

不忘初心，干出辉煌

陈瑞鼎

安徽省孟子思想研究会作为一个公益性社会组织，在新时代也有了更高的目标：这就是搭建专业性高端学术平台，弘扬孟子思想，传播中华优秀传统文化，增强民族文化自信。一是要搭建专业性高端学术平台。为此，要不断拿出一批在省内乃至全国叫得响的学术研究成果，这是我们孟子思想研究会的主要工作，也是中心工作，这一方面要求我会专家学者要拿出更多的甚至全部精力，全身心投入。另一方面研究会其他工作人员要紧紧围绕中心工作全力配合。尤其是不可或缺的一项重要，就是孟商会的企业家们在财力上能给予大力支持，为中心工作做好经费保障。二是弘扬孟子思想。要紧紧围绕社会主义核心价值观，与当今社会发展，时代进步，习近平新时代中国特色社会主义思想，党的十九大精神紧密相连。三是要传播中华优秀传统文化。党的十九大把文化强国和文化自信提到了十分重要的位置。习总书记在十九大报告中强调，“文化是一个国家、一个民族的灵魂。文化兴、国运兴，文化强、民族强。没有高度的文化自信，就没有文化的繁荣兴盛，就没有中华民族的伟大复兴。”四是要增强民族文化自信。文化自信不光是我们做中国传统文化研究的专家学者要增强，更重要的是广大人民群众要增强，尤其是年轻一代。

为此，我们有些工作的重心要往基层、往社区倾斜，多开展一些接地气的与人民群众的先进文化需求相适应的活动，为大力宣扬中国的传统优秀文化，弘扬正气，用习近平新时代中国特色社会主义思想 and 党的十九大精神、用中化民族的优秀文化占领基层文化阵地，尽我们的最大努力，撸起袖子加油干，创新干，干出成效，干出辉煌。

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：2019 年 6 月
发送对象：安徽省孟子思想研究会全体会员

目 录

刊首语

01 不忘初心，干出辉煌

陈瑞鼎

工作动态

- 03 安徽省孟子思想研究会 2018 年年会在合肥北城召开
03 第二届第十三次会长办公会在安徽大学召开
04 第二届第十四次会长办公扩大会在安徽大学召开
04 第二届第十五次会长办公会在合肥召开
05 孟富林等领导参加第六届全国孔子思想传承与发展学术研讨会
05 孟凡贵一行参加北京 2019 家庭建设与中华母亲文化研讨会等活动
06 研究会领导到巢湖涂山文化研究中心调研
06 孟凡贵一行到肥东县调研“肥东孟子书院”筹备情况
06 研究会领导调研肥东撮镇“农家书屋”
07 孟凡贵会长出席朱传发“禅意书画展”开幕式
07 研究会领导参加“中国儒学发展研讨会”会议
07 研究会在省图书城举行蒙学习字帖《千字文》首发式
08 研究会组织书画家到乡村社区送福字写春联
08 贾佑宏秘书长参加社会公益活动
08 孟凡贵会长与潘家凤主席商讨书画展事宜

孟子论坛

- 09 探赜中华文化走向的脉络 彭彦华
——兼谈复兴中华文化的基本思路
16 孟子与庄子孝道思想比较研究 杨孝青
19 中晚明王学“以内在证超越”之路径探析 程海霞
——以王塘南《三益轩会语》之孟子观为例
22 孟子书中的警句 朱荣智
25 我国孟学研究的发展历程及其特征 李季林
28 孟子与告子对话读论 王伟凯
31 孟子“四端”说对朱子心性论的影响 丁晓慧
34 孟子思想中的生态文明内蕴与大地伦理学说的呼应 张 鹏
37 略析孟子人格的形成因素与当代启迪 叶正渤
39 气化与践行：孟子身心一体的双重机制 胡万年 伍小运

新观点

- 44 朱子对《孟子·梁惠王上》“推恩”问题的理解 / 道德旁观与道德消费 等

孟子新书

- 47 《孟子与中国文化》《儒学美德论》等

安徽省孟子思想研究会 2018 年年会在合肥北城召开



安徽省孟子思想研究会 2018 年会于 12 月 20 日在合肥市北城世纪金源大酒店召开，孟富林、陈瑞鼎、李修松、甄长琢等省市领导出席年会，来自全省各地近 200 名会员参加年会，省人大原副主任陈瑞鼎作重讲话，对如何做好

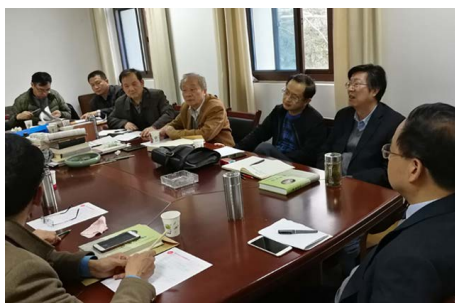
安徽省孟子思想研究会工作提出了要求。孟凡贵会长作工作报告，全面认真总结了 2018 年的工作成绩，找出存在的问题，提出部署了 2019 年工作计划和打算。王国良副会长主持会议。

第二届第十三次会长办公会在安徽大学召开

新年伊始，2019 年 1 月 23 日，安徽省孟子思想研究会召开第一次办公会在安徽大学老校区召开。会议由会长孟凡贵主持，秘书长贾佑宏宣读各项议题，副会长孟永勇、王国良、戴兆国、李季林、裴德海、孟凡东、童树根、石加玉、张小平、蒋建国，副秘书长孟庆明、孟凡明、孟现思、孟祥平、陈熠、杨玉能，法律顾问孟祥根等参加会议。会议就确定把“孟子思想与新时代新使命”作为筹备第七届孟子思想研讨会暨孟子论坛的主题、举办建国 70 周年，“孟之蕴——安徽孟子书画院第三届全国书画作品展”等 10 个议题进行了认真研究讨论，达成了共识。



第二届第十四次会长办公扩大会在安徽大学召开



3月21日，安徽省孟子思想研究会在安徽大学问津楼会议室召开第二届第十四次会长办公扩大会议。会议由会长孟凡贵主持，秘书长贾佑宏宣读各项议题，副会长王国良、余秉颐、万直纯、李季林、裴德海、唐泽斌、李世祥、童树根、石加玉，副秘书长孟凡明、杨玉能等参加会议。会议认真讨论了“新时代、新使命”“孟子思想与新时代家国情怀”和“孟学研究的历史与未来”研究主题，审议了“纪念中华人民共和国成立70周年，孟之蕴——安徽孟子书画院第三届全国书画作品展”征稿启事。

第二届第十五次会长办公会在合肥召开

2019年5月24日上午，在会办会议室召开第二届第15次会长办公会议，孟凡贵会长、王国良、李季林、唐泽斌副会长、贾佑宏秘书长、陈熠、孟庆明、孟祥平副秘书长参加会议。会议就2020年全国孟子思想研讨会的人数、规模、内容、费用等相关事宜进行研究确定；听取了“孟之蕴——安徽孟子书画院第三届全国书画作品展”征稿情况及经费筹措情况和成立“安庆市孟子书画院”“肥东孟子书院”情况的汇报，会议就上属问题达成共识。



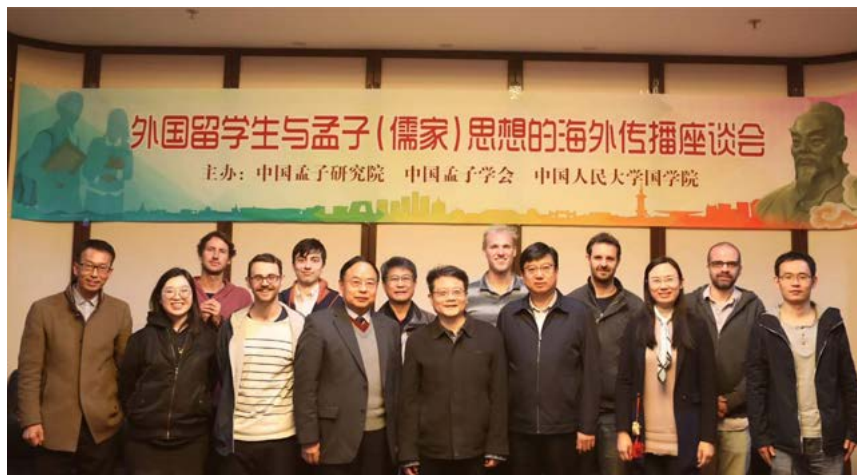
孟富林等领导参加 第六届全国孔子思想传承与发展学术研讨会



2019年5月18日，第六届全国孔子思想传承与发展学术研讨会在丰大国际大酒店召开。安徽省人大原主任孟富林，全国政协常委、安徽省政协原副主席方兆本，安徽省人大原副主任陈瑞鼎，安徽省人大原副主任、安徽省关工委主任张俊等领导出席会议，我会孟凡贵会长、王国良副会长、李季林副会长等应邀参加会议。安徽省孔子后裔联谊会会长孔祥云主持会议。

孟凡贵一行参加北京 2019 家庭建设与中华母亲文化研讨会等活动

3月27日至30日，孟凡贵会长一行先是参加了在北京房山修德谷由中华母亲节促进会主办的2019家庭建设与中华母亲文化研讨会，接着赶往中国人民大学国学院参加由梁涛教授主持的外国留学生与孟子（儒学）思想的海外传播座谈会。座谈会上孟会长介绍了安徽省孟子思想研究会的发展情况并和留学生们就孟子思想的传播进行了交流分享。期间，孟会长一行还拜会了首都高校的相关专家学者，报告了我省关于下一届孟子论坛的准备情况，得到了专家学者的高度赞同和热切支持。此行孟会长还与孟子研究院袁汝旭常务副院长达成共同举办2020第六届孟子论坛的初步意向。李季林副会长全程参加了本次活动。



研究会领导到巢湖涂山文化研究中心调研

4月26日上午，我会孟凡贵会长、李季林、陶清、李世祥副会长、贾佑宏秘书长和孟凡明、孟祥平副秘书长一行到巢湖涂山文化研究中心调研。中心主任程仲平详细介绍了涂山文化的历史价值、“孟母桥”的历史考证。瞻仰华夏圣母——涂山娇塑像，考察了“孟母桥”原址。



孟凡贵一行到肥东县调研“肥东孟子书院”筹备情况



4月26日下午，安徽省孟子思想研究会孟凡贵会长、李季林、陶清、李世祥副会长、贾佑宏秘书长、孟凡明、孟祥平副秘书长一行到肥东县检查验收“肥东孟子书院”筹备情况。听取书院筹备负责人孟祥运、徐邦年情况汇报。孟凡贵会长就下一步“肥东孟子书院”的布局规划、建设发展等提出了明确具体要求。



研究会领导调研肥东撮镇“农家书屋”



2019年1月22日，孟凡贵会长、贾佑宏秘书长一行到肥东撮镇调研“农家书屋”选址、文化建设等情况。孟会长听取了撮镇文化站孟祥运站长、民营企业徐邦年关于在撮镇建“农家书屋”的情况汇报，“农家书屋”选址徐邦年建的“感恩楼”。孟会长、贾秘书长到“感恩楼”进行了实地考察，在刻有徐邦年母训：“要力所能及地为穷人做点事”的石碑前合影留念。孟会长向徐邦年介绍并赠送本会编著的两本通俗普及读物《画说孟子》和《中华蒙学习字贴·千字文》。

孟凡贵会长出席朱传发“禅意书画展”开幕式

5月11日上午，安徽省孟子思想研究会会长孟凡贵、副会长李世祥、副秘书长汪爱民、孟凡明应邀出席著名禅意书画家朱传发先生的“禅意书画展”开幕式。孟凡贵会长对“禅意书画展”获得圆满成功表示祝贺并与朱先生合影留念。



研究会领导参加“中国儒学发展研讨会”会议

2019年5月25日下午，应中国儒学发展促进会（筹）发起单位：山东省儒学发展促进会、山西省当代儒学研究会、河南省儒学文化促进会和吉林省儒学研究会的邀请，我会孟凡贵会长、王国良副会长参加了在山东

省济南市召开的“中国儒学发展促进会”第一次筹备会。来自全国19个省、市、自治区的30多家省级社团、企事业单位领导、嘉宾100多人汇聚一堂，会议就“中国儒学发展”有关议题进行了探讨，并达成了一致共识。



研究会在省图书城举行蒙学习字帖《千字文》首发式



由安徽省孟子思想研究会全程独立策划编创的两本通俗普及读物《画说孟子》和《中华蒙学习字帖·千字文》，先后由安徽教育出版社和北京时代华文书局出版，2019年1月9号在安徽省图书城举行首发式，这是我会贴近社会民生需求，以自创的优秀

文化产品争取社会效益和经济效益双丰收的艰苦探索。余秉颐副会长、李季林副会长分别介绍了两本书的主要内容和编著初衷。孟凡贵会长致辞，陈瑞鼎等领导出席。首发式上向合肥市亳州路小学赠送《画说孟子》和《中华蒙学习字帖·千字文》。

研究会组织书画家到乡村社区送福字写春联

2019年2月1日，安徽省孟子思想研究会组织部分书法家贾佑宏、童树根、陈熠、王文林等到社区、街道、乡村等地为广大居民、离退休干部义务写春联。在合肥市蜀山区西园小区写春联活动中，秘书长贾佑宏得知有一位90多岁高龄老八路来到活动现场后，专门写了一幅春联送到老人手中，并合影留念，以表达对革命前辈的敬仰。



贾佑宏秘书长参加社会公益活动

3月2号，安徽省孟子思想研究会秘书长、中国书法家协会会员贾佑宏先生，应中南置地合肥区域公司邀请，参加“国学雅韵，樾童礼”知礼启蒙课堂社会公益活动，为30多名小学生讲授中国优秀传统文化，教孩子们执笔和书法基本笔法。



孟凡贵会长与潘家风主席商讨书画展事宜

4月12日，安徽省孟子思想研究会孟子书画院书画师、安庆市企业家书画诗词协会主席潘家风，安庆市企业家书画诗词协会秘书长詹生平和孟全安老师

等一行到会调研、商讨承办“纪念中华人民共和国成立70周年，孟之蕴—安徽孟子书画院第三届全国书画作品展”等事宜，汇报在安庆市成立孟子书画院设

想。会长孟凡贵、副会长唐泽斌、秘书长贾佑宏接待潘家风主席一行，原则同意成立安庆市孟子书画院的设想，经省会会长办公会审议通过后挂牌成立。

探赜中华文化走向的脉络

——兼谈复兴中华文化的基本思路

彭彦华

中华文化国力在世界历史上的影响主要表现在两个方面，一是在公元第一个一千年形成了覆盖整个东亚、远播南洋与塞北的的华夏文化圈；二是在第二个一千年启发了西方的现代文明，并完成自身从相对比较中的衰落由边缘而中心的复兴。二十一世纪伊始，中华文化迎来了伟大的复兴，并昭示了西方模式之外的世界现代化的另一种模式，第三个一千年中华文化由复兴而昌盛。

近代中国的落后，是不争的事实。但也并非像某些玄奥的理论论证的那样是由某种中华文化的本质注定的。黑格尔断定中国是“仅仅属于空间的国家”，停止在历史的起点上，没有发展。因为中国的伦理政治文化缺乏自由精神或精神的自我意识。中国文明暂时的、历史中的相对落后，在他那既普遍适用又难以落实的想象推理中变成一种宿命。黑格尔作为西方资本主义扩张、帝国主义与殖民主义、欧洲中心主义的最博大系统的代言人，他的理论证明中国永远停滞与落后的目的是想证明西方永远发展与先进的“奇迹”或“神话”，他所代表的西方中心主义思想，将现代中国与中华文化置于一种尴尬的状态。如果中华文化的本质决定中国的停滞与落后的命运，那么，只要在文化上依旧是中国，中国就不可能进步或现代化，而中国一旦要发展或现代化，就必须全盘否定中华文化，于是，中国就失去了文化认同的身份，现代化的中国也不再是中国。黑格尔的思路在现代西方思想中具有典型性。他们在西方中心主义的前提下对中华文化的封闭、落后、停滞、衰败的思考，旨在用中国“理所当然的失败”证明西方“理所当然的成功”，并通过文化本质主义将这种优胜劣败的秩序在观念中固定下来。马克思·韦伯假设文化对人与历史命运的塑造起作用，探讨所谓“西方个性”与“亚洲个性的结构”，他认为西方之所以胜出，是因为新教伦理塑造了现代资本主义，尽管亚洲社会、政治、文化

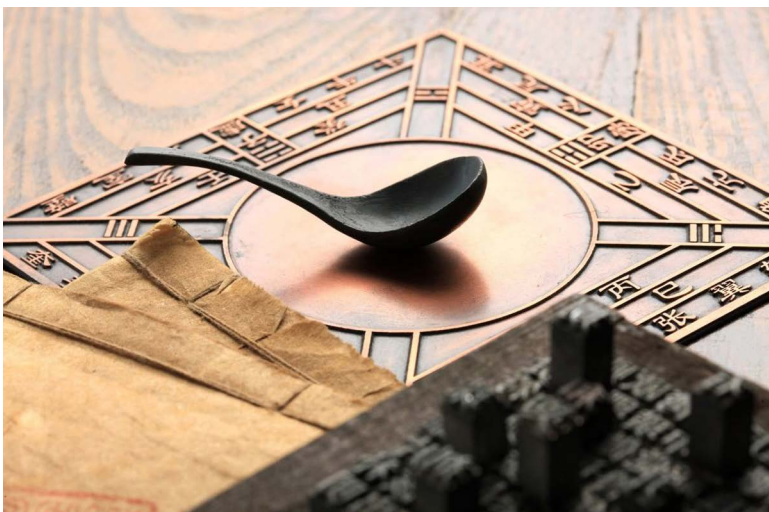
具有各自不同多样性与复杂性，但都缺乏“新教伦理与资本主义精神”。韦伯的问题的设定中，已包含着问题的回答。儒教中国没有西方的精神，可如果中国具有西方精神，中国岂不就是西方了吗？他们不是在思考中国，而是思考中国与西方的不同，不是在思考中国如何现代化，而是在思考中国如何西方化。他们为中国的现代化设定的选择是，或者现代化或者要中华文化，如果要现代化就不能要中华文化，如果要中华文化就不能要现代化。

而事实上，中华文化从未停止过它对世界文明的贡献。从秦汉至大唐，中华文化创立了华夏文化圈、文言文、儒家思想、家族与政治伦理、太学与科举制度、统一货币、土地制度与税制等在整个东亚与部分东南亚地区一体化。从盛世大唐到宋元时代，中华文化转动世界，不仅启发了西方的现代化，而且准备了东亚现代化的文化资源。从16世纪末开始，世界进入资本主义时代后，中国自身经历了衰落与磨难，中华文化从一种强势文化转变为弱势文化。中华文化的生命力终于在公元21世纪伊始迎来了伟大的复兴，并昭示了西方模式之外的世界现代化的另一种模式。

一、从秦汉至唐宋的近千年里，以中国为中心，整个东亚与东南亚部分地区都经历了一个“华夏化”的文化同化过程

公元前331年，亚历山大东征到兴都库什山，在今天阿

富汗建立了“极远的亚历山大城”，此后的希腊化时代，从地中海到伊朗高原，以亚历山大亚里为中心形成了一个相对一体化的世界。一个世纪以后，秦始皇统一六国，书同文，车同轨，华夏九州也成了—一个政教文物一体化的世界。在这两个世界之间，是从小兴安岭一直到喜马拉雅山的一系列横贯中亚、辉煌隆起的大山，像一道由雪峰与高山森林树



立的天然长城。只有那些险隘的山口，维持着两个世界间微弱的交通。马其顿帝国在瞬间建立又在瞬间破裂，罗马帝国继承了它的西半部，安息骑兵杜绝了他们东扩的幻想。中华帝国延续下来，由秦入汉。大汉帝国的天下向西北扩张，一直到中亚，两个世纪的交通从“丝绸之路”开始，长安到罗马。然后就是漫长的 20 个世纪。罗马帝国分裂之后，再也没能旧址上重整。秦汉、隋唐、宋元、明清，期间虽有阶段性的分裂动乱，但广土众民、天下一统，不仅是一贯的思想，也是现实中的常态。从张骞出使西域到马戛尔尼出使中国，这 20 个世纪是“世界走向中国”的时代。秦汉帝国与罗马帝国是纪元前后世界的两个中心，秦汉帝国的版图约为 390 万平方公里，罗马帝国的版图约为 450 万平方公里，但秦汉帝国的可耕地面积却是罗马帝国的 8 倍。秦汉帝国的农业优于罗马帝国，罗马帝国的贸易可能比秦汉帝国兴盛。两个帝国都在修筑宫殿、城市、帝国大道，将帝国军队派往边境政府那些觊觎帝国财富与土地的“野蛮人”，两个帝国都试图在自己的版图上建立共同的价值与信念基础、共同的语言文化传统与统一的政治经济制度，两个帝国都曾创造过稳定的政治、富足的经济与繁荣的文化，两个帝国也都先后陷入分裂和战乱。伟大的笈多王朝在此后的一段时间里将印度变成世界的中心。正是借着如此强大的国力，他们的高僧来到中国，用佛教武装灾难中的中国人的精神。使中华文化曾一度出现“坐享千古之智”、“人耕我获”的佳境。

如果说秦汉帝国只是当时世界的两个中心之一，盛世大唐则是世界的中心。罗马帝国衰败以后，便再也没有复原，秦汉帝国的遗产被完整地继承下来。三个世纪的战乱之后，隋唐重新统一了中华。在秦汉帝国的版图上重建了一个胡汉混血、梵华同一的世界帝国。长安是世界之都，宫墙御道、街市佛寺，东西 10 公里，南北 8 公里。比我们今天看到西安城墙圈出的地界大得多。四邻藩邦归附贡献，万里商贾远来贸易。波斯的流亡公子贵族、大食的药材宝石商人、日本的留学生、东非或爪哇的“昆仑奴”，居住在同一座都市里；康国、吐蕃的马匹、皮毛，阿拉伯的鸵鸟，天竺的孔雀、白莲花，波斯的铜器、树脂，林邑的大象、爪哇的犀牛、拂林的水晶玻璃、高丽的纸，陈列在同一处市面上；佛教徒、道教徒、景教徒、摩尼教徒、拜火教徒与前来避难的伊斯兰教徒在毗邻的寺庙里礼拜。长安是帝国之都，有世界胸怀与气象。阿富汗人与叙利亚人骑着波斯战马在大唐军队里服役，近 10 万大食番商则在广州城里居留。广州、扬州是市民的城市。波斯舶、大食舶、昆仑舶，停在城外珠江面上，暖风温润，夹着岸边荔枝黄花的芬芳与居家沉醉的人烟味儿；扬州位于长江与运河交接处，比广州更近于帝国中心也更繁华，歌台舞榭，胡姬当垆。大道如青天，李白仗剑远游的那些年里，中国就是世界！

大唐中国是世界文明的中心，其文治武功，影响西到印度、波斯，东及朝鲜、日本。西北天然屏障的大山被超越，征战、和亲、贡纳、贸易曾经将大唐势力远播到吐蕃与波斯，直到“安史之乱”，才中断了大唐国力向西北的扩张。

中华文化在东亚传播同化，由中国而朝鲜、日本，越南

而南洋诸岛，华夏文化圈到唐代已基本形成。越南很久以来就接受了中华文化的影响，大唐疆域的南界已经深入，北越基本上是汉化地区。李朝建立，尊崇儒学，开科取士，以汉文为通用语文，将中国的制度与法律，文字与文学全盘搬到越南。曾经的“华夏化”与目前的“西化”或“现代化”，是个同类概念，它包括语言、思想、制度、器物不同层次同化过程，一体化的文言文、儒家思想、家族与政治伦理、太学与科举制度、货币土地制度与税制等等。

公元第一个千年，整个东亚与东南亚部分地区都经历了一个“华夏化”的文化同化过程，以中国为中心形成了一个超越政治国家与民族、超越战争与敌意的“华夏文化圈”。礼制天下、世界大同的儒家思想，为这个文化圈奠定了普世主义理想，汉字为这个文化共同体提供了语言基础，建立在儒学科举、唐朝律令，汉传佛教基础上的共同的政教制度，为这个文明类型创立了统一的制度体系。此阶段中华文化对世界最大的贡献，是创立了一个代表着当时最先进文化的“华夏文化圈”。

二、从盛世大唐到宋元时代，中国的文化国力影响，逐渐超出东亚“华夏文化圈”，通过启发西方的现代化运动，最后影响到全世界

唐宋中国五百年，不仅是中国文明自身历史的峰巅，也是同时代世界文明的峰巅。我们在器物、制度与思想三个层次上理解文化的概念。一个国家强大了，其文化国力自然会影响并塑造其他地区与国家。不管是卡尔·马克思的理论还是马克思·韦伯的理论，不管是大唐中国还是今日美国，国家强大，文化国力自然溢出国界。国家的文化国力，是个跨文化概念，我们在跨文化的公共空间中清醒地清理中华文化的世界影响，希望能够为我们民族的复兴发掘文化资源。英国史学家阿克思勋爵曾说：“所谓世界通史，我的理解是，它不同于所有各国家的历史的组合，不是一盘散沙，而是一个连续不断的发展过程；不是记忆的负担，而是启人心智的智慧。它贯通上下古今，各民族的历史在这之中只起辅助说明的作用。各民族历史的叙述，不是根据它们本身的情况，而是根据它们同更高的历史发展过程相关联的程度来决定，即根据它们对人类共同的财富所作出的努力的时间和程度来决定。”

中华文化在世界历史上的影响主要表现在两个方面，一是在公元第一个一千年形成了覆盖整个东亚，远播南洋与塞北的的华夏文化圈；二是在第二个一千年启发了西方的现代文明，并完成自身从相对比较中的衰落到由边缘而中心的复兴。

汉唐中国，从世界的中心之一到世界的中心。千年帝国持久的文化影响，不仅在东亚塑造了一个地域广阔的华夏文化圈，而且将文明的种子远播到连当时的中国人都无法想像的地方。恒逻斯战役（755）之后，中国工匠流落到中亚西亚，不久造纸术就由西亚传播到西班牙。1150 年，西班牙出现欧洲第一家造纸厂。宋人毕升发明了活字印刷术，至少在 13 世纪朝鲜已学会用金属活字印刷朝文书籍。又过了两个世

纪，德国人古滕堡才用活字印刷出欧洲的第一本书《古滕堡圣经》。宋朝军队曾用火药打败金人，蒙古军队围攻开封，守城金军用“震天雷”，可能是原始的火炮，13世纪的英国哲学家罗杰斯·培根曾将火药的秘密配方用暗码记在自己的书里，1326年，佛罗伦萨市政会宣布了造炮的命令，同年德·米勒梅特作的爱德华三世画像上就出现一门金光闪闪的铜炮。

《梦溪笔谈》详细说明指南针在风水术中的应用，《萍洲可谈》《梦梁录》中记载“舟师识地理，夜则观星，昼则观日，隐晦则观指南针。”三个多世纪以后，葡萄牙亨利王子的舰队装上了磁罗盘与船尾舵。地理大发现开始，西方进入现代文明时代。英国著名哲学家弗朗西斯科·培根在《新工具》中写道：“……印刷术、火药和磁铁。因为这三大发明首先在文学方面，其次在战争方面，第三在航海方面，改变了整个世界许多事物的面貌和状态，并由此产生无数变化，以致似乎没有任何帝国、任何派别，任何星球，能比这些技术发明对人类事务产生更大的动力和影响。”

如果说盛世大唐是世界文明的中心，宋元中国则是转动世界的轴心。大唐衰败之后，阿拔斯王朝曾经一度独领世界风骚，《一千零一夜》里著名的哈里发哈伦·赖世德统治下的巴格达变成世界之都。但是，很快中华帝国又在故土上复兴了。唐强宋富。在西方的现代化之前，宋代中国是世界上最“现代”的国家。人口增长快，社会规模大，文官制度确立，城市发达，经济市场化，技术先进……

宋代中国是世界上人口最多、人民生活水平最高的国家，它有最完善、最有效的文官制度，有最大的城市与最大规模的贸易，有世界上最先进的科学技术，17世纪最博学的英国人培根对那些改变世界的发明的“起源……模糊不清”，20世纪他的同胞李约瑟用毕生的精力研究中国科技史，证明那些伟大的发明都来自宋代中国。然而，幸福到苦难的转化往往在一瞬之间。蒙古征服对西方来说是个发展的机会，对中国却是灾难。随着蒙古大军，从中亚到南欧的冒险家、商人、传教士，赶着骆驼骑着马，或乘季风航船，涌向大汗的国土——中国。中国是世界财富的源头，人源源不断地流向中国，洗劫或贸易，或洗劫式贸易，财富又源源不断地从中国流出，丝绸之路海上与陆上的那些商镇，在蒙古劫难后迅速恢复繁荣，中国是它们的财富的源头。

在那个波澜壮阔的时代里，中国是转动世界的轴心。从孟加拉湾一直绵延到鞑靼海峡横贯中亚的大山界限被超越了，东西两个世界进入一个蒙古帝国的版图。蒙古铁骑以战争的方式创造了旧大陆的“世界和平”，人从西方流向东方，物资从东方流向西方。不论是现实中的世界市场还是观念中的世界地理，中国既是这个世纪的起点，也是这个世纪的终点。蒙古帝国开放了世界，旅行与贸易、观念与知识，即开始了一场革命；全世界都在动，只有中国不动，它是一个将耗尽自己力量转动世界的、即将被奴役的轴心。

宋元时代开始，中国的文化国力的影响，开始超出东亚华夏文化圈，通过启发西方的现代化运动，最后影响到全世界。中华文化对西方现代的影响，经历了从器物到制度到思想的三个阶段，“东学西渐”与“西学东渐”的过程上基本

