

不变的理想 长久的追求

回顾 2013 年的坚实脚步，喜迎新的一年即将到来，我们像往常一样，已经做了及早谋划。2014 年，要继续办好《孟子研究》刊物，仍计划发刊不少于 2 期；继续维护好研究会网站，版式会更加灵动。一刊、一网是研究会的重要宣传阵地，要舍得花力气办好。要继续开展“孟子讲堂”系列活动，计划和“美好乡村建设”等社会迫切需要的地方紧密结合起来，努力让“孟子讲堂”真正成为研究会的自主品牌；继续维护好文化站的日常运行，支持就近的理事会成员利用文化站资源创造性的开展工作；研究会的新浪微博也希望能通过成员中的网络高手的操作使其更进一步，发挥更好的作用。此外，还要抓好以下几项工作：

一、召开第三次全国孟子学术研讨会，主题是“孟子思想与安徽儒学”，筹备工作从现在起即已着手。

二、书画院成立后，将筹划举办一次有水平、有特色的书画展。

三、孟子文化园的前期工作仍要盯住不放，一旦条件成熟，就要组织最好的团队接手后续工作。

四、明年适当时候可以自拟题目安排一些调研活动。

五、2014 年研讨会之后，按计划安排论文集的出版。

六、具备条件及时向主管部门申请研究会的评估达标工作。

当然，还有原定的孟子系列影视剧作项目、拟筹建的孟子学校、孟子书院和“亚圣大厦”等项目，仍是大家不变的理想、长久的追求。

（摘自安徽孟子思想研究会 2013 年会工作报告）

安徽省孟子思想研究会学术委员会名单

主 任： 王国良
副 主 任： 戴兆国 余秉颐 孟凡东
委 员： 万直纯 张小平 陶 清
李季林 裴德海 解光宇
李 霞 李明珠 史向前
李锦胜 陆建华 江小角
孟守东 徐国利 孟行健

《孟子研究》

主 办： 安徽省孟子思想研究会

编委会

顾 问： 孟富林 陈瑞鼎

主 任： 孟凡贵

副主任： 余秉颐 王国良 戴兆国 万直纯

张小平 裴德海 孟凡东

委 员： 解光宇 江小角 陶 清 史向前

秦皖新 李季林 轩嘉炳

编辑部

主 编： 王国良

执行主编： 张小平

副主编： 裴德海 史向前 李季林

编 辑： 陈明海 吴冬梅 唐泽斌 孟 然

陶桂红

美 编： 杜 蕾

法律顾问： 安徽林达律师事务所 孟祥根

地 址： 安徽省合肥市新站区芦岭路
康城水云间二号商办楼一楼

电 话： 0551-63686280

传 真： 0551-64376488

邮 箱： mzsx2011@163.com

网 址： www.ahmengzi.com

安徽省内部资料准印证号：00-289

目 录

工作报告

- 03 人民日报海外版等多家媒体报道我会“孟子讲堂”活动情况
03 全国孟学高层论坛在江苏徐州举办
03 台湾师大朱荣智教授在合肥开课“孟子讲堂”
04 “孟子讲堂”走进亳州
04 孟凡贵会长出席孟子学院成立五周年新闻发布会
04 孟凡贵会长向名誉副会长通报研究会工作
04 研究会召开 2013 年第二次工作会议
05 余秉颐副会长考察理事单位亳州孟氏药业
05 安徽师范大学传媒学院吴杰副院长来我会考察
05 研究会召开 2013 年第三次工作会议
05 文化站又增新功能
05 《孟子与当代文化建设》一书正式出版发行

孟子讲堂

- 06 孟子思想与徽商的义利观 余秉颐
08 乾坤智慧的应用 孟昭春
12 孝与现代文明家庭建设 李季林

孟子论坛

- 14 陆世仪孟子观述评 蒋国保
21 中国改革进行时——作为一种内驱动力的中国文化 裴德海 何锡蓉
28 论中西道德哲学的差异性 戴兆国
32 论孟子哲学的真理观 陶 清
36 论孟子民本思想及对构建和谐社会的价值 陈明海
39 孟子在梁（魏）的主要活动和理论创造 孟祥才

道德模范

- 42 学习孟母，从好媳妇做起 童兴菊
43 学习孟子文化 争做当代孟母
——记“孟家好媳妇”王秋云

新观点

- 45 清代《孟子》义理学四大家综论 / 何以利吾国？ / 孔孟“用《诗》”和“说《诗》”比较分析等

新书介绍

- 47 《向孔孟学雄辩：最有中国味的说话之道》《孟子与万章》《现代精神与儒家传统》等

孟子典故

- 07 以邻为壑 仁者无敌 11 月攘一鸡 王顾左右而言他 20 逢蒙学射 44 出尔反尔

左文右艺

- 31 荣华堂诗作

人民日报海外版等多家媒体报道我会“孟子讲堂”活动情况

10月2日—3日，人民日报海外版、中国广播网、中国青年网、四川大学生联盟、中新网—江西新闻、中国经济网先后用“安徽：‘孟子讲堂’走进机关与学校”为标题，详细报道了我会在亳州开展“孟子讲堂”活动的情况。这是自“孟子讲堂”系列活动开展以来，媒体给予关注最多的一次。此前，安徽省社会科学界联合会、每日科技网、中国社会科学网等媒体也曾多次报道我会“孟子讲堂”活动开展的情况。



全国孟学高层论坛在江苏徐州举办



由江苏师范大学、中华母亲节促进会、中华孟氏宗亲会总会和安徽省孟子思想研究会联合主办的第三届全国孟学(国学)高层论坛暨孟子学院创建五周年庆典活动于

10月19日在江苏省徐州市政协礼堂隆重举办。

江苏师范大学党委书记徐放鸣教授在上午的庆典大会上致

辞，全球首家孟子学院院长王健教授作孟子学院5周年工作报告。下午为全国孟学(国学)高层论坛，中国人民大学孟广林教授作题为《挺立文化自觉 弘扬孟子精神》的报告、山东大学孟祥才教授作题为《孟子见梁惠王在孟子思想发展史上的意义》的报告，彭城学院汉风院长作《孟子伦理思想的当代价值》的报告。来自国内重点大学，国家社科院和社会各界的著名专家学者也都纷纷发表演讲阐述孟子的光辉思想，盛赞孟子学院的首创精神。

我会负责行政事务的执行秘书长、办公室主任唐泽斌，理事单位代表孟海根等全程参与了论坛及庆典活动。庆典活动中，我会被大会组委会授予团结合作先进单位称号，我省王秋云女士、童兴菊女士被授予“孟家好媳妇”荣誉称号。

台湾师大朱荣智教授在合肥开课“孟子讲堂”

10月25日晚，安徽省孟子思想研究会“孟子讲堂”走进合肥市屯溪路小学滨湖校区，与该校“家长学校”结合，为100多位老师和家长开讲。26日上午，“孟子讲堂”又走进省政府机关幼儿园，为100多位幼师量身定制，送去了一场别开生面的“经典诵读”。我会名誉副会长，台湾著名的国学研究者，国学智慧整合家，台湾师范大学国文系教授，台湾元培科技大学教授，韩国启明大学客座教授，文学博士朱荣智教授专程来肥为这两期“孟子讲堂”开讲。朱荣智教授诙谐风趣的演讲风格，直面生活、热爱生活的真情传递，谆谆善诱的睿智启迪，受到所有参与分享者的热烈欢迎。

孟凡贵会长参与了26日上午“孟子讲堂”的活动，并就“孟子梦与中国梦”作了即席发言。孟凡贵会长指出，孟子的人

本思想、仁政思想、性善思想是他一辈子苦苦探寻、苦苦思索得来的，孟子的思想脉络一直贯穿至今，孟子梦也一直延续至今，和当今中华民族实现伟大复兴的中国梦融为一体。

我们开办“孟子讲堂”，就是要为弘扬中华优秀传统文化做一点努力，为实现孟子梦进而实现伟大的中国梦做一点贡献。



9月24日上午,安徽省孟子思想研究会“孟子讲堂”应亳州市人大的邀请,我会副会长、中国孔子基金会学术委员会委员、安徽省文史馆馆员、安徽省社会科学院哲学与文化研究所研究员、院学术委员会委员、著名的国学、孟学研究专家余秉颐先生为亳州市人大常委会党

组中心组学习会专题开讲,余秉颐先生的讲题是《孟子思想与徽商的义利观》。余会长准确把握儒家的义利之辨,指出孟子虽有重义轻利之嫌,但并不否定利,而是主张义利统一,在义的指导和制约下去追求合理的利,为与会者起到了释疑解惑的作用。



余会长还列举了大量徽商诚信尚义的例证,阐明了孟子以义取利、以义制利、舍利取义的思想已经内化为徽商的行为准则,孟子思想与徽商的义利观对于我们今天构建社会主义和谐社会的价值观基础——社会主义义利观仍具有积极的借鉴意义。

9月24日下午,孟永勇名誉副会长在亳州会见前来开展“孟子讲堂”活动的余秉颐副会长一行并共进晚餐。余会长一行向孟永勇名誉副会长介绍了研究会近期所做的主要工作并感谢他对研究会发展所给予的关心支持。

我会常务理事阎莉女士为本期讲堂做了很好的协调服务。

9月25日上午,安徽省孟子思想研究会“孟子讲堂”走进亳州市南一中,为高中部近1100名师生开讲。余秉颐先生再次作了题为《孟子思想与徽商的义利观》的精彩演讲。考虑到对象的不同,余先生不顾旅途劳累,连夜对讲稿作了修改;在讲演现场又增加了和师生们的真情互动,受到全体师生的热烈欢迎。

“孟子讲堂”走进学校,走进机关,走进千家万户,这在亳州还仅仅是个开头,但无疑是开了个好头。我们一定会继续努力,让“孟子讲堂”在广大民众道德的提升中越办越好,让道德的力量在法制社会中发挥其应有的作用。

“孟子讲堂”走进亳州

孟凡贵会长出席孟子学院成立五周年新闻发布会

2013年8月31日上午,孟凡贵会长出席在江苏省徐州市政协礼堂举办的2013年第三届全国孟学(国学)高层论坛暨孟子学院成立五周年经验交流表彰大会新闻发布会。发布会由江苏省徐州师范大学副校长王健

教授主持,孟子学院院长、中共徐州师范大学党委书记徐放鸣教授致辞,孟子学院副院长孟庆荣先生介绍孟子学院成立五年来的发展和即将召开的大会筹备情况。河南亚圣学院、咸阳孔孟国学研究会、兴平市孔孟文化协会等学术团体的代表、部分专家学者和新闻界朋友参加了会议。我会作为主办方之一,孟凡贵会长在会上作了发言。秘书长孟凡东、办公室主任唐泽斌、研究会秘书陶桂红也参加了新闻发布会。



孟凡贵会长向名誉副会长通报研究会工作

8月27日上午,孟凡贵会长就研究会有关重大发展事项专门向甄长琢、李其昌二位名誉副会长汇报进展情况,聆听指导意见,以求更稳健地开展好下一步工作。秘书长孟凡东等陪同汇报。



研究会召开2013年第二次工作会议



8月8日下午,孟凡贵会长主持召开研究会2013年第二次工作会议,研究部署了下半年的工作,并就“孟子书画院”的建立、“十大当代孟母”候选人的推选、荣誉职衔的聘请和有关财务事项等进行了议决。

余秉颐副会长考察 理事单位亳州孟氏药业

9月24日下午，余秉颐副会长在阎莉常务理事的陪同下前往理事单位亳州孟氏药业考察指导。余副会长一行考察了企业的办公区、产品陈列室，了解了产品的生产工艺，听取了董事长孟令军的介绍。余副会长对孟氏药业的快速发展给予高度评价，对孟氏药业在自身发展的同时十分重视企业文化建设和对弘扬孟子思想的鼎力支持给予高度肯定，鼓励孟令军董事长再接再厉，祝愿孟氏药业越办越好、越做越强。



安徽师范大学传媒学院 吴杰副院长来我会考察



6月8日下午，安徽师范大学传媒学院副院长、执行监事吴杰在我会执行秘书长蒋建国的陪同下率该院精英人士和经致传媒集团公司总经理罗铭一行专程来我会考察，就有关合作事项进行了深入探讨。孟凡贵会长会见了吴院长一行并和大家一起合影留念。

研究会召开2013年 第三次工作会议

11月17日上午，孟凡贵会长主持召开了研究会2013年第三次工作会议，会议通报了前一阶段的工作情况，侧重研究了2013年年会的召



开和2014年学术活动的准备，并对2014全年的工作计划进行了安排。

文化站又增新功能

2013年11月22日下午，含山县巨兴中心学校把诵读中华经典的舞台搬到我会姚垌文化站，让孩子们通过诵读、聆听经典，熟悉并热爱传统文化，接受博大精深的孟子文化滋养，提升文化修养，打造“处处诵经典、满园溢书香”的良好文化氛围。



近年来，巨兴中心小学，详细制订各年级掌握孟子名言、孟子成语典故、孟子故事的数量目标，安排学生每周熟练背诵、讲解。每周星期一升旗仪式完毕后，还选择班级让学生进行集体背诵、解说。校园广播、显示屏、墙壁宣传栏，都有很好的展示。同时，利用文化站的便利条件和丰富的图书资源来作为传承国学思想的又一新园地当然是不错的选择。

《孟子与当代文化建设》 一书正式出版发行



今年5月，《孟子与当代文化建设》一书已由全国百佳图书出版单位：时代出版传媒股份有限公司和安徽人民出版社正式出版发行，主编：孟凡贵。该书是由安徽省孟子思想

研究会于2011、2012年承办的两次全国孟子思想研讨会的论文结集，全书共收录全国各地专家学者的有关孟子的论文近60篇，约30万字。其中有著名专家学者的箴言宏论，有在校博士、青年才俊的专题散论，也有企业管理者的践行通论。为便于读者阅读，按内容该书大致分为这样几个部分：孟子的各种思想、孟子与儒学的继承及发展、孟子与当代、孟子思想中的重要范畴、孟子的心性论、现代视域下的孟子、孟子思想与和谐社会建设、孟子思想与企业文化等。可谓内容丰富，视角多元，阐述全面，颇具现实意义。我会在较短时间内就结集出版了这样一本孟子研究专集，既体现了研究会的办会宗旨，也反映了社会各界的关注、关心与支持。相信本书的出版发行对推动孟子研究、增强孟学交流、光大孟子思想，进而加强社会主义文化建设都能有所助益。

孟子思想与徽商的义利观

安徽省孟子思想研究会 余秉颐

徽商被称为“儒商”，其最大特点就是“贾而好儒”。孟子是儒家的“亚圣”，是仅次于孔子的儒家圣人。那么，孟子思想对于徽商的最大影响是什么呢？

我认为，孟子思想对于徽商的最大影响，表现在徽商的义利观。

一、孟子关于“义”与“利”的思想

所谓义，指人的行为符合一定的道德准则；利，指利益、功利。历史上的“义利之辩”，就是关于道德与利益关系问题的争辩，它是中国思想史、哲学史上十分重要的议题。

先秦时期，有的学派认为，提倡“义”并不能解决当时严峻的社会问题，因为人性是自私的，道德说教是虚伪的。儒家则主张人们在思想上重义轻利、厚义薄利，处理问题时先义后利、以义制利。孔子说：“君子喻于义，小人喻于利”，“放于利而行，多怨”，以“喻于义”还是“喻于利”作为划分君子与小人的重要标准之一。

孟子继承了孔子的义利观，并有所发展。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（音zhí）之徒也。欲知舜和跖之分，无他，利与善之间也。”（《孟子·尽心上》）这里说的“善”，也就是“义”。一个人是圣人之徒，还是盗跖之徒，就看他是行善（行义）还是为利。孟子在拜见梁惠王时，不仅否定为利，甚至还否定言利，说：“王，何必曰利？亦有仁义而已矣。”他还进一步从天子、诸侯、卿大夫、士和老百姓的不同角度，说明了言“利”不言“义”对于社会的危害。（《孟子·梁惠王上》）

应该指出的是，在“义”与“利”的关系问题上，孟子并不是一味地否定利益。孟子朴素地意识到：物质利益对道德观念、道德意识有一定的决定作用，也就是“利”对于“义”有一定的决定作用。他说，人民有了恒产才有恒心；人们如果得不到基本的生活保障，“仰不足以事父母，俯不足以畜妻、子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡”，那么“奚暇治礼义哉？”（《孟子·梁惠王上》）

所以我们要正确、全面地认识孟子关于“义”与“利”的思想。孟子的义利观所要解决的问题，是在“义”与“利”发生矛盾的时候，人们应该怎么选择，怎么处理。孟子说：“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。”（《孟子·告子上》）由此可见，孟子并不全盘否定“利”；他所否定的，是“见利忘义”；他所主张的，是在“义”与“利”不可兼得的时候，人们应该“去利怀义”，或者叫做“舍

利取义”。

简略地说，以上就是孟子关于“义”与“利”的思想的核心理念。

二、徽商的义利观

徽商的兴起和发展，有着多方面的原因。其中十分重要的一个原因，就是徽商树立了正确、合理的义利观——重义轻利的义利观。这种义利观，主要表现在诚实守信和奉献社会两个方面。

1、从诚实守信看徽商的义利观

徽商之所以能够从小到大，从弱到强，一个很重要的原因就是诚信为本。“诚”，是儒家崇尚的德行之一，《中庸》说：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”意思是说：诚，是上天赋予人们的道理；向往并且实行这个诚，则是做人的道理。“信”，也是儒家崇尚的传统教义。孔子说：“人而无信，不知其可也”，把“信”视为人们处世立业的根基。孟子同样强调“诚”、“信”是做人之本、立业之本。

深受孔孟思想熏陶的徽商，一直把诚实守信作为做人 and 经商的基本原则。例如婺源商人詹谷，在崇明岛受雇为同县某人管理典当铺。后主人年老归家，准备派儿子前来，就将店铺交给詹谷代管。谁知主人回家后，太平天国起义爆发，崇明岛与陆地交通阻隔十余年，詹谷与主人完全失去联系。但是詹谷仍然操持店务，苦心经营。十年后，主人已经去世，主人之子抱着“不妨一试”的态度来崇明岛找店铺，发现店铺仍在经营，而且规模比以前扩大了。詹谷将店铺财产全部交还，并且附上历年收支账簿。主人之子大为感动，要在薪俸外加赠四百两银子给詹谷，被詹谷谢绝。

在“利”与“义”之间，有人见利忘义，徽商则是舍利取义。清代休宁商人吴鹏翔在湖北汉阳做生意，曾经买胡椒八百斛（音hú，一斛为十斗），后来发现这批胡椒有毒，售者愿意退货，但吴鹏翔经过考虑，还是买下胡椒，然后全部焚烧。有人问他为什么要这样做，他说如果退货，这批胡椒还会被卖给别人，祸害别人。

在商业活动中，商人之间需要订立契约。当时的契约，主要是建立在缔约者诚实守信的基础上。绝大多数徽商在任何情况下都严格地遵守契约，忠实地兑现契约。例如清代婺源商人程焕铨与番禺友人张鉴合伙做生意，贩运价值二万余两银子的盐前往海南贩卖，程焕铨领队，和自己的几个亲戚共同押运。刚到海南，张鉴因病去世，亲戚提出与程焕铨瓜分货物，程焕铨坚决不同意。他将这批盐卖出之后，按照契约将张鉴应得的银

两全部送给其子。

我们说徽商“贾而好儒”，他们“好儒”，最主要的就是信奉并且恪守儒家所提倡的诚实守信精神。这种诚实守信精神已经成为徽商的精神品格，这是以孔子、孟子为代表的儒家思想长期影响的结果，特别是孟子关于“义”与“利”的思想长期影响的结果。

2、从奉献社会看徽商的义利观

徽商重义轻利的义利观的另一个重要表现，就是在致富之后，热忱地奉献社会。

徽商在家乡积极修路建桥（徽州的地方志和很多家族的宗谱中都有大量记载）。同时，他们在经商的外地也积极资助公益事业。在徽州盐商的最大聚集地扬州、苏州，徽商出资修建道路、浚疏河道。祁门商人汪琮在苏州经商，当地有一条河，水流湍急而河道狭窄，洪水来时，经常由于翻船而死人。知县想浚疏河道，无奈没有经费。汪琮前后捐金四千两，另凿一条水道，引流分洪，从此“舟安行，民利之。”婺源商人俞俊锦在江苏丹徒县经商，当地一条数十里长的水坝，在明代就已经毁坏，以致年年水患不绝。俞俊锦邀请当地富绅商议修坝的事，但由于费用巨大，富绅纷纷推辞。俞俊锦发誓：“待我三年，必能办之。”三年后，他积累了千两黄金，就开始修坝。资金用完之后，他只得再次召集当地富绅求助。富绅们终于被俞俊锦的行为所

感动，也慷慨出资，使修坝之事大功告成。正由于徽商做了大量这样的好事、善事，所以当时就流传着这样的说法：“好事做不过盐商（指徽商）。”

徽商还热心地扶危济困。他们有的建立义学，让穷人的孩子读书；有的购买义田，用收获的粮食赈灾；有的设立义渡，免费让江河两岸的行人过渡；有的修建义冢，掩埋露天里的尸骨。请注意：这里都有一个“义”字，都是“舍利取义”。而我们今天所说的“义演”、“义工”等等，也都有一个“义”字，也都是“舍利取义”的意思。

总而言之，作为儒商的徽商，在儒家思想（特别是孟子关于“义”与“利”的思想）的影响、熏陶下，树立了值得人们推崇的义利观——重“义”轻“利”的义利观。徽商虽然也努力追求“利益的最大化”，但是在“义”与“利”的选择面前，他们重义轻利、舍利取义。“重义轻利”可以说是基本价值取向，“舍利取义”可以说是具体行为规范。这种义利观，不仅在历史上对于一代又一代徽商的成功发展产生过十分重要的作用，而且在今天，对于我们社会主义市场经济的健康发展，仍然具有重要的现实意义。我们要结合当今时代的特点，继承、弘扬孟子思想和徽商义利观的基本精神，为当前我国经济的健康发展、社会的稳定和谐多做贡献。

● 孟子典故

以邻为壑

有一次，孟子来到魏国，魏国的相国兼水利专家的白圭对他吹嘘说：“我治水患的水平，要超过大禹。”孟子笑着说：“你错了。大禹治水，是遵循水的特性和道路，所以大禹以四海为蓄水的沟壑。如今先生你却把邻国当做蓄水的沟壑。水逆行而行，就称之为泽水，所谓泽水，就是洪水，是会祸害邻国的，是为仁慈的人们所厌恶的。你是不是搞错了。”

原典：

白圭曰：“丹之治水也，愈于禹。”孟子曰：“子过矣，禹之治水，水之道也，是故禹以四海为壑。今吾子以邻国为壑。水逆行，谓之泽水，泽水者，洪水也，仁人之所恶也。吾子过矣。”

——《孟子·告子下》

仁者无敌

梁惠王忧心如焚的对孟子说：“魏国的强大，天下没有比得上的，这您是知道的。到了我这个时候，东面战败于齐国，长子阵亡；西面丧失了七百里疆土给秦国；南面受辱于楚国（被夺去了八个城池）。我觉得这实在是奇耻大辱啊，希望为死难者报仇雪恨，您说要怎样办才好呢？”

孟子回答道：“拥有方圆百里的土地就能称王天下。大

王如能对民众施行仁政、减省刑罚、薄敛赋税、深耕土壤、清除杂草；青壮年在空闲时修习孝悌忠信的道理，在家里用这些来事奉父兄，在朝廷用这些来事奉尊长，就是造些木棒也足以抗击披坚执锐的秦楚大军了。而秦国和楚国却相反，他们侵夺民众的农时，使他们不能耕种农田来养活自己的父母，父母挨冻受饿，兄弟妻儿东逃西散。那秦王楚王虐害自己的民众，大王您去讨伐他们，谁能和大王相匹敌呢？所以老话讲得好：‘仁德的人是无敌于天下的。’您就不要犹豫了吧！”

原典：

梁惠王曰：“晋国，天下莫强焉，叟之所知也。及寡人之身，东败于齐，长子死焉；西丧地于秦七百里；南辱于楚。寡人耻之，愿比死者一洒之，如之何则可？”孟子对曰：“地方百里而可以王。王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上。可使制梃以达秦楚之坚甲利兵矣。”“彼夺其民时，使不得耕耨以养其父母。父母冻饿，兄弟妻子离散。彼陷溺其民，王往而征之，夫谁与王敌？故曰：‘仁者无敌。’王请勿疑！”

——《孟子·梁惠王上》

乾坤智慧的应用

孟昭春

一、企业经营问题与易理

当企业发展到一定的程度、发展到一定阶段的时候，其经营的困惑是什么？

第一个困惑就是三关过不了，一是排座次，二是分金银，三是论荣辱。所谓排座次，也就是企业里谁当老大、谁当老二的问题，排好座次，生产力就出来了；而分金银，也就是利益分配，如果分金银不清楚，使得内在不清楚，那么外在管理也不会顺利，企业最终的目的是带给股东利益，带给员工利益，最后贡献社会，都无从实现；论荣辱最难，成功了不贪天之功为己有，失败了不抱怨。

第二个困惑是情绪控制，情绪往往会是个管理以及企业经营中最大的成本，很多工作都因为情绪问题没有解决好，而最终搞砸了。

过三关和情绪控制问题，如果不用《易经》来解决，很难解决好。而《易经》中的乾坤两卦，在很大程度上，解释并解决了这些企业经营管理中的困惑。我们先来看一下乾坤两卦的图形与卦辞：

乾	
(龙)	
䷀ 亢龙	亢龙有悔
䷁ 飞龙	飞龙在天，利见大人
䷂ 跃龙	或跃在渊，无咎
䷃ 惕龙	君子终日乾乾，夕惕若厉
䷄ 现龙	见龙在田，利见大人
䷅ 潜龙	潜龙勿用
坤	
(马)	
䷁ 龙战	龙战于野，其血玄黄
䷂ 黄裳	黄裳元吉
䷃ 括囊	括囊，无咎无誉
䷄ 含章	含章可贞，或从王事，无成有终
䷅ 不习	直，方，大，不习，无不利
䷆ 履霜	履霜，履冰，至

乾卦，他代表天、在企业里起主导作用，图腾是龙、是领袖；而坤卦与之相应，代表地，在企业中其中次要作用，图腾是马、是配套。无论是在家庭还是在企业中，总有人走乾，也必须要有人走坤，但是始终要注意一点，乾和坤无时无刻地在变化。比如，单位里的董事长，在公司战略、总经理选拔等方面，必须要走乾卦、起决定的作用；但是在公司的日常经营中，总裁就需要走乾卦了，这时候董事长就是配套，走坤

卦。因而，一把手在企业中总是把自己当个人物的，他就会时常觉得不开心，老觉得有人功高盖主，在某些方面超过自己，而不舒服，都是不自信的表现。乾坤定位不好，情绪就会管控不了，作为多家公司的董事长，我对这一点深有体会。该我做乾，当仁不让，该我做坤，心安理得。乾坤智慧学得好，企业中没有什么解决不了的，家庭生活以及一些社会关系的处理也是一样。

排座次是过三关中最为重要、也是最为难过的一关。成功三部曲：一、为成功的人工作；二、与成功的人合作；三、找成功的人为自己工作。先帮成功者工作，就是要学会当配套，知道自己的位置在哪儿，像那些不为五斗米折腰、不肯屈就，甚至抗上、顶牛，抵触的人，就是不懂做人，缺少团队精神，个人型的人是不值钱的。要学会当配角，那些不肯为别人做嫁衣裳的人，都是属于出息不大的人，更不会是团队中的中坚力量，一不小心就成了内耗的根源。

不懂易理的人，都是半脑人，他们是是非分明、非此即彼，这样的人眼里揉不进沙子。而懂得易理的人，他们是全脑人，他们看问题全面，觉得是非难明；对待问题，他们慎断是非，从来不轻易下结论。

二、乾坤的内在联系

乾坤两卦，每卦六爻，这六爻彼此之间是有关联的。这六爻，揭示了人生规律：初难知、上易知；二多誉、五多功；三多凶、四多惧。

举个例子，对待一个刚长成的年轻人，不要轻易对他下结论，不要轻易判断说他有出息还是没出息，这是不对的。而上易知，就是事情快要到尾声了，结果相对容易判断。比如，一个六七十岁的老人去算命问前途，你说他都六七十岁了，还有个什么前途可以问的？但是，如果一个小年轻去算命，则没有谁敢对他几十年后会成为什么人而轻易下结论的。

这里我要特别说说算命，《易经》的意义远不止拿来算命这么简单。去算命，是想算得准呢还是算不准？要想算得准，说明这个人内心不确定，对自己没有自信，希望别人给他确立信心，但是别人怎么可能知道他的真实情况呢？而要想算不准，既然算不准，那还算命干嘛？初难知，在这一卦上要努力奋斗；上易知，到了老年，就要懂得守正。企业的发展其实也是这个道理。

二多誉、五多功，就是处在第二爻中时，能够得到较多的成绩与赞誉，而处在第五爻，所有的功劳都集于一身。一个刚进公司的员工，无论是他对公司的认识还是公司对于他的了解，都是很难知道的。但是一段时间之后，这个员工了解了

情况，并依靠自己的才华做出了一定的成绩，这时候他就会受到称赞与奖励，可是需要注意的是，这位员工虽然做出了成绩，但最终的功劳都是上司的，也就是属于处在第五爻或顶头上司的人的。因为上司代表了一个公司，下属做出了成绩，领导代表团队上台领奖去，也容易引起下属心理不平衡，从而步入凶险。但是领导需要注意的是，虽然身居九五之位，千万功劳集于一身，如果再往上走而不懂守正的话，就是悲剧的亢龙有悔了。

三多凶，四多惧，我们应该听过不三不四这句骂人的话。为什么有这种骂法呢？在《易经》中，第三爻、第四爻都不是好卦。大多数人都被挡在三、四卦之外，难以成就九五之尊。乾卦到了第三爻，需要的是警惕。无论是一个人还是一个企业，在发展到第二爻时有了点成绩之后，就会遭受来自四面八方的议论甚至是攻击，这就是三多凶，破解之法就是要警惕，而不是放弃或者逃避；这一关过了之后，发展到第四爻，就要看你的本事了，是跃上去飞龙在天呢，还是掉下来坠入九渊？这一跃的过程，就叫四多惧。

知道这些基本规则，我们不难发现一个人的成长还是有迹可循的。一个年轻人刚到一个企业，什么都不懂、什么不会，这时候他只能先在自己的岗位上眯着，做好充分准备，慎始，大智若愚，以策安全，这叫潜龙勿用。等到某一天时机来临，企业的方方面面也了解的差不多了，他就凭借着自己的才华抓紧时间表现一把，这一表现，成绩就出来了，奖励、赞誉等等接踵而来，但是，攻击和排挤也随之而来，凡是表现优秀的人，别人都会看不顺眼，因为暴露的缺点多，而遭受的修理也会多，为什么叫经理呢，就是经常被修理，总经理就是总经理被修理。被客观规律所修理。如果这时候这个年轻人懂得点易理，他就该知道要心怀畏惧之心而时刻注意自己的言行。最要命的就是这个年轻人在遭遇打击的时候，心理承受不住而选择了逃避，他会对自己说，此处不留爷自有留爷处，然后就跳槽走了。可惜他不知道的是，到了新单位，他依然是从最基本的初爻做起，依然会碰到这些问题，到了最后依然只能说，此处不留爷还有留爷处。这样，这个年轻人的一辈子差不多就这样了，永远处于下三爻这一初基之上，而难以闯入上三爻大成的境地，这是一件很悲剧的事情。

懂得易理的那些人，大多数的心理都是很健康的。他们知道在这个世界上事情都是两面性的，事情进行得顺利，那是咱们福气，进行得不顺利，那也是很正常的。

我爷爷送我父亲去当兵，跟他说：“儿子，你明天就要当兵了，当兵出现两种情况，一种情况是你分到了后方，那是福气；还有一种情况是分到了前线，那也正常。”

“分到了前线也有两种情况。如果你在前线没有负伤，那是你的福气。如果你受伤了，正常。”

“即使负伤，也有两种情况，负轻伤，福气；负重伤，正常。”“负重伤也有两种情况，如果你负伤严重没有死，那是你的福气。如果你死了，正常。”

