

儒家道德的“自我”与“他者”

孙旭鹏, 赵文丹

(西安石油大学 马克思主义学院, 陕西 西安 710065)

摘要:儒家道德由“自我”与“他者”两个维度构成,从“为仁由己”的自我维度出发,到“推己及人”的他者维度完成。“自我”是儒家道德建立的根基,通过肯定先天本有的德性,来确立现实道德建立的可能。“他者”是儒家道德的指向,道德最终是为构建一种良好的人际关系和社会秩序服务。儒家道德中的“自我”与“他者”既完成了一种统一,又始终存在着一种内在的张力,这种统一说明了儒家道德的自治性,奠定了儒家道德为民众广泛接受的基础,而其中存在着的张力则成为儒家道德发展的动力,促使儒家道德不断与时代相结合,完成自身“日日新”的发展。

关键词:儒家;道德;“自我”;“他者”

中图分类号:B222 **文献标识码:**A **文章编号:**2095-4824(2020)05-0029-06

儒家道德思想之所以能够对中国社会产生如此深远的影响,一个最为根本的原因就是其通过根植于人性的方式,既为道德哲学的建立打下了深厚的理论根基,也为广大民众所广泛接受提供了现实准则,这便是儒家道德的“自我”维度。儒家道德思想始终以“自我”为基础,认为道德行为的确立并不是由外部的约束而致,而是以人性所本有的德性为根基,道德是可以通过内在的修为而成,人人具备成为“圣人”的条件。然而,儒家同时又认为,仅有“自我”的德性根基还不足以建立道德行为,必须经过“他者”的维度,通过“推己及人”的方式,将“自我”与“他者”结合在一起,在现实的人伦关系中道德才真正得以确立起来。儒家道德中的“自我”与“他者”共同支撑起儒家的道德体系。“自我”与“他者”之间充满着一种内在张力,“自我”始终是通过“他者”加以关照的“自我”,而“他者”也始终是“自我”视域中的“他者”,二者在这种充满张力的互动关系中,促使着儒家道德不断发展完善,与时代发展相呼应,塑造着一代又一代中国人的精神家园。

一、道德的“自我”根基

儒家道德根植于“自我”,始终坚定地相信人所本有的德性,即人性向善的可能性;正是人性存在向善的可能性,才为儒家道德的建立奠定了坚实的基础。从孔子提出“为仁由己”开始,到孟子的“反身而诚”,再到王阳明的“致良知”学说,儒家学者无不承认人性中本有的德性基础,这种德性基础正是道德行为产生的源头,这便是儒家道德的“自我”维度。美国汉学家倪德卫曾经提出了这样一个观点:道德能否自学在儒家思想内部自始至终存着矛盾,这种矛盾集中体现在孟子与荀子二者的观点对立上。倪德卫认为,孟子认为道德是可以自学的,而荀子则反之:“荀子一定会反对孟子的自然学习向善的人性论,并且,他很坚定地反对之。”^[1]倪德卫固然注意到了荀子与孟子的差别,孟子更重人性内在善端的扩充,而荀子更重外在礼义的教化。但不可否认的一点是,在荀子与孟子之间存在着一个最为根本的相同点,那就是他们都认为道德行为的根基在于“自我”,荀子同

收稿日期:2020-07-10

基金项目:陕西省教育厅专项科研计划项目(19JK0645)

