

总结经验 再创佳绩

本刊编辑部

2015年年底,安徽省孟子思想研究会年会暨换届大会顺利召开,大会选出了新一届研究会领导成员和理事,这将进一步推动安徽省孟子思想研究会传承孟子思想、弘扬孟子文化、推进孟子思想研究、促进儒学的进一步发展。

研究会自2011年成立以来,在上级有关组织和部门的关怀和指导下,在研究会全体成员的共同努力下,各项工作都取得了显著成绩,也创造了一些经验。下一步,研究会要在提高办会水平上力求做到“四个进一步抓好”:一是进一步抓好民主办会。注重集思广益,多集体研究问题;二是进一步抓好开拓办会。思想要解放,多研究一些新办法,多广泛联系,多凝聚力量,把研究会办得更活跃;三是进一步抓好节俭办会。经费开支,要注意节约,勤俭办事,不得浪费;四是进一步抓好依规办会。我们研究会一切活动都要依法、依规,按照研究会章程办事,不能随心越规。

在新的一年,研究会总结经验的基础上,要认真学习 and 贯彻中央和省委的有关工作部署,明确工作方向。当前要深入学习贯彻党的十八届五中全会精神及习近平总书记的重要讲话精神,学习和贯彻中央经济工作、城市工作、农村工作会议精神以及省委九届十四次全体会议精神,通过学习要做到“四个认清”:一是认清党的十八届五中全会精神和“十三五”期间全国和安徽经济社会发展的指导思想、目标任务及措施保障;二是认清2016年全国和安徽省经济和社会发展的目标任务、改革重点和措施要求;三是认清在新形势下做好城市工作和农村工作的重要意义和目标任务及要求;四是认清党中央和省委对今后加强和发展文化工作及传承弘扬中华优秀传统文化的要求。作为学术类社会团体,重点要认清第四点要求。通过学习,提高认识,明确方向,结合实际,认真落实,抓住机遇,用好政策,做好工作,促进发展。

安徽省孟子思想研究会学术委员会名单

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

《孟子研究》

主 办：安徽省孟子思想研究会

编委会

顾 问：孟富林 陈瑞鼎
主 任：孟凡贵
副 主 任：余秉颐 王国良 戴兆国 万直纯
张小平 裴德海 孟凡东
委 员：解光宇 江小角 陶 清 史向前
秦皖新 李季林 轩嘉炳

编辑部

主 编：王国良
执行主编：张小平
副 主 编：裴德海 史向前 李季林
编 辑：陈明海 吴冬梅 唐泽斌 陶桂红
美 编：杜 蕾
法律顾问：安徽林达律师事务所 孟祥根
地 址：安徽省合肥市高新区银杏路
109号6楼（三十八所斜对面）
电 话：0551-64376488
传 真：0551-64376488
邮 箱：mzsx2011@163.com
网 址：www.ahmengzi.com
安徽省内部资料准印证号：00-289

目 录

刊首语

01 总结经验 再创佳绩

本刊编辑部

工作动态

- 03 原名誉会长孟富林在安徽省孟子思想研究会 2015 年年会暨换届大会上的讲话
04 安徽省孟子思想研究会 2015 年年会胜利召开
05 安徽省孟子思想研究会召开第三次工作会议
05 安徽省孟子思想研究会召开第四次工作会议
05 名誉会长孟富林、陈瑞鼎一行来会视察指导
06 孟凡贵会长率队考察慰问在肥单位会员
06 我会参加第三届中国儒学社团联席会议暨中华价值观研讨会
07 省民政厅专家组一行莅临我会考查评估工作
07 皖江文化促进会汪军会长专程来我会考察指导
08 我会领导考察了解“亮睛助学”公益项目进展情况
08 “关爱成长 亮睛助学”行动进乡村校园
08 孟子书画院开展创作交流活动
09 2015 “孟子讲堂”走基层进社区
09 我会专家参加安徽省社会科学界第九届学术年会并喜获论文三等奖
09 我会赴安徽省生态与湿地保护协会考察学习
09 我会去肥东老年大学考察交流
10 孟子书画院赴文化站开展义务创作活动
10 我会常务理事童树根在重庆铜梁青少年宫举行书法展暨书法讲座活动
10 我会姚堃文化站——村民休闲娱乐的“家”
10 我会常务理事童树根荣任中国佛学书画家协会顾问

孟子论坛

- 11 《孟子》“四心”义考辨 耿芳朝 戴兆国
14 儒家性善说与道德修养 解光宇
18 儒家君子文化的哲学特征 李季林
22 论孟子对孔子恕道的承继与发展 于 易
25 试论先秦儒家的“天人合一”思想 王光辉
30 论孟子“仁政”思想及对中国古代文学创作的影响 陈明海
34 从胡雪岩、胡适、胡锦涛的经商、治学、治国理念看孟子思想在安徽的传承与发展 孟 昕
38 说孟子的“性” 臧 宏
42 孟子的“王道”思想与当代的“中国梦” 刘宏元

新观点

45 原始儒家的和平主义 / 孟学发展的心路等

孟子新书

47 《四书道贯》 / 《汉字学视域下的〈孟子〉》等

孟子典故

24 尽信书，则不如无书 / 尊贤使能，俊杰在位 / 一夫

原名誉会长孟富林在安徽省孟子思想研究会 2015 年年会暨换届大会上的讲话

尊敬的各位会长、各位理事，同志们、朋友们：

大家下午好！

在各地正在学习贯彻党的十八届五中全会精神和最近召开的中央经济工作、城市工作、农村工作会议以及安徽省委九届十四次全体会议精神的重要时刻，在“十二五”胜利收官、“十三五”奋勇起航的关键时候，在年末岁首即将来临之际，安徽省孟子思想研究会 2015 年年会暨换届大会今天召开，我们很高兴地应邀出席大会。首先我代表陈主任和各位名誉会长对这次大会的顺利召开表示热烈祝贺！对新当选的研究会会长、各位副会长，各位理事表示热烈祝贺！

各位理事、同志们，从刚才研究会会长孟凡贵作的研究会四年来的工作报告看，研究会自 2011 年成立以来，在上级有关组织和部门的关怀和指导下，在研究会全体成员的共同努力下，各项工作都取得了显著成绩，大家本着讲奉献、讲服务的精神，坚持研究会工作的群众性和学术性，在传承孟子思想、弘扬孟子文化、推进思想孟子研究、促进儒学发展、深化优秀传统文化传播、开展公益活动等方面做出了大量工作和积极贡献。在此，我们向长期以来关心支持研究会工作的各位领导和同志们表示衷心的感谢！向为研究会工作付出辛勤劳动做出很多贡献的第一届会长、副会长及全体理事，致以崇高的敬意！向孟子书画院的院长顾问及各位书法家挥毫泼墨、出了很多精品表示诚挚的敬意！向兢兢业业、勤奋工作的研究会办公室同志们表示感谢和慰问！

各位理事、同志们，刚才新一届研究会今后的工作作出了很好安排，任务明确，措施有力，希望大家认真落实，促进新一届研究会再取得新的成绩，创造新经验。并希望大家在落实今后任务中，能注意“三点”。

1、要认真学习 and 贯彻中央和省委的有关工作部署，明确工作方向。当前要深入学习贯彻党的十八届五中全会精神及习近平总书记在会上重要讲话精神，学习和贯彻中央经济工作、城市工作、农村工作会议精神以及省委九届十四次全体会议精神，通过学习要做到“四个认清”：一是认清党的十八届五中全会精神和“十三五”期间全国和安徽经济社会发展的指导思想、目标任务及措施保障；二是认清 2016 年全国和安徽省经济和社会发展的目标任务、改革重点和措施要求；三是认清在新形势下做好城市工作和农村工作的重要意义和目标任务及要求；四是认清党中央和省委对今后加强和发展文化工作及传承弘扬中华优秀传统文化的要求。通过学习，提高认识，明确方向，结合实际，认真落实，抓住机遇，用好政策，做好工作，促进发展。



2、要不断改革创新，努力取得新成绩。改革创新是我们做好各项工作的重要动力和要求。研究会在创新发展中能注意在“四个方面下功夫”：一是坚持在“公益性”上下功夫。研究会主办的活动要始终把社会效益放在第一位，以全心全意为广大会员乃至社会大众服务为宗旨，不以赢利为目的；二是坚持在“学术性”上下功夫。研究会是学术团体，要积极开展学术研究活动，研究会没有活动，就没有生命力。要把组织学术活动作为我会工作的重点之一，研究会主办的学术活动要注重学术质量，要针对国内外孟学研究的热点和难点问题设计学术活动的主题，并拓宽开展学术交流和研讨活动的方式和成效；三是坚持在“普及性”上下功夫。在深入贯彻社会主义核心价值观，坚持社会主义先进文化方向前提下，弘扬中华优秀传统文化，弘扬孟子思想学说，让传统经典内容接地气、走进社会大众，也是研究会工作的重心之一。下一步应利用好“孟子讲堂”等平台，多方面做些工作；四是坚持在“广泛性”上下功夫。研究会是一个群众性的学术组织，吸引、团结和凝聚最广大的专家学者特别是从事孟学研究的专家开展学术活动，是研究会工作的又一基本职能。我们要尽可能研究提供传承载体、传播渠道和传习人群，搞好多样性、针对性的服务，在坚持搞好大型学术活动的同时，充分利用网络等新媒体开展学术交流、咨询等方面的服务工作。还应当加强同海外同行的联系，扩大学术交流的范围。新的一年希望孟子书画院继续努力，再创新的成就。

3、要进一步总结经验，加强研究会自身建设。这几年我们孟子思想研究会自身建设做了不少工作，也创造了一些经验，希望继续努力，再创佳绩。特别能在提高办会水平上

能做到“四个进一步抓好”：一是进一步抓好民主办会。注意集思广益，多集体研究问题；二是进一步抓好开拓办会。思想要解放，多研究一些新办法，多广泛联系，多凝聚力量，把研究会办得更活跃；三是进一步抓好节俭办会。经费开支，要注意节约，勤俭办事，不得浪费；四是进一步抓好依规办会。我们研究会一切活动都要依法、依规，按照研究会章程办事，不能随心越规。

各位理事、同志们，在当前新形势下，我们要认清新常态，

适应新常态，抓住新机遇，应对新挑战，取得新成绩。乘着我国全面改革的深化、文化创新号角的吹响，研究会将步上新征程，采取新举措，开拓进取，奋勇前进，努力开创研究会工作新局面，为孟学和中国传统文化的传承和创新做出新的更大的贡献！

元旦将至，预祝各位同志、朋友在新的一年里工作顺利、身体健康、事业发展、阖家幸福！

谢谢大家！

安徽省孟子思想研究会 2015 年年会胜利召开



2015 年 12 月 26 号冬日，又是一个暖阳。安徽省孟子思想研究会 2015 年年会暨换届选举大会在紧紧围绕党的十八届五中全会精神下，在密切结合最近召开的中央经济工作、城市工作、农村工作会议和安徽省委九届十四次全体会议精神下如期召开。会议本着一仍贯之地节俭、高效、务实、尚真的做法，总结研究会第一届的工作情况，肯定成绩、总结经验，并选举下一届理事会组织机构成员。

会议由余秉颐主持，王国良副会长致开幕词，孟凡贵会长作研究会第一届理事会工作报告，唐泽斌主任作财务工作报告。

大会听取和讨论《关于章程修改情况的说明》、《关于会费（年费）标准修改情况的说明》、《关于新一届拟任会长、副会长推荐名单情况的说明》和《关于换届大会选举办法的说明》，之后在主持人的安排下有条不紊地进行唱票、记票、

表决并宣布结果。张小平副会长宣布大会一致同意修改后的《章程》、《会费（年费）标准》和《换届大会选举办法》，戴兆国副会长宣布大会一致同意孟凡贵同志任安徽省孟子思想研究会新一届会长，余秉颐、王国良、戴兆国、万直纯、张小平、裴德海、李季林、童树根、徐礼中、王秀平、张昊、蒋建国、丁伯苗、孟凡东、唐泽斌等同志任副会长。

原名誉会长孟富林在讲话中肯定了上一届研究会各项工作所取得的显著成绩，同时鼓励研究会全体同仁再接再厉，再创佳绩。他希望大家在落实今后任务中，能注意“三点”。第一点，在明确工作方向上，通过学习要做到“四个认清”；第二点，在改革创新上，注意在“四个方面下功夫”；第三点，在研究会自身建设上，能做到“四个进一步抓好”。

最后，万直纯副会长致闭幕词，宣布大会闭幕。

安徽省孟子思想研究会召开第三次工作会议

7月22日下午，孟凡贵会长主持召开研究会2015年第三次工作会议。余秉颐、戴兆国、王国良、万直纯、张小平、孟凡东等副会长，裴德海、李季林、蒋建国、杨玉能、孟现思、孟庆友、孟凡存等副秘书长参加了会议。本次会议的中心议题是今年下半年的研究会换届大会相关事宜。

围绕着研究会换届大会，孟凡贵会长谈了总体思路 and 安排。与会人员就“换届大会班子成员组成”、“《章程》修改”、“下一届理事会组成人选酝酿”、“研究会未来四年的工作总体安排”、“换届大会时间及地点”等分议题展开了广泛、深入地讨论，尤其是在“《章程》修改”和“研究会未来四

年的工作总体安排”等方面提出了许多有价值的建议。

会议还就“研究会会费（年费）缴纳、使用规则”和“安徽省孟子书画院第二届全国书画名家作品巡展实施方案”进行了讨论，一些方面形成了共识。



安徽省孟子思想研究会召开第四次工作会议



11月25日上午，孟凡贵会长在研究会会议室主持召开了2015年第四次工作会议。本次会议的中心议题是讨论研究“本会

2015年年会暨换届大会实施方案”和“2016'第四届全国孟子思想研讨会暨全国儒学社团联席专题会议的建議草案。”余秉颐、王国良、万直纯、孟凡东、李季林、余亚斐等会领导参加了会议。

办公室负责同志首先向与会人员简要报告了研究会近期做的接受省民政厅专家组来会评估及关于安徽孟子书画院组织的书画展的相关安排等工作，接着围绕会议专题，重点讨论。

关于2015年年会暨换届大会议题，参会人员先后商讨了会议召开时间、地点及相关后勤安排，并重点就“会议议程”逐一讨论，确定了具体人员，明确了人员分工。

关于2016'第四届全国孟子思想研讨会暨全国儒学社团联席专题会议议题，全体人员就这次会议召开的时问、地点、会议主题、参会人数和拟邀请的专家学者等，进行了广泛而深入地讨论，许多方面形成共识，为明年本次会议的成功召开奠定了坚实基础。

名誉会长孟富林、陈瑞鼎一行来会视察指导

11月12日上午，室外阴雨连绵，天气寒冷，然我会议室则暖意融融。孟富林、陈瑞鼎等名誉会长，荣华堂等名誉副会长前来我会议室视察指导。研究会驻会人员热情接待了“客人”。

孟凡贵会长首先请名誉会长一行观看了本会自成立以来所开展的主要工作的纪



录片，然后简要报告了下一步的系统想法。执行秘书长唐泽斌先生汇报了本会2015年所做的主要工作和2016年的工作打算。

名誉会长们不时就其中的一些方面插话，亲切地问长问短。尤其是就本会下一步拟开展的工作给予重要指示，话语中句句尽显关切之情，也彰显了名誉会长们一贯的慈祥、和蔼、睿智、豁达之风采。

研究会全体同仁将牢记名誉会长们的教诲，勤勉工作，努力取得新的业绩。

孟凡贵会长率队考察慰问在肥单位会员



8月5日，会长孟凡贵率本会成员一行7人，考察慰问在肥单位会员，并开启为五星副会长级理事单位授牌活动。本次授牌的五星副会长级理事单位分别是北京建工集团有限责任公司合肥分公司和合肥创隆物资有限公司。

孟会长充分肯定了理事单位在研究会发展中的支撑作用，感谢他们在弘扬优秀传统文化上所做的无私奉献，祝愿他们的事业兴旺发达。同行的书画艺术家成员童树根、陈熠、张士卿、杨玉能等不顾盛夏酷暑，连续两场为理事单位挥毫泼墨，尽显慰问之情。

我会参加第三届中国儒学社团联席会议暨中华价值观研讨会

2015年8月18日至21日，我会执行秘书长、安徽大学哲学系教授、博士生导师裴德海代表我会出席在贵阳孔学堂举行的第三届中国儒学社团联席会议暨中华价值观研讨会。这是我会连续第三次派代表出席中国儒学社团联席会议。贵州省有关方面领导及贵阳市委市政府负责同志出席了开幕式。

本届大会由全国儒学社团联席会议秘书处、中国孔子基金会、贵阳孔学堂文化传播中心联合主办，旨在号召全国儒学社团承担起在培育和弘扬社会主义核心价值观中的历史使命，联合行动，健康有序地开展优秀传统文化的研究应用和普及推广工作，并将其服务于人民和社会。来自全国47个儒学社团的100多位专家代表和部分非儒学社团的专家学者，以及省市宣传思想文化系统、孔学堂理事会成员单位、高等院校、科研院所、金融系统和企业负责人等700余人参会。

贵阳孔学堂文化传播中心党委书记、理事会理事长徐圻主持了开幕式。贵州省人大常委会原副主任、省文史馆馆长、省文联主席顾久致开幕词。国际儒学联合会副理事长、中国孔子基金会理事长王大干代表中国孔子基金会以及国际儒联致辞。浙江省儒学会会长张浚生，香港孔教学学院院长汤恩佳，澳门孔子学会会长孙保平代表各自儒学社团致辞。参加开幕式的还有，中共贵阳市委常委、宣传部部长，孔学堂理事会副理事长兰义彤，中共贵阳市委常委、市政府副市长吉宁峰，国际儒学联合会副理事长蒋星恒、中国孔子基金会副理事长武卫华等。

中国孔子基金会理事长王大干在致辞中表示，在过去的两年中，全国儒学社团联席会议围绕儒学组织建设和儒学复兴、儒学创新等主旨，已成功举办了两届。在杭州召开的首届会议上发出了《倡议书》。在曲阜召开的第二届会议上，形成了《曲阜共识》。本届会议顺应时代的发展和社会对儒学的需求，继续深入探讨儒学的当代价值与意义，为构建社会主义核心价值观体系发挥正能量。“问渠那得清如许，为有

源头活水来”。让儒学成为涵养社会主义核心价值观、滋养人们心灵的源头活水做出力所能及的贡献。王大干说，今天，中国社会正处于中华民族伟大复兴的历史时期，正在全面建设中国特色社会主义小康社会，但道路并非平坦，面临着各种各样形形色色的社会问题，如道



德的滑坡、信仰的缺失、环境的破坏和污染以及战争的威胁等等。我们儒学工作者要发扬儒家的优良传统，用儒家的智慧去研究、解决当今社会发展中存在的种种问题，化解各种危机，指引人类走出种种困境，成为大时代的探路人和先行者。张浚生表示，儒学社团联席会议从诞生至今未及三年，迅速得到全国儒学人士的认可和拥护，首要的是“顺天应人”。党的十八大提出了“传承中华优秀传统文化”的号召，为儒学与当代中国社会相适应指明了方向；2014年9月24日，习近平同志亲临纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会暨国际儒学联合会第五届会员大会开幕会，发表了重要讲话。他的讲话高度评价了儒学思想在中国历史上的重要作用和突出地位，阐述了儒学思想对当代世界的重要意义和独特价值。可以说，儒学复兴是大势所趋，人心所向。张浚生说，儒学在当代重要的是“经世致用”。儒学如何与当代世界相适应、如何与中国特色社会主义社会相适应、如何与互联网时代相适应，已经是极其紧迫、极其突出的问题。可以说，今天的坐而论道，是为了明天的起而行之，这种解决实际问题的经世致用取向，受到了广大儒学社团的欢迎。香港孔教学学院院长汤恩佳先生在致辞中表示，一个民族的道德观，是由这个

民族的传统文化铸造的，离开传统文化的滋养，便很难培养出良好的道德素质。克服道德危机，只能大力发扬孔子儒家的五伦、五常之道。因此民间儒学团体必须全力复兴五伦观念，积极开展经典教育。

专家们认为，当前中国正处于中华民族伟大复兴的历史时期，面临着各种各样的社会问题，应立足于中华优秀传统文化，培育和弘扬社会主义核心价值观；儒学工作者要用儒家的智慧去研究、解决当今社会发展中存在的种种问题，成为时代的探路人和先行者。今天的坐而论道，正是为了明天的起而行之，要为推动儒学的创造性转化、创新性发展，让儒学成为涵养社会主义核心价值观、滋养人们心灵的源头活水做出力所能及的贡献。

安徽省孟子思想研究会常务理事兼副秘书长裴德海教授出席了会议，并在会上作了《弘扬徽商精神与培育核心价值观》

的学术发言。在社团交流中，裴德海副秘书长在联席会议上全面总结了该会自成立以来开展的大量工作。他的精彩演讲获得阵阵掌声与广泛好评。安徽省孟子思想研究会尽管创立时间短，但已经在全国儒学社团中产生较大的影响。联席会议最后经过投票决定：2016年的第4届联席会议在西安举办；2016年联席专题会议在合肥召开，由中国孔子基金会、全国儒学社团联席会和安徽省孟子思想研究会共同主办，安徽省孟子思想研究会承办。另，第2届联席会议论文正式出版，在近200篇论文中精选了不足30篇论文出版。安徽省孟子思想研究会王国良副会长的《儒家君子人格的内涵及其现代价值》、解光宇常务理事的《新形势下儒学的使命》和裴德海副秘书长的《儒学的现代化洗礼与社会主义核心价值观培育》同时入选。这在全国同类社团中是入选最多的。

省民政厅专家组一行莅临我会考查评估工作

11月5日上午，以许跃辉教授为组长的省民政厅专家组一行前来考查我会的评估工作，孟凡贵会长在研究会会议室热情接待了专家组全体人员。

许跃辉组长首先就本次评估的程序和内容做了重要指示。本会办公室负责同志向专家组具体报告了为迎接本轮评估所作的主要工作，并就自身工作的一些亮点和特色作了说明。接着，专家组分四个小组分别从基本条件、组织建设、工作绩效、社会评价等层面仔细地查核了研究会呈交的材料，并逐项打分。后经闭门磋商，许跃辉教授代表专家组向我会反馈了评估相关情况。许组长在肯定我会成绩的同时，也客观地指出了其中尚存的不足。孟会长最后作了表态发言，他对

省厅专家前来我会的辛苦工作表示诚挚感谢，并表示针对专家组提出的问题，将尽快逐一梳理落实到位。

研究会将以本次评估为契机，进一步促进本会的组织建设，提升本会的自治能力、运作能力和社会服务能力，努力把本会打造成“政府信任、社会认可、会员满意”的具有持续发展能力和社会影响力的社团组织，为“文明安徽”、“生态安徽”、“富裕安徽”建设作贡献。



皖江文化促进会汪军会长专程来我会考察指导



8月3日，皖江文化促进会会长、地域文化学者、作家、新浪旅游名博主汪军先生专程来我会考察指导，孟凡贵会长会见了汪军先生，并就将来在优秀传统文化的传承弘扬上双方可能合作的方方面面和汪先生进行了初步探讨。和汪军先生一起来会考察的还有皖西南孟氏族谱主编孟全安先生。

我会领导考察了解“亮睛助学”公益项目进展情况

2015年8月20日上午，孟凡贵会长率我会部分成员来到我会单位会员王林明眼镜公司位于合肥市三孝口的中心店考察了解“亮睛助学”公益活动的进展情况。公司董事长王林明先生陪同考察并详细介绍了公司的发展情况和“亮睛助学”公益项目的进展及下一步安排。



“关爱成长 亮睛助学”行动进乡村校园



为了帮助需要眼镜而未能拥有的乡村贫困孩子有一副适合自己的眼镜。2015年10月21—22日，我会理事单位——王林明眼镜公司的总经理俞亮和两名技术员赶赴含山县巨兴乡村学校，为贫困孩子

们免费验光。两天的验光，王林明眼镜公司职员克服乡村学校诸多不利条件，耐心细致、争分夺秒工作，他们高尚的敬业精神及关爱孩子的人格魅力深深地感动着师生。

2015年12月11日，我会孟凡贵会长、王林明眼镜公司董事长王林明等一行，心怀慈爱、情寄学子，在含山县巨兴初中为乡村贫困孩子们免费发放眼镜。发放仪式上，孟凡

贵会长发表了热情洋溢的讲话。对热心致力于社会公益事业，关爱孩子成长的王林明眼镜公司表示衷心感谢，对受助孩子们提出了殷切希望：勉励孩子们懂得感恩，以行动回报社会。

仪式结束，由王林明眼镜公司特邀的马鞍山市欧阳老师，还为在场的学生进行了“用眼、护眼知识”讲座。

这次“关爱成长 亮睛助学”行动进含山县巨兴，四所中小学244名贫困学生从中受益。我会单位王林明眼镜公司，将慈爱播撒社会，为贫困孩子撑起了一片追梦的蓝天。孩子们会铭记这一德行，并让中华民族的善行、美德在自己的身上得以传承、光大。

12月14日上午，安徽省孟子思想研究会执行秘书长李季林、王林明眼镜公司总经理俞亮一行前往合肥市五十六中学给贫困学生送眼镜，本次共计送去30多副，解决了一些贫困农民工子弟孩子的近视问题。

孟子书画院开展创作交流活动

7月4日，安徽省孟子思想研究会会长、安徽孟子书画院常务副院长孟凡贵先生携著名生态画家陈新民先生和书法家马腾先生来孟子书画院开展创作交流活动。

孟子书画院办公室简要地向客人汇报了书画院自成立以来的工作开展情况，并与客人就一些共同关心的问题深入交换了意见。随后，客人们响应孟子书画院的“以书画言志，以翰墨寄情，以艺术交友”的创院宗旨，秉承弘扬孟子“正善”、“臻美”、“同乐”的精神，慷慨即兴创作精美艺术作品。

作为中国美术家协会会员、天风书画艺术研究院院长，陈新民先生擅长画各种动物，亦长于人物山水。他所画之虎，栩栩如生，雄奇魁伟而变化多端，常常是不画整条，或画虎首，或画虎爪，忽隐忽现，似闻其声，如见其形。

陈先生为书画院创作了《猎归》。作品中的老虎双眸炯炯有神，散发着凌凛冽的气息，流露出俯瞰一切的霸气，似



乎只要它的一声吼叫，森林中的万众生灵便会俯首称臣。

马腾先生创作的书法作品，字体造型或倚或正，或重或轻。他行笔迅捷，用笔有力，发力沉重。

他为书画院创作的以上作品字形正倚交错，大小不一，开合有致，线条粗细不一，跌宕有致。艺术上若飞若动、若往若来、若卧若起、若愁若喜，可谓炉火纯青。

活动结束后，两位艺术家向孟子书画院提交了入会《会员申请书》，表达想成为孟子书画院中一员的愿望。

2015 “孟子讲堂” 走基层进社区



为宣扬孟子文化思想，让中华文化之瑰宝从象牙之塔走进社区、学校、机关、工矿企业，走进寻常百姓之家，7月27日，我会主办的“孟子讲堂”在蜀山区四里河街道隆重开讲。研究会荣誉副会长、台湾师范大学

资深教授朱荣智先生给该街道全体工作人员、企业家代表及社区两委主要负责同志做了一场题为“孟子勇于担当的时代精神与‘三严三实’”的精彩演讲。

朱先生解释了“三严三实”的意涵，指出“三严三实”专题教育产生的背景，分析实现“三严三实”的要求，阐释孟子勇于担当精神与“三严三实”的关连及其时代意义。朱先生的报告受到前来参听人员的一致好评，大家纷纷表示收获颇大。

我会专家参加安徽省社会科学界 第九届学术年会并喜获论文三等奖

安徽省社会科学界第九届（2014）学术年会日前在安徽行政学院报告厅召开。省委常委、宣传部长曹征海出席会议并发表重要讲话，省委宣传部副部长刘飞跃、省社科联党组书记马雷、省社会科学院院长朱士群、省委教育工委常务副书记高开华、安徽大学党委书记李仁群等领导入会。

本届学术年会由省社科联分别与省马克思主义学会、安徽农业大学、安徽大学联合主办。来自省内外高校、科研院所、学术团体、政府机关、企事业单位等相关领域近400名专家学者参加了本次年会。我会王国良副会长、裴德海副秘书长应邀参会。

会议共收到应征论文400多篇。经年会学术委员会评审，对其中的21篇优秀论文予以奖励，其中一等奖3篇，二等奖6篇，三等奖12篇。我会王国良教授提交的论文《传承中国基本价值观 培育社会主义核心价值观》、裴德海教授的论文《改革时代的文化的担当和使命》喜获省社会科学界第九届学术年会论文三等奖，并在年会闭幕式上与其他获奖者一起上台接受省社科联领导颁奖。

我会赴安徽省生态与湿地保护协会考察学习

7月29日，我会办公室工作人员就如何做好研究会的迎接省民管局评估工作，在执行秘书长、会办主任唐泽斌先生的率领下，专题赴安徽省生态与湿地保护协会考察取经。生态与湿地保护协会有关领导热情接待了会办一行。



安徽省生态与湿地保护协会是已获省民管局评审通过的社会团体，并获4A级荣誉称号。会办一行到达该协会后，观看了协会制作的迎评电视专题片，就制作过程中一些关键环节咨询了对方相关人员。查看了生态与湿地保护协会翔实的参评资料，询问了材料编撰中的一些细节，并就迎评准备阶段诸多关心的问题，听取协会领导的情况介绍，分享了他们的丰富经验和成功做法。

我会去肥东老年大学考察交流

9月25日下午，我会执行秘书长、办公室主任唐泽斌带领余秉颐副会长、孟祥侦等人来到肥东县老年大学，就“孟子讲堂”事务展开专题调研，该县老年大学计国政校长、县老科协执行主席程立好等热情地接待了唐泽斌一行。

唐泽斌主任首先向肥东老年大学方面介绍了本会日常开展的主要工作，尤其是就“孟子讲堂”业务活动的组织和拓展进行了说明，表达下一步将努力把

其打造成安徽讲堂的知名品牌的愿景。计国政校长介绍肥东县老年大学目前有30多个教学班，1200多人，建筑面积1万多平方米，为省内办得最好的县级老年大学之一。

围绕“孟子讲堂”，双方交流后一致认为：讲堂活动的开展非常有必要，当前，应尽快制作出讲座“菜单”，直接让群众点单听课，或者直接由群众出题授课，以方便对接，提升宣传效果；

可先在肥东县老年大学搞一些小课堂试点，然后再全面推广。

余秉颐副会长最后作了总结发言，指出孟子讲堂既要力求在学术上站得高，也要广接地气，用老百姓喜闻乐见的形式，弘扬和普及孟子学术思想，并现场以古时一徽州商人在崇明岛上信守诚信十年的故事为例，打动了在场的所有人。