“如果战争结束了你能回来，那是你的福气。如果你回不来，那也正常。”

我父亲在我下海的时候，也这么说：“孩子，你去海南岛有两种情况，一种是闯海成功，赚着钱了，这是你的福气；另外

一种情况就是闯海不成功，呛水了，这很正常”。这也是我闯海时，能够拥有一个阳光心态的重要原因。

做生意、家庭生活以及夫妻关系处理，也是同样的道理。

要解决好过三关以及情绪问题，我们就需要很好的了解乾坤各六爻中，每一爻所要表现的意义。

三、乾卦卦辞解析与实践

乾卦六爻中，从初九到上九，分别是潜龙、现龙、惕龙、跃龙、飞龙、亢龙。在了解之前，我们必须知道用九的原则，叫“群龙无首、吉”。什么叫群龙无首？并不是我们通常所说的，一个团队里面领导没了，乱七八糟的。《易经》乾卦六爻中有六个龙，可谓群龙，而每一爻算做人生的一个阶段，大概也就是十五年左右的样子，所谓的群龙无首，就是在我们人生的每一个阶段中，都不要套用固定的模式，一个阶段有一个阶段的规律、规则，需要我们遵守，并不断改变。一个走乾卦、当一把手的人，一定要注意阶段性调整，不可一味刚健到底。

有些人一直在强调说，我一辈子脾气就这样、性格就这样，这是一种自寻死路的做法。什么叫《易经》？易经其实就一个字，那就是“变”。单位里你是董事长，在家里你还能用董事长这三个字来表现自己吗？单位里有秘书给你倒茶，说不定回家之后，你就要给老婆倒茶呢。这就是“变”，也就是不要套用固定的模式。

乾卦第一爻，卦辞为“潜龙勿用”，讲究初期阶段不要盲目的表现，无论做什么，都需要做好侦查、调研。

我有一个兄弟就是这么被开除的。四年前我兄弟单位破产，他是一个质量管理师，有两项国家发明专利。单位破产后，我就把他推荐给一个饮水机工厂。我送他去工厂之后，跟他说，两个月左右别急于表现，做好调研。

大概不到半个月，他就被开了。原来，不到半个月，干了两件大事。一是有一个记者来饮水机厂采访，需要一篇采访稿。厂里的领导见他没啥事，就安排他写这个稿子。他在不了解工厂的情况下，又不知道如何拒绝，只好按照以前的工作经验，写了一篇稿子。领导看完稿子，就撇嘴。

厂长又让他拿质量管理方案，他想拒绝但没敢说，然后就赶出方案。厂长看了方案之后直接给董事长说这个人不能用。认为他的方案都是大企业的东西，跟小企业不对路。董事长啥也没说，就听厂长的，厂长直接让他开了。

潜龙勿用的精髓，就是不要急于表现，做好充分准备，随时要用。

乾卦第二爻，叫“现龙在田，利见大人”。该表现的时候，就要表现，而且要表现得很好，争取得到“九五”之人，包括九二之人（顶头上司），也就是“大人”的赏识。什么人叫“大人”？所谓大人，就是企业中你的直接主管，是能救你命的人。如果得到大人的赏识，工作中犯了点儿小错，领导会帮你顶着；你有了点表现、遭受攻击的时候，领导就能帮你摆平。这对于即将进入乾卦第三爻是极其有帮助的。

乾卦第三爻，叫“君子终日乾乾，夕惕若厉”。凡是在第二爻干的不错的时候，到了第三爻就可能倒霉。因为你干的越不错，就会越受打击、越遭受妒忌，这时候你就要谨慎了。你干

的时候是利己还是利他的？你是为了自己，还是为了整个公司、他人？抢了别人的风头，就要懂得站在别人背后支持他，他就不会打击你。假如你急功近利，你所做的能威胁到他，那个人就趁着你不成气候就把你灭掉。大多数人在这一爻上不知警惕，是做得好也不行，做得不好更不行。

乾卦第四爻，“或飞在天，或跃在渊，无咎”。要么一跃而上，成为九五之尊，要么跃不上去，掉入深渊，跌的筋断骨折。

有一家正在操作上市的海鲜餐饮集团。他们老板吴先生曾经问过我，说他们的企业处在哪个阶段？我说处在乾卦的第四爻，凶的阶段。上市成功了，酒店就会飞龙在天，成为餐饮行业的旗舰；但是这一步如果没上去，原地踏步还算是好的，很有可能会跌得很惨。我跟吴先生说，在这个过程中，你要找一流的证券商，还要找一流的金融机构和咨询机构来运作。

什么是无咎呢？所谓无咎，就是即使有过错也没关系，要坦然。处于第四爻，跃上去了，那是福气，而没有跃上去也没关系，再准备两年，又可以卷土重来。

到了第五爻的时候，就要开始心怀天下了。乾卦第五爻，叫“飞龙在天 利见大人”，这时候万千荣耀集于一身，身居九五之位，必须以“上台容易下台难”自勉，极力成为仁君，而不是留下千秋骂名的暴君，对于企业来说，也是一样。如果在这一阶段没有处理好，那必然就是亢龙有悔了。

乾卦第六爻，卦辞为“亢龙有悔”。黄光裕锒铛入狱，很大程度上就是在第五爻上不知收敛，而使自己步入了第六爻——亢龙有悔。企业身家几个亿的时候，企业是你的，但是几十、上百个亿后，那就不是你的了，那时候要考虑很多的方面，比如公众、司法等等。要知道，企业家走得比时代脉搏快两步，他会死得很惨，这叫先烈；比时代脉搏快一步，他也就比前面快两步的好一点点，这叫先驱；如果仅仅是比社会进步、时代脉搏快半步，那这个企业家就叫先进。走乾卦的人千万记住，做到九五之时，千万慎重。

李嘉诚是世界华人首富，三、四十年了，他依然是华人首富，这里面是有原因的。李嘉诚有一句话经常鼓励着我。他说：你想成为企业家吗？你有考虑过你肩上的责任吗？如果你想当企业家，请你先拍着良心讲，你做的生意，对社会做出了贡献，承担了自己该承担的社会责任了吗？

李嘉诚能够保持着他的晚节，就是戒亢。长江商学院的学员们，到香港的时候李嘉诚都亲自接见、亲自宴请。一个大的宴会厅，一共摆四桌酒席。他在大厅门口，西装革履、恭恭敬敬迎接每一个人的到来，然后签到、登记，抽签分配座位。吃饭的时候，李嘉诚一桌吃二十多分钟，四桌都照顾到。最后大家酒足饭饱、意犹未尽的时候，李嘉诚已经在门口站好了，跟每一个人握手道别。这样的做派，使得长江商学院学员回来的时候，都十分感慨。

四、坤卦卦辞解析与实践

坤卦六爻，分别是：履霜、不习、含章、括囊、黄裳、龙战。履霜，是指谨慎；不习，是指不养成不良的习惯，或者不要乱学；含章，指一个人应该内敛；括囊，字面意思是口袋

大、袋口小，也就是一个人为人处事时口风要紧；黄裳，在坤卦上以臣身做到了君位，一人之下、众人之上；龙战，乾坤相搏、龙马相战。

我们中国的家长都有这样一个心愿，叫做望子成龙。从小让孩子朝着“龙”的方向发展，这本是一个很好的心愿，可是事情往往都没有这么顺利，最后的结果很有可能就是，这个孩子龙没有当上，最后连马都做不好。到了这种境地的孩子，心比天高，但是命比纸薄，处境非常尴尬。望子成龙没有错，但是家长要注意，一开始就要把孩子当马培养。为什么？孩子的成长需要脚踏实地。

坤卦第一爻，“履霜 坚冰至”。脚底下踩着霜了，就会知道寒冷的冬天不远了，要开始为过冬做准备。只有脚踏实地了，才能在事情刚开始的时候，谨慎、小心，也就不会一味的惯孩子。惯孩子的，孩子的发展很难有好的结果。

我孩子五岁的时候，跟我在海南。一天晚上要出去逛街，我就对我孩子讲，咱们要出去逛夜市，肯定有很多好玩的、好吃的，要不要买啊？孩子当然说要买，而且是越多越好。考虑到以前出现过类似的情况，她妈妈拿不出办法。我就对孩子说：“孩子，买多了爸爸没有钱。买少了，也不好意思。但是咱们说好了，你挑，在二十块钱范围内，你看好不好？如果不行的话，那咱今天就不去了，就在家老老实实呆着”，孩子点头同意。

到了超市之后，我孩子看看这个喜欢，想一想，放下了；看到那个，也喜欢，一看价钱有点贵，又放下了。最后走到柜台的时候，我女儿在那里东挑西拣的过程中，就听到后边有一个母亲尖叫声。

我回过头一看，她也带着一个四岁的孩子在买东西。只要是那个孩子手能够得到的东西，他就马上抓住往购物车里扔，他一扔他妈妈就尖叫一下，说我宝宝真厉害能帮妈妈干活了。

我的女儿回头看看他，扭头就继续走。我在旁边，心里很不是滋味，我老婆也抱怨我以这种方式教育孩子。虽然这样，但我依然很坚定，我对我老婆说：“别去看，让别人去做生活中的骄子，我们永远去开拓”。这就叫履霜，一开始就要懂得脚踏实地的生活、工作。

懂得谨小慎微、脚踏实地还只是个开始，坤卦的第二爻卦辞为“直、方、大，不习无不利”。作为坤位、副手，要懂得如何支撑你的上司，站在老总的后边，想到老总的前边，替领导承担责任。这就是一个走坤卦的人所应该具有的品德。

所谓直，就是向上支撑你的主管；方，内方而外圆，有原则，意见明确，要坦诚；大，大气，要有大人风范。这一爻上，就如乾卦第二爻一样，因为之前的准备，在这一阶段都能做出成绩、获得赞誉。

而为什么又要说不习呢？作为企业的老板，要懂得让员工该学什么、不该学什么。如果你不懂，你的员工就会瞎学。不习，主要是两点：

1、不要乱学，懂得什么东西该学、懂得什么东西不该学；并不是别人所有的创新都可以拿来用。

2、不要沾染不良习气。

坤卦第三爻卦辞为“含章可贞，或从王事，无成有终”。走坤卦到了这一爻，第一要素就是要内敛而忠诚。一个人在第三爻做准备、做事情的时候，不忠诚，自然不会有好结果。因

为老板看待员工，很大一个因素就是看你忠诚还是不忠诚。

或从王事，意思就是要带着疑惑辅助领导。领导以充分的信任，让你完成一件工作，这时候就要请示领导了。你可以有自己的想法、有自己的套路，但是在做事情之前，如果没有和领导沟通好，出了问题自然就是你的问题了。带着疑惑与领导沟通，一方面可以避免让事情脱离原定的计划；另外一方面，也何尝不是支持领导的一种具体表现。

最重要的是，“或从王事”有了成绩之后，就要学会“无成有终”，也就是不要去追求成就感。一个当副手的整天追求成就感，那么他就是一个不乐意给别人做嫁衣裳的人，而一个不愿意给人做嫁衣的人，怎么可能跟别人合作得好？作为副手，你做出了成绩，成就都在谁身上？都在领导、老板身上。因为你再努力、再优秀，所做的工作都只是局部。一个做局部的人要什么成就呢？“无成”的人才会有结果。内在里无欲无求、无成有终，他看待问题就坦然多了。

到了第四爻，卦辞为“括囊，无咎无誉”。什么叫括囊？一个口袋，假如口小、口袋大，那装的东西就多。所谓括囊，字面意思就是口袋嘴要紧，实际来说，就是做副手的，做到这个阶段，要求你的口风要特别紧。因为这个人，他离六五的人实在太近了，大家应该听说过伴君如伴虎这句话。知道的东西越多越可怕。

作为副手，假如有人向你打听关于领导的事，你会怎么办呢？我有一个司机，来应聘的时候我就问他，给我当司机，你应该注意哪些方面呢？他回答我说，准时、安全、保密。听他这么一说，我立马就先认可了他。每一个人都有自己的隐私，而作为公司领导司机，他所牵涉的公司机密就更多了，一个口风不禁的司机，试问哪个领导敢用？

坤卦第五爻为“黄裳元吉”，到了这个时候，作为副手，这个人就已经处于了一人之下众人之上的境界了。坤位走到了这一步，讲究的就是要与领导一条心，千万别走入龙战于野的境地。

“龙战于野，其血玄黄”，这是坤卦的第六爻。坤位走

到这，必将与乾位相冲突，而这种冲突，最终的结果就是两败俱伤。龙血为玄血，马血为黄血，玄黄之血，惨不忍睹。龙马相争，通俗点说，就是二把手与一把手干起来了。曹操杀杨修、康熙杀鳌拜、雍正杀年羹尧等等，中国历朝历代，杀功臣的事例比比皆是，企业中也是这样，企业中的创业元老们最终被逐的事情也是举不胜举，这就是龙战于野。

年羹尧的死，主要原因还是出在他自己身上。年羹尧浴血奋战、打了胜仗回来，雍正皇帝很感谢他，接待高级将领时，请他们脱下战袍不必拘礼，但是将领们一动不敢动，都看年羹尧的脸色，最终还是年羹尧发话同意了，将领们才脱下战袍。年羹尧对雍正说了一句他不该说的话：将士们只知道有将令，不知道有君令，请圣上别介意。雍正默不作声，转身就走了。

其实，年羹尧是没有谋反之心、是忠诚的。但是他口风不紧，飞扬跋扈，作风张扬，贪赃枉法，最后死的很惨。对于雍正来说，他不是非得要杀年羹尧，但是文武百官恨年羹尧恨得牙根疼。因为年羹尧作战在外，大清朝的国库是极其空虚的，为了战争的胜利，当时的整个国家都在勒紧裤腰带过日子，连雍正皇帝吃饭就是两盘咸菜、一碗粥。但是年羹尧在阵前吃饭却非常奢华：大白菜只吃中间四片白菜芯，二十颗白菜也就刚好做出一盘菜；给年羹尧上了十八道菜，但是年羹尧把菜给掀了，很骄横、不知道收敛。

这一幕幕汇报给了雍正。雍正不想杀年羹尧，但是大臣们集体要求杀，最后雍正实在没办法了，给了年羹尧一根黄绫，让他自尽，保留全尸。

一个当副手的，当来当去忘了自己的身份，最终的结果必然很悲剧的。

乾和坤这些哲理，给如何对自己、对企业、对生活、对学习、对工作、对人生定位，指明了道路。是龙不成，请先做好马；是龙就飞跃，是马请安分；做龙做到了一定程度，也要适可而止，过亢即有悔，过份便流血。

这就是乾坤智慧！

● 孟子典故

月攘一鸡

从前有一个人，每天都要偷邻居一只鸡。有人就劝告他说：“这不是行为端正、有品德的人的所作所为。”他回答说：“那就让我减少一些吧，以后我每个月才偷一只鸡，并且等到明年我就洗手不干了。”唉！如果知道偷鸡的行为是不道德的，就应该马上停止这种不道德的行为，为什么还要等到明年呢？

原典：

今有人日攘其邻之鸡者。或告之曰：“是非君子之道。”曰：“请损之，月攘一鸡，以待来年然后已。”如知其非义，斯速已矣，何待来年？

——《孟子·滕文公下》

王顾左右而言他

一天，孟子对齐宣王说：“在大王您的臣子当中，有一个把他的老婆和孩子托付给朋友照顾的人，而他自己却跑到楚

国去到处游玩。更有甚者，等到他兴尽而返的时候，他的老婆孩子却在那里挨饿受冻，请问这样的人你拿他怎么办呢？”齐宣王干脆的说：“抛弃他。”孟子接来说：“如果有一位司法官却管理不好他的部属，那么你要怎样对待他呢？”齐宣王还是嘎嘣干脆的说：“罢免他。”孟子顺势又说道：“如果有这样一位君主，治理无方，把国家弄得四境不宁，那你又该对他如何呢？”这时，齐宣王左顾右盼，和身边的大臣们把话题岔到别的地方去了。

原典：

孟子谓齐宣王曰：“王之臣，有托其妻子于其友而之楚游者。比其反也，则冻馁其妻子，则如之何？”

王曰：“弃之。”曰：“士师不能治士，则如之何？”王曰：“已之。”曰：“四境之内不治，则如之何？”

——《梁惠王章句下》

孝与现代文明家庭建设

李季林（安徽省孟子思想研究会 安徽省社会科学院婚姻文化研究中心）

今天的讲座有三个内容：

A：什么是孝？

B：为什么要尽孝？

C：如何尽孝？

一、孝

1、“孝”字：

①《说文解字》，儿子肩膀上扛着老子。

②孝敬、孝顺：

“孝子之养也，乐其心，不违其志。”（《礼记》）

子游问孝，孔子答曰：“今之孝者，是谓能养，至于犬马皆能有养；不敬，何以别乎？”（《论语》）

“大孝终身慕（敬仰）父母。”（《孟子》）

“事父母即是事佛也。”（《大集经》）

（唐·杨黼fu拜活佛·大和尚·披褥倒屣：无际大师，即高僧南岳南台寺石头和尚、法名希迁禅师，广东人）

2、为什么自古至今都提倡“孝”，而且说“百善孝为先”？

俗话说“百善孝为先”。

孝，是首善，是诸善中最重要的一种善。

《论语》说“孝，德之本也”。

孝，是首德，是诸德中最基本的一种品德。

孝顺父母、尊亲敬祖，是中华民族的传统美德，也是人类的美德。这种美德，过去需要，现在建设社会主义精神文明、构建和谐社会以及建设以尊重、民主、平等、自由、爱为主要内容的现代文明家庭更需要。因为随着我国计划生育政策的落实、生育观念的更新、生活方式的改变和生活水平的提高，家庭正在核心化、单元化，四世同堂已成历史、三世同堂已不多见、独生子女家庭和空巢家庭已经较为普遍，“养儿”和“养老”同时成了社会问题：

养儿不再为防老，养儿未必能防老；

敬老爱幼，敬老不够、爱幼有余；

我们不知道该如何教育孩子了；

我们忘了该怎样孝敬父母了。

忘了孝，就忘了本了。那么，忘了本又怎么样呢？上行下效呗。有不孝的爹就会有不孝的儿，有不孝的儿就会有不孝的孙。而不孝之子多半是败家子。

可见，孝不是生产力，但是不孝会破坏生产力。

《礼记》说：“教也者，长善而救失。”如果在孩子成长的过程中“长善”不够，那么我们就不得不花巨大的代价去“救失”。倘若家里出了一个不孝的逆子，那么这个家庭就无幸福可言了。

可是如何“长善”呢？追求真、善、美、爱、利、乐，当然是“长善”，但首善无疑是孝，即孝顺父母、尊敬长者。做一个孝子贤孙。

归纳如下：

①“慎终、追远，民德归厚。”（《论语》曾子言）

②家一国一天下，《大学》八条目

③汉代“举孝廉”选拔官吏的制度
（博学多才、孝顺父母、行为清廉之士）

④现代全国、各地评选“十大孝子”、“道德楷模”等

二、古代经典孝道故事

1、《二十四孝》：①王祥卧冰求鲤；②董永卖身葬父；
③黄庭坚亲涤溺器；④子路负米养亲。



宋，黄庭坚，元佑中为太史，性至孝。身虽贵显，奉母尽诚。每夕，亲自为母涤溺器，未尝一刻不供子职。有诗为颂。

诗曰：

贵显闻天下，平生孝事亲；
亲自涤溺器，不用婢妾人。

周，仲由，字子路，家贫，尝食黍藿之食，为亲负米百里之外。亲歿，南游于楚；从车百乘，积粟万钟，累褥而坐，列鼎而食。乃叹曰：“虽欲食黍藿之食，为亲负百里之外，不可得也！”有诗为颂。

诗曰：

负米供甘旨，宁辞百里遥；
身荣亲已歿，犹念旧劬劳。



(树欲静而风不止，子欲养而亲不在)

2、《孝子传》、《忠孝编》、《百孝图说》、《孝子义夫清册》等

三、孝与忠、与爱

1、孝与忠：忠孝两全

①国与家

②家庭与事业、亲情与财富

2、孝与爱：爱有余而孝不足

①娶了老婆忘了娘

②有了儿子忘了娘

③男人的两难：老婆与老妈一起落水了，你是先救老婆，还是先救老妈？

④“有阴阳，然后有天地；有天地，然后有男女；有男女，然后有夫妻；有夫妻，然后有父子；有父子，然后有君臣。”（《易经》）

夫妻为人伦之本。

⑤（河南坠子《老来难》）

“老来难，老来难，劝君莫把老人嫌。
当初只嫌别人老，如今轮到我面前。

……

儿女们，都嫌咱，说我邋遢不如前，
老的这样还不死，你还想活多少年？

……

对老人，莫要嫌，人生那能永少年？
日月如梭催人老，人人都有老来难。
人人都应敬老人，尊敬老人美名传。”

四、如何尽孝？

1、《老年人权益保障法》

第十三条 老年人养老以居家为基础，家庭成员应当尊重、关心和照料老年人。

第十四条 赡养人应当履行对老年人经济上供养、生活上照料和精神上慰藉（jie）的义务，照顾老年人的特殊需要。

2、婚姻、财产

婚姻自由，包括结婚自由、离婚自由，尤其再婚自由，

不得干涉；

财产权利。

3、健康

每年体检一次。

4、人际交流

每天跟老人说两句话（老父老母不在身边的，每周打一次电话，至少每月打一次电话；每年接到身边小居几天）；每天对着老人笑一笑。

其实，孝是一种品德，更是一种爱的能力。让老人欢喜就是最大的孝。

但是孝顺父母，并非凡事皆“顺”、无原则地顺从父母，更不能迂腐地行孝——像《二十四孝》之中的“郭巨埋儿”。因为，那不仅有悖人性，而且犯法。

汉郭巨，家贫。有子三岁，母尝减食与之。巨谓妻曰：“贫乏不能供母，子又分母之食，盍埋此子？儿可再有，母不可复得。”妻不敢违。巨遂掘坑三尺余，忽见黄金一釜，上云：“天赐孝子郭巨，官不得取，民不得夺。”

有诗赞曰：

郭巨思供给，埋儿愿母存。

黄金天所赐，光彩照寒门。

《弟子规》上说，“亲所好，力为具；亲所恶，谨为去”，又说“身有伤，贻亲忧；德有伤，贻亲羞”、“亲有过，谏使更”。

我们由此可以归纳出“孝”的三个层次：

①儿女在生活上赡养父母、精神上取悦父母、让他们快乐幸福，是最高层次的孝；②其次，儿女不做横事歹事、不干让父母担心受辱蒙羞的事，是最起码的孝；③儿女及时规劝父母，使他们避免因为过失过错而遭受惩罚，也是一种孝啊！

因此，现在我们所提倡的孝，应当是剔除了封建社会传统孝道中的迂腐、愚昧和专制，而以爱、尊重、平等、民主、互助为主旨。

父母是我们的精神故乡。每年我们千里迢迢往家里赶，其实就是回家依着父母、兄弟姐妹在一起过个年；父母在大哥家，我们就在大哥家过年，父母在小妹家，我们就在小妹家过年。父母不在了，我们从此就失去了精神故乡。

如果今天的讲座能够帮助大家激活了沉寂的孝心、增加了爱的能力，以后对增进家庭的亲情、改善家庭的人际关系有所启迪，我将倍感欣慰。

谢谢大家！



陆世仪孟子观述评

蒋国保

(苏州大学哲学系)

摘要: 本文依据陆世仪的《思辨录辑要》阐述陆氏关于孟子及其学说的独特阐释。有关阐述主要涉及“放心”说、“养气”说、“性善”说、言语特征说、作用与地位说这五个方面;并基于该阐述揭示陆氏在学术上所十分坚持的三个倾向:(1)朱子学与阳明学相较,他更认同朱子学的立场;(2)一元人性论与二元人性论相比,他更倾向于一元人性论;(3)周敦颐与程朱相较,他更肯定周敦颐的地位。

关键词: 陆世仪 思辨录 求放心 本心性善

陆世仪(1611-1672),字道威,号刚斋,又号字桴亭,时人称桴亭先生。太仓(今属江苏省苏州市)人。世仪“著述甚富,而微言奥义,尤炳著于《思辨录》一书”。(《思辨录》马负圆序)此书乃陆氏“札记师友问答及平生闻见而成”(“四库提要”语),原编之如何分类、如何分卷以及卷数多少,现均难以考明。今于“四库全书”中尚能查阅到的该书题为《思辨录辑要》,共三十五卷,依次分为十四类:小学、大学、立志、居敬、格致、诚正、修齐、治平、天道、人道、诸儒、异学、经子、史籍。其中“治平”类占十一卷,“修齐”类占四卷,“格致”、“天道”、“人道”、“诸儒”这四类各占三卷,诚正、史籍这二类各占二卷,“小学”、“大学”、“立志”、“居敬”这四类各二类占一卷。正如四库馆臣所断,由书名可明此“非世仪之完本也”,它当是由张伯行“汰其繁冗,分类编次”(《思辨录》张伯行序)而成。在《思辨录辑要》中,涉及孟子及其学说的论述有几十条。本文就依据这几十条论述来评说陆世仪的孟子观。“观”用在这里,只是想表明陆世仪对孟子及其学说确实形成了他之独特的看法,并不是要强调陆世仪对孟子及其学说已形成了系统的看法,并构成了体系。

就《思辨录辑要》看,陆世仪关于孟子及其学说的论述,都是就“事”——或因人所问而答、或引来以论某问题——而论,但细分之,大体可归纳为以下几种情况:(1)因答人所问而论及之,如有人对“致知”须经由“穷理”过程有疑惑,问他:“孟子言不学不虑,为良知良能,何用穷理始能致知?”他回答说:“不学不虑,此言孝弟为最初之心也。究竟只孝弟二字,便不可不穷理。即如曾子之受杖,申生之杀身,岂非发于不学不虑之良,然毕竟少个学虑在”(《思辨录辑要》卷三,以下凡引此著,径注卷数);

(2)引用来证明自己的观点,如他为了论证“思”对于“悟”之基础性、“学”对于“思”之基础性——“悟处皆出于思,不思无由得悟;思处皆缘于学,不学则无可思”,就不屑论证,只径直引孔孟的话语为证:“故孔子曰‘学而不思则罔,思而不学则殆’;孟子亦曰‘心之官则思’。古来圣贤未有不重思者。思只是穷理二字”(卷三);

(3)对孟子论断予以阐释与发挥。作为阐释的例子,不妨举这么一段论述:“《孟子》‘于我何哉’注云:‘自责不知己有何罪’。妙甚。人子不能得亲顺亲,只是不知寻讨自己过失。若识得‘于我何哉’之意,将自己不得亲心处,彻上彻下反复搜求。若有一毫未尽,必要将来尽情改换,如此久久,断无不得亲顺亲之理。舜五十而慕,光景簇新,此时正底豫之时,孺慕之情,当分外加胜也”(卷十)。这个阐释,一开始就断言朱熹对孟子“于我何哉”说的注解“甚妙”。然接下来的论述并没有直接说明其解妙到了极点之所在,而是转而发挥自己对孟子“于我何哉”感叹的理解。其理解又重在说明:孟子之所以有此一叹——为人子者何以不能顺父母意愿、得父母欢心,旨在提醒为人子者之所以“不能得亲顺亲”,过失在自己,而又“不知寻讨自己过失。”如果体会了孟子“于我何哉”所叹的深意,将自己不能得父母欢心之处彻底地求索清楚,将自己哪怕丝毫的不尽(对父母之尽心)之处“尽情改换”,如此做下去,久而久之,“断无不得亲顺亲之理”,一定能够顺父母意愿、得父母欢心。从这个阐释中可以看出,他的理解超出朱熹的理解,对孟子所言之本义有所发挥,但此发挥,却是孟子所言应有含义的合理推演。

而其对孟子所言之含义上的发挥,形式不一,但主要是借“语”发挥,例如有云:“治水只是要识水平法,孟子曰:‘禹之治水,水之道也’。又曰:‘水无有不下’,此便是说水平法。治水者得其法,虽洪水尚可治,况江湖溪涧之水乎”(卷十五),此是以孟子语来说明只要掌握了“水平法”(使水能平缓地流的方法)就能治水。但问题是,孟子原话,一是说大禹治水成功在于疏导水,一是藉水性(莫不向下流)以明人性莫不善,并不是在论说“水平法”,则其断言孟子所说“便是说水平法”,实是脱离孟子话语本义的自我发挥。

除借“语”发挥外,他又往往以他自己认识来补充孟子所未言,至于它是否一定是孟子欲言而未言者,则非他考虑所计,例如他有论述云:“有治人,无治法。此言虽是,然后世每每借此为言废法不讲则非也。孟子曰:‘徒善不足以为政’。又曰:‘为政不因先王之道,可谓智乎?’譬有攻木之工于此,虽善治木,必求规矩斧斤之器。规矩斧斤者,亦匠人之法也。规矩必求其端,斧斤必求其利,此必然之理。有贱工焉,颠倒规矩,错杂斧斤,主人不责匠,而归过于规矩斧斤,有是理哉。”(卷十二)这个论述的后半段,是陆氏自己举木匠做木器须“规矩斧斤”均得法才能成功的例子来证明孟子所说的合理性(守“善”与持“道”兼顾,才是为政之法),殊不知孟子

自己未必如此论证其说的合理性。

还有一种情况,就是极力消解自己看法与孟子观点的矛盾或差异,将孟子所说发挥成与其看法相吻合的意思,例如他一再强调真正的儒者,即便不领兵治军,也需要懂“阵法”。有学者认为他的这一认识,有违孔孟教诲,质疑道:“孟子曰:我善为战,我善为阵,大罪也。今子以阵为杀人之中有理存焉,得无非孟子之意乎?”他于是回答说:天理人欲,同行异情,兵阵一也,而仁与不仁异,亦观其用心何如耳。”(卷十七),这个回答,没有正面对待质疑,只是强调,布什么样的兵阵,体现了布阵者是否有仁心,以说明自己主张儒者当懂“兵阵”与孔孟教诲儒者当以行“仁”为己任并不矛盾。其实,这样发挥,并不足以化解他的看法与孟子观点的分歧,因为孟子基于其“仁政”说,从根本上反对不义战争,所以他认为“善为战”、“善为阵”,就是不仁,他从未讲过布阵亦可分仁与不仁,就看布阵者用心如何。

由上述分析,可明在陆氏关于孟子学说的阐述里,阐释与发挥是有区别的:阐释虽难免发挥,但毕竟是顺着孟子原话扩展地说;发挥则不然,它不拘于孟子原话,只是藉之以发话,其所发,未必是孟子话语含义的合理推展。

(4) 指点孟子学说之精义。这方面的指点,亦各不相同,或谓“‘無以小害大,無以賤害貴’二語,孟子修身要訣”(卷八),指点得明确;或谓《孟子》“七篇,只说一性善”,又说得过于简单,不免武断;或谓“孟子学问甚简要,论本体只一性善,论工夫只一知言养气,论治道只一井田、学校”,(卷二十九 400)则扼要地揭示了孟子学说的思想层次;

(5) 评说孟子学说的作用。这一评说,或涉及它的正面影响作用,如谓“孟子善养浩然之气,读孟子亦可养吾浩然之气”,(卷八);或涉及它负面的现实救治作用,如谓“孟子谓‘古之人修其天爵而人爵从之,今之人修其天爵以邀人爵’。以此为慨。愚谓:今之人直丧其天爵以邀人爵矣。使孟子在今日,感慨更当何如?”(卷九)

二

根据上面的梳理,下面将主要依据其对孟子所说之阐释与发挥来探讨陆氏的孟子观。这一探讨,将涉及五个方面,为方便论述,分别称为放心说,养气说、性善说、言论特征说、作用与地位说。陆氏对这五个方面的关注程度有深浅之不同,其中最为关注的是性善说。但为了方便计,下面的论述将不分轻重,只依次分述以上五说。

其一,放心说。孟子主张“求放心”,意思是说将丢失的“心”找回来。但孟子对此说没作什么解释,他只是感叹:人丢了一只鸡也想着要找回,却想不到要丢失掉的“心”找回来,是多么的可悲,至于被放掉的是什么“心”、它何以被“放”、以及如何找回丢失掉的“心”这些问题,孟子都未给予说明。陆氏关于孟子“求放心”说的阐释,所以值得重视,就在于它不同程度地代孟子回答了这些问题。

