

[文章编号] 1009-3729(2013)06-0003-06

# 原始儒家“德”观念的初衷与疏漏

陈鹏<sup>1</sup>, 马兰兰<sup>2</sup>

(1. 河北金融学院 社科部, 河北 保定 071051;

2. 河北大学 政法学院, 河北 保定 071002)

**[摘要]** 原始儒家从“修身”与“治世”两个维度阐释了“德”观念的内涵。对己来说,“德”是修身,可以使人修身养性;对国来说,“德”是治世,可以使国家长治久安。原始儒家的德治理论肯定主体自觉,主张为仁由己,强调向内扩充人所固有的善端,倡导反求诸己的修养路径。这种德治理论的初衷是好的,本义是积极的,但也不可避免地存在着以私德妄推公德、性善论导致道德越位、道德修养的无条件单向性、道德本位观造成个人价值的缺失等一些疏漏。

**[关键词]** 原始儒家;德;修身;治世

**[中图分类号]** B21      **[文献标志码]** A      **[DOI]** 10.3969/j.issn.1009-3729.2013.06.001

儒家道德对国人的影响从古至今从未中断,国人对儒家道德的理解也各不相同。因此,对儒家道德文化进行细分,从其源头——原始儒家道德文化入手进行研究,澄清什么才是真正的儒家道德文化、其中的哪些观念在今天应该被抛弃或纠正、哪些符合时代精神应该被大力弘扬,是十分必要的。将儒家道德文化与时代精神结合,进行创新性理解和扬弃,是本文的目的所在。其思路是:首先,从儒学细分的角度,即从原始儒学出发去诠释整个儒家道德,将儒家道德的本来面目完整地呈现出来;然后,从否定的角度去分析原始儒家道德所存在的弱点,使国人更清晰地认识儒家道德的积极因素与消极因素。

## 一、原始儒家“德”观念的初衷

原始儒家也称先秦儒家,以先秦时期儒家学说的三位大师——孔子、孟子、荀子——为代表。他们没有仅仅从原始宗教的层面上去理解“德”,而是从“德治”的高度来重新解释。这样,“德”就从治世的方法上升到了“德政”治国理论的高度。

第一,孔子曰:“为政以德,譬如北辰,居其所而

众星共之。”<sup>[1](P18)</sup>可见,以道德来治理国家,是孔子德治理论的基础,其实质就是道德本位主义与政治伦理化。首先,重德轻刑。孔子认为,儒家推行的德治与法家推行的法治比较起来有着明显的优点。他指出,“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”<sup>[1](P18)</sup>,即只依靠政令和刑罚只能让百姓畏惧,这种被动的行为会导致百姓丧失羞耻心;而用德治去引导,就会使百姓主动地步入正轨。这就是德治理论的最大优势。但孔子并不是主张彻底放弃刑法,而是认为应该以德为主,以刑罚为辅,不得已时再使用。他说:“政宽则民慢,慢则纠之以猛。猛则民残,残则施之以宽。宽以济猛,猛以济宽,政是以和。”<sup>[2](P21)</sup>其次,富而后教。《论语·子路》中记载:“子适卫,冉有仆。子曰:‘庶矣哉!’冉有曰:‘既庶矣,又何加焉?’曰:‘富之。’曰:‘既富矣,又何加焉?’曰:‘教之。’”孔子认为人口是经济发展的前提,在经济发展的基础上还要对民众进行道德教育。富民是教民的基础,教民是德政的重要手段。再次,反对厚敛、攻伐与独裁。孔子认为,“苛政猛于虎也”<sup>[2](P22)</sup>。卫灵公问政于孔子,孔

[收稿日期] 2013-10-25

[基金项目] 河北省社会科学发展研究课题(201303127)

