

弘扬优秀传统文化 贵在知行合一

陶 武

随着全球化的深入推进，国际竞争更趋激烈且演变为硬实力和软实力的双重竞争，文化软实力在综合国力竞争中的作用愈加凸显。为了提升中国文化软实力，必须深深植根于中华优秀传统文化，因为它是中华民族的突出优势；如果抛弃传统，就等于割断了自己的精神命脉，我们就会患上文化的“营养不良症”和“贫血症”。

今年年初，中共中央办公厅、国务院办公厅印发了《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》，这是首次以中央文件形式对于中华优秀传统文化传承发展工作的专题阐述，表明传承发展中华优秀传统文化已经上升为国家战略，它对于延续中华文脉、全面提升人民群众文化素养、维护国家文化安全、增强国家文化软实力、推进国家治理体系和治理能力现代化都具有非常重要意义。

在实现中华民族伟大复兴的历史进程中，政府与社会对于传承发展中华文化优秀传统当然责无旁贷，我们每个公民同样义不容辞，因为它是我们的价值理想和精神家园。公民个人如何传承弘扬中华优秀传统文化，我认为应该效法先贤，做知行合一的践行者和捍卫者。“知行合一”由明代心学大师王阳明首次明确提出并详加论证。在他看来，知不离行，行不离知，两者互为表里，不可分离。不过王阳明“知行合一”说并非是指认识与实践的辩证统一，所以必须立足马克思主义指导，进行创造性的诠释与转化，它因此内在地蕴含着两个方面内容：

一、做优秀传统文化的学习者。要做到知行合一，我们首先要保持一种礼敬和公正之心去阅读和领会传统文化经典。阅读经典总体而言分为专业阅读和大众阅读两种：学者式阅读是把经典当作学术研究的对象，需要充分领会经典的深刻思想精髓，又能辩证地看待其中局限与不足，它具有学术、严谨和系统的特点，在给阅读者带来职业满足的同时，也给人们带来精神层面享受；大众阅读具有休闲、浅近和随意的特点，也是一种不拘一格、形式多样的快乐阅读，但它忽视甚至抵触对深层意义的精神追求。不过两者也并非泾渭分明，同样也可以兼而有之，相得益彰。

二、做优秀传统文化的践行者。要做到知行合一，我们更要在认真学习和领会优秀传统文化的同时努力去内化于心、外化于行。传统中国，对中国传统文化影响最深的儒家、释家和道家，他们各有其安身处世之道：儒家是以入世的姿态出世（穷则独善其身，达则兼济天下），释家是以出世的姿态入世（慈悲为怀，普渡众生），而道家则主张在出世与入世之间逍遥（逍遥于天地之间），他们三家各有侧重，又互相借鉴。

当代中国，我们应该“不忘本来”，努力汲取优秀传统文化思想精华，指导自己的学习、生活与工作的方方面面。实际上，我们每个人都不曾离开过传统文化，如观赏名胜古迹，欣赏书画展览，阅读经典名著，了解民俗风情等，我们要把它们变成自己的日常爱好和修身养心的生活方式，从而让我们的身心像海德格尔所说“诗意地栖居在这块土地上”。

本刊《孟子研究》就是站在中华优秀传统文化的高地、正在努力构筑一方知行合一的现代文化建设与传播平台。

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 陶 清
委 员：万直纯 张小平 裴德海
李季林 解光宇 陈 熠
余亚斐 查昌国 李明珠
史向前 金晓方 郭淑新
孟守东 马金喜

《孟子研究》

主 办：安徽省孟子思想研究会

编委会

主 任：孟凡贵
副 主 任：张小平 李季林
委 员：余秉颐 裴德海 解光宇 陶 清
汪一江 陈 熠 史向前 秦皖新
轩嘉炳

编辑部

主 编：王国良
执行主编：张小平
副 主 编：裴德海 李季林 唐泽斌
编 辑：陶 武 陈 熠 陶桂红
编辑部内勤：孟航生
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
印 数：2000本
印刷企业：安徽联众印刷有限公司
印刷日期：2017年6月
发送对象：安徽省孟子思想研究会全体会员

目 录

卷首语

01 弘扬优秀传统文化 贵在知行合一 陶 武

工作动态

03 我会争得第六届全国儒学社团联席会议举办权
03 2017年第二次工作会议
03 2017年第三次工作会议
03 孟凡贵会长等出席“2016广东杰出徽商”颁奖典礼
04 我会副会长余秉颐、王国良出席中国孔子基金会学术委员会工作会议暨“中华智慧的当代启示”学术研讨会
04 余秉颐副会长在《孔学堂》发表重要文章
04 汪钟鸣先生来会现场创作奉献爱心

孟子论坛

05 孟子以人民为中心的治国理政思想 王国良
08 孟子治国思想对中国梦理论建构的启迪 张 鹏
11 孟子仁政理论超越时代的参考价值 周 洁
13 《孟子·梁惠王》中的政治哲学思想分析 谢永鑫
17 试论孟子的重民思想及其民主色彩 高建立
20 从未发至已发：孟子哲学的逻辑推演 余亚斐
23 孟子的生态思想及其当代价值 刘 伟
26 孟子和平思想探析 曹关群
29 孟子诚信思想析论 陶 武
33 孟子命论与成德之路 张盈盈
37 孟子“仁术”思想及其意义 董 湛
39 《孟子·梁惠王上》“齐桓晋文之事”章集释 戴兆国

新观点

43 试论〈孟子〉类推修辞 / 孟子“一有三非”句再探等

孟子新书

46 《孟子思想与邹鲁文明国际学术研讨会论文集》 / 《孟子世界》等

我会争得第六届全国儒学社团联席会议举办权

5月29日，我会在山西太原第五届全国儒学社团联席会议上以41票比33票的显著优势胜兄弟省（区）获得2018年第六届全国儒学社团联席会议主办权。图为我会王国良副会长从大会主持人手中接过会旗并挥舞展示。



2017年第二次工作会议

5月8日上午，孟凡贵会长主持召开2017年第二次会长办公会，会议研究提前酝酿2018孟子论坛等事项，学习中央两办“十三五”文化发展8条纲要等内容。



2017年第三次工作会议



6月6日下午，我会召开本年度第三次工作会议，专题研究与中国孔子基金会、中国哲学史学会、全国儒学社团联席会议暨“2018孟子论坛”等准备事宜。会前李世祥副秘书长介绍了南方活动的最新进展情况；王国良副会长详细介绍了第五届全国儒学社团联席会议情况。与会者就如何办好第六届全国儒学社团联席会议进行了深入研究，发表了很好的意见。一致认为天时地利人和兼备，完全有信心有能力办好这次会议，一定不负众望，让学届满意。部分要肥会长、秘书长班子成员出席会议。孟凡贵会长主持会议。

孟凡贵会长等出席“2016广东杰出徽商”颁奖典礼



2016年12月29日下午，由广东省安徽商会主办，安庆市人民政府协办，羊城晚报报业集团，徽商传媒指导支持的2016年广东杰出徽商系列荣誉颁奖典礼在广州四季酒店隆重举行。安徽省人民政府驻广州办事处朱丹主任，广东安徽省商会轮值会长王硕朋，会长吴福庆及常务副会长，副会长，监事，会员企业代表出席，我会会长孟凡贵，副会长董树根，副秘书长陈熠应邀参加了本次年会。

“2016年广东杰出徽商”系列荣誉颁奖，旨在表彰勇于改革创新，开拓进取，在中国经济转型的浪潮中担当的杰出先锋的在粤安徽企业和企业家。

我会副会长余秉颐、王国良出席 中国孔子基金会学术委员会工作会议暨“中华智慧的当代启示”学术研讨会

4月1-2日，中国孔子基金会学术委员会工作会议暨“中华智慧的当代启示”学术研讨会在北京召开。此次会议的主要议题是总结中国孔子基金会2016年的学术工作，研究探讨中国孔子基金会2017年学术规划，并且以“中华智慧的当代启示”为主题进行学术探讨。会议期间，来自全国高等院校和科研机构的数十位学术委员共研大义，就如何弘扬儒家思想和中华优秀传统文化问题进行了深入、热烈的探讨。

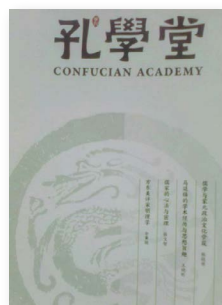
会议由中国哲学史学会会长、中国孔子基金会学术委员会主任、清华大学国学院院长陈来教授主持。安徽省孟子思想研究会副会长、中国孔子基金会学术委员会委员余秉颐、安徽省孟子思想研究会副会长、中国孔子基金会学术委员会委员王国良出席会议。

他们在大会发言中，集合会议主题特别介绍了安徽省孟子思想研究会的有关情况。

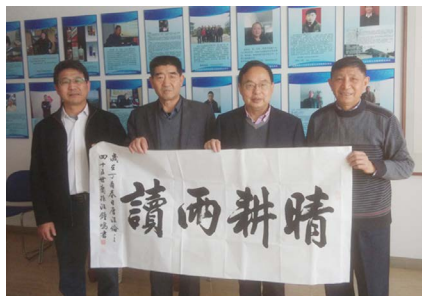


余秉颐副会长在《孔学堂》发表重要文章

中国孔子基金会学术委员会委员、安徽省文史馆馆员、我会副会长、安徽省社会科学院哲学研究所研究员余秉颐先生应儒学重要刊物《孔学堂》（中英双语）约稿撰写的论文《作为中国哲学四大主潮之一的新儒家哲学》被列为重点论文在该刊第3卷第6期发表。



汪钟鸣先生来会现场创作奉献爱心



4月14日上午，我会孟子书画院书画师，唐汪伦四十五世裔孙汪钟鸣先生抱恙专程来会为相关单位会员现场创作，体现了感人的奉献精神。据闻汪先生还耗费巨工用蝇头小楷

完成了《孟子》全篇并装帧成册供本会收藏。汪先生的书法功底十分深厚，他的作品日臻完美。我会计划在年内特为汪先生举办一次个展，以表彰汪先生的这种无私奉献精神。

孟子以人民为中心的治国理政思想

王国良

孟子治国理政的核心思想就是以人民为中心，一、人民安居乐业是治国理政的基本目标，执政者应重视人民的利益甘苦，为人民谋福利，即实行“仁政”；二、民心向背构成政权合法性的基础，即“得民心者得天下”。中国共产党把治国理念确立为以人民为中心就是对孟子思想优秀传统文化的继承。

习近平总书记近年来发表了一系列关于弘扬中国传统文化的重要论述，特别强调要讲清楚中华文化积淀着中华民族最深沉的精神追求，是中华民族生生不息、发展壮大的丰厚滋养；讲清楚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；强调要深入挖掘和阐发中华优秀传统文化“讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同”的时代价值，使中华优秀传统文化成为涵养社会主义核心价值观的重要源泉。习近平同志说：“人民对美好生活的向往，就是我们的奋斗目标。”孟子以人民为中心的治国理政思想，是中国共产党人以人民为中心的治国理政思想的源泉。

一、人民安居乐业是治国理政的基本目标

孟子提出“民为贵，君为轻，社稷次之”（《尽心下》）^①，把人民放在第一位，人民的利益高于一切，高于统治者和政府，这是非常可贵的思想。仁义是孔孟为代表的儒家思想的核心价值。仁义用于治国理政即是“仁政”，孟子认为，“仁政”的基本目标就是能让人民安居乐业。在以农业为主的孟子时代，安居乐业就是要让人民领有土地，即“耕者有其田”，同时农民有住房才能安居。孟子在面见梁惠王、齐宣王时，提出相近相似的治国理政模式。首先是“制民之产”，即让人民拥有一定的产业，拥有产业的规模以满足人民的基本生活需求为底线，要能够抚养老人孩子，养生送死，无饥无寒。人民要有“恒产”，即拥有土地和住房。孟子以八口之家为例，需要土地一百亩左右，如果及时耕作，可以保证生活吃饭需求，同时需要五亩左右宅基地，满足住房需求，在住房附近种植桑麻，可以满足人民穿衣需求。人民为提高生活水平，要上山打猎采伐，要下水捕鱼捉鳖。但要注意生态平衡，“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。”^②

孟子认为，要保证以人民为中心的治国理政目标得以实现，还要在政治上选贤使能，实行贤能政治，要提高人民生

活水平，要提倡商业繁荣，市场发达。“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士，皆悦而愿立于其朝矣。市廛而不征，法而不廛，则天下之商，皆悦而愿藏于其市矣。关，讥而不征，则天下之旅，皆悦而愿出于其路矣。耕者，助而不税，则天下之农，皆悦而愿耕于其野矣。廛，无夫里之布，则天下之民，皆悦而愿为之氓矣。信能行此五者，则邻国之民，仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自生民以来，未有能济者也。如此，则无敌于天下。无敌于天下者，天吏也。然而不王者，未之有也。”^③（《公孙丑上》）

在治国理政方面，孟子还提出“与民同乐”的思想。统治者要建园林，池沼，好货好色，只要与民同乐，与民同享，人民都愿意出勤出力。如果统治者建造豪华宫殿，围建猎场，只是为了统治者自己享乐，不许人民越雷池一步，动辄得咎，那对人民来说就是陷阱，哪有人民喜欢陷阱的道理？孟子见梁惠王。王立于沼上，顾鸿雁麋鹿，曰：“贤者亦乐此乎？”孟子对曰：“贤者而后乐此，不贤者虽有此，不乐也。《诗》云：‘经始灵台，经之营之，庶民攻之，不日成之。经始勿亟，庶民子来。王在灵囿，麋鹿攸伏，麋鹿濯濯，白鸟鹤鹤。王在灵沼，於物鱼跃。’文王以民力为台为沼，而民欢乐之，谓其台曰灵台，谓其沼曰灵沼，乐其有麋鹿鱼鳖。古之人与民偕乐，故能乐也。《汤誓》曰：‘时日害丧，予及女偕亡。’民欲与之偕亡，虽有台池鸟兽，岂能独乐哉？”^④

齐宣王问曰：“文王之囿方七十里，有诸？”孟子对曰：“于传有之。”曰：“若是其大乎？”曰：“民犹以为小也。”曰：“寡人之囿方四十里，民犹以为大，何也？”曰：“文王之囿方七十里，刍豢者往焉，雉兔者往焉，与民同之。民以为小，不亦宜乎？臣始至于境，问国之大禁，然后敢入。臣闻郊关之内有囿方四十里，杀其麋鹿者如杀人之罪。则是方四十里，为阱于国中。民以为大，不亦宜乎？”^⑤

孟子治国理政的核心思想就是以人民为中心，就是保民，恤民，教民，养民，与民同乐，要保证每户有百亩耕地，五亩宅基地，有鸡豚狗彘之畜，保证老者能衣帛食肉，照顾鳏寡孤独，省刑罚，薄税敛，实行市场经济，关市稽而不征，政治上选贤与能，使俊杰在位，办学校，兴教化，让百姓懂得孝悌忠信基本伦理；亲亲而仁民，仁民而爱物，孟子还有爱物的生态伦理思想萌芽，主张有节制的利用自然，注意自然界的可持续发展，有节制的捕捉鱼鳖，有节制的砍伐木材，则自然物不可胜用。孟子认为，如果实行了这样的王道仁政，政权深得人民拥护，民归之如水之就下，天下百姓皆引领而望，

如此则无敌于天下。

二、民心向背是执政合法性的根基

孟子以人民为中心的治国理政思想，还表现为以民心向背来考察统治者执政的合法性。据《孟子·万章上》记载，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，如之何？”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。昔者，尧荐舜于天，而天受之；暴之于民，而民受之。故曰，天不言，以行与事示之而已矣。”曰：“敢问荐之于天，而天受之；暴之于民，而民受之，如何？”曰：“使之主祭，而百神享之，是天受之；使之主事，而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人与之，故曰，天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南，天下诸侯朝觐者，不之尧之子而之舜；讼狱者，不之尧之子而之舜；讴歌者，不讴歌尧之子而讴歌舜。故曰，天也。夫然后之中国，践天子位焉。而居尧之宫，逼尧之子，是篡也，非天与也。《太誓》曰：‘天视自我民视，天听自我民听。’此之谓也。”⑥

万章问：“尧以天下与舜，有诸？”孟子曰：“否，天子不能以天下与人。”万章问孟子，有没有尧把天下让给舜这件事，孟子认为天子个人无权把天下让给某个人，天子只有推荐权，实际上一个人统治权的获得，是“天与之，人与之”，“天与之”是“使之主祭，而百神享之，是天受之”，而“使之主事，而事治，百姓安之，是民受之也”。从“天受”这方面看，孟子仍未摆脱“君权神授”模式，从民受方面看，颇有民主思想萌芽。从孟子本人思想倾向看，则是从“天受”走向“民受”。因为天自己不能表达意见，必须借助“行与事示之”，“天视自我民视”，最终仍是以民意来决定君主权力正当与否。

尧舜是禅让，禹和启的父子传承是继世。万章问曰：“人有言：‘至于禹而德衰，不传于贤而传于子。’有诸？”孟子曰：“否，不然也。天与贤，则与贤；天与子，则与子。昔者舜荐禹于天，十有七年，舜崩。三年之丧毕，禹避舜之子于阳城。天下之民从之，若尧崩之后，不从尧之子而从舜也。禹荐益于天，七年，禹崩。三年之丧毕，益避禹之子于箕山之阴。朝觐讼狱者不之益而之启，曰：‘吾君之子也。’讴歌者不讴歌益而讴歌启，曰：‘吾君之子也。’丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相尧，禹之相舜也，历年多，施泽于民久。启贤，能敬承继禹之道。益之相禹也，历年少，施泽于民未久。舜、禹、益相去久远，其子之贤不肖，皆天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子荐之者，故仲尼不有天下。继世以有天下，天之所废，必若桀纣者也，故益、伊尹、周公不有天下。伊尹相汤以王于天下。汤崩，太丁未立，外丙二年，仲壬四年。太甲颠覆汤之典刑，伊尹放之于桐。

三年，太甲悔过，自怨自艾，于桐处仁迁义；三年，以听伊尹之训己也，复归于亳。周公之不有天下，犹益之于夏，伊尹之于殷也。孔子曰：‘唐虞禅，夏后、殷、周继，其义一也。’”⑦

孟子在与万章讨论禹“不传于贤，而传于子”是否合法时提出自己的解释，按照孟子的解释，禹原来是推荐益，而不是推荐自己的儿子启，但在禹死后，“朝觐讼狱者不之益而之启，曰吾君之子也。讴歌者不讴歌益而讴歌启，曰吾君之子也”（《万章上》）。因此，启继禹获得权位，是人民选择的结果，由此看来，民意才是君主权力的基础，“得乎丘民为天子”（《尽心下》），如果违反民意，失去民心，不论是通过禅让还是通过继世获得权位，都将被废除，例如桀纣之类，残民以逞，暴殄天物，就被废除，身弑而国亡。荀子作为儒家代表人物之一，与孟子思想不尽一致，但也同样把“天下所归”视为君主主权是否合法的基础，并与孟子一样，承认在下位者有“诛暴国之君若诛独夫”（《正论》）的革命权力。荀子思想的高峰处在于提出“天子唯其人”（《正论》），即天子的条件只根据本人的才能品格决定，“能则天下归之，不能则天下去之”（《儒效》），人民的选择最终决定君主在位的合法性。《礼记·礼运》篇借孔子之口说：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，”已达到先秦民主思想的巅峰，是儒家学派人经过几百年的奋发努力，不息抗争而获致的思想成果。“天下为公”，传统的解释是统治权不为一家一姓私有，后来多按《吕氏春秋·贵公》篇的解释来理解，即“天下非一人之天下，天下之天下也”。

自秦以后，民本思想经历代思想家提倡而绵延不绝。明清之际，有黄宗羲出，明确表示要回到孟子，继承孟子，再次高举民本民主的大旗，沉痛批判专制君主是“天下之大害”（《明夷待访录·原君》）。黄宗羲认为，君和臣共同的职责是为“天下万民”，“天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐”（同上，《原臣》），黄宗羲痛斥秦汉以来所建立的君主专制制度是“非法之法”。他高出孔孟之处在于，对民主制度方面的思考透露出近代民主的黎明曙光。比如他曾设想把学校变成议政机构，“天子亦遂不敢自为是非而公其非于是学校”（《学校》），学校已颇有议会雏形。学校不仅议政，而且还有监督弹劾郡县地方行政官吏的权力。黄宗羲的思想有强烈启蒙色彩，已朦胧地接近近代民主的观念，但仍只是笼统的设想，没有推出民权理论，未能从法理角度对执政者的权利、任期加以限制，未从法律方面提出如何保证人民参政的体制，从总体上未超越君主专制政体的框架。

三、孟子以人民为中心的治国理政思想的现代价值

以上主要从两个方面考察了孟子以人民为中心的治国理政思想的基本内容。一、人民安居乐业是治国理政的基本目标，执政者应重视人民的利益甘苦，为人民谋福利，即实行“仁政”；二、民心向背构成政权合法性的基础，即“得民心者得天下”。注重民生，提高人民的生活水平，依然是当今时代的重要课题，是检验执政者业绩的最重要指标之一。习近平同志说，“人民对美好生活的向往，就是我们的奋斗目标”，中国共产党

把治国理念确立为以人民为中心就是对孟子思想优秀传统的继承。同时,重视民心、民意,扩大民权,在当今时代是不可回避的重大问题。不能简单的把孟子的民本思想归结为民谋福利,还包括扩大民权,让人民获得本有的尊严。孟子以天下人民的认可、归依、公选作为获得执政权力地位的合法依据(如果说天意也起作用,天意也是通过民意来表现),以天下为公为最高原则。但民主思想不等于民主制度。中国缺少契约理论,缺少立法意识,没有思考如何从法律制度方面保证个人权力实现,保证人民意愿的实现。由于缺乏制度的依托,儒家的民主思想只能以民本意识的形式发生作用影响。当人民普遍不满时,中国历史上频频发生革命。但革命后都没有建立法律制度巩固革命成果,限制统治者权力,保障人民权力。新的当政者作为即得利益者,从周武王到袁世凯、蒋介石(不包括孙中山),都首先想到如何巩固、保持自己的统治地位,而不是如何保证和扩大人民的权力,总希望人民的权力越少越好。因此,在民主精神已经广为普及的现代中国,建立与完善民主法律制度应是紧迫的任务。

以人民为中心,以民为本,诚然不等于民主,但可以向民主方向发展。而且民本思想在历史上也主要是起积极进步作用,对统治者的言论和行动起到一定的约束和牵制作用,对苛政暴政也起到防范作用。在民主制度建立以前,民本意识可能是最有效的维护人民利益的思想潮流之一。应该指出,即使建立了民主制度,也不能遗弃民本思想,不能得意忘筌,得意忘象,民本意识仍能对执政者权力的运用起到软约束的积极作用,缓解人民与执政者之间可能发生的冲突。

事实证明,许多实行民主制的国家,执政者反而对民生漠不关心。现在执政者提倡以人民为中心,执政为民,重视民生,就是对民本思想的继承与发展。但孟子的民本思想还包含着对人民权利的重视,民意、民权构成政权合法性的基础,因此,继承发展儒家孔孟民本思想的合理价值,并进行现代转化,一方面要重视民生,不断提高人民生活水平与幸福指数,另一方面,也许是更重要的方面,是要扩大人民的权利,尊重民意,使人民过上体面而有尊严的生活。

注释:

- ①杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局1984年5月版,第324页。
- ②杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局1984年5月版,第5页。
- ③杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局1984年5月版,第77页。
- ④杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局1984年5月版,第3页。
- ⑤杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局1984年5月版,第29页。
- ⑥杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局1984年5月版,第219页。
- ⑦杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局1984年5月版,第221页。



顾成海 金秋硕果 四尺斗方



葛俊生 桃花春色 四尺三开立轴

孟子治国思想对中国梦理论建构的启迪

张 鹏

梳理中国梦的理论建构与孟子治国思想之间的有机联系，对于弘扬孟子治国思想和发扬光大古代政治伦理以及推进中国梦的实现具有现实意义和理论意义。通过《孟子》一书治国理政思想的考察，可以发现历史中那些历久常新的政治理念和管理经验，为当代政治实践提供可行的参照。

中国共产党第十八次全国代表大会召开大以来，以习近平同志为总书记的中共中央，把握时代脉搏，立足当代国情实际情况，顺应亿万人民的殷切期待，在新的实践基础上大力推进理论创新，创造性提出并深刻阐述了中国梦这一重大的治国理政战略思想。中国梦蕴含着丰富的科学内涵，是中国特色社会主义重大思想理论成果，为坚持和发展中国特色社会主义注入强大正能量，成为当今中国发展进步的高昂旋律和精神旗帜。梳理中国梦的理论建构与孟子治国思想之间的有机联系，对于弘扬孟子治国思想和发扬光大古代政治伦理以及推进中国梦的实现具有现实意义和理论意义。《孟子》一书既提出以法治国的具体方案，又重视道德教育的基础作用；既强调以君主为核心的政治体制，又主张以人为本，促进农工商的均衡发展；既有雄奇的霸道之策，又坚持正义的王道理想；既避免了忽视道德人心的倾向，在思想史上具有不可抹杀的重要地位。政治思想史研究的意义就在于通过思想的考察，发现历史中那些历久常新的政治理念和管理经验，为当代政治实践提供可行的参照。

一

任何科学理论都是对人类社会发展的反映，一切脱离实践的理论都没有生命力。中国共产党成立以来，每一次重大而成功的理论创新，都集中表达了实践的迫切要求。在进入全面建成小康社会的决定性阶段，习近平同志对中国梦作出集中而系统的阐述，是对历史与现实的洞察判断，是对经济社会发展规律的自觉尊重，是对时代特征与民心所向的准确把握，展现出马克思主义政治家非凡的理论勇气和高超的政治智慧。中国梦的提出，标志着马克思主义中国化、时代化、大众化达到了新的历史高度。中国梦源于对近代中华民族百年历史的深刻把握。习近平同志指出，实现中华民族伟大复兴，就是中华民族近代以来最伟大的梦想。一个国家，没有理想是落后的，没有思想是停滞的。中华民族是一个从来不缺少梦想的民族。百年一脉，千年一理。

众所周知，儒家政治上讲仁政，为政以德。孟子批驳告子“性无善无不善”说，认为人先天皆有“四心”，即“不

忍人之心”（侧隐之心）、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”，是人之所以区别于动物的社会属性。人心的共性即仁义。小孩掉到井里却见危不救者为“非人”，没有“四心”者即为禽兽。这是从经验上论证人性本善。

在历史的坐标上，中国梦浓缩了中华民族的苦难辉煌，凝结着无数仁人志士的不懈努力，承载着全体中华儿女的共同向往，昭示着国家富强、民族振兴、人民幸福的美好愿景。中国梦已超越一种历史情结和民族情结，升华成一种政治理念和精神追求，深刻道出了中国近代以来历史发展的主题主线，深情描绘了近代以来中华民族生生不息、不断求索的奋斗历程，回应了马克思主义中国化的民族特质，赋予了更加明确的民族使命。在当代中国，没有任何一个梦想，像中国梦这样深入人心、激励人心、凝聚人心。中国梦源于对改革发展实践问题的清醒认识。以中国的实际问题为中心带动理论创新，是马克思主义中国化的基本经验，反映了马克思主义理论与实际相结合的内在品质。改革开放三十多年来，我国经济社会发展取得了巨大成就，但正如邓小平同志指出的，发展起来以后的问题不比发展时少。在全面建成小康社会的新阶段，我们不仅要解决快速发展所积累的大量矛盾和问题，还要解决好发展中可能产生的一系列新矛盾、新问题。习近平同志深刻指出，行百里者半九十，距离实现中华民族伟大复兴的目标越近，我们越不能懈怠，越要加倍努力。中国梦这一重大战略思想，是对世情、国情、党情、民情的清醒认识和科学把握，是对当下中国实际问题的客观正视，蕴含着鲜明的问题意识和清晰的问题指向，是以马克思主义之“矢”射中国实际问题之“的”的结果，彰显了党领导人民实现全面建成小康社会宏伟目标的坚定自觉与执政自信。“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱。”（《管子·牧民第一》）中国梦，把中国特色社会主义伟大事业与国家民族的整体利益、与每一个中国人的具体利益紧密联系在一起，把民族复兴的伟大目标转化为一个个相互关联、清晰可见、具体实在的建设要求，把人民群众所期盼的更好的教育、更稳定的工作、更满意的收入、更可靠的社会保障、更高水平的医疗卫生服务、更舒适的居住条件、更优美的环境作为努力的方向，让人民群众真切触摸和感受到自己的梦想一步步化为现实，道出了亿万中华儿女的共同心声，激荡起亿万人民的强烈共鸣，最大限度汇聚了不同阶层、不同群众的愿望与追求，形成强大的凝聚力和感召力。

二

习近平同志指出：“实现中华民族伟大复兴的中国梦，就是要实现国家富强、民族振兴、人民幸福。”这一重要论述把社会主义现代化建设、中华民族伟大复兴与人民群众新期待有机统一起来，全面系统阐明了中国梦的科学内涵。中国梦是强国梦，就是要实现国家富强。只有国家富强，民族复兴才有坚实基础，人民幸福才有根本指望。

孟子区别了人性与兽性的不同，由“四心”又推导出仁、义、礼、智四大伦理意识（四端）。他说：“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。人之有四端，犹其有四体也”（《孟子·公孙丑上》）。也就是说善心是天生的，四端也是超验的，是人人都具有的。

“四端”以仁为中心，“仁，人心也”。他同意孔子“仁者爱人”之说，认为孝悌与亲亲为仁之根本，是建构社会秩序最根本的基础。“凡治国之道，必先富民。民富则易治也，民贫则难治也。……故治国常富，而乱国必贫。是以善为国者，必先富民，然后治之。”（《管子·治国第四十八》）国家富强主要体现在物质文明极大丰富，经济实力和人均水平赶上发达国家水平，在世界上占据领先地位，拥有较高的国际影响力，国防和军队建设与国家综合实力更加匹配，国家安全更有保障，人民生活更加幸福。这一梦想集中体现了“富强中国”、“民主中国”、“文明中国”、“和谐中国”和“美丽中国”的有机统一，体现了在中国特色社会主义总布局下推进各项建设、改革和发展的必然要求。因此，必须始终坚持以经济建设为中心，善于运用“底线思维”的方法，应对前进道路上的风险挑战，凡事从坏处准备，努力争取最好结果；必须尊重经济规律，加快转变经济发展方式，实现有质量、有效益、可持续的增长；必须把生态文明建设放到现代化建设全局的突出地位，走可持续发展之路；必须积极稳妥推进政治体制改革，拓宽民主的范围和途径，丰富民主的内容和形式，把国家各项事业纳入法治轨道，坚定不移走中国特色社会主义政治发展道路；必须坚持强国梦与强军梦相统一，全面加强军队革命化现代化正规化建设，坚决捍卫国家主权、安全、发展利益；必须始终不渝走和平发展道路，但决不放弃正当利益、决不牺牲国家核心利益，坚持开放的发展、合作的发展、共赢的发展，推动建设持久和平、共同繁荣的和谐世界。

习近平同志在参观《复兴之路》展览时用“雄关漫道真如铁”、“人间正道是沧桑”、“长风破浪会有时”三句诗，生动诠释了中华民族的昨天、今天和明天，深刻指出我们现在比历史上任何时期都更

