

同声相应，同气相求

本刊编辑部

时光流逝，如同白马过隙，转眼之间，安徽省孟子思想研究会已迎来了她三周年的生日。

三年来，社会各界给予了孟子会无微不至的关注、关心、关爱；会中同仁同心同德、同声同气；专家学者博学慎思、精研细究；关于孟子思想研究的论文已集百篇之多，学术研讨成果丰硕；承接课题，自觉自愿、有始有终；立足当前，着眼未来，多种研究、传承、弘扬孟子思想的文化样式亦都在孕育之中。

三年来，《孟子研究》应运而生，并在大家的呵护下健康成长。其中“孟子论坛”百家争鸣，百家论剑；“孟子讲堂”，以孟子思想文化为纽带，坚持古为今用、坚持为社会民生服务，持之以恒，为增进民众的文化自觉、文化自信发挥了积极作用；“新观点”、“新书目”提示精要；“会员风采”时有展示；“工作报道”及时充实。

三年来，“孟子书画院”已然成功挂牌。书画名家与国学大家济济一堂，以孟子思想的精粹为魂，以翰墨塑形、以书画寄情，托物而言志，由艺而载道，由道而臻艺，学术和艺术交相辉映的格局初现端倪。

三年来，全国孟学研究方兴未艾。一省数省孟子研究学术团体相继问世，不是感召，胜似感召。一时间，各方呼应，相互砥砺，各竞短长，蔚为大观。

能够想象，孟子研究的格局空前廓开；可以期待，新的“孟学中心”的再造不无可能。

目 录

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：安徽省合肥市高新区银杏路
109号6楼（三十八所斜对面）
电 话：0551-64376488
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

刊首语

01 同声相应，同气相求 本刊编辑部

工作报告

03 孟富林名誉会长在 2013 年年会上的讲话
04 2013 年年会在合肥学苑大厦召开
04 我会召开首次理事单位代表迎新联谊茶话会
04 孟凡贵会长率队参加第八届中华母亲节文化节
05 孟凡贵会长会见昆明孟继华一行
05 研究会召开 2014 年第一次工作会议
05 朱荣智先生再次来肥开展学术讲座活动
05 孟永勇名誉副会长再次向本会赠送图书
05 我会召开书画名家与国学专家创作恳谈会
06 首届书画名家作品展筹委会召开碰头会
06 安徽孟子书画院开展首次采风笔会活动
06 王昌永“百猫图”中国画作品展在合肥展出
07 研究会成员赴乡村小学开展调研
07 含山姚垌文化站图书借阅量突破 3000 人次
07 荣华堂、李其昌、余秉颐、陶清等到会视察

孟子讲坛

08 孟子伦理思想及其当代价值 汉 凤
10 孔孟思想的特色 朱荣智

孟子论坛

12 “知人论世”：作为一种解释学命题的考察 李承贵
14 孟子“四端”说异解 臧 宏
18 孟子心性论面面观 宛小平
21 对话、批判、继承、创新 陶 武
24 比较哲学视域中孟子“勇”论的内涵及其当代价值 谢永鑫
27 自性与人性 杨文斌
31 试论全球化论域中的孟子文化政治学 邹顺宏
38 “劳心者治人，劳力者治于人”之浅析 柯 琳
40 试论孟子“民本思想” 孟问松
42 孟子、庄子养生智慧比较谈 孟祥运

新观点

43 “距杨墨”与孟子的异端批判意识 / “性善”与“性本善”：
孟子朱熹人性论的两条理路等

孟子新书

46 《孟子公共理性思想研究》 / 《儒家道统说新探》等

孟子典故

07 冯妇搏虎 / 杯水车薪 41 一傅众咻

书画欣赏

20 罗厚涛（手撕作品） 39 杨玉能（书法） 23 陈熠（国画） 42 金宝（国画）

孟富林名誉会长在 2013 年年会上的讲话

五点要求 无限期望

2014 年是全党贯彻、落实党的十八届三中全会精神，特别是全会决定的第一年，也是我们实施好规划的关键之年，所以做好 2014 年工作非常重要，同样我们也希望孟子思想研究会 2014 年的各项任务都完成得很好，把工作都做得更好！在这里我简单地提几个要求：

第一个要求是：希望我们研究会的同志要加强学习，明确方向，特别对我们党的十八届三中全会精神，尤其是决定精神，我们要很好地学习！另外，最近召开的中央经济工作会议、城市化工作会议、还有个即将召开的农村工作会议精神，我们都要很好地学习、明确方向，特别是三中全会通过的决定，大家知道这个决定是非常重要的，内容非常丰富，意义重大！这个决定是 2 万多字，三大版块。第一个版块是个总论，主要是阐述我们改革的重大意义，指导思想和总体地要求，第二版块提出我们重要改革的任务，特别是体现在 6 个方面，我们的经济、政治、社会、文化、生态还有我们军队和国防，6 个方面 14 项的改革任务，14 项改革任务我们经济改革占 6 条，政治改革占 3 条，社会改革占 2 条，文化改革占 1 条，生态改革占 1 条，国防和军队建设改革占 1 条，所以内容非常丰富！第三版块主要讲加强领导。把改革怎样更好地推向前进，我们要学习决定，特别是改革，改革的牵涉面很广，第一我们怎样注意到认清改革；第二我们要拥护改革，各项任务我们怎样拥护；第三我们要支持改革；第四我们要促进改革；第五我们要带动改革。这样我们才能把各项的改革任务更好地完成！同样我们研究会也要很好地学习习近平总书记十八大以来一系列地重要讲话决定，这内容也是非常多的，尤其提出来的中国梦，我们要更好地学习理解，中国梦、人民的梦，实现中国梦就是要做到国家富强、民族振兴、人民幸福，同时提出我们每个人每个方面要敢于做梦、勇于做梦、勤于做梦，我们的各行各业都要为如何实现我们的梦想而努力！

第二个要求是：我们怎么样量力而行、注重实效。我们研究会会长刚才提出来我们今年有 6 项任务，这样经过谋划、讨论之后怎样努力实现？凡是安排的事情，我们一定要积极努力使我们的任务能够真正地得到贯彻，一定要取得好的实效。

第三个要求是：希望我们书画院的成员各展才华，反映我们中华的文化，传播正能量！陈主任是我们研究会的名誉会长，又是我们孟子书画院的院长，陈主任本身就是书法大家，



所以他当院长一定能把各个方面的力量都凝聚起来。另外，丁继明丁局长在书画、诗歌方面都很好，所以他们一定会和大家一道把我们孟子书画院办得更加活跃、更加地有成果，更好地传承我们中华的文艺，通过书画院我们更好地联系各个方面，把我们孟子研究的工作做得更好！

第四个要求是：我们要遵循规定，勤俭节约。现在中央有 8 条，我们省里有 30 条，另外最近都不断地出台，关于勤俭节约、反对浪费，对接待各个方面的决定，我们孟子思想研究会做为一个社会组织，我们一定要很好地来执行，不能违背，包括我们一些老同志。对中央、省里公务员要严厉执行，领导要带头执行，老同志要自觉执行，有关部门要监督执行，党组织要鼓动执行。所以孟子思想研究会的各项开支都要按照规定，另外各方面进出都要按照规定。孟子思想研究会是传承儒家文化的，要按照规定办理，一定不能违背。

第五个要求是：要关注平台，再做奉献。孟子思想研究会给我们提供了平台，有关方面都来参加，做一些研究，做一些调研，做一些研讨，这样更好地传播我们优秀的文化，传播儒家思想，所以希望参加会议的有关方面要关注这个平台，珍惜这个平台，怎么样为这个平台做些工作，也展示我们自己的才华，这样我们大家共同关心，把我们孟子思想研究会的工作做得一年比一年好，一年比一年取得更好的成就，希望我们继续努力！

最后，新的一年祝大家心想事成！再创辉煌！工作顺利！身体健康！家庭幸福！马年吉祥！谢谢大家！

2013年年会在合肥学苑大厦召开

2013年12月22日，安徽省孟子思想研究会2013年年会在合肥学苑大厦隆重召开。孟富林名誉会长、陈瑞鼎名誉会长、丁继明、李其昌、荣华堂、孔祥云、王盛榜、蔡敬明、孟凡明、孟昭明、吴法敏名誉副会长、新受聘的孙业藩、韩培刚名誉副会长、在肥部分副会长以及书画院成员、理事会成员、理事单位成员共160余人出席了本届年会。年会由王国良副会长主持，孟凡贵会长向大会作2013年年度工作总结报告，余秉颐副会长宣读《关于成立孟子书画院的决定》和《关于聘请名誉会长、名誉副会长及新增理事会成员和理事单位的决定》，负责财务的执行秘书长孟然同志作年度财务报告。孟富林名誉会长受主持人邀请特别为年会作了重要讲话。

年会还为新成立的“孟子书画院”举行了隆重的揭牌仪



式，陈瑞鼎名誉会长和丁继明名誉副会长兴高采烈的为“孟子书画院”揭牌，书画家们则现场即兴挥毫泼墨，尽情表达对孟子梦——中国梦的不懈努力与追求。

年会自始至终充满了乐观、自信和祥和的气氛。

我会召开首次理事单位代表迎新联谊茶话会



2013年12月22日下午，安徽省孟子思想研究会在合肥召开首次理事单位代表迎新联谊茶话会。参加2013年年会的理事单位代表出席了茶话会，余秉颐副会长、唐泽斌主任、孟子书画院陈熠副秘书长和部分专家学者也兴致勃勃的参加了茶话会。茶话会由执行秘书长孟凡存主持。代表们介绍了各自的发展历程和未来设想，分享了创业的艰辛与成功的喜悦，表达了对研究会工作的理解、肯定和支持。

余秉颐副会长特别赞扬了孟凡明理事愿意千方百计为“孟子讲堂”募捐专用工作车的表态发言，称赞这是了不起的义举。专家学者和书画院的成员们都和大家一起作了分享并提出许多宝贵意见。

孟子故里一年一度的中华母亲文化节纪念孟母孟子大典于4月30日在孟子故里邹城亚圣庙隆重举行。我会会长孟凡贵率相关人员参加这一盛典。

本次活动是第八届孟子故里（邹城）中华母亲文化节的系列活动之一。山东省、济宁市、邹城市相关领导，孟子研究院、孔子研究院、齐鲁书社的领导等出席开幕式。来自海内外的孟氏宗亲代表和出席邹鲁文化城市座谈会代表及社会各界群众近千人参加了纪念大典。各参加单位和海内外孟氏后裔代表并敬献花篮拜祭孟母、孟子。今年山东省、济宁市、邹城市明显较往年给予了这一盛典以更多的关注，除安排三项主题活动外，又分别推出惠民演出、《孟府档案全编》首发式、孟母亲情庙会等9大项内容丰富的配套活动。



孟凡贵会长率队参加第八届中华母亲文化节

孟凡贵会长会见昆明孟继华一行

5月23日下午，孟凡贵会长亲切会见专程前来访问的昆明金硅科技有限公司董事长孟继华、江苏徐州工程兵指挥学院政委孟庆振、昆明金硅科技有限公司总经理文建、中华孟子协会会员孟祥成一行，向他们表示热烈欢迎和真诚的感谢。孟会长向客人们介绍了安徽省孟子思想研究会的发展情况并赠送了书籍和会刊。



孟继华董事长肯定了研究会自成立以来所取得的成绩，赞扬了安徽在弘扬孟子文化方面的创新精神，鼓励安徽孟氏宗亲们要继续努力，为传承亚圣精神作出更大的贡献，祝愿安徽省孟子思想研究会越办越好。中科大固态化学与无机膜研究所所长孟广耀，研究会秘书长孟凡东，《东方艺坛》主编、孟子书画院副秘书长陈熠，办公室主任唐泽斌等参加了会见。身兼书画名家的陈熠先生还为客人书写了各符秉赋的书法作品。

研究会召开2014年第一次工作会议



1月25日上午，孟凡贵会长主持召开研究会2014年第一次工作会议，会议着重研究了第三届全国孟子思想研讨会的各项具体工作，要求做到早安排、早准备。会议同时对新申请入会的个人和单位进行了审议。

朱荣智先生再次来肥开展学术讲座活动

3月16日下午，我会名誉副会长朱荣智先生应中国科学技术大学“中华文化大讲堂”的邀请在中科大水上报告厅作“放下的智慧”的精彩演讲，整个报告厅座无虚席，掌声

不断。此前，3月13日晚，朱先生还做了“孔子仁爱思想的现代意义”的学术讲座，这是朱先生一年多来数次来肥开展系列国学讲座的一部分。朱先生不仅为研究会的工作多做义工、做好义工，而且也为两岸的文化交流贡献了自己的一份力量。



孟永勇名誉副会长再次向本会赠送图书



日前，已转任安徽省军区六安军分区司令员的我会名誉副会长孟永勇，始终关心研究会的健康发展，并再次通过精心细致的安排向本会赠送了一批价值一万多元的传统文化书籍，极大的丰富了研究会的图书种类，方便了本会专业人员对中华传统文化的学习和研究。

我会召开书画名家与国学专家创作恳谈会

4月26日下午，安徽省孟子思想研究会会长、孟子书画院常务副院长孟凡贵在学苑大厦主持召开了安徽孟子书画院首届书画作品展（筹）书画名家与国学专家创作恳谈会。出席恳谈会的20多位书画名家与国学专家围绕作品展的主题、特色、作品的创作方式等进行了深入的探讨，大家还对举办书画作品展的方案提出了很好的修改意见。会议一致认为以书画作品的形式，表现传统的文化思想意蕴是可行的，表示要以饱满的创作热情投入到创作中去，争取展示出一批精美的原创作品向国庆六十五周年献礼。



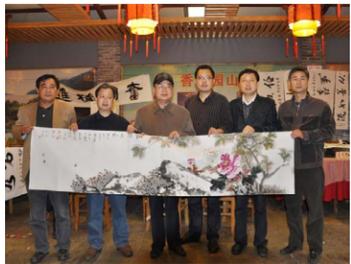
首届书画名家作品展 筹委会召开碰头会



5月7日上午，安徽孟子书画院首届书画名家作品展筹委会艺术专家组组长碰头会在新迁会所召开。书法艺术专家组组长、著名书法家童树根，副组长、《工商导报》主任记者杨玉能；绘画艺术专家组组长、《东方艺坛》总编陈熠，副组长、著名雕塑家孟现思参加了会议。研究会秘书长孟凡东、作品展筹委会办公室主任唐泽斌向艺术专家组组长们介绍了前次座谈会后的准备工作，专家组组长们在听取了工作介绍后，就筹备工作每一个细节进行了认真研究和细致安排。碰头会前，专家组组长一行考察了研究会新迁会所。

安徽孟子书画院开展首次采风笔会活动

甲午谷雨前一天，我会名誉会长、安徽孟子书画院院长陈瑞鼎先生兴致勃勃带领我省书画名家赴美丽的巢湖银屏开展采风笔会活动，这是安徽孟子书画院首次组织的一次十分有意义的采风活动，活动主题为“赏银屏美景，书盛世华章”。参加活动的有省文联党组书记、副主席、孟子书画院副院长吴雪先生，省书协副主席、孟子书画院副院长桂雍先生，安徽省孟子思想研究会名誉副会长、安徽孟子书画院艺术顾问荣华堂先生，合肥市人大原副主任、孟子思想研究会名誉副会长甄长琢先生，安徽省孟子思想研究会名誉副会长、安徽孟子书画院艺



术顾问李其昌先生，安徽省孟子思想研究会会长、安徽孟子书画院常务副院长孟凡贵先生，安徽孟子书画院艺术顾问江涤华先生，安徽省孟子思想研究会常务理事、著名书法家贾佑宏先生，安徽书画网总编何泽厚先生。还有翰墨艺术书画院院长刘凤宝先生，著名书画艺术家罗厚涛先生、陈熠先生及孔成先生等。可谓少长咸集，群贤毕至。

当日，银屏山细雨朦胧，闻名遐迩的银屏牡丹虽刚过花期，但丝毫不减众人游赏的雅兴。大家指点品评，意会心同，赏美景于眼前，酝画意于胸中。在合肥市农科院香谷园山庄，怀着对祖国大好河山的热爱，对基层文化渴求的理解，对群众喜爱艺术的真情，艺术家们挥毫泼墨，即兴抒怀，有求必应，现场气氛甚为热烈。陈瑞鼎先生带头挥毫，大书“弘扬法治精神，追求公平正义”八个大字，众人一致称赞；吴雪先生的“浩然正气”、桂雍先生的“国色天香”、荣华堂先生的“马到成功”各寄情怀；尹萍女士、童序珍女士的牡丹图，活色生香；梁大明先生的奔马图，颇具气势；著名书画艺术家陈熠先生、金宝先生、张思卿先生、陶小平先生、薛文玉先生五人合作的“艳领东风”图，表达了他们对传统书画艺术的共同追求和对文化下基层活动的一致赞许。

本次活动的举办得到了合肥市农科院和香谷园山庄的大力支持。

王昌永“百猫图” 中国画作品展在合肥展出



2013年12月16日，由我会“孟子书画院”主办的“妙趣横生王昌永先生‘百猫图’中国画作品展”在合肥久留米美术馆开展，我会名誉会长孟富林先生、省美协副主席张国琳先生、名誉副会长李其昌先生、荣华堂先生、会长孟凡贵先生及60多位书画界人士出席开幕式并致祝贺。王昌永先生是我会“孟子书画院”特邀书画师，此次来肥举办“百猫图”中国画作品展，为我省书画艺术界带来一股清新之风，也十分符合我们刚刚创立的孟子书画院“以书画言志、以翰墨寄情、以艺术交友”的意旨。我们欢迎更多的象王昌永先生这样的在翰墨人生中勤耕不辍的人士来我省进行艺术交流，我们也十分乐意为举办这样高水平的画展提供优质的服务。

研究会成员赴 乡村小学开展调研



2013年12月30日，我会办公室主任唐泽斌、理事孟英明，专程赴含山县巨兴中心学校，对该校“孟子思想与乡村校园文化建设”开展调研。这是为贯彻孟凡贵会长在2013年年会工作报告中的有关精神而开展的专题调研。

唐主任一行和该校范守恒校长进行了广泛交流，并兴致勃勃地参观了综合楼、教学楼、幼儿园。所到之处，电子屏、教室走廊、楼道口上都展示着孟子画像、名言警句和孟子成语故事等，感受到一股浓浓的儒学文化气息。一群群孩子稚嫩亲切的礼貌语、天真智慧的笑脸，给前来调研的一行留下了深刻的印象。唐主任一行还和在该校工作的我会孟令芳理事就如何挖掘孟子思想精髓、弘扬孟子精神、促进和谐校园建设交换了意见，鼓励他们为提升巨大“孟子文化品牌”、培养优秀人才多做贡献。

含山姚垌文化站 图书借阅量突破3000人次



截至2014年3月8日，研究会含山姚垌文化站自开放以来图书借阅量已经突破3000人次，为当地村民学习文化知识提供了方便。在村委会的帮助下，研究会聘请到了既熟悉村情又热爱文化站工作的同志管理文化站工作，图书管理科学规范，每周安排的开放时间符合村民的需要。文化站还考虑到与附近中小学图书种类的互补，专为中小学生学习开辟借阅通道，满足他们求知的愿望。

荣华堂、李其昌、余秉颐、陶清等到会视察

6月4日上午，名誉副会长荣华堂、李其昌，副会长余秉颐，常务理事陶清，常务理事、执行秘书长李季林，一同来到新迁会所视察工作。会办主任唐泽斌向荣华堂名誉副会长一行介绍了新会所的基本情况，汇报了研究会前一阶段的工作。到会视察的各位领导对新会所的环境表示满意，对会里今年所要开展的主要工作给予了具体指导。

孟子典故

冯妇搏虎

晋国有个叫冯妇的人，既凶狠又勇猛，善于赤手搏虎。后来一心学好向善，也不再斗狠搏虎了，倒成了读书人的榜样。一次在野外，许多人正在追逐一只大老虎。只见这只老虎背靠着山角，没有人敢去迫近它。就在这时他们看见了冯妇，便快步迎上前去，请冯妇出手相助。冯妇也就真的从车上跳下来，捋起袖子，伸开胳膊，再次与猛虎搏斗，降伏了老虎。逐虎的一众人是很喜欢冯妇的，可是作为士的那些人呢？却在讥笑他，讥笑他的重操旧业。

原典：

晋人有冯妇者，善搏虎。卒为善，士则之。野有众逐虎，虎负隅，莫之敢撓。望见冯妇，趋而迎之。冯妇攘臂下车，众皆悦之。其为士者笑之。——《孟子·尽心下》

杯水车薪

从前，有个樵夫砍柴回家。天气炎热干燥，他推了满满的一车柴草来到一家茶棚前，就停下柴车到茶棚里喝口茶。刚坐下喝了一会儿，就听见旁边有人高喊：“不好了，救火啊！柴车着火啦！”樵夫立即起身，端起茶杯就冲了出去。他把茶杯里的水猛的泼向燃烧的柴薪。但丝毫不起作用，火势越来越大，最后眼睁睁看着满车柴薪连同柴车都化为了灰烬。樵夫沮丧的说：“水不是可以灭火的吗？毕竟泼上去的是一杯水呀！怎么就救不了一车子的柴禾呢？”

原典：

今之为仁者，犹以一杯水救一车薪之火也。——《孟子·告子上》

孟子伦理思想及其当代价值

汉 风（彭城书院院长、中华文化财富联盟副主席、文化学者）

孟子思想博大精深，主要包括性善论、义利观、仁政学说、民本思想、伦理关系等诸多方面。下面将要论及的是孟子的伦理思想。

中国祖先承传的伦常智慧，已有数千年的历史印证，是正确的做人处世的智慧原则。人生首要学习的，正是这些做人不变的原理原则。中华文化的核心意旨是“道德”。何谓“道”？“道”是宇宙及其演化万物的规律，包括自然之道与人伦之道。我们看太空里面的星球，它的运行都有固定的道路、轨迹，这就是它运行的法则，是永远不变的常道；大地有春种、夏长、秋收、冬藏，这是永远不变的常规……这些都是自然之道。何谓“德”？“德”就是按照“道”的规律去延展自己的生命。对于宇宙万物，顺道者昌，逆德者亡。而做人要守的伦理之道就是孟子提倡的五伦关系。

何谓伦理？伦，本意就是“辈”；理，本意是“物质组织的条纹”。伦理的本意是“物质本身的纹路、层次，客观事物本身的次序”。伦理的引申义是指人类社会人与人之间，人与社会的关系和行为的秩序规范。五伦关系始言于《孟子滕文公》：“人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”

在上面这一段话里，孟子明确提出做人之道是“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”这就是孟子伦理思想的核心，简言为五伦关系。

孟子提倡的五伦之道，其形成是有先后次序的。五伦之始，是夫妇。有了



夫妇，才有父子。孩子一多，就有了兄弟。孩子长大了，进入社会工作，就有了上级与下级。最后一伦，也是最大的一伦，就是朋友了。五伦，包括了所有人与人之间的关系，这些关系可分为绝对的与相对的两种。所谓绝对的关系就是你改变不了的，不是你能选择的，是命里注定的，就是父子、兄弟这两伦。这两伦指的是父母与子女、兄弟姐妹之间的相互关系，这是天伦。相对关系指的是夫妇、上下级、朋友这三伦，这是你可以选择，也可以改变的，比如夫妇不和可以离婚；下级不想受上级的领导可以辞职，上级不满意下级的表现可以开除；朋友反目可以绝交。绝对的天伦关系是本，而其他三伦相对关系是末，所以在处理这些关系时，绝不可以舍本逐末，以夫妻、官民、朋友关系，妨害父子及兄弟关系。

在五伦之中，孟子认为父子、兄弟这两伦最重要，故五伦的中心是“孝悌”之道。“入则孝，出则悌，守先王之道。”将孝悌作为德性的最高表现。孟子说“人人亲其亲，长其长，而天下平。”“仁之实，事亲是也；父之实，从兄是也。”孟子从天赋道德观念出发，认为孝悌是先天赋予人的善良本性，是与生俱来的，是“不虑而知”、“不学而能”的“良知”、“良能”。他说“孩提之童，无不知爱其亲者。”故而孝悌之心是“非由外烁我也，我固有之”的“恻隐之心”。

尽管孟子认为孝悌是发自人内心的先验本质，但同时又认为社会生活中形形色色的欲望的诱惑，使得相当一部分人丧失了善良的本性而不行孝悌之道，因此这就需要经由外在灌输和熏陶，使之恢复这种良知。孟子在《梁惠王上》中明确提出“谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。”

对于如何在生活中力行孝悌之道，孟子有比较详细的论述。着重强调子女对父母的孝道应该爱敬存心，孝敬一体。孟子认为“食而弗爱，豕交之也；爱而不敬，兽畜之也。”可见，孟子把“仁”与“爱”相联系，“义”与“敬”相联系，强调有属于“仁”的“爱”，而没有属于“义”的“敬”，则还没有完全脱离禽兽。因为本能的亲情之爱在动物中也存在。所以仁与不仁还不是人禽之辨的根本标志，人禽之辨的根本标志是“义”是“敬”。这一观点与孔子的主张一脉相承。孔子云：“今之孝者是谓能养。至于犬马皆能有养。不敬，何以别乎？”

孟子还强调子女应该守身尽孝，

认为事亲守身是“孝”的根本。孟子说“事孰为大，事亲为大。守孰为大，守身为大。……孰不为事？事亲，事之本也。孰不为守？守身，守之本也。”孟子还将“不娶无子，绝先祖祀”视作最大的不孝，认为“不孝有三，无后为大”，对那些“不娶无子”者，其人当谴，其罪当诛。因此，要求人们重视娶妻生子，传宗接代，从而能够保证家族香火不断，祭祀有人，事业有继，能够“上以事宗庙，而下以继后世。”

孟子反对为人子女者懒惰不勤、游手好闲、好财贪利、偏爱妻室、溺爱子女，放纵欲望，好勇斗狠都是不顾及父母，而让父母蒙羞的不孝行为。认为子女的这些私心自利行为都是忘记父母之恩，不尽人子之责，是为不义不孝之举。

为何孟子如此重视孝悌之道？《论语》中有子的一段话说得最明白：“其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与！”很明显，在儒家看来“孝悌”乃是做人之本，也是治理国家社会之本。孟子继承这一思想，认为行孝只是“修身、齐家、治国、平天下”的开始，并不是结束。“仁，人之安宅也”，孟子认为要实践“仁”，就应当从家中做起，从“事亲”开始，“事亲”是践“仁”的根本，“仁之实，事亲是也。”然后在事亲的基础上，还必须推恩于天下，做到“老吾老，以及人之老”，“以其所爱及其所不爱”，由尊养父母再扩大到尊养社会上所有长者，要求人们不但孝敬自己的父母，而且也要去敬爱别人的父母，从而使得四海之内皆兄弟，普天之下一家亲。这与孔子提倡的仁爱社会与儒家大同理想，在内容和逻辑上基本一致，是对孔子思想的一种继承和发展，对后世产生了深远的影响。

孟子认为夫妇这一伦的任务在于传宗接代。若不能完成这一根本使命，则此伦不正，需要调整。孟子用一个“别”字来概括夫妻关系，“别”在何处？——在对家庭的责任。传统社会形成的“男主外，女主内”格局，正是对孟子“男女有别”思想最好的诠释。主外与主内只是分工的不同，不是主次与尊卑的分别。中国传统社会是农业社会，创造经

济收入的职责主要靠男子来承担，但是一个家庭除了创造经济收入之外，还有一个更为重要的职责，就是要教育儿女。这就要女子来完成。“男女有别”适得其所。有人批判孟子，认为“男主外，女主内”之“男女有别”思想是重男轻女，这只能说明批判者的无知。“男女有别”是天性使然，正像太阳主昼，月亮主夜；手心与手面各司其职一样，他们是一个不能分割的整体，无所谓主次与尊卑。

君臣这一伦的任务在于维护上下级关系的稳定，从而达到社会的和谐。孟子告诫齐宣王说：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇讎。”可见，在孟子看来君王必须处理好与臣民的相互关系，你怎么对待臣民，臣民就会以怎么样的方式回敬于你。臣民将用“腹心”回报你的“手足”，以“国人”对待你的“犬马”，以“寇讎”回敬你的“土芥”。这是“义”的具体体现。可见，孟子提倡的君臣关系是对等的，是一种互相尊重互相支撑或者是互相敌视互相残杀的关系。

关于“朋友有信”这一伦，意义更广泛。广而言之，凡同学、同事、同道等都可归于朋友之伦。要处理好这些关系，孟子强调一个“信”字，人无信而不立。西汉学者刘向认为：“以财交者，财尽则交绝；以色交者，华落而爱渝；以权利合者，权力尽而交疏。”这个比喻告诫人们，交友不能以财交、以色交。如果友情、爱情要靠金钱、靠美色来维系，就不是真正的友情、爱情，而是成了一种交易。朋友之交首在讲信睦。《论语·学而》中有一句话：“与朋友交，言而有信。”就是讲对朋友说话靠得住，守信用、重承诺，不能够说话不算话，有信才能谊长。

孟子的伦理思想植根于中华文化沃土、反映中国人民的意愿，有着深厚历史渊源。今天，它仍有着广泛的现实基础，非常适应中国和时代发展的进步要求。不久前，国家主席习近平在全国宣传思想工作会议上说：“中华优秀传统文化是中华民族的突出优势，是我们最深厚的文化软实力。”孔孟思想无疑是中华优秀传统文化最核心的遗产。

今天，父子因为关系不和闹上法庭、夫妻因为相处不好走上离婚道路，兄弟因为财产纠纷导致手足相残等现象屡见不鲜。人与人之间关系不和，究其原因就是偏离了五伦大道，从而引发关系失调，纲常离乱，社会失序。我们只有按照孟子提倡的五论之道去做人，成为有道的君子，家庭才会和睦，社会才能和谐。

当下，全国上下万众一心，实现“小康”社会的目标。何谓“小康”社会？“小康”一词最早出自中国古代典籍《礼记》，原意是指古代自然经济条件下比较宽裕的生活状态，是古人理想中“天下为公”的“大同”社会形态。小康社会的重要标志之一是公民文明素质和社会文明程度明显提高，人与人关系温馨和谐。从这个角度来看，孟子伦理思想的价值将得到进一步体现，因为它有利于维持人与人之间的良好关系，提高人们的精神境界和道德修养。

孟子提倡的五伦关系不是发明创造，而是对天道体现于人道的发现与总结，是理性的产物，是世间的大智慧。它是开启自性，格物致知为根本的途径，以和谐人与人之间关系为宗旨的常道，也是我们立足社会，实现人生价值的根基。五伦大道是恒常不变的规律，就像太阳从东方升起，从西方落下，自古至今都是如此。《易经》上说“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物。”自强不息，是天体运行的道；厚德载物是大地养万物之道。老子讲“人法地，地法天，天法道，道法自然。”人在天地自然体系中处在最底层，故而人不仅要法地，还要法天、法道，法自然。五伦关系就是自然之道。孟子的智慧就在于他观察之后，就记载下来，变成做人的智慧。所以它永远不会过时，只要人类实现和谐的愿望不灭，它就有存在的价值。

