

使命与担当

本刊编辑部

当前，全国的孟子思想研究正呈现出良好的发展势态，面临着难得的历史机遇。

中国哲学史学会会长、清华大学国学院院长陈来教授在“2014’第三届全国孟子思想研讨会”上，高度评价了我们安徽省孟子思想研究会成立以来所做的工作和所取得的成绩。他说：“这跟安徽省委、省政府、社会各界，特别是安徽孟子的后人们、宗亲们自觉的努力分不开，但是更重要的是像刚才孟富林主任所讲的那样，我们在思想观念上先行了一步，我们已经树立了发扬孔孟文化、发扬孟子文化人人有责的精神！在今天的时代，真正能够把孔孟的文化弘扬起来，不是看你这个地方究竟是不是孔孟的故乡和源头，关键是看我们今天有没有这份文化自觉。所以当今应该是个文化自觉竞争的时代。这几年，我们安徽的孟子学术思想的这种弘扬已经在全国形成了一个南北呼应、百舸争流的这么一个机遇、繁荣的局面，所以我也祝愿安徽省的孟子文化这种弘扬能够进一步地更全面地、更深入地开展好，给我们全国弘扬孟子文化的事业带个头！”

这不仅是陈来教授对我们的褒奖与鼓励，实际上这也是时代的呼唤。

优秀的中华优秀传统文化是民族的精神命脉，是我们涵养社会主义核心价值观的重要源泉，我们要把弘扬中华优秀传统文化当作光荣的历史使命。面对使命，我们责无旁贷！迎接机遇，我们必须勇于担当！

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：mzxs2011@163.com
网址：www.ahmengzi.com
安徽省内部资料准印证号：00-289

目 录

刊首语

01 使命与担当

本刊编辑部

工作动态

- 03 第三届全国孟子思想研讨会在合肥举行
04 孟富林名誉会长在第三届全国孟子思想研讨会上的致辞
05 陈来教授在第三届全国孟子思想研讨会上的讲话
06 李存山教授在第三届全国孟子思想研讨会上的讲话
07 名誉会长孟富林、陈瑞鼎第三次来会视察指导
07 研究会召开 2014 年第二次、第三次工作会议
07 研究会召开 2014 专题工作会议
08 孟凡贵会长应邀参加全国传承和发展孔子思想文化研讨会
08 《孟母教子传说》成功入选国家级非物质文化遗产名录
09 中华孟氏宗亲联谊总会副理事长孟波先生来肥考察
09 我会受邀参加中国东方传统文化研究院成立大会
10 戴兆国副会长在芜湖为家长、孩子传授孟子思想
10 首届书画名家作品邀请展艺术专家组组长再度召开碰头会
10 “孟之韵——首届全国书画名家作品邀请展”盛大开幕
11 我会书画院成员参加省文联组织的文化下基层活动
11 亚圣软瓷在安徽省股权托管交易中心科技创新版挂牌上市
11 我会单位成员安徽易菲美酒业获媒体推介
11 “农民文化乐园”建设问题研究课题组赴肥西调研
11 含山姚垌文化站首次举办乡村文艺晚会

孟子讲堂

- 12 探析孟子之道德教育思想及现实意义
14 赴邹城祭祖有感

马金喜
孟全安

孟子论坛

- 15 浅析孟子性善论下的“修身”思想
18 孟子“知言”说考析
22 孟子与怀特海审美教育思想比较
27 浅论孟子的仁政学说及其当代意义
29 浅析孟子美学思想
32 论《孟子》中的“不动心”思想
35 孟子教育思想的当代转换
37 继承孟子精神遗产 助力今天幸福和谐社会建设
39 义——孟子道德哲学的最高范畴

吴 硕
郭淑新
李春娟
王盛平
王 鹏
朱 博
谢 婷
周玉文
姜福庭
姚春鹏

新观点

- 42 从“孔颜之乐”到“君子之乐” / 瑞恰慈的《孟子论心》和多重定义法等

孟子新书

- 45 《孟子与尽心篇》 / 《梁漱溟先生讲孔孟》等

孟子典故

- 21 出类拔萃 36 同流合污 / 自怨自艾

孟子书画院作品欣赏

- 47 孟富林 / 陈瑞鼎 / 张春生 / 裴家同 / 孟蒙 / 王佛生 48 时亚奎 / 吴雪 / 童树根 / 甄长琢 / 陈熠 17 孟凡柱 38 荣华堂 26 殷延禄 / 杜海涛

第三届全国孟子思想研讨会在合肥举行

10月24至27日，由中国哲学史学会、安徽省孟子思想研究会联合主办，安徽孟子思想研究会承办的“第三届全国孟子思想研讨会”在合肥梅山饭店举行。来自全国60多所高校、社科研究机构从事中国哲学尤其是孟子思想研究的专家学者150余人出席了会议，会议共收到学术论文65篇。中国哲学史学会会长、清华大学国学学院院长陈来教授，中国哲学史学会副会长李存山，安徽省人大常委会原主任、安徽省孟子思想研究会名誉会长孟富林，安徽省人大常委会原副主任、安徽省孟子思想研究会名誉会长陈瑞鼎等出席会议。陈来教授、孟富林名誉会长、李存山副会长分别在研讨会开幕式上致辞、讲话。

孟富林在致辞中说，安徽是一片美丽而又充满智慧的热土，这里人杰地灵、物华天宝；仅就思想文化而言，安徽这片热土从古至今就先后孕育了皖北老庄道家哲学、徽州新安理学、皖中桐城派文学和近现代新文化等等；它们丰富了中华文化，绵延了古代思想，影响了中华民族的文化、精神和心理。诚如老庄道家哲学虽然起源于安徽，但是却不仅仅属于安徽、而是属于全国。孔孟儒家思想虽然起源于山东，也不仅仅属于山东、而是属于全国。

孟富林接着介绍，我们安徽成立孟子思想研究会以来，曾召开了一系列孟子思想理论研讨会，研究孟子思想、儒家思想，就是要继承、发扬中华优秀传统文化，就是与培育和践行社会主义核心价值观紧密结合，进而为文化惠民、文化自信、文化自信和为建设社会主义文化强国添砖加瓦，为实现中华民族伟大复兴的中国梦、为建设美好安徽做出贡献。

孟富林特别强调，我们党中央历来高度重视继承和发扬优秀传统文化。党的十八大以来，习近平总书记对继承和发扬优秀传统文化做了一系列的重要指示。本次研讨会是以“孟子思想与安徽儒学研究”为主题，我们要以习近平总书记关于建设社会主义文化强国重要讲话为指导，挖掘孟子的哲学思想、经济思想、政治思想、伦理思想、社会思想、文化思想、



美学思想、教育思想等诸多思想中民本、民生、民主、以及人格独立和精神自由等思想的现代性，结合安徽丰厚的地域文化（即淮河文化、皖江文化、徽州文化），加以比较研究，从而探索出能够丰富社会主义核心价值观和中国梦的文化内涵和精神要义，更好地为培育和践行社会主义核心价值观服务，为建设社会主义先进文化服务，为党和国家事业发展服务。

中国哲学史学会会长、清华大学国学研究院院长陈来教授在开幕式上讲话时表示，弘扬中华传统文化、丰富孔孟思想是每个中国人的共同责任。目前，国家为弘扬中华传统文化、传承中华美德，创造了非常好的政治大环境。同时，全国孟子研究的形势也是一片大好。全国性的“孟子思想研究会”已经成立；2013年还建立了孟子研究院，并启动了《孟子文献集成》的编辑工作。大家一定要加把劲，把孟子学、孟子文化挖掘好。陈会长还特别称赞了安徽省孟子思想研究会的求真务实精神。

开幕式上，江苏师范大学孟子学院院长孟庆荣教授代表江苏师范大学宣读给本次研讨会的贺信。成立于2008年的江苏师范大学孟子学院是全国第一所孟子学院；目前，全国有多个地方也在筹建孟子学院，为弘扬国学文化作出贡献。

开幕式后，分组举办了两场学术交流研讨活动，获得了预期的成效，取得了圆满成功。

开幕式由安徽省孟子思想研究会会长孟凡贵主持，安徽省省直有关部门的领导应邀出席了开幕式。来自全国各地的孟氏文化人、安徽省孟子思想研究会部分名誉副会长、副会长、理事成员、理事单位的代表出席了会议。会议由陈瑞鼎名誉会长代表安徽省孟子思想研究会宣读对23位“孟学研究奖”的获奖者给予表彰的决定。参加开幕式领导还为新加入安徽省孟子思想研究会的理事单位授牌。



孟富林名誉会长在第三届全国孟子思想研讨会上的致辞



尊敬的各位专家学者、各位来宾，女士们、先生们：

在金秋十月、硕果累累的美好季节，在党的十八届四中全会刚刚胜利闭幕的喜庆时刻，全国孟子思想理论研讨会今天在合肥召开。在此，我代表安徽省孟子思想研究会，对莅临会议的专家、学者和同志们，表示热烈的欢迎和衷心的感谢！

安徽是一片美丽而又充满智慧的热土，这里人杰地灵、物华天宝；仅就思想文化而言，安徽这片热土从古至今就先后孕育了皖北老庄道家哲学、徽州新安理学、皖中桐城派文学和近现代新文化等等；它们丰富了中华文化，绵延了古代思想，影响了中华民族的文化、精神和心理。

诚如老庄道家哲学虽然起源于安徽，但是却不仅仅属于安徽、而是属于全国。孔孟儒家思想虽然起源于山东，也不仅仅属于山东、而是属于全国。

我们安徽成立孟子思想研究会以来，曾召开了一系列孟子思想理论研讨会，研究孟子思想、儒家思想，就是要继承、发扬中华优秀传统文化，就是与培育和践行社会主义核心价值观紧密结合，进而为文化惠民、文化自觉、文化自信和为建设社会主义文化强国添砖加瓦，为实现中华民族伟大复兴的中国梦、为建设美好安徽做出贡献。

我们党中央历来高度重视继承和发扬优秀传统文化。党的十八大以来，习近平总书记对继承和发扬优秀传统

文化做了一系列的重要指示。如在最近发行的《习近平总书记系列重要讲话读本》第六部分——创造中华文化新的辉煌中指出：

“中华民族具有五千多年连绵不断的文明历史，创造了博大精深的中华文化，为人类文明进步作出了不可磨灭的贡献。中华文化积淀着中华民族最深沉的精神追求，包含着中华民族最根本的精神基因，代表着中华民族独特的精神标识，是中华民族生生不息、发展壮大的丰厚滋养。中国共产党自成立之日起，就既是中华优秀传统文化的忠实传承者和弘扬者，又是中国先进文化的积极倡导者和发展者。要用中华民族创造的一切精神财富来以文化人、以文育人，决不可抛弃中华民族的优秀传统文化。”

又如2014年10月13日，习近平总书记在中共中央政治局第十八次集体学习中，指出“要重视中华传统文化研究，继承和发扬中华优秀传统文化。实现中华民族伟大复兴的中国梦，必须要有中国精神，而中国精神必须在坚持社会主义核心价值观的前提下，积极深入中华民族历久弥新的精神世界，把长期以来我们民族形成的积极向上向善的思想文化充分继承和弘扬起来，使之为培育和践行社会主义核心价值观服务，为建设社会主义先进文化服务，为党和国家事业发展服务。”

再如2014年10月15日，习近平总书记在主持召开文艺工作座谈会时指出：“中华优秀传统文化是中华民族的精神命脉，是涵养社会主义核心价值观的重要源泉，也是我们在世界文化激荡中站稳脚跟的坚实根基。要结合新的时代条件传承和弘扬中华优秀传统文化，传承和弘扬中华美学精神。”

本次研讨会是以“孟子思想与安徽儒学研究”为主题，以习近平总书记关于建设社会主义文化强国重要讲话为指导，挖掘孟子的哲学思想、经济思想、政治思想、伦理思想、社会思想、文化思想、美学思想、教育思想等诸多思想中民本、民生、民主、以及人格独立和精神自由等思想的现代性，结合安徽丰厚的地域文化（即淮河文化、皖江文化、徽州文化），加以比较研究，从而探索出能够丰富社会主义核心价值观和中国梦的文化内涵和精神要义，更好地为培育和践行社会主义核心价值观服务，为建设社会主义先进文化服务，为党和国家事业发展服务。

各位专家学者，希望大家在这两天的大会发言、或分组讨论中，能够畅所欲言，以自己的知识、自己的智慧、自己的经验，发表真知灼见，把我们的研讨会真正开成一个思想交流会、理论探讨会、学术创新会！

最后，预祝大会圆满成功！祝福各位工作顺利、身体健康、家庭幸福、处处吉祥！

谢谢！

陈来教授在第三届全国孟子思想研讨会上的讲话

尊敬的各位领导、各位嘉宾，女士们、先生们：

我首先代表国际儒学联合会，向这次第三届全国孟子思想学术研讨会在安徽合肥的胜利召开表示衷心的祝贺！前面存山先生做了很好的发言。我今天要讲的是形势问题，我们以前喜欢讲形势大好，不是小好，我想针对中华优秀传统文化在今天的弘扬，特别是孟子思想，我讲几点看法：

第一，去年8月份以来，习总书记在多次重要的会议上，正式谈及了关于中华优秀传统文化的弘扬，其中最重要的有几个思想，就是阐发了中华文化对中华民族生存发展壮大的重要性；讲明了中华文化对于中国特色社会主义建设的重要性；讲明了中华文化对于涵养和培育社会主义核心价值观的重要性。在去年8月一开始，他就讲了四个讲清楚，刚才孟主任也提到了，后来到11月份他又加了两个讲清楚，一共有六个讲清楚。这个讲清楚也可以看做是对大家的一种号召，是要求我们更进一步的深入研究中华文化和它的特点，但是应该说在这段时间以来我们这个研究还跟不上习总书记的步伐。因此，虽然他提倡了四个讲清楚、六个讲清楚，但是我们学界里面真正能够围绕这些问题把这些问题讲清楚，应该说工作做得还不够。因为我们做得不够，习近平总书记就不断给我们提示。到今年2月，他讲话就讲了那六个方面，刚才存山先生也讲到了“讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同”这六个方面，这就是为什么说“中华文化是社会主义核心价值观的根本和基础”，就把它具体化了。从哪几个方面？从价值上来看，中华文化的主流价值可以作为我们今天社会主义核心价值观与之对接的基础。习总书记又讲了14个方面，这14个方面回答了中华优秀传统文化到底是什么？应该说对这些问题一年以来大家在不断学习，但是都没有给予满意的回答。什么是中华优秀传统文化？如果我们做一个定义，这个定义其实习近平总书记在去年曲阜的讲话已经讲清楚了，就是跨越时空，超越国度，有现代价值的文化内容，这就是中华优秀传统文化，但这个还只是从定义上来讲。这次在北京国际儒联的大会上，习总书记就具体地从14个方面讲清了到底什么是中华优秀传统文化？中华优秀传统文化对我们解决今天时代的难题究竟提供了什么样的启示？

所以，总的来讲，习总书记把这个有关于中华文化问题讲得越来越细，越来越清楚。因此，从大的环境来说对我们今天研究、弘扬中华文化创造了最好的条件。我讲的形势大好，这第一条，就是一年多以来通过习近平总书记一系列重要谈话揭示了有关中华文化的重要性和给我们提出深入研究中华文化和弘扬中华美德，在这些方面创造了最好的条件和环境。所以正值形势大好的环境，我们要借这个东风，要把中华文化包括孟子文化的研究加把劲把它开展起来。因此，我们这



次会议除了研究孟子学、孟子文化和当今时代的关系，很重要的一条我们通过这次的会议来进一步的理解习近平总书记的一系列讲话，使我们今后能够进一步落实和贯彻习总书记的这些讲话。这是我讲的第一个关于形势的问题。

第二，就全国的孟子研究的形势也是一片大好。刚才几位先生也讲了很多情况，比如在徐州孟子学院的成立，像安徽孟子思想研究会的成立，这些都做了很多活动，从2013年到2014年，我们还有些比较高层的活动也开始发展。第一个我们成立了全国性的孟子研究会，这个还没有正式的公布。这个研究会的会长是杜维明先生，副会长包括李存山教授以及北京和外地的一些专家学者。研究会的成立应该对今后整个全国孟子思想的研究会有进一步的提高，我们期待它会发生更好的作用。第二个从去年到今年我们在邹城成立了孟子研究院，在依托邹城市委市政府的支持，由山东省原政协副主席王志民先生担任院长，李存山教授任副院长，孟子研究院在去年成立以后通过与光明日报的合作开展了10次的孟子公开课，在全国也造成了相当大的影响。孟子研究院还上了个重大的项目，就是《孟子文献》的集成，这在学术层面开展了一个重大的计划。加上我们刚才讲的孟子讲堂、江苏的孟子学院等等，我们这几年孟子研究和孟子文化的弘扬应该也说是形势大好！所以我期待着在这些形势的促进下，全国的孟子研究和孟子文化的弘扬能够进一步健康全面的开展。

第三，关于安徽的孟子文化和孟子研究。刚才孟主任的讲话里面有个非常好的观点，他说孔孟的文化起源于山东，但是属于全国！说明在今天我们中华民族伟大复兴、中华文化伟大复兴的这个时代，弘扬中华优秀传统文化人人有责！所以弘扬孔孟文化不是曲阜和邹城他们的特权或者独自开展

的工作，而是全国有志于弘扬中华优秀传统文化的人们！在省委、省政府的支持下，直接领导下，通过建立孔孟学堂，打出这个品牌，现在在整个中华文化热潮中已经打出了一个鲜明的特色招牌，在全国已经造成了相当大的影响。安徽是整个中国南方发扬孟子学术和文化的一个重要中心，安徽虽然不是孟子的故乡，但是安徽这些年关于孟子文化和孟子学术研究的倡导实践走在了全国的前头。这跟我们省委、省政府、各界，特别是安徽孟子的后人们、宗亲们自觉的努力分不开，但是更重要的就是像刚才孟主任所讲的我们在思想观念上先行了一步，我们已经树立了发扬孔孟文化、发扬孟子文化人

人有责！在今天的时代，真正能够把孔孟的文化弘扬起来，不是看你这个地方究竟是不是孔孟的故乡和源头，关键是我们今天有没有这份文化自觉，所以当今应该是个文化自觉竞争的时代。我们这几年安徽的孟子学术思想的这种弘扬已经在全国形成了一个南北呼应、百舸争流的这么一个机遇、繁荣的局面，所以我也祝愿安徽省的孟子文化这种弘扬能够进一步地更全面地更深入地开展好，给全国我们弘扬孟子文化的事业带个头！

最后预祝大会获得圆满成功！谢谢！

李存山教授在第三届全国孟子思想研讨会上的讲话

尊敬的各位领导、各位专家学者：

在这金秋十月、丹桂飘香的大好季节，合肥的气候特别好，阳光灿烂、蓝天白云，回想起昨天我们从北京来的时候是满天的雾霾，说明合肥现在的形势大为好转，在这种美好的环境和形势下，由中国哲学史学会和安徽省孟子思想研究会召开的第三届全国孟子思想学术研讨会应该有重要的意义，我代表会议的主办方向光临这次会议的各位领导、各位专家学者表示欢迎和感谢！

最近党的十八届四中全会刚召开了以依法治国为主题的重要会议。依法治国是现代重要的一个治国理念，我注意到在公报里面仍然提到了依法治国与以德治国结合的问题，特别是在政治局最近的一次集体学习当中。其实习近平总书记近一两年发表了一系列关于中国传统文化与社会主义核心价值观关系的一些重要论述，比如他提出了四个讲清楚，其中特别强调讲清楚中华文化积淀着中华民族最深沉的精神追求，是中华民族生生不息、发展壮大的丰厚滋养；讲清楚中华优秀传统文化是中华民族的突出优势，是我们最深厚的文化软实力；他强调要深入挖掘和阐发中华优秀传统文化讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同的时代价值，使中华优秀传统文化成为涵养社会主义核心价值观的重要源泉。

在十一之前，我们国际儒学联合会召开了一次会议，看到有些学者把习近平总书记归纳的“讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同”，说这是新六德。我看到北京市的大街上的标语把这6条也做了宣扬，更加重要的是习近平总书记在国际儒联的会议上做了长篇的讲话，给了我们很大的鼓舞，对我们深入研究儒家思想具有重要的意义。在召开党的十八届四中全会之前，政治局有次学习也报道了学习的内容。习总书记提出我国古代主张民惟邦本、政得其民，礼法合治、德主刑辅，为政之要莫先于得人，治国先治吏，为政以德，正己修身，居安思危，改易更化等等，这些都给人们以重要启示。要重视中华传统文化研究，继承和发扬中华优秀传统文化，实现中华民族伟大复兴必须要有中国精神。



习总书记在政治局上的讲话和我们最近闭幕的十八届四中全会提出的依法治国的关系问题值得我们大家去深入地研究。习总书记讲的这一方面实际上还是以儒家思想为主，而孟子思想是儒家思想里面非常重要的一部分，比如提到的“讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同”等等这些都在孟子思想当中有非常鲜明的体现。

我们以前已经召开过第一次、第二次孟子思想研讨会，也已经取得了丰硕的成果。在孟会长的带头引领下，出了这本论文集，而且出了几期的《孟子研究》，我想这个成果都是非常好的！我也相信在当前形势下我们这次孟子思想研讨会也仍然能够进行更加深入地研究，也能够以取得更丰硕的成果来促进安徽儒学的研究，也促进安徽的文化建设，促进安徽的依法治国，我想这些都是有非常重要的意义。所以，在这里对于为这次会议提供了高质量的学术论文的专家学者，对各位领导、各位专家学者参加这次会议表示欢迎和感谢！同时也祝大家在这次研讨会当中能够有更加深入的讨论，在学术上有长进。

另外，也祝大家身体健康！精神愉快！谢谢！

名誉会长孟富林、陈瑞鼎第三次来会视察指导

7月22日，合肥天气大热。原省人大主任、省孟子思想研究会名誉会长孟富林，原省人大副主任、省孟子思想研究会名誉会长陈瑞鼎仍不改行期，于上午9点30分如约来到研究会新迁会所视察指导工作。未及休息，二位名誉会长就请孟凡贵会长把今年以来的工作抓紧向大家汇报一下。

在听完汇报后，孟富林和陈瑞鼎名誉会长先后讲话。两位名誉会长都对研究会前期工作给予了充分肯定，对大家的努力表示赞赏，对社会各界、各部门所给予的关心支持表示由衷的感谢。陈瑞鼎名誉会长特别动情的说：能够参加到研究会中来，对自己是一个学习传统文化的好机会，弘扬孟子思想精粹，也是我们作为公民的一份责任。下一步工作，你们有什么需要我做的尽管说，尽管给我布置任务。

孟富林名誉会长则特别强调了研究会工作要做到“三严、三实”，即按照习近平总书记要求：作风建设永远在路上，各级领导干部都要既严以修身、严以用权、严以律己，又谋事要实、创业要实、做人要实。要反对“四风”，工作要有序、



规范、协调、节俭、高效。在谈到下半年工作时，孟富林名誉会长告诉大家要学会抓重点，在抓重点的同时，还要注意把每一项工作和中央的精神、要求结合起来，和宣传社会主义核心价值观结合起来，与庆祝建国六十五周年的主题结合起来，与实现中华民族伟大复兴的中国梦结合起来，做到“古为今用”。

两位名誉会长还对“孟子文化园”概念性方案、“孟子动漫剧”的制作等一一作了具体指导，思路明晰，要求恰贴，言辞肯切，给每一位参加者留下难忘的印象。

研究会召开 2014 年第二次、第三次工作会议



7月22日下午，孟凡贵会长主持召开研究会2014年第二次工作会议，研究部署下半年工作。会议重点研究第三届全国孟子思想研讨会和孟子书画院首届书画作品展的各项准备工作，要求做到抓紧、抓细、抓落实。会议还对新一批申请入会的个人和单位进行了审议。



9月18日下午，孟凡贵会长主持召开研究会2014年第三次工作会议，会议梳理了前期工作，着重研究举办第三届全国孟子思想研讨会的各项准备工作，对论文的组织 and 征集做了侧重安排，要求进一步抓好研讨会各项工作的落实，分工到位，责任到人。会议还对其它有关事项进行了研究，对办公室人员力量做了加强。副会长王国良、万直纯、孟凡东，负责学术工作的执行秘书长裴德海、李季林、常务理事陶清以及副秘书长孟庆友、孟凡存等有关人员参加了会议。

研究会召开 2014 专题工作会议

10月14日下午，孟凡贵会长召集研究会专题工作会议，研究落实第三届全国孟子思想研讨会最后各项准备工作。研究会在肥副秘书长以上领导及相关成员参加了会议。今年围绕举办第三届全国孟子思想研讨会共召开了四次专题会议。



孟凡贵会长应邀参加全国传承和发展孔子思想文化研讨会

据新华网报道：6月21日，全国“传承和发展孔子思想文化”研讨会在合肥市稻香楼宾馆顺利召开。来自全国各地的孔氏后人代表及各界学者齐聚一堂，围绕“传承孔子思想，践行盛世中华梦”主题进行了积极热烈的探讨。我会会长孟凡贵应邀参加了研讨会。

研讨会由安徽省孔子后裔联谊会副会长、安徽省委统战部原副部长孔祥元主持，世界孔子后裔联谊总会会长孔德墉作主旨演讲。孔氏宗亲代表和各界学者从“孔子家风家规”、“孔子中庸思想的合理性与世俗化”以及“社会主义核心价值观对孔子文化的传承”等角度，对“传承孔子思想，践行盛世中华梦”主题进行了深入浅出的阐述。与会人员纷纷表示，传承和发展孔子思想文化，对弘扬优秀传统文化、建设社会主义核心价值观体系具有重要意义。



《孟母教子传说》成功入选国家级非物质文化遗产名录

近日，文化部公布了第四批国家级非物质文化遗产代表性项目名录推荐名单，山东省邹城市报送的民间文学《孟母教子传说》榜上有名，这是继《平派鼓吹乐》后，又一非物质文化遗产入选国家级非物质文化遗产名录。

据悉，此次推荐项目名单是从全国各地申报的1111个项目中评选而出的，共298项（包括新入选151项，扩展项147项），“孟母教子传说”在新入选公示名单上，这不仅是邹城市非遗保护工作的一大喜讯，也是全

国孟学研究机构、团体的一大喜讯，对于弘扬母教文化、传承孟子思想将有着重大而深远的影响。

《孟母教子传说》是广泛流传、妇孺皆知的民间系列传说，内容主要包括“三迁择邻、断织喻学、杀豚不欺子”等，讲述了孟母仇氏言传身教、教子有方的系列故事。最早起源于距今2370年左右的古驹国（今邹城）一带，后以邹城为中心辐射周边多个县市区，是孟子故里民众世代代用以寻觅亚圣孟子踪迹的非物质口头载体，具有鲜明的历史文化特色和地方特色。该传说不仅以口耳相传的方式流传于民间，古籍中也有相关文字记载。最早记载“孟母教子传说”故事的是西汉韩婴的《韩诗外传》、刘向的《列女传》以及南宋王应麟的《三字经》。宋哲宗高度评价了“功不在禹下”的孟子，更高度评价了培养教育出孟子的孟母，元延佑三年（1316年）追封孟母为邾国宣献夫人，乾隆三年（1738年）在孟母封号上再加“端范”二字，称“邾国端范宣献夫人”，由此可见孟母教子传说的影响之深远。

随着传说不断向外的流播扩散，各地民众又不断丰富发展传说的内容，甚至还兴建了众多孟母教子传说为主题的墓碑和庙宇等建筑，现邹城市境内尚有孟庙、孟府、孟林、孟母三迁祠等多处与此相关的实物传播载体。



近年来，邹城市非遗保护部门加大了对上述孟子文化遗存的保护力度，创作的曲艺节目《断机教子》2004年获群星奖、电视剧《孟母教子》1995年在山东电视台播出，创作编辑出版了画集《孟母教子的故事》、《孟子圣迹图》，2006年起在“孟府”设立习儒馆，2007年起连续举办了8届“中华母亲节文化艺术节”。今年以来，更立足孟子故里文化资源优势，深入挖掘孟子思想内涵和“孟母教子”文化底蕴，积极打造“教

子有方·游学邹城”孟子修学游产品，创作传统文化精品剧目，深入实施“孟子乡音”千场演出惠民工程，编排古代成人礼——男子加冠礼与女子加笄礼，重点打造具有浓郁本地特色的豫剧表演《断机教子》、渔鼓表演《孟母三迁》等，并作为“两孟”景区常态化演出项目，向海内外游客展示孟子故里文化内涵与儒家文化的魅力，同时也为《孟母教子传说》的传承保护提供了更多的平台与机遇。

中华孟氏宗亲联谊总会副理事长孟波先生来肥考察

9月26-27日，山东孟子故里邹城市文联书记、中华孟氏宗亲联谊总会副理事长孟波先生专程来我会考察传统文化的传承、传播，探讨鲁、皖两地在孟子思想研究领域广泛合作的可能并达成了许多共识。孟波先生还特别介绍“孟之韵”酒业席福群董事长为我会即将举办的相关活动做商业策划，以求互利共赢。孟凡贵会长会见孟波先生一行并陪同考察。我会陪同人员还有秘书长孟凡东，副秘书长孟凡存、孟祥根等。



