

今年重点抓好四项工作

安徽省孟子思想研究会会长 孟凡贵

一、进一步锻造“孟子讲堂”这一文化品牌。“孟子讲堂”的宗旨是：宣传孟子思想，传播儒家优秀思想文化。让“孟子讲堂”从象牙之塔走进社区、走进学校、走进机关、走进工矿企业，走进平常百姓之家，从而实现中华优秀传统文化的平民化、大众化、时代化，进而增进文化自觉、促进文明进步。我们要通过各种形式，让儒学走出书斋，步入机关、学校、社区、乡村，让大家都可以分享孟子文化的精华，从而提高人民大众的人文素质。在这方面明年计划在企业、党政机关、学校和社区、乡村举办若干期“孟子讲堂”，希望我们研究会的专家学者都能踊跃参加，并在今后的每年都能为“孟子讲堂”作一次义务讲座。

二、策划好“孟子思想与当代优秀论文奖”颁奖活动。我们已经成功为“2012’孟子思想与当代优秀论文奖”进行了颁奖，获得了很好的反响。在此基础上，我们要认真策划好“2013’孟子思想与当代优秀论文奖”的评奖、颁奖活动，进一步扩大研究会的影响力。

三、进一步推进创建文化产业园等工作。文化产业园的重点是和旅游品牌结合建设孟子文化园，力争在立项、招商和选址、设计上有大的突破。孟子原典故成语故事系列动漫影视剧作项目的重点是向省广电局、文化厅申报孟子动漫影视文化项目，争取立项并分步启动。筹建孟子学校的重点是研究会自身人才的结集和向省教育部门进行申报。“亚圣大厦”的重点是需要更强的资金实力。

四、创办安徽孟子书画院。孟子思想博大精深、影响久远；安徽省历史悠久、人杰地灵，有着丰富的人文资源和深厚的文化底蕴，在这块土地上孕育出了一大批优秀书画家。以孟子思想研究会的平台创办孟子书画院，以书画言志、以翰墨寄情、以艺术交友、有利于促进孟子思想的研究与发展；有利于推动中华优秀传统文化的继承与发扬；有利于增强研究队伍的凝聚力和生命力。希望大家给予支持，并欢迎书画爱好人士踊跃参加。

(摘自2012年会工作报告)

安徽省孟子思想研究会学术委员会名单

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

《孟子研究》

主 办： 安徽省孟子思想研究会

编委会

顾 问： 孟富林 陈瑞鼎

主 任： 孟凡贵

副主任： 余秉颐 王国良 戴兆国 万直纯

张小平 裴德海 孟凡东

委 员： 解光宇 江小角 陶 清 史向前

秦皖新 李季林 轩嘉炳

编辑部

主 编： 王国良

执行主编： 张小平

副主编： 裴德海 史向前 李季林

编 辑： 陈明海 吴冬梅 唐泽斌 孟 然

陶桂红

美 编： 杜 蕾

法律顾问： 安徽林达律师事务所 孟祥根

地 址： 安徽省合肥市新站区芦岭路
康城水云间二号商办楼一楼

电 话： 0551-63686280

传 真： 0551-64376488

邮 箱： mzsx2011@163.com

网 址： www.ahmengzi.com

安徽省内部资料准印证号：00-289

目 录

工作报道

- 03 2012 年年会在合肥学苑大厦召开
03 孟照春先生在年会上作精彩演讲
03 孟富林名誉会长考察基层农村文化站建设
04 名誉会长孟富林、陈瑞鼎一行来会视察指导
04 研究会组织“学界兴皖”应用对策研究课题调研
05 研究会召开 2013 年第一次工作会议
05 名誉副会长朱荣智先生来肥作学术讲座
05 朱荣智教授来研究会考察
05 天津国画院院长孟蒙先生到会指导工作
06 孟庆荣、孟大龙来会考察指导
06 研究会含山姚垌文化站迎来首个主题活动日
06 含山巨兴中心学校自主举办“孟子讲堂”
07 孟永勇名誉副会长向含山姚垌文化站赠送图书
07 王国良副会长出席全国首届儒学团体负责人联席会议
08 名誉副会长荣华堂先生参加“情系雅安”赈灾书画义卖活动
08 “孟子讲堂”首次与肥西县“道德讲堂”联袂开讲

孟子讲堂

- 09 大学之礼 戴兆国
12 论孟子“人”的境界及其现代性 李季林

孟子论坛

- 15 仁且智：孟子和荀子对孔子儒学的继承发展 陈卫平
19 儒家心性之学在中国文化中的价值 余秉颐
23 孟子的德育方法及其对当代思想政治教育的启示 唐明贵 田红玉
26 孟子思想中“时”的重要意义 刘海龙
29 寻找“我”的心 徐同来
31 试析孟子的“中庸”思想 张荣荣
32 从《孟子》看伦理与道德的差异与冲突 赵静怡
35 孟子思想与企业文化 胡玉旗 孟海霞
41 “仁政”的光辉 孟英明

左文右艺

- 43 亚圣颂 孟庆荣

新观点

- 45 我们为什么不能虐待动物、孟子伦理学思想的起点等

新书介绍

- 47 《西夏文〈孟子〉整理研究》、《先秦儒家法伦理思想研究》等

孟子典故

- 08 专心致志、大丈夫

- 11 孟母断织

书法作品

- 42 孟蒙（居天下）、孟大龙（以德服人）

2012年年会在合肥学苑大厦召开

2012年12月19日，安徽省孟子思想研究会2012年年会在合肥学苑大厦隆重召开。出席年会的有孟富林名誉会长，甄长琢、丁继明、李其昌、孟家安、荣华堂、袁之应、吴法敏名誉副会长以及理事会成员、理事单位成员等共150余人。年会由余秉颐副会长主持，孟凡贵会长向大会作2012年年度工作总结报告，负责财务的执行秘书长孟然同志作年度财务报告。年会采取三段式的开法，年度工作总结报告和年度财务报告为一部分，接着是安排全体参会成员就研究会发展项目、制度建设、信息互联等进行座谈，年会的第三部分，也是至为精彩、极其珍贵的一部分，研究会特邀深受教育界、成绩卓著的营销专家和极具使命的企业家同时也是充满爱心的慈善家和积极的社会活动家、有着精深的国学造诣的孟照春先生为“孟子讲堂”作题为“乾坤领导力”的专题讲座，受到了全体出席年会人员的热烈欢迎。

和全年的各次重大活动一样，年会前同样又有一大批新的优秀的成员加入到研究会中来，又有新的理事单位成员加入到



研究会中来，为研究会增添了新生力量，使研究会在新的一年里即将到来之际充满了生机与活力。

孟照春先生在年会上作精彩演讲



著名教育家、营销专家、企业家、精深的国学研究者孟照春先生不辞辛劳，专程来肥在研究会2012年年会上作长达三个半小时的精彩演讲——“乾坤领导力”。孟先生对诸子百家的探究，多有独到之见解，对生活在今日的人们富有启迪意义，且具极强的实践性。孟照春先生的讲演不断被全场热烈的掌声所打断。研究会名誉会长、名誉副会长和研究会领导成员自始至终参与了讲座的分享。



孟富林名誉会长考察基层农村文化站建设

2013年4月4日，安徽省孟子思想研究会名誉会长孟富林在孟凡贵会长、含山县清溪镇党委书记王守波、镇长范中和、姚垌行政村书记孟凡志和巨兴中心学校范守恒、尹永平校长等陪同下，参观含山姚垌文化站，考察基层农村文化站建设。

来到文化站，孟富林仔细察看站外周边环境，对眼前的青

山、绿水，田园风光，新式农家民居赞不绝口。在文化站大门前，孟富林名誉会长看到自己亲笔书写的“与人为善”警言时，便风趣地说：“我写的字这么大！”来到阅览室，孟富林名誉会长边看边问，当了解到文化站自挂牌以来吸引着大量周边村民、中小學生前来健身、借书阅读时，连声叫



好；在巨兴中心学校少先队活动图片展前，孟富林名誉会长兴奋不已。当得知巨兴中心学校有设想将文化站作为“小学生思想道德教育基地”，并有意愿依托中心学校连接文化站形成安徽省第一所“孟子小学”时，孟富林名誉会长向身边的孟凡贵会长交待说：“想法好，值得考虑”。

参观完毕，孟富林名誉会长勉励大家，充分利用好文化站这块宣传阵地，继续保持好的做法，调动群众文化活动积极性。要做好文化站常规工作，把阅览室的管理与地方特色结合起来，做到有特色、有创新、有影响。真正使老百姓感受到公共文化服务体系的温暖，让文化民生工程惠及于民。

(安徽省孟子思想研究会理事：孟令芳 供稿)

名誉会长孟富林、陈瑞鼎一行来会视察指导

阳春三月，合肥城北生态公园，生机盎然。3月26日上午，原省人大主任、省孟子思想研究会名誉会长孟富林，原省人大副主任、省孟子思想研究会名誉会长陈瑞鼎专程来到芦岭路康城水云间二号楼研究会办公所在地视察指导工作。二位名誉会长一进门就亲切地和大家打着招呼，一一和先到的同志们握手问候。他们一边走一边听取会里同志的介绍，认真察看了研究会的办公室、财务档案室、综合会议室。

当大家来到会议室准备落坐时，办公室小陶同志拿来签到本让名誉会长们签名，这时孟富林名誉会长风趣地说：“对，不



但要签名，过去参加革命工作时，每逢开会或接收文件，还要在自己的名字旁边加上一个‘知’字，以表知晓和负责之意。”说得大家都会心的笑了。陈瑞鼎名誉会长在看到会议室里挂着他写的一幅孟子名言“仁，人之安宅也；义，人之正道也。”认真地对大家说：“这幅没写好，回头再写一幅送过来。”瞧着他的认真劲儿，在场的人都非常感佩。随同二位名誉会长一同前来视察指导的还有杨先静、李其昌、甄长琢、王盛榜、荣华堂、吴法敏名誉副会长。他们都为研究会今后的发展给予了具体的指导。一上午的时间很快就过去了，当孟凡贵会长，余秉颐、万直纯、孟凡东副会长目送名誉会长们离开时，对面生态公园的各色花卉开得正盛。



孟富林名誉会长为研究会题词：“把论文写在大地上，把成果留在农家里”

研究会组织“学界兴皖”应用对策研究课题调研

2013年3月16日，孟凡贵会长，王国良、万直纯、张小平、裴德海等研究会课题调研组专家领导，在秘书长孟凡东等人的陪同下，前往含山清溪镇姚垅行政村开展课题调研。这是研究会为“学界兴皖”而开展的专题调研，也是首次承担省社科联下达的课题研究任务。会领导十分重视，聚集最强大力量，及早安排，努力拿出高品质的研究成果，为“学界兴皖”贡献一份力量。



研究会召开 2013年第一次工作会议

2月2日下午，研究会召开2013年第一次工作会议，研究部署了2013年的主要工作任务，贯彻了省社科联（皖社科联通字〔2013〕1号）通知精神。会前，参会全体人员学习了中央和省关于厉行节约的相关规定、禁令和讲话精神。当晚，孟凡贵会长个人埋单请与会人员共聚简餐，同贺新春。工作餐由会领导成员个人埋单，这在研究会已成风气。



究者，国学智慧整合家，台湾元培科技大学教授，台湾师范大学国文系教授，曾任：海峡交流基金会文化服务处处长，纽西兰中华书院院长，元培科技大学秘书室主任、学务长，韩国启明大学客座教授。

余秉颐副会长代表安徽省孟子思想研究会对朱先生的到来表示热烈欢迎，并就研究会将来的发展与朱教授进行了广泛探讨。此前，朱教授愉快地接受了研究会的聘请，聘请他担任安徽省孟子思想研究会名誉副会长。朱教授也一再表示，乐为安徽省孟子思想研究会的工作多做义工、做好义工。

名誉副会长朱荣智 先生来肥作学术讲座



2013年4月20日下午，我会名誉副会长朱荣智先生来肥开展系列国学讲座。

朱先生此次是应光大银行和相关企业的邀请来肥讲学的，朱先生深厚的国学根底和贴近人生的讲授风格获得了人们的广泛喜爱。朱教授在和相关人员会晤时再次表示要为研究会的工作多做义工、做好义工。

天津国画院院长 孟蒙先生到会指导工作



3月22日上午，亚圣孟子七十三代嫡系裔孙、中国长城画院院长、天津国画院院长、天津科技艺术学院教授孟蒙先生在孟凡贵会长的陪同下，不顾舟车劳顿来到研究会会所察看指导工作，并为研究会留下墨宝。孟蒙先生抵合肥前还专程走访了含山姚垌文化站，对我省孟子思想研究会所做的工作表示赞许。孟蒙先生在皖期间，孟凡贵会长自始至终陪同。

朱荣智教授来研究会考察

2012年12月30日上午，朱荣智先生利用来肥的机会，专门抽出时间来研究会考察指导工作。朱教授是著名的国学研

孟庆荣、孟大龙 来会考察指导



2013年3月31日，中华孟子学院院长孟庆荣先生，中国书法家协会会员、中国国民党革命委员会委员、孟氏宗亲联谊会副会长孟大龙先生在安徽省孟子思想研究会秘书长孟凡东、安徽省孟氏宗亲联谊会副会长孟庆友等人的陪同下，考察研究会会所并指导工作。研究会办公室工作人员接待并介绍了研究会的工作和发展情况。孟大龙先生在现场为研究会书写了孟子名言：“以德服人”、“致知在格物”作为纪念。同时还为部分研究会成员留赠了墨宝。

研究会含山姚垌文化站 迎来首个主题活动日



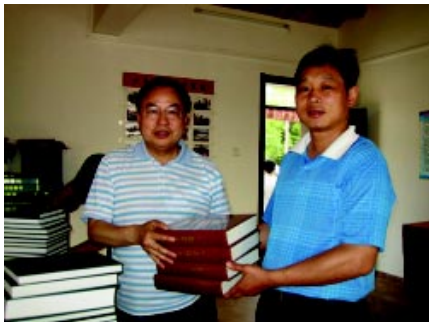
2013年3月15日下午，安徽省孟子思想研究会含山姚垌文化站迎来首次主题实践活动日。含山县巨兴中心学校在含山姚垌文化站开展少先队“思想道德教育”主题实践活动，本会理事孟令芳老师为主题实践活动致辞，校领导和文化站负责人参加了主题实践活动并和少先队员们一起体验活动给大家带来的教益和快乐。

含山巨兴中心学校 自主举办“孟子讲堂”

2013年4月15日下午，含山县巨兴中心学校全体教师用教师例行学习时间在综合楼多功能室开展了一次“孟子思想”学习活动。我会理事孟令芳（该校老师）作“孟子思想与当今社会教育现实意义”专题讲座，可以说是第一次创造性地、自觉地把“孟子讲堂”搬进了校园。

孟令芳老师首先从孟子“以教育天下英才为人生一大快乐”思想展开，阐述了教育者必须树立乐于教育的思想，以教育为人生之乐趣，切实搞好教育、教学。接着，他对孟子教育思想中的育人方法作了具体的讲解。最后，孟令芳老师针对该校争创“孟子学校”的设想提出用“孟子文化精髓打造校园文化品牌”，创建“以孟子文化为主旋律的书香校园文化”的建议，受到全体教师的一致欢迎。讲座结束，该校范守恒校长强调：一所学校应该有自己的办学特色，传承弘扬孟子文化，遵循德育为首，教学为中心的办学理念。将孟子文化“请”进校园里，“请”进课堂中。让“孟子讲堂”在校园里生根成长，让“孟子文化主旋律的书香校园文化”这朵奇葩开得更加鲜艳。（信息提供：含山巨兴中心学校）





孟永勇名誉副会长向

含山姚垌文化站赠送图书

5月23日下午,亳州军分区李邦忠部长受司令员、省孟子思想研究会名誉副会长孟永勇的委托,代表他本人向含山姚垌文化站赠送了全18册精装《四库全书》,为文化站的藏书增加了鲜亮的色彩。孟凡贵会长代表研究会向孟永勇名誉副会长深表感谢,并对不辞辛苦将精美的图书送达文化站现场的李邦忠部长一行表示慰问。

王国良副会长出席全国首届儒学团体负责人联席会议

为更好地传播儒家文化“正能量”、实现儒学复兴“中国梦”,2013年5月19日,由浙江省儒学学会与中国孔子基金会共同发起的“全国首届省级以上儒学团体负责人联席会议”在浙江杭州隆重召开。7个全国性、23个省级、3个市县级的儒学团体共80多名负责人参加了会议,交流了团体儒学工作经验与心得体会、研讨了儒学的性质、定位与当代意义、发出了建立全国省级以上儒学团体联席会议的倡议。王国良副会长与常务理事秦皖新受我会委托出席“全国首届省级以上儒学团体负责人联席会议”。

安徽省孟子思想研究会副会长王国良在会上介绍了研究会自成立以来所做的工作,从召开会议、孟子与儒家文化宣讲报告会、孟子书画院联谊活动、支援乡村文化站建设等方面全面介绍了研究会工作取得的成绩。

王会长同时作了题为“儒家贤能政治思想与中国贤能推举制度的发展”的发言,指出:选贤任能历来是儒家倡导的重要政治思想和政治主张,内在的凝聚了儒家思想的精华。先秦儒家孔子孟子荀子系统总结了春秋战国时期出现的选贤任能的时代精神与社会思潮,对贤能政治的理论基础、具体内容作出充分论述,对当时的社会进步与人才解放起到极大的推动作用,儒家贤能政治的思想在后世逐渐演变为人才选拔的推举制度与考试制度。

会议最后通过由浙江省儒学学会、

中国孔子基金会在会前合作起草了一份《关于建立全国省级以上儒学团体联席会议的倡议书》,各儒学团体负责人在大会上进行了审议、修改并签名通过,将发表于《孔子研究》与《儒学天地》以告示公众。倡议书主要内容如下:

当代中国儒学正处在走向复兴的关键历史时期,在儒学事业内部就儒学理论的基本特征、儒学团体的一般功能、儒学研究和普及的方向等重大议题达成一系列共识,已是当务之急。儒学以修身治世为本,以力行实践为旨归,知行合一,即知即行,凡我从事儒学普及和研究之个人或团体,信奉、传授圣人之言,即当以“仁、义、礼、智、信、忠、孝、廉、和、敬”为常道大德,规范一言一行,身体力行,乐此不疲;“以文会友,以友辅仁”,举凡爱好儒学、研究儒学、传播儒学之个人和团体,地不分南北,学不分精粗,皆为同道同仁,所谓“四海之内皆兄弟也”,故当谨遵孔子“和而不同”之教,倡导学术自由、和谐共荣。

创建联席会议机制,旨在为全国各儒学团体及其成员,搭建一个便于联络、交流与互动的有效平台,在这个平台上,儒学同仁可以更好地交流儒学研究成果、儒学推广经验、儒学践行体会,还可以定期就共同关心的儒学话题展开研讨,推动儒学研究、普及事业的



进一步发展。本次联席会议为首届会议。特倡议自2014年始,由各参会团体轮流担任东道主承办联席会议,每年一届。有意承办下届联席会议的儒学团体,可在上届会议上提出书面申请,由各参会团体主要负责人投票表决。为保证联席会议正常运转,设立“联席会议秘书处”负责会议组织筹备工作。会上推选本次会议发起单位浙江省儒学学会的吴光执行会长担任首任秘书长,推选共同发起单位中国孔子基金会的牛廷涛副理事长担任常务秘书长。秘书处办公地点设在中国孔子基金会,负责日常联络工作。经申报者申请和首届联席会议投票表决,决定下届联席会议由中国孔子基金会于2014年秋在山东举行。

总之,此次“全国首届省级以上儒学团体负责人联席会议”堪称当代中国儒学社团的集结号,向海内外儒学研究者、信仰者、践行者传播了中国儒学的“正能量”,提升了儒学团体勇于担当、推动儒学复兴的使命感与责任心。

名誉副会长荣华堂先生参加 “情系雅安”赈灾书画义卖活动

5月19日上午，安徽省孟子思想研究会名誉副会长荣华堂先生，常务理事、执行秘书长孟然先生，应邀参加安徽省文学艺术界联合会、合肥广播电视台、中华爱心社、企业文化报社、安徽徽文化书法艺术学会、安徽江淮诗书画研究院、安徽省当代书画院、安徽世纪星机电有限公司、安徽电视台、合肥电视台、新安晚报、合肥晚报、合肥城市在线等单位在合肥市杏花公园举办的“情系雅安”赈灾书画义卖活动。他们挥毫献爱心，泼墨传真情。传承华夏民族文化——儒家思想：“一方有难，八方支援”的优良传统，向雅安灾区人民献上一份爱心！

“孟子讲堂”首次与肥西县 “道德讲堂”联袂开讲

5月17日下午，安徽省孟子思想研究会“孟子讲堂”首次应全国百强县肥西县文明办的邀请，与该县的“道德讲



堂”在充满生机与活力的桃花镇联袂开讲，来自全县13个乡镇的约100多位有关人士参与了分享，这是一个良好的创造性的开端。为此次“孟子讲堂”开讲的是安徽省孟子思想研究会负责学术的执行秘书长、省社科院哲学与文化研究所副研究员、研究室主任、孟学研究专家和婚姻家庭问题研究专家李季林先生。本期讲堂的讲题是“孝与现代文明家庭建设”，为参与分享的各位重新认识“孝”、以及孝对建设现代文明家庭的重要性，提供了帮助。该县文明办创建的“道德讲堂”用身边的人讲身边的事，讲自己的事，教身边的人，很有感染力，讲堂形式多样，内容丰富生动，和“孟子讲堂”有着很好的契合。双方都表示今后一定会继续努力，让“孟子讲堂”和“道德讲堂”在广大民众的道德提升中越办越好，让道德的力量在法制社会中发挥其应有的作用。

● 孟子典故

专心致志

从前有一位下棋能手名叫秋，他的棋艺非常高超。秋有两个学生，一起跟他学习下棋，其中一个学生非常专心，总是集中精力跟老师学习。另一个却相反，他认为学下棋很容易，用不着这么认真。老师讲解的时候，他虽然坐在那里，眼睛也好像在看棋，可心里却想着：要是现在到野外射下一只鸿雁，美餐一顿该多好呀。因为他总是胡思乱想心不在焉，老师的讲解一点也没听进去。结果，虽然两个学生是同一位名师传授，但是，一个进步很快，成了棋艺高强的名手，另一个却一点本事没学到。

原典：

弈秋，通国之善弈也。使弈秋诲二人弈，其一人专心致志，惟弈秋之为听；一人虽听之，一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之。虽与之俱学，弗若之矣。为是其智弗若与？吾曰：非然也。

——《孟子·告子上》

大丈夫

景春说：“公孙衍、张仪难道不是大丈夫吗？他们一发怒，诸侯就害怕；他们安居无事，天下就没有冲突。”孟子说：“这怎能算是大丈夫呢？你没有学礼吗？男子行冠礼时，



父亲训导他；女子出嫁时，母亲训导她，亲自送到门口，告以顺从是为人之妻的道理。居住在天下最广阔的居所里，站立在天下最正大的位置上，行走在天下最广阔的大道上，能实现志向就与民众一起去实现，不能实现志向就独自固守自己的原则，不受富贵诱惑，不为贫

贱动摇，不为武力屈服，这才叫大丈夫。”

原典：

景春曰：“公孙衍、张仪，岂不诚大丈夫哉！一怒而诸侯惧，安居而天下熄。”孟子曰：“是焉得为大丈夫乎！子未学礼乎？丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之。往送之门，戒之曰：‘往之女家，必敬必戒，无违夫子。’以顺为正者，妻妇之道也。居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志与民由之，不得志独行其道；富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈：此之谓大丈夫。”

——《孟子·滕文公下》

大学之礼

戴兆国

关于公交车让座的问题，引入讨论。

《礼记·大学》：大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。

大学是人成长、成才的重要阶段。进入大学意味着一个人开始迈入生命中的一个重要阶段。或者进入人生修炼的一个重要进阶。子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不踰矩。”《论语·为政》在而立之前，每个人不仅要学会各种知识，增加文化的修养，更要学习各种礼仪规范，提升自身的素质。

今天我重点谈谈三个问题：为什么要知礼？如何知礼进而行礼？既然礼非常重要，那么礼的本质是什么？我主要从儒家论礼的角度来展开讨论。

一、为什么要知礼？

礼是社会交往的产物。“礼”原是宗教祭祀仪式上的一种仪态，《说文解字》就说：“礼，履也，所以事福致福也。从示，从豊。”王国维曾经解释认为，禮从豆，象形，推之以奉献神人之酒醴谓之醴，推之以奉神人之事通谓之礼。

周代的礼涉及三个方面的内容，以国家制度而言，讲官制的是《周礼》。以人生的婚丧嫁娶而言，描述各种繁文缛节的礼节仪式的是《仪礼》。对礼的原则进行论述，阐述礼的观念则是《礼记》。

《朱子家礼》宋朱子撰 家礼序 凡礼有本、有文，自其施於家者言之，则名分之守、爱敬之实，其本也。冠婚丧祭，仪章度数者，其文也。其本者，有家日用之常，礼固不可以一日而不修；其文，尤皆所以纪纲人道之始终，虽其行之有时，施之有所，然非讲之素明，习之素熟，则其临事之际，亦无以合宜而应节，是亦不可以一日而不讲且习焉者也。

1.儒家认为人是天地之间最为灵秀的存在物，制礼、知礼、行礼是人区别于万物的最为显著的标志。故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也。故人者，天地之心也，五行之端也，食味别声被色而生者也。《礼记·礼运》

2.知礼之后人就能够懂得如何长养自身，把握丰富和发展自己的方向。

子曰：“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。”《论语·颜渊》

司马牛忧曰：“人皆有兄弟，我独亡。”子夏曰：“商闻之矣：死生有命，富贵在天。君子敬而无失，与人恭而有礼。四海之内，皆兄弟也——君子何患乎无兄弟也？”《论语·颜渊》

子曰：“不知命，无以为君子也；不知礼，无以立也；不知言，无以知人也。”《论语·尧曰》（论语中最后一句话）为人子，方少时。亲师友，习礼仪。香九龄，能温席。孝于亲，所当执。融四岁，能让梨。弟于长，宜先知。首孝弟，次见闻。父子恩，夫妇从。兄则友，弟则恭。长幼序，友与朋。君则敬，臣则忠。此十义，人所同。我周公，作周礼。著六官，存治体。大小戴，注礼记。述圣言，礼乐备。

犬守夜，鸡司晨。苟不学，曷为人。蚕吐丝，蜂酿蜜。人不学，不如物。幼而学，壮而行。上致君，下泽民。扬名声，显父母。光于前，裕于后。人遗子，金满赢。我教子，惟一经。勤有功，戏无益。戒之哉，宜勉力。《三字经》

3.礼所规范的内容包括社会生活的所有方面。

夫礼必本于天，动而之地，列而之事，变而从时，协于分艺。其居人也曰养，其行之以货力、辞让、饮食、冠昏、丧祭、射御、朝聘。

古之教者，家有塾，党有庠，术有序，国有学。比年入学，中年考校。一年视离经辨志，三年视敬业乐群，五年视博习亲师，七年视论学取友，谓之小成。九年知类通达，强立而不反，谓之大成。夫然后足以化民易俗，近者说服，而远者怀之，此大学之道也。《礼记·学记》

大学始教，皮弁祭菜，示敬道也。宵雅肄三，官其始也。入学鼓箠，孙其业也。夏楚二物，收其威也。未卜禘，不视学，游其志也。时观而弗语，存其心也。幼者听而弗问，学不躐等也。此七者，教之大伦也。记曰：凡学，官先事，士先志，其此之谓乎。《礼记·学记》

夫礼必本于天，动而之地，列而之事，变而从时，协于分艺，其居人也曰养，其行之以货力、辞让、饮食、冠昏、丧祭、射御、朝聘。故礼义也者，人之大端也，所以讲信修睦而固人之肌肤之会、筋骸之束也。所以养生送死事鬼神之大端也。所以达天道顺人情之大窦也。故唯圣人为知礼之不可以已也，故坏国、丧家、亡人，必先去其礼。故礼之于人也，犹酒之有麴也，君子以厚，小人以薄。《礼记·礼运》

夫礼始于冠，本于昏，重于丧祭，尊于朝聘，和以射乡，此礼之大体也。《礼记·昏礼》

二、如何知礼、行礼？

1.知礼就是学礼：学习礼的过程包括对礼的理解和认识，进而懂得如何取舍不同的礼，其目的是为了行正确之礼。

先王之立礼也，有本有文。忠信，礼之本也；义理，礼之文也。无本不正，无文不行。《礼记·礼器》

2.行礼就是做人：行礼是知礼的目的，行礼就是成就一个人，行礼的过程也是一个人成长、成才，进而趋向成功的保证。

以下我们从视听言动四个主要方面展开谈一谈。

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”

颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”

颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”《论语·颜渊》

凡人之所以为人者，礼义也。礼义之始，在于正容体、齐颜色、顺辞令。容体正，颜色齐，辞令顺，而后礼义备。《礼记·冠义》

第一，论视之礼：自然、亲切、真诚、互动

目是人体非常重要的感觉器官，也是人心通往外界的重要通道。孟子认为人无法隐藏其内心的想法，占之眸子可以。常言眼睛是心灵的窗户也是此意。

目视人之礼要祥和、亲切而自然，切勿闪烁，更无须目露凶光。目光要平直，坦然，勿有遮掩。

与人第一眼交流时要给与信任和关切。子曰：君子不以色亲人。情欲信，辞欲巧。《礼记·表记》

与不同的人交流视线有所不同。关注不同的对象，对待不同年龄阶段的人也要有区分。对待老人要充满尊敬和关切，尊敬其人生的阅历，关切其生命的状态。对待比自己年轻的人，要表达赞赏，对待孩子要俯身平视，要有一种自然的亲和力。对待同辈的人，要自然、坦然，表现出一种平等待人、诚恳待人的意象。

真诚的与人对视，充分交流。面对众人的眼光，不要紧张慌乱，要能够注意到所有的人投来的目光，并与之积极交流。

第二，论听之礼：聆听、耳顺

耳也是人与外界进行信息沟通的主要桥梁。听之礼要表现为耐心，懂得倾听、聆听的美德。

刚听别人说话要保持聆听的状态，不要随意打断别人的话。

要听积极、健康的言论，不听无理的言辞。

不能只听赞扬的言辞，也要懂得听取不同意见和建议，这是听的最高境界。听取建议时要主动上前。这是比较难以达到的，叫耳顺。

第三，论言之礼：知言

谈吐要大方、语言要流畅，不做吞吐状。表达言辞要真诚、恳切，不说虚伪无稽之词。佛教称之为不打诳语。君子不以口誉人。《礼记·表记》

孟子称之为知言：“何谓知言？”曰：“诐(bì)辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。”《孟子·公孙丑上》知言与集义、养气联系在一起，这是人需要达到的道德境界。

正式场合的发言，最好提前做好准备。发言时要声音洪亮，抑扬顿挫，掷地有声。

与陌生人交流，或打电话时，要主动自报家门，介绍自己，最好有礼貌地请对方介绍有关信息。

注意使用谦辞。

第四，论动之礼：节制、和谐、自由。

行住坐卧、举手投足、嬉笑怒骂都应该有礼的标准。

饮食的动作要有节制，不可饕餮用餐，不可做牛饮状。

毋抔饭，毋放饭，毋流歠，毋啜食，毋啮骨，毋反鱼肉，毋投与狗骨。毋固获，毋扬饭。《礼记·曲礼》

歌舞时也要保持和顺的状态，不可追求过渡极端的身体表现。

诗言其志也，歌咏其声也，舞动其容也。三者本于心，然后乐气从之。是故情深而文明，气盛而化神。和顺积中而英华发外，唯乐不可以为伪。

故乐也者，动于内者也；礼也者，动于外者也。乐极和，礼极顺，内和而外顺，则民瞻其颜色而弗与争也；望其容貌，而民不生易慢焉。《礼记·乐记》

衣着打扮要得体，符合穿着的场合。

礼也者，犹体也。体不备，君子谓之不成。人之不成人，设之不当，犹不备也。《礼记·礼器》

懂礼、知礼、行礼，是一个人自我修养的重要部分。在视听言动中，我们和他人交往时能够自觉用礼来节制和规范自己，并不是不自由，而是获得自由的重要途径。当然，礼也存在于对自我的要求上。不放纵、不忽视自我的身体和心灵状态也是礼的要求。

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。小人闲居为不善，无所不至，见君子而

后厌然，掩其不善，而着其善，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。《礼记·大学》

第五，行礼的目标

司马牛忧曰：“人皆有兄弟，我独亡。”子夏曰：“商闻之矣：死生有命，富贵在天。君子敬而无失，与人恭而有礼。四海之内，皆兄弟也——君子何患乎无兄弟也？”《论语·颜渊》

三、礼的本质是什么？

1. 礼是天地人物之序的和谐表达

礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心，理万物者也。是故天时有生也，地理有宜也，人官有能也，物曲有利也。《礼记·礼器》

子曰：礼也者，理也；乐也者，节也。君子无理不动，无节不作。《礼记·仲尼燕居》

2. 礼是仁道精神的最好表现

故礼之于人也，犹酒之有藁也，君子以厚，小人以薄。《礼记·礼运》

儒有忠信以为甲冑，礼义以为干櫓；戴仁而行，抱义而处，虽有暴政，不更其所。《礼记·儒行》

温良者，仁之本也；敬慎者，仁之地也；宽裕者，仁之作也；孙接者，仁之能也；礼节者，仁之貌也；言谈者，仁之文也；歌乐者，仁之和也；分散者，仁之施也；儒皆兼此而有之，犹且不敢言仁也。《礼记·儒行》

3. 礼不是仪式和形式，而是内容和形式的统一

孺子蚤寢晏起，唯所欲，食无时。《礼记·内则》

子曰：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”《论语·阳货》

中正无邪，礼之质也，庄敬恭顺，礼之制也。《礼记·乐记》

子曰：“无声之乐，气志不违；无体之礼，威仪迟迟；无服之丧，内恕孔悲。无声之乐，气志既得；无体之礼，威仪翼翼；无服之丧，施及四国。无声之乐，气志既从；无体之礼，上下和同；无服之丧，以畜万邦。无声之乐，日闻四方；无体之礼，日就月将；无服之丧，纯德孔明。无声之乐，气志既起；无体之礼，施及四海；无服之丧，施于孙子。”《礼记·孔子闲居》

人生如戏，本色出演，悲怆多于欢愉，着色出演，欢愉多于悲怆。演者与观者皆入戏中，台上台下之别尔。《小麦山人格言》

礼者本于天地之序、万物之理。能识礼即可识人，能懂礼即可懂事，能行礼即可行道。识礼、懂礼、行礼乃成人之要，有礼行遍天下，此之谓与！《小麦山人格言》

孟子典故

孟母断织

孟子能成为“亚圣”，成为中国古代社会正统思想体系中地位仅次于孔子的人，多得力于他的母亲。孟子的母亲是位伟大的女性，她克勤克俭，含辛茹苦坚守志节，抚育儿子，从慎始、励志、敦品、勉学以至于约礼、成全，数十年如一日，丝丝入扣，毫不放松，既成就了孟子，更为后世的母亲留下一套完整的教子方案，她本人也成为名垂千秋万世的母亲典范。

孟母教子的典故主要讲述了孟母施教的种种作法，对于孟子的成长及其思想的发展影响极大。良好的环境使孟子很早就受到礼仪风习的熏陶，并养成了诚实不欺的品德和坚韧刻苦的求学精神，为他以后致力于儒家思想的研究和发展打下了坚实而稳固的基础。“孟母教子”包含有孟母三迁、断机教子、买肉啖子、万事礼为先、成全子之立业等五个小故事。

孟子小的时候，有一次放学回家，他的母亲正在织丝，看见儿子回来，就问他：“你的学习怎么样了？”孟子漫不经心地说：“还跟过去一样。”孟母见他一付无所谓的样子，十分气恼，马上用剪刀剪断织好的布。孟子这才非常害怕，就问他母亲这样做的理由。孟母说：“你荒废学业，如同我剪断这丝一样。有德行的人学习是为了树立名声，为了增长知识。所以平时能安宁，做起事来就可以避免于祸害。现在荒废了学业，就不免于

做下贱的劳役，而且难于避免祸患，干出坏事来。凭什么跟织布为生不一样？（意思是说还不如织布为生）！我半途而废，难道可以让你长期有衣服穿有粮食吃？女人如果荒废了生产家里需要的生活必需品，男人放松了自己的修养和德行，那么一家人不做强盗小偷就只能做奴隶劳役了！”孟子吓了一跳，自此，从早到晚勤奋学习不休息，把子思当做老师，终于成了天下有大学问之人。有德行的人认为孟母懂得做母亲的法则。

原典：

①孟子之少也，既学而归，孟母方绩，问曰：“学何所至矣？”孟子曰：“自若也。”孟母以刀断其织。孟子惧而问其故。孟母曰：“子之废学，若我断斯织也。夫君子学以立名，问则广知，是以居则安宁，动则远害。今而废之，是不免于斯役，而无以离于祸患也。……”孟子惧，旦夕勤学不息，师事子思，遂成天下之名儒。君子谓孟母知为人母之道矣。——《列女传》

②孟子少时，诵，其母方织。孟子辍然中止，乃复进。其母知其喧也，呼而问之：“何为中止？”对曰：“有所失，复得。”其母引刀裂其织，以此戒之。自是之后，孟子不复喧矣。——《韩诗外传》卷九

论孟子“人”的境界及其现代性

李季林

内容提要：孟子的“人”有四个层次、两个境界，即小人、民、君子（大人，大丈夫）、圣人，其中君子和圣人是孟子所追求的理想人格。就理想人格的标准、如何成就理想人格、何谓生之乐等，孟子由性善论、人性平齐、人有同心、心同此理而导出“人皆可以为尧舜”，从而降低了圣人的身段而给普通人带来了希望；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”。

孟子的伟岸人格照射出当今知识分子普遍存在的“精神佝偻”。它启示我们，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；也许做不了“仁义礼智信”的“五伦”之人，但是可以做“真善美智乐”的“五品”之人，做一个昂首挺胸的“大丈夫”或“真女人”。

关键词：孟子 人 理想人格 幸福 现代性

性善、仁政、王道、德治、民本、乐民是《孟子》一书的主题，也是孟子的思想文化宗旨。孟子的一生是荐行仁义、传说布道、企图拯人救世的一生。而这些又是以“人”为脉络来展示和实现的。

孟子“人”的层次与境界

孟子的“人”有四个层次、两个境界，即小人、民、君子（大人，大丈夫）、圣人，其中君子和圣人是孟子所追求的理想人格、两个境界。

那么，所谓小人所谓君子，有什么标准呢？孔子说：“君子喻于义，小人喻于利。”君子在道义上明白，小人在私利上明白。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”。

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道德价值观。

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。

民，是相对于君而言的，是广义意义上的人民大众，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。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：成醜评说齐景公说：“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，我也是一个男子汉大丈夫；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，回也不改其乐”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“民胞物与”的理想。

网上有一个段子，说一位老板去全国某名牌大学里找美女大学生。老板开口1万元，女大学生看都没有看老板一眼；5万！女大学生扭头看了老板一眼；10万！女大学生朝老板笑了一笑；50万！女大学生猛地站起来、拉着老板就走了！这当然有些调侃。可是，重庆一位大老板征婚，竟然引来近千位美女应征，确也说明这则段子具有一定的现实性。而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”，则说明在物质时代，人性尤其是女性的物化和人们行为的功利性是多么严重。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六七十岁的老汉，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。

据媒体报道，某市前两年大拆迁，市政府竟然得意地对外宣称没有花费一分钱。人们不禁要问，那些合法建筑被拆迁了，市

政府为什么没有予以依法赔偿呢？更没有听说哪个单位的领导，因为本单位的合法建筑由于被拆除却没有得到应有的赔偿而起诉市政府。

可见，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。

圣人，是“人伦之至”，是孟子的最高理想人格，也是人生的最高境界，它包括两个部分：其一为“穷则独善其身”、自娱自乐的人，如伯夷、伊尹、柳下惠、孔子等；其二为“达则兼善天下”、与民同乐的人，如尧、舜、文王等帝王。

那么，普通人能够成为圣人吗？

孟子由性善论、人性平齐、人有同心、心同此理而导出“人皆可以为尧舜”。这虽然降低了圣人的身段，却给普通人带来了希望。

那么，如何才能成为圣人呢？

孟子给出了修身养性、内圣外王的路径。它与《大学》格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下的目标和方法一脉相承。

唯意志论哲学认为，你想要成为一个什么样的人，你就会成为一个什么样的人。

孟子为我们预设的是一个圣人，其理想国是人人皆圣贤的“圣人之国”。

孟子“人”的现代性

可是，对于普通人，能够成为一个幸福的人似乎比成为一个圣人更切近。那么，怎样才能过上一种理想的生活、从而成为一个幸福的人？

孟子为我们设计了一个“穷不失义，达不离道。……得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下”穷、达两便的人生向度。

由此可见孟子的人生底线，是坚守道义。

坚守道义，在法制社会，就是法律底线；在伦理社会，就是道德底线；在日常生活中，就是我们的爱情底线、婚姻底线、职业底线、友谊底线等。

面对诱惑，如果洞穿了底线，那么我们的人性还圆满吗？我们的人生还理想吗？我们的生活还幸福吗？

有一部法国电影，讲的是一对彼此相爱的青年男女，为了摆脱清贫的生活，他们商定让女友应征一位富豪的征友活动：24小时，100万法郎；双方约定除了上床睡觉，什么事都可以做。于是，在签订了合同之后，女友便跟着富豪坐游轮、骑骏马、出入豪门、品味山珍、花天酒地、醉生梦死，陶醉在梦寐以求的奢华的生活之中；男友则一面想象着那100万法郎如何花费，一面想象着女友与富豪在一起玩乐的种种可能。时间在一分一秒地难捱地过着。一个小时、两个小时、三个小时……玩着玩着，女友惊醒了——男朋友会相信自己跟富豪啥也没干吗？男友也不安了——女朋友能坚持得住吗？于是，他们开始怀疑、后悔、懊恼、痛苦……但是，为了那100万法郎，他们坚持着、坚持着。时间还有五个小时、还有四个小时、还有三个小时……。可是，他们再也坚持不住了，他们快崩溃了！最终，他们放弃了，放弃了那就要到手的100万法郎！他们奔跑着，彼此呼喊对方的名字！他们在女友往家里奔跑的路上相遇了。他们紧紧地拥抱着，泪流满面……。

一边是纯洁的爱情和信任，一边是100万法郎和怀疑；他们最终选择了前者，坚守了爱情的底线，回归了那虽然清贫却难得的幸福生活。

孟子以道义的人生底线为承托，赋予理想人格以“仁、义、礼、智”四种品德，赋予普通人以“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”五种人伦规范。

在当代，我们的社会正由传统向现代转变，文化正由伦理文化主导向法理文化主导转变，“人”也正由道德人向经济人、伦理人向自由人转变。

孟子“人”所赋有的现代性启迪我们：我们也许做不了传统意义上的“仁义礼智信”的“五伦”之人了，但是可以做现代意义上的“真善美智乐”的“五品”之人，做一个昂首挺胸的“大丈夫”或“真女人”。

仁且智：孟子和荀子对孔子儒学的继承发展

上海师范大学哲学学院 陈卫平

在有关孟子和荀子的研究中，比较注意两者之异。其实，他们之异是从不同方面继承发展了孔子创立的儒学。孟子和荀子尊崇孔子，认为仁知统一是其创立的儒学最为核心的学说。孟子借子贡之口说子：“仁且智，夫子既圣矣”（《孟子·公孙丑上》，以下引《孟子》只注篇名）；荀子也有类似的评价：“孔子仁知且不蔽”，“德与周公齐，名与三王并”（《荀子·解蔽》，以下引《荀子》只注篇名）。孔子的“仁且智”，其哲学内涵是人道原则与理性原则的结合。对此冯契先生已有详细、充分的论证。^①孟子、荀子认同孔子仁知统一的学说，但是不神化孔子。孟子说“圣人之于民，亦类也”（《公孙丑上》）；《荀子·儒效》等篇对儒学的清理，包含着对孔子某些思想的批评。正是以尊崇而不神化的精神，孟子和荀子从不同角度推进了孔子为儒学奠定的人道原则和理性原则。

孟子围绕仁来发展孔子的儒学。他宣称孔子之仁即人道：“仁也者，人也。合而言之，道也”（《尽心下》），并且把推行仁爱人道原则的范围由孔子的人类自身扩大到宇宙万物：“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《尽心上》）。更重要的是，如果说孔子比较多地阐述何谓仁，即儒学人道原则本身，那么孟子则以性善论为儒学人道原则奠定理论基础。孟子的性善论认为仁义礼智发端于每个人先天具有的自然情感，“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。”（《公孙丑上》）所以，“仁义礼智非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”（《告子上》）主体通过理性反思原已存在于四端，将它们扩充，便形成了仁义礼智，无需通过外在灌输而获得。这种先验论的观点，忽视了形成恻隐之心这类道德情感的后天社会作用。但就其对孔子人道原则的发展而言，主要有以下两个方面：

首先是阐明了主体贯彻仁爱人道原则何以可能的根据。孔子说“性相近，习相远”（《阳货》），但没有深入阐释相近之性是什么以及每个主体能够施行仁爱的原因何在。孟子提出性善论正是有见于此：“天下之言性也，则故而已”（《离娄下》），认为性善论回答了仁爱能够在所有人中普遍推行的所以然之“故”。这个回答蕴含着如下思想：就人人有天赋善端而言，“圣人与我同类”（《告子上》）；就人人皆能扩充善端达到至善而言，“人皆可以为尧舜”（《告子下》）。尽管孟子坚持爱有差等，^②但这种道德面前人人平等的思想，在一定意义上弥补了爱有差等缺乏平等精神的倾向。同时这也为以道德人格藐视等级权势提供了理论担保，由此孟子用“德”、“义”与“位”、“爵”相颉颃：“以位，则子，君也；我臣也；何敢与君友也？以德，则子事我者也，奚可以与我友？”（《万章下》）“彼以其爵，我以吾义，吾何慊乎哉？”（《公孙丑下》）。可见，孟子性善论在回答仁爱何以能够作为普遍的人道原则贯彻于每个主体的同时，也把儒学人道原则与道德人格的挺立联系在一起。

其次是阐明了按照仁爱人道原则建立良好政治何以可能的根据。孟子性善论认为内在的恻隐之心，不仅是个人为仁的萌芽，而且是实现“以德行仁者王”的王道仁政的基础：“以不忍人之心，行不忍人之政”。人人皆有“不忍人之心”（恻隐之心），所以能实行“不忍人之政”即仁政（《公孙丑上》）。百姓安居乐业是仁政的起点：民众“养生丧死无憾，王道之始也”（《梁惠王上》）。孔子的推己及人体现了爱人如己的精神，孟子将此应用于政治，认为君主是否能“乐以天下，忧以天下”即与民同忧乐，是百姓能否安居乐业的关键。如果君主不能与民同忧乐而被杀戮，不仅不违背仁义，反而是对仁义的维护，“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”（《梁惠王上》）。可见，孟子不仅把孔子之仁的人道原则，由一般的伦理规范扩充为一切社会政治秩序的准绳，而且使“民为贵，社稷次之，君为轻”（《尽心下》）的民本主义价值观成为儒学人道原则的重要方面。综合上述两个方面，孟子循着由内（内在的善端）而外（外在的社会政治秩序）的路径，拓展和深化了孔子奠定的儒学人道原则。孟子也维护和发展了孔子之“知”即理性原则。他针对墨子推崇耳目见闻，指出“耳目之官，不思而蔽于物”，是“小体”；而“心之官则思，思则得之”，是“大体”；前者从属后者（《告子上》），即把理性置于感性之上。他针对老子否弃理性，指出“贤者以其昭昭，使人昭昭；今以其昏昏，使人昭昭”（《尽心下》），^③以“昭昭”取代“昏昏”，即是从懵懂自发到理性自觉。孔子说“未知，焉得仁”（《论语·公冶长》，以下引《论语》只注篇名）认为道德行为（仁）应处于理性自觉（知）。孟子进一步高扬理性，更深入地阐明道德行为出于理性自觉。就心性与天道的关系而言，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。”（《尽心上》）充分发挥内在的理性作用，就能自觉到具有善端的本性，由此就认识了外在的天道；保持内在的理性的清明，涵养善性，由此就能顺应外在的天道。就知与行的关系而言，孟子说：“人之所以异于禽兽者几希！庶民去之，君子存之，舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”（《离娄下》）人与禽兽之不同，在于前者能通过内在的理性而明察庶物和人伦，于是在外在的行为上是自觉地“由仁义行”，而不是自发地“行仁义”。由心性而天道、由明察而行之，孟子由内而外地强化了孔子的道

德行为出于理性自觉的传统。同时这也强化了孔子之知的理性伦理化倾向：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也。”（《离娄上》）把智的任务定义为：认识和保持仁义这些伦理准则。孟子在强化伦理理性的同时，也为孔子的理性原则增添了新的亮点，这就是他自己说的：“我知言，我善养吾浩然之气”（《公孙丑上》）。

“养浩然之气”主要是指修养身性的方法。孔子有“修己”之说，孟子将其发展为“修身”、“养性”，并以养浩然之气为主要方法。所谓养气，就是培养以意志为内涵的精神力量。与孔子一样，孟子突出意志“专心致志”（《告子上》）即专一的品格；但他进一步指出这表现于两个方面：一是行为选择的唯一性，即使在生命和道义之间，也必须是选择后者，④二是日常修养的持久性，⑤即使在“苦其心志、劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为”的艰苦环境下（《告子下》），仍然毫不松懈。具有如此意志力量的浩然之气“集义所生者，非义袭而取之也”（《公孙丑上》），即是基于对道德规范（义）的理性思考，而不是偶然自发所获得的。⑥内在的浩然之气展示于外在的人格形象，就是“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的“大丈夫”（《滕文公下》）。这是内圣人格的雏形。孟子的养浩然之气，把明察人伦的理性自觉与苦其心志的意志磨练相统一，从修养方法上由内而外地发展了孔子的理性原则，对培养民族正气起到了积极作用。

“知言”主要是指解读典籍的方法。面对“孔子之道不著”、“充塞仁义”（《滕文公下》）的状况，孟子“言必称尧舜”（《滕文公上》），试图以先圣前贤的言行回护孔子的仁义之道。因而如何解读记载先圣前贤言行的典籍成为重要的问题。“知言”正是对此的回答。孟子认为首先要排拒妨碍人们正确理解这些典籍的“淫辞”。“何谓知言？曰：诐辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。”（《公孙丑上》）即是对偏颇、浮夸、邪异、晦涩的言辞，用理性来揭示其片面、失实、悖谬、理穷的实质。在破除“淫辞”的同时，“知言”树立了正确解读典籍的两条原则：“故说《诗》者，不以文害辞，不以辞害志，以意逆志，是为得志”（《万章上》）；“颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世，是尚友也”（《万章下》）。前者的本质，是强调要善于以理性推知作者的宗旨，而不要拘泥于表面词句和个别章节。后者的本质，是用理性对作者的具体境遇进行历史的还原。显然，儒学的“六经注我”和“我注六经”在这两条原则中已有了最初的端倪。无论是“知言”的破还是立，都表现了孟子由内而外的运思特点。破“淫辞”是从不让它们“生于其心”（《公孙丑上》）即从内在的理性不受蒙蔽开始，进而考察外在的言辞；立“以意逆志”和“知人论世”，前者是由内在的“意”和“志”到外在的文和辞，后者由内在的为古人设身处地之同情心到外在的具体环境。⑦孟子把孔子主要局限于“知人”的“知言”，⑧发展为诠释典籍的方法，深化和完善了孔子的理性原则。

二

荀子着眼于礼来发展孔子的儒学。孔子重礼，但礼是附属仁的外在形式。⑨荀子则将礼作为人道的最高原则：“礼者，人道之极。”（《礼论》）并赋予其人道领域的普遍性：“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁”（《修身》）。这是以“明于天人之分”（《天论》）即天（自然界）和人各有不同的职分为依据的：自然形成、自然运行是前者的职分，建立以礼义为基础的群体社会是后者的职分。荀子从人与自然的区别来突出人道原则，与孔孟的思路一脉相承。但他以性恶论论证为何必须建立礼义，则与孟子讲性善大相径庭。荀子认为“人之性恶，其善者伪也。”人性作为恶的禀赋，有着与动物的自然本能相差无几的欲望，如果顺从人性，必然产生动物般的争夺、厮杀，因此需要用礼义整治人性，使之向善，“圣人化性而起伪，伪起而生礼义”（《性恶》）。经礼义而化性起伪，人便有了不同于自然万物的价值：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也”（《王制》）。荀子强调道德意识（义）使人具有超越自然对象的最高价值，这与孔孟是一致的。但荀子礼法并重，两者相连⑩，和孔孟颇为不同。孔子以仁释礼，不重刑政；孟子鄙视法家强调刑法是以力服人的霸道。荀子摄法入礼，强化了礼的外在制约性。因而以礼为人道之极，是由外（外在的礼）而内（内在的恶之人性）发挥孔子的人道原则。这有别于孟子的由内而外，由此荀子的人道原则蕴含了孟子未曾有的思想，这主要有以下两方面：

首先是拓展了主体的能动作用。荀子说：“天地者，生之始也；礼义者，治之始也”（《王制》）。礼作为人道之极，其所谓的治，就是“人有其治”，而把天地与礼义相对应，意味着后者的“人有其治”以顺应和运用天地规律为重要内容：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶”。因此，以礼为人道之极，突出了人类具有按照自然规律控制自然的能动性，即“制天命而用之”（《天论》）。这包含着人类能够在实践中利用自然物做工具来扩大自由领域的意蕴：“假舆马者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而绝江河。君子生非异也，善假于物也”（《劝学》）。⑪由此荀子拓展了儒学重视主体能动性的思想。孔子强调努力好学来培养德性，因而“为仁由己”（《颜渊》）；但同时又讲“畏天命”。墨子认为这是自相矛盾：“教人学而执有命，是犹命人葆而去其冠也”（《公孟》）。孟子为了化解这一矛盾，指出仁义礼智是“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者”；而声色货利是“求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”（《尽心上》）意即德性的养成取决于主体的不懈追求而与天命无关，而此外的领域则要听凭天命主宰。荀子同样强调人皆能为圣人，关键在于是否发挥了主观能动性，“涂之百姓，积善而尽谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成”（《儒效》），这和孟子“求在我者”的用语、意思相差无几。但荀子把主体的能动性从道德领域拓展到天道观上的“制天命而用之”和“假物以为用”，不仅消除了天命论对儒学人道原则的缠绕，而且使儒学的人道原则获得了更为宽广的天人之际的意义。

其次是丰富了群体的价值意义。荀子认为“制天命而用之”是以礼义的“明分使群”（《富国》）为前提的：人“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物”（《王制》）。意谓礼义把每个个体分为不同等级，并予以相应的名分，由此确立了社会秩序，避免

了因没有等级名分所造成的利益纷争，社会成为和谐的整体，凝聚成支配自然的力量，从而个人才有得以生存的可能，“人之生，不能无群”（《富国》）。这是以礼为人道之极的另一重要方面，即高度肯定群体的价值。肯定群体价值是儒学的基本立场。孔子说：“修己以安百姓”（《宪问》），孟子说：“修其身而天下平”（《尽心下》），强调个体修身的意义在于承担对群体的责任，以此将群体置于个体之上。荀子的“明分使群”，从人与动物的本质区别阐发了群体作为个体存在之前提的价值，无疑比孔孟有着更深刻的社会历史内涵。荀子的“明分使群”还以礼义作为群体中不同等级流动的准则：“虽王公士大夫之子孙，不能属于礼义，则归之庶人；虽庶人之子孙也，积文学，能属于礼义，则归之卿相士大夫”（《王制》）。这意味着群体具有作为个体存在之前提的价值，还在于群体为个体提供了按同一准则变更社会地位的公正性。这不同于孟子的以道德平等为公正。可见荀子以为礼义集秩序和公正为一体，因此由其构建的社会群体是合理的。就是说，秩序与公正的统一是群体的价值之所在，这不仅丰富了儒学对群体价值意义的认识，同时也在怎样构建合理的社会组织方面丰富了儒学的人道原则。

上述两个方面都体现了荀子由外而内发展儒学人道原则的特征。前一方面是由把握外在的自然天道而展示主体内在的能动性，后一方面是由确立外在的礼义规范而彰显群体内在的价值。由此树立的人格形象是集制宰自然（制天命而用之）和治国经世（以礼义明分使群）于一身。儒学的外王人格奠基于此。

