

新时代的国风与家风

戴兆国

冯友兰在《贞元六书》中曾论及中国的国风。他在谈论抗战的时候，指出中国面对日本的侵略，保持着“退而不溃”的态势。在局部上中国面临着失败，但是却永未被敌人所破。无论是军队还是人民都是如此。中国之所以能够保持这样的组织力，在于中国人的道德力。这种道德力构成了中国的国风。因为中国的国风蕴含着强大的道德力，所以中国注定立于不败之地。

具体而言，中国的国风既有儒家墨家的严肃，又有道家的超脱。儒家和墨家的严肃表现在，对家国和各种民间组织的信心。中国人走到哪里都能够以中国人的方式结合在一起，不被外邦人所欺凌，这是儒家和墨家的积极精神。道家的超脱又能够让中国人在许多事情上放得下，满不在乎。积极的严肃的精神是负责任的担当，超脱则是能够放下的担当。这样的国风几千年延续下来，形成强大的民族心理和坚韧的民族性格，使得中国人能够面对任何艰难困厄，而不至于消沉。这样的国风促使中国人取得了抗战的胜利，也迎来了新中国的建立，更迎来了改革开放的伟大时代。

面对激烈竞争的时代，中国人在传统国风的感召下，勇于改革创新，创造出令全世界都为之动容的新的时代。当然，维系优良的传统国风，我们还需要建设优良的家风。在当前的文化建设中，国风的形成必然依赖于家风的建设。

家庭是社会的最为基本的细胞。在这个意义上，我们可以说，任何时代的家庭都需要一种普遍的家庭道德。传统中国人所提倡的孝老爱亲的家庭道德就是这一类。孝亲是家庭内部成员之间的道德要求，是维系家庭和谐的纽带。在孝亲之外，家庭成员还要将孝亲的美德扩大到家庭所在的民族和国家。这就是忠。忠于民族、忠于国家，忠于同时代人的美好事业，是所有人都应该遵循的道德。古人虽有忠孝不能两全的说法，但是，只要每一个人在家庭中尽到孝亲、在社会上尽到忠诚的职责，两者就可以得到统一。因为这是家风最为基本的要求。一个孝老爱亲的人多半也是有利于社会的人，一个忠诚于民族和国家事业的人多半是大孝于家庭之人。家风的最为普遍的道德要求是形成优良国风的基础。

时代变迁带来了家庭结构的改变，家风自然也会发生变化。新时代的家风自然要脱去传统社会封建家长制度下的压迫和苛责。随着现代中国大家族制度的解体，三从四德之类的传统家风就不再适应时代，而要代之以民主、平等、和谐的家风。传统家庭依靠家长的权威加以管理，现代家庭则依赖于家庭成员之间的信任，彼此平等交流，共同建立起民主和谐的家庭关系。家庭中的长辈和晚辈、平辈之间需要保持平等对话的关系，在家庭具体事务上要具体协商。目前中国家庭中最为重要的是对老年人的关心和对孩子的教育。不要让老人空巢，不要让孩子留守，这是当前家庭最为重要的职责，也是好的家风的最为突出的标志。可能有人会说，外出打工、工作繁忙、工作特殊等等都会导致一些无法照顾老人和孩子的困难。但是，我们应该深知，一个总是不完美的家庭，往往就是有缺陷的家庭，就是家风有问题的家庭。这样的家庭没有好的家风，就会失去对家庭道德的遵守，就可能给家庭成员的发展带来反面的影响，也会给社会带更多的问题。古人说：“家和万事兴。”当家庭出现了问题，当家风不醇正，一个人的事业也是不完美的。我们与其追求一种破碎的“成功”事业，做一个不完整的“成功”人士，还不如坚守一份家庭的温暖，为社会贡献一个安宁的港湾。当一个个家在平静中度过岁月，作为大家的国也就会稳定如初。

安徽省孟子思想研究会学术委员会名单

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

《孟子研究》

主 办：安徽省孟子思想研究会

编委会

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

编辑部

主 编：王国良
执行主编：张小平
副 主 编：裴德海 史向前 李季林
编 辑：陈明海 吴冬梅 唐泽斌 陶桂红
美 编：杜 蕾
法律顾问：安徽林达律师事务所 孟祥根
地 址：安徽省合肥市高新区银杏路
109号6楼（三十八所斜对面）
电 话：0551-64376488
传 真：0551-64376488
邮 箱：mzsx2011@163.com
网 址：www.ahmengzi.com
安徽省内部资料准印证号：00-289
印 数：2000本
印刷企业：安徽联众印刷有限公司
发送对象：安徽省孟子思想研究会全体会员

目 录

刊首语

01 新时代的国风与家风 戴兆国

工作动态

03 我会获省社科联先进单位荣誉称号
03 研究会召开 2016 第一次专题工作会议
03 “孟子讲堂”走进民主党派支部学习会
04 孟凡贵会长赴北京商洽 2016 高端学术活动相关事宜
04 我会专家学者考察怀宁国学班
04 我会名誉副会长朱荣智在中国科技大学演讲
04 《孟子思想与安徽儒学研究》一书出版发行
04 我会获中国社会组织评估 3A 级等级证书

孟子论坛

05 孟子忧患意识探析 朱荣智
08 《孟子》“心”概念辨 戴兆国
14 孟子“反身而诚”的儒家意蕴与现代新释
——论“诚”演进的四大阶梯 刘仲林
17 学习孟子思想，弘扬孝道文化 孟庆荣
20 孟子之水哲学探微 朱亚坤
23 王道如何战胜霸道
——孟子正义战争与和平思想引论 王国良
27 当前儒学的任务 解光宇
31 《传习录（上）》札记 郭美华
——以阳明对孟子哲学的诠释为中心
40 孟子的生命观研究 赵 静
43 从《论语》来探寻孔子的出世与入世之道 邓义昌

新观点

45 从《孟子》引诗看孟子的《诗》阐释思想 / 从《孟子》引诗特点看其诗学观等

孟子新书

47 《中国儒家生物多样性智慧研究》《毓老师说论语》等

孟子典故

44 胁肩谄笑，病于夏畦 / 父母之命，媒妁之言 / 绰绰有余

我会获省社科联先进单位荣誉称号

继我会王国良副会长主持的课题《建设合肥中心城市 引领安徽全面发展》获省社科联 2015 “学界兴皖”应用对策调研成果优秀奖后，我会戴兆国副会长撰写的《〈孟子〉“心”概念辨》在 2 月 26 日举行的“省社科联七届三次全委会”会议上再获“三项课题”研究成果三等奖。同时我也会在本次会议上获省社科联先进单位荣誉称号。



研究会召开 2016 第一次专题工作会议



元月 14 号上午，研究会召开 2016 年第一次专题工作会议，出席会议的有会新一届领导班子成员，孟凡贵会长主持了会议。孟凡贵会长首先通报我会荣获中国社会组织 3A 级等级认证等有关重大情况。讨论并表决通过新一届理事会秘书长及副秘书长人员名单。会议专题研究了 2016 高层论坛等准备工作。

“孟子讲堂”走进民主党派支部学习会

4 月 9 日上午，“孟子讲堂”走进民主党派。

我会副会长、省文史馆馆员、著名国学专家余秉颐先生应邀在合肥滨湖美丽家园“易菲堡”总部为民建安徽省委直属企业总支一支部学习会作“孟子思想与徽商义利观”的精彩讲演。徽商自古以来就“贾而好儒”、“义利相兼”，余先生用深入浅出的话语阐发了孟子的“义、利”思想，他从准确把握儒家的义、利之辨开始，指出孟子虽有重义轻利之嫌，但并不否定利，而是主张义利统一，在义的指导和制约下去追求合理的利；他还以丰富生动的实例阐明了孟子以义取利、以义制利、舍利取义的思想已经内化为徽商的行为准则，对我们今天新徽商的发展极富启迪意义，赢得了 30 多位参加学习会的民建成员的热烈欢迎。民建安徽省委书记史扬龙先生主持学习会。



孟凡贵会长赴北京商洽 2016 高端学术活动相关事宜



1月5日至7日，孟凡贵会长亲赴北京商洽 2016 高端学术活动相关事宜并邀请专家学者来院考察指导。期间访问了中国社会科学院哲学所和清华大学高等人文学院，先后拜会了谢地坤、李存山、陈来等学问大家。同行的还有我会副会长、省社科院哲学所副所长、副研究员李季林先生等。

我会专家学者考察怀宁国学班



2月26日，孟凡贵会长受怀宁中华传统文化交流协会的邀请，率本会专家学者一行5人前往怀宁考察学习。考察期间双方进行了充分的交流与探讨，并与来自各地的60多名学员一起参加了该会“幸福之家”大讲堂的开讲。

的60多名学员一起参加了该会“幸福之家”大讲堂的开讲。

春分时节，科大校园满树繁花。2月20日下午两点半钟，我会名誉副会长朱荣智教授在中科大水上报告厅演讲《传统文化与现代生活》。朱教授从孔、孟、老、庄思想的特色，谈优秀传统文化对现代生活的启示，要以诚律己、以恕待人、以中处事、以爱对物、以顺应天，学习知止、知足、舍得、放下，追求内心的自由开放、自得其乐，才能获得真正的、持久的快乐与幸福。朱教授的演讲受到大家的热烈欢迎。朱教授来肥后，曾多次为科大“中华文化大学堂”做这方面的演讲。



我会名誉副会长朱荣智在中国科技大学演讲

《孟子思想与安徽儒学研究》一书出版发行

2015年10月，《孟子思想与安徽儒学研究》一书由安徽人民出版社出版发行。该书是由安徽省孟子思想研究会于2014年承办的全国孟子思想研讨会的论文结集，全书共收录全国各地专家学者的有关孟子的论文近57篇，约53万字。这是我会集结出版的第二本孟子研究专集，希望本书的出版发行对推动孟子研究、增强孟学交流、光大孟子思想，进而加强社会主义文化建设能有所助益。



我会获中国社会组织评估 3A 级等级证书

在2016年1月12日召开的安徽省社会组织联合会第二届第二十次理事会上，我会首次获3A级社会组织等级证书，这对我会全体成员是一个极大的鼓舞，对新一届理事会的工作将产生很强的推动力。



孟子忧患意识探析

朱荣智

关键词：孟子、忧患意识、历史渊源、特质

一、前言

「忧患与人俱生」，人在出生的时候，好像就懂得这个道理，所以每一个人都是哭着到这个世上，意味着面对对即将到来的人生忧患，人是充满了无奈与抗拒之情。

人生有许多的无奈，命运之神常常和人作对，人并不是要什么，就能拥有什么，财富、地位、健康、亲情、友情、与爱情……都不是一厢情愿，想得到就能得到的。有些人天生富贵，有些人却天生贫贱；有些人天资聪颖，有些人却天资愚昧；有些人身强力壮，有些人却体弱多病。老天爷也很喜欢和人开玩笑，有些人家财万贯，富可敌国，却身体残障，或缺乏亲情的温暖；有些人智慧高人一等，又肯努力上进，偏偏命运不济，事多愿违；有些人丽质天生，倾城倾国，却遇人不淑，失却幸福的婚姻。在我们的四周，随时都可以听到、看到许许多多令人鼻酸、扼腕的不幸事件。天下没有十全十美的人，人没有一辈子顺顺当当、无风无雨、平静过日子的，人生充满悲苦，忧患与人俱生。

天有不测风云，人有旦夕祸福，在人的一生之中，有许多的失败、挫折、打击、伤害，是来自天意，有一些则是自己惹来的。水灾、干旱、台风、地震……，都是祸从天降，无可避免的天灾，其他如战争、瘟疫、火灾、车祸、抢匪、暴乱……，都是人为的祸患。人在种种的天灾人祸之中，是那么的孤立无助，承担压迫。

人生的种种忧患，往往是难以避免的，不过，人生的可贵，是懂得如何把自己从忧患中，提升、超越出来。人因为有一颗向上、向善的心，所以能够不断地追求，迎接挑战，苦中求乐，逆来顺受。人在面对各种横逆、冲击的时候，往往能够发挥最高的智慧，以无比坚强的毅力和信心，化阻力为助力，画干戈为玉帛。人在造化的作弄下，不会永远低头的，无数的英雄，凭着他们过人的决心和无畏困难的精神，勇敢地向命运挑战，与忧患对抗，也许成功了，也许失败了，但是他们的努力，光荣地铺写成人类的历史。

我国古代圣贤经常经常告诫我们：「人无远虑，必有近忧。」¹「君子有终身之忧，无一朝之患。」²都是提醒世人，要时存忧患意识，不可得意忘形，乐以忘忧。最容易出车祸的地方，常是最宽广的道路，因为容易行走，也就容易粗心铸错。古代圣贤也常以「忧劳足以兴国，逸豫足以亡身。」³「生于忧患，死于安乐。」⁴的道理告诫我们。忧患意识，不是忧虑灾患的来临，而是未雨绸缪⁵，有备无患；忧患意识不是只有在遭遇危难时，才要戒惕谨慎、小心处事，就是在平日，也要「临事而惧，好谋而成。」⁶一个平日就心存警惕戒惧、谨言慎行的人，自然不会做错事、得罪人，也就不会有突来的灾祸。今天我们处在一个升平的时代，也是处在一个动乱的时代，我们无法逃避种种人生的忧患，我们唯一能做的，是增加抗拒忧患的能力。

二、忧患意识的涵义

何谓忧患意识？我个人有以下几点认识：

1. 忧患意识并不是消极的忧虑灾患的来临，而是积极防范未然心理准备。
2. 忧患意识并不是被动地等待命运的安排，而是主动的尽其在我的努力作为。
3. 忧患意识并不是一时的、短暂的惶恐情绪，而是持久的、不变的戒惕心里。
4. 忧患意识并不是居安思危而已，而是进一层要求临危而惧。
5. 忧患意识并不是只强调胜不骄，同时也主张败不馁。
6. 忧患意识并不是乐观的心理，也不是悲观的心理，而是达观的心理。
7. 忧患意识并不是强调「忧」、「患」，而是强调「敬」、「慎」。
8. 忧患意识并不是只求知的功夫，而是贵在行的功夫。
9. 忧患意识并不是强调外铄的影响，而是强调内心的体

认。

10. 忧患意识并不是只能自觉，而且能够觉人。

综合以上所述，可见忧患意识是适用于任何人、任何时候，不管是处顺或处逆，都有它的积极意义。

三、忧患意识的历史渊源

忧患意识的历史渊源，可以说是已经很久远。一部中国文化史，就是一部中华民族奋斗史，忧患意识与中华文化的发展，互为表里。古代贤明的国君在位，没有不是以忧劳为劝、逸豫为戒。例如：「王若曰：格汝众，予告汝，训汝猷，黜乃心，无傲从康。」⁷这段话的意思是：王如此说：「你们都到面前来，我告诉你们，我要引导你们正道，抑损你们的心志，不要傲慢放纵，贪图逸乐。」

至于贤臣在朝，也是随时提醒人君，要勤奋治国，不能耽于逸乐。如：「无教逸欲有邦，兢兢业业，一日二日万几。」⁸这段话的意思是：不要使放纵贪欲的人拥有邦国，有邦国的人，必须谨慎小心地处理每日所发生的政务。

其次，我们在最早的古籍中，也可以找到数据「易之兴也，其于中古乎？作易者，其有忧患乎？」⁹现在试举《易经·干卦》「九三」一爻的爻辞为例，以见《易经》中的忧患意识。原文是：「九三，君子终日干干，夕惕若厉（一作「夕惕若，厉」），无咎。」干卦是《易经》的第一卦，干为天，天为万物之始，天体虽是静止的，但是天行有常，日月、四时、阴阳、风雨的变化，都有一定不变的规则。干卦所象征的意义，就是强调人类应该学习自然界这种周而复始、自强不息的精神，所以《易经》说：「天行健，君子以自强不息。」

《易经》每卦有六爻，阳爻为九，阴爻为六，「九三」指「干」这一卦的第三爻。这一爻居下爻之极，象征事业小成。一个安于小成的人，在事业小有成就的时候，往往救志得意满，骄奢淫逸，耽于享受，荒弛堕落。「小器易盈」，这种人当然无法成大功、立大业，《易经》的作者告诉我们，提醒我们，有德的君子，在小有成就的时候，不能自满，而要继续奋勉不懈，终日勤劳，到夜晚还心存戒惕，彷彿大难临头。唯有如此，才能免除祸咎。

《礼记》对于忧患意识的道理，也再三强调，如：「毋不敬。俨若思，安定辞，安民哉！」¹⁰又：「敖（傲）不可长，欲不可从（纵），志不可满，乐不可极。」都是说明忧患意识的涵义，是一种精神上的自觉，是在平时或是遭遇忧患时的戒惕心理，并因此而产生自我鞭策，自我奋进的力量。礼主敬，心存诚敬，而且能够不骄傲、不纵欲、不志满、不极乐，自然是忧患意识的积极态度。

《左传》闵公元年，管仲言于齐侯曰：「宴安酖毒，不可怀也。」管仲以宴安比为酖毒，劝齐桓公治国不可心怀宴安。春秋时代，齐国能「九合诸侯，一匡天下。」未始不是管仲规劝的功劳。

「昔圣王之处民也，择瘠土而处之，劳其民而用之，故长王天下。夫民劳则思，思则善心生；逸则淫，淫则忘善，忘善则恶心生。沃土之民不材，淫也。瘠土之民，莫不向义，劳也。」¹¹

四、忧患意识的特质

忧患意识是强身强国的哲学，忧患意识不只是国家救亡图存的法宝，也是个人立身处世成败的关键；提升忧患意识，不只可以建设富强的国家，而且可以健全个人的人格。我认为忧患意识具有以下四个特质：

1. 忧患意识是高瞻远瞩的识见

忧患意识是一种思想上的体认，在遭遇困难时，固然能够藉以自我警惕，自我鞭策，刻苦自励，突破难关；即在平时，也能戒惕谨慎，防范未然。「天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。」¹²凡是先知先觉的人，必然怀持浓厚的忧患意识，必然是仁人智士，所以孟子以「天民之先觉者」自居，要「以斯道觉斯民」，而认为「天下之民，匹夫匹妇，有不被尧舜之泽者，若已推而内之沟中。」¹³

「故用兵之法，无恃其不来，恃吾有以待之；无恃其不攻，恃吾有所不可攻也。」¹⁴因为忧患意识不是忧虑灾患的来临，而是高瞻远瞩的识见，所以能够未雨绸缪，有备无患。

2. 忧患意识是戒惕谨慎的心理

曾子在孔门中，以孝道出名，在他病危的时候，告诉弟子们说：「启予足，启予手。诗云战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。而今而后，吾知免夫。」¹⁵曾子一生保护身体，是非常谨慎小心的。一个人的身体发肤，受之父母，孝子是不敢轻易毁伤的。

宋朝吕东来先生曾经说：「地之于车，莫仁于羊肠，而莫不仁于康衢；水之于舟，莫仁于瞿塘，而莫不仁于溪涧。」

因为恶劣的环境，容易提高人的警觉，反而不会失败；而安逸的环境，却容易使人疏于注意，产生危险。这也正是孟子所谓的「生于忧患，死于安乐」的道理。但是，并非在忧患的环境中就会生存，在安乐的环境中就会灭亡。使人生存或灭亡的因素，不在于忧患的环境或是安乐的环境，而是是否具有忧患意识，只要具有忧患意识，处在安乐的环境亦生，没有忧患意识，处在忧患的环境更加速灭亡。

3. 忧患意识是悲天悯人的情怀

忧患意识是一种仁心的发露，因为具有忧患意识的人，不只忧己之忧，而且忧人之忧，并以国家兴亡为己任。古代圣贤「忧以天下，乐以天下。」¹⁶因此，「禹思天下有溺者，犹己溺之也；稷思天下有饥者，犹己饥之也。」¹⁷文王「视民如伤」¹⁸，孔子「食于有丧者之侧，未尝饱也；于是日哭，则不歌。」¹⁹都是仁者的典型。

因为具有忧患意识的人，必然俭朴刻苦，而待人宽大忠厚，对于有益群体的事，尤能抱持「舍我其谁」的态度。譬如清代的鲍超，是曾国藩手下的一名武将，识字不多，但是在他所作《游北京西郊卧佛寺》一诗，却充分表现他的爱国情操。原诗是「你倒卧得好，一梦万事了。我若学你睡，天下谁来保。」词句质朴，而真情洋溢。

4. 忧患意识是勤劳奋斗的精神

忧患意识不只是消极的警惕戒慎，怕出差错而已，而有

积极性的意义，那就是精益求精，自强不息，也就是勤劳奋斗的精神。东晋陶侃，官拜大将军，在军中四十余年，雄毅明决，声威卓著。「侃在州（广州）无事，辄朝运百甓于斋外，暮运于斋内。人问其故，答曰：「吾方致力中原，过尔优逸，恐不堪事。」其励志勤事皆此类也。」²⁰

「（祖逖）与司空刘琨俱为司州主簿，情好绸缪，共被同寝。中夜闻荒鸡鸣，蹴琨觉曰：此非恶声也。因起舞。逖、琨并有英气，每语世事，或中宵起坐，相谓曰：若四海鼎沸，豪杰并起，吾与足下当相避中原耳！」²¹陶侃与祖逖都是有心人，志在恢复中原。陶侃搬砖，祖逖舞剑，都是为了强身报国，不敢过于安逸懈怠。所以清朝李文照《勤训》一文说：「夫天地之化，日新则不蔽，故户枢不蠹，流水不腐，诚不欲其常安也。人之心与力，何独不然？劳则思，逸则怠，物之情也。大禹之圣且惜寸阴，陶侃之贤且惜分阴，又况圣贤不若彼者乎？」²²

四、孟子的忧患意识

读孟子的文章，往往可以使「顽夫廉，懦夫有立志。」²³因为孟子的文章，富有强烈的忧患意识，读了之后，不知不觉产生一股提振的力量，有如暮鼓晨钟，振聋发聩，令人奋发向上，朝自己的理想目标而努力。孟子说：「君子终身之忧，无一朝之患也。」人无远虑，必有近忧。不过，君子所忧者，不是消极的担心灾患的来临，而是是否有积极防范未然的心理准备。忧患意识是一种思想上的体认，在遭遇困难时，固然能够藉以自我惕励，自我鞭策，刻苦上进，突破难关，即在平时，也要能够戒惕谨慎，防范未然。所以忧患意识是一种高瞻远瞩的识见，忧患意识并不是一时的、短暂的惶恐情绪，而是持久的、不变的戒惕心理。

《诗经·豳风·鸛鸣》一诗，相传为周公所作。周公以鸟之修补鸟巢为例，比喻国君治理国家，亦当思患而预防。孟子说：「诗云：迨天之未阴雨，彻比桑土，绸缪牖户。今此下民，或敢侮予？」鸛鸣尚且知道趁着天未阴雨，「彻比桑土，绸缪牖户。」可以人而不不如鸟吗？

忧患意识并不是被动地等待命运的安排，而是主动的尽其在我的努力作为，「养兵千日，用在一时。」「有备则无患。」我们不怕有灾患，我们怕没有对抗灾患的能力。孟子说：「生于忧患，死于安乐」²⁴并不是说在忧患的环境下，就能生存；在安乐的环境下，就会灭亡。孟子是提醒我们，在安乐的环境下，容易使人懈怠、骄傲、粗心大意，忘记危险，一有祸害降临的时候，则仓皇失措，束手无策，当然容易趋于灭亡。

反之，忧患的环境容易使人提高警觉，心存戒惕，临危不乱，在谨慎周全的处置下，平安地度过难关。孟子说：「人恒过，然后能改；困于心，衡于虑，而后作；征于色，发于声，而后喻。入无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。」²⁵又：「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。」²⁶

不过，并不是忧患的环境，就能使人生存，安乐的环境，就使人灭亡。在忧患的环境下，如果没有忧患意识是更容易灭亡；在安乐的环境下，有了忧患意识，一样能够生存，

而且更能有发展。问题不在环境的忧患或是安乐，而是是否具有忧患意识。

孟子主张的忧患意识，不只是自觉，而且能够觉人，它是一种悲天悯人的高尚情怀。忧患世仁心的发露，具有忧患意识的仁，不只忧己之忧，而且忧人之忧，甚至以天下兴亡为己任。孟子说：「忧以天下，乐以天下。」宋朝范仲淹《岳阳楼记》延伸为：「先天下之忧而忧，后天下之乐而乐。」

五、结语

孟子是继孔子之后，最伟大的儒家学者。孟子的人生理想，是要「正人心，息邪说，距跛行，放淫辞，以承三圣者。」²⁷像孔子一样，抱淑世之志，所以他也曾游事梁惠王、齐贤王等，因所如不合，才退而与万章之徒，着书立说。

人生的苦难是难免的，人生没有这个苦，就有别个苦，尤其对于理想的追求，目标愈高愈远，所会遭遇的困难和挫败就愈多。读孟子的文章，常能给我们信心和力量。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（与增同）益其所不能。」²⁸人的能力，多半不是天生的，而是不经一事，不长一智。平静的海，训练不出一流的水手，所以我们并不害怕有问题，而要担心没有解决问题的能力。

没有经过寒冷的冬天，怎么能够看见春天的美景？我们对理想的追求，要有孟子「舍我其谁」的精神，不怕苦，不怕难，勇往直前，终必有成。

注释：

- 1 见《论语·卫灵公篇》
- 2 见《孟子·离娄篇下》
- 3 见欧阳修《新五代史·伶官传序》
- 4 见《孟子·告子篇下》
- 5 见《诗经·国风·豳风》：「迨天之未阴雨，彻彼桑土，绸缪牖户。」
- 6 见《论语·述而篇》
- 7 见《尚书·盘庚篇》
- 8 见《尚书·皋陶谟篇》
- 9 见《易经·系辞传》
- 10 见《礼记·曲礼》
- 11 见《国语·敬姜论劳逸》
- 12 见《孟子·万章篇上》
- 13 全上
- 14 见《孙子兵法·九变篇》
- 15 见《论语·泰伯篇》
- 16 见《孟子·梁惠王篇下》
- 17 见《孟子·离娄篇下》
- 18 全上
- 19 见《论语·述而篇》
- 20 见《晋书》卷 66

《孟子》“心”概念辨

戴兆国（安徽师范大学政治学院哲学系）

内容提要：《孟子》文本中“心”概念的使用较为频繁。我们可以通过分类的方法对其“心”概念进行分析和注解。在《孟子》文本表达的语境中，其“心”概念的涵义主要指心理意识活动。后世学者在注解《孟子》“心”概念的过程中，出现了将其形而上学化的倾向。这是注解者根据自己的哲学立场作出的过度解释。获取对“心”概念的合理解释途径，需要正确分析心物之间的关系。

关键词：《孟子》 “心”概念 心物关系

中国传统哲学对于许多概念的使用和处理，有着自己独特的思路和方法。就哲学理论的发展而言，先秦时期众多思想概念的出现、演化和发展，对后世思想起着相当重要的影响，有些甚至是决定性的。辨析和梳理这些概念，对于准确把握中国传统哲学思想，探寻中国哲学发展的内在理路有着非常重要的作用。为此，我们试图以《孟子》中的“心”概念为对象，详细检视这一概念在《孟子》原文中的意思表达，进而分析如何获得对其“心”概念解释的合理途径。

一 《孟子》文本中的“心”概念辨析

《孟子》一书“心”字共出现125次¹。梳理和解释这些“心”字的确切含义，存在诸多困难。根据我们的统计，心这一概念大多是与其它词合并使用的。为了明晰孟子使用这些“心”概念的具体用法，我们对之进行了以下分类。

第一类：动词+心，如尽心、用心、有心、动心、戒心、劳心、设心、放心、忧心、养心等，27处；第二类：名词或代词+心，如其心、吾心、何心、是心、此心、我心、斯心、人心、予心、父母之心、君心等，37处；第三类：助词之+心，以及表示心处于某种状态的专有词。前者主要包括不忍人之心、恻隐之心、仁心等，26处，后者指恒心、良心、本心，7处，共33处。这一类涉及心的概念主要是对心的道德价值判断或对道德心所做的限定；第四类：心独立作为一个词使用，25次；第五类：人名孔距心，3处。

在以上概括的《孟子》“心”的使用中，第一类、第二类、第四类、第五类主要属于心的日常使用。前三类心所包含的意义包括想法、态度、观念、意识、看法、主意、心理等，

第五类作为人名出现。如“寡人之于国也，尽心焉耳矣。……察邻国之政，无如寡人之用心者。”（《孟子·梁惠王上》）“尽心、用心”就是用心心思，发挥主观努力。“夫子言之，于我心有戚戚焉。此心之所以合于王者，何也？”（《孟子·梁惠王上》）“我心、此心”是指内心的状态，包括心里的看法、想法、态度等。“至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。”（《孟子·告子上》）心之同然是心理活动具有的功能，区别于口、耳、目的感觉。²从现代语言学的角度看，这些用法可以归属于“心”的普遍性指称范围，语言表达者没有赋予“心”概念额外的涵义。

第三类中出现了一些较为独特的用法。我们将之称为“心”概念的特殊性指称，这是需要讨论的重点。这一类“心”的使用又可以分成两种，一种是用明确的带有道德含义的名词限定心，如不忍人之心、恻隐之心、羞恶之心、辞让（恭敬）之心、是非之心、仁心等。这种用法很容易让人判断出作者对心的价值规定，我们将之称为心的狭义价值规定。另外一种则是用不是非常明显带有道德判断意味的词限制心，如恒心、良心、本心。“恒、良、本”都不带有明确的价值指向，但是在上下文的语义中可以发现作者使用的价值意味，我们将之称为心的广义价值限定。

先看其第一种用法，我们以“四心”为例。《孟子》中“恻隐之心、羞恶之心、辞让（恭敬）之心、是非之心”四心同时使用的共有4次，分别见于《公孙丑上》“人皆有不忍人之心”章，《告子上》“告子曰性无善无不善”章，两章皆为每篇之第六章，每章各2次。这两章均属《孟子》中的重

21 见《论语·述而篇》

22 见李文照《恒斋文集》

23 见《孟子·万章篇下》

24 见《孟子·告子篇下》

25 见全上

26 见《孟子·尽心篇上》

27 见《孟子·滕文公篇下》

28 见《孟子·告子篇下》

重要参考书目

朱熹《四书籍注》台湾学海出版社1988年出版

朱荣智《孔孟伦理思想与四书教学》台湾南岳出版社1985年出版

朱荣智《孟子新论》台湾明文出版社2006年出版

朱荣智《改变一生的孟子名言》台湾德威出版公司2008年出版

朱荣智《与孟子有约——年轻人学孟子》

要篇章。

“人皆有不忍人之心”章从讨论不忍人之心入手，引出怵惕惻隐之心，进而将惻隐、羞恶、辞让、是非之心四者并论。孟子提出无此四心，即是非人，这是反说。后接着正说，四心分别对应于仁义礼智之四端。最后结论落在“人之有是四端也，犹其有四体也”。人能够扩充这四端，足以保四海，不能扩充，不足以事父母。³仔细阅读《孟子》文本，我们发现，本章论述的四心是从讨论惻隐之心的生发引入的。“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”人见孺子入井，怵惕惻隐之心油然而生。“三非”之论就是强调人有怵惕惻隐之心，这是一种本然的道德之心。⁴这是人们自发（油然而生）的道德意识、道德观念。由此可见，惻隐、羞恶、辞让、是非四心是人们面对不同情形产生的不同道德意识，是人们道德心理活动的具体表现。不过孟子认为这些道德心理活动均有其表现的根据，也就是各种德性的价值根基。惻隐、羞恶、辞让、是非的道德意识和观念的根据就是仁义礼智四种德性。故此，孟子提出惻隐、羞恶、辞让、是非之心是仁义礼智之端。郑玄注：“端者，首也。人皆有仁义礼智之首，可引用之。”（《孟子注疏》）可见，在孟子看来，人虽然具备仁义礼智四种德性，但必须通过惻隐、羞恶、辞让、是非之类的道德意识和观念才能够表现出来，这就是惻隐、羞恶、辞让、是非之心。所谓首就是对四种德性的表现，这种具体表现有其心理活动的特征，下文将对此做专门讨论。

