

牢牢把握孟子思想研究会的发展方向

孟凡贵

学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想和党的十九大精神是全党全国人民当前和今后的最主要的政治任务，也是我们孟子思想研究会最主要的政治任务。为此，我们一是加强研究会临时党支部建设，按社区党员活动中心建设要求布置党员学习活动室。二是把党政机关学习专题和学习内容发到孟子思想研究会微信群，要求本会党员干部认真阅读学习。三是要求本会所属人员要积极参加所在单位、街道、社会团体组织的各项政治学习教育活动，通过集中学、个人自学等多种形式，切实把学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想和党的十九大精神落到实处，在学通弄懂上下功夫见实效。坚持以习近平新时代中国特色社会主义思想和党的十九大精神为引领，牢牢把握孟子思想研究会的发展方向。

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 陈 熠 史向前 秦皖新
轩嘉炳

编辑部

主 编：王国良
执行主编：张小平
副 主 编：裴德海 李季林 唐泽斌
编 辑：陶 武 陈 熠 陶桂红
编辑部内勤：孟航生
美 编：杜 蕾
法律顾问：安徽林达律师事务所 孟祥根
地 址：安徽省合肥市蜀山区松芝万象城
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：合肥禄祺芭印务有限责任公司
印刷日期：2020 年 6 月
发送对象：安徽省孟子思想研究会全体会员

目 录

卷首语

- 01 牢牢把握孟子思想研究会的发展方向 孟凡贵

工作动态

- 03 研究会召开第二届第 18 次会长办公会
03 研究会全方位做好脱贫攻坚工作
04 研究会积极投身抗击新型冠状病毒阻击战
05 孟凡贵会长一行调研国学讲堂建设
05 研究会扶贫助学——含山县巨兴中心小学
06 唐泽斌副会长参加安徽省社科联业务主管社会组织党委成立大会
07 余亚斐副秘书长出版《国学启智课》四卷书
07 研究会策创的两种普及类读本被推荐上农家书屋
08 在安徽省孟子思想研究会 2018 年年会上为《画说孟子》和《中华蒙
学习字帖·千字文》所作的推介发言
09 请记住——默默奉献的还有他们

本期聚焦

- 09 安徽省孟子思想研究会 2019 年工作报告 孟凡贵

孟子论坛

- 13 为什么荀子不能从祀文庙？ 张晚林
——论荀子的生命形态及其思想特征
18 论杨晋庵对孟子性善论的阐释 吴玉佩
22 心学与国人的信仰哲学 彭彦华
28 孟子与亚里士多德“善”论的比较 许华婷
31 冯友兰先生“理在事先”到“理在事中”的思想转变 刘科迪
33 戴震的天人关系论及其对孟子性善论的诠释 孙邦金
——兼论现代新儒家对戴震心性论的批评

新观点

- 41 儒家政治哲学的若干前沿问题、作为对孟子哲学曲解与误读的朱子学等

孟子新书

- 45 《礼乐文明与生活政治》《〈孟子〉的跨文化阐释与传播研究》等

研究会召开第二届第 18 次会长办公会

2020 年 5 月 21 日，安徽省孟子思想研究会第 18 次会长办公会在合肥金水坊文化产业园召开。孟凡贵会长，王国良、李季林、唐泽斌副会长，孟小岸副秘书长和会办主任陶桂红到会，孟凡贵会长主持会议。办公会认真研究了建办国学讲堂、2020 年研讨会延期、研究会换届准备、研究会第三届人事安排、年检相关工作、社科联三项课题落实、会刊年检和以商养会等诸多工作。



研究会全方位做好脱贫攻坚工作

安徽省孟子思想研究会认真贯彻落实习近平总书记指示精神，把脱贫攻坚、慈善公益事业作为日常工作抓紧抓好，落到实处。



安徽省孟子思想研究会成立于 2011 年 6 月 18 日，近十年来，作为一个公益性社会组织，始终把研究和弘扬孟子思想，传播中华优秀传统文化，增强文化自信作为研究的中心工作，把扶贫助学作为研究的中心工作不可或缺的重要内容。特别是党的十八大以来，在以习近平同志为核心的党中央领导下，安徽省孟子思想研究会在新时期有了更高的目标：这就是以习近平新时代中国特色社会主义思想为统领，把弘扬孟子思想，传播中华优秀传统文化，增强民族

文化自信作为研究的中心工作不可或缺的重要内容。特别是党的十八大以来，在以习近平同志为核心的党中央领导下，安徽省孟子思想研究会在新时期有了更高的目标：这就是以习近平新时代中国特色社会主义思想为统领，把弘扬孟子思想，传播中华优秀传统文化，增强民族