陆氏对于孟子“求放心”说的阐释,从界定孟子“本心”开始。他是这样界定的:“‘本心’二字,发之孟子。‘本’字妙极,此即所谓性善也,即所谓良知良能也,即所谓明德也,即所谓道心也。吾所固有,故谓之本心。其它无限器陵变幻,不出于气质之牵拘,即出于物欲之陷溺,总之非我之所固有。”(卷二十八)这是以《大学》所谓“明德”、《尚书·大禹谟》所谓“道心”来界定孟子所谓“本心”。那么,他如何看“明德”、“道心”?对“明德”,他承袭《大学》的界说,视之为人先天具有的光明德性;而关于“道心”,他的解释则以下一则论述为详:“问:‘人心道心即义理气质否’?曰:‘人心即气质,道心即义理。道心只就人心中合于道者言之,非有二心。’曰:‘然则如何云道心常为之主,而人心听命?’曰:‘此是说工夫,既知本体之危微,如是便须下精一执中工夫,犹孟子言人之异于禽兽者几希,而后言庶民去之,君子存之也。先言本体,使人知危微可畏,则不敢忘戒慎恐惧之功;继言工夫,使人知精一可凭,则可徐收致中致和之效。’”(卷二十七)在这段论述里,陆氏强调:人“非有二心”,而所以将人之“一心”分为“人心”与“道心”,仅仅是为了从“气质”与“义理”的意义区分“人心”之发用:发于物欲者叫作“人心”,发于义理者叫作“道心”。所谓“道心”,也“只就人心中合于道者言之”,而非指它独立于“人心”。人之“心”的发用,常为“道心”主宰,而“人心”听命之。“人心”听命,也只是以“道心”为“心”的本体,使“人心”发用合乎“道心”,即不违背“义理”。由此可明,陆氏以“明德”,“道心”界说孟子所谓“本心”,就是要指明“本心”即道德本体。

将“本心”阐释为道德本体,是合乎孟子本义的。而陆氏的发挥,主要体现在对人必固有此“心”之本体的说明。照他的说明,此道德本体,不学而知(良知),不学而能(良能),它决定人在本性上是善良的(性善);它之为人所固有,当有两层含义,一是说只有人才具有此“本心”,人之外者决不可能具有此本心;另是说它既不是指气质层面的人之固有,也不是指物欲层面的人之固有,而是指人之先天所固有,因为人之气质、物欲方面的固有都是后天造成的(人之为气质所拘、人之为物欲所陷),决“非我之所固有”,已不是人之先天所固有。

“本心”既为人之所固有,则人之“本心”当不可丢失。然而“求放心”说已逻辑的包含这一含义:人之“本心”已失。“不可失”与“已失”,是矛盾的。对这个矛盾如何化解,孟子并没有交代。臆之,他可能是把此“已失”看着暂时的背离“本心”,并不认为“本心”已彻底地丢失,否则,他就没有必要再讲“求放心”,因为人一旦将“本心”彻底丢失,就意味着已等同于禽兽,此时再要人“求放心”,既失去了意义亦无效。陆氏在阐释孟子“求放心”说时,虽然没有刻意去解决这个矛盾,但他论及了人之“本心”何以会“放”(丢失)问题,多少弥补了孟子论述之不足——未论及人何以会丢失“本心”。

陆氏是应人所问而解答这个问题的。有人“问:‘心既放,则傲僻邪侈之事无所不为,固是人欲。至如闲思杂虑,亦是放心,亦可谓之人欲否?’曰:‘凡放心,俱是人欲。如临祭祀时,当思祭祀,却思及战阵。临战阵时,当思战阵,却思及歌舞,俱是闲思杂虑,俱是放心,俱谓之人欲。’问:‘如何?’曰:‘理者,理也。如木之有纹理,如人身之有脉络,毫不可紊。

事既在此，心乃在彼，则非理矣。非理便是欲。”（卷六）这是回答说：人之“本心”暂时丢失，是因为“人欲”起而摆脱了“本心”的主宰。这个解释，与理学家的解释，无大异，其中比较有新意的是他认为：不但邪念起是“放心”，而且杂念起也是“放心”。对于人来说，杂念是无时不起的，则将“起杂念”也归于“放心”，势必导致这样的结论：“本心”无时不丢失。显然，这个结论，对于孟子“求放心”旨在要求人格守“本心”来说，非但无所帮助，反倒是一个致命的冲击。陆氏当然没有意识到这一点，以他力主藉“持敬”以正“心”来论，他专注的只是：人只有“念”得善、“念”得专，才可以保持其“本心”不丢失。

可人如何才能保证“念”得善、“念”得专呢？换言之，如何才能收住“放心”？陆氏说：“收放心是范我驰驱”（卷六），认为“收放心”无非是将自由驰驱的意念规范起来。如何规范？就是以“理”制“欲”，所以他又说：“在欲为放，在理为收”（卷六）。做到了以“理”制“欲”，收住了“放心”，对人来说，就意味着人生境界上的根本觉悟，故他更强调说：“收放心，只是能觉”（卷六）。“觉即是敬”（卷六），则“收放心”从根本上讲无非出于“敬”。“敬”在理学家那里，是指对道德本体（本心）保持真诚的敬畏。陆氏以“敬”贞定“觉”，表明他没有突破理学家的这一认识。尽管如此，陆氏仍然就“收放心”提供了具体做法，他称之为“求放心妙法”。“求放心妙法”作为不使“本心”放的“拘管之法”，实质在于让人不得闲。如何不让人“闲过”？他说“有六字诀”，照着做便可。哪六个字，他说“多读书，勤职业而已矣。”（卷六）“勤职业”，使人无法得闲；“多读书”，使人得闲不虚度，两者兼用，的确是人保持其“本心”常处安宁境地的有效做法。但“勤职业”与“多读书”相较，陆氏又认为“多读书”更重要。而其重要性就在于“求放心”与“多读书”乃“交相养，互相发”，这也就是说：“求放心，然后可以读书。读书正所以求放心”（卷六）。

其二，养气说。孟子说：“我善养吾浩然之气”（《孟子·公孙丑上》）。问题是，“气”这个范畴，有歧义，其确切的含义，只有置于文本特定的语境中才能把握。由于《孟子》关于“浩然之气”语焉不详，人们很难从他的那些零散的短语——或谓此气是“集义”所生，或谓人当保养“夜气”，或谓人应有“志气”、“血气”——来把握他所谓“浩然之气”的确切含义，甚至对它究竟是精神性的还是物质性的也难以判断。因此，对孟子所谓“浩然之气”，历来“仁者见仁，智者见智”，解释各异。这种情况，一直至今，亦可谓没有本质的改变。正因为这个缘故，陆氏关于孟子究竟养什么“气”的论述就值得认真分析。

陆氏藉朱熹的语和陈白沙的诗，将孟子所善养的那个“气”断为“心气”：“朱子有云：‘养气一章，只是要得心气合。夫心必合气，而后始可谓之心。离气言心，心非心矣。故孟子养气之学，总不外持志。而告子不求气之学，并不动心亦非。一则合气於心，一则离心於气也。陈白沙诗曰：‘时时心气要调停，心气工夫一体成；莫道求心不求气，须教心气两和平’。善哉！言乎！”（卷八）这是以一句“善哉言乎”肯定了朱熹、陈白沙的说法，说明他也确信孟子所善养的那个“气”具体就是指“心气”，因为从“孟子养气之学，总不外持志”来断，他相信：在孟子的论述里，“心必合气”，心气不离，无论其言“心”还是言“气”，都是从“心气工夫一体成”立论的。

陆氏所断是否准确，对孟子“养气”说持不同见解的学者，会得出截然相反的判断，然而我自己则认为陆氏所断是正确的。理由是，孟子讲“浩然之气”是通过不断培养正义（集义）感所树立起来的，以这种方式培养起来的“气”，因其至刚至大，故谓之“浩然之气”。保有此“浩然之气”，是“大丈夫”在人格上的本质特征。有此“浩然之气”，“大丈夫”在游说诸侯国君时，就敢于藐视他们，甚至能够做到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”（《孟子·滕文公下》）。这明显是在说“大丈夫”具有一种不为任何外在力量所转动的“心气”，它是“大丈夫”具敢说敢做之动力所在。当然，这里有必要补充一句：当我们将孟子所善养的那个“气”看作“心气”时，务必不要将它混同于今人通常不经意说出口的那种“心气”，因为集义所生之“心气”，本质上不是指秉性上的刚烈有血性，也不是简单地指志向上的远大且不屈不挠，而是指至刚至大的精神价值取向。

此外，陆氏关于孟子“养气”说的阐释，尚有以下几点值得重视：（1）陆氏不但充分认可“养浩然之气”对人格塑造的意义，而且认为孟子的“养气”说古今适用，具有普世价值，所以他强调说：“孟子善养浩然之气，读《孟子》亦可养吾浩然之气”（卷八）；

（2）他论述“持志”与“动气”的关系说：“持志所以无暴其气，然着意持志，亦易动气。盖矜持急迫，则气拘而不得展，反生差错，皆所谓暴其气也。说一‘养’字最妙，便有从容不迫之意，正可济持志之过。”（卷二十八）这是说“持志”本来是为了守“气”，即使“心气”保持平和状态（无暴其气），然而“持志”当不着意为之，如“持志”时特意想着“持志”，反倒容易“动气”，因为刻意想着如何“持志”，势必造成心态上的“矜持急迫”，使“心气”拘束而不得顺畅扩展，这恰恰意味着“暴其气”，非“心气”发用之常态；

（3）他间接地论如何“无暴其气”说：“问：‘亦有心正而身未修者否？’曰：‘有之。只是内外不能合一，志不能率气。孟子‘无暴其气’一节，最好参看。’”（卷八）这个论述虽不是直接地论如何“无暴其气”，但从这个意思——在“心气”发用过程中，当此发用脱离了原来所立之志向统帅时，动机与行动就不能吻合——中，可以推出：“心气”发用一旦脱离了“志”的统帅，就意味着“暴其气”。由此可进一步推出他实际上是认为：若要“无暴其气”，则“心气”发用必须始终以“志”为统帅；

（4）他论“集义”与“养气”关系说：“集义是养气之功，养气是集义之效。必有事养气之功也。勿正勿期，集义之效也。勿忘，是勿忘集义。勿助，是勿助养气。”（卷二十八）孟子以为“心气”为“集义”所生，这里却以“集义”为保养“心气”的功夫。所生之功与所保之功，有联系，但毕竟有区别，则从中可以看出陆氏对孟子的补充。更值得一问的是，“集义”是什么功夫？陆氏回答说，它就是“格物致知”功夫：“集义只是格致工夫。能格致，则心地自然开明，而浩然之气，日渐充积矣。”（卷二十八）这个解释值

得重视者不在于以“格致工夫”界定“集义”本身，而在于它将“集义”生“浩然之气”解释为“心地自然开明”而又“日渐充积”的过程。

其三，性善说。陆氏将“性善”说视为孟子学说的核心内容，于是他一再强调“性善”说在孟子学说中至关重要的地位，要么说《孟子》“七篇，只说一性善”，要么说孟子学问“论本体只一性善”（卷二十九）。因此，他对孟子“性善”说的阐释，也最为详实。他这方面的阐释，值得分析者，在我看来，有以下几点：

首先，指出孟子说人性善不是从“天命之初”立论，而是从“人有生以后”立论。孟子性善论的主旨在于强调人之善良的本性乃与生俱有。问题是，如何理解所谓的“与生俱有”？它不是说人从生到死一生都不改变善良的本性，而是说人之善良的本性是随人之诞生就具有的。可人为什么必然的有此“与生俱有”？理学家对此的一般解释是说：“天命之谓性”，人性之善良是继“天”而来的，属于“继之者善”，因为“天”（理）是纯善的，所以继“天”而来的人性也一定是善良的。正是基于这一认识，理学家，例如朱熹，一般都是从“天命之初”论人何以一诞生就具有善良的本性。在理学家看来，由天生本性成就的圣人（性之之圣），除尧舜周孔，不可复得。而普通人之本性为气质所拘，复杂纷繁，千差万别，“下不得个善字”，则要证明普通人本性与圣人本性是一样的，也是善良的，就只有从“天命之初”立论，因为“天命之初”意味着“未落气质”，只是一个“浑然至善”。陆氏认为理学家的这一论证，错在“不知此只是继之者善，与成之者性，终有分别。”可这两者的分别在哪里？就在于一个（继之者善）是从先天性之生论性本善，一个（成之者性）是从后天性之成论性本善。姑且不论这一区别的实质所在，但就孟子既以仁义礼智贞定“四端”又以“四端”论人性本善，就不难明孟子实际上是从后天性之成来论人性本善，而决非从“天命之初”那种“浑然至善、未尝有恶”的意义上论人性本善。这个意思，陆氏论说得十分明白，例如他说：“读孟子人无有不善之言，只就人有生以后看，即下愚浊恶亦无有不性善者。盖孟子论善，只就四端发见处言，因其四端即知其有仁义礼智。人人有四端，即人人性善也。不必说到浑然至善、未尝有恶，然后谓之性善”（卷二十六）；他又说：“诸儒谓孟子道性善，只是就天命上说，未落气质。予向亦主此论，今看来亦未是。若未落气质，只可谓之命，不可谓之性。于此说善，只是命善，不是性善，且若就命上说善，则人与万物同此天命，人性善则物性亦善，何从分别？孟子所云性善，全是从天命以后说，反复七篇中可见。如乃若其情，则故而已。形色天性，以及犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性之类，并未尝就天命之初，未尝落气质处说”（卷二十六）；他还说：“讲性善须着一人字。着一人字则不至离人而言天，着一人字则不至离物而言性。故孟子曰：人无有不善”（卷二十六）。从这些论述中，可以看出，陆氏之所以不赞成以“天命之初”论人性本善，同他认为孟子专就人讲“性善”有密切的关系，因为在他看来，孟子从不“离人而言天”、“离物而言性”，即不就“天”就“物”论“性善”，反而“全是从天命以后说”，不但只就人论“性善”，而且只从人之后天成性论“性善”，其所以又言“天”、言“物”（如谓知心知性则知天），不是意在“就命上说善”，将“人性”与“物性”混同，而是为了强调：就“天命”论“善”会导致人性、物性同是“善”的结论，这对凸显人的地位没有什么意义，惟有就人以及就人之后天成性论“性善”，对凸显人的存在（有别于物）才有意义。其意义就在于它可以从根本上确立人之优于“物”（人之外的一切存在）就在于人先天具有“四端”，可以自发（而非“天命”）地形成人的道德（仁义礼智）本质，使人从根本上区别于禽兽，成为宇宙内最高贵者。

那么从“天命之初”论人性本善错在那里？陆氏认为它错就错在将孟子性善说做了释氏见解性质的解释“浑然至善，未尝有恶”语，极精微，然着意精微，便有弊病。此处已隐隐逗出无善无恶。“无善无恶”语，更精微，却已隐隐走入释氏离一切心即汝真性一边去。”（卷二十六）这是说“浑然至善，未尝有恶”一语，包含有“无善无恶”说的意义，而以“无善无恶”说人心（人性）之本体，就陷入了释氏“离一切心即汝真性”的错误认识。

其次，指出孟子虽不曾“言气质之性”然而“孟子非不知气质之性”，他之“言性善”，亦“不越气质中”。陆氏就此说得很明确：“告子生之谓性，言气质也。孟子不言生之谓性之非，而但与之言人物之辨。告子以食色为性，亦言气质也，孟子不言食色谓性之非，而但与之言义外之谬。此可以知孟子之言性善，不越气质中矣。”（卷二十六）

既知之且不越之，则孟子何以不言“气质之性”，“只言性善”？陆氏回答说：“孟子七篇，只言性善，未尝言气质之性。惟口之于味一章，以气质之性与义理之性对说，则知孟子非不知气质之性，但立教之法，决当以义理为主，亦以当时性学大坏，非专主义理，无以障狂澜于既倒也。”（卷二十六）这是说孟子不言“气质之性”，不是因为他不懂“气质之性”，而是因为孟子清醒地认识到，“非专主义理”，提倡“义理之性”，则不足以“障狂澜于既倒”，彻底地扭转“当时性学大坏”的局面。在孟子生活的时代，与孟子“性善”说并存的尚有三说，即性“有善有不善”说、“可为善可为不善”说、“无善无恶”说。它们或从“气质”说人性、或从“习”（习惯）说人性、或简直就是瞎说（1），共同造成了“当时性学大坏”的局面，迫使孟子不得不为扭转此局面起来批驳这三种人性说，以确立与护卫儒家“性善”说的正统地位。

在理学家那里，与由“天命”言“性善”相对，乃是由“气质”言“性恶”（情恶）。那么，孟子既然“不越气质”以言人性，他又怎样得出人性本善的结论呢？陆氏对这个问题的回答是：“人之气质，万有不齐，如何却谓之善？圣人只是就恒处看出，盖人性虽万有不齐，然同稟阴阳五行之气，则同具健顺五常之德。所稟所具之微著不同，而同稟同具则同也。即同处便是恒，即恒处便是善。故《书》曰：‘厥有恒性’。《中庸》称‘三达德’，孟子举‘四端’，皆就人性中指其恒处言之也。”（卷二十六）这是从人“同稟阴阳五行之气”来论证人“同具健顺五常之德”，以为既然每个个人都共同、恒久的具有那个健顺五常之德，则从这恒久的相同处就可以看出人的本性是善良的，否则，人之气质既万有不齐，人性也就万有不齐，人怎么能恒久地具有相同的健顺五常之德。但这个论证是不周全的，物也“同稟阴阳五行之气”，那么物是不是也“同具健顺五常之德”。如果陆氏就此作出肯定的回答，就与他专就人论“性善”的根本论旨相悖。然而陆氏毕竟

未论及这个问题(2), 我们也就只能说他的这一论证有缺陷。

再次, 将孟子的性说与理学家的性说区别开来, 强调“孟子论性, 只是开眼说。如今人论性, 只是闭眼说。”(卷二十六)“闭眼说”意谓瞎说。可他那个时代的学者论性怎样瞎说呢? 陆氏回答说:“近来论性只是二种: 一种是遵程朱之言, 跬步不失, 说义理, 说气质, 只在文义上依样葫芦, 未見真的, 其为弊似乎有二性。一則离却气质, 全说本然, 极是高明, 而其下稍全是打合释氏, 离经叛道。二者之失惟均, 然高明之害更大, 学者不可不知。”(卷二十六)从这一回答可以看出, 无论是二元人性论, 即将人性分为气质之性与义理之性, 还是脱离气质论人性, 在陆氏看来, 全都是瞎说, 有违孟子的“人性本善”说。

可为什么会瞎说? 就认识根源讲, 陆氏认为其错有二, 一是错把“率性”之“率”字当“率意”解:‘問:《中庸》言‘率性之谓道’, 故论性须是言义理精微之性, 方可率。若夹杂气质, 安可率?’曰: 今人看率性, 率字大錯。朱子曰: 率, 循也, 由也。言物各由其性之自然, 則莫不有道, 所以明道本在吾性中。孟子所谓‘非由外铄我’, 固有之之意也。今人却看作率意率字, 动称不学不虑。此释氏手持足行无非道妙之说。而学者不察, 辄为所惑。哀哉’(365); 另是错由“命善”道“性善”:‘程子曰:‘在天为命, 在物为性。’张子曰:‘天授于人则为命, 人受于天则为性。’朱子曰:‘人多说性方说心, 看古人制字之义, 须是先说心后说性。’合诸儒之说而观, 则是必先有气质而后有性。性无气质, 无所附丽也。然则论性善者, 亦必在气质之性上看出性善, 方是真切, 不然总说得天命之前极善, 只是命善, 不是性善, 只是继之者善, 不是成之者性。’(卷二十六)

其所以为错, 错就错在根本违背孟子“人性本善”说之本义, 任意瞎说。为了杜绝任意瞎说, 就要如孟子那样, “开眼说”(3)人性, 就人如实地论人性。可孟子怎样“开眼说”人性呢? 陆氏将之归纳为三点: 一曰“孟子道性善, 只是说人性中皆有理, 若曰无善无恶, 则是人性中无理, 只虚虚无无, 岂不是气”(卷二十六), 这是说孟子只从“人性中皆有理”(仁义理智)的意义上论人性本善, 决不从人受命时(天命之初)之无善无恶的意义上论人性本善, 因为“无善无恶”就其本义(虚虚无无)讲乃是对“气”的界说, 它势必导致“人性中无理”的结论, 从根本上违背孟子论性善的本义; 二曰:“孟子道性善, 由集义养气以至於不动心。性善, 敬也。集义, 知也。养气, 行也。不动心, 几于诚也。合《中庸》《大学》观之, 颜曾思孟之学, 俱尽于兹矣。”(卷二十六同)这是揭示孟子性善论的思想结构, 将之确定为三个逻辑层次, 由“敬”到“知”, 再由“知”到“行”, 最后由“行”到“几于诚”。经过“几于诚”所实现的“不动心”, 实际上也就是人能保持敬畏的思想状态, 则“几于诚”不啻为通于“敬”。陆氏如此把握孟子性善论思想层次, 显然是要说明: 孟子性善论, 在“不动心”的逻辑环节, 要论证的是: 人性(善)之落实的得以实现在思想逻辑上表现为思想终点向思想起点的回归; 三曰“孟子论性善, 如言必称尧舜、则故而已、乃若其情、形色天性、心之同然, 是不离人而言天。如水无有不下、岂山之性、异于禽兽、白雪之白、白玉之白、犬之性、牛之性, 是不外物而言性。一部《孟子》, 论性只是如此”(卷二十七), 这是说孟子性善论, 一方面“不离人而言天”, 另一方面“不外物而言性”; 而他所以要这样分开来讲, 是为了将人性与物性区别开来讲, 强调讲人性, 讲的是人性本善, 因为人本来就具有其固有的(故而已)的道德属性; 讲物性, 则只讲其自然属性, 决不讲物性也是善良的, 因为物本来就不具有道德属性。

又次, 指出孟子强调“欲尽性者, 先知性, 欲尽人物之性者, 必先知人物之性”(卷二十六), 将“知性”作为“尽性”之思想基础。“知性”是体认人性之本体, “尽性”则是充分发挥所体认到的人性本体。而所谓“尽性”, 按照陆氏的解释, 是说:“人性中无一不具。所谓宽裕温柔, 发强刚毅齐庄, 文理密察, 仁义礼智皆备。然惟聪明睿知之至诚能尽之外, 此则或偏仁或偏义, 而不能尽矣。所谓尽者, 知其偏而能充之, 使全也。”(卷二十六)从这一解释, 可明孟子“尽性”说最妙一个“尽”字, 他是藉之以强调要全面、充分、彻底地发挥与扩充人性本体(仁义礼智皆备), 而反对将此发挥“或偏仁或偏义”, 局限在人性本体的某一方面。

“尽性”就其乃人之道德本体之充分发挥来看, 也是一种工夫。正是从这个意义上, 陆氏强调“即孟子‘性善’二字, 亦是要人察识本体, 好下工夫。”(卷二十六)但孟子不是要人以玄虚功夫“察识本体”, 以为“既识本体, 当下即是工夫, 更不须用力也”, (卷二十六), 而是要人以“戒惧慎独”为“率性之方”, 切实用功于道德本体之践行。既然孟子要人切实用功, 不认同“既识本体, 当下即是工夫”说, 那么他何以又强调“不学不虑”? 陆氏这样回答之:“孟子言不学不虑, 是指出性体与不知性之人看, 非谓率性當如是也。故不学不虑四字, 即生知安行, 圣人亦用不着。《中庸》开卷第一义, 便說個戒惧慎独。戒惧慎独, 方是吾人率性之方。一部《中庸》, 到不动而敬, 不言而信, 笃恭天下平, 都是此意。总之只一敬字。”(卷二十六)这是说, 孟子所以讲“不学不虑”, 不是说用不着学习、思考、体认, 就能“尽性”、“率性”, 而是为了“指出性体与不知性之人看”, 使之认识什么是人性本体(道德本体), 以便体认与守护之。

四、言语特征说。陆氏认为, 孟子论说的言语特征, 与孔子论说的言语特征不同, “孔子告君之语, 俱属正锋。孟子告君之语多属偏锋”。(卷二十五)而他关于孟子这一论说的言语特征的揭示, 要数下面一段论述最为具体而明确:“孟子妙处多在机锋。机锋妙处, 只是一逆字, 一逆便有许多波澜。如梁惠王问利, 其意全在一利字, 意孟子必以利對, 孟子却逆折以仁义换他利字。齐宣王问桓文, 其意全在桓文, 意孟子必以桓文对, 孟子却逆折以仲尼换他桓文, 此正用其机锋者也。至如沼上之言, 雪宫之对, 今乐古乐之论, 好色好货好勇之说, 意方自歉则忽逆以予之, 意方自满则忽逆以夺之。一予一夺, 全是掀翻作用。此侧用其机锋者也。或正或侧, 无非机锋。孟子虽是圣贤, 终带英雄作用。先儒谓孟子有战国气, 盖谓此也。然孟子犹是显用之至, 禅家则窃孟子之意而隐用之, 遂至播弄一时, 颠倒百世。”(卷二十五)在这段论述中, 陆氏具体以孟子说梁惠王、齐宣王的言语方式以说明孟子论说“妙处多在机锋”。机锋是形容话说得灵活犀利。就孟子而言, 其言说之机锋, 又妙在一“逆”字, 即从事情之对立面的反方来说, 以逼人自悟该事情的实质。而体现此妙处则在于他既“正用其机锋”又“侧用其机锋”。“正用其机锋”, 是指就事情之对立面的反方直接

说道：“侧用其机锋”，是指不直接契入事情的正反面，而是旁敲侧击地说道。从孟子言说“妙处多在机锋”，陆氏看出孟子“终带英雄作用”。这是从“圣人”与“英雄”对立的意义上而言的。“圣人”做事，道德为先，重动机之善；“英雄”做事，目的为先，重效果之良。孟子作为圣贤，做事又带有“英雄作用”（4），说明他在人格上终究有别于孔子。

但在陆氏看来，这不能归咎为孟子人格上的缺陷，而是有造成它的主、客观原因。对该原因，陆氏有明确地论说：“孟子道理极平正，然议论却有机锋，或直折或接引，处处皆有作用，如‘王何必曰利’，及‘仲尼之徒，无道桓文’，此直折之类也；贤者而后乐此，及爱牛好货好色，此接引之类也。虽是圣贤，实具有英雄作用，亦是资稟及时势如此。”（卷三十三）这是将孟子身上实际上“具有英雄作用”归结为主、客观两个原因，即是说孟子身上带有“英雄作用”，既由资稟所致，亦由时势所致。

孟子具备怎样的资稟，陆氏未论及，但他却论及孟子遭遇怎样的时势：“孟子告君之语多属偏锋。性善仁义之外，今乐古乐、好色好货诸论，皆偏锋也。偏锋最易入人，然齐梁之君当之者，依然聋聩，世风日下，人心陷溺，虽圣贤亦末如之何也，已矣。”（卷二十五）这是说孟子面对“世风日下，人心陷溺”时局，不得不通过“机锋”言语方式以警醒时人，因为在孟子看来，就言语效果计，毕竟“偏锋最易入人”，对时人最能起到警醒作用。

五，作用与地位说。陆氏从韩愈说（后为理学家所承袭），以孟子为继儒家道统者，明确地指出在孔子之后能继道统的人必定是孟子，因为：曾子虽然因著述《大学》而功在万世，然“以道统论”他“亦在见知之列”，够不上“生知”的圣人标准，因而当孔子尚健在时，他之不足以继道统，也就是当然的事。若就子思而论，因他生活的时代也只是比孔子稍远一些，则也就无继道统之可能。孟子则不然，他生活的时代比子思还远于孔子，“故论道统者，孔子而后必称孟子。”（卷二十八）

作为儒家道统的继承者，孟子的功绩在于一方面护卫儒家思想传统，另一方面扩展与光大儒家思想传统。关于前者，陆氏这样论说：“孟子之功第一在辟杨墨，盖当时邪说诬民，充塞仁义，天地之间，几不复知有圣人之道矣。不惟不知有圣人之道，且以为即此是圣人之道。故至唐韩愈时，尚以孔墨并称。使非孟子当时鸣鼓而攻，则后世谁复知有孔墨之辨。‘我亦欲正人心’一章，此孟子自叙一生功烈也。凡此等俱是大头脑处，须要识得。”（卷二十六）这是说孟子护卫儒家的功绩就主要体现在他起来批判杨朱和墨家学说。而孟子所以要批判这两种学说，是因为当时这两种学说泛滥成灾，受它迷惑的民众，几乎不再知有圣人之道，甚至以为杨墨“邪说”就是圣人之道。至于对学界迄今尚无定论的这个问题——孟子为何不辟老庄？陆氏这样回答：“孟子辟杨墨而不辟老庄，盖老子是暗藏不露的，庄子亦不过自放于方外，惟杨墨则是欲行其道于天下，故孟子特辞而辟之。”（卷三十二）这是说，孟子所以不批判老庄，不是因为他们的学说违背儒家学说，而是由于他们或“暗藏不露”或“自放于方外”，其学说对社会未产生像杨墨学说那样大的不良影响。

对于后者，陆氏并没有作出集中的论述，但就其零散的论述归纳之，他主要提及这么几点：1 孟子学孔子。但作为孔子后学，孟子所说又不全同乎孔子，例如他们同样反对“霸道”而提倡“王道”，但目的不同：“孔子之时言王道，则尚可尊周。孟子之时言王道，则但可以保民而王。”（卷二十六）不过，这一差异不是因为两人立场不同造成的，乃“时势不同故也”，（卷二十六）为客观时势所决定；2 孟子是“善颂孔子者”。与颜回、子贡、有若、子思之颂孔子不同，他不是重在从人品、生命气象、学问品格、学术传承上称颂孔子，而是将孔子颂为“集大成”者，充分肯定孔子开创儒学的历史地位；3 孟子之学，“扩前圣未发之蕴奥”（卷三十三）。有人认为这充分体现在孟子“好辩”上（5），陆氏不赞成这一看法，强调它主要体现在为一统天下的王者存“已废之典章”以及要人“识大”上。存“已废之典章”，是指一统天下的君王设计的井田、赋税、学校等制度。“识大”是“识其大体”的省称，其旨是要人充分认识养护人所固有的“良知”对人的重要性。

三

陆氏关于孟子及其学说的阐述，从某种意义上讲，未必不是陆氏自己人格理想与学问取向的曲折地表达。因而从其对孟子学说的阐述中也可以看出他自己的学术倾向。就大的方面讲，我认为陆氏所十分坚持的学术倾向有三：其一，朱子学与阳明学相较，他更认同朱子学的立场，例如他虽然不赞成朱子二元人性论，即将人性从根本上分为气质之性与义理之性（天命之性），但他仍接受朱子“性不离气”观点，并不彻底否认朱子的人性论。反之，对阳明学则不然，尽管他认同孟子“良知”扩充说，但他并不认为阳明的“致良知”即孟子之扩充“良知”，甚至对阳明所谓“无善无恶心之体”提出严厉批评，斥之谓“最无头脑”。这不啻批评阳明“无善无恶”说只是傻瓜口中的胡说，毫无道理可言。

其二，一元人性论与二元人性论相比，他更倾向于一元人性论，尽管他在思想上深受朱熹的影响。但是，他的这一倾向的确立，不是一蹴而就的，而是经历了数次思想转变才最后确定下来。他自己曾回顾了这一思想转变过程，并交代了他每一次转变的认识根源“仪于性学工夫，不啻数转。起初未学时，只是随时师说，有义理之性，有气质之性，亦喜同禅和方外谭说，不覩不闻、无声无臭，父母未生前，无始以前真已。及至丁丑，下手做工夫，着实研究，始觉得禅和方外固非，分性为二者亦非。于是得力于理先于气一言，于理气之间尽心体验，始知太极为理，两仪为气。人之义理本于太极，人之气质本于两仪。理居先，气居后。理为主，气为辅。条理划然，然终觉得性分理气，究未合一。既而悟理一分殊之旨，恰与罗整庵先生暗合，便洒然觉得理气融洽，性原无二。然未察到人与物性同异处也。既而知人与万物之所以同，又知人与万物之所以异，于禽兽草木上，皆细细察其义理气质，于朱子论‘万物之一原，则理同而异；论万物之异体，则气犹相近而理绝不同’二语，大有契入。于是又识得天地万物本同一处，然而性善之说，则终以先入之言为主，以为孟子论善只就天命之初，继之者善处论，未敢说成之者性。直至己亥，偶与两儿言性，始觉得成之者性以前，着不得性字。既说成之者性，便属气质；既属气质，何云性善？于是旷览夫天人之原，博观于万物之际，见夫所为异异而同同者，始知性为万物所同，善惟人性所独，性善之旨，正不必离气质而观也。于是取孟子前后论性语，反复读之，始知孟子当时亦只就气质中说善。而程朱以后，尚未

