

不忘初心，砥砺前行

本刊编辑部

2017 年即将过去，我们做个盘点和展望。

今年 5 月 29 日，安徽省孟子思想研究会在山西太原第五届全国儒学社团联席会议上以 41 票比 33 票的显著优势，获得了 2018 年第六届全国儒学社团联席会议的主办权。从这一刻起，我们就开始了紧张的准备工作，连续三次召开专题会议研究如何承办好这一富于光荣使命感的会议。截至目前为止，我们已经完成了会议方案的草拟并经中国孔子基金会审阅通过；完成了向各有关部门和领导的请示汇报工作；完成了会议预通知的发送；完成了会务的一系列前期准备工作；特别是在省领导的关心指导下完成了会议经费的争取与筹措工作。我们一定不辱使命、不负众望办好这次会议。

7 月 30 日，为了响应习主席提出的“发扬光大爱国拥军、爱民奉献优良传统”号召，安徽省孟子思想研究会参与协办了“庆八一军民心连心 共庆建军节”活动，携手合肥市民政局、长丰县民政局、吴山镇党委，为庆祝建军 90 周年开展“军民一家亲”慰问活动，给驻地部队官兵、现役军人家属、复员残疾军人、贫困失业老人、儿童福利院、敬老院，并给他们送去环保蜜桃共 10 万斤。

11 月 11 日，由安徽省孟子思想研究会、安徽孟子书画院、广州缘茗园文化传播有限公司共同主办的“喜庆十九大 / 孟之蕴，徽粤情，岭南行 / 孟子思想文化公益项目推介活动”在广州成功举办。本次活动是在我省驻广州办事处的关心和大力支持下，有皖籍在粤各界人士的鼎力相助，经过全体活动参与人员的无私付出才得以完成的。此次活动的书画义展认购，孟子讲堂，六大公益文化项目推介均获得了预期的成效，并为今后开展此类活动积累了可贵的经验。

根据民政厅对民间社团的总体要求和从组织建设的实际出发，我会经过认真酝酿后，于今年 11 月成立了中国共产党安徽省孟子思想研究会临时党支部。这一年，安徽省孟子思想研究会专家学者辛勤耕耘，取得了丰硕的研究成果。

展望新的一年，我们的头等大事是确保第六届全国儒学社团联席会议和“孟子论坛 2018”的成功举办，继续推进“孟子讲堂”、书画院展览等系列活动。我们一定要认真领会十九大精神所体现的新思想，为弘扬中华优秀传统文化多做实事。不忘初心、砥砺前行，为全面复兴中华传统文化和实现中国梦做出新的、更大的贡献。

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 陶 清
委 员：万直纯 张小平 裴德海
李季林 解光宇 陈 熠
余亚斐 查昌国 李明珠
史向前 金晓方 郭淑新
孟守东 马金喜

《孟子研究》

主 办：安徽省孟子思想研究会

编委会

主 任：孟凡贵
副 主 任：张小平 李季林
委 员：余秉颐 裴德海 解光宇 陶 清
汪一江 陈 熠 史向前 秦皖新
轩嘉炳

编辑部

主 编：王国良
执行主编：张小平
副 主 编：裴德海 李季林 唐泽斌
编 辑：陶 武 陈 熠 陶桂红
编辑部内勤：孟航生
美 编：杜 蕾
法律顾问：安徽林达律师事务所 孟祥根
地 址：安徽省合肥市高新区银杏路
109号6楼（三十八所斜对面）
电 话：0551-64376488
传 真：0551-64376488
邮 箱：mzsx2011@163.com
网 址：www.ahmengzi.com
安徽省内部资料准印证号：00-289
印 数：2000本
印刷企业：安徽联众印刷有限公司
印刷日期：2017年12月
发送对象：安徽省孟子思想研究会全体会员

目 录

卷首语

01 不忘初心，砥砺前行

本刊编辑部

工作动态

- 03 安徽省孟子思想研究会 2017 年会在宿松县召开
04 全国儒学社团联席会议秘书长吴光教授来我会指导工作
04 喜迎十九大，激励同仁心，孟富林为研究会题词
04 省民政厅组织 11 家省级社会组织赴亳州市利辛县开展扶贫“皖北行”活动
05 研究会召开 2017 年第四次工作会议
05 孟子思想文化公益项目推介活动在广州成功举办
05 全国首届孟学组织联席会议在孟子故里隆重举行
06 汪钟鸣先生向我会捐赠《孟子》全篇书法长卷
06 我会余秉颐副会长《现代新儒家的文化价值论》出版
07 发扬光大爱国拥军、爱民奉献优良传统
07 《心通孟子》出版发行
07 余亚斐力作《论语解意》出版
07 孟子书画院副院长陈新民老师画展在徐州举行

孟子论坛

- 08 孟子哲学的生态性解读及其现实启示 单虹泽
11 新“人禽之辨” 杨泽波
14 孟子“大丈夫”理想人格与大学生思想政治教育 欧晓静 刘 聪
17 “四心”的操存涵养 杨本华
——生活哲学视阈下的解读
20 何谓“亲亲互隐”与何以“亲亲互隐” 丁成际
22 从《法言》看杨雄对孟子思想的继承与发展 宋冬梅
26 林慎思《续孟子》蠡探 唐明贵
30 取法程朱，辨乎阳明 李敬峰
——吕柟的《孟子》学及其思想意义
35 “露”之“路”与“路”之“路” 汪 楠
——围绕《孟子注疏》讨论关于“率天下而路”的几种理解
38 牟宗三的孟子观浅析 吴玉佩
41 解析孟子“圣人观” 孟祥运

新观点

- 44 “心性一体”与“心性二体” / 从《孟子》诠释看经典诠释的时代性等

孟子新书

- 47 《孟子的理想国》 / 《细读孟子》等

安徽省孟子思想研究会 2017 年会在宿松县召开

安徽省孟子思想研究会暨安徽孟子书画院 2017 年会，于 12 月 8 日—9 日在宿松县隆重召开。原省委省政府、省人大老领导孟富林、陈瑞鼎、吴昌期等，以及省社科院、省书画院

领导，省内外从事儒家学说研究的专家学者、书画家，宝岛台湾儒家学者朱荣智，孟子后裔及孟姓宗亲 200 余人参加会议。

会议由安徽大学哲学研究院院长

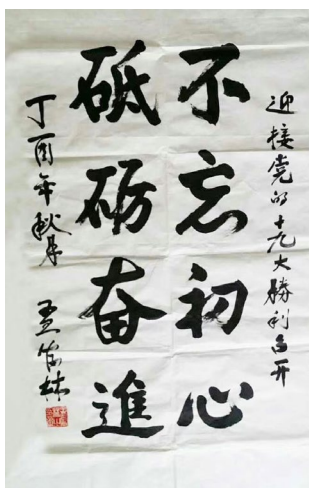
王国良教授主持。原省人大主任孟富林做了：关于传承中华优秀传统文化，跨进新时代，早日实现中华民族伟大复兴的中国梦的主旨讲话。



全国儒学社团联席会议秘书长吴光教授来我会指导工作

8月8日，孟凡贵会长日会见来肥指导2018年第六届全国儒学社团联席会议筹备工作的全国儒学社团联席会议秘书长、著名学者吴光教授，王国良副会长向吴光秘书长

汇报了会议筹备情况。我会部分在肥副会长余秉颐、张小平、万直纯、裴德海、李季林，秘书长唐泽斌等也参加了汇报和会见。



喜迎十九大，激励同仁心，孟富林为研究会题词

为迎接党的十九大胜利召开，也为激励会中同仁，省人大原主任、我会原名誉会长孟富林先生亲题“不忘初心 砥砺前行”八个大字赠予本会。

我们一定不辜负孟富林原名誉会长的期望，团结一心，扎实工作，砥砺前行，以传承弘扬中华优秀传统文化的优异成绩迎接党的十九大胜利召开！

省民政厅组织 11 家省级社会组织赴亳州市利辛县开展扶贫“皖北行”活动

11月初，省民政厅组织11家省级社会组织赴亳州市利辛县开展扶贫“皖北行”活动，以认真贯彻习近平总书记关于扶贫工作的重要指示精神，积极落实省委、省政府关于“四送一服”行动计划，动员社会组织更好地开展精准扶贫工作，助力打赢脱贫攻坚战。

参加此次“皖北行”扶贫活动的省级社会组织有，安徽省机电行业协会、安徽省环保产业促进会、安徽民建企业家联谊会、安徽省春雨慈善基金会、安徽省君善公益服务中心、安徽省孟子思想研究会、安徽省江苏商会、安徽省牛羊产业协会、安徽养猪科学研究所、安徽正大养猪科学研究院、安徽省药品零售行业协会。亳州市及利辛县民政局相关负责同志参加了此次活动。



研究会召开 2017 年第四次工作会议

11 月 17 日，我会召开本年度第四次工作会议，会议通报了成立临时党支部和支部组成人员以及南方活动成果等情况。

会议重点组织学习了十九大精神，号召全体成员学习领会新思想，迎接新时代，开创新局面。会议还就儒学社团联席会议准备工作进展情况、网站改版升级和 2017 年年会筹备等事项进行了汇报与研究。部分在肥会长、秘书长班子成员出席会议。孟凡贵会长主持会议。



孟子思想文化公益项目推介活动在广州成功举办



由安徽省孟子思想研究会、安徽孟子书画院、广州缘茗园文化传播有限公司共同主办的“喜庆十九大 / 孟之蕴，徽粤情，岭南行 / 孟子思想文化公益项目

推介活动”11 月 11 日在广州成功举办。在我省驻广州办事处的关心支持下，有皖籍在粤各界人士的鼎力相助，经过全体活动参与人员的无私付出，此次活

动的书画义展认购，孟子讲堂，六大公益文化项目推介均获得了预期的成效，并为今后开展此类活动积累了可贵的经验。

全国首届孟学组织联席会议在孟子故里隆重举行

由山东省济宁市、邹城市政府主办的首届全国孟学组织联席会议暨“孟子思想的当代价值与传播”研讨会 9 月 18 日在孟子故里隆重举行，来自海内外著名专家学者及孟学组织代表 50 余人出席了会议。清华大学国学院院长、中国哲学史学会会长、

著名学者陈来教授在开幕式后为与会者作“孟子性善论的双重视角”的主旨发言。

联席会上，我会李季林副会长、闫莉副秘书长分别作精彩发言；副会长兼秘书长唐泽斌介绍了我会成立五年来的工作和发展情况。



汪钟鸣先生向我会捐赠《孟子》全篇书法长卷

7月15日上午，由安徽省孟子思想研究会、安徽孟子书画院主办的汪钟鸣书法作品展暨《孟子》全篇书法长卷捐赠仪式在中国徽文化艺术馆隆重举行。安



徽省人大原主任孟富林，安徽省人大原副主任、安徽孟子书画院院长陈瑞鼎，著名民俗风俗画家吕士民，著名书画家张仲平等各界人士150余人出席捐赠仪式并观看展览。

汪钟鸣先生生长在徽文化重镇安徽黟县，是唐汪伦第45代嫡孙。系安徽省孟子思想研究会理事、安徽孟子书画院书画师。同时身兼中国书法家协会会员、中国文化发展促进会会员、中国华夏画院副院长、文化部文化市场发展中心特聘书画家等职衔。他一生痴迷书法，擅长楷书、行书、行草、隶书与篆书等多种书体，兼攻书法理论。其书法技艺驰名海内外，作品多次获国家级大奖，被全国诸多书家

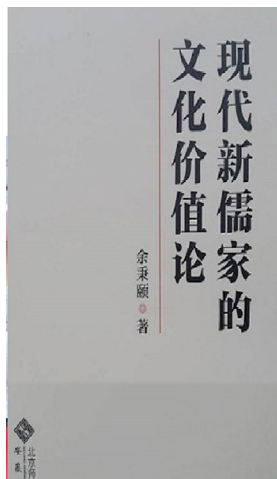


与友人收藏，并流传到海外多个国家和地区。

整个议程由孟凡贵会长主持，陈瑞鼎院长致辞，省人大原主任、我会原名誉会长孟富林先生为汪钟鸣先生颁发收藏证书，王国良副会长代表我会接受汪钟鸣先生的捐赠，安徽孟子书画院童树根副院长代表省文联主席吴雪向开幕式和汪先生本人表示祝贺。

参加承办和协办的单位和个人有：中国徽文化艺术馆、安徽晨可建设工程有限责任公司、安徽海粤国际物流有限公司、本会理事孟凡明先生。本次活动还得到腾讯安徽站等新闻媒体和木铭先生等志愿者的大力支持。

我会余秉颐副会长《现代新儒家的文化价值论》出版



我会余秉颐副会长的学术专著《现代新儒家的文化价值论》，近日由北京师范大学出版集团安徽大学出版社出版发行。

该书诠释现代新儒家文化哲学重要代表人物的文化价值理论。作者以现代新儒家关于人类文化的价值结构的见解和中西方文化的评价为基本线索，突出其中关于精神文化的价值的理论，并结合近现代人类文化的现实状况，深入地进行辨析并作出评价，在一系列问题上提出了作者通过多

年研究形成的见解。著名哲学家、国际中国哲学学会荣誉会长、美国夏威夷大学成中英教授在为此书撰写的序言中，称该书“完成了一个非常深刻与重要的哲学课题”并且“有所创见”，书中的论述具有“思想概念的清晰性以及命题主张的逻辑论证性，在论述重要的现代新儒家的行文中，理路分明，重点突出，评论公允”。

现代新儒家关于人类文化价值结构的见解和中西方文化的评价，对于中华优秀传统文化的弘扬和中国特色社会主义文化的建设，具有积极的借鉴和启发作用。该书从哲学思辨的层面阐释现代新儒家的文化价值论，其宗旨正在于增强我们对于中华优秀传统文化的自信 and 对于中国特色社会主义文化建设的自觉，从而深入地思考、探索文化建设的规律，并且努力践行之。

发扬光大爱国拥军、爱民奉献优良传统

7月30日上午，为了响应习主席提出的“发扬光大爱国拥军、爱民奉献优良传统”，由安徽鑫谷生态农业科技有限公司与合肥市武警部队主办，安徽省孟子思想研究会、中国邮政集团公司合肥市分公司、中邮网络有限公司（安徽）邮乐农品网协办“庆八一军民心连心 共庆建军节”活动，携手合肥市民政局、长丰县公安局，吴山镇党委为庆祝建军90周年开展“军民一家亲”慰

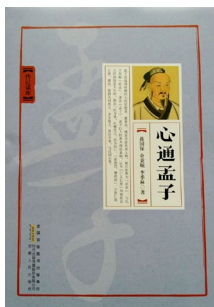


问活动。给驻地部队官兵、现役军人家属、复员残疾军人、贫困失业老人、儿



童福利院、敬老院。给他们送去环保蜜桃共10万斤。

《心通孟子》出版发行



作为2017年我会又一孟学研究成果，《心通孟子》由安徽人民出版社隆重推出。《心通孟子》原名《孟子外传·孟子百问》，该书由我会特约著名学者、中国孔子基金会学术委员会委员、安徽省社会科学院哲学所原所长、苏州大学哲学系教授蒋国保，我会副会长、中国孔子基金会学术委员会委员、省文史馆馆员、省社科院哲学所原所长、研究员余秉颐，我会副会长、省社科院哲学所副所长、副研究员李季林合著。

余亚斐力作《论语解意》出版

我会副秘书长、华东师范大学哲学博士、安徽师范大学副教授余亚斐儒学专著《论语解意》由安徽人民出版社出版。这是余亚斐教授“心通圣贤”的力作，也是我会专家学者潜心儒学研究的又一丰硕成果。



孟子书画院副院长陈新民老师画展在徐州举行

10月14日，安徽孟子书画院副院长陈新民老师画展在徐州隆重举行，我会会长、书画院常务副院长孟凡贵亲临祝贺。



孟子哲学的生态性解读及其现实启示

单虹泽

孟子哲学中始终注重人与自然和谐相处的问题。首先，“诚”具有深刻的生态意蕴，是沟通天人之际的重要概念。“浩然之气”在宇宙中形成生命的能动力量，形成人和万物之间的互动；其次，孟子强调对动物的同情和关爱，在鼓励发展经济生产的同时注重对自然规律的遵循；最后，“万物皆备于我”的境界展现了孟子生态哲学对于实现“天人合一”理想的追求。同时，孟子的生态思想对于今日促进人与自然的和谐、推进社会的可持续发展具有重要的启示意义。

孟子哲学始终关注着天人问题，具有明确的生态向度。孟子所探讨的天人问题，实质上就是人与自然如何和谐相处的问题。这个立场与现代生态学的研究兴趣是相通的。对孟子及其文本《孟子》进行生态性的现代阐释，可以发掘出其内在的生态意蕴，使其作为一种传统精神资源为当前全球生态问题的治理提供启示与借鉴。

一、“诚”的生态意蕴

“诚”的概念是从《中庸》那里得来。《中庸》中的“诚”意味着天道之善，孟子对“诚”的论述，无论是从表述方式还是从内在原理上都和《中庸》有着相似之处：

“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。”（《离娄上》）

对此，朱子注曰，“诚者，理之在我者皆实而无伪，天道之本然也；思诚者，欲此理之在我者皆实而无伪，人道之当然也”。我们得到这样几条信息：（1）“诚”本义是“真诚”，指向人的真实存在，这种真实性是天人合一的内在根基。（2）“思诚”意味面向自我的省察，返回到自身，从自我的维度感受自然赋予的特性。（3）“思诚”还标志着自我超越，当实现“至诚”的时候，人能够与自然形成内在的互动。按照这样的内在逻辑，我们可以分别从本体论、工夫论与境界论分别讨论“诚”与“思诚”的生态意蕴。

首先，“诚”是本体，指的就是“天”或“天道”。不过，这里虽将“诚”规定为宇宙本体，但并非为西方哲学中实体的意味，而更多指的是使万物互动和转化的“道”。“诚”既是万物生长发育的根源，又是发用流行的过程，其本质是“体用一源”的。同时，这样的一个本体，也并非是与人对立且遥不可及的，而是内在于人道之中：天或自然的部分属性可以在人身上得以呈现。一方面，人是血肉之躯，且是有限的存在者，和自然中其他生物并无区别；另一方面，人又

可以通过自我修养的努力超越自身，实现对宇宙原理的体认，这个从自在走向自为的过程是无限的。因而，在“诚”的本体预设下，人与自然并非绝对对立，而是在一个互动的过程中形成彼此的交流与实现。只有本真的自我，才能感受到自然的实在性，真正和自然合一。

其次，“思诚”作为一种工夫体现了人对自然的内在诉求。“思”不是面对客体的逻辑思辨，而是面向自我的省察与觉知，这一过程既是了解自我，也是了解天道。所谓“思诚”，其实是“道德主体”自我确立与转化的过程。在儒家的话语背景下，每个人都可以通过自我修养达到“天道”的高度，而“思”则意味着一种内在的自觉和不懈的努力。值得注意的是，这一逻辑运思和现代深层生态学的“自我实现”说有着相近之处，都认为自我的实现与其他存在物本性的实现是统一的，从一个孤立的“小我”（self）向一个包含着他者与万物本性的“大我”（Self）的转化，意味道德主体的内在超越。这是一种从封闭的、排他的人与宇宙的关系走向更具终极关怀的包容态度的过程。

最后，当道德主体通过参与生态实践最终实现与自然合一，就达到了宇宙的最高境界。在此境界内，道德主体实现对自身的创造性转化，进入到永恒且无限的宇宙意识之中。所谓宇宙意识，指的就是突破个体的狭隘视域，转为站在一种最高级的“道”的视域下对待自然万物。这时便觉自身与万物无有间隙，浑然同体，实现“自我——万物——天道”的内在统一。

二、“牛山之木”的生态启示

孟子在论证人性本善的过程中，曾举出一个“牛山之木”的例子，尽管这个例子本身并不是为了要对环境保护进行说明，但这个事实却从侧面反映了遵循“天道”的必要性。《孟子》中写道：

“牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？”（《告子上》）

牛山曾经是一座很漂亮的山，但因为靠近大国（人类），从而被人无节制地开发利用。人们在山上乱砍乱伐，又过度放牧，造成了光秃秃的样子。在孟子看来，这就是不遵循“天道”的后果。实际上，孟子之所以能够举出这样的一个例子，已经说明包括孟子在内的一些先秦思想家对自然环境的变化

有着切身的体会。孟子对于自然规律的观察和理解,虽然其论述的落脚点或在于人性之善(内圣),或在于王道之行(外王),但是其中已经隐含了儒家对于遵守自然或“天道”之规律的内在要求。这就是“牛山之木”给人们的生态启示:牛山虽美,但其资源是有限的,过度开发只会造成对自然的破坏。人类在日常生活中,必须遵循自然规律,这样才符合“天道”的根本法则。

三、“仁民爱物”

时下一些生态学者认为,动物应该和人具有同样的权利,尽管人在理性能力上优先于动物,但从人与动物的共存关系上看,人应该运用这种较强的能力去关爱而非宰制它们。据此,这些学者普遍认为人对动物的关爱出于以下三个原因:(1)人类始终和其他动物生活在一个生态共同体内。从整体论上看,人类与动物共存于这个地球上,这是动物对于人的共存价值。(2)动物可以为人类提供毛皮、食品、肥料等资源,并参与到运输、战争、生产等社会活动中,这是动物对于人的使用价值。(3)大部分的动物,尤其是哺乳动物,和人类一样具有意识,能够感受到生命的快乐和痛苦。动物解放论者如P.Singer和T.Regan认为,从感觉能力上讲,动物和人是不存在差别的,一个具备感觉能力的存在物,自然是趋利避害的,因而具有值得人类予以尊重的天赋价值。这种价值为动物提供了一种不受人类戕害的道德权利。

孟子对动物的态度,即符合上述的理论特征。史怀泽在谈到中国思想中对动物的责任时讲到,“属于孔子(公元前552-前479)学派的中国哲学家孟子,就以感人的语言谈到了对动物的同情”。孟子从“性善论”出发,指出“仁者无不爱也”(《尽心上》),这个“仁”德就是人的善良本性,也是人之为人存在依据。而“仁”的端绪就是“恻隐之心”。“恻隐之心”表示对事物的“同情心”。在孟子那里,人和动物同处于“天道”之中,虽然有那么一点点差异,但是人如果能够实现对仁心的推广扩充,那么动物是包含在人的价值关照范围内的。同时,因为人生而皆善,所以普遍化的恻隐之心是人人具有的,因而人对动物具备道德情感上的“同情心”是普遍而必然的。

由此,孟子提出,这种道德情感必须加以推致,使“仁爱”的对象从父母双亲扩展到他者,最终到宇宙的万物,实现“亲亲而仁民,仁民而爱物”(《尽心上》)。这里的“物”,朱子解为“禽兽草木”,其实主要指的就是自然中的动物。孟子曾指出齐宣王具备的“恻隐之心”——对牛之“觳觫”的“不忍”。文中的牛,被用于进行祭祀,于是具有了文化性,这是对牛的工具价值的凸出。但是,在孟子对齐宣王的言论中刻意消解了牛的文化意义,使之与“百姓”形成对比,这样,便体现出齐宣王的仁爱之心:如果能够从情感上对自然事物都具备同情心,那么将更能实现对百姓的关爱。从孟子逻辑中,我们看到,他将人对动物的爱作为论证“仁术”的一个前提,有着这样的一种道德心,那么国家就能够推行“王道”。当然,在这段对话中,孟子并没有反对废除以动物为牺牲的祭礼,默许了齐宣王以羊易牛的行为,这一方面体现了儒家注重古

礼的人文立场,另一方面也能看出在人文活动中不得不杀死动物的时候,孟子倾向于一种权衡。这是生命关怀的真实体现,蕴含了深刻的生态意识。

哈格罗夫指出,“有许多非人类中心的工具价值独立于人的判断而存在于大自然中。而且,非人类的存在物也拥有它们自己的‘好’,也就是说,它们是从工具的角度为了它们自身的缘故而利用其环境的目的性的存在物——在这个意义上,它们拥有独立的内在价值”。在孟子那里,人与自然事物是一个生命的整体,人类应该意识到自然存在物的内在价值并给予足够的尊重。从这里可以看出,孟子并未将人与万物的价值隔绝开来,他认为“天之生物也,使之一本”(《滕文公上》),“一本”就是说人和万物拥有同一的价值本原,都是“天”所赋予的。

四、“王道”与“制民之产”的生态关怀

在社会经济发展问题上,孟子认为,人民只有繁荣富足,才能安定和谐,贫穷的生活只会导致人心的堕落,从而使社会动荡不安,“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”(《滕文公上》)。所以,孟子主张提高社会的经济水平,巩固人民的财产基础。

在当时以农业为基础的自然经济体制中,孟子提倡给农民足够的土地去耕作粮食,让农民有“恒产”,可以养活自己的父母妻儿。当他们衣食无忧时,引导他们去进行道德实践,便轻而易举了。这虽然近似于一种驭民之术,但从中可以看到孟子将富足的生活作为道德实践的前提,这和管仲的“仓廩实则知礼节,衣食足则知荣辱”思想是一脉相承的。在具体的实施上,孟子设计了适应于小农经济的基本构想,“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”(同上),这一构想体现了孟子的“王道”思想。相对于靠强大的武力获得的“霸道”,“王道”力图从社会的和谐稳定出发,引导百姓富裕并从善,这样的发展方式更符合人性。

不过,孟子指出,实现社会富裕是一方面,更要在尊重自然规律,节约自然资源的基础上去发展经济。这表现为对“农时”的遵循。乔清举先生指出,在中国生态哲学中,“时的生态意义在于它对于天道的划分是以自然自身运行的节律为基础的,它对于每个节律阶段人应采取的活动作出了符合生态原则的规定”。古代人民通过观察自然,发现了自然与农业生产之间的内在规律,即每个时节都有对应的农业活动。对于一个国家而言,如果能遵循时节,按照自然规律去进行农业活动,推进经济发展,那么在孟子看来,就是符合“王道”生存方式,就能够实现《礼运》中所讲的“大同”社会。当然,这或许只是孟子针对当时战火连绵、民不聊生的一种乌托邦式的理想,但是我们还是能够看到孟子从政治与经济角度对自然保护的

五、“气”本体的形上构造

在孟子哲学中，“气”既是物质性的，也是精神性的。陈荣捷先生认为，在“理”这个概念在新儒家传统中得到发展之前，“气”指的是与血气相连的精神力量，因此更恰当的翻译为“生命力”。杜维明先生也指出，“构成宇宙的最基本材料，既不是单一的精神，也不是单一的物质，而是兼有两者。它是一种生命力”。孟子将“浩然之气”的特征描述为“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”（《公孙丑上》）。由此可以看到（1）“气”不易通过日常语言来描述，需要通过生命的体验来了解。（2）“气”是普遍的，弥漫在宇宙中，从空间上体现出无限性。（3）“气”是运动的，在运动中“直养”万物而不害之。（4）“气”与内在德性相关，道德主体可以通过培育自身的德性来“养气”。依此，可见“气”具有本体论的意义，并且可以培养为一种道德精神，这就为“气”在天人之间的感通与互动提供了本体论前提。

关于“浩然之气”与生态之间的关系，我们可以提供这样几种猜想：（1）如果从“气”的物质性或质料性来理解，一切生命包括人在内都是由气构造而成的。“气”为人与其他存在物提供了一个共同体中沟通的媒介，形成一种宇宙中的连续性链条。（2）从精神上来理解，“气”提供了人和万物在宇宙中转化的形式，使宇宙成为一个动态的、整体的、连续的结构。（3）从“气”的道德性上看，人和万物的差别由此而生，人能够通过“养气”使道德人格挺立，形成心、志、气的相辅相成，而动物对此是无意识的。另外，有学者还从身体的维度对“气”沟通“天人关系”的作用进行了阐述，如台湾学者杨儒宾指出，“只要‘尽心’的概念一成立，这也意味着人身的体气皆已经转化成义理之气。而既然心气不二，全气皆理，体验者尽其心以后，可以当下体验‘天’。那么，换另一种角度来看，我们也可以说：此时气也会与‘已尽之心’一同朗现，心至气次，同样弥漫在天地间”。由于宇宙中的存有都由气构成，所以人与万物之间通过气而成为“一体”，宇宙万物和人都是生命共同体中的同伴，人和自然之间永远不会产生对立或断裂。

六、“万物皆备于我”

“万物皆备于我”展现了孟子的生态境界论。在孟子看来，“我”和其他自然存在物处在同一个共同体内，自我应该对万物有着内在的生态关怀。这显然是一种弱式人类中心主义的论述形式。后世的宋明儒在此基础上发展了孟子的学说，形成“一体”的思想，这种说法较之于孟子近似于唯我论的言说方式更能够体现人和万物有着同一个本体实在的可能性。

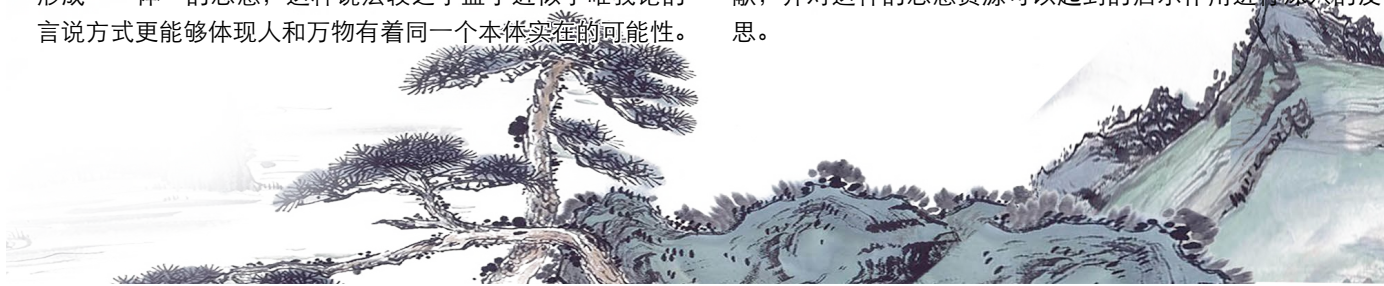
孟子试图从“自我”的道德情感出发，描述了一种人在面向自然“合一”状态下的心灵境界与生命体悟：

“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”。（《尽心下》）

境界的原初发端从“欲”开始，但此“欲”非感性的物质欲望，而是面向善的道德动机。从孟子的性善论中，当我们要去进行一项道德实践时，道德动机的发作是进一步落实行动的前提条件。“有诸己”即向内去建立道德的根基，“信”（“诚”）是内在的而非外在的。这一阶段在道德动机发作之后，是为道德主体的真实建立。“充实之谓美”展现了一种美学境界，当道德主体观赏到自然界一幅生机盎然的和谐美景，就会转变为审美主体，心中就会升起崇高的审美情感。这种情感形之于外、融化贯通的时候，便被描述为“充实而有光辉”，内外光辉披显，这似乎已经逐渐进入一种神秘的境地。到了“大而化之”，万物与我为一，共同生长发育在大化之内，在“天道”契合为一。而到了“神”的境界，则是理智不可把握的，主体随万物一同超越于此世，具备了一种超理性的能力，只有用神秘的体验方式才能感受到“万物皆备于我”的超越维度。