但愿有更多的中华同胞，共同行动起来，重新认识中华道统的价值，沐浴圣贤光辉，承传先哲思想，养我浩然之气，扬我华夏魂魄，那么实现中华民族伟大复兴，便不再遥远！

孔孟思想的特色

朱荣智

一、孔子思想的特色

孔子生于周灵王 21 年（公元前 551 年，距今两千五百六十多年。宋儒说：「天不生仲尼，万古如长夜。」赞美孔子的伟大思想，如日月经天，如江河行地。可是民国初年的一些学者，却要打倒孔家店，认为孔子的思想阻碍中国的现代化，无法阻挡外国的船坚砲利，是影响中国进步的主因。这两种说法，到底孰是孰非，实在值得商榷。

近代西方文化最大的成就，在于尽物之性，而以孔、孟为基础的中华文化，长久以来最大的成就，则在于尽人之性，强调以人为本，物为末，所以中华文化能够培养和谐的人生，推其极致，可以赞天地之化育而与天地参。西方文明高度的发展，使世变日亟，人性湮灭，甚至对全体人类产生极大的危机。

中国大陆于 80 年代做的民意调查，人民的幸福指数是 64%，1991 年的调查是 73%，96 年经济繁荣了，人民的生活大幅改善，可是幸福指数却下降为 68%。可见人民的幸福、不幸福，与经济的成长没有必然的关系，不是有钱就开心，没有钱就烦恼。一个人开心、不开心，和有没有钱有关系，但不是绝对的关系。没有一个饿肚子的人笑得出来，但是吃撑了也很难过。穷人有穷人的苦，富人也有富人的烦恼。

人生最重要的是求得一颗安定的心、富足的心、感恩的心。人常常被放置在贫穷、恐惧、不安之中，全球各地天灾、人祸不断，到处充满战争、充斥犯罪。金钱只能解决人生一时的问题，一部分的问题，只有拥有一颗自由的心灵，自得自足，才能彻底解决人类的问题，享受和平、安祥、快乐。

孔子的中心思想是仁，孔子说：「仁者，爱人。」人与人之间的相处，要以



爱为基础，关爱、同情、慈悲、助人，彼此患难相扶持。孔子的人生理想是「老者安之，朋友信之，少者怀之。」老有所终，壮有所用，幼有所养。「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」

爱是人类最可贵的质量，爱是生活的动力，爱是生命的价值。爱与被爱是人生中最幸福的事，爱是心有所主，被爱是心有所属。一个人心里有所爱的人，人生有了目标，生命便充满活力、热情、冲劲、希望，再多的苦难与挑战，都愿意甘之如饴。为了所爱的人，可以付出一切、牺牲一切：为了所爱的人可以无怨无悔、放弃所有。一个人心里成了被爱的人，人生变得亮丽起来，心中有了

归属感，就有了安全感。有人呵护，有人关心，有人细腻照料，有人寒暄问暖，不是很甜美、很幸福吗？有了爱，就有了一切：有了爱，就天长地久。

宋代学者陆象山说：「我虽不识一个字，也要堂堂正正做个人。」孔子的思想，就是要我们好好做一个人，「子不语怪力乱神」，「未能事人，焉能事鬼神？」「子罕言天命」。

我们常常会自问：我在那里来？我到哪里去？活着的目的是什么？尤其在遇到困难和挫败的时候，难免更会质疑人为什么要活得这么辛苦？人如何认识自己、接受自己、发展自己、成就自己、享受自己，是非常重要的课题。

孔子并不是天生的圣人，孔子和我们一样，也有各种的烦恼和痛苦，但是孔子之所以为孔子，是因为孔子有聪明睿智，他能超越个人的悲苦，并且为芸芸众生提供转苦为乐、转悲为喜的积极态度。《论语·宪问》：「子路宿于石门。晨门曰：奚自？子路曰：自孔氏。曰：是知其不可而为之者与？」形容孔子不屈不挠、永不放弃的奋斗精神。

孔子人生理想的最高境界，是要成为圣人。什么是圣人呢？简单的说，是指人格修养至高无上的人。在孔子的心目中，金钱与地位并不是人生追求的终极目标，孔子曾经说过：「富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之，如不可求，从吾所好。」又说：「饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣，不义而富且贵，于我如浮云。」

我们一般人做不到圣人，能做到仁人也不错。《论语》一书，孔子讲到仁字有五十七则。所谓仁人，是只有仁德的人。《中庸·哀公问政》：「子曰：仁者，人也。」仁是人德的总称，仁是人之所以为人的道理，人所以异于禽兽，

就是人具有仁爱之心。《论语·雍也》：「夫人者，己欲立而立人，己欲达而达人。」己立立人，己达达人，这是仁者的积极表现，在消极方面，则是己所不欲，勿施于人。

孔子的人生理想，除了圣人，仁人之外，孔子也谈到君子。《论语》一书谈君子，有八十多则。所谓君子，是指才德兼备的人，《论语·学而》：「子曰：君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。」又《为政》：「子贡问君子。子曰：先行其言，而后从之。」又《宪问》：「子曰：君子耻其言而过其行。」可见君子的为人，是十分谨慎小心，不断进德修业，所以君子能够「坦荡荡」，能够「不忧不惧」，而君子之道三：「知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。」君子与仁者，可以说是同义词，《论语·里仁》：「君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。」君子之所以为君子，是因为君子没有一刻离开仁。

孔子的人生理想，不只是做到独善其身而已，而要能够做到天善天下。他一生的努力，周游列国，就是希望能够施展他的政治抱负，淑世救人。孔子向齐景公说：「君君，臣臣，父父，子子。」每个人站在自己的岗位，要尽各人的本分。孔子的人生理想，虽然是以修身为基础，却以救世为目标，由「修己以敬」，而「修己以安人」，以至「修己以安百姓」。

孔子的伟大思想，两千五百多年来，一代一代流传下来，不只影响了中国人，而且影响全世界，成为全世界最丰富的文化遗产。

二、孟子思想的特色

孟子是继孔子之后，最伟大的儒家学者，我们称孔子为至圣先师，而称孟子为亚圣。孟子的伟大，是在于能够把孔子的儒家思想加以发扬光大。战国时代，九流十家，风起云涌，可以说是天下滔滔，「世衰道微，邪说暴行有作。」「圣王不作，诸侯放恣，处士横议。」「杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言不归杨则归墨。」孟子一生的抱负，就是要「正人心，息邪说，放淫辞，以承三圣者（指大禹、周公、孔子）」公都子说别人

都认为孟子好辩，问孟子是什么原因，孟子回答：「予岂好辩哉？予不得已也。」

《孟子》一书，一共有七篇，两百六十一章，三万四千六百八十五字。《史记·孟子荀卿列传》：「当是之时，秦用商君，富国强兵；魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子，田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合从、连横，以攻伐为贤，而孟轲乃述三代之德，是以所如者不合。退而与万章之徒，序诗书，述仲尼之意，作孟子七篇。」由此可见孟子所处的时代，和他的苦心。

孟子的学术思想，包括政治、教育、经济、社会、伦理... 等方面，而其中心思想，可以说就是性善论。《孟子·告子》：「恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也，仁义礼智，非由外铄我也，我固有之矣！」又《公孙丑》：「无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无恭敬之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；恭敬之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有四端，犹其有四体也。」因为人人都有善端，所以孟子主张一方面要存养善性，一方面要扩充善端。《孟子·告子》：「虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也。旦旦而伐之，可以为美乎？」又曰：「故苟得其养，无物不长，苟失其养，无物不消。孔子曰：操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。惟心之谓与！」《离娄》：「人之所以异于禽兽者几希！庶民去之，君子存之。」存养只是消极的修为，孟子更主张积极地扩充善端。

孟子认为，一个读书人最重要的是要有志气。《孟子·尽心》：「王子垫问曰：士何事？孟子曰：尚志。曰何谓尚志？曰：仁义而已矣！杀一无罪，非仁也；非其有而取之，非义也。居恶在？仁是也；路恶在？义是也。居仁由义，大人之事备矣。」

另外，一个人的存心，也影响一个人的行为。《离娄》：「孟子曰：君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。」

爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之。」一个人立身处世，最为重要的是要向自己的行为负责，「西子蒙不洁，则人皆掩鼻而过之；虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝。」西施虽是天下的美女，如果身上有恶臭污秽之物，别人也只会掩鼻而过；相反的，一个犯错的人，如果改过自新，上天也会接纳。

《孟子·离娄》：「孟子曰：君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其原。」所谓自得，就是自求而得。「有孺子歌曰：沧浪之水清兮，可以濯我纓；沧浪之水浊兮，可以濯我足。孔子曰：小子听之，清斯濯纓，浊斯濯足矣，自取之也。」一个人要成为圣贤，或是成为恶人，都是自己决定的。「公都子问曰：钧是人也，或为大人，或为小人，何也？孟子曰：从其大体为大人，从其小体为小人。」孟子认为「人人有贵于己者，弗思耳！人之所贵者，非良贵也。赵孟之所贵，赵孟能贱之。」一般人所贵重的，是看的见的金钱、地位，而金钱与地位的获得，都是不确定的，不能持久的，唯有人人内心的仁义忠信，才是真正的尊贵。

人生的苦难是难免的，人生没有这个苦就有别的苦，尤其对于理想的追求，目标越高越远，所会遭遇的困难和挫败就越多。读孟子的文章，常能给我们信心和力量。孟子说：「人之有德慧术知者，恒存乎疢疾。独孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达。」又说：「天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾（与增同）益其所不能。」人的能力，多半不是天生的，而是不经一事，不长一智。平静的海训练不出一流的水手，所以我们不要怕有问题，而要担心没有解决问题的能力。

没有经过寒冷的冬天，怎么能够看见春天的美景？孟子说：「人恒过，然后能改；困于心，衡于虑，而后作；征于色，发于声，而后喻。入则无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。」「生于忧患，死于安乐。」我们对理想的追求，要有孟子「舍我其谁」的精神，不怕苦，不怕难，勇往直前，终必有成。

“知人论世”：作为一种解释学命题的考察

南京大学 李承贵

摘要：“知人论世”命题隐含了诸多解释学话题。首先它提出了文本、作者、时世三个基本概念；其次对这三个概念在解释中的作用做了初步区分；主张对此三个方面同时进行解释才可能获得整全的结论；揭示了文本在解释作用上的有限性；强调时世的研究对理解作者的重要性；涉及怎样处理解释过程中文本与作者、文本与时世的关系等问题。因而这个命题在中国解释学史上具有重大意义。

关键词：诵诗书 知人 论世 解释学命题 考察

“一乡之善士斯友一乡之善士。天下之善士斯友 天下之善士。以友天下之善士未足，又尚论古之人，颂其诗，读其书。不知其人可乎？是以论其世也，是尚友也。”（《孟子·万章下》）这就是“知人论世”命题的出处。孟子做梦都没有想到，两千多年之后，这段话被当着解释学的话题引起了广泛的关注和讨论。那么，“知人论世”究竟隐含哪些解释学话题呢？这里谈点本人浅显的看法。

“诗书”、“人”、“世”是三个内涵不同的概念。之所以说“诗书”、“人”、“世”是三个内涵不同的概念，乃是孟子在这段话里所陈述的基本信息。显然，这段话的中心内容是“交友”。孟子认为，善士应该以善士为友，如果以同时代的善士为友还不够的话，还可以追溯古代的善士为友；但要以古代善士为友，首先应确证所友者是否善士；而确证所友者为善士，必须读他写的诗、著的书；可是只读他的诗、书，还不足以确证这个人善士，因而要进一步了解、研究这个人；而了解、研究这个人还不够，还需进一步了解、研究这个人何以是善士的原因，即其所处的时代。如此看来，孟子对所欲交往的“非同时代的善士”之判断提出了三个层次的依据，即诗书、作者和时代，用今天的术语就是文本资料、作者主体、社会历史背景。在孟子所区分三个概念中，诗书是作者的作品，通过阅读诗书，可以了解作者的才、性情、学术主张、政治主张、人生观、价值观、好恶等方面的信息，但这只是文字的记录，与本人还是存在差距的。因而需要进一步了解作者本人，了解作者本人仍然需要借助文献记录，属于这类文献的有传记、野史、族谱、史传、祭文、墓志铭等，从这些文献中可以了解作者的生平、事迹、心理、习性、价值、主张，以及对待诸事的观点等，此侧重了解作者的自身的综合素质。按道理，到这一步，“言”与“行”互照，应该可以确定是不是“善士”，可不可与之交友了。但孟子认为这样还不够，为什么呢？“诗书”给的信息是善士、“知人”所给的信息也是善士，这是一种情况；“诗书”给的信息是善士，“知人”给的却不是善士，这是第二种情况；“诗书”给的不是善士，“知人”给的却是善士，这是第三种情况；“诗

书”给的信息不是善士，“知人”给的也不是善士，这是第四种情况。这样，确定作者是不是善士，需要考察、研究其所处的“世”。所谓“世”是作者生活的政治、经济、历史、文化背景。通过“论世”即研究作者所处的“世”，对作者的“善士”身份进一步判断，最终确定是不是可以作为“友”而交。清代章学诚以另一种形式表达了“诗书”、“人”、“世”乃三个不同的概念：“不知古人之世，不可妄论古人之辞也。知其世矣，不知古人之身处，亦不可以遽论其文也。”（《文史通义·文德》）就是说，不了解作者的时代，就不能随意评论他的“诗书”；而了解作者的时代，却不了解作者“身处”，也不可以随便议论他的文章；可见，文本（《诗》《书》）、作者（人）、时代（世）在孟子这段话中应该是三个内涵不同的概念，但它们都是为“交友”服务的。

“颂诗书”、“知人”、“论世”三者的结合是获得准确解释的基础。在孟子看来，“颂诗书”是了解作者的一扇窗口，因为通过诗书这类作品，可以发现作者的才情、心理、立场、价值、性情、好恶、为人等，所以，诗书的阅读肯定是有需要的；可是，诗书毕竟是作品，是作者表达情感、思想的书面方式，而且，书面形式的表达，由于其特点，往往表述的很不全面；即便是在诗书中表述出来的思想观念或价值主张，由于并没有实践性要求，从而使作者可以说些与其行为不相符的“大话”或“谎话”。也就是说，通过“诗书”知人，非常有限。所以要离开诗书回到人自身。回到人自身，就是考察“人”的“身处”，即人的行为、履历、生平事迹，具体到政治、为人的各种具体的行迹等，这就是作者的“身处”。正如朱熹说：“论其当世行事之迹也。言既观其言，则不可以不知其为人之实，是以又考其行也。”（《孟子集注·万章章句下》）朱熹认为既要观其言，又要考其实，才能有正确的判断。亦如张栻说：“夫世有先后，理无古今，古人远矣，而言行见于《诗》《书》，颂其《诗》，读其《书》，而不知其人，则何益乎？颂《诗》读《书》，必将尚论其事，而后古人之心，可得而明也。”（《孟子说》）认为光读书没用，还得考察其“事”。但作者的“身处”也是记录，其行为究竟如何，

光看其行迹还是不行，需要进一步考察作者所处的那个时代，那个时代的政治、经济、文化等方面的情况，在将作者放在这个“世”中观察，从而判断其是否善士，是否可以交友。由此看来，由于孟子对文本的有限性、作者身处的有限性、时代背景的有限性，或者说对它们各自的“功能性价值”有明确的了解，这三者缺任何一方面都无法确定作者是否善士。因而主张文本的阅读、作者的了解、社会历史的研究三者应该作为一个整体，才能获得整全的解释。因此，文本阅读、了解作者自身、研究作者所处时代是三个不同但相以为补的概念。文本为读者或研究者提供了第一印象，“作者是这样的”；“知人”为读者或研究者提供了第二层次的形象：“作者善恶美丑”等；“论世”为读者或研究者提供了第三层次的形象：“作者为什么如此”？概言之，诵诗书、知人、论世任何一方面所给我们的关于作者的材料并不能直接告诉我们其是否善士、值不值得友之。从这个意义上讲，孟子对于“交友”的要求与分析，比孔子更进了一步。从另一方面说，孟子将理解或解释视为生命的、有机的理性活动。

文本提供信息能力的相对性、有限性问题。对于语言文字的功用，孔子就表达过自己的看法：“始吾于人也，听其言而信其行。今吾于人也，听其言而观其行。”（《论语·公冶长》）就是说，语言文字虽有其价值，但还要与相应的实际行为结合起来才能有效。孟子继承了这种看法。他曾说：“尽信书，不如无书。”（《孟子·尽心下》）也就是说，文本资料研究价值的有限性是孟子的基本见识。因而，他对于以文本资料的记载为根据判断作者是否善士，是存疑的，所以提出要“知人”，“知人”还不够，还要“论世”。应该说，孟子对于文本资料有限性判断显示其非常的智慧。为什么这样说？因为：第一，一个人的作品并不是其自身的完全呈现。诗书是作者抒发、表达自己观点、心情、价值的作品，也就是说，我们研究、判断这个人，可以他写的诗书为依据。但是，作品所承载的信息毕竟有限，并不能将作者的情况全面呈现出来。第二，一个人的作品并不一定是其自身的真实呈现。作者可以通过作品展示自己，可以让作品记载其本人的许多信息，但许多事实告诉我们，作者本人的生活形象与其作品中的观念形象并不一致，甚至完全相反，也就是不能将作者的情况真实地呈现出来。第三，一个人的作品与作者的关联是相对的。中国有句古话叫“文如其人”，但这句话只有相对意义。因为作品与作者并不一定存在一种内在的关联，作者创造作品是在各种不同情境下发生的，作者通过作品的方式表达自己的情感、心理、意见等，但我们并不能确定作品所叙述所表达，就是作者的真实情感、心理和意见，从这个意义上讲，我们在一定程度上要去掉“文本依赖”心理。可见，孟子对文本在解释上的有限性是有觉悟的，这就是为什么他在“诵诗书”基础上进一步提出“知人”、“论世”的原因。

指出了社会的政治经济历史文化在解释学上的重大意义。一般情况是，颂其诗、读其书，也可以止于此，因为若我只是分享诗、书作为一种作品的快乐，要知其人干什么呢？我们平时读书、颂诗也不都有这种要求。然而，孟子将这个要求提出了出来，我们设想孟子提出这个问题的情境：当其

读到书、诵到诗时，感触很大，就有了想法：这位作者是谁？他为什么这样写？他当时的心境是怎样的？他的身处怎样的时代？这样就有了对创作者的追问。这种追问，一直延伸下去，这种延续的时间长度根据读者的好奇心理或研究目标而定。读者的追问，如是一种纯学术的思考，即诵其诗、读其书，感觉理解不全面，在这个意义上，孟子是将作品与创作者视为一个整体，对文本的理解与对创作者的理解应该同时进行，文本与创作者是密切关联的。可是，孟子发现，要了解或理解创作者，必须从“世”进入，也就是说，如果不从作者所处的“世”入手，就无法真正了解其人。这样，“世”立即成了一个关键性问题。如果是帮助理解作者的“世”，那么它应该指社会的政治经济历史文化。也就说，在孟子看来，如果要从根本上理解作者，就必须对他所处的政治、经济、历史、文化背景有全面的了解和把握，因为作者的许多的言行，可能受着相应的政治、经济、历史、文化影响或支配，这样我们就可以对作者的善或不善的原因进行判断。因而孟子所提出的“论世”，对于解释学而言，是具有重大意义的。之所以说是“重大意义”，也包括“世”所负载的疑问：“世”包括哪些内容？“世”对“知人”的作用表现在哪些地方？“世”对于“知人”的意义究竟有多大？对“世”有可能全面把握吗？这些都是“知人论世”命题所留下的解释学迷团。

“知人”的必要与困难。孟子在确定诵读诗书不足以判断作者是否善士的情况下，进一步提出“知人”。可是，在很多情况下，我们并不需要“知道古人的身处”，照样对其诗书品头论足的。就是说，“知人”以品评文章是一事，“不知人”以品评文章是另一事。“知人”以品评文章，是一种完全的历史决定论的观点，认为只有了解古人之身处，才能讨论他的文章，这种观点要旨在于，如果对作者无从了解，就不可讨论他的文章，也不能欣赏他的文章，换言之，了解了作者才能讨论他的文章、欣赏他的文章。比如，李白的诗，如果我们对李白写这首诗的“身处”有所了解，那么，对他的诗所表达的意思就很好理解。从这个角度说，了解作者“身处”是很重要的。可是，比如，我们读《论语》，或者讨论《论语》，是不是都要建立在对孔子的“身处”基础之上呢？而我们很多情况下，根本就不关注作者的“身处”，而对其作品进行讨论。况且，这种讨论往往是与作者没有什么关联的。就是说，我们讨论《论语》某个命题、某个观念时，根本就是作者“忘记”的状态。而这种研究的确存在。因之，研究文本在多大程度上依赖于作者的理解，可能跟我们具体的研究目的或目标有关，如果我们研究文本的目标是了解文本“为什么是这样的”，那么必须要问作者的“身处”与“时世”，可是如果我们的研究目标，只是从文本中获得“意义”，或者某种普遍性的东西，或者美学的快感，那么，就不一定刻意了解作者的“身处”和“时世”了。而且，客观地讲，了解作者的“身处”和“时世”真的非常困难，那些细微的生平、事迹、心理、习性、价值、主张，观点等，只具参考价值，因为很多人与作者同样承受这样的“身处”和“时世”，。远离作者、时世状态下的文本理解。“知人论世”这个命题提出的意义，不仅在于它启发我们想象（下转第30页）

孟子“四端”说异解

安徽师范大学 臧宏

我国学术界研究孟子的人越来越多，解读《孟子》的人也越来越多。但是，其研究方法对头的，却很少；其解读符合于孟子本意的，却少之更少。可以说，在中华原典中，被错解得最厉害的，就数《孟子》了。《孟子》的“四端”说，就是一个典型。本文提出的看法，与多数注家不同，所以我称之为“异解”。这个“异”，有点标新立异的味，也有点唱反调的味道。它可能招来不少批评。有批评，是好事，我对之，都表示欢迎。但我遵守邓小平的信条：“不争论”。因为“争论”是玩“逻辑理性”游戏，是玩概念把戏，各有各的标准，各说各有理，争不出个结果来。特别重要的是，《孟子》是用“实践理性”（李泽厚的用语，非康德的用语）讲出来的，你用争论的方式即逻辑理性的思维方式解释它，是决然对不上号的。这是我的一点不恭的声明，请诸君能够谅解。

我还要声称明一点，在我的文章中，涉及到了牟宗三的观点；因为他是错解孟子“四端”说的主要代表人物，而且他错解得太严重了。我所以挑出牟宗三来讲，是为了从他的错解中，找到正确研读《孟子》乃至所有中华原典的方法。牟宗三的错解，为我们提供不少这方面的有益启示，我们应该感谢他。

我们先来探讨孟子“四端”说的本义。

“恻隐之心，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。”这就是孟子“四端”说的基本内容。这里的“四心”，即“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”，应作何理解？这里的“仁”、“义”、“礼”、“智”四个观念，应作何理解？还有这里的四个“端”字，应作何理解？尤其重要的，是这里的“四心”和“四个观念”的关系是怎样的？这些问题，必须搞清楚；否则，就不可能真正把握孟子“四端”说的本义。

我们认为，在这里，正确地理解“端”字，是个关键。杨伯峻把四个“端”字都解为“萌芽”，他说：“同情之心是仁的萌芽，羞耻之心是义的萌芽，推让之心是礼的萌芽，是非之心是智的萌芽。”(1)杨泽波则将四个“端”字解为“初生、开始”，他说：“孟子认为，恻隐、羞恶、辞让、是非，分别为仁义礼智的初生、开始。”这两种解释，差别不大，都有根据。《说文解字》释“端”为“直”。段玉裁《说文解字注》说：“用为发端，端绪。”朱熹《孟子集注》说“端，绪也。”可见，解“端”为“萌芽”、“初生、开始”，就文字学上说，均可。但就孟子本意而言，则不如将“端”字，解为“表现形式”更为好些。这样解，既有文字学上的根据，又与孟子的原意相符合。我们说“表现方式”，其实就是“萌芽”或“初生、开始”的一种进一步的引申。我们说上述的“四心”

各是“仁”、“义”、“礼”、“智”的“表现形式，这就等于明确了“四心”是“用”，而“仁”、“义”、“礼”、“智”是“体”，即是说“四心”和“四个观念”的关系是体用关系。明确了这个关系，也就避免了犯把本属于本体的“仁”、“义”、“礼”、“智”变成了外在的道德的错误。而这，正是孟子的本意，也是他的“四端”说的本义。所以，我们认为，将这里的“端”字解为“体”的“表现形式”最为合适。

我们这样说，有没有根据呢？回答是肯定的。先看“恻隐之心仁之端也”这一句。把这句解为“同情心是仁的表现形式”，有没的根据呢？有的。众所周知，“仁”是孔子学说的核心，而他的“仁”则来源于天命，是“体”上之“仁”。这从张岱年先生主编的《孔子辞典》中的“命——礼——仁——知——中庸”这个公式即可看出。

继承孔子思想的《大学》首句：“大学之道，在明明德，在亲民”，就是讲的“仁”，也是站在“体”上讲“仁”。因为“在亲民”，就是说，每个人的“明德”（“知”）是“天”赋予的，换言之，每个人的生命，是“天”给的，是“天”对人的“仁”。

《孟子·梁惠王章句上》说：“王！何必曰利？亦有仁义而已矣。”这个“仁义”的“仁”，无疑是孔子所说的“仁”，也就是“体”上说的。

王阳明是孔子学说的真正的继承者，他在《传习录》中说：“心一而已，以其全体恻怛之心而谓之仁。”这是强调必须是“全体”“恻隐之心”，才能叫做“仁”。什么是“全体”“恻隐之心”？释迦牟尼在《金刚经·第三品》中说的一段话是最好的说明，这段话是：“所有一切众生之类，若卵生，若胎生，若湿生，若化生，若有色，若无色，若有想，若无想，若非有想，若非无想，我皆令人无余涅槃。”这里说的“众生之类”都处在痛苦之中啊，在这个苦中，我令你全体进入无余涅槃，这无疑是一种“恻隐之心”，而且是“全体”的“恻隐之心”。在这里，我们也看到，“全体”“恻隐之心”，也就是“平等心”或“救度心”。也就是说，只有平等看待一切众生，慈悲一切众生，感恩一切众生，才是孟子说的真正的“仁”。那种认为，谁谁怎么不好，我都要对他好、让他好就是“恻隐之心”的观点，是不对的，因为那样的“恻隐”与孔子的“仁”基本没有关系。要记住：王阳明的“全体”二字绝不能少。

还是王阳明说得好：“夫圣人之心，以天地万物为一体，天下之人无内外远近，凡有血气，皆是昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之仁”。把一切生命都看成是自己家人，这当然是“恻隐”之“仁”心。但他的前提

是“万物一体”，因为万物和我一体了，所以才有了“恻隐之心”。这样的“恻隐之心”，才可叫做“同体大悲，无缘大慈”，才可称为本体之“仁”的表现形式。

总观上述，我们看到，“仁”是一种“天之德”，是一种“本体之德”，而“恻隐之心”则是它的表现形式，而不是什么世间的道德，更不是形成道德的根据。

次看“羞恶之心义之端也”这一句。把这一句解为“羞耻之心是义的表现形式”，同样是有根据的。

什么叫“义”？“义”是“仁”的具体“当下”的生发。大家知道，作为本体之“仁”，必须表现为个体人的行为，这个行为必然是“正刚好，无二择”，这就叫做“义”。“义”者，“宜”也。“宜”就是“正刚好，无二择”，如有第二种选择，就不是“宜”。有“宜”与“不宜”的存在，“羞恶之心”就产生了，就是说，在这里头就有一个怎么抉择的问题，就是当时当下你怎么抉择。“羞恶之心”就是抉择之心。

“义”是“本体之德”，“羞恶之心”即“抉择之心”是它的表现形式，是它的“用”，这个问题，董子竹有一个比较好的表述。他说：“这个抉择之心是你的抉择也不是你的抉择，是‘宜’的抉择。有‘宜’和‘不宜’之分，这才有你的抉择之心，也即‘羞恶之心’。这‘羞恶之心’是‘当下’的现实决定的，看似你的意识在起作用，其实不是，是‘义’、‘宜’的因缘抉择的。‘宜’者也是‘仁’的力量显现，宜不宜的判断，看似是你人脑的反映，孟子叫‘心之制，事之宜’，其实也就是‘允执厥中’。怎么理解这个‘允执厥中’，怎么在现实的生活中运用这个‘允执厥中’，这就是‘宜’，就是怎么能够把‘允执’解清楚。这个‘允’绝对不是个概念，只是具体因缘，这个因缘是‘宜’表现出来的。‘羞恶之心’看似个人的，其实是因缘决定的，合了缘就是‘宜’。一旦合了‘义’，就有了中国人说的‘义无反顾’。当‘良知’呈现在你面前，‘良知’已经自己出了决策，这便自然有了‘羞恶之心’。在这个时候一旦决策了，‘义无反顾’，如果违背‘义’而行也应该有‘羞恶之心’。但这已经是第二‘义’了。”这里说的“‘宜’者也是‘仁’的力量的显现”，“‘羞恶之心’看似个人的，其实是因缘决定的，合了缘就是‘宜’”，以及“‘良知’已经自己做出了决策，这便自然有了‘羞恶之心’”等语，就明确地告诉了我们，“义”和“仁”一样，也是“本体之德”，“羞恶之心”即“抉择之心”只是它的表现形式，而不是一般所说的“道德”。

再看“辞让之心礼之端也”这一句。我们也只能把这一句解为“推让之心是礼的表现形式”。因为，这里的“礼”，是王阳明说的“条理”之“理”，即“天”的运动的和谐性。“礼”“有本体之礼”、“礼仪之礼”和“道德伦理之礼”三个层次，这里的“礼”属于第一层，是“本体之礼”，就是荀子说的“天之经，地之纬，人之礼”。董子竹说：“水在中国就是往东流，这就是‘礼’，你非遵守这个‘礼’不可。在这个‘礼’当中它会产生‘辞让之心’，他是为了和谐，为了‘礼’而辞让，不是说要把辞让做为一种‘道德’。只是由于‘辞让之心’本身符合一个‘礼’。准确讲，这是‘礼’的抉择，不是你想不想‘辞让’的问题，有没有‘辞让之心’

的问题。”很显然，这是明确地认定，“辞让之心”是“用”，是“本体之礼”的“用”，它不是“道德”，更不是形成“道德”的根据。

董子竹的说法，是有根据的。这根据就在孔子说的“克己复礼，天下归仁”这句话中。克服个人的“私见”，不为各种片面见解所牵，谓之“克己”，而回归于整个天地宇大运行的和谐规律，谓之“复礼”。“克己复礼”了，这个时候全天下就自然而然地归于“仁”了。孔子说的“天下归仁”的“天下”二字，极有深意，很值得我们玩味。“天下”二字的内涵就是王阳明说的“万物一体”，“全体恻怛”。这里明显地将“礼”归结到本体的“仁”，“礼”也就成了“本体之德”，而不只是“礼仪之礼”，更不是“道德伦理之礼”了。

