

# 承前启后 继往开来

本刊编辑部

十八大《报告》提出文化是民族的血脉，是人民的精神家园。全面建成小康社会，实现中华民族伟大复兴，必须推动社会主义文化大发展大繁荣，发挥文化引领风尚、教育人民、服务社会、推动发展的作用。2013年8月，习近平总书记在全国宣传思想工作会议上指出没有文化的民族，将是一个无灵魂的民族。当代中国人有责任延续传承中华优秀传统文化的优良传统，把它作为我们民族复兴的深厚沃土、丰厚滋养，并在此基础上走具有中国特色的发展道路。2014年2月24日，习总书记在中共中央政治局第十三次集体学习时强调要深入挖掘和阐发中华优秀传统文化的时代价值，使其成为涵养社会主义核心价值观的重要源泉，并总结出这些时代价值是讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合与求大同。此六条皆属于儒家思想范畴，与孟子思想高度契合。

“亚圣”孟子作为战国时期伟大的思想家、教育家、政治家，儒家学派的代表人物，其思想博大精深。政治上他倡导“民为贵，社稷次之，君为轻”，主张具仁心，施仁政；经济上提出恢复井田制度，授田于民，轻徭役，薄赋税；哲学上强调性善论、天人合一；教育上重视道德教育和意志的锻炼，主张因材施教；文艺思想上主张“知人论世”、“以意逆志”、“知言养气”。孟子思想就像一座宝藏，在不同时代都熠熠生辉。

研究孟子，不同朝代，关注的内容不同；不同时期，关注的重点有别；不同的学者，治“孟”的角度和方法亦异。近年来，孟子研究参与者愈来愈多，年成果量不断攀升，研究领域不断拓展，研究理念和方法不断更新。时代在发展，理念在更新，孟子研究需与时俱进，赋予新的内涵，不断挖掘孟子思想的时代价值。《孟子研究》作为安徽省孟子思想研究会的重要载体、开展国内外学术交流的重要桥梁、展示研究会学术水平的窗口、塑造研究会形象及创造研究会品牌的重要途径，从2012年创刊到现在，已出版6期，在当代孟学研究中做出积极贡献。

四年来，《孟子研究》作为我会综合性学术理论刊物，坚持思想性与学术性的统一，理论性与实践性的统一，科学性与时代性的统一。同时，期刊也注重贴近实际、贴近生活、贴近群众，努力做到学术至上和雅俗共赏，走着一条理论联系实际、学术结合时代之路，因而得到广大作者、读者的首肯，社会影响日益扩大。

为适应新形势、把研究会的学术载体日益融入国际国内学术圈，在学术交流、争鸣中不断提高自身的学术水平和影响力，进而提高我会在省内外的知名度和竞争力，今后，《孟子研究》将继续以科学发展观为指导，坚持为人民服务、为社会主义服务的方向，贯彻百花齐放、百家争鸣的方针，力求更准确、更全面、更迅速地反映孟学研究的新观点、新思路和新成果，广纳天下时贤之宏论，博采四海英杰之大作，促进当代人文社会科学的繁荣与发展，服务于安徽的经济文化建设。

新的时代呼唤新的思想。《孟子研究》无疑担负着承载与传播、催生与培育新思想的庄严使命，将开始新的征程。在此，本刊编辑部向全国各地的孟学研究专家、广大作者及读者表示诚挚的敬意和由衷的感谢，并期待能够一如既往地得到大家的指导与关怀。“不积跬步，无以致千里；不积小流，无以成江河。”会刊虽小，但是我们坚持，我们虚心，我们将不遗余力，努力使每期刊物皆能对读者有所启迪或感悟，引发心灵的共鸣抑或争鸣，以一己小力创造读者心中的大美。让我们携起手来，共同营造好《孟子研究》这块科学研究的园地，共创建设安徽孟子思想研究会的美好明天。

# 目 录

## 安徽省孟子思想研究会学术委员会名单

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

### 《孟子研究》

主 办：安徽省孟子思想研究会

#### 编委会

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

#### 编辑部

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

### 刊首语

01 承前启后 继往开来

本刊编辑部

### 工作动态

03 2014 年年会在六安叶集试验区召开  
03 陈瑞鼎名誉会长在安徽省孟子思想研究会 2014 年会上的讲话  
04 我会领导及专家学者参观叶集家居产业园  
04 孟氏宗亲联谊会获“齐鲁文化世家”荣誉称号  
05 我会部分领导参观考察合肥百分国学院  
05 研究会召开 2015 年第一次工作会议  
05 合肥百分国学院举办春联趣对派送活动  
06 名誉副会长荣华堂、李其昌为文化站撰写春联  
06 研究会召开 2015 年第二次工作会议  
06 我会常务理事陶清、李季林参加“孟子文献学高端学术研讨会”  
06 全国书画名家作品首站巡展在孟子故里成功举办  
07 “关爱成长，亮睛助学行动”启动仪式在合肥滨湖举行  
07 孟凡贵会长在“关爱成长，亮睛助学行动”启动仪式上的致辞  
08 安徽孟子书画院赴宣州开展采风系列活动  
08 我会部分成员参观考察霍山延年居石斛科技有限公司

### 孟子论坛

09 孟子之梦与中国梦 孟凡贵 李季林  
12 孟子思想与安徽儒商 余秉颐  
——孟子义利观对徽商的影响  
14 孟子的性善论与仁政思想 李存山  
20 孔孟儒家的义利观 史向前  
22 弘扬徽商精神 落实社会主义核心价值观 裴德海  
24 戴震与理学思辨模式批判 陶 清  
29 学“国学八修”，塑企业文化 孟照春  
——祝贺全国第三届孟子思想研究会论坛圆满成功  
32 中国梦的理论建构与孟子治国思想的当代回响 张 鹏  
35 从孟子的“亲亲相隐”看惩治犯罪中的平衡兼顾 周玉文 盛玉霞  
——从亲属拒证权说起  
38 《孟子》“理”字考释 张永路  
——一种对概念公共意义的尝试性考察  
41 复归之路——从“名教本于自然”看王弼与孟子思想的关联 张盈盈

### 新观点

45 陆九渊心学与孟子心性思想之关系 / 对孟子与列维纳斯的一个比较等

### 孟子新书

47 《孟子公开课》 / 《孟子·大学·中庸》等

### 孟子典故

再作冯妇 / 子产畜鱼 / 骄其妻妾 (19) 万物皆备于我 / 君子有三乐 (31) 彼一时，此一时 / 乐道忘势 (34) 知命者不立乎岩墙之下 / “求在我者”与“求在外者” (44)

### 孟子书画院作品欣赏

21 吕士民 40 程新德

# 2014 年年会在六安叶集试验区召开

12月20日，安徽省孟子思想研究会2014年年会在六安市叶集试验区隆重召开。孟富林名誉会长、陈瑞鼎名誉会长，省政协李修松副主席，孙业藩、丁继明、李其昌、荣华堂、



孔祥云名誉副会长，孟凡贵会长，孟子故里、山东邹城市政协副主席、孟氏宗亲联谊会孟淑琴会长，山东、吉林、河南、湖北等兄弟省、区的孟氏宗亲代表，我会部分副会长以及理事会成员、孟子书画院成员、理事单位成员共150余人出席了本届年会，是在合肥以外地区召开年会参加人数最多的一次。年会由王国良副会长主持，孟凡贵会长代表本届理事会向大会作2014年年度工作报告，同时也向大会报告了2014年研究会财务收支情况，提请大会审议。叶集亚圣木业董事长孟凡彬代表理事单位发言。陈瑞鼎名誉会长作重要讲话。

年会还特别安排名誉副会长、台师大教授为年会做“孟子讲堂”，题为“孟子思想的特色与价值”，受到一致好评。为理事单位和各地孟氏宗亲安排了专题座谈，收到了良好效果。与会代表还参观了叶集试验区发展规划和当地的木业加工知名企业。

## 陈瑞鼎名誉会长在安徽省孟子思想研究会2014年年会上的讲话

尊敬的孟富林名誉会长，尊敬的叶集试验区朱国华主任，各位理事：

大家下午好！

在安徽省孟子思想研究会成立三年之余，我们在历史悠久和富有光荣革命传统又充满创新活力的六安市叶集试验区召开本会2014年年会，这对于传承孟子思想、弘扬孟子文化、推进孟子研究、促进儒学发展都具有重要意义。在此，我代表安徽省孟子思想研究会向叶集试验区工委、区政府及所在地的理事、常务理事和全体孟氏宗亲为开好这次会议所给予的大力支持和周密安排，表示衷心的感谢！尤其是孟繁彬等几位热心理事，为筹办这次会议给予了鼎力资助，让我们向他们表示由衷的敬意和感谢！

我们研究会自成立以来，做了不少工作。连续举办了三次全国孟子思想研讨会；开办了12场“孟子讲堂”；建立全省首家村级文化站“含山姚垌文化站”；成立了书画院并成功举办了首届全国书画名家作品邀请展；参加兄弟省、区学术交流活动8次，接待兄弟省、区来我会参观、指导活动十余次；有自己的网站、会刊；正式出版了《孟子与当代文化建设》一书，还编印了画册等。这些工作的开展，使我们研究会迅速的能为社会有所知晓，在孟子研究方面，在全国也形成了一定的影响力。

可以说，我们已经取得了初步的成效。但是，我们还要继续努力。我愿借年会的机会提几点希望：

一、在跨入新的一年后，我们研究会的全体成员要抓住



难得的历史机遇，认真学习领会习近平总书记关于弘扬中华优秀传统文化的一系列讲话精神。要落实在我们已经开局良好的各项工作上，以便取得更加丰硕的成果。

二、我们研究会的全体成员要继续保持创建初期的那么一股劲，那么一份热情，那么一种精神。一股敢试敢闯的劲，一份饱满的工作热情，一种无私奉献的精神。我们研究会是一个公益性的社会团体，没有这种精神是成不了大事的。

三、我们研究会的全体成员都要始终关注研究会的每一项工作和每一点哪怕是很小的变化发展。我这里特别希望大家抓住刚才凡贵会长所部署的2015年七项重点工作不放，在凡贵会长的带领下，群策群力，直至抓出结果来。

元旦将至，预祝各位新年快乐！

谢谢大家！

## 我会领导及专家学者参观叶集家居产业园



2014年年会期间，我会名誉会长孟富林、陈瑞鼎等领导及专家学者受叶集试验区同志和当地理事单位的邀请，仔细参观了叶集中部的家居产业园及亚圣集团、恒泰木业、安徽美之然木业等多家公司企业，感受叶集变化大、面貌新、产业强，称赞叶集人的艰苦创业和勇于创新的精神。

## 孟氏宗亲联谊会获“齐鲁文化世家”荣誉称号

2014年12月28日，孟氏宗亲联谊会会长孟淑勤率秘书处人员参加了山东省社科联、省齐鲁文化研究院、齐鲁晚报联合举办的“齐鲁家风与时代精神”座谈会，山东省18位齐鲁世家家族代表以及6位专家学者和参会人员友好热烈的气氛下，共述家教家风，探讨传统家风在现实环境中的意义以及在当前社会中的运用、创新。

无论是忠厚传家，还是诗书继世，无论是廉洁奉公，还是诚信待人……每个家族代表在谈到先祖及家风家训时，无不洋溢着自豪与荣耀。作为孟氏家族代表，孟淑勤会长被安排在孔家之后第二个发言，她在发言中首先对孟氏宗族的起源、发展以及孟氏宗亲联谊会的发展历程进行了简要的介绍，并对人、家、国和当前盛行的家风家训进行了客观的分析、评述。在提到孟氏家族的家风家训时，她用32字进行了高度概括和归纳，“正心诚意、怀仁举义、积德扬善、尽孝为悌、富贵不淫、贫贱不移、威武不屈、浩然正气”。简短的32字不仅是先祖孟子一生的光辉写照，也是所有孟氏族人世代秉持的先烈遗风。

当日下午，在山东省博物馆举行了上年度最后一次“齐鲁大讲坛”活动，18家齐鲁世家代表受邀参加了此次活动，并很荣幸的接受了由主办单位颁发的“齐鲁文化世家”匾额。本次大讲坛以“齐鲁家风”为话题展开，由山东师范大学特聘教授魏建主持。活动邀请到了北京大学儒学研究院副院长干春松，山东省政协原副主席、山东省齐鲁文化研究院院长王志民，颜氏后人代表、山东大学儒学高等研究院副院长颜炳罡，《山东文化世家研究书系》副主编、山东省齐鲁文化研究院研究员王钧林，以及《山东文化世家研究书系》作者代表、济南大学历史系教授朱松美等大家名师，他们就传统



家风以及时代需求进行了深入浅出、高屋建瓴的探讨，不时赢得听众们的阵阵掌声。

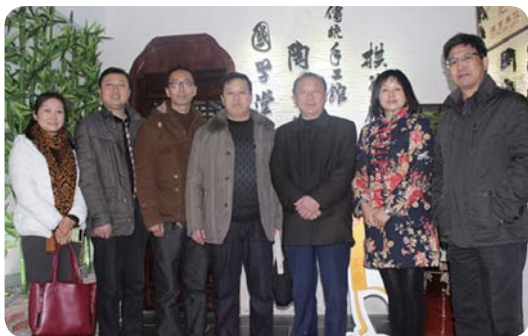
王志民教授在讲座中指出，“齐鲁家风是中国家风的优秀代表”。并就家家家训的起源给予了详细的阐述。他简明地回顾了中国传统文化的发展历程，指出中国传统文化的核心是以儒家文化为主导，而儒家文化的滥觞之地及弘扬之所均在齐鲁大地，儒家所追求的正心诚意、修身齐家均强调自我修行，这就为良好的家风家训的形成与传播起到了固本清源的作用。

干春松教授对新文化运动对传统家风家训的冲击作用进行了深刻的反思，同时结合现代社会的时代特征就家家家训的现实意义进行了详细的阐释。他认为，在当下齐鲁家家家训的良性传承和优质提炼，将会对全中国的家风家训和新的道德建设，起到“引领性的作用”。

## 我会部分领导参观考察合肥百分国学院

2014年12月31日上午，我会副会长余秉颐，执行秘书长李季林，孟子书画院秘书长、书画专家组组长童树根、陈熠及办公室人员，首次应邀来到位于合肥市中心地带淮、阜路口的合肥百分国学院进行实地参观考察，并对该院的发展提出了一些建议及意见。

作为我会唯一一家从事传统文化教育、传播的理事单位，合肥百分国学院具有很好的传播传统文化的基础，其陶艺、茶艺、剪纸、太极、经典诵读、琴棋书画等的教授与实训学习一应俱全，特别是有一个年轻而富有创造精神并能够专注于传统文化弘扬培养的工作团队。相信不久的将来，他们一定能在弘扬中华优秀传统文化的实践中大有作为。



## 研究会召开 2015 年第一次工作会议



元月24日下午，孟凡贵会长主持召开研究会2015年第一次工作会议，会议根据2015年工作计划着重研究了开春后几项需要抓紧落实的工作。会议还对办公室人员的配备与力量的加强做了安排。副会长余秉颐、王国良、万直纯、张小平、孟凡东，负责学术工作的执行秘书长裴德海、李季林以及副秘书长孟祥根，书画院专家组组长童树根，副秘书长孟现思等参加了会议。

## 合肥百分国学院举办春联趣对派送活动

为迎接即将来临的传统节日 - 羊年春节，2015年元月25日上午，由中共合肥市庐阳区宣传部主办、我会单位会员合肥百分国学院承办的以“和谐家庭人人建 新春祝福进万家”为主题的2015迎新春春联趣对派送活动在老合肥市府广场正式启动。我会会长孟凡贵出席启动仪式并致辞。

孟会长在致辞中说，弘扬中华优秀传统文化，需要有大众的广泛参与，需要有实实在在的行动，更需要有象合肥百分国学院这样的勇于实践、勇于探索、勇于进取者。他称赞合肥百分国学院能够承办这样多姿多彩又极富传统文化意蕴的活动，着实让人惊喜。

这次活动将延续至27日止，活动期间有10余位我省知名书法家现场题写春联、现场公益派送，有百余位国学小弟



子精彩的国学表演、国学知识有奖问答等活动，同时还有陶艺、剪纸、棕编、泥塑等丰富多彩的中国民间技艺文化的现场展示。我会会员、安徽孟子书画院成员陈熠、杨玉能、时亚奎等参与活动并自始至终给予了热情支持。

## 名誉副会长荣华堂、李其昌为文化站撰写春联

元月 26 日上午，我会名誉副会长荣华堂、李其昌不辞辛劳，专程来到会所为含山姚垌文化站撰写春联。孟凡贵会长在现场亲自为他们铺纸研墨，对他们这种时刻关心研究会的发展和无私奉献的精神表示感谢，并祝他们新春快乐，阖家安康。

## 研究会召开 2015 年第二次工作会议



3 月 25 日下午，孟凡贵会长主持召开研究会 2015 年第二次工作会议，会议研究了当前需要抓紧落实的几项工作，着重讨论了《安徽省孟子思想研究会关于 2015 年社会团体组织课题任务的实施意见》和书画巡展的具体安排。关于 2015 年课题研究共成立了四个课题小组，余秉颐、王国良、裴德海、李季林分别担任课题组组长。副会长余秉颐、王国良、万直纯、张小平、孟凡东，负责学术工作的执行秘书长裴德海、李季林，书画院副秘书长、专家组组长童树根、陈熠、孟现思、杨玉能等参加了会议。

## 我会常务理事陶清、李季林参加“孟子文献学高端学术研讨会”

4 月 27 日至 29 日，我会常务理事陶清研究员，常务理事、负责学术的执行秘书长李季林，应邀参加了在孟子故里山东邹城召开的“孟子文献学高端学术研讨会”。会议由邹城市人民政府主办、孟子研究院承办；来自清华大学、北京大学、中国人民大学、复旦大学、中山大学、山东大学、中国社会科学院、孔子学院等单位的三十多位专家学者，就孟学在各个时期的发展状况、史料价值、研究方法以及当前孟学研究的重点等问题进行了研讨。

会上，陶清研究员、李季林执行秘书长分别作了“孟子性善论与评价标准”和“我国孟学研究的发展历程及其特征”的大会发言。同时，李季林执行秘书长介绍了安徽省孟子思想研究会自成立以来关于孟子研究的成果，并邀请与会的专

家学者以后有机会到安徽来参加孟学的有关研讨会，得到了大家的肯定和响应。

会议期

间，还举行了“孟子研究院新址揭牌仪式”、大型“《孟子文献集成（宋元）》首发式”，与会者还参加了“纪念孟母、孟子大典”活动。



## 全国书画名家作品首站巡展在孟子故里成功举办

我会、院全国书画名家作品巡展第一站——“孟子故里行”，4 月 27 日在儒风典雅的邹城正式开展。名誉会长、名誉院长孟富林，名誉会长、院长陈瑞鼎，顾问刘正宗，名誉

副会长、艺术顾问荣华堂、李其昌，会长、常务副院长孟凡贵，中共邹城市委副书记、市长谢成海，邹城市副市长吴婧，邹城市政协副主席、孟氏宗亲联谊会会长孟淑勤，安徽省孟



子思想研究会、安徽孟子书画院的相关成员以及书画艺术界人士一百余人出席了开幕式。开幕式由吴靖副市长主持，陈瑞鼎院长、谢成海市长分别致辞。

这次赴邹展出的共 70 余幅作品，是从我院组织的首届全国书画名家作品邀请展的 130 多幅作品中精选而出的。作者来自祖国的四面八方，展现的内容丰富多彩，表现的体式千变万化，显现的风格摇曳多姿。努力用书画艺术来弘扬孟子的仁道精神、亚圣精神、性善思想和儒家精髓是大家们的共同追求。同时，许多作品还讴歌了祖国的大好河山、表现了社会的新道德、新风尚。

此次书画巡展，我们还呈献了《孟子研究》刊物一共六期和《孟子与当代文化建设》、《孟子思想与安徽儒学》两本论文专集，作为安徽省孟子思想研究会成立以来所做的部

分工作的一个展示汇报，以便促进相互间的学习交流。

作为一年一度的中华母亲节和祭祀孟母、孟子大典系列活动的一个有机组成部分，这次书画巡展将使我们感受到孟子故里思想文化氛围的浓烈，有根的气息、源的气象，从而给我们以滋养。在未来孟学研究中进一步形成的“南北呼应”这样一种局面，显得有形式、有内容，聚人气，添精神。

书画巡展的成功举办，得到了邹城孟氏宗亲联谊会、邹城市博物馆以及邹城市委、市政府及有关部门、单位和个人的大力支持。书画巡展展期至 5 月 31 日。

29 日上午，在参加完祭祀大典后，名誉会长孟富林、陈瑞鼎，顾问刘正宗等，还兴致勃勃陪同中房集团理事长、幸福人寿监事长、汇力基金董事长孟晓苏参观了书画展。

## “关爱成长，亮睛助学行动”启动仪式在合肥滨湖举行

6 月 5 日下午，在合肥市屯溪路小学（滨湖校区）报告厅，由我会牵头并组织、协调，我会理事单位王林明眼镜有限责任公司捐赠，合肥市屯溪路小学（滨湖校区）承办的“关爱成长，亮睛助学行动”正式启动。会长孟凡贵，名誉副会长荣华堂、李其昌，王林明眼镜公司董事长王林明，孟子书画院副秘书长、专家组组长童树根、陈熠、杨玉能，合肥市屯溪路小学（滨湖校区）执行校长童友琴，部分接受捐赠学校的代表等 150 余人参加了启动仪式。

“关爱成长，亮睛助学行动”是我会首次为本会理事单位“服务社会、回馈社会”爱心捐助活动牵头并组织协调落实的一次尝试，也是我会理事单位成员在热心支持文化公益事业之外所进行的一次凭借自身行业优势而开展的社会公益活动。活动受到了社会各界的广泛赞同与支持，得到了合肥

市和部分市外中小学广大师生的真诚喜爱。首批 8 所中小计 487 名受助学生的配镜服务于即日起正式实施。

“关爱成长，亮睛助学行动”启动仪式在“全国爱眼日”前夕举办，仪式后王林明眼镜公司的培训师还对现场的师生们进行了健康用眼的辅导，赋予了这次活动特别的意义——

无论接受捐助者还是其他有不良用眼习惯的人，都不要忘记好好保护我们的眼睛。



## 孟凡贵会长在“关爱成长，亮睛助学行动”启动仪式上的致辞

尊敬的各位来宾，老师们、同学们：大家下午好！

在“全国爱眼日”前夕，由王林明眼镜有限责任公司捐赠的“关爱成长，亮睛助学行动”启动仪式今天正式开始了。我代表安徽省孟子思想研究会向启动仪式的顺利开启表示热烈的祝贺！向为筹备这次爱心公益活动无私奉献的单位和个

人表示衷心的感谢！特别要感谢合肥市屯溪路小学（滨湖校区）的老师与同学们！谢谢你们的辛勤工作！

王林明眼镜有限责任公司是一家以经营各类眼镜产品为主的老字号眼镜零售连锁企业。公司以创“自主品牌、杜绝假冒”为企业方针，曾多次获省消费者协会、省、市工商局、



技术监督局等颁发的荣誉证书，现为安徽省著名商标、合肥市知名商标。公司还与法国依视路、德国蔡司、舒曼光学等国内外众多知名厂商建立了长期战略合作关系。通过多年的不懈努力，现已成为安徽眼镜行业的领先品牌。

王林明眼镜不仅秉持“追求卓越品质，铸就诚信品牌”的经营理念来经营好企业，还热心致力于社会公益事业。董事长王林明先生在日常管理经营中一贯秉持服务社会，回馈社会的理念，在办好企业的同时不忘造福社会。此次，王林明眼镜公司借荣获安徽省著名商标称号之机，拿出价值 50 万元人民币的配镜服务，由我会牵头、合肥市屯溪路小学（滨

湖校区）承办，免费为合肥市和部分外地中小学校的 1000 名近视困难学生配镜，并提供最优质、便捷的服务，受到了社会各界的广泛赞同和广大师生的真诚喜爱。首批 8 所中小学计 487 名受助学生的配镜服务将于今天起正式启动。

孟子思想博大精深，其中“性善”、“良知”、“仁爱”和“义”、“气”之说，数千年来已溶入民族之魂魄。中华民族世世代代做善事，施仁爱，行义举，育良知，正如滔滔江水，永续不绝。王林明眼镜公司作为我会的单位成员，正是秉承了孟子思想的精髓，弘扬了中华优秀传统文化，为我国正在大力培育的社会主义核心价值观的形成做了一件虽小，但却真切实在的事情。希望我会的成员更多的关注、关心社会公益事业，多做善事，多行义举；期盼并感谢媒体的朋友们多多宣传这样的善事、义举；祝这次“关爱成长，亮睛助学行动”取得圆满成功！

谢谢大家！

## 安徽孟子书画院赴宣州开展采风系列活动

6 月 10-12 日，在我会名誉会长、安徽孟子书画院院长陈瑞鼎先生的带领下，我省书画名家 20 余人赶赴宣城市开展系列采风笔会活动，这次采风活动是为纪念抗战胜利 70 周年而举行的，主题是“缅怀烈士英灵、抒发抗战情怀”。参加活动的有安徽省孟子思想研究会名誉副会长、安徽孟子书画院艺术顾问荣华堂先生，安徽省孟子思想研究会名誉副会长、安徽孟子书画院艺术顾问丁继明先生，安徽省孟子思想研究会会长、安徽孟子书画院常务副院长孟凡贵先生，安徽孟子书画院艺术顾问江涤华先生，参加本次活动的还有孟子书画院的其他书画成员：副秘书长童树根、陈熠、孟现思、杨玉能，书画师贾佑宏、樊中武、陶小平、孟祥国等。

系列活动分为三个时段进行，内容可以分为三个部分。第一部分为游览江南名胜，领略大好河山。当天下午，采风活动一行首先参观了珍稀动物扬子鳄繁育保护基地，详细了解了扬子鳄的生活习性和珍贵价值，为扬子鳄繁育保护人员的创造性劳动与奉献精神而感动。接着游览了著名的敬亭山风景区，探究李白七临敬亭的遗踪佚闻；11 日下午，参观学习了泾县红星宣纸集团的传统宣纸制造流程，为我省有这样一个极为珍贵的非物质文化遗产而骄傲。第二部分为寻访抗

战故地，缅怀烈士英灵。11 日上午，大家浸染在新四军故地泾县的崇山峻岭间，极为仔细的参观了新四军史料陈列馆和新四军军部旧址，新四军的英勇抗敌历史深深



打动着第一个人。第三部分为泼墨挥毫，抒发抗战情怀。陈瑞鼎先生率先写就“访云岭 - 缅怀先烈，继承革命传统；走江南 - 政通人和，发扬更大光荣。”引领本次采风活动主题。荣华堂先生、丁继明先生密切配合，挥毫书写了一幅幅精美的作品。陈熠先生与孟现思先生、陶小平先生合作的“春到百花开”再显多人同创的魅力。

本次活动的举办得到了宣城市海云集团包括董事长孟海根先生在内的大力支持和热情接待，在整个采风活动过程，全体参加者同时还感受到海云集团孟家兄弟们友善、亲睦的情感和他们那种奋发向上、积极进取的精神。

## 我会部分成员参观考察霍山延年居石斛科技有限公司

5 月 23-24 日，受霍山延年居石斛科技有限公司的邀请，我会部分成员赴霍山参观考察该公司总部及原生态石斛繁育基地。

我省霍山石斛是极为珍贵的养生佳品，是国家濒临灭绝的名贵珍稀药材和中国国家地理标志产品。此次参观考察活动，不仅使大家了解到石斛的生长过程、品种特性、养生价值，

感受到霍山人民的光荣传统和创造精神，而且也体察到霍山延年居石斛科技有限公司的公司治理及产品研发，无形中和孟子的治国理念、民本思想、养生观念有一种默契，他们生产出的每一件产品，无不浸润着公司全体员工的智慧，闪现出我国优秀传统思想文化的火花。

# 孟子之梦与中国梦

孟凡贵 李季林（安徽省孟子思想研究会 安徽省社会科学院哲学所）

**内容提要：**孟子之梦或梦想、理想社会是一个天下太平、生活安康、有仁有义、有礼有信、君民同乐的“小康”社会，即人们生活在一个饱食、暖衣、逸居而有教的社会。中国梦具有悠久的历史，古代尤其是汉前诸子百家关于社会理想的各种思想，诸如公、平、均、等、齐、同、泰、和、安、乐、小康之家、大同世界、至德之世、治世之极、天下为公、天下太平、王道乐土、逍遥之乡等，都是中国梦的理论渊源。孟子梦是中国梦的一部分，对我们体认中国梦有启示意义。

**关键词：**孟子 社会理想 中国梦 文化内涵

春秋战国时期尤其是战国中期，是诸侯争霸、战争频繁、诸子崛起、百家争鸣的时代，是一个多事之秋，也是一个多梦之春。

孟子就是生活在那样一个时代。

作为一个士人、君子和继孔子之后儒家的代表人物，孟子也与其他诸子百家一样，怀揣着协助某位君王“一统诸侯”、“平治天下”从而实现天下太平的梦想，周游列国，到处推行他的仁政、王道、民本、同乐的思想。

孟子是一位理想主义者，他认为“人皆可以为尧舜”<sup>1</sup>。为什么说人人都能够成为尧帝舜帝那样的人呢？因为人性本善，人天生就赋有仁、义、礼、智的善端；只是由于后天的不良的环境的诱惑、影响，人们才丧失了天赋的善端、丢失了“良心”，从而沦为小人；而圣人则由于扩充、发展了天赋的善端，从而成为君子，成了世人的楷模。

相对于孔子所设想的“大同”的理想社会，孟子所向往的则是一个天下太平、生活安康、有仁有义、有礼有信、君民同乐的“小康”社会。

孟子所谓的小康社会是以他的仁政为前提、以井田制为经济基础、以王道为手段；同时，孟子以贤能者自居，立志上示明君、下启良民。他曾经豪气十足地说：“夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”<sup>2</sup>

关于小康社会，孟子有具体的描述：那就是人们生活在一个饱食、暖衣、逸居而有教的社会。

“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。然后驱而之善，故民之从之也轻。……不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鼈不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鼈不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌

之养，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。”<sup>3</sup>

孟子在当时所提出的这样一个饱食、暖衣、逸居而有教的国家经济及社会发展路径和鳏寡孤独皆有所养的保障政策，在“乐岁终身饱，凶年免于死亡”、“养生丧死无憾”都成为百姓生活理想的传统农业时代，具有超时代的前瞻性。