之能晰也。于是又取孟子以前，孔子子思之言，按之无不同条共贯。又取孟子以后，周程张朱之言观之，周则无不吻合与，程朱则间有一二未合，而合者常八九也。然未敢与世昌言。至庚子讲学东林，而始微发其端。至丙午论性毘陵，而始畧书其概。然而性与天道难言之矣。世之学者，尚未见第一二层，而遽与之言第七八层，安得不骇而欲绝乎？予故稍笔于此，以志予三折肱之概。”（卷二十六）；

其三，周敦颐与程朱相较，他更肯定周敦颐的地位，因为在他看来：程朱思想与孟子思想尚有“一二未合”，而周敦颐思想与孟子思想“则无不吻合”；而且周敦颐在宋明理学史上的地位，就好比孔子开创儒学一般的地位，与之相比，“程朱诸子之开先，孟子之流亚也”，（卷三十）则如同孟子继承发展孔子思想一般，只是传承意义上的开先，而不是开创意义的开先。但周敦颐毕竟亦是承继孔子思想，故就整个儒学史上的地位而言，“论其功比于孟子”，他的地位堪比孟子。基于这一认识，陆氏断言谓周敦颐“亚圣可也”：“周子之于孟子，可相伯仲，未可分差等。孟子才大，周子心细，其为亚圣则一也。”（卷三十）不过，他又指出，孟子之学，后继无人；而周氏之学，为程朱诸子所传承发扬。言下之意，似乎是说①陆王心学非所通常所谓，乃上接孟子；②对儒学的后期发展来说，周敦颐思想的影响实际上要大于孟子思想影响。

尽管以孟子比拟周敦颐，但陆氏并不认为周敦颐思想上接孟子，却认为其思想上接孔颜：“自秦汉以后，士之聪明才智者，皆入于黄老禅宗矣，子周子起，契性命之微于大易，接孔颜之学于一诚，以太极人极发明天人之蕴，使天下后世晓然知千五百年以上孔颜之为道，如此非周子之功而谁之功乎。故愚谓秦汉而后，儒者虽多，然至周子，则直是另一开辟。论其道直继孔颜，论其功比于孟子，即谓之亚圣可也。”（卷三十）有人对他这一看法产生怀疑，质问他：儒者都认为周敦颐思想上接孔孟子，你一个人认为周敦颐思想上接孔颜，能不误吗？他回答此质问说：“以周子继孔孟，此以世数言也；若论学问，则周子实继孔颜，观《通书》中所述，自孔子外，三称颜子则可知，学问之所自矣。”（卷三十）因为《通书》中“三称颜子”，就断言周敦颐思想上接颜回而非上接孟子，未免牵强，然这的确是发人所未发，值得重视。

(1)《思辨录辑要》卷二十五有云：“有性善，有性不善，是说气质。性可以为善，可以为不善，是说习。惟无善无不善之说，最无头脑。”

(2)指物是不是也“同具健顺五常之德”。

(3)“开眼说”意谓不瞎说。

(4)英雄做事，非先看动机善否，而是先看如何做对实现目的最有作用。

(5)陆氏就此论曰：“昔人谓孟子之功不在禹下，谓其能辟杨墨也昔人谓孟子之功不在禹下，谓其能辟杨墨也”。见卷三十三。

● 孟子典故

逢蒙学射

古时候，逢蒙跟羿学射箭。在完全学得了羿的本领后，他便想，天下只有羿的箭术比自己强了，于是便杀死羿。孟子说：“这事也有羿自己的过错。”公明仪说：“羿好象没什么错误罢。”孟子说：“过错不大罢了，怎么能说没有呢？从前郑国派濯孺子侵入卫国，卫国派庾公之斯来追击他。濯孺子说：‘今天我的老毛病发作了，不能够拿弓，我死定了！’又问给他驾车的人：‘追我的人是谁呀？’驾车的人答道：‘是庾公之斯。’濯孺子便说：‘那我不会死了。’给他驾车的人说：‘庾公之斯是卫国著名的射手，先生反而说不会死了，这是为什么呢？’濯孺子说：‘庾公之斯是向尹公之他学的射箭，尹公之他是向我学的射箭。那尹公之他是个正直的人，他所选择的学生朋友也一定正直。’正说着，庾公之斯追上来了，而濯孺子却毫无迎击的样子，庾公之斯疑惑的问：‘先生为什么不拿弓呢？’濯孺子说：‘今天我疾病发作，不能够拿弓。’庾公之斯说：‘我跟尹公之他学射箭，尹公之他又跟您学射箭。我不忍心用您的箭术反过来伤害您。不过今天这事是国家的公事，我不敢完全

废弃。’于是抽出箭，在车轮上敲打了几下，去掉箭头，发了四箭然后就回去了。”

原典：

逢蒙学射于羿，尽羿之道，思天下惟羿为愈己，于是杀羿。孟子曰：“是亦羿有罪焉。”公明仪曰：“宜若无罪焉。”曰：“薄乎云尔，恶得无罪？郑人使子濯孺子侵卫，卫使庾公之斯追之，子濯孺子曰：‘今日我疾作，不可以执弓，吾死矣夫！’问其仆，曰：‘追我者谁也？’其仆曰：‘庾公之斯也。’曰：‘吾生矣。’其仆曰：‘庾公之斯，卫之善射者也。’夫子曰吾生，何谓也？’曰：‘庾公之斯学射于尹公之他，尹公之他学射于我。夫尹公之他，端人也，其取友必端矣。’庾公之斯至，曰：‘夫子何为不执弓？’曰：‘今日我疾作，不可以执弓。’曰：‘小人学射于尹公之他，尹公之他学射于夫子，我不忍以夫子之道反害夫子。虽然，今日之事，君事也，我不敢废。’抽矢扣轮，去其金，发乘矢而后反。”

——《孟子·离娄下》

中国改革进行时——作为一种内驱动力的中国文化

裴德海（1）（安徽大学哲学系教授）

何锡蓉（上海社会科学院哲学所研究员）

提要：中国改革开放30多年的巨大成就举世瞩目，“中国模式”成为国际话语便是明证。文化是中国改革的内在驱动力，文化传统也在改革中自我更新。但同时，作为驱动力的中国文化也存在更新动力不足和人们的认识不足等问题，导致对深化改革的制约或钳制。中国的改革开放处于进行时，认真总结和深刻反思改革中文化的贡献，尤其是在未来改革中如何做好中国传统文化传承和更新，对于文化本身的繁荣和发展，对于中国改革事业的顺利进行具有重要意义。

关键词：传统文化 现代化 中国文化 价值 内驱动力

一、廓清几个概念

（一）、“传统”在定义域上的分歧，重拾传统文化不等于民粹主义

上个世纪70年代末到80年代，“文化热”成为中国改革开放的初始推动力。在对文革的批判与反思中，寻找中国的现代化之路。于是，西方十八、十九世纪的启蒙主义思潮著作大批译介进入中国，中国的“五四”运动成为重拾的精神力量，这些现代化的理想和启蒙的热情伴随着文学艺术电影等文化产品迅速传播，同时，这样的思潮也带来学者及大众对传统文化的批判与贬低。八十年代“文化热”的原因大致可从国内外两条线来理解。从国内来看，随着十年浩劫的结束，思想上的拨乱反正需要以文化为依托深入展开；与此同时，经济发展的重启成为文化领域展开大讨论的推动因素；此外，伴随改革开放的深入，国人世界眼光的扩展必然带来价值参考系的多样化，而这些参考标准与中国传统文化有着截然不同的内容；对照发达国家，难免使我们开始对自己本土文化产生了种种质疑……，因此，文化大讨论的声音逐渐加大最终形成了一股横贯八十年代中国大陆的文化大思潮。从国际背景看，世界经济一体化趋势在不断加强，改革开放的进行需要中国不断做出调整适应世界形势的发展，伴随着亚洲国家特别是中国的逐渐发展，中国的经济体制、政治体制、文化体制在各种外来的批判声中艰难进行着，因此对于中国发展软实力的体现——文化，我们必然需要进行冷静的反思与改变。在这两条主线的交互影响下，处于时代变革期的八十年代的中国，我们开始了全方位的对中国文化的讨论。（2）

在这一时期，中国先后出现了“儒学复兴”论、“全盘西化”论、“西体中用”论的思想流派，犹如春秋战国时期的百家争鸣一般，各个流派都在对自己的观点进行着辩解并对其它流派思想提出种种质疑，讨论在一定程度上丰富了中国学术水平的发展。但是这些论点都有先天的偏颇，儒学复兴论虽然强调其对传统儒学的扬弃，但是过于强调儒学本体地位而有碍于以国人以世界眼光看待改革发展中出现的现时代问题。全盘西化论的片面性显然不符合中国国情。西体中用看似较为合理，但是其理论的前后矛盾性以及调和矛盾而产生的二元论倾向显然也不符合中国文化的选择标准。

我们说，首先，传统是一个传递性概念，是一个不断赋予新内涵的动态的概念。八十年代的文化热景象，虽然给中国的改革开放带来了精神上的动力，也在一定程度上促进了文化本身的繁荣和发展，但是我们的讨论“传统”的时候，缺乏系统的辩证的认识，因而出现对传统进行采取否定与抛弃的现象。何谓传统，“传而统之”。其“神”在于传递，其“魂”在于统摄人心。传统的概念应该是一种传递关系，是一种承前启后的文化自觉。对我们现代人来说，一方面我们在传统之下生活，另一方面又会从我们现在的生活需要出发，对延续下来的传统不断修正或改造，保持一种富有生命力的，成为民族延续不息的活生生的传统。中国的文化传统就是在历史的长河中不断汲取时代元素而丰富和增强本民族文化的过程，比如佛教文化的传入，与中国主流文化的儒家、道家相争相融，最终形成互有渗透的宋明理学；又如近代西方科学文化的进入，西方哲学思想的传播，从进化论到马克思主义，都与中国本土的文化元素紧密结合，成为中国的文化传统。还有中国的旧民主主义革命和新民主主义革命以及中国社会主义革命与建设过程中形成的文化新元素，都或添加或更新着我们的传统。

其次，传统渗透于生活的每一个角落，文化是其主要的依托。传统的精髓是一种统摄人心的凝聚力和影响力，它应该是无形的渗透于社会生活的每个层面，渗透于人们的日常起居、工作、生活的方方面面，成为人们的风俗习惯。所以，不能只从道德、价值、文化等宏观抽象层面予以界定和表述。梁漱溟先生曾对文化规定为三方面内容：“（一）精神生活方面，如宗教、哲学、科学、艺术等是。宗教、文艺是偏于感情的，哲学、科学是偏于理智的。（二）社会生活方面，我们对于周围的人一家族、朋友、社会、国家、世界一之间的生活方法都属于社会生活一方面，如社会组织，伦理习惯，政治制度及经济关系是。（三）物质生活方面，如饮食、起居种种享用，人类对于自然界求生存的各种是。”（3）如此说来，重拾传统文化并不是民粹主义的表现，而是一种对于中国发展的恒常性、有序性、发展性的关注，是文化自觉的表现。

正是不断更新传统的内涵，使传统适应和携带现代的元素，才使中国的革命和建设事业不断发展，才使中国在改革开放中产生翻天覆地的变化，其中包括文化的深刻而广泛的变化。这都说明现代文化的建设或文化现代化的过程中，文化传统发挥作用

的重要性。

(二)、对“现代”的反思，我们未必要迎合西方“现代”的概念，重走西方“现代化”之路。

何谓“现代”？即现时代。现时代的概念其实很难概述，因为任何一种概念的表述从发生学角度看都已经成为一种历史观点。有人会说这种看法陷入了唯心的相对主义窠臼，其实不然，“现代”一词的准确把握需要有一种意识，那就是寻找参照物。

“现代”范畴的界定，首先是以“传统”来作为参照的。以传统为标准对现代的事物与思想进行比较，可以找出适合国人物质文化和精神文化发展的真正有意义的东西，就不会频繁出现现时代的一些场景不能为国人所理解的尴尬画面。

由于中国的进入现代，最直接的推动力是来自于西方武力、技术和文化的冲击，由于中国生产力水平的不发达，因此，很容易把先进化、西方化和现代化之间打上了等号。中国一度也把现代化仅仅看成主要是经济的现代化，如解放初期提出的“四个现代化”。(4)把现代化与西方化与先进化划等号，其实质是在演绎别人走过的路，实际上这不是现代化，而是一种对历史的“无谓的缅怀”。越来越多的学人认识到，传统的未必全都是落后的，其中仍有优秀的成分需要继承和发扬；现代的也未必全都是健康的，其中仍有糟粕的成分需要摒弃和剔除。所以，以“扬弃”的态度来认识与处理传统与现代的关系十分重要。经过改革开放的实践，以及发现和及时纠正改革开放过程中出现的问题，我们对现代和现代化的认识更为清楚，从建国初期的“四个现代化”，到改革开放初期的“两手抓，两手都要硬”(5)，再到党的十六大(2002年)提出物质文明、精神文明和政治文明的“三位一体”建设，直到十六届五中全会(2005年)走向“四位一体”，(6)这是我们对现代和现代化的新理解。现代化不仅仅是美式的摩天大楼，快餐模式，高速公路、豪华机场，或者西方那样的管理模式那样的经济模式。现代化还必须有政治的，文化的，社会的，尤其是人的全面发展的现代化。同时，中国的现代化，还应该是不脱离中国文化传统的，得到中国人自我文化认同的现代化。换句话说，四位一体现代化目标的确定，是我们真正建立在对我国的传统与现实一脉相连意义上的目标制定，是对中国特色的现代化目标的重大举措。它不是对现代化的简单模仿，而是创新。事实上，西方的现代化发展道路已经显现了诸多危害人类生存的问题，诸如环境生态的破坏，科学技术无限发展带来的人类安全和伦理问题，以及人类自身在精神心理方面一系列的问题等等。

而作为实现中国现代化的文化动力，也必须是与中国特色现代化目标相适应的文化，那就是：在马克思主义指导下，面向世界、面向未来、面向现代化的，民族的科学的大众的新文化。我们认为，这样的文化体现着当代文化的先进方向。因此，在今天，我们既要十分重视在批判地继承的基础上去保存和发扬我国民族文化的优秀传统，又要十分虚心地向世界各国各民族文化中的一切先进的东西学习，并在新的历史条件下根据建设社会主义现代化国家的需要，去创造能够引导未来的、符合科学规律的、富于民族特色的、又能够满足广大人民群众需求并提升他们整体素质的文化。也就是说，我们是在社会主义现代化建设的过程中把民族文化与现代文化统一起来。

(三)、做一个开放的保守主义者还是保守的自由主义者？我们最好不要纠缠在概念游戏中，而是需要实际的行动，需要实事求是的态度和与时俱进的品格。

世界文化是多元的，这是由于各个民族在长期的历史发展中形成了各自相对独特的文化传统。但在经济全球化浪潮推动下，各民族间的文化发生交流、碰撞、开拓、创新，显现出既要守护和继承传统，又要背离和抛弃传统这样两股力量相互拖拽的现象。到底怎样对待传统与现代的纠结，完成传统向现代的过渡，这是走向现代化过程的各民族可能都要面临的难题。

自上世纪90年代以来，中国形成了一些学术思潮，如文化保守主义、自由主义、激进主义、新自由主义、新左派思潮……等等。这些主义和思潮主要在学术界里开展讨论，各种主义之间关系也是复杂甚至有交叉重合的，比如，有开放的保守主义和保守的自由主义者之称。(7)

这两派的观点由于各自加了一个反义的前缀而显得温和了许多，同时彼此间的界限也开始模糊。无论是开放的保守主义者还是保守的自由主义者，只要是认真思考了中国的国情从而给出自己真实的注解的，我们就应该吸收体会。文化发展需要接受不同的声音，需要学术自由讨论的空间。

中国的发展现在需要一种态度，就是要有学习别人和批判别人的勇气。文化上的拿来主义并不完全有效，文化上的大国主义也不可行。中国的发展要有毛泽东时代的不卑不亢、实事求是的态度，同时也需要邓小平时代的敢为人先，与时俱进的魄力。

毛泽东思想有三个基本方面，即实事求是，群众路线，独立自主。实事求是毛泽东思想的精髓、根本点和出发点，是中国共产党的思想路线。实事求是，就是从实际出发，理论联系实际，就是把马克思列宁主义普遍原理同中国革命具体实践相结合。群众路线，就是一切为了群众，一切依靠群众，从群众中来，到群众中去。独立自主，自力更生，是从中国实际出发，依靠群众进行革命和建设的必然结论。历史告诉我们，实事求是绝对不是刻板的照搬历史的或者外来的理论行事，而是正视问题、解决问题的积极态度，有了这种态度和精神，就能够有效地防止发展过程中急功近利、忽视规律的缺点。而邓小平理论的一大特色是“摸着石子过河”的开拓精神，这种精神也是中国人民勇于创新精神的写照，中国传统文化中的变易思想正是反映行事过程中需要有变通的勇气和具体问题具体分析灵活性。随着改革的深入和人们对规律的逐步把握，形成了科学发展观这一比较稳定的全面的发展思想。

我们现在主张的文化复兴，是中国当今的历史实践活动的内在要求与现实反映，是中国改革开放深入发展的必然结果。因此，中国的文化复兴，不是对西方自由主义文化照搬照套，也不是中国既往那种建立在封建生产方式和政治体制上的以儒家文化为代表的传统文化，而应该是从中国现在的社会生产方式与交换方式中生长出来的一种“新文化”。

二、相容性与粘合剂：中国传统文化内在品质分析

首先，儒家文化语境中的“重现实、有为与入世情怀”，成为中国人积极参与改革发展的精神动力。

儒家文化的最大特征不仅仅是崇德尚义、纲常有序、重视人伦，将儒家文化加以现时代的提炼，可以总结为，儒家文化的最大精神品质就是具有浓厚的时代责任感，注重社会现实问题，强调社会及个人的道德诉求。

儒家文化重现实，积极进取。纵观历史，中国人的积极进取精神无所不在，不管是“生于忧患死于安乐”的社会责任感，还是“闻涕泪满衣裳”的国家荣誉感，亦或是“生当做人杰、死亦为鬼魂”的历史使命感，无一不彰显着中国民族的心系国家、重视社会问题、积极进取的人生态度。这种入世情怀经过历史上无数战争和动乱，历练成了一种自强不息的社会核心价值——爱国主义。毛泽东曾充满激情的赞颂“我们中华民族有同自己的敌人血战到底的气概，有在自力更生的基础上光复旧物的决心，有自立于世界民族之林的能力。”⁽⁸⁾党的十六大报告中做过这样的概述，“在五千多年发展中，中华民族形成了以爱国主义为核心的团结统一、爱好和平、勤劳勇敢、自强不息的伟大民族精神。”团结统一、爱好和平、勤劳勇敢、自强不息是一个完整的统一体，它们各自有着不同的表现领域，但几者之间又相辅相成，不能割裂。这些优秀品质相互影响就表现儒家语境中的“重现实、有为、入世情怀”。

中华文化是四大文明中唯一从未断裂的文化，这种文化在幅员辽阔同时危机频发的历史重要关头都能保持不断不灭，正是得益于中国人心中普遍具有的入世情怀，一种心怀天下的民族气息。民族兴旺之时，我们重视文化的引导作用，民族危难之时，我们重视文化的激励作用，民族融合之时，我们重视文化的粘合作用，中国人以儒家特有的重视当代问题的思维方式来有效应对不同情况下的社会问题，使得五千多年的灿烂文明绵延至今。《诗经》有云，“周虽旧邦，其命维新”，一代代中国人始终怀揣维新使命，与时俱进地发展，并在发展中保持了文化的连续性。

近代历史学家曾就中国历史文化的三大特征探讨过三个问题。第一，地域辽阔，人口繁盛，先民何以开拓至此？第二，民族同化，世界少有，何以融合至此？第三，历史长久，连绵不断，何以延续至此？历史学家认为，从这三个特征来看，中华民族的历史发展必然有一种伟大的力量寓于其中。这个力量就是我们的文化，它给了中华民族伟大的生命力和内在的凝聚力。⁽⁹⁾今天，我们的一个重要任务就是去发掘它、维护它，承担起发展中华民族文化和精神的重大责任。

其次，中国传统中厚德载物的德治文化与理想人格的塑造，成为中国改革的价值指向。

厚德载物的德治文化对于当代中国的政治统治也具有即为重要的借鉴意义。厚德在于强调道德的社会规范作用，载物说明这种规范作用一旦体现，国家各项事业都会顺利进行。儒家重视德性养成和人格塑造的时代意义在于他给我们带来了一种普世价值——和，它不仅体现在超越时空限制而启发生活在现代社会的人们正确对待身边的人、物、事和自己，而且还体现在它对全球伦理的建构也能够发挥积极的参照与借鉴作用，尽管后现代的话语系统里，没有普世价值，或者说是否需要普世价值，还是一个颇受怀疑的理论问题。但是，发生在不同时间、不同地区的种种危机与冲突，使得全球共识的建立越来越成为一种迫切的现实需要。

此外，我们在强调厚德载物的同时，还必须重视它的前一句是自强不息。个人自律与道德规范双管齐下，为个体建立人生观和世界观提供一种理想的范式。

再次，“天人合一”思想与和合共生的发展理论，成为中国改革的目标追求。

人与自然的关系，是中国传统文化的一个基本问题，“天人合一”是其核心思想。这一思想强调人与自然的统一，实现人和自然的和谐发展。这一思想对于反思现代工业文明和科技文明所产生的负面效应，重新构建人与自然之间的和谐关系，仍具有借鉴价值。我们的古人在这一问题上的详尽阐述为我们深入贯彻科学发展观提供了宝贵的理论依据。

在中国传统文化语境中，天人合一思想是经过了一步步的演变而不断完善的。古人最早是敬畏自然崇拜自然，随着生产力发展，并经过思想教化和国家意识形态的引导，最终形成追求“天人合一”的理想境界。“天人合一”体现的不仅仅是一种世界观，同时也起着西方社会“契约”般的作用，是一种行为规范的有效依据。在当今社会认识“天人合一”，当然要批判其中一些封建守旧的糟粕因素，但是其思想体系中所宣扬的人与自然的和谐共处，把天地人都看成是生命共同体，都是在我们的改革发展中应当汲取的价值元素。

还有，无为与有为关系的对立统一，成为中国改革解决矛盾的方式方法。

众所周知，儒家强调有为思想，道家强调无为之道。有为与无为之辩也构成了中国哲学乃至中国文化历史上的主要争论之一。二者的辩证统一关系以及各位先哲尝试从矛盾中找到解决途径的探索也为中国社会的发展提供了极为重要的方法论指导。

有为与无为的矛盾关系主要表现为，在人与自然的系统上，“有为”论主张改造自然、征服自然；“无为”论主张顺应自然、回归自然。在人与社会的关系上，“有为”论主张认识社会，改造社会；“无为”论主张无为而治，顺世处势。在人的处世态度方面，“有为”论主张积极进取，刚健有为；“无为”论主张安然处世，逍遥自在，清静无为，甚至超世隐逸或遁入空门。两者的矛盾性和互补性，应当成为我们在改革发展时所具有的思想维度。

比如，在人与自然的系统方面，我们需要吸收“有为”的主观能动性，认识自然、利用自然，同时也要借鉴“无为”的客观规律性，利用自然之时要顺应自然发展之规律，以免破坏行为的发生。在人与社会的关系方面，我们既要遵循“有为”思想，总结社会发展规律，推动社会全面进步，同时也要运用“无为”思想给“有为”过程中的过激行为以合理的纠偏。党中央关于深入贯彻落实科学发展观的核心要义，就在于重视发展，同时也要重视规律，对经济建设中得不合理思想予以坚决的纠正。在人

的处世态度方面,对于己,既要自强奋发,敢为人先,也要互帮互助,避免功利性。对于人,我们既要有帮助他人的社会关怀,又要有尊重他人的社会意识。

中国传统文化中上述这些内在品质,在中国的改革发展过程中发挥了极大的动力作用。广大普通劳动者发扬吃苦耐劳的传统美德,成为我国在国际市场上取得竞争优势的重要原因之一;而坚韧不拔的民族性格,成为我们经受住国际、国内风浪考验的重要基础。前无古人的改革事业同全球化浪潮相遇,激发了中华儿女的创新激情,也升华了古老民族记忆中的忧患意识。在复杂多变的国际国内形势下,中国共产党领导全国人民既大胆尝试、勇敢闯关,又虚心学习、认真总结;既在辉煌成就面前居安思危,又在风云突变之际沉着应对;既努力降低改革成本并争取更大收益,又广泛借鉴海外经验并使之适应国情。尤其是,凭着对子孙后代高度负责、为全人类做出更大贡献的崇高使命感,党领导人民不仅勇敢地突破原有发展模式和习惯思维方式,而且及时地把特殊条件下的改革成就转化为经得起实践检验和历史考验的理性承诺和制度安排。这些努力和成就中所体现的中华民族精神品质,成为一笔宝贵的精神财富。(10)

三、普适性与独特性:作为文化价值“中国模式”的生成

(一)、“轴心时代”文明的共进与单兵突进

雅斯贝尔斯在《历史的起源与目标》中首次提出世界文明史的“轴心时代”这一说法。其指公元前800至公元前200年之间,尤其是公元前600至前300年间,是人类文明的“轴心时代”。在轴心时代里,各个文明都出现了伟大的精神导师——古希腊有苏格拉底、柏拉图、亚里士多德,以色列有犹太教的先知们,古印度有释迦牟尼,中国有孔子、老子等。他们提出的思想原则塑造了不同的文化传统,也一直影响着人类的生活。轴心时代的国家,人们开始拥有关怀意识,对于国家,对于世界,对于宇宙有了理性的思考,同时在社会实践中不断生成各种超越性的文化意识产物,从而推动人类历史的演进。

今天,从爱琴海旁的古希腊文化翻山越岭到东方的伊斯兰、印度和中国文化交相呼应,经过历史的演变产生了当今世界的文化格局,不管是西方文化还是中国文化,虽然形态不同,价值观存在差别,但是他们的互动以及各自在其地理范围内的沉淀和交互作用最终推动了整个人类文明的发展。而随着互联网等高科技的全球化应用,各种文明的交互将会变得更加广泛,人类文明的发展脚步也在逐步变快。

当然,经济时代的今天,中西方文化的对立问题也是一直存在着的,人们会讨论东西方文明的碰撞将擦出怎样的火花,是激烈的对抗还是有机的融合?如何在这样的文明发展过程中保持价值的独立,思想的独立,文化的独立是每一位学者必须直面的问题。如今,“中国模式”成为了一个国际化的话题,无论到底有没有一个中国模式,中国30多年的改革发展之路已经形成了不同于其他国家的独特经验,同时也表现出一些可与其他国家和地区相比的共同性问题。这提示我们,在世界文明共进的发展演变历程中,要处理好自身文化体系与外来文化体系的关系问题,即要努力促成各种文化的有机融合,也要保持自身文化的独立性,实现真正的单兵突进。

(二)、改革时代的“中国精神”锻造

中国的发展除了具备经济等硬实力外,还需要软实力——文化因素的考量,成为强国的除了GDP之外,还要有一整套衡量“文化强国”的标准加以贯彻。而核心价值,便是衡量一个国家是否成为“文化强国”的最重要的标准,核心价值的具体化表现,就在于形成一种“中国精神”。

我们在谈论美国文化,美国精神时,总会说到自由、民主这样的关键词,就连最简单的一部美国动画片也能体现出美国人强调的核心价值观——自由。这给我们的一个启示就是,要成为文化强国,首先必须形成一个文化符号,然后将这个符号加以深化,成为一种概念模式,潜移默化的影响受众,从而在受众心中形成对于自己的直观印象。这是锻造“中国精神”的重要途径。而这种锻造的过程包括以下四个方面。

1、文化队伍的建构

文化发展归根结底需要以人为依托,何者能够引领社会发展的潮流,能够在思想的制高点发出时代的最强音?这不是一两个学者就能做到的。我们必须建构一个全面的内涵丰富的文化队伍,文化队伍如同一个交响乐队,奏出美妙的共鸣需要钢琴、提琴、管乐、弦乐、打击乐等多重音乐形式的相互配合,我们的队伍不能仅仅注重数量,而是要做到精而广。精要求具备扎实的理论与实践基础,广要求覆盖文理各个文化领域。当文化队伍涵盖文化的各个领域,并在民众中发挥作用时,文化强国的梦想才能奏出美妙的乐章。

2、文化产品的生产

文化发展不仅在于呼唤原创性的文化队伍,还在于创造现时代的经典作品。一本好书能够振奋人心给人启迪,一堆好书就能够给一个时代的国人带来思想的共鸣和文化的沉思。不仅仅是书、音乐、电影、书画都应该形成一种价值模式,向外传递当今中国发展给国人带来的思想洗礼。这样的文化作品应该是深深扎根于中国,来源于中国的,并吸取其他民族优秀文化元素的,即符合中国传统又与现时代结合的作品。

3、文化产业的推广

好的文化队伍,好的文化产品是中国文化强国之路的基石,与此同时,文化产业的推广也对中国文化的传播起到重要作用。随着科技的进步,文化的扩散途径渠道众多同时迅速快捷。我们的文化产业建设尤其是传播手段的丰富化直接关系到中国的

文化改革能否以积极的姿态最快呈献给世界。文化是一种世界性的事物，不可能闭门造车，文化产业的推广不仅可以使中国的文化事业对外展示，同时也可以更好的将世界先进文化理念以迅捷的方式吸收过来，从而全面的推动中国文化事业改革。

4、国人文化素质的提高，文化的大众实践

国人素质的提高，关键在于教育。1992年，建立社会主义市场经济这一经济体制改革的基本目标确立以后，我国的科技教育事业也随之进入了一个崭新的阶段。1993年2月，党中央和国务院发布了《中国教育改革和发展纲要》，确定了到20世纪末我国教育改革与发展的基本目标和任务。同年，八届全国人大常委会第二次会议通过了我国历史上第一部科学技术基本法《中华人民共和国科学技术进步法》，国家教委开始实施“211工程”这项以支持科学研究基地为主的国家计划。1995年5月，中共中央、国务院作出《关于加速科学技术进步的决定》，首次提出“科教兴国”的战略。1997年，科技部开始实施“973计划”，这是继自然科学基金和攀登计划后有一个高强度的以支持基础研究为主的国家计划。1998年，教育部实施重点支持国内部分高校创建世界一流大学和高水平大学的“985工程”。进入21世纪之后，党中央又在“科教兴国”战略的基础上，提出“人才强国”的战略，《国民经济和社会发展第十一个五年规划纲要》明确要求把科技进步和创新作为经济社会发展的重要推动力，把发展教育和培养德才兼备的高素质人才摆在更加突出的战略位置，努力建设创新型国家和人力资本强国。

与此同时，文化建设必须坚定不移的推进大众实践，据国务院研究室2006年4月发布的《中国农民工调查报告》显示，农民工在我国第二产业从业人员占58%，第三产业占52%，已成为职称我国工业化发展的重要力量，此外我国农村劳动力中接受过短期职业培训的占20%，接受过初级职业技术培训或教育的占3.4%，接受过中等职业技术教育的占0.13%，而没有接受过技术培训的高达76.4%。这一报告的两个数据给我们以启示，就是农民工在国家经济发展过程中得作用在日益凸显，另一方面，伴随作用凸显的不是农民工知识储备的提升，反而是农民工受教育程度依然偏低。由此可见要想真正推动文化素质在国人当中的深入，必须大力发展教育以及各项培训，坚定的实行文化大众实践的道路。