作者简介:孙旭鹏(1981—),男,山东海阳人,西安石油大学马克思主义学院讲师,哲学博士。

赵文丹(1984—),女,山西运城人,西安石油大学马克思主义学院讲师,哲学博士。

样肯定道德成立的基础在于“心”对外在礼义的认知。

其实,儒家从“自我”出发来为道德行为奠定基础从孔子就已经开始了,孔子讲:“为仁由己,而由人乎哉?”(《论语·颜渊》)“仁”不是靠外在的约束而成,而是必须从自身出发依靠内在的修养来实现。孟子继承了孔子从人自身来寻找道德根基的思维方式,明确提出了人心本有“善端”：“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之”(《孟子·告子上》)。既然人心天然具有这些“善端”,那么道德的确立自然就不假外求,只需要从自身出发就可以,所以孟子讲:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉”(《孟子·尽心上》)。“乐莫大焉”是一种道德自我觉醒之乐,也正是“孔颜乐处”的精髓;在实现这种道德之乐的过程中,自我作为道德的主体地位得到彰显和提升。在孟子这里,“善端”其实就是他指出的人与禽兽的差异之处,这种差异是微乎其微的,但正是由于这微小的差异,道德才能够成立,才将人类与禽兽分别开来。这种微小的差异,正是道德的发端处,也是人自身所本有的“良知良能”：“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也”(《孟子·尽心上》)。基于“良知良能”为人自身所本有,因而孟子坚信“人皆可以为尧舜”,“道德倾向(moral inclinations)与身体的成长发育一样属于自然”^[2]。可以这样讲,孟子将儒家道德的“自我”维度发展到了顶点,充满着对人性本有之德性的绝对自信。

然而,儒家思想发展到荀子这里似乎产生了一种重大的转向,当然这种转向主要是与孟子相比较而言的,与孟子的“性善”说针锋相对,荀子提出了“性恶”说。荀子讲:“人之性恶,其善者伪也。今人之性,生而有好利焉,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,故淫乱生而礼义文理亡焉。”(《荀子·性恶》)荀子似乎完全否定了人本有之德性,并看到了顺应欲望所造成的严重后果,提出以“礼义”来治“性恶”：“今人之性恶,必将待师法然后正,得礼义然后治”(《荀子·性恶》)。倪德卫正是从这一角度出发,认为在荀子这里道德是不可以自学的,从而与孟子所坚持的人本具“良知良能”形成了鲜明对照。但倪德卫没有注意到的一点是,荀子固然十分强调外在的“礼义”对于道德生成的重要作用,然而“礼义”如

何可能才是问题的关键。荀子认为,“礼义”产生以及被接受的可能性仍然来源于“心”,荀子讲:“心知道,然后可道;可道,然后守道以禁非道”(《荀子·解蔽》)。荀子认为能否遵循“道”的关键在于“心”能否正确地认知,所谓的“道”其实就是“礼义”。徐复观先生曾指出:“荀子一面以心为好利,乃就其欲望一方面而言;一面以心为能虑能择,乃就其认识能力一方面而言;此亦为荀子言心之二方面,而非将心分为人心与道心两个层次。”^[3]荀子讲“性恶”侧重的是心“好礼”的一面,而从心具备“认识能力”这一面来看的话,那么通过心来知“道”,道德也是可以通过自学的途径来实现的,因为人心本身就具备着对于道德的认知能力。

因而,不管是孟子讲“性善”还是荀子讲“性恶”,二者都存在着一个共同的基础,那就是道德的成立都是依赖于“自我”本心的,在孟子那里是“良知良能”,在荀子那里是“心知道”。从根本上来看,孟子和荀子都继承了孔子“为仁由己”的思想,肯定了人自身具备道德成立的基础,始终是从人自身出发来审视道德的生成。正是德性内在于人这一事实使得道德成为可能。基于此,孟子和荀子认为每一个普通人都具备成为“圣人”的潜质,孟子认为“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》),荀子同样认为“涂之人可以为禹”(《荀子·性恶》)。正如钱穆先生讲:“我们若承认圣人有善有德,便不该不承认人人皆可善有德。”^[4]但是“德”的成立只是“可以”,并非必然,这一方面肯定了道德的内在基础,另一方面也从侧面反映出道德的生成需要一个后天努力的过程。倪德卫认为的孟子“自学”的道德绝对不是一个自然生成的过程,同样需要经历一种后天“修为”的过程,如同荀子一样,孟子肯定了“心”在道德确立过程中的重要地位:“心之官则思,思则得之,不思则不得也”(《孟子·告子上》)。只有建立在“思”的基础上,才能得到“德”,而“思”的器官正是“心”,通过“心”进行一种后天的修为。从这一点上来看,孟子与荀子并没有本质的差别,只不过孟子的“心”更偏重于一种“反思”,采取的是“反身而诚”的路向,而荀子的“心”更偏重于“认知”,采取的是“心知道”的形式。

