

习近平新时代中国特色社会主义思想的文化底蕴

范玉刚 [中共中央党校(国家行政学院)文史部教授、博导]

中华优秀传统文化是中华民族最稳定的精神基因,积淀了我们最深层的精神追求,是中国人民胜利前行的强大精神力量。有了它,一个民族便可知道“我是谁”“我从哪里来”“我到哪里去”,可以更好地知道自己以何种方式独立于世界民族之林。同时,中华优秀传统文化更是一个民族实现创造性转化、创新性发展的重要因素和资源。无论世界如何变化、外来文化如何冲击,中华优秀传统文化始终是我们在世界文化思潮相互激荡中站稳脚跟的坚实根基,习近平新时代中国特色社会主义思想充分彰显了习近平总书记对文化发展规律的深刻洞见。

一个屹立于世界民族之林的伟大民族,必然有其独特的文化基因和辨识符号。2014年10月,习近平总书记在文艺工作座谈会上指出:“在几千年的历史流变中,中华民族从来不是一帆风顺的,遇到了无数艰难困苦,但我们都挺过来、走过来了,其中一个很重要的原因就是世世代代的中华儿女培育和发展了独具特色、博大精深的中华文化,为中华民族克服困难、生生不息提供了强大精神支撑。”中华民族历来有很强的文化自豪感,汉代气韵、盛唐气象,宋词、元曲、明清小说等,足以傲视世界文化史,为全球化语境下的中国人增加了底气和骨气,是当今文化创意创造最持久的源泉。生生不息的中华文明孕育了独具特色的中华优秀传统文化,并积淀为中华民族的基因,植根于中国人的内心深处,潜移默化地影响着我们的思想方式和行为方式。抛弃传统、丢掉根本,就等于割断自己的精神命脉。正是基于此,在习近平新时代中国特色社会主义思想的战略布局中,实施中华优秀传统文化传承发展工程被提升到了文化战略的高度。面对浩瀚多彩的传统文,习近平总书记高屋建瓴地提出了著名的“双创理论”:“推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展,继承革命文化,发展社会主义先进文化,不忘本来、吸收外来、面向未来,更好构筑中国精神、中国价值、中国力量,为人民提供精神指引。”

在几千年的文明传承中,中华民族形成了内涵丰富的价值理念、传统美德和人文精神,这不仅体现为天人合一、民胞物与的宇宙观(自然观),刚健有为、自强不息的人生观,和而不同、贵和尚中的文化观,还体现为诚实守信、厚德载物的道德观,协和万邦、天下大同的世界观,等等。当今时代,这些优秀文化成果依然滋养着当代中国人,并以其活态化的传承和弘扬成为中国特色社会主义文化的重要构成部分。这些独特的思想理念、传统美德、人文精神等思想文化资源,被充分吸收到了习近平新时代中国特色社会主义思想中,成为中国现代化治理的重要思想支撑和中国参与全球治理、贡献中国方案的重要思想理论源泉。一方面,它回应了“我们究竟从哪里来”等问题;另一方面,它也为我国指明了未来的发展方向。

在人类文明发展的历史中,中华文化留下了浓墨重彩的一笔;如今,在中国文明型崛起和构建人类命运共同体的过程中,中华文化依然会为世界和人类文明作出更多重要贡献。因此,习近平总书记满怀豪情地指出:“中华民族创造了源远流长的中华文化,中华民族也一定能够创造出中华文化新的辉煌。”(节选 来源:人民论坛网 2019-09-02)

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 12 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 习近平新时代中国特色社会主义思想的文化底蕴 范玉刚

工作动态

03 第七届全国儒学社团联席会议在唐山隆重举办
03 孟子研究院袁汝旭副院长一行来研究会考察
04 研究会在合肥举办学术研讨会
04 研究会召开第二届第十五次会长（扩大）办公会议
05 研究会召开第二届第十六次会长（扩大）办公会议
05 孟凡贵被推选为“中国孟子文化联盟联席会议”首届轮值秘书长
05 孟凡贵、王国良应邀参加徐州第二届孟学组织联席会议
06 孟凡贵会长考察山东儒学讲堂建设
06 孟凡贵会长一行前往宣传考察安徽孟子书画院宣城分院
06 “孟之蕴·翰墨情”第三届全国书画作品展在合肥开幕
07 安徽孟子书画院安庆分院在安庆揭牌
07 研究会领导为“第三届全国书画作品展”布展
08 省文联指派书画专家评审书画展作品
08 研究会参加省级社会组织从业人员培训

孟子论坛

09 “人心感乐”与“乐感人心” 杨文斌
——孟子礼乐观发隐
12 “大道和生学”视阈下的孟子思想 钱耕森 沈素珍
16 论孟子儒家思想对后世及现实的影响 孟书明
23 《孟子》新解三则 蒋国保
27 《孟子》心得三则 解光宇
30 孟子“性美论”的美学思想 李季林
33 论孔孟之仁义价值的内在性 刘国民
40 孟子德育教育思想的永久魅力和时代风采 周玉文 盛玉霞
——从对大学生及青少年的社会主义核心价值观教育说起

新观点

44 孟子论“养民” / “浩然之气”与“崇高”背后的中西方文化 等

孟子新书

47 《四书道贯》《儒家传统》等

第七届全国儒学社团联席会议在唐山隆重举办

10月12日至13日，第七届全国儒学社团联席会议“儒家民本思想的现代意义”学术研讨会暨第六届河北儒学论坛在河北唐山举办，来自全国50余家儒学社团负责人及近40所

高校社科机构的专家学者150余人参加了会议。此次盛会在中华人民共和国建国70周年、万世师表至圣先师孔子诞辰2570年成功举办，意义重大。

会议对全国儒学社团联席会议七年来的工作做了总结，推选出新一届负责人组成：秘书长王杰，副秘书长曹锦炎、孟凡贵、彭京宜、李长明、高士涛、王洪源、柳河东。



孟子研究院袁汝旭副院长一行来研究会考察

7月24日，孟子研究院党委委员、副院长袁汝旭、孟子研究院孟子与儒学研究所副所长秦超和孟子研究院办公室科员张云龙一行来安徽省孟子思想研究会考察。会长孟凡贵、副会长李季林、唐泽斌、秘书长贾佑宏等工作人员参与接待。袁汝旭副院长一行来研究会主要商

讨联合主办2020全国孟子思想研讨会暨孟子论坛各项筹备工作，对研讨会的内容、形式、经费预算等进行了认真细致地讨论和交流。

袁汝旭一行还参观了包公园、李府等合肥市文化名胜。





研究会在合肥举办学术研讨会

8月25日，以“创造性转化、创新性发展”为主题，由安徽省孟子思想研究会、山东省儒学发展促进会、合肥学院主办，安徽省孟子思想研究会承办，传承教育研究院、安徽易阁文化传播有限公司、安徽孟氏科技发展有限公司、夜山明当代艺术中心协办的“安徽中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展研讨会”在合肥学院学术报告厅成功举办。

出席本次研讨会的嘉宾有政府部门代表，安徽省知名大学、山东省儒学发展促进会、安徽孟子思想研究会各会员单位的专家学者，教学单位校长+语文老师、培训机构校长+语文老师、幼儿园园长+老师、学生家长、喜爱中华优秀传统文化的人士、新闻媒体、合肥文化传媒公司、影视公司、广告公司、活动策划、开业庆典、晚会策划、年会策划

公司、明星经纪、公益志愿服务人员等。

本次研讨会以打造中华优秀传统文化传承创新和推进文化复兴进程为主旨，让中华文化经典进学校、进社区、进机构，深入探索中华优秀传统文化与当代教育的结合模式，广泛传播和普及中华优秀传统文化，提升国民传统文化素养，进而推动文化自信和民族复兴”。

安徽省孟子思想研究会孟凡贵会长在发言中指出：广泛传播和普及中华优秀传统文化，提升国民传统文化素养，进而推动文化自信和民族复兴，是我们的共同夙愿。而“五四三二一”学习系统，是政府重点推出的中华优秀传统文化系列工程，深入探索中华优秀传统文化与当代教育的结合模式，让中华优秀传统文化滋养心灵。

紧接着，刘毅院长介绍了语文改革以及传统文化的重要性。在现场进行

了“五、四、三、二、一”国学系列项目演示与互动体验，引发了巨大的反响。

“五、四、三、二、一”国学系列工程项目经过多年的积累打磨，在浩如烟海的国学领域为现代中小学生梳理整合、结集成册，模式新颖寓教于乐，无论是产品应用还是教职团队都已日趋成熟，可作为标准化国学系列工程面向全球发行，对推广中华优秀传统文化，讲好中国故事，具有重要意义。

通过本次会议，传承创新研究院、安徽省孟子思想研究会发起了中华优秀传统文化传承公益行活动倡议：中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展从我做起，从我单位做起，从今天做起，从现在做起。

最后，与会嘉宾在学术报告厅进行拍照留念，大会在一片欢乐祥和之中结束！

研究会召开第二届第十五次会长（扩大）办公会议

2019年7月23日，安徽省孟子思想研究会在合肥市金水坊文化产业园含山县商会会议室召开第二届第十五次会长扩大办公会议。会议由孟凡贵会长主持，副会长王国良、余秉颐、李季林、张小平、童树根，秘书长贾佑宏，副秘书长杨玉能、孟庆平、陈熠、孟现思等人员到会。会议就“五、四、三、二、一”国学教育软件开发等议题进行认真研究。



研究会召开第二届第十六次会长（扩大）办公会议

安徽省孟子思想研究会第二届第十六次会长扩大会议于2019年10月30日下午，在合肥含山商会会议室召开。会议由会长孟凡贵主持，副会长孟永勇、余秉颐、王国良、万直纯、张小平、李季林、李世祥、石加玉、蒋建国、唐泽斌、童树根、孟凡东，名誉副会长孟凡安，秘书长贾佑宏出席会议，副秘书长孟祥平、陈熠以及程仲平、孟庆勇、孟祥水、夏荣洲等列席会议。

会议认真研究讨论了召开2019年年会相关事项；通报

了“孟之蕴”第三届全国书画展及巡展情况；研究通过了：将“安徽孟子后裔联谊会”更名为“安徽孟子后裔文化传承联络委员会”及相关人事安排；会议研究通过了新增补会领导人选、常务理事、理事会员及书画院领导成员人选和书画师等决定。会议还讨论了2020年全国孟子思想研讨会；国学教育；会费收缴；会员单位发牌；表彰赞助单位及为“孟母桥”立碑和“以商养会”等相关事宜，与会人员就上述事宜充分发表意见，各抒己见达成共识。

孟凡贵被推选为“中国孟子文化联盟联席会议”首届轮值秘书长

2019年10月20日，浙江省孟子文化促进会第二届年会在浙江绍兴举行。围绕“孟子思想在新时代的传承与发展”主题，与会专家学者展开了论述；其中浙江大学中国思想文化研究所所长董平教授、浙江大学人文学院徐永明教授、北京孟子书院理事长暨福建省孟子文化促进会会长孟小红女士、安徽省孟子思想研究会副会长李季林研究员等分别以“孟子性善说及其历史影响”、“南孟文化中的孟蕴和孟称舜”、“孟子商业智慧彰显儒家情怀”、“孟子的伟岸人格及儒家精神”为题作了主旨发言。

其间，由安徽省孟子思想研究会、浙江省孟子文化促进会、福建省孟子文化促进会、吉林省孟子文化促进会、天津孟子文化促进会、河南省孟子儒学研究会、上海市儒学会孟子专业委员会等十家单位发起、成立了“中国孟子文化联盟联席会议”，安徽省孟子思想研究会会长孟凡贵被推选为首届轮值秘书长。

会议决定，第一届中国孟子文化联盟联席会议由安徽省孟子思想研究会承办，将于2020年4月在合肥召开，第二届会议将于2021年由天津孟子文化促进会承办。

孟凡贵、王国良应邀参加徐州第二届孟学组织联席会议

9月21日，第二届孟学组织联席会议暨“新时代背景下孟子思想的传承与传播”研讨会在徐州成功举办。我会会长孟凡贵、副会长王国良应邀参加研讨会。

本次会议立足新时代背景，各位专家学者充分挖掘孟子思想的现代价值，既有深入的学术研讨，又有接地气的孟学组织工作开展的交流分享，是一次有高度、有深度、有层次的学术研讨会，是一次孟学组织相互学习交流的会议，是一次对今后孟学组织建设发展献计献策的会议。本届会议围绕孟子思想在新时代的价值体现，对继承、研究和传播孟子思想的新途径展开研讨，是一次充满国学智慧的学术盛会。



孟凡贵会长考察山东儒学讲堂建设

10月11日，孟凡贵会长一行前往山东省弘毅国文研究院进行了为期两天的调研考察。考察期间，与中国孔子基金会传统文化委员会副主任、弘毅国文研究院院长刘毅就儒学讲堂的建设和有效提升国文水平的“五四三二一工程”的开展进行了广泛深入的交流和探讨。此行重点考察学习了济南市章丘区儒学讲堂指导中心、讲师培训基地和章丘区儒学讲堂、三德范村儒学讲堂。



本次考察是为在我省试点兴建儒学讲堂和引进推广“五四三二一工程”



作准备。参加考察的有副会长唐泽斌、李季林，亚轲传媒负责人赵维丽。

孟凡贵会长一行前往宣传考察安徽孟子书画院宣城分院



11月28日上午，安徽省孟子思想研究会会长孟凡贵、副会长唐泽斌、李世祥、秘书长贾佑宏一行到宣城市考察安徽孟子书画院宣城分院筹备情况。听取了筹备组长孟学贵、副组长王道木汇报，唐泽斌、贾佑宏、李世祥对宣城分院的筹备提出建议，孟凡贵会长最后对如何办好分院，从场地、人员结构、发展方向等方面提出了要求。座谈会后省孟子思想研究会考察组成员与安徽孟子书画院宣城分院筹备组成员合影留念。

“孟之蕴·翰墨情”第三届全国书画作品展在合肥开幕

初秋合肥，天高气爽，惠风和畅。在举国上下隆重庆祝中华人民共和国成立七十周年之际，由安徽省文联、安徽省社科联指导，安徽省书法家协会、安徽省美术家协会、安徽省孟子思想研究会主办，安徽孟子书画院、安庆市书画诗词协会承办的“孟之蕴·翰墨情”第三届全国书画作品展，



于2019年8月24日上午10:00在合肥市久留米艺术馆隆重开幕,展览至8月28日结束。

出席开幕式的主要领导和来宾有:安徽省政协原副主席邵国荷,安徽省军区原副司令、将军刘正宗,安徽省文联主席、书法家协会主席吴雪,六安军分区原司令、大校孟永勇,安徽省地方志办公室原副主任荣华堂,安徽省委办公

厅原副巡视员李其昌,安徽省书法家协会副主席、淮北市文联主席陈辉,安庆市企业家书画诗词协会主席潘家凤等。原安徽省人大主任孟富林,省人大副主任陈瑞鼎为书画展题词。

此次书画展共收到了全国各地书画作品1275件,是历届孟子书院画展中水平最高的一次,受到了广大参观者们的一致好评。



安徽孟子书画院安庆分院在安庆揭牌



热烈庆祝中华人民共和国成立七十周年,“孟之蕴、翰墨情”第三届全国书画作品安庆巡回展暨安徽孟子书画院安庆分院揭牌仪式于2019

年10月19日上午在安庆美术馆举行开幕式。

安徽省原人大副主任、安徽孟子书画院院长陈瑞鼎、省孟子思想研究

会会长孟凡贵、副会长唐泽斌、秘书长贾佑宏应邀出席开幕式,为安庆孟子书画院揭牌并参观书画展。

研究会领导为“第三届全国书画作品展”布展

为了迎接“孟之蕴翰墨情怀第三届全国书画作品展”顺利展出,8月23日、24日孟凡贵会长、唐泽斌副会长、贾佑宏秘书长等现场亲自布置书画展。



省文联指派书画专家评审书画展作品

由安徽省文联、安徽省社科联指导，安徽省书法家协会、安徽省美术家协会、安徽省孟子思想研究会联合主办的纪念中华人民共和国成立 70 周年，“孟之蕴——第三届全国书画作品展”，自 5 月 20 日征稿通知发出后，共收到来自全国各地的书画家和书画爱好者投稿 1275 件，其中书法作品 1089 件，国画作品 186 件。

7 月 29 日，由省书协、省美协各指派 3 名省内外知名书画家组成评审组，严格按照评审办法，只认作品不认人，充分体现公开、公平、公正的原则，通过初评、复评、终评程序，最终评出书法入展作品 131 件，书法优秀作品 20 件，共 151 件；国画入展作品 35 件，国画优秀作品 15 件，共 50 件。



研究会参加省级社会组织从业人员培训



7 月 17 日—19 日，“市级登记管理机关暨省级社会组织从业人员培训班”在滁州市举办。省社会组织管理局阚家安副局长做了开班讲话，张同金处长主持了会议。培训主要从社会组织税务知识、党建工作、年检及行业协会商

会脱钩、脱贫攻坚、等级评估等方面做了详细的解说。

通过本次的学习，更加意识到内部管理的重要性和必要性，并通过学习认清社会组织的当前任务和历史使命。今后，我会将根据规定，设立党组织，

开展党活动，多沟通，多汇报，确保我会工作顺利开展，再上新台阶。

来自全省各社会组织参会人员共计 245 名，我会办公室工作人员参加了本次全程的学习培训。

“人心感乐”与“乐感人心”

——孟子礼乐观发隐

杨文斌

“礼乐”是儒学的主干、依托。王夫之说,《孟子》七篇少言“乐”,不过“少言”不是“不言”。孟子论“乐”主要集中在“今之乐犹古之乐也”;“耳之于声也,有同听焉”;“不以六律,不能正五音”;“乐之实,乐斯仁义二者”;“乐生恶己”;“仁声胜于仁言”;“乐与民通”;“与民同乐”等几个方面。虽寥寥数言,却是对孔子“礼乐”思想的丰富、落实,对中国思想史、音乐史等的发展有大贡献,更是为后世的儒家文化、音乐文化的传承创新提供了理论范导。

一、乐与人

音乐是听觉的艺术。音乐之在的前提在于音乐之美,在于音乐本有的非功利性——艺术功能,满足听觉方面的特殊的审美需要,“夫乐者,乐也,人情之所必不免也。故人不能无乐”,而非它的功利性——教化功能。真正有生命力的,并非充满政治意味、被公式化了的庙堂音乐,而是表达心灵对存在的独特感受的纯音乐。音乐的本质体现在人与音乐的审美关系中。作为一种精神需求品,音乐赋予声音的意义性,抒发或宣泄作者与听者的所思所想。从声波上分析,音乐介于噪声和频率不变的纯音之间,但从效果上讲,音乐却可以带给听者以美的、愉悦的享受。在这一点上,人与动物乃至植物似乎没有多大的区别。在现代的动物饲养和植物栽培中音乐有时会充当催奶、催蛋、催花、催果、促生、促长……的手段。“让奶牛适度地听舒缓的音乐,可以促进其内分泌,吃草料会吃得更香,从而就会多产奶。日本、英国等国家已做过这方面的实验,证明是确有其效的。”^①那么,是音乐旋律的优美,还是空气的波动影响了“牛”的生长、生产?大脑究竟是如何处理音乐的,科学似乎并没有给出什么较为合理的解释,但是“琴声”对“牛”来说有快感的,却是肯定的。既然对音乐对“牛”们有娱乐的意义,对人类也一样会有相似的作用。故“耳之于声也,有同听焉”;“至于声,天下期于师旷,是天下之耳相似也”孟子之言虽非建构在严格意义的实验科学之上,但是,却在无意间揭示了“爱美之心,人皆有之”的科学真谛。那么,到底是音乐这个客体赋予了耳朵这个主体以意义,还是耳朵这个主体赋予了音乐这个客体以意义呢?在孟子看来,是耳朵赋予音乐以意义。如果没有听觉的存在,任何有意义的声音的感性力量都不可能扰动心绪。故“今之乐犹古之乐也”,“先王之乐”与“世俗之乐”

在本质上都是音乐的文本形式,都是人们爱美、审美的产物,无论是韶、舞雅乐,还是郑、卫杂音,离开了具体的人,都不过是空洞的音乐符号,音乐文本的意义不在作者而在于听者。亦如孔子所云,“乐云乐云,钟鼓云乎哉?”乐之所云不在钟鼓,音乐语言说到底还是人的语言,声音之美是人创造的、给予的,是人赋予音乐以意义。无论是“钟鼓之声”,还是“管籥之音”,鉴赏者在不同的境遇中心理效应其实是不同的,逆境时“疾首蹙頞”;顺境时“欣欣然,有喜色”。作为听觉艺术的音乐意象虽然是在时间中展开的,是随着时间的延续在运动中呈现、发展、结束的,但是“时间”也只不过是定在的人的另类形式的规定。一旦音乐脱离了社会、脱离了人、脱离了人的主观情感便失去了应有的本在生命力。换言之,声音之意义在于开显人的意义之在。在一定程度上,音乐就是人类证明自我价值的重要载体。以人论乐,“人心感乐”,乃是孟子对待音乐的起点。

回归人本位,才能回到音乐本位。孟子的这种思想直接影响了嵇康、李世民等人的音乐观。虽然音乐的作者可以运用旋律、节奏、和声、音色等向他者传递自己对外在境遇的印象以及内心世界的既在情感,以致“治世之音安以乐,亡国之音哀以思”,但是这种“哀乐”之情对于听者来说,却是欣赏音乐之后的心理效应,这种体验、同情实则是经过特定的音乐听觉训练后的听者与作者情愫的相逢、重叠,或者说,听者是通过定向联想来实现对音乐的理解,而非“声使我哀,音使我乐”。音乐欣赏与其说是审美,毋宁说是一种习惯、一种文化、一种自觉。所谓“音乐意象”,乃是音乐作品所表现出的音乐家的思想感情并在欣赏者的思想感情中所唤起的意象或意境。故嵇康主张“声无哀乐”;“心与之声,明为二物”;“声音自当以善恶为主,则无关乎哀乐;哀乐自当以情感,则无系于声音”。这就是说,音乐是客观存在的音响,“哀乐”是被触动之后的主观情感,两者并无必然的因果关系,不能把听者主观的“心”(情感)强加于客观的“声”(音乐)。这种“主”与“客”、“能”与“所”的区分,实际上是突出鉴赏主体的主导作用,是对孔孟音乐思想的继承而不是简单的否定,是反对俗儒们蓄意、片面夸大音乐的社会作用,以救儒家乐论之弊,体现了魏晋“人的觉醒”的时代精神。

嵇康的这些理念得到了李世民、魏征等人的响应,李唐

王朝“人和则乐和”的主张似乎有意承续、光大孟子“以人论乐”的倾向。据旧唐书所载：

御史大夫杜淹对曰：“前代兴亡，实由于乐。陈将亡也，为《玉树后庭花》；齐将亡也，而为《伴侣曲》。行路闻之，莫不悲泣，所谓亡国之音也。以是观之，盖乐之由也。”

太宗曰：“不然，夫音声能感人，自然之道也。故欢者闻之则悦，忧者听之则悲，悲欢之情，在于人心，非由乐也。将亡之政，其民必苦，然苦心所感，故闻之则悲耳，何有乐声哀怨，能使悦者悲乎？今《玉树》、《伴侣》之曲，其声具存，朕当为公奏之，知公必不悲矣。”

尚书右丞魏徵进曰：“古人称：‘礼云礼云，玉帛云乎哉！乐云乐云，钟鼓云乎哉！’乐在人和，不由音调。”

太宗然之。

由此而观，这些观点是与以前嵇康的看法，有着共同之处②。李世民虽承认“人心”能反映政治，但不承认音乐能反映政治，有一定的哀乐内容；也不承认音乐对于政治能起什么决定性的影响。音乐本体，随情境而变。“亡国之音”之悲，在于“亡国之民”之苦，若在盛世，奏、闻“亡国之音”，人却嫣然未有丝毫哀伤之味，“悲欢之情，在于人心，非由乐也”。魏征则走得更远，重申音乐的美本身和感情的不相干，音乐对情感的影响既不是必然的，也不是音乐所特有的，把情感完全排除在音乐美的领域之外，否定音乐有感情内容、能起社会作用，在根本上否定音乐的社会性、伦理性，大有“音乐美就是音乐的形式美”的意味，大有将音乐之“尽美”等同于、化作为人心之狂欢的倾向。在这种“人和则乐和”的支撑下，音乐就有可能离经叛道，不再作为教化的工具而彻底沦为纯粹的娱乐形式，于是“唐承隋旧”，音乐作为政治工具的情形越来越弱，雅乐不再被高度重视，俗乐，特别是胡乐逐渐成为流行艺术，在李唐王朝的“十部乐”（一燕乐，二清商，三西凉，四扶南，五高丽，六龟兹，七安国，八疏勒，九康国）中，而胡乐占了九个之多，也就不难理解了。

二、乐与礼

如果说嵇康等人肯定音乐精神以及这种音乐精神的和的性质，是以孟子思想为其依据的，但是他们却过分地贬低音乐的现实的社会功能，漠视音乐定在的社会责任，而与孟子的音乐观，又有着相当的出入之处。孟子虽坚持“以人论乐”，但是在肯定音乐欣赏者主体地位的同时，并不否定乐的教化功能，承认“礼乐相通”、“乐生恶已”。

音乐是声音的艺术。音乐是由声音生成的，在宫、商、角、徵、羽的知识体系中，单出的为声，杂比的为音。其中，声指代单音节的，无节奏，无旋律，也无审美价值的响声；唯有合成条理次序的和声，才构成所谓的音。音虽然比声高一个层次，“声相应，故生变；变成方，谓之音”，但是，也只是乐的基本形式，并不能称得上乐。唯“比音而乐之，及干戚羽旄”，方谓之乐。中国先民并未把声乐、器乐截然分开，而是将声乐、器乐、舞蹈等混同为一，统称为“乐”。在他们看来，“音乐之所由来者远矣，生于度量，本于太一”。乐实际上是本于中国式的数理运演范式，乃是生灭流转的宇

宙之道、分合协行的社会之理和外铄内敛的人心之乐的象化表达。凡构成音乐意象的声音，都是某种有组织、有规律的和谐乐章。音乐之美在于音律的有序——音高上的有序、节奏上的有序、力度上的有序、音色上的有序；也在于表现或呈现天地之序。五音象征五行，五行为万物之宗，“宫为君，商为臣，角为民，征为事，羽为物”，万物各司其职，相互融和，缺一不可，否则“五者皆乱，迭相陵，谓之慢”。“天下期于师旷”在于师旷能“知音”、“审声”，在于“竭耳力”，“以六律正五音”。律之数，天地之道也。如果不借助六律，纵然有师旷那样敏锐的听力，也不能校正五音。音律结合，音乐之美在于有序之美。“大乐与天地同和，大礼与天地同节”。乐实际上与“明长幼之序”的礼是“异质同构”的，是天秩不易的不同表现形式，而且也是彼此相通的。礼作为制度性的操作，维持天地万物之间的尊卑、贵贱、高低、等级差别；乐则调和天地万物，相互融化，井然有序，各得其所。故而“乐者，通伦理者也”，乐可表现或呈现礼，“知乐则近于礼”。人们在制作、鉴赏音乐的过程中可以体悟天地大道的和谐之妙、秩序之美，激发对“王道乐土”的向往，对“礼崩乐坏”的反思。乐与礼虽有分工上的差异，却无本质上的不同，乐一样有“除恶扬善”的伦理功能，而且可以强化、实现礼的本在的社会控制功能，“礼之用，和（乐）为贵”。“乐则生矣，生则恶可已也；恶可已，则不知足之、蹈之、手之、舞之”。乐生，则和顺从容，无所勉强，事亲从兄之意不禁油然而生，恶也就不免而止。音乐可以唤醒人本质里的善，可以净化人的自然情绪，并使之精神得以超越。乐以治内，引导性情心志，能最直接、最迅速感化人心，体悟大道，解决礼的根源性问题。“乐感人心”乃是孟子重视“乐”的出发点。