“告子曰性无善无不善”章是对“人皆有不忍人之心”章的呼应。在这一章，孟子先论惻隐、羞恶、恭敬⁵、是非之心，人皆有之，后将此四心与仁义礼智并论。我们注意到这两章的主要差别在于，前一章将四心说成是四德之四端，后一章则直接将四心说成是四德。

为什么有这种差别呢？比较之后，我们发现两章皆肯定人有四心，但表述方式不同，前一章是反说与正说相结合而论，后一章则是对告子观点的驳论。同时，在四心与四德的关系论述中，两章的表达也不一致。前一章提出四心是四德之端，后一章则不讨论四端，直接将四心等同于四德。

为此我们需要分析四端与四心的关系。历代注家多从萌芽、端绪的角度解释端的含义。这种解释有其文字学的根据。但是问题在于，端究竟代表什么？具体说端指的是惻隐、羞恶、辞让、是非，还是惻隐、羞恶、辞让、是非之心？孙奭疏曰：“孟子言人有惻隐之心，是仁之端，本起于此也。有羞恶之心者，是义之端，本起于此也。”（《孟子注疏》）孙奭将惻隐、羞恶、辞让、是非之心看作是端。毛奇龄《剩言补》云：“惻隐之心，仁之端也。言仁之端在心，不言心之端在仁，四德是性之所发，藉心见端，然不可云心本于性。”⁶这与孙奭观点一致，肯定四心是四德之端，也就是四德的表现。这种理解的前提对心与性做了区分，心主要指人的心理活动或意识，性则是人的本质的概括。因此，仁德是通过惻隐之心表现出来的，而不是相反。孟子在“不忍人之心”章想表述的是四德如何发生。从“三非”之论，我们可以看出，四德的产生是一个心理活动过程。如仁德就是惻隐的道德意识、

道德心理表现出来产生的一种德性。离开人的道德心理活动，德性是不可能凭空产生的。因为是反说，所以孟子借用了四端论述自己的观点。根据文本表达的逻辑，孟子提出无四心之人，即是非人。但实际上，人都不是非人，原因在于人都有四端。四端就是四心根据不同德性做出的表现。孟子进一步提出，四端犹如四体，有四端而自谓不能者，自贼者也。孟子警示人们，四端之心就像我们的身体一样，如果放弃四端之心，就是对自己的贼害。在本章最后，孟子要求人们都要扩充四端之心，像火之始然，泉之始达一样。能够扩充的人，足以保四海，不能扩充的人，不足以事父母。前者指示了由四端之心到成就四德的光明前景，后者则为人们设置了不扩充四端之心的最为严重的后果，或者说指明了做人的道德底线。这其中包含着将四端之心归于心理活动某种特征判断。

与“人皆有不忍人之心”章不同的是，“告子曰性无善无不善”章讨论的是现实人性具体如何表现。《告子上》前六章围绕着告子与孟子人性论的不同展开论述，其中前四章是直接就告子与孟子观点的不同进行论辩，后两章是公都子借用告子的观点与孟子进行对话。在这一章，公都子先行介绍了三种人性论，一是告子的性无善无不善，二是性可以为善可以为不善，三是有性善有性不善。这三种人性论均属于自然人性论，即不对人性做任何本质性的判断。由于人性自然，所以就出现了以下各种现实，如文武兴民好善，幽厉兴民好暴，尧与象、舜与瞽瞍并存等。这些现实说明人性之善恶没有确定的状态，这显然是对孟子性善论的批评。对此，孟子予以了驳斥。孟子首先亮出了自己很著名的论断，“乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也”。此处的情做实情解。⁷按照孟子的说法，从人的实际情况表现来看，人都是可以为善的，这就是我所说的性善了。至于为什么存在幽厉、象、瞽瞍、纣这些不善的人，并不是因为他们材质、才能的问题。言下之意，人的才能优劣并不影响人可以做一个善人。因为人性皆善。根据这一观点，孟子接着提出惻隐、羞恶、恭敬、是非之心，人皆有之。孟子进而强调四心与四德相互关联，仁义礼智四德是每个人本来固有的。人与人表现出善恶的差别，关键在于是否主动追求仁义礼智的德性。心中不思、不求的人肯定难以发挥自己的才能，也就难以成为人们所期待的善人了。最后孟子引用《诗经·大雅·烝民》的话，并用孔子的解释为自己的观点做最后的论证。“天生烝民，有物有则。民之秉夷，好是懿德。”朱熹对此解释说：“有物必有法：如有耳目，则有聪明之德；有父子，则有慈孝之心，是民之所秉执之常性也，故人之情无不好此懿德者。以此观之，则人性之善可见，而公都子所问之三说，皆不辩自明矣。”⁸

“仁心”见于《离娄上》第一章“离娄之明”章，孟子曰：“今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。”朱熹解释仁心为爱人之心，仁闻为有爱人之声闻于人。⁹朱熹的解释较为平实，也符合原义。可见，仁心是指仁爱的道德心理。

由此看来，第三类中第一种“心”的用法主要是指在有明显道德价值指向影响下的人的心理意识和观念。对这种意

识和观念的认识和理解，影响到人们的具体行为，以及对人性本质的看法。

接下来，我们再来分析第三类中第二种“心”的用法。

在7处这种心的用法中，“恒心”出现了5次，“良心、本心”各出现1次。恒心与恒产并用，《孟子》本文认为在民即普通人那里的表现是无恒产则无恒心，有恒产则有恒心。无恒产有恒心的只有士能够做到。“无恒产而有恒心，惟士为能。”¹⁰（《梁惠王上》）赵岐注：恒产，则民常可以生之产业也。恒心，人所常有善心也。后世均沿用此注解释恒心。可见恒心之心指的是善良的心理状态。

“本心”出于《告子上》第十章“鱼我所欲”章，注家认为本章讨论羞恶之心，因而将本心解释为羞恶之心。¹¹根据孟子本章讨论的主题，将本心解释为羞恶之心，与文意契合。故此本心也是指道德心理意识或观念。

最后，我们再来讨论“良心”指的是什么。“良心”在《孟子》中也仅一见，即《告子上》第八章“牛山之木尝美”章。孟子曰：“虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？”朱熹说：良心者，本然之善心，即所谓仁义之心也。¹²焦循解释为：良之义为善，良心即善心，善心即仁义之心。根据这些解释，良心就是仁义之心，与上文的仁心、本心没有太大差别。良心之心也指的是道德心理意识。由此可见，第三类第二种心的含义都是指道德心理意识或观念。从《孟子》所使用的“心”概念来看，没有对“心”概念做涵义扩张式的使用。了解中国哲学传统的人都知道，后世对《孟子》心概念的解释存在一种形而上学化的倾向。很多解释者将《孟子》中的心解释为本体，或者解释成天赋的道德意识，或者解释成先验的道德本心等等。这些解释大行其道，甚至于将孟子哲学思想标签为一种主观唯心主义。如何解释《孟子》中的“心”，就成为理解孟子哲学的重要一环。

二 《孟子》中“心”概念解释的合理途径

韦政通曾在《中国哲学辞典》中列举出中国哲学中“心”的二十种涵义，涉及孟子的有四处，即善心、恶心、认知心、主宰。韦政通提到的善心、恶心与上文分析的《孟子》中的心的用法没有差异。他所提出的认知心、主宰则与本文的分析有别。对此我们做一简要分析。

《孟子·梁惠王上》：“权，然后知轻重；度，然后知长短。物皆然，心为甚。”韦政通认为此处的心是认知心。赵岐注：权，铨衡也，可以称轻重。度，丈尺也，可以量长短。凡物皆当称度乃可知，心当行之乃为仁。心比于物，尤当为之甚者也。欲使王度心如度物也。（《孟子注疏》）朱熹、焦循皆从此解。依据这一解释，可以发现此处的心不能作认知心解。从上下文来看，本章是孟子与梁惠王讨论仁政的话题。孟子对梁惠王说，通过权衡、尺度可以衡量物的轻重和长短，对于人心也有衡量的标准，而且还更为明显。朱熹解释说：今王恩及禽兽，而功不至于百姓。是其爱物之心重且长，而仁民之心轻且短，失其当然之序而不自知也。¹³朱熹的解释可能过于直接，但与孟子本意还是相吻合的。此处孟子劝诫梁

惠王的意思是，希望梁惠王能够对自己的内心进行衡量取舍，就应该领会如何施行仁政了。这就表明，这里的心本身不是指认知心，而是指对心的认识和衡量，是度心，而不是心度。因此，将《孟子》此处的心说成是认知心缺乏根据。

公都子问曰：“钧是人也，或为大人，或为小人，何也？”孟子曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”曰：“钧是人也，或从其大体，或从其小体，何也？”曰：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。”（《孟子·告子上》）韦政通认为此处的心指主宰，并认为大体就是指心。¹⁴韦氏将此处的心说成是主宰，其涵义究竟何指，我们并不清楚。同样，将大体等同于心其根据可能也不充分。为了说清楚此处的心的涵义，我们需要先对大体与小体的意思进行辨析。赵岐注云：“人有耳目之官，不思，故为物所蔽。官，精神所在也，谓人有五官六府。物，事也。利欲之事来交引其精神，心官不思善，故失其道而陷为小人也。此乃天所与人情性，先立乎其大者，谓生而有善性也。小者，情欲也。善胜恶，则恶不能夺之而已矣。”（《孟子注疏》）从赵岐的注释可以看出，他认为心官的作用是天之所与情性，是人生而有的善性，这是先立乎其大者。情欲之类则是人的小体。用我们今天的话说，心具有立乎其大者的功能和作用。在本章的前一章，孟子说到：“体有贵贱，有大小。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为为小人，养其大者为大人。”朱熹注：贱而小者，口腹也；贵而大者，心志也。¹⁵将大者归为心志，小者归为口腹，这种解释比较切近孟子本文的意思。也和赵岐注释的想法类似。

上文我们曾经对《孟子》中“心”的概念使用进行了分类，认为心单独使用时均指人的心理活动。“心之官则思”的心，显然属于心的普遍性用法，而没有特殊的含义。如果赋予其主宰的含义，也只是从心与耳目所表现出的功能差异的角度来确定的。孟子提出人要先立乎其大者，就是要求人们对以心理活动为主要内容的人的主体因素给予足够的重视，这是决定人修养成长的大体。而对以耳目感官所表现出的情感欲望部分则需要慎重选择，这是影响人修养成长的小体。从其大体者，就能够发挥心理活动的反思功能，从其小体者则有可能被物欲所遮蔽，最终造成大人与小人的不同。大人君子能够自觉地先立乎其大者，其小者就不能夺也。这是孟子心理修养论的确切表达。对此焦循曾指出：“赵氏（指赵岐）以大者指性善，小者指情欲，情欲即耳目之蔽于物。缘性善故心能思，立其大者，则心之思有以治耳目之视听；不立其大者，则耳目之视听有以夺心之思。赵氏以性情言之，盖小故属耳目，大亦不离耳目。以心治耳目，则能全其善性，即养其大体。以耳目夺心，则蔽于情欲，即为养其小体。赵氏恐人舍耳目之视听，而空守其心思，故不以心与耳目分大小，而以善性情欲分大小。此赵氏深知孟子之旨，有以发明也。”¹⁶我们知道汉代注疏之学，均无大的义理阐发。从对《孟子》本文的注解来看，赵岐注多倾向于平实无奇，其语义表达相对更为接近《孟子》本义。

为了对《孟子》的“心”概念作出更清晰的解释，我们需要对先秦时期人们使用“心”概念的状况进行一番分析。有学者曾对西周以后的金文及先秦有关心字的语义进行了详尽的考察，并认为这一时期的心大都指心思、思想或意念，即心理的活动表现。当时人们在日常的生活体验中，逐渐对心的思想意念的特征有了认识，创造出大批描述心的活动的文字。如德、惠、爱、慈、忠、仁、敬（上敬下心）、念、顺（一写作上川下心）、忍、劳、懿、志、哲（上折下心）、谋（上母下心、与诲同）、虑、忘、昧（上未下心）。我们以忍字为例。忍字由残忍、忍心的语义，引申为忍耐、容忍之义。《孟子·告子下》中关于“动心忍性”一段的忍字，是指坚强人的忍耐性情，由此增添人的能力。劳字从双火表示烈焰，烈火烧心以喻劳苦心志。忧、劳两字皆从心，喻劳苦心志之意。¹⁷

这些从心的字，从不同角度揭示出对心的认识。大致说来，可以分成两个大类。第一类描述心能自觉感思德性。心被认为是德性之源，是道德的根基处。这是注重认识的周民族在长期应付现实社会，处理复杂的人际关系，逐渐建立相适应的伦理、道德观念体系过程中，对心能自觉感思德性，实践人生潜能的作用的最高肯定。由此积淀形成充分道德化的关于心的文化心理基础，并在此基础上培育出战国时期儒家心学中以孟子为代表的“尽心知性”的心性道德修养理论。第二类描述心有独立认知真理的能力。¹⁸如哲（上折下心）字表示心有分析判断主动抉择，认知真理的能力，志字反映出心的意志自由能动性。心的本质是独立的思想体，具备自主认知分辨事理的特质。这一类关于心的独立认知的认识，开拓出儒家心学中以荀子为代表的“心知道”的心之独立认知真理的理论。¹⁹从文字考释的角度，对先秦时期心的概念所包含的意思做以上两种区分，能够很好地帮助我们对这一时期各种典籍中出现的概念作出合理的解释，《孟子》自然也不例外。

既然从文字考释或文本本身我们能够较为清楚的判断某一概念的涵义，那么为何在中国哲学的传承中，不断生发出对原文概念的过度性解释呢？如韦政通认为“从哲学史看，心的涵义尽管复杂，但最主要的有两点：（1）心为人生的主宰；（2）心为宇宙的本体。孟子就心之善而言性善，对前一点已畅发其义。孟子复言尽心知性知天，把心与天之间的关系已沟通，开后世天人合一论的端绪。心在宇宙论的意义，在孟子郁而未发，要等到宋明时代，才有重大的发展。”²⁰韦氏的解释非常具有代表性。就《孟子》中的“心”概念而言，不同时代的思想家都从各自的立场出发赋予心以新的内涵。传统儒学中的心学这一流派的产生与此莫不相关。在现代哲学的话语体系中，心学被归结为一种主观的唯心论，这直接与心学对心涵义的取舍和理解相关。如韦政通指出的那样，心学的特色是：（1）以心为宇宙的本体；（2）以心为一身的主宰；（3）众理众德皆摄归于心；（4）圣贤工夫当求诸心。²¹根据上文对先秦时期心概念的分析，我们能够明确得知，至少在孟子那里，他可能不太容易理解心如何成为宇宙的本体这一特点。²²其余三种特点在《孟子》本文中当不难发现。

为何在儒学发展的潮流中会衍生出将心概念引向形而上学化的倾向呢？²³我想其最根本的原因在于思想家对心与身所作的分别。在这种分别的基础上，由于各执一端，心概念的普遍性指称往往被搁置在一边，其特殊性指称便逐渐被赋予更多更复杂的涵义。后世学者往往离开《孟子》本文中概念使用的具体情境，多从各自哲学立场出发，附会出更多的意思。心被不断地上升为心体的过程，就体现了历代注家希求借助《孟子》来发挥自己的观点。如果想从哲学观念论的立场解释这一现象，就必须回到对心物问题的反思上来。

在我看来，传统哲学中的心物二元问题是困扰对心概念解释的绊脚石。赖尔认为哲学家关于心理世界和物理世界的划分不过是一种逻辑的错误，事实上并不存在躯体生活和心灵生活的不同，一切心理谓词指称的东西都可以归结为人的行为方式，归结为物理世界的事实。“心并不处在空间之中，所以不能说它在空间上位于什么东西之内，也不能说在空间上有什么东西在它内部活动着。”²⁴心与身、物质与精神的相互影响、互相作用，同时也体现在不同层次上物理世界和精神世界的沟通。在一个有人的世界里，并不存在人为划分的物理世界和精神世界。这是朴素物理主义和朴素心理主义可以并存且相互统一的前提。心理活动表现出的意识性、意向性、主观性和因果性等四个特征尤其表现了人作为独特的存在的意义。这种意义不仅对于物理世界而言很重要，对于精神世界也是如此。“心与身是相互作用的，但它们不是两种不同的东西，因为心理现象就是脑的特征。了解这种观点的一个途径，就是把它看作既是物理主义的主张，又是心理主义的主张。”²⁵如果我们沿着这样的思路，就会发现，对《孟子》中心概念的任何过度注解都是哲学家思想的自我表达，并不代表《孟子》本文所蕴含的意义。

根据以上理解，我们以四心为例做一简单分析。《孟子·公孙丑上》“人皆有不忍人之心”章：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”在上文的分析中，我们指出四端就是四心所根据的不同德性的表现。如果根据心理活动具有意向性表现的特点，我们也可以说四端就是四心的意向性。同时，如果心理活动具备意向性，那么其意识性、主观性、因果性也会表现出来。用孟子的话说，恻隐、羞恶、辞让、是非这些心理活动都有其意向性的表现，即对仁义礼智四种道德要求的主观愿望和诉求。这一心理过程体现了道德主体的自我意识，在对四德的意向性追求中，其因果性也内在地包含在其中，即由四心推出四端，四端进一步推出性善。“所以四端之发，各有面貌之不同，是以孟子析而为四，以示学者，使知浑然全体之中而粲然有条若此，则性之善可知矣。”（朱熹《答陈器之》）“近来论学者，言扩而充之须于四端上逐一充，焉有此理！孟子当来只是发出人有是四端，以明人性之善，不可自暴自弃。苟此心之存，则此理自明，当恻隐处自恻隐，当羞恶、当辞逊、是非在前，自然能辨之。”（《陆象山语录》）朱熹和陆象山的这两段话，其实就内在于蕴含着对四心心理活动的具体描述。四端作为四心的意向性，只是对心理活动状态指向的揭明。意向性只要表现出来，就

自然能辨之，反之，意向性表现得弱，或没有显示，就是自暴自弃，其结果也就离性善而去了。可以说，四端作为四心活动的意向性表现，就是对心理状态具有善性特征的揭示。“意向性是某些心理状态和事件的特征，它是心理状态和事件（在以下这些词的特殊含义上）指向、关于、涉及或表现某些其他客体和事态的特征。”²⁶人的心理活动的意向性决定着各种行为实践。在孟子那里，对仁义礼智的意向性需要通过恻隐、羞恶、辞让（恭敬）、是非四种心理活动显示出来。可见孟子提出的四端虽然无法用现代哲学的概念进行解释，但是通过以上的分析，其四端说蕴含心理意向性的特征还是非常明白的。将四端引向其他方向的各种理解都离开了《孟子》上下文的语境，多少带有过度诠释的倾向。²⁷塞尔还提出意向心理现象是我们自然生物生命史的一个组成部分。在这个意义上，我们也可以认为，孟子将四端与四心、四德并论，进而阐释自己的性善论。孟子的这一理论思路，以及《孟子》文本诸多对于作为心理状态的“心”概念的使用，与心理活动的意向性特征是较为契合的。所以塞尔进一步认为，把不包含意向性的系统当作有意向性的系统来研究是拙劣的科学，同样，把有内在意向性的系统作为没有意向性的系统来研究也是拙劣的科学。²⁸

以上只是试图借助现代哲学对心理活动本质的理解和认识，对《孟子》文本中“心”这个特定概念可能具有的涵义进行的一种分析，尽可能避免以追求形而上学化的方式对“心”概念进行注解。其目的在于避免过度注解的同时，恢复文本语境中概念使用的本来涵义。这种对注解“科学化”的追求也只能作为一种理论探讨的尝试，其最终目的还是希望寻求一种对古典文本解释、注释的合理化。我们想要彻底回归到古典文本本身，对其中概念的具体用法及涵义进行注释、诠释，尚需要语言发生学、历史文献学、哲学诠释学等多种方法的综合。

本文系国家社科基金第一批重大项目（文化类）（12&ZD004）阶段性成果。

注释：

1 本文统计数字包括《尽心》篇名。

2 孟子此处强调的“心之同然”，就是指人所共有、心所共存的一种德性能力，这是礼义之悦我心的必然前提。由此说明了每个人的自我道德意识的整体性是与他人相统一、并行不悖的。（参见戴兆国：《德性的可理解性与理解的道德性》，《安徽师范大学学报》2005年第4期）这和下文对心的规范性解释理论相关。

3 本章孟子使用的正反对比的语言逻辑在《孟子》全书中比比皆是，充分显示了孟子表达思想的高度思辨色彩。

4 根据孟子逻辑，我们可以这样推论其他三种道德意识的产生过程，即：今人乍见恶人恶行，皆有羞恶之心，非所有内憎于其父母也，非所以要誉于乡党也，非恶其入然也；今人乍见老幼之人，皆有辞让之心，非所有内交于老幼之亲朋也，非所以要誉于乡党也，非喜其人然也；今人乍见争辩

之人，皆有是非之心，非所有内交于是者之父母也，非所以要誉于乡党也，非喜其是者然也。

5 在这一章，前文的辞让之心变成了恭敬之心。辞让与恭敬都是礼这一德性的要求。至于为何孟子两处的表述不尽一致，我们无从得知。

6 参见焦循：《孟子正义》，中华书局1987年版，第235页。

7 程瑶田《通艺录·论学小记》云：情其善之自然而发者也，才其能求本然之善而无不得者也，性善故情善而才亦善也。这种解释注意到情的自然性，但是将情说成是善之自然而发，与孟子本意不太相符。

8 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第329页

9 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第275页。

10 另外一处论恒产与恒心在《滕文公上》第三章。

11 孙奭疏：故本心即义也，所谓贤者但能勿丧亡此本心耳。（《孟子注疏》第310页）朱熹：本心，谓羞恶之心。（《四书章句集注》第333页）

12 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第331页。

13 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第331页。

14 韦政通：《中国哲学辞典》，吉林出版集团有限责任公司2009年版，第193页。韦政通解释“先立乎其大者”时提出：孟子采取心身二元观，认为身体是小体，心体是大体，而心体又是身体的主宰。（同上书，第284页）这一解释已经融进了解释者的立场和观点，我们很难说这是孟子的本意。现代新儒家虽然有很多人热衷于对心体和性体做各种他们认为的创造性转化的理解，但是这一理论推进的意义需要大打折扣。对于专业哲学家来说，所谓的心体与性体都处于模糊不清的状态，就更难以指望一般人能够对这样的哲学概念提出自己的看法。哲学完全被形而上学化，其实就是哲学的自我放逐。

15 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第334页。但是朱熹在接下来注释大体和小体时，又提出：大体，心也。小体，耳目之类也。（同上书，第335页）如果说，口腹与耳目还有近似相通之处，那么心与心志则很难说是一回事。要么朱熹没有对自己的用词进行斟酌，将前后两处解释统一起来，要么这样注释有其自己的想法。

16 焦循：《孟子正义》，中华书局1987年版，第235页。从心理学的角度看，孟子此处的论述关乎对人的认识能力的一种判断，如有学者指出：“耳目之官不思是指其感觉能力，心之官则思是指思维能力。小体是感知，大体是思维。”（燕国材：《中国心理学史》，浙江教育出版社1998年版，第124-125页。）

17 刘翔：《中国传统价值观念诠释学》，上海三联书店1996年版，第207-209页。

18 这里的两种分析都属于对心概念作出的描述性解释，后世对心的形而上学化的注解则偏向于规范性解释。摩尔在《伦理学原理》中对这一问题也进行过论述。摩尔提出伦

理学和哲学一样，需要解答的问题分为两类，第一类可以这样表达：哪种事物应该为它们本身而实存？第二类问题可以这样表达：我们应该采取哪些行为？（G·E·Moore, Principia Ethica, Cambridge At The University Press, 1971, Preface.）前者对应于描述性，后者则对应于规范性。从这个角度我们或许能够发现后世注家对《孟子》心概念作出的注解之所以千差万别，就是因为他们很少做这样的区分。在中国哲学传统中，哲学家一般不去追问心的实存是什么，大家关注的重点都落在了心能够引导出哪些行为这一方面。从摩尔提出的自然主义谬误理论角度说，我们能够获得对心的描述性解释，但是难以得到对心的规范性解释。换言之，历代注家都可能犯有自然主义谬误。

19 刘翔：《中国传统价值观念诠释学》，上海三联书店1996年版，第222页。

20 韦政通：《中国哲学辞典》，吉林出版集团有限责任公司2009年版，第192页。

21 韦政通：《中国哲学辞典》，吉林出版集团有限责任公司2009年版，第200页。

22 西方汉学家曾对孟子使用概念的方式进行概括。如阿瑟·韦利提出：“孟子坚持用普通的词汇，在某点上它与其平常可被接受的意义是不一样的；或者就这些词汇有几种意义而言，坚持任意接受一种意义而拒绝别的。”（引自葛瑞汉：

《孟子人性论的背景》，载[美]江文思 安乐哲编《孟子心性之学》，社会科学文献出版社2005年版，第37页。）

23 哲学的形而上学追求属于哲学思想中究极根本的方面，但并非哲学思想的全部。哲学家对哲学思想或观念的形而上学追求，往往影响到其对学术思想的判断。如熊十力就指出：“汉以来经师皆不悟心性之旨，守文而已。程朱始究心性，而所见犹未的当，至陆王乃澈悟。”（《读经示要》卷二）实际上，汉学和宋学之间的论争恰好揭示了中国哲学所独有的特征。（参见戴兆国：《论中西道德哲学的差异性》，《安徽师范大学学报》2012年第4期）

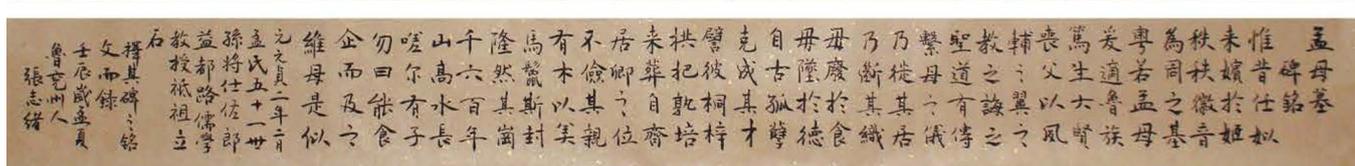
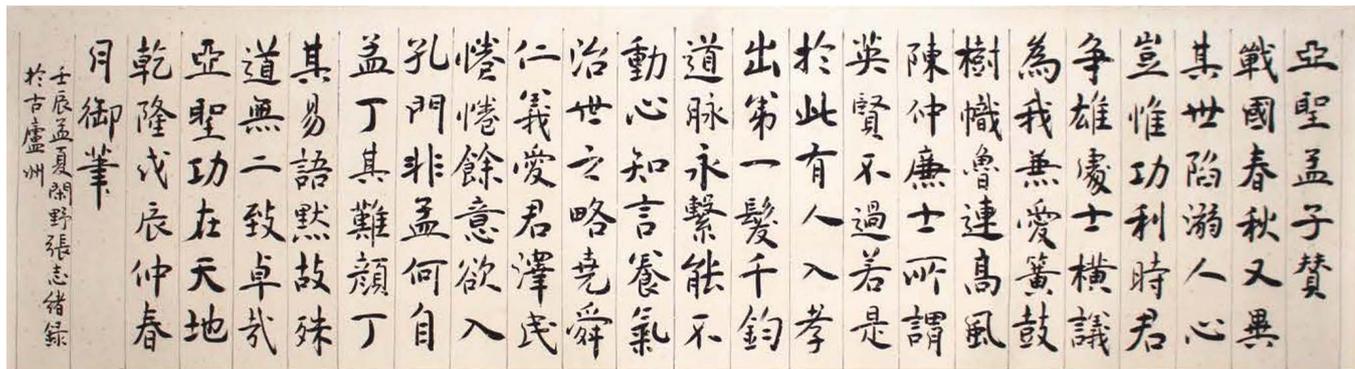
24 赖尔：《心的概念》，刘建荣译，上海译文出版社1988年版，第6页。

25 John Searle, Minds, Brains and Science, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1984, p26. 《黄帝内经》曾论及脑髓，但在《孟子》文本中未见对脑的论述。

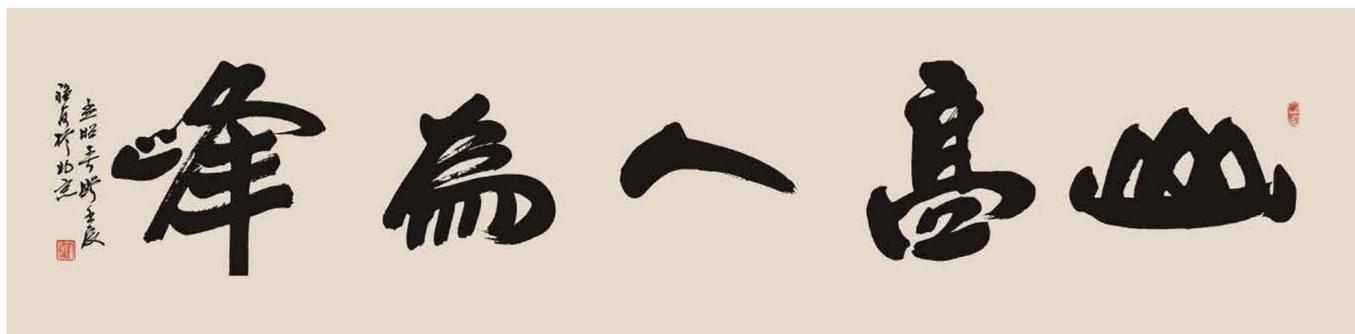
26 [美]约翰·塞尔著：《心、脑与科学》杨音莱译，上海译文出版社2006年版，第110页。

27 本文无意于从诠释学角度对文本概念的注解提出系统看法。就诠释学理论而言，对诠释过程以及诠释要素的分析可能更为重要，这不是本文讨论的切入点。

28 [美]约翰·塞尔著：《心、脑与科学》杨音莱译，上海译文出版社2006年版，第125页。



张志绪 书法



孟昭春 书法

孟子“反身而诚”的儒家意蕴与现代新释

——论“诚”演进的四大阶梯

刘仲林¹（中国科学技术大学科技哲学部）

内容提要：论析了中国哲学发展史上对“诚”诠释的演进，大致分为四个阶段：古代《孟子》打着仁记的“诚”；《中庸》“人主天辅”的“诚”；近代“天主人辅”的“诚”；现代“天人共辄”的“诚”。在综合评价的基础上探讨了对中国哲学新理论建设的价值和意义。

关键词：诚 中国哲学 道 创造

“诚”是了解中国传统哲学，特别是儒家思想的关键词之一。在儒家四书中，《中庸》和《孟子》对其做了精彩论述，并从天人合一的高度，对“诚”的内涵进行大刀阔斧的扩展和形而上提升，从而赋予了它与“道”齐肩的崇高地位，成为中国哲学核心范畴之一。

在讨论诚的哲学以前，我们先关注一下“诚”字本身的出现与演化，这方面，有很多学者作了探讨。鲁芳作了简短概括：考其源头，“诚”的观念源于人的生产实践活动，或者说，源于人们在生产实践活动中所结成的相互依赖关系。随着神灵的出现，人们开始把人与人的这种关系套用在人-神的关系中，借以表达人对神的虔诚。而后，人们的神灵观念不断发展变化，诚的观念于是也不断地发生着变化，逐渐地由反映“人-神”关系发展到反映“人-德”关系，表达的是人们对道德的虔敬。[参考文献：鲁芳：《道德的心灵之根——儒家“诚”论研究》，长沙：湖师范大学出版社2004。]P16

由上形成了三步曲：“人-人”→“人-神”→“人-德”。当“诚”字进一步上升到哲学“形而上”的高度时，又面临一个新的提升：即“人-天”（天人合一）观念的形成。这四步曲构成了一个马鞍形，或大写字母M形结构，其中两个制高点是“人-神”与“人-天”。