总之,尽管思想史上存在孟子与荀子关于“性善”与“性恶”的激烈对峙,然而这并不妨碍二者均将道德的基础建立在“自我”之上,并且都没有脱

离孔子“为仁由己”的道德内在生成进路。道德是内在生成还是外在强加是儒家与法家的一个根本对立之处,荀子尽管重视“礼义”的外在约束,但是其仍然将“礼义”的认知根植于“心”,这是与其作为法家的学生韩非与李斯的根本差异之处。法家思想完全基于“趋利避害”的动物本性,利用外在的赏罚措施来看待道德的生成,忽略了人本有之内在德性,“荀子和法家最大的差别是:荀子的礼学是为了普遍的人而提出的,法家则仅仅是为了统治者并且是为了应对战国末期的形势而提出的”^[5]。可以讲法家的道德是无根的,如果说“趋利避害”是其基础的话,那么这个基础也是不牢靠的,因为利害关系随时都在发生着变化,并且究竟应该顺应何人之利也是说不清的,最终导向了法家学说在某种程度上成为君主的权谋之术,更何谈道德。先秦儒家所建立并强化的道德“自我”维度,对后世儒学产生着深远的影响;包括儒学发展史上的另一个高峰宋明理学,均沿袭着先秦儒家道德的内在生成进路。

二、道德的“他者”指向

道德的生成固然要有内在的根基,这一根基便是儒家所关注的道德的“自我”维度,然而只有将“自我”扩展到“他者”,在“自我”与“他者”之间的关系当中,道德才能够真正成立。儒家并没有固守一种死寂的“自我”,而是面向现实生活将自我融入到群体之中,从而建立起自我与他者之间的关系。正是在日常人伦关系中,道德得以生成并展现。具体来看,儒家采取的是通过“推己及人”的方式,将自我内在的德性进行推扩,这在外体现出来的便是道德行为,正是通过道德行为,“自我”与“他者”之间实现了一种和谐互动,儒家所追求的和谐的人伦关系以及良好的社会秩序才有可能最终实现。

作为儒家思想的开创者,孔子正是基于“人”与“己”关系来规定“仁”的内涵,“仁”是一种联系自我与他人的最高德性。当孔子的弟子樊迟问何为“仁”的时候,孔子只简单回答了两个字,那就是“爱人”(*《论语·颜渊》*)。那么又具体如何来“爱人”呢?孔子分别从“积极”和“消极”两个方面来阐发。何为“积极”的“爱人”?即自己想要实现的也帮助别人实现:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。”(*《论语·雍也》*)何为“消极”的“爱人”?即自己不想要的也不要强加给别人:“其恕乎!己

所不欲,勿施于人。”(*《论语·卫灵公》*)正如杨伯峻先生所言:“‘忠’(己欲立而立人,己欲达而达人)是有积极意义的道德,未必每个人都有条件来实行。‘恕’只是‘己所不欲,勿施于人’,则谁都可以这样做,因之孔子在这里言‘恕’不言‘忠’。”^[6]因而孔子的弟子曾参归结道:“夫子之道,忠恕而已矣。”(*《论语·里仁》*)其实,不管是“忠”还是“恕”本质上都是一种“推己及人”,感同身受地站在“他者”的角度来思考问题,而不只是从自身的利益出发。孟子进一步将“自我”的内在德性向外推扩开来:“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼。”(*《孟子·梁惠王上》*)后来的荀子也讲:“圣人者,以己度者也。故以人度人,以情度情,以类度类,以说度功,以道观尽,古今一度也。”(*《荀子·非相》*)儒家始终坚信,以“自我”的内在德性为基础,通过“推己及人”的方式,就必然会建立起沟通“自我”与“他者”的道德行为。