我会受邀参加中国东方传统文化研究院成立大会

6月8日，我会执行秘书长兼办公室主任唐泽斌受中国东方传统文化研究院的邀请，代表我会参加在沈阳举办的该院成立大会暨学术合作单位挂牌仪式。同时受邀的还有：中华老子研究会、洙泗书院国学院、辽宁中华文化学院、安徽省管子研究会、中国社科院东方文化研究中心和教育部全国东方文化教育传播研究室。

中国东方传统文化研究院是以辽宁省企业家精英团队为基础，以热心中华传统文化事业和对弘扬中华优秀传统文化有远大目标且有较高文化素养的成员



为核心组建的，辽宁省东北亚经济文化促进会副会长、辽宁中外企业家俱乐部主席杨钟越先生任院长。该院利用辽宁大学国学院的国学培训资质，辽宁省社科院、辽宁中华文化学院为管理指导单位，同时在香港注册“中国东方经典文化研究院”及“东方人文科学研究院”两块牌子以便开展国际文化交流。中国东方传统文化研究院从国学大文化视角出发，以顶尖的国学师资为支撑，追寻诸子百家思想的根源流变，强调学以致用，致力将东方文化的精髓在广大的范围内传承光大，让更多的人从中华优秀传统文化中获益，这与我会的宗旨有着高度的契合，也为双方开展良好合作提供了共同的基础。

成立大会后，还举办了由来自国防大学马骏教授讲授的“孙子兵法”和与来自台湾中华周易学会理事长吴秋文教授讲授的“周易智慧”两门公益课程的讲座，受到数百位与会者的一致好评。

戴兆国副会长在芜湖为家长、孩子传授孟子思想



8月30日，我会副会长、安徽师范大学政法学院副院长、哲学系主任、教授、博士生导师戴兆国在芜湖为部分社区的家长和孩子做国学讲堂，讲授孟子，弘扬孟子思想。

首届书画名家作品邀请展艺术专家组组长再度召开碰头会

9月11日上午，安徽孟子书画院首届书画名家作品邀请展筹委会艺术专家组组长再度召开碰头会。本次碰头会由研究会会长、书画院常务副院长孟凡贵召集，书法艺术专家组组长、著名书法家童树根，副组长、《工商导报》主任记者杨玉能；绘画艺术专家组组长、《东方艺坛》总编陈熠，副组长、著名

雕塑家孟现思参加了会议。作品展筹委会办公室主任唐泽斌汇报了前次碰头会后的准备工作及提请讨论的事项，并请大家浏览了已征集到的书画作品。组长们就筹备工作认真进行了讨论，提出各自的意见和建议。孟凡贵院长肯定了前期工作，赞同会上大家形成的共识，就下一步工作做了具体安排。省文联展览



部主任、省美术家协会少儿艺委会副秘书长孟凡柱参加碰头会并给予了指导。

“孟之韵——首届全国书画名家作品邀请展”盛大开幕



11月22日上午，由安徽孟子书画院主办的“孟之韵——首届全国书画名家邀请展”在合肥久留米美术馆隆重开幕。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主持开幕式，安徽省人大常委会原主任、安徽省孟子思想研究会名誉会长、安徽孟子书画院名誉院长孟富林宣布书画展开幕，安徽省孟子思想研究会名誉会长、安徽孟子书画院院长陈瑞鼎在书画展开幕式上致辞。书画艺

术界及各方人士一百多人参加了开幕式。

这次书画展是安徽孟子书画院自2013年底成立以来，举办的首届书画展览。在庆祝中华人民共和国成立六十五周年之际，本着有利于孟子思想的研究与发展，有利于推动中华传统文化的继承与发扬，有利于增强研究队伍的凝聚力和生命力的宗旨，以书画为纽带，短时间内在全国范围，征集了一大批各地书画名家和爱好者们精心创作的艺术作品，并从中精选出126幅进行展出。这次展出的作品形式多样，内容丰富。有书孟子名言警句者，有为孟子造像者，有书后世大儒者；名山大川，大起大阖；花鸟虫鱼，绘制精微。大家以艺术的形式积极地讴歌祖国的大好河山、表现社会的新道德新风尚，继承和弘扬中华民族书画艺术，推动中华传统文化的发扬与光大，为繁荣社会主义的文化事业略尽绵薄之力。

我会书画院成员参加省文联组织的文化下基层活动



11月12日至14日，我会成员、安徽书画院副秘书长、农工民主党中央文体委员、《东方艺坛》总编陈熠参加省文联组织的践行习总书记在文艺座谈会上讲话精神到农家、走基层活动，深入阜阳颍泉区和六安金寨县，召开座谈会、举办书画笔会、美术与书法欣赏讲座，同时吃住在农家体验生活，受到基层干部、群众的广泛欢迎。

亚圣软瓷在安徽省股权托管交易中心科技创新版挂牌上市

10月18日，我会理事成员单位安徽腾龙陶艺文化有限公司在安徽省股权托管交易中心科技创新版挂牌上市并开版。本次挂牌为安徽省股权托管交易中心首批挂牌企业，全省共117家，安徽腾龙陶艺文化有限公司是其中之一，挂牌简称：亚圣软瓷。



我会单位成员 安徽易菲美酒业获媒体推介

8月4日，江淮新闻网等媒体长篇报道我会理事成员单位安徽易菲美酒业有限公司积极推动红酒文化在中国的发展。红酒文化曾几何时在国内已造成一股新的饮酒文化氛围，在市场上到处可见红酒的踪迹，而一般人对红酒的了解、认知却并不多，而往往采取豪饮的方式，这种方式让有心学习品尝的人士乱了选择。易菲美则致力在人们饮用红酒之前不妨



先多了解一些有气质的红酒文化与红酒历史，于潜移默化处让人们了解红酒的可贵品质，授受这种文明、健康的饮酒文化。此前，7月29日，安徽易菲美酒业成功进驻上海自贸区。

“农民文化乐园”建设问题 研究课题组赴肥西调研



8月7日上午，我会负责学术事务执行秘书长、省社科院哲学与文化研究所研究室主任、《我省“农民文化乐园”建设问题研究》课题组长李季林赴全省首批试点的肥西山南镇小井庄村“农民文化乐园”展开调研，山南镇综合文化站赵官元站长、镇党委孔坚委员向调研组一行详细介绍了小井庄村“农民文化乐园”的建设和活动开展情况，并带领大家参观了“农民文化乐园”现场。调研活动获得了令人满意的结果。课题组成员唐泽斌、陶桂红参加了本次调研。

含山姚垅文化站首次举办乡村文艺晚会

6月22日傍晚，我会含山姚垅文化站门前，锣鼓喧天，鞭炮齐鸣，在行政村两委的支持下，由文化站牵头组织并和村农家书屋共同承办的迎“七一”姚垅乡村文艺晚会正式开始，闻讯赶来一百多位村民观看了晚会。晚会内容丰富多彩，生动活泼，大多是自编自演的节目，有演唱，有诗歌，有舞蹈，还有小演讲家的讲演。群众参与热情高，乡土气息浓郁。参加演出的人员年龄高低错落，才艺各有短长，他们奔各自兴趣爱好来，奔对美好乡村生活的赞美来，放声抒发真情实感，载歌载舞尽情渲泄。特别是姚垅村自己组织的“兴韵女子舞蹈队”，成员来自各个自然村，具有广泛的代表性和扎实的舞蹈基础。她们自己置办服装，业余反复排练，终于在这次晚会上得到了最精彩的展示。她们表演的《最真的梦》、《爱的思念》等舞蹈受到了观看的全体村民的一致称赞，她们自己也沉浸在欢乐和幸福之中。

含山姚垅文化站组织的这次乡村文艺晚会不仅在文化站是首次，在姚垅行政村也是第一次。行政村书记孟凡志表示，今后一定会给予文化站更多的支持，同时把文化站作为姚垅的一个文化品牌打响、打出去，更好的为建设美好乡村服务，为繁荣乡村文化服务。研究会派员参加了这次活动。

探析孟子之道德教育思想及现实意义

安徽警官职业学院 马金喜

地点：安徽警官学院法律二系 时间：2014.6.19

当今世界，以经济和科技实力为基础的综合国力的竞争日趋激烈。面对社会发展的新趋势，我们目前还没有建立起完善的道德教育体系。中国特色的现代化道德教育体系的建立，一个重要的理论来源，就是继承和发展中国传统的道德教育思想，把其中优秀的、合理的内容融合在现代思想道德教育体系中，为我国的社会主义现代化建设提供强大的精神动力和智力支持。

孟子的道德教育思想是中国传统文化中的瑰宝，他推崇仁政、井田制及先富民而后教之的主张；强调道德教育的自主性，同时也提醒统治者注意对百姓的道德教育。认为人性是善的，人人皆有善性，只要道德个体存心养性、保持善端、反求诸己，就能成为一个道德高尚的人。孟子的道德教育思想对于我们全面建设小康社会，提高人们的道德水平，具有一定的借鉴意义。

科学技术的发展和经济全球化的浪潮推动着人类社会的进步与发展，给人们带来了巨大的物质财富，但也给人们的精神生活带来了很大的冲击：一些人存在着价值观念困惑、理想信念迷失、心理素质不高、道德修养不够等现象。在新时期，着力提高人们的道德素质，促进我国社会的和谐发展，是道德建设的重中之重。

人性善恶问题是伦理学研究的重要内容，孟子的道德观以性善论为基础。他认为，人的本性是善的，人性中的德行品质是道德行为的基础；德性不仅是道德行为的出发点，也是个体自我修养的途径。所谓“人性”，就是指人之所以为人的特征，是人区别于禽兽的特殊本质。孟子曰：“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。”口对于美味，眼睛对于美色，耳朵对于好听的声音，鼻子对于香味，四肢对于安逸，这是天性，其中有命的作用，所以君子不强调天性。孟子看到了人的共同本性，“故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人，与我同类者。”“人皆可以为尧舜”，性善是上天平等的赐予我们每个人的，只有进一步的扩充人的善行，才能不受外物的引诱和蒙蔽，成为真正的“圣人”、“大人”。

孟子曰：“恻隐之心，人皆有之……仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”他认为人们本有的善的本质，会随着年龄的增长逐步消失，需要对其道德教育，使人的主体回归善的本性。仁、义、礼、智是人自身所固有的德性，只有扩而充之，就能治天下。相反，自暴自弃、不加以扩充，就“不足以事父母。”孟子认为人的善端是本身所固有的，是人的本性。“人皆有不忍人之心者……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。”人们看到一个孩子掉到井里，都会产生同情心理，这并不是为了巴结孩子的父母，也不是在亲戚朋友间求得好名声，而是人自然的产生的恻隐之心。孟子曰：“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下”。人的善性就好像水向下流一样，人性没有不善的，水没有不向下流的。耳鼻喉等的作用，皆是与生俱来，所以一般人皆谓之性。孟子认为这些感官的因素并不是善的，他所说的性善实际上是心善。因心善是“天之所与我者”，心善就是性善。恻隐、羞恶、辞让、是非四端是人所固有的，是人的自然本能。

孟子曰：“善政民畏之，善教民爱之；善政得民财，善教得民心。”他认

为人性本善，天赋的善性会随着社会环境的变化而改变，需要通过教育对人内在的善性加以扩充和培养。道德教育的目的是提高个体的道德素质，社会中的人伦关系是人们交往和生活的基本道德规范。“饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。”孟子强调道德教育的重要作用，把明人伦作为道德教育的目标。“设为庠、序、学、校以教之。庠者，养也；校者，教也；序者，射也。”他的道德教育思想是通过圣人对天赋德性的总结来帮助民众形成自己内心先天具有的道德观念。他告诫统治者，要使百姓拥有“恒产”，“仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡”的物质基础是实行道德教育的前提条件。他希望统治者实行“仁政”，保证民众的物质生活，用仁义礼智等道德规范进行教育，不断培养和扩充人们的善端，形成“人人亲其亲，长其长，而天下太平”的社会风尚。

孟子看来，在全社会进行道德教育，扩充本性之善，就会使社会“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”，人们安居乐业。否则，“苟无恒心，放辟邪侈无不为已。及陷于罪，然后从而刑之是罔民也。”他认为道德教育的目的是提高个体的道德素质，通过个人的内省才能发挥作用。“君子之言也，不下带而道存焉；君子之守，修其身而天下平……所求于人者重，而所以自任者轻。”孟子认为君子的言语很浅近，而道理却蕴含其中，要从自身做起，不断提高自己的修养。人们最容易犯的错误是：丢弃自己的田不耕种，而去为别人的田地除草。对别人的责求很多，而自己的要求却很低。人们行为的善恶，起决定作用的是个人，而不是环境，但环境对人的影响不可忽视。孟子

认为，环境可以改变人的气质，奉养可以改变人的体质，人随着地位和环境的变化而变化。“居移气，养移体，大哉居乎！”“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才而殊也，其所以陷溺其心者然也。”环境可以促进善性的实现，也可以使善性沉沦。

对君子而言，不管处于什么样的环境都要加强自身修养。加强个人的思想道德建设，关系到我国精神文明建设的实现，关系到党和国家建设事业的兴衰成败。“兰生幽谷，不为莫服而不芳；舟行江海，不为莫乘而不浮；君子行义，不为莫知而休。”意思是，君子要“慎独”，努力做到“不为莫知而止休”的高尚境界。在自我道德教育的过程中，我们要学会借鉴别人的优点，接受别人的批评，主动的改正错误，不断地完善自己。

孟子曰：“乐以天下，忧以天下”“舍生而取义者也”。孟子道德教育思想是现代社会道德建设的资源宝库，它以血缘人伦关系为伦理基础，注重社会公共生活中人际关系的调节和和谐，维护社会的安定，推动社会的发展。他的人性观、利益观、修养观等道德美德，对于培养人的道德品质，形成良好的社会风气起着重要的促进作用。孟子的道德教育思想是中华民族宝贵的精神财富，具有强大的生命力和凝聚力，它不仅影响着过去，在当今的社会主义道德建设中仍将具有深远的价值和意义。

在社会主义现代化建设时期，我们要借鉴孟子的道德教育思想，在全社会加强思想道德教育，逐步提高人们的道德水平。由于市场经济的不完善性，需要用社会主义法律规范和约束人们的行为。法律是道德的底线，是维护道德的强力保障。随着市场经济的发展，追求个人正当利益、尊重个人价值以及尊重人才的观念日益深入人心。同时，市场经济自身的盲目性和排他性，容易诱发拜金主义和享乐主义的思想，侵蚀着人们的道德品质，污染着社会风气。在加强社会主义法制建设的同时，强化思想道德建设是十分必要的。

思想道德水平的提高是一个长期的过程，需要加强舆论的宣传引导。通过报刊、广播、电视、网络等媒介，形

成正确的社会舆论，宣传正确的道德思想，形成良好的道德风尚。一方面，我们要对先进典型的行为进行大力的表彰和奖励，使道德高尚的人得到人民的支持和尊敬；另一方面，我们要对不道德的行为加以谴责和批评，使道德低下的人感到巨大的社会舆论压力。我们要坚持不懈地在全体公民中进行道德教育，把建设中国特色社会主义的道德观念和內容，不断渗入到人们的头脑中去，使人们懂得哪些行为是对的，哪些行为是错的；什么是必须提倡的，什么是坚决反对的。各级学校、党政部门以及城市社区和农村基层组织都是道德教育宣传的主要场所，必须把社会各方面的力量结合起来，形成强大的合力，促进道德教育的深化。

当前，我国正处于计划经济体制向社会主义市场经济体制转型时期，原有的经济组织形式和利益分配方式处于重新组合和调整之中。这种转型互动中形成的多元价值判断体系，侵蚀和消解了我国传统的价值观，干扰了社会的主流意识形态，少数人经不起道德文化的冲击和腐朽思想的诱惑，道德价值取向发生了严重的偏离。孟子的道德教育思想，对于我国现阶段的道德建设具有重要的借鉴意义。

在现代教育中，我们不仅要重视科学文化知识的学习，更要注意人们道德品质的提高，坚持以德育为首，促进人的全面发展。孟子在个人与民族的关系问题上，强调民族的自尊心和社会责任感，把个人的利益与国家的整体利益统一起来，注重整体的和谐。孟子的道德教育思想有利于培育公民的道德意识，提高公民的道德水平。

现代社会，民主政治逐步建立和完善，公民拥有了充分的自由和权力。每个人不仅要完成自己的人伦角色，还要在社会生活中实现人生的价值和意义。责任无处不在，存在于生活中的每一个角落。强化责任意识，关键是要细化责任。只有从小事做起，严格要求自己，在平凡的生活中培养自己的责任感，把个人的前途命运融入到中国特色社会主义现代化建设的伟大事业中，着眼于奉献和服务，着眼于爱国主义和集体主义。只有公民普遍具有强烈的责任意识，构

建社会主义和谐社会才有可能变为现实。

以人为本的和谐发展观坚持了马克思主义的人本观，在中国社会主义建设的实践中形成和发展起来的。人是社会存在和发展的基础，人不仅是手段，而是目的。在全面建设和谐社会的过程中，应以人为本，把人的生存和发展放在首位。人是经济社会发展的前提条件。马克思认为整个世界的历史只不过是人通过人的劳动而产生的过程，是人创造了历史。随着社会生产力的发展，社会财富的标准不再是劳动的消耗，而是组成社会的个人能力和素质的发展。人类改造自然，进行物质资料生产的过程中，按照自己需要的内在尺度，改变自然界的存在方式及运动形式，使其向着有利于人的方向发展。同时，人在改造自然的同时，也在不断提升自己的主体能力，优化着自己的行为方式和思维过程。人是社会存在和发展的主体，人的自由全面发展是衡量社会发展进步的最高标准，人是社会发展的本质，社会的发展是人发展的手段。社会的发展要以人的发展为本，不断满足人的更高层次的需要，为人的全面发展奠定必要的物质基础。

孟子曰：“鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。”他把人民物质生活的满足放在重要地位，对于我国的社会主义现代化建设具有重要的指导意义。我国现阶段的主要矛盾是人民群众日益增长的物质文化需要和落后的社会生产之间的矛盾，经济建设的主要目的是满足人民的物质文化需要。党的十六届三中全会的《决议》中提出“坚持以人为本，树立全面、协调、可持续的发展观，促进经济社会和人的全面发展”。经济发展是社会发展的基础，现阶段我们要不断解放和发展生产力，为社会的全面进步和人的发展提供物质基础。当今的经济建设中面临着一些急需解决的社会问题，如生态环境问题、能源问题、人口问题、城市与乡村的发展不平衡及经济的发展与社会的发展不平衡问题等。党中央制定了以人为本的发展方针，实施必要的宏观调控政策，在大力发展生产力的同时，统筹发展各项事业，极大地推进全面建设和谐社

赴邹城祭祖有感

安庆一中高级教师 孟全安

地点：孟氏宗亲座谈会
时间：2014.7.15

风和日丽，晴空万里，四月二十八日，在安徽省孟氏宗亲会孟凡贵会长和孟凡东秘书长带领下，劳孟祥松、孟劲松驱车，我们一行（包括孟凡存、孟祥祯、孟勇、孟令荣、孟长清等），怀着敬祖心情来到孟子故乡邹城，受到祖地宗亲热情接待，周到安排。来自全国各地的宗亲虽素不相识，却十分亲切，显示了孟氏族人的向心力和凝聚力。二十九日上午，中华孟氏宗亲会名誉会长孟祥居做续谱工作汇报，接着是各地续谱经验交流。大家发言踊跃，内容丰富，安徽省代表孟祥祯作了精彩发言，他既总结了安徽省续谱的经验和成绩，又向总会提出了很多合理建议，受到大家的热烈欢迎。下午，中华孟氏宗亲会联谊会理事长孟祥开做理事会工作报告。四月三十日上午八时，大家在择邻宾馆门前乘安排好的大巴去孟庙参加祭祖，十多分钟就到了孟庙，在这里我们发现红旗如海，人流如潮，人人都怀着对祖先无比敬仰的心情向着亚圣殿缓步前进。祭祖的队伍里有老有少，有工有商，有官有民，全家同行，夫妻一对，兄弟双双，父子两人……情形各异，我们安徽省队伍里孟冠如父子举着红旗走在人流前列，孟祥祯扶着行走不便的父亲向先祖亚圣敬香、礼拜，情景十分感人。祭祖的人流中还有很多其他姓族朋友。祭典仪式庄严肃穆，邹城市谢成海市长宣读祭文，情深意厚，催人奋进。我想拍下那激动人心的每一个场面，可是人潮太挤，无法找到合适的拍摄位置，甚感遗憾。

为什么每年有如此多的人前来邹城祭祖？

这一方面表现出先祖孟子的人格魅力和伟大精神永远引领人们向往，另一方面也显示出圣人的后裔尊崇敬祖的高尚情怀。孔孟儒家思想提出的五伦八德营造了和谐的人际关系，明确了做人的道德规范，对促进国家安定，世界和平起着不可替代的作用。五伦是：父子有亲，夫妇有别，长幼有序，君臣有义，朋友有信。八德为孝悌忠信，礼义廉耻。孟子说“孝子之至，

莫大乎尊亲”“养其身，悦其心”，不仅要让父母吃饱穿暖，还要从精神上、心情上让父母高兴，喜笑颜开，脸上有笑容，有春风，才是儿女尽够了孝道。孝为万善之源，小孝孝于庭帑，大孝孝于天下，近孝孝于一时，远孝孝于万古。国学大师南怀瑾先生指出，树的根在地下，上下连接根深叶茂，人的根在上边，即其祖宗，子孙有孝心，祖宗宗祧的懿德才会依传到他身上，才会兴旺，才会得到幸福，如果一个不孝的子孙把自己祖宗精神切断了，灾祸、疾病都会由此引起，谁也救不了，是为“天做孽，犹可违，人作孽，不可活”，家如此，国如此，世界也如此。祭祖续谱就是缅怀祖先，启迪后人，培根续脉的最好方法。

当今国家领导人十分关爱人民大众，一切大政方针都是要让人民幸福。孟子指出，“民为贵，社稷次之，君为轻”，中国历史上他第一个明确主张民众利益至高无上，朝庭的利益要服从民众的利益，君王的利益要服从民众的利益和国家的利益。在那诸侯称霸的动乱年代，孟子周游列国，说服各国君主，如梁惠王和齐宣王，要他们施仁政，要舍生取义，关爱生民，他认为“仁，人心也，义，人路也”，“义”是“仁”的具体体现，是施“仁”的最终标准。孟子说：“生，亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也，生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也，死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。”这些精辟论述说的是，百姓要知孝，知义，知五伦八德，各国领导人更要知孝，知义，知五伦八德，为民垂范，以民为本，尤其要重视人民的生命，为人类的生存创造和平的社会环境和卫生的自然环境。倘若统治者只要利，不要义，为了维护自己的权和利，视人命如草芥，胡作非为，残害苍生，必将成为历史的罪人。

孟子以民为本，舍生取义的思想培育了一代又一代优秀中华儿女的人生价值观和对义的笃信，促进了世代的文明和进步，弘扬了以义为荣，为义而生的民族精神。我们作为孟子的后人为了有这样伟大的祖先而感到自豪！我们要以祖先为榜样修身立德，敦伦尽分，做好自己的工作，为社会进步尽一份努力。

讲述者为孟子第七十一代孙

会的进程。孟子曰：“斧斤以时入山林，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。”在经济建设中要遵循自然界的发展规律，按客观规律办事。温家宝在《中央经济工作会议讲话》中指出：“大力保障和改善民生，加强和创新社会管理。坚持积极的就业政策，多渠道开发就业岗位，加强就业扶助。”要完善社会保障体系，扩大社会保险覆盖范围，提高

统筹层次和保障水平，重视农民工的工作生活问题，帮助他们逐步解决在就业、居住、子女入学等方面遇到的困难。

新世纪，经济全球化和信息多元化趋势日益明显，国内和国际形势发生了深刻的变化。随着我国改革开放和市场经济的进一步发展，人们的社会生活方式也在发生着改变。不同行业、不同社会阶层的群体在各自利益的基础上形成

了比较复杂的社会关系，人们的价值观念、思想意识、思维方式都在社会现实中发生冲突。由此会带来诸如道德困惑、意志薄弱、拜金主义和享乐主义的滋生等社会问题。孟子道德教育思想中蕴含着许多道德教育的思想和方法，深刻的挖掘其价值，对于弘扬中华民族传统文化，加强当代道德建设的时效性、针对性，提高德育工作的水平大有裨益。

浅析孟子性善论下的“修身”思想

——例谈孟子的伦理思想

中国人民大学哲学院 吴 硕

摘要：孟子是儒家思想的集大成者，被尊称为“亚圣”。在孟子伦理思想中孟子对人性论研究上得出了与儒家人性论的主流思想相对应的性善论。孟子的伦理思想体系包含“王道”、“仁政”、“修身”“养心存性”等诸多方面。诚然，现有的关于孟子伦理思想的研究广泛而纷繁，文章从孟子的“存心养性”、“反求诸己”、“克欲严己”等修身观点为切入，浅析孟子以性善论为理论基础的伦理思想体系中的修身思想。

关键词：性善论 存心养性 反求诸己 修身

“德性”是中国儒家伦理思想体系中的特有概念，涉及到传统道德领域的人性论、道德修养论以及道德教育方法等诸多方面。孟子所理解的“德行”当然是以心性论而非西方认识论和本体论为基础的，这在很大程度上决定了《孟子》德行思想以心为基础，知至而有德行的思想体系。孟子继承和发展了早期儒家以修身为本的思想，并以“性善论”和“天人合一”说为理论基础，以修身之道为主干，以乐道精神为灵魂，创建了相对完整的关于修身思想的理论体系。

孟子的修身思想与其核心理论——“性善论”密切相关。孟子关于人性的问题的基本观点概括地说就是“人性本善”这个命题，“人性本善”也可以看做是孟子所有理论的出发点。在《告子章句》的名言就清楚地显示了孟子的人性本善的主张：“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，我固有之也，弗思耳矣”^①，孟子认为同情心、羞耻心、恭敬心、是非心这“四心”是人生来就有的，因为有了这“四心”，所以人才表现出仁、义、礼、智。

儒家特别重视道德的教化，主张“以德为政”，因而，儒家也就重视道德的自我修养和行为的自我提升，即修身。《大学》开篇有言：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物，物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”^②这里讲的就是修身、齐家、治国、平天下的思想。

孟子认为人人具有“四端”，但“四端”只是一个苗头、萌芽，所以必须“扩充”他们，而所谓“扩而充之”也就是人需要修身养性。孟子的修身之道在其性善论和天人合一的天道观的基础上主要包含存心养性、反求诸己、克欲严己等多重内容。本文结合孟子的伦理体系中的性善论侧重浅析孟

子伦理思想体系中的修身思想。

一. 存心养性

人有“善端”，但必须“扩而充之”。如何扩充？那便是“存心”与“养性”。存其心，养其性，所以事天也。（《孟子·尽心章句上》1）“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。孔子曰：“操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。”惟心之谓与。（《孟子·告子上》8）^③不难看出，孟子是由“心”而说“性”的，性善是因为心善。人人心中都有仁义，这个仁义之心就是人的良心或本心，表现出来就是善性^④。但这个“心”得“存”，“操则存，舍则亡”存心也就是养性了。基于性善说，孟子提出了关于道德的准则与观念，以及衡量的标准。依孟子看来，仁、义、礼、智的道德观念，皆是一个人性所固有的，是天赋的。君子与常人原本就是同一类，他们之所以能贤于、优于、高与常人，原因就在于他们善于“存心”。即所谓“君子所以易于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。”（《孟子·离娄章句下》28）与“庶民去之，君子存之”（《孟子·离娄章句下》）^⑤

孟子认为，修身的关键在于保存和扩充一个人本性所有的善端，而不致使它为外物引诱而丧失掉。由此孟子提出了“存心养性”的修身方法：其一是不为外界物欲引诱而“放其心”；他指出发挥心的作用，认识人固有的善性，从而就能认识天命了，存心养性以顺应天道，修身安心以安身立命。为此，孟子提出“养心莫善于寡欲”的思想。“其为人也寡欲，虽有存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”（《孟子·尽心章句下》35）其二是进行内心的修炼，即孟子所言：“吾善养吾浩然之气。”他认为，人心本有善端的丧失，全在于外界物欲的引诱，所以存心养性首先从减少物欲，节制欲望开始，但寡欲并不等于禁欲或绝欲，意在合理节制欲望，以保证身心健康发展。孟子对以上两点做了概括，“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。天寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”（《孟子·尽心章句上》1）。

对于合理的正当的物质欲望，孟子从来都是予以肯定，并认为必要的物质条件是养成道德的基础和前提。孟子曰：

“无恒产而有恒心者，惟士为能；若民，则无恒产，苟无恒心；苟无恒心，放辟邪侈……”（《孟子·梁惠王章句上》7）孟子不仅看到物质条件的适当满足对人们养成道德的重要作用，更看到艰苦环境对人的道德修养的积极作用，这也同“存心养性”的思想相契合。

儒家乃至中国哲学的伦理思想核心主旨之一都强调“人心”和“心性”，认为一个人不能完全由社会身份或物质条件来决定，而应该是由“心”来决定，但如何控制私欲和外在此因素的诱惑和侵蚀，就需要我们“养心”“养性”。个人的心需要养，如果不养的话，心就会变小，丢失，人也会变得自私，社会就会乱，人心就会散。孟子所谓的修身，也就是要“存心养性”，也只有心得以存，性得以养，人心才会正，人身才会得以修⑥。

