跋扈，以权谋私，胡作非为。他深感若不培养国民的人格，不能实现革命的目的。他说：“今民国既已完成，国民之希望正大，然最要者为人格。”（《女子教育之重要》）他指出，“我们要人类进步，是在造就高尚人格。”“我们要造成一个好国家，便先要人人有好人格。”因此，一切道德教育“要正本清源，自根本上做工夫，便是在改良人格来救国。”他呼吁：“国民要以人

格救国”。（《国民要以人格救国》）

那么，什么是能借以救国的“高尚人格”呢？孙中山认为，高尚的人格即是有“大下为公”的道德理想，有“替众人服务”、“为大家谋幸福”的道德信念，有为革命、为救国而死，“我死则国生”的高尚生死观，有“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的正直人品。

孙中山认为，为了培养国民高尚的人格，要切忌空谈，而应“从自己方寸之地做起”（《革命军的基础在高深的学问》）。他特别强调每个人应从自己的本职工作实际出发，从“心理上的革命”做起，“把自己从前不好的思想、习惯和性质，……都一概革除”，培养和锻炼自己高尚的人格。

在国民道德人格的教育、培养上，孙中山非常重视对国家的革命与建设起举足轻重作用的军人道德人格和党员道德人格的教育和培养。他认为革命军人道德人格的养成，在于智、仁、勇三者的结合。什么是“智”？就是“别是非，明利害，识时势。”（《军人精神教育》）革命军人的职责在于保护人民、保护国家。什么是“仁”？就是为了人民和国家的利益去奋斗，不惜牺牲生命，“其生也为革命生，其死也为革命死”（同上）。什么是“勇”？就是具备英勇杀敌的技能，不怕杀身成仁，“替主义去牺牲”。对于党员人格的养成，孙中山认为关键是教育党员“能养蓄政党应有之智能道德”，“谋以国家进步，国民幸福”。他指出，民国建立之后，许多国民党员，总是想做大官，“加入本党的目的都是在做官，所以党员的人格便非常卑劣，本党的分子便非常复杂”（《在广州中国国民党恳亲大会的演说》）。他提出要“修明党德”，把贪图升官发财的党员淘汰出去，恢复执政党的“替众人服务”的精神，健全广大党员官员的道德人格，革命事业“才可能蒸蒸日上，不致失败”（同上）。

一切道德教育的目的在于养成人们高尚的人格。孙中山在国民道德建设上，重视倡导积极向上的道德观念来改良国民的人格，具有积极的意义。他提出以改良国民的道德人格来救国，与以往资产阶级改良主义思想家的“道德救国”论是根本不同的。他始终重视人民革命斗争的“物质文明”建设在社会变革的历史发展中的根本作用，又重视“心性文明”和道德人格建设在一个国家、民族发展中的重要作用，主张以“天下为公”、“潜众人服务”和为国家、民族利益奋斗的高尚思想，重铸人民大众的道德人格，对于中华民族优秀道德精神的高扬和民族振兴，有着重要的历史进步作用。

### 蔡元培的“公民道德”

蔡元培是我国清末民初重要的资产阶级民主主义革命思想家和教育家。他青年时期曾是清朝光绪年间的进士，翰林院编修。后受到西方资产阶级民主思想的影响，不满清王朝的腐败统治，毅然投入反清反封建的革命斗争。他先后创建中国教育会，组织光复会，加入同盟会，积极从事革命活动，研究和宣传民主主义的政治、论理思想，提出了以西方资产阶级道德思想与中国传统道德思想相融合的反映当时时代进步需要的“公民道德”观，对我国传统道德观念的更新与进步，产生了重要的影响。蔡元培先生长期从事教育工作，担任孙中山先生领导的中华民国临时政府教育总长，后任北京大学校长长达10多年。他反对尊孔读经，倡导德、智、体、美“四育”并重，提出了一系列资产阶级民主主义道德教育思想，为我国旧民主主义道德教育奠定

了基础。

### （一）蔡元培的“公民道德”观

蔡元培学贯中西，他不仅是我国近现代史上较早把中国传统伦理道德思想与西方资产阶级伦理道德思想进行深入比较研究的学者，而且是较早结合中国的国情，提出资产阶级民主主义“公民道德”观念的思想家。他撰写了我国第一部《中国伦理学史》，首次翻译了包尔生的《伦理学原理》，在自己的大量著述中，多次阐述了自己的“公民道德”思想。蔡元培先生的“公民道德”观十分丰富，其中最有价值、也最有影响的是他的“公民道德纲领”和“劳工神圣”思想。