诚的“人-天”关系是本文论述的起点。下面，我们就从孟子的观点出发，讨论一下“诚”的思想从古代、近代到现代的演进，以及对对中国哲学新理论建设的启迪。由于篇幅关系，我们仅选一些代表性的观点简析，挂一漏万，请读者指正。

一、孟子之“诚”

在《孟子》一书中，有一处对“诚”做了经典论述：

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

这段话从一个具体的“民治”问题出发，经过一系列逻辑推演，思维抽象，由低到高，自浅而深，最后达到代表“天之道”的终点“诚”。这是一个从“事之道”，上升到“人之道”，再上升到“天之道”的过程，理路非常清晰：民治→获上→信友→事亲→诚身→明善→思诚→至诚。犹如登山，从实践中遇到的问题起步，经过一系列攀登，达到“一览众山小”的峰顶，峰顶写着一个大字“诚”。其实，世间人们遇到的事情和问题很多，不见得非是“民治”问题不可，只要是社会中遇到的各种问题，特别是人事问题，都可以作为参悟“诚”的起点。

在这段话中，关键的修身环节是“诚身、明善、思诚、至诚”，这四个词每词都由两个字组成，第一个字是动词，后一个是名词，生动而简洁地揭示出修行的过程和要点。1、“诚身”是一个反求诸己的行动，是“内学”工夫的体现。孟子说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”（《孟子·尽心上》）我的身心中本来就具有天地的本性，反观自身，诚心而求，就会获得最大的快乐！

2、“明善”表明了孟子修道的聚焦点，即要以明“善”为入口。孟子明的是什么善呢？即善恶意义上的“善”，具体讲就是人的心性“四端”（恻隐、羞恶、辞让、是非之心），概言之就是“良知”。“强恕而行，求仁莫近焉”，表明孟子坚守和追寻的是孔子的仁爱之道。3、“思诚”表明了不能停滞在对日常之善的反思上，而要以思念、追求“诚”为大目标，知行合一，不懈努力。4、“至诚”，经过不断修行，穷理尽性，达到天人合一的道德顶峰。

孟子的修行方法很明确：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）这就是著名的尽心、知性、知天的达“诚”之路。

二、中庸之“诚”

从历史的角度说，许多学者认为《中庸》在前，《孟子》在后，认为孟子吸收和借鉴了《中庸》关于“诚”的思想；但从“诚”研究的内在逻辑看，似乎应该是《孟子》在前，《中庸》在后。因为无论是从研究的深度和广度，论述的全面性和系统性，特别是在对诚的“天人合一”解读上，《中庸》在后更为明显。这里我们不按文献问世的先后，而是按文献内在逻辑，把《中庸》放在第二个阶段。

《中庸》开篇就说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，给出了一个与《孟子》不同的致诚理路，即由天到人的致诚路线。这和老子《道德经》开篇“道，可道，非常道”有某些相似。在这里，天道不是修行的尽头，而是致诚的高起点。牟宗三指出：“孟子坚主仁义内在于人心，可谓‘即心见性’，即就心来说性。心就是具有仁、义、礼、智四端的心。这一思路可称为‘道德的进路’。中庸、易传代表的一路不从仁义内在的道德心讲，而是从天命、天道的下贯讲。这一思路的开始已与孟子的不同，但是它的终结可与孟子一路的终结相会合。它可以称为‘宇宙论的进路’。”²P47

天道的含义是什么？《中庸》的回答是：“天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物不测。”大意是，可以用一句话了之：天地之道作为万物的源头，纯一而不杂，化育万物而不可测。这种回答过于简单，《中庸》全文论述的中心仍然是以仁义为中心的“人道”。说明《中庸》论天道不足，论人道有余，实际诠释的是一个“人主天辅”的“诚”。不过其从天道开篇，有其新意，对后人的诠释发展，有深远影响。

《中庸》说：“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”又说：“自诚明，谓之性。自明诚，谓之教。”针对诚者和诚之者，《中庸》提供了两种致诚的方法：一是天性敏锐的圣人，可以采用“不勉而中，不思而得”方法，因天性高，不需格外努力，即由天性自然而致诚；其次，是天性相对愚钝的一般人，可以采用“择善而固执之”的方法，因天性受蔽，需要不断努力修行，即由彰明而致诚。

三、近代之“诚”

准确说说，近代之“诚”的思想源泉在《易传》，而系统开发在宋明新儒家。前边我们已经看到，在对“天人合一”之诚的探索上，先秦儒家基本是以“人道”为中心，尽管《中庸》比《孟子》更为重视天道的地位，但对天道的内涵语焉不详，总体没有脱离孔子仁学的窠臼。直到宋代，新儒家吸收了佛家、道家形而上的成果，通过对《易传》思想的挖掘和弘扬，在明天道的基础上诠释人道，形成出一种新型态的释“诚”观。其中周敦颐最具代表性，他的思想最集中体现于《通书》中。《通书》开篇说：

诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉，纯粹至善者也。故曰：一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。

“诚”是周敦颐理学体系的中心范畴。既是天地的运行之道，也是人生的最高境界，是天道与人道的本质统一。周敦颐引用《易传》“一阴一阳之谓道”的观点，使天道的内涵清晰呈现，并此为基础，进一步“论证了‘诚’为天道的本质属性，企图为天道与性命之间架起一条沟通的桥梁，为儒家的道德本体论确立一个天道自然的哲学基础。一方面将天道看作是由一阴一阳所支配的客观外在的自然运行过程，另一方面又把天道看作是与人的本质存在着的内在依

据。”³P12 在这里，周敦颐以《易传》的天道思想贯通人道的意图很明显。诚的产生和确立，来源于天道，即“乾道变化，各正性命，诚斯立焉”。从这个角度说，周敦颐实际提供了一个“天主人辅”的诚。

从周敦颐的观点看，诚是在“乾道变化”中确立的，但却认为“圣人之道，仁义中正而已矣”（《通书》）。这里有一个明显的割裂：天道落实到人，为什么就变成了非天道本有的“仁义中正”内容，是为了保持儒家的伦理本位吗？如果打破儒家泛伦理本位观，直接将天道贯通到人道，形成无缝对接，人道的含义会发生什么变化？

四、现代之“诚”

现代之“诚”的观点，是《易传》生生哲学与现代西方哲学（尤其是生命哲学）相结合探索的结晶。现代观点最富新意的贡献，就是在重新解读“天道”和“人道”的基础上，阐发出具有时代特征的创造精神和创新思想。比较典型的是对“生生”的新释。《易传·系辞上》云：“富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易。”张岱年解读说：“世界是富有而日新的，万物生生不息。生即是创造，生生即不断出现新事物。新的不断代替旧的，新旧交替，继续不已，这就是生生，这就是易。”⁴P228 以“创”诠释“生”，这一转语，使古代“生生哲学”跃上一个新阶梯，从而为古道与今道、天道与人道的会通，指明一条新路，具有十分重要而深远的哲学意义。应当指出，这不是张岱年一个人的观点，而是现代中国哲学一个比较普遍的观点，无论持保守派还是激进派。张岱年认为：“宇宙是物质之生生不已的创造历程。”“人之作用在于自觉参加于宇宙创造大流中，而赞助自然的创造。于人，乃得宇宙之自觉。”⁵P379 在这里，天道和天道在广义创造观下得到统一。张岱年说：“诚本是一种合内外之道，而亦可说是一种合天人之道。（诚是天之道，人如能诚，即与天合一了）”⁶

把天道和人道的创造观融入对“诚”的解读，“诚”的解读立马就打上了鲜明的现代印记。牟宗三把对“诚”的传统诠释和现代诠释排列在一起，写出一串恒等式：

天命、天道 = 仁 = 诚 = 创造性自己 = 一个创造原理 = 一个生化原理（创造原理的旧名词，就是生化原理）。²P34

美国的中国哲学家安乐哲等曾从中西会通的视角，对“诚”与“创造”的关系做了专门论述。安乐哲认为：“将人类提升到共同创造性的（co-creative）地位，的确是《中庸》的一个显著特征。这一点，在‘创造性’（‘诚’）观念的运用中得到了体现，为的是提示在既是自我表达同时又是世界表达（both self-and world-articulation）的活动中那种能动的、产生新生事物的人类的实现活动。”⁷P7 “诚”通常被翻译为 sincerity，有时也翻译成 integrity，安乐哲认为应将其翻译为“creativity”（创造性）更准确。因为谈到“诚”都必须涉及到“成为一个个体”或“成为一个整全”的过程。就审美的角度来理解，成为整全的动态，恰恰是一个创造的过程所意味的东西。因此，“诚”被理解为创造性。⁷P8

五、评析与启迪

“道”和“诚”都是中国哲学顶级范畴，从字的构成和原初含义的角度说，“道”（路）更具客体性、外在性，而“诚”（信）更具主体性、内在性，它们共同提升到“天人合一”的形上高度后，“道”更多的被人们从“天”的视角解读，“诚”更多的被人们从“人”的视角诠释。

这里一个问题是：“诚”具有“天”的品格吗？如果有，是打着“人”的印记的“天”，还是打着自然印记的“天”？由于“天”和“人”的巨大差异，将两者融为一体显然是困难的。在“天人合一”的旗帜下，如何将“天道”和“人道”融会贯通，成为中国哲学古今研究的重大议题。

总言之，中国哲学家对“诚”的解读和诠释，大致可以分为四个阶段：①打着仁记的“诚”。以孟子为代表，在传承和发展孔子仁学思想基础上形成，儒家的观念比较纯粹。从社会实践中的纲常问题出发，经不断思维推演，特别是反观自性，明善而致诚。诚的解读局限在伦理道德层面。

②“人主天辅”的“诚”。以《中庸》为代表，以仁学为基础，借鉴道家等形上思想，关注“诚”天道层面，从“天命之谓性”入手，由上而下，自天而人，诠释诚的体用内涵，但也没有脱离伦理道德的中心论。③“天主人辅”的“诚”。以周敦颐为代表，从《易传》生生哲学入手，借鉴道家和佛家形上理论，在“乾道变化，各正性命”的天道高度上立“诚”，同时兼容伦理道德中心论。不过，天道和人道的兼容不够理想，难以真正融会贯通。④“天人共轭”的“诚”。以现代综创家和新儒家等为代表，从《易传》生生哲学入手，借鉴现代西方哲学精华，通过创道融贯天道和人道的方法，在“天人共轭”的创造观上立“诚”。

这里，“天人共轭”是笔者提出的一个词。“轭”的本义是牛、马等拉东西时架在颈部的套具。“共轭”则表示两个（或两个以上）的轭并联用，以使两头（或两头以上）牛能够协同前行。现在，“共轭”是一个自然科学名词，主要指按一定的规律相配的一对，通俗的说类似孪生现象。例如：共轭复数是指实数部分相同而虚数部分互为相反数的两个复数。本文所说“共轭”是指天道（自然）的创造与人道（人类）的创造相呼应，共同构成广义创造观，并由此立现代之“诚”。之所以用“共轭”一词，是因为虽然在形上的层面上，自然创造与人类创造实质是一致的，但两者的表现形式，如创造主体、过程、机制、方法，毕竟有重大不同，一个是自然进化中的创造，一个是自觉实践中的创造，两者在形下层面不能混同。这多少有点类似共轭复数中实数部分相同而虚数部分互为相反数。

以上，我们简述了中国哲学“诚”诠释演化（或转向）的四个阶段。笔者试用牟宗三的恒等式表示法，把以上演化用恒等式象征性表达：

诚 = (天道·人道) = (仁义→仁生→生仁→创造)

在恒等式中(天道·人道)表示“天人合一”的立诚方向；(仁义→仁生→生仁→创造)表示立诚过程的演进。其中①“仁义”，代表以仁义为基础的立诚模式，如孟子；②“仁生”，代表

仁义（人道）为主、生生（天道）为辅的立诚模式，如中庸；③“生仁”，代表生生（天道）为主、仁义（人道）为辅的立诚模式，如近代；④“创造”，代表以创造为基础的立诚模式，如现代。

立诚和释诚过程中观点的演进，对中国哲学研究，特别是新理论建设有什么价值和意义呢？

第一应当指出，诚是一个与道齐肩的中国哲学顶级概念，它的诠释变化，对中国哲学有“牵一发而动全身”的影响。诚的诠释变化是中国哲学变革的一个缩影，记录了不同时代中国哲学在开放的背景下创新和发展的足迹。例如：在诚的演进四个阶段中，孟子之诚大体是原汁原味的原儒之诚，《中庸》是融合了道家等学派形上思想的诚，近代是融合了《易传》、佛家等形上思想的诚，现代是融合了《易传》、西哲等形上思想的诚。通过这些一系列的形而上提升，“诚”已经登上天人之道合一的峰顶，远离了诚字的最初字面含义。因此，表面看起来是诠释诚，深层却是在诠释中国哲学的核心思想及其演变。

第二应当强调，现代从创造的视角立诚，不是中国哲学内在自然演进的结果，而是在西学东渐的过程中，吸收西方哲学精华，补充中国传统哲学不足而产生的。尽管《易传》生生日新的观念很接近创造思想，甚至可以说仅仅有一层窗户纸之隔，但捅破这层窗户纸却异常困难。因为中国传统哲学有一个坚硬的伦理外壳，有漫长历史凝结的僵化经学范式，而一旦“创造”进入中国哲学的核心范畴，不言而喻，外壳就会被突破，范式就会被变革。中国哲学准备好了吗？没有！多数论诚的研究文章，尚没有把现代之诚纳入视野。

第三应当关注，“诚”的研究实用主义倾向。在道德滑坡、诚信淡薄的现实社会氛围中，关于诚信问题的哲学研究也不断增多。总体看，有一种“旧瓶装新酒”的趋向，即套用传统已有的理论，解释或分析各类道德诚信议题。其优点是结合了现实问题，缺点是缺乏理论应有深度，更缺乏理论创新，多数停留在政治需要、伦理需要，发论文需要的层面，回避或忽视诚信问题的形上探讨。这种套用传统理论，就事论事的实用主义倾向，无论对中国哲学的理论和实践发展，都是益处不大。“诚”的理论研究和深化发展，中国哲学界应给与更多的关注。

第四应当前瞻，当前“创新”和“诚信”是社会关注的两大热点问题，之所以热，原因是“创新”和“诚信”的缺位。在习惯上，这两个问题分属不同领域，创新热点在科技，诚信热点在人文，两者很少交会。随着缺乏诚信的虚假创新事件出现，缺乏创新的空洞诚信说教流行，两者的联系也引起一定关注。通过以上诚的“天人合一”诠释，特别是诚的“创造”观提出，为这两个问题融会贯通提供了立足点。能不能以此为基础，建构中国哲学的新理论？这方面，笔者进行了探索，出版了《新精神》《新认识》《新思维》系列著作⁸，初步尝试回答了这个问题。

《中庸》高度评价了至诚的崇高价值和伟大意义：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞

学习孟子思想，弘扬孝道文化

孟庆荣（江苏师范大学孟子学院）

过去我对什么是中国的孝道文化，学习研究不够、认识不足，而且经过对孟子思想的深入学习，近几年来多次到各地参加中华传统文化高层论坛，特别是中国的孝道文化论坛，受到启发教育，认真学习专家学者们孝道文化演讲，阅读有关书籍，通过学习研究使我深刻认识到：中国孝道文化的重要性，对当代青年教育很有必要。

A、百善孝为先

孝，是中华民族的传统美德。百善孝为先，这是民族历史上的佳话。中国是世界公认的孝文化母国，孝文化作为传统文化的一部分，孝道是我国人伦道德的基石，乃中华文化的瑰宝。我们应当大发展，大繁荣。

在经历了千百年的洗礼之后，孝道已成为中国传统文化底蕴，是中华美德中不可缺少的一部分。现代社会对孝道的要求已不仅仅限于家庭之中，企业至社会的各个方面都在倡导孝悌，要求以孝处世。可以说，孝道乃现代人的安身立命之本。

孔子、孟子不仅是中华民族伟大的圣人，同时也是著名的大孝子。孟子七篇 260 章 34685 字，是一部古代著名的经典著作。全篇有 28 次提到孝亲文化，其中 25 章专门讲孝道文化达 4.000 字，孔子论语中论述孝道 19 次文字有 400 字，可见至圣先师孔子，亚圣先师孟子，早在 2.000 多年前就重视孝道文化教育。孟子三岁丧父，家庭比较贫寒，全靠母亲仉氏纺纱织布为生，“三字经”著有“昔孟母，择邻处，子不学，断机杼”的故事，孟母为了孟子学习好，寻找良好环境，

曾不辞劳苦，三次搬迁，最终培养孟子成为伟大圣人。孟子对母亲尽心竭力孝敬，他贵在心中孝，听从母亲一切召唤，为母亲排忧解难，每日早、中、晚三次问候母亲，从不间断，听到母亲健康就心中欢喜，若知母亲欠安就很担忧，想方设法帮助母亲解除不安的因素。对母亲饮食也很注意，对母亲爱吃什么，饭菜冷热都铭记在心，帮助改善母亲生活，母亲年老病故，他放弃周游列国活动，在家墓地守孝三年，编写孟子七篇，受到当地广大人民群众的赞扬。我们提倡学习弟子规，也就是学习圣人名言、学习孝道文化。中、青年朋友们如何行孝？希望多学习弟子规，认真学习亚圣先师孟子名言，深入领会孝道文化，落实到实际行动中就明白了。

“孝”是传统文化的核心内容，千百年来一直作为论理道德之本，行为规范之首而倍受推崇。如《论语》的“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”《孟子》的“仁之实，事亲也者”，孝经上的“孝，德之本也，教之所由生也”都把孝视为仁、义的根本，“人伦之公理”。孝，不仅表现在人间，同时动物有“乌鸦反哺，羊羔跪乳”的行动。

B、古人重孝道

那么，孝道究竟为什么这样历来为古人所重视呢？有专家指出：“在儒家看来孝敬是性德。因此讲孝最容易开发本性，使本具的性德昭显。如果理解了‘孝’这个字，也就理解了儒家思想的精髓。”从“孝”这个字构成来看，“孝”是一个会意字，上面是个“老”字，下面是一个“子”字，“孝”这个字的含义就是说，上一代与下一代是一个体，不是两个。

天地之化育，则可以与天地参。”这里蕴含着一个建设中国新哲学理论的宝藏，让我们共同努力并高呼：创造，开门！

注释：

- 1 鲁芳：《道德的心灵之根——儒家“诚”论研究》，长沙：湖师范大学出版社 2004。
- 2 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社 2008。
- 3 吴凡明：《周敦颐对“诚”的理论重构》，《南通师

范学院学报》（哲社版），2001 年第 3 期。

- 4 张岱年：《张岱年全集》（第 5 卷），石家庄：河北人民出版社 1996。
- 5 张岱年：《张岱年全集》（第 1 卷），石家庄：河北人民出版社 1996。
- 6 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社 1982。
- 7 安乐哲、郝大维：《中庸新论：哲学与宗教性的诠释》，《中国哲学史》2002 年第 3 期。
- 8 刘仲林：《新精神》《新认识》《新思维》，郑州：大象出版社 1999。

如果有两个，这个概念，那就不是孝了。上一代还有上一代，下一代还有下一代，上一代与下一代自始至终都是一体。

中国人祭祀祖先，这个情存的深厚！远祖不忘，对眼前的父母哪有不孝敬的道理呢？儒家从纵的方面讲“孝”的教育。从横的方面，则讲兄弟之间的“悌”，又把它推广到“四海之内，皆兄弟也”。可见孝悌教育做好了，整个社会的人伦关系就会自然井然的有序了。从古至今，历史名人多数是孝子，他们是修身、齐家、治国平天下有功。

在现实社会中，赡养老人孝敬父母不仅是一种道德行为，也是必须遵守的法律规定。但是，孝道在现在似乎被认为是过时的话题，然而“老而无养”和道德滑坡的现象使人们认识到重视孝道的必要性。如何孝敬父母，同时给孩子做好孝的榜样，把孝的内涵传承下去，引起人们越来越多的关注。俗语说：“天地重孝孝当先，一个孝子全家安，孝顺能生孝顺子，孝顺子弟必明贤。自古忠臣多孝子，君选贤臣举孝廉。”家财万贯，还不是一日三餐？宅舍无数，还不是夜眠六尺？应该把自己的积蓄财物分出来，做一些利国利民的事情，比如赈灾、济贫、捐印善书、捐助道德教育事业等等。使父母从做慈善事业中滋养乐善好德之心。父母退休以后一般都比较清闲，甚至感到寂寞或空虚，做儿女的应该积极引导父母学习圣贤教诲。

C、孝顺的典范

孟氏宗亲孝女孟佩杰就是儿女孝道的典范。

山西师范大学临汾学院学生孟佩杰十几年如一日，在坚持学业的同时，独自照顾瘫痪在床的养母，悉心照料，任劳任怨，不离不弃，坚守清贫。

她带母亲上学的感人事迹传开后，在社会各界引起强烈反响，受到媒体广泛关注，在网络上被称为临汾“最美女孩”。为表彰孟佩杰的先进事迹，2009年，临汾市委授予孟佩杰母女文明和谐家庭荣誉称号，授予孟佩杰“孝老爱亲模范大学生”荣誉称号；2010年，成为临汾市年龄最小的十佳道德模范；2011年，被评为第三届全国道德模范和感动中国人物。

伟大时代需要崇高精神的支撑，伟大事业需要榜样力量的引领。孟佩杰的先进事迹集中体现了中华民族的优秀品质，集中表述了人民群众的道德追求，集中反映了社会进步的时代精神。她是当代大学生的优秀楷模，为全社会树起一座道德丰碑，更是孟氏后裔的优秀楷模和孟氏族人的骄傲。为此，中华孟氏宗亲会决定，各地分会和全体孟氏族人要迅速掀起学习孟佩杰的热潮，广泛开展学习道德模范、弘扬传统美德的道德实践活动，进一步加强传统文化教育和社会主义核心价值观教育。特别号召青少年学生学习孟佩杰重孝德、知感恩的优良美德，从我做起，从点滴做起，孝敬父母，感恩亲人，回报社会，弘扬中华民族孝亲养老的传统美德；学习孟佩杰直面生活、无惧磨难、勤奋学习、乐观向上的思想情操，坚定理想信念，刻苦学习，做有益于社会的合格公民。

D、古代人事例

根据《孟子智慧今说》一书中记载，汉文帝初期，朝廷

的刑罚严厉，除死刑之外还有肉刑，不是刺面削鼻，就是剝膝砍脚。齐国的太仓令淳于公犯了罪，按法当判肉刑。淳于公没有儿子，只有五个女儿，他见五个女儿柔弱，不由叹了口气说：“只有女儿没有儿子，到了危急时刻就没用了。”淳于公的一个小女儿缇萦听了，便跟在逮捕父亲的官差后面，一致到了首都长安。到长安以后，缇萦给汉文帝写了一封信，信中说：“我的父亲是齐国的小官吏，齐国的百姓全都称赞他为官廉明。如今触犯了法律，当被处以刑罚。我感到很难过，因为我父亲很想悔过自新，但人死了就不能再活，被损毁了的肉体就不能再恢复，即使他想悔过自新都不可能了。因此我愿意把自己没入管家当奴婢，以赎父亲的刑罚，使父亲有个自新的机会。”汉文帝见到这封信后，觉得缇萦小小年纪竟这样懂事，便赦免了淳于公，并且下令废除了肉刑。

孝女上书，律法更改，这就是让天下人受惠的大孝。必须要认识到，任何法律都是为了维护社会与家庭的稳定及幸福，如果背离了这个原则，那就意味着社会秩序的彻底崩溃，意味着是非的混淆与人心的混乱，我们已经有过这方面的教训，现在是正本清源的时候了。

查证历史中国自魏晋开始，至唐、宋、元、明、清一直下来，就提倡“以孝治天下”。清兵入关，从上到下所有官员，有三本必读的书，其中之一就是《孝经》。《孝经》中告诉我们怎样才能算孝呢？不仅仅是对父母要孝，还要扩而广之大孝于天下，爱天下之人为大孝。也就是说，你孝敬父母长辈，这是小孝。等你长大成家，你就有了两方的父母，你能用同等的心去孝敬双方的长辈，这算是中孝。普天下的人都会老，你也要做父母，父慈子孝，你能用平等的心孝敬天下的父母，视天下父母如同自己父母，用慈爱的心对待天下所有的人，视天下儿女如同自己的儿女，做主管视员工就像自己的儿女一样，这才算大孝。所以，你作为企业的一名员工，要做一个孝子，你不仅仅要对父母好，你还要尊敬你的长辈，尊敬你的上级，热爱你的顾客，热爱你的部署，这才算大孝。

通过学习是我认识到做任何事，都看你有没有一个真心，尽孝亦是如此。所以“百善孝为先，看心不看迹”。有孝心、爱心、忠心、热心，诚心，如果能力不够，你可以学，心不够，就没有办法了。在企业里，我们需要的是每一个人有一个真心！

孝的真意是什么？就是爱，也就是回过来还要还报的爱，也就是说，父母养活你十几年，你要回报；企业提供你工作的机会、发展的机会；如今你有了能力，需要你回报，你要回过头来奉献，这就是一个人做人的基本原则。

E、五不孝表现

按照孟子七篇中孟子提到五种不孝的表现。第一种好吃懒做，不顾父母之养；第二种是喜欢赌博、喜欢喝酒，不管奉养父母的事；第三种是喜欢自己存钱，把钱给妻子孩子，只注意自己的小家庭，而没有奉养父母亲。第四种不孝，是自己放纵耳目之欲，吃喝玩乐不好事，让父母得羞耻。第五种是好勇斗狠，在外面跟人家打架结仇，将父母亲陷于危险。古代很强调这一点。比如，有人在外面跟其他人打架，打赢了，

别人可能会报仇对付他的家人，半夜放一把火，那父母怎么办呢？因为可能会对付好勇斗狠，危害了父母亲，自然也算不孝。前三种不孝都是不奉养父母亲，说明古人观念里真是养儿防老。当今社会也需要这样做光靠政府照顾也有困难，老人生病了有子女送到医院，扶持一下。这些都是应该做的。

现在有些年轻人在市场经济的影响下，一切为钱自私自利，缺少道德修养的教育，各地出现重养宠物轻养父母，不问老人生活。有的被称为“啃老族”不干工作经常伸手向老人要钱，有的兄弟们为了争老人家房产，打架斗殴到法院打官司等等不良行为。

去年12月的一天徐州发生人命惨案，有个20多岁的青年，因盗窃被劳改释放，经常游手好闲，不劳而食，无钱用就伸手向母亲要，进网吧打游戏机玩，有一次要钱没给，他兽性发作惨无人道把母亲活活打死，后被公安机关法办。90年代还有个处级干部，自家有高级房产不住，向外出租，还争父亲住房，夫妻俩把80多岁老父亲（离休干部）赶出门外。租一间简易平房，不顾老人生活。老人夜间因病发高烧无人照顾，次日送医院抢救无效没过几天不幸去世。这个正处级干部，不仅不感到难过伤心在父亲丧事未处理好的情况下急忙出国游玩。他在机关领导岗位上，对员工漠不关心，对企业更没有孝心，一贯不务正业，贪污受贿200多次，引起民愤极大举报，结果被法院判处有期徒刑18年。这真是善有善报，恶有恶报，也是不孝敬老人的可悲下场。

当家长的对子女不要当成“小皇帝”，从小就要严格教育，不要娇生惯养。要引导孩子们多学习孝道文化。认真学习孟母教子有方的经验。俗语说：“严是爱，宽是害，不管不问要变坏”密切配合老师共同培养教育好孩子健康成长，努力做到：“五爱”即“爱祖国、爱家乡、爱父母、爱老师、爱劳动”真正成为祖国优秀的接班人。

以上这五种不孝应当引起每个做儿女的重视，要认真学习孟子的名言：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌。”做一个合格的孝子。

孟子还说过“不孝有三，无后为大”，是另一种解释。那么“不孝有三”是哪三点呢？

第一种是对父母亲阿意屈从，陷亲不义。父母说什么子女都说好。结果父母反而做了不义的事情。儒家绝对不说“天下无不是的父母”，可以父母都爱护子女，但也不见得方法都对。子女长大了，可以判断了，就要跟父母说，尽量不要犯太明显的错误。

第二种不孝，是家里很穷而父母老了，子女还不去做事、做官，让祖先的祭祀断了。

孟子认为“无后为大”，第三种严重。为什么？孟子要替舜找一个借口。舜的父亲和后母不让舜结婚，而尧是天子，天子把两个女儿嫁给舜，却没有经过舜的父亲和后母的同意，这在古代是不可思议的。孟子公开谈这个，他说，如果舜向他的父母亲报告，他们一定不准，会说尧的两个女儿要嫁，就嫁给舜的弟弟。但是谁想嫁给舜的弟弟呢？他的弟弟叫做象，是个坏蛋。可舜的父母很偏心，完全偏爱这个弟弟，而非常讨厌舜。所以，舜不告而娶，也是怕将来没有结婚没有孩子，也是不孝，不如先结婚再说。

孝在心孝不在貌，孝贵实行不在言；孝子齐家全家乐，孝子治国万民安。父母双全正宜孝，孝思鳏寡亲影单；赶紧孝来光阴快，亲由我孝寿由天。

当前对青年来说特别是80后的青少年，学习孝道文化非常重要。希望广大青少年朋友们，在马年开始，一马当先，万马奔腾，快马加鞭，马上行动，广泛开展学习孝道文化活动，树立敬老、爱老新风，为中华民族传统文化发展繁荣再立新功。



郑正 国画

孟子之水哲学探微

朱亚坤（安徽大学）

内容提要：孟子哲学思想体系的建构与“水”有着密切的关联。孟子将水的能动性、本源性和持恒性作为君子修身应遵循的根本规律，并在法天重生的精神统摄下，化澜水之术为“道”，并有此“道”解读出水作为自然存在、目的存在、价值存在和审美存在的多层意义，具有重要的理论意义和现实意义。

关键词：水 天 自然 智慧

古代中国“东渐于海，西被于流沙，朔南暨声教，讫于四海。”（《尚书·禹贡》），这种特殊的地理环境不仅孕育了中华民族及其源远流长的中国古代文化，而且也形成了中国传统思维方法和模式。中国传统的思维模式中，人们往往习惯于以己度物将自己的思想投射到自然中去，将自然作为人类社会的对应物而存在。自然常被人为的赋予了伦理、道德的价值，人们又以顺应自然之法为修身之根基与目的，化自然之法为个人修身之法、处世之法、为政者治国之法，正是在这种人化自然、自然化人的双向互动中生成了并彰显着中国哲学的精神。在种种与人们生活密切相关的自然物中，水对人们的生存和思想的生成发展具有重要影响，与此相应，无论是儒家、道家和佛家都毫无例外的将水纳入到了自己的思想体系，水也相应的成为各个流派精神要义解读的路径之一。这些从经验出发并带有思辨色彩的思想方法可概括为“水哲学”。“所谓水哲学，是指人们将对水性和水理的认识化为一种根本方法，运用到社会人生各个领域，通过将人情事理与水性水理相类比，找出解决社会人生问题的根本方法。”¹水哲学具有丰富的思想内涵和多维的解读空间，但学术界一直以来多研究道家哲学和佛学中的关于水的思想，对儒家哲学中相关思想也主要集中在孔子身上，其实作为亚圣的孟子不仅继承了孔子关于水的观点，更将其进行生发衍变成了一套相对成熟的理论。

一、孟子水哲学的思想渊源

水在原始社会一直作为神秘的自然力量而存在，对于人类的生存具有不可或缺性和不可替代性。中国古代文论中很早就有对于水的记载，但常流于对自然现象的描述，相传在尧舜禹时代——“洪水滔天，浩浩怀山襄陵，下民昏垫。”（《尚书·益稷》）在敬畏的心态下，先民开始试图去了解水，顺应水的自然规律。“我闻在昔，鲧洪水，汨陈其五行。帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸。鲧则殛死，禹乃嗣兴。”（《尚书·洪范》）《尚书·洪范》中将水作为宇宙万物的五种基本元素之一并且将其置于首位：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土”是中国最早关于宇宙生成有文字记载的描述，水也因此开始走入了哲学世界。