孟子书画院赴文化站开展 义务创作活动



11月21日上午，应本会理事孟凡志先生的盛情邀请，书画院副秘书长们在孟凡贵会长的带领下，赴文化站开展义务书写对联活动。

陈熠、孟现思、贾佑宏、张士卿等书画师一到文化站，

便忘却路途劳顿和天气寒冷，立即摆桌铺纸，挥毫泼墨，尽洒才情。不一会，一幅幅精美的作品便跃入眼帘，受到观看村民的啧啧称赞，大家不时地竖起大拇指，连呼“好”！“好”！

临离开时，文化站周边村民希望本会此后多多组织类似活动，书画师们愉快地接受了邀请。

我会常务理事童树根在

重庆铜梁青少年宫举行书法展暨书法讲座活动

11月19日上午，我会常务理事、书画院副秘书长、著名书法家童树根先生创作的书法作品，在重庆铜梁青少年宫隆重开展。展览受到当地书法爱好者和社会各界的广泛好评。

展览期间，童树根副秘书长还应当地学校的邀请，进课堂为孩子们开展书法讲座，并现场为孩子们创作书法作品，广大青少年学员目染大师的风采，感到受益匪浅。

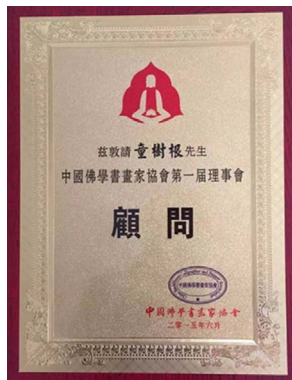
为激发创作灵感、表达对童树根副秘书长的谢意，主办方还安排童树根先生游览了长江三峡。

我会常务理事童树根荣任 中国佛学书画家协会顾问

2015年6月，我会常务理事、安徽孟子书画院副秘书长童树根先生荣任中国佛学书画家协会第一届理事会顾问。

据悉：中国佛学书画家协会是由已故中国佛教协会会长赵朴初居士佛学思想追随人、著名佛学书画名家童朝会先生为主发起人，联合香港爱国侨亲陈祝君、华裔企业家许明添、王觉民、台湾茶学泰斗书画家江焕长等先生

以及海内外长期致力于佛学书画研究的资深学者、书画家如王鹤、余传明、郭敬科、石景生、窦中亮等先生、弥陀寺智信方丈、法雨寺传德法师、台湾上善法师等一大批智者贤达、爱国侨亲、大德高僧和海外同胞共同发起成立。并逐步吸收海内外华人佛学书画家、学者、企业家、慈善家、学术性社会团体，以及有志于传播和弘扬中国书画艺术的世界各国仁人志士加盟。该协会以佛学的“和善”、“恒爱”为主题，通过与香港、澳门、台湾、新加坡、印尼、新西兰、泰国、美国、巴西、俄罗斯、法国、意大利、德国等国家的自办分支机构、华人社团、当地人文机构进行合作，开展一系列的巡展、义卖、联谊、交流等活动，推广和传播中国文化，同时提升和培养一大批有国际影响力的佛学书画大家。让世界在认同中国的基础上，理解中国，接纳中国。让正能量的中华文明之光普照世界，让世界在友善、和睦、平等、大同的文化里前行。协会本部设在香港，在20多个国家设立若干分支机构和联络处。



我会姚垄文化站——村民休闲娱乐的“家”



8月26日傍晚，姚垄文化站陆续聚集着几十位周边村民，他们和往日一样，是来健身、阅读、下棋、吹拉演奏的。这次正逢站里举办“村民聚会”，他们心里可乐开了花。

孟凡友老人看了由村民们自编、自导、自演的节目后，兴奋地告诉笔者：“过去每逢空闲时，亲戚朋友聚在一起就是喝喝酒、赌博，

没有什么地方可娱乐的，自从有了文化站，我们都不想再去打麻将了，大家聚在一起，谈天学习、自娱自乐、心情可舒畅啦！”

姚垄文化站自2012年11月揭牌至今，为村民们提供了多功能的文化娱乐休闲平台，在传播社会主义核心价值观，在美好、和谐乡村创建中，起到了积极推动作用。

《孟子》“四心”义考辨

耿芳朝 戴兆国

提要：《孟子》中的“四心”因关乎其人性论而备受关注。后世学者在注疏时往往攀涉心性论、本体论等哲学范畴，以至于在某种程度上遮蔽了“四心”之意。经梳理考辨，“恻隐之心”是一种内心非常痛楚的无私的情感，也即“仁爱”之情，并非一般轻微的怜悯之感。“羞恶之心”指羞惭厌恶之感，是一种对难以或不能接受的现象所持的一种憎厌态度。“辞让之心”和“恭敬之心”分别为谦逊礼让之貌和谦恭有礼之意；二者在“礼”的层面上无大的区别，前者侧重“让”义，后者侧重“恭”义。“是非之心”是指对人、事、物之正确与否的体认和分辨，对善恶、美丑的价值判断是其引申义。

关键词：“四心” 音义 考辨

《孟子》首度将“恻隐之心、羞恶之心、辞让(恭敬)之心、是非之心”相提并论，并视此为人之必备。“四心”在《孟子》中同时使用的共有四次，分别见于《公孙丑上》的“人皆有不忍人之心”章和《告子上》的“告子曰性无善无不善”章，每章各两次。从语法结构看，“四心”借助词“之”表现为偏正结构。在这种结构中，短语的意义由限制词决定。因而，厘清“恻隐”、“羞恶”、“辞让(恭敬)”和“是非”的词义，决定着对“四心”的解释。以下从文字音、义考释的角度出发，立足文本，系统梳理“四心”的具体含义，以期纠正对“四心说”的误解。

一、“恻隐之心”

《公孙丑上》第6章，孟子先论“人皆有不忍人之心”，然后以“孺子将入于井”的例子引出“人皆有怵惕恻隐之心”。《说文解字》：“怵，恐也。”《经典释文·周易音义·乾》引郑玄语：“惕，惧也。《广雅》同。”¹“怵惕”为惊惧、惊骇义，乃由见孺子乍然处于危险之境而发。然此处“恻隐”一词早期注家多未顾及。

朱熹注曰：“恻，伤之切也。隐，痛之深也。”²《说文解字》：“恻，痛也”，有悲痛义。“隐”字本义为隐蔽、隐藏、藏匿，并无“悲痛”、“伤痛”或“不忍”等义。但将“隐”字解释为“痛”并非朱熹一人，其前已有先例。《诗经·邶风·柏舟》：“耿耿不寐，如有隐忧”，《毛诗正义》注：“隐，痛也”。³《谷梁传·隐公十一年》：“隐之，不忍地也”。范宁注：“隐，犹痛也”。⁴可见，朱熹将“恻隐”之“隐”注为“痛”义，并非毫无凭依。问题在于本义为“隐蔽、隐藏”的“隐”字其“伤痛”义如何得来？很显然，通过词义的一般引申难以达到，那么只有字义假借这一种可能。

据今人考证，古文中“殷”虽有“痛”义，但其本身仍是一个假借字，并非恻隐之“隐”的本字，其本字为“愍”，音同“殷”。⁵原因在于，虽然“隐与殷，声近而义同。”（《广

雅·释诂》）并且有“恻隐、伤痛”的用法，如“殷，痛也。”（《广雅·释诂》）但与其本义“殷，作乐之盛称殷”（《说文解字》）矛盾。其实“愍”为“隐”本字有多处明证。如朱骏声《说文通训定声》：“隐，假借为愍。”⁶《诗经·邶风·柏舟》：“如有隐忧”，马瑞辰《毛诗传笺通释》案：“殷、隐古同声通用，隐者愍之假借”。⁷这与“愍”本义“痛也”（《说文解字》）完全一致。此外，朱熹解释“念我独兮，忧心殷殷”（或作“忧心愍愍”）时注：“殷殷然，痛也。”⁸由此可见，恻隐之“隐”的本字应是“愍”，又因其“从心殷声”（《说文解字》），其意为心痛或痛心。

鉴于“恻”和“隐”皆有心痛、伤痛义，故而朱熹释《孟子》“恻隐之心”时云：“恻，伤之切也。隐，痛之深也”。⁹据此，我们认为，在孟子那里，人皆会因孺子将遭受巨大的灾难而内心“必然”十分伤痛，并且由于此“痛”十分巨大，故而内心“难以忍受”，因而表现出恻隐伤痛之情，此即为“不忍人之心”的由来。因此，“恻隐之心”是一种内心非常痛楚的无私的情感，也即“仁爱”之情，并非一般轻微的怜悯之感。由此论点出发，孟子将“恻隐之心”归结为“仁”于上下文意吻合无间。

二、“羞恶之心”

《孟子》本文对“羞恶之心”等“三心”并无推理或例证，紧随“恻隐之心”直接提出。时人有解“羞恶之心”为“羞于为恶[è]之心”者。细加考辨，此解不确。

“恶”为多音字。古汉语中“恶”有三种读法：阴平[wū]、去声[è]和去声[wù]。当读为阴平[wū]时，词性有三种：一为疑问代词，训为“哪里，怎么”。如《孟子·尽心上》：“路恶在？”《荀子·劝学》：“学恶乎始，恶乎终。”二为叹词，如《孟子·公孙丑上》：“恶，是何言也！”三为否定副词，意为“不”。如《孟子·离娄上》：“生则恶可已也，恶可已，则不知足之蹈之手之舞之。”当读去声[è]时，其词性多为

名词，分两种情况：一为恶意，罪恶，不良行为，与“善”相对。“不仁而在高位，是播其恶于众也。”“眸子不能掩其恶。”（以上二则均自《孟子·离娄上》）同时也指坏人、恶人，“元恶不待教而诛。”（《荀子·王制》）二为丑义，与“美”相对，如《灵枢·本脏》：“厚薄美恶皆有形。”此时也引申为坏、不好[hǎo]，如“伯夷，目不视恶色，耳不听恶声。”（《孟子·万章下》）当读去声[wù]时，为表情义的动词，意为讨厌，不喜欢，与好[hào]喜欢）相对。“子曰：‘我未见好仁者，恶不仁者。’”（《论语·里仁》）陆德明注：“恶，乌路反。”¹⁰“天不为人之恶寒而辍冬，地不为人之恶辽远而辍广，君子不为小人匈匈也辍行。”（《庄子·天地》）据以上分析，“羞恶”一词之读音和训解可能有两种情况：羞恶[è]，可解为羞于为恶；羞恶[wù]，意为羞惭、厌恶。比较这两种解释，可发现后者符合《孟子》本文之意。理由如下：

其一，若解为“羞于为恶”于理不通。据上文分析，“恶”读去声[è]时，其词性多为名词，并无“为恶”这一用法，故不通。其二，“四心”的限定词结构为并列式。反观“恻一隐”“辞一让（恭一敬）”和“是一非”的用词结构，它们不是表意相近的单词并列——“恻（痛也）”与“隐（痛也）”、“恭”与“敬”，就是表意相反的单词联缀——“是”与“非”。可见，“羞恶”一词也应属于并列结构。其三，历代注家多持后一种观点。“恶，乌故切。”（孙奭《孟子音义·公孙丑上》）朱熹于《四书章句集注》中两次均注曰：“恶，去声。”¹¹总结来看，“恶”应当读为去声[wù]，其义为讨厌、憎恶（[wù]）。

再论“羞”。许慎云：“羞，进献也。从羊从又，所进也；从丑，丑亦声。息流切。”（《说文解字》）“从羊从又”即表示用手捧羊进献的意思。又《尔雅·释诂》：“羞，进也。”邢昺疏曰：“羞，谓进与也。羞者，《曲礼》云：‘闻子有客使某羞。’”¹²可见，“羞”字的本义为进献食品，又引申而指美味的食物，如珍羞、庶羞等。后来，用作食物的“羞”字多写作“馐”，而原来的“羞”字则借用为耻辱、愧怍等义。

对《孟子》中“羞恶之心”的解释，孙奭疏为：“羞恶惭耻。”¹³朱熹注曰：“羞，耻己之不善也。恶，憎人之不善也。”¹⁴也就是说，因自身的不善而感觉羞耻，见他人的不善而感觉憎恶。可见，“羞恶之心”是人们対难以或不能接受的人、事、物的憎厌态度。既然“羞恶之心”指羞惭厌恶之感，孟子将之归结为“义之端”，甚至直指为“义”便不言而喻了。

三、“辞让（恭敬）之心”

《孟子》“四心说”中的第三“心”前后表述略有变化，《公孙丑》篇中的“辞让之心”在《告子》篇中表达为“恭敬之心”。

“辞让”本为两个词。《说文解字》：“辞，讼也。”段玉裁注曰：“说也。”¹⁵本义为诉讼、口供。如《周礼·秋官·乡士》：“听其狱讼，察其辞”。在本义基础上又引申出解说、申辩、推辞和不接受等义。如《论语·雍也》：“原思为之宰，与之粟九百，辞。”《孟子·公孙丑下》：“公孙丑曰：‘昔者辞以病，今日吊，或者不可乎？’”再论“让”。《说文解字》：“让，相责让也。”意为相互责备。又，《孔

丛子·小尔雅》注曰：“诘责以辞谓之让。”¹⁶“让，责也。”（《广雅·释诂》）可见，“让”本义为责问、责备。如“平子怒，益宫于郤氏，且让之。”（《左传·昭公二十五年》）“入其疆，土地荒芜，遗老失贤，掎克在位，则有让。”（《孟子·告子下》）然而，随着人们的用词习惯变化，“责问、责备”义不常见用，其引申义“谦逊推让”多见。如“允恭克让。”（《尚书·尧典》）“三以天下让。”（《论语·泰伯》）“虽能必让，然后为德。”（《荀子·非十二子》）那么，“让”的“谦让、辞让”义从何得来？

“让”，古同“攘”。“攘”本义为推让，从襄，襄亦声。“襄”意为“包裹”、“包容（异物）”。“手”与“襄”联合起来表示“用手接过对方的物品，接着用手递回去”、“用手握住对方伸过来的手并反推回去”。《说文解字》：“攘，推也。”段玉裁《说文解字注》云：“让，相责让。经传多以为谦攘字。”¹⁷由此可见，“让”兼具“谦让、推让”义。鉴于“辞”有推辞、不接受等引申义，因而“辞”、“让”两词意思接近，甚至可以互释。后世注家以“辞”注“让”即是佐证。《楚辞·九章·怀沙》：“知死不可让，愿勿爱兮”，王逸注曰：“让，辞也。”¹⁸由此可见，“辞让”一词的结构为同义反复。因此，其“推让、不接受”义便更加明确。“辞让”，朱熹注：“辞，解使去己也。让，推以与人也。”¹⁹此注平实恰切，契合《孟子》“辞让之心”本意。此外，古籍多载：“让者，礼之主也。”（《左传·襄公十三年》）“长者问，不辞让而对，非礼也。”（《礼记·曲礼上》）由此可见，“辞让”与“礼”密不可分，意为有礼貌地推辞、推让，即谦逊礼让。在这个意义上说，“辞让之心”为谦逊礼让之貌。以下再看“辞让之心”与“恭敬之心”的联系。

“恭敬”本为两个词，并且意思相同，都为“肃也”（《说文解字》）。又如《尔雅·释诂》：“恭，敬也”，《广韵·映韵》：“敬，肃也。”但是二者侧重不同，前者侧重外貌，后者侧重内心。²⁰如《尚书·洪范》：“貌曰恭。”《论语·季氏》：“貌思恭。”《尚书·无逸》：“严恭寅畏天命，自度。”孔颖达疏引郑玄语：“恭在貌，敬在心。”²¹古语中，“恭”、“敬”单用与合用并行。如《诗经·小弁》：“维桑与梓，必恭敬止。”《论语·公冶长》：“其行己也恭，其事上也敬。”《荀子·致士》：“恭敬以先之，政之始也。”事实上，基于早期儒家“礼主恭敬”的观念，“恭敬”一词合用颇有“端庄有礼”的意味。因为“恭敬”与“礼”联系密切。

据《礼记·曲礼》载：“是以君子恭敬撝节退让以明礼。”《礼记·仲尼燕居》：“子曰：‘敬而不中礼谓之野，恭而不中礼谓之给，勇而不中礼谓之逆。’”《论语·泰伯》：“恭而无礼则劳。”《荀子·臣道》：“恭敬，礼也。”此外，后世注家之注亦证明了此种观念。《礼记·曲礼》：“《曲礼》曰：毋不敬。”郑玄注曰：“礼主于敬。”²²《礼记·乐记》：“乐也者，情之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。乐统同，礼辨异。礼乐之说，管乎人情矣。”孔颖达疏：“乐主和同，则远近皆合；礼主恭敬，则贵贱有序。”²³又，《孝经·广要道》：“礼者，敬而已矣。”李隆基注：“敬者，礼之本也。”²⁴可见，“恭敬”可训解为谦恭有礼，即谦恭礼貌的态度。

由于“恭敬”、“辞让”都以礼为主,《孟子》将“恭敬之心”与“辞让之心”不作区分地使用就不足为怪了。而且,“辞让之心”和“恭敬之心”在礼的层面上无大的区别,只是前者侧重“让”义,后者侧重“恭”义。更有甚者,在后人疏解中对二者竟不作区分。如戴震言:“然人之心知,于人伦日用,随在而知恻隐,知羞恶,知恭敬辞让,知是非……于其知恭敬辞让,则扩充之,礼无不尽。”²⁵总结而论,“辞让之心”是为谦逊礼让之貌,“恭敬之心”是为谦恭有礼之意。孟子将“辞让(恭敬)之心”归为“礼之端”,乃至就是“礼”便理所当然了。

四、“是非之心”

“是非”一词古汉语中常用,其义似乎无需多议,这也许是历代《孟子》注家多未提及的原因。孙奭疏曰:“是非好恶。”²⁶朱熹注:“是,知其善而以为是也。非,知其恶而以为非也。”²⁷如果说孙奭之疏近乎未解的话,那么朱熹之注似难逃过度诠释之嫌。因而,辨明“是非”本义关乎对“是非之心”的合理疏解。

《说文解字》曰:“是,直也。从日正。”段玉裁注:“直部曰。正见也。十目烛隐则曰直。以日为正则曰是。从日正会意。天下之物莫正于日也。”²⁸万物最“正”者为“日”,正者即为“是”,因而其本义为直,段氏注为“正见”。继而,古人在用词过程中将其引用为正确、对等义。如《论语·阳货》:“偃之言是也。”再说“非”。《说文解字》曰:“非,韦也。从飞下翅,取其相背。”段玉裁注:“韦各本作违。今正。违者,离也。韦者,相背也。”²⁹金文作“𠄎”(状),像“飞”字下面相背展开的双翅形,双翅相背,表示相离,其本义为不合。在此基础上引申出错误、错的等含义。明辨了“是”、“非”本义,再论“是非”一词。

“是非”一词作为并列结构³⁰在古汉语中语义主要有三种:1.指对和错的;正确和错误。《荀子·解蔽》:“天下不以是为隆正也,然而犹有能分是非、治曲直者邪?”《韩非子·奸劫弑臣》:“循名实而定是非,因参验而审言辞。”2.指褒贬或评论,该义古代文献中不常见。《史记·太史公自序》:“是非二百四十二年之中,以为天下仪表。”3.指纠纷、口舌,亦不常见。《庄子·盗跖》:“摇唇鼓舌,擅生是非。”此外,“是非”一词在先秦文献中使用率较高,多取“正确、错误”义。³¹如《荀子·王制》:“是非不乱,则国家治。”再如《礼记·曲礼上》:“夫礼者,所以定亲疏,决嫌疑,别同异,明是非也。”据此分析可以得知,《孟子》中“是非”一词当为正确和错误。因此,“是非之心”原意为对人、事、物之正确与否的体认和分辨,对善恶、美丑等价值判断是其引申义。因而,称其为“智之端”,甚至就是“智”便顺理成章了。

综上,通过对读音的判定和词义的考辨,我们可以对《孟子》中“四心”的涵义作出以下结论。“恻隐之心”并非一般轻微的怜悯之感,而是一种内心非常痛楚的无私的情感,也即“仁爱”之情。“羞恶之心”实指羞惭厌恶之感,是一种对难以或不能接受的现象所持的一种憎厌态度。“辞让之心”和“恭敬之心”,分别为谦逊礼让之貌和谦恭有礼之意;

二者在“礼”的层面上无甚区别,前者侧重“让”义,后者侧重“恭”义。“是非之心”原意为对人、事、物之正确与否的体认和分辨,对善恶、美丑等价值判断是其引申义。正如程子所言:“万物皆有性,此五常性也。若夫恻隐之类,皆情也,凡动者谓之情。”³²亦如朱子所语:“恻隐、羞恶、辞让、是非,情也。”³³因而,“四心”总体是指人们在为人处事过程中表现出的心理活动、情感态度和价值判断。

注释:

1 [唐]陆德明撰:《经典释文》,北京:中华书局1983年版,第19页。

2 [宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局1983年版,第237页。此外,今人杨伯峻言:“‘隐’,赵岐《注》:‘隐,痛也。’”(杨伯峻:《孟子译注》北京:中华书局,2008年版,第60页。)查赵《注》不见,故不从。孙奭《孟子注疏》疏曰:“恻隐痛忍之心。”并未明确指隐为痛。

3 [汉]毛亨传,郑玄笺,[唐]孔颖达疏:《毛诗正义》,李学勤主编,北京:北京大学出版社1999年版,第134页。

4 [晋]范宁集解,[唐]杨士勋疏:《春秋谷梁传注疏》,李学勤主编,北京:北京大学出版社1999年版,第36页。

5 黄玉顺:《恻隐之“隐”考论》,《北京青年政治学院学报》2007年第3期,第54-57页。

6 [清]朱骏声:《说文通训定声》,北京:中华书局1984年影印本。

7 [清]马瑞辰:《毛诗传笺通释》,北京:中华书局1989年版,第108页。

8 [宋]朱熹:《朱子全书》第1册《诗集传·小雅·正月》,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社2002年版,第590页。

9 [宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局1983年版,第237页。

10 [唐]陆德明撰:《经典释文》,北京:中华书局1983年版,第346页。

11 [宋]朱熹著:《四书章句集注》,北京:中华书局1983年版,第237、328页。

12 [汉]郭璞注,[宋]邢昺疏:《尔雅注疏》,李学勤主编,北京:北京大学出版社1999年版,第25页。

13 [汉]赵岐注,[宋]孙奭疏:《孟子注疏》,李学勤主编,北京:北京大学出版社1999年版,第95页。

14 [宋]朱熹著:《四书章句集注》,北京:中华书局1983年版,第237页。

15 [汉]许慎撰,[清]段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社1981年版,第742页。

16 [宋]宋咸注:《孔丛子注》,南京:江苏古籍出版社1988年版,第145页。

(下转第17页)

儒家性善说与道德修养

解光宇（安徽大学哲学系）

内容提要：孟子的“性善说”是儒家人性学说的主干。程颢在前人的思想资料基础上综合创新，提出了“气禀说”，致力解决关于性善与性恶、性与情的矛盾，并且提出以“定性”为核心的修养方法，使人性学说日臻完善。儒家“性善说”中的“修道之谓教”、“定性”，可为当代的伦理建设和道德修养提供很好的借鉴。

关键词：儒家 孟子 性善说 程颢 定性

中共中央在《公民道德建设实施纲要》的通知中指出，公民道德建设要“继承中华民族几千年形成的传统美德”，这给我们提出了一项重要的任务，就是要注意从传统文化中挖掘优秀伦理思想，为建设社会主义新道德服务。儒学是传统文化的主干，而儒家伦理学说又是中华民族几千年传统美德的集中体现。在道德修养方面，儒家的人性学说以及性情关系说，为我们提供了宝贵的理论财富。

我国古代的人性问题是孔子提出的。孔子虽然提出“性相近也，习相远也”¹的命题，但没有系统地论述。而孟子明确提出“性善说”，并且作了系统地论述，从而成为中国人性学说的主干。后经荀子、韩愈、李翱及张载等人的发展演变，已为儒家人性学说奠定了比较扎实的理论基础。程颢在前人的思想资料基础上综合创新，提出了“气禀说”，致力解决关于性善与性恶、性与情的矛盾，并且提出以“定性”为核心的修养方法，使人性学说日臻完善，在理论上初步定型。

一、

“孟子道性善，言必称尧舜”²，性善论是孟子整个思想的基础。孟子在与告子争论中阐述人性善的思想：

告子曰：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善与不善也，犹水之无分于东西也。”孟子曰：“水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无不善，水无有不下。今夫水，博而跃之，可使过颡；激而行之，可在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”³

告子认为人性无所谓善或不善。孟子认为，人性之善就像水之就下，虽然也可以把水引上山，但向上却不是水的本性。所以孟子认为善是人性的表现，不善是违背人的本性的。

善性不仅是圣人所有，一般人同样具有：

口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。⁴

将理义看作“心之所同然”，就肯定了每个人都有对善追求的权利，也都能达到善的境界。同时，也意味着在对善的追求上，人与人是平等的。圣人与一般人的区别只是在于“圣

人先得我心之所同然耳”⁵，实际上，“圣人与我同类者”⁶、“尧舜与人同耳”⁷。从这点出发，孟子得出一个重要的结论，即“人皆可以为尧舜”⁸。

孟子虽然主张人性善，但这种善并不是说人人天生就是善人，而只是“善端”，是善的萌芽，需要培养、扩充。

所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕侧隐之心，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，无恻隐之心，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。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。人之有四端也，犹其有四体也。……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始燃，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。⁹

在这里，孟子把恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心称为仁、义、礼、智四端，“仁、义、礼、智根于心”，“非由外铄我也，我固有之”¹⁰。所以，要培养“四端”、“扩而充之”，才能显示善性。

由于仁、义、礼、智四端是“我固有之”，那么，其表现为“良能”、“良知”也是与生俱来的：

人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。¹¹

所谓“良知”、“良能”像“四端”一样是天生就有的，即是人本性所固有的，并用小孩爱父母、敬兄长来论证人具有先天的“善性”。

孟子虽然强调人的本性中有“善端”、“良知”、“良能”，但不是说人生来就是有完善的道德。社会上的人确实有不善的。孟子把人的不善归结为“不能尽其才”。他说：“若夫为不善，非才之罪也。……或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。”¹²“才”指人生来就有的质料，也就是性。不善者就是没有很好培养“善端”。人能否培养和扩充自己的“善端”，主要取决于自身的主观愿望和努力。孟子举舜为例，说明舜一心向善，故为圣人：

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。¹³

所以向善者取决于主观的“心”，即要养心，养心才能培养、扩充“善端”。

如何“养心”？孟子以为“养心莫善于寡欲”¹⁴，因为追求过多的物质欲望会使人失去善性，故孟子反对“求利”和“多欲”，以“寡欲”为养心的主要内容。

如果不能“寡欲”而丧失善性，就应努力把它的找回来，恢复善之本性：

仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣！¹⁵

这就是所谓的“求放心”。

人的善性是天生俱有的，但要靠“心”来把握。孟子认为：

耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大，则小者不能夺也。¹⁶

孟子视耳、目等感官为“小体”，视心官为“大体”，认为耳、目无思考作用，常为外物所蒙蔽，把人引向迷途。心官能思，通过思维的明辨，便能克制物欲以存善性。所以他强调要先把心中固有的“善”树立起来，以防感官因“蔽于物”而夺走善性。

二、

孟子的“性善说”是儒家人性学说发展的逻辑起点。虽然后继者大部分都继承“性善”思想，但在论述“情”的方面发展了“性恶”的思想。中国哲学史上人性善恶争论的过程，实质上是“性”与“情”这对范畴发展和演变的过程。

孟子虽然没有提出“情”的概念，但在论述性时透露出关于“情”的思想。他从人性善出发，认为人皆有“恻隐之心”、“辞让之心”、“羞恶之心”和“是非之心”，这“四端”就是仁义礼智，恻隐、羞恶，是非与辞让就是“情”。既然人性是善的，那么情也善。

荀子首次明确地提出“情”的概念。荀子说：“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者情之应也。”¹⁷荀子把性、情、欲三者联系在一起，认为情欲是性的表现。“情”表现在哪些方面呢？荀子提出“六情说”：“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。”¹⁸特别是“好”，往往表现为恶的欲望，即所谓“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚”¹⁹，就是说人“生而好利焉”，“生而有耳目之欲，有好声色焉”，如果“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴”²⁰，因此，人性恶其表现的情欲也恶。

董仲舒的“性仁情贪，性有三品”，明显具有调和性的善恶色彩。他认为，人一生下来就具有“性”和“情”：“身之有性情也，若天之有阴阳也。言人之质而无其情，犹言天之阳而无其阴也”²¹。董仲舒“性仁情贪”观点：“身之名取诸天，天两，有阴阳之施；身亦两，有贪仁之性。”²²就是说天有阴阳，表现在人性上也有阴阳两种属性，即性是阳的体现，其属性为“仁”，情是阴的体现，其属性为“贪”，这就是所谓“性仁情贪”。所以他认为孟子的性善说有缺陷，

“谓性已善，奈其情何？”²³，也不同意荀子性情皆恶的观点，认为情虽然恶，但是性“仁”，恶的情最终要受到性的控制。他根据人所禀受情欲的多少而划分了三种人性，第一类是情欲极少的“圣人之性”；第二类是情欲极多的“斗筭之情”；第三类是仁贪对半、可以为善也可以为恶的“中民之性”。

董仲舒“性三品”的提出，理论上旨在调和性善和性恶、性与情的矛盾。唐代的韩愈、李翱在此基础上加以发挥，使之更加精致。

韩愈认为，不能把性和情截然分开，应该将性与情并提。他说：“性也者，与生俱生也。情也者，接于物而生也。”²⁴并且指出性的内容有五，即仁义礼智信；情的内容有七，即喜怒哀惧爱恶欲。韩愈在论述性情的基础上，把人性也分为上中下三品：“性之品有上中下三，上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。”²⁵性有三品，性情相应，情也依附而分为三种，即上品的性必发为上品的情，它基本上符合五德；中品的性必发为中品的情，它于五德虽然有违背或不足，但其中包含有合乎五德的地方；下品的性则必发为下品的情，它从本质上是与五德相违背的。性与情一一对应，二者紧密相联。韩愈性情相关联的思想则是对董仲舒割裂性情关系的修正，为李翱的“灭情复性”作理论上的准备。

李翱在性与情的关系上，以性善说为基础融汇佛家“灭情见性”的思想，从而提出“灭情复性说。”

李翱在反佛之余，觉察到佛性说与儒家修心养性说有共同点，注意“以佛理证心”，援佛入儒，以儒融佛。在论述性与情的关系时，李翱认为：

人之所以为圣人者，性也，人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者，皆情之所为也。情皆昏，性斯匿矣。非性之过也，七者循环而往来，故性不能充也。水之浑也，其流不清；火之烟也，其光不明；非水火清明之过。沙不浑，流斯清矣；烟不郁，光斯明矣。情不作，性斯充矣。²⁶