荀子同样延续和发展了孔子之“知”即理性原则。他将获得感性见闻的耳目之官称为“天官”，将进行理性思维的心之官称为“天君”；但他既没有像墨子那样完全信赖耳目之官，也没有像孟子那样一味推崇心之官，而是指出，“心有征知”即心能用理性检验观念与事实是否符合，“然而征知必将待天官之当薄其类然后可也”（《正名》），心之官的理性思维要以耳目之官的感性经验为依据。这比较正确地阐明了感性和理性的关系，是对孟子轻视感觉经验的拨正。不过，荀子没有离开孔孟强调道德行为出于理性自觉的基本立场，认为“化性起伪”就是通过学习教育，对于礼义有了理性自觉，由此积善成德，“学至于礼而止矣。夫是之谓道德之极”（《劝学》）。这体现了以礼为人道之极的人道原则与学习而达至道德之极的理性原则的统一。“化性起伪”离不开意志的作用，荀子注意到了意志的双重品格，即自愿与专一：“心容，其择也无禁，必自见；其物也杂博，其情之至也，不贰”（《解蔽》）。这克服了孔孟突出意志专一的偏颇。但荀子仍然和孔孟一样，以为意志要由理性来把握，“志意修，德行厚，知虑明，是荣之由中出者也，夫是之谓义荣。”（《正论》）合乎道德的“义荣”，其意志、德行都出于“知虑明”的理性。但是，荀子强调道德行为出于理性自觉是把对外在礼义的认知来矫正内在本性的过程，“今人之性，固无礼义，故强学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求之也”（《性恶》）。这和孟子上述的由内而外的路径很不一样。这使得荀子在孟子之后，对儒学理性原则提供了以下两点贡献：

首先是把知识理性与伦理理性相区分。荀子说：“心不可以不知道。”（《解蔽》）理性思维必须把握“道”（规律、本质）；从“明于天人之分”出发，以心知道无疑是把天道和人道分别作为思维的对象。视礼为人道之极，是荀子以人道为思维对象而得出的基本观点；而人道以伦理道德为内涵，“道也者何也？曰礼义辞让忠信是也”（《强国》），因此对人道的思维以伦理理性为主。荀子说：“天有常道”（《天论》），“制天命而用之”是以天道为思维对象而得出的基本观点；而天道的内涵是自然万物的运行变化，“天地合而万物生，阴阳接而变化起”，但“天能生物，不能辨物”（《礼论》），因此对天道的思维以“辨物”为主，即“求可以知物之理”（《解蔽》）。这样的“知”无疑是指向知识理性的。荀子以“制名以指实”（《正名》）为核心的正名论，论述了如何获得关于实在万物的认识以及如何表达这些认识的认识论和逻辑学问题，达到了先秦哲学的高峰。这为学术界所公认，在此不再赘述。孟子对天道和人道都赋予“诚”的伦理属性，认识天道和人道都是对这种伦理属性的认识：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”（《离娄上》）。荀子将天道和人道分别作为思维对象，也就是把知识理性和伦理理性作了区分，发展了孔子比较忽视的知识理性，扭转了孟子以伦理理性涵盖知识理性的偏向。荀子和孟子都有“智”和“知天”的论述。荀子说：“所以知之在人者谓之知，知有所合谓之智。”（《正名》）智（理性智慧）是在认识能力与外在事物接触后形成的，而孟子如前所述，把“智”归结为认识、遵循事亲、从兄的伦理准则。荀子还说：“如是，则知其所为，知其所不为矣，则天地官而万物役。其行曲治，其养曲适，其生不伤，夫是之谓知天。”（《天论》）“知天”就是依据天地万物的规律，把握哪些是人可以有所为和不能有所为的，使得各方面的行为都合乎自然天道；孟子的“知天”则如前所述，是内在心性的伦理外推。两相比较，可以更清楚看到荀子对于孟子混淆知识理性和伦理理性的纠偏。从上述可见，荀子由外（接触外在事物）而内（求得内在物之理）地伸张了孔子的理性原则，使得儒学的理性原则趋于健全。

其次是把道德自觉与法律惩戒、艺术感化相结合。前文指出，荀子承继了道德行为出于理性自觉的儒学传统。《荀子》首篇《劝学》就是劝说人们由理性作引导，从而在行为上自觉向善而无过：“君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣”。但是由理性自觉而趋善并非适用于社会上大多数的人们，“由士以上则必以礼乐节之，众数百姓则必以法数制之”（《富国》）。这显然表现了等级观念的偏见，但其中蕴含着值得肯定的观点：要使社会普遍向善，必须把道德自觉与法律惩戒相结合，“明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也”（《性恶》）；“不教而诛，则刑繁而邪不胜；教而不诛，则奸民不惩”（《富国》）。这既不同于孔孟只讲道德自觉而否定法律手段的“以力服人”（《公孙丑上》），也不同于法家“无教化，去仁爱，专任刑法”的反人道。所以，“教”与“诛”的结合是从一个侧面反映了理性原则与人道原则的结合。荀子认为要使社会普遍向善，还必须重视艺术的巨大感化力量：“乐者，圣人之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗易”（《乐论》）。艺术不仅可以有效地提升民众的道德，“夫声乐之入人也深，其化人也速”（《乐论》），而且比较容易使整个社会风气得以改善。因此，荀子强调“美善相乐”（《乐论》），即道德

自觉与艺术感化相结合。孔子要求“文之以礼乐”（《宪问》），注意到艺术审美对于道德教育的作用，但孟子着重于道德教育的理性自觉，而对艺术的感化作用基本没有关注。荀子的“美善相乐”弥补了孟子的缺憾，发挥了孔子的思想。荀子认为艺术之所以有这样使人向善的感化作用，是因为艺术表达了人的情欲，“乐则必发于声音，形于动静，而人之道，声音动静，性术之变尽是矣。”（《乐论》）就是说，肯定艺术的感化作用是基于尊重人的情欲的人道原则。所以“美善相乐”也从一个侧面反映了理性原则和人道原则的结合。无论是“教”“诛”结合还是“美善相乐”，都是由外（外在的法律、音乐）而内（使内在的本性趋向于善）来体现理性原则与人道原则的结合。然而，将这两者的结合延伸到法律、艺术领域，是荀子对儒学的贡献。

三

孟子和荀子对孔子学说的如上推进，是在百家争鸣中实现的。他们都以继承光大孔子开创的儒学为己任，批驳诸子对儒学的责难，孟子“距杨墨”、“息邪说”（《滕文公下》），荀子“务息十二子之说”（《非十二子》）。但是他们对诸子也有宽容的一面。孟子说：“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒。归，斯受之而已矣。”（《尽心下》）表示可以接纳墨杨回归于儒；荀子在《解蔽》、《天论》中指出诸子既有“见”又有“蔽”。因此，孟子和荀子注意吸取诸子的思想，扬弃了孔子学说的某些缺失，使其“仁且智”即人道原则和理性原则相结合的基本特征更加完备和成熟。

孟子视墨子和杨朱为儒家最主要的论敌，着力予以批驳：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也”（《滕文公下》）。但是孟子由仁而扩至仁政，要求对社会成员普遍施以仁爱，实际上是摄入了“兼爱”的因素而弱化了墨子批评的“爱有差等”的宗法性。孟子的民贵君轻或多或少地注进了杨朱以个体置于君臣纲常至上的“无君”成分而冲淡了孔子仁礼相联的等级性。可以说，杨、墨对儒学的批评，是孟子为儒家人道原添加了民本主义因素的重要思想资源。墨子对儒学的另一重要批评，是认为其观点往往不合逻辑。《墨子·公孟》集中表现了这一点，如指出儒学既要人好学又要讲天命，墨子以为这是“不知类”即两类互相矛盾的事物不能同时予以肯定；又如“子墨子问于儒者：‘何故为乐？’曰‘乐以为乐也。’”这犹如问造房子是为了什么，回答说造房子就是为了造房子，这是不能“辨故”。孟子显然也注意到墨家的这一批评。因此如前所述，他在论说中大量运用了墨子首先提出的“类”、“故”等逻辑范畴，把逻辑论证融进了儒学的理性原则。

墨家、法家以基于感性欲求的功利主义否定孔子“罕言利”的道德理性主义。墨家把功利主义作为道德行为（仁义或兼爱）的基础，提出了“兼相爱、交相利之法”（《墨子·兼爱中》，以下引《墨子》只注篇名），并借用《大雅》的“投我以桃，报之以李”比喻之，以为用利益对等互报的办法能够实现“兼爱”（《兼爱下》），因为“夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之。恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之”（《兼爱中》）。就是说，认识利害关系是实行兼爱之方。这完全不同于孔子出于理性判断（能近取譬）仁之方。法家认为人莫不“自为”，即为自己利益打算，因而“好利恶害，夫人之所有也。”（《韩非子·二难》）想要“去求利之心，出相爱之道”是不可能的（《韩非子·六反》）。这就意味着人际关系只有利益关系，任何道德教化是毫无意义的。显然这与孔子重义轻利的价值取向完全是背离的。孟子反对墨家和法家的功利主义，但是他的“无恒产者无恒心”（《滕文公上》），把道德的理性自觉（恒心）置于一定的物质利益之上，使儒学的理性原则没有走向完全排斥感性欲求的极端，这无疑是吸取墨家、法家的结果。

道家用自然原则抨击孔子的克己复礼，认为这将导致自然本真之人格走向虚伪矫饰的异化。《老子》38章说：“上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之”，礼由人制订出来，但没能得到大家的响应，于是只能捋起袖子伸出胳膊去强拽别人（这是对强行克己复礼的写照），于是“夫礼者，忠信之薄而乱之首”，忠信淡薄意味着复礼只是表面文章而已。因此《知北游》在解释老子这段话时说：“礼相伪也”。《盗跖》指斥孔子讲究礼义，乃“矫言伪行”的“巧伪人”，矛头所向正是礼义“强反其情性”、“不能说其志意”的强制性；并指出孔子的“正名”（正名与复礼相关，因其重要内涵是将言行纳入礼所规定的名分）实际上是“君子殉名”，即牺牲自己真实本性的异化：“变其情，易其性，则异也”，由此礼所看重的五伦不能不成了“儒者伪辞”。孟子有见于道家对于孔子之仁义悖于自然的谴责，强调仁义作为出于理性自觉的道德行为，是天赋善性的自然展开，如同大禹的顺水之性，“禹之行水也，行其所无事也。如智者亦行其无所事，则智亦大矣。”（《离娄下》）道德的理性自觉作为顺着仁义本性而不加以穿凿的“大智”，意味着和自然的交融。所以，这在一定程度上克服了孔子“克己复礼为仁”对两者的阻隔。

荀子分析诸子的所见与所蔽，实际上是为了在发展儒学中取其见去其蔽。他说法家迷信刑法和权势，拒斥儒家的崇尚贤德和理性，即“蔽于法而不知贤”，“蔽于势而不知知”（《解蔽》）。但是，他看到了此蔽中的合理之见：尖锐揭露了孔孟没有意识到法律制约人之恶的情欲的有效性和道德教化在这方面的有限性。正是吸取了这样的见解，他提出了前文所述的“教”“诛”结合。这样既剔除了法家严刑峻法的残刻寡恩，又免去了孟子过分夸张自觉向善的迂远疏阔，展现了儒学人道原则和理性原则相结合的合理性。荀子指出庄子以天道自然摈弃儒家人道原则，“蔽于天而不知人”（《解蔽》）。不过，他也认识到此蔽中的合理之见：强调尊重自然法则，反对孟子的尽心养性而知天，无限夸大人的理性能动作用。因此，其“制天命而用之”，一方面要求认识“天行有常”的自然法则，弥补了孔孟较少关注自然知识的缺陷，别一方面要求利用自然法则来役使天地万物，否定了庄子任其自然而否定人为的宿命论。这就超越了孔孟原来局限于人道观的人道原则和理性原则的结合而进入到天道观，使得儒学的这一特征在人和天道两个领域全面展开。荀子还指出墨家只关注实际功用而否弃儒家的礼乐文饰，是“蔽于用而不知文”（《解蔽》）。然而他也洞察了此蔽中的合理之见：从满足人们实际感性欲求的角度，来认识礼义的功用。其“明分使群”显然吸取了这样的见（下转第22页）

儒家心性之学在中国文化中的价值

——重读《为中国文化敬告世界人士宣言》一议

余秉颐

摘要：孟子确立了儒家心性之学的基本理念，后世儒家继承、发展孟子之说，构建了传统儒家心性之学的主流思想。现代新儒家对心性之学给予高度评价，视其为中国文化“神髓”之所在。《为中国文化敬告世界人士宣言》对心性之学在中国文化中的价值作出了颇为精到的阐发，说明了心性之学是道德实践的基础，是“天人合一”（“天人合德”）思想的根据。当今学术界论中国文化的“天人合一”之说，多从中国文化追求人与自然的和谐、人与他人的和谐、人与社会的和谐的角度立论，这固然不错，但其实“天人合一”思想首要的精义在于“内在超越”。

关键词：儒家心性之学 现代新儒家 《文化宣言》 天人合一 内在超越

在中国哲学史上，孟子最先注重“心”的作用。他认为“心”具有先验的道德属性，“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。”^①孔子所谓“仁”，归根结蒂是人心，“仁，人心也。”^②孟子还认为“性”根源于“心”，人性的仁、义、礼、智四端都蕴含于我心中，“君子所性，仁义礼智根于心。”^③由于性根源于人心，因此尽心便能知性，“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”^④这类见解，确立了儒家心性之学的基本理念，此后经过历代儒家学者的传承和发展，形成了传统儒家心性之学的主流思想。

对于传统儒家心性之学，现代新儒家有着深切的关注和精湛的见解。

今日重读牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅四位现代新儒学重镇联名发表的《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》（又称《中国文化与世界》，以下简称《文化宣言》），深感其中的一些见解仍然值得我们思考。《文化宣言》基于维护和弘扬民族文化并谋求它的现代发展的目的，对中国文化的价值、中国文化与西方文化的关系、中国文化和世界文化的前途等诸多问题展开了论述，其中一个十分突出的内容，便是关于儒家心性之学在中国文化中的价值的论述。

一、心性之学被世人忽略、误解

《文化宣言》云：

此心性之学，是中国古时所谓义理之学之又一方面，即论人之当然的义理之本原所在者。此心性之学，亦最为世之研究中国学术文化者，所忽略所误解的。而实则此心性之学，正为中国学术思想之核心，亦是中国思想中之所以有天人合德之说之真正理由所在。^⑤

这表明，儒家心性之学是中国学术、文化的核心，但它现在被很多中国文化研究者所忽略、误解。

《文化宣言》在阐释“中国心性之学的意义”时，说现今研究中国文化的学者之所以“不能了解此心性之学，为中国之学术文化之核心所在”，对心性之学多有忽略和误解，主要是由下列原因所造成：

- 1、清代三百年之学术，重书籍文物之考古训诂，对宋明儒持反对态度，因而“最讨厌”宋明儒的谈心谈性之学。
- 2、清末以来的西学东渐，中国人所羡慕于西方者，初为炮舰武器，进而为科学技术、政治法制。而“五四”时期的中国思想界提倡科学和民主，并且认为清代考证之学中有科学方法，于是推崇颜习斋、戴东原之学而反对宋明儒学。
- 3、后来共产主义者讲存在决定意识，也不喜欢谈心性。
- 4、中国传统的心性之学以性善论为主流，西方传来的宗教思想则认为人性中涵有原始罪恶，二者是相反的。同时，宋明儒学不似中国古代典籍“多言上帝”，而是“喜论理气”，这也导致基督教徒不喜欢宋明儒的心性之学。
- 5、清末以来的中国思想界，只有佛家学者重心性之学。但佛家心性之学不同于儒家心性之学，因为佛学是“由观照冥会而来”，所以“佛学家亦多不了解中国儒家心性之学”。
- 6、传教士将中国籍籍及宋明儒学介绍到西方，他们将宋明理学的思想与西方一般的理性主义思想等量齐观，无人能对宋明心性之学作切实的研究。而且宋明儒家的思想常见之于语录，看上去较先秦诸子学说更为零碎，不易得其系统所在。这也与西方人治学之脾味不合。

《文化宣言》认为，正是基于上述原因，“于是中国心性之学，遂同为今日之中国人与西方所忽略。”^⑥而除了“忽略”之外，中国心性之学还为世人所“误解”。此种误解，主要是人们将心性之学所讲的人心人性理解为“人之自然的心、自然的性”，一讲到心性，“通常总是想到人之自然心理、自然本能、自然欲望上去，可以卑之无甚高论。人由此以看中国的心性之学，亦总从其平

凡浅近处去解释，而不愿本西方较深入于人之精神生活内部之思想去解释。”^⑦中国心性之学是一种深入于人的精神生活内部的思想，但往往被世人作了浅近的自然主义的解释，形成一种极大的误解。

二、心性之学是中国文化之“神髓”

《文化宣言》提出，虽说心性之学至宋明而大盛，但实际上先秦时期的儒家、道家思想已经以其对心性的认识为核心。古文《尚书》所谓尧、舜、禹相传之十六字心法，固是后人所伪造，但后人之所以要伪造此说，宋明儒之所以深信此为中国学术道统之来源，正因为他们认为中国学术文化以心性之学为其本原。《文化宣言》无疑是赞同宋明儒家的这种认识的。

我们可以将《文化宣言》关于心性之学在中国文化中的重要价值的阐述，概括为以下三个主要观点：

1、心性之学是道德实践的基础。

《文化宣言》云：“中国由孔孟至宋明儒之心性之学，则是人之道德实践的基础，同时是随人之道德实践生活之深度，而加深此学之深度的。……此心性之学中，自包含一形上学。然此形上学，乃近乎康德所谓的形上学，是为道德实践的基础，亦由道德实践而证实的形上学。而非一般先假定一究竟实在存于客观宇宙，而据一般的经验理性去推证之形上学。”^⑧《文化宣言》的作者认为儒家心性之学作为形上学，与康德《实践理性批判》所讲的形上学同样是道德的形上学。这种形上学向内追究人的道德行为在心性上的根据，而不是向外追究客观宇宙的终极本体。在这种形上学看来，人的道德实践不仅仅是在行为上遵从应有的伦理规范，而且是人的内在的本性的要求。认识到这一点，乃是人对于自己的道德行为的一种“觉悟”，心性之学则正是开启、提升人们的此种“觉悟”，指导人们自觉地从事道德实践的形上学。人们“依觉悟而生实践，依实践而更增觉悟。知行二者，相依而进”。^⑨正因为中国由孔孟至宋明儒的心性之学具有作为道德实践之基础的性质，一个人如果不从事道德实践，或者虽从事道德实践，却把道德行为仅仅理解为服从社会道德规范或服从神的命令，那就无法理解中国心性之学的意义。

2、心性之学是“天人合一”、“天人合德”思想的根据。

心性之学是人的道德实践活动的基础，因而也就是“中国思想中之所以有天人合德之说之真正理由所在”。在现代新儒家看来，道德实践活动基于人内在的本性，而这种本性乃是“天性”、“天道”、“天德”的分殊体现，“此心此性，同时即通于天。于是人能尽心知性则知天，人之存心养性亦即所以事天。而人性即天性，人德即天德，人之尽性成德之事，皆所以赞天地之化育。所以宋明儒由此而有性理即天理，人之本心即天心，人之良知之灵明，即天地万物之灵明，人之良知良能，即乾知坤能等之思想，亦即所谓天人合一思想。”^⑩这表明中国文化之“天人合德”、“天人合一”思想的基本依据，即在于“人心”与“天心”、“人性”与“天性”、“人德”与“天德”、“人道”与“天道”的统一。

《文化宣言》说在西方文化中，论形上学、哲学、科学，则为外于道德实践之客观的求知对象，此为希腊之传统；论宗教，则先设定一上帝之命令，此为希伯来之传统；论法律、政治、礼制、伦理，则先设定其为自外规范人群者，此为罗马法制伦理之传统。中国心性之学与这三者皆不同。从先秦的孔孟到宋明儒家，都认为人的道德实践行为“依于吾人之欲自尽内在之心性，即出于吾人心性，或出于吾人心性自身之所不容自己的要求；共认人能尽此内在心性，即所以达天德，天理，天心而与天地合德，或与天地参。此即中国心性之学之传统”。⁽¹⁾人的道德行为不仅是对外在的社会规范的服从，而且是自身心性的内在要求。这是人的一种对于自身的、不容许自己不去遵循的要求，按照这种要求去做，便是儒家所说的“尽心尽性而与天地参”，与天地合其德。自孔孟至宋明儒家的这种观念表明，心性之学是中国文化“天人合一”、“天人合德”思想的内在根据。

3、“天人合一”思想的精义是“内在超越”。

《文化宣言》还说明了中国文化与西方文化同样具有超越性的宗教精神，中国文化超越性的宗教精神基于内在而超越的儒家心性之学。心性之学表明，人的心性与天道的合一是儒家的信仰，内在超越是儒家的精神追求。在这种信仰与精神追求中，体现了儒家思想和中国文化的超越性宗教情感。因此，如果“以为中国文化中莫有宗教性的超越感情，中国之伦理道德思想，都是一些外表的行为规范的条文，缺乏内心之精神生活上的根据。这种看法，却犯了莫大的错误”。⁽²⁾此处所谓“内心之精神生活上的根据”，指的就是儒家的心性之学。

通过如上的阐述，《文化宣言》作出了关于心性之学在中国文化中的价值的论断：

此心性之学，乃中国文化之神髓所在，……不了解中国心性之学，即不了解中国之文化也。⁽³⁾

这个论断，表明了现代新儒家对于中国文化的根本精神的理解。在牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅等现代新儒家看来，中国文化的根本精神就是一种内在超越的、以心性之学作为核心理念的天人合一（天人合德）精神。笔者并不断定现代新儒家的这种理解就是准确的，但认为至少它所包含的如下见解是正确的：天人合一（天人合德）思想的根本意义，乃是“内在超越”。

我们不妨将现代新儒家另一位代表人物方东美关于中国文化“天人合一”思想的见解，视为对这种“内在超越”的一种诠释。

方东美说，中国哲学的形上学——这是中国文化的核心层面——是一种“超越”而不“超绝”的形上学。在价值理想与现实人生的关系方面，中国哲学形上学以其“超越”性区别于西方哲学形上学的“超绝”性。“中国形上学表现为一种‘既超越又内在’、‘即内在即超越’之独特形态（transcendent immanent metaphysics），与流行于西方哲学传统中之‘超自然或超绝形上学’（praeternatural metaphysics）迥乎不同。”⁽⁴⁾方东美指出，西方哲学传统中的“超绝形上学”始自苏格拉底、柏拉图的“精神主义哲学”，这种精神哲学使希腊哲学摆脱了早期“大半属于物理学或自然哲学范围”的状况而成为真正的形上学，但却用“二分法”、“二元论”割裂了自然界与超自然界、世俗生活领域与价值理想领域。“在柏拉图哲学中最严重的问题是‘分

离’，就是形而上与形而下世界中间，很难建一座桥梁加以沟通。于是使绝对的真善美的价值世界很难在这个世界上完全实现。”^⑮柏拉图提出了至善至美、具有神圣价值的理念世界，但他没有从哲学上解决“企求超升的人，究竟能不能达到理念世界”的问题，而是“把哲学问题改变成宗教问题”，设想出宇宙的创造主德米奥格，借着这位创造主的神秘力量，把理念世界的真善美“转运到下层世界里面来”。这种形而上、形而下两界之间的沟通，不是通过哲学智慧，“而只是属于神话幻想力的结合”。此后，“一个上下隔绝的两层世界，在希腊哲学的发展领域上，可以说始终没有获得解决”，^⑯这就导致了西方哲学传统中的“Look down upon the world”（蔑视下层世界），“认定它是个罪恶的场所”。至于近代，西方人不再被希腊哲学和中世纪宗教所吸引，而是把兴趣转移到“对自然界的好奇”，哲学变成了“科学哲学”。就主流而论，近代西方哲学已不是致力于向“上”（价值理想）的追求，而是“向外（自然界）不断的追求”。总之，“西方哲学始终无法解决上下层宇宙对立的问题”^⑰，使形而上的价值理想“超绝”于形而下的物质世界，“把另一世界的至善从此一罪恶世界分离”^⑱，结果导致人们憧憬天国而鄙弃尘世。

中国哲学形上学同样注重价值理想的追求，它宣扬宇宙的“超化”，“把现实世界抬举到理想的价值世界上来”；宣扬人格的“超升”，将“物质的生命”提升为“精神的生命”。但是，它的具有真善美价值的理想主义的形而上境界“超越”而不“超绝”于形而下的现实世界。换言之，对于现实世界和人生，中国哲学形上学是“超越”的，而非“超绝”的。“哲学上的智慧在中国各种思想发展看来，都是要避免‘超自然形上学’的缺陷，而发展‘超越形上学’，着重价值理想，这种价值理想又当在现实人生中完全实现，如此方可以拯救世界，拯救人生。”^⑲中国哲学形上学的境界是理想主义的，它具有“巍然崇高的道德境界”（指儒家形上学）、“空灵超脱的艺术境界”（指道家形上学）、“虔敬肃穆的宗教境界”（指佛家形上学），总之是“至善完美之最高价值统会”的理想境界，但它对于理想境界“绝不视之为某种超绝之对象”，它“认为在这现实的人间世中。就可以充分完成人类所追求的一切价值。……凭借人类通力合作的创造性生命，不难点石成金，将此现实世界点化超升，臻于理想”。^⑳方东美将超越形上学称为“即理想即现实主义”，或曰“即现实即理想主义”。⁽²¹⁾他说，儒家无论道德上境界多高，都必须尽性践形，由内圣而外王，使道德理想实现于人生；道家固然非常超脱，但是精神达到最高境界时又回向人间世，以“道”为出发点向下流注：“道生一，一生二，二生三，三生万物”，道家理想也贯注到现实人生之中，大乘佛学主张人的精神沿着“上回向”超升，然后还必须沿着“下回向”返回尘世普渡众生，而中国哲人之所以不赞成小乘佛学，就是因为它只求精神解脱，否定现实人生的意义和价值。正因为“流行在儒、道、佛、新儒家（指宋明新儒家——引者注）之中的都是‘超越形上学’”，所以中国哲学“一向没有现实世界与理想世界的鸿沟”。⁽²²⁾

因此，价值理想对于人的心性而言，不仅是超越的，而且是内在的，是“既超越又内在”的。方东美说：“‘超越形上学’在价值理想的完全实现方面看来，又一变而为‘内在形上学’。”⁽²³⁾所谓“内在形上学”并不是说另有一种形上学，而是说从价值理想的实现来看，中国哲学形上学不仅包含着“超越”的层面，而且包含着“内在”的层面；而另一方面，人的心性对价值理想的追求并不是只求得主观心灵的满足，而是要由内及外“施展到现实生活里”，使价值理想得以实现。因此人的心性也就不仅是内在的，而且是超越的，是“即内在即超越”的。中国传统形上学以其对于价值理想的执著追求和对于人的心性的充分肯定，而达到价值论与人性论的高度统一。中国哲学正是这样“把人的生命展开去契合宇宙——表现‘天人合德’、‘天人合一’、‘天人不二’”。⁽²⁴⁾在方东美看来，这是中国文化“天人合一”、“天人合德”思想的真谛所在。

今日学术界阐释中国文化的“天人合一”、“天人合德”之说，多从中国文化追求人与自然的和谐、人与他人的和谐、人与社会的和谐的角度立论，认为“天人合一”思想的宗旨是追求这“三大和谐”。这当然是不错的、言之成理的，而且这种阐释对于我们今日和谐社会的构建具有古为今用的现实意义。然而笔者认为，从本原上、从更深的层次上看问题，其实“天人合一”思想首先表明的基本理念是：中国文化追求人的心性对于天道的“内在超越”。此“内在超越”，乃是“天人合一”、“天人合德”之说首要的精义所在。笔者以为这样的认识不仅可以更深刻、全面地揭示“天人合一”思想的本义，而且同样具有古为今用的现实意义。西方文化传统中的“天人二分”思想将形而上的价值领域与形而下的世俗生活领域割裂开来，使价值理想“超绝”于现实人生。儒家心性之学则认为价值理想对于现实人生来说是既“超越”又“内在”的，人的心性与天道是统一的，形而下的世俗生活领域与形而上的价值世界是可以“合一”的，因此人们完全可以在现实生活中实现崇高的价值理想。儒家心性之学赋予中国文化“天人合一”思想的这种涵义，可以激励我们立足于现实社会、现实人生去追求真善美的崇高价值理想。