音乐是心灵的艺术，是以情感为中心的。音乐作品用声音作为材料来构造直观的感性世界，它并不模仿外部的客观世界，而是以人内部的某种精神为依据化成音响的③，表现人格与性灵。“凡音之起，由人心生也”；“乐者，非谓黄钟大吕弦歌干扬也，乐之末节也”。音乐的有序之美是在一定历史和社会文化的人们的听觉审美与创作实践中形成的。乐与人在相互作用中共同发展，并逐步演化为西周“礼乐治国”的形制——“礼别异，乐和同”。于是，原本寄寓于原生态的宗教仪式中的“礼”和“乐”在这种“制礼作乐”的社会建构中得以政治化和典章化，而具备了特定的制度效力——规定社会生活和人伦交往的规则与秩序，并呈现出强大的规范性和凝聚力。但是，真正自觉意识到礼教与乐教之间的本质性关联，把感性的或带有巫术色彩的乐抬升到理性的高度，“定礼乐”，却是肇始于孔子。礼之于乐，犹如阴之于阳；乐之于国，一体难分。“礼也者，理也；乐也者，节也。君子无礼不动，无节不作。”人之学，国之在，“兴于诗，立于礼，成于乐夏商周三代长期蕴育的文化理念，经由皇极传统的历代圣王及文质彬彬的君子之手，终于在孔子身上开花结果④。伯夷之“清”、伊尹之“任”、柳下惠之“和”尤不及孔子之“时”。夫子之所以为集大成者，在于“金声而玉振之也”。“金声玉振”既有乐的意涵，也有礼的预设。金，

钟也。声，宣也。玉，罄也。振，收也。乐有八音：金、石、丝、竹、匏、土、革、木。若独奏一音，则其一音自为始终，而为一小成。犹三子之所知、所行，各极其一偏，伯夷能清而不能任，伊尹能任而不能和，柳下惠能和而不能清。八音之中，金石为重，为众音之纲纪。又金始震而玉终讙，并奏八音，则于其未作，而先击锺以宣其声；俟其既阕，而后击特磬以收其韵。宣以始之，收以终之。二者之间，脉络通贯，无所不备，则合众小成而为一大成，犹孔子之知无不尽而德无不全也⑤。三子则力有余而巧不足，是以一节虽至于圣，而智不足以及乎时中也，唯孔子巧力俱全，圣智兼备，集三圣之事，而为一大圣之事。以“金声玉振”来喻孔子，以集大成者来誉夫子，孟子本怀不仅仅在于歌颂夫子之德，还在于推崇礼乐之道。在孟子看来，夫子之所以用“礼乐”安顿人心，整治社会，在于礼乐的相通、相融、不二、如一。

三、乐与仁

礼乐之所以能相通、相融、不二、如一，在于“礼之实，节文斯二者是也；乐之实，乐斯二者”，这里的“二者”就是“仁义”，“仁义”是乐与礼共同的价值取向，共存的理论根基。那么，乐与仁之间到底存有什么样的关联呢？

乐在仁。“仁”在中医里本是“感而能通”、“通而有觉”、“觉而有应”的意思。孔子对仁的界定，最重要的有两条，一是仁者“爱人”，一是“克己复礼为仁”。前者是以仁待人，后者是以仁律己，合起来则涵盖了人类道德生活的全部范围⑥。当然，至于仁从何而来？为何以仁待人和律己？孔子并没有进行过多的追溯。这一任务主要由孟子所承担，并由其而完成。在孟子看来，“仁，人心也；义，人路也”，仁不是别的，就是人的本心、良心，就是心的本质属性。孟子此说，为仁找到了内在的心理根据与生理依据，契合中医学感通、感应的本意，眼、耳、鼻、舌、身通于心而有觉，有相似甚至相同的功能、意义，“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？……圣人先得我心之所同然耳。”天下本心，天下同心。心的感知性、本体性对于人来说普遍实在的。耳乃心的分化之物，故而仁乃乐之体。孟子以心论仁，不仅开辟了儒学的新阶段，也开拓了以仁论乐的新进路。

天下虽同心，但是人猿有别。人猿之别，异在其心——善的冲动——不忍人之心。“仁也者，人也”。人与禽兽的最根本的区别在于本能之外的超越性与伦理性。动物只能依靠自然赋予的本能顺应自然，而无所谓的羞耻心、是非心等；人则依托实践背后的劳动性、社会性等，对现实存在以外的存在有所意识和感悟，而着重实现对自然、自在及自我的超越。这种超越意识、道德意识，并非那个活泼泼的肉团子之心，而是仁，是人猿揖别的善恶之心。这种仁心，“非由外铄我也，我固有之”。这里的“我”泛指所有的人，就心性而言，圣凡皆然，人与人之间并无大别，即便尧舜也一样“与人同耳”。在道德面前人人平等，“人皆可以为尧舜”，任何人都具有成就尧舜之道德与人格的可能性！那么，为何贤愚有别？在

孟子看来，关键在于能否“存心”，“君子所以异于人者，以其存心也”；“大人者，不失其赤子之心者也。”这种心之于人，在“四端”；于政，在“王道”。

这种心，于身则分之为眼、耳、鼻、舌、身，故伯夷“目不视恶色，耳不听恶声”；君子“耳不听淫声，目不视邪色，口不出恶言。”心虽与耳之官是同样水准上的一种生理器官，心耳相通，但是，心控五官，耳听命于心，与心一样有善、美的追求。换言之，乐由心生，乐通于仁，乐为仁声。就功能而言，作为听觉的艺术，乐最利于仁的表达。据心理学的定向反射和探究反射原理，一定距离内的外在刺激中，声音最能引起人的注意。较之视觉等其他艺术，音乐更能直接地作用于人的情感，震撼人的心灵。这是音乐不可替代的独有价值。音乐是审美活动中人的直接需要的对象，是审美需要所指向的目的物。诗歌、文学、绘画等其他文本则没有音乐那样的直观性、具体性和丰富性。音乐鉴赏不是单纯的听觉感受，而是整体的感受。弗洛伊德认为音乐能直达人的潜意识，最利于宣泄内心积郁。孟子则认为，“仁言，不如仁声之入人深也”，乐乃是呈现仁的理想载体。于是，“功成作乐”成为历代帝王的不二的制度安排，乐成为“植纲常，移风俗”的最佳的政治宣传手段。当然，这种传统有“仁声胜于仁言”的缘故，但是，更多的则是出于寻求政治合法性的考量。

虽然乐是仁的最佳表现形式，“仁声胜于仁言”，但是，“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”乐一旦失去了仁这个价值本体，就可能走向自身的反面，加速人性的堕落，与禽兽几希耳。音乐有“尽美”的一面，更有“尽善”的另一面。依照现代的话语体系，仁就是善与善的境界；善乃是仁的最本质性规定，也是人类维系自身的最基本的生存准则，依靠“善”集聚群体、依从“善”协作发展。这种依靠善的力量而非凭借天赋之本能，乃是人猿揖别的标志。依靠天赋本能，是动植物生存的唯一选择，唯一路径；人却可以依靠“善”，凭借集体的力量、集体的智慧，在集体生活、生产实践中，把握了除本能之外更多的生存法则，拥有了除本能之外更多的生存技巧。这种抱团取暖式的人的智慧就是善的自发意识。正是这种意识才有可能让动物式的“贪生怕死”转化为人类的“趋善避恶”的理性选择，挺立起人格之真正尊严，才有可能萌发孟子“乐生恶已”、“乐与民通”、“与民同乐”的观念。

孟子之所以提出“与民同乐”，不在于追求所谓的“剧场效应”，让王与民情不自禁地参与“乐”的创作、演出而沉醉于其中，“人既观剧，亦被动演剧”，让观众或听众获得暂时超越中的情感满足和精神愉悦，让作者或演员获得心理上的补偿与满足，在不自觉状态中而被彻底异化，抛出自我，依他起性，生活于别处；而是规劝当权者不“独乐乐”，而“与人乐乐”，体察民情，剪切民苦，奉行“仁政”。在孟子看来，乐是仁政的基石。孟子并不像孔子那样固执地“用韶舞”、“放郑声”，而是从古之乐与今之乐背后所蕴含、所反应的生活世界出发，辩证地看待乐与政之间的本质性关联——政通乐和，深劝当局者与民同乐，利用乐加速、加强王与民的交往、沟通，并在这样交往实践中“乐民之乐”，“忧民之忧”，

“大道和生学”视阈下的孟子思想

钱耕森 沈素珍

“大道和生学”，是本人传承史伯的“和生”说与老子的“道生”说以及庄子的“气生”说，综合创新出来的（请参看拙作：1.《大道和生学》，《光明日报》2015年3月2日16〈国学〉版。2.《论“大道和生学”的理论源流》，《社会科学动态》（湖北省社会科学院）2017年第2期。）。

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》）这是说，“和”能生物，“同”则不能生物。可简而言之为“和生”说。

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》）这是说，万物是由“道”所生之“阴”和“阳”二气在动态中达到“和谐”状态时而产生。可见，老子的“道生”说，其实也是“和生”说。

庄子说：“人之生也，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也。……故曰：‘通天下一气耳。’圣人故贵一。”（《庄子·知北游》）这是主张

万物由气而生的“气生”说。庄子进一步主张万物是由“阴阳二气和生而成”。他说：“至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地。两者交通成和而物生焉，或为之纪而莫见其行。”（《庄子·田子方》）

所以，我要明确说史伯创立“和生”说，老子和庄子建立“和生”说。而史伯比老子和孔子早二三百，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。中国哲学的开端应从老子和孔子那儿提前二三百。

我传承史伯的“和生”说和老子的“道生”说以及庄子的“气生”说，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，不能是“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。

救时急务，以正其本。孟子也不像墨子那样偏执于“非乐”，将乐置之于三个“民之巨患”中，视之为“亏夺民之衣食之财”，而是将“今大钟、鸣鼓、琴瑟、笙簧之声，既已具矣，大人铏然奏而独听之，将何乐得焉哉？”中所萌发的“与民同乐”的意识开显出来，在辨别“众乐”与“独乐”的基础上，巧妙地开启出“仁政”的理想蓝图。这种“与民同乐”的思想实际上是“亲亲而仁民，仁民而爱物”的另类表达与理论延伸，是对孔子仁学的一个重要推进。

要之，虽然孟子“对艺术审美活动在人格培养中的作用，则未作更多的阐释”^⑦，但是，他却将人与乐、礼与乐、政与乐、仁与乐等置于“性本善”的本体论的基础之上，在理论上实现了彼此间的双向关照，并以此来审视乐的艺术性与制度性，从而构建起一个统摄人、乐、礼、仁、政、等的心的“礼乐体系”，在“周文疲弊”的格局中让乐重新迸发出耀眼的理性光芒，为后世的儒家文化、音乐文化的传承与创新规划出较为理想的进路。中国之复兴，有待于礼乐之复兴，尽美尽善，

夫子之道，亦孟子本心。

参考文献：

- ①周俏春．“对牛弹琴”多产奶[J]．科技文萃，2002(6):30-30.
- ②杨荫浏．中国古代音乐史稿[M]．北京：人民音乐出版社，1980，268.
- ③宋瑾．音乐的功能、价值与本质[A]．2003'北京第一届全国音乐欣赏教学学术研讨会论文集[C]．2003.
- ④[日]江文也．孔子的乐论[M]．杨儒宾译．华东师范大学出版社，2008，2.
- ⑤朱熹．孟子集注[M]．上海古籍出版社，2013，137.
- ⑥白奚．孟子对孔子仁学的推进及其思想史意义[J]．哲学研究，2005（3）：5.
- ⑦杨国荣．孟子的哲学思想[M]．华东师范大学出版社，2009，129.

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。如上所述,老子把“道生”与“和生”密切结合在一起。庄子把“和生”说成“为之纪”,即为“规律”,亦为“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)本人拙作:《『和』是天下之大道》(2016年12月28日《人民日报》7理论版〈大家手笔〉专栏)

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,据杨伯峻统计,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,“和生”思想是其应有之义,“和生”实为其思想的实质和核心,这充分表明孟子传承并发展了史伯和老子以及庄子的“和生”思想。可分见于以下三例。

“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,士卒们的武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?

晚出近半个世纪的荀子(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,汴汴如河海,暴暴如丘山。夫天下何患乎不足也?”(《荀子·富国》)浑浑:形容水流很急。汴汴(pang):形容水量很大。暴暴:形容突起。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,那木材便用不尽。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。当然,这与“人和”的作用又是不可分了。(《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。”显然,这些与“人和”的作用也是不可分了。(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(请参看拙作:《何谓“人和”及其如何可能——孟子论“人和”新解》,《中原文化研究》,2015年第2期)。

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，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、暴君的君主严格加以区别开来。

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”。但因不符合当其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”也是一个他。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，井地不均，谷禄不平。是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄可坐而定也。”“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“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，便可以不用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。

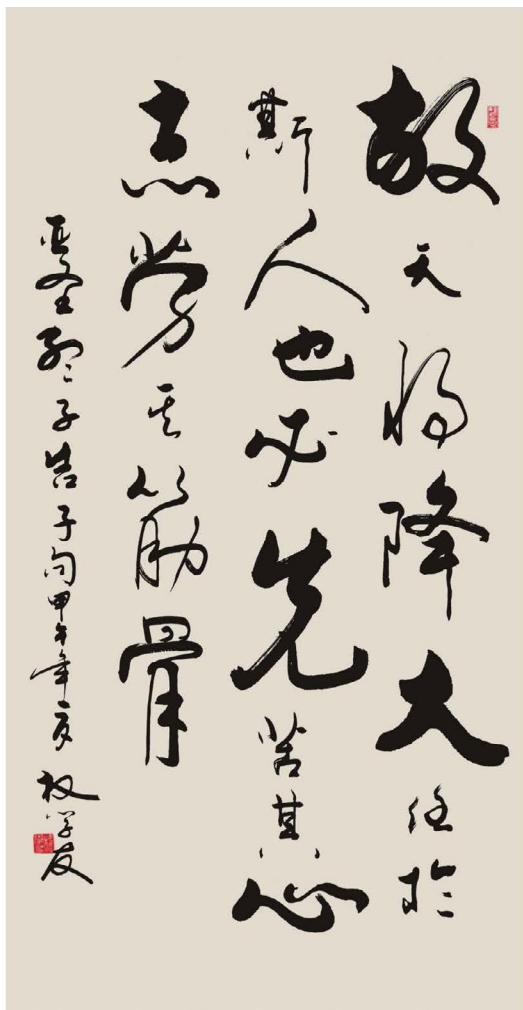
比契进行人伦教育更早的人是舜自己。尧帝任命舜进行人伦教育。“慎徽五典，五典克从。”（《尚书·尧典》）尧帝命令舜负责进行人伦教育，舜便教导臣民以“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”五种美德指导自己的行为，臣民都能听从这种教导而不违背。

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，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，则有子的“和为贵”（《论语·学而》），孔子的“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。

由上述对一，“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以及庄子的“和生”说和“大道和生学”的思想。



权学友 行草



夏明钊 小篆

论孟子儒家思想对后世及现实的影响

孟书明

孟子出生于战国时期的鲁国，是中国古代著名的思想家、教育家、政治家、哲学家、文学家，他继承并发扬了孔子的思想，成为仅次于孔子的一代儒家宗师，与孔子合称为“孔孟”，被后人尊称为“亚圣”。作为战国时期最重要的儒家代表人物，孟子的经历和孔子差不多，都是周游列国，宣传自己的儒家思想和主张，济世为民，并为后人留下了放射着思想理论光芒的《孟子》一书。但是，和孔子一样，孟子的思想和主张在当时总不大为大部分的君王所接受，这样的状况保持了很长一段时期。千百年来，他们的思想和主张最终被社会接纳，一直到2000多年后的今天，我们国家的发展仍然是围绕着这种思想和主张进行的。当我们认识孟子，了解了他的思想、品格和主要成就后，一个有血有肉、有情有义、有胆有识、有刚有柔、匡扶正义、注重民生、学识渊博的孟子形象，仿佛就在我们眼前，和我们一样，他就生活在我们这个现实社会中，就生活在我们中间。这就是圣人的思想，这就是圣人的目光，这就是圣人之所以是圣人的伟大之处。

孟子作为圣人，他的目光仿佛穿过历史时空的隧道，看到了2300多年后的现实，且一目了然；他的思想和主张，仿佛就是为2300多年后我们所处的社会现实而思，而想，而力主，而张扬。可见，作为先贤圣哲的孟子，他博大精深的思想和光耀千秋的人格魅力及其成就对后世产生了多么大的契合现实的重要影响。这些影响主要表现在以下几个方面。

一、 孟子的主体人格对后世的影响

孟子不但是一个震古烁今、聪慧睿智的思想家，而且还是一个具备丰富个性、极具人格魅力的人物。他以天下为己任，提出了关于“大丈夫”的名言。他拒绝不义之财，重义轻利。他对原则不仅十分执著坚守，而且又懂得权变。他强调人应有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，否则便是“非人也”。他特别蔑视和贬斥乡原与小人，提倡浩然正气。孟子的高尚人格，是中华民族宝贵的精神财富，它蕴涵“浩然之气”的主体人格，将与日月同辉，与山河共存。

孟子的主体人格特征主要体现在——

自尊无畏的文人骨气；至大至刚的浩然正气；反求诸己的坦荡胸怀；光明磊落的做人原则。

孟子主体人格特征的价值取向，主要表现在——

乐以天下、忧以天下的价值理念；舍生取义、义为至上的价值追求；性善良贵、坚持为“道”的价值标准；修身养性、自强不息的价值理想。

孟子主体人格体现出的一系列思想，总能给人以美的享受与震撼。他以“善”为根本，以“义”为权衡，以“气”为自我，构建了以“仁义”为核心的道德理论，希望通过“居仁由义”的道德实践，追求理想人格，达到人的最高境界。

这些都是孟子主体人格的独有、独到、独特之处。

孟子主体人格的内容，在《孟子·公孙丑下》中都有振聋发聩的表述——

“当今之世，舍我其谁？”体现了孟子的敢于担当、勇于担当的自信和力敌三军的魄力；这是一种自尊自信的表现，更是一种强烈责任感的体现，在当今社会，责任感显得弥足珍贵，如果我们每个人都拿出像孟子一样的责任担当，那么可以想象，我们的思想道德境界、我们人与人之间的信任，一定会上升到一个新的高度，我们社会上的不诚信现象将会大大减少。

“道之所在，虽千万人，吾往矣。”体现了他为“道”而往的勇气、坚韧与义无反顾；让我们领略到了孟子的勇气。勇气是什么呢？不是好勇斗狠，而是正义在胸的无所畏惧。勇气从哪里来呢？不是“杀人练胆”，而是站在正义一边。站在正义一边的人，是道义上的强者，所以，虽千万人，虽艰难险阻，吾往矣！我们知道，孟子是主张“养浩然之气”的，其实，在孟子看来，“志”比“气”更具根本性。“志”是人的思想意志、理想志向，“气”是意气或者情感力量。思想意志、理想志向是意气情感的主帅，意气情感是充盈身体的力量，思想意志、理想志向到了哪里，意气情感就在哪里表现出来。所以，孟子又说：“夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉，故曰：持其志，勿暴其气。”

可见，在孟子的思想中，“道之所在，虽千万人，吾往矣”，并不是在描绘一种任侠的霸气，而是建立在理性和道义基础上的大勇大敢大气大魄。这种勇气，这种担当，这种大气，这种魂魄、气韵，跟李敖先生那种特立独行、百无禁忌，或者《天龙八部》里独闯聚贤庄的乔峰大侠那种快意恩仇、拼死一搏，则是有本质区别的，也是决然不可相提并论的。在当今的社会环境中，我们扪心自问，当看到周围的人遭遇

不公正的对待，或者遭到非礼、非义、非法侵害时，我们是否有勇气站出来为正义一战？与邪恶一搏？这一战一搏，没有硝烟，更无须刀枪，要的只是充塞胸中的正气与勇气。

《孟子》文章的字里行间，展现着鲜明的人格、个性特征。今天，我们阅读《孟子》，仍能清晰地感受到孟子的个性、情感、精神、品格、气势，看到一个伟大思想家、教育家、政治家、文学家、雄辩家栩栩如生的形象。这正是《孟子》千百年来，一直具有无穷魅力的重要原因之一。

周游列国，进行社会政治活动，宣传自己的思想、政治主张，游说诸侯，罢战息争，劝勉君王行王道、施仁政，讲学育人，著书立说，是孟子一生的主要经历。

在这一过程中，作为一个有血有肉、有情有义的孟子，表现出了鲜明的个性特征。

据记载，公元前314年，孟子初次到齐国，齐宣王以有病为由，不亲自来咨询政事，而是派人召见孟子，孟子也同样以有病为由推辞，不去朝见。有意思的是，到了第二天，孟子却出吊东郭氏，故意表明自己其实并没有病。齐王派人来问病，据说是孟子的一个叫孟仲子的堂兄弟一面替他周旋，一面要求孟子不要回家，赶快去朝见。

可孟子就是不吃这一套，仍然坚持不去，坚持非礼之召则不往。

按一般常情来说，这齐宣王做得是不妥，人家孟子车马劳顿，来到齐国，你却高高在上，装病不见，这可是有悖常理的。可话说回来，你孟子不也以牙还牙了吗？况且，人家齐宣王今天又派人来看望你，你也应该适可而止。可孟子不这样想，他就是不干！

为什么呢？

因为，在孟子看来，这是严重损害了他的人格尊严，是不可接受的。

这个故事说明孟子是位非常有个性的人物，表现出他傲岸不群、藐视统治者、鄙视权势的鲜明个性特征。

所以，在那个群雄争霸的战国时代，孟子之所以极力推行自己的政治主张，游说君王实施“仁政”，并表现出极大的热忱，是希望能够消除世乱，救民于水火之中，这是孟子游说诸侯的动机所在，也是他的鲜明个性使然。这也是孟子精神世界最具闪光点的方面。正是孟子具有这种精神境界，才使他具有刚正不阿、凛然不惧、艰难困苦而不为所动的个性。

在《孟子》一书中，还记录了孟子和其他学派的代表人物的论辩。在这些论辩中，孟子攻其异端，感情毕露，既有明晰的说理、逐层的批驳，步步的进逼，伶俐的机变，滚滚荡荡的气势，咄咄逼人，也有偏激的言词、幽默的讥讽，甚至嬉笑怒骂……所有这些，也从另一个方面反映了孟子激越的情感和刚直的个性。

这种刚直、豪迈、铿锵、不屈的鲜明个性特征，对于后世人们个性的影响也是不言而喻的。

当我们在今天解读孟子鲜明的个性时，心中所想、耳畔所响起的仍是那振聋发聩的历史回声——

“人生自古谁无死，留取丹心照汗青。”——这是民族英雄文天祥在战败被俘后过零丁洋时留给我们的历史回

声……

“我自横刀向天笑，去留肝胆两昆仑”——这是为变法图强而壮烈殉国的“戊戌六君子”之一的谭嗣同在即将喋血刑场时留给我们的历史回声……

“绞死李大钊，绞不死共产主义！”——这是为中国革命而壮烈殉国的著名共产党员李大钊站在绞刑架时留给我们的历史回声……

“我前脚踏出门，就没有想着再回来！”——这是为实现中国光明前途而壮烈殉国的著名爱国民主人士闻一多被反动派暗杀前留给我们的历史回声……

“砍头不要紧，只要主义真。杀了夏明翰，还有后来人。”——这是为中国革命而壮烈殉国的著名共产党员夏明翰在赴刑场的路上留给我们的历史回声……

“恨不抗日死，留作今日羞。国难尚如此，我何惜此头。”——这是为民族解放而壮烈殉国的著名共产党员吉鸿昌在赴刑场的路上留给我们的历史回声……

“让反动派杀害我们的枪声，当作我们结婚的礼炮吧！”——这是为中国革命而壮烈殉国的著名共产党员陈铁军、周文雍夫妇在赴刑场的路上留给我们的历史回声……

这些中国共产党人和民主人士，都以生命去殉了他们矢志追求的事业，而他们义无反顾、舍生赴死所追求的事业，也正是千万万人的事业，是与天下苍生的幸福安康密切相关的事业。因此，他们用浩然正气、鲜血和生命展示了人世间的大爱，谱写了人世间最雄壮、最美丽、最动人、最动听、最久远的不朽诗篇。

从屈原的《离骚》、《九歌》，到司马迁的《史记》；从贾谊的《过秦论》，到诸葛亮的《出师表》；从岳飞的《满江红》，到毛泽东的《中国人民站起来了》……

听着这撼天动地、义薄云霄的历史回声，看看在这些伟大人物身上、在他们的诗词文章中体现出来的人间正气、志气、勇气、豪气。又有谁说，这些为了国家民族的安危、黎民苍生的幸福，舍生取义、赴汤蹈火、在所不辞的英雄人物没有受到孟子主体人格和鲜明个性的影响呢？

“尊德乐义”，“舍生取义”，体现了孟子的坚守、凛然、无畏。

孟子认为，生命虽然是人人都想要拥有的，但人们想要的还有比生命更重要的东西；死亡虽然是人人所厌恶的，但人们所厌恶的还有比这更厉害的东西。所以做人不会苟且偷生，遇到祸患也不会躲避。这就是孟子“舍生取义”的思想，现实生活中又有多少见利忘义的小人。我认为孟子的主体人格，是我们急切需要学习、培养、塑造的，为了社会的健康、公平和正义，为了我们国家的发展与进步，也为了我们自己的幸福与安康。

上面是我们对孟子主体人格的粗浅探讨。其实，在现实社会中，在艰危险急面前，我们的人民尤其是生活在社会最底层的芸芸众生们都展示了人性光辉的一面，他们以自己的奉献、大情大义、鲜血和生命，树立了一座座道德的标杆——河南农民工李学生，在千里之外，为抢救素不相识的小孩子，迎着飞驰而来的火车冲上道轨，救出孩子，自己壮烈牺牲；

河南农民工魏青刚，在千里之外，多次入海下河抢救落水者；黑龙江省代课教师张丽莉，为抢救学生，自己被轧断双腿，高位截肢；当代活雷锋郭明义，几十年坚持不断无偿献血，奉献社会……这些具有高尚道德精神和正义价值取向的英雄模范人物，是孟子主体人格的当代实践者，也是我们中华民族受孟子高尚道德人格影响和传承的结果。

二、孟子的文章风格对中国文学的影响

孟子不仅是战国时期伟大的思想家、教育家、政治家，而且是文学家。他的言论、文章，都由他和他的弟子们共同汇编为《孟子》一书。《孟子》共七篇，是孟子从思想理论上，对儒家学说的总结继承、丰富充实、创新发展的结晶，是继孔子之后，最重要的儒学专著和经典。《孟子》文章说理畅达，气势充沛；长于论辩，逻辑严密；尖锐机智，善于譬喻；语言明白晓畅、质朴平实、精练准确，代表着传统散文写作的最高水平。

《孟子》一书，不仅体现了孟子的光耀千秋的主体人格及其鲜明的个性，而且在说理论辩、擅长比喻、用典、注重行文气势、语言浅近朴实等多个方面也都是富有特色的。

《孟子》文章长于论辩，说理透辟，展现着雄辩家的才能。在百家争鸣的时代，要阐明自己的观点，揭示其正义性和普世价值，维护自己学说秉持的普世理念和立场，批评其他学派，就不得不进行论辩。

那么，孟子是不是就是一个好与人争辩的人物呢？不是的。

我们知道，孟子是继承、发展孔子儒家学说的传道者，是一个研究型的专家、学者。他既没有那个心志，也没有那个时间。那么，他为什么要与人争辩呢？

这只能说，是时势造成的。孟子对自己与他人的论战是怎样解释的呢？

在《孟子·滕文公下》一文中，孟子说：“予岂好辩哉？予不得已也。”

这句话的意思是说，“我难道喜好辩论吗？我是不得已啊！”这就是我们刚才讲到的，孟子之所以与人论战，是由于当时的社会现实造成的，他不得不如此。

事实上，好辩不仅是《孟子》一书中表现的一个显著的特征，就是《墨子》、《庄子》、《荀子》、《韩非子》……等等书中所表现出来的论战特征也是十分明显的。

先秦说理文的论辩术，由《墨子》开始，逐步走向成熟。《墨子》采用了类比推理、归纳推理等逻辑方法。其论辩中的逻辑思辨色彩更为明显，墨子的这一特征，对先秦说理文的定型有一定的推动作用。但墨家重质轻文，《墨子》文章质朴无华，缺乏文采，不够生动，从而使其论辩文章虽逻辑严谨，文学意味却不浓。正如毛泽东在《沁园春·雪》中写到的那样：“略输文采，稍逊风骚。”

和《墨子》相比较，《孟子》的论辩文却更具有艺术的表现力和感染力，具有文学散文的性质。

《孟子》中的论辩文，也巧妙灵活地运用了逻辑推理的方法。孟子得心应手地运用类比推理，往往是欲擒故纵，反

复诘难，迂回曲折，在对方不知不觉中，把其引入自己预设的结论中。如《孟子·梁惠王下》中有这样一段记载：

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，则冻饿其妻子，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。

这段话的意思是：孟子对齐宣王说：“大王有个托付他的妻子儿女给他的朋友而自己到楚国游玩的大臣，等到他返回来的时候，他的朋友让远游人的妻子儿女受冻挨饿，对这样的受托人怎么办？”

齐宣王说：“抛弃他。”

孟子说：“士师不能治理士，拿他怎么办？”