[作者简介] 陈鹏(1980—),男,河北省沧州市人,河北金融学院讲师,博士,主要研究方向:中国古代哲学。

子对曰：“俎豆之事，则尝闻之矣；军旅之事，未之学也。”<sup>[1](P30)</sup>孔子主张的德治是君臣共治的，即君有德臣亦有德，君臣共治。《论语·子路》中有这样的记载——定公问：“一言而可以兴邦，有诸？”孔子对曰：“言不可以若是其几也。人之言曰：‘为君难，为臣不易。’如知为君之难也，不几乎一言而兴邦乎？”曰：“一言而丧邦，有诸？”孔子对曰：“言不可以若是其几也。人之言曰：‘予无乐乎为君，唯其言而莫予违也。’如其善而莫之违也，不亦善乎？如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎？”可见，孔子反对“言莫予违”，提倡建立一种君臣相辅的开明政治模式。最后，借正己以正天下。子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”<sup>[1](P30)</sup>子曰：“必也正名乎！”<sup>[1](P31)</sup>“正名”就是以“礼”作为根据，为所有社会成员正名定分。根据“正名”的要求，社会中的所有成员必须各安其位，各守其分，各尽其责。做到这些就是“名正”，不去做或者做不到则是“名不正”。只有根据“礼”做到了“正名”，社会秩序才会稳定。对于上位者的道德表率作用，孔子认为是非常重要的：“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼？”<sup>[1](P34)</sup>在此，孔子对上位者的要求是必须将“修身”之德与“治世”之德结合起来，先“修身”进而“治世”。将上位者之个人道德推广至社会国家之人人道德，正是由内圣开出外王。所以，孔子对上位者的要求是很高的，“政者，正也。子帅以正，孰敢不正”<sup>[1](P35)</sup>。所以，只有上位者以礼正己，以德治国，治下百姓就会效仿。反之，只依靠强制的政令和刑罚的威慑，是起不到好的效果的。

第二，战国时期，社会形势非常不稳，动荡剧烈，五伦等人际关系已经超出了原始儒家所预想的伦理道德界限。于是怎样从理论层面维护并且完善孔子的德治主张，成为摆在原始儒家学者面前最棘手的问题。为了解决这个问题，孟子开创性地从心性论的角度切入，上求天道，下省本心，提出“性善论”，提倡“天人合一”，为孔门伦理奠定了“性与天道”的形上本原，从伦理本体论的高度，解释了人道之所当然与天道之所必然的内在统一性，圆满地回答了道德可能性与道德价值何以具有普遍必然性的问题，为国人安身立命之道找到了终极性价值依托，彰显了道德人本主义的价值与可行性。“性善论”从根源上解释了道德实现的可能性问题，同时又证明了伦理本体论是可以成立的。他说：“人皆有不忍人

之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，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，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，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。”<sup>[3](P65)</sup>可见，孟子认识到了血缘关系有助于维护社会的稳定，也看到了只依靠血缘关系来维护稳定的最大缺陷。于是他他将仁、义、礼、智、信等伦理道德标准从外烁转而内置于个人的内心之中，认为这样就可以稳定以伦理道德为基础的社会秩序。他以父子天性为基础，将血缘关系逐步扩展推及至所有社会成员之间，把伦理道德制度化、社会化，以此来调节人际关系和利益冲突。同时，孟子也强调后天道德修养的必要性。他指出：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣。若火之始燃，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”<sup>[3](P73)</sup>他认为，先验的“善端”只能说明每个人都具有趋向于善的可能，与现实中实现善的具体行为是不同的。道德在每个人身上由潜在可能变成现实的素质与行动，需要一个持续的修养过程。而这个修养的过程正是人性升华的过程，是由自在之人性到自觉之人格的道德践履。其主要由“居仁由义”“知言养气”“切身自反”“心无愧怍”四项原则组成。其一，“居仁由义”是成德立人的内在要求。孟子把孔子提出的诸多伦理规范浓缩为仁义，要人们把握众善的出发点和判断善恶的根本准则。“仁”是人之为人所当有之精神，“义”是人之为人所当行之道路。因此孟子讲到：“居恶在？仁是也；路恶在？义是也。居仁由义，大人之事备矣。”<sup>[3](P102)</sup>孟子认为，道德应该是一种自觉自愿的行为。一个人的道德选择，既不是由于外界舆论的压力，也不是完全出于道德理性的自觉与自愿，而自觉自愿的行为选择即道德自由。其二，“知言养气”强调的是道德理性的自觉与精神境界的培养。孟子强调道德实践的自觉自愿，这就需要道德意识和意志的培养与锻炼，其方法就是“知言”与“养气”。孟子讲到，“我知言，我善养吾浩然之气”<sup>[3](P104)</sup>。“知言”就是培养道德意识的自觉性，对错误的观念、言论形成自觉的批判能力；“养气”就是人通过修养和道德意志磨炼，在体内升华出一种浩然正气。有了这种正气便