二. 反求诸己

孟子关于“反求诸己”的思想有颇多的发挥，在《孟子》一书中，孟子提及的“反求诸己”、“反身而诚”、“自反”、“反”的话题，都体现了修身为本的思想。

人有恒言，皆曰“天下国家”。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。（《孟子·离娄章句上》5）⑦

“反身”的前提是要有一个“身”，“身”也就是儒家常用的另一个字“己”。孟子在这里讲的以修身为本，即“身”是“本”、是修身的基础，由“身”出发，进而才能把家、国、天下都治理好。

孟子的“反求诸己”，不仅提出了修养的目标，而且也详尽地论述了修养的方法。“修养”就是通过自我教育、自我改造、自我锻炼，来提高自身道德素质的客观过程。孟子认为，人皆有仁、义、礼、智四端，同时又认为这四端到后来难免被有的人所丢失。为了保存天赋的善性以及把丢失的善性找回来，就必须时时处处自觉主动地进行“存心”、“养性”，并求其放心。他说：“学问之道无他，求其放心而已矣。”学习的方法就是要已丧失的善良本性寻找回来。修身养性主要依靠人自身的内心动力来驱使，而不能依赖他人的外力推动。对此，孟子曾说：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也……”。对于人的“善端”、“仁心”，只要自己努力去保存并不懈追求，就能巩固或求得。为此，孟子明确主张“行有不得者皆反求诸己”，任何行为如果没有取得预期的效果，都要反躬自省⑧。孟子这种反省内求的修养方法既具有浓厚的理论思辨色彩，又蕴含着积极的社会功用，是十分可贵的。在他看来，一个人保持善端、求其放心，既不是迫于任何外部舆论的压力，也不是出于任何非道德的目的，而是完全从理性自觉的高度来看待道德修养的。

与“反求诸己”相同的是，孟子认为，修身做人必须反身内省，人应该经常地反省自责，检查自己。在这里，孟子主要强调两点：一是要建立和谐的人际关系。孟子说：“爱人不亲反其仁，治人不治反其智，礼人不善反其敬。行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归之。”（《孟子·离娄

章句上》4）。仁人爱别人，有礼的人恭敬别人。爱别人的人，别人也会恭敬你，这是做人的基本道理。二是要有知错就改的态度。孟子说：“古之君子，其过也，如日月之食，民皆见之；及其更也，民皆仰之。”（孟子·公孙丑章句下》9）。就是说，人不可能无过，重要的是在自我反省中，如果发现自己的言行确实有与天生的仁义善心相违背的地方，作为一个君子就要知错即改，而不能文过饰非，将错就错。这样百姓就会敬仰他。人心中的善性就是在这样持续不断的主观反省过程中得以发现、恢复和扩大，人的道德品行也就是在这种持续不断地反省过程中趋于成熟、完美。⑨这一点对于现代人来说更是处理人际关系的一剂良药。人如果想建立和谐的人际关系，都需要反身内省。孟子提出：“吾日三省吾身”，人只有经常地反省自己，才能够以他人作为镜子，剖析自己，不断地改正自身的缺点，从而才能获得修身，心性才会得以养。

三. 克欲严己

针对修身而言，除了前面讲到的两个主要的方面之外，孟子还主张克欲、严己。孟子修养学说的理论基础是性善说。既然人性本善，那么为什么在现实中又有不善之人，不善之举呢？那是因为受到了客观环境的引诱，一些人在追求物质享受的过程中，被不断膨胀的物质欲望压抑了自己的本性。因此，要保持人的善良本性而不至于使其丢失，就必须克制自己的欲望，把自己对物质享受的追求置于社会道德范围之内；而且，人应该更加注重对精神生活的追求。孟子指出：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有存焉者，寡矣。其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”（《孟子·尽心章句下》35）修养心性最好的办法就是克制物质欲望。在孟子看来，社会在发展和人民之间相处中，如果没有那么多的物质欲望，那么善良本性纵是有所丧失，丧失的也不会太多，如果物质欲望过于强烈，其善良本性即使能有所保存，真正能保下来的也是极少数的了。一个人如果不能控制自己的各种私欲（金钱欲、物质欲等），招之而来的就会是本性的丧失，而本性的丧失也带来了社会乃至国家的不安，因此必须严以律己。孟子一向反对那些一朝得志，便为所欲为，物欲横流的低俗之辈。他说：“古之人，得志，泽加与民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下”（《孟子·尽心章句上》）“鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也；鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒出。欲知舜与跖之分，无他，利与善之间也……。”⑩这都表明孟子非常强调严以律己。

四. 修身以俟之

朱子认为，“‘尽心、知性、知天’，此是致知：‘存心、养性、事天’，此时力行”。⑪其实，按照德行的内涵，尽心知性知天存心养性事天构成了一个由知到行、再由行到知的互动结构。在前文中已经论述了，孟子认为人存有“四端之心”，并使四端之心在德行中发挥作用。而这种发挥作用，也就是对人之本性的一种培养。应该说，存心养性是主体自身的积极修为，也即修身。

修身做人必须不断追求到的品格层次的提升。在《孟子》

伦理思想中人的道德品格分为善、信、美、大、圣、神六种层次，“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”（《孟子·尽心章句下》）。这六个层次的后一个层次都是在前一个层次基础上的深化。孟子认为善事最基本的，信与美以善为基础，即把四端善心发展到仁义礼智之性，并使其实实在在地存在于人本身。这些层次的不断提升需要道德主体的存心和内省。

从知的角度而言，修身也必然要经历内省的过程。内省作为儒家道德修养的一种重要方法强调自我的省察与认知。孟子曰：“仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也；我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有礼矣，其横逆由是也，君子必自反也，我必不忠。自反而忠矣，其横逆由是也……”（《孟子·离娄章句下》）。也就是说，如果别人对君子蛮横无礼，君子就必定要先自我反省。唯有先端正了自己的思想和行为，才能得到别人的信赖。这种对自我的省察与认知，就如同射箭一般，“射者正己而后发；发而不中，不怨胜己者反求诸己而已矣”（《孟子·公孙丑章句下》）。自我的省察将认知导向了自我。可见，孟子的修身思想特别注重道德主体性。

简而言之，存心与内省的本质意义都在于开启道德主体自我声明的内心觉悟。这种觉悟使个体道德生命与天道不断磨合，将天道的客体性从主体自我潜在的状态中挖掘出来，通过个人的立命宏显天道的内容和意义。孟子之言天道与孔子其实并无差别，孔孟之道的关于天道的这些言论其实也是对自身行为、对自身天命的觉悟。是故有“修身以俟之”。

孟子的修身思想深远而具有时代意义，对于现今社会也具有相当意义上的启迪和引导作用。对于孟子性善论下的修身思想，本文主要探讨了三个方面，即“存心养性”“反求诸己”“克欲严己”，通过这三个层次的浅析，我们感受到了孟子对于个人修养和本心的修养的重视。在孟子看来，人的本性为善，但与生俱来的善端需要我们在日后进行“养”，也就是说我们在发展和成长中，会面对诸多诱惑和困难，若想要在这纷杂的世界中保持自己的真我，保持自己的本心，保持心的善，就要通过修身来养性存心。孟子的修身思想涵盖了人们的行为、思想、道德等诸多层面，本文仅从孟子性善论的基础上出发，对孟子修身思想进行了浅析，孟子的修身之道主要是存心养性和反省内省，我们应当更加深入感悟孟子的修身智慧，养心，养性。

①杨伯峻，《孟子译注》，中华书局，2008年版，第200页。

②王国轩，《大学·中庸》，中华书局，2006年，第2页。

③杨伯峻，《孟子译注》，中华书局，2008年，第233页、第153页、第203页。

④万光军，《孟子仁义思想研究》，山东大学出版社，2009年，第11页。

⑤参见杨伯峻，《孟子译注》，中华书局，2008年版。本文所引用今本《孟子》的原文皆引自杨伯峻著《孟子译注》，

中华书局，2008年版。

⑥参见吴晓明，孙向晨：《孟子精读》，复旦大学出版社，2010年，42页。

⑦杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，2008年，第125页。

⑧丁冠之：《孟子研究论文集》，山东大学出版社，1994年。

⑨参见王霞：《浅释孟子的修身学说》，《管子学刊》，2009年第1期，第53页。

⑩《十三经注疏》整理文员会：《孟子注疏》，北京大学出版社，1999年。

(11)《朱子语类》第四册，中华书局，1986年版，第1427页。

参考文献

1. 杨伯峻：《孟子译注》[M]，中华书局，2008年版。
2. 吴晓明，孙向晨：《孟子精读》[M]，复旦大学出版社，2010年版。
3. 丁冠之：《孟子研究论文集》[M]，山东大学出版社，1994年版。
4. 王国轩：《大学·中庸》[M]，中华书局，2006年版。
5. 万光军：《孟子仁义思想研究》[M]，山东大学出版社，2009年版。
6. 王霞：《浅释孟子的修身学说》[J]，管子学刊，2009年第1期。
7. 《十三经注疏》整理文员会：《孟子注疏》[M]，北京大学出版社，1999年版。
8. 《朱子语类》第四册[M]，中华书局，1986年版。



孟凡柱
水粉花卉

孟子“知言”说考析

安徽师范大学政法学院 郭淑新

一、何谓“知言”？

《孟子·公孙丑上》中有这样的记载：学生公孙丑问曰：“敢问夫子恶乎长？”孟子曰：“我知言，我善养吾浩然之气。”公孙丑问曰：“何谓知言？”孟子曰：“诌辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。”可见，孟子“知言”主要表现在：片面的言辞，知道它欺骗隐瞒、掩盖遮蔽的原因；浮夸的言辞，知道它不切实际、虚晃失陷的原因；邪异的言辞，知道它诡异狡黠、偏离正道的原因；搪塞的言辞，知道它理屈词穷、无言以对的原因。孟子对“知言”的回答，意味着他善于分析研究他人的言辞，并能够探寻出形成种种背离道义的言辞的是非得失之原因，从而不被诌、淫、邪、遁辞所蒙蔽。在此意义上说，“知言”实际上是一种辨别言辞是非得失的能力。

在孟子看来，具有理想人格的君子、贤人、圣人之所以能够“知天命”、“随心所欲不逾矩”（《论语·为政》），可以“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”（《礼记·中庸》），关键在于禀赋着“知言”的能力，能够在心中确立一个判别言辞是非得失的标准。“宰我、子贡善为说辞；冉牛、闵子、颜渊善言德行。孔子兼之”（《孟子·公孙丑上》以下只注篇名）。

以孟子之见，人之所以为人，就在于人之心天生有“善端”。“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心”（《离娄下》）。朱熹借杨时之口曰：“孟子一书，只是要正人心：教人存心养性，收其放心”。^①惟其以仁义为心，而就心上集义，于是，是非善恶，纤毫莫遁，天下之言，亦无不知其得失之所在。对此，“程子曰：心通乎道，然后能辨是非，如持权衡以较轻重，孟子所谓知言是也。又曰：孟子知言，正如人在堂上，方能辨堂下人曲直；若犹未免杂于堂下众人之中，则不能解决矣。”^②言下之意，知言者具有高于常人之境界与智慧。

朱熹认为，孟子关于“知言”的内涵，主要是指“知理”：“知言，知理也。……若知言，便见得是非邪正。”^③“穷理则在知言之前。穷理，是做知言工夫，能穷理，然后能知言。……知言，正是格物致知，苟不知言，则不能辨天下许多淫、邪、诌、遁。将以为仁，不知其非仁；将以为义，不知其非义，则将何以集义而生此浩然之气”。^④朱熹以《大学》格物致知的理念诠释孟子的知言说，维护了经典文本的历史性本色。“格”有认识、研究、探索之意，“格物”就是亲历其事，亲操其物，即物穷理，求为真知。在读书中求知，在实践中

求知，而后明辩事物，尽事物之理——达到对事事物物的“理”的真“知”。求为真知，亦是从推致事物之理中，探明本心之知。如一面镜子，本来全体通明，只被物事昏蔽，暗淡不清，现在逐渐祛蔽，使恢复光明，便有了真知。所谓“知”，不仅指德性之知，亦涵摄对具体事事物物之理的知。知既至，则能明是非、辨善恶，闻见所及，了然胸中。物格而后知至，包括“知言”。“知言者，尽心知性，于凡天下之言，无不有以究极其理，而识其是非得失之所以然也”。^⑤

元代许谦在《读孟子丛说》中写到：“知言即是知道……知道理明，故能知天下之言之邪正得失。”这里的“道”，即仁义之道。在此，许谦论证了“知言”、“知道”与“理明”之间的逻辑关联：“知言即是知道”，“知道”方能“理明”，“理明”方能“知天下之言之邪正得失”。孟子亦是在此意义上认为：“仁则荣，不仁则辱。今恶辱而居不仁，是犹恶湿而居下也。如恶之，莫如贵德而尊士。贤者在位，能者在职，国家闲暇，及是时，明其政刑，虽大国，必畏之矣。诗云：迨天之未阴雨，彻彼桑土，绸缪牖户。今此下民，或敢侮予？孔子曰：为此诗者，其知道乎！”（《公孙丑上》）在孟子看来，孔子夸赞诗经的作者“知道”亦即“知言”。唯有知道、知言，方能确立判明言辞是非善恶之标准。这一标准不是一己之见，而是通达、显现人之本心的仁义礼智。“仁义礼智根于心”（《尽心上》），有了恻隐之心（仁之端）、羞恶之心（义之端）、辞让之心（礼之端）、是非之心（智之端），才能真正地认清、判明他人或自己心思的正邪、言辞的是非。“知言”（“知道”）是一个秉持圣人之教，存心养性，收其放心的过程，亦是一个遏恶意之既萌，扬善念之未生的过程。未生已生，则心无偏邪。心无偏邪，才能“明明德于天下”。

而“古之欲明明德于天下者，先治其国，欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。致知在格物。”“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”（《礼记·大学》）。“近道”是“知道”的前提和基础。《易传》认为天道与人性是相通的，《说卦传》曰：“昔者圣人之作《易》也，……和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”，“将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”。这里的“命”即天命、客观必然性。“性”即万物之性，亦包含人之性。人性来自天命，正如《中庸》所言：“天命之谓性”。人性归根到底是天道在人身上的落实或显现。天人合一的真谛是人与天相配，因为天德寓于人心，

“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》）。因此孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”（《尽心上》）。“知言”须“尽心”，即尽可能地克服人心中的各种偏见、私见和妄见，不被其所累、所牵，方能“知性”、“知天”。“所谓率性，循天理是也”。⑥在此意义上说，“知言”即是对生命的把握（“知性”）、对天理的体悟（“知天”）。

在孟子看来：“大舜有大焉，善与人同，舍己从人，乐取于人以为善。”（《公孙丑上》）朱熹将此诠释为：“善与人同，公天下之善而不为私也。”⑦圣人之所以能和平天下，就在于能通人心、感人心。对此，子思在《中庸》中有切身体悟：“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”。尽人之性又尽物之性，既是自我“内明”学养的一种功夫，亦是“知言”的基本要义。

综上所述，“知言”的内涵即是知道、知理。知道、知理须尽心、知性、知天。对此，北宋思想家欧阳修认为：“孔子之后，惟孟轲最知道”（《欧阳修全集》卷66）。也可以说，自孔子之后，惟孟子最“知言”。

二、“知言”何以可能？

关于“知言”的重要性，孔子早已揭示：“不知言，无以知人也”（《论语·尧曰》）。对此，朱熹解释为：“言之得失，可以知人之邪正”。⑧儒家思想的要旨，在一定意义上说就是教人如何“知人”、“做人”。既然“知言”如此重要、“知言”与“知人”的关系又如此密切，那么，“言”为何可知？亦即知言何以可能？

在孟子看来，“知言”之所以可能，就在于“言”“生于其心”（《公孙丑上》），是对人的心灵运思的产物——“意”（或“思”）的表达。“人之有言，皆出于心。其心明乎正理而无蔽，然后其言平正通达而无病”。⑨孟子的“知言”说是建立在心、言、意三者具有同一性的基础之上的。“言”是思维之外壳，是表辞达意之工具；“意”作为心灵运思的产物，既可以存在于以文字为载体的文本里，也可以存在于人们脱口即出或即逝的声音中，亦可以存在于人们心灵的默想里。无论“意”遁迹何处，总是与“言”相依相伴。

直抒之言较为易知，曲表之言则较为难知，难知不等于不可知。依孟子之意，既然言“生于其心”，且“人之同心也”（《告子上》），那么，外显的言辞与内在的心性就必然处在内外表里的逻辑关系之中，言是心性的外展，心性为言的依据。这一逻辑预设，在《礼记·大学》中亦被揭示：“诚于中，形于外”。西汉的扬雄则将这一逻辑预设加以提撕，将其上升为一般规律，提出了“心画心声”说。他在《法言·问神》中指出：“言，心声也；书，心画也；声画形，君子小人见矣。”在扬雄看来，“言”和“书”乃人们“心”中真情实感的流露。“君子”之所以敢于表达心曲是因为“君子不言，言必有中”。“无验之言之谓妄。君子妄乎？不妄”（《法言·君子》）。

东汉的王充进而把“心画心声”作为基本原理，倡导一种内外表里，自相副称的经典诠释样式：有根株于下，有叶荣

于上，有实核于内，有皮壳于外。文墨辞说，士之荣叶皮壳也。实诚在胸臆，文墨著竹帛，内外表里，自相副称，意奋而笔纵，故文见而实露也（参见王充《论衡·超奇》）。在王充看来，在意奋与笔纵、文见与实露之间，存在着因果关联。南朝的刘勰在前人认识的基础上，又进一步予以发挥：“夫情动而言形，理发而文见，盖沿隐以至显，因内而符外者也”（《文心雕龙·体性》）。正所谓：文如其人、言如其人。

在中国古代思想家那里，承认“言”与“意”之间的关联，并不意味着否认言与意之间的差异性、不完全一致性。此种传统由来已久，早在《易传·系辞上》中就有记载，“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’”也就是说，“言”虽然是表达“意”的工具或手段，但却难以表达“意”的全部内容。三国魏荀粲亦主张“言不尽意”，认为“象外之意，系表之言”都是“蕴而不出”，所以“六籍虽存，固圣人之糠粃”（参见《三国志·魏书·荀彧传》）。王弼在此基础上进而提出“得意忘言”，“得意忘象”说（参见王弼：《周易略例》）。而晋欧阳建则著《言尽意论》力主“言尽意”。在他看来，由于“世之论者以为‘言不尽意’由来尚矣”，因而特别强调“理得于心，非言不畅；物定于彼，非名不辩。言不畅志，则无以相接；名不辩物，则鉴识不显”。即是说，事物规律（理）靠语言表达；对客观事物的辨认靠名称识别。言如果不能表达意，人和人就无法交流；名称如果不能辨别事物，人就无法获得认识。在此，欧阳建指出名言是传达思想和实现认识的工具，“苟其不二，则言无不尽矣”（《言尽意论》）。他关注的是如实地、直接地反映事物的名言，是能够充分地表达意义或思想的。

由上可见，中国古代思想家无论是主张“言不尽意”、“得意忘言”，还是力主“言无不尽”、“言尽意”，都拥有一个共同的前提：言与意具有同一性——语言具有表达思想的功能。在这个共同的前提下，再去谈论言、意二者之间是否存在张力或差异。至于主张言辞难以完全表达、或只能曲折表达、或有意隐匿表达、或可以完全表达思想，则见智见仁。中国哲学史上的“言意之辨”的实质，就在于探讨言意之间或言与心灵运思之间的关系。

孟子不仅认为言“生于其心”，主张言与心灵运思及其产物——意具有同一性，而且还十分强调言必须具有真实丰满的内容：“言无实不祥”（《离娄下》），“充实之谓美”（《尽心下》）。这不仅充分地注意到了“言”与“意”之间的内在联系，而且还特别推崇言表意既应“真实”，还应“充实”。这种具有真实性、充实性的言辞，是可以表意、达意的。至于言在何种意义上是意的真实流露，在何种意义上有隐匿或“蕴而不出”之意，那就要根据具体情形加以判断，这亦是“知言”所要求的必备功课。既然“言生于心”，“人之同心也”，“言”与心灵运思的产物“意”具有同一性，那么，知言亦就成为可能。

三、何以“知言”？

既然“知言”是可能的，那么，何以“知言”或以何“知言”？

关于“知言”与“养气”的关系，孟子虽然没有明说，

但如果细察《孟子》原文，便可发现：“知言养气，虽是两事，其实相关，正如致知、格物、正心、诚意之类。若知言，便见得是非邪正。义理昭然，则浩然之气自生。……‘知言，知至也，养气，诚意也。’……‘格物则能知言，诚意则能养气’”。⑩“知言，然后能养气。孟子说养气，先说知言。先知得许多说话，是非斜正。都无疑后，方能养此气也。”⑪然而，“知言”又植根于“养气”。善养浩然之气，“仰不愧于天，俯不忤于人”（《尽心上》），自然会增强辨别言辞之是非善恶的能力。劳思光认为，孟子的养气说属于成德之学。以德性我为主宰，故必以志帅气，且必以心正言。⑫这亦是儒家文化成精神的特征所在。

在孟子那里，知言与养气、为文与为人之关系甚为密切。养气的过程亦是生命主体的道德践履过程。道德实践是德性主体与天道相通的桥梁，是体悟天道的契机。天道性命相互贯通：“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流”（《尽心上》）。主体的道德实践（修养功夫）并非只是本心自觉之事，同时亦是天道的具体落实；天道亦非只是客观的存在，同时也是德性主体的自觉呈现。而真正能够贯通天道性命的是既“知言”、又“善养吾浩然之气”的君子。

程子曰：“孟子有功于圣门，不可胜言。仲尼只说一个‘仁’字，孟子开口便说仁义；仲尼只说一个‘志’，孟子便说许多养气出来。只此二字，其功甚多。又曰：孟子有大功于世，以其言性善也。又曰：孟子性善养气之论，皆前圣所未发。……孟子有些英气。才有英气，便有圭角。”⑬在朱熹看来，《孟子》对《论语》具有“发越”之功，知言养气说便是孟子对孔子思想发挥与推廓的具体体现。“千变万化，只说从心上来。人能正心，则事无足为者矣。大学之修身齐家治国平天下，其本只是正心诚意而已。心得其正，然后知性之善。故孟子遇人便道性善”。⑭

公孙丑问曰：“敢问何谓浩然之气？”孟子对曰：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。我故曰，告子未尝知义，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也，无若宋人然。宋人有闵其苗之不长而揠之者，芒芒然归，谓其人曰：今日病矣！予助苗长矣！其子趋而往视之，苗则槁矣。天下之不助苗长者寡矣。以为无益而舍之者，不耘苗者也；助之长者，揠苗者也。非徒无益，而又害之”（《公孙丑上》）。

以孟子之见，所谓浩然之气，虽然难以言表，但还是可以描述的：它是一种伟大、刚劲、正直之气，浩然之气与义一样都是自人内心生出，而非由义自外烁以形成，因此在养习上应当“直养”，以保持、顺应、遵循为主，决不能揠苗助长，否则，只会适得其反。对此，朱熹认为，“集义，犹言积善，盖欲事事皆合于义也”。⑮

公孙丑又问孟子：“夫子加齐之卿相，得行道焉，虽由此霸王，不异矣。如此，则动心否乎？”孟子曰：否，我四十不动心。曰：若是，则夫子过孟贲远矣。曰：是不难，告子先我不动心。曰：不动心有道乎？曰：有。……又曰：持其志，无暴其气者，何也？曰：志壹则动气，气壹则动志也。今夫

蹶者趋者，是气也，而反动其心”（《公孙丑上》）。可见，孟子认为“养气”（气即心气）即“养心”。而“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣”（《尽心下》）。“故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能”（《告子下》）。养气的结果最终将达到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”（滕文公下）的“大丈夫”气概。这种大丈夫即是拥有与道同体的浩然之气。

孟子认为，欲“知言”，除了“养气”这一道德践履的功夫，还需掌握具体的认知方法或途径。对此，孟子提出了“以意逆志”说和“知人论世”说。孟子主张：“不以文害辞，不以辞害志，以意逆志，是为得之”（《万章上》）。要“知言”，就不能拘泥于“文本”中的个别字句的表面意义，而应当从整体上把握文本的思想内容，体会作者的创作意图。要“知言”还需“知人论世”。孟子谓万章曰：“一乡之善士斯友一乡之善士，一国之善士斯友一国之善士，天下之善士斯友天下之善士。以友天下之善士为未足，又尚论古之人。颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也。是尚友也”（《万章下》）。要了解作者的作品，就必须对作者的生平和写作时代背景有一定的认识。清代学者章学诚将此诠释为：“不知古人之世，不可妄论古人之辞也。知其世矣，不知古人之身处，亦不可以遽论其文也”（《文史通义·文德》）。可见，孟子的“以意逆志”说与“知人论世”说相辅相成，共同为“知言”提供了方法论依据。

四、“知言”与“立言”

据《左传·襄公二十四年》载，春秋时期鲁国的叔孙豹认为：“太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓三不朽。”唐代孙颖达在《春秋左传正义》中将三不朽界定为：“立德谓创制垂法，博施济众”；“立功谓拯厄除难，功济于世”；“立言谓言得其要，理足可传”。明确地将立言视为将真知灼见形成语言文字，传于后世。

“言”或所立之“言”（主要是指以文本形式传于后世）乃作者之心声，是作者的生命体验，是秉性情之道，得天理之自然，是“情动而辞发”（刘勰语）。《孟子》一书即是孟子性情、品格、意志、睿智的集中体现，亦是其立言的表征。

相对于某个具体的认知或德性主体而言，“知言”既包括知人之言，亦涵摄知己之言；“立言”则主要指立己之言。“知言”须养气，养气即养心，养心须反身内求、反身诸己、诚意正心，才能“知道”、“知理”，具有明辨言辞之是非得失的能力。而“立言”，则必须在“知言”的前提下，以内在的精神品格之美，立出美而合宜之“言”。亦即是说，“养气”，方能真正“知言”，“知言”，方知如何“立言”。

孔子认为“言”、“德”相通：“有德者必有言”（《论语·宪问》）；亦认为“智”、“言”相贯：“知者不失人，亦不失言”（《论语·卫灵公》）。孟子对孔子的思想予以“发越”，认为知言、立言皆须养气。气全则精神全，其为文则刚而敏，治事则果而断，正所谓“先立乎其大者，则小者弗能夺也”

(《告子上》)。如果大丈夫善养浩然之气，那么，就能够“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”(《公孙丑上》)。

孟子曾天才地预言：“圣人复起，必从吾言矣”(《公孙丑上》)。孟子的养气说对后世的影响至深至广，刘勰的《文心雕龙·体性》明显地受到孟子养气说的诱发，并影响到之后整个文坛的风气。刘勰将“气”推廓到了作者的整个“情性”。“若夫八体屡迁，功以学成，才力居中，肇自血气；气以实志，志以定言，吐纳英华，莫非情性。”正因为作者的“情性”不同，作品才千差万别，可谓：辞为肌肤，志实骨髓。譬如“长卿傲诞，故理侈而辞溢”，“叔夜俊侠，故兴高而采烈”。气，作为一种血气，身体的一种活力，一旦与其他要素结合，便能生发出“才气”、“志气”、“勇气”、“辞气”。在刘勰看来，作品风格形成的内核是作者的情志、情理、情性，作者有什么样的情志、情理、情性，作品就会形成什么样的风骨，“情者，文之经；辞者，理之纬，经正而后纬成，理定而后辞畅，此立文之本源也。”(《文心雕龙·情采》)

以孟子之见，“气”是“集义所生”，如果“配义与道”，就会产生“浩然之气”。也就是说，养气须内养，通过内心的自我修养以蓄气养德。这种“气”用于作文“立言”，便会形成浩然之“文气”。对此，韩愈认为：“不知言之人，乌可与言；知言之人，默焉而其意已传。”“将蕲至于古之立言者，则无望其速成，而诱乎势力，养其根而俟其实，加其膏而俟其光。根之茂者其实遂，膏之沃者其光晔。仁义之人，其言藹如也。”(韩愈：《答李翱书》)怎样才能达到“其言藹如”？韩愈指点迷津：“非三代两汉之书不敢观，非圣人之志不敢存”，“行之乎仁义之途，游之乎《诗》《书》之源，无迷其途，无绝其源”(《同上书》)。惟如此，才能“气以实志，志以定言”，“然后浩乎其沛然矣”(《同上书》)！

孔子基于立言的重要性曾经说过：“一言而兴邦”，“一言而丧邦”(《论语·子路》)。历代先贤，都把立言看作自己的神圣使命。“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝

学，为万世开太平”，凸显了先哲立言的宏大志向。《孟子》作为中国优秀传统文化的经典文本，氤氲着孟子尽心、知性、知天的圣贤气象，是孟子“知言”而“立言”的智慧结晶。这一文本对于今人为人为学、知言立言仍有其不容低估的时代价值。对此，后人惟有“悠游涵泳、切己体察”，方能领悟孟子“浩然之气”的大丈夫之志，体验孟子“知言”、“立言”的深远寓意。