接近中华民族伟大复兴的目标，比历史上任何时期都更有信心、有能力实现这个目标。这一重要论断，充分体现了我们党的新一代中央领导集体坚定自觉的历史担当，体现了马克思主义思想和中华民族目标指向的高度统一。中国梦是幸福梦，就是要实现人民幸福。中国梦，归根到底是人民的梦。民族梦只有同个人梦融合统一起来，梦想才有生命、根基和力量。正如习近平同志指出，中国梦必须紧紧依靠人民来实现，必须不断为人民造福；生活在我们伟大祖国和伟大时代的中国人民，共同享有人生出彩的机会，共同享有梦想成真的机会，共同享有同祖国和时代一起成长与进步的机会。这“三个共同享有”，阐明了民族的责任和价值对于个体的意义，表达了在新的历史起点上实现个人梦与民族梦的一致性。中国梦把人民幸福指数纳入了内涵概括，是中国梦的核心价值所在，也是中国梦最富有生命力的构成，体现了马克思主义的经济社会发展与人的全面发展相统一，体现了党的根本宗旨与民心归依相统一，体现了外在的物质环境建设与内在的社会大众感受相统一，充满了浓浓的亲切感、现实感。国家梦、民族梦、人民梦不是彼此孤立的梦，而是内在统一的梦。

三

习近平同志指出，实现中国梦必须走中国道路，必须弘扬中国精神，必须凝聚中国力量。这“三个必须”，第一次把中国道路、中国精神和中国力量三大要素有机统一起来，清晰概括了实现中华民族伟大复兴的基本要求，指明了推进中国特色社会主义事业的方向。道路就是生命，实现中国梦就要坚持中国道路。“道路问题是关系党的事业兴衰成败第一位的问题”。中国特色社会主义道路，是我们党把科学社



会主义基本原则同当代中国国情和时代特征相结合而探索出的一条实现中华民族伟大复兴的正确道路，是人民的选择、历史的选择。这条道路来之不易，它是在改革开放 30 多年的伟大实践中走出来的，是在中华人民共和国成立 60 多年的持续探索中走出来的，是在对近代以来 170 多年中华民族发展历程的深刻总结中走出来的，是在对中华民族 5000 多年悠久文明的传承中走出来的，具有深厚的历史渊源和广泛的现实基础，展现出旺盛的生命力。

仁义礼智是人类特有的社会属性，但也只是人皆俱有的一种初始道德，需要后天的修养，“扩而充之”，才能规范与制约人与人或人与社会之间的关系。“存其心，养其性，所以事天也”，达到“天人合德”的境界。孔孟仁学彻底摆脱了上古天神信仰，开启了儒家人文精神，奠定了中国传统文化的基础。“仁”是善心，是德性，是最基本的道德规范，推而广之则为善政、德治。“义”则是行为规范，是仁的延伸，见义勇为。遵从和履行仁德的要求。

实践雄辩证明，中国特色社会主义道路是实现中国梦的必由之路。中华民族是具有非凡创造力的民族，我们创造了伟大的中华文明，也能够继续拓展和走好适合中国国情的发展道路。我们应当有这样的道路自信、理论自信和制度自信，坚定不移地走下去。拓展和走好中国道路，就要坚持科学社会主义的基本原则不动摇、不能丢掉“老祖宗”，同时又随着实践和认识的深化，切实强化社会主义的理想引导，强化实践现实的自觉反思，强化解决中国实际问题的能力锻造，不断丰富其鲜明的实践特色、理论特色、民族特色和时代特色。精神就是支柱，实现中国梦就要弘扬中国精神。

对于当下全社会尤其是全党精神领域问题的清醒认识和把握，成为中国梦提出的深层依据。爱国主义始终是把中华民族坚强团结在一起的精神力量，改革创新始终是激励我们在时代发展中与时俱进的精神力量，以爱国主义为核心的民族精神和以改革创新为核心的时代精神是凝心聚力的兴国之魂、强国之魂。实现中国梦就必须大力弘扬以爱国主义为核心的民族精神和以改革创新为核心的时代精神，最大限度地凝聚共识，汇聚起中华民族生生不息、团结奋进的精神动力。力量就是保证，实现中国梦就要凝聚中国力量。中国力量是各族人民大团结的力量，是 13 亿中华儿女的力量。凝聚中国力量，对实现中国梦具有根本性和决定性。

四

理论总是随着时代的发展变化不断与时俱进。中国梦这一重大战略思想，凝结着中国特色社会主义理论体系的精华，赋予中国特色社会主义道路、理论和制度新的内容，把中国特色社会主义理论体系推进到新的境界。中国梦是中国特色社会主义理论体系的丰富和发展，反映了当代中国发展的客观需要。我们党紧紧依靠人民，把马克思主义基本原理同中国实际和时代特征结合起来，开创和发展了中国特色社会主义。

但现实社会中并非人人都是圣贤，孟子据此又提出了君子与小人的划分：能努力践行“四端”者为君子，君子是善

的人格化。不践行“四端”者为小人，小人是欲念的人格化。君子求善，求仁义；小人求利，纵欲，利欲薰心而丧失仁义。为存仁持善，必须清心寡欲。诚意正心，修身克己。因此，孟子又把人为先知先觉与后知后觉两类，先知者为君子，修养到家。“推己及人”可为圣人。

儒家依据道德建构社会秩序，修身，齐家，治国，平天下。在性善论的基础上，孟子进而又提出王道政治学说。王道就是圣王之道，又叫“先王之道”、“尧舜之道”，其实就是仁政，是孟子将性善论与现实政治相结合而提出的理想化政治。孟子说：“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（《孟子·公孙丑上》）孟子倡导圣贤政治，圣贤都是正人君子，有怜爱之心，怜惜百姓，行仁政，以哀怜之心执行刑罚，为政以德。仁爱者推己及人，“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可运于掌”（《孟子·梁惠王上》），也就是以仁爱之心来构建和谐社会。

中国梦的最终指向是实现国家富强、民族复兴、人民幸福。习近平同志高瞻远瞩，洞察并牢牢把握中国特色社会主义的基本规律，以形象化的表达承载着“两个一百年”的宏伟目标，用中国梦深刻回答了对“树立什么样的理想、怎样实现理想”，“实现什么样的目标、怎么实现目标”这一关乎党和国家命运的根本问题，明确了在中国特色社会主义总布局下推进改革和建设的新要求，并运用马克思主义基本原理对发展道路、依法治国、改革开放、执政根基、从严治党等重大问题作了系统阐述，具有鲜明的整体性、层次性、严谨性特征，初步形成一个相互贯通、内在联系、系统科学的理论体系。中国梦内蕴着中华儿女的共同理想，成为高扬旗帜、凝心聚力的动员令。中国梦意蕴厚重、沦肌浹髓，具有鲜明的政治性、历史性、人民性、实践性和包容性，它以中华民族深厚的文化积淀和历史智慧为底蕴，以通俗化的方式使老百姓在思想上、情感上得到广泛认同和接受。中国梦的提出，描绘了民族复兴的光明前景，表达了中华民族万众一心、戮力奋斗的共同理想，并给当代中国社会和中国人民树立了一个既有憧憬有超越又看得见摸得着的目标，必将有力地抑制社会理想和奉献精神的淡化和失落，极大地弘扬中国精神，激发全党全国人民投身中国特色社会主义伟大事业的壮志豪情。中国梦最大限度地兼顾和包容了各族人民的根本利益，让各个阶层、各个领域、各个方面的群众，都能从民族复兴的光明前景中看到自身利益所在，都能从国家富强、民族振兴中真切分享自身利益的果实，把全国人民更好地凝结成“利益共同体”、“命运共同体”，必将焕发出共同理想、共同目标、共同事业所具有的强大凝聚力，共圆中国梦。中国梦与世界梦辩证统一，为推动中国与世界和谐发展注入了新能量。中国梦世界瞩目，不止于中国，更开放于世界。

必须把提高执行力作为制度建设重中之重，在执行中体现制度的价值，在实践中检验制度的效果。通过建立健全长效机制，使认同、践行中国梦的人，受到社会尊重、组织器重、群众倚重，使为实现中国梦而奋斗成为整个社会的主流价值取向和正能量。

孟子仁政理论超越时代的参考价值

周 洁

孟子的仁政理论，在儒家治国理念当中，非常具有代表性。虽然时代变迁，古今治国所面对的主要矛盾也有了很大的变化。但孟子仁政思想本身却有着超越时代的深刻意义。本文结合文献与不丹治国方略的实例，总结了孟子仁政思想超越时代的参考价值，及其理论之所以超越时代的深层原因。

孟子的仁政思想，虽然产生于封建时代，距今时年久远，如果从超越历史的眼光去看，其所体现的精神，却历久弥新，在每一个时代，都可以加以应用，利国利民。实际上对于国家的稳定团结，国土的长治久安包含着非常恒久的参考价值。本文结合不丹实例，探讨了孟子仁政思想的借鉴价值，及其超越时代的原因。

一、仁政思想的超越时代的内容

仁政理论在孟子的时代，主要是君民关系问题。例如对于为什么要施行仁政，孟子说：“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体。”（《孟子·离娄上》）

也就是说，在孟子看来，是否要施行仁政是君王得失天下的根本原因，也是国家存亡的根本原因。“仁”是士大夫能够保护好自己，乃至卿大夫，诸侯，天子等保护自己的家园、势力的根本。这在今天全球大多数国家实行民主的时代来看，似乎已经逐渐失去了借鉴的价值。但实际上，透过孟子所言的君主、宗庙等封建社会的领土关系的封建时代的特色标志，实际上孟子的思想反映的是“仁”作为小到庶人齐家，大到君主治国平天下的根本。换句话说，实际上反映的是义与利之间孰先孰后的永恒话题，是每一个人安身立命，乃至一个政府治理一方时刻遇到的根本问题。而义与利孰轻孰重的问题，实际上也是当今社会以何标准评价一个社会的发展是否成功的标志。目前，绝大部分国家所实行的是1934年美国哈佛大经济学家西蒙·史密斯·库兹涅茨(Simon Smith Kuznets)在美国国会的报告中提出的GDP这个概念。1944年的布雷顿森林会议（联合国货币金融大会）决定把GDP作为衡量一国经济总量的主要工具以来，大部分国家将追求GDP的增长视为一个国家的成功标准，将此与国家的长治久安联系起来。但如果从孟子的思想来看，这本身是一个颠倒的误区。

这并不意味着说，孟子的思想当中，经济发展不重要。

关键的是，在孟子看来，义与利之间，永远都要选择义。如果从当今社会的标准看来，这个义与利孰轻孰重的差别，应该是当今世界普遍流行的GDP标准与不丹所谓的“国民幸福总值”相对应的。之所以孟子认为义需为先，其原因最根本的有两点。而这两点，恰恰是乃至今日的社会依然面临的问题。

（一）义与利的问题

第一点正如孟子所说：“王何必曰利？亦有仁义而已！王曰何以利吾国，大夫曰何以利吾家，人曰何以利吾身，上下交利而国危矣！”（《孟子·梁惠王上》）也就是说，如果一个人只考虑什么对自己最好，大夫只考虑什么对自己家最好，国王只考虑利益我自己的统治，君民上下都只考虑自己本身的利益，那么国家就危在旦夕了。更进一步说，实际上孟子所指出的，是个体如果只考虑自己的利益，不考虑其他人，国家只考虑政府收入不考虑百姓，甚至扩大到国与国家之间，只考虑本国利益，不考虑世界，那么国家都是很危险的。如果这样去理解孟子的所言，那么小到当今社会个人如何做到伦理道德的自律，建立个人的信用，人格，完善个人思想道德素质，乃至国家为了利益，侵犯他国的国土安全，破坏全球生态等等，都是息息相关的。直到今天，我们仍然没有充分意识到这种思想所涵盖的广度，以及其对我们日常生活，乃至人类发展的深度影响。如果全世界的人类以及政府都能明确，“仁”，或者说自己与他人，自己的国家与他人的国家，以义而互相利益，不以利而互相争执，争夺资源，尔虞我诈，而不是仅仅作为一种外交手段，表面宣称崇尚这种观念，那么不仅仅从社会和谐以及世界和平而言，长久地对人类发展有着深远的意义。仅仅对于全球生态而言，有些发达国家，大肆掠夺和开采别国资源，破坏他国的生态环境，造成他国土地、大气污染，从广阔的角度讲，影响的是整个地球的未来。也正是因为国与国之间只计较利益的关系，不同的国家威胁论影响者每一个统治者的头脑，也使得虽然每一个国家都意识到了生态环境与经济发展之间，生态环境应该是首要的考虑对象。但是为了保证自己的国家能够经济足够发达，不至于将来受到外族入侵，大部分的国家都在必须不断地在生态与经济的矛盾冲突前，无法果断抵御经济发展的诱惑，无法做到将生态环境的保护放到第一位。虽然，任何一个理性的人类都能够明白，这是对全人类的前途来说，最为正确的选择。

实际上，在孟子看来，如果个体只考虑自己的利，那么

他本人的个人安全，或者在社会的安身立命，就无法保证，如《左传》言“多行不义必自毙”的道理。而国家如果只考虑自己，实际上长久来看，也是危险的。“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩。此率兽而食人也！兽相食，且人恶之；为民父母行政，不免于率兽而食人，恶在其为民父母也？”（《孟子·梁惠王上》）也就是说，统治者的厨房里有肥嫩的肉，马房里有健壮的马，可是老百姓面带饥色，野外躺者饿死的人。这等于是在率领着野兽吃人啊！野兽自相残杀，人尚且厌恶它；作为老百姓的父母官，施行政治，却不免于率领野兽来吃人，那又怎么能够做老百姓的父母官呢？这是从本身国家的安定而言，如果百姓不能安居乐业，官员却饱食终日，那么政府实际上是不称职的。这样的情况下，统治者的统治实际上也不能长保。如果深入地理解孟子的所言，那么今天的社会，小到不断增长的离婚率，大到每一个国家无视国民幸福，生态恶化依旧盲目追求的 GDP 都是只考虑个体利益的结果。

当然，当今社会也并非所有国家都完全受制于他国威胁论造成的盲目追求经济伤害本国和全球生态的恶性循环。近年来，新一代的不丹在国王旺楚克四世的领导下，提出了以“国民幸福”为至高无上的发展目标。提出了“国民幸福总值”的概念。不仅在理念上，克服了片面追求 GDP 所带来的各种徒有其表的发展问题，也在实际上推动了不丹经济、文化、生态的平衡发展。不丹宁可不去开发丰富的地下矿藏，也要保护当地的森林资源和丰富的物种。但实际上，这种做法并没有降低国家的经济发展速度；相反，不丹以三十年的努力，在南亚诸国当中，人均收入首屈一指。尤其是不丹保证了全民免费的医疗和教育，使得国民免除了个体和家庭最大的后顾之忧，在不丹人民的生活中，几乎看不到在大多数所谓发达以及发展中国家居民的现代生活中的巨大压力。这也引起了西方社会的普遍关注。然而实际上，这种思想，正是孟子所谓“仁政”的良好诠释。在孟子提出了近两千年之后，一个南亚小国终于开始实践这种精神，带来了举世瞩目的国民幸福。这实际上也说明了孟子的仁政思想，确实超越了时代，有着恒久的参考价值。

（二）百姓幸福与国土安全的问题

第二个孟子认为应该施行仁政的理由，是认为百姓安居乐业，国家自然安定，国富民强。更为重要的是民心归之，因而实际上即使讨伐暴君也会无往不利。例如，孟子说：“推恩足以保四海”（《孟子·梁惠王上》）“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。”（《孟子·离娄上》）也就是说，如果要得到天下，那么需要得到民众的支持。得到百姓的支持最根本的是得民心，而得民心，关键就是要利益百姓，施与索要得到的东西，避免百姓受到伤害。这实际上就是仁政的核心。而其所反映的，就是“得道者多助，失道者寡助”（《孟子·公孙丑下》）的道理。既然得民心者得天下，推广恩德足以保四海，那么实际上，孟子所说的就是施行仁政，自然能够国家富强。内能安定团结，外可以抵御外辱，甚至所向无敌。如孟子说：“地方百里而可以王。

王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上。可使制梃以达秦楚之坚甲利兵矣。（《孟子·梁惠王上》）“彼夺其民时，使不得耕耨以养其父母。父母冻饿，兄弟妻子离散，彼陷溺其民，王往而征之，夫谁与王敌？故曰：‘仁者无敌。’王请勿疑！”（《孟子·梁惠王上》）

实际上孟子所说的问题，就是国民富足，自然热爱祖国，拥护政府。长远而言，这样的国家也必然可以军事强大，不仅能够巩固疆土，甚至可以无往不利。这也是孟子可持续发展的治国之道。这实际上也是当今社会每一个国家追求长治久安所面临的同样的问题。即百姓的安乐是国家稳定的前提。

但是在孟子的时代，还没有 GDP 的概念，用来衡量国民是否富足，绝不仅以经济增长为标准，尤其是简单的经济增长，例如先造一座豆腐渣工程，之后重建仍然计算为经济增长，实际上是非常荒唐的方式，显然不符合国民幸福的标准。那么换句话说，用 GDP 增长总值来衡量一个国家的进步，而完全不考虑生态的破坏，资源浪费，劳民伤财的无用功等本身就是十分荒唐的指标。这一点在孟子的时代，虽然没有明确提出。但以百姓的安乐作为国家富强的标准。这是在孟子的思想当中就已经体现出来的。在当今的时代，尤其具有重要的意义。

同样以不丹为例。实际上不丹由于国土面积非常小，加上长久的历史原因。国家的独立领土完整，同样受到周边国家的威胁。但近年来，不丹国王以国民幸福为核心的政策，使得不丹民众极度拥戴现今的政府，随处可见以不丹国王及其王妃、王子作为装饰的街道建筑，以及民族工艺品。不仅如此，不丹经济也得到了稳定增长。对于国民每人每年种植十颗树的规定，国民也非常自发加以完成，使得不丹国土植被繁茂，碧水青山处处怡人。不丹的国际地位也有了大幅度的提高。仅以不丹全民信奉佛教，崇尚和平奉献的精神而言，其在国际所获得的文化认同，也较之其他国家有着明显的优势。这所有的成就都印证了孟子所说的“得民心者得天下”的仁政思想。

的确，当今社会面临的生态与经济孰先孰后的问题，是在以往孟子的时代没有凸现出来的。但是实际上在今天的时代而言，其所反映的也是对于一个国家的整体，如何分配资源，才能达到最大的稳定、富强的问题，内部稳定，百姓爱国之心出于自发，外部亦能以国富而强兵，立于世界民族之林。实际上，在这一点上，孟子所提出的朴素的观点，有着超越时代的理论价值。

以不丹提出的国民幸福理论为例，虽然不丹的执政思想主要来源于佛教。但其所推行的仁政，实际上是与孟子所提出的仁政思想精神是一致的。这也反映了孟子的仁政思想实际上具有着超越时代的特性，具有着长久的参考价值，无愧为中华民族宝贵的精神财富。

二、仁政思想超越时代的原因

孟子的仁政理论上承孔子的仁学思想，相对以往的儒学，至少做出了两项非常重要的超越：第一，孟子将仁学与治国

《孟子·梁惠王》中的政治哲学思想分析

谢永鑫

从现象学的角度看,《孟子·梁惠王》篇的前五章是一个以政治问题为主题的相对独立的文本,这五章结合孟子与梁惠王的社会生活环境以及个人诉求,描述了当时人们在政治生活中的生存状态,孟子与梁惠王讨论了政治的基础是利还是义,统治者应实行霸道还是王道,从而揭示出自己的观点:君主的政治应该以百姓的“公利”为基础,政治应该建立在道德的基础上。

《梁惠王》篇是《孟子》七篇中的第一篇,此篇中的前五章记录的都是孟子与梁惠王的对话。这五章完整呈现了梁惠王在与孟子的交谈过程中由骄横到虚心求教的态度转变过程,构成了一个独立的文本。司马迁说:“余读《孟子》书,至梁惠王问‘何以利吾国’,未尝不废书而叹也。”(《史记·孟子荀卿列传》)太史公之所以如此感慨,就是因为,讨论了治国之道应该是以利为本还是以仁义为本这一政治哲学的中心问题。把这五章作为一个相对独立的文本进行研究,有助于我们理解孟子的政治哲学思想。

一、政治的本性是利还是义

孟子见梁惠王五章讨论的主题是应该如何治理国家,也就是政治问题。而孟子对梁惠王的引导不仅力图抓住政治事务的本性,又力求探知其正当、善和政治秩序,这又由政治

问题上上升到了政治哲学层次。本文试图把当下学术界所认为的政治哲学理论、前提、假设等都悬置起来,看看孟子见梁惠王中提出了什么样的政治哲学主张。在这里,不是用现有的理论去看孟子如何回答我们的问题,而是倾听古人的声音。要想弄懂孟子见梁惠王中的政治思想,就需要还原当时的社会语境,结合梁惠王与孟子的个人诉求、社会环境、生活背景来分析。孟子见梁惠王主要是孟子在诸侯争霸,每个国家为了自己的生存、扩张而争斗,政治和国际关系的重心是“利”的问题的背景下,向梁惠王推销自己的王道政治思想。

《梁惠王》篇第一章的开头是这样的:“孟子见梁惠王。王曰:‘叟!不远千里而来,亦将有以利吾国乎?’”不是梁惠王要召见孟子,而是孟子要亲自去觐见梁惠王。“叟”是老头的意思,孟子年事已高,但仍不辞辛苦,他到底要向梁惠王陈述什么?

梁惠王劈头就问“亦将有以利吾国乎?”这说明“利”在当时是一个炒的火热的词,很多说客都来见梁惠王,给他提出加强自己的统治地位和经济实力的建议。这个“亦”字展示出梁惠王未经思考就把孟子视为和之前的说客一样给他提供如何使国家称霸的意见的人。这个“亦”字,还可以使我们体会到当时孟子在当时“战国七雄”不断进行着政治、

方略联系起来,使“仁”超越了个体,而成为整个国家的指导思想。第二,孟子对仁的探讨,超越了简单的道德规范,建立在了人性的基础上,使单纯的道德要求,有了人性论的根基。而这两者之间实际上也存在着内在的关联,恰恰是在人性论的基础上,仁政有了人性论的依据。简单地说,仁政是符合人性的,更进一步说,仁政,有了心理学和伦理学的两种依据。实际上孟子的这两种依据,是有着现实的社会经验作为基础的,也正是因为如此,直到今天,孟子的理论依然具有着超越时代的参考价值。

在孟子看来,仁政实际上发端于人类本具的善良本质。“仁”是符合心理习惯的。因为人天然的具有四种心,恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心。孟子说:“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣,以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运掌上”(《孟子·公孙丑》)在这段话中,孟子说明了仁政的发端。具有这四种心,就是仁义礼智的发端,有这四心,能够保四海。无这四心,不足

以安身立命。实际上这也是从伦理的角度,探讨了仁政思想的理论基础。孟子认为这实际上是根源于人类本身的思想倾向基础之上的,那么得民心者得天下,以及得道多助失道寡助等,实际上也是根源于人类本身的恻隐之心,是非之心等。也正因如此,这些也是人类社会的发展的规律。善于运用这种规律就能够治理好家国天下。利他的最终自己也会自然获得利益。虽然孟子面临的具体问题,并不与当今社会完全一致。但其所体现的思想原理,却根植于人类的心理习惯,在每一个时代都有着不应忽视的应用价值。

综上所述,孟子是我国古代伟大的思想家,尤其是其与梁惠王的对话,以及在众多其他篇章之中,阐述了仁政思想,在中国古代的众多朝代也起到了很大的作用。其仁政思想本身,有着超越时代的深刻意义,从不丹的实例来看,仁政思想对于当今时代,以及人类和地球的长远发展,也有着相当重要的意义。尤其是在当今社会,更应该受到普遍的重视,在我国的社会治理的方方面面加以广泛应用。

军事、外交斗争，每个国家为了自己的生存和扩张而争斗，对于梁惠王这个统治者来说，人口数量和国土面积大小问题成为衡量一个国家标准，称霸成为政治的核心。但孟子志不在此，所以他连忙说：“王！何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰：‘何以利吾国？’大夫曰‘何以利吾家？’士庶人曰，‘何以利吾身？’上下交征利而国危矣。万乘之国，弑其君者，必千乘之家；千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不餍。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”孟子听到梁惠王的发问，很是诧异，连忙也加上一个“亦”字，向梁惠王指出唯利是图是不行的，要行仁义。并且表明自己是在尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之后，把自己的地位抬得郑重。但孟子偏不主张“利”，他认为有仁义就足够了。

这里体现出了两种不同的政治基础的主张，一种是以“利”为基础的政治主张，一种是以“义”为基础的政治主张。“从马基雅维利和霍布斯开始，近代政治就不再追问人应该怎样过有德行的生活，不再追问伦理与道德，而是把生存的必须作为政治的起点。古典政治实践意味着如何追求合乎自然秩序的生活，而霍布斯的实践意味着如何运用技术克服自然的必需带来的痛苦。霍布斯的自然权利确立人的生存和欲望的绝对在先，这就是人的自然，它与古典政治中的自然法不同，古典政治中的自然是神与人之间的伦理秩序，它是以对神的虔诚与理性对欲望的驯服为基础。因此，近代政治中实践的起点降低，生存、怕死和安全成为现代人实践要克服的最大痛苦。”可见，梁惠王以利为本的政治哲学思想与西方传统自由主义政治哲学的观点是一致的，其理论前提都是“经济人”或“自利的人”。

孟子突破了上述的政治哲学视野，他认为以“利”为基础的政治主张体现的情况是国王仅仅关注自己的国家利益，为了维护自己的统治地位，想的只是如何扩大自己的疆土的问题，大夫仅仅关注自己得到的封地的多少，平民百姓仅仅关注自己的个人利益，这样的话，人们就会不断地互相争夺利益。在利益面前，没有贵贱与亲疏之分，由于每个人都追求自己的最大利益，每个人都为了自己的生存而斗争，若是国内的大夫、士人、庶人都跟从君主以利为先，那么魏国的统治就朝不保夕了。这正揭示了这是一个人欲横流的时代，每个人都以自我为中心，人之间是欲望之间的争斗，人的欲望是没有止境的，人们对于利益的追求也是没有止境的。

孟子主张，作为国王，首先考虑的应该是仁义。从来没见过一个仁义的人会抛弃他的双亲，一个仁义的人会把君主放在次要的地位。“义”的古体为“義”，从羊，从我，“羊”象征着美与善，“我”是指兵器。“義”的本意是以“我”的力量捍卫神圣美好的东西，后来引申为道义，正义。“义”是关系性的，要求个人作为责任和义务的载体，在完成任务和责任中成就自我。

孟子与梁惠王的义利之辨描述了以“义”和“利”两种不同的政治基础所产生的不同的情况。上面的引文中，孟子作了如下论证：义和利的关系是首先应该考虑的问题；如果

统治者关心的东西是自己的利的話，他的人民也会这样，从而各自追求各自的利益；由于对于利的追求是贪得无厌的，人们必然会发生利益冲突；如果一个国家处于一种不断互相争斗的情况，这与国家的安危和统治者的利益是不相符合的；所以，如果统治者把利作为政治的基础，其结果是事与愿违的；如果统治者把义作为政治的基础，人们就会孝顺自己父母、忠于自己的君王；如果统治者把君王看作和自己的父母一样，这就是统治者最大的利益。孟子试图表明，“义”是政治的基础，以“义”为基础，就可以实现“利”。

二、统治者与人民的共在性

在《梁惠王》篇第二章，我们可以更清楚地看出梁惠王只关心自己的物质生活，不关心老百姓生活的苦难。

孟子见梁惠王。王立于沼上，顾鸿雁麋鹿，曰：“贤者亦乐此乎？”

孟子对曰：“贤者而后乐此，不贤者虽有此不乐也。文王以民力为台为沼，而民欢乐之，谓其台曰灵台，谓其沼曰灵沼，乐其有麋鹿鱼鳖。古之人与民偕乐，故能乐也。《汤誓》曰：‘时日害丧？予及女偕亡。’民欲与之偕亡，虽有台池鸟兽，岂能独乐哉？”

梁惠王在自己的园囿接见孟子，一个“顾”字表明梁惠王都不愿正眼看孟子，可见梁惠王对孟子在第一章中提出的义利之辨是不以为然的。梁惠王只是随意地问：“贤者亦乐此乎？”

孟子接过话头，当即区分了“贤者之乐”与“不贤者之乐”，这是两种统治者以及与之相对应的两种乐：一是文王的与民同乐之乐；二是夏桀的自私自利之乐。周文王为百姓做好事，谋福利，百姓拥护爱戴他，心甘情愿地为他做事和服务。贤王先为百姓谋幸福，百姓也乐意看到国王快乐，因为国王的安康也是百姓的安康。而夏桀自喻为太阳，其自我中心主义登峰造极，他只顾追求自己享乐，不顾百姓的死活，把自己的幸福建立在别人的困苦之上。百姓生活于水深火热之中，对他恨之入骨，他不可能像太阳一样长久。即使一时可以拥有丰富的物质资源，但不会长久拥有的，因为百姓会起来造反的。这与第一章的意思是一样的，如果你的出发点是自私的，那么你所追求的快乐不仅是不道德的，而且在现实生活中也会适得其反，是自取灭亡的。只有把对物质利益的追求建立在仁义道德的基础上，人才能保障自己的利益。从上面可以看出，孟子认为统治者不应该仅仅考虑自己的利益，更应考虑如何与民一起分享快乐，只考虑和追求自己的快乐，这不仅是不道德的，而且是事与愿违的。与民同乐同忧，才能获得持久的快乐。这里的“贤者之乐”是指一种心境，具有审美的意境。

在政治社会制度中，人与人之间的关系到底是怎样的？孟子试图告诉梁惠王，君主如果把君主与百姓之间的关系仅仅理解为统治与被统治的关系，君主的统治是不可能长久的，君主只有把二者的关系处理为一种共在的关系，才会有真正的快乐。在列维纳斯看来，“西方自我论哲学是对构成人类生活最基层面的自然的利己主义的哲学表述，他认为‘自

我’是自私的存在，是欲望的存在。通过‘他者’的介入，我们才可以最终超越自然的利己主义。”我们周围的事物都是互相关联着的，要超越自私自利，需要进入公共生活领域。自我中心主义是一种自私自利的文化，它导向了一种对个人欲望满足的过分关注的价值观。欲望的满足是个人化的，自我中心主义行为落实到当前的个人行为上，以致使个人忽略了对他们自身之外的他人的关怀，从而忽略了对生活终极意义的关怀，忽略了对社会共同生活的普遍价值的关怀。君主不能仅仅追求自己的物质利益，使自己的欲望得到满足，而应该以百姓的快乐为快乐，与民同乐。

在孟子连续两次当头棒喝之后，在第三章中，梁惠王的态度发生了改变，开始向孟子请教自己心中的困惑。

梁惠王曰：“寡人之于国也，尽心焉耳矣。河内凶，则移其民于河东，移其粟于河内；河东凶亦然。邻国之政，无如寡人之用心者。邻国之民不加少，寡人之民不加多，何也？”

梁惠王一心只图吞并邻国之民，增加自己国家的国土面积和土地，且又自认为别无长处，只有频年移民移粟之事，就觉得自己很辛苦，自己尽心尽力为百姓办事，所以就称自己“尽心”了。

孟子对曰：“王好战，请以战喻。填然鼓之，兵刃既接，弃甲曳兵而走。或百步而后止，或五十步而后止。以五十步笑百步，则何如？”曰：“不可，直不百步耳，是亦走也。”曰：“王如知此，则无望民之多于邻国也。”