小结

综上，孟子的生态智慧是值得我们当下进行生态建设中去学习和借鉴的。首先，孟子将人与自然纳入到一个“合一”的视域内，这和启蒙心态下人与自然对立的思维方式有着根本性差别，这种认知虽然朴素且带有神秘主义色彩，但这对于我们今天超越启蒙心态与工具理性有着深刻的借鉴意义；其次，孟子强调由己及人再及物的“爱”，呈现为一个层层递进的立体结构。我们往往过度重视个体或人类群体，缺乏对自然存在物的关怀，所以孟子的“仁民爱物”的说法可以唤醒人们对自然的恻隐与良知，使人类能在关爱自身的同时牢记对自然的责任；再次，在经济发展与资源的可持续利益方面孟子也给了我们很大的启发。地球的自然资源是有限的，过去几十年为了人类物质生活的无限度需求被消耗了太多，甚至有些国家已经为了争夺资源爆发战争，可见资源是维系人类未来发展的重要因素。因此，孟子的“制民之产”和“不违农时”的思想对今天可持续发展与资源的合理利用有着重要的学习价值。不过，孟子将这些理论的出发点都建立在人性本善和儒家“大同”的理论背景下，所以“王道”等思想存在着道德理想主义的色彩，在今天看来也许有些内容是不现实的，但是在生存环境日益恶化的当下，我们应该看到这样一种传统的思想资源在对治人与自然关系中富有意义的贡献，并对这样的思想资源可以起到的启示作用进行深入的反思。



新“人禽之辨”

杨泽波

“人禽之辨”首创于孔子，是儒家的重要话题，对后世有深远影响。儒家讨论这个问题，旨在强调人有道德，禽兽没有；要成为一个人，必须讲德成德，否则便与禽兽无异。但是，随着历史的发展，现在也出现了一些新的问题。如何看待传统的儒家“人禽之辨”，赋予新的内涵，予以新的解释，已经成了一个无法回避的问题。本文即围绕这个话题展开一些分析。

一、孟子论“人禽之辨”

在先秦诸子中，孟子谈“人禽之辨”最有力，论述也最有意义。孟子辨人禽之别，意在指明道德为人所独有，禽兽则无。这一思想又可分为性和心两个方面。

就性而言，孟子认为，人性为善，禽兽之性为恶。相关论述很多，如：

告子曰：“生之谓性。”孟子曰：“生之谓性也。犹白之谓白与？”曰：“然。”“白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白犹白玉之白与？”曰：“然。”“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”①

“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”②

“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻之善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御。”③

这些论述侧重点不同，但不离一个中心：人有善性，禽兽没有。人与禽兽的差别仅在这一点。这一点十分微妙，存之即为人，即为圣贤，失之即为禽兽，即为野人。

就心而言，亦是同理。孟子认为，人之所以与禽兽有别，关键即在人有四端之心，禽兽没有。下面两则论述十分著名：

“恻隐之心，人皆有之，羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。……仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”④

“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。”⑤

人人都有恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心，即所谓四心。因为人原本即有此四心，所以原本即具有成德的根据。要成就道德不需要做其他的工作，只要善于反思这些道德的根据即可。如果不承认人有四心，或不善于反思这些道德根据，即为非人。

人禽之分还涉及如何待人的问题。孟子说：

“繆公之于子思也，亟问，亟馈鼎肉。子思不悦。于卒也，褻使者出诸大门之外，北面稽首再拜不受，曰：‘今而后知君之犬畜伋。’”⑥

“食而弗爱，豕交之也；爱而弗敬，曾畜之也。恭敬者，币之未将者也。恭敬无实，君子不可虚拘也。”⑦

鲁繆公对于子思只是问候，送给肉物，却不真心听从其主张。子思感叹这是把他当作犬马一样来畜养，很不高兴，直至将来人赶出大门。一般待人亦是同样道理。养活而不爱，等于养猪；爱而不恭敬，等于畜养狗马。徒有恭敬的形式，没有恭敬的实质，君子便不可以为这种虚假的礼文所拘束。

由上可知，孟子严辨人禽之分，根本目的是要强调道德是一个根本的属性，这种属性只体现在人身上，禽兽并不具有。因此，人在道德层面要远远高于禽兽。要成为一个真正的人，完善自己，就必须坚守道德，努力修身，否则便与禽兽无异。古往今来，儒家大讲人禽之辨，都是为了强调这一思想，从来没有离开过这个主轴。

二、“人禽之辨”面临的新问题

近代以来，随着相关知识的普及，特别是对动物世界有了进一步了解之后，人们看到的实际情况与儒家所说有很大差异，儒家“人禽之辨”面临着新的问题。即使不是专业的研究，仅凭对日常生活的观察也能注意到，动物界与人的行为有不少相似之处，并非完全没有“善”的行为。比如，在较为高级的动物中，雌性动物生产后，都有慈爱保护自己“子女”的行为，甚至为此不惜冒着自己生命的危险与外敌拼杀。动物之间也存在惺惺相惜的情况，一旦遇到同类受到伤害，往往也会前去相救，或在同类尸体面前表现出哀悯之情。

在与人为较亲近的动物中，家犬更能说明问题。八公的故事人皆尽知。八公是一只日本秋田犬，1924年被主人上野英三郎带到东京。每天早上，八公都在家门口目送主人上班，傍晚时分再到附近的涩谷站接其回家。一天，上野英三郎在工作时突发心脏病抢救无效去世，没有像往常一样回到涩谷站，然而八公依然忠实地在涩谷站前面等待。春去春来，花开花落，直到1934年去世为止，八公对主人的痴心等候始终不变，长达9年之久。后来报纸刊登了八公的事迹，八公对主人忠诚和眷恋的故事传遍了全日本，相关部门建立了八公的雕像，并将八公与其主人合葬在一起。

这些现象促使我们不得不重新思考所谓禽兽无德这一命

题的合理性。如果我们将道德这一概念的外延尽可能扩大,动物界存在的这些“善”的行为,似乎也可以视为一种“道德”。面对这些现象再笼统讲人有道德,禽兽没有,已经很难有说服力了。

另一方面我们也应看到,虽然在传统的人禽之辨的范畴中人以有德作为其根本性的标志,但生活中我们看到的现实却是人并非那么有德。比如,明明知道交通规则,不能闯红灯,但为了自己的方便,见到红灯偏偏要闯;明明知道三聚氰胺有问题,但仍然不停地往自家生产的牛奶中掺;明明知道打上剧毒的农药蔬菜很难清洗,不能食用,却偏偏照打不误;明明知道做人要讲诚信,不能骗人,却在商场上拼命比谁骗人的手法更高明,更为不易被察觉;明明知道电信诈骗可能会令受害人倾家荡产,失去生命,却在电话那头不断变换花样,侃侃而谈,不达目的绝不放弃,甚至专门将对象指向与施害人父母相仿的老者,以及与自己兄弟姐妹相仿涉世不深的年轻人。

情况还远非如此:人一旦坏起来,甚至连动物都不如。动物之间为了争得交配的权力,为了抢占地盘,也有残酷的撕杀,但这些行为都比较有限。而人类自从进入所谓的文明时代之后,为了宗教的、经济的目的而开展的战争,其残酷程度和死伤人数较非动物界所能比拟。第二次世界大战期间,参战各国死亡高达 5500 万-6000 万人,受伤 1.3 亿人,合计死伤 1.9 亿人。这其中也包括那些未与战争直接相关的人员。纳粹德国对犹太人的种族清洗,使近 600 万犹太人失去了性命。日本侵略中国,残酷杀戮中国平民,以活人做实验,其凶残程度远远超过了动物界内部的撕杀。

上述情况为我们提出了新的挑战。如果仍然停留在传统的人禽之辨的水平上,大讲人有道德,动物没有,那么我们如何面对这种情况,做出合理的解释呢?

三、如何解释这种新情况

这些年来我对孟子性善论进行了系统的研究,逐渐形成了自己的一套独特看法,这些看法对于解决上述问题可以提供有益的参考。^⑧

根据我的理解,与西方感性、理性两分的格局不同,在儒家学说系统中与道德层面相关的要素共有三个,即:欲性、仁性、智性。欲性负责人的物质生活,仁性指孔子的仁,孟子的良心,也就是传统中所说的道德本体,智性原本指孔子学诗学礼学乐的思想,泛指人与道德相关的一种认知性向。在这三个要素中,与成就道德直接相关的是仁性和智性。从一定意义上说,道德学说即是如何处理仁性与智性相互关系的一种学说。

在仁性与智性的关系中,首先要关注的是仁性。创立仁的学说是孔子对中国文化最大贡献。孔子关于仁的论述非常多,但这些论述只是随意指点,并没有说明仁究竟是什么,也没有讲清仁究竟来自何处。这两个问题是由后来的孟子回答的。孟子以其大智慧,创立了性善论。性善论表面看只是讲人性之善恶问题,其实是要解决仁是什么以及仁来自何处的。为此孟子提出了一个核心的概念,这就是“良心”。

无论是孔子的仁,还是孟子的良心,性质并无二致。我将其统称为仁性。

仁性如此重要,那么它究竟属于什么性质,如何从理论上加以说明呢?在这方面就显出传统儒学的不足了。古往今来的学者无不强调仁的重要,将之上升为道德本体,即所谓仁体,但在我接触的范围,很少有人对其进行真正的理论说明。就这个问题而言,二十世纪学者(如熊十力、梁漱溟、牟宗三)的思维与古人并没有什么不同。即使到了二十一世纪,这种情况仍然没有得到根本性的改变。而我多年孟子研究中的一个主攻方向,就是试图跳出传统的思维方式,对仁和良心进行理论的说明。

在我的理解中,仁由两个部分组成。第一个部分是“伦理心境”。所谓“伦理心境”是社会生活和智性思维在内心结晶而成的一种心理境况和境界。这是我在孟子研究中独创的一个概念。我创立这个概念主要是想说明,人的道德根据主要来自社会生活的影响和智性思维的内化,是后天,而非先天的。要对道德根据有一个清楚的认识,必须承认这个前提。虽然“伦理心境”来自后天,但又具有先在性,即所谓“后天而先在”。但光有“伦理心境”还不行,因为如果是这样的话,我们仍然无法说明“伦理心境”以什么为基础的问题,也无法说明“伦理心境”为什么对人天生有吸引力的问题。为此我又提出,仁性还有另一个组成部分,我将其叫做“人性中的自然生长倾向”,简称“生长倾向”。所谓生长倾向是指人作为一个生物天生具有的一个倾向性,这种倾向性保证人可以成为自身,同时也有利其族类的健康繁衍。“生长倾向”与“伦理心境”不同,完全是先天的,因而是先在的,我将这种情况叫做“先天而先在”,以与“伦理心境”的“后天而先在”相区别。一个是“伦理心境”,一个是“生长倾向”,将这两个方面有机结合起来,就可以对仁性提供合理的说明了。

在仁性与智性的关系中,同样不能忽视智性。如上所说,智性最初指孔子学诗学礼学乐的思想,泛指人与道德相关的一种认知性向。这种性向随着儒学的发展,内涵不断丰富,不仅认知的范围不断加深,更加入了朱子所说“以其然求其所以然”,“因其已知之理而益穷之”的内容。在朱子看来,人要成就道德,光有仁性还不行,还要格物致知,重视学习,以求得事物背后的很多道理。否则尽管可以成为乡间一善士,但终难上升为圣贤。朱子对象山之学大为不满的根本原因就在于此。

在我的理解系统中,与本文主题相关,仁性和智性的关系之所以要紧,一个重要原因是智性对仁性既可以有好的作用,也可以有坏的影响。从好的方面说,如果智性发达了,不仅可以认识道德的法则,而且可以“以其然求其所以然”,“因其以知之理以益穷之”,对仁性进行反思,使之达到自觉的程度。康德在建构其道德学说时,希望将普通的道德理性上升为哲学层面,提高到形上学的调试,所蕴含的意义正于此。但必须清楚看到,智性对于仁性也可能发生坏的影响。智性与仁性是一个辩证的关系,智性必须在仁性的基础上进行,虽然在特定条件下可以超越仁性的范围,达到更高的程度,

但仁性这个基础一刻也不能脱离。如果没有仁性这个基础，智性就没有了凭借，天马行空，无拘无束，很可能对仁性造成根本性的损害。

这样说绝非危言耸听。前面说过，仁性包含两个部分，一是“伦理心境”，二是“生长倾向”。“伦理心境”来自后天的养成，“生长倾向”则完全是天生的。“生长倾向”源于天生，告诉我们这样一个重要道理：人有“生长倾向”，在这一点上和一般动物没有原则区别。换言之，不仅人，其他动物同样具有自己的“生长倾向”。任何一个动物来到世界，都具有使自己成为自己以及有利于其族类繁衍的倾向性。只要顺着这种倾向发展，不去破坏它，就可以成为自身并利于族类的繁衍。就这一点而言，人与其他动物其实是一样的。

从这个视角出发，就可以明白传统“人禽之辨”的局限性了。儒家提倡“人禽之辨”目的是说明人有道德，禽兽没有。但根据上面的分析，虽然禽兽不具有“伦理心境”，但同样具有“生长倾向”。更加重要的是，因为禽兽不具有智性（准确说是不具有人那样高度发达的智性），所以它只是顺着自己的“生长倾向”发展。虽然这种发展的程度不如人类那样高，但并不会使这种倾向受到破坏。人就不同了，因为人有智性，智性既能从正面促进仁性的发展，也可以从负面对仁性进行破坏，特别是破坏仁性中的“生长倾向”。为此我们不妨回顾之前举的例子。人天生具有同类相怜的特性，这是由人的“生长倾向”决定的。但因为人有智性，可以精细计算利害得失。一旦一种行为可以使自己带来更大的利益，就可能为追求这种利益而损伤破坏同类。这是现代社会中诸多行伪欺诈、损人利己行为的根本原因。

更加复杂的是，人的道德行为必须有一个前在的根据，在我的理解系统中，这个前在的根据就是“伦理心境”。需要注意，“伦理心境”除来自社会生活的影响之外，还受到智性思想的影响。这个环节很容易出问题。我们知道，智性思维不可能完全脱离特定的社会背景和宗教背景，不可能完全脱离特定的意识形态。这些特定的社会背景、宗教背景对人的正常思维会产生根本性的影响。比如，原本都是人，都是同类，但受到特定意识形态的影响，在一些人眼中，就可以变成异教徒，变成邪灵，变成阶级敌人，变成低于普通人的“东亚病夫”，从而对其进行打击甚至杀戮，做出一般动物界也难理解，深不为耻的行为。更为吊诡的是，这些人这样做的时候，往往并不认为这些行为不对，反而将其视为一种正义，一种荣誉。二战时纳粹疯狂危害犹太人，日本人疯狂屠杀中国人，原因固然十分复杂，但这是一个无论如何都无法回避的理由。

四、几点结论

通过上面的分析，我们可以得出这样几个结论：

第一，仁性是与道德根据相关的重要因素，其中既包括“伦理心境”，又包括“生长倾向”。“伦理心境”是人特有的，严格说来禽兽并不具备，“生长倾向”人与禽兽都有，没有原则的区别。

第二，智性是与道德相关的另一个重要因素。人之所以

可贵，就在于有智性思维，可以对仁性（其中既包括“伦理心境”，也包括“生长倾向”）进行反思，这是人优越于禽兽之处。

第三，智性思维必须在仁性基础上进行，受其限制，不能天马行空，胡乱发展，否则很可能出现不利于“生长倾向”的情况，对其造成根本性的破坏。人们常说“人做起恶来比禽兽更坏”，道理就在于此。

这样一来，我们就可以对传统的人禽之辨做出必要的修正了：不是人必须讲道德，否则便与禽兽无异，而是人如果不讲道德，连禽兽都不如。

注释：

①《孟子·告子上》第3章。

②《孟子·离娄下》第19章。

③《孟子·尽心上》第16章。

④《孟子·告子上》第6章。

⑤《孟子·公孙丑上》第6章。

⑥《孟子·万章下》第6章。

⑦《孟子·尽心上》第37章。

⑧参见拙著《孟子性善论研究》（修订版），北京：中国人民大学出版社2010年版；《孟子评传》，南京：南京大学出版社1998年版；《孟子与中国文化》（修订版），上海：上海人民出版社2016年版。其中我最看重的是《孟子性善论研究》，该书奠定了我孟子研究的基础，我后来关于儒家思想的一系列看法，均可以从中找到线索。

参加孟子思想研究会年会有感

孟祥运

——
从来孟子最自强，
挺直华夏高脊梁。
舍我其谁行大道，
气养浩然天地长。

二
亚圣思想博又精，
仁义礼智入人心，
俯仰无愧立天地，
忧乐有情与民亲。

三
孟子思想研究会，
文化担当最可贵。
古今鉴用向新境，
砥砺前行一路魅。

孟子“大丈夫”理想人格与大学生思想政治教育

欧晓静 刘聪

中华优秀传统文化是中华民族不断前进的根本动力，习近平总书记多次强调了优秀传统文化的作用，并寄语：“我们要坚守中华文化立场、传承中华文化基因，展现中华审美风范。”^①儒家思想作为中华优秀传统文化的代表，对中国封建社会的影响极为深远。孟子作为儒家思想的集大成者，其很多思想承继至今仍熠熠生辉。本文选取“大丈夫”理想人格作为切入点，探讨孟子思想在当今的社会历史条件下对大学生思想政治教育的作用，继承其优秀基因为思想政治教育服务，为大学生理想人格的塑造供应思想与精神源泉。

一、孟子的“大丈夫”理想人格

“大丈夫”一词首先出现在《孟子》中，共出现三次，集中于孟子与景春的对话中。^②景春曰：“公孙衍、张仪岂不诚大丈夫哉？一怒而诸侯惧，安居而天下熄。”孟子曰：“是焉得为大丈夫乎？……富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）因此，这段对话是孟子对“大丈夫”理想人格的较详细总结。“大丈夫”理想人格思想是对孔子“圣人”人格思想的继承与发展，相较于孔子的人格思想更具有形象性、现实性与可践行性，是孟子整体思想的重要组成部分，引领了整个封建社会人格思想的发展与进步，仍对当今社会道德品格的发展进步具有重要借鉴意义。

（一）“大丈夫”理想人格的特征

1. 宠辱不惊

孟子“大丈夫”理想人格的提出，不仅有利于中国文化的丰富与发展，而且有利于中国民族精神的建设。在孟子的整个思想中，他特别强调人的作用，即使在他那个“以攻伐为贤”的时代诸侯争霸，其他学派诸如法家、兵家都主张通过战争，一统天下，而他却主张“不嗜杀人者一之”，使他与那个时代格格不入、大相径庭，并被当时的诸侯视为“迂远而阔于事情。”（《史记·孟子荀卿列传》）孟子说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”（《孟子·尽心上》）正是因为孟子重视人的作用，认为人是世界上最宝贵的，尤其是内化于人自身的道德品质修养和精神境界的人，是人所独特的一种理想人格，这种精神财富的价值要远远大于物质财富和权力地位。这也是他“民为贵，社稷次之，君为轻”思想的重要来源。根据孟子这种价值思想来定义其“大丈夫”理想人格的特征是“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。”（《孟子·滕文公下》）也就

是一种宠辱不惊的精神状态。

2. 舍生取义

从孟子所描绘的理想人格中可以看出，具备“大丈夫”理想人格的人不会因为富贵而高人一等，忘记自己心中的“人伦”规范，决不会向权势低头，也不会无原则地顺从、妥协。主体以“仁义礼智”为行动标杆，所以只对真理和正义心悦诚服。当主体认为的真理、正义掌握在自己的手中，哪怕对方给他享用不尽的荣华富贵，或是挥动千军万马去讨伐他，甚至牺牲自己的生命，为了正义与真理，主体也不会退缩，甚至都不会眨一眨眼。

3. 浩然之气

对于“浩然之气”的具体内涵，孟子并没有明确指出说明，他只是说过：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”（《孟子·公孙丑上》）因此，可以理解为受信念、信仰指导的情感和意志融合一体的一种心理状态或精神境界，它是一种精气神，是一股凛然正气，是一种受信念、信仰指导的价值自觉和道德自觉，是一种伟大的精神力量。孟子认为，有了这种“浩然之气”，就能立足于天地之间，成为顶天立地的“大丈夫”。

（二）“大丈夫”理想人格的实现路径

1. 持志养气

持志养气指矢志不渝地坚持自己崇高的志向，努力拼搏，培育自己的精气神，志指志向、信念或追求。这是“大丈夫”理想人格实现的首要条件，只有树立了远大的志向和追求，才能激发自己不断践行信仰的动力。孟子说：“夫志，气可帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉。故曰：持其志，无暴其气。”（《孟子·公孙丑上》）一个人有了相应的信念和追求，他才会形成相应的“气”——精气神。因此，孟子认为“大丈夫”理想人格的形成首先必须“尚志”。而“志”与“气”的关系是相互联系、相互影响、互为因果的关系，因为“志一则动气，气一则动志。”（《孟子·公孙丑上》）“志”与“气”的养成路径依赖的是“义”与“道”，孟子很注重道德与精气神日积月累的养成，它是一个长期积累漫长的过程，不能急于求成，要持之以恒，“志于道”需坚定不移，行应行之事需日积月累，这就是所谓的“集义”。“明道不移，集义既久”，浩然之气就会水到渠成、油然而生。所以，人的精神境界是靠持之以恒、长期累积“养”出来的，万不能拔苗助长。

2. 动心忍性

动心是指使内心震动,忍性是指使性格坚韧,即:即使处于逆境中,也要坚持下去,其实质是一种人的意志磨砺。这是“大丈夫”理想人格实现的第二步,是在第一步的基础上发展起来的对人的性格、意志磨砺的过程。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,增益其所不能。”他认为,人要成为有成就的人,或者是获得“大丈夫”理想人格就必须会有艰苦的磨炼,越是在逆境中,对人的造就就会越大,这大抵就是“时势造英雄”。并且孟子在论证这一观点时,还例举了舜、傅说、管仲等在历史上有显赫成就的人,他们的生活处境并不是一帆风顺的,经受了挫折与磨难,但他们仍能坚持自己的志向,即:“人之有德慧术知者,恒存乎疢疾”(《孟子·尽心上》)。

3. 存心养性

这是指保持赤子之心,修养善良之性。这是“大丈夫”理想人格实现的第三步,是以前两步实现为基础。因为孟子向来主张“人之初,性本善。”人生来就有仁义礼智的本性,但本性经过社会化环境的熏陶要成为后天的善性善行则要靠存养和扩充。孟子认为“存养”的阻碍来自于人的“耳目之欲”,即外部环境对“存养”的影响,因为人们在经过社会化之后,本身并不具备工具理性,具有很大的主观性,易受外部环境的不良影响误入歧途。因此,孟子主张寡欲,即“养心莫善于寡欲”。(《孟子·尽心下》)人们只有克制住自己的欲望,才能发挥工具理性的作用。

4. 反求诸己

反求诸己指遇到挫折时不要外归因,而是首先从自己身上找出问题的原因,并努力加以纠正。这是“大丈夫”理想人格实现的关键一步,也是最后一步,可以说是核心之步骤。孟子说:“爱人不亲,反其仁;治人不治,反其智;礼人不答,反其敬。行有不得,皆反求诸己。”(《孟子·离娄上》)当自己的任何行动没有取得效果时,就应当首先反躬自问,从自己身上找原因,然后用更高的标准要求自己,这样别人才会信服你。同样面对比自己更优秀的人,不要嫉妒埋怨,同样要反躬自省,进行内归因,才能“乐取于人以为善”(《孟子·公孙丑上》)。总之,凡事要内省、反思。

二、“大丈夫”理想人格在大学生思想政治教育中的价值

价值在中国古典哲学的观点中即是义利之争,在古代西方哲学中即是好、善、美,在现代西方哲学中被视为有效,因此,思想政治教育的价值简单的理解为客体在思想政治教育的实践中是否能够满足主体的需求,是否是有意义的。孟子的“大丈夫”理想人格思想对大学生的思想政治教育具有重要指导意义,其内容有利于大学生理想信念的坚定与道德品质的树立,其实现路径有利于大学生健康人生的培养与民族精神的培育。

(一) 坚定大学生的理想信念

信仰是深层次、高级别的价值观,是主体对生活中善的追求、美的向往,是一种超越现实、超越自我,追求最高价值的理想。③它是以信念为基础,又为理想提供信仰支撑,

体现了主体的价值自觉与文化自觉。“大丈夫”理想人格实现的首要条件就是要“持志养气”,其中的“志”即为信念,以及孟子所提倡的“浩然之气”,虽是一种精气神,但其实质是在艰难的情境中,意志不断得到磨炼,仍能坚持主体的信念、信仰,不忘初心的那份执着。不难看出孟子也很注重信念、信仰的树立与坚定,时刻强调“持志”、“尚志”,认为信念、信仰的坚定对“大丈夫”理想人格的实现具有举足轻重的意义。这对于我们今天的思想政治教育来说有着异曲同工之效,思想政治教育的目的就是要激励大学生下决心做品德高尚的人,端正思想,抵牾污浊,不能泥其泥扬其波,要树立正确的、积极的价值观、志存高远、做信仰坚定的社会主义接班人。

(二) 树立大学生的道德品质

道德品格教育既是大学生思想道德建设的重要内容,又是思想政治教育的目标内容。良好的道德品格教育是社会主义和谐社会的应然之义,是实现中华民族伟大复兴中国梦的必然要求,是社会主义核心价值观能否顺利有效践行与传承的思想保证。孟子不仅继承了孔子的道德内省理论,并对其丰富与升华,建构了“道德挺立”、“道德意志”及其“道德行为”④等有关道德品格的理论。这些理论丰富了大学生思想政治教育的内容,为大学生的道德品格教育提供了优秀的思想源泉。如:“道德挺立”强调了人作为道德主体的现实性,隐射着道德品格教育的人本导向,是以人为本教育理念的雏形。其所阐述的“人之初,性本善”及“人皆有不忍之心”等道德诉求,与道德品德教育的任务(其任务是激发个体的向善诉求使其与社会要求的道德品格诉求相一致)遥相呼应。“道德意志”是道德品格的核心内容,它强调的是个体坚韧不拔的意志力。做任何事情没有刚强不阿、持之以恒的意志力,就不会取得成功。因此,“道德意志”是践行道德品格的关键,是道德品质教育得以实现并转化为具体行动的灵魂,也是“道德行为”不流于纸上谈兵的主心骨。

(三) 养成大学生的健康人生

由于社会历史环境较以往发生了翻天覆地的变化,以及社会主义市场经济的不断深入,市场的工具理性及其物欲横流,导致人们对金钱与物质的向往愈发加剧。大学生作为社会上最活跃的细胞也不例外,他们崇尚享乐主义、功利主义、拜金主义、追求名牌、高档消费品,把艰苦奋斗的优良传统作风抛至脑后。“大丈夫”理想人格的实现路径中,比较注重性格意志力的磨炼,强调环境对人的塑造,尤其是在逆境中更能助推人们的成长与成才。然而当代的大学生只能适应顺境的成长,生活中遇到点挫折,便会心灰意冷,一蹶不振,陷在挫折的心境中自怨自艾、怨天尤人,更有甚者会放弃生命,以轻生的方式结束挫折。因此,加强对大学生的“大丈夫”理想人格教育,让他们了解挫折与逆境的客观存在性,认识到早在春秋战国时代,孟子就已提出挫折与逆境对人们成长成才的重要意义,并提出“生于忧患而死于安乐”(《孟子·告子下》)以及“人之有德慧术知者,恒存乎疢疾”(《孟子·尽心上》)等亘古及今、流芳百世的名言警句,加强大学生对挫折与逆境的认知度、认同度,让大学生认识到挫折、

逆境并不可怕,只要端正态度,化逆境为艰苦奋斗的不竭动力,让挫折塑造坚韧不拔的性格,砥砺百折不挠的意志力,激发个体未知的、内在的爆发力,挖掘个体的创新潜力,从而树立他们艰苦奋斗、积极健康的人生观。

(四) 培育大学生的民族精神

民族精神是“一个民族在长期的历史文化积淀中所形成的民族意识、民族文化、民族信仰及其所认同的价值观念等,它是维系民族生存与发展的精神血脉,是一个民族的核心与灵魂所在”。^⑤因此,以爱国主义为核心的民族精神培育是大学生思想政治教育所需实现的重要目标。孟子主张的“大丈夫”理想人格教育中蕴含着丰富的民族精神教育的重要内容,如:他所强调的“大丈夫”应有的“浩然之气”,即是一股正义之气,为了“正道而行”,必须要面对各种挑战和诱惑,并能做到不淫、不移、不屈,方能有“大丈夫”的侠骨风范。孟子所阐述的这种民族精神气概鼓舞了后世很多民族英雄,如:戚继光、文天祥、岳飞、郑成功、林则徐等人,他们为了心中的正义与国家的统一,奋勇杀敌、拼尽全力,即使牺牲生命,也在所不惜,是践行民族精神的真实写照。

三、“大丈夫”理想人格在大学生思想政治教育中的运用

以伦理道德为主导地位的“大丈夫”理想人格,对于大学生的人格塑造,注重道德品格的修行,培育和造就品行兼备的合格人才,具有重要的借鉴意义。道德品德修养是大学生素质教育的重要组成部分,是其成长为合格公民的必要条件,是塑造理想人格的关键元素。因此,在思想政治教育的过程中,我们要利用好中华优秀传统文化的有利资源,坚持大学生品德的培育,为其理想人格的形成添砖加瓦。

(一) 明德至善——大学生理想人格之道德人格

道德人格是指“人们的道德主体意识,包括人们追求高尚道德的内心动力,道德选择的权力感、责任感,独立进行道德选择的能力自信和人格尊严等。”^⑥道德人格是大学生理想人格的重要组成部分,对大学生的全面发展具有重要意义。孟子的理想人格思想在我们今天看来仍然闪耀着灿烂的光辉,但由于时代的局限性,我们必须批判继承他的人格思想,主要继承的是其追求“道德至善”的执着精神和远大目标,继承的是他以“育人为中心,德育至上”的原则;批判的是孟子所追求的道德人格印有深深的时代烙印,他的道德教育以“明人伦”为道德准则,是一种维护封建宗法制度及其等级制度的道德规范,这显然不适用于我们今天的社会制度。

(二) 自强不息——大学生理想人格之积极进取

自强不息、积极进取的精神是实现理想人格的必由之路。早在《周易》中就有记载“天行健,君子以自强不息”,强调的是一种积极进取的精神,孟子的理想人格承继了这一精神,强调要树立远大的理想,并为之不懈努力,即使面临艰难的困境仍不放弃。这种进取精神对于我们今天的大学生来说仍有现实意义,首先,大学阶段是经过高考千军万马挤独木桥筛选过来的,高中也是人生中的一次重要的艰辛的备考时期。因此,很多学生进入大学以后便开始放松学习,思想

懈怠,行为堕落,大学的四年碌碌无为,浑浑噩噩,殊不知大学的阶段只是社会阶段学习的开始,并不是学习的终点。其次,现代社会物质生活极大提高,生活节奏加快,衡量成功的最直接最有效的标杆就是拥有财富的多少,也即拥有物质的广度与宽度。而人们精神世界的发展远滞于物质的步伐,并滋生了享乐主义作风,这在一定程度上阻碍了积极进取人格的实现。因此,思想政治教育应善于根据时代的特征,根据学生的实际思想状况,利用孟子的理想人格思想培育大学生自强不息、积极进取的精神。

(三) 心怀天下——大学生理想人格之家国天下

孟子的“大丈夫”理想人格主张“存心养性”,修养人的善端进而达到国家治理的目的,体现的是一种家国天下的情怀。这就要求主体胸怀天下,担当起属于自己的社会责任,如“天下兴亡,匹夫有责”,“位卑未敢忘忧国”,“先天下之忧而忧”都是历代先贤们心怀天下的真实写照。当今的大学生们虽身处和平年代,但挑战与威胁从未停止。在无形的意识形态层面,来自美国的文化霸权主义还未消停,新一轮的普世价值又乘势而入,让思想活跃且价值观还未完全成熟的大学生防不胜防。在有形的领土、领海层面,以美国为首的霸权国家插手台湾,阻扰中国统一,妨碍两岸和平发展;在南海领域,菲律宾又闹出南海仲裁案的丑闻闹剧;东部的日本又对我国虎视眈眈,小动作频繁。这一切都说明我国的和平崛起来之不易,大学生作为祖国的未来栋梁,理应担当起家国天下、经世济民的重担。梁启超先生“少年强则国强”的谆谆教诲犹在耳畔,因此,思想政治教育要在塑造大学生心怀天下的理想人格中承担重责。

总而言之,孟子的“大丈夫”理想人格思想是对先前儒家的人格思想的承继、发展并突破,它对于我们大学生思想政治教育具有重要的参考价值,有利于大学生思想道德水平的提高,有利于大学生理想人格的塑造,有利于大学生“浩然之气”的形成。因此,“大丈夫”理想人格内涵丰富、意义深远,值得我们不断地去挖掘与弘扬。

注释:

- ①习近平.文化工作座谈会上的讲话[J/OL].中国社会科学网 2015-11-11.http://www.cssn.cn/zt/zt_zh/xwzt/wyzth/qwbg/201511/t20151111_2576926_3.shtml.
- ②姜碧纯.孟子的“大丈夫”思想及其核心概念[D].上海师范大学.2008.
- ③王玉樑.论理想、信念、信仰和价值观[J].东岳论丛.2001(4).
- ④叶飞.论孟子人格教育思想的主体精神[J].华东师范大学学报(教育科学版).2016(1).
- ⑤方立天.民族精神的界定与中华民族精神的内涵[J].哲学研究.1991(3).
- ⑥陈万柏、张耀灿.思想政治教育学原理[M].高等教育出版社.2007.P(292).