齐宣王说：“罢免他。”

孟子说：“不能治理好国家的人，那么怎样处理他？”

齐宣王看着身边的人说别的事情。

孟子先以两个设问，使齐宣王顺着自己的思路，得出两个不言而喻的结论，而后类推下去，使齐宣王陷入自我否定的结论中而无言可对，只好“顾左右而言他”。

利用对话体现论辩文的特点，巧妙设问，缓缓道来，引人入胜，“辞不迫切而意已独至”。（赵岐：《孟子章句·题辞》）

《孟子》一书的这种特点在一些长篇论辩文中，更是表现得非常充分。《孟子》对两难推理的灵活运用和机智的反应，使其论辩更有左右逢源的妙处。

这里，有一个故事，很能说明问题。说的是孟子的一个叫陈臻的学生，给老师提出一个两难回答的问题，孟子则给出了圆满的答案——

陈臻问曰：“前日于齐，王馈兼金一百而不受；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。”

这里的“兼金”：指好金子。因其价格双倍于普通金，故得名。“一百”：即一百镒。镒为古代重量单位，一镒为二十两。“薛”：春秋时有薛国，在今山东滕县东南。

这段话的意思是：陈臻问道：“以前在齐国，齐王送给您好金一百镒，您却不接受；在宋国，宋王送给您七十镒，您却接受了；在薛地，薛君送给您五十镒，您也接受了。（如果）以前不接受是正确的，那么后来接受就是错误的；（如果）后来接受是正确的，那么以前不接受就是错误的。老师您必定处于这其中的一种情况了。（总有一次做错了）”

对这样一个问题，孟子怎样回答呢？

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

这里的“赍（jīn）”：在古代，给远行的人送路费或礼物。“戒心”：戒备意外发生之心。根据赵岐的注释，当时有恶

人要害孟子，所以孟子有所戒备。“处”：出处，引申为理由。“货”：动词，收买，贿赂。

这段话的意思是：孟子说：“都是正确的。当在宋国的时候，我将要远行。对远行的人理应送些盘缠。（宋王）辞别时说：‘送上一些盘缠。’我为什么不接受呢？当在薛地的时候，我有戒备之心。（薛君）辞别时说：‘听说您需要戒备，所以为了（能买上）兵器，送给你一些钱。’我为什么不接受呢？至于在齐国，（齐王送我钱）却没有任何理由。没有理由却要送我钱，这是用钱收买我。哪里有作为君子却可以被人用收买的手段拿下呢？”

我们通过这段师生对话，可以看出，陈臻以逻辑学中的“两难推论法”向老师推出难题，孟子则通过对具体情况的分析回避了两难，指出君子不以礼物多少作为接受与否的标准，而是以是否合乎道义来衡量它，表现出了“富贵不能淫”的做人品格和尊严。

“孟子长于譬喻”（赵岐：《孟子章句·题辞》），在论辩中常用比喻，把抽象的道理用具体生动的比喻形象地表现出来。这是孟子在论辩中的又一个显著特色。孟子的比喻性推理的恰当运用，使其论辩更生动，更富于形象性，具有极大的艺术感染力。

浅近简短、贴切深刻是《孟子》中比喻运用的又一特点。如“民之归仁也，犹水之就下，兽之走圯也”（《孟子·离娄上》）。意思是说，人民向于仁，如同水往下方流、野兽奔向旷野一样。以一个简单的比喻，表现民众归仁的必然趋势。再如，“以若所为，求若所欲，犹缘木而求鱼也”（《孟子·梁惠王上》），生动形象地揭示出欲以霸道达到“辟土地，朝秦楚，莅中国，而抚四夷”的目的，是多么荒唐可笑。这种简短、浅近的比喻，在《孟子》中都有大量的运用。

《孟子》中除善用比喻外，也有就近取譬，利用生动有趣的寓言故事来加以说明道理的。如：在《孟子·离娄下》中，孟子就讲了一个“齐人有一妻一妾”的寓言故事，来无情地鞭挞了那些为了追求功名富贵而不择手段、出卖灵魂的无耻之徒。这个具有辛辣讽刺意味的故事是这样的——

齐国有一个人，家里有一妻一妾。那丈夫每次出门，必定是吃得饱饱的、喝得醉醺醺地回家。他妻子问他一道吃喝的是些什么人，据他说都是些有钱有势的人。他妻子告诉他的妾说：“丈夫出门，总是酒醉肉饱地回来。问他和些什么人一道吃喝，他说都是些有钱有势的人，但我们却从来没见过什么有钱有势的人物到家里来过，我打算悄悄地看看他到底去些什么地方。”

第二天，她便尾随走遍全城，没有看到一个人和她丈夫说过话。最后他走到了东郊的墓地，向祭扫坟墓的人要些剩余的祭品吃；不够，又东张西望地到别处去乞讨，这就是他酒醉肉饱的办法。

他的妻子回到家里，告诉他的妾说：“丈夫，是我们仰望并终身依靠的人，现在他竟然是这样的！”二人在庭院中咒骂着，哭泣着，而丈夫还不知道，得意洋洋地从外面回来，在他的两个女人面前摆威风。

这则著名的寓言故事令人感到既好笑，又有几分恶心。

孟子的讽刺是辛辣而深刻的。孟子的原意是讽刺他所处的那个时代，一些人不择手段地奔走于诸侯之门，求取升官发财，他们在光天化日下冠冕堂皇，自我炫耀，暗地里却行径卑劣，干着见不得人的勾当。

其实，在今天，仍可感到生活中有这位齐国“良人”的影子。他们当然已不可能像齐国“良人”那样“有一妻一妾而处室”，无“妻妾”可“骄”了。但是可以“骄”同事，“骄”领导，“骄”朋友嘛。今天我与某书记钓鱼，明天我与某局长喝酒，后天又是某大款、明星请我上茶楼、进洗头城、洗脚城……如此等等，不一而足……这样的人物，在当今现实中还少见吗？

这是一篇绝妙的讽刺小品，人物惟妙惟肖，情节生动，结构完整，具有很强的戏剧性，成功地以齐人言行譬喻官场中那种丧失良知、扭曲人格、不顾廉耻、钻营投机、攀援富贵的势利之徒，讽刺他们心灵的肮脏龌龊、行为的卑鄙无耻，揭露他们灵魂的丑陋与丑恶。

《孟子》散文的又一个显著风格是气势磅礴。这种风格，源于孟子人格的力量。孟子曾说：“我善养吾浩然之气。”（《孟子·公孙丑上》）“养气”是指按照人的天赋本心，对仁义道德的长久不懈的自我修养，久而久之，这种修养，升华出一种至大至刚、充塞于天地之间的“浩然之气”。

《孟子·尽心下》中有这样的记载：

孟子曰：“说大人，则藐之，勿视其巍巍然。堂高数仞，榱题数尺，我得志，弗为也。食前方丈，侍妾数百人，我得志，弗为也。般乐饮酒，驱骋田猎，后车千乘，我得志，弗为也。在彼者，皆我所不为也；在我者，皆古之制也。吾何畏彼哉？”

这里的“说”是向……进言的意思。“榱题”：也叫“出檐”，指屋檐的前端。

这段话的意思是：孟子说：“向位高显贵的人说话，要藐视他，不要把他的显赫地位和权势放在眼里。哪怕他殿堂高两三丈，屋檐好几尺宽，如果我得志，并不屑于这些；哪怕他佳肴满桌，侍奉的姬妾好几百，如果我得志，并不屑于这些；哪怕他饮酒作乐，驰驱打猎，随从车辆成百上千，如果我得志，并不屑于这些。他所拥有的，都是我不屑于有的；我所希望的，是古代的礼乐制度。我为什么要怕他呢？”

我们解读到这里，不由得会想起毛泽东在他的词作《沁园春·长沙》中的文字：“指点江山，激扬文字，粪土当年万户侯。”这种气势，并非空穴来风，并非壮空胆，提虚神，聚虚劲。是什么呢？

是“胸有豪气语自华”！他们这种巍巍然的豪气、十足的底气，或者说他们的思想武器在那里呢？就在于“在彼者，皆我所不为也”的蔑视群雄的境界与高度！

今天，我们把2300多年前孟子的这种胸怀、境界、气度，与毛泽东的这种胸怀、境界、气度相比较，可以看出，作为伟大历史人物的这种做人的境界、底蕴、底气是何等地相似！

具有这种“浩然之气”的人，在精神上首先压倒对方，能够做到藐视政治权势，鄙夷物质贪欲，气概非凡，义薄云天，无私无畏。写起文章来，自然就情感激越，辞锋犀利，气势磅礴。这也正如苏辙在《上枢密韩太尉书》中所说：“今观

其文章，宽厚弘博，充乎天地之间，称其气之小大。”气盛言宜，孟子内在道德精神修养与其正义价值取向并行不悖而生成的浩然气概，是《孟子》气势充沛的根本原因。同时，《孟子》大量使用排偶句、叠句等修辞手法，来加强文章的气势，使文气磅礴，若决堤之江河，浩浩荡荡，莫能阻止。

最后，我们还要指出，《孟子》的语言明白晓畅，平实浅近，同时又精炼，和晦涩难懂的《尚书》及铜器铭文、龟甲兽骨上的文字显然不同。孟子继承发展《论语》、《左传》、《国语》等开创的新的书面语言形式和表达风格，形成了一种精练简约、平实质朴、浅显易懂的语言风格。可以说，后来统治了我国两千多年的标准书面语，在《孟子》那里已经逐渐形成且逐渐趋于成熟了，并对中国文学的影响是深刻而又久远的。

三、孟子儒家思想在国内外的影响

（一）在国内的影响

中国是世界历史上“四大文明古国”之一，并且是“四大文明古国”中唯一一个没有中断其文明统系的国度。这种“文明古国”意识已经植入我们的心灵深处。对国人的这种教育，是很好的，是非常正确的，同时也是有历史根据的。

早在1900年，中国近代维新派领袖人物、学者、近代中国的思想启蒙者，民国初期被中国学界称为与王国维、陈寅恪、赵元任齐名的清华大学国学院四大教授之一的梁启超先生，在他的著作《二十世纪太平洋歌》中认为：“地球上古文明国家有四：中国、印度、埃及、罗马是也”。

在美国一些历史教科书中也有这种说法。美国出版的由美国学者威廉·麦克高希著的《世界文明史》称：“古巴比伦、古埃及、古印度（公元前2500年）、中国、古希腊是世界上的五大文明发源地”。

美国当代著名历史学家斯塔夫里阿诺斯著的《全球通史》中提及：“中东、印度、中国和欧洲这四块地区的肥沃的大河流域和平原，孕育了历史上最伟大的文明……中国的文明中心是黄河流域和长江流域。”

当今中国学术界公认古代中国是世界文明的发源地之一，有着约五千年的文明史。显然，黄河流域是世界上最重要的文明发源地之一，中国是世界文明古国是中外公认的。

经过几千年的沧海桑田，作为文明发源地的地区仍在，但作为曾经被称作文明古国的古巴比伦、古埃及、古印度的古代文明早已消亡，不复存在。唯有我们中国五千多年来的文明统系没有中断，持续发展，日益繁荣。并且，在明朝中期以前，中国经济的发展、科学技术的进步、文化教育事业的繁荣水平都居世界前列，在不少方面推动了世界文明的发展。

人们不禁要问，支撑、延续和推动中国文明发展进步的元素是什么呢？

是文化。是以儒学为主体的人类古文化中唯一从未中断、延续至今的中国传统文化。它覆盖面积广，影响深远，滋养、孕育并形成了幅员辽阔、人口繁密的中华泱泱大国。

发轫于孔子、形成于孟子、以孔孟为代表的儒家文化，

不靠武力，不靠政府政治力推，2000多年来，能够持续发展，远播海外，以人道、仁道、和谐、中庸为内涵，以高尚的道德精神、文化精神和正义的价值取向为标志的人文精神，滋润本土，润泽邻邦，像一条红线一样贯穿在中华文明的发展历程中。

在这一进程中，生活在战国中后期的孟子，继承、发展孔子儒家思想，成为儒学的集大成者。和孔子一样成为我国历史上影响最大的思想家和教育家。

“仁”是儒家思想体系的核心，主张以爱人之心调解与和谐社会人际关系。以“有教无类”的思想施教，实现人人平等接受教育的普世价值，打破了奴隶社会“学在官府”，只允许贵族垄断文化教育的局面，使黎民百姓的子弟也有受教育的机会。这对推动我国古代文化教育的发展，起了积极的作用。

在我国，儒学曾经遭到像秦始皇“焚书坑儒”那样残暴政治的打击摧残，但儒学的精神之火始终没有被扑灭。

在西汉时期，汉武帝的“罢黜百家，独尊儒术”，尊崇儒家学说，实现了大一统；在唐太宗的“贞观之治”时期，文化上兴科举，以儒为师，大办学校，吸引了像新罗（古朝鲜）的崔致远等大批外国留学生到大唐进修、学习。回国后致力于儒家文化在本国的传播；明清时期儒家文化的发展，更是到达了巅峰时期，转化为了专制主义中央集权，成为统治者治国理政的思想；在现实生活中，中国人深受传统儒家思想影响而形成的道德、文化理念、精神追求，随处可以感受到。

“水滴石穿，非一日之功”。儒家文化对于中国经济、政治、思想、文化的影响，是长期的，潜移默化的。儒家文化这种对于社会生活方方面面的积极影响必将以其固有的、内在的生命力传流下去，激励永远。

（二）在国外的影响

孟子是中国孔子儒家思想和儒学文化的集大成者，这已经成为中外学界的共识。孟子儒家思想及其儒学文化经过几千年的发展，早已超越国界，走向世界，辐射到周边国家和地区，形成了广大的儒教文化圈。这充分说明了孟子思想及其孟子儒学文化不仅对中华文化而且对世界文化都产生了积极而又深远的影响。

现在的儒学早已不仅仅是中国的思想文化，而是属于世界的思想文化。孟子不再仅仅是中国的孟子，也是世界的孟子。孟子是亚圣，早已得到国人的公认；孔子是世界十大思想家之首，已经得到世界的公认。早在公元一到二世纪，以孔孟为代表的儒家思想文化，就走出了国门，首先传到朝鲜。公元三世纪，朝鲜一个学者叫王仁，他带着一本《论语》到了日本，从此，日本也有了儒学。

虽然日本和朝鲜都接受了儒家的学说，但是儒家学说在这两个国家的发展，有所不同。从朝鲜向韩国发展的儒学，越来越突出的是朱子学，即“程朱理学”里朱熹的思想。也就是说，在韩国当今社会里起主导作用的儒家思想，是朱熹的。而日本的儒学，受孔孟思想影响更大，之后就是王阳明的思想。王阳明的思想，在日本明治维新时，发挥了巨大的作用，使明治维新取得了巨大的成功。

对朝鲜、韩国、日本来讲，其儒学的表现形态，也是不同的。另外，儒学也很早就传入了越南。最近几年，有些学者重新提出，应该在东亚设立一个道场来保存儒家文化。

儒家思想传入西方，被确认的准确时间为1593年。据北京大学教授、著名学者朱谦之先生的研究，1593年由意大利人利玛窦首先将《四书》翻译成拉丁文，从此，西方世界第一次知道了孔孟，知道了《论语》、《孟子》，知道了儒家思想。后来法国的思想家、文学家、哲学家、被称为十八世纪法国资产阶级启蒙运动的旗手、被誉为“法兰西思想之王”、“法兰西最优秀的诗人”、“欧洲的良心”的伏尔泰、德国的哲学家莱布尼茨都曾系统地研究了《论语》、《孟子》等孔孟的思想，而且深受孔孟思想的影响。正是在研究《论语》、《孟子》的基础上，莱布尼茨提出了他的二进位制，这对西方世界的影响是非常大的。

孔孟的思想不仅仅在中国、日本、韩国、越南，而且在西方世界都产生着极大的影响。1988年2月，75位诺贝尔奖得主齐聚巴黎开会，会后发表了一个宣言，最后的一句话写道：“如果人类要在21世纪继续生存下去，那就必须回到两千五百年以前的孔子那里去汲取智慧。”

目前，据中国“汉办”截至2017年12月的最新统计数字，全球146个国家（地区）建立525所孔子学院和1113个孔子课堂。孔子学院138国（地区）共525所，其中，亚洲33国（地区）118所，非洲39国54所，欧洲41国173所，美洲21国161所，大洋洲4国19所。孔子课堂79国（地区）共1113个（科摩罗、缅甸、瓦努阿图、格林纳达、莱索托、库克群岛、安道尔、欧盟只有课堂，没有学院），其中，亚洲21国101个，非洲15国30个，欧洲30国307个，美洲9国574个，大洋洲4国101个。

这就是从历史到现实，孔孟儒学对于世界的影响。而我们自己，在这个孔孟的故乡，在诞生儒学文化的国度里，却时不时地会看到诋毁儒学的嘈杂，甚至对博大精深的儒家文化一概否定的奇谈怪论，更有甚者，企图将东方文化一概否定，试图全盘接纳所谓“先进”的西方现代思想文化，这不得不令我们13亿多中国人深思！

回顾以上中外文明发展的历史和孔孟儒学对东西方思想文化的影响，可以看出，孔孟儒学作为中华文化及东方文化的代表，其理论体系和思想内涵的精粹之处，自有超出地域和时代并为世界文明的发展所客观需要的价值和成份，值得今天的人类吸取和发扬光大。

四、孟子及其儒家思想对现实的一些消极影响

长期以来，中国社会是以自给自足的自然经济为主的农业社会，又长期处于封建专制社会形态中，儒家思想文化在这样一个环境和意识中形成、发展，不可能不带有一些消极的因素。对于儒家思想中的这些消极因素，我们也应理性地剖析和思考。在继承和发扬儒家思想文化主流并使之发扬光大，为推进现实社会健康文明发展服务的同时，也要解放思想，与时俱进，对于一些消极的思想意识予以摒弃。

儒家思想的消极因素及其影响表现在哪里呢？这里仅举

几例，以供商讨——

（一）过于森严的等级观念压抑了人的个性发挥和创造性的发展。中国被称为“礼仪之邦”，国人不乏儒雅君子之风，但问题就出在“过分”上。儒家讲“三纲”，讲“贵贱有等，长幼有序”，这些在现在看来，过于苛求、繁琐的、带有现代的形式主义的东西，最大的弊端就是压抑了人的个性的发挥和创造性的发展，从而导致妨碍真理发现和科学的发明创造。领导、长辈说的话，即使错的，也不能越、不能顶、不能改，甚至也不能争辩，否则就被视为狂妄、骄傲、“大不敬”。作为教育工作者，我了解到，在西方，学生提问是不用事先举手示意的，可以随时插话，打断老师讲课，这些现象属于正常；可在中国就不行，孔子讲“非礼勿言，非礼勿视，非礼勿听，非礼勿动”，人们平时要“居处恭”，“貌思恭”、“事思敬”。如按这些“礼”来教育，即使天真烂漫、活泼可爱的青少年，也全被教育成循规蹈矩、缩手缩脚、千人一面的谦谦君子，这和我们改革开放时代提倡的培养个性、开拓性、创造性人才要求是不相符的。

（二）过分注重人际关系，轻视对自然规律的尊重、探索和改造。儒家文化是人伦文化，儒家学说就是讲人与人、人与社会关系的。在儒家这一思想影响下，中国文化就形成了重人际、轻自然科学的价值倾向。正如鲁迅先生所讲，中国人发明了火药，是放鞭炮的，而外国人拿去是造枪炮的；中国人发明了罗盘，是看风水的，也就是用来协调天、地、人、鬼、神关系的，而外国人拿去是用来航海和开拓疆土、掠夺财富和占领、扩展殖民地的。新中国成立后，鄙薄科技的“遗风”依然存在，“文革”中鄙视知识、轻视人才，批判知识分子为“臭老九”，现在许多专业技术人才想走仕途，都是“轻科技”这一传统现象的表现。儒家文化过分注重人际关系，势必影响人们业务能力和办事效率的提高，因为它引导人们，做事首先关心的是人际关系，而不是事情本身，关系不顺，很难办成哪怕是正常的事。甚至引导人们把精力投放到与工作没有任何必然关系的人际关系上来。不少人甚至抛开事业，专门搞纯粹的人际关系，特别是搞好和上级的关系，还能得到专门干事业的人所得不到的好处。直到现在，外国人来中国就认为，在中国办事，人际关系成本很高。这是需要我们思考的。

（三）轻视生产劳动。从历史上看，儒家门下培养出来的多是“四体不勤，五谷不分”的人，中了举的，如《儒林外史》中的范进；未中举的，如鲁迅笔下的孔乙己，其导向结果，是鄙视生产劳动、鄙视劳动群众，严重影响甚至阻碍社会生产力的发展。

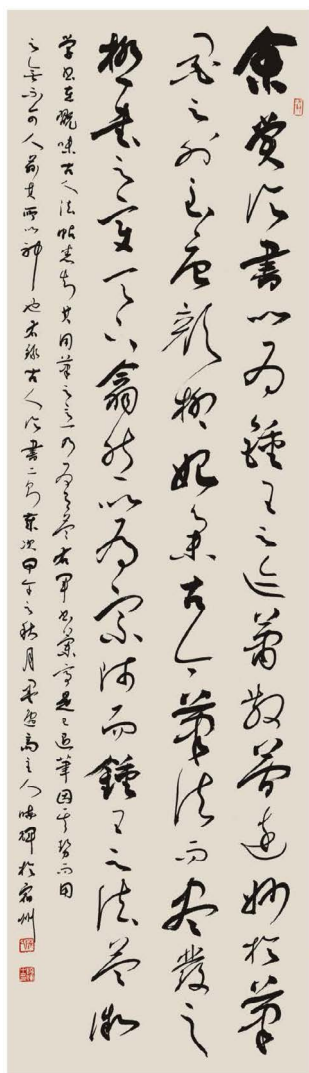
（四）过分注重道德的作用，缺乏法治精神。从其内涵和表达形式上讲，儒家文化是道德文化，治理国家特别强调人们的素质、觉悟和良心，因而把道德看得比法律更根本、更重要。儒家排斥法律，甚至把“无讼”作为一种社会理想来看待。社会的发展进步的事实表明，以德治国是必须的，但仅靠道德治国，是软弱无力的，它可以治好人，但治不了坏人；它仅有应然义，没有必然义；启发觉悟、良心，加强自律是必要的，但没有他律是不可靠的。况且，从实践层面

上讲,过分的以德治国,会带来“人治”。中国历史上有法制,但没有法治,而且仅是刑法,是用来治民的,不是用来治官治权的,也就是说没有把“治权”关进制度的“笼子”,往往成为袒护达官贵人的工具。就是这点法制还往往比不上某个人随便说的一句话顶用。社会上流行着很浓的“包公情结”和“清官热”,正说明人们对社会公平、公正的期盼与法治意识缺失的现实之间有巨大反差。

(五)“重道轻器”的思谋维度,不符合现代科技的发展要求。对事物的探究,不喜欢精确梳理,不喜欢科学实验,不喜欢逻辑概括,不喜欢事必躬躬,不喜欢探索其应有的内在规律和其必然的发展趋向,喜欢大而化之,人为地向上拔高,对关乎天地人的“道”滔滔不绝,对具体、细微、实在的“器”不屑一顾,这种思维不符合现代科学技术发展的要求。现在,中国成为“世界工厂”,资源、劳动力是我们的,产品的设计、品牌、专利是外国的,我们挣的是血汗钱,给中国留下的是资源过度消耗和环境污染。关键原因是中国缺乏科技创新,高精、尖核心技术装备是外国的,外国一架波音飞机可抵得上一亿件中国衬衫。2008年,中国专利授权量居世界第四,可

只有0.03%的企业拥有自主知识产权;发明专利授权量为9万多件,其中50%以上来自外国公司。现在提出要建设创新型国家,提高我国的自主原创能力、集成能力和引进消化吸收能力,不仅要加大科技投入,改革科技体制,更要克服“重道轻器”的固有意识和思维方式,确立现代科技发展意识和思维方式,从体制机制上推进中国科技创新,早日实现“中国制造”向“中国创造”迈进。

作为孔孟故乡的中国人,作为儒家文化发源地的炎黄子孙,我们不但要对包括孟子儒家思想文化在内的中国传统文化有一个深刻认识,更重要的是在推进实现全面小康和现代化建设过程中,充分挖掘、发挥其思想文化中的积极因素,弘扬中国优秀传统文化和中华民族精神,增强文化自信、民族自信心、自尊心、自豪感和凝聚力;同时,要从意识、观念、思维、制度的设置、政策的制定和实施、行为、环境等方面,自觉克服、改造儒家思想文化中的消极因素,做到兴利除弊,为中华民族的伟大复兴,提供深厚、坚实的文化底蕴、精神动力和智力支撑。这当是我们今天研究、了解孟子儒家思想对后世影响的目的所在。



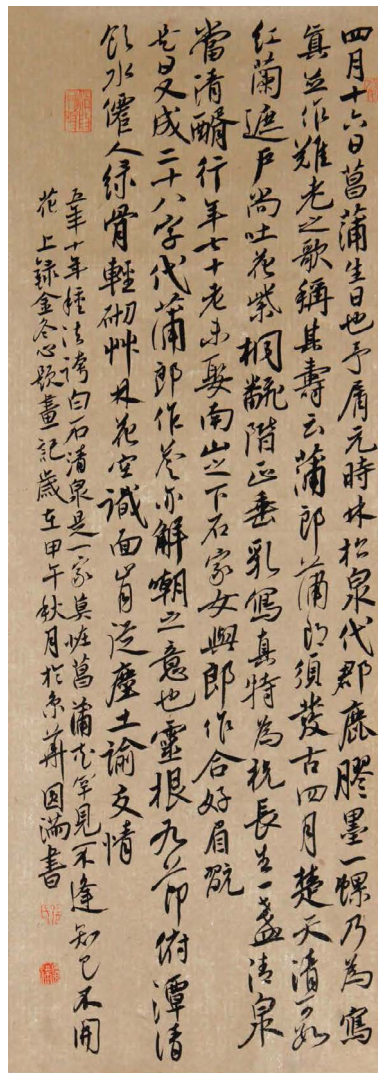
陈晓辉 草书



顾景云 草书



张圆满 草书



《孟子》新解三则

蒋国保

一、“合而言之，道也”

《孟子·尽心下》第16章云：“孟子曰：‘仁也者，人也。合而言之，道也’”。对此章的“合而言之”，朱熹这样解：“仁者，人之所以为人之理也。然仁，理也；人，物也。以仁之理，合于人之身而言之，乃所谓道者也。”正是根据朱熹这一解释，后来的大多数学者都将之解为把“仁”与“人”合起来说，例如杨伯峻将此章译为：“孟子说：‘仁的意思就人，仁和人合并起来说，便是道’”。但清华大学教授廖明春先生却认为这样解释不妥。在廖先生看来，只有具备两个东西、两个对象才谈得上所谓“合”，然而这章中的合起来说的两个对象，不应该是指“仁”与“人”，因为“人”在此章里，是用以定义“仁”的，而不是用以表示与“仁”对等的并列关系。那么，如何理解才合理呢？廖先生凭借其深厚文字考据功夫，从考据角度，推断此章当脱落“义也者，路也”五字，原本应该是：“孟子曰：‘仁也者，人也；义也者，路也。合而言之，道也’”。廖先生的见解独到，如据之以把握此章，则此章就变得很容易理解，让人一眼看上去就明白：所谓“道”，就是指合“仁”与“义”而言之，或者说，道乃统摄（合）“仁”与“义”之谓。

当年朱熹那样注解的同时，还特意添补了这么几句：“或曰：外国本，人也之下，有‘义也者宜也，礼也者履也，智也者知也，信也者实也，凡二十字。’今按如此，则理极分明，然未详其是否也。”。朱熹添上这几句，言下之意是想说，如果此章真如“外国本”所载有那二十字，那么此章所要表达的道理，就极其分明，不像无那二十字似的不好理解，但因为对所谓外国本是否真有那二十字他未能详细了解，难以断定，所以他不敢径直依据“外国本”解释此章。廖先生显然是受了朱熹“外国本”说的启示，才敢于推断此章当脱落“义也者，路也”五字。但他讳言推断，却说系出自考据。既以考据示人，廖先生自然很明白：乾嘉考据重要的一个方法论原则，就是孤证不足据，更不用说以推理代替证据。可与以往的考据不同，廖先生对这一考据并没有提供充足的文献证据。

我认为廖先生的推断，在两点上缺乏认真的推敲。其一，在孟子那里，“道”就是“路”的意思，现在再以“义也者，路也”定义“道”，岂不等于以“路”定义“路”；其二，根据杨伯峻先生的统计，《孟子》中“之”字出现1902次，除了“夷之”（人名）外，统共有六种用法，其中五种用法，都不是以“之”字为代词作宾语用，剩下的一种用法，像“合而