只是，这样的社会如何能够实现呢？

孟子以由先天的善端扩充而为善性、由善性而成仁心、由仁心而仁政、由仁政而得民心、由得民心而得民、由得民而得天下为逻辑思维，提出了只要明君圣主行王道、施井田、制恒产、省刑罚、薄税赋、惠民乐教，那样的一个君民同乐的小康社会就能够实现。

首先，税收是古代社会重要的财政收入。孟子比较了夏、商、周三代的税收制度：“夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻，其实皆什一也。”<sup>4</sup>夏朝每户给田五十亩而实行贡税法，商朝每户给田七十亩而实行助税法，周朝每户给田一百亩而实行彻税法。所谓贡税法，就是比较几年内的好坏收成，取一个平均数作为税收的基数，不分丰年、灾年，都按这个基数来征收；所谓助税法，就是借助农人的劳动力来耕种公田以实现税收；所谓彻税法，就是按十分之一的税率来征税。

孟子比较的结果认为，助税法即他所主张的“井田制”较为理想，它能够在保证国家税收的前提下，极大地提高劳动者生产的积极性。

孟子所谓的“井田制”就是：“方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田。公事毕，然后敢治私事。”<sup>5</sup>即在一片方形土地上划出一个井田单位，每一井田单位若为九百亩的话，中间一百亩为公田，其余的八百亩为私田、分给八家耕种；这八家共同耕种中间的公田，公田耕种好了，然后再料理私田上的农事。

孟子说，推行井田制是君主实行仁政的开端。因为农民

耕种公田可以保证公粮的缴纳、可以维持国家行政的正常运转,而有了一定的可以自由支配的私田,农民就能够植树种粮、并从事饲养家禽家畜以及鱼鳖水产等副业;如果不违农时、又风调雨顺,那么,他们就能够丰衣足食、安居乐业。

因为“井田制”是落实“制民之产”即让老百姓有一定量的相对稳定的土地、山林、水面等私有财产“恒产”的重要措施;而老百姓有了一定的“恒产”,才会有相对稳定的良心“恒心”。“民之为道也,有恒产者有恒心,无恒产者无恒心。苟无恒心,放辟邪侈,无不为已。”<sup>6</sup>可见,那时孟子就已经朴素地意识到了经济与道德的关系。

其次,劳役和捐税一样,是封建社会统治者剥削劳动人民的主要形式之一,但是不可无度。

孟子警告说:征收布帛、征收粮食、征集人力这三种赋役,作为国君只能采用某一种而缓用其他两种;如果同时采用其中的两种,百姓就会有因此而饿死的;如果同时采用其中的三种,即又征棉又征粮又征人,百姓就会因此而被弄得妻离子散、家破人亡。<sup>7</sup>

因此,孟子主张“省刑罚,薄税赋。”说:“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。”<sup>8</sup>如果统治者有所节制、奖励耕种、对人民实施仁政,那么就能够“仁者无敌”。

由于当时生产力的低下和认识上的局限,孟子不可能提出免税、补贴、藏富于民等现代工业社会对农林畜牧渔业的优惠政策,但是他的“省刑罚,薄税赋”的王道思想至今仍然闪烁着光辉的人民性。

其次,孟子在君民观上主张民贵君轻、君民同乐;在君臣观上,主张君臣对等、君臣同义。这也是孟子仁政、王道思想的外化。当然,孟子的“民贵君轻”的思想,只是程序上的而不是本质上的。孟子贵民、重民、利民的目的用民。孟子的民本思想还不是近代意义上的资产阶级的人民主权的民本,而是早期封建地主阶级的民为君之本的民本。孟子的君臣对等也只是人格意义上的平等,而不是政治或社会意义上的平等。但是,相对于孔子的“君君,臣臣,父父,子子”的等级分明的君臣观,孟子的君臣观是一个很大的进步。

在农商观上,孟子力主发展农业生产,肯定了商品交换和商品流通的必要性。

农家代表许行的门徒陈相拜见孟子,转达了他的老师许行的话,说“滕文公确实是一位贤明的君主,可是他还不懂得治理国家的道理。因为贤明的君主应当与百姓一样,靠自己的耕种来获得食物,自己一边做饭、一边治理国家;可是滕国却有大量存放粮食的仓库和储存财物的府库,这不是剥削百姓来养活自己吗?这样的国君怎么能算得上贤明呢?”孟子没有直接回答,而是反问陈相:许行穿戴的衣帽是自己织、自己做的吗?“不是。是用粮食跟别人交换的。”许行烧饭用的炊具、耕种用的农具是自己做的吗?“不是。是用粮食跟别人交换的。”为什么不样样都自己做呢?“因为耕种、收割粮食,没有时间。”孟子由此总结道:君主与百工也是这样,他们也是由于各事其职而无暇于农耕啊;因此,社会的分工、物质的交换是必然的,我为他人、他人为我啊。

“有大人之事,有小人之事。且一人之身,而百工之所为备。……故曰:或劳心,或劳力;劳心者治人,劳力者治于人;治于人者食人,治人者食于人。天下之通义也。”<sup>9</sup>

孟子在这里只是指出了“剥削”作为一种社会和经济现象的现实性和必然性,并没有说它是合理的。

孟子在批驳许行关于贤者与民并耕而食、饔飧而治的观点时,肯定了社会分工的必然性和合理性。

孟子由社会分工的必然性而导出社会阶层存在的必然性。既然社会存在着阶层的差异,那么就存在着矛盾。那么,如何处理各阶层之间的矛盾呢?孟子认为除了君臣父子各安其位、各守其职、各尽其责外,还要明“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”<sup>10</sup>的礼教,即明“五伦”。

“五伦”明,则人道昌、天下和。

从这个意义上来说,孟子又是一位现实主义者。

但是,整体而言,孟子的思想是理想主义的。在“天下方务于合纵连横,以攻伐为贤”<sup>11</sup>的战国时代,孟子的仁政、王道思想的确显得“迂远而阔于事情”<sup>12</sup>。

然而,孟子仁政、王道、民本的思想又似一盏理想的明灯,在两千多年来的漫长而黑暗的封建社会隧道中不灭地闪烁着,给人们以希望和憧憬。

孟子所梦想的那个饱食、暖衣、逸居而有教的社会,也是我们当今的中国梦的一部分。

## 二

中国梦具有悠久的传统。自有史料记载以来,上至文王周公等君王、下至诸子百家等时贤,均怀有修身、齐家、治国、平天下从而实现天下太平的理想,人民则以能够自食其力、安居乐业、天下太平的生活为梦想。

中国梦具有其丰富而独特的理论渊源。

我国古代尤其是汉前诸子百家的思想具有原创性,它衍生了生生不息、历久弥新的华夏文明,是传统文化的优秀基因;其中关于社会理想的种种思想,诸如公、平、均、等、齐、同、泰、和、安、乐、小康之家、大同世界、至德之世、治世之极、天下为公、天下太平、王道乐土、逍遥之乡等,皆是古代圣贤、哲人关于人生和社会的理想诉求,高端、绵延,几千年来一直启迪并激励着后世,特别是近代以来,已经成为我们中华民族要求民族独立、国家富强、人民安康等中华梦想的思想文化根源。

《诗经·大雅·民劳》说:“民亦劳止,汔可小康;惠此中国,以绥四方。”劳动是劳动人民的本色,如果能够通过劳动过上衣食无忧、和平安宁的“小康”生活,便是那时无数劳动人民的梦想。而《诗经·国风·硕鼠》在抗议、批判如硕鼠般不劳而获的统治阶级的剥削行为的同时,提出了广大劳动人民所向往的没有剥削、没有压迫、人人平等、人人快乐的“乐土”、“乐国”的理想家园。

《礼记》在描述了“大道既隐,天下为家,各亲其亲,各子其子”<sup>13</sup>的“小康”社会之后,又描绘了“大道之行也,天下为公”<sup>14</sup>从而人尽其才、物尽其用、人人生活有保障、家家幸福有依仗、夜不闭户、道不拾遗的“大同”社会。

孔孟则提出了具体的以民为本、与民同乐、怀柔天下的仁政和王道。

墨家墨子主张兼相爱、交相利，提倡尚贤使能，设计了“国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼无有，君臣父子皆能孝慈”<sup>15</sup>的平治天下的路径，进而以文王“西土服”、大禹“九州成”、尧舜“天下平”为例予以佐证。

法家管子设想了“野不积草，农事先也；府不积货，藏于民也；市不成肆，家用足也；朝不合众，乡分治也”<sup>16</sup>藏富于民、依法分治的“治之至”的至治之世。

道家老子以“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”<sup>17</sup>的“小国寡民”为理想国度，庄子、文子、鹖冠子更是以“民有常性，织而衣，耕而食……万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长”<sup>18</sup>、“贾使其市，农乐其野，大夫安其职，处士修其道，人民乐其业”<sup>19</sup>、“鸟鹄之巢可俯而窥也，麋鹿群居可从而系也”<sup>20</sup>的大化自然、天人合一、共生共存、同享同乐的“至德之世”为理想。

杂家《吕氏春秋》憧憬着“天下非一人之天下也，天下之天下也”<sup>21</sup>的“至公”社会，《淮南子》向往着“万民倡狂，不知东西，含哺而游，鼓腹而熙”<sup>22</sup>而人人“抱德炀和”的“大治”社会。

《史记》以“道不拾遗，山无盗贼，家给人足”<sup>23</sup>为“乡邑大治。”

《韩诗外传》以“外无旷夫，内无怨女；上不无慈之父，下无不孝之子”<sup>24</sup>为“太平之时”。

《汉书》以“图圉空虚”<sup>25</sup>为太平盛世的标准之一。

《焦氏易林》以“乐土无灾”、<sup>26</sup>“天下康宁”<sup>27</sup>为天下太平的迹象。

王充在《论衡》中则以较为生动、形象的语言高度概括了天下太平的景象：“家有十年之蓄，人有君子之行。”<sup>28</sup>有钱、有闲，人人自觉地践行君子的行为、人人争做君子的君子社会，那是一个怎样的梦想、那是一幅怎样的愿景啊。

近代以来的救亡图存、独立强国成了中华民族持续的梦想，具体表现为洪秀全的太平天国思想、康有为的大同世界观、孙中山的三民主义、毛泽东的新民主主义、邓小平的共同富裕理论、习近平的中华民族伟大复兴的中国梦等，这些都能够从汉前诸子百家的社会理想中找到其思想文化的渊源和承继关系。

### 三

结合当今的时代背景、国家的发展态势和人民的时代诉求，我们应当提炼、归纳、总结出当代中国梦的文化内涵。

习近平总书记提出的以“国家富强，民族振兴，人民幸福”、到2021年全面建成小康社会、到2049年基本建成“富强、民主、文明、和谐”的社会主义现代化国家为内容的中国梦，有其丰富的思想文化渊源，而中国梦所赋含的思想性、理想性、人民性和世界性等四大特性，则表明它具有独特的理论价值和巨大的现实意义。

中国梦赋有四大特性，即思想性、理想性、人民性和世界性，其中思想性表现为其应然的文化内涵，其本质是“自

由自治”，具体表现为公平、正义、自由、平等、民主、法制、和平、发展、富裕、幸福等；其理想性表现为基于现实对自我的超越和基于历史对未来的向往；其人民性表现为属于人民、为了人民、依靠人民；其世界性表现为其应当的国际义务和国际责任以及现代社会世界在时空上的一体化。它表明当代中国梦具有独特的理论价值和巨大的现实意义。

回首近代以来的中国社会发展历程，民主革命让中国人民站起来了，改革开放让中国人民日渐富起来了，那么什么能够让中国人民安乐起来呢？自由自治。自由、自治，是我们进行社会主义现代化建设中经济发展、政治昌明、文化繁荣、社会进步、环境文明的保障。因为市场经济的灵魂就是自由贸易和平等交换，政治文明的本质是在法律制度下的社会公民的民主自治，文化艺术的繁荣、科学技术的巨大进步是以思想解放和思想自由为前提的，而社会进步、环境文明的标志则是每个人在何种程度上得以自由而全面的发展以及文明的自觉程度。

历史必将证明，日渐崛起的中国依然是一个和善的中国，主王道、反霸道，以王道交相利、行正义，以利益、道义和天下；日渐富强的中国依然是一个君子之国，赋有正义和道义，对内惠民，对外惠国——对内惠民表现为利民、富民、安民、乐民，对外惠国表现为平等、尊重、互利、共进，以期人民安乐、天下太平、世界美好。

和平、发展依然是当今世界的两大主题。中国梦也是世界的梦。因此，中国梦的内容应当增加为：“国家富强，民族振兴，人民幸福，世界和平。”

### 注释：

- |                |              |
|----------------|--------------|
| 1 《孟子·告子下》     | 15 《墨子·兼爱上》  |
| 2 《孟子·公孙丑下》    | 16 《管子·权修》   |
| 3 《孟子·梁惠王上》    | 17 《老子·八十章》  |
| 4 《孟子·滕文公上》    | 18 《庄子·马蹄》   |
| 5 《孟子·滕文公上》    | 19 《文子·道德》   |
| 6 《孟子·滕文公上》    | 20 《鹖冠子·备知》  |
| 7 《孟子·尽心下》     | 21 《吕氏春秋·贵公》 |
| 8 《孟子·尽心上》     | 22 《淮南子·俶真训》 |
| 9 《孟子·滕文公上》    | 23 《史记·商君列传》 |
| 10 《孟子·滕文公上》   | 24 《韩诗外传·卷三》 |
| 11 《史记·孟子荀卿列传》 | 25 《汉书·礼乐志》  |
| 12 《史记·孟子荀卿列传》 | 26 《焦氏易林·鼎之》 |
| 13 《礼记·礼运》     | 27 《焦氏易林·讼之》 |
| 14 《礼记·礼运》     | 28 《论衡·治期》   |

# 孟子思想与安徽儒商

## ——孟子义利观对徽商的影响<sup>1</sup>

余秉颐（安徽省社会科学院哲学所）

徽商被称为“儒商”，其最大特点就是“贾而好儒”。孟子是儒家的“亚圣”，是仅次于孔子的儒家圣人。那么，孟子思想对于徽商的最大影响是什么呢？

我认为，孟子思想对于徽商的最大影响，表现在徽商的义利观。

### 一、孟子关于“义”与“利”的基本思想

所谓义，指人的行为符合一定的道德准则；利，指利益、功利。历史上的“义利之辩”，就是关于道德与利益关系问题的争辩，它是中国思想史、哲学史上十分重要的议题。

先秦时期，有的学派（例如法家和道家）认为，提倡“义”并不能解决当时严峻的社会问题，因为人性是自私的，道德说教是虚伪的。儒家则主张人们在思想上重义轻利、厚义薄利，处理问题时先义后利、以义制利。孔子说：“君子喻于义，小人喻于利”，“放于利而行，多怨”，以“喻于义”还是“喻于利”作为划分君子与小人的重要标准之一。

孟子继承了孔子的义利观，并有所发展。他说：“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也；鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。欲知舜和跖之分，无他，利与善之间也。”（《孟子·尽心上》）这里说的“善”，也就是“义”。一个人是圣人之徒，还是盗跖之徒，就看他是行善（行义）还是为利。孟子在拜见梁惠王时，不仅否定为利，甚至还否定言利，说：“王，何必曰利？亦有仁义而已矣。”他还进一步从天子、诸侯、卿大夫、士和老百姓的不同角度，说明了言“利”不言“义”对于社会的危害。（《孟子·梁惠王上》）

应该指出的是，在“义”与“利”的关系问题上，孟子并不是一味地否定利益。孟子朴素地意识到：物质利益对道德观念、社会风气有一定的决定作用，也就是“利”对于“义”有一定的决定作用。他说，人民有了恒产才有恒心；人们如果得不到基本的生活保障，“仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡”，那么“奚暇治礼义哉？”（《孟子·梁惠王上》）

所以我们要正确、全面地认识孟子关于“义”与“利”的思想。孟子的义利观所要解决的问题，是在“义”与“利”发生矛盾的时候，人们应该怎么选择、怎么处理。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。”（《孟子·告子上》）由此可见，孟子并不全盘否定“利”；他所否定的，是“见利忘义”；他所主张的，是在“义”与“利”不可兼得的时候，人们应该“去

利怀义”，或者叫做“舍利取义”。

简略地说，以上就是孟子关于“义”与“利”的思想的核心理念。

### 二、徽商的义利观

徽商能够称雄明清商界四百多年，有着多方面的原因。其中十分重要的一个基本原因，就是徽商树立了正确、合理的义利观——重义轻利的义利观。这种义利观，主要表现在诚实守信和奉献社会两个方面。

#### 1、从诚实守信看徽商的义利观

徽商之所以生意兴隆、信誉卓著，首先在于坚持诚信为本。“诚”，是儒家崇尚的德行之一，《中庸》说：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”意思是说：诚，是上天赋予人们的道理；实行这个诚，就是做人的道理。“信”，也是儒家崇尚的传统教义。孔子说：“人而无信，不知其可也”，把“信”视为人们处世立业的根基。孟子同样强调“诚”、“信”是做人之本。

深受孔孟思想熏陶的徽商，一直把诚实守信作为做人 and 经商的基本原则。例如婺源商人詹谷，在崇明岛受雇为同县某商人管理典当铺。后主人年老归家，准备派儿子前来，就将店铺交给詹谷代管。谁知主人回家后，太平天国起义爆发，崇明岛与陆地交通阻隔十余年，詹谷与主人完全失去联系。但是詹谷仍然操持店务，苦心经营。十年后，主人已经去世，主人之子抱着“不妨一试”的态度来崇明岛找店铺，发现店铺仍在经营，而且规模比以前扩大了。詹谷将店铺财产全部交还，并且附上历年收支账簿。主人之子大为感动，要在薪俸外加赠四百两银子给詹谷，被詹谷谢绝。在商场中，有人以“信”致富，有人以“诈”生财。在“信”与“诈”之间，绝大多数徽商选择前者。

在“利”与“义”之间，有人见利忘义，徽商则是舍利取义。清代休宁商人吴鹏翔侨居汉阳时，曾经买胡椒八百斛，后来发现这批胡椒有毒，售者表示可以退货，但吴鹏翔经过考虑，还是全部买下，然后付之一炬。别人问他为什么这样做，他说这样做我当然亏损甚多，但如果退货，倘若售者转售，那就会危害更多的人。

在商业活动中，商人之间需要订立契约。当时的契约，并没有严谨的法规保障，而主要是建立在缔约双方诚实守信的基础上。绝大多数徽商在任何情况下都严格地遵守契约，忠实地履行契约。例如清代婺源商人程焕铨与番禺友人张鉴合伙做生意，贩运价值二万余两银子的盐前往海南贩卖。程

焕铨领着自己的几个亲戚，共同押运货物。刚到海南，张鉴因病去世，亲戚趁机提出与程焕铨瓜分货物，程焕铨坚决不同意。他将这批盐卖出之后，按照契约将张鉴应得的银两全部送给其子。

我们说徽商“贾而好儒”，他们的“好儒”，最主要的表现就是信奉并且恪守儒家所提倡的诚实守信精神。大量事实证明，尽管徽商每一个个体的情况千差万别，但从总体上说，诚实守信精神已经成为徽商的精神品格。这固然与徽商家族长期传承的“以诚立世，以信为本”的家风有关，但从根本上说，更是以孔孟思想为核心的儒家文化长期濡染的结果，特别是孟子关于“义”与“利”的思想长期濡染的结果。

## 2、从奉献社会看徽商的义利观

徽商重义轻利的义利观的另一个重要表现，就是在致富之后，热忱地奉献社会。

徽商在家乡积极修路建桥（徽州的地方志和很多家族的宗谱中都有大量记载）。明清时期，徽州的交通状况比较恶劣。徽商致富后首先想到的就是修路架桥。例如盐商江演素鉴于徽州府北新岭险峻，便“捐金数万辟新路四十里，以便行旅。”徽商余文义致富后“捐四千金造石桥于岩镇水口，以利行人，人谓之‘余公桥’。”徽商程国光出资修箬岭（介于歙县、宣州之间的一座大山，是歙县、太平、休宁、旌德诸县外出要道），由于此山岩石硬度不够，只得从新安江船载浙江坚硬的石块来用，这造成工程浩大、费用高昂。但程国光不惜耗费自己的财力，修成了长达数十里的箬岭通道。

同时，徽商在经商的外地也积极资助公益事业。在徽州盐商的最大聚集地扬州、苏州，徽商出资修建道路、浚疏河道。祁门商人汪琼在苏州经商，当地有一条河，水流湍急而河道狭窄，洪水来时，经常由于翻船而死人。知县想浚疏河道，无奈没有经费。汪琼前后捐金四千两，另凿一条水道，引流分洪，从此“舟安行，民利之。”婺源商人俞俊锦在江苏丹徒县经商，当地一条数十里长的水坝，在明代就已经毁坏，以致年年水患不绝。俞俊锦邀请当地富绅商议修坝的事，但由于费用巨大，富绅纷纷推辞。俞俊锦发誓：“待我三年，必能办之。”三年后，他积累了千两黄金，就开始修坝。资金用完之后，他只得再次召集当地富绅求助。富绅们终于被俞俊锦的行为所感动，也慷慨出资，使修坝之事大功告成。

明清时期，自然灾害经常发生，政府救济毕竟有限，徽商往往自告奋勇，积极赈灾。婺源胡继芳在外经商，“甲子（1624）岁，遇水荒，煮糜以济饥者三月，署长许明佐旌曰‘赈施义士’。”崇祯年间（1640），松江府闹饥荒，而麦子须半月方可登场。歙县商人吴午庆载麦千石经其地，见之惻然，于是尽以舟麦发放饥人，人各一斗，得以延命旬日，以待新麦登场。

扬州盐商因其富有，在赈灾方面更是贡献卓然。例如大盐商鲍漱芳，“嘉庆十年夏，洪泽湖涨决，车逻、五里诸坝灾民嗷嗷待食”，鲍漱芳捐米六万石助赈，并赴泰州亲自督视。这一年，淮黄地区也发大水，鲍漱芳倡议仍设厂赈济，所救活者不下数十万人。他还捐银六万两以疏浚芒稻河。正由于徽商做了大量这样的好事、善事，所以当时当时苏浙一带就流传着这样的说法：“好事做不过盐商（指徽商）。”

徽商还热心地扶危济困。他们有的建立义学，让穷人的孩子读书；有的购买义田，用收获的粮食赈灾；有的设立义渡，免费让江河两岸的行人过渡；有的修建义冢，掩埋露天里人的尸骨。请注意：这里都有一个“义”字，都是“舍利取义”。而我们今天所说的“义演”、“义工”等等，也都有一个“义”字，也都是“舍利取义”。

总而言之，作为儒商的徽商，在儒家思想（特别是孟子关于“义”与“利”的思想）的长期影响、熏陶下，树立了值得人们推崇的义利观——重“义”轻“利”的义利观。徽商虽然也努力追求“利益的最大化”，但是在“义”与“利”的选择面前，他们重义轻利、舍利取义。如果说“重义轻利”是思想观念，是基本价值取向，那么“舍利取义”则是实际行动，是具体行为规范。这种义利观，不仅在历史上对于一代又一代徽商的成功发展产生过十分重要的作用，而且在今天，对于我们社会主义市场经济的健康发展，仍然具有重要的现实意义。我们要结合当今时代的特点，在新的形势下继承、弘扬孟子思想和徽商义利观的基本精神，为当前我国经济的健康发展、社会的和谐稳定而努力。

## 注释：

1 拙文是本人于2013年9月在安徽亳州参加“孟子讲坛进机关、进学校”活动时的演讲纲要。本人未能参加全国第三届孟子思想研讨盛会，聊以此提纲表示对于本次会议主题“孟子思想与安徽儒学”之响应。





# 孟子的性善论与仁政思想

李存山（中国社会科学院哲学所）

在儒学史上，从孔子提出“性相近，习相远”，到孟子鲜明地提出了性善论，这一进程是儒家思想发展逻辑的一个必然，即要完成对儒家的道德修身和伦理教化之天然合理性的人性论证明。性善论的思想，与儒家主张“以德治国”的价值取向密切相关，而且也为孟子的仁政思想提供了重要的理论依据。

## 一、从“性相近”到性善论

孔子罕言“性与天道”，但他也提出了“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）。中国古代哲学所谓“性”，就是指人的与生俱来、生而即有的本性，而“习”则是指人的后天习行、习染。孔子作为中国历史上开创民间教育、主张“有教无类”的伟大教育家，他提出“性相近，习相远”，已经足可以为其教育事业提供了人性论的依据。“有教无类”，人皆可教，故而孔子说的“性相近”当是指人的性善相近，或人之初皆可向善发展的可能；而“习相远”则是强调人之后天接受教育、端正修习之方向的重要。

孔子作为儒家学派的开创者，他把“仁”提升到道德的最高范畴，使其成为统率诸德目的“全德之名”。孔子说：“为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。”（《论语·里仁》）他把“仁”作为人之内心的一种自由、自觉和自律的道德意识，认为每个人足可以靠其自力就可以达到“仁”的境界。他又说：“人之生也直，罔之生也幸而免。”（《论语·雍也》）这里的“直”就是正直，这意味着顺此正直就可以向善的方向发展，而“罔”（不直）的发生是可以避免的。这也说明孔子所讲的“性相近”不可能是指人的性恶相近，而是说人的善或向善的本性相近。

孔子强调了“仁”的意识根源于人之内心的自由、自觉和自律，而且认为孝悌为“仁之本”，“弟子入则孝，出则弟，谨而信”就可以“泛爱众而亲仁”（《论语·学而》）。因此，“性相近”当就是指人之孝悌、亲仁的本性相近。由于强调了“仁”之出于内心，且人性相近而略有不同，所以孔子当时没有必要把“仁”以及人之相近的本性与“天道”相联系。在《论语》中，孔子亦言“天道”，但意义多有不同，如主宰之天、命运之天、自然之天等等。所谓孔子罕言“性与天道”，实际上更应理解为孔子罕

言“性与天道”的联系。

据《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》<sup>1</sup>中的《孔子诗论》，其中有云：

吾以《葛覃》得氏初之诗。民性固然，见其美必欲反[其]本。……吾以《甘棠》得宗庙之敬。民性固然，甚贵其人，必敬其位。……[吾以《木瓜》得]币帛之不可去也。民性固然，其隐志必有以喻（抒）也。<sup>2</sup>

这提供了孔子从事《诗》教的一个例子。“民性固然”即人性中本有能够接受《诗》教的基础，而《诗》的教化正是顺应（而非违逆）这一基础，使人的性情得以提升和完善。孔子的“以《诗》、《书》、礼、乐教”（《史记·孔子世家》），当都是本着这样的人性理论和教育理念，这也标示了儒家的人性理论必然向性善论发展的方向。

孔子殁后，在孔孟之间，有一个孔门弟子及再传弟子对“性与天道”各有阐释和发挥的过程。如：“周人世硕以为人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；性恶，养而致之则恶长。……密（宓）子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶。”（王充《论衡·本性》）在1993年出土的郭店楚墓竹简<sup>3</sup>《性自命出》篇则有云：

凡人虽有性，心无定志，待物而后作，待悦而后行，待习而后定。喜怒哀悲之气，性也。及其见于外，则物取之也。性自命出，命自天降。道始于情，情生于性。始者近情，终者近义。知情[者能]出之，知义者能入之。好恶，性也。所好所恶，物也。善不[善，性也]。所善所不善，势也。

《性自命出》篇并非持性善论，但它说“道始于情，情生于性”，“始者近情，终者近义”，故其所讲的“性情”应是倾向于善的。此篇说“性自命出，命自天降”，即把人性与天道联系起来。又说：

《诗》、《书》、礼、乐，其始出皆生于人。《诗》，有为为之也。《书》，有为言之也。礼、乐，有为举之也。圣人比其类而论会之，观其先后而顺逆之，体其义而节文之，理其情而出入之，然后复以教。教所以生德于中者也。礼作于情，或兴之也。

这段话就是为孔子的“以《诗》、《书》、礼、乐教”作了一个先天合理性和后天有效性的论证。“《诗》、《书》、礼、乐，其始出皆生于人”，即儒家的道德教化都是本之于人所固有的性情，亦即“道始于情，情生于性”。经过《诗》、《书》、礼、乐的教化，就可以

使人“生德于中”。这里的“德”相当于“仁”，即所谓“仁，性之方也，性或生之……唯性爱为近仁”。“礼作于情”，此“礼”近于“义”，也就是“始者近情，终者近义”。因此，“君子美其情，贵[其义]，善其节，好其容，乐其道，悦其教，是以敬焉”。这就为儒家的“敬”之修养提供了人性论的依据，由此可以说，《性自命出》虽然不是性善论，但它的理论倾向是近善或向善性善论发展的。

相传子思所作的《中庸》，其开篇云：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。……喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。

在这里，“天命之谓性”与“性自命出，命自天降”是相同的，而“率性之谓道，修道之谓教”，则“道”已是对“性”的直接肯定（“率性”），而不是“道”始于或近于情性了。“喜怒哀乐之未发”相当于说“喜怒哀悲之气，性也”，但赋予其“中”的属性，则其已是性善了；“发而皆中节谓之和”，则其已发之情本于性之“中”，就已不是“及其见于外，则物取之”了。因此，《中庸》的思想虽然没有明言“性善”，但其本质已经是性善论了。

孔子讲“性相近”，而没有把“性与天道”联系起来；到了《性自命出》和《中庸》，则“性”由“天”所命。樊迟“问知”，孔子只回答“知人”（《论语·颜渊》）；到了《中庸》，则说“思知人，不可以不知天”。其间之所以有这样的变化，当如王国维在分析《中庸》的要义时所说，“老氏、墨氏亦言道德，言政治，然其说皆归本于哲学”。如老子主张“虚”与“静”，“今执老子而问以人何以当虚当静，则彼将应之曰：天道如是，故人道不可不如是”；墨子主张“爱”与“利”，“今试执墨子而问以人何以当爱当利，则彼将应之曰：天道如是，故人道不可不如是”。孔子主张“仁”与“义”，“今试问孔子以人何以当仁当义，孔子固将由人事上解释之。……若子思则生老子、墨子后，比较他家之说，而惧乃祖之教之无根据也，遂进而说哲学以固孔子道德政治之说。今使问子思以人何以当诚其身，则彼将应之曰：天道如是，故人道不可不如是。……其所以为此说者，岂有他哉，亦欲以防御孔子之说，以敌二氏而已。”<sup>4</sup>这就是说，《中庸》之所以讲“性与天道”，乃因受老子学说和墨子学说的影响，“推天道以明人事”，为孔子的仁义思想提供“性与天道”的根据。