“四心”的操存涵养

——生活哲学视阈下的解读

杨本华



“天生烝民，有物有则，民之秉夷，好是懿德”（《孟子·告子上》）孟子以诗经中这句话言人们皆有不忍人之心：恻隐、羞恶、恭敬、是非之心，并将四心分别对应仁义礼智四种美好的品质。同时认为仁义礼智“非外铄我也，我固有之”（《孟子·告子上》）不是由外而至内的，而是人们本来就有，人之所以有善恶的行为表现也正是人们本身思此四心与否而致，即是是否操而存之、涵养之。这四心的操存涵养构成了孟子生活哲学思想的基础，对四心的自我操存涵养是修身为己之道，推之于他则是仁民爱物的推恩之道。这种操存涵养是知与行的合一，是知与行和己与他的四者的相辅相成，其涵括了以人为中心的生活各个方面，体现了儒家思想的生活哲学旨趣。

一、何为四心

孟子以人乍见孺子将落于井而人皆有怵惕恻隐之心，且人救孺子“非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也”（《孟子·公孙丑上》）的例子，来说明这种行为不是为了合乎义务有求于功名回报，而是出自义务真心使然。这种恻隐之心的表现不仅仅体现在乍见孺子落井，还包括一切让人有怵惕恻隐之感的各种生活场景中，如齐宣王因见牛觳觫故不忍杀之而命人易之以羊，因见其生而不忍见其死；再如孟子言世上有不埋葬其亲人之人，抛尸于壑，“他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚，睨而不视”（《孟子·滕文公上》）而不忍见亲人受动物啃食。所以孟子将之引申为仁，认为“恻隐之心，仁也”（《孟子·告子上》），从而在恻隐之心基础上阐发了其关于仁的思想，并用推恩的方法使仁的思想从己心、己身推至他人或他物，如仁民爱物思想，即“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲”（《孟子·尽心上》），当然这种差等的爱并非意味着有偏执而自私的爱，仅仅是提供一种仁爱可寻的方法，所以王阳明说禽兽与草木、人与禽兽、至亲与路人同是爱的，而这种爱“更不得分别彼此厚薄”，正如头将被打时双手保护头一样，只是良知上的自然之理（《传习录·钱德洪录》），孟子也提出“出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦”（《孟子·滕文公上》）人们互帮互助的思想，礼运大同篇载“人不独亲其亲，不独子其子”（《礼记·礼运》）的大同世界理念，张载言“民吾同胞，物吾与也”（《正蒙·乾称篇》）的民胞物与的博大胸怀，由此可见其真正意味。

孟子以“一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死。噫尔

而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也”（《孟子·告子上》）的故事，说明了人羞恶之心的存在。朱熹注“羞，耻己之不善也；恶，憎人之不善也①”，羞恶之心是对己与他人的鞭策，孟子说“声闻过情，君子耻之”（《孟子·离娄下》），“人不可以无耻”（《孟子·尽心上》），无耻则不能发现自己可耻之处，而不能改之。“羞恶之心，义也”（《孟子·告子上》）孟子认为这种羞耻和憎恶之心即是义，即是对仁义礼智于己而言不能操存的羞耻感和见他人不能操存的憎恶感。如“御者且羞与射者比”（《孟子·滕文公下》）以不守规矩为耻；“柳下惠，不羞污君”（《孟子·万章下》）以柳下惠不以作无德之君的臣子为羞耻而言本应以仕无德之君为耻；“声闻过情，君子耻之”（《孟子·离娄下》），以君子名实不符为耻；“立乎人之本朝，而道不行，耻也”（《孟子·万章下》），以在高位而其道不行为耻；“一人衡行于天下，武王耻之”（《孟子·梁惠王下》），以小勇为耻；“人役而耻为役”（《孟子·公孙丑上》），以不仁不义无礼无智为耻；“为机变之巧者，无所用耻焉”（《孟子·尽心上》），以狡猾奸诈为耻。由此可见孟子的羞恶之心所在的范围是非常广泛而又与仁义礼智等人的品行有密切关系。

恭敬之心，是孟子四心操存涵养的第三个方面。“恭敬之心，礼也”（《孟子·告子上》），“礼之实，节文斯二者是也”（《孟子·离娄上》），孟子将恭敬之心与礼结合，并认为礼实在于仁义存乎于人的品节与表现仁义的文章（亦包含典章规范等表现礼的文本内容）等，同时孟子提出了恭

敬与礼对老百姓而言是需要建立在人民有恒产，即是仰可以事父母，俯可以畜妻子，乐岁不苦，凶年不死的有物质生活基础的前提下，否则奚暇于治礼仪？（孟子对士与百姓治礼的要求有所不同，认为无恒产而有恒心者，惟士为能，即使没有恒产也能守住此恭敬之心，能存礼义）百姓在有恒产基础上，孟子才提出了恭敬之心和礼的思想，反对恭敬和礼的形式化发展而使得礼仪名存实亡的情况，注重礼的实际所表达的内容，所以孟子说“恭敬而无实，君子不可虚拘”（《孟子·尽心上》），“非礼之礼，君子弗为”（《孟子·离娄下》）。同时孟子又提出“礼人不答，反其敬”（《孟子·离娄上》）即“反求诸己”的思想，认为人们行有不得的时候应当反求于自己而非是求于他人，当然反求诸己也并非一味的自责自身，对待别人的不仁不义也应当有憎恶之心，对待天下无道不仁不义要舍我其谁，以道易之的担当。

是非之心即是分辨是非的能力，这种是非的分辨包含面是非常广大的，孟子主要将是非之心之智与仁与不仁，义与不义，礼与非礼的结合，即是如朱熹所说“如知得是，知得非，知得便了，更无作用，不似仁义礼三者有作用。智只是知得了，便交付恻隐、羞恶、辞逊三者④”。具体表现如戴震说“在人为其心之通乎条理而不紊，是乃智之为德也③”即是仁与智的结合；又如孟子与戴盈之的日偷一鸡而改为月偷一鸡的比喻，即是义与智的结合；再如“非礼之礼，非义之义，大人弗为”（《孟子·离娄下》），即是礼与智的结合。人们能够分辨是非的行为正是因为有是非之心，是非之心是能够分辨是非的前提和基础，但有是非之心并不一定就能明辨是非，能明辨是非则称之为智，智的端绪由此显现出来。

二、四心操存涵养的生活哲学意蕴

孟子恻隐之心与仁的思想以人和人的生活为中心，首先是为仁由己，从自己做起，到选择周围环境时择处仁，与人交以仁，自己努力行仁道爱人，爱人者人恒爱之，并以此上升到治国为政层面，提出不忍人之政的仁政思想。并认为仁政治国大国七年而治，小国五年而治，并以此来警示君子不应忧患仁无为、礼不能行，以五谷之不熟不如萑稗，掘井九仞而不及泉仍是废井，言仁熟自然能如水之扑火，如翻掌之易可以行于世上，提倡教人存仁、行仁应如后羿教人射箭必彀，大匠教人必以规矩那样，将仁贯彻到底。最后孟子又将仁具体为事亲，将仁拉向生活中不可须臾离开的侍奉亲人之事，并提出了应如何赡养父母，以曾子事其父曾皙，与曾子之子曾元事曾子之例中曾子与曾元事父都有酒有肉，但撤食时是否请有与和再问是否有余的差别来说明赡养父母之道在养志而非仅仅是养口体，这即是孔子所说的“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎”（《论语·为政》）。

孟子针对人们羞于自己的行为与仁义的不符，恶于他人行为与仁义不符，以人当常保赤子之心而引出了反身思诚的思想。认为“大人者，不失其赤子之心者也”（《孟子·离娄下》），赤子之心即“纯一无伪而已”（《孟子·离娄上》），即如《大学》《中庸》之诚而已，所以孟子又说“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”（《孟子·离娄上》）。针对

这种诚孟子提出了许多的相应的诚与不诚的表现：如“声闻过情，君子耻之”（《孟子·离娄下》），因为有不虞之誉即行为不至于得誉而偶得誉，则声誉大过了人实在的内容，君子以此为耻。又如孟子说“仲尼不为己甚者”（《孟子·离娄下》），即是中庸所载“君子素其位而行①”，亦即孔子所说在其位，谋其政，不在其位不谋其政，君子反身思诚表现在从内心到行为的方方面面。这种思诚，即是如复归天地之性一般，如仁义如至善等。反身思诚之道是孟子生活哲学思想的一个重要体现。在孟子看来，反身思诚是有其基础及归宿的，反身思诚的基础是明善，“不明乎善，不诚其身矣”（《孟子·离娄上》），而反身思诚的归宿则是回归于人的生活、人的本身的成就与满足，“反身而诚，乐莫大焉”（《孟子·尽心上》）。所以在孟子看来反身思诚是一个从开始认识善到不断地修养自身的过程。这个过程包含人的全方面的修养阶段，是有开始但却是没有尽头，不断扩充不断前进的，如水之有源而终注于大海却盈科不断，诚如牟宗三先生说“工夫无止境，就是一个无限的进程。在无限的进程中，性体的内容无限扩展，无限充实，无穷无尽。你不能说性体有多少内容，不通过工夫，性体一点内容也没有，只是空洞的④”。

恭敬之心和礼在生活中的运用可以说是贯穿在了人的一生中，从喜怒哀乐发是否中节到言行举止是否符合礼节等各方面，包括孟子在内的儒家提倡了一套系统的礼仪规范。当然这套规范并不是唯一而又不可变通的，如孔子在先进于礼乐之野人和后进于礼乐之君子中选择从先进，再如“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也；其或继周者，虽百世可知也”（《论语·为政》）对于礼在实际生活中运用的过程中，是不断地发展而剥离其因为历史原因而不可避免沾染的时代痕迹，保存礼的精神，不断损益其在每个历史阶段的具体表现。所以孟子针对礼与仁义冲突时提出了“权”的重要思想，即是“别轻重也③”，尤其在离娄章篇中提出了多处事例。如嫂溺是否救嫂的男女授受不亲之例，及舜娶妻而未告知其父之例，及室内与乡邻之有争斗而是否无暇整理冠服而被发纓冠救之之例，及曾子与子思遇寇逃与不逃之例，以及言不必信行不必果之例等等，这都说明了虽然有些时候的行为不合乎礼仪，因义而一时权衡所致，都是合乎本性而合乎仁义礼仪的，所以孟子说“嫂溺不援，是豺狼也；男女授受不亲，礼也；嫂溺援之以手者，权也”（《孟子·离娄上》）。

基于是非之心和智，孟子将生活与之融合起来，发展出了与之相关的生活哲学思想。如“知言”，认为对言辞（传言、书本中的言辞等）应当加以考察，“诐辞知其所弊，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷”（《孟子·公孙丑上》），“言无实不祥。不祥之实，蔽贤者当之”（《孟子·离娄下》），“尽信书，不如无书”（《孟子·尽心下》）。对待偏颇言辞考察其弊端，对待邪僻之辞考察其不切实际处，对待逃避之辞考察其困穷之处，对不详细的言辞应当谨慎，应对有怀疑的地方持怀疑的态度来面对，对书本不可尽信。并举出了章子的事。章子在一国之人都看来不孝，但孟子和其游，而知章子之所以为众人恶为不孝之因是父子相责善，

而章子被父逐出，是害天性之恩，而非世人所说章子之五不孝，孟子重视这种类似于求全之毁的内容，即是康德所说的善良动机而带来了消极的结果，所以孟子认为应当详察其因，因此不仅反对如章子这样的流言蜚语，同时也反对读书没有是非分辨之心，认为应当“不以文害辞，不以辞害志”（《孟子·万章上》），并指出了许多传闻的谣传，如孔子在卫国住在痼疽的谣传，百里奚以羊皮要秦穆公的谣传等等；再如人“不弊于物”的观点，认为人们当有是非之心，不能为物欲名利所蒙蔽。孟子以大体与小体之分别言人当思此是非之心，不可弊于物，又以天爵人爵言古人修天爵而人爵从，今人修天爵而有求于人爵，以此反对当世之人修身为追名逐利。并认为每个人都有自己的所贵之处，且此贵不同于外在的名利富贵，即使穷困而不会损减，虽然大行天下而不会增加，由此发展出了生于忧患的生活思想；又如孟子在针对人们一时犯错的情况下也提出了应对之法，即是“有过则改”；再如孟子提出了如面对生与义的两难选择的时候的人的是非之心该如何抉择的问题，以此提出了“舍生取义”的价值选择的梯级的衡量标准，以熊掌与鱼而选熊掌的比喻将义视为在生之上的价值选择，体现了为仁义而宁可奉献自己生命的崇高理念。

孟子的四心操存涵养来源于生活，从人本身的喜怒哀乐四情发达到行为举止，到与父母、亲人、朋友、商场、官场等等的生活的各个方面。孟子不仅仅通过生活中事例提出了为人处世等生活的哲学性思考，又将这些内容凝练为恻隐、羞恶、恭敬、是非之心及仁义礼智，并将之回归到生活中去，认为人们当操存涵养此四心，思此四心。因为“人之所以异于禽兽者几希”（《孟子·离娄下》），而区别几希之处正在于人能存此四心，而禽兽不能。也正是因为人人皆有此心，所以才能够反身，能够将仁爱推己及人。孟子的四心的操存涵养不仅仅是包含在四心的各自的操守与涵养，四心之间的关系是复杂且有联系的，有本体有发用、有根基有枝叶，有主次区分又同于一理^②，由此其操守涵养之法自然因此而有不同。孟子不仅提出了如上针对四心的单一的操存涵养之法，又提出了对整体心的操存涵养。孟子将此心的操存涵养寓意到自然界的生物生长之中，认为如牛山之木而不加以使其休养生息，旦旦而伐之不息，则木林不存，如人心日日受物弊而不加操存涵养，“操则存，舍则亡”（《孟子·告子上》）不操存此心则不保。并在此基础上提出了许多如何操存此四心的理念：不动心、求放心、思心、尽心、存心、悟心、养心。不动心是对心外的事物的一种超然的境界，是不得于外而求于内，勿助勿长的此不动心，如不以物喜不以己悲，舜在畎亩之中与为天子而此心无差别即是；求放心是孟子说“学问之道无他，求其放心而已矣”（《孟子·告子上》）学问之道就在求回已放驰之心而已，进而感叹人们丢失了鸡狗知道去找鸡狗，而丢失本心却不知道如何去求；思心是针对耳目之官不能思而常常弊于物，而心之官能思，思则得，则能不会弊于物，强调人们应对仁义礼智的天爵的追求，而不是要于人爵名利，要思此心是否诚而无伪；“尽其心者，知其性也。知其性也，则知天矣”（《孟子·尽心上》），尽心是

对次主体本心的穷尽，即是对善的追求也即是本性，此又契合于天所以说尽此心而后可以知性，知性则知天；“存其心，养其性，所以事天也”（《孟子·尽心上》）是存本心即是存仁礼于心，尽心知性知天，存心养性事天，君子修身俟命，尽心、存心是君子知天事天，修身俟命的基础；悟心是孟子言梓匠轮舆能教人以规矩，却不能够使人巧，从而说明下学可以言传，上学由心悟，悟心是对上学的理解手段；“养心莫善于寡欲”（《孟子·尽心下》）认为如果为人寡欲虽然本心所存少，但因欲望少而不会太失去本心，如果多欲，则虽然本心有所存，也必然为欲望所影响而很少。

三、结语

孟子的四心操存涵养的生活哲学思想是有其情感的归属与价值取向的，如孟子言君子有三乐：“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”（《孟子·尽心上》）。这三乐可以看出孟子的哲学思想是关怀人及人的生活的，从父母、兄弟等亲人到自己的道德修养追求再到将此二者通过教育后代的方式保存在历史洪流之中，这些实在的，契合生活的人间幸福正是孟子生活哲学的基础与发展的基点也是其最终的目的，即从生活中来，又回归生活。如梁启超所说人生哲学，“中国哲学以研究人类为出发点，最主要的是人之所以为人之道，怎样才算一个人？人与人相互有什么关系^⑤”。这恰恰也是西方从物质的幸福，财富的追求、感官物欲的享受到理念的天国的幸福发展到费尔巴哈提出“所有一切属于生活的东西都属于幸福”，提倡回到现实的人的幸福，回到人的生活，是现代生活哲学所提倡的哲学关注中心所在^⑥。

当然，随着当代社会的不断发展和生活理念，价值取向的变化，在现代人们看来，孟子的生活哲学思想中必然有其因为历史原因而不可避免沾染的历史痕迹而为当代人所不能接受，但作为一位现代的学者，在对待中华优秀传统文化思想时，应如林安梧教授所说，所应当做的应当是基于现代的话语去重新诠释中华优秀传统文化思想，“让整个中国哲学能够参与到人类哲学和世界哲学的话语交谈之中^⑦”，只有这样，我们所有对传统思想的挖掘才有其价值与意义。

注释：

- ①朱熹. 四书章句集注 [M], 北京：中华书局, 2012.
- ②朱熹. 朱子语类·第一册 [M], 北京：中华书局, 1985.
- ③戴震. 孟子字义疏证 [M], 北京：中华书局, 1982.
- ④牟宗三. 宋明儒学的问题与发展 [M], 上海：华东师范大学出版社, 2004.
- ⑤梁启超. 儒家哲学 [M], 北京：中华书局, 2015.
- ⑥冯俊科. 西方幸福论——从梭伦到费尔巴哈 [M], 北京：中华书局, 2011.
- ⑦林安梧, 欧阳康, 邓晓芒, 郭齐勇. 中国哲学的未来：中国哲学、西方哲学、马克思主义哲学的交流与互动（下）[J]. 学术月刊, 2007, 39(5).

何谓“亲亲互隐”与何以“亲亲互隐”

丁成际

一、“亲亲互隐”问题

何为“亲亲互隐”？从字面意思来看，是亲人之间相互隐瞒对方的缺点与错误。“亲亲互隐”的事情，可大可小，这种互隐更多的指对不好的事情不向外昭示与宣扬，也不排除亲人之间相互承认的错误的可能。“亲亲互隐”成为中国文化的一大特色，这与历史上的“容隐制”有关、也关涉“大义灭亲”、“忠孝两难”类似的道德两难问题，并引发了人们对公德与私德的争论与思考。

“亲亲互隐”争论的双方主要以郭齐勇为代表的维护一方与邓晓芒为代表的批判一方。邓晓芒、刘清平等批判了儒家“亲亲互隐”，认为“亲亲互隐”是滋生腐败的“温床”；郭齐勇等人则对“亲亲互隐”针锋相对地进行了辩护：认为把现实的腐败等问题归同于儒家造成的，不符合儒学的理论、历史与现实（《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》、《〈儒家伦理新批判〉之批判》、《正本清源论中西——对某种中国文化观的病理学剖析》）；这场持久的争辩的实质，探讨的是儒家及其伦理的现代意义与价值问题。邓晓芒称这场争辩是建国以来五十年来国内最有深度的中国伦理争鸣（见于《〈儒家伦理新批判〉之批判》）的书名副标题及序言中）。

二、“亲亲互隐”三个主要文本

“亲亲互隐”的争论主要围绕着三个主要儒家文本，一般简称之为“父子相隐”、“窃父而逃”、“封之有庳”，前者来自于《论语》，后二者来自于《孟子》，文本具体内容如下：

文本一：“父子相隐”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。”（《论语·子路》）文本显示了对正直德性不同的看法，叶公认为父亲把别人家的羊顺手牵回家，这种行为，儿子出来揭发指证，这是正直的行为；而孔子认为，正直体现在父子相互隐瞒对方的不良的行为。这里的关键是一个“隐”字。刘清平、邓晓芒先生称“隐”是无原则地包庇、窝藏，而汉儒郑玄曾指出“隐，谓不称扬其过失也。无犯，不犯颜而谏”。另一个关键的字是“直”，郭齐勇先生解释为“直”德是保持人的自然真实性常情，表里如一，不矫饰造作、屈己奉人。

文本二：“窃父而逃”桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如何之？”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。”“然则舜如何之？”曰：“舜视弃天下犹敝屣也。窃负而逃，遵

海滨而处，终身诉然，乐而忘天下。”（《孟子·尽心上》）这里是如何对待与评价舜的父亲瞽瞍杀人这种行为的。孟子的处理方法是舜先是捉拿了自己的父亲，然后放弃了天子之位，携父亲逃跑到荒远海滨的地方来以逃脱惩罚，并终身侍奉自己的父亲。对此，刘清平先生认为舜的行为是血缘亲情、徇情枉法的腐败行为，邓晓芒先生更认为这是“蔑视人权”、“践踏公义”，历史上的“满门抄斩”、法家的“连坐”则与此思想有关系。而郭齐勇则认为孟子在此突出的是亲情、天爵比天子之位等人爵在价值上更重要、更值得追求，因为前者是内在的，后者是外在的。正如孟子所说的“行一不义，杀一不辜，而得天下，皆不为也”（《孟子·公孙丑上》）。

文本三：“封之有庳”万章问曰：“象日以杀舜为事，立天子则放之，何也？”孟子曰：“封之也，或曰放焉。”万章曰：“舜流共工于幽州，放驩兜于崇山，杀三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服，诛不仁也。象至不仁，封之有庳。有庳之人奚罪焉？仁人固如是乎？在他人则诛之，在弟则封之？”曰：“仁人之于弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，亲爱之而已矣。亲之欲其贵也，爱之欲其富也。封之有庳，富贵之也。身为天子，弟为匹夫，可谓亲爱之乎？”“敢问或曰放者，何谓也？”曰：“象不得有为于其国，天子使吏治其国，而纳其贡税焉，故谓之放。岂得暴彼民哉？虽然，欲常常而见之，故谓之放。岂得暴彼民哉？虽然，欲常常而见之，故源源而来，不及贡，以政接于有庳，此之谓也。”（《孟子·万章上》）

这里孟子解释舜如何对待曾经谋害过自己的同父异母的弟弟的态度与行为，舜不仅不计较其弟对自己的敌对行为，而且封地封官给其弟弟，帮助其弟富与贵。对此，刘清平先生也认为这是重视血缘亲情、任人唯亲的腐败行为，邓晓芒先生甚至认为历史上的“满门抄斩”、法家的“连坐”也与此思想相关。而郭齐勇则认为这体现了儒家思想中的“差等之爱”，正如大小戴《礼记》与郭店楚简所说“门内之治恩掩义，门外之治义断恩”。

由些可见，对于儒家三个有关“亲亲互隐”的经典文本，由于不同作者观察的视角与所采取的立场不同，其所得出的结论也会不同。从维护立场来看，如果“亲亲互隐”有其存在的可能与必要的话，这需从人性的普遍性及中西方历史文化的合理性寻找根据。

三、“亲亲互隐”何以可能

儒家“亲亲互隐”是否具有存在的可能性与合理性，这需要多方面来进行阐释，需从历史与现实的双重的依据

中来寻找。

(一) “亲亲互隐”是符合人性的、具有普遍性的观念。这种普遍性主要体现于以下几个方面:

1、“亲亲相隐”既是义务,又是权利,它蕴含了对人权的尊重,以及家庭和邻里乡党等私人领域应当充分享有自治的观念,而这些深刻的思想实际上与现代人权、法治观念遥相契合。人权概念,更多指向对权利主体双方的尊重,“亲亲互隐”指的是家庭内部成员之间的基本权利,“互隐”为家庭的自由空间预留了地盘,为家庭成员之间相互自由选择提供了保障。

2、“隐”或“不隐”、“恩隐义”或“义断恩”,在儒家看来,应根据其当事人及其所犯事的性质来定,奉行中庸之道、主张经权相济的儒家岂能一概要求人们不遵守“亲亲相隐”或者不得不遵守“大义灭亲”的原则?《论语·里仁》:“事父母,几谏;见志不从,又敬不违,劳而无怨。”正如郑玄所说“事亲以恩为制,事君以义为制,事师以恩义之间为制。”具体情况具体对待,而不是平面化对待与裁制一切情况与事情。

3、从社会公义的角度看,“亲亲相隐”也是个体不可让渡的权利,承认这一权利,既是社会对个体的尊重,社会法律也不得不为之让步。只有朝鲜、古巴、越南这三个国家的《刑法》、《刑事诉讼法》等不允许亲情回避。“亲亲互隐”能有效地回避社会与集体对家庭无节制的扩张与干涉,能成功地防止社会与国家的权利对家庭无原则的滥施、侵占、挤压,从而破坏家庭应有的和谐与团结。

当然,这里并非赞成家庭成员相互隐瞒与破坏、侵害国家与民族的利益,在涉及家庭与国家之间的关系上,应有相应的对待的办法来权衡与处理,而不应用动用家庭成员相互揭发、检举的方式来进行,使家庭成员关系沦落、流变成为国家与民族利益异化需求的工具。

(二)中西方的容隐制度实际,从制度层面上来说,中西方都有隐容制度的规定:

就中国来说,亲亲相互隐容关系与范围如下:(1)汉宣帝诏书:父子、祖孙、夫妻。(2)唐律:同居的五服亲属

以及兄弟、兄弟妻、外祖父母、外孙、孙之妇。(3)明清律,增加了岳父母和女婿。《大清新刑律》:“(一)尊亲属:祖父母、高曾父母、父母、夫之祖父母父母;(二)亲属:夫妻,本宗服图期服以下者,外亲服图小功以下者,妻亲图缌麻以下者,妻为夫族服图小功以下者,出嫁女为本宗服图大功以下者。”这实际上包括五服图中(非同居的)“袒免亲”在内。

(4)1928年《中华民国刑法》容隐亲属范围为夫妻、四亲等以内宗亲、三亲等以内外亲、二亲等以内妻亲。这也包括玄孙妇、母之祖父母、妻之祖父母或兄弟姐妹等传统的五服亲属,不论是否同居。1935年《中华民国刑法》和《刑事诉讼法》,容隐亲属范围扩大至五亲等内之血亲、三亲等内之姻亲。这是古今最广的容隐亲属范围。(5)1949到2012年,中华人民共和国《刑法》、《刑事诉讼法》不允许亲情回避,2012年3月14日审议通过了中华人民共和国《刑事诉讼法》(修正案),儒家“亲亲相隐”纳入《刑事诉讼法》修正案:被告人的配偶、父母、子女可以不出庭作证。2013年元旦起正式实施。

就西方来说,主要典型的容隐的文本与法典如下:(1)柏拉图著的《游叙弗伦篇》中说苏格拉底非难和劝阻游叙弗伦控告其父。(2)规定相关的“亲亲互隐”的法律条文:1810、1975年《法国刑法典》;1871、1876《德国刑法典》;1968年《意大利刑法》。(3)孟德斯鸠《论法的精神》中商榷了两条法律条文。一条是:盗窃者的妻或子,如果不揭发盗窃行为,便降为奴隶。孟德斯鸠评论道:这项法律违反人性。法理应该服从于人性、人情,法理的根据从根本上来说来自人情,法律从更大的意义上维护和保护人权、隐私,维系社群。另一条是:允许与人通奸的妻子的子女或者丈夫的子女来控告他们,并对家中的奴隶进行拷问。孟德斯鸠评论道:这真是一项罪恶的法律,是对法理精神与人性的践踏。