参考文献：

①朱熹：《四书集注》，长沙：岳麓书社1985年版，第240页。

②同上书，第286页。

③(宋)黎靖德：《朱子语类》卷五十二，北京：中华书局1999年版，第1241页。

④(宋)黎靖德：《朱子语类》卷五十二，北京：中华书局1999年版，第1261页。

⑤朱熹：《四书集注》，长沙：岳麓书社1985年版，第284页。

⑥朱熹：《四书集注》，长沙：岳麓书社1985年版，第241页。

⑦同上书，第295页。

⑧同上书，第235页。

⑨同上书，第286页。

⑩(宋)黎靖德：《朱子语类》卷五十二，北京：中华书局1999年版，第1241-1242页。

(1)同上书，第1241页。

(2)参见劳思光：《新编中国哲学史·一》，台北：三民书局，民79，增订五版，第162页。

(3)朱熹：《四书集注》，长沙：岳麓书社1985年版，第239-240页。

(4)同上书，第240-241页

(5)同上书，第285页。

· 孟子典故

出类拔萃

一天公孙丑向孟子问道，公孙丑问：“请问他们(宰我、子夏、有若)之间的不同之处？”孟子说：“宰我、子贡、有若，他们的智谋足以知道圣人，他们再卑劣也不至于阿谀奉承。宰我说：‘依我来观察孔夫子，其贤能超过尧、舜远多了。’子贡说：‘见其外表就知道其政务如何，听到其音乐就知道其君施政的规律，即使从百世之后来评价这百世中的君王，也没有一个人能违背孔夫子的观点。自有人类以来，没有孔子这样的人。’有若说：‘难道只有民众有高下之分吗？麒麟比于走兽，凤凰比于飞鸟，泰山比于土堆，河海比于水塘，都是同类。圣人比于民众，

也是同类。高出同类，超越群体，自有人类以来，没有谁比孔子更负有盛名的了。’”

原典：曰：“敢问其所以异？”曰：“宰我、子夏、有若，智足以知圣人，不至阿其所好。宰我曰：‘以予观於夫子，贤於尧、舜远矣。’子贡曰：‘见其礼而知其政，闻其乐而知其德；由百世之後，等百世之王，莫之能违也。自生民以来，未有夫子也。’有若曰：‘岂惟民哉！麒麟之於走兽，凤凰之於飞鸟，泰山之於丘垤²⁸，河海之於行潦：类也。圣人之於民，亦类也。出於其类，拔乎其萃。自生民以来，未有盛於孔子也。’”——《孟子·公孙丑上》

孟子与怀特海审美教育思想比较

合肥学院艺术设计系 李春娟

提 要：孟子的审美教育是儒家审美人格修养的重要组成部分，体现了传统儒家美学以道德为基础的价值统会观。怀特海的审美教育是对西方现代性进程造成的价值分裂的批判，体现了过程哲学对于生命的有机整体性的维护。尽管时代背景差异巨大，但二者在审美教育的价值论起点、审美教育过程的节奏性以及审美教育的终成上，都有很大的相似性。比较分析孟子与怀特海审美教育观的异同，利用过程教育的现代视角反观儒家美育理念，既可以在当代语境下利用“他者”激活孟子美学的现代意义，也可以建立跨文化对话的学术基点，推动儒家美育思想的现代转型。

关键词：孟子 怀特海 审美教育 人生价值

在传统儒家美学现代转型的过程中，如何寻找传统与现代的接契点，以使传统资源在历经长时间的断裂与疏隔之后重建赖以存在的现代语境，这是传统儒家美学能否在现代获得重生的关键。怀特海开创的过程哲学（亦称有机哲学）以“过程即实在”的机体宇宙论、价值论和自然神论批判了西方的二元论、实体论、机械唯物论与科学分析主义，既是当代西方哲学的重要生长点，也有充足理由成为中国美学返本开新的重要理论接契点。正如怀特海在《过程与实在》中所说的：“有机哲学似乎更接近于印度或中国的某些思想特征，而不是像西亚或欧洲的思想特征。”^①

过程教育是过程哲学的重要组成部分，它提倡教育的价值性、过程性、开放性和有机性，将道德教育、审美教育和知识教育融于一身，以直接对抗西方现代性进程所带来的知识分化、身心异化等一系列价值危机和意义危机。从过程教育的视角反观儒家美育思想可以发现，孟子的审美人格教育正契合过程教育关于教育的目的、过程与特征的诸多理想，考察、比较孟子与怀特海审美教育观，既可以在当代语境下利用“他者”激活孟子审美教育的现代意义，也可以建立跨文化对话的学术基点，推动儒家美育思想的现代转型。

一、性善论与上帝之爱：审美教育的价值论起点

儒家美学以道德为统领，以真善美的合一为主体特征。作为亚圣，孟子对性善论的形上论证既为儒家哲学提供了道德奠基，也为审美人格的成长提供了逻辑起点，奠定了儒家审美教育的价值论基础。而怀特海的审美教育则力图勘破西方现代教育的知识论框架，以恢复传统教育对人生价值的强调。它借用过程神论中的上帝观重建了审美教育中的价值论起点，并利用过程哲学的有机性、开放性等观念，阐释了个体生成过程中的价值统一性。

（一）性善论与孟子的道德奠基

道德是儒家建构其哲学、美学、政治学的基础，如何保证道德作为理论基础的有效性，这是自孔子以来儒家思想发

展中的核心问题。孔子率先确立了“仁”作为儒家“为己”的人生修养目标，并强调了仁的内在特性，提出了“为仁由己”的向内修养方法，但孔子没有进一步追溯仁的内在根源问题。孟子认识到，为了给儒家学说确立牢固的根基，必须为道德的普遍有效性提供某种理论论证，法国汉学家于连将这种论证称为“道德奠基”。

于连在《道德奠基——孟子与启蒙哲人的对话》中认为，孟子的道德奠基所走的路线是“不忍之心——天道”的论证模式，这是一种由个体到天道的超越形上学路线。于连发现，孟子的论证中很少有道德说教的成分，他的出发点是“不忍之心”、“善端”。“道德的产生就是‘不忍之心’的当下流露，譬如见孺子将入井，便当下心惊，起而相救。这个过程完全是自然的反应，没有任何功利的考虑，甚至救人的举动都是不受主体控制的，这就是孟子所说的‘由仁义行，非行仁义也’（《孟子·离娄下》）。孟子就是在对‘不忍之心’的发现与培养中认清了自己的本性，并且逐步扩大，最终上达于‘天道’。也就是说中国人对于道德之根基的体察是从主体之心开始的，然后扩展到上下与天地同流，即进入到了一个形而上的‘天道’流行的境界，从而得出了‘元者，善之长也’（《易传》）的结论。然后再返过来观察自身，于是知道‘天命之谓性，率性之谓道’（《中庸》）。这样就打通了人心与形而上的天道，同时也能够很好地解释为什么在某些情况下（譬如见孺子将入井），我与非我的界线会突然不受主体控制的完全消失，因为人的生命与本性、人心之善端都有一个共同的来源。”^②

如此一来，孟子便从道德形上学的角度为性善论确立了先验的根基，而对内心善端的培养由此成为儒家审美人格培养的第一步。

（二）上帝之爱与怀特海的道德奠基

怀特海同样渴望为个体存在确立牢靠的价值基础，然而他比孟子面临着更为苛刻的现实环境。一方面西方没有中国式的天人合一传统，从人道到天道的形上论证已不可能。另

一方面，怀特海还面临着启蒙运动所带来的一系列知识分化与价值中立的现状。人类现代化的进程同时也是文化价值的分化进程，传统社会统一于一体的真善美被分化出来，以获得自身的独立发展，从而形成现代科学、伦理学和美学等学科系统，现代教育正是基于这种学科分化而确立起来的知识论体系。当真善美这些切实可行的人生价值被科学、伦理学和美学这些体系严谨的学科所替代，现代教育中对学科自律和知识体系的追求也导致了教育过程中价值危机的显现。真善美的整体性不复存在，感性与理性被条块分割，过去整体性状态下产生的和谐与美感被精神世界的焦虑、冲突和疲惫和迷失所取代。因此，怀特海认识到，现代社会比任何时代都更需要确立价值的完整性和崇高性，怀特海对教育的重新规划正是力图勘破西方现代教育的知识论框架，以恢复传统教育中对人生各项价值的肯定与重视。

为重新竖立价值的权威，怀特海与孟子一样，首先对人生价值做了形上论证，而他借以价值奠定的是过程神论中的上帝观念。怀特海所理解的上帝并非西方传统的实体论上帝，而是内在于宇宙的创造性力量。怀特海在对西方传统人格神进行批判，同时确立过程上帝观的过程中，直陈自己受到了印度和中国儒家思想的影响。他在《形成的宗教》一书中说：“所有印度与中国的宗教思想，那些已被加以精确解释的，都否认人们有对于作为宇宙本体的‘终极人格’的直观。就中国儒家哲学来说如此，对佛教哲学与印度哲学来说也如此。有时或许有负担道的个人出现，但道体本身却是非人格的”^③。怀特海认为，儒家理解的这种非人格的道体表达了一种宇宙的秩序，它是一种既超越而又内在的形上学原理。在这种理解的基础上，怀特海改造了西方的上帝观，并把开放的创造性视为上帝的第一属性特征。怀特海认为，上帝的创造性源于他对世界的爱，他把爱实现于他的创造性过程，从而将人间变成天国，人也因此而被赋予爱和创造的价值属性。

实际上，怀特海只是借用了传统基督教的上帝观念，他想要表达的是类似于中国的超越而内在的形上学原理，他的上帝与儒家具有生生之德的“天道”观有相似之处，而他对于上帝之爱的阐释就其作用而言也有似于孟子对内在善端的形上论证。所不同者在于，孟子对内在道德的形上论证是由当下体悟出来，是由内在而超越，同下而上的。而怀特海对内在道德的论证却是由上帝的创造性引申而来，是由超越而内在，由上而下的。显然，与怀特海相比，孟子的论证更具有中国天人合一的圆融思维的特点，也比由超越性精神向内在的铺陈更有说服力。

二、“神”与“超体”：审美教育的终成及其节奏论分析

关于审美教育的终成，孟子与怀特海显然都倾向于真善美价值的综合论。无论是孟子的性善还是怀特海的上帝之爱，都是只是个体成长的价值起点。而在其终成境界，孟子提出了“神”，而怀特海提出了“超体”的概念，然而从起点到终成，两人同样珍视审美人格形成的过程及其节奏。

（一）孟子论审美人格生成的节奏性

以性善论为基础，孟子提出了审美人格生成过程中的六层境界，即善、信、美、大、圣、神。孟子在讨论乐正子之人品的时候，提出：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。”^④

这六层境界显然是依次上升的。善是最基础的品格，朱熹《孟子集注》说：“天下之理，其善者必可欲”^⑤，因此善可以被看作值得追求的外在礼仪和内在仁义的合称。信是“有诸己”，也就是发现善的品德内在于己，这是主体向内的道德反思和沉潜，因此，它比善更多了一层道德自觉。美是“充实”，朱熹说：“力行其善，至于充满而积实，则美在其中而无待于外矣”。^⑥可见，充实不仅是主体对自在的道德本性的发现，同时还包含道德实践以及由此而带来的快乐感和满足感。大是“充实而有光辉”，进入此一阶段，个体的道德品格已经不仅内在于己，而且向外散发出一种不可抵挡的人格的光辉与美感，因此“大”是一种人格气象，孟子常说要善养“浩然之气”，这种气就是真善美同具一身而外显的光辉。朱熹认为这是：“和顺积中，而英华发外；美在其中，而畅于四支，发于事业，则德业至盛而不可加矣。”^⑦圣是“大而化之”，化是化育，它是一种主动的责任担当，主体不仅要提升自身的人生境界，同时也行参赞化育之功，以成就他人的道德成长，孟子说：“君子所过者化，所存者神，上下与天地同流”^⑧，可见能化者，其精神已经可以上达于天道，孔子即是有天下担当的圣人。神是“圣而不可知”，朱熹认为，神只是对圣人境界的描述，“非圣人之上，又有一等神人也”^⑨，圣人化育天下而不见其事功痕迹，这种能力“不思不勉，从容中道，而非人力之所能为矣”^⑩。朱熹对神的评价已经类似于孔子对天道化育之功的盛赞，孔子说：“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”⁽¹¹⁾〔(11)杨柏峻：《论语译注》，北京：中华书局1980年，第188页。〕而圣人动静之间，莫不体天合道，无言独化，这种能力的确是非常神妙的。

从孟子的论述来看，善、信、美、大、圣、神尽管境界不同，但他最终的人格理想是将这六层境界统一于一身，既有真善美的价值统会，又有化育天下的价值实践。在圣人身上，真善美是无法分割的，最高的道德境界中，也包含了浓烈的美感体验，而在最高的审美境界中，也有道德的充实和满足。而人生的真理就在于发现并实现天道与人道的合一。因此，孟子的人格理想是综合的，这既是他的审美教育，也是他的道德教育。

（二）怀特海论审美人格生成的节奏性

与孟子一样，怀特海也强调人格生成的价值性和节奏性。但他对于教育过程的强调是直接针对西方现代教育的学科分化和机械性思维。

怀特海认为，学科分化之后的现代教育，忽视了人的有机整体性。一方面现代教育把学生视为可以随意拼装的“七巧板”、“空心人”，另一方面，把教育的过程视为均速不变地“往行李箱里装物品的过程”，人的大脑仿佛是一个的匣子，里面被塞满了各种各样陌生的、与我们无关的东西。因此，怀特海认为，现代教育忽视了现实生命的丰富性、有

机性、整体性，也忽视了教育的规律和人的真正的需求。填鸭式的教育只能培养出缺乏想象力的书呆子，最多也只能培养出机械地凭知识做事的操作工，这些人无法将学习的过程与道德成长和审美愉悦结合起来，开启了知识，却丢失了灵魂。

为了重新找回人的本性，怀特海竭力批判现代教育的科学性、实性和学科分化的教育模式。他将这种教育模式称为“只见树木，不见森林”，只能教给学生一知半解的零散的知识，而无法引导学生掌握整全的人生。由此，他认为：“教育需要解决的问题就是使学生通过树木看见森林。我极力主张的解决方法是，要根除各科目之间那种致命的分离状况，因为它扼杀了现代课程的生命力。教育只有一个主题，那就是五彩缤纷的生活。”⁽¹²⁾

怀特海对理想教育的规划包括教育的目的和教育的过程两个部分。首先，关于教育的目的，怀特海认为，道德的美和审美的美是存在的目的。个体生成的最终目的是成为有道德而又懂得美的“智慧人”，在他生命的每个阶段，都能体味到生命的意义，能够将道德与实践、审美和自由、灵魂与境界完美地统一起来，他的人格是丰满而和谐的。怀特海认为，人生是开放的，为了将他的机体哲学理解下的人生与传统实体论人生区别开来，怀特海特地创设了若干哲学术语，譬如现实体、现实际遇、冒险、过程、共生、创造性、永恒客体、超体等等，而他用以表明个体生成的最终境界的概念大约可用超体来表示。超体是受造物与创造物的合体，它接受了上帝赋予现实体之成为某物的理想潜能和主观目的，又在生命的成长过程中综合了各种现实际遇下共生的特质，因此超体的本性就是趋向于无尽的完满和创造性，它永远是未完成的但永远是趋向于完满的，是先验价值与后继价值的合一体。

其次，关于教育的节奏，怀特海提出了教育三阶段说。针对人生各个阶段的不同生理和心理特点，怀特海认为，个体的成长要依次经历浪漫阶段、精确阶段和综合运用三个阶段的循环。浪漫阶段是开始领悟的阶段，对应于14岁以前的儿童时期，这一阶段儿童不受知识系统的程序支配，想象力是认知的主要手段。精确阶段“代表一种知识的增加和补充”⁽¹³⁾，主要指接受方法规则的阶段，个体能够不断地接受新的事实并将之系统化和条理化，对应于14至18岁的年龄阶段。综合运用的阶段是在综合了各类原理以后又回归浪漫，对应于18至22岁的年龄阶段。怀特海认为，教育的节奏是这三种阶段的循环往复，最终在不同的成长阶段都能够将分散的零碎的知识化入一定的人生原理中，教育的最终目的是智慧而非知识。

怀特海认为，个体生成的三个阶段，体现了生命自身成长的冲动和综合统会的能力，它能够不断地吸收新质以促成自身的成长，而这种成长的冲动源自生命体的内部，表现为面对环境的所有各种潜力，引导个体从对各种价值的鉴赏中提升生命的境界。“根本的动力是对价值的鉴赏，是对重要性的认识，这在科学、道德和宗教中都是一样的。使个性与超越自我的东西融合……若没有这种鉴赏，生活将回复到比较低级的消极状态中。这种力量最深刻的表现是对美的鉴赏，对已实现的完美事物的审美能力。”⁽¹⁴⁾怀特海把审美

能力视为个体成长中对价值进行鉴赏和体悟的综合能力，这种能力是其他能力不能替代的，因为它能够以感性的力量渗入生命内部，“审美情感使我们对价值具有生动的理解，如果你伤害这种理解，你就会削弱整个精神领悟系统的力量。”⁽¹⁵⁾

所以，与孟子一样，怀特海把个体成长的过程视为价值增长和审美享受的过程。审美教育就是引导个体以内在的先验本性为基础，一步步增加生命的美感，提升生命的品质，拓展生命的境界。无论是孟子的善→信→美→大→圣→神，还是怀特海的现实体→超体，都是对人生的这一进程的表述。

三、孟子与怀特海审美教育中的开放性概念比较

孟子与怀特海审美教育的最大共通点是他们对于个体生成的开放性、动态性、有机性和整体性的理解，这种理解来自于他们对生命的本然状态的尊重。无论是孟子还是怀特海，他们都将生命视为敞开的、创造的、美的、发展的、神圣而神秘的过程，并反对任何形式的对生命的遮蔽与框限。尽管一中一西，一古一今，我们依然可以看出二者在审美教育核心概念上的共通之处，以下通过三组概念的对比分析揭示他们对个体生成的动态过程的理解。

(一) 充实与摄入

充实与摄入分别为孟子和怀特海审美人格成长中的一对重要概念。这两个概念都反映了成长过程中自体对外物的吸收，表现了主客融合的特点。

首先看充实。孟子说“充实之谓美”，我们既可以把充实理解为名词、形容词，用来表示美本身或美的状态，也可以把充实理解为动词，即主体由外向内的充实与吸收。中国古人在对待物我关系、天人关系上从无二元论立场，他们常用的认知方式是仰观俯察，从不将视线驰于无极，如同古希腊人一样痴迷于对万物本质的无尽追问，总是在物我、天人之间流连往复，总体上呈现为天人二不二的圆融思维。因此，中国人的天道是从人性中体贴出来的，而中国人对人性的理解又是由天道“返身而诚”中见出。因此，孟子的充实之谓美，实际上包含了对天道与人道的综合理解，是主客交融的一种状态。当然充实也是一个对外物取舍选择的动态过程，孟子依据其道德本体论，为主体的对外物的选择制定了一系列的标准，虽然“万物皆备于我”，但取舍之间要顺应仁、义、礼、智的道德本性。

再看摄入。摄入是怀特海机体哲学四个基本概念之一，“这些概念是‘实际存在物’(actual entity)、‘摄入’(prehension)、‘连结’(nexus)和‘本体论原理’(ontological principle)。”⁽¹⁶⁾“实际存在物”是真实而个别的存在，摄入就是实际存在之间发生关联的基本方式。“摄入”具有“矢量特征”，涉及情感、意图、评价和因果性。“摄入”分为“积极的摄入”和“消极的摄入”，前者是一种实在物进入另一实在物的过程，而后一种则是将其他“实际存在物”从自身排除并把它材料归于无效的过程。就个体成长而言，“摄入”就是主体对外物的主动的利己选择，是统合心物的过程。主体运用内在潜质化解心物对立、一与多的对立，而在偶然与必然、普遍与特殊之间找到平衡点，以确保自己

的先在本性和后继本性都能得到的创造性发展。怀特海把不断地摄入和创新看成个体迈向超体的过程，是生命神圣性的体现，由此也可以看出怀特海对于成长的机体主义的理解。

虽然充实和摄入都表现了个体生命成长的动态性特点，但孟子的充实以儒家的道德本体论和天人合一的圆融思维为基础，以个体的审美体验、情感体验和道德体验为主要内容，呈现出对感性生命的完全开放状态。而怀特海的摄入则大量借用了概念、名相和符号表达系统，以及归纳、推理的方法论，在阐明了生命成长的开放性特征的同时，也在一定程度上损伤了生命的审美感性和鲜活性的。

（二）养气与历险

养气与历险是孟子与怀特海用以表现个体成长中主体对成长精神的一种自我认同的概念，既反映了主体对自身成长的主观态度和对未来的人格期望，也反映了主体在客观上表现出来精神气质，因此，是一对形神兼备的审美概念。

首先看养气。孟子说：“我善养吾浩然之气”。什么是浩然之气呢？孟子解释说：“至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也，行有不慊于心，则馁矣。”^⑴可见，气是伟大而刚强的阳刚之气，这种气加以呵护培养，就可充满于天地之间。然而这种浩然之气必须“配义与道”，是集义所生，否则便会气馁。孟子认为，人皆有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，然而此四心只是向善的倾向，并非善本身，养气即是对善端“扩而充之”的过程，浩然之气则是内心被仁德充满并外泄于行，言谈举止乃至身体发肤皆透出一种刚强有力的气概。因此，这时的人格即是美善兼备的大丈夫形象。

再看历险。怀特海的历险一方面指人类文明进程中观念的发展演化，另一方面也指个人成长中对自身的灵魂、情感、价值的自我判断与完善。就第二方面来讲，怀特海认为，人在成长中首先要面对对自我心灵的批判，这一过程涉及人与自然、外物、他人交往中经验的增长，“经验中的原始因素首先是动物情感，诸如爱、同情、愤怒等，并伴随着类似的渴求与满足；其次才是更具人类特色的对美、对精微思想的经验，对它们有意识的享受”。^⑵怀特海将观念的冒险视为人类迈向真善美的过程，没有冒险精神就没有自我的实现和创新。与孟子注重内在经验的成长不同，怀特海尤其看重外在经验的成长。在怀特海的机体哲学里，历险的过程同时也是共生和领悟的过程，共生是观念的历险中对各种现实存在的由孤立到统一的感受，是个体经验被统一整合的过程，而领悟则是将外在经验内化的过程，同时也是美感体验的过程，怀特海将观念的历险最终指向对各种美的领悟，包括感官美、理智美和道德美。

在孟子和怀特海那里，养气和历险都是个体的主动选择。尽管二人都认为万物皆备于我，个体的成长是内在与外在共同作用的结果，但这组概念却反映了二人在内外方向上的不同侧重。同为万物皆备于我，孟子主张将万物内化以养浩然之气，怀特海主张向外发起精神的冒险，以促成自我品格的完善。因此，就其精神品格而言，孟子反映了中国人持中向内，

由内而外的审美品格。怀特海的历险反映了西方人驰骋向外，由外而内的审美品格。

（三）乐与享受

乐与享受是孟子与怀特海用以表现个体对生命成长感受的一对概念，这对概念中涉及美感与道德感的生成。现代哲学家方东美认为：“生命在宇宙间贯注流行着，其意味是甜甜蜜蜜的，令人对之，兴奋陶醉。这种美感是如何亲切而有味。”^⑶孟子与怀特海同样认为，生命的成长应该是一个快乐和享受的过程。

乐在孟子美学中是一个快感与美感合一的概念。在中国美学史上，孟子第一次论证了快感与美感的共同性和普遍性。孟子认为，生命的成长是生理感官和心理感官共同作用的结果，“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。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”^⑷孟子将道德美感与生理快感放在一起进行了类比，强调了美感与快感的生理基础与普遍性，扩大了生命成长过程中的审美享受的范围。同时孟子还进一步论证了乐的社会性，孟子在与齐宣王论乐的时候提出“与民同乐”的概念，主张审美活动的社会性，提倡美感的交流与共享。因此，对于孟子而言，对美感与快感的享受不仅是生命的必然体验，而且是生命成长的必要手段，生理快感和道德美感对个体成长同样重要，二者相互补充使身心达到平衡和谐的状态。这种对待成长的态度相比于宋儒以天理灭人欲的观念更豁达、宽容，也更能体现对生命的丰富性和完整性的尊重。

怀特海也认为，真正的生命应该是享受的、自由的、和美的。生命体之间因相互享受而相互交摄、融为一体，绝不应该是对立的、紧张的、控制与反控制的。过程神学进一步认为，享受是上帝赋予人的道德本性之一，道德就是最大限度地实现自我。因此，与中世纪教会对欲望的压制相反，过程上帝的根本目的是要增进受造物自身的享受，通过这种方式使受造物的经验成为内在的善。

过程哲学把享受视为生命体之间的彼此分享，享受即是成长和创造，当生命体之间因彼此分享而创造自身的时候，也就通向更高的境界——自由与和谐。“当我们把这样两种观点——我们部分地是由我们的环境创造的、部分地是自我创造的，以及我们在本质上是享受为特征的——结合起来的时候，就是‘自由’这个概念的宗教意义”。^⑸怀特海把自由与和谐看成是美的最高形态，因为它们既反映了生命创造的本质，也反映了生命统一的本质，是具有普遍意义的价值形态。

从对乐与享受的比较中，可以看出，孟子更强调快感和美感对于自我生成的重要意义，体现了儒家“为己之学”特点，而享受更强调生命体之间的有机联系与共同成长，体现了过程哲学对宇宙有机统一性的理解。

孟子的审美教育观是儒家审美人格修养的重要组成部分，体现了传统儒家美学以道德为基础的价值统合观。怀特海的

审美教育是对西方现代性进程造成的价值分裂的批判，是对传统的真善美价值合一观的人生教育的回溯。二人同样追求人生的道德价值和审美价值，但怀特海的审美教育更具有当下的现实意义，他对中国传统文化的重视表明他有意借用中国前现代资源去弥补现代性所造成的一系列严重后果，表现了前现代与后现代的视域融通。虽然中国没有西方式过度现代化，但现代化的危机仍然在一定程度上有所显现，人的成长问题、价值问题、精神问题、人与自然的关系问题已经成为困扰现代人的普遍问题，因此借用怀特海的现代性视角，反观孟子以及儒家的人生价值观，不仅有助于解决现代人的价值危机，更有利于在中西之间搭建对话的平台，以促进传统文化的现代转型。

参考文献：

①【英】怀特海著、李步楼译：《过程与实在》，北京：商务印书馆 2011 年，第 15 页。

②参见本人 2007 年浙江大学博士毕业论文《方东美生命美学研究》，第 125 页。

③转引自王锬：《论谢扶雅对怀特海宗教哲学的吸收和融会》，《世界宗教研究》2012 年第 2 期。

④【宋】朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局 1983 年，第 370 页。

⑤【宋】朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局 1983 年，第 370 页。

⑥【宋】朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局 1983 年，第 370 页。

⑦【宋】朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局 1983 年，第 370 页。

⑧【宋】朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局 1983 年，

第 352 页。

⑨【宋】朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局 1983 年，第 370 页。

⑩【宋】朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局 1983 年，第 370 页。

(1)杨柏峻：《论语译注》，北京：中华书局 1980 年，第 188 页。

(2)【英】怀特海著、徐汝舟译：《教育的目的》，北京：生活·读书·新知三联书店 2002 年，第 21 页。

(3)【英】怀特海著、徐汝舟译：《教育的目的》，北京：生活·读书·新知三联书店 2002 年，第 43 页。

(4)【英】怀特海著、徐汝舟译：《教育的目的》，北京：生活·读书·新知三联书店 2002 年，第 78 页。

(5)【英】怀特海著、徐汝舟译：《教育的目的》，北京：生活·读书·新知三联书店 2002 年，第 81 页。

(6)【英】阿尔弗雷德·诺思·怀特海著、杨富斌译：《过程与实在》，西方思想经典文库（第二辑），北京：中国城市出版社 2003 年，第 30 页。

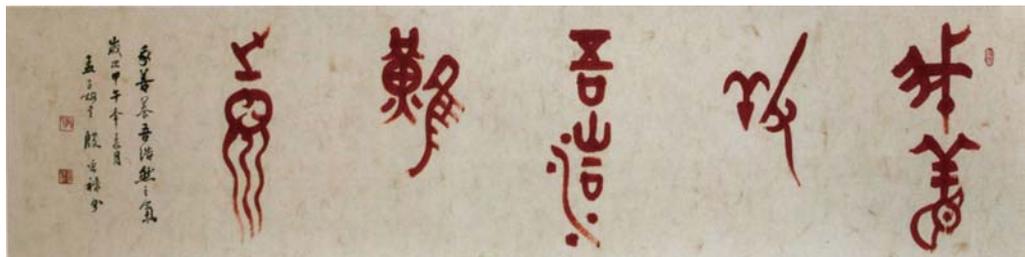
(7)朱熹《四书章句集注》第 231 页，中华书局 1983 年版。

(8)【英】怀特海著、周邦宪译：《观念的冒险》，贵阳：贵州人民出版社 2000 年，第 12 页。

(9)方东美：《中国人生哲学》，台北：黎明文化事业股份有限公司 1982 年，第 56 页。

(10)【宋】朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局 1983 年，第 330 页。

(11)【美】小约翰·B·科布、大卫·R·格里芬著，曲跃厚译：《过程神学》，北京：中央编译出版社 1999 年，第 15 页。



殷延禄
书法



杜海涛
八骏雄风图

浅论孟子的仁政学说及其当代意义

安徽大学 孙正腾 王盛平

摘要：孟子是战国中期儒家学派的主要代表人物，他继承并发展了孔子所创立的儒家学说。仁政学说是孟子最重要的政治思想。本文试图探讨孟子仁政学主要内容，并结合当下中国社会现状，探讨其在建设社会主义和谐社会中的意义。