#### 1. “公民道德纲领”——“自由、平等、博爱”

在孙中山先生领导的资产阶级辛亥革命推翻清王朝的封建专制统治之后，民国共和建设面临百废待兴的重大任务。蔡元培认为，要建设一个资产阶级的民主共和国，首先要批判封建主义旧道德，吸取中国传统道德的精华，发扬民主主义新道德，培养民众具有“公民道德”。他说：“且今专制推翻，民国成立，凡百设施，首重培养固有道德，振兴民族精神。”（《整理国乐案》）蔡元培认为，培养民众具有民主主义精神的“公民道德”，不仅是“振兴民族精神”所必需，而且是走“强兵富国”道路的国民精神保障。如果没有新的“公民道德”，“振兴民族”、“强兵富国”只是一种空话。他尖锐地指出：“故兵可强也，然或溢而为私斗，为侵略，则奈何？国可富也，然或不免知欺愚，强欺弱，而演贫富悬绝，资本家与劳动家血战之惨剧，则奈何？曰教之以公民道德。”（《对于教育方针之意见》）就是说，只有提倡“公民道德”，才能教导人们克服“为私斗”、“为侵略”的痼疾，防止“知欺愚”、“强欺弱”的人际关系恶习，避免社会“贫富悬绝”、“资本家与劳动家血战”的惨剧，造就新的道德关系。

什么是“公民道德”？蔡元培认为，“公民道德”的“要旨”或“纲领”，就是西方资产阶级道德的基本原则“自由”、“平等”、“博爱”（“亲爱”）。他说：“何谓公民道德？曰，法兰西之革命也，所标揭者，曰自由、平等、博爱。道德之要旨，尽于是矣。（同上）

蔡元培从反封建的民主革命立场出发，“对于公民道德的纲领，揭法国革命时代所标举的自由、平等、友爱三项用古义证明”（《我在教育界的经验》）。他把“自由”比附于中国儒家的“义”。他说：“孔子曰，匹夫不可夺志。孟子曰，大丈夫者，富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。自由之谓也。古者盖谓之义。”（《对于教育方针之意见》）他把“平等”比附于中国儒家的“恕”。他说：“孔子曰，己所不欲，勿施于人。子贡曰，我不欲人之加诸我也，吾亦毋加诸人。礼大学记曰，所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右。平等之谓也。古者盖之恕。”（同上）他把“亲爱”（“博爱”）比附于中国儒家的“仁”。他说：“孟子曰，鳏寡孤独，天下之穷民而无告者也，孔子曰，凡天下疲癯残疾茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。禹思天下有溺者，由己溺之。稷思天下有饥者，由己饥之，伊尹思天下之人，匹夫匹妇有不与被尧舜之泽者，若已推而纳之沟中。孔子曰，己欲立而立人，己欲达而达人。亲爱之谓也。古者盖谓之仁。”（同上）

在这里，蔡元培把“自由”、“平等”、“博爱”等资产阶级的道德原则作为“公民道德的纲领”，并从继承我国优秀道德传统的观点出发，创造

性地把“自由”看作是“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的“义”；把“平等”看作是“己所不欲，勿施于人”的“恕”；把“博爱”看作是“己欲立而立人，己欲达而达人”的“仁”，以谋取“最大多数之最大幸福为鹄的”，“进而达礼运之所为大道为公，社会主义家所谓来之黄金时代，人各尽其所能，而各得其所需要”（同上）的社会理想。尽管蔡元培的简单比附有着某些缺陷，“自由”、“平等”、“博爱”与中国儒家的“义”、“恕”、“仁”的思想实质与含义并不完全相同，但他把中国传统道德的合理因素充实到公民道德纲领之中，并作了合乎资产阶级革命要求的思想解释，从而使西方资产阶级的道德精神中国化，在中国传统的道德心理中找到适当的思想伸张点，十分有利于具有资产阶级思想特征的“公民道德”的传播。

应当看到，蔡元培明确地把“自由”、“平等”、“博爱”等资产阶级的道德原则作为“公民道德纲领”，在当时有着重要的反封建主义的进步意义。封建专制主义的最大特点是扼煞人民群众的个性自由、人格尊严、人的价值，不把人当人。在封建专制统治下，民众只是封建统治阶级的剥削、压迫的对象，维护封建特权的工具。封建主义的人伦道德关系，严重阻碍着中国资本主义生产关系的发展和全社会的文明进步。蔡元培高举“自由”、“平等”、“博爱”的伦理旗帜，把它们作为“公民道德”的核心道德观念，有力地促进了当时代表人类文明进步思潮的资产阶级道德观念在中国的传播。这对于中国人民摆脱封建主义旧道德，建设民主主义的新道德，有着重要的历史作用。当然，蔡元培作为资产阶级民主主义的进步思想家，不可能摆脱其历史的局限。他力图在资本主义生产关系基础之上，依靠体现“自由”、“平等”、“博爱”精神的“公民道德”来谋求“最大多数人之最大幸福”，在实践中只是一种美好的幻想，但是，他提出的公民道德纲领，表现了我国新兴资产阶级对于新型道德人格的追求，在我国五四新文化运动中起了道德启蒙作用。

## 2. “劳工神圣”说

蔡元培作为一个资产阶级民主主义的进步思想家，始终不渝地追随世界历史潮流的进步。1918年11月，第一次世界大战以协约国战胜德国而宣告结束，蔡元培的民主主义道德思想为之大受鼓舞。他认为，这必然使今后“黑暗的强权论消灭，光明的互助论发展”、“阴谋派消灭，正义派发展”、“武断主义消灭，平民主义发展”、“黑暗的种族偏见消灭，大同主义发展”（《黑暗与光明的消长》）。他认为，互助、正义、平等、大同是人类道德发展的大趋势。“世界的大势已到这个程度，我们不能逃到这个世界之外，自然随大势而趋了”。蔡元培从当时在法国的十五万华工直接加入协约国的英勇战斗，为中国赢得参战国的胜利的事实中，他进一步看到了广大劳动者在世界历史发展中的巨大促进作用和崇高价值。在北京天安门举行庆祝协约国胜利大会上的题为《劳工神圣》的著名演说中，他喊出了“劳工神圣”的重要道德口号，举起了“劳工神圣”的崭新道德旗帜。