儒家道德的“他者”指向绝不仅仅满足于解决普通的人伦关系,而且还提供了一整套完善的社会治理方案。孔子讲:“为政以德,譬如北辰居其所而众星共之。”(*《论语·为政》*)孟子讲:“穷则独善其身,达则兼济天下。”(*《孟子·尽心上》*)荀子讲:“志意致修,德行致厚,智虑致明,是天子之所以取天下也。”(*《荀子·荣辱》*)这无疑都是儒家以德治国思想的呈现,将道德的“他者”指向上升到社会治理层面,而不仅仅指向普通的人伦关系。在儒家看来,道德绝对不是毫无现实价值的玄谈,而是进行社会治理的一种有效手段,因而孟子对梁惠王一开口就谈“利”给予了针锋相对的回应:“王!何必曰利?亦有仁义而已矣。”(*《孟子·梁惠王上》*)孟子认为实行“仁义”是治理国家的最好方式。杜维明先生指出:“儒家知识分子是行动主义者,讲求实效的考虑使其正视现实政治(real-politik)的世界,并且从内部着手改变它。”^[7]确实如此,儒家是有着深切现实关怀的,只不过这种现实关怀首先要从“内部”着手,通过内在道德进而影响他人并改造社会。也正是由于从“自我”到“他者”进行道德影响的过程是潜移默化的,有时候甚至是中断的,因而才有了孟子“穷”与“达”之分。孔子周游列国的现实遭遇也充分说明,儒家的道德理想往往是不被理解的,司马迁在*《史记·孟子荀卿列传》*中也说,孟子在当时就被认为是“迂远而阔于事情”。这也充分说明,儒家从“自我”到“他者”的实现,不是轻而易举就能完成的,

而是需要一个不懈努力的过程。

儒家典籍《礼记·大学》提出了“修身—齐家—治国—平天下”的社会治理思想,认为国家治理首先从“修身”做起,然后通过层层递推来实现“齐家”,进而“治国”、“平天下”。也就是说,儒家的“推己及人”首先要从自己身边的人做起,才不至于流于空泛的形式,这也是儒家为什么非常重视血缘亲情的重要原因,以血缘亲情为基础,就迈出了“推己及人”的第一步,也是最为坚实的一步。有子曰:“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也。”(《论语·学而》)无疑,以血缘亲情为基础的“孝弟”便成为“推己及人”的开端。在儒家看来,如果遵循了“孝弟”原则,从某种意义上也就是为整个社会的和谐有序做出了贡献,因而当有人问孔子为什么不从政的时候,孔子回答道:“《书》云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”(《论语·为政》)正是从血缘亲情的“孝弟”做起,儒家“推己及人”才具备了进一步向外推扩的可能性,甚至整个社会的治理也要依靠道德的感化力量,从而形成了儒家“家—国”同构的社会治理模式。

儒家道德的“他者”指向无疑包含着极为强烈的现实关怀,塑造着传统儒家知识分子关爱他人以及服务社会的担当精神,而绝不仅仅是封闭在书斋里的学问。正如梁启超先生所言:“儒家哲学,范围广博。概括起来说,其用功所在,可以《论语》‘修己安人’一语括之。其学问最高目的,可以《庄子》‘内圣外王’一语括之。做修己的功夫,做到极处,就是内圣;做安人的功夫,做到极处,就是外王。”^[8]儒家道德由“自我”到“他者”的过程,无疑就是由“内圣”而“外王”的过程,“内圣”是“自我”的维度,做的是“修己的工夫”,而“外王”则是“他者”的维度,做的是“安人的工夫”。总之,在儒家的道德中“自我”与“他者”浑然融为一体,“自我”的道德修养最终也必然指向“他者”,通过道德行为实现着对他人的影响。这种道德“自我”与“他者”的关系在后来王阳明的“知行合一”理念中得到了更精深的发挥,王阳明说:“必有欲行之心然后知路,欲行之心即是意,即是行之始矣”^[9]。如果说“欲行之心”关系“自我”的话,那么“行之始”必然指向“他者”,“知”与“行”的关系本质上表达的正是“自我”与“他者”的关系,并且二者是融为一体的,“知”正是在日常待人接物的“行”中体现出来,道德的“自我”也正是在对待“他者”的过