可以与天地万物相沟通,超越形骸的局限与天地同流。其三,“切身自反”是德性修养的基本要求。孟子认为,“切身自反”就是反省自己的良心,倾听自己内心的道德命令。通过自反,人们得到自己良心的支持和理解,从而感到人性的完美和人生的尊严。这种通过反省而获得的心安理得的心境是一切快乐的根源。因此孟子说道:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。”<sup>[31](P35)</sup>通过反省获得的是感性的快乐,而心灵通达于自由之境得到的则是理性的快乐。道德主体超越了自我存在的有限性,在心灵本真状态中体验到理性的自由和存在的意义。“切身自反”的另一层意思是寻求理性和善良意志的终极旨归,确立安身立命的绝对根据。孟子认为:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不二,修身以俟之,所以立命也。”<sup>[31](P47)</sup>在孟子看来,人的主体意识(心)与人的理性本质(性)及万物存在之必然性(天)是一体贯通的。人道之所当然来自于天道之所必然。通过自反,不仅可以知性,而且可以知天。孟子为了揭示人的道德理性的形上根据,将古代天命论的内容注入道德,形成“义理之天”的概念,并以此作为道德的价值真源,从而使道德理性成为不能也无需靠逻辑或后天经验证明的先验判断。其四,“心无愧怍”是指道德理性即良心的自律。孟子曰:“君子有三乐,而王天下不与存焉。父母俱存,兄弟无故,一乐也;仰不愧于天,俯不怍于人,二乐也;得天下英才而教育之,三乐也。”<sup>[31](P46)</sup>孟子认为,当切身自反的时候,良心就会发出道德命令,逼迫人按照它的要求去做。当你恪守良心命令,便心安理得,反之则心有愧怍,感到不安。心无愧怍的原则是使道德摆脱外在功利性,成为一种内在的价值标准。真正的道德价值是内在的,它根源于人的良心,是人性的内在要求。如果把道德作为实现某种功利动机的手段,那么它便丧失了道德自身的完美性,就是失道不德。

第三,荀子关于道德的理解是很独特的,他认为道德的基本原则是“礼”。由于人的欲望与现实的物质财富之间存在矛盾,这就需要一个解决矛盾的手段,于是道德便随之产生了。他讲到:“礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求,求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,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

之所起也。”<sup>[4](P89)</sup>人的欲望是无限的,而当时的物质条件又是有限的,要解决这种矛盾就需要制定一个人们共同遵守的标准——这就是道德原则。因此,在荀子看来,道德是解决社会成员之间利益冲突的最佳手段。基于这种思想,荀子认为:“礼者,养也。君子既得其养,又好其别。”<sup>[4](P213)</sup>根据“礼”的规定,“以财物为用,以贵贱为文,以多少为异,以隆杀为要”<sup>[4](P215)</sup>,这样做就是推行礼治,也是道德原则在社会中发挥作用的最好方式。荀子的礼是其形上道德思想的形下表现,它与孔子孟子所讲的道德有很大的不同,吸取了一些法家思想。荀子对道德的诠释是基于其性恶的主张,这是其道德思想的立足点。他的逻辑进路是这样的——由于人性是恶的,才需要用道德来教化百姓,使得人性中恶的因素被人为地抑制。如何抑制恶的人性,就是遵循礼的规定。在荀子那里,恶是人的自然本性,善是后天人为的结果。也就是说,在荀子看来,恶是人生来就具有的本性,是先天带来的;而善是后天经过修养之后克服了先天的恶之后所呈现的人为状态。人性是自然本能,是恶的根源。经过礼仪和道德的后天修养,抑制了恶的这种人的本性的发挥,才导致了性善的结果。荀子十分看重后天教化的作用,认为这是改造恶的人性的根本。“性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性则伪之无所加,无伪则性不能自美”<sup>[4](P197)</sup>。“性”是天生的、自然的、未经人工打磨的原料,“伪”就是人为,是人们对原料进行加工的过程。人经过后天的道德教化,抑制人与生俱来的本能,这就是“化性”,之后的人就具有了道德规范教化的可能。荀子认为,道德是对人的自然本能的克制。人只有改造人性之所自然,才能符合人道之所当然。而改造人的自然本能的过程,荀子称之为“化性起伪”。他说:“圣人之所以同于众其不异于众者,性也;所以异而过众者,伪也。”<sup>[4](P200)</sup>“化性起伪”的途径就是学习和修养,这对成德立人是非常重要的。为学是成人的必经之路,成人是为学的终极目标,二者是相辅相成的。荀子十分重视学习,将其视为明礼仪崇德性的根本。经过后天的学习过程,就可以抑制人性中与生俱来的恶的内容,而表现出道德高尚的一面,甚至成为君子和圣人。正可谓:“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。情安礼,知若师,则是圣人也。”<sup>[4](P231)</sup>