从上述可以看出,不同社会不同国家都有相应的容隐制度规定:(1)早期的中西容隐制度,均起源于保护家族制、家长制之需要,其目的主要在维护家父(长)权威。从古今至今似乎有容隐亲属范围不断扩大之趋势。(2)不同社会制度下容隐制之共性:对基本人类亲情的宽谅、照顾、维护;在国家利益和亲情(或亲属利益)之间一般矛盾的场合均偏向后者,旨在保全国家更长远的利益。

四、结语

(1)对“亲亲互隐”的文本解释,要防止两种倾向:过度诠释、诠释暴力;这二者都偏离了文本解释的合理限度,扩大或支解或曲解文本之意,这要求我们从整体上来理解文本。

(2)“亲亲互隐”的问题,既涉及文体问题,又关涉到现实问题,“亲亲互隐”的讨论,需要将文本的争论与现实的关切二者结合起来,任何当代的解释不可能脱离文本,任何文本的解释都打上了时代的烙印。

(3)“亲亲互隐”问题,关系中国文化的解释方位问题,“人伦”处于何种方位的问题,如何考究“伦”的合法性与合理性问题,如何寻找伦理共识与价值认同的问题。



从《法言》看杨雄对孟子思想的继承与发展

宋冬梅

在我国孟学史上，杨雄具有重要的地位，他“自比于孟子，以‘正人心，息邪说’为使命，辟杨拒墨，尊崇孔孟，维护儒家的纲常伦理，对孟子思想的传承与发展产生了重要的影响。本文通过深度透析《法言》，分析杨雄对诸子的批判、人性论思想和中和思想，从中探究杨雄对孟子思想的传承与发展。

杨雄是西汉后期著名学者，哲学家、文学家、语言学家，一生著作颇丰。他少而好赋，前期作了大量辞赋以讥时政，然其结果不尽人意，顾辍而不复，并将其归为“童子雕虫篆刻”^①一类；由此，杨雄的著述开始转向以哲学为主，依《易》作《太玄》，象《论语》而作《法言》，通过这两本著作，建立起了以维护圣人之道为出发点，以儒家伦常为核心的思想体系。他仿效孟子，力辟异端，维护正统，继承与发展了孟子思想，在中国思想史产生了重要影响。

一、对诸子的批判

孟子生活的时代，天下纷乱，战争频起，各诸侯国为了扩张势力，保存发展自己，重用纵横家策士和法家人物，而传统的儒家学说因讲仁义，施仁政，反对战争，不被各诸侯采用。面对“杨朱、墨翟之言盈天下”^②的局面，孟子站在儒家的立场上，对杨墨之道进行了批判：

杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食。吾为惧此，闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。^③

在中国古代思想史上，孟子是第一个为了维护孔子之道而辟杨拒墨的人。孟子认为自有生民以来，未有盛于孔子也，他自己希望自己是孔子那样的人“乃所愿，则学孔子也”^④。孟子认为杨墨之说是邪说，误国误民，如果不加以制止，孔子思想就无法发扬光大。孟子认为“春秋无义战”，主张“善战者服上刑”，他认为用武力统一中国根本行不通，统治者要想有效的统治臣民就应该施仁政，重视道德教化的作用，而那个时代的特征决定了孟子所倡导的仁政并不能实现，统治者对法墨等家的推崇，使孟子理想中的先王之治无法实现，这也决定了孟子的王道思想较之孔子更加激进，他从儒家的



纲常伦理入手对杨墨之说进行了严厉的抨击，在《孟子·滕文公下》中他说“杨氏为我，是无君也，墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”^⑤

杨雄以孟子的后继者自居，仿效孟子辟杨拒墨，对西汉后期兴起的诸子学进行了批判。杨雄和孟子一样，认为诸子学说和儒家学说不相容的，如果任由诸子学说发展而不加以制止，必定会使人不明是非，偏离正道。

和孟子一样，杨雄也把孔子之道作为评判是非的标准，这在《法言》一书中多有体现：

“天之道不在仲尼乎？仲尼驾说者也，不在兹儒乎？如将复驾其所说，则莫若使诸儒金口而木舌。”^⑥

“山之蹊，不可胜由矣。向墙之户，不可胜入矣；曰：恶由入？曰：孔氏。孔氏者，户也。曰：子户乎？曰：户哉！户哉！吾独有不户者矣？”^⑦

“或曰：人各是其所是，而非其所非，将谁使正之？曰：万物纷错则悬诸天，众言淆乱则折诸圣。或曰：恶睹乎圣而折诸？曰：在则人，亡则书，其统一也。”^⑧

而在杨雄看来，只有孟子才能算是与孔子之道完全一致的圣人：

或问：“孟子知言之要，知德之奥？”曰：“非苟知之，亦允蹈之。”或曰：“子小诸子，孟子非诸子乎？”曰：诸子者，以其知异于孔子也。孟子异乎？不异。”^⑨

但杨雄与孟子处在不同的时代，杨雄的思想也有异于孟子，所以二者对诸子的批判也有不同。虽然西汉董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”，但他并不是一味的否定诸子学说，而是在批判的同时也加以吸收运用，儒学虽然在政治上处于统治地位，但是实际上，诸子百家仍然占有很大的市场。

对诸子百家，杨雄最推崇孔子，同时，把孟子、荀子也至于诸子之上；对于道家，杨雄虽然受其影响，但他也是褒贬参半，比如他的《太玄》虽然受老子影响颇深，但他对老子也并不是完全肯定，这在《法言》中也有体现：“老子之言道德，吾有取焉耳。及槌提仁义，绝灭礼学，吾无取焉耳。”^⑩

但对墨家、法家、阴阳家、名家等的批评，杨雄基本持否定态度，他说“庄杨荡而不法，墨晏俭而废礼，申韩险而无化，邹衍迂而不信”。⁽¹¹⁾其中，他对法家的批评更是不吝笔墨：

申、韩之术，不仁之至矣，若何牛羊之用人也？若牛羊用人，则狐狸、螻蛄不膳腊也与？或曰：“刀不利，笔不铍，而独加诸砥，不亦可乎？”曰：“人砥，则秦尚矣！”

或曰：“申、韩之法非法与？”曰：“法者，谓唐、虞、成周之法也。如申、韩！如申、韩！”

“申、韩不乖寡圣人而渐诸篇，则颜氏之子、闵氏之孙其如台？”^⑫

或问：“人有倚孔子之墙，弦郑、卫之声，诵韩、庄之书，则引诸门乎？”曰：“在夷貊则引之，倚门墙则麾之。”^⑬

或问：“韩非作《说难》之书而卒死于说难，敢问何反也？”曰：“‘说难’盖其所以死乎？”曰：“何也？”“君子以礼动，以义止，合则进，否则退，确乎不忧其不合也。夫说人而忧其不合，则亦无所不至矣。”或曰：“非忧说之不合，非邪？”曰：“说不由道，忧也。由道而不合，非忧也。”^⑭

杨雄认为，申、韩之术专任法，忽视德化，最不仁义，如果任其畅行，儒家的礼义廉耻、纲常伦理就会受其影响，所以推儒尊孟，维护儒家法则，就必须“倚门墙则麾之”。

孟子批判诸子围绕着儒家的纲常伦理来进行，杨雄以孟子的继承者自居，其对诸子的批判式一脉相承的，但杨雄又认为“吾见诸子之小礼乐也，不见圣人之小礼乐也”^⑮。由此可见，杨雄认为圣人和诸子的根本区别是否“小礼乐”，这又是对孟子诸子批判的发展，这也对后世儒家批判道、佛等价值产生了深远影响。

二、人性论思想

孔子的“性相近，习相远”一语揭开了后世探讨“性”的序幕，孔子认为人的天性是相近的，造成以后不同的是后期的“习”，然而孔子的“性”是没有善恶之分的。继孔子之后，关于“性”的讨论成为一个焦点，主要代表有孟子的“性善论”和荀子的“性恶论”。

孟子关于“性”的主张是“性善论”。孟子认为人生下来，在其本性里面都有性善的成分，这些成分被孟子称为“端”：恻隐之心、羞耻之心、辞让之心、是非之心，这“四心”被孟子称为“四端”，这“四端”继续发展就可以演变为“仁”、“义”、“礼”、“智”的“四德”，他认为凡是圣人都把这四德发展到最完美之处，既然人人都具备“四端”的品行，只要加以修炼，就能具备“四德”的素质，那么人人都能称为圣人，即“人皆可以为尧舜”。^⑯

孟子认为人的天资是善良的，就像水往下流一样，是不言而喻的，即“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。”^⑰但他同时又认为后天的环境对人性的影响也是很大的，他说“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”^⑱就是表达的这个意思。孟子主张人性本善，但是后天的影响能改变一个人，如果一个人在今后的成长中能够把自己本有的“四端”发扬光大，那么他便会成为一个君子，但如果这个人认识不到自己固有的本质，不注意发展自己的品质，那么这个人就会成为小人，而为了避免成为小人，就需要不断地学习，孟

子说“学问之道无他，求其放心而已矣”，就是主张通过后天学习找回迷失的善性。

杨雄论人性，试图调和孟、荀之说，他既不主张“性善论”，也不主张“性恶论”，而是主张“人之性也，善恶混。”^⑲。学者关于杨雄人性论的讨论时围绕着“人之性也善恶混；修其善则为善人，修其恶则为恶人。气也者，所以适善恶之马也欤？”^⑳这段话展开的。从这段话可以看出，杨雄论人性，讲了两方面的内容，一是人之性善恶相混；二是“适善恶之马”的气。

关于“混”，李轨注：“混，杂也。荀子以为人性恶，孟子以为人性善，而杨子以为人性杂。”也就是说，杨雄的善恶混，是指人性绝不是单一的善或恶，而是善恶相混，人性中同时存在着善良和邪恶两方面因素，这个世界上没有绝对善的人，也没有绝对恶的人。有关杨雄人性论的思想来源，人们更多地认为是对孟子和荀子人性论思想的调和，其中以司马光的评述最具代表性：

“孟子以为人性善，其不善者，外物诱之也。荀子以为人性恶，其善者，圣人教之也。是皆得其一偏，而遗其本实。夫性者，人之所受于天以生者也，善与恶必兼有之，犹阴之与阳也……孟子以为仁、义、礼、智皆出乎性者也，是岂可谓之不然乎？然殊不知暴慢、贪惑亦出乎性也。是信稻、梁之生于田，而不信藜、莠之亦生于田也。荀子以为争夺残贼之心，人之所生而有也，不以师法、礼义正之，则悖乱而不治，是岂可谓之不然乎？然殊不知慈爱、羞恶之心亦生而有也，是信藜、莠之生于田，而不信稻、梁之亦生于田也。故杨子以为人之性善恶混。混者，善恶杂处于心之谓也，顾人所择而修之何如耳。修其善则为善人，修其恶则为恶人，斯理也，岂不晓然明白矣哉！如孟子之言，所谓长善者也；如荀子之言，所谓去恶者也。杨子则兼之矣。”^㉑

关于杨雄所谓的“气”，他没有说明，学术界对其探讨甚多，蔡元培曾感叹“扬雄之学说，以性论为最善，而于性中潜力所由以发动之气，未尝说明其性质，是其性论之缺点也”^㉒。笔者认为，杨雄所谓“气”是引导善恶的一匹黑马，这是受孟子思想的影响。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。’”^㉓赵岐解释“志”和“气”说：“志，心所念虑也。气，所以充满形体为喜怒也。”也就是说外在的喜怒哀乐的“气”是受内在意识的“志”的支配的，这也就是“言志所向，气随之。”^㉔孟子在这里强调的是主体内在的意向性在人的道德休养中的决定性作用。杨雄在《法言》一书中有关“气”的探讨明显是受孟子思想影响：“有意哉！孟子曰：‘夫有意而不至者有矣，未有意而至者也’”^㉕“学者，所以求为君子也。求而不得者有矣，夫未有不求而得之者也。”^㉖这些都是讲“志”对“气”的引导作用。

根据杨雄的人性论，杨雄强调修性的重要性：

“学者，所以修性也。视听言貌思，性所有也。学则正，否则邪。……习乎习！以习非之胜是，况习是之胜非乎？于戏！学者审其是而已矣。”^㉗

杨雄认为通过学习就可以达到修性的目的，学习善的东

西就可以抑制恶的因素,学习坏的东西也可以使性中本有的善的因素减少。而在具体的修性方法上,杨雄有“取四重,去四轻”之说:

或问:“何如斯谓之人?”曰:“取四重,去四轻,则可谓之人。”曰:“何谓四重?”曰:“重言,重行,重貌,重好。言重则有法,行重则有德,貌重则有威,好重则有观。”“敢问四轻。”曰:“言轻则招忧,行轻则招辜,貌轻则招辱,好轻则招淫。”(28)

杨雄所谓的“四重”与“四轻”是指言语、行为、外貌和嗜好等与德行相关的外在方面。从这段话也可以看出,杨雄虽然强调“志”这个内因的作用,但在修性方法上,他却是倚重“言,行,貌,好”等外在的因素是否符合道德礼法。在这点上,杨雄与孟子的主内修养的观点恰好相反。

综上所述,杨雄的人性论与孟子的人性论有明显的一致之处,即都承认人生来就具有的某一种特质,同时又强调后天的作用对人性实现的决定作用,而且孟、杨二者的人性论是一种平等论。孟子认为“人皆可以为尧舜”,杨雄认为:“申韩庄周不乖寡圣人而渐诸篇,则颜氏之子,闵氏之孙,其如台”(29)。也就是说不管性善或者善恶相混,他们认为只要通过后天的努力,人都可以成为圣人、君子。但是杨雄的人性论又是对孟子人性论的极大发展,孟子的性善论在解决现实问题时难免会遇到这样的困境:既然人性是善的,那么现实社会中的性恶又是从何而生?而杨雄的性善恶相混论则解决了这个问题,杨雄认为人性中同时存在着善良和邪恶两方面的因素,这个世界上没有绝对善的人,也没有绝对恶的人,他的这个观点在解释现实中的人的时候就能很好地解决为什么社会上有善的人,同时也有恶的人了,这无疑是对孟子性善论的极大发展。

三、孟子、杨雄的中和哲学

我国的中和思想由来已久,早在原始的氏族社会,这个思想已经存在。中和思想在中国文化和中国哲学中占有重要的位置,而作为中国文化主体的儒家哲学,更为注重中和思想。中和一词最早出现在《礼记·中庸》中:“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉;万物育焉”。

孔子创立儒家,在继承前人“尚中”、“尚和”思想的基础上发展出儒家的中和哲学,把把神秘化政治性的“执中”改造成主体性理性化的“用中”,而作为孔子的继任者,他的思想与儒学的基本精神或信念相契合,但是孟子本人的哲学理论,却也包含了丰富的具有原发性品质的内容。对于“中和”这一重要理论,孟子广泛吸取了孔子的中和思想,但孟子论“中和”和孔子论“中和”明显不同,孟子论“中和”并未直言“中庸”,而是提倡“中道”,“中道”一词虽说在《孟子》一书中总共出现三次,但孟子的中的思想却贯穿于其思想体系的任何一方面,现就《孟子》一书中出现的三次“中道”加以分析。

“中道”一词首先出现在孟子与公孙丑的对话中:“君子引而不发,跃如也。中道而立,能者从之。”(30)孟子认

为君子教导别人正如教人射术,张满弓而不发箭,只做出跃跃欲试的状态来加以引导。他能在恰到好处的中道上站立指导别人,这样,学习的人就能紧紧追随。从这段话也可以看出,孟子的“中道”不仅要有思想上的意识,更要有实践上的体验,孟子的“中道”思想是内在和外在的统一,通过外在的不断努力来提升内在的道德境界。

“中道”一词后两处出现在孟子对孔子相关言论的阐发:

“孔子‘不得中道而与之,必也狂乎!狂者进取,捐者有所不为也。’孔子岂不欲中道哉?不可必得,故思其次也。”(31)在《论语》一书中,孔子的原话是“不得中行而与之,必也狂乎!狂者进取,捐者有所不为也。”(32)在这里,孟子用“中道”替换了“中行”,显然,在孟子看来,“中道”与“中行”有着一样的含义,两者都彰显了儒家的中和思想,但是孟子在这里做替换,更是为了突出其“中道”思想,孟子认为“中道”精神体现着圣人的理想品质,所以说孟子关于中的思想更注重“道”。

然而孟子的“中道”精神并不仅仅是体现在字面的这些意思,其精神充斥着他的整个伦理体系。孟子认为“杨朱、墨翟之言盈天下,天下之言,不归杨则归墨。”(33)孟子认为杨、墨二者之所以是异端邪说,就是其偏离了儒家的核心思想,背离了儒家的中和之道。孟子说:“杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也;墨子兼爱,摩顶放踵利天下,为之。子莫执中,执中为近之。执中无权,犹执一也。所恶执一者,为其贼道也,举一而废百也。”(34)这段话的意思是杨朱主张为我,即使拔一根汗毛而有利于天下,他都不肯干;墨翟主张兼爱,只要对天下有利,即使摩秃头顶,擦破脚跟,他也要去做。子莫持中间态度,持中间态度就接近正确了。但是持中间态度而没有变通,也还是执着在一点上。执着于一点之所以不好,是因为它损害了道,抓住了一点而丢弃了其他一切的缘故。杨墨之道相较于儒家传统的“中”表现出了“过”与“不及”的偏理性,杨氏的“不及”已经达到了“拔一毛而利天下,不为也”的地步,而墨子简爱,无差别,无亲疏,已是“过”了,杨墨之道“无父无君,是禽兽也”,这样的禽兽之道,显然不符合儒家的中和之道。从孟子对杨、墨的批判中可以看出孟子所引孔子“不得中道而与之”这句话的含义。孟子的中道思想的道德价值标准是不容降低的,也不是杨、墨的“兼爱”与“为我”思想的简单折中,孟子主张“泛爱众而亲人”,他的中和思想体现着儒家“仁”的境界。

另外,这段话也体现了孟子的“权益中和论”思想里。孟子认为,子莫的“执中”接近于“中道”,但“执中”如果没有权的维度限制,也易偏执一段,一味“执中”,就会以“中”为一切,“中”也会在这种形式下变成一种僵死的内容,这就有悖于儒家真正的“中”的精神,朱熹曾说“执中者害于时中。……道之所贵者中,中之所贵者权”(35),“执中无权”实质上是“胶于一定之中而不知变。”(36)只是一个总的理论与原则,而环境和条件总是不断变化的,随着环境和条件的变化,应当对这些理论和原则作适当的变通调整,这就是‘权’。”(37)孟子反对“执一”就是反对在“执中”

的过程中避免形式化、僵死化,“执中无权”是对儒家传统“中”的精神根本上的背弃。

杨雄的中和思想和儒家的传统思想有一脉相承之处。西汉董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”使儒家地位得到进一步的确立,但董氏的思想包含着大量的阴阳五行,天人感应的内容,其中和思想也避免不了的包含这方面的内容,董氏的中和思想限制了传统儒家中和思想的辩证性,这一模式决定了儒家中和思想的继续发展定要突破董氏的神学论,而两汉之际杨雄的中和思想正体现了这一趋势。虽然“中和”一词在杨氏的《法言》一书中并未频繁出现,但就像孟子的“中和”思想在《孟子》一书中并未多出现,但其几乎贯穿于孟子思想的各个部分一样,杨氏的中和思想也是其《法言》的基本原则。

杨雄在《法言·序》中明确阐明了自己的中和思想:“立政鼓众,动化天下,莫上于中和,中和之发,在于哲民情。”这段话的意思是说“建立好的政治,鼓舞号令群众,动员和教化天下的民众,没有比实行刚柔适当、无过无不及的中和和方针更好的办法。实施中和方针,关键在于要了解民众的情况。”从中可以看出,杨雄所推崇的“中和之道”,就是以仁政为核心的中和政治。杨雄认为中和是天地之道,是圣人之道,其中和政治的标准也在《法言·先知》一书中有所概括:“甄陶天下者,其在和乎!刚则羸,柔则坏。龙之潜亢,不获其中矣。是以过中则惕,不及中则跃,其近于中乎!圣人之道,譬犹日之中矣,不及则未,过则昃。”在这里,杨雄把治理天下的关键视为“宽严适中”,这种宽严适中,就像“龙之潜亢,不获其中矣”。那么如何才能实现“宽严适中”呢?杨雄在其《法言》一书中也给出了解答:“或问‘何以治国?’曰:‘立政。’曰:‘何以立政?’曰:‘政之本,身也。身立则政立矣。’”(38)杨雄在这里强调了国君个人修养对国家政治的决定性作用,治理国家要考虑到人民的意愿,要注重礼乐教化的作用,杨雄的这个思想,与孟子提倡的“施仁政”有异曲同工之处。

杨雄所谓的“动化天下,莫上于中和”,旨在提出缓和阶级矛盾的方法,他既反对黄老无为之说,也反对申韩的法家之术,黄老无为是“不及”,申韩的主张却又是“过”,在此处他追求的既无过,又无不及的“中和”与孟子主张“泛爱众而亲人”的“中和”是一样的,都体现着儒家“仁”的境界。但杨氏在施政中的“中和之道”绝不是对前人理论的简单重复,杨雄的理论思想具有很强的实践性,他提出“中和之发,在于哲民情”,“哲”字的含义,杨雄在《法言》中也有解释:

或问:哲。曰:旁明厥思。问:行。曰:旁通厥德。(39)

这句话的意思是一个人能够全面地明确自己的思想就是哲,一个人能够全面地贯彻自己的道德就是行。一个“哲”字赋予了杨雄中和思想的哲理色彩,即君主要把自己对事物的认识发展到广博的程度,才能做到真正的“哲”;同时,一个“哲”字又赋予了杨雄中和思想的实践色彩,即君主要想在政治中贯彻中和之道,就必须付出实践活动去了解人民的情况。杨雄所谓的“中和之发在于哲”与当时盛行的非理性哲学明显的区分开来,杨氏“哲”的思想与董仲舒建立在阴阳五行上的中和思想和黄老自然阴阳的中和思想明显不同,

杨氏更重视理性思维在施政中的作用,这就从根本上与董仲舒的神学思想区分开来,杨氏倡导“圣人存神索至,成天下之大顺,致天下之大利,和同天地之际,使之无间也”(40)。这也是提倡在理性的认知过程中去实现天地万物的和谐,从这一层面上也可以看出杨雄欲消除董氏神学论色彩所做的努力。当然,生活在那个年代,杨雄不会也不可能完全摒弃董氏的影响,杨氏坚持先秦儒家政治理论原则和立场的同时也根据时代的发展而发展着儒家政治思想,使儒学不断适应发展着的时代的需求。

总之,唐代韩愈说“因雄书而孟氏益尊,则雄者亦圣人之徒欤,”(41)终西汉一代,扬雄可以说是最推崇孟子的人,他以孟子自比,仿效孟子批判杨墨,捍卫孔子之道,建立起了以维护圣人之道为出发点,以儒家伦常为核心的思想体系。他对孟子思想的继承与发展,在中国古代思想史上产生了非常重要的影响。

注释:

①《法言·吾子》

②《孟子·滕文公下》

③《孟子·滕文公下》

④《子·公孙丑》

⑤《孟子·滕文公下》

⑥《法言·学行》

⑦《法言·吾子》

⑧《法言·吾子》

⑨《法言·君子》

⑩《法言·问道》

(11)《法言·五百》

(12)《法言·问道》

(13)《法言·修身》

(14)《法言·问明》

(15)《法言·问道》

(16)《孟子·告子下》

(17)《孟子·告子上》

(18)《孟子·告子上》

(19)《法言·修身》

(20)《法言·修身》

(21) 转引汪荣宝《法言义疏》,中华书局1987年3月版,第85—86页。

(22) 蔡元培《中国伦理学史》,东方出版社1996年3月版,第66页。

(23)《孟子·公孙丑上》

(24) 赵岐注:《孟子·公孙丑上》

(25)《法言·修身》

(26)《法言·学行》

(27)《法言·学行》

(28)《法言·修身》

(29)《法言·问道》

(30)《孟子·尽心上》(转下页)

林慎思《续孟子》蠡探

唐明贵

晚唐儒宗林慎思，采用续作《孟子》的形式阐发自己的政治思想和忧世感时之论，希望借助孟子之口，来表达自己的匡世救俗、兴邦救国的意图。他接续和宣讲了孟子的“君正莫不正”、以民为本思想，承续了孟子的义利观和人才观，这种以意说经的做法，一方面，结合社会现实对儒家义理进行了“委曲发明”，切中肯綮；另一方面，在某种程度上也对宋儒解经范式的转型产生了一定的影响。

林慎思（844—881），字虔中，号伸蒙子，系晚唐儒宗，世居长乐县崇贤乡钦平里（今长乐市潭头镇大宏村）人。他自幼心怀壮志，勤奋好学，登第后历官秘书省校书郎、兴平县尉、水部郎中、万年县令等职，著有《伸蒙子》、《续孟子》、《儒范》、《宏词》、《文集》等书。其中《续孟子》是其代表作之一，该书的特点主要有：续演《孟子》文体以开新，接续和推阐孟子思想以寄意。

一、续演《孟子》文体以开新

在林慎思之前，《孟子》研究范式，无论是传注体，还是章句体，都是依傍《孟子》文本来做，着力于对字词的训诂、文义的疏通，大都尊奉“注不破经”的原则。及至林氏，则另辟蹊径，采用了续作经典的形式著《续孟子》。至于为

什么要采用这种方式，其原因就在于，“《孟子》书先自其徒记言而著，予所以复著者，盖以孟子久行教化，言不在其徒尽矣，故演作《续孟》”^①。在林慎思看来，《孟子》一书出自孟轲弟子之手，未能将其思想完全记录并表达出来，故需接续之。换言之，也就是说，“慎思以《孟子》七篇非轲自著书，而弟子共记其言，不能尽轲意，因传其说演而续之”^②。

既然《续孟子》是由《孟子》续演而来，因此两者在篇章安排、论说体例、语言风格等方面亦有相似之处。如就篇章安排而言，传世本《孟子》有七篇十四章，分别为《梁惠王上》、《梁惠王下》、《公孙丑上》、《公孙丑下》、《滕文公上》、《滕文公下》、《离娄上》、《离娄下》、《万章上》、《万章下》、《告子上》、《告子下》、《尽心上》、《尽心下》，而《续孟子》则分上、下两卷，每卷七章，也有十四章。各章题目依次为《梁大夫》、《梁襄王》、《乐正子》、《公都子》、《高子》、《公孙丑》、《屋庐子》、《咸丘蒙》、《齐宣王》、《万章》、《宋臣》、《庄暴》、《彭更》、《陈臻》。章名无实际意义，均撮取篇首二三字成之。就论说体例而言，二者都属于对话体的论辩文，大多数篇章围绕一个中心观点反复论说^③。就语言风格而言，二者的共性在于喜

（接上页）[31]《孟子·尽心下》

[32]《论语·子路》

[33]《孟子·滕文公下》

[34]《孟子·尽心上》

[35][宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局1983年10月版，第357页。

[36][宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局1983年10月版，第357页。

[37]杨泽波：《孟子评传》，南京：南京大学出版社1998年版，第202页。

[38]《法言·先知》

[39]《法言·问明》

[40]《法言·问神》

[41]（唐）韩愈著；钱仲联，马茂元校点：《韩愈全集》，上海古籍出版社，1997年版，P128

参考文献：

[1]朱熹注：《四书章句集注》，中华书局，1983年。

[2]扬雄著，汪荣宝疏：《法言义疏》，中华书局，1987年。

[3]杨泽波：《孟子评传》，南京大学出版社，1998年。

[4]林贞爱校注：《扬雄集校注》，四川大学出版社，2001年。

[5]焦循：《孟子正义》，中华书局，1987年。

[6]黄开国：《扬雄思想初探——一位玄静的儒学伦理大师》，巴蜀书社，1989年。

[7]蔡元培：《中国伦理学史》，东方出版社，1996年。

[8]冯友兰著：《中国哲学史新编》，人民出版社，1998年。

[9]冯友兰：《中国哲学史》（两卷本），华东大学出版社，2000年。

[10]韩敬：《扬雄及其法言》，社会科学研究，1982年（4）

[11]黄开国：《扬雄的诸子学和儒学批判论》，重庆社会科学，1988（2）。

[12]许结：《扬雄与两汉思想》，中国哲学史研究，1988年（4）。

[13]黄开国：《扬雄法言的人论及其意义》，江西社会科学，1989（4）。

[14]郭齐勇：《诸子学的历史命运》，社会科学战线，1997（1）。

[15]石晓宁：《试谈法言的思想倾向》，沈阳师院学报，1997（1）。

林慎思雕像



水，必能为渔焉；渔反于山，必能为狩焉。禹、稷居平世而显其功，非山者狩乎？颜回居乱世而守其道，非水者渔乎？苟禹、稷游于孔门，名不后于四科必矣。其与狩者反于水。渔者反于山，何以异乎？”⑤其中运用了排比、类比等手法，气势咄咄逼人。

二、接续和推阐孟子思想以寄意

林慎思生活的时代，政治上宦官干政，藩镇割据，社会分裂动荡，兵祸未已；经济上，受战争影响，社会生产力遭到严重破坏，加之苛捐杂税繁重，致使民不聊生。有志之士忧思国难，希冀通过重振儒学雄风，挽救危局，拯救民瘼，兴邦安民。林慎思于数君之内，实为翘楚，他著《续孟子》，就是希望借助孟子之口，来表达自己匡世救俗、兴邦救国的意图。

第一，接续和宣讲孟子的“君正莫不正”的思想。在孟子看来，“君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。一正君而国定矣”⑥。这就是说，国君的道德修养、道德行为在社会政治生活中扮演着重要的角色。针对唐末君主荒淫无道的无德之举，林慎思借孟子之口来表达自己的思想和观点。

一是君主的个人道德对社会影响巨大。在《续孟子·陈臻十四》中，林慎思通过设计陈臻和孟子的对话，对此问题展开了深入探讨。

陈臻问曰：“尧有天下，皆谓比屋可封，然而四凶在庭，亦可封邪？纣有天下，皆谓比屋可诛，然而三仁在侧，亦可诛邪？”孟子曰：“以其大而举之，不以其小而废之也。尧之仁也，化天下皆如尧之仁矣。不以四凶不可封，而废天下可封也。纣之戾也，化天下皆如纣之戾矣，不以三仁不可诛，而废天下可诛也。且举目于洪海，必曰‘水弥天’矣。虽旁有洲岛，岂能废弥天之言乎？驰心于巨岳，必曰‘势接霄汉’矣，虽上隔空虚，岂能废接霄汉之言乎？比屋可封，若洪海弥天也。四凶犹洲岛矣。遥望弥天，孰计洲岛邪？比屋可诛，若巨岳接霄汉也。三仁犹虚空矣。仰见霄汉，孰计虚空邪？所谓以其大而举之，不以其小而废之。不亦昭昭欤？”⑦