程中得以呈现。

三、“自我”与“他者”的张力

儒家从“自我”的维度出发,通过“推己及人”的方式,以道德行为来影响“他者”,不仅在理论层面具有自洽性,并且也在现实层面发挥着重大的作用,有效地处理着人际社会关系。这表明了儒家从“自我”到“他者”的道德体系具有极为强盛的生命力。然而,这是不是就说明儒家道德在从“自我”到“他者”的过程当中不存在任何问题呢?答案当然是否定的,正是由于从“自我”到“他者”的“推”是一个由近及远的过程,因而在某种程度上形成了一种“差等之爱”,即对待不同的人“爱”的程度存在差异。甚至,在某些极端境况之下,“自我”与“他者”的利益存在根本对立冲突的时候,“推”的作用也往往失效。这一切都充分表明儒家道德中的“自我”与“他者”自始至终都存在着一种内在张力。

在儒家“推己及人”的道德体系中,“自我”与不同的“他者”之间的关系并不是完全对等的,而是有次序差异的,正如荀子所言:“贵贱有等,则令行而不流;亲疏有分,则施行而不悖;长幼有序,则事业捷成而有所休。”(《荀子·君子》)正是由于存在着“贵贱”“亲疏”“长幼”等种种差别,在“推己及人”的过程中必然产生对待不同“他者”的不同态度,这与墨家提倡“兼爱”,主张无分别地爱每一个人截然不同的。费孝通先生认为:“其实在我们传统的社会结构里最基本的概念,这个人和人往来所构成的网络中的纲纪,就是一个差序,也就是伦。”^[10]无疑,儒家道德所形成的人际网络是具有差序性的,我们在现实生活中要做到“爱人”,首先就要做到爱自己身边的人,基于血缘亲情来爱自己的父母兄弟姐妹就是“推己及人”的开端处,“老吾老”才能“以及人之老”,“幼吾幼”才能“以及人之幼”。这种根据与自身关系的远近来逐步递推的方式,自然就会产生一个问题,那就是与自己关系愈远的人,这种递推所产生的影响也就越小,人们将大部分的精力都放在与自己关系密切的人身上,尤其是放在血缘亲情的关系之上,从而在某种意义上造成了“推己及人”的最终失效。也就是说,“推己及人”作为一种差序性递推的方式,其主要的精力仍然是放在周围人身上,费孝通先生曾经形象地把这种递推效果比喻为一块石头丢在水面上推出去的波纹,那么越往圈子的外围这种影

响力就越小。孟子的“穷则独善其身,达则兼济天下”正是这种递推效果的生动表达,当一个人没有能力推扩至“兼济天下”的时候,那么他就只需要“独善其身”,关心自己以及身边的人就可以了。