言之”、“何以言之”，其中的“之”字都是以代词作宾语用。杨伯峻先生的统计以为“之”字的这种用法，在《孟子》中共出现844次。廖先生所解，显然也是将此句中的“之”字视为代词作宾语用，但他认为“之”字在句中既代指“仁”又代指“义”。问题是，以“之”为代词而兼代两种对象的用法，好像不见于先秦文献。如果包括《孟子》在内的先秦文献里的确未出现“之”为代词而兼代两种对象的用法，那么要使廖先生所解得以成立，就只有将“之”看作语气词，但在动词“言”字下紧接语气词“之”字的用法，在先秦文献里，好像也找不到明确的例子。如果就《孟子》而言，无论是“合而言之”还是“何以言之”（一再出现），其“之”都有明确的代指对象，并非作语气词用。

对廖先生的见解提出以上不同意见，目的不是为了推翻他的考证，而是想借机提出一个问题以引起大家的讨论。这个问题就是：不添“义也者，路也”五字，《孟子·尽心下》第16章是否也解得通？作为抛砖引玉，我先谈谈我的看法，衷心希望得到大家的回应与批评。

我认为该章不添那五个字，也能解得通。所以这么说，是因为我将该章作这样的理解：该章所谓“道”，具体就是指“仁”，只不过它是就“合而言之”的意义上来说的。照这样理解，“合而言之”句中的“之”字，就不是代指句首的“仁”、也不是如杨伯峻先生所解那样系代指“仁”与“人”，更不是如廖明春先生所解那样系代指“仁”与“义”，而是代指“人也”。那么，将人“合而言之”是什么意思呢？就是如“仁”字说显示的，是将两个“人”合在一起，用今日的说法，就是人与人之际，即人与人形成了伦理关系。“仁”原本是指每个人（个体）都具备的“恻隐之心”，是人之所以为人的本质所在，它一旦就人际关系上来把握（爱人），就成为人伦的基本原则（道）。根据这一理解，不妨将《孟子·尽心下》第16章作这样的还原：“孟子曰：‘仁也者，人也；合而言之（人），（仁也者）道也’。”

我一时无法为自己的这一理解找到古典文法上的例证，但我自信这一理解符合孟子“仁义”说的本义。孟子“仁义”说对孔子的“仁义”说的一个重要的发展，就是既将“仁义”并提，又明确地以“道”统称“仁”与“义”。以“道”统称“仁”与“义”，在孟子看来，并不是简单地将“道”视为“仁”与“义”的统一体，而是在以“仁义”定义“道”的同时，又将“仁”与“义”区分为用处不同的“道”。“仁、义”

同为“道”，只是从它们都具有规范人之行为正当性的作用这一共性上来强调的，但由于人的行为具有多样性，则用来规范人之行为的原则（道），也就有必要区别言之。区别言之的话，虽同为“道”，但“仁”与“义”各有各的适用范围，各有各的特殊规范作用。就个体自身言，“仁，人心也；义，人路也”，“仁，人之安宅也；义，人之正路也”，“仁”是规范人之内在精神意识活动的“道”，而“义”则是规范人之外在行为的“道”，所以“吾身不能居仁由义，谓之自弃也”，人一旦不遵循“仁”而思想、不遵循“义”而行动，就意味着自己抛弃自己；就家庭言，“亲亲，仁也；敬长，义也”，“仁”是指对父母的亲爱，“义”是指对兄长的敬重；但用“仁”与“义”分别规范亲父母、敬兄长的情感，在孟子那里，并不是说它们是两种不同性质情感，也不是强调亲爱父母与敬重兄长在情感上有根本性的不同，而是说将爱父母的情感用于敬重兄长，原来的血亲情感（仁）就成为“义”；就群体言，“仁”是规范人伦之“道”，而“义”则是规范人之具体行为之“道”，所以孟子强调说“察于人伦，由仁义行，非行仁义也”。

以上所谈，限于“道”与“仁、义”的关系。如就“仁、义”本身关系言的话，孟子既以“人心”与“人路”区别“仁”与“义”，则显然意在强调“居仁由义是统一的道德过程，以为一旦‘仁’立就必定‘义’行。既然认为‘仁’立必‘义’行，则孟子势必与孔子一样认为‘仁’与‘义’的关系乃‘体用’关系。有其‘体’必有其‘用’，‘体’决定‘用’。孟子一旦将‘仁、义’关系确定为‘体用’关系，他就一定会将人之最根本的人伦之‘道’确定为‘仁’。孟子之所以一再说‘当道，志于仁而已’、‘君不乡道，不志于仁’，将‘道’之担当、道之向往，与‘志于仁’并提，就因为他坚信人‘道’之根本为‘仁’，而‘义’则是依据‘仁’才可能合适于人之具体行为原则。

根据上面的论述，我们认为，孟子“合而言之，道也”，正是从“仁”为人伦之“道”的意义上讲的，因为只有从人伦（人与人的关系）上讲，将人（个体）“合而言之”才能讲得通。

二、“天下之言性也，则故而已矣”

《孟子·离娄下》第26章云：“天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本。所恶于智者，为其凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其无所事也。如智者亦行其所无事，则智亦大矣。天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也”。对这一章，历来的解释，异见纷呈，尽管其各能自圆其说，但在在我看来，亦都有费解之处，凭之都难以透彻地理解孟子真实的意思。一时难以找许多例子以为证，这里不妨举三例，以窥一般。

1、朱熹在《孟子集注》中解云：“性者，人物所得以生之理也。故者，其已然之迹，若所谓天下故者也。利，犹顺也，语其自然之势也。言事物之理，虽若无形而难知，然其发见之已然，则必有迹而易见。故天下之言性者，但言其故而理自明，犹所谓善言天者必有验于人也。然其所谓故者，又必本其自然之势；如人之善、水之下，非有所矫揉造作而然者。若人之为恶、水之在山，则非自然之故矣。”朱熹这是按照人们总是就可经验的事物以求不可经验的事物之理的逻辑来解释孟子所谓普通人都是从“故”的角度谈论“性”。由于他将“故”视为“已然之迹”，且比方为“若所谓天下故者”，那么他的解释简单地说就是这个意思：天下普通人都是就“天下故者”言谈“性”。问题是，“天下故者”何意？他没说明，我们只能据“已然之迹”的说法将之理解为“天下之迹”，也就是我们通常说的世界万物，因为万物都是“理”（性）的体现，万物可以说是理发而留下的痕迹（故），所以通过“故”可以认识“理”，认识“理”，也就把握了“性”。依照朱熹的《格物补传》的说法：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》之始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓格物，此谓知之至也”，他那样解，只能说合乎他自己的哲学立场与论证逻辑，但未必合乎《孟子》的本义。其解释所以不合《孟子》本义，是因为他忽视了《孟子》的那一章不是在谈物与人共有的“性”，而只是在谈“人性”。正因为这个忽视，他置“故者以利为本”一句于不顾，殊不知《孟子》正是以此句点明普通人之所以以“故”言“性”的原因。

2、杨伯峻在《孟子译注》中，未作过多的语词诠释，而是直接这样翻译：“孟子说：‘天下的讨论人性，只要能推求其所以然便行了。推求其所以然，其基础在于顺其自然之理。我们厌恶使用聪明，就是因为聪明容易穿凿附会。假若聪明人像禹的使水运行一样，就不必对聪明有所厌恶了。禹的使水运行，就是行其所无事（顺其自然，因势利导。）假设聪明人也能行其所无事，（不违反其所以然而努力实行，）那聪明也就不小了。天极高，星辰极远，只要能推求其所以然，以后一千年的冬至，都可以坐着推算出来’。”杨氏将“性”翻成“人性”，突破了朱熹的解释，但由于其又从朱熹解“利”为“顺”，所以他仍然像朱熹一样，也是从认识论的角度理解此章，只是他认为此章非一般的谈认识论问题，而是具体的谈认识“人性”问题，与朱熹稍有差别。

3、唐满先在《孟子直解》中这么解：“天下之言性也的

‘之’，作用同‘所’字。故：指事物的本来情状和道理。利：顺。行水：使水运行。行其所无事：指顺其自然，因势利导。日至：这里指冬至。孟子说：‘天下人所谈论的事物的本性，就是事物本来所具有的情理罢了。事物本来的情理以顺其自然为根本。所以讨厌某些人的聪明，是因为他们喜欢穿凿附会。如果聪明人像禹疏导洪水一样，那就不会讨厌他们的聪明了。禹疏导洪水，是因势利导顺其自然的。如果聪明人也因势利导顺其自然，那聪明也就大了。天是很高的，星辰是遥远的，如果寻找它们本来的运行规则，一千年的冬至节候，都可以坐着推算出来’。很容易看出，唐氏此解，在思想上受朱熹那个解释的影响十分明显，只是为了比朱熹更明确地突出该章所谓认识论主旨，他修改了朱熹的一些说法，将“性”诂为“事物的本性”，将“故”诂为“事物的本来情状和道理”，将“利”诂为“顺”，并特意交代系指“顺其自然”。由于比朱熹更彻底地认为该章谈的是认识论问题，否定该章是从实践理性谈人性问题，所以唐氏对于该章所谓“性”、“故”、“利”这三个关键词的诠释，多是增字为解，难免有臆测之嫌。

上面三解，在解“利”为“顺”上是一致的；而在解“故”解“性”上都有分歧。既然有分歧，就说明它们都不是的解，都有质疑的可能。何以疑？疑在：此章究竟是一般的谈认识事物之理还是特殊的谈人性？在我看来，要破解此疑，关键要正确理解“故者以利为本”；而要正确理解此句，又当正确理解“故”与“利”这两个关键词。

先看“故”字。根据杨伯峻《孟子词典》中的统计，《孟子》共出现“故”字一百次，分为四种情况：作名词“是故”、“故旧”用2次，作名词“道理”、“原因”、“所以然”用9次，作形容词“老”、“旧”用2次，作连词“所以”用87次。从“故者以利为本”句在原文中的语境来看，将此句首字“故”作形容词与连词解都显然解不通，只能作名词解。这就是朱熹、杨伯峻、唐满先三先生都将此句中的“故”字作名词解的原因。虽然都作名词解，但朱熹选取了共用了两次的那层意思，而杨伯峻、唐满先都是选取了共用了9次的那层意思。我想，既然他们那样解“故”字就原文语境论都不能令人信服，那么《孟子》中“故”字还会有另一种用法，被他们所忽视。于是我特意查《说文解字》，看许慎怎样解“故”字。《说文解字》涉及“故”字的解释有二，一是“古，故也，从十口，识前言者也；另是“故，使为之也”。前一种作名词解释，是将“故”“古”互训，以“故”为故旧，特指“识前言者”；后一种作动词解，是将“故”解为使对象作为。我认为，在“故”字这两义中，取后一义解该章中的“故”是贴合《孟子》本义的。为什么？因为我认为“故者以利为本”句中的“利”字不当解作“顺”，而应视同“何必曰利”句中的“利”，解作相对于“义”的私“利”。

那么，将“利”径直解作私“利”（利益），纵观《孟子》中“利”字的用法，是否说得通？回答是肯定的。按照杨伯峻《孟子词典》的统计，《孟子》使用“利”字凡39次，用作“利益”义的26次，用作“使有利”义的6次，用作“以为利”义的2次，用作“锐利”义的4次，用作“顺”义的1次。由此可见，除了用作“锐利”义的不计，余下的35处“利”字，按照杨

伯峻自己的理解，也只有一处作“顺”义解，而其余34处“利”字都可直接（26次）或间接的（8次）作利益解。就此而论，不能不令人费解：他们有什么理由不依据那34处的用法，将该句的“利”字作“利益”义解，而偏要作“顺”义解？仔细地分析之，我觉得这不是因为他们不知道《孟子》所谓“利”绝大多数作“利益”义用，而是因为他们认为若不将“故者以利为本”句中的“利”作“顺”解，那么他们对“故”的解释就说不通。而他们之所以对“故”作那样的解释，很可能就是因为他们忽视了“故”字尚有“使为之”义。

问题是，若将该句中“故”字按“使为之”义来解，就一定合乎《孟子》本义吗？这个问题，从《孟子》本身，似乎难以找到直接的论证解答之，但可以从思孟学派的另一经典《性自命出》中找到解答之的直接论证。《性自命出》这样论述“性”与“故”的关联：“凡动性者，物也；逆性者，欲也；交性者，故也；历性者，义也；绌性者，势也；养性者，习也；长性者，道也”。由此可见，在思孟学派那里是从“交性”的意义上将“性”与“故”并提。“性”“故”并提之“性”，具体指“人性”，无可置疑，那么与“人性”密切相关的“故”具体指什么？它只能特指人的作为。“故”之此义，《性自命出》在定义“故”时说得分明明白：“物之设者之谓势，有为也者之谓故”。

基于上面的论证，我大致这样理解《孟子·离娄上》第26章：全天下的人们谈论人性，都是根据人自身的作为（则故）来谈。以人自身作为为准则来谈人性，也就是以“利”（于人有益）为根本原则来谈。以“利”为根本原则来谈人性是不明智的（所恶于智），因为那样谈人性是穿凿附会的谈法。明智的谈法，就像大禹治水使水顺着水性向下流那样，不是从人为作用于人性的意义上谈，而是从人无所事事的意义上谈。天空无论多么高，星辰无论多么远，如果求得那个使天那么高、星辰那么远的原因，一千年中的冬至日，都可以坐着推算出来。（言下之意是说，如果真能从人无所事事的意义上了解人性之所以为人性的原因，那么人之本性是善还是恶，就很容易弄明白。）

三、“是集义所生者，非义袭而取之”

《孟子·公孙丑上》第2章有云：“‘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。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道，无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。我故曰，告子未尝知义，以其外之也。必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长也。无若宋人然：宋人有闵其苗之不长而揠之者，芒芒然归。谓其人曰：今日病也，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’。”

此为《公孙丑上》第二章中的一段。此段论述要数“集义所生者，非义袭而取之”两句最费解，所以大多学者对它的解释，常常受大家有关解释的影响，在南宋之后，这具体就是指受朱熹解释的影响。朱熹这样解释：“集义，犹言集善，盖欲事事皆合于义也。袭，掩取也，如齐侯袭莒之袭。言气虽可以配乎道义，而其养之始，乃由事皆合义，自反常直，是以

无所愧怍，而此气自然发生于中。非由只行一事偶合于义，便可掩袭于外而得之也。”

朱熹此解重在强调，孟子于这段论述中指出：他所善于养护的“浩然之气”，是通过不断积累善行而培养起来的，而不是偶然地做了合乎道义的事（善行）就能萌生的。尽管这一解释未必十分准确，但它的影响却甚大，以至于现当代大多学者都依据朱熹的解释来理解之。比方说：（1）在20世纪1960年代，杨伯峻依据朱熹的解释，将这一段翻译为：“公孙丑又问道：‘请问什么叫做浩然之气呢？’孟子说：‘这就难以说得明白了。那一种气，最伟大，最刚强。用正义去培养它，一点不加伤害，就会充满上下四方，无所不在。那种气，必须与义和道配合；缺乏它，就没有力量了。那一种气，是由正义的经常积累所产生的，不是突击的正义行为所能取得的。只要做一件于心无愧的事，那种气就会疲软了’”；

（2）后杨伯峻36年，唐满先仍根据朱熹的解释将此段这么解：“袭，突然袭击。‘义袭’是指突然行义或偶然行义。慊：满足，快意。孟子说：‘这种气是不断把义聚集起来（即平日行事都合乎义）而产生的，不是偶然行义而取得的。如果做了亏心的事情，这种气就空虚无力了。我所以说，告子不曾懂得义，他把义当作心外之物了。这种气必须日积月累不断行义才能培养起来，一旦做了不合于义的亏心事就没有力量了。告子说：不得于言，勿求于心，是对不合于义的言论不在心里想它，采取回避态度，所以孟子说他把义当作心外之物’。”

在时间上先后相隔八百多年的一脉相承的这三种解释，似乎向世人表明：古今注家在理解“浩然之气”乃“集义所生者，非义袭而取之”义上已取得了一致的认识，后世的学者很难、也没有必要再突破该解。可是，我仍然想表达自己对该段论述之有别于上述理解的看法。尽管我并不认为自己的理解就一定贴合《孟子》的本义，但我想我公开说出自己的不同理解，定有益于促进对《孟子》该段论述的更深入地理解。

朱熹等人的解释，实际上并没有给此段中的“气”以定义，未说明孟子所谓“气”究竟是什么性质的东西。“气”这个范畴，是中国哲学的最基本范畴之一，但在不同的哲学家那里，常常用以称谓不同的东西：或指物质性的东西，或指精神性的东西。就《孟子》而论，孟子关于“气”的论述，集中在《公孙丑上》第2章（凡16次）。归纳分析那16处“气”，会发现孟子主要是从与“心”、“志”、“体”（人体）对称的意义上使用“气”：“不得于心，勿求于气……夫志，气之帅也；气，体之充也。……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”，这足以说明：“气”充沛于人之身体，但它并非如中医所谓贯通人体的气脉，是物质性的东西，而是与人之思想与意志互为因果的精神性的东西。所以我将《公孙丑上》第2章中的“气”解为人之“生命精神”，而将“浩然之气”解为人所固有的“正大刚直的生命精神”。

“浩然之气”既指人所固有的“正大刚直的生命精神”，那么为什么说它是“集义所生者，非义袭而取之”呢？对这个问题，我是这样认识的：“集义”未必如朱熹所说，是指不断地积累善行，因为假使不断地做好事却不能从中体悟做好事所体现的生命真谛、或者不断地做善事只是为了博得名誉与利益，

那么它非但不能产生出“正大刚直的生命精神”，反倒会严重地阻碍这种生命精神的培养；而应该是指归集各种合乎义的行为以体悟其所以然。

至于“义袭”，我认为也不能依据朱熹的解释，将之解释为“突然行义或偶然行义”，因为即便是偶然的行义，如果能从中真正体悟出行义所体现的人之生命意义之所在（生命真谛），人也有可能将“正大刚直的生命精神”树立起来，未必非得不断地行义才能树立起这一生命精神。那么，当如何理解？我认为，要正确理解“义袭”义，关键是要把握“袭”字义。“袭”字在《孟子》仅于“义袭”句中出现1次，而朱熹将它解为“掩袭”（突袭、偷袭）。可照此解，“义袭”就成了偷袭或突袭而获得的义行（行善），就更令人费解：明明是行善（义行）却偏偏要以偷袭或突袭的方式去做呢？或许连朱熹自己也觉得这么解有不近情理之处，所以他特意补充说“非义袭而取之”乃指“非由只行一事偶合于义，便可掩袭于外而得之也。”问题是，这一补充解释，既然将“袭”理解为“掩袭于外”，那么“袭”的对象是“外”，就与“义”无挂搭；况且，“义”也不能臆断的解释为“行一事偶合于义”。

《说文解字》释“袭”为“左衽袍”，系向左边开前襟的袍子。《康熙字典》引春秋汉唐典籍文以解“袭”云：“重衣也……注：上下皆具曰袭。……又服也，又合也，有因也，又入也，又受也，又掩其不备也。”。在这些含义中，我觉得取“服”（服从义）、“合”（合乎义）、“因”（因袭义，模仿义）、“受”（接受义）这五义以解“义袭”之“袭”，都能解得通；但我更倾向于选取“合”、“因”来解“义袭”之“袭”，将“非义袭而取之”或理解为：不是只要行事合乎义就能萌发正大刚直的生命精神（浩然之气）；或理解为：不是简单地模仿义行就能产生正大刚直的生命精神。我认为这两种解释，无论选哪一种都比朱熹的解释更贴近孟子“仁义”并提思想的本义。

根据上面的辨析与论证，我将本节开头所引的孟子那段论述作如下翻译：“请问老师擅长什么？孟子回答说：‘我能辨析出非通常话语的真实含义，我善于养护我自己的浩然之气。’请问什么叫做浩然之气？孟子回答说：‘这难以说得明白。它作为一种生命精神，极其博大，极其刚健，以正直养护它而不伤害它，它就能充沛于天地之间，无所不在。它作为一种生命精神，与义和道相配合；没有了义与道，它就失掉了力量。它是归集各种合乎义的行为以体悟其所以然而产生出来的，不是简单地模仿义行就能产生的。行动起来一旦心中感到不快乐，就会失掉继续干下去的勇气。我所以说告子不曾懂得义，就是因为他（不从人之内心世界谈义）而是从人之外在的行为谈义。人的内心，一定会想很多事情，你不要制止之；不要忘却内心所欲，也不要助长内心所欲。不要像宋人那样做：宋国有个人担心地里的禾苗不长就把它拔高些，（拔完苗）疲倦地回来，对家人说：我累坏了！我助禾苗生长了！他儿子跑到地里来回一看，禾苗都枯了。全天下不干拔苗助长傻事的人很少。以为无益处而放弃不做（指不去培养浩然之气），就如种庄稼不除草的人，是懒惰；去做助（浩然之气）生长的事，就如拔苗助长，是糊涂——不但没有益处，反倒会伤害它’。”

《孟子》心得三则

解光宇

一、孟子的快乐观

孟子见梁惠王。王立于沼上，顾鸿雁麋鹿，曰：“贤者亦乐此乎？”

孟子对曰：“贤者而后乐此，不贤者虽有此，不乐也。”

《诗》云：“‘经始灵台，经之营之。庶民攻之，不日成之。经始勿亟，庶民子来。王在灵囿，麋鹿攸伏。麋鹿濯濯，白鸟鹄鹄。王在灵沼，於物鱼跃。’文王以民力为台为沼，而民欢乐之，谓其台曰‘灵台’，谓其沼曰‘灵沼’，乐其有麋鹿鱼鳖。古之人与民偕乐，故能乐也。《汤誓》曰：‘时日害丧？予及女偕亡！’民欲与之偕亡，虽有台池鸟兽，岂能独乐哉？”（《孟子·梁惠王章句上》）

孟子回答梁惠王的这段话，主题是谈快乐问题。在园林里欣赏鸿雁麋鹿等飞禽走兽，是否快乐呢？孟子认为，像周文王这样仁慈的君主，解救老百姓于水深火热之中，为老百姓谋幸福，受到百姓的拥戴，他才感到快乐。而百姓痛恨的暴君，老百姓恨不得与他同归于尽。这样的暴君面对良辰美景，何谈快乐，只有惶惶不可终日。

孟子的这段话，实质上是说国君要仁政爱民、为人民谋幸福，人民才把他看作大救星。只有给人民带来快乐，国君自己才因此感到快乐，即“乐以天下”。梁惠王仿效周文王，也建起的皇家园林，在园林里畜养鸿雁麋鹿等飞禽走兽，以供自己欣赏休闲，寻找快乐。所以，孟子告诫梁惠王，不要像暴君夏桀那样与人民为敌，而要像周文王那样仁政爱民，为人民谋幸福，受到老百姓的拥戴，这才是真正的快乐。

把握了孟子关于“乐”的内涵后，还要把握孟子的“与民同乐”思想。孟子认为，国君以百姓的快乐为自己的快乐，百姓就会以国君的快乐为自己的快乐。如周文王修建灵台、灵沼，老百姓热情主动地来出力参与营建。国君与天下百姓同忧同乐，天下一心，无人可敌。

孟子关于“与民同乐”思想，在中国的历史上产生了积极的影响。北宋诗人蔡襄有一首《上元应制》诗：“高列千峰宝炬森，端门方喜翠华临。宸游不为三元夜，乐事还同万众心。天上清光留此夕，人间和气阁春阴。要知尽庆华封祝，四十余年惠爱深。”元宵佳节彩灯排列得像一座座山峰，皇帝的御驾正来到皇宫的正门口。皇帝的巡游不是为了元宵之夜赏灯，而是为了与万民同乐。天上的圆月清澈皎洁专为今夜辉映，人间万民和睦幸福如同暖春。举国上下向皇帝祝福，感谢四十年来给人民的恩惠。诗中描写了京都元宵佳节灯火如山的盛况，以

及君王临幸与民同乐，大官小吏前呼后拥，老百姓蜂拥而至，“天上清光”跟“人间和气”交相融合的良好美景，歌颂了仁宗朝的太平之象。

齐宣王见孟子于雪宫。王曰：“贤者亦有此乐乎？”

孟子对曰：“有。人不得，则非其上矣。不得而非其上者，非也；为民上而不与民同乐者，亦非也。乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”（《孟子·梁惠王章句下》）

孟子回答齐宣王的这段话，主要表达两层意思，一是君王要与民同乐同忧，即要求君王心系百姓，关心百姓疾苦，与百姓同甘苦。如果能做到这一点，百姓也会为君王分忧，与君王同乐同忧。二是君王的乐与忧要以百姓的乐与忧、天下的治乱兴衰为根据，即君王是以天下大治、百姓的快乐为快乐；以天下大乱、百姓的忧愁为忧愁。

孟子的“乐以天下，忧以天下”，后来演化为忧国忧民，即对国家和人民责任感的忧患意识，这对于中华民族中众多的志士仁人产生很大的影响。其中最为著名的就是宋代范仲淹，他所著的《岳阳楼记》中的名句：“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，意思就是我们要把国家、人民的利益摆在首位，为祖国的前途、命运分担忧愁；当天下大治、国泰民安、人民幸福时，我们才会感到快乐。吃苦在前，享乐在后，表现出乐于奉献、胸怀天下的远大政治抱负。

范仲淹是这样说的，也是这样做的。范仲淹幼年丧父，少年时家贫，对下层人民的痛苦感受较深。当秀才时他就常以天下为己任，宋仁宗时官至参知政事。庆历三年（1043年）八月，针对内忧外患的现状，范仲淹上书《答手诏条陈十事》，提出十项改革纲领，主张澄清吏治、改革科举、整修武备、减免徭役、发展农业生产等，内容涉及到政治、经济、军事、教育、科举等各个方面。宋仁宗采纳了他的建议。新政实施的短短几个月间，政治局面就焕然一新，史称“庆历新政”。可惜不久因为保守派的反对而不能实现，因而被贬至陕西四路宣抚使，后来在赴颍州途中病死，谥“文正”，有《范文正公集》传世。他的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”为千古佳句，也是他一生爱国爱民的写照。

二、孟子的仁政观

梁惠王曰：“寡人之于国也，尽心焉耳矣。河内凶，则移其民于河东，移其粟于河内。河东凶亦然。察邻国之政，无

如寡人之用心者。邻国之民不加少，寡人之民不加多，何也？”

孟子对曰：“王好战，请以战喻。填然鼓之，兵刃既接，弃甲曳兵而走，或百步而后止，或五十步而后止。以五十步笑百步，则何如？”

曰：“不可。直不百步耳，是亦走也。”

曰：“王如知此，则无望民之多于邻国也。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。

狗彘食人食而不知检，涂有饿莩而不知发。人死，则曰：‘非我也，岁也。’是何异于刺人而杀之，曰：‘非我也，兵也。’王无罪岁，斯天下之民至焉。”（《孟子·梁惠王章句上》）

孟子对梁惠王说的这段话，主要是劝说统治者要实行仁政以及仁政的具体内容。梁惠王认为自己对国家已经是尽心了，即标榜自己赈灾救民，并声称邻国国君在治国时不如他用心，但是结果却是“邻国之民不加少，寡人之民不加多”。孟子认为，虽然梁惠王感觉自己尽心了，但与邻国一样，没有实行仁政，这就同逃跑五十步和逃跑一百步性质一样，所以，梁惠王之政与邻国之政并无本质区别，邻国的老百姓也并不会来投奔于他。

既然国君应该实施仁政，那么如何实行仁政？孟子认为，第一，以农为本，不违农时，发展生产，注重生态保护，保证可持续发展，即生存资源有保障。第二，要使老百姓温饱有保障。五十者可以衣帛，七十者可以食肉，数口之家可以无饥，黎民不饥不寒。第三，要加强学校教育、道德教育与精神文明建设，即重视地方中小学建设，让适龄青少年都有学上。同时，还要加强道德教育，如忠孝仁义、尊老爱幼等传统道德规范。

孟子的这段话，有其重要的价值。其一，生态保护。孟子所说的“数罟不入洿池”、“斧斤以时入山林”，就是我们现在所说的生态保护和可持续发展问题。池塘里可供人食用的水产资源是有限的，如果我们不是在捕鱼的季节捕鱼，或是在捕鱼的季节大鱼小鱼全部捕尽，那么渔业资源就会枯竭。孟子要求人们在捕鱼时用网眼比较大的渔网，捕大留小，以保护渔业资源。对于山林的保护，其道理也是一样。只有这样，才能做到“鱼鳖不可胜食”、“材木不可胜用”，保证资源的可持续发展。