此处孟子以战争比喻来回答梁惠王的疑惑，为什么他自认为自己已经很尽心了，结果却依旧不乐观。这个比喻很奇妙，孟子不是随便使用了一个比喻，而是选了一个梁惠王近来一直在做的事情：兼并战争，扩大疆土。这个比喻是梁惠王最熟悉的，对他很有说服力。击鼓作战，兵刃既接，士兵丢下兵器，有的逃跑一百步，有的逃跑五十步，这都是逃跑的表现。孟子说，你既然明白士兵临阵逃跑，不论跑的近还是远，体现的是士兵的“不尽心”，那你就应该明白你治理国家与其他国君一样是把心力都用在推行霸道上了，是否移民移粟只是跑远跑近的差别，对人民并没有“尽心”。

在剖析了梁惠王的措施并不是尽心之后，孟子开始向梁惠王指出什么才是真正的尽心：

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。五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。狗彘食人食而不知检，涂有饿莩而不知发；人死，则曰：‘非我也，岁也。’是何异于刺人而杀之，曰：‘非我也，兵也。’王无罪岁，斯天下之民至焉。

孟子这段话有三部分。第一部分从“不违农时”到“养生丧死无憾也”，是说只要不违背农时，百姓的“养生丧死”自然而然就可以实现，“养生丧死”是四个词，抚养自己的父母，生养自己的后代，参加别人的葬礼，自己一生的结束，

人是生活在一个意义不断展开，不断生成的世界中的，“养生丧死”揭示了人在社会中一生最重要的大事，只要不违背农时，人们就平安地度过一生。第二部分从“五亩之宅”到“未之有也”，这自然而然地描绘出一幅太平盛世，人们生活安居乐业的境况，这才真正体现了“王”的尽心。百姓安居乐业的实现途径，一个是君主不违背农时，一个是百姓要做到孝悌，这样百姓就可以满足自己的物质需求和精神需求。孝悌之义是道德层面的，这里说明道德在人民的安居乐业，国家的发展中依然发挥着重要的作用。“孝悌之义”是一种以“他者”为中心的意向性关系，这超越了个人的自然欲望，达到了爱他人的社会层面。“内时间”和“缘在时间”是我们人类获得人生意义的源头。对于植物而言，空间决定它的生存命运，时间决定它的生长节奏。人虽然从表面上突破了空间和时间的限制，但没办法突破并且需要一种原初的时间境域，来赢得人的意识所必须有的一个原发的意义回旋的空间，这是我们作为人的起点，它能对不在场、不在眼前的东西给予保持和预持，把已过去和还没来的都以某种方式呈现于现在。人的生命是有意义的，人是有情感的动物，孝悌之义，是从亲子即父母之爱迁移到兄弟姐妹之爱，最后从家庭这个私人领域扩展到公共的政治领域，每个人都向爱自己的父母和亲人一样爱自己的君主，那么君主的利益就会自然而然地实现。第三部分从“狗彘食人食”到本章最好，孟子话锋一转，指出梁惠王政治举措造成的恶果。梁惠王的自认为自己很尽心，结果没有达到自己国家人口增加，国土增大的目标，并且结果恰恰相反。

在此章中，孟子揭示了君主自认为自己的“尽心”，也就是孟子说的“不尽心”，与孟子提出的君主“尽心”的表现，这两种“尽心”出现了不同的结果。孟子提出的君主的“尽心”也就是仁政，只要君主不违农时，就可以造就一个太平盛世的状况。梁惠王所谓的“尽心”则不然。孟子试图告诉梁惠王，“王”首先应该考虑的是百姓的生存问题，百姓有着一种对生存自由的向往，也就是衣食住行等基本物质需求的满足。进一步应该考虑的是老百姓的文化素质与人伦教养，百姓的生存问题解决了，大家互敬互爱，那么国家自然会强大起来。“海德格尔用此在描述在世界中存在，它是指日常生活的存在，每个人在其中言说和行动，构成了意义的关系网，这构成了我们的周围世界和与其他人共处的世界。”孟子的仁政也是希望一个国家能基于对存在的关照形成的共同生活，政治以道德的方式成为人根本的存在方式，成为人们追求共同的生活，即幸福的生活。

三、“王道”和“霸道”的比较

经过前三章的当头棒喝，梁惠王的态度终于发生了转变。我们看第四章：

梁惠王曰“寡人愿安承教。”孟子对曰：“杀人以梃与刃，有以异乎？”曰“以刃与政，有以异乎？”曰：“无以异也。”曰：“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩。此率兽而食人也。兽相食，且人恶之；为民父母，行政，不免于率兽而食人，恶在其为民父母也？”

梁惠王终于虚心起来，孟子趁热便赶，对其痛下针砭：国家的国库比较充裕，厨房里有肥肉，马厩里有肥硕的马，但老百姓却有吃不饱，穿不暖的情况，百姓的状况与统治者的情况形成鲜明对比，讽刺了官员没有为百姓办实事，办好事。

在第五章中，梁惠王对孟子吐露了的耻辱：自己国土面积不断减少并且儿子死于战争的痛苦。孟子则深化前面提出的王道作为解决的办法。

孟子对曰：“地方百里而可以王。王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上。可使制梃以挞秦、楚之坚甲利兵矣。彼夺其民时，使不得耕耨以养其父母。父母冻饿，兄弟妻子离散。彼陷溺其民，王往而征之，夫谁与王敌？”

孟子说，要施行仁政，减轻刑罚和苛捐杂税，这和第三章内容是一脉相承的，第三章君主自认为自己已经很尽心地为百姓做事了，而孟子告诉他，“王”只需要“不违农时”就可以了，那么丰富的自然资源自然可以满足百姓的生活。而这一章直接描绘了推行霸道带来的悲惨状况，“王”需要做的是施行仁政，减轻刑罚和苛捐杂税，这是“王道”之路。

王道和霸道的区别是：霸道为了私利奴役他人，征服世界；王道推行仁政，其目的不是私利，而是为了百姓幸福，世界和平。孟子“王道”和“霸道”政治思想揭示一个很深刻的哲学问题：赢得他人的认可，这是超越个人的自私自利，达到社会层面的自我。人通常诉诸武力是因为无法通过精神层面来赢得他人的认可与尊重。但武力征服是对方被迫妥协的表现，它只能起到一时的作用，不会长久的，随着对方实力的变大，武力就会失去作用。霸道是为了满足个人的私欲，王道是为了天下公利。以霸道统治世界，其政权是不稳固的；以德服人，国土不必辽阔，人口不必众多，也会国泰民安。孟子就是告诉梁惠王要实行“王道”，君主真正为百姓着想，尽量不要走战争之路，“王道”才是兴国的长久之路。

四、结语：道德应该成为政治的基础

战国末期，人们生活在物欲横流的时代里，以“利”为基础的政治哲学是一种以个人为中心的单维的政治。梁惠王追求个人的欲望，仅仅想要的是称霸世界。这种政治观揭示的是这样一个世界：首先，所有的人都是以自我为中心的；其次，社会是由君主、官员、普通百姓构成的一个等级制度，在这样的社会中，其核心是武力与权力；最后，在这样的世界中，仁义道德是没有意义和价值的。以“利”为基础的政治实际上成了统治者获取权力，实现经济利益的工具。这种政治完全忽略了道德在社会中的作用，忽略了人存在的本来意义，导致了政治与伦理道德的分离。“尽管政治哲学的问题多种多样，但我们可以把政治哲学的起点归结为两个基本问题：‘谁得到什么？’和‘谁说话算数？’第一个问题关系物质利益的分配问题以及作为其道德基础的权利和自由的分配。第二个问题关系到另外一种利益即政治权力的分配。

所以，当代西方政治哲学主要被分配式正义的问题所占据，几乎所有当代政治哲学的主要流派都是围绕着平等和自由及它们之间的关系来展开它们的讨论的。”战国时期各国君主的政治哲学理论及其政治实践结果，六国的灭亡以及秦王朝的短命都说明，这种以利益为中心的单维的政治哲学带来的只能是别人的短暂的臣服，甚至是不断地给国家带来祸患，这样是不能实现国家和社会的长治久安的。那么还有没有其他的可能性呢？

孟子想要说服梁惠王实行的一种建立在道德基础上的政治就体现了另一种政治思维模式。孟子见梁惠王中孟子极力主张梁惠王推行仁政王道，君主不能只考虑自己的个人欲望，争霸世界，称霸诸侯。君主要与民同乐，与老百姓“共在”生活空间中，以百姓的幸福为幸福，不违背农时等自然的规律，使事物按照自身的规律，朝着自己的本性发展，那么百姓的衣食住行就得到满足，同时又因为“孝悌之义”，百姓像爱护自己的父母和兄弟姐妹一样来爱护君王，这样君主的争霸梦就会自然而然的实现。这也正表明了道德是政治的基础。

这种政治哲学要求把义，也就是道德的问题作为第一位的哲学问题。政治要建立在道德的基础上，政治是为人服务的，人是在政治社会中实现自己的。政治不是个人私欲的实现，它代表的是百姓的“公利”，只有在公共领域中才谈得上政治。汉娜·阿伦特是20世纪公共性思想具有代表性的思想家之一，她认为政治表现为一种人类行动，政治是人与人通过行动建立的一种联系，与他人共在的生活场所中，她对公共性的理解意味着人们生活在共同的空间中。政治应该是多元的，是在公共空间中发生的，不同的个人共处在一起建立共同的世界。

当今时代，表面上我们生活在一个和平的世界上。其实，冲突不断发生着，并且，很多国家为了在国际上争霸，实行政治霸道主义。随着科学技术的不断发展，核武器和生化武器不断优化升级，有些国家用武力和强权来参与其他国家的政治，政治演化为赤裸裸的霸道，演化为武力和军事力量，人类和世界面临越来越大的威胁。孟子这种要求把政治建立在对人的尊重，建立在道德基础上的王道政治观，对于我们理解当今世界的问题，寻找未来世界发展的方向，依然具有新鲜的启示。

注释：

孙磊著. 行动、伦理与公共空间 汉娜·阿伦特的交往政治哲学研究 [M]. 北京：北京师范大学出版社，2013. 126.

万丽华，蓝旭译注. 孟子 [M]. 北京：中华书局，2006.3.

孙小玲. 从绝对自我到绝对他者 胡塞尔与列维纳斯哲学中的主体间问题 [M]. 上海：上海人民出版社，2009. 219.

孙磊著. 行动、伦理与公共空间 汉娜·阿伦特的交往政治哲学研究 [M]. 北京：北京师范大学出版社，2013.3.

徐向东著. 自由主义、社会契约与政治辩护 [M]. 北京：北京大学出版社，2005.138.

试论孟子的重民思想及其民主色彩

高建立

春秋战国时期是我国历史剧烈变革时期，也是思想最为活跃的时期，百家争鸣的格局，造就了中国的元典思想形态，无论思想意识形态如何各异，其根本的都是服务于当时的政治，都是时代政治的产物，这是毋庸置疑的。产生于政治并服务于政治，就难免涉及君主、国家和人民的问题，这对于诸家来说，都有不同的认识，最具有代表性观点的当属儒家两家。法家主张“权者君之所独制”（《商君书·修权》）的君主专制政治，力主君本位；到韩非时发展为“法术势”并重。儒家则宣扬“民惟邦本，本固邦宁”（《尚书·五子之歌》）把民看做国家之本，更强调人民的作用。儒家学说就其实质来讲，是一种政治伦理学说，体现了积极的人世情怀。比如创始人孔子提倡“仁”，强调“仁者爱人”，孟子则将之发展为“仁政”学说，提出“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》），主张行王道、施仁政，从而大大丰富了先秦时期的重民思想。

一、孟子重民思想的人性善基础

“民”在老子看来是愚昧不化的，所以主张愚民思想，这一认识在先秦时期是有市场的。但孟子则认为民是可教且可资为用的，这是因为人性本是淳朴、善良的。孟子认为，“怵惕惻隐之心”是人生来就有的一种善端，他说：

所以谓人皆有不忍人之心者：今人乍见孺子将入於井，皆有怵惕惻隐之心；非所以内交於孺子之父母也，非所以要誉於乡党朋友也，非恶其声而然也。

由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。

惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。（《孟子·公孙丑上》）

正是由于人皆有善心、善性，所以孟子认为“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。”（《孟子·公孙丑上》）重视人民，实行仁政，则天下可治。

孟子以抽象的人性为平台，引申出仁、义、礼、智四个道德范畴，并且指出这四种道德是人天生具有的。如说：

仁、义、礼、智根于心。（《孟子·告子上》）

孟子还提出了“良知良能”的认识途径，以说明人的善性，他说：

儿女之所不学而能者，其良能也。所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲也。及其长也，无不知敬其兄也。

（《孟子·尽心上》）

孟子认为，爱父母，敬兄长，这是一种天然的血缘情感，是人而不学而能的“良能”和不学而知“良知”，并把后天形成的知识、情感、礼节都归结为先天的善性，认为“仁、义、礼、智，非由外铄（照亮）我也，我固有之也”（《孟子·告子上》）是本然自有的。

尽管孟子毫不犹豫地肯定人的天性是善良的，但孟子也看到现实生活中并不是每一个人、每一个人的每一个行为都是善良的，如说：

人性之善也，犹水之就下也。人无不善，水无不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人可使为不善，其性也犹是也。（《孟子·尽心上》）

认为环境和条件的变化也是可以主导或改变人的行为的，但环境或条件不起决定作用，根本的是人自身的差异。

舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者，几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。（《孟子·尽心上》）

孟子以舜为实例，来说明人的善行能否发挥出来关键在于个人向善的主观愿望，如果自暴自弃，不能在内心坚守向善的愿望，就难以保持与发展天生的善性。舜之所以能成为圣人，就是因为他对善的强烈向往，能以超人的毅力和气势从善、向善。

孟子的人性善充分肯定了人性的平等，冲破了所谓的人分等级的命定论，张扬了人的本性，从而为其重民思想奠定了认识基础。

二、孟子民本思想的基本特征

1. 仁政思想

孟子是孔子思想的继承者和发展者，被尊为“亚圣”。孔子一生追求和平，期望实现王道政治理想，他坚决反对战争，认为是兼并战争造成了人民负担过重，把统治者发动战争而推行的政治称为“苛政”，指责“苛政猛于虎”，给予了下层民众以更多的同情，这些都透露出孔子民本思想的信息。

孟子则把孔子“仁”学思想积极向前推进。他认为，历史的进程就是在治乱中交错前进的，如果君主有道，推行仁政，则为圣君，否则为暴君。仁政则民从，暴政则民离。如说：

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，兽之走圯也。（《孟子·离娄上》）

孟子认为，夏桀、商纣之所以会失去天下，是因为他们不懂得爱护百姓，失去了老百姓的支持，从而丧失了民心。得天下的方法就是得到人民，而得到人民的方法就是得到民心，民心向背是得到天下的关键所在。还说：“以仁政得民心，以得民心而得人，然后得天下。”怎样得民心呢？“得其心有道，所欲，与之聚之，所恶，勿施尔也。”（《孟子·离娄上》）“以力服人者，非心服也，力不赡（足也）也。以德服人者，中心悦而诚服也。”（《孟子·公孙丑上》）并说：“仁者无敌。”（《孟子·梁惠王上》）

主张统治者施行仁政，使人们得益，这就把“民”的利益作为重要的方面。

2. “民贵君轻”思想

孟子认为“民”是非常重要的，只有得民心者，方能赢得人民的拥戴而得天下。他甚至把“民”放在君和社稷之上。如说：

民为贵，社稷次之，君为轻。（《孟子·尽心下》）

宋代大儒朱熹在注《孟子》时，针对此话注说：“盖国以民为本，社稷亦为民而立，而君之尊，又系于二者之存亡，故其轻重如此。”（朱熹《四书章句集注》第203页，北京中华书局，1983年版）朱熹认为，国家应该以民为本，统治者只有努力去争取民心，取得“民”的支持，才能稳定社稷、巩固统治。

明末清初的著名思想家王夫之在讨论孟子“民贵君轻”之论时，也提出了自己的见解，他说：

孟子曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。”因时之论也。当其时，文、武之泽已斩，天下忘周而不以为君，周亦忘天下而不自任为君，则君子虽欲自我君之而不能。若夫六王者，非篡逆之臣，则介在戎狄，无异于酋帅，杀人盈野，以求君天下而建社稷，君非君而社稷亦非社稷矣，故轻也。君与社稷轻，而天所生之人，不可以无与立命，则苟有知贵重其民者，君子不得复以君臣之义责之，而许之以为民主可也。（王夫之《读通鉴论》卷二十七，《船山全书》第十册，长沙：岳麓书社1996年版，第1049页。）认为这一思想的提出及其在后世为学者所强调，皆同政治、伦理失序的特殊历史时期的社会状况密切相关。王夫之认为，孟子生活在动荡的战国时期，此时的周王已无力承担天下共主的责任，社会进入“君非君而社稷亦非社稷”的混乱状态，特别是列国之间的战争给人民带来了极大的危害，所以对君主可轻而视之。如果有知贵民而能保民者，即可奉之为王。王夫之这一论点是否精准，我们姑且不论，但他从孟子这句话中阐释出的重民思想则是显而易见的，并对孟子的这一认识给予了充分的肯定。

3. 富民思想

管子说：“仓廩实而知礼仪”、“衣食足而知荣辱”。孟子也认为，使民、用民，关键在于富民，必须制民恒产，富而教之，方可发挥“民”的作用。如说：

五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口

之家可以无饥矣。谨庠序之教，申以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。（《孟子·梁惠王上》）

是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。然后驱而之善，故民从之也轻。（《孟子·梁惠王上》）

意思是呼吁统治者要实行王道、仁政，使人民吃饱穿暖，只有如此，才能使天下万民归附，社会安定。在孟子心中，只有重农裕民，才是尧舜之道。

孟子还指出：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。”（《孟子·离娄上》）要从根本上解决问题，那就是使民有恒产，然后有恒心。如说：

民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为己。及陷乎罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？是故贤君必恭俭礼下，取于民有制。（《孟子·滕文公上》）

意思是说，农民没有恒产，他们就不会安心；若不安心，则什么坏事、邪事都能做出来，这样就会危及到统治。

与此同时，孟子还主张轻徭薄赋，他说：“有布帛之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，缓其二。用其二而民有殍，用其三而父子离”（《孟子·尽心下》）；还说：“耕者，助而不税，则天下之农皆悦，而愿耕于其野矣。”（《孟子·公孙丑》）这些都把“民”的利益放在重要位置，无论其出发点如何，重视民的利益是不容否认的，这在当时社会也是难能可贵的。

4. 化民思想

孟子主张使民有恒产，但并不是最终目的，还必须对民要“富而教之”，使之明人伦、懂道理。孟子认为，“人之有道也，饱食、煖衣，逸居而无教，则近于禽兽”（《孟子·滕文公上》），所以必须对“民”施教，使之懂得礼仪文明，如说：

设为庠、序、学、校以教之。庠者，养也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠。学则三代共之，皆所以明人伦也。人伦明于上，小民亲于下。（《孟子·滕文公上》）

还说：

教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。（《孟子·滕文公上》）

孟子非常重视对“民”的教化，认为“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》）无论是善政或善教，对于统治者的统治都是有利的。把统治者和“民”的利益兼顾起来，不但利于“民”，更利于“君”，利于王道政治的推行。

5. 民乐思想

孟子说：

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》）

孟子认为，君主与民同乐，能够使统治者得到民众的支持，

从而稳定国家的政治秩序及统治者的地位。所谓“古之人与民偕乐，故能乐也。”（《孟子·梁惠王上》）只有与民同乐，方才是真正的快乐。朱熹也对此进行发挥说：“君独乐而不恤其民，则民怨之而不能保其乐。”（朱熹《四书章句集注》，北京中华书局，1983年版）只有爱民，百姓才能感受到君主的快乐，而君主也才能享受到百姓的快乐。这就把民的快乐与君的快乐紧紧相连在一起，彰显了重“民”意识。孟子还把“与民同乐”拔高到“王天下”的高度，说：“王与百姓同乐，则王矣。”（《孟子·梁惠王下》）

6. 非战思想

儒家主张仁政，推行王道政治，所以儒家是极力反对兼并战争的。孟子说：“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城，此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。”（《孟子·离娄上》）孟子指出，统治者之间的战争，带给百姓的只能是毁灭性的灾难，只有停止战争，给百姓创造一个安定的生存环境，推行仁政，才能有益于“民”。他呼吁统治者不要嗜杀好战，“如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣。试如是也，民归之，犹水之就下，沛然谁能御之？”认为统治者只要不嗜杀好战，就能够赢得民心，就能够王天下。任何战争，带给人民的都是创伤；只有消弭战争，才能使人民过上相对安宁的生活，也才利于安居乐业，维护人民的利益。

三、孟子重民思想的民主色彩

儒家重视人道，道家重视天道，所以，道家思想表现出深邃的哲学特征，而儒家则表现出鲜明的伦理政治特征。道家重视天道、自然，而孔孟对于“天”的论述则倾向简略。孔子曾提出“天何言哉”（《论语·阳货》），既然“天不言”，那么孟子就将注意力从“天”转向“民”，并认为天和民在一定程度上具有统一性。

使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人之与之，故曰：天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南。天下诸侯朝觐者，不之尧之子而之舜；讼狱者，不之尧之子而之舜；讴歌者，不讴歌尧之子而讴歌舜，故曰天也。夫然后之中国，践天子位焉。而居尧之宫，逼尧之子，是篡也，非天与也。《太誓》曰：“天视自我民视，天听自我民听”，此之谓也。（《孟子·万章上》）

孟子以舜与尧的儿子之间的故事，说明所谓的天意事实上却是民意的体现。这样就顺理成章地推出了他的王道仁政政治架构。

自秦汉以来，中国封建社会 2000 多年，尽管一直是君主专制的社会政治局面，但由于初步的民本思想的影响，也一定程度上减轻或缓解了封建君主专制政治弊害。孟子生活的战国时期，也是中国社会性质发生变革的重要时期，他主张“君臣有义”，否定尊君卑臣，反对君主专断，崇尧舜时代的民主禅让政治，体现了初步民主平等精神。他说：“用（以）下敬上，谓之贵贵；用上敬下，谓之尊贤。贵贵尊贤，其义一也。”（《孟子·万章下》）在他看来，下敬上与上敬下，臣敬君与君敬臣，二者并无等差，是平等互敬而已。并说：

“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·离娄下》）还说：“君不乡（向）道、不志于仁，而求富之，是富桀也……君不乡道，不志于仁，而求为之强战，是辅桀也。”（《孟子·告子下》）孟子还认为，君权必须受到臣民的监督和约束，如说：“君有大过则谏，反复之而不听，则易位。”（《孟子·万章下》）认为国君如果犯有重大错误而不听劝谏，公卿大臣就有权将他废黜。孟子大胆扬言：“天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷。”（《孟子·离娄上》）甚至主张“民为贵，社稷次之，君为轻，是故得乎丘民而为天子。”（《孟子·尽心下》）认为“民”才是国家和君主赖以存在的基础，只有得到人民拥护的人才能够成为君主。很明显，孟子的政治学说确实是具有初步的民主精神和反专制色彩，这也是他的重民思想的合乎逻辑的发展、深化和升华。

生活在战国时期的孟子，其重民思想主要着眼于“民”是社会财富的创造者，是国家的统治基础，思想的本质在于“用民”，富民的目的安民，旨在缓和社会阶级矛盾，维护既有的利益所得秩序，因此重民仍然抹不去君主主体思想的色彩。

孟子从人性本善出发，满心期望通过宣传儒家仁政学说以缓和社会阶级矛盾，并为此辛苦奔波 20 余年，但毕竟当时王纲解纽、周礼不张，霸道政治下的儒家王道生存空间受到严重挤压，所以仁政学说也只能搁置案头，不得为统治者所采用。这就决定了孟子重民思想的现实疏离性。即使如此，我们也不能否认孟子民本思想所带来的历史进步意义。

孟子的重民思想在秦汉以后逐渐被封建统治者认同和接受，不仅一些思想家、政治家开始主张民主思想，不少封建君主也开始重视民众，特别是中国封建社会发展最好的汉唐时期，重民思想得到了进一步发展并开始转为实际运作阶段。汉文帝时期的贾谊提出，只有对民施仁心，行仁政，才能巩固政权。武帝时期的大儒董仲舒认为民叛则君穷，所以主张要宽民、利民，“薄赋敛，省徭役，以宽民力”。唐朝统治者在推翻隋朝统治者的过程中，也充分认识到了民众的力量。如唐太宗说：“为君之道，必须先存百姓。若损百姓以奉其身，犹割股以啖腹，腹饱而身毙”，即作为君主主要考虑百姓的死活，否则就好比是饿了自己割自己的肉吃，即使吃饱了也是要灭亡。所以唐朝初期就实施了非常完善的均田制并减轻赋税，到玄宗时期，国家发展达到巅峰，形成了著名的“开元盛世”，进入盛唐时期。可见孟子重民思想以及其所体现出的民主色彩在中国政治思想史上的地位和影响。



从未发至已发：孟子哲学的逻辑推演

余亚斐

孟子哲学涉及到的方面很多，主要由心性哲学、道德哲学和政治哲学三大部分构成，而这三个部分之间又存在着紧密的逻辑关联，其中心性哲学是孟子哲学中的形而上学，即“道”论部分；道德哲学与政治哲学皆是儒家哲学的实践之学，即“器”论部分。然而，“道”、“器”又是不离的，孟子哲学的“道”论既是其“器”论的逻辑起点，又是其心性根基；孟子的“器”论既是其“道”论的逻辑演绎，又是其现实展开，两者的统一，构成孟子完整的哲学体系。

一 未发之心是谓本心

心不仅是孟子哲学，而且是整个中国哲学最核心的范畴。心为何物？这也成为中国哲学最为难解的题目之一。孟子是第一位具体且深入地分析心的范畴的儒家哲学家。

孟子所谓的“心”，既是去认知的思维之心，也不是去判断的道德之心，而是一种未发之心。这种“心”之所以是“心”，是因为它具备认知的潜能，也同样具备价值判断的潜能，即具有人之为人的能动性；而这种“心”之所以又是未发的，是因为它虽然具有认知的潜能，但却并未去做出任何是非的判断，虽然具有价值判断的潜能，但却并未做出任何善恶的判断，因而是未发的。未发之心，由于具有能动的作用，故而实有非无，又由于这种能动性并未现实地展现出来，故而又绵绵若存，似有非有，不可言量，不可语表。

未发之心，由于未发，故而无相可执，虽然无相，但又真真切切地实有。孟子曰：“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。”此“端”，即“几”也，静默而待发，故而既有既无，非有非无，谓之未发。虽然未发，但其中又内蕴着巨大的能动性或者潜能，这个能动性或是潜能，具体来讲，具有恻隐、羞恶、辞让与是非四种功能，严格来说，是四种潜能。分别来说，恻隐之心，并不是说真得有一个恻隐的对象摆在吾心

面前，而引起吾心的同情，而是自身无待地具有恻隐的功能；羞恶之心，也不是说真得有一个邪恶之事引起了我的羞愧，而是自身自然具有羞恶的功能；辞让之心，同样如此，并非真得有一个辞让之事引起了我的谦让，而是自身本具辞让的功能；是非之心，也不是在本心之中产生了是与非对待的念头，而是内在具备着衡量是非的潜在功能。因此，此四心，并未形成任何现实的判断与表现，但却内具动力，处在待发的状态，遇事即发。

未发之心，可以理解为本心，本心之中虽未发出仁、义、礼、智、信的善念，但却预备了潜能，凝聚了力量，故而可成为道德的本源。孟子赞水，以水来喻本心，孟子曰：“源泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海。有本者如是，是之取尔。”句中的“源泉”就是本原、本心的意思，本心未

发，而未成善念，故而是非未分、善恶混同，谓之“混混”，这个本心虽然未发、无为，但却具备一切潜能，一旦发动而无所不为，故可以“不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海”，这些无所不为的成就，讲到底，都是来源于这个未发的本心。这个未发的本心其实就是真性，正如孟子曰：“尽其心者，知其性也。”这一句话明明白白地告诉人们，当寻找到了心的根源，安住了在未发之心，也就明白了真性是何物了，真性的源头就是那颗未发之心。心与性本来不二，心即是性，性即是心。但是为何又要将心与性分判为二物呢？这是因为，惟当心在未发之时，心才是性；而当心遇事已发，并沾染了客尘之后，心地便离开了性体，心与性便为二物了。因此，在心的本体上，心即是性；而在心的运用上，心便出现了偏离性的可能，而心的修养就在于让心返归于性，回到未发的心体与性体上来。

未发之心虽然混沌未分，但是修心却有方法。孟子认为，修心首先在于养气，而养气首先在于持志。所谓持志，就是志向坚定而专一，有求道的精进意志，如曾子曰：“士不可



以不弘毅”，其“弘”，是心之广大，其“毅”，是心之坚定。孔子曰：“士志于道，而耻恶衣恶食者，不足于议也。”有了这种求道的志向，士才能做到如《大学》所谓的“知止”，也才能如颜回那样“不违如愚”。因此，持志是存有，使心不散不灭，正是在这里，心的能动性才有了真正的用力之处。能够坚定地持志，才可以进而养气。孟子善养浩然之气，此气，孟子描绘曰：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”孟子养气，强调“直养”，唯有“直养”，方可无害，才有可能将一己之气融合于天地之气，将一己之心消融于天地道心。何谓“直养”？孟子认为，“直养”重在“勿忘勿助”，“勿忘”，即心不断灭，“勿助”，即心不妄起。心不断灭，故而心可知可觉；心不妄起，故能无心养气。无心养气，即不以邪心养气，亦不以善心养气，以邪心、善心养气，皆是有所助也。只有无心养气，才可进而体认到未发之心，未发之心即为本心、本性。

孟子道性善，有所谓性善论。孟子所谓性善，并不是遇事而有善心，或用善心而处事，而是本心、本性之中本来内具其善，是无待而成、自然而然的，又因为是自然而然的，所以是先天本有的。孟子曰：“万物皆备于我”、“不假外求”，就说明了心体之中本来充实广大，虽然未发，但却具备一切种子与潜能。因此，孟子道性善，此“性”，即为先天的未发之心；此善，非善、恶对待之善，而是善、恶心起之前的真心，是无邪的纯善，犹如赤子之心，亦如《大学》之“明德”，心学之“良知”。

二 本心已发是谓道德

在通常的理解中，儒家侧重于入世、有为，道、佛侧重于出世、无为。所谓出世与无为，是不断地体认先天本有的未发之心，将生命整体地安住在本心、性体之上，不主动地去发动、去推充，如老子曰：“圣人处无为之事，行不言之教”，“无为之事”与“不言之教”，即是体认“事”与“教”背后的本心。庄子曰：“至人无己，神人无功，圣人无名”，未发之心一旦落入“己”、“功”与“名”之中，即非本心。《金刚经》曰：“一切有为法，如梦幻泡影”，故要落实于未发之心，以心之未发为真。惠能禅师也说：“应无所住而生其心”，以不落入事中之心为真如。与道、佛相同，以孟子为代表的心性儒学亦是要去体认未发之心，将未发之心作为一切善思、善事与善政的源头，从这个意义上讲，儒家与道、佛两家具有一致性与共通性，儒家亦有出世的一面。但是儒家之所以为儒家，而区别于道、佛，就在于儒家更加重视入世与有为的进程，所谓入世与有为，就是要从未发之心这个源头出发，发之于善心，行之于善事，并充之于善政，以此层层推演，最终来成就世间的道德。

从未发之心至已发之心，便是儒家从出世法到世间法、从无为法到有为法的逻辑推演，也是儒家道德建构和形成的过程。但是，已发之心也不应离开未发之本原，只有由未发之心遇事而自然生发出来的心，才是孟子所提倡的道德之心，即仁、义、礼、智、信这“五德”，反之，不是由未发之心自然生发的，而由主观之心妄加造作的，则是孟子要