相同。首先是中国的科技发明促成了文艺复兴与地理大发现，然后是启蒙思想家塑造的中国开明君主制度与孔夫子哲学的典范影响到西方政教改革与革命。世界文明是个由不同国家民族不同力量在不同领域的相互创造生成的相互依存系统，现代化既不是西方独自的发明创造也不可能为西方所独享。

中华文化从未停止过它对世界文明的贡献。作为转动世界的轴心的中国，衰落的时代也没有最后到来。当西班牙菲力二世在更大地域上复兴了罗马帝国的国力时，明代中国依旧是世界上最先进的国家。就华夏文化圈而言，郑和远航代表着中华文化远播东南亚的高峰，在以后的几个世纪里，中国向东南亚的移民、贸易，使整个东南亚地区成为华夏文化圈的边缘，只是西方扩张才使这种文化同化力量受到抑制。明清帝国进入中国帝制时代的终结期。从马可·波罗离去到马戛尔尼来华这500年间，中华文化影响的主要收获在西方的现代化。

三、从16世纪末开始，中国自身经历了衰落与磨难，中华文化从一种强势文化转变为弱势文化；21世纪伊始，中华文化迎来了伟大的复兴，并昭示了西方模式之外的世界现代化的另一种模式

从16世纪末叶开始，世界进入资本主义时代后，中华文化由于封建统治者抱残守缺和封闭自守，才落后于快速发展的西方科技文明，从一种强势文化转变为弱势文化。18世纪20年代以后，清朝政府长期奉行一条闭关自守，拒绝学习外国先进文明，也拒绝改变自己的政策，结果导致政治腐败，科技落后，经济落后，经济凋敝，国势衰微，在外国侵略者面前割地赔款，丧权辱国，使曾经是世界上最先进国家的中国落伍了。

中国从发动世界的轴心逐渐变成被西方中心冲击带动的边缘，它不仅降低了中国的国力，也一度动摇了华夏文化的价值与世界影响。我们承认中国在近代的落后，但是，既不能将这种落后的时段在历史中加长，也不能将落后作为非历史的所谓文明本质在观念中绝对化。

中国是比较文明史视野内的相对落后，并不像流行观点想像得那么久。明末中国仍是世界上经济技术最发达，生活水平最高的国家。康乾盛世清朝的国力并不亚于汉唐盛世，也不亚于正如日中天的英国。马戛尔尼访华时，中国仍是世界上最大的政治实体，中国的国民生产总值仍居世界第一，人均收在平均水平上也不落后于欧洲，即使在启蒙运动的“百科全书”时代，中国出版的书籍总数比整个欧洲还多。康乾盛世之后，中国开始衰落，主要原因除了中国内部的问题，如人口膨胀超出农业经济的限度，帝制周期性的政治腐败，一个重要的原因就是西方的工业革命打破了世界平衡。

满清帝国最后一个世纪痛苦的衰落，是在西方的冲击下发生，在与西方的比较中显现的。东西消长，大国沉浮。鸦片战争以后，中国的文化国力基本上停止了它两千年持续不断的世界影响。衰落在屈辱与抗争中到来，但是，中华文化的生命力却没有就此完结，它已经经历了许多劫难，迎来过一次又一次的光荣复兴。这一次衰落，终将证明的，不是中

华文化沉寂与败落，而是中华文化的生机与活力。

中华文化的复兴从华夏文化圈的边缘开始。19世纪中叶西方资本主义扩张达到高峰的时候，世界格局发生了一系列将改变未来的事件。欧洲内部出现了《共产党宣言》，预示着一个世纪以后世界范围内对抗西方资本主义阵营的出现；印度爆发了雇佣军起义，印度一个世纪的独立运动从此开始；中国的太平天国起义，是中国现代革命的起点，最终将在帝制废墟上建立一个共和国；日本“明治维新”也在世纪中叶开始，它使日本迅速变成一个现代化的国家。东方现代化运动中最初成功的，不是与西方对抗的东方国家，而是主张“脱亚入欧”的日本。

英国在其扩张的高潮的19世纪，自称是亚历山大与罗马帝国的继承人，日本在二战期间幻想用武力在华夏文化地域基础上建立“大东亚共荣”，也自称是汉唐文明的真正继承者。中国创立的华夏文化圈为日本在东亚与东南亚扩张提供了帝国主义战争意识形态的基础。从世界格局内看，华夏文化圈的复兴从日本的现代化开始。传统观点认为，日本的成功完全在于摆脱华夏文化。这种观点既有西方中心主义的现代化理论的影响，又有华夏文化普遍失败的背景，看上去是合理的。但是，如果华夏文化国家在世界现代化运动中的成功者不只日本，还有后继的“四小龙”，中国，西方中心主义的现代化理论与华夏文化普遍失败主义观点就都变得可疑。

日本的现代化是第一波，华夏文化圈内的现代化第二波在亚洲“四小龙”的崛起中到来。20世纪90年代，新加坡、台湾、香港、韩国的人均收入已与西方发达国家不相上下。全世界除了西方文化圈（包括西欧、北美、澳大利亚与新西兰）外，只有华夏文化圈内的国家，不仅成功地完成了现代化，而且开辟了另一种现代化模式。东亚现代化在几个华夏化的国家相继获得成功，使世界开始关注这种成功的文化基础及其个性。只有华夏文化的儒家传统，才可以为这些崛起的东亚与东南亚国家提供共同的文化基础与解释性理由。华夏文化不仅可以完成现代化而且可以开创不同于西方的另一种现代化模式。华夏文化的复兴不仅在历史中挑战了西方在世界现代化运动中的权力中心，而且在理论上挑战了从黑格尔到韦伯形成的西方中心主义的现代文化理论。

华夏文化圈开始了它的现代化复兴，从边缘逐渐走向中心。日本的经济发展90年代出现停滞，“四小龙”也受到金融风暴的冲击。但这既不能阻碍华夏文化复兴的大潮，也不能动摇人们对华夏文化的现代化信念，因为中国的现代化复兴最终开始了。30多年来中国经济一直保持着高速增长，如果按照日本与“四小龙”的经验，这种经济高速增长可以维持近半个世纪，那么，到21世纪中叶，中国的综合国力有望重新成为世界之强。

学术界一直在比较中日现代化历程的差别，为什么日本成功了，中国失败了，日本迅速而顺利，中国缓慢而曲折。这种研究将着眼点放到日本社会结构，文化价值与中国的不同之处，因为其前提是中国失败了。如果假设中国的现代化成功，问题可能就是中日文化的共同背景了。这个文化背景

无疑就是华夏文化。日本成功了，四小龙成功了，中国正在以更大的力量更大的规模崛起，它将最后最有力地证明华夏文化的创造力。

只有中国的崛起，才能最终证明华夏文化圈在世界文化格局中的复兴及其永恒活力。如果相信韦伯的观点，文化传统决定现代化，那么华夏文化决定了中国独特的现代化。如果相信马克思的观点，经济基础决定上层建筑，现代化的中国将使中华文化越发强盛，中国不断加强的国力正在复兴着中华文化，并重新开始贡献世界。中国曾经创建了华夏文化，这种文化为东亚国家的现代化准备了必要的文化基础或底蕴，这是中华文化传统的活力所在，华夏文化圈的复兴从边缘向中心，中国的现代化将开辟不同于西方的华夏文化模式，这是中华文化的创造力的体现。中华文化从未停止过它对世界文明的贡献。在公元第三个一千年到来的时候，中华文化将以现代化的方式影响世界。

复兴中华文化，实现中国梦，是历史赋予我们这一代和后几代人的一项重要历史使命。既要在社会 and 经济发展水平上赶上世界先进水平，也要在文化上保持自己的独特性，使中华文化继续保持世界主流文化之一的地位，能长期与西方文化并行发展。要达到此双重目标，烛照着我们前行的依然是鲁迅先生所倡导的中国文化发展的基本思路——“明哲之士，必洞达世界之大势，权衡较量，去其偏颇，得其神明，施之国中，翕合无间。外之既不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉，取今复古，别立新宗。”

温习中国历史，可以看到，中华民族经历了几千年时间的考验和兴衰变化，而一直能稳固地聚集在一起，并保持一个伟大民族的生机。中华民族的历史从来没有中断过，经历风雨沧桑，有过兴旺发达和一时衰落的历史命运。中华民族在近代几乎遭受过所有列强的欺凌和宰割，并没有被任何一个侵略者完全吞并或消灭，可见中华民族是具有强大活力的民族，这和中华文化中的优质联系在一起。习近平总书记讲，中华民族创造了源远流长的中华文化，也一定能够创造出中华文化新的辉煌。

为此，笔者认为，如要复兴中华文化，应该继承与创新相结合，引进与输出相结合。

四、正确处理继承与创新的关系，是繁荣和发展中华文化的关键，同时也是保持中华文化传统的关键

习近平在参加纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会开幕会上强调，不忘历史才能开辟未来，善于继承才能善于创新。只有坚持从历史走向未来，从延续民族文化血脉中开拓前进，我们才能做好今天的事业。中华文化积淀着中华民族最深沉的精神追求，包括着中华民族最根本的精神基因，代表着中华民族独特的精神标示，是中华民族生生不息、发展壮大的丰厚滋养。中华传统文化是我们民族的“根”和“魂”，如果抛弃传统、丢掉根本，就等于割断了自己的精神命脉。要坚持马克思主义的方法，采取马克思主义的态度，坚持古为今用、推陈出新，有鉴别地加以对待，有扬弃地予以继承，既不能片面地讲厚古薄今，也不能片面地讲厚今薄古。

继承与创新是相辅相成的互依关系。继承的目的是使社会稳定和谐,变革、创新的目的是使社会发展进步。继承是尊重传统,尊重历史,尊重祖先的智慧。因为传统是历史长河中积累起来的智慧,经受了时间的检验,而且为人所熟悉,给人以安全感和实在感。纵观历史,没有传统作为依托,任何创新都难成功。因此,传统是创新的基础,同时也是创新成功的保障。梁启超在《新民说》一文中,论述了一个民族的保守性与进取性相互调和的必要性,他说:“世界上万事之现象,不外乎两大主义:一曰保守,二曰进取。人之运用两大主义者,或偏取甲,或偏取乙,或两者并起二相冲突,或两者并存而相调和。偏取其一,未有能立者也。”^①

文化的民族性是世界文化繁荣发展的根基。只有保留自己的民族性,才有可能长期与世界其他民族的文化平起平坐。如果丧失民族性,将会成为其他民族文化的附庸,永远低人一等。孙中山在《三民主义·民族主义》讲演中说:“我们要知道世界主义是从什么地方发生出来的呢?是从民族主义发生出来的。我们要发达世界主义,先要民族主义巩固才行。如果民族主义不能巩固,世界主义也就不能发达。”^②也就是说,要发展世界文化,先要复兴自己的文化。

当前中国正处于大变革、大转型时期,同时又受到全球化浪潮的冲击,因此,“保守”优秀传统文化的意义更为深远:首先,有利于维护社会稳定和谐,保障改革开放正常有序的进行;其次,有利于保持本国、本民族文化的独特性,不被西方文化所同化或淹没;第三,具有经济上的独特意义,例如韩国,由于传统文化保护较好,“每年都有大量的国内外游客到韩国传统的文化景点旅游,其经济效益也很可观。”^③

弘扬中华优秀传统文化,要处理好继承和创造性发展的关系,重点做好创造性转化和创新性发展。中华优秀传统文化与社会主义市场经济、民主政治、先进文化、社会治理等还存在需要协调适应的地方。创造性转化,就是要按照时代特点和要求,对那些至今仍有借鉴价值的内涵和现代表达形式,激活其生命力。创新性发展,就是要按照时代的新进步新发展,对中华优秀传统文化的内涵加以补充、拓展、完善,增加其影响力和感召力。

保守优秀传统文化的方式有多种:其一,凡是与现代化没有冲突的传统文化,都应加以保留,如与现代化没有冲突或冲突不大的岁时礼仪、人生礼仪、年节风俗及各种祭祀仪式等。日本是最发达的国家之一,但日本保留传统文化之多却令人惊奇。例如,日本保留的传统祭祀名目繁多,有睡猪祭、温泉祭、豆腐祭、雏祭、裸祭、水口祭、开河祭、开山祭、求雨祭、樱花祭、梅花祭、文化祭、音乐祭等等,^④并以此吸引了大量游客。英国和法国也十分注重自己的传统文化,在风俗、语言、建筑等方面努力保留自己的传统,以与其他国家相区别。

其二,有利于社会稳定和发展的优秀伦理道德和风尚要加以弘扬。例如,中国传统文化中的“仁”一般解释为“爱人”,也就是人与人之间平等相待,互尊互敬。它是儒家思想的核心观念,也是中国古代传统文化模式的核心观念,就值得大力提倡。再如中国的家庭伦理、道德观念、价值观念,

是维护社会稳定、人际关系和谐的重要因素,都应加以弘扬。此外,少数民族中有许多优秀传统风尚,如塔吉克族路不拾遗、夜不闭户;哈萨克族、柯尔克孜的等族的相互济助、扶弱帮穷习俗都应加以继承和提升,使其升华为更高级的文明。

其三,要大力弘扬中国传统的人文精神。所谓人文精神,是指对人的生命存在和人的尊严、价值、意义的理解和把握,以及对价值理想或终极理想的执着追求的总和。人文精神不仅仅是道德价值本身,而是人之所以为人的权利和责任。每一个民族均有自己的人文精神,人文精神是一个民族文化的精髓。弘扬人文精神有助于培养和熏陶人的独立性和创造性,同时也能够引导创新活动始终沿着造福于人类的方向发展。张立文认为,儒学作为中国传统文化的核心,其人文精神主要表现为5个方面:忧患精神、乐道精神、和合精神、人本精神、笃行精神。^⑤它们不仅适用于过去,而且适用于现在,应该大力弘扬。

其四,通过立法程序,保护传统的各类有形和无形文化的传承和发展,以免其衰落和消亡。目前中国只有有形文化保护法即《中华人民共和国文物保护法》,没有无形文化保护法。而在日韩等国,对无形传统文化的保护备加重视,并有专门法律加以保护。如果国家不通过立法形式加以保护,不在财政上予以支持,完全通过市场调节和自负盈亏经营是很难维持具有民族特色的各种戏剧、舞蹈、工艺和体育活动等生存的,并有可能逐步消亡。我国应参照日本和韩国的有关法律,立法保护优秀传统文化。

创新与继承相辅相成,继承不反对创新,创新有利于更好地继承。保守主义者希望传统与现实相互适应,在审慎和渐进中变革。近代西方“保守主义”的先驱、英国著名学者布尔克(Edmund Burke)在其名著《法国革命的反思录》中说:“一个国家若没有改变的能力,也就不会有保守的能力。没有这种能力,它将不免冒着一种危险:即失去其体制中它最想保存的部分。”^⑥

中国著名哲学家冯友兰先生一生追求的理念是振兴中华,希望古老的文明之邦走上现代化的道路,用他自己的话说,即“旧邦新命”,也就是尊重传统并弘扬传统,但不因袭传统,而是适应时代前进的要求,吸收新思维、新概念,对传统进行新诠释,推陈出新,从而丰富中华文化的内容。^⑦

文化创新的形式多种多样,一是在传统文化的基础上增加新的内容。例如,在前述儒学的人文精神基础上必须吸收当代的民主、科学精神,丰富和发展中国的人文精神,以适应当代世界;二是文化再造,使传统文明升华为现代文明。近几年来,一些民族地区也积极对自己的文化进行再创造,以促进旅游业的发展;三是转换功能,使某些传统文化在现代社会中具有新的功能。

五、在全球化的过程中,要维护中华文化作为世界主流文化之一的地位,应在“引进”的同时,主动向外输出,尤其应注重输出民族性较强的优秀传统文化,为世界文化作出应有的贡献

“引进”与“输出”是一对结构,但两者并不矛盾。引进是为了发展自己的文化,赶上或超越发达国家;输出是让

世界了解自己的文化,扩大自己的影响,使中华文化在世界文化中占有较高的地位。

一个民族是否善于引进、采借先进民族的文化,决定着该民族社会和文化发展的速度。在当代世界,只有大量引进世界上的先进文化尤其是物质文化和科技文化,并进行加工和改造,使之与本民族的固有文化融为一体,才能有可能复兴自己的文化。鲁迅先生曾倡导“拿来主义”,在他看来,民族生存发展是第一位的,如果不学习西方先进文化,中国将失去世界。

在世界民族之林,日本人可以说是历史上最善于吸取国外先进文化的民族。它具有海绵一样的吸收能力,多方位、多层次地吸取先进文明。日本之所以能从一个文化落后的国家,在不太长的时期内发展成为高度发达的现代强国,其主要因素之一是善于吸取先进文明,并加以选择、改造和融合。正如美国著名文化人类学家本尼迪克特曾指出:“在世界历史上,很难在什么地方找到另一个自主的民族如此成功地有计划地吸取外国文明的”。^⑧美国著名学者赖肖尔认为,日本人在吸收外来文化时,“首先借用外国技术、制度和文化,然后同化它,使其变形,继之在此基础上创造出新的独自の制度和特质。”^⑨

日本人成功的经验十分值得中国人学习,我们既要保留优秀的传统文化,又要引进国外的先进文化。这样才有可能在实现现代化的前提下,保留自己文化的特性。

引进国外先进文化,应该有目的、有计划、有步骤地吸取。一是要多元地引进世界上最先进的科学与技术,不能照搬某一个国家的模式;二是要进行改良和应用创新,在吸取外来文化的基础上,进行改进,使之更趋完善,更适合于中国人,更适合于世界市场的竞争。

从文化性格来看,中华文化是内向型文化,古代我国文化的传播有两大特点:一是无意识的传播,是周边国家自愿前来学习或自愿接受所造成的,并不是中国人主动向外输出的结果;二是传播到世界各国的主要是技术文化,如古代的四大发明。相比较而言,西方文化是外向型文化,主动输出自己的文化,尤其是精神文化输出更为明显。例如,近两千年来,为数众多的基督教传教士到世界各国传教,特别是近代以来,几乎所有国家和地区都有西方的传教士,使基督教遍布世界各地。再如近几十年来,美国不断把自己的价值观念和人权思想输出到非西方国家。由于中西两种文化的差异,同时也由于近代以来西方国家在经济上处于支配地位,西方文化的输出和扩张不断增强,使西方文化成为现今影响最大、幅射最广的文化,致使当代世界国际间的各种规则和国际法均以西方文化理念和价值为准绳。而中华文化近一百多年来影响力逐步减弱,幅射范围日益缩小。

在全球化浪潮下,中华文化只有主动地向外输出,传播中华文化的理念和价值观,扩大自己的影响力和幅射范围,才能使中华文化被世界吸收。

中华文化是在长期历史积淀中形成的,其中包含着许多中国人特有的智慧,有些对解决全球化时代人类面临的共同问题有重要的参考价值。中国主动向外输出自己的文化,不

但应该,而且必要,理由有二:其一,中西两种文化虽然类型不同,但可以互补。中华文化重视人与人之间的关系,西方文化重视人与自然的关系。有些学者认为,中华文化所走的路向是人文哲学,西方文化所走的路向是自然哲学。中华文化的成就是“成人之性”,而西方文化的成就是“成物之性”。^⑩两者均有不足,两者交流与互补确有必要。正如国学大师王国维所言:“余谓中西二学,盛则俱盛,衰则俱衰。风气既开,互相推动。且居今日之世,讲今日之学,未有西学不兴而中学能兴者,亦未有中学不兴而西学能兴者”(《观堂别集·国学丛刊序》)。

其二,在当代世界,西方文化主导下,以个人主义为取向的价值观,刺激了“自我中心主义”的膨胀,误导了现代人的基本行为方式和道德心态,不仅导致了西方现代社会和现代文化的内在分化与冲突,而且导致了国与国之间、地区与地区之间的冲突日益复杂化和多样化。尤其是经济全球化的浪潮下,竞争有余、互助不足。而中华文化的核心是“和”,“和”乃和平、和解、和睦、和谐、和美、和合之谓。在传统的中华文化中,无论是哲学、文学、医学还是农学等,都以“和”为最高境界。求稳定,求和谐,求平安,相互忍让,互助互爱,以“和为贵”,均是中华文化“和”的思想体现。这一“和”的思想,对于竞争激烈、矛盾重重、冲突频繁的当代世界来说,是十分需要的。化解世界各种危机,缔造一个和平、和睦、其乐融融的人类理想社会,十分需要中华“和”的文化。

一些有眼光的西方学者已经认识到:中国哲学中“天人合一”、“万物并育而不害”的智慧,为解决人与自然环境的协调和可持续发展提供了正确的指导思想;孔子提倡的“己所不欲,勿施于人”,应该成为处理人与人之间关系的基本准则;在处理不同民族国家和不同文化的关系时,现实的最佳选择就是中国人讲的“和平共处”、“和而不同”,如此等等。应该说这些认识基本上是符合实际的。但是,在中国以外的世界,有这种认识的毕竟还只限于少数学者,远不是大多数人的共识。中国文化要真正走向世界,让世界上大多数人都能够认识到它的宏富和精美,还需要我们作长期艰苦的努力。

融入全球化潮流的中国文化,获得了与世界各民族文化平等地进行交流、对话的机会。这种交流不是单向的,而是双向的。一方面以西方文化为主流的世界各民族文化通过各种渠道大量传入中国,另一方面中国文化也可以利用各种现代传媒手段传向全世界。历史上的中西文化交流就是双向的,有“西学东渐”,也有“东学西渐”,今天同样应该是中西文化双向交流。但直到目前为止,这种双向交流是很不平衡的。一百多年来,中国人一直在向西方学习,不论是通过“走出去”还是“请进来”的方式,中国人学习西方文化的态度是很认真的,学习成绩也是不错的,以至今天中国的物质文化、制度文化和精神文化,在很大程度上都已经“西化”了。相对于西方文化的输入来说,中国文化向世界传播的情况却差很远,影响十分微弱,除了少数汉学专家之外,大多数西方人由于语言文字的隔阂,对中国文化的了解相当肤浅,甚至

还有许多误解。为此,中国政府委托国家汉办从2004年至今,在全球123个国家和地区已建立465所孔子学院和713个中小学孔子课堂,开展汉语教学和文化交流活动。全球化给中国文化走向世界提供了难得的历史机遇,包括互联网在内的各种现代传媒手段,都可以为我所用,作为对外传播中国文化的渠道。目前中文网站在国际互联网上只占1%,而中国人口却占全球的1/5,比例极不相称。今后我国要大力发展信息产业,扩大中文网站,让中文成为世界上最重要的网络语言之一;同时也要利用英语等国际网络语言来宣传中国文化。目前我国在世界各地举办了许多“中国文物展”、“中国画精品展”、“中国电影周”、中国艺术团体的友谊演出等对外交流活动,都扩大了中国文化的世界影响。我们还要主要通过中国学者自己的努力,把中国文化精品翻译介绍给外国读者,让东方文化智慧为全人类所共享。

21世纪是中华民族复兴的世纪。中国人和全世界华人对中华文化的认同感就建立在民族复兴的基础上。这是一百多年来人们饱经忧患和痛苦得出的结论。一个富强、文明、民主的中国屹立于世界的东方,这就为中华优秀传统文化的发扬提供了一个宏大的舞台。如果没有强盛的综合国力作为依托,中华文化在世界上将会变得黯淡,必然失去认同感的立足点,这是一个朴素而坚实的真理。20世纪初,我国现代文明的启蒙者鲁迅先生曾经提出向外国“拿来”优秀文化,作为本民族前进发展的借鉴,并为清除本民族文化糟粕和改造“国民性”提供思想武器。经过了一百年,到了21世纪,不能只有“拿来主义”,还应当加上“送去主义”;现在已经具备将中国优秀文化“送去”国外,使世界逐渐了解她,并逐渐拓宽她在世界活动空间的条件。正如季羡林先生所说:“我虔诚的希望,人类能聪明起来,认真考虑我的‘东西文化互补论’。”⁽¹⁾习总书记在系列重要讲话中广泛引用中华优秀传统文化经典,这充分体现了中国领导人重构话语体系的强烈自觉意识。他讲,现在国际舆论格局总体是西强我弱,我们往往有理说不出,或者说了传不开。习近平强调,要“着力打造融通中外的新概念新范畴新表述,讲好中国故事,传播好中国声音”,增强在国际上的话语权。

可以预见,在新世纪里,世界优秀文化和民族主体文化的内在融合,可望将中华文化提到一个新的高度,使它增添新的内容。民族主体文化的创新与发展,与世界优秀文化的互补,促进人类的进步,这就是21世纪中华文化走向的一种预测。著名哲学家罗素在《中国问题》一书中曾说:“我相信,假如中国人对西方文明能够自由地吸收其优点,而扬弃其缺点的话,他们一定能从他们自己的传统中获得有机的成长,一定能产生一种揉合中西文明之长的辉煌之业绩。”⁽²⁾我们期待着这一天的出现。

参考文献:

- ①梁启超选集[M].上海:上海人民出版社,1984年,第212页.
- ②何星亮.保守性与进取性——日本民族性探索之一[J]世界民族,1999(1).

③孙中山.三民主义民族主义[A].孙中山选集(下)[C].北京:人民出版社,1956年,第632页.

④陈蓬.东西文化是互补的——访汉城国立大学教授金光忆[N].光明日报,1999.11.09.

⑤张立文.儒学的人文精神[N].光明日报,2000.02.22.

⑥布尔克.法国革命的反思录(企鹅丛书本).余英时.中华文化与现代变迁[M].台湾:三民书局,1995年,第106页.

⑦传统与创新——冯友兰学术思想研讨会召开[N].光明日报,2000.12.29.

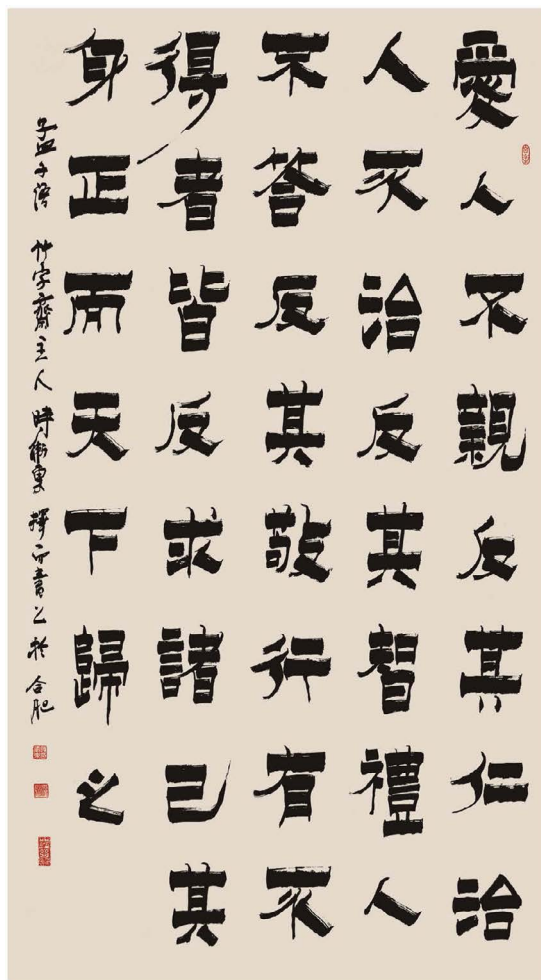
⑧本尼迪克特著,吕万合译,菊与刀——日本文化的类型[M].上海:商务印书馆,1990年,第41页.

⑨赖肖尔著.卞崇道译.近代日本新观[M].北京:三联书店,1992.

⑩金耀基.从传统到现代[M].广州:广州文化出版社,1989,第173页.

(1)季羡林.《拿来和送去》,自《季羡林漫谈人生》.百花文艺出版社,2000.

(2) B.Russell.The Problem of China. London:George Allen,1992.金耀基.从传统到现代[M].广州:广州文化出版社,1989年,第42页.