（三）、中国改革的价值向度

中国改革正在进行之中，要进一步深化改革，走中国特色的社会主义现代化之路，我们需要更加重视文化的作用，尤其在价值向度上为改革提供精神支撑。

1、重拾艰苦奋斗精神，作为社会主义现时代的民族精神

“中国式成功”的起点，并不局限于从1978年中共十一届三中全会以后的改革开放。中国传统文化精神，尤其是新中国建国前的革命传统对人的精神的支撑是中国特色社会主义市场经济发展不可或缺的应有之义。中国传统文化中勤俭廉正的道德取向是古人立身修德的基本要求，也是其他道德范式形成完善的原动力，体现了中华民族吃苦耐劳的良好品德和坚忍不拔的创业毅力，体现了传统文化崇尚勤俭戒奢、廉明正直的价值取向。

“强本而节用，则天不能贫。”节约作为一种美德，不仅仅是简单增强节约意识的问题，也不仅仅是培养科学消费方式的问题，而是事关经济社会能否实现可持续发展的大问题。节约的同时，必须有奋斗的精神，这种奋斗告诫我们不管是小康社会还是温饱时代，奋斗的进取精神都是中华民族一以贯之的优秀传统，应该在社会主义现时代得到积极的弘扬。

2、重视学习创新精神，作为中国对话世界的文化精神

任何时代中创新都是一个永恒的话题。我们所处的生活状况在不断变化，我们对待生活的态度也会自觉不自觉地产生变化。对作为时代精神的思维方式和生活方式总结与反思的哲学观也就必然会不断创新，以适应新的条件和环境。具有中国特色的社会主义理论开辟了创新的新路径，比如，把工作重心适时转移到经济建设上来，是对以阶级斗争为中心的社会主义模式论的突破；中国特色的“社会主义初级阶段理论”，是吸收毛泽东新民主主义论的思想创造，对苏联社会主义“超阶段论”的突破；改革开放的方针，是对封闭，教条的苏联社会主义模式的突破；实事求是，从提高人民生活 and 民生需要出发发展社会主义经济，是对苏联国民经济重工业化和重工业军事化模式的突破；社会主义市场经济是对斯大林否定市场的计划经济体制的重大突破；中国特色社会主义是从体制模式层次上对苏联模式和斯大林体制的全面突破。

正是这“破——立”的创新之举，中国的发展才取得了世界的侧目，面对未来任重而道远，唯有秉承创新的精神，中国才不会在世界竞争中丧失主动权。

3、秉承以和为贵精神，作为中国承担国际责任的时代精神

中国的崛起，带来的责任也随之加大。做负责任的大国也是中国政府在国际舞台上的自觉定位。我们要秉承传统文化中的“以和为贵”思想，对内重视“四位一体”建设，对外履行国际义务，自觉践行“和平崛起”的口号，坚定的遵循中国政府21世纪的三大目标，即实现现代化、实现国家的最终统一、维护世界和平。历史的发展经验告诉我们，只有和平的环境才能发展各项事业，和平宽松的国内外环境不仅对于中国而且对于世界的发展都有着重要意义。

4、坚持实事求是精神，建构和谐发展的当代中国哲学

中国共产党人把马克思主义普遍原理与中国世纪相结合的创举，始于毛泽东，成于邓小平，构成两次大的飞跃。改革开放以来，勇敢突破“两个凡是”禁锢，重新确立和发展了中国共产党实事求是的思想路线。“实践实践验真理的唯一标准”和“实事求是”也一直是党政治理念的核心内容。中国特色社会主义现代化发展之路，从四个现代化到四位一体，从阶级斗争为纲到和谐社会，从计划经济到市场经济，从发展是硬道理到科学发展观，一系列理论、政策的调整和发展都反映了实事求是，与

时俱进,和谐发展的品格。实践告诉我们,唯有尊重客观规律,从实际出发才能真正实现社会的和谐发展。因此坚持实事求是思想的精神,对于中国社会的长久发展具有重要的理论价值。

四、改革与中国文化复兴的二重性:挑战与嬗变

(一)、外来文化的侵扰

由于西方世界目前处于世界文化、经济领域的话语主导权地位,也由于我们在改革开放中汲取与市场经济相适应的文化价值,同时也会受到这些价值观带来的负面影响,比如经济至上主义、消费主义、个人主义等,实际上,这些负面因素已经成为我们深化改革的障碍,如果对此没有足够的认识,中国文化改革的动力,中国文化的复兴将成为一纸空谈。

1、经济主义

经济主义,19世纪末20世纪初形成于俄国工人运动内部的一种以单纯追求工人眼前经济利益为特征的机会主义思潮,。这种思潮的观点主要体现为,它打着批评自由的旗帜,对于马克思主义进行恣意篡改;它对于马克思主义的革命理论予以否认,从而也就否认了工人阶级斗争的重要意义,它维护组织上的涣散状态和手工业方式,使无产阶级在政治上成为资产阶级的附庸;该思潮崇拜经济改良,宣扬庸俗的经济决定论。

经济主义对于我国的影响主要体现在,随着改革开放的深入,人们的视野得到史无前例的拓展,经济落后的现实使得国人自觉的以经济建设的成绩来获得世界的重新认可和接受,这种强烈的主观动机以及西方世界经济发展所呈现的种种美好场景,让国人无时无刻不想着一个关键词——发展经济。发展经济的强烈愿望,加上市场经济体制在创立伊始的不完善和人们在选择上的模糊,经济至上的思想在中国有了相当的影响,以至于产生了一些只重视经济效益而忽视人文关怀和精神灌溉的不良后果。

2、消费主义

中国经济社会的巨大进步产生了两个方面的结果:一是人民收入增加,人居消费支出增加。二是人们对服务和奢侈品的消费需求增加。国家统计局有资料显示:在11.4%的GDP的增长中,消费、投资、净出口分别拉动4.4、4.3、2.7个百分点。2007年消费对GDP的贡献7年来首次超过投资。专家认为,2007年发生的这一结构性变化,意味着中国经济增长方式出现拐点。(11)同时,我国的信用卡消费额也在逐年攀升,信用卡产品的生命周期也从2002年开始的成长期走入成熟期。

历来崇尚节俭的中国人,在全球化浪潮中,不可避免的卷入消费社会的价值选择中。如何有效避免市场经济的享乐主义思想对社会主义市场经济的制度保障机制和“道德监护权”作用的淡化,如何规避炫耀性消费对于创建节约型社会以及深入可持续发展战略的影响,如何排除生产过程中的非理性因素,是关系国家正常发展,以及中国文化有效延续的关键点。

(二)、内在文化缺乏更新动力

1、兼容并包的思想内核没有被有效提取

中国传统文化的一大特征在于包容之心,这种包容在于两个方面,一是对于不同事物都有一种主动吸收的姿态,从而不断丰富自身文化,也真因此,中国才得以在面积如此广袤的土地上绵延发展了五千多年的历史。二是在吸收过程中重视自我文化的价值主体地位,这也是我们的文化长河绵延许久,但中土文化主体地位坚实的最重要因素。而我们现时代的中国文化发展道路有一种趋势,即我们也重视对各种文化的吸收,但这种吸收更多的是被动的吸收,同时,由于缺乏对事物的主动探知,我们的吸收具有盲目性,主体价值观念受到了外来文化中负面信息的干扰。中国传统文化的兼容并包思想的内核没有被有效提取,从而造成了当今中国社会价值观念激烈碰撞的局面产生。

2、文化教育体制的不完善

文化的发展应该凸显教育的力量。而我们更多的重视了知识(器物)层面的宣传,缺失了对人性的深层思考。文化改革应该作为提高国家软实力的措施加以深化,但是要注意,文化是一种需要历史沉淀的社会现象,制度层面的改革取代不了社会范围内的教化。

(三)、改革与振兴传统文化的统一性

2008年7月13日,德国学者塞巴斯蒂安·海耳曼在《星期日法兰克福汇报》上指出:

“中国人脱离了西方的模式,他们致力于一种与传统、现代和民族主义元素有关的新领导模式。某些思想先驱完全公开地说,现在我们在建立一个自己的制度,我们不要个人主义、多元论和西方的自由概念;相反,我们需要一个强大的、关心我们的国家,他通过定期磋商的方式而不是选举的方式与公民的意愿相连。”(12)

中国不应该只满足于物质财富在30年来的直线增长,而应该像他在历史中曾经起到过的作用一样,积极倡导并创造出一种新型文明体系。具体到精神资源层面。实现中华文明的复兴与重建,今天的我们必须面对的主要是三大关系,即现代化、传统、社会主义。

现代化是一种发源于西方但今天已经成为具有普世价值的生产与生活运动,中国人无疑也在追求现代化。传统是以儒家为主体的历史与文化沉淀,是今天绝大多数中国人所无法丢下和放弃的精神家园。而社会主义则是马克思主义指导下的思想方法、政治制度、社会制度与国家体系,通过60多年的意识形态作用,社会主义已经成为一种深入人心的理想追求。积极整合现代化、传统、社会主义三大道统应该是重建中华文明的重要切入点。

1、传统文化的包容性与现代文化的时代性的统一

包容意味着一种宏大的胸襟敢于接受外来先进事物，历史证明，关起门来搞建设是行不通的，要想发展经济、发展文化，必须具有开眼看世界，用于突破的决心。当然如果只有开放的胸襟也不足以使中国文化长远有序发展，中国文化的包容性的另一面特征在于合理吸收外来文化同时，保持自身文化的主体性地位，不论是汉唐盛世，亦或是康乾时期，不管国家的统治阶级意识形态如何，中国传统文化尤其是以儒家为代表的儒释道文化始终成为中国社会发展中国文化构成的主线，这条主线的保证，让中国传统文化源远流长。

2、传统文化的协调性与现代文化的制度性的统一

无论是儒家思想中强调的天人合一、以和为贵以及崇德尚义，亦或是道家思想所宣扬的无为思想，以及佛教所倡导的轮回之说，传统上的中国主流哲学思想都具有一个统一的价值向度，那就是重视协调性。这种协调性包括两个方面：一是人与自然的协调，二是人与人的协调。今天，我们在向现代化迈进的时候，过多地注重和强调了战胜自然、人定胜天，过多地赞美和展现了人改造世界和征服自然的能力。但是，由此带来的后果，是我们的生存环境在不断恶化，而这样的局面与中国传统文化中强调天人协调的思想截然相反。在人伦关系的协调方面，传统文化中的三纲五常固然要批判，但尊老爱幼，崇尚孝道，厚德载物的价值观念对于我们今天国人思想意识的塑造依然具有极其重要的现实意义，这是中华民族的文化结晶，在世界文化的重要因素。

现代文化尤其是文艺复兴以来所提倡的“契约”文化随着改革开放的展开也在影响国人的思维模式，将社会发展予以制度化这是文明社会前进的必要途径，它以法律的效力规范了人们的行为，避免了道德维护中所不具备的公约力。现代文化的制度性原则必须在强调依法治国的今天得到强化。

我们的文化发展必须做到将传统文化的协调性与现代文化中得制度性原则做到有机统一，发挥前者的人伦规范作用，重视后者的法律约束作用，两者的统一，才能使得传统文化得以在现时代有效发展，才能使得现代文化依然留有中国传统文化的内核，社会主义的文化事业才能长久繁荣。

3、社会主义的核心价值与传统文化的内涵性的有机统一

文化是和政治、经济等密切相连的，但同时具有的独立性与历史延续性。从这一点上来说，文化又超越了政治、经济。好的政治、经济秩序能够带动文化的繁荣，从而互动形成和谐稳定的机制。差的政治、经济秩序必然导致文化的割裂与新文化的兴起，从而引发政治、经济秩序改良的产生或革命式的重建。

社会主义核心价值体系包括四个方面的基本内容，即马克思主义指导思想、中国特色社会主义共同理想、以爱国主义为核心的民族精神和以改革创新为核心的时代精神、以“八荣八耻”为主要内容的社会主义荣辱观。这四个方面的基本内容相互联系、相互贯通，共同构成辩证统一的有机整体。如今，中共十七届六中全会制定了文化大发展大繁荣战略，战略的实施将进一步推进文化的繁荣和发展，同时推进改革开放的深入开展。目前，社会上正在广泛讨论社会主义核心价值观的提炼，比较集中的有这样一些概念，如“爱国、创新、公正、包容、责任、和谐、进取、厚德”等等(13)。这些关键词的提取一是根据现时代中国发展的经验总结，更重要的理论来源是对于中国传统文化内涵性品质的提炼。核心价值体系与核心价值观是框架与实质、结构与要素、形式与内容的关系。

社会主义核心价值体系，决定了社会主义核心价值观的意识形态性质和民族形态；社会主义核心价值观，则反映着社会主义核心价值体系的价值追求、价值理想、价值取向和价值规范。发展社会主义核心机制，建立社会主义核心价值体系是一项宏大的工程，在确立两者的关系同时，我们必须诸如传统文化的历史内涵，从而使得社会主义文化事业的发展既有制度保证，又有价值支撑，同时还有自身内源性的文化动力。这样的文化才是社会主义现代化进程所需要的，也是被实践所检验合乎历史发展规律的。

新中国的发展历程给了我们宝贵的经验总结，30多年改革开放的经验给我们以新的启示，只要实事求是的探寻中国文化发展之路，积极的反思中国文化的缺失原因，合理有效的整合国内外文化资源，中国的文化复兴之路必将实现。

(1)裴德海，(1959—)男，安徽巢湖人，安徽大学哲学系教授、哲学博士、博士生导师。何锡蓉（1954——）女，上海社会科学院哲学所所长 研究员。

(2)正如陈平原在接受查建英访谈中所叙述的：“我觉得80年代的文学、艺术等，是一个整体。包括寻根文学呀，第五代导演呀，还有文化热什么的，在精神上有共通性。做的是不同的事情，但互相呼应，同气相求。一定要说有什么特点，我想，就是一种理想主义的情怀，一种开放的胸襟，既面对本土，也面对西方，还有就是有很明确的社会关怀与问题意识。”（甘阳主编《八十年代文化意识》，上海人民出版社，2006版，第7页）

(3)梁漱溟：《东西文化及其哲学》，见《梁漱溟全集》，第1卷，山东人民出版社，1989年，第339页。

(4)即工业现代化、农业现代化、国防现代化、科学技术现代化。1954年召开的第一届全国人民代表大会，第一次明确的提出要实现工业、农业、交通运输业和国防的四个现代化的任务，1956年又一次把这一任务列入党的八大所通过的党章中。

(5)邓小平说“要一手抓改革开放，一手抓惩治腐败；一手抓经济建设，一手抓打击犯罪；一手抓物质文明，一手抓精神文明，做到两手抓、两手都要硬。”《邓小平文选》第三卷，第306页，人民出版社1993。

(6)是指社会主义经济建设、政治建设、文化建设、社会建设四位一体发展，是中国走全面、协调、可持续发展道路的内在要求。（下转第31页）

论中西道德哲学的差异性

——以孟子和康德为中心的考察

戴兆国

(安徽师范大学 政法学院哲学系)

摘要: 中西道德哲学在各自的理论建构和阐述过程中, 表现出了诸多的差异性。根据对孟子和康德道德哲学理论的分析, 我们可以发现二者理论建构的立足点、思考进路、创制模式、理论特征都体现出不同的特点, 显示出中西道德哲学存在着各自的分野。对中西道德哲学差异性的解析能够为当代道德哲学理论的合理定位提供参照。

关键词: 道德哲学 差异性 孟子 康德

在道德哲学理论发展的当代背景下, 中西道德哲学的相遇已经成为不争的事实。如何从中西道德哲学理论差异性出发, 探寻这两种理论融合、会通的路径, 已经成为当前道德哲学理论建构的基础性话题。本文试图以孟子和康德对道德哲学建构的不同取向出发, 揭示二者理论的差异。在此基础上, 剖析这两种道德哲学在不同文化体系中所造成的特殊影响, 为促进中西道德哲学的交流提供方法的反思。

中西道德哲学的差异性表现很多, 为了论述的方便, 我们重点围绕孟子和康德道德哲学理论建构的立足点、思考进路、创制模式、理论特征展开分析, 以此展示中西道德哲学分野的标志。这种差异式反思的最终目的是引发对中西道德哲学的深层解析, 为当代道德哲学理论的合理定位提供参照。

一、从道德哲学立足点上看, 一为根于人心与人性, 一为根于社会与历史

人心和人性作为儒家道德建基的立足点, 贯穿于其反思的始终。人心根源于人性, 人心又能够显发人性。人性的日生日成影响人心的开合起伏。

孟子在阐发性善论的过程中, 始终没有离开过对人心与人性的探究与解读。无论是对诸侯君主劝谏引发的不忍人之心论, 还是与告子的性之善恶的辩论, 期间还包含着与墨家、农家思想的激烈交锋, 都没有离开对人心与人性之善的理论辩护。在徐复观看来, 孟子坚持以心善言性善, 贯彻的是一条从性到心的思想路线。“孟子所说的性善之性, 指的不是生而即有的全部内容, 仅指的是在生而即有的内容中的一部分。而这一部分, 不是出自思辨的分析, 乃指的是人的心的作用。”^[1]175徐复观进而认为孟子由心善以言性善, 这才是经过了自己生活中深刻地体认而提供了人性论以确实的根据。与后来许多从表面的事象, 乃至从文字的字义上言性, 在立论的根据上, 有本质的不同。^[1]151根据这样的推论, 徐复观提出孟子认定心有反思、反省的功能, 这些都来自于人的生活体验。如此一来, 徐复观将孟子的性善论基础归结为经验的, 而非理性的。

应当说, 徐复观对孟子性善论的解读, 把握到了孟子以人心和人性来确立道德哲学基础的苦心, 但是将孟子的道德哲学归结为一种经验理论又有些偏颇。从孟子道德哲学的立场来看, 其人性论的核心之处, 在于认定人心对于人性的关键作用。即孟子以心善言性善的理论初衷是想表明, 人性未必全然皆善, 但由于人心的作用指向, 使得人性成为善的。人性本是抽象不实, 无法把握的存在, 但人心的活动却能够通过其言行的外在表现予以判分。况且, 儒家对人心判断的一个传统观点就是, 如人饮水, 冷暖自知。人心的一点自知和那一点灵明, 使人性之善成为可能。孔子强调, 吾欲仁, 斯仁至也。孟子则提出人皆可以为尧舜。这也是后世儒家学者将孟子的性善论进一步演化为性日生日成论的理论根源所在。由此, 我们也就很清楚荀子的性恶论没有得到更多儒家学者的认同的原因。荀子的性恶论同样有其理论的自洽性, 但是荀子论性是从人心活动的所有方面来立论的。荀子与孟子论性并不在同一个立场之上。想要用二者当中任何一方的理论来否定对方, 都是一种拙劣的理论批判方式。

康德道德哲学的建构虽然有对人性内容的探析, 但是康德论道德更多的是从社会与历史出发的。康德确立的理性形而上学决定了他对人性的看法没有与孟子类似的视角。自从亚里士多德提出人是政治动物的理论以来, 西方道德哲学一直试图从人的社会性层面寻找道德的立足点。康德也不例外。康德苦心孤诣、乾乾苦思构筑起理性形而上学的大厦, 其最终的目的是对人类社会状态的担忧。我们从康德的思想历程不难看出, 他所以从自然科学的研究转向哲学的反思与它对人类历史状态的忧心是分不开的。康德的著作中不仅有为自然科学的形而上学立论的内容, 也有为道德哲学的形而上学、以及宗教、人类学等寻求奠基的理论。

郑昕在《康德学述》中就曾指出, “康德即以意志的自由为他哲学的中心问题, 以‘理论的理性’与‘实践的理性’比较, 后者优越; 因为道德是人类的故乡, 真理之实在性所表现于自由者, 实较表现于自然者, 明显, 亲切, 多多也。”^[2]66康德为人类知识可靠性构筑的理性大厦, 其中不乏对真理实在性的关注, 但其真理为自由的理想却超出了知识本身的要求。康德道德哲学反思问题的深度和广度显然并不亚于孟子, 从某种角度看, 康德对于道德哲学的社会学基础的思考要远远超出孟子。正是这一方面的理论, 显示了康德和孟子的差异。康德虽然没有说人是社会的理性的动物, 但是其道德哲学的立足点足以表明, 康德没有纠缠

于人性本质的讨论，而是直接面向现实社会和人类历史的进程，力图点亮人类历史星空的道德之灯。

孟子和康德道德哲学立足点的差异，直接引发了二者道德哲学思考进路的不同。这就是我们探讨的第二方面内容。

二、从道德哲学思考的进路看，一为依据情感理性而展开，一为依据实践理性而展开

孟子道德哲学思考的进路更多采取的是情感理性的方式，他没有从人性能力的各个方面进行解析，也没有这样的思考意识。孟子的情感理性不能用康德的理性模式加以解释。其情感理性强调的是人同此心、心同此理。我们甚至可以这样说，孟子的情感理性是情中之理，理中之情二者的结合，是一种情理交融的状态。对于中国古典哲学来说，理的含义极其丰富。其主要意思的来源就是万事万物之理，自然也包括人思问及行为之理。这种情感理性依据的是人人皆具的恻隐之心。孟子强调恻隐之心，人皆有之，无恻隐之心，非人也。恻隐之心，仁也，此仁不是与义、礼、智相平级的道德德目，而是其他一切德性规范的基础和根源。

可以说，孟子的恻隐之心既是其道德的源头，更是其道德展开必循的路径。这两方面都体现了孟子道德哲学对情感理性的情有独钟。从源头的角度看，恻隐体现了人所独具的对于世间万物的情感关注；从道德展开的途径看，恻隐显示了人在恻隐之情的催动下，自我道德意识的发动与养成。孺子入井的著名事例极好地诠释了孟子情感理性的进路。任何一个人见到即将掉入井中的孺子，怵惕恻隐之心皆有。此心之生，“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。”（《孟子·公孙丑上》）见孺子入井，人不应该有理性的考量，而是受内在怵惕恻隐之本然的情感催动。恻隐之情是普遍的，“在贤人那里是常不泯，在常人那里是不常泯，而在恶人那里亦不完全会泯灭。”[3]76恻隐之情的常在不泯保证了道德的实施，这是儒家所一直坚持的道德展开的进路和方式。

与之相比，康德则选择了另外的道德哲学的进路。康德对理性做纯粹批判的目的是为了突出实践理性优先的观点，指示人的道德行为的实践的根据。康德在《道德形而上学的奠基》一著中，重点阐述了道德哲学以此推进的理路，即由普通的道德理性知识过渡到哲学的道德理性知识，由通俗的道德哲学过渡到道德形而上学，由道德形而上学过渡到纯粹实践理性的批判。这一进路充分体现了康德以实践理性为中心，确立道德哲学展开的具体方式。

康德早年设想的《纯粹理性批判》包括两部分内容，即理性认识的本性和实践认识的本性。第一部分包括形而上学的本源、方法及其界限，第二部分是德性的纯粹原则。[4]32-34虽然《纯粹理性批判》没有根据这个思路写下去，但是却暴露了康德一直追求解决道德原则问题的心路历程。由此我们可以认为，康德建构的道德哲学，其展开的进路始终没有离开过纯粹的实践理性。在《实践理性批判》中，康德对实践理性作出了全面而深入的批判性考察，将实践理性作为其道德哲学体系的轴心和枢机，为其道德实践智慧学展示了通达的进路。康德将实践理性作为道德哲学展开的进路，既代表了西方道德哲学依循的理性传统思路，也为现代西方社会的现代转型准备了理论先导。西方社会道德生活的理性化趋势与近代以来的民主、科学思潮若合符节。

如果说孟子的情感理性代表了儒家道德哲学重视情理交融的内发性道德取向，那么康德依循的实践理性则显示了西方道德哲学以规范论为主体的外求式的道德取向。我们并不能依据二者进路的差异来判定孰优孰劣。现代新儒家借助宣扬儒家道德贬抑康德道德哲学的做法，则有悖于宽允的学术立场。如牟宗三在批评康德不重视道德情感作用的时候，就指责康德的境界，是类乎尊性卑心而贱情者。[5]110这种所谓护教的学术立场对于厘清不同道德哲学的理路是有害的。

出发点和进路的差异导致了两种理论创制模式的不同，这就是我们要探讨的第三方面内容。

三、从道德哲学理论创制的模式看，一为整体呈现，一为分别创制

当黑格尔在《哲学史讲演录》中说孔子的书只是一些道德常识，缺少起码的思辨时，我们就能够深刻感受到，哲学创制模式的差异有碍于不同哲学理论间的沟通。黑格尔的判断虽然有些偏激，但是他随后却又较为直白地道出了中西道德哲学创制的不同模式。“道德在中国人看来，是一种很高的修养。但在我们这里，法律的制定以及公民法律的体系即包含有道德的本质的规定，所以道德即表现并发挥在法律的领域里，道德并不是单纯地独立自存的东西，但在中国人那里，道德义务的本身就是法律、规律、命令的规定。”[6]125从黑格尔的这番话可以看出，道德在中国哲学这里几乎代表了一切，但西方哲学家则认为道德属于一个专门的领域，可以独立存在并需要单独予以论证。

《论语》《孟子》不属于论述完备的体系之作，从《论语》的篇章结构几乎看不出具体的行文思路。《孟子》的情形似乎好一点，其著述的体例隐约能够寻出某种论证的端倪。尽管如此，我们还是很难说《孟子》是一本原创的标准的专属于哲学的著作，或者将之归为其它类的专门著作。但是吊诡的是，这却丝毫不影响我们阅读并理解其中的各种思想。如果我们将之作为一本阐述道德哲学的论著，我们就能够很清晰地从中剖分出道德哲学理论的各个方面内容。原因所在就是孟子思想的创制模式是整体呈现的，而不是分别创制的。换句话说，孟子在建构自己理论的过程中，并没有自觉的学科体系意识，按照某种专门理论建构的要求，逐一从细节的方面阐发自己的观点。相反，这种创制模式的特点在于，紧紧围绕某个核心观念，从形而上与形而下、直觉反思与经验感悟、理论抉发与现实关照等多重视域，展开对问题的解析。程子曰：“孟子有功于圣门，不可胜言。仲尼只说一个仁字，孟子开口便说仁义。仲尼只说一个志字，孟子便说许多养气出来。只此二字，其功甚多。”又曰：“孟子有大功于世，以其言性善也。”[7]199仁义并举，性善与仁政并论，孟子用整体创制的模式将儒家道德哲学建筑在一个相当稳固的基础上，为儒家道德哲学不断生发出新的理论提供了思想史的先导。

从思想传布的规律看，我们完全可以怀疑这种理论创制方式的有效性。但从思想史的实际来看，《孟子》不仅没有被后人误解，而且在长达两千多年的历史进程中，《孟子》整体创制的思想体系，既推进了各个思想文化领域的学术进展，自身也形成了丰厚的孟子思想史。韩愈所以将孟子列为儒家道统的重要接续者，实质源自于孟子思想所具有的影响力和穿透力。甚至于在中国经学发展的历史中，《孟子》还成为思想家阐发新思想的依托。戴震的《孟子字义疏证》就是最好的例证。

与孟子理论创制整体呈现的模式不同，康德采用的是分别创制的模式。如所周知，康德建构的批判哲学体系包含着三大批判的系列著作。就连他晚年创作的《论永久和平》、《什么是启蒙运动》等一类著作，也被一些学者归于所谓的历史理性批判，而成为批判哲学的序列。从思想表达的角度看，我们不难发现，康德创作的每一本著作都是朝着确定的理论目标去的。在康德庞大的思想体系中，其著作内容涉及到自然科学、形而上学、伦理学、法学、政治学、宗教、美学、人类学等诸多方面。在这些分别的理论创制中都有其集中的思想表达。从学术研究的角度看，专注于康德某一领域的学术思想，多数情况下可以不顾及与此领域无关的著作。在大量康德研究中，可以作出各种类别的划分。如本体论、知识论、道德哲学、宗教哲学、人类学、法哲学等各种关于康德研究的系列，均可以构成康德思想研究的一面。

这种状况几乎不会出现在孟子研究中。即使是对《孟子》文献音义的较为专门的文字学研究，人们也难以将《孟子》作为某种文字学的专门著述来看待。经学传统中的汉宋之争，在某种程度上反映了对中国哲学思想整体创制理解的两个基本取向。汉学的传统力求以考据、辞章为基础，从训诂考释的角度还原文本的本义。宋学则提倡义理之学的重要性，希望通过义理的阐发来不断生发原始文本的意义。汉宋之间的论争显示了儒家道德哲学内在的道问学与尊德性之间的张力。这在康德的思想创制中很难找到对应。

回过头来看，理论创制模式的差异，其实根源于二者立足点、以及理论阐述进路的差异。孟子从人心与人性出发，强调情理交融的理论进路，其理论便只能以整体的方式呈现。康德从社会与历史出发，力图为实践理性的枢纽地位确定形而上学的基础，其理论便需要从各个方面提供支撑，因而出现了大量的关于法、宗教、形而上学方面的阐述。理论创制模式的不同带来了理论品质的差异，这就是孟子与康德道德哲学理论不同特质的原因所在。

四、从道德哲学理论特质上看，一为德性的实质的，一为规范的形式

总体来看，哲学史上对于道德哲学理论取向有着三种基本的判断，即德性论、规范论和元伦理学。元伦理学是近代以来分析哲学兴起之后出现一种道德哲学理论，注重从道德语言的分析来确定道德判断的意义。元伦理学的初衷是想摆脱德性论与规范论之间的分歧，力图回到道德语言、道德判断本身，来确立道德哲学的本质。这一派伦理学曾一度兴盛，但随着现代德性伦理的复兴而归于沉寂。

从道德哲学理论的走向来看，孟子和康德的道德哲学分属于德性论和规范论。这也集中反映了他们的理论特质的差异。

孟子的道德哲学强调的是做什么人的问题。仁义礼智等具体的德性要求直接指向成人的目标，至于仁义礼智诸德目如何成立不是讨论的重点。孟子确立的性善论，将人性中的德性品质作为一切道德行为的基础，倡导德性品质不仅是道德行为的出发点，也是主体成就自我的本然前提。这一理论的积极意义在于，一方面，在主体道德行为的实施中，使现实之我与理想之我得以统一，另一方面，性善论有着从正面引导、激励主体的向善意识，进而在长期的人类发展历史中，使人类积极向善的正面价值积淀在心性结构中，成为人们向善、为善的德性品质。用孟子的话说就是，“言人之不善，当如后患何？”（《孟子·离娄下》）人在养成德性品质的过程中，是不断地化德性为天性，将勉然的道德要求变为自然的道德行为，这是孟子德性伦理追求的目标。在这个意义上，我们提出孟子的道德哲学是德性的、实质的。

实质的道德强调主体对道德的自觉。孟子提出的良心论与道德哲学的实质性要求相一致。良心论从自我本具的良善之心出发，自觉地存养，进而形成良知良能。有了良心的支配，人们的道德行为就能够保持在积极状态中，良心的“操存舍亡”就是良能的发用流行工夫的体现，良心能够识得“心之所同然”就是良知作用的发挥。整个过程都立足于主体德性品质的正面激越和发扬。作为道德规范的仁义礼智如果不能够化作人们的良心，就不可能起到规范主体道德行为的作用。由此可以看出，良心论为孟子的道德哲学在实质层面的落实奠定了基础。

康德道德哲学则有着不同的目的。康德从人是什么的角度出发，试图确立一种普遍的规范来为人的道德行为寻找根据，侧重从形式的角度阐发道德理论。无论是寻求道德形而上学基础，还是对绝对命令式的细致辨析，我们都不难看出康德道德哲学的规范论特征。康德倡导的“为义务而义务”的义务论试图为道德行为找到一个普遍、必然、有效、绝对的善恶标准。应该说，康德对于义务论的命令程式的论证极其宏富，显示了康德理性主义哲学的强大理论说服力。康德哲学伦理学的目的是为道德规则的有效性奠定一个最终基础，这个最终的基础建立在纯粹理性上，而不是直觉、良心或功利之上。[8]173 但是，从规范论本身来说，一旦将道德哲学的基础奠基于规范的确定性，就难免陷入形式主义道德哲学的窠臼。

在道德哲学史上，舍勒是对康德的形式主义做出过集中批判的人。舍勒指出规范是先于任何一个人而存在的。这就使得规范或义务带有强迫性，于是，无论义务还是规范的概念，都不能够构成伦理学的出发点，因为康德提出的出于义务的绝对命令很难在行为的具体系列中找到根据，而仅仅只有形而上学的奠基意义。为义务而义务的律令如果进入实际的道德行为中，往往很难与具体的人格相结合，有时反而会陷入一种僵化的程式，这是所有追求道德律令至上性的伦理理论的共同错误。[9]28 舍勒的批评是直接针对康德道德哲学的形式主义，认为康德理论错误的根源在于将善恶的价值归结为合法则性。与之相反，舍勒

强调需要确立一种人格的价值。合法则性、合义务性是康德道德哲学形式主义的最为集中的表现，其中蕴含着应然的道德维度，这是康德屡遭后人批判的主要原因。

从康德遭受的批判不难看出，道德哲学的规范论与德性论的根本差异反映了道德追求的应然和实然的不同追求。孟子的德性论更多的强调人有本然之善性，其道德论以实然为前提。康德的规范论以寻求合法则性为目的，其道德论以应然为依据。二者取向的差异使得各自的道德哲学理论特质也截然不同。不过，在分辨二者差异性的同时，我们又发现了一个有趣的事实。康德区分的出于义务和合乎义务的行为，和孟子所说的由仁义行和行仁义有着惊人的相似。只不过孟子所说的仁义有着与人格相统一的价值，康德所论的义务更多的还是规范、法则。

以上，我们讨论了孟子和康德道德哲学的差异性表现。二者因为理论立足点的不同，导致了思维路径、理论创制模式的差异，最后造成的是二者理论特质的不同。除此之外，孟子和康德道德哲学在各自理论的现实追求、理论目的实现的统序以及二者在道德生活的终极信仰依托等方面，也存在差异。包括孟子在内的儒家道德的现实追求是为公平的目的，重在平均的理想，包括康德在内的西方道德哲学主流更多的是为公正的目的，重在正义；儒家道德目的实现的统序是由家至国的统序，康德的道德目的则是由公民而至国家的统序；儒家道德在终极层面上无需信仰支撑，康德的道德哲学则诉诸信仰之皈依，为信仰留有地盘。

参考文献：

- [1]徐复观.中国人心论史（先秦篇）[M].上海：三联书店，2001.
- [2]郑昕.康德学述[M].北京：商务印书馆，1984.
- [3]何怀宏.良心论[M].北京：北京大学出版社，2009.
- [4]康德书信百封[M].李秋零编译，上海：上海人民出版社，1992.
- [5]牟宗三.心体与性体[M].上册，上海：上海古籍出版社，1999.
- [6]黑格尔.哲学史讲演录[M].第一卷，贺麟 王太庆译，北京：商务印书馆，1959.
- [7]朱熹.四书章句集注[M].北京：中华书局，1983.
- [8]汤姆·L·彼彻姆.哲学的伦理学[M].雷克勤等译，北京：中国社会科学出版社，1990.
- [9]Max Scheler. Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values[M]. Translated by Manfred S. Frings and Roger L. Funk, Northwestern University Press Evanston, 1973.
- [10]康德.实践理性批判[M].韩水法译，北京：商务印书馆，1999.
- [11]余纪元著.德性之镜——孔子与亚里士多德的伦理学[M].林航译，北京：中国人民大学出版社，2009.
- [12]康德.道德形而上学的奠基[M].康德全集.第四卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2005.