这就是说，每一个人的本性，都是先天符合封建道德标准，都有做圣人的可能性。为什么有人不能成为圣人呢？这是受到情感欲望干扰的缘故。人的七情不断从各个方面干扰人的本性，使善性不能得到扩展，就象夹杂着泥沙的水，泥沙沉淀，水就清了；就象夹杂着烟的火，去掉烟，火光就显露出来了。去掉情，人的善性就可以得到扩展。所以，情是性之累，只有“灭情”才能“复性”。

在如何复性问题上，李翱也借鉴佛教的修养方法：

或问曰：“人之昏也久矣，将复其性者，必有渐也，敢问其方”曰：“弗虑弗思，情则不生。情既不生，乃为正思。正思者，无虑无思也。”²⁷

不难看出，李翱提倡无思无虑，以静息一切念虑为主要修养方法，这与佛家的“静虑”、“禅定”的修养方法并没有什么不同。

不过，李翱的人性学说尚有许多问题不能自圆其说。如在闻睹与思虑的问题上，就简单地割裂感性与理性的关系。人的感官功能是客观存在的。李翱也承认人的感官作用：“不

闻不睹，是非人也”²⁸。但李翱又认为“视听昭昭而不起于见闻者，斯可矣”²⁹。既然“不闻不睹是非人”，那么为什么认识又“不起于见闻”呢？

同样，在性与情的关系上，既然性善情恶。那么又是怎样得出“情不自情，因性而情，性不自性，由情以明”³⁰的结论呢？显然，性与情以及善与恶的关系不能自圆其说。

三、

孟、荀以降，历代学者都力图对人性的善恶问题进行理论上的综合。有“性有善有不善”、“善恶混”、“无善无不善”等观点。但是，照朱熹的说法大都不得要领，仅有韩愈的“性三品”说“却是说得稍近”。然而朱熹又说韩愈的“性三品”说尚有不尽之言。那么，韩愈的不尽之言又是什么呢？

“韩退之原性中说三品，说得也是，但不曾分明说是气质之性耳”³¹，“盖人之所以有万殊不齐，只缘气禀不同”³²。如此看来，“气禀之性”对于解决人性问题的争端是何等重要。

首先明确提出“气质之性”思想的是张载。张载说：“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉”³³。在这里，张载把人性分为“天地之性”与“气质之性”。天地之性纯善，气质之性则有善有不善。气质之性是由特殊体质而具有的特性，所禀什么气，就具有什么性。张载认为：“大凡宽褊者，是所禀之气也。气者自万物散殊时，各有所得之气”³⁴。可见，所禀之气决定所具之性。问题在于张载并没有提出如何改善气质之性成为天地之性，也就是说，没有提出如何进行道德教化使人恢复善性的问题。显然，张载的气质之性并没有从理论上解决人性善恶的矛盾。

如果说“气禀之性”是人性学说发展过程中的一个重要纽带，那么，是程颢系起了这颗纽带。程颢在坚持孟子“性善说”的基础上，把人性理论推向一个新的高峰。程颢说：

人生气禀，理有善恶，然不是性中元有两物相对而生也。有自幼而善，有自幼而恶，是气禀有然也。善固性也，然恶亦不可不谓之性也。……皆水也，有流而至海，终无所污，此何烦人力之为也。有流而未远，固已渐浊；有出而甚远，方有所浊；有浊之多者，有浊之少者，清浊虽不同，然不可以浊者不为水也。如此则人不可以不加澄治之功。故用力敏勇则疾清，用力缓殆则迟清。及其清也，则却只是元初水也。不是将清来换却浊，亦不是取出浊来置在一隅也。水之清则性善之谓也。故不是善与恶在性中为两物相对，各自出来。³⁵

这段论述主要贡献在于从“气禀之性”逻辑地推导出加强道德教化的“澄治之功”。“澄治之功”实质上就是强调伦理纲常教育的重要性。

王彦霖以为：“人之为善，须是他自肯为时，方有所得，亦难强。”曰：“此言虽是，人须是自为善，然又不可为如此却都不管他，盖有教矣，‘修道之谓教’，岂可不修！”³⁶。

显而易见，“修道之谓教”的“澄治之功”就是有加强道德教化，通过道德教化来恢复人的善性。

上述可见，程颢以“气禀之性”为出发点，然后过渡到“修道则谓之教”的“澄治之功”，最后上升到天道观，可谓逻辑严密。所以，朱熹对程子的“气禀之性”十分赞赏：“孟

子未尝说气质之性，程子论性，所以有功於名教者，以其发明气质之性也。以气质论，则凡言性不同者，皆冰释矣。”³⁷“道夫问：气质之说始于何人？曰：此起于张、程，某以为极有功於圣门，有补於后学，读之使人深有感于张、程。”³⁸。即是说，朱熹非常赞赏把性区分为“天命之性”和“气质之性”，认为这种区分解决了人性学说的种种矛盾。张、程提出“气禀说”和“定性说”，为解决人性善恶问题、性与情关系问题作出了重大的理论贡献。

四、

“天命之性”与“气质之性”的关系也就是性与情的关系。关于性与情的关系，程颢以前的许多思想家都作了有益的探讨。例如荀子认为人性恶，实际上是把性作为情。李翱以孟子的性善思想为基础，吸收佛教“灭情见性”思想，提出了“灭情复性”的学说。宋理学家们往往把人的情感欲望谓之“人欲”，把伦理道德、纲常义理看作是“天理”。“天理”与“人欲”是对立的，要维护伦理道德与纲常义理的“天理”，就必须克服“人欲”。当然，这里的“人欲”并不是指人生存本能的欲望，而是指违背伦理道德与纲常义理的欲望。怎样才能做到“存理灭欲”呢？这就是程颢在《答横渠先生定性书》中所要解决的问题。

《答横渠先生定性书》是程颢和张载讨论“定性”问题的一封信，后人称之为《定性书》。朱熹的语录中有一条云：“《定性书》说得也诧异。此性字是个心字意。”³⁹即是说“定性”的实质就是“定心”。张载希望得到“定性”，但“犹累于外物”，以致于不得不动。程颢回答说：

所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。且以性为随物于外，则当其在内时，何者为在内？是有意于绝外诱而不知性之无内外也，既以内外为二本，则又乌可遽语定哉？⁴⁰

张载累于外物不能定性，“以性为有内外”，导致“以外物为外，牵己而从之。”这样，己性为内，外物为外，外物引诱己性，使己性随于外物而不能定。程颢认为，必须认识己性与万物一体，无所谓内外之分。“仁者浑然与物同体”，“天地之用，皆我之用”，只有认识己性与万物一体，才能做到“动亦定，静亦定。”

己性与万物一体，己性无内外，这不是一般人能做到的，只有那些圣人才能做到：“夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”⁴¹天地化生万物，天地之心也就是万物之心，万物与天地一体。圣人之情顺应万物，圣人之心好象一面镜子，能照一切东西。在这里可以看到佛老的痕迹：“圣人用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物不伤。”⁴²“圣人之情，应物而无累于物者也。”⁴³“善知识，我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。无相者，于相而离相。无念者，于念而无念。”⁴⁴

那么，一般人与圣人的根本区别在何处呢？“人之情各有所蔽，故不能适道，大率患在于自私而用智。自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然。”⁴⁵一般人与圣

人的根本区别在于一般人“自私”、“用智”，圣人则“廓然而大公”。一般人的思想行为都是以自己的利益为出发点，出于自私的动机，都是有所为而为，而不是对于事物的自发反映，故“自私则不能以有为为应迹。”

“自私”、“用智”是不知“性之无内外也。”如果以“内外为二本”，这就必然“累于外物”，不能抵御外物对己的诱惑。所以“定性”必须做到：

与其非外而是内，不若内外之两忘也。两忘则澄然无事矣。无事则定，定则明，明则尚何应物之为累哉！圣人之喜，以物之当喜，圣人之怒，以物之当怒，是圣人之喜怒，不系于心而系于物也。⁴⁶

张载以己性为内外，这样永远达不到“定性”的精神境界。若想“定性”，就必须“内外之两忘也”，以“内外为一本。”

上述可见，程颢关于“定性”的论述，并不象李翱那样简单地割裂性与情的关系，生硬地“灭情复性”，而是承认情感欲望的客观性，让人情顺应万物。所谓“内外为一本”，就是以封建义理纲常为内的“天理”，统帅人的情感欲望，情动不能超越封建纲常义理所规定的范围。只有这样，方能“澄然无事”，“无事则定，定则明”，情就不会有应物之累了，这就是“定性”的实质所在。

综上所述，儒家人性学说强调“性善”，是“人本”、“民本”的理论基础；强调“性善”与“修道之谓教”的道德教化，即强调道德他律，又强调道德自律；并且通过道德他律向道德自律的转换，达到理想道德人格的境界。这些思想可为当代的伦理建设和道德修养提供很好的借鉴。

注释：

- 1 《论语·阳货》
- 2 《孟子·滕文公上》
- 3/4/5/6/10/12/15/16 《孟子·告子上》
- 7 《孟子·离娄下》
- 8 《孟子·告子下》
- 9 《孟子·公孙丑上》
- 11/13 《孟子·尽心上》
- 14 《孟子·尽心下》
- 17/18 《正名》
- 19/20 《性恶》
- 21/22/23 《春秋繁露·深察名号》
- 24/25 《韩昌黎集·原性》
- 26/27/28/29/30 《复性书》
- 31/37/38 《朱子语类》卷四
- 32 《北溪先生字义·性》
- 33 《正蒙·诚明》
- 34 《语录》下
- 35/36 《河南程氏遗书》卷第一《二先生语一》，《二程集》第2页，中华书局2008。
- 39 《朱子语类》卷九十五
- 40/41/45/46 《定性书》
- 42 《庄子·应帝王》
- 43 何劭《王弼传》
- 44 《坛经·定慧品》

（上接第13页）17 [汉]许慎撰，[清]段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社1981年版，第100页。

18 王泗原著：《楚辞校释》，北京：人民教育出版社1999年版，第180页。

19 [宋]朱熹著：《四书章句集注》，北京：中华书局1983年版，第237页。

20 关于“恭”和“敬”侧重的不同，古语表述略有不同。例如刘向《洪范五行传》言：“内曰恭，外曰敬”。但总体而言，在古人用词习惯中多以外主恭，内主敬，今从之。

21 [汉]孔安国传，[唐]孔颖达疏：《尚书正义》，李学勤主编，北京：北京大学出版社1999年版，第431页。

22 [汉]郑玄注，[唐]孔颖达疏：《礼记正义》，李学勤主编，北京：北京大学出版社1999年版，第6页。

23 [汉]郑玄注，[唐]孔颖达疏：《礼记正义》，李学勤主编，北京：北京大学出版社1999年版，第1116页。

24 [唐]李隆基注，[宋]邢昺疏：《孝经注疏》，李学勤主编，北京：北京大学出版社1999年版，第44页。

25 [清]戴震撰：《孟子字义疏证》，何文光整理，北京：中华书局1982年版，第29页。

26 [汉]赵岐注，[宋]孙奭疏：《孟子注疏》，李学勤

主编，北京：北京大学出版社1999年版，第95页。

27 [宋]朱熹著：《四书章句集注》，北京：中华书局1983年版，第237页。

28 [汉]许慎撰，[清]段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社1981年版，第69页。

29 [汉]许慎撰，[清]段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社1981年版，第583页。

30 此处排除“是非”一词为其他结构的情况：（1）中心语+补语的中补结构，意为“这不是”，如《孟子·滕文公下》：“是非君子之道。”《孟子·离娄下》：“是非汝所知也。”（2）动词+宾语的动宾结构，意为“以非为是”，如《荀子·修身》：“非是、是非谓之愚。”

31 据统计，“是非”一词作为并列结构：《礼记》中见1处；《庄子》中见31处；《荀子》中见27处；《韩非子》中见11处。以上文本共计出现70处，仅一处为“纠纷、口舌”义（见《庄子·盗跖》），其余皆为“正确、错误”义。

32 [宋]程颢，程颐著：《二程集·河南程氏遗书》，王孝鱼点校，北京：中华书局1981年版，第105页。

33 [宋]朱熹著：《四书章句集注》，北京：中华书局1983年版，第238页。

儒家君子文化的哲学特征

李季林（安徽省社会科学院哲学所）

内容提要：君子赋有行仁仗义的情怀、拯人救世的道义和恪守诚信的践约精神，是儒家文化的一种理想人格，是一个社会的道德楷模，是人中之花“人花”；他赋有独特的君子之性、君子之行、君子之品、君子之德，有以仁、义、礼、智、信、恭、宽、敏、惠、温、良、俭、让、和、乐、中庸等为行为准则的处事哲学，并在天命、贫富、贵贱、福祸、苦乐、生死、义利、君臣等关系上具有特立独行的价值观。君子文化启示我们，“人有君子之行”是我们人之为人的道义；虽然我们不可能事事都做君子，但是可以事事不做小人。

关键词：儒家 君子文化 价值观

君子赋有行仁仗义的情怀、拯人救世的道义和恪守诚信的践约精神，是儒家文化的一种理想人格，是一个社会的道德楷模、行业标兵和人格典范，是一个个大人、仁人、灵魂高尚的人；他赋有独特的君子之性、之行、之品、之德，有以仁、义、礼、智、信、恭、宽、敏、惠、温、良、俭、让、和、乐、中庸等为行为准则的处事哲学，并在天命、贫富、贵贱、福祸、苦乐、生死、义利、君臣等关系上具有特立独行的价值观。

下面我们以《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》等儒家思想代表的经典文献来梳理儒家理想人格“君子”的哲学文化特质及其伦理价值。

一、《论语》君子的仁义、和乐精神

《论语》中提到“君子”的有109处，其中涉及到君子之性、君子之行、君子之品、君子之德和仁、义、礼、智、信、和、乐、中行等君子应具备的品质及行为规范等重要范畴。

君子之性：孔子认为人最初的本性是相近的。但是，为何会有后来的君子与小人之分呢？孔子认为那是由于的人生境遇、行为习惯的迥异造成的，因为君子成于仁心、“义境”，而小人生于奸情、“利境”。因此君子之性的本质是仁义。

那么，如何修养、体现君子之性呢？

内外双修、文质并茂。孔子说：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然

后君子。”一个人只有他的内在性情与外在文采表里如一了、相得益彰了，才能成为一位君子。现在我们说一个人文质彬彬、有绅士风度，就是形容他言行得体、有君子风范。而仁爱是君子之性的基本内容、是君子所以成为君子的前提。诚如孔子所言：“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”

君子之行：孔子认为要全面地判断一个人，必须察其言、观其行。而君子的行为如日月当空，并以其吉祥的光辉照耀众人。“君子之光，其晖吉也。”当然，君子在成为众人的榜样的同时，也接受众人的监督。

那么，君子的行为有哪些原则性的内容呢？

仁，义，礼，智，信，和，乐，中行。

孔子的弟子有子说：“君子务本，本立而道生。……孝悌也者，其为人之本与！”做人首先要从根本做起。只是，什么是做人的根本呢？孔子认为是“仁”、是“孝悌”。

孔子说：“仁者，人也。”“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”仁爱就是人之为人的根本；对于没有仁爱之心的人，礼法和音乐有什么用呐？如果一个人连自己的父母都不孝敬、连自己的兄长都不恭敬，那么他怎么能够在社会上立足呢？更别说成为众人的榜样了。

樊迟问仁。孔子说：“仁者，先难而后获，可谓仁矣。”只有吃苦在前、享乐在后，才能算“仁”行啊。



子张问仁。孔子说：“恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”庄重、宽厚、诚信、勤敏、慈惠，庄重就不会受侮辱，宽厚就会得到拥护，诚信就会受到重用，勤敏就会获得成功，慈惠就会有本钱使用人。

子贡问仁。孔子说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”所谓仁人，就是能做到自己想成功时先帮助别人成功、自己想得到时先帮助别人得到的人，即是一个凡事能够推己及人的人。

仲弓问仁。孔子说：“己所不欲，勿施于人。”自己不想要的，不要强加给别人。如果能够做到人己平等、以“人”的方式对待人，那就是“仁”行。

关于义，即与利益相对应的道义，《论语》把它视为度量君子行为的一个重要标准，说见利思义、见得思义、义然后取，“君子喻于义”、“君子义以为上”，孔子甚至说“不义而富且贵，于我如浮云。”人们称呼行为不符合道义的人为“不义子”、“不义人”。

孔子在回答子路关于君子是否应当崇尚勇敢的问题时，说：“君子义以为上。君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。”君子当然要勇敢，但是不能唯勇敢。孔子认为：君子应当以道义为上；因为君子如果勇敢而不讲道义就会颠覆国家，小人如果勇敢而不讲道义就会成为强盗。

关于礼，孔子说：“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！”君子广泛地学习、遵礼守法，就不会误入歧途！又说：“不知命，无以为君子也。不知礼，无以立也。”一个人倘若不懂得客观规律，就不能成为君子；不遵守道德法制，就无法建功立业。

樊迟问智。孔子答道：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓智矣。”孔子认为做事顺应民心，尊重鬼神却远离鬼神，就算明智了。

关于信，孔子说：“人而无信，不知其可也。大车无輹，小车无軌，其何以行之哉？”人无信誉，不知道能干什么？就象大车、小车没有车轴，怎么能启动呢？

子贡问政。孔子答道：“足食，足兵，民信之矣。……民无信不立。”所谓政事，就是确保国民丰衣足食、军事强大、人民信任。如果缺少人民的信任，国家就会灭亡。

孔子的弟子子夏进而就君民之间的信任予以论述：“君子信而后劳其民，未信则以为厉己也；信而后谏，未信则以为谤己也。”领导树立了威信后，才可以指使群众；没信誉时，群众会以为你在虐待他们。下属取得了领导的信任后，才可以去劝谏领导；没得到信任时，领导就会以为你在诽谤他。信任是信用的前提。

孔子最后总结道：“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！”一个人如果做到了崇尚道义、遵礼守法、说话谦逊、做事守信，那他也就是一位君子了！

子贡则对他的老师孔子给予了高度的评价，说：“夫子温、良、恭、俭、让。”孔子具有温和、善良、恭敬、节俭、谦让的品德，是一位正人君子。正因为赋有那样的品德，他才能率领弟子们周游列国、并组团整理出海量的

文化古籍。

和、乐则是君子之行的另两个重要特征。

在论及君子与小人的区别时，孔子说：“君子和而不同，小人同而不和。”君子和睦相处而不同流合污，小人同流合污而不和睦相处。为什么呢？因为君子有义，遇事可以变通，但是坚持原则；小人无义，则凡事利益高于原则。而“和为贵”、“和无寡”则分别阐述了君子行礼和治国的妙用。

由史伯的“和实生物”而衍生的“阴阳合和而万物生”、以及和生财、和生利、和生乐、和生美等，则展示了儒家的和生文化和君子致和的目的。

孔子所景仰、敬重的历代君子，除却仁爱人民、平治天下的政治理想和拯人救世的道义之外，在性情上则一律坚毅、乐观。孔子高度地评价了颜回的安贫乐道的行为，他自己更是“发愤忘食，乐以忘忧”、“知其不可而为之”。

纵观《论语》，可知仁是君子为人的根本，义是君子为人的量度，礼、信、和是君子为人的原则，智、乐是君子为人的态度，而恭、宽、敏、惠、温、良、俭、让则是君子为人的情怀。

君子之德：孔子评价子产，说子产具备了君子的四种品德：“有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。”即行为谦逊、尊敬领导、关心民众的疾苦、体惜民众的劳动即利用人民符合道义。这就是一位关心人民生活、受人民爱戴的古代的好干部啊。

君子在具体的行为中能够做到仁而不忧、智而不惑、勇而不惧。

而君子的品质就是君子的一件件德行的积淀和积累。

总之，君子厚德载物、自强不息，怀仁心、施义行、敢担当，乐于助人、光明磊落、胸怀坦荡，泰而不骄、和而不同、言行一致，敬天认命、尊生重死、安贫乐道，先义后利、先人后己、先公后私，谋道不谋食、谋道不谋器（纵览全局而限于具体事务），内可以圣、外可以王，像太阳一样，以君子之光照耀众人。

二、《大学》君子的自律、自觉意识

《大学》中关于君子的言论有15处，说君子慎独而忠诚，具有很强的自觉性，并且为人们特别是为君子设计了格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下的人生向度。

《大学》说，小人“闲居为不善，无所不至。”小人之所以为所欲为、肆无忌惮，是因为小人凡事缺乏自律、自制。

在论述“诚意”的时候，《大学》说明了君子“慎独”的必要性和必然性：“所谓诚其意者，毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦，故君子必慎其独也！……人之视己，如见其肺肝然，则何益矣！此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。”

“君子必慎其独也！”为什么君子在独处的时候依然能够谨言慎行、明善自爱、真诚无欺呢？因为君子把他律

已经内化成自律了，君子的行为已经成为一种自觉意识下的自觉的行为。那么，为什么君子能够内化而小人就不能够内化呢？因为君子能够“思诚”而诚意。

可见，无论是《礼记》还是《孟子》，其关于诚、善、以及君子的理念，都是先验的、前置的。但是相对于大众，君子作为一种人格典范、赋有更多的自觉的自律性则是无疑的。

三、《中庸》君子的中正、中庸思想

《中庸》中关于君子的言论有34处，说君子“尊德性而道问学”，有操守有才华，德才兼备，赋有“中庸”的性情和“中正”的形象，行事不狂不狃、不偏不倚、中道而行、公正适中。用现在的话说，就是君子赋有理性 and 辩证思维。

“君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而中庸……君子之中庸也，君子而时中。……（君子）宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也。”

中庸是君子行为处事的一种方法，即中庸之道。中庸之道，并非是后来被异化了的好好先生的无原则的“和事”法则，而是一种时中、中正、适当的“中事”方法；它比较易于接近客观事实和客观真理。

《管子》、《礼记》、《论语》均言：“政者，正也。”而所谓正就是中立、公平。一个人如果能够遇事做到“中正”，就会被人敬重。君子能够做到中正，是因为君子心中无私。而无私才能无畏、公正。

四、《孟子》君子的平等、伟岸人格

《孟子》中关于君子的言论有82处，其君子的形象比《论语》中的更生动、更伟岸。

孔子说：“君子喻于义，小人喻于利。”君子钟情于道义、在道义上明白，小人钟情于私利、在私利上明白。孟子继承了孔子的这种思想，说：“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也。鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。欲知舜与跖之分，无他，利与善之间也。”天不亮就孜孜不倦地去做公益的事，那是圣人舜那样的人；天不亮就孜孜不倦地去做私利的事，那是大盗跖那样的人。圣人舜与大盗跖的区别，就是公益与私利，即义与利。

孟子进而由利与义、生与义、得与义、富与义、仁与义、道与义的论述而推衍出一个人格平等、精神独立、思想自由、形象挺拔的“大丈夫”即君子。

在利与义的关系上，孟子主张先义后利、唯义是从。说大人“居仁由义”、“言不必信，行不必果，惟义所在。”没有义，也就无所谓仁。在仁爱与道义的关系上，孟子主张道义之行高于仁爱之心。孟子这里所说的义是人生大义、社会道义，它大于个人一时一地言行上的小诚小信。这种义其实也还是一种利，即他利、公利。在孟子看来，无私利、非私利即大利、大义。孟子把个人利益包括个人的正当利益与他人利益、集体利益、国家利益对立起来了。而在当

今社会，个人的正当利益是受法律保护的。

在富与义、得与义、生与义的关系上，孟子同样延续并发展了孔子的“不义而富且贵，于我如浮云”、“杀身以成仁”、“见得思义”的思想，提倡富而仁、仁而富、见利思义、舍生取义。说：“鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”这种见利思义、见得思义、杀身成仁、舍生取义的价值观，成就了一代又一代的仁人志士和道德楷模，成为引领社会前进的高尚的积极的价值观。

司马迁在其《史记·货殖列传》中说：“天下熙熙，皆为利来；天下壤壤，皆为利往。”认为人在本质上是欲望和利益的产物，无利不起早、无利不奔波。因此，人们谋取利益、追求财富、希望过幸福的生活，无可厚非。但是，在追求利益、名誉的过程中，不可不择手段而沦落为小人甚至罪人。

是的，也许我们一生都做不了一个光芒万丈的大人物，但是可以做一个熠熠生辉的光辉的小人物；也许不可能事事都做君子，但是可以事事不做小人。

在现代的法治的、市场经济社会，大公无私是我们所倡导的，先公后私、先人后己、利人利己是我们所肯定的，损公肥私、损人利己是我们所反对的，唯利是图、先利后义、先己后人是我们能够包容的，而不当得利则是依法要归还的。

孔子说“仁者，人也。”它高度而简要地阐述了儒家“人”的本质。以孔孟为代表的先秦儒家的所谓“人”，包含四个层次即小人、民、君子、圣人，其中君子和圣人是他们所追求的理想人格和人生境界。

儒家历来把小人与君子对应、把民与君对应。相对于君而言的民，就是广泛意义上的人民大众，就是“治于人”的“劳力者”。

在君与民的关系上，孟子有一句响彻了几千年的名言：“民为贵，社稷次之，君为轻。”在天子、诸侯、大夫、士、庶民等阶级等级森严的封建社会，君权神授是常理、君贵民贱是常识；孟子为什么会冒天下之大不韪而提出民贵君轻的所谓民本的思想？这与他的“劳心者治人，劳力者治于人”的观点不是相互矛盾吗？

其实，并不矛盾。孟子在这里所说的是“民贵君轻”而不是“民贵君贱”。他是从人民的重要性而不是从人民的尊贵性而言的。他“贵民”的目的，是“用民”。因为就在他的“民贵君轻”一句的后面，他就给予了解释，说：“得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。”有了人民才有天子，有了天子才有诸侯，有了诸侯才有大夫。是啊，如果没有人民尤其是没有人民的拥护，哪来的天子之说呢？您孤单单的一尊天子去统治谁呢？

孟子的“民贵君轻”的思想与其所意欲推行的仁政、王道、德治的主张是一致的。

孟子的“民贵君轻”的民本思想是中国思想史上的一面旗帜。

而孟子的“君轻”中，确实有“轻君”的内容。孟子认为，君主并非都是君子。君主不但不一定是君子，而且还可能是“民贼”。这样的话几千年来也只有伟岸的孟子才敢说。

在《孟子·梁惠王下》中有一段齐宣王与孟子关于“武王伐纣”的论辩：

齐宣王问曰：“汤放桀，武王伐纣，有诸？”

孟子对曰：“于传有之。”

曰：“臣弑其君可乎？”

曰：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”

孟子认为武王不是“弑君”而是“诛一夫”，因为纣王残害仁义，失仁于臣、失义于民，已经沦为民贼民寇——人民的公敌。

敢于在一位君主面前言说一位古代的君主不是人君、而且在当诛之列，可见孟子的智慧，更可见他的勇气。而孟子指责一位当世的国君梁襄王不仁，“不似人君”，则真正地体现了孟子作为一介知识分子的勇敢和人格的伟岸。

君子，也称大人、大丈夫，是孟子人论中的一种理想人格、一种人生境界。

君子在言行上，“惟义所在”；在义利关系上，唯义是从；在生活中，能够自觉地做到先义后利、先人后己。

君子具有独立的人格、浩然的正气，有责任、敢担当，有节操、不屈服。

孟子说：“我善养吾浩然之气”。这种浩然之气，集“道”与“义”，是一种澎湃的正气；它“至大至刚”，充塞于天地之间、刚正不阿。一个人如果胸中充满了这种气，那他就能昂首挺胸、顶天立地，就会是一个人格平等、精神独立、思想自由、形象挺拔的“大丈夫”，而不是一个整天点头哈腰、唯唯诺诺、精神佝偻的势利小人。

孟子认为一个人如果胸中有了那种浩然之气，就近乎是一位正人君子了，在社会上就会有责任、敢担当，遇事就能够有节操、不屈服。

孟子说：“天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。”君子、大丈夫因为有远大的志向，将来要承担重大的责任，因此不仅要具备相当的能力，还要在身心、精神上有所历练和磨难。有了健康的身体、健全的心理、坚韧的意志、宏大的理想、以及能够大有所为的能力，你才有资格豪迈地说：“五百年必有王者兴，其间必有名世者。……如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”

为了把君子、大丈夫的形象说得更明了，孟子在《孟子·滕文公上》一章中列举了齐国大夫成醜评说齐景公和孔子弟子颜回自比舜帝两个例子：成醜评说齐景公道：“彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉？”他齐景公是一个男子汉大丈夫，我也是个男子汉大丈夫；大家在人格上彼此是平等的。我干嘛要畏惧他呢？以“一簞食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回不改其乐”安贫乐道而著称的贤者颜回更是自况古代圣人、“仁政和王道的楷模”舜帝，说：

“舜何人也？予何人也？有为者亦若是。”他舜帝是谁啊？我颜回是谁啊？只要是实施“无为而治”、有所作为的人，就都能够做到。

而像公孙衍、张仪那样崇尚武力、推行霸道的纵横家，虽然能够“一怒而诸侯惧，安居而天下熄”，但是孟子并不认为他们是君子、大丈夫。

关于君子、大丈夫的形象，孟子还有一句更生动、更精彩的话，说：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。”

在当今社会，贫富分化现象比较严重，嫌贫爱富、脱贫思富之心是人之常情，然而面对金钱和贫穷、弱势和强权，富贵而淫、贫贱而移、威武而屈不但未被疑惑、非难，竟然还成了时尚和公识，则不能不令人愕然。

我国改革开放三十多年了，一部分人确实先富起来了。可是其中却有许多人富贵而不知“道”，为富不仁、为富不智，整日花天酒地，追求奢侈、寻求刺激，全然忘了还有“天下为公”

和“民吾同胞，物吾与也”的理想。

某电视台相亲栏目的一位女嘉宾的肺腑之言“我宁愿坐在宝马车里哭，也不愿坐在自行车上笑”，说明在物质时代，人性尤其是女性的物化和人们行为的功利性是多么严重——功利或功利主义实在还是一种本能，其高度还在匍匐与站立之间。人们好像忘了人生还有“美好爱情”和“坚贞不屈”的传说。但是，人毕竟是人，不能沦为物质的非人；非物质性便是人性中可以光辉的元素。因此，孟子说人不仅要有恻隐之心、辞让之心、是非之心，还要有羞恶之心。

是的，人不仅应当存怜悯之心、辞让之心、是非之心，更应当存羞恶之心、恶心之心。恶心之心，就是自然之心。一位二十几岁的姑娘下嫁一个七八十岁的老汉，怎么会没有恶心之心呢？通过婚姻，有了钱、有了房，然后离婚，然后再找自己心仪的人。可是，问题是你还“回得去”吗？你还能是从前的那个“你”吗？你已经“回不去”了。

人生如戏，一旦“出场”就“回不去”了。所以要认真“出场”。要做到出场就有戏，有戏就乐演，演戏不游戏，戏后不后悔。

孟子说威武不能屈，就是说为了人民群众的利益、为了国家的利益、为了他人的合法利益、为了个人的正当利益，不畏权势，坚持真理和正义。这是作为君子、大丈夫的应然之义。在当今，这也是全体党员和各级干部的应然之义。