极力批评的对象。对于这两者的区别，可以通过孟子所举见的孺子落井的事例得到很好的说明。孟子曰：“人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心——非所以交于孺子父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”某人见童子不慎落入井中，听见童子苦惧的哭声，内心不忍之心油然而生，此人之所以会有不忍之心生发出来，是因为此人心本具不忍之心，不忍之心在没有遇到孺子落井的事情之前，就已然具足，无为待发，此时，只是遇事而发而已，这样的已发之心，便是真正的道德之心。反之，如果不是从本已具足的未发之心生发的，而是由于心的攀附所导致的，就是妄心，如为了交好于孺子父母，为了在乡党朋友间取得美好声誉，出于厌恶童子的哭声等等，这些原因，都不是来源于未发之心，而是夹杂着后天的情感、功利，以及各种当下的社会历史文化因素的影响，这些因素是暂时的，是不稳定的，也是虚妄的，是无源之水，无道之德。孟子认为，这样的心一旦生发出来，虽然可能会表现为善，但其实已经是不善了。

孟子说：“由仁义行，非行仁义也。”这一句话也同样表达了孟子的这一思想。“由仁义行”，就是从仁、义之端而行，从本心具有的惻隐之心与羞恶之心而发出来，这样的生发是自然而然的，是不加任何主观妄想的；反之，“行仁义”，则是先有了一个仁义的念头，先有了一个仁义的目的，然后再按照仁义的这个观念去指导行为，那么，这样的行为就不是先天本具的了，而是后天攀附的，因此，就不是纯正的善了。《论语》中，子曰：“孰谓微生高直？或乞醯焉，乞诸其邻而与之。”微生高明明家中无醋，却不说无醋，转而向邻居借醋来帮助他人，微生高的行为虽然表现为乐于助人，得众人称道，但是孔子却加以反对，原因就是他并不是在直接地、坦荡地行仁义，而是用仁义的观念来指导着自己的行为，为达到仁义的目的而行仁义，拐弯抹角，不诚而伪。荀子也说：“君子养心莫善于诚”，“诚”正是由未发之心至已发之心过渡的重要准备。

由先天本心这个源头出发，遇事而生发的心，就是道德之心，具体来说就是仁、义、礼、智、信这“五德”。此“五德”之所以称为“德”，正是相对于“道”来说的，以“道”言之，心之未发；以“德”言之，心之已发，因而道为体，德为用，得“道”而成其“德”。“五德”的展开进一步体现了从未发至已发、从出世至入世、从无为至有为的逻辑进程。

第一，仁者，源也，无心为体，善心为用。仁在本体上来说，就是未发之心，颜回“三月不违仁”，便是能做到连续三月间，心不动而未发，孔子曰：“天下归仁”，也是就心体上来说仁的，天下人，皆具仁心，人人皆可归于仁心。从仁体之用来说，仁还是指从心体生发出来的善心，即仁德。因此，仁内具未发与已发两种功能，为仁心的发动创造可能。

第二，礼者，门也，善心已发，处处皆门。仁心的发动，自然有所表现，仁心表现在视、听、言、动上便为礼，礼犹如仁心由内而外之门，子曰：“非礼勿视，非礼勿言，非礼勿听，非礼勿动。”礼虽然侧重于外在的表现形式，但是礼仍然植根于内在的心地，是由内而外的自然生发，故而圣人

内具仁心，处处皆门，无处不违。

第三，义者，路也，是非抉择，坚守正道。由门而出，走上现实生活之路上，便有诸多道路可以选择，而义便是进行选择的最基本原则。子曰：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之于比。”现实之路，纷繁复杂，是非难辨，由公义行，心地坦荡，不以私利害公义，便是正义。孟子曰：“独乐乐，不如众乐乐”，“独乐乐”便是私利，“众乐乐”便是公义。

第四，信者，行也，自始至终，终生不渝。走在正义的路上，仍然战战兢兢，如履薄冰，因为随时都有步入歧路、半途而废的危险。儒家讲信，重在一以贯之，一心向道而不动摇，表现于外，为孝，事死如事生，为忠，尽心尽力，死而后已。因此，信是仁心发动而不离正道的关键保障。

第五，智者，权也，方便行路，进退自如。人道之途，福祸相依，时位多变，故而注定迂回曲折，有经有权，方不落入异端，而能展现中庸之智。故而孔子因材施教，孟子因时而变，皆为智也。然而，智又须以仁为体，无仁之智，是谓巧智、狡诈，所以儒家言智，虽然已经落实在有为之中，为入世之策，亦要以内在的仁心作为根基。

由此可见，孟子所谓的仁、礼、义、信、智的德性，是从未发之心这一性体、道体中自然生发出来的，是从未发逐步走向已发的结果。儒家重视入世、有为，就是不能光停留在心性的体认上，还要发之于心，用之于事，不断地扩充生发，以至于仁政。

三 道德扩充是谓仁政

儒家的理想植根于心性，放之于四海，以修身为基础，达之于政治，层层推演，以至于无穷。《大学》云：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”孟子虽然重视心性，但更有强烈的天下关怀，具体来说就是仁政。仁政是孟子将未发之心推演至个体道德，再由个体道德推演至天下归仁的逻辑结果。

孟子言仁政，常对症下药，针对当时统治者以自我心、功利心为主导的心灵状态，孟子循循善诱，层层疏导，以令克己复礼，天下归仁。如君王喜爱财货，孟子曰：“王如好货，与百姓同之，于王何有？”如君王喜爱女色，孟子曰：“王如好色，与百姓同之，于王何有？”按照孟子哲学自身的逻辑进程来看，仁政是由未发之心至一己之德，以至于天下的顺乎自然的过程，是如《中庸》曰：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，从先天之心一路下来，落实到个人修道，再扩充至普教庶民，亦如老子曰：“圣人处无为之事，行不言之教”，无为而无所不为，润物无声，孟子也说：“人

皆有不忍之心。先王有不忍人之心，斯有不忍之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运于掌上。”孟子认为，仁政虽然广大，但又不离人人本具的未发本心，故而虽难亦易，此谓“求则得之，不求则不得”。因此，仁政实则是仁心合乎逻辑的展开。然而，当儒家面对繁杂的世俗人心的时候，又不得不从有为下手，如孟子面对君王的“好货”与“好色”，并没有如道家与佛家那样，要求息缘亡所、返归本心，而是顺势利导，鼓励君王，认为好货心与好色心仍然是未发之心的发动，只不过这种发动尚不够彻底与广大，好货与好色之心，人皆有之，如果能合理地运用己心来体谅天下人之心，体证到人心之所同然，进而去合理、公正地满足天下人的好货与好色之心，那么王道、仁政就可以实现了。

孟子仁政的重心并不在居心，而在发心，即扩充己心，扩充己心，同样也是克己复礼。儒家主张克己复礼，存在着两条路线，一条是正心诚意的心性路线，即“非礼勿视，非礼勿言，非礼勿听，非礼勿动”，保持未发之心的不动摇，如孟子“四十不动心”，在这一点上，儒家与道、佛两家是相通的；另一条是齐家、治国、平天下的“亲民”路线，也就是孟子的仁政路线，这是儒家所特有的。孟子认为，只有将未发之心生发出去，才能形成具体的道德，只有将个体的道德要求推扩至他人，乃至整个社会，才能最终形成“天下归仁”的仁政局面。因此，“天下归仁”，并不仅仅是在心性的层面上提供一种可能性，而是要在社会的层面上提供一种现实性，这就是儒家的入世精神。如孟子曰：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可运于掌。言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。”其中“举斯心加诸彼”一句，明白地说明了仁政的提出与推行已经是在已发之心的层面上言事与政了，本心已发，落入事中，即为道德；落入政中，即为仁政。

不过，对于从未发之心入已发之德，再以此入仁政的过程，孟子还是十分警惕的，因为由无为进而入有为的层层推进之中，越是落实与广大，离开心性的本原就越是遥远，也越是考验心灵本身的修养，如何能够在由心而从事、由事而从政的过程中，既不失本心，又能够实现真、俗之间的圆融，这不仅是孟子哲学有待去回答的问题，也是整个中国哲学的重大课题。

孟子曰：“生于其心，害于其事；发于其事，害于其政。”这句话不仅完整地表达了孟子哲学的逻辑推演，即由未发之心而生道德之事，再由道德之事而生仁义之政；而且还对儒家的这一有为法进程所可能导致的历史性困境进行了深刻反省，既指明了心性与制度两大儒学路向的内在张力，也对儒学的进一步发展提出了挑战。

孟子的生态思想及其当代价值

刘 伟

“生态”是指人类与其他物种在现实世界中生存与发展的状态，包括人类与所处环境、人类与其他物种以及其他物种之间所发生的静态与动态相对统一的关系。孟子的生态思想主要体现在“以人为核心的整体观”、“随势变化的动态观”、“主次分明的层次观”和“人物和谐的共生观”。孟子生态思想在当今时代的运用，应恪守两条原则，即生态保护坚持以人为本，和谐共生坚持合理节用。

战国时代，百家争鸣，观点碰撞，“道并行而不相悖”，亦即中国的“轴心文明”时期。作为“孔孟之道”的继承与发展者，孟子上乘先哲，开拓创新，形成了丰富而多元的思想。尽管孟子没有系统、明确地阐述现代意义上的生态思想，但如果深加揣测，完全可以看出孟子思想中仍然具有非常丰富的生态意蕴。正如蒙培元所说，《孟子》一书具有“非常丰富的生态学的内容，值得单独进行讨论。”^① P114

一、生态的基本内涵

“生态”的涵义与“生态学”密切相关。1858年，索瑞(Henry Thoreau)首次使用“生态学”(ecology)一词，但并没有下一个确切的定义。1866年，海克尔(Ernst Haeckel)在其著《普通生物形态学》引用了这个词语，并明确“生态学”是研究生物有机体与其栖息场所之间相互关系的一门学科。^②参见P1在此基础上，有学者认为：“‘生态’意为生物在自然界的生存状态。这里的自然界是指地球表面生物及其组合与环境的统一体；生存状态包括适应进化的历史和协调存在的格局。”^③ P1换言之，在自然科学领域，“生态学”主要考察的是生物的生存状态以及与周围环境的关系。如果从人文科学和社会科学的视角来审视，借鉴“生态学”的理念，可以对“生态”作一尝试性的界定：所谓“生态”，是指人类与其他物种在现实世界中生存与发展的状态，包括人类与所处环境、人类与其他物种以及其他物种之间所发生的静态与动态相对统一的关系。

二、孟子的生态思想

在生态学领域，生态研究遵循“层次观”、“整体论”、“系统学说”、“协同进化”等基本理念^④参见P3-4和巴里·康芒纳在《封闭的循环》中提出的生态学“四大法则”^⑤ P10-11。以此为鉴，结合人文科学和社会科学领域研究的特点，生态研究应遵循“整体观”、“动态观”、“层次观”和“共生观”。孟子的生态思想，表面上不成系统，错落在《孟子》一书中不同的章节，但如果作深入梳理，可

见孟子的生态理念比较明确，即“以人为核心的整体观”、“随势变化的动态观”、“主次分明的层次观”和“人物和谐的共生观”。

(一) 以人为核心的整体观

“生态学”中的“整体观”是指在生态系统中，各种不同的物种从根源上来讲都是一个整体，相互联系，相互制约，没有轻重主次之分。而孟子的“整体观”则与此并不完全相同。孟子的“整体观”主张以人为核心，人是万物之灵，能够从根本上把握和理解万物，人与世界万物从根源上来讲是一体的。“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉；强恕而行，求仁莫近焉。”（《孟子·尽心上》）赵岐注解曰：“物，事也。我，身也。普谓人为成人已往，皆备知天下万物，常有所行矣。”^④ P882-883“人生天地之间，以形自视若甚微，以道自视则甚大。盖天下之万物，万有不齐。虽纷然其至迹矣。然物不能外于理，理不能外于心。”^⑤ P392无论是赵岐所认为的人与事之间的关系，还是张居正所主张的以道来观察万物，用道来处理人与万物的关系，都有一个共同点，即人能够从整体上去理解和把握整个世界。当然，这种把握“形而上”而非“形而下”。“天下万物的优点我一身都具备了，并不是说一切事物皆在‘我心’之中。”^⑥ P60“万物皆备于我矣”从生态学来审视，主要说明两点：一是人与万物之间的关系是以人为主，而不是以万物为主；二是人与万物从根源上是相通的，人能够从形而上的角度去把握和理解整个世界。本质上，强调了人与万物的一体性。

(二) 随势变化的动态观

“生态学”意义的动态观，是指不同物种之间的关系是动态变化的，处于相对稳定与长期变动的状态。孟子的“动态观”认为人与万物的关系也是一种互动变化的关系，而且相互影响，相互制约。人作为主体，并不是随心所欲、为所欲为，而是要根据时令、周边环境的变化以及当时的形势作出相应调整。

首先，人要受环境的影响和制约。“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山野人者几希。”（《孟子·尽心上》）“尝观于大舜，当其侧陋未扬，耕于历山之时，居在深山之中，朝夕所与处者，不过山中之木石而已。往来所交接者，不过山中之鹿豕而已。以迹观之，其不同于深山之野人者，能有几何。”^⑤ P402舜即便贵为五帝之一，但居住深山，仍然要受到周边环境的影响和制约，虽然个人的品德、才干远远超出一般人，但其外在行为打扮，与居住在山里的人没有明显不同。“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟

多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。”（《孟子·告子上》）朱熹注解曰：“丰年衣食饶足，故有所顾藉而为善；凶年衣食不足，故有以陷溺其心而为暴。”⑦ P329 人的本性没有变，但因为丰年、凶年的不同，行为方式有时会迥然不同。人受到环境的影响，随着环境的变化而变化，主要目的是适应外在环境，以保持个体的生存与发展，或者满足自身的某种欲望。外部环境对人的影响，不仅包括自然地理环境，也包括社会地位、家庭教育等人文环境。孟子自范之齐，望见齐王之子，喟然叹曰：“居移气，养移体，大哉居乎！夫非尽人之子与？”孟子曰：“王子宫室、车马、衣服多与人同，而王子若彼者，其居使之然也；况居天下之广居者乎？鲁君之宋，呼于埳泽之门。守者曰：‘此非吾君也，何其声之似我君也？’此无他，居相似也。”（《孟子·尽心上》）在孟子看来，齐王的儿子之所以与其他国家的王子不同，主要原因在于所居住的环境对他的影响，这种环境不只是外在的物质供养，而最重要的是以仁爱为核心的人文教育，这种教育既改变了齐王的儿子，也改变了齐王。“孟子的条件论（环境论）也揭示，人固然可以改造环境，但人离不开环境，而且在本质上人是环境的产物，即所谓‘居移气，养移体’，这里就触及到了人的有限性。人是具体而现实的存在，因为人离不开他的生存条件，人并不是绝对自由的，人是被决定的。”⑧ P97

其次，人与万物相处应遵循自然规律。“七八月之间旱，则苗槁矣。天油然作云，沛然下雨，则苗浡然兴之矣。其如是，孰能御之？”（《孟子·梁惠王上》）天下雨，禾苗复苏，是自然规律，非人力所能驾驭。天有天道，人有人道，孟子以此作喻，人与万物相交应遵循规律，按照自然法则行事。如果违背规律，就会适得其反。“宋人有闵其苗之不长而揠之者，芒芒然归。谓其人曰：‘今日病矣，予助苗长矣。’其子趋而往视之，苗则槁矣。天下之不助苗长者寡矣。以为无益而舍之者，不耘苗者也；助之长者，揠苗者也。非徒无益，而又害之。”（《孟子·公孙丑上》）孟子以揠苗助长为例，说明无论是种植庄稼还是培养正气，都应该遵循规律，不可强势而行。朱熹注解曰：“舍之不耘者，忘其所有事。揠而助之长者，正之不得，而妄有作为者也。然不耘则失养而已，揠则反其以害之。”⑦ P232 平时不去耕耘、培养正气，只是急于求成，最终会“失其养”。千里之行，始于足下。平时的积累、锤炼，是培养正气的根基，也是遵循规律、按规则行事的体现。“故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。”（《孟子·告子上》）如果万物按照时节得到及时供养，那么，就会生长；反之，万物就会消亡。“生命‘各得其养以成’的命题，表述了生命生存的客观规律。我国古代生命哲学并没有到此为止，而且进一步作出了道德结论：‘不养则不可动’。所有生命都必须得到养（即需，利），‘体不得利不能安。’‘故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。’”⑨ P40 “虽有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。”（《孟子·告子上》）一日曝十日寒，违反自然规律，必然使自然万物不能正常生长。要使万物自然生长，必须遵循规律，按照规律行事。

（三）主次分明的层次观

生态意义上的“层次观”是指不同物种在生物圈中所处的地位不完全相同，分层非常明显。不同物种之间的界限相对比较清晰，也比较固定。但总的来看，这种分层是优胜劣汰、自然进化的结果，没有主次之分。孟子的“层次观”认为，人与自然万物虽然有层次之分，但这种层次有主次之分。换言之，就是以人类为中心的“层次观”。孟子曰：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）这段话集中体现了孟子的人物之分、爱有差等的生态思想。

首先，异类有区别。人与万物是有区别的，在危及各自的生存时，应以人为本。孟子所说的“爱物”是以先爱人为前提，没有人的生存，也就谈不上其他物种的生存。“物，谓禽兽草木。爱，谓取之有时，用之有节。程子曰：‘仁，推己及人，如老吾老以及人之老，于民则可，于物则不可。统而言之则皆仁，分而言之则有序。’”⑦ P363 按时去取，取用适度，就是对物的爱。“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也。”（《孟子·梁惠王上》）“厚敛于民以养禽兽，而使民饥以死，则无异于驱兽以食人矣。”⑦ P205 人的生存永远高于禽兽的生存，这是爱物的基本前提。其根源在于人与禽兽不是同类。“圣人与我同类者。……如使口之于味也，其性与人殊，若犬马之与我不同类也。”（《孟子·告子上》）既非同类，那么在生态系统中面临生存的问题，都是以同类的生存为最高原则。所以，孟子认为厚养动物而让百姓饿死，这种行为就是率兽食人，是最不人道的，所以借用孔子的“始作俑者，其无后乎”进行批判。

其次，同类有亲疏。“亲亲而仁民”，孟子认为人与人之间的爱有主次之分，差别对待，不能一视同仁。其基本依据是自然血缘、亲疏远近。“在孟子看来，这种区别是一个‘自然原则’，并没有什么难理解之处。这种区别，出于人类情感的自然发展。”① P126 人类情感自然的发展是以血统为基础，由近及远，层层向外推延，绝不是在一个水平线上。由此，孟子批判墨子：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”（《孟子·滕文公下》）“杨朱但知爱身，而不复知有致身之义，故无君；墨子爱无差等，而视其至亲无异众人，故无父。无君无父，则人道灭绝，是亦禽兽而已。”⑦ P272 杨朱和墨子代表两个极端，前者奉行惜命保身，拔一毛利天下而不为；后者抹杀现实中的血统亲疏关系，主张绝对平等之爱。这两者在现实世界中都很难做到。尤其是以“平等之爱”代替“差等之爱”更是不足取。因为“血浓于水”、“打断骨头连着筋”的亲情和对待他人的情感不可同日而语。所以，孟子说：“夫夷子，信以为人之亲其兄之子为若亲其邻之赤子乎？彼有取尔也。赤子匍匐将入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。”（《孟子·滕文公上》）在孟子看来，夷子的错误有二：一是误把“恻隐之心”当作“爱无差等”；二是认为人的起源是“二本”（人来源于自己的父母与他人的父母）而非“一本”（人来源于自己的父母）。很显然，这是孟子极力反对的。

(四) 人物和谐的共生观

“生态学”主张不同物种之间会相互影响、相互制约，共生共存。孟子虽然主张人的主导性和主体性，但并非宣扬“人类中心主义”。“食之以时，用之以礼，财不可胜用也。”（《孟子·尽心上》）在此，孟子提醒人们应该尊重自然规律，合理利用万物，实现人与万物的和谐共生。

首先，利用万物合理节制。“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。”（《孟子·梁惠王上》）“古者网罟必用四寸之目，鱼不满尺，市不得粥，人不得食。山林川泽，与民共之，而有厉禁。草木零落，然后斧斤入焉。”⑦ P203 这段话明确告诉人们，在利用动植物时要坚持两个原则：因时、合理利用。“因时”，就是要按照时令和节气，比如秋后伐木。“合理”，就是适度、有节制利用，不涸泽而渔、焚林而猎。“对于自然资源，孟子是主张尽力保护的。人类一方面需要从自然界索取生活资源；另一方面，又要保护这些资源，使其能够生长、繁衍，维持可持续发展。因此，决不能乱砍乱伐，‘涸泽而渔’。”① P120 合理节制利用万物，才能实现人与万物的有序、和谐、共生。

其次，不轻易剥夺动物的生命。对动物的利用，除了必需之外，孟子认为应尊重动物的生命，不应该轻易杀害。“禹掘地而注之海，驱蛇龙而放之菹。……周公相武王，……驱虎、豹、犀、象而远之，天下大悦。”（《孟子·滕文公下》）大禹、周公对蛇龙、虎、豹、犀、象等动物“驱”、“放”，而不是“杀”，彰显了古人对动物生命的尊重。这些动物如果不影响人类的生存和发展，一般不会肆意杀戮。“‘驱而远之’，是指使它们远离人群，回到深林之中。这与‘杀而灭之’的办法是决然不同的。……‘放’与‘杀’虽一字之差，却说明了古人保护动物、维护自然生态的伟大智慧。”① P118

再次，剥夺动物生命应尽量符合道德要求。人类为了生存和发展，剥夺动物生命在所难免。如果从生态系统来看，这也是维持人类与万物和谐共生的必然要求。但这并不意味着人类可以肆意剥夺动物生命，而没有道德上的要求。“君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”（《孟子·梁惠王上》）“盖人之于禽兽，同生而而异类。故用之以礼，而不忍之心施于见闻之所及。其所以必远庖厨者，亦以预养是心，而广为仁之术也。”⑦ p208 在朱熹看来，人类与动物非同类，为了自身的生存，可以牺牲动物的生命，但必须符合礼制。这既是对动物生命的尊重，也是仁心的体现。君子远离庖厨，并非主张素食主义，而是尽量做到减其动物死前的痛苦。“当人类的道德责任与实际的生活习惯、生理需要出现不一致的时候，即使是服从后者，也要尽量做到符合道德原则。”① P131

三、孟子生态思想的启示

(一) 生态保护，坚持以人为本

历史证明，人类的生存与发展离不开所处的生态系统。在这个生态系统里，人与其他物种都是其中一员，相互影响，相互制约；人类不能为了一己之利，而不顾及其他物种的生存，

“为了人类一切”的中心主义必须摒弃。但是，由于人的特殊性，在生态保护的过程中应以人为本，保护生态的最终目的是促进人与万物的和谐共生，从长远来看也是为了保持人类的可持续发展。因此，在生态环境保护中，应把人类的生存与发展放在第一位，在此基础上，注重与自然环境和谐共处。这也符合孟子“亲亲——仁民——爱物”差等之爱的基本精神。人类首先要考虑到自身的发展，然后再考虑其他物种及其自然环境的发展与承载能力。“天地创生人类，创生了万物，在万物之中，人为贵。人为万物之灵，自然界有了人，自然才有意义、才有价值。”⑩ P97 人类与其他物种绝对的平等主义，只是一种理想状态，在现实世界中却行不通。

(二) 和谐共生，坚持合理节用

人类与其他物种及其自然环境必须做到和谐相处，这是现实世界及其人类未来发展的必然要求。如果像工业文明时代那样，只考虑人类自身发展而置其他物种的生存于不顾，人类的末日也将为期不远。所以，人类未来的发展，必须适时、合理、有序、节制地开发和利用自然，在保持自身发展的同时不影响其他物种的生存与繁衍。对有生命的野生物种，应遵循自然规律，按照节令、适度取用，杜绝“涸泽而渔”、“焚林而猎”。对不可再生的自然资源，应坚持取之有度、用之有节，统筹规划，合理节制使用，同时积极研发替代品，以保持可持续发展。对自然生态环境，如大气层、深林、沼泽等原生态地区，在充分保护的基础上，不干预、不开发，让其自然发展。

参考文献：

- [1] 蒙培元. 蒙培元讲孟子 [M]. 北京：北京大学出版社，2006.
- [2] 林文雄主编. 生态学 [M]. 北京：科学出版社，2007.
- [3] 孙振钧，周东兴主编. 生态学研究方法 [M]. 北京：科学出版社，2010 年.
- [4] 焦循. 孟子正义 [M]. 沈文倬点校，北京：中华书局，1987.
- [5] 张居正. 张居正讲评 <孟子> 皇家读本修订本 [M]. 陈生玺等译解，上海：上海辞书出版社，2013.
- [6] 张岱年. 中国哲学史史料学 [M]. 北京：三联书店，1982.
- [7] 朱熹. 四书章句集注 [M]. 北京：中华书局，1983.
- [8] 胡发贵. 千年误读：驳孟子“迂阔”论 [J]. 现代哲学，2007，（3）.
- [9] 余谋昌. 中国古代哲学的生态伦理价值 [J]. 中国哲学史，1996，（21）.
- [10] 颜炳罡. 人伦日用即道：颜炳罡说儒 [M]. 贵阳：孔学堂书局，2014.

孟子和平思想探析

曹关群

孟子是儒家思想的主要代表人物，孟子和平思想主要体现在其积极倡导的和谐观、秩序观、战争观上。探寻孟子和平“三观”（和谐观、秩序观、战争观）的内涵和局限性，对当代中国的和平与发展具有借鉴意义。

“中华民族历来是一个爱好和平的民族，爱好和平在儒家思想中也有很深的渊源。”①作为儒家思想主要代表人物的孟子，虽然身处“血流漂杵”、各诸侯国兼并战争不断的战国时代，却能够继承和坚持孔子和平思想，周游列国，四处奔走，提倡王道，反对霸道，倡行和平。在和平与发展成为世界发展主流，但人类社会依然没有远离战争的今天，对孟子和平思想的研究和思考同样具有借鉴意义。

一、孟子和平思想的内涵

孟子综其一生，周游列国，四处奔走，提倡王道，反对霸道，畅行和平。孟子和平思想主要体现在其积极倡导的和平“三观”上，即和平的和谐观、秩序观、战争观。

1、和谐观 和谐思想是儒家思想的一个重要组成部分。儒家的和谐思想包含了“身心和谐、人际和谐、天人和諧及万邦和谐”。② p98 从人类社会的发展角度而言，和谐意味着矛盾与冲突的化解和消泯，是人类和平状态的一种表现形式。儒家所倡导的从个人到群体再到宇宙万物的和谐思想，体现了其追求和平的最高境界和水准。

身心和谐是指人体内部心理成份和身体之间的协调统一与平衡。身心和谐是儒家和谐思想的逻辑起点，只有达到了身心和谐，才会有群体与社会和谐。“性善论”是孟子身心和谐思想的基础。孟子认为“人性之善也，犹之水之下就也。人无有不善，水无有不下。”③ p183 孟子同时又认为，人的这种与生俱来的善性道德萌芽必须经过后天个人的不断完善与修炼，方可发展成为完美的道德。所以，孟子又说“君子之守，修其身而天下平”。④ p252 那么，君子需要怎样的操守才能获得善性进而平天下呢？孟子进一步指出“君子所性，仁、义、礼、智根于心。”④ p227 在孟子看来，只有具备了一定操守、达到身心和谐的君子，才能有效地承担起国家与社会所赋予的责任。可见，孟子的身心和谐思想是以“性善论”为理论依据，以个人后天修行为基础，强调人的道德完善与积累，进而达到身与心的和谐统一。

儒家主张的人际和谐，强调在根本利益一致的情况下，基于“和而不同”⑤ p116 求同存异的理念去处理人际关系。孟子的人际和谐思想集中体现在如何处理亲人和非亲人的关系上。

家庭是社会的基本细胞组织，孟子认为“天下之本在国，国之本在家”。⑥ p116 在处理家庭（族）成员的亲属关系上，孟子认为：“亲亲，仁也；敬长，义也”④ p225 “孝子之至，莫大乎尊亲”⑦ p154 “人人亲其亲，长其长，而天下平”。⑥ p120 在孟子看来，家庭（族）的和谐是国家和平与发展的根基，因而“齐家”是治国的根本。同时，孟子进一步指出，社会的和平与发展不仅仅依赖于单个家庭（族）内部的亲人和谐，还在于家庭（族）内部成员，能够与数量众多的本家庭（族）以外的非亲他人和谐共处，即“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可运于掌。”⑧ p11 这表明，孟子的和谐思想里同时具有一定的博爱思想。

2、秩序观 儒家认为，国家与社会的和平稳定，在于建立一个良好的外部社会环境。即强调建立并遵守基于“礼”为秩序的和平机制。“礼”是“泛指奴隶社会或封建社会贵族等级制度的社会规范或道德规范。”⑨ p366 孟子从“明人伦”的角度，对“礼”进行了阐释：孟子认为：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”⑩ p86 从本质上说，孟子的这种“五伦”秩序观，其主要出发点和功能是维护统治阶级的政治伦理秩序和利益。但同时，我们还必须看到，通过“五伦”秩序观的构建，为在家庭（族）、社会和国家中担当不同角色的人，提供了一个相互尊重和依存的道德水准和行为规范。而这种水准和规范的构建不但维



护了统治阶级的政治伦理秩序和利益,同时又为国家和社会实现和平与发展提供了有力保障和支撑。当然,孟子的“五伦”秩序观也不是“迂远而阔于事情”(11)p1129地一味强调维护封建等级秩序。比如在君臣关系上,孟子并没有无原则地强调愚忠,而是认为“君子视臣如手足,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。”⑥p131此时,孟子的君臣伦理秩序思想,在强调承认和遵守长幼尊卑等级秩序的同时,更加强调了君臣之间的互相尊重。在追求君臣互相尊重的伦理秩序同时,孟子更进一步指出:“君有大过则谏;反覆之而不听,则易位。”(12)p181在这里,孟子以不卑不亢、以理服人的读书人风格大胆地表达了自己对君臣伦理关系的独特见解。可见,孟子的这种君臣伦理秩序观,在宣扬和呼吁和谐与和平的同时,也具备了朴素的民主民权思想。

3、战争观 “战争与和平是两种既相互区别又相互联系的社会现象,这两种不同的社会现象相互对立、相互否定、相互依存、相互转化,构成了人类社会剧烈动荡与平缓变化相统一的历史过程。”(13)p116人类对和平的研究和思考必然包含对战争的反对,同时,更应该包含对怎样“防止战争和确保生活条件”(14)p112-128等根源性问题,并对之进行哲学、伦理学、经济学、社会学等全方位的思考。

身处“血流漂杵”、各国兼并战争不断的战国时代的孟子,明确表达了自己对战争的反对态度,他说“有人曰,我善为陈(阵),我善为战,大罪也。”(15)p241同时,孟子认为“春秋无义战”(15)p240即在孟子看来,自春秋以来,所有的诸侯争霸战争都是不正义的。对于“争地以战,杀人盈野,争城以战,杀人盈城”⑥p122的各国诸侯,孟子给予了强烈的谴责和抨击,认为“善战者服上刑”。⑥p122孟子虽然明确表达了对战争的反对态度,但他反对的仅仅是诸侯间攻城掠地的不正义战争,而对“天吏”替天行道、讨伐民贼的“征伐”,在孟子看来,则是有利于推行仁政的仁义之战,对此,孟子则给予了认可和支持。即“以至仁伐至不仁”“征之为言正也”。(15)p241孟子认为,通过正义的战争来消除社会不公,制止不正义的战争,是真正实现和平,拯救人民于水火的一种有效途径。孟子的这种战争观,符合“以战止战”(16)p36的中国传统国防心理,从维护和平与发展的角度而言,具有一定的进步意义。