（上接第27页）（7）我们认为，这些所谓思潮和主义的出现，主要还是在文化领域，发表对中国文化或西方文化的态度，以推进改革的深入。即以文化保守主义来说，我们同意陈来的观点，“对文化保守主义的研究表明，现代对于儒家思想的有分析的肯定并不是出于对社会改革的排斥，也并不主要基于民族精神或文化认同的要求，而更是出于对社会转型过程中伦理秩序的破坏的关注和对儒家德性伦理普遍价值的认知。”陈来《传统与现代》序言，三联书店2011。

（8）毛泽东《论持久战》，1938年5月。

（9）引自陈来“构建我们的道德与伦理”，2009年7月29日的《人民日报》。

（10）录自童世骏在《中国发展的精神因素》一书的序言，童世骏、何锡蓉等著，上海人民出版社2008。

（11）中国证券报，2008年1月30日。

（12）塞巴斯蒂安·海尔曼：《中国人不久将把我们甩下》，《星期日法兰克福汇报》2008年7月13日。

（13）日前，北京精神定义为“爱国、创新、包容、厚德”；上海则提取“公正、包容、责任、诚信”作为城市的价值取向；一些城市和行业都在提取能够反映这个城市或行业特征并作为价值追求的词语。

● 左文右艺·荣华堂诗作

游三国城公园诗二首

合肥新星

三国城头挂彩红，八方牡丹正开屏。
黄梅小刀民族舞，锦绣合肥添新星。

游三国城

沙场引笑声，秋菊送新香。
过了东门外，又来聚贤堂。
屯兵营古意，饮马池清凉。
三国遗春韵，庐州永绚芳。

迎春诗词五首

迎春

三中全会意深长，改革精神大发扬。
迎得春来歌四海，百花千卉共芬芳。

新春书画展

富贵花开面映红，春风吹入大湖城。
辛勤书画随人愿，展览迎春榜上名。

春光好·包河春

梅开放，顿时香，好春光，
各路游人皆得意，享芬芳。

走进亭园碧绿，高桥弯弯舟畅。
岸柳漫丝飘洒洒，韵诗章。

春暖华夏

春来华夏暖悠悠，改革潮流涌九州。
反腐风雷天地震，全民欢庆又丰收。

蔷薇花

蔷薇开晴日，瓣瓣吐嫣红。
锦簇生新蕾，幽香抒古风。
飞栏形拔地，越架势凌空。
满眼生机旺，家园暖意融。

论孟子哲学的真理观

陶 清

(安徽省社科院哲学所)

提要: 孟子哲学的真理观研究长期付诸阙如,一个重要的原因,就是孟子哲学思想的心性之学的外在形态遮蔽了他的哲学关于真理问题的深入思索。从哲学真理观的视角看,真理首先是指主观认识与客观对象的符合,而心性之学恰好反其道而行之;心性之学的历史使命,就是将寓于人的本性中的“善”通过“心”的主观能动作用而成为思维、情感和意志的主宰,并通过每一个个人的行为和活动表现和实现出来。但是,不论是主观符合客观,还是主观外化、对象化客观,客观上都必须回答一个问题:正确的认识来源何处,如何证明?在这个意义上说,任何严肃地哲学思索都是对真理的追求,孟子的心性之学当然也不能例外。因此,深入孟子哲学思想的内部、突破心性之学的伦理道德疆界,有可能超越关于孟子哲学思想的凝固认识,重新思考孟子的哲学思想在儒学思想发展历史以至于中国古代哲学思想发展历史上的真实地位。

关键词: 孟子哲学 真理观 人性与仁义 良知 良能

孟子哲学思想体系的形成,在儒学思想发展史上具有里程碑的意义。如果说,此前儒家思想还只是一种关注人的安身立命之本的生命学问、致力于社会安定和谐的政治思想和努力于天下大同的人生智慧,或者说,是一种启动和激活理想人格——理想政治——理想社会三者间良性互动和创新进化的文化设计,那么,孟子哲学思想的历史使命和思想贡献,就是为这样的文化设计寻找和提供根本依据和终极原因,从而将这样的文化设计安置在内在而且超越的始基之上,以保证百家争鸣和诸侯争霸的时代格局中原始儒家的学统、政统、道统的一以贯之。如此一来,孟子实际上也就开启了儒家思想哲理化的历史进程,宋明新儒学和现代新儒学不过是这一历史进程的持续发展——籍助于新的思想理论资源、如道释和西方哲学的综合创新而已,本质上不具有“范式革命”的价值和意义。在这个意义上说,重新阅读和理解孟子哲学思想文本、重新思考和探索孟子哲学思想的原初语境,有可能颠覆以往的阅读经验和诠释模式。本此,本文尝试从真理观视域上手,以就教于方家时贤。

一般说来,哲学本体论、即关于世界本源和普遍存在的学说,首先发生于关于世界本原的探索 and 追求之中。面对纷繁复杂、变动不居的天地万物,世界的本原和始基究竟是什么?构成了发生学意义上的、原始的哲学问题,这一问题意识,中外贤哲概莫能外。然而,关于世界本原问题的探索,目的在于揭示和发现现存世界之所以如此的原因和根据,从而能以解释和说明现实世界的存在情形和发展趋势。较之古希腊哲学,中国古代思想家缺乏探索自然、穷究“所以然之故”的惊异和兴趣,而更加注重规范人生、说明“所当然之则”以成己成人。但是,只有揭示和发现“所以然之故”才能阐明和证实“所当然之则”,因此,如何揭明“所以然之故”也就成为划分中国古代哲学思想的不同发展阶段的基本标识。如果说,西周末年思想家关于“天命”、“天道”概念的哲学改造,还只是从“自然之天”的客观必然性征规范人的行为和活动的合理性,那么,从孟子开始,则是以“人之天”、即人的生而固有的自然本性及其功能去说明人的行为和活动的合理性的客观必然性征。孟子说:“五百年必有王者兴,其间必有名世者。由周而来,七百有余岁矣。以其数,则过矣;以其时考之,则可矣。夫天未欲平治天下也,如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也。”(《孟子·公孙丑下》,以下引文只注篇名)“天”的普遍现实性和客观必然性征,并非通过自然之数呆板僵硬地表现出来,而是通过圣人适时名世、平治天下实现和表现出来的。因此,“昔者,尧荐舜于天,而天受之;暴之于民,而民受之。故曰:天不言,以行与事示之而已矣”(《万章上》)。考诸古代文献典籍,《尚书·泰誓》有载:“天视自我民视,天听自我民听”,足以证之。这就是孟子所开启的从人的自然本性及其功能说明人的行为与活动的合理性的天性论、即哲理化儒学的思想进程:从真理观的视角看,就是尽心、知性、知天的认识真理性的来源和途径。

“仁、义、礼、智”,究竟是外在的道德规范,还是人心、本性的外在表现形式和实现方式?这是春秋战国时期的百家争鸣的一个热门话题。孟子认为:“君子所性,虽大行不加焉,虽穷居不损焉,分定故也。君子所性,仁、义、礼、智根于心,其生色也粹然,见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻。”(《尽心上》)君子天性本善,故性善之表德即仁、义、礼、智等道德意识和道德观念根本于心,因此可以而且必然通过其形容貌貌和言谈举止表现出来。但是,由于“形、色,天性也;惟圣人然后可以践形。”(同上)外在形色以至于言谈举止仍属天性的自然流露和呈现,只有圣人才能真正做到表里如一、知行合一,出处进退、动作事为无不合乎仁义礼智;因此,仁义礼智并非外在的道德规范而是内在而且超越的人的德性,是人的内在本性的外在表现形式和实现方式。由于孟子哲学的心性之学的形上思维方式与时人的生活常识、人生经验反差过大,因而争辨也就不可避免;其中,对以后思想历史发展影响深远且至今尚未有定论的争辨,当属孟子就人性与仁义的关系问题同告子所进行的论辨。讨论或者争辨只是认识真理的方式之一,而辨别以至于辨明相对相关两者间的真实关系才是认识真理的目的。试以告子与孟子的论辨为例。

首先,告子认为:仁义不能等同于人性,就像人性不会直接就是仁义一样。人性与仁义的关系,如同杞柳与栝栢:杞柳可以编成栝栢,然而,杞柳不就是栝栢,反之亦然;同理,“以人性为仁义,犹以杞柳为栝栢。”(《告子上》)孟子认为:杞柳固然不就是栝栢,但是,杞柳之所以可以编成栝栢,根本原因乃是由于杞柳原本具有可编的天性、如柔韧等,因此,“子能顺杞柳之性而以为栝栢乎?将戕贼杞柳而后为栝栢也?如将戕贼杞柳而以为栝栢,则亦戕贼人以为仁义与?率天下之人而祸仁义者,必子之言夫!”(同上)用杞柳编成栝栢,正是顺应和利用了杞柳的柔韧天性;同理,用仁义说明和证实人性本善,正是随顺和实现了人的善良本性,从而引导人生言行举止无不合乎仁义,虽然只有君子 and 圣人才能自然呈现和从心所欲不逾矩。设若仁义并非人性本有而是外在强加从而违背人的天性的,那么,就如同认定编成栝栢违背了杞柳的天性一样荒谬。

告子认为:顺应人性并不一定导致仁义,因为,人性只是一种客观存在着的自然属性,原本并不具有“仁义”这样的道德属性;而且,人性的实现如同水的流动,何去何从服从于其自然属性与道德无涉:“决诸东方则东流,决诸西方则西流。人性之无分于善不善也,犹水之无分于东西也。”(同上)水流向东西并非水的本性,水的本性是往低处流。因此,“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,可使过颡;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)人的本性并无所谓善与不善,然而,人性的表现形式和实现方式却有善与不善之分;人性本善,也不能保证人们所行皆善。人之所以有善有不善的原因,在于后天形势环境综合作用的结果而非取决于人的本然属性;如同水往低处流是水的本性,但是,同样可以搏而跃之、激而行之使之扬至高处一样。可见,孟告之辩的焦点并不在于人性本善还是人性自然,关键在于:人有善有不善的根本原因何在?人性与仁义之间是否具有客观必然的关联?显然,告子否定人性必然表现和实现为仁义、人有善有不善乃后天形势环境使然的观点,更加符合人的生活常识和人生经验。

其次,告子进而认为:人的本性实际上就是人的自然生理需要和追求,这就潜在地蕴含了取向于“仁”的可能性;而“义”是指正确理解和处理人与其外部世界关系的准则,因此,“仁义”与人性的关系应有“内外”之别:“食、色,性也。仁,内也,非外也;义,外也,非内也。”(同上)孟子认为,把人的本性归结于人的自然生理需要和追求,这实际上是把人与具有着同样的自然生理本能和需要的动物混为一谈了。就本质属性而言,人与动物、以至于动物与动物之间是有区别的:“然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与?”(同上)由于混淆了人与动物之间的本质区别,因此,告子的“义外”说必然将道德意识和观念视作外在的、设定的规范,从而与给予的、非本质的属性直接等同起来,其实两者是有本质区别的。如,“彼长而我长之,非有长于我也;犹彼白则我白之,从其白于外也,故谓之外也。”(同上)因为他人年长而以长者尊之,并不能使自己也年长;像别人一样地白只是跟从别人的时尚,因此是外在的、给定的。所以,“异于白马之白也,无以异于白人之白也;不识长马之长也,无以异于长人之长与?且谓长者义乎?长之者义乎?”(同上)这就是说,虽然白马之白与白人之白、长马之长与长人之长同为“白”和“长”,但是,人的观念却对之进行了严格的区分,以保证类与类、本质与非本质、道德与非道德之间的界限;界限的意义在于指导人们的行动,即使老马与老人同为老,而人只需孝敬老人却不必要孝敬老马。在孟子看来,人的道德意识和观念即使是来源于对象,也必须经过内在的审视比较和辨别区分才能在行动上表现出来,因此,内在的、内在于人的内心世界的本质属性,超越的、超越于人与生俱来的本能欲望的更为本质的人的本性,应当是客观存在着的;否则,设若人们的道德意识和观念只是关于外在对象的被动反应,那么,人们就应该不加区分地孝敬老者,无论人之老者,抑或马之老者。

最后,孟子与告子关于人性与仁义关系的论辩,还只是在抽象概念范围内的逻辑假设、推导和反诘;孟子的说理与雄辩与其说是思想的深刻,毋宁说是辩论的机智。但是,问题还有另外一个方面:“人性本善”作为主观设定的“普遍的思想形式”,虽然具有逻辑推导的必然性,却还不能直接等同于普遍的客观实在;从普遍的、历史经验的观点看,客观的现实存在及其实现方式,更多地表现为对于这一思想形式和理论设定的证伪。典型的情形有:“性可以为善,可以为不善”、如君善则民亦好善,君不善则民易好暴;还有“有性善,有性不善”、如瞽瞍与舜为父子之亲却有善与不善之别(参见《告子上》)。因此,人的行为和活动的合理性,并不能因内在而且超越的形上根据和原因而获得证明和保证。从哲学真理观的视角看,真理性认识的获得和实现在思想理论范域中还不能得到合法性证明和合理性说明;否则,很难摆脱决定论和武断论的如影随形。

二

众所周知,“合理性”是指关于人类行为和活动及其结果的事实判断和价值评判的统一,本质上较之单纯的事实判断或价值判断更为丰富;它不仅具有符合主体的价值目的的规定性,而且还具有合乎对象运动变化的规律性的意义。因此,所谓“合理性”,也就是指人的行为和活动的合规律性和合目的性的统一。而一种“善”的观念和行为,并不必然就是一种具有合理性的观念和行为;一种具有合理性的行为和活动,不仅仅只是一个以善良的目的和意向的行为和活动,而且必须是能够实现这一目的和意向的行为和活动。因此,要使某种行为和活动产生预期的结果,具有“善”的意识和观念固然重要,但更重要的是行为和活动必须遵循外部世界的客观规律。孟子哲学说明和证明人类行为和活动的合理性,系由人的内心世界的善良本性经由主观能动作用而实现了与外部世界的普遍规律的符合;这在孟子哲学思想体系中,表现为由“尽心”向着“尽性”、“知天”的推演。

孟子认为,善恶是非等道德意识和观念乃心官之思的本身固有,而不是人的思维和意识关于外在对象的单纯反应;因此,所谓“性可以为善,可以为不善”、“有性善,有性不善”的观点,是误以为“善”“恶”只是外在的、人为的设定,从而只是学习、模仿以至于血缘相通的结果。实际上,“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也;若夫为不善,非才之罪也。恻隐之心,人皆有之;善恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;善恶之心,义也;恭敬之心,

礼也；是非之心，智也。仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求则得之，舍则失之。’或相倍蓰而无算者，不能尽其才也。”（《告子上》）道德行为和活动与一般的实践活动有所不同，本质上不是一个“能不能”的问题而是一个“愿不愿”的问题。道德意识和观念人人生而固有，而且这种人生而固有的道德意识和观念，与道德规范和道德判断具有本质上的一致性，因此，只要你愿意并且努力去做，道德意愿和追求就可以外化为符合道德规范的行为和活动即所行必善；如若不然即行有不善，只是生而固有的德性思维没有做到穷尽其功能和作用、即不能“尽心”。

在孟子看来，事物及其运动变化的规律，以及人的行为规范和行动准则，乃是人类本性和人类思维的普遍性形式，它们如同耳闻目耳乃人类普遍的基本功能和感觉经验一样具有普遍现实性和客观必然性。因此，“口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也、义也，圣人先得我心之所同然耳。故理、义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”（同上）就人关于事物及其规律的理性思维，以及关于人的行为规范和行动准则的德性思维及其结论而言，都是人的本性从而人的本心生而固有、绝无例外；因此，对于“理”“义”，人们只有思与不思、得之先后的不同。从本质上讲，人人都可以成为圣人、如尧舜，关键只在于为与不为而非能与不能。譬如：“有人于此，力不能胜一匹雏，则为无力之人矣；今日举百钧，则为有力人矣。然则举乌获之任，是亦为乌获而已矣。夫人岂以不胜为患哉？弗为耳。徐行后长者谓之弟，疾行先长者谓之不弟。夫徐行者，岂人所不能哉？所不为也。尧舜之道，孝弟而已矣。子服尧之服，诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣；子服桀之服，诵桀之言，行桀之行，是桀而已矣。”（《告子下》）因此，人的实际行为和活动尤其是道德行为和活动的合理性，不仅要有善良的意识观念和动机和愿望，还要充分调动和发挥人的主观能动作用、即以理性思维理解和把握“心之所同然者”并以此指导自己的实际行动，这就是圣人本诸天性且可以践行的根本原因之所在，此之谓“尽心”。

另一方面，“仁义礼智”是否是人为主观地为自己的思想学说所赋予的“普遍性形式”？如若不然，就必须提供在人的道德行为和活动以至于道德意识、情感和意志背后蕴藏着的原始人道、自然秩序、天然情感和善良本性实际存在的证明；只有揭橥并合理说明道德行为和活动以至于道德意识、情感和意志背后蕴藏着的某种东西，方能为道德行为和活动的合理性提供必要的根据，这实际上也是孟子提出尽心、知性、知天学说的真正原因。他以世代传承的历史经验证明，政治行为和活动及其结果的好坏，取决于从事政治活动、尤其是主宰政治活动的君王的动机和目的；杰出的思想家的任务，就是保证君王的动机和目的的正确性，因为，“唯大人为能格君心之非。君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正；一正君而国定矣。”（《离娄上》）而之所以能格君心之非而正之，从根本上说，乃是由于“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。”（《公孙丑上》）“三代之治”，已为此提供了充分地证明。

即使“人皆有不忍人之心”已经获得典章文献和历史经验的证明，又何以证明此乃原始人道、天然情感而非出自什么外在目的的动机呢？孟子直接诉诸常人的日常生活经验和当下生命体验：“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。”（同上）人见孺子将入于井，内心油然而生怜悯之心；排除所有可能的名利考虑和情感好恶，这种对于弱小生命无能自避且无力自救的同情和怜悯，正是人类关心自身命运的原始人道和天然情感，而非出于追逐名利、感觉好恶和利害算计的动机和目的。“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。人之有是四端也，犹其有四体也……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然、泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”（同上）历史和现实的经验证明：凡人皆有不忍人之心。人人皆有的不忍人之心，源于人皆有之的惻隐、羞恶、辞让、是非之心；而人皆有之的惻隐、羞恶、辞让、是非之心，正是仁、义、礼、智的道德意识、情感和意志发生和形成的端点；“四端”如同“四体”，乃人生而固有、人生不可须臾即离，关键只在于能否具有扩而充之的自觉意识、主观能动和人生智慧。人人主动去做，将内在而且超越的端点扩而充之，则人人无不可以为尧舜、天下无所不治。

由此可见，在孟子看来：仁义礼智等道德意识和观念，既非外在赋予的准则规范，也非主观设定的普遍性形式，而是发端于人类生而固有的原始人道和天然情感的内在意识；这种发端于人的内心世界的内在意识，并非通过后天学习和思虑而获得的能力和知识，而是一种善良的本能和意识、是一种超越了自然生理欲望和本能的人的本性及其功能。因此说，“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也；亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”（《尽心上》）发端于人类的原始人道和天然情感的道德意识和观念、如仁义，已经成为人性的一个部分并通过功能和作用的自我实现而自我证明，如儿童及其成长过程中的“爱亲”、“敬长”的行为和活动所表现出来的那样；因此，实行“仁义”不是知不知、能不能而是愿不愿、为不为的问题，只要将人生而固有的“良知”、“良能”扩充实行以至于天下即可。

将自身固有的“良知”、“良能”扩充实行且推致天下之所以可能，从根本上说，乃是因为“人皆有不忍人之心”之故。“良知”、“良能”人所生而固有，因而在人生实际和生活实践就能够做到有所忍有所不忍、有所为有所不为，在出处进退、利害荣辱、是非得失、义利欲面前做出正确的选择，从而保证“心”与“性”、“天”的一致性，这实际上也是“心”特别是“心”的功能和作用及其效果的真理性的根本保证。因此，孟子说：“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。人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也；人能充无穿窬之心，则义不可胜用也；人能充无受尔汝之实，无所往而不义也。”（《尽心下》）达而通之且充而用之，就是“尽心”、“知性”、“知天”一以贯之；因此，“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。天寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”（《尽心上》）显而易见，由“尽心”、“知

性”而“知天”、“立命”与以“天命”、“天道”指导和范定人生实践，无论是思维趋向，还是价值取向，抑或工夫路径都是正相反对的。这也正是孟子哲学与前此诸子哲学思想的区别。

三

需要指出的是，孟子以“尽心”、“知性”、“知天”证明人的行为和活动的合理性，也从根本上排斥了人们关于自然界事物及其运动变化的规律性的认识。他据以证明人的行为和活动的合理性的外部世界的规律性，主要是指人类社会发展的历史规律。例如，他提出“井田制”、“制民之产”以行仁政的政治主张：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”（《梁惠王上》）又如：“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦，而愿立于其朝矣；市，廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦，而愿藏于其市矣；关，讥而不征，则天下之旅皆悦，而愿出于其路矣；耕者，助而不税，则天下之农皆悦，而愿耕于其野矣；廛，无夫里之布，则天下之民皆悦，而愿为之民矣。信能行此五者，则邻国之民仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自有生民以来未有能济者也。如此，则无敌于天下。无敌于天下，天吏也，然而不王者，未之有也。”（《公孙丑上》）显然，孟子的这些政治主张和治理举措，乃是基于当时社会的现实实际和历史经验的概括和总结之上的，是关于中国社会历史发展的规律性认识。他的上述政治主张和治理举措，在漫长的中国封建社会发展的历史上、乃至在封建制度行将崩溃的末期，都被当作拯偏救弊、拨乱反正的灵丹妙药而一再提起，这绝非偶然的现象。

从哲学真理观的视角看，孟子在关于检验认识的真理性的标准问题上，也有独到的见解。处于春秋战国诸侯争雄时代，孟子以帮助和指导国君王天下、建立统一的封建王朝为使命。以怎样的思想学说指导社会的政治、经济和军事实践，取决于能否达致王天下的目的。在孟子看来，各国的长治久安以及因此而天下归仁，才是检验思想学说的真理性的唯一标准；而讲仁义或讲功利，不过是实现上述目的的手段和途径而已。“孟子见梁惠王。王曰：‘叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？’孟子对曰：‘王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰：何以利吾国？大夫曰：何以利吾家？士、庶人曰：何以利吾身？上下交征利而国危矣。万乘之国，弑其君者，必千乘之家；千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣；苟为后义而先利，不夺不餍。未有仁而遗其亲者，未有义而后其君者。王亦曰仁义而已矣，何必曰利！’”（《梁惠王上》）言利，则人皆可言，人人言利，则君臣上下交相征利而国危君亡，是为不利；言仁义，亦人皆可言，人人言仁义，则亲亲敬长而君尊国安，是为大利。换言之，君尊国安之大功利，才是检验思想学说的真理性的标准。同理，以仁义之说推而广之以至于天下，王天下亦属必然。反之，宋轻以交战“不利”说秦楚之王以息战，孟子评论曰：“先生之志则大矣，先生之号则不可。先生以利说秦楚之王，秦楚之王悦于利，以罢三军之师，是三军之士乐罢而悦于利也。为人臣者怀利以事其君，为人子者怀利以事其父，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。先生以仁义说秦楚之王，秦楚之王悦于仁义，以罢三军之师，是三军之士乐罢而悦于仁义也。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、兄弟终去利，怀仁义以相接，然而不王者，未之有也。何必曰利？”（《告子下》）言利言仁义作为手段，都可以达到息战罢兵的目的；但是，以利欲关系取代仁义规范作为理解和处理政治伦理关系的原则，其结果必然导致上下交相征利而国亡。

由上述可见，孟子在中国古代哲学思想、尤其是哲学真理观上的突出地位，在于他提出了思想认识、理论学说只是实现特定目的的手段和路径，目的本身才是检验思想认识和理论学说的真理性的标准这一命题。孟子所生活的战国时代，建立统一的封建中央集权国家乃是各国诸侯征战争雄的唯一目的；而作为实现这一目的的前提，乃是诸侯各国的长治久安。因此，一种理论学说只有当它正确地揭示了达致诸侯各国的长治久安从而能以王天下的客观必然性时，才能具有实现的合理性并因此而获得自身真理性的证明。在孟子看来，仁义学说来源于人人生而固有的“不忍人之心”、“心之所同然”具有普遍而且客观的人类心理意识基础，因此无须凭借经验而单凭人类理性即可把握自身本质，并可以据此推导演绎出关于现实世界及其发展趋势的本质的绝对知识；而且从人类社会历史实践的视角看，三代施行仁政而王天下，五霸无义战而天下分，以仁义推行王道而天下归仁，正是反映了人类社会历史“一治一乱”（《滕文公下》）、分久必合、合久必分的客观规律。所以，从实现建立统一的封建中央集权国家及其必要的前提——诸侯之国的长治久安的最终目的和最高利益的标准看，只有仁义学说才是唯一正确的从而具有真理性的理论学说和思想认识，因为只有它正确地反映了人心和历史实际并为历史经验所检验和证明并因此而符合人类的长远利益。

作者简介

陶清，安徽省社科院哲学所研究员，安徽省孟子思想研究会常务理事。

论孟子民本思想及对构建和谐社会价值

陈明海

(安徽大学哲学系)

摘要: 战国中期的孟子,在长期战乱、民生痛苦、社会发展趋向天下统一的客观形势下,在继承前人思想的基础上,构建了一个政治上主张民贵君轻、保民养民、重民意得民心;经济上主张制民之产和正经界;教育上主张明人伦申孝悌等内容的民本思想体系。孟子民本思想的影响是深远的,对当下和谐社会的建设依然具有借鉴价值。

关键词: 孟子 民本 和谐社会 价值

民本思想在早期的历史典籍《尚书》中已有记载,《泰誓》记周武王伐纣大进军的誓词:“天视自我民视,天听自我民听”[1],即天意来自民意,民意反映天意;那么顺从民意就是顺从天意。在《五子之歌》中也有类似的记述:“民可近,不可下;民为邦本,本固邦宁。”[2]“民为邦本”就是“民为国本”,根本巩固了,国家才能安宁。身处战国中期的孟子,在长期战乱、民生痛苦、社会发展趋向天下统一的客观形势下,在继承前人思想的基础上,进一步构建了一个包括贵民、重民、保民、得民以及富民、教民等内容的民本思想体系。孟子民本思想对当下和谐社会的建设依然具有借鉴意义。

一、孟子民本思想的主要表现

孟子民本思想集中表现在政治、经济和教育三个方面。政治上主张民贵君轻、保民养民、重民意得民心等贵民重民思想;经济上主张制民之产和正经界等富民惠民思想;教育上主张明人伦申孝悌等教民化民思想。

(一) 政治方面

1、民贵君轻思想

孟子民本思想中,最为突出的观点就是民贵君轻之说。“民为贵,社稷次之,君为轻。是故得乎丘民而为天子,得乎天子为诸侯,得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷,则变置。牺牲既成,粢盛既絜,祭礼以时,然则旱干水溢,则变置社稷。”(《孟子·尽心下》)[3]人民最重要,得到民众的拥护能做天子,得到天子的信任能做国君。孟子就人民、社稷、君主三者的地位进行比较,人民的地位最高,社稷的地位次于人民,君主的地位又次于社稷。孟子的民贵君轻理论,更明确地说明人民是国家的根本,不是人民依赖君主,而是君主依赖人民。如果某个君主胡作非为,危及国家政权,这样的君主就可以更换。

2、保民养民思想

孟子在一次与梁惠王的谈话中,对梁惠王提出了不容辩驳地批评:“狗彘食人食而不知检,途有饿殍而不知发。人死,则曰非我也,岁也。是何异于刺人而杀之,曰:非我也,兵也。王无罪岁,斯天下之民至焉。”(《孟子·梁惠王上》)这个批评毫不留情。骄奢淫逸的统治阶级追求声色犬马之乐,吃着穷人吃不到的食物,而饥民大批地倒毙路旁,这时的治国者不开仓赈济,不组织民众生产自救,而只把责任推给灾年歉收。孟子认为,执政者最主要的任务是保证人民的生存条件,改善人民的生活。当然,这并不是要执政者自己去养活人民,而是保证人民生产,由人民自己创造物质生活资料来满足和提高生活质量。在此基础上,孟子继续发挥说:“不违农时,谷不可胜食也。数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林,材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食,材木不可胜用,是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾,王道之始也。”(《孟子·梁惠王上》)不违农时,保护鱼苗和按时封山禁发,都是为了保障人民的生产和再生产,执政者做到这般,“使民养生丧死而无憾”,就是养民。