什么是“劳工”？蔡元培指出：“我说的劳工，不但是金工、木工等等，凡是用自己的劳力作成有益他人的事业，不管他是用体力，是脑力，都是劳工。所以农是种植的工、商是转运的工，学校职员、著述家、发明家，是教育的工，我们都是劳工。”（《劳工神圣》）他把“用自己的劳力作成有益他人的事业”称之为“劳工”。“劳工”既包括体力劳动者，又包括脑力劳

动者，是十分有见地的。蔡元培疾呼：“此后的世界，全是劳工的世界呵！”“我们要自己认识劳工的价值。劳工神圣！”（同上）他把千百年来受尽剥削、压迫、欺凌，压在社会最低层的劳动人民，提高到社会主体的神圣地位，呼吁人们“认识劳工的价值”，把劳动者作为社会的主人，显示了全新的道德价值观。

在蔡元培看来，唯有用自己的劳力来作出有益于他人的社会的劳工才是神圣的、光荣的，只有神圣的劳工才是社会的建设者和创造者。他愤怒抨击那些不劳而获的纨绔子弟。卖国求荣的官僚、祸国殃民的军阀、巧取豪夺的奸商、营私舞弊的政客等社会寄生虫的腐朽生活。他说：“我们不要羡慕那凭藉家产的纨绔儿！不要羡慕那卖国营私的官吏！不要羡慕那克扣军饷的军官！不要羡慕那操纵票价的商人！不要羡慕那领于修的顾问咨议！不要羡慕那出售选举票的议员！他们虽然奢侈点，但是良心不及我们的平安多了。我们要认清我们的价值。劳工神圣！”（同上）蔡元培以挚爱劳动、敬重劳动者的新型道德价值观，号召人们认识劳工的价值，提倡“劳工神圣”，是对剥削阶级好逸恶劳、贪图私欲、损人利己旧道德的最有力的批判。

蔡元培认为，“劳工神圣”的道德观念，应当是新生活观的重要内容。他说：“要是有一人肯日日作工，日日求学，便是一个新生活的人；有一个团体里的人，都是日日作工，日日求学，便是一个新生活的团体；全世界的人都是日日作工，日日求学，那就是新生活的世界了。”（《我的新生活观》）他认为，在新生活的世界里，应是人人“养成劳动习惯”，消除一切“不劳而获之机会”，并且“使劳心者亦出其力以分工农之劳；于是劳力者得减少其工作之时间，而亦有劳心之机会。关于生产之农工业，人人皆须致力；关于科学美术之文化，亦人人皆是领略”（《〈大学院公报〉发刊词》）。“劳工神圣”思想是蔡元培民主主义道德理想的集中体现。在我国现代革命斗争中，“劳工神圣”成为广大工农群众奋起反抗封建地主和资本家的剥削压迫，重视自身的价值，争取自身解放的重要战斗口号，对我国人民的道德进步起到了极其重要的催化作用。

## （二）蔡元培的“公民道德”教育思想

为了培养大批具有资产阶级民主主义公民道德品质的“革新之人才”，蔡元培十分重视公民道德教育，把加强社会与学校的道德教育，看作是培养社会所需要的理想人格的根本措施。他认为，公民道德教育的基本内容，是“自由、平等、博爱三大义”，因为“三者诚一切道德之根源，而公民道德教育之所有事者也”（《对教育方针之意见》）。在蔡元培丰富的公民道德教育中，在他强调的德、智、体、美教育中，以德育为本，培养“完全人格”，以及坚持真、善、美统一，以“美育助德育”的思想最令人瞩目。

### 1. 德育实为完全人格之本

蔡元培把学校教育分为“军国民教育”（体育）、“实利教育”（智育）、“公民道德教育”（德育）、“美育”和“世界观教育”五个方面，认为一切教育均须“以公民道德为中坚”（《中国教育之前途与教育家之自觉》）。军国民教育和实利教育“必以道德为根本”。在蔡元培看来，全部教育的目的，“在养成完全之人格，盖国民而无完全人格，欲国家之隆盛，非但不可得，且有衰亡之虑焉”。因此，“德育实为完全人格之本，若无德，则虽体魄智力发达，适足助其为恶，无益也”（《在爱国女学校之演说》）。加强道德教育，完善人的道德人格，不仅是整个学校教育的根本目的，而且是一

个国家兴衰成败的关键。道德教育要领导人们克除人的自私自利的恶习，养成“利群”、“尚公”、“爱国”的高尚品行，以“造成理想的国民，以建立理想的国家”（《爱国学社之建设》）。