在现实的国际政治中,某些霸权主义国家打着人权高于主权的幌子发动对他国的侵略战争,从某种意义上说正是对孟子战争观的滥用和误解。从本质而言,孟子上述战争观的根本出发点是反对争民夺地的侵略战争,其所支持的仁义之战,根本目的在于推行王道维护和平,而绝非是假借仁义之名发动对他国的侵略战争。

二、孟子和平思想的局限性

人类思想的形成和发展离不开其所处的历史环境,孟子所处的战国末期,是中国社会激烈动荡的变动时期,大国争霸战争角力正酣。在这种动荡变动环境下产生的孟子和平思想闪烁着耀眼的智慧与光芒,是儒家经邦治国理念的重要组

成部分。但同时我们必须看到,如果用今天学以致用的眼光来看待孟子和平思想,还是存在着一定的局限性,当然这种局限性不会从整体上抹煞孟子和平思想的整体意义与价值。

1、在获取和平的方式上,孟子过分强调道德的作用而忽视军事的作用

按照政治学的观点,和平是“没有直接暴力(如战争、政变、恐怖活动、动乱等),也没有间接暴力(如通过饥饿、疾病和精神上的摧残剥夺人的生命等)的社会状态和活动。”(17)p314由此,我们认为,获得和平的前提和基础应该是对直接暴力和间接暴力的消灭。残酷的现实一再告诉我们,无论是直接暴力还是间接暴力都不会轻易退出历史舞台,正义的力量必须综合运用军事与非军事手段与之做艰苦卓绝的斗争,才能取得和平。尤其是当面临强大的直接暴力活动威胁人类和平与发展的时候,单纯的非军事手段是无法取得真正意义上的和平。

通过解读孟子经典,我们发现孟子在获取和平的方式上,特别重视道德的作用,强调以德立国,忽视甚至藐视以军事实力为核心的国家实力。他认为“域民不以封疆之界,固国不以山谿之险。威天下不以兵革之利。”(18)p59在孟子看来,只有道德才是最重要的,单纯依靠道德的力量就可以实现和平。即“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。”(19)p51他甚至天真地认为“王如施仁政于民,……可使制梃以挞秦、楚之坚甲利兵矣。故曰:‘仁者无敌’。”⑧p7“孟子也许是东西方历史上第一位系统地阐述战争与伦理道德之间关系、并将战争明确置于道德前提之上的古代思想家。”(20)p14我们必须用辩证的眼光去看待孟子关于战争与伦理道德之间关系的论述,才能深刻理解和平与战争的关系。

综观人类社会的发展历史,我们发现,军事的作用总是双重的。一方面,它是破坏人类和平与发展的根本源泉和主要动力,同时它又是维护人类和平与发展的必要手段。不重视甚至忽略军事手段在维护世界和平与发展中的重要作用,而单纯依靠道德的手段来维系和平,是不能给人类社会带来真正意义上的和平与发展。历史和现实一再证明这样一个真理:“能战方能言和,自强才能自立,只要世界上还存在着战争根源和策源地,强兵就是安邦兴国的永恒主题。”(21)p179

2、在实现和平的主体上,孟子过分高估了弱小国家在实现和平上的重要作用

和平作为一种社会状态和活动,其实现的主体是具有一定实力和行为能力的主体国家。在推行仁政、倡导和平的主体上,孟子认为:“以力假仁者霸,霸必有大国,以德行仁者王,王不待大。”(19)p51在孟子看来,能够实现霸道,用暴力破坏和平的国家一定是实力强大的大国。而推行仁政,倡导王道和平,则不一定需要实力强大的大国。孟子甚至认为“地方百里而可以王”。⑧p7孟子的这种思想,我们固然可以理解为其在游说小国时,为了增强小国实行仁政王道的信心而采取的一种策略。但从本质而言,孟子还是把推行仁政,倡导王道和平的希望寄托在实力弱小的国家上。这

主要是因为,在孟子所生存的战国时代,正是大国争霸的时代,每一个有实力的大国都希望通过霸业实现统一,对孟子所倡导的王道和平都给予了一定程度的排斥和拒绝,在这种情况下,孟子只能把实现其王道和平的理想寄托在弱小国家上。

现代国际关系的理论告诉我们,推行霸权主义强权政治的大国会成为产生战争、破坏和平的根源和策源地。相反,没有推行霸权主义和强权政治的大国则会发展成为维护和促进世界和平进步发展的根基和保障。而实力弱小的国家,在维护世界和平进步发展的能力和实力上,远差于实力强大,但没有实现霸权主义和强权政治的大国。

三、孟子和平思想的当代价值

1、当代中国坚持和奉行和平发展道路的发展模式是对孟子和平思想的辩证继承和发展

一个国家发展道路模式的确定,主要取决于对现实战略与利益的思考。同时,我们还要看到,包括儒家思想在内的中国优秀传统文化中,也同样蕴藏着解决国家发展道路模式的重要启示。作为儒家思想文化主要代表人的孟子,和平仁政思想是其思想的核心和精华部分。受此影响,千百年来,“爱好和平的思想深深嵌入了中华民族的精神世界,今天依然是中国处理国际关系的基本理念”。① 2011年发布的《中国的和平发展》白皮书,“再次向世界郑重宣告,和平发展是中国实现现代化和富民强国、为世界文明进步作出更大贡献的战略抉择。中国将坚定不移沿着和平发展道路走下去。”(22)走和平发展道路的承诺,体现了我们在新的历史时期,结合时代条件,对以孟子和平思想为代表的中国传统和平观的辩证继承和发展。

2、中国的和平崛起打破了国强必霸的大国崛起模式,赋予了孟子和平思想以新的内涵

如前所述,孟子认为,推行霸道的一定是有实力的大国。从现代国际关系角度而言,这是一种国强必霸的大国崛起模式。“建立殖民体系、争夺势力范围、对外武力扩张,是近代历史上一些大国崛起的老路。”(22)近代以来,人类社会的发展进程表明,这种靠霸权扩张而崛起的大国,是人类社会和平与发展的主要威胁,更是人类社会动荡不定产生战争的主要根源。同时,我们还要清楚地看到,人类社会又是一种多元文明共存的现实存在。在现实的国际格局中,既存在着推行霸权主义强权政治的大国,同时还存在着倡导尊重多元文明共存、努力致力于构建和谐和平世界的大国。这种致力于构建和谐和平世界的大国的崛起不但不会演变为推行霸道、破坏世界和平的大国,反而会成为维护世界和平的关键力量。

近年来,伴随着实力的增强,中国已经发展成为国际社会一支不可忽视的重要力量。当前的中国正“前所未有地靠近世界舞台中心,前所未有地接近实现中华民族伟大复兴的目标,前所未有地具有实现这个目标的能力和信心。”(23)第007版这表明,中国作为世界最大的发展中国家正在经历由大国向强国的历史性转变。中国和平崛起的模式,突破了孟子国强必霸的思想体系,赋予了孟子和平思想以新的内涵。

参考文献:

- ① 习近平.在纪念孔子诞辰 2565 周年国际学术研讨会上上的讲话 2014-9-24.http://news.xinhuanet.com/politics/2014-09/24/c_1112612018.htm.
- ② 马祥林.儒家和谐思想辨析 [A].云南孔子学术研究会编.孔学研究第 18 辑 [J].昆明:云南人民出版社,2012.
- ③ 孟轲(孟子).告子章句上 [A].郑训佐,靳勇译注.孟子译注 [C].济南:齐鲁书社,2009.
- ④ 孟轲(孟子).尽心章句上 [A].郑训佐,靳勇译注.孟子译注 [C].济南:齐鲁书社,2009.
- ⑤ 孔丘(孔子).子路篇第十三 [A].金良年译注.论语子译注 [C].上海:上书出版社,2009.
- ⑥ 孟轲(孟子).离娄章句上 [A].郑训佐,靳勇译注.孟子译注 [C].济南:齐鲁书社,2009.
- ⑦ 孟轲(孟子).万章章句上 [A].郑训佐,靳勇译注.孟子译注 [C].济南:齐鲁书社,2009.
- ⑧ 孟轲(孟子).梁惠王章句上 [A].郑训佐,靳勇译注.孟子译注 [C].济南:齐鲁书社,2009.
- ⑨ 万中航等编著.哲学小辞典 [Z].上海:上海辞书出版社,2003.
- ⑩ 孟轲(孟子).滕文公章句上 [A].郑训佐,靳勇译注.孟子译注 [C].济南:齐鲁书社,2009.
- (11) 司马迁著:吴树平等译.史记 [M].西安:三秦出版社,2004.
- (12) 孟轲(孟子).万章章句下 [A].郑训佐,靳勇译注.孟子译注 [C].济南:齐鲁书社,2009.
- (13) 梁必骥主编.军事哲学 [M].北京:军事科学出版社,1995.
- (14) 李明汉.从儒学的观点看和平问题 [A].儒学与世界和平及社会和谐 [C].北京:首都师范大学出版社,1999.
- (15) 孟轲(孟子).尽心章句下 [A].郑训佐,靳勇译注.孟子译注 [C].济南:齐鲁书社,2009.
- (16) 田旭东编.司马法浅说 [M].北京:解放军出版社,1989.
- (17) 戴德铮编著.国际政治学要论——国际政治态势与战略应对 [M].北京:时事出版社,2010.
- (18) 孟轲(孟子).公孙丑章句下 [A].郑训佐,靳勇译注.孟子译注 [C].济南:齐鲁书社,2009.
- (19) 孟轲(孟子).公孙丑章句上 [A].郑训佐,靳勇译注.孟子译注 [C].济南:齐鲁书社,2009.
- (20) 倪乐雄.儒家战争观及其历史命运 [J].史学月刊,1993.2
- (21) 姚有志著.国防理念与战争战略 [M].北京:解放军出版社,2007.
- (22) 中华人民共和国国务院新闻办公室:《中国的和平发展》白皮书, [EB/OL].2011-9-6.http://www.gov.cn/jrzq/2011-09/06/content_1941204.htm
- (23) 陈宇翔、薛光远.“三个前所未有”:当代中国历史方位的科学论断 [N].北京:光明日报.2015 年 11 月 8 日.

孟子诚信思想析论

陶 武

诚信是中国传统伦理道德的重要范畴，也是中国优秀传统文化的核心理念。本文就孟子诚信思想的渊源、内涵、影响等问题进行探讨，以期深化对于孟子诚信观的思考，为实现对中国优秀传统文化的创造转化提供有益借鉴。

一、孟子诚信思想的溯源

（一）从《五经》看诚信

诚信作为中国优秀传统品德，很早就出现于先秦文化典籍。就“诚”而言，《诗经》、《春秋》中尚无讨论道德意义的“诚”。一般认为，“诚”概念最早出于《尚书·太甲下》的“鬼神无常享，享于克诚”或者《尚书·大禹谟》的“至诚感神，矧兹有苗”，但实际上两篇均出自东晋梅赜的《伪古文尚书》，所以不能作为“诚”概念的最早起源。《周易》曾提出具有鲜明价值意蕴的“诚”，对于人们言行提出了“存诚”的道德要求：

子曰：“龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨；闲邪存其诚，善世而不伐；德博而化。《易》曰：‘见龙在田，利见大人’，君德也。”（《乾卦·文言》）

此话是说：要做一个具备龙的品德且居于爻位正中的人。他要求人们日常要谨言慎行，防止邪恶，保存诚心，对世人作好事而不自夸，能道德广博而教化世人。《乾卦·文言》还有“君子进德修业。忠信，所以进德也。修辞立其诚，所以居业也”的论述，即是说：君子所以整天努力奋斗，是为了增进美德、积累功业。待人忠实守信，是增进美德的阶梯；说话出于诚心诚意，是积蓄功业的门径。与《论语》之“诚”相比，《乾卦·文言》的“诚”内容显然更加丰富，所以文中之“子”是否为孔子尚存争议，但《周易》对于“诚”的重视显而易见。

与“诚”论述相对较少不同，《五经》论“信”文字则更为多见，如《诗经·国风·大车》的“谓予不信，有如皎日”，《尚书·汤誓》的“尔无不信，朕不食言”，《周礼·春官宗伯下》的“作盟诅之载辞，以叙国之信用”，《仪礼·相见礼》的“与众言，言忠信慈祥”，《周易·坎》的“水流而不盈，行险而不失其信”以及《左传·成公十六年》的“民不知信，进退罪也”等等。

《五经》中，“诚”与“信”均单独出现，意思虽然相近，但指向有所不同：“诚”（存诚、立诚）指向主体自己本身，“信”（国之信、言之信）则指向不同主体之间。孟子多次提及或引用《诗经》、《尚书》和《春秋》，他虽然没有直接引述“诚信”内容，但是说受到它们间接影响是应该成立的。

（二）从《论语》和《中庸》看诚信



真正可视孟子“诚信”思想直接来源的则是《论语》和《中庸》。就“诚”而言，《论语》论“诚”不多，孔子说：“‘善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣。’诚哉是言也！”（《论语·子路》）孔子将“诚”释为“正确”，首先作为一种事实判断，并没有多少道德意蕴，而真正将“诚”视作天赋人们最高品德的是《中庸》，也成为孟子论“诚”的主要思想来源，示例如下：

在下位不获乎上，民不可得而治矣。获乎上有道：不信乎朋友，不获乎上矣。信乎朋友有道：不顺乎亲，不信乎朋友矣。顺乎亲有道：反诸身不诚，不顺乎亲矣。诚身有道：不明乎善，不诚乎身矣。诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。（《中庸》）

孟子曰：“居下位而不获于上，民不可得而治也。获于上有道：不信于友，弗获于上矣。信于友有道：事亲弗悦，弗信于友矣。悦亲有道：反身不诚，不悦于亲矣。诚身有道：不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。”（《孟子·离娄上》）

上述两段文字显然具有很大共同性，他们之间具有怎样的继承关系呢？《中庸》作者是谁曾有过长期争论，但随着西汉马王堆帛书和郭店战国楚简的出土，子思作《中庸》已成定讞。由此可见，孟子对于《中庸》的“诚”思想是完全接受，表明思孟学派在诚信观上的血脉继承性。

再者，正是《中庸》所提出的儒家立世做人的“五达道”

启迪了孟子的“五伦”思想,“信”也因此被抬到与仁义礼智“四端”同等的地位。

天下之达道五,所以行之者三。曰君臣也、父子也、夫妇也、昆弟也、朋友之交也,五者天下之达道也。知、仁、勇三者,天下之达德也。所以行之者一也。或生而知之,或学而知之,或困而知之,及其知之一也。或安而行之,或利而行之,或勉强而行之,及其成功一也。(《中庸》)

《中庸》强调君臣、父子、夫妻、兄弟和朋友的五种基本人际关系,要用中庸之道来调节“五达道”,而智、仁、勇则是用来调节“五达道”的天下通行“三达德”。孟子专注于人禽之辨,惊惧圣人之忧,将人际关系的“五达道”具体化为人之“五伦”,即“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”(《孟子·滕文公上》)孟子所以将“朋友有信”纳入“五伦”,原因在于他不仅受到《中庸》的“不信乎朋友,不获乎上矣。……不顺乎亲,不信乎朋友矣”的启发,也受到《论语》中关于朋友之交论述的影响。略举例如下:

子路曰:“愿闻子之志。”子曰:“老者安之,朋友信之,少者怀之。”(《论语·公冶长》)

吾日三省乎吾身。为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?(《论语·学而》)

贤贤易色,事父母,能竭其力。事君,能致其身。与朋友交,言而有信。虽曰未学,吾必谓之学矣。(《论语·学而》)

可见,孔子、曾子和子夏三师徒对于朋友之“信”的重视完全一致,子思在《中庸》中也完全继承了先人们对于朋友之信的主张。自称“私淑诸人”的孟子也正是从孔子祖孙及其门徒那里吮吸着思想精华,儒家诚信思想随着“五伦”观念的提出而得以发扬光大。

二、孟子诚信思想的内涵

诚与信内涵有别:“‘诚’即‘内诚于心’,指内心的诚实、真诚、不欺、不弄虚作假;‘信’即‘外信于人’,指信用、守信和信任。”^①[1]那么,孟子是如何使用和讨论“诚”与“信”的呢?

(一) 孟子论“诚”与“信”

何谓“诚”呢?《古代汉语词典》给出的解释有真诚(形容词)、确实(副词)和果真(连词)三种用法,孟子主要从两个方面使用“诚”:

一是作为副词使用的“诚”,表示“确实”和“果然”等意,如“滕君则诚贤君也……”(《孟子·滕文公上》),此处不作讨论。

二是作为形容词或使动词用法的“诚”,意思是“真诚”或“使真诚”。孟子继承子思之“诚”,并略作改造,他说:“是故诚者,天之道也;思诚者,人之道也。”(《孟子·离娄上》)作为天道之“诚”至高无上,润物无声,人们不能创造和改变,但却能够认识和掌握。尊崇和遵守“诚”道是自然或上天的要求,认识和追求“诚”道则是做人的规矩和根本。一方面,“‘诚’是万物运行的规律,是宇宙的本体和运行法则。”^②[2]另一方面,“反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。”

(《孟子·尽心上》)孟子充分肯定“诚”对于人们生活的意义:“诚”不仅是快乐的源泉,还是追求仁德的捷径。

至于“信”,《古代汉语词典》主要是三种解释,即诚实守信(形容词),相信、信任(动词)和果真、诚然(连词)。作为连词用法的“信”,如“信能行此五者,则邻国之民仰之若父”(《孟子·公孙丑上》),此处也不论,另两种用法如下:

其一是“忠信”并用,有诚实守信和为人忠心之意,如“壮者以暇日修其孝悌忠信,入以事其父兄,出以事其长上。”(《孟子·梁惠王上》)再如“有天爵者,有人爵者。仁义忠信,乐善不倦,此天爵也;公卿大夫,此人爵也……”(《孟子·告子上》)

其二是信任和相信,如“上无道揆也,下无法守也,朝不信道,工不信度,君子犯义,小人犯刑,国之所存者幸也。”(《孟子·离娄上》)另有“尽信《书》,则不如无《书》”等等。(《孟子·尽心下》)

孟子也曾经将诚、信两词连用,虽然还不能作现在意义的“诚信”理解,但也恰好表明两词相近性:“故君子可欺以其方,难罔以非其道。彼以爱兄之道来,故诚信而喜之,奚伪焉?”(《孟子·万章上》)孟子认为,对于君子只能用合乎人情的方法来欺骗他,而不能用违反道理的诡诈欺罔他。所以,当象(舜弟)假装以敬爱兄长的态度去对待舜的时候,舜也并未识别和在意象是否欺骗自己,他也就毫无掩饰并且“真诚地相信”而高兴起来。孟子借用舜帝的所作所为来强调“诚信”的本质,即“诚”植根于人的内在本心,“信”定位于人际之间;“诚”源自于内心的真诚无私,“信”则是这种“诚”外化的必然结果。

(二) 孟子诚信思想的内涵

基于上述“诚”、“信”论述,至少可以从四个方面概括孟子的诚信思想:

1. 崇尚天道,将“诚”置于至高地位

“天”在孟子心中具有重要位置,共有293处提到“天”,既包括合成词的天民、天下、天命、天道,也有单独出现之“天”,如“故天将降大任于是人也”和“天视自我民视,天听自我民听”等。“天”既是自然规律的象征,也是能够发号施令的人格神。“诚者,天之道也。”孟子将“诚”抬到孕育万物的“天”的高度,“诚”也因此被蒙上神秘和威严的色彩。这既体现了对子思“诚”思想的继承,也是孟子“天人合一”思想的具体表现。

2. 重视人伦,将“信”纳入人伦范畴

孟子立足人禽之辨,提出要“教以人伦”。他提倡人们应该有规矩而又有道德的生活:“规矩,方员之至也;圣人,人伦之至也。”(《孟子·离娄上》)为此,圣人(舜)任命契为司徒,让他担起“教以人伦”之责。孟子首次将“朋友有信”纳入“五伦”,即“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”(《孟子·滕文公上》)孟子的“守信”并不局限于朋友之间,也扩展到其他人际关系,如“壮者以暇日修其孝悌忠信,入以事其父兄,出以事其长上。”(《孟子·梁惠王上》)让那些年轻人在闲暇之余都能培养起孝顺父母、

敬爱兄长、为人尽心竭力、待人忠诚守信的道德，并且做到在家则侍奉父兄，上朝则尊敬上级。“信”由此成为全民共同遵守的道德规范和行为准则。

3. 由诚而信，以善论信，成就圣贤人格

孟子既承认诚信有别，又肯定诚信互动，强调“诚”是“信”的基础和根本，他说：

“居下位而不获于上，民不可得而治也。获于上有道，不信于友，弗获于上矣。信于友有道，事亲弗悦，弗信于友矣。悦亲有道，反身不诚，不悦于亲矣。诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”（《孟子·离娄上》）

现实生活中，如何获得上级、朋友、父母的信任和欢心？孟子给人们开出一份处方，从朋友之信到明乎善道，层层推进，突出强调保持诚心和明乎善道对于人际交往的重要作用。所以“诚”就是自然本身的规律，天道至高无上、润物无声，人们虽不能创造和改变它，但却能认识和掌握它，对于“诚”的认识和追求是做人的规律（人道）。简言之，只有保持内心的真诚，才能取信于人。

孟子讨论诚信的真正目的何在？我们可以从他与浩生不害的对话中寻到答案：

浩生不害问曰：“乐正子，何人也？”孟子曰：“善人也，信人也。”“何谓善？何谓信？”曰：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。乐正子，二之中，四之下也。”（《孟子·尽心下》）

善、信、美、大、圣、神，孟子向人们描绘出一幅圣贤人格递进图，他告诉人们：就善、信而言，善是信的前提，如果没有或失去了善，信就会发生变质，因此信用只能是善良人们之间的承诺，恶人之间只有攻守同盟；善、信最终服务于成神（圣）的最终目标，而神圣目标又会反过来促进人们保持善良和诚信；人生目标各不同，每个人都在追求圣贤人格的路上，允许差异与层次的不同，但拒绝倒退和突破底线。

4. 以义制信，彰显孔孟诚信密码

《论语》中有大量讨论“信”的内容，它表明孔子及其弟子对于“信”的坚守，也奠定了儒家对于诚信的根本态度，但人们对于《论语·子路》中“言必信，行必果，硁硁然小人哉”的解释产生分歧，为何“言信行果”竟成为“硁硁然小人”呢？通过孔子和孟子所言对比来看，不难发现其中缘由。

子贡问曰：“何如斯可谓之士矣？”子曰：“行己有耻，使于四方，不辱君命，可谓士矣。”曰：“敢问其次。”曰：“宗族称孝焉，乡党称悌焉。”曰：“敢问其次。”曰：“言必信，行必果，硁硁然小人哉，抑亦可以次矣。”曰：“今之从政者何如？”子曰：“噫！斗筭之人，何足算也。”（《论语·子路》）

有子曰：“信近于义，言可复也。恭近于礼，远耻辱也。因不失其亲，亦可宗也。”（《论语·学而》）

孟子曰：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”（《孟子·离娄下》）

何谓“士人”？孔子告诉子贡共有三种标准，而“言必

信，行必果”只是三等士人，原因在于他只是不问是非黑白、不论是否符合道义的小人，这样的“言必信，行必果”虽然也比那些气量狭小的“从政者”要略胜一筹，但却不是儒家提倡的“信”范畴，从有子（孔子弟子）的“信近于义，言可复也”，到孟子的“言不必信，行不必果，惟义所在”，都在强调儒家之信必须要以“义”为前提，可见“以义制信”正是孔孟诚信的共同秘密。

三、孟子诚信思想的影响

孟子诚信思想上承孔子、子思等儒家先贤，下启自汉至清的儒家后学，为儒家诚信思想的发展和深化发挥着承上启下的重要作用。下面选取两汉经学、程朱理学、陆王心学和乾嘉汉学等部分学派和思想家为例加以具体说明。

（一）启迪董仲舒“五常”论说

进入两汉，儒学进入经学时代，儒家典籍也因注经解经而得到重新诠释，孟子“五伦”思想成为董仲舒“五常”概念的重要启迪。“诚”“信”概念于孟子时代已常见于儒家典籍，他以“五伦”说将《中庸》“五达道”具体化为“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”，将“信”纳入“五达道”，大大提升“信”在儒家德目中的地位。事实上，孟子的“五伦”受启发于子思《中庸》所提出的“五行”。何谓“五行”呢？据湖北郭店楚简出土、由子思所著的《五行》篇为此揭开谜底。

五行：仁形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。智形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。……德之行五和谓之德，四行和谓之善。善，人道也。德，天道也。③ [3]

子思认为，“五行”即仁、义、礼、智、圣五种德目，他把五个方面的和谐叫做“德”，四个方面的和谐叫做“善”。可见，子思的“五行”说和“德善”论为孟子提出以“四德”为根基的人性善论和以“五伦”为标志的伦理道德学说提供了最为重要的思想助源。

从“五行”“五伦”，到“五常”，体现儒家崇道贵德思想的逻辑一致。为了实现汉武帝“欲闻大道之要、至论之极”的实现国家思想统一宏愿，董仲舒在《举贤良文学之士》问策中首次将“信”纳入“四德”，提出“五常”概念，他说：

为政而宜于民者，固当受禄于天。夫仁、谊、礼、知、信五常之道，王者所当修饬也；五者修饬，故受天之佑，而享鬼神之灵，德施于方外，延及群生也。（《汉书·董仲舒传第二十六》）

董氏将“五常”视为王者应修的功业，唯如此方能得到上天保佑，获享神灵之光，德播四方，惠及百姓。就董子“五常”理论源泉而言，孟子的“五伦”和“四德”说应该功不可没。董子重义轻利，对于“诚信”更是欣赏有加，他说：

仁人者正其道不谋其利，修其理不急其功，致无为而习俗大化，可谓仁圣矣。三王是也。《春秋》之义，贵信而贱诈。诈人而胜之，虽有功，君子弗为也。是以仲尼之门，五尺童子，言羞称五伯。为其诈以成功，苟为而已也，故不足称于大君

子之门。五伯者，比于他诸侯为贤者，比于仁贤，何贤之有？譬犹珉珉比于美玉也。臣仲舒伏地再拜以闻。”④[4]

正因为董子对于先秦“诚信”传统和仁贤人格的积极认同，秉承孔孟对于伦理道德的高度重视，他才能顺应时代潮流，以凝练的理论概括提出“五常”和“三纲五纪”两个概念，又为两个世纪之后东汉马融最终提出“三纲五常”这个中国传统社会核心价值观念提供了重要思想源泉。

（二）型塑宋明儒家理想人格

孟子诚信观念同样受到宋明理学家们高度关注，成为型塑宋明儒家理想人格的重要资源，构成他们理学体系的重要内容。作为理学先驱，周敦颐尤其重视“诚”观念，将其上升到神圣地位，他说：“圣，诚而已矣。”（《通书·诚下第二》）“诚、神、几，曰圣人。”（《通书·圣第四》）在周子看来，“诚”与“圣”处于同等地位。他告诫人们违背“五常”的危害：“匪仁，匪义，匪礼，匪智，匪信，悉邪矣”（《通书·慎动第五》），而避免邪恶的途径就是“诚”。“诚，五常之本，百行之源也。”（《通书·诚下第二》）朱熹对此注解：“五常，仁、义、礼、智、信，五行之性也。百行，孝、弟、忠、信之属，万物之象也。实理全，则五常不亏，而百行修矣。”（《通书·诚下第二》）朱熹站在理学立场，赋予“诚”以崇高地位，体现了理学家们对于“诚”的高度重视。

作为理学的真正创立者，二程以“理”论“诚”，表现出理学家对于“诚”的共同态度与主张。

或问：诚者，专意之谓乎？子曰：诚者，实理也，专意何足以尽之？吕大临曰：信哉！实有是理，故实有是物。实有是物，故实有是用。实有是用，故实有是心。实有是心，故实有是事。故曰：诚者，实理也。（《河南程氏粹言·论道篇》）

作为程颐的得意高徒，吕大临以一连串的逻辑推导论证了其师“诚者，实理也”的主张，它表明“诚”已经从《中庸》的“天之道”升华为理学的“天之理”，“诚”因此也成为理学的重要概念和理论诉求。在二程看来，“仁、义、礼、智、信五者，性也。仁者，全体；四者，四支。仁，体也。义，宜也。礼，别也。智，知也。信，实也。”（《河南程氏遗书卷第二上·元丰己未吕与叔东见二先生语》）二程以“仁”统领“五常”，以“实”论“信”，将“信”纳入人性，体现了二程对于孟子诚信论说的继承与超越。另外，二程将孟子的“心性天”与“诚信”进行融合，他们认为：“凡学之道，正其心，养其性而已。中正而诚，则圣矣。君子之学，必先明诸心，知所养，然后力行以求至，所谓自明而诚也。故学必尽其心，尽其心，则知其性，知其性，反而诚之，圣人也。”（《二程集·河南程氏文集卷第八·颜子所好何学论》）二程在此强调了“诚”之于君子与圣人的重要意义，体现了儒家对于“诚”的一贯立场。

作为理学的集大成者，朱子立足理学论“诚信”，他为孟子“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也”作注说：“诚者，理之在我者皆实而无伪，天道之本然也；思诚者，欲此理之在我者皆实而无伪，人道之当然也。”（《孟子集注·

离娄章句上》）朱子以“实”论“诚”，视“诚”为“理”，真实无妄成为天之道和人之道的共同特质。

就“五常”而言，朱子以“心统性情”将孟子“四端”和“五常”统领起来：“恻隐、羞恶、辞让、是非，情也。仁、义、礼、智，性也。心，统性情者也。端，绪也。因其情之发，而性之本然可得而见，犹有物在中而绪见于外也。”（《四书集注·公孙丑章句上》）朱子继承张载的“心统性情”说，认为心有体有用，心之体是性，心之用是情，性情皆由心中发出。它告诉人们，进行精神修养既须认识本性，又须培养情操、调节情感。在朱子看来，人之性情，心之体用，本然全具。“四端”之中虽不言信，但实际上“四端之信，犹五行之土”，已经包括了“信”，他借用程子话说：“四端不言信者，既有诚心为四端，则信在其中矣。”（《四书集注·公孙丑章句上》）朱子以“诚信”论“四端”，突出“四端”和“五常”的联系，强调了“诚信”对于儒家伦理道德的意义。

作为程朱理学反对派，陆王心学以接续孟子道统为己任，对于孟子诚信思想也多有论述。以王阳明而论，他继承孟子“诚”论：“夫天地之道，诚焉而已耳，圣人之学，诚焉而已耳。诚故不息，故久，故征，故悠远，故博厚。是故天惟诚也，故常清；地惟诚也，故常宁；日月惟诚也，故常明。”（《王阳明全集·外集六·南冈说》）王阳明继承自子思至孟子之“诚”，突出“诚”乃天、地、日月与圣人的共同本质，特别强调“诚”对于“五伦”的意义：“君子之学亦何以异于是！是故以事其亲，则诚孝尔矣；以事其兄，则诚弟尔矣；以事其君，则诚忠尔矣；以交其友，则诚信尔矣。是故蕴之为德行矣，措之为事业矣，发之为文章矣。是故言而民莫不信矣，行而民莫不悦矣，动而民莫不化矣。是何也？一诚之所发，而非可以声音笑貌幸而致之也。”（《王阳明全集·外集六·南冈说》）他在《万松书院记》中大力提倡圣贤之学，他说：“古圣贤之学，明伦而已”（《王阳明全集·文录四》），强调孟子“五伦”之说对于实现尧舜“十六字心诀”明伦之重要意义，而实现“五伦”的途径在于“学以求尽其心而已”（《王阳明全集·文录四·山阴县学记》）。可见，王阳明站在心学立场实现了对孟子心性之学的回归。