3、重民意得民思想

重视民意、重视民心思想可以说是孟子民本思想的又一个凸显之处。“左右皆曰贤,未可也;诸大夫皆曰贤,未可也;国人皆曰贤,然后察之,见贤焉,然后用之。左右皆曰可杀,勿听;诸大夫皆曰可杀,勿听;国人皆曰可杀,然后察之,见可杀焉,然后杀之,故曰:国人杀之也。”(《孟子·梁惠王下》)这本是孟子向齐宣王阐述的用人之道,但其中蕴含着深刻的倾听民声、重视民意思想。一两个人说某人贤明,不行;一两个人说某人该杀,也不行。老百姓都说好,那就是好;老百姓都说坏,那就是坏。不相信少数人的意见,而要相信多数,国君要多听听百姓的声音,多想想百姓的意见,这足以表明孟子对民意的重视。当然,说孟子重视民意,实不如说他重视民心更确切。因为民意必然是民心的具体反映,孟子没有想到表达民意的方法,因此他说的“国人皆曰贤”,“国人皆曰可杀”,也许这只是民心相悖与不相悖的另一种表达。孟子向齐宣王建议的用人之道,不过就是说用人要得民心而已。[4]而孟子在和齐宣王谈论音乐时,提出的“与民同乐”(《孟子·梁惠王下》)思想,究其实也无非是得民心思想的另一种折射。

(二) 经济方面

1、制民之产思想

在孟子之前，孔子就已提出经济上要惠民的思想。他说：“养民也惠。”（《论语·公冶长》）[5]“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”（《论语·颜渊》）孔子认为，君主治理国家首先应该富民、惠民。百姓是国家的根本，只有百姓富足了，国家才能富强。孟子继承了孔子的思想，提出了“制民之产”的观点。他说：“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放僻邪侈，无不为已，及陷乎罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？”（《孟子·滕文公上》）“恒产”就是固定产业，属于个人所占有和支配的固定资产，农民的固定产业首要的是土地，土地是农民从事生产、维持生计的最重要的生产资料。农民有了土地，为满足温饱，必然会努力生产。既然专心致志忙生产，当然就会遵纪守法；如果农民没有了土地，就意味着无法生存，他们往往轻则违法，重则造反。所以仁人当政，不能使人民生活无着，为了国家长治久安，不能使农民失去固定产业，不能使农民没有土地。孟子还向梁惠王进言：“是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡，然后趋而之善。”（《孟子·梁惠王上》）孟子认为农民拥有一定的生产资料，是巩固社会秩序、维护良好社会风尚的先决条件。人民有了经常稳定的经济生活条件，也就有了安居乐业的心情。

2、正经界思想

孟子认为，要使人民能生活下去，首先要给人民一定的“恒产”，恒产就是土地。有了土地，生活就有了保证。丰收年，可以生活得富裕一些，歉收年，不至于饿死。上可以赡养父母，下可以抚养子女。这样人民才能安心生活不至于离散。但是，使老百姓有“恒产”，就必须正经界，即从划分土地界限开始。“夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不均，谷禄不平，是故暴君污吏必慢其经界。经界即正，分田制禄可坐而定也。”（《孟子·滕文公上》）所以，孟子主张要使人民永久地拥有土地，就必须把土地所有权制度化，实行井田制。就是国家把土地划成许多小块，每块一百亩，九块一组，排列成井字形。每组中，中间一块是公田，其余八块为私田，授予八家农民使用。八家农民合力耕种中间的公田，收入归土地所有者，其私田的收入农民可以自己享用。孟子的正经界思想是其仁政的重要内容，也是其民本思想的重要表现。

（三）教育方面

孟子认为，人民有了生活保证以后，就要对其进行教育。“饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。”（《孟子·滕文公上》）人民富裕以后，如果不进行教育，人就会变得象禽兽一样，不懂礼仪，缺乏道德。因此，孟子十分重视对人民进行教育。孟子所说的教育，首先就是“明人伦”，即确定人与人之间应保持的关系。孟子一再建议：“谨庠序之教，申以孝悌之义”，（孟子·梁惠王上）“教以人伦，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》）把儒家的“君仁臣忠、父慈子孝”等人伦道德理念通过教育手段使人民得以恪守，使之成为全社会普遍遵循的基本原则，从而对稳固统治者的统治起到积极作用。总而言之，孟子民本思想的内涵是极其丰富的，涵盖了政治、经济、教育各方面内容。贵民保民、重民得民、富民惠民、教民化民等思想彼此支持，互相融合，从而建构了孟子民本思想的严密体系。但是，如果我们要对孟子民本思想体系进行深入研究，则必须认真分析孟子民本思想体系赖以形成的理论渊源。

二、孟子民本思想的理论渊源

孟子民本主义思想是在战国这个新兴地主阶级革命的时代，从小地主阶级的立场出发而形成的，主要是源于他的社会实践。但孟子民本思想也有其历史渊源，表现在对前人思想的继承与发展。

（一）、对孔子“仁”学思想的继承与发展

孟子作为孔子的传人，一个显著的特征就是他对孔子学说的忠诚和尊重。特别是在许多人都认为孔子思想已经日暮途穷时，孟子以超人的信念挽救了儒家思想，使其重新焕发出光辉。作为孔子思想的传承旗手，孟子把孔子思想中的“仁学”内涵融进了自己的思想中，并它发展成为君主必须用仁爱精神来对待所管辖统治的人民的政治纲领——仁政学说。孔子思想中的“仁”就是爱，《论语》中有“樊迟问仁，子曰：‘爱人’”（《论语·颜渊》）仁就是爱，就是对别人的爱，这是孔子仁学思想的灵魂。孟子在此基础上，提出了统治者应该心怀同情之心、恻隐之心、不忍人之心的观点，这与孔子的“仁”完全一致的。孟子认为国君只有用仁爱精神来管辖人民，推恩于人民，才能做到“仁者无敌”，才能妥善地治理好国家。孟子从孔子的“仁者爱人”思想出发，在继承孔子仁学思想的同时，也对其进行了改造和发展，形成了自己仁政学说的总体构架，[6]从而为自己的民本思想提供了理论支撑。

（二）、对《泰誓》思想的继承与发展

孟子民本主义思想主要是继承了《泰誓》的思想。孟子引用《泰誓》中的两句话：“天视自我民视，天听自我民听”与周初初合天命、人为的思想是一致的。周人一方面继承殷人的上天受命的思想，一方面强调人为，强调“敬德保民”，即将“天视”、“民视”，“天听”、“民听”等同起来。孟子继承了这一观念，即在“天意”决定历史、决定社会的治乱安危的形式中加入了民众决定历史的内容。然而，孟子对《泰誓》思想决不是简单地继承，而是有所发展的。首先孟子思想中的“天”不再是感性的，已经开始向抽象发展了；其次，《泰誓》是从统治者的立场出发的，而孟子则是从小地主阶级立场出发的；孟子最终把“天意”、“民意”决定历史的思想和当时历史条件相结合，创立了民本主义思想体系。[7]

（三）、对管仲思想的继承与发展

孟子民本主义思想的有一个渊源，就是表现在对管仲开创的朴素唯物主义政治思想的继承和发展。[8]管仲是春秋中期的政治家和思想家，他辅助齐桓公进行政治经济改革，并创立了朴素唯物主义的政治思想。他说：“政之所兴，在顺民心；政

之所废，在逆民心……刑罚不足以畏其意，杀戮不足以服其心……杀戮众而心不服，则上危矣。故从其四欲则远者自亲；行其四恶则近者叛之。”（《管子·牧民》）[9]很显然，这里管仲已把“民”摆在了天下国家的根本地位上了。而孟子的“得民心者，得天下；失民心者，失天下。”（《孟子·离娄上》）与此可以说是一脉相承。管仲说：“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱。”（《管子·牧民》）而孟子的“有恒产者有恒心，无恒产者无恒心”的观点，显然与管仲形成了对接。当然，孟子从民众的立场出发，发展了管仲的思想，创立了民众可“变置”国君，民众决定社会命运、国家兴亡的民本主义思想。

三、对构建和谐社会的价值

孟子民本思想是中国传统政治文化中最具进步性的永恒的思想。其潜在的深层内涵，并未随着时间的流逝而失去光泽，相反，其思想的深刻性永远闪烁着耀眼的光芒，并穿越了时空的隧道，时至今日依然能与当下的社会对话，对今天我们构建“以人为本”的和谐社会仍然具有重要的借鉴价值。

孟子的“民贵君轻”思想启示我们要始终坚持以人为本，牢固树立全心全意为人民服务的思想。以胡锦涛同志为总书记的新一代中央领导集体，对我们党的宗旨作出了科学的概括，提出了“立党为公、执政为民”以及“权为民所用，情为民所系，利为民所谋”[10]并明确提出了坚持以人为本，树立全面、协调和可持续发展的科学发展观。这就把“以人为本”提到战略指导思想的高度，强调“以人为本”是科学发展观的本质和核心。“以人为本”就是要把人民的利益作为一切工作的出发点和落脚点，“执政为民”就是要始终保持同人民群众的血肉联系，想人民之所想，急人民之所急。

孟子的“制民之产”“正经界”等富民惠民思想有利于我们更好地去关注民生。“恒产”就是土地，有了土地，老百姓才能安定的生活下去。亘古以来，土地总是百姓的生活来源，生存依靠，生命支撑。当然，发展需要占用土地，这也是理所当然的。在征地拆迁过程中，我们的政策和措施是否赢得了人民群众的认可，是否做到在和谐氛围中完成征地拆迁任务，这些都是值得我们去作深深思考。因为任何时候，我们都不能擅自动了老百姓赖以生存、维持生命的“奶酪”，否则他们是决不答应的。此外，民生问题更是一个深刻的历史唯物主义命题，只有真正关注和重视，才是真正地坚持马克思主义。在马克思主义基本理论中，人的“生活”是生产力和生产关系赖以存在的舞台，又是一切物质生产的最终目的。马克思、恩格斯所建立的基本理论，提出最大限度地满足人们日益增长的物质文化生活需要，才是社会主义的生产目的；一切为了最广大人民的生命、生存、生活，才是执政的根本。重视民生者才能使得上下同心协力，保持社会稳定发展；轻视民生者必将导致人心背离，造成社会混乱。民富则国强，民安则国安，人民只有生活幸福、心情舒畅，才能安居乐业、促进社会和谐。高度关注民生问题，就等于抓住了落实科学发展观和构建社会主义和谐社会的关键。只有高度关注民生，坚持发展为了人民、发展依靠人民、发展成果由人民共享，切实解决人民群众最关心、最直接、最现实的利益问题，才能真正践行“立党为公、执政为民”的执政理念，才是真正地坚持和发展马克思主义。

孟子“明人伦、申孝悌”的教民化民思想有利于我们大力发展教育事业。他提出的所有人都应该接受教育，都应该进行学习，而学习又首倡道德教育，毋庸置疑，这是一种创举。这不仅有利于提高人民的知识才能，而且有利于提高整个民族的文化素质。孟子“谨庠序之教”的教育思想，只到今天，仍然迸发着智慧的火花。而他特别重视道德教育的思想，在大学生道德意识日渐滑坡、国民道德观念日趋淡薄的今天，更是给了当代教育工作者以无比巨大的启迪。当代教育工作者只有坚持育人为本、德育为先，才能将思想道德建设和科学文化建设联系起来，从而真正提高整个民族的道德素质和科学文化素质，真正把党的教育方针落到实处。

参考文献：

- [1]金兆梓：《尚书诠释》，北京：中华书局，2010年版。
- [2]同上。
- [3]《孟子》，万丽华、蓝旭译注，北京：中华书局2006年版。（下同。）
- [4]韦政通：《中国思想史（上）》，上海：上海书店出版社，2003年版，第194页。
- [5]《论语》，张燕婴译注，北京：中华书局2006年版。（下同。）
- [6]魏世梅 贺利平：《儒家和谐观的转换与建构》，北京：中国社会科学出版社，2009年版，第24页。
- [7]关桐：《孟子十日谈》，合肥：安徽文艺出版社，1997年版，第63-64页。
- [8]同上，第65页。
- [9]《管子》，李山译注，北京：中华书局2006年版。（下同）
- [10]胡锦涛：《高举中国特色社会主义伟大旗帜，为夺取全面建设小康社会新胜利而奋斗》，2007年10月15日。

作者简介：

陈明海（1971—），男，安徽肥西人。安徽大学哲学系2010级博士研究生，研究方向为儒学与中国哲学。

孟子在梁（魏）的主要活动和理论创造

孟祥才

公元前320年，孟子离滕赴大梁（今河南开封），在此盘桓了约一年的时间。第二年即离开大梁再回齐国。孟子在大梁待的时间虽然短暂，但在他的思想发展史上却是重要的节点，因为正是在这一年的时间内，他提出了对中国后世影响深远的“大一统”观念，完善了“仁政”理论和义利之辩，对当时熏焰张天的纵横家做了完全否定的评价，同时阐发了他心目中的“大丈夫”理念，第一次提出了“行政成本”的理论等等。这一年，是孟子53岁至54岁之年，可以说是他思想最重要的创造之年。

第一，提出“大一统”观念。

孟子见梁襄王，出，语人曰：“望之不似人君，就之而不见所畏焉。卒然问曰：‘天下恶乎定？’吾对曰：‘定于一。’；‘孰能一之？’对曰：‘不嗜杀人者能一之。’”《孟子·梁惠王上》）

孟子所处的战国时代，尽管统一的趋势日渐形成，但能清醒地看出这一趋势并且抽象出“定于一”三个字的，只有孟子，这就是他高于其他思想家的地方。此后，董仲舒进一步将这一观念发展为“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通义”的著名论断。孟子之后，在中国历史上，统一的观念日益深入人心，构成爱国主义的重要内容，成为中华民族核心价值观之一，是持久不衰的民族凝聚力和向心力的源泉，对维系中国历史上较长期的统一局面起了重要的作用。更重要的是它影响了国内众多少数民族对祖国的认同，强化了各族人民对民族英雄的崇拜，在外敌入侵、中华民族遭遇严重危机的岁月里，中国各族人民总能团结一致、众志成城，以鲜血和生命为祖国的独立自由而战，一次次渡过艰难险峻，谱写了中国历史上在最动人心扉的辉煌篇章。

第二，完善了“仁政”理论和义利之辩。

孟子在与梁惠王谈话时，阐发了儒家的义利观：

孟子见梁惠王。王曰：“叟！不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子对曰：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。”《孟子·梁惠王上》）

孟子的义利观的基本要点就是义高于利，利寓于义，利服从义。发展至董仲舒，就成了“正其谊不谋其利，明其道不计其功”。以后，在中国历史上，“杀身成仁，舍生取义”就成为最高的道德境界。孟子尽管有将义、利绝对对立和将“仁义”的力量强调到脱离物质基础无往而不胜的偏颇，但他以义统利的基本观念与“仁政”相结合，奠定了中国伦理本位的传统思想，其影响基本上是积极的。反观当前社会上由于对“官本位”和“钱本位”的痴迷所带来的道德滑坡，再回望孟子的义利之辩，不能不由衷佩服他的高明和远瞻。

孟子在梁，进一步完善和充实了他“仁政”理论。

孟子仁政理想的理论基础是民本思想。他说：

民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子。

诸侯之宝三：土地、人民、政事。（《孟子·尽心下》）

在孟子看来，在百姓、土谷之神和君主三者之中，百姓的重要程度远远超过后二者，因为只有得到百姓的欢心和拥护才能稳坐天子之位，所以在诸侯之宝中，人民也就与土地和政事并列三。孟子之所以将被统治的百姓认定为国之本，是因为他从历史经验中悟出一个“得民心者得天下”的颠扑不破的真理：

桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。民之归仁也，犹水之就下，兽之走圯也。故为渊殴鱼者，獭也；为丛殴爵者，鹯也；为汤武殴民者，桀与纣也。（《孟子·离娄上》）

孟子仁政思想的主要内容是对百姓施仁，即从各方面给百姓以看得见的实际利益。因为只有施仁才能得民心，也才能得天下：

三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。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。今恶死亡而乐不仁，是犹恶醉而强酒。（《孟子·离娄上》）

如何施仁呢？首先，要“制民之产”，使百姓，主要是农民有稳定的赖以生活和进行生产的各种资料，同时，又要保证农时，使其有充裕的时间从事劳作：

明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；……五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，八之家可以无饥矣。（《孟子·梁惠王上》）

孟子的时代，中国社会正经历由奴隶社会向封建社会的过渡，随着大量的奴隶挣脱枷锁变成具有相对自由身份的农民，随着土地私有化的加剧，土地所有者的国家和封建主手中集中的土地越来越多，而无地和少地的农民也越来越多。由此形成严重的社会问题，正如孟子所说：“经界不正，井地不均，谷禄不平，是故暴君污吏必慢其经界。”（《孟子·滕文公上》）因此，“制民之产”，使无地少地的农民拥有一小块土地就成为缓和社会矛盾的当务之急。孟子拟定的具体办法就是恢复他理想的“井田制”：

夫仁政，必自经界始……经界既正，分田制禄可坐而定也。……请野九一而助，国中什一使自赋。卿以下必有圭田，圭田五十亩；余夫二十五亩。死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦。方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田；公事毕，然后敢治私事，所以别野人也。此其大略也。（《孟子·滕文公上》）

在中国历史上，孟子第一次提出了“井田制”这个概念，引来两千多年学术界聚讼纷纭的论辩，至今仍然是莫衷一是。按照孟子的方案，公卿以下的官吏每家分50亩的圭田用于祭祀，如果他家还有剩余的劳动力，再分给每人25亩。无论埋葬或者搬家，都不离开本乡本土。共一井田的各家，平日出入，互相友爱；防御盗贼，互相帮助；一有疾病，互相照顾，百姓之间便亲爱和睦了。办法是，每一方里的土地为一个井田单位，每一井田单位有900亩，当中100亩是公田，以外800亩分给各家作私田。这样8家来耕种公田，先把公田耕种完了，再来料理私人的事务，这就是区别官吏和劳动人民的办法。因为这个方案是孟子为滕文公设计的，带着孟子式的理想主义色彩。是否具有普遍意义很难说，是否具有可操作性也不好说，但有一点可以肯定：他是希望通过这一方案实现百姓“五口之家，百亩之田”的愿望，是他“制民之产”思想的具体政策化的实施细则。

百姓有了自己的土地，有了比较充裕的劳动时间，自然就保证了正常年景下农业的丰收。这是百姓“仰足以事父母，俯足以蓄妻子”的基础。但是，仅此还不足以保持百姓生活的安定和富足。孟子还要求统治者“省刑罚，薄赋敛”，“取于民有制”，“耕者九一，仕者世禄，关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥”（《孟子·梁惠王下》），他反对横征暴敛，减轻剥削的力度：“有布缕之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，缓其二。用其二而民有殍，用其三而父子离。”（《孟子·尽心下》）对鳏、寡、孤、独等“穷民而无告者”给予特别的关爱和照顾。同时，还应该实行一系列招徕人才、吸引百姓的政策措施，让天下所有人都愿意成为君王的臣民。针对当时列国林立的状况，他认为理想的诸侯国应该尊重有道德的人，重用有能力的人，杰出的人才都有官位，士、农、工、商各得其所：“使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之途，天下之欲疾其君者皆欲赴愬于王。其若是，孰能禦之？”（《孟子·梁惠王下》）与此同时，他还提出“以佚道使民”、“以生道殺民”的观念：“以佚道使民，虽劳不怨。以生道殺民，虽死不怨。”（《孟子·尽心上》）意思是。在求百姓安逸的原则下来役使百姓，百姓虽然劳苦，也不怨恨。在求老百姓生存的原则下来杀人，那人虽然被杀死，也不会怨恨那杀他的人。如此的仁政理想，显然带有强烈的乌托邦色彩，但其中透出的却是孟子胸怀天下、关心民瘼和建立和谐社会的人文情怀。

孟子同时认为，在保证百姓最基本的生产和生活的物质条件的前提下，还必须重视对他们进行经常的规范化的道德教化：

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。人伦明于上，小民亲于下。（《孟子·滕文公上》）

这种教化的目的是“明人伦”，即认识当时等级秩序的合理性，明确并安于自己所在的等级位置，既不犯上作乱，也不凌辱周围同类小民，父子、兄弟、夫妻都能自守本分，做到父子有亲，兄弟有义，夫妻有情，人人和睦，这样才能达到和谐社会的目标。

孟子认为实现仁政理想的关键是要有一个仁人之君。这个仁人之君首先是一个有天下国家情怀的伟大人物，知道“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”（《孟子·离娄上》）和“保民而王”的道理，以解民倒悬、救民水火为己任，“发政施仁”、“推恩及人”，“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》），与民同忧，与民同乐，与民同好：乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。

王如好货，与百姓同之，於王何有？

王如好色，与百姓同之，於王何有？（《孟子·梁惠王下》）

不惟如此，在对民实行“善政”的前提下，进而实施“善教”更为必要：“仁言不如仁声之入人深也，善政不如善教之得民也。善政，民畏之；善教，民爱之。善政得民财，善教得民心。”（《孟子·尽心上》）他深知，仁德的言说赶不上仁德的音乐深入人心，良好的政治赶不上良好的教育获得民心。良好的政治，必须怕它；良好的教育，必须爱它。良好的政治得到百姓的财物，良好的教育能够得到百姓的心。更重要的是，仁人之君必须成为一国的道德楷模，成为万民学习的榜样：“君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正。一正君而国定矣。”（《孟子·公孙丑上》）

孟子多次赞扬尧、舜、禹、汤和周文王、周武王以及周公，赞扬他们的事功，特别赞扬他们的品格，将他们视为推行仁政的楷模。如：

禹闻善言，则拜。大舜有大焉，善与人同，舍己从人，乐取于人以为善。自耕稼、陶、渔以至为帝，无非取於人者。（《孟子·公孙丑上》）

舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。

禹恶旨酒而好善言。汤执中，立贤无方。文王视民如伤，望道而未之见。武王不泄邇，不忘远。周公思兼三王，以施四事；其有不合者，仰而思之，夜以继日；幸而得之，坐以待旦。（《孟子·离娄下》）

文王一怒而安天下之民……武王一怒而安天下之民。（《孟子·梁惠王下》）显然，孟子只认定死去的圣帝名王为仁政楷模，这里寄托的无宁是自己的理想，也是为生者树立一批学习的榜样。在他看来，在世的诸侯王们没有一个仁人之君，孟子只希望他的“教诲”能够在他们身上发生作用，使自己钟情的仁政理想能够在当世再现光芒。

不难看出，孟子的仁政理想既带有强烈的感情色彩，又带有浓烈的理想化色彩。这样的仁政，在孟子的时代只能是一种乌托邦式的幻想，在以后中国两千多年的历史，也没有真正实行过。尽管如此，孟子的仁政理想仍然具有不可磨灭的积极意义。这是因为，这个仁政理想设计了中国古代最理想的美好政治的模式，成为日后衡量政治优劣的标准和一切仁人志士努力追求的目标。几乎每一个有作为的圣君贤相，都以仁政理想为的鹄，通过自己的努力，再加上客观条件的配合，从而创造出名垂史册的“盛世”。同时，孟子的这个仁政理想，还是他心目中统治权合法化的标准之一，从而给古老的“君权神授”的统治权合法化标准增添了新的人文内容。

第三，严厉斥责纵横家，阐发了他心目中的“大丈夫”理念。

以苏秦、张仪为代表的纵横策士，是当时列国间激烈斗争的产物。他们与军事斗争相配合，在外交战线上演出了一幕幕波谲云诡、变化莫测的活剧。他们活跃于列国间，时而激化矛盾，时而消解冲突，谈笑间，使和平的边界燃起烽火；一番折冲，又使双方化干戈为玉帛。他们“一怒而诸侯惧，安居而天下息”，仿佛这几个人左右着列国的历史和时代的命运。其实，从一定意义上看，他们只是历史的不自觉的工具。列国斗争导向统一，统一的进程在斗争中完成。这个斗争将各类政治、军事和外交精英呼唤出来，给他们提供了施展才干的广阔舞台。

纵横之士就是外交精英的代表，他们洞悉列国形势，深谙每一个国家的政治、经济、军事状况以及山川民俗和社会风气，对各国国君的性格、爱好、脾气等也都了然于胸。他们善于揣摩国君的心理，反应机敏，长于辩论，口若悬河。他们为达目的不择手段，无中生有，颠倒黑白，不讲信义，反复无常，阴谋诡计，翻手为云，覆手为雨。他们的人生追求是荣华富贵，为此，不惜投机钻营，卖友求荣。他们的人格是卑微的，但是作为历史的不自觉工具，正是他们的活动推进了列国之间的斗争，构成了战国统一进程中最为扣人心弦、多姿多彩、酣畅淋漓的剧目。

在魏国期间，学纵横之术的景春拜见孟子，大肆吹捧公孙衍、张仪等纵横家，被孟子狠狠地批了一通。《孟子·滕文公下》记述了他们的对话：

景春曰：“公孙衍、张仪岂不诚大丈夫哉？一怒而诸侯惧，安居而天下熄。”孟子曰：“是焉得为大丈夫乎？子未学礼乎？丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之，往送之门，戒之曰：‘往之女家，必敬必戒，无违夫子！’以顺为正者，妾妇之道也。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。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”

景春作为服膺纵横之术的一介策士，对公孙衍和张仪自然充满无限崇敬，将他们看作那个时代的英雄，真正的“大丈夫”。因为在他看来，正是他们左右着当时的政局，决定着历史的走向。然而，在孟子眼里，这帮毫无节操、朝秦暮楚、唯利是视、唯力是视的纵横家，不仅算不上大丈夫，简直就是一帮时代的罪人。因为正是由于他们在列国之间的纵横捭阖、挑拨离间，才使战乱不息，社会难以安宁。从一定意义上说，他们正是孟子推行仁政理想的最大障碍，是社会的“蠹贼”。所以孟子听了景春的议论后，立即给予义正词严的反驳。认为纵横家的行为不过是“妾妇之道”，真正的大丈夫应该住在天下最宽广的住宅——仁——里，站在天下最正确的位置——礼——上，走着天下最光明的大路——义；得志的时候，偕同百姓循着大道前进；不得志的时候，也独自坚持自己的理想继续奋斗，“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，这样的人才佩叫做大丈夫。孟子所以将纵横家的行为视为“妾妇之道”，原因就是他们像顺从丈夫一样地顺从他服务的君王，没有正义的头脑和独立的品格。孟子这里推出的大丈夫品格，两千多年来为中国的知识分子确立了行事的准则和人格标准，产生了极其深远而巨大的影响，对中国的士人阶层高尚品格的铸造起了重要作用，至今还被人们视为千古不磨的人生信条。

第四，在与白圭的辩论中，孟子除了讲治水的原则不能“以邻为壑”外，重要的是在中国历史上第一次提出了“行政成本”的理论：

白圭曰：“吾欲二十而取一，何如？”孟子曰：“子之道，貉道也。万室之国，一人陶，则可乎？”曰：“不可，器不足用也。”曰：“夫貉，五谷不生，惟黍生之；无城郭、宫室、宗庙、祭祀之礼，无诸侯幣帛饗飧，无百官有司，故二十取一而足也。今居中国，去人伦，无君子，如之何其可也？陶以寡，且不可以为国，况无君子乎？欲轻之于尧舜之道者，大貉小貉也；欲重之于尧舜之道者，大桀小桀也。”

孟子这里认为必要的行政成本是行政运行的物质基础，是不能省的。孟子的高明之处在于，尽管“轻徭薄赋”是他仁政理想的重要内容之一，但他从行政成本的计算中得出什一税负的计量，给“轻徭薄赋”划定了一个限度，从而兼顾和协调了国家和百姓各自的需要。这显示，孟子具有超出当时几乎所有思想家的清醒的政治学和经济学的头脑。

学习孟母，从好媳妇做起

童兴菊

我叫童兴菊，今年42岁，工作于上海师哲建设工程劳务服务有限公司。1992年与丈夫孟祥应结婚，儿子孟智现在就读于上海华东理工大学资源与环境专业。自结婚以来，我尽心尽责，努力付出，尽好“儿媳、妻子、母亲”的责任，争做孝媳、贤妻、良母，用自己的心血和汗水营造了一个温馨和谐的家庭环境。

一、孝敬公婆不言累

百善孝为先。结婚后这些年，我始终和公公、婆婆融洽地生活在一起，几乎从来没有发生过矛盾。在日常生活上我特别注意老人的心理需求，闲时经常陪她们说说话，回忆回忆以前的事情，还给她们讲解电视中的新闻，并买来些古装戏及现代戏光碟丰富他们的生活。通过看电视、聊天沟通，老人对现实中的事情的认识水平基本和现代人差不多。老人生病时，我忙前忙后，细心照料，做饭送汤，从无怨言，心里装的只是老人的病疼，我认为这是媳妇应尽的义务，是女性的一种美德。同病房的病友羡慕地说：“有这样贤惠的媳妇，是前生烧高香了”。平日尽我所能给他们买合体的衣服，并时常带着他们外出走亲戚、散步、逛公园，邻居们羡慕的眼光也让两位老人充满了自豪感。如今公婆也七十多岁了，我依然为他们整理家务、捶背、修剪指甲，精心侍奉，从不厌烦。丈夫见我们婆媳和睦相处，心情也很好，一家人生活可谓其乐融融。

二、教育孩子不言烦

父母是孩子的启蒙老师，孩子身上有父母的影子。每位妇女在一生中处于女儿、职工、妻子、母亲等众多的角色之中，非常不易，其中妈妈的角色最不易，亦最重要。妈妈教育观的正确与否，直接

影响了家庭的稳固和子女的成长。儿子孟10岁刚到上海读书时，因为在老家从来没有学过英语，所以在学习英语这方面非常吃力。我就从英语字母、单词、句子、简单的语法知识等方面亲自逐步教他，到期末考试时，他的英语成绩达到了全班第二名的好成绩。2005年，因为户籍限制高考的原因，我带着孩子回到了肥东四中上学，由于学习内容不同，孩子第一次考试时在班里排名第十五名，不是很理想。于是我就找来相关的课本给他辅导，孩子自己也很努力地奋起直追，到期末考试时他的总分成绩就在全班排名第二了。每次开家长会，老师都夸他是个德智体全优的好学生。初中三年，他的成绩始终名列前茅。2008年合肥市一六八中学自主招生考试时，他以超过分数线73分的好成绩被录取。2011年高考时，又以超过一本分数线79分的好成绩被上海华东理工大学录取。

三、服侍丈夫不言悔

2010年4月11日，我的丈夫孟祥由于劳累过度在卫生间忽然晕倒，不省人事。120救护车来后，医生当时说他不行了，这对我无异于是晴天霹雳！紧急送往上海同济医院后，医生们都说他没有希望了。我当时就给医生下跪了，哀求他们无论如何救我丈夫一命，因为他就是我的全部和家庭的支柱。当晚他就做了开颅手术并转入重症监护室，然而却一直昏迷不醒。“亲有疾，药先尝，昼夜侍，不离床。”其后的一段时间里，我吃不好，睡不好，把全部的心血和精力都放在了照顾丈夫身上。按照病友的提醒，我每天都在他的耳边轻声唱他以前最喜欢的歌。苍天有眼，昏迷了10天后，丈夫终于被我的爱和真情唤醒了。但医生



又告诉我说他的后半生可能会成为植物人，但我说：植物人我也要啊，只要他的手是热的，我的孩子就有爸爸，我的家庭就是完整的。自他醒后，慢慢进入了恢复中的烦躁期，开始24小时不睡觉，不停地抓衣服、被子，但是却不会说话。于是我又带着他来到合肥105医院做高压氧治疗。渐渐地，他会说话了，不烦躁了，也可以扶着走路了，但是他仍然是吃饭要喂、走路要扶、洗澡也要帮着洗才行。其后，无论夏天再热、冬天再冷，我都天天陪着他锻炼、走路。只要别人说哪里可能治好他的病，无论再远，无论花多少钱，我都带着他去求医问药。因为，我要用我的实践证明：夫妻之间不仅可以同甘，最重要的却是共苦。

四、关爱员工不言弃

丈夫生病后，我在照顾好他的同时，毅然担起了管理我们共同创立的公司重任。对公司而言，员工最重要，因为是他们承担了公司最主要的工作，是他们辛勤的付出才有了公司今天的成长和发展。随着公司各项事业持续稳定的发展，我加强经济建设的同时，也注重企业文化建设，经常为员工进行免费培训，增强了员工的专业知识、业务技

能，提高了工作效率，在公司内形成了互帮互助的学习氛围。员工之间有了矛盾，我亲自去给他们化解调和，引导他们安心工作。员工家里有了红白喜事，我总是在第一时间把我的关怀送到。员工因急事缺钱，我总是毫不犹豫地尽自己所能……通过对员工的关爱，增强了员工对公司的认同感，激发了他们的凝聚力和创造力，营造了“公司关爱员工、