道德教育如何培养人的“完全人格”？蔡元培认为，首先，要倡导人们“砥砺德行”，人人养成良好“私德”。民国初年，由于几千年封建专制造成的颓俗积弊，社会政治腐败、道德沦丧。蔡元培看到许多军阀权贵虽然易帜宣布拥护“革命”，但假公济私旧习不改。一些参加辛亥革命的人士，一旦权柄在握，也是嫖娼纳妾，营私舞弊，只贪图个人纵情享受，置民众和国家利益而不顾。由于社会上层一些党政人员的“私德不修”，品质败坏，已严重影响到资产阶级革命的前途。因此，蔡元培认为，要挽救革命，振兴民族，必须倡导人们“砥砺德行”，“品行不可以不谨严”。他率先与李石曾、吴稚暉等人在上海发起“进德会”，提倡社会各界人士讲道德，改陋习，树新风，号召人们养成良好的私德。1917年蔡元培到北京大学任校长，在就职演说中勉励学生：一是“抱定宗旨”，“宗旨不可以不正大”；二是“砥砺德行”，“品行不可以不正大”；三是“敬爱师友”，“不惟开诚布公，更宜道义相助”（《任北京大学校长之演说》）。1918年，他在北大教员中组织“进德会”，以不嫖、不赌、不纳妾作为入会的基本条件。他号召人们在道德败坏的“昏浊之世”，敢于“与敝俗奋斗”，“风雨如晦，鸡鸣不已”，以“踽踽独行”的独立人格，“众浊独清”，“集同志以矫末俗”，发扬高洁向上的品格。在蔡元培看来，“私德”是高尚人格的基础，也是全社会道德建设的基础。因此，培养人的“完全人格”，应从“私德”抓起。

其次，要介导人们发扬“爱国”、“利群”和“人道主义”精神，形成自觉“尚公德”的品性。蔡元培认为，为了培养人的“完全人格”，应教育人们在养成良好“私德”的基础上，发扬以“自由”、“平等”、“博爱”精神为基础的社会公德。1912年他与宋教仁等爱国人士发起组织“社会改良会”，发表宣言，要求人们“尚公德，尊人权，贵贱平等而无所谓骄谄，意志自由而无所谓侥幸。不以法律所不及而自恣，不以势力所能达而妄行”（《民主报》1912年3月29日）。在各种公德教育中，蔡元培特别重视“爱国思想”教育，“舍己利国”的公民义务教育和“人道主义”教育。他把培养青年的爱国心，看成是培养完全人格的重要内容。他认为，学校开展的道德教育，“其教导重心在于灌输爱国思想”。国民养成高尚的人格，使国家兴盛，才是真爱国。爱国精神与一个人的正确义务感是联系在一起的。他指出：“人类之义务，为群伦不为小己”（《世界观与人生观》），号召人们发扬古人所讲的“摩顶放踵以利天下”、“不以天下之病而利一人”、“禹治洪水十年不窥其家”的“舍己为群”，为天下国家勇于自我牺牲的精神。只有爱国、利群的人生，才有“真正之价值”（同上）。

同时，蔡元培把开展“纯粹人道主义”教育，与倡导“互助之义务”、“以天下为一家，中国为一人”的精神统一起来，把人道主义精神作为培养国民公德的重要内容。他把近代西方的“纯粹人道主义”与中国古代的儒家思想结合起来，积极宣传人道精神。他说，“在中国，虽自昔有闭关之号，然教育界之所传诵，则无非人道主义”。他列举种种儒家古训，如孔子尝告子游曰：“大道行也，天下为公，选贤与能（与者举也），讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归，倾恶其弃于地也，不必藏于力；力恶其不

出于己敢，不必为已。是故谋闭而不兴，资窃敌贼而不作，故外户而不闭，无谓大同。”又曰：“圣人以天下为一家，中国为一人。”他说：“其他如子夏言‘四海之内皆兄弟’，张横渠言‘民吾同胞’，尤与法人所介之博爱主义相合。是中国以人道为教育，亦与法国如同同志也。”（均见《华法教育会之意趣》）蔡元培重视人道主义教育，把提倡人、同情人、关心人、帮助人的人道精神作为改造国民性，培养完全人格的重要内容，并把它作为国民公德的重要组成部分，在当时具有重要的道德进步意义。

最早由资产阶级进步思想家提出的人道主义作为一种道德原则，其基本道德要求在于号召人们反对封建专制主义和封建神学对人的价值的轻视与践踏，提倡人的价值与尊严；反对封建制度下人与人的森严等级观念和尊卑贵贱关系，人与人平等相待；反对极端利己主义和对他人疾苦的麻木不仁，以同情人、关心人、帮助弱者为美德。蔡元培把人道主义精神与中国传统的“仁爱”精神统一起来，把它提高到“以天下为一家，中国为一人”的高度，对入道主义精神在中国的传播与发扬起了极其重要的促进作用。蔡元培把人道主义精神作为“完全人格”的重要因素，是对我国道德教育思想的重要贡献。