孟子生当战国中期，私淑于孔子，受业于子思之门人，其所以提出性善论，并说“尽其心者知其性也，知其性则知天矣”（《孟子·尽心上》），也同样是要为孔子的仁义思想提供“性与天道”的根据。

## 二、孟子的性善论

《孟子·滕文公上》记载：“滕文公为世子，将之楚，过宋而见孟子。孟子道性善，言必称尧舜。”据钱穆先

生的《先秦诸子系年》，“今姑定孟子游宋在宋王偃之十三年间”<sup>5</sup>，即在公元前324至323年间，此时孟子约50岁。孟子说：“我四十不动心。”（《孟子·公孙丑上》）由此可以推断，孟子的性善论是在他40至50岁之间形成的，是他由壮年到晚年时期的成熟思想。

孟子说：“人之所不学而能者，其良能也。所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲也；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”（《孟子·尽心上》）所谓“良知”“良能”，就是指人之与生俱来、生而即有的善性。“孩提之童，无不知爱其亲也；及其长也，无不知敬其兄也”，这就是把孝悌作为人的“良知”“良能”。孝悌为仁之本始，而孝悌又是本于人之善性。所谓“亲亲，仁也；敬长，义也”，实际上应理解为“亲亲，仁之本也；敬长，义之本也”，由此而扩充，到了“达之天下”，就是“仁”之普遍的“爱人”（《论语·颜渊》：樊迟“问仁”，子曰“爱人”。此“爱人”就是“爱类”<sup>6</sup>，爱普天之下所有的人，亦即“博爱之谓仁”）。

“孟子道性善，言必称尧舜”，他又说：“尧舜之道，孝弟而已矣。”（《孟子·告子下》）所谓“孝悌而已”，实亦只是以孝悌为仁之本始的意思。孟子的性善论，为尧舜以来的重视孝悌提供了人性论的依据。人人皆有孝心，若其不孝，就是背离、违逆了人的本性，则其可谓“非人”也。

从孝悌到“仁者爱人，有礼者敬人”（《孟子·离娄下》）的扩充，就是孟子说的“老吾老以及人之老，幼吾幼，以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）。所谓“及人”，也就是“推己及人”，此为“忠恕”，即孔子所说的“仁之方也已”（《论语·雍也》）。由“爱人”进一步推扩，就是孟子所说的“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）。

人本有孝悌之心、亲亲之情，而人为什么能够推己及人，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”？这在孟子的性善论看来，就是因为人皆有“不忍人之心”，也就是“恻隐”（同情）之心。孟子说：

所以谓人皆有不忍人之心者：今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心；非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也。……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。（《孟子·公孙丑上》）

孟子用一个不可否认的事实，即每当人们突然见到一个幼儿要掉入井中，都会有惊惧、伤痛的同情之心，来证明人之性善。有此“恻隐之心”不是因为要谋取社会功利，如要纳交于幼儿的父母、要博得在乡党朋友间

的声誉等等，也不是因为在生理上厌恶幼儿的哭声，而就是因为人之固有的本性是善良的。恻隐、羞恶、辞让、是非之心，是仁、义、礼、智（“四德”）的发端。人皆有“四端”，就像人皆有四肢一样，是天生固有的。因为人皆有“四端”，所以人皆可由此“四端”扩充至“四德”，就像火之顺燃、水之顺流一样。如果认为自己不能达到“四德”，那就是害自己。如果丧失本性，失去了“四端”，那也就“不是人”了。

人皆有“四端”，奠定了人的本性中皆有扩充至“四德”的可能；但是，人之后天的“扩而充之”仍然是十分重要和必要的。孟子说：“苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”（同上）“充”与“不充”，近似于孔子所说的“习相远”。孟子的性善论实际上只是肯定了人性中有顺而扩充至“四德”的可能，而不是说人一生下来就已有圆满至足的善性。汉代的董仲舒曾评论：“性有善端，动之爱父母，善于禽兽，则谓之善，此孟子之善。循三纲五纪，通八端之理，忠信而博爱，敦厚而好礼，乃可谓善，此圣人之善也。”（《春秋繁露·深察名号》）的确，孟子的性善论是把四德之“端”称为“善”；而董仲舒所谓“圣人之善”，如果忽略“三纲”等汉儒所增益的内容<sup>7</sup>，则是由圣王之治理、“善质”之发展后才能达到的“善”。

孟子的性善论，并不否认人之后天修习、扩充的重要，而只是肯定了人的本性中已有孝悌的“良知”“良能”，已有能扩充至仁、义、礼、智“四德”的发端，而这也完成了对儒家的道德修身和伦理教化之天然合理性的人性论证明。此中的关键是，孟子的性善论肯定了儒家的道德修身和伦理教化是符合人性，是顺着而非违逆、戕害人性来发展的。

在孟子与告子的人性辩论中，告子提出：“性犹杞柳也，义犹桮棬也；以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬。”孟子反驳之：

子能顺杞柳之性，而以为桮棬乎？将戕贼杞柳，而后以为桮棬也？将戕贼杞柳而以为桮棬，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！（《孟子·告子上》）

可见，孟子并不否认从杞柳至桮棬、从性善至仁义之间是有一个过程的，他们的分歧在于这个过程的“顺”与“逆”。孟子认为，从杞柳至桮棬，从性善至仁义，是一个“顺”而发展的过程；如果认为这个过程是违逆、戕害了杞柳、人的本性，那么仁义也就失去了天然合理性，认为仁义是违逆、戕害人性的，那当然就是“率天下之人而祸仁义”了。

告子又说：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”孟子对此的反驳是：

水信无分于东西、无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也；人无有不善，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。（同上）

孟子并不否认水可以向不同的方向流，人也可能向善或不善的方向发展，但不可否认的是，水的本性是“就下”往低处流，人的本性是向善、朝着好的方向发展。如果用外力将水“搏而跃之”“激而行之”，那么水也可高过人的额头，也可在山上海流，但这是由外“势”造成的，而非水的本性使然。同样，人也可向不善的方向发展，这并非人的本性，而是由违逆人之本性的外“势”造成的。《性自命出》说：“善不善，性也。所善所不善，势也。”孟子的性善论则认为：善，性也。所善，是顺人性而发展；所不善，则是由违逆了人之本性的“势”（不良的社会环境）所造成的。因此，在孟子的性善论中，包含着对不良社会现实的批判，同时它也为改变这种现实而主张仁政的思想提供了人性论的依据（详下）。

孟子与告子又就“生之谓性”展开辩论：

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

孟子在这里强调了人性与物性、兽性的不同。同样是“白”，但是白羽之白不同于白雪之白，而白雪之白又不同于白玉之白。人与犬、牛皆有“生”，但是能说人性同于犬、牛之性吗？孟子所讲的人性，即是人之所以为人者，也就是人之区别于其他物类的特性。孟子说：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”（《孟子·离娄下》）此“异于禽兽”的“几希”，就是孟子所讲的“人性之善”。“庶民去之”，则丧失了人的本性，也就“近于禽兽”，“非人也”；“君子存之”，则保持人之所以为人者，“存其心，养其性，所以事天也”（《孟子·尽心上》），这是人性之正常合理的发展，是人所应该如此做的。朱熹说：“至于天下之物则必各有所当然之故与所当然之则，所谓理也。”（《四书或问》卷一）“天命之谓性……性便是合当做底职事。”（《孟子语类》）卷四）在此意义上，人性论不仅是事实判断，而且更是人所“合当做”的价值判断。也就是说，在中国传统哲学中，人性论与价值观是统一的，在人性“是什么”的判断中，实已蕴含了人“应该如何”的价值选择。

告子说：“生之谓性。”又说：“食色，性也。”（《孟子·告子上》）对于人的生命中有“食色”的生理欲望，孟子不可能予以否认，但孟子强调这不是人之所以为人、“异于禽兽”的特殊本性。孟子说：

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也<sup>8</sup>，命也，有性焉，君子不谓命也。（《孟子·尽心上》）

眼、耳、鼻、舌、身的感性欲望也是人所生而即有的，在此意义上也可说是“性”，其满足到什么程度有“命”

之所限，而君子不将此称为“性”。仁、义、礼、智、圣五种德行是天之所“命”，其根源于心（《孟子·尽心上》：“君子所性，仁义礼智根于心”），是人性之扩充、人所“合当做”的，君子不将此称为“命”。显然，哪些称为“性”，哪些称为“命”，孟子是作了价值选择的。概言之，人所生而即有的、区别于其他物性的、人所应该循此而修习扩充的，便是孟子所讲的“人性之善”。

人皆有“四端”，人性本善，那么，人为什么有可能向不善的方向发展呢？除了不良的社会环境之外，人本身也会因感性欲望的诱引而遮蔽了人的本性，此即孟子所说：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。”与感官不同，“心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。”（《孟子·告子上》）感官是人之“小体”，心是天所赋予人的“大体”，充分发挥心之理性“思”的官能，就是“尽心”而“知性”，“思则得之”，“先立乎其大者，则其小者弗能夺也，此为大人而已矣”（同上）。如果被感性欲望所诱引，则心之“思”的官能也会受到损害，因此，“养心莫善于寡欲”（《孟子·尽心下》）。欲望是人所不能无的，“寡欲”就是节制自己的欲望，使其服从于道义。由此，孟子又有价值层次的思想：“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。”（《孟子·告子上》）把道义作为人生的最高价值取向，在道义面前不被穷达贫富所动，生死亦可置之度外，“得志与民由之，不得志独行其道”，则其就是“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的“大丈夫”（《孟子·滕文公下》）。

孟子的性善论在儒学史上之所以占有重要的地位，就是因为它为儒家的仁义道德提供了天然合理性的人性论根据。在很大程度上，儒家的“以德治国”也是以人性本善为根据。因为人性本善，所以“道之以德，齐之以礼”，使民“有耻且格”（《论语·为政》），这是符合人性的正常发展的。此即如朱熹在注解《中庸》的“君子以人治人，改而止”时所说：“君子之治人也，即以其人之道，还治其人之身。其人能改，即止不治。盖责之以其所能知能行，非欲其远人以为道也。”（《中庸章句》）“其人之道”即人之本性的正常发展，其有不善则是不正常，以德“道”（导）之、治之，就是顺其本有的善性而纠正其不正常，“其人能改”就是使其回复到人性的正常发展，这是人所“能知能行”的，而不是背离人的本性的。当然，人性中也有非道德或“阴暗”的一面，如孟子讲的人生而即有感性欲望，汉唐儒家除了扬雄持“性善恶混”说外，大多持“性三品”论，宋明理学家既讲纯善的“天命之性”，也讲有善有恶的“气质之性”。尽管儒家人性论的说法不一，但是善在儒家人性论中占主要地位，而恶或阴暗的一面则占次要地位，之所以如此，因为这是与儒家的“以德治国”和“德主

刑辅”的治国理念相符合的。

反观荀子的性恶论，他说：

人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化、礼义之道，然后出于辞让，合于文理而归于治。（《荀子·性恶》）

荀子是以人的感性欲望为“性恶”，“顺是”就会发生争夺、残害、淫乱和暴行，“必将有师法之化、礼义之道”才能使社会“合于文理而归于治”。这种“师法之化、礼义之道”是圣王“积思虑，习伪故”而产生的，其“合于文理”但却违逆了人的本性。如荀子所说：“故枸木必将待櫟栝蒸矫然后直，钝金必将待砢厉然后利；今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。”（同上）这就像告子的“将戕贼杞柳而以为桮棬，则亦将戕贼人以为仁义”，使儒家的仁义道德失去了（而且是违逆了）天然合理性，故而孟子批评这是“率天下之人而祸仁义”。相反，荀子则批评：“性善则去圣王，息礼义矣。性恶则与圣王，贵礼义矣。故櫟栝之生，为枸木也；绳墨之起，为不直也；立君上，明礼义，为性恶也。”

（同上）实际上，性恶论的长处就是更加强调了“与圣王”“立君上”的必要<sup>9</sup>，这是与战国后期君主制的更加“集权”相适应的。荀子既主张“隆礼”，又主张“重法”<sup>10</sup>，这也与其性恶论有密切的关系。荀子一方面持性恶论，另一方面又肯定人皆有“可以知仁义法正”的“材性知能”或“知虑材性”<sup>11</sup>，故“涂（途）之人可以为禹”（《荀子·性恶》）。这说明，在荀子的思想中也有性善论的因素（指人的“知虑材性”可使人知善、为善）。荀子的思想虽然有儒法结合的倾向，但他毕竟是儒家。因为性恶论不能为儒家的仁义道德提供天然合理性的论证（实际上是提供了反向的论证），所以荀子之后，儒家鲜有持性恶论者。

今人或谓，由于儒家持性善论，所以中国传统是君主集权；而西方文化持性恶论，看到了人性中的阴暗面，所以西方产生了民主法治。实际上，民主法治的产生有其复杂的因素。荀子的性恶论，如上所述，它的长处是更加强调了“与圣王”“立君上”的必要，并不能弥补中国文化在民主法治方面的不足。中国之实现民主法治，除了学习西方的“自由、民主、人权、法治”的价值观外，继承中国传统的民本思想，加之总结汲取君主制之祸害的历史教训<sup>12</sup>，当是更加合理的途径。

### 三、孟子的仁政思想

孟子的性善论，其价值取向一方面是道德修身的“内圣”，另一方面是治国平天下的“外王”，二者本来是结合在一起的。就“外王”而言，孟子主要提出了仁政思想，其理论基础当然是贯彻了儒家的以民为本思想，

而性善论也为仁政思想提供了重要的理论依据。

孟子说：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。……人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。（《孟子·公孙丑上》）

“不忍人之心”就是人皆有之的“恻隐之心”，“不忍人之政”就是仁政。“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政”，可见，先王之仁政是本于先王之性善。在孟子看来，君主只要施行仁政，其治天下就可“运之掌上”。人的本性中皆有仁、义、礼、智的“四端”，有此“四端”便能成为仁人、君子，此即如孔子所说“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者”，若谓自己“不能”，那就是害自己。毫无疑问，君主的本性中也有“四端”，有此“四端”便能发之为仁政，若谓君主不能行仁政，那就是害君主。

孟子在游说齐宣王行仁政时，以其不忍杀牛衅钟而“以羊易之”，“见其生，不忍见其死”，说明齐宣王对于禽兽亦有“不忍”之心，“今恩足以及禽兽，而功不至于百姓者，独何与？”由此启发齐宣王将此仁心达之于百姓，即可“保民而王，莫之能御也”（《孟子·梁惠王上》）。在这里，齐宣王内心的一个善端，成为孟子启发齐宣王行仁政的一个依据。在孟子看来，若王不行仁政，乃是“不为也，非不能也”（同上）。其“能”是因为人皆有“不忍”之仁心，其“不为”则是违逆了其本性中的仁心。

孟子又对齐宣王说：

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼；天下可运于掌。诗云：“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。”言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者无他焉，善推其所为而已矣。今恩足以及禽兽，而功不至于百姓者，独何与？（同上）

人皆有“恻隐”（同情）之心，这是“推己及人”（忠恕），“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”的人性论基础。将此“推己及人”的行仁之“方”用于社会政治，就是“推恩足以保四海”，此即是仁政；换言之，仁政不过是“善推其所为而已”。齐宣王既然对禽兽有“不忍”之心，那么其能“推恩”以行仁政，更应是理所当然的事。

孟子说：“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。……徒善不足以为政，徒法不能以自行。”（《孟子·离娄上》）也就是说，“尧舜之道”不仅是以孝悌为仁之本始，而且还必须从“不忍人之心”发之为“不忍人之政”，此仁政并非只是善良之心，而是要由此善良之心以推行一套社会制度。孟子说：

夫仁政必自经界始。经界不正，井地不均，谷禄不平。是故暴君污吏，必慢其经界。经界既正，分田制禄，可坐而定也。（《孟子·滕文公上》）

孟子主张正经界、均井田，也就是要恢复西周时期土地公有的井田制。孟子描述井田制的“大略”说：“方里为井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田，公事毕，然后敢治私事。”（同上）春秋以降，随着生产力的发展和社会的变革，西周时期的井田制逐渐向土地私有制过渡，至战国时期各国相继变法，土地私有制已成为主流。土地私有虽然有利于各国“富国强兵”，但其弊病则是国家税敛无度，社会贫富分化，以致“庖有肥肉，厩有肥马；民有饥色，野有饿殍”（《孟子·滕文公下》），“富者累巨万，而贫者食糟糠”（《汉书·食货志》）。孟子主张恢复井田制，意在避免土地私有的弊病，使人民“有恒产”，国家“省刑罚，薄税敛”。孟子说：

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

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

人民有了“恒产”（土地、园宅），才能有为善的“恒心”。如果国家不予人民以“恒产”，人民的生活困顿，“仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；乐岁终身苦，凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉！”（同上）这样，人民就没有为善的“恒心”，其行为就免不了有种种不轨。等到人民犯了罪，国家从而刑之，那就是张着罗网来捕民。“仁人在位”，不能这样做，所以贤明的君主必须恭敬节俭，礼待臣民，“取于民有制”，即按照井田制的“九一而助”或“什一而赋”来收取赋税。贤明的君主“制民之产”，必须使人民的物质生活有所保障，然后教之为善，即“谨庠序之教，申之以孝悌之义”（同上），则人民依从之就“轻”（容易）了。显然，孟子的仁政设计符合孔子的“先富后教”思想（参见《论语·子路》）。

孟子强调，“使民养生丧死无憾”，是“王道之始”（《孟子·梁惠王上》）。而“王道”的完成则是“教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”，“人伦明于上，小民亲于下”（《孟子·滕文公上》）。孟子最终认为，社会伦理的价值高于物质生活的价值。他说：“人之有道也，饱食煖衣，逸居而无教，则近于禽兽。”（同上）因此，虽然“先富”重要，但是“后教”才能使人成为真正的人。“人之所以异于禽兽者几希”，这既是孟子的人性论，也是孟子最终为人类社会指出的使人成为真正的人的价值取向。

作为君子个人的道德修身（“内圣”）而言，孟子说：“反身而诚，乐莫大焉。”（《孟子·尽心上》）此“乐”是道义上的“自足”之乐，也就是“孔颜之乐”<sup>13</sup>。对于社会政治（“外王”）的仁政思想而言，孟子说：“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。”

乐以天下，忧以天下；然而不王者，未之有也。”（《孟子·梁惠王下》）这是孟子理想中的以民为本、社会和谐、既富足而又以伦理道德为最高价值取向的“天下之乐”。虽然孟子的“王道”理想在战国时期没有真正实现，但是“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”则成为此后中国士人的一种高尚的社会担当意识。在当今实现中华民族和中国文化的伟大复兴过程中，孟子的“天下之乐”理想和中国士人的社会担当意识仍然具有重要的现实意义。

#### 注释：

1 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》，上海古籍出版社2001年版。

2 释文据李学勤《〈诗论〉与〈诗〉》附“《诗论》分章释文”，见姜广辉主编《经学今论三编》，辽宁教育出版社2002年版，第136页。

3 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，文物出版社1998年版。

4 《王国维文集》第3卷，中国文史出版社1979年版，第44—45页。

5 钱穆：《先秦诸子系年》，商务印书馆2001年版，第400页。

6 《吕氏春秋·爱类》篇云：“仁于他物，不仁于人，不得为仁。不仁于他物，独仁于人，犹若为仁。仁也者，仁乎其类者也。”

7 关于“三纲”并非先秦儒家与秦后儒家所一以贯之的“常道”，参见拙文《反思儒家文化的“常道”》，

《孔子研究》2011年第2期；《对“三纲”之本义的辨析与评价》，《天津社会科学》2012年第1期。

8 朱熹《孟子集注》：“或曰（‘贤者’之）‘者’当作‘否’，‘人’衍字。”据马王堆帛书和郭店竹简《五行》篇以“仁、义、礼、智、圣”为五种德行，则此处“圣人”之“人”字衍。

9 汉代的董仲舒论人性虽有“善质”但未能“善”，亦有云：“民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者也。今案其真质而谓民性已善者，是失天意而去王任也。万民之性苟已善，则王者受命尚何任也？……圣人以为，无王之世，不教之民，莫能当善。”（《春秋繁露·深察名号》）

10 荀子之“重法”就是要“起法正以治之，重刑罚以禁之”（《荀子·性恶》），“法”主要指刑法，这是荀子思想中的法家因素。今人不要将法家之“重法”与现代的“依法治国”混而一谈。简言之，“依法治国”是民主制度下以法治来限制执政者权力的运行，而法家之“法”则是以君主的权力来用刑法来治民。

11 荀子说：“材性知能，君子小人一也。……小人莫不延颈举踵而愿曰：‘知虑材性，固有以贤人矣。’夫不知其与己无以异也。……故熟察小人之知能，足以知其有余，可以为君子之所为也。”（《荀子·荣辱》）

12 参见拙文《从民本走向民主的开端》，《华东师范大学学报》2006年第6期。

13 孔子说：“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。”（《论语·述而》）“贤哉回也，一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”（《论语·雍也》）

### 孟子典故

#### 再作冯妇

“再作冯妇”的意思，比喻再干旧行业。《孟子·尽心下》：“晋人有冯妇者，善搏虎，卒为善士；则之野，有众逐虎，虎负嵎，莫之敢撓；望见冯妇，趋而迎之，冯妇攘臂下车，众皆悦之，其为士者笑之。”

晋国有个人叫冯妇的，善于打虎，后来成了善士，不再打虎了。有次他到野外去，看到有很多人正在追逐一只老虎。那老虎背靠着山势险阻的地方，没有人敢去迫近它。大家远远望见冯妇来了，连忙跑过去迎接他。冯妇挽袖伸臂地走下车来，众人都很高兴，可士人们却讥笑他。”

#### 子产畜鱼

子产是春秋时代郑国贤大夫，公孙侨，字子产。孔子称赞他：“有仁爱之德古遗风，敬事长上，体恤百姓。”有人送给子产一条活鱼，子产就叫他的手下人把鱼放到池子里去。结果这个手下人把鱼拿出来煮吃了，还回来对子产说：“鱼我已经放了，刚放下去时，呆着不动；一会儿，它才显得得意的样子，一甩尾巴钻进水里去了。”子产高兴极了。那个手

下人之后对人说：“谁说子产聪明？我早把鱼吃了，他什么也不知道呢！”出自《孟子·万章上》。

#### 骄其妻妾

“骄其妻妾”，是讽刺小人的恬不知耻。齐人有一妻一妾而处室者，其良人出，则必饕餮酒肉而后反。其妻问所与饮食者，则尽富贵也。其妻告其妾曰：良人出，则必饕餮酒肉而后反；问其与饮食者，尽富贵也，而未尝有显者来，吾将瞋良人之所之也。蚤起，施从良人之所之，遍国中无与立谈者。卒之东郭墦间，之祭者乞其余；不足，又顾而之他。此其为饕餮之道也。其妻归，告其妾，曰：良人者，所仰望而终身也，今若此。与其妾讪其良人，而相泣于中庭，而良人未之知也，施施从外来，骄其妻妾。（《孟子·离娄下》）

孟子勾画的，是一个内心极其卑劣下贱，外表却趾高气扬，不可一世的形象。他为了在妻妾面前摆阔气，抖威风，自吹每天都有达官贵人请他吃喝，实际上却每天都在坟地里乞讨。妻妾发现了他的秘密后痛苦不堪，而他却并不知道事情已经败露，还在妻妾面前得意洋洋。令人感到既好笑，又有几分恶心。

# 孔孟儒家的义利观

史向前（安徽大学哲学系）

提要：传统义利问题即是我们今天所谓的道德原则与物质利益关系问题，此为伦理学的一个基本问题，而贯穿于中国伦理思想史。那么为什么要以“义”代表道德原则？孔孟儒家义利观的要旨何在？本文试图通过孔孟的有关语录及经典小说，回答以上两个问题，前者属义利关系命题本身，后者是义利关系思想主旨。

## （一）

以儒家为主流的中国传统道德总称“仁义之道”，居于首位的“仁”具有根本、统领的地位。但是相对而言，仁属内心生生之德，义属行事合宜之道。如孟子所说：“仁，人心也；义，人路也。”（《孟子·告子上》）人心即人所怀之善心，人路即人所行之正路。道德不止是言善，也不止是心善，最终必须落实到行事之中，而是行善。惟有行善，方见心善。可见，缺失了义，仁就无从表现，也无从实现。理学出身的文天祥说得很明白：“惟其义尽，所以仁至。”（《绝命书》）说明了仅有仁心，未必有义行；但有义行，则必有仁心。就此而言，义比仁又显得更为丰富、更为重要。故孔子一再强调“君子义以为上”（《论语·阳货》），“义以为质”（《论语·卫灵公》）；后儒荀子进而指出人与动物的根本区别不在其它，就在“有义”（《荀子·王制》）。“义”字大于天，中国传统道德，尤其到了后期明清社会，一言以蔽之，与其说是仁德，不如说是义德。<sup>1</sup>

传统思想中的义、利问题，即使我们今天所谓的道德原则与物质利益关系问题。道德与利益的关系问题为什么不是直接以“道”或“德”与利并提，而是将义与利合称为一个命题呢？这是因为“仁与义为定名，道与德为虚位。”（韩愈《原道》）义、利问题本来就是儒家提出来的，在儒家看来，仁义才是道德的定位与实在，所谓“仁义道德”、“仁义之道”是也。而以仁义为定名，最终必然还是以义为定名。故古人常常“道义”、“德义”合称，表明道是道于义，德是德于义。“道义”一词毋庸赘言。“德义”一词诸如：“礼乐，德之则也；德义，德之本也。”（《左传·僖公二七年》）“德义已行，南面称伯。”（《汉书·高祖纪二》）新近出土的郭店楚简有一篇专讲德治的文章，即名《尊德义》。另外，我们常常说“仁道”、“仁德”，意为仁之道、仁之德，而不常说道仁、德仁；但“道义”、“德义”却常用。此也表明道德的实在意义在义不在仁。

《中庸》称“义者，宜也。”朱熹注曰：“宜者，分别事理，各有所宜也。”由于人事范围与重点的不同，此“宜”即“义”便有大义、小义，正义、偏义等等区别，孔孟儒家的义无疑是指大义、正义。那么何谓大义、正义，即孔孟之义呢？《孟子》开篇与梁惠王的一番对话强调了“义”乃是超越“吾国”、“吾家”、“吾身”之私利的一种胸怀与行为。梁惠王的“何

以利吾国”表面上看起来似是国家之大义，但却遭到孟子的反对。原因在于“王所谓利，盖富国强兵之类”（朱熹注）的图霸心态，即使有所获利，因为不利天下，不得人心，最终还是害国，故为不义。那么究竟何谓大义、正义？对比《三国》英雄与《水浒》好汉，不难看出小、大、偏、正之别。《水浒传》最早的名字就是《忠义水浒传》，甚至就称《忠义传》。但《水浒》好汉的“义”多是因为个人一时遭遇穷途而逼出的，所谓逼上梁山；这与《三国》中的“桃园结义”，乃出于“除奸扶汉”的为国为民之大义不可等语。之所以会陷于穷途，迫不得已，就个人而言，则与平时只管喝酒吃肉，不求好学修养有关；这又与“夜读《春秋》”（按：《太史公自序》云：“《春秋》以道义”）的关公之端正儒雅不可等语。因为是一时逼出的，行事自然难免莽撞，只是热闹快意，却不尽各有所宜。比如第四十二回，李逵见众人下山搬爹背娘，便伤心起来，也要下山搬老娘上山快活。结果搬不来，半途中被老虎吃了。李逵痛怒之下，打死了一窝四只老虎。不能不说李逵是个孝子、勇夫，但其孝行总是不够周全、合宜，此所谓“好勇不好学，其蔽也乱。”（《论语·阳货》）有言曰：“一念不差方合义”（第四十二回“诗曰”），因此，李逵的孝行自然说不上“孝义”。须知“桃园结义”中的刘、关、张三兄弟都是已经没有爹娘的，从而避免了忠孝矛盾及其它牵挂，这是其行为合宜、成就大义的不可忽略的条件之一。关羽死后成为神明，而李逵却不成，就是因为关羽之义大而正，李逵之义则小而偏。

## （二）

义利问题是中国古代道德理论中的一个重要问题，如何处理好两者关系，对国家、政治、经济、伦理及社会风尚都具有十分重要的作用。“义”就是以上提及的道德原则与要求，“利”是用来满足人们生活需要的物质利益，即财富。以孔孟为代表的儒家并非只讲道义，不顾利益，而是主张“先义后利”，“义以生利”；主张生财有道，富贵有道，即“君子爱财，取之有道。”因为有义就是有利，有道才是有财。

在儒家看来，人事莫大于政事，人道莫大于治道，因此义的突出表现首在政治。孔子主张为政之义就是“因民之所利而利之”（《论语·尧曰》）。《子路篇》载孔子答弟子如何治理一个人口稀贫的国家，孔子表达了在“庶民”即达到一定人口的前提下，就要“富民”即让人民富裕起来的观点。

那么如何富民呢？孔子又云：“义以生利，利以平民，政之大节也。”（《左传·成公二年》）强调为政的原则就是在道义、正义的指导下发展经济，建设民生，让人民获得应有的财富，从而过上国泰民安的太平生活。孟子把孔子的仁义之说引向了“仁政”，其内容无非也就是“治民之产”，即务必使人民过上“仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶岁免于死亡。”（《孟子·梁惠王上》）的幸福生活。可见，孔孟儒家不仅注意到人民追求物质利益的重要性与合理性，而且其提倡仁义之道的根本目的就是为了保障实现人民最大的物质利益。

那么，追求利益或财富为什么要首重道义呢？因为孔子所说的“义以生利”。其实《易传》早就指出“利者义之和也，利物足以和义。”（《易乾·文言》）“和”是不同事物的相互结合。万物各得其所，各得其利，便是和，也即是合宜。利物即万物各得其分、各得其利，便是义；反之，“不利物则非义矣”（《朱子语类》卷六）。说明了利是那义里面生出来底。凡事处之合宜，利便随之，便是利物。《国语》说的更清楚：“言义必及利”（《周语下》），又说：“夫义者利之足也”（《晋语二》）韦昭注曰：“有义然后利立，故曰利之足也。”这一注解为后儒所肯定。有义方才有利，也必然有利；废义、无义也就无所谓利。说明了“义”在义利关系中具有明显的根本性与主导性。即使提倡功利主义的墨家也是如此，墨子进而提出“有义则富，无义则贫。”（《墨子·天志上》）明确地表达了与儒家基本一致的义利观念。

