

形成特点走向成熟

唐泽斌

我们这个社团是不是开始和逐渐形成了这样几个特点呢：

首先的一个就是孟子后裔目前在安徽有近 50 万人众，当中不乏以传承弘扬中华优秀传统文化为己任的杰出人才。大家以亚圣后裔为荣，以亚圣后裔为仁、义的担当，不仅发起创立了安徽省孟子思想研究会，还在研究会的生存发展中始终都发挥着重要作用。在历次无论是会议还是大小各项公益文化活动的开展中，都闪动着他们的身影。安徽的孟子后裔们在研究会志愿者队伍中又始终占据着重要位置，提供着尽可能多的优质服务。

第二当属我会集聚了全省各高等院校科研院所一流的专家学者，他们中的多达三十六位同时也是研究会的创立发起者。研究会运行的这么些年来，他们不仅博学慎思、在孟子思想的研究方面，成果丰硕；而且在承接课题，做好“孟子讲堂”，编辑会刊等方面都不遗余力，一以贯之。他们每一位在各自的岗位都担当着重任，社会角色也往往是身兼数职，但只要是研究会里有事，从不推辞。由于会里的条件所限，诸多不便，但每逢开会议事、考察调研，都风雨无阻，全身心投入。议事则往往过了饭点也浑然不觉，考察则细致周密不辞辛劳。稍后成立的安徽孟子书画院的众多艺术家们，他们也是以孟子思想的精粹为魂，以翰墨寄情塑形、由艺载道、由道而臻艺，使研究会初步形成了一个学术与艺术交相辉映的格局。

第三要感谢社会各界的有识之士和精英，特别是省内外的文化艺术界及企业界精英们的大力支持。

党委、政府的支持，相关部门的热诚服务和悉心指导，而研究会也始终围绕党委、政府和社会的需要开展公益文化活动，始终不忘初心、牢记根本，是否也可以说是我们的特点之一呢。

再一个特点就是我们的会里还聘请了二十多位名誉职衔，有名誉会长和名誉副会长，他们都是在位时造福一方，退下来后又孜孜不倦热心公益事业的德高望重的老领导、老专家。他们时时处处关注、关心、关爱着研究会的发展，是研究会宝贵的精神力量。

有了这样几个特点，我们的会中同仁就形成了一个同声相应、同气相求、和而不同的氛围，大家相互砥砺，各竞短长，扎扎实实的做了一些事情：连续举办了五届孟子论坛，和中国孔子基金会共同主办并具体承办了第六届全国儒学社团联席会议，出版了三本专研孟子的论集，策划出版了《话说孟子》通俗普及读物，开展“孟子讲堂”30 多场，受众 3000 多人次，开通网站，创办会刊，举办“孟之蕴书画展”，编辑《中华蒙学习字帖》系列丛书等一系列传承弘扬中华优秀传统文化的活动和项目，受到了社会各界的好评。

这样几个特点的初步形成，是否就是我们这个团体开始逐渐走向成熟的一个标志。

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》

编印单位：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 贾佑宏 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 贾佑宏
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：安徽省合肥市蜀山区松芝万象城
A 座 1121 室
电 话：0551-64376488
传 真：0551-64376488
邮 箱：mzsx2011@163.com
网 址：http://www.ahmengzi.cn/
安徽省内部资料准印证号：皖 L00-154
印 数：2000 本
印刷单位：安徽联众印刷有限公司
印刷日期：2018 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 形成特点走向成熟 唐泽斌

工作动态

03 安徽省孟子思想研究会召开 2018 年第三次工作会议
03 安徽省孟子思想研究会召开 2018 年第四次会长办公会
03 浙江省孟子文化促进会来我会考察指导
04 孟之蕴、书之蕴、人之蕴——安徽孟子书画院第二届全国书画
作品展在合肥开幕
04 贾佑宏参加省暨合肥市法治宣传周活动

孟子论坛

05 孟子与告子关于人性善恶的辩论 丁晓慧
07 “大道和生学”视阈下的孟子思想 钱 耕 沈素珍
10 《孟子》大众化问题初探 解光宇 宋冬梅
15 孟子对理学境界之影响及其时代价值之探究 王 蕾
18 儒学的历史与未来 陶 清
——我的儒学观
25 儒家君子人格的当代意义 蒋国保
——以孔孟“君子”说为论域
30 文化强国与儒学的自觉和创新 宋冬梅 宋 赞
35 论当代儒家的历史使命、时代定位与行动 柳河东
——兼论现代君子群体的特质、发展与作为
39 中国传统人道主义及其出场路径 裴德海
42 儒家“正义”的三重属性 史向前

新观点

44 《橘颂》受到孟子学说影响探析 / “理” “性” 辨等

孟子新书

47 《孔子哲学思微》《情感与秩序——以先秦儒家思想为中心》等



安徽省孟子思想研究会召开 2018 年第三次工作会议

6月30日上午，我会召开本年度第三次工作会议，会议研究了书画展览的组织与准备工作、访问中国孔子基金会的时间安排方案准备等事项。

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。

安徽省孟子思想研究会召开 2018 年第四次会长办公会

11月28日，孟凡贵会长主持召开了会长办公扩大会，副会长王国良、万直纯、张小平、唐泽斌、童树根，秘书长贾佑宏，副秘书长孟庆明、孟祥平、孟凡明、杨玉能、陈熠、李东江等参加会议。大家对今年的工作进行了认真的回顾和总结，对2019年的工作计划、安排和打算提出了许多很好的意见和建议。



浙江省孟子文化促进会来我会考察指导



7月2日下午，孟凡贵会长会见来访的浙江省孟子文化促进会会长孟问松，副会长孟圣喜、孟岳一行并同他们就孟子文化的传承弘扬进行了深入交流，探讨了进一步开展合作的多种可能性。参加会见和会谈的有秘书长唐泽斌、执行秘书长夏跃、会办主任陶桂红、理事孟凡明等。

孟之蕴、书之蕴、人之蕴—— 安徽孟子书画院第二届全国书画作品展在合肥开幕

金秋十月，丹桂飘香。为纪念改革开放四十周年，“孟之蕴”安徽孟子书画院第二届全国书画作品展于11月9日在合肥久留米友好艺术馆举行了隆重的开幕式，原省政协副主席邵国荷、原安徽省地方志办公室副主任名誉副会长荣华堂、原省委办公厅副巡视员名誉副会长李其昌、原省公安厅副巡视员赵镇威、省书协副主席桂雍、省法制工作者书画协会会长陈传聪等省市领导出席开幕式。此次展览是由省文联、省社科院、省孟子思想研究会主办，安徽孟子书画院承办。展出的书画作品是从省内外征集的众多书画作品中评选出于96幅，

既有省部级领导、省内外知名书画大家的大作，也有普通书画艺术家的佳作，每件都是精品，十分难得和珍贵。

这些省内外书画艺术家们，以广大人民群众喜闻乐见的书画展形式，弘扬孟子思想，传播中华优秀传统文化，歌颂伟大祖国盛世繁荣，纪念改革开放四十周年。以习近平新时代中国特色社会主义思想为指引，把繁荣新时代中国特色社会主义文化建设，增强广大人民群众文化自信作为自己的责任与担当。紧跟了时代步伐，敲响了时代强音；最别具意蕴、值得品味的是，这些书画作品背后蕴藏着省内外知名书画家们对艺

术的追求、对艺术的理解，蕴藏着他们对中华民族优秀传统文化的传承和对孟子思想的传播，蕴藏着他们对生活的感知和对人生的感悟。是他们把别人喝茶休闲的时间利用起来，几十年如一日，孜孜不倦，刻苦钻研的成果。所以，他们的作品没有矫揉造作，都是自身修养的自然表达。其人物、山水、花鸟取法高古，能工善写，功力深厚；其真、草、隶篆上追二王，下及宋明诸家，登堂入室，挥洒自如。辛勤耕耘，翰逸神飞。唐韵宋风诗词弘大雅，汉碑晋帖笔墨寄深情。

此次展共5天，从11月9日开始至11月13日结束。



贾佑宏参加省暨合肥市法治宣传周活动

省暨合肥市法治宣传周于12月2日在大蜀山老名人馆东广场拉开帷幕，省及合肥市有关领导莅临活动现场，省委省政府及合肥市委、市政府有关单位均在现场设政策法规咨询服务台和展板。活动现场还有文艺演出、谜语花灯、送春联等。我会贾佑宏秘书长作为特邀书法家在现场为合肥市民写春联送福字。



孟子与告子关于人性善恶的辩论

丁晓慧

《孟子·告子上》第一章至第四章和第六章，记明是孟子与告子的争论，第五章和第七、八两章虽然没有记载告子的名字，也是讨论人性本善的问题。

孟子与告子关于人性善恶主要是围绕着人性和仁义内外而展开的。孟子主张性善论，认为仁义是内在的。告子主张人性无善恶之分，认为仁义并没有存在于人性之中，而是后天努力的结果。

一、求则得之，舍则失之

告子曰：“食色，性也。仁，内也，非外也；义，外也，非内也。”“食色，性也。”“食”和“色”是人的自然本能，这是人和动物共同具有的自然属性。在这个论点上，孟子和告子并无争论。他们意见的分歧在于人的理性本源是善或是不善。告子在这段话里说义是外在的，不是内在的东西，这就否定了孟子所谓的人性固有的“四端”。告子在下文举例说：

“吾弟则爱之，秦人之弟则不爱也，是以我为悦者也，故谓之内。长楚人之长，亦长吾之长，是以长为悦者也，故谓之外也。”我爱我的弟弟，但秦国人的弟弟，我就不爱；我尊敬长者，是因为见他年长，不是预先就有尊敬他的心，所以说：“义，外也，非内也。”孟子则认为“亲亲”、“敬长”都是从内心本能发出的，所以仁、义、礼的心意都是内在的。学生公都子向孟子转述告子的观点：

公都子曰：“告子曰：‘性无善无不善也。’或曰：‘性可以为善，可以为不善；是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善。是故以尧为君而有象，以瞽瞍为父而有舜，以纣为兄之子，且以为君，而有微子启、王子比干。’今日‘性善’，然则彼皆非也？”孟子曰：“乃若有情，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求则得之，舍则失之。’或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。”（《告子上》第6章）

在这一段辩论中，公都子引用了告子的观点说本性不分善恶，还另外举出了两种观点，即本性可以使它善良，也可以使它不善良、有的人本性善良，有的人本性不善良。并列举事例，且有理有据，说服力较强。在这一次辩论中，孟子

没有以诘难的方式进行辩论，而是正面阐述了自己关于人性本善的看法，回答“人性无善无不善”、“人性有善有恶”、“人性可善可恶”等言论。

“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。”这句话是理解孟子性善论的关键。首先，孟子所谓的“善”是指可以为善，而不是本来就善。其次，这种“可以”不是由外而来的，而是顺着人的本性而展现出来的。第三，孟子对于人性问题，一直强调“顺”、“冲扩”，他认为“善”就是对人性的顺从。人生来就具有怜悯心、羞耻心、恭敬心、是非心，它们分别属于仁、义、礼、智，这四种心都是人生来就具有的，而不是由外力强加的，只不过平时没有去想它因而不觉得罢了。孟子在这里进一步提出了“求则得之，舍得失之”的问题。按照孟子的看法，不仅人性本善，人性本来有“四心”，就连仁义礼智这四种品质道德，也都是“我固有之”，只不过平时我们没有去想它因而不觉得罢了。所以，现在我们应该做的就是要在自己的身上，自己的本性之中去发现仁义礼智，“尽其才”，充分发挥自己的天生资质。孟子坚持“人性本善”，只是这种天性还没有被人领悟和发扬，形成了人们道德水准的巨大差距，从而做出“求则得之，舍则失之”的论断。

二、关于人性和仁义之间的关系

孟子与告子关于人性和仁义之间关系的辩论，告子使用了两个比喻，一是杞柳之比，一是流水之喻。

（一）杞柳之比

告子曰：“性犹杞柳也，义犹桮棬也；以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬。”

孟子曰：“子能顺杞柳之性而以为桮棬乎？将戕贼杞柳而后以为桮棬也？如将戕贼杞柳而以为桮棬，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！”（《告子上》第1章）

告子把人性比作柳树，把义理比作杯盘，柳树的枝条柔韧，可以编成杯盘的形状，然后再用油漆刷上不同的颜色，制成可以使用的杯盘。这是顺着柳条柔韧的本性而为之的。告子既不认为人性是恶的，也不反对用教育来改造。他着重说明道德并非天赋，而是后天人为的结果。他把人性比做杞柳，把道德比作杯盘，认为人性可以纳入道德规范中来，如同人们可以用杞柳来制作杯盘一样。以人性去做到仁德义行，就好比用柳条编成杯盘，是人的自然本性。告子的这个比喻例

重于“戕贼”，主要是依靠外力来完成的。孟子反驳了告子的说法，认为既然仁义是伤害人的本性而做到的，那么又何必倡导仁义呢？所以，孟子仍然主张人性本来就是善的。

（二）流水之喻

告子曰：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”

孟子曰：“水信无分于东西。无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”（《告子上》第2章）

告子以流水为喻，说“人性无分于善不善”。告子认为，人性犹如急流的水，决之东方则东流，决之西方则西流。人性没有善与不善之分，就好比水流没有东西方向之分一样。

孟子则认为，人性之善犹如水之就下。人的本性没有不善的，水没有不向低处流的。人性向善的方向发展，就像水向下流一样。人们拍打水面使其溅起，能高过额头；挖沟引渠，能使水倒流，甚至能引水上山。这并不是水的本性，而是受到外力的作用，而改变了它本来的方向。人之所以做出不善的事，也不是因为他本性不善，而是因为他的本性受到了外部环境的影响而改变了。我们应该对他进行善的教育和引导，使其向善的方向发展。

三、求其放心，保存善端

孟子以牛山之木为例，进一步说明人性本善的道理。

孟子曰：“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，以为未尝有美焉，此岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，并犹斧斤之于木也，且旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏亡反复，则其夜气不足以存。夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未有才焉者，是岂人之情也哉？”（《告子上》第8章）

这里是牛山之木比喻人之本性。牛山的树木曾经很茂盛，但后来稀疏了，这并不是因为没有“萌蘖”生长，而是受到了人为的破坏。人也是一样，人的优良性格的成长和巩固，靠得是培养，如同不断地吸收水分、充足的养料、新鲜的空气，善的本性才能够葱郁茂盛，人才能成为有用之材。反之，如果不断地像林木一样被砍伐、压制、破坏，就会必然消亡。孟子强调要重视修养，积极地爱护、扩充、发扬天性中的“四端”，杜绝一切对它的损害；修养者本人应如此，施政者和教育工作者都应该如此。

依据孟子的性善论，既然人人生来具有善的本性，那么，为什么会出现恶人恶事呢？孟子解释说有两个原因：一是被物欲所蒙蔽，耳迷声色，目眩美色，神摇心醉，结果使善良的本性沉沦。孟子以“牛山之木尝美”为例，牛山的树木曾经葱郁旺盛，但是常被刀斧砍伐，又遭牛羊啃食，即使它日夜生长，受雨露滋润而新生萌蘖，也只剩现在光秃秃的样子。这正是外力的作用使然。二是被环境所习染，孟子举例说：

孟子曰：“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫稊麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，淳然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥磽，雨露之养、人事之不齐也。”孟子富岁和凶岁子弟的不同表现，说明外在环境对人的影响。丰收年成，衣食充足，子弟大多懒惰；灾荒年成，衣食不足，子弟大多为非作歹；这不是他们天赋的材质不同，而是环境使他们善良的本性沉溺了。孟子以耕种作比喻，同样的麦种，在同样的时间播种在同样的土地里，就会在同样的时间里成熟。如果有不同，那也是因为“地有肥磽，雨露之养、人事之不齐”。因此，同样善的人性，由于人事和外在环境的不同，所表现出来的或为善，或为恶。如果在变化的环境中保持本心，保存善端，便会展现善的一面，成为一个善的人。

从上述的孟告之争中，孟子和告子各执一词，并没有争辩出人性本善还是本无。孟子重视人性之辩，它以“四端”为基础，认为人人都有善端。性善论对人性思想的发展具有深远的历史意义，它不但开创了心学系统，而且形成了中华民族好善恶恶、积极向上的良性心理发展模式。第一，引导中国古代思想史的走向。先秦时期，对人性论的阐述众多，其中最具代表性的有：告子的性无善恶论、荀子的性恶论和孟子的性善论。这几种主张都是对人性思想的剖析，也是人之本性的真实反映。第二，开创了心学的先河。孟子沿孔子仁学一路发展，倡导性善论。指出“仁”就是“人心”，人的一切行为都是由“心”所发出，这里“人心”指人的良心本心。孟子第一次提出“良心”、“良知”、“良能”等关于心性论的哲学范畴，他认为，人通过心性的修养可以达到圣人的境界。在中国儒学史上，性善论把良心本心是自己成就道德的根据这一命题第一次明确地提了出来，开创了心学的先河。第三，激励人积极进取，促进社会进步。而告子之说则易使人为恶，不利用社会的发展。如果人人都向善，都以善的标准来规范自己的行为，那么，社会将是一片祥和，人们定能安居乐业。

孟子与告子的争论，进一步明确和突出了孟子所强调的“性善”是将道德内化的一个过程。孟子的性善论是圣贤之教，它教导人们要积极向上，隐恶扬善，把“善端”在生命和世界中展现出来。

参考文献：

- ①杨伯峻：《孟子译注》[M].北京：中华书局，2010年。
- ②朱熹：《孟子集注》卷三，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年。
- ③方东美：《中国人的人生观》[M].台湾：台湾幼师文化事业公司，1986年。
- ④杨泽波：《孟子评传》[M].南京：南京大学出版社，1998年。
- ⑤潘丽、王建：《论孟子的性善论》[J].科技信息，2010-01-05

“大道和生学”视阈下的孟子思想

钱耕森 沈素珍

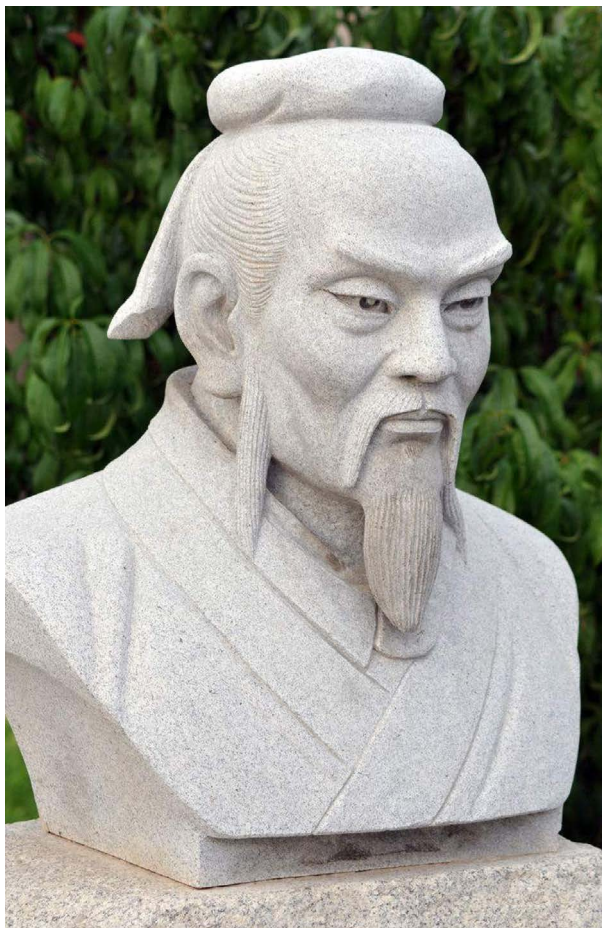
本文试图运用“大道和生学”关于“多元的他”，以及多元的他在互动中达到“平衡”与“和谐”，可以产生新事物的“和生”理念，来解说孟子的思想的形成。特列举一，“天时不如地利，地利不如人和”；二，“民为贵，社稷次之，君为轻”；三，“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”的五常之法的三个典型案例，进行具体分析，加以印证，充分表明孟子和孔子、荀子一样，传承并发展了史伯和老子的“和生”思想以及“大道和生学”。

“大道和生学”，是本人传承史伯的“和生”说与老子的“道生”说，综合创新出来的。

史伯的生卒年不详，是西周末代天子周幽王（执政于前781—前771年）的太史。他针对周幽王用人采取“去和而取同”的错误原则，开展了“和同之辨”，并上升到哲理上提出了“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；以同裨同，尽乃弃矣”的学说。（《国语·郑语》）简而言之，“和”能生物，“同”则不能生物。

老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以谓和。”（《老子·四十二章》）

万物生成论，史伯的可称为“和生”说，老子的可称为“道生”说。我认为老子的“道生”说，不只是一句话，而是有两句话。其第一句话是从一、二、三到万、即到无数的数量无限增加说的，其第二句话是从内部结构说的。显然，后一句话更有意义，更重要。并且，我又认为老子的第二句话和史伯的“和生”说实质相同，是受了史伯的影响，而又发展了史伯，增加了“阴阳”和“道”、等。所以，我要明确说史伯创立和生说，老子建立和生说。而史伯比老子和孔子早



二三百年来，是老子和孔子的先驱。所以，我又要明确说史伯是中国哲学史上的第一位哲学家。中国哲学的开端应提前二三百年来。

史伯的“和生”说和老子的“道生”说，我传承并发展为“大道和生”学。我们共同的要点有三。

其一，“和生”要有“多元的他”。有了多元的他，就能生成万物。没有多元的他，只有单一的他，其实也就是“同”，而同是不能产生万物的；

其二，“和生”的多元的他必须在互动中达到“平衡”与“和谐”。“和生”的多元的他，是不能不发生关系或者各行其是。并且，多元的他在互动中，不能是“失衡”、失去平衡，不能“失和”、失去和谐，而务必达到“平衡”与“和谐”。如此这般，新事物才可以油然而生，并且可以持续发展，不断地产生万物。

其三，“和生”是“大道”。“和实生物”，并非只是一般的方法、规则和原则，而是产生万物的本质、本性、根本规律，是大化流行、

生生不息之道、之大道。习近平主席于2014年9月18日访问印度时说：“我们都把‘和’视作天下之大道。”（2014年9月18日访问印度时说）

本文旨在试用“大道和生”学来解读孟子的思想。《孟子》一书共七篇，篇幅比较大，字数比较多，但“和”字很少，据统计，只出现3次。与“人”联用，即“人和”，就多达2次。没有与“生”联用，没形成“和生”复合词。但却充满了“和生”的思想，充分表明孟子传承并发展了史伯和老子的“和生”思想。可见见于以下三例。

“天时不如地利，地利不如人和。”

“天时不如地利，地利不如人和。”这是孟子的一句名言。

孟子在这里讨论了“天时”、“地利”和“人和”三者哪一个更优先、更优胜的问题，并且给予了答案：“地利”优于“天时”，“人和”优于“地利”。为什么？孟子进行了论证，说：“三里之城，七里之廓，环而攻之而不胜。夫环而攻之，必有得天时者矣；然而不胜者，是天时不如地利也。城非不高也，池非不深也，兵革非不坚利也，米粟非不多也；委而去之，是地利不如人和也。”（《孟子·公孙丑下》）这是说，例如这里有座内城三里，外城七里的城邑，敌人包围攻打却无法取胜，敌人既来围攻，一定是选择好了时机，即“天时”；可是却无法取胜，这正说明得天时不如得“地利”好。又例如另有一座城邑，它的城墙筑的并不是不高，护城壕挖得并不是不深，士卒们的兵器和盔甲并不是不锐利和坚固，粮食也并不是不多，可是当敌人一来进攻，守兵们便弃城而逃，这正足以说明得“地利”又不及得“人和”好。可见，孟子在“天时”、“地利”和“人和”三者之中，明确认定“人和”是最优胜的。

孟子虽然充分肯定了“人和”比起“地利”为佳，比起“天时”更佳，但是他并没有说不要“地利”，更不要“天时”。相反地，如果既得“人和”，又得“地利”，岂不更好？如果还得“天时”，岂不最好？

晚出半个多世纪的荀子（约前313—前238）接着孟子的“天时”、“地利”和“人和”的话题，提出了“三得”和“三失”的观点。先看他的“三失”说，他说：“上失天时，下失地利，中失人和，天下敖然，若烧若焦。”（《荀子·富国》）如果天下既失去“天时”，又失去“地利”，还失去“人和”，那末天下就像被太阳烧焦，人们的生活会面临煎熬。他又说：“上失天时，下失地利，中失人和。故百事废，财物诎，而祸乱起。”（《荀子·正论》）如果上失“天时”，下失“地利”，中失“人和”，百事就会废止，财物就会穷尽，而祸乱就会生。可见，“三失”了，就必定一事无成！再看他的“三得”说，他说：“上不失天时，下不失地利，中得人和而百事不废。”（《荀子·王霸》）他又说：“上得天时，下得地利，中得人和，则财货浑浑如泉源，汜汜如河海，暴暴如丘山。夫天下何患乎不足也？”（《荀子·富国》）上得“天时”，下得“地利”，中得“人和”，因而人们的财物收入顺畅得如同源泉一般，富裕得如同河海一般，高大得如同山丘一般，这天下还用得着忧虑不富足吗？

上述荀子与孟子的观点，看似矛盾。其实，他们都很关注“天时”、“地利”和“人和”三者对事业成败的影响，并满怀希望能同时得到三者以保证事业成功。这是他两的共识。荀子把三者作为一个有机的整体，注意全面把握，发挥集体效用；孟子突出“人和”，强调充分发挥“人和”的作用。综合二者的观点，荀子的主张具有全面性，孟子的提倡具有重点性，二者是互补的、互利的。

孟子强调“人和”的作用，并没有排斥“天时”与“地利”的作用。他所说的“天时不如地利，地利不如人和”，只表示“天时”的作用没有“地利”的作用大，“地利”的作用没有“人和”的作用大。“地利”的作用虽然小于“人和”的作用，但并不是没有作用，“天时”的作用虽然小于“地利”的作用，

但也不是没有作用。甚至，孟子有时还很强调“天时”与“地利”的重要作用，他说：“不违农时，谷不可胜”，只要不去剥夺农民耕种的时间，那粮食就吃不了。“百亩之田，勿夺其时，数口之家，可矣无饥矣。”一家一户所种百亩的田地能及时得到耕种，数口之家就不会闹饥荒了。又说：“斧斤以时入山林，材木不可胜用也。”砍伐林木有定时，那木材使用不尽。这是孟子充分肯定“天时”对发展农业和林业生产的不可或缺的作用。他把“天时”的这些重要作用还列为“王道”的社会与政治的制度的主要内容。（《孟子·梁惠王上》）孟子有时还很强调“地利”的重要作用，他所说的位于大都市近郊的林木茂盛的牛山，因滥砍滥伐和乱放乱牧，变成了荒山野岭，不但未能得到“地利”，反而得受到了“地害”。（参见《孟子·告子上》）孟子所提出的分配给每户农民100亩田地的“恒产”制度，就与“地利”直接有关。农民得了这个“地利”，“仰足以事父母，俯足以畜妻子；乐岁终身饱，凶年免于死亡。”君王得了这个“地利”，那就是“然而不王者，未之有也。”（参见《孟子·梁惠王上》）

所以，孟子还是和荀子基本相同，都既承认“人和”的作用，又承认“地利”的作用，还承认“天时”的作用。但是，孟子在“天时”、“地利”、“人和”的整体的基础上，又突出了“人和”，这是他的特识与智慧。

改用史伯“和生”学的术语，孟子的“天时”、“地利”与“人和”，就是“他”、“他”、“他”的三个“他”。三个“他”，达到“平”、“平衡”，即“和”、“和谐”之时，则可以且一定会产生出新的事物。当“天时”、“地利”与“人和”都能得到之时，即“平衡”与“和谐”之时，想要办的事，哪有办不成呢？想要得到的东西，哪有得不到呢？孟子的“天时”、“地利”与“人和”及其得与失，是具体的，经验的。史伯的“他”、“他”以及“平”与“不平”，是抽象的，哲理的。孟子把史伯抽象的，哲理的“和生”之大道运用到具体的，经验的“天时”、“地利”与“人和”三者的关系中，创新出一个成功的范式。

“民为贵，社稷次之，君为轻。”

孟子曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心下》）朱熹集注曰：“社，土神。稷，谷神。建国则立坛壝以祀之。盖国以民为本，社稷亦为民而立，而君之尊，又系于二者之存亡。故其轻重如此。”社稷，后来代表国家。这是说，百姓是最重要的，社稷是次要的，君主是轻的。

孟子之所以说“民为贵”，不是偶然的，是继承了古老的“天视自我民视，天听自我民听”（《尚书·太誓》）的优秀传统。天看事物是通过老百姓的眼睛来看的，天听语言是通过老百姓的耳朵来听的。又是根据于“人有恒言，皆曰，‘天下国家。’天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”（《孟子·离娄上》）人们有一句常说的话，都说是“天下国家。”可见天下的根本在国，国的根本在家，家的根本在于各个人的本身。简而言之，国家的根本在于人民。他认识到“民为贵”还根据于诸侯的三宝之一。他说：“诸侯之宝三：土地，人民，政事。”（《孟子·尽心下》）特别是他总结了历史经验：“桀

纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道：得其心，斯得民矣。”（《孟子·离娄上》）能否得到天下？关键就在于能否得到民心？等等。这些都是孟子提出“民为贵”的重要原因。

既然人民是如此重要的，那末社稷与君主则只能是次要的与更次要的。所以，孟子说：“君为轻。”他的确轻君。他的轻君之极，就是他公开主张杀掉“独夫”式的君主。他说：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残。残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）损害仁爱、暴虐无道的人叫做“贼”，损害正义、颠倒是非的人叫做“残”，残贼的人，叫做“独夫”，我只听说周武王杀了“独夫”商纣王，没有听说杀过君主。孟子把名正言顺的、圣贤的君主与变成昏君、暴君的君主加以区别开来。

孟子轻君，并不等于他不要君。他认同“《书》曰：‘天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝宠之。’”（《孟子·梁惠王下》）引自《书·太誓》，但与原文略有出入。现依此解读，大意是《书·太誓》里面说：“上天降生下土的人民，替他们立个君主，也替他们安排好老师，派给君主和老师的任务只是要他们帮助上帝慈爱下民。”特别是，孟子像孔子那样也怀抱着得君行道的信念，也进行了周游列国的活动，游说魏惠王、齐宣王等国君，奉劝他们实行“仁义”，实施“仁政”和“王道”。但因不符合当时七国争雄的战国时期的现实，而落得“王顾左右而言他”（《孟子·梁惠王下》）的冷遇。

孟子之所以说“民为贵，社稷次之，君为轻”，这是他从比较的意义上说明三者并不是同样的轻重，更不是如有的人所说君为贵和民为轻。从宏观上来看，孟子是既要民，又要社稷，还要君。诚然，一个太平盛世的产生和发展，三者都要，缺一不可。这样，和史伯的“和生”说，就又完全相通了。史伯的“和生”学主张：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。”当多元的他互动达到平衡或和谐状态的时候，就会产生出新事物。换成史伯的说法，“民”是一个他，“社稷”又是一个他，“君”还是一个他。当“这三个他”互动达到“平衡”或者“和谐”的时候，一个太平盛世，就可以出现。即使孟子所构想的“井田制”的实施，也需要“多元的他”在互动中达到“平衡”或“和谐”方才可以。他说：“夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不钧，谷禄不平。是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄可坐而定也。”“方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田；公事毕，然后敢治私事，所以别野人也。”（《孟子·滕文公上》）可见，“井田制”这个事物的出现，首先需要有一个“一平方里的田地”的这一个他，不能少，也不能多，并且是可开垦耕种的；其次又需要有一个“八家种田的农民”的这一个他，并且是先种公田后种私田；再次还需要一个“能自觉正经界的国君与官吏”的这一个他，坚决反对千方百计把田界搞乱以便多占，进行兼并的暴君和污吏。这也就是说，土地、农民、官方这三者在互动中，土地保质保量，农民先公后私，官方丈量田界公正，就达到了“平衡”与“和谐”，于是分

田给老百姓与分配俸禄给当官的这两件事，便可以不再费大力气把他们决定下来了。仁政也开始了。这个理想的“井田制”的内涵，充分体现了“和生”的精义。

“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”的伦常

孟子认为人与禽兽的差别是很少的。他说：“人之所以异于禽兽者几希！”（《孟子·离娄下》）他又认为人吃得饱，穿得暖，住得舒适之后，还要有道德教养，否则，人就会接近禽兽的。他说：“人之有道也，饱食、煖衣、逸居而无教，则近于禽兽。”对于这个关系到人之为人，人禽之别的重大的根本问题，自古以来的圣人都是很忧愁的。为此，古圣贤就想出对于人一定要进行人伦的教育和教化的办法。孟子说：“圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦。”（《孟子·滕文公上》）