孟子关于生态保护的思想，在现代更有其重要意义，特别是当前中国农村生态环境保护问题不容乐观。如将生活垃圾倒入水里；乡镇企业的废水、废气、废渣等污染物的排放造成农村河道水质严重恶化；化肥、农药不科学使用对生态环境造成极大污染与破坏，对地表水、地下水、农产品品质已经带来了明显的危害，直接影响人类健康；农膜及各种塑料废弃物，由于极难降解，且降解过程中还会渗出有毒物质，对土壤及农作物危害也很大。一些地方人为破坏生态环境的现象仍时有发生

生，如开山炸石、乱挖乱采仍屡禁不止，矿产资源的不合理开发，不但破坏了自然环境，而且使其生态功能退化，生态失衡，给当地人民的生产和生活和周边生态环境造成了严重危害，等等。

其二，物质文明和精神文明建设。孟子认为，不仅要解决老百姓温饱问题，还要加强老百姓的教育教化。在解决了百姓最基本的温饱问题之后，要逐步地提高人民的物质生活水平。发展丝织业，让五十岁的人都能穿上丝绸衣服；发展畜牧业，让七十岁的人都能吃上肉。不仅如此，孟子还认为要发展教育事业，让孝悌之理深入人心，人人孝顺父母，敬爱兄长，从而形成一个讲道德、讲文明、民风淳朴、其乐融融的社会。

梁惠王曰：“晋国，天下莫强焉，叟之所知也。及寡人之身，东败于齐，长子死焉；西丧地于秦七百里；南辱于楚。寡人耻之，愿比死者一洒之，如之何则可？”

孟子对曰：“地方百里而可以王。王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上。可使制梃以达秦楚之坚甲利兵矣。

彼夺其民时，使不得耕耨以养其父母。父母冻饿，兄弟妻子离散，彼陷溺其民，王往而征之，夫谁与王敌？故曰：‘仁者无敌。’王请勿疑！”（《孟子·梁惠王章句上》）

孟子的这段话，主要是谈实行仁政问题。从梁惠王向孟子介绍的情况中可以看出，魏国国力衰败，四面楚歌，正在走下坡路。孟子认为，只要实行仁政，发愤图强，可战胜装备精良的秦国、楚国，因为仁者无敌。在这里，孟子简略地提出了仁政的主要内容，第一，深耕易耨，搞好农业生产。从孟子的一贯思想来看，仁政的基础是“制民之产”。战国时期，很多农民失去土地，老百姓生活无基本保障，挣扎在死亡线上。孟子把“制民之产”看作是仁政的首要问题，认为这是政治稳定的基石，所以，迫切地希望解决农民的土地问题，保护小农经济，让百姓深耕细作，安心务农，以此来维持和改善老百姓的生计，从而奠定政权稳定的基础。

第二，减免刑罚，少收赋税。孟子认为要实行“仁政”，还必须“省刑罚，薄税敛”，就是要减少刑罚，减轻赋税，即减轻人民的负担。孟子继承孔子节用爱人的思想，主张轻徭薄赋，怒斥奢侈挥霍不顾人民死活的统治者是率兽食人。征发徭役要不违农时。不违农时与薄税敛是封建农业经济的基本要求，是仁政的重要内容。针对当时刑罚严苛的情况，孟子还提出省刑罚的主张，尤其是反对株连，提出“罪人不孥”，即治罪止于本人，不累及妻子和儿女等直系亲属。

第三，普及儒家伦理规范，加强道德建设。即让年轻人学习孝悌忠信，在家孝顺父母、敬爱兄长，在外尊敬长辈。如果这样全面地实行仁政，即使用木棒也可以抵抗拥有坚甲利兵的秦国、楚国了。说明只有实行仁政，让百姓安居乐业，国力才能增强，才能为政于天下，统一国家。

孟子关于仁政思想及“省刑罚，薄税敛”的思想，对后世也曾产生过积极的影响。如汉高祖刘邦在当上皇帝后，摆在他面前的是一个亟待恢复的残破的局面。由于连年战争，人民流离失所，田地荒芜，粮食奇缺，人民生活十分困难。所以，恢复和发展农业生产，医治战争创伤，成为刘邦巩固西汉统治的当务之急。为了恢复农业生产，刘邦首先采取“制民之产”，

让百姓与土地结合起来。早在楚汉战争过程中，刘邦就把原来秦朝围禁的苑囿园池分给农民耕种。当皇帝后，将土地按照一定的政策分给复员的士兵和农民，使耕者有其田，进行农业生产。刘邦还尽量减轻农民的赋役负担。在楚汉战争期间，他就规定关中从军的人免除全家徭役一年。称帝后，又宣布追随他的士卒，免除全家的徭役。对于赋税，他根据政府的总开支，制订了赋税总额，田租只收产量的十五分之一。对于遭受战乱比较严重或水旱灾害的地区，还经常免其租税。刘邦实行的“制民之产”和轻徭薄赋制度，减轻了人民的负担，提高了农民的生产积极性，促进了汉初经济的发展。

孟子曰：“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦，而愿立于其朝矣；市，廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦，而愿藏于其市矣；关，讥而不征，则天下之旅皆悦，而愿出于其路矣；耕者，助而不税，则天下之农皆悦，而愿耕于其野矣；廛，无夫里之布，则天下之民皆悦，而愿为之氓矣。信能行此五者，则邻国之民仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自有生民以来未有能济者也。如此，则无敌于天下。无敌于天下者，天吏也。然而不王者，未之有也。”（《孟子·公孙丑章句上》）

孟子的这段话，主要是谈实行仁政的五条措施。第一条还是强调“尊贤使能”，各级管理岗位由德才兼备的人担任。其它四条都是针对苛捐杂税过多、过重而提出的改革意见。比如，孟子提出了给商人提供存放货物的场所但不征税的商业政策，只稽查而不征税的关卡政策，只助耕而不征税的农业政策，不征收土地税和劳役税的居民政策等。如果国君能做到孟子所讲的这五条，那么就可以赢得士人、商人、旅客、农民等社会各界人士的拥护和支持，就可以无敌于天下而称王了。

孟子以上五条都与老百姓息息相关。“尊贤使能”为的是老百姓有一个仁慈且能干的上级，从而带领他们寻求更美好的未来，其他四条为的是减轻老百姓的生存压力，从而使得老百姓能够在轻松自在的环境中生活。可见，国家的一些政策必须以人民利益为重。今天的国家不仅通过严格的考核为国家选拔优秀的人才，而且也颁布了众多有益于人民群众的惠民政策。比如，自2006年1月1日起，我国全面取消农业税，不仅如此，政府每年还向农民发放种粮补贴，给农民长期的直接扶助。这种反哺农业的好政策，增加了农民的利益，提高了农民务农种粮的积极性。

再如，国家实行9年义务教育，所有学生免收学费，甚至农村部分地区还免收书本费，这不仅解决了穷人家孩子上学难的问题，而且提高了国民的文化水平。再比如，国家鼓励大学生自助创业，对于从事农、林、牧、渔业等项目所得以及从事符合条件的环境保护、节能节水项目的所得，均可免征、减征企业所得税。对符合贷款条件的主创业人员，贷款额度由原来的最高2万元提高到不超过5万元。对符合条件从事个体经营（国家限制的行业除外）的个人和劳动密集型小企业，在贷款期内均给予全额贴息，贷款期满后，可展期一年，展期内不贴息，等等。总之，国家出台的一系列惠民政策，给人民带来了实实在在的利益，让老百姓开心和幸福。只有百姓开心了、幸福了，社会才会稳定，国家才会更好的发展。

三、孟子的王霸观

孟子曰：“以力假仁者霸，霸必有大国。以德行仁者王，王不待大，汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。《诗》云：‘自西自东，自南自北，无思不服’，此之谓也。”（《孟子·公孙丑章句上》）

孟子的这段话，说的是王道和霸道的问题。不讲仁德而用武力征服人的，即以力服人，叫霸道；讲仁德、实行仁政，使人心悦诚服的，即以德服人，叫王道。孟子赞赏王道，斥责霸道，即我们常说的“尊王贱霸”。商汤王和周文王起初都是小国，但是他们的治国方略是以民为本、实行仁政，使得四方百姓心悦诚服，就像孔子的七十多个弟子敬服孔子那样，纷纷投奔，纷纷归顺。而通过武力和暴力虽然能够占有很多国土，堪称大国，但被征服的人不是真心服从，只不过是当时实力不够罢了。一旦有机会，就会反抗、起义，推翻暴政。

王道和霸道就是以德服人和以力服人问题。以德服人，使人心悦诚服。如孔子，只是一个学者，既无财又无势，自己还一度落魄到没有饭吃。可是三千弟子中的七十二贤人，忠心耿耿，就连挨饿的时候都跟着老师一起。因为孔子的修养、道德和学识使他们衷心地敬仰，故而服从他、跟随他，这就是以德服人的精神力量。

霸道依靠的是武力？是武力和暴力，它能迫使人民暂时屈服，但却不能使人民心服。秦朝，是中国历史上第一个统一的君主专制国家，但寿命仅15年。其快速灭亡的重要原因就是不实行王道、仁政，而实施霸道、暴政。秦始皇创立了高度集中的中央集权的政治制度。皇帝至高无上，权力无限。地方实行郡县制，皇室任免郡县的主要官吏。为了加强控制，还颁布了严苛的法律。秦始皇在为维护统治而压制思想、泯灭文化、毁坏学术方面首开先河。他接受丞相李斯的提议，除少数几种书籍之外，大量诗书、典籍、诸子百家著述一律烧掉，并将460多名儒生、方士活埋，留下了一个骇人听闻的“焚书坑儒”的历史事件。尽管他采取了种种巩固统治的措施，但他的独裁专制、横征暴敛，早已为其灭亡埋下了祸根。他征发了70多万人修造阿房宫，动用大量人力财力修造骊山陵，“孟姜女哭长城”的故事就是对他残酷赋役的控诉。频繁的战争、庞大的官僚机构、连续的大兴土木，人民不堪重负，痛苦到了极点。公元前209年陈胜吴广农民起义爆发；公元前206年，秦朝被推翻。可见，通过暴力获得的政权只是暂时的，只有实行仁政，崇尚王道，才能真正巩固政权。

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。”（《孟子·梁惠王章句下》）

孟子回答齐宣王的这段话，可以说是实行霸道的下场。齐宣王问孟子商汤流放夏桀、武王讨伐纣王是否为真实的？如果是真实的，这种以下犯上的行为能被允许吗？孟子回答说，文献有记载，应该是真实的，但这并不能说是臣子以下犯上弑杀君主。因为在孟子看来，国君也好，天子也（下转第32页）

孟子“性美论”的美学思想

李季林

《孟子·尽心下》有一段对话——浩生不害问曰：“乐正子，何人也？”孟子曰：“善人也，信人也。”“何谓善？何谓信？”曰：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。乐正子，二之中，四之下也。”

孟子认为，一个人招人喜欢就是善、而且这种善是与生俱来的，赋有这种值得喜欢的品德就是信，善和信充实于内心就是美；善、信、美不仅充实，而且像君子的吉光那样照耀众人、光辉地表现出来，就是大；藉助善、信、美的光大而化育他人就是圣，圣而又神秘莫测就是神。乐正子的人品在善、信之间，在美、大、圣、神之下。

可见，孟子所谓的“善”是天赋的仁慈，所谓的“信”是道德上的“真”，而所谓的“美”则是善与真的发展和体现，它大而化之就是圣人的美德。当然，孟子所谓的美，并非形而上的现代美学意义上的美，而是赋有更多的道德属性；与性善论支撑、辉煌了我国传统的人性论思想一样，孟子的性美论以其充实、阳刚、伟岸的“伟美”而构建、丰富了我国古代的美学思想，至今仍赋有积极的现实意义。

一、自然美美在生命

孟子没有道家老庄的道法自然、法天贵真的自然主义思想，但是他尊重自然规律、生命自然的原则、以及生物的多样性，反对无生命的拔苗助长、反对违背自然法则的乱砍滥伐，主张任物自然、物性自己。

“牛山之木尝美矣，以其郊于大国也；斧斤伐之，可以为美乎？”（《孟子·告子上》）

山木郁郁葱葱、枝繁叶茂、春华秋实、生机勃勃，体现了自然的美、生命的美。如果山木因为土壤营养不良或自然灾害，干枯了、萎缩了，甚至被大面积砍伐了，还会有山木之美吗？

孟子见梁襄王，说：“王知夫苗乎？七八月之间旱，则苗槁矣。天油然作云，沛然下雨，则苗浡然兴之矣。”（《孟子·梁惠王上》）

久旱逢甘雨，禾苗在雨中的欢呼就是一种美，一种发自内在物性的自然喜悦之美，是生命对于大自然的礼赞。

的确，喜悦的情感“乐”显示出生命当有的样式，是生命的一种体现。

“今夫粦（móu）麦，播种而耰（yōu）之，其地同，树之时又同，浡然而生，至于日至之时，皆熟矣。”（《孟子·告子上》）

开花、成朵、丰满、成熟，不仅体现了植物的物性之美，还体现了植物的生命之美。

“夫物之不齐，物之情也。”（《孟子·滕文公上》）

孟子认为天下万物没有两个是完全一样的，这是物质世界的客观实在。孟子朴素地认识到了物质的特殊性、多样性、丰富性、以及每种物质存在的独特的价值。这在当时赋有极高的理论价值，在当今也具有重要的启示意义：在我们生活的这个世界上，事物是多样的，属性是独特的，价值是多元的；大树有大树生存的价值，小草有小草存在的意义；它们可以枝繁叶茂、繁花似锦，也可以枝桠疏朗、绿叶几片，只要本性圆满、生存自在、活好自己就行。

在审美上，孟子的美学思想涉及到了美的本质与形式，并认为美的本质更为重要。



孟子说：“形色，天性也；惟圣人，然后可以践形。”（《孟子·尽心上》）

人的身体容貌的美是天生的，只有圣人才能以内在的人性美来充分地展示这种天赋的形体的美。

孟子以“充实之谓美”为前提和标准，肯定了万物赋有生命力的充盈、茂盛、成熟、丰富的内在美，否定了没有生命的纯粹的所谓形式美。

现在有些女性为了更富有女人味，或者为了满足丈夫希望自己“挺”好的嗜好，做隆胸手术。隆胸后，她们的乳房是“充实”了、挺拔了，但是并不符合孟子的“充实之谓美”的美学标准，因为它违背了自然的原则，更主要的是它是假的、是无生命的。

自然美在赋有生命。没有生命的所谓的“充实”，是没有意义的。

二、德性美美在品质

孟子认为，人类的德性美体现为人性本善、德化天下、与人为善、与民同乐等。

孟子说，人性本善：“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。”（《孟子·告子上》）

“孟子道性善，言必称尧舜。”（《孟子·滕文公上》）

孟子认为人性本善、人性本美，恶源于贪、丑源于缺。

因此，孟子以人之性善、人之性美、“人皆可以为尧舜”、“充实之谓美”为前提，主张“与人”、“充实”、“德化”，与人为善、与物任性、与民同乐，从而天人合一、王道天下。

出于原自然主义的思想，庄子提倡“与物为春”；出于原人文主义的思想，孟子则提倡“与人为善”。

孟子曰：“子路，人告之以有过则喜。禹闻善言则拜。大舜有大焉，善与人同。舍己从人，乐取于人以为善。自耕、稼、陶、渔以至为帝，无非取于人者。取诸人以为善，是与人为善者也。故君子莫大乎与人为善。”（《孟子·公孙丑上》）

在人与己的关系上，儒家不仅主张先人后己，而且提倡与人为善。

与人为善不仅是普通人的一种朴素的美德，而且是君子最大的美德。

作为诸侯、帝王，不仅要与人为善，还要与民同乐。

孟子在论述王道“与民同乐”思想的时候，也说明了人们从众、与大众的审美心理。

庄暴见孟子，曰：“暴见于王，王语暴以好乐，暴未有以对也。”

曰：“好乐何

如？”

孟子曰：“王之乐甚，则齐国其庶几乎！”

他曰，见于王曰：“王尝语庄子以好乐，有诸？”

王变乎色，曰：“寡人非能好先王之乐也，直好世俗之乐耳。”

曰：“王之乐甚，则齐其庶几乎！今之乐犹古之乐也。”

曰：“可得闻与？”

曰：“独乐乐，与人乐乐，孰乐？”

曰：“不若与人。”

曰：“与少乐乐，与众乐乐，孰乐？”

曰：“不若与众。”

“臣请为王言乐：今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声，管籥之音，举疾首蹙頞而相告曰：‘吾王之乐甚，夫何使我至于此极也？父子不相见，兄弟妻子离散。’今王田猎于此，百姓闻王车马之音，见羽旄之美，举疾首蹙頞而相告曰：‘吾王之乐甚，夫何使我至于此极也？父子不相见，兄弟妻子离散。’此无他，不与民同乐也。今王鼓乐于此，百姓闻王钟鼓之声，管籥之音，举欣欣然有喜色而相告曰：‘吾王庶几无疾病与？何以能鼓乐也？’今王田猎于此，百姓闻王车马之音，见羽旄之美，举欣欣然有喜色而相告曰：‘吾王庶几无疾病与？何以能田猎也？’此无他，与民同乐也。今王与百姓同乐，则王矣。”（《孟子·梁惠王下》）

孟子的这段话论述的是王道思想，同时也阐述了审美客体的客观性以及审美主体的社会性。

孟子还说过：“目之于色也，有同美焉。”（《孟子·告子上》）他肯定了美的属性的客观性“美同”，也就是美的标准的绝对性“同美”。

三、人格美美在行为

在我国绘画史上，关于绘画风格的美的标准有曹仲达的“曹衣出水”和吴道子的“吴带当风”之说，即一种以瘦削、骨感为美，一种以肥胖、丰满为美。

以丰满为美的“吴带当风”的美学思想当受到孟子“充实之谓美”的美学思想的影响。

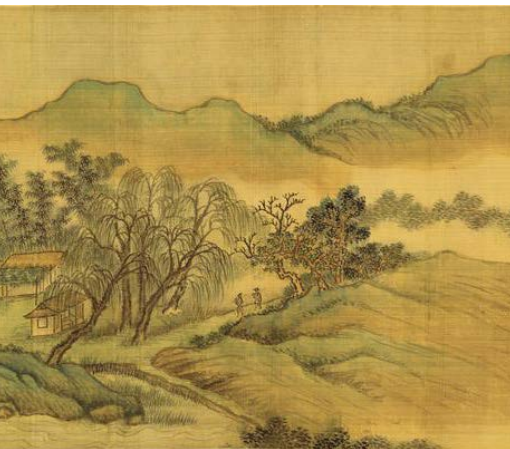
与老庄的至美无美、以“自然”和“无”为美的美学原则不同，孟子以“善”、“信”、“刚”、“大”为美，其“充实之谓美”的美学思想对我国美学产生了至深的影响。

那么，孟子“充实之谓美”的美学思想体现在人格美上，有哪些内容呢？

孟子美学思想的人格美体现为人性的圆满、人格的平等、精神的独立、思想的伟岸、以及刚正不阿的批判精神、敢于担当的道义与责任、一身浩然正气、仁者无敌的仁爱意识和高尚行为等，总体而言，就是“刚”、“大”之美，就是“伟美”。

那么，孟子所谓的“大”是什么？孟子是以“大”为美吗？

孟子说：“充实而有光辉之谓大。”（《孟子·尽心下》）“养其小者为小人，养其大者为大人。”（《孟子·告子上》）“从其大体为大人，从其小体为小人。”（《孟子·告子上》）“居恶在？仁是也；路恶在？义是也。居仁由义，大人之事备矣。”（《孟子·尽心上》）



可见，孟子的所谓“大”就是善、信、美之光辉，即真善美之光辉，就是居仁由义、行仁举义、施行仁义之道的高尚行为，如果用另一个字来表达，就是“伟”。

孟子说：“我善养吾浩然之气。”公孙丑问：“何谓浩然之气？”孟子答道：“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。”（《孟子·公孙丑上》）

因此，作为一介臣民，其修身养性的方法就是“养大”、“养刚”：养一身浩然正气。有了这么一身浩然正气，就能够穷不失义、达不离道。

孟子说：“尊德乐义，则可以嚣嚣矣。故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。”（《孟子·尽心上》）

孟子人格美的一个具化是“大丈夫”：为人要做个真君子，要有伟岸的人格、挺拔的精神，而且还要做个善君子，“君子之光，其晖吉也。”（《周易·未济》）即要像古代的君子那样以吉祥的光辉照耀众人；不可做一个伪君子，整天猥琐着人格、佞倖着精神，更不可做一个恶君子，欺民盗世。

景春曰：“公孙衍、张仪岂不诚大丈夫哉？一怒而诸侯惧，安居而天下熄。”孟子曰：“是焉得为大丈夫乎？……居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”

这种“大丈夫”并非是诸侯、帝王就一定赋有的，也不是平民百姓所不可赋有的。孟子认为象公孙衍、张仪那样的崇尚霸道、挟诸侯一匡天下的纵横家算不上“大丈夫”，甚至指责梁襄王唯唯诺诺、无主无见，不似人君，更谈不上“大丈夫”了。孟子所谓的“大丈夫”赋有圆满的人性、平等的人格、独

立的精神、伟岸的思想、以及刚正不阿的批判精神、敢于担当的道义与责任、一身浩然正气、仁者无敌的仁爱意识和高尚行为等。

那么，孟子所谓的“刚”是什么？

俗话说“无欲则刚”。

孟子的“刚”不是无欲、无柔，而是大欲、公欲、阳柔、直柔，充满凛然大义、阳刚之气。

孟子说：“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”（《孟子·公孙丑下》）这是大公无私、为天下人舍身献智的大欲，有责任、敢担当。

在阐述他的“浩然之气”时，孟子说“至大至刚”、“配义与道”，以道义、公平、正直为骨架支撑起来的浩然正气，“至大”无外、充塞宇宙，“至刚”无坚、刚强无比。

孟子至大至刚的阳刚之美“伟美”，与老子贵柔的阴柔之美“柔美”互为补充，形成了我国美学史上儒道刚柔相济的美学思想。

孟子至大至刚的美学标准，对于普通人是不是太高了，能不能降低一些？孟子说，不能，就像“道”一样，它至大、至刚、至善、至美，是人们追求的目标和理想，美也有一个绝对的至高的标准，只能高就，不能屈尊。

公孙丑曰：“道则高矣，美矣，宜若登天然，似不可及也。何不使彼为可几及而日孳孳也？”孟子曰：“大匠不为拙工改废绳墨，羿不为拙射变其彀率。君子引而不发，跃如也。中道而立，能者从之。”（《孟子·尽心上》）

可见，孟子所谓的美，既赋有先验性，又赋有实践性，尤其是其中的德性美、人格美，体现为一种自觉的能动的“人有君子之行”的行为示范；既赋有自然属性，又赋有社会属性，是人性之美，更是人情之美；既赋有理想性，又赋有现实性，是理想的现实再现，诚如黑格尔的“美是理念的感性显现”。

（上接第29页）好，不在于他的权威有多大，位置有多高，而在于是否讲仁义、施行仁政。如果一个国君不讲仁义、不施行仁政，反而伤害、毁灭仁义，就是“残贼之人”，就不配叫君主，只能叫独夫民贼，做臣子的就可以诛伐他。

我们知道，中国古代把天子、君主的权威看得至高无上，因为“君权神授”，不允许丝毫的不敬，更不允许诛杀、推翻，否则，便是大逆不道，以至坐监杀头，满门抄斩。但孟子从民本主义出发，对君王的权威提出挑战，“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”，既揭露了统治者散布“君权神授”的谎言，又是对统治者发出的严正警告。

孟子肯定“汤武革命”是有其思想渊源的。《周易》中就有：“汤武革命，顺乎天而应乎人”的说法。先秦三代之际“革命”的本义，就是“殷革夏命，周革殷命”的王朝兴替，即代表先进生产力的进步势力，推翻落后的、腐朽的旧王朝，建立了新的王朝，推动社会向前发展。这里还表明了儒家“民贵君轻”的思想，也表明儒家所倡导的君君臣臣的社会等级关系并不是无原则的。“汤武革命，顺乎天而应乎人”这一思想，为中国

封建社会的不断变革进步奠定了思想基础，成为推翻落后的、腐朽的王朝的合理性依据。

我们大都知道“武王伐纣”的故事，知道这个故事，就能够充分理解孟子“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”的说法。

商朝最后一个国王是商纣王，是历史上有名的暴君。商纣王继位之初，重视农桑，勤政有为，国力强盛。但在位后期，居功自傲，生活荒淫腐败、极端奢侈。他耗费巨资修建宫殿别墅，苑囿台榭；宠爱美女妲己；以酒为池，悬肉为林，终日歌舞。他重用奸臣，迫害正直的大臣，用挖心酷刑处死向他进谏的叔叔比干，还运用“炮烙之刑”残害百姓。残暴的统治激化了阶级矛盾，导致众叛亲离。在这样的政治背景下，公元前1046年，周武王联合各个部落，进军到距离商纣王所居的朝歌只有70里的牧野，举行了誓师大会，列数纣王罪状，鼓励军队同纣王决战。商军在阵前纷纷倒戈，引导周军入商都，商纣王逃到鹿台自焚，这就是历史上著名的“牧野之战”。这一历史事件被称为“武王伐纣”，随即商朝灭亡，周朝建立。可见，“武王伐纣”是“顺乎天而应乎人”的。

论孔孟之仁义价值的内在性

刘国民

陈少明教授在《经典世界中的人、事、物》一文中说：

本文提议开拓新的论域，在肯定传统哲学史学科意义的前提下，尝试对经典做不以范畴研究为中心的哲学性研究，作为教科书思路的补充。不以范畴为中心，不是排斥对古典思想做概念的研究，而是要直接面对经典世界的生活经验，把观念置于具体的背景中去理解；或者更进一步，从古典的生活经验中，发掘未经明言而隐含其中的思想观念，进行有深度的哲学反思。毫无疑问，所谓古典的生活经验，主要呈现在经典文本的叙事当中。而叙事的中心，可以是各种具体的人、事甚至物。

哲学史的研究，原本是对古典思想作概念、范畴的研究，且建构思想体系；陈教授为何要提议开拓新的哲学史研究的论域呢？其一，他认为，哲学史的研究要直接面对经典世界的生活经验，因为经典世界的生活经验是古人思想观念产生的主要根源（传统思想也是源头之一）。其二，他认为，把思想观念置于具体的生活经验中来理解，使哲学史研究具有丰富生动的内容，而没有纯粹概念研究的抽象和枯燥。其三，他认为：“特别是像《论语》、《庄子》之类叙事性很强的文本，教科书中对之反复辨析、推究的概念，如仁、礼、心、道等等，在原文中并非精心界定的范畴，而是镶嵌在许多不同的叙事片段中的字眼。”前两条理由，易于理解。第三条理由，尚待于辩说。就儒家文本而言，孔孟对仁义等观念，没有确切地界定意义，而把这些观念置于具体叙事的片段中。这究竟是什么原因呢？第一种原因是孔孟不善于作抽象的思辨，往往把观念置于具体的生活经验中来理解；则学人根据经典的具体生活经验，而概括出普遍抽象的观念。第二种原因是孔孟之仁义观念根本就没有确定的内容，而必须在具体的存在境遇中获得理解，孔孟不是不为，而是不能为仁义确定一个普遍的内涵；则学人只有回到经典世界的生活经验中理解仁义的具体内容。笔者认为，陈教授是指第一种原因即孔孟的言说方式，但第二种原因正是本文关注的中心问题。

—

仁，是孔子思想中的核心观念；但学人对诠释仁的意义颇感到绝望，因为仁的意义非常丰富而复杂，交织着自相矛盾甚或神秘难解。孔子在《论语》中随处指说仁，对弟子

问仁的答复，不仅因人而异，且对于同一个人的答复，前后也并不一样。

例如樊迟问了三次，孔子便有三种答法：

樊迟问仁。曰：“仁者先难而后获，可谓仁矣。”（《雍也》）

樊迟问仁。子曰：“爱人。”（《颜渊》）

樊迟问仁。子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”（《子路》）

孔子所答复的仁，有三种不同的含义，其中也没有贯通的内容。这不能不使我们陷入困惑之中：孔子之仁有没有一个确定的内涵？孔子说仁的内容具体复杂，彼此之间有没有内在的联系？如果回答是否定的，则孔子之仁如何能成为一个普遍的道德原理呢？

学人多认为，孔子因材施教，根据不同弟子的个性材质而说仁。例如司马牛问仁，孔子回答“仁者，其言也讷”（《颜渊》）；言有所讷，即言论有所忍耐，而不要轻易发出。朱熹《论语集注》：“夫子以牛多言而躁，故告之以此。”这是针对司马牛的个性而言仁。