（三）助推戴震诚信思想深化

虽为乾嘉汉学巨擘，戴震却更为致力于义理之学，对于先秦诚信观念甚为重视，不仅散见于其哲学著作，而且还在《孟子字义疏证》中专设“论诚二条”。在诚信观方面，戴震对于孟子既有继承，也有发展。在诚与信关系上，戴震与孟子基本一致，都认为两者具有细微差别，从“信”到“诚”有一个从低到高的递进过程。“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”（《孟子·离娄下》）孟子认为：有德行的人，说话不一定句句守信，做事也不一定贯穿始终，只要时刻秉持正义就行了，反之失去“正义”，说话做事即使句句守信和前后连贯也是无济于事。戴震同样强调“义”要比“信”更为重要，他说：“信则可进之以义”。（《原善卷下》）而义与仁、礼三者之和可以谓之“诚”。

他深受孟子“心之官则思，……其小者弗能夺也”的启发，肯定“思”对于人们“得天地之全能，通天地之全德”

孟子命论与成德之路

张盈盈

孟子信命,但不屈服于命,这是孟子对于“命”的基本态度。分析孟子的命运观,可发现其将“命”的领域划为几个层次:不可改之命,强调“命”之限制性、不可预知及外在性。可选择之命,强调人的道德自主性,人的行为全归于人自身的决定。在力与命交错发展的过程中,我们可以发现其中所孕育的个体成德的契机,人的自主行为、道德实践在“命运”下展现出的成德之路。

一、由孔墨之命出发

自古以来,“命”的问题都和人息息相关。在人的认知

范围内,很多生活中的遭遇并不能轻易的解释清楚,简单的因果序列也不足以说明其中的奥妙。在哲学的视野中,讨论“命”是任何哲人都躲不过的一个问题。简单的说,“天命”、“命”就是人力达不到的极限之处,不以人的意志为转移,是人无法超越的客观限制。“命”具有主体性,个人之命,有所不同。张岱年先生说:“对于一人为无可奈何者对于另一人未必为无可奈何。对于一种途径为无可奈何者对于另一途径未必为无可奈何。对于一种力量为无可奈何者对于另一种力量未必为无可奈何。凡无可奈何皆是对于某一种主体情况而言。凡命皆是对于主体之情况而言。”^① 471 尽管不同主体之间,

的意义,突出“诚”与“思诚”的价值,他说:“诚,至矣;思诚,则立乎其大者矣。”(《原善卷中》)在戴震看来,“诚”是自然和人类共同遵循的最高尺度,只有追求并保持“诚实”,“心”这个最重要器官才真正确立起来,换言之,“心”之所以重要在于它能使人保持真诚无妄。

戴震对于孟子诚信思想也在继承中创新。至于如何成才,戴震要求人们克服私、弊“二患”,具体路径为:“去私,莫如强恕;解蔽,莫如学,得所主莫大乎忠信,得所止莫大乎明善。”(《原善卷下》)戴氏强调忠、信、恕对于人们推行去私解蔽的意义,他说:“所以力于德行者三:曰忠,曰信,曰恕。竭所能之谓忠,履所明之谓信,平所施之谓恕。忠则可进之以仁,信则可进之以义,恕则可进之以礼。”(《原善卷下》)戴震认为:作为“天德”的仁、义、礼三者相合即为“诚”,“合三者亦谓之诚,诚未有不明者也。”(《绪言卷上》)在戴震看来,仁、义、礼正是“善之大目也,行之所节中也”,“合三者以断天下之事,如权衡之于轻重,于仁无憾,于礼义不愆,而道尽矣。”(《孟子字义疏证·仁义礼智二条》)智、仁、勇既是人们共同遵守的三种道德(“三达德”),又是通向圣人必经途径:“三者,才质之美也,因才质而进之以学,皆可至于圣人。”(《孟子字义疏证·仁义礼智二条》)事实上,当人能做到智仁勇的时候,他必然是一个“真诚”之人,如果保持美好才质进而勤苦求学,甚至还有望成为“圣人”。至于智仁勇与诚的关系,戴震认为:“既以智仁勇行之,即诚也。使智仁勇不得为诚,则是不智不仁不勇,又安得曰智仁勇!”(《孟子字义疏证·论诚二条》)戴震还特别强调“德”、“善”对于“诚”的意义,他说:“是故善之端不可胜数,举仁义礼三者而善备矣;德性之美

不可胜数,举智仁勇三者而德备矣。曰善,曰德,尽其实之谓诚。”(《孟子字义疏证·论诚二条》)不管是“善”(仁、义、礼),还是“德”(智、仁、勇),最终都归结为“诚”,体现为对“诚”的内守与外化,这既足见戴震对于“诚”的重视,又可解释他于《疏证》专设一章讨论“诚”的缘由。虽然戴震在本章以引述《中庸》为主,但他也同时借用《孟子》滕世子之口说出“夫道,一而已矣”,他想要告诉人们:天人无二道,皆归于“诚”。基于“正人心之要”的学术宗旨,戴震对于思孟学派诚信论说的阐释实现了对中国传统诚信思想的回归与超越。

本文初步考察了孟子诚信思想的理论源头、核心内容和历史影响,揭示儒家诚明笃信、一诺千金的诚信文化精髓。当今天人们感慨诚信缺失、世风日下的时候,回眸传统会发现无数思想精粹将会助益今天的人心归正和灵魂重塑;重拾传统诚信瑰宝,经过符合时代的创造性转化,也必将有助于经济全球化和市场经济环境下的诚信中国建设。

参考文献:

- [1] 邓志伟:《“信”以“诚”成:论诚信修养》,《湖南师范大学社会科学学报》2006年第2期。
- [2] 付子堂:《诚信的古源与现代维度之辨》,《河北法学》2013年第5期。
- [3] 李零:《郭店楚简校读记》(增订本),中国人民大学出版社2007年版,第100页。
- [4] 阎丽:《董子春秋繁露译注·对胶西王越大夫不得为仁第三十二》,黑龙江人民出版社2003年版,第160页。

对“命”的观点有所不同，但是“命”本身对于人以及命与力之间的交错是有共性的。孟子的“命”论，并不是一个新的讨论话题，然而孟子所持何种命论？有何处理命与力之间的关系以彰显主体之价值而走向成德之路呢？

孟子一生以弘扬孔子的学问为己任，所谓“乃所愿，则学孔子也”（《公孙丑上》）。所以，在讨论孟子“命”论之前，有必要阐述一下孔子的“命”论思想。《论语》中有关“命”的论述有很多，其中有关于“知天命”、“知命”的章句：

五十有五而至于学，三十而立，四十而不惑，五十知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。（《论语·为政》）

不知命，无以为君子也。不知礼，无以立，不知言，无以知人也。（《论语·尧曰》）

众所周知，不同于西周时期，孔子的“天命”、“命”在一定程度上成了理性认识的对象。仔细阅读《论语》可以发现，孔子对“天命”、“命”、“天”的使用，有些含混，未对它们作过严格的界定，这三者，有时可以互通，有时则不可。② 176-177 “知天命”、“知命”中所指的“命”是什么？郭沫若认为天命和命在《论语》中指盲目命运。③ 92 “命”的含义确有“命运”之含义，只是盲目命运？不尽然。的确，孔子曾说“天不言”，所以学界有一部分人认为孔子所言“天”与“命”不再是人格神，而是一种自然力量。并且，很多例子也表明，孔子在“命”面前显得那样苍白无力：孔子受困于匡、伯牛病危、颜回早逝、道之不行的时候，这是事实不可改变，孔子深知这些方面的事的决定权都在人力之外的命运手中。但是，这不代表孔子之“命”的全部维度，也解释不了以后儒家命运观与自我修身的关系问题。对此，徐复观先生认为：《论语》中单独使用“命”字指不可探知的命运，而“天”字与其有关的“天道”、“天命”皆带有道德性质。其实带有道德性质的“天”、“命”、“天命”早就有使用，如“善之代不善，天命也”（《左传·襄公二十九年》）、“民受天地之中以生，乃所谓命也”（《左传·成公十三年》）。依据傅斯年先生的《性命古训辨正》的解释，“命”原为天之所令。从西周至东周，“天命”说大体上有五种趋势：命定论、命正论、俟命论、命运论、非命论，此五者，皆为天人观念所演变。④ 105。孔子的天命观具有“命定论”的含义，具体说来，应该是道德命定论。其核心观点是，人生遭遇、穷通寿夭是“命”决定的，面对得失，人所应该做的是“行其义”、“仁以为己任”，提升自我道德修养在这里是“目的”。在“天命”面前，孔子明确肯定主体的能动力量，认为人能弘道，行仁道，仁就能实现。“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《述而》）他的弟子冉求在求仁弘道的过程中出现了退缩，孔子说：“非不说子之道，力不足也”时，孔子反驳他说“力不足者，中道而废。今汝画。”（《雍也》），不是缺乏能力而做不成，而是“能而不为”。概括起来，“人自行范围以外的包括生死，贫富、穷通由命运控制，以内的主要指个人道德之完善，这完全由人控制。”⑤ 126

孔孟之学有许多不同之点。但在命运观上，孟子大体上沿袭了孔子的思路，捍卫孔子学说基础上而提出的。孔子的天命观遭到墨子的强烈攻击，墨子反对命，认为信命必废人事。

古者桀之所乱，汤受而治之；纣之所乱，武王受而治之。此世未易，民未渝，在于桀纣则天下乱，在于汤武则天下治，岂可谓有命哉？（《墨子·非命上》）

执有命者之言，不可不非，此天下之大害也。（《墨子·非命上》）

有命者，不可不疾非也。（《墨子·非命中》）

墨子将自己的理论核心推之于天，极力推崇天，其天志、天德、天意都是对天的表述。“本察仁义之本，天之意不可不顺也。顺天之意者，天之法也。”（《墨子·天志中》）。最为关键的是，墨子用天而非命，天与命在墨子这里明显分开来了，天的内容实质就是其核心思想“兼相爱，交相利”墨子主张“非命”，就是想告诉人们，自己是命运的主宰，只要坚持不懈，一切都会成真。看上去，这似乎点燃了人类在命运面前的希望。傅斯年先生说：“墨子所非之命，指前定而不可变而言，《周诰》中之命以不常为义，故墨子说大体上及实质上无所多异于周公也。”④ 105 墨子认为一切结果已经前定，完全与人事无关。“儒家遇人力所无可奈何者，便归之于命；墨家则认为人力所无可奈何者，只是力不足，更不必说命。”⑤ 434 墨子提出了“力”，“天下之治也，汤武之力也。”（《墨子·非命下》）“赖其力者生，不赖其力者不生。”（《墨子·非乐上》）。实际上，墨子只是片面化的强调了人力，割裂了人力与天命之间所存在的张力。孔子所谓的“命”，是以尽人事为条件，强调的是人事已尽之后的“命”。如何克服孔子“命”论所带来的消极人生观，摆脱儒家“信命必废人事”的假相，为此，孟子提出了自己的“命”论。

二、天与命——成德的根基

面对墨子所非之命，孟子提出“立命”思想。在表述上，《孟子》却没有出现“天命”一词，孟子虽与墨子一样，将天与命分开对待，讲“命”同“天”联系起来，既言天，也言命。有时，天与命在孟子思想中显示出不同的角色地位。

莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子荐

之者，故仲尼不有天下。继世而有天下，天之所废，必若桀纣者也，故益、伊尹、周公不有天下

（《孟子·万章》上）

这段话是孟子对天、命的定义。“莫之为而为者”为“天”，“天”不以人的意志为转移，作为“莫之致而至者”的“命”必然对人产生影响。在孟子心中，天至高无上，孟子把天下的决定权都归之于天，天之所为永远都是人所无法知晓的。按照冯友兰的解释，孟子所谓的天，有时指主宰之天，有时指命运之天，有时指义理之天。主宰之天具有人格性的特征，命运之天为非人格性。义理之天介乎二者之间。主宰之天与义理之天都具有道德性的特征，被视为人间的道德本源，所不同的是，主宰之天具有一定的监督性质，它监视人的行为，并给与回应，善善罚恶。而义理之天，则不是监督者，确切第说，是道德的象征。

有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。

公卿大夫，此人爵也。（《孟子·告子上》）

诚者，天之道也；思诚者，人之道也。（《孟子·离娄上》）

孟子赋予了“天”以某种“善”的，但又非人格的道德属性。上天还注定人的四肢形体和各种欲望。“形色，天性也”（《孟子·尽心上》），人的五官与四肢与犬马不同，这是上天注定的，人的一切自然属性归属于天。“天之生此民也，使先觉而后知，使先觉而后觉也。”（《孟子·万章上》）上天在赋予人的道德和智慧时，业已安排好了人与人之间参差不齐的贤否和高低。孟子的主宰之天，实际上是受了孔子和周人“天命论”的影响，他还引用周人语曰：“永言配命，自求多福”、“天作孽，犹可违；自作孽，不可活”（《孟子·公孙丑上》）。有时“天”也含有命运义，如：

行，或使之；止，或尼之。行止非人所能也。吾之不遇鲁侯，天也。臧氏之子焉能使予不遇哉？（《孟子·梁惠王下》）

滕文公问曰：齐人将筑薛，吾甚恐。如之何则可？孟子对曰：昔者大王居邠，狄人

侵之，去之岐山之下居焉。非择而取之，不得已也。苟为善，后世子孙必有王者矣。君子创业垂统，为可继也；若夫成功，则天也。君如彼何哉？强为善而已矣。（《孟子·梁惠王下》）孟子此处的“行”或“止”指仕途的成败，以人世的成果与失败，归之于天的判断之必然性与无可避免性。同样，就人的实践能力而言，天之所为，亦即命之所在。孟子曰：“无为其所不为。无欲其所不欲，如此而已矣。”（《孟子·尽心上》）例如，尧和禹都是德高望重的圣贤，可是，尧的儿子丹朱不肖，禹的儿子启却贤良。为什么呢？对此，孟子解释说：“其子之贤不肖，皆天也。非人之所能为也。”

一切都在上天那里找到了答案和凭据。“顺天者昌，逆天者亡。”（《离娄上》），这句话显示了天的主宰性。“天不言，以行与事示之而已；荐之于天而天受之，暴之于民而民受之。”（《孟子·万章上》）。“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，增益其所不能”（《孟子·告子下》）。在孟子那里，天和命混合使用的情况不在少数。朱熹曾说，天与命“皆非人力所为而自为，非人力所致而自至者。盖以理言之谓之天，自人言之谓之命，其实则一而已。”⑦309但是，从“莫之为而为”、“莫之致而致”这两句话看，“天”与“命”又显得不同。简单说来，“天”的主宰性、超越性、义理性都说明其是“成德”的根据，而“命”则是成德的条件。那么孟子视域中的“命”都有哪些含义？命与主体（人力）的关系如何。我们来看一段话：

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，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也。有性焉，君子不谓命也

这段话中赵岐的解释为：“此（口、目等）皆人性所欲也。得居此乐者得命禄，人不能皆如其愿也。……此（仁义等）皆命禄，遭遇乃得居而行，不遇者不得施行。然亦才性有之，故可用也”（《孟子注疏》）“仁、义、礼、知、天道”则属于人能把握的道德追求的范围，所以孟子说“君子不谓命

也”，也就是说要求君子们“亹亹不倦，不但坐而听命”（赵岐注）。朱熹则说：“不谓性命章两性两命字都不同。上面性字是人心，下面性字是道心。上面命字是气，下面命字是理。”⑦309其实无论是赵岐还是朱熹，对孟子此章“命”的解释，都有“命运”的含义。

如果以“命运”为解，那么这种命运在很大程度上是受控于人的。这样，人在“命”之前就有了选择性，至少可以选择尽其道而死、桎梏而死或者死于岩墙之下（非命）。如孟子说：

莫非命也，顺受其正。是故知命者不立乎严墙之下。尽其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。（《孟子·尽心上》）

“莫非命也”的“命”可释为“命运”。“立命”，陈荣捷解释为“实现人的命运”。“立命”反映了孟子希望为命运划界乃至掌控命运的积极态度。“顺”，即顺于合理，相同的用法还有“以顺为正者，妾妇之道也”（《孟子·滕文公下》）为人妻子者敬其夫君，“多助之至，天下顺之”（《孟子·万章上》）之顺亦是就其合于理言。君子当“顺受”的乃是“命”之正的部分，即正确行为方式及行为原则的结果，“顺受正命”还展示出的是一种承担的精神。孟子认为只有“尽其道而死者”才是“正命”，才是人可以顺受的。“尽其道”就是尽“人之道”，是指在符合道德原则的前提下竭尽人的最大主观努力。如果没有善待生命，没有发挥人的主观能动性，或是不符合道德原则（桎梏），都是未能“尽其道”，即“非正命”。“知命”即知道正命与非正命之分，更知道要顺而受己之正命。所以说，这种“命运”在很大程度上受控于人，至少，人在命面前有选择的权力。对此，傅斯年的解释是：

“孟子论命，字面固为天命，其内容为义，为则，不尽为命定之义。”④313孟子于另一处对此有较为清晰之表述：“君子行法，以俟命而已矣”（《孟子·尽心下》）“立命”并非只是“命限”观念或是确立对“寿命”问题之应有的态度，更是要确立人生的方向和使命所在。

对《孟子》“命”的观念的解读，不能忽略它的道德义。戴琰璋先生认为“孔子以来，儒者心目中的天命，包括内在德性与外在际遇”⑧464，孟子能将其内在德性与外在际遇有效的统一起来，是要给人发挥德性自主的路。如张岱年所说：“无人事则亦无天命可言，因为命是人力所无可奈何者；今如用力不尽，焉知其必为人力所无可奈何？”⑥434

三、力的彰显——成德的主体

孟子认为天命决定人事，这与孔子实是一路。所不同的是，孟子积极的开辟了一条成德之路德，通过对“力”的发扬，实现道德修养以致德性之完成。必为自觉努力知成果。首先，在“命”面前，要积极主动而非消极的等待。天通过人起作用、天意体现在民意之中。这不仅关涉对天的理解，而且决定了人的价值和作为，正因为人为力量在天命中的崛起，孟子的待命之方尽显人力之威。所谓道德义命就是天命令人以道德修身，实现社会道德化，达到成德的目标。如中庸所说：“天命之谓性，修道之谓教。”汉人王符曾说：

凡人吉凶，以行为主，以命为决。行者，己之质也；命者，天之制也。在于己者，固可为也，在于天者，不可知也。巫祝祝请，亦其助也，然非德不行。（《潜夫论·巫列》）

在王符看来，人的德行决定吉凶，也是决定命运好坏的关键。正所谓积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。

尽其心者，知其性也。知其性，则知天也。存其心，养其性，所以事天也。天寿不贰，修身以俟之，所以立命也。（《孟子·尽心上》）

孙奭疏曰“尽心竭性，足以承天，天寿祸福，秉心不违，立命之道，惟是为珍者也。知存其心，养育其性，此所以能承事其天者也。以其天之赋性，而性者人所以得于天也……盖仁、义、礼、智根于心，是性本固有而为天所赋也。尽恻隐、羞恶、恭敬、是非之心，则是知仁、义、礼、智之性，是所以事天也，是性即天也。又言人之于命，虽有或天或寿，但操执其心而不二也。既天寿不二，而修其身以待其在天者何如耳，如是所以为能立命之本也。”（《孟子注疏·卷十三》）“天”与“命”是人生的根本限制，人可以做的就是尽“天命之性”。行仁、义、礼、智之道就是尽性，“尽心”与“存心”最终落在“存心养性事天”的道德实践。“存心”即存道德之心，修养道德意志。可见，立命而修德，修德而立命，二者相辅相成。

孟子之“命”为主体（人力）留有很大的进步空间，从这一角度说，事天与立命是人的内在成德之路。“天”与“命”层层下贯于人，其所形成的道德秩序，就是在主体修德的过程中实现的。康有为认为，“命者，天与之运会气数，修短穷通，非人力所能为。天与我身，我则奉天而不违，谨修其生而安俟其死，不敢分毫营求于天外，而别求长生不死之方。”（《孟子微卷二·性命》）“我则奉天而不违，谨修其生而安俟其死”，道出了儒者们对于“命”的态度，及对成德的渴求。

孟子曰：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”（《孟子·尽心上》）

“求在我者”与“求在外者”，前者对于主体而言是“求则得之，舍则失之”的，也就是说这种“求”的活动完全在主体的能力和控制范围之内。孟子的命的成分和权威被削弱而退于人为之后。“‘君子’在道德修养方面必须不断地‘反求诸己’，层层向内转。但是由于‘君子之道’即是‘仁道’，其目的不在自我解脱，而在‘推己及人’，拯救天下。”⑩144由此可见，孟子始终强调道德的自主性，只将人力控制以外的一些方面，如生命长短，仕途穷通等归之于“命”，而将道德行为归于人力范围。

鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍身而取义者也。（《孟子·告子上》）命与财富都是他所欲求的，必要的时候，要以“义”绝对自己的行为。为此，孟子提出“无义无命”：

孔子主我，卫卿可得也。”子路以告，孔子曰：“有命。”孔子进以礼，退以义，得之不得曰“有命”。而主痼疽与侍

人痼疽，是无义无命也。……若孔子主痼疽与侍人痼疽，何以为孔子？（《万章上》）

“无义无命”指只有符合道德原则的恰当选择，其结果才能称之为命，“有义”是“有命”的前提，没有“义”这一前提，所得者就不是“命”。孟子的“无义无命”思想与其“修身以俟，所以立命也”的立场是完全一致的：尽管人不能完全掌控自己的命运，但是人可以给“命”确立界限，不让命干涉人在自己的领域作选择和决断。“义”是德性命令，是“当然之则”，“义”作为主体内在立法是可以超越于外在必然制约的。人不能主宰客观外在世界（命），但完全可以主宰自己的心灵世界（力）；每一个人都有成德的自由，在有在内心对自己提出道德律己的自由。孟子说“仰不愧于天，俯不忤于人”（《孟子·尽心上》），主体尽修内在德性，以求道德的超越，这就是在“知命”、“事天”而“立命”的境界。

注释：

[1] 张岱年·张岱年全集[M]，第1卷，河北人民出版社，1996年。

[2] 冯友兰·中国哲学史新编[M]上，人民出版社，1998年。

[3] 郭沫若·十批判书[M]，北京科学出版社，1966年。

[4] 傅斯年·性命古训辨证[M]，广西师范大学出版社，2006年。

[5] 陈宁·中国古代命运观的现代诠释[M]，辽宁教育出版社，2000年。

[6] 张岱年·张岱年全集[M]，第2卷，河北人民出版社，1996年。

[7] 朱熹·四书章句集注[M]，中华书局，1983年。

[8] 戴琰璋·儒家天命观及其涉及的问题[J]，载钟彩钧主编《传承与创新：中央研究院中国文哲所十周年纪念文集》，中央研究院文哲所筹备处，1999年。

[9] 余英时·中国思想传统及其现代变迁[M]，广西师范大学出版社，2004年。



孟大龙 大篆 四尺横幅

孟子“仁术”思想及其意义

董 湛

“仁术”二字仅在《孟子梁惠王章句上》中出现过一次，讲的是齐宣王以羊代替牛去衅钟的故事，并且由此而产生了一种道德上的困境。这里我们需要搞清楚的是，仁术的对象不是他物，而是行仁术的主体，所以以羊易牛是有着其特殊意义的，既不能说是单单只为怜悯而产生的行为，也不能讲是一种虚伪矫饰的善良。它既然被称为一种“术”，也就说明这是一种方法，具体来说，就是培养仁心的方法，这也是齐宣王以羊易牛这一行为的内在意义。

《孟子》一书中，谈论“仁”“仁政”“仁义”的地方处处可见，但是谈论“仁术”却并不多，仁术的主要目的是存仁心，它是在一种特殊情况下所展现出来用以体现“仁”的一种方法论。仁术思想对于当今社会的精神文明建设仍然有着重要的借鉴意义。

一、“仁术”的主要涵义

在《孟子》一书中，关于“仁术”一词，仅在《梁惠王章句上》中出现过一次。讲的是齐宣王在面对要将牛拿去“衅钟”这一情境时，由于“不忍其觳觫”，同时又不能废衅钟之礼，便“以羊易之”。当时齐国的百姓认为，齐宣王“以小易大”，是因为他吝啬。这在齐宣王看来，显然是在冤枉自己，他对此辩解道：“齐国虽褊小，吾何爱一牛？”

但是当时的百姓对于这一事件是有着一套自身的认知逻辑：如果齐宣王是因为不忍牛“无罪而就死地”，而不愿杀牛，那么同样的，也不应该用羊来替代，因为基于同样的道理，羊也是“无罪而就死地”。可是最终的结果是用羊来替代了牛，可见齐宣王并没有好生之德，那么以羊易牛的唯一解释只能是羊小牛大，齐宣王吝啬而已。

这里孟子也做了清晰的解释：“王无异于百姓之以王为爱也。以小易大，彼恶知之？王若隐其无罪而就死地，则牛羊何择焉？”（《孟子·梁惠王上》）

而在这里，齐宣王自己也并不清楚自己行为的原因究竟为何，他说：“是诚何心哉？我非爱其财而易之以羊也。宜乎百姓之谓我爱也。”（《孟子·梁惠王上》）

由此，孟子引出了“仁术”一词：“无伤也，是乃仁术也，见牛未见羊也。君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死，闻其声，不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”（《孟子·梁惠王上》）虽然孟子以仁术来解释齐宣王此举的本质，但是就仁术本身的涵义，孟子并未作出阐述。

而朱熹在《四书章句集注》中，对仁术二字有过一番见解：

“术，谓法之巧者。盖杀牛既所不忍，衅钟又不可废。于此无处以之，则此心虽发而终不得施矣。然见牛则此心已发而不可遏，未见羊则其理未形而无所妨。故以羊易牛，则二者得以两全而无害，此所以为仁之术也。声，谓将死而哀鸣也。盖人之于禽兽，同生而异类。故用之以礼，而不忍之心施于见闻之所及。其所以必远庖厨者，亦以欲养是心，而广为仁之术也。”（《孟子·梁惠王上》）

从《告子上》中我们知道，孟子将仁归为四端之一，并且作出了“恻隐之心，仁也”的定义。也就是说在这里，齐宣王由于见牛觳觫，便动了恻隐之心，与“乍见孺子将入于井”是相通的。然而具体到现实中，则出现了道德上的两难困境——既不能废衅钟之礼，又不忍牛“无罪而就死地”。于是只好寻找第三条道路，那就是“以羊易之”。因为这种恻隐之心“已发而不可遏”，而且“未见羊则其理未形而无所妨”。（《孟子·梁惠王上》）

与此同时，孟子也举出了与齐宣王以羊易牛相通的例子，那就是“君子远庖厨”，由于仁术的实证案例只有这两则，那么要想确切地定义仁术的内在涵义，就只有将此二者联系在一起加以分析。

君子远庖厨，是因为庖厨之中必定有宰杀牲畜的情况，如果君子见到杀生，则触动内心所固有的恻隐之心，然而庖厨中宰杀牲畜的状况是必然要存在的，那么唯一可以做的，就是远离这样的场所。

综合之前的以牛易羊，我们基本上可以得出这么一个有关仁术的范式，当恻隐之心发动时，不需要也不可能去遏止，在现实中如果出现与恻隐之心相背离，同时又不可能制止的情况，则要在保持恻隐之心正常发动的同时，自我回避或是在不干涉社会规则的前提下改观现实环境以维持恻隐之心。由此，仁术可以看作是发扬“仁”的属性的一种特殊方法，它主要适用在一种复杂的现实环境中。

仁术的实行，其主要目的是为存得仁心，《朱子语类卷五十一》有载：“谓已将牛去杀，是其仁心无可为处了；却令以羊易之，又却存得那仁心，此是为其仁之术也。”“术未必便是全不好。且如仁术，见牛之觳觫，是仁心到这里；处置不得，无术以处之，是自家这仁心抑遏不得流行。故以羊易之，这是用术处。有此术，方得自家仁心流行”（《朱子语类卷五十一》）。可见仁术具体的目的还是存仁心，使仁心流行。这种指向性是十分明确的。

二、“仁术”的行为主体

然而在整个“仁术”的逻辑链条中，有至关重要的一环并没有理清，不理清这一环，“仁术”思想很容易就会被划归为妥协的虚伪矫饰工具。在这里，就是如何看待羊同样具有“无罪而就死地”属性，同样也会因为恐惧被杀而觳觫，然而最终却用以代替牛去衅钟。

从类别上来讲，齐宣王看到一头特定的牛觳觫，那么由于不忍，可以放掉他看到的这一头特定的牛，从而换另一头自己没有见过的牛来衅钟，而不需要去换一头羊。另一方面，如果是因为牛作为一种类别而不是某头特定的牛在齐宣王的心中产生了意象。那么推而广之，牛羊同为动物，并且都有角和蹄，齐宣王为何不会在心中想到羊觳觫的样子呢？

朱熹的解释是“未见羊则其理未形而无所妨”，因为齐宣王没有见到羊，所以脑海中确实没有这样的意象。

齐宣王以羊易牛这件事只是一个非常小的事件，当事人在作抉择时，内心应该并没有过多的思考，仅仅是因为见到牛可怜的样子而产生恻隐之心，顺便就吩咐用羊换掉牛，之后也不再多做考虑，然而事后百姓对此事产生议论时，齐宣王本人也无法正确阐述自己内心的真实想法，从而需要孟子来为其进行分析与总结。

从孟子个人角度来说，他需要说服齐宣王“保民而王”而实行仁政，因而举出了这一事例，并且对此还要有一套可以自洽的理论，于是便由此引出“仁术”的说法。

所谓“保民而王”的资质就是拥有仁心，从以羊易牛的这件小事可以看出，齐宣王本人是拥有仁心的，并且在这一事件上还对仁心有所发扬，这得到了孟子的肯定，虽然孟子在这里有着说服齐宣王行仁政的需要，但是齐宣王本人如果没有仁心也是无法实行仁政的。

反过来说，如果齐宣王见到牛觳觫，动了恻隐之心，但是却听之任之，并不去作出任何反应，最后会有什么后果呢？这就会使得恻隐之心被遏止。恻隐之心长期被遏止，那么仁心就会被蒙蔽，最终，当再次看到牛觳觫之时，就不会再有恻隐之心，从而也就失去了“保民而王”的资质。

这就好比宰牛之人，因为长期宰牛，所以不可能再会对牛产生出恻隐之心，否则，他的本职工作便无法进行下去。孟子在《公孙丑章句上》中就说：“矢人岂不仁于函人哉？矢人唯恐不伤人，函人唯恐伤人。巫匠亦然。故术不可不慎也。孔子曰：‘里仁为美，择不处仁，焉得智？’夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之御而不仁，是不智也。不仁、不智，无礼、无义，人役也。人役而耻为役，由弓人而耻为弓，矢人而耻为矢也。如耻之，莫如为仁。仁者如射：射者正己而后发；发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。”（《孟子·公孙丑上》）

“故术不可不慎也”，正说明了孟子认为这些有害于仁的职业最终会使人自身异化，从而导致仁心被蒙蔽，做出不仁之事来。所以在日常生活中，与仁相处才是正确的选择，由是可以看出齐宣王选择不杀牛这一行为的正当性所在。