什么是“人伦”及其教育？

人生于社会，并非是孤立的，而是生活于人群之中。在人群之中生活，必须与他人发生关系。人与人的社会关系很复杂，有血缘的、性别的、年龄的、经济的、政治的、等级的、道德的……。所谓“人伦”的“伦”，含有“理”、“义”、“次”、“序”的意思。如《尚书·尧典》中“无相夺伦”，不要弄乱了相互间的伦次。《礼记·祭统》中“夫祭有十伦焉”，祭祀的意义有十个。“人伦”联用，指人与人的关系。儒家主要从血缘、等级和道德等来规范人与人的关系，“顺于道，不逆于伦”（《礼记·祭统》），顺于道德，不违背人伦，特指以道德来规范尊、卑、长、幼之间的关系，如君臣、父子、夫妇，兄弟和朋友之间的关系，这些关系就称为“五伦”。

“五伦”有哪些道德关系？

孟子说：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）即“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”（《左传·文公十八年》）

这些就是五伦的道德，并且这些五伦的道德，决不是临时性的，而应是常态化的，只要有这五伦，就应经常具有这五种道德，所以，简称“伦常”。

这人伦教育，非自孟子始，也非自儒家始，而是古已有之。孟子说：“学则三代共之，皆所以明人伦也。”早在夏、商、周三代，就有了“学”这种教育机构，专门用来进行人伦教育。并且，夏、商、周三代，为了进行人伦教育，还设制了其它专门的教育机构，叫“校、序、庠”。孟子说：“设为庠、序、学、校以教之。庠者，养也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠；学则三代共之，皆所以明人伦也。”（《孟子·滕文公上》）这意思是说，三代设立庠、序、学、校等来进行人伦教育。所谓“庠”，含有教养的意思；所谓“校”，含有教育的意思；所谓“序”，含有习射的意思。乡学（即地方学校），夏朝叫校，殷朝叫序，周朝叫庠。至于国家办的学校（也就是大学），三代都共用了“学”这个名称，无论是乡学还是国学，都是用来向学生阐明并教导他们明确“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”这五种人与人之间的伦常关系。

其实，比夏、商、周三代更早的上古，就进行了人伦教

《孟子》大众化问题初探

解光宇 宋冬梅

孟子是先秦儒家的重要代表人物，在儒学史上的地位仅次于孔子，故被尊称为“亚圣”。孟子继承和发展了孔子学说，著《孟子》七篇，是儒家的重要经典，是中华优秀传统文化的杰出典范，涉及到政治、法律、哲学、历史、文献、教育等方面，历代学者都有注释和解读，但大都过于学术化，一般读者阅读有困难。更值得注意的是，少量对《孟子》解读书籍，貌似通俗，实则胡编乱造。所以推出一部既能真实的反映孟子的思想、又简明易懂、深入浅出、适合大众阅听的《孟子》读本，是儒学工作者当前的一项重要任务。

如何使《孟子》读本大众化呢？

从整个儒学史来看，四书五经也好，宋明理学也好，传统的儒学概念范畴，都带有历史的特征，在一定的程度上，影响对儒学实质的理解。在对儒学概念范畴的创新过程中，如何与现代概念范畴的融会，是我们研究的新课题，这方面我们不妨借鉴对西方哲学概念范畴的诠释。这些年来，对于中西哲学有无融会贯通之处的讨论，一直都在进行着，部分学者认为中西哲学各有各的体系和表述方式，很难融会，更有甚者怀疑中国哲学的合法性。更多的学者则认为，人类思维以及认识水平有一致性，因而哲学同样有一致性。非常赞

育。孟子说：“圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）孟子的说法，《尚书》早就说过：“帝曰：‘契，百姓不亲，五品不逊，汝作司徒，敬敷五教，在宽。’”〔《尚书·尧典》〕契，舜的臣子，商朝的祖先。这是舜帝对契说，现在人民彼此很不友好，君臣之间，父子之间，夫妇之间，长幼之间，朋友之间，不能恭顺，你担任司徒这种官职，对他们进行五常教育，推行这种教育的时候，一定要本着宽厚的原则。

比契进行人伦教育更早的人是舜自己。尧帝任命舜进行人伦教育。“慎徽五典，五典克从。”（《尚书·尧典》）尧帝命令舜负责进行人伦教育，舜便教导臣民以“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”五种美德指导自己的行为，臣民都能听从这种教导而不违背。

为什么远自自古以来就一直进行人伦教育？

因为人伦教育很重要。孟子说：“人伦明于上，小民亲于下。”（《孟子·滕文公上》）上上下下的人们都明白了人伦原则的要求，并能坚持做到，则人与人的关系就会好起来，

成后一种说法，即中西哲学有共通性。如古希腊泰利士有“水是万物的始基”的命题，而先秦的管子有“水者何也？万物之本原也，诸生之宗室也”的论说；黑格尔有“理念”说，程朱有“理气”说；西方有宇宙起源的“星云说”，我国有老子的“道生一、一生二、二生三、三生万物”说，以及周敦颐的“太极图说”，等等。即是说，中西哲学有共通性是毫无疑问的。既然有共通性，我们在诠释传统儒学概念和范畴时，可借鉴对西方哲学概念和范畴的表述方式。这并不是顺着西方哲学路径走，因为对西方哲学的翻译和诠释，仍然是我们汉文字和语言，不过是表述的通俗化、现代化而已。这一点现代新儒家给我们提供了经验和教训。

我们不仅要借鉴现代新儒家的经验，还要借鉴胡适提倡白话文的经验，即如何用现代的概念和范畴阐述传统的儒学。儒学走向大众，首先是儒学经典读本。四书五经是典型的古文字，晦涩难懂，现在普及儒学，首先遇到的是文字障碍。那么，我们就要把四书五经白话化。同时，为了加深对经典的理解，在解读这个环节多下功夫。如在解读中，能够概括元典的中心思想，并结合事例加以说明，则收到事半功倍的效果。

亲密起来，和谐起来。

换成史伯“和生”学的语境，自尧舜直至孟子，所进行的人伦教育，其教育对象有“父子、君臣、夫妇、长幼、朋友”，无疑是多元的。其教育的机构有“庠、序、学、校等”，又是多元的。其教育内容无论是“五典”，还是“五常”，也是多元的。这些多元的他之间一定会发生互动，互动的结果失平，失去平衡，失和，失去和谐，则个人、家庭、国家、天下，就会出现对立和冲突，个人不会平安，家庭不会安宁，国家不会安定，天下不会太平。但是，这些多元的他在互动的过程中，彼此都能按“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”或者“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”的五伦来进行规范，则孔子的“和为贵”（《论语·学而》）， “为政以德”（《论语·为政》）孟子的“爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之”（《孟子·离娄下》）， “仁政”、“王道”的新气象就会应运而生的。

由上述三个典型案例，进行具体分析，加以印证，充分表明孟子和孔子、荀子一样，传承并发展了史伯和老子的“和生”思想以及“大道和生学”。

如普及《孟子》的白话读本。《孟子》是孟子言论较集中的辑录，经过几千年的传承，已成为实实在在地地道的圣经之一，许多名言名句，已成为人们的座右铭。为了使大众都能听懂、读懂，还需要一本以现代白话文为主的、文白对照的《孟子》读本，其主旨应该是深入浅出、通俗易懂、简明扼要、朗朗上口、便于传诵。《孟子》中教化和劝人向善比比皆是，如忠恕、和为贵、忠孝等。普及《孟子》，发挥其劝人向善和教化的功能，并配以插图，穿插相关历史故事以及结合事例解读，使之生动有趣，致力于孟子思想和学说大众化。

最近，中国社会科学院赵法生先生主编的“大众儒学经典”读本即将问世，他们的做法值得借鉴。“大众儒学经典”读本是选择从古至今对大众影响大的儒家经典读物，共分为蒙学基础、家礼家训、劝善经典、四书五经通解四个板块。在蒙学基础这个板块中含3个读本：《弟子规》读本、《三字经》读本、《千字文》读本；在家礼家训这个板块中含3个读本：《朱子家礼》和《朱子家训》读本（附《朱伯庐治家格言》）、《女四书》读本、《曾国藩家书》读本；在劝善经典这个板块中含3个读本：《王凤仪讲道录》读本、《了凡四训》读本、《孝经》和《曾子论孝》读本；在四书五经通解这个板块中含4个读本：《五经》读本、《论语》读本、《孟子》读本、《大学》和《中庸》读本。

关于“大众儒学经典”丛书的定位，赵法生先生认为：目前，中国大陆的儒学复兴已经进入一个新阶段，社会大众对于儒学的需求空前高涨，但市面上流行的儒学通俗读物普遍品质不高，难以适应社会需求，急需一套由学者编写的大众儒学传播教材。为此，我们会聚国内学养深厚且对于弘扬儒学有使命感和实践经验的中青年学者，精选儒学典籍，编注一套面向大众的“大众儒学经典”读本。这些作者多年来活跃在儒学传播的第一线，不但对儒学义理深造自得，而且文笔较好，能够深入浅出地讲解儒学。由专家集中编注出版大众儒学十三经，这在中国儒学史上尚属首次，堪称大家为大众注解的一套简明、系统、实用的儒学经典丛书。

关于“大众儒学经典”丛书的编写原则，赵法生的思路是：与“大众儒学”的定位相符合，面向所有职业、阶层的读者，初中文化程度就可以看得懂。深入浅出，语言风格温和敦厚，春风化雨，体现出温情和敬意。注释、译文简明扼要，通俗流畅，不要太长，太长反而淹没主旨。难认字标注汉语拼音，通假字做注。

“解读”是打通原典与现实生活的“桥梁”，既要立足经典本意，又要联系现实生活，通俗活泼，通俗易懂，可以举例（名人案例或现实生活中人们经常遇到的事例，还可适当纳入个人体会），或行文中选用人们耳熟能详的歌赋谣谚等。但一定要言之有物、言之成理，使人读后豁然开朗，启发心性，而非空洞华丽的鸡汤文。

我认为，如果按照“大众儒学经典”方式方法去诠释经典，则是开儒学大众化的先河，尤其是为《孟子》大众化提供方法论。

本着《孟子》大众化的原则，解读《孟子》若干段，请

同仁赐教。

一、《梁惠王章句上·第一章》

【原文】

孟子见梁惠王^①。王曰：“叟^②不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”

孟子对曰：“王何必曰利？亦^③有仁义而已矣。王曰‘何以利吾国？’；大夫曰‘何以利吾家？’；士、庶人^④曰‘何以利吾身？’；上下交征^⑤利而国危矣。万乘^⑥之国，弑^⑦其君者，必千乘之家；千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟^⑧为后义而先利，不夺不餍^⑨。未有仁而遗^⑩其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”

【注释】

①梁惠王：即魏惠王魏罃。魏原来的都城在安邑（今山西夏县北），公元前361年魏惠王迁都大梁（今河南开封），因而魏也称梁，魏惠王又叫梁惠王。②叟：老人。③亦：只、仅。④士、庶人：知识分子和老百姓。⑤交征：互相争夺。征：取。⑥乘（shèng）：量词，四匹马拉的一辆兵车叫一乘。⑦弑（shì）：臣杀君、子杀父叫弑。⑧苟：如果。⑨餍（yàn）：满足。⑩遗：遗弃，抛弃。

【译文】

孟子拜见梁惠王。梁惠王说：“老先生，你不远千里而来，能给我带来有利的高见吗？”

孟子回答说：“大王何必说利呢？比利更重要的还有仁义。如果一个国家的国君以及各级官员、知识阶层、老百姓，都把牟利放在首位，势必造成全国上下向钱看并由此相互争夺，那么，这个国家就危险了。我们经常看到，在一个拥有万辆兵车的国家里，杀害国君的人一定是拥有千辆兵车的大夫；在一个拥有千辆兵车的诸侯国里，杀害其王的人，一定是拥有百辆兵车的大夫。这些大夫在万辆兵车的国家中就拥有千辆，在千辆兵车的国家中就拥有百辆，他们的占有是够多了。可是，如果他们把利放在眼前，而把义置之脑后，那么不夺得国君的地位他们是永远不会满足的。但是，讲仁的人从来不会抛弃父母的；讲义的人从来不会不顾君王的。所以，大王只说仁义就行了，何必说利呢？”

【解说】

孟子对梁惠王说的这段话，主要是阐述仁义的重要性和“利”的危害性。梁惠王将“利”作为治国的指导思想，孟子认为，这种指导思想是十分危险的。如果举国都向钱看，都以利为中心，那么欲壑难填，轻则相互争夺，重则犯上作乱，国家就危在旦夕了。如果以仁义为治国的指导思想，那么，讲仁的人从来不会抛弃父母的；讲义的人从来不会犯上作乱的。可见，孟子虽然重义轻利，但他所说的“义”实质上是整体的、长久的、国家的利。只有提倡仁义，才能谋求国家和人民的共同利益，社会才能安定。

孟子的上述思想涉及到一个重要命题，即义利关系问题。儒家的代表人物一般都把义置于利之上，重义轻利。如《论语》中就说“君子喻于义，小人喻于利”；董仲舒的“正其

义不谋其利，明其道不计其功”，更是至理名言。儒家的义利观，是把义和利看作既对立又统一的整体。其统一性在于义而生利，利中含义，以义统利。孔子说“见利思义”和“因民之所利而利之”，就说明义与利之间的关系，同时也说明让利于民、让利于他人、重仁义是我们中华民族的传统美德，并且这种美德在民间的影响更为深远。如大家熟知的《水浒传》，其中主要人物宋江，便是家喻户晓的讲仁重义之人，在江湖上很有名望，以至很多好汉遇见宋江时都说：“你莫不是山东及时雨宋公明哥哥吗？”纳头便拜。所谓“及时雨”，即宋江仗义疏财，扶困济危。正是由于宋江讲仁义，成就了后来梁山泊的一番事业。

儒家的义利之辩，对经商更有指导意义，即经商应是以义统利、利己与利他相统一。如以儒商著称的徽商，正是以“以义统利”的思想指导经商活动。清代黟县商人舒遵刚，结合经商实践，对义、利关系进行了深刻的阐述。他说：“生财有大道，以义为利，不以利为利”，并比喻说：“钱，泉也，有源斯有流。今之以狡诈生财者，自塞其源也；今之吝惜而不肯用财者，与夫奢侈而滥于财者，皆自竭其流也。圣人言‘以义为利’，则因义而用财，不仅不竭其流，而且有以裕其源，即所谓大道也”。就是说，“因义用财”才能开辟财源，使之流而不竭，既收到社会效益，又收到经济效益。可见徽商的义利观来源于儒家思想，见利思义、见利思道、以义为利，正是儒家所要求的。

二、《梁惠王章句上·第六章》

【原文】

孟子见梁襄王^①。出，语^②人曰：“望之不似人君，就^③之而不见所畏焉。卒然^④问曰：‘天下恶^⑤乎定？’吾对曰：‘定于一。’‘孰能一之？’对曰：‘不嗜^⑥杀人者能一之。’‘孰能与^⑦之？’对曰：‘天下莫不与也。王知夫苗乎？七八月之间旱，则苗槁^⑧矣。天油然作云，沛^⑨然下雨，则苗浡然^⑩兴之矣。其如是，孰能御^⑪之？’今夫天下之人牧^⑫，未有不嗜杀人者也。如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣。诚如是也，民归之，由^⑬水之就下，沛然谁能御之？’”

【注释】

①梁襄王：梁惠王的儿子，名嗣（一说名赫），公元前318年至公元前296年在位。②语：告诉。③就：接近，靠近。④卒然：突然。卒同“猝”（cù）。⑤恶（wū）：怎样，如何。⑥嗜（shì）：喜爱，爱好。⑦与：从，跟。⑧槁（gǎo）：枯干。⑨沛（pèi）：盛大，旺盛。⑩浡（bó，通“勃”）然：兴起或旺盛的样子。⑪御：抵挡。⑫人牧：治理人民的人，指国君。“牧”由牧牛、牧羊的意义引申过来。⑬由：同“犹”，好像，如同。

【译文】

孟子拜见梁襄王，出来后对弟子们说：“梁襄王看上去不像个国君，接近他也看不出威严。他却突然问我：‘天下怎样才能安定？’我对他说：‘国家统一才会安定。’他又问：‘谁能统一天下呢？’我说：‘不喜好杀人的国君能统一天下。’他说：‘这样的国君百姓会归顺吗？’我又答：

‘天下的人没有不愿意跟随他的。大王知道种庄稼的情况吗？七八月间天旱的时候，禾苗就要干枯了。但一旦天上乌云密布，大雨滂沱，禾苗就能得以蓬勃生长。这样的长势谁能够阻挡得住呢？当今天下的国君，都好杀人。如果有一个仁厚的国君出现，那么，天下的百姓都会翘首以盼，期待着他来一统天下，老百姓一定会拥戴他，就象大河奔流一样，浩浩荡荡，谁能阻挡得住呢？’”

【解说】

孟子回答梁襄王的这段话，主要是关于仁政和国家的统一问题。自古以来，我们中国的老百姓都希望过一个太平的日子。如果国家分裂、年年征战，最倒霉的是老百姓，轻则饥寒交迫，流离失所；重则贫病交加，家破人亡。因此，老百姓是最反对国家分裂，反对战争的。

但是，从中国的历史来看，时常有分裂，有战争。孟子所处的时代，更是诸侯国林立，每一个诸侯国都想称霸中国。他们不实行王道，不是以德服人，而是用战争杀戮的手段，对内、对外实施镇压，企图一统天下。国家分裂、年年战争，给人民带来了灾难，使得人民渴望和平和统一。因此，国家的统一是社会发展的趋势。

谁能够统一天下使国家“定于一”呢？孟子指出能够统一天下的人，所必须具有的基本素质就是“不嗜杀人”。他认为只有体恤人民的“不嗜杀人者”，才能使天下“定于一”。也就是说只有不残害百姓生命的人，对百姓仁慈，并且实行仁政，百姓才能归顺于他，他才有可能统一和拥有天下。

我们知道，中国历史上有个著名的“贞观之治”，这与唐太宗李世民仁政爱民是分不开的。“唐太宗纵囚”的故事，就是他实行仁政的写照。故事大体是这样的：一日，李世民批阅大理寺卿的奏折，说是大约有400名死囚将于秋后处以斩首，但有不少囚犯日夜痛哭。问其原因，原来是心中还有所牵挂，有的是家中尚有老母未曾安顿，有的是家中一脉单传未留下香火，等等。奏折上说，用尽办法仍不能让他们停止哭闹，问是否可以提前用刑。李世民阅罢，久久沉思，忽然灵机一动，打算将死囚们放归，等他们处理好后事之后再回来受刑。于是下旨，还亲自到监狱里去宣布这一旨意。囚犯们看到皇帝来了，都以为要提前用刑了，一个个跪在地上面如土色。却听到皇帝恩准先行返家，以一月为期，待处理后事之后再回监狱，安心受刑。囚犯们闻此言，如晴天霹雳，顿时磕头如捣蒜，齐呼万岁。很多大臣们反对，唯恐囚犯乘机逃跑或到期不归。然而到期之日，囚犯们全回来了，一个不少。李世民也高兴得开怀大笑，下令让囚犯们夜游长安赏花灯。后来，李世民又下诏将这些义不食言的囚徒免于死罪，改判流放。可见，李世民纵囚，不杀囚犯，在于收买人心，在于巩固自己的江山。

主张“不嗜杀人”，即主张非暴力，但孟子并不是完全反对暴力。孟子非常推崇仁义之师，认为仁义之师的征伐是解救人民于水火之中，是受人民欢迎的。所以孟子赞扬商汤，认为商汤推翻了暴政，使用暴力具有正义性，受到了人民的拥护。可以看出，孟子主张“不嗜杀人”，其实是站在同情人民的立场，反对非正义的战争。

另外，孟子“定于一”的思想也就是中华民族“大一统”的思想。中华民族“大一统”的思想，是团结、凝聚中华民族的精神支柱，已深深地渗透到了中华民族的血液之中。在当今时代，大一统思想对我们实现民族团结、维护祖国统一，仍然有着十分重要的意义。

三、《梁惠王章句下·第十二章》

【原文】

邹与鲁閼①。穆公②问曰：“吾有司③死者三十三人，而民莫之死也”。诛之，则不可胜诛；不诛，则疾④视其长上之死而不救，如之何则可也？”

孟子对曰：“凶年饥岁，君之民老弱转⑤乎沟壑，壮者散而之四方者，几⑥千人矣；而君之仓廩实，府库充，有司莫以告，是上慢而残下也。曾子⑦曰：‘戒之戒之！出乎尔者，反乎尔者也。’夫民今而后得反之也。君无尤⑧焉，君行仁政，斯民亲其上，死其长矣。”

【注释】

①閼(hòng)：通哄、诤，争吵，冲突，交战。②穆公：即邹穆公。③有司：官吏。④疾：憎恨。⑤转：饥饿辗转而死。⑥几：接近，差不多。⑦曾子：即孔子的学生曾参。⑧尤：指责、怪罪。

【译文】

邹国与鲁国交战。邹穆公对孟子说：“我的官吏死了三十三人，百姓却没有一个参战而死的。杀他们吧，杀不了那么多；不杀他们吧，又实在恨他们眼睁睁地看着长官被杀而不去营救。怎么办才好呢？”

孟子回答说：“灾荒之年，您年老体弱的老百姓辗转于山沟荒野，奄奄一息，饿死、病死很多；年轻力壮的四处逃难，差不多有上千人吧。而您的粮仓里堆满粮食，府库里装满财宝，官吏们却从来不向您报告老百姓的惨状，不管老百姓的死活，这是长官怠慢失职，实际上他们是在残害老百姓。曾子说：‘警惕啊警惕，你怎样对待别人，别人也会怎样回报你。’老百姓如今有机会回报他们了。您不要怪罪老百姓吧，只要您施行仁政，老百姓自然就会亲近他们的长官，甚至誓死保护他们的长官。”

【解说】

孟子回答齐宣王的这段话，主要是谈官民关系问题。邹国与鲁国交战，官吏战死三十三人，而老百姓却袖手旁观，因此，邹穆公非常恼怒，恨不得要杀这些袖手旁观的百姓。孟子认为，这不是百姓的过错，而是您官吏的过错。因为这些官吏平时不管老百姓的死活，特别是在灾荒之年，老弱病残的百姓辗转于山沟荒野，以致野外有许多饿死、病死的尸体，年轻力壮的四处逃难。而官府的粮仓里堆满粮食，府库里装满财宝，官吏们不仅不向君主报告老百姓的惨状，也不开仓赈济，不管老百姓的死活，老百姓恨不得杀了这样的官吏，怎么指望老百姓在战争中帮他们呢？孟子还引用曾子的话“出乎尔者，反乎尔者”来告诫穆公，即是说，你对老百姓怎么样，老百姓就会对你怎么样。你对老百姓仁慈，实行仁政，老百姓会衷心拥护你，甚至为你去死；你对老百姓残忍，老

百姓自然会痛恨你，期盼着你早日灭亡，甚至与你同归于尽。最后，孟子劝说穆公行仁政，才能有效地改善官民关系。

孟子的这段话说明了一个道理，就是人与人之间关系的基本原则是对等的原则，即“善有善报，恶有恶报，不是不报，时候未到。”但如果要实行仁政，官爱民，民拥官，官民之间“投之以桃，报之以李”，就能很好地改善官民关系。依照这个对等原则，你投入了爱，才能得到爱的回报；你投入了信，才能得到诚实的回报。我们常讲“你敬我一尺，我敬你一丈”，即是说，你对我好，我对你更好，甚至像孟子所说为施恩的人去死。

《聊斋志异》有一则《田七郎》，说的是田七郎以死相报恩人武承休的故事。富户武承休得知贫寒猎户田七郎可为患难与共的朋友，于是极力奉承，赠金送银，但田七郎从不轻易收受，总是以打猎的猎物回报。后因田七郎打猎为争一只豹，打死一个人，锒铛入狱。武承休得知，急忙以重金贿赂县令；又以百金贿赂仇家，七郎才得获释回家。田母对田七郎说：“受人知遇就要替人分忧，受人恩者就要急人所难。富人报人以财，穷人报人以义，恐怕你将要死报答那位公子了。”后来武承休与官绅结仇获罪，田七郎得知后，知恩报恩，舍身相救，杀了武承休的仇家以及贪赃枉法的县令，自己被衙役吏卒围困，自刎而死。这则故事从某种意义上说明了孟子的“君行仁政，斯民亲其上，死其长矣”的道理。

四、《公孙丑下·第三章》

【原文】

陈臻①问曰：“前日于齐，王馈兼金②一百③而不受；于宋，馈七十镒而受；于薛，馈五十镒而受。前日之不受是，则今日之受非也；今日之受是，则前日之不受非也。夫子必居一于此矣。”

孟子曰：“皆是也。当在宋也，予将有远行。行者必以赙④，辞曰‘馈赙’，予何为不受？当在薛也，予有戒心⑤。辞曰：‘闻戒，故为兵馈之’，予何为不受？若于齐，则未处⑥也。无处而馈之，是货⑦之也。焉有君子而可以货取乎？”

【注释】

①陈臻：孟子的学生。②兼金：上等金，因其价格双倍于普通金，所以称为“兼金”。③一百：即一百镒(yì)。镒为古代重量单位。一镒为二十两。④赙(jìn)：给远行的人送路费或礼物。⑤戒心：戒备、防备之心。⑥处：出处，理由。⑦货：收买，贿赂。

【译文】

陈臻问道：“前些日子在齐国，齐王馈赠上等金一百镒您不接受；在宋国，宋王馈赠七十镒您却接受了；在薛邑，薛君馈赠五十镒您也接受了。如果前面的不接受是正确的，那后来的接受便是错误的；如果后来的接受是正确的，那前面的不接受便是错误的。老师您总有一次做错了把。”

孟子说：“都是正确的。在宋国的时候，我将要远行，对远行的人理应送些盘缠。所以宋王送盘缠我怎能不接受呢？在薛地的时候，我听说路上有盗贼，需要防备。薛君听说后送上一点买兵器的钱，我怎能不接受呢？至于在齐国，则没

有任何理由馈赠我钱。没有理由却要送给我钱，这是收买。哪有君子可以被钱收买的呢？”

【解说】

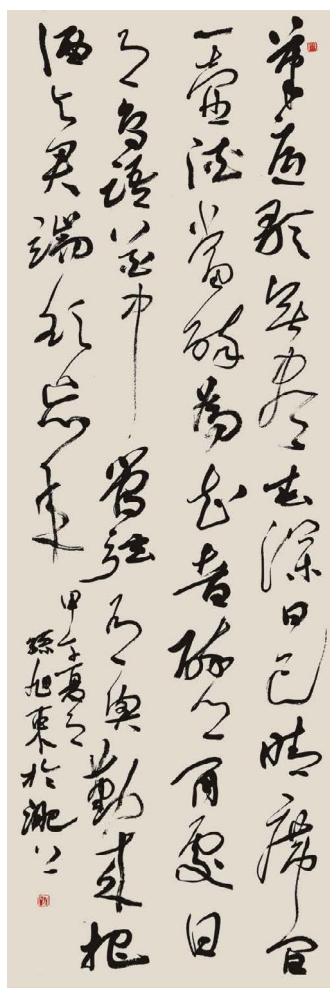
孟子这段话主要表述“君子爱财，取之有道”的辩证思想。陈臻请教孟子，有的馈赠您接收了，有的馈赠您拒绝了，这其中有什么对和错吗？接收馈赠的标准是什么？孟子认为，我处理馈赠的方式都是对的，其标准就是君子不取不义之财，更不能被金钱收买。在宋和薛，其馈赠师出有名，可以收受；而在齐，师出无名，其馈赠不能收受。君子不取不义之财，如若收受，就等于被金钱收买，那就变为品格低下的小人。在孟子看来，做人要有人格，真正的君子以义为重，“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，体现了不为利所动的浩然正气。

作为一个社会人，不论走到哪里，都是需要钱财为衣食住行作保障。有人说“金钱不是万能的，可没有金钱却万万不能”，这虽然有些道理，可是我们一定要记住孟子在这里所说的：“无处而馈之，是货之也。”天上不会掉下馅饼，白送你金钱可能就是陷阱，应该慎之又慎。否则，一旦被利

益冲昏头脑，就会被他人收买，最终就会祸害自己。比如，中国历史上的第一大贪官——和珅，他在为官时，常常收取不明不白的金银财宝，被他人收买，利用职务之便违法为他人办事，并与一些官员勾结，大肆敛聚钱财。乾隆帝驾崩后，嘉庆帝下旨将和珅革职下狱，在抄家时发现和珅家中来历不明的钱财数不胜数。其所聚敛的财富，约值八亿两至十一亿两白银，所拥有的黄金和白银加上其他古玩、珍宝，超过了清朝政府十五年财政收入的总和。所以和珅被后人称为富可敌国的“贪官之王”。后来，在乾隆帝死后十五天，嘉庆帝以一条白绫赐和珅自尽。可见，人不能收取不当之财，否则必然祸害自己。今天，我们面临市场经济的时代，面临社会生活中的各种诱惑，金钱的受与不受也时常摆在人们面前。这就需要我们要有清醒的头脑，在接受他人钱财时，应考虑自己的行为是否合理合法，不拿不明不白的钱财，当受则受，当辞则辞。如果利欲熏心，收受了不当的钱财，那就要被人“货取”了，就要出大问题，最终可能会受到人民的谴责和法律的制裁。所以，君子不能接受没有根据的赏赐，不能取不义之财。



孟祥兵 清白盛世图



孙旭东 草书



张悠炳 行草



孟子对理学境界之影响及其时代价值之探究

王 蕾

理学境界是中国哲学史上的重要命题，它通过在生命境界上的终极体验，充分展示出其理想境地的全部蕴涵，是一种学问与生命融为一体的理想境界。孟子思想的主体如“四端”、“尽心——知性——知天”等对理学境界的形成具有不可忽视的影响，这种影响是里程碑式的，不仅在当时，而且对于我们当前汲取人类优秀文化传统践行社会主义核心价值观也具有借鉴之价值。

在中国，宋元明清是一个重要的历史时期，特别是宋代，正如陈来先生所说：“是摆脱了中世纪精神的亚近代的文化表现，它正是配合、适应了社会变迁的近世化而产生的整个文化转向的一部分，并应在‘近世化’范畴下得到积极的肯定与了解。……当然，精神文化的发展有其内在的逻辑与课题，古典儒家的复兴是适应于整个合理化的近世化过程，而建立一种什么形态和特质的新儒学则不能离开思想的内部渊源与外部挑战”。①这一时期在佛道的冲击下三家互融互摄并由此引发儒学内部结构的巨大变革，而理学便是应运这一时代精神而出现的。我们认为，在佛道的影响与刺激下，理学比原始儒学、汉唐儒学更加重视人生追求与境界。它在汲取原始儒学精粹的基础上形成了新的理学境界，而孟子的贡献则是不可埋没的。

—

宋明理学家所认为的圣贤境界是指对个人生命最高境界的一种描述，它通过在生命境界上的终极体验，充分展示出其理想境地的全部蕴涵，是一种学问与生命融为一体的理想境界。而这种理想的境界在理学那里是通过对圣贤气象的描述来达成的。所谓圣贤气象，正如余敦康先生所说，“指的是一种人格美，这是由人的为学以及言谈举止待人接物所表现出的一种总体性特征，有如自然界之气象，可以被人们具体地感受到，并且也因其所达到的美的境界之不同，而有层次高下之分。”②周濂溪说：“圣希天，贤希圣，士希贤。……志伊尹之所志，学颜子之所学，过则圣，及则贤，不及则亦不失于令名。”③二程的“仲尼，天地也；颜子，和风庆云也；



孟子，泰山岩岩之气象也。”④我们认为，理学家之所以对人格理想与精神境界有至高的追求在于社会中佛道的刺激，为弘扬原始儒学的真精神，应对佛道思想对社会的侵蚀，他们不得不重归儒学经典，在本体、心性、工夫与境界上做出圆满的解答，其最终的落脚点便是人之所以为人的本质，也就是境界。他们通过自觉地重构新儒学的境界理论来展现人的价值自觉。我们在对孟子相关理论进行阐释的基础上，对“理学境界”做出界定，并剖析理学境界的基本内涵、精神实质，指出孟子在理学境界论构建过程中的历史贡献，认为理学境界是对先秦儒学的继承与发展，境界的核心是对人生价值与人格理想的确认，而孟子对它的影响则是非常巨大的。