一是运用现代科技手段为传播优秀传统文化、扶贫助学搭建新的平台。2020 年，研究会与山东儒学发展促进会联合，在全省推广“五四三二一”传播优秀传统文化系统工程，这就是通过这个软件，可以很好地掌握 5000 个汉字，四书五经（含四大名著等经典名著），



300 首以上唐诗宋词, 200 余篇文言名著和一部中华文明史。尤其是对 3 岁以上孩子和小学生中学生, 可以很轻松完成上述内容的学习, 从而为其学习成长打下坚实的文化基础。少年强则中国强, 运用现代科技手段为传播优秀传统文化、扶贫助学搭建新的平台, 是我们新时代不忘初心, 牢记使命的责任和担当。2020 年春节前, 在孟凡贵会长带领下, 研究会一行来到绿水青山环抱的含山县钊兴中小学, 开展扶贫助学活动, 捐赠刚研发的“五四三二一”传播优秀传统文化系统工程光盘和

近千册文化图书, 为山村中小学的孩子们送温暖。

二是研究会所属会员有钱出钱, 有力出力多头并举做扶贫助学慈善公益事业。研究会副秘书长孟小岸, 来自安徽革命老区金寨县, 出身“革命世家”“军人世家”。她的外公是 1929 年参加革命的老红军, 外婆 1940 年参加新四军, 两次荣获由中共中央、国务院、中央军委颁发的抗日战争胜利纪念奖章。家族中多位长辈参加过抗日战争、解放战争和抗美援朝战争, 为民族独立和国家解放做出巨大牺牲和贡献。从革命老区走出来的孟小岸, 常怀感恩之心, 常思回馈社会、回报家乡。她积极参与社会慈善事业, 出席各种公益活动, 为失学儿童、贫困老人、残疾人捐钱捐物。多年来, 她一直坚持资助东北一位患白血病的男童, 鼓舞起男童一家人对

未来生活的向往和信心。她还关注弱势群体的生活状况, 呼吁更多的人向他们伸出援助之手。她每年都向贫困户和白血病儿童资助 100 多万, 国内外各界的领导多次高度赞扬孟小岸乐善好施、热衷慈善的精神, 称赞她是一位有担当、有责任、有使命、有爱心、有公德的青年才俊, 是年轻女企业家、女传媒人的优秀代表。她发起、主办了 2019 中国(安徽)互联网+餐饮峰会, 发起省第一、二届公益慈善活动, 大爱无疆, 初心不忘。公益路上, 孟小岸且歌且行。

三是开办国学讲堂, 传播优秀传统文化和习近平新时代中国特色社会主义思想, 为山区百姓送去丰富多彩的精神食粮。为办好国学讲堂, 研究会多次召开会长办公会进行认真研究部署, 要做到办出成效办出水平。研究会先后在巢湖城南街道、肥东司集、撮镇、含山县姚垌行政村等地开办国学讲堂, 定期进行优秀传统文化和习近平新时代中国特色社会主义思想讲座, 为乡村百姓送去丰富多彩的精神食粮。

研究会积极投身抗击新型冠状病毒阻击战

庚子初春, 为落实以习近平同志为核心的党中央坚决打赢新型冠状病毒感染肺炎这场特殊战役的指示精神, 安徽省孟子思想研究会积极投身到这场战役中。

安徽省孟子思想研究会副秘书长、合肥安梦商贸有限公司董事长孟庆明同志, 在得知安徽省多家疫情收治医院医务人员防护物资紧缺, 于 1 月 27 日连夜多方联系医疗届朋友紧急采购 400 套护目镜, 分别捐赠给最早收治冠状病毒感染者的: 亳州市人民医, 阜阳市第二人民医院,

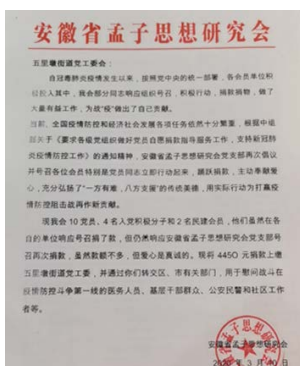
同时委托国外朋友代购 100 套防护口罩, 直接邮寄给利辛县人民医院, 总价值一万五千多元的防护物资为战斗在疫情一线白衣战士保驾护航。

安徽省孟子思想研究会理事单位直属企业, 亚柯文化传媒有限公司董事长、安徽省孟子思想研究会副秘书长赵维丽同志, 紧急向含山县疫情防控应急指挥部捐献了 4000 只医用防护帽子, 20000 只医用鞋套, 总价值 5500 元。