《雍也》：

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。”

《论语集注》引吕氏曰：“子贡有志于仁，徒事高远，未知其方。孔子教以己取人，庶近而可入。是乃为仁之方，虽博施济众，亦有此进。”这是针对子贡的修为而说仁。

孔子说仁，也依据个体及其所处的特定语境“语境中的人”）。《述而》：

（冉有）曰：“伯夷、叔齐何人也？”（孔子）曰：“古之贤人也。”曰：“怨乎？”曰：“求仁而得仁，又何怨！”

《季氏》云“伯夷、叔齐饿于首阳之下，民到于今称之”。孔子称赞伯夷、叔齐为古代的贤人，他们不拥护武王而饿死于首阳山是行仁义，其求仁得仁是没有怨恨的。孔子又给武王很高的赞誉，《泰伯》“周之德，其可谓至德也已矣”。宋人叶适说：“又言武王仁义，伯夷不食周粟，天下惟一理，武王果仁义，则伯夷何名死之？盖传者忘也。”（《习学记言序目》卷二十《史记》）若从仁义的绝对性、普遍性来看，则伯夷的行为是仁，武王的行为即不仁。孔子皆予以称赞，

这说明孔子所说的仁，关涉个体及其所处的具体语境。站在伯夷、叔齐的立场上，他们反对武王“以暴易暴”，忠诚自己的国家，不食周粟而死，体现了仁。对武王而言，他讨伐商纣王的残暴统治，救民于水深火热之中，其德可谓盛矣，同样展现了仁义。

综之，孔子并没有将仁视为某种抽象的道德原理；他说仁，多针对弟子的质性与“语境中的人”，则仁有相对性、特殊性，其普遍性受到贬损。我们也承认，仁有特殊的意义，但也有一定的普遍性，例如“仁者，其言也讱”，与孔子一贯的慎言思想一致。

一讲到孔孟之义，学人多认为，义是普遍的道德原理，有强烈的规范作用。孔子曰：“君子义以为质，礼以行之，逊以出之，信以成之。君子哉！”（《卫灵公》）君子以义作为行为选择的根本依据。孟子曰：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”（《离娄下》）大人言不必有信（有时可不讲真话），行也不必达到结果（有时可半途而废），而皆以义为本。孟子谓“羞恶之心，义之端也”（《公孙丑上》），羞恶之心，即对他人的行为不正而感到厌恶，自己的行为不正而觉得羞耻，这是从情感体验上来说义，并非抽象的内涵概括。《中庸》“义者宜也，尊贤为大”，“宜”，适宜，指宜境、宜我两方面。从“义，谊”的通假看，义有宜之义。要之，孔孟没有给“义”一个确切的定义。

孔子曰：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”（《里仁》）适，专主。无适无莫，即无可无不可。君子根据特定的语境而采取适宜的行为，君子之行为没有特定性，而灵活多变，但皆合于义。这无疑贬损了义之行为的普遍性、规范性。

孟子尤重视具体地说义。他几次讨论伯夷、伊尹、柳下惠之不同的行为选择：伯夷是圣之清者，“目不视恶色，耳不听恶声；非其君不事，非其民不使；治则进，乱则退”（《万章下》）；伊尹是圣之任者，自认为是先知先觉者，有责任觉醒天下之民，有责任救天下之民于水火中，“予，天民之先觉者也。予将以此道觉此民也”（《万章下》），故不论天下治乱，皆要求从仕，以得君行道；柳下惠是圣之和者也，从仕不加任何选择，即使侍奉污君，职位是小官，也尽力有为，且与世俗相混而不受污染。孟子认为，伯夷、伊尹、柳下惠“皆古圣人也”，其不同的行为选择皆表现义，但有所偏，“伯夷隘，柳下惠不恭。隘与不恭，君子不由也”（《公孙丑上》）。孔子是“圣之时者也”，即孔子的行为选择不像伯夷等偏于一端而不知权变，而是根据不同的时机或场合来选择自己的行为，“可以速而速，可以久而久，可以处而处，可以仕而仕”（《万章下》），孟子谓“乃所愿，则学孔子也”（《公孙丑上》）。这一方面表明孟子之义是灵活多变的，另一方面表明义生成于“语境中的人”。

综之，在《论语》、《孟子》、《中庸》等儒家文本中，孔孟皆没有为仁义抽象出一个普遍的确定内涵；他们具体地说仁义，仁义表现出多方面的内容；仁义之多方面的内容有不同的层次，有时自相矛盾，没有一以贯之的核心内容，故仁义不是普遍的道德原理。

二

人间的秩序和价值从何而来呢？这是每一种文化都必须回答的问题。西方文化是基督教文化，无所不知、无所不在的上帝为西方人提供了存在的根据。人格化的上帝是万有的创造者，也是宇宙一切基本法则的创立者，即所有价值的源头。传统的儒家文化认为，仁义的价值源头是天。孔子曰：“天生德于予”（《述而》），“五十而知天命”（《为政》）。孔子自认为其德是天所赋予的，且在五十岁时方能反省而知天命之善。《礼记·中庸》：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”顺着人性的要求，则合于道，故人性是善的，而善的人性是由天所命。孟子曰：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”（《尽心上》）扩充心善，则知性善，而上达天命之善，天命是心性之善的终极根据。要之，儒家认为，天道、天命是仁义价值的源头，但天之宗教人格神的意义并不彰显，孔孟有时也畏惧天命，孔子所谓“获罪于天，无所祷也”（《八佾》），孟子也说“夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也”（《公孙丑下》）。

西方文化追溯价值之源，而建构一个完善的形而上世界，然后再用形而上世界来反观和推动实际的人间世界，这是外在超越的途径。儒家虽认为秩序和价值来自于天道、天命，但往往存而不论。《论语》、《孟子》等书中提到天道、天命的次数甚少，更没有展开详细的论述，子贡所谓“夫子之言性与天道，不可得而闻也”（《公冶长》）。因此，天道、天命实居于虚位，没有外在化、客观化出来而形成普遍的法则；且天道、天命是通过人的道德内省而认知的，“只心即是天”，即天道主观化为人的最高道德境界。要之，仁义的外在源头弱化、虚化，仁义的先验性、超验性受到严重的贬损。

儒家重视仁义的内在之源，即仁义之端内在于人的心性中。

孔子虽未明确说人性是善的，但认为“性相近也，习相远也”（《阳货》），承认人性的共同内容。孔子曰：“为仁由己，而由人乎哉”（《颜渊》，“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《述而》）。孔子认定仁内在于每个人的生命之内，是属于自己的，所以才能说“为仁由己”、“我欲仁，斯仁至矣”。凡是外在的东西，没有一样是能随要随到的。因此，孔子实认为，仁内在于人性中。

孟子明确认为人性是善的，且以情善、心善论证性善。《公孙丑上》：

孟子曰：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，

知皆扩而充之矣，若火之始燃，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”

孟子以经验事实证明说，当我们突然见到一个小孩子掉入井中，我们的心中自然而然地涌起一种恻隐和同情的感情，这是不知所以然的情感，是人的本然、本真之情的自然流露，而并没有牵扯到世俗的利害等关系。恻隐之心，即“不忍人之心”，心表现为情绪、情感，是可感觉体会的。孟子以恻隐之情论证恻隐之心，再以恻隐之心论证仁之端。因此，情、心、性在本质上是一样的，孟子谓“乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也”（《告子上》），这是以情善、心善论证性善。

恻隐、羞恶、辞让、是非之心是仁义礼智四端。端的意义有二：一是本；二是始，开始的东西是微小的，即端绪，微而不著，如“火之始燃，泉之始达”。换言之，仁义礼智四端内在于人的心性中，即孟子所谓“仁义礼植根于心”（《尽心上》），故心性为仁义价值的内在源头（外在源头是天道、天命）。仁义礼智四端生而即有，来自于天道、天命，这是承认仁义礼智四端的先验性、超验性。

首先，仁义礼智四端是从恻隐、羞恶、辞让、是非之心提升上去的，即仁义礼智四端是在情感体验的基础上经过理性的思考和合理的判断而得出的，这是从感性上升到理性的一个质的飞跃，有待于个体后天的作为。其次，仁义礼智四端微而不著，与纯备不已的仁义礼智价值有很大的一段距离，有待于个体不断地扩充，这又是一个质的飞跃。要之，心性中仁义礼智四端的超验性微弱，只是在一般肯定心性善端的基础上特重视后天的作为。

综之，仁义价值有两个源头：一是外在之源——天道、天命；二是内在之源——人的心性；外在之源是内在之源的终极之源。这两个源头表明仁义有弱的超验性、超越性。

三

在西方的哲学语境中，“超越性”与“内在性”如何理解呢？

“超越性”有两种意义：一是从存在论的脉络中，超越性意谓价值世界脱离现实世界而与之隔绝，价值世界是外在的、普遍的、绝对的，这可称为“外在超越性”；二是从知识论的脉络中，超越性是指价值世界超出人的经验认知而不能得到理解，即“超验性”。这两种含义有内在的联系，价值世界隔绝于现实世界，而有先验性、超验性。

“内在性”也有两种意义：一是从存在论的脉络中，价值世界内在于现实世界中，两个世界不即不离，相互影响，价值世界是从现实世界中发展而来的，是内在的、特殊的、相对的；二是从知识论的脉络中，价值世界能为人的经验所认知，而有“经验性”。

因此，在严格的学术意义上，内在性与超越性不相容，“内在超越性”说不通。美国汉学家安乐哲说：“孔子思想的基本预设假定是‘内在性’，而非‘超越性’。把‘超越性’应用于诠释孔子思想，其结果难免‘圆凿方枘’，格格不入。”

儒家思想是内在性还是超越性呢？这要求讨论孔孟之仁义的价值观与现实世界的关系以及仁义的经验性、超验性等问题。

上文已讨论，儒家之仁义价值具有弱的超验性、超越性；下文将论证儒家之仁义价值具有内在性的基本特征。

仁义价值的内在性有两方面的内容。

第一，仁义之端内在于人的心性中。心性中的仁义是端绪，微而不著，有一定的先验性和超越性。人之自然本性包括食色之性与人之为人的本质——仁义礼智四端之性。孟子所谓的人性是狭义之性，即人之为人的本质，不包括食色之性，故认为人性是善的。本性中的仁义之端与本性中的欲望相互作用，一方面仁义之端在基本欲望的基础上向上升进，二者有相容的一面；另一方面，仁义之端又受到过度欲望的侵袭和遮蔽，孟子所谓“陷溺其心”（《告子上》），个体必须通过自觉反省和道德实践而不断扩充善端，且减少各种欲望即寡欲，从而向仁义的价值世界升进，二者又有不相容的另一面。纯备不已的仁义价值与本性中的仁义之端有较大的一段距离，且与本性中的欲望又有不相容的一面，则仁义价值与自然本性是相隔离的。同时，纯备不已的仁义价值又与仁义之端相通，即从仁义之端可扩充到仁义价值，且与本性中的欲望又有相容的另一面，则仁义价值又与自然本性相联系。要之，仁义价值与人的自然本性是相即相离的关系，这是内在性的突出表现之一。孟子从四端之心上升到仁义礼智四端，再从仁义礼智四端升华为纯备不已的仁义礼智。这要求个体以自然本性作为基础修为、修养，而达到仁义的价值世界，即仁义是从人的自然本性中发展而来的，这又是内在性的突出表现之二。

第二，仁义之端内在于现实世界中，“道在人伦日用之中”，“道不远人”。

《中庸》：

君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉；及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖，可以能行焉；及其至也，虽圣人亦有所不能焉。天地之大也，人犹有所憾。故君子语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉。《诗》云：“鸛飞戾天，鱼跃于渊。”言其上下察也。君子之道，造端乎夫妇；及其至也，察乎天地。

仁义之道内在于人的本性和现实世界中，“夫妇之愚，可以与知焉”，普通的夫妇顺着自然本性、合乎现实世界来生活，也是沿着仁义的价值方向前进；但道又高于现实世界，具有超越性，即使君子、圣人也难以达到至善的境界，而有待于永恒的追寻。因此，仁义之道与现实世界不即不离，这是内在性的关系。孔子说“孝悌也者，其为人之本与”（《学而》），孝悌不是仁之本，而是行仁的开始，孝悌与仁有很大的一段距离。孝悌是人在自然情感及其形成的社会关系中所表现的仁之端，孔子在肯定孝悌的基础上，而不断向仁升进。这表明仁义之道是从现实世界中发展而来的。

综之，儒家一般肯定人的自然本性及其形成的各种社会关系，要求个体以此为基础通过不断的修为，而向仁义的价值世界升进，故仁义价值具有内在性。凡是执持超越的价

值观念与普遍道德原理的学说，都彻底否定人的自然本性、现实世界的生活，也彻底否定人在现实世界中的作为可以建立和到达价值世界。

港台著名学者牟宗三说：

天道高高在上，有超越的意义。天道贯注于人身之时，又内在于人而为人的人性，这时天道又是内在的（immanent）。因此，我们可以康德喜用的字眼，说天道一方面是超越的（transcendent），另一方面又是内在的。天道既超越又内在，此时可谓兼具宗教与道德的意味，宗教重超越义，而道德重内在义。

牟先生首先提出天道具有“内在超越性”的基本特征。

“天道高高在上，有超越的意义”，实际上，孔孟虽有时在头脑中活动着天之宗教人格神的面影，但天实置于虚位，天道没有客观化、外在化出来，其超越性受到严重的削弱。“又内在于人而为人的人性”，内在于心性中的天道不过是仁义礼智四端，与纯备不已的天道（仁义价值）有很大的一段距离，则心性中天道的先验性、超验性受到严重的贬损。这就要求个体必须在自然本性、社会生活的基础上不断修为，而升华为仁义价值；因此，天道实具有内在性。有学人分辨说，牟先生所谓的超越性不是西方哲学意义上的，而是指天道的理想性和无限性，这可为内在性含摄。但从“天道高高在上”、“宗教重超越义”等言辞来看，牟先生的本意并非如此。且从理想性、无限性理解超越性，乃是世俗性的意义，而非哲学性的意义。

余英时先生在《从价值系统看中国文化的现代意义》一文中认为，中西文化可用外在超越与内在超越而见其大概。他主要讨论价值世界（超越世界）与现实世界的关系问题、个体进入价值世界的途径问题等。儒家文化是“内在超越性”，仁义的价值世界与现实世界不即不离，价值世界是从现实世界中发展而来。个体上达天道、天命的基本途径有三：一是个体通过自觉反省内心之善进入价值世界。天命之善内在于人的心性之中，故自觉内省即可不断扩充心性之善。因此，追求价值之源的努力不是等待上帝的启示，不是遵从外在的法则，而重点放在自己的“深造自得”。二是从人伦日用的现实世界中进入超越世界。儒家没有“上帝之城”，现实世界自有合理性，个体在现实世界中不断地修身、践形（道德实践），即可进入超越世界。三是内在超越是每一个人自己的事，孔子所谓“为仁由己”，因为儒家没有组织性的教会可依。余先生之说，若从“内在性”理解，则颇为确当，但以“内在超越性”释之，造成了“内在性”与“超越性”之哲学意义的混乱。后来，余英时在《中国知识人之史的考察》一文中说：“中国古代‘哲学突破’以后，超越性的‘道’已收入人的内心。因此先秦知识人无论是‘为道’或‘为学’，都强调‘反求诸己’、强调‘自得’。这是‘内向超越’的确切含义。”余先生特为上段文字作注释：“我在《从价值系统看中国文化的现代意义》中，曾误用流行的‘内在超越’一次，这是西方神学的观念，与我的本意不合。今特改正为‘内向超越’。”余先生意识到，由牟先生之提出而流行的“内在超越”在西方哲学语境中是说不通的。

所谓“内向超越”，即认为个体是通过内心的自反自省，“反求诸身”、“自得”，而不是向外、向上追求，以到达超越的价值世界。这是谈论个体进入超越世界的途径问题。笔者认为，余先生之“内向超越”的说法并不妥当。“内向超越”之“超越”并不是在哲学意义上使用“超越性”，而是指道的无限性、理想性或道德境界的不断升华，即俗语之谓道德境界的不断超越。郑家栋教授在《“超越”与“内在超越”》一文中说：“‘超越’乃是人的自我超越，是人在道德实践方面一种精神性的努力与追求，是一种精神境界上的自我提升。”这是道德境界的超越，即向道德境界的无限性升进。

综之，余英时之“内在超越”、“内向超越”不是在哲学意义上运用“超越性”，此“超越性”是指道之理想性、无限性，或道德境界的不断升华。“内向超越”可避免内在性与超越性之不相容，但抛弃了“内在性”，背离了儒家思想的基本特征。实际上，余先生关于两个世界之关系、超越之具体途径的论述是相当合理的，这正表明儒家思想之内在性的基本特征，但余先生难以摆脱牟先生“内在超越”的观点。牟先生、余先生之“内在性”也不是在哲学意义上使用的，而是指仁义内在于心性中，个体可通过内心的自反自省和深造自得不断超越，上达天道，这是“内向性”，是指到达价值世界的途径。

四

孔孟之仁义具有内在性的基本特征，我们将讨论个体如何从自然本性和现实生活中到达仁义的价值世界？

首先，个体通过内心的自反自省，以到达仁义的价值世界。

人的心性中有仁义礼智四端，且心能思而有认知的功能。因此，个体可通过内心的自觉反省来不断扩充心性中的善端。孟子曰：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。”（《告子上》）心之官是身体之大者，有道德和认知的功能；耳目之官不思，是身体之小者，易为外物诱引而产生各种欲望。曾子曰：“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？”（《学而》）曾子每日多次自反自省，为人谋事是否尽心尽力，与朋友交往是否诚信，传承老师的学问是否烂熟于心。孟子曰：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”（《尽心上》）万物之理皆备于一己之性分之内，故自反自省，则能接近仁道。《大学》论修身，特重“正心”、“诚意”。《大学》：“欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意。”意者，心之所发，即与物相接时心之发出的意。诚，实。诚意，实其心之所发，个体不要自欺，也不要被蒙蔽。心之所发之意一掠即逝，诚意是把心之所发之意真实地坚持下来，使其不至于若存若亡，而使其成为生命中的真实存在，以支配自己的行为。人与物相接时，直心而发之意，与由耳目等生理欲望受物引诱而起的某些念头混在一起，心难以发生主导作用，但并非完全失去作用，有时表现为本心的不安；生

理欲望又驱使心的知性一面，编造一套原谅自己的理由，欺本善之心，求得良心的宽假。这是自欺，意不诚。诚意是分别心之所发之意与各种念头，且去除上面的各种杂念，坚守和扩充心之所发之意。心浑然一体，是全体；心之所发之意，是具体的。个体只有通过日积月累的诚意，才能正心。

内心之自反自省重视“慎独”，这在《大学》、《中庸》中有明确的阐释。

《大学》：

所谓诚其意者：毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。曾子曰：“十目所视，十手所指，其严乎！”富润屋，德润身，心广体胖，故君子必诚其意。

《中庸》：

是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。

朱熹《中庸章句》：

独者，人所不知而已所独知之地也。言幽暗之中，细微之事，迹虽未形而几则已动，人虽不知而已独知之，则是天下之事无有著见明显而过于此者。是以君子既常戒惧，而于此尤加谨焉，所以遏人欲于将萌，而不使其滋滋暗长于隐微之中，以至离道之远也。

诚意是修身之首。诚意，即自反自省，实其心之所发。诚意需要慎独的工夫修养。在内心深处的隐微之地，有他人所不及知而自己独知者，作为自省的个体特谨慎于此，务必为善而去恶，禁止自欺欺人。儒家之慎独不仅强调个体在独处时要为善去恶，且强调个体在内心深处要自觉反省，重视行为的动机和目的。起于内心深处隐微之地的善恶之念，尚是发端，微而不著；个体慎独，要求在此时务必绝去恶念，不让他生长；扩充善念，充实广大。

总之，心性中有善端，且心能思，则个体到达仁义的价值世界，首先要有内心的自反自省的工夫，一是把握心性中最初的自然感情，这是最真实的；二是要把最初的自然感情坚持下来且予以彰显；三是把自然感性上升到理性的反思，即从“恻隐之心”向“仁之端也”飞跃；四是从“仁之端”扩充，且“寡欲”，深造自得，“掘井及泉”，向仁义价值世界挺进。

其次，个体通过道德实践而向仁义的价值世界升进。

道德实践，即孟子所谓“践形”。一方面是道德之心向客观世界中实现，即道德之心在生活实践中逐渐得到确证；另一方面是道德之心在生活实践中不断丰富和深化，其道德境界也不断提升。生活实践是丰富复杂的，而道德之心是相对封闭的；二者的相互作用，促使个体的道德意识不断广阔和深入，仁义的价值世界也不断提升。社会实践是由一件件具体的事构成，实践中才能出真知。孟子在《知言养气章》中谈到如何培养浩然之气说，“是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁焉”（《公孙丑上》）。朱熹《孟子集注》谓：“集义，犹言积善，盖欲事事皆合于义

也。”集义要从事上积累，即从种种具体的实践中来积累。因此，义与事是紧密关联的。徐复观在其名文《〈孟子〉知言养气章试释》中说：“儒家的良心理性，以集义而通向生命、成就生命，也以集义而通向社会、成就社会。停留在观念上的东西，与生命无涉，也与社会不相涉。由观念而落实到集义之‘事’，一面把志和气连接起来，同时也将个人与社会连结起来。……孟子以集义为功夫，以必有事焉为功夫，这是由内向外发的，因而其精神是向前动进的。”因此，善端的扩充主要从社会实践中，从一件件事中。《大学》：“欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。”修身之八条目最后落实到格物。物，事，格，至。这是从一件件具体的事上来诚意、正心、修身。朱子明白此种道理，《大学章句》特重视“格物致知”的意义：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。

从一件件事上格义，积累既多，一旦豁然贯通，则到达仁义的价值世界。

实际上，内心的自反自省与自内向外的道德实践，是紧密联系的。因此，个体到达仁义世界的自反自省，即诚意、正心、慎独等工夫，也要以丰富生动的生活实践为基础。生活实践是向外的、群体的，具有无限广大的空间，内心之自反自省是向内的、个体的，二者紧密结合，则群体与个体结合、内外结合。否则，个体的自反自省是有限的，多是空想，是观念的游戏，难以获得实践的真知。更何况，自然本性中善端与仁义价值间隔有很大的距离，单纯的内省是无法填补其间距的。要之，自然本性中的善端必须在社会生活实践中不断扩而充之，生成、升华出仁义价值。换言之，个体是在内心的自反自省与道德实践的统一中到达仁义的价值世界，即仁义的价值世界是从自然心性与社会生活中发展而来的。

五

仁义的内在性表明，仁义不是普遍的道德原理。所谓普遍的原理，一是具有形上超验的性格，而不受世俗世界各种人事的影响；二是具有客观性、外在性、绝对性。孔孟之仁义内在于、生成于自然本性与现实的生活实践中，仁义是相对的、特殊的。庄子批评儒家之仁义说：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉。”（《庄子·胠篋》）仁义存在于诸侯之门，失去其普遍性、绝对性。司马迁在《史记·游侠列传》中说：“鄙人有言曰：‘何知仁义，已享其利者为有德。’故伯夷丑周，饿死首阳山，而文、武不以其故贬王；跖、蹻暴戾，其徒诵义无穷。由此观之，‘窃钩者诛，窃国者侯，侯之门仁义存’，非虚言也。”

儒家之格义是从具体的事中格义。具体的事有两个要素——人及其所处的语境：人包括个体的性格、身份、地位、

修养等，语境是指个体与他人构成的复杂社会关系。个体与语境相结合，即个体置身于特定的语境中，所谓“语境中的人”。从具体的事中格义，即仁义生成于“语境中的人”。《中庸》“义，宜也”，义是基于同音字“宜”来定义：一方面表示“宜我”，即义与自我相适宜，义符合自我的个性、身份、地位、修养等；另一方面也表示“宜境”，即义与特定的语境融合而相宜。要之，义生成于自我与语境的融合中；换言之，义是自我主动而有贡献地与现实环境融为一体，从而产生出意义。“语境中的人”将意义赋予世界，世界之来往内容不断地推陈出新，个体将他的义赋予变化常新的情境之流，这意味着任何两个人赋予世界的义都不会全然一样。这有力强调了义的创造性、灵活性、多变性，故对义的诠释就不可能是运用某种外在规范的问题，更应是个体在回应每一新的语境时自我判断力的创造性训练。美国汉学家郝大维、安乐哲说，义不可能是西方哲学意义上的原理，它涉及个体之人，且依赖语境而生成于语境，任何牺牲义的经验方面而夸大规范力量的解读，都不符合孔孟之义的本义。

仁义生成于个体与语境的融合中，则仁义具有相对性、语境性，普遍性、超越性受到严重的贬损。个体在与语境的融合中，首先要求个体根据自己的道德意识对特定的语境予以判断，确定某种义，从而基于义作出正当的行为。

《孟子》一书中，弟子经常对孟子的某些行为不理解，但孟子根据自己的判断，而认为这些行为皆是合于义的。弟子对义之行为的困惑和嫌疑，正说明义不是普遍的道德原理，而是内在性、语境性的。

《公孙丑下》：

孟子谓蚺蛙曰：“子之辞灵丘而请士师，似也，为其可以言也。今既数月矣，未可以言与？”蚺蛙谏于王而不用，致为臣而去。齐人曰：“所以为蚺蛙则善矣，所以自为则吾不知也。”公都子以告。曰：“吾闻之也，有官守者，不得其职则去；有言责者，不得其言则去。我无官守，我无言责也，则吾进退岂不绰绰然有余裕哉？”

孟子批评蚺蛙作为谏官，没有尽到劝谏齐王的责任。蚺蛙接受了孟子的批评，劝谏齐王，但齐王不听，蚺蛙把官职还给齐王而离去。蚺蛙的行为体现了义。有人据此批评孟子：“所以为蚺蛙则善矣，所以自为则吾不知也。”孟子辩说，他虽是卿，但未接受俸禄，实际上没有官守；他也不是谏官，没有言责的责任；因此，他不必要像蚺蛙那样行事，他之进退是绰绰然有余裕，同样是适宜的，也体现了义。孟子之谓义来自于“语境中的人”。

《公孙丑下》：

陈臻问曰：“前日于齐，王馈兼金一百而不受；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。行者必以赍，辞曰‘馈赍’，予何为不受？当在薛也，予有戒心。辞曰‘闻戒，故为兵馈之’，予何为不受？若于齐，则未有处也。无处而馈之，是货之也。焉有君子而可以货取乎？”

孟子游说诸王，于齐，于宋，于薛。三位君主皆馈

金于孟子。孟子的三次行为选择不同：于齐，齐王馈好金一百，孟子没有接受；于宋、薛，孟子接受了馈金。孟子的不同行为选择使弟子很困惑：“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。”显然，弟子对行为之是否合于义的判断是绝对性的。但孟子认为，三次行为的不同，皆是合于义的，义具有灵活性和相对性。在齐，齐王馈兼金一百，从货财上说比宋和薛优厚，但孟子没有接受，因为他在齐，没有必须馈金的事情，而齐王馈金如此丰厚，是想收买孟子，“焉有君子而可以货取乎”；后面两次，人君馈金微薄，孟子接受，是因为有馈金的事情，且馈金并不丰厚，不必受之有愧。孟子的三次行为是有意义的，这是孟子根据自我与语境的融合而实现的，没有脱离具体的语境，也没有脱离自我的身份、地位等。

《离娄下》：

禹、稷当平世，三过其门而不入，孔子贤之。颜子当乱世，居于陋巷，一簞食，一瓢饮，人不堪其忧，颜子不改其乐，孔子贤之。孟子曰：“禹、稷、颜回同道。禹思天下有溺者，由己溺之也。稷思天下有饥者，由己饥之也。是以如是其急也。禹、稷、颜子易地则皆然。今有同室之人斗者，救之，虽被发纓冠而救之可也。乡邻有斗者，被发纓冠而往救之，则惑也，虽闭户可也。”

禹、稷与颜子所遇的时代不同，有治世和乱世之分，他们的身份和地位不同，故他们的行为选择不同。禹、稷是舜的臣子，且受到重用，而有治国平天下的责任，他们辛勤劳苦，大禹治水，三过其门而不入。颜回处于乱世，且与人君不合，不能得君行道，故他居于陋巷，安贫守道。他们的行为虽相对立，但皆有意义：禹、稷其人及行为展现的意义，是臣子以天下为己任，不辞辛苦，为万民解除困苦；颜回其人及行为的意义，是“穷则独善其身”，不慕富贵权势，不阿谀人君，坚持自己的人格及其所任之道的独立性。这表明，不同的个体在不同语境中所呈现的义是有变化的。义的呈现主要在于，个体所实行的某种行为，能不能与社会环境相宜。朱熹《孟子集注》曰：“此章言圣贤心无不同，事则所遭或异，然处之各当其理，是乃所以为同也。尹氏曰：‘当其可之谓时，前圣后圣，其心一也，故所遇皆尽善。’”