最后，看“是非之心智之端也”这一句。什么是“智”？在中国古人那里，“智”与“知”同用，二者是同一个词。在孔子学说中，“知”主要不是作动词，而是名词，作名词的“知”，就是智慧。如下面的一些语句中的“知”，就是作智慧解的“知”。这些语句是：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。”“知、仁、勇三者，天下之达德也。”这都是说的，“知”是接近了“仁”的本体的应有之德。

众所周知，孔学是以仁、义、礼、智序列讲“知”（智）的。既然如前所说，仁、义、礼三者是“本体之德”，那么，与这三者并列的“知”（智），当然也应是“本体之德”。人们常说，仁、义、礼、智，是“天之四德”。“知”（智）既是“天德”之一，其为本体，昭然若揭。

王阳明有段话，对我们理解“知”（智）的真实内涵很有帮助。他说：“心也者，吾所得天之理也，无间于天人，无分于古今。所谓汝心，亦不专是那一团血肉。若是那一团血肉，如今已死的人，那一血肉还在，缘何不能视听言动？所谓汝心，却是那视听言动的。这个便是性，便是天理。心一而已，以其令全体恻怛而言谓之仁，以其当宜而言谓之，以其条理而言谓之理。”这里讲的“心”、“性”，就是“知”（智），他不是一般的“人心，而是能指挥视听言动（人心）的“道心”。在王阳明看来，“知”（智）是什么？“知”（智）就是对一切的认知，特别是对“仁”、“义”、“礼”这样的“本体之德”的认知。把这样的“知”（智）说成是人间所谓的“道德”，显然是不通的。

可能有人会说，和仁、义、礼、智并列的“仁、义、礼、智、信”的“信”字，难道不可说是“道德”吗？不能简单地这么说。什么叫做“信”？“信”是后人加的。“信”就是像海潮和信风那样，“如信而来，如信而去”。“该来则来，不该来则不来”。这样的“信”，和“仁”、“义”、“礼”、“智”一样，也是“天之德”，即“本体之德”，同样是不可以把它作为“道德”概念来看的。

“知”（智）既是“本体之德”，那么，作为它之“端”的“是非之心”，也就只能看成是它的“用”，看成是它的表现形式了。怎样理解“是非之心是智的表现形式”呢？“是非之心”就是“分别之心”，“知”（智）即智慧，就是“无

分别之心”。“无分别之心”是无形无相的，“分别之心”是有形有相的。没有“分别之心”，“无分别之心”就是不可思议，难以把捉的。“无分别之心”要靠“分别之心”来表现。这个问题不难理解。老子说的“圣人无常心，以百姓之心为心”，就是讲“是非之心”是智慧的表现形式的。因为他所说的“常心”就是“无分别之心”，他所说的“百姓之心”就是“分别之心”。

“是非之心”是智慧的表现形式，还有一层意思，就是“分别心”是对“无分别心”的遮盖、遮掩；打开了这种遮盖、遮掩，“无分别心”即智慧，自然就会呈现在我们的面前。《老子》第一章有一段话是：“此两者同，出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”董子竹对之作了解释，他的解释，可以帮助我们理解这层意思。他说：“‘此两者同，出而异名’，就是‘能知’和‘被知’分开了，‘出而异名’就是变成两个了，只是‘名’为两个，实质上是一个。‘出而异名’就是一个‘能知’，一个‘被知’，本是一个一体，同一能量的能动性，现在不自觉就变成了‘能知’、‘被知’两个，所以‘同谓之玄’，两个都把你遮掩了。‘能知’在遮掩你，‘被知’也在遮掩你。因为‘能知’本身也不是‘能知’，‘被知’本身也不是‘被知’，他就是同一个能量运动。同时‘变’，同时‘知’，‘知’和‘象’是一回事，‘同谓之玄’这个能量运动分开了就是‘玄’。‘出而异名’，只要一出，就异名了，就已经同‘谓之玄了’。‘玄’在这里也叫做‘黑’，‘遮盖’，‘遮掩’。‘同’，为什么是同？就是说，只要一出，就成‘能知’也错了，就成‘被知’也错了。因为‘能知’和‘被知’本来就不是分开的，本来就是一回事。现在一分开，是错觉为分开了，错误感觉是分开了，这已经是‘玄’了，‘玄’就是黑暗，‘无明’。这个不光是障一层，而是障了无数层‘玄而又玄’，就是所有的‘知’，都是‘玄而又玄’的结果，是盖了又盖的结果，折光了又折光的结果。就是这个‘盖而又盖’，才是我们研究生命的唯一门路，‘众妙之门’。一切‘妙’都从这里来的，打开这些‘玄’就是‘明’。所以，华严宗宗密大师会说，‘知之一字，众妙之门。’和这个是一样的意思。”

孔子说的“生而知之，上也，学而知之，次也，困而学之，又其次也，困而不学，民斯为下矣。”与老子说的是同一个意思。他认为，人的生命之“知”本合于“天德”，一切智慧本来具有，是用不着学的，只是被“是非之心”即分别知见掩盖，是人生俱来的事，只有靠后天“学”了。他所说的“学而知之”，“困而学之”和“困而不学”的“学”，不是学知识、学道德、学做人，而是学“明明德”、学“知天命”，学不立知见。当你习惯于不立知见之时，不被“是非之心”掩盖之时，“天德”自会呈现，“良知”自会呈现，“智慧”自会呈现。

以上，就是我们对孟子“四端”说的基本看法。这个基本看法，符合不符合孟子的观点呢？那就请看孟子自己是怎么说的吧。《孟子·尽心章句上》说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”这是《孟子》全书的核心思想，也是我们理解孟子“四端”说的主要根据。可以把这段话简括为“尽心、知性、知天”六个字。“尽心”的“心”，多数注家把它解为“良心”、“本心”，即善心或道德之心。这不准确。

应解为“人心”，主要包括“恻隐”、“羞恶”、“辞让”、“是非”等四心。“人心”都是“分别心”，就拿这“四心”来说，也都是“分别心”。如“恻隐之心”，决不是康德说的“先天道德律令”，它里面必包含着“残忍”。在某些特定环境里，“残忍”就是一种“恻隐”。比如“安乐死”就是一种“恻隐之心。”我们说过，“羞恶之心”就是“抉择之心”，这是明显的“分别之心”，“抉择”就是“分别”嘛！说“辞让之心”是“分别之心”，这也不难理解，有“辞让”就有“不辞让”，有“不辞让”才显出“辞让”。至于“是非之心”，那就不说自明了，它本身的“是”与“非”，就是一种“分别”嘛！

“尽心”的“尽”，多数注家都解为“充分扩张”，将“尽心”解为“充分扩张善良的本心”。这样的解释，也不准确。因为“人心”除有善良之心外，还包括丑恶之心。怎可笼统用“充分扩张”之词！正确的解释，应是把“尽心”解为孔子说的“克己”，即尽可能地克服、洗净人心中的各种各样的“私见”、偏见和妄念，不被这些东西所迷、所牵。

“知性”的“性”，在当代错解的最多。尤其是人们对于孟、荀的“性”的善恶的辨析，最为突出。其实，这个“性”字，并不神秘。“性”就其本义，只是一个“知”，即人类的一切“见闻觉知”。但为什么在此处，用“性”字，而不似《大学》那么明快直接说是“明德”即“知”呢？这是因为“性”与“知”有一定的区别。“性”也是“知”，但这是单指“人之知”。这起码在孟子、荀子这里是如此。孔子的提法则不同，他所说的“性相近也，习相远也”的“性”，就是“见闻觉知”的“明德”本身。“性”，人之“知”，是生命以人为载体之后的“知”。“性”本是“知”即“明德”，只是在称为“性”时，有了人之“习”。“明德”正如一镜，“人”之为人之后，“人见”、“我见”、“身见”必覆盖其上，扭曲正常的“明德”，所以荀子说人性本恶。但是，不管如何覆盖，镜子还是镜子，镜子的本体不会因覆盖而改变自己，所以，孟子讲人“性善”是从“明德”说的，是从本体说的。因此，这里说的“知性”，就是“知知”，就是“明明德”。

“知天”的“天”，和“性”一样，错解的也最多。他们不是把这个“天”解为“鬼神之天”，就是将其解为大自然的“宇宙之天”。其不知，早在孔子、老子、释迦牟尼那里，“天”已经既不是“鬼神之天”，也不是“宇宙之天”，而是具有无穷力量的“生命之天”了。如孔子说的“天何言哉？四时行焉，百物生焉”。老子说的“万物并作，吾以观其复”。释迦牟尼说的“一切众生之类……吾将令人无余涅槃”。都是说的“天”是“生命之天”。请注意，切不可对这里的“知天”的“知”字作简单的认知解。“天”或“天命”，是“宇宙——生命”系统的整体，“分别之心”对它是无可奈何的。应当把这个“知”解为“觉悟”。可见，这里的“知天”也就是“知天命”，就是生命整体的觉悟过程。这个过程永在，我们每一个人的每刻的觉悟，只是生命整体觉悟过程中的一个分子运动（这个比喻可能不怎么恰当）。孔子说：“一日克己复礼，天焉归仁。”又说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”这都是说，一旦一个人在某个事中“觉悟”了，生命的整体运动此刻那也就顺了，同时，这个觉悟的种

子会永远存在在生命整体中，别的人也会因此而“觉悟”。这可用今天的系统论来解释，就是在这个生命巨系统中，一个要素觉悟了，整个系统也就变了。但是，这个整体系统的变，对于每个人每个当下基本是不能发现的，即便有所发现，也需非常久的积累，才能达到“天的历数在尔躬”。

从上面的解释中，我们看到，“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。”这段话，和“恻隐之心仁之端也；羞恶之心义之端也；辞让之心礼之端也；是非之心智之端也。”这段话，都是讲的“体”与“用”的关系的。所不同的，是后者强调的是“体”，是“良知”、“天命”的表现形式，而前者强调的则是“用”，是“致良知”、“明明德”、“知天命”的过程。请注意，千万不要把“尽心”、“知性”、“知天”，看成是三个不同的认知阶段，就如同不能把“克己”、“复礼”、“归仁”看成是三个不同认知阶段一样。要知道，只要“尽心”了，即不断清除了对“性”或“知”或“明德”的干扰，这“性”，这“知”，这“明德”，其本身就是对生命的把握（“知性”），就是与“天”合一，即对“天”的把握（“知天”）。

再看孟子的另一段话：“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。圣人先得我心所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”这段话，大讲“同然”，尤其强调“心”之“同然”。他问：“心之所同然者何也？”自答是：“谓理也，义也。”你看，他不是回到本体了吗？这个“理”，就是“仁、义、礼、智”之“礼”。“礼”与“理”在中国古文中是一样的。“礼”者“理”也。他说得很清楚，这“理”，这“义”是本体之德。因为这两者是“圣人先得我心之所同然耳”。这个“同然”，不是指的前面说的“四心”，而是指的这里说的“理”（“礼”）与“义”，换言之，是在“体”上的“同”，而不是在“用”上的“同”

孟子这段话，还说了一层更重要的意思，那就是，他是用“实践理性”的思维方式来讲“四端”说的，来讲他的全部思想的。你看他说得多么好：“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”“礼”与“义”的本体之德，使我内心产生无比的喜悦，正和猪狗牛羊肉合乎我的口味一般。这个猪狗牛羊肉，吃到嘴里多么香啊！本体之德不是个概念问题，是实践理性问题，是在实践理性中自然表现出来的“心之制，事之宜”。实际上，并没有个标准，更没有一个可以放之四海而皆准的道德标准。“四端”是描绘性表述，是对仁、义、礼、智四个本体之德生发出来以后的描绘，不是道德标准，更不是“先天道德律令”，而是中国的实践理性。这个问题，董子竹在他的“新浪博客”中多次讲到，读者可以查看。

通过对孟子“四端”说的研究，特别是对上述的孟子的两段话的研究，使我们找到了多数注家错解孟子“四端”说乃至整个中华原典的原因所在。现在的注家们，见了孟子讲“四端”的那段话，就把“恻隐之心”抓出来，‘羞恶之心’抓出来，“辞让之心”抓出来，“是非之心”抓出来。把那个“仁之端、义之端、礼之端、智之端”全部扔掉。他们把“端”字解为“萌芽”，将“四心”解为良心、本心，即道德心，是实现性善

的根据。这样，不仅割裂了“体用一如”的关系，而且颠倒了体用的地位，即把本来是“用”的“四心”变成了本来是“体”的“仁、义、礼、智”的根据了。这样一来，“四端”说，就变成了“道德论”。牟宗三的“道德主体”论就是这么来的。在这里，我想对牟宗三多说几句。这位先生，对马克思主义、中国共产党，甚至对邓小平的改革开放，都没有好感，都要反对。少作思索，这是可以理解的。因为他没有经历过以马克思主义为指导思想的中国革命运动的熏陶。他也不愿了解人类历史发展的这个阶段的艰苦性与复杂性。不要以为他是宏扬国学的，其实，他的思维方式基本上是西方的。他没有中国实践理性思维方式的具体的体验。他是以西方向蒙主义的逻辑体系为基本蓝本，也企图通过分析综合的逻辑推理，来发掘人性的本质，最后他终于推导出了他的“道德主体”论。这个“道德主体”论，在他说来，其最根本的依据是《孟子》，其实，是拾康德之牙慧。康德认为，人之为人，生下来就有一个“善良意志”，即有一个“先天道德律令”。其实，这是说不通的。请问，如果没有地球引力，你的“善良意志”在哪？如果没有阳光、空气，你的“善良意志”在哪？由此我们看到，启蒙主义时代的思想家，他们的思想也不是怎么高明的，像靠康德走红的牟宗三，对他的思想也不可评价过高，更不可盲目地跟在他的后面跑。

找到注家们错解孟子“四端”说的原因，这对我们正确研究《孟子》和所有的中华原典，同样具有重要价值。这就是，在理解《孟子》和所有中华原典的时候，第一，一定记住是“体”为主，“用”是“体”之“用”。第二，要永远在具体事件中讲实践理性的内省体验。这是研读《孟子》和全部中华原典绝对要守住的两条底线。例如，孟子讲的“恻隐之心仁之端也”，他重点在讲“仁之端”要从“仁之端”去理解“恻隐之心”，而不是把“恻隐之心”当成道德教条凌驾在“仁”之上。有没有“恻隐之心”，就看你是否居于“仁”。这两个是不能颠倒的。当你站在“仁”的立场上来看万物的时候，自有“恻隐之心”。当你站在“恻隐之心”道德上来衡量每个人是否“仁”的时候，你已经是“假道学”。又如，孟子说的“大人者，不失其赤子之心者也！”这“赤子之心”就是无有分别，绝对不是在实践理性之外，另外有一个标准。“赤子”是没有外在的意识标准的。他刚生下来，没有受到外在文化的影响，没有可能有分别之心。

最后，还要指出一点，不少注家都把《孟子》和所有中华原典说成是道德的书，这是为何呢？这是和它们中确实用了大量的道德术语有关，特别是《论语》、《孟子》，其中的道德术语，可以说是比比皆是。但是，这些注家们忘记了，中华原典的作家，之所以用大量的道德术语，是因为那时以血亲家庭为基础的农耕文化占主导地位，“孝”是当时的最根本的伦理关系，也是当时的最大的政治，因而道德术语成了当时最流行的术语，用它来表述自己的思想，容易为更多的人所接受。这正如释迦牟尼用当时婆罗门教的语言写佛经一样，也是为了便于宣传自己的佛学思想。因此，我们读原典，决不可仅仅停留在原典的道德术语上，而应当透过道德术语，把握它们所要表述的生命之本体，人生之大智慧。

孟子心性论面面观

安徽大学 宛小平

提 要：孔孟之道，但孔与孟在“性”上观点并不完全一致，对孟子的心性观的解读可以从西方康德道德的“绝对命令”和孟子的“良知”比较；也可以把孟子看作朝主观唯心主义迈进一步，不过这都是从西方观点出发的不实之论，同样，站在文化本位论立场而排斥西方人性论，视其与孟子心性观对立，这也不可取。真正可行的孟子心性观解读的正确途径是：吸取西方人性论中重科学和逻辑的精神以补中土文化这方面的不足，同时指出孟子心性观有高低不同层次，在低层次上和西方人性论讲共同人性有一致的地方，而在高级层次上，孟子的心性论有万物一体的超越精神。

关键词：孟子 心性 性善性恶 共同人性 大体和小体

一

孔孟之道，孔为圣，孟为亚圣，似两者不能分。现代新儒家也竭力把孔孟思想视为“一以贯之”的条理，仅就心性观来说，也有这种倾向，仿佛孔圣所言：“性相近也，习相远也”（《阳货》）里所说的“性”即“理”、即“善”，这种解释实际是步了宋儒力图在孔孟之间补苴罅漏的后尘。朱熹《论语集注》解释孔圣“性相近，习相远”有一段很不合逻辑的话：

“此所谓性，兼气质而言者也。气质之性，固有美恶之不同矣。然以其初而言，则皆不甚相远也。但习于善则善，习于恶则恶，于是始相远耳。程子曰：‘此言气质之性，非言性之本也。若言其本，则性即是理，理无不善，孟子之言性善是也，何相近之有哉？’”^①

何以说性即理，理无不善？难道“理”就不可为“恶”吗？更何况先秦诸子并无宋儒那种明显形而上的诉求，所谓“义理之性”和“气质之性”也全是宋儒所加。尤其在孔圣身上是行不通的。因照朱熹此理，似乎孔圣“仅知有气质之性，不知有义理之性乎？”^②钱穆先生也很敏锐地指出这种不合逻辑的论证。

在我看来，孔孟之道是“道始为一”，但显“道”可有“分殊”。就人性观说，孔子并无把“性”一定说成是“善”，当然也无宋儒之“理”的意思。对孔子这句话的“性”，可有三种不同文化视角的诠释：一是以西方的抽象人性论的“性”来解，即是共同人性（等于自然，在西文“性”和“自然”同一个词 nature）。二是以“生”字解（life），依方东美先生言：“在中国哲学上，大都作‘生’字解（life），自周代一直到唐朝，很少例外，人类受命以生，或依无志，或本无命，或法自然，成就于人，形于一体，都可以叫做‘性’——更确切地说，就是人性。”^③三是以“性”和“习”对举，解“性”不过是人初生（性）和后天成长（习）之义。这种解释并无形而上的意味。我个人觉得这最后一种解释可能接近原始儒家的本义，那为什么后来遂以孟子的心性观替代了孔子的人性论而趋于“向善”（傅佩荣先生观点）论呢？这

恰恰是我们关注的，我认为后来对孟子的心性观之所以有种种不同的解释，全在于历史、文化的背景发生了变化，因而“经典”也就呈现了不同注释的面面观。

二

近来大有以孟子心性观替代孔夫子的“性”说的趋向。大概一个简单明了的事实是：孔夫子不仅“子不语怪、力、乱、神”（《述而》），且明确声称“未能事人，焉能事鬼？”以及“未知生，焉知死？”（《先进》）似乎对形上学问题漠不关心。这当然也成了西方人（尤其过去是以黑格尔为代表）指责中国没有哲学（形上学）、只有“道德格言”的一般口舌。显然，中土的形上学和西方形上学有性质上的差别，但就“超越”经验这个层面上来说还是有一致性的。而黑格尔这一代表性的西方观点并没有注意到自孟子心性说之后，经过宋儒的阐发，“性”的意思已经完全形上学化了，直接和“命”与“天道”联系在一起，甚至和宋儒所言的“理”联系在一起。但我们知道子贡曾证言：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长第五》）因此，我认为将孔孟之间的理论罅隙弥缝实出于时代变迁与文化融合的目的所至。自印度佛学传入中土，先秦儒家的“出世”精神的阙如相形见绌。宋儒不过是在更高一个层面复兴儒学以回应佛学挑战，其本身也融合了释、道精神于其间。今天的新（新）儒家面临的不仅仅是佛学的“出世”精神，而是西方形上学的挑战，自然对儒家的心性观、尤其是孟子的心性观就不能不加入西方对人性观作比较的阐发，不论你是心甘情愿还是不情愿，西方人性观的介入就像佛学侵入宋明理学的道理一样。

以安乐哲为代表，他认为中文“人性”不应译为英文的 human nature，因为如果这样译，容易落入西方本质主义的圈套里，遂使人性只成为一种与生俱来的所与“物”（抽象实体）。事实上，在安乐哲看来，孟子论性，是就功能角度而言的，是所谓“化成”之“性”。

于是，依此而论，似乎孟子否定“共同人性”（common humanity），然而我们从孟子“口之于味有同嗜焉”，“耳之于声有同听焉”，“目之于色有同视焉”来推断，又不能

否定孟子否定共同人性。倘若我们仅仅引“口”、“耳”、“目”之感官，孟子并无把此“性”和“善”联系在一起，但他进一步说“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。”（《告子上》）这里的“心之所同然”是“理”和“义”，和宋儒所言“人同此心，心同此理”是一回事，当然这“心”（官）是不同于口、耳、鼻、目之官，是大体，而具体感官则是小体。显然，孟子上述言论只注意了感官和理智的联系一方面，没有强调这“心”（官）之于具体感官不同的一面，而这并不是孟子没有意识到这一点，只能说在这个低层面上孟子是肯定有抽象的“性”存在的。然而，毕竟人与动物不同，动物也有感官的感知，却无人“心”之官，这从孟子和告子关于性善还是性无善无恶的论辩中显现出来。

告子曰：“生之谓性”。孟子曰：“生之谓性也，犹白之谓白与？”曰：“然”。“白羽之白也，犹白雪之白，白雪之白犹白玉之白与？”曰：“然”。“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”

孟子在这里用归谬法似乎把告子引向“死胡同”。由此我们可以见出孟子并不认同“生”即“性”的古训，并不停留在仅仅肯定人和动物相同的一个层面，而要更上层楼，要用心（统）性来区别人和禽兽，这当然是人类文明和野蛮的分水岭，但是，孟子这样做时，实际上只是把“性”引向惟善的一条道路。在这个意义上，确如后来宋儒发掘的形上学意味，孟子把尽心知性和天命、天道挂钩，他说：“尽其心者知其性。知其性则知天矣。存其心、养其性，所以事天也。”（《尽心上》）这里，孟子是把人（性）和宇宙万物（天）视为一体同善的。人的性分向善同宇宙（天）本身显示的“德性”是一致的，是所谓“生生之德”！这样看来，孟子讲人皆有不忍人之心（恻隐之心）实乃出自于“自然”（宇宙）的禀赋。

说到这里，我们有必要澄清一些以西方眼光来说明孟子心性观有哪些不确不实之处。

第一，认为康德讲的道德的“绝对命令”和孟子的良知（本心）是一致的。这尤其为现代新儒家所高标。我认为孟子并无像康德把知、情、意割裂开来，并仅从主体加以追问：(1)什么是可能知的（知）？(2)什么是我可希望的（情欲）？(3)什么是我应当做的（意）？孟子的“人性”是和“天命”、“天道”一体同“仁”的（这个“仁”可以理解为情感，也可以理解为道德律）。换言之，孟子不是仅从主体（康德），而是主客交融中来阐发“人性”的。第二，与上述观点相联系，西方普遍存在着把孟子心性观看作是向主观唯心跨越一步的看法也不能成立。

毫无疑问，这里的确牵涉到不同文化视角不同，对孟子经典的诠释可能带来不同结果的问题。应该指出，西方人受二元思维影响，感觉和理智、主体和客体、现象和本质等等都是分离的。而中土文化是在“天人合一”为主导的思维模式支配下的。如果从西方文化的观点看，孟子视心（性）和天一体同仁，都显示道德的善性是不合逻辑的，自然本身如何能有善性和美景，如果说有，也都出自于人的主体投射到

对象（客体）上才会有。孟子说的“万物皆备于我矣”！和康德讲的“人给自然立法”毕竟还不是一回事，因为，孟子紧接着就说“反身而诚，乐莫大焉。”可见孟子的“心性”不是西方逻辑抽象意义上的主体（人有人性）和客体（物有物性）的“性”，而是有道德内涵的。

三

与西方思维模式诠释孟子心性观多有不合的相反面，就是仅仅从孟子“心官”出发，把“性”只解释为“善”，对孟子小体（感官）和禽兽同具功能的“性”一笔勾销。其实，如前所述，孟子并无否认“共同人性”，小人和圣人同为“人性”，只是孟子主张人要做“大人”；要做君子；要养浩然正气，这样，才由小体而转入大体；由小人而君子，但这里的逻辑是：君子之“性”而含小人之“性”，而小人之性如不提升为君子之性则和禽兽无别。由此看来，学术界只是一味强调孟子性善和告子的性无善恶观不同的同时，一定意义上遮蔽了孟子并不否认在低一层次上的“共同人性”是善恶并存的。

众所周知，性善性恶在先秦诸子的讨论中观点各异，性善说并不占主导地位，孔子不作性善性恶的肯定；荀子性恶说；告子性无善恶说；王充性有善恶说，到韩愈性三品说。看不出孟子性善说的统治地位。之所以出现后来，以孟子性善替代孔子性善恶不肯定的观点，甚而认为孔孟之道就是性善说。这不能不说和后来宋儒的解经有关系。这种惟善独尊的局面在中土文化中被逐渐确立下来，成了中华儒家文化的一种内在精神。

我们不想讨论中土文化由孔子不对性善性恶作了断，以及荀子性恶说和告子性无善恶说在后来中土文化中被性善论所掩盖而带来的某种文化上的缺陷。单从现今“本土”文化至上的学者对孟子心性观解读中常常把和西方人性说对立起来也可以从中得到说明。如程石泉先生《孟子的人性论与心学》一文里，称：“若孟子者，可谓善于运用其‘心官’之全体大用者也！能引人向上超越乎物欲、感觉、知觉、层层向上晋升。由‘理义之辨’，而入‘内圣外天’之心理境界。随时随地准备献身、准备担当、准备‘以身殉道’。像孟子这一种清明的‘自我意识’（self-consciousness），在现代西方哲学家中可以说一个也找不到。在西方始于笛卡尔便怀疑‘自我’的存在，他的自我存在的意识，只从他发现他有‘认知’的能力那一面，勉强的加以承认。英国的经验派如陆克、休谟等人只从‘生物生理的’、‘生物社会的’的立场去找‘人性’，找不到人性，只找到了‘一张白纸’。他们把自我的存在，当作是在时间之流中连续不断的‘观念’（ideas）或者‘印象’（impressions）的总和而已。人与生而具的、潜在的‘道德人性’根本不在他们考虑之中。至于‘存在主义’中对于‘本体的自传学’有兴趣的哲学家如海德格（M.Heidegger）那些人又把‘我性’分为在现世的‘杂染之本我’（如Pasein）和‘超越的真我’。不管是在‘杂染的本我’之中或者在‘超越的真我’之中，‘道德自我’不占重要地位，因之不能作为人的理想目标。”^④程先生这种以孟子代表中国儒家唯善说来抨击西方人性论受科学与逻辑的束缚是很有典型性的，所以我不惜大段引述先生的话。不过，我认为程先生的观点在许多方面值得推敲：首先，

和洛克、休谟对立的大陆理性派并不否定道德的先天至上性！甚至就是英国经验派中，如夏夫兹博里也承认德性是与生俱来的。其次，即便退一步讲，就是英国经验论休谟、博克等讲“同情心”，这和孟子说的“恻隐之心”也决不是没有相通之处。再次，说存在主义不讲“道德自我”也缺乏文献的支撑。这种占在民族本位对孟子心性观一味赞扬、并且和西方人性观对立的过度解释，我认为也是缺乏学理根据的。

四

应该指出，中西方文化的进路不同，大致而言，西方文化重科学与宗教，中土文化重道德和艺术，这种不同同样见之于对人性观的说明上。稍微熟悉西方哲学的学者都知道西方哲人讲“性”常指“感性”、“知性”、“理性”，甚至是抛去经验内容只从形式去分析的逻辑意义上的“性”。西方哲人讲“先验”和“超验”和中土哲人讲“既内在又超越”的“超越”一个明显不同是：西方带有很浓重的科学和逻辑分析精神于其中；而中土则是整体的、综合的直观特征。更加不同的一点在于：由于西方哲人是以逻辑分析的态度，这样，知、情、意往往被划分为不同研究领域；认知和道德、艺术和道德常常是分立着的。反观中土人性观则是艺术的整体思维占主导，知、情、意往往浑整不分，即以孟子的“心官”而论，也是把“性”同“才”、“情”联系在一起，并统之为“善”。其艺术和道德特点表露无疑。

因此，文化的不同决定了对人性的阐发模式的不同，这里并无孰优孰劣的问题。倒是从另一个侧面看，两种文化有互补的特性。就对孟子的心性观诠释看，我既不赞成以西方“本质之义”来给“性”（nature）定义式的套用到孟子的“性善”说上的“性”观；同样我也不赞成仅仅从中土“性善”说（尤其是孟子的性善说）出发，一笔抹杀西方哲人所说的抽象的共同人性。

那么，在孟子的心性观的解读中，能否成就中西文化相互阐释、相互印证的新模式？我认为可能的。首先，中西文化走向各自不同侧重点并不是一开始就如此。在西方拉丁语和古法语，nature 这个词本义为生育或产生，这和中土古

语“化育”（赞天地之化育）是一个意思，都是强调是自然生育出来的，不是外加上去的。从这个意义上说，孟子讲“小体”的耳、鼻、口舌的共同人性也还是就这个意义上说的，在这个层面上，未见得和告子的性无善恶、孔子的“性相近”相冲突。当然，后来孟子要突出“大体”（心官）便往性善一条路上走去，这也是人类由野蛮向文明发展所必须越过的一道坎。由此看来，我并不完全否定人性在较低层面的共同性上，无论中方、西方，都不完全仅仅是性善的，可以抽象地说性无善恶，也可以具体地说性有善恶。

其次，从西方重逻辑和科学分析的人性观出发，孟子的关于人性的许多辩论是缺乏现代逻辑的。如：告子讲人性之无分善与不善，犹水之无分东西。孟子却机智巧妙地转换名词概念，反问告子说水信无分东西、上下乎？人性之善犹水之下也。这实际是偷换概念，再如：告子说生之谓性，孟子却反问道生之谓性犹白之谓白与？我们知道，“白”是形容词，“性”是实体词，两者并不能作逻辑的推演。所有这些都反映中土人性观重艺术和道德，但需要西方重逻辑和科学的精神来补充。

至于有学者认为通过良知坎陷来吸取西方逻辑和科学的分析方法，我认为，这有些人为的把自己文化抬高了，事实是：逻辑和科学的分析方法作为一种精神是可以和中土文化结合在一起的，它并不曾有和超越的精神相违背，当然也就不可能只是低层次的，它同样也是高层次的。

参考文献：

- ① 朱熹：《论语集注》，台北：金枫出版社1997年版，第249页。
- ② 钱穆：《孔子与论语》，台北：联经图书公司1974年版，第130页。
- ③ 方东美：《中国人生哲学》，台北：黎明文化事业公司1982年第4版，第148页。
- ④ 程石泉：《中国哲学综论》，俞懿嫻编，上海古籍出版社2007年版，第327页。