自新型冠状病毒肺炎疫情发生

以来, 按照党中央的统一部署, 各会员单位也积极投入其中, 研究会部分同志响应组织号召, 积极行动, 捐款捐物, 做了大量有益工作, 为战“疫”做出了自己贡献。

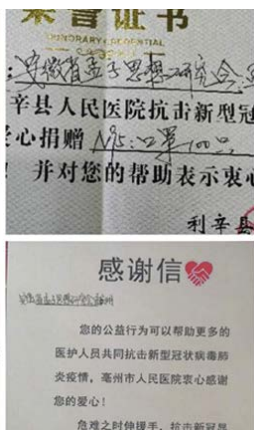
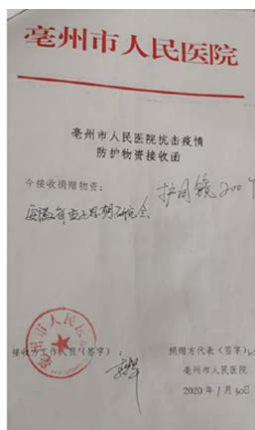
根据中组部关于《要求各级党组织做好党员自愿捐款指导服务工作, 支持新冠肺炎疫情防控工作》的通知精神, 安徽省孟子思想研究会党支部再次倡议并号召各位会员特别是党员同志立即行动起来, 踊跃捐款, 主动奉献爱心, 充分弘扬了“一方有难, 八方支援”的传统



美德，用实际行动为打赢疫情防控阻击战再作新贡献。

研究会 10 党员、4 名入党积极分子和 2 名民建会员，他们虽然在各自的单位响应号召捐了款，但仍然响应安徽省孟子思想研究会党支部号召再次捐款，虽然款额不多，但爱心是真诚的。3 月 12 日，秘书长贾佑宏、办公室主任陶桂红代表孟子思想研究会将 4450 元捐款上缴五里墩街道党工委，并通过他们转交区、市有关部门，用于慰问战斗在疫情防控斗争第一线的医务人员、基层干部群众、公安民警和社区工作者等。

病毒无情人有情。我们坚信，在以习近平同志为核心的党中央正确领导下，全国人民团结一致，众志成城，一定能够打赢这场疫情防控阻击战。



序号	单位名称	捐款金额	备注
1	亳州市人民医院	1000	现金
2	亳州市中医院	1000	现金
3	亳州市妇幼保健院	1000	现金
4	亳州市疾病预防控制中心	1000	现金
5	亳州市公安局	1000	现金
6	亳州市民政局	1000	现金
7	亳州市司法局	1000	现金
8	亳州市教育局	1000	现金
9	亳州市人力资源和社会保障局	1000	现金
10	亳州市住房和城乡建设局	1000	现金
11	亳州市交通运输局	1000	现金
12	亳州市水务局	1000	现金
13	亳州市农业农村局	1000	现金
14	亳州市商务局	1000	现金
15	亳州市文广新局	1000	现金
16	亳州市体育局	1000	现金
17	亳州市审计局	1000	现金
18	亳州市统计局	1000	现金
19	亳州市税务局	1000	现金
20	亳州市住房公积金管理中心	1000	现金
21	亳州市住房公积金管理中心	1000	现金
22	亳州市住房公积金管理中心	1000	现金
23	亳州市住房公积金管理中心	1000	现金
24	亳州市住房公积金管理中心	1000	现金
25	亳州市住房公积金管理中心	1000	现金
26	亳州市住房公积金管理中心	1000	现金
27	亳州市住房公积金管理中心	1000	现金
28	亳州市住房公积金管理中心	1000	现金
29	亳州市住房公积金管理中心	1000	现金
30	亳州市住房公积金管理中心	1000	现金

孟凡贵会长一行调研国学讲堂建设

6 月 30 日，研究会孟凡贵会长、唐泽斌副会长、程仲平副会长、贾名党秘书长及安徽亚柯文化传媒有限公司赵维丽总经理一行，就筹建本会首家国学讲堂，专题赴安徽有巢国学堂实地调研。有巢国学堂总经理高俊先生热情接待了孟会长等客人。

孟会长首先阐明了本次调研的主题。高总简要汇报了安徽有巢国学堂前期所做的工作、当前正在做的工作，并说了下一步的工作打算。然后，双方就本会首家国学堂的选址、讲授人员的素养、课程设置及学员层次和类别等话题，进行了坦诚、友好的沟通，初步达成了共识。