## 二、原始儒家“德”观念的疏漏

原始儒家把道德本质定义为人应有的自觉价值取向。只要修“德”,诚如孟子所说的,“人皆可以为尧舜”。这种理论肯定主体自觉,主张为仁由己,强调向内扩充人所固有的善端,倡导反求诸己的修养路径,使人坚信有成圣成贤、达到理想人格境界的可能。然而,理想与现实终究是有差别的。原始儒家的“德治”理论与其现实效果的差别更大——纯粹依靠发挥道德主体的自觉性和能动性,进而把这种道德自觉体现在道德实践中的设想有点过于理想化了。这种看似完美的推理中其实存在着严重疏漏,这就给一些别有用心之人以可乘之机。

第一,以私德推公德,以私德主公德。原始儒家所讲的“德”首先是私德,是个人的品德修养。当个人的修养实践达到了一定程度,便可上升至内圣的层次,此时依然是私德。但是如果人人都达到了内圣的层次,社会就实现了外王的理想目标,此时的私德便转化成为了公德。私德产生的根源是血缘关系。原始儒家将这种血缘关系无限上升,以道德伦理构建了社会的普遍运行秩序,开启了先秦以后儒家德治观念和古代道德实践的长久发展之路。但是以血缘亲情为基础的道德属于私德,这在公德形成过程中应该逐渐被弱化。原始儒家始终强调私德,认为这才是公德的根本,而当私德与公德发生冲突的时候,其以血缘亲情为基础的私德就会成为阻碍公德实现的最重要因素。韩非就认为,儒家道德是私德,与更大范围的国家利益可能会时有冲突:“鲁人从君战,三战三北,仲尼问其故,对曰:‘吾有老父,身死莫之养也。’仲尼以为孝,举而上之。以是观之,夫父之孝子,君之背臣也。”<sup>[5](P59)</sup>虽然极少数顶尖级儒者并未坠入极端狭隘的血亲主义,如子夏说“四海之内皆兄弟也”<sup>[1](P59)</sup>,孟子说“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”<sup>[3](P103)</sup>,但大多数人只知有私,不知有公,只知有家,不知有国。公德是要将他律的规范灌输给个人,使其内化为私德之自律。而原始儒家主张的却是私德为公德之基础。如何将私德之家与公德之国统一起来,原始儒家认为应该将家族以外者纳入家族模式,根基仍在家族道德即私德。这种过分强调血缘亲情,强调家族之私利的主张很容易造成国人眼界狭隘,唯图私利。回想中国古代史,不乏担当天下的君子,但“各人自扫门前雪,莫管他人瓦上霜”的占大多数。当家族利益与

国家利益发生冲突之时,过分强调血缘亲情的私德便很容易占据上风。

过分强调以血缘亲情为基础的私德,更可能出现的一个恶果便是情大于法的问题。法是公德的体现,情则是私德的基础。以私德妄推公德,必然会产生情大于法的结果。法律制度是实现国家公共利益的最重要途径。原始儒家却认为,“仁者,人也,亲亲为大。义者,宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼之所生也”<sup>[6](P98)</sup>。作为血缘亲情的道德体现,“礼”主张“亲亲为大”、“尊贤为大”。在实际操作中为了“亲亲”、“尊贤”,道德尺度便会因人而异。舜的父亲杀人可逃脱法律制裁;舜的弟弟不肖照样可以获得封地;舜“不告而娶”、擅离天子职守不但不算逾制,还被视作高境界;防风氏不是亲近,只因赴诸侯会迟到便被禹所斩杀。此虽为传说,但既载于原始儒家经典中,其中的流弊难免递传。至今,怯于公战却勇于私斗的人格缺陷仍然存在于某些国人的品性之中。可以说,在原始儒家那里,公德是私德的衍生物、附属品,公德是可以随着私德的变化而改变的。