①《孟子·告子上》。

②《孟子·告子上》。

③《孟子·尽心上》。

④《孟子·告子上》。

⑤封祖盛编：《当代新儒家》，三联书店1989年版，第17页。

⑥封祖盛编：《当代新儒家》，第18页。

⑦封祖盛编：《当代新儒家》，第19页。

⑧封祖盛编：《当代新儒家》，第19页。

- ⑨ 封祖盛编：《当代新儒家》，第20页。
 ⑩ 封祖盛编：《当代新儒家》，第20—21页。
 ⑪ 封祖盛编：《当代新儒家》，第21页。
 ⑫ 封祖盛编：《当代新儒家》，第13页。
 ⑬ 封祖盛编：《当代新儒家》，第21页。
 ⑭ 方东美：《中国哲学之精神及其发展》，台湾成均出版社1984年版，第3页。
 ⑮ 方东美：《原始儒家道家哲学》，台湾黎明文化事业公司1985年版，第20页。
 ⑯ 方东美：《中国大乘佛学》，台湾黎明文化事业公司1984年版，第317页。
 ⑰ 方东美：《中国大乘佛学》，第314页。
 ⑱ 方东美：《生生之德》，台湾黎明文化事业公司1980年版，第260页。
 ⑲ 方东美：《原始儒家道家哲学》，第18页。
 ⑳ 方东美：《中国人的人生观》，台湾幼狮文化公司1980年版，第149页。
 ㉑ 方东美：《中国哲学之精神及其发展》，第30页。
 ㉒ 方东美：《原始儒家道家哲学》，第18页。
 ㉓ 方东美：《原始儒家道家哲学》，第17页。
 ㉔ 方东美：《方东美先生演讲集》，台湾黎明文化事业公司1980年版，第102页。

（上接第18页）解，从化解物质利益与人们欲望之间矛盾的实际功用来说明礼义的起源。这意味着礼作为人道之极，是社会历史的产物。如果说儒学的人道原则在孟子那里取得了天赋善端的支持，那么在荀子那里就有了历史必然性的依据。荀子以为名家以名辞概念的灵活性而抹煞了实际事物的差别，“蔽于辞而不知实”（《解蔽》）。同样他此蔽中也见到合理之处，即重视对于名称概念如何辨别实际事物同异的问题。由此出发，如前文所述，荀子的“制名以指实”不仅包含了认识以客观事物为对象的认识论，也包含了以名称概念对客观事物“辨同异”的逻辑学，达到了先秦的认识论和逻辑学的高峰。这使得儒学的理性原则不仅仅只有孔孟的伦理理性，而且也放射出知识理性的光辉。

《史记·儒林列传》指出：“孟子荀卿之列，咸遵夫子之业而润色之，以学显于当世”。之所以显于当世，是因为孟子和荀子从不同侧面来展开和发挥孔子“仁且智”的学说，使儒学形成了以人道与理性为内涵的鲜明特征。以后的儒学也由此能够从或孟或荀或孟荀结合的路径多方面来延续和发展这样的特征。这一特征形成过程同时是孟子和荀子吸收诸子思想的过程，这是儒学在百家争鸣中取得了理论优势的重要原因。但是他们以其他诸子为邪说、淫辞，表现出独断论的倾向。这种理论优势和独断论倾向一起为汉代的儒学独尊作了铺垫。

- ① 参见冯契的《中国古代哲学的逻辑发展》上册（上海人民出版社1983年版，东方出版中心2009年版）第二章第一节“孔子仁知统一的学说”。
 ② 《孟子·滕文公上》：墨者夷之请人转告孟子：“之则以为爱无差等，施由亲始”；孟子认为亲爱自己哥哥的儿子和亲爱邻居的孩子是不可能一样的。
 ③ 这显然与《老子·20章》：“俗人昭昭，我独昏昏”针锋相对。
 ④ 《孟子·告子上》：“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”。
 ⑤ 《孟子·公孙丑上》指出，“养浩然之气”之气，必须“心勿忘，勿助长”。
 ⑥ 朱熹《四书集注》将“非义袭而取之也”解释为“非由只行一事偶合于义，便可掩袭于外而得之也”。这符合孟子强调“由仁义行”而反对“行仁义”。
 ⑦ 章学诚《文史通义·文德》以“知古人之身处”来解释知人论世，而为古人“设身”则出自“己所不欲，勿施于人”的恕道。
 ⑧ 《论语·尧曰》：“不知言，无以知人”。
 ⑨ 《论语·八佾》：“人而不仁，如礼何？”
 ⑩ 《荀子》：“礼者。治之始也。”（《王制》）“法者，治之端也”（《君道》）。
 ⑪ 柳宗元《封建论》：“荀卿有言：必将假物以为用者也”。

孟子的德育方法及其对当代思想政治教育的启示

唐明贵 田红玉

内容摘要：孟子在长期的教育实践中探索出了一整套德育方法，比如环境熏陶法、榜样示范法、反求诸己法等等。这些方法不仅对后世产生了极其深远的影响，而且对于今天做好青少年的政治思想工作也有极强的借鉴意义。认真总结和梳理孟子的这些德育方法，对于促进我国社会主义思想道德建设与中华民族传统美德相承接，推进人类的文明进步，都具有一定的现实意义。

关键词：孟子；德育方法；思想政治教育；启示

作为伟大的思想家和教育家，孟子非常重视德育，他在长期的教育实践中，提出了一系列德育方法，比如环境熏陶、榜样示范、反求诸己等方法，这些方法对于当代思想政治教育仍具有重要的借鉴意义。

一、环境熏陶法及其对当代思想政治教育的启示

孟子认为，人们居住的环境对人的影响很大。他说：“居移气，养移体。”[1](P317) 人的所处环境可以改变人的气质，供养可以改变人的体质。

首先，孟子指出家庭环境对个人的成长具有重要的影响。他说：“王子宫室、车马、衣服多与人同，而王子若彼者，其居使之然也。”[1](P317) 王子居住的处所、车马、衣服和别人基本是相同的，但王子本身却与众不同，是因为他居处的环境与别人不同。在孟子看来，家庭环境对个人道德品质的形成具有重要的作用。他说：“中也养不中，才也养不才，故人乐有贤父兄也。如中也弃不中，才也弃不才，则贤与不肖之相去，其间不能以寸。”[1](P188) 品德修养好的人教育熏陶品德修养不好的人，有才能的人教育熏陶没有才能的人，所以人人都乐于有好的父亲和兄长。如果品德修养好的人抛弃品德修养不好的人，有才能的人抛弃没有才能的人，那么，所谓好与不好之间的差别，也就相近得不能用寸来计量了。因此，在家庭中，父兄必须善于教育熏陶自己的子弟，尤其是对于那些品德低下的人，必须通过教育熏陶去感化他们，使他们走上正道。

其次，孟子指出外部社会环境对于个人道德的养成也起着重要的作用。他说：“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫稊麦：播种而耰之，其地同，树之时又同，淳然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥磽，雨露之养、人事之不齐也。”[1](P260) 丰收之年老百姓的子女大多都好利，灾害之年老百姓的子女大多都凶暴，这不是上天赋予他们的资质不同，而是由于外在因素使他们的内心的美德陷溺于环境才造成这样的。以大麦而论，播下种子把地耙平，如果土地相同，栽种的时节也相同，便会蓬勃生长，到了夏至时都会成熟。即使有所不同，那是因为土地有肥有瘠，雨露的滋养多少，人们从事的力量不平等造成的。因此，外部社会环境对于个人道德养成的影响是不容忽视的。

最后，孟子强调指出人们应在艰苦环境中去砥砺自己的道德品质。他说：“人之有德慧术知者，恒存乎疾。独孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达。”[1](P308) 人之所以有聪明才智和良好的道德修养，是由于他经常处于艰苦的环境中的缘故。也就是说，灾患逆境能锻炼人、培养人。他还说：“天将降大任于斯人也，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。”[1](P298) 意思是说，天要让某人去担当重大责任，一定要先苦恼其心意，劳累其筋骨，饥饿其肠胃，困顿其身体，使其行为总是不尽如人意，这样可以激发其心意，坚韧其性情，增强其能力。在此，孟子说明了在艰苦环境中不断磨炼人的意志与道德品质是成就有才能的人所必须具备的条件。

由上可见，孟子非常重视环境因素对提高人们德育水平的作用。孟子的这一思想对我们极具启示意义。如今，教育者应充分认识思想政治教育环境建设的重要意义，尽量为受教育者尤其是青少年学生创造良好的教育环境，促进其健康成长。

首先，家庭环境是受教育者成长的重要场所。由于青少年学生与家长的感情较亲密，接触的频率较高等因素决定了家庭环境对他们思想政治教育水平的提高影响比较大。因此，家长要把教育青少年学生放在首要位置。一方面，家长要创造一个既和睦又融洽的家庭关系。家庭成员要相互尊重、相互学习。同时，父母对青少年学生进行教育要注重情感因素，耐心说服。另一方面，家长要寻找对青少年学生进行思想政治教育的科学途径。家长应以自己的行动，为青少年学生树立榜样，把做人道理、良好的道德品质以及完美的人格传给他们；在日常生活中，家长要有计划、有目的地给青少年学生创造劳动锻炼的机会，注重让他们在艰苦环境中接受教育，锻炼他们的心理承受能力和耐挫折能力；家长要更新思想观念，多与青少年学生进行沟通，了解他们的心理状况，及时疏通他们的心理障碍。家长还要通过日常教育，使青少年学生甘愿奉献社会和助人为乐的精神，为报效祖国而努力拼搏的理想，廉洁刚强的性格成为他们孜孜不倦地追求目标。

其次，学校也要不断改善思想政治教育环境。学校是青少年学生良好思想品德形成的主要场所，对他们的成长和发展影响比较大。学校要搞好思想政治教育环境应从以下几方面着手：一是青少年学生的大部分时光都是在集体中度过的，集体环境建设

的好与坏直接关系到他们的进步和发展的坏。因此,抓好集体环境的建设是学校思想政治教育环境建设的重要任务。二是学校良好的风气对于青少年学生的思想政治教育水平的提高是一种无形的力量,它能为青少年学生的健康发展提供精神环境。因此,学校应该努力发扬本校优良的风气,比如优良的校风、班风和学风,等等。三是学校的自然环境是对青少年学生进行思想政治教育必须要具备的场所,也是陶冶他们高尚的道德情操,使他们受到潜移默化影响的重要手段,对他们思想政治教育水平的提高也有重要的影响。因此,学校要注重加强本校自然环境的建设。

最后,要重视社会环境对思想政治教育的重要作用。在社会环境中,对人们进行思想政治教育的资源比较丰富,思想政治教育的覆盖面也比较大。当今我国正处于社会转型期,这对人们的思想观念、行为方式和价值取向等都产生了较大的影响。一方面,由于改革开放的逐步深入和社会主义市场经济体制的逐步建立,自主创新能力的提高成为实现中国现代化的必然选择,这有助于增强人们的责任感和使命感,为了祖国的繁荣富强纷纷树立竞争意识和创新意识,不断提高国家的经济实力和竞争力。另一方面,由于市场经济也有一定的负面影响,这就使得拜金主义、享乐主义和极端个人主义等思想盛行,这些不良现象不断冲击着人们的头脑,容易导致人们形成一些不良习气,这与当今对人们进行思想政治教育的目标和内容形成了一定程度的反差。因此,加强社会思想政治教育环境建设,营造良好的社会思想政治教育氛围,对提高人们的道德修养水平具有非常重要的意义。

由上可知,受教育者尤其是青少年学生的良好思想品德的形成与发展是家庭环境、学校环境和社会环境共同努力的结果。因此,家庭、学校、社会要积极采取各种措施共同致力于受教育者思想政治教育水平的提高。

二、榜样示范法及其对当代思想政治教育的启示

榜样示范法是以他人的高尚思想品德、模范行为和卓越成就来影响学生的品德的方法。孟子非常重视这一方法的运用。在他看来,为政者只有以身作则,才能得到百姓的支持。他说:“君仁,莫不仁;君义,莫不义;君正,莫不正。一正君而国定矣。”[1](P180)如果统治者讲仁爱,人们没有不讲仁爱的,如果统治者讲道义,人们没有不讲道义的,如果统治者端正,人们没有不端正的,统治者一旦做人处事端正了,国家也会安定。在这里,孟子重点强调了统治者的“身正”和带头实施“仁”、“义”的模范行为,这些是使“天下归之”、实现国家安定有序的有效途径。孟子进而指出:“身不行道,不行于妻子;使人不以道,不能行于妻子。”[1](P327)即如果本人不践行大道,那么大道在妻子儿女身上都行不通;在外不以道对待别人的人,就算是妻子儿女也使唤不了。因此,为政者只有“严己”才能“律人”;只有率先垂范,才能使百姓在潜移默化中接受教育。

不仅为政者如此,圣人、仁贤之士和教育者亦是如此。关于圣人,他说:“圣人,百世之师也,伯夷、柳下惠是也。故闻伯夷之风者,顽夫廉,懦夫有立志;闻柳下惠之风者,薄夫敦,鄙夫宽。奋乎百世之上,百世之下,闻者莫不兴起也。”[1](P329)圣人的教泽,不只在一世一代,可以作百世的师表,伯夷和柳下惠就是这样的圣人。所以听见伯夷遗风的,即使是顽蠢的也能知道廉洁了,即使是懦弱的也能知道自立志向了;听见柳下惠遗风的,即使是刻薄的也能知道敦厚了,即使是鄙吝的也能知道宽大了。关于仁贤之士,他说:“仁者如射,射者正己而后发。”[1](P81)有仁义道德的人做事,就象弓箭手射箭一样,必须先端正自身。“大人者,正己而物正者也。”[1](P331)“大人者”有圣德感化万物,领袖群伦,正己而天下平,是尧舜禹汤文武等人中龙凤,百年难遇一二。这样的人,端正自己,天下万物便随之端正。由此可见,榜样示范的作用是十分重要的。

关于教育者,孟子提出了“教者必以正”的思想。据《孟子·离娄上》记载:公孙丑问道:“君子不亲自教儿子,是什么原因呢?”孟子曰:“势不行也。教者必以正;以正不行,继之以怒,则反夷矣。”这是因为情势上行不通。执教的人一定要用正道理去教孩子,用正道理教孩子不见效,随之而来的是怨怒。把怨怒加给孩子,就伤了父子双方的感情。”这里,孟子提出了“教者必以正”的正道谋略,强调在育人过程中,采取“易子而教”的办法,其目的是为了坚持用正道理育人,也就是进行正面教育,这是很有价值的教育思想,是符合现代教育学基本原则的。

由上可见,孟子在德育过程中强调教育者应率先垂范,以身作则,才能取得良好的教育效果。这一思想对当今的思想政治教育也有重要的启示意义。具体来说,应该做好以下几个方面的工作:

首先,注重思想政治工作者的言传身教。在决定和影响受教育者道德品质的诸因素中,教育者的言行是重要因素,它对受教育者道德价值观的形成与行为实践有着较为重要的影响。教育者只有做到严于律己,通过言传身教,才能为受教育者树立道德品质的榜样,才能收到更好的思想政治教育效果。一方面,教育者要不断提高自己的专业知识水平,树立终身学习的观念,不断给自己“充电”,学习各方面的知识,努力争取成为受教育者学习的榜样。另一方面,教育者还要以身作则,严格要求自己,不断提高自身的道德素质和技能,以自己严谨治学的态度和高尚的道德品质去感染受教育者,让他们在潜移默化中受到熏陶。

其次,发挥家长的示范作用。受教育者特别是青少年学生从小到大和家长接触的时间比较长,一些习惯和行为会模仿家长。因此,家长的榜样作用对青少年学生的成长也至关重要。家长只有把自己最优秀的行为展现在青少年学生面前,才能培养出具有良好道德品质、良好行为习惯以及完美个性的孩子。家长要正直诚实,工作努力上进,与邻居和睦相处,与同事团结友爱。在这样的家庭氛围影响下,青少年学生也会尊敬老师,团结同学,热心帮助同学。

最后,为受教育者树立学习的榜样。在思想政治教育实践中,优秀的受教育者能对其他人的思想道德水平提高和人格发展起到极为有效的榜样示范作用。在受教育者中树立榜样,他们的正面典型能够感染和激励其他人不断求上进,从而实现受教育者的共同进步和健康成长。在一个集体中,优秀受教育者的言行举止和行为习惯,以及先进事迹更容易被其他人模仿,并不断内化为自己的行为习惯,从而实现整个集体的进步与全面发展。

三、反求诸己法及其对当代思想政治教育的启示

人们做事未能得预期效果,不应把原因仅仅归咎于外在客观条件,应从自身主观方面找原因,即通过自我反思、自我审视,才能求得“良心本心”,这就是孟子“反求诸己”的思想政治教育方法。他说:“爱人,不亲,反其仁;治人不治,反其智;礼人不答,反其敬。行有不得皆反求诸己,其身正而天下归之。”[1](P167)即是说,如果我爱别人,但别人不亲近我,应反问自己的仁心是否缺失;我管理别人,但别人不服从我或没有管理好别人,应反问自己的智慧是否缺失;我以礼待人,但却不能让别人也以礼待我,应反问自己对别人是否不够恭敬。在这里,孟子是要求人们多做“内省”的功夫。人们进行道德修养贵在自觉,能自觉为善和自觉拒恶,才能达到道德修养的理想境界。因此,统治者只有不断地进行自我反省,勤于反省,正己才能正人。

在孟子看来,人们应有宽广的胸怀,凡事多从自身出发去找原因。他说:“爱人者,人恒爱之;敬人者,人恒敬之,有人于此,其待我以横逆,则君子必自反也:我必不仁也,必无礼也,此物奚宜至哉?其自反而仁矣,自反而有礼矣,其横逆由是也,君子必自反也:我必不忠。自反而忠矣,其横道由是也,君子曰:‘此亦妄人也已矣。如此,则与禽兽奚择哉?于禽兽又何难焉?’是故君子有终身之忧,无一朝之患也。”[1](P197)孟子指出,爱别人的人,别人也会爱他;尊敬别人的人,别人也会尊敬他。假设有人,他以粗暴蛮横的态度对待我,那么君子必定会反省自己:我对他一定还有不仁的地方,无礼的地方,要不这种态度怎么会冲着我来呢?反省后做到仁了,反省后有礼了,那人的粗暴蛮横仍然如此,君子必定再反省:我待他一定还没有尽心竭力。经过反省,做到了尽心竭力,那人的粗暴蛮横还是这样,君子就会说:“这人不过是个狂人罢了。这样的人和禽兽有什么区别呢?而对禽兽又有什么可责难的呢?”所以君子有终身的忧虑,但没有一朝一夕的祸患。在这里,孟子不仅进一步强调了反求诸己的重要性,并且要求君子对待别人的指责要保持超然达观的态度,宽以待人,只要自己的言行举止与“仁”、“忠”、“礼”等内在精神和外在规范保持一致就足够了。因此,人们要加强道德修养,应多做反省,不断完善自身的道德品质。

孟子认为,人们在自我反省后,要勇于改正自己的错误,做到“舍己从人,乐取于人以为善”[1](P82-83)。他在《公孙丑下》中说:“古之君子,过则改之;今之君子,过则顺之。古之君子,其过也,如日月之食,民皆见之;及其更也,民皆仰之。今之君子,岂徒顺之,又从为之辞。”[1](P101)古时候的君子,有了过错就会改正;如今的君子,有了过错则任其发展。古时候的君子,他的过错,就象日食月食一样,人民都看得见;等到他改正过错时,人民就会很敬仰。如今的君子,何止是让过错顺其自然发展,而且还会编一套言辞来为自己辩解。因此,孟子指出,如果人们知道自己的行为不合道义,就应立即改过迁善,“如知其非义,斯速已矣,何待来年?”[1](P153)他对那些犯错误不知悔改反而文过饰非的人,则是深恶痛绝的。

孟子的“反求诸己”法要求人们在接受思想政治教育的过程中应当不断进行自我反省,自觉提高自身的道德水平。他强调“反求诸己”,向内心世界下功夫,实际上是严格要求自己,不断完善自己,培养自律的意识和发扬自律的精神。这对我们当今的思想政治教育建设也有重要的意义。

在当今思想政治教育过程中,教育者应把重点放在培养受教育者的道德自律意识和自律能力上。当受教育者独处时,他们仍能以严格的道德标准要求,并且付诸于实际行动,从而不断提升自身的道德境界、实现内省的道德自觉,使“反求诸己”成为他们必备的美德,这才是思想政治教育的成功之处。其具体要求包括:

首先受教育者要不断进行内省。当今社会,有的人受拜金主义、享乐主义、功利主义等风气的不良影响,盲目追求个性的张扬,结果导致道德水平的下降,这对人们的身心发展是不利的。受教育者要想在各方面不断地提高自己,就要重视内省,不断从根本上思考反观自身的得失,彻底弄清楚失误的根源,并有针对性地找到改正错误的方法。受教育者进行内省,一是要确定内省的内容。比如,自己的人生态度是积极还是消极;学习生活是盲目还是计划性比较强;在别人需要帮助时,自己是冷漠还是热心等等。二是确定内省的方法。只有采取正确的内省方法,才能达到更好的内省效果,不断提高自己的道德修养和综合素质。据对某中学近100名中学生进行调查发现,65%的青少年学生时常用写日记的方式来进行自我反省;25%的学生通过和朋友诉说的方式进行自我反省;等等。写日记是大多数青少年学生进行内省的一种较好的方式,通过写自己一天或是一段时期的心理感受,自己的得失,来不断检查自己的举止行为,从而不断提高自己的综合素质水平。

其次,受教育者要知错就改。“金无足赤,人无完人”,人不可能十全十美,受教育者特别是青少年学生由于涉世不深,控制自己的能力不强,在日常生活中犯错误更是在所难免,但问题的关键是对待自己所犯错误的态度:正视错误,更要改正错误。只有从根本上认识到错误的根源,并制定改正错误的可行的方法和途径,才能根除私心杂念,保持自己内心的纯净,才能培养良好的道德品质。反之,如果犯了错误不积极改正,有朝一日便会酿成大错误。比如,有的学生迟到或者早退,偷偷拿走家长的钱去外面乱花等,非但不思悔改,在老师和家长面前还强词夺理,这样的态度将不利于青少年学生今后的发展,小错误不及时改正终将会酿成大错误。

综上所述,孟子的德育方法对当今我国的思想政治教育建设具有重要的启示作用。我们应认真发掘这些思想政治教育方法中的积极内容来不断促进当今我国思想政治教育建设水平的提高。

作者简介:唐明贵(1971年生),男,山东临清人,聊城大学政治与公共管理学院教授;田红玉(1987年生),女,山东济宁人,聊城大学思想政治教育专业硕士生。

注释:

[1]杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局2005年版。

孟子思想中“时”的重要意义

刘海龙

摘要：孟子思想中“仁义”的实现离不开对“时”的把握。孟子“时”的思想主要体现在身、家、国、天下这四个层面。在“身”层面上的“时”，主要是讲个体行为不应拘泥于“仁义”之名；在“家”层面上的“时”，主要是讲家庭成员之间不应拘泥于“人伦”之名；在“天下”与“国”层面上的“时”，主要是讲执政者不应拘泥于尊卑有别之名。

关键词：孟子 时 变化

Abstract: “Benevolence and righteousness” in Mencius thoughts can not be achieved without the grasp of “time”. Mencius’ s idea of “time” is mainly reflected in the four dimensions— “individual, family, government and world”. On the level of “individual”, understanding the “time” means that one’ s deed should not be limited by the concept of “benevolence and righteousness”; on the level of “family”, seizing the “time” requires that family members should not be limited by the concept of “ethics”; on the level of “government” and “world”, grasping the “time” emphasizes that governors should not be limited by the concept of “the differences between the noble and common people”.

Keywords: Mencius, time, vary

孟子把孔子看作是自己一生所追求的目标，他曾说“出于其类，拔乎其萃，自生民以来，未有盛于孔子也”（《孟子·公孙丑上》。下引《孟子》仅注篇名），他认为伯夷、伊尹、柳下惠虽然都是圣人，但是他们却比不上孔子，“孟子曰：‘伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。’”（《万章下》）“是谓三子只能各表现一端，孔子则能随时更化，就不同的处境表现其所当表现的。”^①从这里可以看出，“时”是对“清”、“任”、“和”三者的统摄，因此“时”乃是孟子所追求的最高目标。“时”在《孟子》中出现“42次”^②，足以看出孟子对其重视程度。

孟子思想中“时”的诠释与运用主要分为两个大的方面：内圣与外王，“君子之守，修其身而天下平。”（《尽心下》）“心性的体会与政治、社会问题的关注，是儒家学说的两个轮子，古典的说法，叫做内圣与外王。”^③因此，对孟子思想中“时”的解读，需要通过这两个大的方面来进行，然则孟子本人对内圣与外王又进行了细分，孟子认为，天下国家，天下以国为本，国以家为本，家以身为本，“人有恒言，皆曰：‘天下国家。’天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”（《离娄上》）依照孟子的逻辑思想，那么“时”应该在天下、国、家、身中都有体现，并且通过自身的修养最终达到“达则兼及天下”（《尽心上》）的效果，因此，分析孟子“时”的思想，就必须分为这四方面来进行分析。对“时”进行解读是研究孟子思想的一个新的路径。

一、“身”层面上的“时”

君子区别于一般人主要是“心”的区别，“君子所以异于人者，以其存心也。”（《离娄下》），那么人修身最重要的就应该是“求放心”，“学问之道无他，求其放心而已矣。”（《告子上》），虽然人心在最初的时候都是一样的，但由于个人所处环境与所受教育的不同，每个人所存的心也渐渐有所不同，“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。”（《告子上》）有些人是求心过甚，有些人则是不求心，“以为无益而舍之者，不耘苗者也；助之长者，揠苗者也——非徒无益，而又害之。”（《公孙丑上》）但不管是哪种情况，都蒙蔽了人的本心，正因为此，人们修身要知“权”、“度”。

“权，然后知轻重；度，然后知长短。物皆然，心为甚。”（《梁惠王上》）这里孟子用类比的方法阐述了“心”也应该与物一样被“权”“度”的道理，“权”在《孟子》下文中也有出现：“嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺，援之以手者，权也。”（《离娄上》）“道德随着不同的情境而变异，孟子称之为‘权’”^④，“权”，在于使“心”能随环境的变化而产生相应的变化，孟子对不知变的人进行了批评：“子莫执中。执中为近之。执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”（《尽心上》）如果一味的遵循“一”却不对现实情况进行综合考虑，这种人与其说是得道，倒不如说是离道。《孟子》中的陈仲子就是这样的人，“以母则不食，以妻则食之；以兄之室则弗居，以於陵则居之，是尚为能充其类也乎？若仲子者，蚓而后充其操者也。”（《滕文公下》）陈仲子就是没有认清人与蚯蚓的分别，一味的以廉为目的，却没有考虑到人的实际情况，导致心累于名，人累于事，这种行为是不可取的。

孟子所推崇的孔子之“时”是什么样的呢？“可以速而速，可以久而久，可以处而处，可以仕而仕，孔子也。”（《万章下》）孔子能够认清形势，审时度势，能为则为，不能则退。不是为仁义之名（外在的名）行仁义，而是为仁义之实行仁义，这种仁义

才能称之为真仁真义。孟子对“时”的情形还进行了抽象总结：“可以取，可以无取，取伤廉；可以与，可以无与，与伤惠；可以死，可以无死，死伤勇。”（《离娄下》）这段话朱熹解读尤其精彩：“先言可以者，略见而自许之辞也；后言可以无者，深察而自疑之辞也。过取固害于廉，然过与亦反害其惠，过死亦反害其勇，盖过犹不及之意也。”⑤不可过，也不可不及，这就要做好对“时”的把握，也就是对环境变化的把握。

孟子还通过对“食”“色”的人欲与“礼”进行比较，来表明“时”的重要作用，“取食之重者典礼之轻者而比之，奚翅食重？取色之重者与礼之轻者而比之，奚翅色？”（《告子下》）他认为这三者是有轻重之分的，在一般情况下要依“礼”而为，但是在特殊的情况下，假如“食”“色”重于“礼”，就要重视“食”“色”，如果在这个时候还是遵“礼”，这就是不懂“时”的表现。如果没有修好身，就不可能用正确的道理去指导别人，“枉己者，未有能直人者也。”（《滕文公下》）若天下家国的基础不正，天下家国就没有办法被治理的好。

二、“家”层面上的“时”

修身是人立世的根本，人立世，就需要与人交往，这也是修身的目的。孟子把人与人交往中关系分为五类：“圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦——父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《滕文公上》）由于这一部分论述的是“时”在“家”的层面上的意义，所以，我把君臣放在后面进行叙述，处理“父子”“夫妇”“长幼”“朋友”这四种关系（此处人与人交往中的关系也包含女性，但因为借用孟子原话，故没有全部写出来）都需要对“时”有深刻了解。