关键词：孟子 仁政 和谐社会

孟子，战国中期邹国人，世人称之为“亚圣”，也被尊称为孟夫子。后人编有《孟子》七篇，在儒学史上享有非常重要的地位。仁学思想是孔子思想的基础，是儒家文化的精华，孟子对其做了传承和创新，丰富和发展了儒学文化，并提出了自己的“仁政”思想。可以说，孟子是代表了战国时期儒学发展的最高成就。他以性善论为理论基础，反对战争与苛政，提倡“民贵君轻”的民本思想。孟子在对仁学思想阐释和发展的过程中，注重治国之道，即通过仁义来治理国家^①。这对我们社会主义和谐社会的构建具有重大借鉴作用。

1、孟子仁政学说产生的时代背景

春秋战国时期，是我国古代历史由奴隶制向封建制过渡的转变时期。周王朝建立后，奴隶制社会发展到了鼎盛时期，因而使社会进入了了一个较长的相对稳定的时期。后来随着生产力的发展，原来的生产关系不能与不断发展的生产力相适应，新的矛盾产生了。到了春秋时期，铁制工具和耕牛在农业生产中的广泛使用，促进了生产力的极大发展。随着大大小小的地主的出现，社会的阶级关系也发生了变化，地主阶级作为新的阶级出现了。春秋战国时期，新兴的地主阶级已经在经济领域中取得了一定的地位，为了巩固和发展他们已经取得的经济地位，就必然要求掌握一定的政治权力，这样一来，新旧势力的冲突就激化了。历史由春秋进入战国的时期，这是各大诸侯国的政权逐步由奴隶主贵族转移到新兴封建地主阶级手中的时期。战国中期以后，新登上政治舞台的封建地主阶级，为了巩固自己的统治地位并加强自己的军事实力，都比较注意发展生产力。但是，政治相对稳定的局面却未能出现。相反，社会却动荡不安。这是因为经过几百年的开发和交流，中原地区在政治、经济和文化各个领域中都建立起了比较密切的联系，因而需要有统一的政治、经济和文化中心。但是，名存实亡的周天子已经无法满足这一要求，而社会上分散的小农经济，又急需有一个强有力的中央政府来加以保护。总之，到了战国中期，不管是新兴的封建地主阶级，还是受压迫、受剥削的农民和小生产者，都希望结束诸侯国的割据局面，建立一个统一的、中央集权的封建帝国，这就是孟子当时对诸侯国君们所讲的要“定于一”，要“王天下”的时代背景。

2、孟子仁政学说的主要内容

孟子认为一个政权能否建立和巩固，完全取决于“民心向背”，这是他仁政思想的出发点和归宿^②。“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。”^②。“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。”^②。这是孟子的“仁政”思想所确立的一个基本思路，“不忍人之心，后有不忍人之政”这一过程即是从“修心”到“仁政”的转化。他以“重民”、“行仁之教化”等方式来论证“仁政”的重要作用，同时也表明他对当时诸侯之间混乱残杀的反对态度。在孟子思想中，国家生存之道是守义而爱民，“爱民”便是孟子所述“仁政”思想的一种表现，不忍人者能爱人，能爱人者方能行仁政^③。

孟子的“仁政”学说既是其人学思想的核心，也是其政治思想的核心。“仁政”思想主要包括保民爱民和尊贤贵士两方面内容。孟子的保民爱民思想内容十分丰富，他说：“君行仁政，斯民亲其上，死其长矣”^②。孟子还发出了一句千古名言：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子”^②。孟子之重视民众，我们还可以从他把人民连同土地、政事视为诸侯的“三宝”得到确认。在孟子看来，国君、社稷都是可以发生改变的，惟有人民是不变的，民心之向背是政权是否稳定的最重要基础^③。

孟子主张“重民”、“贵民”，所以对“残民”行为大加批评，以为“民之憔悴于虐政，未有甚于此时也”^②。面对“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿殍”的严酷社会现实，孟子告诫统治者如果继续这种做法，其结果就会把人民逼向死路。在分析历史时，孟子对桀纣之“失天下”、“失其民”有了十分精辟的解释，对自古以来的君主做了划分：即有名有实之君主与有名无实之君主。桀纣则为无德之君的代表，是有君之名而无君之实，因此当齐宣王问“臣弑其君，可乎？”时，孟子的回答言简意赅：“贼仁者谓之‘贼’，贼义者谓之‘残’。残贼之人谓之‘一夫’。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”^②孟子的这一思想，是对春秋以来“以民为本”思潮的继承和发展，对当时中国思想界起到了振聋发聩的作用，对中国政治思想文化产生了极其深远的影响，可以说是首开中国思想文化中抨击批判封建君主及封建专制制度之先河^③。

孟子认为,“保民而王”的关键就是要时刻关注百姓疾苦,具体措施就是“五亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜,无失其时,七十者可以食肉矣。百亩之田,勿夺其时,八口之家可以无饥矣。谨庠序之教,申之以孝悌之义,颁白者不负戴于道路矣。”^②孟子还认为,“民之为道也,有恒产者有恒心,无恒产者无恒心。苟无恒心,放僻邪侈,无不为已”^③。这里主要说的是“养民”问题。孟子又说:“昔者文王之治岐也,耕者九一,仕者世禄,关市讥而不征,泽梁无禁,罪人不孥。……王如好色,与百姓同之,于王何有?”^④。孟子对“王政”、“仁政”的重视还表现在“与民同苦乐”的层次上,这又是“心性”之善举在政治上的体现,孟子继承孔子思想总是有所提高和发展,具体明确地指出操作的步骤和方法。孟子把孔子所谓的“利民”、“富民”、“教民”的“德治”思想推进到“保民”、“爱民”、“与民共苦乐”的“仁政”上,在政治上似乎更能吸引人们的注意力,最终使老百姓有“恒产”,然后使老百姓做到“仰足以事父母,俯足以畜妻子,乐岁终身饱,凶岁免于死亡”^⑤。这是孟子“仁政”思想所要达到的底线。

孟子为了推行其“仁政”思想,还主张薄赋税,反对横征暴敛。他说:“明君必恭俭礼下,取于民有制”^⑥。要让老百姓不违农时从事生产,对那些鳏寡孤独者要实行社会救助,使其各有所安、各有所养。孟子还主张统治者要“与民同乐”,要用“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”的推恩的方法来治理人民。用“乐民之乐,忧民之忧;乐以天下,忧以天下”的同情心理来爱护人民。

孟子对诸侯间的争战给予强烈的谴责,认为战争只会给人民带来了深重的灾难,他说:“争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城,此所谓率土地而食人肉,罪不容于死”^⑦。而且还提出“不嗜杀人”而“王天下”的观点,这就是孟子一贯主张的尊王道抑霸道思想的表现。孟子竭力宣传其“王道”主张,认为“以力服人者,非心服也,力不赡也;以德服人者,中心悦而诚服也,如七十子之服孔子也。”孟子的“以德服人”的观点也是其仁政思想的重要内容之一。孟子还对“不嗜杀人”而“王天下”的观点进行了说明,“孟子见梁襄王,出,语人曰:‘望之不似人君,就之而不见所畏焉。卒然问曰:‘天下恶乎定?’吾对曰:‘定于一。’‘孰能一之?’对曰:‘不嗜杀人者能一之。’‘孰能与之?’对曰:‘天下莫不与也。王知夫苗乎?七八月之间旱,则苗槁矣。天油然作云,沛然下雨,则苗然兴之矣。其如是,孰能御之?今夫天下之人牧,未有不嗜杀人者也。如有不嗜杀人者也,则天下之民皆引领而望之矣。诚如是也,民归之,由水之就下,沛然谁能御之?’”^⑧。不嗜杀人者意即不要战争,便是要君王能修心养性,提高心性才能够不以杀人为要,从而取得“王天下”的资格。天下的人君如果“不嗜杀人”,那么人民就会“引领而望之”,就会像“水之就下”一样纷纷归顺。

孟子设计的仁政方案,是建立在小农经济基础上的封建社会制度。这种制度正是统一的封建帝国的王权的基础。但是问题在于孟子把这种小生产制度理想化了。他是试图用以宗法制为基础的伦理道德规范,来消融阶级统治的强权暴政,

甚至还要求诸侯国君在未实现封建帝国统一之前,就要把他的仁政方案提前付诸实施;并乐观的认为,凭他这种农业乐园式的仁政就可以把天下的人民都吸引过来,“民归之犹水之就下”,什么强大的军事力量也阻挡不了。孟子显然错误地估计了当时的政治形势。所以他的仁政方案是一套“未来”方案,并不适宜当时的战乱局势。

3、仁政学说对和谐社会构建的借鉴意义

作为传统文化精华的仁政学说,在我们构建和谐社会的伟大事业中,有着重要、积极的借鉴意义:

(1) 坚持经济建设的中心地位不放松

伟人、圣人之所以成贤成圣,根本原因在于其关心民生疾苦的伟大人格。仁政学说的根本目的和重要基础在于关注民生。孟子说:“民之为道也,有恒产者有恒心,无恒产者无恒心。”国家要安定,社会要和谐,经济就必须发展。而且,在经济成果的分配上,应当适当向弱势群体倾斜,作到“黎民不饥不寒,养生丧死无憾”^④。这样和谐社会才有它的坚实基础。

(2) 注重伦理道德修养

“仁义礼智信,忠孝廉耻勇”。这是我们中国人几千年来不败于世的根本。在社会主义精神文明建设中,儒家的这些伦理道德要求,理所应当应该成为一个重要的部分。社会主义精神文明不能只是一个空壳^④。我们以前的精神文明教化,注重大道理而忽视细节。而儒家从血缘亲情出发,通过由近及远,由浅入深地学习生活的常识,生存的技能,达到理解并实践生命的价值与意义的目的。通过人同此心,心同此理,推己及人,一以贯之的恕道,具体而微地教导人如何处理与亲友,社会以及自然的关系,从而达到人与人之间,人与社会之间,人自身的灵魂与肉体之间的一种和谐。

(3) 法制与德治相结合

“徒善不足以为政,徒法不能以自行”,仁政学说主张一种“德礼为主,法刑为辅”的综合治理的法治模式。这种标本兼治,重在治本的模式将社会的绝大多数人看成是与社会秩序相一致的力量,至少不是反社会的力量,主张用德礼教化的方法来解决他们与社会的矛盾。比起道家消极的“无为而治”和法家片面的“以刑去刑”模式显然要柔和得多。和谐社会的构建离不开社会主义法制,“德”“法”结合应该注意:(一)富而后教。“先富后教”是中国传统德治文化的一个重要内容和价值取向。(二)倡导责任伦理,建立相应的制度制约。(三)坚持“德”与“位”的统一。

4、结语

中国现在正处于经济发展的大潮中,人们在经济的驱使下趋向利益价值观,缺乏道德和仁爱的思想,越来越多的人忽视社会规范和道德,不和谐现象频频发生。新时代需要有良好的社会风气,弘扬和培育民族精神成为和谐社会文化建设极为重要的任务之一。孟子的“仁政”学说作为我们民族传统政治学的精华,我们应传承、弘扬、借鉴孟子思想的优秀部分,积极探索新的方式、方法,使优秀的传统文化薪火

浅析孟子美学思想

安徽大学 王 鹏

摘要：先秦诸子百家，百花齐放。由孔子开创的儒家思想，贯穿了其后的整个中国历史，为中国哲学思想的重要组成部分。而被人们尊称为“孔子之后第一人”的孟子对儒家思想的贡献不仅在于将之更加系统化，还在于其独特的思想创建。孟子思想深博似海，涉及政治、哲学、教育和文艺思想等几个方面，即使单从哲学展开也难以有限篇幅将其完整还原。因此，本篇试从美学角度解读孟子思想，希望能为研究孟子尽些微薄之力。

关键词：充实为美 共同性 诗论 礼乐 比德说

《史记·孟子荀卿列传》记载孟子曾“受业子思之门人”，子思是孔子的孙子，战国初期大名鼎鼎的儒学大师。曾有学者将子思本人看做孟子的老师，但显然是不正确的，因为孟子自己也说过：“君子之泽五世而斩，小人之泽五世而斩。予未得为孔子之徒也，予私淑诸人也。”^①即是说他没能成为孔子的门徒，他的学问是私下向人学习来的。但不管是否师从子思，孟子在儒学中的地位是不容置疑的。因为他不但继承了孔子的思想更发展出自己的美学思想，主要分为四个部分：

一、“充实为美”的人格美思想。

孟子的美学观是以善为核心，以真为表现的。何以见得？“浩生不害问曰：‘乐正子何人也？’孟子曰：‘善人也，信人也。’‘何为善？何为信？’曰：‘可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。乐正子，二之中、四之下也。’”^②这段话说的是，浩生不害问孟子：“乐正子是什么样的人？”孟子答道：“是好人、实在人。”又问：“什么是好？什么又是实在呢？”孟子说：“值得人喜欢的就是好的；有一些好处的人便是实在；将这些好处充斥全身的就是美的；充满全身又能光彩夺目的表现出来就是大；大而又能化育万物的就是圣；圣又不可测的即是神。乐正子是在好和实在之间，但还没有达到‘美’、‘大’、‘圣’、‘神’四者的要求。”孟子借点评乐正子表达自己对于人格的看法，好即是善，实

在即是真，能同时具有这两种品质的人格就是美的。

孟子的美学思想是建立在性善论的基础之上的，他认为人生来就是具有善的品质，并且论证过：“所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也；非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也；惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”^③他认为看到小孩子快要掉到井里去时人们都会有惻隐之心，不是因为跟孩子的父母交好，不是为了博得声誉也不是因为厌恶孩子的哭声，而是人生来就有的。人有惻隐之心就如同人有四肢一般。但是有人性善，有人性不善这是什么原因呢？孟子曰：“乃若其情，则可以以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。惻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求则得之，舍则失之。’或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。”^④也即是说惻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心是人本来就拥有的，而不是外人所教授的。但是得到这些品质需要去探求，之所以有人“性不善”就是因为没有去探求的缘故。

那么人们该如何去探求呢？孟子又提出了知言养气说。所谓知言，即是指人有辨别言辞的能力，要做到“诂辞知其

相传、继往开来。要以“乐民之乐，忧民之忧”和“生于忧患而死于安乐”的责任意识，增强加快构建和谐社会的紧迫感和使命感，以“民事不可缓”的只争朝夕精神和“苦其心志、劳其筋骨、饿其体肤、空乏其身”的拼搏精神，全力做好改革发展、稳定、和谐文章，使整个社会顺畅协调运转。

参考文献：

①李斌 浅论孟子的仁政学说 北京建筑工程学院学报，

2004

②孟轲 孟子 京华出版社，1999

③王杰 儒家文化的人学视野 中共中央党校出版社，2000

④李成实 周娟 孟子的仁政学说与和谐社会的构建 湖南第一师范学报，2007

所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。”“诤”指偏颇、乖张；“淫”指过多；“邪”指不正当；“遁”指支支吾吾、含混不清。能够分辨偏颇、过多、不正当、含混不清的言辞，人就找到了向善的方法。但仅知言还不够，孟子结合自身指出人也应该“养气”，所谓“我善养吾浩然之气”浩然之气“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道。无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。我故曰：‘告子未尝知义，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。’”^⑤也即是说，浩然之气是用正义来培养的，通过日积月累正义才能使它生长出来，并不是正义偶然从外而入得到的。言行有一件不符合正义便会使这种气出现疲弱，因此必须不断行正义之事，但也不要刻意去帮助它。能做到知言与养气相配合那么人就会向善，就有可能得到人格美。

二、提出了美感共同性的观点。

美感共同性是美学存在的基础，康德的《判断力批判》就是建立在人对美的事物具有共同的感觉的基础之上的，只要谈到美就无法回避美感共同性的问题。先秦美学在孟子之前还没有人对此问题进行过深入的探讨，这是孟子对中国美学的又一巨大贡献。

“口之于味，有同耆也，易牙先得我口之所耆者也。如使口之于味其性与人殊，若犬马之与我不同类也，则天下何耆皆从易牙之于味也？至于味，天下期于易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至于声，天下期于师旷，是天下之耳相似也。惟目亦然。至于子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，无目者也。故曰：口之于味也，有同耆焉；耳之于声，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”这里说的是人的味觉，听觉，视觉诸多感官所能体验到的感觉是相同的，因此，对美的感受也是共同的。圣人能先于我们得知人心中共同的东西，所以他们所提出的义理也能使人们的心感到愉悦。黑格尔曾经说过“艺术作品既然要出现在感性实在里，它就获得了为感觉而存在的定性……感觉既然是感觉，就要和物质发生关系，而物质是彼此外在，多种多样的，所以感觉本身又有触觉，嗅觉，味觉和听觉之别。”^⑥他认为前三者直接和物质对象相连“不让它的对象保持独立自由，而是要对它采取实际行动，要消灭它，吃掉它”^⑦因此不能产生美感。这就否定了孟子的“同味”产生美感，但他认为视觉和听觉能够产生美感“对象的关系是用光作媒介而产生的一种纯粹认识性的关系，而光仿佛是一种非物质的物质，也让对象保持它的独立自由，光照耀着事物，使事物显现出来。”^⑧而“人耳掌握声音运动的方式和人眼掌握形状或颜色的方式一样，也是认识性的。”^⑨这与孟子的观点不谋而合，只不过黑格尔是通过学理的分析将之表述出来，而孟子是以一种更贴近于生活化的口吻表达的，但是二者所包含的深层含义是相同的，那就是美感共同性是普遍存在着的。

三、对诗论的独特创见。

上述论证分别研究了孟子的性善论和美感共同性的问题，而孟子在文艺学方面也有独特的创见，主要体现在诗论上。他提出了“诗不以文害辞，不以辞害志”和颂诗读书，知人论世的理论：

1、“诗不以文害辞，不以辞害志”

“咸丘蒙曰：‘舜之不臣尧，则吾既得闻命矣’诗云：‘普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。’而舜既为天子矣，敢问瞽瞍之非臣，如何？”曰：“是诗也，非是之谓也；劳于王事而不得养父母也。曰：‘此莫非王事，我独贤劳也。’故说诗者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。如以辞而已矣，《云汉》之诗曰：‘周余黎民，靡有子遗。’信斯言也，是周无遗民也。孝子之至，莫大乎尊亲；尊亲之至，莫大乎以天下养。为天子父，尊之至也；以天下养，养之至也。诗曰：‘永言孝思，孝思维则。’此之谓也。《书》曰：‘祗载见瞽瞍，夔夔斋栗，瞽瞍亦允若。’是为父不得而子也？”^⑩这段话是咸丘蒙与孟子的对话，他说：“《诗经》说道：‘整个天下，没有一块土地不属于王。从陆地到海滨没有一个人不是王的臣民。’而舜既为天子，那么请问瞽瞍却不是他的臣民，这是为何呢？”孟子说：“这首诗讲的并不是这个意思。这是作者为王事劳碌而不能奉养父母。他说：‘这些事没有一件不是王事，却只有我一人辛劳。’所以讲诗的人不要凭借个别字句歪曲了词句，不要凭借个别词句歪曲了本意。以自己的体会来揣度诗人的本意，才能正确解读。如果只是凭借词句，《云汉》诗说：‘周朝的遗民，没有一个存留在世。’假如相信这话，那么周朝是没有任何一个人了。孝子的极致，没有比尊敬双亲更高的。尊敬双亲到了极致，就是以整个天下来奉养父母。当天子的父亲，那是尊贵至极了。用天下来奉养父母，可以说舜做到了奉养的极致。《诗经》说：‘永远保持孝心，孝心是天下的准则。’说的就是此意。《尚书》说：‘恭恭敬敬地见瞽瞍，态度谨慎而恭敬，瞽瞍也顺理而行。’这难道是父亲不能以他为子吗？”

二人的对话不仅包含了孟子对诗文的态度是不能歪曲作者本意，还蕴藉了对审美对象的想法。在西方，审美对象是称为“客体”，而在中国则称之为“象”。钟嵘的《诗品》里说道：“梅止于酸，盐止于咸，饮食不可无盐梅，而其美常在咸酸之外”强调文学作品应当从有限的象中走出来，进入无限的象。而在孟子这里“以意逆志，是为得之”说的正是这个意思。他要求读者用心体会诗中的象外之象，力主超脱文本，甚至发出了“尽信《书》不如无《书》”的声音，为以后的中国文艺理论提供了丰富的内容。

2、颂诗读书，知人论世。

孟子认为读文章不仅要理解其文所蕴含的“象外之象”还要对作者本人有一定的了解。“孟子谓万章曰：‘一乡之善士斯友一乡之善士。一国之善士，斯友一国之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士为未足，又尚论古之人。颂其诗；读其书，不知其人可乎！是以论其世也：是尚友也。’”（11）这段话是孟子与万章的对话，孟子对

万章说：“一个乡的优秀人士就同这个乡的优秀人士交朋友，一个国家的优秀人物就同这个国家的优秀人物交朋友，天下的优秀人物就同天下的优秀人物交朋友。同天下的优秀人物交朋友还不够，又追论古人。吟诵他们的诗，读他们的著作，不了解他们的为人，可以吗？这就需要研究他们所处的时代，是为与古人交朋友。”其中包含两层含义。第一层，就是人物的品格会在其作品中表现出来，所谓“人如其文”。如果作者的品格高尚，这种优秀的品德就会在他的作品中表现出来。而这种优秀的品质能够和读者心中的“善”产生共鸣，从而使人感到愉快。第二层含义与尼采的天才论有些类似，都是主张优秀的人士启发普通人的思想。因为圣人总是先于普通人洞悉事物的本质，圣人之间有共同的审美感受，而他们把这种感受带给普通人的时候，普通人也能感受得到。这既是同阶级有相同的审美感受，不同阶级也有共同的审美体验，就又回到了审美共同性的基础之上。从而形成了一个严密的审美体系。

四、人与自然统一的礼乐美学思想。

音乐在中国古代是十分重要的，因为中国古代封建社会有着严格的等级制度，要缓和阶级矛盾就要有事物从中调和。而礼的进行离不开音乐，因此音乐就为政治服务，充当了二者之间的调和剂。

“臣请为王言乐：今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声，管籥之音，举疾首蹙頞而相告曰：‘吾王之好鼓乐，夫何使我至于此极也？父子不相见，兄弟妻子离散。’今王田猎于此，百姓闻王车马之音，见羽旄之美，举疾首蹙頞而相告曰：‘吾王之好田猎，夫何使我至于此极也？父子不相见，兄弟妻子离散。’此无他，不与民同乐也。今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声，管籥之音，举欣欣然有喜色而相告曰：‘吾王庶几无疾病与？何以能鼓乐也？’今王田猎于此，百姓闻王车马之音，见羽旄之美，举欣欣然有喜色而相告曰：‘吾王庶几无疾病与？何以能田猎也？’此无他，与民同乐也。今王与百姓同乐，则王矣。”（12）这段话是说：“请让我为王说说音乐。如果现在王在这里演奏，百姓听到王的音乐的声音，感到头疼，皱着鼻梁，互相议论说：‘我们的王喜欢音乐，为什么让我们痛苦到了极端？父子不能相见，兄弟妻离子散。’如果现在王在此打猎，百姓听到王车马的声音，看到美丽的旗帜感到头疼，皱着鼻梁，互相议论说：‘我们的王喜欢音乐，为什么让我们痛苦到了极端？父子不能相见，兄弟妻离子散。’这没有别的原因，就是因为王部与老百姓一起享受快乐。如果现在王在这里演奏，百姓听到王的音乐的声音，都高高兴兴，面带喜色地互相议论：‘我们的王大概没有疾病，否则怎么能奏乐呢？’如果现在王在此打猎，百姓听到王车马的声音，看到美丽的旗帜，都高高兴兴，面带喜色地互相议论：‘我们的王大概没有疾病，否则怎么能打猎呢？’这没有别的原因，只是因为能与老百姓一起享受快乐。如果王能和老百姓一起享受快乐就可以使天下归服了。”

可以看出音乐与仁政结合起来能够更好的为王政，即“礼”服务。《礼记·乐记》记载：“乐者，天地之和也；礼者，天地之序也。”这样的“和”能够贯通天地人，而其中人是

基础。古人要求在音乐艺术中创造出一种和同娱乐的气氛，即孟子说的独乐乐不若与人乐乐，与少乐乐不若与众乐乐。在这种氛围下“人道”顺应“天道”就能达到天人合一，即儒家的“致中和”。《中庸》说：“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。致中和，天地位焉，万物有焉。”朱熹在《四书集注》中解释了这段话：“位者，安其所也；育者，遂其生也。自戒惧而约之，以至于至静之中无少偏倚，而其守不失，则极其中而天地位矣。自谨独而精之，以至于应物之处无所差谬，而无适不然，则极其和而万物育焉。盖天地万物，本吾一体。吾之心正，则天地之心亦正矣；吾之气顺，则天地之气亦顺矣。”这就是肯定了人与自然的统一。

人与自然的统一，除了表现在“致中和”以外，还表现在比德说上。比德说主要是用自然物依附人的德行。徐子曰：“仲尼亟称于水曰：‘水哉水哉！’何取于水也？”孟子曰：“源泉混混，不舍昼夜；盈科而后进，放乎四海；有本者如是，是之取尔。苟为无本；七八月之间雨集，沟浍皆盈，其涸也，可立而待也！故声闻过情，君子耻之。”（13）此处就是以水来比喻君子的品德，即是比德说，它更强调了人与自然物是相通的，在自然物的某种特征与人的某种品德相契合时感受自然美。但是比德说没有把实践的观点引入到自然美之中，虽然意识到了自然美之所以美是因为与自身有某种类似的关系，但是他们不了解自然是人为的也是为人的。根本原因就是没有把实践的观点引入自然美，不懂得社会生活在本质上是实践的，这是其不足之处。

结语：以上是我对孟子美学思想的一些粗浅的体悟，孟子思想博大精深，很多理论直至今今天仍能给予我们以启迪。虽然我们无法超越他，因为我们无法复制他的时代。但仍可以追随他的脚步，套用《史记·孔子世家》赞美孔子的一句话来赞美孟子那就是“‘高山仰止，景行行止’虽不能至，然心向往之。”

参考文献：

- (1) 万丽华、蓝旭译注，《孟子》，中华书局，2006年9月版，第180页
- (2) 同上，第331页
- (3) 同上，第69页
- (4) 同上，第245页
- (5) 同上，第57页
- (6) 黑格尔，《美学》，商务印书馆，1979年版，第三卷上册第12页
- (7) 同上
- (8) 同上第13页
- (9) 同上第14页
- (10) 万丽华、蓝旭译注，《孟子》，中华书局，2006年9月版，第203页
- (11) 同上，第236页
- (12) 同上，第23页
- (13) 同上，第177页

论《孟子》中的“不动心”思想

安徽大学哲学系 朱 博

摘要：孟子提出了“不动心”的概念，“不动心”是指坚守自己的心志，不会被外界的任何力量所动摇所震撼，不论面对诱惑还是面对困难都不会动心。其实质就是通过心性的修养，对这个天然本心的维护和固守已经恢复到自觉自然的阶段，心不会为不合信念的外物所左右。保持“不动心”的方法是让自己的心始终遵循“义”的道德原则而不偏离。告子也达到了不动心，孟子与告子的主要区别是是否认为“义”是人心内在的道德原则。孟子“不动心”思想对今天的我们有很多启发。

关键词：不动心 义 勇 告子

孟子在《公孙丑章句上》中提出了“不动心”的概念，这一概念与孟子的“性善”、“浩然之气”等思想有着密切的联系。为了把握孟子的整个思想学说，我们有必要仔细分析他的“不动心”思想。

一、“动心”与“不动心”

在《公孙丑章句上》中，孟子的弟子公孙丑请教了孟子这样一个问题：“夫子加齐之卿相，得行道焉，虽由此霸王，不异矣。如此，则动心否乎？”^①这是《孟子》一书中第一次提到“动心”，而且显然是与“不动心”相对的。由于下文中接着说起了孟贲这位古代勇士和“养勇”的问题，所以历来很多注家认为公孙丑所说的“动心”与恐惧有关，或者就是缺少勇气而恐惧疑惑。如汉代赵岐注说：“丑问孟子，如使夫子得居齐卿相之位，行其道德，虽用此臣位，辅君行之，亦不异於古霸王之君矣。如是，宁动心畏难、自恐不能行否耶？丑以此为大道不易，人当畏惧之，不敢欲行也。”^②朱熹也如此注到：“若得位而行道，则虽由此而成霸王之业，亦不足怪。任大责重如此，亦有所恐惧疑惑而动其心乎？”^③都是以恐惧来解“动心”