要之，以义为基础、为主导而产生、取得的利并非只是一己之私利或眼前之小利，而是各得其利之公利、大利。在儒家看来，惟有如此才是合理的、稳定的、真正的利；反之，不顾道义而唯利是图，一味损人利己、损公肥私而取得的利，则不属真正的利，或者说它不是真正的利己，纵然一时侥幸，到头必然害人又害己。正如孔子所说的“放于利而行，多怨。”（《论语·里仁》）如果人人都一味地逐利而不顾义，社会必定混乱一片，怨仇不断，如此人人也皆不得其利。又说：“见小利则大事不成”（《论语·子路》），即因小失大。“大事”就是“便国益民之大利”（《论语正义》注引）。故孔子有言：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。”（《论语·述而》）因为这种追求是正当的，而且是有保障的。又言：“不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）意谓以不义手段占有的财富，我视如天际的浮云，因为非己之有也，因为有害于人也。

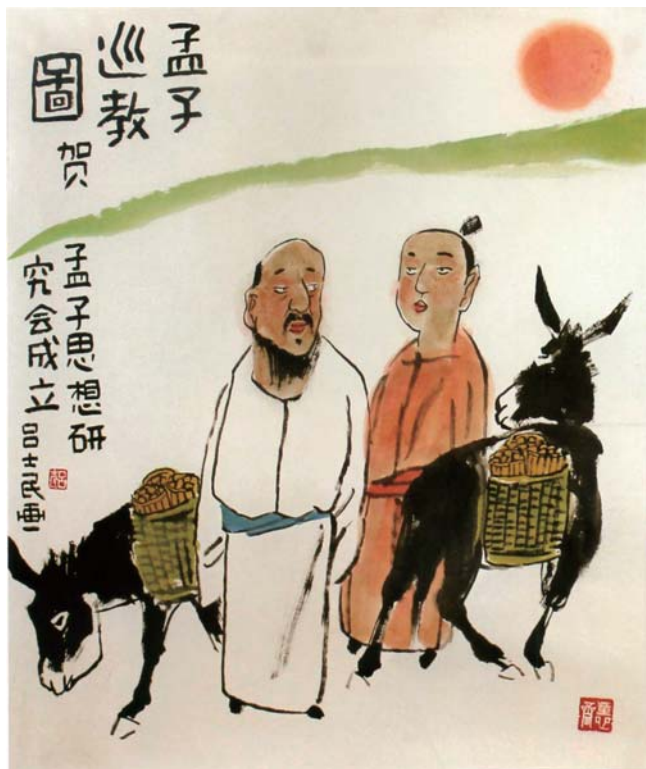
孔子有句名言：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）孟子更是力劝梁惠王：“何必曰利，亦有仁义而已矣。”（《孟子·梁惠王上》）有人据此以为孔孟重义轻利，甚至有义利对立的思想。通过以上孔孟儒家有关义、利含义及关系的引述，可以发现这是一种粗糙的片面的理解。儒家主张的是一种义以生利、利以和义的义利统一观，儒家重义但并不轻利。北宋理学家程颐说得明白：“君子未尝不欲利，但专以利为心，则有害。惟仁义，则不求利而未尝不利也。”（朱熹《四书集注》引）义所具有的对于利的根本性，加上孟子赋予其的“良贵”性，先儒说义当然更多一些。后世一些士大夫确

有重义轻利的思想倾向，这是以后社会阶层分化以及未能全面透彻了解儒家义利关系的原因。至于这句名言，其中的君子、小人主要是就道德品质的高、低，而不是社会阶层的高、低来说的。一方面是对小人唯利是图的批评，另一方面是对君子胸怀道义的期许。

人人皆有好利之心，但须由义生利。司马迁在《货殖列传》中说“天下熙熙，皆为利来；天下壤壤，皆为利往。”在《孟子列传》中又强调说：“嗟乎！利诚乱之源也。……自天子以至于庶人，好利之弊，何以异哉？”利所以成为乱之源，并非在利本身，而是胸怀私心，惟知图利；居仁由义才是为利之正源，只有从义出发，由义生利，由义建利，才是真正之有利。“义”在传统道德尤其在义利关系中所处的地位和作用，说明了义的重要性。中国人在这种观念的熏陶下，一个自私的人，一个专利的人，自然会失道寡助，而不受欢迎；一个讲义的人，一个有义的人，自然会得道多助，得到大家的普遍尊重与拥戴。历史上的关公成为历朝不断加封、普遍奉祀、香火最盛之正神，就是因为他的“义绝”形象，代表的正是儒家的大义、正义。

#### 注释：

1 中国封建社会前期提倡仁、义、礼、智、信‘五常’，后期流行忠、孝、节、义‘四德’。唯有义字贯穿始终，且在后期四德中起着统领的作用。在皖南歙县棠樾村的村口，至今仍然矗立着四座按“忠、孝、节、义”顺序排列的石牌坊群，构成了独具魅力的村落水口景观，同时也彰显了明清以来的社会价值标准。



吕士民《孟子巡教图》

# 弘扬徽商精神 落实社会主义核心价值观

裴德海（安徽大学哲学系）

**摘要：**徽商精神作为优秀的中国传统文化是社会主义核心价值观生成的重要源泉，也与社会主义核心价值观具有高度契合性。对徽商精神承载的优秀传统文化的继承发展与社会主义核心价值观的培育践行是互融互促的辩证关系，前者为后者提供文化滋养，后者为前者指引正确方向。

**关键词：**徽商；社会主义核心价值观；落实

习近平总书记在中共中央政治局第十三次集体学习时强调：“培育和弘扬社会主义核心价值观必须立足中华优秀传统文化。”徽商精神无疑应成为中华优秀传统文化的有机组成部分，将其优秀精华发扬光大，自然可以扩展、丰富与落实社会主义核心价值观。

## 一、徽商的起源及发展

徽商，即徽州商人，旧徽州府籍的商人或商人集团的总称，又称“新安商人”，俗称“徽帮”。其萌芽于东晋，成长于唐宋，兴盛于明清，清朝道光年间逐渐衰落。徽商以资本雄厚、活动范围广、经营项目多、兴盛时间长且崇尚文化为特点，成为中国历史上最大、最有影响的商帮之一。

《晋书》载，徽州人好“离别”，即有为谋生经常外出经商之现象。唐宋时期，徽州除竹、木和生漆等土产的运销外，商品茶和歙砚、徽墨等文房四宝产品的问世，更加推动了徽商的发展。南宋开始出现拥有巨资的徽商，祁门程承津、程承海兄弟经商致富，分别被人们称为“十万大公”、“十万二公”，合称“程十万”。朱熹的外祖父祝确经营的商店、客栈占徽州府的一半，人称“祝半州”。明代中叶以后至清乾隆末年的三百余年，是徽商发展的黄金时代，无论从业人数、活动范围、抑或资本，都居全国各商人集团的前列。当时，经商成了徽州人的“第一等生业”，其活动范围东抵江、浙，西达滇、黔、关、陇，北至幽燕、辽东，南到闽、粤，还远至日本、暹罗及东南亚各国，至有“无徽不成镇”之说。

## 二、徽商精神的内涵

徽商能在历史上取得辉煌成就，首先得益于其现实条件。古徽州处“吴头楚尾”，山高林密，开发较晚。汉代前人口不多，而其后每当北方战乱即有大量人口迁移到徽州，以至人口渐多。徽人俗称“七山一水一分田，一分道路和庄园”，人口众多，山多地少，解决人多地少带来的生存压力是古徽州人要解决的第一要务。出外经商是一条出路，正如清进士许承尧在《歙事闲谭》中所言“盖新安居万山，土少人稠，非经营四方，绝无治生之策矣。”更为重要的，南宋以后，由于对教育和

文化的高度重视，徽州又被称之为“东南邹鲁”，践行程朱理学成为徽商区别于中国其他地域商帮显著的标志之一，也成为徽商最为重要的精神支柱之一。

徽商，不以见利为利，以诚为利；斯业，不以富贵为贵，以和为贵；斯买，不以压价为价，以衡为价；斯卖，不以赚赢为赢，以信为赢；斯货，不以奇货为货，以需为货；斯财，不以敛财为财，以均为财；斯诺，不以应答为答，以真为答。<sup>1</sup>这是历代徽商恪守的商训。综合考察历代徽商及徽文化之历史发展，其蕴含着“爱国、诚信、礼义、尚学、敬业、和谐”这六大精髓。

### 2.1 爱国

明朝建立之初，为了防备蒙古残余势力，政府号召商人将粮食运往边境支援守军，政府发给盐引，到内地支盐行销。不少徽州人千里迢迢不辞劳苦，运粮输边，为了国家的事业放弃当地经销其他商业活动。《歙县志》载：洪湖决堤，“诸坝灾民嗷嗷待哺”，盐运使鲍漱芳捐米六万担；淮河、黄河大水成灾，鲍漱芳又捐麦六万担，“所存活者不少数十万”。到明中后期徽商又积极参与抵抗倭寇侵略的斗争，乃至近代徽商为了抵御外国入侵，踊跃捐资捐物，处处时时体现了他们的爱国精神。因为他们深知，没有国家的安定与统一，就不会有个人事业的兴旺和发达。

### 2.2 诚信

徽州人无论是外出经商还是在家从业，都十分推崇与讲究诚信。究其原因，“程朱阙里”与之有重要影响。南宋以后徽州朱子理学教育十分普及，朱子强调的“诚信”理念深入人心，徽州人不仅把“诚信”这种德行用于日常的待人处世，而且也把它用于商业经营之中，形成了讲求货真价实、童叟无欺、尊重消费者利益的以诚信为基本原则的道德。“以诚待人”、“以信接物”是徽商的一大特点。如婺源茶商朱文炽在新茶过期后总要注明“陈茶”以示诚信。歙商吴南坡明确表示“人宁贸诈，吾宁贸信，终不以五尺童而饰价为欺”<sup>2</sup>。十分重视经商信誉。徽商胡荣命更是注重诚信。他成功经商五十载，晚年还乡，有人要“以重金赁其肆名”，他断然拒绝道：“彼果诚实，何藉吾名也？”在他看来，诚实是经商

成败的关键。“货真、价实、量足、守信”八个字为徽商商德，最后的守信乃重中之重。

### 2.3 礼义

中国是礼仪之邦，古徽州由于奉行朱熹的《家礼》，更是礼仪规范甚严，古徽州“君子好行礼让，小人自安耕凿，恭俭质直，有先民遗风”。朱子说：“礼者，人事之仪则也”。礼既是待人处事的礼节，也是各种活动都要遵循的礼仪。徽州人不仅很讲礼，而且也很讲“义”。在徽州，族田中就有为赡养本族中贫而不能自立者的义田。这些义田都是人们义举捐赠。徽商为了互帮互助，全国凡有徽商活动的城镇，几乎都建有徽商会馆、徽商公所或义园。徽商的经商就是“以诚待人”、“以信接物”、“以义为利”。如徽州商人刘淮，在外经商时购买并囤积了大批粮食，恰逢遇上灾荒，有人认为刘淮可以大发一笔，刘举证却说，应该让老百姓度过灾荒，重新复苏，这才是大利。于是他将囤积的粮食全部减价出售，同时还命人用自己的粮食施粥。减价售粮亦可获利，但刘淮却把获利同“义举”联系在一起，这就是徽商的“利缘义取”理念。

### 2.4 尚学

古徽州注重教育，“十户之村，不废诵读”，“茅屋书声琅”真实反映了徽人重视教育的情况。徽商多“贾名而儒行”，抑或老而归儒，甚而至于在从贾致富使“家业隆起”之后弃贾就儒。有的在从贾之前就曾知晓诗书，粗通翰墨，从贾之后尚好学不倦，蔼然有儒者气象。如旌阳程洪美“年十六而外贸，……然雅好诗书，善笔丸，虽在客中，手不释卷。”<sup>3</sup>再如休宁商人江遂志行贾四方时，“虽舟车道路，恒一卷自随，以周览古今贤不肖治理乱兴亡之迹。”<sup>4</sup>有的则劝令子弟“业儒”攻读，以期张儒亢宗。于是徽商之家，多以“富而教不可缓也，徒积资财何益乎”的识见和态度，往往是“延名师购书籍不惜多金。”<sup>5</sup>盼望子弟能够“擢高第，登仕籍”，从而振家声，光门楣。正是“世族繁衍，名流代出。”与此同时，不少徽商还毫不吝惜地输金捐银，资助建书院兴私塾办义学，以“振兴文教”。如祁门商贾胡天禄“输田三百为义田，使烝尝无缺，塾教有赖，学者有资。”<sup>6</sup>这都为徽州教育的发展从经济上提供了大力的支持。

### 2.5 敬业

徽商对商业的执著和专注，在中国商业史上可以说是相当罕见的。许多人离家别妻，一年到头奔波于外，他们在商海经营往往一直到老才罢休。经商期间，按照徽州的风俗，经营者一般每年回家探亲一次，然而那些离家远的三四年才能够回家与父母妻儿团聚一次。探视之后又要出门继续经营生意。对于自己主持的商务如此，对于代他人主持的商务亦如此。如清代婺源人詹谷在崇明岛替江湾某业主主持商务，时值业主年老返乡，詹谷克难排险，苦心经营，终获厚利。其后业主之子来到崇明岛接摊承业，詹谷将历年出入账簿尽数交还，十分敬业。这种敬业精神对于徽商事业的发展起到了极大的促进作用。

### 2.6 和谐

斯业，不以富贵为贵，以和为贵，从事商业的目的并非

单一为了致富，能够“致和”才是更高境界。在徽州大户人家的厅堂上，有的牌匾就是“和合”二字。和谐的内容在徽文化作品中常见，徽派雕刻中的木雕、砖雕、石雕、竹雕多有以和为题材的作品，如荷叶与螃蟹雕刻在一起喻义为“和谐”，荷叶与鸳鸯雕刻在一起喻义为“和美”等。

## 三、徽商精神与培育践行社会主义核心价值观

党的十八大明确提出：“倡导富强、民主、文明、和谐，倡导自由、平等、公正、法治，倡导爱国、敬业、诚信、友善，积极培育和践行社会主义核心价值观。”对于培育与践行核心价值观，习近平总书记曾经指出：“对历史文化特别是先人传承下来的价值理念和道德规范，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。”

不可否认，传统文化中存在诸多唯心主义和统治阶级的思想糟粕，这些当然应该予以批判的。而优秀的中国传统文化则应是社会主义价值观生成的重要源泉，培育与践行核心价值观自然离不开优秀传统文化的弘扬。“爱国、诚信、礼义、尚学、敬业、和谐”这六大徽商传统精髓与社会主义核心价值观具有高度契合性，并将传承这一精髓与践行社会主义核心价值观紧密结合在一起，同时也是非常必要的。徽商精神承载的优良传统的继承发展与社会主义核心价值观的培育践行是互融互促的辩证关系，前者为后者提供文化滋养，后者为前者指引正确方向。其优良传统总体上与社会主义核心价值观具有一致性，但它必然带有历史时代的烙印，我们就是要弘扬其优秀的积极的价值观为我们今天中华民族复兴伟大事业添砖加瓦。马克思说过：“理论在一个国家的实现程度，总是决定于理论满足这个国家的需要的程度。”人民群众的理论需求与价值期待，在当下的中国就是要求以社会主义核心价值观为引领，创造性转换与创新性发展传统文化资源，因此，实现徽商精神与社会主义核心价值观融合性发展便是一条不可或缺的路径选择。

### 注释：

1 《徽商古训》

2 (清) 吴雯清纂修：歙县《古歙岩镇镇东礪头村吴氏族谱·吴南坡公行状》

3 (清) 汪承烈、程英编：旌德《旌阳程氏宗谱》，清乾隆45年(1780年)

4 (清) 江淮椿等修：《歙北江村济阳江氏族谱》，清乾隆42年(1777年)

5 (清) 鲍存良纂修：歙县《新馆鲍氏著存堂宗谱》，清光绪元年(1875年)

6 康熙《徽州府志》卷15，《尚义传》

# 戴震与理学思辨模式批判

陶清（安徽省社会科学院哲学所）



## 一 戴震：一个被误解了的思想者

戴震究竟是一个不谙义理的训诂学家，还是一个以“欲”抗“理”、鼓吹思想解放的理论先驱，抑或是以“气”贯“理”且直斥“以理杀人”从而具有朴素辩证法思想的、战斗的唯物主义哲学家？人们关于戴震思想的诸多诠释，使得戴震思想研究始终处于各取所需且过度诠释的解释学循环之中。在我看来，如果不能深入宋明理学风行数百年的历史语境和社会现实中考察，那末，关于戴震思想实质的误解就是必然的。因为，误解源自理学思辨模式。所谓“理学思辨模式”，是指由宋明理学家所发明的、通过“理”与“气”、“理”与“欲”、“理”与“心”等成对概念间辨析和逻辑推演所形成的理论思维模式。其根本特点就是一体二分、二元对立，并最终归结于非此即彼且是此非彼的思想方法和价值理念。二元对立的思维方法和辨别是非善恶的价值评判的统一，体现了中国传统哲学理论思维方式的特点。因此，应当将之概括为“理学思辨模式”即既“思”且“辨”的思维模型和价值范式的和合，而非纯粹的理论思维方式。

长期浸淫于理学思辨模式中人，无法规避对于戴震思想的误解。误解一：关于戴震学术思想的学问实质的误解。戴震学问的实质，究竟是训诂学的，还是思想史的？虽然，戴震自己申明《孟子字义疏证》乃“生平论述最大者”、“自称《原善》之书欲希两庑牲牢”（章学诚：《答邵二云书》，下同）<sup>1]</sup>，“而当时中朝荐绅负重望者，……其推重戴氏，亦但云训诂名物、六书九数，用功深细而已，及举《原善》诸篇，则群惜其有用精神耗于无用之地”，作为乾嘉汉学大家和皖派经学领袖却徒为此空谈心性之作。训诂学成就与思想史贡献间冲突，源自儒学之经学诠释学方法的训诂之学与义理之学的不同路径，实乃儒学经典诠释学所不可偏废者。依照戴震，文字训诂和义理阐释是诠释儒学经典的必由之路，而且是由此达彼循序递进的一贯之道，这本是以经典诠释为治学问道方法的儒家经学的正确方法。但是，从儒家经学历史看，汉儒专门训诂而疏于阐发义理、宋儒高扬义理而诋斥训诂均失之两偏；而将训诂学与义理学的不同纳入理学思辨模式，则原本循序渐进、终成一体的儒家学问，就被分裂成为训诂与义理、汉学与宋学截然对立且是宋非汉的思想格局和价值评判之中，浑然一体的经典诠释学也就被各立门户的经学诠释学所取代。其实，放弃或者超越理学思辨模式，戴震学问的实质本不难理解。如憾于未接戴震教席而私淑戴氏的时人后学凌廷堪即是如此。他指出：“自宋以来，儒者多

剽袭释氏之言之精者，以说吾圣人之遗经。其所谓学，不求之于经，而但求之于理；不求之于故训、典章、制度，而但求之于心。好古之士虽欲矫其非，然仅取汉人传注之一名一物而辗转考证之，则又烦细而不能至于道。于是乎有汉儒经学、宋儒经学之分，一主于故训，一主于理义也。先生则谓理义不可舍经而空凭胸臆，必求之于古经。求之古经而遗文垂绝、今古悬隔，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明，理义非他，存乎典章制度也。彼歧故训、理义而二之，是故训非以明理义，而故训何为？理义不存乎典章制度，势必流入于异学曲说而不自知。故其为学，先求之于古六书九数，继乃求之于典章制度。以古人之义释古人之书，不以己见参之，不以后世之意度之，既通其辞，始求其心，然后古圣贤之心不为异学曲说所汨乱。盖孟、荀以还所未有也”。（《戴东原先生事略状》）<sup>2]</sup>相反，溺于理学思辨模式，即使是推重戴震在“乾嘉年间未尝有其学识”的章学诚，也难免指责戴氏“心术不正”，“醜詈程、朱，诋侮董、韩，自称孟子后之一人，可谓无忌惮也。”批评经学之汉学、宋学各执训诂、义理之偏锋遂有琐碎短钉、静坐空谈的末流之弊，却被斥责为截断道统以直接亚圣的个人标榜，误解不可不谓之至深。至于著《国朝学案小识》的唐鉴，称戴震本系训诂家，“而欲讳其不知义理，特著《孟子字义疏证》，乃至诋程、朱为老为佛”，<sup>3]</sup>更是以己度人而谬以千里了。

误解二：关于戴震学术思想的思想贡献的误解。戴震在中国思想历史上的贡献，究竟是以“欲”、“气”取代“理”以实现儒学核心价值的转换，还是颠覆理学思辨模式以重建儒学一元统合、生而有节的整体思维方式？如果是前者，那么，戴震的思想贡献无非是在理学概念体系中颠倒原有的概念间关系，为原本被压制、被否定的概念如“欲”和“气”争取生存权利或上升至统治地位，把颠倒了的概念间关系颠倒过来，仍然不出理学思辨模式范围。如方东树在所著《汉学商兑》中认为：戴震否定程朱的“灭欲存理”说而主张“达情遂欲”，实际上是鼓吹“当通遂其欲，不当绳之以理，言理则为以意见杀人，此亘古未有之异端邪说，而天下方同然

和之，以蔑理为宗，而欲以之易程、朱之统也”，<sup>4</sup>全然无视戴震反复强调的“惟条理，是以生生；条理苟失，则生生之道绝”的宇宙万物运动变化的普遍法则：“生生即赅条理”。与方东树不同，胡适则认为：自宋以来，理学家只讲“理”不讲“欲”，因此，“八百年来，一个理字遂渐渐成了父母压儿子，公婆压媳妇，男子压女子，君主压百姓的唯一武器；渐渐造成了一个不人道，不近人情，没有生气的中国。”（《戴东原的哲学》），<sup>5</sup>〔而戴震讲“理”更讲“欲”，“他这样抬高欲望的重要，在中国思想史上是很难得的。”<sup>6</sup>可是，仅仅只是从以上所引戴震本人的说法来看，“生生”和“条理”之间并不存在一种先后轻重、高低本末的概念间关系，而在于揭明事物及其运动变化法则间相对相关且相互作用着的本来联系；即使是在当时学术语境中的“理”“欲”、“理”“气”关系上，他也总是持守一种一元统合、亦此亦彼的整体观念，而反对固执理学家们的二元对立、去彼存此的思维模式。在他看来，理学家的失误不在于诸概念的畸轻畸重、厚此薄彼，而在于把原本相对相关和相互作用着的事物和现象及其运动变化法则，如理气、理欲抽象化并在思维中将之割裂开来和对立起来，使之处于永恒的矛盾斗争过程中此消彼长、势不两立。在“理”“欲”二元对立的思维框架内，无论是对“理”的尊崇，还是对“欲”的张扬，都无法保持二者间关系的合理性张力，甚至无法和平共存；而且，由于概念本身的单边价值规定，如：凡是出自“理”的，就都是好的、必须发扬光大的；凡是源自“欲”的，就只能是坏的、必须加以抑制绝灭的，因此，处于二元对立、是此非彼思想架构中的“理”“欲”概念博弈乃至实际践行，其结果也只能是崇理贬欲、抑恶扬善。一个简单的道理：无论如何推崇“欲”，欲望本身也必须是合理的、也就是合目的性与合规律性的统一，否则，必然因无节制的欲望的无限扩张而害人害己。胡适对于戴震肯定“人欲”的过分推重，有可能与方东树一样仍然是在二元对立、非此即彼的理学思辨模式中思考，从而必然导致对于戴震颠覆理学思辨模式的思想贡献的误解甚至无解。

误解三：关于戴震学术思想的理论价值的误解。戴震学术思想的理论价值，究竟是关于宋明理学的理论批判，还是直面生活世界的实践批判或曰社会批判？对于这样一个涉及如何准确判定戴震学术思想的理论价值的根本问题，在现代学科分制体系内的思考和研究、尤其是熟谙“教科书”研究范式的现代学者，很难体认上述区分对于中国古代思想者的真正意义。在我看来，与西方哲学家不同，对于从事哲学思考的中国思想家来说，与其说哲学源于惊异，毋宁说哲学源于体验、源于思考者个人的生命体验和生活经验。仅以戴震为例。戴震是徽州人，至今仍然作为徽州旅游的标志性建筑的牌坊林，想必是他印象深刻、最为熟悉的家乡风景。哀妇怨女守活寡的煎熬乃至自戕的身心痛憾，难道真的只是为了博取节妇烈女的传世英名？生长于斯的戴震，应该更加明了作为“极好至善的道理”（朱熹语）的“理”究竟是怎样杀人的，究竟是怎样光宗耀祖、余烈留芳地杀人的。因此，“以理杀人”对于戴震来说，绝不只是概念术语的逻辑推演、思想体系的形上建构，甚至不仅仅只是思维方式的转变、思想

斗争的理论口号和理论批判的概念转换，而是目睹耳闻乃至鲜血淋漓而感同身受的经验事实。不通此情且不解此理，我们也就很难理解戴震对于理学家们所持有的“敬其人而恶其言”的复杂心态。在这个意义上说，一个长期被误解以至于被无视的视角：“以理杀人”的实践批判指向，应当引起我们的关注；而“以理杀人”的实践批判指向，又和戴震与新安理学的关系密切相关。因此，从戴震与新安理学的关系的考察维度，有可能引导我们深入戴震学术思想的实践指向及其历史实际。

## 二 戴震与新安理学的终结

“新安理学，是指由徽州籍理学家为主干所组成的、尊奉祖籍徽州婺源的南宋理学大家朱熹为开山宗师，以传承和光大‘朱子学’为宗旨的理学学派，因古徽州府治旧称‘新安’，故名‘新安理学’”。<sup>7</sup>新安理学历经宋、元、明、清近700年的历史演变，其思想理论特色为“固守力行”（朱熹语），注重学术思想的源流传承和强调实行践履是其治学特点；从该学派发生、发展和终结的历史过程看，“新安理学，源于南宋朱熹，中经门人生徒、私淑弟子的传承护持、旁征博引以求其真乃至超越门户、回归本经以求其是的发展演绎过程，其终结者为戴震。新安理学的衍流变，其根本原因在于学派内部围绕‘朱子学’的传承关系而展开的思想理论的矛盾运动，表现为初始的护持宗本、归本返宗，进而由本诸经典、而求真是之归，终因戴震提出本经求是的治经旨归而变‘理学’为‘经学’，‘新安理学’遂为‘皖派经学’所取代而告终结。”<sup>8</sup>新安理学的终结，是当时徽州社会的一个重大的思想事件和社会事件，对当时徽州社会的思想崇尚、学术取向、社会心态以至于风尚习俗都产生了深刻地影响。章学诚对此有所记述，并认定正是戴震专擅论辩而疏于实践的失误所致。他说：“戴君之误，误在诋宋儒之躬行实践，而置己身于功过之外。至于校正宋儒之讹误可也，并一切抹杀、横肆诋诃，至今休、歙之间，少年英俊，不骂程、朱，不得谓之通人，则真罪过，戴氏实为作俑。”（《又与朱少白书》）<sup>9</sup>“以仆所闻，一时通人，表表于人望者，有谓‘异日戴氏学昌，斥朱子如拉朽’者矣。有著书辟宋理学，以谓六经、论语无理字，……。今之尊戴而过者，亦以其法求戴遗言，不知其笔金玉而言多粪土，学者宜知所抉择也。”（《答邵二云书》）<sup>10</sup>在他看来，戴震的训诂学成就、尤其是关于儒学经典的文字名物训诂和典章制度考订，有补于宋儒空谈性理的空疏而有功于圣门；而戴震论辩宋儒借阶佛老以虚置六经、特别是指责宋儒坐而论道故非躬行践履之君子的言论，使得程朱成为徽州乃至国内学界主流眼中的儒门罪人。章氏所述，从一个侧面证明了：戴震不仅是新安理学的终结者，而且在当时的思想理论界动摇了程朱理学期长期占据的统治地位。

但是，戴震关于程朱理学的理论批判并直接导致新安理学的终结，真的只是思想理论领域内的“理学”与“反理学”的“斗争”吗？抑或只是时人所云诋毁程朱董韩而直接孟荀的“道统之辨”和“个人标榜”？对此，我们似应尊重戴震本人的相关交待。戴震在他的批判理学的主要著作《原善》、

《孟子私淑录》、《绪言》和《孟子字义疏证》中，反复表白自己对于“程子”“朱子”“敬其人而恶其言”的复杂心态。在《孟子字义疏证》的自序和结尾处将自己与程朱理学的论辩比诸“孟子辟杨、墨，韩子辟老、释”，指出：“盖言之谬，非终于言也，将转移人心；心受其蔽，必害于事、害于政。彼目之曰小人之害天下后世也，显而共见；目之曰贤智君子之害天下后世也，相率趋之以为美言，其入人心深，祸斯民也大，而终莫之或寤。辩恶可已哉！”<sup>[11]</sup>与杨墨老释不同，程朱系儒学贤人智士且躬行践履之道德君子，他们的言谈举止堪为世范楷模；在距离戴震出生约300年前即明成祖永乐十三年（公元1415年），《五经大全》、《四书大全》和《性理大全》相继纂修完毕颁行天下，成为科举考试的标准答案。如此一来，不仅科举入仕，而且教授生徒以至于讲学著述，均须一本《四书》《五经》之朱子学注疏；“另一方面，一大批信奉恪守程朱理学的学者，或位列公卿、主讲经筵，或逍遥林泉、讲学著述，形成了程朱理学朝野呼应、一统天下的思想文化格局”。<sup>[12]</sup>在此思想文化格局中，程朱理学所拥有的真理话语权力、政治正确和规范价值的权威地位，以及维系纲常人心和道德人伦楷模的社会形象，已广泛地渗入社会、政治、经济、文化和风尚习俗、民众信仰体系之中而成为占有绝对统治地位的主导意识形态，引领了在符合最高统治者利益条件下的社会发展道路和方向。试想：如果这样一群作为“天理”化身的神圣家族，不过是从“一己之私”出发以个人“意见”左右社会发展的“虚伪”之人，将给这个社会带来怎样的灾难？如果作为“真理”“公正”“良知”的代表，不过是打着儒家圣贤旗帜“偷运老释”、在“醇儒”“躬行践履”名义下为“在上者”宰杀“下之人”提供思想工具，斯土斯民将遭受怎样的祸害？而这正是戴震“辩恶可已”而直斥理学家们“以理杀人”的真正原因。