对话、批判、继承、创新

——戴震的孟子研究启示

安徽省社会科学院 陶 武

摘要：孟子和戴震是中国思想史上的两座不朽丰碑。本文围绕戴震哲学研究为什么选择解读孟子、如何解读孟子以及留给人们怎样启示三个论题展开，从而揭示戴震哲学研究中所凸显出的批判继承和综合创新的理论品质，并就戴震哲学研究的现实启示提出一管之见。

关键词：孟子 戴震 批判继承 综合创新 启示

孟子和戴震是中国思想史上的两座不朽丰碑。戴震以其超绝的考据成就令人仰止，更以其富有强烈批判精神和现实意义的深邃哲思让人惊叹。近代著名学者梁启超称赞他“确欲为中国文化转一新方向。其哲学之立脚点，真可称二千年一大翻案。其论尊卑顺逆一段，实以平等精神，作伦理学上一大革命。”[1]就戴震的孟子研究而言，有这样三个问题值得思考，即戴震哲学研究为什么选择解读孟子？戴震如何解读孟子？戴震的孟子解读留给我们怎样的启示？拙文试图围绕上述三个问题作些粗浅思考，以此就教于学术方家和同仁。

一、戴震为什么解读孟子

对话，我们每天都要经历着，这里既有与今人的对话，也有与古人之神交，抑或是自我之心灵独白。戴震正是通过自设对话，将孟子、先贤及其自身思想予以呈现。我们不禁要问，戴震为什么主要选择了孟子，而不是孔子或是其他先贤？我认为至少可以从以下两个方面予以解答。

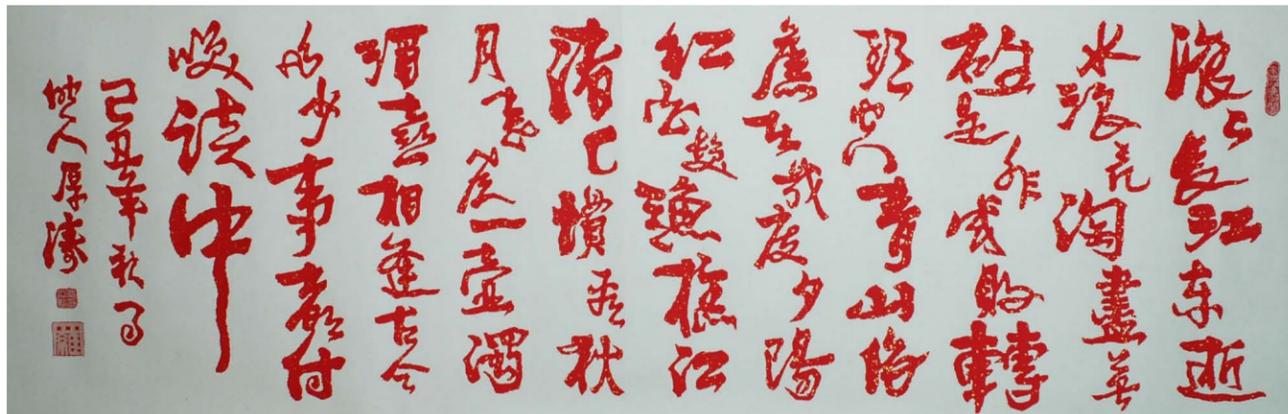
一是戴震本身即具的强烈的士自觉精神。戴震所以选择与孟子精神对话的内在深层原因就在于戴震内心深藏的强烈士自觉和担当精神。如果说，《论语》主张“士不可以不弘毅”和“知其不可而为之”，可以说是士精神的最早觉醒，那么孟子则是古代知识分子（士）主体意识、自觉精神和担当意识的真正确立者。孟子接棒孔子，高扬“富贵不能淫、贫贱不能移、威武不能屈”的大丈夫品格，还有“故将大有为之君，必有所不召之臣”的士者气节，将士之自觉提高到先秦无以复加的高度，塑造了后世二千多年的知识分子家国天下之情怀，孟子这种士的自觉和担当精神深深地影响了戴震。戴震虽然少时家贫，不获亲师，然而他却有“群经六艺之未达，儒者所耻”[2]的学术抱负。他在写给爱徒段玉裁的信中说：“朴生平论述，最大者为《孟子字义疏证》一书，此正人心之要。今人无论正邪，尽以意见误名之曰理，而祸斯民，故《疏证》不得不作。”[3]“正人心之要”正是戴震学术志业的至高意指。孟子当年奔走于君王和诸侯之间，虽被视为“见以为迂远而阔于事情”[4]退而潜心著述，不正是为了“格君心之非”，推行仁政治国理念吗？孟子惊惧于当时“邪说暴行有作，臣

弑其君者有之，子弑其父者有之”[5]的衰微乱世，针对外人“好辩”的讥讽和弟子“士无事而食”的误解，孟子以“欲正人心，息邪说，距跛行，放淫辞，以承三圣者”的自觉意识挺身而出，挑起“距杨墨”、“施仁政”的儒者大旗。正是因为这种心心相惜，戴震从孟子身上找到了自己的思想楷模和精神寄托。戴震身为乾嘉皖派考据学大师，当时人人都陶醉于汉学考据训诂而自我陶醉之时，戴震却跳出无谓的汉宋之争，超越考据藩篱，走上受人漠视、充满荆棘的义理之路，正是戴震血液中所流淌的孟子那种士自觉精神支撑着他义无反顾，勇往直前，甘做思想沙漠的独行侠，成为清季首屈一指、当之无愧的哲学思想大家。

二是士人无不承受着巨大的外在压力。清朝初年统治者为了维护自己专制集权，强力推行文化高压政策。乾隆皇帝一方面诏谕编修了我国乃至世界上最大的文化工程——《四库全书》，另一方面又制造了中国历史上最为频仍和惨烈的文字狱。著名学者章太炎愤而指出：“乾隆焚书，无虑二千种，畸重记事，而奏议文献次之，其阴鸷不后于秦矣！”[6]文字狱的淫威让士人们噤若寒蝉，他们自觉不自觉地埋首于故纸堆中穷经皓首，以至于龚自珍斥之为“避席畏闻文字狱，著书都为稻粱谋”。戴震潜心于义理之学又不得不借助于考据学之“名”来掘奥他的义理之“实”。戴震所以选择孟子，就是要用一个孔孟之权威去反对另一个程朱之权威，用疏证的形式旨在暗度陈仓和遮人耳目。虽然我们庆幸戴震没有因此招致朝廷文字狱的戕害，然而戴震也同时受到来自官方案朱理学卫道士的人身攻击和考据学阵营内部同僚好友的误解甚至叱责，所有这些都让戴震精神上遭受着无比痛苦。戴震选择与孟子进行跨越两千多年的精神对话，从而使自己汲取了抗衡如此巨大内外压力的智慧和勇气。

二、戴震如何解读孟子

戴震对孟子的解读，既有照着说，又有接着说；既有自己说，也有说自己。虽然台湾及海外学者，如劳思光、陈荣捷和黄俊杰等对戴震的义理之学评价颇有微词，然而在我看来戴震的孟子解读处处凸显出批判继承和综合创新的神韵。笔者试图以戴震对“性”概念的诠释为例来予以说明。



罗厚涛（手撕作品）

“人性问题的探讨，在中国古代哲学、思想史中占有重要的地位。从春秋战国开始，直至明清，在这两千多年的历史中，对人性问题的探索，未曾间断。在中国传统文化中，如此重视人性问题，实为世界文化史中所罕见。”[7] 上述所言可谓不刊之论，我们从孟子到戴震跨越两千多年的人性对话中可以找到佐证。戴震的人性论虽尊孔孟，但也旁及荀子、杨朱、告子、周易、阴阳家以及程朱陆王，戴震也正是从对以上诸多人性思想的批判继承、综合创新中确立自己的人性学说，奠定了他在中国人性论史的不可或缺的地位。回眸中国人性论说源头，孔子“罕言性与天道”，而以一种“知其不可而为之”精神，以期宣扬仁学，实现修齐治平的人生理想。孟子私淑孔子，将孔子仁学思想体系化，进而将孔子人性思想大加发挥，高举“性善论”大旗，开启中国两千多年人性学说争论的嚆矢。乾嘉之世，以“正人心之要”为哲学主旨的戴震《疏证》用四分之一篇幅来论述“性”，表明他对人性命题的极端重视，而其中提及孟子共达 162 次，足见孟子之人性论在戴震人性思想的巨大影响。

我们首先来看孟子关于“性”的定义，《孟子》一书中 37 次提到“性”，具有定义性质主要是两个，其一：“君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”[8] 孟子并未将性与心分开，而是做同义使用。有学者指出，“‘心’‘性’这两个范畴，在孟子哲学中本来就同实而异名。”[9] 孟子在这里也就是用仁义礼智的“四端”（即“四心”）来定义“性”，必然会得出“性善论”观点。其二：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”[10] 此论为孟子讨论性与命两者关系非常精到也是易于引起争议的地方。性和命是儒家人性论的重要概念。孟子认为，人的性可以分为两个层次：一层属于人与物共同具有的本能之性（自然之性），如味、色、声、臭、安佚之类；另一层则属于人之所以为人的、道德之性（社会之性），如仁、义、礼、智、圣人之类。孟子并不反对告子所谓“食色，性也”论断，而是更近一步认为，“仁义礼智”同样是“非由外铄我也，我固有之也”[11] 之性，也就是说，不管人类本能自然之性还是道德社会之性都是天生的，所以都与“命”密切相关，即两者都兼有“性”与“命”的性质。换言之，性与命是一元相合而非二元相分。朱子主张其师之说：“愚闻之师曰：‘此两条者，皆性之所有而命于天者也。然世之人，以前五者为性，虽有不得，而必欲求之；以后五者为命，一有不至，则不复致力，故孟子各就其重处言之，以伸此而抑彼也。’”[12] 此处之论表面上遵守了孟子的性命一元论，实际上将性命分别为二，正所谓“理者，天之体；命者，理之用。性是人之所受，情是性之用”；“只是这理，在天则曰‘命’，在人则曰‘性’。”[13] 朱熹本质上是一个性二元论者，他别“性”为天命之性和气质之性。戴震因此而指出：“程子、朱子见常人任其血气心知之自然之不可，而进以理之必然；于血气心知之自然谓之气质，于理之必然谓之性，

亦合血气心知为一本矣，而更增一本。”[14] 相比而言，孟子没有将“性”、“命”隔离开来，只是对君子提出了更高要求。

孟子的人性善论蕴含着双向发展的可能性，戴震则综合并发展了孟子人性学说。戴震在《疏证》中对“性”有过明确定义，他说：“性者，分于阴阳五行以为血气、心知、品物，区以别焉，举凡既生以后所有之事，所具之能，所全之德，咸以是为其本，故《易》曰‘成之者性也’。”[15] 又说：“性者，飞潜动植之通名；性善者，论人之性也。如飞潜动植，举凡品物之性，皆就其气类别之。人物分于阴阳五行以成性，舍气类，更无性之名。”[16] 在此，戴震虽然区别了人性与物性，但同时也强调了“阴阳五行之气”对于两者之性的决定意义。另外，戴震还引用《中庸》的“天命之谓性”和《大戴礼记》的“分于道谓之命，形于一谓之性”为己佐证。戴震就“性”所论表面上与孟子无关，而是运用了“阴阳五行”和“血气心知”等概念来表达其人性论思想。那么，戴震如何看待孔孟、程朱的人性思想呢？笔者认为，戴震的人性学说体现一种继承中有创新、批判中有综合的哲学特质。

一是继承中有创新。戴震以一种“卫道”心态赞赏孔孟的人性说。针对宋儒认为孔孟人性不同，而认为孔孟人性说并没有分歧，孔子也是性善论者。“《论语》言相近，正见‘人无不善’；若不善，与善相反，其远已县绝，何近之有！”[17] 同时他服膺和超越孟子的人性论。戴震赞成孟子的性善论。他将肯定人之“血气心知”与孟子之性善论结合起来，他说：“欲者，血气之自然，其好是懿德也，心知之自然，此孟子所以言性善”[18]；“然人之心知，于人伦日用，随在而知恻隐，知羞恶，知恭敬辞让，知是非，端绪可举，此之谓性善”[19]；又说“性善者，论人之性也。”[20] 戴震不仅在形式上继承孟子的性善论，而且精神上继承孟子关于自然之性和社会之性的双重肯定，所谓“阴阳五行”、“血气心知”等都是大量吸收并创造性利用先秦周易、阴阳家的思想，表现出既敬畏圣贤而有敢于理论创新的精神。据《孟子》文本，其中尚未出现周易本义之“易”和阴阳五行概念，而戴震之“性”则恰恰是建立对阴阳五行之气的充分肯定之上。戴震高扬孟子的性善论思想，以一种“生生之仁”情怀关注普通百姓，充分肯定人们口目耳鼻之正常欲求，提出一个“天道（阴阳五行）→（即“分有”）血气心知→（即“分有”）成性各殊”[21] 的人性生成之路。

二是批判中有继承。由于孟子之人性论既有“人亦孰不欲富贵”的现实性，又有肯定“仁义礼智根于心”的超越性。宋儒在人性学说多有创见，自不待言。当然宋儒在超越孔孟之时惯于“六经注我”，也因此招致戴震的批评：“圣人之道在六经。汉儒得其制数，失其义理；宋儒得其义理，失其制数。”[22] 我们知道，孔子罕言性与天道，而孟子则大论人性。在程朱看来，孔子之“性相近”更似告子所论，而孟子性善之说既乃“极本穷源之性”[23]，但也有“论性不论气不备”[24] 之不足。程朱所提出“性即理”之道德形而上学命题，虽然为奠定宋明理学人性论之基石，但在戴震看来则违背了孔孟人性论之本性。“古贤圣所谓仁义礼智，不求

于所谓欲之外，不离乎血气心知，而后儒以为别如有物凑泊附著以为性，由杂乎老、庄、释氏之言，终昧于六经、孔、孟之言故也。”[25] 戴震进而指出，“宋儒立说，似同于孟子而实异，似异于荀子而实同也。”[26] 正是基于对程朱、老、释人性论的反思，戴震明确提出自己对孟子之“性”的独具个性的认识，他说：“孟子之所谓性，即口之于味、目之于色、耳之于声、鼻之于臭、四肢于安佚之为性；所谓人无不善，即能知其限而不踰之为善，即血气心知能底于无失之为善；所谓仁义礼智，即以名其血气心知，所谓原于天地之化者之能协于天地之德也。此苟、扬之所未达，而老、庄、告子、释氏昧焉而妄为穿凿者也。”[27] 在戴震看来，程朱将气质之性与天地之性打成两截，“截理义为一性，别而归之天，以附合孟子”[28]，如此虽然表面上迎合了孟子的性善论，实际上却是“未详审文义，失孟子立言之指”[29]。戴震认为人是一个具有“血气心知”的现实的人，理性精神的可贵在于人能够发挥自己的主观能动性，扩充自己的知性进而达到所谓“神明”之境；程朱虽然肯认人人即具的气质之性，但他们乐此不疲引以为是的“天然之性”则表现出显然的先验和神秘性，宋儒越是将道德提到形而上之地步，就越是成为“上位者”“以理杀人”的理论帮凶，这也是戴震所极力反对和批判的症结所在。

戴震毕竟也是从理学阵营走出来的“反理学”斗士，所以他也不可避免地受到理学思想的影响。戴震和程朱都充分肯定人所具有的理性一面，强调要学习提高人的品质，“不借口于命之限之而不尽其材”[30]；戴震虽然不认同宋儒将天理与人欲截然对立，但也要求“君子不借口于性以逞其欲”[31]，从而表现出非常开放宽容的理论品质。

三、戴震的孟子研究的现代启示

戴震不愿去作“为稻粱谋”的应书虫，而是要作特立独行的真君子。通过戴震的孟子研究，我们不仅认识了戴震眼中的孟子，也读懂了戴震自己，这些都给我们当代学者留下了深刻启迪和巨大教益。

1. 士者有责任，学者有良知。孟子所高扬的士者精神奠定了中国传统知识分子“学术乃天下之公器”和“朝闻道，夕死可矣”的可贵品质和社会责任感，这是值得当今学者永远汲取的弥足珍贵的精神财富。这种社会责任感和学者良知不仅是理论实现创新发展的内在动力，也是成就学者个人实现所谓内圣外王、修齐治平理想的必经之路。这种仁者精神和学术良知建立起来自然不是一日之功，它需要今天的我们勉力为之。

2. 学术批判和人格尊重并行不悖。戴震对程朱的批判不可谓不激烈，好似有水火不容之势，然而这并没有减损戴震对程朱等儒者人格的尊重。所谓“诬圣欺学者，程、朱之贤不为也。”[32] 学术批判与人格尊重理当并行不悖，应该成为当今学者从事思想交流和学术评判的重要标尺。

3. 思想无禁区，探索要自由。戴震的思想批判和理论探索既不迷信权威，又不惧怕非议，大胆揭露宋明理学家对孟子思想的篡改以及由此而引起的理论混乱和现实危害。思想解放永无止境，学术探索未有穷期。追求真理，勇于探索，

为国为民，不计名利，同样应成为我们每个理论研究者的座右铭。

参考文献：

- [1] 梁启超著：《清代学术概论，儒家哲学》，天津古籍出版社 2004 年版，第 40 页。
- [3]（清）戴震著，杨应芹、诸伟奇主编：《戴震全书》（修订本）第七卷，黄山书社 2010 年版，第 175 页。
- [4]（宋）朱熹著：《四书章句集注·孟子序说》，中华书局 2011 年版，第 184 页。
- [5]（宋）朱熹著：《四书章句集注·滕文公章句下》，中华书局 2011 年版，第 253 页。
- [6] 章太炎著：《章太炎全集》（三），《哀焚书第五十八》，上海人民出版社 1984 年版，第 323 页。
- [7][9] 刘鄂培著：《孟子大传》，清华大学出版社 1997 年版，第 152 页；《导论》第 21 页。
- [8]（宋）朱熹著：《四书章句集注·尽心章句上》，中华书局 2011 年版，第 332 页。
- [10][12]（宋）朱熹著：《四书章句集注·尽心章句下》，中华书局 2011 年版，第 346 页。
- [11]（宋）朱熹著：《四书章句集注·告子章句下》，中华书局 2011 年版，第 307 页。
- [13]（宋）黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》（第一册）（卷五），中华书局 1986 年版，第 82-83 页。
- [2][14][15][16][17][18][19][20][22][23][24][25][26][27][28][29][30][31][32]（清）戴震著，杨应芹、诸伟奇主编《戴震全书》（修订本）第六卷，《孟子字义疏证卷上》，黄山书社 2010 年版，第 370、170、177、188、183、169、181、188、373、178、188、182、188、192、189、192、192、192、176 页。
- [21] 张立文著：《戴震》，台北市：东大图书股份有限公司 1991 年版，第 179 页。



陈煒

比较哲学视域中孟子“勇”论的内涵及其当代价值

许昌学院 谢永鑫

摘要:“勇”是伦理学与存在论领域的重要问题,综合先秦儒家与古希腊哲学家的观点,“勇”可以分为血气之勇与义理之勇两类。前者是感性意义上的情绪,后者是受理性指导的心境。孟子通过“知言”、“集义”而达到的大勇境界把生理、心理、社会、宇宙层面合而为一,解决了“智慧的勇气如何可能”的问题,对于我们在当今社会重建义理之勇具有无可替代的价值。

关键词:孟子 柏拉图 勇 血气之勇 义理之勇

2011年10月发生的“小悦悦事件”,引发了全社会关于反思道德危机、倡导见义勇为的大讨论。抛开道德的义愤,我们不得不承认,今天的中国,社会圣贤道德奄奄一息,西方的公德文化犹如无本之木,共产主义道德处境尴尬。“小悦悦事件”的出现并非偶然,而是反映了陷入意义缺失的中国人是多么缺乏行善的动机和勇气。与此同时,近几年层出不穷的食品安全事件、恶性交通肇事事件又显示着人们是多么富有作恶的勇气。知善才能行善,为了扬善去恶,推进社会主义和谐社会的建设,有必要考察一下勇气的哲学含义。

一、“勇”的内涵与分类

在汉语中,“勇”字的基本含义为果敢、胆大,如《管子·法法》中说“上好勇则民轻死”。《说文解字》解“勇”为:“气也。从力甬声。”人们往往将“勇”与“气”连用,故有“勇气”一词,如《史记·廉颇传》中说“以勇气闻于诸侯”。人们也常将“勇”与“敢”连用,以表有勇气、有胆量。如《庄子·徐无鬼》中说“勇敢之士奋患”。在古希腊语中,Ανδρεία有勇气、英勇,男子汉气概的含义,被古希腊传统视为重要的美德之一。这种对勇的崇尚最早表现在“英雄时代”的荷马史诗当中。荷马史诗把“勇敢尚武”看作是英雄的最高美德,阿基琉斯、奥德修斯等人成为英雄时代的主角的首要原因就在于他们都超乎寻常地“勇敢”。总之,中西方文化都把“勇”视为人所具有的一种高尚品质,而其基本含义则是不胆怯、无所畏惧。“勇气”和“勇敢”都是表示“勇”的概念,两者的区别在于前者侧重形容内心,后者侧重形容行为。

孔子非常重视“勇”,把它作为君子必备的“三达德”之一,《论语》两次指出:“勇者不惧。”不过,孔子并不把“勇”视为最高的美德,而是主张只有以“义”为必要条件的“勇”才是善的。他说:“君子义以为上,君子有勇而无义为乱,小人有勇而无义为盗。”(《论语·阳货》)这确立了儒家论“勇”的方向。孔子之后,论“勇”最系统的是荀子。《荀子·荣辱》篇说:“争饮食,无廉耻,不知是非,不辟死伤,不畏众强,恇恇然唯利饮食之见,是狗彘之勇也。

为事利,争货财,无辞让,果敢而振,猛贪而戾,恇恇然唯利之见,是贾盗之勇也。轻死而暴,是小人之勇也。义之所在,不倾于权,不顾其利,举国而与之不为改视,重死持义而不挠,是士君子之勇也。”荀子把“勇”分为狗彘之勇、贾盗之勇、小人之勇、士君子之勇四种。这四种“勇”的共同点是“不惧”。其区别在于前三种“勇”分别以饮食、利益、名誉为对象,都是小人之勇、血气之勇;而第四种则以“义”为对象,是士君子之勇、义理之勇。

西方哲学家关于“勇”的探讨最早见于柏拉图的对话《拉凯斯篇》。苏格拉底首先指出勇敢是美德的一部分,接着讨论勇敢的性质是什么。拉凯斯提出关于勇敢的第一个定义:坚守阵地,与敌人作战的人是勇敢的。苏格拉底指出,拉凯斯所说的仅仅是重装步兵的勇敢,而他要找的是一般的勇敢和胆怯,“这种普遍的性质在所有具体事例中都同样被称作勇敢”[1](P184)。拉凯斯又提出第二个定义:勇敢就是灵魂的某种忍耐,愚蠢的鲁莽和忍耐;并认为许多男人、女人、小孩、动物都拥有这种没有预先的考虑的鲁莽、大胆、无畏的品质。苏格拉底指出这与勇敢是一种高尚的品质相矛盾。随后,尼普亚斯提出勇敢的第三个定义:勇敢是一种知识或智慧,勇敢就是关于希望和害怕的理由的知识。苏格拉底指出,可怕和希望可以当作将来的恶与将来的善,并且一种知识必然是关于一类事物的把过去、现在、将来都包括在内的普遍的知识,所以“勇敢不仅是关于希望和可怕的知识,而且也几乎是关于任何时间的善恶的知识”[1](P195)。不过,这样一来,勇敢就不仅是美德的一部分,而是全部美德,这与前面说的勇敢是美德的一部分相矛盾,所以,苏格拉底得出结论说:“那么,尼普亚斯,我们还没有发现什么是勇敢。”[1](P196),不过,在《欧蒂德谟篇》中,苏格拉底说:“对于那些可怖的和危险的事物,由于不知道它们是什么因而不惧怕它们的那些人并非勇敢的;只有那些知道在可怖的危险的情况下怎样使自己行动进行得很好的人才是勇敢的人,而不能这样做的人却是懦夫。”[2](P28)这样,苏格拉底又承认了勇敢是关于普遍的善恶的知识的定义。其实,苏格拉底

之所以否定“勇敢”的第四个定义,只是因为这个定义陷入了部分的善与整体的善之间的逻辑矛盾。而希腊晚期的斯多亚学派把德性区分为两大层次,即首要的和从属的。“首要的德性有明智、勇敢、公正、节制。……德性是互相联系的,它们有共同的原则,所以,拥有其中一个就等于拥有了全部。”[3](P604)这就是说,部分的善和整体的善虽然在概念上是不同的,可是,在主体的品格中它们却是相通而不可分割的。这就说明,苏格拉底用逻辑分析法来诠释“勇敢”在方法论上是有局限的,而苏格拉底对勇敢的四个定义,归结起来,前两个强调的是不惧、忍耐等从属的德性,属于小人之勇;后两个强调的是把“不惧”与“智慧”、“理性”结合在一起的“高尚的品质”、“聪明的勇敢”,属于士君子之勇。

综上所述,无论是中国哲学还是西方哲学,“勇”最终都可分为仅仅表现为不惧、忍耐、鲁莽的“血气之勇”和把不惧与道义、智慧综合起来的“义理之勇”两种。从心理学的角度看,勇敢和他的对立面恐惧一样,都属于广义的情绪范畴。“广泛意义上的‘情绪’,包括了情绪和心境。情绪是人们对客观事物的态度、体验及相应的行为反应,反映了客观事物与人的主观需要之间的关系;心境是一种典型的情绪状态,与情绪相比,心境是相对弥散、普遍的情感状态,缺乏激发某一行为取向的指向关系。”[4](P16)可以说,血气之勇是一种更强烈、短暂的状态,属于一种情绪;义理之勇是一种低强度的、分散的、更持久的情感状态,属于一种心境,二者可以相互转化。血气之勇只是从属的善和从属的恶,义理之勇才是真正的美德。而对义理之勇阐释地最深刻最透彻的,当属孟子。

二、孟子之“勇”的本体与工夫

从字面上看,《孟子》中“勇”字只出现了15次,孟子对“勇”似乎不是很重视。不过,孟子是以勇者自居的。他讲勇的对象主要是“君”和“士”,也就是统治者和知识分子。针对统治者,孟子区分了“不惧”意义上的小勇、匹夫之勇和“一怒而安天下之民”的大勇(《孟子·梁惠王下》)。针对知识分子,孟子提出了掷地有声的“大丈夫”人格。

在被程子誉为“扩前圣所未发”的《孟子·梁惠王下》的“知言养气章”里,孟子自称“我四十不动心”,以至于公孙丑惊叹道:“夫子过孟贲远矣。”这里的“不动心”是指内心不因疑惑恐惧而动摇,也就是“不惧”,这是勇气的表现。接下来孟子在比较中论述了养勇的方法:“北宫黜之养勇也:不肤挠,不目逃;思以一毫挫于人,若捩之于市朝;不受于褐宽博,亦不受于万乘之君;视刺万乘之君,若刺褐夫:无严诸侯;恶声至,必反之。孟施舍之所养勇也,曰:‘视不胜犹胜也;量敌而后进,虑胜而后会,是畏三军者也。舍岂能为必胜哉,能无惧而已矣!’”。这两个勇士的方法,相同点是都是“守气”,区别在于北宫黜是向外求必胜,孟施舍则是以“不惧”之一念来代替向敌求胜之心,所以孟子说孟施舍是“守约”,两人所养的都是血气之勇。孟子进一步描述曾子之“大勇”的性质是“自反而不缩,虽褐宽博,吾不耷焉。自反而缩,虽千万人吾往矣。”,并评价说:“孟施舍之守气,又不如曾子之守约也。”这就是说,曾子之勇

或孟子之不动心,都是先通过道德理性的反省,并由此反省而决定气的后退或向前,都属于义理之勇,这才是真正的“守约”。如果就到此为止,孟子也不过是和孔子、荀子一样区分了血气之勇和义理之勇,孟子的贡献在于阐明了培养义理之勇的工夫路径及其效果。

孟子主张“持其志,无暴其气。”“气”是孟子在“知言养气”章中建构的核心概念,其基本意思是由呼吸之气引申而来的人身上的能量,人的生理的生命力。“持其志”是要保持住道德理性在生理中的统帅作用,“无暴其气”是说不要损害自己的生理的生命力。

公孙丑问孟子的不动心与告子的不动心相比有什么长处。孟子说:“我知言,我善养吾浩然之气。”这就是说,孟子的“不动心”或勇气是以知言和养浩然之气为前提和工夫途径的。具体来说,“知言”是“持其志”的前提条件,“养浩然之气”是“无暴其气的前提条件。关于“知言”,孟子说:“谗辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷。生于其心,害于其政;发于其政,害于其事。圣人复起,必从吾言矣。”这里的“言”是指关于社会、政治的思想言论。所谓“知言”是指对于有害于社会政治的言论能够洞察其蔽并加以纠正。关于“浩然之气”,孟子说:“难言也。其为气也,至大至刚;以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道;无是,馁矣。是集义所生者,非义袭而取之也。行有不慊于心,则馁矣。”“浩然之气”从其实现后的存在论状态看,是一种可以把个体与宇宙连接起来的”不动心状态,主客合一的心境;从其功夫论含义,从其入手处看,浩然之气的的基本含义是“集义”。何谓“义”,孟子说,羞恶之心,义也。朱注:“羞,耻己之不善也;恶,憎人之不善也。”[5](P1716)这就是说,“义”是人内在的羞耻之情、好善恶恶的道德情感,是良心的发用。而所谓“集义”,就是积累着的行的工夫,不间断的行善去恶的工夫。这样看来,“集义”的前提是“明善”,而“明善”又要靠“知言”。所以,孟子之勇的工夫途径就是:知言(明善)→集义→不动心(浩然之气)。

弄清楚孟子勇气论的内涵后,我们比较一下孟子与柏拉图的观点。

苏格拉底讨论“勇敢”的对象是雅典公民,讨论的目的是为了改善年轻人的心灵,让青年也有美德。虽然他自身也是一个勇者,可是他却不像拉凯斯那样现身说法,而是遵循“美德即是知识”的方法论原则,试图运用逻辑分析的方法找出“勇敢”的普遍定义。其最后的结论“勇敢”是关于普遍的善恶的知识,因为与“勇敢”是美德的一部分这一前提相冲突,也没有被肯定。而孟子讨论“勇敢”的对象则是愿意实践孔子之道的统治者和知识分子。孟子以孔子之徒自居,对自己有绝对的自信,他讨论“勇敢”则是现身说法。

从方法论意义上讲,柏拉图走本体论、逻辑分析的路子,试图通过对“勇敢”的个别、殊相的考察找到“勇敢”的普遍性质、共相,可是却由于陷入逻辑矛盾而只能使殊相与共相处于割裂状态。而孟子走道德实践、伦理学的路子,在这里,“勇敢”的共相与殊相是统一的,共相是殊相的实现。