员工感恩公司”的浓厚氛围。

这么多年来，我尽心孝敬父母公婆，用心关爱儿子的成长，全心照顾服侍好患病的丈夫，真心对待公司的员工，就像一棵枝繁叶茂的大树，在炎炎的夏日里日复一日、年复一年地为每一个路过树下的人们默默送去一片又一片绿荫，只求付出，不思回报。

学习孟子文化 争做当代孟母

——记“孟家好媳妇”王秋云

在宣城市宣州区，很多人都知道孟家有一贤媳王秋云，她有着传统中国母亲所具备的优秀品质，尊老爱幼、礼让邻里、教子有方。她用勤劳的双手编织和谐美满的幸福家庭，在宣城希望田野上奏响文明凯歌。

王秋云，1952年出生于安徽省宣城市水东镇，中共党员。系孟氏八十二代传人，南迁始祖孟忠厚后裔孟海根之妻。其先后创办经营了宣城市武山煤矿有限责任公司，宣城市海云宾馆，宣城市海云旅行社，安徽省中德碾磨有限公司、宣城晶科光电有限公司等，并于2005年被评为宣城市市优秀女企业家。

一、勤劳进取，创亿万财富

现拥有多家企业，上亿资产的王秋云，系白手起家。几十年来，她伴随丈夫孟海根，以一种不服输的精神，一步一个脚印，不断创造事业的辉煌。从一个农家女纺织工一路走来，经历了创业的艰辛，品尝了收获的喜悦，实现了人生的价值。

1970年，王秋云获得了人生第一份工作，成为一名纺织工人，勤勤恳恳地干了十年。1980年，她被调入水东镇供销社，此时的她，已为人妻，并有两个孩子。这种“上有老，下有小”的生活负担让王秋云夫妇生活倍加艰辛。

时值改革开放初期，国家新的经济政策让王秋云夫妇看到了希望，他们决定办个家庭作坊式的养鸡厂。说干就

干！王秋云夫妇想办法凑钱，学技术，终于在1983年办起了当时宣城县第一家既有养殖、又有孵化功能的养鸡厂。一年艰辛投入，厂办的有声有色。夫妻二人准备收获喜悦时却，赶上大范围的鸡瘟，家禽价格大跌！王秋云与孟海根夫妇悲痛之余清醒的意识到：如果不赶快出手，若是被染上瘟疫，便是一无所获。思前想后，最终以低价全部卖出。收获没有了，希望也没有了，剩下的只有欠条。

面对挫折，面对生活的无奈，王秋云并没有气馁。一面用自己微薄的工资养家糊口，一面自己省吃俭用，赚钱还债。1986年，王秋云夫妇一次偶尔的机会在浙江看到家庭作坊式的窑厂，觉得有利可赚，夫妻二人决定在本就已经负债累累的情况下背水一战，在水东镇也办一个。可谁知，无论怎么烧，这砖的质量就是过不了关。生活没有转好，原本就厚厚一叠的欠条反而又增加了高度。

1994年遇企业改制，百货公司解体，王秋云下岗了。这对于一个本来经济就很困难，尚有两孩子读书的家庭来说，简直就是晴天霹雳。王秋云简直要崩溃了！别人安慰她时，她总是说“我没事，人生不如意事十有八九”，可却经常独自黯然伤神。她每天打理好孩子去上学后，就到水东街上转悠，找些临时工作做，补补家用。几个月下来，她



意外发现，水东镇在宣州区也算是一个大镇，却没有一个像样的饭店。她寻思，这国家的经济必然是越来越好，下馆子的人也应该越来越多，且这餐饮业没有什么技术要求，是个勤劳活儿，无需大量资金投入又回笼快，应该可以干。她把这想法同丈夫孟海根商量后获得了丈夫的全力支持。王秋云的眼光没错，日夜的辛劳也没有白费，她们在水东镇开的梦味思大酒店为二人收获了一笔财富。2000年，丈夫孟海根工作了30多年的宣城区国有武山煤矿改制，孟海根觉得这是一个好时机，他想买下煤矿自主经营。王秋云得知丈夫的想法后，为了全身心支持丈夫，把生意正兴隆的梦味思大酒店托给别人管理，帮助丈夫打理煤矿事业。武山煤矿有限责任公司成立后，文化水平尚浅的王秋云，开始自学会计、企业管理等方面的知识，同丈夫孟海根吃在煤矿、住在煤矿，凡事亲力亲为，员工们经常能看到

她自己捡拾块煤。很快，武山煤矿步入正轨，解决几百人就业，年均纳税上百万元。

有了一定财富积累，王秋云夫妇先后办起了宾馆、旅行社等，并将“海云”这一品牌在宣城市打响。

二、以人为本，热心公益事业

王秋云同志在协助丈夫孟海根搞好企业发展的同时，不忘汇报社会，关怀企业员工如同家人。2005年，水东镇政府创办文化中心，王秋云与丈夫孟海根去上海、合肥等地联系购买图书、电脑、多媒体系统等计35万元无偿送给水东政府。积极支持新农村建设，水东镇东胜村、南杨村、祁梅村等地修建公路及桥梁共捐献60万元。2006年，武山煤矿职工孙某因病住院治疗花费很大，但其家庭经济困难，家人焦急万分。王秋云得知后，主动及时召开全体职工大会为孙某组织捐款，在捐款大会上，她说：“我们平日都工作在一起，生活在一起，我们就是兄弟姐妹！人这一生，谁不会遇到个砍？谁不会遇到点难？俗话说众人拾柴火焰高，我们能力不分大小，捐款不分多少，贵在我们有这一份爱心！”说完后自己带头捐款。员工在王秋云的带动下，你几十、我几百的献出爱心，挽救了孙某的生命。以上事例还有很多，在此不一一赘述。

三、言传身教，育栋梁之才

身为孟家的媳妇，身为两个孩子的

母亲，王秋云很早便熟知“孟母教子三迁地”的故事，深知母亲对孩子教育的重要性。当她对孩子的身上所表现出的缺点、毛病，总是对过错巧善的进行转换，变成一种肯定和鼓励，从而激发了孩子心中奋发向上的潜力。

王秋云深知，家长就是孩子最好的老师，成天对孩子喊破嗓子教这教那，还不如自己做出好样子来。所以她一直都是要求孩子做到的势必自己先做到。所以，王秋云从不出入麻将、赌博等场合。生活条件改善后，王秋云又教育女儿不可因此而便的懒惰、骄横。现在，也还能看到王秋云女儿在宾馆帮忙端盘子、收拾桌子的情形。王秋云正是用她自己一言一行，潜移默化的熏陶女儿，现终不负其一番苦心。

王秋云大女儿孟樱高中毕业后考上安徽省工业大学，后续读本校研究生。毕业后受聘于安徽省工程大学，现在是一名授业解惑的光荣人民教师。

王秋云小女儿孟琼大学上的是安徽省财经大学，毕业后赴英国、美国深造，获取国际贸易会计硕士学位后回国，现于国际四大会计事务所之一的普华永道北京分部工作。

王秋云不仅仅在教育自己的女儿上狠下功夫，对孟氏家族其他晚辈的教育也是煞费苦心。2003年，孟海根一堂弟子孟保源从部队回家待业。尚未满20岁的孟保源正处于青年叛逆期，无所事事，父母难于管教。身为大妈的王秋云主动提出把孩子接到自己的身边，给孩子

换一个生活环境，与社会上不良朋友分开。王秋云想：“孟母不只是小心翼翼地注意儿子起居冷暖，最重要的是不厌其烦地以“言传”和“身教”来完善孩子性格改变。所以她不仅在生活上给予侄子无微不至的关怀，更是通过自己的言行不厌其烦的来影响侄子。就这样，孟保源与孟海根、王秋云夫妇同住了六年。六年间，孟保源从一个叛逆少年成长为一名热心肠，明事理的优秀共产党员。一点一滴的改变无不体现出王秋云对晚辈的关怀之情。

四、孝敬父母，数十年如一日

王秋云和丈夫结婚以来，至今已有三十多年了，很长时间都是和父母同住一个院、同吃一锅饭。他们是这样想的：父母岁数都大了，他们一辈子经历的苦难不可胜数，可想而知。随着改革开放，给社会带来了勃勃生机，我们的日子是越来越红火，但我们绝不能因为生活好了而忘记生我们、养我们的父母，是他们给了我们生命，抚养我们成人，是他们带我步入社会，教我怎样作人，不能忘记父母的养育之恩是作人最起码的道德标准，人人都要有一颗善良的尊重父母的心，我们的良知不但仅埋在心里，更重要的是落实在行动上，精心赡养老人。父母年老多病，她都是精心照料，陪护左右。

吾孟氏贤媳王秋云，贤良淑德，勤劳朴实，为孟氏家族做出了贡献，实乃当代孟母之典范。

● 孟子典故

出尔反尔

邹国与鲁国发生边界纠纷。邹穆公对孟子说：“这一次冲突，我的官吏死了三十三个，百姓却没有一个为他们而牺牲的。杀他们吧，杀不了那么多；不杀他们吧，又实在恨他们眼睁睁地看着长官被杀而不去营救。到底怎么办才好呢？”

孟子回答说：“灾荒年岁，您的老百姓，年老体弱的弃尸于山沟，年轻力壮的四处逃荒，差不多有上千人吧；而您的粮仓里堆满粮食，货库里装满财宝，官吏们却从来不向您报告老百姓的情况，这是他们不关心老百姓并且还残害老百姓的表现。曾子说：‘小心啊，小心啊！你怎样对待别人，别人也会怎样对待你。’现在就是老百姓报复他们的时候了。您不要归罪于老百姓吧！只要您施行仁政，老百姓自然就会亲

近他们的领导人，肯为他们的长官而牺牲了。”

原典：

邹与鲁哄。穆公问曰：“吾有司死者三十三人，而民莫之死也”。诛之，则不可胜诛；不诛，则疾视其长上之死而不救，如之何则可也？”孟子对曰：“凶年饥岁，君之民老弱转乎沟壑，壮者散而之对方者，几千人矣；而君之仓廩实，府库充，有司莫以告，是上慢而残下也。曾子曰：‘戒之戒之！出乎尔者，反乎尔者也。’夫民今而后得反之也。君无尤焉！君行仁政，斯民亲其上，死其长矣。”

——《孟子·梁惠王下》

清代《孟子》义理学四大家综论

刘瑾辉在《中山大学学报(社会科学版)》发表文章认为:《孟子》哲思博大精深,不同时代、不同群体的关注重点不同。统治者关注其政治、伦理思想,探寻治国理政之道;学者从哲学、政治学、伦理学、文学等多角度诠释《孟子》,极大地丰富了中国古代思想史。清儒释《孟》,涉及领域广泛,黄宗羲、戴震、焦循、康有为对《孟子》的义理诠释侧重哲学,主要关注人性论、理气论、理欲观、仁政论。黄宗羲的《孟子师说》、戴震的《孟子字义疏证》、焦循的《孟子正义》、康有为的《孟子微》是清代《孟子》义理学的代表。它们重点关注人性论、理气论、理欲观、仁政论;显示出借《孟》言志、作而不述,驳宋批朱、撼动权威,关注现实、经世致用等特点。其释《孟》的学术指向、著述风格等方面各具特色:《孟子师说》乃“心一元论”之重镇,反程朱理学之先锋;《孟子字义疏证》是中国古代“气本论”之总结者,“理欲统一”论之力辩者,“知即善”之倡导者,是击程朱理学之利剑;《孟子正义》是历代申发孟子性善论之最用力者,也是成就极高、极具特色者;《孟子微》是维新之论,是让圣学“经世”之代表。

文章最后认为:在清代孟学中,黄宗羲是反程朱理学之先锋,《孟子师说》可谓“心一元论”之重镇;戴震《孟子字义疏证》是击程朱理学之利剑,同时也是“知即善”之倡导者、我国古代“气本论”之总结者、“理欲统一”论之力辩者;焦循是历代申发孟子性善论之最用力者,《孟子正义》成就极高、极具特色;康有为是让圣学“经世”之代表,《孟子微》是维新之论。他们不仅在孟学史上享有极高的地位,而且在中国经学史上乃至思想史上影响深远。

何以利吾国?

李锐、陈晔在《江南大学学报(人文社会科学版)》2013年第4期发表文章《何以利吾国——民国孟学“义利观”研究述论》,认为:“义利观”是孟学研究中的重要问题之一,明辨“义”与“利”不仅仅是学术问题,还事关个人之行为及道德准则。在西方思潮冲击下的中国社

会,“义利观”的内容发生转变,但这种转变却并非凭空而来。民国学者对义利观的诠释,仍是承继中国传统学术思路。原本内化为个人道德伦理规范的“义利之辨”,在新旧不同的诠释之下,转化为外在的行为规范及判断标准,从而深刻地影响了国人对中国社会问题的思考。

总的说来,民国时期学者对“义利观”所进行的论述,并非是横空出世的无根之论,而是有其学术源溯。由民国学者对“义利观”所阐释的内容来看,无论是“重义”还是“乐利”,都是承接前代学术之余韵,都仍是在中国传统学术内在里路思考之下的自然结果。正如罗志田所言,近代学术传统中断后,经常会出现所谓的“假作真时真亦假”,过去常见之事反而成为现在的“突破之举”。民国学人对“义利观”的思考也有类似情况。早在明末清初已颇为盛行的“乐利”论调,在民国“义利观”的阐释中经常被视为向保守势力宣战的武器。反观中国学术发展之脉络,才发现不过是承接古代学术之余续,无论这种继承是自觉的还是被动的。所谓保守派固然是以继承传统自居,通过对“义利观”的阐释表达自身之价值取向。而所谓新派人物实际也仍是在中国学术内在里路之中,表达着自身的判断标准。新旧双方,尽管目标不同,然而却各自从中国传统学术的内在里路的思考中,得出了相似的结论。不管这种,思考是自觉自主的,还是被动消极的,民国时期学者对孟学“义利观”的重思,无不反映着其对于中国社会命运的思考,同时也影响着他们对中国社会前途的思考。“义利观”这一中国思想史的重要命题,在经历了内化过程后,在民国时期又再一次的外化成为行事之准则与标准。

孔孟“用《诗》”和“说《诗》”比较分析

《诗经》在先秦文化中占有重要地位,除了体现在其作为诗歌在文学史上的重要地位,还体现在先秦儒家对《诗经》的阐释上,他们用《诗》论《诗》,借助《诗经》阐发自己的政治思想,发挥《诗经》的政治教化作用,充当政治外交场合的言语工具,修身养性的“教科书”,或者成为其陈述政见的“权威”证据等。同时他们也对《诗

经》的题旨、接受鉴赏《诗经》的方法作了详细阐释。这一系列针对《诗经》展开的阐释建构了庞大的“诗学理论体系”,孔子无疑是开创这一体系的先锋人物,其《诗》学思想在先秦重要著作,如《论语》、孔子诗论等中都有体现。而另一位以孔子道统继承人自居的孟子也在其代表作《孟子》中大量用《诗》论证其政见,并提出了比较完备的文学接受理论,为后人说《诗》确定了审美鉴赏原则。那么,孔子和孟子在用《诗》和说《诗》上各自有何特点区别?造成这些区别的原因又是什么?对此问题,许小玲在《华中师范大学研究生学报》2013年第6期发表文章,做了详细的比较分析。

孟子的孝道思想

陈强在《新余学院学报》发表文章《试论孟子的孝道思想》,文章认为:孟子继承孔子之道,捍卫礼乐的价值,并顺孔子的仁学继续发展,建立了以心性为核心的道德形而上学体系,为孝道思想确立了义理根据。孝道具有内在和超越的特点,它一方面作为普遍性的规范要求,人人须无条件遵守;另一方面,它又是通过具体的内在行为表现出来。孟子希望通过遵守孝道,“人人亲其亲,长其长”,进而达到“天下平”的理想社会,孝道畅行,君主实行仁政。

孟子所提倡的孝道思想具有深远的理论意义,为当今社会普世价值观的构建提供了重要理论资源。同时,孝道思想对现实社会发展也具有重要启示价值,当前中国社会已经步入老龄化社会,老年人的生活状况需要整个社会的大力关注,这便需要人们遵循孝道规范,重视家庭养老的社会保障模式。随着市场化的推行和社会结构的转换,中国的社会价值体系呈开放多元的态势,但也催生了唯我、拜物价值观的盛行,人与人之间的关系日趋冷淡,孝道伦理在某种程度上变成了社会稀有品质,孟子的孝道思想为如何解决孝道伦理的衰落问题提供了一个重要答案

弘扬中华“智德”文化

潘小慧在《长安大学学报(社会科学版)

学版)》发表文章《弘扬中华“智德”文化——以先秦孔、孟、荀儒家为据的讨论》，文章首先针对“智德的意义与界说”分别探讨先秦儒家孔、孟、荀三子之个别论述，呈现出三子思想之差异。其次，指出三子之“智德”实作为一种与“仁德”并举之德。再者，针对荀子所提之“知/智”的三层说：“使从知己”、“知人”、“自知”，来反省说明“智德”虽意在“知人”实则奠基於隐而未显之“自知”，以此作为孔孟荀儒家关于知/智问题的基调。

文章最后认为：同为先秦儒家之孔、孟、荀哲学在“智”德议题上，彼此既有承接儒学传统的一面，也有开创新局的一面，这主要是同中见异。由分析可知，“知”/“智”可以说是一种“道德理性”，“仁”则是一种“道德情感”。在道德实践中，道德理性与道德情感都是不可或缺的。孔子更重视作为道德情感的“仁”，以为此乃众德之本。所谓“人而不仁如礼何？”“人而不仁如乐何？”（《论语·八佾3》）“知”/“智”亦然，所谓“里仁为美。择不处仁，焉得知？”、“知及之，仁不能守之；虽得之，必失之。”若缺乏了“仁”心之真，“明智”就难以成其“智”了。“仁者安仁，知者利仁”，即使“知”/“智”是一重要之德，仍是环绕“仁”而立的德，具有“以智辅仁”之效。也就是说，“智德”的目的不在于“知”本身，而在于促进与彰显“仁德”。由于“仁者人也”故，自孔子以降多将“仁”视为诸德之母或中心德目，也因此儒家哲学堪称为“仁学”。“智”可以说是“仁学”底下的、次于“仁”或时常与“仁”并举的一个德行。

孟子思想的产权经济学分析

张丽娜、陈坤在《中国外资》2013年7月刊发表文章《孟子思想的产权经济学分析》，认为：孟子思想涉及政治、经济、文化多个领域，但是本质上是一种仁政思想，包括制民恒产，井田制，轻徭薄税等。本文从产权经济学的产权结构出发，分析孟子思想中有关私有产权、国有产权、共有产权以及产权分配制度问题。一、制民恒产——私人产权制度；二、井田制——国有产权制度下土地产权与劳动力产权：1，土地产权制度。2，

劳动力产权制度；三、公共资源管理思想——共有产权；四、产权分配制度：1，劳力劳心思想下的按劳分配制度。2，税收制度。3，国家救助。

文章最后认为：孟子思想下的产权制度也存在不合理性。土地制度方面，农民与土地紧紧得绑在一起，土地成为恒产，但是农民却没有所有权，只拥有经营权。这一制度在一段时间是符合生产力发展要求的，但从动态的视角看，最终一定会向私有土地制度，即农民既拥有土地的所有权，也拥有土地的经营权的方向转变。财产分配方面中有关税收制度也存在不合理性。基于当时的社会背景，孟子主张轻赋税，为鼓励发展工商业，仅对农业征收税，但是他没有看到工商业与农业之间的矛盾。

论《孟子》管理思想对企业管理的启示

张申庆在《企业技术开发》杂志2013年3月刊发表文章《论〈孟子〉管理思想对企业管理的启示》，认为：

管理渗透到人类一切活动领域，人们自觉或不自觉地都在运用着某种管理思想或理论从事着某种管理活动，随着经济社会的不断深入发展，有意识地掌握并借鉴各种管理思想，对提高企业管理效益起到了非常积极的作用。基于此，作为优秀传统文化，《孟子》一书中所体现的管理思想对于现代企业管理者来说正是一种非常好的借鉴。

《孟子》一书是中华优秀传统文化的优秀结晶，书中所体现的“仁政”管理思想、以“富民”为中心的经济管理思想、人才管理思想等对现代企业管理者来说，如何管理企业、如何留住人才、如何提高企业经济效益等具有重要的启示意义。

孟子对士阶层的影响

王丝柳、周理在《佳木斯大学社会科学学报》2013年第4期发表文章《孟子对士阶层的影响》，认为：

士的起源已经无从考证，但是最近春秋时期，士的阶层已经基本上确定，并被排在了大夫这一阶层之下，是贵族阶层中的底层，士下面是庶民。到

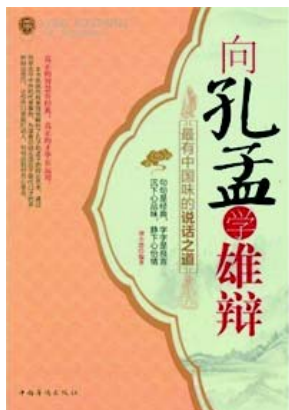
了春秋时代，封国之间的兼并战争日益加剧，这种现象进一步发展为诸侯国内的秩序崩坏，原有的宗法血缘维系着的等级关系瓦解，大量的亡国之君、卿、大夫等高级贵族地位急剧下降，原有的分封制度开始解体。另一方面，随着农耕文明的不断深入发展，社会流动性开始加剧，新兴庶人开始有了上升到士阶层的机会。于是士的地位发生了根本的变化。士的阶层地位开始下移，即从最低级的贵族开始向庶民靠拢。

士阶层从春秋战国时候开始登上政治舞台，儒家的第一个代表人物孔子第一次将士阶层的价值追求定位于弘道，孟子继承了孔子赋予士阶层的修身人格和济世情怀，并赋予了士阶层以新的内涵。在孟子的思想里，士阶层的社会地位和价值追求更加现实和明朗，并最终奠定了几千年来士阶层的历史使命。

论孟子审美心胸的逻辑线索

叶玉露在《河南社会科学》2013年第7期发表文章《论孟子审美心胸的逻辑线索》，认为：孟子审美心胸论的逻辑线索主要由三个层次构成：纯心思义即心思纯一、为义是思，是孟子审美心胸论心理活动的发端，是主体进入审美活动的前提；志气谐和是志、气相互和谐交养，是审美心胸的充实；天地同流既是天人合一的审美境域又是审美的高峰体验。这三个层次是一个层层递进、由此及彼的心灵程序。

审美心胸是审美主体注重体悟的一种思维方式，也是审美主体从事审美活动时所具有的一种超功利的心理状态。有些学者认为审美心胸论是道家美学之魂，提起审美心胸就会想到道家老子的“涤除玄鉴”命题，庄子“心斋”、“坐忘”的审美心胸，很少有人把它与孟子联系起来。其实儒家的孟子美学思想中确实有着丰富的审美心胸思想，笔者试图通过对孟子审美心胸论的逻辑线索进行论述，以求对孟子的美学思想有一个重新的认识。孟子的审美心胸的逻辑线索是指审美心胸的心理过程，这是指主体在进行审美时的心理活动和情感体验的复杂心理过程。这个逻辑线索包含三个层次，这三个层次是逐渐深入、层层深入构成的一个有机整体。



《向孔孟学雄辩：最有中国味的说话之道》

作者：刘小漂 编著

出版社：中国华侨出版社

出版时间：2013-6-1

《向孔孟学雄辩：最有中国味的说话之道》以史为鉴，站在孔子和孟子这两位伟人的肩膀上系统而又层次分明地解析了他们的辩论谋略，通过列举大量古今中外生动而又贴切的说辩事例，为读者总结出适用于现代辩论的15种雄辩利器。包括如何增强辩论的气势，如何通过比喻、设问、事实等手段巧妙驳倒对手，以及如何使辩论语言幽默风趣，体现辩手风度等论辩智慧。

《孟子与万章》

作者：南怀瑾 著

出版社：东方出版社

出版时间：2013-5-1

在《孟子》一书的七篇中，《万章》这一篇最短，但却最引人入胜；原因是孟子与万章师生二人，问答犀利，又充满禅机，内容所涉及的，有些更是数千年来炎黄子孙心中的疑问。譬如说，尧舜真像历史记载的那么伟大吗？而且，舜的家庭父子之间，是不是真的那样不近人情呢？又如秦穆公赠食于思一事，这位《中庸》的作者，孔子的孙子，为什么认为君主是以犬马相待呢？《万章》下篇中，更有一个铁证，说明宋儒对“不孝有三”的解释是错误的……对《孟子》一书，后人注释多，误解更多，几千年来的各种不求甚解的说法，对我们先圣先哲造成的误解，太多太多了。南怀瑾先生再次带领大家深入钻研并解析孔孟思想的原义，令人豁然于胸；再加孟子与万章师生针锋相对的妙问妙答，故而引人入胜。



《现代精神与儒家传统》

作者：杜维明 著

出版社：生活·读书·新知三联书店

出版时间：2013-8-1

在各个时期，杜维明的思想和著述重点有所不同。1966-1978年，他诠释儒家传统，确立了对儒家精神价值作长期探索的为学方向；1978年至80年代末，关怀重心为阐发儒家传统的内在体验和显扬儒学的现代生命力；20世纪90年代迄今，所关注并拓展的论域有：“文化中国”、“文明对话”、“启

蒙反思”、“世界伦理”与“印度启示”等。其自我期许是为21世纪的儒家哲学做出贡献。



《仁者寿：儒门养生法要》

作者：龚鹏程 著

出版社：世界图书出版公司

出版时间：2013-10-1

在物质日益丰富的现代社会，为什么人们却越来越难以获得身心的健康？盲目进行食疗、按摩、针灸、瑜伽，真的是养生的正途吗？……针对现代人对养生的种种疑惑和争论，著名学者龚鹏程在本书中正本清源，带领读者直抵中医养生传统的主要来源——儒家思想，让读者从经过千百年积淀的先贤思想中追寻养生的真谛。

在本书中，作者详细介绍了儒医养生的起源和主要方法，并通过剖析儒家养生的原则——仁者寿，强调了“养心”的重要性。难能可贵的是，作者还从《论语》《孟子》《易经》等儒家经典中精心摘取了多段养生金言，辅以通俗易懂的注释，让普通读者也能原汁原味地领略儒门养生思想的精妙之处。

《儒家文化研究（第六辑）》

作者：郭齐勇

出版社：生活·读书·新知三联书店

出版时间：2013-9-1

《儒家文化研究》丛书，是探讨儒家学术、思想和文化诸问题的专门的言论空间。通过发表国内外方家硕学的高文说论，将经过创造性转化的儒家传统呈献给中国和世界。



编纂宗旨：根源性与多元性、学术性与思想性、理论性与现实性、厚重感与前沿性。

主要内容：儒学史前史、原始儒学、汉唐儒学、宋明儒学、现当代新儒学、儒家人物思想、儒家经典、儒家哲学、儒家伦理学、儒家社会政治理论等方面的研究论著。

儒学与诸子学、儒学与玄学、儒学与道教，儒学与佛教、儒学与回教、儒学与各兄弟民族宗教文化乃至儒学与西学、儒学与现代西方人文社会学说的研究论著，同样是本辑刊所特别重视和需要的。

编纂准绳：资料占有的全面性、出处的准确性、理解的深刻性等学术规范的要求作为标准，据以对论著进行选汰，杜绝投机取巧、凌空蹈虚之作。

《儒家思想与当代中国文化建设》

作者：景海峰 主编

出版社：人民出版社

出版时间：2013-10-1

源远流长、博大精深的儒家文化，承载着中华民族最深刻的精神记忆，包含着中华民族最根本的文化基因，代表着



中华民族独特的精神标识，不仅为中华民族生生不息、发展壮大提供了丰厚的滋养，也为人类文明的进步作出了独特贡献，在今天仍然闪耀着时代的光芒。随着中国经济的飞速发展，中国社会变革的模式及其背后的文化动因引起了世界的广泛关注。有人说“该中国哲学登场了”，可是作为反映中国哲学核心价值的儒学，其生发的语境是传统的农业社会，如果不能

够在现代化的进程当中找准定位，并发展出适应现代生活的“新儒学”，不能够为现代中国的协调发展和都市化的健康生活起到引导之作用，中国哲学的登场，将是一个空谈。职是之故，对儒家思想与当代中国文化建设以及都市人的生活之关系做深入的分析和前瞻性的研究，就显得非常急迫。2013年元月中旬，在深圳市宣传文化事业发展专项基金的资助下，由深圳大学主办、深圳大学国学研究所承办的“儒家思想与当代中国文化建设”国际学术研讨会即是对这方面问题加以研讨的一次盛会。

这次国际学术研讨会可谓是群英荟萃，有120多位来自国内外著名大学和重点研究机构的一流专家学者，就“儒家思想与中国社会的变迁”、“东亚现代化进程中的儒学”、“儒学的当下境遇和未来发展”、“当代都市化生活中的儒学”、“儒家经典与现代生活”等议题展开了充分的讨论。与会的学者，除了内地的代表之外，有10多位来自美国、俄罗斯、韩国和马来西亚，20多位来自中国台湾、香港地区，提交会议的论文有108篇之多。在两天的会议当中，共举行了两场大会主题发言和五个议题、三个分会场共十五组的论文发表和研讨，整个气氛显得非常热烈。因为会议时间安排得太过紧凑，许多代表都感到意犹未尽。



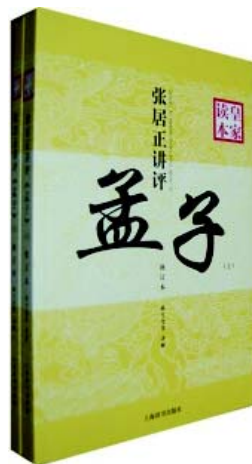
作者：赵又春 著
出版社：岳麓书社
出版时间：2013-9-1

本书作者具禀超强的逻辑分析能力及渊博的知识，在贯通全书意思整体把握的理解上，对《孟子》章句通体解析，有释，有注，有评，让读者受益匪浅，并启发读者思考，以获得自己对经典的体悟和确解。是一部导读性兼批评性、解读性兼研究性、通俗性兼学术性的著作。

《张居正讲评〈孟子〉》
(皇家读本，修订本)

作者：陈生玺
出版社：上海辞书出版社
出版时间：2013-8-1

张居正讲评《孟子》皇家读本(修订本)主要讲评的是孟子所著的《孟子》一书。有《孟子》七篇传世，为儒家经典之一。陈生玺等译解的《张居正讲评孟子(上下修订本)》是明代万历年间大学士(宰相)张居正协同翰林院的讲官给万历皇帝讲解“四书”的讲章，经修改后进呈给皇帝在宫内阅读的稿本。原书是以最通俗的明代白话文写成，加上编注者除了对全文进行新式标点外，另有注释、译文等，更加深入浅出、通俗易懂。同时，本套书还融入了大政治家张居正等人对历史上兴亡教训的总结和改革思想，对许多重大历史问题，还提出了自己的许多独特见解，是很好的入门国学读本。



《儒家建筑——文庙》

作者：刘新 编著
出版社：中国建筑工业出版社
出版时间：2013-7-1

走进文庙，要一步一步，怀着敬畏圣人的心，细细品味中国古建筑之美，感受圣人先贤先儒的无上思想道德。由刘新主编的《儒家建筑(文庙)》是从建筑的角度来介绍文庙文化的，不能涵盖所有的一切。作者写这本书的目的，是想让大家以后参观文庙时，能够看懂文庙的建筑含义，以及砖瓦木石上蕴含的历史文化



和儒家思想。

《儒家宪政主义传统》

作者：姚中秋 著
出版社：中国政法大学出版社
出版时间：2013-8-1

《儒生文丛(第2辑)：儒家宪政主义传统》收录五篇论文，为此命题提供思想史的初步论证，着力探讨中国历史上两个立宪时刻儒家之理念筹划和政治实践，即汉初儒家进入政体、驯化秦制，与近百年来儒家构建现代国家。《儒生文丛(第2辑)：儒家宪政主义传统》是“儒生文丛”系列之一，本书适合从事相关研究工作的人员参考阅读。