但是，公孙丑此问是承接上文二人关于对管仲与晏子这两位齐相的功业该如何评价的讨论而发出来的，如果以“恐惧”来解释“动心”，虽然与下文“养勇”相吻合，却未考虑到与上文的关系，与上文讨论的内容有矛盾之处。因为在上文中，公孙丑问孟子，管仲和晏子这两位齐相的功业怎么样，孟子对这两人不屑一顾，认为他们的成就实在太卑微，并说“以齐王，由反手也”^④。也就是说，孟子认为处在齐相的位置上，辅佐齐王（在管仲晏子时代则只是公）凭借齐国的实力来统一天下是易如反掌的事情，而管仲仅仅辅佐齐桓公使他称霸天下，晏子不过辅佐齐景公使他名扬诸侯而已，二者的功业都不足道。接下来孟子进一步解释道：“且王者之不作，未有疏于此时者也；民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。饥者易为食，渴者易为饮。孔子曰：‘德之流行，速于置邮

而传命。’当今之时，万乘之国行仁政，民之悦之，犹解倒悬也。故事半古之人，功必倍之，惟此时为然。”^⑤可见孟子已经详细解释了为何以齐国统一天下易如反掌，那么公孙丑怎么会问孟子是否因为恐惧疑惑而动心呢？我们从《孟子》一书中可以看出，孟子是一个非常自信的人，作为他的学生，公孙丑不可能不知道这一点。况且公孙丑在提问时也假设了这样的前提：“虽由此霸王，不异矣。”即虽然由此而称王称霸也并不奇怪，等于说这是一件情理之中的很容易的事情。如果公孙丑还认为孟子有可能恐惧疑惑，那他未免太小看自己的老师了。

所以，公孙丑所问的“则动心否乎？”的“动心”二字不是指有所恐惧疑惑而动其心。公孙丑的这个问题应该作如下的理解：既然您认为凭借齐国的力量来统一天下易如反掌，那么假如您处在齐相的位置上，有辅佐齐王统一天下的机会（孟子周游各国都是以“王天下”来劝说君王行仁政的，在公孙丑看来这是孟子的政治抱负，因此是一个很大的诱惑），您是否会怦然心动，跃跃欲试呢？也就是说，公孙丑所说的“动心”是指面对诱惑（在这个问题中指实现自己的政治抱负，而非高官厚禄权势威望）而动心。

可是如果这样理解“动心”，又会产生另外一个问题：假如“动心”不是指恐惧疑惑，为何接下来孟子会花如此大的功夫来谈“勇”呢？其实这个问题不难回答，因为“动心”包含了两种情况，一种是面对诱惑动心，一种是面对困难动心。当公孙丑问孟子是否动心时他用的是特指，即专门指面对诱惑而动心；孟子回答“我四十不动心”则是泛指，是指坚守自己的心志，不会被外界的任何力量所动摇所震撼，不论面对诱惑还是面对困难都不会动心，特别是面临困难时不会恐惧疑惑。

二、“不动心”与“义”

不论是面对诱惑不动心，还是面对困难不恐惧，都只是不动心的外在表现，而非其本质。孟子认为人的道德意识根

植于心，这个心就是天然的本心，“不动心”的实质就是通过心性的修养，对这个天然本心的维护和固守已经恢复到自觉自然的阶段，心不会为不合信念的外物所左右。

孟子的“不动心”是以仁义为其内在根据的。孟子认为：“仁，人心也；义，人路也。”^⑥他把人的天然本心概括为“仁”，把遵循这种天然本心概括成“义”，认为“义”是人的行为的最高原则（人路）。“不动心”（维护与固守天然本心）就是让自己的心始终沿着“义”这条大路前行而不偏离，不论是面对外界的诱惑产生欲望还是面对外界的恐惧而退缩疑惑，都是偏离了“义”，都是“动心”。

孟子的“不动心”与“义”的关系在他谈论“养勇”一段中得到了很好的诠释。“勇”是“不动心”的一个重要特征，为了说明不动心之道，孟子先例举了两种类型的勇：“北宫黜之养勇也，不肤桡，不目逃，思以一豪挫于人，若捭之于市朝，不受于褐宽博，亦不受于万乘之君；视刺万乘之君，若刺褐夫，无严诸侯，恶声至，必反之。孟施舍之所养勇也，曰：‘视不胜犹胜也；量敌而后进，虑胜而后会，是畏三军者也。舍岂能为必胜哉？能无惧而已矣。’”^⑦孟子没有忽视北宫黜和孟施舍的两种勇，但是北宫黜只是求胜的气力之勇，孟施舍只是不惧之勇，二者都比不上“不动心”的“大勇”，而“不动心”的“大勇”正是由“义”统领的。孟子借曾子之口道出了这种“大勇”：“吾尝闻大勇于夫子矣。自反而不缩，虽褐宽博，吾不憊焉；自反而缩，虽千万人，吾往矣。”^⑧“缩”即“直”，即符合于义，只有让自己的心始终符合于义，才能做到“自反而缩”。所谓“自反”，也正是反省自己的心，看其是否符合义的原则。

清代焦循对这一段的解释很是精要，他说：“黜以必胜为强，不如施舍以不惧为强；然施舍之惧，但以气自守，不问其义与不义也。曾子之强，则以义自守，是为义之强也。推黜之勇生于必胜，设有不胜，则气屈矣。施舍之勇，生于不惧，则虽不胜，其气亦不屈，故较黜为得其要。然施舍以不惧为勇，而不论义不义。曾子之勇，则有惧有不惧，以义不义为断。此不独北宫黜之勇不如，即孟施舍之守气亦不如也。”^⑨

孟子所推崇的“不动心”就是以义自守，循义而行。他曾经赞叹舜“由仁义行，非行仁义也”^⑩。他称赞舜的这两句话也间接回答了自己面对可以统一天下的权力时何以能不受诱惑不动心，虽然统一天下是他与各国君主谈话时时刻挂在嘴上以劝说他们行仁政的一件事，也是一件看上去非常正义有助于推行仁义且可以解天下之民于倒悬的事业。因为他自己也是“由仁义行，非行仁义”，“仁义”是他的原则，而不是手段，“王天下”只是“由仁义行”并在条件成熟时的一个必然结果。所以孟子说：“居仁由义，大人之事备矣。”⁽¹⁾大人君子们所要做的只是“居仁由义”。而且，只有不动心，才能作到“行一不义，杀一不辜，而得天下，皆不为也”⁽²⁾。一旦受诱惑而动心，就是将统一天下作为目标而将仁义作为手段，也就是孟子所说的“五霸，假之也”⁽³⁾，是孟子所不愿为的；当目标与手段出现冲突时，人便很有可能为了达到目标而不择手段，那就成了行不义杀不辜以得天下。

三、告子的“不动心”

孟子在谈“不动心”时还提到了告子，并说告子先于自己达到了不动心的境界。告子是孟子的一个主要论敌，我们自然会很好奇告子的不动心之道是怎样的，与孟子不动心有何区别。公孙丑一定也同样好奇，因为他在孟子说完不动心之道后立即问了这样一个问题：“敢问夫子之不动心与告子之不动心，可得闻与？”孟子的回答却很简略：“告子曰：‘不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气。’”并简单评判道：“不得于心，勿求于气，可；不得于言，勿求于心，不可。”⁽⁴⁾既然孟子认为“不得于言，勿求于心，不可”，那么这一点显然是告子的不动心与孟子的不动心的最大区别，然而孟子并没有解释为何“不得于言，勿求于心，不可”，而是开始论述“志”与“气”的关系。

由于孟子没有多加说明，所以告子说的这两句话十分难解，历代注家从不同的角度来解释这两句话，提出了很多不同的观点。如赵岐说：“告子为人，勇而无虑，不愿其情。人有不善之言加于己，不复取其心有善也，直怒之矣。孟子以为不可也。告子知人之有恶心，虽以善辞气来加己，亦直怒之矣，孟子以为是则可，言人当以心为正也。”⁽⁵⁾赵岐的注与上下文联系不大，恐怕有些牵强。

朱熹则有不同的理解，他在《四书章句集注》中注道：“告子谓于言有所不达，则当舍置其言，而不必反求其理于心；于心有所不安，则当力制其心，而不必更求其助于气，此所以固守其心而不动之速也。孟子既诵其言而断之曰，彼谓不得于心而勿求诸气者，急于本而缓其末，犹之可也；谓不得于言而不求诸心，则既失于外，而遂遗其内，其不可也必矣。”⁽⁶⁾

当代的杨伯峻却认为旧注皆未得其义，他在《孟子译注》对这一段话的注释中说，这几句话都是讲养勇之事，故应当以胜负言之，所以他把告子的话翻译为“假如不能在言语上得到胜利，便不必求助于思想；假如不能在思想上得到胜利，便不必求助于意气。”

朱熹与杨伯峻的解释都有一定的道理，但放入原文中仍有难以理解之处。其实告子的这两句话不应当孤立的看待，而应放入告子的整体思想中，从告子思想与孟子思想的相异之处来理解。

《孟子》一书中记载了一些告子的言论，告子曾说过：“人性之无分于善于不善，犹水之无分于东西也”⁽⁷⁾，“仁，内也，非外也；义，外也，非内也”⁽⁸⁾。告子认为人性无善无恶，善恶都是后天形成的；义，也就是人的道德原则是外在于人的本心的。比如尊敬长者是“义”，告子认为并不是我内在的含有尊敬长者之心，只是对方比我年长，所以我会尊敬他，而“比我年长”是外在于我的，即“彼长而我长之，非有长于我也；犹彼白而我白之，从其白于外也，故谓之外也”。⁽⁹⁾既然告子认为“义”外在于人的本心，那么合乎逻辑的推理是，首先应该通过言说来把握“义”，而且只有在言说中得到“义”，才能在心中确立“义”的道德原则，这就是“不得于言，勿求于心”。

然而“人性无分于善与不善”和“义，外也，非内也”

正是孟子所激烈反对的，孟子坚定的认为人性是善的，“人性之善也，犹水之就下也”^{②0}。在孟子的理论中，心、性、情是统一的，性是心先天固有的，人先天的具有“仁义礼智”四端，仁义礼智根植于人的本心，心是道德人性的根基。人要实现自己的人性，把握义的道德原则，让自己的本心时时处处以义自守而不动心，其根本方法是“反求诸己”，也就是“反求诸心”。“反求诸心”是为了“存心”，“存心”要靠人自己的努力，不是靠别人或外在力量所能完成的。

孟子并没有将义理解为超乎名言之域（说不得）的东西，但是孟子以心说义，义逻辑的关联着心。以名言论析义，可以在思辨的层面展开，亦即以言说为把握义的方式；但心与义的合一，即“不动心”，却须通过“反求诸心”的过程来完成。换言之，人无需通过言说来获得心与义的统一。

所以告子不动心与孟子不动心的主要分歧在于是否应该首先借助言说来求得“义”。告子的答案是“不得于言，勿求于心”，而孟子的答案则是“自反而缩”。正因为有这样的分歧，所以在下文中孟子才会说：“我故曰，告子未尝知义”^{②1}。告子与孟子“不动心”之道的区别已经足够明显，因此孟子才没有向公孙丑详细解释“不得于言，勿求于心”为何不可。

四、孟子“不动心”思想的当代意义

从战国到现代，时间已经过去几千年了，很多事物都在历史的长河中渐渐失去了光彩，最后灰飞烟灭。但是孟子的“不动心”思想却仍熠熠放光，可以给今天的我们很多启示。

首先，在我们的人生旅途中，一定会遇到很多诱惑和困难。我们只有坚守自己的心志，不论面对诱惑还是面对困难都不动心，才不会被外界的任何力量所动摇所震撼。这样才能成为一个堂堂正正的人，也就是孟子所说的，“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的大丈夫。

其次，孟子的“不动心”就是以义自守，也就是遵守天然的道德原则。虽然孟子所指的“义”出于天，是一种以“天理”为形式的普遍规范，多少带有某种强制的性质，但孟子同时也将“义”根植于人的本心，要求人“反求诸己”，这意味着对行为的外在强制的一种扬弃，义表现为一种主体的内在要求。此时，人成为了道德的主体，这对今天的我们强调人的主体性有着重要的启发意义。

最后，孟子判断“缩”与“不缩”的标准是“自反”，而不是是否“得之于言”。这对我们的启示是，只要在心中树立的正确的价值观，然后使自己的行为与之相符，就可以做到“自反而缩”，就是不动心，而不必死守外在的道德规范。这一点在崇尚自由，重视个性的今天尤为重要。

①杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第61页

②焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年第187页

③朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年

第229页

④杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第56页

⑤杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第57页

⑥杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第267页

⑦杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第61页

⑧杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第61页

⑨焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年第193-194页

⑩杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第191页

(11)杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第316页

(12)杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第63页

(13)杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第314页

(14)杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第61页

(15)焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年第194页

(16)朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年第230页

(17)杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第254页

(18)杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第255页

(19)杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第255页

(20)杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第254页

(21)杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年第62页

参考文献：

1. 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005年
2. 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年
3. 焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年
4. 萧仕平：《孟子“不动心”思想探析》，《齐鲁学刊》，1995年第3期，第81-84页
5. 彭富春：《论孟子的心性论》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2010年第4期第89-97页
6. 杨江涛，王伟：《论性善之根据》，《广西社会科学》2008年第4期，第51-55页

孟子教育思想的当代转换

安徽大学 09 级哲学系 谢 婷

摘要:孟子一生从事教育事业长达 40 余年, 他用自己毕生的经验肯定了教育的必要性和重要性。他提出的乐于教育、开启民智、重视提高教师素质、重视道德伦理教育、重视环境教育的思想对今天的教育改革和教学工作仍有重要启迪作用。研究孟子的教育思想, 对于回答“教育是什么, 什么是好的教育”这一根本问题大有裨益, 也有利于当代教育的转换。

关键词:孟子 性善论 治学之方 当代启迪

孟子名轲, 字子舆, 是继孔子之后儒家学派的一位大师, 是战国时代著名的思想家、政治家、教育家。他的教育思想在古代中国教育史上占有重要地位。他一生以学习孔子为志愿。子思和孟子之学, 被后世称为思孟学派, 是儒家中的一个保守的唯心主义学派。在教育方面, 孟子继承了并发展了孔子的教育思想, 对后代有巨大影响。我们研究孟子的教育思想, 吸取我国古代教育家探讨教育理论的一些有价值的认识, 古为今用, 对我们如何开展素质教育, 实现孟子教育思想的当代转换很有裨益, 也能使我们的教育内容更充实、生动, 具有民族形式和风格。

孟子的教育思想是以“性善论”为理论基础的。孟子在中国教育史上首倡“性善”论。他把人性归于天性, 把道德归于人性, 又把人性归于天赋, 构成了他的先验主义的人性论。孟子认为人性不是食色, 应当是“仁义礼智”之类的道德属性。他说: “恻隐之心, 仁也; 羞恶之心, 义也; 恭敬之心, 礼也; 是非之心, 智也。仁义礼智, 非由外铄我也, 我固有之也, 费思耳矣。”这一方面说明了人性是人类所独有的、区别于动物的本质属性, 人之所以需要社会伦理与政治, 这是由人的内在本质所决定的。学习的可能, 不在于其他, 而首先在于人之为人。基于此, 孟子肯定人性本善, 肯定“人皆可以为尧舜”, 并以之贯彻于其教育和政治实践。另一方面, “性善论”还包含着一个人人类种系发展的前提在内, 换言之, “我固有之”的仁义礼智根结底也是人类学习的结果。人性本初称不上善, 所谓有善性是在漫长的社会生活中学习积淀而成。所以, 人性的善是人类学习的结果, 是人类缓慢进化的结果, 这又合乎逻辑地要求这种结果成为进一步进化的起点与内在依据。这就是孟子为何把性善解为“端”, 把教育过程视为“扩充”本性的过程的原因。故“人性之善”与生具有的观点, 为其教育思想的可能性奠定了基础; 而他的人性“可使为不善”的观点, 则为其教育思想的必要性奠定了基础。

孟子从他的政治思想和“善性”论的哲学思想出发, 提出教育目的在于培养“治人”的“君子。”教育是扩充“善性”的过程, 教育的全部作用在于经过扩充人固有的“善”进而

达到国家的治理。具体而言, 教育有以下作用。第一, “求放心”。孟子认为教育对人性的发展起着非常重要的作用。“苟得其养, 无物不长; 苟失其养, 无物不消。”(《告子上》) 他把人的“善端”的转化, 看作是自内扩充的过程, 而“善端”自内扩充的关键在于教育。第二, 教育使人区别于禽兽、使贤区别于不肖。“孟子认为有无先天善良本性是人和禽兽相区别的重要标志”。“中也养不中, 才也养不才, 故人乐有贤父兄也。如中也弃不中, 才也弃不才, 则贤不肖之相去, 其间不能以寸。”此话中的“养”, 就是教育、熏陶。第三, 教育是社会伦常秩序得以建立的基础和基石。只有建立了稳定的“社会伦常秩序”, 才能“治国”, 才能“平天下”。而“社会伦常秩序”的建立则依赖于教育。第四, 教育是使民心得以归服的重要途径。“以善服人者, 未有能服人者也; 以善养人, 然后能服天下。天下不心服而王者, 未之有也。”(《离娄下》) 第五, 教育是实现“富国强兵”的重要手段。

在道德教育方面他也继承了孔子所提倡的“自省”、“求诸己”、“忠恕”、“厚于责己”、“知耻”、“过则勿惮改”、“杀身成仁”等思想, 并且在其“性善论”的基础上, 进一步发展了这些思想, 提出了一系列道德教育的方法与内容。孟子非常重视人的自我内部修养, 主要的可概括为以下几点。

1) 持志养气

孟子说: “夫志, 气之帅也; 气, 体之充也。夫志至焉, 气次焉。故曰: 持其志, 无暴其气。”“志, 即人的志向, 或信念与追求; 持志, 即坚持崇高的志向。一个人有了志向与追求, 他就会有相应的“气”精神状态。孟子要求士人必须“尚志”。志与气又是紧密相联、互为因果。意志专一了, 就会一鼓作气, 气专一了也会使意志更加坚定。

2) 存心养性

孟子既认为人性本来就是善的, 在人的心性中生来就有仁、义、礼、智四德之端, 所以道德教育首要的就在于存养和扩充这些善端。孟子认为, 存养的障碍来自于人的耳目之欲。这些被他称之为“小体”的感官不具备理性, 因此易受外物引诱而入歧途。孟子主张寡欲, “养心莫善于寡欲。”一个

人欲望很少，那善性虽有所丧失，但也很多；反之，如果一个人欲望很多，那善性虽有保存，但也很少。要真正做到寡欲，就必须发挥人的“大体”——理性思维的作用。

3) 动心忍性

孟子说：“天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾（增）益其所不能。”孟子在道德教育方面非常重视磨炼意志，在磨炼意志方面孟子不自觉地摆脱了“性善论”的束缚，认识到后天环境对促进人的聪明才智形成的重要性。

4) 反求诸己

在人与人的关系方面，孔子讲忠恕之道，要求“君子求诸己”，“厚于责己”。孟子将这一思想推演为“反求诸己”，并把它作为道德修养的一个重要手段。孟子说：“爱人而不亲，反其仁；治人不治，反其智，礼人不答，反其敬。行有不得，皆反求诸己”。当一个人的行动未得到对方相应的反应时，就应当首先反躬自问，从自己身上找原因，并且“乐取于人以为善”。总之，凡事须严于律己，时时反思，对任何得不到预期效果的行为，都应当从自己身上找原因。如果反躬自问自己的仁已够了，礼也够了，那么一般说来是会得到别人相应的仁爱 and 礼遇的。孟子说：“爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。”

5) 知耻改过

孟子说：“羞恶之心，义之端也。”孟子认为在道德修养上知耻与否对人关系重大，因为知耻才能恢复和发扬其善端，知耻才能改过迁善。知耻是内在的心理活动，改过迁善则是知耻的外在表现。

最后，他在教学方法上也有很多地方在今天仍然有很多可取之处。他提倡的“深造自得”与我们今天提倡的要学生加强自学，变灌输为主为自学为主体很有相似之处。这就是

说，要重视学生自得，自觉得到的知识才能成为自己的知识。他还提倡启发思维，主张“循序渐进”、“专心有恒”、“因材施教”。他对教师提出了一条标准，那就是要“以其昭昭，使人昭昭”，而不可“以其昏昏，使人昭昭”。作为教师必须首先自己明白，然后再去教别人明白。教师既要遵循教学规律，又必须提高自己的教学水平。社会飞速发展的当今时代，网络的普遍运用，社会信息化的特点非常突出，学生获得知识的渠道很多，这就要求教师决不能是单单传道、授业、解惑的知识传授者，而必须是具有教育智慧的学者，是育人的艺术家。孟子重视提高教师素质的思想至今仍有积极的影响。今天，提高中国教育的质量，其关键仍在于提高教师的素质。尤其在当前商品经济浪潮的冲击下，这个问题日益突出，各大院校都在扩张，校园越建越大，大师越来越少。办好教育当然需要规模，离不开“钱”，但是从长远看，“钱”主要应花在提高教师整体素质上，使教育者首先受到教育，以此达到提高教育质量的的目的。

孟子的教育思想对我国当代教育的发展与创新仍具有借鉴意义。他对教育作用的阐述，对“大丈夫”理想人格的议论，对教学过程及教学方法的见解，无不体现了对人的主观作用的提倡。孟子思想对后世中华民族气节、民主精神的激发、崇高境界的形成，有极其重要的启蒙作用。孟子关于社会分工与教育的论述，也是人类经济思想史、教育思想史上的出色一笔。但孟子在认识论方面，是个唯心主义的先验论者，过发夸大了人的主观能动性。孟子的“劳心者治人，劳力者治于人”的思想，显然是有利于封建统治阶级的。对于孟子的“天才论”、轻视体力劳动和体力劳动者等错误思想，理应摒弃。总之，孟子的教育思想对后世的影响是极为深远的。作为中华民族教育思想遗产的一部分，其精华部分为语文学科乃至整个教育理论奠定了很好的基础，研究其丰富的教学思想，对于今天的教育的改革和发展也具有重要的借鉴意义。

· 孟子典故

同流合污

孟子说：“（这种人，）要批评他，却举不出具体事来；要指责他，却又觉得没什么能指责的；和颓靡的习俗、污浊的社会同流合污，平时似乎忠厚老实，行为似乎很廉洁，大家都喜欢他，他也自认为不错，但是却不能同他一起学习尧舜之道，所以说是‘戕害道德的人’。孔子说过，要憎恶似是而非的东西：憎恶莠草，是怕它淆乱禾苗；憎恶歪才，是怕它淆乱了义；憎恶能说会道，是怕它淆乱信实；憎恶郑国音乐，是怕它淆乱雅乐；憎恶紫色，是怕它淆乱了大红色；憎恶乡原，是怕他淆乱了道德。君子是要回复到正道罢了。正道的形象树端正了，百姓就会奋发振作；百姓奋发振作，就不会有邪恶了。

原典：孟子曰：“非之无举也，刺之无刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆悦之，自以为是，而不可与人尧舜之道，故曰‘德之贼’也。孔子曰：‘恶

似而非者：恶莠，恐其乱苗也；恶佞，恐其乱义也；恶利口，恐其乱信也；恶郑声，恐其乱乐也；恶紫，恐其乱朱也；恶乡原，恐其乱德也。’君子反经而已矣。经正，则庶民兴；庶民兴，斯无邪慝矣。”

自怨自艾

伊尹辅佐汤称王天下，汤死后，大丁没有继位（就死了），外丙在位两年，仲壬在位四年，大甲（继位后）破坏了汤的典章法度，伊尹把他流放到桐邑。三年后，大甲悔过，怨恨自己，改正自己，在桐邑做到心不离仁，行合乎义，三年后，已能听从伊尹的训导了，才又回到亳都（做天子）。

原典：“伊尹相汤以王于天下，汤崩，大丁未立，外丙二年，仲壬四年，大甲颠覆汤之典刑，伊尹放之于桐。三年，大甲悔过，自怨自艾，于桐处仁迁义，三年，以听伊尹之训己也，复归于亳。”——《孟子·万章上》

继承孟子精神遗产 助力今天幸福和谐社会建设

武夷学院思政部 周玉文 姜福庭

内容摘要：孟子的思想作为我国古代儒家思想最主要的代表人物之一，作为古代思想的主流价值观重要组成部分，其许多思想和观点仍然是我国文化宝库中的精华，值得我们今天建设幸福和谐社会认真的借鉴和吸取。本文通过对孟子关于对孟子有关国家治理论断的学习分析，期待能对我们今天幸福和谐社会的建设有所启迪和帮助。

追求幸福，永远是人的天性或者说本能。幸福社会建设，使民众更幸福等关于幸福的词汇，成为近一两年“两会”出现频率最高的词语之一，“让人民生活的更幸福”被写入国家“十二五”规划，温家宝总理在与网民交流时曾提到，衡量官员政绩应着眼于是否令民众更幸福、更满意而不仅仅是高楼和工厂建设的高速发展。他强调，确保社会的公平公正正是实现幸福与否的这样内容。[1]有些省份在其党代会提出的建设目标上，把民众幸福作为一个最要目标，例如，广东省就提出了幸福广东的目标。笔者以为，使民众更幸福以及幸福建设目标的提出如同党内提出解决温饱问题，温饱解决之后提出的建设“小康”以及更加殷实的“小康”社会一样，已经或者即将以一个新的目标出现在人们的视野中。进行幸福社会的建设，学习和继承我国历史上的精神文化遗产无疑是极其重要的，本文对孟子关于幸福思想以及观点的论述进行简单分析，以助力于今天于幸福社会建设。

一、衣食足是幸福幸福不可或缺的条件

“衣食足，知荣辱；仓廩实，知礼节。”这是许多国人耳熟能详的一句古语。孟子在与梁惠王如何使老百姓安居乐业、统治稳定的对话时说道：孟子说：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”（《梁惠王章句上》）这是说，在五亩大的宅田里种植桑树，年满五十的人就能穿上丝棉袄了。鸡鸭猪狗等家畜，不耽误它们的养育时节，年满七十的人就能吃上肉了。百亩大的农田，不误了它的耕作时节，数口之家就能没有饥荒了。注重乡校的教育，反复用孝悌的道理教育子弟，须发斑白的人就不必在道路上背物负重了。年满七十的人能穿上丝棉袄，吃上肉，老百姓能不受饥寒，做到了这些不称王天下的还从未有过。

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。”（《滕文公章句上》）这是说，民众的一般规律，有固定的产业就有坚定的心志，没有固定

的产业就没有坚定的心态。一旦没有恒心，就会放荡胡来。

孟子是上述观点告诉我们，老百姓基本生活用品的满足是生活幸福和社会和谐的基础，也是党执政能力建设的根本。幸福生活和社会和谐建设，还是要把经济建设放在最重要的地位，把“聚精会神搞建设，一心一意谋发展”的方针牢记在心。千万不能今天提幸福和谐社会建设了，就以为对经济建设为中心，经济发展是第一要务就不正确了或者是可以有所放松了，甚至认为今天不再需要“经济建设为中心”了，认为发展不是第一要务了。要时刻牢记：

“把蛋糕做大”，无论时候都是正确的，都不能放松和懈怠。世界上许多国家的发展表明，社会要稳定和谐，就要加大中产阶层的数量，中产阶级是社会稳定的可靠保证。我们应当注意到，在今天确实有一些人以为现在提幸福目标了，经济建设就不那么重要了，这样是想法和做法是要不得的，我们在分配上有些不公平需要解决，但这不能说我们尽量把“把蛋糕做大”有什么问题。其实，人民群众最不满意的许多问题还是在基本生活方面，例如，“地沟油”、“黑心棉”、“瘦肉精肉”、“三聚氢氨奶粉”这些人民群众的衣食之忧，以及看病难、看病贵等健康生存之难等问题的存在，仍然是人民群众最关心也最不满意的问题之一，也仍然是党和政府需要下大气力着力解决的问题。所以，在前不久胡锦涛总书记在省部级主要领导干部专题研讨班开班式上发表在重要讲话又一次特别强调：“以经济建设为中心是兴国之要，发展仍是解决我国所有问题的关键。”[2]

二、要帮助社会上最为困难的群体放在心上

社会发展总是不平衡的，最不开心最需要帮助的就是那些最为困难的群体，孟子在两千多年前就想到了这个问题。孟子说：“老而无妻曰鳏，老而无夫曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤。此四者，天下之穷民而无告者。文王发政施仁，必先斯四者。”（《梁惠王章句下》）意思是说，年老没有妻室的叫鳏，年老没有丈夫的叫寡，年老没有子女的独，年幼没有父亲的叫孤。这四种人是天下最困难而又无所依靠的人。文王发布政令、施行仁政，必定先考虑这四种人。人

是不可或缺亲情的动物，即使今天可以做到衣食无忧，但失去亲人或者没有亲人的痛苦也是难以名状的。我们很多老年夫妻因为儿女不常回家看看成为他们一块心病，所以那首《常回家看看》的歌曲在春晚上演唱后很快走红我国的大江南北，如今，有关部门的立法又准备将子女“常回家看看”写入法律中去，将这项道德义务变为法律义务。有伴儿且健康的老年人都尚且那么需要子女的“常回家看看”，想想，那些形单影只的鳏、寡、独、孤者是该多么需要改变鳏、寡、独、孤状态啊！如今，社会上对“失独者”已经引起了重视，所谓“失独者”主要是指上世纪八九十年代响应国家号召只生育一个子女，因为疾病、车祸等原因失去了独生子女，且这些父母又没有了再生育的能力，想到失去的子女，想到晚年孤苦无依的情况，心生悲凉是难以避免的。有人提出，国家应当给“失独者”以经济上的帮助，在笔者看来，经济上的帮助并不是这些“失独者”最为需要的，他们最需要的是父母子女之间的亲情问题，如果能协助这些“失独者”通过收养子女等方式重新建立起亲情关系，这恐怕才是他们最为需要的。另外，也使那些失去父母的儿童、少年或者青年人获得家庭的温暖，这是一举几得的大好事。问题是有关部门及各个方面如何协助和探索把这个问题作好，这可真是功莫大焉的大好事啊。