从存在论的角度看，在孟子这里，浩然之气既是他个体性的体验和状态，又由于“塞于天地之间”而超越了个体性，具有了境界形而上学意义上的普遍性。孟子论勇以“知言”为手段打通了个人与社会，以“浩然之气”打通了个体与宇宙，实现了个别性与普遍性的统一。而在柏拉图那里，即使肯定勇敢是关于普遍的善恶的知识，由于由知到能，尚须一跃，这种有智慧的勇敢如何在个体身上得以实现，如何进行勇敢教育，这还是一个未触及的问题。

总之，孟子勇气论的出发点是人人都有的是非之心、良心理性，其完成形态是具有“浩然之气”的圣人人格，是实现了身心合一、主客合一、天人合一的道德人格的挺立与完成，其自身在道德主体身上与仁义礼智圣等德性是融合无间的，所以，通读《孟子》，虽然孟子很少言“勇”，整部《孟子》，其实都是“浩然之气”这种“大勇”的表现。可以说，孟子勇气论的深刻、彻底、完整、壮美是无与伦比的，即使在现代社会，仍不失其指导意义。

三、孟子“勇”论的当代价值

近百年来，全球化浪潮以越来越快的速度改变着人们的经济、政治、社会、文化生活，在今天的后现代社会里，人们越来越容易获取各种互相矛盾的信息、价值观念，这使人们越来越容易在铺天盖地的信息和娱乐当中迷失自我，失去生存的意义。全球化、共性与人的精神生活、人的个性的矛盾成为21世纪人们需要解决的矛盾之一。这迫使每个人如果想要追求一种有意义的生活的话，都要从存在论的角度追问：什么是人，什么是人类，什么是人类的世界。

20世纪存在主义的兴起，恰恰反映出生存意义的问题已成为普通人的反思对象。海德格尔认为“烦”是人的基本的生存状态。保罗·蒂利希指出：所谓勇气，“就是不顾非存在这一事实而对存在进行自我肯定”[6](P120)。“存在”是自我与世界的统一，也是存在与非存在的统一。由于非存在对存在的威胁而造成的人的心理状态被称为“焦虑”。在现代社会里，无论是生活在新集体主义还是民主顺从主义社会的人们，都很容易陷入一种或者失去自我、或者失去世界的焦虑之中。而要解决这一个体与整体、人与世界的生存论矛盾，蒂利希认为，只能依赖一种作为“绝对信仰”或“存在-本身”而存在的勇气，

就中国而言，当今社会的人们“不差钱”，缺乏的是精神世界的财富；不差生活的勇气，缺乏的是生存的勇气，追求有意义的生活的勇气。近年来，电视娱乐节目日益低俗，穿越、戏说式的电视剧大行其道，网络游戏愈演愈烈，“宅女、宅男”、“囧”、“萌”、“高福帅”、“拼爹”、“谣盐”等网络热词花样翻新，“木子美”、“凤姐”、“贾君鹏”等网络红人你方唱罢我登场。这些都反映出消费社会、信息社会使众多的人们陷入焦虑、无聊、恐惧等消极情绪之中，失去自我，沦为海德格尔所描述的“众人”。正如一位诗人所言：“生活就是先感觉无聊，接着恐惧便会袭来。”[7](P1)

中国人骨子里具有乐天的气质，所以很难彻底放弃世俗生活而到“绝对信仰”中去获得存在的勇气。而孟子的养勇以明善、知言为前提，以集义、行善为工夫，一方面把血

气之勇这一勇气的生理层面和心理层面与义理之勇这一勇气的社会层面有机统一了起来，另一方面又以“浩然之气”的形象开创了勇气的宇宙层面，实现了勇气的生理、心理、社会、宇宙等四个层面的统一。这使我们从开端处讲，不需要学习什么深奥的理论，只要相信自己，相信自己的良心血性，就可以获得存在的勇气、行善的勇气。而在实现的过程中又要持续不断地“知言”、“集义”，而不至于流于浅薄。而在这个过程的完成处，当我们拥有“浩然之气”时，我们就自然而然的成为了“存在-本身”。

正如孟子所说的：“人皆可以为尧舜”，“夫道若大路然，岂难知哉？人病不求尔。”（《孟子·告子下》）虽然孟子的勇气论不可能解决所有的社会问题，但是，只要我们相信并且践行他的勇气论，那么，我们就能有效地转化内心的暴躁、焦虑或无聊，实现身心和谐、人我和谐，培养一种祥和、仁爱的心境，逐渐拥有一种平民化的圣贤人格，为构建和谐社会做出一点贡献。

参考文献：

- [1] 柏拉图著，王晓朝译. 柏拉图全集（第一卷）[M]. 北京：人民出版社，2002.
- [2] 柏拉图著，王晓朝译. 柏拉图全集（第二卷）[M]. 北京：人民出版社，2002.
- [3] 苗力田主编. 古希腊哲学 [M]. 北京：中国人民大学出版社，1995.
- [4] 艾树、汤超颖. 情绪对创造力的影响研究综述 [J]. 管理学报，2011(8).
- [5] 朱熹. 《朱子语类》卷五十二 [M]. 上海：华东师范大学出版社，2002.
- [6] 保罗·蒂利希著，成穷译. 存在的勇气 [M]. 贵州：贵州人民出版社，1988.
- [7] 拉斯·史文德森著，范晶晶译. 恐惧的哲学 [M]. 北京大学出版社，2010.

自性与人性

——《孟子》和杨仁山的佛语解读

铜陵学院 杨文斌

摘要：作为“中国近代佛教复兴之父”，杨仁山（1837—1911）是个开风气之先的人物。在《〈孟子〉发隐》中，居士力图“援佛入儒”——用佛家之语解读孟子之言，虽然，这种诠释对孟学发展未必有大贡献，但是，却开创了近代“以佛解儒”、“以佛解经”的新范式；虽然，“以佛解经”未必可以阐明《孟子》真义，但是，若跳脱“儒佛”之别，撇其藩篱，却可以发现，佛家式注解亦有其妙处。误读也是一种“读”，未必全是“毒”。佛家真心解《孟》，不仅可开启孟学的新进路，也能带来别样的研究视域。

关键词：《孟子》 发隐 杨仁山 以佛解经

一

孟子其人、其书远较孔子、《论语》复杂。

有关《孟子》的来历，说法各异，赵岐、朱熹、焦循等人认为是孟子自著；司马迁等人认为是孟子自著，其弟子万章、公孙丑等人参与；韩愈、苏辙、晁公武等人则认为是其弟子万章、公孙丑等人追记……各家都提出了一些言之有据的理由。

有关《孟子》的注解，众说纷纭，朱子之前，研究者盛极一时，其中，东汉为其作注就有数家；朱子之世及朱子之后，孟子列于颜回之次，分享孔颜所享受的人间烟火，孟学有了质的飞跃……

虽然，这些解读也许未必能分享孟子的心路历程，也未曾走进孟子的精神境界，但是，决不会全部沦为“对塔说相轮”者。之所以说解纷纭，一是《孟子》已流进国人的血脉之中，化为生命之根；二是在文本中孟子之言的模糊性，为后代诠释者保留了极大的诠释空间；三是与解读者个人之思想倾向、方法论立场以及时代思想氛围有很大关系。若从更深一层来看，正是历代诠释无法“定于一”，各种诠释典范之间“创造的紧张性”，生发出孟学日新又新、绵延不绝的内在动力。事实上，出新解于陈篇，又何尝离开过这种解读传统？

作为“中国近代佛教复兴之父”^①，杨仁山先生（1837—1911）是个开风气之先的人物。在《〈孟子〉发隐》中，居士力图“援佛入儒”——以佛学为本位、以佛家之语解读孟子之言，虽然，这种有别于传统“以儒解经”的诠释范式对孟学发展未必有大贡献，但是，却成就了近代“以佛解儒”、“以佛解经”的新典范；虽然，“以佛解经”未必可以阐明《孟子》真义，但是，若跳脱“儒佛”之别，撇其藩篱，却可以发现，佛家式的注解亦有其妙处。误读也是一种“读”，未必全是“毒”。佛家真心解《孟》，不仅可开启孟学的新进路，也能带来别样的研究视域。

二

晚清之季，国难当头，朝政衰微，人心浇薄。天崩地裂

式的大变局，带来了近代中国知识、思想与信仰世界的空前危机，也使人们步入一种新的话语世界，摆脱、改造原有的知识谱系似乎已成为必然之选择。

为经世济民，安徽石埭（今池州石台县）人，杨仁山举释教业，以“祖佛之精奥”匡扶世道人心，著《〈孟子〉发隐》等文，力图开发、开显隐藏在儒道文本中的佛教义理。这种佛家式的《孟子》解读，主要分为三个部分：

1. 肯定儒释道三家思想本有相通之处，推断佛教东渐的契机源自孟子之思想。

按照通识性的说法，佛教东流之初，在依附神仙方术的同时，亦以精神不灭、因果报应为念，即注重对灵魂不死、鬼神崇拜等中国传统宗教观念的吸收，使之得以流布中华^②。若真是如此，或许人们会作如此断言，那种粗糙的佛教权化理论，不仅与印度佛学的本怀大相径庭；而且，那种对外来印度佛教不自觉的改造和不成熟的运用，也会让人漠视，甚至拒绝承认佛家思想与中国传统思想，特别是儒家思想，存有内在的契合点。这似乎不合乎理论的本身理路，也不合乎事实本身。其实，佛家的“慈悲为怀”与儒家的“天下一家”都是出自对生活本身的追问，都是“善”的向度的不同表达，最终都归结于生命本根之上。出世的佛家之所以能浸入以入世的儒家为主流的东土之地，就在于其本有的契合点——人之本性，即，人所本有的超越性的、跃举性的内在冲动。这种本性，也称为“天性”、“天命”。在这一点上，儒佛不是形同水火，而是互为关涉。亦如仁山所云，

“先圣设教，有世间法，有出世法。黄帝、尧、舜、周、孔之道，世间法也，而亦隐含出世之法；诸佛菩萨之道，出世法也，而亦概括世间之法”^③。

针对《孟子》如下文句：

万章曰：“尧以天下与舜，有诸？”孟子曰：“否。天子不能以天下与人。”“然则舜有天下也，孰与之？”曰：“天与之。”“天与之者，谆谆然命之乎？”曰：“否。天不言，以行与事示之而已矣。”曰：“以行与事示之者如何？”曰：“天子能荐人于天，不能使天与之天下；诸侯能荐人于天子，

不能使天子与之诸侯；大夫能荐人于诸侯，不能使诸侯与之大夫。故曰，天不言，以行与事示之而已矣。”④

居士作如此慨叹，“上天之载，无声无臭，此善于言天者也。孟子言天，迹涉有为，是高于天下一等耳。西教盛行，当以孟子为证据也”⑤。

这就是说，国人过去只是将“天”看成一个虚无缥缈的、不可捉摸的“无声无臭”之物，但依孟子之见，“天”虽“不言”，却能以“行与事”示人，其“有为”隐含在“无为”之中，并通过“人”之“为”而得以彰显——“天性”通过“人事”而显发。仁山认为，这是孟子高出别人的地方，也与佛教的玄理多有切合——佛性本有，自在妙用。因此，佛教之所以能东渐，也应当凭藉了孟子的这个命题。其间，中国的佛性论就可以明显地看出有儒家心性论思想背景的影响。

后世言儒佛契合处，多在孟子“尧舜与人同耳”⑥、“人皆可以为尧舜”之语⑦，殊不知居士的发见才是问题的真正之所在。这种解读不仅深化了孟子的理解，也揭橥了儒佛相通的根本处。

2. 批驳孟子“义利”之辩，只“以情量限之”，不合孔子之道。

义利之辩发端于孔子。孟子在孔子义利观的基础上，重义反利，强调“上下交征利”是天下混乱的原因。这种重“仁义”而轻利的义利观，要求人们的一切行为都要遵守仁义的道德规范。后来，被宋儒升格为“存天理，灭人欲”的高度。

发轫于《孟子·梁惠王上》的“义利”之辩，在仁山看来，似乎值得商榷。

其一，孟子未必完全明白梁惠王的本意，梁惠王担心的是王国之存亡，所言之“利”，是国家之“公利”，而非一己之“私利”，而孟子所说的“上下交征利”，专指聚敛矣，与梁王问意不合，并能彻底破斥、撼服梁王。

其二，孟子以利与仁义不能并行，不合孔子之道。在《告子》下篇，“宋桎欲罢兵，将言其不利。孟子以去仁义怀利斥之”⑧。

殊不知，我们在观《子适卫》一章，却见孔子“先言富而后言教”之语；还见到了“足食足兵，民信之矣”这样的话。可见，孔子“以富强与信交相为用。至必不得已之时，方去兵去食而留信。未有专言信，而概废兵与食也”⑨，孔子似乎并没有将“义利”绝对地对立起来。

其三，孟子若将“义利”理路稍加变动，或者换个话头，可能不至被诸侯所摈，而目为“迂远而阔于事情”。在杨居士眼里：

所说仁义，亦以情量限之，谓与利为反对之事，以致游说诸王，皆不能入。若说仁义为利国之大端，而说利国当以仁义为首务，则诸王中或有信而乐从者矣⑩。

也许，仁山说的并不为太过。但不知，作为一国之君的梁惠王之所以见孟子，根本原因就是为能在争权夺利之中取得优势。孟子身处乱世，现实的功利思想大行其道，作为儒家代表，他大力提倡、宣扬仁义之说，以“正人心，息邪说，距议行，放淫辞，以承三圣者”为己任，希望以一己之力改变这种状况。这种强烈的责任感，正是孟子得以永恒的所在。

当然，孟子也不是始终都不讲利，只是不唯利是图而已。“鱼，我所欲也”、“修天爵、仁义忠信，乐善不倦，而人爵”等言，皆关乎“利”。其实，孟子的“保民之说”讲的也是利。可见，孟子并不排斥利，只不过利不是其思想的主旨。

在这一点上，杨仁山似乎并没有彻见、体贴孟子义利观的本质。

3. 指责孟子性善论“专认后天”，“未达先天”，不能“透彻本原”。

孟子是儒家学派第一个提出系统人性理论的人。他的性善学说继承并发展了孔子“性相近，习相远”的命题，成为儒家最具代表性的人物之一。

孟子性善论的基本观点，一是人类有着共同的本性，这个本性是以仁义理智等道德意识为内容的社会属性，而不是与禽兽无别的自然属性；二是人的善性是先天固有、与生俱来的，而不是后天形成的。三是“人皆有之”的善性，最初只是一种道德的萌芽，必须经过自我修养，“扩而充之”，才能最终发展成为完美的道德(11)。

依仁山之见，相对告子的“生谓之性”、“食色性也”的命题，孟子的性善论实有可取之处，但也有其不足之处。

其一，相对告子的性无善无不善论，孟子的见地实有可取之处。

告子是与孟子同时的思想家，曾就人性问题与孟子展开激烈辩论。在告子看来，

人性本无所谓善恶，也无所谓不善，就象湍急的流水那样，随意横流，无从分别善与不善：

性犹湍水也。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(12)。

人性中的善不是先天就有的，而是经过后天修养才形成的：

性，犹杞柳也。义，犹柎棬也。以人性为仁义，犹以杞柳为柎棬(13)。

人生来就有的饮食、男女等生理欲望才是人性的本质：生之谓性。

食、色，性也。仁，内也，非外也；义，外也，非内也(14)。

为驳斥告子的虚妄、浅薄之见，孟子提出“性”是“非由外铄我也，我固有之也”；而力主“人之异于禽兽者也”；将“性”纳入本体论的范畴，“性”就具有了双重性质，孔子的“下学而上达”也就具备了坚实的基石和便捷的进路。

在杨仁山看来，孟子的言说，实有契理的地方。依佛家之理，告子并不了知，缘起性空，“以杞柳喻性”；不知“性本无动”，“以湍水喻性”，孟子以“戕贼”对破，恰合理。告子由于不知“食色牵引妄识”，而认作自性，生“仁义分内外”之执，是犯了个大错误，孟子根于内心，以“非外辩之”，似颇为有理(15)。

扩充善端不仅是人要求向善的经验性行为，也是人性本善这一天命的必然导向。这就是说，这种先验本体与经验行为的统一，不仅契合了儒家本怀，也对佛家理论与修行的统一有借鉴意义。

其二，孟子专论后天性，未尝知有先天性。

孟子坚信，人之“四端”是内在于自觉心的，是先天固有的，是人的“本质”属性，人应该努力地去培养和扩展这些善的本性。人之性，异于禽兽之处，便是“善端”。人之所以不善，是因为私欲的蒙蔽，而不能开显自己的“四端”。

这种带有浓厚先验论色彩的唯心主义，依仁山之间，若就先天说，“立性善为宗”则可；若专就后天而论，则不能透彻本原，不能真正挺立自己的“人性论”，也不能彻底破斥告子等言。他说：

从无知妄受生而成赤子。孟子不知，直以此为纯全之德，故所谈性善，盖不能透彻本原也(16)。

告子不知自性本空，故以杞柳为喻。孟子以戕贼破之，仅破其妄计，而未显其本原也(17)。

告子只认随物流转者为性，是知有妄缘，而不知有真常也。孟子亦只知后天性，不知先天性。故此章答词，皆不合真理(18)。

性本无生，而以生谓性。孟子即就生字上判犬、牛与人性有差别，是以随业受生之识为性。岂知六道智慧，虽判若天渊，而本原之性未尝异也(19)。

显然，杨仁山先生是依据《大乘起信论》，以真常唯心论来衡准孟子命题的。《起信论》依“一心”而开“二门”，说明，众生一心既包容俗世的一切，也包容出世间的一切，从无量苦难到彻底解脱，是自性所为，不劳外求。换言之，“心生万法”，在一切众生的烦恼身中本来、先天就存在着的本来清净、永恒不变的本性，其实就是众生成佛的内在根据。于其中，“本无今有，有已还无”的、生灭变化的“生灭心”，被安立在“如来藏”的作用层面上，至于“如来藏”本身，却并不随时间的流逝而转变。

虽然，《起信论》心学体系与孟子的“性本善”论颇为相似。但是，儒家重视“性”是因为性是人之为人的标志，而佛家重视“性”是因为性是人成就佛果的可能性；两家哲学的关注点、本体论从根本上是不同的。若放在一般的视域中，我们依然也可以这么断言，儒家多立足于经验世界的人，佛家多立足于先验世界的佛。前者是向人自身本性的回归，后者则是向宇宙本体佛性的回归。若就思辨层面而言，二者还是存在明显的差别。这也就是居士对孟子人性论抱有微词的缘故。

其三，孟子以能思之心为大，却“不明自性”，不知心体无思之妙。

孟子主张，“心”是“思”的器官，“思”得“仁、义、礼、智”，“不思”则“不得”。“心之官不思”则听从于“耳目之官”，但“耳目之官”是不能“思”的，不能“思”，就会受物的蒙蔽，耳目所见之物与外物相接触，就会被外物所吸引，恶由此而来。人虽有善“端”，但容易受耳目之欲的遮蔽而失掉。虽然人性本善，但要通过人主动的保存本心，不失本心，才能使善得以显露。他说：

耳目之官不思，而蔽于物；物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣(20)。

在这里，孟子以“心之官”为“大体”，以“耳目之官”

为“小体”；承认“心之官”对于“耳目之官”具有自主性，承认前者对后者的某种超越。

孟子道性善，无疑是就“心之官”而言，而非就“耳目之官”而言。但是，在仁山看来，孟子似乎只见“心”对于耳目的超越性，却看不出“心不离耳目”之义，不明白“心体无思”之妙。他说：

凡人因耳目而蔽于物，心蔽之也。见色闻声，刹那已过，心缘色声谢落影子，方造恶业。孟子不知，强分大小，直以能思之心，为大人之体，未明心体无思之妙也(21)。

这就是说，孟子所言之“心”依然是个能思的肉团子，有主体意义，却无本体意义，并没有将“心”升格为本体，只好落在经验之层面。

虽然，孟子在孔子“生而知之”的基础上，推出“不学而能，不虑而知”的“良知良能”说，把认识的目的归结为寻求丧失了的本心。但是，他却将这个人本来便有的、不虑而得的“良知良能”直接等同于知爱亲、知敬长，未能显著地表现心在是非善恶方面所树立的内在标准。为此，居士慨叹道：

良知良能之语，陆、王之徒，翕然从风。然孟子此言，实未见自性之用。观下文“童爱亲、长敬兄”二语，申明此理，可见孟子专论后天性，未尝知有先天性也(22)。

这就是说，孟子的良知说，其重点犹在本心，不在良知本身；并未在本体层面开显良知与心之间的关系。在这个层面上，仁山说的不是没有一点道理，这似乎也是陆、王为何继续深化、发展孟子之言的关键所在。

总之，《孟子》在杨仁山的印象里，就是这九个字“立意甚佳，但见道未彻”(23)。

三

仁山说过几番话后，心有余悸，“若将《孟子》评论一番，更为世人所诟厉，故只与人谈论，而未曾形诸墨耳”(24)。

但是，我们的意见是，既不能偏信当事者所言，也不能将这种影响夸大。

对《孟子》的体贴，必须让胸怀尽量洞开，防范心智的僵化和老化，适时检讨、修补、突破和重构文本，不能在一系列悖反的镜像中丧失自我认同的最后基础。一旦丧失阅读和思考的主动性，陷入别人的话语场中而无力自拔，就有可能被别人特有的问题意识所覆盖，乃至从此难以名状自己的切身体验，暴露出文化分析的失语和学术洞察的失明。

无论是面对《孟子》本身，还是审视杨仁山之本怀，我们必须抱有同情式理解。

就清末学术整体而言，已经不再是传统意义上的依经作注，由注而释，而是有新的时代精神渗透其间；就其性质而言，带有抗击西方文化、振兴中华的倾向。但，那些天崩地裂式的大变局的刺激又迫使是时的学术者不得不在复古与革新之间不断徘徊，从而催生了不必要的近代中国思维的挫折。

正是这样的时代格局，引发了以杨仁山《〈孟子〉发隐》为代表的清末的孟学转向。

参考文献：

① 原文为：“一位通常被称为中国佛教复兴之父的

人，就是杨文会（仁山）先生”。见霍姆斯·维慈（Holmas Welch）：《中国佛教的复兴》，哈佛大学出版社，1968年版，第2页。

② 杨文斌：《宗炳神不灭论思想述论》，2005年苏州大学硕士论文。

③ 杨仁山：《杨仁山居士文集·学佛浅说》，黄山书社2006年版，第261页。

④ 杨仁山：《杨仁山居士文集》，黄山书社2006年版，第180页。

⑤ 同上书，第180页。

⑥ 《孟子·离娄下》。

⑦ 《孟子·告子下》。

⑧ 杨仁山：《杨仁山居士文集》，黄山书社2006年版，第177页。

⑨ 杨仁山：《杨仁山居士文集》，黄山书社2006年版，第177页。

⑩ 杨仁山：《杨仁山居士文集》，黄山书社2006年版，第177页。

⑪ 董洪利：《孟子研究》，江苏古籍出版社，2000年版，第84—93页。

⑫ 《孟子·告子下》。

⑬ 《孟子·告子下》。

⑭ 《孟子·告子下》。

⑮ 杨仁山：《杨仁山居士文集》，黄山书社2006年版，第182页。

⑯ 杨仁山：《杨仁山居士文集》，黄山书社2006年版，第178页。

⑰ 杨仁山：《杨仁山居士文集》，黄山书社2006年版，第178页。

⑱ 杨仁山：《杨仁山居士文集》，黄山书社2006年版，第182页。

⑲ 杨仁山：《杨仁山居士文集》，黄山书社2006年版，第182页。

⑳ 《孟子·告子上》。

㉑ 杨仁山：《杨仁山居士文集》，黄山书社2006年版，第183页。

㉒ 杨仁山：《杨仁山居士文集》，黄山书社2006年版，第183页。

㉓ 杨仁山：《杨仁山居士文集》，黄山书社2006年版，第177页。

㉔ 杨仁山：《杨仁山居士文集》，黄山书社2006年版，第346页。

㉕ 刘东：《阅读中国序》，见『美』江文思，安乐哲：《孟子心性之学》，社会科学文献出版社2005年版，第2页。

（上接第13页）一些解释学的正常话题，而且在于它启发我们思考一些解释学的非正常话题。这也是“知人论世”魅力的所在。现在我们想象一下，远离“知人”、“论世”状态下理解文本是否可能？孟子说，“交友”的前提是这位被友者是个“善士”，而判断作者是否善士先可以通过诵读他的诗书，但这不够，还得知其人，这也还不够，还得研究他所在的“时世”。也就是说，诗书中所提供的信息是不可靠的，或者不全面的，因而必须通过“知人”、“论世”作进一步的补充论证。应该说，在这种特定的需求下，理解和确证诗书中的内容，的确需要进一步了解作者的“身处”、需要进一步研究作者所在的“时世”。然而，文本的创作虽然脱胎于某种事件，但一旦创造出来之后，它就有了普遍意义，加上阅读者、理解者的多元性，人们不一定关切作者是谁，不一定关切它产生的时代，好比你找老婆，你不会过多地关注她的爸妈是谁。这就是文本所蕴涵的理想性，或者文本所具有的人文意义，这对读者是有价值的，但这跟作者是不是“如此”没有什么关联。由此，我们进一步说，文本的意义一旦创作之后，与创作者便是若即若离的，其即其离则取决于研究者对文本的需求，如果研究者仅仅是满足艺术上的需求、满足理论意义性需求，那就是“离”；如果研究者想对文本的内容和性质、文本的来源和特点等作深入的研究，那就是

“即”。在前一种情况，文本是独立的存在，文本并不必然与创作者一致。因此，文本的阅读与解释，与“知人”并没有直接的关联，而文本的价值与影响完全可以在没有作者主体的情境下发生。司马迁说读到孔子的书，就想象孔子的为人：“《诗》有之：‘高山仰止，景行行止。’虽不能至，然心向往之，余读孔氏书，想见其为人，适鲁，观仲尼庙堂车服礼器，诸生以时习礼其家，余只回留之不能去云。”司马迁感叹对孔子“虽不能至，心向往之”。他根据文本去想象作者，没有人怀疑其想象的可靠性。而这种想象之所以存在、可靠，是因为它的“公式性”，即对每个作者我们都可以通过作品去想象他，但那不属于“身处”和“时世”了，而属于观念的逻辑，属于人文的理想。如此我们进一步说，文本的研究与理解，如果限定在“世”的范围，无疑有其解释意义，而且是“知其所以然”；但只有跳出“世”的窠臼，我们才能“知其所以不然”。换言之，历史的解释只能满足我们的知识欲望，哲学的解释才能满足我们幻想的欲望。在解释文本实践中，离开“知人”和“论世”，并不是离经背道、毫无收效的行为。

总之，“知人论世”命题在中国解释学史上具有重要地位，这不仅因为提出了解释学主张，更为这个命题中隐含诸多解释学话题。

试论全球化论域中的孟子文化政治学

铜陵学院 邹顺宏

摘要：如果说文化产业体现了一个国家的经济实力，那么文化软实力则标志着一个国家的综合国力。文化政治学的框架与理念揭示出，当代世界全球化的竞争格局取决于一个群体、一个民族与一个国家的历史传统与现实实力。中国特色社会主义文化建设的实质内容不但与社会主义的本质息息相关，更与中华文明的优秀成果息息相关。作为中国思想史上承前启后的代表人物，孟子的“仁政”、“民本”、“德治”与“平治天下”等主要理论观点无疑是我们构建和谐文化政治局面的重要渊源。在全球化的当代世界，孟子的基本学说对全球伦理与世界和平还具有深刻而普遍的启示，进而有着更广阔的发掘价值与现实意义。

关键词：孟子 全球化 文化政治学 文化软实力 和谐社会建设

他是这样一位人物：在“至圣”孔子开创儒学之后，经过战国时代诸子百家群雄奋起的争鸣与较量，他捍卫了儒学的理论地位，并发展了儒学的博大体系；他就是被后世崇敬为“亚圣”的孟子。从心理、社会、经济、政治、文化教育等广泛的现代社会科学视角来看，孟子的理论学说对于儒学的发展都有着承前启后的重大意义，并进而为中华文明的发展繁荣建立了不朽功勋。在中西比较史上，如果说孔子与苏格拉底列位于对等的学术框架^①，那么，在思想倾向上，孟子就如同古希腊的柏拉图，而在生活哲理上，孟子则更近于亚里士多德。

十九世纪以降，中华文明在西方列强坚船利炮的胁迫下中国门洞开、危机四起，从而开始了在传统与现代的转换漩涡中艰巨的后发赶超。曾几何时，复兴先驱们舍生取义、奋笔疾书、投笔从戎，从林则渠的销烟振国、洋务运动的师夷自强、谭嗣同的血荐轩辕到胡适怒恨交加的呐喊：“中国的青年，哪没思想！”^②中国人民以顽强的斗争意志与聪敏的探索精神开启了现代化的迅猛狂潮。最终，中国共产党人在马克思主义的理论指导下带领中国人民取得了民族独立与国家解放的革命胜利。可以说，新中国的崛起从一开始就执着于古老文明的悠久历史传统和深厚精神动力。文化就如同一条奔腾不息的长河，凝结过去、开拓未来。任何民族与国家的发展最终都归依于其文化的根基与底蕴，都是在继承传统的基础上发扬与创新的曲折过程。而“文化的本质是‘人化’，而人的本质，即人之所以为人，就是因为有道德，因而尊道贵德就成了中国文化的普遍观念。”^③我国的优秀传统文化凝聚了中华民族自强不息的精神追求，它是建设中华民族共有精神动力与支柱的核心症结。在现代化和全球化的今天，随着我国社会主义改革开放事业的蓬勃发展与我国综合国力的极大提升，中华文化将发挥出更大的作用与力量。因而，对孟子思想的当代研究也有着更为重要的理论与实践意义。

对于传统与现代化问题的分析，文化始终是最为主要的

议题之一。以德国思想家雅斯贝尔斯的话说，文化是人的第二天性，“文化通过个人自己的存在而使个人进入对整体的认识”^④；但同时，雅氏指出：“政治是人类生活的核心，一切问题都源于此。”^⑤文化政治学范式就此紧密地将两者有机地结合起来，以文化政治新视角研究中国文化尤其是儒家哲学已经成为新的学术取向，这其中必然包括对孟子思想的研究。本文希望借助于“全球化研究”的一般框架与文化政治学探究方法，展开阐释孟子思想于当代和谐社会建设的重要启示与时代意义，断章索义、抛砖引玉，以求教于方家学者。

一、孟子之力挽狂澜与承前启后

孟子，名轲，战国时代邹国人氏。据司马迁《史记·孟子荀卿列传》的经典记载，孟子“受业子思之门人。……当是之时，秦用商君，富国彊兵；楚、魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务於合从连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。退而与万章之徒序《诗》《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。”作为孔子嫡孙子思的学生，孟子以继承孔子的遗志与伟业为己任，创立儒家著名的“思孟学派”。有感于当时混乱的局势，孟子感叹“天命靡常”、“春秋无义战”（《孟子·尽心下》），他克服了孔子“述而不作”的取向，既“述”且“作”。通过汲取诸子百家的优秀成果，孟子将由孔子所开创的早期儒学推进到更理论化、系统化的境地。