那么理学境界是什么呢？

首先，理学境界在于“圣人之道”，也即“乾乾不息于诚”，“大顺大化，不见其迹”，在参与宇宙大化流行的过程中神妙的展现其“仁育万物，义正万民”的德行。而人们如果能够体会到这一点，就可获得人生的至乐，即达到了“希天”的境界后所具有的一种通体之乐。程颢是理学家中最善于言圣贤气象的哲学家，他把儒家的圣贤境界学说通过自身生命的体悟用“仁者浑然与物同体”这种具有伦理与美学双重意义的语言来表达。圣贤境界是最为高尚也是最为完美的境界，是人生修养的终极目标。他指出：“学者须先识仁。仁者浑然与物同体，义、礼、智、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已。不须防检，不须穷索。……此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。”④陆象山主张“心即理”，认为“宇宙即吾心，吾心即宇宙”，人心即天理，天理“非由外烁”，是不加外求的。“诚者自诚也，而道自道也。君子以自昭明德。……反谓自反，得谓自得。福祸无不自己求之者，圣贤道一个自字煞好。”“圣人与我同类，此心此理谁能异之”。⑤这即是说每一个人的本心之中都含蕴着同一个天理，我的生命与宇宙一体无隔，因而人人都是圣贤的完美而生动的注脚，我生来就具备成圣成贤的价值资源，道德意识与践履的工夫取决于我，人们只要认识到了这一点，“收

拾精神，自作主宰”、“反求诸己”，即可达至圣贤的境界而不假外求。虽然各人所注重的角度不同，有的以个人的体悟、内心的情感为中心，有的侧重于德性的提升、人文关怀的实现，但他们最终追求的目的是一致的，亦即：天人合一，万物一体。在他们看来，整个宇宙犹如一个有机生命体，宇宙万象与人类都是这大生命体的一部分。《易传》中对“天地之德，四时之序，日月之明，鬼神吉凶”的阐述，便是对宇宙万象大化流行与人类社会和谐、有序发展的生动注脚与诠释。人们如果能够做到与这宇宙大生命一体无间，达到合德、合序、合明、合吉凶的境界，便成就了圣贤人格。

其次，基于对时代问题意识之自觉和士大夫充任王者之师的角色意识之自觉。理学家指出，人的精神境界的提升并非人生的终点而是另一个起点，应落实在社会人生层面，彰显为以天下为己任而兼善天下的庄严担当，定位在首先是大一统帝制下能够经世济民的贤臣，然后更为重要的是作为帝王之师，教导帝王去成德淑世，实现有序、和谐的理想社会之愿景。历代的儒家学者都曾对这一问题进行过理论探讨，提出过许多有价值的理想社会制度的设想，并尽量去付诸实施。如孔子的仁民与德治学说、孟子的仁政学说等，但由于历史的原因，他们只能够“知其不可为而为之”，没有机会立足于君王之位、君师之位或贤臣之位，在社会中推而广之地去实践。到了宋代，随着理学的兴起，这一局面有所改变，但儒家德性优先的原则、政治上的积弱积贫使理学家在此方面的突出表现是内圣有余而外王不足，也没有达到理想的社会效果。他们对于这一问题的探索仍在继续中。而这一情势也必然影响到这一时期的学术思想，使其对理想社会的愿景既根源于前人，又有自己的新特色。

如周敦颐提出：“圣人与天地合其德”^③，张载认为：“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”、“天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也”^④，程颢提出：“仁者，浑然与物同体”^④，陆九渊认为：“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙，宇宙未曾限隔人，人自限隔宇宙”^⑤等。虽然他们的学派不同，但他们的终极要求却极其相似，也即人法天道以立人道，努力涵养自己的心性，使之纯善，与天地相参，这一境界是指人在达到了与天地之德性合一的境界之后，应以积极的态度投身到社会人生与宇宙大化流行之中，去尽一份人生的责任，是一种具备天地境界的圣贤之人在其境界极大提升之后的具体展现，也是人类实现其生命意义的一种价值展现。其具体表现为，圣人与此生生不已的德性相契，尽其所能的在宇宙大化流行之中、在社会人生之中，履行自己的神圣职责，完成自己的道德使命。所以圣人在社会中就应效法天地之心，与其无私生化万物相对应，在社会中无私的教化众人，使之向善，与之共同成就人生的美好，进而促成整个社会与宇宙的有序与通泰，而社会人生与宇宙万象之生意之和谐之理想实寄托于此。

二

对于理想境界的追求，在宋明理学家那里既是学术体系的重要组成部分又是他们日常生活、真实生命所必须经历的。

他们的目的在于寻找一种不但使自己的感性生命得以延续的所在，而且足以使理性生命得以寄托的力量，建立一个真实的、有迹可寻的“致广大而尽精微，极高明而道中庸”^⑦的理想境界，实现天人和谐的终极追求。并通过对个体人格、对理想社会和对天人关系的层层推进、步步落实而展开，孟子的贡献可以说十分巨大。正如程颢所述：“仲尼，元气也；颜子，春生也；孟子，并秋杀尽见。仲尼无所不包；颜子示‘不违如愚’之学于后世，有自然之和气，不言而化者也；孟子则露其才，盖亦时然而已。仲尼，天地也；颜子，和风庆云也；孟子，泰山岩岩之气象也。观其言，皆可以见之矣”。^④又如学者的评价：“在此，宋明理学所做的是由间接向直接的转换，这种转换意义重大：一方面体现了宋明理学与孟子心学血脉相连的继承关系，另一方面把儒家的道德主义追求推向极致”。^⑧首先，孟子提出了性善论。他指出：“惻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”^⑦这就是孟子性善论的基本理论内蕴，他认为人生活在这个世界上，最根本的便是上天所赋予我的善良本性，在现实生活中展现为惻隐、羞恶、恭敬是非之心，人可以按照这样一种道德良知为自己立法，去实践社会，开创自己的人生，这种道德实践既是一种社会发展的外在需要，也是道德实践主体的一种自我价值的实现。

后来理学家为了把这个问题进一步在社会中拓展，在孟子的基础上，他们演变形成了一套比较完整的心性理论如张载将自己的心性学说建立在“太虚即气”的气化论基础上，提出“天地之性”与“气质之性”的观点。并认为天地之性是“性与天道合一，存乎诚”，^⑤即人与物所得于天的至善本性；“气质之性”则表现为“形而后有气质之性”，是“人之刚柔、缓急，有才与不才，气之偏也”，^⑤即现实中的人由于稟气的不同而出现的或善或恶人性。因此，生活在现实中的人就必须明晓人性的二元，尽自己最大的努力“变化气质”，“善反之则天地之性存焉”，^⑤变不善的“气质之性”为至善的“天地之性”。二程与朱熹则在继承的基础上提出“性即理”的观点，将天地之性解释为人或物因禀受了天理而获得的纯粹至善之性；气质之性则是人或物因禀气不同产生的，它的存在使人天生有善、恶之别。正如钱穆所指出的，伊川讲性即理主要是阐发孟子之义，在伊川思想中性理‘非从宇宙界落下’，而在程朱理学说中，天地间公共之理落入人之形气才形成所谓性，‘宇宙界人生界一贯直下’”。^⑨他们认为历史上的儒家思想是一种活的思想，一直在与时俱进。

其次，提出了孟子的“尽心——知性——知天”的人格修养和境界理论。他指出：“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”^⑦。即人所本有的人性是纯然至善的，应扩充其本有的心之善性，并将之向外拓展，去教化、影响他人、他物，使天地间的一切都能够彰显其本然之善性，便可以“赞天地之化育”或“知天”了，构建了一个本天道以立人道，法天道以开人文的有序、和谐而通泰的总体天人宇宙图景，我们认为，孟子提出“尽心”、

之学,是对孔子“仁学”依据时代发展的进一步拓展:“尽心”是扩充发展主体的道德意志,“存其心”则是实践这种道德意志。心是一切道德的根源,只有认识到自我,返回到自我才能体验“天人合一”的境界,即所谓的“知天”、“事天”。我们认为这是一种主观思维方式中的道德实践论,具有主体性、自觉性的特色,可惜汉唐学者没有关注它的价值,在宇宙本体方面始终没有突破,在价值方面也终被佛道的观念所侵袭。直到宋明理学时代,儒学学者才将它重新发掘,将仁义礼智称为“天理”,⑩为儒学在本体方面奠定了价值根基,从此以后,儒学不再是单纯的道德律令而具有了哲学的思辨与价值之意蕴。

既然宋明时期,对于天人和諧的追求已经成为理学家学理体系建构的基本原则。他们在继承前儒的基础上,将它上升为本体论的哲学问题,认为太极、理或心是人与宇宙万象的终极根基,人通过作心性工夫,切实用生命的智慧去实践和体认这一根基,便可以摆脱个人一己之小我,成就宇宙式大我,达到天人一体、万物无隔的圣贤境界,实现天人合一的终极追求。不是以一个人所占据的财富的多少和社会地位的尊卑作为衡量贫贱富贵的标准,而是以大道之充足为富贵,以身心之安宁为财富。如果用孟子的话来说,道充和身安就是“天之尊爵”和“人之安宅”。即:“夫仁,天之尊爵也,人之安宅也”。⑦天爵与安宅是指人的高贵品质,即禀受天理而来的纯然至善之德性。因此,道充和身安是“得之在我”,只要涵养心性,“存之,居之”,不断扩充自身所本有的德性,提升自己的精神境界,与仁相契合,便可体会到道充与身安。这样,便把“富贵”的含义,以理学的视域加以引申,认为人世间“富至贵可爱可求者,仁而已”。对于了悟了人生之所然与所以然、处于很高人生境界的圣人来说,他们在日常生活中所追求的并不是富足的生活更不是不符合道义的富贵,而是一种对天理的无间之契合。如果他们认为自己的思想、行为都与天理之所示一体无隔,那么即使是他们的生活很艰苦甚至是无比的贫困,也能够体会到人生的真乐。这种乐不是言语或富足的生活所能够体现的,是人在经过一番苦心极力的追求过程后、在达致圣贤境界之后,所体会到的一种人生之至乐,所以人生有“三乐”:“君子有三乐,而王天下者不与存焉。父母俱在,兄弟无故,一乐也;仰不愧于天,俯不忤于人,二乐也;得天下英才而教育之,三乐也。君子有三乐,而王天下者不与存焉”。⑦既有浓郁的人文情怀,也有深沉的宇宙意识,与佛道二教的那种灭弃伦理纲常、脱离人伦物用的追求长生久视或彼岸世界美好的终极目标有着根本性的不同。所以,理学家便使用孟子的概念来建立了如前所述的理学境界。

三

我们认为,孟子思想对宋明理学的影响具有深刻的思想史之意义。传统思想属于过去,但却深深地影响着现在。当代学人之所以还要在故纸堆中认真检讨、孜孜以求,其根本原因就是在对传统文化进行再解释与再研究的过程中重构儒学之价值体系,使之适合当前乃至未来社会的发展。正如习

近平总书记在孔子诞辰 2565 周年学术会议上讲话时所指出的,“中国优秀传统文化的丰富哲学思想、人文精神、教化思想、道德理念等,可以为人们认识和改造世界提供有益启迪,可以为治国理政提供有益启示,也可以为道德建设提供有益启发。对传统文化中适合于调理社会关系和鼓励人们向上向善的内容,我们要结合时代条件加以继承和发扬,赋予其新的涵义……让中国优秀传统文化同世界各国优秀文化一道造福人类”。⑪理学之所以能够影响中国封建社会长达 700 余年,一方面说明其强大的包容性,另一方面也说明其理论创新性,在当今社会,我们需要新的具有强大生命力的思想体系的构建,也即构建中国特色的社会主义核心价值体系。在构建的过程中,会出现很多新情况、新问题,也会出现外来文化的入侵,我们认为面对此种情状,应该树立正确的文化价值观,也就是马克思主义和以孟子为代表的优秀传统文化。

境界并非是一个时间名词,不仅古人具备,更是现代人安身立命的必须,按冯友兰先生的说法它是人觉解的程度,觉解的程度不同,境界也不同。由于社会的飞速发展,人们必须适应瞬息万变的世界,在适应的过程中,人的境界也随着实践活动和对世界的不同认识而改变,而且人们对世界的认识程度不同境界也有高低之分。在当前,人要想生活在世界上必须从事认识世界,改造世界的活动,都会反映一定的人生境界,一个人如果完全不讲究吃穿住用行,完全没有一点私心,是不可能的,但一个人如果没有一点孟子或理学家所赞同的为“天地立心,为生民立命”的心灵境界,那么他的人生也是让人遗憾的,人是处在复杂的社会关系之中的,人与人、人与社会、与自然的关系非常重要,所以我们要努力使自己成为一个有境界的人,而不是一个只为自己考虑的人。现阶段,我们提出的社会主义核心价值观就是要培养具有此境界的人,把现时代的价值观和人生结合起来,这样的人生才是有意义的人生,因此,我们应该学会享受生活,其目的是为了获得人生最丰富的意义和价值,为了让我们的人生更加精彩和充实,去追求高层次的人生境界,这也是先贤对我们文化传承的殷殷期望之情。

参考文献:

- ①陈来.宋明理学[M].上海:华东师范大学出版社,2004.
- ②余敦康.内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释[M].上海:学林出版社,1997.
- ③周敦颐.周子通书[M].上海:上海古籍出版社,2000.
- ④程颢,程颐.二程遗书[M].上海:上海古籍出版社,2000.
- ⑤陆九渊.陆九渊集[M].北京:中华书局,1980.
- ⑥张载.张载集[M].北京:中华书局,1978.
- ⑦朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- ⑧魏义霞.孟子心学与宋明理学[J].烟台大学学报,2014(1)
- ⑨陈来.朱子哲学研究[M].上海:华东师范大学出版社2000.
- ⑩黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1999.
- ⑪儒学古今谈——论习近平在纪念孔子诞辰 2565 周年大会上的讲话[EB/OL].新华网,2014-9-25.

儒学的历史与未来

——我的儒学观

陶 清

通过关于儒学历史的反省和反思，揭明儒家思想自身发展的哲理化 / 哲学化、神学化 / 宗教化和技术化 / 科学化的历史进程，是儒家思想与现实的个人的日常生活世界渐行渐远以至于变得敌视人了的根本原因，这就是我的儒学历史观；在此基础上，省察和沉思儒学历史进一步发展的可能走向和未来命运，提出接续儒家思想自身发展的学问化 / 人格化进程以拓展儒家仁学思想在全球化语境中为人的全面发展提供思想理论支持和心理文化支撑的理论构想，这就是我的儒学发展观。我的儒学历史观和儒学发展观合称为我的儒学观，以表达本人关于儒家思想和儒家学问的历史和未来的省思所持有的个人立场和观点。

儒学的历史，就是儒学自身思想发生和发展的历史；由于儒学思想自身发展的历史过程中，不断遭遇异端邪说的挑战、外来思想理论的渗透和时代精神的变迁，儒家思想也就不断地因革损益且与时俱进地改变着自己的形式，因此也就不断地创新着儒学的思想理论内容，这就是儒学教科书所告诉我们的儒学历史。但是，历史的常识未必就是历史的真相，深入真相才有可能接近真理，而真理性的认识则可能为历史的发展开辟更加广阔的空间。因此，摆脱“我们认为”“一致认为”等虚空说法和放弃“老子认为”“孔子认为”等假托之辞，勇敢地运用自己的理性思维、公开地阐明个人的理论观点、直接地表达本人的学术个性，或于思想之活跃、理论之深化和学术之进步以至于历史的发展不无小补。值此之故，本人尝试直接表达个人关于儒学思想发展的历史和未来进一步发展的可能前景的基本立场和观点，径名之曰：“我的儒学观”以规避援引、借重、偷运之嫌和含混、两可、遁己之巧，籍以澄清自己的思想并就教于同好时贤。

一

经历长时间地学习、研究和思考儒家思想发展的历史，本人深感儒家思想发展的历史实际上就是自身理论化或曰思辨化的历史，是儒家思想与人们尤其是现实的个人的日常生活世界渐行渐远以至于变得敌视人了的的历史。按照通行的中国哲学史教程的格式化表述，儒学发展史就是先秦儒学——汉唐新儒学——宋明新儒学——现代新儒学依次递进的思想

理论发展史；其中，表现持续发展的“新”，无非是当时的儒家学者针对时代的新问题和学术思想格局的新态势、援引和利用当时并存且溯源及流的思想理论资源和背景文化支持，如道家、佛教以及近现代西方哲学和文化去理论化、思辨化、哲理化以至于哲学化地诠释儒学经典而已，由此而来的理论创新和思想创造更多地表现为理论与实践、思想与实际从而学问与人生愈来愈疏远以至于愈来愈对立的发展态势。一个自称为儒家学者的人，既可以“两耳不闻窗外事，一心只读圣贤书”，也可以“理论上说的好听，实际上完全不可行”，甚至可以“抛却自家无尽藏，沿门求乞效贫儿”以至于“满口仁义道德，一肚子男盗女娼”；不言而喻，如此为学之道与原始儒学的“为己之学”，与其说是相距何啻千里，毋宁说是正相反对的。那末，问题究竟出在哪里？

不言而喻，形成上述问题的原因是极其错综复杂的；仅就思想理论自身发展的内在原因而言，在我看来，儒家思想自身的理论化、神学化和技术化的发展方向及其表现出来的历史现实，乃是最为根本的原因。窃以为：儒家思想自身理论化或曰思辨化的历史实际，源始于孟子面对诸侯争霸的社会现实和百家争鸣的思想界实际而做出的选择；孟子以后儒家思想的历史发展——无论是汉唐新儒学，还是宋明新儒学，以至于现代新儒学，都是孟子所开启的儒家思想自身理论化或曰思辨化的历史的延异或曰路径依赖，本质上不具有“范式革命”的意义，或者说，不过是孟子哲学思想的注脚而已。孟子以后关于他的哲学思想的评论，可谓见仁见智、莫衷一是；在我看来，晚生孟子十年的荀子的评价，洵为的评。荀子在他的《非十二子》一文中指出：“略法先王而不知其统，然而犹材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之，世俗之沟渎儒墨，莫不贵之；其于道也，远矣。荀子之谓也。遂受而传之，以为仲尼、子弓为兹厚于后世。是则子思、孟轲之罪也”。后世多以为荀子关于思孟的批评，乃学派门户偏见或嫡庶正偏之争，其实不然。择要而言，孟子以“心之官则思”即“心”的思维和辨识功能以及“尽心、知性、知天”的认识路径，去诠释孔子的“为仁由己”的为己之学，将原本应当通过个人的言、听、视、动

的感觉功能和感性活动去实现的道德践履,虚化成为“思诚”、“求放心”等主观意识和德性思维活动,遂使原本人人可以动手去做起身而行的实际践行抽象化为“良知”“良能”的外化或曰对象化,从而使得原本教人如何做人如何做事的儒家学问抽象化为书本上钻研、册子上考究的理论研究和理性思辨,以至于由人人可为且时时可做变成学者专业和专门学问、动手去做且起身而行变成口讲笔耕和门户争讼、反身自省且推己及人变成理性思辨和概念辨析、正己正人且推己及人变成经术干政和王天下悬设,此之谓“甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解”。易言之,儒家思想由原初教人如何做人如何做事从而为人奠定安身立命之本的学问,扶摇直上而为崇尚理性思辨致力于著书立说以至于虚化为坐而论道、空谈心性的抽象理论,孟子或恐难辞其咎。

不过,据实而论,儒学早在唐末已呈“花果飘零,门庭稀落”之衰象,孟子所开启的儒学哲理化进程所导致的儒家学问与现实的个人的日常生活世界渐行渐远固然有关;然而,荀子所发端的儒学神学化(意识形态化)进程推动儒家学问戮力于攀登正统政治信仰、主流意识形态和国家哲学之王座的努力,似也难脱干系。荀子片面地继承和弘扬孔子学说对于“周礼”的推重而将“礼”抽象化为形上之“道”,成为“天、地、君、亲、师”的本质而一以贯之,以至于升华至自然法则的信仰高度;正如陆建华教授所深刻指出的:“关于礼的价值说明,荀子是从礼是先王之道、诸侯治国之道、人生准则等形下层面与礼是宇宙主宰的形上层面加以证明的。在礼的价值得到证明之后,荀子才论述礼的由来,这是为礼的产生找寻根据。礼只有‘存在’,才有必要思考它从何而来。荀子以天人相分否定了礼出于神、礼出于天这一传统思路;以人性本恶和人‘群’需‘分’论证礼根源于人的自然本性和社会属性。至于形下世界中的礼乐制度如何出现,荀子回答以先王、圣人等作之;至于先王等作礼时的效法对象,荀子限定为天地和人,特别是先祖和君师。礼存在且有其存在依据,这种礼究竟为何‘物’?荀子从礼的政治性、道德性、超越性等侧面考察礼的本质,界定礼为政治制度,兼具道德规范和宇宙之道的属性,也就是说,礼主要是政治制度。”^①“礼”是政治制度、道德规范和宇宙之道,因此是政统、学统、道统一以贯之,这才是儒学法先王且重人为的根本所在;顺便提一下,这实际上也就是荀子指责思孟“略法先王而不知其统,然而犹材剧志大,闻见杂博”的理由所在。但是,需要指出的是,荀子对于“礼”的崇尚因其后学、尤其是他的法家高第的“法、术、势”致思取向的放大效应而极易走向偏执,极有可能固化为根本大法、南面之术和国家发展道路;汉儒董仲舒所谓“天不变,道亦不变”乃至以谶纬侵凌皇权,明中叶宋明新儒学上升为国家哲学、国颁教科书和主流意识形态,^②清末康有为以“请尊孔圣为国教”为经术干政和变法维新之归宿,^③现代新儒学宗教化儒学的取向尤其是牟宗三的“圆教”说,^④无不是为儒学登上全民信仰和国家主流乃至唯一意识形态以至于与世界各大宗教平起平坐之宝座而做出的努力。

不仅如此,而且由于汉儒董仲舒的努力,“罢黜百家,独尊儒术”建言的被采纳和“五经博士”学术思想地位的被

确立,儒学又开始了绵延两千年的自身经学化的漫长历程;儒学自身经学化的进程,使得原本可以通过师生良性互动从而相互启发、教学相长的学问切磋和上手可做、起身可行的实行践履,一变而成师门教法私相授受且终身弗叛的家法私学,变成文字考据典章校雠乃至琐碎订诂皓首穷经的专门技术,变成门户森严师法规整乃至口舌争讼势若水火之党同伐异,以至于四库馆臣亦云:“自汉京以后,垂二千年,……要其归宿,则不过汉学宋学两家互为胜负。”^⑤儒学专门化为经学,经学长期浸淫于今文古文、汉学宋学之争,因废科举遂化作文字学、文献学等现代科学从而厕身现代学科分制的历史过程,我称之为“儒学的技术化/科学化进程”。如果说,假如:由孟子所开启的儒学思辨化进程,经历宋明新儒学的儒学哲理化和现代新儒学的儒学哲学化的思想发展历史,可以概括为“儒学的哲理化/哲学化进程”;设若:由荀子所发端的儒学意识形态化进程,中经汉代新儒家董仲舒的儒学神学化和汉唐新儒学的儒学经典神圣化以及宋明新儒学的儒学国家哲学化,后继以康有为的孔子素王说和儒教国教说尤其是现代新儒学的儒学宗教化特别是牟宗三的圆教说的思想发展历史,可以总结为“儒学的神学化/宗教化进程”,那末,个人以为:正是儒学的哲理化/哲学化进程、儒学的神学化/宗教化进程和儒学的技术化/科学化进程的或隐或显、此起彼伏的顽强推进和努力抗争,加之封建统治阶层尤其是最高统治者本人出于长治久安从而永享国祚的政治需要的选优汰劣和利益诱导,遂使儒学与现实的个人的日常生活世界渐行渐远、与平民百姓的现实需要拉开距离以至于变得敌视人了,终致儒学成为脑力劳动者的谋生手段、专门技巧和职业技能;在我看来,儒学对象化自身为理性思辨、思想信仰和理论知识从而成为概念辨析和逻辑推理、皈依信奉和宣谕说教、精致考订和分析钻研的对象,成为社会特定人群谈论、传布、研究以至于专擅独揽、教谕众生乃至自欺欺人的专门法器,是儒学由“迂远而阔于事情”(司马迁语)渐至“儒门淡薄,收拾不住”(张方平答王安石语)以至于“以理杀人”(戴震语)的根本原因,是明末以迄中国社会但凡遭遇“天崩地坼”(黄宗羲语)“二千年未有之变局”(梁启超语)的生死存亡之际总是反省乃至归咎于儒学的根本原因,甚至也是直斥孔子已成为“历代帝王专制之护符”(李大钊语)宣称“中国哲学的未来,有赖于从儒学的道德、伦理和理性的枷锁中得到解放”(胡适语)^⑥以至于“以西释中”、“批判继承”、“反向格义”近百年还得面对“中国哲学的合法性”问题的困扰和质疑的根本原因。在下以为,这样的根本原因也许不会如烟般随风而逝,抑或值得研究儒学的专家学者和大师大德以至于像我这样的儒学研究的从业人员深长思之。

二

毋庸置疑,无论是孟子所开启的儒学哲理化/哲学化进程,还是荀子所发端的儒学神学化/宗教化进程和董仲舒以后的儒学技术化/科学化进程,都是儒家思想在不同的时代条件下生存和发展之必需,都是儒家学者因应时代要求从而

为应对时代问题而做出的努力以至于顽强抗争，都是不同历史时期的时代精神的精华，都是中华民族弥足珍贵因而应当认真总结的精神 / 文化遗产，这是每一位从事思想史 / 学术史研究的从业人员都应当持守的历史主义立场。但是，也许问题还有另外一个方面。如所周知，伽达默尔在考察诠释学历史时发现，主观理解如何达致理解的客观性，是诠释学证明自身真理性的努力方向，从而导致了狄尔泰提出“我们必须从文本自身来理解某个文本”的文本解释原则并应用于世界历史。^⑦然而问题在于：正如与人交谈，我们不是把自己置入对方的内心状态中一样，理解文本也不可能真正进入作者的内心世界而与作者本人同思想、共命运。因此，文本作为一个有意义物的被理解，“该有意义物自身是可理解的，并且作为这种自身可理解的有意义物无需要人再返回到他人的主观性中。诠释学的任务就是要解释这种理解之谜，理解不是心灵之间的神秘交流，而是一种对共同意义的分有 (Teilhabe)。”^⑧值此之故，客观上也就存在着这样一种可能性：我们有可能比作者理解他本人更好地理解作者，而且我们的理解乃是作者本人所不可能企达的；因为，我们与作者之间的历史距离使我们能以觉察到作者及其作品的社会影响和社会效应，历史间距或曰时间距离的客观存在有效地保证了我们与作者的不同理解；“因此，时间距离并不是某种必须被克服的东西。这种看法其实是历史主义的幼稚假定，即我们必须置身于当时的精神中，我们应当以它的概念和观念、而不是以我们自己的概念和观念来思考，并从而能够确保历史的客观性。事实上，重要的问题在于把时间距离看成是理解的一种积极的创造性的可能性。”^⑨在这个意义上说，也许我们可以暂时搁置我们对于儒学思想发展历史的客观性的追求，从而为重新理解儒学思想发展历史尤其是这一历史发展所产生的社会效应提供可能。鉴于理解对象本身的源远流长和博大精深，不可能通过一篇文章就考镜源流、辨章学术，因此，试以戴震关于宋明新儒学的批判为例，予以说明。

戴震关于宋明新儒学的批判，以直接写下“以理杀人”四字最为醒目。显而易见，以“理”杀“人”之人，不可能仅仅只限于知识份子或曰知书达理之人，否则，径曰“以理杀士”或许更为贴切；精通文字训诂、字义考订以至于被后世目为乾嘉汉学之皖派经学大师的戴震，不应轻率粗疏如此，其间亦或有深意存焉。返诸戴震批判理学的主要文本如《孟子字义疏证》，看看戴震本人怎样说。戴震写道：“盖言之谬，非终于言也，将转移人心；心受其蔽，必害于事、害于政。彼目之曰小人之害天下后世也，显而易见；目之曰贤智君子之害天下后世也，相率趋之以为美言，其入人心深，祸斯民也大，而终莫之或寤。辩恶可已哉！”^⑩个人理解如下：发表错误荒谬的言论，其错误和荒谬不会终止于言论而必将影响和改变人心，这是戴震不得不与理学家们论辩的原因；而且，错误和荒谬的言论蒙蔽了人心，必将有害于做人做事和政治治理从而祸害社会。与当年“孟子辟杨、墨，韩退之辟老、释”^⑪不同，长期浸淫于儒学教化中人自然视杨墨老释为异端邪说而不信其说，而把程朱等人则视作正人君子、孔孟传人；被普遍视为正人君子 and 孔孟传人的理学家们，虽然他们的言

论祸害天下后世，也被尊崇为至理名言而争相信奉因而沁人心脾、身被其祸而终生或无察觉，这就是戴震必然与理学家们论辩至水落石出、真相大白的根本原因。然而，仅仅只是停留在戴震反复表白对于“程子”“朱子”“敬其人而恶其言”的复杂心态之“同情地理解”上，还是不够的；窃以为：戴震批判理学的思想深刻之处，还不仅仅在于通过论辩以驳倒谬误呈现真理，而是或主要是揭露理学家们的思维模式以杜绝谬种流传、余孽滋生。戴震反复强调：言理则曰“如有物焉，得于天而具于心”、说理欲之辨则曰“不出于理则出于欲，不出于欲则出于理”，才是理学家们以个人意见为普遍真理、以一己之私祸害天下的根本原因。^⑫为了警醒世人，我把戴震所揭露的理学家们的思维方式抽象为：“不是……，就是……”的一体两分、二元对立的思维模式和“凡是……，就都是……”的非此即彼、是此非彼的价值评判模型，姑名之曰“理学思辨模式”；^⑬按照这样的“理学思辨模式”，人们的所做所为乃至所思所想，不是出于“理”的，就是出于“欲”的；凡是出于“理”的就都是好的、应当坚持而且发扬光大的，凡是出于“欲”的就都是坏的、应当克制以至于禁绝的。这样的“理学思辨模式”的欺骗性，不仅仅在于我们似曾相识，而且在于我们总是依据我们关于“理”“欲”的个人理解乃至记忆而遵循这一模式去思维的；当下人心不古、物欲横流的社会现实，又总是激活人们对于朴素简单、清心寡欲的美好生活的想往，以至于一些专家学者乃至大师大德至今仍对“存天理，灭人欲”心存敬畏乃至念念不忘，却对于所谓“天理”不过只是个人意见、一己之私的警示遗训熟视无睹乃至不以为然。试想：“如有物焉，得于天而具于心”的“有意义物”，真的可以理解为具有普遍现实性和客观必然性性征的真理吗？“举凡饥寒愁怨、饮食男女、常情隐曲之感，则名之曰‘人欲’”，^⑭如此的人欲岂能灭绝？扪心自问：无论是“理”是“欲”，当它作为动机或意向尚未表现出来和获得实现，真的可以断定其是非善恶吗？即便是“私字一闪念”而为人指斥，难道不是诛心之论吗？“腹诽”入刑，殷鉴不远；是“理”是“欲”，“在上者”说了算，所谓“极权”“专制”不过如此。不仅如此，戴震批判理学的深远地历史意义和重大地理论价值还在于：他深入到了社会心理 / 文化层面，揭示“理学思辨模式”的反社会效应和反人类效应的危害性。按照“理”“欲”二元对立且是此非彼的“理学思辨模式”，即使是正人君子亦可求全责备，因为即使他们也不能全无“人欲”；“于是谗说诬辞，反得刻议君子而罪之，此理欲之辨使君子无完行者，为祸如是也”；^⑮而真小人“依然行其贪邪；独执此以为君子者，谓‘不出于理则出于欲，不出于欲则出于理’，其言理也，‘如有物焉，得于天而具于心’于是未有不以意见为理之君子；且自信不出于欲，则曰‘心无愧怍’。夫古人所谓不愧不怍者，岂此之谓乎！不寤意见多偏之不可以理名，而持之必坚；意见所非，则谓其人自绝于理；此理欲之辨，适成忍而残杀之具，为祸又如如是也。”^⑯对于每一个活生生的、有血有肉的人来说，“饮食男女”乃人生必需，合理地满足和实现人生必需合情合理；而治理社会以制度安排和非制度建设以保障人之