其实,这种由近及远的“推己及人”方式在孔孟那里就已经暴露出了其中的内在矛盾与冲突,集中体现为更近的“他者”与更远的“他者”之间的矛盾冲突。何谓更近的“他者”?也就是与自己关系极为密切的他者,例如与自己有血缘亲情关系的人;何谓更远的“他者”?也就是与自己关系相对疏远处于关系圈外围的他者,例如彼此不熟悉的陌生人。从某种意义上讲,更近的“他者”即作为一种变相的“自我”,比如我们经常在日常生活中讲到的“自己人”。在孔子那里,“亲亲相隐”便是“自我”与“他者”冲突的集中体现,《论语·子路》中记载:“叶公语孔子曰:‘吾党有直躬者,其父攘羊,而子证之。’孔子曰:‘吾党之直者异于是:父为子隐,子为父隐。——一直在其中矣。’”孔子认为,即便父亲犯了罪(偷了别人家的羊),作为儿子也应该替父亲隐瞒,“推己及人”应该从与自己关系最为亲密的人出发,很显然在这种情形之下,父子之间从某种意义上就是一种“自我”,而被偷羊的人便是“他者”。在孟子那里,同样也存在这样的问题,“窃负而逃”便是最为集中的体现:“舜为天子,皋陶为士,瞽瞍杀人,则如之何?”孟子曰:“执之而已矣。”“然则舜不禁与?”曰:“夫舜恶得而禁之?夫有所受之也。”“然则舜如之何?”曰:“舜视弃天下犹弃敝屣也。窃负而逃,遵海滨而处,终身沂然,乐而忘天下。”(《孟子·尽心上》)孟子认为,舜的父亲杀人之后,舜断然放弃“天下”带着自己的父亲逃走是正当的。由此可见,某些特殊情境之中,儒家思想对血缘亲情的关照远远压倒了对整个社会的责任,这也预示着“修身—齐家—治国—平天下”在某种程度上的断裂,“推己及人”在由“自我”到“他者”的过程中始终存在着某种紧张,具有一种内在的张力。

究其实质,儒家道德中“自我”与“他者”之间的紧张是“情”与“理”的冲突,我们知道儒家是以“情”为根基来构建整个道德体系的,尽管在大多数情况下能够实现既合乎“情”又合乎“理”,然而“情”与“理”又时常是不相容的,如前面提到的“亲亲相隐”以及“窃负而逃”。正是在处理“情”与“理”不相容的情况下,儒家道德陷入了一种内在矛盾,为了化解这种内在矛盾,儒家只能选择认

“情”为“理”,将“理”消融在了血缘亲情之中。刘清平先生认为:“孔子哲学的主导精神是一种‘血亲情理’精神,一种把血缘亲情当作人们从事各种行为的终极之理的精神。”^[11]而“血缘亲情”未必就符合公理,儒家以血缘亲情作为“推己及人”的基础,这就注定了其无法圆满解决“情”与“理”的冲突。其实儒家道德也并没有否认“理”,只是在“情”与“理”只能选择其一的时候,选择了“情”舍弃了“理”,因为在儒家看来,“情”在整个道德体系中更具本根性,如果没有了以“孝弟”为基础的“情”,那么也就无法完成道德的推扩,至于“情”与“理”的冲突只能留待后人去解决。

儒家“自我”与“他者”之间的张力为儒家道德不断发展完善提供了内在基础,与此同时,儒家思想也并非一个封闭的系统,在与其他不同思想进行交流的过程中,儒家道德同样也在完善自身,这是促使其发展的重要外部因素。与儒家处于同时代的墨家思想,就曾经针锋相对地对儒家的“差等之爱”提出批判,主张“兼相爱”,也就是不分亲疏贵贱无差别地对待每一个人。道家思想、法家思想也都分别从不同侧面指出了儒家道德自身所存在的问题。道家思想认为儒家的“仁义”是“失道”之后的产物,庄子甚至认为“仁义”在某种程度上已经成为一种谋取私利的手段,这从根源上指出了儒家道德以情感为基础所导致的对公平性的损害,在道家那里“道”就代表一种客观公平性。法家则进一步继承发展了道家的思想,将道家带有形而上色彩的“道”下落为现实具体可操作的“法”,主张不分亲疏贵贱一律要按照“法”的标准来进行评判,这在某种程度上也正是对儒家“差等之爱”的否定。这些不同学派的反对声音也迫使儒家作出自己的回应,正是在这种回应的过程之中,儒家道德也在进行完善与发展。