在当今社会，要做一位彬彬有礼的君子、无畏的大丈夫，依然是不容易的。但是，我们还是要努力去做。因为，那是我们每一位公民的义务，也是我们每一位公民的权利。

王充在论及他的社会理想时，归结道：“家有十年之蓄，人有君子之行。”是的，衣食住行无忧之后，“人有君子之行”就应当是我们人之为人的道义；而人们自觉地践行君子之责、人人争做君子、从而形成一个崇尚君子的君子社会，也应当是我们的共同理想。

论孟子对孔子恕道的承继与发展

于 易（中国人民大学哲学院）

提要：“恕”是儒学的重要观念。从文本和历史的视角考察，孔子恕道的基本概念是“忠恕”，基本内涵是推己及人，经典表述是“己所不欲，勿施于人”和“己欲立而立人，己欲达而达人”。孟子继承并发展其恕道思想，以“不忍人之心”和“恻隐之心”来表达恕道，其内涵由孔子的推己及人扩展到推己及物；以反求诸己的工夫作为实践恕道的方法。

关键词：孔子 孟子 恕 不忍人之心

自古以来，恕道就被认为是儒家学说的精髓。四书对此都有精彩的论述。历史地考察《论语》中恕道的含义以及孟子对于孔子恕道思想的发展，有助于明确并深化人们对恕道内涵的理解。

一、孔子恕道的内涵

《论语》中直接论及“恕”的是《卫灵公》篇：“子贡问曰：‘有一言而可终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”意思是说：子贡问老师，有没有哪一个字是值得人用一生的时间去践行的？老师回答说，大概只有“恕”吧。怎样做是恕呢？“恕”就是“己所不欲，勿施于人”。由此，诸多学者把“己所不欲，勿施于人”视为孔子对“恕”的定义。除此之外，《里仁》篇提到“忠恕”，“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”在此，曾子把老师的一以贯之之道解释为“忠恕”。那么，什么是“忠”？孔子在《雍也》篇中说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”一些学者把“己欲立而立人，己欲达而达人”转述为“己之所欲，亦施于人”，并将其称为“忠”。

《论语》成书之后，从古至今，有诸多学者对其进行诠释。对孔子恕道的理解历来都有争议。争论的中心问题是：“忠”与“恕”的关系是什么？是一个体用不二的整体，还是两个并列的概念。

朱熹是宋明理学的集大成者，他主张“理一分殊”，认为天地万物都遵循同一个天理，万物是因为具有不同的气才产生了差别。以此为基础，我们就可以理解他关于孔子恕道思想的观点。他说：“尽己之谓忠，推己之谓恕……盖至诚无息者，道之体也，万殊之所以一本也；万物各得其所者，道之用也，一本之所以万殊也……或曰‘中心为忠，如心为恕’。”¹由于人与人之间只有气质之性的差别，他把尽己之心为人视为“忠”，把由己推及他人视为“恕”，这是朱子对“忠恕”的直接阐释。他又引用程子的话：“以己及物，

仁也；推己及物，恕也，违道不远是也……忠者天道；恕者人道；忠者无妄，恕者所以行乎忠也；忠者体，恕者用，大本达道也。”²由此说明，“忠恕”是体用关系，是一个整体。在《朱子语类》中，他又明确指出“忠恕只是一件事，不可作两个看。”又说：“忠是本根，恕是枝叶。非是别有枝叶，乃是本根中发出枝叶，枝叶即是本根。”³这是用本末、枝叶的关系来譬喻忠恕；此外，他还从内外的角度解释忠恕，认为忠与恕是不可分离的，只有忠的时候不一定有恕，而若能做到恕，其中一定会有忠。这样，朱熹就从体用、本末、内外、己物等多个角度出发，论证了“忠恕”其实是表示体用、本末、内外、己物等主从关系的概念，是一个整体。

冯友兰在《中国哲学史》中解释“忠”与“恕”说：“‘因己之欲，推以知人之欲’，即‘己欲立而立人，己欲达而达人’，即所谓忠也。‘因己之不欲，推以知人之不欲’，即‘己所不欲，勿施于人’，即所谓恕也。”⁴在此，他明确地把忠恕分作两个概念，并分别用“己欲立而立人，己欲达而达人”和“己所不欲，勿施于人”对二者进行解释。至于“忠”与“恕”的关系，他认为，将心比心、推己及人是使仁得以有效实施的保证。而“己欲立而立人，己欲达而达人”，换言之即“己之所欲，亦施于人”，这是推己及人的肯定方面，就是“忠”，是“尽己为人”；“己所不欲，勿施于人”就是推己及人的否定方面，就是“恕”。在此，他把“忠”与“恕”诠释为两个并列的、分离的概念。

面对对“忠恕”理解的上述分歧，我们该如何理解孔子的恕道思想呢？

首先，从文本上看，孔子说“其恕乎！己所不欲，勿施于人”，联系孔子对不同的弟子问“仁”做出了不同的回答，我们可以设想“己所不欲，勿施于人”并不是孔子对“恕”的定义，而是他针对子贡的提问做出的一种针对性的解释。

《中庸》云“忠恕违道不远。施诸己而不愿，亦勿施于人。”这里把忠恕之道解释为“施诸己而不愿，亦勿施于人”。毫无疑问，“施诸己而不愿，亦勿施于人”是恕道的经典表述。这表明，“恕”与“忠恕”内涵一致，可以互换。

其次,从忠、恕与仁三者之间的关系来看,“忠”与“恕”都是以仁心对待他人,都体现了对他人的尊重。“忠”与“恕”并不是相互对立的,朱熹将“忠恕”视为一个整体并理解为一本与万殊的关系更为妥当。一本寓于万殊,“忠”寓于“恕”,并由“恕”表现出来。进而言之,“仁”是孔子思想的核心,孔子说,“能近取譬,可谓仁之方也已”。“方”就是方法,近取譬,就是取譬于己,将心比心,推己及人,也就是“恕”。整句话就是说恕是行仁的途径。所以,“恕”是由“仁”所引发的求仁行仁的必要途径,而“仁”是人恕道的目的和归宿。

由此,我们可以对孔子的恕道有一个基本的理解。首先,孔子恕道的基本概念是“忠恕”,它要求道德主体由己之本心,推及他人,将心比心。其次,所谓的“己所不欲,勿施于人”,以及“己欲立而立人,己欲达而达人”,并不是对“忠”或者“恕”的定义,而都是对孔子恕道的阐释,也是恕道在实践上的体现。最后,孔子恕道思想的核心是推己及人。

二、孟子对恕道的表述

孟子是继孔子之后儒家思想的集大成者,被尊称为“亚圣”。在《孟子》一书中,对于“恕”的直接表述是在《孟子·尽心上》。孟子曰:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。”这句话的意思是说:一切都为我所具备了,这不是说我占有了一切,而是我觉悟了万物之理。反省自己做到了完全真诚,就能得到最大的快乐。努力实践恕道,就可以以最便捷的途径做到仁。关于这里的“恕”,朱熹解释说:“恕,推己以及人也。”这与他对于孔子的“忠恕”的解释是一以贯之的。清代学者焦循在《孟子正义》中说“盖人能出于己者必忠,施于人者以恕。行事如此,虽有差失亦少矣。”焦循还引用段氏玉裁说文解字注云“恕,仁也,从心如声”。在这里,他不仅解释了何为恕,还指出了恕与仁的关系。所谓“施于人者以恕”,也就是孔子所谓的“己所不欲,勿施于人”、“己欲立而立人,己欲达而达人”,用《孟子》中的话说就是“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”。除此章之外,《孟子》一书没有对“恕”做过多的论述,但其中许多章节都包含有恕道思想。

孟子继承孔子的人性思想,在人性论史上正式提出性善论。他以“不忍人之心”来论证性善。《孟子·公孙丑上》中有言:“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。”这里,他把“不忍人之心”描述为惻隐之心,并将“四心”视为仁义礼智之“四端”,说“人之有四端也,犹其有四体也”,把人之仁义礼智之四端,比喻为人的四体,而“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也”,也就是说人的仁义礼智是生而具有的,因而人性本来就是善的,这是他关于性善论的基本思想。

在孟子这里,“仁”就是所谓不忍人之心、惻隐之心的扩充。那么何谓“不忍人之心”、“惻隐之心”?蒙培元先生认为,

“惻隐之心就是对生命的同情、爱护和尊重,是一种出于生命‘感同身受’的内在情感”⁵。前文指出,朱熹认为人与万物是同源同理的,所谓的“感同身受”也正是出于人与万物的同源同理。人没有不爱惜自己的,正是出于对自身的爱惜,对生命的敬畏和尊重,才能够对他人和它物有不忍人之心和惻隐之心。“不忍人之心”这个短语把“心”体和“不忍”之用结合在一起,这是孟子对恕道的一种创新性表达,它所体现的正是推己及人、将心比心的心态。

三、孟子对于恕道内涵和实践方法的发展

了解了孟子恕道的出发点是性善论,我们可以进一步考察他的恕道思想的基本内涵。

《孟子·尽心上》中说:“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。”这句话的意思是说,君子对于万物,虽然爱惜却对其没有仁爱之心;对于民众,虽然有仁爱之心,却无亲亲之意。君子就是这样,由亲爱亲人而仁爱民众,由仁爱民众进而爱惜万物。实际上,就是推己及人,推己及物,这便是孟子恕道思想的基本内涵,显然这比孔子的推己及人更深一层。

所谓“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”是对推己及人的经典表达。那么,孟子是如何阐释推己及物这一内涵的呢?孟子在《梁惠王上》中说:“君子之于禽兽也,见其生,不忍见其死;闻其生,不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”孟子在这里是说,君子对于牛羊一类的禽兽,见到活着的,就不忍心看到它们被杀害而死;听到这些禽兽凄惨的叫声,就不忍心再吃它们的肉。这正是一种“感同身受”的内在情感,人由于想到自己生命的可贵,当身体遭受侵害会产生一种惊惧感,进而想到动物在遭到人的杀害时也会感到惊惧和痛苦,因而对其产生一种怜悯同情之心,这就是不忍人之心。在这一章中,孟子还说:“不违农时,谷不可胜食也;数罟不入污池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也……”许多学者认为,这里表现了孟子思想中的生态哲学观和自然哲学观,正是我们当代社会所提倡的可持续发展战略的理论依据,这自然有一定的道理。其实,这里也暗含了孟子恕道思想中“推己及物”的内涵。

在孔子那里,施行恕的方法是己所不欲,勿施于人。那么,孟子的恕道是如何得以贯彻的呢?《孟子·公孙丑上》中,孟子说:“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。”就是说仁就像是射箭,射箭者要使自己端正姿态然后才发箭,如果不能射中目标,不能怨恨胜过自己的人,而应该从自己身上寻找原因。《孟子·离娄上》:孟子曰“爱人不亲,反其仁;治人不治,反其治;礼人不答,反其敬。行有不得者,皆反求诸己,其身正而天下归之。”凡事不苛责别人,而反思自己,这是贯彻恕道思想的基本方法,也是成就大事、平治天下的前提。所谓“反求诸己”是指:凡事求于内心,而不是向外要求。”这不仅是对内在心灵的一种洞察,也是进行人生修养和提高心灵境界的重要途径。如果说推己及人、推己及物就是孟子恕道思想的基本内涵,那么,“反求诸己”就是孟子恕道得以实施的基本方法。

四、结语

南宋陆九渊说：“夫子以仁发明斯道，其言无罅缝。孟子十字打开，更无隐遁，盖时不同也。”⁶ 孟子作为孔子的私淑弟子，其大部分思想师承孔子，并对其有所发挥和发展，就恕道思想而言，孟子也是继承并发展孔子的思想。孔子思想以“仁”为核心，提倡仁、义、礼、智、信、忠、恕、敬等，这些其实都是实践仁的具体德目，是仁在具体的道德主体即人身上的各个方面的体现。孔子对其恕道的解释是“己所不欲，勿施于人”，这也是他的恕道思想在实践层面的体现。而他实施恕道思想的最终目的和归宿则是实践仁。孟子继承孔子仁学思想，系统论证了人性善，并从人性善学说和他的性情学说出发，发展了恕道思想，使得他的思想更具系统性和完整性，恕道思想的内涵也得以丰富发展，不仅仅是推己及人，而扩展为推己及人、推己及物。实践恕道的方法也发展为一种内省式的返躬自身。在孟子这里，恕道是实现仁的最便捷的方法，显然，仁依然是恕道的最后依归。

孔子和孟子作为儒家思想的先驱，他们的思想奠定了儒家学说长时期处于独尊地位的基础。而他们的恕道思想对当代社会也依然具有重要的理论和实践价值。首先，恕道作为实践仁的一种途径，也就是一种人生修养的途径，其目标是指导人成为君子、圣人，成为有道德有修养的人。孔子的“己所不欲，勿施于人”、“己欲立而立人，己欲达而达人”以及孟子的“仁民而爱物”、“反求诸己”等思想都是恕道、仁在实践中的体现，都告诉我们具体应该怎样去做到“恕”。这对于培养道德主体的道德素养，提升人格魅力，提高我们当代人的人生境界具有重要的指导意义；其次，社会是人的社会，独立的社会成员的道德水平提高了，必然能够以点带面，净化社会整体的道德风气，提升整个社会的道德水平和文明

程度，这对于社会主义社会公民道德建设和社会道德体系的完善都有理论指导意义；最后，以孔子和孟子为代表的儒家恕道思想有助于构建社会主义和谐社会。和谐社会包括人与人的和谐、人与自然的和谐、社会各团体及各阶层的和谐、国家间的和谐等方面的内容。恕道思想中推己及人的观念不仅有助于人自身的发展和道德水平的提升，更有助于促进人身心的和谐，还能够为人际交往提供积极的原则和规范，保证人际关系的和谐发展，促进家庭和谐、社会和谐；从孟子的推己及物这一观念来看，恕道思想为构建人与自然的和谐，为实施可持续发展战略提供了有力的理论支撑。从国家的角度来看，恕道思想也可以作为指导国际间关系的原则，为解决国际间问题、促进国际关系的和谐发展、维护世界和平提供理论借鉴。

注释：

- 1 朱熹. 四书章句集注(上)[M]. 上海：上海古籍出版社，2010.91-92
- 2 朱熹. 四书章句集注(上)[M]. 上海：上海古籍出版社，2010.92
- 3 黎靖德. 朱子语类[M]. 北京：中华书局，2004.156
- 4 冯友兰. 中国哲学史[M]. 上海：华东师范大学出版社，2006.61
- 5 蒙培元. 蒙培元讲孟子[M]. 北京：北京大学出版社，2006.127
- 6 陆九渊. 象山全集卷34[M]. 台北：世界书局，1990.253

孟子典故

尽信书，则不如无书

出自《孟子·尽心下》：“尽信《书》，则不如无《书》。吾于武成，取二三策而已矣。仁人无敌于天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也”意思是说，完全相信《尚书》，那还不如没有《尚书》。我对于《武成》这一篇书，就只相信其中的二三页罢了。仁人在天下没有敌手，以周武王这样极为仁道的人去讨伐商纣这样极不仁道的人，怎么会使得血流得可以漂起木棒呢？

孟子所举的例子是《尚书》中《武成》篇的内容，而我们知道，《尚书》作为儒家经典之一，在孔、孟的时代也是有着极其权威性地位的。因此，孟子这种对于权威著作，对经典保持独立思考，勇于怀疑的精神，尤其难能可贵，体现出圣贤人物的治学风范。即便是对于两千多年后的我们来说，也是值得学习的。

尊贤使能，俊杰在位

出自《孟子·公孙丑上》。“孟子曰：‘尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦而愿立于其朝矣。’”

意思是说，尊敬并任用贤能的人，使出类拔萃的人得到应有职位，那么天下有才能的人就都愿意为这个朝代效力了。

一夫

出自《孟子·梁惠王下》。齐宣王问曰：“汤放桀，武王伐纣，有诸？”孟子对曰：“于传有之。”曰：“臣弑其君可乎？”曰：“贼仁者谓之‘贼’，贼义者谓之‘残’。残贼之人谓之‘一夫’。闻诛一夫纣，未闻弑君也。”意思大致是说：齐宣王问：“商汤流放夏桀，周武讨伐君主纣，有这样的事吗？”孟子回答说：“传言中有这样的事。”齐宣王问：“难道臣子可以妄杀君主吗？”孟子回答说：破坏仁爱的人叫做“贼”，破坏道义的人叫做“残”。这样的人，我们就叫他“独夫”。我只听说周武王诛杀了独夫殷纣，没有听说过他是以臣弑君的。

试论先秦儒家的“天人合一”思想

王光辉（安徽省社会科学院哲学所）

提要：“天人合一”是儒家哲学思想中的一个基本命题。这一命题起源于三代时期的天命崇拜，所以它最早是一个宗教命题。在先秦儒家那里，天主要表现为民意之天和自然之天，“天人合一”神秘而玄虚的内涵开始消解，其人文内涵得以全副展开。先秦儒家的“天人合一”思想的基本内涵大致反映在其顺天应人的民本思想、保合太和的社会理想、尊天亲地的自然观、乐天知命的命运观、观物取象比类的思维方法、尽心知性知天的修养之道等六个方面。

关键词：先秦儒家 天人合一 基本内涵

“天人合一”是儒家哲学思想中的一个基本命题。这一命题起源于三代时期的天命崇拜，所以它最早是一个宗教命题。在早期的天命崇拜中，天作为有意志的主宰之天，表现为一种超越的力量，支配着自然界和人类。如《尚书》中有“惟天万物父母，惟人万物之灵”（《尚书·泰誓上》）“天叙有典”、“天秩有礼”、“天命有德”以及“天讨有罪”（《尚书·皋陶谟》）等说法。作为万物的创造者和主宰者，天的权威也是至高无上的。到了周代，天的权威有所下降，周人认为天命反复无常，并不可靠，提出了“天不可信”（《尚书·无逸》）、“天命靡常”（《诗经·大雅·文王》）的观点。周人开始从崇拜天命转向注重社会人事，并把天命与人的德性联系起来，提出“皇天无亲，惟德是辅”（《尚书·蔡仲之命》）、“不敬厥德，乃早坠厥命”（《尚书·召诰》）的思想。伴随着从天命崇拜到德性崇拜的转向，“天人合一”思想的宗教色彩逐渐褪去，人文精神开始凸显。到了春秋战国时期，天命观趋向理性和务实，社会普遍形成了“天道远，人道迩”（《左传·昭公十八年》）的观念。在先秦儒家那里，天主要表现为民意之天和自然之天，“天人合一”神秘而玄虚的内涵开始消解，其人文内涵得以全副展开。

一、顺天应人的民本思想

先秦儒家的“天人合一”思想在政治上体现为顺天应人

的民本思想。《周易》谓：“天地革而四时成；汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”（《周易·彖传》）先秦儒家的民本思想往往将天人并举。天地的变化、四季的交替属于自然规律，社会的变迁、朝代的兴替属于社会规律，如果说自然规律是天意的反映，那么社会规律就是民意的反映，无论是自然规律还是社会规律，都是客观规律，因此在儒家看来，民意与天意一样不可违背。《周易》把民意与天意作等量齐观，在为汤武革命找寻合法性依据的同时，也开启了民本思想的源头。

在这种顺天应人的民本思想中，“天人合一”的内涵表现在两个方面：其一，天是民意之天，民意之天取代主宰之天，成为支配社会规律的力量。这层意义上的“天人合一”强调民意不可违背，突出了社会规律的客观性，如“天聪明，自我民聪明，天明畏，自我民明畏”（《尚书·皋陶谟》）、“天矜于民，民之所欲，天必从之”（《尚书·泰誓上》）、“天视自我民视，天听自我民听”（《尚书·泰誓中》）、“夫民，神之主也”（《左传·桓公六年》）等等。

其二，君王代天行事，顺从民意就是顺从天意。这层意义上的“天人合一”强调君王自觉顺应民意，与天意相合。儒家认为，政治是君王在代天行事，天意具体体现为民意，所以君王应无条件顺应民意。基于这种民意之天，儒家提出“民惟邦本，本固邦宁”（《尚书·五子之歌》）、“德惟善政，政在养民”（《尚书·大禹谟》）、“无轻民事”（《尚书·太

甲下》)、“无于水鉴,当于民鉴”(《尚书·酒诰》)、“民者,君之本也”(《左传·桓公十四年》)等等。

从《尚书》中看,在天道、君王和民众三位一体中,君王不是与民众相对立的概念,而只是作为上天意志的执行者来代替上天治牧万民。君王既要听命于上天,对上天负责,又要满足民众的意愿和要求。君王是否有功于民,要等待上天来评判,上天的评判依据民意,而民意最终取决于君王的功绩和德性。因此,君王往往怀着一种诚惶诚恐、如履薄冰的心态。如“天道福善祸淫”(《尚书·汤诰》)、“惟上帝不常,作善,降之百祥;作不善,降之百殃”(《尚书·伊训》)、“其尔万方有罪,在予一人;予一人有罪,无以尔万方”(《尚书·汤诰》)、“邦之藏,惟汝众;邦之不藏,惟予一人有佚罚”(《尚书·盘庚上》)等等。

在《尚书》《周易》等典籍中,民本思想往往“顺天”和“应人”并重,言人必言天,到了战国时期,民本思想得到了丰富和发展,但这一时期儒家的民本思想更为强调“应人”。孟子明确提出:“民为贵,社稷次之,君为轻。”(《孟子·尽心下》)“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》)荀子认为:“君者,舟也;庶人者,水也。水则载舟,水则覆舟。”(《荀子·哀公》)《大学》则提出:“民之所好,好之。民之所恶,恶之。”等等。至此,在儒家顺天应人的民本思想中,天的地位已经完全被民意所取代。

先秦儒家顺天应人的民本思想对于君权起着一定的制约作用。春秋时期,邾文公是诸侯国邾国的一位贤明君主。据《左传》记载,公元前614年,鉴于鲁国频繁侵扰和征伐,邾文公准备迁移国都。按照规定,凡是国家在做出重大的决策之前都要进行占卜以问吉凶。当时的占卜结果显示,迁移国都“利于民而不利於君”。对此邾文公表示:“苟利于民,孤之利也。天生民而树之君,以利之也。民既利矣,孤必与焉。”(《春秋左传·文公十三年》)

二、保合太和的社会理想

先秦儒家的“天人合一”思想也反映在其社会理想上。《周易》谓:“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。”(《周易·彖传》)即是说明,天道有规律的运行变化,万物各依其性地化育生长;始终能够保持盛大的和谐状态,万物的发展就进入了祥和、稳健的正道。“太和”乃是一种最完满的和谐状态,如王夫之所解:“太和,和之至也。”(《张子正蒙注·太和篇》)天道决定了万物的性命,而万物能否始终保持“太和”这种高度和谐的状态,关键则取决于人类社会,因此“保合太和”其实是一种社会理想,而这种社会理想的实现,其实是通过天道和人道和合的共同作用,实现从外在途径实现天道性命相贯通。

孔子构思的一个具有融洽的社会关系、和谐的社会秩序、良好的社会道德的大同世界,正可谓是以实现保合太和的社会理想为愿景。孔子谓:“大道之行也,天下为公。选贤举能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,

壮有所用,幼有所长,鳏寡孤独废疾者,皆有所养。男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭,是为大同。”(《礼记·礼运》)大同世界显然是一个各得其所,没有纷争的高度和谐社会。

为实现人与人、人与社会之间的和谐,孔子提出了实现社会理想的伦理途径、德治方式和均平思想。和谐的社会关系需要建立完善的社会伦理道德来作指导。孔子提出:“老者安之,朋友信之,少者怀之。”(《论语·公冶长》)“君君、臣臣、父父、子子。”(《论语·颜渊》)在所有伦理关系中,孔子更注重孝道,把“孝”视为道德规范的前提:“弟子入则孝,出则悌,谨而信,泛爱众而亲仁,行有余力,则以学文。”(《论语·学而》)。在政治伦理上,孔子提出“子率以正,孰敢不正?”要求为政者“为政以德”,实行德治。孔子还提出了“均平”思想作为施政纲领,认为社会的治理与和谐关键是“不患寡而患不均,不患贫而患不安”。

孟子认同《尚书·大甲》所说的“天作孽,犹可违;自作孽,不可活”,认为社会和谐最重要的因素是人和,他提出“天时不如地利,地利不如人和”的观点。孟子主张从伦理、仁政和“恒产”三个途径实现和谐的社会理想。孟子对儒家的伦理道德进行深化,试图从全方位强化人际关系的和谐,他提出:“老吾老,以及人之老,幼吾幼,以及人之幼,天下可运于掌。”(《孟子·梁惠王章句上》)“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》)在政治方面,孟子在继承孔子德治与仁义学说的同时,结合自己的“性本善”观点提出了仁政思想,他说:“先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。”孟子还提出了“夫仁政,必自经界始”的具体政治构想,主张划分整理田界,实行井田制,试图通过此种方式让民众的生活能够自给自足。在孟子看来,只有使人民拥有“恒产”,从事固定的生产活动,他们才会丰衣足食、安居乐业,社会也才能安宁和谐,如他所说:“民之为道也,有恒产者有恒心,无恒产者无恒心”。天时地利人和思想在荀子那里也有反映,如荀子所说:“上不失天时,下不失地利,中得人和,而百事不废。”《荀子·王霸》只有社会和谐,上下齐心协力,百业才能兴旺,社会才能进步和繁荣。荀子提出了“明君之治”,主张明君平政爱民、隆礼重法、尚贤使能,采取“选贤良,举笃敬,兴孝弟,收孤寡,补贫穷”(《荀子·王制》)等具体政治措施,使人们各居其位、各司其职,使庶人安守本分,使儒者美政美俗,最终实现天下大治。

为实现社会和谐,儒家还善于发挥礼乐教化的功用,注重采用礼治和乐教作为手段,维护社会秩序,促进社会和谐。儒家提出:“礼之用,和为贵”,(《论语·学而》)“乐者,圣人之所乐也,而可以善民心,其感人深,其移风易俗,故先王导之以礼乐而民和睦”,(《荀子·乐论》)“乐者,天地之和也;礼者,天地之序也。和,故百物皆化;序,故群物皆别。”(《乐记·乐论》)认为“大乐与天地同和,大礼与天地同节”(《礼记·乐记》),最完美的礼乐的节律与天地相一致,相共鸣。

三、尊天亲地的自然观

先秦儒家的“天人合一”思想反映在人与自然之间的关系上,就是“尊天亲地”的自然观。儒家提出:“地载万物,天垂象,取财于地,取法于天,是以尊天而亲地也”。(《礼记·郊特征》)天生长万物、化育万物,地承载万物、滋养万物。天地阴阳和合,使万物自得其宜。天垂列日月星辰,让百姓根据天象察知四时的变化,按时耕种,获取财物。总之,是天地的共同配合协调,养育了百姓。先秦儒家以充满感恩和敬畏的情怀看待自然万物,形成了这种有伦理化倾向的自然观。在儒家看来,“万物本乎天,人本乎祖”,(《礼记·郊特征》)天地之于万物,犹始祖之于人类,所以在祭祀方面,儒家把郊天与祀祖看得同样神圣。当然,在“尊天亲地”的自然观上,儒家虽然把天地人格化,但主要还是着眼于天的自然属性方面,如《周易》认为,“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时。”(《周易·文言》)即是说,圣人能够察知天地之道,完全顺应天地自然的客观规律,所以,这里的天主要仍然是指自然之天。

在先秦儒家“尊天亲地”的自然观里,爱护万物是其题中应有之义。在儒家看来,人是天地自然的产物,所以与自然是一个整体,不可分离,因此人应当尊重自然万物,注重与自然万物的和谐共存。在此意义上,天地自然是人类与万物的共同家园,人类尽管贵为万物之灵,也应当将万物视为自己的朋友和伙伴,给予相应的关怀。所以儒家主张将仁爱之心推及万事万物,孟子说:“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。”主张不仅要仁爱人民,还要关爱万物,对于千差万别的各种事物也要体现出应有的人道精神。

儒家“尊天亲地”的自然观落在生产实践上,体现为类似于现代社会所推崇的生态保护思想。儒家主张合理利用自然资源,顺应万物特殊的生长发展规律。儒家不反对杀伐生物,但是提出取用自然资源必须要合乎时节,主张“草木以时伐焉,禽兽以时杀焉。”孔子说:“伐一木,杀一兽,不以其时,非孝也。”(《礼记·祭义》)据《论语·述而》记载,“子钓而不纲,弋不射宿”,孔子主张捕鱼却不一网打尽,打猎却不伤害归巢的鸟,以保护那些要产卵或养育雏鸟的鸟。捕鱼打猎是人的一种生存方式,孔子并不反对满足生活需求,但孔子反对竭泽而渔、杀鸡取卵式的取用方式。孟子提出了“不违农时”的思想:“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》)荀子也提出“不失其时”的思想:“圣王之制也:草木荣华滋硕之时,则斧斤不入山林,不夭其生,不绝其长也。鼃鼃、鱼鳖、鳅鳢产卵之时,罔罟毒药不入泽,不夭其生,不绝其长也。春耕、夏耘、秋收、冬藏,四者不失时,故五谷不绝而百姓有余食也。污池、渊沼、川泽,谨其时禁,故鱼鳖优多而百姓有余用也。斩伐养长不失其时,故山林不童,而百姓有余材也。”(《荀子·王制》)由此可见,先秦儒家“尊天亲地”的自然观尊重自然规律,尊重万物自然本性和生长发展规律,是一种注重人与自然并

存共生、协调发展的生态伦理思想。

基于这种“尊天亲地”的自然观,儒家形成了节俭的消费思想。自然资源是有限的,儒家虽然重礼,但是注重节俭。《尚书·大禹谟》谓:“克勤于邦,克俭于家。”孔子提出“节用而爱人,使民以时”(《论语·学而》),“礼,与其奢也,宁俭”(《论语·八佾》),“以约失之者鲜矣”(《论语·里仁》),“君子惠而不费”(《论语·尧曰》)等思想。孟子提出“贤君必恭俭、礼下”(《孟子·滕文公上》)。荀子也认为:“虽有戈矛之刺,不如恭俭之利也。”(《荀子·荣辱》)儒家反对奢侈浪费,主张“国奢,则示之以简”,(《礼记·檀弓下》)对于挥霍无度的行为予以谴责,《尚书·武成》谓:“今商王受无道,暴殄天物,害虐烝民”。

四、乐天知命的命运观

在传统思想文化中,命运是决定人生贵贱福祸的异己力量。这种异己力量具有必然性,是人力所不能左右的,通常被称为天命。它不仅决定个人的命运,也决定社会、国家乃至天下的大事,甚至朝代的兴替也是由天命所决定的,如“有夏多罪,天命殛之。”(《尚书·汤誓》)“天乃大命文王殪戎殷。”(《尚书·康诰》)“天命玄鸟,降而生商。”(《诗经·商颂·玄鸟》)等等,先秦儒家也相信天命,但是与前人消极待命的悲观倾向不同,先秦儒家注重人为,主张在命运面前持取积极向上的生活态度,所以先秦儒家形成了一种乐天知命的命运观,如《周易》谓:“乐天知命,故不忧。”(《周易·系辞上》)先秦儒家乐天知命的命运观也是其“天人合一”思想的一部分,这里的“天”主要是指自然之天,有“天生”、“天然”之意,与“人为”相对应。