必需的合理实现，方可谓之通情达理。因此，“古之言理也，就人之情欲求之，使之无疵之为理；今之言理也，离人之情欲求之，使之忍而不顾之为理。此理欲之辨，适以穷天下之人尽转移为欺伪之人，为祸何可胜言也哉！”⁽¹⁷⁾“灭绝人欲”不可能，“穷尽天理”又做不到，只能假装伪善、虚与委蛇，驱天下人尽入自欺欺人、虚假伪善之渊藪而不能自拔。作为“直接亚圣”的孔孟传人、“天理”化身的神圣家族，“其惑人也易而破之也难，数百年于兹矣”，“天下尊而信之，帝王因尊而信之者也”，⁽¹⁸⁾遂使“理欲之辨”升华为全民信仰和基本国策而动摇不得。戴震说：“人知老、庄、释氏异于圣人，闻其无欲之说，犹未之信也；于宋儒，则信以为同于圣人；理欲之分，人人能言之。故今之治人者，视古圣贤体民之情、遂民之欲，多出于鄙细隐曲、不措诸意，不足为怪；而及其责以理也，不难举旷世之高节，著于义而罪之。尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上；上以理责其下，而在下之罪，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！”⁽¹⁹⁾呜呼哀哉！这是怎样一个冷酷死寂、尔虞我诈的悲惨世界，一个怎样充满了残忍与伪善共在、机巧与无奈并存的社会怪现状，怎样一幅在上者总是有理、下之人总是无理以至于以死抗争则自绝于理的历史画卷。

三

显而易见，戴震笔下的历史与书本历史包括哲学史教科书所告诉我们的历史包括哲学史，与其说是不是同一个历史，毋宁说是反差极大的两个历史。那末，究竟哪个历史更具有客观性？兹体事大，一言难尽；止举一例，以斑窥豹：中国漫长的封建社会尤其是宋明以后，妇女的地位低下应是不争的事实；不仅作为“在下之人”而且身缚神、族、父、夫、子、贞节六大绳索的妇女，生即有罪死则尽理也不是什么骇人听闻的历史现象。杨国平副教授的相关研究告诉我们：“理学精神最显之处就是‘存天理，灭人欲’，倡导‘饿死事极小，失节事极大’。现在依旧竖立在徽地的贞洁牌坊即是坚强的证据。理学以‘天理’为念，要求人们致身国事，孝慈亲友，也强调对人欲的节制，提倡过一种类似于宗教禁欲主义的生活，所以要求妇人守节也是题中应有之义。作为程朱理学渊源的徽州此风尤盛，对于节烈的提倡更是不遗余力，《休宁碎语》卷一说：‘新安节烈最多，一邑当他省之半。’婺源县城有一处牌坊记载的烈女自宋以至于光绪年间共有 5800 人之多，民国修订的《歙县志》16 本当中就有 4 本是《烈女传》，其他未见于史料者便可想而知了。”⁽²⁰⁾如果说，真相永远在现场，那末，作为生长于斯的休宁人戴震，直斥理学家们“以理杀人”或许并非出于偏激狭隘且所言非虚。如果戴震真的说出了历史真相，我们有什么理由保持沉默乃至“集体无意识”甚或保持“价值中立”？作为儒学研究的从业人员，我们有什么理由规避关于儒学历史的反省和反思以“面对事情本身”乃至直面血淋淋的现实以至于深究其故？如果“理学思辨模式”真的存在甚或谬种流传、余孽滋生，我们有什么理由“接

着讲”乃至从一而终以至于一往情深？如此自我拷问，实际上也就是本人的儒学历史观，即通过关于儒学历史的反省和反思去追问儒家思想与人们的日常生活世界渐行渐远以致于变得敌视人了的根本原因，这一根本原因可以归结为儒家思想自身的哲理化 / 哲学化、神学化 / 宗教化和技术化 / 科学化的历史进程。

不言而喻，即便儒家思想自身的哲理化 / 哲学化、神学化 / 宗教化和技术化 / 科学化的历史进程是儒家思想与人们的日常生活世界渐行渐远以致于变得敌视人了的根本原因这一个人观点可以成立，这样的历史过程也是不以人的意志为转移的历史事实和客观实际、是一个仍将在未来持续下去的实际进程和路径依赖，对此，本人坚信不疑；历史无法重新来过，未来又将惯性绵延，那末，历经数十年的反省和反思所追逐的、可能的根本原因的表白，到底还有什么意义呢？让我们再次回到伽达默尔。如前所述，时间距离并非确保历史的客观性所必须克服的东西，而是达到客观的认识的保证。然而，“一个历史事件的可综览性（Überschaubarkeit）、相对的封闭性，它与充实着当代的各种意见的距离——在某种意义上都是历史理解真正积极的条件。因此历史方法的潜在前提就是，只有当某物归属于某种封闭的关系时，它的永存的意义才可客观地被认识。换句话说，当它名存实亡到了只引起历史兴趣时，它的永存的意义才可客观地被认识。只有到这时才似乎可能排除观察者的主观干扰。这实际上是一种悖论——是‘某人在死前能否被称为幸福’这一古老道德问题在科学理论上的翻版。”⁽²¹⁾为了规避悖论，中国古人遂有“知人论世”且“盖棺论定”的治学规矩。不过，据我观察：值得庆幸的是，儒学并未成为历史博物馆中的陈列物，而是以一种特殊的方式、或可说是以“文化 / 心理积淀”（李泽厚语）的方式而存活在中国人的心中，并通过家庭伦理、社区道德以至于个人的行为准则、交往规范乃至人格塑形而顽强地表现出来；一个简单的例子即可证明，当“学院知识份子”走出“象牙塔”去面对公众谈论儒学，仅仅只是与一本儒学经典相关的个人读书心得，就会激活数以百万计的人们的热烈响应。⁽²²⁾可见，儒学作为历史博物馆里的陈列物，只是善良的人们的杞人忧天；而“儒门淡薄，收拾不住，尽归释氏”的忧患意识以至于“吃人的礼教”的指控，不过是“清谈孔孟”中人的作茧自缚和“以理杀人”的通俗说法而已，未必就是儒学的本质使然。

然而，说到儒学的本质又难免堕入概念辨析细如牛毛、口舌争讼势若水火的语义分析陷阱，毕竟两千多年的层积叠累和创造发明充满了我们的头脑、建构了先入为主且不由自主的成见和见解，伽达默尔称之为“占据解释者意识的前见（Vorurteile）和前见解（vormeinungen）”⁽²³⁾；为了规避见仁见智、莫衷一是之未有穷期和与国际接轨、与科学联姻之光荣与梦想，也许我们可以参考伽氏的建议：“理解借以开始的最先东西乃是某物能与我们攀谈（anspricht），这是一切诠释学条件里最首要的条件。我们现在知道这需要什么，即对自己的前见作基本的悬置。但是，对判断的一切悬置，因而也就是对前见的一切悬置，从逻辑上看，都具有问题的

结构。”而“问题的本质就是敞开和开放可能性”。(24) 悬置一切前见以保证价值中立和学术公平，还不就是伽氏上述建议的本义；事实上，我们不可能放弃我们的前见，就像“天理”不可能是放之四海而皆准、传诸万世而不悖的绝对真理一样，我们也不可能摆脱自身历史性的纠缠。“悬置前见”的真正意义在于：我们的前见的被悬置，可以有效地保证我们不会对他人的见解不屑一顾以至于放弃了对他人关于真理的主张的分有，可以让我们从历史主义的天真幼稚即超历史的幻想中解脱出来以便能够通过反省和反思去真正地面对历史尤其是历史真相。伽达默尔指出：“所谓历史主义的素朴性就在于它没有进行这种反思，并由于相信它的处理方法而忘记了他自己的历史性。这里我们必须摆脱一种有害于理解的历史思维而要求一种更好地进行理解的历史思维。一种真正的历史思维必须同时想到它自己的历史性。只有这样，它才不会追求某个历史对象（历史对象乃是我们不断研究的对象）的幽灵，而将学会在对象中认识它自己的他者，并因而认识自己和他者。真正的历史对象根本就不是对象，而是自己和他者的统一体，或一种关系，在这种关系中同时存在着历史的实在以及历史理解的实在，一种名副其实的诠释学必须在理解本身中显示历史的实在性。因此我就把所需要的这样一种东西称之为‘效果历史’（Wirkungsgeschichte）。理解按其本性乃是一种效果历史事件。”(25) “效果历史”，是本人追随伽达默尔教授的脚步、摸索前进所达致的一个重要目标；自此之后，我将暂时告别伽达默尔教授而独自前行。

从效果历史的观点看，不仅先秦儒学——汉唐新儒学——宋明新儒学——现代新儒学的思想/学术路线图和家族谱系是一种历史的实在，而且儒家思想自身的哲理化/哲学化、神学化/宗教化和技术化/科学化的历史进程是儒家思想与人们的日常生活世界渐行渐远以致于变得敌视人了的根本原因也是一种历史的实在，或者准确地说，都是历史理解的实在；那末，这样也就存在着更多的可能性，诸如：在儒学思想自身的哲理化/哲学化、神学化/宗教化和技术化/科学化的历史进程的宏大叙事之外，也许还存在着某种本诸个人化的发展路径和历史进程，或可名之曰“儒学的学问化/人格化进程”。窃以为：所谓“儒学的学问化/人格化进程”，是指以原始儒学的“为仁由己”的为己之学为志向、反身追问自己的生命价值和生命意义为旨归的学问；通过好学善问或曰“博学而笃志、切问而近思”（子夏语）不断塑形“恭、宽、信、敏、惠”乃至“温、良、恭、俭、让”以至于“仁、知、勇”之君子人格并以“己所不欲，勿施于人”、“己欲立而立人，己欲达而达人”自我实现和自我确证之，最终通过“修己以敬”推己及人至“修己以安人”乃至“修己以安百姓”，实现理想人格——理想政治——理想社会间良性互动那样一种个人全面发展的历史进程。在我看来，孔子在《论语》中与弟子们讨论的“君子”乃至“理想人格”并非一种理论悬设，而是每一个人只要愿意就可以去做的行为操守指南，从而也就是与每一位读者密切相关且良性互动的“他者”；在这里，直接诉诸个人的感觉经验和感性能力，因此而没有概念辨析而是教你如何做人做事，没有神灵恫吓而是劝善诫恶，没有

校注虫鱼而是坦言直白，甚至“欲”也不是万恶之源而是价值之源（子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”《论语·述而》，下引此书，只注篇名），以至于仅凭自己本性的力量就可以自我实现和自我确证自己的生命价值和生命意义。(26) 因此，明遗民总结明亡教训，率以“孔门授受，只在彝伦日用讨归宿，绝不于此外空谈本体、滋高明之惑，只此是性学”（刘宗周语）、“士不先言耻，则为无本之人；非好古而多闻，则为空虚之学。以无本之人而讲空虚之学，吾见其日从事于圣人，而去之弥远也”（顾炎武语）、“奈何今之言心学者，则无事乎读书穷理；言理学者，其所读之书不过经之章句，其所穷之理不过字义从违。……自附于所谓道学者，岂非逃之愈巧乎”（黄宗羲语）、“饮食男女皆义理所从出，功名富贵即道德之攸归。……确尝谓：人心本无天理，天理正从人欲中见；人欲恰好处，即天理也。向无人欲，则亦并无天理之可言矣”（陈确语）为拯偏救弊且拨乱反正、挽狂澜于既倒之关键，(27) 直可谓开先戴震、先得我心矣。

由于儒家思想自身的学问化/人格化进程以志学反问、教学相长的个人化形式实现并以成就德性、塑形人格的方式完成且通过经世致用、经邦济世的社会实践表现出来，因此，既无学术流派、思想谱系之源流互证，也无宗派门户、大师大德之桃李芬芳，以至于传世论著、事迹遗址也乏善可陈，其存在的合法性亦难获得证明。但是，一个不争的历史事实就是：在中国历史尤其是民族国家生死存亡之际，总是有一些人挺身而出、肩担道义，成为后世敬仰的仁人志士、民族英雄，而这些英雄人物的成长与原始儒学的君子人格或不无关联。或者说，儒家的启发式教育、潜移默化的教化，以及好学自讼、为仁由己、见贤思齐、孝弟为本、知耻不辱、讷言敏行、见利思义、正己正人、朝闻夕死，或于英雄品性、君子人格的塑形亦有力焉；“子以四教：文、行、忠、信”，“子之所慎：齐、战、疾”，“子不语怪、力、乱、神”，“子曰：饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云”（《述而》），或于高级需要、理性精神、高尚人格、崇高价值的培养不无必要；先有“曾子曰：可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也。君子人与？君子人也。”“曾子曰：士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎”（《泰伯》）的弟子之矢志不移，以后也就有“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”（张载语）和“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”（范仲淹语）以及“自古人生谁无死，留取丹心照汗青”（文天祥语）“苟利国家生死以，岂因福祸趋避之”（林则徐语）的后学之壮怀激烈，或于儒家君子人格的仰慕传承不无关联。如果说，孔门师弟、后学私淑、英雄豪杰“俱往矣。数风流人物，还看今朝”（毛泽东诗词）；那末，在当下的全球化时代，儒家思想自身的学问化/人格化进程还能否继续延展以至于发皇光大？全球化时代，真的就是告别宏大叙事、放逐理想主义的后现代吗？以理想道德转移人心的儒家学问，是否必然因君子道消、史诗隐匿而告终结？让我们去请教马克思。

从人自身存在和发展的宏观视野，马克思将人类历史理

解为三大社会形式或曰三个阶段,指出:“人的依赖关系(最初完全是自然发生的),是最初的形式,在这种形式下,人的生产能力只是在狭小的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性,是第二大形式,在这种形式下,才形成普遍的社会物质变换、全面的关系、多方面的需要以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的、社会的生产能力成为从属于他们的社会财富这一基础上的自由个性,是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。因此,家长制的、古代的(以及封建的)状态随着商业、奢侈、货币、交换价值的发展而没落下去,现代社会则随着这些东西同步发展起来。”(28)个人体会:当下的全球化时代,仍然是处于“第二大形式”的现代社会阶段;而当前人类面临的全球性问题以至于资源短缺、环境恶化乃至道德沦丧、伦理崩塌、人心不古、物欲横流等全球化危机,乃是“以物的依赖性为基础的人的独立性”仍然沿着开启现代化之门的二不道路任性延展,以至于“交换价值”成为核心价值、“商业”成为唯一交往关系、“奢侈”成为成功人士的唯一标志和“货币”成为无所不能且为所欲为的唯一神圣。显而易见,这样的“现代性”只能批量复制“单向度的人”和造就“市场至上”以至于“市场凯旋”之物欲狂欢,而不可能培养和造就“普遍的社会物质变换、全面的关系、多方面的需要以及全面的能力的体系”,更无论“个人全面发展和他们共同的、社会的生产能力成为从属于他们的社会财富这一基础上的自由个性”;也许,古人尤其是孔门师弟视不义而富且贵如浮云从而不为物役的价值观、尤其是“邦有道,贫且贱焉,耻也;邦无道,富且贵焉,耻也”(《泰伯》)的道义至上的价值观,更多地体现了“人是目的”这一高尚的、终极的价值理念。“因此,古代的观点和现代世界相比,就显得崇高的多。根据古代的观点,人,不管是处在怎样狭隘的民族的、宗教的、政治的规定上,总是表现为生产的目的,在现代世界,生产表现为人的目的,而财富则表现为生产的目的。事实上,如果抛掉狭隘的资产阶级形式,那么,财富不就是在普遍交换中产生的个人的需要,才能,享用,生产力等等的普遍性吗?财富不就是人对自然力——既是通常所指的‘自然’力,又是人本身的自然力——的统治的充分发展吗?财富不就是人的创造天赋的绝对发挥吗?这种发挥,除了先前的历史发展之外没有任何其他前提,而先前的历史发展使这种全面的发展,即不以旧有的尺度来衡量的人类全部力量的全面发展成为目的本身。在这里,人不是在某一规定性上再生产自己,而是生产出他的全面性;不是力求停留在某种已经变成的东西上,而是处在变易的绝对运动之中。”(29)窃以为:在我们民族的历史上,也许曾经有过那样一种情形:老师“默而识之,学而不厌,诲人不倦,何有于我哉”(《述而》),教导学生则“不愤不启,不悱不发。举一隅不以三隅反,则不复也”(同上),学生请教“为仁之目”则曰“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《颜渊》)、请问“为仁之事”答曰“出门如见大宾,使民如承大祭;己所不欲,勿施于人;在邦无怨,在家无怨”,请教者即便“不敏”也能“请事斯语矣”(同上);这样的

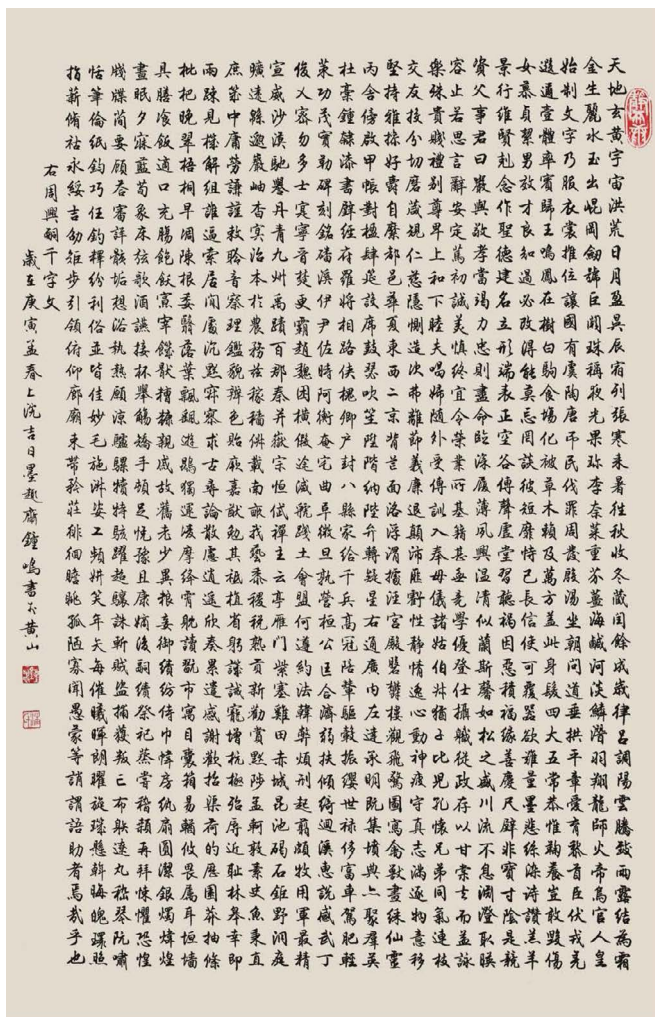
教育方针,难道不是有利于受教育者的德性与智慧以及德行操守、高级需要和践行能力的全面发展吗?在我们民族的历史上,也可能有过这样的历史场景:“昔者孔子曰:‘大道之行也,与三代之英,丘未之逮也,而有志焉。夫大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子;使老有所终,壮有所用,幼有所长。其不幸不于天者,皆有所养。男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必其藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故纤悉尽闭,至理聿臻,故外户而不扃,质实而无伪,是谓大同。’夫以禹、汤、文、武、周公之治为小康,而以此为大同。可见雍熙之盛,非有奇谲异术也”; (30)这样的历史场景,即使只是在物质生产力低下从而物质财富匮乏的历史初始条件下的情景因此是不可持续的历史碎片甚或历史记忆,难道不是值得我们为之奋斗的社会理想吗?难道只有人均GDP数千乃至数万美金之量化指标的达到,才能算的上是“小康”“大同”吗?马克思说:“一个成人不能再变成儿童,否则就变得稚气了。但是,儿童的天真不使成人感到愉快吗?他自己不该努力在一个更高的阶梯上把儿童的真实再现出来吗?在每一个时代,它固有的性格不是以其纯真性又活跃在儿童的天性中吗?为什么历史上的人类童年时代,在它发展的最完美的地方,不该作为永不复返的阶段而显示出永久的魅力呢?”(31)导师的教诲,为我原本黯淡的内心世界投入一缕阳光;也许,孔子向往的践仁希圣乃至再现“三代之治”的良辰美景,尚有一线生机?也未可知。因此,在下以为:在全球化的语境下,放逐理想、嘲弄人格、泯灭良善、耻言仁义从而重蹈历史虚无主义覆辙,抑或亦是全球性问题迭出、全球化危机濒临的原因之一;所以,我相信:人类若想自我拯救,不能不返诸人类自己的古老智慧,儒家思想自身的学问化/人格化进程也就不可能不一阳起复乃至国人好仁如好色以至于推及天下,从而能以与儒学思想自身的哲理化/哲学化、神学化/宗教化和技术化/科学化的历史进程的惯性延续一起,为全球化时代的人们特别是人们对于自己的生命价值和生命意义的追求,提供自我实现和自我确证所必需的思想理论支持和心理文化支撑,这实际上也就是我的儒学发展观。我的儒学历史观和儒学发展观合称为“我的儒学观”,以表达本人关于儒学历史的反省和反思基础上的关于儒学未来发展的省察和沉思的个人立场和观点;直接引用伽达默尔教授的诠释学研究成果和马克思对于人类历史的思想贡献,是本人多年来坚持以中国传统文化、西方文化传统和马克思思想三者间的良性互动和综合创新范式指导自己的研究工作的本来应有之义,(32)也是个人所信奉的实现中国传统文化的现代化的不二法门和必由之路。

注释:

①陆建华:《荀子礼学研究》,合肥,安徽大学出版社2004年版,“引论”第3-4页。

②参见:陶清:《中国哲学史上的真理观》,哈尔滨,黑龙江人民出版社1997年版,第86-93页,第242-245页。

③参见:陶清:《经学传统在晚清的流变·康有为的经学



汪钟鸣 小楷



孟学贵 行楷

思想及其演变》，载《晚清哲学》，合肥，安徽人民出版社2002年版，第453-503页。

④牟宗三：《圆善论》，台北，台湾学生书局1985年版。

⑤《四库全书总目提要》卷一，《经部总叙》；参见：《晚清哲学》，第407-408页。

⑥参见：陶清《经学传统在晚清的流变（下）》，载《晚清哲学》，第504-568页。

⑦参见：伽达默尔《真理与方法》（修订译本），洪汉鼎译，北京，商务印书馆2007年版，第277-298页。

⑧伽达默尔：《真理与方法》，第397页。

⑨伽达默尔：《真理与方法》，第404页。

⑩戴震：《孟子字义疏证》，张岱年主编：《戴震全书》第六卷，合肥，黄山书社1994年版，第147页。

(11)戴震：《孟子字义疏证》，第215页。

(12)参见：戴震《孟子字义疏证》，第216页。

(13)具体论证和说明，请参见：陶清《戴震与理学思辨模式批判》，《哲学动态》2010年第3期，第36-42页。

(14)戴震：《孟子字义疏证》，第216页。

(15)戴震：《孟子字义疏证》，第216页。

(16)戴震：《孟子字义疏证》，第216页。

(17)戴震：《孟子字义疏证》，第217页。

(18)戴震：《孟子字义疏证》，第217页。

(19)戴震：《孟子字义疏证》，第161页。

(20)杨国平：《新安理学与徽州民俗》，载：王国良主编《新安理学与宋元明清哲学》，合肥，安徽大学出版社2005年版，第115页。

(21)伽达默尔：《真理与方法》，第405页。

(22)参见：《从阎崇年、易中天到于丹》，《人民日报·海外版》2007年2月13日04版。

(23)伽达默尔：《真理与方法》，第402页。

(24)伽达默尔：《真理与方法》，第407页。

(25)伽达默尔：《真理与方法》，第407-408页。

(26)详细论述和具体表达见拙著，有兴趣者可参见：陶清《性学研究·中国传统学问的自我体认和诠释》，海口，南方出版社2000年版。

(27)详细论述见拙著，有兴趣者可参见：陶清《明遗民九大家哲学思想研究》，台湾洪叶文化事业有限公司1997年版。

(28)马克思：《经济学手稿（1857-1858）·导言》，《马克思恩格斯全集》，第三十卷，人民出版社2002年版，第107-108页。

(29)马克思：《经济学手稿（1857-1858）·导言》，同上书，第479-480页。

(30)朱之瑜：《朱舜水集》卷六，《书简三·元旦贺源光国书八首》，中华书局1981年版，第113页。

(31)马克思：《经济学手稿（1857-1858）·导言》，《马克思恩格斯全集》第三十卷，第53页。

(32)关于这一研究范式的具体论述，有兴趣者可参见：陶清《“经典诠释学”与“经学诠释学”·兼与魏长宝同志讨论》，《哲学动态》2006年第11期，第39-43页。

儒家君子人格的当代意义

——以孔孟“君子”说为论域

蒋国保

孔孟将理想人格分为现实的理想人格与可能的理想人格。现实的理想人格，是通过切实的道德实践真的能成就的高尚人格。君子被孔孟归于现实的理想人格。孔孟所谓君子人格，集中体现了儒家所提倡的好人品德，诸如志道、为仁（爱人）、怀德、守义、知耻、诚信等。当代人为了纠正其以功利价值为首尚的人生偏差，消解意义危机、存在危机，迫切需要从儒家君子人格汲取三方面的精神营养：（1）以君子人格作为塑造理想人格的现实榜样，将理想人格的塑造与培养落在现实人的现实要求上，避免理想人格塑造上的假大空；（2）注重发扬孔孟君子人格所体现的道德为尚、功利为轻的生命精神，重在以道德实践体现人生的根本意义，而不是以功利成就作为人生根本意义的体现；（3）充分认识羞耻意识对于人之存在的本质意义，真正树立以不知耻为人之本质上的可耻这一做人必不可缺少的道德意识。

我一直是从“当下生活的时代”这一意义上使用“当代”这个词，以便将我们当下所遭遇的时代与我们前辈所生活的时代在价值取向上区别开来。我认为，我们所遭遇的“当代”，与我们的前辈所遭遇的“当代”，虽然在价值取向上同是以现代价值为诉求，但诉求的目的与重点大异：我们的前辈之价值诉求精神大于物质、理想重于现实；而我们的价值诉求却物质大于精神、现实重于理想。正是因为我们比我们的前辈更重视物质价值、现实利益，所以在我们的“当代”，功利价值一定会成为优先的、主导的价值，从根本上左右我们的价值取向。价值取向一旦为功利原则所主宰，则势必物欲横行、造成精神价值的失落，导致意义危机、存在危机。那么，如何克服当代之严重的意义危机、存在危机？对这个问题，我愿意以见仁见智的态度，提出自己的见解：也许可以从儒家君子人格为榜样找到解决这一危机的出路，因为儒家君子人格根本就是一个拒斥功利原则的形象。

本文所以要以孔孟“君子”说为论域来探讨儒家君子人格，就是希望能阐述我的这个见解，至于该阐述本身之正确与否，还请大家指教。

一

《论语》中，君子出现 107 次，将三个弟子共提及的 13 次以及属于“问君子”的 3 次除外，为孔子所提及的共有 91 次，共涉及 51 章。《论语》51 章中的“君子”之用法不尽相同，但大致可分为四种情况：（1）比如《述而》第 26

章：“子曰：‘圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣’”，是将君子悬设为一种现实之人格榜样符号，却不赋予其实际的角色形象与行为内容；（2）比如《宪问》第 5 章：

“南宫适出，子曰：‘君子哉若人！尚德哉若人’”，是以君子作为一种道德人格榜样来评价一个人，至于该人究竟道德如何，仅凭此评价却不得而知，只知他是一个有道德的人；

（3）比如《公冶长》第 16 章：“子谓子产，有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义”，是以君子为如同子产那样在政治上居于高位者，而政治地位高贵者所以称为君子，不是因为其政治地位高，而是因为其有道德，具体讲就是能够做到恭、敬、惠、义这四大政治道德准则；（4）比如《里仁》第 11 章：“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠”，是以君子为一种道德高尚人格，其道德之高尚与小人道德之低下正相反。孔子的“君子”说，侧重论述的就是第四种君子人格，这不但体现在他关于“君子”的论述绝大多数是论述这类君子，而且体现在他全面揭示了君子人格当然具备的道德品格与应然奉行的道德准则。

孔子指出，作为君子，其当然具备的道德品格，就是“知命”与“安仁”（《论语·里仁》），所以孔子既指出“不知命，无以为君子”（《论语·尧曰》），又强调“君子去仁，恶乎成名”（《论语·里仁》）。“知命”意味君子确立了主体意识，能自觉自己生命价值之所在；“安仁”则意味着君子能顺着人之固有的德性（仁德）彰显其生命力，显现其角色（人格），实现其生命的客观化（成名）。

孔子使用“命”范畴，主要被赋予两义，一指天命（上帝的命令），例如“畏天命”（《论语·季氏》）云云，就是用此意；另指人难以靠主观努力去扭转的人之必然的遭遇（命运），例如“死生由命”（《论语·颜渊》），便使用该意，因为此句并不是要表达：人之生死取决于上帝的意志（天命），而是要强调：生死是人之必然的遭遇，人是生还是死，非人靠主观努力就能选择的，自有其客观必然性在；人之生死所体现的人之生命之客观必然性就是人的命运。君子“知命”，不是说君子当然的能体知“天命”，因为孔子明确指出“天命”乃君子当敬畏的对象，它不是君子当体知的对象。“知”（体知）之所以有别于“畏”（敬畏），是因为“知”意味理性，而“畏”则意味非理性。既然对“天命”要去“畏”而非要去“知”，那么孔子又是从什么意义上讲他“五十知天命”（《论语·为政》）？我认为，孔子这么说只是要表

达他到了五十岁就弄懂了所以要敬畏天命的道理，并不是在表达他到了五十岁就能自觉地敬畏天命。明白了敬畏天命的道理而又不真的去敬畏天命，与孔子持“敬鬼神而远之”（《论语·八佾》）的宗教态度有密切关系。坚持这一宗教态度，天命固然被预设为敬畏的对象，但对其是否真的作为至善的实体而真实存在着又存疑不论，所以他既不轻侮天命、丧失敬畏之心，也不真的对天命顶礼膜拜，诚惶诚恐。君子之“畏天命”，也当如此理解。君子既然不是真的恐惧天命，则相对于“畏天命”，“知命”对君子更具有本质意义。所谓“知命”，如“赐不受命”（《论语·先进》），是指君子明白什么是自己不可避免的遭遇而又不被自己的命运所束缚，敢于自己主宰自己的命运。

孔子强调，君子能否自己主宰自己的命运，不是取决于其是否拥有权力与财富，而是取决于其是否“安仁”。“安仁”是相对“利仁”来强调的，“利仁”是以功利的态度践行仁德，行不行仁，要先看行仁能不能带来利益，而“安仁”则不计利益，就如同人之困了就睡、渴了就饮一样，并不刻意去计较行仁的利弊，只是安然地顺其仁德而行。孔子之所以强调“君子去仁，恶乎成名”（《论语·里仁》），将践行仁德作为君子显示其角色的本质体现，正是因为他将君子归在“仁者”范畴，以为“仁者安仁”（《论语·里仁》）亦适用君子，君子也能安然地践行仁德。“樊迟问仁。子曰：‘爱人’”（《论语·颜渊》），所以对于君子来说，一旦忽视了爱心的付出，就有违做人之本质，只能“无终食之间违人”（《论语·里仁》），在任何时候、任何场合都要付出爱心。孔子又说：“君子学道则爱人”（《论语·阳货》），强调君子不但能够内在当然的“安仁”，而且外在的“学道”也能以爱人为目的，将知识的学习，落实在爱人上。这用孔子自己的话说，亦谓之“君子博学于文，约之以礼”（《论语·雍也》）。

孔子以“知命”、“安仁”规定君子人格的当然本质，目的在于将君子确定为高尚的人格，但孔子以为君子之高尚难匹圣人，难以达到圣人那般“内圣”与“外王”的高度一致，只体现在道德上的无与伦比。而君子道德之高尚，在孔子看来，主要就高尚在：（1）“君子怀德”（《论语·里仁》）；（2）“君子固穷”（《论语·卫灵公》）。对这两句中的动词，即“怀”与“固”字，都不可轻看。对君子之“怀德”，不能仅简单地理解为君子具有道德，当更进一步地理解为：仁德对于君子来说是内在的，因而君子“为仁由己”（《论语·颜渊》），其践行仁德是自律的，用不着外在的律条约束；君子之“固穷”，也不能仅简单地理解为君子能甘于贫穷，当更深地理解为：贫穷是伴随君子而来的君子原本就有的生存状况，君子既“怀德”，“义以为质”（《论语·卫灵公》），“义以为上”（《论语·阳货》），则当“喻于义”（《论语·里仁》），自觉地以道义为担当，而不必孳孳以求利，将改变自己的物质生活状况挂在心上。这用孔子自己的话来说，就叫做“君子食无求饱，居无求安”（《论语·学而》）。