《离娄下》：

曾子居武城，有越寇。或曰：“寇至，盍去诸？”曰：“无寓人于我室，毁伤其薪木。”寇退，则曰：“修我墙屋，我将反。”寇退，曾子反。……子思居于卫，有齐寇。或曰：“寇至，盍去诸？”子思曰：“如偁去，君谁与守？”孟子曰：“曾子、子思同道。曾子，师也，父兄也。子思，臣也，微也。曾子、子思易地则皆然。”

曾子在寇至时，远害而去，寇退时又重新回来；子思在寇至时，不愿意离去，而与国君一起守国。他们的行为是截然不同的，到底哪种行为成为一种规范，而为我们所遵守呢？孟子认为，他们的行为不同，但皆体现了义。曾子是人君之师，没有与人君守国死难的责任，故寇至而远祸；子思是人君之臣，自然有义务与人君一起守国。因此，他们行为中所表现的义是从他们与所处环境的融合中产生的。

综之，孔孟之仁义不是普遍性的道德原理，而是内在性的；仁义生成和实现于“语境中的人”，即自我与语境的相宜融合。

六

仁义的内在性表明仁义不是抽象的普遍道德原理，故孔孟之说仁义主要是根据“语境中的人”，而不能给仁义下一个贯通全般的确定意义。仁义生成于个体与语境的融合中，有相对性、主观性、语境性；我们虽承认，起于经验的仁义经过理性反省和道德实践的扩充，有一定的规范力量，但其客观性、普遍性、规范性受到严重的削弱。

仁义的内在性是中国传统社会始终没有从人治走出法治的重要原因。

人治，即以人为治国的根本，与以法为治国根本的法治相对。儒家治道是人治。人治要求治国的人是君子，具有很高的道德修养，不论置于何种情境，皆能通过自己的道德判断而作出合乎仁义的言行。这是因为仁义生成于“语境中的人”，是自我道德判断力的训练。人治，预设从政者必须是君子。人的道德修养或道德境界是内在的品质，他人很难清楚地认识到。我们虽然可以从外在的道德行为确定其内在的道德品质，但一方面人是聪明的动物，可以作伪，内外不一；另一方面，外在展现的道德行为是部分、有限的，难以真正把握其内在的道德品质。因此，人治预设的君子难以得到保证。一种人就是伪君子，则根本不能保证行政的合理性；一种人是具有良好道德修养的君子。良好的道德修养有不同层次，君子可以不断地在道德境界上自我超越。因此，不同道德层次的君子在处理某件事情时，其行为可能有所不同，其所体现的仁义也有高低的等级之别。同样的人，在其道德修养的不同阶段，其行为及其体现的仁义也有所分别。我们当然不会否定其共通性，但差别性是主要的。因此，人治所形成的各种政治行为是灵活多变的，其所表现的仁义也是具体丰富的，有时可能相互冲突，故其政治行为及其表现的仁义之普遍性、规范性受到严重的贬损。为政者可巧舌如簧地标榜仁义，辩说其行政的合理性；民众往往被蒙蔽，不能认识到仁义的虚伪性，且行为也无所适从。总之，人治所形成的治道是相当复杂混乱的。

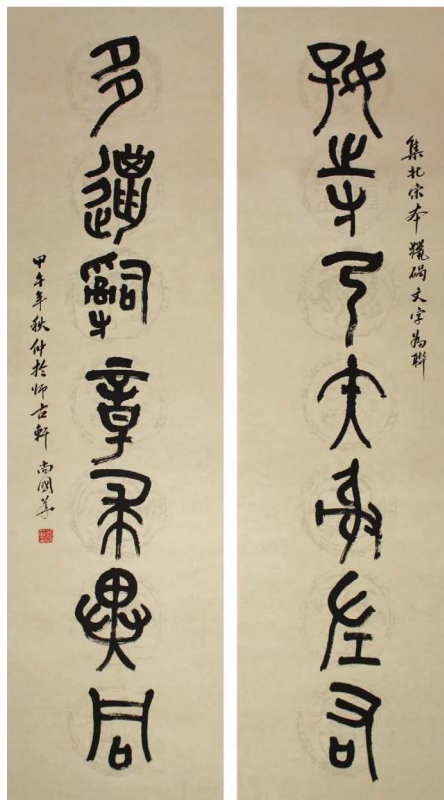
内在性的仁义不具有超验性，因而以仁义为基础建立的法律制度始终没有客观化和外在化出来，这是传统社会没有实行以法治国的一个重要原因。儒家不重视价值规范的外在性和客观性，而认为客观的法律法规不是出于道德的自觉，易于形式化和虚伪化；同时认为，现实生活是复杂丰富的，而客观的法律法规是有限的，只有培养个体内在的仁义境界，才能不论置于何种境遇中，个体都能得出符合仁义的判断。法治，以法治国，主要依靠法律制度治理国家，法律制度具有强烈的普遍性、外在性、客观性。法律制度的建立，在传统社会中主要依据于仁义价值；因为仁义价值的相对性、主观性、内在性，则传统社会的法律制度多是空缺。即使在某些领域建立了制度，也难以实行。中国历史上，为政者在处理某件事时，因为没有制度的准绳，而往往依据前

朝处理同类事情的“故事”。“故事”大概相类，但“语境中的人”有变化，则采取的行为及其体现的仁义有所不同。

人治的最初意义是德治，即为政者以正当的言行树立一个楷模或典范，民众在其启发和感召下言行也正当。子曰：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”（《子路》）身正即为政者以正当的言行树立一个楷模，虽不发号施令，民众也言行正当；人君身不正，即使发号施

令，民众也不会实行。君子的言行是具体可感的，这来自于两个方面的整合，一是君子的个体性，包括其形貌、身份、地位、修养等；二是君子置于其中的特定语境。君子置于特定的语境中，通过自我的理性认知和价值评价，作出合乎仁义的判断，采取正当的言行，使自我与语境得到相和相谐的融合。因此，德治因感性、理性、审美的结合而易于感动、感召民众。子曰：“君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。”（《颜渊》）君子对民众的影响巨大，犹如风吹草上而草无不倾倒，孟子曰“故沛然德教，溢乎四海”（《离娄上》）。中国数千年来对于楷模的特别重视，正受到儒家思想的深刻影响，如雷锋的典范形象长久地活在中国人民的心中。发号施令，即制定法令，因具有外在性、强制性、规范性，而不为孔子所赞许。孔子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《为政》）以政令、刑法治民，民虽不敢为恶，但没有耻辱之心；以德和礼教化民，则民行为正当，且有羞恶之心。朱熹曰：“政者为治之具，刑者辅治之法，德、礼则所以出治之本，而德又礼之本也。”（《论语集注·为政》）德礼是政刑之本；德治又是礼治之本。

综之，儒家思想是中国传统文化的主流，仁义的内在性是传统社会始终没有从人治走出法治的重要原因。人治有优先性，导致了现代社会中法治的观念较为薄弱，一方面是没有建立各种完善的法律制度，另一方面是建立某种法律制度，但为政者和民众普遍缺乏依法、遵法、守法的观念和行为。笔者认为，良好的政治是把人治与法治相结合；为政者既是道德君子，又按照法律行事，则内外合一，法治建立在道德自觉的基础上而根基牢固，这是“文质彬彬”的理想状态。



尚国华 小篆

孟子德育教育思想的永久魅力和时代风采

——从对大学生及青少年的社会主义核心价值观教育说起

周玉文 盛玉霞

向全体人民尤其大学生及青少年进行社会主义核心价值观教育是我们当前和今后相当长一个时期的重要任务。习近平总书记在党的十九大报告中有多次谈到并强调社会主义核心价值观教育问题，其中在第七个大问题“坚定文化自信，推动社会主义文化繁荣兴盛”专门有一节“培育和践行社会主义核心价值观”中集中谈这个问题的：“社会主义核心价值观是当代中国精神的集中体现，凝结着全体人民共同的价值追求。要以培养担当民族复兴大任的时代新人为着眼点，强化教育引导、实践养成、制度保障，发挥社会主义核心价值观对国民教育、精神文明创建、精神文化产品创作生产传播的引领作用，把社会主义核心价值观融入社会发展各方面，转化为人们的情感认同和行为习惯。坚持全民行动、干部带头，从家庭做起，从娃娃抓起。深入挖掘中华优秀传统文化蕴含的思想观念、人文精神、道德规范，结合时代要求继承创新，让中华文化展现出永久魅力和时代风采。”

十九大报告既阐明了为什么要进行社会主义核心价值观教育，也提出了该如何进行社会主义核心价值观教育，进行社会主义价值观教育的重要一途就是挖掘和借鉴中华优秀传统文化蕴含的思想观念、人文精神、道德规范，结合时代要求继承创新，让中华文化展现出永久魅力和时代风采。孟子是我国古代最伟大的哲学家、思想家、政治家和教育家之一，其作为教育家的孟子的教育方法尤其是德育教育方法对我们今天所进行的社会主义核心价值观教育有哪些借鉴和启示，无疑是值得我们认真进行研究的一个课题。笔者作为一名高校德育教育工作者，在长期的教育教学实践中，感受到孟子的许多德育教育思想和教育方法对当今的德育教育尤其是社会主义核心价值观教育具有极大的借鉴和启发作用的。笔者结合自己对孟子的德育教育思想和教育方法的学习和理解，认为其中的关于“有恒产者有恒心”、关于“教育环境”、关于“灌输和坚持”等德育的思想和方法对我们今天的社会主义核心价值观教育具有很好的借鉴意义和价值。

一、“有恒产”“有获得感”是搞好社会主义核心价值观教育的基础

孟子曰：“无恒产而有恒心者，唯士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位罔民而可为

也？是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。”（《孟子·梁惠王上》）这是齐宣王请孟子辅佐、教导自己时，孟子首先对他讲的一个道理：没有固定的产业而有恒心的，只有士人能做到。至于老百姓（如果）没有固定的产业就会因此没有恒心。一旦没有恒心，就会放荡胡来，无所不为。等到犯了罪，然后处罚他们，这是陷害百姓。哪有仁人当政却陷害百姓的事呢？所以，贤明的君主规定百姓的产业，必须使之上足以侍奉父母，下足以蓄养妻儿，丰年能够天天吃饱，荒年可以免于死亡，然后引导他们向善，所以百姓容易听从。孟子在和滕文公的谈话中则更直白的表述到：“有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。”（《孟子·滕文公上》）

这里的所谓“恒产”，我们可以理解为人的基本生活需要，它是动态的变化的，今天所说的人民的基本生活需要当然和孟子所处的时代是不同的，不同的人群也是有别的，例如，就今天的青年人来说，不仅能解决温饱，而且能用上电，有工作可做，能找到伴侣等，都应当属于基本生活需要。只有在满足了人们基本生活需要的条件下，引导人们向善才容易做到；如果在人们的基本生活都难以满足的条件下引导人们向善则难上加难。这其实是已被历史和现实反复证明了一个道理，也是一个并不难理解的道理。其实，我们在进行社会主义核心价值观教育的实践中已经注意到这个问题并也是如此行事的。例如，近几年我们党和国家下大力气消灭绝对贫困并将此作为一个重大的政治任务来做，就是认识到不仅让他们走出贫困走向富裕本身就是社会主义核心价值观的一个重要组成部分，也是实现社会主义核心价值观其他内容一个基础和前提。再如，国家和社会对上不起学大学生施行助学贷款和社会帮助，使他们有学可上，等等。

但需要注意的是，在注意满足人们基本生活需要的同时，还不能忘记和忽视了社会主义核心价值观其他内容，诸如民主、文明、和谐、自由、平等、公正、法、爱国、敬业、诚信、友善等方面的教育。在当前对大学生的及其他青年人的社会主义核心价值观教育中，我认为有些人有些单位存在这样两种偏向：一种是注意到满足他们的基本生活需要，但却忽略民主、文明等方面的教育，甚至认为这是说教，不起作用，似乎认为只要越来越多的满足人们的需要后就什么问

题都会迎刃而解；另一种是忽视他们的基本生活需要，只是强调民主、文明等方面的教育。

在笔者看来，就是对哪些所谓物质富裕衣食无忧的“富二代”、“官二代”和“星二代”进行社会主义核心价值观教育，也同样存在一个满足他们的基本生活需要的问题，诸如精神空虚、萎靡不振以及找不到生活的意义等问题。因为只有解决了这些对他们来说急需解决的问题的前提下才可以较好地进行民主、文明等方面社会主义核心价值观的教育。

还要特别强调一点是，孟子还特别指出“无恒产而有恒心者，唯士为能”。今天的“士”，应当是共产党人等先进分子。他们不能因为自己付出了不少与别人的劳动却没有得到和别人同样多的报酬而怨天尤人甚至伸手索取进而走上邪路，这不是理由也是不能原谅的。你不愿意做共产党人不愿意多奉献一点你完全可以选择退出吗？既然选择了做共产党人，就应当以共产党人的标准和规矩来严格要求自己，就如同古人没有谁逼迫他们非要做一名清贫的士不可。

二、营造良好的教育环境是搞好社会主义核心价值观教育的重要条件

我们大家对“孟母三迁”的故事都耳熟能详，在一定意义上可以说，孟子的成长成才离不开孟母注重教育环境的作用以及尽力选择教育环境的功劳。孟子秉承了母亲的经验和做法也特别注重环境对人教育的重要作用，孟子说：

“居移体，养移体，大哉居乎？夫非尽人之子与？”“王子宫室、车马、衣服多与人同而王子若彼者，其居使之然也；况居天下之广居者乎？”（《孟子·尽心上》）这是说一个人居住的环境可以改变他与生俱来的气度，一个人所受的奉养可以不改他的体质。王子之所以和众人不一样，是因为和众人相比有着巨大的差异，这实乃是环境所造成的啊！孟子还说到：“一众人傅之，众楚人咻之，虽日挞而求其齐也，不可得矣；引而置之庄岳之间数年，虽日挞求其楚，亦不可得矣。”（《孟子·滕文公下》）孟子举学习语言的例子说，一名楚国官员希望自己的儿子学习说齐国话，但在楚国这样一个都说楚国话的大环境中，即使每天都用鞭子抽打着他，教他学习说齐国话，也是难以做到的；但是，如果将他放在齐国这样一个都说齐国话的大环境里，几年后，即使每天再用鞭子抽打他说楚国话，他也难以做到了。由此可见，周围环境的对语言的学习是何等的重要。同理，人的品行习惯的养成对环境的要求也是同样的重要，所以，后人以“近朱者赤，近墨者黑”予以高度概括。

对大学生及青少年的社会主义核心价值观教育，当然离不开课堂教育和正儿八经的集中辅导学习，但这仅仅只是一途。更要贯穿到他们生活的方方面面，习近平总书记在上海考查时提出的社会主义核心价值观教育“四化”（日常化、具体化、形象化、生活化）和“三德”（明大德、守公德、严私德）的思想^①是极具有洞见和重大意义的。值得我们细心品味、深长思之、身体力行。例如，自党的十八大以来，上海地区注重了在乡规民约、礼仪教育，尤其是注重“好家风”、“好家训”中融入对儿童和青少年的社会主义核心价

值观教育，使得社会主义核心价值观教育有了“落细落小落实”的抓手，使得上海在培育和践行社会主义核心价值观教育走在全国前列^②。

因此，我们必须认识到，向人们尤其是向对青少年的社会主义核心价值观教育是全社会的责任而非仅仅是某一个部门某一些人的事，因为只有如此，才能营造和形成良好的教育环境和氛围，达到事半功倍的效果。而现实情况却是，由于分工的缘故，致使做其他工作部门和人员并不大关心社会主义核心价值观教育，更没有对他们这方面工作的考核。就以当下的高校为例，明确承担高校社会主义核心价值观教育的是“思政课”的教师，而“思政课”教师的工作也仅仅是课堂的讲课和灌输而已，并没有真正深入学生的日常生活和方方面面。原因固然是多方面的，但不能不说现行的考核制度是其中的一个重要原因。因为按现行晋升考核制度，你教得再好再受学生欢迎，但你只要是论文不过关，你永远晋升不上去；反之，你虽然在教学教育方面平淡无奇，甚至还有不少瑕疵，但只要有一定数量和所谓一定级别的论文，你就一定会晋升。如此，谁还会去费大力气做无用功呢？好在，这个状况已经被一些高校所认识并着手改革，例如，西北工业大学出台的《西北工业大学思想政治系列教师专业技术职务评审暂行办法》就规定，对思政课教师单列指标，单独评审，更加侧重课堂质量，并将报刊文章、思政网文等纳入思政课成果认定，以解除思政课老师的后顾之忧^③。中央电视台《新闻联播》节目播报后，得到社会各界人士尤其上思政课老师们的高度欢迎和赞赏。

其实，笔者作为一名多年从事思政课教育的老师认为，不但是思政课老师花费在课内外对学生的思政方面的教育要纳入考核晋升的内容，其他课程的老师、图书馆的老师以及食堂的师傅等后勤服务人员对学生思想教育的内容也应当纳入考核。其实，有时专业课老师结合其专业特点对学生进行的思想教育及社会主义核心价值观教育是无法替代的，甚至会比思政课老师的专门教育更有效果。

当然，良好的教育环境的营造不仅包括“言传”更离不开“身教”。曾钊新教授在十多年前就曾提出“德育是一门行为课”^④，笔者深表赞同。有一些高校教师说一套做一套，甚至一些学校在各式各样的“迎评检查”中劝导学生乃至责令学生做假，这样的学校即使“言传”得再正确再动听，也会被其“身教”统统抵消殆尽了。言行不一的行为是德育教育中的大忌，应当坚决避免和克服。

三、常抓不懈持之以恒是搞好社会主义核心价值观教育的重要方法

孟子在说到实行仁义时有这样一段发人深思的话语：“尧舜，性之也；汤武，身之也；五霸，假之也——久假而不归，恶知其非有也？”（《孟子·尽心上》）这里说的是，尧舜实行仁义，是出于本能；商汤、周武王实行仁义，是严格要求自己身体力行；五霸也讲仁义，可能也有某些措施，但那只是借用——不过，借久了而不归还，怎么知道他们就没有仁义呢？“性之”、“身之”、“假之”，是由低到高

的三种境界，孟子并不否定“假之”。假仁义在一定意义上说也总比不仁义要好一些，这是退而求其次的、无可奈何的现实态度。

孟子的这个思想细细想来也并不深奥，我们许多有效的教育其实就上重复的结果。例如，父母对孩子的耳提面命，唠叨不止，时间一长，使得孩子牢记了父母对自己的殷殷嘱托和一片苦心。作家贾平凹说得好，“写作就是重复人心世界那些恒常的道理，重复多了，道理就深入人心了。”⑤在社会主义核心价值观教育中，几乎遍布街道乡镇的社会主义核心价值观的“富强、民主、文明、和谐、自由、平等、公正、法治、爱国、敬业、诚信、友善”24字标语随处可见。我在不同班级教学中随机提问学生，要求他们回答出社会主义核心价值观的24字内容，同学们几乎都能一字不差地背下来，我问他们是不上有意背诵过，他们都说不是，反正不知道怎么就记住了。其实，学习或者是受教育，不仅仅包括有目的的专门学习和受教育，也包括无意识的所谓耳濡目染的学习和受教育。即使某些人暂时不接受不理解甚至反对，但是，我们营造了一种气氛，使得他们违心地同意，也仍然是有好效果的。例如，在“文革”那个“知识越多越反动”的

年代，一些人以“大老粗”为荣。而在今天，一些人虽然并没有知识也并不热爱知识，但还是想办法去弄一个文凭，虽然仅仅是为了装点门面，这也总比讥讽知识和有知识的人，以“大老粗”自诩为荣要好得多。

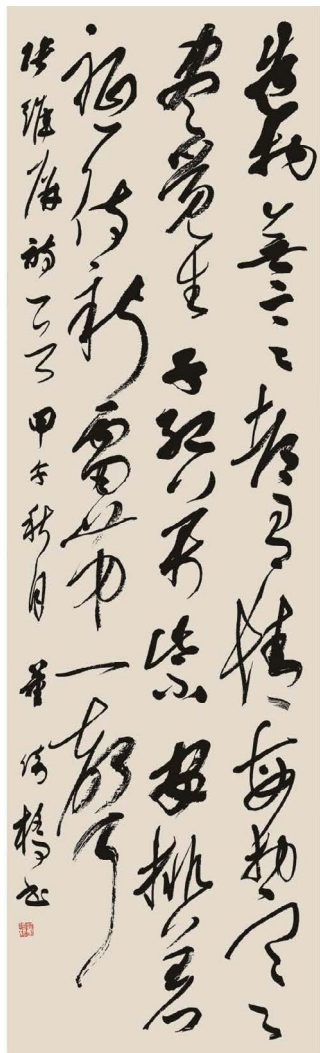
但是，纵观我们高校中的德育教育，并不提倡和赞同也不懂得要教师去重复社会主义核心价值观这个“恒常的道理”，而是以创新为名搞花样翻新，视重复为不创新不认真。例如，学校检查教师的教学情况首先并不是看学生对知识的掌握和接受的情况和效果怎么样，而总是看课堂上是不是和学生有互动，课件做的是不是新颖别致吸引人，今年的教学笔记和教案是不是比上一年有更新，更新了多少等一些形式上的东西。

其实，在笔者看来，对大学生等青少年为对象进行以社会主义核心价值观为主要内容的德育教育，教什么，对谁教，如何教的问题都是很明确的了，所需要就是要求我们教育工作者一以贯之满腔热忱地去重复、去身体力行而已。

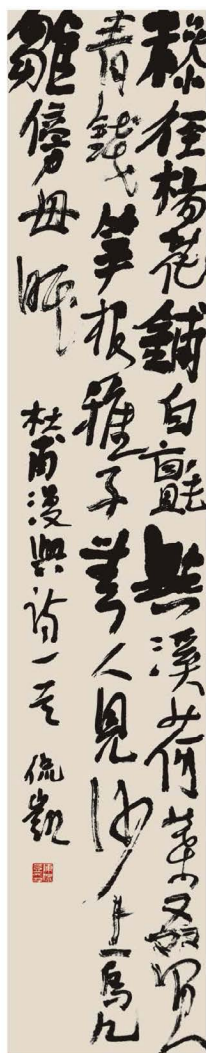
还需要指出的一点是，属于德育范畴的社会主义核心价值观教育是见效比较慢的基础工程，就像有人洞见的那样：“从一个人的办事能力，一天便可看出学问高低。但是，他心中的善恶，决不可妄加揣测，因为这要经过长久的岁月，才能见出他内心的卑劣。”⑥社会主义核心价值观教育就属于人们心中善恶的内容，是只有经过长久岁月才可以认识和起作用的东西，是基础性的工程。欣慰的是，如今党和国家层面已经深刻认识到社会主义核心价值观教育工作是基础工程。例如，对高校思政老师给予一定补贴等。可以说，社会主义核心价值观教育，从来没有受到以习近平为核心的党中央的如此高度重视，有以孔子和孟子为代表的儒家进行德育教育的深厚积淀和有效方法，只要按照十九大报告所要求的“坚持全民行动、干部带头，从家庭做起，从娃娃抓起。深入挖掘中华优秀传统文化蕴含的思想观念、人文精神、道德规范，结合时代要求继承创新，让中华文化展现出永久魅力和时代风采”，我国的社会主义核心价值观教育一定会深入人心，成为亿万人民的自觉行动。

参考文献：

- ①转引自刘世军：从日常生活中建构整体——关于核心价值观“四化”“三德”之理解，载《解放日报》2014年7月24日第11版。
- ②参见陈卫平：聚焦家风培育和民风养成——培育和践行社会主义核心价值观笔谈十七，载《文汇报》2014年9月19日第5版。
- ③参见中央电视台《新闻联播》2018年1月18日19时播报。
- ④参见曾钊新著：《伦理十讲——伦理的现实问题研究及方法讲演录》，湖南教育出版社2006年第1版，第185页。
- ⑤参见贾平凹：说话与说道，载《羊城晚报》2011年7月31日B4版。
- ⑥参见萨迪著：《蔷薇园》，第182页。转引自王涵等编《名人名言录》，上海人民出版社1982年2月第2版，第102页。



董倚桥 草书



陈侃凯 草书

孟子论“养民”

冯兵在2019年9月17日《中国社会科学报》发表《孟子论“养民”》指出：“与民同乐”可以说是孟子仁政思想的核心意涵。而“与民同乐”的实质就是“养民”。关于“养民”，先秦儒家有着明确的提法，如《论语·公冶长》中的“其养民也惠，其使民也义”；《荀子·富国》中的“垂事养民”。《孔子家语·五仪解》甚至还有着“养民之道”的说法，将“养民”提升到了政治学的高度。《孟子》一书里虽然没有“养民”一词，但《梁惠王章句》篇指出，君王应行仁政，“使民养生丧死无憾”，认为这才是“王道之始也”。这一说法正是典型的“养民”观念，而且贯彻孟子政治哲学与政治伦理思想之始终。

那么，君主究竟该如何“养民”？通观《孟子》一书，可见其论“养民”的具体措施大致有两个方面：一是“制民之产”，满足民众的基本物质需求，实行物质上的“供养”；二是进行礼义教化，导民向善，对民众予以道德上的“教养”。

那么，“制民之产”的具体方略与措施有哪些呢？针对民众的农业、渔业等生产活动，孟子说：“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。”（《梁惠王章句上》）在这里，孟子一方面要求君主领导百姓开展农业生产时“不违农时”，严格按照季节时令进行；同时又强调在渔业与林业等生产活动中要注意保持生态平衡，使渔业资源与林业资源能够可持续发展。如此，全体民众在基本生活资料方面就能得到有效保障。另外，在具体的家庭生产与生活方面，孟子也提出了较为明确的指导性意见：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣。”（《梁惠王章句上》）总的来看，孟子对如何“制民之产”的

政策设计大体上可分为三个层面：一是自然生态的保护，二是家庭生产的安排，三是社会福利的保障。

孟子在谈及“制民之产”之后，往往都会进一步提到对民众的教化问题。因为“民有恒产则有恒心”，恒产是恒心得以养成的基础。他说：“今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；乐岁终身苦，凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？”但是，仅仅有恒产似乎并不能直接令民众有恒心，还需要对民众进行系统的教化，这就体现了“养民”之“养”的另一重内涵：对民众进行教养。事实上，这也是孟子强调国君“为民父母”的题中应有之义。

“浩然之气”与“崇高”背后的中西方文化

王鑫悦在《衡水学院学报》2019年第5期发表《“浩然之气”与“崇高”背后的中西方文化——以孟子与康德理论为例》指出：孟子的“浩然之气”与康德的“崇高”理论分别在中西方哲学理论中都具有一定的代表性，二者皆追求主体独立的精神人格。“浩然之气”是指人的道德观念所引申出来的精神气象同时偏重于对人的仁义礼智的培养。“崇高”则出于对理性的崇拜，需要一定的客观物质来承载。同时“浩然之气”这一概念的至大至刚和“大丈夫”的人格养成又与数量和力量上的“崇高”范畴有着本质上的区别。这与中国儒家思想中对“天人合一”的追求和西方理性传统中对自然科学的探索这一更深层的差异不无关系。

中国传统哲学上的“浩然之气”，是孟子在孔子儒学基础上发展创新的理论话语，是孟子学说中的一个重要概念。孟子对“浩然之气”做出自己的定论：

“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。行有不谦于心，则馁矣。”继而又提出“养气”说，指人不断提升道德修养。这种道德或伦理的精神状态，与宇宙之“气”相似，无形且不可见，需要搭配义与道德，坚持不懈

才能达到“天人合一”的境界。“浩然之气”理论是在中国传统哲学思想的影响下提出的，同时也是孟子个人意志抒发的表现。与孟子有相似观点的康德，在郎吉弩斯、博克等人的基础上，提出极具个人特色的关于“崇高”的理论话语。康德一生思考的主题有两个：自然和人。他在第一部研究人的著作《对美感和崇高感的观察》中指出，要想获得某种审美快感，主体先要获得崇高感。康德的崇高理论偏向于痛感向快感的转化，他将崇高分为数学的崇高和力学的崇高，是指人通过克服对象带来的巨大困难、痛苦之后，人的本质获得一种超越和提升。无论是孟子提出的“浩然之气”还是康德的“崇高”理论其背后都隐藏着各自的文化特性。通过分析比较二者的文化特性，可以使我们进一步了解中西方的文化差异。