“水”的概念在《尚书》中开始具有哲学意义，到了《周易》水开始作为一种哲学范畴出现。《周易》是我国包含哲学思辨色彩的哲学原典，《易经》的出现标志着人们开始推导天地万物运行的规律，是人类抽象思维充分发展的产物，《易经》说：“易有太极，是生两仪；两仪生四象，四象生八卦。”《易传》中用八卦——乾、坤、震、艮、离、坎、兑、巽分别代表天、地、雷、山、火、水、泽、风八种物质。八种元素之中，水占其一。水作为一种与卦象相对应的现实物质存在，具有了超越自身具体意义的抽象内涵，这也意味着人们已经超脱出自然物质带给人们的直接经验，作为哲学范畴而存在。

到了先秦时期，水的哲学价值在关于孔子言论的记载中开始具体呈现，水开始成为一种人们精神投射的对象，人们在对自然的凝神观照中，试图了悟自然之道，并将其来指导自身的修行。孔子认为“夫水者，启子比德焉。遍予而无私，似德；所及者生，似仁；其流卑下，句倨皆循其理，似义；浅者流行，深者不测，似智；其赴百仞之谷不疑，似勇；绵弱而微达，似察；受恶不让，似包；蒙不清以入，鲜洁以出，似善化；至量必平，似正；盈不求概，似度；其万折必东，似意。是以君子见大水必观焉尔也。”（《荀子·宥坐》）水在孔子伦理道德体系中作为观念象征的感性形式的存在，孔子以大水之性为人的理想品性，认为水集德、仁义、勇、智为一体，无私润下、生育万物、循理有度、自强坚持、又能够包容净化万物。

某种意义上而言，正是对水的关注萌发了孔子的“中庸”思想和智性人生观。水的自然形态给孔子以直接的启发：“中者，水流之中线也。”“孔子观于鲁桓公之庙，有欹器焉……孔子顾谓弟子曰：‘注水焉’，弟子挹水而注之，中而正，满而覆，虚而欹。孔子喟然而叹曰：‘吁，恶有满而不覆者哉？’……”（《荀子·宥坐》）水中而正，满而覆，虚而欹，人立于世也应采取中庸的人生态度，把握好适中的度。孔子积极乐观、从容豁达，秉承“知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。”（《论语·雍也》）的人生态度，虽然在现实中常常遭遇冷落和窘迫，“伐树于宋，削迹于卫，穷于商周，困于陈蔡，受屈于季氏，见辱于阳虎，戚戚然以至于死。”（《列子·杨朱》）也曾萌发“道不行，乘桴浮

于海”（《论语·公冶长》）的感慨，将“海”视为人生的归宿，但始终将“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）视为人生的理想境界。

孔子乐水，强调君子要修身养性，认为“源洁则流清，形端则影直”（《论语·述而》），“仁者乐山，智者乐水”，常以智者自居，淡泊名利，安然处世。相对于孔子给予水性智性的解读，孟子则拓展了水的仁性解读空间，孟子以水的变化性、本源性、实在性和坚持性为基础构建其水哲学体系，将孔子对水的自然性的解读更加抽象化、系统化、理论化，整个理论更具有普遍性和哲理性。

二、孟子水哲学的理论构建

1、能动之水。“孔子登东山而小鲁，登泰山而小天下，故观于海者难为水，游于圣人之门者难为言。观水有术，必观其澜。”（《孟子·尽心上》）孔子登上东山，就觉得鲁国变小了；登上泰山，就觉得整个天下都变小了。观看过大海的人，便会对其它水失去兴趣；在圣人门下学习过的人，便难以被其它言论所吸引。观看水有一定的方法，一定要观看它的波澜壮阔。事物都是在不停的变化发展中的，自然物在引起人们的直观体验后，这种体验往往是暂时的，变化的，人们往往把握到的只是事物的现象，要想达到问题的本质，必须看到它的变化发展，把握其内在的规律性。孟子强调水的能动性，变化性。“观水有术，必观其澜”，水之法，在其澜，在其能动性。能动性是水性之成的必要条件。有其能动性，方有其规律性，观其能动性，方能得其法。在现实界有波动的水，才能前进，渐进才能到达海；而在思想界伴随能动性，才有思想的波动，有思想活跃性，才有提高才有发展，才能不断提升自身的思想境界方能达到道德至境，如果一直处于思想静止的状态，就不可能有思想的发展。

2、有源之水。徐子曰：“仲尼亟称于水，曰‘水哉，水哉！’何取于水也？”孟子曰：“源泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海。有本者如是之取尔。苟无本，七八月之间雨集，沟洫皆盈；其涸也，可立而待也。故声闻过情，君子耻之。”（《孟子·离娄下》）对孟子这段话，朱熹是这样诠释的：“水有原本，不已而渐进以至于海，如人有实行，则亦不已而渐进以至于极也。”²有源之水，才能不舍昼夜，奔流不息；而无本之水，即使因雨水骤至而暂时河满沟溢，但时令一过，干涸也就随之而来。儒家之道是君子修人之根本，思想之根源，君子要像有源之水那样立于儒家之道基础上，才能获得取之不尽、用之不竭的动力源泉。“有源的溪流是与自天而降的雨水相比较而言的。雨水无本无源，充溢于灌溉庄稼的沟渠，滋润禾苗，但很快便会挥发干涸，而有泉水则不断流淌。据孟子所说，孔子从这种自然现象中悟出一条道理：荣誉如果得不到人的内在道德资源的支持，就像不能连续流淌的水流，眼见干枯，这使君子感到耻辱而非荣耀。”³

3、持恒之水。“日月有明，容光必照焉。流水之为物也，不盈科不行；君子之志于道也，不成章不达。”（《孟子·尽心上》）“言学当以渐，乃能至也。成章，所积者厚，

而文章外见也。违者，足于此而通于彼也。此章言圣人之道大而有本，学之者必以其渐，乃能至也。”⁴太阳月亮有光辉，不放过每条小缝隙，流水有规律，不把坑坑洼洼填满不向前流；君子立志于道，没有一定成就，也就不能通达。孟子强调有法之水的实在性。水之法，“不盈科不行”，“盈科而后进”。流水不放过任何坑坑洼洼，不把它们填满便不会向前流，这种脚踏实地、循序渐进的品格，正是立志行道的君子所应追慕效法的良好德行。“盈科而后进”，“成章而后达”，不断进取之心才是求学和做人的标准和境界。人只有既有充盈的本源，又能坚持不懈，努力躬行。“不舍昼夜，盈科而进。”正如君子修行要坚持，要一以贯之，修身养性是一个阶段性进展的过程，不可急功近利，一蹴而就。

三、孟子对“水”的多维解读

1、自然存在

在孟子的哲学思想体系中，并没有泯灭水作为一种实存的、具体可感的自然物的存在意义，而是试图借助水的现实实用价值，透视出人与自然并存的现实中二者存在的合法性，而这种“法”之根本则是自然之“法”，人要以顺应自然来获得存在的根本，而不是通过了解自然试图征服自然。这种包含中国独特的地域文化色彩的智慧在当代社会仍具有现实意义：人认识自然，利用自然，但必须遵循自然规律，营造人与自然对立基础上的有机的和谐的统一人类世界才能获得可持续发展。孟子对水的解读常表现在两个层次，一是物质层面，一是精神层面。物质层面上的水不仅作为人类的生命之源，还作为一种原始的、不可抗拒的力量而存在。这种对于水的哲学思考，虽没有脱离水的物态性存在，却是以一种平等的态度来对待。虽拘泥于现实认知条件和知识水平的限制，对水的神秘性、原始性、不可征服性这种自然存在充满恐惧，但是同时也对这种作为物质意义上的水满怀感恩心态，对于这种原始自然力希望顺应它的规律以欲与之和谐共存。

2、目的存在

在中国传统文化中自然物与人在存在意义上是一种有机交融的关系，先哲擅于在对自然物的观照中建立某种与人类道德品格的相关性，然后在人、物的关系中强化符合中国传统道德品性的认识，最后再把社会人生中某种理想化的人格重新寄寓于自然物中，以实现自然物的目的性存在。某种意义上说，自然物作为一种目的性存在是自然物在人思维中的主观呈现状态，是自然物在进入人的认识视域后，被人赋予了价值判断后而获得的新的认识价值。借由以己度物来将自然纳入伦理道德视域，是中国特有思维方式。水与人们生活的紧密联系，以及水自身具有的丰富内涵而成为儒家视域中的一种目的性的存在。在先秦时期，孟子作为当时人们思想的引领者，同时也是人们伦理道德规范的教化者，以水作类比，一方面是利用人们与自然的亲近，将自然物作为教化的类比对象，不仅便于传达思想，也使人们易于接受；另一方面以水作类比，凭借人们对自然力量的敬畏之心，也增加了这种道德说教的权威性和不可违逆性。

3、价值存在

水在成为一种目的性存在的同时也成为了价值的存在。对于一个国家而言，水如国家之民。“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心章句下》）化民之术，治国之道。民为一国之本，是国之为国的根基，能立国亦能覆国，犹如水能载舟亦能覆舟。对于儒家而言，水之就下之性犹如儒家向“仁”之道，世人向善之道。孟子曰：“民之归仁也，犹水之就下、兽之走圯也。故为渊驱鱼者，獯也；为丛驱爵者，鹫也；为汤武驱民者，桀与纣也。今天下之君有好仁者，则诸侯皆为之驱矣。虽欲无王，不可得已。”（《孟子·离娄上》）对于世人而言，水为世人之“君子”。君子性情淡泊如水，却有着深厚的涵养，这种水样人生却不是一时一刻修得，水样人生亦是一种低调的华丽。水表面看似无奇，实则内涵丰富，重要而不标榜，平缓流淌的背后却有波澜之道。水之性情，正如君子，水之法，正是君子修身之道。在对自然之水波澜起伏状态的审视中，可以透视出水与君子相似的性格与品格，而从水的自然形态和规律中君子也能参悟出关于社会和人生的奥秘。

4、审美存在

从山水中获得审美体验是儒家在实现人生的价值与追求生命的意义的过程中的情感体现，也是孟子水哲学的重要解读路径。“人是情感最为丰富的动物，天赋有着最敏感的身体。正是在这个意义上，万事万物皆体现于感情之中，对于人而言不仅可能，而且也必然是人才克臻于此。”⁴ 孟子的水哲学淡化了从信仰出发来膜拜山水，而从人的内在情感要求出发来看待山水，并高度重视发挥审美和艺术对个体情感心理的感染愉悦作用，通过个体对水这种自然物审美的心理欲求和社会的伦理规范两者的交融统一，来宣扬“水”之道。这种审美经验的生成，基于天人合一、物类相感的思维模式，经由静观默想认识到自然物实用价值之外的审美价值，不仅体现出人类对大自然的探索，而且也展现了人类思维的深化。人由对自然的单纯利用，发展到发现人与自然的同一性，再进而从自然之法中领悟人生的“道”，在自然被人化、被审美化的过程中，表现出思维的进步和发展。

四、孟子水哲学的精神及体现

1、法天重生

天在中国整个的传统文化体系中一直与自然具有接近的含义，而在儒家思想体系中天也一直是一个核心范畴。法天、尊天、孝天、敬天都是儒家哲学的核心精神。天创化自然，自然中的每一事每一物都有自身的特殊性和特殊的生命规律，有一定的状态，一定的活动，一定的“位”与“格”。人是作为自然的一部分而存在的，自然物的某些特点和人的道德属性相类似，自然界的一些规律也与人类社会发展的规律接近，正可谓：天人合德。孟子正是认识到自然物表象背后暗藏着的规律性，试图超越已有的感性经验，获得新的体悟，并试图将自然之法生发为人之法，宇宙之法，但是拘于认识的有限性，孟子哲学思想也带有一定的局限性：在把自然内化的同时也把自然神化，虽超脱水这个自然事物原状态后获得的一种全新的主体性体验，却又以一种宗教精神来主宰整

个思想。天在孟子的哲学思想体系中具有神秘性和无所不能性，因此效法天也成为孟子水哲学的主要精神。

在法天的精神统摄下，孟子的水哲学在表现出对自然敬畏的同时，也表现出重生的观念。生命源于天地，天地生发出世间最伟大最神圣的生命。人优于万物，超越众生，是万物之灵，人的生命也是最重要的。尊重生命，珍惜生命是儒家对待生命的基本态度。儒家对生命关爱成为孟子仁学思想的原点，在此基础上孟子借自然事物之法生发出他的政治哲学，使之符合人们日常生活经验事实，通俗易懂与人们现实生活较为接近，也因此具有了普遍意义和可传达性的特点，不仅易于世人接受，也为其合法性的获取提供了便利。仁政就是使人民“有粟如水火”，借助这些关系的建立，由物质条件对人生存的重要性引申到对生命的重要、人生存权力的重要，倡导统治者要尊生惜命和行仁政。

2、取之为“道”

孟子深察澜水之术，并将其由个人修身养性立世之道，拓展为一种关系之道、治国之道，借助自然物的比拟为其制度化提供事实范例，体现出由个体自身向社会层面拓展，是由自然属性的向价值理性的效用层面关注点的转化，也是个体智慧向社会普遍真理发展的努力。孟子认为人性本善。“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山，是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”（《孟子·告子上》）因此人修养心性，要涵养本心。孟子认为本心作为人内在的修养起点，其善质无关外在之物，自我价值的起源就在自身之内。人性向善，如同水往低处流一样，是自然本性；而人行恶事，犹水之“过颡”、“在山”是“搏”与“击”外力作用结果。避“恶”趋“善”的方法，就如观看水有一定的方法，一定要观看它壮阔的波澜一样，君子立志要高远，胸襟要开阔，便会感到“万物皆备于我矣”，孟子正是以水为喻来说明人要达到善的方法是反求诸身而自足的道理。

借助人与水关系的建立，水之道对世人的启发教育引导，孟子有个人与水的关系拓展到人类社会与水之道的关系，还借助水火之喻解释说明了行仁政的重要性，形象地指出水之道不仅是个人处世之道，同时也是为君者治国之道、为仁之道。为“仁”则有：“仁之胜不仁也，犹水胜火。今之为仁者，犹以一杯水救一车薪之火也；不熄，则谓之水不胜火，此又于不仁之甚者也。亦终必亡而已矣。”（《孟子·告子上》）为“恶”则使老百姓生活困苦如水深火热之中。另外，孟子取“水”充足之意，认为治天下之本，应使民之“菽粟”如水一样充足。“易其田畴，薄其税敛，民可使富也。食之以时，用之以礼，财不可胜用也。民非水火不生活，昏暮叩人之门户，求水火，无弗与者，至足矣。圣人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。如智者亦行其所无事，则智亦大矣。”（《孟子·离娄下》）

“知者乐水，仁者乐山。”孔子曾由对自然美的欣赏引申到对人性的不同判断；孟子在其基础上加以发展，根据水的性质、特点延伸到君子修道成仁的层面，赋予了水独特的



王道如何战胜霸道

——孟子正义战争与和平思想引论

王国良（安徽大学中国哲学与安徽思想家研究中心）

内容提要：孟子一生提倡王道，提倡和平，反对霸道，反对攻城略地的不义战争。他对于推翻暴政、解民倒悬的正义战争，对于平定内乱，恢复和平秩序的吊民伐罪的战争表示赞同，并认为“仁者无敌”，表现出可贵的理想主义精神。但孟子只考虑战争的正义性，忽略国家规模、军事训练和武器装备，使王道仁政理想难以真正实现。即使实现，可能也要付出沉重代价。总结孟子战争与和平的思维教训，为王道战胜霸道提供可行的途径，对现代国家确立正义的战争观、捍卫世界和平具有重大现实意义。

关键词：王道 仁政 正义 霸道 战争

提倡和平，反对战争是自孔子以来的儒家主流思想。孟子继承孔子的和平思想，在世衰道微、邪说暴行有作的战国纷争时代，周游列国，四处奔走，提倡王道，提倡和平，反对霸道，反对攻城略地的不义战争。虽然孟子的思想不合列国君主口味，本人不受重用，儒家理想难以实现，但孟子无怨无悔，绝不苟合阿世，表现出泰山岩岩的大丈夫气概。然而孟子并非完全“迂远而阔于事情”，他对于推翻暴政、解民倒悬的正义战争，对于平定内乱，恢复和平秩序的吊民伐罪的战争表示赞同，并认为“仁者无敌”，表现出可贵的理想主义精神。但孟子只考虑战争的正义性，忽略国家规模、军事训练和武器装备，使王道仁政理想难以真正实现。即使实现，可能也要付出沉重代价。总结孟子战争与和平的思维教训，为王道战胜霸道提供可行的途径，对现代国家确立正义的战争观、捍卫世界和平具有重大现实意义。

—

孟子贬斥春秋以来的历次战争，认为这些战争都是为了攻城略地祸害百姓的不义战争，即“春秋无义战”（《孟子·尽

心下》以下引用孟子只注篇名）。孟子认为春秋战国时期称雄称霸的诸侯都是罪人，“五霸者，三王之罪人也；今之诸侯，五霸之罪人也；今之大夫，今之诸侯之罪人也。”（《告子下》）在孟子看来，不以道义引导君主，不以仁义辅助君主，只是逢君之恶，迎合君主的私欲，都是民贼，那些能为君辟土地，充府库，能为君搞合纵连横，取得战争胜利的所谓良臣，都是民贼。因此，“争地以战，杀人盈野，争城以战，杀人盈城，此所谓率土地而食人肉，罪不容以死。”“故善战者服上刑，连诸侯者次之，辟草莱任土地者次之。”（《离娄上》）凡是宣称“我善为阵，我善为战者”都是大罪犯，他们发动的战争都不是代表正义，代表人民利益，都不是为了百姓的和平安康，都是为了扩充自己的领土而致人民的生死于不顾。孟子认为，这些战争即使取得暂时胜利，取得局部胜利，也不可能长久，“不能一朝居”，怎么获得还将怎么丧失，无休止的相互攻伐相互屠戮最终将导致身弑国亡。“不仁而可与言，则何亡国败家之有？”（《离娄上》）孟子的伟大之处在于认识到“不仁者”不可以得天下，“苟不志于仁，终身忧辱，以陷于死亡。”（《离娄上》）秦始皇以武力霸道

解读空间。孔子“君子见大水必观之”；孟子则“濂水有术，取之为道”，孔子是从自身出发先在的赋予水这种自然实体一定的道德价值判断，利用自然物的特性与人品性相对应之处，提出人应效法自然，与自然比德；孟子则从水自身的本源性、能动性、变化性、实在性、坚持性出发，认为有源之水、能动之水、有法之水皆有水之“道”，可取之为现世之道，既可为世人立身安命之道，又可为君子修身养性之道，同时又是统治者为政之道。相对孔子而言，孟子的判断更凸现出对大自然的敬畏、亲近之感，而相对于西方“人为万物的尺度”、主客二分的模式，这种从整体圆融的思维出发从自然万物中悟道的思维方式，无疑是一种人与自然和谐相处的理想境界。

注释：

1 程潮 钱耕森，《先秦各家的水哲学及法水哲学》[J]，《学术月刊》1997年第12期，第63页

2 [宋]朱熹，《四书章句集注》[M]，中华书局，2012年，第298页

3 艾兰，《水之道与德之端——中国早期哲学思想的隐喻》[M]，上海人民出版社，2010，第46页

4 同[2]，第363-364页

5 杜维明，《道、学、政——论儒家知识分子》[M]，上海：上海人民出版社，2000，第103页

统一天下,短短二十几年就被农民起义推翻,就是鲜明的例证。

但是,孟子并不是反对一切形式的战争,对于正义战争,维护人民利益的战争,孟子表示支持。正义战争,就是“以至仁伐至不仁”,(《尽心下》)“至仁”是正义战争的主体,“至不仁”是正义战争的对象。所谓“至仁”,就是实行王道的国家,以仁义治国的国家,孟子说:“以力假仁者霸,霸必有大国;以德行仁者王,王不待大——汤以七十里,文王以百里。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。诗云:‘自西至东,自南自北,无思不服。’此之谓也”(《公孙丑上》)。孟子对王道和霸道作出区分,霸道是以实力或武力强制别人服从,既然是以实力称强称霸,必须是大国才能具备相当的实力,别的国家不是不愿反抗,只是由于实力不足,才暂时放弃反抗。王道是以德行仁,即实行仁政,王者以德服人,故王道国家不一定要大国,百里可以王天下。小国行仁政可以王天下,那么大国行王道更容易王天下。所谓“至不仁”,有两种情况,一是实行暴政,残害百姓,滥杀无辜,王道国家兴仁义之师,吊民伐罪,百姓欢欣鼓舞,急切盼望;二是国内动乱,民不聊生,王师出动,解民倒悬,恢复和平安定秩序,百姓箪食壶浆,以迎王师。孟子认为,针对这两种“至不仁”情况而出兵讨伐,就是值得赞扬和支持的正义战争,当然,一切反侵略战争都是正义战争。一个国家对另一个国家发动战争,违背另一个国家人民的意愿,遭到被侵略国家人民的坚决反抗,就是侵略战争,就是非正义战争,即使被侵略国家的统治者腐败无能,但人民不同意外国干涉,就不能借“仁义”之名发动侵略战争,横行霸道。孟子说过“春秋无义战”,同时还说“敌国不相征”(《尽心下》),敌国指身份对等国家,上对下为征,敌国不相征,也可以引申为两个身份或性质相同的国家无权互相征伐。一个无道的国家没有资格对另一个无道国家假借仁义之名实行讨伐,一个流氓国家也没有资格对另一个流氓国家发动战争。更不允许以掠夺别国财富、控制别国资源为目的,假借各种冠冕堂皇的名义对别国发动侵略战争。孟子认为,只有真正实行仁政的国家,不是乘人之危,不是火中取栗,而是以仁义为目的,以别国人民的利益和安全为目的,才有资格兴师问罪,保民安邦。这也就是“民为贵,社稷次之,君为轻。”(《尽心下》)这样的正义战争不战则已,战则必胜,故“仁者无敌”,“仁人无敌于天下”。(《尽心下》)

二

孟子所处的战国时代,各国诸侯急功近利,亟亟于富国强兵,攻城略地,孟子的仁政理想难以实现,不免被人看做“迂远而阔于事情”,孟子本人也不受重用。司马迁对孟子的处境作出了曲折而符于实情的描述:“孟轲,骞人也。受业于思之门人。道既通,游事齐宣王,宣王不能用。适梁,梁惠王不果所言,则见以为迂远而阔于事情。当是之时,秦用商君,富国强兵;楚、魏用吴起,战胜弱敌;齐威王、宣王用孙子、田忌之徒,而诸侯东面朝齐。天下方务于合从连衡,以攻伐为贤,而孟轲乃述唐、虞、三代之德,是以所如者不合。

退而与万章之徒序《诗》、《书》,述仲尼之意,作《孟子》七篇。”(《史记·孟子荀卿列传》)司马迁在孟子传记里记载了孟子见梁惠王,与梁惠王话不投机,所论不合,这究竟是孟子迂阔,还是梁惠王本人是不足以成就大业的急功近利之徒?我们且来分析孟子与梁惠王对话的实况再下结论。

《孟子》第一篇《梁惠王上》第一段就记述了二人的对话:

孟子见梁惠王。王曰:“叟!不远千里而来,亦将有以利吾国乎?”

孟子对曰:“王!何必曰利?亦有仁义而已矣。王曰,‘何以利吾国?’大夫曰,‘何以利吾家?’士庶人曰,‘何以利吾身?’上下交征利而国危矣。万乘之国,弑其君者,必千乘之家;千乘之国,弑其君者,必百乘之家。万取千焉,千取百焉,不为不多矣。苟为后义而先利,不夺不餍。未有仁而遗其亲者也,未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣,何必曰利?”

《孟子·梁惠王上》还记载了梁惠王更详细具体的对孟子的询问:

梁惠王曰:“晋国,天下莫强焉,叟之所知也。及寡人之身,东败于齐,长子死焉;西丧地于秦七百里;南辱于楚。寡人耻之,愿比死者一洒之,如之何则可?”

以上是《孟子》的陈述。司马迁在《史记·魏世家》里对他们二人的见面作了略有差别的描述:

三十五年,与齐宣王会平阿南。

惠王数被於军旅,卑礼厚币以招贤者。邹衍、淳于髡、孟轲皆至梁。梁惠王曰:“寡人不佞,兵三折於外,太子虜,上将死,国以空虚,以羞先君宗庙社稷,寡人甚丑之,叟不远千里,辱幸至弊邑之廷,将何利吾国?”孟轲曰:“君不可以言利若是。夫君欲利则大夫欲利,大夫欲利则庶人欲利,上下争利,国则危矣。为人君,仁义而已矣,何以利为!”

从以上引述看,梁惠王数被於军旅,三战皆败,太子虜,上将死,忙于招贤纳士,急于寻求强国复仇之道,利国之道,而孟子却要他行仁义,行仁政,貌似所答非所问,确实有“迂阔”之嫌,不能满足梁惠王的急切愿望。然而司马迁却对孟子的回答击节赞叹!

太史公曰:余读孟子书,至梁惠王问“何以利吾国”,未尝不废书而叹也。曰:嗟乎,利诚乱之始也!夫子罕言利者,常防其原也。故曰“放於利而行,多怨”。自天子至於庶人,好利之弊何以异哉!(《史记·孟子荀卿列传》)

我们姑且不论司马迁出于什么动机反对梁惠王唯利是图,但我们认为,孟子的回答,要梁惠王行仁义,施仁政,一点也不迂腐,恰恰是针对魏国的实情提出的救国济困的最好建议!魏国的实情是:“狗彘食人食而不知检,途有饿莩而不知发”(《梁惠王上》),富豪家的猪狗吃着人的粮食却不知节俭,路有冻死骨却还不开仓赈济,“庖有肥肉,厩有肥马,民有饥色,野有饿莩。此率兽而食人也!兽相食,且人恶之;为民父母,行政,不免于率兽而食人,恶在其为民父母也?仲尼曰:‘始作俑者,其无后乎!’为其象人而用之也。如之何其使斯民饥而死也?”(《梁惠王上》)宫廷里整天大鱼大肉,马厩里养着肥壮的骠马,老百姓却挨饿受冻,转死

沟壑，这简直就是率兽食人！梁惠王不想着十年生聚，十年教训，不想着卧薪尝胆，整日花天酒地，不管人民死活，百姓恨得咬牙切齿，恨不得与统治者同归于尽，如果人民不发动起义、不给敌军带路已属万幸，梁惠王居然还想着兴军复仇，攻城略地，这不是白日做梦吗？所以孟子痛斥梁惠王不仁：

“不仁哉梁惠王也！仁者以其所爱，及其所不爱，不仁者以其所不爱，及其所爱。”公孙丑曰：“何谓也？”“梁惠王以土地之故，糜烂其民而战之，大败，将复之，恐不能胜，故驱其所爱子弟以殉之。是之谓以其所不爱及其所爱也。”（《尽心下》）

仁者是把自己所爱者推及到不爱者，比如爱屋及乌，梁惠王这个不仁者不爱老百姓，却把这不爱推及到自己所爱太子（在与齐国交战中被害，一说战死）。梁惠王以获取土地为目的，糜烂其民而战之，属于不义战争，其败不亦宜乎！因此，孟子要梁惠王抛弃利益愿望，痛下决心行仁政，实在是唯一的救国良方，何迂阔之有？！

三

针对梁惠王问利，孟子答之以仁义：“地方百里而可以王。王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上。可使制梃以达秦楚之坚甲利兵矣。”（《梁惠王上》）

孟子与梁惠王交谈多次，从不同方面勾画了“仁政”的内容，这些内容孟子在与齐宣王对话时又重复多次，每次语言表述不尽相同，核心内容基本一致，说明孟子认为“仁政”的理想适合当时所有国家。每个国家都实行仁政，就可以实现天下太平，如果有哪个国家实行暴政，仁政国家就可以吊民伐罪，恢复和平与秩序。

“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”（《梁惠王上》）

“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。”（《梁惠王上》）

“今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之途，天下之欲疾其君者皆欲赴愬于王。其若是，孰能御之？”（《梁惠王上》）

“今夫天下之人牧，未有不嗜杀人者也。如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣。诚如是也，民归之，由水之就下，沛然谁能御之？”（《梁惠王上》）

“关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥。老而无妻曰鳏。老而无夫曰寡。老而无子曰独。幼而无父曰孤。此四者，天下之穷民而无告者。文王发政施仁，必先斯四者。”（《梁惠王下》）

“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士，皆悦而愿立于其

朝矣。市廛而不征，法而不廛，则天下之商，皆悦而愿藏于其市矣。关，讥而不征，则天下之旅，皆悦而愿出于其路矣。耕者，助而不税，则天下之农，皆悦而愿耕于其野矣。廛，无夫里之布，则天下之民，皆悦而愿为之氓矣。信能行此五者，则邻国之民，仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自生民以来，未有能济者也。如此，则无敌于天下。无敌于天下者，天吏也。然而不王者，未之有也。”（《公孙丑上》）

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

“彼夺其民时，使不得耕耨以养其父母。父母冻饿，兄弟妻子离散。彼陷溺其民，王往而征之，夫谁与王敌？故曰：‘仁者无敌。’王请勿疑！”

遗憾的是，梁惠王无德无能无仁，竖子不可教，使孟子的王道理想落空，这不是孟子迂阔，而是梁惠王竖子不可教。但孟子认为“以至仁伐至不仁”的正义战争历史上有过先例，并不是孟子的空想，这就是汤放桀、武王伐纣。这属于前面所论正义战争的第一种情况。汤讨伐桀从征讨葛开始，葛杀戮百姓，甚至连儿童也惨遭杀戮，于是汤起兵讨伐。四海之内皆举首而望之，欲以为君。

“汤居亳，与葛为邻。葛伯放而不祀。汤使人问之曰：‘何为不祀？’曰：‘无以供牺牲也。’汤使遗之牛羊。葛伯食之，又不以祀。汤又使人问之曰：‘何为不祀？’曰：‘无以供粢盛也。’汤使亳众往为之耕，老弱馈食。葛伯率其民，要其有酒食黍稻者夺之，不授者杀之。有童子以黍肉饷，杀而夺之。《书》曰：‘葛伯仇饷。’此之谓也。为其杀是童子而征之，四海之内皆曰：‘非富天下也，为匹夫匹妇复讎也。’‘汤始征，自葛载。’十一征而无敌于天下。东面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨，曰：‘奚为后我？’民之望之，若大旱之望雨也。归市者弗止，芸者不变，诛其君，吊其民，如时雨降，民大悦。《书》曰：‘徯我后，后来其无罚。’‘有攸不惟臣，东征，绥厥士女。匪厥玄黄，绍我周王见休，惟臣附于大邑周。’其君子实玄黄于匪以迎其君子，其小人箠食壶浆以迎其小人。救民于水火之中，取其残而已矣。《太誓》曰：‘我武惟扬，侵于之疆，则取于残，杀伐用张，于汤有光。’”（《滕文公下》）

武王伐纣也是如此，都是兴仁义之师，吊民伐罪，百姓欢欣鼓舞，急切盼望，如果说百姓有埋怨，那是埋怨王师为何不先来解放他们。孟子构筑了尧舜禹汤文武到孔子的传统，其中尧舜禹是禅让，而汤和文武则是通过正义战争取得政权，俗称“汤武革命”，孔孟儒家对着两种方式都加以认可，都是“顺

乎天而应乎人”的合理方式。

四

汤放桀、武王伐纣是历史上的正义战争，孟子并没有亲身经历。孟子亲身经历、参与讨论并勉强同意的战争，就是齐国讨伐燕国的战争。根据司马迁《史记·燕世家》记载，燕王子噲私下把王位让给宰相子之，国家大乱。“燕王因属国於子之，子之大重。国事皆决於子之。……三年，国大乱，百姓恫恐。因搆难数月，死者数万，众人恫恐，百姓离志。孟轲谓齐王曰：‘今伐燕，此文、武之时，不可失也。’王因令章子将五都之兵，以因北地之众以伐燕。士卒不战，城门不闭，燕君噲死，齐大胜。”司马迁在这里明确说孟子劝齐王伐燕。但根据《孟子》本文，孟子没有明确劝告齐王伐燕，有一个叫沈同的私下征询孟子意见，孟子认为燕可伐，但没有认可齐国是伐燕的主体，孟子认为齐国没有行王道，没有资格讨伐燕国，如果不挟私立，以仁义为目的，勉强可以作为讨伐主体。