在孔子看来，正因为“君子怀德”，所以能“行己有耻”（《论语·子路》），将内在的道德自觉，转化为外在的道德自律。君子之道德自律，总而言之，可谓“立于礼”（《论

语·泰伯》），就是自觉地用“礼”规范自己的言行，以“礼”立身。君子以“礼”立身，具体分为“修己”与“克己”。“修己”着眼于身内，“克己”则着眼于身外，借用宋儒的说法，就是一个（修己）是从“未发”讲，一个（克己）是从“已发”讲。孔子说：“修己以敬”（《论语·宪问》），以“敬”作为君子自主道德修养的根本工夫。“恭近于礼，远耻辱也”（《论语·学而》），一旦以“恭敬”守身，君子便远离耻辱，显示出其人格的高尚。对君子人格显在的高尚之处，孔子有种种描述，或曰：“人不知，而不愠，不亦君子乎”（《论语·学而》），说君子即便不为他人所理解也决不会恼怒；或曰：“君子坦荡荡”（《论语·述而》），说君子心胸坦荡，光明磊落；或曰“君子泰而不骄”（《论语·子路》），说君子泰然处事，不骄不傲；或曰：“文质彬彬，然后君子”（《论语·雍也》），说君子气质优雅，文质彬彬。

“克己”的目的在于“复礼”；“复礼”即依据“礼”践行。践行当有“道”可循。君子所循之根本之道，就是“孝悌”。孔子说：“君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与”（《论语·学而》），强调君子既然行事务求根本，就要讲孝悌，孝顺父母、敬重兄长，因为孝悌乃实践仁德的根本，君子如不讲孝悌，就不知从那里去践行仁德。此外，君子还有随时随地当循之“道”。对此类君子之行为准则，孔子有诸多的论述，但概括之，不外乎三类：（1）例如“君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢也；正颜色，斯近信也；出辞气，斯远鄙倍也”（《论语·泰伯》），又如“子曰：君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧”（《论语·宪问》），都是以“道”范畴统括“不忧”“不惑”“不惧”等三种道德准则；（2）比如“君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得”（《论语·季氏》）、又如“君子有三畏：畏天命、畏大人、畏圣人之言”（《论语·季氏》），都是以动词“有”统提诸原则；（3）诸如“君子欲纳于言而敏于行”（《论语·里仁》）、“君子不忧不惧”（《论语·颜渊》）、“君子和而不同”（《论语·子路》）、“君子易事而难说”（《论语·子路》）、“君子不可小知而可大受”（《论语·卫灵公》）、“君子成人之美”（《论语·颜渊》）， “君子矜而不争，群而不党”（《论语·卫灵公》）、“君子贞而不谅”（《论语·卫灵公》）、“君子无所争”（《论语·八佾》）等等，都只是随机指示君子当如何言行，并不进而以“道”规范之、或以其它概念统称之。

二

在《孟子》里，“君子”共出现81次，其用法亦同于孔子，即作为对立干“小人”的范畴使用。与小人既指政治地位卑下者亦指道德品质低下者正相对，君子一方面指政治地位高贵者，另一方面指道德品质高尚者。但正如孟子所说，高贵地位之获得与否，取决于外在的因素，“皆我所不为也”（《孟子·尽心下》），非我等成就道德性君子所应理关注的，所以孟子的“君子”说也就自然地继承了孔子的思想传统，侧重论述道德性的君子之高尚。

孟子与孔子一样,强调“君子之志于道”(《孟子·尽心上》),但有别于孔子侧重从“立于礼”(《论语·泰伯》)、“据于德、依于仁”(《论语·述而》)来规定君子所志向的道,孟子关于君子之当然与应然,主要强调了三点:(1)“君子亦仁而已矣,何必同”(《孟子·告子下》)。这一句是说君子虽各有个性,不必求其同,但君子有根本的共同之处,即他们都具备仁德。孟子主张人性本善。从这个认识出发,具备仁德,适用于一切人,不必特意强调具备仁德对于君子的本质意义。但孟子既这么强调了,就一定有他的道理。道理何在?我认为,孟子欲藉之以强调:人固然都具备仁德,但惟君子能自觉人的本质,践行仁德。君子能直觉践行仁德,用孟子自己的话说,就谓之“夫义,路也;礼,门也。惟君子能由是路,出入是门也”(《孟子·万章下》)。孟子用能否自觉践行仁德区别君子与普通人,并不背离其关于人之本质的规定,因为:惟君子能仁,是就人自身之比较而言的;而惟人能仁,是就人与禽兽而言的,前者是讲人与人之间的差别,后者是讲人与其它动物的差别,因为君子毕竟属于人,所以即便讲惟君子能仁也不会导致人不能仁的结论;(2)“君子深造之以道,欲其自得之也”(《孟子·离娄下》)。“仁也者,人也;合而言之,道也”(《孟子·尽心下》),孟子是就人伦关系上使用“道”范畴,即以“仁”作为处理人际关系的根本准则。则这一句话的意思是说:君子以仁为原则深入塑造自己,但以仁为原则,不是来自外在的压力或诱惑所致,而是“自得”,是君子自主的选择。这种自主选择仁德,在孔子那里,被说成“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》),而孟子则说:仁德“非由外铄我也”(《孟子·告子上》),更是以哲学语言深刻地表达了:君子内在具备仁德,故其对仁德的坚守,是自律的;(3)“君子所以异于人者,以其存心也”(《孟子·离娄下》)。照上面所说,君子异于常人在于惟君子能仁,那么君子何以具有此道德理性?孟子就以这一句来回答:君子异于常人,就在于常人会因外在的压力与诱惑丢失良心,君子则“不失其赤子之心”(《孟子·离娄下》),能在压力与诱惑面前保住人之良心,不使它丢失。孟子以“不放心”解释君子之所以异于常人,对发展孔子的“君子”说有理论意义。因下面将论及这一点,这里暂不分析。

与孔子面面俱到细致地叙述足以显示君子之高尚的道德有别,孟子关于君子当自律的道德准则(道),只大致地强调了几点:(1)孟子说:“声闻过情,君子耻之”(《孟子·离娄下》),强调一个君子要以自己的名声大于其实际的品行与才能为耻。这与孔子所谓“君子耻其言而过其行”(《论语·宪问》)相比,显然是更强调:知耻意识对于君子的存在意义来说,已超出了言行一致范畴,属于君子人格决不能缺失的自觉意识。孟子这样强调,其实是根源于他关于人就本质讲不能缺失羞耻意识之深刻认识,因为他认为“耻之于人大矣”(《孟子·尽心上》),将羞耻意识作为人之最重要的主体意识。因此“人不可以无耻”(同上),不能丧失羞耻意识;人一旦丧失羞耻意识,就会不知羞耻;而这种“无耻之耻”(同上),对于人来说,真可谓“无耻也”(同上),是本质意

义上的不知羞耻;(2)孟子说:“君子莫大乎与人为善”(《孟子·公孙丑上》),强调一个君子,最看重的就是与人一起做善事。君子所以要以助人为善作为最宝贵行事原则,是因为君子作为普通人的道德榜样,其榜样的力量就在于其行善,如果其“与恶人言”(同上),助人为恶,就完全失去其榜样的作用,从根本上失去其存在意义;(3)孟子说:“君子远庖厨也”(《孟子·梁惠王上》),强调一个君子要远离厨房。表面看不出孟子这样强调的深意,但孟子所以如此强调,其实与他对孔子仁爱说之深入扩展有密切关系。孔子讲仁爱,只局限就人群论仁爱的普遍价值,并没有将对人的仁心推至禽兽,要求付爱心于人之外的动物。而孟子从“人皆有不忍人之心”(《孟子·公孙丑上》)的认识出发,要求君子远离厨房,以免听到家禽被杀时哀凄的叫声而于心不忍。君子不忍心听家禽哀凄的叫声,说明君子能够做到将对于他人的仁爱“推恩”(《孟子·梁惠王上》)至其他的动物;(4)孟子说:“君子不亮,恶乎执”(《孟子·告子下》),“亮”通“谅”,即诚信;君子的操守之所以要靠诚信来坚守,是因为君子“居仁由义”(《孟子·离娄上》)之内在生命精神是靠诚信为人所理解,获得客观意义。

三

将上述孔孟“君子”说加以比较,不难看出:孔孟“君子”说有同亦有异,其同在于他们关于君子人格的本质属性——诸如君子志于道、君子怀德、君子固穷、君子喻义、君子有耻等,有相同的认识;其异在于他们关于君子人格之表现特征的认识,不尽相同,甚至有别。其同意味着孟子对孔子思想的继承,其异则意味着孟子对孔子思想发展。就孟子发展孔子的君子说而论,孟子对孔子思想之最具有理论价值的发展,不在于上面所论及的那些思想内容上的丰富与扩展,而在于提出并回答了下面三大问题:首先是君子何以本质上异于常人。孔子以仁德为君子根本德性,但正如孟子所强调的,没有仁,“非人也”(《孟子·公孙丑上》),仁德应该是一切人固有的德性,不是君子独有的德性,那么君子与普通人,在德性上的区别体现在何处?对这个问题,孔子未作出回答,孟子却作出明确地回答。孟子指出,君子固然与普通人一样性本善,具有一样的仁德,但君子毕竟异于常人。而“君子之所以异于人者,以其存心”(《孟子·离娄下》),君子与普通人的区别,归根于君子能够“不放心”,保持善良的本心(良心),普通人却因后天影响,常常“放其良心”(《孟子·告子上》),丢失自己的仁德。而君子之所以不会丧失自己的“良心”,又因为君子具有自觉的道德理性,与圣人一样懂得“心之同然”(《孟子·告子上》),即了解仁义道德对于人的本质意义;

其次是君子应该确立怎样的主体意识。主体意识是人自觉自己之存在价值与意义的意识。孔子除了指出君子当以仁为己任,对君子当立怎样的主体意识,没有再作具体的论述,孟子则不然,他一方面说“君子亦仁而已矣,何必同”(《孟子·告子下》),指出君子不必为求同而抹杀个性,要树立明确的主体意识,要有圣人尧舜“彼是人,我亦人”(《孟子·

的自觉,以“舍我其谁”(《孟子·公孙丑下》)的抱负,担当自己文化使命;另一方面他又再三强调:“君子有终身之忧,无一朝之患”(《孟子·离娄下》)、“穷则独善其身,达者兼善天下”(《孟子·尽心上》)、“恭敬而无实,君子不可虚拘”(《孟子·尽心上》)、“富贵不能淫、贫贱不能移、威武不能屈”(《孟子·滕文公下》),对君子独立的人格精神做出了具体的规定,以凸显君子主体意识的独特性。与张扬君子主体意识相一致,孟子强调君子要有政治批评勇气,“说大人,则藐之”(《孟子·尽心下》)。孟子强调君子主体意识当突出政治批评精神,而孔子却要求君子“畏大人”。如此一比,就显出孟子所谓君子更具有政治独立意识。正是因为孟子以为君子政治上当独立,“有言责”(《孟子·公孙丑下》),对现实政治持批评态度,所以孟子一再指出,君子当与权贵保持距离,不当接受的馈赠决不接受、不正当的求见决不去见、正当而不恭敬的求见亦决不去见,始终保持政治上的独立性。当有人批评君子以“志于道”谋食是吃白食,孟子依据社会必须分工的理论予以反驳,说君子获得物质利益是完全合理的,因为君子尽言责,对社会的道德风尚形成与培养起到了好作用,社会就应该根据君子所发挥的改良社会之好的作用效果,予君子以物质报酬,这同请工匠盖房子,不是凭工匠的动机付工钱而是凭效果(盖好房子)付工钱是一样的道理。所以君子不必以“劳心”(《孟子·滕文公上》)谋生感到愧疚。以往总是将孟子所谓劳心者“食于人”(同上),劳力者“食人”(同上)批判为鼓吹不劳而获,是宣扬剥削合理性的腐朽思想。但这一批判因为将“劳”仅仅理解为体力劳动、不承认精神劳动(劳心)的价值,且完全不顾及孟子是基于社会分工理论来阐述“劳心”谋食的合理性,所以是无的放矢、完全错误的。

再次是君子是否会偶然的背离本性。对这个问题,孔子明确的回答是:“君子而不仁者有矣夫,未有小人而仁者”(《论语·宪问》)。从字面上解,孔子这句话无非是说:小人没有一个会为别人付出爱心,君子则只有几个不会为别人付出爱心。问题是,如果这样照字面理解,势必使孔子的君子说陷入理论困境:既然“去仁”就不足以称为君子,则“不仁者”又何以称为“君子”。为了不使孔子的这一说法限于自相矛盾,我以为对之只能作这样的理解:相对于小人本质上必然不可能实践仁德,君子固然本质上必然能实践仁德,但偶然也会忽视爱心的付出,背离其本质存在。但即便这样理解,也不足以掩盖孔子这句话给自己的“君子”说造成了不小的理论困境:即便极少的君子偶尔不践行仁,但既有君子会偶尔不为仁,从理论上讲就不能从整体上定义惟君子能为仁,否则有违理论上的逻辑自治。由此看来,孔子“君子”说由于明确肯定少数君子也会偶尔不为仁而背离其本性,给后人留下了一个难解的重要问题:君子偶尔不“为仁”是否有悖于君子作为君子的本质存在。孟子以私淑孔子为荣,自觉自己有责任解决孔子的理论困境,推进孔子学说。但在这个问题上,孟子的说明并非十分清晰,有必要藉分析以明之。他固然说仁德“非由外铄我也”(《孟子·告子上》),强调君子仁德自我具备,另一方又说惟君子“存其心”,强调

君子可以做到“不失其赤子之心”。从这两方面的强调来推断,孟子似认为君子决不会有谁会偶尔不为仁。但是,他又明确地讲人会“放其心”。君子毕竟是人,那么孟子这么说,似乎又以为君子也会有成员偶尔不为仁。不过,孟子还强调,人可以“求放心”,将暂时丢失的良心重新恢复。然而能做到将暂时丢失的良心自觉恢复起来,似乎不是对普通人讲的,而是对君子讲的,因为他还说过普通人丢了鸡尚知道找回来,却不知道找回丢掉的良心。综合以上分析,可以得出以下结论:孟子不以为君子真的有成员会偶尔不为仁、暂时丢失良心,但而且在他看来,即便从道理上假设君子也会偶尔不为仁、不想付出爱心,但这也不会影响君子之所以为君子的本质存在,因为它毕竟出于偶然,况且君子既为君子就会由于其自觉的道德理性而能自觉地“求其放心”(《孟子·告子上》),恢复因外在原因而偶然忽视的爱心。

四

我们探讨孔孟“君子”说之同异,不是出于纯粹的学术、理论兴趣,更不是为了发古之幽情,而是希望为今人端正为人的价值取向提供启示。要发掘古代学说对当代的启示,其契入点在于以当代的要求去把握古代学术有哪些价值,而不应该以古代学说有哪些价值去规定当代应该有哪些要求。就当代社会迫切要求消解道德危机、意义危机、存在危机而论,我认为孔孟君子人格所体现的道德为尚、功利为轻的生命精神,对于今人过度地崇尚功利价值,不啻有力的棒喝;具体地讲,孔孟“君子”说对我们当代人确立人生意义、存在意义,主要可以提供如下启示:

其一,以君子人格作为我们塑造理想人格的现实榜样,将理想人格的塑造与培养落实在对现实理想人格的薪向上,避免理想人格塑造上的假大空。孔孟所倡导的理想人格,诸如仁人、贤者、君子、圣人,在我看来,是有层次之分的;而其根本的区分,是将理想人格,分为现实的理想人格与可能的理想人格。所谓现实的理想人格,是指普通人通过切实的努力,最终真的可以成就的理想人格;所谓可能的理想人格,是指一种理想人格目标,对于普通人来说,其意义在于朝向它的不懈努力之生命精神张扬,而最终未必真的能成就为该理想人格。具体就仁人、贤者、君子、圣人这四种理想人格来分的话,仁人、圣人属于可能的理想人格,而贤者、君子则属于现实的理想人格。贤者与君子都是仁(道德理性)和智(知识理性)兼优者,但贤者之优长更突出在“智”;君子之优长则更突出在“仁”。造就“智”之更优长,是“士”(知识分子)所能做到的,如要求广大的普通人也都能做到,却没有可能,太不现实。因此,孔孟虽然树立了各种理想人格,但作为适用于一切人之现实的理想人格,他们更强调成就君子人格对于人之塑造理想人格的现实意义。既然如此,我们今天要从孔孟“君子”说汲取精神营养,就当首先铭记孔孟的这一强调,切实地学着君子榜样去做人,切实培养诸如爱人、守义、知耻、诚信之类平实的道德品质,切不可将理想人格的塑造引向“希贤”、“希圣”、“希天”之不正确的道路。这样说,并不是排斥“希贤”、“希圣”、“希天”对于理

想人格塑造之价值与意义，只是说它们对当代人解决道德危机、意义危机、存在危机，因非迫切需要，所以没有现实意义。

其二，既以君子作为我们塑造与培养理想人格的榜样，则我们的人格塑造就要注重发扬孔孟君子人格所体现的道德为尚、功利为轻的生命精神，重在以道德实践体现人生的根本意义，而不是重在以功利成就体现人生的根本价值。这样说，当然不是出于泛道德主义，惟道德为上、惟道德为优，而是出于我们对当代的基本认识。我认为，从当代即“当下生活的时代”这一意义讲，我们当下所遭遇的时代，与我们的前辈所生活的时代（当代），在价值取向上大异。在价值取向上，我们所遭遇的“当代”，与我们前辈所遭遇的“当代”虽然同是以现代价值为诉求，但诉求的目的与重点大异：我们前辈的价值诉求精神大于物质、理想重于现实；而我们的价值诉求却物质大于精神、现实重于理想。正是因为我们比我们的前辈更重视物质价值、现实利益，所以在我们的“当代”，功利价值一定会成为优先的、主导的价值，从根本上左右我们的价值取向。价值取向一旦为功利原则所主宰，则势必物欲横行、造成精神价值的失落，导致意义危机、存在危机。我们当代人，既生活在这么一个功利的时代，其人格塑造势必充斥着功利诉求，从而把自己造就为唯利是图的经济人，以异化的方式，背离了人的本质存在。如任由如此异化下去，当代人之自身发展就没有出路。当代人欲克服当代之严重的意义危机、存在危机，求得合乎人之本质的合理的自身发展，以塑造健康而高尚的人格，就必须从痴迷功利价值的迷失里警醒。警醒需要榜样的召唤。由于孔孟君子人格不啻尚道德、轻功利的典型形象，所以其榜样的召唤力量是巨大的。除非当代人不听从孔孟君子人格的榜样召唤，一旦听从之，当代人在人格塑造上就一定能够纠正过度的功利执着，回归合乎人

之本质存在的道德诉求。

其三，既以君子为榜样塑造自己的理想人格，我们当代人就要真学君子，视“不知耻”为自己之本质的可耻，“行己有耻”，牢固树立羞耻意识。当代人的迷失，其根源在于功利诉求严重过度，从而造成当代人之私欲膨胀、物欲横行，唯利是图；以唯利是图为准，获得最大利益才最有价值，一切精神价值于是变得微不足道。而极度轻视甚至拒斥精神价值，使当代人之人格塑造轻视道德诉求，从而造成当代严重的道德危机。坑蒙拐骗，处处可见；名不副实，充斥各界；欺下瞒上，比比皆是；大师神人，到处可见，无所不为，莫不足以证明当代道德危机之严重。但透过现象，不难发现由这些现象所反映的当代之根本的道德危机，就是“不知耻”，即羞耻意识的缺失。说当代人之“不知耻”、普遍缺失羞耻意识，不是说当代人所做所为，都属于可耻范畴，而是说当代人对该做什么、不该做什么，什么是可耻的、什么是不可耻的，失掉了应有的警惕，以至于将可耻的事当作不可耻的事去做。危险的是，这样的羞耻意识的缺失，对当代人来说，不是个别现象，而是普遍现象。这就难怪当今的道学家要斥责说：古之盗有道，今之盗无道。言下之意，其实是说：古时候连强盗也有羞耻意识，该偷抢谁不该偷抢谁，心中明白；而现今的人，连古时的强盗也不如，该做什么不该做什么，其取舍唯利是图，缺乏羞耻意识。道学家对当今道德风气低下的斥责固然不值得十分重视，但也不妨从中体会当代道德危机之成因，以便充分认识：羞耻意识的缺失既然是当代人普遍存在的人格塑造上的根本缺失，那么当代人要想弥补这一缺失，就有必要认同孔孟君子人格之“莫大于知耻”。只要能真正认同之、实践之，当代人也会“行己有耻”，将自己塑造为君子。



罗曙光 花鸟



王芾笈 变隶



虞卫毅 草书

文化强国与儒学的自觉和创新

宋冬梅 宋赞

文化强国，是我们党和国家基于新的历史机遇和挑战提出的重大战略决策。这一决策将通过深入发掘文化潜力，激发文化创新力，发挥文化在社会主义建设中的作用，为实现中华民族伟大复兴提供持续不断的动力。儒家文化是中华优秀传统文化的主流，它将以其深厚的文化特质积极参与当代文化强国的伟大实践，直面社会建设中的理论发展、道德建设和价值观判断难题等，展示其当代功能，实现其文化自觉，这是儒学在新的历史时期文化使命的担当。

文化是国家之魂，民族之根，是一个国家和民族形象的象征。中国特色社会主义伟大事业的兴旺发达不但需要强大的经济实力作支撑，而且需要民族文化事业的繁荣昌盛与全体国民道德价值、理想信念的强健不息。党的十八届六中全会在认真总结我国文化改革发展的丰富实践和宝贵经验的基础上，鲜明地提出了建设“文化强国”的长远战略，研究了关于深化文化体制改革、推动社会主义文化事业大发展大繁荣的若干重大问题，为兴起社会主义文化建设新高潮、开创中国特色社会主义事业新局面、实现中华民族伟大复兴提供了政策和理论依据。党的十八大以来，习近平总书记着眼于党在新时期干部队伍思想道德建设和作风建设的实际，从国际国内形势发展需要出发，基于对中华优秀传统文化的深度思考，提出要借鉴传统文化中的精华，加强对党员干部的“政德”教育，提高干部队伍的执政能力和水平。2014年2月24日在中央政治局第13次集体学习中，习近平总书记强调：“培育和弘扬社会主义核心价值观必须立足中华优秀传统文化。牢固的核心价值观，都有其固有的根本。抛弃传统、丢掉根本，就等于割断了自己的精神命脉。博大精深的中华优秀传统文化是我们在世界文化激荡中站稳脚跟的根基。”

文化强国，对于中华民族的发展来讲，是一次千载难逢的历史性机遇，它是我国当代社会转型和经济升级的重要组成部分，是国民生活质量全面提升的重要内容。文化强国战略，从大的层面讲，能够进一步增强我国文化软实力和国际影响力，通过文化的创新与创造进一步发展文化生产力；从小的层面讲，需要创造我们能够叫得响的文化品牌，创造位于世界前列的文化产业，树立站得住脚的参与世界多元文化交流的文化理念与价值观。文化强国，寄寓着中华民族时代复兴的伟大梦想。

一、文化强国与文化自觉

当今世界，全球化发展带来了国际竞争的日益激烈和国际局势的深刻变化。从国际发展局势看，多极化进程不可阻挡，但是大国霸权主义和强权政治在国际政治、经济领域中依然存在，以此为基础的“新干涉主义”严重损害了许多中小国家的主权独立和利益发展，大国霸权对中小国家给以新“炮舰政策”和“新经济殖民主义”，世界和平与国际安全受到严重威胁。另外，国际社会面临着地区冲突、南北差距、环境污染、国际犯罪等诸多问题和挑战。全球化和激烈的国际竞争给各国带来了新的发展机遇，也带来巨大的风险和压力。全球化时代的国际竞争包括政治、经济、军事、文化、技术等综合指标在内的综合国力的竞争。综合国力是衡量一个国家基本国情和基本资源的最重要的指标。在这里，文化作为现代不可忽视的重要因素，成为综合国力中被考察的对象之一。因为，文化在现代社会作为一种“软实力”，包括文化的吸引力、制度的支撑力、以及参与国际话语权的能力等。其实，文化，就其形成、作用和影响来讲，始终是一个民族的灵魂，是一个民族兴旺发达的不竭动力。

我国是一个具有五千年历史的文化大国，在当前激烈的国际竞争中，要想立于不败之地，必须权衡综合发展，坚持协调发展，同步增强经济硬实力和文化软实力。物质匮乏不是社会主义，精神空虚也不是社会主义。如果经济硬实力不强，那么就会导致我们物质贫乏、技术落后，在与世界各国综合国力竞争中处于劣势；如果文化软实力不强，那么也会导致我们观念落后、理想缺失、底蕴不厚、素质低下、潜力不足等，这些现象会造成我们内部的思想涣散、精神低迷，对内难以弘扬正气，对外则难以树立在国际上的良好形象，难以产生国际亲和力，难以参与多元文化对话等后果。所以，党的十八届六中全会适时地作出了建设社会主义文化强国的重大战略决策，体现了高度的文化自觉和文化自信。“文化强国，是历史的昭示，是时代的脉搏，是人民的期待，也是我们真正成为世界大国、世界强国所必然选择的核心战略，是中国崛起所必须成功破解的历史命题。”^①

在全球化背景下，建设文化强国要高瞻远瞩，要立足国际文化视域和我国的国情，辩证地汲取文化发展所需要的营养，主动实现文化自觉。在文化自觉中，需要防止两种倾向，一是避免文化建设上的闭关自守，面对多元文明的交流与对

话,不要盲目自大,唯我独尊,关起门来搞文化强国是不可取的;二是避免全盘异化,文化建设也不必完全抛弃自身的历史文化传统和生产生活方式,全盘接受外来文化,彻底与其他民族同化,这也是不可取的。现阶段,实施文化强国战略应以马克思主义为指导,立足中国特色社会主义实践,坚持先进文化的现代性和民族性,发展面向现代化、面向世界、面向未来的,民族的科学的大众的社会主义先进文化,培养高度的文化自觉和文化自信。

实施文化强国战略要有长远的目标。我们一方面要发挥文化在推动强国进程中的积极作用,即在提高国民素质、引领思想观念、振奋民族精神、促进经济与社会发展等方面凸显文化的功能;另一方面把构建社会主义文化强国作为全球化时代国富民强重要目标的一个组成部分,力争在建设公共文化服务体系、发展文化产业、繁荣文化事业等文化标志性目标上抓好落实。

文化强民是实施文化强国战略的一项重点内容。文化强国的最终目的是服务社会和惠及人民,我们要通过落实文化强国的各种措施来进一步提高国民的道德水平、科学素养、文化层次乃至全社会的文明程度。我国文化软实力研究中心主任张国祚教授指出:“一个国家的国民如果没有强大的精神,即使体格再强壮也只能是看客。”^②“张国祚认为,没有民强,也就没有国强,强民的要素包括素质、志气、理想、道德、信念。在当前,增强软实力,首先要解决的问题是认识问题,要理顺情绪,化解矛盾,统一民心。他说,每个国民都应该将自己与国家的前途命运联系在一起,为中国未来发展做出自己应有的贡献,在服务当中体现自己的人生价值。”^③

二、儒学的文化特质与当代功能

实施文化强国战略,建设民族的科学的大众的社会主义先进文化,从文化的继承性上来说,应该清醒地认识我们自家拥有的传统文化符号是什么?文化遗产及其精华是什么?这就需要我们深入了解自家的文化知识传承,从传统文化中吸取有益的文化资源。

儒学是中华传统文化的主流,是世界文明的重要组成部分。它包涵着仁爱、秩序、开放、包容、和谐、天人合一、与时俱进等特质,并以其独特的文化特质影响了中华文明持续地薪火相传,又在世界文明史上不断融合多元文明而更加充满生机与活力。当今,儒学作为中华传统文化的主流,应积极参与文化强国建设,这是历史使命的承接,也是文化使命的担当。儒学的担当精神是由它的文化特质所决定的,同时,儒学将在参与当今社会实践过程中获得检验与升华,从而使儒家文化血脉相传,意蕴彰显。儒学的文化特质与当代功能主要表现在它具有普世而永恒的思想道德价值。

首先,仁爱是儒家思想的核心,具有人文关怀的永恒价值。孔子是儒家文化的创始人,从他开始,儒家就重视仁爱这个命题。《论语》多处记载孔子与弟子们论“仁”。《论语·颜渊》载:“颜渊问仁,子曰:‘克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?’”“仲弓问仁,子曰:‘出门如见大宾,使民如承大祭,己所不欲,

勿施于人。在邦无怨,在家无怨。’”“樊迟问仁,子曰:‘爱人。’”在这里,孔子论“仁”,是基于春秋时代礼崩乐坏、诸侯并起的社会现实,系统阐发仁的思想,把“仁者爱人”概括为仁的本质。同时,他又提出超越当时宗法关系和社会等级的平等博爱,《论语·学而》载:“弟子入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众,而亲仁;行有余力,则以学文。”这里的“泛爱众”是对全体社会成员的普遍之爱,是对爱亲范围的超越。孔子的“仁爱”思想具有丰富性、灵活性、广泛性,并把“忠恕之道”作为实施“仁爱”的途径。《论语·卫灵公》载:“子贡问曰:‘有一言而可以终生行之者乎?’”子曰:‘其恕乎。己所不欲,勿施于人。’”《论语·雍也》载:“子贡曰:‘如有博施于民而能济众,何如?可谓仁乎?’”子曰:‘何事于仁,必也圣乎?尧、舜其犹病诸。夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。’”这里的“己所不欲,勿施于人”是指自己不想要的东西,不要强加给别人;而“己欲立而立人,己欲达而达人”是指凡是自己想要立定的、想要达到的目标,也要使别人达到。作为有仁爱之心的人,应该推己及人,宽恕待人。

儒家的仁爱、忠恕之道是规范人与人之间关系的道德准则,推而广之,也是处理国家与国家、民族与民族之间文化关系的文化原则。用仁爱、忠恕原则处理国际关系,则能与邻者亲近,与邻邦友好。这是儒家博爱情怀的表现。《左传·隐公六年》载:“亲仁善邻,国之宝也。”孟子也曾提出交邻国之道,“惟仁者为能以大事小,是故汤事葛,文王事昆夷。惟智者为能以小事大,故太王整事獯鬻,勾践事吴。以大事小者,乐天者也;以小事大者,畏天者也。乐天者保天下,畏天者保其国。”^④在这里,孟子认为大国尊重小国是仁爱的表现,小国尊重大国是明智的表现。大国如果能乐施仁爱于小国,则能保天下,能维护天下太平;小国如果能明智地尊重大国,则可以保持自身内部的政局稳定。在全球化时代,国与国之间、民族与民族之间,如果没有彼此的仁爱与忠恕,都只顾自己的利益,那么相互的交往就无从谈起。儒家的仁爱与忠恕原则为当今世界减少纷争、共建万邦咸宁的和谐世界提供了有力的理论支柱。

其次,礼乐思想是儒家追求的文明制度。春秋时期,孔子主张的礼乐是一种秩序的要求。《论语·颜渊》中记载:“齐景公问政于孔子。孔子对曰:‘君君、臣臣、父父、子子。’”孔子是讲,在一个国家,君王理政,国君就要象国君的样子,尽职尽责,以身作则,“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。”^⑤

这样,臣子自然会忠于国君,忠于职守,做好工作。在一个家庭,父亲要象父亲的样子,尽到自己敬老爱幼的责任,为儿子做出榜样,这样,做儿子的就会尽到儿子的责任。春秋时期社会动荡,当时的等级名分受到破坏,弑君杀父之事屡有发生,孔子认为这是国家动乱的主要原因,所以他告诉齐景公“君君、臣臣、父父、子子”,恢复这样的等级秩序,是治理国家的重要前提。如果君不君、臣不臣、父不父、子不子,那么社会、家庭就会乱了秩序。