儒家认为,“死生有命,富贵在天”(《论语·颜渊》),命运是客观存在的。孔子宣称:“五十而知天命”(《论语·为政》),“道之将行也与,命也;道之将废也与,命也。”(《论语·宪问》)因此要敬畏天命,凡事都要顺应天命,避免发生主观意志与客观规律不一致的情况,孔子说:“不知命,无以为君子也”(《论语·尧曰》),还说自己“七十而从心所欲,不逾矩。”(《论语·为政》)但同时孔子主张谋事在人,成事在天,认为人在天命面前并非只能消极被动、无所作为,相反,人应该积极进取,应当“不怨天,不尤人”,“知其不可而为之”。(《论语·宪问》)在孔子那里,天命除了上天赋予的既有条件之外,还包括在既有条件下后天的不懈努力,如《论语》记载:“子畏于匡,曰:‘文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何?’”(《论语·子罕》)利用既有条件,顺应时势和规律,发挥人为作用,这一积极作为同样也在天命之列。所以孔子一方面敬畏天命,一方面强调在知天命的同时应该尽人事。孔子继承周人“重德”的思想,积极致力于道德伦理的教化,提出了“修德”、“讲学”的思想:“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。”(《论语·述而》)在孔子看来,不论上天赋予什么样的命运,都要最大限度地发挥自身的能力,实现自己的价值,无怨无悔,乐在其中,如其所称:“发愤忘食,

乐以忘忧，不知老之将至。”（《论语·述而》）“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉回也！”（《论语·雍也》）

孟子也认为命运是存在的，并且是人主观所无法改变的，孟子说：“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”（《孟子·万章上》）孟子主张，虽然天命不可违背，但是人仍然要顺从天命，坦然以对，在命运所给予的既有条件下有所作为。孟子提出了“正命”思想，如其所谓：“莫非命也，顺受其正。是故知命者不立乎岩墙之下。尽道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。”（《孟子·尽心上》）在孟子看来，人不仅要“知命”，更要“正命”，不论命运善与不善，都要一如既往地，尽力行道。孟子还认为，坏的命运并非没有意义，相反，它能够磨练人的意志，增长人的才智，甚至促成人终成大器，他说：“舜发于畎亩之中，傅说举于版筑之间，胶鬲举于鱼盐之中，管夷吾举于士，孙叔敖举于海，百里奚举于市。故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。人恒过，然后能改；困于心，衡于虑，而后作；徵于色，发于声，而后喻。入则无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。然后知生于忧患而死于安乐也。”尽管每个人的生命状态都不同，但都应当以积极乐观的姿态面对自己的命运，努力实现自己的价值。

荀子的天命观更为积极。荀子承认天命的存在，但是认为天人之间各有不同的职分，因此应当严格区分天人之间之职分。荀子提出：“明于天人之分，则可谓至人矣。”（《荀子·天论》）荀子坚决反对天人不分，以天命束缚造成裹足不前，把有待于人通过后天的作为来完成的事归为天命，在天命面前束手无策、坐以待毙。在荀子看来，天的运行规律是客观的，人完全可以认识规律、顺应规律的基础上，发挥自己的能力和专长，尽力而为，做好自己的事，并利用天命，驾驭天命，达到“制天命而用之”。（《荀子·天论》）。所以严格说来，荀子的“天人相分”思想本质上仍然是“天人合一”，只不过荀子区分“天生”“人成”的同时，更注重“人成”，强调人应当尽其所能，充分发挥人的积极作用。

五、观物取象比类的思维方法

先秦儒家的“天人合一”思想还反映在其观物取象比类思维方法上。《周易》谓：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地。观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物。于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”（《周易·系辞下》）儒家主张通过对万物外在形象的模拟和内在特性的概括，来把握天地之道，万物之情。观物取象比类这种传统的思维方法，又称“意象”思维方法，其特点是通过复杂事物与已经被人们所熟知的事物之间的某种相关性进行类比和象征，来达到认识复杂事物的目的，它一般分三个步骤，即：观物、取象和比类。以《周易》为例：“天与水违行，讼；君子以作事谋始。”（《周易·象传》）天体的运行自东向西，而江河流水的运行自西向东，二者运行方向恰好相反。这是观物阶段。儒家据此进行取象，形成卦象即

为象征冲突和争论的讼卦，再由这一卦象进行比类，获得启示：君子在事发之前就应该认真谋划，以消除引发争端的根源。

观物取象比类的思维方法是儒道两家“取法于天地”思想的具体体现。《周易》大量运用这种思维方法来阐明君子之德，如：“山下出泉，君子以果行育德。”（《周易·象传》）儒家根据“山下开始流出清澈的泉水”这一自然事物进行取象：应及时拦截泉水，并蓄留起来，否则流水一去不复返。再与道德修养进行比类，认为君子应当效法这一精神，采取果决的行动，及时培育美德。又如：“天在山中，大畜。君子多识前言往行，以蓄其德。”（《周易·象传》）天的宏大气象被群山所容纳，象征巨大的积蓄。儒家对这一自然现象进行比类，认为君子应该效法这一精神，不断学习往圣先贤的言行，使之积累并形成自己的德性。再如：“山上有水，蹇；君子以反身修德。”（《周易·象传》）山上有水，象征行走艰难。儒家根据这一现象进行比类，认为君子在遇到难以逾越的艰难险阻时，应及时停下来反求于自身，修养德性，增进智慧，以增强克服艰难险阻的意志和能力。先秦儒家通过这种观物取象比类思维方法，使得本来似乎精深而抽象的“德”的内涵变得形象而直观。

孔子的道德教化大量运用这种方法，达到了让受教者善思善学的目的。孔子主张“君子见大水必观”，如其谓：“夫水大，遍与诸生而无为也，似德；其流也埤下，裾拘必循其理，似义；其洸洸乎不涸尽，似道；若有决行之，其应佚若声响，其赴百仞之谷不惧，似勇；主量必平，似法；盈不求概，似正；淖约微达，似察；以出以入，以就鲜絮，似善化；其万折也必东，似志。是故焉。”（《荀子·宥坐》）儒家对万物情状的观察之细微，用心之真切，体悟之精深，由此可见一斑。孟子也曾谓：“观水有术，必观其澜。日月有明，容光必照焉。流水之为物也，不盈科不行；君子之志于道也，不成章不达。”（《孟子·尽心上》）相同的事物，不同的主体有不同的认识，有不同的收获。

孔子善于观物比德。如他曾谓：“岁寒，然后知松柏之后凋也。”（《论语·子罕》）孔子最注重比德与玉：“夫玉者，君子比德焉。温润而泽，仁也；栗而理，知也；坚刚而不屈，义也；廉而不刿，行也；折而不挠，勇也；瑕适并见，情也；扣之，其声清扬而远闻，其止辍然，辞也。故虽有珉之雕雕，不若玉之章章。”（《荀子·法行》）玉质温润洁净、典雅厚重，符合儒家平和中庸、不事张扬的道德特征。受儒家影响，玉往往被视为具备坚贞、忠诚等品质的珍贵物品。长期以来，玉凝聚着华夏民族的审美观念和道德意识，对中国人外柔内刚性格的形成也起到了作用。

儒家甚至通过观物取象比类这种方法为仁义道德找到了依据。如《礼记》谓：“凡生天地之间者，有血气之属，必有知，有知之属，莫不知爱其类。今是大鸟兽，则失丧其群匹，越月逾时焉，则必反巡。过其故乡，翔回焉，鸣号焉，踯躅焉，踟蹰焉，然后乃能去之。小者至于燕雀，犹有啁噍之顷焉，然后乃能去之。故有血气之属者，莫知于人；故人于其亲也，至死不穷。”（《礼记·三年问》）在儒家看来，动物界中爱其同类的现象，再次证明人性本善，仁爱之心人皆有之。

先秦儒家在认识自然万物的过程中，善于把宇宙天地、自然万物和人类社会即“天、地、人”作为一个有机的整体系统来认识，抽象出不同事物之间的共性，从而达到把握事物本质的目的。观物取象比类的思维方法是先秦儒家“天人合一”思想的一部分，尽管在逻辑上并不严密，但是具有直观、感性和形象的认识效果。

六、尽心知性知天的修养之道

先秦儒家的天人合一思想还反映在其身心修养之道上。《周易·系辞上》谓：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用不知，故君子之道鲜矣！”道是宇宙万物、天地自然的运行法则。《周易》认为，传承天道以济天下，成就美德；顺应天道成己成物，成全本性。如何传承大道，成就美德，成全本性，即如何实现天道与性命相贯通，仁者见仁，智者见智。

儒家“仁者见仁”，开创了仁义之道。孔子自信满怀地说：“谁能出不由户，何莫由斯道也！”（《论语·雍也》）孟子也说：“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！”（《孟子·告子上》）孔子“之言性与天道，不可得而闻”，孟子则建立了完整的性本善学说，并试图沿着尽心、知性、知天这一路向实现天道与性命相贯通。孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”（《孟子·尽心上》）这里所说的天是指人的天性、本性，孟子主张充分发挥自我本心，诚心内求修行，最终认识本性，领悟天道。

孟子的“人性本善”源于“不忍人之心”，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。”（《孟子·尽心上》）孟子的“尽心”就是尽这种“不忍人之心”。如何“尽心”？孟子提出了“反身而诚”、“求放心”、“养心”、“修天爵”等内省的修养方法，如：“反身而诚，乐莫大焉；强恕而行，求仁莫近焉”（《孟子·尽心上》）、“学问之道无他，求其放心而已矣”（《孟子·告子上》）、“养心莫善于寡欲”（《孟子·万章下》）、“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。古之人修其天爵，而人爵从之”（《孟子·告子上》），等等。通过“尽心”，孟子认为每个人都可以体悟到自己先天就具备四种道德之心：“惻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智非由外铄我也，我固有之也。”（《孟子·告子上》）

“尽心”能够“知性”。孟子认为，“不忍人之心”并非出于外在压力不得已而为之，不掺杂任何功利目的，完全是本性使然，正说明人性本善。因此“不忍人之心”实为本善之性的显露和发用。这种先天本性完全内在于人，与生俱

来，它是“仁义礼智”道德的“四端”：“惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”（《孟子·公孙丑上》）所以通过“尽心”能够认识先天本性。孟子把这种先天本性称为“良知”、“良能”：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。”（《孟子·尽心上》）每个人天生都具备善良本性，所以只需要在生活中加以实践、体认和推扩，就能够成就万物本性，实现自我价值。孟子说：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣。若火之始燃，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母”，（《孟子·告子上》）善良本性是道德实践的源泉，而道德实践则彰显了善良本性。

孟子的这种修养之道的最高境界是“知天”，即领悟到天道与性命本来是相互贯通的。孟子的“知天”，就是要达到人道与天道的贯通与合一。《中庸》提出：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”，“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”孟子继承了《中庸》的这种思想，提出“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。”修养之道的关键在于“诚”，作为主体的个人通过“尽心”、“存心”、“诚心”达到“知性”、“养性”、“尽性”进而能够“知天”、“事天”“参赞天地之化育”，最后实现与天性、本性合一，成己成物，如孟子说的“万物皆备于我矣”，达到一种胸怀天下、完满自足、无所不备的精神状态，这种精神状态如孔子所言的“从心所欲不逾矩”，或如《中庸》所谓：“喜怒哀乐未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”总之，人的思想、言行无不顺应宇宙天地的普遍规律和原则，人的精神状态也与天道融合为一体。

七、余论

在先秦时期，“天人合一”思想其实不限于儒家，在道家等学派那里也有论及，但以儒家最为系统和丰富。到了汉代，为了适应政治统治的需要，董仲舒提出“事各顺于名，名各顺于天。天人之际，合而为一”。（《春秋繁露·深察名号》）天又被赋予至高无上的人格神形象，不仅有意志，还具备人的“喜怒之气，哀乐之心”。天人之间同类相通，甚至可以相互感应，天能干预人事，人也能够感应上天。董仲舒“天人感应”之论使儒家“天人合一”思想重归神秘。到了北宋，理学家张载首次提出“天人合一”一词：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学则可以成圣。”（《正蒙·诚明》）这里的天被赋予了义理之天的抽象内涵，后来宋明理学家大致沿着义理之天的路向向前推进，将天人合一思想进一步思辨化和精致化并达到极致，但同时也使先秦儒家的天人合一思想疏离现实，内涵越来越狭窄，范围越来越缩小，致使天人合一的原本内涵不复真切和整全。

论孟子“仁政”思想及对中国古代文学创作的影响

陈明海（安徽大学艺术与传媒学院）

摘要：“仁政”是孟子提出的政治主张。在孟子看来，人民在国家政治生活中的作用是至高无上的。为了得到人民的拥护，作为君主则必须要行仁政。孟子的“仁政”学说是以人性善作为理论依据的，是性善论在政治思想方面的具体体现。孟子仁政思想的内涵包括爱人、反对战争、与民同乐、均平等内容。中国古代文学史的发展事实表明，孟子的仁政思想，对于中国古代文学的创作产生过深远的影响，当然孟子“仁政”思想能对中国古代文学创作产生影响也是有其深刻原因的。

关键词：仁政 古代文学 创作 影响

战国时代的政治风云以及历史的经验教训使孟子深刻地意识到民心向背的作用，认识到统治者要巩固政权并进而统一天下，就必须依靠民众的力量。因此，他说：“诸侯之宝三：土地、人民、政事。宝珠玉者，殃必及身。”¹在此基础上，孟子又提出“民贵君轻”思想，大胆宣称“民为贵，社稷次之，君为轻。”²在这里，人民位居第一，凸显出孟子的民本思想。民本思想是其仁政学说的理论基础之一，也是仁政学说的基本内容之一。在孟子看来，人民在国家政治生活中的作用是至高无上的。为了得到人民的拥护，作为君主则必须要行仁政。中国古代文学发展史的事实表明，孟子的仁政思想对中国古代作家的创作产生过相当深远的影响。

一

“仁政”是孟子提出的政治主张。孟子的“仁政”学说是以人性善作为理论依据的，是性善论在政治思想方面的具体体现。孔子曾根据他的仁学思想提倡德政礼治，孟子继承并发展了这一思想。他说：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运于掌。”³孟子还说：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可运于掌。……故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。”⁴在孟子的表述中，所谓不忍人之心就是恻隐之心。孟子把先王的“仁政”归结为当政者的“不忍人之政”；归结为在实际的执政过程中要时刻恪守“不忍人之心”，也就是要“推恩”。唯有如此，才能“足以保四海”、“治天下可运于掌”，否则，不但不能治国，甚而至于“无以保妻子”。由此观之，孟子的“仁政”学说实际上是他的性善学说在政治上的运用。

孟子的“仁政”学说是孔子德政思想的进一步发展。“保民”、“养民”和“教民”是孟子提出的施行仁政的具体纲领。孟子生活的战国时代，各诸侯国战乱频仍，兼并战争不断，苛捐杂税繁重。他面对百姓处于水深火热之中的社会现实，痛心疾首，呼吁统治者应该施行仁政，救人民于水火。孟子主张施行仁政，重视“保民”、“养民”、“教民”的作用，目的是寻求实现孔子的政治理想，即天下为公、世界大同。王道思想

则是孟子为实现这一政治理想而设计的一条必由之路。在孟子看来，政治有两种，即王道政治和霸道政治。所谓“王道”，即是推行仁政，以德服人；而“霸道”则是凭借武力，四处征伐，以力服人。孟子是王道政治的积极倡导者，霸道政治的坚决反对者。在孟子心中，统一之本在于内行仁政，以民为本，推行保民、养民、教民的政治纲领，建设起人民足食安康，其乐融融的幸福王国。孟子的政治思想，就是以论仁政与王道为主，仁政，如前所述，是与孔子有承继的关系，王道则是针对当时的霸道而提出的理想，二者在内容上并没有多大的差异。那么孟子仁政学说的内涵究竟是什么？换言之，即孟子仁政思想涵盖哪些内容？我们认为孟子仁政学说的首要的中心的內容就是爱人，孟子对此说明是：“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，可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵矣。”⁵有纵横百里的土地就可以行仁政而使天下归服，君王如果向老百姓施行仁政，减轻刑罚，减少赋税，深耕细作，及时除草；年轻人在闲暇时修养孝顺父母、敬爱兄长、忠诚守信的道德，在家便侍奉父兄，在外便侍奉上级，这样，就算他们造木棒也可以抗击秦国和楚国的坚实盔甲和锋利兵器了。由此可见，仁政的内容首要的就是重民生、体民情，要省刑罚，薄税敛，减轻人民的负担；再深耕细作，发展农业生产；再施以教育，使人民具有孝悌忠信的品格。其次，仁政的内容应包括反对战争，主张与民同乐。针对当时统治者为了争夺土地、财富而杀人遍野，使生灵涂炭，百姓饱受痛苦的状况，孟子痛斥那些帮助国君开辟土地，扩充府库的所谓良臣为“民贼”。因而，他也极力反对为此目的而发动的任何战争，他认为，“春秋无义战。”⁶在孟子看来，从春秋以来，就没有合乎正义的战争。为限制统治者不爱惜民力，奢侈糜烂，孟子特别提倡统治者要“与民同乐”的主张。他说：“与民上而不与民同乐者，亦非也。乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”⁷作为一国之君，有快乐而不同他的人民一起享受，也是不对的。以百姓的快

乐为自己的快乐，百姓也会以国王的快乐为自己的快乐；以百姓的忧愁为自己的忧愁，百姓也会以国王的忧愁为自己的忧愁。和天下人同忧同乐，这样做还不能使天下人归顺的，是从未有过的事。反对战争，与民同乐的主张，表明在孟子的心目中，作为执政者，不能为了一己之私利，而置人民的生命与不顾，践踏百姓生存权。同时，作为国君，他的喜怒哀乐是应当和人民的喜怒哀乐紧密相连的，做到问政于民，问计于民，与人民心心相应，心心相通，而不可以脱离人民去安逸享乐。这些也正是孟子仁政思想的内涵所在。第三，孟子仁政思想的内涵还应包括均平思想。孟子说：“夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不钧，谷禄不平，是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄可坐而定也。”⁸ 孟子认为，仁政一定要从划分田界做起，划分田界如果不公正，井田就分得不均匀，作为俸禄的谷物田租也就收得不公平了，所以暴君污吏一定把划分田界当儿戏。田界如果划分得公正，分发田地、订立俸禄制度，就可以轻易办妥了。均平原是孔子的社会理想，孟子把它扩展到政治领域，要求井田谷禄的公正公平。他提到古代的井田，可能是因为它最接近均平理想的制度。民生、均平等思想经由孔孟的相继宣扬，终于成为历代儒家政治思想中的主要成分。在这里，我们从均平思想似乎已经管窥出孟子由井田划分要平均而导出君主做事要公平公正的价值指向，同时也似乎听到了儒家哲人们渴求社会公平公正的先声。

二

中国古代文学史的发展事实表明，孟子的仁政思想，对于中国古代文学的创作的确产生过重要影响。

第一，情系民生，注重反映人民疾苦，表现下层人民的悲惨境遇，成为我国古代文学史上不同时期作家们创作表达的主题。如“出东门，不顾归；来入门，怅欲悲。盎中无斗米储，还视架上无悬衣。把剑东门去，舍中儿母牵衣啼：‘他家但愿富贵，贱妾与君共哺糜。上用沧浪天故，下当用此黄口儿。今非！’‘咄！行！吾去为迟！白发时下难久居。’”（《汉乐府·东门行》）这首诗写的就是一个处于社会下层人民的代表，一个被贫困逼得走投无路的人，在心情反复矛盾斗争之后，终于铤而走险的过程。他本已愤然出走，不再考虑归来，但又实在放心不下，又转回家来。可是再看看无衣无食的家境，又不得不再下决心出走。这时他的善良而懦弱的妻子牵衣顿哭，以糟糠之情和天道人伦来劝阻丈夫。男主人公在对现实忍无可忍的情况下，终于强抑怆痛，叱开妻子，毅然决然拔剑而去。此诗反映出东汉王朝统治下的民不聊生，官逼民反的社会现实。东晋著名诗人陶渊明的《桃花源诗并记》虽然构筑了一个百姓生活富裕，和乐安宁的理想社会：“土地平旷，屋舍俨然，有良田美池桑竹之属；阡陌交通，鸡犬相闻……黄发垂髫，并怡然自乐。”这里人人参加劳动：“相命肆农耕，日入从所憩。”劳动所得也全归自己所有，没有封建的剥削：“春蚕收长丝，秋熟靡王税。”诗人指出这是一个与外人间隔的“绝境”，是桃花源中人们的先人为逃避秦朝暴政而开辟起来的一个新世界。他们“不知有汉”更“无论魏晋”，这实际表明是一个与秦汉魏晋等封建主义社会相对立的理想世界。诗人笔下的桃花源人

越是生活的快乐幸福，就越是体现出现实社会中人们的悲惨痛苦；诗人越是追求那美好光明的社会，就越能表明他对黑暗现实的批判与鞭挞，当然，也透露出诗人对现实中遭遇悲惨境况的下层人民的深深同情。表达对饥寒交迫的人民的深刻同情，更是唐代伟大的现实主义大诗人杜甫诗歌创作的一大主题。杜甫始终关切人民，只要一息尚存，他总希望看到人民过点好日子，所以他说：“尚思未朽骨，复睹耕桑民”（《别蔡十四著作》）。因此他的诗不仅广泛地反映了人民的痛苦生活，而且大胆地深刻地表达了人民的思想感情和要求，成为表现孟子“仁政”思想的伟大创作者。在《又呈吴郎》中，他通过寡妇的扑枣，更说出了穷人的心里话：“堂前扑枣任西邻，无食无儿一妇人。不为困穷宁有此？只缘恐惧转须亲。即访远客虽多事，便插疏篱却甚真。已诉征求贫到骨，正思戎马泪盈巾。”杜甫在多年饥寒的体验中，更加深了对人民的同情。有时一想到人民的痛苦他便忘却了自己，甚至不惜牺牲自己的生命。当茅屋为秋风所破时，他却发出了这样的宏愿：“安得广厦千万间，大庇天下寒士俱欢颜。风雨不动安如山。呜呼，何时眼前突兀见此屋，吾庐独破受冻死亦足！”（《茅屋为秋风所破歌》）他宁愿冻死来换取天下穷苦人民的温暖，个中含蕴的“人民”情怀，惊天地，泣鬼神！中唐大诗人柳宗元极不满于唐王朝的重赋繁税，希望朝廷能切实减轻农民负担。他的散文《捕蛇者说》通过写蒋氏不以蛇毒为险，反以蛇毒为安，不以蛇毒为害，反以蛇毒为利，不以蛇毒为苦，反以蛇毒为乐，加之赋毒与蛇毒的对比，揭示出赋税之毒害人之苦、之深、之久，得出“苛政猛于虎”的结论，激起人们对赋敛的极度愤恨。宋代大诗人王安石也有不少诗篇表现出对人民的同情，他的《河北民》即是其中典型的一首：“河北民，生近二边长苦辛。家家养子学耕织，输与官家事夷狄。今年大旱千里赤，州县仍催给河役。老小相携来就南，南人丰年自无食。悲愁白日天地昏，路旁过者无颜色。汝生不及贞观中，斗粟数钱无兵戎。”写统治者搜刮人民的血汗，输送敌国，以致地无问南北，年无论丰歉，人民一样地陷入流离转徙和无食的绝境，对下层民众的生存境况寄予深深地同情。王安石其他的诗如《兼并》、《收盐》、《感事》、《发廩》、《省兵》等也都表现了诗人关切民生疾苦，同情民众苦难的慈爱情怀。元代伟大剧作家关汉卿的杂剧不论是取材于现实生活还是取材于历史故事，都热情地歌颂被压迫人民的斗争，多方面揭露封建社会的黑暗和残酷。《窦娥冤》就是其中代表。关汉卿让窦娥在法场上的三桩誓愿成为现实，体现了剧作家对以窦娥为代表的受苦受难的底层人民的同情和关怀，但窦娥的含冤而死也有有力地揭露了“衙门自古向南开，就中无个不冤哉”这一封建社会里的普遍情况。清代的蒲松林在其《聊斋志异》中也深刻揭露了贪官蠹役、土豪劣绅种种压迫人民的暴行。如《潞令》、《梅女》、《梦狼》、《成仙》、《向杲》、《石清虚》、《红玉》等，作者通过这一幅幅画面真实揭露了封建社会“强梁世界”的本相。可以说，关爱民众，关注民众，关怀民众，是中国古代文学创作中永恒不变的主题。

第二、孟子“仁政”思想中包含的“反对战争”思想，也成为中国古代文学史上诸多作家创作表现的主题。这方面，汉乐府民歌中有不少杰作。汉代自武帝后，长期的对外战争给人

民带来深重的灾难，因此有的民歌通过战死者的现身说法揭露了战场的惨象和统治阶级的残忍与昏庸，如《战城南》：“战城南，死郭北。野死不葬乌可食。为我谓乌：‘且为客豪，野死谅不葬，腐肉安能去子逃？’水深激激，蒲苇冥冥。枭骑战斗死，弩马徘徊鸣。梁筑室，何以南？何以北？禾黍不获君何食？愿为忠臣安可得？思子良臣，良臣诚可思：朝行出攻，暮不夜归。”全篇都托为战死者的自诉，战死沙场，暴骨不葬，表情愈深刻，揭露也愈有力。《十五从军征》则是通过一个老兵的自述揭露当时兵役制度的黑暗。“十五从军征，八十使得归。”诗中的主人公足足服了六十五年的兵役，但是，“春谷持作饭，采葵持作羹。羹饭一时熟，不知贻阿谁。出门东向望，泪落沾我衣。”主人公穷老归来，仍一无抚恤，他的悲剧结局可想而知。体现了诗作者对战争带给人民苦难的深沉控诉。曹操的《蒿里行》也反映了战争给老百姓带来的不幸和悲苦。“铠甲生虮虱，万姓已死亡。白骨露于野，千里无鸡鸣。生民百遗一，念之断人肠。”此六句概括地写出了军阀混战造成的惨象，流露了诗人鄙夷战争的情怀。“建安七子”之一的王粲，其《七哀诗》（其一）就是一首典型的控诉战争的作品。“西京乱无像，豺虎方遘患，复弃中国去，委身适荆蛮。亲戚对我悲，朋友相追攀。出门无所见，白骨蔽平原。路有饥妇人，抱子弃草间。顾闻号泣声，挥涕独不还。未知身死处，何能两相完。驱马弃之去，不忍听此言。南登霸陵岸，回首望长安。悟彼下泉人，喟然伤心肝。”诗歌首先控诉李傕、郭汜在长安的暴行，同时也是交代作者离开长安的原因。继写离别时的无奈和伤感以及途中的见闻，通过一个特写的镜头，把战争给人民带来的巨大灾难书写得淋漓尽致。诗的结尾，诗人发思古之幽情，叹明君之不再，哀民生之多艰。诗人主要通过写自己在避难荆州途中的所见所闻，展现了汉末动乱的历史画面，深刻描绘出军阀混战下的凄惨景象和人民的深重灾难，表达了诗人对战争的极力控诉。与“建安七子”相颉颃的女作家蔡琰所写《悲愤诗》是建安文坛上的一篇杰作。这首诗生动地描写了诗人在汉末军阀混战中的悲惨遭遇。她在被掳途中受尽了胡兵的虐待和侮辱：

“所略有万计，不得令屯聚。或有骨肉俱，欲言不敢语。失意几微间，辄言”毙降虏；要当以亭刃，我曹不活汝。”字里行间流露出诗人对战争的憎恨与厌恶。战争是北朝社会一个最突出的现象，整个北朝历史几乎与战争相始终。战争给北朝人民带来了极大的苦难。如《企喻歌》：“男儿可怜虫，出门怀死忧。尸丧狭谷口，白骨无人收。”这便是当时各族人民死于战争的真实写照。从这首短歌中，我们可以清晰地看见广大人民的反战情绪。杜甫的《兵车行》也是“反战”主题的典型代表。“车辚辚，马萧萧，行人弓箭各在腰。爷娘妻子走相送，尘埃不见咸阳桥。牵衣顿足拦道哭，哭声直上干云霄……边庭流血成海水，武皇开边意未已……君不见，青海头，古来白骨无人收。新鬼烦冤旧鬼哭，天阴雨湿声啾啾。”全诗深刻揭露了唐王朝穷兵黩武的罪恶，表现了连年征战，给广大人民造成的巨大灾难，彰显了诗人鲜明的反战态度。《新丰折臂翁》是白居易的诗作，此诗通过一位折臂老人的自述，强烈谴责了唐玄宗对南诏国进行的不义战争。诗人劝谕执政者：当以历史教训为诫，倾听百姓“边功未立生人怨”的呼声，不要再寻衅滋事，

邀取边功，还老百姓一个平静的生存环境。还有中唐诗人王翰的《凉州词》：“葡萄美酒夜光杯，欲饮琵琶马上催。醉卧沙场君莫笑，古来征战几人回。”寥寥四句，展现了主人公对战争的恐惧，以及战争给自己带来的心灵的创伤，从而含蓄地表达了诗人内心深处的反战情绪。晚唐诗人韦庄的《赌军回戈》：“昨日屯军还夜遁，满车空载洛神归”。诗人沉痛地谴责不义的战争，含蓄地讽刺官军掳掠妇女，直面谴责了战争给人民带来的深重灾难。

第三，孟子“仁政”学说中的“均平”思想对后代作家产生了深远影响，使得中国古代文学史上许多作家在作品中表达了对社会不公平、不平等现象的鞭挞和批判，传递出对平等合理之理想社会的追求。西晋著名诗人左思，由于出身寒微而得不到门阀社会的重视，正是这样，诗人把笔锋转向了对对不公不平等的门阀制度的批判和抨击。如《咏史》第二首：“郁郁涧底松，离离山上苗，以彼径寸茎，荫此百尺条。世胄蹑高位，英俊沉下僚。地势使之然，由来非一朝。金张藉旧业，七叶珥汉貂。冯公岂不伟，白首不见招。”全诗前半部以贴切而形象的比喻揭露了门阀社会的不合理。后半部更指出这种现象由来已久根深蒂固。左思不仅揭露了门阀制度的不公平不合理，而且对门阀士族表现了强烈的反抗精神。在《咏史》第五首中写道：“皓天舒白日，灵景耀神州。列宅紫宫里，飞宇若云浮。峨峨高门内，蔼蔼皆王侯。自非攀龙客，何为爰来游？被褐出闾阖，高步追许由；振衣千仞岗，濯足万里流。”表现了诗人对这个腐朽的门阀社会的决裂态度。鲍照也是一位极力批判社会不合理不平等的诗人。面对“上品无寒门，下品无士族”的晋宋之际，鲍照也借诗歌这种文学样式来表达自己心中的郁闷与不平，他的《拟行路难》堪称其中杰作。“对案不能食，拔剑击柱长叹息。丈夫生世会几时，安能蹀躞垂羽翼？弃置罢官去，还家自休息。朝出与亲辞，暮还在亲侧。弄儿床前戏，看妇机中织。自古圣贤皆贫贱，何况我辈孤且直！”诗人抒发了门阀制度压抑的愤慨，表现了自己耿直倔强的性格，其实质也是在怒斥社会现实的不平等。他在《瓜步山揭文》里曾经叹息说：“才之多少，不如势之多少远矣！”这和左思《咏史》中“地势使之然，由来非一朝”的愤慨不平是完全一致的。杜甫也在自己的诗作中揭示了社会不平等现象。他在《自京赴奉先县咏怀五百字》中写道“朱门酒肉臭，路有冻死骨。”贵人家里飘出来酒肉的香味，而穷人们却在街头因受冻挨饿而死。毫不含蓄地揭示了社会财富分配不均，贵族与贫民之间生活差距大，贫民百姓生活无依无靠无法保障的现象。《陶者》是北宋诗人梅尧臣创作的一首五言绝句。这首诗语言质朴而矛头直刺时事，句句和声声都在控诉与指斥社会中不平等的现象，诗人完全用事实说话，自己没有作一丝一毫的主观评价，让人们在强烈的对照中去体会令人深省的时事。“陶尽门前土，屋上无片瓦。十指不沾泥，鳞鳞居大厦。”诗人开头就用“陶尽门前土”与“屋上无片瓦”作对比，贫民们付出是如此之多，而所得又是如此之少，人世间的公不公平尽在其中。后两句以居住者“十指不沾泥”与“鳞鳞居大厦”对比，富豪纨绔子弟们付出是如此之少，而所得又是如此之多，人世间的公

平不公令人发省。《陶者》一诗就是在这样环环相扣的对比叠加中,道出了不公平的现象充斥着人世间,表达了诗人对弱者的同情和对公平公正之社会的期盼与追求。对社会不公平现象的揭露同样也是宋代后期诗人张俞作品中凸显的主题。他的《蚕妇》一首就是其中代表。“昨日入城市,归来泪满巾。遍身罗绮者,不是养蚕人。”诗人通过“罗绮者”与“养蚕人”的对比,揭示出富人们不劳而获的丑恶和下层人民昼夜勤作的艰辛。“养蚕人”的满巾之泪即是对社会不公现象的彻底鞭挞和批判。位列四大名著之首的《红楼梦》,个中也蕴含着作家曹雪芹对生命平等的追求。作为小说的主人公,也是贵族公子哥的贾宝玉,其性格上一个很显著的特点就是把他的全部热情和理想寄托在那些被侮辱、被损害的女孩子身上。他生性叛逆,他的叛逆性格即表现在对封建贵族生活的厌弃上。他恨自己生在这侯门公府之家,认为富贵二字真正把人荼毒了。他懒于和士大夫接谈,并痛骂他们都是些沽名钓誉之辈,但和那些出身寒微的人却结成了倾心之交。这虽然都是在彰显贾宝玉的叛逆之性,但其中也不乏作家对生活平等、生命平等乃至人生平等的渴慕与祈求。

三

孟子“仁政”思想之所以能够对中国古代作家创作产生影响,其中的原因也是不容置疑的。

我国自战国时代起,就进入了发展缓慢的封建社会,经秦汉直到明清,一代代王朝不断更换,而封建制度本身,却始终没有发生根本性变化,经济方式依然是自给自足的自然经济。地主同农民的矛盾,封建统治者相互间的强取豪夺,并没有随着战国时代的结束而自行终止。封建统治阶级贪婪、残暴的本质,封建制度的种种弊病,随着历史的滚滚向前,而不断呈现出来,甚至暴露得愈加充分。正是因为如此,我们才能在后代许多作家活动的范围中,看到了那些同产生孟子“仁政”思想非常近似的一定现实基础和社会条件。这无疑是孟子“仁政”思想在秦汉以后能够产生相当影响的主要原因之一。如对孟子称颂有加的王安石,曾经在一首题为《孟子》的诗中写道:“沉魄浮魂不可招,遗编一读想风标,何妨举世嫌迂阔,故有斯人慰寂寥。”。这个“中国十一世纪时的改革家”,偏偏对于千余年前被视为“迂远而阔于事情”的孟子如此表示仰慕,引为知音,不是很好地说明了他们所处的政治生态、政治理想有着共鸣之点和相通之处吗?