第三，发展道德“个性”，重视道德实践。蔡元培认为，教师要培养学生的“完全人格”，在道德教育中应当十分重视尊重学生的个性，并鼓励学生积极从事道德实践，通过道德教育培养学生的完全人格，决不是否认或忽视学生的个性，而是在“知道个个学生的个性”的前提下，培养学生的“自治能力”和“自动的精神”，让每个学生“有发展个性的自由”。他说：“知教育者，与其守成法，毋宁尚自然；与其求划一，毋宁展个性。”（《新教育与旧教育的歧点》）蔡元培在这里强调的“尚自然”，是指尊重学生的自然天性，启发道德自觉精神；“展个性”，是指承认学生“有发展个性的自由”（《在爱丁堡中国学生会及学术研究会欢迎会演说词》），根据学生的不同特点，发展每个人独特的道德个性。道德教育不是强迫学生接受一模一样的道德戒律或要求，反对把学生培养成为死守陈规，缺乏自觉意识的人，而是通过道德熏养，掌握道德真义，在自己的道德实践中自觉履行。他说：“什么叫道德，并不是由前人已造成的路走去的意义，乃是在不论何时何地、照此做法、大家都能适宜的一种举措标准。是以万事的条件不同，原理则一。”“若是某种旧道德成立的缘故，现在已经没有了，也不妨把他改去，不必去死守他。”（《普通教育和职业教育》）可见，蔡元培要求教师在尊重学生个性的基础上，发展学生的道德个性，是要养成学生自由自觉的道德人格，做一个有独立道德判断力和选择能力的人。

蔡元培认为，要发展道德个性，养成“完全人格”，必须重视道德践行。光说不做，空谈道德，或者口是心非，言行不一，决不能培养出高尚的德性。他强调指出：“道德不是记熟几句格言就可能了事的，要重在实行。”（同上）蔡元培在北大任校长期间，鼓励学生在实践中砥砺德行，行为严谨，支持学生参加学生的反帝反封建的爱国斗争，对北京大学广大学生新型道德人格的养成起了很大的促进作用。北大成为我国五四新文化运动的重要基地，与蔡元培的进步道德教育思想有直接的关系。

值得我们敬佩的是，蔡元培先生自身是重视道德实行，完善自我人格的杰出典范。他一生学明德尊，行为端严，勤俭朴素，爱国爱民，人格高尚，深为世人敬仰。清朝末年，他为救济南洋罢学的学生创办爱国学社，为全体师生解决断炊之危，不顾儿子病危，挥泪亲去南京商贷理钱款；民国之初，

他任教育总长，生活俭朴，自洗衣服，平易近人，如同平民；五四爱国革命斗争爆发以后，他为营救被反动当局被害的学生和进步人士，不遗余力，大义凛然。毛泽东称赞蔡元培为“学界泰斗，人世楷模，反映了国人对他高尚人格的崇高敬意的高度评价。

## 2. 以美育助德育

蔡元培在完全人格的培养上，十分重视真、善、美的统一，以善为主，真与美为辅。他说：“无论何人，总不能不有是非、善恶、美丑之批评，这因心理上有知意情的三作用，以真善美为目的。三者之中，以善为主，真与美为辅，因则人是由意志成立的。”（《真、善、美》）这种思想具体反映到学校教育上，则十分重视德育、智育、体育、美育的统一，强调以德育为中心，智育与美育相助德育。蔡元培指出：“人生不外乎意志；人与人互相关系，莫大乎行为；故教育之目的，在使人人有适当之行为，即以德育为中心也。故欲求行为之适当，必有两方面之准备：一方面，计较利害，考察因果，以冷静之头脑判定之；凡保身为国之德，属于此类，赖智育之助者也。又一方面，不顾祸福，不计生死，以热烈之感情奔真诚之；凡与人同乐、舍己为君之德，属此类，赖美育之助者也。所以美育者，与智育相辅而行，以图德育之完成者也。”（《美育》）他积极汲取我国古代“礼乐并重”的合理思想，重视美育在陶冶人的心情，培养人的适当行为上的有益作用，明确提出美育应“与智育相辅而行，以图德育之完成”的思想，是很有创见的。

为什么美育能辅助德育，完善人的道德品行呢？蔡元培认为，这是因为以美为对象，能起到陶冶人的感情的作用，而一切“伟大而高尚的行为，是完全发动于感情的”（《美育与人生》）。美的对象，何以能陶养感情？因为它有两种特性：一是普遍，二是超脱。与物质生活中“助长人我的区别、自私自利的计较”不同，美的特性在于供人人分享。名山大川，人人得而游览；夕阳明月，人人得而赏玩；公园的景象，美术馆的图画，人人得而畅见。“独乐乐不若与人乐乐”，“与少乐乐不若与众乐乐”，这都是美的普遍性的证明。“美以普遍性之故，不会有人我之关系，遂亦不能有利害之关系。”因此，“纯粹之美育，所以陶养吾人之感情，使有高尚纯洁之习惯，而使人我之见，利己损人之思想，以渐消沮者也。”（《以美育代宗教说》）美不仅有普遍性，而且有超脱性。美的作用是超越利用的范围。“当读画吟诗、搜奇探幽之际，在心头每每感到一种莫可名言的恬适。即此境界，平日那种是非利害的念头，人我差别的执着，都一概泯灭了。心中只有一生光明，一片天机。”（《〈美学原理〉序》）。