孔子主张的君臣父子之礼是一种相互支持与尊重的关

系。《论语》曾记载鲁定公请教孔子怎样处理君臣关系，孔子回答：“君使臣以礼，臣事君以忠。”（《论语·八佾》）在这里，君臣关系是双向互动的，而且处于强势地位的国君使臣以礼的行为是这种互动的前提，也就是说，只有国君尊重臣下，依礼使臣，臣子才会忠于国君，尽职尽责。程树德《论语集释》引《皇疏》曰：“言臣之从君如草从风，故君能使臣得礼，则臣事君必尽忠也。君若无礼，则臣亦不忠也。”朱熹《论语集注》载：“使臣不患其不忠，患礼之不至；事君不患其无礼，患忠之不足。”尹氏曰：“君臣以义合者也。故君使臣以礼，则臣事君以忠。”关于君臣之礼，孟子讲的更直接。《孟子·离娄下》记载齐宣王向孟子请教如何处理君臣关系，孟子告齐宣王曰：“君之视臣如手足，则臣视君如心腹；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”《孟子·梁惠王下》中记载了孟子和齐宣王的另一次对话。“齐宣王问曰：‘汤放桀，武王伐纣，有诸？’孟子对曰：‘于传，有之。’曰：‘臣弑其君，可乎？’曰：‘贼仁者谓之‘贼’，贼义者谓之‘残’。残贼之人谓之‘一夫’。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。’”⑥

孔子演周易的记载中也称赞商汤和周武王用武力推翻暴君夏桀、商纣的行为，说他们的做法合乎天意和民心，而没有没说他们犯上作乱、篡位夺权。孔子、孟子等先秦儒家所强调的首先是君要守礼，国君守礼是为民生社稷而守礼，也是为国家的长治久安而守礼。这不仅包含浓厚的民本理念，还有丰富的民主思想，不同于后世儒家为维护封建宗法伦理而提出的“三纲五常”。

儒家礼乐思想的目标是“礼之用，和为贵”⑦，这是礼乐思想的普世价值所在，也是儒家追求的一种社会政治理想，是儒家传统伦理思想和道德体系的逻辑起点与核心观念之一。礼乐文化可以用来展现和处理人际关系，进行社会调节和管理，通过引导社会各阶层按照礼乐规范和原则来处理人与人、人与社会、人与自然的关系，从而在社会公共生活中形成一种良好稳定的社会秩序，达到儒家所倡导的礼乐文化精神。孔子、孟子所倡导的礼乐文化是一份珍贵的文化遗产，经过创造性的借鉴和转换，可以成为我国现代精神文明建设和制度建设的思想资源。当然，我们对儒家礼乐思想的借鉴应该是批判地继承和超越，不应是囫囵吞枣地简单继承。儒家所倡导的礼乐思想中过时的、落后的内容必须坚决摒弃。在中国特色社会主义理论指导下，儒家礼乐思想中的秩序、和谐精神可以帮助我们解决当今市场经济发展过程中伦理道德、价值取向、人际关系、礼仪秩序等方面出现的失范问题，从而保证人与人、人与社会、人与自然之间的和谐，保证整个社会稳定健康地发展，构建一个民主法治、公平正义、诚信友爱、充满活力、安定有序的社会主义和谐社会。

第三，儒家中和思想是人们缓和危机、化解冲突的指导思想。中和思想是儒家中正平和的文化。“中”，即自然适度，是事物的自然法则。孔子推崇中庸为最高的德性，《论语·雍也》载：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”“和”，即和谐有序，意味着事物多样性的统一，是不同性质事物互动互生的状态，是事物生存和发展的必要条件。《易·乾·

文言》载：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”《中庸》载：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。小德川流；大德敦化。此天地之所以为大也。”“中和”之道能使万物各得其所，《中庸》载：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天下位焉，万物育焉。”万物达到“中和”的境界，就会各就其位，就能获得生生之貌。儒家的中和思想可以用来规范人的情感行为，也可以用来指导宇宙间万事万物的和谐。

同样的，儒家中和思想可以用来维护世界多元文化之间的存在与发展，化解文明冲突，维护文化生态。世界各国、各地区、各民族的文化都具有独立的特质，多元文化共生共存则需要文化共处的和谐美。其中的文化差异与多元存在，是平等对话与交流的现实基础，任何否定或排斥其他国家或民族文化独特属性的言行，都是不尊重其文化差异和个性的表现。否定与排斥，不仅无益于和平交流，而且可能会挑起冲突。在这里，儒家中和思想能引导我们在承认不同文明、不同国家、不同民族之间差异性和独立性的基础上，寻求相互交流与对话，以纠偏去弊，共同解决世界难题，避免一味求同甚至凭借暴力以强权制胜的现象发生。历史上，在中和思想指导下，儒家文化多次呈现出积极的包容性和开放性，并平稳地完成了不同文化间的对话与融合。比如：汉代，佛教从印度传入中国就是很好的例子，因最初佛教与中国传统文化伦理价值观的差异，曾经存在不同文化之间的冲突，但儒家文化以积极的包容开放精神接纳了异域文明，最终使其融入中华文化的血脉之中。现代社会中，有的学者也提出了不同文明之间的冲突观点，这主要缘于世界文明交往中存在的二元对立思维。这种思维方式，片面强调思想文化和价值观念的对立冲突，否认不同文明之间基于相互理解基础上和谐共存的可能性，由此宣扬非此即彼、消灭他者的文化霸权主义。这与儒家的中和思想是背道而驰的，这种思维以及引起的行为，只能导致文化发展的单一、封闭、僵化。“和实生物，同则不继”⑧，儒家中和思想主张参差不齐、各不相同的文化共同交流与对话，从而在交流与对话中取长补短，共生智慧。

第四，儒家的与时偕行思想包含着积极创新的精神。儒家文化在创始之初就蕴藏着随时代发展的与时偕行思想。孔子是一位与时偕行的积极实践者，被孟子称为“圣之时者”。在孔子所作的《周易》“十翼”中多处阐发与时偕行的思想意义。《周易·乾·文言》载：“终日乾乾，与时偕行。”《周易·大有·彖》载：“其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”《周易·损·彖》载：“损，损下益上，其道上行。损而有孚，元吉，无咎，……损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行。”《周易·益·彖》载：“益，损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光。……益动而巽，日进无疆。天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。”《周易·小过·彖》载：“小过，小者过而亨也。过以利贞，与时行也。”《周易·随·彖》载：“天下随时，随时之义大矣哉！”《周易》对“与时偕行”的多处阐发，是这一思想灵活应用的具体表现。历史上，儒家文化正是在“与时偕行”理论的推动下不断发展、创新，

并保持了自身进步的活力。当今，儒学仍需秉持“与时偕行”的精神，融入文化强国的社会实践中并吸收时代发展的丰富营养，加快传统观念的转换，并在全球化语境中积极推进文明对话。

第五，儒家的大同思想是人类文明的理想追求。天下大同是原始儒家确立的一种理想社会蓝图。《礼记·礼运》载：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作。故外户而不闭。是谓大同。”这里的“同”意味着共同、等同、均同等观念，意味着无不平、无争执、无冲突等要求，期求社会达到平等、公正、和谐的境界。所以，儒家追求的大同社会首先是一个平等的社会。其次，大同之“大”，表示了超越地域范围和阶层界限，是广大意义的、众多人群的普遍平等。浸润在儒家“大同”思想中的不分贫富贵贱的主张，充满自由博爱的精神，体现了人类社会从远古时代就有着共同而美好的追求，大同理想是全人类的共同精神财富，也是当今全球化过程中最宝贵的价值之一。

总之，儒家文化的特质能够为处理当今社会提供普世价值，能够用仁、和、中、时的智慧解决矛盾与争端，避免对抗与战争，避免文化趋同，保护文化生态，从而保障经济、社会健康发展，保障人类社会的可持续发展。

儒家文化与社会主义核心价值观相辅相成，属于同一体系。国家层面的“富强、民主、文明、和谐”，社会层面的“自由、平等、公正、法治”，公民层面的“爱国、敬业、诚信、友善”，是党的十八大对社会主义核心价值观作出的精确表述。积极培育和践行社会主义核心价值观，应当将儒家文化的核心内容纳入当前的社会主义核心价值观体系。儒家文化的深厚底蕴能够夯实社会主义核心价值观的基础，社会主义核心价值观的积极创新能够推动儒家文化的复兴，这样，在二者的镜鉴互照、融会贯通中其理论体系能够为“中国梦”的实现凝聚强大的精神和思想动力。

三、儒学在文化强国中担当的必要性

2014年9月25日，习近平总书记在纪念孔子诞辰2565周年学术研讨会暨国际儒学大会上发言指出，孔子创立的儒家学说以及在此基础上发展起来的儒家思想，对中华文明产生了深刻影响，是中国传统文化的重要组成部分。中国优秀传统文化的丰富哲学思想、人文精神、教化思想、道德理念等，可以为人们认识和改造世界提供有益启迪，可以为治国理政提供有益启示，也可以为道德建设提供有益启发。儒学正是基于多元优秀的文化特质，才有在文化强国中进行使命担当的勇气与力量。儒学的担当意味着对新时代使命的承接，意味着对新时代责任的履行。儒家文化历来有着强烈的崇德尚义意识。在文化强国和全球多元文明对话中，儒家文化只有勇于担当，才能直面纷繁的现实，不畏挑战；只有勇于担当，才能在磨砺中成长，抓住发展的机遇；只有勇于担当，才能创造时代的辉煌，永葆不败的激情。所以，儒家

文化的担当，承载的是一种勇气，是一种精神；表现的是勇气的恢弘，是精神的迸发。这担当，是一份为宇宙、为文化、为精神、为自我、为民族、为世界的担当。一份担当，足以使文化璀璨，使精神涅槃，使天地动容。儒家文化的精神，正如“横渠四句教”所表述的：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”

儒学在文化强国中的使命担当，其必要性主要表现在以下三个方面：

首先，维护文化安全的必要。任何国家和民族的文化都是具有自身传统和特性的文化，都是培养民族性格、塑造民族灵魂的基石，所以在全球化多元文明交流的过程中，所有国家和民族都应高度重视维护和弘扬本民族的优秀文化。儒学是中国传统文化的主流，是历史上传承中华民族优秀传统文化思想道德的主要载体，也是世界优秀传统文化的瑰宝，所以儒学参与文化强国建设，就是要维护儒家优秀传统文化的安全，维护它所承载的中华民族的思想道德、民族心理、生产生活方式的安全等。在此基础上，坚持和发展面向现代化、面向世界、面向未来的，科学的、民族的、大众的社会主义先进文化。

其次，维护价值观安全的必要。价值观是人们对周围客观事物的意义和重要性的评价与看法。一方面表现为价值取向和追求，凝结为一定的价值目标；另一方面表现为价值尺度和准则，成为人们判断事物有无价值及价值大小的评价标准。价值观对动机有导向作用，能够反映人们的认知和需求状况，反映人们的人生观和世界观。信息化时代，人们的生活节奏变化快，思想观念更新迅速，传统价值观念不断地受到新价值观的挑战。每个民族和社会都有在一定历史时期占统治地位的价值观，它规定着该社会和国家的性质。价值观安全问题是关系一个国家或民族的核心价值观念能否在本民族和社会中得以保持健康且持续发展的重大问题，是关系能否引领国民思想道德和振奋民族精神的重大问题。影响国家价值观安全的因素很多，有来自家庭、社会、政府等本地区本民族的因素，也有来自国外的思想、观念、文化、生活方式等的影响与渗透因素。所以，价值观安全问题是文化强国中不容忽视的重要问题。儒学传统价值观中的仁爱、礼乐、和谐等有益内容，对于全球化时代的文化强国具有积极的借鉴意义，我们应该将其内化到当代价值观的构成中来。

第三，守护人们心灵安全的必要。当代社会，人们的生活条件越来越优越，消费和娱乐的形式越来越丰富，但社会上却出现了患有精神和心理问题的迷茫人群。究其原因，重要的问题是出在现代人注重自我修养和精神境界的提升，而偏重于追求物质利益，表现出生活低迷、浮躁妄为、急功近利、自私自利、贪得无厌、自命不凡、爱慕虚荣、信仰缺失等种种人世的悲悯和丑陋，给自身发展造成了严重障碍，也给社会造成了许多不安定的因素。传统儒家的修身之道，能够为现代迷茫的人们提供安顿心灵的思想良方，能促进其自新，学会自我认识，自我控制，自觉克服性格弱点，培育健全的人格，从而支起人们心灵的道德文化标杆，守护心灵安全，维护身心和谐。

四、儒学在文化强国中担当的形式与意义

2013年11月习近平总书记在视察山东时指出：“一个国家，一个民族的强盛，总是以文化兴盛为支撑的，中华民族伟大复兴需要以中华文化繁荣为条件”。2016年5月17日，习总书记在哲学社会科学工作座谈会上讲话，又指出：文化自信是更基本、更深沉、更持久的力量。历史和现实都表明，一个抛弃了或者背叛了自己历史文化的民族，不仅不可能发展起来，而且很可能上演一场历史悲剧。儒学发扬其入世精神，需要以中国特色社会主义理论体系为指导，直面当代社会建设中的发展难题、价值观难题和道德建设难题，采取多种形式积极参与文化强国建设。首先，在理论建设方面，积极参与建设社会主义核心价值观体系，结合当前国情，把握时代要求，从历史和未来的角度，熔铸儒家精神与智慧，形成凝聚全民族精神的正确思想观念，引领人们为实现民族复兴而努力；其次，在社会科学建设方面，紧密联系实际，深入社会开展研究，着力挖掘儒家文化中有利于提升文化软实力的要素，不断增强儒家文化的创新力、吸引力和影响力；第三，在推广普及方面，积极创新形式，开发健康向上的为人民群众喜闻乐见的思想文学艺术作品和影视产品，引领社会清新风气，让儒学以创新的内容和形式走进现代人的心灵；第四，积极参与文化产业建设，使之在创造经济效益的同时，为先进文化的传播提供更加广阔的平台和市场，全方位提升国民素质，塑造良好的民族形象；第五，积极参与世界多元文明对话，化解冲突与对抗，搭建多元文化交流的话语平台。文明对话是最有价值的文化沟通方式。面对历史发展的机遇，儒学不是失语的旁观者，而是担当世界文明对话的抗鼎力量。

儒学积极参文化强国中的伟大实践，一定意义上说，不仅是历史使命的担当，而且是实现其文化自觉的需要，还是其在国际舞台上参与多元文明对话的需要。

儒学依托思辨与担当的文化睿智，在文化强国过程中实现文化自觉。关于文化自觉，费孝通先生于1997年在北大社会学人类学研究所开办的第二届社会文化人类学高级研讨班上提出这一观点。文化自觉，简单地说，就是文化在一定历史时期，面对社会、历史等诸多因素的变化而产生的自我觉醒、自我反省、自我创建。“文化自觉是一个艰巨的过程，只有在认识自己的文化、理解所接触到的多种文化的基础上，才有条件在这个正在形成的多元文化的世界里确立自己的位置，然后经过自主的适应，和其他文化一起，取长补短，共同建立一个有共同认可的基本秩序和一套多种文化都能和平共处、各抒所长、联手发展的共处守则。”^⑨早在1990年12月，费孝通先生就从瞻望人类美好前途的角度，提出了“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”的十六字箴言。十六字箴言从自我的视角、他者的视角以及他者与自我结合的视角，多层次、多维度地勾勒了维护多元文化发展的生态文明结构。可以说，十六字箴言是促进儒学与世界文化多元化和谐发展的高屋建瓴的指导原则。

依据全球化语境下的文化强国策略，儒学的文化自觉需要放眼世界文明的大视野、大格局，在其与世界文化和民族文化的比较中，重新审视、判断、筛选自身的文化体系和价值，

找到自己的位置和座标；需要与时俱进，与世接轨。在这里，我们可以借鉴美国夏威夷大学田辰山教授关于“构建后现代儒学体系”的观点：“儒学研究在今天要加上一个后现代的角度或视野，甚至可以有一个‘构建后现代儒学体系’的提法。”^⑩“儒学必须要与后现代思想学派交流。然而这种对话和交流不是流行的那种用西方概念看待自己，不是进入西方的话语结构，不是把儒家哲学塞入西方的思维框架。而是要用自己的话语结构、自己的宇宙观、自己的方法论、自己的思维去谈论现代的问题，去谈论西方后现代学派关心的现实问题，去谈论全球化现实中的种种困扰人类的问题。这样的挑战，就需要儒家必须开阔自己的视野，将它扩展到后现代，扩展到全球。儒学要具有后现代视野，就要拓展自己的体系。这种拓展又要求儒家哲学不能局限在历史的语言之中，不能局限在过去的问题范畴之中。儒学在今天的再次兴起，不当是简单的复古，不能拘泥于古老的结构。思路陈旧、保守，不能充分应对今天的现实，是没有前途的。儒家哲学今天的光明前途，在于用现代语言重新阐释儒家哲学、思想、文化博大精深的意义，用现代话语结构阐发它的精华，让它具有解释和解决现实问题的功力，对人类认识自己的前途，提供一种有益的选择。”⁽¹¹⁾

当今世界，文明对话基于多元和谐的声音。儒家文化是促进世界和平发展、提升全人类道德素质的智慧源泉。历史上，它熔铸了中华民族几千年文化底蕴，具有强大的生命力，包含着对宇宙天人合一的辩证认知，具备人与自然和谐共处的深刻意识，具备有容乃大的博大胸襟，对人的内在修身有着全面的剖析，对人的社会伦理道德和精神价值有着不断的追求。儒学博大精深的思想体系，能够对话当代社会出现的个人中心主义，能够消解信仰危机，缓解生态危机，缓和社会矛盾，在文化强国和文明对话的伟大实践中担当历史重任。

注释：

①毛晓刚.文化强国是中国发展的重大国策.新华网,2011.10.28.

②③韩文嘉.以文化强民构建“文化强国”.深圳特区报,2012.04.08第A03版.

④⑥《孟子·梁惠王下》

⑤《论语·子路》

⑦《论语·学而》

⑧《国语·郑语》

⑨费孝通.费孝通论文化与文化自觉.北京:群言出版社,2007,第190页.

⑩(11)田辰山.儒学的与时俱进[N].人民日报:海外版,2006.02.25.第一版.

论当代儒家的历史使命、时代定位与行动

——兼论现代君子群体的特质、发展与作为

柳河东

本文首先基于 110 年以来中国和全球宗教文化信仰人数发展变化比例分析，指出当前中国文化安全问题空前突出，提出当代儒家的历史使命为：振兴儒林，推动中华文化复兴，重建中华文化信仰。接着，根据使命，论述了当代儒家的时代定位为现代君子群体及其八个特质：担当精神，务实作风，忧患意识，反思能力，克己工夫，尚学品格，高尚情操，君子风范。最后，依据使命、定位，立足现实，论述了当代儒家的现实行动：铸就现代君子人格，实现个体的挺立；建设儒家社会组织，实现群体的壮大；与现代社会良好互动、有机相融，在政治、经济、文化、教育、宗教、社会六方面实现系统的有为。

一、当代儒家的历史使命：中华文化复兴

当代儒家的历史使命有三方面：一、大使命：天下关怀，世界和谐、人类永续，即传统儒家讲的“天下平”；二、中使命：家国情怀，民族长兴、国家久安，即传统儒家讲的“国治家齐”；三、小使命：自我关照，立己达人，价值体现，即传统儒家讲的“修己成人”。三者相辅相成，缺一不可。当下世界，没有儒家大国、中华大族的成就，不足以实现多元文化共荣国际和谐、多极制衡世界和平的格局；没有国家的安全稳定，儒家个体生命的自由全面发展绝无可能。因此，本文论述的重点为当代儒家的现实家国使命。

今天，我们面临着三千年未有之巨大变局与空前之文化危机，国家文化安全问题严峻，民族信仰问题突出。

100 多年来，我们失去了最大优势——文化上的优势。

（一）中华文化信仰人数比例大大减少

110 年前儒佛道文化信仰人数占全球人口的 31% 以上，110 年后的今天儒佛道文化信仰人数占全球人口不足 10%。

1900 年，据有关统计数据，全球人口约 16 亿，基督教文化信仰人数约 5.6 亿，占全球人口的 35%；伊斯兰教文化信仰人数 2 亿人，占全球人口的 12.4%；佛教信仰人数 1.6 亿人，占全球人口的 10%；中国 4 亿多人，其中儒、佛、道文化信仰人数多达 4 亿，占全球人口的

25%。据估计，全球儒佛道文化信仰人数大约在 5 亿人以上，占全球人口的 31% 以上。

经过 110 年的发展，至 2010 年，全球人口增长了 3.3 倍，达到 69 亿多人；基督教文化信仰人数呈接近 3 倍的增长，达 22 亿人，占全球人口的 32%；伊斯兰教文化信仰人数达 16 亿人，增长了 7 倍，占全球人口的 23%；全球佛教文化信仰人数达 5 亿多，只增长了 2.1 倍，占全球总人口的 7%；中国人口数达 13.7 亿，增长了 2.4 倍，占全球人口的 19.8%；据估计，全球儒佛道信仰人数，即中华文化信仰人数不足 6 亿，占全球人口不足 10%。

110 年前，我们在世界上居有文化上的绝对优势，而一个多世纪后，我们却快速地丧失了这种优势，沦为被强大的基督教、伊斯兰教文化（基督教、伊斯兰教信仰人数总合占全球人口超过了 55%）所包围的弱势文化群体。

（二）中国人在全球宗教信仰上处于劣势

当今世界，80% 的人信仰某种宗教，我国只有 10% 左右的被访者自认为有宗教信仰。

我国政府目前承认五大宗教：佛教、道教、基督教、天主教和伊斯兰教。北京大学中国社会科学调查中心“中国家庭追踪调查”（CFPS2012）的数据显示，只有 10% 的人宣称有宗教信仰，其中，佛教的比例（6.7%）最高，其次是基督教（1.9%）、道教（0.5%）、伊斯兰教（0.5%）和天主教（0.4%）；89.6% 的受访者认为自己没有宗教信仰。而美国皮尤研究中心“2010 年世界主要宗教群体规模和分布报告”调查表明，全世界 80% 的人信仰某种宗教。

今天的美国之强大，不仅体现在经济、科技、军事、法制上，更体现在宗教文化信仰上。原美国总统乔治·布什曾在一次全美宗教广播工作者会议上说：“没有哪个社会比美国社会更宗教化”，“10 个美国人中有 7 人相信来世，8 人相信上帝会创造奇迹，9 人经常祈祷。90% 以上的信仰上帝。”而今天经济上日益富强起来的中国，却因绝大多数人没有宗教信仰而危机四伏，无神论、唯物主义与功利主义的结合将会是一场灾



难,天不怕、地不怕,没有敬畏之心的当代中国人在现代文明进程中呈现出严重的道德滑坡与文化认同危机。

(三) 外来宗教在中国影响将有超过本土文化之患

2010年中国社科院世界宗教研究所主编的《宗教蓝皮书》认为,中国信仰基督教的人数为2305万人,其中1556万人受洗。美国普度大学中国宗教与社会研究中心调查推测,认为中国基督教信仰者有3000万人。《耶稣在北京:基督教如何改变中国及全球力量平衡》一书认为,过去30年中国的基督徒已经由几百万发展到近7000万。美国福音派的媒体《今日基督教》则更为乐观地估计中国的基督徒已达1.3亿。

据有关调查分析,尽管中国佛教信仰人数最多,但从信徒的组织化程度和宗教的实际影响力来看,基督教已经成为中国最有影响的宗教。

照目前的发展速度,30年、50年后,当中国基督教信仰人数超过30%,许许多多的中国人不再认为自己是炎黄子孙,而是夏娃、亚当的后代,忠诚信仰上帝,那时,中国将会面对着严峻的安全稳定问题,文化的冲突、信仰的冲突将使得我们这个数千年来超稳定的文明体变得矛盾重重,争斗不休,遗祸无穷。近年来发在中东、高加索、拉美、中亚、南亚、东南亚等地区的战争与暴力冲突,大多系于宗教文化信仰冲突,便是前车之鉴。

文化是国家的血脉,民族的灵魂,是现代国家软实力与核心竞争力的根本支撑。一个国家、一个民族,经济上不强,军事上不强的话,一打就跨;一个国家、一个民族,文化上不强,精神上不强的话,则不打自跨。文化强,则国强,民族强;文化不败,则国家不败,民族永兴。

中华文化是由儒、佛、道三家文化为主体而构成的包容性极强的复合性文化,而儒家文化处于基础性、主干性、灵魂性的地位。儒家文化复兴了,佛、道文化亦会随之而兴。因此,当代儒家的历史使命在于:振兴儒林、光大儒门、复兴儒学,推动中华文化复兴,重建中华文化信仰,提升国家文化软实力,提高国家文化安全保障,为中国和平崛起与持续繁荣,为中华民族伟大复兴和兴旺永续,进行最坚实的精神文化奠基和提供最牢靠的精神信仰文化支撑。

二、当代儒家的历史定位:现代君子群体

儒家,或称儒者,是指信仰儒家文化,能够遵守儒家道德伦理规范,依照儒家文化义理生活和立身处事的人,包括精英和平民两大层面,儒家精英是指圣人、贤达、君子,儒家平民则指一般民众。历史上,儒家精英治国平天下,儒家平民修身齐小家,探索、实践、弘扬儒家文化,为中华文明的形成发展、中华民族的成长壮大、中国的富强文明做出了不可没灭的贡献。

君子是儒家倡导的理想人格典范。君子,是儒家文化典籍中出现频率极高的一个词汇、概念,《论语》中出现了100多次,《易经》大象传64条象辞中53条讲述到君子。圣贤标准高不可攀,现实生活中很难有人达到,但君子是人们通过修养可以实现的人生目标。

当代儒家,或称当代儒者,不同于单纯以学术为生、以

儒学研究为目的的儒学理论工作者、儒学专家,而是一群有坚定中华文化信仰、儒家情怀,为振兴当代儒林、复兴中华文化、造福家国天下勇于担当、积极有为的时代君子。志存高远,具有担当精神;脚踏实地,具有务实作风;远虑明觉,具有忧患意识;自知自明,具有反思能力;慎独守礼,具有克己工夫;择善日新,具有尚学品格;尊道行义,具有高尚情操;自强厚宽,具有君子风范,应是当代儒家必备的精神、素养和特质。

(一) 担当精神

“君子谋道不谋食”(《论语·卫灵公》),“朝闻道,夕死可以”,“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也”(《论语·里仁》),“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己仁,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”(《论语·泰伯》)。志存高远,以弘道为矢志,以圣贤为期许,是君子的首要特质。一个国家、一个民族,如果全民皆只知求利,只是盯着脚下,是没有前途的;必须有一些仰望星空的人,才有希望。当代儒家应是这样一群有崇高的人生理想追求,有强烈的家国天下情怀,能够为振兴儒学与中华文化而进取奉献的时代君子。

(二) 务实作风

“君子欲讷于言敏于行”(《论语·里仁》),“力行近乎仁”(《中庸》),“刚毅木讷,近仁”(《论语·子路》),“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之”(《论语·述而》),“君子耻其言而过其行”(《论语·宪问》)。儒学的精髓和重要特质在学贵践履、经世致用、知行合一,孔子、董仲舒、朱熹、王阳明等圣贤大儒对道的坚守不只是空洞的理论和宣导说教,而是坚毅、果敢、智慧地躬身入局、积极践弘、努力推行。空谈误国,实干兴邦,任何事业和成功都是用汗水和实干铸就而成的,当代儒家应是一群脚踏实地,崇尚实干精神,务实力行的时代君子。

(三) 忧患意识

“人无远虑,必有近忧”(《论语·卫灵公》),“生于忧患,死于安乐”(《孟子·告子下》),“不患无位,患所以立”(《论语·里仁》),“先天下之忧而忧”,“居庙堂之高则忧其民,处江湖之远则忧其君”(《岳阳楼记》)。儒家的忧患意识是对人生、社会、国家、民族前途命运的关心而产生强烈的责任感和使命感,体现的着民本情怀和道德自觉,成为中华民族的优良价值观和文化特性。继承并使之在现代社会发扬光大,是当代儒家的时代使命所系,亦是当代儒家作为时代君子必具的优秀特质。

(四) 反思能力

“君子求诸己,小人求诸人”(《论语·卫灵公》),“吾日三省吾身,为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?”(《论语·学而》),“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也”(《论语·述而》),“不患人知己知,患不知人也”(《论语·里仁》),君子“内省不疚”(《论语·颜渊》)。时常反躬自省,审视检点自己的思想、品德、言论、行为是否符合道义;遇到问题首先从自身上寻找原因,行动未达预期先寻找自身的差距,凡事反身内求,“不怨天不尤人”,既是君子道德、才能日进的基础和动力,也是君子内心富足

与强大的表现。当代儒家应是一个具有反省能力，自知自明，内心富强的时代群体。

(五) 克己功夫

“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉”（《论语·颜渊》）。使自己的视、听、言、行符合礼法规定，克制不良欲望和不当言行，便可以达到仁的境界，社会便会变得充满仁爱、和谐美好。“君子慎其独也”，“处世当无愧于心”，克己的至高境界和最高工夫在慎独，即使一个人独处时也能严格约束自己，即使内心深处比较隐蔽的思想意识也能得到自律，不生私欲与邪念，时时保持正念。当代儒家应是现代社会中遵纪守法，道德自律，思想言行保持中正的时代典范。

(六) 尚学品格

“学而时习之，不亦乐乎”（《论语·学而》），“三人行，必有我师焉，择其善者而从之，其不善者而改之”（《论语·述而》），“苟日新，日日新，又日新”（《大学》）。《论语》开篇以“学而”命名，开章便讲“学习”，可见儒家对学习的重视。儒家所重视和强调的学习，是道、是德，是圣贤之道、君子之德。生命的成长，是人生最大的快乐，也是最能持久的欢乐。“敏而好学”，“不耻下问”、从善如流，逐步完善修养，开明德性，以达至善，成就自我，应是当代儒家作为时代君子的必备品格与特质。

(七) 高尚情操

“君子不器”（《论语·为政》），“君子忧道不忧贫”（《论语·卫灵公》），“邦无道谷，耻也”，“见利思礼”（《论语·宪问》），“君子义以为上”（《论语·阳货》），“不义而富且贵，于我如浮云”，“子钓而不纲，弋不射宿”（《论语·述而》）。儒家圣贤、君子所重的道义，是集体利益和长远利益，当现实之利不合道义，违背社会、国家、民族乃至天下（人类、宇宙）的利益之时，宁可放下，自甘贫穷、牺牲也再所不惜。只有情操高尚的人，才能不为功利所动，才能够承担起维护真理的责任和使命。在功利主义至上、商潮滚滚、唯利是图的当下，能够击浊扬清，坚守道义，引领风尚，取利以义，取财有道，确保个人、团队的实际利益与家、国、天下的长远利益不相冲突，兼顾周全，应是当代儒家的责任和使命所系。

(八) 自强厚德

“天行健，君子以自强不息”，“地势坤，君子以厚德载物”（《易经·大象传》），君子象天一样刚健运行，坚毅执着，自强不息，奋发进取，积极向上，永不言退；君子象大地一样有着深厚的道德修养和宽广无私的胸襟，能够承载万物，包容宇内，海纳百川，乐于奉献，甘于牺牲。“自强不息，厚德载物”，激励和滋养着无数优秀华夏儿女成就了卓越生命，不仅成为清华大学的校训，而且被著名哲学家张岱年先生概括为中华民族的精神。当代儒家应是一个乾行永健，精进不息，有着坚强的意志；坤厚恒载，襟怀开阔，有着宽容的态度之时代君子群体。

三、当代儒家的现实行动：挺立、壮大、有为

文化的复兴，实质是价值与精神的复兴。中华文化的复兴，

根本上讲，是中华民族优良价值与精神在现代生活中的活化、光大。而这又依赖着人，依赖着能够用生命去践行、弘光之的社会优秀群体。当代儒家、时代君子将通过群体的成长、挺立、壮大、积极有为而推动中华文化的复兴。

(一) 个体的挺立：铸就现代君子人格

个体成长、挺立的过程，就是一个人追随圣贤足迹，不断超越自我，涵养君子情怀，培养君子精神，养成君子心性，铸就君子人格，从小我走向大我的过程。

当代儒家当从“学、思、践、弘”四个字做起，树标杆、立楷模、做表率，成为现代社会的道德模范和精神脊梁。

学习：由于历史原因，百年来文化中断、经典蒙尘、古圣先贤智慧精神不传已久，今天一切有志成为时代君子的人，均当摒弃功利、浮躁之心，以补课的心态，心存敬畏，认真学习中华经典，从中华文化母乳中汲取有价值的营养和正能量，开启生命大慧；学习古圣先贤的优秀品格、高尚德操、优良精神，内化于心，外化于行，提升生命的境界。