三、乘势——了解人民群众的愿望和需求

中国传统文化做事讲究势、乘势，孟子就说过：“虽有智慧，不如乘势；虽有兹基，不如待时。”（《公孙丑章句上》）这是说，即使有智慧，不如趁形势；即使有锄头，不如待农时。古人讲的“势”或者是“乘势”虽然见仁见智有不同说法，笔者以为用在幸福或者和谐社会的建设方面，这个“势”就是人民群众的愿望和要求，就是规律。“乘势”首先就是顺应人民群众的愿望和要求，这样不论做什么事都是容易成功的；如果不顺应人民群众的要求，即使是好心且也是最终有利于人民群众的事，也是难以成功的。这样的情况或者说这样的教训是真是不少的，例如，在有些地方官员为了早日摆脱农民群众的贫苦状况同时也能使自己有政绩，搞什么“逼民致富”那一套，如，要求群众种植虽然比现在种植的作物更赚钱但他们一时还不了解心里没有底暂时还不想种的农作物，最终却是好事也没有办好，反而弄得怨声载道甚至是民怨沸腾。在前不久胡锦涛总书记在省部级主要领导干部专题研讨班开班式上发表在重要讲话又一次特别强调：“我们要全面审视当今世界和当代中国发展大势，全面把握我国发展新要求和人民群众新期待，科学制定适应时代要求人民愿望的行动纲领和大政方针，更家奋发有为、兢兢业业地工作，继续推动科学发展、促进社会和谐，继续改善人民生活、增进人民福祉，奋力完成时代赋予的光荣而艰巨的任务。”[3] 改革开放的过程也可以说就是不断顺应人民群众要求的过程，如以我国农村改革说来，从先是顺应群众要求实行土地“包产到户”，到后来取消农业税再到种粮补贴，农村免费义务教育，等等。再如，国务院于近日决定，在春节、元旦、国庆及清明四个节日对七座以下的小客车实行高速公路免费通

行，也正是反映是人民群众的愿望和要求的产物。

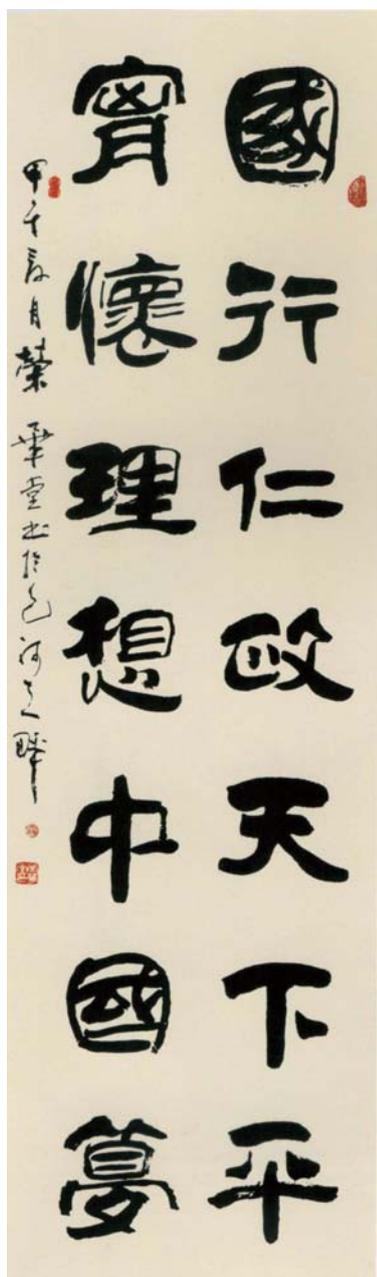
四、公平公正是幸福和谐社会的怎样条件

孟子说：“夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不钧，谷禄不平，是故暴君必慢其经界。经界既正，分田制禄可坐而定也。”（《滕文公章句上》）就是说，国君要实行仁政，必定要从田地的分界开始。田地的分界如果不公正，井田块就不均衡，作为俸禄的谷物就不公平。因此，暴君和贪官污吏必定不会重视他们的田地分界。田界规整了，分配田地、制定俸禄就能轻易办妥了。在早期的农业社会，土地是人们最重要的生产资料和生活来源，对土地的公平分配的重要性是不言而喻的。在这个意义上，“不患寡而患不均”是很有道理的。即使我们今天农村土地承包所以获得广大农民的一致欢迎和拥护，其秘诀也就是实行了农村土地的按人口平均分配且一定三十年不变。

今天影响群众幸福感和不和谐的因素中，分配不公即是一个重要原因，例如，行业之间的分配不公，付出同样的劳动不能得到同样的报酬，如银行、电力等国有垄断企业远远高于一般企业工资；公务员的退休工资远远高于非公务员的退休工资，等等。工资作为工薪阶层最基本的生活来源，也如同农民对土地的占有有分配一样，至少要大致平均，要做到付出大致相同的劳动会获得大致相同的工资。

参考文献

- [1] 参见若鱼：幸福的随想，《中国劳动报》2011年3月15日第8版。
- [2] 参见胡锦涛：全党全国各族人民更家紧密地团结起来沿着中国特色社会主义伟大道路奋勇前进，《文艺报》，2012年7月25日第1版）
- [3] 参见胡锦涛：全党全国各族人民更家紧密地团结起来沿着中国特色社会主义伟大道路奋勇前进，《文艺报》，2012年7月25日第1版）



义——孟子道德哲学的最高范畴

曲阜师范大学 姚春鹏

摘要：在孟子首倡的仁、义、礼、智四德中，仁义是其核心。孟子特别强化了儒家以义为最高行为准则的思想。并以孔子的仁作为义的保证。仁为人性根据，义为最后的判定标准。孟子的贡献在于把仁义融为一体，对于义的强调是孟子的特别之处。与孔子以仁为最高范畴，也可以说义是孟子哲学的最高范畴。

关键词：孟子 仁义 最高范畴

儒家道德哲学由诸多德目构成。当然，各个德目之间并非彼此等同的并列关系，而是有主有次，构成了一个复杂的道德概念体系。不同时代的儒家学者，从不同角度对儒家的德目作出了不同的归纳。如“智仁勇”称为“三达德”，“仁义礼智”称为“四端”，“惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛”称为“五美”，“孝悌忠信，礼义廉耻”称为“八德”等等。在儒家的各种德目中有一些是最基本的，如“仁义礼”。不要说这些基本的德目，儒家所有的德目都是实现完美道德人格不可缺少的。但是，如果非要给儒家的德目排序的话，儒家学者给出的答案应该是有差异的。孔子最看重的是“仁”。由于孔子是儒家的创立者，所以，儒学也被称为“仁学”。相对地，孟子最重视的是“义”，而荀子则看重“礼”。笔者认为，“义”是孟子道德哲学的最高范畴，本文试做一分析。

一、“居仁由义”：仁义新范畴的形成

孔子承继三代，以复兴周礼为职志，为外在形式化的“礼”找到了“仁”这一内心的情感根据。为失范的“礼”重新恢复其维系世道人心提供了可能。所以，孔子及其弟子把“仁”看做最根本的道德概念和最高的道德境界。在《论语》中关于“仁”的论说有很多，据称“仁”字出现了109次。子路、冉求和公西赤是孔子著名的弟子，而当孟武伯问这三个人“仁乎”的时候，孔子谈了他们各自的才能，却说“不知其仁也”。其实，孔子不是不知道，而是不便于明言。他在评价最得意的弟子颜回时说：“回也，其心三月不违仁；其余，则日月至焉而已矣。”颜回才能做到“三月不违仁”，其他人差得更远了。孔子多次论“仁”，却不认为自己的弟子可以称为“仁”。可见，在孔子心中“仁”是极高的目标，或者说是最高的目标。能够被孔子称为“仁”都是历史上的人物，如“殷有三仁”的微子、箕子和比干，以及“如其仁！如其仁！”的管仲。这些人无论道德还是功业都有非凡的成就。孔子自己也说：“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣！”曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”所以说，“仁”

在孔子及其弟子看来是人生追求的终极价值目标，是儒家道德哲学的最基本的道德概念和道德修养的最高境界。

可以说，“仁”成为孔子以后整个儒学的最核心的概念。孟子作为“乃所愿则学孔子”的儒家正统继承人当然也一定是以“仁”作为自己学说的核心概念的。但是，孟子并非简单地因袭孔子之说，而是根据自己所处的时代和个人的体悟发展了孔子的“仁”学，其最主要的表现就是把“仁”与“义”结合起来，凝炼为一个新的概念——仁义。其实，孔子对于“义”也是非常重视的。关于“义”孔子说过：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。”“君子义以为上。”在他看来，“义”是君子行事的根据，凡事可为与否，“义”是最后的评判依据。如果“见义不为”就是“无勇”。对于与个人生存状况关系极其密切的“利益”问题，孔子主张“见利思义”、“见得思义”。孔子是最早注意到“义利之辨”的人，“君子喻于义，小人喻于利”。义利成为评判君子小人的重要标准。

孔子对“仁”与“义”都有很多的论述，但在《论语》中我们并没有发现把“仁”与“义”结合起来讨论的例子。虽然我们不能说在孔子的思想中“仁”与“义”没有任何的关系，但是孔子确实没有明确地论述过这个问题。正是在这个问题上孟子把孔子的儒学向前作了重要的发展，把“仁”与“义”凝炼成一个概念。在孟子的思想中“仁”与“义”是不能分割的。“仁义”作为一个词出现约27次，“仁”与“义”并举使用约21次。我们知道，与现代汉语语汇多是两个字构成的双音词不同，古代文言一个字就是一个表达独立意义的词，除了连绵词外一般少用双音词。现代汉语的双音词大多是由古汉语的词组发展而来，从意义上往往其中一个字的意义虚化或者说消失了。如“知道”意思是“懂得道理”，现在只是“知”的意思而“道”虚化了。又如“睡觉”意思是睡醒。睡是入睡，觉是醒来。现在“觉”虚化了。孟子把“仁义”连用突破了孔子时代道德概念单独使用的惯例，这种突破既不是孟子随意的偶然连用也不是现代汉语普遍使用的其中一字实质虚化的双音词，而是孟子的刻意而为。之所以这样做是由于孟子认识到了“仁”与“义”存在着内在的不可

分割的紧密联系。孟子对儒学的这一贡献，被程子首先发现了。朱熹《孟子集注·孟子序说》：“程子曰：孟子有功于圣门，不可胜言。仲尼只说一个仁字，孟子开口便说仁义；仲尼只说一个志，孟子便说许多养气出来。只此二字，其功甚多。”

由于孟子把“仁义”连用已经两千年来了，人们对仁义的分别和差异甚至矛盾已经不太清楚了。通过学术史的研究，我们了解到在孟子之前“仁”与“义”之间存在着巨大的差异和张力。新出土的郭店楚简《六德》篇说：“仁，内也。义，外也。……门内之治恩掩义，门外之治义斩恩。”这是说“仁”适用于家族内部，而“义”适用于家族之外。家族内部的管理以恩情为主，恩情超过正义，而家族之外的社会管理以正义为主，正义高于恩情。儒家从孔子开始就重视血缘亲情在社会生活中的基础地位，虽然不否定“义”，但更重视“仁”，强调“仁”重于“义”。而与儒家并称为“显学”的墨家其构成成员以工匠游侠阶层为主，受家族主义的影响较少，更为强调“义”对于社会管理的重要意义。《墨子·贵义》说：“万事莫贵于义。”“仁”与“义”除了适用的对象有家族内外的不同之外，其原始意义也是截然相反的。“仁”的基本内容是“亲亲”。“义”原作“宜”。而“宜”的本意是杀割。庞朴先生认为“仁于族内而不仁于族外，爱吾弟而不爱秦弟，带有浓厚的保护与繁衍自我族群的自然色彩；现在我们应能更进一步看到，义（宜，杀戮）于族外而不义于族内，显然便是消灭异己扩张自我以图族群生存发展的武力要求。仁内与义外，一个爱一个杀，一个对我一个对敌，正是以此形成相互补充共同促进对立统一的正反两手，维持着上古族群的艰辛存在与缓慢绵延。”随着历史的发展，仁的范围渐渐超出了家族，而义的杀戮之意也渐渐淡化，而代之以刚毅、果敢、节烈、羞恶以及正直、牺牲、崇敬、理智等内涵。但无论如何，“仁”与“义”是两种很不相同的德性，直到孔子，还是分别论说的，而孟子将“仁义”融合为一，不能不说是一个巨大的变化，也是孟子对儒学发展的巨大贡献。

孟子把“仁义”融合为一是因为他认识到在道德实践中仁义是不可或缺的两个最基本的范畴。孟子说：“仁，人心也；义，人路也。”又说：“仁，人之安宅也；义，人之正路也。”人生在世总是要行动的，行动是否道德的判定标准就是“义”，所以“义”被看成是“人路”。“义”者，宜也。行为正当，合乎道德要求就是“义”。但是，何为适宜、正当，不同的人可能理解不同，这样，作为判定行动道德标准的“义”就还需要更深层的根据作为保证，孟子发现了“仁”。“仁者爱人”。只有具备了仁爱之心，才能保证“义”的普适性。所以孟子把“仁”比喻成“人心”、“人之安宅”。这样的“义”才是“人之正路”。通过“仁”来保证“义”作为判定道德行为的最高标准的普适性，“义”是孟子哲学的最高范畴。

二、由“义外”到“义内”

孟子视“义”为最高范畴的一个证据是提出了“义内”之说。关于仁义的内外问题，孟子与告子发生过激烈的争辩。告子持“仁内义外”之说。告子说：“食色，性也。仁，内也，非外也。义，外也，非内也。”孟子追问：“何以谓仁

内义外也？”告子回答说：“对方年长，所以我尊敬他，并不是在我这里有年长。就像对方是白色的，我就判定为白色，是根据外在的白，所以叫‘外’。”孟子反驳道：“白马之白不能区别于白人之白！但是怜恤老马与尊敬老人没有区别吗？再说是年长是‘义’呢，还是尊敬年长者是‘义’呢？”告子争辩说：“我的弟弟我爱他，秦人的弟弟就不爱，这是喜悦在我，所以叫‘内’尊敬楚人的年长者，也自己我的年长者，这是喜悦在年长。所以叫‘外’”孟子又反驳说：“喜好秦人的烤肉与喜好自己的烤肉没有区别。事物的道理也是如此。难道喜好烤肉也有内外的不同吗？”

过去我们一直认为“仁内义外”之说是告子的独家之言，郭店楚简《六德》的出现和《礼记·丧服四制》的“门内之治恩掩义，门外之治义断恩”，让我们知道，原来“仁内义外”之说是当时很普遍的说法。这里的“内外”的具体内涵是家族内外，而不是人性或者人心的内外。对于“内外”的原本意思孟子未必不知道，但是随着社会的发展，思想的进步，孟子打破了仁适用于家族内部、义适用于家族之外的传统道德。认为仁义是适用于一切人的，而把“仁义”收摄于内，收摄于人的内心。在孟告的论辩中，由于告子的“仁，内也，非外也；义，外也，非内也”这一表述比较模糊，没有明确指明“门内”、“门外”，而且又是紧随“食色，性也”之后，作了如上表述，就容易使人把“内外”与人性联系起来，追问是在人性之内还是之外。孟子正是这样做的。其实，按照告子的逻辑他把“食色”这一类的生物本能看成是“性”，而“仁义”这一类的道德不是本性中具有的，是外在于人性的。所以“仁义”根本谈不上是“性”之“内”的问题。由于告子自己表述不清楚，给孟子利用，把“内外”明确为“性”之“内外”。既然“仁”内在于人性，而与作为与“仁”同样的道德范畴——“义”却外在于人性显然是不合乎逻辑的。具体说来孟子利用告子论辩中的模糊不清之处确定了“义内”之说。孟子通过与告子的论辩把“义”由“外”收摄于“内”，实现了“义外”向“义内”的转换提升。这样就把作为最高道德原则的“义”矗立在人性的坚实基石上了。

三、“浩然之气，配义与道”

孟子曾经与他的学生公孙丑说过自己有两项出处：“我知言，我善养吾浩然之气。”气是中国传统哲学自然观的独特概念。中国传统哲学认为世界的本源是气，万物都由气化生而来，最后复归于气。本源之气首先形成天地阴阳之气，进而生成五行之气，而后生成包括人类在内的世界万物。气是生命的本源、动力，决定万物生命力的强弱。所以，中国古代的各家各派都有养气、练气之风。在诸子百家中以道家为突出代表。老子说：“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？”“心使气曰强。”这些论说都可以作养气、练气的解读。庄子提出了“心斋”的修养方法：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”心斋就是气的练养术。《管子》是稷下学派的代表作，其中的《内业》、《心术》（上下）及《白心》被认为是稷下道

家的文献。《内业》提出了：“抟气如神，万物备存”的“抟气”术。“抟气”就是聚集精气的养气术。《内业》说：“精存自生，其外安荣，内藏以为泉原，浩然和平，以为气渊。渊之不涸，四体乃固；泉之不竭，九窍遂通。乃能穷天地，破四海。中无惑意，外无邪灾，心全于中，形全于外，不逢天灾，不遇人害，谓之圣人。”意思是精气是生命的源泉，只有精气充旺才能身体健康，具备在天地之间自由行动的能力。实现这一目标的方法就是“抟气”，作者反问道：“能抟乎？能一乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求诸人而得之己乎？思之，思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之。非鬼神之力也，精气之极也”。认为能够专一抟聚精气达到极致，就可以出现“鬼神将通之”的神奇功效。

孟子曾经游历稷下，受到了稷下学派重视养气之术的影响。这在《孟子》书中有踪迹可寻。如上文所引“浩然和平，以为气渊”是“浩然之气”的来源；“抟气如神，万物备存”是“万物皆备于我”的渊源。但孟子毕竟是儒家的一代宗师，而不是道家人物。他吸收了稷下道家的养气说的合理内核，又注入了儒家的要素，形成了具有儒家特色的“养浩然之气”的养气术。在道家养气术中，与养气相关的几个重要概念是心、气、志。老子说：“心使气曰强。”《管子》说：“心静气理，道乃可止。”庄子说：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。”可见，人作为具有自觉意识的存在修炼本源之气时是需要精神意识（心、志）的积极参与的。在这方面孟子的“养浩然之气”也不能例外。告子认为自己做到“不动心”的方法是“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气。”这里也提到心与气，“得于心”是“求于气”的前提。孟子评论说：“不得于心，勿求于气，可；不得于言，勿求于心，不可。”基本认可了“不得于心，勿求于气”。肯定心对于气的主宰作用。孟子解释说“夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉。故曰：持其志，无暴其气。”心志是气的统帅，气是充满身体的。可见，心志是精神性的，而气则是生理性的。所以把孟子的“浩然之气”仅仅理解为精神性的东西是不准确的。孟子的“浩然之气”也是以本源之气的练养为基础的。不过，孟子在此基础上增加了“义”，使养气由道家的自然练养术发展为儒家的道义练养术。自然之气也发展为浩然之气。关于“浩然之气”孟子说：“其为气也至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也配义与道，无是馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心则馁矣。我故曰：告子未尝知义。以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。”浩然之气是塞于天地之间的至大至刚之气。其修炼的关键在于“配义与道”，即在养气的基础上配合儒家的道义，没有定义则不是“至大至刚”的浩然之气。这浩然之气是“义”不断地积累而成。孟子强调“义”是内在于心的精神动力，批评告子把义视为外在的错误观点。

四、从“杀身成仁”到“舍生取义”及义利之辨

上面我们曾经说过，孔子及其弟子把“仁”看成是道德修养的最高境界，也把“仁”看成评价人物的最高标准。孔

子对自己的学生及当时的人不轻易地许之以“仁”。《周易》说：“天地之大德曰生”，“生生之谓易”。中国文化是重生的文化，对于肉体生命的重视超过古代的西方民族。儒家更是重视人的肉体生命的代表。《孝经》说过：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤。”但是，儒家并非是绝对的保命哲学，当肉体生命与精神价值发生冲突时，为了保持崇高的精神价值，儒家主张舍弃肉体生命。孔子说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”孔子以“杀身以成仁”来表达精神价值的崇高性。这是因为孔子把“仁”作为最高的价值目标。而孟子则表述为“舍生取义”。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。”应该说，“杀身以成仁”与“舍生取义”表达的思想精神是一致的，孔孟一则以仁，一则以义，说明在他们的心目中仁、义的地位是不同的。对于孔子，仁是最高的；而对于孟子，义是最高的。

孟子把与梁惠王的论义利之辨放在自己著作的首位是有着深刻意蕴的，是孟子重义的一个重要表现。孟子对梁惠王的“将有利以吾国乎？”之问，斩钉截铁地回答：“王何必曰‘利’？亦有‘仁义’而已矣。”“利”与“仁义”就是义利之辨。孟子发展了孔子的“仁”与“义”的思想形成“仁义”的概念，所以称“仁义”。虽然，义利问题孔子及其弟子就讨论过，并不是孟子首先提出的。但是，孟子首先对这一问题作了论证。他说：“王曰‘何以利吾国？’大夫曰‘何以利吾家？’士庶人曰‘何以利吾身？’上下交征利，而国危矣。万乘之国，弑其君者，必千乘之家；千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不餍。未有‘仁’而遗其亲者也；未有‘义’而后其君者也。王亦曰‘仁义’而已矣，何必曰‘利’？”孟子指出，义利之辨不仅关涉个人的道德，而且关涉国家的安危。如果“上下交征利，而国危矣”，只有倡导仁义才能安国。

孟子认为“义”是行为的最高准则。“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”言信行果是一般的道德要求，在特殊情况下，如果言信行果伤害了义这一最高行为准则，就不能必信必果。孟子认为士一生的职志就是追求仁义。“王子垫问曰：‘士何事？’孟子曰：‘尚志。’曰：‘何谓尚志？’曰：‘仁义而已矣。杀一无罪，非仁也；非其有而取之，非义也。居恶在？仁是也。路恶在？义是也。居仁由义，大人之事备矣。’”孟子又说：“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。礼之实，节文斯二者是也。乐之实，乐斯二者，乐则生矣。”应该说，在孟子首倡的仁、义、礼、智四德中，仁义是其核心。孟子特别强化了儒家以义为最高行为准则的思想。并以孔子的仁作为义的保证。仁为人性根据，义为最后的判定标准。孟子的贡献在于把仁义融为一体，对于义的强调是孟子的特别之处。与孔子以仁为最高范畴，也可以说义是孟子哲学的最高范畴。

从“孔颜之乐”到“君子之乐”

先秦儒家典籍中有“幸”有“福”，但二字并未连用，它们显然与现代意义上的“幸福”概念距离甚远。这是否意味着儒家文化中幸福观的缺失？一个基本的事实是：幸福是人类的永恒追求，世界上每一个民族都在以自己的方式追求和实现着自己的幸福。张方玉在《齐鲁学刊》2014年第4期发表《从“孔颜之乐”到“君子之乐”——孟子幸福观的四重向度》一文指出：

与孔子以“孔颜之乐”、“曾点之志”为典范的德性幸福观有所不同，孟子提出了以儒家君子为指向的“君子之乐”、以内在心性为指向的“心性之乐”、以君王诸侯为指向的“君王之乐”、以庶民百姓为指向的“民生之乐”。四重向度的幸福观始终贯穿着德性幸福、功利幸福之间的对峙与融通。其中既包含着道德精英的幸福理想，也包含着社会大众的幸福追求；既涵盖着幸福的内在向度，也涵盖着幸福的外在层面；既有理想的幸福境界，也有现实的幸福生活。孟子理想幸福的多重向度为构建现代社会的幸福观提供了有益的思想资源。

瑞恰慈的《孟子论心》和多重定义法

中西文化之间如何对话，并非纯然的理论问题，而是需要通过实践及其总结，一步步互参互显、互证互补才能解决。黄一在《天津社会科学》2014年第4期发表《“中西文论从未有过的接近”——瑞恰慈的《孟子论心》和多重定义法》一文指出：通过用多重定义法分析《孟子》中的关键概念，瑞恰慈发现中西思维方式有着根本的不同：“西方传统为我们提供了有关普遍、特殊、归纳、演绎、具体、抽象等丰富的逻辑范畴。与之相对，《孟子》没有对这些范畴予以界定”，更多采用的是如省略、隐喻等猜测联想的方法。中西思维方式不同，前者是一种“象征的猜测”，后者则是一种“清晰的逻辑”。在瑞恰慈看来，这两种思维方法没有孰优孰劣之分，如何将两者结合起来就成为多重定义法在实践意义上的关键所在。多重定义法关注汉语词语的所有意义，包括这

个词语所对应的英文意义，正是为了通过“高度抽象”“重新混合这些成分”。这种混合是一种对“心灵的事实”的寻求，它既包括西方语言、哲学对逻辑事实的诉求，也包含中国语言、哲学对内求于心的追求，从而使得“象征的猜测”和“清晰的逻辑”两种不同的中西思维方式彼此参照。

中西交流的障碍往往在于语言的误读，更准确地说，是对语言目的的误读。如果我们在面对另一种语言时仍采用惯用的思维方式，将自己的思维结构强加给另一种语言，其后果就是，我们只能面对镜子看到想看到的，而忽略镜子后面更丰富的东西。瑞恰慈曾说过一段非常耐人寻味的话：“中国思想现在正全面接收和吸收西方的整个逻辑技术，如果中国不完全抛弃古代的思想，不把它仅仅放在历史价值的位置来看待，而是采取一种更平衡的方式，一定能够少犯一些可以避免的错误。尽可能有意识地在自觉地在中国古代思想的目的和西方逻辑的目的之间进行比较，中国将会做得更好。”

从孟子升格看佛教对宋明理学的影响

考察思孟学派的发展历史可以发现，宋代之前，孟子在儒家的地位并不高。主要表现在：首先，《孟子》一书在儒家经典中的地位不高，在很长的一段历史时期，被官修史书归入子部而非经部。其次，唐代以前治《孟子》者不多。此外，直至唐代，韩愈始提出“道统”说，视孟子为传孔子之道的儒学正宗，然应者寥寥。杨权在《湖南大学学报（社会科学版）》2014年第4期发表《从孟子升格看佛教对宋明理学的影响》一文指出：

唐宋之前，传统儒学的学术旨趣主要集中在形而下的宗法礼仪上，而对思孟学派的心性之学少有关注。佛教在传入中国之后，一方面既保有了印度佛教固有的浓郁哲学思辨色彩，弥补了儒道两家在形上学和本体论上的不足，另一方面又与中国传统思想在某种程度上有暗合之处，因而较易为中国士人接受，从而使其在与儒道二家的论争中大放异彩，致使儒门士子多“陷溺”其中。此

一现实刺激了儒学捍卫者开始重视孟子心性论这一“自家宝藏”。虽说孟子升格自是儒学自身发展到一定阶段的必然，但不可否认的是，宋明儒者出于同佛教斗争的需要而自觉地抬升孟子的地位，并借助义疏之学，通过对《四书》的厘定和注疏，借鉴吸纳佛教思想而了无形迹，方最终成功构筑了融儒释道思想于一体的新儒学，取得了这场肇始于隋唐的儒释道论争的最终胜利。

焦循《孟子正义》以易释孟平议

魏忠强在《燕山大学学报（哲学社会科学版）》2014年第3期发表《焦循《孟子正义》以易释孟平议》指出：《孟子》七篇中并无明确引《易》论《易》之处，然而后世却多有论者认为孟子精于《易》学，如程颐、王应麟、郝敬等。孟子虽不言《易》，而后世多称孟子精于《易》，孟子思想深层在多大程度上与《易》理相契合，这是很值得探讨与反思的问题。至清代，戴震、焦循等人所论更是有许多关涉孟子与《易》学关系之处，尤其是焦循《孟子正义》中以《易》解《孟》的特色更为明显。焦循有“易学三书”，一生中长时间研《易》，他晚年所著成的《孟子正义》即以其易学体系来解《孟子》，予以《易》解《孟》者中尤为突出，也尤为系统。

那么，焦循以易释孟，这背后的依据与用意是什么？笔者认为，应源于他对理学的抵触。这与他受戴震的影响有关，他和戴震同处于乾嘉时期反对宋儒理学的潮流中。当时清代学术大势已基本完成由“宋学”向“汉学”的转变。就焦循以《易》学之“通变”思想来诠释孟子的“性善”论这一问题来说，正体现了他试图寻找一条新途径来探究孟子之心性学说的努力。这也正如李明辉所认为的，他说：“焦循同戴震一样，也赞同孟子的性善说。但他们都反对像宋儒那样，从超越的层面来理解性善之义。”焦循抵触宋儒理学，试图寻求一条新路径以诠释《孟子》，也体现在焦循主张重训诂、重读书，而忌“空谈心性”。就这一方面而言，我们可以在焦循《孟子正义》中发现他不厌其烦地多次强调要熟习六经、“重读书”而反对