沈同以其私问曰：“燕可伐与？”

孟子曰：“可；子噲不得与人燕，子之不得受燕于子噲。有仕于此，而子悦之，不告于王而私与之吾子之禄爵；夫士也，亦无王命而私受之于子，则可乎？何以异于是？”（《公孙丑下》）

孟子认为燕国可伐，是因为燕王不该私下把王位授予子之，造成死者数万，众人恫恐，百姓离志的后果，但没有说明谁可以伐，没有认可齐国是讨伐的主体，只有“天吏”即行仁政者可以讨伐。

齐人伐燕取得胜利，要不要吞并燕国，宣王明确征求过孟子的意见：

齐人伐燕，胜之。宣王问曰：“或谓寡人勿取，或谓寡人取之。以万乘之国伐万乘之国，五旬而举之，人力不于此。不取，必有天殃。取之，何如？”

孟子对曰：“取之而燕民悦，则取之。古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悦，则勿取。古之人有行之者，文王是也。以万乘之国伐万乘之国，箪食壶浆，以迎王师。岂有他哉？避水火也。如水益深，如火益热，亦运而已矣。”（《梁惠王下》）

孟子认为，是否能够吞并燕国，主要要考虑燕国百姓的意见，如果百姓不乐意，则不可取。燕国百姓箪食壶浆迎接你们，是希望你们拯救他们于水火之中，如果你们的吞并导致水更深火益热，只会引起燕国百姓的反抗或逃走。

齐国估计没有按照孟子的意见征询燕国百姓的意见，直接吞并了燕国。不仅吞并，而且杀戮燕国百姓，掠夺其财富，毁坏其宗庙建筑，引起燕国百姓的反抗，其他诸侯国也对齐国吞并燕国的举措不满，预谋组织联军救燕伐齐。这时齐宣王又来征询孟子意见。

齐人伐燕，取之。诸侯将谋救燕。宣王曰：“诸侯多谋伐寡人者，何以待之？”

孟子对曰：“臣闻七十里为政者，汤是也。未闻以千里畏人者。《书》曰：‘汤一征，自葛始。’天下信之，东面而征，

西夷怨；南面而征，北狄怨。曰：‘奚为后我？’民望之，若大旱之望云霓也。归市者不止，耕者不变。诛其君而吊其民。若时雨降，民大悦。《书》曰：‘徯我后，后来其苏！’今燕虐其民，王往而征之，民以为将拯己于水火之中也，箪食壶浆以迎王师。若杀其父兄，系累其子弟，毁其宗庙，迁其重器，如之何其可也。天下固畏齐之强也，今又倍地而不行仁政，是动天下之兵也。王速出令，反其旄倪，止其重器，谋于燕众，置君而后去之，则犹可及止也。”（《梁惠王下》）

孟子首先举商汤伐葛的事例，希望齐国军出征燕国能像商汤伐葛一样，以仁义为目的，行仁政，吊民伐罪，解救燕国百姓于水火之中，赢得燕国百姓的支持，箪食壶浆以迎齐师，齐国军队应该在平定内乱以后，迅速建立和平社会秩序，重新选立一位符合燕国各界人士愿望的国君，稳定政权，然后撤兵。可惜齐国不是王道国家，出兵燕国并非为了推行王道，而是挟带私利。燕国的老百姓原来以为你齐国是要把他们从水深火热中拯救出来，所以用饭筐装着饭，用酒壶盛着酒浆来欢迎您的军队。可你却杀死他们的父兄，抓走他们的子弟，毁坏他们的宗庙，抢走他们宝器，这怎么能够使它们容忍呢？各国诸侯本来就害怕齐国强大，现在齐国的土地又扩大了一倍，而且还不施行仁政，这就必然会激起天下各国兴兵。面对现在的形势，孟子建议，大王您赶快发出命令，放回燕国老老小小的俘虏，停止搬运燕国的宝器，再和燕国的各界人士商议，为他们选立一位国君，然后从燕国撤回齐国的军队。这样做，还可以来得及制止各国兴兵。

从以上的分析可以看出，孟子对形势的判断非常精准客观，提出的建议何等中肯稳当！然而齐国不愿放弃一己私利，企图把燕国据为己有，结果遭到各国诸侯与燕国士众的联合反抗，齐国被迫狼狈撤兵。“燕人畔。王曰：‘吾甚惭于孟子’”（《公孙丑下》）齐国失败以后，齐王对于没有听取孟子的建议感到惭愧。可是孟子对齐王已经深感失望，觉得不足以成大事，提出辞职！

后来有人认为齐人伐燕是由于孟子的劝告，孟子明确表示否认，孟子只承认私下里对沈同表示过燕国可伐的意见，但认为只有施行王道仁政的国家可以讨伐，即为“天吏”“则可以伐之”（《公孙丑下》）。孟子对齐国的政治不满意，但如果能够以仁义为目的出兵平定燕国内乱，恢复和平，也许王道可以由此开始。从这个意义上说，孟子也许勉强认可齐国作为伐燕的主体。岂料非仁政国家毕竟不可靠，挟私利以出兵，吞并燕国，杀戮百姓，掠夺财物，迁其重器，毁其宗庙，引起燕国人民和各国诸侯的联合反抗，把本来有可能成为正义战争的伐燕之役硬是变成乘人之危的非正义的侵略战争。

五

孟子一生积极提倡和平，致力于实现王道理想，认为王道国家战则必胜，仁者无敌，具有可贵的理想主义精神。但仔细分析孟子的全部论述，就不难发现，由于过度的理想主义色彩，对正义观念的过分自信，导致王道仁政理想在现实中难以实现。纵观历史，王道难以战胜霸道，正义战争难以

当前儒学的任务

解光宇（安徽大学哲学系）

内容提要：中共十八大以来，儒学的发展又掀起了一个新的高潮。当前儒学的任务有：一、儒学与中华民族精神家园的建构。二、儒学与当代道德建设。三、儒学的创新：第一，将儒学的精华融入中华民族的核心价值观念；第二，发展传统的儒学范畴，融入时代的内容；第三，在儒学的概念范畴上创新。四、儒学文献研究。五、儒学的普及：第一，普及以《论语》为核心的白话读本；第二，普及儒家传统的启蒙读物，如《弟子规》、《三字经》等；第三，恢复孔庙、文庙、夫子庙和书院；第四，恢复祭孔仪式。

关键词：儒学任务 精神家园 道德建设 创新 普及

2013年11月26日，习近平总书记到曲阜考察，并在孔子研究院主持座谈会。习近平总书记在孔子研究院主持座谈会的第一句话就是：“很高兴来到山东曲阜，是为贯彻十八大精神而来。请大家围绕孔子研究、儒家思想谈谈。”这充分体现党和国家对儒家文化和传统文化的重视。在这里想谈谈当前儒学的任务，请同仁指教。

一、儒学与中华民族精神家园的建构

习近平同志在全国宣传工作会议上提出“四个讲清楚”，即“要讲清楚每个国家和民族的历史传统、文化积淀，基本国情不同，其发展道路必然有着自己的特色；讲清楚中华文化积淀着中华民族最深沉的精神追求，是中华民族生生不息、发展壮大的丰厚滋养；讲清楚中华优秀传统文化是中华民

取得胜利，野蛮国家凭借武力横行霸道，肆意侵略和平国家，其事例不胜枚举。即使正义战争取得胜利，往往也要付出沉重代价。总结孟子王道理想的思维教训，辩其得失，为王道战胜霸道提供可行的途径，对现代国家确立正义的战争观、捍卫世界和平具有重大现实意义。

一、孟子认为王道国家不待大，百里之国可以王天下，理想主义色彩过于浓厚，没有考虑到资源的有限性。孟子描述的仁政理想是一户有百亩耕地，五亩宅基地，欢迎天下人民都来耕地，民之所归，如水之就下，沛然莫之能御；欢迎天下商人都来经商，欢迎天下知识分子都来本国从政。可是小国资源有限，一户百亩地，你能容纳多少农户呢？小国市场消费有限，能有多大的市场规模呢？天下知识分子都来从政，增加财政负担，引起赋税加重，人民能够承受吗？孟子说王道国家不必大，这是为了增强实行王道的信心，但依照孟子的思路推理，大国比小国更容易实行王道。大国资源充分，广土众民，有更大的市场空间，可以吸收更多的贤能俊杰来为国效力。孟子认为霸道依靠实力，所以实行霸道必须是大国才有充分实力，同理，只有实行王道的大国才能抵御霸道，主持正义。因此，大国具有更大的实行王道的能力责任与义务。

二、孟子过分强调正义的力量，没有重视军队的训练管理和国防建设。通观孟子书全文，找不到关于军队训练和国防建设的论述。即使不是处于战国时期（更何况是战国时期），一个国家也要组织一支有一定规模的军队，并且要加强训练，增强战斗力，这样才能在正义战争中以最小的牺牲赢得最大的胜利。没有常规军队，战争发生时组织没有经过训练的民

众去抵抗，用血肉筑长城，即使最终取得胜利，也要付出极其沉重的代价，给某些提出“花钱买和平”的人提供口实。当然，要加强军队建设和国防建设，就有可能增加赋税，增加百姓负担，如何在军费开支和保障人民生活水平之间找到平衡，需要执政者具有高超的行政艺术。

三、孟子忽略了武器的优劣在战争中的作用。这一点尤其值得总结经验教训。受孟子思想影响，中国长期以来不重视先进武器的研发与建造。甚至在国势危急时，有的士大夫还在大发“战争不靠武器”的迂腐议论。孟子过分强调得多助，认为“域民不以封疆之界。固国不以山溪之险，威天下不以兵革之利；”（《公孙丑下》）认为只要施仁政于民，“可使制梃以挞秦楚之坚甲利兵矣”，（《梁惠王上》）组织没有经过训练的百姓用木棍去对付秦楚之坚甲利兵，这要付出多大的牺牲和代价！何况秦国是虎狼之师，训练有素，用土地奖励军功，重赏之下必有勇夫，手中又有锐利武器，恐怕仅仅依靠正义在手、仇恨在胸不足以取胜！在现代战争中，先进武器的作用就更是显而易见了。因此，加强先进武器的研发和建造时不我待，刻不容缓，要把拥有先进武器提升到事关国家生死存亡的高度来对待。

中国是一个大国，国力空前强盛，正在继承中国文化的优秀传统，弘扬儒家思想，总结提升孟子的王道理想，致力于和谐社会建设，促进全民共同富裕，加强军队和国防建设，拥有足以威慑霸道国家和邪恶势力的先进武器，就一定能在国际社会主持正义，为维护世界和平作出应有的贡献。

的突出优势,是我们最深厚的软实力;讲清楚中国特色社会主义植根于中华文化沃土、反映中国人民意愿、适应中国和时代发展的进步要求,有着深厚历史渊源和广泛基础。”在这“四个讲清楚”中,特别是“讲清楚中华文化积淀着中华民族最深沉的精神追求,是中华民族生生不息、发展壮大的丰厚滋养”,说明建构中华民族精神家园的重要性和紧迫性。

上个世纪五、六十年代以前出生的人,大多数都经过“无产阶级文化大革命”。“无产阶级文化大革命”一结束,在社会上产生一个现象,好象人们的精神支柱倒塌了,精神上无家可归了,没有安身立命之所,成了流浪者。在那个转型时期,精神家园荒芜,找不到精神家园,中华民族的精神像“游魂野鬼”,“若浮云而无依”。精神状态非常重要,如果一个民族没有自己的民族精神,这个民族的生命力是可想而知。在那个转型时期就需要寻找中华民族的精神支柱,建构中华民族的精神家园。尤其是跨入新世纪以来,随着经济的发展,物质文明有了长足的进步,更需要精神家园的建设。毫无疑问,中华民族的优秀的传统文化是我们的精神家园,而儒学中的精华更是我们精神家园的重要组成部分。

之所以说儒学中的精华是我们精神家园的重要组成部分,这首先要从儒学的发生发展说起。我们知道,中国有几千年的文明史,儒学是伴随着中华文明的发展而发展的;中国传统文化博大精深,而儒学又是传统文化的主干。儒学的发生、发展、演变的历史,体现了中华文明发展的历史;儒学史中的基本观点,都是对中华文明发展史的记载;学习和研究儒学,有助于加深对我国几千年文明史的理解,加深对传统文化的理解。儒学中的精华,对于我们现代的政治、经济、文化、伦理道德等领域的建设,都有很好的借鉴作用;对于我们个人的心性修养、以及人生观的培养,都有很好的启迪作用,故儒学是我们建构中华民族精神家园的重要思想资源。

精神家园有一个重要特征,即具有精神追求和寄托、心灵慰藉的功能。每一个精神正常的人,都有精神活动、精神诉求、精神追求。个体的人是这样,整体的中华民族也是这样。如果无精神家园,精神追求就无目的,精神就无所寄托。而精神家园的重要功用,就是给人以精神寄托和慰藉,给整个民族有追求的目标,故精神家园是个体的人和整体的民族精神生活中不可或缺的因素。

儒家自问世以来,以“自强不息”、“修齐治平”、“天下为公”为宗旨,并提出一系列名言警句,如“天行健,君子以自强不息”、“厚德载物”、“敬德保民”、“民为邦本”、“和为贵”、“己所不欲,勿施于人”、“仁者爱人”、“杀身成仁”、“乐以天下,忧以天下”、“国家兴亡,匹夫有责”、“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”、“为政以德”、“制天命而用之”、“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”等。这些名言警句振聋发聩,振奋民族精神,已成为中华民族精神家园的重要组成部分。

可以说,儒学伴随着中华民族几千年的文明史,为中华民族的安身立命、发展、繁荣以及中华民族的精神形成乃至个体精神的健全,作出了重要的贡献。在当今社会,儒学同样有其现代价值。弘扬儒学的精华,建设中华民族的精神家园,

是当前儒学工作者的重要任务。

二、儒学与当代道德建设

习近平同志指出,国无德不兴,人无德不立。必须加强全社会的思想道德建设,激发人们形成善良的道德意愿、道德情感,培育正确的道德判断和道德责任,提高道德实践能力尤其是自觉践行能力,引导人们向往和追求讲道德、尊道德、守道德的生活,形成向上的力量、向善的力量。对历史文化特别是先人传承下来的道德规范,要坚持古为今用、推陈出新,有鉴别地加以对待,有扬弃地予以继承。只要中华民族一代接着一代追求美好崇高的道德境界,我们的民族就永远充满希望。习近平同志关于道德的论述,将道德与道德建设提到一个很高的高度,说明道德建设是当前精神文明建设迫在眉睫的重要任务,更是儒学工作者义不容辞的责任。

儒家一贯重视道德问题的研究,《论语》中有很多内容都是讲道德修养的,如孝悌忠信、礼义廉耻、温良恭俭让、吾日三省吾身等。孟子讲“性善”、“四端”,荀子讲“性恶”、“化性起伪”,都是强调后天道德教育的重要性。从整个儒学史来看,儒家在对人性问题探讨中,阐发道德修养问题。

《三字经》开宗就是“人之初,性本善”,就是说,“性善论”是儒家人性学说的主流。人性虽善,人也有情,情有善有恶,所以,对不善的情要加以教化,才能成为贤人、圣人。儒家的性善学说以及性情关系说,为我们的道德修养和教化方面,提供了宝贵的理论财富。

“孟子道性善,言必称尧舜”,性善论是孟子整个思想的基础。孟子虽然主张人性善,但并不是说人人天生就是善人,而只是具有“善端”,是善的萌芽,需要培养、扩充。孟子把恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心称为仁、义、礼、智四端,虽说“仁、义、礼、智根于心”,“非由外铄我也,我固有之”,但要培养“四端”、“扩而充之”,才能显示善性。

孟子虽然强调人的本性中有“善端”、“良知”、“良能”,但不是说人生来就是有完善的道德。社会上的人确实有不善的。不善者就是没有很好培养“善端”。人能否培养和扩充自己的“善端”,主要取决于自身的主观愿望和努力。所以向善者取决于主观的“心”,即要养心,养心才能培养、扩充“善端”。

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

如果不能“寡欲”而丧失善性,就应努力把它找回来,恢复善之本性,这就是所谓的“求放心”。心官能思,通过思维的明辨,便能克制物欲以存善性。所以他强调要先把心中固有的“善”树立起来,以防感官因“蔽于物”而夺走善性。

孟子的“性善说”是儒家性学说发展的逻辑起点。虽然后继者大部分都继承“性善”思想,但在论述“情”的方面发展了“性恶”的思想。荀子首次明确地提出“情”的概念。荀子说:“性者,天之就也;情者,性之质也;欲者情之应也。”荀子把性、情、欲三者联系在一起,认为情欲是性的表现。“情”

表现在哪些方面呢？荀子提出“六情说”：“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。”特别是“好”，往往表现为恶的欲望，即所谓“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚”，就是说人“生而好利焉”，“生而有耳目之欲，有好声色焉”，如果“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴”，因此，人性恶其表现的情欲也恶，所以，必须要“化性起伪”，贯彻“礼仪法度”，加强道德教育。

董仲舒曾提出“性三品”的理论，旨在调和性善和性恶、性与情的矛盾。韩愈认为，不能把性和情截然分开，应该将性与情并提。他说：“性也者，与生俱生也。情也者，接于物而生也。”并且指出性的内容有五，即仁义礼智信；情的内容七，即喜怒哀惧爱恶欲。韩愈在论述性情的基础上，把人性也分为上中下三品：“性之品有上中下三，上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。”性有三品，性情相应，情也依附而分为三种，即上品的性必发为上品的情，它基本上符合五德，中品的性必发为中品的情，它于五德虽然有违背或不足，但其中包含有合乎五德的地方；下品的性则必发为下品的情，它从本质上是与五德相违背的。性与情一一对应，二者紧密相联。韩愈性情相关联的思想则是对董仲舒割裂性情关系的修正，为宋明理学家的“天命之性”和“气禀之性”作理论上的准备。

朱熹曾就古代人性学说作评说，认为大都不得要领，仅有韩愈的“性三品”说“却是说得稍近”。然而朱熹又说韩愈的“性三品”说尚有不尽之言：“韩退之原性中说三品，说得也是，但不曾分明说是气质之性耳”，“盖人之所以有万殊不齐，只缘气禀不同”。如此看来，“气禀之性”对于解决人性问题的争端非常重要。

如果说“气禀之性”是人性学说发展过程中的一个重要纽结，那么，是程颢系起了这颗纽结。程颢在坚持孟子“性善说”的基础上，把人性理论推向一个新的高峰。程颢说：“人生气禀，理有善恶，然不是性中元有两物相对而生也。有自幼而善，有自幼而恶，是气禀有然也。”“如此则人不可以不加澄治之功。”这段论述主要贡献在于从“气禀之性”逻辑地推导出加强道德教化的“澄治之功”。“澄治之功”实质上就是强调伦理纲常教育的重要性。

《二程集》记载，程颢的学生王彦霖认为人要自己愿意为善才行，强劝不行。但程颢认为，对不愿为善的人要管他，“盖有教矣，‘修道之谓教’，岂可不修！”

“修道则谓之教”，就是要加强教化。显而易见，“修道之谓教”的“澄治之功”就是要加强道德教化，通过道德教化来恢复人的善性。所以，朱熹非常赞赏把性区分为“天命之性”和“气质之性”，认为这种区分既解决了人性学说的种种矛盾，又为道德教化提供了理论依据。

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

当前儒学工作者主要任务，整理儒家伦理道德思想，形成通俗易懂的教材，作为高校和中小学品德教育的必修课，

并影响每一位公民。

三、儒学的创新

理论贵在创新，创新是一个学派的生命力所在。孔子创立了儒家学派，以“仁义”为核心范畴，以“克己复礼”为政治理念，维护周天子的权威，即维护中华民族的“大一统”。孟子之所以被誉为“亚圣”，其主要因素就在于对孔子思想的发展创新。由孔子的“仁”发展为“性善”及仁政，由孔子的“大一统”发展为“一天下”，并且在孔子思想基础上，将儒家学说系统化，体现出对儒学的创造性发展，因而，彰显出儒家学说的生命力。

荀子的学说创新性更为显著。战国时代，诸侯国林立，渴望天下一统的荀子，继承和发展孔孟思想。孔孟重礼，荀子在重礼的基础上同时重法，即礼法并重。孔孟重仁善，荀子认为“化性起伪”，只有重视教化才能恢复人之善性。孔孟对天的论述侧重于意志性、伦理性，荀子则侧重于自然性，即“天行有常”、“制天命而用之”。荀子对儒学的创新性表现为时代性和科学性，故荀子将儒学又推向了一个新的高峰。

到了汉唐，儒学的发展相对缓慢，究其原因，主要是汉武帝采纳了董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”，将儒学抬上统治阶级意识形态的宝座，视为绝对真理，因而窒息了儒学的生命力。尽管如此，也有一些创新，如董仲舒的“天人感应”，对于树立天子的权威、维护国家的统一具有一定

社会主义核心价值观

富强 民主 文明 和谐

自由 平等 公正 法治

爱国 敬业 诚信 友善



的积极意义，并且“屈君而伸天”也是对民本思想的深化。

到了宋明，儒学有个大的发展，被称为宋明新儒学，并有心学与理学之分。二程对儒学有重大的创新，即提出“理”的概念，建立了理学体系，将“理”作为核心范畴加以发挥，正如二程自己所云：“理是自家体贴出来的”。“理”涵盖了社会政治、人伦之理和自然规律之理，可以说是对历代儒家学说的高度概括。如对于人性问题，二程认为“性即理也”，故人性为善，即坚持孟子“人性善”；为什么有不善？因为与“理”对应的范畴是“气”，气有清有浊，禀其清者为善为贤，禀其浊者为不善、为愚，这就科学地解决了历史上性善与性恶的矛盾，同时强调对不善之人要加以教化，即“修道之谓教”，这又体现了儒家重视道德教育的传统。可见，二程的理学体系，特别是对“理”的诠释，体现了对传统儒学继承和发展的统一，坚持和创新的统一，故方能影响中国后封建社会几百年。同样，陆王心学也是对元典儒学的创新。

在新形势下儒学如何创新？

第一，将儒学的精华融入中华民族的核心价值观。我们中华民族有几千年的文明史，而儒学的发展是伴随着中华文明的发展而发展的，儒学的精华，已成为中华民族精神家园的重要组成部分。我们在建构社会主义核心价值观的同时，更要着眼于中华民族的未来，建构中华民族长远的价值观，使这种价值观成为中华民族永恒的理念。儒学中的许多名言警句如“礼义廉耻，孝悌忠信”、“天行健，君子以自强不息”、“厚德载物”、“己所不欲，勿施于人”、“杀身成仁”、“乐以天下，忧以天下”、“国家兴亡，匹夫有责”、“制天命而用之”等，都从不同侧面反映中华民族精神。如何将这些优秀的价值观融入到中华民族价值观中去，则是我们新的研究课题。

第二，发展传统的儒学范畴，融入时代的内容。我们常说，哲学是时代的精华。作为传统文化主干的儒学，不能仅局限于传统，而要立足于当代，“使其在新的时代条件下发挥积极的作用”。当今时代，改革开放正进一步深入，全国人民为祖国的繁荣富强奋勇拼搏，精神面貌朝气蓬勃。如何将这种精神风貌反映到儒学中去呢？儒家固然有“天行健，君子以自强不息”等反映进取精神，但还要将时代的特征总结出来，抽象出来，将其理论化，融入到学说中去，使之成为人们精神的动力。同时，还要有超前意识，科学地预测社会发展的未来，提出带有指导性的理论，为社会发展提供重要的参考建议。

时代的内容是广泛的，不仅有社会发展方面，还有自然科学发展方面。哲学是自然科学和社会科学的总结，儒学也不例外。儒学在整个发展历程中，同样重视对自然科学的研究和总结。如作为殷商派老儒的老子，重视天道观的研究，提出了以“道”为基点的“道生一、一生二、二生三、三生万物”宇宙演化模式；而周敦颐根据古代天文学中的太极研究成果，以及道教的无极图，提出了著名的“太极图说”，更清晰地反映宇宙的生成与演化。此外，在古代中医学、军事学、天文地理、水利等领域，都离不开儒者的身影。

当今时代，科技高速发展，航天技术可上到九天揽月，

深海潜水可下到海底捉鳖，信息技术遍及地球每一寸土地，人类进入了一个从没有过的世界。作为新时代的儒者，不仅要参与科学研究，多出成果，为人类造福，还要及时总结科研成果，上升到儒家哲学高度去认识。同时，还要注意由科技的发展带来新的社会问题，并提出切实可行的方案，加以预防和解决。

第三，在儒学的概念范畴上创新。传统的儒学概念范畴，都带有历史的特征，在一定的程度上，影响对儒学实质的理解。在对儒学概念范畴的创新过程中，如何与现代概念范畴的融会，是我们研究的新课题，这方面我们不妨借鉴对西方哲学概念范畴的诠释。这些年来，对于中西哲学有无融会贯通之处的讨论，一直都在进行着，部分学者认为中西哲学各有各的体系和表述方式，很难融会，更有甚者怀疑中国哲学的合法性。更多的学者则认为，人类思维以及认识水平有一致性，因而哲学同样有一致性。非常赞成后一种说法，即中西哲学有共通性。如古希腊泰利士有“水是万物的始基”的命题，而先秦的管子有“水者何也？万物之本原也，诸生之宗室也”的论说；黑格尔有“理念”说，程朱有“理气”说；西方有宇宙起源的“星云说”，我国有老子的“道生一、一生二、二生三、三生万物”说，以及周敦颐的“太极图说”，等等。即是说，中西哲学有共通性是毫无疑问的。既然有共通性，我们在诠释传统儒学概念和范畴时，可借鉴对西方哲学概念和范畴的表述方式。这并不是顺着西方哲学路径走，因为对西方哲学的翻译和诠释，仍然是我们汉文字和语言，不过是表述的通俗化、现代化而已。这一点现代新儒家给我们提供了经验和教训。我们不仅要借鉴现代新儒家的经验，还要借鉴胡适提倡白话文的经验，即如何用现代的概念和范畴阐述传统的儒学，是我们儒学研究的新课题。

四、儒学文献研究

“兵马未动，粮草先行”。这句古代军事术语同样适用于学术研究领域，即研究未动，资料先行。如果进行某领域的学术研究而无资料，真可谓“巧妇难为无米之炊”。由于孔子与儒学的研究有教长的历史，所以儒家文献研究有深厚的积淀。对于孔子思想的研究，有了古今中外都认可的《论语》。除此之外，《孔子家语》、四书五经中的“子曰”等资料，同样是研究孔子思想的重要文献。同时，孔子的言论还散见于其他古籍，还包括新出土的文献资料，需要我们认真地整理、辑佚。清人孙星衍辑《孔子集语》，今人郭沂《孔子集语校补》，骆承烈等《孔子资料汇编》等，是对孔子文献的重要贡献。尤其是杨朝明先生主持的国家社科基金项目《六经之教与孔子遗说》，则是全面搜集整理孔子的言论，可以说是目前全面研究孔子思想言论的首选资料。

在整理和研究古代文献时，要对古人留给我们的资料有一个正确的认识，即首先应该持珍重的态度，而不是首先持怀疑的态度。我国历史上曾一度盛行的疑古思潮并形成疑古学派，对古代文献典籍大判真伪，现在看来，其消极意义大于积极意义。因为一旦某种文献被判为伪书，则必然会打入冷宫，久而久之，则会亡佚。暂且不论判别是（下转第39页）



《传习录（上）》札记

——以阳明对孟子哲学的诠释为中心

郭美华（上海师范大学哲学学院）

孟子是心学的发端，阳明是心学的完成。从阳明以看孟子，是一个自然的思考进路。孟子哲学有许多重要概念与论述，阳明尽管没有专事《孟子》文本的注释，但有不少论述是直接回应孟子哲学的。本文不拟全面而深入比较孟子与阳明哲学，仅采取一个讨巧的做法，通过读《传习录》，随文略加疏释和讨论，以见阳明对孟子哲学的理解之一二。由于时间仓促，本文只讨论了《传习录》上卷。

一、良知与事物

对孟子的良知概念，后世多理解为超越于具体事物、行动之上的精神实体。这其实并非孟子良知的唯一理解，更非正确理解。

徐爱有一条记载说：

爰问：“‘知止而后有定’，朱子以为‘事事物物皆有定理’，似与先生之说相戾。”先生曰：“于事事物物上求至善，却是义外也。至善是心之本体，只是‘明明德’到‘至精至一’处便是。然也未尝离却事物，本注所谓‘尽乎天理之极，而无一毫人欲之私’者得之。”¹

这段话值得简单界说一下。阳明反对朱熹于事物求理，认为那是“义外”之说，这可能引起一种误解，以为阳明是反对于事物求理，转而于心求理，或者简单说为“心即理”。徐爱的理解似乎就有这个意思。不过，阳明后面说，“未尝离却事物”，却大可注意。义外的意思是离心而求理，以为事物脱离于人心，并且事物在离心独在的意义有其自身确定之理。这在阳明看来时不可理解的——因为，没有离心之物。不过，同时，也没有离物之心，这却为很多人所忽略。

阳明心学在心物不二、理事不离意义上发展孟子的良知或本心概念，这是突出之点。“盖身、心、意、知、物者，是其工夫所用之条理，虽亦各有其所，而其实只是一物。格、致、诚、正、修者，是其条理所用之工夫，虽亦各有其名，而其实只是一事。何谓身心之形体？运用之谓也。何谓心身之灵

明？主宰之谓也。何谓修身？为善而去恶之谓也。吾身自能为善而去恶乎？必其灵明主宰者欲为善而去恶，然后其形体运用者始能为善而去恶也。故欲修其身者，必在于先正其心也。然心之本体则性也，性无不善，则心之本体本无不正也。何从而用其正之之功乎？盖心之本体本无不正，自其意念发动，而后有不正。故欲正其心者，必就其意念之所发而正之，凡其发一念而善也，好之真如好好色，发一念而恶也，恶之真如恶恶臭，则意无不诚，而心可正矣。然意之所发，有善有恶，不有以明其善恶之分，亦将真妄错杂，虽欲诚之，不可得而诚矣。故欲诚其意者，必在于致知焉。致者，至也，如云丧致乎哀之致。易言‘知至至之’，‘知至’者，知也，‘至之’者，致也。‘致知’云者，非若后儒所谓扩充其知识之谓也，致吾心之良知焉耳。良知者，孟子所谓‘是非之心，人皆有之’者也。是非之心不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。凡意念之发，吾心之良知无有不自知者。其善欤，惟吾心之良知自知之，其不善欤，亦惟吾心之良知自知之。是皆无所与于他人者也。故虽小人之为不善，既已无所不至，然其见君子，则必厌然掩其不善而著其善者，是亦可以见其良知之有不容于自昧者也。今欲别善恶以诚其意，惟在致其良知之所知焉尔。何则？意念之发，吾心之良知既知其为善矣，使其不能诚有以好之，而复背而去之，则是以善为恶，而自昧其知善之良知矣。意念之所发，吾之良知既知其为不善矣，使其不能诚有以恶之，而复蹈而为之，则是以恶为善，而自昧其知恶之良知矣。若是，则虽曰知之，犹不知也，意其可得而诚乎？今于良知之善恶者，无不诚好而诚恶之，则不自欺其良知而意可诚也已。然欲致其良知，亦岂影响恍惚而悬空无实之谓乎？是必实有其事矣。故致知必在于格物。物者，事也，凡意之所发必有其事，意所在之事谓之物。格者，正也，正其不正以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也。归于正者，为善之谓也。夫是之谓格。书言‘格于上下’、‘格于文祖’、‘格其非心’，格物之格实兼其义也。良知所知之善，虽诚欲好之矣，苟不即其意之所在之物而实有以为之，则是物有未格，而好之之意犹为未诚也。良知所知之恶，虽诚欲恶之矣，苟不即其意之所在之物而实有以去之，则是物有未格，而恶之之意犹为未诚也。今焉于其良知所知之善者，即其意之所在之物而实为之，无有乎不尽。于其良知所知之恶者，即其意之所