时卫东
隶书

孟子与庄子孝道思想比较研究

杨孝青

战国时期，诸侯争霸、战乱不止，诸子百家学说纷呈，作为儒道之主要代表人物，孟子和庄子面对“天下溺”的局面，纷纷以“道”援之。孟子主张施行“仁政”，其核心在于孝悌。庄子主张顺应“自然”，认为追求仁义孝悌破坏了人的自然本性，会导致社会混乱。对孟子、庄子孝道思想进行比较研究，有利于我们合理吸收先秦孝道思想的精华，建构适应现代家庭伦理关系的新孝道。

一、孟子的孝道思想

孟子的孝道思想以“性善论”为基础，立论依据是人人皆有“四端”。（所谓“四端”即是“仁、义、礼、智”四种善的德性，它们分别对应“恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和辞让之心”。）用“四端”来审视孝道，则其核心就是“事亲”和“从兄”。“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也”（《孟子·离娄上》）很显然，仁的本质是孝顺父母，义的本质是顺从兄长，孝道源于人的良心（四端）。朱熹注曰：“盖良心之发，最为切近而精实者。有子以孝弟为仁之本，其意亦犹此。”①（P364-365）孟子孝道思想主要内涵包括：

第一，守身。孟子认为事奉父母是最为重大和根本的事情，为了能事奉父母，子女就应该守护自身的节操，不能使父母受辱。孟子曰：“事孰为大？事亲为大；守孰为大？守身为大。不失其身而能事亲者，吾闻之矣；失其身而能事其亲者，吾未之闻也。孰不为事？事亲，事之本也；孰不为守，守身，守之本也。”（《孟子·离娄上》）孟子列举了社会上五种不孝的行为，分别是“四体懒惰、好赌酗酒、贪财自私、纵情声色和好勇斗狠”。（《孟子·离娄下》）孟子所谓“五不孝”包括三个层次：第一层次是“懒惰、好赌酗酒、好财货”而不养父母；第二个层次是放纵声色欲望给父母带来羞辱；第三个层次是“好勇斗狠”危及父母。君子只有杜绝这些不孝行为，才能做到守身事亲。

第二，养亲。孟子的养亲包括物质和精神奉养两个层面。在物质奉养父母，孟子除了提出“养口体”的要求之外，还提出了奉养父母所需要的物质保障。孟子提出了保障家庭物质生活的具体建议：在住宅附近种植桑树，养蚕可以保证全家衣服充足。家里养牲畜则能够保证家庭肉食需求，耕种上百亩田则能保证家庭口粮供应无虞。在孟子生活的战国年代，

由于战乱而使百姓流离失所，老无所养的情况较为普遍，故他一方面希望统治者能够施行仁政，另一方面提出了成年子女事奉父母的方法。孟子还非常注重给予父母精神上的关怀，主要体现为“爱和敬”，人若不能爱敬父母，则猪狗不如。孟子曰：“食而弗爱，豕交之也；爱而不敬，兽畜之也。”（《孟子·尽心上》）这是对孔子“至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？”（《论语·为政》）思想的进一步丰富和发展。孟子将舜对父母的孝顺作为天下人的榜样，能够做到像舜那样终身慕父母，就不会见父母之非，由此就不会出现臣弑君，子弑父的情况。孟子曰：“大孝终身慕父母。五十而慕者，予于大舜见之矣”（《孟子·万章上》）

第三，顺亲。顺亲是要求子女以使父母快乐生活为核心。舜事亲至孝而使父亲欢乐，这就是大孝的重要表现。“大孝”不是指一身一家之孝，而是父慈子孝，各止其所，各安其位，由此天下大定。孟子认为，悦亲之道在于“诚”。孟子曰：“悦亲有道，反身不诚，不悦于亲矣；诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。”（《孟子·离娄上》）人要发乎内心的真诚去孝顺父母，这样才能符合天道，孝顺父母至诚的人能够感动上天。不顺其亲的人不配为人之子。“不得乎亲，不可以为人。不顺乎亲，不可以为子。”（《离娄上》）孟子把“顺亲”看作比天下国家还要重要，主要体现在“孟子论舜”这件事上。桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如何之？”孟子曰：“执之而已矣。”“‘然则舜不禁与？’曰：‘夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。’”“‘然则舜如之何？’曰：‘舜视弃天下，犹弃敝屣也。窃负而逃，遵海滨而处，终身欣然，乐而忘天下。’”（《孟子·尽心上》）。万光军认为，孟子“在努力突出家与国的重要地位的同时，更加注重家的优先地位。”②孟子“父子相隐”思想的真正意图在于实现父子无间、君臣无间，从而天下大定的理想局面。既然瞽瞍杀人都可以“窃负而逃”，那么对于父母其他不合乎道义行为的进谏就要更为温和了。孟子所主张的“父子相隐”在古代固然是为了维护封建统治秩序的需要，但在现代社会，“父子相隐”的思想则不利于法制社会的建设，有人甚至将之斥责为腐败的“根源”或“温床”，是公然主张“徇情枉法和任人唯亲”③

第四，厚葬。“养生者不足以当大事，惟送死可以当大

事。”（《离娄下》）孟子提出操办父母百年之后的养老送终之事比侍奉健在的父母还要重要的观点。在孟子看来，侍奉健在的父母是人之常情，父母去世之后，子女就没有机会再侍奉父母了，故要使以后减少后悔的机会，就应该特别隆重地去操办离世父母的丧事，也就是要进行“厚葬”。孟子主张厚葬的观念在其葬母中得到充分体现，连管理工匠的充虞也向孟子表示棺木太过漂亮了。孟子为此作了辩解，理由是：“君子不以天下俭其亲。”（《孟子·公孙丑下》）孟子厚葬母亲的行为被当时鲁平公的嬖臣臧仓指责为“后丧逾前丧”。乐正子认为孟子的举动是“非所谓逾也，贫富不同也。”（《孟子·梁惠王下》）虽然孟子厚葬理论被纳入儒家孝道的重要内容，但也要根据各个家庭的实际情况而区别对待。几千年来，一些达官贵人打着“厚葬”的幌子，在操办父母丧礼方面极尽奢华，时至今日负面影响犹存。

孟子还将孝道运用于社会治理，使孝悌与仁政紧密结合起来，他认为尧舜治理天下之道即是推行孝悌，所谓“尧舜之道，孝悌而已矣。”（《孟子·告子下》）据统计，《孟子》一书中，舜的“孝”被推崇多达78次。孟子之所以如此推崇孝道在治国中作用固然跟他自身的经历有关，但主要在于达到理想的社会治理目标，即是：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可运于掌”。（《孟子·梁惠王章句上》）

二、庄子的孝道思想

庄子继承老子“道法自然”的思想，主张顺应自然则万物自化，天下自安。“天无为以之清，地无为以之宁。故两无为相合，万物皆化。”（《至乐》）“虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至。”（《天道》）《庄子》一书论“孝”的内容虽然没有《孟子》一书丰富，但其深邃的孝道思想仍然有重要的研究价值。庄子承认孝是人的自然本性，反对儒家孝道导致人们趋于功利的弊端，提出了顺应自然的孝道思想。庄子孝道思想主要内涵有：

第一，孝是万物的自然本性。在《庄子·天运》篇中，庄子与大宰荡的对话集中体现了此观点。

商大宰荡问仁于庄子。庄子曰：“虎狼，仁也。”曰：“何谓也？”庄子曰：“父子相亲，何为不仁？”曰：“请问至仁？”庄子曰：“至仁无亲。”大宰曰：“荡闻之，无亲则不爱，不爱则不孝。谓至仁不孝，可乎？”庄子曰：“不然。夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非过孝之言也，不及孝之言也。”

在这段文字中，庄子指出虎狼能够做到父子相亲，具有仁的本性。至仁乃视天地万物为一体，无往而不亲爱，无所偏私，一切皆任性自然，故称无亲。至仁无亲的说法，不是把孝看成过，而是把孝看成不及，“孝”之名不足以表达至仁的高尚。成玄英疏曰：“仁者，亲爱之迹。夫虎狼猛兽，犹解相亲，足明万类皆有仁性也。”又曰：“至仁者，忘义忘仁，可贵可尚，岂得将爱敬近迹以语其心哉？故不足以言也。”郭象注曰：“凡名生于不及者，故过仁孝之名而涉乎无名之境，然后至焉。”④（P500-502）

庄子承认孝具有存在的伦理价值。“子之爱亲，命也，

不可解于心……是以夫事其亲者，不择地而安之，孝之至也。”

（《人间世》）意思是说，孝子对父母的爱敬是出于天命，是人与生俱来的秉性。孝子事务要顺父母之意，使父母舒适，就是至孝。如果心有所系（系于利禄），虽像曾参那样的孝顺，也不值得称道。在《庄子·寓言》篇中，庄子借用孔子与弟子的对话来表达对曾参至孝的贬抑。

弟子问于仲尼曰：“若参者，可谓无所县其罪乎？”曰：“既已县矣。夫无所县者，可以有哀乎？彼视三釜三千钟，如观雀虳相过乎前也。”

郭象注曰：“夫养亲以适，不问其具。若能无系，则不以贵贱经怀，而平和怡畅，尽色养之宜矣。”成玄英疏曰：“夫孝子事亲，务在于适，无论禄之厚薄，尽于色养而已，故有庸赁而称孝子，三仕犹为不孝。参既心存哀乐，得无系禄之罪乎！夫唯无系者，故当无哀乐也。”④（P947）可见，庄子所赞成的孝道就是要顺乎人的自然本性，不为外物所系，能够让父母顺适。

第二，反对功利化的孝道。庄子认为，子女尽孝是来自天命，是子女应尽的义务，没有必要去标榜称颂孝道。“夫孝悌仁义，忠信贞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。”（《庄子·天运》）在庄子看来，推崇仁义是导致社会混乱的重要原因，“夫仁义惛然乃愤吾心，乱莫大焉。”（《庄子·天运》）成玄英疏曰：“仁义惛毒，甚于蚊虻，愤愤吾心，令人烦闷，扰乱物性，莫大于此。”④（P524）庄子指出了儒家推崇的孝道存在诸多弊端：

首先，至孝者未必受到公正对待。“人亲莫不欲其子之孝，而孝未必爱，故孝己忧而曾参悲。”（《庄子·外物》）孝己为殷高宗之太子，遭后母之难，忧苦而死；曾参至孝，却受到父母的憎恨，经常受到父母责打，甚至差点被打死，所以常常悲泣。④（P914）

其次，推崇孝道可能使伪孝盛行。庄子认为，如果过度美化孝道，乃至给予奖励，就会使伪孝之风盛行。“演门有亲死者，以善毁爵为官师，其党人毁而死者半。”（《庄子·外物》）《韩非子·内储说上七术》载：“宋崇门之巷人，服丧而毁，甚瘠，上以为慈爱于亲，举以为官师。明年，人之所以毁死者岁十余人。”⑤（P200）成玄英疏曰：“慕赏而孝，去真远矣，斯尚贤之过也。”④（P937）宋君嘉至孝，哭亲至哀而形容外毁，受到国君嘉奖获爵为卿。因其孝行而富贵，受到乡党之人的效仿。一年之内，哭亲毁容、致死者竟有半数之多，这是由于推崇孝道而使人变得矫性伪情，失去了孝的本来意义。

再次，推崇孝道导致社会混乱。在庄子，儒家推崇仁义孝悌的做法容易诱导人们将之作为牟利的工具，标榜孝子而非议他人，使民相互争名夺利。“举贤则民相轧，任知则民相盗。之数物者，不足以厚民……吾语女，大乱之本，必生于尧舜之间，其末存乎千世之后。千世之后，其必有人与人相食者也。”（《庄子·庚桑楚》）这种标榜仁孝的做法后来发展成为“礼教吃人”，让“父慈子孝”的本真之亲情失去了原有的意义，使封建孝道成为统治阶级禁锢人民的精神枷锁。

第三,提出孝道的境界。庄子认为,真正的孝不需要提倡,一切皆顺性自然。“至德之世,不尚贤,不使能;上如标枝,民如野鹿;端正而不知以为义,相爱而不知以为仁,实而不知以为忠,当而不知以为信,蠢动而相使,不以为赐。是故行而无迹,事而无传。”(《庄子·天地》)在至德之世,人们不推崇贤德,不夸耀才能,民风淳朴,人人率性自然,相亲相爱,上下和平,没有事迹可以记录。在庄子看来,符合自然之孝道是一个由低到高逐渐提升的过程,由此提出了道家特色的孝道境界论。

“以敬孝易,以爱孝难;以爱孝易,以忘亲难;忘亲易,使亲忘我难;使亲忘我易,兼忘天下难;兼忘天下易,使天下兼忘我难。”(《庄子·天运》)

庄子的孝道境界由“敬—爱—忘亲—亲忘我—兼忘天下一天下兼忘我”不断提升,表达的寓意是:敬亲是通过形式表现,有形迹可循;爱亲出自内心,心诚意真;忘亲是真情的自然流露,发自本性;使亲忘,即是使亲亦不见我之孝;兼忘天下,即是忘掉仁义孝悌等一切道德,无为而治;天下兼忘我,达到物我两忘,混而为一,百姓日用而不知的境界。可见,庄子孝道的最高境界其实是“相濡以沫,不如相忘于江湖”的道境。成玄英疏曰:“江湖比于道德,濡沫方于仁义,以此格量,故不同日而语也。”④(P526)这种道境是不为外物所系,“无所待”的孝道。

三、结语

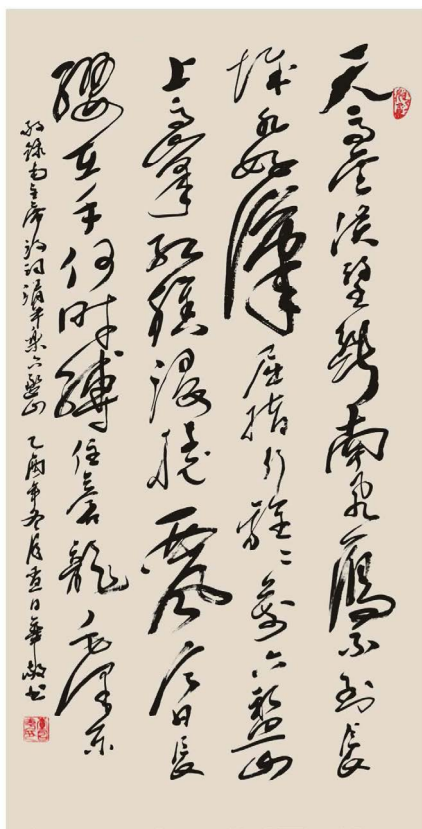
孝道是中华民族传统伦理道德的重要基础,是农业社会维系家庭关系的支柱。儒家一贯重视孝道在维系社会秩序中重要作用,但容易被一些人以孝为名博取功名利禄。道家反对过分崇尚“孝”,主张顺应人的自然本性尽孝。我们要在合理吸收孟子、庄子孝道精华的基础上,对孝道的内容加以创造性转化,对弘扬孝道的形式加以创新性发展,使之适应现代社会发展需要,破解人口老龄化带来的养老难题。正如庄子所云:“仁义,先王之遗庐也,止可以一宿而不可久处,靓而多责”。(《庄子·天运》)仁义孝悌虽是出于人性,但人性有变,古今不同。故一味推崇古代孝道而不加以改革创新,就会冥顽不化,就不能很好地发挥孝道的教化功能。

注释:

- ①朱熹.四书章句集注(下)[M].上海:上海古籍出版社,2006年版。
- ②万光军.孟子让舜“窃负而逃、乐忘天下”的寓意[J].孔子研究,2007(5)。
- ③王兴国.也论孝与腐败——以《孟子》中的孝“以天下养”为例.北大中国文化研究(总第三辑)。
- ④郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,1961年版。
- ⑤韩非.韩非子[M].昆明:云南人民出版社,2011年版。



王文秀 牡丹



查日华 行草



戴维祥 仕女

中晚明王学“以内在证超越”之路径探析

——以王塘南《三益轩会语》之孟子观为例

程海霞

孟子之于中晚明王学，所系甚重。先有阳明之学，标孟子之良知为宋儒之天理，实以内在证超越之途也；继而阳明后学，虽门派众多，论学缠绕，然凡举孟子，多以此取径。相较而言，举后者而前者毕矣。后者以江右、浙中为大，现特举江右王塘南以表。

王塘南（1522~1605），名时槐，字子植，号塘南，江西吉安人。于王学风起云涌之际，受教江右，参访浙中，“多方求质”，默会深契，集王门之大成，启为学之新境，终成江右王门之典范。年八十四而卒，“初未有著述”，“六十三偶出《三益轩会语》”，开始立言。虽塘南所论之孟子，不止于《三益轩会语》，但其致思方向，大体不出于此。

《三益轩会语》之孟子观，表王门以内在证超越之路径，可细析为以下内容。

一、以孟子“仁，人心也”呈现王门以内在证超越之理路

阳明之学，本为除格物求外之弊而发，故以良知证天理，以内在证超越。于此点，塘南实有明确之理解。

“問：‘孔子“從心所欲不踰矩”，顏子“其心三月不違仁”，夫矩與仁者理也，而以心不踰不違，是以心合理也，非二而何？’曰：‘孔子曰“仁者人也”，是仁與人一也。孟子曰“仁，人心也”，是心與仁一也。《詩》曰“天生蒸民，有物有則”，則即矩也，若矩在心外，是有物無則也，而可乎？夫不踰不違，蓋自得其本心而言，非以此合彼之謂也。’”

依心之“不踰矩”、“不违仁”之表达来看，心与理（仁、矩）之间有“以心合理”之嫌。而“以心合理”乃以超越证内在之理路，属程朱（重超越）一脉。与此不同，孔子以“仁”（理）为“人”、孟子以“仁”（理）为“人心”，实是以内在证超越之理路，属阳明（重内在）一脉。《诗经》“天生蒸民，有物有则”之“则”即是“从心所欲不踰矩”之“矩”，若“矩”在心外，人则“无则”。因此，矩，在人在心，为人之则。此即是以内在证超越之途。

不仅如此，“不踰矩”、“不违仁”乃是“自得其本心”，并非“以此合彼”、以心合理。矩与仁，之所以为心，乃指本心，指向本然、应然层面。此“本心”即是举内在以证超越。而“自得其本心”乃指本然之呈现、应然之实现层面。此“自得”亦是举内在以证超越。与此不同，“以此合彼”、以心合理，

实蕴含一前提，即心与理为二，举心不足以证理，举内在不足以证超越。有基于此，程朱之学以“合”为特征，强调心对理的永恒追求，此乃举理以证心、举超越以证内在之理路。

二、以“孟子之言性善”呈现以内在证超越之背景与根由

孟子性善，宋明儒皆有言及。塘南独举程子之语。

“人生而静以上不容说，纔说性时，便已不是性也。今人言性，只是说继之者善也，孟子之言性善是也。此程子谈性最精当之语。”

《礼记·乐记》云：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。”《周易·系辞上》云：“一阴一阳之谓道，继之者善，成之者性也。”据此两种表述，程子对性作了两重区分：“人生而静以上”，即形上之性；“继之者”，即形下之性。贯通来看，形上之性，乃“天之性”，乃“一阴一阳之谓道”，无声无臭，自不容言；形下之性，乃“性之欲”，“感于物而动”，其对“一阴一阳之谓道”，“继之”为善，“成之”为性，孟子所谓性善，即是指此。

程子谈性，语多言杂，而塘南以此为“最精当之语”，根由在于，依此两种区分，可有效处理了性之“不容说”与“孟子言性善”之矛盾。在程朱那里，性之不容言，乃指超越之理；孟子言性善，乃指应然层面之落实。

以此区分为背景，塘南以孟子性善为“只于情上见之”。

“性不可言，故孟子言性善只於情上見之，故曰‘乃若其情，則可以爲善矣’。於此見孟子真悟性者。”

因“性不可言”，所以孟子“只于情上见”“性善”。可见，孟子乃是真悟“性”之“不容言”者。

在塘南看来，孟子所悟，乃是性之超越性，正有此悟，才有于情见性之思路。而于情见性，正是以情证性、以形下证形上、以内在（现实）证超越（理想）之思路。此亦以性情之区分为前提。此种性情之区分，即是程子两性之区分，亦是前文心理之区分。此乃程朱一脉之共识，亦是王门内在证超越之背景。

既是如此，何来程朱陆王之分途？何为王门以内在证超越之根由？具体而言，程朱虽指孟子性善为应然之落实，然于实然层面，善恶相混，善较恶，终显不足，终难信任。故其针对实然之不足凭，标举超越之理及其应然之理想落实，

此即以超越证内在之思路。其中，实然之不足凭即是其根由。而王门于善恶相混之实然层面，终见应然之现实落实，善较恶，终见长养，终究取信。故其针对不容言之性体，标举实然之善，此即以内在证超越之思路。其中，性之不容言即是其根由。孟子情上见性正指此意。

三、以孟子“巧于言性”呈现以内在证超越之情识、良知之别

王门内在证超越，经上文之分析，至少有以心证理与以情证性两种形式。相对于超越之理而言，心为内在；相对于超越之性而言，情为内在。因此，内在与超越皆具有相对性。依此顺推，内在能否证成超越，何种内在才可证成超越，则须加以思考。塘南尝对此有所反思。

“問：‘情識既非良知，而孟子所言孩提之愛敬，見孺子入井之怵惕，平旦之好惡，噤蹴之不受不屑，皆指情上言之，何也？’曰：‘性不容言，姑即情以驗性，譬之即烟以驗火，即苗以驗種，此正孟子巧於言性也。後學不達此旨，遂認定愛敬、怵惕、好惡等，以為真性在是，則未免執情而障性矣。’”

在阳明后学中，江右王门强调情识与良知之异质性；孟子言“爱敬”、言“怵惕”、言“好恶”、言“不受不屑”，“皆指情上”言良知，所持乃良知与情识之同质性：两者如何统一，实是一个问题。塘南从“性不容言”之根由出发，以孟子为“姑即情以验性”者，即以孟子情性同质性思路为“巧于言性者”、为言说“性”（“不容言”）之“姑且”之法。塘南认为，“后学”“不达”此“巧”与“姑且”，而以孟子“爱敬”、“怵惕”、“好恶”为真性，“未免”流于“执情而障性”之弊。

由此来看，王门所取孟子以情证性之理路，虽以情性之区分为前提，然仍有性情同质异质之关系值得思考。孟子情善证性善，根由为性之不容言，所证结论则为情善见性善，在善之层面，性情同质。而塘南一句“巧于言性”亦表明，重点在于孟子所悟之性不容言。而对于以内在之情善证超越之性善，有指情为性之倾向，由此必导致“执情而障性”之学弊。因此，在塘南看来，以情证性，只能说明性之不容言，而不能说明性情之同质。此是塘南对王门以内在证超越思路的反思。因为在王门内在证超越之思路，有情识良知关系之辩。江右王门强调情识与良知之区分，虽同具内在性，但在对超越的证明上，良知比情识更具优先性。也就是说，情识不仅不能证成超越之性，反而会导致“执情而障性”，即越证越失性之本真。

既是如此，在江右王门强调以良知证性而非以情识证性之理解中，情识与良知之关系，值得思考。

四、以孟子“平旦之气”反思以内在证超越之源流之别

塘南表孟子“平旦之气”为：

“平旦之氣，非性也，是孟子姑就常人斧斤暫息、浮氣稍定之時而言也。如語沙漠之外之人指邊城曰此中華也，若遂執邊城以為帝都則悞矣。”

“平旦之气”，于孟子而言，可为性善之又一证明；于

塘南而言，“非性也”，只是“常人斧斤暫息、浮氣稍定之時”。如同“边城”与“帝都”之相较，后者更能证明“中华”一样，有比“平旦之气”更可证明性之超越之层面。具体而言，平旦之气，为“时”所限，只是“常人斧斤”之“暫息”、“浮氣”之“稍定”，而当有不为“时”所限之恒常之气，以证成超越之性。

问题的关键在于，“平旦之气”之恒常与“平旦之气”又是何种关系。

于此，塘南尝有一语有所暗示。

“心譬則水也，知則水之明，意則水之發源，物則水之支流也，性則水之所從生而貫徹於源流之中，不即不離，不可得而名狀者也。”

由“心”、“意”、“知”、“物”所构成的理论体系，乃《大学》之基本框架，亦为阳明心学之主要形态，而塘南以“心”、“知”、“意”、“物”为序，对心性关系作了详细疏解：知为心之明；意为心之源，物为心之流；性为心之“所从生”，且贯于心之源流中。此处的心之“所从生”乃为“知”，贯于心之源流乃是贯于意与物。此性与心之源流乃是“不即不离”之关系，“不可得而名状”。由此来看，以“知”为心之“性”、以“知”贯“意”与“物”，乃塘南此时思想之基本架构。性情异质在此时呈现为“知”与“源”（“意”）“流”（“物”）之关系。塘南以“知”定“心”，以“意”与“物”为心之“发用”，乃阳明心学之基本立场。但与阳明以“心之所发”为“意”、以“意之所在”为“物”式“意”“物”一体之立场相比，塘南以“意”“物”为心之“源”“流”，更为强调两者之分别，更为强调“意”（“源”）相对于“物”（“流”）而言所具有的优先性。由此来看，以流证水不若以源证水，以物证性不若以意证性。此正是以塘南为代表的江右王门对王门内在证超越理路之发展。

在此意义上，平旦之气与平旦之气之恒常，乃为流与源之关系，以源证水，故可以内在证超越。同理，良知与情识，亦为源流，以良知证超越之性优于以情识证之。

五、以孟子“知言养气”呈现以内在证超越之补偏救弊义

塘南认为，孟子于儒家之贡献在于“尊孔子而排异端”。

“孟子特尊孔子而排異端，揭日月於重光，謂功不在禹下，誠然。”

孟子所斥之“异端”主要指“告子”。

“告子但知本性無善惡，無修證，一切任其自然而已；纔涉修為，便目為義外而拒之，大偏見也。故孟子以知言養氣救之，在告子則必以孟子為支離，而不知孟子得中道之全，而告子終不免專內之偏也。”

告子“只”悟得“本性”（性之本体）“无善恶”，故在工夫上强调“无修证”，“一切任其自然”。工夫“才涉”“修为”，告子则以为“义外”而加以排拒。此乃告子之“大偏见”。于此，塘南对本体之无善恶似乎是认同的，其更为反对的是告子工夫上任其自然之偏弊。为补偏救弊，孟子提出“知言养气”之论。相对于告子“无修证”、“任自然”之“易

简”工夫，此无疑涉于“修证”，备感“支离”。在塘南看来，告子判孟子会如此，然塘南自己判孟子则为“得中道之全”，判告子为“终不免专内之偏也”。所谓“得中道之全”，乃相对于本体而言，与告子只主张本体之“无善恶”从而只强调工夫之“无修证”不同，孟子主张本体还有与“言”、“气”相关的层面，故有“知言养气”之工夫。

关于“知言养气”，孟子言：“我知言，我善养吾浩然之气。”此本是针对告子错解心气（言）这一内外关系而发。告子以外定内，而孟子强调以内定外。与告子重外、孟子重内之本义不同，塘南从告子之本体与工夫出发，强调告子为偏内、孟子为中道。而之所以若此，实与阳明后学特别是浙中王门有关。浙中王门在本体上强调心体之无善无恶，在工夫上强调任其自然，极类于塘南此处所表告子之观点。因此，孟子补偏救弊于告子，正是塘南补偏救弊于浙中王门。而此种补偏救弊之方式，正是以知言养气工夫之修为面相，证本体之有（言、气）之面相；从而以本体之有，证本体之有无中道。相对于本体之有无中道之超越性而言，本体之有、本体之无皆为内在。相对于本体之有之超越而言，功夫之修为更为内在。因此，以工夫之修为，证本体之有；以本体之有补本体之无，以证本体之中道：皆是内在证超越理路之精彩呈现。而其中的补偏救弊，乃是这一理路之意义所在。

六、以孟子于用上“帮补”凸现以内在证超越之“良工心独苦”

在《三益轩会语》中，以孟子与告子对举，还有一段更为精彩的论述：

“告子生之謂性，言但任其生，生本無善惡，即是性矣。若更於生生處加以矯揉之功，使合於義，便是於性上添了一層，故曰義外也，非內也。孟子以爲若如此，則人與禽獸何別。然告子自是過高，終不肯以孟子之言爲然，故置之不答，非不能答也。要之，告子乃分內外爲二，落在偏空一邊，如佛家所謂二乘斷見也。孟子洞悟中道，原無內外，其與告子言，皆就用上一邊幫補說，以救告子之所不足，良工心獨苦也。”

此可以从以下层次来看。

首先，塘南对告子思想进行了系统化诠释，联系着其对阳明后学中、以功夫之“无”证本体之“无”派之系统理解。

塘南认为，告子以生之谓性为性之本体，以任其生为

功夫。“生本无善恶”，既表明本体之无善无恶，亦指向工夫之任其自然。因为生生处无以用功，一有用功，才涉修为，则为矫揉合义，添障于本体，即是“义外”。此是从本体与工夫两个层面对告子思想加以系统化。不仅如此，塘南还有更为具体的论述。

在本体层面，塘南在告子以生为性、“生本无善恶”之基础上，还用无善无恶对告子关于性之表述进行贯通。塘南言：

“告子以杞柳原無杯棬，湍水原無分於東西，生性原無分於人與犬牛，原無善無不善，先後所言，總是一箇意見。朱子乃謂屢變其說，恐未然。”

朱子以告子论性为“屡变其说”，而塘南以之为“总是一个意见”。告子论性，不出此四段，塘南归之为无善无恶，虽未必合于《孟子》原义，然王学背景下阳明四句教首句“无善无恶心之体”之反响体现无疑。与朱子以“屡变其说”判告子不同，塘南又言：

“告子居之不疑，故能不動心，若屢變其說，則其動也甚矣。”

正是对“无善无恶”之本体之“居之不疑”，告子才可达到“不动心”之境界。若以之为“屡变其说”，告子必要动心。由此来看，塘南为告子之不动心找到了本体根由。当然，此解与《孟子》以告子之不动于心为不动于气有所不同。

在功夫层面，塘南在以告子工夫为任其生生、斥修证为义外之基础上，将宋儒归为义外说，以与告子相较，还将告子“直任本体之无修证”归为助长，以别于强制。

对于前者，塘南言：

“宋儒窮物理，與告子義外大不同，宋儒汲汲以求於外，告子則外之而不求者也。”

关于“义外”，原为孟子判告子语，塘南助此说明告子反对修证功夫。塘南认为，告子以义为外而不求，以显别于宋儒以义为外而务求。

对于后者，塘南言：

“告子之助長，非強制之謂也。彼直任本性之無修證，當下便了，故能先不動心。蓋無涵養漸次之功而頓造者，是以謂之助長。”

关于“助长”，在《孟子》中与“忘”对举，表“必有事焉”（“养气”）功夫之急于求成，具有强制性。塘南以“助长”言告子“直行本性之无修证，当下便了”之*（转下页）



孟子书中的警语

朱荣智

《孟子》是一本令人喜爱的书，不只因为孟子是继孔子之后，最伟大的儒家学者，不只因为《孟子》书中，谈了很多治国、平天下的大道理；《孟子》书中，也有许多充满智慧的警语，触动读者内心的深处，引发觉醒与反思，对修身、齐家，也大有帮助。读孟子的文章，往往可以使“顽夫廉，懦夫有立志。”（《孟子·万章下》）因为孟子的文章，富有强烈的忧患意识，读了之后，不知不觉产生一股提振的力量，有如暮鼓晨钟，振聋发聩，令人奋发向上，朝自己的理想目标而努力。孟子的文章，雄健有力，气势非凡，除了因为他怀抱仁义，志在淑世，当仁不让，义无反顾，所谓“诚于中则形于外”，吐辞属文，滔滔不绝，有如千山万壑，景象万千，亦如长江大海，浪涛汹涌。此外，也因为他善于使用修辞技巧，非常注意文章形式的整齐与变化。