事实上，不管齐宣王是否以羊易之，只要他在看到牛觳觫时，选择遵循自己的恻隐之心，从而不杀牛，就已经完成

了择仁而处的道德目标。而与此同时，他又选择了用羊来替代牛，也就是不干涉已有的现实社会的秩序，这就是仁术的具体体现。

在这里需要注意，如前所叙，齐宣王并没有在更换的牺牲品上做过多的考虑，他只是恰好选择了以羊易之，如果这里他没有选择羊，而是另一头牛，又或者他对牛羊都有了恻隐之心，从而选择了一头豕，都是可以的，因为这都符合了传统的习惯做法的前提下使仁心得以留存的要求。

也就是说，其重点不在羊身上，也不在牛身上，而在当事者自己内心的感受上，产生恻隐之心并不加以遏止，以存仁心，这是关键所在。如果对被替换的牺牲品也产生了恻隐之心时，那可以同样地加以替换或是通过别的手段来加以处理，这就是仁术的应用。

所以说，仁术的目的是存仁心，而存仁心的具体指向，不在于恻隐的对象，而在于发出恻隐之心的人本身。存仁心的重要功能在于莫使仁心走向其相反的方向——也就是对现实生活中“仁”的概念变得麻木。也就是说，仁术的对象不是某个被恻隐之物，而是存仁心的主体，是发出恻隐之心的人自身。

从这一点上来看，以羊衅钟是否合理，就看齐宣王是否会再为此生出恻隐之心，如果没有，也并不能说齐宣王就没有了仁心，他只是此时在思想上没有产生相应的联系。从结果上讲，由于没有再为此生出恻隐之心，那么恻隐之心实际上在这一时刻中没有被引出，也就谈不上被遏止，这就达到了存仁心的目的。

三、“仁术”思想的现实意义

中国近几十年来的发展成果在世界上有目共睹，我们用不到一百年的时间走完了西方发达国家三百年的发展历程，但是与此同时，人民大众的精神文明建设却有着一定的滞后性，我们在日常生活中经常能够看到很多不良现象的发生。从某种意义上说，这是有悖于中华文明传统道德的。

要解决这一问题，一味寻求西方的解决方案，显然是有所不足的，因为：第一，中国有着自己的特殊历史轨迹，特殊文化氛围，西方的那一套方法论并不能完全地适应于中国社会；第二，中国要在世界上体现出自己的特色，就必须对传统道德中符合现代价值观的要素加以发扬，否则，便不能在世界民族之林中体现出不可替代的地位；第三，随着中国经济的不断发展，我们已经走到了一个与西方站在同一平台的时代，西方已不再拥有能够为我们提出可行性路径的条件，也就是说，我们现在处于同一个起跑线上，要解决相同的问题，这就需要我们共同去努力，而不是像过去那样去走西方探索过的道路。

创新的理论并不是无本之木，无源之水。对现当下要解决的一些具体问题而言，我们可以从传统中寻找有益的元素，“仁术”思想便是其中之一。

当代社会，随着经济不断地发展，科技日新月异，很多人由于接触了过多的信息轰炸，在一些道德问题上，出现两种不同的极端表现。

《孟子·梁惠王上》“齐桓晋文之事”章集释

戴兆国

齐宣王问曰：“齐桓、晋文之事可得闻乎？”赵岐注：宣，谥也。宣王问孟子，欲庶几齐桓公小白、晋文公重耳。孟子冀得行道，故仕于齐，齐不用而去，乃适于梁。建篇先梁者，欲以仁义为首篇，因言魏事，章次相从，然后道齐之事也。《孟子正义》（以下简称《正义》）曰：周氏广业《孟子出处时地考》云：“《孟子》书先梁后齐，此篇章之次，非游历之次也。赵氏注可谓明且核矣。”《风俗通·穷通篇》首叙孟子仕齐为卿，去之邹、薛，作书中外十一篇，终言梁惠王复聘请之为上卿，庶为得实。其体依仿《论语》，不似诸子自立篇目。大率起齐宣王至滕文公为三册，记仕宦出处；离娄以下为四册，记师弟问答杂事。迨归自梁，而孟子已老于行，文既绝少，又暮年所述，故仅与鲁事分附诸牍末。其后门人论次遗文，分篇列目，以齐宣王旧君，不可用以名篇；而仁义两言，为全书纲领，孟子所谓愿学孔子，以直接尧、舜、禹、汤、文、武、周公之心法治法，无出乎此。因割其六章冠首，而以梁惠王题篇。又特变文曰孟子见梁惠王，以尊其师。今《尽心》卷下，尚有《梁惠王》一章，可证也。⁷⁷

孟子对曰：“仲尼之徒无道桓、文之事者，是以后世无传焉，臣未之闻也。赵岐注：孔子之门徒，颂述宓戏以来，

至文、武、周公之法制耳。虽及五霸，心贱薄之，是以儒家后世无欲传道之者，故曰臣未之闻也。《孟子注疏》（以下简称《注疏》）曰：此盖孟子不屈道之言也，无传霸者之事也。《正义》曰：《汉书·艺文志》云：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳，明教化者也。游文于《六经》之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言。”其五十三家，八百三十六篇，《孟子》十一篇列于内。《荀子·仲尼篇》云：“仲尼之门人，五尺之竖子，言羞称乎五伯，是何也？曰：然。彼非本政教也，非至隆高也，非纂文理也，非服人之心也。乡方略，审劳佚，畜积修斗，而能颠倒其敌者也，诈心以胜矣。彼以让争，依乎人而蹈利者也，小人之杰也，彼故曷足称乎大君子之门哉？”颂与诵通，颂述即诵述。无以，则王乎？”赵岐注：既不论三皇、五帝，殊无所问，则尚当问王道耳，不欲使王问霸事也。《注疏》曰：“无以，则王乎”者，孟子言无以问及宓戏以来至文、武、周公之法，尚当以王者之道为问耳。⁷⁹《正义》曰：按《尚书》说：“皇者，皆天德也。皇王，人也。帝，帝也。公平通达，举事审谛也。人主德周天覆，故德优者谓之皇，其次谓之帝。”然则皇者帝者，皆法天为名。按赵氏

一种是不加以节制地生发自己的恻隐之心，对任何事情都持以存仁心，发扬仁心的态度，这本是好事，但是另一方面，这一群体却时常忽略传统的习惯做法，抱着哪怕是要破坏这一秩序，也要去发扬自己内心的善的态度，这样一来，则必将走向“仁”的反面，是不可取的。

另一种，就是因为接触了过多违背“仁”的案例，然而又不去有所行动，长此以往，仁心被蒙蔽。于是，当再次看到类似违背“仁”的事情发生时，便抱有一种冷漠的旁观者态度，听之任之。这也是不可取的。

仁术的存在恰恰就是要解决这么样一个问题的，其主要目的就是勿使人的仁心被蒙蔽，同时又使社会正常秩序得以运转，只有在保证社会秩序得以运转的前提下，存仁心才有着应用的环境条件，因为社会秩序本质上是以道德的善作为原则的，并且随着时代的发展而有所损益。另一方面，也是因为存仁心，社会秩序的运转才能够得以持续，因为维持道德上的善，需要人们内心的“仁”来作为支撑，如“人心不古”，则必然导致“世风日下”。

仁术的应用也是简单易行的，作为行为主体的人，面对存仁心的场景，如果有所作为，则必然要考虑社会秩序的维护，

只有在社会秩序体系内进行积极有效的行动，才能算是真正实行了仁术。如果不愿有所作为，那么也不要主动地去找寻这种两难处境，因为处在这样的情境下，必然使得所有的选择都无法完美地解决问题，这样便会影响存仁心，这也正是“君子远庖厨”的原因。要注意的是，这里并非是要行为主体刻意去逃避具体情境，若是当仁心已发却仍然去回避，那么也同样是在遏止恻隐之心。

综上所述，仁术思想是孟子整个思想体系中的其中一个环节，具体依托于孟子人性本善的思想而存在，主旨就在于“存仁心”，但不违背社会秩序，落点在于行为主体自身，而不在于他物。在当下社会的应用中，是不违背当下的时代精神的，那么仅从我们这个时代来这讲，孟子的仁术思想可以归为我国传统文化的精华之中。

参考文献：

- ①杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京：中华书局，2010.
- ②朱熹. 四书章句集注[M]. 北京：中华书局，2012.
- ③黎靖德. 朱子语类[M]. 北京：中华书局，1986.

以则王之王指三王，故云不论三皇五帝。《慈湖家记》云：“孟子凡与齐宣王言王，皆如字耳。后儒读者，多转为去声，非也。”元人《四书辨疑》云：“无以，无以言也。桓文之事，既无以言，则言王道可乎？”此以无以二字属上，解以为用，为谓桓文之事，儒者不道，无用言之，与赵氏义异。

曰：“德何如则可以王矣？”赵岐注：王曰，德行当何如，而可得以王乎。《正义》曰：陆贾《新语》云：“齐桓公尚德以霸。”然则霸功亦不离乎德，但德之用于霸，与用于王，自有别。79曰：“保民而王，莫之能御也。”赵岐注：保，安也。御，止也。言安民则惠，黎民怀之，若此以王，无能止也。曰：“若寡人者，可以保民乎哉？”曰：“可。”曰：“何由知吾可也？”曰：“臣闻之胡斡(hé)曰，王坐于堂上，有牵牛而过堂下者，王见之曰：‘牛何之？’对曰：‘将以鬻钟。’王曰：‘舍之！吾不忍其觶(hú)觫(sù)，若无罪而就死地。’对曰：‘然则废觶(xìn)钟与？’曰：‘何可废也？以羊易之！’不识有诸？”80赵岐注：胡斡，王左右近臣也。觶觫，牛当到死地处恐貌。新铸钟，杀牲以血涂其衅郤，因以祭之，曰衅。《周礼·大祝》曰：“堕衅，逆牲逆尸，令钟鼓。”孟子曰，臣受胡斡言，王尝有此仁，不知诚有之否。《四书集注》(以下简称《集注》)曰：衅钟，新铸钟成，而杀牲取血以涂其衅郤也。觶觫，恐惧貌。《稗疏》曰：鬻，祭名，血祭也。凡落成之祭曰鬻。鬻字或作衅，训为隙也乃借用，非本义。《说文》无觶字，应是悚字之伪。觶觫者，觶间悚悚然筋肉颤动，犹今人言股栗也。《读四书大全说》(以下简称《大全说》)曰：孟子于此看得天理通透，内外一致，经权一揆，故重与心以有用之权，而非有所为则必有所废，亦非有所欲而无以为，全在天理上显他本色风光，以明万物皆备之全体。诸儒不审，乃谓但不忍一觶觫之心，便足保民而王，而齐王自忘其心，须令自认。《正义》曰：《史记·礼书》云：“若者必死。”若皆训为如此。此云若无罪而就死地，犹云如此无罪而就死地也。82周氏柄中《辨正》谓：“衅之义有三：一是拔除不祥，一是弥缝罅隙，使完固之义，一是取其膏泽护养精灵。钟为邦器，衅钟是涂其罅隙。”《孟子讲义》(以下简称《讲义》)曰：新铸钟成，以血涂其衅隙，因以祭之曰衅。曰：“有之。”

曰：“是心足以王矣。百姓皆以王为爱也，臣固知王的不忍也。”赵岐注：爱，畜也。孟子曰，王推是仁心，足以至于王道。然百姓皆谓王畜爱其财，臣知王见牛恐惧不欲赴(趋)死，不忍，故易之也。《集注》曰：“王见牛之觶觫而不忍杀，即所谓‘惻隐之心，仁之端也’。扩而充之，则可以保四海矣。故孟子指而言之，欲王察识于此而扩充之也。”《正义》曰：《周书·谥法解》云：“畜于赐予曰爱。”集注云：“爱，犹惜也。”惜亦吝嗇之义，故下注云“爱惜”。王曰：“然。诚有百姓者。齐国虽褊小，吾何爱一牛？即不忍其觶觫，若无罪而就死地，故以羊易之也。”赵岐注：王曰，亦诚有百姓所言者矣，吾国虽小，岂爱惜一牛之财费哉。即见其牛，哀之；衅钟又不可废，故易之以羊耳。曰：“王无异于百姓之以王为爱也。以小易大，彼恶知之？王若隐其无罪而就死地，则牛羊何择焉？”赵岐注：异，怪也。隐，

痛也。孟子言无怪百姓之谓王爱财也，见王以小易大故也。王如痛其无罪，羊亦无罪，何为独释牛而取羊。83王笑曰：“是诚何心哉？我非爱其财而易之以羊也。宜乎百姓之谓我爱也。”赵岐注：王自笑心不然，而不能自免为百姓所非，乃责已之以小易大，故曰宜乎其非我也。《集注》曰：言牛羊皆无罪而死，何所分别而以羊易牛乎？孟子故设此难，欲王反求而得其本心。王不能然，故卒无以自解于百姓之言也。曰：“无伤也，是乃仁术也，见牛未见羊也。君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”赵岐注：孟子解王自责之心曰，无伤于仁，是乃王为仁之道也。时未见羊，羊之为牲次于牛，故用之耳。是以君子远庖厨，不欲见其生、食其肉也。《集注》曰：盖人之于禽兽，同生而异类，故用之以礼，而不忍之心施于见闻之所及。其所以必远庖厨者，亦以预养是心，而广为仁之术也。《正义》曰：《大戴礼·保傅篇》云：“于禽兽，见其生不食其死，闻其声不尝其肉，故远庖厨，所以长恩，且明有仁也。”《讲义》曰：宰杀之所曰庖，烹饪之所曰厨(《正字通》)。

王说曰：“《诗》云：‘他人有心，予忖度之。’夫子之谓也。夫我乃行之，反而求之，不得吾心。夫子言之，于我心有戚戚焉。此心之所以合于王者，何也？”赵岐注：《诗》，《小雅·巧言》之篇也。王喜悦，因称是《诗》以嗟叹孟子忖度知己心，戚戚然心有动也。寡人虽有是心，何能足以王也。《集注》曰：王因孟子之言，而前日之心复萌，乃知此心不从外得，然犹未知所以反其本而推之也。曰：“有复于王者曰：‘吾力足以举百钧，而不足以举一羽；明足以察秋毫之末，而不见舆薪。’则王许之乎？”赵岐注：复，白也。许，信也。人有白王如此，王信之乎。百钧，三千斤也。《正义》曰：《说文》言部云：“许，听也。”《吕氏春秋·首时篇》“王子信”，高诱注云：“许诺。”惟信之，故诺之听之也。《说苑·辨物篇》云“三十斤为一钧”，百钧故三千斤。曰：“否。”“今恩足以及禽兽，而功不至于百姓者，独何与？然则一羽之不举，为不用力焉；舆薪之不见，为不用明焉；百姓之不见保，为不用恩焉。故王之不王，不为也，非不能也。”赵岐注：孟子言王恩及禽兽，而不安百姓，若不用力不用明者也。不为耳，非不能也。《集注》曰：盖天地之性，人为贵。故人之与人，又为同类而相亲。是以惻隐之发，则于民切而于物缓；推广仁术，则仁民易而爱物难。今王此心能及物矣，则其保民而王，非不能也，但自不肯为耳。曰：“不为者与不能者之形何以异？”曰：“挟太山以超北海，语人曰：‘我不能。’是诚不能也。为长者折枝，语人曰：‘我不能。’是不为也，非不能也。故王之不王，非挟太山以超北海之类也；王之不王，是折枝之类也。赵岐注：孟子为王陈为与不为之形若是，王则不折枝之类也。折枝，按摩折手节解罢枝也。少者耻见役，故不为耳，非不能也。太山、北海皆近齐，故以为喻也。86《集注》曰：形，状也。挟，以腋持物也。超，跃而过也。《正义》曰：元人《四书辨疑》以枝与肢通，谓敛折肢体，为长者作礼，与徐行后长意类，正窃其意而衍之。陆善经云：“折曹树枝。”老吾老，以及

人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可运于掌。赵岐注：老，犹敬也。幼，犹爱也。敬吾之老，亦敬人之老。爱我之幼，亦爱人之幼。推此心以惠民，天下可转之掌上，言其易也。

《四书笺解》（以下简称《笺解》）曰：老吾老节，此节实讲扩充，承上“折枝”来，说其甚易，曰“运于掌”，曰“举斯加彼而已”，曰“无他焉”，皆言甚易。扩充者，就其固有之心而充之，不待别求也。“推”即推其老老幼幼于一家之心，切不可混易牛在内。“老吾老幼吾幼”之心，人皆有之，老老而有安宅之术，幼幼而有恤幼之术，人皆能之，但不能推以及人耳。《正义》曰：《礼记·大学篇》云：“上老老而民兴孝，上长长而民兴弟。”《广雅·释诂》云：“运，转也。”《讲义》曰：运，转也。运于掌，言易也。87《诗》云：‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。’言举斯心加诸彼而已。赵岐注：《诗》，《大雅·思齐》之篇也。刑，正也。寡，少也。言文王正己嫡妻，则八妾从，以及兄弟。御，享也。享天下国家之福，但举己心加于人耳。《大全说》曰：“斯心”犹言此心，“心”字有“术”字在内，全体、大用，扩之而有其广大，充之而有其笃实者也。此一“心”字，是孟子“万物皆备于我”里面流出来的。不成心之外更有一王道！《正义》曰：享之义为献，御之义为进。进、献同。《讲义》曰：刑，正也。寡妻，嫡妻也。兄弟，庶妾也。妾多故言庶，妻一故言寡。古者天子、诸侯一娶九女，一为嫡妻，八为妾；以女兄弟从媵，故可曰兄弟。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。赵岐注：大过人者，大有为之君也。善推其心所好恶，以安四海也。《大全说》曰：所云“推”者，扩充也；所云“扩充”者，则“以不忍人之心，行不忍人之政”也。不忍牛之心，以羊易而舍之，则推矣。老老幼幼之心，发政施仁，而使民得仰事俯畜，则推矣。孟子因齐王之善全一牛，举小例大，徵王心之有仁术，而由是以知保民之可，唯在反求其本心固有之术。今恩足以及禽兽，而功不至于百姓者，独何与？《集注》曰：不能推恩，则众叛亲离，故无以保妻子。盖骨肉之亲本同一气，又非但若人之同类而已，故古人必由亲亲推之，然后及于仁民，又推其余，然后及于爱物。皆由近以及远，自易以及难。今王反之，则必有故矣。故复推本而再问之。权，然后知轻重；度，然后知长短。物皆然，心为甚。王请度之！”赵岐注：权，铨衡也，可以称轻重。度，丈尺也，可以量长短。凡物皆当称度乃可知，心当行之乃为仁；心比于物，尤当为之甚者也。欲使王度心如度物也。《集注》曰：言物之轻重长短，人所难齐，必以权度度之而后可见。若心之应物，则其轻重长短之难齐，而不可不度以本然之权度，又有甚于物者。今王恩及禽兽，而功不至于百姓，是其爱物之心重且长，而仁民之心轻且短，失其当然之序而不自知也。故上文既发其端，而于此请王度之也。《语类》曰：物之轻重长短之差易见，心之轻重长短之差难见；物之差无害，心之差有害，故曰：“心为甚”。物易见心，心无形。度物之轻重长短易，度心之轻重长短难。度物差了，只是一事差；心差了时，万事差，所以“心为甚”。《正义》曰：则此云度心，即度心之所好恶，如度物之轻重

长短也。乃近人通解以心字一顿，为甚二字连读。按物有轻重长短，以权度度之；心之轻重长短，即以心度之。物之轻重长短，不度犹可；心之轻重长短，不度则不知推恩以保四海，故为甚也。心爱禽兽，心之轻短者也。心爱百姓，心之重长者也。不以心度心，则不知爱禽兽之心轻于爱百姓之心也。

“抑王兴甲兵，危士臣，构怨于诸侯，然后快于心与？”赵岐注：抑，辞也。孟子问王，抑亦如是乃快邪。《正义》曰：《诗·十月之交》“抑此皇父”，笺云：“抑之言噫。”王曰：“否！吾何快于是？将以求吾所大欲也。”赵岐注：王言不然，我不快是也。将欲以求我心所大欲者耳。《集注》曰：不快于此者，心之正也。而必为此者，欲诱之也。欲之所诱者独在于是，是以其心尚明于他而独暗于此。此其爱民之心所以轻短，而功不至于百姓也。曰：“王之所大欲，可得闻与？”赵岐注：孟子虽心知王意而故问者，欲令王自道，遂缘以陈之。王笑而不言。曰：“为肥甘不足于口与？轻暖不足于体与？抑为采色不足视于目与？声音不足听于耳与？便嬖不足使令于前与？王之诸臣，皆足以供之，而王岂为是哉？”赵岐注：孟子复问此五者，欲以致王所欲也。故发异端以问之也。《正义》曰：王之大欲，本在辟土地，朝秦楚，莅中国，而抚四夷，而故举肥甘、轻暖、采色、声音、便嬖五者，此五者非王之所大欲，则为所大欲外之他端，故云发异端以问之也。89曰：“否！吾不为是也。”曰：“然则王之所大欲可知已，欲辟土地，朝秦楚，莅中国而抚四夷也。赵岐注：莅，临也。言王意欲庶几王者，莅临中国，而安四夷者也。以若所为，求若所欲，犹缘木而求鱼也。”赵岐注：若，顺也。顺向者所为，谓构兵诸侯之事。求顺今之所欲莅中国之愿，其不可得，如缘乔木而求生鱼也。《正义》曰：缘木求鱼，或小木，或枯鱼，犹或有之。若乔木生鱼，则必无可求之理，故赵氏申明之。王曰：“若是其甚与？”赵岐注：王谓比之缘木求鱼为大甚。《笺解》曰：若是其甚与句，一句是齐王病根。王只以兴兵构怨为威服天下必不可废之术，而当时强大之邻，非战不足以服之，即不胜犹可以保国，故决意以求桓、文富强之术，不知适以致灾也，在此句露出。曰：“殆有甚焉。缘木求鱼，虽不得鱼，无后灾；以若所为，求若所欲，尽心力而为之，后必有灾。”赵岐注：孟子言尽心战斗，必有残民破国之灾，故曰殆有甚于缘木求鱼者也。曰：“可得闻与？”赵岐注：王欲知其害也。曰：“邹人与楚人战，则王以为孰胜？”曰：“楚人胜。”曰：“然则小固不可以敌大，寡固不可以敌众，弱固不可以敌强。海内之地方千里者九，齐集有其一。以一服八，何以异于邹敌楚哉？”《正义》曰：古者内有九州，外有四海，《尔雅·释地》云：“九夷，八狄，七戎，六蛮，谓之四海。”此海内即指四海之内，谓要服之内也。高诱注《国策》及《吕氏春秋》，皆训固为必，固然者，必然之辞。固不如强大，即必不如强大。盖亦反其本矣。赵岐注：王欲服之之道，盖当反王道之本。《正义》曰：王氏引之《经传释词》云：“凡言‘盍亦’者，以亦为语助。”今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之

市，行旅皆欲出于王之途，天下之欲疾其君者皆欲赴愬(sù)于王。其若是，孰能御之？”赵岐注：反本道行，仁政若此，则天下归之，谁能止之者。《讲义》曰：行货曰商，居货曰贾。《集注》曰：行货曰商，居货曰贾。发政施仁，所以王天下之本也。近者悦，远者来，则大小强弱非所论矣。盖力求所欲，则所欲者反不可得；能反其本，则所欲者不求而至。王曰：“吾惛，不能进于是矣。愿夫子辅吾志，明以教我。我虽不敏，请尝试之。”赵岐注：王言我情思惛乱，不能进行此仁政，不知所当施行也。欲使孟子明言其道，以教训之，我虽不敏，愿尝使少行之也。《正义》曰：《说文》心部云：“惛，不豫也。”《国策》“皆惛于教”，高诱注云：“惛，不明也。”不明犹不豫。《广雅·释训》云：“惛惛，乱也。”《广雅·释诂》云：“试，尝也。”《檀弓》注云：“尝，试也。”尝试二字义同。

曰：“无恒产而有恒心者，惟士为能；若民，则无恒产，因无恒心。赵岐注：孟子为王陈其法也。恒，常也。产，生也。恒产，则民常可以生之业也。恒心，人所常有善心也。惟有学士之心者，随穷不失道，不求苟得耳。凡民迫于饥寒，则不能守其常善之心。《正义》曰：然则恒产者，田里树畜，民所恃以长养其生者也。苟无恒心，放辟邪侈无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位罔民而可为也？赵岐注：民诚无恒心，放溢辟邪，侈于奸利，犯罪触刑，无所不为，乃就刑之，是由张罗罔以罔民者也。

《集注》曰：恒产，可常生之业也。恒心，人所常有之善心也。士尝学问，知义理，故虽无常产而有恒心。民则不能然矣。罔，犹罗网，欺其不见而取之也。《笺解》曰：无恒产节，开口从“恒心”说起，又曰“驱而之善”，又曰“治礼义”，可见孟子所言保民之王道，归重在教民上，制产则养老兴学因之而行，非养足而后教，乃即养而寓教也。上既有以保民，而民得以养其老，幼其幼，兴礼义以自相保，则民无不保矣，此王道之所以异于霸政也。《正义》曰：《文选·登徒子好色赋》94注云：“邪，僻也。”邪、辟二字可互注。赵氏以溢释放，则放义同侈，故侈不训其义，而云侈于奸利。奸利二字，统承放辟邪侈而言。罔与网同。罔即罔罗之罔也。是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。赵岐注：言衣食足，知荣辱，故民从之，教化轻易也。《正义》曰：《管子·牧民篇》云：“仓廩实，知礼节；衣食足，知荣辱。”今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；乐岁终身苦，凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？赵岐注：言今民困穷，救死恐冻饿而不给，何暇修礼行义也。《孟子字义疏证》（以下简称《字义疏证》）曰：礼者，天地之条理也，言乎条理之极，非知天不足以尽之。即仪文度数，亦圣人见于天地之条理，定之以为天下万世法。礼之设所以治天下之情，或裁其过，或勉其不及，俾知天地之中而已矣。至于人情之漓，犹饰于貌，非因饰貌而情漓也，其人情渐漓而徒以饰貌为礼也，非恶其饰貌，恶其情漓耳。礼以治其俭陋，使化于文；丧以治其哀戚，使远于直情而径行。情漓者驰骛于奢与易，不若俭戚之于礼，虽不

足，犹近乎制礼所起也，故以答林放问礼之本。君子行礼，其为忠信之人固不待言；而不知礼，则事事爽其条理，不足以为君子。忠信由于质美，圣贤论行，固以忠信为重，然如其质而见之行事，苟学不足，则失在知，而行因之谬，虽其心无弗忠弗信，而害道多矣。行之差谬，不能知之，徒自期于心无愧者，其人忠信而不好学，往往出于此，此可以见学与礼之重矣。《正义》曰：养不足事，俯不足畜，乐岁苦，凶年死亡，所谓困穷也。《汉书·食货志》《东方朔传》《赵充国传》集注皆云：“贍，给也。”《说文》系部云：“给，相足也。”凶年死于冻饿，有衣食则不冻饿，可救其死，故救死者，恐冻饿也。恐冻饿而不足，尚不能免于冻饿也。治，犹理也。修之行之，即是治礼义也。王欲行之，则盍反其本矣：五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”赵岐注：孟子所以重言此者，乃王政之本，常生之道，故为齐梁之君，各具陈之。当章究义，不嫌其重也。《集注》曰：此章言人君当黜霸功，行王道，而王道之要，不过推其不忍之心，以行不忍之政而已。齐王非无此心，而夺于功利之私，不能扩充以行仁政。虽以孟子反覆晓告，精切如此，而蔽固已深，终不能悟，是可叹也！《孟子师说》（以下简称《师说》）曰：王霸之分，不在事功而在心术：事功本之心术者，所谓“由仁义行”，王道也；只从迹上模仿，虽件件是王者之事，所谓“行仁义”者，霸也。不必说到王天下，即一国所为之事，自有王霸之不同，奈何后人必欲说“得天下方谓之王”也！譬之草木，王者是生意所发，霸者是剪彩作花耳。《笺解》曰：此章旧有察识，扩充二义，今略分四段。第一段，自首章至“是心足以王矣”，直指其易牛之心为可以保民之心，且未及察识。第二段，自“百姓皆以王为爱也”至“合于王者何也”，是教王知有是心，即有是术。察识者，是察其心之不穷于术也。既以是心足王，令其自信，忽从百姓之不知而妄议，使自反而求当时两全之心，自有君子善全不忍之道。第三段，就“合于王者何也”一问，告以有是仁术之心，则于自家老老幼幼之仁上，推以加于百姓甚易，而已“善推其所为”结之，是教以扩充。第四段，自“今恩足以及禽兽而功不至百姓”，诘其可以能而不为之故，乃在以求大欲，又与首段衅钟舍牛两全相应，使即所察识者而扩充之，则民可保，大欲可遂，断不在讲求桓、文之事，唯制产、养老、兴学，则即此保民，即此而王，故以“然而不王者”二句决言之。如此首尾一气，无不通矣。《正义》曰：王政即仁政，常生即恒产，上两言反其本，至此详言之，故云王政之本，常生之道也。《讲义》曰：此章布局之妙，用笔之妙，真不可以形容。大要不外欲擒先纵四字，将合仍离四字。《章指》曰：典籍攸哉，帝王道纯，桓文之事，谏正相纷，拨乱反正，圣意弗珍，故曰后世无传未闻。仁不施人，犹不成德；衅钟易牲，民不被泽；王请尝试，欲践其迹；答以反本，惟是为要。此盖孟子不屈道之言也。

试论《孟子》类推修辞

刘承慧在《清华大学学报(哲学社会科学版)》2017年第一期发表《试论〈孟子〉类推修辞》一文,作者认为,孟子论说饶富形象感,主要凭借“类推”,他擅长以类推立论,有些确实能穿透表象,直指本质,不过也有些潜藏着逻辑疵病。公都子问孟子,“外人皆称夫子好辩”是什么缘故?孟子回答“予岂好辩哉,予不得已也”,孟子怀抱理想,游说国君行仁政,赢得了彭更所说“后车数十乘,从者数百人,以传食于诸侯”的盛况,却也招来“好辩”之名,可能是他在交际当下凭借巧妙的修辞创造出言之成理的形势,却未必都具备同等的说服力,而潜藏着疵病的类推应是让人无法心悦诚服的重要因素。类推是孟子论事说理极为倚重的表达方式。《孟子》的类推案例,有些固然能够穿透不同类事物的相异的表象,直指相同本质,但也有些未见允当。比较是类推的起点,基于同一视角的比较所提出的类推通常较严谨,而《孟子》有若干类推案例潜藏着视角的转移。其次,类推展演的因果事理有别于现实因果,《孟子》巧妙地利用两者搭配,拓展推论空间。此外更利用设问或排比形式提高类推成分的显著性,强化表达力道,是为《孟子》类推修辞术。

孟子“一有三非”句再探

郑济洲在《“四端”并出何以可能——孟子“一有三非”句再探》,作者认为,在《孟子》公孙丑章句上,孟子提出了对学界影响深远的“四端”之说:“人皆有不忍人之心,先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣;以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心,非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,无惻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。惻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,

礼之端也;是非之心,智之端也。”学界普遍认为在《孟子》中的“孺子将入于井”一章只能证明“四端”之一的“仁”之端。实际上,在孟子所设计的“孺子将入于井”这一个案例中,孟子用“一有三非”句同时提出了“四端”。“一有”即有“惻隐之心”,孟子通过正面肯定的方式界定了“仁之端”的先天必然性。“三非”是对三个可能触发“惻隐之心”的条件之否定。孟子在“三非”句中暗设了“重义轻利”、“存公去私”好“良知良能”三个哲学命题,他通过内涵否定式的方式界定了其余三端,亦是人的本能情态。“四端”之心的同时提出暗示着它们是孟子人性论中四个相即不离紧密联系的四种先天情态,通过《孟子》中的文本可以正确地理解“四端”之心的内在关系。