在之物而实去之，无有乎不尽。然后物无不格，吾良知之所知者，无有亏缺障蔽，而得以极其至矣。夫然后吾心快然无复余憾而自谦矣，夫然后意之所发者，始无自欺而可以谓之诚矣。故曰：‘物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修。’盖其功夫条理虽有先后次序之可言，而其体之惟一，实无先后次序之可分。其条理功夫虽无先后次序之可分，而其用之惟精，固有纤毫不可得而缺焉者。此格致诚正之说，所以阐尧舜之正传，而为孔氏之心印也。”²

所可注意者，第一，不要孤悬良知为超越性实体，以之为离事绝物之在者。所以阳明强调致良知“必实有其事”，而身、心、意、知、物与乎格、致、诚、正、修，就是同一事情——前者强调一种工夫行动自身内在的秩序（条理），后者强调秩序本身内在于工夫活动之展开；第二，良知就是“自然”而源初的觉悟，这个觉悟与“事情”之展开相融不分——由此，所谓善，就是随事情之展开，良知能不断回到良知自身，持有在的自觉；所谓恶，就是良知随事情之展开不复能回到自身而遮蔽自身；为善就是让事情置于良知自觉之下展开，去恶就是避免事情蒙昧而不自觉地冥行；第三，致良知就是生存展开过程的两个环节的统一——即物明心与以心宰物，或者说良知之明觉的内容就是物之绽放的丰富性，而物之绽放的丰富性则以心之明觉为主体；脱离良知之明觉无所谓物，脱离物无所谓良知之明觉；在良知之明觉与丰富性之物的相融之中，二者形成一种以良知主宰行程的一种本质秩序，此一秩序，既规定物，也规定心。心的特点在于它领悟于、自觉于此一秩序的约束，而物则仅仅是被领悟于被约束。

因此，阳明强调在人情事变上做工夫：

澄尝问象山在人情事变上做工夫之说。先生曰：“除了人情事变，则无事矣。喜怒哀乐非人情乎？自视听言动以至富贵贫贱、患难死生，皆事变也。事变亦只在人情里。其要只在致中和。致中和只在谨独。”³

具体行事与喜怒哀乐之人情的浑融，内在有着一种完满而有秩序地自我实现的要求（此即所谓中和）。除却多样性的人情，撇开具体性的行事，别无所谓良知或天理。良知或天理只在具体行事中，多样性人情的富于秩序的完满实现。这个秩序内在于多样性人情自身之本来，不是理智从外面加以规定的：“喜怒哀乐，本体自是中和的。才自家看些意思，便过不及，便是私。”⁴所谓私，就是私用智的私，就是脱离具体行事与多样性人情的浑融而用抽象理智来规定生存的秩序与法则。

当然，在阳明心即理的主张下，以心应事的模式似乎就很容易显露。这种以心应事，常常就是以内应外。阳明心学以内应外的模式，在此意义上与朱熹以外制内相对，而本质上其实都是各有所缺的。“都只在此心，心即理也。”⁵具体的情境，不是心之所能决定，但遭遇具体情境，却不能以之为外，而要“有个头脑”。⁶

保持心即理之心为头脑，也不是说具体的因物转移的具体仪节不讲求，只是，阳明以为，这些仪节用不着学问思辨，用不着人“用心”过甚，一二日即可。由此，至善才能葆有其本质，而非单纯的以外在仪节为足，如戏子相似。这是讲，

实有其内容。

心物关系本质上就是心事关系。心事关系，关联着“知行关系”。阳明之基本主张是“知行合一”。关于知行合一，历来已有诸多解释，这里，我们只是提示一些切题之点：

阳明说，“知行的本体”，“未有知而不可行者，知而不可行，只是不知。圣贤教人知行，正是安复那本体，不是着你只恁的便罢。故《大学》指个真知行与人看，说‘如好好色，如恶恶臭’。见好色属知，好好色属行。只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行，只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。”⁷阳明特别强调不是别立一个心去好恶，就是心物不二、心事不二的意义。心之好，必有所好才好；心之恶，必有所恶才恶。不是眼看到好色，反过来反省一番，自觉自身心之能好，由能好之心发动而才又去好其所好。同样，恶也不是鼻子闻到恶臭，反过来反省自觉于自身心之能恶，由能恶之心发动而又去恶其所恶。这种反思以得脱离当下之物的内在之心，这是认知主义的取向。

知行合一说，从所谓认识论上的理论与实践关系来理解，其实是不相应的。知行合一，其实质是觉悟与践行的融和为一问题：“某尝说知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始。行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在。只说一个行，已自有知在。古人所以既说一个知，又说一个行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察。也只是个冥行妄作。所以必说个知，方才行得是。又有一种人，茫茫荡荡，悬空去思索。全不肯着实躬行，也只是个揣摩影响。所以必说一个行，方才知道得真。此是古人不得已，补偏救弊的说话。若见得这个意时，即一言而足。今人却就将知行分作两件去做。以为必先知了，然后能行。我如今且去讲习讨论做知的工夫。待知得真了，方去做行的工夫。故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某今说个知行合一，正是对病的药。又不是某凿空杜撰。知行本体，原是如此。今若知得宗旨时，即说两个亦不妨。亦只是一个。若不会宗旨，便说一个，亦济得甚事？只是闲说话。”⁸觉悟与践行的融和统一，就是道德生存的实情。知作为明觉或觉悟，主宰、支配、引导着行的进程；而行的具体而现实的展开，则是知的真实的内容。没有知之觉悟的行是冥行妄作，没有行之切实展开的知则是揣摩影响、私意小智。在二者源始融和之在中，知就是知所行，行就是行所知，二者没有先后可言，也没有分离之病。如果以理论和实践来理解，知和行就分成两种不同的东西了，这是阳明反对的：“知者行之始，行者知之成。圣学只一个功夫，知行不可分作两事。”⁹知行就是一个“圣学功夫”，不可分为两个。将知行分成两个，都是“闲说话”；不真切领悟二者的浑一，囫圇说个知行合一，也是“闲说话”。

阳明关于说闲话或闲说话，有一个比较透彻的阐述。在使用自己的理智力量时，很多人往往易于私用智，脱离切己活生生的在世生存活动，而思辨地构造虚幻的理智世界，阳明称此为“说闲话管闲事”。相反，明觉之领悟不脱离于切己之行事，觉与行融为一贯，每个人都切己而觉自身之行，

如心痛，便没有闲话闲事：“持志如心痛。一心在痛上，岂有工夫说闲话、管闲事。”¹⁰心痛作为隐喻，在心学中意指真正的切己相关性——闲话闲事就是脱离自身觉-行-行一体，不说闲话、不管闲事，就是保持切己生存的觉-行之浑然为一。

说闲话分两个的一个比较突出的表现是下学与上达的截然分割，针对于此，阳明专门说：“后儒教人才涉精微，便谓上达未当学，且说下学。是分下学、上达为二也。夫目可得见，耳可得闻，口可得言，心可得思者，皆下学也；目不可得见，耳不可得闻，口不可得言，心不可得思者，上达也。如慕之栽培灌溉，是下学也；至于日夜之所息，条达畅茂，乃是上达，人安能预其力哉？故凡可用功可告语者皆下学，上达只在下学里。凡圣人所说，虽极精微，俱是下学。学者只从下学里用功，自然上达去，不必别寻个上达的工夫。”¹¹所谓不别寻上达工夫，上达只在下学里，其实质就是“人须在事上磨，方立得住。”¹²离却下学而另求所谓上达，难免隔绝知行行为二，在纯粹思的界域里自私受用；在事上磨练而立定，则置思于行，而得思与在的融通。

孟子的良知良能，很容易导向先天生物学本能或先天精神本体。但这种解释其实是不相应的，在心学从大程而来，良知良能都只是肯定为“自然”与“明觉”的统一。大程说：“以明觉为自然”。¹³阳明说：“知是心之本体，心自然会知：见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井，自然知恻隐。此便是良知，不假外求。若良知之发，更无私意障碍，即所谓‘充其恻隐之心，而仁不可胜用矣’。然在常人不能无私意障碍，所以须用致知格物之功，胜私复理。即心之良知更无障碍，得以充塞流行，便是致其知。知致则意诚”¹⁴“见”是一种具体生动的境遇，在具体境遇下，人之心与情境融而为一，心“自然”而生相应于特定情境及其对象的适当领悟。所以，这个“自然会知”的意思，就是不要脱离这个具体而相融的情境，去为“何以能知”虚构什么外在的本能或本体之类。“自然”就是对于这种企图之悬止，否则，就是私意障碍，而蒙蔽了心与境相融的觉悟了。而良知充塞流行，便是致知。什么是良知的充塞流行呢？阳明说：“约礼只是要此心纯是一个天理。要此心纯是天理，须就理之发见处用功。如发见于事亲时，就在事亲上学存此天理；发见于事君时，就在事君上学存此天理；发见于处富贵贫贱时，就在处富贵贫贱上学存此天理；发见于处患难夷狄时，就在处患难夷狄上学存此天理。至于作止语默，无处不然。随他发见处，即就那上面学个存天理。这便是博学之于文，便是约礼的功夫。博文即是惟精。约礼即是惟一。”¹⁵良知流行有两个方面的意思：一是此心纯是一个天理；二是随事而存天理。良知之天理在不断涌现的事上得以持存，而非是在离事绝物的孤闭之心中把捉。实质上，事之不绝，就是生之绵延。生之绵延，体现为事之不绝。良知之天理作为生命的本质，就是在绵延不绝之生的展开中，在不歇的行事中让心主宰其事而明其理。

在道德修行上，思与言和行具有密切关联。本质上，三者是一体的，但侧重点的不同，往往引致偏差。从广义上看，真正的存在，自然是思与言、行的统一，而言作为思的外化，可以简单说为思与在的统一。但是，如果自私用智而离行言知，

则思与行隔绝，思自身边纠缠于单纯的言说，而不复与行相即一如。脱离切己之行或说脱离切己之在而求思与言的关系，在儒者往往有所谓个人之思与经典文字（圣贤之言）的关系。阳明强调心思与切己之在的浑一，相应也就看轻经典文字。

由于专注于行事与良知觉悟的统一，阳明特别强调以心存理而不求文字：“圣人述六经，只是要正人心，只是要存天理、去人欲。于存天理去人欲之事，则尝言之。或因人请问，各随分量而说，亦不肯多道，恐人专求之言语。故曰‘予欲无言’。若是一切纵人欲、灭天理的事，又安肯详以示人？是长乱导奸也。故孟子云：‘仲尼之门无道桓文之事者，是以后世无传焉。’此便是孔门家法。世儒只讲得一个伯者的学问。所以要知得许多阴谋诡计。纯是一片功利的心。与圣人作经的意思正相反。如何思量得通”¹⁶阳明认为“六经皆史”、“六经皆我注脚”，并说“以事言之谓之史，以道言之谓之经。事即道，道即事。《春秋》亦经，《五经》亦史”¹⁷，不外乎就是突出每一主体自身良知觉悟与切己行事的融一。切己之在，当然不能得之于作为他人生存的文字转述。阳明认为，去读历史之类的书籍，学得许多的知识，是霸道的阴谋诡计之需，不是即事明心的德行事业。他甚至对于过分偏重文字有一种稍懈过火的消解，比如他说秦始皇焚书，“正是暗合删述之意”。¹⁸在程朱，所谓事情，很重要的内容就是指读书。不过，在阳明看来，读书可能会造成偏离：“人心天理浑然，圣贤笔之书，如写真传神，不过示人以形状大略，使之因此而讨求其真耳。其精神意气，言笑动止，固有所不能传也。后世著述，是又将圣人所画，摹仿誊写，而妄自分析加增，以逞其技。其失真愈远矣。”¹⁹读书是一件很奥杂的事。我们所读之书是“过去的书写者（圣贤）”所书写的，是他们自身本己所思、所行的记述，而经过历史流传，书写者本身的那个本真之在（精神意气、言笑动止）有着双重流失——书写之当下就已经有所缺失，流而至于此时之文字更是不复与本真之在浑一而徒存文字之意涵。我们读这些书，自然不是要用他们的人生来代替我们自身切己的生存。然而，古圣贤之所记述，我们读来，往往可以他山之石而攻玉，所谓由阅读而自讨其真（经由读书而返回自身之真实的存在）。

除此而外，对于读书，可以有两个基本的追问：其一，圣贤的人生及其文字之中是否有着所有人、所有时代生存的普遍而亘古不变的“理”（或道）？其二，读书本身在何种意义可以视为一种切己的本真之在？《传习录》有一条记载说：

问：“圣人应变不穷，莫亦是预先讲求否？”先生曰：“如何讲求得许多？圣人之心如明镜。只是一个明，则随感而应，无物不照。未有已往之形尚在，未照之形先具者。若后世所讲，却是如此，是以与圣人之学大背。周公制礼作乐以示天下，皆圣人所能为，尧、舜何不尽为之，而待于周公？孔子删述《六经》以诏万世，亦圣人所能为，周公何不先为之而有待于孔子？是知圣人遇此时，方有此事。只怕镜不明。不怕物来不能照。讲求事变，亦是照时事。然学者却须先有个明的工夫。学者惟患此心之未能明，不患事变之不能尽。”曰：“然则所谓‘冲漠无朕而万象森然已具’者，其言何如？”曰：“是说本自好，只不善看，亦便有病痛。”²⁰

可以看到，阳明基本的态度是消解那个脱离了具体历史的“冲漠无朕万象森然已具者”。在孟子，他以大禹治水、周公兼夷狄驱猛兽、孔子作《春秋》作为历史性的事业，强调在不同的历史时代，圣人有不一样的作为（行事）。²¹无疑，阳明同样以行事的历史性，消解脱离历史的普遍而独立的先在之道，强调每一个不同的具体历史时期，每一个不同历史性存在者，都有属于自身的切己所行之事。如果将文本视为一种超然独立之物，以为圣贤之文就已经囊括了万世生存之理，那就是本末倒置了。在一定意义上，在书中求生存之理，是一种特殊的自私用智，脱离切己活生生的在世生存活动，而思辨地构造虚幻的理智世界。圣贤之所述，本已经闲话、闲事。我们作为读者再去奉之为超越于我们本己之在的真实之道的承载，索隐行怪去里面找自己活着的东西，那就更是说闲话、管闲事了。

在《孟子》，“尽心知性知天”是一个很重要的问题。阳明对此有个解释：“尽心知性知天，是生知安行事；存心养性事天，是学知利行事；天寿不贰，修身以俟，是困知勉行事。朱子错训格物。只为倒看了此意，以尽心知性为物格知至，要初学便去做生知安行事。如何做得？”爰问：“尽心知性，何以为生知安行？”先生曰：“性是心之体，天是性之原，尽心即是尽性。‘惟天下至诚为能尽其性，知天地之化育。’存心者，心有未尽也。知天，如知州、知县之知，是自己分上事，己与天为一；事天，如子之事父，臣之事君，须是恭敬奉承，然后能无失，尚与天为二。此便是圣贤之别。至于‘天寿不贰其心’，乃是教学者一心为善，不可以穷通天寿之故，便把为善的心变动了，只去修身以俟命；见得穷通天寿有个命在，我亦不必以此动心。事天虽与天为二，己自见得个天在面前；俟命便是未曾见面，在此等候相似。此便是初学立心之始，有个困勉的意在。今却倒做了，所以使学者无下手处。”爰曰：“昨闻先生之教。亦影影见得功夫须是如此。今闻此说，益无可疑。爰昨晓思，格物的‘物’字，即是‘事’字。皆从心上说。”先生曰：“然。身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。如意在于事亲，即事亲便是一物；意在于事君，即事君便是一物；意在于仁民爱物，即仁民爱物便是一物；意在于视听言动，即视听言动便是一物。所以某说无心外之理，无心外之物。《中庸》言‘不诚无物’，《大学》‘明明德’之功，只是个诚意。诚意之功，只是个格物。”²²这段关于《孟子》“尽心知性知天”章的解释，首先要注意的是，阳明认为，尽心知性知天是生知安行，存心养性事天是学知力行，天寿不二修身以俟是困知勉行。这与朱熹的理解不同。在朱熹看来，“尽心知性而知天，所以造其理也；存心养性以事天，所以履其事也。”²³尽心知性知天与存心养性事天，二者是先知后行的关系：“‘尽心知性知天’，此是致知；‘存心养性事天’，此是力行。”²⁴而在尽心与知性的关系上，朱熹认为：“以《大学》之序言之，知性则物格之谓，尽心则知至之谓也”；²⁵“‘尽其心者，知其性也。’所以能尽其心者，由先能知其性，知性则知天矣。知性知天，则能尽其心矣。不知性，不能以尽其心。‘物格而后知至’”；²⁶“知性，然后能尽心。先知，

然后能尽；未有先尽而后方能知者，盖先知得，然后见得尽。”²⁷朱熹的理解，预置了一个知先行后的顺序。这在现实的道德践行上，就有一个难题，即阳明说的“倒做了”而“无下手处”。在阳明知行合一（觉悟与践行融为一体）的意义上，觉和行是一体绽放的，两者相持而长，从其融和的低层次状态，逐渐上升为高层次状态。如此，道德践行的入手处，就是每一个体自身先行绽放的自身觉悟了有限性的切己而现实生存状态。因此，在把生知安行、学知力行与困知勉行理解为一个过程的意义，阳明认为，困知勉行就是道德践履的起手处，也即“初学立心有个困勉的意思”。²⁸

第二个方面，阳明这段解释里面提到一个值得注意的说法，即初学立心，主体性力行与天命之间，还是分而为二的。这表明，主体性道德践行的发动，其根源并不是天命本身，而是觉行一体的那个存在实情本身。

第三，这里强调了心与物或事在行动中的统一。阳明明确说：“人须在事上磨，方立得住。”²⁹事上磨练，或者说，行事，在一定意义上，可以说为学之本原。《传习录》有一段关于“为学须有本原”的语录：

问：“知识不长进如何？”先生曰：“为学须有本原，须从本原上用力，渐渐盈科而进。仙家说婴儿，亦善譬。婴儿在母腹时，只是纯气，有何知识？出胎后方始能啼，既而后能笑，又既而后能认识其父母兄弟，又既而后能立能行、能持能负，卒乃天下之事无不可能：皆是精气日足，则筋力日强，聪明日开，不是出胎日便讲求推寻得来。故须有个本原。圣人到位天地，育万物，也只从喜怒哀乐未发之中上养来。后儒不明格物之说，见圣人无不知无不能。便欲于初下手时讲求得尽。岂有此理？”又曰：“立志用功，如种树然。方其根芽，犹未有干；及其有干，尚未有枝；枝而后叶，叶而后花实。初种根时，只管栽培灌溉，勿作枝想，勿作叶想，勿作花想，勿作实想。悬想何益？但不忘栽培之功，怕没有枝叶花实。”³⁰

在心事统一中，有所谓“主一”，基本的涵义本是指心对于事情的宰制，但容易理解为“专注于事”。阳明明确说，主一是在事情中守得一个“天理”。《传习录》有个问答说：

陆澄问：“主一之功，如读书则一心在读书上，接客则一心在接客上，可以为主一乎？”先生曰：“好色则一心在好色上，好货则一心在好货上，可以为主一乎？是所谓逐物，非主一也。主一是专主一个天理。”³¹

所谓天理，在阳明那里，基本有两层意思，一层是良知之明觉，一层是条理秩序。所以，所谓“主一”，就是具体行事活动中，良知经由行事持守其明觉，或者说，良知在行事中能时时回到其明觉，而且，能在心与事的统一中，能领悟并持存一个秩序，以使得行事能如其本质而延展。

对静养，阳明明确表示反对：

问：“宁静存心时”，可为未发之中否？”先生曰：“今人存心，只定得气。当其宁静时，亦只是气宁静，不可以为未发之中。”曰：“未便是中，莫亦是求中功夫？”曰：“只要去人欲、存天理，方是功夫。静时念念去人欲、存天理，动时年年去人欲、存天理，不管宁静不宁静。若靠那宁静，

不惟渐有喜静厌动之弊，中间许多病痛只是潜伏在，终不能绝去，遇事依旧滋长。以循理为主，何尝不宁静；以宁静为主，未必能循理。”³²

这话可以用来进一步理解孟子与告子关于“心、志、气”基础上的“不动心”之论。静是一种绝物而求的姿态，是告子的思路；而循理则是孟子的主旨。在《告子上》中有所谓养夜气一说，后儒多讲为静中求理，从这里看，阳明对此是明确表示反对的。

二、工夫与过程

孟子论道德生存的过程，用水为喻，有所谓“源泉混混，盈科而进”的说法。阳明用婴儿成长和种树的比喻来解释说：

“为学须有本原，须从本原上用力，渐渐盈科而进。仙家说婴儿，亦善譬。婴儿在母腹时，只是纯气，有何知识？出胎后方始能啼，既而后能笑，又既而后能识认其父母兄弟，又既而后能立能行、能持能负，卒乃天下之事无不可能：皆是精气日足，则筋力日强，聪明日开，不是出胎日便讲求推寻得来。故须有个本原。圣人到位天地、育万物，也只是从喜怒哀乐养来。后儒不明格物之说，见圣人无不知无不能，便欲于初下手时讲求得尽，岂有此理？”又曰：“立志用功，如种树然。方其根芽，犹未有干；及其有干，尚未有枝；枝而后叶，叶而后花实。初种根时，只管栽培灌溉，勿作枝想，勿作叶想，勿作花想，勿作实想。悬想何益？但不忘栽培之功，怕没有枝叶花实？”³³ 尽管对阳明心学本体与工夫之辩有许多搅扰之说，但这里的婴儿与种树之譬，就其基本取义而言，蕴涵着视切己道德生存活动为一个过程的观点。³⁴ 如此过程观至少有两点值得重视：其一，生存活动自身展开过程中的丰富多样性，是生存的本真内容。生存展开的每一特定环节都以区别于其前后环节的方式而绽放自身，不能用一种悬想的普遍抽象物来代替、消解甚至否定彼此差异而相续的诸多环节；不是某种单一本原，更不是某种单纯理智规定决定了生存活动过程的整体，而是诸多差异性的环节、以富于秩序的方式相续的、以丰富而多样作为内容而成就自身为一个整体。对具体个体生命存在过程内在的丰富性、多样性、差异性的重视，较之强调不同个体之间的丰富性、多样性、差异性，无疑更进一步拒绝了抽象本体论的进路。其二，生存活动过程的展开，具有决定性意义的，不是某种具体物或过程中的某一具体环节（比如婴儿之啼、笑、知觉、立行或树木之根芽、枝叶、花实）而既成形态，而是每一具体环节或阶段的自身之切己而本真的展开自身，此即时时展开而不间断之“灌溉浇灌”，此即是“本原上用力”，如此也才能“盈科而进”。

由此，阳明自然反对脱离具体生存行事过程的所谓普遍天理。他在解释孟子“执中无权犹执一”时说：

问孟子言“执中无权犹执一”。先生曰：“中只有天理，只是易。随时变易，如何执得？须是因时制宜，难预先定一个规矩在。如后世儒者要将道理一一说得无罅漏，立定个格式。此正是执一。”³⁵

人的生存行事，自然有个秩序在其中。但是，这个秩序与具体生存的展开过程及其境遇相融不离，在具体处境中，

秩序有其生成性，不能用理智来预先给一个僵化不变的格式。

脱离具体行事过程而预置一个先在固定的格式，往往求“先知而后行”。阳明对此明确表示反对，而主张“切己用工不已”：

问：“知至然后可以言诚意。今天理人欲知之未尽，如何用得克己工夫？”先生曰：“人若真实切己用工不已，则于此心天理之精微日见一日，私欲之细微亦日见一日。若不用克己工夫，终日只是说话而已，天理终不自见，私欲亦终不自见。如人走路一般，走得一段，方认得一段；走到歧路处，有疑便问，问了又走，方渐能到得欲到之处。今人于已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去，且只管愁不能尽知。只管闲讲，何益之有？且待克得自己无私可克，方愁不能尽知，亦未迟在。”³⁶

对于存在的展开过程而言，每一环节都是彼此相异而相续的，它们是构成生存整体的内在平等的要素。将生存活动视为彼此平等的无数环节相续而成的整体，就必然强调当下行动的活生生展开是其本质之处。此即阳明所谓“切己用工不已”，这即是生存的本真实处。这样的本真生存的展开，就是在任何当下的重新开启：

问：“世道日降，太古时气象，如何复见得？”先生曰：“一日便是一元。人平旦时起坐，未与物接，此心清明景象，便如在伏羲时游一般。”³⁷

切己用工，自然是每一个个体的自我实现。个体性生存，不是要去求一个与古圣贤一般的存在样式。切己用工，每时每刻都是一个新的开端，自心的清明，就是伏羲（作为古圣贤）般的生存实现。而就本质言，不断重启自身的生命，不必去关注他人他物，即如对于自身而言，切己用工不过也就是保持能觉之心的常在不灭，而不能耽溺于过去、未来：“只存得此心常见在便是学。过去未来事，思之何益？徒放心耳。”³⁸ 心之觉不注目于自身当下之在，而耽溺于过去的回想与未来的玄思，就是放心。让心回到每一个体当下的切己用工而觉悟之，就是心之不放手。这是阳明对孟子“求放心”说的一个若有新意的理解。

不放心而领悟于当下切己用工，也就是孟子的“必有事焉”：“格物无间动静，静亦物也。孟子谓‘必有事焉’，是动静皆有事。”³⁹ 阳明的学生以为格物只是“动”上，阳明强调人总是必有事而无分于动静。阳明对格物的理解是“格者，正也；正其不正，以归于正也”⁴⁰，由之而言，格物无分于动静而正之，就是心时时实现其对于事的觉解与宰制。

三、善与恶

善恶问题，是孟子哲学的主题。《传习录上》有个记载说：或曰：“人皆有是心。心即理，何以有为善有不为不善？”先生曰：“恶人之心，失其本体。”⁴¹

什么叫做失其本体呢？这里需要提起注意的是，问者之所问，蕴涵着一个预设：心是普遍的精神实体，善是精神实体的普遍本质。因此，才会有如此问题：普遍一致的善的实体，其发用何以却有善和不善的区别？阳明的回答，实质上而言，并没有针对善的精神实体何以有不善，转而说的是恶人之心

如何失去善。恶人之心，失其本体，其意不过是说：恶人的心之活动及其展开，离却了其自身之本然，不是对自身之实现。简言之，作为失其本体的恶，表达是意思是说，恶人的活动没有将自身展开为对自身的实现，而是展开为对自身的否定。以自身肯定自身方式的实现，即是善；相反，否定自身的活动，如果还能称为活动的话，就是恶的活动。

理解善，要置于过程中来加以思考，它涉及过程展开中的时间性之维。即如单就观念自身的生成而论，善也是关乎前念与后念、念念之间的内在一致性而言：

唐诩问：“立志是常存个善念要为善去恶否？”曰：“善念存时，即是天理。此念即更思何善？此念非恶，更去何恶？此念如树之根芽，立志者长立此善念而已。‘从心所欲，不踰矩’，只是志到熟处。”⁴²

精神所抵达的自由之境，不外乎就是初念发动，经由自觉性立志，再到意志坚韧展开而前后保持着内在一致性地自身实现，所以为善。在前后内在一致的意义上，初念发动即是善。倘若后之立志不断摇曳不定，不断离却其初念，则精神之旅无所定，自身即不善，初念便无有善了。

从初念发动到其抵达自由之境的一致性、连续性过程，并非只有单纯的内在肯定。善的实现，是同一自觉过程的两个方面的统一：“善念发而知之，而充之；恶念发而知之，而遏之。知与充与遏者，志也，天聪明也。圣人只有此，学者当存此。”⁴³初念发动，善、恶皆能自知。知善而肯定性地充扩，知恶而否定性地遏制。所谓善，不单单是知善而肯定性地充扩，也含有知恶而否定性地遏制。在更为深一层的意义上，善往往体现为领悟于恶而自觉地加以遏制。恶是一种否定，对于恶的领悟而加以遏制，则是否定之否定，从而成为生命存在的更高肯定。生命存在之整体的善，就是这样经由否定性地遏制恶，进而肯定性充扩善。善的本质性所在，不单单是初念自身的本始性质，更在于初念展开经由否定性与肯定性二者的自觉展开，而在更高程度上绽现人自身：“人须有为己之心，方能克己。能克己，方能成己”。

与对生活活动的充满差异性、丰富性的过程观相联系，所谓善，作为对自身的“肯定性”的更高实现，指向“真切用工”。《传习录上》记载：

先生问在坐之友：“比来工夫何似？”一友举虚明意思。先生曰：“此是说光景。”一友叙今昔异同。先生曰：“此是说效验。”二友惘然，请是。先生曰：“吾辈今日用工，只是要为善之心真切。此心真切，见善即迁，有过即改，方是真切工夫。如此则人欲日消，天理日明。若只管求光景，说效验，却是助长外驰病痛，不是工夫。”⁴⁴

阳明否定了对于工夫之善的两种理解：一是仅仅把握一个脱离具体行事活动的抽象理智之光，阳明斥之为虚明；一是脱离中间具体用工过程的单纯两端对比，阳明斥之为效验。真正善的实现，既不是虚明，也不睡效验，而是当下的真切为善之心实现于迁善改过的真切工夫之中。善作为生存的真正肯定性自身实现，必然就是指向当下行动/工夫的真切——彻底觉悟与切己行动的浑融为一。以培植树木而言，也就是时时不忘培植之工：“学者一念为善之志，如树之种，但勿

助勿忘，只管培植将去，自然日夜滋长，生气日完，枝叶日茂。”⁴⁵只有当下工夫的勿忘勿助地自觉展开，生存活动整体过程之善才得以贞定：当下行动与觉悟的统一，并勾连一个连续性历程的整体实现。

所以，善恶总是与人的行为及其主观意识状态相联系的，而非指某种孤零独在的物事的自在性质。《传习录》上有段记载说：

侃去花问草，因曰：“天地间何善难培，恶难去？”先生曰：“未培未去耳。”少间，曰：“此等看善恶，皆从躯壳起念，便会错。”侃未达。曰：“天地生意，花草一般，何曾有善恶之分？子欲观花，则以花为善，以草为恶。如欲用草时，复以草为善矣。此等善恶，皆由汝心好恶所生，故知是错。”曰：“然则无善无恶乎？”曰：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。不动于气，即无善无恶，是谓至善。”曰：“佛氏亦无善无恶，何以异？”曰：“佛氏着在无善无恶上，便一切都不管，不可以治天下。圣人无善无恶，只是无有作好，无有作恶，不动于气。然遵王之道，会其有极，便自一循天理。便有个裁成辅相。”曰：“草既非恶，即草不宜去矣？”曰：“如此却是佛、老意见。草若是碍，何妨汝去？”曰：“如此又是作好作恶。”曰：“不作好恶，非是全无好恶，却是无知觉的人。谓之不作者，只是好恶一循于理，不去又着一分意思。如此，即是不曾好恶一般。”曰：“去草如何是一循于理，不着意思？”曰：“草有妨碍，理亦宜去，去之而已。偶未即去，亦不累心。若着了一分意思，即心体便有贻累，便有许多动气处。”曰：“然则善恶全不在物？”曰：“只在汝心循理便是善，动气便是恶。”曰：“毕竟物无善恶。”曰：“在心如此，在物亦然。世儒惟不知此，舍心逐物，将格物之学错看了，终日驰求于外，只做得个义袭而取，终身行不着、习不察。”曰：“‘如好好色，如恶恶臭’，则如何？”曰：“此正是一循于理，是天理合如此，本无私意作好作恶。”曰：“‘如好好色，如恶恶臭’，安得非意？”曰：“却是诚意，不是私意。诚意只是循天理。虽是循天理，亦着不得一分意。故有所念愆好乐，则不得其正，须是廓然大公，方是心之本体。知此即知未发之中。”伯生曰：“先生云：‘草有妨碍，理亦宜去。’缘何又是躯壳起念？”曰：“此须汝心自体当。汝要去草，是甚么心？周茂叔窗前草不除，是甚么心？”⁴⁶