（接上页）“非强制性”，并以“无涵养渐次之功而顿造者”释此“助长”。

不仅如此，塘南“彼直任本性之无修证，当下便了，故能先不动心”一语还暗示了告子先孟子而“不动心”之原因。由此来看，塘南为告子先孟子之“不动心”找到了功夫根由。当然，此解与《孟子》以告子之不动心为强制明显不同。

以上分析来看，塘南以无善无恶之生为本体，以直任本性之无修证为功夫，以不动心为境界，对告子思想进行了系统理解。而之所以若此，则与阳明后学中主本体之无善无恶、功夫之无修证一派相关。

其次，塘南依据孟子对告子无视人禽之辩之责难，对告子之“置之不答”作了同情式理解。

依孟子来看，告子生之谓性，无以体现人禽之别。然塘南进而以为，告子是“自是才高”才“置之不答”，“非不能答也”。以“自是才高”评价告子，亦体现出阳明后学“上根”与“中下根”对举中“上根”人之特征。值得注意的是，塘南本人强调生生之性，主张性体之不容言，此与告子所主张的本体之生之无善无恶有众多重合，此当是塘南对告子作同情式理解之缘由。

最后，塘南在以中道观判告子为偏空断见之基础上，凸显孟子因“洞悟中道”而以“帮补”证超越之“良工心独苦”。

一、前言

孟子是个很有学问的人，《孟子》书中引述许多《尚书》、《诗经》等重要的儒家典籍；孟子是个很有行政能力的人，《孟子》书中到处可见孟子和国君、朝臣谈论施政的道理；孟子是个很有修养的人，《孟子》书中告诉我们很多待人处事、修己、治人的良方；孟子是个很有智慧的人，不只长于辩才，而且懂得运用修辞技巧，用最精简的语言，传达最深刻、最动人的道理。往往只是寥寥数语，就蕴藏非常丰富的人生哲理，千百年之后，依然流传不已，而受世人津津乐道，引为立身修养的准则。

二、《孟子》书中警语的特色

孟子的文章，气势雄沛，浩瀚奔放，读《孟子》一书，

在塘南看来，告子以义为外、强调性体之无善无恶，实是以性体为内，偏向与外相对之内、与有相对之空、与用相对之体，落于内外、空有、体用二分之断见。此亦是“专于内”之偏向。而孟子洞悟本性之体用中道，故才于用处帮补告子偏于内体之倾向，此即是以用证性体之体用中道、以内在证超越之帮补义。以偏内、偏空、偏体之断见评告子，并非《孟子》之原义，而是塘南对阳明后学中空无一派之评判。而塘南强调中道观基础上以内在证超越之帮补义，实是对此派之帮补。比较而言，“自是才高”之偏空派，以于用处着力派为“义外”派；而洞悟中道而于用处着力之“帮补”派可谓“良工心独苦”。塘南本人无疑自居于后者，故对前者之理解，既具系统性，又表同情。

以上乃王塘南《三益轩会语》之孟子观，大体呈现了王门以内在证超越之以下几种形态：以心证仁、以情证性、以情识证性体、以良知证性体、以意证性、以物证性、以外（言、气）证内外中道之体、以用证体用中道之体等。其中，以心证仁、以情证性，乃王门以内在证超越之别于程朱以超越证内在之基本理路；而良知情识之别、意物源流之别，乃江右王门之别于浙中王门之特色所在；而以外用证中道之体，乃塘南基于江右、帮补浙中之创发。由此来看，透过塘南之孟子观，中晚明纷繁复杂的阳明学及其后学，既可统之于以内在证超越之基本路向，亦可析之于以多种层次之内在证相应层次之超越之具体取径。此乃中晚门王学“以内在证超越”之路径，值得深究。

无不被孟子的浩然之气所感动。孟子一书中警语的特色，大体言之：

1、热情洋溢的人格特质

孟子一生，像孔子一样，志在淑世。《史记·孟荀列传》：“孟轲，驺人也。受业子思之门人。道既通，游事齐宣王，宣王不能用。适梁，梁惠王不果所言，则见以为迂远而阔于事情。当是之时，秦用商君，富国强兵；楚、魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合从连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。退而与万章之徒序诗书，述仲尼之意，作孟子七篇。”孟子不管是游说诸侯，或是教育学生，都是热情洋溢，充满爱心，因为他承继孔子的仁爱思想，并加以发扬光大。孟子的学说，虽然未能被当时的国君所采用，但是二千多年来，却能蔚成中华文化的主流，影响世道人心，非常深远。

2、善养浩然之气

孟子在战国时期，以浩然之气，发仁义之言，其所行者，圣贤的志节，其所言者，圣贤的理义，所以孟子的文章，理义充盛，气势雄沛。孟子所养的气，是寓于寻常之中，而塞乎天地之间，是我们日常生活当中，应行之路、应循之理，是配合着“义”和“道”。《孟子·公孙丑上》：“敢问夫子恶乎长？曰：我知言，我善养吾浩然之气。敢问何谓浩然之气？曰：难言也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道，无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣！”如何养气呢？孟子说：“以直养而无害。”直是正直、正当的意思，该怎么样就怎么样，不该怎么样就不要怎么样，做人做事的道理，都有一定的准则，不可以背逆。

养气的方法，首先要行事端正，不做伤害正道的事，孟子说：“自反而不缩，虽褐宽博，吾不慊焉？自反而缩，虽千万人，吾往矣！”其次，要时时存念、涵养。孟子说：“是集义所生者，非义袭而取之也。”人生是永不止息的奋斗过程，做好人、做好事，是一辈子的事，不是偶一为之而已。

3、舍我其谁的精神

孟子是个积极进取的人，《孟子·滕文公下》：“尧舜既没，圣人之道衰。暴君代作，坏宫室以为污池，民无所安息；弃田以为园囿，使民不得衣食。……圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不归杨则归墨。……杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食，吾为此惧。”孟子一方面见到“暴君代作”、“诸侯放恣”，生民涂炭，民不聊生，希望拯救人民于水火之中；一方面见到“杨朱之言盈天下”，是“邪说诬民，充塞仁义”，希望“距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。”“我欲正人心，息邪说，距诐行，放淫辞，以承三圣者。”所以孟子不远千里而见梁惠王、梁襄王、齐宣王、邹穆公、滕文公等，而且苦口婆心，循循善诱，鼓励国君施行仁政，恩及百姓。

孟子的人生理想，不只是求得自己个人的生活享受、幸福快乐，而要能“乐民之乐”，“忧民之忧”，即所谓“乐

以天下，忧以天下”，以天下人的快乐为快乐，以天下人的忧伤为忧伤。（《梁惠王下》）《孟子·公孙丑下》：“夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁哉？”这种“舍我其谁”的精神，正是孟子一生伟大的抱负。

4、强烈的忧患意识

读孟子的文章，往往可以使“顽夫廉，懦夫有立志。”（《孟子·万章下》）因为孟子的文章，富有强烈的忧患意识，读了之后，不知不觉产生一股提振的力量，有如暮鼓晨钟，振聋发聩，令人奋发向上，朝自己的理想目标而努力。如《孟子·离娄下》：“君子有终身之忧，无一朝之患也。”人无远虑，必有近忧。不过，君子所忧者，不是消极的担心灾患的来临，而是是否有积极于防范未然心理准备。

忧患意识是一种思想上的体认，在遭遇困难时，固然能够藉以自我惕励，自我鞭策，刻苦上进，突破难关，即在平时，也要能戒惕谨慎，防范未然。所以，忧患意识是一种高瞻远瞩的识见，忧患意识并不是强调“忧”、“患”，而是强调“戒”、“慎”，不是一时的、短暂的惶恐情绪，而是持久的、不变的戒惕心理，也就是前述的“终身之忧”，君子因为有“终身之忧”，所以才能“无一朝之患”。

《孟子·公孙丑上》：“诗云：迨天之未阴雨，彻彼桑土，绸缪牖户。今此下民，或敢侮予？”孟子引《诗经·豳风·鸛鸣》，以鸟之修补破巢为喻，鸛鸣尚且知道趁着天未阴雨，“彻彼桑土，绸缪牖户。”可以人而不如鸟吗？相传此诗为周公所作，周公以鸟之为巢如此，比君之为国，亦当思患而预防之。因此，忧患意识不是等待灾患发生才来忧心，才来补救，而是未雨绸缪，预先防范，所谓“预防胜于治疗”，就是这个意思。

三、《孟子》书中警语的价值

1、训练写作技巧

孟子的文章，雄健有力，气势非凡，除了因为他怀抱仁义，志在淑世，当仁不让，义无反顾，所谓“诚于中则形于外”，吐辞属文，滔滔不绝，有如千山万壑，景象万千，亦如长江大海，浪涛汹涌。此外，也因为他善于使用修辞技巧，非常注意文章形式的整齐与变化。孟子在修辞上非常的用心，很注重遣词造句的安排，所以能达到表达语言的效果。

孟子说：“王何必曰利，亦有仁义而已矣！”孟子主张义，而反对利，“王曰何以利吾国，士大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身”，这是排比法；“万乘之国弑其君者，必千乘之家；千乘之国弑其君，必百乘之家。”这是顶真法。“万取千焉，千取百焉！”这是复迭法。“未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。”也是复迭法。

又“今恩足以以及禽兽，而功不至于百姓者，独何与？然则一羽之不见，为不用力焉，舆薪之不见，为不用明焉，百姓不见保，为不用恩焉！故王之王，不为也，非不能也。”“吾力足以举百钧”“明足以察秋毫之末”二句，是对偶句，“一羽之不见”“舆薪之不见”“百姓不见保”三句，为排比。孟子善用对偶、排比等等修辞技巧，使文章气势雄沛、立论强劲，充分发挥语言的说服力量。

孟子精于譬喻，如《梁惠王上》第七章，孟子为了鼓励

齐宣王施行王政，乃以齐宣王以羊易牛的事例为喻，强调“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”同时，又举例说明不为与不能的不同，认为齐宣王未能施行仁政，是不为，非不能也。

2、加强人格修养

修身是儒家最基本的思想，《大学》说：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”《中庸》也说：“知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣！”孟子是继孔子之后，最伟大的儒家学者，当然非常重视修身的道理。

孟子处在战国时代，九流十家，风起云涌，可以说是天下滔滔，“世衰道微，邪说暴行有作。”“圣王不作，诸侯放恣，处士横议。”孟子一生的抱负，是要“正人心，息邪说，放淫辞，以承三圣者（指大禹、周公、孔子）。”孟子以承继孔子自居，“夫天，未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁？”

孟子主张存养善端，扩充善行。孟子认为人有仁、义、礼、智四端，就像人有四个肢体一样。“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣。若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。”人的仁、义、礼、智四种善端，如火苗和水源，星星之火，足以燎原；滚滚长江，始于涓滴细流。孟子期勉我们，“人人亲其亲，长其长，而天下平。”，只要人人能发挥心中的善念，表现为善行，自然就是天下太平了。

读孟子的文章，常能给我们信心和力量。孟子说：“人之有德慧术知者，恒存乎疢疾。独孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达。”又说：“天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾（与增同）益其所不能。”“人恒过，然后能改；困于心，衡于虑，而后作；征于色，发于声，而后喻。入则无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。”我们对理想的追求，就要有孟子“舍我其谁”的精神，不怕苦，不怕难，

勇往直前，终必有成。

3、促进人际沟通

沟通是指人与人之间讯息的流通。人不是独立存在的个体，人与人之间，借助语言、文字、身体及各种信息媒体，传达情感与思想，建立良好的互动关系，沟通的目的，在于表达意愿，获取同情理解，甚至为了解决纷争。因此，沟通的技巧，在于充分的表达，以化解疑虑，建立共识，达成双赢，也就是透过协调的过程，双方把话说清楚，而且听清楚对方的表达，理性和平，诚恳尊重，相互提出问题、讨论问题，进而解决问题。

熟读《孟子》一书，我们不难发现孟子的辩才，也佩服孟子善长沟通的能力，常常令对方不自觉发现自己的缺点，而勇于改过，而欣然接受孟子的意见，如“孟子谓齐宣王曰：王之臣有托其妻子于其友，而之楚游者，比其反也，则冻馁其妻子，则如之何？王曰：弃之。曰：士师不能治士，则如之何？王曰：已之。曰：四境之内不治，则如之何？王顾左右而言他。”齐宣王只能顾左右而言他，因为顺着“弃之”、“已之”，恐怕就是“罢之”吧！

四、结语

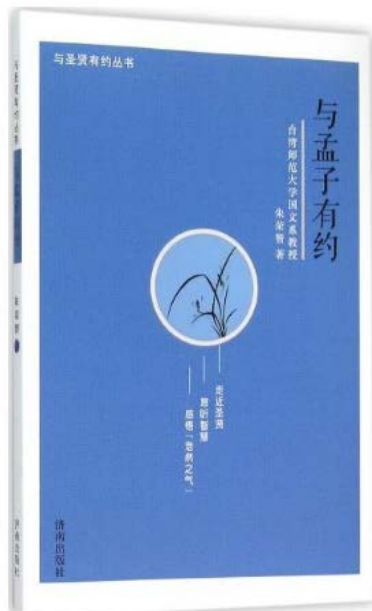
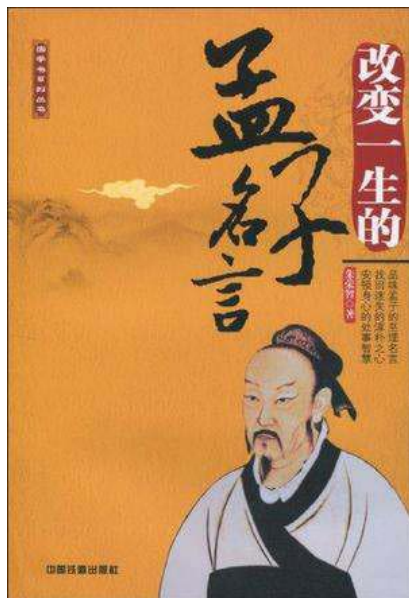
《孟子》书中的警句，实在多不胜数，读者可以逐章领略，并且和自己的生命相验证，强化自己对生命的信心和勇气，开拓更亮丽的人生。

孟子的伟大，可以从很多方面论述，孟子对中华文化的贡献，也是历久而弥新。笔者认为孟子最了不起的地方，是他那“舍我其谁”、“千万人吾往矣”的精神。孔子主张的仁，要我们要有爱心，要能够推己及人，与别人维持、友好、良善的关系；孟子主张的义，则是强调大是大非的判断，追求一个人立身处世的行为标准。“义无反顾”、“当仁不让”，彰显一个人的道德尊严与人生价值。

孟子是我非常心仪的伟大人物，孟子说：“自反而不缩，虽褐宽博，吾不惴焉？自反而缩，虽千万人，吾往矣！”君子贵自省，自觉理亏，就算面对村野小民，也会担心畏怯；自觉理直，就算面对千万人，也要勇往直前。生而为人，常常要能自省，理字站不站得住脚？理字站得住脚，就能坦坦荡荡，俯仰无愧。“有理走遍天下，无理寸步难行。”当然，我们不能理直气盛，而要理直气婉。

参考文献：

- 朱熹《四书集注》台湾学海出版社1988年6月
朱荣智《孟子新论》台湾国立编译馆出版2006年1月
朱荣智《改变一生的孟子名言》台湾德威文化公司出版2008年9月
朱荣智《与孟子有约》山东济南出版社出版2016年1月



我国孟学研究的发展历程及其特征

李季林

近几年来,关于孟学的研究,重点已经由传统的《孟子》文本、思想研究,转变为孟子思想的现代性、当代价值、以及孟学史的研究,其中孟学史成了孟学研究的一个新方向。

我国孟学的研究总体上历经了战国时期、两汉时期、中晚唐时期、宋元时期、明清时期、民国时期、现当代等几个阶段,其中以宋元时期为鼎盛,以孟子其人配享孔庙、成圣和《孟子》其书入选《十三经》、成经为标志,期间始终伴随着“是孟”和“非孟”两条思想发展路径,并经历了汉代的经学化、唐代的道统化、宋代的理学化和近现代的西学化的诠释过程。因此,“还原孟子”也是孟学研究的一项内容。

一、孟学研究的发展历程

孟学就是研究孟子的学说,即以孟子其人、孟子学派、《孟子》其书以及有关孟子的言论、观点、思想、史实等史料为对象,研究孟子的思想及其价值。

从先秦的荀子到汉代的韩婴、董仲舒、扬雄、王充、赵岐,从魏晋的徐干、傅玄到唐代的韩愈,从宋代的朱熹、陆九渊,再到清代的戴震、焦循……,历代学者都基于其时代感受,对《孟子》做出不同的认识、理解和阐发,构成了一部波澜壮阔的孟学史。^①

我国孟学的发展是沿着儒学发展的脉络,历经了先秦至现当代七个阶段,各个阶段虽然有所侧重,但是其先验主义的性善论、理想主义的仁政说、光辉的民本思想、对等的君臣观、伟岸的人格、因材施教的教育观等则始终光照着后学和后人,至今仍然启迪着我们。

1、战国时期,侧重辩驳、评议。

对于先秦诸子,为了维护、推介本派或本人的思想,相互论辩、评议、非难是难免的,甚至成了当时的一种时尚。

孟子以圣人之徒自居,出于捍卫儒家“君君臣臣、父父子子”君亲思想的目的,对于天下之言不归于杨则归于墨的现实,以“距杨墨”为己任,对墨家思想、道家杨朱的言论进行了猛烈的抨击。

“圣王不作,诸侯放恣,处士横议,杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言,不归杨,则归墨。杨氏为我,是无君也;墨氏兼爱,是无父也。无父无君,是禽兽也。……杨墨之道不息,孔子之道不著,是邪说诬民,充塞仁义也。”(《孟子·滕文公下》)

批判是一种理性的认知。你批判什么,就意味着你否定什么;你否定什么,就同时意味着你肯定什么。

那么,从孟子抨击杨朱、墨子的言论,我们能得出孟子所肯定的是什么呢?

杨朱主张重生、贵己、为我,是典型的个体主义者,而且其“人人不利天下,则天下治”的思想有滑向无君、无政府主义的倾向。这与孟子所主张的生轻义重、君贵民贱、民为君用的思想相矛盾。孟子的“民为贵,社稷次之,君为轻”是在轻重缓急的意义上说的,而不是贵贱的意义上说的。孟子从来没有说过民贵君贱。

墨子主张兼爱、互利、尚贤、使能、节用、节葬、天志、明鬼等,其中尚贤使能的思想为孟子所肯定。孟子所抨击、批判的是墨子平等、博爱的爱无差等的“兼爱”思想,因为它与孟子所主张的君君臣臣、父父子子的等级思想相矛盾;而墨子的节葬观也与孟子、儒家的久丧厚葬的思想不合。

其实,孟子对杨朱的“为我”和墨子的“兼爱”是有所界定的,说:“杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也。墨子兼爱,摩顶放踵利天下,为之。”(《孟子·尽心上》)可见,孟子认为极端的利己主义和极端的利他主义都不可取;因为它们泯灭了君臣、父子之间的仁义道德、纲常伦理,动摇了儒学的理论根基。

继孟子之后的一代大儒荀子对思孟学派也有一段评论:“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,闭约而难解。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。世俗之沟犹瞽儒、嚅嚅然不知其所非也,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。”(《荀子·非十二子》)

可见,荀子对于孟子是持批判态度的,这不仅表现在性善还是性恶的人性论上的对立、法先王还是法后王历史观上的迥异、倡导王道还是倡导霸道的方法论上的不同,还表现在理想主义与现实主义的差异等方面。

但是,荀子评说孟子“略法先王而不知其统”,则批评得没有道理。因为孟子是以儒学的道统自居的,他确实也做到了。

孟子的主要思想,现存的《孟子》一书都有所记载。

孟子继承并发展了孔子的思想,在有些地方甚至有所超越:如把孔子的天命人性发展为人性本善、把仁心发展为仁政等。

与孟子同时代的另一位思想家庄子在其《天下篇》中,对当时有较大影响的各家各派的思想均有所点评,在评说儒家时,提到“邹鲁之士”,但是没有点名孟子。孟子在《孟子》

一书中也没有言及庄子。这给后世学者留下了一个谜团。

2、两汉时期，被初始经学化。

两汉时期，韩婴《韩诗外传》、董仲舒《春秋繁露》、司马迁《史记·孟子荀卿列传》、班固《汉书》、赵岐《孟子注》、王充《论衡·刺孟》等，对于孟子或其思想均有所评介。

同时，《孟子》也为两汉的儒生、学者提供了“以德化民”的德治思想。

赵岐《孟子注》以注经的形式注子，是我国孟学史上现存的最早、最完整的注释本，其以古事、人名、地所的训诂为重，发微言大义；清代阮元说它“属书离辞，指事类情，于训诂无所戾，七篇之微言大义，籍是可推”；可以说它开创了孟学的诠释学、扩大了《孟子》的影响，为《孟子》由子入经起到了铺设的作用。

孟子的性善论在汉代引发了激烈的争论，并沿着“是孟”与“非孟”两个方向得以深化。

董仲舒修正了孟子的性善论和荀子的性恶论，以阴阳解释性情，认为“性有善质，而未能为善也”、“性者，天质之朴也；善者，王教之化也。”（《春秋繁露·实性》）进而提出了圣人之性、中民之性、斗筭之性的“性三品”说，把人性论向前推进了一步。杨雄和王充则调和了孟子和荀子的人性思想，主张人性善恶混、人性有善有恶。同时，王充在其《论衡·刺孟》一章中，对孟子的部分言论、行为，从逻辑上、思想上进行了诘难和批判，评说孟子非“贤人”，而是一个“俗儒”。

司马迁评价孟子：“迂远而阔于事情。……天下方务于合从连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。”（《史记·孟子荀卿列传》）

这不仅是对孟子的评价，也是对战国时期儒学命运的认同。

3、中晚唐时期，被道统化。

陆善经《孟子注》、张镒《孟子音义》、丁公《孟子手音》、林慎思《续孟子》、刘轲《翼孟》、韩愈《原性》、李翱《复性书》等，都对孟子的思想有所回应。

韩愈出于排斥佛老、复性儒学的目的，提出儒家“道统”说，指出自尧、舜、禹、汤、文王、周公、孔子至孟子，无不以仁义道德之“道”一以贯之；把孟子与孔子并列，提升了孟子的地位。韩愈甚至评价孟子“功不在禹下。”（《与孟尚书书》）就孟子的性善论，韩愈和他的学生李翱继承了这种思想，并援情入性，衍生出“性善情恶”说，丰富了孟子的人性论。

至此，作为儒家的代表人物，从先秦到唐代，孟子历经了“思孟——孟荀——孔孟”的变迁，实现了从孔颜到孔孟的过渡，在儒家思想史上奠定了孟子作为“亚圣”的地位。

4、宋元时期，被理学化。

宋代研究《孟子》的著作主要有孙奭《孟子音义》和《孟子注疏》、张载《孟子解》、程颢《孟子解》、王安石《孟子解》、何涉《删孟》、司马光《疑孟》、李觏《常语》、苏轼《与孟子辨》、苏辙《孟子解》、余允文《尊孟辨》、游酢《孟子杂解》、张久成《孟子传》、陈禾《孟子传》、朱熹《四书章句集注》及《孟子要路》、《孟子精义》、《孟子或问》、《孟子问辨》等。

在宋代，与政治斗争同步的，除了武装斗争，还有思想斗争。孟子思想在宋代意外地成了以王安石为代表的改革派与司马光为代表的顽固派争论的焦点，“是孟”与“非孟”的思想交相辉映，成为孟学史上一道靓丽的思想景观。

另外，以司马光、李觏、苏轼、苏辙、何涉、郑叔友、晁说之、叶适等为代表的学者，其“非孟”的思想有合理的内容，也有其政治立场和阶层利益的局限性。如指出孟子人性本善的先验性、义利观和王霸观的绝对性，批评了孟子在君臣观上的相对性，尤其是游说诸侯、不尊敬周王室的叛逆行为。“孔子之道，君君臣臣也；孟子之道，人皆可以为君也。……履周之地，食周之粟，常有无周之心，学仲尼而叛之者也。”（李觏《常语》）

而以周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐、张久成、张栻、余允文、朱熹等为代表的学者，继承、肯定了孟子的思想，尤其是余允文，针对司马光等“非孟”的言论和观点，逐一作了辩论和反驳；而北宋五子和朱熹等理学家，则以“理”的理念解释孟子的心性、性命、义利、仁义礼智等道德观念，实现了孟学的理学化。

至南宋以后尤其是元明时期，对于《孟子》的研究，多夹协在《四书》研究之中。元代学者开始关注孟子学派、孟子弟子及其年谱的研究，有程复心和吴迂的《孟子年谱》、吴莱《孟子弟子列传》等。②

5、明清时期，被义理化。

明清时期对孟子思想的研究有王阳明《传习录》、黄宗羲《孟子师说》、王夫之《读四书大全说》、阎若璩《孟子生卒年月考》、周广业《孟子四考·出处实地考》、戴震《原善》和《孟子字义疏证》、焦循《孟子正义》、崔述《孟子事实录》、康有为《孟子微》等。

王阳明承接了孟子的“良知”、“良能”的概念和陆九渊的心论，结合《大学》“致知”的认识论，发展出了“致良知”的阳明心学。戴震批孟子，其实是从源头上批程朱理学。康有为则是从资产阶级变法的需求着眼，试图在思想上从《孟子》中发现其改良所需要的微言大义——西方现代政治、社会、文化思想。

无论是从考据学的论证、还是思想上微言大义的阐述，孟学在清代都达到了一个丰厚的高度，具有被义理化的趋向。

6、民国时期，比附赋新、被西学化。

民国时期关于孟子研究的著作主要有马绍伯《孟子学说底新评价》、胡毓寰《孟学大旨》、赵正平《孟子新解》、杨大膺《孟子学说研究》、钱穆《孟子研究》、王治心《孟子研究》等。

由于时代性和近代化的要求，民国时期的孟学研究，涉及到了社会主义、民主、民权、民生、民族等西方思想，开启了孟子与西方古代思想家比较研究的范式，因此具有比附赋新、被西学化的特征。

7、现当代，探究其现代性。

新中国成立以后，尤其是八十年代和近几年，我国的孟学研究呈现了两个高潮：积极探究孟子哲学思想的现代性，开

展了孟子哲学、伦理学、政治学、经济学、教育学、音乐、美学、文艺学、心理学、社会学等全域思想的研究。

建国后,我国孟学研究的主要著作有杨伯峻《孟子译注》,董洪利《孟子研究》、杨国荣《孟子的哲学思想》、黄俊杰《孟学思想史论》、李峻岫《汉唐孟子学述论》、兰翠《唐代孟子学研究》、周淑萍《两宋孟学研究》、刘瑾辉《清代孟子学研究》、李畅然《清代〈孟子〉学史大纲》、李锐《民国孟子研究》、梁涛《20世纪以来的孟学史研究》、刘斌《历代〈孟子〉研究概观》、王其俊主编《中国孟学史》、钟肇鹏《中国古代著名哲学家评传·孟轲》、吕涛《孟子评传》、杨泽波《孟子评传》、杨国荣《孟子评传——走向内圣之境》、王其俊《亚圣智慧——孟子新论》、梁涛《孟子解读》、山东省邹县政协文史资料委员会编《孟子家世》、山东省邹城市人民政府编《孟子新志》、王业兴编《孟子研究论文集》、谢祥皓编《孟子思想研究》、孟凡贵主编《孟子与当代文化建设》、《孟子思想与安徽儒学》和《现代视域下的孟子思想研究》等。

此外,台湾学界关于孟子的研究,也缤纷多彩,影响较大的有唐君毅《孟子证义》、牟宗三《儒学的光辉与孟子》、钱穆等《孟子研究集》、陈立夫《孟子之政治思想》、任卓宣《孟子学说的体系》、张明凯《孟子思想与中国文化》、王支洪《孟学的现代意义》、南怀瑾《孟子旁通》等。

台湾学者关于孟子的研究,视野更加开阔,除却传统的议题和内容,还涉及到了孟子的宗教意识、兵学思想、法律思想、行为思想、邦交思想、逻辑思想、生活艺术、人格主义、理性主义、民主主义、超功利主义等。

总之,孟学研究是沿着“是孟”、“非孟”两条路径发展的,并经历了汉代的经学化、唐代的道统化、宋代的理学化和清末以来的西学化的诠释过程。

二、孟学研究的基本特征

1、孟学与儒学的发展同步。

孟子其人、其书的命运与儒学的命运一脉相承,而儒学的命运又与历代封建社会大一统的社会形态息息相关。

“盛世用儒”。儒家作为先秦九流十家之一,因其内在的思想价值,在逃过秦王朝“焚书坑儒”的劫难之后,历经汉、唐、宋、清几大盛世王朝,逐步奠定了其学说作为“国学”的地位;其中唐朝是个例外,因为李氏王朝以老子为宗主,崇尚道家、道教,孔子儒学一时被旁落了。

孟学能够成为儒学中的“显学”,缘于孟子成圣和《孟子》成经。

(1) 孟子成圣:

作为先秦诸子之一,孟子成为圣人,进而进庙成神,有一个过程。

宋朝神宗元丰六年(1083年),孟子被敕封为“邹国公”;

宋朝神宗元丰七年(1084年),孟子作为“大贤”配享孔庙;后不久在邹城建孟子庙;经历了“孔庙——配享——孟庙”、“人——圣贤——神”的过程;

元文宗至顺元年(1330年)孟子被加封为“邹国亚圣公”;

明世宗嘉靖九年(1530年)孟子被改称“亚圣”。

此后,孟子与孔子平列为圣人,孔孟成了儒学先师,孔孟之道成为儒学的代名词。

而在学术思想史上,孟子在汉代就已经被学者誉为“圣人”了,如东汉学者、《孟子注》作者赵岐评介孟子“直而不倨,曲而不屈,命世亚圣之大才者也。”

(2) 《孟子》成经:

《孟子》作为儒家经典之一,在《汉书·艺文志》、《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》中,都是被列为子部,是与《荀子》等平齐的。但是却与《论语》、《孝经》、《尔雅》一起,被置为传记博士。

五代十国(907—960年)时,后蜀国主孟昶(chǎng)在晚唐《十二经》中去掉《孝经》和《尔雅》,收入《孟子》,刻成“十一经”。这是《孟子》首次成经。但是,影响不大。

宋神宗熙宁四年(1071年),立《孟子》为学科,成为士人取仕的必读物;

南宋光宗绍熙年间(1190—1194年)刊印《十三经注疏》列入《孟子》;

朱熹合《论语》、《孟子》、以及《礼记》中的“大学”、“中庸”两篇成《四书章句集注》,使《孟子》得以广扩;

明成祖永乐十三年(1415年)官方编撰《四书大全》。

此后,“四书”的地位高于“五经”;《孟子》作为“四书”之一,则完全脱出子部、且在众多经书之上。

2、孟学的发展是沿着“是孟”与“非孟”两条路径并行绵延。其中“非孟”的代表人物有荀子、王充、司马光、李觏、戴震等,“是孟”的代表人物有董仲舒、韩愈、朱熹等。他们的共同目标是孟子的性善论、君臣观、天命观。

3、孟学的发展就是一个通途诠释的过程。其间历经了汉代的经学化、唐代的道统化、宋代的理学化、清末以来的西学化等。宋儒把《孟子》“理学化”了,清末以来把《孟子》“西学化”了,尤其是把孟子的民本思想比附于西方的现代民主思想,视孟子的政治思想为开明君主制等,现当代的学者们则多半以马克思主义的方法论研究《孟子》等。这些均未免存在“诠释”《孟子》之嫌。因此,若要客观地认知孟子,必须“还原孟子”、回到先秦时期原始的“孟子”。

4、孟学研究的方法日渐多样,研究的范围更加广泛、研究的内容更加深入。

我国历代学者对于孟子其人的研究,除却生卒年月存在几说,没有什么大的异议。对于《孟子》一书的研究,则随着《孟子》地位的不断高升和影响的扩大,研究者的队伍、以及研究的深度和广度都在扩大;他们分别从文本、译注、版本等诸多方面,论述了《孟子》的史料、思想、时代价值等。当然,与其他古籍的研究一样,《孟子》研究也存在思想性、时代性、国际化、方法论等问题,是一个动态和绵延的过程。

注释:

①梁涛,“作为中国文化清流的孟学”,2012年7月4日《光明日报》

②山东省邹城市人民政府编《孟子新志》,泰安市新闻出版局出版1998年8月版,第173页。

孟子与告子对话读论

王伟凯

在《孟子》一书中,卷十一和卷十二分别为《告子上》和《告子下》,其中《告子上》篇中记载了两人的对话,《告子下》篇中有告子与别人的对话和其思想表达。作为战国时期的两位思想家,对话很是能够反映出彼此的人生观和价值观,并能透视出他们的思想认知。客观地说,人们对孟子的研究极为透彻,尤其是唐宋以后,一些大儒纷纷关注孟子,如朱熹的《孟子集注》就影响颇大,清代以来戴震、康有为等知名学者的关注,使得孟子研究出现了一个小的高潮,研究成果纷纷涌现,人们对孟子思想认识更前进了一步。

但对于告子的研究,因为其并无著作传世,不能不遗憾地说,人们的研究成果甚少,东汉赵岐在《孟子注》中曾称告子“兼治儒墨之道”,但告子的哲学思想究竟是什么,陆建华先生在《告子的哲学学派归属》中有过清晰的论述,但通过与孟子的对话,也可以从中窥探出告子的部分思想,这对我们进一步分析告子的主张以及其当时的社会地位当很有帮助。学术一向重视文本研究,通过回归文本,厘清告子的思想,对我们理解孟子的主张又何尝不是一种帮助!