蔡元培认为，通过美育陶养人的感情，使人认识利益的普遍性和超脱性，有利于使人们树立“以众人的生及众人的利为目的”的进步的人生价值观。他说：“既有普遍性以打破人我的成见，又有超脱性以透出利害的关系；所以当着重要关头，有‘富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈’的气概，甚且有‘杀身以成仁’而不‘求生以害仁’的勇敢。这种是完全不由于知识的计较，而由于感情的陶养，就是不源于智育，而源于美育。”（《美育与人生》）他认为，“爱美是人类性能中国有的要求。”美育，即是“能够将这种爱美之心因势而利导之，小之可以怡性悦情，进德养身，大之可以治国平天下。”（《〈美学原理〉序》）

在中国近代史上，蔡元培是较早重视美育的作用，并从真、善、美统一的思想出发，认真探讨以美育助德育，通过审美教育，提高人的思想道德情

操的具体规律的著名思想家和教育家。他把美的普遍性、超脱性与美德重视社会利益的普遍性与利他性联系起来，从理论和实践上，探寻以美求善，以美育辅助德育的现实途径，为我国现代道德教育开创了新天地。尽管蔡元培的理论中有时把人的情感趋向与价值取向直接等同起来，存在着某些过分夸大美育作用的倾向。但是，他较深刻的揭示了美育与德育之间存在的内在联系，为培养人的全面发展指出了一条重要的门径。

## 第四章 中国传统道德智慧的现代启示

一个没有自己独特文化的国家，是难以在世界民族之林长久屹立的；一个没有自己独特道德精神的民族，会是一个丧失民族灵魂和内驱力的民族。中华民族优良的道德传统，是中国人民迈向 21 世纪最可宝贵的民族精神的一部分。环顾当今之中国，随着中国现代化所需要的外经济文化的频繁交流，外来道德文化对中国人，特别是青年一代的影响日盛，西风东渐、唯洋是好一时成为不少人的时髦。中西道德文化有着各自的优点和特点。我们既不能盲目排外，搞国粹主义，也不能唯洋是从，在倾慕欧风美雨中丢失中国道德文明中最有价值的东西，在道德建设方面，我们要大胆吸收和借鉴全人类创造的一切有益的文明成果，又要特别重视继承和弘扬中华民族的优秀道德精神。珍视中国传统道德智慧的现代价值。

纵览从孔子到孙中山、蔡元培等历史上对我国传统伦理道德思想的形成和发展起着重要作用的一些著名思想家、教育家的道德理论，只要我们用历史唯物主义的态度加以分析，不能不感悟到其中蕴含的许多有益的道德智慧，至今仍有着不可低估的重要思想价值。从我国传统道德智慧中吸取合理的因素，对于我们在走向现代化的整个进程中，加强社会主义道德建设，弘扬中华民族的优良道德传统，振奋民族精神，不断提高人民群众的道德素质，改善社会道德风尚，都有着重要的意义。

在唯心几千年历史上形成和发展起来的中国传统道德思想，内容丰富，多姿多采，良莠并存。其中，既有反映中华民族道德上的文明进步，体现全人类道德观念日渐开明的具有长久思想价值的道德智慧，又有受到一定的历史的、阶级的、社会的局限的道德旧识，因此，为了科学地从中国传统道德理论中汲取有益的道德智慧，我们应以历史唯物主义的理论为指导，从有利于建设有中国特色的社会主义新道德的目的出发，对中国传统道德理想进行梳理，坚持毛泽东提出的批判继承的正确方针。毛泽东说：“清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华，是发展民族新文化、提高民族自信心的必要条件，但不能无批判地兼收并蓄”，对于历史文化遗产，都不能生吞活剥地、毫无批判地吸收，应该“如同我们对于食物一样，必须经过自己的口腔咀嚼和肠胃运动，送进唾液胃液肠液，把它分解为精华和糟粕两部分，然后排除其糟粕，吸收其精华，才能对我们的身体有益。”对于中国传统道德理论，我们应当弘扬精华，除弃糟粕，古为今用，分析加工，善于创新，使之成为当代中国社会所需要的、具有新的时代特征的道德精神。

从总体上说，中国传统道德智慧可以大致分为道德价值智慧和道德教育智慧两个方面。我们认为，在道德价值智慧方面，最值得我们在建立社会主义市场经济，“面向世界、面向未来、面向现代化”的历史进程中发扬光大的基本道德精神有以下几方面。

1. 重视整体精神，强调为社会、为民族、为国家而奋斗的爱国主义思想。源远流长的中国传统道德思想，始终贯穿着一种可以称为“公忠”的道德精神。从《诗经》提出的“夙夜在公”，《尚书·周官》提出的“以公灭私民其允怀”，直至王羲之的“以身任天下”、孙中山的“天下为公”、“替众人服务”，都奔涌着一种为整体而献身的精神。宋明理学家所倡导的“义利之辩”和“理欲之辩”，在剔除其为封建国家服务，抹煞个人正当利益的消

极因素以后，也可以看到其中渗透着一种为国家、为民族的公利而自觉牺牲个人私利的强烈道德要求。正是在重视整体精神的影响下，出现了“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”。“天下兴亡，匹夫有责”的为国家、为民族、为整体的利益不息奋斗的崇高爱国主义精神。中华民族在自己的五千年文明史上，之所以能历经磨难，长兴不衰，具有强烈的民族凝聚力和坚韧不拔的民族伟力，就是因为我们的民族有着这种“廓然大公”、爱国、爱民的崇高道德精神。