如果说在先秦时期儒家对于当时不同学派各种反对声音还是一种被动回应的话,那么现代新儒家们则是主动寻求化解儒家道德内在矛盾,开出民主与科学的方子,如牟宗三先生提出了“良知的自我坎陷”:“吾心之良知决定此行为之当否,在实现此行为中,固须一面致此良知,但即在致字上,吾心之良知亦须决定自己转而为了别。……坎陷其自己而为了别以从物。”^[12]究其实质,牟宗三的“良知的自我坎陷”就是为了解决儒家道德中“自我”与“他者”的矛盾与张力,就是他讲的“亦须决定自己转而为了别”,跳出道德“自我”的束缚而

公正地面向整个“他者”。在当下,我们提倡对中华优秀传统文化进行创造性转化与创造性发展,儒家道德自然会被赋予更多新时代的内涵,其中“自我”与“他者”的内在张力正是我们对儒家思想进行发展的重要立足点,传统儒家思想与当前生活的实践相结合,儒家道德必然能够获得“日日新”的发展,从而充满生机与活力。

四、结 语

儒家道德思想作为中国优秀传统文化的重要组成部分,其为营造和谐的人际关系以及社会关系发挥着非常重要的作用。儒家道德以“自我”之德性为根基,通过“推己及人”的方式,建立起“自我”与“他者”之间的联系,构建起一套对现实生活影响深远的伦理道德体系。“自我”与“他者”的关系问题是儒家道德所要处理的核心问题,例如“己所不欲,勿施于人”这样的道德教诲在当代社会依然没有过时,依然是处理人际关系、社会关系甚至是国家关系的重要准则。然而,儒家道德也需要随着时代的发展与时俱进,回应时代的问题与挑战,这就需要我们正视儒家道德中“自我”与“他者”之间的张力,从而化解儒家道德中不适应当代社会生活的部分,只有如此,儒家道德才具有源源不断的发展动力,才能在传承中得到发展。

[参 考 文 献]

- [1] 倪德卫. 儒家之道: 中国哲学之探讨[M]. 周炽成, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2006: 57.
- [2] 葛瑞汉. 论道者: 中国古代哲学论辩[M]. 张海晏, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2003: 148.
- [3] 徐复观. 中国人性论史[M]. 北京: 九州出版社, 2014: 220.
- [4] 钱穆. 中国思想史[M]. 北京: 九州出版社, 2011: 33.
- [5] 王正. 礼与法——荀子与法家的根本差异[J]. 中国哲学史, 2018(4): 31.
- [6] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 2006: 188.
- [7] 杜维明. 道·学·政: 儒家公共知识分子的三个面向[M]. 钱文忠, 盛勤, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2013: 13.
- [8] 梁启超. 儒家哲学[M]. 北京: 中华书局, 2015: 3.
- [9] 王守仁. 传习录译注[M]. 王晓昕, 译注. 北京: 中华书局, 2018: 196.
- [10] 费孝通. 乡土中国[M]. 北京: 人民出版社, 2015: 30.
- [11] 刘清平. 忠孝与仁义——儒家伦理批判[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2012: 66.
- [12] 牟宗三. 从陆象山到刘蕺山[M]. 台北: 联经出版公司, 2003: 206-207.

The “Self” and “Others” of Confucian Morality

Sun Xupeng, Zhao Wendan

(School of Marxism, Xi'an Shiyou University, Xi'an, Shaanxi 710065, China)

Abstract: Confucian morality consists of “self” and “others”. It starts from the self-dimension of “benevolent self”, and completes from the other dimension of “pushing oneself to others”. “Self” is the foundation of Confucian moral construction. It is possible to establish realistic moral construction by affirming innate virtue. “Others” is the direction of Confucian morality, which ultimately serves to build a good interpersonal relationship and social order. The “self” and “others” in Confucian morality not only complete a unity, but also always have an internal tension. This unity indicates the self-consistency of Confucian morality, which lays the foundation for the widespread acceptance of Confucian morality by the public, and the tension among them becomes the driving force for the development of Confucian morality, which promotes the continuous combination of Confucian morality with the times and the completion of its own “new day” development.

Key Words: Confucian; morality; “self”; “others”

(责任编辑: 张晓军)