（一）孟子在方法论方面吸取了易学、道家、墨家与名家等众多学派的逻辑理念，将儒学的概念体系进一步体系化、精致化了。针对道家所批评的“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”（《老子》第三十八章），孟子将天/道、德/文、仁/义、礼/教有机地统合起来，以此将儒学入世的社会伦理观建立在客观的先验基础之上。孟子同时提出“天时不如地利，地利不如人和”（《孟子·公孙

丑下》），并系统地把握、阐释了天与人、道与德、君与民、义与利等一系列古典哲学范畴，通过集成中国古代哲学的辩证法义理，而为儒学的体系扩展奠定了更深远的基础。针对墨家的“兼爱”与“交利”学说，孟子将亲-仁-爱-利-义等关系进行了辩证梳理，并强烈反对杨朱的个人利己主义学说，而在“民利”的基础上突出国家的“大义”、在个人的基础上强调社会。针对法家在国家统治政策的强势，孟子激烈批评其政治上的“刑”、“力”取向，“以力假仁者霸，霸必有大国。以德行仁者王，王不待大。”（《孟子·公孙丑上》）他反对军事强制与杀戮的“霸道”，主张“以德服人”、“平治天下”（《孟子·公孙丑下》）的“王道”，“以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也。”（《孟子·公孙丑上》）所有这些对当代文化软实力议题、以及和谐社会与世界和平的建设都具有不可估量的意义。

（二）在中国思想史上，孟子首创了重要的性善论。按胡适先生的话说^⑥，性善论在孟子哲学中有着中心的地位。以人性本善为出发点，孟子由此推进到其“仁政”、“民贵”、“教育”、“德治”及“和天下”的更广泛思想。与孔子“天赐德予我”的执著精神相比，孟子在战祸遍野的战国时代更多了一份“平治天下”的雄心与“浩然之气”的乐观，为中国哲学的“韧/忍”个性独增了“乐/勇”的情怀。也正因为人性本善，所以才有“教育”的必要与重要，“人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦。”（《孟子·滕文公上》）进一步，孟子将“善政”建立于“善教”的基础上，并最终达到天下之治的理想。他说：“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》）而“得民心者得天下。失民心者失天下。”（《孟子·离娄上》）

（三）孟子进一步发展了孔子的仁学，并进而提出对后世影响深远的“仁政”思想。“尧、舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。故曰：徒善不足以为政，徒法不能以自行。”（《孟子·离娄上》）孟子并不反对法制或政策之治，但他强调基于仁爱的“德治”有着更为基础与重要的意义。胡适指出：“孟子的政治哲学与孔子的政治哲学有一个根本不同之处。”（222）在孔子注重个人道德的仁爱修养基础上，孟子将仁推广到国家治理乃至这个人类社会政治的高度层面。孟子首先以人性中“恻隐之心”的“仁之端”为出发点，指出：“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。”（《孟子·公孙丑上》）由此再以仁爱推己及人，“爱人而不亲反其仁。治人不治反其智。礼人不答反其敬。行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归之。”（《孟子·离娄上》）进一步感召社会，“老而无妻曰鳏，老而无夫曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤。此四者，天下之穷民而无告者……发政施仁，必先斯四者。”（《孟子·梁惠王下》）最为重要的是，孟子绝不是伦理上的言谈说教，将政治治理的基石建立在客观的物质经济基础之上。在孟子看来，“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。

经界既正，分田制禄可坐而定也。”（《孟子·滕文公上》）通过合理的土地制度，再加上合理的农业劳动，“仁政”最终导致“王道”。“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》）

（四）进一步，孟子由“仁政”思想发展出“民权”、“民主”理论。孟子劝勉统治者要以“仁义”治国，并且将人民置于政治的首位。仁的基础在于“人”，更在于“民”孟子说：“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、兽之走圜也。…今天下之君有好仁者，则诸侯皆为之驱矣。虽欲无王，不可得已。今之欲王者，犹七年之病求三年之艾也。苟为不畜，终身不得。苟不志于仁，终身忧辱，以陷于死亡。《诗》云：‘其何能淑，载胥及溺。’此之谓也。”（《孟子·离娄上》）由此得出“民为贵，社稷次之，君为轻。”的重大结论（《孟子·尽心下》）在孟子看来，政治的行为准则与价值取向应该以“民之忧乐”为标准，即“不得而非其上者，非也；为民上而不与民同乐者，亦非也。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。”（《孟子·梁惠王下》）仁政不仅仅要“爱民”，而且要肯定人民的合理的、正常的“利欲”，既正“经界”又有“恒产”胡适就此赞颂孟子为“乐利主义”者，“他所主张的‘仁义’，只是最大多数的最大乐利。”^⑦对于孟子的“重民贵民”思想，新儒学大家方东美更赞叹道：“我把这视为最早期的人类道德民主，由此引发了后来全部历史时期的其他各种社会和政治民主。”^⑧

当然，孟子博大精深的思想理论远不是这些主要之点，但这些范畴都体现了当代文化政治学的基本原则。与柏拉图一样，通过将人性的基础建立在客观的先验基础上，孟子激发了社会伦理与文化政治的理性主义趋向、或者学者们所习称的道德理想主义立场。比较于亚里士多德而言，孟子的仁政与民权思想也同样有着生发于社会现实的经验主义基础，而且他们对于人性与教化都有着近似的辩证观点。在中国思想史的地位上，二程谓“孟子有功于道，为万世之师”^⑨。而船山则评“孟子之功不在禹下”^⑩。在文化政治学的层面上，杜维明指出：“对于社会改革，孟子的策略是通过强调正义、公益精神、福利和模范性的当局，从而将利益、私利、财富和权力的语言转变为道德的话语。”⁽¹¹⁾曾几何时，昌黎先生在“原道”中扼腕泣语：“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。”⁽¹²⁾孟子“前有古人，后来无者”的境况为中国哲学史的深广发展敲响了警钟，为此德国思想家韦伯在其经典的《儒教与道教》一书中也不无惋惜地感叹道：“虽然孟子伦理学彰扬恻隐之心的社会价值，只是这种感情很可能得不到很大发展，无论如何不会在儒教的土壤中得到发展。甚至主张兼爱的（异端）代

表人物（如墨翟）也认为这种感情本质上是形式主义的。”⁽¹³⁾

二、文化政治之基的人性伦理：回到孟子

我们生活在一个后现代的时代，无论是后现代主义左派（如后结构主义、女权主义等），还是其右派（典型的如哈贝马斯、吉登斯等），他们都欢呼这样一个激进时代的来临，并广泛地发起“在地球村文化的无处不在的共同限制下的批评模式”⁽¹⁴⁾。马克思主义经典作者早在1840年代就在《共产党宣言》中指出了资本主义生产方式狂飙突进式的时空拓展，并预言了作为世界历史的全球化时代的兴起。从政治经济学的角度看，马克思无疑继承了亚当·斯密在《国富论》与《道德情操论》中提出的两难问题（即著名的斯密难题（Smith's Puzzles）），但马克思将基于人类道德情操的终极理想提升到了世界历史化的首要议程。这提示了马克思之后的世界历史的辩证发展路径，一方面是传统与现代化的矛盾运动，另一方面是作为意识形态之争的资本主义与非资本主义的国际较量，尤其表现为20世纪资本主义与社会主义的直面交锋。如果说后现代运动是前者的代位，那全球化则是后者的表征。作为活生生的现实运动，后现代的文化政治本身构成了基于“意义与价值”的物质实践。在学理上，后现代包蕴或“扬弃”了现代性，传统与现代之争的话语递进为人性与生存的重大考验。借用詹姆逊的篇名，后现代体现为“晚期资本主义的文化逻辑”。资本主义市场所导致的妖魔化使得全球化在“文化战争”中成为赢家，“它炫耀着它们的全球利益”，并使后现代性变成了“替罪羊”⁽¹⁵⁾。更进一步的学理逻辑是，在物质力量上，科学技术在当代已经成为第一位的生产力，作为人类认识世界与改造世界的智慧集成体系，科学技术使得人类的生存与活动方式不断突破时空的疆域界限。从地理大发现到现在的宇宙探索，全球化代表了科学技术发展的一个必经环节。在政治经济上，在马克思主义的批判语境中，“新自由主义是当代全球化的主宰”⁽¹⁶⁾，而全球化也只是资本主义新自由主义的“意识形态魔爪”（ideological talon）⁽¹⁷⁾，从马克思到韦伯再到哈贝马斯，对科学技术双刃剑效应的分析揭示出，资本主义不仅借用了科学技术的意识形态功能，而且巧妙地将技术合理性与权力合法性结合了起来；在文化上，借助于利益的非对称博弈，西方的自由价值观不断对落后与发展中国家进行渗透与感化，精神传统遭到“被迫的”、“强制的”现代化，并导致全球化或全球性话语“在相当程度上取代了现代性/后现代性二分法，成为一个可以覆盖这两种学术话语的新的视角。”⁽¹⁸⁾

德国学者贝克指出，人们可以否定、攻击全球化，也可以为之欢呼，它已经是一种现实性，同时，“伴随全球资本主义的是一种文化与政治的全球化过程，它导致人们熟悉的自我形象和世界图景所依据的领土社会化和文化知识的制度原则瓦解。”⁽¹⁹⁾在贝克的解释背景中，经济全球化必然要求文化全球化，并最终导致康德式“世界公民”的形成或马克思所说的“世界历史”的完成。事实似乎是，全球性问题的解决需要全球性治理，后者的合法性基于跨越民族国家与地理疆域限制的普遍公民认同。以哈贝马斯的线索看，公共领域中公共秩序的建立必须以基于普遍话语与协商伦理的交往

理性为前提。一方面，全球化直接引致人们生活方式与社会身份的巨大变化，而文化作为总揽生活方式的基本框架，其描述性概念指“一个特定社会或历史时期所特有的各种各样价值观、信仰、习俗、常规、习惯和做法”⁽²⁰⁾，因而经济全球化直面着文化的渊源传统与历史差异性。全球化的耀眼光芒遭际到区域性传统文化的巨大黑洞，矛盾一触即发并且重重难解。这表现为伊格尔顿的“文化之战”⁽²¹⁾，即以西方主流文化为表率之普遍性主体文化与非主流的、边缘性传统的具体文化之间的冲突，进而上升到亨廷顿所预言的世界性“文明冲突”。另一方面，全球化本身蕴涵着哈贝马斯或罗尔斯语境中公共理性与政治德性之间的普遍困境。

哈贝马斯指出，对于全球化，“要使利益协调和普遍化的程序以及创造性地策划共同利益的程序制度化，不能靠根本不受欢迎的世界国家这一组织形式来实现，而要靠以前各主权国家的自主、自愿和独特性来实现。”而与此同时，“在全球化的经济框架中，民族国家要想保持其‘经济基地’的国际竞争力，只能走国家自我限制塑造力量的道路，即采取有害于社会团结、使社会的民主稳定性面临严峻考验的‘削减’政策。”⁽²²⁾在全球化的进程中，后发性或落后的民族国家要在利益博弈中取得双赢局势，就必然要面对政治独立自主的苦境，而政治权力的组织原则——也就是美国开国元勋杰弗逊在《独立宣言》中所强调的“最有可能实现人民的安全和幸福”⁽²³⁾，就面临艰巨的挑战。哈贝马斯的解决办法是回溯到亚里士多德的思想传统，将社会、政治与道德对等起来，哈氏在《公共领域的结构转型》中说：“交往行为的社会整合力量首先存在于特殊的生活方式和生活世界当中，它们拥有各自的传统和利益；用黑格尔的话来说，社会整合力量存在于‘德行’（Sittlichkeit）之中。”⁽²⁴⁾这样一来，全球化的政治经由国际层面上基于普遍化规范或规则的商谈伦理（discourse ethics）而最终导致理性共识、获致和谐局势。罗尔斯则认为，民主社会立基于公共文化，民主制度中的政治权力是公民的权力，即“作为一个集合体的自由的、平等的公民的权力”，政治合法性来源于公共理性，后者“扎根在它的成员的能力之中的理智和道德力量”中，并且“它是公众的理性；它的主题是公众的善以及基本正义问题”。⁽²⁵⁾在罗尔斯的正义理论中，政治正义是归属于公共理性的基本范畴，而后者一如哈贝马斯的批判逻辑，回到了人性伦理的普遍基础。

从当代文化政治学的发展义理上，全球化困境的政治化最终递归到文化/伦理的普遍基础。无论是哈贝马斯的交往理性，还是罗尔斯的公共理性，其根基在于合理的民意和个人的德性。而这正是孟子从“养性”到“修身”、从“仁民”到“贵民”、从“仁政”到“平治天下”的学理线索。全球化问题或困境需要民主的管理，经济全球化的手段不能脱离正义全球化的目的。怎样处理好个人与社会、国家与天下的辩证关系，这在自由主义风行的西方国家到现在仍然是水火不融的争议主题。从古希腊以降，随着启蒙运动与新教改革对个人近乎狂热式的抬举与吹捧，个人主义甚至于利己主义已经成为其难以撼动的思想标杆。尽管马克思、涂尔干、韦

伯等经典社会学代表从社会政治经济关系上想力挽狂澜，但冰火两重天的深重局面却使之无力回天。就象斯金纳所感叹的那样(26)，作为当代全球化话语霸权的自由主义，尤其是其自由放任主义，为了私利与个人权利而冒着扫除公共领域的危险，而阿伦特(Hannah Arendt)、泰勒(Charles Taylor)、麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)等道德主义者对个人自由范畴的拾遗补缺却又滑入了古代城邦制的坟墓。就此，哈贝马斯希望通过马克思的社会观而引入个人自由主义的合理框架的交往理性；而罗尔斯则设想从个人主义立场结合基于民主与正义的社会结构，创立其新的自由主义政治哲学，并首次从广泛的个人主义传统来包容马克思与韦伯的理论遗产(27)。但是，哈/罗氏的努力并没有取得更实质性的成功，他们的学理兼蓄方式使我们看到了东方智慧的巨大价值。从前述孟子的基本理论观点、进一步从儒家的系统哲学义理，“对于政治经济领域的核心价值，儒家的这些视界所揭示的，不仅仅是少一些个人主义、少一些自我利益、少一些敌对以及少一些律法性的通向现代性的进路，更是一种迥异于现代西方的彻底现代生活方式的真实可能性。”(28)

三、文化政治的传统与渊源——全球化伦理中的孟子遗产及其精神

美国教育家布鲁姆曾在其名著《美国精神的封闭》中对美国教育的精神现状进行激烈的批评：“文化成就了人的尊严。作为一种社会方式，文化是社会关系的网络，它为个体自我的发展与提升创造着条件，它是心灵之所、心灵之果。文化比现代意义上的国家更深刻，而后者只关注人的物质欲求、更多地沉迷于纯粹经济的表面。”(29)布鲁姆的观点代表了当代知识社会中文化精神多元化与全球化的自觉诉求。在实质上，全球化首先是经济开放的代名词。在经济全球化的格局中，社会问题、社会意识、社会体系及其机制的全球化也氤氲日上，其中尤以文化政治问题为症结。全球化进程需要合理的全球治理，后者建立于全球民主与和谐文化的氛围基础上。而事实上却是，全球化的规则与运作被资本主义权贵势力所攫取和控制，“全球化的进程代表了资本主义国际化在质方面的新阶段。”(30)甚至，有“金融大鳄”或“金融古鲁(Guru/导师)”之称的美国资本巨头索罗斯在维护其自由化经济理念的同时，也直言抱怨说：“当今的全球资本主义体系是全球开放社会的一个不完善和扭曲了的形式。其主要缺陷是在政治和社会制度方面，而不是在经济方面。事实上，全球资本主义的主要缺陷在于它过于片面：过于强调利润追求和经济成就，忽视了许多社会和政治问题。在国际领域尤其如此。”(31)

全球化过程最严重缺失的恰恰是民主与正义，西方资本主义基于财产私有制的自由市场原则在全球问题面前赫然显露出其“羊皮之狼”的本质和野心。对索罗斯影响甚大的波普尔曾以其《历史主义及其敌人》而成为马克思主义与社会主义的公敌，但在学理上，波普尔却暗示了两个基本的探究议题：一是通过对古希腊思想、尤其是柏拉图的政治思想的追索，波普尔赞同民主与和平的普遍理念；二是波普尔对马克思本人颂誉有加，而对当时前苏联社会主义建设过程中斯

大林主义的极权主义大加鞭笞。这些批评式的文化与政治诉求将我们从现实问题带回到其思想历史的传统渊源。在中西比较的立场上，孟子与柏拉图无疑有着相似的历史背景与哲学趋向。在孟子的理论体系中，散布与贯穿了追求个性健全、道德完善、经济富足、政治民主、社会和谐、天下太平及天人合一的理想信念。以美国学者布莱克看来，“当代的世界政治被看作‘西方’与‘东方’之间的内战（‘东方’一词所包含的内容要比‘西方’更大）。”(32)很多都倾向于注重东西之间马克思主义与自由主义、社会主义与资本主义的两种意识形态的较量与斗争，他们没能或是有意规避了文化政治的历史渊源与内在传统。这就提醒我们，在中国化马克思主义与中国特色社会主义的建设与发展过程中，应该更加自觉地持守、返回与发掘作为中国主流思想支柱的儒学理论。而在孟子“平天下”的仁政理论中，我们看到了作为全球伦理之基的宏大线索与宝贵财富。

孟子秉承孔子的仁学思想，通过将仁爱准则贯彻到了整个社会政治领域，如郭齐家先生所言：“孔子的‘仁’是一种含义极广的伦理道德观念，孟子又把它扩而充之，使之成为包括政治、经济、思想、文化、教育各方面的施政纲领。”(33)经过诸子百家的兼容并包，孟子广泛吸取了其他学派的批评建议及其理论长处，从而使其仁政观与民本观的逻辑义理变得更加显明。依照杜维明先生的看法，孟子遵循“从自我延伸到家、国、天下以及天下之外的根本原则”(34)。孟子将仁爱建立于其“性善”论的先验理性主义立场，“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外烁我也，我固有之也，弗思而已。”(《孟子·告子上》)进一步，这四“心”构成“仁义礼智”“四德”之“端”。孟子在《公孙丑上》一章中说：“恻隐之心，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。”其中，首要的是“恻隐之心”，孟子又称之为“不忍之心”，并将之拓展成了“治天下”的基石。孟子宣称：“人皆有不忍之心。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。”(同上)

孟子的“恻隐”思想对后世产生了深远影响。朱子后来总结道：“恻隐是个脑子，羞恶、辞逊、是非须从这里发来。…恻隐之心，通贯此三者。”(35)即孟子的恻隐之端是所有人心理取向的出发点与基础。朱子又说：“…人之为心，其德亦有四，曰仁义礼智，而仁无所不包。其发用焉，则为爱恭宜别之情，而恻隐之心无所不贯。”(36)到了近世的“戊戌变法”运动，康有为等人的忧国忧民意识也直接取自“孔孟之道”仁学的传统；其中谭嗣同更以《仁学》为其代表作，并最终“以杀身成仁”而成为民族革命的楷模。在中西比较的层面上，“恻隐之心”大致等同于西方哲学中的“同情”(sympathy或empathy)；众所周知，后者正是西方近代哲学的关键范畴，并在康德的普适伦理准则中得到系统的发展。1993年，世界宗教议会时隔一个世纪之后在美国芝加

哥举行全球第二次集会，会议酝酿与商讨了引人注目的“全球伦理宣言”，其中开篇就将“每个人都必须被人道地对待”作为伦理标准的黄金规则(37)。很显然，这条规则体现了“仁”的基本理念，在学理上，学者们将之关联于康德有名的“道德律令”，在其消极的层面上又把它追溯到孔子的“己所不欲，勿施于人”以及“己欲立而立人，己欲达而达人”。但是，西方的代表学者没能看到孟子对孔子仁学思想的积极发展，以“人性本善”的“恻隐之心”为出发点，从“诚意正心”到“亲亲、仁民、平治天下、爱物”，孟子事实上将中国传统思想中的伦理标准发展和提升到了世界普适伦理的高度。

四、文化软实力——全球化视域中和谐文化与政治的关键诉求

资本主义的兴起在深层意义上得益于韦伯所鼓吹的“新教伦理与资本主义精神”及默顿所说的近代科学与理性精神。并且，“在资本主义发展的最近阶段，文化与经济成为一个整体；文化为经济提供了新的活力、新的发展源，为利润和管理提供了一个可能的新世界”。(38)资本主义一系列的先进理论思想及科技成果为现代世界的社会发展引致了巨大的发展功绩。

在胡适先生的导师、美国实用主义大家杜威看来，人类社会可分为科学技术、文化道德等几个方面，它们经由教与学(Teaching and Learning)的教育手段促成了社会的传承与发展，人们对于目的、信念、希冀与知识等共有理智的分享与传播，最终形成我们的社群与社会(39)。杜威的教育理念曾给中国新文化运动的先锋与领袖胡适产生了决定性的影响。而在当代的社会背景下，美国新实用主义思想家罗蒂进一步指出，教化哲学作为社会批判理论，它强调“教育(甚至是革命者或预言家的教育)须要以文化适应和符合为起始。”并且，“在教化哲学家看来，文化的最终冻结或许就是人类的非人化。”(40)随着后工业社会(postindustrial society)、信息与知识社会的兴起，广义上的文化已经成为一个地区、一个国家经济与社会发展的基石与根基。后现代理论家利奥塔直截了当地指出，当今的后工业社会表现为后现代文化(postmodern culture)，他进而将后现代定义为对一系列传统启蒙元叙事的质疑(41)。后现代文化范式典型地体现在当代文化研究中，英国马克思主义文艺批评家伊格尔顿就此有三个有代表性的区分，即作为文明的文化、作为同一性(身份或资本)的文化和作为商业主义的文化(42)。这三种类型又分别对应于美德、民族精神和经济学。同一性(或身份)文化来自于资本主义商业化的消费文化的压抑与异化，而后现代文化恰恰就是商业文化，所谓文化的全球化、世界的“麦当劳”化与以美国为首的晚期资本主义舆论霸权体系当是其最深切的明证。

随着冷战的终结，国际关系已不再由国家或地区同盟的军事实力所决定，也就是说，不再取决于文化“硬”实力。以美国哈佛大学文化政治学领域的奈与亨廷顿等学者为代表，他们在上个世纪末与本世纪处适时提出了文化软实力理论。这种理论指出，传统、文化和意识形态方面的吸引力或典范魅力对于经济和社会发展已经变得越来越重要。在相当程度

上，文化在世界上的分布就是权力与权利的分布。软实力就是以思想魅力、文化影响力或意识形态的优越性来自动地吸引、自觉地劝服他人，从而达致共识、获得满意效果。在文化实力中，硬实力具有基础性的地位，但在全球化的信息拟像与超现实时代(鲍德里亚术语)，文化软实力正变得愈益重要，其相对自主的功能还在一定条件下有着决定性的影响。根据巴恩斯的的文化范畴，文化被分为三个不同层面(43)：一是制品、符号和人类行为等可见领域；二是人们的信念和价值观；三是人们共享的意义体制。其中后两个方面就是基于文化与政治的软文化。随着全球化进程的不断深入，基于精神和传统的软文化因素越来越重要，文化软实力成为了经济与社会发展的更深层动力。

在社会化大生产与经济全球化的今天，文化日益超越了生产性的偏狭框架，文化已经和消费结构及资本方式紧密地联系起来。文化成为了社会管理、乃至政治管理的最广泛与最复杂的现实状况，即在新的时期“文化本身第一次真正成为他们[指统治者——引者注]关注的焦点，而不仅是文化作为其他事物的征兆或者象征。”(44)在全球化时代，文化学者们还提出了一个令人遐思的方程式：土地=社会=国家=文化=宗教(45)。也就是说，人类实践中空间与时间因素的巨大变化使人跨越了自然的疆界，人类文明的时空框架演化到了更宽广与精微的境地，我们以前所分割的各种领域其实是整体系统中相互关联的部分，其中，文化、政治与经济、社会对等起来了。

在各种有关文化政治的批评论述中，我们最常见的两个术语是：文化帝国主义与世界的麦当劳化。在文化帝国主义看来，经济全球化必然引起文化与政治全球化，而后者将使得人类的生活方式与管理方式趋向于普遍的同质化。管理文化中的福特主义到后福特主义、发展理论中的“中心-边缘”模型、生活方式的美国化、民主的自由化与西方化等观念无一不是这种理论观念的体现。于文化而言，“世界的麦当劳化”就是前日本文化厅厅长青木保所谓的“文化的快餐化”，它与文化多样性形成了相反相成两种浪潮。而对于现代化理论来说，文化对传统社会很重要，但政治对现代社会则更重要；“从事现代化建设的领袖所面临的核心问题是：使他们自己社会的特殊的传统文化去适应于相应于现代知识所提供的机会而出现的生活方式。政治就是争夺权力以实现他们所提倡的纲领的斗争。”(46)经过二十世纪后半期和本世纪初的激烈交锋、尤其是“苏东剧变”与“911事件”，文化的地域主义或本土主义(Localism)取得了全球主义(Globalism)和文化普适论的胜利。新世纪伊始，文化多元主义发展方针得到了联合国教科文组织的大力宣扬与普及，以至西方七国首脑会议也做出了将文化问题列入协议项目这一划时代的壮举(47)。这为全球化背景中文化政治的历史传统与民族特色提供了巨大的生存机遇。

五、结语：全球化视域中中国特色和谐社会的文化政治建设之路

众所周知，文化的历史传统构成了与时代意识形态、现代化外来文化三足鼎立的重要基石。在西方马克思主义者沃

勒斯坦的中心-边缘性依附理论来看,发展中国家的文化与意识形态必然受到以西方发达资本主义国家为主的跨国经济的支配,其消费模式、生活方式与文化取向也随之发生转变。在我国的改革开放过程中,我们在坚持马克思主义意识形态引导的基础上,应当以文化政治的优秀历史传统充实与促进本土文化政治议题与纲要的鲜明中国特色。孟子博大精深的理论发展线索、以及西方国家工业化城市化的兴起史带给我们的启示是,只有因缘于特有的历史机遇和海纳百川的文化交汇与包容,文化政治特色才能扬名立万。对于文化软实力而言,我们在共享现代化、全球化的共时空间之同时,更需要跨越历史的千年传承,从而将文化政治的根基深入到文明演进的浩瀚长河。而对传统文化的深广对接,这在理论高度上同时并始终是和谐社会建设的基本诉求。一方面,随着全球化的迅猛发展,区域与民族国家的传统文化发展在高科技背景下遭到加速式新陈代谢的困境,这本身需要我们与俱进。另一方面,随着我国总体经济实力跨越到新的发展台阶,我国国际地位基于身份政治的文化根基更急需大力提升,而现实中文化软实力对比于经济硬实力的差距愈益悬殊,这显然与我们建设小康社会与和谐社会的紧迫诉求难以适应。在传统文化的批判中,我们对文化保守主义与本土主义已经有了深刻的反思与教训,我们可以不再像鲁迅与胡适等先贤那样去“矫枉过正”了。通过对“亚圣”孟子文化政治思想的哲学考究,我们看到,将马克思主义文化观、西方乃至世界优秀文化成果与中华传统文化观进行系统对接的形势已然成熟。

在英国文化学者汤普森看来,“文化的传媒化是现代社会的—个基本构成特征,就是说,是我们今天生活于其中的社会之所以成为‘现代’的特征之一。”(48)信息技术的发展构成了文化传媒化的基础,甚至标志了文化发展的新转向,这既造成了全球性或国际性的广泛影响,也为我们重塑社会关系与政治生活提供了更新更好的框架。当代学术研究与社会思想的潮流汇聚到了经济政治的“文化”关键维度。从文化传统和文化底蕴,再到文化实力及发展,世界性的文化建构实践掀起了二十一世纪的全新思想面貌与广泛社会运动。联合国教科文组织(UNESCO)在2000年伊始就发表了“拥护文化多样性”的国际宣言,可以说这是一个文化的时代,文化已经成为社会思潮的关键词。在个人层面上,文化资本成为一个人人生价值与意义的最重要基础;就国家而言,文化实力决定了一个国家经济发展的活力与后劲,并从而表征着国家综合实力的终极指标。文化实践依托于广义的文化理论研究,将实体文明与软性文化统合了起来,文化政治的传统渊源、精神动力、道德境界及政治张力更加突显出来了。

与西方马克思主义的文化唯物主义理论进路有所不同的是,我国的文化理论与政策更实质性地依托于现实的社会主义经济实践和源远流长的中华文明传统。从早期中国共产党人借鉴和发扬前苏联式正统马克思主义理论开始,革命先烈与仁人志士们就始终将中华文明的危难使命与全人类的自由解放理想、将马克思主义的理论指南与中国具体的历史实际辩证地结合起来。党的十五大报告中第七个主题提出“建设

有中国特色的社会主义文化”。随后,党的“三个代表”重要思想指出:我们党代表了先进文化的前进方向,党“必须始终坚持马克思主义为指导,努力继承和发展中华民族的一切优秀文化传统,努力学习和吸收一切外国的优秀文化成果,从而不断地创造和推进有中国特色社会主义文化,使社会主义物质文明和精神文明协调发展,使社会全面进步”(49)。新时期,以胡锦涛同志为核心的党中央高瞻远瞩、审时度势,在党的十七大报告中明确提出“提高国家文化软实力”的文化强国战略。2003年在党的十六届三中全会的讲话中,胡锦涛同志指出文化对社会经济发展的重大反作用:“从根本上说,经济发展决定政治发展和文化发展时,但政治发展和文化发展也会反过来对经济发展产生作用,在一定条件下,还可以产生决定性作用。”(50)2006年胡锦涛同志访问美国,在著名的耶鲁大学发表演讲时说:“科学发展的理念,是在总结中国现代化建设经验、顺应时代潮流的基础上提出来的,也是在继承中华民族优秀传统文化的基础上提出来的。”(51)2007年10月党的十七大胜利召开,胡锦涛总书记在大会报告中指出(52):现时代,文化已经成为了民族凝聚力和创造力的重要源泉、越来越成为综合国力竞争的重要因素。党的十七大报告关于“推动社会主义文化大发展大繁荣”的主题将我国文化强国战略提升到了更系统更急迫的发展层面。紧接着在2008年1月全国宣传思想工作会议上,胡锦涛同志进一步就“提高国家文化软实力”发表重要意见。不久前闭幕的党的十七届六中全会审议通过了《中共中央关于深化文化体制改革、推动社会主义文化大发展大繁荣若干重大问题的决定》。会议指出,文化是民族凝聚力和创造力的重要源泉,是综合国力竞争的重要因素,是经济社会发展的重要支撑。在《决定》中,我们党将文化建设摆上当前我国经济社会发展形势的制高点,文化强国战略顺势纳入科学发展观的核心理论范畴。

当今世界,各种思想文化交流交融交锋趋势更加明显,作为道德表象、思想基石与精神动力的文化软实力在综合国力竞争中的战略地位日益凸显,许多国家都从提高国家核心竞争力出发,把加快文化发展、增强文化软实力作为国家发展的基本战略。随着我国经济的成功转型与快速发展,中华文化的表率作用和深远影响引起了全世界的广泛关注。文化自觉决定着—个民族、—个政党的前途命运。当今时代,文化已经成为民族凝聚力和创造力的重要源泉与综合国力竞争的重要因素。现代号称中西合璧、“三分西化、七分传统”的思想家胡适提倡“人格+知识”的教育观:人格上,自由独立重于生命;知识上,为追求真理而奉献—切。(53)今天,我国文化强国战略的实施,确定了我国新形势下以科学发展观为指引的社会主义和谐社会建设的深层议题,中国特色的社会主义文化政治之路欣欣向荣。

参考文献:

①参见叶秀山:“‘和谐’——孔子和苏格拉底的共同‘理想’,”载《中国哲学史》,1998年第2期,第14-20页。另见[德]雅斯贝尔斯:《苏格拉底、佛陀、孔子和耶稣》,

李瑜青等译,安徽文艺出版社,1991年版。

②胡适:《读书与治学》,欧阳哲生编,北京:生活·读书·新知三联书店1999年版,第115页。

③张海鹏 臧宏 主编:《中国传统文化论纲》,合肥:安徽教育出版社1996年版,第120页。

④雅斯贝尔斯:《时代的精神状况》,王德峰译,上海译文出版社1997年版,第94页。

⑤雅斯贝尔斯:《苏格拉底、佛陀、孔子和耶稣》,李瑜青等译,安徽文艺出版社,1991年版,第85页。

⑥胡适:《中国哲学史大纲》,石家庄:河北教育出版社2001年版,第215页。

⑦胡适:《中国哲学史大纲》,石家庄:河北教育出版社2001年版,第223页。

⑧方东美:《中国哲学之精神及其发展》,郑州:中州古籍出版社2009年版,第58页。

⑨《二程遗书》,上海:上海古籍出版社2000年版,第128页。

⑩王夫子:《张子正蒙注》,北京:中华书局1975年版,序论第4页。

(11)杜维明:《东西价值与多元现代性》,北京:中国社会科学出版社2001年版,第138页。

(12)《韩愈选集》,孙昌武选注,上海:上海古籍出版社1996年版,第271页。

(13)韦伯:《儒教与道教》,王容芬译,北京:商务印书馆1995年版,第261页。

(14)韦斯特:“新的差异文化政治学,”载塞德曼编:《后现代转向》,吴世雄等译,沈阳:辽宁教育出版社2001年版,第87页。

(15)纳托利:《后现代性导论》,杨道等译,南京:江苏人民出版社2005年第2版,第171页。

(16)塞克:“新自由主义经济学方法论,”载萨德-费洛等编:《新自由主义批判读本》,陈刚等译,南京:江苏人民出版社2006年版,第51页。

(17)Burbach, Roger. (2001)Globalization and Postmodern Politics. Pluto Press. p.3.