在戴震看来，斥异端、辟邪说的思想理论论辩，是儒家学者为捍卫真理而不得不进行的论战。由于以往的“异端邪说”都来自儒学外部，因而论辩很容易获得儒家学者的认同从而形成共识；而对于在儒家圣贤旗帜下的援引偷运、在儒学经典名义下的曲解谬说，尤其是通过社会普遍认同的“接续道统”的“正人君子”而实现之，让人们相信这样的“异端邪说”就比孟子之辟杨墨、韩愈之斥老释困难的多。即以“理欲之辨”为例。“理欲之辨”，是程朱理学发明的判定是非、善恶、对错的价值标准和伦理道德规范。按照理学思辨模式，“理”与“欲”绝然二分、势不两立，只有“制欲”、“去欲”、“窒欲”以至于“绝欲”“无欲”才能够“存理”；而理学家所谓“欲”不过是以本能和欲望的形式存在于人身上的自然生理的需求，而所谓“理”无非是以“仁义礼”“三纲五常”为代表的社会政治伦理纲常和道德规范的抽象。照理说，在思想意识尤其是自我意识层面辨明伦理准则、道德规范与个人欲望和本能的区别，确实有助于形成正确的行为动机和目的，从而有效地保证所行皆善；这本是儒家思想注重德性伦理的基本要求，理学家自任接续道统本当如此。戴震认为其实不然，因为理学家已将“理”字认错。从儒学经典看，“六经、孔、孟之言以及传记群籍，理字不多见。今虽至愚之人，

悖戾恣睢，其处断一事、责诘一人，莫不辄曰理者，自宋以来始相习成俗，则以理为‘如有物焉，得于天而具于心’。因以心之意见当之也。”（《孟子字义疏证》）<sup>[13]</sup>所谓“理”，本来不过是关于事物和现象的存在及其运动变化有条理、做事和做人的合情合理与通情达理的价值判断，并不是独立存在着的、从天上掉到心中然后用口说出来的某种东西，后者只是说出者的个人意见而非合乎条理、合情合理和通情达理的“理”。

理学家既然将“个人意见”错认为“理”，那末，按照通常情理势必导致仗势欺人和是己非人即“在上者”总是有理的必然结果，“于是负其气，挟其势位，加以口给者，理伸；力弱气懦，口不能道辞者，理屈。呜呼，其孰谓以此制事、以此制人之非理哉！即其人廉洁自持，心无私愿，而至于处断一事、责诘一人，凭在己之意见，是其所是而非其所非，方自信严气正性、嫉恶如仇，而不知事情之难得，是非之易失于偏，往往人受其祸，己且终身不寤，或身后乃明，悔己无及。呜呼，其孰谓以此制事、以此制人之非理哉！”<sup>[14]</sup>因此，“今使人任其意见，则谬；使人自求其情，则得”。<sup>[15]</sup>对于做人做事来说，通情方能达理，合情才能合理：“惟以情絮情，故其于事也，非心出一意见以处之，苟舍情求理，其所谓理，无非意见也。未有任其意见而不祸斯民也”。<sup>[16]</sup>同理，理学家既然以善恶、是非、对错辨“理欲”，那末，“理”字既已认错，“欲”字也就不可能得其解。在戴震看来，实现和满足以本能和欲望的形式存在于人身上的自然生理的需求，是人的生存必需。一个人满足自己的生存必需，无所谓善恶对错；如果满足自己的生存必需又满足他人的生存必需，就是善的、正确的；而以牺牲他人的生存必需来满足自己的生存必需，则是恶的、不正确的。因此，就“欲”而言，“则谓‘不出于正则出于邪，不出于邪则出于正’，可也，谓‘不出于理则出于欲，不出于欲则出于理’，不可也。欲，其物；理，其则也。……而宋以来之言理欲也，徒以为正邪之辨而已矣，不出于邪而出于正，则谓以理应事矣。理与事分为二而与意见合为一，是以害事”。<sup>[17]</sup>“以理应事”，就是以是非善恶评判实际事为，用现代哲学话语说，就是从事实判断中推出价值判断。如此一来，就形成这样一种思维定势：凡是出于“理”的，就都是善的、正确的、好的；凡是出诸“欲”的，就都是恶的、错误的、坏的。而且，由于人们的行为和活动总是有动机和目的的，按照理学家的说法，不是出于“欲”就是出于“理”的，因此，主观的、个人的动机和目的也就成为了决定行为和活动正确与否的真理之源和善恶是非的价值之源，而这样的“真理之源”“价值之源”无非是“意见”而已，本身尚待践行效果的检验。

综上所述可知：把事物存在及其运动变化规则割裂开来且对立起来，是理学思维方式的根本特征；将个人的、主观的判断等同于普遍的、客观的事实及其法则，是理学思维方式的本质规定；而“凡是……，凡是……”的思维定势和“不是……，就是……”的思维模式，则是理学思维方式的基本架构，凡此种种建构了理学思辨模式。这样的理学思辨模式，其危害性并不止在于理论思维方式的失误，而且更在于必然

导致的负面的社会效应。因此，在戴震看来，文字上的辨章正误、思想上的考镜源流，以至于通过经典诠释以正本清源，都难以消解理学思辨模式的深入人心；因为，“理欲之辨”所表征的理学思辨模式，符合和满足了“在上者”的利益和需要，以至于成为“在上者”戕杀而且是有理地戕杀“下之人”的杀人工具。戴震说：“圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。人知老、庄释氏异于圣人，闻其无欲之说，犹未之信也；于宋儒，则信以为同于圣人；理欲之分，人人能言之。故今之治人者，视古圣贤体民之情、遂民之欲，多出于鄙细隐曲，不措诸意，不足为怪；而及其责以理也，不难举旷世之高节，著于义而罪之。尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上，上以理责其下，而在下之罪，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！”<sup>18</sup>以“理欲之辨”治理社会，民情民欲不得体遂；“理欲之辨”深入人心，在上之人总是有理；而处于社会底层的“在下之人”，尤其是身缚神、族、父、夫、子、贞节六大绳索的妇女，更是生即罪人。有论者指出：“理学精神最显之处就是‘存天理，灭人欲’，倡导‘饿死事极小，失节事极大’。现在依旧竖立在徽地的贞洁牌坊即是坚强的证据。……，要求妇人守节也是题中应有之义。作为程朱理学渊源的徽州此风尤盛，对于节烈的提倡更是不遗余力，《休宁碎语》卷一说：‘新安节烈最多，一邑当他省之半。’婺源县城有一处牌坊记载的烈妇自宋以至于光绪年间共有 5800 人之多，民国修订的《歙县志》16 本当中就有 4 本是《烈女传》，其他未见于史料者便可想而知了。”<sup>19</sup>自幼耳濡目染“理欲之辨”的社会祸害的戴震，不耽溺于理学思辨模式的理论批判而诉诸实践批判，似也在情理之中。

### 三 戴震关于理学思辨模式的实践批判发微

理论批判诉诸实践的一个重要原因就是，一种思想理论经历长时段的历史演绎，不仅思想理论体系本身更加精致凝炼、言简意赅，因此极易潜移默化而深入人心，而且逐渐为统治阶层所认可乃至认同，从而跃迁而为社会的主流意识形态且固化成为具有可操作性的社会治理方略和制度设置，以至于通过制度化安排和非制度化酿就如风尚习俗而“转移人心”，从而成为具有普遍共识、极易唤醒（“逆觉体证”）的文化心理积淀。在戴震看来，程朱理学尤其是集中体现理学思辨模式本质特征的“理欲之辨”，就是如此。而且，由于程朱理学是在儒学旗帜下、以直接圣贤名义偷运援引的篡改经典，而程朱等人又系社会公认的躬行实践儒家思想的人师世范，因此，通过理论批判的破旧立新，不仅困难重重而且易遭误解甚至被怀疑动机不纯。戴震说：“然宋以来儒者皆力破老、释，不自知杂袭其言而一一傅合于经，遂曰六经、孔孟之言；其惑人也易而破之也难，数百年于兹矣；人心所知，皆彼之言，不复知其异于六经、孔孟之言矣。世又以躬行实践之儒，信焉不疑。夫杨、墨、老、释，皆躬行实践、劝善惩恶，救人心、赞治化，天下尊而信之，帝王因尊而信之者

也；孟子、韩子辟之于前，闻孟子、韩子之说，人始知其与圣人异而究不知其所以异。至宋以来儒者之言，人咸曰：‘是与圣人同也；辨之，是欲立异也’。此如婴儿中路失其父母，他人子之而为其父母，既长，不复能知他人之非其父母，虽告以亲父母而决为非也，而怒其告者，故曰‘破之也难’。呜呼，使非害于事、害于政以祸人，方将敬其为人，而又何恶也！恶之者，为人心懼也。”<sup>20</sup>这不仅道出了戴震关于程朱理学的理论批判所持有的“敬其人而恶其言”复杂心态的真正缘由，而且也表明了这样的理论批判必然诉诸实践、直指世态人心的根本原因。

将理论批判付诸实践、直指世态人心，实际上也是中国传统文化精髓所在。《黄帝内经》云：“圣人不治己病治本病，不治己乱治本乱”，否则，“病已成而后药之，乱已成而后治之，譬犹渴而穿井，斗而铸锥，不亦晚乎！”在戴震看来，程朱理学家们以一个“宅于心”、“绝情欲”的“理”转移人心，致使“本病”；又固执一己“意见”以为公理治政理民，难免“本乱”。宋儒“辨乎理欲之分，谓‘不出于理则出于欲，不出于欲则出于理’，虽视人之饥寒号呼、男女哀怨，以至垂死冀生，无非人欲；空指一绝情欲之感者为天理之本然，存之于心。及其应事，幸而偶中，非曲体事情、求如此以安之也；不幸而事情未明，执其意见，方自信天理非人欲，而小之一人受其祸，大之天下国家受其祸，徒以不出于欲遂莫之或寤也。凡以为‘理宅于心’、‘不出于欲则出于理’者，未有不以意见为理而祸天下者也。”<sup>21</sup>作为社会的治理者，民生之疾苦隐衷、事情之原委曲折，应当悉心体察、同情理解，方能知民疾民生而行解危救困之事、不蔽于民情民意而通情达理；相反，将民生民瘼一概视作“人欲”必欲压制、绝灭以至“无欲”，将自己任意妄为统统归结为出诸“公心”“天理”虽祸害天下尚自恃有“理”，社会的动乱也就在所难免了。因此，“凡异说皆主于无欲，不求无蔽；重行，不先重知。人见其笃行也、无欲也，故莫不尊信之。圣贤之学，由博学、审问、慎思、明辨而后笃行，则行者，行其人伦日用之不蔽者也，非如彼之舍人伦日用以无欲为能笃行也。人伦日用，圣人以通天下之情、遂天下之欲，权之而分理不爽是谓理。”<sup>22</sup>世人皆因“躬行实践之大儒”尊崇程朱，殊不知，不能通民情、遂民欲的躬行实践于世无补、于民无益，至多不过是成全自我道德人格的“清官”“醇儒”而已。

程朱理学家们以“理欲之辨”干政实行，致使“学而优则仕”的理学名臣循吏无视民生民瘼而任一己意见妄为，成为社会动乱的根本原因；而以“理欲之辨”转移人心，导致社会的价值观念、是非标准、伦理准则和道德规范的混乱乃至颠倒，其负面效应也就很难估计了。因为：“言之深入人心者，其祸于人也大而莫之能觉也；苟莫之能觉也，吾不知民受其祸之所终极。”<sup>23</sup>首先，由于“理欲之辨”充分体现了理学思辨模式的偏执型特征，使得有所作为的创造性冲动和要求被直接等同于卑污的欲望，从而压抑和窒息了“做事”的活力和追求，甚至因其求全责备而难以“做人”。“其辨乎理欲，犹之执中无权；举凡饥寒愁怨、饮食男女、常情隐曲之感，则名之曰‘人欲’，故终其身且欲之难制；其所谓‘存

理’，空有理之名，究不过绝情欲之感耳，何以能绝？……天下必无舍生养之道而得存者，凡事为皆有于欲，无欲则无为矣；有欲而后有为，有为而归于至当不可易之谓理，无欲无为又焉有理！”<sup>24</sup>一个无欲望、无作为的个人，只是一具泥塑木雕般的行尸走肉，而非一个活生生的、有血有肉的现实的个人；一个无欲望、无作为的社会，只能是一个死气沉沉如铁屋子般的阉寂空间，绝不能成为充满活力、与时偕行的健康机体。

其次，由于“理欲之辨”集中代表了理学思辨模式绝对化的价值取向，直接威胁乃至剥夺了现实的个人的生存权利以至于成为杀人的思想工具。“君子小人”之辨，是理学家们评判是非善恶、褒贬人的品行的核心命题。按照理学思辨模式：凡是出于“理”的，就都是善的、好的，都是“君子”所当为；凡是出诸“欲”的，就都是恶的、坏的，所为即是“小人”。依照这一标准，凡“君子”皆无七情六欲、不食人间烟火，否则，必然遭致道德谴责以至于成为名教罪人，必欲置之死地而后快。其实大谬不然。“圣人务在有欲有为之咸得理，是故君子亦无私而已矣，不贵无欲。君子使欲出于正不出于邪，不必无饥寒愁怨、饮食男女、常情隐曲之感。于是谗说诬辞，反得刻议君子而罪之，此理欲之辨使君子无完行者，为祸如是也。”<sup>25</sup>复按理学思辨模式，不出于“理”则出于“欲”，因此，不是君子，就是小人。然而，“以无欲然后君子，而小人之为小人也，依然行其贪邪；独执此以为君子者，谓‘不出于理则出于欲，不出于欲则出于理’，其言理也‘如有物焉，得于天而具于心’，于是未有不以意见为理之君子；且自信不出于欲，则曰‘心无愧怍’。夫古人所谓不愧不作者，岂此之谓乎！不寤意见多偏之不可以理名，而持之必坚；意见所非，则谓其人自绝于理；此理欲之辨，适成忍而残杀之具，为祸又如是也。”<sup>26</sup>在理学语境和当时的社会舆论中，“自绝于理”就是死有余辜、大逆不道的名教罪人，是没有人敢于同情和怜悯的思想罪犯，理学家们“以理杀人”较之酷吏以严刑苛法杀人更加残忍。

最后，由于“理欲之辨”深刻表征了理学思辨模式反人道的社会本质，必然导致社会心理扭曲、行为失范以至于价值颠倒、道德沦丧。一个有血有肉、活生生的人，首先必须实现和满足自己的自然生理需要，然后才有可能接受教育、修身养性、出入仕途；不能满足和实现自己的自然生理需要的人不能生存，这就是“天理”。“今既截然分理欲为二，治己以不出于欲为理，治人亦必以不出于欲为理，举凡民之饥寒愁怨、饮食男女、常情隐曲之感，咸视为人欲之甚轻者矣。轻其所轻，乃‘吾重天理也、公义也’，言虽美，而用之治人则祸其人。至于下以欺伪应乎上，则曰‘人之不善’，胡弗思圣人体民之情、遂民之欲，不待告以天理公义，而人易免于罪戾者之有道也。”<sup>27</sup>〔民情民意得以体察、民生民愿得到顺遂，此之谓“天理”“公义”；正当的欲望乃至生存必需得不到满足、基本生存权利和生活条件得不到保障，为了生存下去和生活的更好一点，不得不欺瞒伪善、虚与委蛇；正是理学家的“天理”、“公义”陷民于不仁不义、不诚不信之中，乃至生即有罪、死则自绝于理的生存困境；与

人的生存权利和现实生活截然对立、反人道的“天理”“公义”，才是悖德违法、置人死地的罪恶渊薮。而且，由于“古之言理也，就人之情欲求之，使之无疵之为理；今之言理也，离人之情欲求之，使之忍而不顾之为理。此理欲之辨，适以穷天下之人尽转移为欺伪之人，为祸何可胜言也哉！”<sup>28</sup>为了生存，民众不得不以欺瞒伪善虚与周旋；为了“穷理”，“在上者”不得不自欺欺人罔顾他人的死活。这将是怎样一个冷酷死寂、尔虞我诈的悲惨世界，一个怎样充满了残忍与伪善共在、机巧和无奈并存的社会怪现状！

通过以上对于戴震关于理学思辨模式的实践批判的发微抉奥，使得长期被遮蔽乃至无视的、戴震作为一个公共知识分子或原始儒学所谓“士”的形象渐次清晰。拯偏救弊、挽狂澜于既倒，表现了儒学弥足珍贵的思者良知和社会责任感；挑战权威、力辨理学非儒学以揭橥程朱与古贤圣的天渊之别，展现了儒学实事求是的学问旨归；针贬时弊、直斥理学以理杀人的社会危害，体现了儒学自任天下之重的历史使命和人文关怀。所有这些作为学问的儒学之“士”的高风亮节、思者风范，在以往的“哲学”研究范式中都无法在场开显；在关于戴震思想和著作的“哲学研究”中，“气”先“理”后的“唯物主义哲学”的立场，“理”“气”辩证关系的“朴素辩证法”方法，以及“以理杀人”命题演绎出来的“反理学”的思想理论斗士，似乎远离乃至遮蔽了戴震作为儒学之士的治学旨归和独立人格，从而与戴震在历史语境中“自行澄明”的本质力量渐行渐远。重读戴震著作、重新评价戴震与理学间错综复杂的思想关系，尤其是重新发掘戴震关于理学思辨模式的实践批判的丰富内涵，<sup>29</sup>〔有助于超越关于戴震思想的纯粹哲学研究的狭窄视野，有助于还原和呈现戴震思想的丰富内容，甚至有助于重新思考和探索儒学与哲学的真实关系，最终与“理学思辨模式”彻底决裂以终结其对于社会心理和我们自己的长期戕害。

#### 注释：

1—6,9,10 转引自：张岱年主编《戴震全书》，第七卷，第157页、第18页、第333页、第303—304页、第400页、第409页、第163页、第158页；

7,8 陶清：《“求真是之归”与“求是”：新安理学思想理论特色及其治学特点初探》，《中国哲学史》2003年第1期，第112页、第112页；

11,13—18,20—28《戴震全书》，第六卷，第147页、第154页、第154页、第155页、第155页、第160页、第161页、第217—218页、第211页、第211页、第215页、第216页、第216页、第216页、第217页、第217页；

12 陶清：《中国哲学史上的真理观》，第243页，黑龙江人民出版社1997年版；

19 杨国平：《新安理学与徽州民俗》，载《新安理学与宋元明清哲学》，第113页，安徽大学出版社2008年版；

29 关于戴震对于理学思辨模式的理论批判，请参见：陶清《近年来牟宗三哲学思想研究动态述评》一文的相关论述，该文载《哲学动态》2009年第5期，第46—52页。

# 学“国学八修”，塑企业文化

## ——祝贺全国第三届孟子思想研究会论坛圆满成功

孟照春（北京影响力企业管理有限公司）

国学八修即“以易增智，以道强慧，以儒修身，以兵兴企，以法正矩，以墨济民，以禅养心，以医滋体”。它是中华文化之集大成。我们为什么选择国学八修，因为要抓住重点，如果把所有的传统文化都称为国学，太宽了；如果只把儒释道称为国学，太窄了；如果只把三字经、百家姓、千字文、弟子规称为国学，太低了；如果只把三侠五义、大八义、小八义称为国学，太俗了；如果只把四库全书称为国学太泛了。所以我们学习国学八修要明确它的根，它是中国精神文明 DNA，是人学、实学、合学、美学。

企业文化是企业组织在长期实践活动中形成的，并且是企业组织成员认可和遵循的具有本企业组织特色的思维方式、价值取向、行为规范、环境氛围等要素的总和。企业文化有两个来源，一方面来自国学八修智慧，另一方面来自西方管理科学。只学西学是盲从，不学西学是无知，只学国学是倒退，不学国学是忘本。因而西学、国学我们都得学，要中外古今，融会贯通，而后形成适合本企业的优秀企业文化。在我们的国家，无论是国企、民企还是外企，凡是中国血统的员工都不同程度地受到国学八修的熏陶和感染。为此本文将重点论述企业文化中的重要来源之一，中华传统文化之精髓国学八修。

### 一、国学八修是企业文化建设的依据

近年来，越来越多的学者和企业家开始重视企业文化研究与建设，致力于通过构建先进的企业文化来推动企业发展。企业文化是根植于一定的社会历史环境中的。国学八修是我们建设企业文化的宝贵资源和培养基因，是我们建设企业文化的理论依据。我们学习国学八修，要真正的领悟到国学八修的指导和启示。

国学八修之第一修——以易增智。易理为万经之首，学《易经》要懂得阴阳，阴阳是一体的，有阴既有阳，有阳既有阴。懂阴阳一体的人，是全脑人，他们慎断是非，会客观地站在别人的角度去看待问题，而不懂得易理的人特别容易成为半脑人，他们是是非不分，容易成为企业里内耗的根源，因为他们只从自己的角度去看问题。

国学八修之第二修——以道强慧。道家思想：“一生二、二生三，三生万物”，“人法地，地法天，天法道，道法自然。”道家思想对中国人影响很深。

国学八修之第三修——以儒修身。儒家的思想有十五个字：“恭、宽、信、敏、惠、仁、义、礼、智、忠、孝、悌、廉、耻、恕。”恭则不侮、宽者有人相随、信则人任焉、敏而有功、惠则足以使人、仁者爱人、义行天下、礼有助、

智者不惑、忠者永恒，孝可齐家、悌者和合、廉有节操、耻而后勇、怒容天下。

国学八修之第四修——以兵兴企。商场如战场，讲究知己知彼百战不殆。

国学八修之第五修——以法正矩。荀子认为，“人之初，性本恶”，人一旦离开了监督，离开了控制，他就会干坏事，在企业里有很多的民营企业老板，他们任人唯亲。法家讲究用人要疑，疑人也用，用制度和流程剥夺一切人的特权，包括剥夺 CEO 的特权，我们当今的国家建设也会更多引用法家的理论，特别是当今打击腐败。习总书记说，要把权力关在制度的牢笼里。李克强说对于公务人员法无授权不可为，对于中国的公民法无禁止即可为，这就是简政放权。以法正矩叫做以法治国，以法治企。用规则来维护感情，这个感情能够很长久，如果用感情来维护规则，结果规则维护也不好，感情也维护不好，所以叫以法正矩。

国学八修之第六修——以墨济民。墨子的思想是我们当今中国群众路线教育活动中的一个核心性典范，从反享乐主义、奢靡之风，都是墨子思想中的一部分。

国学八修之第七修——以禅养心。我们要把工作场所当做自己人生修炼的场所，叫做职场即道场，一花一世界，一叶一如来，处处都是修炼的道场。我们要以禅养心，将信仰落实于生活，将修行落实于当下，将佛法融化于世间，将个人融化于大众，禅即管理，管好心灵才能管好一切。

国学八修之第八修——以医滋体。黄帝内经养生智慧：古法今用，传授祛病延年秘法，建立活 100 岁的信念，掌握活 100 岁的方法。

国学八修是我们建设企业文化的理论依据，我们要从中汲取营养，用国学八修智慧塑造企业文化，增强企业的凝聚力，向心力，竞争力，更好的为现代企业服务。

### 二、国学八修是企业内部学会管人与自我管理的准绳

#### （一）学会情绪控制，管理是管人的思维

国学八修的内容以及 MBA 学院理论都给了我们一系列断言，通过断言我们建立起强大的自我形象。自我形象会让一个人自动自发，自行负责。一个人的自我谈话影响了他的自我形象，要想让一个人能够自动自发，自行负责，必须要给他正确的自我断言，调整他的价值观。心中图像一旦塑造起来，自我效能就好了。

比如你家的墙上假设有这么一个钟表，有一天你回到家，发现钟表歪了。我想你的第一个动作一定是扶正了它，根本不用别人指使你。心理学理论告诉我们，长久以来人们内心

有一个正确的图像，钟表是正的挂着，现实的钟表和它相吻合，人们就相安无事。如果现实的钟表歪了，而心中的钟表图像没歪，就不和谐了。什么是管理，假设别人的现状是歪的，你想带领着员工实现目标，优秀的管理者是擅长于给它塑造一个新图像，图像塑造得越清晰，他接受的越好，他接受了新的，他对旧的不满，他开始产生认知不和谐，产生压力，进而产生动力，他会自动自发，自行负责，下决心去把现状扶正，与新的图像相吻合，这时候管理目的就达成了。所有的优秀的管理者都是擅长于给他的对象塑造心中图像的人。

## （二）用乾坤智慧调整不同阶段自我的思维

### 1、走乾卦的人

一是自强不息。自强不息，叫群龙无首吉。“群龙”为潜龙、现龙、惕龙、跃龙、飞龙、亢龙这六条龙。群龙代表一个人的一生，每条龙15年，代表人生不同的阶段。“无”是不要有，“首”是固定的模式，“群龙无首”是说人生不同阶段不要有固定的模式，走乾卦的人要变化，神龙见首不见尾。

二是或跃在渊。想赢先想到输，做可行性论证之前先做不可行性论证，防止亢龙有悔。在企业文化里，华为的董事长任正非，谈到一篇文章，《华为的冬天》——华为的红旗到底能扛多久。这篇文章让我觉得任正非内心当中充满了忧虑。任正非说“我无时无刻不在思考着华为哪一天倒闭，哪一天破产，我相信这一天早晚会来的，如果真的来了，我们该怎么办。”他整个这篇文章两万多字，我从头到尾看了以后，我不断地推荐给企业家的朋友，作为企业，走乾卦的人一定要有“或跃在渊”的思维。

三是戒亢。不骄不亢，能够持盈保泰。李嘉诚是世界华人首富，一个人之所以能够这样，就是因为他把戒亢作为座右铭，李嘉诚在跟别人谈项目合作的时候，假如这个项目要有一千万投资的话，李嘉诚会说，投资我多投点，你们少投点，分钱咱们颠倒过来，你们多分，我少分，我能有利润就够了，那也是你们给我李某面子，在合作时能够过得去“分金银”这一关，他一定能够成就未来。

### 2、走坤卦的人

一是厚德载物。如何厚德载物，遵循利永贞的原则，“贞”是不变、忠诚，“永”是恒久，“利”是好处。走坤卦的人要厚德载物，厚德载物的好处是恒久不变。

二是或从王事。我爷爷告诉我，未来当中要有一个相当漫长的阶段，要给别人当马仔，走坤卦的人，要懂得“或从王事”。“或”带着疑惑的心情，“从”是侍从，“王事”是领导的事，“或从王事”就是带着疑惑的心情侍候领导的事。你给别人当马仔，叫做干活不由东，累死也无功。你要想一辈子能取得正果，你在给别人当马仔的时候要听老板的，不断地请教老板，要“或从王事”。

三是括囊。“囊”是口袋，口袋要把嘴扎紧，防止里面的东西漏出来。括囊要求当领导的人口风要紧，守密为先，历朝历代功臣被杀的现象比比皆是，我仔细地研究，从曹操杀杨修到康熙杀鳌拜，到雍正杀年羹尧，并不都是卸磨杀驴，而是祸从口出，所以“驴”的言行决定了自己的生死。

乾卦为天，图腾为龙，在企业里边起主要作用的人，追

寻乾卦的规律比较多，坤卦为地，图腾为马，在企业里边起次要作用的人，他们是配套，追寻着坤卦的规律比较多，乾卦和坤卦，他们是互相转换的，一个人上边有领导，在领导面前要学会做部下，在部下面前要学会当领导，这个是乾和坤的变化。你在父母面前学会做儿女，在儿女面前学会做父母。你在兄长面前学会做兄弟，你在兄弟面前学会当大哥。要懂得谁做乾，谁做坤，你要有一个漫长的时间去做坤。做好准备随时调整自己的思维。

## 三、国学八修是企业长久稳健发展的基础

企业文化是企业的核心竞争力，是企业健康成长的内在力量源泉。企业文化是隐含在企业商品力和销售力里的，企业发展的最终决定力量一定是企业文化的较量。国学八修智慧可以使企业长久稳健的发展，使企业产生不可复制的竞争能力。

### （一）学会过好三关，立足企业长足发展。

每个企业都会面临过三关的难题，即排座次，分金银，论荣辱。而国学八修的体系，将通过乾坤智慧解决过三关的问题，企业里所有的危险、内耗、效能的低下都与这三关难过有关系。

一是排座次。怎么个排法，一个人的内心里能不能认可，能不能够定好位，人这一生当中，屁股指挥脑袋，在其位谋其政，不在其位不谋其政。这个屁股坐在哪个板凳上思考哪个板凳的事，而一个人之所以忘乎所以，是因为定位不清楚。国学八修从乾坤智慧入门，告诉你事业和人生规律以及企业战略。如何当好主角，修炼领袖魅力和境界，如何当好配角，实现利益最大化。当好主角的人叫做该我做乾，当仁不让，防止中间翻船。当好配角的人，就是该我做坤，心安理得，防止半路合作不到头，被腰斩。

二是分金银。分钱是个大智慧，企业里边所有的不愉快，都与分赃不均匀有关系，要学好乾坤智慧，学会分金银。

三是论荣辱。这关最不好过，成功了不贪天功归己有，失败了不抱怨敢于担当。企业员工如何要从个人型到团队型进行转变，个人型的不值钱，团队型的值钱，如何从创业型的到职业型的转变，创业型的人不值钱，职业型的值钱。

### （二）形成企业成功的系统和模式

一个成功的企业背后一定有与之相适应的系统支撑，所以我们必须用系统的理论来武装企业家。企业的系统有三个轮子，第一个轮子是模式，第二个轮子是领导力，第三个轮子是财税。他们是咬合在一起的，有一个不转了，整个的系统就瘫痪。这三个轮子要从国学智慧和西方管理科学理论中汲取理念和断言。

要想建设企业家队伍，首先要把模式做好，模式是基，共有俩模式，商业模式和营销模式。模式即使设计得再好，没有领导力也不行。领导力是翼，有4门课，领导力学，人力资本学，组织管理学还有总裁魅力演讲学。这些都是你号召起民众千百万跟着你同心干的一些基本能力，你模式好也得领导力好，否则翅膀不好就飞不起来，最后是财税，财税是命，有财税管理学。