一、杞柳桮棬之辩

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!”

人性与仁义一直是儒家思想立世的根本,但对人性与仁义的关系,却是解释有所不同。在二者的关系上,告子认为人性就像是柳树上的柳条,仁义则是一种杯子,所以不能把人性等同于仁义。

人性是什么,就是人的本性,仁义是什么,是一种道德自我约束,仁义究竟是先天具有的,还是后天因素影响形成的,应该说现在还在争执当中。不过休谟关于道德的一段话可能会给我们一些启示,“关于道德的每一个判断都与社会的安宁利害相关,并且显而易见,这种关切就必然使我们的思辨比起问题在很大程度上和我们漠不相关时,显得更为实在和切实。”^①

实际上告子是把人性当做了一种无限制的存在,就像柳树一样,可以自由生长摇动,但仁义却是一个限制性存在,

是一个框子,所以告子认为二者是不能等同的,把人性用仁义去限制,是对人性的一种压制。

孟子则是这样回应,是顺应柳树的本性来制作杯盘呢?还是要残害它的本性来制作杯盘呢?如果是通过残害它的本性来制作杯盘,那么也要通过残害人的本性才能使人具有仁义吗?

通过这一对话,我们可以看出,孟子的潜在观点就是仁义是人性所固有的,也就是后世所说的“人之初,性本善”的认知。人性与仁义,柳树与杯盘是否可以对应起来,杯盘是需要后天加工的,柳树的生长则是天然性多,对应人性而言,人性当是天然性多,仁义当是后来教化的形成。这里我们可以看一个实例:明成祖朱棣通过靖难之役夺取皇位后,就把建文皇帝年仅两岁的儿子朱文圭幽禁于中都(今安徽省凤阳)广安宫,一直到55年后的明英宗时期才被释放,此时的朱文圭因长期囚禁,连牛马都不认识,更何况仁义知晓,有的仅是动物的生存本能。这个实例说明人既有动物性或者说自然性,也有社会性,且社会性的作用远大于动物性,如果人性本身属于动物性成分更多的话,那么仁义就当属于社会性的内容。

再回到柳树与杯盘,柳树的植物性、自然性强,杯盘的社会性强,所以人性与仁义的关系,我们就可以从中窥视出答案。

二、以水喻性之辩

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。”

人性善还是人性恶一直是先秦时期诸子争论的重要命题之一,参与的学派主要有儒家、法家、墨家等,代表人物则是孟子、荀子、墨子。应该说在西方并没有这样的认知,因为西方文化认为人是自私的存在,所以人性肯定也不是善的。只有外在束缚存在,人才能规矩,否则就会作恶。因此西方文化不把所有希望寄托在人的自觉和道德品质上,而是相信外在的束缚。他们不期待人做善事,而是想尽办法约束人不去做恶。正如英国哲学家指出的那样,“由于一种意志追求

自己的利益，并拒绝相反的事情，另一种意志追求其他人的利益，并拒绝威胁其他人利益的罪恶，所以可以再一次将意志的行为划分为两种类型。前者我们可以称为自私，后者我们可以称为仁慈。”②

告子认为人性就像水一样，东边低就东流，西边低就西流，所以人性也是如此，无所谓善与不善，就像水不分东西一样。可见，告子的观点是人性既不是善也不是恶，而在于后天的影响，也就是“性无善恶”论。汉代学者扬雄基本承袭了告子的观点，所谓“人之性也善恶混，修其善则为善人，修其恶则为恶人”③，可见此与告子证明性无善无不善的思路是完全一致的。当代学者陆建华曾撰文指出，“告子是与孟子同时的儒家学者，其性无善恶论以及不动心、仁内义外等学说在中国儒学史上独树一帜。”更有学者指出，“告子持纯生物学立场，荀子更倾向于后天培育，而孟子尽管将仁义都视为内在的，但却试图在先天与后天之间搭建桥梁；在这个意义上，孟子恰恰介于告子与荀子之间。这种人性的基本架构是在先天与后天、本能与培育、自然与使然的张力之间来确定的，这恰恰是中国早期思想特别是原典儒学带来的当代启示，既承认人性的自然根据，又接受人性的后天濡化，就是在今天看来也具有重要的‘全球性’价值。”④

告子的这种纯生物学立场，当然是不是狭隘的生物学立场是另外一个课题，但也是有一定理论依据的，因为人首先是具有生物性特征，也可以称为动物性特征，动物性的基本东西在人的身上都能体现，动物与人的区别就在于后天社会性的影响，仁义、道德则就是社会性影响下的产物，也就是伦理的差别，孟子正是这一观点的坚持者，正如有学者指出的那样，“孟子是从道德角度考虑，认为人区别动物在于人的仁德的培养使人能够成为完整的人。”⑤

孟子认为人性的善良就像水性一样，是向低处流的，所以人的本性没有不善良的，堵住水道让水倒流，并引上高山，这不是水的本性，是所处形势迫使它这样的，人也一样，之所以去做坏事，也是因为本性像水这样受到了逼迫改变。显然孟子持有的就是“人性本善”观点，即人生下来，本性就是良善的。

告子和孟子都用水来喻性，那么水和人性之间有什么可以对比的吗，首先二者都没有固定的形状，水放在圆形容器里呈现的就是圆形，放在方形容器里呈现的就是方形，人性是不是也是如此，没有任何人能够描述出人性是什么东西，只能在不同的个体身上才能呈现出不同来。其次社会性行为可以改变二者的面貌，就像两人论述的那样，一种外在强迫性的行为可能影响二者的面貌呈现。晋朝人傅玄在《太子少傅箴》中言及，“近朱者赤，近墨者黑，声和则响清，形正则影直”，意为靠着朱砂的变红，靠着墨的变黑。比喻接近好人可以使人变好，接近坏人可以使人变坏。指客观环境对人有很大影响。这是不是表明外在环境的作用重大呢。所以对告子和孟子的辩论，我们是不是可以这样说，对人性的原生态性，告子认为就是白纸一张，孟子则认为是善良之性，至于后天的变化，两人都认为是存在的，所以两人争论的焦点就是人的原生态性究竟是善还是不善，或者二者兼有。

三、“生之谓性”之辩

告子曰：“生之谓性。”

孟子曰：“生之谓性也，犹白之谓白与？”

曰：“然。”

“白羽之白也，犹白雪之白，白雪之白犹白玉之白欤？”

曰：“然。”

“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”

在这一段争论中，两人主要是针对“天性”展开。告子提出了一个命题，即“天生的东西就叫性”，也就是本性、天性，但孟子对“性”却有着自己的理解，那就是个体的天性与一般天性的区别，也就是他所说的“狗的天性就像牛的天性，牛的天性就像人的天性吗？”

人的性格之所以有差异，这应该是一种先天性的存在，每个人都有自己的天性，但大家有没有一种共同的天性，显然告子认为人都具有一种共同的天性，但孟子却认为如果天生的就是本性的话，那么不同个体之间的天性就是通用的了。实际上，孟子是认可天性存在的，但他把“心”与“天性”联系在了一起，“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。”⑥对天性的探讨实际上还是基于人性“善”与“恶”的争论。荀子与告子的观点基本一致，也认为人性“天之就”，“生之所以然者谓之性。”后来的儒家学者基本上接受了这一观点，如董仲舒就称，“其生之自然之资谓之性，性者，质也……性之名不能离质，离质如毛，则非性已，不可不察也。”⑦在董仲舒看来，“性”是天生的，但需要有个“质”为依托，这个“质”是什么，当是个具体的载体，离开了这一载体，性也就不存在了，所以空洞地谈“性”没有什么价值，只有与具体的载体结合起来，才能明确“性”究竟为善还是为恶。

客观地说，天性肯定是存在的，但共同的天性究竟是什么，人们一直存在着争论。人和动物究竟有没有共同的天性，应该是有的，比如谋求生存的天性，比如吃饭的天性等等。应该说，告子和孟子争论的焦点在于对天性内涵的理解不同，再回到问题的原点，那就是“善”、“恶”是不是人的天性，即先天性的善、恶究竟存不存在。不落实到具体问题上，很难将这一问题讲清楚，这也就是为什么人性善恶的问题一直争论至今的原因所在。

四、“仁义内外”之辩

告子曰：“食色，性也。仁，内也，非外也；义，外也，非内也。”

孟子曰：“何以谓仁内义外也？”

曰：“彼长而我长之，非有长于我也；犹彼白而我白之，从其白于外也，故谓之外也。”

曰：“异于白马之白也，无以异于白人之白也；不识长马之长也，无以异于长人之长欤？且谓长者义乎？长之者义乎？”

曰：“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。”

曰：“耆秦人之炙，无以异于耆吾炙，夫物则亦有然者也，然则耆炙亦有外与？”

在这一段辩论中，主要是对“仁内义外”的争论。告子从人性生发情、欲等感性存在出发，直接将二者等同，得出人性即是“食色”；由道德观照食色，食色自身不具道德属性，推论性无善无恶。并提出“仁”是内非外，“义”是外非内，对此，孟子的观点则是，“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！”

按告子的观点来说，“仁”是发自本心，而“义”则是外在的表现，发自本心的是一种天性存在，外在的表现则是社会化的结果。孟子在解释“义”时则如此描述，“口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉，至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。”他的这一观点实际上是把人的社会本质的产生与自然本质的来源等同了起来，所以有学者就指出，“孟子认为人的社会本质是先天固有的本质，是建立在与人的先天固有的自然本质大致相同的认识基础上的。他把二者简单地等同起来，抹杀了它们之间质的区别。”⑧

告子在解释自己的观点时说，我之所以尊重一个人，就在于他的年纪大，并不是我内心原本就尊敬他。而且就亲疏关系而言，是我的弟弟我就爱他，是秦国人的弟弟我就不爱他，爱不爱是由我自己内心决定的，所以说仁是内在的，尊敬楚国的长者，也尊敬我自己的长者，尊敬与否，是由年长这个外在因素决定的，所以说义是外在的。

通过告子的解释可以看出，他对“仁义”的认知，是基于亲疏以及外在条件，并非一味地固守某种教条，而他这种观点很是代表了平民的行为反应，我们常说“爱有差等”，因为血缘和亲情是一种特殊的存在。人具有很强的社会性，而这种社会性则在很大程度上决定了他的行为选择，尤其在涉及“仁义礼智”方面，更是表现的很突出。

关于“仁内义外”的辩论最后并无结论，双方只是各阐述自己的观点，但告子的观点与儒家的思想基本相同，如告子所言的“食、色，性也”与《礼记》所载的“饮食男女，人之大欲存焉”基本同，而管子也基本上同意告子的论述，在《管子》“戒”篇中曾云：“仁从中出，义由外作。”但墨子从“兼爱”的角度是反对告子这一观点的，“仁，爱也；

义，利也。爱利，此也；所爱所利，彼也。爱利不相为内外，所爱利亦不相为内外。其为‘仁内也，义外也’，举爱与所利也，是狂举也。”⑨

由此我们可以看出，告子与孟子之辩当属儒家思想内部的具体观点之辩，他们都属于大框架下的儒家，只是对具体的问题认知存在着分歧。所以董仲舒也基本上吸收了告子的观点，以致其在谈到“性”善还是恶的时候，就用禾苗与稻米进行了比喻，“性比于禾，善比于米。米出禾中，而禾未可全为米也；善出性中，而性未可全为善也。善与米，人之所继天而成于外，非在天所为之内也。天之所为，有所至而止，止之内谓之天性，止之外谓之人事。”⑩

因此我们可以说，任何一种思想都是在互相吸收中不断完善的，基本上都是在互相争论碰撞中形成一种完善的思想体系，告子和孟子的辩论也是儒家思想完善的一个过程，不能把二人的观点完全对立起来。从大的思想框架来说，告子仍是宗儒家思想的，在中国儒学史上，告子的观点对后世的影响当不容小觑。

注释：

① 休 谟：人性论【Z】，北京：商务印书馆 2006:455.

② 哈奇森：道德哲学体系【Z】，杭州：浙江大学出版社 2010:9.

③ 扬 雄：《扬子法言》卷二之《修身》篇，

④ 刘悦笛：原典哲学人性论：“自然——使然架构”【J】，南京社会科学 2016:08.

⑤ 王继宇、金 伟：人与动物的区别问题——恩格斯思想与孟子思想的比较【J】，科教导刊 2011:12.

⑥ 万丽华译注：孟子【Z】，北京：中华书局 2006:288.

⑦ 曾振宇：春秋繁露新注【Z】，北京：商务印书馆 2010:211.

⑧ 王兴业：孟子研究论文集【Z】，济南：山东大学出版社 1984:38.

⑨ 杨伯峻：孟子译注【Z】，北京：中华书局 2005:256.

⑩ 曾振宇：春秋繁露新注【Z】，北京：商务印书馆 2010:213.



孟子“四端”说对朱子心性论的影响

丁晓慧

一、“四端”即情，情由性发

“四端”就是指仁、义、礼、智四种伦理的发端，“四端”来源于“四心”，即恻隐之心、善恶之心、恭敬之心、是非之心。四端是发自于内心的，并不是外界强加的。“四端”问题在《孟子》一书中共有两处提及到：《孟子·公孙丑章句上》和《孟子·告子上》。《孟子·公孙丑章句上》说：

“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣。”孟子所谓的“四端”就是指仁、义、礼、智四种道德意识。杨伯峻把四个“端”字都解释为“萌芽”，他认为，仁、义、礼、智“四端”是“四心”的萌芽，也就是说“仁”是同情之心的萌芽，“义”是羞耻之心的萌芽，“礼”是推让之心的萌芽，“智”是是非之心的萌芽。《孟子·告子上》说：“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。”孟子的“四端”说并没有区分心、性、情，朱子在对“四端”注释时，把“四端”看作为情，认为“四端本诸人心，皆因所寓而后发见。”把“四端”与心、性联系起来。他认为：“恻隐、羞恶、辞让、是非，情也。仁、义、礼、智，性也。心，统性情者也。端，绪也。因其情之发，而性之本然可得而见，犹有物在中而绪见于外也。”以恻隐、羞恶、辞让、是非为情，于是，情就不再限于喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲了。恻隐之心、善恶之心、恭敬之心、是非之心是有“情”而发，由“心”统帅；仁、义、礼、智是由“性”决定，心、性、理三者相互贯通，“情之发”是“性之本然”的表现，就如事物的内在性理是通过其外在形式来表现的。朱子举了一个例子，他说：“养心莫善于寡欲，虽有不存焉者寡矣。存虽指理言，然心自在其中。操则存，此存虽指心言，然理自在其中。”朱子把“存理”比喻成“养心”，他认为“心”在“理”中，“养心”即是“存理”。

朱子明确指出四端即情，情由性发。“四端，情也，性则理也。发者，情也，其本则性也，如见影知行之意。”朱子认为“四端”就是“情”，是由“理”而发的。他以形和影为例，把“情”比作影，把“性”喻为形，形是影



朱子像

的载体，性是情的根本，形影不离，则性情不分。朱子认为“情”有两种用法：一指四端，一指“七情”。“四端便是情，是心之发现处。四者之萌皆出于心，而其所以然者，则是此性之理所在也。”四端发于仁义礼智之性，是道德情感，也是良心。“盖谓情可为善，则性无不善。所谓四端者，皆情也。仁是性，恻隐是情。恻隐是仁发出来底端芽，如一个谷种相似，谷之生是性，发为萌芽是情。所谓性，只是那仁义礼智四者而已。”朱子认为，“四端”是“性”的范畴，是指一切纯粹的“善”；“七情”是“情”的范畴，泛指一切自然情感，这种自然情感是有善有恶的，是一种包总性的概念。

二、情即是理，理在气中

朱子认为，“性”有已发之性，也有未发之性。朱子

继承了孟子的性善论，认为人生来就具有四种善端，人的本性是善的，具有先验性，四种善端是根植于人心的，是完全的善。而已发之情则有善恶之分，“在天地言，则善在先，性在后，是发出来方生人物。发出来是善，生人物便成个性。”“性不可言。所以言性善者，只看他恻隐、辞让四端之善则可以见其性之善，如见水流之清，则知源头必清矣。”关于孟子“乃若其情，则可以为善矣”，朱子在《孟子集注》中把“乃若”解释为“发语词”，认为“情者，性之动也，人之情，本但可以为善而不可以为恶，则性之本善可知矣。”朱子解释说：“孟子道性善，性无形容处，故说其发出来地，曰‘乃若其情，可以为善’，则性善可知。‘若夫为不善，非才之罪也’，是人自要为不善耳，非才之不善也。情本不是不好地。”这一架构下的性是善的，但情是包含四端的心理性情的总称，它可善可恶。

朱子认为，在心寂然未发时，应先做涵养功夫；待心气发而为情，便施以察识之功。气的活动是突然的，未必合乎道德原则。如孟子所说的四端为善情，而《中庸》所说的四情是指“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。”喜、怒、哀、乐便有善与不善之分。通常把“喜、怒、哀、惧”加上“爱、恶、欲”成为“七情”。朱子认为：“喜怒哀乐爱恶欲是七情，论来亦自性发。只是恶自羞恶发出，如喜怒哀乐，恰都自恻隐上发。曰：哀惧是哪个发？看来也只是从恻隐上发，盖惧亦是怵惕之甚者。但七情不可分配四端，七情自于四端横贯过了。”朱子在《中庸章句》中注释为：“喜怒哀乐，情也，其未发则性也。无所偏倚，故谓之中。发皆中节，情之正也。无所乖戾，故谓之和。”

朱子向“情”导入了理气范畴，“理”一开始就具有哲学和伦理学双重蕴含的全德之称。关于理气关系，朱子的一句话最能概括其特点：“所谓理与气，此决是二物，但在物上看，则二物浑沦，不可分开，各在一处，然不害二物之各为一物也；若在理上看，则虽未有物，而已有物之理，然亦但有其理而已，未尝实有是物也。”朱子认为理与气不离不杂，理是第一性的，理在气先，理在物先。朱熹认为形而上为理，形而下为气，理就是事物存在的道理，即构成万物之性；气就是万物存在的形式，即构成万物之形。一个事物只有兼禀理气才能成为一个现实的事物。朱熹认为：“理未尝离乎气。然理形而上者，气形而下。自形而上下言，岂无先后！理无形，气便粗，有渣滓。……此本无先后之可言。然必欲推其所从来，则须说先有是理。然理又非别为一物，即存乎是气之中；无是气，则是理亦无挂搭处。”根据这一理论，朱子认为“七情”是“气之发”，“情者，心之动也。”朱子认为：“心者，主乎性而行乎情。故‘喜怒哀乐未发则谓之中，发而皆中节则谓之和’，心是做功夫处。”朱子认为“七情”是“心之动”，是“理”的外在表现形式。在理气动静问题上，朱熹认为性是不动的，情才是动处，动静是气，使之动静的是理。“四端”有中节不中节，是通过气质之性来看的。朱熹认为：“‘动而生阳，静而生阴’，动即太极之动，静即太极之静。动而后生阳，静而后生阴，生此阴阳之气。”又说：“动而

生阳，静而生阴，说一‘生’字便是见其自太极来。……‘无极而太极’，言无能生有也。”

《朱子语类》记载：“问：‘喜爱欲发于阳，怒哀惧恶发于阴否？’曰：‘也是如此。’问：‘怒如何属阴？’曰：‘怒毕竟属义，义属阴。怒与恶，皆羞恶之发，所以属阴。爱与欲相似，欲又较深，爱是说这物事好可爱而已，欲又是欲得之于己。’”朱子把七情分为阴属和阳属，认为“心之理是太极，心之动静是阴阳”，阳动而生“喜爱欲”，阴动则法“怒哀惧恶”他把两种性情和阴阳互动联系在一起，从而说明“七情”是“气之发”。

三、朱子哲学中四端和七情的关系

朱子曾说过，“四端理之发，七情气之发”，但没有详细阐述，而在《孟子》中，“理”并非作为主要的范畴与四端建构理论联系。“四端”与“七情”的关系也可以概括为“理”与“气”的关系。朱熹认为：“……此本无先后之可言。然必欲推其所从来，则须说先有是理。然理又非别为一物，即存乎是气之中；无是气，则是理亦无挂搭处。”朱熹把理与气放在一起，而又不相杂陈，理是气的主宰。朝鲜李朝大儒栗谷继承了朱熹的这一思想，也认为“理”是“气”的主宰，“气”是在“理”的基础上产生的。没有“理”，“气”就无法产生；同样，没有“气”，“理”就无处“挂搭”。栗谷认为理与气的关系是“一而二，二而一”的辩证关系。他说：“夫理者，气之主宰也；气者，理之所乘也。非理则气无所根柢，非气则理无所依着。既非二物，又非一物。非一物，故一而二；非二物，故二而一也。非一物者，何谓也？理气虽相离不得，而妙合之中，理自理、气自气，不相夹杂，故非一物也；非二物者，何谓也？虽曰理自理、气自气，而浑沦无间，无先后、无离合，不见其为二物，故非二物也。”“理”与“气”是“一而二，二而一”的辩证关系。

朱熹以已发未发、体用、动静来解释“性情相为表里”的关系，而朱熹“性者心之理，情者性之动，心者性情之主”最为扼要地概括了他的心性情关系。在这里“情”是“性”之动，“情”是依照“性”而动的。朱子认为“性对情言，心对性情言。合如此是性，动处是情，主宰是心。”“合如此”就是原本如此的意思，是未发之本然状态。朱熹运用《中庸》中“未发”、“已发”之别，把孟子的性善从未发、已发两个层面去理解。性的内涵是仁义礼智，性是静、是未发、是体；情是动、是已发、是用。“所谓可以为善者，以其用处言之，四端之情发而中节者是也。”可见，在性情关系中，四端是“发而皆中节”者。在孟子那里四端即心即情，朱熹这种分解对于只熟悉孟子的人来说理解起来相当繁琐，他认为“心”是本体，“心无间于已发未发。彻头彻尾都是，那处截做已发未发！”

朱子的“情”包含在他的心性结构中，但朱子关于心性情的思想是一个有转变的过程。朱子晚年的讲义《玉山讲义》是朱子六十五岁时所作，被认为是朱子的晚年定论。在这本讲义中，朱子认为“大凡天地生物，各付一性。性

非有物，只是一个道理之在我者耳。”“道理之在我者”，因为是内在于我，所以这里所说的理是内在之理。朱子承自程颐，主张“性即理”。正是因为这种本体式的思维方式，朱子并没有细致的辨析孟子的四端、《中庸》的喜怒哀乐、《礼记》的七情等有没有本源的不同。

四、朱子哲学中四端和七情对后世的影响

朱子在论及“四端”、“七情”时，曾说过“四端理之发，七情气之发”，这句话在中国并没有引起广泛的关注，而在16世纪中叶的朝鲜朝则引发了关于“四端七情，理发气发”的大辩论。依照朱子的看法，他认为发者是“情”，而“情”属于“气”的范畴，在“理”上则不说“发”。“四端理之发，七情气之发”也可以理解为：“四端”是依据“理”而发出的“情”，“七情”是由“气”而发出的，不能说“情”是从“理”上发出来的。朝鲜李朝大儒李退溪依据朱子学说，提出“理气互发”说。栗谷则否定了退溪观点，他认为能发用者只是“气”，而不是“理”，栗谷的四端七情论是继承并发扬朱子学说，在退溪理气互发论的前提下提出的。在理气动静问题上，栗谷认为不但四端是“气发理乘”，七情也是“气发理乘”。栗谷说：“朱子之意亦不过曰：

四端专言理，七情兼言气云耳。非曰四端则理先发，七情则气先发也。退溪因此而立论曰：四端理发而气随之，七情气发而理乘之。所谓发而理乘之者可也，非特七情为然，四端亦是气发而理乘之也。”

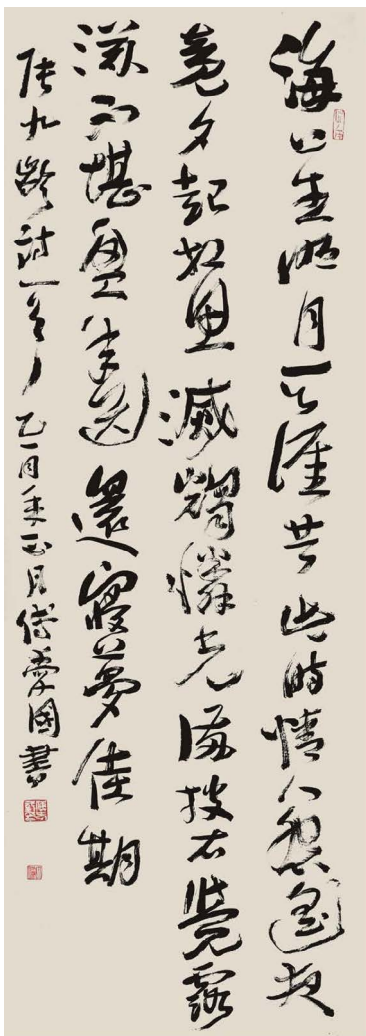
退溪基于“心为理气之和”以及“天地之性”、“气质之性”，认为人由于所禀之气有清浊粹驳之分，所以会有“上智、中人、下愚”之别。他从“天地之性”与“气质之性”分属理气的观点出发，以阐明“四端”、“七情”，也就是“理气”之间的关系。退溪认为，“四端”是由理所发，而“七情”是由气所发，“四端”之情和“七情”之情是不同类的。栗谷不认同退溪的四端是理之发，或理发气随，及理气互发的观点。他认为，若四端是理发、为善情，

而七情为气发，也可为善情，则人心有二本。栗谷说：“退溪先生既以善归之四端，而又曰七者之情亦无有不善，若然则四端之外亦有善情也，此情从何而发哉？孟子举其大概，故只言恻隐羞恶恭敬是非，而其他善情之为四端，则学者当反三而知之。人情安有不本于仁义礼智而为善情者乎？善情既有四端、而又于四端之外有善情，则是人心有二本也，其可乎？……今若曰四端理发而气随之，七情气发而理乘之，则是理气二物或先或后，相对而为两歧，各自出来矣，人心岂非二本乎？”栗谷反驳了退溪的观点，认为要避免此二本之失，则四端和七情不能是各有其本的异类之情，而是四端乃是七情的善的一边。他认为情只是一情，“四端”是根据“情”的合理处而说的，而“七情”则是就全部之情而言，所以，四端是纯善的，七情则兼善恶。这一观点更加契合朱子的性情论。

“四端”是儒家道德学说的根基，孟子“四端”说对东方伦理思想产生了深刻的影响。朱子以“性情”、“体用”关系对“四端”的理论加以发挥，建构了道德本体论。“四端七情”问题从根本上说就是人性论的问题，它体现了一种新的问题意识，是理论内部发展的动力。

参考文献：

- ①[宋]黎敬德编.朱子语类[M].北京:中华书局,1994年.
- ②周敦颐.太极图说[M].北京:中华书局,2009年.
- ③朱子文集[M].《四库全书存目丛书》[C].济南:齐鲁书社,1997.
- ④栗谷全书[M].首尔:成均馆大学校出版部,1975.
- ⑤朱熹.太极图说解[M].《四库全书存目丛书》[C].济南:齐鲁书社,1997.
- ⑥洪军.栗谷与朱熹哲学比较研究[M].北京:中国社会科学出版社,2003年6月.
- ⑦李甦平.韩国儒学史[M].北京:人民出版社,2009年8月.
- ⑧解光宇.朱子学与徽学[M].长沙:岳麓书社,2010年1月.
- ⑨[韩]琴章泰着,韩梅译.韩国儒学思想史[M].北京:中国社会科学出版社,2011、10.
- ⑩徐仪明.朱子心性论对退溪四端七情说形成的影响[J].河南师范大学学报(哲学社会科学版),1998年第25卷第5期.
- (1)赵楠楠.朱子哲学里的四端和七情[J].国学研究,2009.5
- (2)解光宇.论韩儒对朱子学的传承与弘扬[J].合肥学院学报(社会科学版),2010、7.
- (4)金香花.孟子“四端”说流衍考辨——以朱熹与韩儒为中心[J].东南学术,2013年第5期
- (4)解光宇.新安理学论纲[M].合肥:安徽大学出版社,2014年11月.
- (5)陈来.韩国朱子学新论[J].厦门大学学报(哲学社会科学版),2015年第1期.