正是基于这种重视整体利益，把国家、民族利益放在首要位置的根本道德价值取向，中国传统道德在个人与他人、社会、群体的关系问题上，始终强调“舍己从人”、“先人后己”、“舍己为群”。在“义”与“利”的关系上，把代表整体利益的“义”，放在代表个人利益的“利”之上，强调“义以为上”、“先义后利”、“义然后取”，主张“见得思义”、“见利思义”，反对“见利忘义”。尽管董仲舒和宋明理学对先秦儒家的“义利之辩”进行歪曲，主张“重义轻利”、“贵义贱利”，但其基本精神是主张在个人利益与整体利益发生矛盾、冲突时，应以义为重，以国家、民族之大义为先，牺牲个人的私利。中国传统道德中的“意义轻利”，重道义轻利益的倾向应当克服，但重视国家、民族的整体利益、重视道德的独特的内在精神，应当积极地继承和发扬。

今天，要把相对贫穷落后的中国，建设成为一个富强、文明、民主的社会主义现代化国家，我们只有在全民族中发扬“天下兴亡，匹夫有责”的崇高爱国主义精神，倡导重视整体利益，把国家、民族的繁荣进步，社会的发展和人民的幸福放在个人利益、个人享受之上，才能提高民族的自尊心和自信心，增强民族的向心力和凝聚力。只有发扬重视整体利益的道德精神，发挥道义的巨大力量，才能帮助人们克服斤斤计较个人私利、见利忘义、“一切向钱看”的现象，自觉关心他人、集体、国家的利益，鼓励人们“先富”带“后富”，“先发展”带“后发展”，走“共同富裕”的民族振兴之路。

2. 推崇仁爱原则，强调建立“厚德载物”的和谐人际关系。在中国传统道德中，以儒家为代表的“仁爱”思想是一种协调人际关系的具有积极意义的重要道德精神。“仁爱”既是一种人际关系的道德准则，又是建立和谐的人际关系的重要智慧。“仁者爱人”，“爱人者人恒爱之”，欲建立和谐的人际关系，在人与人的交往中，应当做到“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”。不仅如此，还应当做到“恭”、“宽”、“信”、“敏”、“惠”。我们知道，所谓道德，即在考虑自身利益的同时，考虑到他人和集体的利益，而中国传统的“仁爱”思想，即是要求人们替别人着想，同情人、敬重人、相信人、关心人、帮助人，待人以诚，施人以惠。这是一种十分可贵的道德精神。尽管在存在阶级剥削的情况下，普遍的“人类之爱”只是一种美好的幻想，但是人类的“仁爱”精神作为一种积极的、健康的道德信念，在人类社会文明进步的历史长河中，起着协调人际关系、维护社会稳定的积极作用。

“仁爱”精神，是一种具有普遍意义的人道精神。中国传统的“仁爱”，与“人对人是狼”、“他人是地狱”的西方利己主义的思潮是根本对立的。它要求人们在社会生活中互助、互爱，和谐共处。“仁爱”是与人类的文明进步紧密联系在一起。在我们现代生活中，人际之间的利益矛盾、经济竞争、贫富差距，会不可避免地引起人与人之间关系的紧张。只有在社会生活

中积极发扬中国传统的“仁爱”精神，倡导“仁者爱人”、“厚德载物”、“民胞物与”的品德，才有益于创造现代生活需要的同情弱者、公平竞争、帮穷济困、“我为人人，人人为我”的和谐友爱的新型人际关系。

3. 提倡人伦价值，强调尊老爱幼、孝敬父母等美德。中国传统道德历来十分重视人伦关系的道德价值，强调每个人在人伦关系中的应有道德义务。从《尚书》中提出的“五教”，即“父义”、“母慈”、“兄友”、“弟恭”、“子孝”，到孟子提出的“五伦”，即“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序，朋友有信”，再到《礼记·礼运》中所讲的“十义”，即“父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇贞、长惠、幼顺、君仁、臣忠”，都从不同的人与人之间的关系角度，规定了每个人为维护良好的人伦关系应当遵守的基本道德准则。传统人伦关系中的维护封建等级关系的糟粕无疑应当批判和剔除，但其中包含的有益因素，如能赋予符合时代要求的新涵义，对于改善家庭与社会的人伦关系，维护良好的社会秩序，仍有不可忽视的重要作用。

中国传统的人伦道德思想强调个人在不同的关系中应遵守相应的道德义务，对于造成良好的人际关系，维持社会的稳定是有积极意义的。儒家特别重视家庭伦理关系的和谐有序。“孝”被认为一切道德的根本。孔子认为，对父母不但要养，而且要敬。他说：“今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”因此，“孝”就是“善事父母”。同样，父母也应慈爱和教育子女，关心下一代的成长。尊老爱幼、孝敬父母是中国人的传统美德。在现代夫妇有情、朋友有信等美德，使中国传统道德中一切有价值的人伦道德精神在新时代得以发扬。