孟子“仁政”思想的广泛影响,与两千年来儒家思想作为官方统治思想、作为社会主流意识形态不无关系,尤其是和封建统治者对于儒家学说的大力提倡更是分不开的。汉武帝罢黜百家、独尊儒术;唐代科举,明确规定“明经”、“进士”两科必须诵读儒经,唐太宗李世民还下令撰写《五经正义》、编纂《五经定本》供士人们学习研究;北宋时,成“九经”“疏义”,大量刊行;明太祖朱元璋钦定“四书”“五经”作为国子监必修课,命令各地府州县及乡间私塾一律“诲诸生”以儒家经典。统治者如此尊崇儒家、提倡读经,使得儒家思想强固地渗入了封建知识分子的头脑,客观上必然有利于孟子“仁政”思想的传播,甚或直接促成了这种传播。

自觉的忧患意识和强烈的历史使命感与社会责任感,是中国古代作家的优秀传统,这种传统在古代文学作品中表现得有为突出而充分。漫步中国古代文学的长廊,无论是诗歌勃兴局面的形成,还是散文革新运动的兴起,无不与社会变革、政治兴衰息息相关;无论诗歌、散文,抑或杂记、游记、小说,无不透露着作者与国家民族同呼吸共命运的忧患意识和济世精神。关心现实、揭露时弊、忧国伤时、为民请命始终是贯穿中国古代文学创作的重大主题。在表现古代仁人志士“以天下为己任”的忧患意识和济世精神的同时,中国古代作家们往往还体现了愤世嫉俗、针砭时弊的批判精神。历代优秀的作家们大都出身寒微或仕途失意,他们比较广泛地接触了现实社会,对底层人民生活有着深入地了解。坎坷的生活经历又使他们以更深切的感受剖析现实的黑暗。所以在他们的作品中,充满了对饱受痛苦煎熬的劳苦人民生活的真实反映和深切同情,更包含了对暴君污吏、奸佞小人种种丑恶社会现象深刻的批判。揭露和鞭笞统治阶级的腐败与暴行,是中国古代作家们深刻思想性与批判精神的突出体现。暴露和批判现实社会的弊端和痼疾,也是中国古代文学作品批判精神的主要内容。如果说自觉的忧患意识和济世精神体现了中国古代优秀作家们对时代和社会的良心和责任感的的话,那么,针砭时弊的批判精神则反映了深邃的思想和过人的胆识。正是因为他们在忧国忧民、奋起振兴和针砭时弊、扶正祛邪方面表现出了志士仁人之风,担当了他们各自可能范围里的历史使命,中国古代文学才散发出光照千古的魅力。

战国时代的硝烟战火已离我们远去,孟子生命的背影也与我们渐行渐远,但是伟人的思想将定会穿透时空的隧道,而永远烛照千古。孟子“仁政”思想有着深刻而丰富的内涵,其对中国古代文学创作的影响也是有目共睹,唯这种影响的背后确也有着不可忽视的历史因缘。

注释:

- [1]、万丽华、蓝旭译注,《孟子》[M],北京:中华书局,2010年1月版,247页。
- [2]、万丽华、蓝旭译注,《孟子》[M],北京:中华书局,2010年1月版,240页。
- [3]、万丽华、蓝旭译注,《孟子》[M],北京:中华书局,2010年1月版,50页。
- [4]、万丽华、蓝旭译注,《孟子》[M],北京:中华书局,2010年1月版,10页。
- [5]、万丽华、蓝旭译注,《孟子》[M],北京:中华书局,2010年1月版,7页。
- [6]、万丽华、蓝旭译注,《孟子》[M],北京:中华书局,2010年1月版,236页。
- [7]、万丽华、蓝旭译注,《孟子》[M],北京:中华书局,2010年1月版,22页。
- [8]、万丽华、蓝旭译注,《孟子》[M],北京:中华书局,2010年1月版,77页。

从胡雪岩、胡适、胡锦涛的经商、治学、治国理念看 孟子思想在安徽的传承与发展

孟 昕（安徽孟子思想研究会理事）

2013年11月26日，习近平在历史文化名城山东曲阜的孔府和孔子研究院参观考察后强调：“一个国家、一个民族的强盛，总是以文化兴盛为支撑的。中华民族伟大复兴需要以中华文化发展繁荣为条件。对历史文化特别是先人传承下来的道德规范，要坚持古为今用、推陈出新，有鉴别地加以对待，有扬弃地予以继承。”习近平指出，“国无德不兴，人无德不立。必须加强全社会的思想道德建设，激发人们形成善良的道德意愿、道德情感，培育正确的道德判断和道德责任，提高道德实践能力尤其是自觉践行能力，引导人们向往和追求讲道德、尊道德、守道德的生活，形成向上的力量、向善的力量。只要中华民族一代接着一代追求美好崇高的道德境界，我们的民族就永远充满希望。”

这话说得多好！这让我们这些热衷儒家学说、孟子思想等传统文化研究的人们听来，感到格外亲切！

极目海外，近年来，随着88个国家282所孔子学院和272个孔子课堂的设立，中国以孔孟倡导“礼义仁爱、和谐社会”为代表的传统文化在全世界迅速传播，广受欢迎。

放眼国内，近年来，随着党和国家的积极引导，国人对社会理想和人生信念的价值探寻，“五四运动”和“文化大革命”

时期曾一度被激烈批判、全盘否定的、以儒学为重心的国学重新流行，受到热捧。

作为水以长江、淮河、巢湖驰名，山以黄山、大别山、九华山称雄，地与圣人故里山东毗邻，人含流落的孔孟后裔、人杰地灵、名人荟萃的安徽人，以孟子仁爱学说为代表的儒家文化传承，一直是江淮大地传统文化的主线！

千百年来，孟子思想的广泛传播，他所首创的“民为贵、社稷次之、君为轻”的民本思想；他“君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正，一正君而国定矣。仁者无敌”的仁政情怀；他“养心莫善于寡欲”、“我知言，我善养吾浩然之气”、“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫”、“穷则独善其身，达则兼善天下。”的修身养气境界；他“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”的爱民情结；他“生于忧患而死于安乐”的危机意识、古今成大事者皆历经“苦其心志、劳其筋骨、饿其体肤、空乏其身”的磨难奋斗观念、“乐民之乐，忧民之忧”的社会责任、提醒从政者“民事不可缓”的勤政理念，激励着一代又一代江淮儿女向上、向善，成就了一番利国利民的丰功伟业！

清代商圣胡雪岩一生诚信爱民、经商报国的博大心胸；



五四运动时期新文化运动旗手之一胡适对古文有弃有扬、珍视传统文化的治学理念；新中国第三代领导人胡锦涛的法治、德治并重，弘扬社会公德、职业道德、家庭美德，重塑神州大地礼仪之邦美好形象的治国理念，更是体现着安徽人仁义和谐、大爱无疆的杰出楷模！

寒门诚信、乱世惠民的爱国商圣——胡雪岩

中国商界的历史上有两位公认的圣人，一位是山东的陶朱公，一位就是安徽的胡雪岩，所以常有“古有陶朱公，今有胡雪岩”之说。

陶朱公就是两千多年前战国时代的范蠡，他辅佐越王勾践打败了吴王夫差，成就了越王霸业，被尊为上将军。“吴王亡身余杭山，越王摆宴姑苏台。”在举国欢庆之时，范蠡功成身退，泛舟五湖，不再做官，辗转来到齐国，在海边结庐而居，垦荒耕作，兼营副业、经商。没有几年，就积累了数千万家产。由于他仗义疏财，施善乡梓。范蠡的贤明与才干被齐人赏识，齐王把他请进国都临淄，拜为主持政务的相国。三年后，他再次激流勇退，向齐王归还了相印，散尽家财给予朋友乡亲。一身布衣的范蠡第三次迁徙至山东定陶继续经商，他根据当地的时令、气候、风俗、民情的特点，采取人弃我取、人取我与，顺其自然、待机而动的经营策略，没出几年，经商积资又成巨富，遂自号陶朱公，当地民众皆尊陶朱公为财神，乃中华儒商之鼻祖。司马迁曾赞其：“范蠡三迁皆有荣名”；后人更推崇其：“忠以为国；智以保身；商以致富，成名天下”。

两千多年之后，又一位商圣诞生于江淮大地，他就是胡雪岩。其原名胡光墉，祖籍安徽绩溪。他是先务农经商，然后才介入官场。尽管晚年他没能及时功成身退，最后被整得一败涂地。可是他精心创下的胡庆余堂药店，其“戒欺”和“真不二价”的优良传统；动乱、灾荒年间向难民施粥、施药赈灾；替清朝政府向外国银行贷款、帮助清军筹备军饷、协助左宗棠一举收复新疆、保证了祖国领土完整的义举，却为商界罕见，千古流芳。

胡雪岩出身贫寒，早年丧父，只读了两年私塾，八岁就弃学给人放牛，孤儿寡母相依为命。但良好的家教使他从小养成了诚实守信的习惯。13岁时一次放牛途中，他在一个亭子里发现了一个装满金银财宝的包袱，惊愕之余，他先就近藏好包袱，然后，就静下心来静候失主。终于到日落时分，等来了一位绩溪县城粮行的蒋姓富商失主。富商校点包袱之后，十分感激，立即拿出两块金条答谢。胡雪岩婉言谢绝，扬鞭驱牛，返家而去。

正是凭着这次的机缘和诚信，胡雪岩坎坷的一生中遇到了第一个贵人眷顾：放牛奇遇之后，他先是跟随蒋姓富商来到绩溪县城粮行；不久，又转道去杭州信和钱庄学徒，拉开了他缤纷人生的大幕。

少儿时代贫困辍学留下的苦涩与遗憾，养成了胡雪岩刻苦自学心算、珠算，学做生意的良好习惯，转化成为他观察社会、洞察人生、驾驭商海、成就大业的强大动力和能力。他尊重知识、十分仰慕虽穷却有才有志的读书人，在自己身

为学徒负责为信和钱庄收帐期间，他碰到了一位贫困潦倒的落魄学子王有龄，这位满腹经纶的候补盐使，正愁无钱捐官而闷在茶馆度日。一番深谈之后，他毅然把刚收账要来的一张500两银票加上自己的积蓄，借给了捐官候补的年轻人。王有龄感恩涕零，启程赴京，不久官运亨通；胡雪岩却因此事被信和钱庄扫地出门，被迫到妓院做了扫堂的伙计。衣锦还乡的王有龄得知这位莫逆之交因帮助自己而沦落惨境之后，极为感动。立即带上600两银票，赶到信和钱庄说明原委、还清欠款的本利、为胡雪岩洗辩清白后，马上安排胡雪岩在自己官府旁经营粮油、开办钱庄、自立门户、成就事业。

这期间，余杭杨乃武与小白菜”的冤案发生。被余杭知县以“谋夫夺妇”定案，问成死罪。杨乃武和其胞姐杨淑英不服，屡屡上诉，历时两年。因知县上下疏通贿赂，以致官官相护，又被浙江巡抚杨昌浚依旧判定死罪，并呈报刑部备案。这激起了浙江民众的极大公愤。在他们支持下，杨淑英到狱中让杨乃武再写诉状鸣冤。胡雪岩闻听此冤情后，义愤填膺，当即赠送杨淑英两百两银子做路费，支持其冒死赴京告御状。胡雪岩还亲自拜访了翰林院编修同善为之陈情，促使案件复审。最终推倒冤案，真相大白。胡雪岩古道热肠、助人为乐的善举，也因此在当地被传为美谈。

遗憾的是，这种官商结合、如鱼得水的蜜月经营模式并没有维持多久，气势磅礴的太平天国运动摧枯拉朽，很快攻破杭州，王有龄自杀殉职。临死前，他深感愧对守城军民，担心名节受辱。肩负良心的驱使和朋友的重托，胡雪岩倾力救难：在满目疮痍的城上城下，为战乱中死难的军民义葬；在哀鸿遍野的城里城外，捐出大米为饥肠辘辘的离难百姓施粥；同时，还广开祭祀，安息亡灵。杭州城的百姓不胜感激，纷纷称颂胡雪岩为“胡大善人”。

王有龄的战死，使胡雪岩痛感：国家的安定与农商的兴亡休戚相关。为了尽快收复杭州，他冒险拜会了当时的清军名将、后任浙江巡抚的左宗棠，献上王有龄生前留给他的两万两银票和自己储备的20万石大米，支持军队，救济灾民。胡雪岩的无私奉献深得左宗棠信任器重。杭州收复后，胡雪岩又借洋务运动兴起的东风，协助左宗棠创办福州船政局，积极引进西方先进的机器设备和技术。左宗棠调任陕甘总督后，他主持上海采运局局务，为左借外债、筹军饷、购军火，壮大清军实力。当然，凭借左宗棠的影响，他在各省设立阜康银号也迅速扩展到20余处，并经营中药、丝茶业务，创立了胡庆余堂中药店。该店始终坚持真不二价、童叟无欺。每年瘟疫流行时节，还坚持向百姓舍药舍粥，广结善缘。好名声带来了好财运，这期间，他运营的资金最高已达2000万两以上。

1867年，由于外国势力的操纵，新疆当时一个叫阿古柏的酋长，起兵叛乱，要把新疆分裂出去，左宗棠力主出兵平定叛乱收复新疆，但大清朝廷国库空虚无力打仗，慈禧太后同意出兵新疆，但军费要左宗棠先自己解决。在这种情况下，胡雪岩又挺身而出，全力帮助左宗棠带兵新疆平叛。他以自己的钱庄做担保，向外国银行贷款巨款，为左宗棠筹措西征的军饷，购运西洋的军火。途中军营疫病流行，胡雪岩又将

其自选出资开发的“胡氏避瘟丹”等贵重药品免费送进军营及时救治,彰显奇效,保证了将士们始终保持着良好的战斗力。由于胡雪岩这个后勤总管的鼎力相助,左宗棠的西征所向披靡,终于顺利地剿灭叛军,收复了新疆。

当左宗棠西征凯旋,晋升为二等候,实现了自己出将入相的宿愿的同时,胡雪岩也由左宗棠推荐,随之被慈禧太后御赐从二品顶戴,赏穿黄马褂,成了闻名朝野、倍受尊崇的“红顶商人”。

有扬有弃、珍爱传承的新文化旗手——胡适

胡适,安徽绩溪上庄村人。现代著名学者、诗人、历史家、文学家、哲学家。因提倡文学革命而成为新文化运动的领袖之一。胡适5岁启蒙,在绩溪老家受过9年私塾教育,古文功底深厚。后到上海求学,逐步接触了西方的思想文化,1906年考入中国公学,1910年考取“庚子赔款”留学生,赴美先后在康乃尔大学、哥伦比亚大学学哲学。当时还是美国哥伦比亚大学的研究生的胡适,在《新青年》上发表《文学改良刍议》,最早提倡使用白话文写作,石破天惊,在国内外引起了很大反响。

1917年,胡适获得哲学博士学位毕业回国。

回国后,胡适任北京大学教授,加入《新青年》编辑部,撰文反对封建主义,宣传个性自由、民主和科学,积极提倡“文学改良”和白话文学,成为当时新文化运动的重要人物而声誉鹊起。而这时的毛泽东还在读湖南师范。后来当毛泽东来到北京,在北大图书馆谋到了一个月薪八元的图书管理员的职位时,胡适那时已是北大最年轻的新派教授。毛泽东曾不失时机的抽空去旁听过胡适的讲课。这也是毛泽东一度称自己也是胡适学生的由来。

1936年,毛泽东在延安对到访的美国记者斯诺说:“《新青年》是有名的新文化运动的杂志,我在师范学校学习的时候,就开始读这个杂志了。我非常敬佩胡适和陈独秀的文章。他们当时就是我的楷模。”

抗日战争初期,胡适出任国民党“国防参议会”参议员,1938年被任命为中国驻美国大使。抗战胜利后,他于1946年出任北京大学校长。1949年寄居美国,致力于《水经注》的考证等工作。1957年,出任中华民国中央研究院院长。1962年,在台湾的一个酒会上,胡适突发心脏病去世。

蒋介石为其亲题挽联:“新文化中旧道德的楷模,旧伦理中新思想的师表”高度概括了他“既掀起了华夏近代的新文化运动,又是中国古典文化的研究大家”的杰出人生!

胡适以《新青年》月刊为阵地,宣传民主、科学,又是中国自由主义的先驱。他毕生倡导“认真的作事,严肃的做人”。他首先采用了西方近代哲学的体系和方法研究中国先秦哲学。编写了《中国哲学史大纲》,蔡元培赞扬胡适的《中国哲学史大纲》是中国“第一部新的哲学史”。

胡适是个学识渊博的学者,在对孔子和儒学的研究上,他不盲目崇拜孔子和儒学,破除了儒学“独尊”的地位和神秘色彩,对“三纲五常”也持批判态度。但就是这么一个反孔批儒的斗士,1919年后,打起了“整理国故”的旗号,开

始写文章、作演讲,积极宣传研究国学。1923年,应清华留美学生的请求,胡适发表了《一个最低限度的国学书目》,开列了《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》、《周礼》、《孔子集语》等180余种书目;涉及哲学史和文学史等重要领域。

对于胡适开列的大量繁杂国学书目,梁启超先生是挺烦感的。这位出生于广东省新会、启发国人革新,反对袁世凯称帝的著名的反封建斗士,中国近代著名的思想家、政治家、教育家、史学家、文学家。他在批评胡适开列的有些书目“文不对题”的同时,也为清华留美学生开列的《国学入门书要目》中,却同样精选了儒学《四书》、《易经》、《书经》、《礼记》等25种书籍。他认为,争论归争论,批判归批判,传承照样传承,如果这些书不读,“真不能认为中国学人矣”。

在《治国学的两条大路》的文章里,梁启超认为《论语》、《孟子》为两千年来国人思想的总源泉,它支配着中国人内外的生活。他强调说:“有益身心的圣哲格言,一部分久已在我们全社会形成共同意识。我既做这社会的分子,总要彻底了解他,才不至和共同意识隔阂。”梁启超告诫青年学生,要在中国社会有影响,必须躬行孔孟人生修养,熟悉中国社会的“共同意识”。梁启超还认为:中国几千年的文化,“就在儒家”。“若把儒家抽去,中国文化恐怕没有多少东西了。”

对于胡适、梁启超两位新文化名人关于儒家文化传承争论的观点,一生热衷于批儒评法的毛泽东,晚年也曾予以委婉地认可,他说:“胡适这个人也真顽固,我们曾托很多人带信给他,劝他回来,也不知道他贪恋什么?就是不回。过去我们批判过他,批过头了。说实话,新文化运动他是有功劳的,应当实事求是,不能一笔抹杀。到了21世纪那时候,你们再替他恢复名誉吧!”

法治德治并重、倾力和谐社会建设的伟人——胡锦涛

2002年11月15日,新一届中央领导集体与中外记者见面的当天,新华社向全世界发布了胡锦涛的简历:胡锦涛,男,汉族,1942年12月生,安徽绩溪人。1964年4月入党,1965年7月参加工作,清华大学水利工程系毕业。

胡锦涛小学在泰州大浦小学上学,中学在泰州中学读书,中学毕业后考入清华大学。清华毕业后,他先留校后被分配到水电部刘家峡工地劳动,再调入甘肃省建委和共青团甘肃省委工作。1982年,调入共青团中央工作,1985年—1992年,先后任贵州、西藏书记。1992年起,任中央政治局常委。2002起,正式担任中共中央、中华人民共和国、中央军委、国家军委的核心领导职务。

从入驻中南海、统领党政军主政之初,胡锦涛即明确提出“权为民所用,情为民所系,利为民所谋”的“立党为公、执政为民”的执政理念。他多次强调:“要心系群众、服务人民,在思想感情上贴近人民群众,下大气力解决好群众反映强烈的突出问题,下大气力做好关心困难群众生产生活的工作,多办顺应民意、化解民忧、为民谋利的实事。”

十年中的众多基层调查、考察活动,时时处处饱含着“重民权利、亲民作风、知民疾苦、倾听民意、关注民生、为民谋利”的诚恳、谦和形象,广为国内百姓颂扬和国际社会叹服!

十年中，胡锦涛为首的党中央广施仁政，普惠民生，国民的小康建设和幸福指数明显提高：

这期间，中央彻底取消了全国农业税和各种收费，结束了农民种田交税的历史，每年减轻农民负担近 2000 亿元。同时，创立多种项目的农业、农村、农民的生产、生活补贴制度。国家财政每年拨款数千亿元。

这期间，社会事业加快发展，民生保障全面改善。中央始终坚持促进高校毕业生、农村转移劳动力、城镇就业困难人员就业工作。覆盖城乡的社会保障体系建设取得突破性进展。新型农村社会养老保险稳步试点，迅速推广。城镇居民基本医疗保险制度、新型农村合作医疗制度全面建立。最低生活保障制度全面覆盖，保障性住房建设和棚户区改造全面实施，全体国民少有所学、老有所依、病有所医、住有所居、贫有所济的世代梦想正稳步实现。

十年中，在胡锦涛的极力倡导和全力推动下，党中央法治治并重、倾力和谐社会建设的基本国策得到了最深刻充分的阐释和最系统广泛地参与，国民的精神面貌和思想道德水平明显提高。

从胡锦涛主政的 2002 年起，运用新华社、新华网、人民网、人民日报、解放军报、光明日报、中央电视台等全国各知名媒体的重要平台，首届《感动中国》年度人物评选活动正式推出。自 2002 年开始，每年从全国各行各业推选出十位人物，他们或在国家级重大项目、各行各业表现突出，为推动社会进步、时代发展做出了杰出的贡献；或爱岗敬业，在平凡的岗位上做出了不平凡的事迹；或以个人的力量，为社会公平正义、人类生存环境做出突出奉献；或以个人的经历或行为，代表了社会发展方向、社会价值取向及时代精神；或个人在生活、家庭、情感上的事迹感人，体现了中国传统美德和良好社会风尚。总之，他们事迹的评选、表彰与弘扬，使得国民的十三亿颗心灵，随着他们剧烈跳动。十三亿双眼睛，泪花随着他们闪烁涌流！从此，“感动”成了年终岁末一段温暖的话题，“景仰”成了新春伊始一股蓬勃的力量。每年每次的央视银屏播放，都成了华夏儿女庞大群体的一场精神盛宴！

2006 年 3 月 4 日，胡锦涛在看望出席全国“两会”政协委员时，再次强调指出：“社会风气是社会文明程度的重要标志、是社会价值导向的集中体现。要在全社会大力弘扬爱国主义、集体主义、社会主义思想，倡导社会主义基本道德规范，促进良好社会风气的形成和发展。要引导广大干部群众特别是青少年树立社会主义荣辱观，坚持以热爱祖国为荣、以危害祖国为耻，以服务人民为荣、以背离人民为耻，以崇尚科学为荣、以愚昧无知为耻，以辛勤劳动为荣、以好逸恶劳为耻，以团结互助为荣、以损人利己为耻，以诚实守信为荣、以见利忘义为耻，以遵纪守法为荣、以违法乱纪为耻，以艰苦奋斗为荣、以骄奢淫逸为耻”。

“榜样的力量是无穷的”。借鉴《感动中国》年度人物评选的成功模式，为了鲜活生动的强化全体国民“八荣八耻”的核心价值观，经过一年的酝酿推介，2007 年 9 月 18 日，第一届全国道德模范评选表彰在中央电视台隆重举行。胡锦

涛在人民大会堂亲切会见了全国道德模范，与他们一一握手，亲切交谈、合影留念，并发表了重要讲话。他首先代表党中央、国务院向受到表彰的全国道德模范表示衷心的祝贺和崇高的敬意。

他指出，全国道德模范评选表彰活动，是一件很有意义的事情，对于形成良好社会风尚、提高公民道德素质具有重要推动作用。

他强调，道德的力量是国家发展、社会和谐、人民幸福的重要因素。加强社会主义道德建设，倡导爱国、敬业、诚信、友善等道德规范，形成男女平等、尊老爱幼、扶贫济困、礼让宽容的人际关系，培育文明道德风尚，是社会主义精神文明建设的重点任务。

他指出，受表彰的全国道德模范，都是群众爱戴的先进典型。你们身上体现了中华民族的优秀品质，反映了我国社会发展进步的时代精神。希望同志们再接再厉，在本职岗位上继续发挥示范带头作用。各级党委和政府要积极关心、爱护、宣传全国道德模范，全党全国都要以道德模范为榜样，自觉实践社会主义荣辱观，努力在全社会进一步形成知荣辱、讲正气、促和谐的良好风尚。

正是从 2007 年开始，两年一度以弘扬“社会公德、职业道德、家庭美德、个人品德”的“助人为乐模范”、“见义勇为模范”、“诚实守信模范”、“敬业奉献模范”和“孝老爱亲模范”等全国道德模范评选表彰，至今已经连续举办了四届，连同央视之后相继配套推出的“寻找最美乡村教师”、“寻找最美乡村医生”、“寻找最美村官”、“寻找最美警察”、“寻找最美消防员”、《寻找最美孝心少年》、“中国好人榜”、《走基层》等专题栏目感人形象的陶冶，“爱国守法、明礼诚信、团结友善、勤俭自强、敬业奉献”等中华民族传统美德得到了大张旗鼓的弘扬；高尚的思想道德情操如春风化雨、润物无声；健康的审美情趣和自立、自强、自律的阳光心理，加上逐渐完善的纪律法律、法律约束，正重塑起一个民族正派做人、勤谨做事、清廉做官的良好形象，逐步在全社会形成昂扬向上、奋发有为、各得其所、和谐相处的良好环境，为实现中华民族伟大复兴的中国梦提供了强大的精神力量和有力的道德支撑！

2012 年 12 月 4 日，在主政十年即将离任之前，胡锦涛主席重回他 27 年前赴任、朝夕相处了四年的西南边陲贵州，深情看望边疆各族干部群众，并在贵阳市新落成的孔学堂视察，先后参观了儒学馆、乡贤祠、阳明祠，对贵阳市弘扬中华民族优秀传统文化的做法给予充分肯定。受到贵州了各族人民的热烈欢迎。

当然，春夏秋冬，赴任离任，都是正常的自然、社会规律，永恒的是伟人留下的功德业绩！同样，悠久灿烂的孟子传统思想与当代领先的科技、经济、国防、文化成果一起，共同铸造了中华民族永恒的辉煌！

说孟子的“性”