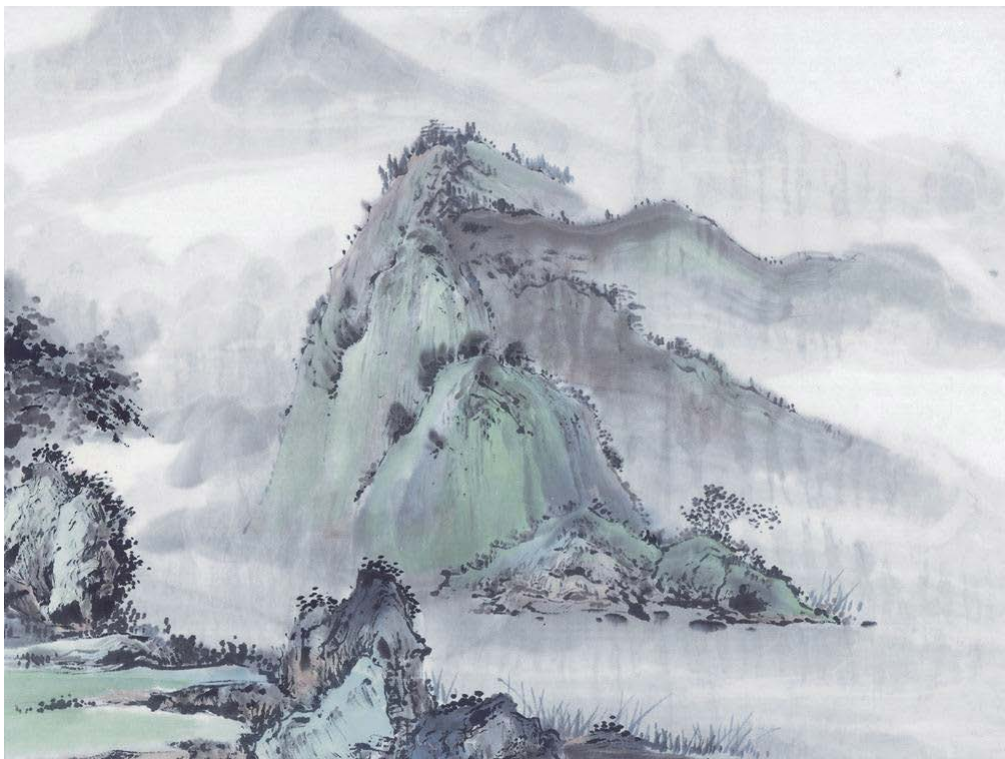


孟子思想中的生态文明内蕴与大地伦理学说的呼应

张 鹏

孟子继承和发展了孔子“仁学”思想，并把这种思想从人类社会生活领域拓展到了生态方面，形成了以“天人合一”思想为核心的生态伦理观。在物质丰富的当今社会，无论是经济可持续发展的要求、生态严重破坏和环境重度污染的警示亦或是生态伦理道德的制约，都迫切要求人们不能再盲目追求以牺牲生态和环境为代价的经济增长。党的十八大报告着重强调了生态文明建设的重要性，可以看出，我国的生态文明建设刻不容缓。从孟子的生态伦理观出发，可以探究孟子生态伦理观对当今生态文明建设的启示。“不违农时”出自《孟子·梁惠王上》，他说：“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。

七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”说的是如果在农民耕种收获的季节，不违农时，那粮食便会吃不尽了。如果细密的鱼网不到大的池沼里去捕鱼，那鱼类也会吃不完。如果砍伐树木有一定的时限，木材也会用不尽了。粮食和鱼类吃不完，木材用不尽，这样便使百姓对生死葬没有什么不满。百姓对于生死葬都没有什么不满，就是王道的开端。在五亩大的宅园中，种植桑树，那么五十岁以上的人都可以穿上丝绵袄了。鸡狗与猪等等家畜，家家都有饲料和工夫去饲养，那么七十岁以上的人都可以有肉吃了。一家人百亩的耕地，不要去妨碍他们的生产，那么几口人的家庭可以吃得饱饱的了。好好地办些学校，反复地用孝顺父母、敬爱兄长的大道理训导他们，那么须发花白的人也就不会头顶着、背负着重物件在路上行走了。七十岁以上的人有丝绵衣穿，有肉吃，一般百姓饿不着、冻不着，这样还不能使天下归服的，是从来不曾有过的事。这篇文章写孟子同梁惠王的谈话。当时各国为了要增产粮食和扩充兵员，都



苦于劳动力不足，所以梁惠王要同邻国争夺百姓，采取了自以为“尽心”的措施，可是目的并没有达到。孟子抓住了这个矛盾，指出梁惠王的“尽心”并不能使百姓归顺，同时提出自己的主张，只有“行王道，施仁政”，才是治国的根本办法。《寡人之于国也》是《孟子·梁惠王上》中的一章，是表现孟子“仁政”思想的文章之一。论述了如何实行“仁政”，以“王道”统一天下的问题。“养生丧死无憾，王道之始也”“七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也”为文章点睛之笔，突出了本文主旨：只有实行仁政，才能得民心；得民心，才能得天下。这种“保民而王”的主张，实际也是孟子“民本”思想的体现。“握

苗助长”出自《孟子·公孙丑上》：宋人有闵其苗之不长而揠之者，芒芒然归，谓其人曰：“今日病矣！予助苗长矣！”其子趋而往视之，苗则槁矣。天下之不助苗长者寡矣。以为无益而舍之者，不耘苗者也；助之长者，揠苗者也，非徒无益，而又害之。”说的是有个担忧他的禾苗长不高，而把禾苗往上拔的春秋宋国人，一天下来十分疲劳地回到家，对他的家人说：“今天累坏了，我帮助禾苗长高了！”他儿子小步奔去看那禾苗的情况，禾苗却都枯萎了。天下不希望自己禾苗长得快一些的人很少啊！以为禾苗长大没有用处而放弃的人，就像是不给禾苗锄草的懒汉。妄自帮助它生长的人，就像这个拔苗助长的人，不但没有好处，反而害了它。客观事物的发展自有它的规律，单纯靠良好的愿望和热情是不够的，很可能效果还会与主观愿望相反。这一寓言还告知一个具体道理：“欲速则不达”。人们对于一切事物都必须按照客观规律去发挥自己的主观能动性，才能把事情做好；反之，单凭自己的主观愿望去做，即使有善良的愿望，美好的动机，结果也只能是适得其反。要按照自然规律做事，不要急于求成，否则，只能适得其反。“在中国学术史上，孟子是天人合一观念的重要代表。孟子的天人合一思想贯穿于性善论、仁民爱物、万物皆备于我等主要命题中。他提出‘尽心知天，说，将人的心性与天贯通起来，主张天人合一，维护生态平衡，保护人类生存环境，这可为当代生态文明建设提供有益的启示’”。

当今世界，西方文明是主导潮流，毋庸置疑它带给人类很多的物质财富，给我们的生活增加了丰富的色彩，但随着科技的进步、交往的加深和信息的发达，已弊丛丛生。世界性生态危机、核战争危险、人口爆炸、粮食问题和国际间犯罪、恐怖主义等等，无时无刻不在威胁着人类的生存。全球化的生态危机，促使人们对人与自然关系进行重新思考，究竟是哪里出了偏差。伴随着生态伦理研究的深入，西方一些生态伦理学者开始把目光投向中国古代的先贤圣哲，希望通过钻研和挖掘中国传统中的生态智慧，从中获得重大启示。孟子作为中国古代儒家的杰出代表，其思想也蕴含了大量的生态伦理观念。他提出的“亲亲而仁民，仁民而爱物”，第一次将仁爱延伸到爱物的领域，主张宇宙万物与人类和谐发展，这种博大的泛爱主义和人“性善”论对于正确处理人际生态关系，实行自救提供强大的精神支持；他主张对自然资源要取之有时，用之有节，“不违农时，谷不可胜食也”，认为如果保护自然资源，自然资源就会丰富，反之，就会枯竭，“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消”；他的“充实美”的标准及独特的审美思想对于今天生态美学也有借鉴指导意义；他提出的理想的社会生活模式，具有典型的农耕文明特色。正如法国思想家阿尔伯特·施韦兹所说的：“属于孔子学派的中国哲学家孟子，就以感人的语言谈到了对动物的同情”。了解一个理论和思想必须考察其产生的时代背景，以便更好地借鉴和利用。必须承认“人地关系”这个永恒的话题，在人出现之后就存在了，无论这个社会有多么现代还是多么原始，无论你承认还是不承认，它一直都在左右着自然和人的发展。不同的社会形

态，由于人的生产力的不同人们面对的危机的类型也不一样，处于农耕文明时代的人们关注更多的则是自然生态环境，关注的是如何保护自己的资源。而关注人地关系也是我国古代哲人们思考的根本问题所在。我国先秦时代的社会，已经有了生态保护的措施，例如《周礼》设置掌管自然资源各官职，《吕氏春秋》也禁止人们不按时令砍木渔猎。一个不可否认的事实是：在世界古代几大文明中，只有中华文明绵延 5000 多年而历久不衰。这一人类文明史上的奇迹，不能不说是和中华民族拥有强烈的环境意识与宏深的生态智慧密切相关的。这就是孟子生活的时代。通过分析孟子所生活的时代特点，我们看到孟子思想中隐藏着丰富的生态伦理观念，当今人类要摆脱生态危机和生存困境，重温孟子的生态伦理观是十分有益的。但我们必须看到，孟子生活在距今两千多年前的农耕文明时代，其思想的发展离不开当时的社会经济条件，其设计的社会蓝图带着明显的时代特点，理想主义色彩也非常浓厚，因此我们不能照抄照搬，而应在正确认识孟子生态伦理思想的基础上，结合当前的实际，建立我们当代正确的人地关系主导理论。

笔者认为，孟子的生态思想与美国著名生态伦理学者利奥波德的大地伦理学说可谓异曲同工，相映生辉。“人们往往想当然地认为野生生物就像和风和日出日落一样，自生自灭，直到他们在我们面前慢慢地消失。现在我们面临地问题是高质量的生活是否要在自然的、野生的和自由的生物身上花费钱财。我们人类对于整个生物界来说还只是很少的一部分，那么能够真真正正看到自然界中的鹅群的机会比在电视上看更重要，有机会发现一只白头翁就像我们有权利说话一样神圣不可侵犯”。“大地伦理”（Land ethics）是由美国著名生态哲学家和环保先行者利奥波德在 20 世纪 30 年代以后逐渐提出和完善的一个著名生态理念。1933 年 5 月 1 日，利奥波德发表在《林业杂志》上的“自然保护的伦理”一文中，利奥波德深刻而全面的表述了他的大地伦理思想。在 1947 年撰写的《沙乡年鉴》一书里，有专章“大地伦理”论述和深化了这一生态伦理思想。大地伦理的核心观念是生态整体主义，它表现在四个方面：首先，它扩展了道德共同体的边界，使之包括土壤、水、植物和动物以及栖居大地上的人类。其次，大地伦理学改变了人在自然中的地位，人只是大地共同体的一员，而且是普通的一员，他没有凌驾于其他动植物乃至非生命形态之上的特权，这从根本上否定了狭隘的人类中心主义或者说人类沙文主义。再次，大地伦理学确立了以尊重生命和自然界为前提的经济、生态、伦理和审美的多重价值评价体系。最后，大地伦理学规定了自己的基本道德原则，那就是：一个人的行为，当有助于维持生命共同体的和谐、稳定和美丽时，就是正确的；反之，就是错误的。这是他对于自然、人类与土地的关系与命运的观察与思考的结晶。他倡导一种开放的“土地伦理”，呼吁人们以谦恭和善良的姿态对待土地。他试图寻求一种能够树立人们对土地的责任感的方式，同时希望通过这种方式影响到政府对待土地和野生动物的态度和管理方式。

先秦丰富的思想文化中充满着对人与自然关系的智慧之

思。孟子的思想言论中亦蕴含了丰富的生态环境观念和意识。阐释和借鉴《孟子》中爱护物产、保护环境及其协调天人关系的思想观念,对重塑人与自然的和谐关系具有重要意义。通过对孟子生态审美思想的探究和整理进而发掘其思想的理论内涵和现实意义,以求能够实现孟子生态审美思想的现代转化,为妥善处理好人与自然、人与人、人与社会、人与自我关系提供有效的道德资源。同时,也尝试为完善中国当代生态美学学科和促进生态审美教育的落实提供某种研究思路 and 理论支撑。“生态”最初是指向生物及其环境的研究。随着时代的发展,对其内涵的阐释也逐渐丰富。不仅强调探究人与自然关系和谐,同时也探求包括人与社会、与他人、人与自我关系和谐在内的自然界整体性生存状态。据此,笔者认为,这里的“生态”主要包括自然生态,人文生态和自我生态三个层面。而生态审美作为一种审美观念研究,就应该将这三个层面纳入到审美的场阈范围内进行审美化观照,也就是说要从整体化的思维角度去审视人与自然、社会、自我的审美关系,呈现出人与自然万物的内在生命关联,从而将生态审美的问題落实到具体的生活境域之中,进而重新建构人与自然、社会、自我的整体性、生态性、人文性的存在关系。儒家不仅重视人的现世生存,而且非常强调人生存的形而上价值依据,它体现出来的是一种以生命关怀为联接点,涵盖人与自然、人与社会、人与人、人与自我等多重关系的生态人文观。尤其是孟子性善论,“亲亲、仁民、爱物”和“养气”说,即是自然生态、人文生态和自我生态密切关联起来,打破了时空的限制,将“自然—社会—他人—自我”组合成了一条整体系统的生态环链。同时,孟子又以“乐”(音:le)为其审美转换中介,并将其与“仁”、“诚”结合起来,实质上也是将这种审美的转化指向了生态,即强调在“自然—社会—他人—自我”的整体性和谐中,体验到生命的最大乐趣,从而实现人与万物合一的理想境界,亦是真善美融为一体的精神境界。总之,孟子的生态审美思想是以“仁”为其哲学基础,以“乐”为其审美转换中介,以“和”为其审美旨归。孟子通过对人生命运的体悟,对理想生存之地的期许,展示出了人与自然、人与社会、人与人、人与自我和谐统一理想生态境界。这一点对当代美育的倡导、生态美学学科的建设以及生态文明社会的建构有着积极的意义。但需要注意的是,孟子的生态审美思想生成于特定的历史时期,当时所处的生态环境状况、人的认知能力水平等因素又是与当今社会有着巨大的差异,是不可同日而语的。因而在吸收、借鉴孟子生态审美实现的同时,也一定要看到其时代局限性。

随着知识经济和科技进步的长足发展,世纪之交的全球范围内出现了一系列公共卫生事件、生态失衡的爆发个案和大规模环境污染案例。这些触目惊心的事件和案例接二连三、层出不穷,一次又一次把人类推上了环境污染和生态失衡的被告席上,进行跨世纪的严正审判。仅仅半个多世纪以来,土壤荒漠化进程加剧,物种数目锐减,人口急剧增加,氟利昂和臭氧大量泄露外溢、可耕种土地面积日益减缩,大面积的森林草原退化,核辐射、磁悬浮辐射、电磁波辐射如同无形杀手时刻冲击无辜的人群、大江大河内陆湖泊被工业废水

废渣污染,在城市和乡村的空气中弥漫的有害气体成分节节攀升,原始森林和次生林被大面积砍伐,部分国家和地区时常降下酸雨酸雾,非典型性肺炎、疯牛病、禽流感、甲肝乙肝流行病不断蔓延世界各地,猪流感大面积肆虐成灾。在气象学领域内,厄尔尼诺现象和拉尼娜现象不时显示出巨大的破坏威力。以上种种不良现象显示,人类在大自然面前已经有些捉襟见肘惊慌失措,大自然正在一次又一次向人类发出振聋发聩的严重警告,从而敲响大自然与人类关系急剧恶化的长鸣警钟。“人类敲响了地球的丧钟,与此同时,地球也正在敲响人类的丧钟。这一道理在人类历史,尤其是近代工业革命以来的人类历史中却不被理解,钟声企图获取人类的眷顾,却始终难以穿透心灵对历史的冷漠。”生态文学的勃兴是对自然环境问题的一种回应,是人类检讨自己发展历程的忏悔书和道歉书,是全球范围内生态思潮在文艺领域和思想场域的体现,也是文学对自身天职和责任的自觉承担。跨越农业文明的漫长时期,如今日新月异的高科技频频登场,既能够提高生产效率,又导致科技理性和工具理性的泛滥成灾。所以,科技理性和工具理性从来不仅仅是一个微观的技术手段。如同鲁枢元所言,“生态问题不仅仅是一个技术问题或科学管理问题,更是一个伦理问题、哲学问题,同时也是一个诗学的、美学的问题。”本文引用利奥波德的大地伦理思想体系,作为考察生态文学的理论内核。试图以此审视目前中国思想文化界根深蒂固的人类中心主义观念,廓清发展道路上的模糊认识,把文学作品中的生态理念挖掘出来,以弘扬生态伦理为己任,以全面清理文学作品中的反自然、反生态的错误思想观念。

利奥波德在文章中表述了土地的生态功能,以此激发人们对土地的热爱和尊敬,强化人们维护这个共同体健全的道德责任感。利奥波德通过他智慧的语言告诉我们,土地的伦理范畴包含土壤、水、植物和动物,以及大地上存在的一切。土地的伦理观就是让人放弃征服者的角色,对每一个伦理范畴内的成员暗含平等和尊敬,把它们当成跟自己一样平等的分子。由此可见,大地伦理的提出乃是对人类一以贯之的道德伦理价值观念体系的一次超越性颠覆,它把一切自然存在都赋予道德主体性地位。由以前的唯我独尊和人类中心主义转变为天地同攸、生死与共的生态共同体。美国的环保卫士、生态文学的先驱雷切尔·卡逊女士在《寂静的春天》一书中对生命的平衡状态的遽然被打破心怀忧虑:“为了产生现在居住于地球上的生命已用去了千百万年,在这个时间里,不断发展、进化和演变着的生命与其周围环境达到了一个协调和平衡的状态。生命要调整它原有的平衡所需要的时间不是以年计而是以千年计。时间是根本的因素,但是现今的世界变化之速已来不及调整。”因此,大地伦理的提出,契合了当今世界令人头晕目眩的快速发展。这是人类理性反思过去高歌猛进毫不迟疑的攫取自然财富的一次忏悔和自责,因为千秋万代自然形成的生态体系一旦遽然变坏,可是短时间内无法恢复原态的,需要漫长的进化系列去抚平地球的累累伤痕和满目疮痍。面对流泪的大地母亲的声声叹息和家园破碎的哭泣,作家无法隔岸观火、坐而论道。以关注(下转第43页)

略析孟子人格的形成因素与当代启迪

叶正渤

前一段时间，本人刚退休赋闲在家，想学习写电视剧，于是就搜集资料写了《孟子青少年时的故事》四集电视连续剧剧本，也没有发表。在写作的过程中深为孟母教子方式与观念所感动。可以说孟子所取得的成就，与其母亲的教导是分不开的。有感于当前我国的幼儿、小学乃至初中教育的现实，以及听闻某些家长、学校甚至教师的某些做法，想借此第六届全国儒学社团联席会议暨第五届孟子思想研讨会的机会，把一些想法写出来以就教于学界同仁。

孟子（公元前 372 年～前 289 年），生于周烈王四年，死于周赧王二十六年，山东邹城人。名轲，字舆，又字子车、子居。父名激，母邹氏。孟子是战国时期儒家代表人物之一，著有《孟子》一书。孟子是中国古代伟大的思想家和教育家。

孟子的母亲是一位十分有教养的妇女，她重视对孩子的教育，盼望孟子将来成为一个有作为的人。功夫不负有心人，孟子也没有辜负母亲的一片苦心，母子俩密切配合，孟子终于成为儒家学派的代表人物。当然，孟子所取得的成就，关键在于其母亲的启蒙教育。

据说孟子三岁丧父，这样，对孟子的教育和抚养自然就落在了孟母一人身上。孟母对孩提时代的孟子管束很严，根据西汉刘向《烈女传》等书记载，“孟母三迁”、“孟母断织”等故事几乎家喻户晓，成为后世母教的典范。经过多年的艰辛，孟母终于将孟子抚养成人，成为儒家学派的千秋万代宗师。孟母对孟子的启蒙教育，在以下几个方面对笔者启迪很深。

启迪一、与善邻相居处

西汉刘向《烈女传·母仪》曰：“昔孟子少时，父早丧，母仉（zhǎng）氏守节。居住之所近于墓，孟子学为丧葬踴踊痛哭之事。母曰：‘此非所以居子也。’乃去，舍市，近于屠，孟子学为买卖屠杀之事。母又曰：‘亦非所以居子也。’继而迁于学宫之旁。每月朔望，官员入文庙，行礼跪拜，揖让进退，孟子见了，一一习记。孟母曰：‘此真可以居子也。’遂居于此。”

这就是影响深远、家喻户晓的孟母三迁的故事。孟母为了很好地培养孟子长大成人，选择一个好的邻居，不惜三次搬家。选择一个好的邻居，对孩子的成长影响很大。所以，

善择邻居很重要。我们知道，人是可塑的，尤其是在孩提时代更是如此。晋代傅玄《太子少傅箴》曰：“故近朱者赤，近墨者黑；声和则响清，形正则影直。”傅玄说的就是这个道理。

环境对一个人成长的重要性，这一点对孟子来说影响是深刻的。《孟子·万章上》：“孟子谓万章曰：‘一乡之善士思友一乡之善士，一国之善士思友一国之善士，天下之善士思友天下之善士。’”就是说与贤德的人相处交朋友，长此以往，耳濡目染，那么就算是一个天资愚笨的人也会变为贤明的君子，所以说一个人所处的环境的好坏是非常重要的，近朱者赤近墨者黑就是这个道理。

启迪二、身教重于言教

据《烈女传》孟母杀豚不欺子的故事说：“孟子少时，东家杀豚，孟子问其母曰：‘东家杀豚何为？’母曰：‘欲啖（dàn）汝’。其母自悔而言，曰：‘吾怀妊（rèn）是子，席不正不坐；割不正不食，胎教之也。今适有知而欺之，是教子不信也。’乃买东家豚肉以食之。明不欺也。”

孟母不仅从胎教开始，自己言行举止必合于礼法，目的就是教育孩子（孟子）出世以后将来成为懂礼貌、守礼法、有教养的人；而且以身作则，不说假话，诚信守信。父母是孩子的第一任老师，父母的一言一行，对孩子的人格形成产生直接而又深刻的影响。孟子之所以能成为我国古代的大思想家、儒家的代表人物，缘于他人生的第一任老师——母亲。孟母为了表示不在孩子面前失信，于是买了邻居家的猪肉做给孟子吃。这就是榜样的表率作用。而今千千万万的年轻家长们在孩子面前的表现如何呢？

启迪三、触及心灵深处

据《韩诗外传》卷九载：“孟子少时，诵，其母方织。孟子辍然中止，乃复进，其母知其喧也，呼而问之：‘何为止？’对曰：‘有所失复得。’其母引刀裂其织，以此诫之。自是之后，孟子不复喧矣。”喧（xuān）：通“媛”，忘记。

这是断织喻学的故事。关于引刀断织的故事，流传的版本有所不同。另一种说法是：

据说孟子最初对学习很有兴趣，可是时间一长就厌烦贪玩了，常逃学，孟母知道后非常生气。有一天孟子逃学了，孟母知道后伤透了心。等孟子玩够了回来，孟母把他叫到身

边。这时孟母正在织布，拿起剪刀“咻”的一声，把织机上将要织好的布剪断了。对孟子说：“你贪玩逃学不读书，就像剪断了的布一样，织不成布；织不成布，就没有衣服穿；不好好读书，你就永远成不了人才。”

孟母的这一激烈举动使孟子吓了一跳，心里受到了很大震动。他认真地思考了很久，终于明白了道理，从此沉下心来专心致志地读书。由于孟子天资聪明，后来又遇到了好的老师——孔子的孙子子思，终于成就了学业，成为儒家学说的主要代表人物。

《周礼》有“八岁入小学，保氏教国子，先以六书”的记载。所以，孩子到了读书的年龄肯定能懂得一些简单的做人的道理了。当你对孩子苦口婆心地说服教育他要好好读书、读书有什么什么好处，不好好读书上对不起父母、老师、国家，下对不起自己等道理，可是孩子就是不听的时候，可以像孟母一样适当地采用激将法对孩子进行教育，也即讲一些过头的、失去信心之类的话对他进行激发。如果这样，孩子还是不改变学习的态度，那么，这样的孩子就是古人所云“竖子不可教也”的了。如此，只有用学习纪律来约束了，但切不可打骂。

启迪四、厚责于己而薄责于人

《韩诗外传》记曰：“孟子妻独居，踞，孟子入户视之，向母其曰：‘妇无礼，请去之。’母曰：‘何也？’曰：‘踞。’其母曰：‘何知之？’孟子曰：‘我亲见之。’母曰：‘乃汝无礼也，非妇无礼。《礼》不云乎？将入门，问孰存。将上堂，声必扬。将入户，视必下。不掩人不备也。今汝往燕私之处，入户不有声，令人踞而视之，是汝之无礼也，非妇无礼。’于是孟子自责，不敢去妇。”燕私之处，是闲居自私的地方。

这则故事发生在孟子已经结婚之后。孟子向母亲诉说妻子不懂礼节，并提出要休妻。未曾想到，孟母听了孟子的具体诉说之后，非但不同意孟子休妻的理由，而且还批评了孟子，对孟子又引经据典地进行了一番教育，可见孟母后责于己而薄责于人的胸襟。作为人母，能做到这一点，古今能有几人？

启迪五、重视人格修养与养成方式教育

孟子非常重视人格修养与人格教育，他认为作为人有比生命更重要的东西，那就是“义”。为了“正义”人可以舍去生命。《孟子·告子上》曰：“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”

这句话不能简单地看做是孟子义利观的体现，更应该看做是孟子人格观念的标准。在孟子看来，人活着就要活出个人的样子来，否则就像禽兽一样。《孟子·公孙丑上》曰：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”在孟子看来，道德情感和道德意识是人所特有的，是人之所以为人的根本标志，是人不同于禽兽的根本所在，应该加强人的道德教育。

《孟子·公孙丑上》又曰：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，

非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”

这就是孟子所提出的四端说。孟子认为这四端是一个人之所以成为人，之所以能够成为圣人，能够治理国家的根本，是一个人在世上的立足之本。

如何才能养成良好健全的人格，那就是教育。《论语》中有一段记载孔子和冉有的对话，强调教育对人的作用。曰：“子适卫，冉有仆。子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”《孟子·滕文公上》曰：“人之有道也；饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。”为什么古今中外都把对国民的早期教育作为政府的责任和义务来看待，目的就是要全体人民都教育成其为人。所以，凡是不重视教育的政府都是对人民不负责任的政府，因而也是不合格的政府。为人父母者也同样。

古人对子女如何进行教育，其方式很多，比如孟母的胎教、易子而教、言传身教，用音乐教化等。当下今人又是怎样教育子女的呢？据笔者耳闻，除了学校教育外，有些家长还让孩子参加各种补习班，学习语文、算术（数学）、外语、书法、美术、音乐、舞蹈、跆拳道等，恨不能孩子把社会上所有能学的知识和技能全学会，所谓不能让孩子输在起跑线上。真是望子成才心切！但是，有多少家长重视孩子学习最起码的做人的道理呢？媒体屡屡曝光校园众多的欺凌现象足以引起世人警醒。有这么多的孩子从孩提时代就缺乏孟子所言的“恻隐之心，羞恶之心，辞让之心，是非之心”，将来何以成其为人！何以堪当国之大任？危哉！