4. 追求高尚的精神境界，向往理想道德人格。中国传统道德中有一种非常可贵的道德精神，那就是主张人们在满足基本物质需要的情况下，追求崇高的精神境界，把“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的“大丈夫”和爱国爱民、无私奉献、舍身取义的“君子”作为一切有道德进取心的人们的理想道德人格。不论是“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道”的执着道德精神，还是“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的高尚道德理想，其核心思想，都是要求人们超越个人的私利、私欲，以国家、民族和人民的正义事业作为个人行为的最高准绳。孟子提出的“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道”（《孟子·滕文公下》），历来为仁人志士所推崇。

中国传统道德中这种鼓励人们追求高尚的精神境界，向往理想道德人格的思想，在我们今天的社会主义道德建设中，仍然有重要的借鉴意义。我们在从传统走向现代的社会转型过程中，有些人视道德精神为草芥，物欲横流，在“一切向钱看”的风气中成为利欲熏心、毫无人格国格的势利小人。理想道德人格是国民道德的一面镜子。一个国家民众普遍的道德精神面貌，直接决定一个国家的今天和明天。中国的现代化事业和精神文明建设，正呼唤我们在继承中国传统道德精神宝贵遗产的基础上，在现实社会生活中提高民众的社会主义道德精神的境界，重新确立新型的具有现代思想特征的理想道德人格。

我们认为，中国传统道德在道德教育智慧方面的现代启示，最为重要的有以下几个方面。

其一，“德治”与“法治”统一。中国传统道德教育思想历来既重视“德

治”功能，即通过对民众广泛的道德教育，提高每一个社会成员的道德自觉，以“道德自律”精神规范人们的行为，来调节人际利益的矛盾和冲突，又重视“法治”功能，即通过国家的刑法，以强制力量规范人们的行为，维护社会秩序的稳定，两者相辅相成。孔子说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）荀子说：“不教而诛，则刑繁而邪不胜，教而不诛，则奸民不征。”（《荀子·富国》）这都是很有道理的。当前我国正处于社会转型期，新的经济、政治、法律、道德规范正在逐步建立。要达到国家的长治久安，既要高度重视“德治”，提高人们的主体道德觉悟、又要高度重视“法治”。一方面，“道德是人们内心的法”，任何社会的法律，如果缺乏人们道德认知的支撑，不可能得以广泛的实施；另一方面，“法律是最低限度”的道德，任何社会的道德如果没有严明的法律作最后支持，不可能得以普遍的遵守。

其二，“德教”与“修身”统一。中国传统道德教育思想强调“德教”的目的是启发人们的道德自觉，重视个人的“修身”，完善个人品格。而所谓“修身”，不仅重视个人的“正心”、“诚意”，而且非常重视“知道”以后“践履”、“躬行”。通过情、意、知、行，达到人格完善。这是非常重要的道德教育智慧。现代道德教育，无疑应当把启发人们的道德自觉、注重道德实践、提升个人品质放在首位。在我国改革开放的形势下，利益趋向多样，价值呈现多元化，错综复杂、纷繁多变的生活境况，对个人道德选择增加了困难，使提高个人道德自觉性显得更加重要。因此，我们应当积极吸取中国古代道德教育的智慧，坚决克服各种假、大、空的东西，注重以道德教育促进个人道德修养。社会道德文明的程度，是与个人道德自觉意识相一致的。道德教育的客观效果，应以推动个人道德品质的培养、升华为准绳。

其三，“言教”与“身教”统一。中国传统道德教育对教育者有一种一以贯之的要求，就是“言教”与“身教”一致。孔子说：“其身正，不令而行，其身不正，虽令不从。”“不能正其身，如正人何？”（《论语·子路》）孟子说：“教者必以正。”（《孟子·离娄上》）这都是强调道德的倡导者应当以身垂范，以身作则，为人师表，才能使民众和学生心悦诚服。这是道德教育基本而重要的要求。道德的倡导者如果言行不一，对人是一套，对己又是一套，不仅不能使人信服，而且必然使道德虚伪之风流行，造成社会风气败坏，道德纲纪动摇，使道德教育徒有形式，走向反面。今天，我们要真正搞好社会主义道德建设，必须高度重视各级领导干部道德行为的表率作用。各级领导干部自身的道德示范，直接关系到思想道德教育的实际作用。广大民众从一个身边的领导干部或有影响的领导人物身上吸取的道德经验，远比接受一次道德教育所得的熏染深刻得多。领导干部先公后私，公而忘私、全心全意为人民服务的实际行动，以及高尚人格的魅力，是广大人民群众道德向上的理想楷模。反之，领导干部言行不一，口是心非，以权谋私，贪污腐败，则会对民众的道德心理产生严重的消极影响。因此，全社会的道德教育，应当从教育各级干部抓起，从各级干部的廉政建设、自我修养和全心全意为人民服务的行动抓起。我们全社会上上下下有一支言行一致、道德品行高尚的干部队伍，既弘扬中华民族的优良道德传统，又不断在改革开放的过程中总结全民道德教育的各种有益的经验，发扬社会正气，大力倡导社会主义新文明、新道德，我们中华民族一定能重铸道德精神，创造无愧于当今时代的新型道德风尚。