孟子民本思想的当代意义

罗安宪在《人文天下》2017年1月刊发表《孟子民本思想的当代意义》一文指出,孟子的民本思想是民为邦本,在看到孟子思想局限性的同时,我们还要发挥它的当代意义。1. 爱民——爱民就要做到心中装着人民群众,而不仅仅只装着乌纱帽。我们党的用人政策,就是把那些真正为人民谋福利、有能力、有德行的人选拔到重要的领导岗位上来。因此,心里装着人民群众和心里装着乌纱帽两者之间是不矛盾的。民为邦本的第一层意思就是爱民,如果没有爱民这个思想,那么,一切都无从谈起。2. 为民——爱民就要为民,就要做到权为民所用,情为民所系,利为民所谋,认认真真地做人民的公仆。做官就要为人民服务,如果只知谋私利贪污受贿,那么归宿只有一个,即监狱。过去的县令被人称作父母官,其实为官者不是父母官,而是人民的儿子,只有有了这样的心态,为官者才会知道自己的权力是人民给的,才会时刻关心民众的疾苦,设身处地为大家多做事。3. 民主——民主不是为人民当家作主,而是人民当家作主。共产党的利益和人民大众的利益任何时候都是不矛盾的,不能把国家的利益、政府的利益、政党的利益与人民大众的利益看成是对立的,但是现在很

多领导干部可能没有意识到这个问题,认为自己在维护党的利益。如一位县委书记被记者采访急了,对记者说:你到底是代表党的利益,还是代表人民的利益?显然,在他心目中,党的利益和人民的利益是对立的,这是很可怕的事。近几年,公务员的报考数量在下降,这是一种好现象,中国在朝好的方向发展,中国的民主化进程在不断推进。但是,我们不应满足于此,未来应该是每个中国人都权利发表对于政治的意见,并且每个人的意见都会得到重视和尊重。

孟子“人性”观念之历代解释的困惑

王亚云在《淮南职业技术学院学报》2017年第2期发表《孟子“人性”观念之历代解释的困惑》文章,指出,历代对孟子人性论的解释,归纳起来,大致可分为三种“性善”的本体解释、先验论的解释、“性—情”观念架构的解释。“性善”的本体解释认为,孟子所说的人性是本体上的性善。先验论解释认为,孟子预设了“性”这个形上本体。“性—情”观念架构的解释认为,孟子提出了“性—情”这种本末体用的“形上一形下”的架构。当然,这三种解释并不是截然分开的。总之,“性善”的解释把孟子所谈之“性”仅仅视为形而上的本体之人性,这是把孟子所论之“性”的范围狭隘化了,因为孟子所论之“性”不仅有仁义礼智之人性,还有形色之天性,而且这种解释还使得本体之性善难以回答“恶是何以可能的”问题;先验人性论的解释使得孟学中的性体失去了其发端渊源;“性—情”架构的解释使得《孟子》中大量关于惻隐情感的论述陷入了不可理喻的境地。这三种解释虽然侧重点不同,但都是把孟子所论之人性仅仅作为本体来理解的,这与孟子学说中关于“性”本体的成立有其大本大源的思想不相符合。历代对孟子人性论的解释都会遇到种种无法解答的困惑,其根本原因是历代的解释都仅仅将孟子所论之人性放在本体层面,或者都是在形而上学的框架下来进行诠释,因此可以说,历代解释的困惑就是传统形而上学的困惑,而对照《孟子》文本,孟子本人的思想却未必有这些困惑。因此,我们要

想对孟子人性论给出一个恰当、适宜的解释,就必须突破传统形而上学的视域,寻找新的研究视域去研究孟子,才能避免以上所出现的种种困惑。

《韩诗外传》对孟子学说的继承与发展

高正伟在《宜宾学院学报》2017年第1期发表《〈韩诗外传〉对孟子学说的继承与发展》文章,指出,就《韩诗外传》的学术渊源而言,孟子是荀子之外的一个重要源头,故徐复观先生说:“韩婴虽受荀子的影响很大,而在他自己,则是要由融合儒门孟荀两大派以上合于孔子的。”通观《韩诗外传》,韩婴对孟子理想的君臣观、圣贤观、性善论以及仁政思想等都进行了吸收和改造,以此作为他对治国方略的看法,甚至是他理想政治的内容。韩婴坚持孟子天子有不召之臣和诸侯不能友贤德之人的思想。在孟子圣贤观的基础上,他把仁道和仁者各分为四等。韩婴明确肯定人天生有“仁义礼智顺善之心”,继承孟子“反求诸己”、“求其放心”、“尽心”等内修路径,但他又把实现人之善性的根本工夫归结为明王圣主后天的教化。韩婴对孟子的民本思想、关税思想以及井田说表示认同,并重新描绘了孟子理想的社会图景。《韩诗外传》涉及孟子的观点较多,或明引或暗用,或化用或重新组合,但凡涉及孟子言论之处,韩婴皆持肯定态度,虽然韩婴力主荀学,汪中甚至称“韩诗,荀卿子之别子也”,但因为韩婴对孟子的推崇,所以在《韩诗外传》中,当荀子与孟子观点不可调和之时,韩婴往往是曲荀而就孟,如《荀子》“非十二子篇”猛烈抨击孟子子思,韩婴在引述荀子批评十二子的那一段话时,就改所非十二子为十子,把二人排除在外。《四库全书总目》对这一改动大加赞赏,认为“其书杂引古事古语,证以诗词,与经义不相比附,故曰《外传》”,“然其中引《荀卿子》‘非十二子’一篇,删去子思、孟子二条,惟存十子,其去取特为有识。”韩婴的这一改动,殊不知满足了后世思孟学派支持者的需求。因此,虽然《韩诗外传》对礼尤为重视,把“礼”看作为人处事以及治国的根本,以至于“礼”字在书

中出现了一百五十余次。但在反复强调礼的同时,韩婴也重视仁、义,书中“仁”字出现近百次,“义”字出现一百一十余次,“仁义”连用也出现二十余次,还援引孟子话“仁,人心也;义,人路也,舍其路而弗由,放其心而不知求”(《孟子·告子上》),以此来强调仁义对于人的重要意义。

孟子言“爱兄之道”论析——以“欺以其方”为中心

曾海军在《人文杂志》2017年第6期发表《孟子言“爱兄之道”论析——以“欺以其方”为中心》一文指出,儒家虽然多论父子,但也没有少论兄弟,而且常常是父兄一起论。《论语》中有“入则事父兄”(《子罕》)、“有父兄在”(《先进》)的提法,而“孝悌”连言更是儒家论孝的常识。兄弟一伦的典范既有《史记》中记载伯夷、叔齐兄弟让国的美谈,也有《诗经》中抒写“二子乘舟”兄弟共死的悲壮。但除了这种兄友弟恭的正面形象,也有兄弟参商的反面教材,比如《春秋》中的“郑伯克段”,就是经常被批评的对象。其实还有一对兄弟在儒家论兄弟一伦上更值得注意,这就是舜与其同父异母的弟弟象之间的关系。舜作为大孝之子,与其父瞽瞍之间的父子一伦,经由孟子“舜父杀人”的譬喻,在思想史上获得了充分的诠释。其实舜的大孝也包括了“悌”这个维度,舜是如何对待其弟弟象的,孟子恰好也有专门的论说,只是从兄弟一伦来论舜,学界相对关注较少。本文选取这一角度,以孟子的“欺以其方”为中心展开分析,落实到舜对象的用心到底是什么,由此阐明孟子所言“爱兄之道”的意思,使舜的大孝之行获得更全面的理解。舜的弟弟象是要置舜于死地的人,可是当他骗说十分想念舜的时候,舜不仅相信而且还很欢喜。孟子对此的解释是“彼以爱兄之道来”,并且运用“欺以其方”的道理予以阐明。孟子所言“爱兄之道”,并非只是虚设,或者说并不仅仅是舜受蒙骗的结果。只有舜才能坐实这一爱兄之道,也只有孟子才能揭示出这一爱兄之道,一般人只能停留在被欺的层面,而看不到更深刻

之处。被欺是最容易被看出来的,但未必是最重要的。舜虽为象所欺,但相比被欺更为重大的“爱兄之道”可以被彰显出来,正如前文所言子产虽受骗而所失者小一样。因此,“君子可欺以其方”,亦是为了避免错失比被欺更为重要的东西。皇侃疏里有所谓“人宁信诈,则为教之道宏也。……若见失信于前,必忆其无信于后,则容长之风亏,而改过之路塞矣”,是古人并不惮于被欺,只因为更担心辜负别人的改过之心。

论《孟子》“以意逆志”说的诗教之道

赵婧在《湖北社会科学》2017年第4期发表《论〈孟子〉“以意逆志”说的诗教之道》文章,指出,“以意逆志”说虽然不直接表现为《孟子》的思想核心,却由于它谈到了如何说诗、解诗,这种具有伦理学意义的文学问题,因此在历史上引来了相当多的解读。然而研究者们却众说纷纭,莫衷一是,要澄清“以意逆志”之本意,必须从《孟子》文本本身出发。对“以意逆志”说的传统解读,忽略了对孟子弟子咸丘蒙所提问题本身的研究。孟子其实是针对咸丘蒙在读诗时的跳跃、附会,提出解诗首先应当忠实于眼前的文本本身,不可生搬硬套,也不可把理解局限在诗文中某些个别的言辞之内。意,是指诗篇本身的原意、本意,而非读者之心意。

“以意逆志”的意义在于明确读诗当以识志、明志为目的,其思想本质是孟子继承孔子的诗教之志,试图通过诗歌复现仁义王道。

孟子“气”论及其“养气”说

韩国学者金洪水在《大连理工大学学报》(社会科学版)2017年第2期发表文章《孟子“气”论及其“养气”说》,他指出,正如宋代程颐所论,孟子对儒学发展的影响有两点。一是性善说,二是养气论。例如《河南程氏文集》卷4《答杨时论西铭书》中云:“西铭云为书,推理以存义,扩前圣所未发,与孟子性善养气之用功,二者亦前圣所未发”,程颐指出,这两点孔子也未曾

指明，是孟子哲学的独特之处。但迄今为止，关于孟子的哲学思想，人们主要关注的是性善学说，对其养气论并未予以充分重视。究其原因，首先在于《孟子》一书的构成，从内容来看，《孟子》一书中关于性善说的内容不仅随处可见，而且论述也相当具体，对“气”的论述却集中于《公孙丑》篇，且未作详细阐述。由此可知在《孟子》中“气”不是核心概念，当然也就无从引起人们的充分关注。此外，孟子哲学中“气”概念未能得到突显的另一重要原因是宋代性理学的影响。把孟子视为儒学的继承者或是孔子道统继承者的正是性理学家，他们之所以如此推崇孟子是由于性理学的理论纲领主要基于孟子哲学，也就是说，理学家的哲学前提“人人皆可以为圣”的观点正是以孟子的性善说为基础的。

文章对孟子学说中“气”的内涵及其构成进行考察，在此讨论“气”就是旨在对一直被忽略的养气论有一个新的认识，并为把孟子哲学思想中的性善说和养气论放在一起讨论创造前提条件。为此，文章首先分析《公孙丑》篇中与“气”有关的内容，由此揭示“气”的内涵。在此基础上，研究养气的终极目标“心之修养”是如何实现的，以期待对孟子哲学思想作一个全面的探讨。

貌离神合之二种人性论： 孟子性善论与基督教“原罪”说

王嘉威在《宜宾学院学报》2017年第1期发表文章《貌离神合之二种人性论：孟子性善论与基督教“原罪”说》，他指出，不同于许多西方哲人对人性之专门热切的探讨，中国古代哲学家事实上极少关注人性论议题。就孟子而言，其从未系统地提出一种人性理论，甚至，孟子起初也根本不关注人性之善与不善之问题。然其之所以有“性善”之论，乃鉴于彼时告子等“性无善无不善”、“可善可不善”、“有善有不善”等说，为防止其横行，令人失去对善的信仰和追求，终致社会混乱，需做出回应。相较于孟子，西方基督教一直重视人性问题，甚至基督教教义就是立于人之罪性

的基础之上。有关孟子与基督教人性论的比较，过往学者多有论述，且多以二者间蕴含显而易见之矛盾与不可调和之冲突。诚然，从二种理论字面看来确似冲突，然而，在二种人性论之具体论述中，是否确实存在如题面所示之矛盾与冲突？然而，事实上二者不仅不存在冲突，反而颇具一致性，二者均以人最原初之本性为善，善因本性之外的缘由而未得彰显，表现为不善；通过自身努力以待超自然的天命或者上帝的恩典，期望得以知天命，达到自我完善的境界。当然，至于最终能否真正实现这一理想境界，则要取决于超自然的天命或上帝。

“内圣”与“外王”——孟子与荀子合论

胡健在《临沂大学学报》2017年第1期发表文章《“内圣”与“外王”——孟子与荀子合论》，他指出，内圣外王之道，是中国传统哲学中的重要问题，先秦的儒道两家都是主张“内圣外王之道”的，不过由于社会政治立场的不同，他们对“内圣外王”的理解也有不同。老子与庄子都有他们理想的人格（“内圣”），也有他们“无为而治”的政治主张（“外王”），如老子就说过：“故圣人云，我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”（《老子》第五十七章）说的就是道家的“内圣外王之道”，儒家对理想的人格与政治主张的理解是与道家不同的，因而他们的“内圣外王之道”也与道家的不同，儒家的“内圣外王之道”在孔子那里就已经有了表述，如孔子说：“大哉，尧之为君也，巍巍乎唯天为大，唯尧则之。”（《论语·泰伯》）在他看来，尧舜就是“圣王”，他们所行的就是“内圣外王之道”，而孔子之后的孟子与荀子则分别对孔子的“内圣”与“外王”作了各自更为充分的发挥与发展，相对而言，孟子更侧重于对“内圣”方面的发挥，荀子则更侧重于“外王”方面的发展。

从善的内涵论孟子性善

李世平在《乐山师范学院学报》

2017年第1期发表《从善的内涵论孟子性善》文章，指出，孟子言善有两个层面的内涵：一是从具体经验事实层面而言的“善行”；另一则是从内在根源层面而言的“善根”。孟子言性和善的内涵是一致的，与善相应，孟子言性也有两个层面的内涵：一是落实为具体事相层面的仁义礼智之性，另一则是能够成就仁义礼智之性的为善的能力之性。孟子言性和善所具有的两个层面的内涵决定了孟子性善也具有两个层面的内涵：一是从为善的能力之性和“善根”出发而言的性善立本论，为成就道德莫立可靠的根基；二是从仁义礼智之性和“善行”出发而言的性善存养论，解决现实道德的养成。

康有为政治哲学的人性论基础—— 以《孟子微》为中心

干春松在《人文杂志》2017年第4期发表《康有为政治哲学的人性论基础——以〈孟子微〉为中心》一文，他指出，儒家的政治哲学大率建基于对于人性的理解之上，对于人性的不同态度往往决定着其对于秩序建构原理的不同方向，秩序问题的核心是人类活动与制度体系的关系问题，换句话说，人类如若要有一种美好的生活，到底是应该依赖人心的“自我提升”还是完善制度的“制约”，这似乎是一个难有定论的议题。就儒家思想来说，教化和秩序的结合，即所谓礼乐刑政，互相支持，则是其常态性的立场。自19世纪末起，儒家论域中的关注焦点是在经学体系内的古今之争，对人性论则用力甚少，但康有为却一直重视人性问题，通过《孟子微》，他在继承和发展前的人性论基础之上提出自己的看法，并由此展开对政治秩序的构想，其人性论具有双重目标：一方面是为自己的“改制”和容纳西方的政治观念奠定新的逻辑起点；另一方面，提出适应未来政治和社会秩序的“新人标准”，尽管康有为对人性论的探讨具有一定的现实意义，但也给人造成缺乏形而上的维度之印象，且具有某种程度的制度决定人性之倾向，从而导致他的理论逻辑产生一定程度的混乱。

孟子思想与邹鲁文明国际学术研讨会论文集

作者：孟子研究院 编

出版社：山东人民出版社

出版时间：2017年04月

内容推荐：本书为孟子研究院成立以来举办的“孟子思想与邹鲁文明国际学术研讨会”的论文集，共收入论文58篇。孟子研究院以“研究孟子思想，弘扬传统文化，助推国学传播”为宗旨，努力把孟子研究院打造成为综合性、研究型、国际化的孟子研究机构。



孟子全集

作者：孟子

出版社：天地出版社

出版时间：2017年04月

内容推荐：《孟子》是继《论语》之后的又一部语录体的儒家经典著作，共七篇十四卷，记载了孟子的言行和一些生平事迹。

《孟子》思想十分丰富，涉及到政治、哲学、教育和文艺思想等各个方面，其中有不少的思想闪耀着时代的光辉，蕴含着历史的

真知灼见，在我国思想史、文化史和教育史上占有重要地位，有着深远的影响。本书吸取了其他《孟子》版本的精粹所在，按照原文、注释、译文、历代论引、评析、史例解读的体例进行了多角度的解读，力求以全新的方式和通俗易懂的语言解析《孟子》，感受《孟子》，使孟子的思想精神与现实生活相结合，从而让每个读者都能领悟到两千多年前圣贤先哲的深邃智慧。

孔子归来 + 鲍鹏山说孟子（共2册）

作者：鲍鹏山

出版社：新星出版社

出版时间：2017年04月

内容推荐：本书还原了一个真实、有趣、温暖、可亲的孔子。我们看到了一个理想主义者的跋涉，我们看到的，不止是圣人的智慧和强大，还有圣人的脆弱和无奈——无论是面对他人的不幸还是自己的命运，无论是面对历史还是现实，圣人，有时也是脆弱的。他也会被伤害，因为他并非披盔戴甲，他和我



们一样以血肉之躯面对世间刀剑。但正因为并非披盔戴甲，我们才能拥抱他，感受他的体温和心跳。

天不生仲尼，万古如长夜。他在我们的文化上是如此重要，沁入我们民族的血脉。可是，圣人亦是凡人，我们在书里，能真切感受到孔子从一个小人物成长为圣贤之师拔节的声音，看到他一生的跋涉和努力，看到他的喜怒哀乐，看到他的所言所行，对我们今人巨大的启示。

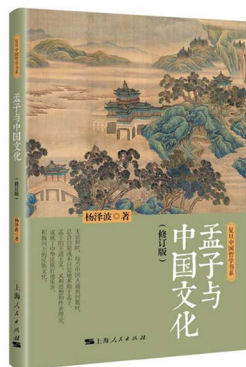
孟子与中国文化（修订版）

作者：杨泽波

出版社：上海人民出版社

出版时间：2017年04月

内容推荐：展现在读者面前的，是一本专门写给社会大众尤其是青年朋友的书。作者以多年的治孟心得为基础，深入浅出地介绍了孟子生平及其思想的精髓，对孟学作了通俗化地解读。本书独辟蹊径地将孟子思想结晶为“国家应该如何治理”、“道德应该如何成就”、“人们应该如何生活”三个问题，并颇具创意地将文中重要的话语摘取出来作为提要，使读者诸君在翻阅本书时有耳目一新之感。



孟子世界

作者：邓福喜

出版社：吉林文史出版社

出版时间：2017年03月

内容推荐：这是一部以闲话杂说形式阐述孟子的学术专著，成长励志与学术气质兼顾，既审读孟子成就人生的轨迹，又洞悉孟子忧患天下的思想。全书四编十八章约二十四万字。

第一编《走近孟子 偶闻心声》

立足好奇从浅层观感进行讨论孟子矛盾复杂的际遇，分三个方面进行：第一章讨论屈才孟子枉屈人生的命运，第二章分析张才孟子伸张个性的气质，第三章阐述宏才孟子身后沉浮的历史。

第二编《仰望孟子 始觉体香幽》立足敬仰从深层体会探讨孟子的思想状态，也是分三个方面展开，依次为：第四章探究孟子仁术游说系列问题，第五章探究孟子仁术形态系列问题，第六章探究孟子仁术逻辑系列问题。

第三编《悦纳孟子 崇尚亚圣魂》立足文化从纵向视角研究孟子的思想体系及影响，也是分三个方面推进，依次为：第七章研究《孟子》的才情体系，第八章研究《孟子》的内容体例，第九章研究《孟子》的思想影响。

第四编《弘扬孟子 光裕地球村》立足精神从横向研究孟

子的成就及展望，分为四个方面挖掘：第十章介绍孟子的游说的对象和内容，阐述他为他生民立命的精神，第十一章介绍孟子辩论的对象和内容，阐述他为真理立骨的精神，第十二章介绍孟子述典的内容和主旨，阐述他为圣典立魂的精神，第十三章介绍孟子著作的内容和主旨，阐述他为后学立标精神，第十四章介绍孟子学院发展形势，展望孟子学说前景，阐述他为人间立行的精神。

第五编《揭秘孟子 体验人间爱》揭示孟子成就的因素与及其给予人们的启迪。第十四章启蒙匡扶，孕育得天时，第十五章师承历练孵化得地利，第十六章使命授徒飞翔得人和，第十七章冲动游 闯荡得路径，第十八章关照资助跌打得抓手。



孟子公开课

作者：刘亚玲

出版社：当代世界出版社

出版时间：2017年03月

内容推荐：孟子是中国战国时期著名的思想家、教育家，是儒家学派的代表人物之一，被尊为“亚圣”。他继承和发展了孔子的思想，提出一套完整的思想体系，在中国几千年的历史，占有极为重要的地位，对后世产生了极其深远的影响。

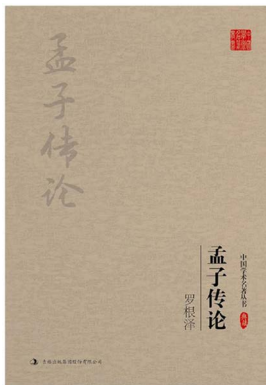
孟子传论

作者：罗根泽

出版社：吉林出版社

出版时间：2017年02月

内容推荐：本书为蒋维乔研究宋明理学的总结之作，分为论道体、论为学、论存养、论政治四纲，介绍了宋明理学中的重要主张，是系统阐述宋明理学的重要著作，奠定了作者在中国古代文化思想研究领域的地位，影响了中国的数代研究者。



提问诸子

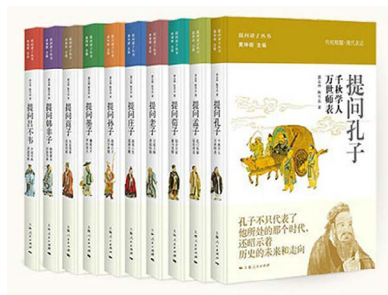
作者：郭志坤 陈雪良 著 黄坤明 主编

出版社：上海人民出版社

出版时间：2017年01月

内容推荐：在诸子百家中，影响较大的有十家，分别是孔子、孟子、荀子、老子、庄子、孙子、墨子、商鞅、韩非子和吕不韦，《提问诸子丛书》正是以这十家作为提问对象，依孔子“每事问”的探究精神，采朱熹“或问”的访谈形式，以通俗易懂的文字和大量精彩的图片，对诸子的生平经

历、思想观点、身后纷争和后世影响进行别开生面的介绍和趣味横生的阐释，让读者在与诸子先贤“面对面”的交流中体味诸子思想乃至中华传统文化的博大精深。



墨子 孟子 春秋繁露

作者：李敖

出版社：中国言实出版社

出版时间：2017年01月

内容推荐：文化自信，从阅读这套书开始！200部国学经典名著，30卷全部囊括！李敖耗时多年亲自点评批注！人生必读经典，书架必藏良品！全球限量6666套！“李敖主编国学精要”系列丛书由自称“五十

年来，五百年内中国白话文写得好”的国学大师李敖主编，全书共30卷，遴选了中国历史上流传下来的200部古籍经典名著，从先秦至晚清，哲学、宗教、历史、文学、科学、艺术……几乎囊括了国学的全部精华。有了这部巨著，你可以上下古今，把千年精华尽收眼底；你可以纵横左右，把多样遗产罗列手边；你可以从古典中寻新义，从旧籍里找新潮；从深入浅出的文字里，了解古代的中国和现代的中国。

张居正直解《孟子》（套装共2册）

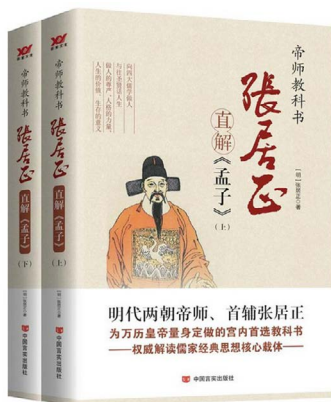
作者：张居正

出版社：天津古籍出版社

出版时间：2017年01月

内容推荐：先读《四书》，后读经、史，是历代帝王必修之大纲。《四书直解》是明代两朝帝师、万历首辅（宰相）张居正同翰林院讲官专为万历皇帝量身定做的宫内读本。而万历皇帝即位时只有十岁，讲稿用明代白话文写成。张居正用“四书”教育皇帝，要让万历皇帝做一个像唐太宗那样开明的君主。

本书是当时张居正和翰林院的讲官们对“四书”中的《孟子》进行讲解的讲稿，内容翔实，深入浅出，通俗易懂。同时融入了张居正等人对历代王朝兴衰的总结，以及对重大历史教训的独特见解和锐意进取的改革思想，其微言大义，永为后世之借鉴。



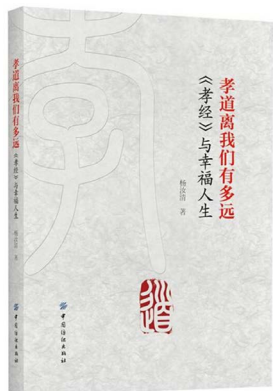
孝道离我们有多远 《孝经》与幸福人生

作者：杨汝清

出版社：中国纺织出版社

出版时间：2017年6月

内容推荐：《孝经》是儒家典籍中以“经”命名的书，西汉时期汉文帝设立《孝经》博士，《孝经》列为国子必读之书。南宋以后被列为“十三经”之一。几乎每个朝代都强调“以孝治天下”，在今天，不论是企业高级管理者，还是对国学经典感兴趣的普通人，皆应先“修身”而后方可“齐家、治国、平天下”。



本书结合现实，深入讲述以“孝”为代表的中国文化：向下，将“孝”细化为亲切可行的生活方式和情感皈依；向上，展现大孝大爱的广博与深沉，诠释大孝人生的充实与幸福。

《孝道离我们有多远 《孝经》与幸福人生》引领读者从行孝开始“修身”，然后一步步走向更为广阔的儒家文化天地。

儒家伦理思想与现代企业管理伦理

作者：成中英

出版社：人民出版社

出版时间：2017年05月

内容推荐：儒家伦理与企业伦理的有机结合，就是要研究

如何将个人伦理与企业组织伦理的有机结合，是如何将中国传统文化转化为现代企业竞争优势的转化机制和实现途径的研究。儒家“言必信”、“人而无信，不知其可也”的诚信观与现代企业信用管理伦理；儒家“义以生利、以义制利”的义利观与企业家及企业的价值取向；儒家“以天下为己任”的社会责任观与企业社会责任；儒家“德才兼备”的人才观与现代儒商企业人力资源管理伦理；儒家“天人合一”、“仁”、“时禁”、“节约”、“监管保护”等生态观与企业生态环境管理伦理；儒家“和为贵”以及“和而不同”的神会交往观与企业竞合战略管理伦理；儒家“以人为本”、“为国以礼”、“为政以德”、“中庸之道”等领导观与现代企业领导伦理，等等。只有中国传统文化的特性与现代企业管理的共性有机结合起来，通过构建儒商伦理战略模型，才能尽可能地规避现代企业伦理风险。



研究如何将个人伦理与企业组织伦理的有机结合，是如何将中国传统文化转化为现代企业竞争优势的转化机制和实现途径的研究。儒家“言必信”、“人而无信，不知其可也”的诚信观与现代企业信用管理伦理；儒家“义以生利、以义制利”的义利观与企业家及企业的价值取向；儒家“以天下为己任”的社会责任观与企业社会责任；儒家“德才兼备”的人才观与现代儒商企业人力资源管理伦理；儒家“天人合一”、“仁”、“时禁”、“节约”、“监管保护”等生态观与企业生态环境管理伦理；儒家“和为贵”以及“和而不同”的神会交往观与企业竞合战略管理伦理；儒家“以人为本”、“为国以礼”、“为政以德”、“中庸之道”等领导观与现代企业领导伦理，等等。只有中国传统文化的特性与现代企业管理的共性有机结合起来，通过构建儒商伦理战略模型，才能尽可能地规避现代企业伦理风险。

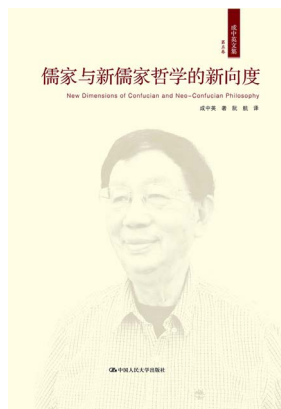
儒家与新儒家哲学的新向度

作者：刘军

出版社：科学出版社

出版时间：2017年05月

内容推荐：《儒家与新儒家哲学的新向度》一书创作的时间跨度长达20年，这期间作者对儒学研究的深度和广度都经历了成长与发展的过程。本书全面记录了作者对儒家哲学的关注焦点从微观结构的分析重构到宏观范型的哲学诠释的转变，从中国哲学、儒家、新儒家三个向度比较并论述了三者的起源、特征与新的发展方向，是中国哲学与西方观念之间富有成效的对话。

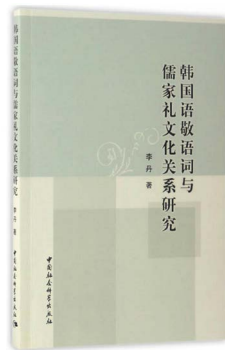


韩国语敬语词与儒家礼文化关系研究

作者：李丹

出版社：中国社会科学出版社

出版时间：2017年05月



内容推荐：本书力图在勾勒出韩

国语敬语词全貌的同时，对韩国语敬语词进行多角度、多方位的研究。首先，从语源学和文化传播学的角度，将敬语词与韩国敬谦文化融合，通过语言和文化的相互关联、相互映照、相互阐发，描述韩国语敬语词和韩国儒家礼文化的起源与发展演变轨迹，揭示其变化发展的逻辑性、系统性和统一性。其次，将韩国语敬语词研究的范围拓展到与汉文化的传播、韩国的宗教思想、儒文化的意识形态相结合的综合性研究领域；

深入挖掘韩国语敬语词蕴含的文化内涵。而后，将韩国语与汉语敬语词进行对比，探讨中韩敬语词和敬谦文化的内在关联性和民族特性。

中国儒家生物多样性智慧研究

作者：蒋忠华 严火其

出版社：科学出版社

出版时间：2017年05月

内容推荐：作为中国传统社会的主流意识——儒家，其思想有利于协调人与自然、人与万物之间的关系，蕴涵着丰富深刻的生物多样性智慧。

《中国儒家生物多样性智慧研究》主要从中国儒家的核心概念“气”、“和”、“仁”、“礼”等入手，对其生物多样性智慧做了梳理和研究。儒家生物多样性智慧为当今人们持久维护生物多样性的繁荣稳定，提供了一种合理而可能的选择路径和实现方法。