(18)王宁:“编者前言——全球化与文化:对峙还是对话?”载王宁编:《全球化与文化:西方与中国》,北京:北京大学出版社2002年版,第3页。

(19)贝克:“导言——全球化时代民主怎样才是可行的?”载贝克等著:《全球化与政治》,王学东等译,北京:中央编译出版社2000年版,第14页。

(20)汤普森:《意识形态与现代文化》,高铨等译,南京:译林出版社2005年版,第136页。

(21)伊格尔顿:“文化之战,”载王宁编:《全球化与文化:西方与中国》,北京:北京大学出版社2002年版,第147页。

(22)哈贝马斯:“超越民族国家?——论经济全球化的后果问题,”载贝克等著:《全球化与政治》,王学东等译,北京:中央编译出版社2000年版,第83-84页,第73-74页。

(23)杰弗逊:“独立宣言,”载杜威等著:《自由主义》,杨玉成等译,世界知识出版社2007年版,第44页。

(24)哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1999年版,序言,第22页。

(25)罗尔斯:“政治自由主义,”载杜威等著:《自由主义》,杨玉成等译,世界知识出版社2007年版,第128-130页。

(26)Skinner, Q. R. D. (1990) ‘The republican ideal of political liberty’, in G. Bock, Q. R. D. Skinner and M. Viroli ed. Machiavelli and Republicanism. Cambridge: Cambridge University Press. p. 308.

(27)Barry, B. (1990)Justice as Impartiality. Oxford: Clarendon Press. p. 214.

(28)杜维明:《东西价值与多元现代性》,北京:中国社会科学出版社2001年版,第213页。

(29)Bloom, Allan. (1987) The Closing of the American Mind. New York: Simon & Schuster. p.188.

(30)罗伯·温特:《全球化:马克思主义的观点》,万毓译,台北:连结出版社2002年版,第67页。

(31)索罗斯:《开放社会:改革全球资本主义》,王宇译,北京:商务印书馆2001年版,第196页。

(32)布莱克:《现代化的动力》,段小光译,成都:四川人民出版社1988年版,第195页。

(33)郭齐家:《中国教育思想史》,北京:教育出版社1987年版,第63页。

(34)杜维明:《东西价值与多元现代性》,北京:中国社会科学出版社2001年版,第175页。

(35)《朱子全书》(第15册),安徽教育出版社、上海古籍出版社2002年版,第1766-1767页。

(36)《朱子全书》(第23册),安徽教育出版社、上海古籍出版社2002年版,第3279页。

(37)彼得·辛格:《—个世界——全球化伦理》,应奇等译,北京:东方出版社2005年版,第140页。

(38)麦克罗比:《文化研究的用途》,北京:北京大学出版社2007年版,第195页。

(39)Dewey, John. (2001)Democracy and Education. A Penn State Electronic Classics Series Publication. p.8.

(40)罗蒂:《哲学与自然之镜》,北京:商务印书馆2003年版,第343页、第353页。

(41)Lyotard, J. (1984) The Postmodern Condition—a Report on Knowledge, Manchester: Manchester University Press. p.37.

(42)伊格尔顿:《文化的观念》,南京:南京大学出版社2006年版,第106页。

(43) Barnes, Samuel. (1994) “Politics and Culture.” In Political Culture and Political Structure: Theoretical and Empirical Studies, ed. Frederick Weil. Greenwich, CT: JAI Press, p. 46.

(44)斯道雷:《文化理论与通俗文化导论》,南京:南京大学出版社2006年版,第2版。

(45)Augé, M. (1995) Non-places: Introduction to the anthropology of supermodernity. London: Verso. p.116.

“劳心者治人，劳力者治于人”之浅析

安徽大学 柯琳

摘要：孟子的社会分工思想主要体现在他的“劳心者治人，劳力者治于人”这句话中。长期以来，孟子的社会分工思想一度受到批驳，一些学者认为，孟子的这一思想表明孟子本人是为剥削阶级进行阶级统治和剥削而辩护的。我们应该打破这种误解，正视孟子社会分工思想中蕴含的价值，并以马克思主义理论为指导，发掘其思想的当代价值。

关键词：孟子 “劳心” “劳力” 马克思主义

孟子的社会分工思想主要体现在他的“劳心者治人，劳力者治于人”这句话中。长期以来，孟子的社会分工思想一度受到批驳，一些学者认为，孟子的这一思想表明孟子本人是为剥削阶级进行阶级统治和剥削而辩护的。其实不然，通过对《孟子》文本的系统解读，我们应当澄清一系列似是而非的西洋化评析和教科书式的定论，并以马克思主义为理论指导，正视孟子社会分工思想中蕴含的价值。

一、孟子的社会分工思想：“劳心者治人，劳力者治于人”

(一)、学术界对孟子社会分工思想的批驳

由于受到“打倒孔家店”口号的消极影响，特别是受到“左”倾路线的错误干扰，我国对孟子社会分工思想缺少冷静的科学分析和公正的客观评价，甚至还给人造成了这样的错觉：以“孔孟之道”为代表的中国传统思想与马克思主义理论似乎是根本对立的。

如任继愈先生在《中国哲学史简编》（人民出版社1974年版第102页中说）：“治人者食于人，天下之通义也”，是孟子“利用来论证剥削制度的合理性，对后来有较深的影响”。再如杨荣国先生在他主编的《简明中国哲学史》简本（人民出版社1975年版第53页中也说）：“劳心者指奴隶主贵族和一些上层分子，劳力者指从事体力劳动的奴隶和自由民。孟轲认为奴隶主贵族应该统治人民，劳动人民应该被统治并要

供养奴隶主贵族，而统治者则应该受人民供养。统治者对人民的压迫剥削关系孟轲称为‘天下之通义’。这就是把奴隶主统治剥削奴隶、人民和奴隶、人民奉养奴隶主看成是天经地义，赤裸裸地公然宣扬奴隶主阶级统治和剥削的合理性”。

(二) 孟子社会分工思想的真实涵义

为了澄清学术界长期以来对孟子社会分工思想的误解，同时，也为了还原孟子思想的真实涵义，笔者需要从以下几方面加以论述：

1、还原孟子“劳心者治人，劳力者治于人”的真实语境。

引用《孟子·滕文公上》：曰：“百工之事固不可耕且为也。”“然则治天下独可耕且为与？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰，或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也。”通读《滕文公》上篇第四章全文，我们不难发现：孟轲与陈相的这段对白，旨在用归谬法反驳农家学派许行“贤者与民并耕而食，饔飧而治”的思想主张。

具体地说，从论题上看，论辩双方争论的焦点是滕国的滕文公究竟是不是一位贤君。许行、陈相等人认为“滕君则诚贤君也；虽然，未闻道也。贤者与民并耕而食，饔飧而治。今也滕有仓廩府库，则是厉民而以自养也，恶得贤？”对此，孟子并没有直接给予驳斥，而是向陈相提出了一连串的问题：

（下），北京：中央文献出版社2004年版，第428页。

(52) 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！”载《中国共产党第十七次全国代表大会文件汇编》，北京：人民出版社2007年版，第32-33页。

(53) 胡适：《读书与治学》，欧阳哲生编，北京：生活·读书·新知三联书店1999年版，第70页。

作者：铜陵学院法政系副教授，哲学博士，主要研究方向为社会学哲学。电话：13615624763 E-mail: zoushunhong@163.com 邮编：244000 通信地址：铜陵学院法政系

“许子必种粟而后食乎？”“许子必织布而后衣乎？”“许子冠乎？”“奚冠？”“自织之与？”“许子奚与不自织？””。从而迫使对方回答：“百工之事固不可耕且为也。”。于是孟子提出：“然则治天下独可耕且为与？”也仅仅是在这种条件下，孟子提出：“有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰，或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也”。从孟子反诘许行、陈相主张的问话中，与孟子论证上述命题的全文联系起来看，这句换的涵义是：既然“百工之事”都不可能完全自食其力，必须通过专业化分工来交易其劳动产品，那么“治天下”岂能“并耕而食”？假如每个行业都自食其力，自给自足，天下所有的人必将为衣食而疲于奔命，人类社会所必须的“劳心者”也就根本无从产生。由此可见，孟子强调的重点是：政治管理是社会进步不可少的伟大事业（“大人之事”），从事“治天下”或“治人”等国家事务管理是一种复杂的脑力劳动（“劳心”），决不能用耕种庄稼或烹调饮食等简单劳务（“小人之事”）来代替。

2、对孟子社会分工思想中的某些词语在概念上的重新理解

孟子“劳心者治人，劳力者治于人”中所指的“劳心者”和“劳力者”并不是指今天我们所理解的剥削阶级和广大劳动人民，不是从剥削层面上来说的，不包含阶级因素的成分。因为孟子在此所谈论的“劳心者”和“劳力者”，是以社会分工为前提，是以劳动力的支出方式为标准进行划分的，而不是从阶级意义上讲的。同时，“劳心者”和“劳力者”的划分依据是社会职能、社会职业。“劳心者”是指用头脑工作的人，包括从事政治、军事和文化事务的人；“劳力者”是指干体力活的人，包括从事农业、工业、商业及服务性行业的人。就字面上来看，“劳心者”与“劳力者”的称呼并不包含有尊敬与轻视的成分。

孟子的“治于人者食人，治人者食于人”也并不是从剥削意义上讲的。孟子在此想要说明的仅仅是，因社会存在着分工不同，“劳心者”在从事对自然界的治理和对社会的管

理时，不可能再象许行、陈相所要求的“并耕而食，饔飧而治”，因而“劳心者”生活所必需的食物和用品，只能由直接从事物质资料生产的“劳力者”来提供，而“劳力者”要顺利地从事社会生产，维持正常的生活秩序，也必须接受“劳心者”的管理。否则，“劳心者”的生产与生活就难以得到保证也无法顺利进行，这就是孟子所谈的“劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人”的本意。因而，孟子在“治于人者食人，治人者食于人”中使用的关键词语“治”和“食”，与许行“并耕而食，饔飧而治”里的“治”和“食”，都属于中性语义范畴，不具有“政治压迫”和“经济剥削”等阶级对立的感情色彩。

二、以马克思主义理论为指导，充分挖掘孟子社会分工思想对于当代的意义

具体问题具体分析，这既是马克思主义活的灵魂，也是理论思维的根本原则。要克服对历史唯物主义阶级分析方法的粗糙搬运，要澄清对孟子社会分工思想的长期曲解，我们必须根据唯物史观的科学精神，结合中国古代社会的历史实际，从劳动价值、政治管理和经济生活辩证统一的高度，全面揭示孟子“劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人”中所蕴涵的深邃哲理。

在对孟子社会分工思想充分认识的基础上，我们更要发掘其思想对于当代的价值。理解和研究孟子社会分工思想，不仅有助于我们更好地理解中国古代社会的非私有化特质，深刻地把握东方专制主义的非阶级性根源，而且还有助于我们在社会转型期更合理地开发人脑智能资源，更有效地从事科技知识创新，成功地开拓一条既能充分体现中华民族道德传统和中国文化理性智慧，又能全面反映马克思主义科学原理和社会主义时代精神的政治管理道路。

参考文献：

[1] 张晓南.“劳心者治人，劳力者治于人”新解[J]. 牡丹江师范学院学报（哲学社会科学版），1996.2.

[2] 郭晓丽，祁润兴. 孟子社会分工思想的现代阐释[J]. 内蒙古社会科学，1999.3.

(46) 布莱克：《现代化的动力》，段小光译，成都：四川人民出版社1988年版，第58、95页。

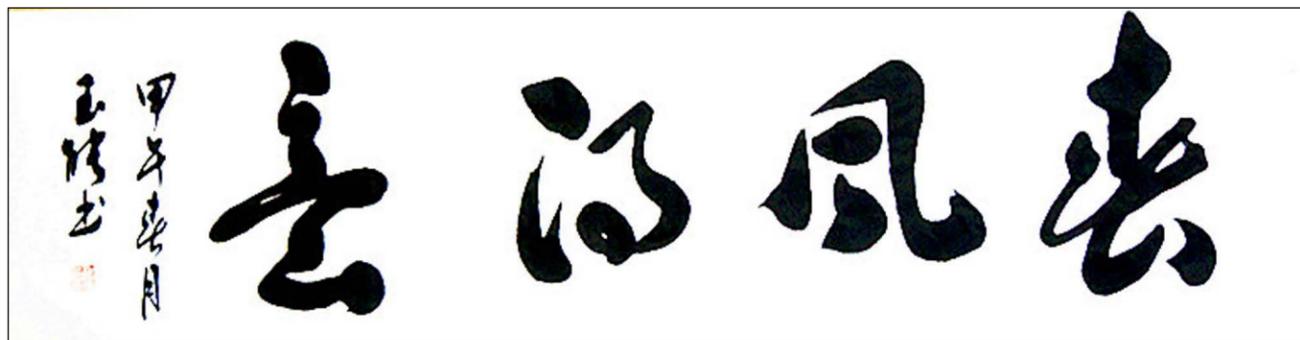
(47) 青木保：《多文化世界》，北京：中国青年出版社2008年版，第29页。

(48) 约翰·B. 汤普森：《意识形态与现代文化》，南京：译林出版社2005年版，第355页。

(49) 江泽民：“紧密结合新的历史条件加强党的建设，始终带领全国人民促进生产力的发展”，载《人民日报》2000年2月26日第一版。

(50) 中共中央文献研究室编：《十六大以来重要文献选编》（上），北京：中央文献出版社2004年版，第484页。

(51) 中共中央文献研究室编：《十六大以来重要文献选编》



杨玉能

试论孟子“民本思想”

孟问松

“亚圣”孟子在我国五千年的文明史中，有其特殊的历史和文化地位。他的“民本思想”无论在我国历史上还是当今社会，都有着巨大而深远的影响，散发着璀璨的人生光辉，具有永恒的社会价值。

在孟子浩瀚学说中，“民本思想”是其整个学术体系的核心理论基础，是治国安民之策的根本所在。本文试就“民本思想”的实质、核心和关键，以及对历史和现实意义作一浅析。

一、孟子“民本思想”的实质是维护社会稳定、政权稳定，实现长治久安。

孟子根据战国时期的经验，总结了各国治乱兴亡的规律，通过大量历史事例，提出了一个富有民主精神的哲学命题：“民为贵，社稷次之，君为轻”。孟子认为如何对待人民这一重大问题，对于国家兴亡，社会安定，具有极端的重要性。孟子通过大量历史事例清醒地认识到在国家的实际治理中，人民是国家和社会的根基，是国家政治、经济、文化的主宰者，人民创造的财富是社会赖以生存、发展以及统治者维持统治的基础。人民在国家社会中的重要地位，不可忽视，不能动摇，“民安了，才能国泰；民富了，才能国强”。孟子在多篇论著中，反复阐述对待人民的态度，关乎到“得天下”与“失天下”的根本问题。民心的向背决定天下的得失，社会的安定。统治者只有得到人民的支持、拥护，才能巩固自己的统治，治理好国家。纵观华夏数千年的发展史，从奴隶社会、封建社会到现代社会，历朝历代都把稳定政权、稳定社会作为第一要务。在中国历代统治者中的“圣明”君主，为了维护其统治地位，都自觉或不自觉的崇尚“民本思想”。据《贞观政要》记载，唐太宗李世民十分认同《荀子》中“君，舟也；人，水也”，“水能载舟，亦能覆舟”的著名论著，用以警惕和吸取隋朝灭亡的教训，并运用于治国之道，开创了“贞观之治”的辉煌盛世。可以毫无疑问地说，在中国历史上，凡是那个朝代出现太平盛世，繁荣昌盛，究其根本原因，就是在一定程度上调整了统治者与被统治者的关系，推崇“民本思想”，真正把人民放在了第一位。

为了确保社会稳定，人民安居乐业，孟子还主张推行“民有恒产”。他的这一构想不但符合唯物主义哲学关于“物质决定意识”的论断，更表达和符合当时处在战事动乱、民不聊生的广大下层人民的愿望。孟子提出“民之为道者，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心”。让人民拥有“恒产”，实行井田制，以一家一户的小农为基础，采取劳役地租的形式，让百姓在固定的土地上，自给自足，安居乐业。从这里我们可以清楚领悟到孟子主张“民有恒产”，不仅仅对百姓物质

方面的满足，更深的意义在于形成一种“君爱百姓，百姓忠君”、“颁白者不负戴于道路矣”的社会风尚。有了富足百姓的支持，社会才会稳定，政权才会稳定，天下才能长治久安。

我们党在“十七”大上郑重提出：“人民当家作主是社会主义民主政治的本质和核心”，这既是全面建设小康社会的题中之义，也是在新时代、新形势下对孟子“民本思想”的继承与发展。弘扬“民本思想”的合理价值，并进行现代转化，关键需要观念更新，人民群众是创造历史的主体，也是享有幸福生活的主体，追求幸福是人民的权利，造福人民是党和政府的责任。我们必须破除“为官者民之父母”、“人民幸福是党和政府的恩赐”等陈腐观念，真正树立起“领导干部是人民公仆”、“党和政府是公共产品和公共服务的提供者”的新思维、新观念，尊重人民主体地位，发挥人民首创精神，保障人民各项权益，诚心诚意为人民造福。

二、孟子“民本思想”的核心是主张以人为本，与民同乐，保障民生民权。

毋庸讳言，受着历史的局限，孟子的“民本思想”，有着不可避免地维护和巩固封建君主统治的一面，但更重要的，还有突出“民众”地位，把人民放在第一位的另一面。孟子深入剖析、界定“民众、国家、君王”三者在国家中的价值与地位，鲜明地提出“民贵君轻”的主张，这是我国民本主义思想中最具代表性的阐释与践行。

孟子提出：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”。其意是说天下、国家之根本，皆在于民，只有人民才是天下、国家真正的主人。孟子主张作为君主应该做到“民之所好好之，民之所恶恶之”。孟子还说“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”。孟子主张为政者要以保障人民权利为先，“若国君无道，臣民可以规劝，规劝多次不听，人民有权推翻他”。孟子的这些学说，曾遭到历代君王的贬斥，传说明太祖朱元璋因惧怕孟子的上述观点，曾命人删去《孟子》中的相关章节。但真理终将战胜谬误，南宋孝宗时，朱熹将《孟子》与《论语》、《大学》、《中庸》合在一起称为[四书]，并成为[十三经]之一，把《孟子》的地位推到了高峰。

孟子“民本思想”不仅体现在重视和关爱民意，还提倡君王要“与民同乐”。孟子认为君王应“乐以天下，忧以天下”，“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧”。孟子认为“仙者乐山，智者乐水”，作为君王则应“乐民”。有一次孟子与齐王言乐：孟曰“独乐乐，与人乐乐，孰乐？”齐曰“不若与人”。孟曰“与少乐乐，与人乐乐，孰乐？”齐曰“不若与众”。这段对白，虽然表面上讲的是欣赏音乐，

而实质是劝告君王祇有与民一起快乐才是最大的快乐。孟子赞赏古往今来“与民同乐”的君王。孟子认为，与民同乐之“乐”，才是执政之“乐”，才是民之所“乐”，这确实是人间至理。

孟子这些含有现代民主色彩的观点，是中华民族走向民主文明进程中极为宝贵的精神财富，也是党的十七大提出构建和谐社会以人为本思想的生动体现。把人民的利益放在第一位，就应当做到“权为民所用，情为民所系，利为民所谋”，把维护好、实现好、发展好人民的根本利益作为一切工作的出发点和落脚点。联系当今社会，我们应当大力彰扬那些想民所想、急民所急、为民谋利的优秀干部；及时告戒那些唯上是从、饱食终日、无视民生的公职人员；严惩不贷那些以权欺民、损公肥私、巧取豪夺的腐败份子，在权力和利益面前，牢牢保持我们党执政为民的根本宗旨。

三、孟子“民本思想”的关键是必须实施仁政，以德治国，倡导社会和谐。

孟子“仁政”学说是孔子“仁学”思想的继承和发展，孔子的“仁学”是一种含义极广的伦理道德观念，其最基本的精神就是“爱人”。而孟子从孔子的“仁学”思想出发，把它扩充发展成包括思想、政治、经济、文化等各个方面的施政纲领，亦即“仁政”。简言之，孔子讲“仁”，重视的是人的生命。孟子讲“仁”，关注的是人的生存状态和权利。孟子提出：“仁政无敌”，认为社会兴盛衰退的关键在于君王能不能施行“仁政”。孟子说：“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”，“天下不信服而王者，未知有也”。他总结夏、商、周三代的历史，得出了“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁”的结论，揭示了一个重要的历史规律，“国之所以废兴存亡亦然”。意思是说一个国家的兴起和衰败、生存和灭亡，其根本原因在于能不能“行仁政，得民心”。

孟子还把伦理和政治结合起来，强调道德修养是搞好政治的根本。在心里层面上，孟子提出“仁义礼智根于心”，他认为人的道德行为根源在于人心，从而深化拓展了“仁”的观念，强化和突出了儒家自我反思、自我修养、自我完善的道德实践，这也是孟子“以德治国”学说的理论依据。

立德修身，以德执事，是建设具有中国特色社会主义道

德的重要特征，是建设社会主义核心价值体系的重要内容，是发展社会主义先进文化的重要保证。当前在道德建设上，我们还存在不少问题，道德失范，诚信缺失在一些领域比较严重，尤其是近年来发生的一系列食品安全事件，诸如三聚氰氨奶粉、瘦肉精、地沟油、毒胶囊等，严重损害了公众的身体健康和生命安全，损害了我国食品行业的公信力。一些社会成员人生观、价值观扭曲，违反社会公德的事件时有发生，是非、善恶、美丑界限混淆，拜金主义、享乐主义、极端个人主义有所滋长。这些事例的发生，严重影响了社会稳定，损害了政府形象。我们应当清醒认识，全面建设小康社会，并非仅是物质内容，更有精神上的要求。最近一个时期，高层领导讲话多次提到“德”的问题，强调在选拔干部时要坚持把干部的德放在首要位置，形成以德修身、以德服众、以德领才、以德润才的用人导向；在谈到社会风尚时强调要深入推进社会公德、职业道德、家庭美德、个人品德建设，加强青少年的德育培养，在全社会形成积极向上的精神追求和健康文明生活方式，就是例证。

纵观当今世界，一股学习、研究、崇尚儒学的热潮正在悄然兴起，孟子“民本思想”也越来越成为世界范围内一个普遍关注的话题。可以深信，“民本思想”必将和民主自由一样，成为全世界人民普遍追求的目标。民之愿望的力量，不可阻挡的时代潮流，顺民者昌，逆民者亡，这是历史的必然。

作者原任杭州市工商行政管理局副局长、杭州市经济仲裁委员会主任，现退休任浙江省孟子文化促进会筹委会主任。
mengwensong@sina.com

孟问松简历：
就读于浙江工商大学企管系、中国语言函授大学；
曾任杭州市人民政府贸易办公室秘书科长、处长，杭州市工商行政管理局副局长；杭州市经济仲裁委员会主任等职；
现为杭州市老年文化交流促进会副理事长，浙江省孟子文化交流促进会筹委会主任、中华孟氏宗亲会顾问。

有关学术论文先后发表于中国商业经济研究、浙江工商大学“商业经济与管理”校刊、杭州经济研究等刊物，曾多次获得杭州市社会科学一、二、三等奖。

孟子典故

一傅众咻

孟子对戴不胜说：“你希望你的君王贤明吗？我明白告诉你。这里有位楚国官员，希望他的儿子会说齐国话，那么，找齐国人来教呢，还是找楚国人来教呢？”载不胜回答道：“找齐国人来教。”孟子说：“一个齐国人来教他，很多楚国人干扰他，即使每天鞭打他要他说齐国话，也是不可能的。假如带他在庄、岳闹市区住上几年，即使每天鞭打他要他说楚国话，也是不可能的。你说薛居州是个很好的人，让他住在王宫中。如果在王宫里，年龄大的、年龄小的、地位低的、地位高的都是如薛居州那样的好人，那么君王同谁做不好的事呢？如果在王宫里，年龄大的、年龄小的、地位低的、地位高的都不是像薛居州那样的好人，

那么君王同谁去做好事呢？一个薛居州，又能把宋王怎么样呢？”

原典：

孟子谓戴不胜曰：“子欲子之王善与？我明告子。有楚大夫于此，欲其子之齐语也，则使齐人傅诸？使楚人傅诸？”曰：“使齐人傅之。”曰：“一齐人傅之，众楚人咻之，虽日撻而求其齐也，不可得矣。引而置之庄岳之间数年，虽日撻而求其楚，亦不可得矣。子谓薛居州，善士也，使之居于王所。在于王所者，长、幼、卑、尊皆薛居州也，王谁与为不善？在王所者，长、幼、卑、尊皆非薛居州也，王谁与为善？一薛居州独如宋王何？”

孟子、庄子养生智慧比较谈

孟祥运

孟子、庄子分别是我国战国时期儒家、道家的代表人物，著名的思想家、文学家。孟子认为人生的最大矛盾莫过于生死，而人都是欲生恶死的。庄子认为生老病死如同昼夜一样，是不可抗拒的自然规律。他们思想虽然不同，但分别活到了84岁、83岁，无疾而终，其寿命是同时代人平均寿命的两倍多。这应与他俩少私、寡欲、静心、达观及注重气节的养生智慧是密不可分的。

一是清心、寡欲。孟子、庄子都把清心、寡欲放在养生首位。孟子重视修其天爵即修养好个人品德，认为学问之道无他，求其放心而已矣。即为学之道没有别的，把丢失的善心找回来就够了。要求人们去掉杂念，多存善良，就做到了清心。他还认为养心莫善于寡欲，无欲其所不欲（不该要那些不该要的东西），认为寡欲才能保持一个好心情，才是对心的最好养护。

庄子提倡静默祛病，认为凡有志于养生者，都应当磨炼自我控制的能力，要善于在纷乱的环境中保持自我放松，自我稳定，做到轻松自如。他认为一个人如果终日不得安宁，思想不得止息，定会百病丛生。只有做到头空、心静、身稳，才能身心健康，安然处世。庄子认为人欲不可绝，亦不可纵，纵欲必招祸染病。一个人如果抑情欲，就不会欺男霸女，损肾伤尊；节食欲，就不会谋财害命，贪吃伤身；寡权欲，就不会投机钻营，逢迎伤神，就会保持平静的心态和健康的体魄。

二是适度、少私。孟子认同告子“食色性也”的观点，即食欲、性欲是人的本性，但必须适度，取之有道，符合社会道德和自己的身体。庄子认为“私”是万恶之源，百病之根。一个人如果私心满腹，遇事便会斤斤计较，患得患失，思想上终日不得其安，久之必致形劳精亏，积虑成疾，疲困不堪，必“殆而已矣”。只有剔除求名贪财之心，心地坦荡，不计功名利禄，才可以养身、尽年。

三是仁爱、豁达。孟子说，爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之，老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。他认为仁德之君子讲仁义，重道德，心胸开朗，积极向上，精神乐观豁达，就能达到仁者无敌、仁者寿。社会调查证明，凡与人为善的人其死亡率明显降低。同时孟子还提出：“天时不如地利，地利不如人和”，其“和为贵”的思想是中华民族普遍具有的价值观念和人生追求。“和”就是强调天人调谐，蕴涵着和以处众、内和外顺等深刻的处世哲学和人生理念，是很好的养生健身之道。

庄子认为安时而处顺，哀乐不能入，主张

处世要乐观。他曾形象地比喻说，水泽里的野鹤，十步一啄，百步一饮，逍遥自得，幽闲自如，因而得以保生；而笼中之鸟虽然饮食充足，但有翅难飞，蹦跳不能，成天低头不鸣，无精打采，因之难以全生。一个人长期锢于自己设置的精神枷锁之中，必然会忧愁苦恼、病由心起。庄子以古人“不知悦生，不知恶死”的生死观为训，十分超然的态度看待人生，在生之年不寻欢作乐，空耗精力，也从不因为“老之将至”而畏惧死亡，一切顺其自然。他生活艰辛，有时甚至向别人借米来糊口，对这些他都无所谓。这样豁达大度的智慧，终使庄子成为逍遥自在的长寿道人。

四是道义、正气。孟子讲道义、重气节，提出“配义与道，无是，馁也”；“行有不慊于心，则馁矣”；“尊德乐义则可以嚣嚣矣”等观点。其意思为：那种气，必须与义和道配合，缺乏它，就没有力量了；行为有一点亏心之处，气就软弱无力了；尊崇道德，喜欢仁义就可以得到无欲的境界。如果他的政治主张得不到君王认可，宁愿辞官回家，也绝不厚禄所动。他言行一致，敢作敢当，穷不失义，达不离道。真正做到富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，从而终于成为一名德高望重的长寿圣人。庄子认为多行不义必折寿，只有做到知其荣、守其辱、安其身、图其志、创其业、洁身自好的人，才能心地坦荡，健康长寿。