第二,“性善论”造成了道德越位。孟子的“性善论”对道德的内涵进行了完善,建立了道德之善的价值体系。但是现实的利益获取,才是道德之善的最终目的。孟子一厢情愿地认为,人们遵循伦理道德是完全出于自愿的,因为仁义礼智“四端”是人人生来就具有的本性。所以只要按照本性走下去,就可以“尽性事天”:遵循伦理道德是正路,顺之而行就可以获得幸福;而统治者遵循伦理道德,以仁义待民,以礼智修身,就可以获得民众的支持,稳固其统治地位。这种道德万能论的致命缺陷就是把道德无力承担的责任都归属了道德,从而导致道德越位,造成泛道德主义流行。孔子的德治理论将“德”的功能无限放大;孟子的“性善论”把所有伦理道德观念都归于一个“善”字。这种对道德的过度强调和对性善的执着坚持,造成了“为政以德”、“德主刑辅”、“明刑弼教”观念在国人心中错位,道德扩张成为了国家甚至部分领导者过度地侵占法律和制度的生存空间。同时,在道德本身的作用尚未充分发挥的情况下,又给它压上了更重的责任,这是道德无法承受的。

原始儒家认为只要强化个人修养,注重道德水平的提升,将原本的善端保持并发扬,就可以“齐家治国平天下”。统治者利用道德作为治国手段,可

以保证被统治者的善端持续。社会矛盾完全可以在道德的范围内化解,不需要法律和制度。这样推论下去,泛道德主义的出现就是必然的。道德越位最严重的后果是人治社会的出现,因为原始儒家是不赞成法治的。道德和法律虽同为治理国家的方法,但其作用是完全不同的。道德不具有强制性,凭借的是个人的自觉,是自律的软约束,只有扬善的作用;而法律则不然,凭借的是国家的强制力,是他律的硬约束,具有惩恶的作用。二者的落脚点不同,侧重的领域也不同,因此是不能互相替代的。道德的作用如果被过分地强调到了超越甚至替代法律的程度,那么法律的作用就势必会被严重削弱。事实上,道德只有在法律完善的基础上才可能发挥更大的作用。当然,如果存在这样一个国家,统治者是道德完备者,以他个人为榜样,其下的官吏、百姓的道德水准同样高尚,那么建立政治法律制度就是多此一举,只依靠个人的道德修养水平就可以解决社会生活中的一切问题了。但是人性不可能是完美无缺的,道德完备者在现实中也是不存在的。人性中肯定有懒惰和自私的因素,它会在生活的某处表现出来。为了限制这些消极因素造成的不良影响,制度的强制约束是必需的,特别是对掌权的统治者。道德泛化对统治者来说是有利的,同时也会造成被统治者只知唯上的心理暗示,这样就会掩盖统治者的人性缺陷。如果此时没有法律制度对其行为进行有效约束,任其为所欲为,人治社会的出现就是不可避免的。

第三,道德修养的无条件单向性。原始儒家在将道德作为“修身”与“治世”之根本的时候,存在一个非常重要的前提,那就是道德修养的无条件单向性,即任何人的道德水准都会随着个人修养水平的提升而不断地提升,且一旦提升到了某个层次,不论发生任何情况其道德层次也不会再下降。原始儒家做出人的道德修养的无条件单向性的假设前提,完全是把道德作为一种天赋观念内化于人自身。然而,这只能是原始儒家在其“德治”理论背后的一种假设,或许连孔子、孟子、荀子本人都没有意识到这一点,更谈不上去进行严密的推理论证了。事实上,大部分人的道德水平与其所处时代社会通行的道德风气以及个人所处的具体环境是密不可分的。忽视这一点,一味强调道德自觉,就会成为专制者的统治工具,不自觉地专制统治张目。生存是人的第一需求和原始本能,人首先要能生存下去而后才能谈