父子关系是孟子思想中“家”的层面上最重要的关系，孟子对父子关系极为看重，把父子关系置于君臣关系之前，“舜视弃天下犹弃敝屣也。窃负而逃，遵海滨而处，终身訖然，乐而忘天下。”（《尽心上》）舜得父而弃天下并且能乐，这就是对父子关系的看重，“这实际上是孟子对孔子‘父为子隐，子为父隐，直在其中矣’（《论语·子路》）思想的发挥。”⑥墨家的兼爱思想与孟子思想矛盾较大，兼爱则不亲亲，父子关系也就不复存在，而对父子关系的重视是孟子思想继续发展的基础，因此他对墨家思想极为不满，“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”（《滕文公下》）“家庭伦理首重父子关系，以至于墨家讲‘兼爱’，在孟子看来就是‘无父’，因此不能不予严厉批评。”⑦“人少，则慕父母；知好色，则慕少艾；有妻子，则慕妻子；仕则慕君，不得于君则热中。大孝终身慕父母。”（《万章上》）孝并不是一时的行为，而是能贯穿父母生命的始终，“养生者不足以当大事，惟送死可以当大事。”（《离娄下》）这就是对父母的大孝，一直保持着孝的精神，不为外物干扰而改变。

然则“孝”道虽然有规定，不过如何具体去做，还需要通过“时”来进行判断。乐正子对鲁平公曾这样说：“非所谓逾，贫富不同也。”（《梁惠王下》）虽然孟子对他父母存的善“心”是一样的，但是葬礼上的“棺槨衣衾”不同，为什么会有不同？因为孟子家境产生了变化，先贫后富，如果不管贫富“棺槨衣衾”都相同，就会给“孝”带来不必要的压力，这是孟子所不愿看到的。对“亲”具体态度不同也并不代表“孝”心一定不同，“《凯风》，亲之过小者也；《小弁》，亲之过大者也。亲之过大而不怨，是愈疏也；亲之过小而怨，是不可矶也。愈疏，不孝也；不可矶，亦不孝也。”（《告子下》）这里“子”对“亲”或是抱怨，或是不抱怨，虽然行为和态度不同，但是对父母的“孝”心却都是一样的。“孝”之本在于“心”，而不是在于“形”，如果不通过“时”来定行为，行为就会为名所累，这就把“心”存于外了，也就不是孟子所求的“放心”。

人得以繁衍的前提是有男女交合，“归妹，天地之大义。天地不交，而万物不兴；归妹，人之终始也。”（《易经·归妹》）夫妇关系是父子关系产生的前提，“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。”（《易传·序卦传》）但是这种由繁衍带来的关系更多的是以动物性为基础，这不是人区别于兽的关键，所以孟子把父子关系置于夫妇关系之上，这也是孟子为何要重“孝”的原因。当父子关系和夫妇关系产生矛盾时，孟子认为应该先完成夫妇关系，“告则不得娶。男女居室，人之大伦也。如告，则废人之大伦，以怨父母，是以不告也。”（《万章上》）夫妇虽然应该“孝”父母，不违父母的意见，但是当最基础的夫妇关系都不存在时，父子关系也就会因为基础的不存在而消失，“不孝有三，无后为大。舜不告而娶，为无后也，君子以为犹告也”（《离娄上》）告或者不告，需要因“时”而为。

与长幼朋友相处，“在儒学看来当然要按照道德理性来交往。”⑧但人与人交往时所面临的情况不同，这个时候就需要对“时”进行把握，“曾子、子思同道。曾子，师也，父兄也；子思，臣也，微也。”（《离娄下》）曾子与子思在面对类似的困难时所表现的行为虽然不同，但这种不同是因为当时所处环境的不同造成的，所以行为的不同并不影响他们的相同的仁义精神。“时”不在于能得一时，而是贯穿始终，所以孟子评价他们：“曾子、子思易地则皆然。”（《离娄下》）孟子认为“义”在内，他举了一个例子：“敬叔父乎？敬弟乎？彼将曰：‘敬叔父。’曰：‘弟为尸，则敬谁？’彼将曰：‘敬弟。’子曰：‘恶在其敬叔父也？’彼将曰：‘在位故也。’子亦曰：‘在位故也。’”（《告子上》）“位”不同，则对对象的行为有所不同。虽然“义”是存于人心的，但是在处理与具体对象的关系时，由于对象“位”的改变，那么个人的具体行为也要随着“位”的变化而变化，这也是“时”的一个方面。

三、“天下、国”层面上的“时”

“与孔子以及春秋战国时期的许多游说之士一样，孟子也首先是满怀‘治国平天下’的抱负和理想，周游列国，上说国君，提出自己的政治、经济主张的。”⑨所以谈到孟子的“时”，也必须从政治方面进行解读。

“孟子曰：民为贵，社稷次之，君为轻。”（《尽心下》）从这里可以看出，孟子对“民”最为看重，如果统治者

希望治理好自己国家,就必须把“民”治理好。治“民”最重要的方面在于养“民”,生命是人的根本,孟子说:“今夫天下之人牧,未有不嗜杀人者也。如有不嗜杀者,则天下之民皆引领而望之矣。”(《梁惠王上》)虽然社会的主流状态是嗜杀,但统治者若能坚持己见,用“时”的方式对事进行权衡,使自己的行为能够不嗜杀,这就是对“民”最重要的保护,也是最得民心的行为。保护“民”的生命之后,就需要使他们维持好自己的生命,“不违农时”(《梁惠王上》)、“斧斤以时入山林”(《梁惠王上》)、“民事不可缓也”(《滕文公上》)、“虽有镒基,不如待时”(《公孙丑上》),这种种养“民”的措施都要求统治者对“时”有深刻认识,若统治者行为是“彼夺其农时,使不得耕耨以养其父母”(《梁惠王上》),那么这个国家的基础就不稳,国家就有可能灭亡,治“民”还需要管理“民”的行为,从政治来说就是要法律,修法也要依“时”而为,“国家闲暇,及是时,明其政刑。”(《公孙丑上》)通过对“民”生命的保护,生活的支持,行为的规定,这种“仁政”是最有利于国家发展的制度,“当今之时,万乘之国行仁政,民之悦之,犹解倒悬也。故事半古之人,功必倍之,惟此时为然。”(《公孙丑上》)

孟子对王有一条最重要的要求——“同”,“今王与民同乐,则王矣。”(《梁惠王上》)称王并不难,能与“民”就能达到称王的目的,“乐民之乐者,民亦乐其乐;忧民之忧者,民亦忧其忧。”(《梁惠王下》)这就是与民“同”以后逻辑发展的路径。若能保持与“民”同的状态,那么王虽然“好勇”——“今王亦一怒而安天下民,民惟恐王之不好勇也。”(《梁惠王下》)人民都会支持他;是否“好货”——“王如好货,与百姓同之,于王何有?”(《梁惠王下》)人民都会支持他;是否“好色”——“王如好色,与百姓同之,于王何有?”(《梁惠王下》)人民都会支持他。用世俗的眼光看,好“勇”、“货”、“色”都不可取,但是王不应该因为这种世俗的普遍规定就受制于规定,而不顾现实的情况,只要是能使“民”生活的好,能支持自己,行为是可以改变的。

对于国家里的其他管理者,孟子对他们的行为也进行了定义,“位卑而言高,罪也;立乎人之本朝,而道不行,耻也。”(《万章下》)人的行为要能随“位”的变化而变化,而不是行为一成不变,不能位卑言高,也不能位高而言卑。当自己的言行得不到肯定时,要能知进退,“有官守之,不得其职则去;有言责之,不得其言则去。”(《公孙丑下》)若管理者不能守也不能责,那么管理者要知“去”,不要强行的留在官位上,也就是后文所说的:“得志,与民由之;不得志,独行其道。”(《滕文公下》)当王有过错的时候,下面的管理者应该如何做呢?孟子把王下面的管理者分为两种:“贵戚之卿”与“异姓之卿”,“君有大过则谏;反覆之而不听,则易位。”(《万章下》)这是“贵戚之卿”应该做的,“君有过则谏,反覆之而不听,则去。”(《万章下》)这是“异姓之卿”应该做的,所以不同的人,在对待君王错误的时候,所应该有的行为是不同的。

“时”是否只是行为随环境的变化而变化这么简单呢?“大人者,言不必信,行不必果,惟义所在。”(《离娄下》)“五穀者,种之美者也;苟为不熟,不如莠稗。夫仁,亦在乎熟之而已矣。”(《告子上》)从这里可以看出,孟子思想中“时”的依据是仁义,若是不权不度就开始修仁义、用仁义的话,这就是对心的不负责,也是对天下国家的不负责,但是若是不修仁义而一味的顺时而为,这种人就是“乡原”。孟子对“乡原”这种人的批判可以看出他的态度,“非之无举也,刺之无刺也,同乎流污,合乎污世,居之似忠信,行之似廉洁,众皆悦之,自以为是,而不可与入尧舜之道,故曰‘德之贼’也。”(《尽心下》)“乡原”的行为虽然也顺应环境的要求,但是他们的行为没有准则,没有内在支持,没有以“仁”“义”作为指导,那么他们的行为就是“乱德”的行为。

“时”在孟子整个思想体系中,起到的是承上启下的作用,承上所承的是仁义之名(这里的仁义之名是指抽象化的仁义的诸多概念),启下所启的是具体行为,以“仁义”作为体,结合“时”来行,也就是“合规律性与合目的性在道德本体中的交融统一。”⑩只有当仁义之名与具体行为相契合的时候,我们才可以说这种状态是圣人状态,若非如此,则或是为名所累,或是无名指导,都是行为错误的开始,失去本心的开始。

作者简介:刘海龙(男)1989年9月生 安徽大学哲学系

参考文献:

古籍:《论语》、《孟子》、《四书章句集注》

- ① 杨慧杰.朱熹伦理学[M].台北:牧童出版社,1978.150.
- ② 杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2010.389.
- ③ 韦政通.中国思想史(上)[M].上海:上海书店出版社,2003.176
- ④ 韦政通.中国思想史(上)[M].上海:上海书店出版社,2003.179
- ⑤ 朱熹.四书章句集注[M].长沙:岳麓书社,2008.404
- ⑥ 徐洪兴.《孟子》选评[M].上海:上海古籍出版社,2005.93
- ⑦ 徐洪兴.《孟子》选评[M].上海:上海古籍出版社,2005.47
- ⑧ 万光军.孟子仁义思想研究[M].济南:山东大学出版社,2009.181
- ⑨ 李泽厚.新版中国古代思想史论[M].天津:天津社会科学院出版社,2008.37
- ⑩ 李泽厚.新版中国古代思想史论[M].天津:天津社会科学院出版社,2008.42

寻找“我”的心

——由孟子的人心和人路谈起

徐同来

摘要：随着我国经济社会发展水平的不断提高，各种社会思潮流行开来，对人们的思想意似造成了重大的影响，但是我们应该看到挑战与机遇并存。如何在把握时代脉搏、保护民族优秀传统文化的同时，坚持正确的思想导向，弘扬民族文化精神，成为我们迫切解决的问题。作者仅以生活中的一点体会，谈谈在这时代的洪流中如何“存心尽性”。

关键字：孟子 仁 义 心

长久以来，都很迷茫“我”的心到哪里去了，它到底是什么样的。在物欲横流的今天，“我”也很茫然，“我”的心是需要时时保养呢，还是“本来无一物”，何苦自寻烦恼呢？！在人生的大道上，“我”的心伤痕累累，乌烟瘴气，面目全非，慢慢发现“我”原来已经不是“我”了。每天它都在努力地拼搏跳动，不是为了某一知识不解或者某一道理不明而寝食难安，而是每天费尽心思到处钻营，为了功名利禄奔波劳碌。“我”的心很累，多么羡慕陶渊明先生，“采菊东篱下，悠然见南山”，是多么的怡然自得啊。可是“我”已经丢弃自己的心，迷了路，苦苦思索，辗转反侧，蓦然回首，却发现“我”的心和路原来在这里。

一、仁即我心

孟子曰：仁，人心也。我心即仁，何须外求呢。孟子又说：恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。仁就是恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心。我只要存养这些心，便即有了仁，找回了心。

仁包罗万象，犹如空气一般，渗透到事物的每一个角落。万物得此仁便可繁荣昌盛，反之则枯竭衰败，混沌有如天地之未开，有如林间浓雾之未化。仁是万物安身立命之根本，是天理之昭然，是万物之初始。我心迷茫昏惑，便失去了仁，失去了所以为人的根本。《礼记·中庸》引孔子语：“仁者人也”，《卫灵公》“子曰：民之于仁也，甚于水火。水火，吾见其蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。”水火是生存的必要手段，“仁”较之对人更为根本。“子曰：仁远乎哉，我欲仁，斯仁至矣。”（《述而》）“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《里仁》）这种内化于我的仁德品质，只要身体力行，便可成仁人，还原本然之我。①花草树木只有不断地得到阳光雨露的滋润和呵护才能健康成长，才能成就牛山之美矣。万物同此理，我心亦然，需要存心养性。如何存心养性呢？“己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》），“己所不欲，勿施于人”（《卫灵公》），通过忠恕之道来存养吾心吾性，来体“仁”养“仁”行“仁”。我心失仁，归根结底便是被名利所挤占了。子曰：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”（《论语·子张》）孟子曰：“欲贵者，人之同心也，人人有贵于己者，弗思耳矣。人之所贵者，非良贵也。赵孟之所贵，赵孟能贱之。《诗》云‘既醉以酒，既饱以德。’言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱之味也；令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣。”朱熹总结说：“仁义充足而闻誉彰著，皆所谓良贵也。”（《集注》）君子爱财，取之有道。美言良食我亦求之，不被名利所趋逐，我想这也是仁吧。

仁有其大者，也有其小。孟子曰：“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。”“舍生取义”鼓舞着历代仁人志士为自己的理想而献身，我也被其中的浩然正气所激励感染。何为大仁，何为小仁？大仁就是熊掌、义；小仁就是鱼、生。大仁者便是“浩然之气”，《孟子·公孙丑上》“知言养气章”曰：“敢问何为浩然之气？”曰：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”大仁者便是仁义礼智信。此五者不仅是主体的内在德性品质，同时也是主体人格的内在要求。小仁者便是惜生不畏死，我们都生活在善恶的此岸之中，那么，立足于善恶的此岸的生活世界，去正确的面对死亡，超脱死亡带来的恐惧。《论语》“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜！”《易传》曰：“天行健，君子以自强不息。”这些至理名言透露出了一种对生命本体存在的切己关怀和认同。小仁者便是达己不损人。孟子说：“民事不可缓也。《诗》云：‘昼尔于茅，宵尔索綯，亟其乘屋，其始播百谷。’民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。”（《孟子·滕文公上》）孟子在这里将恒产和恒心联系起来，显然是要说明利与仁德关系。仁是不排斥利的，并与利是相辅相成的。“仁者无不爱也。”（《孟子·尽心上》）“食色，性也。”（《孟子·告子上》）②所以爱财也是仁的表现，但是要“发之而中节”，不能损害他人的利益。所以大仁与小仁是统一于仁的，是辩证统一的关系，既要仁己也要仁人！

二、义即我路

人路缘自人心。人心一旦形成，我性便已确立，就必须在现实的生活世界中展现出来，即内在于我的德性如何转化为德行的问题。《中庸》曰：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”如何率性以修道，便以涉及到如何由人心到人路的

问题了。

孟子说：“乡为身死而不受，今为宫室之美而为之；乡为身死而不受，今为妻妾之奉而为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之。”（《孟子·告子上》）这是“不辩礼义”。义就是行于天地之间的“大道”，得志的时候，与人民一起循大道而行；不得志的时候，也要坚持自己的信念，遵守自己的原则。“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的大丈夫精神，就是对义的最好诠释。如何才能具有大丈夫精神呢？

首先，要有独立的人格。所谓独立人格，是指坚守自己的价值理念和生活信念而独行其道的一种人格。这种理念和信念，是维持社会的理想价值的精神支柱。有这种信念，不管现实社会的各种潮流如何，流俗如何，都不会随之而发生转移，更不会同流合污。周敦颐笔下的莲花是对这种人格的真实写照：“莲之出淤泥而不染，濯清涟而不妖，中通外直，不蔓不枝，香远益清，亭亭净植，可远观而不可近玩焉。”③戊戌六君子之首的谭嗣同勇于为理想信念献身的任侠精神，可以标榜千秋了！

其次，要有人格尊严。④孟子说：“夫义，路也；礼，门也。惟君子能由是路，出入是门也。《诗》云‘周道如砥，其直如矢，君子所履，小人所视。’”君子行于天地之间，应当昂首挺胸，跨步向前，应当无所畏惧。俗话说得好，人争一口气，佛争一柱香，不为五斗米折腰的大丈夫精神在今天看来是多么的珍贵啊！

第三，要勇于担当，以天下为己任。孟子说过：“思天下之民，匹夫匹妇有不被尧舜之泽者，若己推而内之沟中。其自任以天下之重如此，故就汤而说之以伐夏救民。”⑤（《孟子·万章上》）“当今之世，舍我其谁”，你我应当共勉之。唐朝大诗人杜甫诗云：安得广厦千万间，大庇天下寒士尽欢颜。诗人虽处茅庐之中，仍然怀有济世救民的精神，这种博大的胸怀和崇高的理想，你我应当共勉之！

第四，要有广阔的胸襟和情怀。大丈夫生于天地之间，应当志在四方，我们做的就是庄子笔下的大鹏：“鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。”天地之间任我逍遥。宋代大文学家范仲淹曾写道：“居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君”、“不以物喜，不以己悲”、“先天下之忧则忧，后天下之乐则乐”，这不正是大丈夫精神的真实写照吗？！

三、心路相连，道通归“诚”

孟子曰：“至诚而不能者，未之有也；不诚，未有能动物者也。”《中庸》也说：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”“诚”即是天之道，也是人之道。宋儒周敦颐说：“诚者圣人之体。大哉乾元，万物之始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉。纯粹至善者也，故曰：一阳一阴之谓道，继之者善也。成之者性也。元亨利贞之通，利贞诚之复，大哉易也。性命之源乎！”这揭示出“诚”是天地万物生化的根源。天何曾欺吾？风雨雷电，四季交替，昼夜分明，无一不真实的展现我们的面前，天能诚之，吾亦能诚之。《论语》云：人而无信，不知其可也。所以诚才是人间之大道，吾辈之归途。

《中庸》曰：“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；可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”人只是天地之间的一分子，和山、川、草、木一样都是天生的，都在“各尽其性”。尽人之性，就是使一切人都能充分实现其本有的仁义善性，而与万物一体。然而人是有限的，不能做尽他所应做的事，但是当他诚心意正的时候，他的心便与万物为一体了，便可以“尽心、知性、知天”了。在此刻，没有了有限无限、足与不足的分别。所以天地万物做到了“诚”便各得其位，和谐相处了，作为个体的人，我们也不会在这物欲横流的社会中感到孤寂冷漠了。如何才能实现“诚”呢？“诚之者，择善而固执者也。”要做到“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”，“果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”

结 语

现在很多很多人只顾追求满足物质生活的“本我”，而放弃了认识“自我”、追求“超我”，所以总是在抱怨生活压力大，产生厌世悲观的情绪。也许通过对“人心”与“人路”的探讨，对于我们的人生有一个新的认识与感悟。超越“本我”，回归“本然”，才会体会到我们的人生是多么美好的旅程啊！

作者简介：徐同来(男)1985年生，汉族，山东微山县人，安徽大学哲学系09级中国哲学专业研究生

参考文献

- ①②戴兆国：《心性与人性——孟子伦理思想的现代阐释》，安徽人民出版社2005年版。
- ③④⑤蒙培元：《蒙培元讲孟子》，北京大学出版社2006年版。

试析孟子的“中庸”思想

张荣荣

摘要：“中庸”思想体现在自然、社会、人生日用的方方面面，落实于天人关系、国家治理、民族关系等关系的处理，其总是以“执两用中”的认识方法、权变时的理性精神、适度把握和处理各种关系，致力培养理想人格、提高心性修养。本文笔者欲根据孟子对“中庸”思想的进一步构建及推广应用，以此探讨孟子对“中庸”思想的继承和发展脉络。

关键词：中庸 孟子 执两用中

“中庸”思想是儒家学说基本范畴之一，是贯穿儒家思想体系的核心和精髓，也是儒家为中华民族精神凝聚系统所设立的至高境界和总体方法。纵观儒家经典著作，无不集中体现“中庸”及其思想的运用，字里行间无不渗透“中庸”的人生智慧。“中庸”是孔子提出的具有基本道德范畴的一个天道概念，在孔子的思想中，它虽未被大量提及，却时时、事事、处处无不在体现于孔子的各种理念之中；到了子思、以及后来的孟子为代表的儒家后学者们，其更是将“中庸”思想提高到本体论的高度，孟子不仅完成对中庸的继承，更是将中庸全面深入地应用到自己的哲学实践中；后来，经宋明理学的朱熹等诸大儒的广泛发扬，使“中庸”成为影响中国文化最为深远、最为广泛的传统思想之一。

先儒们受“尚中”、“和同”等思想的影响，孔子首先提出了具有伦理道德的“中庸”，子思及其后学（以《中庸》为代表）充实发挥而完成，至孟子等则对此思想作了进一步的完善和发展。“中庸”强调说人们片刻也不能离开“中庸之道”，但要实行“中庸之道”，还必须尊重天赋的本性，通过后天的学习，即中庸所强调的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，而即便这样能够达到“三月不违”已极为不易，史上亦仅一彦回做到。“天命之谓性”，是说人性是由天赋予的；“率性之谓道”，是说循着这种天性而行就合于道，认为人性是善的。教育的作用就在于治儒家之道，所以说“修道之谓教”。实行“中庸之道”既是率性问题，也是修道的问题，这体现出孟子的性本论在儒学中的起源，也对孟子中庸思想的实践指出了一个基本方向。

孟子长期受儒家思想熏陶，对儒家思想有着全面而深刻的理解，后又“私淑孔门后学”，以继承和光大儒学为毕生致力，形成以“民本”、“仁政”、“王道”和“性善论”为主要内容的孟子学说，为儒家学说的发展立下了汗马功劳。当然，孟子所处的时代较之孔子，新事物、新现象对旧规范冲击更为巨大，因此同样崇尚“中庸”的孟子，其思想及心态比孔子要更加宽容些，其“中”的意味更加浓郁，进取性与创新性也更加强烈。中庸之中并非折中，与无原则、无操守的机械折中主义完全不同。孔子赞赏“和而不流，强哉矫！中立而不倚，强哉矫”的君子人格，“君子之中庸也，君子而时中”^①，而孟子倡导不畏权贵、不媚俗世，敢于正道而行的大丈夫气概。“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成。”^②

哲学界和社会学界对孟子的仁政论、民本论等学说的论述可谓汗牛充栋，而其中对于中庸思想的体现则相对较少。其实，在儒家学说中，中庸思想既是哲学意义上的方法论，又是伦理道德意义上的行为准则，因而在儒家思想中具有非常重要的意义。孟子的著作和言论中并未明确提出“中庸”这一概念，但这并不影响“中庸”作为核心思想体现于孟子的学说中。孟子直接继承了孔子和子思的理论思想，对孔子所首先提出的中庸思想作了更进一步的继承和发扬，并在诸多领域加以实践。首先，事物总存在互为相反，甚至互为冲突的两个极端，“中庸”主张在认识论和方法论上践行原则与灵活并用的“执两用中”的思想。在认识事物和解决矛盾时，需要从事物的相互对立面和相互统一面进行全面的探索比较，认清其本质，并在其中寻求合乎规律、恰当适宜的正确点，做出最为合理的选择，即中庸之道。所以孔子说：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉。”（《论语·子罕》）这是对认识事物的一种经验总结。孟子所在的时期，思想界流行着杨子的“为我”和墨子的“兼爱”两种极端的人生价值学说。墨子主张利他视人如己（见《·鉴子·兼爱中》），“摩顶放踵利天下，为之”（《孟子·尽心上》）；杨子主张利己（不包含损人之意），达到“拔一毛而利天下不为也”（《孟子·尽心上》）的程度。^③

孟子从性本论出发，提出杨子和墨子的理论都存在不合理的地方。他认为杨子主张为我而不及于人，有违于爱人之仁；墨子主张兼爱而无等差，有悖于亲亲之义。二者均执着于事物的某一极端而没有兼顾事物的其他方面，过于注重一个极端而未体现仁义之道背离了“中庸”的基本思想。尽管难以完全实行“中庸”，也要几近而行。因为如果仅仅是主张中道而不作变通，依然体现在执于一极，过分死板的坚持中道，不能结合具体情势和事物本身处于运动变化的基本规律下加以灵活变通，结果只能是再次走向极化，事与愿违。只于先贤和圣人之道外表形式的束缚下，不能得到其精神本质，这样的“执中”与“执其一极”在根本上也就没有区别了。只有在灵活变通下的“执中”，不为“执中”而执，才不会拘泥于形式而变成偏执，才能体现中庸的精神内核。根据具体情况不同，儒家所建构的各种道德原则和规范会有缓急轻重之分，有时甚至还会出现冲突和矛盾，这时便需要具体而灵活地权衡和选择，倘若固执一理，表面上是坚持了原则，实际上是贼道。所以，孟子又说：“权，然后知轻重；度，然后知长短”^④，“执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也”^⑤。因此，中庸不是一成不变的，应是依（下转第40页）

从《孟子》看伦理与道德的差异与冲突

赵静怡

(安徽大学哲学系)

摘要: 伦理与道德这两个概念之间存在着深刻而微妙的区别, 伦理强调的是如何保持现实中复杂的社会关系。道德则是对伦理的抽象与超越, 为人如何对待一般的人乃至集体、宇宙或神提供规则与指导。孟子将人性为善的可能性归之于“恻隐之心”, 恻隐之心表现了一种道德的性质, 它更多的属于“道德”的而不是属于“伦理”, 但是恻隐之心在外化的过程中, 却转化为孝悌之道, 并且孟子以此反对墨家。伦理与道德之间存在着冲突, 突出的体现在舜“窃负而逃”的案例中。

关键词: 伦理 道德 孟子 恻隐之心

Abstract: Ethics and morality that exists between these two concepts, the difference between deep and subtle, ethical emphasis is how to maintain the reality of complex social relationships. Morality is abstract and beyond the ethical, human and even the average person how to deal with the collective, the universe or God to provide rules and guidance. Mencius attributed to the possibility of human nature is good, “compassion”, compassion and moral nature of a performance, it is more of a “moral” rather than part of “ethics”, but out of compassion process, but the road into the filial piety, and Mencius, as opposed to Mohist. Exists between the ethical and moral conflict, prominent expression in the Shun “stealing bear fled” case.