一个企业家之所以内在清楚，外在顺利就是因为他知道这些东西，而那些学习过 EMBA 的人，他们今天成就了财富，就是因为他们不断地在公司里面做顶层设计而不是成天销售，顶层设计就来自于这三个轮子。

有很多的老总问我，“孟老师，你们公司是干什么的。”我就说我们是为中国的中小民营企业普及管理必修课。我们今年还会进一步地去发展，进一步地去突破，我要求公司的 70 多名专兼职讲师，600 名员工，与祖国同行，共筑民族魂魄，用科学的理论武装人，用正确的舆论引导人，用优秀的作品鼓舞人，用高尚的情操塑造人。老师是传播人类文明，开发人类智慧，塑造人类心灵，老师必将影响人类的未来。

我们大企集团北京影响力的办学宗旨：培训产业报国，多一所学校少一座监狱，多一批优秀的培训师、咨询师，中国就少一批倒闭的企业。我们给企业家提供的是系统和模式，让企业家了解这些系统，学好这些模式，做好企业的顶层设计，才能保证企业的长久稳健发展。

### （三）用乾坤智慧看企业发展的三个阶段

企业的第一个阶段——活下来。企业发展初级阶段是活下来。初级阶段的特征：老板三五个人，七八条枪创业发展起来，家族化管理，老公董事长，老婆总经理，小姨子当出纳，小舅子当采购，小叔子搞营销，在民营经济起家过程中，大多数都是这样。因为这样最容易生存，活下来的成本最低，效率最高，效益也最大。

企业发展第二阶段——活得累。如一个地主越来越有钱，由原来的经营 100 亩地变成了 20000 亩，那么规模过大后，原来的十几个亲戚就不够用了，就需多雇外人，外人来的时候会讲条件，就没有自己当初雇的亲戚那么忠诚。时间久了

原来的亲戚们也不平衡，管理就成了个问题，在这个阶段里，就是活着累的阶段，因为地主不会管，也管不了，然后家产就败了。

小企业为什么富不过三代，因为小企业的模型不好，小企业的模型就是控制最少，管理落后于营销，营销人最多，营销是命。所有的老板就是大营销员，这样的企业做不大，由于控制最不好，所以就使用亲戚或亲信，所以就留不住人才，也招不来人才，最后企业就老是那么大，富不过三代。富不过三代是因为模型没有变换过来，顶层设计没有做好，系统和模式没有做好。

企业的第三阶段叫——活得好。美国的农场主在发展的过程中，他选择从农业化转变到工业化，将农业工作切割成为几个步骤，用招投标形式进行，择优选用。第一找翻地公司翻地；第二找播种公司撒种子；第三找除草公司除草；第四找收割公司收割；第五找收粮公司收粮；最后卖粮也有渠道。整个过程流程化完成。美国农场主不会受制于人，不会因哪个员工离职跳槽而影响效益。此时进入了企业的第三阶段叫活得好，实现规范化、精细化、职业化。只有达到这个阶段才能叫活得好。这个阶段是每个企业所要追求的长久发展目标。

创业难、守业难，知难不难；读书好，经商好，效好便好；创业很难，守业更难，但是知难不难。学国学八修，就是要通今博古知兴替，增强大智慧，实现大境界，全修不偏修，全效促实效。学国学八修，就是要重塑企业文化基因，顺利实现企业战略转型，提升中国企业的生命力与核心竞争能力，培育更多优势企业，促进中国企业的成长和长久稳健的发展，最后形成一个凝心聚力、内和外顺的企业和谐局面。

## · 孟子典故 ·

### 万物皆备于我

原文见《孟子·尽心上》，孟子曰：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”译文：孟子说：“万物我都具备了。反躬自问诚实无欺，便是最大的快乐。尽力按恕道办事，便是最接近仁德的道路。”所谓“万物皆备于我”并不是像有些人所理解的那样，说是“万物都为我而存在。”（由此来归结孟子为典型的主观唯心主义者。）我们理解孟子的意思，是说天地万物我都能够思考，认识，所以天地万物我都具备了。这样才会有下面的一句话，“反身而诚，乐莫大焉。”反躬自问，我所认识的一切都是诚实无欺的，所以非常快乐。这是一种认识的快乐，探求真理的快乐。但是，仅有认识，仅有自身的发现还不够，所以要“强恕而行”，尽力按恕道办事，这样来实行仁道。所谓恕道，就是孔子反复强调的“己所不欲，勿施于人。”（《论语·颜渊》）“己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语·雍也》）总起来说，是一种将心比己，推己及人的思想，用这种思想来处理人与人之间的关系。如果说，“反身而诚，乐莫大焉”是一种认识的快乐，局限于自身；那么，“强恕而行，求仁莫近焉”就是一种实践的快乐，涉及到他人与社会了。

### 君子有三乐

孟子曰：“君子有三乐，而王天下不与存焉。父母俱存，兄弟无故，一乐也；仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也；得天下英才而教育之，三乐也。君子有三乐，而王天下不与存焉。”（《孟子·尽心上》）

孟子说：“君子有三大快乐，以德服天下不在其中。父母健在，兄弟平安，这是第一大快乐；上不愧对于天，下不愧对于人，这是第二大快乐；得到天下优秀的人才进行教育，这是第三大快乐。君子有三大快乐，以德服天下不在其中。”一乐家庭平安，二乐心地坦然，三乐教书育人。朱熹《集注》引林氏的话说：“此三乐者，一系于天，一系于人，其可以自致者，惟不愧不作而已。”也就是说，一乐取决于天意，三乐取决于他人，只有第二种快乐才完全取决于自身。因此，我们努力争取的也在这第二种快乐，因为它是属于“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也”的范围，而不是“求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也”的东西。

# 中国梦的理论建构与孟子治国思想的当代回响

张鹏（泰山学院）

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

**关键词：**孟子 中国梦 治国理政

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

## 一

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

众所周知，儒家政治上讲仁政，为政以德。孟子批驳告子“性无善无不善”说，认为人先天皆有“四心”，即“不忍人之心”（侧隐之心），“羞恶之心”，“辞让之心”，“是非之心”，是人之所以区分于动物的社会属性。人心的共性即仁义。小孩掉到井里却见危不救者为“非人”，没有“四

心”者即为禽兽。这是从经验上论证人性本善。

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

## 二

习近平同志指出：“实现中华民族伟大复兴的中国梦，

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

孟子区别了人性与兽性的不同，由“四心”又推导出仁、义、礼、智四大伦理意识（四端）。他说：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有四端，犹其有四体也”。也就是说善心是天生的，四端也是超验的，是人人都具有的。“四端”以仁为中心，“仁，人心也”。他同意孔子“仁者爱人”之说，认为孝悌与亲亲为仁之根本，是建构社会秩序最根本的基础。

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

习近平同志在参观《复兴之路》展览时用“雄关漫道真如铁”、“人间正道是沧桑”、“长风破浪会有时”三句诗，生动诠释了中华民族的昨天、今天和明天，深刻指出我们现在比历史上任何时期都更接近中华民族伟大复兴的目标，比历史上任何时期都更有信心、有能力实现这个目标。这一重要论断，充分体现了我们党的新一代中央领导集体坚定自觉的历史担当，体现了马克思主义思想和中华民族目标指向的高度统一。中国梦是幸福梦，就是要实现人民幸福。中国梦，归根到底是人民的梦。民族梦只有同个人梦融合统一起来，梦想才有生命、根基和力量。正如习近平同志指出，中国梦必须紧紧依靠人民来实现，必须不断为人民造福；生活在我们伟大祖国和伟大时代的中国人民，共同享有人生出彩的机会，共同享有梦想成真的机会，共同享有同祖国和时代一起成长与进步的机会。这“三个共同享有”，阐明了民族的责任和价值对于个体的意义，表达了在新的历史起点上实现个

人梦与民族梦的一致性。中国梦把人民幸福指数纳入了内涵概括，是中国梦的核心价值所在，也是中国梦最富有生命力的构成，体现了马克思主义的经济社会发展与人的全面发展相统一，体现了党的根本宗旨与民心归依相统一，体现了外在的物质环境建设与内在的社会大众感受相统一，充满了浓浓的亲切感、现实感。国家梦、民族梦、人民梦不是彼此孤立的梦，而是内在统一的梦。

### 三

习近平同志指出，实现中国梦必须走中国道路，必须弘扬中国精神，必须凝聚中国力量。这“三个必须”，第一次把中国道路、中国精神和中国力量三大要素有机统一起来，清晰概括了实现中华民族伟大复兴的基本要求，指明了推进中国特色社会主义事业的方向。道路就是生命，实现中国梦就要坚持中国道路。“道路问题是关系党的事业兴衰成败第一位的问题”。中国特色社会主义道路，是我们党把科学社会主义基本原则同当代中国国情和时代特征相结合而探索出的一条实现中华民族伟大复兴的正确道路，是人民的选择、历史的选择。这条道路来之不易，它是在改革开放30多年的伟大实践中走出来的，是在中华人民共和国成立60多年的持续探索中走出来的，是在对近代以来170多年中华民族发展历程的深刻总结中走出来的，是在对中华民族5000多年悠久文明的传承中走出来的，具有深厚的历史渊源和广泛的现实基础，展现出旺盛的生命力。

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

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

对于当下全社会尤其是全党精神领域问题的清醒认识和把握，成为中国梦提出的深层依据。爱国主义始终是把中华民族坚强团结在一起的精神力量，改革创新始终是激励我们在时代发展中与时俱进的精神力量，以爱国主义为核心的民族精神和以改革创新为核心的时代精神是凝心聚力的兴国之魂、强国之魂。实现中国梦就必须大力弘扬以爱国主义为核心的民族精神和以改革创新为核心的时代精神，最大限度地

凝聚共识，汇聚起中华民族生生不息、团结奋进的精神动力。力量就是保证，实现中国梦就要凝聚中国力量。中国力量是各族人民大团结的力量，是13亿中华儿女的力量。凝聚中国力量，对实现中国梦具有根本性和决定性。

#### 四

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

但现实社会中并非人人都是圣贤，孟子据此又提出了君子与小人的划分：能努力践行“四端”者为君子，君子是善的人格化。不践行“四端”者为小人，小人是欲念的人格化。君子求善，求仁义；小人求利，纵欲，利欲薰心而丧失仁义。为存仁持善，必须清心寡欲。诚意正心，修身克己。因此，孟子又把人为先知先觉与后知后觉两类，先知者为君子，修养到家。“推己及人”可为圣人。

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

中国梦的最终指向是实现国家富强、民族复兴、人民幸福。习近平同志高瞻远瞩，洞察并牢牢把握中国特色社会主

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

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

### · 孟子典故

#### 彼一时，此一时

那是一个时候，现在又是一个时候。表示时间不同，情况有了变化。战国时期，燕王哙把政权交给宰相子之，从而发生内乱，齐国趁机出兵燕国抢占土地。孟子极力主张出兵，要燕王给齐王称臣，从而推行仁政。但齐王却只看见燕国的土地与财富。孟子的学生充虞十分不满。孟子感慨地说：“彼一时，此一时也。”

“彼一时，此一时也。五百年必有王者兴，其间必有名世者。”他如今在天上，我得收拾门下，免死沟壑，便为万幸了，还敢妄言甚么。——《孟子·公孙丑下》

#### 乐道忘势

孟子曰：“古之贤王好善而忘势；古之贤士何独不然？

乐则而忘人之势。故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且由不得亟；而况得而臣之乎？”（《孟子·尽心上》）孟子说：“古代的贤明君王喜欢听取善言，不把自己的权势放在心上。古代的贤能之士又何尝不是这样呢？乐于自己的学说，不把他人的权势放在心上。所以，即使是王公贵人，如果不对他恭敬地尽到礼数，也不能够多次和他相见。相见的次数尚且不能够多，何况要他做臣下呢？”乐道忘势，是弘扬读书人的气节和骨气。还是曾子所说的那个启发：“彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义。吾何慊乎哉？”（《孟子·公孙丑下》）他有他的富，我有我的仁；他有他的官位，我有我的正义。我有什么输于他的呢？这样一想，也就不把他的权势放在心上了。所以，真正的贤士能够笑傲王侯，我行我素。

# 从孟子的“亲亲相隐”看惩治犯罪中的平衡兼顾

## ——从亲属拒证权说起

周玉文 盛玉霞（武夷学院）

**摘要：**孟子的“亲亲相隐”和外国法律中普遍存在的“亲属拒绝作证制度”都是在惩治犯罪中的平衡兼顾。我国现行的《刑事诉讼法》考虑并吸收了“亲属拒绝作证制度”的内容，但实际效果并不理想。应当认真研究儒家及孟子的“亲亲相隐”思想，以取得多数人的共同认识，完善我国的《刑事诉讼法》，服务于社会主义现代化建设。

**关键词：**孟子 亲亲相隐 亲属拒绝作证权 刑事诉讼

### 一、问题的提出

今年9月11日下午，黑龙江省哈尔滨市延寿县看守所“9·2”脱逃案三名嫌疑人之一的最后一名嫌疑人高玉伦落网。但随着高玉伦落网真相的批露，在社会上引起强烈反响：称赞这是“大义灭亲”的行为者有之，质疑和责难这是“以践踏亲情维护正义，合法不合道德”的声音也是不绝于耳。而后一种意见似乎还占了上风。

原来情况是这样的：9月11日下午5时许，已经逃跑10天如惊弓之鸟又饿的饥肠辘辘的高玉伦来到延寿县青川乡河福村西王家屯村民汤大名家讨饭吃，因为汤大名的媳妇与高玉伦是叔侄关系，汤大名的媳妇称呼高玉伦为“二大爷”。汤大名一家人一边为高玉伦准备饭菜将他稳住，一边打电话向村支书报告，村支书立即向警方报警。其间，汤大名的父亲劝高玉伦自首，被拒绝后，父亲给汤大名的弟弟递一个眼色，二人用塑料绳子将高玉伦捆住。高玉伦踹了汤的父亲一脚说：“连你都出卖我！”迅速赶来的警察将被捆住还在拼命反抗的高玉伦控制住<sup>1</sup>。

高玉伦等三名犯罪嫌疑人在看守所内杀死看守的一名警察负案在逃，每一名正直理性的人都希望尽快将起捉获归案，这是没有任何异议的问题。但是，由于首先发现和将其控制的是他的亲属——他的侄女和侄女婿及父亲和弟弟。这样就因引起了如此多的质疑和责难。在亲属关系的序列中，叔侄关系并非是近亲属。如果在近亲属中，如夫妻关系、父子关系、兄弟姐妹关系发生诸如此类的情形——揭发检举、帮助公安机关捉获或者作为证人证明其有罪的近亲属等，则引起的质疑和责难必定是更为激烈的。稍有一点生活经验的人都可以回忆起次类事情我们生活的大地上确实曾经发生过，也必定还会发生。那么，我们究竟该如何看待这种现象或者做法，即作为犯罪分子的亲属与非亲属在发现、证明犯罪或者说在同犯罪分子做斗争中是否应当有所区别和差异，这不能不说是一个重要的问题。本文仅对同犯罪分子具有亲属关系的人在证明犯罪方面的“应然”做法与我国现行法律的“实然”规定进行梳理，由此提出具有亲属关系的人在证明犯罪

方面的“应然”规定和“应然”做法提出自己的进行思考。

### 二、我国“亲亲相隐”的深厚传统及普世价值

#### （一）我国“亲亲相隐”与“家丑不可外扬”的深厚传统

儒家创始人孔子首先提出了“亲亲相隐”问题。《论语·子路》章有：叶公语孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”而孟子的老师子思在《五行》篇中仅限于“小而隐者”，即要隐的只是轻微的不容易被注意的过错。孟子则不然，他将“其父杀人”也纳入到隐的范围了。《孟子·尽心上》记载：桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如之何？”孟子曰：“执之而已矣。”“然则舜不禁与？”曰：“夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。”“然则舜如之何？”曰：“舜视弃天下犹弃敝屣也。窃负而逃，遵海滨而处，终身欣然，乐而望天下。”孟子这段话的意思是说：皋陶当司法官，舜的父亲瞽瞍杀了人，皋陶把当瞽瞍抓了起来，舜因自己贵为天子，不能公开阻止，但又不忍心父亲身陷囹圄。两难选择中，舜抛弃天子之位，把父亲偷偷背出监狱，逃到远方的海滨住下来，让父亲愉快地过完余生。在孟子看来，舜弃官救父侍父终生的行为才是一名君子应有的选择，是应当给予称道的。

孟子及其儒家的“亲亲相隐”思想提出后，即渗入到之后社会的道德和法律当中。自汉代以后，历代王朝的法律都继承了“亲亲相隐”原则，规定同居的亲属、非同居大功以上亲属以及小功以下但情重的亲属，除法定的几种重罪之外，对于其他犯罪，均要相互隐瞒，而不能彼此告发。控告应相隐的亲属，是不孝、不亲、伤情败法的行为，要论罪处罚。唐宋的法律更是明确规定，子孙告祖父母、父母者，处绞刑；卑幼告其亲尊长、外祖父母、夫、夫之祖父母，符合事实的，处徒刑二年；其告事重者，减所告罪一等；即诬告重者，加所诬罪三等。告大功尊长，各减一等；小功、缌麻，减二等；诬告重者，各加所诬罪一等。到明清时代，“容隐”扩大的到五服亲属，如岳丈和女婿亦可以相为隐；还扩大的雇工。例如，《明律》规定：“凡同居，若大功以上亲，及外祖父、

外孙、妻之父母、女婿，若孙之妇、夫之兄弟妻，有罪相为‘容隐’，奴婢、雇工人为家长隐者皆勿论，若漏泄其事者，及通报消息，致令罪人隐匿逃避者，亦不坐。其小功以下相容隐，及漏泄其事，减凡人三等，无服之亲减一等。”

任何一项犯罪行为，都程度不同的危害到统治秩序和统治阶级的利益，这是至为明显的道理。但是，统治解决为什么以法律的形式强行规定不允许具有一定亲属关系的人揭发这些犯罪呢？甚至对这种揭发还有论罪呢？其答案恐怕也只能是一个：如果允许具有一定亲属关系的人也像其他人那样去揭发这些犯罪，虽然从一时一事看来，确实可以起到惩罚犯罪的作用，但从长期来看，得不偿失。由此，统治阶级才不得不“两害相衡取其轻，两利相权取其重”而已。当然，有人可能会说，你这样说有证据和数据支持吗？笔者当然没有看到具体的证据和数据支持，但是从我国封建社会绵延数千年的历代统治者都存在这样的规定和情况来看，就足以可以说明一些问题。另外，不仅仅我们中国是这样的，其他许多国家在过去乃至今天都有着如此类似的规定和做法，这总可以说明些问题吧。

当然也要看到，虽然今天的中国和历史上的中国是有翻天覆地的变化的，是不能同日而语的。但是，今天的中国仍然是历史上的中国的发展，无论如何都不能完全脱离历史中国的痕迹。例如，我们今天人们普遍认同和奉行的所谓“家丑不可外扬”观点和做法，和历史上的“亲亲相隐”还不是异曲同工之处吗？亲属的犯罪行为当然是一种“家丑”，如果一个人经常把自己家人的一切丑事包括犯罪行为都毫无保留地和盘托出，不要说这样的人在家里不会受到欢迎，在社会上也会失去朋友并受到抵制。当然，我们今天没有了如过去那样四世甚至五世同堂的大家庭了，对家族、亲属关系的依赖也大大减少和减弱了。但不可否认的是，我们每个人还有也离不开至亲至爱的亲属。即使在今天的条件下，一个人揭发了或者证明了自己至亲的亲属的犯罪，即便是亲属不责怪他，周围的人不议论他，他自身的心理压力也是不可能轻松的。我曾听一名律师朋友讲到这样一个案例：家住农村的16岁的郭乙（女）和其哥哥郭甲同时考上了中专和大学。但由于家庭困难且父亲身体不好，郭乙毅然放弃上学外出打工来支持哥哥上学。在哥哥上学的第一年，郭乙靠打工还清了哥哥上学时借的学费6000元。在哥哥读大学的第二年，妹妹郭乙每月都给哥哥邮寄生活费600元，还要给哥哥攒下一年度的学费4000元。眼看哥哥交学费的时间已经到来，妹妹积攒的学费还差很多，怎么办？这时正赶上同宿舍的工友都刚刚发了工资，郭乙乘夜间工友熟睡的时机把手伸到宿舍8名工友的口袋，共盗窃了6400余元，然后不辞而别。第二天早上，工友们都发现了工资被盗，也发现了郭乙不辞而别。报警后，警察在其工友口中了解到郭乙的家庭情况，马上和哥哥郭甲取得了联系。在警方和学校的反复要求下，警方通过郭甲了解到郭乙的行踪并配合警方向将郭乙诱骗到郭甲所在学校后将其捉获。后来，郭乙因盗窃罪被判处有期徒刑一年缓刑二年。被判为缓刑的妹妹郭乙仍然一如既往地打工支持哥哥上大学直至哥哥大学毕业。妹妹郭乙并没

有责怪哥哥郭甲，但郭乙感觉得到哥哥郭甲心理的负担和对妹妹的负疚心情。这名律师朋友曾受郭乙之托劝说郭甲不要有思想包袱，没有办法这是履行法律上的义务，妹妹从来也不曾责怪过哥哥。但还是于事无补。这名律师朋友深有感触地说：“留在郭甲心理的对妹妹的负疚心情恐怕短时间内难以消除甚至会伴随他的一生！”

## （二）“亲亲相隐”的他山之石——亲属拒绝作证制度

现代法治国家中，几乎无例外地规定了亲属之间的拒绝作证的权利和制度，笔者认为和我国古代法律上的“亲亲相隐”是异曲同工的。例如：德国《刑事诉讼法》第55条规定：“每个证人均可以对回答后有可能给自己、给第52条所列亲属成员中的一员造成因为犯罪行为、违反秩序行为而受到追诉危险的那些问题，拒绝予以回答。对证人要告知他享有拒绝作证权。”加拿大《证据法》第4条第3款规定：“丈夫不得被强迫公开在婚姻关系存续期间其妻子与他交流的内容，妻子不得被强迫公开在婚姻关系存续期间其丈夫与她交流的内容。”意大利《刑事诉讼法》第199条规定：“被告人的近亲属没有义务作证。但是，当他们提出控告、告诉、或申请时或者他们的近亲属受到犯罪侵害时，应当作证。”日本的《刑事诉讼法》第147条规定：“任何人，都可以拒绝提供有可能使下列的人受到刑事追诉或者有罪判决的证言：一、自己的配偶、三代以内的血亲或者二代以内的姻亲，或者曾与自己有此等亲属关系的人；二、自己的监护人、监护监督人或者保佐人；三、由自己作为监护人、监护监督人或者保佐人的人。”另外，许多国家的《民事诉讼法》也都规定了具有一定亲属关系的人在民事诉讼中对其亲属不利的证言有拒绝提供和作证权利<sup>2</sup>。

从我国的历史上允许一定关系的亲属之间对其犯罪行为进行隐瞒到外国许多国家规定一定亲属关系的在刑事诉讼和民事诉讼中有拒绝作证的权利，这就可以说明如此做法虽然在具体的事件中放弃了对犯罪的追究或者解决不了具体的民事纠纷，但是，却照顾了亲情的利益和亲属关系的和谐。这至少可以在一定程度上说明“亲亲相隐”或者说“亲属拒绝作证制度”是具有一定普世价值的。

## 三、完善我国法律规定中亲属作证的思考

我国现行的《刑事诉讼法》——由2012年3月14日第11届全国人民代表大会第五次会议第二次修正的《刑事诉讼法》有许多亮点，其中“近亲属出庭证豁免”也被认为是亮点之一。其具体规定体现在第188条：“经人民法院通知，证人没有正当理由不出庭作证的，人民法院可以强制其到庭，但被告人的配偶、父母、子女除外。”和修正之前的规定相比，这当然是一种进步，这可以避免证人在法庭上指证自己至亲的亲属犯罪事实那种尴尬的局面和痛苦的心理。但是，其实并没有在实际上免除配偶、父母、子女之间对指控犯罪的作证义务。因为在对犯罪的侦查阶段和起诉阶段，这些亲属仍然和其他人一样有作证证明自己亲属犯罪的义务。而且从《刑事诉讼法》的规定来看，也并不是一切证人证言都要在法庭

上作证才有效、才可以证明犯罪。另外，近亲属在侦查阶段和起诉阶段有作证义务在审判阶段没有作证义务，还会导致对被告人不利的情况。在薄熙来一案中的审判中就有明显体现：薄熙来本人和其辩护律师以及公诉人都向法院提出要求证人薄谷开来出庭作证的请求。在法庭上，审判长回答薄熙来说：“……谷开来明确表示拒绝出庭。根据《刑事诉讼法》第188条第一款规定：‘经人民法院通知，证人没有正当理由不出庭作证的，人民法院可以强制其到庭，但被告人的配偶、父母、子女除外。’本庭不能强制她出庭。”<sup>3</sup>在薄熙来一案中，之所以控辩双方都要求证人谷开来出庭作证，这充分说明其证言对查清被告人薄熙来的犯罪事实的至关重要性，审判长的回答也不是说人民法院认为证人没有必要出庭作证，而只是说谷开来不愿意出庭作证。因为根据第187条第一款规定，无论是控辩双方谁提出证人出庭作证，但如果人民法院认为证人没有必要出庭作证的，证人也可以不出庭作证。而本案审判长没有作这样回答，显然是法庭也认为证人有出庭作证的必要，只是法律规定证人有不出庭的权利，法庭有只有尊重。这自然给人留下这样一个疑问：既然都认为证人应当出庭作证，而事实上并没有出庭作证，但在最后对被告人犯罪事实的认定仍然采用了该证人在侦查阶段的证言。这样的规定不但没有起到维护亲情的作用，而不出庭的规定还损害了作为被告人的利益。

在笔者看来，还是应当对近亲属在整个刑事诉讼阶段都赋予拒绝作证的权利，才能算是真正的确立“亲属拒绝作证制度”，而只是在审判阶段有不出庭作证的权利算不上完全的“亲属拒绝作证制度”，在许多情况下还不如干脆不规定的好。

法律是最广大人民群众意志的反映，是对客观实际和客观规律的反映。马克思对法律与客观实际的联系有一句经典的语言：“只有毫无历史知识的人才不知道：君主们在任何时候都不得不服从经济条件，并且从来不能向经济条件发号施令。无论是政治的立法或者是市民的立法，都只是标明和记载经济条件的要求而已<sup>4</sup>。”恩格斯在谈到民法的时候说：“如果说民法准则只是以法律形式表现了社会的经济生活条件，那么这种准则就可以以情况的不同而把这些条件有时表现的好，有时表现的坏<sup>5</sup>。”当然，客观实际也好，客观规律也好，无论你认识与否，它就摆在那里，但最终应当是取决于人们对它的认识。如果人们认识不到，当然就不可能反映到法律中去。笔者认为，在亲属拒绝作证权利或者说亲属拒绝作证制度的认识上，至少应当有这样的认识：

一是证人不情愿证明自己的亲属犯罪，且近亲属之间更是这样；人们普遍不希望或者说不赞成证人去证明自己的亲属尤其是近亲属犯罪。前文提到的逃犯高玉伦被其亲属告发引起许多人的质疑和责难即为实证。

二是法律是对人的普遍的要求而不是高要求，即法律不强人所难。例如，法律不强迫人们见义勇为，甚至也不强迫人们甚至是举手之劳的见死必救。

三是中国古代和当今世界许多国家的实践证明在对待犯罪的问题上实行“亲亲相隐”或者是“亲属拒绝作证制度”是对国家和社会有利的。

最后还要看到的是，虽然我国30多年的改革开放取得了举世瞩目的成就，但也有需要反思的问题，而其中事态炎凉、人情冷漠，人与人之间缺少了关怀和温暖是人们都不愿意看到的。这虽然不能归罪于或者说只要实行了“亲亲相隐”或者是“亲属拒绝作证制度”就能完全改变的。但总还是可以有所作为的。

应当说，2012年我国立法机关在第二次修正《刑事诉讼法》的过程中也是考虑和借鉴了我国古代和外国的“亲亲相隐”或者是“亲属拒绝作证制度”的并在其中也有所体现，尽管步子很小，效果也未必理想，但总归还是考虑了这方面的实际情况的。

吸收我国数千年的优秀文化传统服务于我们今天的革命和建设是一项永远也不会过时的任务，习近平总书记在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会暨国际儒学联合会第五届会员大会开幕会并发表讲话指出：“对传统文化中适合于调理社会关系和鼓励人们向善的内容，我们要结合时代条件加以继承和发扬，赋予其新的涵义。”“中国共产党人始终是中国传统文化的忠实继承者和弘扬者，从孔夫子到孙中山，我们都注意汲取其中的积极养分<sup>6</sup>。”而儒家及孟子的“亲亲相隐”思想就是值得我们今天借鉴的思想和文化。当然，今天与孟子所处的时代和孟子之后数千年的时代和所面临的任务都有着巨大的差别，对什么样的犯罪可以“亲亲相隐”，什么样的亲属之间可以“亲亲相隐”，什么样的情况下可以鼓励“大义灭亲”，什么样的情况下不提倡亲属行使亲属之间作证的权利，等等。如何既考虑到对亲情的最大保护，又考虑到对犯罪的遏止和惩处。这些道德和法律上的问题都需要进行认真的研究，既不能照搬古人的做法，也不能照抄外国的成例。只有在充分研究的基础上，取得多数人的共同认识，才能成为主流的道德及写入到法律当中。以法律来说，法律是需要不断完善的，恰如黑格尔所言的“完善性只是永久不断地对完整性的接近而已<sup>7</sup>。”而“对完整性的接近”要靠人们的研究并取得多数人的共识才可以做得到行得通。笔者在此提出这一问题，即是希望行能引起更多人的关注和研究，使我国法律尽快达到“对完整性的接近”。