那些“空谈心性”的做法。正是由于焦循反对空疏，重视训诂，试图从不同于宋明儒以超越层面解孟的理路来把握孟子的“性善”说等，所以他整个以《易》学的体系来贯通于诠释《孟子》的探索过程中，才呈现出上述特征。

李觏非孟思想探析

孟子及其学说的地位在宋代逐步升格。一方面，孟子接续孔子之道的“道统说”渐渐成为宋儒接受的主流观点；另一方面，孟子的“以意逆志”的解经方式也在宋儒思想潮流中蔚然成风，《孟子》的地位也渐有超越《六经》之势。在这样一股时代性思潮中，李觏保持着清醒的头脑，对孟子学说进行理性的审视和审慎的批判。陆畅在《湖南工业大学学报(社会科学版)》2014年第3期发表《李觏非孟思想探析》一文指出：

关于李觏的非孟思想，我们可以结合时代与思想背景，把握其特征与贡献。首先，从政治上看，孟子的君臣观危及新造之宋。孟子不尊周、无君臣之礼，和宋初统治者提倡儒学的初衷是相违背的，而孔子的“君君臣臣”的礼教正好迎合了他们的需要。李觏出于维护正统的君臣大义思想，对当时出现的尊孟现象表示异议。于是借孔批孟，也就自然成理了。其次，李觏对孟子违背孔子之道的批判是逐步深入的。首先从孟子不尊周开始批判，进而深入到君臣之礼，继而通过对孟子王霸说的批判来阐释正名思想，最后终于找到孟子不合于孔子之道的根源——孟子对经书之意的过度诠释。对孔子之道是完全遵从还是“以意逆志”式继承，这是李觏和孟子的差别所在。再次，李觏的经世致用思想在他非孟论辩中所起的作用也不容忽视。李觏坚持的是君本主义，在礼教名号上尊崇王道，在治理国家上施行霸道、富国强兵。这和孟子所坚持的民本主义、重王贱霸等思想相抵牾，因此李觏要阐明他的思想，就有必要对孟子学说进行批判性审视。应该说，在一片尊孟潮流中，李觏能够对孟子学说进行历史性、学术性的理性考量，

诚是难得。

两汉孟学研究对《孟子》升经的推动作用

郭伟宏在《山东工会论坛》2014年第2期发表《两汉孟学研究对〈孟子〉升经的推动作用》一文指出，两汉时期，孟子地位的提升和《孟子》一书的升格主要表现在四个方面：一是《孟子》被统治者重视，专门设立传记博士；二是部分学者开始关注研究《孟子》并撰写注解《孟子》的专著；三是司马迁“孟荀齐号”的说法被逐渐淡化，慢慢演变为孔孟一体的模式；四是孟子学说成为汉代思想家的思想资源。两汉时期不断推尊孟子，这里不仅有政治、经济、社会、思想文化、学术方面的原因，还有研究者本身情感喜好的因素，更有孟子的思想体系与政治、经济的相容性等多方面的问题。

但两汉终究是一个孟学的开辟时代。两汉学者的研究，为后世研究孟子和《孟子》一书提供了宝贵资料；两汉学者对孟子的评价，为后世不少学者所肯定。我们可以说，没有两汉时期对《孟子》的研习传播，就没有后来《孟子》地位由子到经的提升。

论先秦训诂与儒学的互促共赢

阚景忠在《齐鲁学刊》2014年第4期发表《论先秦训诂与儒学的互促共赢》一文指出，历史上训诂与儒学发生密切的互促共赢关系，起主导作用的不是训诂，而是儒学，是儒家思想在古代中国广泛深入的社会影响，将训诂与儒学紧密联系在一起。即人们越是需要儒家思想，就越需要用训诂之法对儒家经典进行诠释。同时，古代学者对儒家经典的训诂，不仅促进了儒家思想的解读、继承、传播与发展，也使得以语言解释为特质的训诂学发展壮大起来。训诂与儒学的这种互促与共赢，在先秦就已相当明显。

先秦时期的儒家学者对儒家思想的阐释，极大地丰富了当时的训诂实践：先秦儒家经典中包含所有的训诂体式，涉及多种训诂内容，运用了三大训诂方法以及大量训诂术语；同时，先秦的训

诂实践活动也有利促进了儒家思想的解读与广泛传播：《论语》、《孟子》中都运用训诂之法来诠释儒家思想，《易传》与“《春秋》三传”的传注体训诂，在诠释与弘扬儒家思想方面的作用则更加突出。

孟子的“善治”思想研究

孟子在中国历史上被称为“亚圣”，在中华文明史中占据极其重要的地位。他议政一生，却从来没有做过官；他的政治伦理思想气度非凡，但却通常被认为是“迂远而阔于事情”。虽然孟子的为政主张带有一定的理想化成分，但是他的政治伦理思想中的“善治”理念作为中华文明的标杆，仍将不失现实指导意义。孟子的善治思想是指以他的“性善”论为基础而建立起来的有关社会政治活动所应遵循的价值精神思想。他从人性善假设出发，对仁义的提倡、对王道的阐发、对人性本善的解释、对人格修炼的思考，处处体现了他的思辨家特色与王者风范。吴磊在《求索》2014年第4期发表《孟子的“善治”思想研究》指出：

孟子的善治思想已经形成了较为完善的理论体系：他从人的内心亲证善端，并以推广内在善端的方式来论证人性善，为善治思想提供了哲学基础；以追求“仁政”为最高行政目标的善治理想蕴涵了他的善治主张，也为统治者提供了善治的基本规范；他追求以“养浩然之气”为基础的修心养性的道德自律，劝诫统治者要清心寡欲、改过自新等，这又为涵养统治者的善德提供了修养方法。孟子的善治思想孕育了中华儿女骨子里的善良诚信、志存高远、争做顶天立地大丈夫之优良品性。在构建社会主义和谐社会的今天，重温孟子的善治思想必将对当代的治国理政提供有益的参考。

唐代古文运动视域下的《孟子》研究

郭焯在《四川文理学院学报》2014年第4期发表《唐代古文运动视域下的〈孟子〉研究》指出，两汉时期是《孟子》研究的第一个重要阶段，唐代则是第二个重要阶段，是唐宋“孟子升格运动”的肇端。

唐代是继汉晋之后出现的又一个研究《孟子》的重要时期，唐代《孟子》研究的复兴与其时经学风气的转变、古文运动的展开紧密相连。“孟子升格运动”肇始于中唐，这不仅体现在开始出现将《孟子》升格为“经”的议论，也体现在对于《孟子》的具体研究之中。在《孟子》的注疏方面，陆善经撰《孟子注》，张镒撰《孟子音义》，丁公著撰《孟子手音》，时间都集中在安史之乱前后，即唐代古文运动和经学变古初起之时。在《孟子》的阐释方面，有李景俭《孟子评》、刘轲《翼孟》、林慎思《续孟子》等三部著作，而三人全都是唐代古文运动的重要参与者。《孟子》研究在唐代的复兴，是经学变古和文学转向共同交织的结果。

《韩诗外传》对孟子、荀子思想的继承与批评

孙馆在《湖南科技学院学报》发表文章指出，汉初惠帝废除挟书之律，朝廷派人访求和写录古籍，准许私人传授古学，一些先秦古书因此而陆续出现。《诗经》也由于搜集者和传授者地域的不同，以及传本和各家解释的互异，因而在汉代分为鲁、齐、韩、毛四家。“自是之后，言《诗》于鲁则申培公，于齐则轅固生，于燕则韩太傅。”这三个人在文景之时即为博士，是为三家诗，皆为今文经学，均立于官学。然而“齐诗魏代已亡，鲁诗亡于西晋。韩诗虽存，无传之者”到两宋时期韩诗也散佚了，《韩诗外传》是汉代今文《诗》学流传至今的较完整之作，但已非《汉书·艺文志》所载之面目。现在流传于世的《诗经》即西汉时鲁国毛亨和赵国毛萁所辑和注的《诗》，即古文《诗》。在今文《诗》学均已亡逸残缺的情况下，《韩诗外传》成为汉代《诗经》研究不可或缺的宝贵资料，也是汉代经学研究、文学研究，乃至汉代思想研究的不可忽视的资料。

该文在《韩诗外传》已有研究的基础上，主要探讨了现存《韩诗外传》的卷数问题，并分析了《韩诗外传》对荀子、孟子关于“学”、“人性”等观点的批评与继承。认为：韩婴思想折中了荀子和孟子的思想，提出了自己的见解。如

他对“学”的认识——就是要学圣人，而不是荀子、孟子的“学而为圣人”；在人性的观点上，他并没有明确的提出人性的善恶与否，而是注重顺善而学。同时，韩婴对儒家学派内部也提出了自己的批评和看法。

孔孟荀《诗》学的礼教渊源

赵科印在《文艺评论》2014年第2期发表《孔孟荀〈诗〉学的礼教渊源》一文指出：在“巫史文化”或“巫卜文化”的背景下，诗并不是人人可以随意欣赏的艺术品，而是礼乐文化的重要组成部分。孔子作为后世儒家诗学的开创者，上承殷周巫史文化礼乐教化传统，下启孟子、荀子诗学理论，直接开创了后世儒家诗学依礼说诗的先河。殷周时期，走下神坛的诗与现实礼的结合，使诗成为礼乐文化的核心要素，诗的内容也发生了很大变化。这一时期的诗的“礼教”精神，主要体现在《诗》的礼教实用价值上。随着周天子的统治地位的丧失，以往作为封建礼仪的诗乐，随着“王官失业，《雅》、《颂》相错”，代之而起的是败坏世风的“淫乐”。面对这一不堪的局面，孔子为代表的儒家表现出强烈的“复礼”欲望，《诗》的删定正是这一欲望的具体表达。孔子而后，对《诗》学作出重要贡献，并直接开创后代《诗》学的无疑当数孟子和荀子。孟子和荀子《诗》学则体现了日益成熟的儒家礼教思想对精神修养内省和外求的分歧，具有鲜明的经学意识，对西汉经学《诗》学的展开做了充分的准备。值得注意的是，荀子的引《诗》说《诗》并没有拘泥于《诗》本身，而是把《诗》服务于自己“礼治”理想的建构，从现实需要角度，对《诗》作出自己独到的阐释。从而奠定了西汉《诗》学通经致用的《诗》学阐释的基础。

中国诗学的形成是一个历史的过程，这个过程中，儒家孔孟荀三位先师对《诗》的接受思想，直接奠定了后世儒家诗学的基本规范，三者虽然在各自的时代对《诗》做出了自己的阐释，但其中礼教则是贯穿其中的红线，一直延续到后世儒家《诗》学。孔子上承殷周巫史文化的礼乐教化精神，下启先秦经

学意识，是中国文化从宗教性狂热，走向人文理性的重要关隘。孟子和荀子作为儒家后起之秀，创造性地发展孔子的以“仁”为内核的礼教《诗》学，从内外两个层面对儒家《诗》学做出了自己的贡献，特别是他们经世致用的经学意识，直接奠定了汉代经学《诗》学的基础，并对中国诗学产生深远影响。

“以意逆志”与孟子的历史叙述

刘书刚在《社会科学论坛》2014年第4期发表《“以意逆志”与孟子的历史叙述》一文指出：长期以来，都将“以意逆志”归属于诗学理论。这是一个极其自然的结论，毕竟，孟子是在讨论《诗经》时提出这一范畴，但这一界定也使其适用范围变得狭隘。事实上，《孟子》一书中出现大量对历史事件、历史人物的评议，都可算作对这一主张的落实。“以意逆志”虽是针对《诗经》而发，但其侧重点在于透过文本的雾霾而直达作者的心志，对于诗歌这一文体的特殊性并没有太多关注，其适应范围也完全可以扩及其他文本。而且，探究诗人之志，与解读历史之时对其中人物行为动机的推测，本就有极大的类似，“以意逆志”在面对历史时同样可行。这都足以使之成为孟子面对一切已有文献、前代史事的总纲领。将“以意逆志”的适应范围由解诗扩及释史，这种跨界虽然得不到孟子言论的直接支持，但从《孟子》一书整体来看，其实不乏合理性。

战国之时，诸子借旧典以佐证论述，策士引故事以辅助游说，为满足自身的需要，对历史进行重新解释，乃至篡改、增删、生造的情形并不罕见，可以说，“以意逆志”非独孟子为然。相较于其他流派在历史叙述上享有的巨大自由，儒家学者因其对经典的传承而受到了较多的限制，在前代史料基础之上整理而成的六经，为他们提供了标准的历史版本。孟子在讲史之时对经典也极为依赖，他口中的尧舜传说、文武事业，很多都直接来自于《诗》《书》的记载。然而，对“以意逆志”这一主观性极强的史学方法的贯彻，使他甚至对经典的某些记述也不以为然。他说：“尽信《书》，则不如无《书》。吾于《武成》，取二三策而已矣。”

《孟子与尽心篇》

作者：南怀瑾 著

出版社：东方出版社

出版时间：2014-8-1

内容提要：本书为南怀瑾先生讲述《孟子》最后一篇《尽心篇》的整理稿。《尽心篇》是《孟子》的完结篇，被南怀瑾先生视为孟子整个学术思想的中心，是孟子“在讲完外用之道以后，讲传心的心法”，故尤加重视。全篇以“尽心”点题，以“修身立命”总领全篇，阐述了“良知良能”、“仁民爱物”、“民贵君轻”等一系列在孟子思想中占有重要地位的概念和内涵，并进一步阐释了孔子“乡愿德贼”之说等。



构系统。譬如，孔子一再回答学生问“仁”，孟子多次说明“心之四端”，老子对“道”加以描述，庄子由各种角度形容“游”与“化”，这些概念都是他们各自的心得，用以掌握生命的真实本质……国学对现代人的意义，不就是要归结为“价值观”的塑造与补强吗？简单说来，学习儒家与道家之后，如果在言行上没有任何改变，那就不能算是学过了。

《〈孟子〉读本》

作者：钱逊 著

出版社：中国盲文出版社

出版时间：2014-10-1

内容提要：孟子（约前372—前289），名轲，字子舆，战国中期邹国（今山东邹城东南人），离孔子的故乡曲阜不远。是著名的思想家、政治家、教育家，孔子学说的继承者。到南宋孝宗时，朱熹编《四书》列入了《孟子》，正式把《孟子》提到了非常高的地位。元、明以后又成为科举考试的内容，更是读书人的必读书了。和孔子一样，孟子也曾带领学生游历魏、齐、宋、鲁、滕、薛等国，并一度担任过齐宣王的客卿。由于他的政治主张也与孔子的一样不被重用，所以便回到家乡聚徒讲学，与学生万章等人著书立说，“序《诗》《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。”（《史记·孟子荀卿列传》）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”。所以，尽管《汉书·艺文志》仅仅把《孟子》放在诸子略中，视为子书，但实际上在汉代人的心目中已经把它看作辅助“经书”的“传”书了。汉文帝把《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》各置博士，便叫“传记博士”。到五代后蜀时，后蜀主孟昶命令人楷书十一经刻石，其中包括了《孟子》，这可能是《孟子》列入“经书”的开始。到南宋孝宗时，朱熹编《四书》列入了《孟子》，正式把《孟子》提到了非常高的地位！

《梁漱溟先生讲孔孟》

作者：梁漱溟 著

出版社：中华书局

出版时间：2014-6-1

内容提要：围绕《论语》一书，梁漱溟先生从自己的理解出发，把儒家思想解释为十三个方面：乐、讷言敏行、看自己、看当下、反宗教、毋意必固我、非功利、非刑罚、礼乐、孝弟、不迁怒不贰过、天命。同时，还结合中国现时的思想及西方思想，谈了新时期对儒家思想的再审视，再理解。大家之笔，尽是神来之处，寥寥十万字把一个“儒”解释得淋漓尽致。



期对儒家思想的再审视，再理解。大家之笔，尽是神来之处，寥寥十万字把一个“儒”解释得淋漓尽致。

《国学的天空（修订版）》

作者：傅佩荣 著

出版社：岳麓书社

出版时间：2014-6-1

内容提要：“国学”是个宽泛的名词，但是不论你如何分类，都会把儒家与道家列为重点。儒家的代表是孔子与孟子，道家呢？自然是老子与庄子了。这四位古人最主要的身份是哲学家。哲学家的文章有三点特色，就是：澄清概念、设定判准、建



《孟子》

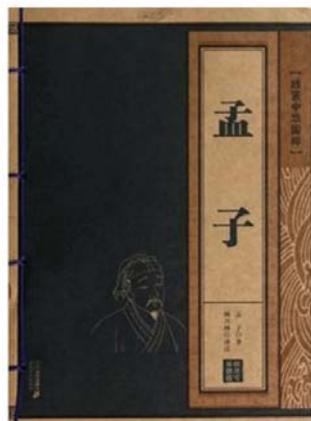
作者：孟子 著

译者：颜兴林

出版社：二十一世纪出版社

出版时间：2014-8-1

内容提要：本书的主要读者人群是成人，阅读一定的国学名著有助于提高他们的文化修养、知识能力以及个人品行。单纯的古文对于学白话文长大的成人读者来说是难以接受的，也是厌于接受的，但是古文是精华，所以在不抛弃原著的前提下，本系列书籍作了翻译和解读，使得读者开拓了知识面，在轻松的阅读环境中理解了原文所表达的内容。



《仁心与仁政：孟子》

作者：袁晓晶 著
出版社：中州古籍出版社
出版时间：2014-7-1

内容提要：“周游”是春秋以来士阶层投身社会最常见的途径。孟子从中年开始周游列国，遇诸侯公爵无数，与当时各派思想家辩论。晚年返回家乡，反思自己一生的思想与遭遇，和弟子一起将这些思想整理为比较统一的体系，后来集合为孟子。孟子一书，积累了孟子毕生的思想精华。它从人的本性谈起，解答了人如何在乱世中成为有“浩然之气”的君子；如何以“仁政”去管理他人，成就儒家理想的“王道政治”；如何在各种复杂的境遇中，“由仁义行”，确立自己的精神信仰，选择自己的生活之道。

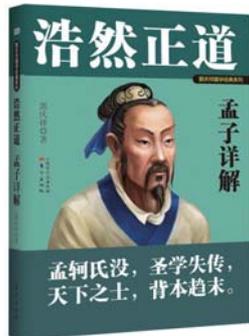


现争取民心、平治天下的理想。其三，修养理论。主要关注士大夫阶层的人格塑造和精神需求，包括审美培养、性情疏导和个性养成等诸多方面。

《浩然正道：孟子详解》

作者：郭庆祥 著
出版社：东方出版社
出版时间：2014-11-1

内容提要：《孟子》是儒家“四书”之一，记录了战国时期思想家孟子的治国思想和政治策略。孟轲和孔子一样，怀着了一颗报国救民之心，带领弟子，周游齐、宋、滕、魏等国，一度任齐宣王客卿。因仁政王道学说未被采用，他很是无奈。晚年，他与弟子万章等著《孟子》一书。孟子把孔子“仁”的观念发展为“仁政”学说。提出“民为贵，社稷次之，君为轻”，劝告统治者重民，阐述了儒家重民思想。认定残暴之君是“独夫民贼”，人民可以推翻他。孟子反对武力兼并不义战，认为只有“不嗜杀人者”才能统一天下。并极力主张“法先王”，“行仁政”，恢复井田制度，省刑薄赋。

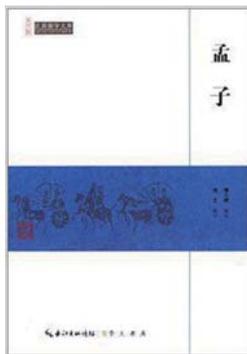


《浩然正气：孟子详解》的作者郭庆祥潜心研究《孟子》多年，终于完成注疏、今译、解读、讲评，注释详实正确，译文简洁易懂，解读理据充分，评价画龙点睛，值得一读。

《民国国学文库：孟子》

作者：钱天绶 著
出版社：崇文书局
出版时间：2014-7-1

内容提要：《民国国学文库：孟子》内容丰富翔实，原书为繁体竖排，现转简体横排。简化按通行规则，但考虑到作为国学读物，普及小学知识亦在情理之中，故而保留了少量通假字、繁体字、异体字，一般都出注说明，或许亦可增加读者的阅读兴趣和扩大知识面。生僻、多音字作相应注音，原反切、同音、魏妥玛注音，均统一改现代汉语拼音。



《国学微课堂：孟子（上、下）》

作者：刘乃溪 著
出版社：华东师范大学出版社
出版时间：2014-7-1

内容提要：孟子作为儒家学说的集大成者，虽然和孔子一脉相承，但在许多方面有所突破，其思想也更具系统性。孟子的思想主要有三点：其一，“仁政”说。这是孟子对最高统治者的理想，他希望君王以“仁义之道”、“仁爱之心”治理天下，从而实现“天下一统”。其二，“性善”论。对于国家事务的管理者来说，孟子希望诸侯认识到人的天性都是善良的，只要推行仁政，便可“得道者多助”，从而实

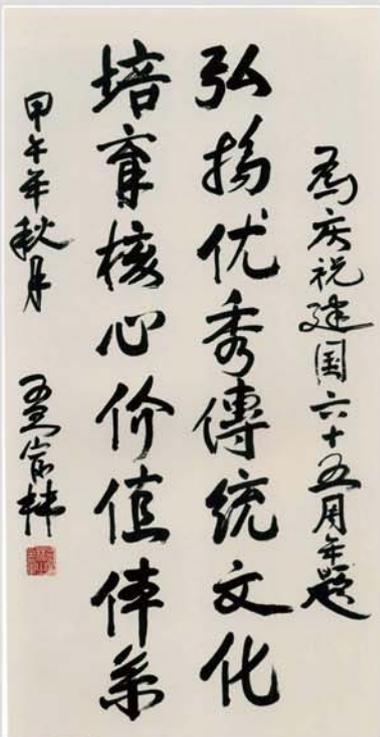


《孟子与公孙丑》

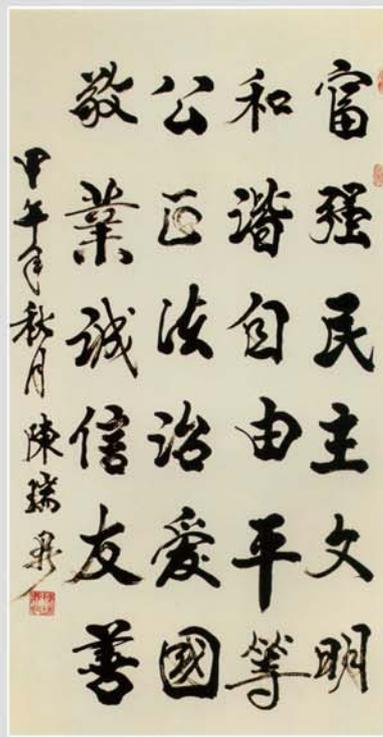
作者：南怀瑾 著
出版社：东方出版社
出版时间：2014-10-1

内容提要：《公孙丑》涉及管仲、晏子、曾子、子路、孔子、告子、大禹、大舜、周公、商汤、北宫黜、孟施舍等众多历史人物，以及汤武吊伐革命、汉宣帝废立太子等纷繁的历史事件，南先生在讲授时采用一贯的“经史合参”、融会百家的方式，旁征博引、贯穿古今中外地对这些人物和事件给予了中肯而精辟的评价。他还将《公孙丑》与《礼运篇》、《论语》等儒家经典相互发挥，阐扬儒家学说精髓，并将其中的哲理、甚至整个儒家学说与其他学说、教义进行比较，分析《孟子》对人类文化的深远影响。南先生的讲述博大精深，涵盖个人内养的原则、方法（“持其志，无暴其气”，“善养浩然之气”）和外用的境界、气度（处世时把握时势与机运、为政时发扬“不忍人之心”和人之“四端”），中国历史上的政治哲学、人事制度、财经问题，以及中国传统文化里的“圣贤之路”、法律体系等方面。





孟富林 书法



陈瑞鼎 书法



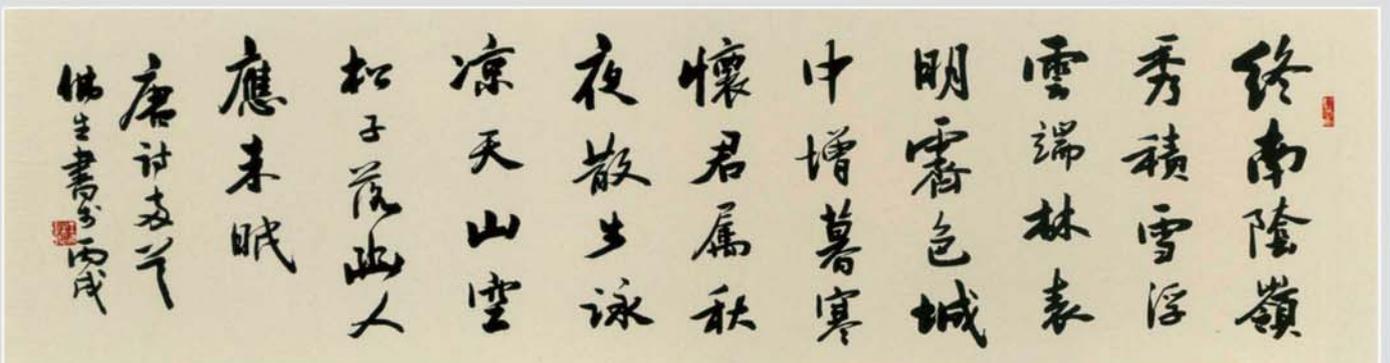
张春生 竹石图



裴家同 山水



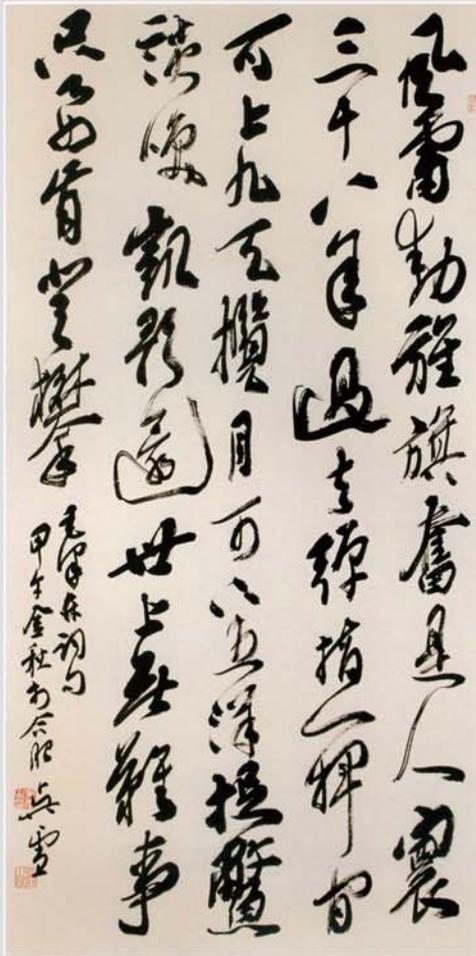
孟蒙 荷花



王佛生 书法



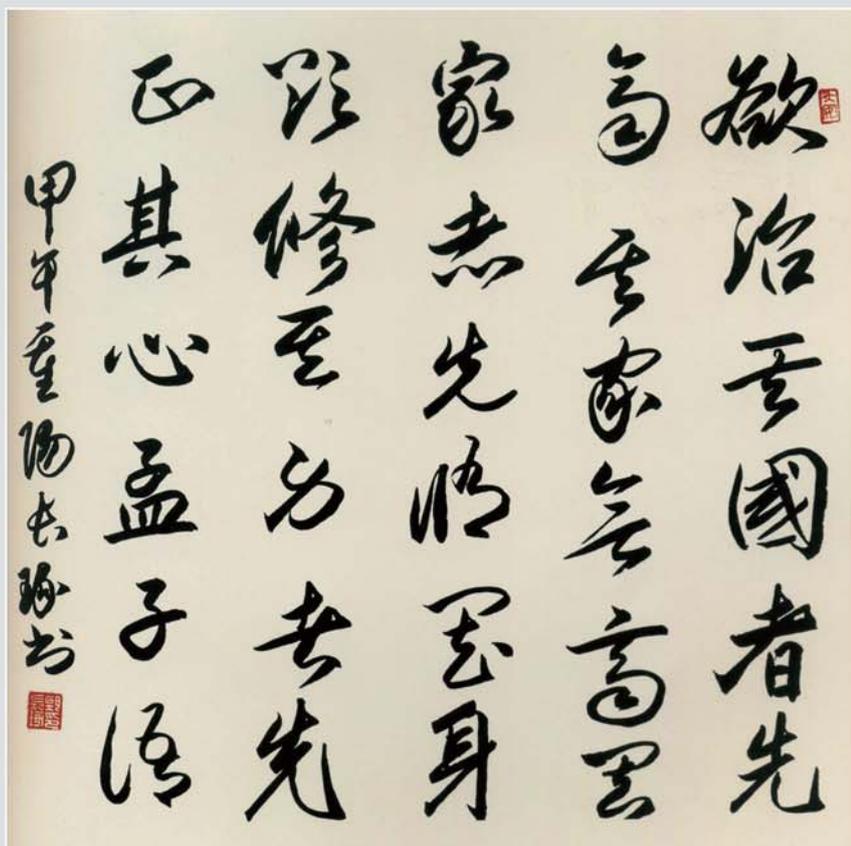
时亚奎 孟子听松图



吴雪 书法



童树根 书法



甄长琢 书法



陈熠 雪梅