Key words: Ethics, Morality, Mencius, Sense of Compassion

伦理与道德是哲学中的两个相互关联的重要概念, 有一种观点认为: 伦理和道德只是对同一个或相似对象的不同历史话语或概念表述, 最多它们在历史上有过区别, 但在现代已经合二为一了。这种观点没有认识到: 西方文明中诞生了“ethics”和“morality”两个不同的概念, 与之类似的是, 古代的中国文明也创造了“伦理”和“道德”这一对词语, 这两个概念能在漫长的历史长河中长期共存, 说明它们之间存在着深刻而微妙的区别。这种区别并非仅限于字面上, 因此不是一种根本不需要的冗余物。

事实上, 伦理与道德之间不仅存在着微妙的区别, 在某些方面还会产生冲突与矛盾, 当代社会的很多伦理问题都由此而来。所以, 思考和追究“伦理”和“道德”的概念关系并非不合时宜的思辨哲学的奢侈, 也不是完全的形而上学的讨论, 而是有着深刻的现实意义。

考察汉语中“伦理”的原始含义, “伦理”一词是“伦”与“理”的组合。“伦”即人伦, 指现实社会中有次序有条理的人际关系。如《孟子·滕文公上》中说: “教以人伦, 父子有亲, 君臣有义, 夫妻有别, 长幼有序, 朋友有信。”^①其中“人伦”即指现实的人与人的关系, 孟子的时代以君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友为五伦, 在现代社会, 各种人伦关系则要复杂得多。而“理”则是指条理、道理。所以“伦理”之义就是人们在处理人与人之间的现实的具体的相互关系时所应遵循的道理和准则。

“道德”也是由“道”和“德”两个词组成的。“道”, 原本的意思就是人行的道理, 引申为道理、规律, 上升到哲学范畴, 则指事物运动变化所必须遵循的普遍规律, 如整个宇宙或自然运动的规律称为“天道”, 社会的运动规律称为“人道”。“德”则通“得”, 是指人从“道”中所得到的规律和性质。所以道德就是人们在社会生活中所应当遵守的普遍规律和原则, 以及将这种规律与原则内化为个体的人格品质。

英语中“ethics”和“morality”之间的关系则更为复杂, 因为它们之间存在一个时间上的演化和替代的关系。从词源上说, 英语中的“ethics (伦理)”来源于希腊文的“thos”一词, 是由“风俗”、“习惯”沿袭而来。^②风俗习惯正是来源于具体的社会人际关系, 特别是以血缘为基础的亲属关系。从这一点来看, “ethics”和“伦理”确有相通之处。

英语中的“morality”来源于拉丁语的“moralis”。罗马人征服了希腊人的时候, 用拉丁语中的“moralis”作为希腊文“ethikee (伦理)”的对译。而“moralis”又来源于“mores”, 主要表示“传统风俗”、“习惯”等意思, 因此从源头上看, “ethics”和“morality”的差别不大。但是在中世纪, “道德”概念演变为劝导世人以善制恶, 拯救灵魂, 带人宽容、温良、慈善、谦逊之类的宗教道德。这种宗教道德的基本教义是“信”、“望”、“爱”, 其中“爱”是指热爱邻人和人类。^③可见, “morality”已经从具体的现实的社会关系中抽象出来, 变成了一种普遍的规律与原则。然而并不是说只有到了中世纪才产生了有别于伦理的道德, 事实上, 在苏格拉底创立理性的新神的时候, 我们就可以看见这一趋势了。

可见, “伦理”和“ethics”, “道德”和“morality”之间确实存在这某种相似性。当初用“伦理”与“道德”分别翻译“ethics”和“morality”并非随意的行为, 而应当是经过深刻的思考与仔细的辨析。

伦理和道德这两个概念当然是极其相似的, 以至于我们在很多场合下可以对它们进行不加区分的相互置换, 因为它们都是

有关在社会生活中所应遵循的规则的概念。它们在外延上有很大一部分是相互重合的,很多符合伦理的行为同样是符合道德的,反之亦然。然而它们之间的区别与差异也是客观存在的。

伦理的侧重点强调的是人们在社会生活中客观存在的各种社会关系,是当下现实生活领域中人与人之间的事情。它所突出的是如何保持现实中复杂的社会关系,如父子关系,夫妻关系,上下级关系等,并使之处于一种和谐与融洽的状态。

道德则是对伦理的抽象与超越,它不再关注现实的具体的社会关系,而是将视线转向更为普遍和抽象的人与人之间的关系。道德不规范人如何对待自己的父母妻子,它是为人如何对待他人乃至集体、宇宙或神提供规则与指导。因此可以说,道德关乎“人之为人”,而不是“我之为我”。一切伦理规范无非是君君、臣臣、父父、子子之类,唯有道德准则是人人。

二

众所周知,孟子在中国哲学史上第一个提出了“人性本善”的人性论,所谓善即是指符合道德或者伦理。孟子所谓性善,是指人性中含有为善的“可能性”,即人性总是趋向于善的,他从而将人性为善的可能性概括为“四端”,又叫做“四心”,即“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。”^④有时孟子又将这“四端”直接称之为“仁义礼智”四种德行,他说:“恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。”^⑤其中最重要的是“恻隐之心”,孟子也将其称之为“不忍人之心”,它是“仁”的来源,构成了人性善的基础。

所谓的不忍人之心是在某些情景下自然产生的一种“怵惕恻隐之心”,孟子是如此描述它的:“今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心——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。”^⑥在这个例子中,被孟子视为人的善性之源的不忍人之心表现了一种道德的性质,它更多的属于“道德”的而不是属于“伦理”,因为这个例子里的“人”与将入于井的“孺子”的关系是一种普遍的人与人的关系。对于这个人而言,孺子是一个被剥去了一切的具体的社会关系的人,他会产生恻隐之心,并非是因为这个孺子是自己的孩子或者亲戚之子,也不是因为他是自己的乡党朋友的儿子,更不是因为这个孺子和自己生活在同一个国家里;这个人会产生这种惊骇同情的心情,仅仅是因为这个孩子是一个人,这是看见一个人将要陷入危险自然会产生情感,这种情感的产生与这个出于危险中的人所具有的社会属性毫无关系,而任由一个孩子落入井中却不伸之以援手无疑是不符合道德的。这种情感并非出于特殊的社会关系,而是一种普遍的情感,因为孟子认为人的这种不忍人之心并非仅仅对人才会产生——甚至对于将死的动物,人也会自然而然的产生这种情感,一段发生在孟子和齐宣王之间的对话可以说明这一点。孟子曾问齐宣王:“臣闻之胡斡曰:王坐于堂上,有牵牛而过堂下者,王见之曰:‘牛何之?’对曰:‘将以衅钟。’王曰:‘舍之,吾不忍其觳觫,若无罪而就死地。’对曰:‘然则废衅钟与?’曰:‘何可废也,以羊易之。’不识有诸?”^⑦在得到肯定的回答后,孟子赞扬了齐宣王的这种行为,并解释道:“是乃仁术也,见牛未见羊也。君子之于禽兽也,见其生,不忍见其死;闻其声,不忍食其肉:是以君子远庖厨也。”^⑧孟子的这种解释虽然近似于一种谆谆善诱的“方便法门”,是出于劝导齐宣王行仁政的目的而发出的,却也说明了恻隐之心和仁的普遍性,因此这是一种道德而不是伦理。

三

孟子的“仁”在思想上承孔子“仁者爱人”和“忠恕”的学说,因此表现出了普遍的性质。但是儒家并不认同无等差之爱,孔子主张先行孝悌,也就是“亲亲”之道,然后才“推己及人”,推恩到“爱人”和“泛爱众”,也就是由伦理发展到道德,把伦理(具体的表现为孝悌),视为道德(即仁)的根本。所以孟子也延续了这一思路,将伦理放置于道德之上,先“老吾老”、“幼吾幼”,然后才能及之于“人之老”和“人之幼”。因为儒家理论的社会基础是分封制度下的宗法制度,在宗法制度中,一个人总是处于层次分明的伦理关系中,只要每个人都遵守伦理规范,就不会有人犯上作乱,这个社会就是稳定的,而人是否具有普遍的道德则并不重要。孟子的思想也无法脱离这一基础,因此对于孟子来说,伦理比道德具有更加根本的意义,比如他认为,“事,孰为大?事亲为大;……孰不为事?事亲,事之本也。”^⑨可见他将“事亲”,也就是实践孝悌之道,视为最根本的大事。在孟子那里,作为善的基础和萌芽的不忍人之心在外化的过程中,并没有转化为实际的道德,而是变成了伦理规范。如在《离娄章句上》中,孟子指出:“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也;智之实,知斯二者弗去是也;礼之实,节文斯二者是也。”^⑩孟子以事亲从兄的孝悌之道化仁义礼智四德,也就是以伦理化道德。

孟子的“四端”说与性善论还是为他的政治学说服务的,孟子从不忍人之心推导出了不忍人之政,也就是仁政,正所谓:“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。”⁽¹¹⁾而仁政是孟子学说的一个重要组成部分。孟子津津乐道的仁政不是属于道德的范畴,而是君主对于自己的子民所具有的一种伦理责任,这种责任并不植根于普遍和一般的人与人的关系,而是来源于君王“为民父母”这一特殊的关系。孟子说道:“为民父母,行政,不免与率兽食人,恶在其为民父母也?”⁽¹²⁾履行为民父母的特殊责任,就必须行仁政,才可以使百姓乐岁终身饱,凶年免于死亡,所以仁政是君主制年代的一种特殊的伦理。

由此可见,伦理在孟子的学说中居于重要地位,被摆在了道德之上。所以我们可以理解孟子为何激烈的反对墨家的兼爱学说,甚至说出了“杨氏为我,是无君也;墨氏兼爱,是无父也。无父无君,是禽兽也”⁽¹³⁾这样激烈的话。因为墨家主张无等差的爱,这更多的表现为道德,也就是说墨子将道德放在了更重要的位置上,自然会遭到孟子的强烈反对。事实上,在宗法制度中,主要靠伦理而不是道德来规范人的行为,维持社会的稳定有序,因此墨子的主张带有某种理想主义的色彩,却很难在现实中推行开来,孟子对其的反驳具有现实的意义。

四

如前所述,由于伦理和道德之间存在着这样的差异,所以它们之间必然会产生某种冲突,因为它们都是人的行为规范,然

而适用的范围却不同：伦理用来处理现实的社会关系，道德却用于抽象的人与人的关系。可是，现实生活中并不存在抽象的关系，而繁多的具体的关系却也可以抽象成最一般的关系，即是说，我们和某一个人相处时（比如自己的父亲），既可以遵循伦理规范（如孝顺），也可以遵从道德准则（如平等尊重）。于是，种种冲突由此而生。在孟子那里，我们也可以看到这种冲突。

在《尽心章句上》中，孟子面临了一个两难的选择：

桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如之何？”

孟子曰：“执之而已矣。”

“然则舜不禁与？”

曰：“夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。”

“然则舜如之何？”

曰：“舜视弃天下犹弃敝屣也。窃负而逃，遵海滨而处，终身訢然，乐而忘天下。”

在这个极端的假设中，如果舜听人自己的父亲被皋陶判处死刑，无疑是不符合伦理的，因为孔子就已经提出了“父为子隐，子为父隐”的伦理原则；而瞽瞍杀人不仅违反了道德，还是非常严重的违法事件，如果舜徇私枉法，则又是违反了一般的社会道德的行为。虽然孟子更加重视伦理规范，但并不代表他就摈弃了一般的道德，所以孟子因此陷入了一个两难的境地，最后只好让舜抛弃天子之位，偷偷的背着父亲跑到海边去，以解决这个假设性的问题中伦理与道德的矛盾和冲突。

五

现实生活中，伦理与道德都是必不可少的行为规范。正因为如此，我们才要关注和重视它们之间可能发生的冲突。改革开放以来，现代道德与传统伦理之间激烈碰撞，引发了一系列问题。比如孩子的隐私权问题，从道德的角度来说，任何人都拥有隐私权且不容他人侵犯；可是从传统的伦理角度看，父母对孩子拥有绝对的权威，孩子对父母不应该存在隐私权。还有乱伦和换偶等问题，从理论上说，成年人之间发生性关系，只要他们都是自愿的，那么就不违反道德；但是这些行为却严重违反了中国人的伦理观念，因此往往会受到他人的谴责与反对，在某一个时期甚至是违法的。

在日益现代化的今天，如何理解伦理与道德的关系，如何解决伦理与道德的冲突，将成为一个重要的问题。其中有一点我们不能忽视，那就是：伦理与道德的冲突根源于现实生活本身不同方面及不同层面之间的冲突，因此不能在理论上进行抽象的非此即彼的选择。

作者简介：赵静怡(女)1984年5月生，现为安徽大学哲学系伦理学专业在读研究生

参考文献：

- 1、杨伯峻译注：《孟子译注》，北京：中华书局，1960年
- 2、邓晓芒：《儒家伦理新批判》，重庆：重庆大学出版社，2010年
- 3、杨江涛，王伟：《论性善之根据》，《广西社会科学》2008年第4期，第51-55页
- 4、彭富春：《论孟子的心性论》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2010年第4期第89-97页
- 5、姚新瑜：《“伦理”与“道德”概念的三重比较义》，《伦理学研究》2006年第4期，第21-25页
- 6、邹平林：《道德与伦理的冲突》，《南京政治学院学报》2011年第1期，第30-33页
- 7、邹渝：《厘清伦理与道德的关系》，《道德与文明》2004年第5期，第15-18页

参考文献

- ①杨伯峻译注：《孟子译注》，北京：中华书局，1960年，第125页
- ②姚新瑜：《“伦理”与“道德”概念的三重比较义》，《伦理学研究》2006年第4期，第21-25页
- ③姚新瑜：《“伦理”与“道德”概念的三重比较义》，《伦理学研究》2006年第4期，第21-25页
- ④杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年，第80页
- ⑤杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年，第259页
- ⑥杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年，第79-80页
- ⑦杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年，第14页
- ⑧杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年，第15页
- ⑨杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年，第179页
- ⑩杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年，第183页
- ⑪杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年，第79页
- ⑫杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年，第9页
- ⑬杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年，第155页

孟子思想与企业文化

胡玉旗 孟海霞

摘要：孟子的思想主要反映在《孟子·告子下》、《公孙丑上》等书中，提出了可供现代企业管理者对企业的经营发展问题进行探讨与研修并借鉴的永不过时的思想火花。它给我们的企业文化管理具有着诸多启迪，我们学习领会孟子的思想，就是在决策企业文化战略中加以有效运用，也就是要在企业经营中真正体现“以人为本”的管理理念，企业才能经营成功。

关键词：孟子思想 企业文化

一. 孟子的思想及其影响

孟子，名轲，是中国古代著名的思想家、教育家和儒学大师。被誉为儒学“亚圣”的孟子，上承孔子，下启百代，否则不会有“孔孟之道”。《孟子》和《论语》尽管同属以记言为主的语录体散文，但细读之，却有明显创新、发展。孔子言论，主以简练含蓄，而孟子细述则善设机巧，以故事陈述事理，尖刻锐利，有不容置辩之势。孟子思想通过多种渠道和方式，影响、渗透于中华民族政治、经济、哲学、伦理等社会生活的诸多方面，具有治国安邦、协调社会、顺应自然、天人和諧、崇尚人格、陶冶情操、尊老爱幼、安定家庭及社会等多种功能，至今仍闪耀着智慧的光芒，尤其是对当前构建和谐企业具有重要的借鉴价值。

孟子生前虽未能实现其平治天下的愿望，但他的思想是上承孔子、下启荀子的先秦儒学的一个重要发展阶段，对后世的政治、经济、文化等产生了重要的政治影响和思想影响，同时对东西方文化也产生了广泛影响。孟子的思想集中反映在《孟子·告子下》一书中。性善说，是孟子思想的基石，它贯穿于整个思想体系之中。为人的自我修养、自我完善提供了可能；为用教育的方法来解决人的问题乃至社会问题，提供了理论依据。他主张人生来都是善良的，都具有“四心”，即恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心和是非之心。这“四心”就是仁、义、礼、智的发端。

“施仁政，行王道”是他政治思想的中心内容。他系统阐述了“仁政”型社会和谐理论，这一理论以经济和谐为基础，以道德和谐为核心，以上下和谐为主干，以善政善教为两翼。他主张“以德服人”，反对暴力治国，认为只有用“德”才能使人“心悦诚服”。“重民轻君”是他“仁政”学说的重要组成部分，他把人民放在第一位，提出“民为贵，社稷次之，君为轻”。

孟子还十分注意人格修养，他的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的名言对于塑造中华民族的精神性格起到了不可估量的作用，尤其对中国历代优秀知识分子的性格塑造，更是起到了直接的作用。孟子强调人的价值和尊严，更强调人的社会责任心。他赞扬禹稷的救世精神，提倡乐以天下，忧以天下。他认为，生命与义，都是人所珍贵的，当生命与义不可兼得时，应当舍生取义。

在教育思想上，孟子非常重视培养贤才，把“得天下英才而教育之”作为人生最大的乐事。他认为“以天下与人易，为天下得人难”，“尊贤使能，俊杰在位”是国家富强的根本。他继承和发扬孔子的教育思想，以“性善论”为基础，提出了“明人伦”的教育目的，特别强调学习过程中要有独立思考和见解。

孟子离开我们已经两千多年，他的性善说成为中国传统人性论的主流；他的王道、仁政学说，历代王朝奉为施政准则；他的良知说，启发了宋明理学的革新派；他的养气说，为后来心性论提供了可贵的思想资料；他的仁者无敌、得道多助、失道寡助的思想，为后世外交军事的最高指导原则；他关心农业生产，使人民不饥不寒，几千年来被为政者奉为圭臬；他的社会和谐理论是中国古代社会和谐理论的代表，对我们今天构建社会主义和谐社会依然具有多方面的启迪意义。

孟子的思想不仅在国内影响深远，在国外也得到广泛传播，由于地理与政治的原因，《孟子》一书首先同其他儒家经典一起传入了高丽、日本、越南等国。孟子的思想学说在西方也得到广泛的传播，早在明万历二十一年（1593年），意大利传教士利马竇就把《孟子》译成拉丁文传回本国。随后，《孟子》又相继被译为法、德、英、俄等文，在西方诸国刊行。牛津大学把《孟子》中的篇章列为公共必修科目。伦敦大学把《孟子》列为古文教本。面对西方现代化后出现的种种社会问题，许多西方学者对孟子的思想学说特别是道德心性学说产生了浓厚的兴趣，希望从中找出解决当今社会问题的办法。

二. 凡战略失败的企业大都源于企业文化的缺失

“战略”一词，我国自古有之，《辞海》解释为“对战争全局的筹划和指挥”。在西方，“战略”一词源自希腊文 Strategos，指的是将军指挥的艺术。

在现代企业管理学中，企业愿景（Vision）是企业长期的前景和发展方向、目标、目的、自我设定的社会责任和义务的一个高度概括的描述。

企业使命是企业在社会中借以存在的根据，或者说是企业在社会中所应担当的角色和责任。

企业的愿景和企业的使命，充分地体现了企业总的发展方向、企业的长期目标和企业行为活动的总原则，是企业战略目标制定的前提，是企业战略方案制定与选择的依据，是企业分配资源的基础。

然而，非常遗憾的是，在时下中国，更多的企业家及其企业，只片面、一味地强调其企业愿景，为自己、股东和员工创造了和创造着一轮又一轮的利润高楼；而对于企业的使命，对不住得很，因为“太忙，市场竞争激烈，资源严重缺乏，精力有限……”忘记啦。

不可否认，老板及其企业创业之初，倍受各种痛苦煎熬而甚至于痛不欲生，体会了“每一桶金”的来之不易。这种情况下，企业追求利润有最大化，乃天经地义，历史必然——这些，本是无可厚非的！

然而，平地风摧，大河浪起，岁月在不知不觉中悄悄流逝的同时，带来的不止是一派春暖花开的繁荣景象，还有更多的残云败絮，危墙断壁——这期间，也就不乏曾经叱咤风云的人物，和他们曾经引以为豪的宏伟企业的气派江山！

报载，某某企业被某某企业收购、吞并。

报载，某某企业因经营不善，已申请破产，目前已进入财产清偿阶段。

报载，某某企业“因资金筹措问题”，经股东会商定，将公司注册资金压缩为原定注册资金的三分之一甚至更少。

报载，某某企业负责人因涉嫌欺诈犯罪，日前被依法传唤并逮捕。

报载，某某企业老总携私藏枪支在家中自杀身亡。

报载，某某企业家在自家厂房内吊颈自尽。

……

太多的企业长期陷于不能做大做强的困扰，企业高层夜不成寐，忧郁成疾……

太多的例子，已不胜枚举。

在这里，在企业当家人的沉沦——也就是企业的倒闭、破产的背后，更多的人除了会埋怨说国内税赋过高、企业生存环境恶化、外来竞争激烈、国家扶持政策雷声大雨点小、企业融资四处碰壁举步艰难等等之外，似乎再无其他的原因。

到底还有没有其他方面的原因，使得企业生存与发展问题成为商场一代或几代枭雄的断腕，以至于只能发出“风萧萧兮易水寒，壮士一去不复还”的空弹？

如果有，又有谁，会为这些问题寻求解决的途径，为企业注入源源不断的生机与活力呢？

“多行不义，必自毙，子姑待之”。由于一味地沉迷于企业原罪所带来的片面而短暂的“甘甜”，饮鸩止渴，夜郎自大，最终绕不开被社会唾弃的悲惨结局——对于一些企业及其负责人相继的“刀枪入库，马放南山”，正是因应了这句亘古不变的诫训。

……

没有愿景的企业不能生存，没有使命的企业不会持久。

企业愿景，多为企业对经济利润追求的反映；

企业使命，更多的是一种优秀文化的综合体现，一种可持续发展的力量，或称生命。

现实是，更多的企业只倾情于其发展的愿景，却“不经意地”忽略了企业使命。

由于企业主对纯经济利润的片面而刻意的追求，即忽略了企业使命及其存在的必要，因此，在一定时期内，企业或可能取得较可观甚至惊人的利益，可好景不长，一经岁月的洗礼与沉积，却次第衰落、破败，甚至倒闭——究其原因，正是由于摒弃了企业使命的缘故。

《我要的是葫芦》的寓言故事中，主人翁十分喜欢小葫芦，叶子上有了虫不去治，邻居的劝告也不听，总认为自己要的是葫芦，叶子上长虫与葫芦没什么关系，结果小葫芦都落了。

这则故事的寓意是：事物之间是相互联系的，我们要正确全面地认识问题，不能片面的看问题。而之于企业文化中的企业愿景与企业使命，便如以上寓言中的“葫芦”、“叶子”，社会的和谐和良好的发展氛围，是“葫芦”及其“叶子”赖以生存与成长的土壤。

换言之，企业不仅只顾着自己发展的愿景，更不应摒弃或湮没企业的使命！

很简单，对于社会而言，你的企业已经没有了借以存在的依据。亦即，你的企业并不能顺应社会发展潮流，你的企业的存在，只是一味地消耗社会资源，以谋一己之私或少数人（某个利益集团）的利益，却并不曾给社会带来任何具积极意义因素的东西，或者，干脆说，你企业的存在，阻碍了社会正常、健康和有序的发展，与社会发展潮流背道而驰，格格不入，这样，必然要被社会所淘汰。

确实，随着社会因素构成的多元化发展，企业在社会中所承担责任与使命，愈趋繁多，而且艰重，企业承担社会责任，即履行企业使命，就其本意而言，过程自然是痛苦而且漫长的，也正因为其异常的痛苦与漫长，以及由此而必需付出的看似不堪承受的代价，使得太多的企业谈使命而色变，久而久之，由于短期利益的驱动，便致企业所应承担的使命陷于无形、湮没，最终灰飞烟灭，连同其曾经赖以谋生甚或缔造过和缔造着辉煌的利润大厦的企业主体及其集团，便如上古的恐龙，消失于人们茶余饭后的闲暇中……

至此，对于孟子所说的“故天将降大任于斯人也，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”，我们倒不应也不该等闲视之了。

孟子告诫人们要成大事，务必经得起磨难，吃得苦中苦，方为人上人。而对于企业而言，要做大，做强，实现企业可持续经营与发展战略目标，不经历一番凄风苦雨，又何来彩虹一片？

把企业美好的愿景与企业所应承担和履行的使命有机地密不可分地结合起来，视之为企业生存与发展的两个轮子，一对孪生兄弟，既不自卑自薄妄自尊大，也不厚此薄彼，那么，企业幸甚，民众幸甚，社会幸甚，民族幸甚，国家幸甚。

然后，才真知道——生于忧患，死于安乐；生于使命，死于愿景！

总而言之，企业大凡在经营上失败的，大部分是因为战略上的失败，而其中最主要的是企业文化战略上的失败，也就是缺失企业文化。

二. 孟子思想与企业管理

孟子在《公孙丑上》中提出了“天时不如地利，地利不如人和”的著名观点，极大地突出了“人和”的重要性。对于企业管理来说，“人和”就是要建立和谐的人际关系。而导致一个企业衰败破产的根本原因也往往不是来自外部的竞争，而是由于内部的矛盾和冲突。孟子重视“人和”效应，可以说是他的人本管理主张和“民贵君轻”思想合乎逻辑的发展。

1. “以德服人，中心悦而诚服也”——推行情感管理。孟子认为，对被管理者要“以德服人”，不应“以力服人”。在管理中要多用说服教育的方法，反对用压制惩罚的手段。他说：“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。”（《公孙丑上》）又说：“善政不如善教之得民也。善政，民畏之；善教，民爱之。善政得民财，善教得民心。”（《尽心下》）他又说：“爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。”（《离娄下》）这里提出了两种不同的领导方法或曰管理模式：一种是“以力服人”，即凭借手中的权力，靠规章制度惩罚等对被管理者实行压服；另一种是“以德服人”，即靠领导者的道德榜样，人格魅力，通过说服教育，和被管理者进行感情交流与思想沟通，晓之以理，动之以情。前者属于传统的古典管理模式，后者是现代才兴起的情感管理模式。这种管理模式可以说是以人为本，重视企业内部和谐等管理理念的进一步具体化。现代许多著名企业家都承认感情投资是实行企业内部和谐，使职工与企业结成命运共同体的重要方式。通用汽车公司总裁墨菲说：“我认为一个成功的管理者必须具有了解别人的能力，并能够同部下充分沟通。我个人尤其重视沟通这一渠道。”“沟通是事业成功的关键”。英国独立广播电台总裁普劳芬女士谈到企业负责人对企业员工进行“友善地询问和关切的聆听都是必要的。”《世界上最伟大的管理原则》一书中提出的最伟大的管理原则之一是：“你要得到别人的忠诚和认同，必须先给他人忠诚和认同。”日本企业家则总是这样告诫世人：“爱你的职工吧，他们也会百倍地爱你的企业。”所有这些说法同孟子可谓不谋而合。

2. “家必自毁，而后人毁之”——培育团队精神。孟子说：“家必自毁，而后人毁之；国必自伐，而后人伐之。”（《离娄上》）家和国之所以破败灭亡，首要原因是内部矛盾，自相攻击，相互拆台，为外敌提供可乘之机。企业的兴衰成败也是如此，自身原因始终是第一位的。孟子从反面立论，从正面理解。也就是说，一个国家，一个单位，关键是加强自身的团结，把自己的事情办好。对一个企业来说，关键就是要用共同的理想信念把人心凝聚起来，培养企业的团队精神，这样才能使企业立于不败之地。一位管理大师说：“合作是一切团体繁荣的根本。”英国铁路公司总裁彼得派克说：“唯有劳资关系和谐，双方同心合作，企业才会有蓬勃的发展。”英国另一位公司总裁皮京顿也指出：“在一个大企业里，如何创造合作亲善的关系，便是管理者的最大责任。”而德国西门子公司的前任领导人都坚持这样一个信念：“一个公司要兴旺发达，每一个员工都必须为个人利益团结一致，愉快而高效地工作。”和谐的人际关系正是这家历时150多年的著名公司至今仍长盛不衰，保持着强大活力的重要原因。正如《世界上最伟大的管理原则》一书所总结的：“一大批长期、热忱、有认同感的员工是持久成功的关键”。一个公司的成功“有赖于员工团结合作以实现共同的目标，而不当的冲突和竞争足以毫不含糊地毁掉一个组织。”

3. “以佚道使民”——实行弹性管理。同“以德服人”相联系，孟子还提出了“以佚道使民”的主张。他说：“以佚道使民，虽劳不怨。”（《尽心上》）根据他的说明，“以佚道使民”至少应包括以下三个方面的内容：一是“取于民有制”（《滕文公上》），对租税徭役的征发应依制度而行，并有一定的限制；二是“勿夺其时”或“不违农时”（《梁惠王上》）。这是指徭役的征发要避免农忙季节，不打乱正常的农业生产秩序；三是“制民之产”（《梁惠王上》），就是要发展一家一户的小农经济，让人民拥有自己的私有产业，保障人民最低限度的生活水平，使其“仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡”（《梁惠王上》）。从管理思想的角度说，就是要实行弹性管理。具体说，就是采取比较宽松、灵活、更富有人情味的管理方法，对员工的困难给予更多的同情和关心，并尽可能帮助解决。近年来，许多美国公司推出了弹性管理的新举措。这种新举措的现实依据是：待工人愈好，公司收益愈大。也就是做到工人与公司的双赢。孟子的思路同上述主张是完全相通的。他的“以佚道使民”，所要达到的目标之一就是民“虽劳不怨”。又说：“君行仁政，斯民亲其上死其长矣。”（《梁惠王上》）也就是统治者实行宽松式的统治，人民会更努力更忠诚，这也是一种双赢。

4. “隐恶而扬善”——重视正面激励。“隐恶而扬善”是《中庸》中提出的一个重要原则，意思是说对一个人要少说缺点和不足，多讲优点和成绩，少批评多表扬。“舜好问而好察迩言，隐恶而扬善……其斯以为舜乎！”（《右第五章》）这就是说，舜喜欢体察平常人浅近的话语，他遮盖别人的坏处，宣扬别人的好处，这就是舜之所以为舜的原因吧。《中庸》是子思的著作，乃思孟学派的重要典籍，因为他提出了现代管理学十分重视的一个原则——正面激励原则，所以在此一并分析。事实上孟子对于这一原则是颇能心领神会并出色加以运用的。尽管齐宣王自己都承认他有好勇、好色的大毛病，但孟子还是巧妙得体地从积极方面加以鼓励和肯定。对齐宣王不忍见牛“觳觫，若无罪而就死地，故以羊易之”（《梁惠王上》）所表现的仁爱之心，极力予以称赞，

大有见人一善而忘其百非的风度。这充分说明孟子是很懂得在管理中运用激励原则的。米切尔·拉伯夫在所著的《世界上最伟大的管理原则》一书中提出：“现代行为管理的基本原则是：人们会去做受到奖励的事情。”强调“只有在别无选择而且绝对需要时，才动用惩罚和制裁。正面的奖励是塑造长期行为的根本方法”。用适当的激励方法，充分调动人的主动性和积极性，进行创造性的工作，已成为管理的核心。