不从教育的本质上来教育孩子，只重视非本质的东西，舍本求末也。即使从单纯的学习知识和技能的角度来看，这种拔苗助长式的教育理念和做法也是违背教育规律的。唐代大文豪韩愈在《答李翊书》中写道：“将蕲至于古之立言者，则无望其速成，无诱于势利，养其根而俟其实，加其膏而希其光。根之茂者其实遂，膏之沃者其光晔。仁义之人，其言蔼如也。”

韩愈这段话不仅强调教育孩子“无望其速成”，要“养其根而俟其实，加其膏而希其光”，首先要打牢知识基础，而且更要“无诱于势利”。这“无诱于势利”，就是要教育孩子懂得最起码的做人的道理，重视健全人格的培养，否则就达不到教育的真正目的。教育的真正目的，就是要使每个人有起码的道德观念，有健全的人格，知道自己应负的责任（家庭责任和社会责任）。一句话，都能成为仁义之人，行天下之大道。对此，吾侪当深思之、切记之、实行之。此乃是篇写作之宗旨也。

气化与践行：孟子身心一体的双重机制

胡万年 伍小运

在中国古代，“气”作为天地万物的始源，既是细微物质的，也是生命精神的，是一种无所不在的生命力。孟子在肯定自然之气的基础上主要从伦理道德精神层面论“气”，可称之为“德性之气”。文章在考察孟子“德性之气”的基础上，揭示身心一体贯通和相互转化的内在机制。气居两极，充布于天地万物之中，就身心关系而言，气作为身心底层起着中介、贯通作用，从而形成身-气-心一体三相的结构模式。然而，气如何贯通身心以及身心如何转化不仅仅是理论问题，更是一个践行的实践问题。在孟子那里，践行是一个动态的修行过程：“存心”、“尽心”、“养气”、“践形”，这是一个自内而外的内充修养工夫，为实现身心相互转化提供可能机制。

一、孟子的“气”论

在中国古代，“气”的本义为“云气”，许慎《说文解字》曰：“气，云气也，象形。”气之形如同云，山川初出者为气，升于天者为云，气是云之飘散，云是气之聚敛。故许慎以云气释之，即充塞天地之气，化育万物，后引申、演变多种含义：(1) 氤氲聚散、形成万物的天地之气，进而抽绎出阴气、阳气、元气、精气；(2) 人的呼吸之气息；(3) 人的血气和情气；(4) 人的道德精神之气，如勇气、志气等。上述诸种“气”，如天地之气、阴阳二气、元气、精气、血气、情气、勇气、志气等可分为两类，即自然之气和精神之气。冯友兰曾指出，前者属于稷下唯物派所谓的气。后者属于孟子所谓的气。与“天地之气”、“血气”、“情气”等主要包含自然之气相较，孟子主要从伦理道德精神层面论“气”，可称之为“德性之气”或“德气”，如“平坦之气”、“夜气”、“浩然之气”。“平坦之气”或“夜气”是孟子以没受外物接触和影响的清晨和夜间的清明之气隐喻、引申为反身求诸本心良心的“德性之气”。“浩然之气”是指充盈周身的正气，它蕴含着道义和正义精神的德性之气。宋儒朱熹在比较孟子的“浩然之气”与孔子的“血气”关系时曰：“只是一气。义理附于其中，则为浩然之气。若不由义而发，则只是血气。”这里的“只是一气”表明浩然之气与血气存在共同地方，即皆为充塞天地之间的自然之气，但此气若附于义理，则成为包涵伦理道德和正义精神的德性之气。不过，在孟子那里，“平坦之气”或“夜气”与“浩然之气”在目的、内容、修养方法等方面

存在不同的两种德性状态。

孟子在讨论人性善恶、并以牛山之木为喻，提出“平坦之气”和“夜气”，其目的是“求放心”。孟子是在批评告子人性论的基础上提出性本善思想的。告子曰：“生之谓性”，“食色，性也”（《孟子·告子上》）。所谓“生之谓性”就是生而俱有的属性。但是，孟子认为，生而俱有的“性”必须加以区分，否则人与动物就没有区别了：“然则犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与”（《孟子·告子上》）？在告子看来，“食色”人生而俱有的生理欲求，是人人皆有的本性，故告子得出当时三种人性善恶论之一：“性无善无不善也”（《孟子·告子上》）。对此，孟子曰：“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也”（《孟子·告子上》）。这里的“情”与“才”是两个关键词语，朱子释曰：“情者，性之动也。本可以为善而不可以为恶，则性之本善可知矣”。“才，犹材质，人之能也。人有是性，则有是才，性既善则才亦善。人之为不善，乃物欲陷溺而然，非其才之罪也。”不过，许慎《说文解字》释“才”为“草木之初也”。可见，“才”的本义是草木之初，引申为人的初生之质。在孟子看来，人生而俱有善端，是为善的初生之质或潜质，如不能为善而为恶，其原因不是初生之质不善，只是初生之潜质没有扩而充之，充分发展。所以，恻隐之心、恭敬之心、羞恶之心、是非之心人皆有之，“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”（《孟子·告子上》）。故曰：“求则得之，舍则失之”。孟子指出，仁义礼智之“四端”，犹如耳目之欲，人皆有之，是“心之所同然者”，故“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”（《孟子·告子上》）。此“四端”就是人人皆有的本心良心，如果人们在日间不知所求，受外物引诱而陷溺其心，使得本心良心受损甚至丧失，犹如斧斤伐之，牛羊牧之。这就是所谓“放其良心”。如果人们远离充满耳目之欲的白昼喧闹，在静谧的夜晚和清晨，反躬自省，反思省察，就会良心发现，达到一种宁静、清明之境，即“平坦之气”或“夜气”。如果人们对这种良心不断反思，扩而充之，那么，丧失或受损的善性就会找回或恢复；如果人们不注意对良心的反思和积累，那么，夜气就会逐渐丧失殆尽，人与禽兽相差无几了。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，以为未尝有材焉，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，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，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。梏之反覆，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣”（《孟子·告子上》）。

在孟子那里，“平旦之气”或“夜气”首先是指清晨与夜间流行的没有日间琐事烦扰、喧闹的清静的自然之气。《素问·生气通天论》曰：“阳气者，一日而主外，平旦人气生，日中而阳气隆，日西而阳气已虚，气门乃闭。”同时，孟子的“平旦之气”或“夜气”是人之原初的良知良能的德性之气，它如同夜间和清晨没有与外物接触和感染的平和、清静之气，含有本心良心因子。由于夜间和清晨宁静平和，远离喧闹，更易反思自省，这时天地间充满纯真清明之气，如同牛山上的草木没有被砍伐和放牧的状态。在这种清明之气中，人的本心良心无碍地被省察和发掘。当人反省并恢复自己本心良心时，“平旦之气”或“夜气”已内化为人的纯然、清明的德性之气，即根于人心的仁义之气。如果不能存养“平旦之气”或“夜气”，人的本心良心就被日间所为逐渐消耗殆尽。可见，孟子在此强调“平旦之气”或“夜气”之“存”的重要性，这是一种反思自省的修养工夫，其目的是“求放心”，即找回和恢复失去的善心良心。故孔子曰：“操则存，舍则亡”（《孟子·告子上》）。存养“平旦之气”或“夜气”就是对日间的所为不断地反思省察，持守并恢复自己的本心良心，达到德性的最高境界，即“善端”。

通过与反思自省的修养方法，存养“平旦之气”或“夜气”，以达到“求放心”之目的不同，孟子通过“直养”“浩然之气”，以达到“不动心”之目的。所谓“不动心”意指不受外界所惑而改变其“本心”，强调人的意志坚定，持守本心，达到道德精神境界。孟子是在分析评价北宫黝、孟施舍、曾子、告子等人如何到达“不动心”境界后提出“浩然之气”的。孟子首先评价北宫黝、孟施舍、曾子都是以气“养勇”。但是，北宫黝是匹夫之勇，有胆量无见识；孟施舍是守气之勇，但有气无志，失之根基，不如曾子的守约之勇；曾子虽通过“自反而缩”以义养气，但却是一件事一件事地守，失之狭隘。告子则是通过“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气”到达“不动心”的，但注重心志，忽视养气，失之偏颇。相比较而言，孟子则是“持志养气”。孟子总结自己的两大特长：“我知言，

我善养吾浩然之气”，何谓浩然之气？孟子曰：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣”（《孟子·公孙丑上》）。

孟子对“浩然之气”描述的逻辑是清楚明了的。首先，从整体来看，孟子揭示浩然之气的神秘性，即“难言也”，但并非不可把握，故孟子勉为其难地加以描述。其次，从外形来看，浩然之气具有自然物质性：“至大”，指气的形体至极，“至刚”指气的质地至极，故“塞于天地之间”，“充于人体之中”。其三，从内容来看，浩然之气具有道德精神性：“配义与道”，“是集义所生者”。第四，从根源来看，浩然之气生发于心：“不得于心，勿求于气，可”，“行有不慊于心，则馁矣”。其五，从运动变化来看，浩然之气具有易变性：“配义与道；无是，馁也”，“行有不慊于心，则馁矣”。最后，从修行来看，养浩然之气就是“直养而无害”，“知言养气”，“集义养气”，“持志养气”等。从本质来看，孟子的“浩然之气”是一种人体内充满伦理道德和正义精神的“德性之气”。在孟子看来，浩然之气根源于人的内心，这是因为人心中先天具有浩然之气的“种子”，即“不忍人之心”。正是这种“不忍人之心”生发出恻隐、羞恶、

辞让、是非的“四心”，并成为仁义礼智的“四端”；仁义礼智是人人固有、不假外求的善性，是良知良能的本心良心。而浩然之气就内容而言是配义与道，集义而生。孟子反对告子的“仁内义外”说，而主张仁义皆内在于人心，需要存而养之，扩而出之。有学者认为，对孟子来说，气与道义不是二，而是一，两者是一体两面的关系。所以，“配义与道”意指气本身内具道义的属性，“集义而生”则指气与义相合而同时生成，“义袭而取之”则指客观之义自外强加于心，如同自外袭取而统气。这样，浩然之气与血气、情气存在根本区别，它是与仁义相伴而生的德性之气。当人体内充盈这种德性之气时，就具有“仰不愧、俯不忤”的大丈夫人格。具备大丈夫人格者无论富贵贫贱还是得志与否，无论威逼利诱还是生死考验，都要坚持正义原则，持守人间正道，充满一身正气，敢于舍身取义。这实际上就是孟子养浩然之气的道德境界的追求。

二、孟子身心一体贯通的可能机制

“气”之流行，充塞天地，化育万物。人是万物之灵，人身充布血气，使得身心交融一体，上贯通性、天、道，中贯通心、情、志，下贯通形、色、身。



概言之,“形、色、情、气、心、性、天在存有论上的本来一体和境界观上的汇通一如。”身体、心灵、灵觉、神明无不与气相关,从草木瓦砾到生灵鬼神,皆由一气贯通。杜维明总结说,这种“天地万物为一体”的论断是基于以下前提:

“ (1) 存有的连续; (2) 万物的有机统一; (3) 人的无限感受力。”这一由“气”构成的无生物、植物、人类和灵魂在宇宙系统中息息相关、相互交融的实体,被杜维明称之为“存有的连续”的本体论,是“中国本体论的一个基调”,与西方哲学的原子论形成鲜明对比。张岱年在《中国哲学大纲》中指出:“西洋哲学中之原子论,谓一切皆由微小固体而成;中国哲学中之气论,则谓一切固体皆是气之凝结。”针对西方哲学家难以把握具有中国哲学特质的“气”概念的现象,杜维明认为,应将“气”理解为“vital force”或“vital power”(生命力),这种生命力既不是游离肉体的纯粹精神,也不是脱离精神的单纯物质,而是“非精神非物质,但又是亦精神亦物质的”,是一种渗透着无所不在的精神性的生命力。对此,台湾学者杨儒宾作了明确的说明:“就经验义而言,气是物质因,它是构成万物的质料。就体证圆融义或就道体承体起用的创生义而言,儒家的气实即代表本体作用之‘神’。”正因为气是一种渗透着无所不在的精神性的生命力,它为身心一体贯通提供内在机制。就身心关系而言,孟子主张形、色、心、知、情、志、性、天一体贯通的基本结构,其中,气居中间,上下沟通,构成身心整体,对此,成中英明确说:“作为体之充的气是身体的原质,它也是心的精神而可以为志,可见它连贯身心而为一体。”在孟子那里,无论是“平旦之气”或“夜气”,还是“浩然之气”,“气”本身既具有自然的物质性,又包含伦理道德的精神性,因而可以上贯心志,下通形体,构成身心一如的生命整体。

在《公孙丑上》,针对告子通过注重心志而忽视养气来达到“不动心”的片面性,孟子对志、体、气之间关系作经典论述:“夫志,气之帅也;气,体之充也。夫志至焉,气次焉。故曰:‘持其志,无暴其气’。”“志壹则动气,气壹则动志也。今夫蹶者趋者,是气也,而反动其心”(《孟子·公孙丑上》)。首先,心志是生命有机体的主宰,体、气为心志所统帅,故“志至焉,气次焉”。其次,气既具物质性,又含精神性,它既充塞天地之间,又可充布身体,上贯心志,下通形躯,故“气,体之充也”。其三,心志与体气是心理机能与生理机能之间的双向互动的关系。作为心理机能的心志固守专一能驱使作为生理机能的体气的流布;反之,体气的持守专一亦对心志起反作用。故“志壹则动气,气壹则动志也”。第四,既然心志与体气不是单向性关系,而是双向交互关系,那么,修养方法也不是单向的“持其志”,而是双向的,即“持志养气”。朱子曰:“人固当敬守其志,然亦不可不致养其气。盖其内外本末,交相培养。”在孟子看来,心志固然可以统帅体气,但心志与体气毕竟二而不一。心志专一可决定、影响体气,但当心志松懈或体气为外物干扰而专注一点时,体气反过来则动摇、影响心志。故“今夫蹶者趋者,是气也,而反动其心”。所以,在“持其志”的同时,又要“无暴其气”,这样才能从根本上解决心志与体气之间

对立二分的问题。

在身心关系上,学界历来强调心志的主宰地位,而忽视形体的反作用,更未看到居于身心之间的气的枢纽作用。正是处于身心两端的气,上下贯通两极,使之成为身心一如的有机生命整体。如果没有作为中枢的气,那么,形体则只是生理性、机械性的躯体,心志则只是脱离形体的虚无的灵魂。如此必然沦为西方身心二元对立的窠臼。就孟子身心关系而言,从外表上看,孟子以心制身,以志统气;从本质上看,孟子实主张身心一体,气居中间,贯通身心,使之成为身、气、心一体三相的身体观。对此,台湾学者杨儒宾作详细阐述:

“一、人是形一气一心一体三相的有机体。心是意识层,形一气是非意识的躯体之表里两种向度,气尤其在心一形两向度之底层;二、意识与非意识是同一有机体的显隐两种向度,这两种向度交互影响,但显示向度带动隐闇向度流行,其势其状较为明显。这就是”志至焉,气次焉“、”志壹则动气,气壹则动志“诸语的含义。志气合流,它又会冲击形躯的结构,转化其存在的意义;三、形体在意识尚未明显兴起前,它会展现某种前意识精神内涵。它透过知觉如眼、耳、声音展现出来,学者甚至在入睡或起床前,其形体本身都带有”夜气“、“平旦之气”这类尚未意识化的前形——心之流行。这可视为身体主体的一种基源活动……孟子谈意识与身体的一系列概念都有平行的关系。孟子谈的始源之心(如四端)与始源之气(如夜气、平旦之气)、始源之形(如要婴儿形体)都是善的;现实的心与现实的气、现实的形都是善恶混杂的。在现实的基础上,学者当养气、养心、践形;养气、养心、践形有成,学者的气即是”浩然之气“,学者的心即是”上下与天地同流“、“万物皆备于我”之心,其时学者的身躯亦显现为某种充实有光辉、生色不已的特殊气象。始源之心/始源之气/始源之形、证成之心/证成之气/证成之形可以说是一体三相,同时俱足的。”

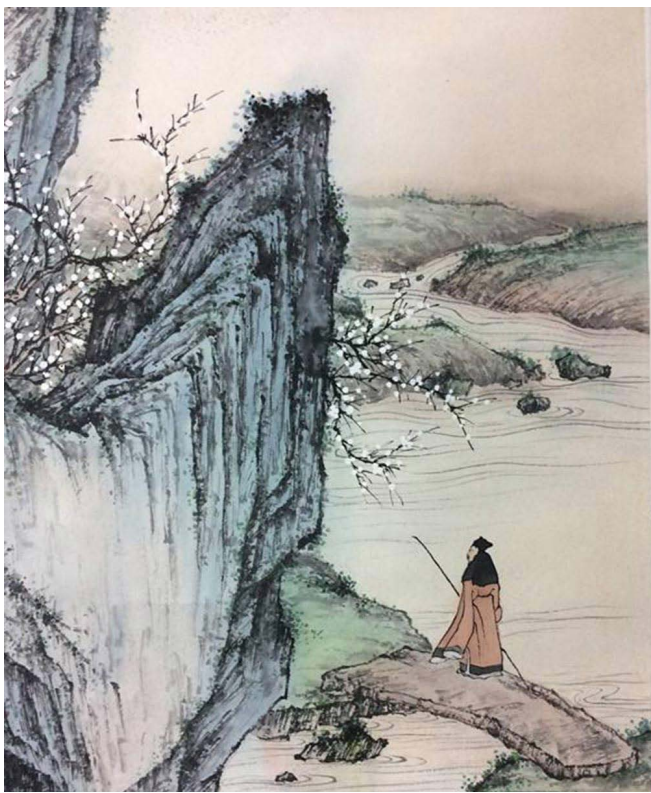
三、孟子身心相互转化的可能机制

以上考察了孟子关于身-气-心一体贯通的内在机制,其中,气处于身心两端之底层,身是气的凝聚在场,心是气的神妙发用。气充布、运行于有形之身,并与灵明之心互动、耦合。正是凭借气的运行,身心得以一体贯通。然而,这只是在学理上描述孟子身-气-心一体三相的结构模式。气如何贯通身心、身心如何相互转化的问题不仅仅是静态的理论问题,更是一个践行的实践问题。在孟子那里,践行是一个动态的修行过程:“存心”、“尽心”、“养气”、“践形”。这是一个自内而外的内充修养途径,为实现身心相互转化提供可能机制。

“存心”、“尽心”、“不动心”是孟子在“心”上做工夫的渐次展开和提升过程。首先孟子强调“存心”的重要性:“君子所以异于人者,以其存心也。君子以仁存心,以礼存心”(《孟子·离娄下》)。孟子认为,人的本性是善良的,但又极易为物欲所惑而丧失,那么,如何存养人的固有的善性和良知良能呢?在孟子看来,寡欲是不二法门:“养心莫善于寡欲”(《孟子·尽心下》)。在孟子看来,仁、

义是人安身立命的“安宅”和“正路”，人要区别于禽兽，成就君子人格，就必须存养、并找回失去的仁义之心。但是，若要坚持守本心，安身立命，不仅要“存心”，还要“尽心”。孟子所谓的“尽心”不是如同梁惠王那样基于外在功利目的的尽心（“寡人之于国也，尽心焉而矣。”），而是充分发挥或体现自身内在固有的仁义礼智的本心良心。对孟子来说，“尽心”就是反躬自省、反身而诚的工夫：“反身而诚，乐莫大焉”（《孟子·尽心上》）。“诚”是天道，即天地万物本性自然，真实无欺，作为万物之灵的人的本心亦是纯然本真，“思诚”则是人道，即人反求诸己，体认潜藏在内心中的纯善本性。这就是“诚身”，即“反身而诚”。唯有如此，才能尽其心，知其性，知天命（《孟子·尽心上》）。这就是孟子著名的尽心、知性、知天的“至诚”之路。对孟子来说，“尽心”还不是最高的修行境界，相对而言，孟子更强调“不动心”。所谓“不动心”是指人以其坚定的意志持守自身固有的本心良心，而不受外物所动，不被物欲所惑。孟子的“不动心”是通过知言、持志、养气的工夫积累而达到的，它本身既是一种道德的修行工夫，又是一种道德的精神境界。由此，孟子的修行进路进入“养气”环节。那么，如何养气呢？

孟子曾明确说过：“我善养吾浩然之气”（《孟子·公孙丑上》）。孟子养气不仅强调“知言养气”和“持志养气”，而且“配义与道”，“集义养气”。通过“集义”工夫，人内心中的仁义不断地扩而充之，久而久之，其浩然之气自然生成。故养气要和心中的道义相合而生，即“配义与道”，否则，浩然之气就软弱无力，不能充塞天地之间和人体之中。在朱子看来，气与道义相互作用、相互推动，气与道义相合而生成浩然之气，反过来，浩然之气又有助于道义的推行，



使人凛然正义，果敢无惧。故朱子曰：“言人能养成此气，则其气合乎道义而为之助，使其行之勇决，无所疑惮；若无此气，则其一时所为虽未必不出于道义，然其体有所不充，则亦不免于疑惧，而不足以有为矣。”所以，浩然之气是与仁义相合相伴而生，此时，气内涵仁义之属性，仁义就是一种气，故存而养之，扩而充之。如果行为有愧仁义之心，则浩然之气软弱无力，不能充塞天地之间；如果人能做到“仰不愧于天，俯不忤于人”（《尽心上》），那么就能理直气壮，浩然之气油然而生。对孟子来说，集义养气是一个在心上用工的循序渐进的修养过程，切不可违背自然规律，急功近利，偃苗助长。故曰：“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也”（《尽心上》）。这里概括了孟子善养浩然之气的原则，即勿正、勿忘、勿助，也是孟子养气的一种限定和节制，是对“无暴其气”的补充说明，揭示了“持志养气”要遵循中和之道，对气不放任，不助长，不压制。

通过存心、尽心、持志、养气的修养工夫，善端善性扩充全心，浩然之气充盈全身，道德意识生色形体，臻于完美。三者合一，达成“形-气-心”的一体贯通的理想之身，进而达到充实而光辉的圣人之身：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神”（《孟子·尽心下》）。这就是圣人之性根于心而显于外的践形过程。对此，台湾学者杨儒宾解释说：“践形观意指透过道德意识之扩充转化后，人的身体可以由不完整走向整全，全身凝聚着一种道德光辉，成为精神化的身体。”在《尽心上》中，孟子比较集中地阐述了他的践形观：“形色，天性也；惟圣人然后可以践形”（《孟子·尽心上》）。“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也睟然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”（《孟子·尽心上》）。朱子以“自然之理”来解释形色之天性，“盖众人有是形，而不能尽其理，故无以践其形；惟圣人有是形，而又能尽其理，然后可以践其形而无歉”。在这里，形色与天性浑然一体，“自然之理”是指先天的道德良知，是一般众人所不能体认、体知的，即使是贤人亦践之而不尽，唯有圣人才能最终践形色为天性。故焦循曰：“圣人尽人之性，正所以践人之形。”可见，形色与天性因践形的工夫而一体两面，形色由于浸润人的德性，已然不是纯生物性的形色，而被德性化、精神化；德性亦并非抽象虚无，而是即形色而显，被切身化、具身化。这样看来，孟子的践形观体现了身心双修、身心一如的观点：既以心志为本，又兼顾形体修养。经身心转化的践行工夫，德性浸润全身全心，形体的生物性结构转化成为被德性之气充盈以及德性具身化的场域，形体自然显现光辉，这就是所谓“生色”。因为秉持德性的浩然之气生发存养，充沛四体；内在的道德本性亦浸润百骸而流于面背，达于四肢。朱子对此解释曰：“盖气禀清明，无物欲之累，则性之四德根本于心，其积之盛，则发而着见于外者，不待言而无不顺也。”

综上所述，孟子的尽心、养气、践形的修行工夫是自内而外的内充过程，由此，身心整全地转化而呈现出全新的生命状态。“心”失去其意向性，转化为显现“形”、“气”的“全心”，“形”失去其生物性，转化为凝聚“心”、“气”

的“全形”，“气”失去其本能性，转化为充布于“形”、“心”的“德性之气”。由此，心-气-形或形-气-心一体三相，融通一如。杨儒宾对此作精辟解释：“由于三体同体，其存在性格层层相依，因此，形-气-心未转化时，学者的形-气-心皆是尘形-尘气-尘心。但学者只要修证有成，冥契太极，则形为‘践形’之形，气为‘浩然’之气，心为‘全心’之心。而且，践形、全心、浩然之气是同时成立的。”

四、结论

孟子身心一体的双重机制构成了具有中国哲学特质的身-气-心一体三相的结构模式，这与西方身心对立的二元模式截然有别。在中国古代，“心”是人体的一个组成部分，它与其他器官共同构成人的整个身体，只是分工不同，但性质相同。“心之在体，君之位也，九窍之有职，官之分也”（《管子·心术》）。对于何谓身、心这一问题，王阳明曾在《大学问》中回答道：“何谓身，心之形体，运用之谓也。何谓心，身之灵明，主宰之谓也。”在这里，身、心互为体用，即用显体，承体即用，体用不二。由此可知，肉体是纯粹生理的躯体，但是，“身体则牵涉到无形的精神、心灵、情意，是生理、心理所交相容与，融构而成的共同体。”杜维明曾明确指出，“在中国哲学中，身和心、物质和精神、凡俗和神圣、天和人、人和社会都是合一的，没有排斥性的二分。”台湾学者黄俊杰在概括东亚儒家传统中的身体四种类型的基础上，进一步指出，与西方古代柏拉图和近代笛卡尔的身心二分观念相对照，东亚儒家传统中的身体在本质上是一种“身心互渗”的身体，主张“身”与“心”相互依存、相互融贯，强调心物不二、身心一如的境界。美国汉学家安乐哲认为，在中国

古代典籍中，“身体”概念与“身”、“形”、“体”相关，与西方传统身心二元对立的关系不同，中国传统中的“身体”主要是指“身心交关”的身体，即不是非此即彼的“二元对立”，而是“两极相关”的身心交关论。总之，“儒家的心性论与身体论乃是一体两面，没有无心性的身体，也没有无身体之心性。身体体现了心性，心性也性着了身体。”

就身心关系而言，孟子之所以提出不同于西方传统“身心二分”的“身心一体”思想，关键在于中国儒家传统中具有两个至关重要的概念：“气化”和“践行”。“气”之流行，充塞天地，生化万物，贯通身心。“盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。……故五谷禽兽之类，皆可以养人；药石之类，皆可以疗疾：只为同此一气，故能相通耳。”在气之流行化育中，天地万物有机联系，融构一体，其中，人为万物之灵，助宣气，赞化育，人身充布血气，使得身心交融一体。但是，台湾学者黄俊杰认为，东亚儒家传统思想常将身体视为一个不完整的身体，并通过“修身”的工夫过程，转化为相对完整的身体，在这一转化过程中，“践行”起着关键作用，践行的修养工夫使得人的身心相互转化，整合为生命整体，由此，“身体”不再是生理性的躯体，而是一种涵摄生理意义和道德意义的生命有机体。台湾学者杨儒宾的《儒家的身体观》是以孟子为核心，从先秦传统文献中梳理出“二源”（摄威仪、导血气）、“三派”（践形观、气化观、礼义观）、“四体”（形躯的身体、精神的身体、自然气化的身体、社会文化的身体），并在学理框架层面上总结出“形-气-心”的身心结构。身与心是不同态的存在，因气之充布而能化为同质性存在，因修行之工夫而相互转化，相互渗透，共同融构生命整体。

（上接第36页）生态环境著称于世的报告文学作家徐刚在《荒漠的呼告》中谈及土地的荒漠化时也表达了对大地的完整性被破坏的忧思：“大地是完整的，家园便是完整的，人也是完整的。反之，当大地不再是一个完整的集合而败象重重时，家园和人就是破碎的，分裂的，面目全非的。荒漠化的根本危害是解构了大地的完整性。”大地的完整和家园的完整乃是一枚硬币的两面，彼此缺一不可相辅相成。荒漠化如同健康的地球躯体上的一块块癌变的器官，如果不立即绿化自然恢复大地的生机与活力，那么局部的癌变有可能迅速蔓延和转移，待到那时，我们赖以生存发展的地球环境可就病入膏肓无力回天了。试想，面对如此巨大的灾难，人类怎么能够放任自流呢？

综上所述，笔者认为：天人感应说和大地伦理都强调大自然的规律和客观自足系统，都认为人类对自然的干预和破坏会导致生态平衡的破坏。这两种观点都可归结为天人合一。“野生的东西在开始被摒弃之前，一直和风吹日落一样，被认为是极其平常而自然的。现在我们所面临的问题是：一种平静的较高的‘生活水准’，是否以值得牺牲自然的、野外的和无拘束的东西为代价。对我们这些少数人来说，能有机会看到大雁比看电视更重要，能有机会看到一朵白头翁花就

如同自由谈话的权利一样，是一种不可剥夺的权利”。天人合一即人和天是一个整体，息息相通，息息相关，同心同体，是一个不可分割的整体。人体是小宇宙，天体是大宇宙。人体是天体的一个缩影，敬天爱天，效法于天，是天人合一的基础。人们应天时，顺地理，即顺应日月运行，随日月星辰，太阳地球的运行变化，而调整自己的一切行为，顺应四季更替，寒来暑往，白天黑夜，身心一切行为与天地运行不息的规律和谐统一，实现人们健康长寿，无病无灾，幸福圆满的人生崇高理想和生命更高层次和境界的美好愿望。天是宇宙万物的主宰，天意是不可抗拒的，天人关系即神人关系。生态伦理主张把伦理学领域扩大到人与自然的关系方面，他的“大地伦理学”认为，需要改变两个决定性的概念和规范。伦理学正当行为的概念必须扩大到包括对自然界本身的关心，“一件事情当它趋向于保护该生物群落的完整、稳定和美丽时，它是正确的；否则就是错误的”；道德上的权利概念应当扩大到自然界的实体和过程，“应该确认它们（植物、动物、水和土壤）在一种自然状态中持续存在的权利”。因此，他反对以人类为中心的伦理观点，因为人类在自然界的地位，不是一个征服者的角色，而是作为自然界共同体中一个好公民的角色。人要把良心和义务扩大到关心和保护自然界。