研究会扶贫助学——含山县巨兴中心小学

2020 年 1 月 11 日，安徽省孟子思想研究会孟凡贵会长、贾佑宏秘书长、孟祥平副秘书长一行冒着雨

雪天，来到绿水青山环抱的含山县巨兴中心小学，开展扶贫助学活动。捐赠了两套优秀传统文化系列

软件、500 册《千字文习字帖》和 160 册《话说孟子》，价值近 30000 元，为山村中心小学的孩子们送温



暖。这既是安徽省孟子思想研究会2019年工作计划的一部分，也是安徽省孟子思想研究会贯彻落实习近平新时代中国特色社会主义思想，开展扶贫攻坚的一项重要工作。

含山县巨兴中心小学校长张保文、副校长孙恒文、德育教育主任圣宗秀和全体老师参加了捐赠活动。孟凡贵会长和张保文校长分别在捐赠活动仪式上发表热情洋溢的讲话。

张校长在讲话中感谢安徽省孟子思想研究会的扶贫助学，给全校师生送来精神食粮。

孟凡贵在讲话中指出，安徽省

孟子思想研究会成立于2010年。近10年来，作为一个公益性社会组织，始终把研究和弘扬孟子思想，传播中华优秀传统文化，增强民族文化自信作为中心工作，把扶贫助学作为中心工作不可或缺的重要

内容。特别是党的十八大以来，在以习近平同志为核心的党中央领导下，安徽省孟子思想研究会在新时期有了更高的目标：这就是以习近平新时代中国特色社会主义思想为统领，把弘扬孟子思想，传播中华优秀传统文化，增强民族文化自信同社会主义核心价值观紧密相连，把扶贫助学作为向山区中小学孩子们传递中华优秀传统文化的重要抓手。2020年，安徽省孟子思想研究会与山东儒学发展促进会联合，在全省推广“五四三二一”传播优秀传统文化系统工程，这就是通过这个软

件，可以很好地掌握5000个汉字，四书五经（含四大名著），300首以上唐诗宋词，200余篇文言名著和一部中华文明史。尤其是对3岁以上孩子和小学中学生，可以在很轻松之中完成上述内容的学习，从而为其学习成长打下坚实的文化基础。少年强则中国强，运用现代科技手段为传播优秀传统文化、扶贫助学搭建新的平台，是安徽省孟子思想研究会新时代不忘初心，牢记使命的责任和担当。目前，这项工作正有专人团队有条不紊的推进，很快就会见成效。我们将全力以赴支持这项事业的推进，为促进优秀文化传播、为扶贫助学做出新的努力，取得更大的成效。最后孟凡贵会长强调，各位老师和同学可以和我们多沟通多交流，把你们的所思所想告诉我们，我们将尽力去做，去做好。

在这佳节即将到来之际，孟凡贵会长祝同学们身体健康，学习进步，取得好成绩！祝老师们身体健康，家庭幸福，事业有成！

唐泽斌副会长参加安徽省社科联业务主管社会组织党委成立大会



安徽省社科联业务主管社会组织党委成立大会暨第一期社会组织负责人和党支部书记党建培训班，于6月12日在合肥市滨湖世纪金源大酒店召开。安徽省孟子思想研究会常务副会长唐泽斌参加了成立大会和培训班学习。

余亚斐副秘书长出版《国学启智课》四卷书

我会余亚斐副秘书长于2019年4月出版《国学启智课》四卷书，全书由安徽人民出版社出版，入选《2019年全国中小学图书馆（室）推荐书目》。

习近平总书记说：“博大精深的中华优秀传统文化是我们在世界激荡中站住脚跟的根基。”他还在文艺工作座谈会上提出“要结合新的时代条件传承和弘扬中华优秀传统文化”。开展国学教育是传承和弘扬中华优秀传统文化的重要途径。

国学的产生，距离今天已经久远，时代变了，社会状况、思想文化要求以及人们的行为习惯也都发生了巨大变化。所以，今天的人们在面对浩如烟海的国学典籍时，经常面临着如何走进国学、鉴别国学和学习国学的难题。余老师从事国学教学、研究多年，深知国学学习的要点和难点，精心编写了此套简明易学的国学普及丛书，帮助读者深入经典、启发智慧、涵养性情、完善人格。

全套书根据传统典籍经、史、子、集分类法，分为《德性》《智慧》《史事》《诗赋》四卷。全书共精选

了二百余篇古文与诗辞，全文译注，并辅以思想上的理解，为读者扫清了阅读上的障碍；选材经典，关照现实，在回归经典的同时，做到经世致用；内容丰富，以多元开放的视角，全面展现国学的思想内容；转识成智，引导读者在学习古文字义、经典文献、历史常识的同时，提升人生修养与生活智慧。