探思：每个时代有每个时代的特点和社情，当代儒家应当立足当下，针对现代社会的实际情景，善于思考，勇于探索，大胆创新，对传统儒家思想、理论、礼仪、规制等进行现代性、创造性转化发展，使之适合当今社会生产、生活方式，行得通，接地气，有吸引，大众喜闻乐见，能够推广开。

践行：因为要开风气，做到知行合一是一件很不容易的事，现实生活中要面对强大的不良世俗风气和力量的影响，甚至阻挠，当代儒家须得有坚强的精神信念，不因外界的影响和内心的困闷而动摇自己的行动。世风的转化，不是一朝一夕之事，当代儒家还要有韧的战斗精神和持续行动的能力。要立身行道，立志弘道，有为有位亦很重要，当代儒家还应修炼得充满智慧，拥有才干，积极有为，在现代市场经济和政治文化生活中展现才能，体现和实现价值。

弘扬：言传莫过身教，宣说不如力行。对现实社会的积极影响与改造，榜样的力量是无穷的。当代儒家不是高高在上的道德说教者，而是礼仪践行之表率、国民道德之楷模，是正仁心、明信义、致良知的时代先锋、时代君子。通过鲜活生命的张显，使儒家传统中骨子里的、血脉中的不朽东西，能够穿越历史时空的恒常价值和精神，如忧患意识、担当精神、力行作风、反省能力、克己工夫、尚学品格、高尚情操、坚强毅志、厚宽胸怀、乐天知命、好礼乐群、奉献精神等，在新时代进行活化、弘扬、光大。

(二) 群体的壮大：建设儒家社会组织

弘扬文化是高尚的事业，没有庞大的组织体系做保障，难以形成足够强大的合力，只会是小打小闹，有如小孩子“玩过家家”，于疯狂的功利主义统治之当世无大补；没有庞大的组织体系做保障，也难以形成足够的持久生命力，儒家文化尽管优秀与生命力强，但二千多年来一直没有形成可以超越历史时空的自组织优势，走不出因人、因政权变更而兴衰的历史怪圈。

随着市场经济体制的完善和政府职能转变，现代社团在国家社会活动中的地位会越来越重要；伴着法制的建设步伐，现代社团会逐步走向正轨。当代儒家一定要抓住难得的历史

机遇,建设起自组织体系,依靠现代法人机制的有效保护,走出人存社存、人去社亡,人在学兴、人去学衰的历史怪圈,实现百年、千年长兴和力量的有效壮大。

外取西方成功的现代社团法人运作机制之优长,内承中华儒学之智慧和精神,建设富有生机活力的现代儒家社会组织:儒学社团、儒家社团、儒教社团,聚合全世界、全国各方面的力量,形成振兴儒林、复兴中华文化的合力。

国际性:国际儒学联合会、世界儒家社团联合会、世界儒教联合会等的建设。

全国性:中华孔子学会、中华儒学会、中国孔子基金会、中华儒林事业发展联合会、中国儒教协会等的建设。

地方性:省、市、县级当代儒家社会组织建设。

基层性:城市社区与农村当代儒家基层组织建设,如:儒学讲习堂、孔学堂、国学馆、儒学传播中心等,推动“接地气”、生活化、大众性的工作开展。

注意:在儒学复兴的初级阶段,儒家资源薄弱有限,全国性、国际性的儒家社会组织担负着团结凝聚有限力量的重要作用。待未来儒学真正复兴、儒家力量强盛后,有似于基督新教组织,各国、各地方、各基层组织的不相隶属、独立自主运营,内部自由有序竞争,可以避免过分干政,避免全国性、国际性大一统型组织所造成的僵化、官僚、内腐、低效等弊病,有利于儒家事业的长久兴发。

道场性:文庙、书院、先贤祠、宗祠等的管理运营组织建设。

实体性:当代儒家科研、教育、培训、传媒等实体性机构的建设。

产业性:当代儒家养老、抚幼、济困福利产业的培育与建设。

(三)系统的有为:与现代社会系统的良好互动、有机相融

现代国家、社会已发展成严密、复杂、庞大、高速运转的有机系统,当代儒家要想在现代社会有巨大建树和作为,在保持独立自主的基础上和前提下,必须与之进行良好相融、有机互动。传统儒家在中国历史上已有与国家社会互动相融二千多年的成功经验,这是我们的优良传统,也是我们的最大优势,当代儒家在现代与国家社会的互动相融必不会逊色。当代儒家将在现代政治、经济、文化、教育、宗教、社会等各领域、各行业积极有为,呈“儒门气象万千”之状。

政治:当代儒家、现代君子积极入政、从政、参政、议政、为政、服政、拥政、监政,将传统儒家的王道仁政、礼乐刑政、内圣外王、修齐治平、大一统等优秀理念和经验在现代政治生活中创化发展,发扬光大,为现代民主法制建设做有价值的贡献。

经济:当代儒家、现代君子积极投身现代工商业,学而优则工商,工商优则学,开创现代市场经济中“修身、齐家、治企、富天下”内圣外王之王新辉煌,以儒家伦理引导、改良、驾驭现代市场经济和现代工商业,用儒学义理教育和熏陶企业家、职业经理人、从业人员,抑制功利主义的过渡泛滥,使义利统一起来,达至良财与美德相映成辉,保障国民经济健康、持续发展。

文化:加强儒学基础性理论研究和儒学现代化、当代化的应用性理论研究,举办儒学学术会议、讲座、论坛、读书会、培训等,开展形式灵活多样的群众性国学经典诵读、儒学普及活动,加强电影、电视剧、戏曲、音乐、舞蹈、美术、书法、摄影、小说、诗歌、散文、报告文学、微电影等大众喜闻乐见的儒家文化艺术创造,利用广播、电视、报纸、刊物、网络等大众媒体,进行儒学大众普及,引导和带动大众学习传承儒家文化、中华文化从自发变为自觉。

教育:当代儒家、现代君子积极投身现代学校教育、现代书院、现代私塾、国学早教等教育建设事业,做优秀的教育工作者、管理者、开创者和良师、名师,推动以儒学为主的中华优秀传统文化在校园内、课堂上、书本中有效弘扬,让大、中、小学生及少儿适时接受儒学经典、国学经典教育,加强中华文化熏陶,接受圣贤智慧和精神的哺育、滋养,促进励志、修身、养性、增才、启慧,提升人文素养,增强人生发展后劲,为国家和民族培养优秀人才和时代君子。

宗教:顺应全球宗教稳定发展的大势,学习国外宗教发展和管理的成功经验,依照现代政教分离原则,积极推动现代儒教、孔教的创化发展,让儒家义理和中华文化价值精神,以礼乐教化、道德敦化、伦理规范、现代宗教熏染的形式全面进入中国人民的精神生活,培固牢靠的中华文化信仰。同时,积极与其他宗教良好互动,学优取长,大力支持本土宗教道教、佛教的发展,促进基督教、伊斯兰教等外来宗教的进一步儒家化、中国化。

社会:当代儒家、现代君子依托各级儒家社会组织,积极走进广大农村、城市社区,通过所管理的文庙、书院、讲堂,所经营的慈善、福利、教育、培训、宣传等机构,和所举办的祭孔、纪念先贤先儒、人生大礼(成童礼、成人礼、婚丧寿礼等)、单位重大活动典礼、传统节日、地方传统活动等礼乐教化活动,以春风化雨的方式,潜移默化地推广儒家伦理和优秀价值理念,传播正能量,引导世俗人伦,为提升国民人文素养和道德情操,建设人文大国,构建和谐社会做积极贡献。

参考文献:

- ①《中国的宗教信仰自由状况》白皮书(1997),1997年11月1日,国务院新闻办公室。
- ②《2010年宗教蓝皮书》:马丽,2010年08月24日,《中国民族报》。
- ③《当前世界宗教的基本特征》,李利安、谢锐、阎文虎,2013年12月,中国社会科学网。
- ④《当代中国宗教状况报告——基于CFPS(2012)调查数据》,卢云峰,2014年第1期,《世界宗教文化》。
- ⑤《美国皮尤研究中心“2010年世界主要宗教群体规模和分布报告”》,谢荣谦、雷春芳编译,2013年第4期,《世界宗教文化》。
- ⑥《儒学的当代使命及其现代复兴之路》,柳河东,2010年9月,第三届“世界儒学大会”学术论文。
- ⑦《群经要义》,陈克明,2009年11月,中国人民大学出版社。《十三经》,李史峰,2006年3月,上海辞书出版社。

中国传统人道主义及其出场路径

裴德海

人道主义作为一个完整的学说体系，是在资本主义取代封建社会的过程中逐步形成的。在此之前，人类的思想家们也都在其特定的历史条件下，将当时社会上关于人的本性等思想，作为一些概括，从而构成初级形态的人道主义。这些便形成了资产阶级人道主义的合理的历史渊源，并通过资产阶级人道主义，对马克思主义人道主义的合理出场起着传承的作用。

与哲学和其他学术思想一样，近现代的人道主义也可以从古代中国和希腊找到其历史的渊源。对于西方资产阶级的人道主义来说，其直接的来源是古希腊及欧洲中世纪的人道、神道思想。有资料显示，中国古代的人道思想，是通过中世纪及以后的文化交流。特别是文艺复兴和启蒙运动的中西方学者对于中国古代文化的研讨，从而间接影响西方近代人道主义的。

那么，中国古代的人道思想究竟以怎么样的面貌呈现呢？主要集中在先秦时期诸子百家的著述中，后来，在两千余年的中央集权统治下，得以延续和阐发。其主体是儒家的思想体系，且以对人与社会的关系作为论证的基本内容，主要涉及人性及其道德评价等问题。而这个思路却又是“一以贯之”的，直到清末，依然未有实质性变化，与西方的由人道思想到精神思想，再到人道主义的否定之否定式演变有着重大区别，而这也正是中国未能形成自己所谓标识的人道主义的重要原因。

关于人及人性人与外界的关系等问题，可以说是一个永恒的话题。自从人自觉为是人，意识到自己与动、植物的区别，以及感觉到自己的社会存在及社会的制约，就会对人的本质等问题进行思考和回答。从中国留下的最早的一些典籍，如《诗经》、《尚书》、《周易》、《春秋》等，就已显著最初级的人道思想端倪。而较系统的人道思想，则表现于春秋、战国时期的诸子学说中。

一、儒家人道主义规定了人道主义的进路

诸子百家中对后世影响最大，并成为中华学术主体的，是孔、孟代表的儒家，其人道思想，也就成为中国传统人道思想的“主流”。儒家学说的特点，就是注重人的社会关系和伦理道的研究，并把建立以官僚制度为主体的封建社会作为目标。

孔子作为儒家的创始人，他以天命观作为自己思想体系的基础，并由此而提出以“复礼”为宗旨，以“中庸之道”为方法论，以“仁”为核心，以“名、义、忠、恕、信、知、勇、利、禄、德”等为主干的范畴体系。在这种体系中，他的人道思想得到充分体现。孔丘并不注重探讨人的本质和人性等抽象问题，对人与自然的关系也注意不多。在他的观念中，人及其社会的存在，是一个既成事实，也是一个相当现实和具体的问题。其关键在于如何对人的社会关系加以规定，并建立一套有效的机制，来制约和协调社会关系。但这并不等于说他的体系是“非理性的”，相反，他是以高度的理性认真地思考了当时的社会矛盾，才提出自己的社会理想的，而且在人类思想史上首次对人从总体进行规定和考察。这比古希腊学者偏重个体及人与自然关系的认识，以及后来基督教借助于上帝来说明社会问题，不仅更早而且也更加成熟。

孔子以天命观为基础形成了自己的思想体系。他很少谈神，而是大谈“天命”，并把“天命”所归，并将其视为人世命运的主宰。这是自西周以来“天人合一”观念的演化。“天”的含义很多，既包括自然界的意思，也有自然和社会的创造者、支配者之意，还可以视为一种超常的“神力”。孔丘认为，人类社会的秩序，是受天意主宰的，“大哉尧之为君也，巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。”尧时代是孔丘的理想境界，而尧的成功，就在于遵循了天意。而天意分别体现于君和民这两个社会的两极，并进而通过孔丘这样的圣人而传达于社会。在孔丘眼中，天的意志是以“人事”表现的，天是无形的主宰人事的有目的的人格化的神。君王应以天命为原则，治理民众；民众也要以天命为依托，服从合乎天命的治理。民众行为违背了天命，君王有权予以制裁；君王的行为违背了天命，必然引起百姓们的怨恨，并由此而上达天知，天也有办法惩治这些君王。君和民是一体的，“民以君为心，君以民为体。”（《论语·缁衣》）人类社会就是一个有机整体，它遵循着一条“中庸之道”而运行，理想的社会，就是君主执行天命，并达到“中庸”。“尧曰：‘咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中。’”（《论语·尧曰》）

由天命观和中庸之道出发，孔丘认为，人类社会应当按“礼”的标准，来建立相应的秩序，而这个秩序恰恰是天意之表现。“夫礼，先王以承天之道，以治人之情。”（《礼记·礼运》）“是故先王以制礼乐也，非以极口腹耳之欲也，将

以教民平好恶，而返人道之正也。”（《礼记·乐记》）这里，孔丘提出了“天道”与“人道”的统一，而这种统一的集合，就是“礼”。礼即周礼，它从氏族的礼仪巫术演化而来，是一套繁琐的表示血缘关系和等级差别的规范和典章制度。周公将其总结为《周礼》（又名《周官》），其核心和骨架，就在于设立一套官僚体制来统制社会。孔丘以“复礼”为宗旨，对人类社会总体性做出规定。

复礼的主要内容，就是“仁”。“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉。”（《论语·颜渊》）“仁”又要遵循“礼”，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（《论语·颜渊》）而“仁”的含义，就在于从社会总体性来要求个体的人处理好相互的关系。“仁”这个汉子，也相当形象地表明了这一点。《说文解字》：“仁，亲也，从人二。”二人为仁，意为“独则无偶，偶则相亲。”

（段玉裁）孔丘把二人所构成的“相偶”关系，视为社会关系的基本形式，它表现于各种社会关系之中。而只有遵循“礼”的要求，才能处理好这种关系。由“仁”出发，孔丘进一步展开，提出名、义、忠、恕、信、知、勇、利、禄、德等一系列范畴，具体规定了人际关系的各准则，并再展开于道、名、廉、耻、公、敬、孝、悌等几十个辅助范畴之中。这样，孔丘就形成了他的“仁学”体系。而“仁学”在一定意义上，也就是“人际关系学”。这是“天道”的“人道”化。孔丘的人道思想，也就体现于其中。“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也；可离，非道也。”（《中庸》）他要求社会成员们，不论是君、臣、民，还是父与子及其他亲属，以至乡党、邻里，都要各安其位，按照礼的要求，来为人处世。可见，孔丘的人道思想，是相当具体可行的。也正因此，它在中国两千余年的历史中发挥着巨大的作用。

儒家的人道思想，演化到孟轲的“性善”论，才是中国古代人道思想的嬗变。孟轲注重讨论人性，他认为人的根本在于“性”，人性既是伦理道德的根据，又是统治者施政的基础。他强调人性是善的，由于人性善，所以人才讲道德，行仁政。善是人与动物的根本区别。“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。”（《孟子·告子上》）而且善性是先天的，恶则是后天养成的。人的先天性包含着仁、义、礼、智这“四端”，其如人之“四体”。为了防止社会给人造成的坏影响，必须注重修养，“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》）由此出发，孟子论证了比较系统的修身、养性、存心、寡欲，进而治国、施仁政、平天下的道理。孟子的这种思想，后来就成为连贯两千多年的儒家人道观的主体，对中国的文化产生着重大的影响。

当然，孟子的这种性善论，也不是绝对的权威，他不仅受到其他各家的非难，更受到如加重另一派的代表荀子的反对。荀子明确的提出性恶论，他说：“人之性恶，其善者也伪也。今之人性，生而好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而又疾恶焉，顺是，故贼戾生而忠仁亡焉；生而有耳目之欲，有好生色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于烦乱理而归暴。故必将有

师法之化，礼仪之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，然则人之性恶名矣，其善伪也。”（《荀子·性恶》）荀子的这种人性论，虽然仍将人的本性视为先天的，但他更注重社会关系中害的一面，以社会环境来改造人性，使之适合于社会生活之利。从认识论的角度说，荀子的性恶论比孟子的性善论更为深刻，且二者互相对立统一，使儒家的人道思想更为全面。后世儒家的人道思想，基本上沿着孟、荀的思想，或是融合，或是各执一端。虽说在性恶论带有某种“异端”倾向，但依然可归入儒家人道思想中。

秦汉统一中国以后，中国的意识形态逐渐归于以儒家为主体，在人道思想上，也是如此。但在不同的时代，也有一些人从先秦诸子中非儒家的思想，以至于外来的文化（如佛教）吸取营养，结合当时实际情况，提出一些见解。从主干来看，汉董仲舒（公元前179-前104年）倡导“罢黜百家，独尊儒术”，进而在孔孟基础上，提出人性三品说，将人分为三等，人性也就有三品：一是情欲很少，不教自善的“圣人之性”；二是情欲很多，教也不能为善的“斗筭之性”；三是有情欲，可为善亦可为恶的“中民之性”。他认为，社会上通常可见的，是“中民之性”。教民为善，就应以中民之性为主体。由此，他进一步构筑了“三纲五常”的伦理规范，以论证封建统治的合理性以及治理社会的原则。董氏“性三品”说在当时影响很大，许多儒学者都据此而论人性。唐代儒学复兴的主将韩愈，在人性问题上，就是按照这种“性三品”的思路，并写了《原性》一文，系统阐发了这一观点，提出“上者可教，而下者可治”的说法，承接先秦儒家人道思想，并进而开启了宋儒的天命、气质论说人性，以及天理与人欲之辩的大门。

儒家的人道思想，在宋代上升到一个新阶段。儒家在中国文化中的统治地位，不仅在于孔孟的创造和历代统治者以政治权利的维护和坚持，还在于其发展。汉董仲舒、唐韩愈之后，宋代张载、二程和朱熹，又依据新的历史条件，对儒家学说进行了新的阐发，人道思想也是其中的重要内容。宋代理学，由张载发端，至朱熹而成一系统。张载以“心”、“气”为自己学说的基础，提出人具有“天地之性”和“气质之性”的二元说。“天地之性”是“天道”的表现，“天所性者通极于道，……天所命者通极于性。”《正蒙·诚明篇》]因而，“天地之性”是至善的，是“天理”在人性人的存在。而具体到每个人，由于阴阳二气的混杂配合，“气质之性”是善恶相混，恶由此生，只有像孟子所说的“养浩然之气”才能消除恶的成分，“克己”、“无私”，回归于“天地之性”。程颢、程颐则接受了张载的人性说，并进一步发挥，提出“天命之谓性”和“生之谓性”的二元说，前者强调人性为天理天道所决定，“道即性也。若道外寻性，性外寻道，便不是。”（《洁南洛氏遗书》第一）后者是从人生与气的关系论证，“人生气禀，理有善恶，然不是性中元有些两物相对而生也。有自幼而善，有自幼而恶，是气禀有然也。”（《洁南洛氏遗书》第一）气即性，性即气，养气及养心，“学者先务，固在心志。”（《洁南洛氏遗书》第一）而养心的关键，又在去“人欲”。而朱熹集合了张载和二程的人道思想，进一步将人性二元论加以发挥。他说：“性即理也，在心唤做性，在事唤作理。”

(《近思录集注》卷一)“理”是绝对的,演化到不同的人 and 物上,“性”就有所变化。从“理”至“性”,是以“气”为中介的。由于气禀不同,人性与物有别,各人之性亦有别。朱熹融合先辈儒家的人道思想,并吸纳了佛家和道家的有关思想(所谓“三教合一”),从理、气、天、命、性相统一的角度,对人性及人道做了比较系统的规定,从而将儒家的人道思想提到一个新阶段。

二、道家法家人道主义的丰富与平衡

除儒家外,谈论人到问题的,先秦时还有道家和法家。

道家以老、庄为代表,其人道思想的特点为自然人性论。老子认为,“道”是构成宇宙万物的始基和本体,它是“自然无为”的。人是万物中的一种,因而,人性也是自然的,是道的表现。“见素抱朴,少私寡欲”,是人性的根本。由于人们抛弃了淳朴的自然本性,就产生了自私心、占有欲,使社会争斗不息,动乱不已。因而,他主张,“圣人治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨,常使民无知无欲。”(《韩非子·解老》)进而,消除刺激、鼓励人们自私、自利的社会条件,回到原始社会状态,小国寡民,互不往来。这是一种相当深刻,却又极消沉的人道思想。庄子继承老子“道”的观念,认为道是宇宙万物的本体,人得道而生者为德,生而德之表现于形体者就是性。人性即“性命之情”。他否定仁义是人的本性,同时认为情欲也非性。他所说的“情”,是指天地、自然之情,是道之情,人之情,即天然趋向。因此,人性是自然的,无善无恶的。只有顺其自然,无知无虑地生活,才能保全真性,求得全生,不损其性,不害生命。

法家的人道思想以韩非为代表。韩非则又继承了荀子的性恶论,并进一步加以发展。他将社会存在的各种具体恶的现象,如追逐名利,以及由此而来的各种冲突、矛盾,都归结为人性。“人无毛羽,不衣则不犯寒;上无属于,而下不着地,以肠胃为根本,不食则不能活。是以不免于利欲之心”(《韩非子·解老》)人人都唯利是图,而且人与人之间的关系也是以利害为准则。父母与子女、夫妻、君臣、君民等等,都是利害关系。韩非对于孟子的性善论及“父慈子孝,君渝臣忠,兄友弟恭,夫义妇顺,朋友有信”等伦理进行了批判,揭示了社会间的利害冲突。韩非主张以法治国,以法来规范人际关系。

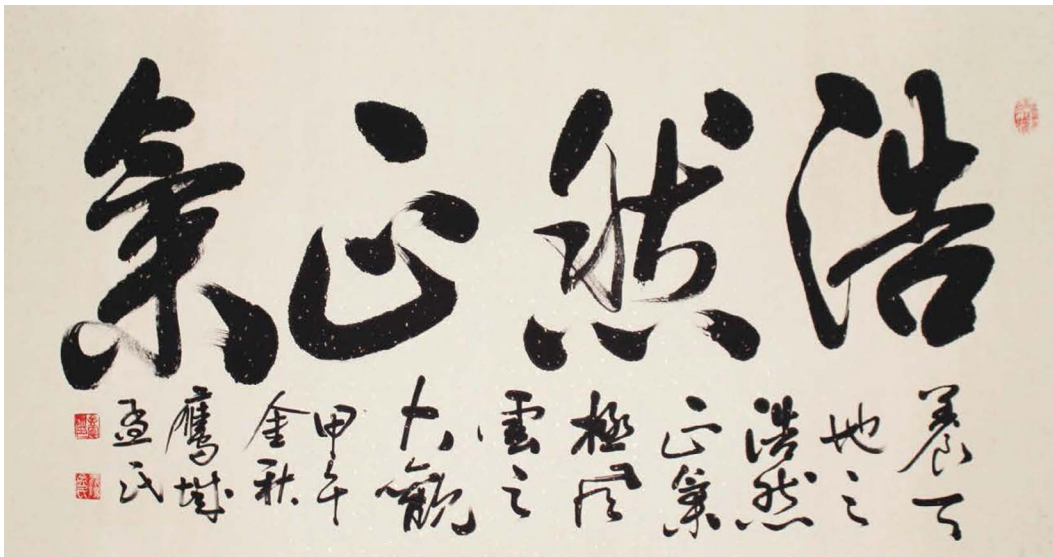
道家和法家的人道思想,相对来说,比较注重人的个体性,这与儒家的注重总体性是相对立的。也正是从这种意义上,它们都在后来的封建官僚制度下,逐步被排斥于思想界的非主流地位。但它们

的人道观,却也在一定意义上,弥补了儒家的不足。

三、佛教人道主义的拓展新的面向

在中国古代人道思想的演化中,还值得一提的就是佛教的有关认识。佛教自汉代传入中国,很快就与中国的道家玄学,以及儒家思想相结合。中国也出现了诸多高僧,他们以自己的系统研究,将佛教逐步中国化,而其人道思想也就属于中国文化的重要内容,佛教自身就比较注重人的本质、人性等问题,加之中国的儒、道学者对这些问题的关注,在中国的佛学弟子那里,逐步形成了有自己特点的佛性人道说。几乎所有论佛的经典都在论人性,佛性实则人性的反映,不过佛教徒们则反果为因,从虚无的佛性来论实在的人性。这个过程,晋竺道生(364-434年)起了发端性的作用。他不满足于佛教徒拘守背诵佛经的作法,提出“顿悟成佛”,“一阐提人皆得成佛”(《高僧传》卷七)的新观点,指出佛性是人生来俱有的,人人都有佛性,只要善于领悟,就可见性成佛。唐惠能(638-713年)是和不识字的阐宗师祖(第六祖),他讲佛的言论都是由其弟子记载于《坛经》中的。他发扬竺道生的观点,认为人人都有佛性,人人都可以成佛,只要去掉妄念,就可显现固有的佛性。“自性若悟,众生是佛;自性若迷,佛是众生。”“若识自性,一悟即至佛地。”(《坛经》)这样,人性与佛性就统一起来了,所相关联的,只在于悟与不悟。悟即佛性,不悟则妄,也不见人性。自修身心,就是功德,即可成佛。这种佛性人道说,后来曾对程朱理学起到一定影响。所谓儒、道、佛三教合一,也是中国人道思想的一大特色。而中国的佛教人性论,与西方基督教的神道论也是大不相同的,它只是人性论的有一方面的表达,不像西方神道论对入道思想的否定。

总之、中国的人道思想,虽未形成一以贯之的体系,但作为中国早期的人道主义资源,其价值是为而易见的,另外有资料表明。中国古代人道思想还通过各种渠道传入西方国家,对于西方人道主义的形成,特别是近代资产阶级的人道主义,却产生了不可或缺的影响。



孟宪洲行书

儒家“正义”的三重属性

史向前

传统儒家的“义”或“正义”论代表了中国的正义论。它具有三重基本属性或特性：一是内在性与外在性的统一，强调的是“义”的内在性；二是知识性与实践性的统一，强调的是“义”的知识性；三是原则性与灵活性的统一，强调的是“义”的原则性。

儒家传统道德中所谓的“义”即正义，孟子的“正路”说已经揭示出了“义”即正义的含义，荀子最先提出“正义”一词。后儒遂说“正义”更多。虽然不同时期的不同儒者，所说的“义”或“正义”的含意不尽相同，但不出于义之所以为义的基本特点。儒家的“义”或“正义”含有三重属性。一是内在性与外在性的统一，强调的是“义”的内在性；二是知识性与实践性的统一，强调的是“义”的知识性；三是原则性与灵活性的统一，强调的是“义”的原则性。

（一）内在性与外在性的统一

“义”是一种由中而发的断制得宜，或曰道德选择，是道德主体具有的一种内在能力。在孟子那里，则发于人的“羞恶之心”。所谓羞恶是指道德感知的界限，也即可为与不可为的界限感。这种界限就是“断制”，就是义。如果说仁是不忍，义就是不耻。仁、义皆属内在的德性。孟子说：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”（《告子上》）荀子曰：“禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义。”（《王制》）明人顾炎武说：“人之不廉而至于悖礼犯义，其原皆生于无耻。”（《日知录》卷13）义行所需要的道德勇气也是一种内在的力量。至于是否“行而宜之”更是离不开人心的考量。所谓的“公道自在人心”、“人心是一杆秤”，也说明了这点。程子曰：“义形于外非在外也。”（《程氏易传》）朱子也曰：“义者，心之制事之宜也。彼事之宜虽若在外，然所以制其宜则在心也。”（《近思录》）又曰：“据某所见，义内即是‘行有不慎于心则气馁’，便自见得义在内。”（《语类》卷113）道德有好几种讲法，照康德讲，有自律道德，有他律道德。照儒家讲，只有从自律的立场，即从本心、良知出发讲道德才切合道德的本质意义。朱子说：“告子外义便把心与义截作两处。不是心上裁制使合于理，事又如何得宜？”（《语类》卷九四）陆王心学更不用说。这些皆从孟子一路讲下来，强调的是“义”从内发，不是外在。重主体价值、重道德自律，这是儒家跟其他各家各派的基本分别。

不过，儒家也向有“仁内义外”说。那是就仁与义二者

的关系相对而言的。《郭店简·六德》曰：“仁，内也；宜（义），外也；礼乐，共也。内立父、子、夫也，外立君、臣、妇也。……门内之治恩掩宜（义），门外之治宜（义）斩恩。”表明了以父子为代表的门内关系属于仁之恩爱，以君臣为代表的门外关系属于义之严敬。说明了“义”也具有外在性，即必须在行为上、人事上表现出来。“义”虽发端于内心，但只有外化出来方能成就、成全。朱子说的更清楚，“须要见之于事，那里是义，那里是不义，不可谓心安于此便是义。如宰我以食稻衣锦为安，不成便是义。”（《朱子语类》卷一一三，《全书》十八册第3601页）《易·坤·文言》亦曰：“君子敬以直内，义以方外。”“敬以直内”就是以“敬”来正直内心；“义以方外”就是拿这个“义”方正外面。正因为如此，我们习惯将自身或亲身之外的人事称作“义”。如“义父”、“义子”，实指不是自己亲生的父亲与儿子，而是认养的父与子。“桃园结义”之所以称作“义”，也是因为刘、关、张三人本来不属亲兄弟，而是结拜的、认作的义兄义弟。

不过，在孟子看来，这种外向性不是“义”的本质属性，“义”的实质在于自我的理性选择与断制。上述“认养”、“认作”二字就是自我断制的体现。如果没有内心的选择与断制，行为与事物也就无从得宜。说明了“义”虽然是内在与外在的统一，但以内在性为根本，它是义之所以为义的决定者。这是儒家的一个本质所在，孟子所以力驳告子的“义外说”，也是如此。《礼记·经解》云：“隆礼由礼，谓之有方之士”（又见《史记·礼书》），“方”就是有规范，有制度的意思。故谚云：没有规矩，不成方圆。佛教被称为“方外”之教，就是说它可以不受忠孝伦理的限制。

西方人往往把生命 life 与理性 reason 看成对立的。他们认为生命是非理性的，而所谓的正义、公道等都属理性的、外在的方面。中国的圣贤则不然，其生命与理性是和谐的，而不是破裂的。他们的理性是生命的理性，他们的学问是生命的学问，他们的事业是生命的事业。以至人间的一切，都是生命的表现。

（二）知识性与实践性的统一

知识性与实践性的统一，说得就是知与行的统一。其中的“知”是关于事理、道理的知识；“行”是关于行事、行道的实行。

孟子说：“仁，人心也；义，人路也。”（《孟子·告子上》）

又曰：“仁，人之安宅也；义，人之正路也。”（《离娄上》）指出了义主要表现在人们的行为中。西人亚里士多德也说过，美德乃是需要用实践去养育的东西：“我们是经由为正义之事才变得正义的，我们是经由采取节制才变得有节制的，我们是经由做勇敢之事才变得勇敢的。”

《中庸》又说：“义者，宜也。”行为如何才能适宜，要在知理、明理。程子说得很清楚：“顺理而行是谓义也。”（《程氏遗书》卷十八）朱子将孟子的“知言”解释为“知理”，这是正确的。孟子自述与告子比较时，认为自己的长处首在“知言”。朱子注曰：“知言者，尽心知性，于凡天下之言，无不有以究极其理，而识其是非得失知所以然也。”又注曰：“盖惟知言，则有以明夫道义，而于天下之事无所疑。”（《孟子·公孙丑上集注》）“知言”之意，依程朱的解释，是知其言语是否有道理，是否合道义。

如何才能明理，道理又从哪里知来？孟子强调“尽心”，尽心首在即尽其思心，能思之心。后儒强调读书、学习。理学家张载曰：“致文于事业而能尽义者，只是要学，晓夕参详比较，所以尽义。……故只是要博学，学愈博则义愈精微。”（《经学理窟·气质》）《三字经》言：“人不学，不知义。”说明了为学与行义间的必然关系。儒家主张“知轻行重”，这是就目的来说的。就知行的过程来说，首要的则是“知”，强调的是“知性”的重要性。