#### 注释：

1 参见麦子：“大义灭亲”错了吗？载《检察日报》2014年9月17日第5版。

2 参见毕玉谦、郑旭、刘善春著《中国证据法草案建议稿及论证》，法律出版社2003年第1版，第362—366页。

3 参见何然：司法判例制度论要，载《中外法学》2014年第1期，第234—258页。

4 参见《马克思恩格斯全集》，第4卷，第121—122页。

5 参见《马克思恩格斯全集》，第4卷，第248—249页。

6 参见习近平：在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会上的讲话，2014年光明网

7 参见[德]黑格尔著：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1979年版，第225页。

# 《孟子》“理”字考释

## ——一种对概念公共意义的尝试性考察

张永路（天津社会科学院哲学所）

**摘要：**“理”是中国哲学中的重要概念，特别是在理学理论体系中占据着最为核心的位置。而《孟子》又是理学家极为关注的重要典籍，因此《孟子》和“理”概念二者存在着明显的交集。尽管《孟子》一书并未对“理”进行详细阐释，但我们可以藉由对概念公共意义的考察来梳理出《孟子》“理”字的意义。作为对概念的思想史考察，公共意义为我们从单个概念中探知整个时代信息提供了可能，同时也为我们通过考察概念在同期典籍中的使用来明确其在一书中的意义提供了途径。

**关键词：**孟子；理；公共意义

“理”是中国哲学中的重要概念，特别是在理学理论体系中占据着最为核心的位置。而《孟子》又是理学家极为关注的重要典籍，并被列为“四书”之一，其重要性在宋代得到了前所未有的提升。对于《孟子》和“理”概念来说，二者存在着明显的交集，以至于清代戴震在对理学诸概念的清算中，将对“理”概念的考察置于《孟子字义疏证》之首。戴震通过对《孟子》中的“理”进行重新考察，试图廓清被历代理学家加诸其上的庞大而精致的诠释，恢复其原有的意义。戴震的这种考察从作为理论基础的概念意义入手，力图动摇整个理学体系。对于理学来说，戴震的这一切切入点非常精准。不过，对《孟子》“理”字的考察仍然有进一步探讨的余地，而这就需要明确对概念公共意义的明确。

在思想史的视野中，一个概念并非仅限于一人、一书使用，其含义是整个时代的产物。当一个人使用一个概念或一书中出现一个概念时，此概念应为当时社会共同理解，否则必须予以明确解释。犹如早期理学家对“理”概念的解读一样，概念的新意必须经过不断阐发才能被其他人理解和接受。而对于概念意义如果未作过多解释的话，那么作者就是默认其他人自应理解概念的含义，而这种含义就是概念的一种公共意义。如理学在成为社会思潮主流之后，理学之“理”就成为一种公共意义，可直接出现在时人讨论之中而无需阐释。由此，无数公共意义的集合就成为整个时代的思想背景和意识底色。这为我们从单个概念中探知整个时代信息提供了可能，同时也为我们通过考察概念在同期典籍中的使用来明确其在一书中的意义提供了途径。

### 一、孟子之前的意义初释

《孟子》全书言及“理”字处并不多，仅三见而已。详列如下：

孟子曰：“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成。集大成者也，

金声而玉振之也。金声也者，始条理也；玉振之也者，终条理也。始条理者，智之事也。终条理者，圣之事也。（《万章下》）

心之所同然者何也？谓理也义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。（《告子上》）

貉稽曰：“稽大不理于口。”孟子曰：“无伤也，士憎兹多口。《诗》云：‘忧心悄悄，愠于群小。’孔子也。‘肆不殄厥愠，亦不殒厥问。’文王也。”（《尽心下》）

在《孟子》全书中，“理”字仅此三见。对于第一条来说，所谓“条理”者即是指音乐的节奏条理，古代的音乐演奏以钟音开始，以磬声结束，这是音乐编成中的节奏条理。而第三条，汉代赵岐注“理，赖也”[[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第2775页，北京，中华书局，1980。]，即指貉稽不赖于众人，为众口所訛。对于第二条，孟子指出“理”、“义”是心所同然的，在这一系列概念中，“心”与“义”都是孟子理论体系中的核心概念，并得到过孟子的阐释，而独独未曾解释此处“理”的确指，因此这也成为后世学者的重要关注点。但是，抛去后世诠释学意义上的阐释，孟子“理”字到底何解？恐怕还需要对“理”字字义的历史演变进行一次梳理。

“理”字出现的并不早，考之现今发现的甲骨文、金文并没有这一字。汉代许慎在《说文解字》中解“理”为：“治玉也，顺玉之文而剖析之。从玉，里声。”段玉裁注：“玉之未理者为璞，是理为剖析也。玉虽至坚，而治之得其纹理以成器不难，谓之理。”“纹理”也就是纹理，指玉石所具有的天然纹理脉路。徐锴在《说文系传校勘记》中说：“物之脉理惟玉最密，故从玉。”[[南唐]徐锴撰：《说文解字系传》，第338页，北京，中华书局，1987。]由此可知，“理”字的字义依据其“玉”部得来，最初指玉石的纹理、脉理。

在传世文献中，“理”字最早出现在《诗经》中。“理”字在《诗经》共四见：

我疆我理，南东其亩。（《诗经·小雅·信南山》）

乃疆乃理，乃宜乃亩。（《诗经·大雅·棉》）

止基乃理。（《诗经·大雅·公刘》）

于疆于理，至于南海。（《诗经·大雅·江汉》）

通观“理”字的四处使用，可看出其多与“疆”字对言。郑玄注：“疆，画经界也；理，分地理也。”[[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第470页，北京，中华书局，1980。]“分地理”也就是依照土地之脉理而规划土地疆界。因此，《诗经》中的“理”字与《说文》“理”字初义是一个意义上的使用，只是一指玉石之脉理，一指土地之脉理，虽然所指事物不同，但意义是一致的。

《左传》中也多次出现了“理”字，如：（成公二年）“先王疆理天下，物土之宜，而布其利。故《诗》曰：‘我疆我理，南东其亩。’今吾子疆理诸侯，而曰东其亩而已，唯吾子戎车是利。”很明显，此处的“理”是对《诗经》“理”字的运用和发展，由《诗经》“疆理”土地扩展为“疆理”天下、诸侯，这也是“理”字使用对象的自然扩充。在此意义上，早于孟子的《墨子·节用中》也有相同用法，“厚葬久丧实不可以富贫寡寡、定危理乱乎？”“理”即治理义。除此之外，《左传》中“理”字另有一义，即官吏名称。（昭公十三年）“行理之命，无月不至，贡之无艺。”杜预注：“行理，使人通聘问者。”[[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第2073页，北京，中华书局，1980。]“理”字的这一意义仍然在其自然发展的原有路径上，只是由“治理”转为专有名词性的使用。“理”字的官职用法同样出现在《国语》中，在《周语中》关于“行理以节逆之”的注解中，韦昭说：“理，吏也。行理，小行人也。”[徐元诰撰：《国语集解》，第67页，北京，中华书局，2002。]作为与《左传》的同期文献，概念意义也具有相同的使用，这是由概念的时代性决定的。

在含有“理”字的传世文献中，可明确为孟子之前的著作也仅有以上寥寥数本。从这几本文献对“理”字的使用情况来看，“理”字的意义一直处于发展的初期阶段，也就是在“玉石脉理”的最初义基础上扩大指称对象。而这一点也在《孟子》中得到了体现，即“金声也者，始条理也；玉振之也者，终条理也。始条理者，智之事也。终条理者，圣之事也。”此处“条理”便是指音乐之条理节奏，这完全符合“理”概念的初义，只是指称对象由“玉石”变为“音乐”。因此，就“始条理”这一条而言，无疑是孟子对“理”概念初义的一次明确使用。

其实，对于《孟子》全书三处“理”字来说，最为核心的无疑是“心之所同然”条。“心”是孟子思想体系中的核心环节，而心之所同然者在理、义。由此可知，“理”在孟子思想中也承担着重要的职责，此处之“理”也成为三处中最为关键所在。但是孟子并未对此“理”进行过多解读，不过这也成为考察概念公共意义的最佳切入点。

## 二、孟子同时代的公共意义

孟子的生活年代在公元前372年至公元前289年，大致处于战国中期。这一时期上距《诗经》的年代已有二百多年时间，距《左传》、《国语》的年代也已有一百年时间。在

这一、二百年的时间里，社会经历了一次异常巨大的变革，无数学者已就春秋、战国间的变迁进行过详尽地阐述。社会变迁的一项重要体现就是语言概念上的变化，甚至可以说语言概念的意义变化凝结着整个社会变迁的基因图谱。在这一时期，诸多概念意义都得到了扩充和发展，这其中便有“理”概念。

在孟子的时代，私人著作大量出现，对各种概念的使用也越来越广泛和娴熟。对于“理”概念来说，在这一时期已经越来越多地出现于各种典籍中，而且其意义也得到了进一步地扩充。

作为与孟子同时的庄子，在其《养生主》篇中就使用了“理”字。不过，耐人寻味地是“理”字在整个《庄子》内篇中也仅此一见，远远少于外篇和杂篇，这或许也是《庄子》内篇与其他篇撰写年代相异的一个例证。在《养生主》中，庖丁解释其屠牛之技是“依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。”成玄英疏曰：“依天然之腠理，终不横截以伤牛，亦犹养生之妙道，依自然之涯分，必不贪生以夭折也。”[[晋]郭象注，[唐]成玄英疏：《南华真经注疏》，第68页，北京，中华书局，1998。]对于此处“理”来说，应解为“天然之腠理”，指牛身体中自然生长形成的纹理和肌理。庖丁解牛之技的高超之处就在于能够依循牛自身的天然肌理。对于“理”概念的这一意义来说，仍然可视其为初义的自然发展。

《墨子》中的一些篇章也与孟子同时，如墨子门弟子所作的《所染》篇，其中有“凡君之所以安者何也？以其行理也，行理性于染当”，以及“其友皆好仁义，淳谨畏令，则家日益，身日安，名日荣，处官得其理矣，则段干木、禽子、傅说之徒是也。其友皆好矜奋，创作比周，则家日损，身日危，名日辱，处官失其理矣，则子西、易牙、竖刁之徒是也。”此篇中的“理”可算作其意义发展史上的一次大变化。详而言之，此处“理”即是指道理，也就是事物的规则，符合其规则便可“家日益，身日安，名日荣”，不符合规则就会“家日损，身日危，名日辱”。对于这一“理”来说，不再是先前具体事物如玉石、土地、动物等纹理、脉理、肌理，而是更抽象的事物规则，而这一规则即是墨子所言的“仁义”。

除了传世文献，近年来的出土楚简文献中也含有“理”字。同时，由于出土楚简文献的原始性，较之传世文献在年代学上也更为可靠。如大致成书于战国中期的郭店楚简《尊德义》篇中就有“不理则无威，不忠则无信”。其中，“不理则无威”即是指等级不分则上无威严，此中“理”就成为上下人伦的区分，也就是《管子·君臣上》所说的“别交正分之谓理”。对于“理”的这一意义来说，仍然是立基于初义，只是玉石的纹理转变成了人伦之分理。不过，这一转变还蕴含着更为丰富的内容。因为上下人伦的区分属于道德范畴，所以其中蕴含着伦理规则，这一点与《墨子》中的“理”有异曲同工之效，都意味着某种规则和限定。

对于“理”概念，戴震曾进行过详细辨析，他说：“理者，察之而几微必区以别之名也，是故谓之分理；在物之质，曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分则有條而不紊，谓之条理。”他更进一步解释道：“分之，各有其不易之则，名曰理。”（《孟

子字义疏证》)理即为不易之则,为万物自身不易之则或万物自身之规定性。而这也正是孟子时代“理”概念的新发展。

### 三、《孟子》“理”字的意义疏释

孟子说:“心之所同然者何也?谓理也义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。”(《孟子正义·告子上》)我们知道,孟子并没有对此处“理”字做过多解释,那么其义应作何解呢?

在孟子时代,“理”概念已经逐渐由最初的玉石、土地等具体事物的纹理扩充为道理、分理等具有抽象所指的意义,并逐渐具有“不易之则”的含义。就这一点来说,“义”也有着相同的含义,而这也是孟子之所以“理义”并称的原因。在《孟子》中,“义”是一个重要的概念,无论是义利之辩,还是仁义礼智四端说,都显示着“义”概念在孟子思想体系中的重要地位。孟子认为,“义,人之正路也”(《孟子·离娄上》),又说:“大人者,言不必信,行不必果,惟义所在。”(《孟子·离娄下》),以及“非其有而取之非义也”(《孟子·尽心上》)可见,孟子是在道德、道义层面对“义”进行定义的,换言之,也就是人道德规范的不易之则。而这恰恰是与“理”相合的。当孟子说出“心之所同然者”为“理”、“义”时,也就将二者置于相同的位置上。对于这一点来说,我们可以从对孟子同时代的“理”概念梳理中得到印证。

同时,对于孟子这种“理”、“义”之间的关系,也可以在庄子学派那里得到某种反应。《庄子·天下》在开头论述了至人、圣人之后,说到君子时便是“以仁为恩,以义为理,以礼为行,以乐为和,薰然慈和,谓之君子”,其中“以义为理”当是对儒家的一种判定。另外还有“说仁邪,是乱于德也;说义邪,是悖于理也”(《庄子·在宥》),成玄英疏曰:“理无是非,裁非故逆理。”[[晋]郭象注,[唐]成玄英疏:《南华真经注疏》,第214页,北京,中华书局,1998。]如《养生主》篇中所言,庄子是将“理”解为自然天生之理,主张“理无是非”。而与其相反,儒家则是以“义”来定义“理”,以道德规范来充实“理”的意义。

其实,在孟子之后,将“理”解为“义”的这种道德层面定义已经越来越多地出现在各种典籍中。《荀子·议兵》篇中就有“仁者爱人,义者循理”的论述。除此之外,《荀子》书中还有更为详细的论证,“亲亲、故故、庸庸、劳劳,仁之杀也;贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长,义之伦也。行之得其节,礼之序也。仁,爱也,故亲;义,理也,故行;礼,节也,故成。……推恩而不理,不成仁;遂理而不敬,不成义;审节而不和,不成礼;和而不发,不成乐。”(《荀子·大略》)在此,荀子明确说到“义,理也”,而“贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长”这些道德规范就成为“义之伦”,也就是“理”的具体内涵。在这个意义上,“理义”就与“礼”产生了关联,所以荀子说“行之得其节,礼之序也”。

在《礼记·礼器》中,“礼”与“理”、“义”也成为讨论的重要内容。“先王之立礼也,有本有文。忠信,礼之本也。义理,礼之文也。无本不立,无文不行。”孔颖达疏:“义理,礼之文也。礼虽用忠信为本,而又须义理为文饰也。得理合

宜,是其文也。无本不立,解须本也。……行礼若不合宜得理,则礼不行也。”在此,“义理”共同成为礼之文饰,礼之行必须做到“合宜得理”。《礼记》又进一步提到“礼也者,理也”(《礼记·仲尼燕居》),“礼也者,理之不可易者也”(《礼记·乐记》)。这其实都是“理”、“义”关系的进一步发展,也是对“理”概念中道德规范层面的继续推明。而有关这几个概念之间关系的论述,意外地以《管子·心术上》最为明晰,“礼者,因人之情,缘义之理,而为之节文者也。故礼者,谓有理也。理也者,明分以谕义之意也。故礼出乎义,义出乎理,理因乎宜也。”礼出于义,而义出于理,理则是“明分以谕义”,这清楚地显示出“理”由玉石之纹理而发展为人伦之分际,又逐渐被人伦之道德充实成为“义”“礼”基础的衍生路径。

在孟子说出“理义”为“心之所同然”时,“理”仅仅具有同步于整个时代的公共意义,并没有后世理学高度抽象而占据着最高位置的天理意味。因此,当朱熹在以理学思想注解《孟子》时,遇到“心之所同然”条时,却并没有对其中的“理”进行详细阐释。而与此相反,戴震则以极大的篇幅去分析《孟子》“理”概念的本然含义。



程新德《清氣滿堂》

# 复归之路——从“名教本于自然”看王弼与孟子思想的关联

张盈盈（华东师范大学）

**摘要：**儒家的价值规范学说起源于孔子的仁，孟子为孔子的仁学体系找到了内在的基础，使得自然情感与道德原则互通，克服了孔子仁学体系中仁与礼的冲突，促进了儒家人道原则的发展。在儒术独尊的汉代，儒家价值规范学说形成了规模——名教，名教逐渐增长的权威掩盖了其自身机制的缺陷——过分的强调个体的自觉原则而忽略自愿原则，直至名教沉沦。王弼的名教本于自然的命题，以自然原则重构名教价值体系，再一次实现了自然情感与道德原则的互通。所以说，“名教本于自然”在思想层面向先秦儒家尤其是孟子在一定意义上实现了复归。本文力图揭示出这一复归的脉络以及其对宋明理学的影响。

**关键词：**名教、自然、孟子、王弼、自然情感、自觉、自愿

“玄学作为儒学的蜕变”（汤用彤语），在儒学发展的历程中具有不可忽视的作用。“名教本于自然”是王弼提出的重要命题。“名教本于自然”一方面解决了价值规范体系的形上基础，另一方面也为价值规范体系在人心找到了内在的根据。后者从某种意义上说是对孟子思想的复归。孟子的性善论为孔子的仁学体系确立了内在基础，实现了自然情感与道德原则的双向涵摄，这就克服了孔子仁学思想中仁与礼的冲突。同时，孟子将“仁”扩至为仁政，体现出孟子思想内圣外王的志向。在汉代儒术独尊时期，儒家的伦理价值体系不断被强化，内涵不断被扩充而形成名教。过分的强调名教的权威性，就会忽略道德行为的自愿性，儒家人道原则失去了原有的意义，所以名教逐渐走向倾颓。王弼的名教本于自然的命题，以自然原则重新建构了社会价值规范体系——名教，使得自然情感与道德原则、自觉与自愿统一起来。这样，王弼与孟子，似乎是风马牛不相及的二人思想上形成了千丝万缕的联系，而“教本于自然”这个命题也对宋明理学的发展起到一定的推动作用。

## 一

儒家的伦理价值体系是以孔子的“仁”为核心而建立起来的。“唯仁者能好人，能恶人”（《论语·里仁》），在儒家看来仁就是一种道德原则。孔子的仁学以孝悌与忠恕之道作为基本内涵，“孝悌也者，其为仁之本与”（《论语·学而》）。以孝悌作为“仁之本”，强调了仁与人类的自然情感相联系的。孔子还以“忠恕之道”作为践行仁爱的方法，并把“恭、宽、信、敏、惠”规定为仁爱之德。孔子说：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”（《论语·里仁》）“安仁”是一种自然的行为表现，因为“安”是发自内心的。与“安仁”相似，孔子还强调“乐仁”，“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”。“乐仁”即以行仁为乐，也强调实践仁德时自愿的原则。但是，在孔子的仁学思想中，还包括“礼”。

礼即周礼的亲亲、尊尊的宗法等级原则。孔子主张“克己复礼”，“克己”有否定个体自愿的嫌疑，孔子的人道原则存在着仁和礼的紧张。

孟子着重发展了孔子仁的学说。面对孔子的仁学体系中仁与礼的冲突，孟子先是找到了“仁”确立的内在根据，他提出了“四端”说：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”（《孟子·公孙丑上》）“四端”是每个人先天具有的内在自然情感，即将仁义礼智等道德规范化为人的内在本性的组成部分。“四端”的扩展，便形成仁德。这样，孟子确立了“仁”的内在依据，即主体具有仁爱之心，以仁爱处世的依据就是内在的自然情感。其次，孟子又将孔子仁的体系扩展为仁政。在孔子的思想中，礼、义等都是外在于主体并对主体产生一定的节制作用的道德原则。孟子则作了“由内而外”的阐释，即内在的善端（仁、义、礼、智）向外扩展而为“仁政”，巧妙地处理了孔子思想中仁与礼的冲突。“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。”（《孟子·公孙丑上》）“孟子的性善说（人皆有不忍人之心或恻隐之心）与仁政说分别从内在的心理情感与外在的社会关系上展开了孔子的人道原则，并使人道原则获得了更为宽泛的规范功能。”<sup>1</sup>孟子认为，仁、义、礼、智体现于人皆有之的恻隐羞恶辞让是非之心：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”（《孟子·告子上》）“孟子的性善说强调仁义是将内在的自然情感唤醒，从自发变为自觉。这就使人道原则和自然、自愿有着某种联系，疏通了被孔子以礼所阻隔的这一联系，因而具有更能打动人的原始的人道情感。”<sup>2</sup>自然情感体现于人们的日常生活中，父母与子女的亲爱之情是很好的体现。孟子将仁、义、礼、智列为“四德”，之后又将“信”与“四德”并列，“君子居是国也，其君用之，则

安富尊荣；其子弟从之，则孝悌忠信。”（《孟子·尽心上》）这样，“仁、义、礼、智、信”就作为普遍的道德规范，对社会秩序与政治起到维护与规范的作用。

董仲舒继承了孟子的思想，以仁义为核心建构了五常的伦理规范体系。以董仲舒为代表的汉儒，并不满足于遵行于既成的“五德”，而是将孔孟以来内容复杂的儒家伦理道德凝练为一个核心的观念——“纲常名教”，亦称为“名教”。名教是由“三纲”与“五常”所组成，其实质的内涵是先秦孟子就提出的“仁、义、礼、智、信”。但是，与孟子不同，董仲舒侧重于强调名教的外在的规范性，而忽略了个体遵行名教的自愿原则，逐渐走向了压抑个体的道路。名教是以孝悌忠君为核心的“三纲五常”，“三纲”强化尊卑等级秩序，“五常”作为统一的道德标准塑造着每一个社会个体。董仲舒将“仁”与人统一起来，“仁”是个体对待他人的方式，“义”是个自身约束的行为规范。名教的规范中要求个体克制自己达到适宜得当的目的。例如，“以仁安仁，以义正我”强调了自我对他人的义务，却否定了个体自身的存在的价值。“汉代‘国家社会个体’的‘自我’典型特征，就是对社会强制性的自觉遵从、监督、追求和显现。”<sup>3</sup>以牺牲个体自身为特征的名教，无法本于人们内心的自然情感，最终走向崩溃。

## 二

汉末名教的衰落引发了后人的思考，经历了汉末的兵荒马乱与哀鸿遍野，人们开始反思制度与秩序、人伦与道德规范。名教已经倾颓，但是其内涵“仁、义、礼、智、信”这些常德却早已经融入人们的血液。在统治者看来，它是维护社会稳定的重要原则，在百姓的心中，仁义礼智信是人们的安身立命之本。王弼认同名教的伦理内涵，但是对名教存在的根基以及对个体所造成的压制嗤之以鼻。他以“援道入儒”的方式去解决名教因自身机制而陷入的困顿，这种解决思路在一定程度上是对先秦儒家尤其是孟子思想的复归。

“名教本于自然”是向先秦儒家伦理道德规范的内在根基的复归。诚然，王弼提出“以无为为本”的本体论命题，“无”或“自然”是名教的本体论的支柱。但是，王弼也强调名教的内在性，即仁、义、礼、智等人伦道德规范是发自人们内心的。“夫仁义发于内，为之犹伪，况务外饰可久乎！”（《老子注·38章》）就是说，仁义是由内向外而发的，这种“内”就是指人们的内在本心，最真实的本然状态。就像“孝”是子女对父母最本真、最淳朴的自然之情，或者说是一种内在自然情感的流露。孟子说：“不得乎亲，不可以为人；不顺乎亲，不可以为子”（《孟子·离娄上》）。孟子还说：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也”（同上）。“事亲”、“从兄”这些行为，其行为的发生都是人类在日常生活中的自然流露。王弼的“名教本于自然”是将伦理纲常“内化于主体，使之与主体的深层意识融合为一，从而成为人的第二天性（自然）”<sup>4</sup>，“法自然者，在方法方，在圆而法圆，于自然无所违也”（《老子注·25章》），王弼找到了名教的内在基础——自然，也就是将名教与个体相统一。“原来人们日常生活所必须遵循的名教，不是那神

学之所统摄的结果，不是统治阶级的强硬要求，就是自然本身与自己内心的诉求。”<sup>5</sup>名教由僵硬的外在化的规定变为内在于人心的存在，名教就和个体就通过自然统一起来，人们才能自觉自愿地安于名教。通过对自然原则的确立，王弼解决了名教作为外在于个体的道德规范与个体之间的矛盾；这种回应，同孟子一样统一了自然情感与道德原则。

王弼说：“夫喜、惧、哀、乐，民之自然，应感而动，则发乎声歌。所以陈诗采谣，以知民志风。既见其风，则损益基焉。故因俗立制，以达其礼也。”（《论语释疑·泰伯》）这些情感“皆陈自然”，即所谓的自然情感，就是发自内心的不加伪饰的真情。它包括喜、惧、哀、乐等生理情感，这种真情也存在于人的日常活动中。喜惧哀乐等情是人生来就有的，“应感而动”即情感是经由外部事物的感应而生。在与外界事物的接触过程中，人所流露出的好恶之情都是非常自然的。关于“情”是“应感而动”的，或者说情感就是人性受到外物的刺激而产生的。《礼记·乐记》有如下论述：“凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声……感于物而后动。”因为外物的刺激，使得人心萌动，人心动则表现为声音，声音应和变化而成为曲调，曲调用以歌唱就产生了音乐。而音乐则是表达人的情感的，音乐的产生也就是人的情感的自然流露，因而情感是源于外物的刺激，感物而起的。情感是由于外物对于人心的刺激。人的本性是静的，由于外物刺激使得人心萌动，从而产生了情感活动。情动于中而外形于言，情正实，而后言之不忤。（《论语释疑·宪问》）言辞表达情感，所以人们对各种事物的评价与感受要通过语言形式的民歌民谣表达。

## 三

仅仅确立名教（人伦纲常）的内在根基是不够的。名教发乎内，只能说明王弼重视了自愿原则。“名教本于自然”这一命题，还蕴含着圣人由内求外之路，这一点与孟子的内圣外王的思路在一定范围内具有相似性。王弼认为“圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。”（《三国志·钟会传》）这说明在王弼的心中孔子的地位要高于老子，怎样去阐释“圣人体无”是个很关键的问题。在王弼哲学中，“无”在一定意义上就是“自然”。所以，“圣人体无”实际上就是圣人体悟“自然”。王弼与老子一样，追求本然的状态，老子将其形容为“婴儿”的状态。“常德不离，复归于婴儿”，“含德之厚，比于赤子。”<sup>6</sup>婴儿因为没有受过社会的沾染，所以具有自然的、淳朴的本性。婴儿之“朴”也即是“质真若渝，大白若辱”，“渝”为污浊之意，真为纯净之意。王弼以赤子之性比喻圣人，其目的是为圣人体悟自然确立了人性论基础。圣人体悟自然只是前提，圣人最终是要“正位凝命”（《周易注·鼎》）及“圣人务使民皆归厚”（《论语释疑》）。所以圣人体悟自然的同时，还要具有“化成天下”（《周易·贲》）的能力，即“名教本于自然”体现在圣人身上的彰显。“观天之文，则时变可知也，观人之文，则化成可为也。”（《周易注·贲》）孔颖达说：“‘文明’，离也。”“离”卦的本义是太阳或日

月附丽于天，与“文”、“明”义通。可以将文明引申为人道原则。所谓“人文”，程《传》说：“人文，人理之伦序。观人文以教化天下，天下成其礼俗，乃圣人用贲之道也。”人文就是人伦秩序。王弼说：“至险未夷，教不可废，故以常德行而习教事也。”（《周易注·习坎》）所以说，圣人体悟自然，重点还是在“德博而化”上，这样才形成王弼哲学上的内圣外王。

“名教本于自然”所蕴含的圣人由内而求外的思路，与孟子所提倡的内圣外王是极为相似的。在孟子的视域中，统治者施行“仁政”学说在于其内心的善端“不忍人之心”，而“不忍人之心”实际上就是赤子之心。孟子形容为“二三岁之间，在襁褓，知孩笑可提可抱者也”。所谓施行“仁政”就是将赤子之心扩而充之将仁政的原则推行于天下。为此，孟子思想中是圣人的一个必要条件就是具有“赤子之心”，这与老子及王弼所说的“赤子”、“婴儿”具有一定的相通性。孟子认为“大人者，不失其赤子之心者也”（《孟子·离娄下》），“大人”是能够保持纯真自然的赤子之心的人。在他看来，具有赤子之心只是圣人的基础，赤子之心本身与圣人并不能等同。具备了赤子之心后，还要进行“尽心”、“存心”等修养工夫，才能达到圣人的境界。孟子认为“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。”那么，为什么老子与孟子及王弼都强调赤子之心呢？无论是儒家还是道家，都认为上古人心淳朴，老子的“复归于婴儿”与孟子的“不失赤子之心”，都是对人心的原始状态的一种认同。说到底，孟子的“赤子之心”具有一定的自然的形式，它是人的最纯朴的最自然的状态。以赤子之心最为“性善”的起点，由内而外的向外扩充。所以说，王弼与孟子都认为人类最原始的，最自然的淳朴之心是美好的。这是一个起点，起点的共通性并不代表方法或途径上的一致。

孟子与王弼对婴儿、赤子之心的肯定，也就是对人类最初的、自然的状态的认可。所以，王弼所谓的圣人体悟自然而化成天下，与孟子的内圣而外王在一定意义上具有相似的逻辑起点。仅限于这个最原初意义上的起点，过了这个范围，二者在路径上就分道扬镳了。孟子所提的赤子之心，是为他的“善端”及性善论作理论准备。孟子主张复性论，认为“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”（《孟子·尽心上》），“尧舜，性者也。汤武，反之也”（《孟子·尽心下》）他以“求放心”的工夫，而求于内。“孟子讲‘反本’便是力图将以利益为本的风向扭转到以仁义为本上来，促使为政者推行仁政。”<sup>7</sup>王弼也主张复性论，“复命则得性命之常”（《老子注·16章》），性命之“常”就是性之自然。但是王弼并不对“性”进行善恶的论断，而是根据“情”的具体境况，进行“无情”和“有情”来区分，从而对善恶作评判。

无论是王弼是孟子，都以圣人作为理想人格的典范。王弼认为，成就圣人之境，成就理想人格实际并不与“情”冲突。孔子与孟子都给予了“情”不同程度的肯定。颜渊死，孔子哭之恸。从者曰：‘子恸矣！’曰：‘有恸乎？非夫人之为恸，而谁为？’（《论语·先进》）可见，先秦儒家对真情的流露与认可。“人类的生活有两方面。一方面是自然的，一方面

是伦理的。自然的是个人的本性生活，伦理的是社会的道德生活。所谓伦理人的社会生活，必得遵守古代圣贤的礼法和固有的道德，克制自己的情欲，统治自己的生活，使自己能够在社会上成为一个德行优良、理智坚定的善人。汉儒却过分强调了人的伦理的一面，而忽略了人的生活的一面。”<sup>8</sup>