四. 孟子思想对现代企业管理的启迪

现代经营管理，作为一种理论、一种技术、一种方法，它是可以学习，可以交流，可以吸取的。但是，经营管理作为一种文化、一种精神、一种风格，却只能深深打上各民族的文化烙印。现代企业不再是孤立的封闭体，而是一个与社会各界公众有着密切联系的开放系统，企业的兴衰存亡有赖于其在市场上的形象，理想的企业形象应该是“仁义礼智信”的统一体，规范着企业行为准则。

1. 以“仁”为原则的管理思想。“仁”是儒学伦理哲学的中心范畴与最高道德准则，其本义是友爱、互助、同情之意。作为现代企业，要想在社会上享有较高的声誉和知名度，应树立为民、为国，服务社会的企业理想，只有这样，才能赢得广大用户的真情厚谊，建立牢不可破的关系，从而促进本企业的蓬勃发展。

2. 以“义”为特征的管理手段。“义”是儒家重要的道德规范之一，指人的思想和行为要符合一定的标准。在儒家看来，管理者的职责就是要正确处理好“义”与“利”的关系，确立“义利合一”、“义以生利、利以平民”的办企业方针，这才是企业制胜的策略。现代企业经营者可以把“义以生利”的思想转化成一种经营理念，在管理企业的活动中，就是精神价值创造物质价值、精神价值制约物质价值的过程。这一过程包括价值认识上的“见利思义”，行为准则上的“取之有义”，实际效果上的“先义后利”，以及价值评判上的“义利合一”。

3. 以“礼”为基础的管理特色。“礼”是儒家伦理道德思想的基本范畴，泛指各类典章制度和道德规范。儒家十分重视“礼”在管理活动中的作用，并认为“礼”是管理者修养的标准。企业是处于社会中的有机体，它的组成成员是社会中的个人，必须遵循社会的一些公共准则才能成为“礼仪之企业”。而作为企业的经营者，应以“礼”来规范其行为准则，这是管理企业的主要依据之一。

4. 以“智”为动力的管理韬略。“智”是儒家伦理思想的基本概念，指的是聪明智慧的品德。在风谲云诡、尔虞我诈、陷阱重重的商海中，要靠人才、靠超群的智慧和谋略方能克敌制胜，此乃“智”。所以，东亚地区的企业家们在中国儒家“以人为本”思想的启示下，将企业管理的中心从对“物”的管理转向对“人”的管理，从而有别于西方“以物为中心”的管理模式。

5. 以“信”为核心的管理目标。“信”是儒家伦理思想中的重要范畴之一，泛指诚实不欺、讲信用的品德。信誉对于任何组织而言都是立业的根本，企业的信誉和形象比。

正如马克思所指出的，“一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑”。任何一种管理都必须适应自己的民族文化土壤和社会历史背景，都必须同自己的民族文化相结合。因此，对儒家管理思想加以继承、发扬，对于提高现代企业管理的水平，具有重要的作用。

五. 实践孟子思想的核心就是着眼“人本”构建“和谐”

孟子作为中国古代仅次于孔子的亚圣，在价值观上遵从孔子的“和为贵”的理念，并据此提出了著名的“天时不如地利，地利不如人和”（《公孙丑下》）的论断。

孟子不仅在价值观上高扬“人和”，而且还首次系统提出了建立“人和”社会，即和谐社会的政治理论，这就是他的“王道仁政”理论。据此，我们今天探讨孟子的社会和谐思想对于现代企业建立和谐人际关系，实现和谐管理有诸多启迪。

1. “天时不如地利，地利不如人和”——现代企业管理应确立的重要观念

孟子发展了孔子“爱人”的思想，明确指出：“民为贵，社稷次之，君为轻。”“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如草芥，则臣视君如寇仇。”他还特别强调了“人和”、“人心”在国家治理中的作用，提出“得道多助，失道寡助，寡助之至，亲戚畔之，多助之至，天下顺之”、“天时不如地利，地利不如人和”。这些都深刻体现了儒家思想中原始的人本主义思想，已经具有了人文关怀的精神。

孟子提出的天时、地利、人和三种影响事业成败的因素中，“人和”是最重要的。他写道：“天时不如地利，地利不如人和。三里之城，七里之郭，环而攻之而不胜。夫环而攻之，必有得天时者也，然而不胜者，是天时不如地利也。城非不高也，池非不深也，兵革非不坚利也，米粟非不多也，委而去之，是地利不如人和也。”孟子讲了战争中攻守双方的两种情况：一种情况是进攻的一方尽管拥有合乎天时的战机，却对占据高城深池地利的防守者无可奈何；另一种情况是防守一方尽管占据高城深池，并有充足的粮草储备等地利优势，最终还是只好弃城逃跑，其原因在于进攻的一方拥有“人和”的有利条件，也就是“得人心”，受到人民群众的拥护，或防守的一方虽有地利却没有“人和”，即得不到老百姓的拥护，内部不团结。

孟子这一“天时不如地利，地利不如人和”的命题遂成为影响千古的名论。其科学性在于突出了战争中人的因素，强调了和谐的人际关系、团结合作等的重要性。在另一处孟子还说过：“城廓不完，兵甲不多，非国之灾也；田野不辟，货财不聚，非国之害也。上无礼，下无学，贼民兴，丧无日矣”。这当然不是说国家用不着修建城防，准备甲兵，开辟田野，

发展生产，积聚财富，而是极力强调人心向背，人民拥护的重要作用，是说人的因素比物质条件更重要，“得民心”比拥有雄厚的物质条件更值得珍视。

孟子的这一思想对经营管理企业有什么重要的启发呢？影响企业经营成败的因素有外在形势、环境因素、资金、物质设备等客观因素和企业员工的人心这一主观因素，在众多因素中，人心向背，员工的积极性这一因素才是最重要的、有决定意义的。和谐的人际关系，是现代管理者必须面对的当代难题，“人机关系”永远不可能取代“人际关系”。

2. “家必自毁，而后人毁之；国必自伐，而后人伐之”——加强企业的团队精神

重视“人和”即建立和谐的人际关系是孟子管理思想的一个重要观点。和谐是由共同的理想、目标和利益而形成的认识上的高度统一和由感情融洽、心灵相通而达到的行动上的配合默契；和谐是由于相互信任、彼此宽容而产生的大家庭的祥和感；和谐是一种求同存异的智慧和调和矛盾的艺术；和谐是一种理想的生存状态和发展形式。和谐的团队力量无边，能移山填海，创造奇迹。

“和谐”应该成为企业处理人际关系的最高准则，正如一位管理大师所说：“合作是一切团体繁盛的根本。”对和谐的追求一直是西方管理学的主题之一。从古代的科学管理理论到现代的行为科学理论都承认和谐的人际关系在企业管理中的重要地位。

企业所要处理的人际关系包括企业内部的人际关系和外部的人际关系两方面。其中，前者是第一位的。孟子说：“家必自毁，而后人毁之；国必自伐，而后人伐之”。家和国之所以破亡，第一位的原因，是由于自身内部闹不团结，相互拆台，相互攻击。企业的兴衰也是如此，自身的原因始终是第一位的。孟子这里是从反面立论。从正面来说，也就是必须加强自身的团结，加强企业的团队精神，才能使企业立于不败之地。

在强调“人”的作用的同时，企业和管理需要科学化、规范化，必须用“法治”代替“人治”。我们认为，任何一个人都可能受思想情绪、认识水平的影响，出错失误在所难免，因此企业在长期发展过程中，不能长期维系于一人。只有突出标准，实行“以法治企”才能保证企业长期稳定、持续、健康发展。这个“法”就是企业的标准。而强调“法”的作用，就是强调“团队”的作用。

为了充分调动员工的积极性，建立健全了一系列合理化建议的激励机制是必要的。合理化建议活动每月评一次，内容涉及到生产、管理、培训、生活、学习等各个方面，由企业各级工会统一收集整理，并上报公司总部评定，奖金由200元至5000元不等，公司除了为获奖的员工颁发荣誉证书和奖金外，还把合理化建议成绩作为员工职务、工资和年度评先进时的条件。合理化建议活动会得到了广大员工的热情支持和积极参与，企业内各种技术创新活动和合理化建议层出不穷，职工的许多“金点子”转化成了企业现实的生产力。

我们知道，大雁迁徙时往往排成“人”字型或“一”字型，前面大雁的飞行可以掀起一股向上的气流，从而减少了后面大雁的空气阻力，当领头雁飞累了的时候就会发出信息，队列中的另一只强壮的大雁就会自觉地飞上去替补。动物学家们的试验表明，大雁长距离结伴飞行的速度是单只大雁飞行速度的1.73倍。正是这样一种善于奉献、团结合作的精神，使得大雁能够冬去春来，长途迁徙数千里。人本集团的“C&U”商标就是取自英文“cooperation & unity is the best way”（团结、合作是一条最好的路）的头一个字母，“人本”人认为，个体只有和团队结为一体，才能获得无穷的力量。只有团队成长了，我们个人才可能有发展的空间。同理，企业之间善于合作，不是把竞争对手视为敌人，而是当做促进产业发展进步的合作伙伴，这是一条最好的“双赢”之路。

3. “以德服人者，中心悦而诚服也”——实现和谐企业的途径

孟子认为，实现人际关系和谐的最佳途径是坚持“以德服人”，这主要有两方面，一方面是坚持说服教育，攻心为上，相互沟通。另一方面则是领导人要树立榜样，以崇高的人格力量实行道德感化来使人服从。他说“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。”又说：“善政不如善教之得民也。善政，民畏之；善教，民爱之。善政，得民财，善教得民心”。说服教育就是要晓之以理，动之以情，而靠手中的权力只会使人害怕，靠规章制度也只能使人被动地服从，而和谐则是心灵与心灵的沟通，情感与情感的呼应，是人们对领导者发自内心的拥戴和挚爱，就像七十二位弟子服从孔子一样。

企业在创始之初的很长一段时间里，企业的干部、职工的工作时间不是八个小时，而是十几、二十几个小时，晚上八九点吃饭是常事。某一家企业老板与普通员工一样，同吃、同住、同工作。每月做出的产品姑且不说卖不卖得出，即使卖出去，也不足发工资，筹集来的资金都投入了设备，厂里六个月发不出工资，但员工们毫无怨言。饿了，就用酱油拌饭；困了，就在机床旁睡一会儿。他们的观念是：买一双回力鞋的钱，可以买两双解放鞋。为了节省2元钱的三轮车费，老板宁愿扛着一百五十斤的机床托盘走了三四里路。在那样的困境里，全体员工没一个“私奔前程”。

这就是以德服人实现的企业和谐所产生的威力。

谁造就了企业文化？实践证明，企业的最高领导者造就了企业文化，最高领导者拥护什么，实施什么，奖励何种行为，反对何种作法，最直接有力地影响到企业文化的定位与指向。

一个领导者的人格魅力，高尚的道德水平，是企业文化成功的关键。从这一意义上说，建设优秀的企业文化，企业领导者首先必须“以德服人”。遍览古今中外有大成就的伟人，他们的事业的成功无不与其人格魅力有关，他们正是以此赢得别人的帮助和支援，才成就伟业的。无论是四川长虹还是青岛海尔，他们的成功都是与张瑞敏、倪润峰这些优秀的企业领导者自身所迸发出的强大的人格魅力分不开的。因为，当在运筹决策、组织管理、使用人才以及调节企业人际关系时，人们都乐于同

那些人格高尚的交往，而领导者正是利用这一趋向，以调动本公司职员的内聚力，使他们能把公司看成自己的事，愿意付出。

作为一名优秀的企业家，不是凭藉自己的知识和技能去解决某一具体的技能问题，他的职责在于如何把本公司的全部职员协调好，统一好，使他们能凝聚在一起，形成巨大的工作热情和创造力。

“以德服人”的思想从两千年前延续至今，反映了民族文化的优良传统，代表了中华民族的民心所向。正所谓“得民心者得天下”，儒家这一思想精华对于我们制定企业文化战略时的基本定位问题有很好的启示。

4. “诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”——构建和谐企业文化的基石

“人无信不立，业无信不兴”，信是立身之本。中国古人认为，人活在世上，惟有诚信是安身立命之本。否则，难以在世上生存。孟子讲：“人天生存诚”。是说诚信是人的本性。人生下来的时候，处于自然境界的时候，都是诚实的，不知道欺诈的。孟子说：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”是说：诚信是客观世界的要求；如何认识和实践诚信，是每一个人所言所行的正道。中国古人认为，经商要讲信用，不讲信用，不但赚不到钱，甚至可能带来灾祸。管子说：“非诚贾不得食于贾。”是说不讲诚信的商人不能经商，不能以商谋生。

中国古代的徽商，以“忠诚立质”，以“信义服人”，在明清时代，称雄商贾，财富日增，事业日隆，家业日兴，传为佳话。他们事业的成功，靠的就是诚信。这就是所谓“诚者有信，不诚无物”。它给我们的启示，就是经商做买卖必须讲信用。讲信用，是市场经济的道德支撑，是维护市场经济秩序的根本之策。“祸莫大于无信”。经商而不讲信用，靠欺诈获取不义之财，只能是一锤子买卖，不可能持久。因为商业欺诈行为，它的最终结果就是自我毁灭。企业经营也同样如此，麦当劳可以从容谈笑，火后重生，秦池、三株却在转眼间灰飞烟灭，他们的兴盛与衰败都是因为“诚信”的神奇魔力。

企业坚持“诚信是基石，双赢是动力，团结、合作是一条最好的路”的合作理念，以深化诚信创建活动为切入点，通过抓教育、抓养成、抓制度建设，将诚信建设贯穿于生产经营全过程，贯穿于企业基础管理工作的各个环节，集中贯穿了企业精神文明建设、企业文化和思想政治工作的各项要求，并努力向消费者延伸、向社会公众延伸，努力打造责任企业和和谐企业。

对于企业来讲，诚信经营不仅是其得以延续的基本准则，更是企业参与竞争的制胜之本。诚信经营带来的良好信誉是一种无形的力量，也是一笔巨大的财富，它能为企业带来丰厚的回报，也是企业获得成功的重要标志。诚信不是权宜之计，也非逢场作戏，它应是一种发自肺腑的经营之道，应是一种融入身心的经营之道。诚信的本质在于责任，诚信的意义在于责任，诚信的真谛也在于责任。诚信对外秉承“做生意就是做人”，“先卖信誉，后卖产品”，真诚对待业主，想办法为其完善设计，节约投资，提高质量，只有这样才能取信于业主；对内也是“信”字当头，一诺千金，言必行，行必果。

诚信不只是管理者的专利，它应该成为企业的全员意识和规范。为了把企业铸造造成诚信型组织，企业领导不但要率先垂范，严格自律，还利用不同的形式开展诚信教育，不断强化诚信意识，着力使企业的诚信经营准则转化为员工的自觉行动。

总之，诚信是企业内部建立和谐的人际关系道德准则，用诚信规范和引导企业行为，是市场经济条件下构建和谐企业的重要课题，是保证企业发展的精神支撑，是和谐企业发展的立身之本、发展之基、信誉之源。

和谐企业文化作为一种新的管理思想，从重视企业的组织结构、战略、制度等开始转为重视企业的价值观，体现了企业的组织行为的整体性，并受到社会政治、经济、人文及地域、民族传统等多种因素影响。和谐企业文化的内容、形式源于实践，是经营实践中形成的理念、传统、风格、习俗的沉积，在一个国家、民族、区域内具有很多共同特征。但企业文化并不是千篇一律的，在不同社会、不同民族、不同地区的不同企业，其文化风格也各有不同，我们在企业自身的发展中，应该继承本民族优秀的文化传统，建设适应时代和企业自身发展的、富有特色、个性鲜明的和谐企业文化，才能促进企业的不断发展进步，在激烈的市场竞争中永远立于不败之地。

作者胡玉旗(男)现为安徽中海矿业贸易有限公司董事长;孟海霞(女)现为安徽万虹商贸有限公司总经理、驻肥办主任)

(上接第31页)据事物的变化规律灵活多变的，这样才能恰当地体现先贤和圣人之道精髓。

中庸思想从孔子的理论形成，到子思的系统集成和完善发展，再到孟子的全面阐发和实践，经历了理论形成、完善发展和实践提升的完整过程。独尊儒术的基本地位确立后，经历历代儒家学者们的不断努力和发展，尤其是孟子“民本”、“仁政”、“王道”和“性善论”等主要基本点的不断实践、发展提升，形成中国古代先秦哲学发展的基本脉络。对于中华民族的价值理念和行为模式，甚至基本的生活习惯等，都产生了深远的影响。

作者简介：张荣荣，安徽师范大学政法学院在读硕士研究生，研究方向为中国古代哲学。

参考文献

- ① [宋] 朱熹。四书集注 [M]。中庸章句。西安：三秦出版社，1999.26。
- ② [战国] 孟轲 (著)，万丽华 (译注)。孟子 [M]。孟子。梁惠王上。北京：中华书局，2006.218。
- ③ 徐儒宗：《东岳论丛》1990年第04期 《论孟子的中庸思想》
- ④ [战国] 孟轲 (著)，万丽华 (译注)。孟子 [M]。孟子。梁惠王上。北京：中华书局，2006.14。
- ⑤ [战国] 孟轲 (著)，万丽华 (译注)。孟子 [M]。孟子。梁惠王上。北京：中华书局，2006.302。

“仁政”的光辉

——学习孟子“民本”思想的一点体会

孟英明

我国的文明发展史，从中华民族共同祖先黄帝算起至今公认约有五千年。孟子生活在我国的战国时代，距今有二千多年，也就是说孟子生活在中华民族文明发展史的中段时间。这说明，孟子当时提倡的“仁政”思想决非偶然，而是中华民族文明发展史的必然现象。让我们来回顾中华民族发展的历史。

传说中，我们的共同祖先是黄帝，那时人们生活在原始社会，各部落组成部落联盟，公推黄帝为联盟领袖。黄帝善于治理当时的部落联盟，后来传至尧、舜、禹，他们都继承了黄帝治理联盟的优良传统，所以至今人们说起中华民族的这些祖先都肃然起敬。到了禹的儿子启，建立了夏朝，出现了家天下，夏朝延续了几百年，最后由桀继承王位，桀荒淫无度，实行暴政，民怨沸腾，揭竿而起，商汤带领民众推翻夏桀，传说将桀流放南巢（即今巢湖市放王岗），汤建立了商朝，也延续了几百年，直到商纣，他与夏桀如出一辙。周文王兴起，传至周武王带领民众推翻商纣，建立了周朝，实行井田制，发展了生产，推动社会前进。周文王、武王是我国历史上有名的贤君。可是传至周厉王时，厉王极其残暴，滥杀无辜，弄得人们行路遇见熟人都不敢说话，最终激起平民暴动，周厉王逃跑，政权由大臣执掌，虽然周朝名义上保住了，但从此衰败下去，接着各诸侯国兴起，我国进入了春秋战国时代。

至此，中华民族的文明发展史经历了二千多年。这时，出现了百家争鸣，各抒己见的局面。经过历史的沉淀，孔子的儒家思想更有现实性，更为各阶层人们所接受，特别是孔子学说的传人孟子倡导的“仁政”思想，具有划时代的意义。孟子透过在他之前的二千多年中华民族的发展史看出，决定各朝各代的兴衰存亡的根本力量在于民众，于是他提出“民为贵，君为轻，社稷次之。”这样的声音在那时如划过历史长空的闪电惊雷，令人振聋发聩。当然，孟子这种观念在当时是为君王着想的，他告诫君王，要保持家天下的统治，首先要看到民众的力量，要让民众安居乐业，方有国家的稳定和巩固，就是要实施“仁政”，否则，就面临灭亡。君王如能按孟子的观念治国，在客观上对民众是极其有利的，会大大推动社会的发展，这正是孟子的历史功绩。

孟子持有“仁政”观点，不顾年高，不辞辛劳，到各诸侯国奔走呼号，向他的弟子授业解惑，而且晓之以理，动之以情，采取的方式方法也多种多样。如《孟子》的开篇就是见梁惠王，这是稍有古文知识的人都熟悉的。梁惠王经过孟子一番说理，表示愿意接受孟子的指教。孟子进一步告诫他，国家不在大小，只要实施“仁政”，众心所向，就能无敌于天下。当孟子见齐宣王时，他先夸赞齐宣王对牛羊有仁爱之心，齐宣王听了正高兴，孟子趁机要求他对受治的百姓更要有仁爱之心，让百姓“老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”意思是说，齐宣王如能实施“仁政”，民众就会拥戴，他就可牢牢掌握王权，国家就会强大起来。说得齐宣王心服口服。孟子对他的弟子教导总是循循善诱，从古至今，旁征博引，言之有据。孟子对他的学生公孙丑先表达自己对孔子的钦佩和敬仰，公孙丑表示对孟子极为尊重，但孟子自觉远不如孔子，教导学生要学习孔子的为人和治学精神，尤其要学习孔子讲究仁义，进而向学生宣讲当时诸侯王治国要实施“仁政”，并要求学生像他那样去宣扬，呼号。孟子被后世尊称为“亚圣”，正是因为他不仅提出“仁政”思想。而且不遗余力地去宣传，倡导，对后世各朝代治国产生相当影响。

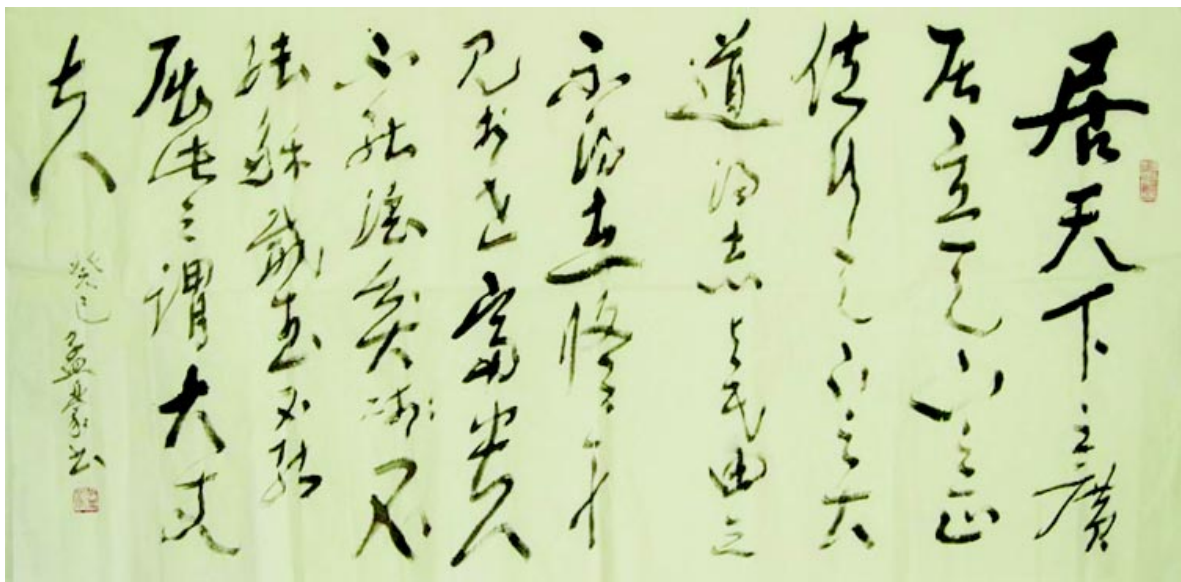
战国时代的各诸侯国最后为秦所统一，我国的封建王朝一直持续到清王朝的覆灭。中华民族的文明发展史又延续了二千多年。在这段历史中又有多少朝代的兴衰，都说明一个道理：统治者视民众为王朝的基石，实施“仁政”者则兴；把民众当草芥任意践踏，以“暴政”统治者则亡。

唐太宗李世民有句名言，“水可载舟，也可覆舟。”李世民说的“水”指的就是民众。果然在他统治时期，他采取了一系列发展社会生产的政治经济措施，如实行均田制和租庸调制，这些都有利于农业生产的发展，在我国历史上出现盛世，史称“贞观之治”。但就在他死后若干年，唐明皇李隆基继承皇位，前期他尚能按其上辈传统治国，史称“开元盛世”，但他后期沉迷于享受游乐中，朝政腐败，民不遘生，导致“安史之乱”，尽管几经折腾恢复了他的统治，但从此唐朝一蹶不振。从唐明皇一人身上就可看出施行“仁政”“暴政”两重天。北宋大政治家，文学家范仲淹在其名作《岳阳楼记》中写道：“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”。这句话可以在《孟子》《梁惠王章句下》第四章中看到影子。此章中写道：“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧”。虽然说法不同，但其义却有异曲同工之妙，两句话都是要朝廷的统治者为民着想。范仲淹正是北宋时期积极推行“仁政”的名臣。孟子到范仲淹相隔一千余年，可见孟子的“仁政”思想对后世的仁人志士的影响之深。再拿封建王朝的末代满清统治来说，也曾出现过“康乾盛世”，那是清朝初期实施了“仁政”。如奖励垦荒，实行“摊丁入亩”办法，即废除汉唐以来长期实行的人头税，采取了这一系列措施，使农业手工业得到恢复和发展。可是，后来八旗弟子完全与他们所谓“列祖列宗”背道而驰，尤其到了慈禧“垂帘听政”，只顾挥霍奢侈，视民众如犬马，把国家命运当儿戏，必然造成覆灭的下场。民主革命的先行者孙中山领导的民主革命经过不屈不挠的奋斗，终于推翻帝制，成立中华民国，但在蒋介石为首的国民党统治下，只是名义上的“民国”，实际上仍然是家天下，劳苦大众生活在社会的最底层，承受残酷的压迫和剥削，民怨载道，民情沸腾。而共产党人完全为了民众利益，带领民众闹革命，求解放，由星星之火形成燎原之势，终于推翻以蒋介石为首的国民党统治，成立了中

华人民共和国，人民真正成了国家主人。可见，得民心者兴，失民心者亡。

毛泽东有句名言：“人民，只有人民，才是创造世界历史的动力。”《论联合政府》。这句话几乎无异与孟子二千多年前提出“民为贵”的观点，当然孟子的这种观点有时代的局限性，可他当时就看出民众力量无比强大，是支撑国家的柱石。毛泽东在一九四四年作的《为人民服务》一文中指出“我们这个队伍完全是为着解放人民的，是彻底为人民的利益工作的。”一九四九年十月一日中华人民共和国成立，人民以主人翁的姿态治理国家。政府是人民的政府，政府工作的基本出发点就是“以人为本，执政为民”。现在，各级行政部门的领导者虽有“官衔”职称，但都统称“公务员”。“公务员”者，即为人民办事务之人员也，或称“公仆”。从中央的领导者到地方各级领导者绝大多数都是按照“为人民服务”宗旨办事的，把人民利益看得甚至比自己生命更重要，极力维护之。但不可讳言，尚有不在少数“公仆”，一旦有权在手，就成了一方土皇帝，视人民利益为粪土，贪污腐败，骄奢淫逸，气指姬使，为所欲为，最终落得个和历代昏君类似的覆灭下场。可见，这种人一旦戴上乌纱帽，就不把民众放在眼里，不要说他们的所作所为完全违背了公务员全心全意为人民服务的宗旨，就是与二千多年前孟子提出的“民为贵”观点也是背道而驰的。

孟子的“民为贵”观点与他的“仁政”思想是一致的，他提倡的“仁政”，当时是为维护统治者利益的，但对民众大大有利，有力地促进社会的发展，以现在角度看，实施“仁政”，甚至与我们的人民政府办事的宗旨“以人为本，执政为民”可以同日而语。因此，孟子的“仁政”思想不仅在过去中华民族文明发展史上产生不可磨灭的影响，即使在当今，以至未来都会永放光辉。（作者：孟英明，孟子第七十四世孙，安徽省巢湖市一中高中高级教师。）“仁政”的光辉



孟蒙（居天下）



孟大龙（以德服人）



亚圣颂

孟庆荣

第一章

孟子亚圣，举世闻名；孟子故里，山东邹城。
孟子名轲，子舆字称；著书七篇，民贵君轻。
孟子幼年，贫寒家境；三岁丧父，慈母育成。
孟子承孔，道袭至圣；弘扬儒学，发展成功。
孟子治国，主张仁政；周游列国，备受推崇。
孟子文才，超前力行；撰写文章，气势恢宏。
孟子教育，赫赫有名；大力发展，文化繁荣。
孟子政治，核心仁政；舍生取义，气贯长虹。
孟子理论，三常推崇；知和行善，论理分明。
孟子哲学，尽心知性；天人合一，民本论性。
孟子和谐，人本国兴；天地人和，社会安定。
孟子爱学，博览理通；五经六艺，诸事精通。
孟子人格，修养端正；关爱民众，推行仁政。
孟子爱民，胜爱子情；民心安定，国家太平。
孟子宣传，为民执政；激昂慷慨，感动深情。
孟子敢为，处事公正；敢于斥君，君轻民重。
孟子孝道，古代有名；爱母大孝，至今传颂。
孟子辩论，历史出名；有理有据，雄辩胜赢。
孟子思想，博大深精；传统文化，发展繁荣。
孟子名言，句句真情；学好孟子，前途光明。