朱子对《孟子·梁惠王上》 “推恩”问题的理解

东方朔在《复旦学报(社会科学版)》2019年第3期发表《“反其本而推之”——朱子对〈孟子·梁惠王上〉“推恩”问题的理解》指出,“推恩”问题出自《孟子·梁惠王上》“以羊易牛”章。所谓“推恩”,简单地说,指的是行为者在面对某事物(或境况)时发现自身所具有的特殊的“心”会自然产生某种道德反应,并将此“心”所产生的道德反应推而广之,施加到其他相关事物或境况中去,以使该行为者在面对其他相关的事物或境况时也能作出相同的道德反应。“推恩”理论涉及到许多复杂的道德和心理问题,中外学者尤其是西方学者对此作了相当深入的研究。

朱子对“推恩”问题的理解与他的整个心性理论协调一致、紧密相连,同时也表现出与西方学者的相关理解颇为不同的理论特色。朱子把“推恩”的“推”理解为“扩充”,而所扩充的主要不是作为已发的恻隐、不忍的道德情感,而是此道德情感赖以生发的恻隐之仁心,故而朱子教导人们应在此未发的恻隐之仁心处涵养用力,而不应过分执着于因境而发的道德情感。推恩所涉及的远近、难易、差等等问题,朱子则以其“理一分殊”的理论加以解释,表现出儒家传统智慧的特色。总体而言,朱子对“推恩”的理解自成一体,在理论的整全性和一致性上,有胜于西方学者的一面。

道德旁观与道德消费

蓝法典在2019年第3期《道德与文明》撰文指出,现代社会存在一种道德旁观现象:面对受害人需要救助的情况,他人往往选择视而不见的冷漠态度。自2006年彭宇案发生后,路人在遇见需要搀扶的老人时便开始更为审慎地对待自己的选择。这种状况的出现虽然可以归咎为彭宇案造成的消极社会影响使人们觉得“好人没好报”,但事实上道德旁观心理并不

是因彭宇案才有的一种特殊心理现象,而是普遍存在于人们心中的道德倾向。然而依照中国的性善论传统,恻隐之心的推己及人为什么一方面被认作是理所当然的事情,另一方面却又无法在生活中真实有效地发挥作用呢?现实情况中遭遇挑战的显然不是恻隐之心的存在与不存在,因为人们事后表现出的高昂的道德意愿已经证明了恻隐之心的存在,而是道德行为的践行问题,即恻隐之心何以不能自由推扩至他人之身,塑成客观的道德行为。这个疑问又可被细分为两个问题:一是为什么当事人虽有恻隐之心却缺乏帮助他人的道德意愿;二是什么阻碍了这种道德意愿变成道德行为?前者表征出一种“推扩”的不能,后者表现出一种“伪推扩”的心理状态,二者皆可自推扩何以不能的角度获得一种理解。

与现代社会的道德旁观现象类似,《孟子》中的“见牛未见羊”现象揭示出:虽然人皆有不忍之心,但却不是人人皆能将其有所推扩。要解读这一现象,必须撇开孟子性善立场的先入为主,回到齐宣王本人的语境中审视其心理状态的变化过程。总体而言,孟子强调的不忍之心对齐宣王而言主要意味着一种心理平复所带来的道德欲求的满足。这种满足感对应于人皆有之的恻隐之心乃是一种原始意味的被动道德欲求,而孟子希冀齐宣王具备的却是一种“不谓命”式的君子道德意志。两者在外向推扩方面的动力差别造就了“见牛未见羊”现象的出现。引申而言,促使齐宣王做出行为反应的被动道德欲求更普遍地以一种旨在使行为主体获得道德满足感的消费形式存在。这致使人们往往将道德等同为一种道德消费,并因满足感获得途径的便宜而过高估计了自己践履道德的真实能力。故而每当身临困境时便习惯以一种旁观者的角色介入其中,拒绝或不能担负相应的道德责任,于此就出现了常见的道德旁观现象。因而“推扩”的心理基础或更应被理解为一种不得满足的负疚感,以及由此激发的使他人从中获得解脱的决心,而不能简单架构于恻隐之心的“人皆有之”上。

《四书章句集注》征引姓氏考

申淑华在《中国哲学史》2019年第3期发表文章指出,《四书章句集注》是朱熹的代表作,是研究朱子学、四书学、宋代哲学乃至中国哲学不可逾越的著作。朱熹用四十余年时间注释《四书》,他广搜前人特别是宋代学者关于《四书》的注解,并加以甄别、征引。不过对于被征引者,朱子多称“某氏”“某子”,只有少数人称字、名、封号、职位等等。这给后学研究带来了极大的不便。后人于《集注》所引人物及著作尚无系统的考证,多以讹传讹。

本文基于多年研究基础上,对《集注》征引姓氏进行系统考证。首先通过上溯原文的考证及二手资料的佐证,确定部分姓氏所指;其次,对不能通过上溯原文等途径获知的部分姓氏借助其他资料进行考证。《四书章句集注》征引诸家之言,对于诸家所指,通过上述原文的考证,可知程子、张子、范氏、吕氏、谢氏、游氏、杨氏、侯氏、尹氏、周氏分别指程颢或程颐、张载、范祖禹、吕大临、谢良佐、游酢、杨时、侯仲良、尹焞、周孚先;赵氏、郑氏、马氏、董子、陆氏、许氏分别指赵岐、郑玄、马融、董仲舒、陆德明、许慎;何氏、邢氏、丁氏、韩子、周子、邵子分别指何晏、邢昺、丁公著、韩愈、周敦颐、邵雍。通过对其他资料的考证,可知曾氏、黄氏、晁氏、李氏、林氏、洪氏为曾几、黄祖舜、晁说之、李郁、林之奇、洪兴祖;徐氏、张氏、邹氏、陈氏、丰氏为徐度、张琥、邹浩、陈旸、丰稷;师指李侗,王氏指王安石或王雱;此外,孔氏、吴氏、胡氏在《论语集注》中分别指孔安国、吴棫、胡寅,在《孟子集注》中分别指孔武仲、吴安诗、胡安国和胡宏。

接受美学视域下中国文化典籍《孟子》 英译研究

武书敬在《牡丹江大学学报》2019年第5期撰文指出,中华民族的特色文化多蕴含在中国文化典籍中,而对于中国文化典籍的翻译,一直以来都是以原作者为中心,忽视了读者的可

接受度，翻译效果不佳。在全球化的今天，《孟子》在中西文化的频繁交流之中更是发挥着举足轻重的作用。研究者对《孟子》英译及其海外传播的研究发现，《孟子》与其它文化经典著作一样，得到了译者的广泛关注，研究内容也得到了空前的丰富。但是《孟子》海外传播的效果还不理想。基于接受美学理论，注重读者的“期待视野”，把读者的接受作为翻译的起点和目标，首先对《孟子》英译的现状进行了分析，其次对接受美学与翻译的契合点以及接受美学视域下《孟子》的英译之道进行了论述，为中国文化典籍英译提供了可操作性的参考。

论孟子“养气说”对传统“血气论”的突破及美学价值

韩少春在《理论月刊》2019年第4期发表文章指出，在中国文化史上，孟子的影响非常巨大。如果说庄子对于老子的发明，并未形成对老子的背离，那么孟子对于孔子的改造就很难再用“一脉相承”来形容。如孔子主张“性三品论”，孟子主张“性善论”。“性三品论”其实也就是“性等级论”，这一看法起源甚早，并不是孔子的创造。如《左传·襄公二十六年》说“夫小人之性，衅于勇，蓄于祸”，就是这一人性论思想的反映。而孟子提出的“性善论”，则系由老庄的“性至善论”发展而来，相对于流行已久的“性等级论”，这实为一种新的看法。也正因此，所以孟子认为“万物皆备于我”“人皆可以成尧舜”，这实与孔子形成了尖锐的矛盾。足见儒家文化发展到孟子，确实出现了一大转关，这一转关也同样表现在孔孟二人对于“气”的不同看法上。具体说来，也就是孔子的看法是传统的，而孟子的看法则是新创的。孔子由于并不认为人性天生即善，所以他总希望对人的生理血气进行收敛与限制，唯恐对于它们的放纵，会助长人们的邪僻之欲。而孟子由于坚信人的良知良能与生俱来，所以他更强调对人的生理血气的培养与依恃。他主张以道德志义激发生理血气，以生理血气支撑道德志义，使这种承载着道德志义的生理血气饱满充实、晬面盎背、畅于四肢、发于颜色，

成为充塞天地、横贯今古的“浩然之气”。孟子向以“好辩”著称，文章“气盛词壮”，这与他的长于“养气”显然有着极密切的联系。更进一步说，也就是孟子“养气说”的核心，一言以蔽之，也即“诚之于心”，倡导人的道德志义发自肺腑，真诚无伪，也即充分血气化。也正是以此为基础，孟子的“养气说”才在中国美学史上产生了极为深远的影响。无论是《乐记》的“气盛化神”说，还是曹丕的“以气为主”说，或是韩愈的“气盛言宜”说，可谓处处都有它的身影。

不过，由于长期以来学者们对于“气”的“血气反应”意义一直都不够重视，致使罕有学者从“血气情绪”的角度切入来探讨孟子“养气说”的内涵，以及它在中国美学史上的地位。而“血气论”的转变又继而引发了中国“气论”美学的产生。中国文学向以“诗言志”为最高纲领，而这一纲领如果得不到“气论”美学的佐助，它的统摄力也同样是要大打折扣的。因为正如我们上文所说，人的情志不管多么高尚，多么真挚，它都必须化为血气，化为形色，方能为人所感知。文学创作如果不能借助文字，使接受者感受到作者的血气，作者的情绪，那么，再华美的表述也是缺乏感染力的。也正基于此，我们认为无论是在自我修养中，还是在文学创作中，内在情感的血气化都是非常重要的。

论孟子的道统与学统意识

李景林在《湖南大学学报（社会科学版）》2019年第2期撰文指出，孔子之学，“祖述尧舜，宪章文武”。孟子以承续尧舜、孔子之道自任，对孔门圣道传承观念及其谱系作了系统的表述。《孟子》末章的圣道传承系统中，有两类圣道传承者：“闻而知之”者和“见而知之”者。出土简帛《五行》也明确提出过“闻而知之者圣”、“见而知之者智”命题。这不仅表明道统观念在孔思孟之间的传承，而且体现了孟子承接传统的自觉意识和担当意识。在学术脉络上，孟子自觉宗承曾子、子思一系内转省思的理路，形成了一种新的学术传统，为儒家思想奠定了心性的超越基础。孟子“说大人则藐之”，也表

现了与曾思一脉相承的“以德抗位”的内在精神气质。孟子关于尧舜汤文武周公孔子的圣道传承论，乃基于一种学术根源性的意识；而其有关孔曾思孟学脉系统的论说，则着眼于当下学术新统的建构。这种圣道谱系（后儒谓之“道统”）与学术新统（或可谓之“学统”）的反思和自觉，对一个时代思想的生产或创造而言，是必不可少的。

曾思孟一系思想的特点，可以从两方面来看。第一点，就是将孔子的学说向内转以奠定其心性的基础。孔子的学说是一个平衡的系统。《公孙丑上》孟子里引子贡的说“仁且智，夫子既圣矣”。《荀子·解蔽》也说：“孔子仁智且不蔽。”孟子和荀子都承认孔子思想的特点是“仁智”的平衡和统一。孔子学说之仁与礼的平衡，乃根源于此仁与智的平衡。相对而言，“仁”表征人的德性，“礼”则是一个外范的系统。曾子、子思至孟子思想发展，则把孔子的这个系统引向内转，要为儒家的伦理道德学说和政治的架构系统，建立一个心性的超越基础。第二点，表现为一种内在贯穿的精神气质。这个精神气质，可以用“以德抗位”这四个字来概括。它强调德高于位，以超越性的道义法则为现实政治之合法性的根据。这个“以德抗位”，体现了当时知识分子的一种独立自由的精神。

论王阳明“知行合一”的立言宗旨

周海春、韩晓龙在《湖北大学学报（哲学社会科学版）》2019年第5期撰文指出，“知行合一”在王阳明思想中占有重要的地位，“知行合一之说，是先生论学最要紧处”。但“知行合一”自提出，就一直是一个争执很大的命题。王阳明的哲学概念框架主要来自《大学》和《孟子》，王阳明同时把“天理”、“穷理”等概念置入对《大学》和《孟子》的理解之中。王阳明的“良知”概念也来源于《孟子》和《大学》的整合，他是把《大学》的“致知”、“格物”概念嫁接到《孟子》上去了。

王阳明虽然用不同的概念来表达自己的思想，但他有一个基本的思维模式：本体-遮蔽-去蔽。“心即理”、“知行合一”和“致良知”都是用这一思维

模式来表达。在整合不同概念的基础上,这些不同的表达集中为“致良知”。“心即理”、“知行合一”和“致良知”具有同构性,其理论的聚焦点都在于解决良知良能由体达用的障碍问题。从“致良知”来把握“知行合一”既是理解王阳明“知行合一”学说本来面貌的需要,也是顺着王阳明的理论思路补充完善“知行合一”学说的需要。就王阳明“知行合一”的立言宗旨而言,“致良知”的“致”突出了克倒不善的念头的重要性,更明确了“知行合一”的宗旨。就王阳明“知行合一”的精神实质而言,只有一个知行合一,即良知的知行合一,舍弃良知就无法洞见“知行合一”的实质。王阳明的“知行合一”有一个发展过程,“致良知”使“知行合一”更为完备,“知行合一”的多种论述都是良知圆成自身成为至善的逻辑环节。

论荀子的“群居和一之道”

曹树明在《齐鲁学刊》2019年第3期撰文指出,论及荀子思想的核心,学界多指向其性恶论或礼论。而如果性恶论是其思想核心,就很难解释为什么荀子仅在《性恶》篇中提到性恶,更难解释何以《荀子》之《王制》《富国》《王霸》《君道》《臣道》《强国》《礼论》《乐论》《正名》《君子》诸多篇章都是政治哲学的内容。若将礼论视为荀子思想的核心,则又太过具体和狭窄,因为尽管荀子处处论礼,从而在某种程度上显示了礼论在其思想体系中的重要性,但礼毕竟是形下的、经验的、具体的,收摄力不强。与之相较,以礼为具体落实的“群居和一之道”作为一种抽象的理念则更具统摄性,因为从逻辑上说,内涵越小则外延越大,故而比“礼”在内涵上相对小得多的“道”更宜看作荀子的思想核心。反观荀子,至少还可以找到两方面的证据:首先,从其语言看,荀子在不同篇章多次提到这个观念。其次,从其思想体系看,荀子思想的关键部分皆可与之相关联:礼是抽象性的“群居和一之道”的具体落实,性恶则是作为“群居和一之道”之具体落实的礼的人性基础,“正名”的主要目的也“不在于定名辨实,而在于通志行道和

落实‘王业’”,而荀子所谓“王业”就是致力于国家的“治”,亦即使“群居”之人“和一”。

与孟子把性善设置为政治的道德基础不同,荀子以性恶为政治的理性基础。对他来说,性不是生,也不是心,而是“生之所以然”的形上之性,然而,此形上之性又生发于形下层面,展现为情性;其所谓善恶也不是道德判断,而是事实描述,性恶指对生发于形下层面的情性不加以适当节制而导致的“偏险悖乱”的非秩序状态,礼则是为了避免陷入此种混乱境况而对政治的理性设计。不止于此,荀子还延续孔孟传统,为政治建立道德基础,但他却把道德基础安置于为政者身上,认为为政者必须同时是道德的楷模。在荀子,“心”是认识和肯认“礼”以“化性起伪”进而达到“群居和一”的枢纽。

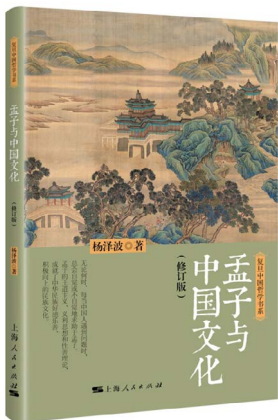
孟子“禹生石纽”说考辨

田小彬在《文史杂志》2019年第3期发表文章指出,在对大禹的出生地研究中,有许多学者——不论是反对还是赞成——都引用过据传是孟子所说“禹生石纽,西夷人也”这条资料。问题是,这条资料不见于《孟子》而是裴骃所转述的皇甫谧言孟子之语。周原孙说:“扬雄以下诸儒热烈地谈论着禹生石纽,但参加讨论者均是两汉而下的后学,似乎这些谈论还不够权威,于是晋皇甫谧把先秦大儒孟子抬了出来。皇甫谧曰:‘孟子称禹生石纽,西夷人也。’既然孟子都说禹生石纽,人们还敢怀疑么?然考今本《孟子》,却无是言,不知是皇甫谧偶然记错了呢,还是今本《孟子》有逸文。就算孟子讲过禹生石纽,但石纽在那里呢,孟子并没有将它定在四川。”尤其值得怀疑的是,在流传至今的皇甫谧所著《帝王世纪》中,对禹的出生地是这样记载的:“禹,姒姓也。其先出颛顼。颛顼生鲧,尧封为崇伯,纳有莘氏女曰志。是为修己,见流星贯昴,又吞神珠,意感而生禹于石纽。”虽然提到了“禹生石纽”,但是并没有说是孟子所说。所以,由于“孟子称禹生石纽”这条资料是《史记集解》作者裴骃转述皇甫谧语,而《帝王世纪》又不见完整

记载,故许多学者并不认可。那么,能不能因为这条资料的出处不完整就彻底否定它呢?我认为不能;不仅是不能,而且还应该相信它。一是裴骃没有造假的必要,二是由学生汇编老师的言论,能不能就穷尽老师的言论呢?当然不可能!虽然至今没有发现《孟子》一书的竹简,不过,也有一些材料,可供研读《孟子》之用。例如清华简可以证明《孟子》是有古本的;《孟子》是存在被后人误读甚至误改的可能的;孟子也是有佚文的。这些都应是客观的事实。我们甚至可以断言:与孟子有关的佚文,今后还可能会有新的发现。

孟子的“天爵人爵”思想及其对新时代公职人员职业伦理构建的价值

马秋丽在《山东大学学报》2019年第3期撰文指出,孟子说:“有天爵者,有人爵者。仁义忠信,乐善不倦,此天爵也;公卿大夫,此人爵也。古之人修其天爵,而人爵从之。今之人修其天爵,以要人爵,既得人爵,而弃其天爵,则惑之甚者也,终亦必亡而已矣。”(《孟子·告子上》)查阅文献资料可知,学界对孟子的“天爵人爵”说鲜有专门探讨,仅见到在有关孟子的多层面研究中偶有提及。孟子的天爵人爵思想,点明了天爵、人爵的涵义与轻重先后,蕴含了天爵人爵关系的“天人相随、有天人、修天求人、得人弃天、得人修天”五种可能,其中“得人弃天”表达了对既得人爵而弃其天爵的惋惜,“得人修天”寄托了对既得人爵的官员持之以恒修养天爵的期待。孟子的天爵人爵思想可以为构建新时代公职人员职业伦理提供思想资源。首先,要将“德才兼备、以德为先”体现到公职人员的选拔、任用、考核、监察、奖惩、升降的各个环节。其次,加强公职人员职业道德建设,从主观修养层面化解“修天求人”“得人弃天”带来的问题,营造“得人修天”的从政氛围。再次,以明确的制度、合理的规范将“德才兼备、以德为先”的用人标准规范化、制度化。最后,自律与他律相结合,构建公职人员职业伦理,打造能承担中华民族伟大复兴使命的忠诚干净担当的高素质干部队伍。



《孟子与中国文化》

作者：杨泽波 著

出版社：上海人民出版社

出版时间：2019年2月

内容推荐：展现在读者面前的，是一本专门写给社会大众尤其是青年朋友的书。作者以多年的治孟心得为基础，深入浅出地介绍了孟子生平及其思想的精髓，对孟学作了通俗化地解读。本书独辟蹊径地将孟子思想结晶为“国家应该如何治理”“道德应该如何成就”“人们应该如何

生活”三个问题，并颇具创意地将文中重要的话语摘取出来作为提要，使读者诸君在翻阅本书时有耳目一新之感。

《儒学美德论》

作者：陈来 著

出版社：生活·读书·新知三联书店

出版时间：2019年5月

内容推荐：本书是作者有关儒家伦理与美德伦理的研究，也可以说是以追寻美德为中心的中国伦理研究。

全书分为上下两篇，上篇主要关注公德与私德问题，是美德研究在一个特定领域的讨论，通过梳理近代以来公德——私德的起伏变化，揭示出中国当代道德困境的根源和出路。下篇主要关注美德伦理，从孔子、孟子、战国早期一直到冯友兰、冯契，作者检视了儒家伦理与美德伦理的关系，辨析了两者之间的异同。

全书的核心关切是把握美德伦理研究中的中国问题，证明儒家伦理的现代意义，寻找中国道德思想的出路。



《儒家视阈中的越南汉文小说研究》

作者：朱洁 著

出版社：社会科学文献出版社

出版时间：2019年6月

内容推荐：在对越南汉文小说的考察中，儒家文化视阈是一个重要的观照角度。儒家思想在古代中国社会长期居于统治地位，而在以汉字为书写、表达工具的国家，如古越南、古朝鲜、古日本等，儒家思想观念也得到了比较全面而

深入的反映，这些国家的许多文学作品都留下明显的儒家烙印。而作为越南汉文文学重要一支的汉文小说中，正可见大量反映儒家思想的内容。

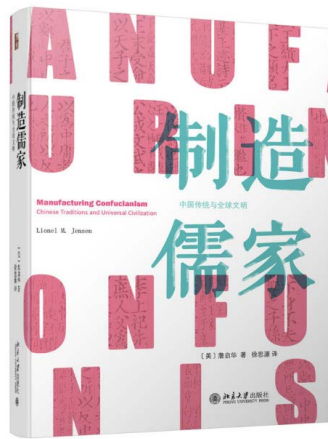
《制造儒家：中国传统与全球文明》

作者：（美）詹启华 著

出版社：北京大学出版社

出版时间：2019年5月

内容推荐：《制造儒家：中国传统与全球文明》利用大量的材料和深刻的分析，检视了16、17世纪来华耶稣会士开启的对于“儒”“孔夫子”等概念和形象的建构过程，以及晚清中西文化激烈碰撞的背景下，章炳麟、胡适等学者对于“儒”的再发明。作者认为，“在历史长河中，精神价值是一股建设性的力量”，正是在耶稣会士搭建的中西方交流中，西方人现在所熟知的“孔夫子”形象被建构了出来。这种建构夹杂了对于理想“他者”的想象和误读，并在启蒙时代对西方的思想家产生了深刻的影响。耶稣会士们借由“儒”这一概念进行的中文写作，又或多或少与胡适等近代知识分子对于“儒”的再发明相暗合。所谓“儒”的传统正是历史上的思想家们进行发明创造（也就是本书强调的“制造”）的结果，而这些“制造”又赋予传统以新的活力。



《大家小书 儒学十讲（精）》

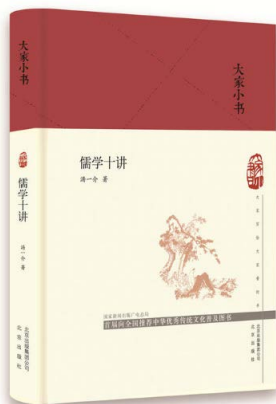
作者：汤一介 著

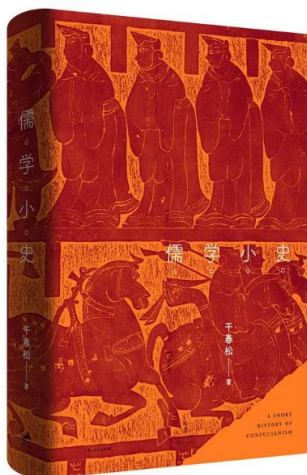
出版社：北京出版社

出版时间：2019年5月

内容推荐：本书辑录汤老10篇有关儒学的文章，大致反映了作者对传统儒学的深入思考，具有很高的学术价值：《论天人合一》《论知行合一》《论情景合一》探讨儒学有关真、善、美三个价值取向的基本态度；

《论普遍和谐》《论内在超越》《论内圣外王》等篇意在多元共生、普遍和谐背景下为当今人类解决矛盾冲突提供有益的思想资源；其他《论道始于情》《论和而不同》《论周易哲学》各篇亦从多个视角深入浅出地对传统儒学作整体观照，高屋建瓴，发人深省。在新旧世纪之交，汤老标举反本开新这一哲学命题，指出中华文明的复兴之路在于抓住当今中西文明对话、激荡的契机，反思、自省其传统，打通古今中西，从而使国人在华夏文明丰厚遗产的基础上重构价值理念。





《儒学小史》

作者：干春松 著

出版社：上海人民出版社

出版时间：2019年05月

内容推荐：《儒学小史》是北大哲学系教授干春松面向大众读者普及儒学发展历程的令人倍感亲切的一部小书。此书以历时性结构组织全书章节，全面梳理儒学从先秦时期直至现代的发展历史。作者从儒家学派的特点开始着手，探讨分析不同时期“儒”的定位，在接下来的每一章节内均概括

提炼出不同历史时期儒学发展的几个关键问题与角度展开论述，如先秦儒学中“仁”和“礼”的精神、孟子与荀子的学说，汉代儒学发展的关键人物董仲舒、魏晋玄学与儒学的关系、宋明理学、清代汉学与宋学等，并以较大篇幅着重对现代新儒学之概念、儒学发展的新方向以及新儒学谱系进行了阐释。全书结构简洁，脉络清晰，不仅全方位地描述了儒家思想的内涵，勾勒出一幅儒学生发、演变的历史全景，更体现了作者对儒学分期的独特思考与对儒学使命的殷切关注。

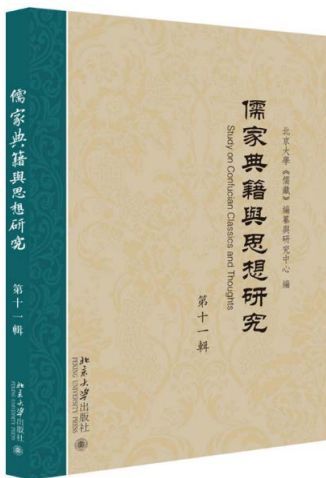
《儒家典籍与思想研究（第十一辑）》

作者：北京大学《儒藏》编纂与研究中心

出版社：北京大学出版社

出版时间：2019年5月

内容推荐：《儒家典籍与思想研究》（十一辑）由北京大学《儒藏》编纂与研究中心编，收录文章十九篇，约30万字。范围主要是儒家典籍与儒家思想研究方面的成果，包括专人专书六篇（生平交游著述考、目录版本流传考）、儒学新论七篇（专题和文献整理研究）、“儒藏”讲坛三篇（与儒学有关的学术动态）、《儒藏》编纂与研究一篇，另有附录两篇，即《儒藏》精华编新出书目（43册）与《儒家典籍与思想研究》首辑至第十辑总目录。本辑汇集了近几年的学术整理和研究成果，论文质量较高，言之有物，考证扎实，令人信服。



《罗光儒家生命哲学思想研究》

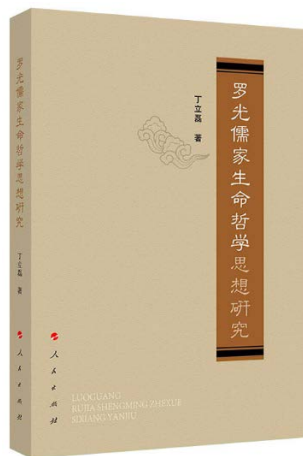
作者：丁立磊 著

出版社：人民出版社

出版时间：2019年5月

内容推荐：罗光在借鉴了西方士林哲学的创化思想基础上，对儒家学说进行了全新的建构，形成了他的儒家生命哲学特质。罗光以“生命”为中心，广泛吸收了中西方哲学思想的精髓，为儒家生命开启了更为广阔的视野，他所建立的生命体系已经成为一种全新的模式，超越了文化的达到了全人类对生命的普遍性共识，帮助人们从形而上的层面去认识生命、体验生命、超越生命。罗光的儒家生命哲学体系融合了中西方关于生命的理论，提供了一种跨文化的视域，帮助人们客观的了解生命的现实性与超越性，知道了生命的根源，

明晰了生命的运行状态，了悟了生命超越的归宿，人便能够对自我生命有所凭籍，生命也会逐渐展现其内在的精彩和丰富性，这是人类生命所独具的一种特色，如此层层展开、环环相扣，展现了罗光儒家生命思想的全貌。



《论语别裁》

作者：南怀瑾 著

出版社：复旦大学出版社

出版时间：2019年4月

内容推荐：南怀瑾先生（1918—2012），海内外享有盛誉的学者。出生于浙江温州书香世家，自小接受私塾传统教育，少年时期就已读遍诸子百家的各种经典。他精研儒、释、道，将中华文化各种思想融会贯通。1969年创立东西精华协会，旨在促进东、西文化精粹之

交流。1980年在台湾创办老古文化事业有限公司。南怀瑾先生在台讲学三十六年，旅美三年，居港十数年，2004年落脚上海。2006年，他定居于江苏太湖之滨的太湖大学堂，终其晚年在这里讲学、授课，培养下一代文化种子。南怀瑾先生毕生讲学无数，著作丰富，著有《论语别裁》《孟子旁通》《原本大学微言》《老子他说》等近六十部作品，并曾译成多国语言。他用“经史合参”的方法，讲解儒释道三教名典，旁征博引，拈提古今，蕴意深邃，生动幽默，在普及中国传统文化方面取得了引人注目的成就，深受海内外各层次读者的喜爱，半世纪以来影响无数中外人士，而南怀瑾先生融会东西精华、重整文化断层的心愿，亦将永续传承下去。