在这里，林氏借孟子之言指出，在尧执政时期，他通过自身的高尚品德“化天下皆如尧之仁矣”；在纣执政时期，他自身道德败坏，所以“化天下皆如纣之戾矣”。虽然尧时也有如“四凶”这样的恶人存在，纣时也有如“三仁”这样的贤士存在，这只是“以其大而举之，不以其小而废之”的缘故。由此可见，君主的个人道德对社会的影响绝对不可小觑。

二是君主应率先垂范，尊奉礼仪。林慎思根据《孟子·梁惠王上》所言梁襄王“望之不似人君，就之而不见所畏焉”，在《续孟子·梁襄王二》表达了这一思想：

梁襄王使人求于孟子。孟子再往。襄王仪服不整而见孟子。孟子曰：“《诗》云：‘敬慎威仪，维民之则。’王每见轲若此，何以则民乎？”王曰：“吾以天下未定，国无以安，方惕惕然贮忧乎中，岂遑以威仪为务乎？”孟子曰：“王苟能恩信来其民，必先以容仪正其身。夫礼存不以寒暑也。暑可畏，得以袒肤为敬乎？寒可惧，得以缩臂为恭乎？王谓忧国未安，不遑以容仪为务，何异畏暑而袒肤，惧寒而缩臂邪？苟王忧国既然，则大夫忧家，士庶忧身亦然，咸曰不遑以容仪为务。使上下无仪矣。君臣父子，何以则乎？”梁襄王矍然曰：“吾敬从夫子之教。”⑧

由上述叙述，我们不难发现，林氏笔下的孟子非常重视为政者的礼仪规范，当他发现与之会面的梁襄王衣冠不整时，立即对其进行了批评，认为襄王有违礼仪，不能为民师表，襄王虽以忧国为由试图为自己开脱，但仍遭到了其义正辞严的批驳，指出，如果此举为大夫和士效仿，将会使上下无仪，君臣父子失则，后果非常严重。

第二，接续和阐发孟子的以民为本思想。孟子在孔子德治思想的基础上，发展并提出了“民贵君轻”⑨的思想，主张与民同乐、轻徭薄赋。林慎思面对唐末民不聊生的社会现实，接续和阐发了孟子的这一思想。

一是主张为政者应与民同乐。“与民同乐”是孟子思想的主要内容之一，他提出了“为民上而不与民同乐者，亦非也”、“王如好货，与百姓同之，于王何有”、“王如好色，与百姓同之，于王何有”、“今王与百姓同乐，则王矣”⑩等观点。林慎思承袭了孟子的这一思想，针对唐末皇帝不顾百姓死活，“好音乐宴游”，“听乐观优，不知厌倦，赐与动及千络”，“所费不可胜纪”⑪的现实，他在《续孟子·乐正子三》中探讨了如何与民同乐的问题。

乐正子见孟子曰：“吾国之君，常耽酒嗜音。俾俗不治。克欲以治道谏之，夫子何以教克？”孟子曰：“鲁君耽嗜，与民同之，则其庶几乎？”他日，鲁平公备樽罍之器，陈金石之音。乐正子曰：“君独好此，致鲁俗不治。不若与民同之，则其庶几乎？”平公遂召致鲁民，卒命樽罍俱执，使金石咸奏。鲁民大酣。他日俗益不治。乐正子复见孟子，告之。孟子曰：“吾昔教子谏鲁君耽嗜，与民同之。君反若是，贻民之怨，岂谓与民同邪？且禽必栖于木，鱼必泳于川，使易禽于笼，孰若木之安乎？移鱼于沼，孰若川之乐乎？民居鲁国，若禽之在木，鱼之在川也。鲁君耽嗜，召民于侧，是犹易禽于笼，移鱼于沼也。使民且恐且惧，岂暇耽嗜而同于君乎？吾所谓与民同者，均役于民，使民力不乏；均赋于民，使民用常足。然后君有

余而宴乐，民有余而歌咏。夫若此，岂不谓与民同邪？《诗》云：‘假乐君子，显显令德。宜民宜人，受禄于天。’此之谓也。”乐正子复以是谏平公，平公不悦。臧仓曰：“克之所陈，孟轲之言也。曩君欲乘舆出见孟子。臣常谏之。今孟子怨君不见，故教克惑君。君恶信是哉？”平公怒。他日有人告于孟子。孟子曰：“天富道于予，鲁国之君其能穷予乎？”⑤

从上面这段对话中，我们不难发现林慎思对孟子与民同乐思想的接续和发展。针对乐正子所言鲁君“常耽酒嗜音，俾俗不治”，孟子主张让其“与民同之”。鲁国国君接受了乐正子的建议，于是乎准备美酒与乐器，请民众来一起喝酒听乐，结果是不但民喝得烂醉，而且民风也日益颓废。在孟子看来，之所以会出现这样的结果，究其原因就在于鲁君所采用的“与民同乐”的方式有问题。将民召进宫内，只会招致民众的忧惧，而不会带来真正的欢乐。真正的与民同乐，应该是让民众“民力不乏”、“民用常足”，然后君民各得其乐。由此可见，在与民同乐问题上，《续孟子》中的孟子比《孟子》中的孟子探讨的更加深入、更加具体，其措施更具可操作性。

二是主张为政者赈济民众应适时适当。据《孟子·尽心下》记载，齐国发生灾荒时，孟子曾劝齐王打开棠地粮仓赈济灾民，但是何时救、如何救，《孟子》中没有明讲。对于这个问题，林慎思在《续孟子·宋臣十一》中借孟子之口给出了自己的答案。

孟子问宋臣曰：“子之王于民何如？”曰：“抚之。”曰：“何以抚邪？”曰：“民未及歉，则开廩以赈之，不使民歉也；民未及寒，则散帛以给之，不使民寒也。”孟子曰：“吁！子之王曾不若鲁民也。子知鲁民善教子取薪乎？南山百里有薪也，北园百步有薪也。命子曰：‘汝探薪，欲山乎？园乎？’其子曰：‘园近，愿探诸园。’鲁民曰：‘汝勿以近为易而探也，勿以远为难而不探也。且近是我家之薪，远是天下之薪也。我家之薪，人不敢探之。以天下之薪尽，则我家之薪存焉。天下之薪，汝胡不先探之？以我家之薪尽，则天下之薪何有哉？’子之王于民犹此也。民有耕织，犹南山有薪，不待取其耕织，而赈之、给之，是知鲁民教子乎？以恩乐于民，不知民乐为情。民情则何取乎？”⑤

由上可见，林氏笔下的孟子不赞成在饥寒之苦到来之前就实施救济，如果那样做，甚至连鲁国的平民都不如。他通过列举鲁国平民教子取薪的例子，指出，居家过日子不能畏难、不能懒惰，只有通过艰辛的付出，才能不断有所收获。林慎思通过孟子之口，进而指出，在现实生活中，如果不等民众通过自身的劳动而从耕织中获得粮食与布帛就给予赈济的话，只能是弱化他们的劳动积极性，只会使其变得更加懒惰，将会导致家破国亡。应该说，林氏关于赈灾救民的想法比《孟子》更进一层，更加周全了，更加长远了。

第三，继承和发展孟子的义利思想。“仁义”是孟子处理各种利益关系的最高准则，在义利关系上，他主张“去利怀义”。在他看来，一个国家如果人人都汲汲于利，就会有亡国的危险。他说，君臣、父子、兄弟“去仁义怀利以相接”而国家不亡的“未之有也”⑥，“王曰何以利吾国，大夫曰

何以利吾家，士庶人何以利吾身，上下交征利，而国危矣。”⑥反之，如果人人怀仁义，则会王天下。他说，君臣、父子、兄弟“去利怀仁义以相接”而国家“不王”的“未之有也”⑥。因此，孟子劝导梁惠王说：“何必曰利？亦有仁义而已矣。”⑥应当多讲仁义，少谈利益。林慎思针对唐末整个社会“仁义不行”的社会现实，在《续孟子·梁大夫一》中借梁大夫与孟子的对话，进一步探讨了义利问题：

梁大夫见孟子，问曰：“吾闻夫子教王远利而易以仁义。有诸？”孟子曰：“然。”大夫曰：“吾家有民，见冻饥于路者，非其亲而救之，脱衣以衣之，辍食以食之，及已冻饿几死，是其亲而不救之，而何？”孟子曰：“噫！是大夫从王厚利而薄仁义故也。厚利率民，民争贪欲。苟有独仁义者，宜乎不得全其身矣。昔楚有靳氏，父子相传，以温鸩醉人者，客过其门则饮之，未尝不毙于路矣。卒有孺子能哀客而告之。然后鸩十九不行焉。泊靳氏怒，反鸩孺子矣。然而，靳氏家习不仁也，孺子身盗为仁矣，一身盗为仁，而罪一家习不仁。其家孰容乎？今大夫有仁，能救民之冻饥也。是谓身盗为仁矣。及己之冻饿，不得人之救者，岂非其家不容乎？大夫苟能与王移厚利之心而在仁义，移薄仁义之心而在利，则上下移矣。然后仁义非盗而有也，欲人不容，其可得乎？故《易》曰：‘立人之道，曰仁与义。’”⑤

在这段文字中，林慎思借孟子之口阐明了两个观点：一是在举国逐利的大环境下，个人独自行仁义恐很难为社会所容；二是君臣带头“移厚利之心而在仁义，移薄仁义之心而在利”，通过倡言仁义，移风易俗，重树重义轻利的社会风尚。

第四，承续和发挥孟子的人才观。孟子将“尊贤”视为治国之本，在他看来，国家“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦，而愿立于其朝矣”⑥，“养老尊贤，俊杰在位，则有庆”，“不用贤则亡”⑥，把“贤才”与国家存亡挂起钩来。林慎思有感于唐末许多士人“虚负凌云万丈才，一生襟抱未曾开”⑧的现状，在《续孟子》中表达了希望为政者发现人才、重视人才的心声。

一是要善于辨才用才。在《续孟子·齐宣王九》中，林慎思通过孟子与齐宣王的对话，阐述了他对选贤用贤的看法。

齐宣王问于孟子曰：“吾欲任忠去邪，用得其当，唯左右前后，贤不肖孰辨邪？”孟子曰：“用之而已矣。”王曰：“恶知可用而用乎？”曰：“王诚不见所以用也。夫材既伐矣，离于山谷，处于庭虎，久则圩堰以封，苔藓以周，目之于外，诚不分其松栢也。在斧以削之，斤以斲之，索其内然后辨矣。贤不肖在王左右诚久矣，进退以恭，言容以庄，目之于外，诚不分其贤不肖也。在禄以诱之，劳以处之，索其内然后辨矣。王敬不用，则贤不肖，何以别乎？”⑤

在《孟子》中，孟子主张“左右皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之，见贤焉，然后用之”⑥，而在林慎思的笔下，孟子则直截了当的指出“用之而已”，主张“禄以诱之，劳以处之”，在使用的过程中，发现他的内在想法，从而辨别他是否是贤才。跟《孟子》相比，考察程序简化了，措施更具体了。

在林慎思看来，对于贤才，不仅要用其人，而且要用其

思想。《续孟子·高子五》说：

孟子将去齐。高子曰：“王欲授夫子室，夫子舍之而去。然王意于夫子不为不厚矣。夫子或缺所以脱，王必补之。今何为止？”孟子曰：“吾尝观齐王之意也，先有执雅乐之器进于王，王始重之。使奏而未尝乐也。后有执靡声之器进于王，王始轻之，使奏而未尝舍也。然而执雅乐之器者，王虽未弃，王终不能用矣。是执雅声以得罪于王也。今吾以王之未弃也，若受王之禄，居王之室，王终不能（用）矣。是媒吾身以得罪于王也。不亦甚乎？吾幸去，何适而不遇哉？孔子曰：‘邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。’”⑤

林慎思借高子和孟子的对话指出，齐王只是喜欢雅乐之器，但是不喜欢雅乐；只是不喜欢靡声之器，但却非常喜欢靡声。职是之故，执雅乐之器者，虽立于朝但终不见用；而执靡声之器者，虽最初不受待见，但却始终受到王的喜欢。由此类推，齐王虽喜欢孟子这样的贤人，但却不喜欢他所倡导的治国之策，所以孟子只好离开齐国。

二是不要让不肖之人逼走贤士。在林慎思看来，为君者虽然喜欢贤士，但由于身边有不肖之人，所以许多贤士被迫离开。《续孟子·屋庐子七》下，孟子适任见季子。喜欲授孟子禄，孟子辞而去。屋庐子恍然曰：“连敢问：昔夫子居邹，任君尝以币交之。夫子受；今之任，任君复以禄授之，夫子不受，何也？”曰：“汝闻孔氏不疑之盗乎？不疑，宋人也。好饷食于士。士有馆于孔氏者，未尝不罹其盗焉。然而不疑岂真盗邪？宋有无肖之氓矣，不疑非好士邪，反贻盗之名矣。今任君待吾，诚有孔氏好士焉。左右无肖，非为任君盗邪。吾今罹盗之人也。吾苟不去，未始能报任君也，适足以贻任君为盗之名。”⑤林氏借孟子之言指出，正是由于小人的存在，贤士为了不辜负君主的好意，又不给君主留下不好的名声，只能选择离开。

第五，宣传和弘扬孟子的孝论。在孟子看来，“孝”就是敬顺父母，少让父母担忧，为父母守孝，并将其视为“仁政”之本，是维护宗法社会秩序之本。林慎思在此基础上，进一步明确孝的评定标准，丰富和发展了孟子的思想。

一是心系天下百姓此之谓大孝。在《续孟子·庄暴十二》中，林慎思借庄暴和孟子的对话，阐明了何为大孝：

庄暴问孟子曰：“鯀遭舜殛，禹受舜禅，其为孝乎？”孟子曰：“禹之孝在乎天下，不在乎一家也。夫鯀遭舜殛，公也。禹受舜禅，亦公也。舜不以禹德可立而不殛鯀，是无私于禹也。禹不以父讎可报而不受禅，是无私于舜也。且舜哀天下之民于垫溺也，命禹治之。禹不能私一家之讎而出天下之患也。此非禹之孝在乎天下，而不在于一家欤？苟私一家之讎，而忘天下之患，则何以为禹之孝？故孔子曰：‘禹无间然矣。’其是之谓乎！”⑤

由上可见，舜、禹二人都抛开私人恩怨，而从心系天下百姓的公心出发，禹不以舜杀其父而不受舜命治水，舜不以杀讎而不授命于其子禹，这才是大孝。

二是大孝之人要有典型性，能够表率天下。据《续孟子·咸丘蒙八》记载，咸丘蒙问曰：“吾闻诸仲尼，立身扬名，以显父母，孝之终也。舜瞽叟有不父之名，何也？”孟子曰：“瞽

叟不父，天显之也。天生大孝于舜，使化天下之人也，故不生于帝裔，而生于庶人，不事于常父，而事于瞽叟。生帝裔则身先贵也。身先贵，则何以育兆人乎？事常父则心先安也。心先安焉能成大化之节乎？是以取庶人之穷以处舜，则使舜无怠矣。命瞽叟之恶以化舜，则舜无怨矣。然后率天下之为人子者，得以化舜则使邪。戒天下之为人父者，得不怨瞽叟之恶邪。所以舜有大孝之名，由瞽叟化之。瞽叟有不父之名，由天显之。”⑤在这里，林慎思借助孟子之口指出，舜之所以有大孝之名，究其原因就在于其父亲瞽叟恶劣，此乃天意，是上天“命瞽叟之恶以化舜”。如果舜出身于贵族，父亲又很正常，那么就没有了代表性，也就对民众失去了教育意义。正因为他出身平民，父亲又恶毒，在如此之条件下能做到孝顺才具有典型的教育意义。

三、历史地位和评价

身处晚唐的林慎思，采用续作《孟子》的形式著书立说，“借他人酒杯浇自家块垒，阐发自己的政治思想和忧世感时之论”④，欲借助孟子思想来力挽狂澜，救唐朝于将亡。对此，后人多给予正面评价，如元人吴鑑明指出：“唐室不兢，以利稗政，上替下陵，用剿民命。维闽伸蒙，抗志续孟，昌言仁义，以药时病。”⑤将此书视为救世之书。程钜夫指出，《续孟子》“文深义密，淳切反复，不悖于圣人之道，诚有补于世教也”⑥。四库馆臣也指出：“今观其书十四篇，大抵因孟子之言，推阐以尽其义。独其不自立论，而必假借姓氏，类乎《庄》、《列》之寓言。”认为林慎思通过续演的形式，对儒家义理进行“委曲发明”，“亦时有至理，不可废也”⑦。同时，他这种以意说经的做法，在某种程度上也对宋儒解经范式的转型产生了一定的影响。⑧

注释：

- ①林慎思：《续孟子序》，见董浩等《全唐文》卷八〇二，中华书局1983年版。
- ②王尧臣等：《崇文总目》卷三《儒家类》，中华书局1985年版。
- ③李素梅：《〈孟子〉文体辨》，《安阳师范学院学报》2007年第6期。
- ④李峻岫：《汉唐孟子学述论》，齐鲁书社2010年版。
- ⑤林慎思：《续孟子》卷下，《四库全书》本，上海古籍出版社1987年版。
- ⑥《孟子》。
- ⑦司马光：《资治通鉴》卷二百五十，当代中国出版社2001年版。
- ⑧崔珏：《哭李商隐》，见彭定求等编《全唐诗》卷五百九十一，中州古籍出版社2008年版。
- ⑨顾宏义、戴扬本等：《历代四书序跋题记资料汇编》，上海古籍出版社2010年版。
- ⑩刘蔚华、赵宗正：《中国儒家学术思想史》，山东教育出版社1996年版。

取法程朱，辨乎阳明

——吕柟的《孟子》学及其思想意义

李敬峰

吕柟乃明代与王阳明中分其盛的关学集大成者，以“取法程朱、辨乎阳明”为宗旨对《孟子》展开创造性诠释。在理(性)气关系上，他反对张载、朱子的“理气为二”，主张“性在气上求”的“理气非二”说；在“良知”上，他批判阳明的“良知”之教过于浑沦和笼统，并以朱子的“知先后”纠正阳明的“知行合一”；在“浩然之气”上，他认为这恰恰是孟子不及孔子处；在心性工夫上，他提出“收心之学，以仁为主”，以求凸显仁学的本旨和地位。吕柟的《孟子》学折射出秉承张载关学重视践履，批驳阳明心学，羽翼、修正朱子学的诠释特质，有力推动张载关学、朱子学的深化与发展，对于探究张载关学、朱子学在明代的流变具有重要的思想意义。

“求观圣人之道者，必自《孟子》始”^①，韩愈一语道出《孟子》在圣学之中举足轻重的地位。基于此，历代学者针对《孟子》注经解经，形成丰富的《孟子》学系统。吕柟作为“绍统绪，开来学，近接横渠，远宗文武”^②，且与阳明中分其盛，与湛若水、邹守益共主讲席的关学集大成者^③，他承继张载关学推崇《孟子》的学派治经传统^④，以问答体的形式作《〈孟子〉因问》以显其意，是书受到后学高赞，李二曲赞其“为德业而作，非复制举之故套也。爽快明晰，最为傲策，学者宜致意焉”^⑤，四库馆臣对吕柟其它著述多有微词，独对是书肯定道“所说多因四书之义推而证诸躬行，不徒为训诂空谈”^⑥，由此可见该书条贯清晰，义理浑沦，羽翼圣经，多有发越，卓然自成一家。然如此重要之经解著作，学界尚无专门而系统的研究，多是依照理学的本体、心性、工夫等研究范式去裁断、择用史料，无法有系统、有脉络地展现其《孟子》学，更无力凸显其对《孟子》的诠释特质、经解方法以及对关学宗师张载和理学大师朱子《孟子》学的突破、融合和发展。因此，通过回归文本，梳理和剖析吕柟《孟子》学的主导问题和义理诠释，以此彰显吕柟《孟子》学所折射出的时代问题及思想意义。

一、“性只在气上求”

“孟子有大功于世，以其言性善也”^⑦，孟子所提揭的性善之旨在宋代儒学重构之时获得新生，多数理学家以“天命之性”与“气质之性”的两层“性”论推阐孟子的“性善”说，主导此后“性”论的发展，并成为学者论“性”所必然回应的学术话语。吕柟自不外此传统，但却做出异于张载、朱子的诠释。他首先追溯孟子的“性善”，他说：

孟子之言性善，本于性相近之言，盖天地间除是上智下

愚移不得，其余性皆相近，可习而至，可以见性善也。夫上智下愚，数百年之内，千万人之中，止一二人耳，若相近之性，无人不然，故曰性善。^⑧

在吕柟看来，“性相近”的内涵，孔子并没有明确规定，孟子推阐孔子之说，认为孔子的“性”相近之处就在于“善”，虽然还有“上智”与“下愚”不可移，但这并不影响孟子“性善”说的成立，因为这两类人毕竟是少数，千万人之中不过一二而已。吕柟明确孔子与孟子“性”论之间的渊源关系，乃一脉相承，这就不同于宋代以来学者对孔、孟性论所作的区分，吕柟论道：

世儒谓孟子性善专是言理，孔子性相近是兼言气质，却不知理无了气，在那里有理，有理便有气，何须言兼，都失却孔孟论性之旨了。^⑨

吕柟不认同将孔子的“性相近”理解为是合“理”与“气”，孟子的“性善”说是专指“理”、“天命之性”而言的说法，缘由即在于将“理”、“气”分为两截，以至于背离孔、孟性论本旨，因为“理”本身就在“气”中，何须言“兼”，这实际上是针对朱子之说而言的。他通过质疑张载的观点继续申明己意：

坚问：“张子说‘合虚与气，有性之名’，如何？”曰：“观合字似还分理气为二，亦有病，终不如孔孟言性之善，如说‘天命之谓性’何等是好！理气非二物，若无此气，理却安在何处？故易言一阴一阳之谓道。”^⑩

在这段对话中，吕柟明确提出他的“理气非二”论，认为关学宗师张载的“合虚与气”仍有将“理”、“气”分为二之嫌，终不如孔孟所言完备，终不如“一阴一阳之谓道”将“道”、“气”直接混而为一合适。那么，我们该如何理解吕柟的“理气非二”呢？吕柟明确说：

形也者，气也；气也者，理也。不能于理，即不能于气。⁽¹⁾理在天地及气流行之先，恐未然，毕竟是气即理也。⁽²⁾在吕柟这里，“气”只是外在的“形”，而“理”则存于内，且“理”必须依“气”而存在，离开“气”，也就无所谓“理”。吕柟在此强调“理”与“气”的浑然为一，也就是“气即理”，并质疑朱子的“理在气先”之说。可以看出，吕柟是主张“理气”混融为一的，实际上是消解在程朱那“理”作为实体的主宰性的地位，而将“理”只是作为“气”的异名同物而已。显然，吕柟还没有发展到像后来罗钦顺等人将“理”作为“气”的条理。在对《孟子》一书“气”的诠释中，他说：

有夜气，有旦气，有昼气。昼气之后有夜气，夜气之后

为旦气，旦气不枯于昼气，则充长矣。孟子此言气字，即有性字在。盖性何处寻？只在气上求，但有本体与役于气之别耳，非谓性自性，气自气也。彼恻隐是性发出来的，情也；能恻隐，便是气做出来，使无是气，则无是恻隐矣。先儒喻气犹舟也，性犹人也，气载乎性，犹舟之载乎人，则分性气为二矣。试看人于今，何性不从气发出来？⁽¹³⁾

吕柟将孟子所言的“气”区分为“夜气”、“旦气”和“昼气”，认为这里的“气”即内涵“性”，因此只须从“气”上求“性”、“理”，也就是“即气求性”。

以恻隐为例，恻隐为“情”，乃由“性”而发，但之所以能发出“恻隐”，乃是由“气”决定的，无“气”则无“性”，则无“情”，所以前人所说的以气喻舟，以舟上之人喻性则同样分性气为二。可见，吕柟将“气”的地位拔高，有意回归张载，凸显“气”的地位，但又不同于张载将“天命之性”与“气质之性”对立的主张。正因吕柟主张“即气求性”，所以他反对程朱一系的“性”说，他说：“程张说性，虽比诸子明白，然恐还不是孔孟说性之初意”⁽¹⁴⁾。在吕柟看来，只有孔孟的自然为一的性论才符合他所主张的“即气求性”。

总之，在理（性）气论上，程朱一系强调“理”对“气”的决定性、先在性的地位，两者关系乃是“二元对立，一元为主”，这确实容易被理解为两者决是二物，造成形上、形下隔绝的理论误区。吕柟为了消除张载、程朱的理论瑕疵，他一再强调“理气非二”、“即气求理”，主张“理气”圆融为一，吕柟的这种折衷调和虽然还有诸多不足，但却是明代学者修正程朱理气观的一个积极尝试，有意无意在明代中期揭开气学复振的大幕。

二、“知、行还是两个”

“良知”是指人的不学不虑先验地具有的道德意识，“孟子的全部修养方法，如集义、养气等皆以此为出发点”⁽¹⁵⁾，王阳明融合《大学》的“致知”与《孟子》的“良知”，着意阐发孟子此说，成为其全部学术思想的结穴。⁽¹⁶⁾吕柟借诠释《孟子》之际，对是时学界流行的“致良知”一说展开激烈的批判，并将矛盾延展至阳明所说的“知行合一”。他对“良知”首先解释道：

思敬问：“良知良能者何？”曰：“知为良心者，有验于人之幼也，原为所性者，有验于人之同也。使非原于天命之性，则固不能不学而能不虑而知矣。”⁽¹⁷⁾

吕柟认为“知”乃良心所发，心中本有，可于人幼时得见，乃从性中先天秉承而来，为人所同有，正是因为秉承于天，所以才具有不学而能，不虑而知之性质。在此，吕柟从理学的角度解释孟子的“良知良能”，但对于阳明只讲“良知”不讲“良能”，吕柟解释道：

坚问：“孟子言‘良知良能’，阳明先生止言‘良知’，何也？”先生曰：“且如言仁有兼言之者，有偏言之者，阳明之说兼言之也。”⁽¹⁸⁾

在吕柟看来，阳明之所以不讲“良能”，是兼而言之，也就是以“良知”统摄“良能”，后来清初李二曲将此直接点破，他说：“单言知而不言能者，盖知为本体，能乃本体作用，

犹知府知州知县，苟真知之，则能在其中”，也就是说，“知”是本体，“能”不过是本体的发用，因此只需明晰本体，而发用自然在其中，二曲此说可谓切中阳明“良知”与“致良知”体用统一的思想本旨。吕柟虽回护阳明言“良知”不言“良能”之说，但却从根本上激烈反对阳明的“良知”之教，他说：

何廷仁言：“阳明先生以良知教人，于学者甚有益。”先生曰：“此是浑沦的说话，若圣人之教人则不如是。人之资质有高下，工夫有生熟，学者有浅深，不可概以此语之。是以圣人或因人病处说，或因人不足处说，或因人学术有偏处说，未尝执定一言以教人，至于立成法以诏后世，则曰吾道一以贯之曰博学于文约之以礼，盖浑沦之言，可以立法，不可因人而施。”⁽¹⁹⁾

在吕柟看来，阳明只讲“良知”，忽视受教者在资质、工夫、学业等的差异，与圣人的因人指点、随机而发之教相背，故难免陷于浑沦，缺少可切实操作的工夫路径，且浑沦之言只能作为一个总体的原则立论，不可作为具体的教法。实际上，阳明在江右之前较为注重“诚意格物”，通过切实的工夫去上达本体，而在晚年则尤重“致良知”，意直悟本体，确实容易造成轻略工夫之弊，故吕柟的批评并非毫无根底。除了从总体上批判阳明“良知”之教所造成的不实弊端之外，吕柟对阳明的“良知”之说所带来的“知行合一”更加不满，他批判道：

问：“致良知？”先生曰：“阳明本孟子良知之说，提掇教人，非不警切，但孟子便兼良能言之，且人之知行自有先后，必先知而后行，不可一偏，传说曰‘非知之艰，行之惟艰’，圣贤亦未尝即以知为行也。”⁽²⁰⁾

吕柟的“知行”观明显是沿袭朱子之意，他认为阳明与孟子相比，孟子是“良知”与“良能”并提，也就是孟子有知有行，阳明则直接将“知”、“行”合一，也就是兼言。吕柟更为赞同孟子的说法，因为“知”与“行”相比，是先“知”而后有“行”，从经典到圣人，皆主此意，更遑论将“知”直接等同于“行”，故对阳明的“知行合一”，他继续深入批道：

有问“知行合一”者，先生曰：“尔如此闲讲合一不合一，毕竟于汝身心上有什么益？不若且就汝未知者穷究将去，已明白者尽力量行去，后面庶有得处。”⁽²¹⁾

在吕柟看来，徒论“知行合一”对自身无益，更于事无补，不如切实地就未知处去穷理，已知处着实践履，自然有得处。可见，吕柟秉承张载关学重视躬身践履的学风，反对阳明“知行合一”所带来的虚无不实、不重践履。而实际上，吕柟并未准确理解王阳明“知行合一”的本旨，阳明的“知行合一”并非就是将两者等同，而是强调两者密切之关系，更重要的是，阳明所讲的“行”，“一方面可以指人的实践行为，另一方面还可以包括心理行为”⁽²²⁾，正是因为使用概念不一，故吕柟对阳明的批判并不符合阳明的本意，但不可否认的是，阳明的“知行合一”确实容易造成误解，使人容易轻视“行”。在批判完阳明之后，吕柟提出自己的观点：

知得便行为是，谓知即是行，却不是。故知者行之始，行者知之随，犹形影然，又犹目视而足移。⁽²³⁾

在这里，吕柟提出知先行后，知是行的基础，而行则伴

随着知,强调“知”的第一性、先在性,正如他说的“圣门知字工夫是第一件要紧的,虽欲不先,不可得矣”,(24)他以具体的例子来说明此意:

先生与某至一寺中幽僻,某曰:“行到此寺,方知此寺模样。可见行在知前。”先生曰:“若非知有此寺,何得行到此寺!知焉,在行前乎!”某遂不能对。(25)

吕柟以寺庙为例,正是因为事先知道有此寺庙的存在,才能行的到此,这足以说明“知”在“行”前。可见,吕柟实际上恪守朱子的“先知后行”说,同时亦强调两者不可偏废,纠正他所认为的阳明心学“知行合一”所带来的不重践履的学术弊端。

三、“孟子不及孔子处在浩然之气”

“浩然之气”乃孟子有功于后学的四大理论之一(26),被赞为是“发孔氏之所

未发,述《六经》之所不载,遏邪说于横流,启人心于方惑”(27),可见“浩然之气”在孟子哲学体系中不同寻常的地位。吕柟对“浩然之气”解释道:

问:“浩然之气如何?”先生曰:“这却难说,孟子曰‘难言也’,他说难言,便见他实有此浩然之气,何以难言,这个气,至大至刚,不是小可的,若能直养而不作为以害之便塞乎天地之间,那里到不得。夫人以眇然之身而能塞乎天地之间,此气是何等样大,岂不是难言,然这个气亦不是光光的一个气,配合着这个道义,所以能塞天地之间,若无道义,只是个血肉之躯却便馁了,怎么能浩然,惟气配义与道,故养气者须要集义,今日集一义,明日集一义,久之则自反常直,不愧于屋漏,可以对天人,可以质鬼神,至大者由此而生,至刚者由此而出,然后能塞乎天地,不是只行一事偶合于义,便可掩袭于外而得之,若义袭的,他心中未免有歉,要行却趑趄,要说却嗫嚅,此气便馁矣。”(28)

何谓“浩然之气”?冯友兰先生曾明确解释道:“气字本来有两种意义,一种是指客观存在的物质,这是稷下唯物派所谓气。一种是一种精神或心理状态,这是孟子所谓气。”(29)冯友兰先生的解释可谓确然。孟子所讲的“浩然之气”的确是指人的精神境界,也正是因为它指向的不是物质性的“气”,故可以通过“集义”的形式提升人的精神层次,从而达到与天地合德的境界。从吕柟的解释中,可以看出,吕柟基本是秉承朱子《孟子集注》的思想,多沿用朱子的诠释,一是承认“浩然之气”乃先天本有,但因受蒙蔽而需要不断地做工夫以“复其初”;二是强调“养气”的工夫即“集义”而非“义袭”,也就是通过“即事即学”的方式不断使义理充斥于心,最后扩展至身心,提升人的精神境界。但需要指出的是,我们不能把“‘集义’只理解为道德行为之积累意义上的‘积善’,这其实还只能是‘义袭而取’。因此,‘集义所生’,其着眼点在于‘道义’内在于实存之本原贯通,由此引生‘气’之‘纯亦不已’的生生创造。”(30)当然,吕柟也赞成通过“配义与道”、“勿忘勿助”等工夫来养浩然之气。但不同于朱子之处在于,吕柟高度赞赏张载以“礼”来养“浩然之气”,张载说:

学者且须观礼,盖礼者,滋养人德性,又使人有常业守得定,又可学便可行又可集得义,养浩然之气须是集义,集义然后可以得浩然之气,严正刚大,必须得礼上下达,集义者,克己也。(31)

在张载看来,“礼”不仅可以涵养人的德性,更可以“集义”,而这正是“养浩然之气”的必然工夫。吕柟肯定并称张载此说可以起到“内外交养之功”(32),而这实际上是对张载关学崇礼重德传统的推崇和承继,将礼作为“养浩然之气”的手段之一,这是吕柟较之朱熹在“浩然之气”上的一个特色,而他最大的特质在于对孟子的“浩然之气”并不像前辈学者那样推崇和赞赏,他说:

孟子不及孔子处,还是学少有不同。孔子祖述尧舜,宪章文武,上律天时,下袭水土,这般样学,便与天地同流,孟子养浩然之气,才能求塞天地耳。(33)

孟子不及孔子者在何处,先生曰:“只这说浩然之气,便是不及孔子处,孔子何尝无浩然之气,不如此说,与天地合德矣,又何须说塞乎?”(34)

从以上引文中可以看出吕柟认为孟子所凸显的“浩然之气”恰恰是其不如孔子的地方,缘由在于孔子本身就生而具有浩然之气,原本就是“上律天时、下袭水土”的境界,而不必通过养“浩然之气”才达到充塞天地的地步。在吕柟看来,孔子乃自然与“天地合其德”,而不像孟子还需要着手去做工夫方能实现,由此他更否定孟子所说的“塞乎天地”,他说:

问:“塞乎天地之间,六合是恁的大,吾人以眇然之躯,何以塞之?”先生曰:“吾与天地本同一气,吾之言即是天言,吾之行即是天行,与天原无二理,故与天地一般大,塞犹是小言之也。”(35)

当学生质疑人的肉身之躯如何塞乎天地之时,吕柟则从人与天地本是一气的角度,也就是天人同构的角度来反驳学生之问,认为人与天地是一般大,言“塞”便是将人小看,显然吕柟并不是从现实大小的角度来说,而是从精神层次、境界的角度言之。总之,从吕柟对孟子的评论中可以看出,他贯彻他的“理气一物”的强调自然为“一”的主张,认为孟子仍是“合”,仍是“二”,故其境界层次终不如孔子。

四、“收心之学,以仁为主”

“《孟子》一部书,只是要正人心,教人存心养性,收其放心”(36),正是《孟子》内涵丰富的心性论,故在宋明理学建构时得以“升格”。尤其到明代,理学家更为关注心性学说,(37)吕柟自不超越于此时代特征,但在“心”与“性”之间,吕柟强调“心”在心性结构中的优先地位,专注在如何“存心、求放心”上,他的诠释特色就在于非常强调此与“仁”的联系,他说:

官问:“学问之道,求其放心,传谓‘学问非止一端’,又曰‘如是而可以上达者何’?”曰:“学问之道即求放心也,仁,人心也,放心则不仁,求放心则仁矣,即此是上达。”(38)

吕柟将孟子的“学问之道无他,求其放心”与“仁,人心”结合起来,提出“放心”就是“不仁”,“求放心”即是“仁”,如此久久用力,则自然志气清明,义理昭著,这就是上达。

可见，吕柟非常强调仁学的实践工夫，通过不断的“求放心”的下学工夫达到仁。那么具体该如何做呢？

问：“求仁之要在放心上求否？”先生曰：“放心各人分上不同，或放心于货利，或放心于饮食，或放心于衣服，或放心于宫室，或放心于势位，其放有不同，人各随其放处收敛之便是为仁，如朋友相会，或一言之善、一行之美，或威仪言语处祖观而善，若能为得这个仁的学问，则他日居官，自会爱民爱国也。”(39)

吕柟认为“放心”的外在表现因人而异，迷失在货利、饮食、衣服等身外之事上，人若能就迷失处收敛己心，如此就是为仁之事，可见他赞同学生的“求仁之要在放心上求”。如果说“求放心”是从消极面去说，而“存心”则是从积极面说，吕柟说：

问：“存心之说”，曰：“人于凡事皆当存一个心，如事父母、事兄长不待言矣。虽处卑幼则存处卑幼之心，处朋友则存处朋友之心，至于外边处，主人亦当存处主人之心，以至奴仆亦要存一点心处之，皆不可忽略，只如此便可下学上达，易之理只是变易以生物，故君子变易以生民。”(40)

吕柟在回答如何存心时认为存心要在事上存，一事有一事之“心”，因此当于事上努力，通过即事即学、日积月累即可上达天理。可见，吕柟走的是程朱“下学而上达”的工夫路径。那么“存心”与“仁”是何关系呢，吕柟说：“存心熟只是仁熟”(41)，也就是说“存心”做到积累贯通处，自然可实现“仁”。由上可见，吕柟将孟子所强调的“求放心”、“存心”皆与“仁”联系起来，认为通过这些工夫可以达至“心”与“仁”的合一。吕柟实际上秉承的是程朱理学的思路，认为“心”在未发之时已经掺入气禀之杂，因此还不直接就是“仁”，而需要通过做工夫才能实现，这显然不同于湖湘学派，陆王心学的直接以“心”为“仁”的主张。

那么吕柟为什么如此重视“仁”呢？他反复强调：

思敬问：“圣人之伦之至者，奚在乎？”曰：“仁而已矣”。是故尧舜之事君治民不外乎此，幽厉之身危国削，惟反乎此耳。(42)

仁是圣门教人第一义，故今之学者必先学仁。(43)

由以上引文可见，吕柟拔高“仁”的地位，认为“仁”是圣人之伦的主要内容，亦是尧舜与幽厉、圣君与昏君的差异与界限，因此他主张“仁”是圣门之学的第一要义，亦是学者为学的首要内容，统贯“为学”与“为政”，正是“仁”的重要性，故吕柟在其哲学中着意凸显。而强调的缘由，吕柟亦明确说到：“自宋张、程二氏发挥孔孟论仁之旨，其后教者罔或知授，学者靡或肯求，故斯学鲜矣”(44)，也就是说，吕柟认为仁学在张载、程颢推阐孔子之学后，由于种种原因，便走向式微，吕柟此说不虚，理学的话语确实在朱熹的哲学权威确立后，“关注课题从中和说、求仁说转变到理气说、心性说、格物说”，(45)故吕柟有意通过强调“存心、收放心”与“仁”的联系，力求凸显仁学的本旨和地位。

结 语

吕柟身处朱子学以强势话语统治学界，阳明学渐炽天下，

学者靡然风从之时，他舍弃注疏的形式，以“理在解语内”的方式展开对《孟子》的诠释，在性气、心性、工夫等方面皆富有创见，尤其是他所强调的“理气一物”，消解“理”的实体地位，凸显“理气”混而为一的特质，发出明代张载“气学”复兴的先声。更为重要的是，吕柟在对《孟子》的诠释中所体现出的“取法程朱，辨乎阳明”的特质，折射出明代中期朱子学在上升至科场令甲之后，弊端日益凸显，有识之士开始一改明代初期“此亦一述朱，彼亦一述朱”(46)的学术风气，试图矫正朱子学的理论窠臼，吕柟虽对张载、朱子的理气说多有微词，但在“知行”、“仁学”等仍体现出羽翼程朱的特质，同时他亦对阳明心学矫枉过正的一面有意提防。总之，吕柟的《孟子》学折射出秉承张载关学重视践履，批驳阳明心学，羽翼、修正朱子学的诠释特质，有力推动张载关学、朱子学的深化与发展，对于探究张载关学、朱子学在明代的流变具有重要的思想意义。

注释：

①韩愈著，马其昶点校：《送王秀才序》，《韩昌黎文集校注》卷四，上海古籍出版社，1986年，第258页。

②①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿吕柟著，赵瑞民点校：《泾野子内篇》序二，西北大学出版社，2015年，第245、12、75、97、119、132、189、222-223、47、180、101、162页。

③黄宗羲说：“关学世有渊源，皆以躬行礼教为本，而泾野先生实集其大成……凡与阳明氏中分其盛，一时笃行好学之士多处其门”(黄宗羲：《明儒学案》(修订本)，《师说》，中华书局，2008年版，第11页。)又言：“九载南郡，与湛甘泉、邹东廓共主讲席，东南学者，尽出其门。”(黄宗羲：《明儒学案》(修订本)，《师说》，中华书局，2008年版，第138页。)

④张载之学被《宋史》称为“以孔、孟为要”(脱脱：《宋史》，中华书局，1985年，第2724页。)更被王夫之称为“《论》、《孟》之要归也”(王夫之：《张子正蒙注》，中华书局，1979年，第4页。)由此可见《孟子》在张载学术体系中的重要性。

⑤李颀著，张波点校：《李颀集》，西北大学出版社，2015年，第66页。

⑥永瑢等著，四库全书出版工作委员会编：《文津阁四库全书提要汇编》经部八，商务印书馆，2006年，第511页。

⑦此乃程颐语，转引自朱熹撰，金良年译：《孟子集注》序言，上海古籍出版社，2006年，第261页。

⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿吕柟著：《朱子钞释》卷二，影印文渊阁四库全书，台湾商务印书馆，第268、267、269页。

⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿吕柟著，刘学智点校：《泾野经学文集·孟子因问》，西北大学出版社，2015年，第462、462、485、479、486、487、486、461、460、480页。

⑩张学智：《明代哲学史》，北京大学出版社，2000年，第104页。

⑪王阳明说：“吾平生讲学，只是‘致良知’三字。”(王

阳明撰，吴光等校：《寄正宪男手墨二卷》，《王阳明全集》卷二十六，上海古籍出版社，2011年，第990页。）

(22) 陈来：《宋明理学》，生活·读书·新知三联书店，2011年，第295页。

(26) 南宋学者施德操说：“孟子有大功四：道性善，一也；明浩然之气，二也；辟杨、墨，三也；黜王霸而尊三王，四也。”（黄宗羲：《宋元学案》卷四十，中华书局，1986年，第1319页。）

(27) 黄宗羲：《宋元学案》卷四十，中华书局，1986年，第1319页。

(29) 冯友兰著：《中国哲学史新编》（上），人民出版社，1998年，第381页。

(30) 李景林：《“浩然之气”的创生性与先天性》，《社会科学战线》，2007年第5期，第16页。

(31) 张载著，林乐昌点校：《张子全书》，西北大学出版社，2015年，第86页。

(32) 吕柟著：《张子钞释》卷四，影印文渊阁四库全书，台湾商务印书馆，第72页。

(36) 杨时：《龟山集》卷十二，影印文渊阁四库全书，台湾

商务印书馆，1986年，第223页。

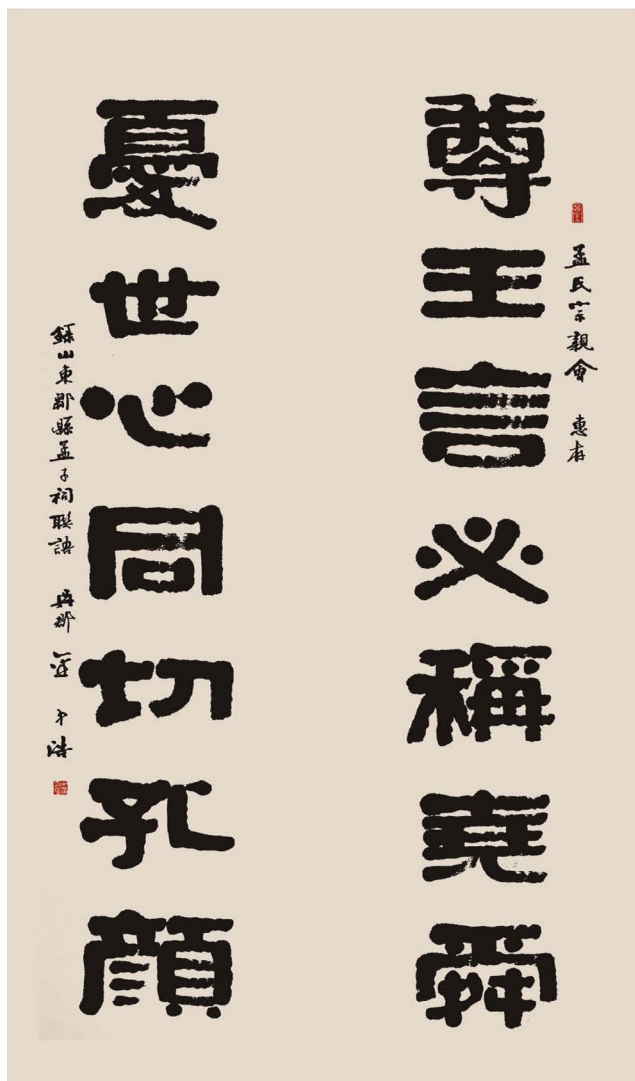
(37) 张学智先生说：“明代理学的一个特点就是理气论的褪色，心性论成为思想家的学说重心。这是因为，经过宋元诸大儒的推阐，理学发展到烂熟，越来越成为一种价值性的学说，探究万物的终极实在已经变成了实证问题而逐渐居于人们视野的次要位置。理气问题已经没有什么继续深入挖掘的空间。而心性论代表着哲学家对人的本质、对人与宇宙的关系的根本理解。”（张学智：《明代哲学史》，北京：北京大学出版社，2000年，第1页。）

(41) 吕柟著：《张子钞释》卷三，影印文渊阁四库全书，台湾商务印书馆，第65页。

(44) 吕柟著，米文科点校：《泾野先生文集》卷十五，西北大学出版社，2015年，第524页。

(45) 陈来：《略论宋代道学话语的形成》，《石家庄学院学报》，2009年第2期，第11页。

(46) 黄宗羲：《明儒学案》（修订本）卷十，中华书局，2008年，第178页。



金中浩 隶书



张爱惠 孟子听松图

“露”之“路”与“路”之“路”

——围绕《孟子注疏》讨论关于“率天下而路”的几种理解

汪楠

本文主要是围绕《孟子注疏》①中赵岐与孙奭关于“率天下而路”的两种不同看法而展开的讨论。在立足于孟子的社会分工理论的基础上，详细分析了孟学思想史上的“露”之“路”与“路”之“路”这两种理解模式的代表观点，通过对比两种思路，本文认为后一种理解更加符合孟子的思想。同时，在讨论过程中，对于朱熹对孙奭的“只缠绕赵岐之说耳”的批评也尝试做出一定的反驳。

在《孟子·滕文公》中，孟子同陈相就许行之道的高低优劣展开了讨论，在这个过程当中，孟子阐述了自己关于社会分工的看法，提出了著名的“劳心者治人，劳力者治于人”的理论，这个结论的得出离不开其“如必自为而后用之，是率天下而路也”这一假设的支撑，但是对这句话的不同理解，直接影响了如果否定社会分工将会造成何种后果，也会进一步影响“劳心者治人，劳力者治于人”这一理论的合理性。

而对于怎样理解“率天下而路”这句话，关键的问题是如何来理解“路”这个字。自赵岐为《孟子》作注以来，历来的观点基本上可以大体分为两类，一类是以赵岐为代表的“路”作“露”解，一类是以孙奭在《孟子注疏》当中引的“另一说云”的“道路之人”的“道路”之“路”来理解，当然，在这两类观点下面还可以继续区分不同人物的各自观点。

虽然总体理解上可以分为这两类观点，但是从古至今，赵岐的观点一直是主流观点，而由于孙奭与《孟子注疏》的关系始终疑云重重，由此对于该书孙奭的观点未能引起足够的重视。

鉴于此，本文将从《孟子注疏》入手，讨论在孟学发展史上对于“率天下而路”的几种理解。

一、作者疑云

本文所指的《孟子注疏》也被称作《孟子正义》，其注是由东汉赵岐所做，而其疏则由北宋孙奭所做。但是，自南宋朱熹以来，孙奭是否为疏的作者的争论一直不断，而且争论一直延续到了当代。而在这个问题上，不管是持肯定立场的，还是持否定立场的，分别都有各自的理由。

首先明确提出质疑的是南宋的朱熹，他认为“《孟子疏》，乃邵武士人假作。蔡季通识其人。当孔颖达时，未尚《孟子》，只尚《论语》、《孝经》尔。其书全不似疏样，不曾解出名物制度，只缠绕赵岐之说耳”。朱熹在此从三个方面对孙奭的作者身份进行了怀疑，一是朱熹直接指出蔡元定认识这个托名孙奭的人士，二是认为在孔颖达时期《孟子》并未引起重视，三是认为《孟子注疏》作为疏的形式和内容都不够充分。

当然，对孙奭作者身份持怀疑否定立场的不仅是朱熹，今人李峻岫的文章《〈孟子〉疏作伪问题考论》中历数了从古至今的否定与肯定立场。虽然围绕着《孟子注疏》的作者疑云一直未曾散去，但是，不可否认的是，其在孟学发展过程的地位和作用也是确实存在的，该书在历史上“早在南宋时就已立于官学……影响很大，在孟学史上有不可忽视的意义”②。但是这种肯定是集中于对于赵岐观点肯定的基础上的，如焦循在其《孟子正义》中称赞赵岐说：

故赵氏以大释之……故赵氏以行释之……赵氏解经，精密如此。

而鉴于作者问题并不是本文的核心话题，故在此问题上本文不会进行过多阐释，但是，本文对于如何理解“率天下而路”的讨论能够在一定程度上驳斥朱熹所说的（伪）孙奭③的观点是“缠绕赵岐之说耳”。

二、分工理论

在《孟子·滕文公》当中，同孟子进行辩论的是陈相。按照赵岐的注来看，陈相本来是儒家学者陈良的学生，而他自宋到滕后，“见许行（治为神农之道）而大悦，尽弃其学而学焉”。陈相在改换门庭见到孟子时，当面推崇并散布许行的主张，认为“滕君则诚贤君也。虽然，未闻道也。贤者与民并耕而食，饔飧而治。今也，滕有仓廩府库，则是厉民而自养也，恶得贤”。许行和陈良认为滕文公确实是一位贤明的君主，但是他并未真正的达道，真正的贤者应当是与民同耕的，对此，孟子接连向陈相提出多个问句，一步一步逐渐地促使陈相在理论上让步。即：

孟子曰：“许子必种粟而后食乎？”

曰：“然”

“许子必织布然后衣乎？”

曰：“否，许子衣褐。”

“许子冠乎？”

曰：“冠。”

曰：“奚冠？”

曰：“冠素。”

曰：“自织之与？”

曰：“否，以粟易之。”

曰：“许子奚为不自织？”

曰：“害于耕。”

曰：“许子以釜鬲爨，以铁耕乎？”

曰：“然。”

“自为之与？”

曰：“否，以粟易之。”

“以粟易械器者，不为厉陶冶；陶冶亦以械器易粟者，岂为厉农夫哉？且许子何不为陶冶，舍皆取诸其宫中而用之？何为纷纷然与百工交易？何许子之不惮烦？”

曰：“百工之事固不可耕且为也。”

针对陈相对滕文公的批评，孟子在一开始并未直接提出反对意见，而是从讨论许行的吃饭穿衣问题入手指出其“自食其力”的假象。对于许行而言，虽然他是自己种粟来满足其吃饭的需要，但是其种粟工具并不是自产的而是交换得来；许行虽然衣褐绕过了孟子“织布”的诘问，但是他所戴之冠同样是交易得来，而最后在孟子的接连质问下陈相自己也承认了“不可耕且为也”，即承认了社会分工的必要性。但是，对孟子来说促使陈相承认分工必要性并不是最终的目的，抓住陈相最后的这句话，他开始进一步论证其“劳心”与“劳力”的分工理论。

孟子说：

“然则治天下独可耕且为与？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰或劳心，或劳力。……。”

在接续陈相“固不可耕且为也”之后，孟子反问：难道单单只有治理天下的君主应当“耕且为”，即“自食其力”，进一步论证了社会分工的普遍性。但是在普遍分工下又有“大人”与“小人”的差别，孟子在论证了分工合理性之后又进一步提出了他所认为的合理的分工模式，即“大人之事”与“小人之事”。之后孟子进一步指出对于一个个体来说，如果凡事亲力亲为，其后果是“是率天下而路也”，而后他又进一步肯定自己的分工模式：劳心与劳力的组合。孟子的这个论证过程逻辑是比较清晰的，而本文所要集中讨论的“率天下而路也”这句话刚好处在孟子分工理论中的分工必要性和分工模式合理性的中间，而对于这句话的不同理解实际上会影响对于孟子整个分工理论论证过程的想法。所以，接下来本文将针对上文所提到的对这句话的两类不同理解进行相关的分析，以期得出一个较为合理的结论。

三、“露”之“路”与“路”之“路”

对于“率天下而路也”这句话，赵岐的理解是“是率天下人以羸路也”。赵岐在“路”字前面添加了一个“羸”字，而按照孙奭的另外一部著作《孟子音义》中对“路”字的解释是“丁张并云路与露同”，阮元也继承了这一观点，他认为“‘路’与‘露’古通用，‘露’、‘羸’见于古书者多矣”，这就是“露”之“路”的提法目前可考的来龙去脉。

但是即使是认为“露”与“路”通用，在对于“露”的理解上也是有几种不同观点的。

首先来看孙奭对其进行的解释，他在解释赵岐这句话的时候说“此则驱率天下之人以羸困之路也”，这个解释看似是在按照赵岐的理解来阐述，但实际上它只是继承了赵岐“羸”之意思，而并未在“路”字上保持同赵岐立场的一致，在孙奭的这种解释中，“路”字的含义跟《说文》当中的意思是

相同的，即“路，道也”，是道路的意思。也就是说，在孙奭这里并未解释赵岐所说的“羸路”（或“羸露”）的含义。

既然孙奭未曾解对“羸路”做出解释，那么该如何理解这二字连用后的含义呢？这一问题的解决需要回到阮元那里，其所说的“‘露’、‘羸’见于古书者多矣”已经为问题的解决提供了方向，我们需要从古书当中找寻解释。

典籍当中找到的对于“羸露”一词的解释较为明确清晰的人事孔颖达，他在注解《左传》中“以露其体”这句话的时候说“肥则肌肉厚，骨不露；瘦则肌肉薄，故体羸露。羸露，是露骨之名，其义与裸相近。裸，露形也。羸，露骨也”④，即瘦弱露骨的意思。也就是说，如果按照此处的“羸露”的含义来理解赵岐的“率天下人以羸路也”的话，那么赵岐对于孟子的“如必自为而后用之，是率天下而路也”的理解就是，在他看来，如果要求人人“自食其力”，拒绝社会分工，其最终导致的后果是天下人瘦弱露骨，即不分工的社会会导致民众身体状态的羸弱。

上面的这种解释在张九成的《孟子传》和戴震的《孟子正义》里都可以找到共鸣。张九成对“率天下而路”的理解是“率天下之人终日捐捐，暴露辛苦”⑤。而戴震则直接说“羸路，谓瘦脊暴露也”⑥，应当也是指人过度瘦弱的状态以至于暴露（骨头）。

以上只是一种理解，由于对“露”字理解的不同，在坚持“露”之“路”观点的解释中，下面还有一种看法。

今人杨伯峻在其《孟子译注》当中则采用了清人宋翔凤在其著作《孟子赵注补正》中的观点，以《管子·四时篇》中的“国家乃路”的“路”等同于“羸路”之“路”，主张“训败也”⑦，而杨伯峻又在其书中将这解释为“这是率领天下的人疲于奔命”⑧。

但是，按照《孟子音义》的说法，“路也，丁张并云路与露同。羸路。”从语境上来说，很有可能“羸”字是用来进一步解释“露”的，也就是说“羸”同该“露”的含义应该是相似或相近的，而根据《说文》的，“羸，瘦也，”由此将赵岐的“羸路”理解为瘦弱或许会更加的合理。

以上关于“露”之“路”的讨论中，这几种观点在解释的时候没有出现像一开始孙奭解释赵岐意思的情况，即作为同“露”可互换的“路”与作为“道路”之“路”的“路”，这两种意思并没有出现在同一句解释当中。

而事实上，正如本文开始所说的，孙奭除了上述对赵岐观点的直接解释外，他在《孟子注疏》当中还列出了对孟子这句“率天下而路也”的另外一种看法，即：

又一说云：如此是驱率天下之人如道路之人，但泛视而不知上下贵贱耳。以其许行、陈相皆欲君民并耕，不知有上下贵贱相持，故以此说，据下文意义相通，堪以此说为尚。

虽然孙奭在这里并没有指出“又一说”的提出者是谁，但是这段话为我们理解孟子思想提供了一个新的思路，即“路”之“路”，从“道路”这一含义出发来理解“率天下而路也”这句话的意思。

按照“又一说”的看法，孟子这句话的意思是：如同对待道路之人那样驱使天下之人，只是泛泛地对待他们却不知

道有上下贵贱的区别。这是因为许行、陈相都是主张君民同耕，不知道有上下贵贱之分，所以（孟子）才会如此说，而且根据下文来看，这一说法更加通顺，比赵岐的理解更加恰当。从这里可以看出前文朱熹对于孙奭的疏是“只缠绕赵岐之说耳”的批评并不是不可辩驳的，此处孙奭显然是站在独立思考的角度对两种解释做出了自己的判断。

而持“路”之“路”观点的，除了孙奭还有其他的研究者。朱熹在其《孟子集注》中认为：

“路，谓奔走道路，无时休息也”⑨。

而张栻在其《孟子说》中认为：

“且以一人之身，固资于百工之所为，而必欲一一以为之，则是驱天下于一路而已，其可行哉？”⑩

如果我们来比较这两人的观点就会发点，朱熹虽然也是从道路的角度来解释“路”，但是他的观点与孙奭的“又一说”以及张栻的观点实际上是不同的。

孙奭所肯定的“又一说”的“泛视而不知上下贵贱”与张栻的“驱天下于一路而已”在意思上是一样的，即都是指没有注意到人与人分工的区别，即他们都反对对人不作区别对待，他们的“路”之“路”模式下的“路”，并不单纯指道路，“又一说”指的是“路人”之意，而张栻指的是“同一条道路”意，这两种看法都是站在人与人关系当中谈“路”，而朱熹则直接将“路”理解为动词在路上奔走，他后面所说的“无时休息也”所侧重的是人的身体状态，在这个意义上，朱熹的这种理解其实是更加贴近于赵岐的观点的。

以上便是各家围绕“率天下而路”展开的讨论，这些观点总结起来可以算是两类观点。

一类是以赵岐、张九成、朱熹、戴震、阮元等为代表，主张“露”之“路”，实质上是主张反对社会分工而主张“自为而后用”的后果就是民众身体的受损。

另外一类则是以孙奭、张栻等为代表，主张“路”之“路”，而在他们看来“自为而后用”这种“自食其力”的主张所导致的后果则是人与人之间没有分别，当然更多的是没有高低贵贱的等级区分。

四、结论

既然经过此番讨论，本文对于“率天下而路”的理解分为两大类，那么，哪一种理解更加符合孟子的原意呢？

在得出最后的结论之前，对于关键的“路”字的理解还应该从《孟子》文本内部进行分析，而考察《孟子》中“路”字的使用，其含义基本上可以分为一下三类：

第一类，“路”即道路，其中一个例子是《孟子·梁惠王》中的“颁白者不负戴于道路矣”。

第二类，“路”出现在人名当中，如子路，其中一个例子是《孟子·公孙丑》中的“子路，人告之以有过则喜，禹闻善言则拜”。

第三类，则是反复讨论的“率天下而路”之“路”，这种情况在《孟子》

当中仅出现了这一处。而上面两类则是《孟子》中“路”字出现最为频繁的。

最后，我们回到一开始所讨论的孟子的分工理论这一话题上，将上述关于“率天下而路也”的两种理解同孟子的分工理论结合起来，进而讨论哪一种理解同其分工理论在逻辑上更加一致。

孟子的原话是：

有大人之事，有小人之事。且一人之身而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰或劳心，或劳力。……。

前文已经分析过，这是孟子在同陈相论辩胜利后对一方面是对分工必要性的进一步确立，另一方面又确立了他所认为正当的分工模式，即大人与小人之分、劳心与劳力之分。而按照一贯的理解，所谓的“大人”指的是人君，“小人”指的就是普通百姓，这就不仅仅是确立了分工模式，而是同时也确立了高低贵贱之分。此时再把“率天下而路也”这句话放进孟子当时的语境来看的话，显然孙奭、张栻的“路”之“路”的模式更加符合孟子这段话的意思。他们所主张也正是人与人之间的分别，而若是强调人的身体的受损则会对这段话所表达意思的连贯性上产生负面的影响。