道德修养问题。如果生存都有问题,那么或许除了极少数的类似颜回那样的圣人之外,没有人可以先把道德修养摆在第一位。可见,道德修养的无条件单向性内化于每个人自身作为一种天赋观念而存在,不过是原始儒家的一厢情愿,在现实中是根本行不通的。

第四,道德本位观造成个体价值的缺失。原始儒家永远将道德摆在第一位,这种道德只能是集体性的具有等级意味的道德。这种与等级制度融为一体的道德,将个人的存在价值定位于道德伦理的网络之中,习惯于将个体看作集体的一部分,而不是一个具有独立个性的人。个人如果不能自由地展现个人的能力和价值,那么他的一切行为都要符合其社会要求。于是,为了获得权威的肯定或群体的认同,个人就不得不在行为上尽量与周围的人趋同,从而造成人们崇尚传统、迷信权威、泯灭自我的心态,同时可能产生压抑个人的创造性、否定个性自由、贬低个人存在价值的倾向,个体价值完全被社会和集体价值所掩盖。而个体由于惧怕非道德的社会评价,只能放弃个人利益,无奈地接受这种集体性道德的评价标准,完成其被赋予的社会责任。这种集体性道德本位观是企图建立一种以道德为核心的人格模式。但是道德人格的首要条件是人格的出现,而后才能考虑是否是道德的。当个体对本身的期望很低的时候,人格的位置会被生存的基本需求所压制,就谈不上什么道德人格了。这种被迫的他治他律的个体,是无法成为自觉主体的,更不会成为道德自觉的道德主体。如果以集体的名义强迫集体中的个体做出符合集体要求的选择,那么个体这种行为就不能认为是一种道德自觉行为,更谈不上什么“无私”,只不过是为主流意识所迫罢了。正如孟子所言,道德应该是一种自觉自愿的行为。如果出于舆论压力或者其他功利性动机去做出道德的行为,那么这种行为只能算做合乎道德的行为,而非本于道德的行为。

道德本位至上的观念压制了人的个性发展。原始儒家的道德本位思想是默认甚至维护等级制度的,并不支持个性的发展。集体性的道德观过分地强调步调一致,往往为了整体的统一而要求个人抛弃内心极不愿抛弃的、异于他人的、纯属个人独有的思想。道德本位的价值观是以牺牲个性为代价的,过分地强调集体性,过分地强调个人的义务和责任。无论哪一阶层的人皆是如此,即使是称为天子的皇

帝也必须承担义务与责任,挑起天降的大任。当然,当权者会借助手中的权力淡化个人的义务与责任,强化个人的权力。

### 三、结语

“德”,在原始儒家那里有两重含义。对己来说,“德”是修身,可以使人修身养性,修成原始儒家所期望的理想人格,由内圣实现外王;对国来说,“德”是治世,可以使国家长治久安,百姓安居乐业,实现原始儒家所期望的大同社会。不论是“修身”还是“治世”,“德”都被原始儒家定义为一个伦理范畴,以任何社会都会存在的伦理观念来约束个人行为,进而协调社会关系,由每个人的道德提升推演到整个社会道德的提升,不依靠法律和暴力机构的支撑而实现“治世”的目的。这就是原始儒家提出的治国之道。

尽管原始儒家提倡德治观念的初衷是好的,但是在如何诠释“德”的问题上,原始儒家所做的工作并不够仔细,存在着疏漏,蕴含了一些消极因素,指明这些消极因素有利于更加全面地理解原始儒家思想,传播其中的积极内容。

### [参 考 文 献]

- [1] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京:中华书局,1980.
- [2] [汉]郑玄. 礼记正义(十三经注疏)[M]. 吕友仁,校. [唐]孔颖达,正译. 上海:上海古籍出版社,2010.
- [3] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京:中华书局,2008.
- [4] 张觉. 荀子译注[M]. 上海:上海古籍出版社,1995.
- [5] 梁启雄. 韩非子浅解[M]. 北京:中华书局,1960.
- [6] [宋]朱熹. 四书章句集注[M]. 曾军,校. 长沙:岳麓书社,1985.

## 本刊数字网络传播声明

本刊已许可中国学术期刊(光盘版)电子杂志社在中国知网及其系列数据库产品、万方数据资源系统、维普网等中以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。其相关著作权使用费与本刊稿酬一并支付。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意我刊上述声明。