总之，孟子、庄子之所以能称为后世的养生楷模，我想根本原因还是他俩都真正做到了为学为道、转识成智，懂得了顺应社会、刚健有为或者顺应自然、不争无为的生存处世之道，进而共同达到了形神合一、无所不为的人生至高境界。



金宝

“距杨墨”与孟子的异端批判意识

杨海文在《北京师范大学学报（社会科学版）》2014年第2期发表《“距杨墨”与孟子的异端批判意识》一文指出：个人与群体的冲突是人类自身永远消解不了的巨大难题，所以，孟子有两段“距杨墨”的话，常被人们拿出来翻来覆去地讨论：杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。子莫执中。执中为近之。执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。

孟子“距杨墨”的异端批判意识有着丰富而又复杂的思想内涵：一方面，孟子强调切入事件之前要“知其罪”，投身事件之中要“距其非”，结束事件之后要“恕其过”；另一方面，“杨墨”是个变项，所有背离孔子之道的异端思想均可填入其中，孟子由此把距杨墨与禹抑洪水、周公兼夷狄、孔子成《春秋》联系起来，确立起“距杨墨”在儒家思想史上的权威地位。基于这一异端批判意识具有包容性与独断性的矛盾两重性，我们需要崇尚真理、拒斥谬误，对此予以创造性的转换。“惧”就是不能让谬误凌驾于真理之上，“距”就是勇于批判任何谬误，“闲”就是坚决捍卫真理的尊严。如此，直面真理与谬误、绝对真理与相对真理的永恒矛盾运动，我们恪守文化守成主义才不会显得落伍，反而深刻证明了人类历史发展的辩证法则。

“性善”与“性本善”： 孟子朱熹人性论的两条理路

陈林在《理论月刊》2014年第02期发表《“性善”与“性本善”：孟子朱熹人性论的两条理路》，认为从某种意义上说，中国哲学就是关于人生命的学问。中国哲人大多重视对人性的探讨，为人寻求安身立命之道。毫无疑问，孟子“性善”和朱熹的“性本善”思想，在中国人性论史上具有重大而深远影响。而朱熹的“性本善”思想显然是秉承和发扬孟子的“性善”思想而来，

同时孟子的“性善”思想也正是通过朱熹的阐发才得以彰显。朱熹推崇孔孟，竭其一生精力发扬孔孟思想，然而在阐述孔孟思想过程中，朱熹亦将自己的为学态度与思想模式带进去了，形成了具有他自己特色的解释模式。应该说，“性善”与“性本善”的内涵是有一定差异的。笔者认为，从“性善”发展到“性本善”，实质是人性论的一种理论模式转化。

孟子的“性善”是即心言性，强调性由心显，以心善言性善，走的是一条逆觉体悟的道路；朱熹的“性本善”是即性言心，强调天理下贯为人性，以性善言心善，走的是一条顺思论证的道路。“性善”与“性本善”的内涵存在一定差异。从“性善”发展到“性本善”，实质是人性论的一种理论模式转化。

“以意逆志”与孟子的历史叙述

刘书刚在《社会科学论坛》2014年第4期发表《“以意逆志”与孟子的历史叙述》，认为：孟子的“以意逆志”之说虽是针对诗歌阐释而提出，同时也具有丰厚的史学意涵。运用这一方法，他在对古人内心世界进行推测揣摩之时，将自己关于社会政治、道德修养的观念灌注于古人胸怀之中，从而实现“尚友古人”的意图。由此，他实际上对历史进行了重新叙述，他口中的圣王先贤，与其说是旧有的真实人物，不如说是经过了全新打造的虚拟偶像，处处涂抹着理想化的色彩。

战国之时，诸子借旧典以佐证论述，策士引故事以辅助游说，为满足自身的需要，对历史进行重新解释，乃至篡改、增删、生造的情形并不罕见，可以说，“以意逆志”非独孟子为然。相较于其他流派在历史叙述上享有的巨大自由，儒家学者因其对经典的传承而受到了较多的限制，在前代史料基础之上整理而成的六经，为他们提供了标准的历史版本。孟子在讲史之时对经典也极为依赖，他口中的尧舜传说、文武事业，很多都直接来自于《诗》《书》的记载。然而，对“以意逆志”这一主观性极强的史学方法的贯彻，使他甚至对经典的某些记述也不以为然。他说：

“尽信《书》，则不如无《书》。”（《尽心下》）所以，尽管孟子自认为对待历史时十分公正、客观，他讲述的历史却难称信史，正如顾颉刚先生所言：“他简直不管古代的事实究竟如何，只尽力把古代的王公硬装到他的王道的模型里去，好借着他们的牌子做他宣传自己学说的手段。”

“遇人便道性善”： 孟子“性善说”献疑

曾振宇在《文史哲》2014年第3期发表《“遇人便道性善”：孟子“性善说”献疑》，认为：子人性论的基本观点为“人性善”或“性善”，业已成为“国民常识”。在这一常识的背后，隐伏着深度的误读。孟子从个体生命体验和形式逻辑层面反复证明的一个观点为人性有善端，仁义礼智“四端”源自天，存诸人性为“立命”，人性之善是与善恶相对之善，善不是绝对之善。但是，孟子从未否定“性”有恶端。研究孟子人性学说，在方法论上应当遵循“以孟释孟”原则，在文本释读与思想诠释上，应当区别“善端”与善、“君子所性”与“性”两对概念。在“君子所性”层面，孟子刻意强调君子与禽兽的“几希”之别，君子在应然意义上自觉以“四端”为性，而不可以“食色”为性；但在“性”或“人性”层面，孟子并没有完全否定“性”有恶端，“大体”与“小体”同在于人性。尽管君子在工夫论层面不将“味”、“色”、“声”、“臭”称之为性，但芸芸众生之“性”还是蕴含“味”、“色”、“声”、“臭”。秦汉以降，历代学人之所以对孟子人性学说理解不一，大多在于未厘清“善端”与善、“君子所性”与“性”两对概念的区别。

孟子之所以“道性善”，蕴含深切的现实人文关怀。对此，陆九渊一语揭明孟子性善说的社会诉求：“盖孟子道性善，故言人无有不善。今若言人之不善，彼将甘为不善，而以不善向汝，汝将何以待之？”孟子之意，在于宣明人人自有“善心”、“善端”，当向内“思”与“求”，以全其天命。也正是在这一意义上，“孟子遇人便道

性善”，因此，孟子人性学说“鼓舞激励”之社会教化意义，远远超过纯粹的道德形上学理论建构。“《孟子》一书，只是要正人心”，明乎此，方能体悟孟子“立命”之深意。

从《论语》到《孟子》诗学观念的演变

韩世芳在《衡水学院学报》2014年第6期发表文章——从《论语》到《孟子》诗学观念的演变，认为：《诗经》是我国历史上第一部诗歌总集，先秦时各诸侯国用来教授子弟，“乃周代通行之课本”，当时各诸侯国在祭祀、燕飨等集会活动中常常引诗美化语言，委婉含蓄地表达自己的感情，或者诸侯国特使在政治外交活动中引诗来暗示自己的意图，赋诗成为一种约定俗成的制度化礼仪活动。

四书之中《论语》《孟子》引诗说教颇为频繁，但是二者所谓“诗教”的目的和方式又不尽相同，孔门诗教“温柔敦厚”，多用诗“专对、达政、进德”，具有一定的工具性，因此社会教化功能很强，颇受历代统治者喜爱。孟子诗教在此基础上有所创见，说教方式灵活多变，且引诗多于论诗，也不再局限于引诗为用，有时也把诗中所述看做是可信的事实，引诗致用，从而达到一定的实践求效果，这不得不说是孔子诗学的继承和发扬。

进化论伦理学视野下的孟子

蔡蓁在《复旦学报（社会科学版）》2014年第3期发表《进化论伦理学视野下的孟子》一文，指出：代进化论伦理学的研究表明，灵长类动物学和进化生物学中的一些发现为孟子的性善论和对同情心的强调提供了经验上的支持。这种来自经验科学的支持在当代规范伦理学强调经验可靠性的背景之下显得尤为重要。孟子道德理论在经验上的可靠性不仅展现了这种理论在人性解释上的力量，也为孟子所提出的规范伦理学模型较之于其他模型的优越性提供了一种辩护。

虽然德·瓦尔提出的进化论伦理

学模型能够很好地驳斥视道德为贴皮的理论，但一个更进一步的问题是：道德本身也是有不同层次的。德·瓦尔的理论能充分说明共同体内部的道德（即对共同体之内成员的利益的关切）在人性之中有根深蒂固的基础，但超越了共同体界限对全人类甚至其他物种的福利关切，即不偏不倚的普遍的道德关怀，究竟在人性中有多么深厚的基础则是值得质疑的。也正是在这个意义上，辛格甚至提出疑问，说这种最高层次的道德有没有可能只是一层脆弱的贴皮。但是，孟子对人们从固有的向善倾向发展出超越家庭、社群界限的完整的仁义是很有信心的。既然“万物皆备于我”（《孟子·尽心上》），那么道德的培养主要就是向内求索的。而与此相反，认为人性本恶的荀子则充分注意到了善的脆弱性，强调外部规则的重要性。孟子是否有足够的理论资源，来保障位于道德进化最外层的普遍性关切的可靠性，则是一个值得进一步探究的问题。在这个意义上说，基于经验可靠性对孟子的道德理论所做的辩护，也是有其限度的。

论孟子的“养浩然之气”说

万春晓在《成都师范学院学报》2014年第2期发表《论孟子的“养浩然之气”说》，“养浩然之气”一说，是孟子提出的。在《孟子·公孙丑上》第二章，孟子本是回答弟子公孙丑所问“加齐之卿相动心否”的问题，被他缠来缠去才提出“养浩然之气”一事。养浩然之气，是为了达到不动心，不动心即是有勇，有勇则心不为事物所动。说到勇，人皆有之，但常人之勇，多是凭一腔血气所发，孟子所说的勇却并非此类小勇，而是如曾子“虽千万人，吾往矣”的大勇，这样的大勇是因着浩然之气才如此。那浩然之气究竟是怎样一个气象，而让人敌得千万人、任卿相之高位皆不惧不疑？

浩然之气是从义理出来的气，不同于一腔血气，正因为是由义理而来，才是没有丝毫人欲的大勇，也正因为是以义理为根据，才见出其刚毅。然而只是一事上的明理、行理而无愧作，还远到不得“至大”“至刚”之“极至”，也

说不到一个“助”的意思，所以在说“知言”后还必然要说“养浩然之气”，一方面便是明理未必能无惧，另一方面是由此便必须说出一个“集义”的意思，即明理而积善的意味。

孟子的知言养气之说与不动心

潘楚馨在《湖北科技学院学报》2014年第2期发表《孟子的知言养气之说与不动心》，认为：在笔者看来，知言养气应该是具有一个先后的逻辑关系的。知言，首先就要求作为知言的主体——人，具有独立思考的能力，能够对好的、正确的言论通过内在的理解、消化，转化为提升个人思想意识的涵养。知言同时要求人要充分发挥意识主体的主观能动性，能够吸收先进的思想，摒弃落后腐朽的观念，从而达到提升自我意识高度。其次，知言也要求意识主体善于思考，善于思辨，对事物、思想、言语等要懂得区分，要能够在污浊的环境里树立端正的、高尚的价值观，并以这种价值取向感染身边的人，用正确的价值观驱逐邪气不端的气氛。因此，知言的修炼是在思想层面上的，属于人的内在的修养，而养气则是在知言的基础上体现出来的外在表现。前文中提到浩然之气，是指处在高尚道德境界中所具有的光荣、无畏的精神状态，简单来说就是个人的气质与精神面貌。这种精神状态是在高尚的道德修养以及正确的价值观的前提下才能体现出来的。通过内在修养的提升，自然而然生成的这种外在气质，就是参照于天地间浩然之气。故笔者认为，知言养气间存在一种先后的逻辑关系，先有知言内在涵养与思想境界的提升，再有浩然之气的慨然表现。

孟子是个讲“逻辑”的人吗？

韩振华在《复旦学报（社会科学版）》2014年第1期发表文章《孟子是个讲“逻辑”的人吗？——基于对西方汉学视角的考察》，指出：孟子“好辩”，这是当时人们对于孟子的评价，也是后人在阅读《孟子》时的感受。这不仅表现在他“言距杨、墨”，更表现在他跟

帝王、论敌和生徒之间的应答论辩中。就连面对“外人皆称夫子好辩”的“指责”，他也能通过阐述“予岂好辩哉？予不得已也”而为自己的言行方式确立正当性和合法性。孟子“好辩”，不过，关于孟子在阐述立论、与告子激辩仁义时是否讲求逻辑，历来众说纷纭。在西方汉学界，自19世纪上半叶以来，雷慕沙、理雅各、瑞恰慈、韦利、范立汉、刘殿爵、葛瑞汉、倪德卫、陈汉生、朱利安、伊若泊等汉学家都围绕此一话题有所论列。他们或者诉诸“汉语诗性”，或者借助西方逻辑，或者同时倚重逻辑分析与历史考察，在不同程度上推进了对于孟子思维特征的认识。考察西方学者如何从自身理论视角出发探析孟子的思维、论辩方法，并辨析其工拙得失，可以从一个特别的角度揭示《孟子》文本的复杂性，丰富我们对于《孟子》、对于西学的认识，也能促进我们自身的理论反思和方法自觉。

然而，孟子在中国思想史上的价值与地位并非全由其论辩的逻辑性来决定。其思想有其精微之处，在孔子有意回避的“性与天道”论域中，孟子多有阐述；该话题更多关涉信仰结构，而“信仰”与逻辑学赖以建立的“知性”其实畴域有分。自康德以来，这一点早已成为共识。要而言之，相较于西方意义上的“哲学”与“信仰”，孟子继承并发扬光大的是一个界乎“哲学”与“信仰”之间的人文传统。他对“性善”、“良知”、“仁政”的推阐，既是“论证”，又是“弘扬”。故而，要理解孟子论辩的真意，必须同时参以逻辑原则和历史思想语境，而取一种“同情之理解”的态度。就此而言，刘殿爵结合逻辑原则与思想语境来解说孟子式论辩，仍是最值得肯定的一种致思路径。

孟子心学与宋明理学

魏义霞在《烟台大学学报（哲学社会科学版）》2014年第2期发表《孟子心学与宋明理学》，指出：孟子重视心的作用，在承认四体与四心一样与生俱来的前提下，强调只有四心才是人性的具体内容，由此推出了性善说，并且通过尽心、知性、知天的方式与天合一。

孟子的这一做法彰显了儒家一贯坚持的通过道德践履与天合一的具体途径，同时引领了宋明理学的价值旨趣和理论格局。

正是沿着孟子的思路，继张载把人性分为至善的天地之性与有善有恶的气质之性两个部分之后，朱熹宣称人性包括天命之性与气质之性两个部分。正是按照善恶有别的思路，张载和朱熹不约而同地宣布，作为气之全部的天地之性和作为天理体现的天命之性是至善的，作为气之局部或理气杂合的气质之性却有善有不善。与孟子对四心与四体的分别对待如出一辙，与孟子“养心莫善于寡欲”的思路别无二致，为了人性的完美和统一，张载和朱熹共同主张变化气质。这套理论路径和价值取向可以视为孟子基于“四端”与四体的对举和分别，进而断言“从其大体为大人，从其小体为小人”的翻版。

性本善非向善或者可善

李珊珊、何善蒙在《管子学刊》2014年第1期发表《性本善非向善或者可善——再论孟子的性善论》，认为：孟子提出的性善论，在当时即是孟子发扬儒家思想的要求，也是对当时政治局面的担忧并为之做出的努力。由此，孟子在儒家传统中的地位和作用非常明显。对于孟子性善论的研究，也成为了学者所关心的重点。近来关于性善论的讨论中，有可善和向善两种非常具有影响力的说法。

孟子性本善之意，在孟子论证的框架之中是极其清晰的，由此而确立出人之为人的意义和价值。换言之，孟子是以性本善的方式来确立人作为一个类存在的价值和意义，从这个角度来说，人性必须是本善的，而非像晚近有论者所谓的向善，或者可善。本善是孟子对于人作为一个类的类本质的确定，这也是人之所异于禽兽的“几希”所在，如果这种性不是本善的话，那么，对于孟子来说，又可以由此而确定人的类本质呢？再者，无论是性可善，还是性向善，在本质上都是孟子所批驳的人性观念。如果说性可善，那么同样也就是说性是可以不善的，这与周人世硕的观念的差

别何在？如果把可善视为一种现实的结果，当然是可以说的，毕竟在现实中所呈现出来的事实是有人善，有人不善。但是，这种经验的事实根源在哪里？按照孟子的说法，还是在于本善，所谓的现实的不善只不过是人身自身的自暴自弃而已，肯定不在于说性本身是可善的。所以，性可善论在一定程度上是以事实的呈现（而且这种事实是极具个体差异的）来否定作为根源意义的性是本善的，这无论是在逻辑上，还是在事实上都不是一种究竟的说法。而性向善论的说法，所存在的问题更为重大。如果人性是向善的，这就意味着人性的发展是向着作为目标的善而完善的，这样一来，就意味着作为人性之本的善其实是外在于人的，因为，只有外在于人的东西，才能作为人的一个目标去追求，如果这样说的话，这显然已经不是孟子的性善论了，而恰恰是孟子所猛烈抨击的告子的观念了。

朱熹《孟子集注》所反映的哲学思想

金春峰在《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》发表文章——朱熹《孟子集注》所反映的哲学思想，认为：《孟子集注》是朱熹表达自己哲学思想的重要著作。近人对此进行系统研究而影响很大的是牟宗三先生。他在《心体与性体》第3册中有一大章专门对此进行阐述。据他的看法，贯注于《孟子集注》之思想是“心外求理”之告子、荀子一类思想；心性观乃“心性情三分”，性在心外，“心”为认知知之“理学”思想。其“尽心知性知天”乃“认知”地“尽”和“知”。这些也是当今流行的看法。但实际上，《孟子集注》不仅忠实地阐释了孟子心学思想，且创造性地加以诠释、发挥，很能表明朱熹在心性观上所持心学思想的特点。牟先生的看法是难于成立的。

文章从诠释背景与指导思想，对“性”的诠释，心、性关系，良知与扩充，《尽心》章之诠释等方面做了阐述，认为朱熹在《孟子集注》中反映的心性思想，是“心学”而非“理在心0”的“理学”。

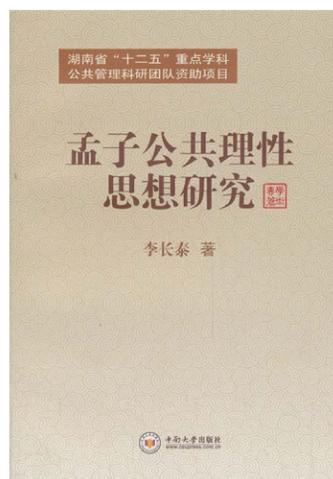
《孟子公共理性思想研究》

作者：李长泰 著

出版社：中南大学出版社有限责任公司

出版时间：2013-10-1

李长泰编著的《孟子公共理性思想研究》以孟子公共理性思想的内在逻辑为主线，主要解决孟子的公共价值思想如何向公共伦理思想转化的问题，包括公共价值论和公共伦理理论。《孟子公共理性思想研究》首先探讨公共价值可能的形而上学基础，包括人性本善、天道有诚和王道人心三个方面。接着探讨公共价值可能的现实根据论，包括继承了古圣先贤的思想、主体本身具有自觉性、国家政治利害关系。孟子公共价值观的具体内容主要包括国君重视公共导向，国家重视贤能人才，政治需要关注和提高黎民百姓的生活条件。孟子阐明了公共价值向公共伦理的转化问题：为善达道、以道成伦、人伦规范。孟子思想中的公共伦理结构主要包括：通过言行礼义践行伦理的规范，通过人伦有序实现社会差等和谐，国君通过仁政实现政治太平。



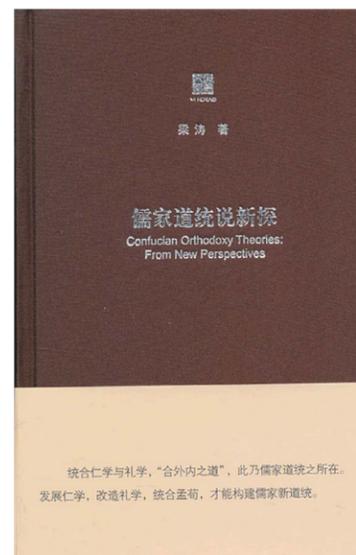
《儒家道统说新探》

作者：梁涛 著

出版社：华东师范大学出版社

出版时间：2013-10-27

“道统”作为儒家的一个重要观念，既是儒家传统深化，亦是窄化的过程。作者通过“中”和子思思想的阐释，纵横于出土文献、孔孟荀、朱熹韩愈，力图对儒家道统说进行全面的检讨和重构，回溯儒学思想丰富的源流，统合仁学与礼学，统合孟荀，发展“合外内之道”的儒家新道统。



《儒家道统说新探》首先从清华简《保训》切入，以长篇论文形式探讨儒家之“中”，内容涉及先秦儒家的“弘道”意识、宋代儒家学者道统说辨疑、中道思想溯源等，在此基础上，

作者重新思考儒家道统论，认为儒家道统既非朱熹等宋儒构造的“仁义一中”，亦非历史上曾经存在的“礼义一中”，而是二者的结合，是仁学与礼学的结合。

然后梳理了两种道统言说方式：即“道”言“统”、即“统”言“道”，展现了从孔子到孟荀的思想进程中，凸显了全面客观了解子思思想的重要性。通过回溯先秦儒学，尤其是“回到子思”，回到儒学思想丰富的时代，统合孟荀，以恢复根源文化生命的丰富性。

《中华传世文选——白话孟子》

作者：孙一 编

出版社：内蒙古人民出版社

出版时间：2013-9-1

中国的传统文化源远流长，博大精深，包含了历代先哲无穷的智慧。继承和弘扬中华传统文化是凝聚中华民族力量的根本，全面系统地介绍与传播中华传统文化，是我们中国人义不容辞的责任，鉴于此，我们聚集数位对于传统文化素有研究的学者通力协作，编撰了这部《中华传世文选》，奉献给各位读者。



《三经评注孟子檀弓考工记（一函四册）》

作者：（明）闵齐伋 汇刻

出版社：中国书店出版社

出版时间：2013-8-1

《中国书店藏珍贵古籍丛刊：三经评注孟子檀弓考工记（套装共4册）》特从闵刻、凌刻套印本中择取其精善书籍收入并影印出版，以满足专家、学者及广大传统文化爱好者的需求，推动古籍文献整理与相关学术研究。《中国书店藏珍贵古籍丛刊：三经评注孟子檀弓考工记（套装共4册）》内容涵盖经、史、子、集，不仅带动了闵氏家族，而且影响了同里凌氏。



《孟子——最美国学》

作者：文心工作室 编著

出版社：中央编译出版社

精选《孟子》名句100则，就该名句的相关语文知识，提供一篇完整而实用的介绍。文字活泼，糅合现代风格，趣

味性高。每一篇结构统一，包括以下板块：【名句的诞生】呈现原文，同时节录上下文，有助于理解与记忆完整段落。【完全读懂名句】难字与难词的意义解释。整段原文的白话语译。【名句的故事】名句本身的名人轶事、字词语的典故故事、历代的品评。【历久弥新说名句】介绍相关主题或主旨的古今中外名句，并完整说明故事背景与应用情境。



《人生四书》

作者：谷园 著

出版社：华夏出版社

出版时间：2014-1-1



本书站在现代青年人的角度，撷取“四书”中最能打动人心的智慧精华，并结合现实工作、生活、学习中的各种问题，从人生、世界、人性、人格、为人、处事、领导、财富、家庭、修养、学习等方面进行深刻而生动的解读，从而给读者以智慧的启迪，帮助读者解决人生中的各种现实难题。

《孟子译注》

作者：郑训佐，靳永

出版社：齐鲁书社

出版时间：2013-12-5

孟子，名轲，字子舆，战国邹（今山东省邹县东南）人，是鲁国贵族孟孙氏的后裔。约生于公元前372年，卒于公元前289年。幼年丧父，受到贤母严格的教育，曾三迁于学宫旁，习俎豆之事。



《杨伯峻〈孟子译注〉商榷》

作者：白平 著

出版社：

北岳文艺出版社

出版时间：2013-11-18

《杨伯峻〈孟子译注〉商榷》虽然仅就杨伯峻先生《孟子译注》的内容进行商榷，但所反映出来的问题却是多方面的。作为一个典型的古籍今译今注版本，暴露出了一系列所涉领域的弊病，值得人们予以关注。希望《杨伯峻〈孟子译注〉商榷》的出版，能对推动古籍今译今注质量的建设起到一点微薄的作用。

《杨伯峻〈孟子译注〉商榷》针对中华书局

2006年版简体字本第10次印刷本《孟子译注》进行商榷。杨伯峻先生的《孟子译注》在学术界和读者中很有影响。白平先生就凡所发现的杨氏书中的问题，不论巨细，一律指出，供读者参考，希望能对推动古典文化的建设起到一点微薄的作用。

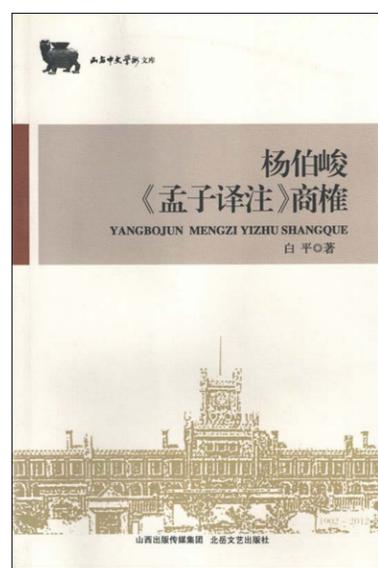
《孟子旁通》

作者：南怀瑾（讲述）

出版社：东方出版社

出版时间：2014-7-1

南怀瑾先生极为谦逊，对《孟子》主敬，不愿直陈己见，而采用孟子本人所处之世，及《孟子》行于身后的史事作为见证，由此令读者由“旁路”通于《孟子》的大道。全书包括三个主要部分：第一部分“讲在前面”介绍了春秋战国时期的历史大势，以人物和重大事件为纲，作为切入点予以介绍；第二、三部分则是以《孟子》梁惠王篇为核心，详解文字，对文字所反映的政治、经济、文化等领域的问题，进行贯通式专题性地分析与讲解，使得全书内容不拘泥于《孟子》原文，使读者获得大量通识性的知识，体现了南先生独特的历史观与哲学观。



《大学·中庸·孟子正宗》

作者：任俊华、赵清文 编著
出版社：华夏出版社
出版时间：2014-3-1



《大学》一书乃古之大学所以教人之法也。《中庸》一书乃孔门传授之心法也。《孟子》一书乃述唐虞三代之德，序诗书述仲尼意也。

任俊华、赵清文编著的《大学中庸孟子正宗（全文解读本）》以历史上公认的最佳版本为底本，原文准确可靠。

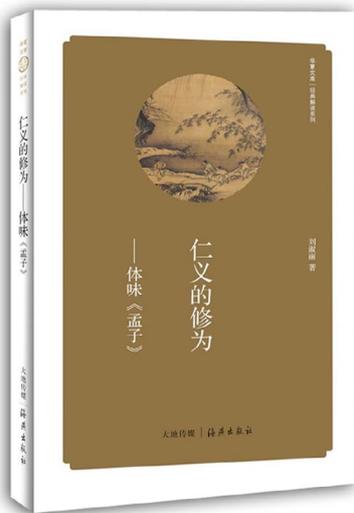
《大学中庸孟子正宗（全文解读本）》的注解兼综百家之长，通俗流畅易懂。凭借此书即可品味经典中的微言大义，寻回中华古典智慧。

常读传世经典，能提高自己的语言能力，开启智慧，拓宽视野，健全人格，增广心量，加深涵养，提升心灵境界。

常读传世经典，能提高自己的语言能力，开启智慧，拓宽视野，健全人格，增广心量，加深涵养，提升心灵境界。

《仁义的修为——体味〈孟子〉》

作者：刘淑丽 著
出版社：海燕出版社
出版时间：2014-4-1



战国时期儒家的代表人物孟子继承并发扬了孔子的思想，成为仅次于孔子的一代儒家宗师，对后世中国文化的影响巨大，故孟子有“亚圣”之称，且与孔子合称为“孔孟”。《孟子》作为儒家文化经典，记录了孟子的治国思想和政治策略。本册书便是将孟子的思想置于文化复兴的今天进行重新解读，重拾儒家思想倡导的仁义礼智信的重要理念，并在现实生活中发挥引导与教化的作用，因而具有相当的阅读价值。

《孟子传论 / 中庸注参》

作者：陈柱 著
出版社：北京联合出版公司
出版时间：2014-1-1

《孟子传论》运用大量翔实的史料，再现了孟子跌宕起伏的一生。《中庸注参》乃陈柱先生为暨南大学及大夏大学两校讲《中庸》时的成果。多以自家心得注解《中庸》，其

别无新意者则仍采郑注，并选录各家之说，尤于近代戴震、康有为、马其昶及业师唐蔚芝先生之说，录之甚众，以备参考。

民国大师文库，旨在为读者提供 20 世纪二三十年代以来的中国学术精品。当时，学问家经历了新文化运动，西学东渐，学术革新；因时势而现出版高峰，大师名家之作数量激增，质量上乘，对此时及后世的中国学术发展与演进均产生了巨大的影响。

《民国大师文库·第二辑：孟子专论 + 中庸注参》精选大师名家之有关学术文化经典著作，以期对 20 世纪以来的中国学术文化做一系统整理。

《孟子全鉴》

作者：孟子 著；东篱子 解译
出版社：中国纺织出版社
出版时间：2014-8-1

《孟子》是儒家经典著作，被列为“四书”之一，记述了孟子一生的主要言行和哲学思想。其文论证有力，比喻生动，文辞华丽，气势磅礴。《孟子全鉴》（第 2 版）在对原典注释、翻译的基础上，以全新的解读方式和通俗易懂的语言去接近《孟子》，读者可深切感受到孟子的仁爱思想和思辨智慧，从而将先贤思想更好地运用到现实生活中。



《孟子详解》

作者：白平 注释
出版社：人民文学出版社
出版时间：2014-3-1



《孟子详解》是先秦儒家学派的代表性著作，集文学性和思想性于一身，影响巨大。山西大学白平先生长期从事上古汉语研究，具有精深的训诂学素养，对《孟子》研究很有心得。《孟子详解》从语词注释、译文、讲解评述三个方面对《孟子》作了详细解读，是作者多年研究沉淀的结晶。白平先生对原书的字、词、句均有十分到位的把握，为我们理解、体会孟子语意、语境奠定了良好的基础。