“圣人有情”开启了士人们追求成圣的路向。汉代圣人自董仲舒起就被神圣化，董仲舒大量地吸收阴阳五行学说用来增加儒学的神秘性，提高孔子与儒学的地位。孔子由一个普通的士人成为“素王”，为汉代立法的人。而后，谶纬之学的加入着实地将圣人打造成了神的化身，孔子就是一个神，有着神秘的身世、特殊的相貌、“后知万世”的能力。“作为神的圣人”是人们所尊崇的，但是却无法找到追求的路向。王弼认为，圣人和常人一样“有情”，就将圣人从神又拉向了人间。孟子曾说：“圣人，与我同类者……口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。”（《孟子·告子上》）在孟子看来，圣人与众人的差别就在于对于“义理”有更早、更多的觉悟的实践。诸如“人皆可以为尧舜”、“舜亦人也，我亦人也”，这些都表明在孟子的思想中圣人和民众都是人类的一分子。所以，孟子及先秦儒家都主张圣人“有情”，同时圣人也具有与众人沟通情感的能力。“大舜有大焉，善与人同。”（《孟子·公孙丑上》）“乐民之乐者（指文王等圣王），民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”（《孟子·梁惠王下》）“情”、情感具有个体性，但是不同的个体之间可以相互沟通。所以，从“名教本于自然”中所彰显的人格形态来看，王弼的圣人有情论确实走向了先秦孟子的人格构建之路。王弼还强调圣人有情而不累于物，这对后世圣人气象的发展具有积极的作用。

#### 四

“名教本于自然”实现了自觉原则与自愿原则、道德原则与自然情感的统一，在一定程度上向先秦儒家尤其是孟子的复归。“名教本于自然”对于儒家人道原则来讲，并不只是具有复归意义，它在孟子与理学之间起到了很好的接续，即承前启后。宋明理学以上承孔孟道统自居，但其对自然原则的应用，却不能不说是受到“名教本于自然”的影响。理学家们从一开始就主义道德原则与自然情感之间的关系。张载曾说：“汉儒极有知仁义者，但心与迹异。”（《经学理窟》）这显然是在批评汉儒对自然原则的忽视，从而导致所想与所行的矛盾。程颐也认为：“东汉之末尚节行，尚节行太甚，须有东晋放旷，其势必然。”（《遗书》卷十八）张载说：“仁人则须索做，始则须勉强，终则复自然。”可见，理学家认为，遵守当然之则也要合乎自然。

理学体系中，“天理”既是宇宙本体也是价值本体，它与王弼玄学的本体“无”一样，是万物存在的根据，是世界的第一原理。天理是自然而然的，非人力所能干涉，“天理”都是自然如此，可以说这里的确吸收了道家的自然原则。朱熹特别强调“天理乃自然之理”，自然是不假修为的从容中道。

“天理”中不仅仅含有“自然”，“理”具有包罗万象的特质，朱熹曾说：“理有能然，有必然，有当然，有自然处，皆须兼之，方于理字训义为备。”（《答陈安卿》）在朱熹看来，理既是所以然之故，所当然之则，也是物之必然。“自然之理”是贯穿于“能然、必然、当然”之理中的。朱熹强调天理的自然性质，“天理”即为自然之理。惟自然，故久而不变，惟勉强，故有时而放矢。罗钦顺说：“天之道莫非自然，人之道皆是当然。凡其所当然者，皆其自然之不可违者也。何以见其不可违？顺之则吉，违之则凶，是之谓天人一理。”

（《朱子语类》卷二十一）自然原则是很久不变的，“仁人则须索做始则须勉勉终则复自然”（《张载集》）。勉强是道德的自觉，从勉强到自然，也就是由遵循当然到合乎自然，从自然之理的角度上理学与玄学具有前后相称之处。天理的另一面，也是当然之则。朱熹认为，自然界的事物都“当然之则”，至于天下之物，则必各有所以然之故，与其所当然之则，所谓理也。（《大学或问上》）“所谓明理，亦曰明其所以然与其所当然者而已。”（《答吴伯丰》）朱熹认为，并认为唯有化当然为自然，才能保证当然之理的恒久性，并且，追求顺自然是为了在更高的层次上达到“顺天理”，这是理学融自然于天理的理论特色。“天者，理而已矣。大之字小，小之事大，皆理之当然也。自然合理，故曰乐天。”（《孟子集注·梁惠王下》）所以说，化当然与自然的统一为目标，在更深层的意义上，它同时又蕴含着对合理性的追求，并认为唯有化

当然为自然，才能保证当然之理的恒久性，而这是圣人才有的境界。“化当然为自然”便是理学天人合一论的主题。

综上所述，我们可以看出，儒家的人道原则的发展呈现波浪式的，在曲折中前进。“化当然为自然”（理学）、“名教本于自然”（玄学）与道德原则和自然情感的统一（孟子）在一定程度上是一脉相承的。

#### 注释：

1 杨国荣：《孟子的哲学思想》[M]，华东师范大学出版社，2009年，第178页。

2 陈卫平：《论儒家人道原则的历史演进》[J]，浙江社会科学，1998年，第4期。

3 马小虎：《魏晋以前个体“自我”的演变》[M]，北京：人民出版社，2004年，第386页。

4 杨国荣：《善的历程——儒家价值体系研究》[M]，华东师范大学出版社，2009年，第162页。

5 拙作《个体与名教的统一——王弼名教思想探析》[J]，中南大学学报，2014年，第3期。

6 《老子》第二十八章与第五十章。

7 向世陵：《中国哲学反本复性论研究》[J]，中国人民大学学报，2007年，第5期。

8 刘大杰：《魏晋思想论》[M]，长沙：岳麓书社，2010年，125页。

## · 孟子典故

### 知命者不立乎岩墙之下

出自《孟子·尽心上》，孟子曰：“莫非命也，顺受其正。是故知命者不立乎岩墙之下。尽道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。”孟子说：“一切都是命运，顺应它就承受正常的命运。所以知道命运的人不站在危险的墙下。尽力行道而死的人，所承受的是正常的命运；犯罪受刑而死的人，所承受的是非正常的命运。”用我们今天通行的看法，这似乎是一种消极的宿命论思想。但实际上，孟子的立足点是在“顺受其正”上，顺理而行，顺应命运，也就承受正常的命运，没有什么神秘的地方了。怎样顺应呢？比方说，知道命运的人不站在危险的墙下，这不难做到吧？为什么不站在危险的墙下？因为你明知道它有倒塌的危险。同样的道理，明知道打家劫舍，杀人越货，走私贩毒，贪污受贿是铤而走险的，你是不是还要往上靠呢？不往上靠是知道命运的人，是“顺受其正”的人。往上靠则是不知道命运，不“顺受其正”的人。所以，其结果，“尽其道而死者，正命也；征桎而死者，非正命也。”一生做自己应该做的事，走正道；行正义，也就是正常的命运；相反，如上所说，犯罪而死，则死于非命，不是正常的命运了。由此可见，在孟子这里，命运的确没有什么神秘，不过是顺其自然，顺其正理罢了。

### “求在我者”与“求在外者”

《孟子·尽心上》记载，孟子曰：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”可以翻译成，孟子说：“求索就能得到，放弃便会失去，这种求索有益于得到，因为所求的东西就在我自身。求索有一定的方法，能否得到却决定于天命，这种求索无益于得到，因为所求的东西是身外之物。”在孟子看来，在我自身的，是知识的积累，思想的修养，人生境界的追求，一句话，是精神的自我完善。身外之物则是金钱富贵，名誉地位。前者全在于自我，只要坚持追求，便可以一分耕耘，一分收获，种瓜得瓜，种豆得豆。所以叫“求则得之，舍则失之。”后者则是谋事在人，成事在天。并不是你一厢情愿地追求就可以得到的。所以，“命里有时终须有，命里无时莫强求。”更不要抓苟且，失去自我。当然，不强求并不是完全拒斥，而是要顺其自然。就像孔子对待金钱富贵的态度：“如不可求，从吾所好。”（《论语述而》）如果求不到，那还是让我做自己喜欢的事吧。说来也是，所谓身外之物，生不带来，死不带去，何必看得那么要紧呢？

### 陆九渊心学与孟子心性思想之关系

高建立在《河南师范大学学报》2015年第1期发表《论陆九渊心学与孟子心性思想之关系》，文章指出：陆九渊是南宋时期的心学大家，关于其心学思想的渊源，有来自二程说，亦有来自禅宗说，但陆九渊自认“读《孟子》而自得之”。研判陆九渊生平及思想，其“自得”说是成立的，一是因为陆九渊生活的时期，孟子“升格”运动已经基本完成，孟子的地位显著上升，社会尊孟风气浓厚；二是陆九渊家学渊源深厚，且自己善于独立思考，读《孟》研《孟》而思有所得；三是孟子心性思想初步构建了心学基本框架，为陆九渊心学体系的形成奠定了基础。陆九渊不仅继承、发展了孟子心性思想，而且又兼取程颢和佛教禅宗关于心性的论述，从而又大大超越了孟子思想，形成了自己的心学思想体系。之后的王阳明则进一步完善了心学体系，而与程朱理学并行，影响中国封建社会长达七百余载。

从孟子的“万物皆备于我”肇始心学思想，到陆九渊“因读《孟》而自得之”初步建立起心学体系，其间经历了漫长的历史发展过程。无论是两汉时期儒学的兴衰更迭、魏晋南朝时期纲常名教的腐朽，还是隋唐时期佛教的昌盛、道教的隆兴，这一切的一切都不能改变中国封建主义发展的总体价值取向，适合中国封建大一统政治基础的儒家思想在历次思想意识形态的洗牌中仍然余绪不断，绵延不止。特别是盛唐之后的繁华不再，使知识分子如醍醐灌顶，开始以自己微弱的双肩担挑复兴儒学的大义，这种时代价值取向恰好反照了先秦时期孟子的浩然经世精神，从而掀起了以升格孟子为突破口的复兴儒学的浩荡潮流。陆九渊则挺立于时代思想发展的潮头，高举孟子心性思想的大纛，并且大胆吸收程颢重“心”思想和佛教禅宗的佛性论，发展并初步建立起了“心即理”的心学体系。这一思想体系发展到明代的王阳明，达到了完备阶段。明代后期王学的兴起，使得百姓日用之学大昌，从而激起了晚明人的思想大解放，开启了之后的启蒙主义思潮，直至对旧民主主义革命都产生了广泛而深远的影响。

### 对孟子与列维纳斯的一个比较

李凯在《船山学刊》2015年第2期发表文章《意志自由与人格完善——对孟子与列维纳斯的一个比较》，文章指出：列维纳斯反对意志自由，他以屈从于他人的意志为对他人负责的表现，孟子反之，孟子以其内在的良知主宰自我的生命，遵从自我的良知之意即为对他人尽责，孟子与列维纳斯的共同处仅在于，他们都把完成对他人的伦理责任作为某种自我完善的门径。孟子与列维纳斯的成德之途的歧异，主要地是由于孟子有对“恻隐之心”的体验，而列维纳斯则体认到“感受性”，二者的“隐默之知”不同；同时，也部分地是由于孟子继承了天命内在于心性的儒学传统，而列维纳斯则受到上帝外在于人的犹太教传统的影响，二者所处身于其中的文化背景不同。

在成德进路的选择上，无论孟子还是列维纳斯都不同程度地受到了其各自所属的文化传统的影响。不过，相比于对隐默之知的体验，文化传统的影响还并不具有决定性的意义。荀子与孟子同为战国时代的儒学宗师，但荀子却并未接受天道性命相贯通的思路，而是明确地提出了“天人相分”的命题；同样是生活在东欧地区的犹太人，哈西德派认为上帝与人类相似，而并不主张上帝不可知。因此，许多深刻的哲学体系的形成往往是建基在某种深厚的生命体验之上的。

### 孟子心性论作为当代儒家全球伦理的缘发动力

当代儒家伦理的核心问题之一是如何把儒家传统伦理转化成为一种全球伦理。温海明在《孔学堂》2015年第1期发表文章《孟子心性论作为当代儒家全球伦理的缘发动力》认为，儒家伦理有古老和地域的双重特点，在当代要发展儒家伦理成为全球伦理就需要在这两个层面上实现突破。关于儒家伦理如何返本开新，如何从地域性的伦理有机地生长成为全球伦理，已有很多论说。在诸种论说之间，如何把握儒家伦理在当代发展成为全球伦理的根本要点？本文认为，孟子心性论在儒家发展的大多

数时期是，今天仍然是把古老的儒家地域性伦理发展成为全球性伦理的根本缘发动力。但有必要对孟子心性论做当代哲学与宗教性的双重建构。在哲学上，孟子的心性论需要从一个动态的缘发关系型状态加以重构，从而能够立足当代儒家社会现实与西方哲学对话；在宗教上，孟子心性的宗教性深度和广度需要在西方宗教性维度的对照下得到确定，从而在中国当代社会的宗教性重构当中成为根本性的宗教精神原点。

在殖民时代，中国大陆是全球少有的未被彻底殖民的地方，除了港澳台，西方的伦理观念没有能够有效、彻底改变大陆根植长久的伦理传统。20世纪以来，中国大陆与苏联发展出一种基于意识形态的伦理观，但在东欧剧变之后，这种意识形态的伦理观在世界上显得孤掌难鸣，所以今天中国大陆回到儒家伦理可谓是背水一战。可是，就在这种背水一战的危局之中，还有很多人主张西方自由主义和个人主义的普世价值必须高于儒家的价值，而不愿意把儒家价值发展成为普世伦理价值。这就是我们今天发展儒家伦理必须要面对的、退无可退的根本点：如果今天发展儒家伦理必须背水一战的话，我们从哪里去汲取养料，又从哪里去找到其生生发源之力？本文的答案就是孟子心性论。因为历史证明，孟子的心性论在历史上的思想危机时刻基本能够挽救时代精神，那么今天我们不妨继续探讨孟子心性论在当代成为普世价值动力的可能性与现实性。

### 孟子“仁者得位”思想发微

郭文、李凯在《江西社会科学》2015年第1期发表文章《孟子“仁者得位”思想发微》，文章指出：作为与现实政治联系最为紧密的思想传统，儒家学说从不掩饰自己对政治权力的向往和追求。早期的儒家代表人物，特别是孟子，对政治权力的汲汲追逐表现得非常明显。孟子讲“仁政”，希望通过推行儒家的仁义学说来治理国家，借此实现“王天下”的目标。所以，“王天下”、“无敌于天下”就成为孟子“仁政”学说最终的效果和目标。但是，“仁政”学说作为孟子的一种政治构想，往往由于其道德理想的成分比较浓厚而招致批

评,讥其缺乏现实的可操作性。本文则通过对孟子思想中“仁者得位”思想的系统论述表明,孟子的“仁政”学说并非全然是一种理想化的政治构想,而具有可贵的现实基础。

关于“德性”与“位”的关系,孔子主要强调德性修养对“位”的前提性和先决性。孟子的“仁者得位”的政治主张则认为,由于“德性”与“位”的关系只是一种应然而非必然的关系,“德性”修养也即“内圣”并不必然开出“位”的“外王”实践。因此,在孟子“仁者得位”的理论架构中,对德行修养的关注让位于对“位”的重视,“位”成为德性修养亟须解决的问题,是德性修养自我实现的必不可少的方式和途径。进一步看,孟子认为,要实现“仁者得位”这一理境,唯有“王”位才是最根本的方式和手段。而“内圣”与“外王”的高度统一成为孟子“仁者得位”思想的理想之境。

### 孟子人性论具有内在矛盾

《福建论坛·人文社会科学版》2015年第1期发表刘瑾辉文章《孟子人性论具有内在矛盾》,指出:孟子“道性善”之“性”是指人的本然之性还是社会属性?孟子“道性善”是指人性本善,还是人性趋善,抑或人性可善?此处没有言明。后人多认为孟子性善论是强调人性本善,那么“道性善”之“性”就是指人的本然之性;也有人认为孟子性善论是指人性趋善或可善,“道性善”之“性”是指人的社会属性。为什么会出现不同理解?是因为孟子人性论具有内在的矛盾。

纵观中国古代哲学史,对孟子性善论推崇者有之,完全赞同孟子性善论者不多。大多表面赞成孟子性善论,却又不同程度修正孟子性善论。比如:董仲舒、韩愈“性三品”论,表面不否定孟子性善论,事实上倾向于荀子的性恶论。宋理学家“天理之性善,气质之性恶”之论,亦是表面不否定孟子性善论,事实上推举荀子的性恶论。戴震“知即善”之论,焦循“智,人也;不智,禽兽也。故人性善,禽兽之性不善”之论,学习孟子辩善方法,将“善”与人的聪明智慧紧紧联系在一起,此“善”非彼

“善”,此善乃“智”也,非性也。究其原因有四:一是孟子“道性善”之“性”指向不明;二是孟子混淆本善与可善;三是孟子在论证人性善时存在自我否定现象;四是孟子以人兽对比证明人性善,既不合逻辑,也有偷换概念之嫌。

### 孟子道德修养理论的价值意蕴

《江汉学术》2015年第2期发表顾文兵《孟子道德修养理论的价值意蕴》文章,认为:人作为道德活动的主体和承载者,生来就负有对个人、家庭和社会的责任。承担这些责任,要以自身的道德完善为前提,以自身心性的完善为基础。孟子作为先秦儒家代表之一,虽身处乱世,却能独善其身,提出一系列修养心性的独到见解和主张,并构建了以“性善论”为基础的道德修养理论体系。孟子强调通过“修身”来提高思想觉悟,培养高尚的品德,在践行的德性中实现修齐治平的理想追求。

孟子的道德修养理论以“性善论”为出发点,主张主体经过修养培育和扩充善的潜质,最终达到道德至善的目的,从而确立了人的道德主体性和价值主体地位。从价值哲学的视角来看,孟子道德修养理论的价值突出体现在以理想人格为目标的价值选择、以内在之修为途径的价值实现和以通权达变为原则的价值判断等方面。深入探讨和研究孟子道德修养理论的价值意蕴,对现代社会道德建设和道德教育从内容、方式及实现途径等诸方面都具有深刻而有益的启示。

### 康有为关于孟子与荀子思想的比较及其意义

魏义霞在《理论探索》2015年第2期发表《康有为关于孟子与荀子思想的比较及其意义》一文,认为:主张立孔教为国教的康有为无论对孔教作何理解,孟子和荀子都是孔门后学,这一点是始终不变的。康有为的孟子、荀子比较具有不同以往的学术视角,秉持自家的孔教宗旨;既开启了中国近代哲学的核心话题,又引领了中国近代哲学的致思方向。

康有为认为,“六经皆孔子作”,孔子之道本末精粗无所不赅。孔子弟子、后学的思想由于依据不同文本,传承了孔子大道的不同方面而各不相同。孟子

与荀子虽然都是孔子后学,却传承了孔子的不同经典。孟、荀作为孔子后学都从孔子的六经而来,对六经的取舍却大不相同——《礼》与《春秋》的差异先天地决定了孟、荀思想的区别,《春秋》在六经中的首屈一指奠定了传承《春秋》的孟子地位的无可比拟。在此基础上,口传与传经之别更是将两人传承文本的差异推向了极致。康有为认为,孟、荀的思想不仅依据孔子的不同文本而来,而且拥有各自独立且泾渭分明的师承关系和学术谱系,这便是:“荀子发挥子夏之学,孟子发挥子游之学。”孟、荀思想的不同除了上面提到的孟子传《春秋》,荀子传《礼》之外,还有传承方式的差别。就对《春秋》的传承来说,孟子开辟了公羊学的传承方式,以《春秋公羊传》为主要经典;荀子开启了穀梁学的传承方式,以《春秋穀梁传》为主要经典。在康有为看来,由于依据的文本有别,解读经典的方式悬殊,孟子与荀子思考问题的角度以及关注的问题皆大相径庭,这一切都造成了两人思想内容的相去甚远。

### 论孟子对墨学思想的接受与发展

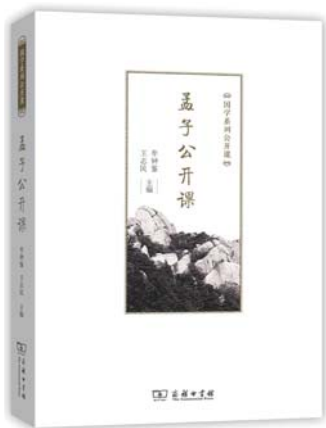
《济宁学院学报》2015年第2期发表刘宝春、史爱丽、王文睿合写的文章《论孟子对墨学思想的接受与发展》,认为:战国时期,墨学盛行,为了维护儒学的地位,孟子对墨学进行了批判和攻击。但是,在对墨学进行批判的同时,孟子对墨子思想有所继承和吸收。可是,仔细研读《孟子》、《墨子》,我们发现,孟子在批判、攻击墨子的同时,自觉不自觉受到墨子深刻的影响。钱穆先生说:“孟子辟墨,而其罪战、民贵诸说,实亦渊源墨氏。”其实不仅“罪战”、“民贵”渊源于墨子,孟子其他一些重要观点也在一定程度上受到了墨子思想的影响。

主要表现在:一、孟子受墨子“重民”思想影响,形成“民贵君轻”思想主张。二、孟子受墨子“非攻”思想影响,形成“罪战”思想主张。三、孟子受墨子“贵义”思想影响,形成“舍生取义”思想主张。四、孟子受“非乐”思想影响,形成“独乐”、“众乐”思想主张。五、孟子受墨子“社会分工”思想影响,形成“劳心”、“劳力”思想主张。

## 《孟子公开课》

作者：牟钟鉴 王志民 著  
出版社：商务印书馆  
出版时间：2015-6-1

内容推荐：《孟子公开课》是由《光明日报》国学版倡议发起，由山东大学齐鲁文化研究中心、邹城市人民政府及《光明日报》国学版三家单位联合主办的国学系列公开课之一。



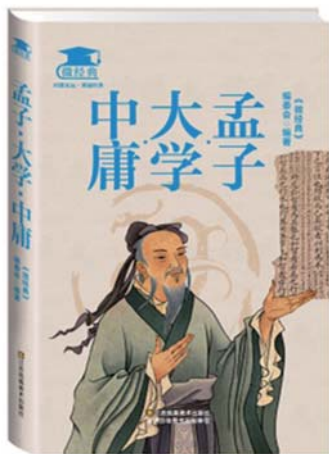
当前的国学教育多以民间书院与讲座为主，单兵作战，内容上随机，没有连贯性。国学公开课的推广有利于改善当前国民间教育的散乱局面，整合全国高校、地方政府等各种优势社会资源，提高国学教育质量。通过公开，把只为校内学生开设的优质国学教学资源，转化成可为社会大众所共享的公共资源。

本书在“孟子公开课”录音稿基础上改编而成，共12讲，讲座专家均为孟子研究与教学领域的著名教授。在开讲之前，主办方召开集体备课会，统一体例，商讨分工，内容既是连贯的整体，又不重复。本书基本上按照孟子公开课讲课顺序，行为风格为演讲体，通俗易懂。

## 《孟子·大学·中庸》

作者：《微经典》编委会  
出版社：江苏凤凰美术出版社  
出版时间：2015-6-1

内容推荐：毋庸讳言，儒学经典及后世的阐释汗牛充栋，即使粗粗翻检一遍，也难以领悟其要旨；同时其中的确也存在一些不合时宜的内容，多数读者无暇甄别。有鉴于此，我们把传统儒学中的经典进行了负责任的编选，编成此本《孟子·大学·中庸》。其中的原文依照权威版本精校而来，并在译文中融入历代学者和专家的研究成果。力求流畅易懂。另外，篇章页的插图、页眉和文字内容的排版，都是极为用心和精细的，是再现传统，认识传统的最佳载体。



《孟子·大学·中庸》选取孟子、大学、中庸中的经典之作，每篇分为原文和译文两部分，原文原文均依权威版本进行精校，译文中则融入了历代学者和专家的研究成果，力求流畅易懂。常读传世经典，能提高自己的语言能力，开启智慧，拓宽视野，健全人格，增广心量，加深涵养，提升心灵境界。

## 《论语 孟子》（套装共3册）

作者：上海古籍出版社  
出版社：上海古籍出版社  
出版时间：2015-3-1

内容推荐：“《论语》是儒家学派的经典著作之一，由孔子的弟子及其再传弟子编撰而成。它以语录体和对话文体为主，记录了孔子及其弟子言行，集中体现了孔子的政治主张、论理思想、道德观念及教育原则等。

《孟子》记录了孟子的政治活动、学说及唯心主义哲学伦理思想，是研究儒家思想及其发展的重要典籍。”



## 《正气浩然》

作者：钱逊  
出版：社中华书局  
出版时间：2015-3-1

内容推荐：《正气浩然——〈孟子〉读本》是钱逊先生毕生研究《孟子》的经典之作。全书分为概述和经文解读两大部分，第一部分“阅读本书的几点方法”对《孟子》的成书背景、内容、作用、研读方法等做了提纲挈领



的介绍，第二部分按照《孟子》的顺序逐章讲解，在历代研究成果的基础上择定注释和大意，同时加入作者的解读，阐述对《孟子》的思想及其当代价值的理解，以供读者借鉴。

本书是了解《孟子》的入门书，对于中小学教师、家长和其他传统文化爱好者有极高的借鉴意义。

## 《孟子家族的记忆》

作者：刘旭光  
出版社：世界图书出版公司  
出版时间：2015-3-1

内容推荐：孟府是亚圣孟子嫡系后裔的府第，兼有官衙和内宅的特点。孟府档案是孟氏家族历代历年形成的有关府务管理、经济往来、祭祀活动的原始材料。孟府档案的发现，具有广泛的意义。

孟府档案项目繁多，主要包括官府政务、经济、祭祀活动等几个方面，其中公事行文、工作记录和各类收支帐等占绝大部分，内容“主要包括对族人、职员、差役、祀田、林



庙的管理和举行祭祀活动的记载。”孟府档案具有极高的价值，因此，系统的整理和充分的开发利用工作就变得相当重要。



### 《孟子》（崇贤馆藏书 手工线装宣纸一函三册）

作者：（战国）孟子著

出版社：北京联合出版公司

出版时间：2015-6-1

**内容推荐：**《孟子》是记载孟子及其学生言行的一部书。现存七篇：《梁惠王》《公孙丑》《滕文公》《离娄》《万章》《告子》

《尽心》。内容主要是记录孟子的言行、政治学说以及哲学、伦理、教育思想等方面的论争。《孟子》

在汉代开始受到重视，韩愈及宋代理学家将之发扬光大，朱熹把《孟子》列为“四书”之一，并撰写了《孟子集注》。赵岐在《孟子题辞》中把《孟子》与《论语》相比，认为《孟子》是“拟圣而作”。

### 《四书五经》

作者：姜春香

出版社：光明日报出版社

出版时间：2015-6-1

**内容推荐：**四书五经是四书和五经的合称，是中国儒家经典的书籍。四书指的是《论语》《孟子》《大学》和《中庸》；而五经指的是《诗经》《尚书》《礼记》《周易》《春秋》，简称为“诗、书、礼、易、春秋”，在之前，还有一本《乐经》，合称“诗、书、礼、乐、易、春秋”。这六本书也被称作“六经”，其中的《乐经》后来亡佚了，就只剩下了五经。《四书五经》是南宋以后儒学的基本书目，儒生学子的必读之书。



### 《孟子大讲堂——孟子的仁政思想》

作者：李世化

出版社：中央编译

出版时间：2015-2-1

**内容推荐：**李世化编著的《孟子大讲堂——孟子的仁政思想》介绍了，孟子的学说：与孔子的思想，被后人合称为“孔孟之道”，是中国古代传统儒学的精华。孟子在两千多年前就喊出了“民为贵，社稷

次之，君为轻”的治国原则，认为一切要以民为本，把人放在治国的首位，人是实行仁政的基础。学习孟子的治国智慧，也学习孟子的精神，做一个智慧和理智的管理者，就不会在抱怨与牢骚中成长，而是咬紧牙去拼搏与奋斗，用自己发展的成果撬开世人尊重的眼神，并在别人嫉妒和艳羡声中实现自己的人生价值。

### 《孟子与滕文公、告子》

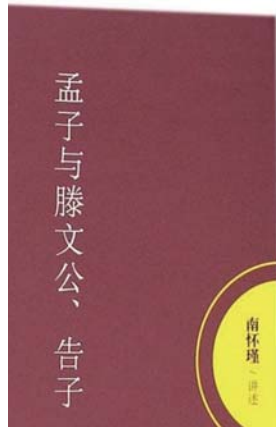
作者：南怀瑾

出版社：东方出版社

出版时间：2015-4-1

**内容推荐：**南怀瑾先生出身于世代书香门第，自幼饱读诗书，遍览经史子集，对国学钻研精深，体认深刻，于中华传统文化之儒、道、佛皆有造诣，更兼通诸子百家、诗词曲赋、天文历法、医学养生等等，对西方文化亦有深刻体认，在中西文化界均为人敬重，堪称“一代宗师”。

本书分为两部分：《孟子与滕文公》、《孟子与告子》。在这本书里，南先生对于中国历史上对人性善恶的辩论做了令人信服的裁断；对于中国传统文化观念中人应有的立身、处世精神，结合历史上正反两面的实例，进行阐发。读来意味深长，令人警醒怵惕。



### 《毛泽东品孟子》

作者：董志新

出版社：万卷

出版时间：2015-2-1

**内容推荐：**本书是一部研究和介绍毛泽东解读《孟子》的情况和经验的学术专著，也是一部有着填补学术空白意义的学术新著。本书作者在较为充分占有研究资料的情况下，对毛泽东钻研《孟子》，痴迷儒家文化，多角度评论其思想和艺术，巧妙运用孟子思想于生活实际，是一部不可多得的学术专著。

全书共分两卷：品读卷和引用卷。品读卷，主要讲述毛泽东对孟子思想的接触、了解的过程以及对孟子思想的高度和分析和概括，主要涉及毛泽东早期的读书生活等事例，为读者展现了一代伟人孜孜不倦探求救国与治国之道的光辉形象。引用卷，是本书的重点。《孟子》七篇十四卷，本书以《孟子》原书的篇章顺序为纲，将毛泽东品读孟子的资料分插到相关章节中，以简单易懂的语言，将毛泽东在实际的革命斗争以及新中国建设中如何灵活运用孟子思想，逐一深刻剖析。