臧 宏（安徽师范大学政治学院）

本文拟从三个方面对孟子的“性”范畴作一比较系统、

全面的论述。第一方面，是讲孟子“性”的本义，不是指通常说的有善恶之分的“人性”，而是指“天”、“道”即生命本体的根本表现形式——“知”，它和《大学》说的“在明明德”的“明德”、《老子》说的“不如守中”的“中”，释迦牟尼说的“阿弥陀佛”的“阿弥陀”，是一个意思。第二方面，是把孟子的“性”与原始儒家的“性”相比较，发现他们的看法，是一致的。就是荀子说的“性恶”之“性”，也与孟子不矛盾。第三方面，是讲孟子的“性”在中国“心学”史上的地位和作用，特别指出他的“人与宇宙本一体”的思想，在人类文化史上将具有永恒不灭的价值。

一、孟子“性”的本义

在《孟子》一书中，谈及“性”字者，虽仅有37处，算不上最多的，但其重要性则不可忽视。《孟子·滕文公》有言：“孟子道性善”。意思是说，“性善”论，是孟子学说的中心，而“性”字，则是“性善”论的根本范畴。因此，你要研究“性善”论，就不能不研究它的“性”字。

孟子讲“性”，常常与“心”与“天”连在一起，如《孟子·尽心上》说：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”这是孟子“心性”说中的最为核心的一段话，仅从这段话，便知讲孟子的“性”，不能不讲孟子的“心”，也不能不讲孟子的“天”，更不能不讲“心”、“性”、“天”三者之间的关系。

在《孟子》中，“心”字占有重要地位，凡121见，比只出现37次的“性”字，要多得多。其多数的涵义都相当于现在所说的“脑”，如《滕文公上》：“于心终不忘”，《离娄下》：“其操心也危”，等。又有“心志”、“心愿”之义，如《公孙丑上》：“我四十不动心”；《告子下》：“必先苦其心志”等。有时孟子还以“心”来指“民意”，如《离娄下》：“天下不心服而王者，未之有也”；《离娄上》：“失其民者，失其心也”等。

但是，“心”在孟子那里，主要是指“本心”。如《告子上》说：“万钟则不辩礼义而受之。万钟于我何加焉？为宫室之美、妻妾之奉、所识穷乏者得我与？乡为身死而不受，今宫室之美为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之，是亦不可以已乎？此之谓失其本心。”从因“不辩礼义而受之”，“此之谓失其本心”，可见孟子说的“本心”，就是指的“礼义”。

这“礼义”，不是人间常说的“道德”规范，而是具有本体意义的“天之德”，即“天”的无比生命力在现实生活中因缘成熟后的具体表现。这可以从《告子上》的一段话得到说明：“口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，

有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之同然者何也？谓理也，义也。圣人之先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”这里讲得很清楚，“心”与“口”、“耳”、“目”一样，是可以通约的。在哪里通约？“理也，义也”。这个“理”，同上面说的“不辩礼义”之“礼”，是一个意思。“理”与“礼”，在中国古文中是通用的。正如“义”与“宜”相通一样。“义”，在古代就是“宜”，就是“正刚好，无二择”的意思，也就是《中庸》说的“如好好色，如恶恶臭”的意思。很显然，孟子说的“本心”，说的“礼（理）义（宜）”，就是“本体之德”即“天之德”。因为“礼（理）”用荀子的话说，就是“天之经，地之纬”，即天地运动的秩序、“条理”，而“义（宜）”，则是生命本体在具体当下的生发，即包涵在最具体事物中的“天意”、“良知”。不过，这个“本体”和西方人的讲法不一样。西方人把“理义”的“通约”，说成是概念的抽象，孟子则用“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”来讲“理义”的“通约”。这样，“理义”就不是一种“逻辑理性”概念，而是一种“实践理性”概念了。就如同吃烤小猪，吃到嘴里香与不香？这显然不是一个逻辑理性问题，而是一个实践理性问题。

为了更深入地揭示出“本心”的本体性质，孟子又提出了“良心”的概念。“良心”一词，在《孟子》中仅出现一次，见于《告子上》：“虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。”这是讲其所以丧失善良之心，是因为不善于保养仁义之心。有的注家，把这里的“良心”称之为“本心”，显然是不正确的。前面已经说过，“仁义”之“义”是“体”，是“本体”，那么，“仁义”之“仁”是什么，就是不言而喻的了。为了说明这一点，我们不妨对孟子的“四端”说，作一简要的论述。

《公孙丑上》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。”这就是孟子的“四端”说。多数注家，对孟子这段话的解释，不是采取断章取义的方法，将其中的“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”，单独地抓出来，当作道德概念大讲特讲，就是把“仁”、“义”、“礼”、“智”甩在一边，不加解释。这种颠倒“体”“用”，以“用”代“体”的做法，是错误的。其错误的原因，在于他们错解了“端”字。“端”怎么讲？“端”是“端倪”、“萌芽”，可引申为“表现形式”。“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”是什么？它们分别是“仁”、“义”、“礼”、“智”之“用”、之表现形式。既是“用”，既是表现形式，它们也就只能是和

“仁”、“义”、“礼”、“智”构成了一体以后自然产生的心理体验，是第二义的衍生物，是没有体性的，因而也就不能单独地拿出来当作“道德”概念来讲的。

我们还可以讲得细一点。比如说，“恻隐之心，仁之端也”是什么意思？《大学》说过：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”。这里的“亲民”就是“仁”。为什么？因为“明德”（朱熹解为“知”）是“天”或“道”要赐予每个民的，民之所以能成为“民”，是因为他有这个“明德”，这是最大的“仁”。“天”或“道”本身就有“感知”、“明”的特性。但是，这个特性是要落实给每个生命、每个“民”的，这就叫“亲民”。很显然，这是站在“体”上讲“仁”，因为每个人的“明德”，是“天地”、“宇宙”、“道”所赋予的。这样说来，“恻隐之心，仁之端也”这句话的含涵义就很清楚了。

“仁”既然是“体”，是“本体”，那么，“恻隐之心”自然就是“用”，就是“仁”的一种表现形式了，“仁之端”，就是说的这个意思。这样，也就决定了不能离开“仁”去讲“恻隐之心”，更不能将“恻隐之心”当作伦理道德来讲，因为“体”与“用”是不可分离的，作为“天”之本体是整体，是没有道德不道德的分别的。

又比如，“羞恶之心，义之端也”是什么意思？前面讲了，“仁”是“本体”，是一切生命的根本，但这本体之“仁”，必须表现为个体人的行为，这个行为，就是前面说的“正刚好，无二择”，这就叫做“义”。“义”者，“宜”也，“义”就是“仁”的具体“当下”的生发，就是“仁”的力量在“当下”的具体表现。在这里面，才有一个“羞恶之心”，才有一个怎么抉择的问题，因为有“宜”和“不宜”之分，才有抉择问题的发生，所以，“羞恶之心”就是“当下”抉择之心。这个抉择之心，看似你的意识在起作用，其实是由“义”、“宜”的因缘决定的，合了“当下”的现实因缘，就是“宜”，就是“义”。一旦合了“义”，就有了中国人说的“义无反顾”。由此可见，“羞恶之心，义之端也”这一句，也是讲的体用关系，“义”是“体”，“羞恶之心”是“用”，后者是前者的表现形式，因而它是不能孤立地拿出来，当作道德范畴来看的，因为作为“仁”的力量的显示的“义”，它和“仁”一样，是无分别的整体，是谈不上“道德”与“不道德”的。

再比如，“辞让之心，礼之端也”是什么意思？“礼”在这里，是“条理”之“理”，是荀子说的“天之经、地之纬、人之礼”之“礼”，是说“道”在“天之经”、“地之纬”、“人之礼”中的运动，都是很和谐的（“礼之用，和为贵”）。水，在中国总体说来，就是往东流，这就是“礼”，你非遵守这个“礼”不可。在这里面，自然就会产生“辞让之心”；这是为了“礼”，为了和谐而“辞让”，不是说要把“辞让”作为一种“道德”。换句话说，“辞让之心”的产生，是因为它本身符合一个“礼”，准确的说，它是“礼”的抉择，不是你想不想“辞让”的问题，有没有“辞让之心”的问题。可见，这里的“礼”，是本体之“礼（理）”，不是“礼仪之礼”，更不是道德伦理之“礼”。这里的“辞让之心”，是“礼（理）”的表现形式（“端”），是“用”。“辞让之心”既是“礼（理）”这个本体之“用”，是其表现形式，那它就不能与“礼（理）”分割，更不可把它

说成是人间的“道德”。因为“用”是不能离开“体”的，而“体”本身是不可分割的整体，是不存在“道德”与“不道德”之分的。

“辞让之心”，只不过是与天的运动的“条理”相合之后的一种心理体验，仅仅把它说成是“道德”，是不妥的。

最后，看“是非之心，智之端也”是什么意思？这里的“是非之心”即“分别之心”，它包括前面说的“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”，而这些“心”，都是孟子说的“良心”或向善之心，它们是和那些不善之心，即残忍之心、不相宜之心，不和谐之心是正相反对的。这些“分别之心”，正是前面说的“仁”、“义”、“礼”这些生命本体的“端”，即表现形式。这里的“智”是什么？就是对“仁”、“义”、“礼”的认知，就是把它们看成是全体、整体、不可分割的本体，把他们看成是“是非之心”即“分别之心”的决定力量。这才是才是真智慧、大智慧。我们常说的“聪明”、“才智”、“发明”、“创造”，那不是“真智慧”、“大智慧”，因为它是“分别之心”，只有把握了生命全体、整体、本体的“心”，即儒家一再强调的“达于道”、“合于天德”、“简在帝心”，才是“真智慧”、“大智慧”。“是非之心”即“分别之心”，亦即“小聪明”“小智慧”，表面看是由人的意识决定的，其实不然。“分别之心”，来自于“无分别之心”，来自于“道要证道”，即“道”要证明自己具有无比强大的生命活力；而它这样做的根本目的，又是为了使众生都能“明明德”，即都能认识自己生命的本来面目。认清了这一点很重要，“是非之心”既然是“用”，是本体“智”的表现形式，那就不能单独拿出来讲，更不能讲成伦理道德，那样做，就是老子批评的“天下皆知美之为美，斯恶矣”了。

从对孟子“四端”说的辨析中，我们可以得出这样的结论“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”，与“仁”、“义”、“礼”、“智”的关系，是“体”与“用”的关系。前者是“用”，后者是“体”，前者是后者的表现形式，后者是前者的决定力量。前者是不能脱离后者独立存在的，因为体用一如，不可分割；而后者决不可作为道德来讲，因为它是全体、整体、本体，是无分别的，当然也就没有道德与不道德之分。从孟子对“四端”说的论述中，我们清楚的看出，他是把重点放在“仁”、“义”、“礼”、“智”上面的，是从“仁”、“义”、“礼”、“智”去理解“四心”的，而不是把“四心”当成道德教条凌驾在“仁”、“义”、“礼”、“智”之上的。有没有“四心”，就看你是否居于“仁”、“义”、“礼”、“智”，这两者是不能颠倒的。当你站在“仁”、“义”、“礼”、“智”的立场上看万物的时候，自有“四心”的出现。当你站在“四心”的道德上来衡量每个人是否“仁”、“义”、“礼”、“智”的时候，你已经是“假道学”了，已经是老子说的“天下皆以美之为美，斯恶已”了，已经是孔子说的“意、必、固、我”了。

讲到这里，前面引述的“尽其心也，知其性也……”那段话，就不难理解了。今日的自然科学告诉我们，“我”的这个肉身，是完全依赖于宇宙星空的引力场运动的，就是说，现在还活着的这个“我”，就是全宇宙，就是当下这个宇宙引力场的合力平衡。中国的古哲们，也悟到了这一点。尧曰：“天之历数在尔躬”。《周易》说：“天行健，君子以自强不息。”后来的道家说：“观天之道，知天之行。”佛家用宗教的语言说，我们的生命，

是“十方诸佛所护念”。程子说：“心包太虚，万理具于一心”。王阳明说：“心包太虚，胸藏宇宙。”孟子的这段话，实是这几家观念的衔接。他说的“尽其心者”的“心”，不只是通常所谓的“思想意识”，实指一切“知”，眼见、耳闻、鼻嗅、舌触、身受、神思，皆是一“知”，这个“知”，肯定是宇宙引力场合力平衡的结果。因此，此“知”与“天”不是一也不是二。“天”者“被知”，“心”者，“能知”。无“能知”，也无所谓“被知”；无“被知”，也无所谓“能知”。了却了“能知”，就是了却了“被知”，也就是了却了“天”。“心”即“知”，亦即“天”，那么，“性”又和“心（知）”与“天”是一种什么关系呢？是一而三、三而一的关系。“性”在这里是关键，对“尽其心者”的“心”来说，它是“体”，心是“用”，对“则知天矣”的“天”来说，它又是“用”，天是“体”。这里有两个层次的“用”，都是同一个“天”的表现形式，“尽其心者”的“心”，是“天”的随缘用，表现为多，“知其性也”的“性”，是“天”的自性用，表现为“一”。由此，我们清楚的看到，孟子所讲的“性”，不是指人的善恶之性，而是指“天之德”，即天本身的德性。而他的“性善”论，也就不是讲人间道德的理论，而主要是讲“天”即生命本体的运动形态——“知”的。

二、孟子的“性”与原始儒家的“性”的比较

孟子对“性”的看法，已如上述。那么，他的看法与原始儒家的看法，是否一致呢？

先看孔子对“性”是怎么说的。《论语》中只记载了孔子的如下两句话：“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货》）多数注家都把这两句话解释为人性本善，只因后天的熏染而成为各自不同的秉性。这样的解释，与孔子的本意不相符合，因为它无法解释孔子说的“唯上智与下愚不移”。孔子这里的“性”，没有严格的指代，可以说是生命之“性”，即“知”的本身；也可以说是人之性，即“人之知”。这里的关键是一个“习”字。“习相远”的“习”，并非是今人说的习惯习性，而是指“大学之道在明明德”的“明德”即“知”的个体存在特征。作为本体之“知”的“明德”，总要以个体的形式存在，那么对“宇宙——生命”系统的感知也就不可能相同。人心譬如是一“镜”，万人（万镜）同映一物，万心之镜各显之相皆不同。所以说“性相近也，习相远也”。“性相近”是指“明明德”的大方向上的一致。董子竹说：“‘习’就是，人研究自己的‘不亦乐乎’的过程，也是人不断认识自己的过程。这个过程太难统一成一套为人公认的理论体系了，或者说基本不可能。但是，大方向是可以一致的，这个方向就是‘大学之道在明明德’。正是这同一方向，使得一切生命可以和谐共处”¹很显然，孟子“性善”论的“性”，与孔子说的“性相近”的“性”是一致的，他所说的“性善”之“善”，就是《大学》说的“在明明德”的“明德”之本身，亦即《大学》说的“止于至善”的“至善”之简称。

次看《中庸》对“性”的解释。它说：“天命之谓性，率性之谓道”。这里的“性”，实是说的“知”的显相。“知”显示为具体的“知”（即有相显示出来）是天命的结果，统率

这些看似率意的“知”之“相”者，是令人类生命必须“明明德”的“道”的运动。说得明确一点，“性”即显示为具体的“知”，是由“天”的运动决定的，而作为“知”的显相的“性”，是由“道”来统率的。这个“道”就是宋人所说的“理”。孟子的“性善”论的“性”，就是《中庸》说的“性”，他的“性善”论的“善”，就是《中庸》说的“天命之谓性”的“天”，“率性之谓道”的“道”，亦即《大学》说的“止于至善”的“至善”。什么是“至善”？“至善”就是儒家说的“天”，道家说的“道”，释家说的“佛”。什么是“性善论”？“性善论”就是讲述“宇宙——生命”系统整体运动的根本表现形式——“知”的学说。

再看荀子对“性”的解释。既然“性”的本义只是一个“知”，即人类的一切“见闻觉知”，那么，为什么在《中庸》中只用“性”字，而不像《大学》那样用“明德”呢？请看荀子在《荀子·性恶》中的辨析：“凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学、不可事而在人者，谓之性；可学而能，可事而能之在人者，谓之伪。是性伪之分也。”“不可事，不可学”就是每人必备的“见闻觉知”。“不可学”，是因为它是天生的；“不可事”，是因为它是主观意志不可改变的。所以是“性”。要注意，荀子这里说的“伪”，是装饰的意思，不可看成贬义词。还要记住，他这里说的“礼义者，圣人之所生也”这句话，把“人”与“礼义”完全分开了，这就使牟宗三的“道德主体”论失去了根据。

看了荀子这些话，读者自然会问：这和孟子的“性善”论有无矛盾？回答是：没有矛盾。请看孟子的如下两段话：一段是《告子上》说的“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”。另一段，是前面引述的关于“四端”说的那些话。如果将孟子这两段话，与所引的荀子的话加以比较，我们便可以找到他们之间的衔接点。

首先，他们讲的都是“人心”，但侧重点不同，所以不矛盾。荀子讲人“性恶”，是就“人”说的，他认为，“人”之为人就是“恶”。因为“人”之为人的一刹那，“我”、“人”的观念，肉身感官的物理功能，已经把正常的“明德”扭曲了。所以，人性本恶。孟子讲人“性善”，是从“明德”说的。“明德”是本体，是无生灭、无净染、无增减、无善恶之分的。它如同一镜，“人”之为人之后，各种妄念必覆盖其上。但是，不管如何覆盖，镜子还是镜子，其本体不会因覆盖而改变自己“至善”的本性。所以孟子讲的“性善”之“善”，实是“至善”之简称，切不可与今人常说的“善恶”之“善”混同。

其次，他们都讲“礼义”，但出发点不同，所以彼此也不矛盾。荀子认为，“礼义”是后天要灌输教育的。这就如一切宗教要讲戒律一样。他的这一观点，在当时，是普遍的社会认知。孟子则认为，“礼义”是“明德”本有的，是本体。这在前面讲“四端”说时，已有论及，在此不赘。

再次，孟、荀在对“性”的看法上，不但不矛盾，而且有时还表现得完全一致。比如，荀子就把“礼义”、“善”说成是“伪”。而孟子也把“恻隐”、“羞恶”、“辞让”、“是非”这些善心，说成是“仁”、“义”、“礼”、“智”之“端”即“用”，也就是表现形式。你看，这不是非常清楚地表现出

孟、荀二人对人间之“善”的理解，是完全一样的吗？

从对孟、荀“性”学的对比分析中，我们对孟子的“性”概念的本义，又有更为深入的理解。中国的心学告诉我们，“人心”经历着一个由“无明”之心至“明明德”之心的变异过程。荀子着力探讨的是“无明”之心，而孟子着力探讨的则是“明明德”之心，即对“知”本体的“觉悟”之心。对于“性”即“知”来说，这两方面的探讨都是不可或缺的。历代注家，多把孟、荀讲的“性”对立起来，其原因就在于他们不明白这个道理。

三、孟子“性”的永恒价值

这主要是讲孟子的“性”在中国心学史上的地位与作用。首先，孟子的“性”，是对先秦“心学”的继承与发展。中国心学史的开端，可追溯到尧，《论语·尧曰》中说的“天之历数在尔躬，允执厥中。四海困穷，天禄永终。”《尚书》中说的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”。都证明了这一点。因为这里的“尔躬”、“厥中”、“道心”、“惟精”，都是指的生命本体之“心”或生命本体的根本表现形式——“知”的。如果回顾一下，我们前面对孟子的“性”与原始儒家的“性”所作的考察，你更可以看出孟子的“性”是对前人的“性”所作的发挥。

其次，孟子的“性”，对唐代“心学”产生了重要影响。印度佛教传入中国，先后经过“玄学化”和“儒学化”两个阶段，到了唐代，“佛学化”已经完成。这主要表现在“心性”论上。前面讲的宗密说的“知之一字，众妙之门”，就是明证。他提出的“用”有两个层次的观点，显然是受了孟子的“尽心”说的影响。“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”就是对宗密的“用”有两个层次这一说法的最好的描述。这在前面已有论及，不再多说。

又次，如果说，唐代，是以佛学的形式出现的中国心学完成的伟大时代，孟子的“性”，给他以很大的影响。那么，宋代，则是中国“心学”条理化、系统化、理论化的伟大时代。这个时代的“心学”，称为“理学”，或称为以理学形式出现的“心学”，孟子的“性”，对之影响更大。“理学”的“理”，就是“天理”，亦即“礼”，“天理”统人心，即“道心”统人心，这是和孟子的“四端”说一致的，也是与其“性善”论相合的。“性善”的“善”，就是“至善”，而“至善”，就是“天”或“天理”。朱熹是理学的集大成者，中国的“心学”能够成为“理学”式的“心学”，朱熹功不可没。在人说“心”，在天说“理”（“礼”）。朱熹建立了完整的“理学”体系，这个体系也可称为“心学”体系。蒙培元教授说得对：“理是朱熹哲学的出发点，但不是它的归宿。朱熹不是简单地回到天理，而是把理安置在人的心中，通过穷理尽性，达到天人合一的精神境界，这才是他的哲学的最终目的。因此，理学又叫做性命之学或心性之学。朱熹的心性论，实以心为主而不是以理为主。从这个意义上说，称朱熹哲学为心学亦未为不可。（事实上朱熹后学中，已有称朱熹哲学为心学的。）”²我很赞成这个观点，更赞成他说的“朱熹的心性论，实以心为主而不是以理为主”这个论断。从这里，我们清楚地看到了孟子对朱熹的影响。朱熹为什么如此地重视“心”？这只要认真地读一读朱熹的《孟子集注》，

就能知道其中的缘由。

再次，朱熹虽然是一位伟大的“心学”家，对“理学式”的“心学”的建构，作出了重要贡献。但他这个“心学”家，是有着明显的缺点的，这就是他在致良知的时候，赋予“被知”以更多的意义，在“知”的问题上，他更多地希望大家去“参”“被知”，而没有特别强调要透过“被知”看“能知”。这个错误虽然不大，但影响不小。因为弄得不好，“理”（“礼”）与“心”就分裂了。“心”也就实有了，“我相”也就实有了。生命的主体精神自然便丢掉了，“心”自然便被外境所牵了。

为了克服朱熹这个错误，王阳明集中地继承和发挥了孟子的“心性”学说。他说：“心也者，吾所得天之理也，无间于天人，无分于古今。所谓汝心，亦不专是那一团血肉。若是那一团血肉，如今已死的人，那一团血肉还在，缘何不能视听言动？所谓汝心，却是那能视听言动的，这个便是性，便是天理。”³又说：“心，一而已。以其全体恻怛而言谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理，不可外心以求仁，不可外心以求义，独可以外心以求理乎？”⁴仅从这两段话，便可清楚地看出孟子对王阳明的影响之深、之大。请看，这两段话中，不是有着显明的孟子“四端”说的影子吗？这里讲的“心”、“性”，就是“知”（“智”），它不是一般的“人心”，而是能指挥视听言动的（人心）的“道心”。在王阳明看来，“知”（“智”）是什么？它就是对一切的认知，特别是对“仁”、“义”、“礼”这样的“本体”的认知。王阳明着力的讲“知”（“智”），其目的就是为了说明孟子“四端”说的“仁”、“义”、“礼”、“智”，是“体”而不是“用”。特别是为了告诉人们，朱熹的“外心以求理”的倾向是不可取的。

要特别关注王阳明下面的话：“夫圣人之心，以天地万物为一体，其视天下之人，无外内远近，凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念。”⁵这种“天地万物一体”的观点，无疑是对孟子的“尽心”说的发挥。孟子说的“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣”，就是讲天人一体即人与宇宙一体的，王阳明在他的基础上，提出了“天地万物一体”论，这不仅把孟子的“性”学大大地向前推进了，而且使他的整个学说具有永恒不灭的生命活力。21世纪，是世界迈入新的文明的一个伟大的时代，被王阳明发挥了孟子的“心性”论，将会在这个伟大的时代中，继续发挥它的作用，因为人与宇宙本一体、生命本一体，是迈入世界新文明的两个重要标志。

参考文献：

- 1 董子竹：《论语真智慧——兼就教于钱穆、李泽厚先生》，长江文艺出版社，2012年，第394页。
- 2 蒙培元：《理学的演变——从朱熹到王夫之戴震》，地方出版社，2007年，第33—34页。
- 3 《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第36页。
- 4 同上书，第43页。
- 5 同上书，第54页。

孟子的“王道”思想与当代的“中国梦”

刘宏元（对外经济贸易大学思政教研部）

提要：孟子的“王道”思想与当代的“中国梦”虽然相隔两千多年，产生于不同的历史时代和文明阶段，但从思想主旨上看，两者是相通的，即其追求的目标都是国家的富强、社会的和谐和人民的幸福。从某种意义上说，孟子“王道”思想是最早的“中国梦”，而“中国梦”则是当代中国人对包括孟子“王道”思想在内的中华民族几千年来美好梦想的新传递。

每个人有每个人的梦，每个家庭有每个家庭的梦，同样每个民族也有每个民族的梦。中华民族作为一个悠久而伟大的民族，在其漫长的历史进程中，也一直在追求着自己的梦，从孟子的“王道”思想，到中国传统社会的“大同梦”，从毛泽东的“共产梦”到邓小平的“小康梦”，直到今天习近平提出的“中国梦”。从某种意义上说，孟子“王道”思想是最早的“中国梦”。

一、孟子“王道”思想的主要内涵

虽然作为中华民族共同奋斗目标的“中国梦”概念，是习近平总书记在2012年11月29日参观《复兴之路》展览时明确提出来的，但中华民族在其漫长的历史进程中，一直没有停止对梦想的追求。远在两千多年前的战国时代，面对诸侯争霸、战争连绵、社会混乱和百姓困苦的社会现实，孟子就劝诫统治者要实行“以德服人”的“王道”，而反对“以力服人”的“霸道”，即希望当政者能够爱护百姓，用德行征服人心，而不要用暴力征服天下。孟子明确指出：“以力假仁者霸……以德服人者王……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，如七十子之服孔子也。”（《孟子·公孙丑上》）由此可见，“王道”社会既是孟子

追求的美好理想社会，也是中国人最早的社会建设目标。从某种意义上可以说，孟子追求的“王道”社会是中国人最早的“中国梦”。

孟子的“王道”思想在《孟子》中多有记载。其中三段话比较集中体现了孟子的“王道”思想。第一段是孟子与梁惠王的对话。面对梁惠王请教治国之道，孟子说：“不违农时，谷不可胜食也。数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。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。”（《孟子·梁惠王上》）第二段是孟子与梁襄王的对话。面对梁襄王请教治国之道，孟子说：“今夫天下之人牧，未有不嗜杀人者也。如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣！诚如是也，民归之，由水之就下，沛然谁能御之？”（《孟子·梁惠王上》）第三段是孟子与齐宣王的对话。面对齐宣王请教治国之道，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》）

这两段话充分体现了孟子追求的“王道”社会的思想。孟子“王道”思想的核心是当政者爱民，即施行仁政。孟子倡导的“爱民”不是空泛的口号，而是要当政者与民同忧、与民同乐，能真正解决老百姓生存的现实问题。为此孟子从民生问题出发，提出了一条保民、安民、富民、教民的“王道”政策。实际上，从《孟子》等历史文献看，



孟子的“王道”思想十分丰富,包括社会经济生活的各个环节,主要体现在以下几个方面。

第一,为民制产,使民有所依。在孟子看来,为民制产是实行“王道”的第一要务。所谓为民制产,就是必须使老百姓有一定的产业,从而生活有所依靠。孟子明确说:“民事不可缓也。……无恒产而有恒心者,惟士为能。若民,则无恒产,因无恒心。”(《孟子·梁惠王上》)在这里,孟子没有做简单的道德说教,而是明确把“恒心”与“恒产”联系起来,认为如果老百姓没有恒产而要求其有恒心是不现实的。那么如何为民制产呢?由于在农业社会,财富的基础主要是土地,为此孟子提出,国家必须通过法令授予老百姓一定的土地(恒产),使耕者有其田。针对当时社会出现的严重土地兼并现象,孟子劝诫君主说:“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。”(《孟子·梁惠王上》)正如上文所述,孟子甚至明确提出了授予百姓土地的具体数量。面对当时社会的严重贫富分化,孟子痛心地说:“庖有肥肉,厩有肥马,民有饥色,野有饿殍,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》)

第二,轻徭薄税,要取民有制。在孟子看来,要想使老百姓富起来,仅仅为民制产还不够,还必须实行保民政策,所谓“保民而王”。而保民的措施,不仅要使老百姓有田可耕,而且当政者还要轻徭薄税。为此,孟子明确说:“易其田畴,薄其税敛,民可使富也。”(《孟子·尽心上》)孟子还提出了三项具体的赋税政策。一是“耕者,助而不税”。“耕者,助而不税,则天下之农皆悦,而愿耕于其野矣。”(《孟子·公孙丑上》)孟子提出以八户农民为一个基本单位,共同种植一百亩公田,全部上交公粮;而私人的每户“五亩之宅”、“百亩之田”就不再上税了。二是“耕者九一”。即农业的税率是九分抽一。孟子用历史的成功经验,劝告齐宣王说:“昔者文王之治岐也,耕者九一,仕者世禄,关市讥而不征,泽梁无禁,罪人不孥。”(《孟子·梁惠王下》)三是“野九一而助,国中什一使自赋”。在回答滕文公问政时,孟子明确说:“请野九一而助,国中什一使自赋。卿以下必有圭田,圭田五十亩。馮夫二十五亩。”(《孟子·滕文公上》)即郊野用九分抽一的“助法”,城市用十分抽一的“贡法”。孟子不仅主张减轻老百姓赋税,而且强调国家要减轻人民的徭役负担。面对当时老百姓的苦难,孟子感慨地说:“民之憔悴于虐政,未有甚于此时者也。”(《孟子·公孙丑上》)为此,孟子提出国家在征调农民服徭役应当做到“不违农时”,即不要在春播、夏锄、秋收的大忙时节征调农民服徭役,保证农民在农忙时节把主要精力用在农田上,这样老百姓就能丰衣足食、安居乐业了,这就是“王道”政治的开端。

第三,恭俭节欲,免劳民伤财。在孟子看来,当政者的贪婪和挥霍也是老百姓困苦的重要根源。因为当政者为了满足对奢华生活的要求,就必然会从百姓那里掠夺财富并毫无节制地役使百姓,从而劳民伤财。孟子曾明确指出:“恭者不侮人,俭者不夺人。侮夺人之君,惟恐不顺焉,恶得为恭俭?