一、超越千年的文化普同性。孟子所谓的“气”是一种主观的气，表现人们的主体精神或心理状态。此时的“气”是一种无形式的、意会性的气。与孟子理论有诸多相似点的康德，在《判断力批判》一书中将“崇高的分析”作为审美的一部分。在第二章“崇高的分析”中，他承认崇高对象一般是“无形式”的，以主观心理反应来说，美感只是单纯能够使人愉悦的快感，崇高却是由痛感转化而成的快感。康德认为，崇高的本质事物是无形的，它需要通过物质载体的表现被主体所认知。由此，可以看出“浩然之气”与“崇高”的理论主体不约而同地相似，二者都是无形式的且被主体所认知后在脑海中产生影响。二、多样并存的文化异质性。“浩然之气”是孟子对中国传统理念中“气”的更深层理解，他与传统理念有着很大差别：在传统概念中，“气”以一种无形式状态存在，是一种极具抽象性的物质。孟子将气与义结合，加入传统儒家的道德教化，提出带有以培养“大丈夫”理想人格为最终目标的“浩然之气”。而康德的“崇高”则不同。18—19世纪，西方反对宗教，提高人的主体地位，高扬理性旗帜，处于这一社会背景下的康德在前人的基础上丰富了“崇高”的内涵。作为这一理论的集大成者，康德将“崇高”的本质归结于对理性的崇拜。

而作为一种美学范畴的“崇高”与作为概念的“浩然之气”相较，这大概就是最本质的差别。三、各具特点的文化民族性。孟子的理论观点，更偏向于先天规定，由现象推原因，缺乏系统的知识体系，多以经验的总结为论证观点，一味从经验层面进行说明，缺乏严密的科学论证和逻辑。由生活中的种种现象，从而得出结论，这完全属于逆向倒推法。康德与之最大区别在于对理论的科学性分析，更加注重系统性与完善性，对一个话题进行理性分析并最终得出结论。在中国传统的学术理念当中，对自然的认识、对人性的思考都离不开人与自然的统一，大家似乎都在追求着一种“天人合一”的境界。而在西方的学术理念当中，人与自然是分离开来的。对自然更多的是探索、认知和征服。

孟学与宋学的兴起

张春茂在2019年11月22日《学习时报》撰文《孟学与宋学的兴起》指出：从司马迁作《孟子荀卿列传》以来，孟荀并称一直以来是思想史的常态，鲜有对二者的比较与评判。时至中唐，韩愈遽尔发难，称孟子“醇乎醇”，称荀子“大醇而小疵”，尊孟抑荀，打破了长期保持的平衡；并且创立儒家“道统”，仿照《孟子》卒章，声称圣人之道自尧舜以来，次第传承，而至于孟子，“轲之死，不得其传也”，此后的儒家包括荀子在内，则统统斥诸门墙之外。韩愈如此彰举孟子，其目的在于借孟子“距杨墨”的学说为自己“排佛老”的行为找寻理论根据。由于韩愈自身的影响力甚大，其后学相沿成习，客观上强化了尊孟抑荀的态势。迨至程、朱，借由韩氏论说，更进一步发挥孟学，斥荀学为“大本已失”“无须理会”，从此荀学彻底湮没，千年以来鲜有问津者。这是思想史上的一次重要转折，故陈寅恪先生称韩愈为“承先启后转旧为新关捩点之人物也”。

孟荀之于“学”的分歧是学风嬗变的关键。耐人寻味的是，学术史上从主“汉学”向着主“宋学”的学风嬗变，同样发生在这一时间节点，即汉学的衰落伴随着荀学的贬抑，宋学的兴起伴随

着孟学的昌明，看上去平行的两条线，似乎在中晚唐时期相交织，相碰撞，既有历史的同期性，也或许有着某种深层的同构性。要澄清这个问题，还需推进到荀、孟思想的深刻差异中加以分析。荀子与孟子虽同出于孔门儒家，但二者之间在颇多根本性问题上有着截然的对立，其中最典型的就人性论。荀子言“性恶”，孟子言“性善”，程朱学派就是因为赞成性善论、贬抑性恶论，才将孟子推崇起来，同时彻底打击荀子与荀学。但是，人性论的分歧并不直接构成汉、宋学风嬗变的直接原因，而是在这种分歧的基础上引申出了荀、孟对待“学”的不同态度，这种态度才直接影响了学风的变化。

在“学”的问题上，孟子的主张与荀子不同。学习的目的是什么？正如《大学》所云，在“止于至善”，即达致善的终极目的，这是孔、孟、荀所有儒家的共同之处。荀子认为，学习是一个向外求索的过程，要向经典学习，要向身边有智慧有道德的人学习，所以他强调“伪”。按照杨惊的解释，“伪”有人为、后天学习的意思，只有通过这种不断的学习，才能逐渐提高自己的修养，符合“善”的标准。然而孟子则不然。孟子认为，人人内心即有仁义礼智的“善端”，不必假于外物，“学问之道无他，求其放心而已矣”。

孟学兴起于中晚唐时期韩愈“醇乎醇”之论，彰大于程朱理学家唯“性善”是从，其奠基在性善论上有关“学”的主张，也就一并被继承下来，而学术史从汉学向宋学的风气转变也因此具备了思想史的动因。

黄宗羲对孟子道德哲学的诠释及其特点

郭美华在《哲学研究》2019年第9期发表《黄宗羲对孟子道德哲学的诠释及其特点》指出：黄宗羲解释孟子的道德哲学，尽管总体上处于宋明理学的框架之内，但在具体诠释中，有着将伦理之境与自然世界相区隔的自觉，并对本体—宇宙论的诠释进路有相当反思。一方面，他将自然世界的自在性从伦理世界的束缚中释放出来，另一方面也将

人从超越的普遍本体的概念中解放出来。如此，他对工夫论和性善论都作了具有新意的解释，即不单纯将自觉自为的持守视为工夫和性善的全部，而是突出工夫与性善的内容包含面向自然自在开放的维度。

历史地看，在对孟子道德哲学的诠释上，蕴含着两个基本的矛盾：一是道德生存与宇宙世界的矛盾，或者伦理存在之域与自在自然的矛盾。这个矛盾，在宋明儒学的主流中，大多以本体—宇宙论的模式来加以阐释。而本体—宇宙论的模式不但无法合理地诠释人自身的存在，也遮蔽、湮没了整体世界的自在性。一是先天本体与现实工夫的矛盾，或者是现实生命存在与超验或先天实体之间的矛盾。先天本体或超越实体的进路，将活泼泼的人生囚禁起来，实质上反而是反人生的。黄宗羲通过区分伦理存在之域与自在自然，对于本体—宇宙论模式的诠释范围加以限制，而分别安顿了“盈天地皆心也”与“盈天地皆气也”的说法，重新释放出世界整体的自在性；并在工夫论的讨论中，将生命的生机流行不已视为真正的工夫，以生命的气机流行不已，消解了陵越生命本身的先天本体或超越实体。进而，在理解性善问题上，立基于伦理存在之域与自在自然的分界，黄宗羲强调活泼泼的生机流行之生命存在之实，就是人之性的起点；而生命之生机流行不息，即是主体自为地肯定自身生命展开之善。只有从生命活动过程的自为肯定角度，才能合理地理解性善。黄宗羲明确强调，性善只是就人自身的存在而言，而不得就宇宙整体和其他万物而言；而人自身源初的生命绽放之实，就是行事之不断绝，就是善之本身，人生根本无以为恶。从而，在对孟子性善论道德哲学的诠释中，黄宗羲给出了富于新意的理解。

论戴震“善”的双重价值内涵及其意义

王信在《船山学刊》2019年第6期发表《论戴震“善”的双重价值内涵及其意义》指出：善是人赋予天地万物的肯定性价值判定，能够体现人类文化的价值追求所在。与古希腊关注理性化的

理念之善不同，中国传统儒学赋予善以浓厚的伦理意义与天道意义。宋代理学即在融合《论》《孟》《易》等经典的善论基础上，注重扩充善的宇宙价值，呈现出以天道善论人性善的逻辑理路。戴震是有清一代由训诂开出新义理的大儒，他依托《孟子》并融汇《易传》诸经，在批判性吸收宋儒论善的体系架构上，提出自身对“善”的界定。“善：曰仁，曰礼，曰义，斯三者，天下之大衡也。”善是终极的价值衡量标准，它并非仅指向人性，亦包含对天道的价值判定，具有天地之善与人性之善的双重内涵。以往学界对于戴震善论的研究，多论及性善而忽略其天地价值意蕴。事实上，善作为连通天道与人性的桥梁，是其价值体系建构的核心范畴。戴震以“原善”为文题，正是突出以“善”为源而融通道性的题中之意，而《绪言》及《孟子字义疏证》亦与《原善》思想一脉相承。可见，由“善”切入理解戴震哲学是合理且必要的。

戴震赋予善以双重价值内涵：一是善乃对天道的价值判定，阴阳二气流变之生生谓善；二是善乃对人性的价值判定，人的欲望情感知觉中正不失谓善。他批判程朱对善的本体化，将以善归理转变为气善，同时消解孟子对善的先验化，将以善为先验的直觉自律转变为对现实人性的规范自律。戴震通过诠释《易传》之继善成性论，搭建起融善于道性的价值体系，体现了儒家贯通天地之善与人性之善为一体的价值关切，为构建以善为内核的价值世界作出合理性论证。

孟子思想的“迂阔”浅析

张进玺在《文化学刊》2019年第6期发表《孟子思想的“迂阔”浅析》指出：孟子的时代是列国诸侯混战最激烈的时代，他提出“民贵君轻”、反对掠夺的战争主张。他以平治天下为己任，游说诸侯，反对春秋时的“霸道”，他提倡以仁义为中心的仁政、王道。“他发展了孔子的‘宗周’思想，希望在诸侯中选出一个能够王天下的贤能君主。”然而，当时各诸侯国热衷于征伐混战，认为他的主张迂阔不切实际，

都不予采纳。

一、孟子的仁政主张与反对无义战争的立场。从长远的发展来看，孟子的仁政主张是无可争议的，他反对政府官吏横征暴敛，要求宽缓于人民，希望统治者能做到“黎民不饥不寒”“养生丧死无憾”。他对当时各诸侯国的征伐混战表示坚决反对，孟子认为，这样的无义战争只是统治者一己私利，与百姓而言是民不聊生，孟子的立场很鲜明。二、孟子的迂阔与行王道思想。孟子行王道的主张历来为人称道，但在其所处的时代却是行不通的。今天回头看战国之历史，当时的兼并战争实为推动中国社会前进实现统一非常重要的手段，在当时之情势下，靠讲仁义虽不无道理，然亦玄虚而不切实际。此时，只有雄健强盛的诸侯国才能胜任这种历史的进程，譬如商鞅在秦实行变法，秦国变得国富民强；楚、魏任用吴起进行变法，亦在诸侯中显露头角，从而开始削弱周边国家。时代使各个诸侯国都致力并认可“合纵连横”攻伐谋略之重要性，因此，评价人才的价值标准也随之而变，征伐和有谋略是当时所认可的。因此，孟子的思想是迂远而阔于事情，也就是不合时宜的。他的思想与时代有明显的差距，可以说，他不是与时俱进的人。然而，从人类文明的进程看，孟子虽不合时宜，不显赫于一时，却可以流芳后世，成万代之则。孟子不是谈眼前急需解决的困难，而是从长远和仁义的角度出发，阐明仁者无敌于天下的道理，迂阔亦太甚。圣人忧千古而不着眼前矣！

从所处时代的角度看，孟子是政治上的迂阔派，从整个人类文明进程看，孟子则是一个“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的大丈夫，是一个“不义而富且贵，于我如浮云”的贤者，是一个讲与民同乐的先哲。孟子思想的伟大之处，恰是他不能苟合于一时而施行与时俱进的根源。孟子是一个为天地生民立命者。

明清之际哲学转向的气学视野

陈畅在《现代哲学》2019年第5期发表《明清之际哲学转向的气学视

野——以黄宗羲〈明儒学案〉〈孟子师说〉为中心》指出：明清之际“自性理转向经史”的哲学转型，亦即哲学研究的对象和形式从性理之学转向经史之学，是中国哲学史的重大事件之一。与此密切相关的是，清代初期的明朝遗民群体对于明朝灭亡的哲学反思。晚明时代大厦将倾，政治腐败，经济崩溃，社会秩序失范，思想文化的问题更是复杂异常。反思这种全盘崩溃现象并提出解决方案，就成了明朝遗民哲学家们的思想论域。清初三大学之一的黄宗羲及其名著《明儒学案》《孟子师说》无疑是其中典范。黄宗羲是心学大师也是经史大家，他在明亡之后积极参加义军抗清，失败后隐居乡间从事讲学及著述；其博大宏阔、独具特色的心学与经史之学正是建立在对于明朝灭亡的深刻反思基础之上。

关于黄宗羲及其名著在明清之际哲学转型中的重要地位，学界已有不少相关研究成果。然而，目前的研究多从时代风气、经世致用的角度切入，没有从理学义理核心——理气论、心性论、工夫论的角度展开，因此无法从根本上揭示这种哲学转向的内在机制。只有从哲学转型之内在机制的角度切入，方能全面理解黄宗羲心学所开辟的思想道路及其意义。

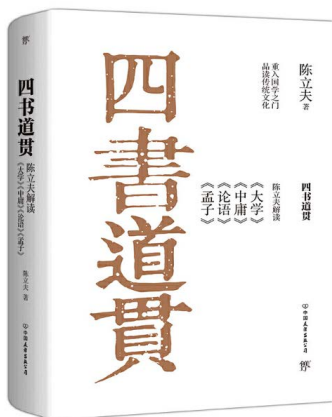
蒙文通认为明清之际思想家陈确（号乾初，刘宗周弟子）是明清之际思想转型的典范。在他看来，陈确以扩充发展论性，突破了理学先天预定论的限制，“盖当程朱与陆王皆有弊，惟斯人能烛其微隐而矫之”。但他没有注意到孙慎行、刘宗周、黄宗羲一系极富创造性的思路。事实上，陈确思想只是对其师刘宗周哲学的一种特殊、片面引申，在某种意义上属于孙慎行、刘宗周开启的哲学转向思潮中的一个小插曲。黄宗羲实现了心学向经史之学的转型，若从现代回溯的角度看，也可以说是实现了心学与经史之学的融会贯通；这是陈确单纯以扩充发展论性的思想所不具备的特质。对比而言，由黄宗羲总结的孙慎行、刘宗周一系思想更加源远流长、博大而厚重，更当得起“斯人能烛其微隐而矫之”之表彰。

《四书道贯》

作者：陈立夫

出版社：中国友谊出版公司

出版时间：2019年11月



内容推荐：《大学》《中庸》《论语》《孟子》是儒家重要的经典，也是中华优秀传统文化的精髓，在思想和文化方面具有极高的地位。本书名为《四书道贯》，是取孔孟之道“一以贯之”之意，文化大师陈立夫将《大学》《中庸》《论语》《孟子》四书分格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下八篇归纳讲解，使之成为有系统的整体。陈立夫（1900—

2001），原名祖燕，中国国民党元老，其作为政治人物为大陆读者耳熟能详，作为学界人物则所知不多。他国学基础雄厚，曾任中国台湾中华文化复兴运动推行委员会副会长、孔孟学会理事长等，著有《孟子之政治思想》《生之原理》《人理学》等书，直至耄耋之年，仍以弘扬民族文化、激励民族精神为己任。

《儒家传统》

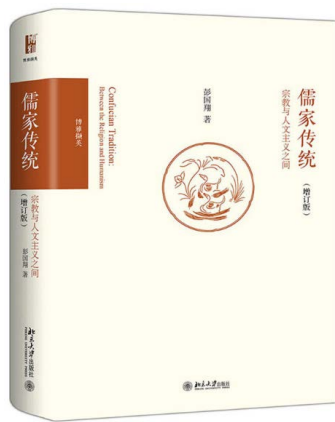
作者：彭国翔

出版社：北京大学出版社

出版时间：2019年11月

内容推荐：本书初版于2007年，重印过1次。已售出英文版权。近年来不断有译者申请翻译此书，故作者计划增订两章，主要讨论民国时期关于“五教”的观念与实践。一方面补充了民国时期儒学作为一种宗教形态的新的发展状况，另一方面，也在具体、坚实的宗教史、宗教社会学研究的基础上，进一步探讨了一些相关的宗教学和宗教哲学的理论课题。

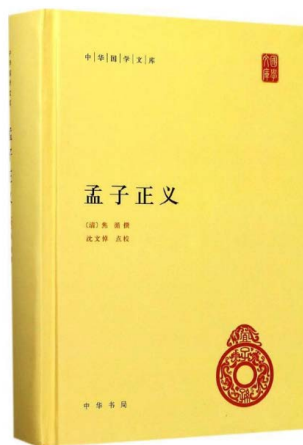
本书以“宗教”和“人文主义”这两个在现代汉语中几乎完全成为西文中译的观念为参照来考察儒家传统，意在揭示儒家传统中与“人文主义”和“宗教”两头相通但又并非单向相同的特征。



《孟子正义》

作者：（清）焦循

出版社：中华书局



出版时间：2019年8月

内容推荐：焦循撰的《孟子正义》在汉代赵岐注的基础上，博采经史传注及清代经学家对《孟子》的解说，对于典章名物制度等详加考辨。本书的整理工作，以咸丰十年刊本为底本，参校了《焦氏遗书》本，对于书中的引文，逐一核查原书，纠正了讹误，并为全书加了标点。此次推出的简体横排本，是在《新编诸子集成》所收《孟子正义》的基础上改排而成，保留了书名线和专名线，重新做了编校加工，纠正了不少原书的讹误（新编诸子集成本一并做了改型）。

《礼乐文明与生活政治》

作者：朱承

出版社：人民出版社

出版时间：2019年11月

内容推荐：本书是国家社科基金青年项目（批准号：12CZX034）的最终结项成果。全书从“生活政治”角度对以《礼记》为代表的传统儒家礼乐精神进行了研究，提出儒家的礼乐制度既具有生活文明的意义，也具有政治文明的意义，并对涉及衣冠、饮食、居住、车舆、乐舞等礼乐制度进行考察，指出从儒家的日常礼乐制度中可以发现政治观念、政治价值的落实，而日用常行的礼乐安排也体现了以“差异性”为核心的儒家治理观念。总体上说，书稿从整体上对《礼记》进行了政治哲学维度的研究，并在现代性立场上对“差异性”主导的儒家政治哲学提出了反思，具有较高的学术价值和理论、现实意义。



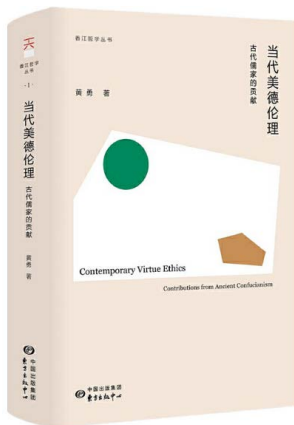
《当代美德伦理》

作者：黄勇

出版社：东方出版中心

出版时间：2019年11月

内容推荐：美德伦理本是在西方哲学史上发展出的三种主要规范伦理体系之一，最近有不少学者用它来解释中国古代的儒家传统。本书认为，若是用美德伦理的理想形态为标准，而不是以它在某个传统中的某种历史形态为标准，我们甚至可以说儒家伦理是一种比亚里士多德主义更纯粹、更彻底和



更本真的美德伦理。但本书的重点不是要论证儒家伦理是一种美德伦理，而是要阐明古代儒家思想对当代美德伦理的发展所可能做出的贡献，包括帮助美德伦理克服其自身的缺陷，帮助美德伦理回应外来的批评，帮助美德伦理对哲学的其他领域做出其特有的贡献等。为此，本书具体讨论了具有美德的人是否只关心他人的外在福祉的问题、美德伦理是否具有自我

中心倾向的问题、美德的两难问题、美德与道德责任的问题、动力之知的问题、信欲的问题、美德是否可教的问题等共十一个问题。

《人性向善》

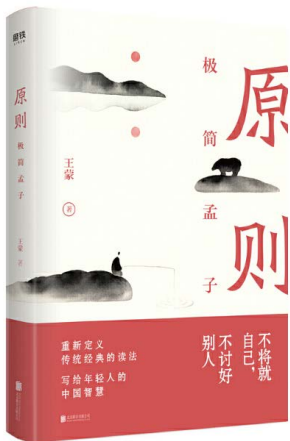
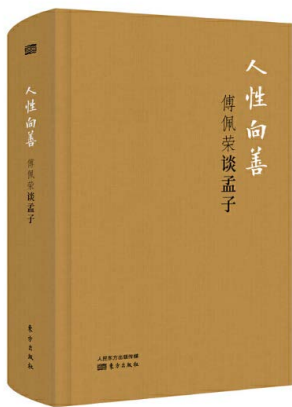
作者：傅佩荣

出版社：东方出版社

出版时间：2019年8月

内容推荐：历代对于《孟子》“性善”一词有很多注解，像宋朝朱熹就说是“性本善”，但也有很多学者认为孟子没有谈“本善”，他谈的是人能够行善。但是光谈“能够”行善的话，就表示人可以做也可以不做。

在本书中作者傅佩荣教授则强调孟子的意思是“向善”，人能够行善，并且应该行善。“向善”是说行善的力量由内而发，人如果不行善，就觉得没办法向这个力量交代，只是历代有很多学者解释到某个程度就停了下来，而傅佩荣教授借由其西方哲学的专业训练，统合中国哲学内容与西方哲学的科学方法，将《孟子》一书的完整系统呈现出来。



《原则》

作者：王蒙

出版社：北京联合出版有限公司

出版时间：2019年9月

内容推荐：王蒙写给年轻人的中国智慧读本，凝聚数十年读书心得与人生经验，直达《孟子》精华内核。在本书中，王蒙打破《孟子》千年不变的全文阅读模式，重新进行梳理，将孟子智慧中的精髓以简练的文字展现给读者。

本书共分十章，以“什么样的人生值得过？”开篇，从做人原则、学习方法、理性奋斗、得意戒骄、失意坚守、管理格局、社交态度、家庭责任八大方面切入，以“实现弘扬义理的高尚人生”结尾，以全新的脉络串联起210条《孟子》精华文字，每一页每一条都是硬核干货。

本书轻巧便携，每页一个独立主题，可以随时翻阅，获得《孟子》中理性人生的智慧。

《儒家的情怀与担当》

作者：李泽昊

出版社：上海三联书店

出版时间：2019年11月

内容推荐：《儒家的情怀与担当：胡思敬研究》选取胡思敬作为一个考察近代中国保守派士人史学与思想的个案来进行研究。并将其作为中国最后一批传统意义的儒家士大夫中的典型代表人物进行剖析，力图通过个体“小历史”的微观视角折射清末民初之“

大变局”，同时在近代政治、经济、文化大变革等广阔历史背景下，深入研究胡思敬的个性特质及其历史影响，展示一个血肉丰满的历史人物形象。

《论语心归》

作者：王曙光

出版社：北京大学出版社

出版时间：2019年11月

内容推荐：本书是作者“元典心读”系列作品之一种，该系列的宗旨是“以生命呼应元典，以心灵体悟元典”，强调“必须把生命放进去才能阅读元典，必须带着自己的生命困惑和生命体悟与古人对话”。

书稿所引《论语》原文，以清刘宝楠《论语正义》（中华书局本）为底本，并参酌稍近一些的钱穆本、杨伯峻本、李泽厚本、李零本订成。

写作方法与前贤稍异，除了对各章节加以意译之外，全书分六十个主题，将孔子在本体论、境界论、工夫论方面的思想加以贯通，全面探求儒家的身心性命修齐治平之学以及孔门心法之修证次第，以现代眼光揭示儒家思想对当下众生心灵安顿与生命自觉的重要价值。书中系统梳理了《论语》全书在不同主题上的观点，从而打破章节的限制，将散落《论语》全书的思想贯穿打通，比起前人针对各章节所作的零散解释，更具整体性和系统性。



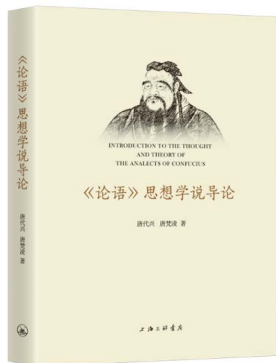
《〈论语〉思想学说导论》

作者：唐代兴 唐梵凌

出版社：上海三联书店

出版时间：2019年10月

内容推荐：德国哲学家雅斯贝尔斯在《大哲学家》中评价孔子是创造“思想范式”的思想家。生活于春秋晚期的孔子，基于文道救世的理想，以返本开新方式创造的“思想范式”，是以仁、礼、乐为核心范畴，从修仁出发习礼，追求实现作为个体主体的成己之乐和作为社会主体的成人之乐，构成“以仁入礼达乐”的思维认知路径。这一思维认知路径向上展开，开出其道德哲学和正名知识论；向下展开，形成其君子学说。孔子的君子学说敞开伦理和政治两个维度，形成君子伦理学和君子政治学：前者围绕君子如何成己展开，创建起以“君子人格”为主题的君子德性理论；后者围绕君子如何成人展开，形成以“修德取位”和“以德正位”为主题的君子事功理论。孔子学说的逻辑起点是自然主义人性论，其思想土壤是有限理性的经验主义，认知基础是不可逆的历史发展观和返本开新的认知论，基本方式是“学而”教育，路径是“以仁入礼”，根本方法论是中庸道德。



内容推荐：孟子对于儒家思想和中华文明的贡献居功至伟，学习儒家思想、传承中华文明、养成独立平等的人格，不能不读《孟子》。《孟子》是一部政治书籍，讲的是为君之道。以此为线索，本书在梳理孟子其人的基础上，着重从性善论、仁政论和人格论三个方面阐述了孟子的思想体系。



《孟子》

作者：蒙培元

出版社：北京大学出版社

出版时间：2019年10月

内容推荐：孟子是中国传统文化中儒家一脉的重要代表，他的思想数千年来被反复述说和研究，却仍然无法被穷尽，直到今天仍影响到中国人生活的方方面面。

本书是关于孟子的一本学术普及读物，作者以《孟子》为原始文



本，参考了史书上的有关记载以及现存的研究成果，系统介绍了孟子的生平，讲述了孟子的政治思想、社会经济思想、天人学说、生态学说、人性学说、人格修养和境界等主要思想及其历史地位等，并着重辨析了“新儒学中的孟子”，客观公允地介绍了孟子作为儒家学派重要代表的巨大贡献和学术成就。

《〈论语〉感悟》

作者：于丹

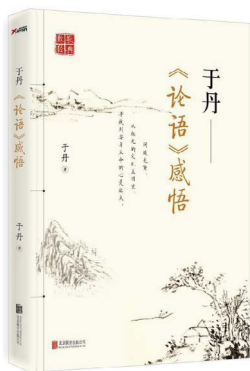
出版社：北京联合出版公司

出版时间：2019年10月

内容推荐：从《〈论语〉心得》《〈庄子〉心得》到《〈论语〉感悟》《重温最美古诗词》，于丹专注古典文学专业，集17年大学授课精髓，厚积薄发，让传统文化经典进一步走进大众、走进当下中国人的精神世界。

《于丹：〈论语〉感悟》延续了于丹的独特风格，以现代的视角来讲述孔子的思想。在书中，于丹从多个方面阐释了《论语》的朴素和温暖，以及至始至终充满的智慧。她用通俗易懂、妙语连珠且能激起共鸣的文字告诉我们，《论语》的智慧不止于一两则警句，更珍贵的是一种思维的方式。它总是用最朴素的话去点明至高的真理。

翻开本书，您将和于丹一起，从孔子的简约朴素中，领略社会人格的自我实现、以身践行。于丹说：“《论语》告诉我们修养身心的道理，并且还会给出一条脚下的路，让我们抵达自己的理想。”



《孟子与政治》

作者：夏海

出版社：中华书局

出版时间：2019年10月

《品中国文人·圣贤传》

作者：刘小川

出版社：上海文艺出版社

出版时间：2019年9月

内容推荐：《品中国文人·圣贤传》是刘小川“品中国文人”系列第5部，以纵横的笔墨，现代的眼光书写孔子、庄子、孟子、墨子、诸葛亮、阮籍、韩愈、范仲淹、司马光和岳飞十位圣贤的生平及思想，将史实嵌入丰富而细节化



的文学想象，有力地挖掘和弘扬了中华优秀传统文化。

本书尝试着从中国历代大文人的角度来勾画历史与文化的脉动，以这些与中国历史和文化相关联的单个生命的演进，还原历史与文化发展的真况。所有文章融文史哲于一炉，同时也注入了作者作为一个生活在当今时代的文化人的见解和情感。本书的作者原为小说家，在对这些文人和历史的讲述中也融入了文学的笔法，展现出作家雄厚的笔力、丰富的艺术再现力和广博的人生阅历。