“该出手时就出手啊，风风火火闯神州啊”，这歌听起来就是一股江湖气，却也道出了“义”的本色，即果断与勇气。遇事不能犹豫。嫂溺于水，你还在旁边犹豫，会不会遭人非议啊？这水深不深啊？这一犹豫，人就没了，义也没了。《水浒》人物的积极方面是个“义”字，消极方面也是“义”字。积极方面是义之所在，没有片刻的犹豫，生死以之，性命赴之。天下有许多如武大郎一般颠连无告者，此种人若无人替他做主，直是含恨而去。消极的方面是一任情性，没有经过理性的熏陶，不是自觉的建立，其实他们多是不该出手时就出手了。所以不是随孔子之路而来。孔子不能用拳打脚踢来维持仁义。他有《春秋》之法，有忠恕之道。从“委曲”中求一“适宜”、“至当”，如是乃有文化理性，如此乃有天人合一。天地之道，直而已矣。只是这个“直”必是在道德的含忍中呈现，在自觉的理性中呈现。《水浒》中的人物是受不得委曲、揉不得沙子的，你可以说他们是小不忍则乱大谋。但是在他们看来，罪过无大小，义理无大小。当下即是，你对不起他，你就是错了，无话可说了。然而人文社会就是有委屈的。像他们这种不得委屈的人物，自然不能生在社会圈里。“水浒”即是社会之外的山水之中，他们是不曾在“知性”层面，不曾在人文化成中熏陶出来的“英雄好汉”。所以他们生不能成圣，死不能成神，只能活在人文以外的山川草莽世界。

（三）原则性与灵活性的统一

“义”是一种道德原则，不是具体规范。这种原则追求的就是一个恰好、正当、适宜。汉语言中的讲义、意义、主义等皆是就此道理、原理、原则的意思使用的。凡事都有一个恰好的、正当的道理，但如何达此要求，则要因人、因事，

因时、因地而有不同的处置与对策。因此它又具有灵活性、机动性，非一成不变。程颐说：“何物为权？义是也。”（《程氏遗书》卷十五）“义”字最见通达权变。朱子说：“义是活物。”（《语类》卷一三七）又说：“义无定体，在随事而制其宜也。”（《语类》卷九四）“慷慨出于从容，大义成于权变。”（“生员倪昭龄等上郑氏贞烈呈词”，载《徽学研究》2011年三期）因为非此不能达到适宜或正当。

“义”虽然是原则与灵活性的统一，但以原则或者是更大原则即“大义”为根本。表面看，权变是一种智慧，实际上仍然是依道理事，不过是一种变化了的道理。如朱子说的：“权即细密，非见理大段精审，不能识此。”（《语类》卷三七）又曰：“欲其权量精审，是他平日涵养本原。此心虚明统一，自然权量精审。伊川尝云：敬以直内，义以方外。”（《语类》卷三七）《孟子·万章上》称“娶妻必告，礼也”，舜则不告而娶，义也。这是在告父则不得而娶的情况下，为达“男女居室之大伦”，为免“无后”之大不孝，而行的权宜之义。《系辞下》曰：“《井》以辨义，《巽》以行权。”王夫之说：“义者心之制，非一念之为定制也；义者事之宜，而事协时会以为宜，非一端之为咸宜也。”（《船山全书》第八册第500页，岳麓书社1990年版。）所谓适宜、适当，就是根据各种条件的变化不断调适、适应而达至合宜、恰当，是谓义。譬如欠债还钱，天经地义。但有义者会根据具体情况而变。譬如，到年底了，有要债的，也有躲债的；只要躲过了年底，大年初一就不能再上门逼债了。其中就有诸多义，也即有情理在，有一种包容与权变。民间里父债子还、子债父偿的“义举”很多，但前提之一是债主也是有情有义，不催不逼。

邓小平提出的“一国两制”就是这种原则性与灵活性相结合的典型的“义”法。当年在香港回归的中英谈判中，英方提出：虽然有租约，但不是应该考虑香港人自己的决定吗？邓小平说，NO！我们会着眼香港人民的意愿，但是，香港，包括附属岛屿的主权是至关重要的，这是尊严的问题。也就是说，在这片土地的主权归属与这片土地的人民意愿之间，主权的归属是第一位的，而且不容谈判。台湾问题上也是这样，主权的统一是原则。有外国记者问小平，台湾已经是一个发展很好的资本主义社会，他们也不一定愿意，为什么一定要统一，要一国？小平说，一是炎黄子孙的共同的民族情感，二是不知道什么时候又被别人拿走了，也就是说又失去主权了。这是原则性的大义。



《橘颂》受到孟子学说影响探析

施发笔在《理论月刊》2018年第11期发表文章指出:《橘颂》是屈原《九章》中的一篇。一般认为,它是中国诗歌史上第一首出色的咏物抒情诗。南宋刘辰翁据此称屈原为“千古咏物之祖”。作品通过对橘树的赞颂,表现了诗人自己“独立”“异志”,忠贞爱国,坚贞不渝的品格和情操。作为儒家代表人物孟子,他与屈原同为战国中后期人,而且一为北方邹人,一为南方楚人,南北相隔,互不交通,也未曾谋面。两者是否具有什么关系?在审美观方面,孟子审美观的精华之一便是内在充实与外表光泽的统一。《诗经》中没有真正意义上的咏物诗,“昔我往矣,杨柳依依。今我来思,雨雪霏霏”等只是“以乐景写哀,以哀景写乐”的“借景言情”,而非托物言志。屈原写橘既写其果实之饱满,又写其颜色之鲜艳,又写果实之光泽绚烂,侧重质地饱满与光泽。显然这是受了孟子审美观的影响。价值观方面,屈原以伯夷自比,而《孟子》15次出现“伯夷”字样,对伯夷给予高度评价褒赞。道德观方面,屈原以橘树品格称说自己“深固难徙,廓其无求兮”,追求真理、痴心不改,这正与孟子“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫”之说相合。自信心方面,《橘颂》直言:“年岁虽少,可师长兮。”显得有些自夸,甚至有些狂妄,但从另一侧面,也正可看出诗人的自信心,这与孟子“如欲治平天下,当今之世,舍我其谁也”(《孟子·公孙丑下》)所体现的社会责任心和使命感如出一辙,也表现出两者在自信心方面的高度一致性。

那么,当时孟子学说有没有南传?屈原有没有可能知晓孟子学说或者读过《孟子》这本书呢?如果《橘颂》并非作于屈原24岁而是晚年呢?则屈原听闻孟子学说或看到《孟子》一书的可能性就更大。1993年10月出土的郭店楚简中发现的先秦经典中,儒家经典有《缁衣》《五行》《忠信之道》《六德》《语丛》等12篇,不晚于公元前300年,正属战国中期,也正是屈原生活的年代,可为旁证。

“理”“性”辨

张江在《中国社会科学》2018年第9期发表文章指出,所谓“理性”,在近代以来中国文化语境中,其一般意义是,人类的思想能力及思维方式。与此有关的诸多词汇,如“思维”、“逻辑”、“理论”、“反思”等,均为理性的不同显现和表达方式,以及理之本性的内在构成。在西方哲学传统中,由古代希腊起,特别是由亚里士多德的逻辑学起,经由康德和黑格尔的最终构建,有关认知意义上的理性蕴含,从内容到形式,已成几无歧义的定论。但是,在中国古代,“理”与“性”作为确定的单音字是各自独立使用的,在文字与语义学的意义上,其能指与所指,与作为整体概念的“理性”语用差异甚大。中国之理,是实践理性之理,乃实践智慧的直观表达;西方之理性,是理论理性之理,乃理论智慧的逻辑表达。中国的性观念,严格区分了人性与生物性之界线,性观念中所包含的理与德,更重要的是它所容纳的伦理及价值意义,彰显了人类自觉的道德追求。中国古代之性,当为伦理之性。中国古代“理”与“性”的辨析,中国古代理与当代理性的辨析,为阐释学理论与体系构建提供一条新的线索。重东方理之本义,阐释由性而起,据理而顺,彰显性之本原;重西方理之本义,阐释由理而始,从分析而上手,呈综合之气象。东方实践智慧与西方理论理性之互补,相鉴相融之中,集合起阐释的全部价值与意义,在无限反思之长河中,趋向真理性认识。基于中国古代文化与哲学传统,借鉴西方哲学及理性方法,可为当代阐释学基本规则的重要根据。

《孟子》君子意象的多重性向及其文化解读

陈红玲在《学海》2018年第5期发表文章指出,在《诗经》《尚书》《周易》等文献中,君子之称多有见到,表明这一称谓在周代已很普及,往前推溯,关于“君子”言辞的口耳相传在周以前自然也出现,而且较为常用。至于为什么会有君子一说,有学者指出,“在

夏商周时期,能出现‘君子’一词,是当时社会需求的萌芽,要求有这么一种阶层来承担社会义务,担当管理与治理的角色”,这是就社会义务的需求而言。也有学者认为,“君子”一词极有可能源于“君”的概念,而“君”的本义即古代大夫以上据有土地的各级统治者,

“君子”则是涵盖了这些人物范围的一个概念,这是从社会地位和身份的合意来谈。本文拟从“人文精神”这一文化视角对此做出另一种解释。《孟子》君子意象的多重性向,主要表现在对君子之德、君子之政、君子之仕、君子之变等方面的描述与解析之中。从文化角度看,《孟子》中的君子意象,与中华优秀传统文化中的德性文化、仁政文化、君子文化有重要关联。《孟子》中的君子意象,不是孟子偶尔涉及的文化符号,而是其着力构建的一种理想人格,为儒家的生命追求和德治期盼标示出了鲜明的道德方向,这对于中国传统文化及至当代文化的内涵构成,具有文化传承和文化发展的重要意义。

《孟子》与出土文献两则

廖名春在《湖南大学学报(社会科学版)》2018年第5期撰文指出,目前,先秦、秦汉时期的简帛文献不断面世,给我们释读传世典籍带来了许多意想不到的惊喜。但遗憾的是,《孟子》一书却没有多少消息,与《诗》《书》《礼》《易》《论语》各种古本的接连问世形成了巨大的反差。不过,也有一些材料,可供研读《孟子》之用。《孟子·离娄下》篇有一段名文:“孟子曰:‘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。’”东汉赵岐将“非行仁义也”解为“非强力行仁义也”。北宋孙奭将“非行仁义也”解为“非所谓行仁义而得之人也”,虽换了一种说法,但意思仍与赵岐注近。南宋朱熹将“非行仁义也”解为“非以仁义为美,而后勉强行之”,在注疏解释的基础上又有所发挥。清焦循以为“非行仁义也”是“非强之以所本不能知而使之行仁义也”,说解与汉儒宋儒同。今人的译注基本承袭了这些说解。如杨伯峻就将“非行仁义也”

译作“而不是勉强地施行仁义”。古贤今人的这些解释看起来吻合孟子的心性论思想，但在训诂上却无一不犯了增字为训的毛病。将“行仁义”之“行”，也就是“实行”“施行”之“行”解为“强力行”“勉强行”“强之以所本不能知而使之行”“勉强地施行”“勉强去做”“带有功名心去”“推行”云云，实质上是赋予了“实行”“施行”之“行”更多特殊的内涵。而这种用法，不仅在《孟子》书中找不出先例，在先秦两汉其他典籍中，也找不到支持。其实，《孟子》这里“非行仁义”之“行”，并非普通的“实行”“施行”义，而当训为“言”“说”。《尔雅·释诂下》：“行，言也。”郭璞注：“今江东通谓‘语’为‘行’。”俞樾：“《周官》：‘训方氏掌道四方之政事’，‘譔人道国之政事。’郑注并曰：‘道犹言也。’‘行’之训‘言’，犹‘道’之训‘言’矣。”因此，《孟子》所谓“由仁义行，非行仁义也”，实即“由仁义行，非言仁义也”，或“由仁义行，非语仁义也”。也就是说“要遵照仁义去行事，而不能只是口头上说说仁义而已”。

《孟子·梁惠王下》有一段引《书》，颇多疑义。赵岐注本作：“《书》曰：‘天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝宠之。四方有罪无罪，惟我在，天下曷敢有越厥志？’”其以“宠之”断句，“四方”归下读，释“宠”为“光宠”。按照惯例，疏不破注。但所谓孙奭疏却云：“言天生下民，而立之君师以治以教之，惟曰其在助相上帝，宠安四方，有善有恶皆在我，天下安有敢违越其志者也。”不但释“宠”为“宠安”，更将“四方”归上读。李学勤先生指出：

《孟子》所引云作之君师“惟曰其助上帝宠之”，是说协助上帝“宠”下民。赵注释“宠”为“光宠”，但上帝何以要“光宠”下民？君师又怎样协助这种“光宠”，殊不可解。新出的《清华大学藏战国竹简》第五辑有一篇名为《厚父》篇的文献，其第五简记载了“厚父”的一段话，云：“古天降下民，设万邦，作之君，作之师，惟曰其助上帝乱下民。”整理者指出：“此段文字与《孟子》所引《尚书》相似。”其说是。比较起来，不同之处有二：一是多了“设万邦”一

句；二是《孟子》的“宠之”，《厚父》作“乱下民”。《孟子》的“宠”，前贤时人都将其训为“光宠”“尊宠”“爱护”，甚至“绥靖”。这肯定有问题，因为《厚父》是作“乱”。笔者认为《孟子》引文之“宠”与清华简《厚父》之“乱（治）”本质上并没有什么不同。“宠”可读为“用”，训为“治”。

“乡原”何以为“德之贼”

赵清文在《安徽师范大学学报（人文社会科学版）》2018年第5期撰文指出，《论语·阳货》中说：“乡原，德之贼也。”“乡原”一词在《论语》中仅此一见，并且也未出现于同时期或更早的其他传世典籍中。因此，对于何为“乡原”，孔子为何如此厌恶“乡原”而斥其为“德之贼”，历代论说莫衷一是。回到早期儒家的原始语境中，理解“乡原，德之贼也”的本来意义，对于理解孔子所创立的儒学的完整体系以及中国传统伦理思想的属性和特质，都具有重要意义。

“乡原，德之贼也”的论断，是从教育者的角度，针对个体德性养成来说的。“乡原”代表了一种典型的品质特征和为学态度，这种内在特征和态度是他们在日常生活中阉然媚世的深层依据。“乡原”自以为是的态度和似是而非的行为特征从根本上扼杀了通过教育和学习而进德成为君子的可能。

“乡原，德之贼也”是早期儒家对“学为君子”思想的一种反向阐释，通过乡原形象的描绘和对“乡原”行为方式的明确反对，告诉学者进德的基本前提和要求。

论孟子之“义”

周海春、荣光汉在《哲学研究》2018年第8期撰文指出，“义”是儒家的核心范畴。孟子的“义”包含了哪些思想？学界一直没有清晰的思路。其实，孟子关于“义”的论述颇为丰富，且具有高度的连贯性。而要把握这种连贯性，单纯从“义利之辨”或“义内”“义外”的讨论入手是不够的，

需要有一种整体观照，找到相关论述中具有统领性的内在联系，才能透视出孟子“义”之思的灵魂。在孟子关于“义”的诸种论述中，最能显示其思想灵魂的是“人路”说。《孟子·告子上》说：

“义，人路也。”孟子还感叹人们“舍其路而弗由”。这里所说的“人路”不是指人走路，而是指人生之路。人生之路需要有价值观的指引，需要有正确的方向。这个正确的方向是“是”，是“善”，而不正确的方向是“非”，是“恶”。人能够辨别自己正确的人生方向是人重要的本质。可以把“舍其路而弗由”解释为：“放弃了那条正路而不走”。（杨伯峻，第206页）孟子的确再次申明：“义，人之正路也。”（《孟子·离娄上》）什么样的人生道路才算“那条正路”？显然，还要结合其他论述来说明。《孟子·万章下》也说：“夫义，路也；礼，门也；惟君子能由是路，出入是门也。”所谓的正路应当是义自身开辟的道路。

孟子的“义”由性所发，以“羞恶之心”为“端”，隐含于其中并关联性之本然，超越了对象性关系的内外之分而具有普遍性。作为“人路”的“义”，也是性善之动能的展开，既表现为对善的思、求，也表现为对恶的自然抵制。义路既落实到按照心性要求的人伦关系，同时也承认身体性的角色人伦关系，孟子以此勾画了“义”的人伦秩序。义通过生出的浩然之气，构成了人成为天民的条件和通向获得天爵的道路；义路最终又归结到“性”、“心”上来。

孟子“从兄”说义理发微

田探在《社会科学研究》2018年第6期撰文指出，孟子为何要以“从兄”为“义之实”？在两千多年的孟子研究中，只有朱熹的弟子向朱熹提出过此问题，却并未获得满意回答。孟子的“从兄”说，在形态上源于宗法礼制的“兄道”，却又具有新的义理内涵：他以“从兄”来确立人伦中所应有的“敬”的原则，并展开而为“贵贵”与“尊贤”的统一。这种统一既肯定了道德理性的正当性，也肯定了贤臣代表民意参与政治的政治正义理想。道德理性与政治正义的统一，就体现在作为“制度之骨干”

的君臣关系之中。孟子所理想的君臣关系是“贤王与贤士忘势相交”的兄弟朋友式关系，表达了他对民本君主理想政体的追求，这种追求也是他严厉批评各种“以顺事君”“尊卑卑臣”之思想观念的基础。周代礼制文化虽为孟子提供了若干思想资源，却并不合乎其君臣人格平等的理想。因此，孟子只好将其立论的前提置于三代之前的尧舜时代，将“尧舜之道”解释为“孝弟而已”的伦理原则。这就是孟子必然要以“事亲”“从兄”为“仁”“义”之“实”，以展开其理论的根本原因，也是他“言必称尧舜”的根本原因。

孟子的“圣人”观研究

魏衍华在《商丘师范学院学报》2018年第10期撰文指出，自古以来，华夏族就是一个崇“圣”、树“圣”和祭“圣”的民族，传统中国自然也就成为一个多“圣”的国度，这与早期中华文化的特质有关。在先秦时期，几乎所有的诸子心目中都令其推崇备至的“圣人”。先秦诸子分别赓续各自“圣人”的余晖，将其作为思想学说和政治理想的根源。其中，以孔子“私淑”弟子自许的孟子，继承与弘扬此前的“圣人”观，奠定了中国传统社会的圣人观基础，被称为传统社会“圣人”思想的继往者与开来者。概言之，孟子的“圣人”观主要有三个层次：一是从跨越时空的社会教化角度，认为圣人是“百世之师”者；二是从自我超越的道德修养角度，认为圣人是“与我同类”者；三是从社会道德伦理的角度，认为圣人是“人伦之至”者。孟子的“圣人”观是以其人性论为基础的，同时为其人性论提供强有力的佐证。

总之，无论是孟子的圣人“百世之师”“与我同类”，还是“人伦之至”，都是以“性善”论为前提的，即朱熹所诠释的“圣人亦人耳，其性之善，无所不同也”。孟子的“性善”论的理论基础是“四端”，即“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”。每个人拥有“四端”，像身体都会有“四体”

那样正常。人们所要做的就是把固有的仁、义、礼、智等“四端”扩充，就能像圣人那样“足以保四海”，达到成圣成贤的境界，否则就连“以事父母”（《孟子·公孙丑上》）这样最基本的事情都无法完成。

儒家人性管理思想

耿加进在《北方论丛》2018年第6期撰文指出，我国古人对人性有着深刻的洞察，提出丰富的人性思想，如性善论、性恶论、性无善恶论等，这些人性思想对管理实践产生一定的影响。在诸多人性思想中，儒家的人性思想最为丰富和深刻，其人性论的根本特点在于，肯定了人的价值，为人的地位和尊严提供了理论依据，它不是为管理层提供控制被管理者的理论依据，而是为每个人特别是管理者的自我管理提供了理论基础，因此，儒家的人性论不是管理工具，而是深刻地指出管理的终极价值之所在。

对比孟荀的人性管理思想，我们会看到，两者既有相似之处，也有深刻的差异。二者的相似之处是，既都肯定了礼义是人之为人的本质属性，也都肯定了人有辨别是非善恶的能力，故而能够做出正确的选择。二者根本的差异在于对待情欲的不同态度。孟子对情欲一直保持着高度的警惕，一方面提出扩充善端，使情欲无处藏身；另一方面，主张“寡欲”，主动缩小欲望的地盘。孟子的思想为宋明理学家所接受，在宋明理学家那里，欲几乎就等于恶。而荀子也看到，任由欲望蔓延而没有限制以明其边界，则必然会走向恶。但荀子对欲的态度则温和得多，他肯定了欲的合理性，提出“养人之欲，给人之求”的肯定性主张。当然，荀子也看到，并不是什么欲望都应该得到满足，欲望理应得到限制，故而提出“节欲”的要求。节欲与寡欲表面上相似，都是对欲望进行控制，但还是有着一定的区别。“节欲”，是在肯定欲的基础上对欲进行适当的限制，对人的自然本性表示了一定程度的尊重。而“寡欲”更多地表现出对欲的否定，旨在要求人追求高尚的道

德生活。节欲，是把欲限制在礼义的范围之内，而寡欲则是一种把欲与礼义对立起来的思维，减一分欲，复一分礼义，欲与礼义是一个此消彼长的关系。寡欲的最高境界是无欲，到宋儒就常常提“无欲”了。

务本还是逐末

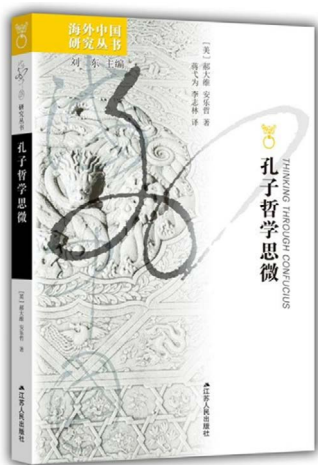
钱寅在《唐都学刊》2018年第6期撰文指出，义利之辨，是中国传统思想史的重要问题。这个问题的起源颇早，周秦之际文献已有明确记载，最著名的典故莫过于孟子见梁惠王时“何必曰利”。至两宋诸儒探究性命天理之学，将义利之辨这一问题再次光大，成为儒学功夫的重要入手处。伊川先生云：“孟子辨舜、跖之分，只在义利之间。”朱子亦教学生：“自家今且剖判一个义利。”倘若从文字表面的意义来看，义与利似乎可以等同为公与私，即义是公义，利是私利。这样会使人觉得义利是二元对立的，只有重义轻利、舍利取义等行为才是正当的。如果从义利二字的本义来考察，义利之辨则不仅是单纯的公私之别，二者之间有着更深层的联系，可以说是务本还是逐末的分别。

通过对义、利二字进行文字学的分析，可以发现两个字都有用刀切割东西的含义在其中，只是行为的对象略有不同。故而在原始意义上，义利之间并不存在绝对对立的关系，而更近于本与末的关系。掌握了这一个原则，再来解读《论语》《孟子》等儒家经典，就会发现古代贤哲也没有完全摒弃利利的存在价值，他们只是更强调务本和逐末之间的区别。通过解读经典，可以看出义作为根本，根基于人的内心，心安则合义。义利之间的统一关系，又使得利可以由义产生。先辈的贤者不善言利，并不意味着利不重要。作为同一事物或行为的本和末，义利的地位都很重要，但是要清楚哪个才是根本，哪个是由根本衍生的。我们认为，义与利是统一存在的，义是根本，利是义的自然结果，由义中产生。这为我们处事提供了很好的启示，即万不可逐末求利，而是要务本、务实，从自身做起，利自然能够获得。

《孔子哲学思微》

作者：[美] 郝大维，安乐哲
出版社：江苏人民出版社
出版时间：2018年10月

内容推荐：《孔子哲学思微》不仅给出了孔子哲学的新解，还提供了比较哲学的范本。这种大跨度多层面的对话，由哲学家郝大维和汉学家安乐哲通力完成，故而既展开于哲学思辨传统与汉学考辨传统之间，间接地表现为中西圣哲的悬谈，又展开于古代经典文本与现代阐释话语之间，鲜明地表现为古今心音的交响。《孔子哲学思微》令人信服地证明，鉴于长期以来的文明碰撞和思想混杂造成了难以自拔的阐释迷宫，所以倘要澄清对中国精神的某些不自觉误解，往往有赖于加深对西方精神的批判性理解。



《情感与秩序——以先秦儒家思想为中心》

作者：刘世宇
出版社：人民出版社
出版时间：2018年10月

内容推荐：《情感与秩序：以先秦儒家思想为中心》立足于对儒家现代性困境的认识，试图回到儒家思想的原点时代重新思考儒学究竟是什么，以及它对现代社会中的人们究竟意味着什么这一类根本性问题，认为先秦儒学始终坚持以生活、以人伦日用为立足点，强调人伦关系的常理常情，重视现实

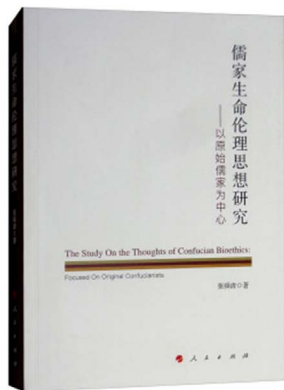
生活中的人伦日用的秩序构建。因此，先秦儒者追求在日常生活之中，通过礼乐秩序在具体的人伦关系之中来安身立命。礼乐秩序被视为人们日常生活的直接的行为规范，是使得一种值得的生活能够成为现实的行为准则。然而，这一套礼乐秩序在春秋战国时期却逐渐失效，因此，儒家尝试为其之重建寻找新的依据，他们将目光由天道转向了内在，认识到秩序的建立和人心存在着必然的联系，安顿世界根本的办法是安顿人心和情感。情感由此获得对礼乐秩序的奠基性意义：如果没有情感，人伦关系就将彻底的瓦解，但如果任由情感泛滥恣肆，同样会冲击和瓦解秩序，使得人们的生活变得混乱。因此，秩序的建构就在于如何培育或驯化人们的情感。



《儒家生命伦理思想研究——以原始儒家为中心》

作者：张舜清
出版社：人民出版社
出版时间：2018年10月

内容推荐：本书的主旨即是结合当代生命伦理学的理论诉求，以原始儒家文献为中心，对儒家思想中蕴含的生命伦理思想的探究。本书认为儒家视野中的“生命”不同于现代语境下的“生命”概念，儒家对“生命”问题的阐释具有特殊的言说方式、遵循着特有的一套概念系统，本书首先对儒家言说“生命”问题的这一特殊方式和概念系统进行了探讨。在此基础上，本书以原始儒家文献为中心，重点挖掘和分析了原始儒家的生命伦理思想，期冀借此呈现出为原始和本真的儒家生命伦理内容。本书亦对儒家生命伦理思想的主体内容的结构特征、基本原则和总体特色作了概括说明，指出儒家生命伦理思想，从其体系结构上来说，主要分为四个部分：一是以“天道”或“天命”观念为基础的生命伦理本体论；二是以“万物有生”为特征的生命伦理价值论；三是以“万物一体”为核心的生命伦理目的论或境界论；四是以“中和位育”为原则的生命伦理方法论。这四个方面，互相联系，彼此支持，儒家生命伦理思想的精神、主题和价值原则在这四个方面中也均得到了深刻揭示。第七章主要是结合克隆人的正当性问题、医疗公正问题、养老伦理问题等等几个具体的生命伦理问题，约略探讨了儒家生命伦理的实践与应用意义。

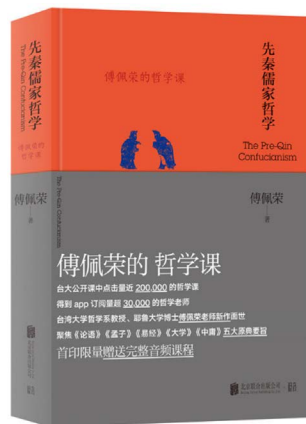


《傅佩荣的哲学课：先秦儒家哲学》

作者：傅佩荣
出版社：北京联合出版有限公司
出版时间：2018年9月

内容推荐：“先秦诸子百家争鸣，为何以今日哲学视角考量，唯有儒、道两家具备成为普世哲学、永恒哲学的条件？儒家又称“孔孟之道”，孔子是出发点，孟子是中继点，那么荀子、程颐、程颢、朱熹、陆九渊、王阳明等算真正的儒家吗？”

在这本书中，傅佩荣教授将给你完整详尽的答案。



本书根据傅佩荣教授在台湾大学哲学系所授的“先秦儒家哲学”讲稿修订整理。书中依序介绍五大儒家经典《论语》《孟子》《易经》《大学》《中庸》要旨，系统串讲孔子的一贯

之道、孟子的发挥完善，以及先秦历代孔门弟子的总结积累。在这个学习儒家思想的黄金时代，傅老师跳脱“秦政荀学”的限制，不做“阳儒阴法”的妥协，以哲学理性、学术良知、传即所习的态度，完整呈现孔孟之道的真正精神与光辉。

这本书将让你发现，真正好的哲学，是可以在生活中实践，并能带来巨大快乐的。

《他乡有夫子：西方〈孟子〉研究与儒家伦理建构》

作者：韩振华

出版社：中国社会科学出版社

出版时间：2018年9月



内容推荐：本书为国家社科基金后期资助选题。本书旨在考察儒家经典《孟子》自近现代以来（尤其是1861年理雅各英译本之后）在欧、美国家的翻译、介绍、研究情况，并将这一过程置于西人的经典诠释语境中，剖析且“解码”其诠释意图、诠释策略与方法、正读与误读缘由，讨论欧美“西学”与“西方孟子研究”之间的双向互动，以及“西方孟子研究”与“汉语学界孟子研究”之间的理论互鉴与视域融合。

方孟子研究”与“汉语学界孟子研究”之间的理论互鉴与视域融合。

《中国良知：悦读〈孟子〉》

作者：郭美星

出版社：江苏人民出版社

出版时间：2018年8月

内容推荐：《孟子》是战国时期儒家学派代表人物之一孟子思想言论的汇编，由孟子及其弟子共同编撰而成，共7篇。在儒学发展史上，《孟子》的影响仅次于《论语》，从而成为儒家学派的重要经典之一。南宋的理学大师朱熹将《孟子》与《论语》《大学》《中庸》合在一起称为“四书”，进一步确立了《孟子》的经典地位。从北宋到清末，《孟子》都被列入科举考试的科目，从而成为家传户诵之书。作为儒学的重要经典，《孟子》



所提出的“性善论”、“大丈夫”人格、行“仁政”的政治思想和“民贵君轻”的观念都深刻影响着后世的思维方式、行为习惯和政治理念。时至今日，《孟子》仍然是理解中华优秀传统文化重要的经典之一。

《孟子的教育智慧》

作者：金卫国

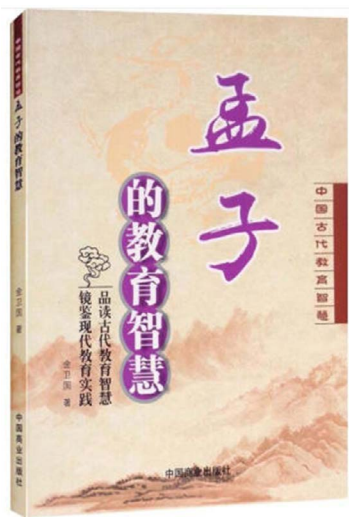
出版社：中国商业出版社

出版时间：2018年8月

内容推荐：《孟子》“四书”之一。战国中期孟子及其弟子万章、公孙丑等著。为孟子、孟子弟子所作早见于赵岐《孟子题辞》：“此书，孟子之所作也，故总谓之《孟子》”。

《孟子的教育智慧》

中记载有孟子及其弟子的政治、教育、哲学、伦理等思想观点和政治活动。古代考试主要考四书五经。



人性向善：傅佩荣谈孟子（精装版）

作者：傅佩荣

出版社：东方出版社

出版时间：2018年7月

内容推荐：1. 继精炼、严谨的“傅佩荣译解经典”系列之后，东方出版社推出“傅佩荣详说经典”系列，将国学领域中的经典文献之：《孟子》以讲座式的雅俗共赏风格和通俗易懂的文字娓娓道来，学理与实用并存，帮助读者在现代的生活环境中理解古典智慧的精髓，完善自己的人生。

2. 几百年以来，研究儒家的学者皆谓孟子的思想是“人性本善”，傅佩荣抛弃成见，追本溯源，力证孟子的思想核心是“人性向善”，并且联系《论语》《大学》和《中庸》，全力构建儒家的理论系统，展示儒家的思想脉络。3. 《人性向善：傅佩荣谈孟子》是一部详说经典的巨作。全书根据傅教授孟子系列讲座整理而成，突出地体现了傅教授对儒家哲学数十年的研究心得。让一般读者均能跨越文字的障碍，借以欣赏傅佩荣教授谈古说今、中西贯通的文风。生活在今天这个充满巨变与喧嚣的时代，我们更需要一股安定身心的坚强力量。而汲取孟子的智慧，即可获得此种力量。