这段话比较长，字字句句看起来也颇简单，但其间深意却很容易被忽视甚至被曲解。可以拎出几点来说明：一，善恶之分立与对峙，或者说，之所以有现实的恶存在，根源在行动的欠缺——不培善不去恶（根本不行动或行动不持续都是一样）；二，脱离切己行动的善恶观念，是在一种理智抽象误解的眼光下，将主观的情意计度与外物割裂，以主观情意需求与外物外在牵合，以主观情意需求判断外物之善、恶——合乎主观轻情意求则善，反之则恶，阳明称为随躯壳起念。

第三点，阳明认为善、恶是“气动”而后有的，理之静是无善无恶，不动于气则无善无恶而为至善——无善无恶之理静，与无善无恶之气静究竟是何种关系；有善有恶之气动，与无善无恶之理静究竟是何种关系，阳明此处颇有些难

解⁴⁷——但从下文对于佛家无善无恶的拒斥来看，阳明显然突出强调必然动而有善有恶，因此，所谓动而有之善恶，主要在一种动的展开中的贞定，就是动自身内涵其理，而心本身在动中与此动之理的关系，是判别善、恶的根据。在动中，心、理、物、事一体，因此，善恶必以动而展开为前提。所谓善，就是心依据动中之理而行。所谓恶，一方面，就是心不依动中之理，反而脱离与理、物、事的一体而自为自私之好恶；另一方面，心不依于理，而随气动而转，也是恶。从逻辑上说，气动之前的状态，作为气动而能展开为善恶之分的依据，使得善恶之成为可能，就是一种至善，这是逻辑预设。这在心学自身的观念中，就其重视知行合一而言，本来应该加以消解，但却不得已给出的预设。所以，就除却花草的讨论而言，从自己主观自私的好恶而判别草木之善恶是错误的；从草木自身去寻求其善其恶的缘由，也是缘木求鱼。物之善恶，内在于气动而有之行事，事之应当除去则除去，事之不当除却则不除去——物之当除是物之恶，物之不当除或为物之善。物的善恶之分，不在心，不在物，一依于事理。如此事理，在于将心物融摄一处，使得事情在顺畅条达中展开，如“好好色恶恶臭”一般，觉悟和行事浑无隙漏，行著而习察，一切实有于心、行、物、事、理的统一整体中而诚，这就是存在的善。

阳明的如此解释，撇开其间拉杂之说，显然将对孟子善的理解引向了一个以行动和心、物、事、理统一为基础来加以理解的方向，这是理解善的一个本真方向。

四、心与耳目之官

孟子有个说法，认为“理义之悦我心，犹刍豢之悦口”⁴⁸，从人的嘴巴“都”（普遍地）喜欢好的味道、耳朵“都”（普遍地）喜欢好的声音、眼睛“都”（普遍地）喜欢美，推而论及人的心“都”（普遍地）喜欢理义。这里暂时撇开对于“耳目感官”与“心”之“悦”普遍性涵义，其间还有一个问题是：如何由耳目口鼻感官之悦推而论及心之悦？

对此，阳明有个解说：“人心本自说理义，如目本说色，耳本说声，惟为人欲所蔽所累，始有不说。今人欲日去，则理义日洽浹，安得不说？”⁴⁹在宋明理学的讨论中，天理人欲有个严格的区别。阳明也常说“存天理灭人欲”，但阳明的意思，并非是否定耳目感官之喜好。这里他甚至他耳悦声、目悦色与人欲分别开来说。这颇值得注意，其间蕴涵着阳明对耳目之官与心的关系的一个理解。这个理解，对于我们理解孟子由耳目之官的喜好推论心之喜好提供了有益的启示。

《传习录上》记载：

萧惠问：“己私难克，奈何？”先生曰：“将汝己私来，替汝克。”又曰：“人须有为己之心，方能克己；能克己，方能成己。”萧惠曰：“惠亦颇有为己之心，不知缘何不能克己？”先生曰：“且说汝有为己之心是如何？”惠良久曰：“惠亦一心要做好人，便自谓颇有为己之心。今思之，看来亦只是为得个躯壳的己，不曾为个真己。”先生曰：“真己何曾离着躯壳？恐汝连那躯壳的己也不曾为。且道汝所谓躯壳的己，岂不是耳目口鼻四肢？”惠曰：“正是。为此，目

便要色，耳便要声，口便要味，四肢便要逸乐，所以不能克。”先生曰：“‘美色令人目盲，美声令人耳聋，美味令人口爽，驰骋田猎令人发狂’，这都是害汝耳目口鼻四肢的，岂得是为汝耳目口鼻四肢？若为着耳目口鼻四肢时，便须思量耳如何听，目如何视，口如何言，四肢如何动；必须非礼勿视听言动，方才成得个耳目口鼻四肢，这个才是为着耳目口鼻四肢。汝今终日向外驰求，为名为利，这都是为着躯壳外面的物事。汝若为着耳目口鼻四肢，要非礼勿视听言动时，岂是汝之耳目口鼻四肢自能勿视听言动？须由汝心。这视听言动，皆是汝心。汝心之动发窍于目，汝心之听发窍于耳，汝心之言发窍于口，汝心之动发窍于四肢。若无汝心，便无耳目口鼻。所谓汝心，亦不专是那一团血肉。若是那一团血肉，如今已死的人，那一团血肉还在，缘何不能视听言动？所谓汝心，却是那能视听言动的。这个便是性，便是天理。有这性，才能生。这性之生理便谓之仁。这性之生理，发在目便会视，发在耳便会听，发在口便会言，发在四肢便会动，都只是那天理发生。以其主宰一身，故谓之心。这心之本体，原只是个天理，原无非礼。这个便是汝之真己。这个真己，是躯壳的主宰。若无真己，便无躯壳。真是有之即生，无之即死。汝若真为那个躯壳的己，必须用着这个真己，便须常常保守着这个真己的本体。戒慎不睹，恐惧不闻，惟恐亏损了他一些。才有一毫非礼萌动，便如刀割，如针刺。忍耐不过。必须去了刀，拔了针。这才是有为己之心，方能克己。汝今正是认贼作子，缘何却说有为己之心，不能克己？”⁵⁰

在孟子的叙述中，从耳目口鼻之喜好，推而论及心之喜好，若不深究，有一种外在的类比推论的色彩，使得最后的结论显得不那么具有“推论的必然性”。这样无必然性推论的理解，常常是因为将耳目口鼻之官视为与心彼此外在的两种不同物事导致的。阳明此处所说，则明白无误地强调了人基于心之主宰的涵摄耳目口鼻的整体性存在。在人的整体性存在中，人的眼睛对色彩的观看，本质上是心的观看的实现；人的耳朵度声音的聆听，本质上是心的聆听的实现；人的口舌对意识的言说，本质上是心的言说的实现；人的鼻子对香味的嗅觉，本质上是人的心的嗅感的实现；人的四肢的运动，本质上是心的运动的实现。简言之，人的躯壳的视听言动，是由内在于躯壳中的心主宰的，是心的实现。不是眼睛看了色，然后心才知道色，而是心欲色，实现于眼睛而才看到了色；不是耳朵听到了声音，然后心才知道声音，而是心欲声，实现于耳朵而才听到了声音。口鼻四肢也是同样的道理。

如此，孟子由耳目口鼻之喜好推而论及心之喜好，就不是外在的无必然性的类比推论，而是体用一如、体用不二意义下的“即用显体”：“即体而言用在体，即用而言体在用。是谓‘体用一源’。”由体用一源来理解孟子关于“理义悦心”的阐述，无疑更有深意。

注释：

1 《传习录上》，《王阳明全集》，上海古籍出版社，

1992年，第2页。

2 《大学问》，《王阳明全集》第971-972页。

3 《全集》，第15页。

4 《全集》，第19页。

5 同上，第2页。

6 《王阳明全集》，第3页。

7 《王阳明全集》，第4页。

8 《传习录上》，《王阳明全集》，第4-5页。

9 《王阳明全集》，第13页。

10 《王阳明全集》，第13页。

11 《王阳明全集》，第12-13页。

12 《王阳明全集》，第12页。

13 《二程集》，第页。

14 《传习录上》，《王阳明全集》，第6页。

15 《王阳明全集》，第7页。

16 《王阳明全集》，第9页。

17 《王阳明全集》，第10页。

18 《王阳明全集》，第8页。

19 《王阳明全集》，第12页。

20 《王阳明全集》，第12页。

21 在孟子看来，禹之治水、周公之兼夷狄驱猛兽（传说中更有制礼作乐）和孔子作春秋，都是在做使人区别于禽兽的事业。或简言之，禹、周公、孔子都是在切身担当人与禽兽之别，即由自身觉悟的切实行动去将人与禽兽的区别“活出来”，而非单纯地以知性方式作出概念或语词的区分。因为人禽之别是经由不同历史阶段的历史人物切实担当的，因此，人禽之别具有历史性。其历史性在于，从禹之治水到周公之兼夷狄驱猛兽再到孔子做春秋，三个圣人之行显现出差异。从历史性角度来看，禹、周公、孔子之所为，其内在的演进或深化在于：禹之治水使生民（人）得以在大地上建筑自家的家园，然而，与此同时，禽兽诸如虎豹犀象也同在大地上筑巢，人有了大地以构建家园但为禽兽所杂，为此周公驱逐了与人外在对立的禽兽使人能独自在大地上建筑属于人的家园；但人自身的展开历史，作为类之人之成为人，并非其中所有个体都同样普遍而同等地成其为人，其中最应当体现人之为人者，当然是那些居于上位者（君侯臣相等人，作为政治权势与社会利益的掌控者）。从应然的角度看，他们本应是最富于人之本质的体现者。但是，从历史实情来看，他们恰恰是真正的人之本质的最大玷污者或败坏者，却自以为是人之本质的代表者。从权势与利益控制的角度，他们自以为他们的存在样式就是所有人存在的应然样式，而且他们是更好的实现者。实质上，这里有着一种颠倒了的东西：这些政治权势与社会利益的掌控者，就超越于他们的应然要求而言，他们当然应当是富于人之本质的体现者；而他们的现实与历史实情却表明，他们悖于超越于他们的人之应然，反过来以自己的斑斑劣迹为应然（在此意义上他们是乱臣贼子）。孔子的意义在于，他在丧失德位的统一可能之后，以言教操行持守着德，而德是评判现实政治权势与社会利益掌控者属人性的根据，从而使得颠倒了的应然可能重新转正回来（此

即使得乱臣贼子惧），这就是作《春秋》的深意。孟子所要做的，就是在孔子的基础上，进一步在更高更深的意义上将人区别于禽兽者担当起来。《春秋》蕴含着真正的德是评判君侯臣相之属人性的根据，但《春秋》本身是以借助于对历史事件的言说形式来表现的。因此，孔子作《春秋》侧面地说明，在人之历史性展开过程中，立言或言说越来越更为深刻地彰显着人之为人的本质。然而，在言说的展开中，多样性的绽放虽然多彩，但是百花齐放、百家争鸣中，非人之言或者引人走向非人之言比比皆是，正如孟子对杨朱、墨子之言的“禽兽”断定所昭示的那样。好辩的本意，就是在天下纷纷言说之中，掘出言说自身的属人本质，将属人本质之言与非人之言区别开来，并以属人本质之言拒斥、破除非人之言。作为语言的存在物，当语言承载着观念而对人自身的本质有着越来越深刻的意义时，自觉地担当对语言的净化（使语言与人的本质始终一致），这是在更深的意义上持守人禽之别。由此，对孟子而言，好辩具有双重意义：一方面，它就是言说本身；另一方面，它又是对众多言说的区分。作为两重意义的统一，当它与自觉的践行活动合一时，孟子的担当意义才得以完整。所以，孟子之好辩是对三圣者的历史性继承，即在新的历史阶段上以自身的切己行动继承三圣者对人禽之别的担当。这个自觉的担当，在一定意义上也是对孔子“文在兹”抱负的继承。“在兹”的自觉就是担当得以实现的基础，即在切己的具体境遇中担当。只有如此，立言或好辩的生存论担当意义才是真实的，而非夸夸其谈的辞章之学。参见拙文《人禽之别的担当——对孟子抱负的生存论理解》，《哲学与宗教》第四辑，上海人民出版社，2010年。

22 《王阳明全集》，第5-6页。

23 朱熹，《四书章句集注》，中华书局，2001年，第349页。

24 朱熹，《朱子语类》第四册，中华书局，第1427页。

25 《四书章句集注》，第349页。

26 《朱子语类》第四册，第1422页。

27 《朱子语类》第四册，第1423页。

28 当然，值得注意的是，阳明也没有完全否定朱熹突出“知先”的意思。实质上，在觉悟与行动一体相持而长的过程中，知的确能取得相对独立性并越来越具有支配性的本体论意义，并且这也是道德生存活动本身的主体性的一个重要内容。不过，这样的相对独立性，容易被绝对化为脱离活生生的生存活动的抽象理智世界。阳明的知行合一，至少在一定程度上，就是拒斥思辨理智对于活生生之在的僭越。

29 《王阳明全集》，第12页。

30 《王阳明全集》，第14页。

31 《王阳明全集》，第11页。

32 《王阳明全集》，第13-14页。

33 《全集》，第14页。

34 冯契，《中国古代哲学的逻辑发展（下）》，“王阳明”一节，上海人民出版社，1993年。

35 《全集》，第19页。

36 《全集》，第20页。

37《全集》，第21页。
 38《全集》，第24页。
 39《全集》，第24页。
 40《全集》，第24页。
 41《全集》，第15页。
 42《全集》，第19页。
 43《全集》，第22页。
 44《全集》，第27页。
 45《全集》，第32页。

46《全集》，第30页。

47 陈荣捷引但衡今的说法，认为这段话辞不达意，是阳明门下记录有误。见氏著《王阳明〈传习录〉详注集评》，华东师范大学出版社，2009年，第74页。

48《孟子·告子上》

49《全集》，第32页。

50《全集》，第35-36页。

51《全集》，第31页。

(上接第30页)否正确，即使是伪书，也是当时的研究成果，同样有研究价值和保存价值。可喜的是，不少学者已经在重新审视疑古学派，特别是杨朝明先生在这一方面发表了许多真知灼见，令人耳目一新。

关于儒家整体的文献资料，搜集整理的任务更为艰巨。好在《四库全书》中保存了大量的文献；国内外各大图书馆存有一些珍本、善本。现在国家相当重视《儒藏》的编纂，应该说，《儒藏》是目前儒家文献资料的集大成者。但是，继续搜集儒家的文献资料，仍然是极其重要的任务，如散落在民间的刻本、手抄本、传抄本等。我在研究朱子后学时，就接触到民间学者保存的明嘉靖年间刻本《朱程问答》，还发现民国安徽通志馆传抄本《新安理学先觉会言》，应该是孤本。

五、儒学的普及

习近平同志指出：要深化对孔子和儒家思想的研究，使其在新的时代条件下发挥积极的作用。那么，如何在新的时代条件下发挥积极的作用？除了上述儒学创新以外，还要做好儒学的普及工作。

第一，普及以《论语》为核心的白话读本。《论语》是孔子言论较集中的辑录，经过几千年的传承，已成为实实在在地地地道的圣经，许多名言名句，已成为中华民族的座右铭。为了使所有的民众都能听懂、读懂，还需要一本以现代白话文为主的《论语》读本，其主旨应该是深入浅出、通俗易懂、朗朗上口、便于传诵。《论语》中教化和劝人向善比比皆是，如忠恕、和为贵、忠孝等。普及以《论语》为核心的儒家思想，发挥其劝人向善和教化的功能，使儒学大众化。

整个儒学史中内容颇多，如涉及内在的心性修养，成贤成圣，即内圣的工夫。修得内圣工夫，还要为人民奉献、服务，即外王工夫。另外，儒学还涉及许多知识，除“内圣外王”的人生观以外，还有“天人合一”的自然观、“和为贵”的人际观、“性善论”的人本观、“大一统”的国家观等。当然，儒学的这些思想，要将之系统化、通俗化，让大众喜闻乐见，易于接受。这就给儒学工作者提出一项重要的任务，就是编著一本普及性的《儒学原理》，将儒学基本观点深入浅出地介绍给大众。

第二，普及儒家传统的启蒙读物，如《弟子规》、《三

字经》等。儒家的启蒙读物，以三字、四字以及诗歌的形式宣传儒家思想，在我国古代社会，传播效果、教育效果极佳，值得肯定。在当代，在尊重儒家传统启蒙读物的基础上，还要加以创新，即以儒家优秀思想文化为基础，纳入时代的内容，编写新的启蒙读物。保持儒学的创新性，儒家文化才有生命力。在这个领域里，骆承烈先生作了有益的探索，积累了丰富的经验，并出了许多成果，值得我们学习。

第三，恢复孔庙、文庙、夫子庙和书院。中国各地的孔庙、文庙、夫子庙和书院，虽然在文革中破损惨重，但在改革开放之后，维修、恢复了不少。更有很多孔庙、文庙、夫子庙和书院，由文化文物部门管理，保存得很好。有了这样的场所，可以传播《论语》和儒家思想文化，有效地发挥教化的功能。所以文庙不仅要作为名胜加以建设和保护，更要发挥文庙固有的功能，即祭祀、读经教化的功能。比如，每年举行祭孔典礼，重要的学术文化活动可在文庙举行。日常可教授青少年读经和优秀的国学。读经可选择三字经、弟子规、孝经、千字文、大学、中庸、论语、孟子等；国学可选择唐诗、宋词等；还可教授琴棋书画等。

为了发挥文庙和书院的作用，必须健全组织机构。建议各地成立儒学研究会或文庙研究会，有编制和经费。研究会主要职责一是维持文庙的正常运行，二是进行与其相关的学术研究。这样使得文庙不仅是教化的重要场所，有力地推动当地的精神文明建设，而且还是旅游文化风景线的一颗璀璨的明珠。

第四，恢复祭孔仪式。韩国祭孔历史很久远，一直没有中断。韩国成均馆文庙一年两次祭奠，为春季释奠和秋季释奠。规模相当大，也很规范，有很多国内外来宾和新闻媒体。韩国政府也很重视，往往总统送的花篮摆在中间。祭奠仪式

的礼服好像是中国明代的式样。一套释奠礼非常完整、古朴，据说已是世界非物质文化遗产了。香港孔教学院往年是秋季释奠，从2011年开始分为春秋两季释奠了。

改革开放以后，我国各地的拜祭炎黄以及孔子等活动悄然兴起，特别是以曲阜孔庙为中心的祭孔大典，已产生世界性的影响。浙江衢州南孔庙的祭孔典礼隔年举办，也成制度化了。形式反映内容。祭孔仪式虽然是形式，但它深刻地反映了对儒学的信仰，同时也有利于儒学的普及。这些活动，不仅扩大儒学在海内外的影响，而且无疑增强中华民族的凝聚力。

孟子的生命观研究

赵 静（安徽大学哲学系）

内容提要：中国传统哲学被视为是关涉人的生命存在的安身立命之学。其基本的精神为生命的精神。孟子作为先秦儒家的代表之一，其思想包含有丰富的生命观内容，主要表现在生命的内涵，舍生取义的生死智慧，养浩然之气的生命追求等几个方面。

关键词：孟子 生命 价值 追求

中国传统哲学被视为是关涉人的生命存在的安身立命之学。其基本的精神为生命的精神。孟子作为先秦儒家的代表之一，继承孔子仁的学说，提出了仁政的学说和仁民爱物、舍生取义、浩然之气等命题。为儒家的生命哲学注入了新的养料。

一、以仁为本的生命内涵

孔子说：“仁者，爱人”（《论语·颜渊篇》）在这里，孔子着眼于人与人的关系，已经有了“爱物”的思想。孟子继承发展了孔子的这一思想，明确提出了“爱物”说，并确立了以“仁”为核心的生命哲学思想。

“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心下》）在孟子看来，“亲亲”之别是出于人类情感的自然发展，而仁就是恻隐之心、不忍之心的扩充。恻隐之心是对生命的同情、爱护和尊重，是出于人的内在情感的“感同身受”。人没有不爱自己的生命的，“人之于身也，兼所爱。兼所爱则兼所养也。无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也。”（《孟子·告子上》）正出于对自己生命的爱护，才能扩展到对其他生命的恻隐和不忍之心。在生命的层次上，人和他人，人和一切动物都是相通的，正是对一切生命之物的广泛的爱，使“仁”具有了生命关怀，生命意识的普遍性。¹

孟子所处的战国中期，诸侯间攻伐争霸，不顾百姓的疾苦生死，杀虐无度，生命在此时显得尤为脆弱，无论是统治者还是庶民，生命都很容易被夺去。因此，面对这样的时代，孟子开始对生命反思，认为：“仁也者，人也。合而言之，道也。”（《孟子·尽心下》）仁是人的本质规定，仁与人合起来就是道，其实现便是对人与自然界中万物的普遍的爱。所以孟子提倡要尊重生命，反



对攻战。他说：“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。此所谓率土地而食人肉。罪不容于死。”（《孟子·离娄章句上》）“为了争夺土地和城池，就杀人遍野，杀人满城，这就等于带领土地来吃人肉，这样的人处以死刑都不足以赎他们的罪过。”²因此，孟子认为只有不嗜杀人，关爱生命的明君，才是众望所归，“今天下之人牧，未有不嗜杀人者也。如有不嗜杀人者，则天下之民皆引領而望之矣。诚如是也，民归之，由水之就下，沛然谁能御之？”（《孟子·梁惠王章句上》）在孟子这里，生命是高于政治需要的。正是以关爱生命、善待生命为宗旨，才提出了“仁者无敌”（《孟子·梁惠王上》）的主张，他说：“仁人无敌于天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？”（《孟子·尽心下》）国与国之间，如果能相互仁爱，相互谦让，就不至于发生攻战而残害生命。因此，“仁一爱一人一天下”有其内在的合理逻辑性，对于君主来说只要有仁，国家的强盛，天下的统一都不会是难事。

以此为基础，孟子将其善待生命的思想进一步发挥，明确提出了关爱人民的“仁政”学说。“仁政”就是：“易其田畴，薄其税敛，民可使富也。食之以时，用之以礼，财不可胜用也。民非水火不生活，昏暮叩人之门户求水火，无弗与者，至足矣。圣人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？”（《孟子·尽心上》）孟子认为只有百姓丰衣足食了，才可能实现相互仁爱的人际关系，从而体验到生命的乐趣。而“仁政”的具体内容则是：“王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挞秦、楚

之坚甲利兵矣。(《孟子·梁惠王上》)孟子认为要实行仁政,君主就要在政治上,减轻刑罚,关爱百姓;在经济上,要减少赋税,使百姓富足,得到生命所需的物质保障;在文化上,要兴办教育,摆脱蒙昧状态,使百姓得到生命的更高的一个层次的精神快乐。而对于所谓的社会弱势群体“老而无妻曰鳏,老而无夫曰寡,老而无子曰独,幼而无父曰孤。”孟子认为:“此四者,天下之穷民而无告者。文王发政施仁,必先斯四者。诗云:‘哿矣富人,哀此茕独。’”这些都是比一般的百姓更加穷苦的人,君主实行仁政,要首先考虑这些更需要生命关怀的人,而不是那些富余的人。

“仁政”提出了对人民百姓关爱的要求,而对于一切动物、植物亦要如此。孟子的“仁民而爱物”思想确立人与自然界一切生命的互动,体现了一种非人类中心主义的生态意识和“泛爱物”的生命关怀。孟子说:“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!’”《孟子·梁惠王上》齐宣王因不忍看见牛瑟瑟发抖的害怕样子,就用羊来代替牛去祭祀。孟子从“以羊易牛”的故事中发现了人人都有对动物的不忍之心,不忍心看到动物被杀时的恐惧样子。只要把“不忍”扩展开来便是爱物之心。“君子之于禽兽也,见其生,不忍见其死;闻其声,不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”《孟子·梁惠王上》动物也是有生命,有情感的,动物的生命情感与人的情感是相通的,所以人看到动物痛苦后,会如同身受,感到不安。同时,孟子也用“斧斤以时入山林”和“牛山之木”等论述,提出植物也是自然界的生命存在,也应得到爱护。因此人类的“仁”心,不仅要为人民百姓的生命有爱心,对于动物、植物等一切生物的生命都要有关爱之心。这不是出于功利目的,而是出于一切互通生命的本身。

二、舍生取义的生死智慧

生与死的命题既是对立也是统一的,这在孟子的生命思想中尤为突出。上节中孟子认为“仁”是天地本质,是万物“生生之道”的表现,也是道德规范的总称,所以提出了由“仁”而“爱物”的关爱、尊重生命的贵生思想,同时,孟子也有“舍生取义”的弃生说法,这是否体现了孟子生命观的内在矛盾呢?其实不然,人是“仁”这一天地本质的外化,“仁”在孟子是恻隐、不忍之心,是一种内心深处的道德情感。而“义”则是羞愧之心的扩充:“人皆有所不为,达之于其所为,义也。”(《孟子·尽心下》)“义”与“仁”同样,都是发源于人的心灵深处,是人遵循仁的标准的道德规范。“仁,人之安宅也,义,人之正路也。”(《孟子·离娄上》)由此,作为最高的道德准则的仁与义可视为一体,当面对生命与仁的二者选择时,也就不难理解孟子的“舍生取义”的生死观了。

所以孟子说:“鱼,我所欲也;熊掌,亦我所欲也;二者不可得兼,舍鱼而取熊掌者也。生亦我所欲也,义亦我所欲也;二者不可得兼,舍生而取义者也。生亦我所欲,所欲有甚于生者,故不为苟得也;死亦吾所恶,所恶有甚于死者,

故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生,则凡可以得生者,何不用也?使人之所恶莫甚于死者,则凡可以辟患者,何不为也?是故所欲有甚于生者,所恶有甚于死者。非独贤者有是心也,人皆有之,贤者能毋丧耳。”(《孟子·告子上》)与死的选择,有多种情况的规定性。要有辩证灵活的态度和方法。孟子认为,在正常的情况下,人人都好生恶死,这是人之常情,也是生命过程的自然规律,但是在生命之上还有更高的精神追求,那就是仁,而当遇到特殊的情况时,非要进行二者选其一,就应该毫不犹豫的舍生求仁。

孟子所提出的对待生死的观点有多种选择性,但在任何一种选择之前,都要反观支撑自己心灵的信念和追求,用“心”做出选择,所以淳于髡问孟子:“男女授受不亲,礼与?”孟子回答道:“礼也。”曰:“嫂溺,则援之以手乎?”孟子答道:“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。”(《孟子·离娄上》)孟子认为,在当自己的道德追求与其他人的生命发生冲突时,要看谁重谁轻,生命只有一次,而道德之路却很长,因此要挽救他人生命,暂时放弃自己道德准则。孟子又说:“莫非命也;顺受其正;是故知命者不立乎岩墙之下。尽其道而死者,正命也;桎梏死者,非正命也。”(《孟子·尽心上》)孟子面对当时大量非正命而死生命时,希望自己能“得其正而死”并能够“天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道;未闻以道殉乎人者也。”《孟子·尽心上》这时孟子已经抛开了个体生命存在的形式,他认为“君子有终身之忧,无一朝之患也。乃若所忧则有之;舜人也,我亦人也;舜为法于天下,可传于后世,我由未免为乡人也!是则可忧也。忧之如何?如舜而矣。”(《孟子·离娄下》)人必有一死,但死得其所,并能完成内心的道德精神追求,那么就應該把死看成是一件快乐的事情。并坦然、平静的面对。

三、善养浩然之气的生命修养

生命的修养在于生命的可塑性,孟子认为人人都有仁爱,恻隐之心,所以人性是善的,这种“善”的生命本质为生命修养提供了充分的可能性。所以孟子的学生公孙丑问他,老师有何专长的问题时,他直接回答说:“我知言,我善吾浩然之气。”(《孟子·滕文公下》)孟子的“仁”、“义”与其生命修养中“浩然之气”是直接相关的,什么是“浩然之气”呢?孟子说:“其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道,无是,馁也,是集义所生者,非义袭而取之者也。”(《孟子·公孙丑上》)这种气是与生命相关的,并需要“配义与道”的修养方法。气与道和义相互配合,作用,才能形成“至大至刚”的生命之气。道与义本已在人的心里,所以气是自己内部集义而生出来的,不是由外部的偶然的正义之举就可以取得的。更进一步说,集义就是将生命道德精神渗透到身体的各个部分,和一切行动之中,其目的是作用于人类社会和整个自然界,产生无形的力量,达到无限的、生生不息的生命境界。³

而修养方法的关键环节在于“养”,“养气”是一种具体的生命修养功夫,是一种活生生的生命体的感性实践活动。

是要顺着生命的自然生长而养，⁴不能“必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长。”（《孟子·公孙丑上》）以心养气，而不是以气养气，就像培育禾苗一样，既不能放任不管，也不能“揠苗助长”，而是要顺着禾苗自身的生长规律加以培养。只有这样才能养成“浩然之气”，而达到“不动心”的“大丈夫”修养境界。“不动心”是孟子生命修养的一个重要方式：“不得于心，勿求于气”。孟子说：“我四十岁不动心。”（《孟子·公孙丑上》）不动心在孟子就是坚守自己的心志，不为外界的环境所动摇，他认为在各种各样的复杂环境之下，能做到“不动心”，是达到君子乃至“大丈夫”生命高度的重要标志。

孟子的“养气”和“不动心”都是为了培养一种人格，使其生命得到提升，表现出一种能在现实社会中有所作为，并发挥应有作用的“大丈夫”精神境界。他认为“大丈夫”就是“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》）大丈夫能自觉自愿地居于天下之“广居”，即是仁，立天下之“正位”，即是礼，行天下之“大道”，即是义。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，遵循自己的原则。富贵不能使我乱心，贫贱不能使我改变志向，威武不能使我的节气屈服。所以孟子以“大丈夫”自任，说：“天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也；予将以斯道觉斯民也。非予觉之，而谁也？”（《孟子·万章上》）借伊尹之口说出了孟子自己内心想法。他以自己为“天民之先觉”，在现实中以天下为己任，用大丈夫的气概来改造世界，“夫天未欲平治天下也，如欲平治

天下，当今之世，舍我其谁也？”（《孟子·公孙丑下》）孟子从一个更高更大的视角来观察世界，观察社会，真正使其生命提高到“天人合一”的境界，完成了生命的进一步修养。

注释：

- 1 蒙培元·《蒙培元讲孟子》·北京大学出版社·2006,9·127 页
- 2 杨伯峻·《孟子译注》·中华书局·2008·132 页
- 3 蒙培元·《蒙培元讲孟子》·北京大学出版社·2006,9·200-201 页
- 4 蒙培元·《蒙培元讲孟子》·北京大学出版社·2006,9·202 页

参考文献：

- [1] 朱熹：《四书章句集注·论语》[M]·北京·中华书局，1983
- [2] 朱熹：《四书章句集注·孟子》[M]·北京·中华书局，1983
- [3] 杨伯峻：《孟子译注》[M]·北京·中华书局，2008
- [4] 蒙培元：《蒙培元讲孟子》[M]·北京·北京大学出版社，2006
- [5] 李霞：《生死智慧·道家生命观研究》[M]·北京·人民出版社，2004



孙云天 国画

从《论语》来探寻孔子的出世与入世之道

邓义昌（中共商丘市委党校）

内容提要：《论语》是研究关于孔子思想的百科全书似的重要典籍，其中直接涉及到孔子出世与入世思想有很多。仔细品味其中的每一篇我们都能管中窥豹地了解孔子的进退出处之道。从《论语》中记录的孔子言行来看，总的来说孔子是提倡积极进入仕途济世为民做官的，尽管其中也提有孔子对隐逸思想的想法，但孔子的隐退不是逃避而是为了保持自己作为有道之士的独立人格，是并不像有人所说孔子处于“出入之难”的纠结之中，这两种矛盾却有统一的观点两者都是这位智者结合当时复杂的社会现状及自己坚定的理想进行的思考。