注释：

①李学勤主编，廖明春、刘佑平整理，钱逊审定，《孟子注疏》，北京，北京大学出版社，1999。本文当中凡是引用的《孟子》原文与解释，如果特殊说明，皆引自此书。

②董洪利著，《孟子研究》，216页，南京，江苏古籍出版社，1997。

③虽然目前孙奭之于《孟子注疏》的作者身份是存在争论的，但是，由于讨论孙奭的作者身份并不是本文的重点，因此，为了方面区分不同人的不同主张，故在《孟子注疏》当中原为孙奭观点的，本文依然会以“孙奭认为”、“孙奭主张”等来指称。

④李学勤主编，浦卫忠等整理，杨向奎审定，《春秋左传正义》，1161页，北京，北京大学出版社，1999。

⑤张九成著，杨新勋整理，《张九成集·第三册·孟子传卷十一》，838页，浙江，浙江出版联合集团、浙江古籍出版社，2013。

⑥戴震著，沈文倬点校，《孟子正义》，373页，北京，中华书局，1987。

⑦杨伯峻著，《孟子译注》，132页，北京，中华书局，1988。

⑧同上，128页。

⑨朱熹著，《四书章句集注》，258页，北京，中华书局，1983。

⑩张栻著，邓洪波校点，《张栻集·孟子说》，P251页，湖南，岳麓书社，2010。

牟宗三的孟子观浅析

吴玉佩

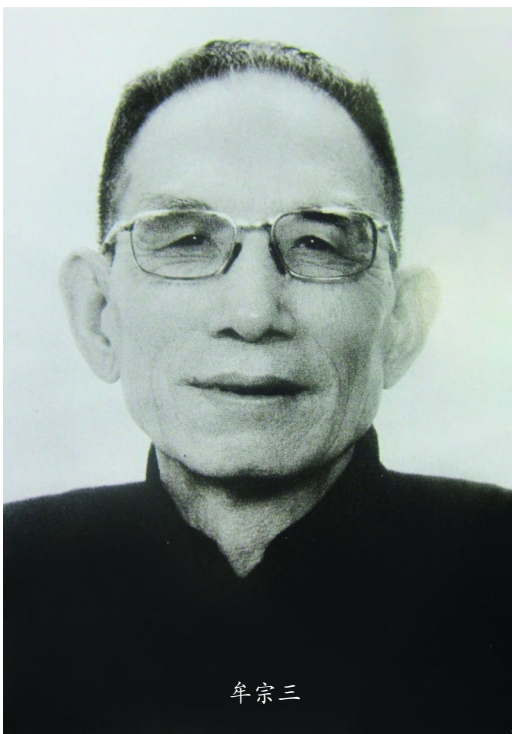
牟宗三的孟子观的主要内容有三个方 面：首先，他提出了中国人性论的两大传统：以气言性与以理言性；其次，他基于仁义对性善做应然性辩论来说性善，分析了人性本善与人心向善的含义及其关系；最后，他以本心之如何呈现谈论操存之工夫以及操存本心后所达到的不同境界：“天爵”“人爵”。

在当代中国，当“弘扬中华优秀传统文化”已经逐渐成为时代的主旋律，儒家思想重新显现出埋没于历史喧嚣下的智慧之光时，有一群坚定不移的“现代儒者”已经倾其一生心血重新赋予这亘古流传的智慧以新的血液，使其散发出新的时代活力，牟宗三先生就是其中的佼佼者。牟宗三认为，先秦儒学思想的义理主要体现在《四书》与《易传》这五部书中。而这五部书中《论》《孟》《中庸》《易传》又是一发展的整体，居于主导地位。这四部书的义理主脉是性与天道的问题。在这四部书中，《孟子》由于阐明了“仁义内在，性由心显”这一儒家的血脉，尤为牟宗三所青睐，对《孟子》思想的创造性疏释是牟宗三哲学创造的源泉之一。因此，梳理牟宗三的孟子观，有助于我们理解牟宗三先生的哲学思想。

牟宗三解读《孟子》以性体为中心，围绕心体、性体、天命实体的关系来阐明性体。牟宗三集中疏释孟子义理的文 献是《孟子讲演录》与《圆善论》。在这两部书中，牟宗三主要引用了《孟子·告子上》的内容来阐释对孟子思想的观点。《告子上》中涉及了人性善恶，仁义内在，德福关系，工夫理论等重要思想，是理解先秦人性论的重要文献。自孟子起，人性的问题才由一个水底隐隐约约的影子显现为一个具体的实在。牟宗三在上述两书中从道德形上学的角度对《孟子·告子上》进行了解读。

一、以理言性与以气言性

“性”这个概念在中国哲学中具有很重要的地位，牟宗三称之为“中国哲学的一个法眼，一个特别的重要法门”。牟宗三认为中国言性有两个大传统，一个是顺着孔孟传统形



牟宗三

成的以理言性，一个是顺着“生之谓性”传统形成的以气言性。

（一）以气言性——生之谓性

在《孟子讲演录》中，牟宗三认为西方人讲的“性”即 human nature，属于气性，类似于告子讲的“性”，有好有坏。

人性问题是中国哲学中的一个主要问题，“生之谓性”是来源深远的 一个老传统。造字的原初只有“生”，“性者，生也”，而没有“性”字，“性”字是后来引申出来的。牟宗三认为，“性者，生也”中的“生”是“出生”的意思，用专用哲学词语来讲，就是个体存在，类似于西方的“being”。《老子》里有“有物混成，先天地生”，“先天地生”就是先天地而存在的意思，“生之谓性”的“生”就是这个意思。牟宗三在《孟子讲演录》中对“生之谓性”做了一个简要的概括：“‘生之谓性’就是一个个体存在下来，他

自然就有一些特性，我们就着它生而有的这些特性说性，这就是‘生之谓性’的意思。”①

自告子起，属于“生之谓性”的说法很多。主要有三种，即“性可以为善，可以为不善”、“有性善，有性不善”和荀子的“性恶说”。告子是第一种说法的代表，西汉末年杨雄提出的“善恶混”也与此近似。公都子所持看法为第二种，此后，董仲舒与王充的“性分三品”说与之相通。荀子说“性恶”是就着人的动物性说的，指人顺着动物性的本能要求，没有节制，就变成了恶。牟宗三认为这些说法和学说最后的原则都是生之谓性，“生之谓性”是“性”的一个原则，再拿一个总的原则来概括它就是“以气为性”，即王充所说的“以气为性，性成命定”。牟宗三以尼采的哲学来说明了这种完全“以气为性”的定命论弊端。所以，牟宗三主张在“生之谓性”这个言性的原则之外，一定要开另一个原则来了解性，这就是宋明儒所说的“义理之性”，即孟子性善论的依据。

（二）以理言性——“性善论”

牟宗三指出：“依孟子性有两层意义的性。一是感性方面的动物性之性，此属于生之谓性，孟子不于此言性善之性，但亦不否认人们于此言食色性也之动物性之性。另一是仁义

礼智之真性——人之价值上异于禽兽者，孟子只于此确立‘性善’。”①牟宗三认为性是一个虚位字，要靠其内容显现，其内容就是性善，而性善又从四端之心处呈现。孟子说“恻隐之心，仁也；……非由外铄，我固有之也。”（《孟子·告子上》）“仁义礼智”非外铄得之，而发于本心。牟宗三认为，孟子讲的“四端之心”都是纯粹理性的，接近于康德的 free will。依照康德，要认识 free will，必须得靠上帝才有的智的直觉，人作为有限的、依待的存在，只有感触的直觉而无此智的直觉。所以康德说 free will 只是一个假定。牟宗三则认为，孟子则可以把康德的这个 free will 看作“性”的，根据就在于康德认为人没有智的直觉，孟子则可以认为我们有这个智的直觉，而这个智的直觉的表现，关键在于心。牟宗三认为，孟子从仁义礼智之心说性，这个“性”就是纯粹理性的“性”，也是后来的理学家所说的“义理之性”。

二、人性本善与人性向善

在孟子的性善论中，性是与“命”和“心”紧密联系的，命是性的本原，心是性的显现。性和心的含义都包括“体”和“用”两层；就体而言，性是人之所以为人的良知良能，心是人的良心本心。就用而言，性是仁义礼智四德，心是恻隐、羞恶、恭敬、是非四心。后人对于孟子性善论的不同解读源于对孟子之“心”的不同解读。

（一）人性本善

告子等人认为性是可善可不善的，而孟子则持性善论，仁义内在是孟子性善论的一个重要内容。孟子说：“恻隐之心，人皆有之；……非由外铄，我固有之也。”（《孟子·告子上》）这就是仁义内在。依照牟宗三的观点：性善是性的内容显现，又从四端之心处呈现。仁义内在就是内在于心，所以“仁义内在”是孟子性善论的一个极为重要的内容。

对于《告子上》第四章中的“白马之辩”，牟宗三认为，“白马之白”与“白人之白”都是纯粹的事实问题和知识问题，不含任何情感，而“长马之长”则含有对老马的体恤，如儒家所说的“爱物”，体恤动物，爱惜花草，这又上升了一个层次；“长人之长”则属于更高的层次，因为“长人之长”含有对对方的道德的尊敬，依康德的话说即是真正的道德情感在尊敬。其次，牟宗三就“且谓长者义乎？长之者义乎？”指出了孟子的义之所在，即义现于长之者处。牟宗三在这里用了“道德上的应当”来说孟子的义。在牟宗三看来，“是什么”是事实问题，而“应当是什么”是价值问题。讲价值、讲道德应从“应当”处讲，而“应当”又分为两层含义，一层是没有道德意义的应当，如饥则食，寒则衣等；一层是含有道德意义的应当，也就是康德所说的：凡是道德律令就在那个应当发。这就是儒家所讲的那个“义”。所以牟宗三总结道：“是什么”代表知识，“应当”代表道德，道德的应当从主体见，孟子说“义从长者”见就是说自己对长者有一颗尊敬的心，义就从这里发。①

为说明孟子“仁义内在”中的“内在”的意义，牟宗三提出了康德的意志的立法性。康德在《道德的形上学之基本原理》中说：“自然中每一东西皆依照法则以动转。惟有理

性的存有独有一种‘依照对于法则之想法，即依照原则以行动’之机能，即是说，它有一个意志。”②拿告子的例子来说，就是行动的法则不在外面，不在长者，也不在长马那里，而是内在于个人的道德意志处，这就是意志的立法性。意志的立法结果就是意志之自律，即自己为自己定法则。由此可见，道德法则不在外面，不在对象处，而在于孟子所说的“仁义内在”的内在之处。

“义外之辩”后，牟宗三转向告子的“仁内”说。首先，牟宗三指出，告子把仁义分开来说就是第一大失误之处。《告子上》第六章中孟子说：“恻隐之心，仁也……我固有之也。”（《孟子·告子上》）说明仁义礼智是属于同一层次的，不能把它们错开。其次，牟宗三指出告子的“仁内”是内在于“喜怒哀乐爱欲恶”七情的层次上的。如果告子的仁指的是七情中的爱，那么它就属于情，而不属于理性，这就不同于儒家从理的层次理解的仁，而且没有道德意义可言。朱熹认为情属于气，气是形而下的，所以程朱，陆王等都把“仁”往上提，认为仁一定以理言而不以气言，属于形而上的。所以，告子所言的仁只是属于情，而不能尽儒家所言“仁”之意义。

（二）人性向善

孟子性善论的基本含义是模糊的，后人的解读也是各持己见，大体上有两种观点：其一是“人性本善论”，其二是“人性向善论”。“人性本善论”者的主要理据，从根本上说，在于把性善还原为心善，然后进一步把心还原为理义之心，具有道德自觉的本然之善心，宋明理学家以朱熹为代表基于教化目的持此观点，当代的郭齐勇、张鹏伟等学者也持此观点。“人性向善论”者虽然同样把性善还原为心，但认为善只是人心的一种倾向，性善只是心善的理想状态，而不是实然存在。当代著名学者傅佩荣则力挺此观点。而牟宗三则持第三种观点，即认为两种说法在某种程度上是统一的。

傅佩荣明确指出：人性是向善的。他认为孟子原意也是如此，而人性本善是荀子强加给孟子的。因为，孟子的性本善并不是人性的本质是善的，而是人性天生具有向善的力量。因为本质是无法改变的，而一个人的善恶是会发生变化的，而这个向善的力量，正是人与动物最根本的区别。并且进一步从两个方面来说向善，一方面，“向”代表力量，当人真实的面对内心的要求，就会发现在跟别人交往的过程中内心都会希望和别人建立适当的关系。另一方面，善即是指人与人之间关系的实现。傅佩荣认为孟子的湍水之喻、火之始然、泉之始达、兽之走圯等比喻，都是用来描写人对于善的一种趋向跟力量。对于多数人质疑向善的人性没有本质，傅佩荣回应到人的善恶是界定在行为上，真诚时内心所喜爱的行为，它就是善，并没有说你本来是什么。善恶是一种性质，不能加在人天生的条件上，否则就犯了西方哲学所说的“自然主义的谬误”。

牟宗三则遵循了儒家的中庸之道，以分析的关系来看待性与善，认为人性本身是善，但是需借助向善的作用而显，这就是为什么孟子说善总是从人的行为处着手。人性之善是静态，人性之向善是动态，两者并非是对立关系，而是分析的关系。《告子上》中孟子说：“水信无分于东西，……其性亦犹是也。”（《孟子·告子上》）牟宗三认为孟子的“人

性之善也，犹水之就下也”严格讲是人性之向善，人性本身是善，人性之善是静态，人性之向善是动态，两种说法是一样的。牟宗三对于性之善与性之向善关系的阐述对于理解孟子的性善论可谓是意义巨大。接下去，孟子又分析了人之可使为不善的原因，即“其势则然也”，在这里，牟宗三指出人的本性是自然向善，而且自然向善涵着必然向善，即性与善的关系是分析的。与之类似，陈永革从三个方面阐述了两者的关系：首先，孟子的“人心向善”论是其“人性本善”论的经验层面上的理论预设。其次，孟子“人性本善”论是基于儒家人文理念的对“人心向善”这一经验实存加以有意识的改造。最后，脱离“人性本善”论的价值依托，在实践上则会使“人心向善”缺乏价值目标。而脱离“人心向善”这一经验实存，“人性本善”的价值理想就会缺乏伦理实践的现实可能，成为空洞的伦理说教。^③

三、工夫与境界

本心善性为体，实践工夫即为心之体之用。牟宗三指出现实中有孔孟尧舜，也有纣桀。之所以人之初始之质相同，而表现却相差甚远，原因就在于“不能尽其才者也。”所以牟宗三认为，讲“性善”只摆出“性”是没有用的，还得讲工夫，讲培养才算是圆满。

《告子上》第四章即以牛山之木来论操存之工夫。牛山之木郁郁葱葱，人们以斧伐之，赶牛羊牧之，使之“濯濯”，难道这“濯濯”就是山的本性了吗？人性亦如此，其“日夜之所息，平旦之气”稍存，便以旦昼之所为，使之枯亡。长此以往，夜气不存，良心不显，无异于禽兽。人的本性是善的，但是如果以旦旦而伐之，日日而枯之对待，什么还能够生存呢？反之，如果去滋养它，培养它，那么善之本性又怎会不显现呢？所以孟子引用孔子的话：“操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。”这个“操”就表示工夫，即操存、涵养。最后，牟宗三就本心之如何呈现问题指出孔孟之教是“随机指点”，蕴含于佛教的“当下即是”之中。并以康德的智的直觉以反例点明了“随机指点”的高明之处。

所做工夫至，则达到相对应的境界。儒家的追求就是通过修身立德之工夫以达到天爵的境界，实现天爵人爵之统一。天爵求之在我，人爵求之在外，所以孟子说：“天寿不贰，修身以俟之。所以立命也。”（《孟子·尽心上》）

在《告子上》第十章，孟子曰：“有天爵者，有人爵者。…此人爵也。”（《孟子·告子上》）提出了“天爵”、“人爵”的问题。所谓天爵，指的是你的高贵得自于天赐，而非旁人。这个“天”指的是“自然”，即你本身的道德、本身的仁义礼智的本心。由于仁义忠信之德都是内发于我们自己的道德本性，所以仁义忠信、乐善不倦都属于天爵，且是无条件的。而人爵，即是旁人所赐的爵位，如公卿大夫等爵位。牟宗三认为，“天爵”代表道德层面，“人爵”代表幸福层面，孟子的“天爵”、“人爵”思想是儒家德福关系的经典表达。

德是儒家追求的仁义礼智，如仁义忠信，乐善不倦。那么福是什么呢？牟宗三以《尽心上》中孟子的“君子三乐”总结了三种最高境界的幸福，即“天伦之乐”，“无愧怍之乐”

和“师友之乐”。“天伦之乐”可以说是尘世中人之所欲；“仰不愧于天，俯不忤于人”是君子之所欲；师友同乐，相知相亲，谈古今趣事，实为人生之福。然而“三乐”都属于幸福层面的事，非人力可以决定，可遇而不可求。然而与“所性”之内容相比，“所欲”与“所乐”只是相对的价值幸福，属于福的范畴。那么什么叫做“君子所性”呢？“虽大行不加焉，……分定故也。”“仁义礼智根于心……四体不言而喻。”（《孟子·尽心上》）这就是君子所性。所以，儒家追求的“所性”则属于德行之事。前两者求之在外，得之在外，而后者求之于内，得之于己。

儒家德福关系是怎样的呢？孟子曰：“求则得之，舍则失之，…求在外者也。”（《孟子·尽心上》）对于德，是“求则得之，舍则失之”，因为德性是“求之在我”，所以孔子说：“我欲仁斯仁至矣。”（《论语·述而》）而幸福却是“求之有道，得之有命”。对于儒家来说，对德的追求远高于对于福的追求，也可以说，儒家认为，通过修行立德性，德性完备即能到达德福统一之所在。所以孟子有：“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，儒家追求的幸福是高层次的，而高之极致便是德福之共同所在，所以德福是高度统一的关系。

四、结论

纵观牟宗三的孟子观，里面既包含了牟宗三对儒家心性哲学的理解与解析，也包含了牟宗三对儒家德福关系的认识，还援引了康德哲学的重要内容来阐释孟子的思想。可以说与牟宗三的其他著作彼此联系，相互渗透，共同构成了牟宗三哲学思想的核心。一方面，在人人对西方文化趋之若鹜的时代，牟宗三援西入儒，无异于是一种对中国文化的自救与创新。另一方面，牟宗三阐述的儒家伦理思想都表现在日常生活的方方面面，而不是浮在云端难以靠近的神圣理论，所以它可以最大程度的引导人们通过日常的道德实践，去过一种伦理的生活，并且引导人反思人生的绝对价值与意义。然而，牟宗三的孟子观虽体现了道德至上的追求，但因其时代局限性，具有一定的理想主义色彩，显现出一种道德泛化的倾向。以至于给后人留下一个疑问：将幸福置于道德之下，以道德追求统领一切这真的符合人之存在的意义吗？

注释：

①牟宗三．《孟子讲演录》

②牟宗三．《康德的道德哲学》[M]．西北大学出版社．2008年

③陈永革．人性向善与人性本善——孟子心性论的伦理诠释[J]．《中国哲学史》1996年第4期．

解析孟子“圣人观”

孟祥运

孟子圣人观是中华文化的瑰宝，本文是对孟子内圣思想的解析，共分六个部分：第一部分介绍圣人产生的时代背景，认为中国自古以来就是一个崇拜圣人的国度，春秋圣人是中国的灵魂；第二部分解释孟子圣人观的核心理念是仁、诚、义、礼等；第三部分介绍孟子圣人观的六个发展层次：善、信、美、大、圣、神；第四部分指出孟子圣人观的四种类型，认为孔子是中国古代圣人中最识时务、进退有度的圣人，是古代圣人之集大成者；第五部分详述孟子理想人格的实现主要在于道德修养的自求自得和自我完善；第六部分阐述孟子圣人观的现实意义，认为其思想是中华民族传统道德修养的精华，是重塑人们品格的保证，影响广泛深远。

一、圣人产生之时代背景

春秋时期的一个极为重大的文化现象是，“学在官府”局面的打破和“学术下移”局面的形成。“学术下移”促成了“士”阶层的形成，进而催生了一批春秋圣人、贤人。当我们讲到“彬彬有礼”的时候，很自然会想到孔子；讲到“舍我其谁”、“虽千万人吾往矣”的时候，很自然会想到孟子；讲到勤劳勇敢的时候，很自然会想到墨子；讲到“兵不厌诈”、“兵贵神速”的时候，很自然会想到孙子；讲到“天道自然”、“清静无为”时，很自然会想到老子。这说明圣人已经内化入我们的血脉和灵魂。

中国自古以来就是一个崇拜圣人的国度，可以说圣人是中国历史文化的灵魂。圣人最初的含义是指智慧的人，在以后的发展中逐步被统治者和思想家所崇高化、理想化，成为崇高无比、可望不可及的人间先知。由于圣人是智慧的化身，是超越常人智慧的先知先觉者，因此中国历史上很早便把圣同神二字连属在一起。《尚书》：帝德广运，乃圣乃神。皇帝的仁德之风广泛地传遍天下，天子之仁德既如圣人又有如神明。圣和神相互诠释，代表一种伟大、崇高、神秘的力量。

春秋战国时代是一个需要英雄和创造英雄的时代，诸子百家为了自神其说，均假托远古圣人之名，重新塑造符合自己理想的圣人形象，可以说这个时期奠定了中国史学精神。

儒家高扬人伦道德至上的精神，塑造了博施济众、德位兼备、修己安人的圣人理想，并认为内圣与外王必须合一，即对内成为圣贤，对外成为治理国家的王者。秦汉之际，儒家圣人居于独尊地位，圣人成为与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶的具有神性的人。

墨家奉行兼爱、非攻、尚贤、尚同、尊天、明鬼、节用、节葬等十大主张，塑造着处处以身作则，兼爱天下百姓的圣人。

道家从自然主义出发，塑造着无为而治、在宥天下的圣人。老子认为圣人是“不行而知、不见而名、不为而成的”。庄子说：至人无己，神人无功，圣人无名。众人重利，廉士重名，贤人尚志，圣人贵精。

法家从性恶论和利己主义出发，将赤裸裸的功利主义作为评价历史和现实的唯一尺度，其圣人是“有刑赏大权的圣君明主、英雄无比的天下霸主”。正如韩非子所说，圣人者，审于是非之实，察于治乱之情也。

二、孟子圣人观之核心

内圣外王由庄子首先提出，但更符合儒家的思想。“内圣”就是修身养德，要求人做一个有德性的人。孔子提出了修己以安百姓的内圣外王之道，孟子充分地论证了内圣外王的关系，建立由内圣推出外王的整套的思想体系。他认为圣人高于君子，是人伦（父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信）之至，强调以德定王，外王之道必须建立在内圣之上。

孟子圣人观的出发点是性善论的思想。即每个人本来具有的恻隐之心（道德根源）、羞恶之心（道德动机）、恭敬之心（道德价值）、是非之心（道德判断）。其圣人观的核心是“仁、诚”。即一个人只有做到仁、诚，才能实现人道和天道的合一。

孟子曰：大人者不失赤子之心也。（《孟子·离娄下》）孟子认为能保持善良本性是君子圣人的基础。孟子曰：仁也者，人也，合而言之，道也。（《孟子·尽心下》）孟子认为仁就是做人的原则。仁和人合起来讲就是人生正道，就是成圣的必由之路。

“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”（《孟子·离娄上》）。孟子发挥了子思的思想，把诚当作践行忠恕之道的基石。认为“诚”是天道，同时认为“诚”作为人的心灵境界，包含真善美，也是最高的人道。实现人道与天道的合一，就能成为圣人。

同时，孟子的圣人观还强调“礼、义”，并为“义”注入了强大的生命力。孟子曰：君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。（《孟子·离娄下》）孟子将“仁”和“礼”并列而用，说明了礼的作用，并认为礼的核心在敬，只有先敬人，才能获得别人的尊敬。

孟子曰：故士穷不失义，达不离道，古之人，得志，泽加于民，不得志，修身见于世，穷则独善其身，达则兼善天下。

(《孟子·尽心上》)孟子将“义”和“道”先后而用,强调了义的作用。

孟子曰:鱼,我所欲也,熊掌,亦我所欲也,二者不可得兼,舍鱼而取熊掌者也。生,亦我所欲也,义,亦我所欲也。二者不可得兼,舍身而取义者也。生者我所欲,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。(《孟子·告子上》)孟子进一步强调义的作用,认为“正义”比“生命”更重要,主张舍生取义。

总之,孟子“内圣”的理想人格,要求人们接受道德的磨难和考验,不论是日常生活琐事,还是生死抉择的关头,都要坚毅地践行德行。

三、孟子圣人观之层次

孟子的圣人观由浅而深分六个层次:善、信、美、大、圣、神。(《孟子·尽心下》)浩生不害问曰:乐正子,何人也?孟子曰:善人也,信人也。何谓善?何谓信?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。

孟子认为第一种,可欲之谓善。值得追求的,可以让我们喜欢的,让我觉得愿意要的,它就是善。第二种,有诸己之谓信。就是把可欲的善在自己身上加以实践,这叫做信。第三种,充实之谓美。善充满全身叫作美,孟子的美偏向人格之美。第四种,充实而有光辉之谓大。就是完完全全做到了善,并且发出光辉照亮了别人。第五种境界叫大而化之之谓圣。就是我们不但本身有光辉,还要产生力量感化群众,让这个社会变得更好。孟子又进一步说,圣而不可知之之谓神。圣又高深莫测、不可思议就是神,这种不可思议的程度是理性思考达不到的。孟子的了不起不在于他对人的生命没有加上任何限制,所谓的圣人也只是一种分类。这里的二三四境界应是孟子所认为的君子境界,也是大家通过努力可以达到的境界。

四、孟子圣人观之类型

孟子在孔子圣人论的基础上放宽了圣人标准,认定那些有德而无位的人,只要在历史上有一定的功德,即可称之为圣。他笔下的圣人有尧舜禹汤文武等古代圣王,也有有仁德而无天地之位的圣士,为此他提出了四种标准的圣人。(《孟子·万章下》)伯夷:圣之清者,孟子称赞说,闻伯夷之风者,顽夫廉,懦夫有立志;伊尹:圣之任者,他以天下为己任,胜任工作;柳下惠:圣之和者,柳下惠认为你是你,我是我,即使你赤身在我身边,何能玷污于我呢?孟子对他这种和而不流的作风十分赞赏,并说:闻柳下惠之风者,鄙夫宽,薄夫敦;孔子:孟子认为孔子是古代圣人中最识时务、进退有度的圣人。孔子对于赶快离去的国家立即离去,对于祖国则迟迟不忍离开,对于可以相处的国家就与之相处,对于可以出仕的国家就出仕。这种一切看形势而定,从不固执于一点的态度,就是识时务,知变通。他认为孔子是古代圣人之集大成者,堪称进退有度,通经知权,随时而中的人伦之至。孟子圣人观使儒家圣人理想具有可学而至的现实性,增强了

儒家理想人格的感召力。

五、孟子圣人观之实现

一要坚持道德修养。孔子曰:德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也!《大学》提出:自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。儒家认为修身是人生的必修之课。孟子圣人观更偏重于内圣之道,注重修身养志、向内求索。认为内圣是不断进行自我反省自新的修身养志过程,是通过努力发扬自己的善心、本心,经过修身,最后达到圣贤的过程。

孟子认为修身养性的人精神好,行动快,肯定了道德修养值得追求。孟子曰:君子所性,仁义礼智根于心,其声气业睟然,见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻。(《孟子·尽心》)君子的本性,仁义礼智植根在心中,它们产生的气色是纯正和润的,显现在脸上,充满在体内,延伸到四肢。四肢不必等他的吩咐,便明白该怎样做了。

孟子认为道德修养要有远大的理想。(《孟子·尽心上》)孟子曰:孔子登东山而小鲁,登泰山而小天下,故观于海者难为水,游于圣人之门者难为言。观水有术,必观其澜。日月有明,容光必照焉。流水之为物也,不盈科不行;君子之志于道也,不成章不达。

孟子认为道德修养还要有艰苦的磨炼过程,唯有艰苦的锤炼,才能形成刚毅的人格。他说:故天将降大任于是人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾益其所不能。人恒过,然后能改;困于心,衡于虑,而后作;征于色,发于声,而后喻。入则无法家拂士,出则无敌国外患者,国恒亡。然后知生于忧患,而死于安乐也。(《孟子·告子下》)

孟子认为道德修养是长期坚持的过程。在《孟子·告子上》里,孟子游历到齐国时,对齐宣王也无能为力。他认为齐宣王并不是不聪明,而是没有受到好的方面的熏陶。他说,虽有天下易生之物也,一日暴之,十日寒之,未有能生者也。

同时,孟子还用寓言说明道德修养是循序渐进的过程,不能一蹴而就的。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。(《孟子·公孙丑上》)

二要自我完善道德修养。在理想人格的实现方面,孟子提出了两个途径:自我修养和外界教化。但他更强调道德修养的自求自得和自我完善。孟子在回答告子时说:不得于心,勿求于气,可;不得于言,勿求于心,不可。夫志,气之帅也;气,体之充。夫志至焉,气次焉。故曰:持其志,无暴其气。(《孟子·公孙丑上》)

孟子认为在我自身的,是知识的积累,思想的修养,人生境界的追求。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。(《孟子·尽心上》)

孟子认为修养之道就是要我们把丢失的善心找回来,找

回善心是道德修养的基础。孟子曰：仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。（《孟子·告子上》）

孟子提倡仁爱思想，认为能保持善良本性就是道德君子。孟子曰：大人者不失赤子之心也。（《孟子·离娄下》）孟子曰：君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。（《孟子·离娄下》）

孟子强调养心的方法，认为没有比尽量减少欲望更好了。孟子曰：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》）

孟子强调存养心性就是要呵护本心本性，防止本心本性偏离其自然的内在的趋势而流于机巧之心、习染之性。认为尽心知性一定要诚，道德修养的方法是努力反省自己的本心，发现其中善良的本性，掌握这种善良本性，就掌握万物运动规律。孟子曰：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。（《孟子·尽心上》）

孟子用寓言告诉人们，如果知道了这不是正派的行为，就应该马上停止，立即改正。孟子曰：今有人日攘其邻之鸡者，或告之曰：是非君子之道。曰：请损之，月攘一鸡，以待来年然后已。如知其非义，斯速已矣，何待来年？（《孟子·滕文公下》）

孟子的自我修养强调任何行为得不到预期效果，都应反躬自问，好好检查自己。这是孟子发挥孔子的忠恕之道，忠恕的前提就是自我反省，一切问题都要从自己身上找答案。孟子说：爱人不亲，反其仁；治人不治，反其智，礼人不答，反其敬。行有不得，皆反求诸己。（《孟子·离娄上》）