第二章

大气恢弘，关爱民众；震荡乾坤，日月同行。
理直气壮，山河雷动；义正词严，勇攀高峰。
不卑不亢，肯求身荣；有理有据，雄辩力行。
人容陈词，爱民心中；纵横捭阖，剑枕上鸣。
简明扼要，明辨精通；条理缕析，哲理分明。
情理畅然，德人厚重；心旷神怡，礼乐无穷。
仁者无敌，治国望众；与民同乐，乐民正风。
得人心者，得国民众；因势利导，扬帆万程。
仁心仁术，大我盛名；民众幸福，国家安定。
携乐不若，与人乐同；与民共享，盛世太平。
心系民本，民拥君正；与民冷暖，仁政昌盛。
王者执政，君民安定；君民一心，国家振兴。
为民父母，须识才雄；爱民如子，关怀重情。
不仁不义，独夫名声；幼学壮行，事业有成。
救民水火，不能轻生；水火逃生，永记心中。
与民坚守，为善力行；行止非人，浩然气宏。
品德修养，开端四种；同情仁念，国泰民生。
虽有智慧，不如信诚；发奋图强，乘胜前行。
以德服人，心悦崇敬；以理服人，防患未萌。
天吏无敌，钟爱众生；治兴天下，敌友分明。

第三章

恻隐之心，皆有不忍；择术之心，不可不防。
与人为善，闻过眉扬；仁政爱民，廉洁气昂。
忠于职守，忠诚守岗；风雨同舟，德道至上。
得道多助，失道国亡；得民心者，天下顺畅。
失民心者，定是自亡；无官守信，进退风光。
守住善信，进退把航；失去善言，面临灾殃。
古君有过，自责神爽；礼贤下士，千里齐祥。
当今之世，舍我求强；仁政学说，治国安邦。
民本思想，劳力兴邦；上行下效，为民榜样。
爱民邦国，劳心力昌；立身志祥，品德修养。
富贵不淫，贫贱自强；威武不屈，丈夫气昂。
天时地利，人和风光；执政爱民，和谐国昌。
坚持正道，绝不彷徨；君子之士，君子道扬。
君子应养，知彼自强；孟子善辩，明理气壮。
修身齐家，治国安邦；团结和谐，天下和祥。
不以规矩，不成圆方；民富国强，倍受赞扬。
反求诸己，重德修养；仁者无敌，自弃不昂。
未有至诚，儒家诚尚；父严子孝，子女争光。
泰俭岂可，以声音亮；援伸双手，溺水嫂娘。
以人为本，重民修养；天下归心，世界安祥。

第四章

正君国定，国泰民欢；易言无则，好为师善。
忠孝根本，君正民安；孝敬父母，后世孝贤。
不孝有五，无后为先；事亲仁实，大孝家安。
修身养性，随遇而安；遵循自然，礼义当先。
和谐共存，同船扬帆；敬贤重业，繁荣发展。
世为民众，人志亦坚；无罪杀士，何服之冤。
大人弗为，不肖祸乱；有不为后，言人不善。
学会把握，自修养善；言行推义，本信为先。
君子欲其，形稳如山；博学反约，烙印学前。
服人教育，攀峰壮观；确立根本，固千万年。
自仁义行，非义莫干；周公思兼，三王大贤。
学用结合，重于实践；私塾诸人，过有不凡。
重师重道，敬师在先；恶人齐戒，好人平安。
君子重礼，尚礼德先；敬人爱人，善孝为先。
仁政爱民，天下泰安；要做到孝，不能空喧。
感恩父母，排忧解难；孝敬父母，重于泰山。
孝子之至，莫大亲贤；孝是美德，高仁圣贤。
得民心意，治国家安；民本思想，安定河山。
自粥以成，修身扬善；坚守道义，合乎理念。
贤能高士，靓我河山；尊老爱幼，尚礼孝贤。

第五章

大贤四圣，孔孟曾颜；四大圣贤，功德无限。师友之道，重交德贤；道不行耻，做事心安。欲见贤人，礼仪周全；贤士重义，赤诚肝胆。谏之不听，喻理通变；本性善良，常生善念。恻隐之心，仁义当先；人性之善，如水泻渊。生之为性，奉献心安；性善四端，理义皆全。凡圣同类，善心善念；滋养性善，仁义德范。注重礼仪，同心而专；学问之道，无际无边。权衡轻重，求其心安；人知轻重，动静自然。养小养大，重义赤胆；立乎其大，思则得见。自尊自重，仁德为范；人求尊贵，循规钻研。重仁义德，忍性不乱；其所不能，事寻规前。轻色重礼，气宏泰安；高昂王道，道正民安。人皆尧舜，龙子雄健；善良品质，学习圣贤。君子交替，动礼当先；名实之辩，意通礼全。孟子学诗，诗贵理天；人道先霸，辅振当先。孟论税制，关爱民权；法制严明，国家稳健。君子不亮，立身信念；以邻为友，和睦相间。逆境励志，奋发登攀；善听忠告，治理周全。君子之士，依礼行健；集思广益，苦心志专。

第六章

生于忧患，死于安静；不予教诲，教诲善行。尽心知性，存思养性；勤俭奋斗，施行仁政。求舍得失，行道不通；民贵社稷，君轻民重。行道不知，道义至诚；使民之道，豪杰之兴。良能良知，正己物正；心如止水，君民安定。本性不随，外因变通；饱暖问题，孝道先行。志有高远，万事成功；君子之道，有求必应。有为坚持，不懈力争；有志事成，品德修行。要为大节，志登高峰；国家亲情，创雅环境。君子所教，因材施教；智人智务，读书理明。重民兴邦，不仁难兴；尽信书则，事理分清。开国明君，重仁重行；教人规矩，做事意诚。富贵浮云，利名放轻；论关设卡，不顺民情。重民轻君，仁者争雄；百代师高，大气恢弘。走自己路，事业竞争；以德治国，世界大同。人的道德，名望提升；论盆成括，向道心胸。所忍所为，利国民生；言近指远，守约施行。行法俟命，尊严自重；寡欲养心，志高豪雄。春风化雨，万木峥嵘；竞秀芬芳，百花齐竞。传统文化，大力振兴；改革创新，万里春风。

第七章

不远千里，不违农时；广土众民，君子裕之。洪水猛兽，妻离子散；凶年饥岁，与人为善。以邻为壑，与民同乐；绰绰有裕，守约施搏。三年之艾，安富守荣；采薪之忧，创业垂统。摩顶放踵，金色玉振；富贵利达，尽力而为。率兽食人，己饥己溺；水深火热，救民当即。五十步笑，百步之笑；声音笑貌，其声色道。绝长补短，心悦诚服；夜以继日，尽信无书。引而不发，旷夫怨女；食前方丈，不言而喻。源源而来，倒悬之急；杯水车薪，居仁由义。明察分毫，天下无敌；易于反掌，登山小鲁。仁民爱物，中道而立；事半功倍，饱食暖衣。父母之国，过化存神；箪食壶浆，纪纲人伦。父子有亲，君臣有义；夫妇有别，长幼有序。敬老慈幼，朋友有信；无忘宾旅，仁义忠信。过门不入，乐善不倦；畎亩之中，积德行善。若合符节，穷不失义；视如寇仇，顽廉懦立。不愧不怍，尊德乐义；一介不取，非其仁义。罪不容诛，大有作为；立贤无方，具体而微。知人论世，以力服人；辞尊居卑，辞富居贫。

第八章

当今之世，大旱望云；地丑德齐，舍我其谁。狭山超海，罪人不孥；出类拔萃，声闻过情。顺天者存，逆天者亡；君子耻之，踽踽凉凉。举一废百，缘木求鱼；为丛驱雀，为渊驱鱼。不忘沟壑，不肖子孙；不虞之誉，恻隐之心。反求诸己，为富不仁；为仁不富，不为己甚。岂有他哉，求全之毁；造言生事，自暴自弃。掩鼻而过，父母之命；媒妁之言，动心忍性。曾经沧海，独善其身；负隅顽抗，羞恶之心。困心衡虑，匹夫之勇；生于忧患，死于安宁。平治天下，以德育人；一毛不拔，枉己正人。濯纓沧浪，自以为事；幼学壮行，彼一此时。赤子之心，大而化之；当务之急，民之悦之。阿其所好，拒人千里；来者不拒，闻过则喜。同流合污，行不顾言；出尔反尔，一曝十寒。以意逆志，左右逢源；钻穴逾墙，言近旨远。自怨自艾，却之不恭；人同此心，离娄之明。位卑言高，以文害辞；由博返约，专心致志。充类至尽，习而不察；先知先觉，握苗长大。有成德者，有达财者；有求必应，有问必答。

我们为什么不能虐待动物

《政工学刊》2013年第1期刊登易中天文章《我们为什么不能虐待动物》，文章指出：最近，反对虐待动物的声音一浪高过一浪。人们不禁要问：为什么呀？当年，孟子讲“恻隐之心”，举出的例证，就是齐宣王对一头将死的牛，表示“不忍其觳觫（吓得发抖），若无罪而就死地”。牛如此，狗和熊，也一样。事实上，一个人，如果不把虐待当回事，下一步，就有可能以此为乐。这时，他就会完全丧失了人性。所以，必须反对虐待，反对虐杀。比方说，在不得不保留死刑时，坚决废止凌迟、腰斩、砍头等方式；在无法避免战争和执刑时，决不虐待俘虏和犯人。当然，也不虐待动物，哪怕它丑恶如老鼠。只有彻底到连老鼠都能同情，才真正是有恻隐之心。

易中天认为：“事实上，不忍心其无罪而死，不忍心其折磨至死，正是现代社会法治与人权的心理基础和人性基础。”“因此，恻隐之心要从善待动物做起。而且，只有当所有人都不再忍心虐待动物时，人与人之间的和谐关系才能真正建立起来。否则，下一个被按倒在床，挖肝取肾抽胆汁的，没准儿就是我们自己。”

孟子伦理学思想的起点

郑泽绵在《武汉大学学报》（人文科学版）2013年第1期发表文章《告子思想渊源考——兼论“求则得之”作为孟子伦理学思想的起点》，指出：学界关于告子思想归类的看法有三种：以葛瑞汉（A.C.Graham）为代表的学者认为，告子的思想渊源在齐国稷下学派的道家，其思想的表述与《管子》中《戒》篇思想接近；以李明辉为代表的学者认为属于墨家，他们的观点建立在《墨子》中关于告子的记载，以及他们对于告子的“不得于言，勿求于心，不得于心，勿求于气”的解释；而最近楚地简帛文献的出土，又令人猜测，告子思想或许属于孔门后学的一派。

郑泽绵赞同第一种见解。本文第一部分首先综述前人已经指出的理据，然后以“生之谓性”、“内静”（“不动心”）和“外敬”（“义外”）三个要点组成一个思想结构，全面展示告子与《管子》诸篇的思想一致性。在思想诠释方面最有难度的地方在于：如何解释告子的“不得于言，勿求于心，不得于心，勿求于气”，以及它与道家思想的关系？如何反驳将其归于墨家的论证？本文的第二部分将解决这个问题，并且指出孟子的整个“知言养气”章——甚至包括著名的“勿忘勿助长”一句——全部都是针对告子此语而发。本文的第三部分建立在对以上文献梳理的基础上，探讨孟子的“求则得之，舍则失之”与告子的“不得……勿求……”的差异，论“求得”关系作为伦理学的基本课题。

孟子的心是“德性心”

刘乐恒在《武汉大学学报》（人文科学版）2013年第1期发表文章《孟、庄养心工夫的对比与融合》，指出：孟子与庄子都有关于“心”与“养心工夫”的论说。孟子说的心是“德性心”，庄子说的心是“灵台心”。同样是心，德性心通于存在本源，揭示本心本性；灵台心关注人心虚妄，开启虚灵空境。德性心较灵台心要根本，德性心涵摄灵台心。但反过来说，庄子关于灵台心的展示能化解因对于德性心的自信而带来的执著之病。孟子“持志养气”与庄子“心斋”两套养心工夫构成“持志”与“一志”、“养气”与“听气”、“集义”与“集虚”、“知言”与“传言”等正与反、实与虚的关系。如同其心论一样，孟子的养心工夫较庄子根本，可以涵摄庄子的工夫，但庄子的工夫反过来可以对治孟子工夫末流的执著之病，因此两者也构成对比与融合关系。

论孟子“利”思想之辨

王伟凯在《社会科学论坛》2013年第1期发表文章《论孟子“利”思想之辨》，指出：“义”和“利”的关系即“义

利之辩”作为孟子思想的重要内容，长期以来，人们一直对孟子究竟是侧重“义”还是“利”争论不休，以至于“义利”成为了后世儒学研究的一大问题，如朱熹就说：“义利之说，乃儒者第一义。”程颢也认为：“大凡出义则入利，出利则入义。天下之事，惟义利而已。”陆九渊亦云：“凡欲为学，当先识义利公私之辨。”实际上，孟子与我们一般意义上的学者不同，是“面对社会实践和政治现实，是一个以平治天下、治国救民为己任的负有强烈使命感的士人”。正是在此基础上，孟子对“利”的内涵、“利”的获取途径、“利”的认知进行了思想上的丰富，从而赋予了“利”新的内容。

文章认为：孟子对“利”的认识有自己的独到之处，表现为其不但将“义”看作最大的“利”，并希望人们能够确立符合自身特点的利己观，而且也告诫大家不能将“利”仅简单视为形而下的“利”，应该进行形而上的思考，因为这一层面的“利”才有可能最大的“利”。

赵岐《孟子章句》的政治特色

高敏霞发表文章《浅析赵岐〈孟子章句〉的政治特色》（《群文天地》2013年第2期），指出：东汉赵岐所作的《孟子章句》，是汉代《孟子》注释的最高成就的一部著作。对于其中体现的较为鲜明的时代政治色彩。在赵岐看来，《孟子》一书作为阐释以孟子为代表的儒家思想的重要载体，“佐明六艺之文义，崇宣先圣之指务，王制拂邪之隐括，立德立言之程式也。”其中蕴含丰富的微言大义、治国方略是统治者治国之良策，是士人立德立言所学之方剂。如若被统治者采纳并践行，即会产生极大的政治影响，有助于天下太平、礼节推广。“帝王公侯尊之，则可以致隆平，颂清庙。卿、大夫、士蹈之，则可以尊君父，立忠信。守志立操者仪之，则可以崇高节，抗浮云。”言辞之间，流露出赵岐对孟子及其思想的由衷欣赏与敬仰之情。因此，这可以说是他作《孟子章句》的初衷，希冀对当时的社会发展有所帮助。

孟子散文的艺术魅力

和雨潇《论孟子散文的艺术魅力》(《名作欣赏》2013年第2期)认为:孟子的散文不仅思想上有韩子所说的:“孔子传之孟轲。轲之死。不得其传焉。”在艺术造诣上,对于我国古代说理文体制的发展与成熟也具有承前启后的作用。孟子对话式的论辩体式,多姿多彩的论辩方法,浩然磅礴的论辩气势,浑然一体的论辩结构,在当时的儒家学派中无疑是独树一帜,是最具文采和魅力的。

一、对话式的论辩体式。孟子的对话式论辩体式,由《论语》的语录体发展而来,但又对语录体有所发展和创新。孟子散文对话的独白性以及平等、自由性使其篇幅较之《论语》增长,说理上也更为细腻、生动,从而使人物形象也更为鲜活、丰满。二、丰富多彩的论辩方式。“孟子的论辩文,在逻辑上也许不如《墨子》严谨,但却更具有艺术家的表现力,具有文学散文的性质。”孟子散文具有的强大表现力得益于其论辩方式的丰富多彩。类比推理、以历史故事为例、比喻论证是其最为擅长的论辩手段。三、浩然磅礴的论辩气势。他浩然磅礴的论辩气势体现在散文中,表现为排比的一泻千里之势和顶真手法的巧妙运用。四、浑然一体的论辩结构。孟子散文的论点非常集中,往往是一章之中围绕一个论点,这对后来乃至今天的议论文写作都具有深远的影响。较之于分论点较多的议论文,孟子的散文则显得论辩更为集中,说理更为透彻,结构更为紧凑。

儒家的大战略思想导向及其两面

朱中博在《国际观察》2013年第1期发表文章《儒家的大战略思想导向及其两面》,指出:在中国崛起的背景下,近年来从国际政治框架内解析儒家等古代学说成为新热点。国内不少学者对儒家的国家间政治思想做了积极研究。他们专注于儒家的国家间政治思想,及其对当代中国外交政策与崛起战略的启示,

试图为解释中国崛起提供一个有益视角。这些研究还关注儒家思想与西方思想的比照,及对国际关系理论“中国学派”构建的启示,但较少有研究从大战略层次关注儒家思想。现有的对儒家大战略思想的研究,也主要以军事或安全定义为出发点。

文章认为:《四书五经》承载了儒家最高政治理想、内外政治目标及具体政策主张。在这些经典中,孔孟治国之道与现代的大战略概念内涵虽然不能完全划等号,但相当接近。儒家思想以“内圣外王”为纲领,以“三纲八目”为体现,“修身”作枢纽,自内向外延伸。具体到大战略方面,决策者要遵循“尧舜禹汤文武之道”,施行“九经”。对内,“为政以德”,以仁心行仁政,轻徭薄赋,宽省刑罚,修持礼教,“安民、养民、保民、教民”。对外,修行仁义,文德为先,完善德行,使“四方之民”风吹草偃一样顺服。儒家认为,战争的作用不及仁德,军事扩张“罪不容于死”。虽然儒家并不全然排斥战争,在一定条件下,甚至赞扬替天行道的战争,但是这种激进与现实主义不是儒家思想的主流。儒家的这个思想侧面,使其在历史上有时被用作工具,成为某些统治者推行霸道政治的“遮羞布”。

康有为对孟子思想的阐发和现代转换

魏义霞在《学术探索》2012年第10期《康有为对孟子思想的阐发和现代转换》

在康有为的思想中,孟子的地位与其对孔子之学的传承内容有关,对孔子大道的传承不仅决定了孟子在孔学中的地位,而且匡定了孟子思想的主体内容。因此,早在强调孟子得孔子大道之本、系孔门嫡传之时,康有为就在追溯孟子学术谱系的过程中道出了孟子传承的内容。在稍晚出现的《孟子微》中,康有为从不同方面反复阐释了孟子思想的内容,道出了孟子对孔子之学的具体传承。按照康有为的说法,正是这些内容使《孟子》一书远胜于“中国之百万群书”,故而才作《孟子微》专门对孟子的思想予以阐

释。值得注意的是,康有为强调孟子思想“非孟子之所创”,只是从有子、子游和子思等人那里传承了孔子的思想而已。不可否认的是,康有为对孟子思想的阐发与其孔教观一脉相承,是以孔子的名义进行的,实质上则是对孟子思想的现代转换。

孟子性善论探析

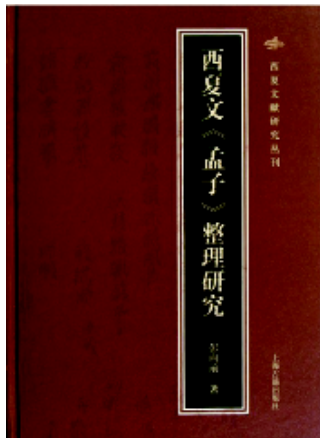
张萍在《阅江学刊》2012年第5期发表文章《“风起于青蘋之末”——孟子性善论探析》指出:作为《孟子》一书的灵魂,性善论的影响至深至远。孟子的人性论建立在人的主体精神日益自觉、人们对人性的探讨日渐深入的基础之上,是对孔子的人性观念的发展。孟子认为,人的善性是一种先天的资质与倾向,通过心的感受与省思得以培养,通过本性来完成天的意志。性善论虽未能有效地行诸当世,却深刻地影响了后世政治,并为社会锻造出一个士人阶层,最终沉淀于儒家的基本品格之中。性善论还是士人阶层乌托邦精神的根底所在,作为士人价值观的核心,乌托邦精神体现为“道”对“势”的制衡,并在个体人格领域以审美自由的方式获得彰显。

“人性本善”是对孔子的误读

傅佩荣在《理论学习》2012年第9期发表文章《“人性本善”是对孔子的误读》指出:

我们小时候念《三字经》,一开头就是:“人之初,性本善。性相近,习相远。”这句话的后半段是孔子说的,但是,谁说过“人之初,性本善”呢?孔子没说,孟子也没说,荀子明白主张“性恶”,更不会说了。原来这是宋代哲学家的杰作。

我们先不谈哲学史上的复杂问题,只就这句话来看,立刻可以察觉“人性本善”的概念有两大盲点:一是在经验上缺乏佐证。试问每天电视及报纸的新闻中不是充斥着各种罪恶行径吗?有谁是本善的?第二个盲点是:善与恶都是价值上的概念,而任何价值之呈现,皆以“自由选择”为前提。那么,试问:在一个人尚未有能力作自由选择的年幼阶段,怎样可以说是“本善”?



《西夏文〈孟子〉整理研究》

作者：彭向前 著

出版社：上海古籍出版社

出版时间：2012年11月

用西夏文翻译的汉文典籍，是西夏文献的重要组成部分，彭向前编著的《西夏文孟子整理研究(精)》以西夏文翻译的《孟子》为研究对象，探讨《孟子》一书在西夏的传播以及其版本、翻译风格、译写年代、颠倒译法、夏汉对音字、所反映的西夏社会等问题，并对其西夏文进行校对、译注等工作。

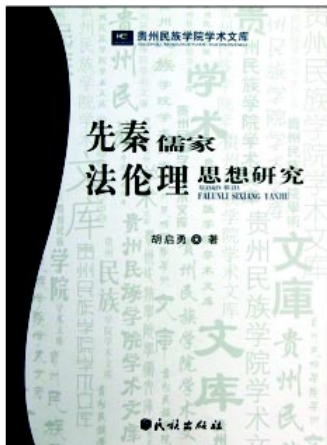
《先秦儒家法伦理思想研究》

作者：胡启勇 著

出版社：民族出版社

出版时间：2012年11月

《先秦儒家法伦理思想研究》包括导论、正文和余论，共八部分。本书旨从法伦理学角度，以中国先秦历史文化为背景，以法学和伦理学为视点，以德、礼、法、刑的逻辑关系为理论前提，以先秦社会的天人关系、人伦关系和宗法伦理等为基础，从天与法、性与法、情与法、德与法、人与法、中和与法等几个方面入手，深入揭示先秦儒家礼法的道德本原、人性基础、情理依据、德性根基、伦理主体和伦理目的，全面彰显先秦儒家法伦理思想的内在逻辑与理论内容。最后，从中国现代法律实践出发，对先秦儒家法伦理思想的总体精神予以归纳，并进一步以现代法伦理为视角，探讨先秦儒家法伦理的现代价值与转换。本书由胡启勇著。



《孟子与离娄》

作者：南怀瑾 著

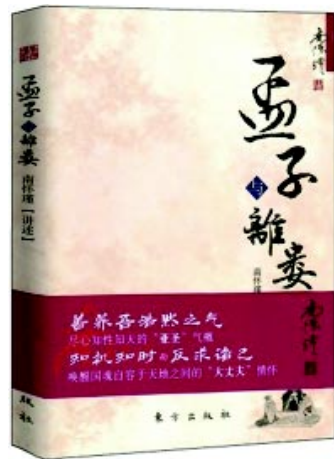
出版社：东方出版社

出版时间：2013年2月

《孟子》今存七篇，记载了孟子及其弟子的言行，是儒家的重要典籍，也是研究孟子与思孟学派的主要材料。从《离娄》开始，属于《孟子》的下半部分。南怀瑾先生从孟子的哲学精神以及维持传统文化的精神方面入手进行解读，认为《离娄》继承了孔子著《春秋》的精神，具体而微、深入又广阔地阐释了中华悠久的历史传统。

南先生指出，《离娄》重点论述了君臣之道、父子家人相处之道，说明了为君王治国施政的最高修养境界——至

诚，为人臣者。高官厚禄者的责任——能格君心之非，为人师者的文化修养和教育的职责——促成完整的人格，为人子女者事亲尽孝之道——守身，即坚持一种人格、行为的标准。此外，还讨论了君子修养的目标，即“自得”以恢复“赤子之心”。南先生特别指出，后世学者对《孟子》多有误读，如“不孝有三，无后为大”。其他两不孝是什么，朱熹认为是“贫不仕”，“陷父母于不义”，他则反对此说，认为应依《孟子》本文，理解为不能事亲、不能



《孟子学堂》

作者：吴祚来 著，王钊 绘
出版社：21世纪出版社

出版时间：2012年4月

我们以前看到了有关先秦诸子的图书，或是学术研究，或是注释读本，也有图画绘本，但没有人通过教育对话的学堂方式，再现出来。作者吴祚来想做一次尝试，不仅是想向读者展示先秦诸子的思想与智慧，也想增加其趣味性，还有就是他自己也收获了一次与古代先贤对话的机会。



《孟子：平民议政》

作者：刘强

出版社：武汉出版社

出版日期：2012年11月

《孟子：平民议政》由序言、章句解读、后记三部分组成。作者以独到又极具亲和力的视角、语言，阐释了古老的儒家著作《孟子》，议政是该书的主题，如何参政议政，如何成就政治智慧，是《孟子：平民议政》要探讨的。这是一部以普通人的视角研读经典著作的佳作，值得品读。



《儒家性命思想视野中的文道关系诸问题》

作者：张炳尉

出版社：北京师大

出版时间：2013年2月

张炳尉所著的《儒家性命思想视野中的文道关系诸问题》首先对先秦儒学思想史上几桩聚讼纷纭的学术公案进行重新考察；在此基础上，梳理儒家人性论建构的三个基本维度，剖析诸儒之说的异同，揭示性命思想的演变机制与内在困境；然后以此为

视角、方法，对文道关系等问题进行阐发。

《儒者的良心：孟子》

作者：林镇国 编著

出版社：中国友谊出版公司

出版时间：2013年3月

孟子其人是儒家的圣贤典型，其书是古今士子必读的经典。因为是圣贤典型，所以在历史长流中，往往被塑造成孤高形象，望之俨然，难以亲近，本书即针对上述问题而发，先将孟子还原到历史上，着力于刻划孟子的人道主义与道德理想主义，从而清晰地凸显出孟子的道德勇气与抗议精神，同时试图以当今的时代问题与切近的生命问题，引导读者在这次的思想旅程上，驻足而思，而有所感应。



《孟子指月》

作者：（明）冯梦龙

著，阿袁 编注

出版社：安徽人民出版社

出版时间：2012年11月

由于冯梦龙对《孟子》的深入研究和深厚功力，所以他的评点卓尔不群，富有独到见解，读者阅读后不仅能加深理解这一经典著作的内涵，同时可以领略冯氏参悟《孟子》的心得。本书重新编排，经严谨点校编汇而



成，不仅有利阅读而且具有一定的版本价值。



《曾国藩选集：曾刻孟子要略译注》

作者：（宋）朱熹 原编，（清）刘传莹 复辑

出版社：安徽人民出版社

出版时间：2013年1月

本书为朱子生前煞费苦心，打乱孟子原书体系、结构框架，在全书260章中选采了85章，重辑为五篇，每篇各有一个中心主题，把孟子对某一方面的论述集中起来，按照各段的内在逻辑联系，重新编次，使读者更系统、清晰

地了解孟子的基本思想体系。这是孟子身后绝无仅有的一种体例。可惜的是后来不但绝版，连样书都没有流传下来。曾国藩的好友刘传莹在一本金氏集注中，把本书一段段地钩沉出来，按书中所注，把这本书复原。原书为五编：卷一讲人性善，卷二讲孝弟，卷三讲义利，卷四讲治术，卷五讲古人品行操节。这次重印，对该书进行了编辑、补充了许多内容，增加了许多附加值。

《中小学课本里的名人传记丛书：孟子》

作者：皮波人物国际名人研究中心 编著

出版社：国际文化出版公司

出版时间：2013年2月

《中小学课本里的名人传记丛书》涉及了中小学生学习课本中所接触的各个时期、各个学科的名人。人物多从名人的出生讲起，记述他们成长中所遭受的社会或家庭变故，还有他们面对困难时所表现出来的顽强精神。着重于探讨人物的平凡生活，研究人物个性的形成和人物走向伟大和成功的历程。沿着“皮波人物系列”的光辉足迹，皮波人物国际名人研究中心集体协力打造出了这套传记丛书，封面是大幅的人物头像画，内容是伟大与平凡相结合的成长奋斗史。让读者捧起一本书，打开华丽的封面，读一段动人的故事，悟万千个深奥哲理。