关键词：论语 孔子 出世 入世 进退出处

一、学而优则仕

“仕而优则学，学而优则仕”这虽然是孔子的弟子子夏说的话，却也是孔子以及后来儒家之士的至理名言，特别是后一句既是对孔子入世思想的概括也是孔子对弟子们或者整个士阶层的要求。那么为什么孔子非要积极入世呢？孔子入世的目的是宣扬大道，改革无道的社会。孔子曾说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”意思是：人不能与鸟兽同群，自己只能和芸芸众生生活在一起；如果天下有德政、政治清明，自己就不会参与变革社会了。孔子认为，越是乱世，贤者越应该肩负起匡正时弊、改良社会的重任。可见，孔子考虑的是世间众生，是因为天下没有德政，自己才投身社会，变革天下。难怪卫国仪地一个镇守边界的官，与孔子见面交谈后，对孔子的学生们说：

“诸位何必为孔子丧失官位担忧呢？天下已经很长时间没有德政了，上天要借孔子来宣扬大道。”仪封人请见。曰：“君子之至于斯也，吾未尝不得见也。”从者见之。出曰：“二三子，何患于丧乎？天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。”

孔子周游列国、希望出仕的目的是辅佐国君、实现政治理想，而不是谋求衣食俸禄，所谓“谋道不谋食”。孔子希望施行仁德之政，他说：“为政以德”。主张复兴“周礼”，他自信地认为，上天让了解周文化的目的就是让他来传播周文化，振兴周文化。子畏于匡，曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。”孔子正是曾参所说的抱负远大、把在天下实现仁作为自己必须担当的责任的读书人。曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？像炼五色石补天的女娲，把拯救百姓于水火之中当成自己必须担当的使命，孔子面对如洪水横流般混乱的天下，勇敢地选择了投身社会，改造世界。

孔子入世的态度是执着的。虽然有仪封人那样对孔子勇于担当社会责任的高尚精神佩服至极的人，但是不理解孔子、规劝孔子、嘲讽孔子的声音也是不绝于耳。长沮、桀溺对孔子师徒冷嘲热讽、咄咄逼人，完全瞧不起孔子的人生选择，桀溺劝子路离开孔子，跟随自己这样的人避世隐居。“滔滔

者天下皆是也。

而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？楚狂接舆唱着歌走过孔子的车子：“凤兮凤兮！何德之衰？对孔子在乱世中的奔走讽喻嘲骂。荷蓑丈人认为，孔子不配称“夫子”，像自己那样避世隐居、躬耕而食的人才堪当“夫子”之称。子路问曰：“子见夫子乎？”丈人曰：“四体不勤，五谷不分，孰为夫子？”植其杖而芸。微生亩毫不客气地喊着孔子的名字质问孔子：为什么如此忙碌不安？到处游说的孔子是不是个花言巧语的人？微生亩谓孔子曰：“丘，何为是栖栖者与？无乃为佞乎？”荷蓑者听出孔子所击之磬声中的心事，劝孔子随宜权变，没有人了解自己，就只为自己，不要为当下黑暗混乱的社会奔走、担忧了。子击磬于卫，有荷蓑而过孔氏之门者，曰：“有心哉，击磬乎！”既而曰：“鄙哉，硜硜乎！莫己知也，斯己而已矣！深而历，短而揭。”面对这些，孔子坚定地“走自己的路，让别人去说”，虽然在追求理想的征程困难重重，虽然知道自己的理想可能难以实现，可是孔子丝毫没有动摇，是执着的“知其不可而为之者”。子路宿于石门。晨门曰：“奚自？”子路曰：“自孔氏。”曰：“是知其不可而为之者与？”



孔子的入世心理是急切而自信的。“玉在椟中求善价”，孔子将自己比作等待卖出的美玉，希望有人赏识、为人所用。子贡曰：“有美玉于斯，韞椟而藏诸？求善贾而沽诸？”子曰：“沽之哉！沽之哉！我待贾者也。”孔子多么渴望自己

的政治主张能够得到实践、推广！他自信通过自己的出仕能复兴周礼，他甚至有些自夸地说道：“如果有人用我治理国家，一年就可以初见成效，三年就可以大有成效。”子曰：“苟有用我者，期月而已可也，三年有成。”对于主张行在言先的孔子来说，这自信满满的背后有多么强烈的求仕愿望啊！入世的孔子就是这样，对自己的政治才能充满信心，热切渴望出仕，执着地追求治国、平天下的理想，但又从容淡定、通权达变、乐天知命。

二、邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。

孔子主张的积极入世也是有条件的，有时也不得不退隐。具体而言，出世与入世在于邦有道还是邦无道。关于邦有道、邦无道《论语》中在不同场合孔子提到过多次。在公冶长篇，孔子对他的学生南宫适说：“邦有道，不废，邦无道，免于刑戮。”继而“以其兄之子妻之”。这是孔子对他南宫适说的话，很显然这也是对他正面的评价和他的行为的肯定，要不也不可能把自己的侄女许配给他。紧随其后在本章孔子评价宁武子时说“宁武子，邦有道，则智；邦无道，则愚。”孔子结合宁武子经历了两个代却有不同的表现才得出了这样的评价。宁武子是春秋时期的卫国大夫，经历了卫文公到卫成公两代的历史变动。在卫文公时国家政治清明，宁武子发挥自己的智慧才能，让国家走上正轨，到了卫成公时国家政治环境变得险恶，这个时候宁武子开始表现得“碌碌无为”不过多的参与政事了。孔子评价宁武子：“其知可及，其愚不可及”。宪问篇中又说：“邦有道，危言危行；邦无道，危行言孙。”“危”是正的意思，“孙”通假谦逊的“逊”。孔子主张在国家昌盛之时要做个正人君子，言行正直、尽心尽力地济世治国，在其位谋其政。邦无道的时候也要行为端正但是这时候言语就要谦逊一些了。

在卫灵公篇孔子甚至比较两个人的行为来表达自己对此的看法。子曰：“直哉史鱼！邦有道，如矢；邦无道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”孔子说史鱼无论在那种环境，都像射出的箭一样，没有转向，

评价他刚直不屈。紧接着说，蘧伯玉是个君子啊，政治清明就出来做官，政治黑暗就像画一样卷起藏起来。可见孔子更赞扬蘧伯玉的“卷而怀之”。宪问耻的时候，孔子说：“邦有道，谷；邦无道，谷，耻也！”谷，就是粮食，就是做官应得的俸禄。国家依道而行，那就去朝堂谋求一个官位，实现自己的理想，这是可行的。国家混乱无道，还继续居庙堂之高，做官领薪那就是很可耻的事了。孔子显然是要主张出世的，而且他主张的出世是铁骨铮铮的出世。“邦有道，贫且贱焉，耻也”国家政治清明，你有能力却不去为天下做官，自己贫困潦倒，这是很可耻的。但是如果政治黑暗，自己却富足那也是很可耻的，“邦无道，富且贵焉，耻也”。

其实孔子说的很详细：“危邦不入，乱邦不居。天下有道则现，无道则隐”。孔子教育思想中要塑造的人是有担当的贤达之士，而且从《论语》记录的孔子言行都能看出来孔子是个具有极强社会责任感的政治家，他政治理想不会轻易就改变的，“邦有道”时就要积极入世，必须有所作为，但“邦无道”时就不要为了名利而放弃自己的人生理想和人格操守。国家无道的时候可以隐退就隐退，但孔子说的这种隐退不像道家提倡的隐逸于山水之中，不闻世事、与世无争。儒家的隐退是理想不倒的隐退，明哲保身的同时依然心怀天下，等待时机。从这点来说，孔子的进退出处之道是智慧的、理想的、大气的。仕的“卷而怀之”是因为“邦无道”。也就是说儒家讲的“退”是有原则的。如果为其服务的政权腐败君王昏聩，自己就应该洁身自好，坚守自己独立的人格和道德底线，不与那些作乱者同流合污鱼肉百姓。这些都是与孔子“仁”的思想一脉相承的。南怀瑾先生用“用世、自出之道”来描述孔子的这种思想，也是很恰当的。

苟且于世，能够坚守自己的操守。国家有道需要自己的时候，就力行自己的理想为天下贡献自己的一份力，当国家无道，就不能趋炎附势，随波逐流，而要依旧心怀天下，伺机而动。正如郑也夫所说：“一个纯正的知识分子，依然可以走向政治与市场，只须清醒地认识到自己是否还得保留着独立的文化价值。”

孟子典故

胁肩谄笑，病于夏畦

出自《孟子·滕文公下》，曾子说：“胁肩谄笑，病于夏畦。”耸起两个肩膀，做出一副讨好人的笑脸，这真比顶着夏天的毒日头在菜地里干活还要令人难受啊。所谓“胁肩谄笑”，就是“巧言令色”，就是虚伪，在正直不阿的人看来，向权贵献媚、曲意奉迎是可耻的行为。

父母之命，媒妁之言

西周春秋时期，婚姻礼仪用当时的话来说，就是“娶妻如之何，必告父母……娶妻如之何，非媒不得”。《孟子·滕文公下》说：“不待父母之命，媒妁之言，钻穴隙相窥，逾墙相从，则父母国人皆贱之。”意思是，若是不等到爹娘开口，不经过媒人介绍，自己便钻洞扒门缝来互相窥望，爬过墙去私会，那么，爹娘和社会人士都会轻视他。

绰绰有余

齐国大夫坻蛙辞去灵丘县令到国都担任谏官，几个月没有向齐王劝谏过。孟子鼓动他去进谏，他多次进谏没有被采纳，只好辞官回家。孟子的学生问孟子为什么会这样，孟子说：“我无官守，我无言责也，则吾进退，岂不绰绰然有裕哉？”意思是，自己不为官，不依靠官府，是走是留，自己定夺已经是绰绰有余。

从《孟子》引诗看孟子的《诗》 阐释思想

徐润润、徐楠在《上饶师范学院学报》2016年第1期发表文章指出，早在春秋时期，位列六经之首的《诗》就被人们视为思想文化的精神宝库，它自然也是滋养“百家之说”的重要思想资源。孔子曾经提出“兴于《诗》，立于礼，成于乐”的教育主张，在《周礼》《仪礼》《左传》《国语》等经典文献，以及诸子百家的著作中，《诗》也被频繁引用。当时，君臣在议论国事时引诗为据、诸侯在外交场合赋诗言志已成为一种习尚。

孟子引诗取义时方法灵活多样：有时强调忠实于原作；有时则取比喻义、引申义、转借义，乃至曲解义给自己的论说作依据。其引诗取义所持的态度和方法首先取决于他宣扬王道仁政的需要，其次才是审美的需要。孟子从未直接否定过“断章取义”的命题，只要方便，他在引诗论说时并不顾忌运用“过度阐释”方法为自己服务。因此，认为“以意逆志”说是孟子针对“有人将赋诗言志活动中盛行的‘断章取义’的‘用’诗方法当作‘说’诗的方法，将诗的引用义和引申义当作了诗的本义”的现象，才“提出了如何正确理解和阐释诗的”方法的见解，其实是不能成立的。《孟子》引诗现象中其实是包含有丰富的《诗》阐释思想的。引诗行为本身可以视为“以述为作”这种中国学术传统的一种具体体现。所谓“引”，就是一种“述”。通过引诗来说理、明理，就是所谓的“作”。

从《孟子》引诗特点看其诗学观

韦丹在《文学教育》2016年第4期发表文章认为，据唐人赵德统计，《孟子》一书“言《书》凡二十九，援《诗》凡三十五”，宋人苏辙因此感叹“孟子可谓深于《诗》而长于《春秋》者矣”。《孟子》引诗之总数，因统计方式不同，或略有小异，如今人江瀚以杨伯峻《孟子译注》为底本，得出《孟子》一书，涉诗凡三十八处的结论，其中孟子本人引诗二十八处，论诗五处，其余人等引诗共计五处。从上述引诗数量和引诗方

式的排列可知，《孟子》一书，“引诗为据”的频率远超“解诗”，但这并不意味着《孟子》的诗论不重要，相反，孟子关于诗的解读，反而成了中国文学批评史中千年不易的主题。

文章首先分析《孟子》引诗的三种方式，包括前置型、后置型以及论诗；然后，文章从孟子的引诗特点出发，探讨了其中主要的诗学观，主要包含环境层面的“知人论世”、作者层面的“以意逆志”以及读者层面的“曲解”。最后，文章着眼于《孟子》诗学观中的矛盾之处，从时代、文本、个人三个方面给出了具体原因。

对孟子“天寿不贰”句之解读

李腾在《北方论丛》2016年第1期发表文章，指出“天寿不贰，修身以俟之，所以立命也”，大体的意思是：无论是早夭，还是长寿，都要坚定不贰地修养自身，这样才能得以立命。“生”“死”显然与命相关，或者说可以说就是由命所带来的，故而要想明确地知道“命”究竟何意，从对“生”“死”概念的剖析中或可通达。除了“命”“生”“死”之外，这句话还包含另一个层面的重要问题，即“修身”“立命”的问题。这一问题，从某一个角度来看，可以视作是解决第一个层面问题的途径。

由此，我们可以这样说：“生”与“死”统一在“命”这一概念中，“命”本身就包含了限制与创造、实然与应然的维度，在揭露了人生之有限的同时，给予了人类一个无限的可能；在给予人生一个命定的、无法摆脱的禀赋和境遇之后，又恩赐了心灵一个自由的意志，让人类能够成为有尊严的个体。很明显地，在“破”与“立”，“死”与“生”之间，儒家更看重的是后者，即“立”与“生”，一切的痛苦与折磨都可以被生之喜悦和对天道的不懈追求所取代，“朝闻道，夕死可矣”（《论语·里仁》），朱熹曰：“苟得闻之（道），则生顺死安，无复遗憾矣。”死亡无可避免，但要死得其所，人也就足以安然受命，而能够赋予有限生命以意义的，就是“道”。所谓的道，即张载所说的“为天地立心，

为生民立道，为往圣继绝学，为万世开太平。”这是君子存在的意义与目的。同样地，这也是通过孟子“天寿不贰，修身以俟之，所以立命也”这句话所表达的意思。

从《孟子》中的 “尧舜禹”看孟子之道

郭嘉凌在《南方论刊》2016年第3期发表文章指出，《孟子》一书中的滕文公章句上明确阐述“孟子道性善，言必称尧舜。”《孟子》一书中对尧舜禹这三位上古时代的君王相关的描述十分丰富。《孟子》中的“尧舜禹”并不单指尧舜禹这三位君王的传说故事，而是他们施行的仁政之道，甚至推及商汤及周文王的治国之道都是孟子所推崇的。孟子指出，“遵先王之法而过者，未之有也”（《孟子·离娄上》），他周游列国，“非尧舜之道，不敢以陈于王前”（《孟子·公孙丑下》），自觉“守先王之道，以待后之学者”（《孟子·滕文公下》）。

孟子在引用“尧舜禹”的事迹时主要向世人传授仁政的治国之法 and 孝悌之道。孟子用尧舜之道游说诸侯，就是想行仁政解救万民。用扬之水先生的话作为总结：“唐虞三代之德是孟子立论最有力的支持，当然孟子笔下的上古制度，原有不少把理想当作历史的成分。”但是就算是今天，我们依然会对孟子的观点所惊叹，施仁政行王道是非常伟大的治国理想，对后世影响也是深远而广泛的。

戴震《孟子字义疏证》 三书理学史料来源初考

李畅然在中山大学学报（社会科学版）2016年第1期发表文章认为，清儒戴震是乾嘉考据学院学者的开创者，不仅训诂考据精审，开一代风气，而且拥有自己独特而完整的义理学建构。他在乾隆三十四、三十七和四十一至四十二年分别作《孟子私淑录》《绪言》《孟子字义疏证》各三卷，《疏证》曾被戴震生前确认为“生平著述最大者”。三部书内容联系紧密，可以看作同一著作的三个版本，可以统称“《疏证》系列三书”。《疏证》系列三书尤其是《疏

证》对宋明理学特别是明清官方的程朱理学做了彻底清算甚至是猛烈攻击，引发了清代和后世持久的讨论。

依笔者近年新的阅读体验，其实在《近思录》而外，戴震的《孟子字义疏证》对迅速了解北宋五子和朱熹的哲学，是一个极其便利的读本。乃至关于理学发展史，像现在学术界普遍认为二程之学得之周敦颐者甚少，而戴震已提出“朱子以周子为二程子所师，故信之笃，考其实固不然”（《私淑录》下六·《绪言》下七）。因此，本文试图对戴震《疏证》系列三书明确引用宋明理学家的诸条材料，做一个史源学的考察，以作为全面而公允地评价戴震对宋明理学特别是北宋五子和朱熹哲学之把握程度的准备。

经考察，戴震写作《疏证》系列三书时大量依据了明《性理大全》，此外也使用了《近思录》和《西山读书记》；具体到《近思录》，戴震很可能用的是宋叶采注而非其师江永注；至于有关陆王的材料，则多出自明陈建《学蔀通辨》。尽管使用二手资料并不影响戴震哲学的历史地位，但对其评鹭宋学特别是陆王心学的学术严肃性必然会打折扣，所以戴震在写作《疏证》时已有意掩盖其使用二手资料的痕迹。《性理大全》除了给戴震提供论辩的资料外，在立目、编排上或许也对《疏证》有所启发。

论孟子散文对宋赋的影响

李晓红在《学术交流》2016年第2期发表文章指出，韩愈对孟子的推崇及对道统追溯的热情在宋人那里得到了继承和发扬。宋初人虽认同孟轲为孔子传人这一论断，但他们并不认为孟轲之后，儒道后继无人。他们还提出如下几种道统传统谱系：孟轲、扬雄、韩愈（柳开），孟轲、荀子、扬雄、王通、韩愈（孙复），孟轲、扬雄、王通、韩愈（王禹偁）、石介。这几种谱系的人选拟定，显受韩愈影响：韩褒扬的孟、荀、扬等均谱上有名，甚至韩愈本人也被纳入其中。北宋中后期，儒学改弦更张，由传统伦理型经学更新为哲理型经学。相应的，对儒家道统的认定也更为审慎和严苛，对道统传人的学术造诣和人格修养都提出了更高衡量标准。宋初认定的道统传人，或因学术的不够精研（如王通、韩愈），

或因人品的可以指摘（如扬雄），抑或两者皆有（韩愈）而被剔出谱系。至于荀子的除名，是因其与当时新型儒学——理学在持论上的背离。程颐认为，道统传承为孔子传孟轲，轲后无传，直至程颢才再次接过传承。南宋时期，朱熹袭程颐之见，另将周敦颐、程颐、张载纳入正统传人。朱熹之后，其弟子将朱熹也加入道统谱系，“由孔子而后，曾子、子思继其微，至孟子而始著。由孟子而后，周、程、张子继其绝，至先生（朱熹）而始著。”至此，宋儒对道统的传承体系构建完毕（陆九渊虽批判朱熹道统说，但也认同韩愈孟轲之后儒道无传的说法）。随着理学升为官学，这一谱系也被官方确定并广为流传。孟子的“升格”，究其根本，源于其心性义理学说，实为抗击佛道以尊崇经术进而尊华攘夷的利器。辞赋地位在宋代十分受尊崇，是当朝士子全力研之的一种文体，很能反映宋人的精神风貌。笔者研读宋赋发现，宋代辞赋受《孟子》影响极深。表现在：宋赋大量征用《孟子》增丽其辞，更有甚者，可就《孟子》中的只言片语敷演成篇，吸收《孟子》哲思深沉其内涵。

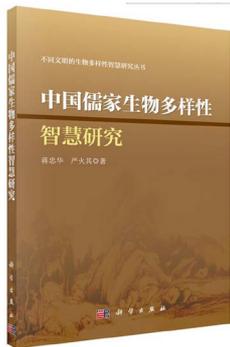
在孟子升格运动及孟子散文的深刻影响下，赋体固有的逞辞炫才的功能已被进一步弱化甚至扬弃，取而代之的，是散体化的文风杂以议论化风气的渗透。宋代赋篇区别于前代的另一显著特色，是议论成分的明显增多。前代赋篇的曲终奏雅部分在宋代明显放大，有些甚至通篇全作议论，而宋赋的议论焦点又集中在国家政治，却是受《孟子》关心政治、积极用世的影响。与前代赋篇或寄讽喻、或寓情感相比，宋代赋作带有突出的道德化倾向，实受孟子心性说的影响，主要表现为对理想人格和完美德行的追求。

论孟子散文对宋赋的影响

李晓红在《学术交流》2016年第2期发表文章指出，韩愈对孟子的推崇及对道统追溯的热情在宋人那里得到了继承和发扬。宋初人虽认同孟轲为孔子传人这一论断，但他们并不认为孟轲之后，儒道后继无人。他们还提出如下几种道统传统谱系：孟轲、扬雄、韩愈（柳开），孟轲、荀子、扬雄、王通、韩愈

（孙复），孟轲、扬雄、王通、韩愈（王禹偁）、石介。这几种谱系的人选拟定，显受韩愈影响：韩褒扬的孟、荀、扬等均谱上有名，甚至韩愈本人也被纳入其中。北宋中后期，儒学改弦更张，由传统伦理型经学更新为哲理型经学。相应的，对儒家道统的认定也更为审慎和严苛，对道统传人的学术造诣和人格修养都提出了更高衡量标准。宋初认定的道统传人，或因学术的不够精研（如王通、韩愈），或因人品的可以指摘（如扬雄），抑或两者皆有（韩愈）而被剔出谱系。至于荀子的除名，是因其与当时新型儒学——理学在持论上的背离。程颐认为，道统传承为孔子传孟轲，轲后无传，直至程颢才再次接过传承。南宋时期，朱熹袭程颐之见，另将周敦颐、程颐、张载纳入正统传人。朱熹之后，其弟子将朱熹也加入道统谱系，“由孔子而后，曾子、子思继其微，至孟子而始著。由孟子而后，周、程、张子继其绝，至先生（朱熹）而始著。”至此，宋儒对道统的传承体系构建完毕（陆九渊虽批判朱熹道统说，但也认同韩愈孟轲之后儒道无传的说法）。随着理学升为官学，这一谱系也被官方确定并广为流传。孟子的“升格”，究其根本，源于其心性义理学说，实为抗击佛道以尊崇经术进而尊华攘夷的利器。辞赋地位在宋代十分受尊崇，是当朝士子全力研之的一种文体，很能反映宋人的精神风貌。笔者研读宋赋发现，宋代辞赋受《孟子》影响极深。表现在：宋赋大量征用《孟子》增丽其辞，更有甚者，可就《孟子》中的只言片语敷演成篇；吸收《孟子》哲思深沉其内涵。

在孟子升格运动及孟子散文的深刻影响下，赋体固有的逞辞炫才的功能已被进一步弱化甚至扬弃，取而代之的，是散体化的文风杂以议论化风气的渗透。宋代赋篇区别于前代的另一显著特色，是议论成分的明显增多。前代赋篇的曲终奏雅部分在宋代明显放大，有些甚至通篇全作议论，而宋赋的议论焦点又集中在国家政治，却是受《孟子》关心政治、积极用世的影响。与前代赋篇或寄讽喻、或寓情感相比，宋代赋作带有突出的道德化倾向，实受孟子心性说的影响，主要表现为对理想人格和完美德行的追求。



《中国儒家生物多样性智慧研究》

作者：蒋忠华，严火其
出版社：科学出版社有限责任公司
出版时间：2016年4月

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

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

《毓老师说论语》

作者：爱新觉罗·毓璠 / 讲述 陈炯 / 整理
出版社：中信出版社
出版时间：2016年3月

内容推荐：《毓老师说论语》以1999年至2000年毓老师在奉元书院讲述《论语》的内容加以整理而成。《毓老师说论语》将《论语》《大学》《中庸》《春秋》等经籍打通开来，阐明中国古典思想的精髓；以平视的眼光解读孔子，还原了孔子活泼生动的本来面貌，使读者如同面对一个德望、智慧、学识兼具的温厚师长，怡然领会儒家思想的美与智慧。

毓老认为，《论语》中孔子的思想发展分三个层次：一、“郁郁乎文哉，吾从周。”二、“久矣，吾不复梦见周公矣！”三、“吾其为东周乎？”孔子的思想随着年龄、智慧的增长而发展变化。



《儒家修身之门径——〈礼记·大学篇〉伍严两家解说》

作者：伍庸伯、严立三著，梁漱溟编著
出版社：商务印书馆
出版时间：2016年3月

内容推荐：《礼记·大学篇》原是讲如何做儒家功夫，在儒家典籍中独详著其为学门径次第，后世言儒学者所必资取，但古今解说多有歧异。伍庸伯、严立三是梁漱溟最为折服的两位儒家学者，对儒学学说有精深见解，特别是两位先生对《大学》书文的解说，梁漱溟以为最为恰当，发前人所未发，能以最切近平妥之儒家功夫道路昭示后学，有胜于前贤。故梁漱溟特编著本书，将两位先生的研究成果辑于一处，并做详细解读与补充，供有志于儒家功夫者参考。

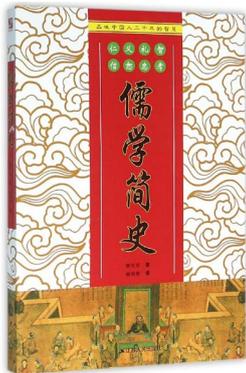


《陈来儒学思想录（修订版）》

作者：陈来
出版社：华东师范大学出版社
出版时间：2016年3月



内容推荐：《陈来儒学思想录（修订版）》是陈来先生三十多年来儒学思想的集中体现，从传统文化与现代化、儒学与现当代、古典儒学新诠、论现代新儒家、国学论衡等方面展示了作者的文化观、儒学观和国学观，展现了新时代儒家思想在实践智慧方面作出的新探索，具有重要的参考价值。修订版新增了中华文明与核心价值、仁学本体论等内容。



《儒学简史》

作者：柳无忌
出版社：江苏人民出版社
出版时间：2016年3月

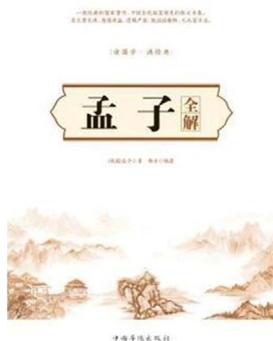
内容推荐：儒家文化博大精深，千百年来已经深入中国人的骨髓，成为我们的灵魂标杆。儒学要做什么？宋代大儒张载有言：为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。可见，在为人处事和建功立业

方面，儒学仍对当今时代的人们有着积极的指导意义。柳无忌著的《儒学简史》深入浅出地介绍了儒学的发展历程，通俗易懂，可读性强，相信你读完之后，对儒学的认识和了解会更加深一层。

孟子全解

作者：孟子
出版社：中国华侨
出版时间：2016年5月

内容推荐：《孟子》作为记载孟子及其弟子言论政见的语录体散文，与《论语》、《大学》、《中庸》并称为“四书”，是儒家重要的典籍之一，是古代读书人不可不读的经典。《孟子》一书思想十分丰富，涉及政治、哲学、教育、文艺、军事等各个方面，其中很多方面是孟子对孔子思想的进一步发挥，比之孔子重周礼的思想更加富有民主精神，更加



重视人文精神。

孟子善辩，故其文章中处处可见气势磅礴的雄辩智慧。孟子之辩并非由巧智而来，并非产于口舌之末端，而是来源于完善的人格，来源于淳厚的道德，来源于其胸中一股他人难以企及的浩然正气，来源于其身上一种担负天地、舍我其谁的使命感和自信。苏辙曾称孟子文章“宽厚宏博，充乎天地之间，称其气之大小”。故孟子之文章，本身就是一篇篇极为优秀的美文，读之朗朗上口，让人不由得于胸中升起一股浩然之气，内心充满责任感和自信心。



《孟子论君子人格与人性》

作者：周殿富

出版社：北京时代华文书局

出版时间：2016年1月

内容推荐：孟子曰：“以友天下之善士为未足，又尚论古之人，颂其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其世也，是尚友也。”笔者读孟子书，论其世，实为感叹其生历与命运，一似西方之柏拉图无二，故以此名之。

《问心——我读孟子》

作者：林安梧

出版社：商务印书馆

出版时间：2016年1月

内容推荐：孟子是儒家思想的集大成者，其思想的来源离不开生活，生活是源泉滚滚、永不停歇的历程。这样的历程，才是真正的实在。读《孟子》就只是“问心”，“问心”就只是个当下体会验察。“问心”是向全幅的生活开放，向全部的天地开放。问心，不是收网一切的线索，而是开启生命的不息之门。读《孟子》就只是问心，问心无愧，一切已矣，义利之辨在此，人禽之辨在此，天理人欲之辨在此。但这是不离生活的，是不离经典的，是不离天地的，问心就只是这样的开启生命之门。乾坤阴阳，咸在于此，天地六合，只此一心。这是一种拥抱，一种被天地六合，古往今来所拥有的感觉。运用概念语言解读孟子，是必要的，但不是充分的，真正的充分是用自己的生命去觉知，去活过来，于是这样的活过来便成了历史。



《说孟子》

作者：许仁图

出版社：花山文艺出版社

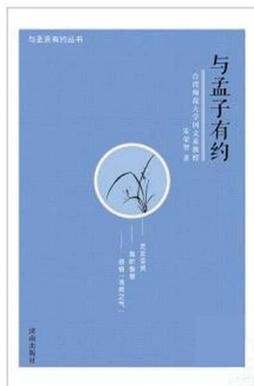
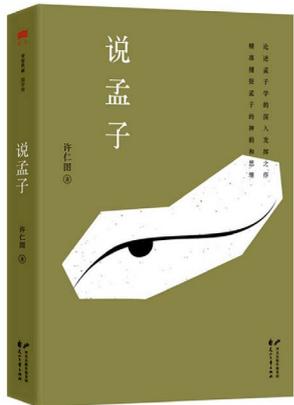
出版时间：2016年1月

内容推荐：本书是作者论述孟子学的深入发挥之作。全

书探究孟子学说，重视孟子的好辩。作者认为，要贴近孟子思维，就不需要把孟子捧得高高在上，应该学孟子，好好跟孟子辩说，才能体悟孟子哲学的要义。

本书跟《论语》尊孔不同，在发扬孟学精彩的同时，针对孟子虚矫自高的习气，以及大言难补时弊的弱处，极力批判。

作者直言孟子的哲学体系不如孔子的恢弘阔远，精准捕捉孟子的神韵和思维，批判孟子的同时也肯定孟子以穷高智慧佐以文学修为，提出的孝治天下、性善论、恻隐之心、浩然之气等立说成为孟子卒歿后的两千年中国文化主流。



《与孟子有约》

作者：朱荣智

出版社：济南出版社

出版时间：2016年1月

内容推荐：本书包含30篇小文章，以不同的主题，从不同侧面介绍了孟子的道德观念、人生理想，并与当代人的社会生活充分结合，语言平和浅易，或阐释人生哲理，或讲述富有哲理的小故事，适合当代年轻人闲暇时阅读。

每篇小文章之后，附有“阅读省思”，围绕该篇主题，提出两个与人的道德修养有关的小问题供读者思考。

《中国脊梁：王立群解读华夏历史人物（精装）》

作者：王立群

出版社：大象出版社

出版时间：2015年12月

内容推荐：关于孟子、屈原、岳飞等先贤英雄的爱国主义教育读物和学术出版物不乏其见，但本书与市场常见的同类题材图书大不相同之处显而易见，一是该书是知名学者、央视“百家讲坛”主讲人王立群教授的力作，文笔优美，文中所引用的材料丰富、鲜见，再加上王立群先生的妙解和精彩点评，读来让人大有裨益。

另外，该书写法上很有创新和特色，可谓别具一格，既有文史读物的严谨和考据，又不乏通俗读物的行云流水和轻松活泼，为王立群教授所独创的“王体”，相信读者开卷后，定有眼前一亮的别样阅读体验。