他认为自我反省的根本在于真诚，只要真诚地自我反省，并推行于社会就是一个仁者。

孟子曰：万物具备于我，反身而诚，强恕而行，求仁莫近也。（《孟子·尽心上》）

同时，孟子告诉人们什么才叫做大丈夫！认为大丈夫是人们道德修养的高点。孟子曰：居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。（《孟子·滕文公下》）

孟子强调大丈夫的浩然之气，认为浩然之气是正义的日积月累所产生的，不是一时的正义行为就能得到的。行为有一点亏心之处，气就软弱无力了。公孙丑曰：敢问何谓浩然之气？孟子曰：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。（《孟子·公孙丑》）

孟子认为大丈夫应当有以天下国家为自己事的忧患意识、担当意识，自觉担负起历史的使命，把社会责任作为自己的最高追求。孟子曰：如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？

（《孟子·公孙丑下》）

中华民族的阳刚之气大多来自于孟子，可以说孟子是个真爷们。“道之所在，虽千万人，吾往矣。”（《孟子·公孙丑上》）孟子的“圣人观”对后世影响很大。南宋名臣文天祥被俘时写下：天地有正气，杂然赋流形。下则为河岳，上则为日星。于人曰浩然，沛乎塞苍冥……民族英雄林则徐写下了“苟利国家生死以，岂因祸福避趋之”等等，都是受到了孟子大丈夫浩然之气的激励。

六、孟子圣人观之现实意义

新儒家徐复观说：现在世界文化的危机，人类的危机，是因为一往向上追求，得到了知识，得到了自然，得到了权力，却失掉了自性，即所谓“人失其性”的结果。因而要摆脱这种危机，就得重新确立人文精神，完善价值世界，重塑儒家道德人格，使人类有一个真正能安身立命的家园。学习孟子圣人观就是要让其文化精神为人们所掌握、信奉和实践，使之内化为人们的生命，升华为醇厚品格和博大人格。

1、孟子圣人观思想要求人们反省内求，表现出一种自强不息的入世精神，这种精神激励着历史上无数仁人志士以“天下兴亡”为己任，勇于为国献身。在当前个人主义、拜金主义、权力主义等社会不良风气普遍的情况下，提倡用内圣之道唤起人们的社会责任感，增强人们战胜困难的信心具有重要意义。

2、孟子圣人观思想强调通过主体内在的修身养志，完善自我，从而有利于人们乐观面对社会，提升生命质量。在当前人们信仰普遍缺失、价值观混乱、道德滑坡的情况下，内圣思想是重塑人们品格，铸就和谐而强大的内心世界的根本保证。

3、孟子圣人观思想认为治国平天下的根本在家，在于人们的自身修养。人们只有治理好家庭，才能更好地奉献社会、服务国家，进而实现外王。在这个人人互害、人人受害的社会里，其圣人观思想无疑是一剂拯救社会的良方。

富贵不淫贫贱乐，男儿到此方豪雄。这个时代靠的不是小鲜肉，而是真君子、大丈夫。孟子这种当仁不让、舍我其谁、勇往直前、敢为人先的精神，正是时代的迫切呼唤，理应值得当今的人们学习践行。



“心性一体”与“心性二体”

孙伟在《北京社会科学》2017年第8期发表文章《“心性一体”与“心性二体”——早期儒学心性论发展路向研究》指出,肇端于孔子的早期儒家思想正像是一泓清流,本身蕴含着丰富的多样性生态系统,而随着历史和时代的发展,这一泓清流逐渐分化出两大流派,一者所谓思孟学派,一者所谓荀子学派,这两派的思想体系虽看似泾渭分明,但其本源皆来自于孔子乃至孔子以降的早期儒家思想中,思孟学派发展了早期儒家思想中的天人合一思想,强调人如何扩展内在的道德心性与天相通,从而获得永恒的存在。而荀子学派则着重发展了早期儒家思想中的质朴心性论思想,强调人如何通过外在的礼乐制度来教化内心的情欲和情感,使之成为内在的道德品质。无论是思孟学派还是荀子学派,虽然在道德教化和修行的路径上泾渭分明——由内而外或由外而内,但其教义的目的最终还是为了塑造人的内在道德品质并使之在人类文明社会秩序的构建中发挥中流砥柱的作用,从这一点上说,二者都具有德性伦理学的共同属性。

在儒家思想的发展过程中,始于源头的孔子思想经由七十二弟子的传播和演变,已经不再按照一个既定的方向直线式地前进。从《尚书》《礼记》到《孟子》中的心性论中凸显的是道德的形而上本体论,强调的是人如何通过外在的道德实践来明心见性、尽心而知天,从《孔子家语》、郭店楚简到《荀子》的心性论思想则体现了早期儒家质朴自然的心性观,而人如何通过外在的学习和实践来教化引导自身的性情,就成为这一思想发展路线的特点。早期儒家思想在历史上的发展往往呈现出多元化的特点,对于早期儒家思想的理解也不能完全偏于一极而忽略其他方面。由此,我们也不能简单地认定究竟是思孟学派还是荀子学派代表了真正的儒家正统思想,事实上,这些早期儒家的不同学派和思想本身就是儒家思想不可分割的一部分,它们的发生和发展也见证了早期儒家思想发展的多元性和丰富性。

从《孟子》诠释看经典诠释的时代性

朱松美在《管子学刊》2017年第2期发表此篇文章指出:经典诠释是诠释者以当下时代为背景对经典的理解和解说,任何经典诠释都无法摆脱诠释者的时代印记,而追求纯粹的经典“原义”。与时俱进性是经典之所以成为经典的根本特性。这一特性正是源于诠释者为应对当下时代对经典进行的一种创新性诠释。只不过,按照经典诠释的理论逻辑,强调经典与时俱进的创造性,并不意味着经典诠释可以完全脱离文本“原义”肆意发挥。经典诠释对于经典的创造性发挥,必须以经典原义为基础,从“原义”中延伸出“新义”。经典诠释其实是诠释者和作者跨越时间隧道的一场历史性“对话”。绵延二千年的《孟子》诠释,是经典诠释的时代性的一个典型范例。

历史上,《孟子》诠释有多家,但最典型的还是赵岐、朱熹、戴震、康有为等几家。之所以说他们典型,不仅仅在于他们的诠释水平,更主要的在于他们的诠释是不同时代下《孟子》诠释的代表:赵岐的《孟子章句》代表了“汉学”的注经风格,精于训诂而弱于哲理;朱熹的《孟子集注》集宋儒二程十二家之说而掺以己意,代表了“宋学”诠释风格,注重义理阐发和意义创新;戴震的《孟子字义疏证》代表了清初的“实学”风格,由故训明理义,借否定理学启蒙新学;康有为的《孟子微》代表了清末“新学”风格,援引西学,借《孟子》诠释阐发托古改制。这几个代表性诠释,在内容上体现了诠释的时代性,在方法上则体现了“意义创新”与“文本原义”之间的平衡与统一。历史上所谓的“汉学”与“宋学”之争,实际上消融于这一平衡之中。

论孟子王道思想对管子思想的汲取

任怀国、赵瑞军在《管子学刊》2017年第2期发表《论孟子王道思想对管子思想的汲取》指出,春秋时期,周室衰微,诸侯群起。管仲辅佐齐桓公,推行改革,实现霸政,开春秋五霸之首。

后因朝代更迭,其人生虽反差巨大,后人对其毁誉参半。但不可否认,管仲之霸道思想对后世中国社会产生了重大影响。尽管孟子追随孔子,对管仲多有批驳,但是其王道思想之诸多内容,在思想资源上却又汲取于管仲。

譬如,孟子在对孔子仁爱基础上加以阐发,比较明确的提出了民本思想,并成为其王道思想的重要内容。“民为贵,社稷次之,君为轻”为孟子民本思想的核心内容,也是孟子仁政学说之基石。早在孟子之前,管仲就“民本”进行了大量论述,并成为其思想的重要内容。对人才,管仲与孟子亦皆有论述,虽论述之角度有霸道、王道之别,但其内容却有诸多相同或相近之处。《管子·霸言》道:“夫争天下者,必先争人。”管仲关于人才选拔的论述,在宏观上,与孟子一样,强调要慎重且细致考察,但措施上更具体。“轻徭薄赋”是中国古代先贤治国理政智慧的重要体现,其对发展民生,维护社会稳定,具有重要意义。《管子·权修》道:“地辟而国贫者,舟舆饰,台榭广也。赏罚信而兵弱者,轻用众,使民劳也。舟车饰,台榭广,则赋敛厚矣;轻用众,使民劳,则民力竭矣。赋敛厚,则下怨上矣;民力竭,则令不行矣。下怨上,令不行,而求敌之勿谋己,不可得也。”孟子认为“轻徭薄赋”事关国计民生,甚至是国家之兴亡。

孟子的“性善论”与“王道”思想关系探究

赵贝斯特在《岳阳职业技术学院学报》2017年第4期发表《孟子的“性善论”与“王道”思想关系探究》一文指出,冯友兰认为,孔子教人行仁,“却没有解释为什么每个人应该这样做。孟子就试图回答这个问题。在回答的过程中,孟子建立了人性本善的学说”。孟子的性善论,发展了孔子仁学中的心理情感因素,“人性本善”成为了“仁”的内在动机。作为其性善论的基础,孟子认为善的根源在人心,人类的天性中自然地存在善的成分。由“善出于人心”这一论点展开,孟子进而论述儒家提倡的作为外在约束的仁义礼智四种德行

皆出于人心。情感心理动机成为孟子用以解释“性本善”的依据。《孟子》的一些篇目中进一步描绘了存在人心中的善是如何生发并发展成为仁义的。

另一方面，孟子的王道的核心就在于“仁”，而仁政的施行主要取决于统治者的内心，其施行方式就是将个人道德实践的范围扩大到整个国家。“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。”在这里，仁的定义被直接套用到了政治范畴，仁政被解释为“不忍人之政”，因此，“施仁政、行王道”与“秉仁义、为君子”成了一个过程的不同方面，个人修养与政治德行拥有了同源性，而根据孟子的性善论，行仁政也只要像发展人心之善一样，将个人的善推广到政治领域即可实现。由此，作为孟子道德理想之开端的“性善论”与作为其政治哲学核心的“王道”思想之间就形成了一条一以贯之的纽带。

孟子责善论面临的合理性挑战

涂可国在《现代哲学》2017年第5期发表《孟子责善论面临的合理性挑战》指出，孟子是儒家责善论的首倡者。作为处理父子这一特殊人际关系的学说，孟子的责善论自古以来引起了长久而广泛的争议和驳难。笔者认为，要科学认知和评价孟子的责善论，首先必须把握其真实的义理。孟子从两个方面对责善论做了阐述：一是教化层面的责善论。“古者易子而教之，父子之间不责善。责善则离，离则不祥莫大焉。”孟子认为古代君子易子而教且父子不责善，因为责善就会疏远、反感或隔膜，并会由此造成极大的不祥和。二是孝道层面的责善论。在回答弟子公都子关于为何还要与被举国称为不孝之子的匡章进行交往并礼待的问题时，孟子先是例举了“五种不孝”，认为匡章没有其中任何一种不孝，然后指出：“夫章子，子父责善而不相遇也。责善，朋友之道也；父子责善，贼恩之大者。夫章子，岂不欲有夫妻子母之属哉？为得罪于父，不得近，出妻屏子，终身不养焉。其设心以为不若是，是则罪之大者。是则章子已矣。”

（《孟子·离娄下》）

围绕孟子上述两个层面的责善论，后世学者既有辩护、传承、创新和发展，也有批评、责难。作为处理父子这一特殊人际关系的学说，孟子的责善论自古以来引起了长久而又广泛的争议和驳难，面临三种合理性挑战：一是己他关系向度的合理性挑战，孟子说的“古者易子而教”并不像他所担忧的那样一定会造成双方关系恶化；二是血亲伦理向度的合理性挑战，孟子“父子之间不责善”的理念与儒家一贯主张的谏亲理念难以融洽，导致血缘亲情与道德理性难以统一、亲情伦理与社会伦理难以统一；三是孟子的“父子之间不责善”理念因担心直谏、义谏和厉言会损害父子仁爱亲情走向拒绝“父子责善”，这与他的仁宅义路观念、与仁义礼智“四德”为人的类特质思想相冲突。

孟子政治哲学中的儒者形象

杜保瑞在《关东学刊》2017年第11期发表《孟子政治哲学中的儒者形象》一文指出，孟子的政治哲学建立了中国政治哲学的最高典范，作为国君，就是要行仁政、爱百姓，否则倒行逆施被推翻是绝对的，“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”，就是孟子政治哲学的立场。国君以人民生活的照顾为根本，若不能履行任务，则不能保住君位，被革命是可能的，而革命是合理的。儒家的立场，就是为人民发言的，儒者自觉是协助君王管理天下、照顾百姓的专业政治经理人，自己不是统治者，而是管理阶级，针对这个阶级，有他应有的应对进退的原则，有他入仕、辞官的原则，从而形成了儒者的图象。

孟子的政治思想中对于儒者为官之道表达了许多具体的理想原则，儒者是协助君王治理天下的专业管理者，君王愿意向儒者请教，重用儒者，甚至可以王天下，所以有志气的国君，必有不召之臣。做官就要有自己的坚持与理想，但是，小人为官，却只为稻粮谋，只为显赫自己，他就会顺从于君王的欲望而助纣为虐。孟子认为，为官若是不能实现理想，就辞官，这是大臣应有的风范，这一部分是孟子讲述最多的。但是，孟

子有他不世的口才，能够仅靠言论获得酬劳，一般人为了家贫而入仕，若不能让国君言听计从，那就不要做大臣，做个小官也可以。这样下来，如果儒者都在地方做小官，照顾一方的人民百姓，这也是极有贡献的。儒者因做官做事而受俸禄，这是天经地义的，因为他有贡献，农家索隐行怪的意见就不必理会了。孟子认为，为天下服务，要动心忍性，增益不能，不应畏惧艰困。儒者自有心中最后的标准，真正的快乐，还是仁义礼智的终极价值，而不是显赫于世，居仁由义才是真正的安心之道。

墨子推理方法对于孟子的影响

李贤中在《四川大学学报》2017年第5期发表《墨子推理方法对于孟子的影响》一文，指出，《淮南子·要略训》称：“墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，久服伤生而害事，故背周道而用夏政。”可见墨子思想渊源于儒家，他多方反省，而有所反对。《墨子·节葬下》就说：“今唯无以厚葬久丧者为政，国家必贫，人民必寡，刑政必乱。”又云：“若人厚葬久丧，实不可以富贫众寡，定危治乱乎，则非仁也，非义也。”墨子以是否能达成国富、民众、刑政平治为标准来检验儒家的思想。后来儒家发展至孟子，将孔子的思想发扬光大。

墨子先于孟子。孟子所用的推理方法，大都与墨子推理方法的运用或转化有关。从墨子对于孟子思想的影响，可以探究先秦儒、墨思想的发展和演变。从形式上看，墨子与孟子都应用说服性的推理方法。从内容来看，墨子为求兴天下之利以说服君王，既有道德意识又有功利倾向；孟子将说服术运用于说服君王行仁政王道，则是为实现仁政、王道的道德理想。墨子推理方法对孟子有诸多影响，如三表法、“辟式”、“援式”、“推式”与归谬法等。从推理内容来看，墨子为求兴天下之利以说服君王，注重社会公义；孟子将说服术运用于说服君王行仁政、王道，注重伦理关系。从推理特征看，墨子的推理方法呈现推论的形式与内容密切相关，论述观点也与情境构作相配合，此对孟子有极

大的影响。

说孟子的“性”

臧宏在《江海学刊》2017年第4期发表《说孟子的“性”》一文指出，在《孟子》一书中，谈及“性”字，虽仅有37处，但其重要性不可忽视。《孟子·滕文公》有言：“孟子道性善。”意思是说，“性善”论，是孟子学说的中心，而“性”字，则是“性善”论的根本范畴。因此，你要研究“性善”论，就不能不研究它的“性”字。

孟子的“性”范畴大致可从三个方面作一比较系统、全面的论述。首先，是讲孟子“性”的本义，不是指通常说的有善恶之分的“人性”，而是指“天”“道”即生命本体的根本表现形式——“知”，它和《大学》说的“在明明德”的“明德”、《老子》说的“不如守中”的“中”，释迦牟尼说的“阿弥陀佛”的“阿弥陀”，是一个意思。其次，是把孟子的“性”与原始儒家的“性”作比较，发现他们的看法是一致的；荀子说的“性恶”之“性”，也与孟子不矛盾。再次，是讲孟子的“性”在中国“心学”史上的地位和作用，特别指出他的“人与宇宙一体”的思想，在人类文化史上具有永恒不灭的价值。21世纪，是世界迈入新的文明的一个伟大的时代，被王阳明发挥了孟子的“心性”论，将会在这个伟大的时代中，继续发挥它的作用，因为人与宇宙一体、生命本一体，是迈入世界新文明的两个重要标志。

天人相别：先秦时期的天人观

沈顺福在《管子学刊》2017年第2期发表《天人相别：先秦时期的天人观》一文，指出，宋儒邵雍曰：“学不际天人，不足以谓之学。”天人之际或天人关系是中国古代学术思想的重要主题。很多人认为“天道人事相贯通是中国文化的一个基本信念”，他们由此断定：“从中国古代文化传统来看，‘天人合一’是中国古代农业文化的一种主要传统，是中国人的一种理想与追求。”事实是否如此呢？本文将截取先秦时期

主要思想家们的天人观，并对他们的观点进行分析，最终指出：从天人学的角度来说，他们的立场，与其说是天人合一，毋宁说是天人相分。那种以为天人合一观是中国文化传统的一贯立场的说法是不准确的。

天人关系是中国古代思想史的基本主题。天主要指自然之天，人主要指人类及其所创造的文明。天人学探讨了自然界与人类社会之间的关系。早在先秦时期，思想家们一致坚持天人相别说。孔子罕言天道、远离鬼神，从而倡导出道。孟子以为天时不如地利、地利不如人和，以天然之天取代自然之天，回避天道。荀子明确提出天人相分。《老子》以为天道无亲，以区别于亲亲之仁道。《庄子》提出天人不相胜，以为天人之道不同，主张存天道而灭人道。墨家将世间分为天、鬼与人三等，在区别天人的同时，力图将人道输入天道，看似统一二者，实则弘扬人道。这便是先秦儒墨思想家们别天人的目的：通过分别天人，削减天道对人道的影响力，以突出人道的地位。

友善价值观的中国传统文化基础考源

方铭在《人文杂志》2017年第12期发表《友善价值观的中国传统文化基础考源》一文指出，“友善”作为社会主义核心价值观建设中公民的基本道德规范，指的是人与人之间建立善意、友好、温暖、互助的人际关系。这样的人际关系，是孔子及原始儒家一直致力倡导的人生境界和社会原则，也是中国传统价值观的基本组成部分和主要内容。以优秀的中国传统文化为基础建设社会主义核心价值观，就需要挖掘中国人传统价值观中“友善”的价值内涵，了解中国传统价值观中友善价值与社会主义核心价值观中友善价值之间的逻辑线索和血肉联系。

在孔子及原始儒家的价值体系中，“友”与“善”不仅仅体现为亲密、友善之意，更体现出“以善为友”的价值取向。友善是一切人所应该遵循的品德，不过，中国早期的思想家更强调领导人友善的重要性。今天，我们建设社会主义核心价值观，应该重视孔子及其门人

一向追求善、戒除不善的传统价值观。孔子及原始儒家不仅强调善，而且强调追求尽善、至善的境界，而尽善、至善体现的是尧、舜“天下为公”的大境界，而“明德”“亲民”即是大同时代“止于至善”的最好注脚。

自然与人性：

孟子和庄子道德发生学之异同

曹晓虎在《南京师大学报》2017年第6期发表《自然与人性：孟子和庄子道德发生学之异同》一文指出，先秦儒家和道家皆崇道而贵德。“道”也被称为“天道”“天之道”，指万物的本原和归宿，也是万物的根据和规律，是人的道德之依据。“德”是人得道，遵道而行，包括美德和应该遵循的伦理规范。老子说：“孔德之容，唯道是从。”（《老子》第二十一章）《中庸》有“修道”之说。虽然当时“道”“德”的思想与现在所谓的“道德”观念不完全相同，但前者是后者在古代思想中的具体形态，二者是相通的。儒家和道家在道德来源的问题上有相通之处，也存在重大分歧，其中孟子和庄子的观点最具代表性。将孟子和庄子的道德发生学（关于道德来源的观点）进行比较，有助于深入揭示儒、道两家道德观念之异同。

孟子和庄子在皆主张从人内在的属性——“天道”上寻找道德发生学之依据。其差异在于，这种“道德”究竟在什么程度上是合法的、自足的。孟子将社会伦理归结于天道，而庄子则认为只有纯粹自然的东西才是内在的。孟子认为人与动物的区别是自然的，社会伦理也是内在于人性的、自然的。庄子认为自然而然的道德才是“至德”，与动物相比，人并不具备道德的优越性。孟子和庄子在道德发生学问题上存在分歧。这种分歧在后世引发了进一步的争论——魏晋玄学中，非常著名的关于自然和名教的关系之争论。“越名教而任自然”的观点将儒家道德归于“自然”之外的范畴，正是庄子思想之影响；“名教本于自然”的命题则认为儒家宣扬的人伦道德内在于“自然”，与孟子观点相契合。

孟子的理想国 一位普通教师的孟子阅读笔记

作者：何伟俊

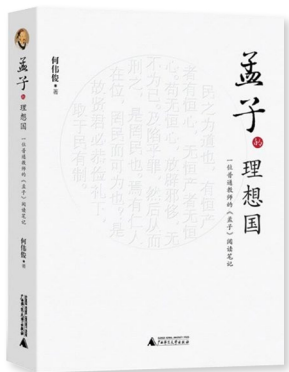
出版社：广西师范大学出版社

出版时间：2017年11月

内容推荐：本书稿是作者对《孟子》的解读和感悟。作者从《孟子》整本书提炼出了贯穿《孟子》全书的核心思想——“仁义”，并从文本出发结合历史与现实作出了富有个性的阐释。作者注意博采众长，汲取多家智慧，但面对权威不盲从，提出自己独立思考，其中一些见解颇有创意。

作者对《孟子》十四卷360章逐一进行了深入、细致的解读，每一卷提炼出中心，每一章或几章列出小标题，尽可能地将每一卷的内容系统化、逻辑化，进而将全书的内容整体化，理出一条进入经典《孟子》的独特路径，具有“文本解读范例、经典阅读向导”的价值。

走进《孟子》，你会看到有别于古希腊的中华大地理想国的别样风景。这座理想国不是空想，是有待实现的中国梦，是全人类共同的向往。



细读孟子

作者：毕宝魁

出版社：研究出版社

出版时间：2017年07月

内容推荐：一、丛书区别于市场同类书，邀请权威专家进行专业解读，力求为国学经典解读正本清源。

“细读国学经典丛书”是为弘扬传统文化，发掘有益于当代思想的正本清源之作。丛书也是为提高领导干部国学素养、从经典中学习做人、做事、为官的智慧而专门编撰的。项目具备较高的社会效益，是一套既能传播传统文化，又有利于社会风气的经典之作。不同于市场上许多由书商制作的良莠不齐的经典解读类作品，本丛书邀请相关领域内权威专家深入论证，精心遴选，并邀约对相应作品有深入研究的资深专家精心编撰。

二、细读内容结合当下社会问题，帮助人们在做人、做事、为官等方面更加智慧圆融。

本套丛书立足细读传统典籍中的精华内容，为党政干部及普通读者提供一个汲取传统思想精华，以古鉴今的平台。使今天的人们能够通过了解和学习古人宝



贵的思想，在做人、做事、为官等方面更加智慧圆融。

三、逐条提炼观点，文字版式优美好读，充满哲思。

本套丛书完全以读者为核心，围绕读者需求进行“细读”，不仅文字版式优美好读，充满哲思，更带给读者以耳目一新的内容、实用丰富的知识、深刻的启发。

如何进行批判——孟子的愤怒与苏格拉底的忧伤

作者：谷振诣

出版社：上海教育出版社

出版时间：2017年08月

内容推荐：批判性思维（Critical Thinking），指的是那种能抓住要领，善于质疑辨析，基于严格推断，富于机智灵气，清晰敏捷的日常思维。它是一种不可缺少的探究工具，是教育的解放力量，是私人生活和公共生活的强大资源，对于应付复杂多变的世界，提升现代社会生活的人文精神都是必要的。在现代社会，批判性思维被普遍确立为教育特别是高等教育的目标之一。

在SAT、GRE考试、MBA的入学考试，甚至公务员考试中，批判性思维都是重点测试的素质。近年，我国高校也开始重视批判性思维的培养。本书为国家精品视频课程《理性精神与批判性思维》配套用书。



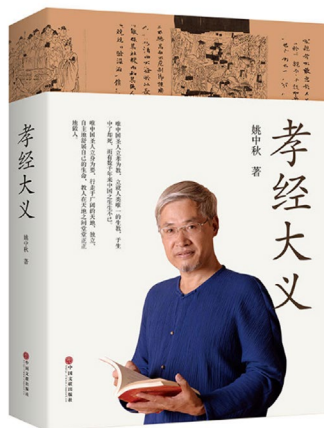
孝经大义

作者：姚中秋

出版社：中国文联出版社

出版时间：2017年12月

内容推荐：本书疏通《孝经》大义，以推明圣人立孝为教之大义。其间以西方神教、哲学相对照，以见圣人之教之易简而广大，无所不通，欲知人类普适的教化之道，其唯孝之教欤？书中敬录《孝经》全文，夹注难读字音及白话试译，以供参考。本书解读经义，本乎历代注疏，逐章、分节疏解经义。书后摘录经传论孝篇章，俾便参读。北宋画家李公麟绘有《孝经图》卷，至为珍贵，依次插入各章之前。书末附近世画家陈少梅之《二十四孝图》。



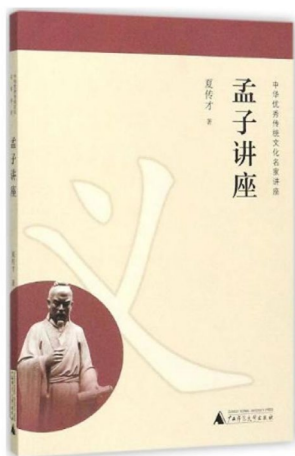
孟子讲座

作者：夏传才

出版社：广西师范大学出版社

出版时间：2017年09月

内容推荐：孟子是孔子之后的儒学大师，在战国中期继承孔子思想学说并把儒学发展到新的阶段，被奉为“亚圣”。《孟子讲座（中华很好传统文化名家讲座）》是作者夏传才在为研究生及本科高年级学生授课二十余年之课堂记录基础上，积极吸收百家研究成果，结合读书心得，边讲边充实、修订，不断完善而成。全书共十三讲，力求以较少的文字，对孟子的生平及学说的精华作简明扼要的现代诠释。每一讲都从阅读原文入手，附有译文，从仁政、理想人格、社会发展史观、教育思想、文艺思想等角度，分门别类作系统科学的讲解，是学习《孟子》理想的入门读物。

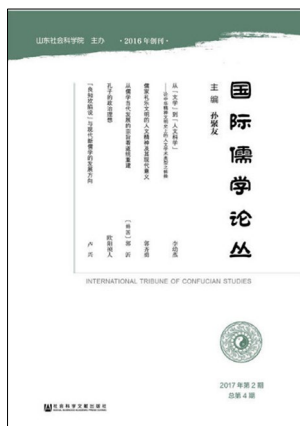


国际儒学论丛

作者：孙聚友 石永之

出版社：中国社会科学出版社

出版时间：2017年12月



内容推荐：《国际儒学论丛》

是山东社会科学院国际主办的以儒学研究为主旨的学术集刊。本辑分为儒家思想、儒学讲坛、国际儒学比较、儒学史研究、儒者访谈录、国际儒学动态等专题，论题涉及儒家礼乐文明、荀子思想研究、儒学的当代发展等方面，反映了国际儒学研究的一些新动向和新发展，有利于推动儒学的创造性转化和创新型发展。

现当代新儒学思潮研究

作者：郭齐勇

出版社：人民出版社

出版时间：2017年11月

内容推荐：现当代新儒学思潮是从中国文化自身的大传统中生长出来的、面对强势的西方文化的挑战应运而生的、20世纪中国*有根源性的思想文化的流派，是在现代中国反思与批判片面的现代性（包括全盘西化或俄化）的思想流派，也是在现代中国积极吸纳西学、与西学对话，又重建传统并与传统对话的*有建设性与前瞻性的思想流派。

本书全面、系统地对现当代新儒学思潮的时代背景、发

展过程、内在理路、学术内涵、主要论域与问题意识做出了深入探讨，着重对梁漱溟、熊十力、马一浮、钱穆、张君勱、冯友兰等代表人物的主要学术思想作个案与比较研究，创造性地讨论了儒学的宗教性与超越性，本体论与道德形上学，政治哲学，与自由主义、社群主义的对话，儒家价值的现代意蕴及创造转化，儒学与各文明的对话，全球伦理、环境伦理和“文化中国”，现代新儒学的易学观，与宋明理学的关系等议题。



儒学与中国古代散文

作者：杨树增 马士远

出版社：中国社会科学出版社

出版时间：2017年12月

内容推荐：儒学始终影响着中国古代散文的嬗变。远古神话传说，已含儒家仁爱精神。“六经”是儒学形成的思想渊源。春秋战国儒家的历史散文与哲理散文形成我国散文的现实主义传统。汉代文人的散文反映了儒家大一统观念。魏晋南北朝淡化名教观，骈文追求审美愉悦。隋唐五代，儒学复兴引起古文运动的兴起。宋元明理学促成古文的正宗地位，然而后期以复古相号召，实属拟古倾向。清前期，散文经世致用的特点，开近代资产阶级改良主义变革的先声。

先秦儒家礼乐文化的德育价值研究

作者：韩云忠

出版社：人民出版社

出版时间：2017年10月

内容推荐：本书首先在分析先秦儒家礼乐文化的渊源、内容及价值的基础上，归纳概括了先秦儒家礼乐文化中蕴含的德育资源，主要包括丰厚的德育意蕴，超越时代的德育精神，独具特色的德育特征；系统分析了先秦儒家礼文化、乐文化的德育价值，主要体现为：对于个人的陶冶性情、修身养性、为人处事及安身立命，对于人与人之间关系的敦睦亲和、融洽关系、敦厚教化、明达伦理，对于社会的风气净化、移风易俗、消除矛盾、维系和谐秩序等德育价值；阐明了先秦儒家礼乐文化德育价值当代实现的意义，探索了其实现的路径，即创造性转化、创新性发展和创建现代化教育体系。