恭俭岂可以声音笑貌为哉?”(《孟子·离娄上》)孟子坚决反对当政者“夺其民时,使不得耕耨以养其父母”的恶行,使得社会出现“父母冻饿,兄弟妻子离散”的惨状。为此,孟子奉劝统治者要“春省耕而补不足,秋省敛而助不给”,就是要求当政者要共恭俭节欲,要体察民情,了解老百姓的疾苦。相反,如果当政者作威作福,使“民无所安息”、“民不得衣食”,就会导致“睚眦胥谗,民乃作慝”(《孟子·梁惠王下》)的严重后果。

第四,推行王道,反兼并战争。除了沉重的赋税和劳役之外,战争也是老百姓贫困和痛苦的根源。残酷的战争不仅毁坏了老百姓的大量财富,而且牺牲了很多老百姓的生命。针对当时诸侯国之间进行的残酷兼并战争,孟子明确说:“春秋无义战。”(《孟子·尽心下》)孟子认为,征地掠城是“嗜杀人者”干的事,是“霸道”,而不是“王道”。正是:“争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城。”(《孟子·离娄上》)面对战争给百姓带来的痛苦,孟子才对梁襄王说只有“不嗜杀人者”才能统一天下。

在孟子看来,统治者只有为民制产、轻徭薄税、恭俭节欲、消除战争才能使老百姓安居乐业,老百姓精神境界才会随之提升,从而出现“乡田同井,出入相友,守望相助,疾病相扶持,则百姓亲睦”(《孟子·滕文公上》)的“王道”新气象。

二、孟子“王道”思想的历史发展

孟子不辞辛苦地向各国诸侯推行“王道”,但并没有诸侯愿意采纳,结果像孔子一样只能是无功而返。因为当时诸侯们感兴趣的是如何开疆辟土、建立霸业,而“王道”主张在诸侯们看来显然不合时宜。但孟子的“王道”思想并没有就此而消失,相反正是在“王道”思想基础上形成了中华民族最悠久的梦——“大同”社会理想。据考证,中国古文献中对“大同”社会的系统阐述,最早出现在西汉的《礼记》中,并且是借孔子的口吻来表达的。《礼记·礼运》中“大同篇”曰:“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,鳏、寡、孤、独、废、疾者有所养,男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭,是谓大同。”其实“大同”社会理想与孟子主张的“王道”思想是相吻合的,甚至可以说是“王道”思想的另一种表达。后来随着儒家思想正统地位的确立,“大同”社会逐渐成为中国人几千年来中国人追求的社会理想。

中国历史上历次农民起义提出的“等贵贱、均贫富”、“均田免粮”等口号就是人们向往的“大同”社会的具体化。太平天国起义曾提出建立一个“有田同耕,有饭同食,有衣同穿,有钱同使,无处不均匀,无人不饱暖”的人间“天国”。这个“太平天国”理想明显了杂糅了儒家的“大同”思想。康有为在《大同书》中把“大同”社会的思想进一步阐发。与以往“大同”理想不同的是,康有为还站在全世界的高度上,提倡“去国界,合大地”,希望实现消灭了国家的“大同”社会。孙中山对“大同”社会也情有独钟。他把“天下为公”、“世界大同”的“大

同”社会作为一生奋斗的目标。他还曾说：“民生主义就是社会主义，又名共产主义，即是大同主义。”但孙中山据此提出的资产阶级的民生主义，也在实践中破产了。

毛泽东早年也对“大同”社会心向往之。从湖南第一师范学校毕业后，毛泽东曾与蔡和森、张昆弟等到岳麓山，野餐露宿，从事半耕半农生活，搞“新村”实验，其实也就是试图去实验他们心中的“大同”社会。五四运动前后，毛泽东开始接触马克思主义，这使他逐渐认识到他的“大同”社会的路在当时的中国是走不通的。正如他后来在《论人民民主专政》中所指出的：“康有为写了《大同书》，他没有也不可能找到一条到达大同的路。”¹但毛泽东心中“大同”社会的梦并没有灭。在社会主义革命和建设过程中，他又自觉或不自觉地把他的追求的“共产主义”与“大同”社会结合起来，虽然他没有再明确“大同”社会这个词。遗憾的是，由于违背了生产力发展规律和超越了历史条件，致使中国社会主义建设遭受巨大挫折。

有鉴于毛泽东在追逐“共产梦”过程中的惨痛教训，根据中国的生产力落后的基本国情，邓小平退而求其次，提出了“小康梦”。1979年12月6日，邓小平在会见日本首相大平正芳时首次借用中国古代的“小康”概念来描述中国的现代化目标。1984年，邓小平曾明确说：“我们提出四个现代化的最低目标，是到本世纪末达到小康水平。”²在新的历史条件下，邓小平把社会主义的建设目标与中国传统文化中的社会理想结合起来，提出了具有中国元素的中国社会主义现代化建设目标。从某种意义上说，邓小平的“小康梦”是孟子“王道”思想和几千年来中国人“大同”情结的飞跃，是社会主义初级阶段社会建设目标的中国化、形象化表达，是中国传统文化与马克思主义结合后的理论创新。

三、当代“中国梦”对孟子“王道”思想的新传递

2012年11月29日，习近平总书记带领新一届中央领导集体参观国家博物馆“复兴之路”展览时，结合中国的历史和现实，首次明确提出要实现复兴中华民族的“中国梦”。习近平说：“现在大家都在讨论中国梦，我以为，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。这个梦想，凝聚了几代中国人的夙愿，体现了中华民族和中国人民的整体利益，是每一个中华儿女的共同期盼。历史告诉我们，每个人的前途命运都与国家和民族的前途命运紧密相连。国家好，民族好，大家才会好。实现中华民族伟大复兴是一项光荣而艰巨的事业，需要一代又一代中国人共同为之努力。”

习近平提出的“中国梦”就是中华民族的“复兴梦”。这个“复兴梦”是对党的十八大提出的宏伟建设目标的生动表达。十八大报告提出：“中国特色社会主义道路，就是在中国共产党领导下，立足基本国情，以经济建设为中心，坚持四项基本原则，坚持改革开放，解放和发展社会生产力，建设社会主义市场经济、社会主义民主政治、社会主义先进文化、社会主义和谐社会、社会主义生态文明，促进人的全面发展，逐步实现全体人民共同富裕，建设富强民主文明和谐的社会主义现代化国家。”³同时，还明确提出：“共同

富裕是中国特色社会主义的根本原则。要坚持社会主义基本经济制度和分配制度，调整国民收入分配格局，加大再分配调节力度，着力解决收入分配差距较大问题，使发展成果更多更公平惠及全体人民，朝着共同富裕方向稳步前进。”⁴

2013年3月17日，在十二届人大一次会议闭幕会上，习近平再次阐述“中国梦”。习近平说：“实现全面建成小康社会、建成富强民主文明和谐的社会主义现代化国家的奋斗目标，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，既深深体现了今天中国人的理想，也深深反映了我们先人们不懈追求进步的光荣传统。”这段话既明确阐述了“中国梦”的内涵，即国家富强、民族振兴、人民幸福，同时也阐述了“中国梦”的思想渊源。2013年3月在访问俄罗斯时，习近平又指出：“我们要实现的中国梦，不仅造福中国人民，而且造福各国人民。”这一阐述，表明“中国梦”不仅是中华民族实现自身发展的梦，也是中国人民对世界和平和发展的美好愿望和不懈追求。

习近平提出的“中国梦”，是对近代以来中国人民所追求的国家富强、民族振兴、人民幸福目标的生动表达，是对中国共产党提出的两个“一百年”目标的理论升华，是对坚持中国道路、弘扬中国精神、凝聚中国力量的庄严宣示，是对坚持中国特色社会主义的道路自信、理论自信和制度自信。可以说，“中国梦”是中国人民在新的历史条件下，对中国传统社会追求的“大同梦”、毛泽东追求的“共产梦”、邓小平追求的“小康梦”的丰富和发展。这一“中国梦”既是每个中国人实现自由发展的梦，也是中华民族实现国家富强、民族复兴的共同富裕的梦。

从社会历史背景来看，当代的“中国梦”与孟子的“王道”思想产生于不同的历史时代，也产生于不同的文明阶段。同时，与孟子把“王道”社会的实现寄托于明君圣主不同，习近平则强调：“中国梦归根到底是人民的梦，必须紧紧依靠人民来实现，必须不断为人民造福。”但从思想主旨看，当代的“中国梦”与两千多年前孟子提出的“王道”思想是相通的，与“大同梦”、“共产梦”和“小康梦”等是一脉相承的，其目标都是国家的富强、社会的和谐和人民的幸福。从某种意义上可以说，孟子“王道”思想是最早的“中国梦”，而“中国梦”则是当代中国人对包括孟子“王道”思想在内的中华民族几千年来美好梦想的新传递。这一源远流长的“中国梦”是值得中华民族孜孜不倦去追求的，也是需要一代又一代的中国人坚持不懈去奋斗的。

注释：

1 《毛泽东选集》第四卷，第1472页，人民出版社，1991年版。

2 《邓小平文选》第三卷，第64页，人民出版社，1993年版。

3/4 胡锦涛：《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进 为全面建成小康社会而奋斗》，第12、15页，人民出版社，2012年版。

原始儒家的和平主义

蒋国保在《社会科学战线》2015年第8期发表《原始儒家和平主义散论》一文指出,和平主义主张反对战争或一切形式的暴力,提倡以和平与非暴力的方式解决人与人之间、民族与民族之间、地区与地区之间、国家与国家之间的冲突与对抗。严格意义上的和平主义,产生于19世纪,为印度的甘地、美国的马丁·路德·金所大力主张与传布。将儒家追求和平的思想与主张称为和平主义,绝不是旨在强调儒家如同激进的和平主义者一样反对一切形式的战争,而是旨在阐述儒家充其量也就是温和的和平主义者,他们在价值取向上真诚地相信以和平的方式处理和解决这些冲突与对抗要比以战争与暴力的方式处理和解决这些冲突与对抗更符合人的本质与人的根本利益。

先秦孔子、孟子、荀子都是温和的和平主义者,他们主张和平、反对战争的说法各不相同,但他们奉行和平主义却出于相同的人文情怀,即仁者情怀。“仁者爱人”,为“爱人”的情怀所驱使,他们以“仁道”谋求天下和平,既坚信“仁者无敌”,认为正义战争一定能制止非正义战争,又坚信“圣人感人心而天下和平”,以为“感人心”对避免选择战争有积极的心理制约作用。“感人心”,是指从自己的愿望出发推及别人也有同样的愿望。一旦“感人心”,推己及人,就必然会发现发动战争绝不是人之合乎理性的义务,因为人是根据利益原则选择战争,然而人的这一选择就目的看却根本不具有合理性。以“感人心”谋求天下和平是原始儒家和平主义留给后人的积极思想启示。

孟学发展的心路

张允熠在《哲学研究》2015年第8期发表《从孟子到朱熹、戴震——试析孟学发展的“心路”》一文认为,孟子之学在先秦属儒家八派之一,秦火之后,其徒被灭。西汉时司马迁始为孟子作传,至东汉列《孟子》为传记博士,不及五经博士。孟子之学始被彰显,得力

于东汉学者赵岐。赵岐作《孟子题辞》,又作《孟子章句》,是秦汉之后复兴孟学的第一人。赵岐对孟子的历史地位给予了极高的评价,如说《孟子》一书“包罗天地,揆叙万类,仁义道德,性命祸福,粲然靡所不载,帝王公侯遵之,则可以致太平,颂清庙;卿大夫士蹈之,则可以尊君父,立忠信;守志励操者仪之,则可以崇高节,抗浮云……可谓直而不倨,曲而不屈,命世亚圣之大才者也”。(《孟子章句》)孟子被称为“亚圣”,自赵岐始。

唐代韩愈为抗衡佛教而矢志接续儒家道统,提出“求观圣人之道,必自孟子始”,孟子之学才发扬光大。至宋代朱熹“始著”,继承了孟子的心性之学和王道仁政思想,并将其纳入理学的逻辑框架,从而真正奠定了孟子在儒家道统上的历史地位。清代是“古学复兴”的时代,戴震致力于解蔽被朱熹理学化了的《孟子》一书,试图恢复原始儒学的本真面貌。但戴震的研究也并没有真正回到孟子的始点,而是完成了对孟子原典的“否定之否定”历程。

论孟子“能”与“不能”的哲学主张及其政治诉求

胡发贵在《南京师大学报》(社会科学版)2015年第5期发表《论孟子“能”与“不能”的哲学主张及其政治诉求》一文指出,先秦诸子中,孟子力倡“良知良能”以推崇人的主观意志,因而“能”与“不能”是孟子思想中的重要哲学概念。“能”展现了孟子对人的主体性的体认,对人的主观能性的把握和坚信;而“不能”,则表现了孟子对事物存在的条件性以及客观规律的认知,对人之有限性的冷静觉察,其隐含的逻辑是指向限制人之所“能”的。对此“能”与“不能”之间的紧张与矛盾,孟子有所致思,但他更为着意的是以“能”来要求统治者亟行仁政,以“不能”来为“治于人者”疾呼“恒产”,要求落实人民基本的生存权利。

孟子的“能”与“不能”思想,亦为当代中国的全面深化改革和社会治理提供了有益的观念启迪。首先是积极有为,高度发挥人的主体性和主观能动性,

这是孟子“能”与“不能”哲学主张中的一大要义。其次是有所为、有所不为的敬畏规则意识。孟子“能”与“不能”思想启迪我们,行为是有规则和底限的,为所欲为必然触礁,尤其是位高权重者,更是不能任性,更应明白规矩与方圆的道理,自觉敬畏法则。最后,人民利益的追求是为最终和最高目的。孟子的“能”与“不能”,实际从积极和消极两个方面强调了“仁政和爱民”:不论是有所为(能)还是有所不为(不能),都不应是机会主义的个人算计,而应是宗旨在争取人民的幸福和社会的进步——顺应于此的,则应“能”;有违于此的,则应属“不能”。

论“心”字在《孟子》中大量出现

黄效在《广东技术师范学院学报》(社会科学)2015年第9期发表《论“心”字在〈孟子〉中大量出现——兼与戴兆国先生商榷》一文指出,毫无疑问,“心”字在《孟子》一书中大量出现是值得令人关注的现象。结合当时的时代环境和对比孟子之前的孔子我们就会发现,“心”字在《孟子》一书中大量出现,标志着儒家思想在新的形势之下的重大转向。这种转向就是孟子对孔子关于对现实困境的内在超越思想的进一步继承和系统化。那么,孟子关于的“心”的思想的具体涵义是什么呢?戴兆国在其《〈孟子〉“心”概念辨析》一文中认为,“在《孟子》文本表达的语境中,其‘心’概念的涵义主要指心理意识活动。……后世出现了将其形而上学的倾向……是注解者根据自己的哲学立场作出的过度解释。”

黄效认为,历代关于《孟子》一书中“心”的解读恐怕并非如戴兆国先生所说的那样存在过度解读;而是恰恰相反,是挖掘得不够。孟子由于时代和个人对时代的认识,对“心”的作用十分重视。他关于“心”的论述涉及到“为政”和“修身”两个维度。这两个纬度总体上继承了儒家前人的思想,但又深具时代和孟子个人的特色。可以说,孟子关于“心”的丰富论述,既代表着孟子思想的特色,也反映了孟子思想对儒家,特别是对孔子思想的新变,

因此具有重要的历史意义。

孟子“权”思想解析

现时学界普遍以“灵活性”来诠释“权”之内涵，刘小红在《孔子研究》2015年第5期发表《孟子“权”思想解析》一文，通过对《孟子》原文案例的分析，他认为，孟子“权”之内涵应作为一种实践智慧。“权”是使“经”由抽象走向现实的实践方式。在此基础上，孟子“权”思想的内在品质、抉择原则及价值原则得以明晰。孟子“权”之价值原则，合而言之就是“仁”，分而言之就是以本心为代表的生命价值，以亲亲为代表的伦理价值，以尧舜之道为代表的政治价值。这也与孟子“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”（《孟子·离娄上》）的思想相呼应。

刘小红认为，“权”思想肇始于孔子，然疏而未备，之后孟子多有阐述，并使之成为孟子整个思想体系的有机组成部分。“权”作为一种实践智慧，蕴有丰富的内涵，其道徳理性以“仁”为最高判断标准。凡事之所及，不论于个体、家庭、社会，都可以以其为实践方法。可以说，对“权”的理解、领悟与应用，有助于自身实践能力、精神境界的提升，故而严寿澍有言：“所谓权，乃孔门道德实践之最高境界。行权的背后，有一个最高原则，即‘仁’。”

从《论语》《孟子》看先秦孝文化

孝文化作为中华民族的核心道德观念，两千多年来对维护家庭和社会稳定发挥着不可替代的作用。孝文化作为一种文化体系，对社会的影响是潜移默化的。赵君在《河北广播电视大学学报》2015年第5期发表文章《从〈论语〉〈孟子〉看先秦孝文化》，他认为，孔子在《论语》中提出了应该“孝”，孟子回答了“如何孝”。先秦时期孝从无功利到有功利，内容越来越具体可操作，孝成为各种德行的基础。

先秦时期，从“孝”的本义出发，语义经历了从对虚无神灵敬畏到敬养父母。“孝”的构形所寓含的敬老尊老的文化理念，在《论语》《孟子》中不断

发展。以孔孟为代表的儒家学派，强调以“敬亲”“养亲”为标准的孝道观，渗透到人们的思维方式；强调孝是德行的基础，百善孝为先，继而将对家人的“孝”和对国家的“忠”联系在一起了，形成了中华民族特有的民族精神。

《孟子·尽心下》句读考辨一则

《孟子·尽心下》第23章“卒为善士则之野有众逐虎”该如何断句，从汉代至今主要有4种不同意见。胡海琼在《湖北师范学院学报（哲学社会科学版）》2015年第6期发表文章认为，这句话出自“再作冯妇”的典故，孟子说出冯妇的典故，表明他在审时度势，可为则为，不可为则不强为之，以免惹来祸害。正如赵岐注《孟子》时所说：“可为则从，不可则凶。善言见用，得其时也；非时逆指，犹若冯妇，暴虎无己，必有害也。”

通过对古文献的调查，结合中华民族崇尚打虎英雄的心理，我们认为断为“卒为善”和“卒为善士”都不合理：“之”训“往”时，一般接具体地点作宾语，“野”所指不明确，“之野”没有查到用例，“之野”连属不可信，所以，第一、第二、第四种断句意见都有不妥之处。我们赞成第三种意见，把“则”理解为动词“效法”，断为“卒为善士则之”，把这句话分析为带复指宾语的被动句，既有文例支持，又符合上下文语境；其后的“野有众逐虎”类结构也有文例支持，用来讲述已经发生的一件事情。综合考虑上述因素，我们认为第三种断句办法文气顺，文例充足，更合理。

杨慈湖对《孟子》“天下之言性”章的解读

《孟子·离娄下》中“天下之言性”这一章素称难解，赵岐、朱熹、陆九渊等都站在各自立场上作出过解释，虽各有所见，但始终无法达成一致。傅斯年在写《性命古训辨证》时，就因为读不懂此章内容，而没有将其收入。随着一些古文献的出土，学者们对该问题的讨论再次热烈起来，他们或者从文字考据的角度、或者从义理阐释的角度发表意

见，丰富了我们对这个问题的认识。孟子这段话为何如此难解，据笔者观察，困难主要存在于两方面：一是相关的概念如“性”、“故”、“利”、“智”等是何内涵，相互之间关系怎样；二是孟子的论证思路到底如何展开，其主旨为何。前者是具体的问题，后者是整体的问题；前者涉及文字训诂，后者涉及义理思想，两者相结合，便使得问题更加复杂。

陈碧强在《哲学动态》2015年第11期发表文章《经学的心学诠释》指出：宋儒杨简（号慈湖）从他的心学立场出发，对该章给出了颇具特色的诠释，为我们的理解开启了另一个向度。杨慈湖将“故”解为“事故”，在训诂方面与孙奭较为接近；同时又将其与另外两个重要概念“凿”和“无事”联系起来，使孟子的思维脉络和问题意识得到了更为清晰的呈现。他的诠释很大程度上与其心性合一的思想及“不起意”的工夫论相契合，是对经典的创造性发挥。

进化心理学视角下孔子、孟子的利他思想

郭庆科、刘辉在《山东大学学报（哲学社会科学版）》2015年第3期发表《进化心理学视角下孔子、孟子的利他思想》一文认为，孔子和孟子是儒家代表。在《论语》和《孟子》中孔孟对人际间的互助行为有明确的规定，虽没有使用“利他”一词，但契合“利他”的内涵。施助者与受助者地位不同时，助人行为也相应地有不同名称。如“下”利“上”的行为称“孝”或“忠”，“上”利“下”的行为称“仁”或“悌”，等等。

从进化心理学中的利他理论为研究切入点，我们可以发现，孔子和孟子的利他思想以亲缘利他为主，同时强调亲缘和群体内成员间利他的互惠性，并通过道德训教和舆论压力强化利他行为。孔子和孟子虽然也提倡纯粹利他，但纯粹利他不容易被纳入伦理纲常之中。孔孟式亲缘利他和互惠利他思想有深刻的进化心理学机制，符合生物学和心理学规律，所以成为中国古代的主导性伦理。其局限是对亲缘利他过分推崇，且人际间的互惠关系不具备平等性，因而不符合进化上稳定的利他策略。



《四书道贯》

作者：陈立夫

出版社：中国友谊出版公司

出版时间：2015年10月

内容推荐：中华民族之所以能集结十几亿人民为一家，持续五千年光荣历史而不坠者，以我们拥有久远的文化传统为首要原因。而《大学》《中庸》《论语》《孟子》即是承载此文化传统的典籍。

本书名为《四书道贯》，是取孔孟之道“一以贯之”之意，作者将《大学》《中庸》《论语》《孟子》四书分格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下八篇归纳讲解，使之成为有系统的整体。”

陈立夫先生（1900—2001），原名祖燕，是中国国民党元老，其作为政治人物为大陆读者耳熟能详，作为学界人物则所知不多。他国学基础雄厚，曾任中国台湾中华文化复兴运动推行委员会副会长、孔孟学会理事长等，著有《孟子之政治思想》《生之原理》《人理学》等书，直至耄耋之年，仍以弘扬民族文化、激励民族精神为己任。

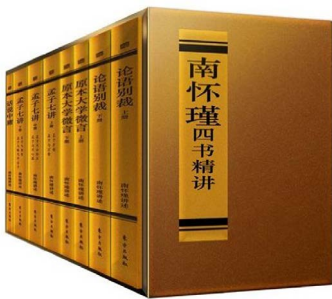
《南怀瑾四书精讲》

作者：南怀瑾

出版社：东方出版社

出版时间：2015-10-1

内容推荐：20世纪七八十年代，南怀瑾先生以极强的社会责任感和传道授业精神，在台湾、香港等地开始讲述“四书”，其中他对《论语》的讲述整理成《论语别裁》，于1976年出版；对《孟子》七篇的讲解则经其弟子友人整理出版，陆续以《孟子旁通》（《梁惠王》篇的讲授）《孟子与公孙丑》《孟子与离娄》《孟子与万章》《孟子与尽心篇》《孟子与滕文公、告子》的名义出版，前后间隔达三十余年；1996年南先生用讲话的语气撰写《原本大学微言》，经周勋男整理后于1998年出版；1998年南先生寓居香港时又亲自撰成《话说中庸》，本拟继《原本大学微言》之后出版，因人事变迁和其他种种因素一拖再拖，直至2015年才由刘雨虹老师整理后正式出版。同时，刘雨虹老师等人还整理出南先生年谱，一并附于书后。



《南怀瑾四书精讲》就是其四书讲稿的集中整理，共分四本，即《论语别裁》《原本大学微言》《话说中庸》和《孟子七讲》（即原《孟子旁通》《孟子与尽心篇》《孟子与离娄》《孟子与公孙丑》《孟子与万章》和《孟子与滕文公、告子》六本合集）。

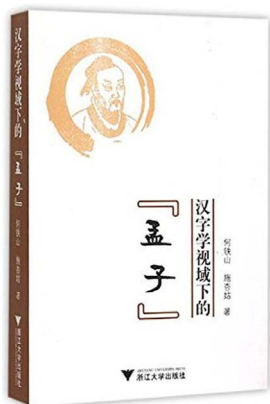
《汉字学视域下的〈孟子〉》

作者：何铁山

出版社：浙江大学出版社

出版时间：2015-9-1

内容推荐：《汉字学视域下的孟子》作者何铁山、施杏姑是在前人成就的基础上，以“汉字学”为切入点，以“普遍怀疑”为基本治学态度，耗时三年余，对《孟子》十四篇给予字字细读，且对其中每一个略有疑问的汉字，都进行了近乎愚蠢的查阅、比较、探究，从而得出不少新解。书稿以汉字学切入，在对《孟子》作重新解读的前提下，阐幽发微，或颠覆传统，或创建新说，从而与人以启发。

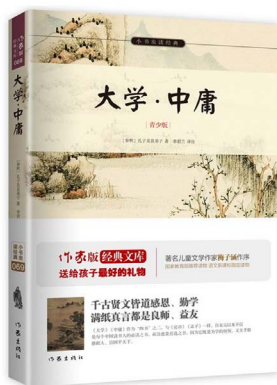


《大学中庸》

作者：孔子及其弟子

出版社：作家出版社新版

出版时间：2015年12月



内容推荐：《大学》原为《礼记》第四十二篇。宋朝程颢、程颐兄弟把它从《礼记》中抽出，编次章句。朱熹将《大学》《中庸》《论语》《孟子》合编注释，称为《四书》，从此《大学》成为儒家经典。至于《大学》的作者，程颢、程颐认为是“孔氏之遗言也”。朱熹把《大学》重新编排整理，分为“经”一章，“传”十章。认为，“经一章盖孔子之言，而曾子述之；其传十章，则曾子之意而门人记之也。”就是说，“经”是孔子的话，曾子记录下来；“传”是曾子解释“经”的话，由曾子的学生记录下来。

《中庸》原是《小戴礼记》中的一篇，为孔子后人子思所作，后经秦代学者修改整理。宋、元以后，《中庸》成为学校官定的教科书和科举考试的必读书，对古代教育产生了极大的影响。中庸就是即不善也不恶的人的本性。从人性来讲，就是人性的本原，人的根本智慧本性。实质上用现代文字表述就是“临界点”，这就是难以把握的“中庸之道”。

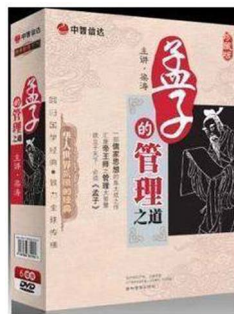
《孟子的管理之道》

作者：梁涛

出版社：吉林音像出版社

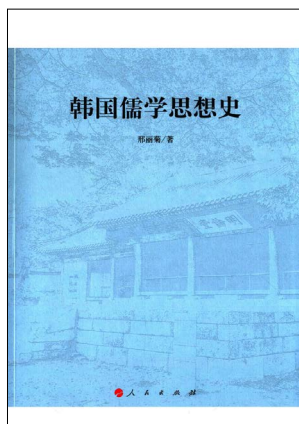
出版时间：2015-9-18

内容推荐：《孟子》所蕴藏的管理智慧历久弥新。作为“四书”的一部，它提倡“与人为善”的待人方法；它强调“生于忧患，死于安乐”的危机



意识；它主张“闻过则喜”的自省方式；它反对“揠苗助长”的办事风格……总而言之，《孟子》是一部汇集千古管理智慧的至理名言书。读《孟子》，品味先哲妙语，提升自我修养，体悟治企哲理，必将于潜移默化中为事业和生活带来助益。

本产品主讲中国人民大学国学院博士生导师梁涛教授，同时任山东大学儒学研究中心、复旦大学儒学研究中心、人民大学孔子研究院兼职教授。请看梁教授立足《孟子》原文，结合多年的研究心得和人生感悟，对《孟子》的管理智慧所作的详尽梳理与讲解。



《韩国儒学思想史》

作者：邢丽菊

出版社：人民出版社

出版时间：2015年12月

内容推荐：本书以中国学者的视角从思想史角度全面系统梳理了韩国儒学思想的发展，重在从学脉和学理上对韩国儒学进行综合考察。作者首先从韩国儒学的渊源谈起，从檀君神话出发考察了古代韩国人的精神世界，从中发现中韩儒学的

共通之处；其次按照年代史的顺序依次考察了韩国历史上各个时期儒学思想的发展。书中重点分析韩国儒学的时代特色，并考察代表儒者的思想。关于朝鲜时期的儒学，除了对前期退溪、栗谷等大儒学术思想的论述外，还对朝鲜后期性理学的各个学派、礼学、阳明学、实学进行了考察。对于目前学界没有重点关注的朝鲜后期湖洛论争的具体议题也进行了细致分析；接下来对韩国近代儒学对西方文明的回应、韩国近代民族宗教运动以及现代韩国社会对儒学的认识等也进行了考察；最后主要从道德与义理的重视、性理学概念的创新、民族主体性的弘扬三个方面总结了韩国儒学对中国儒学的贡献与发展。为了加强中韩儒学的比较研究，附录部分附上了韩国古典精髓《朱子言论同异考》，供国内学者参考。

《孔子家语》（宣纸排印）

作者：（三国）王肃整理

出版社：黄山书社

出版时间：2015-11-25

内容推荐：本《孔子家语》详细记录了孔子与其弟子门生的问对诘答和言谈行事，对研究儒家学派（主要是创始人孔子）的哲学思想、政治思想、伦理思想和教育思想，有巨大的理论价值。同时，由于该书保存了不少古书中的有关记载，这对考证上古遗文，校勘先秦典籍，有着巨大的文献价值。其次书中的内容大都具有较强的叙事



情，也就是说大多是有关孔子的逸闻趣事，所以，此书又具有较高的文学价值。首先，此书是研究孔子生平及其思想的重要参考资料，也是我们认识历史上真实的孔子面目的重要依据。

《智囊》

作者：（明）冯梦龙 编

出版社：北京联合出版公司

出版时间：2015-11-25

内容推荐：《智囊》收录的是上起先秦、下迄明代的历代智慧故事，其中，《上智》、《明智》、《察智》所收历代政治故事表达了冯氏的政治见解和明察勤政的为官态度；《胆智》、《术智》、《捷智》编选的是各种治理政务手段的故事；《语智》收辩才善言的故事；

《兵智》集各种出奇制胜的军事谋略；《闺智》专辑历代女子的智慧故事；《杂智》收各种黠狡小技以至于种种骗术。书中涉及的典籍几乎涵盖了明代以前的全部正史和大量笔记、野史，使这部关于智慧和计谋的类书还具有重要的资料价值、校勘价值。



《当代儒家政治哲学》

作者：（美）安靖如著 韩华译

出版社：江西人民出版社

出版时间：2015-11-1

内容推荐：近年来，儒家政治哲学在中国及世界各地成为一个充满生命力的思想领域。本书深入浅出地介绍了进步儒学的一些重要视角与目前争论话题，并阐明了为什么进步儒学是极其充满希望的途径。人们将认识到，当代儒学并不是被雪藏于博物馆

中的历史文物，相反，它不仅对当前的挑战做出回应，而且还能够提供我们都可以学习的深刻见解。

《当代儒家政治哲学》中所讨论的进步儒学以20世纪儒学哲学家牟宗三的重要思想为出发点，对政治专业、合法性、法治、人权、礼仪与社会正义等问题进行了探讨。其结论是在没有摒弃德性与和谐思想的前提下反专制，并在不屈从于压迫与控制的条件下维护儒家存在于礼与等级制度中的重要价值观。本书的主要目的是向非儒家展示进步儒家的深刻见解，无论他们是哲学家，或是对中国思想可能对人类新兴的共同世界做出贡献感兴趣的普通公民。