研究会策创的两种普及类读本被推荐上农家书屋

近日，安徽省新闻出版局公布了《安徽省2020年农家书屋出版物推荐目录》，由研究会全力策创的《中华蒙学习字帖·千字文》、《画说孟子》，同时被列为“少儿类”读本，榜上有名。

《中华蒙学习字帖·千字文》系著名专家学者余秉颐主编，《画说孟子》系由著名民俗风俗画家吕士民绘画，而对孟子有深入研究的专家学者李季林为其撰文。

此是我会一贯信守的传承弘扬中国传统优秀文化普及与提高并重的办会宗旨的进一步显现，也是我会专家学者积极参与新时代社会主义文化建设的具体体现。



在安徽省孟子思想研究会 2018 年年会上为《画说孟子》和《中华蒙学习字帖·千字文》所作的推介发言

唐泽斌

谢谢主持人的安排！

七年前，我们倍受尊敬的二位原名誉会长孟主任和陈主任曾到会里确立了以商养会、以会促商的方针。七年来，会里进行了多方面的尝试和不懈的努力。今天，我手里拿着的这两本小书，就是这种努力的一个小小的初步的成果。

关于出书，在这之前，我会先后出了三本专研孟子的论文集，明年还将有两个集子出版，但这都是高端的纯粹的理论著作，很难在市场上有大的推广，而这两本书，则是通俗的，能够普及的读物，策划的初衷就是要在市场上能有所表现。

其中《画说孟子》的绘画是会里的艺术顾问吕士民先生的创作。吕老是著名的民俗风俗画家，他的画风很亲民，这和孟子是正相契合的，相信他的画会有很多人喜欢；文字则是季林会长的亲笔，季林是会里可数的研究孟子的专家学者，他的文字通俗易懂，这对于让更多的人了解孟子，尊崇孟子，弘扬亚圣精神都是非常有益的。《中华蒙学习字帖》是一款多功能的适合小学生和家长们的练习册，它既可以认字学文，学做人的简单道理，又可以练习写字，还可以软笔、硬笔一起练、选择练，在练的同时还能巩固文字所学。这种样式是我们会里的首创。这个练习册，文字是刘良琼老师的心血。中华蒙学是中华优秀传统文化的瑰宝，刘良琼老师又能够删繁就简、去粗取精，如这刚出的千字文，仅取二百来字，练字则又减半，让孩子们学起来较为松快。书法、绘画分别是江涤华老师和杨庆标老师所作，江老同样是会里的艺术顾问，是德艺双馨的艺术家。杨庆标老师曾多次为孟子造像，同时为普及传统文化不辞辛劳常年穿行在各地的大街小巷。而余秉颐会长则俯身就低亲自担任主编，这



就使得这个练习册，虽为小幼教而设，但却有了非常高的学识保障，提升了我会推出的文化产品的品位。

这两本书都准备做成系列产品。《画说孟子》可以是画说国学经典系列，《中华蒙学习字帖·千字文》则是中华优秀传统文化蒙学系列的开篇，后面将有《弟子规》、《三字经》、《幼学琼林》、《增广贤文》等陆续推出。

说到底这两本书是用来卖的。只有推广出去了，才能真正收到普及之效。凡贵会长目前和我正在用很大一部分精力做推广，我们已经跑了省相关部门，汇报情况，介绍特色，得到了很大的支持。省新华发

行集团还计划在元旦后为我们举办一个首发式，然后在集团的各个营业点线上线下一起上架。当然，这是一个大的渠道，我们还有许多待开拓的渠道。比如个人购买一点作为馈赠亲友的礼物就比较大气；又比如会里的企业家成员每年送温暖献爱心到自己的母校或家乡的学校时买一些会里这样的文化产品送去就非常的体面；再比如我们联络有实力的大企业家，他们经常要做慈善公益活动，那就可以考虑多购一些这种能够弘扬传承中华优秀传统文化的产品赠送出去，善莫大焉，功莫大焉。这些是不是都可以作为我们推广的着力点呢。

相信有各方面的关心支持，有会中同仁一致持续的努力，小产品也能叩开大市场。我们会在取得良好社会效益的同时获取一定的经济收益，使得研究会的生存发展在经费上能得到一个新的补充源；使得改善会里长期办公条件因陋就简、办公场地迁移不定、工作人员薪资待遇偏差较大、工作力量严重不足的局面成为可能。

谢谢大家！

安徽省孟子思想研究会 2019 年工作报告

(2019 年 12 月 21 日)

孟凡贵

一、不忘初心，牢记使命，2019 年理论研究和 社会实践等都取得了很好成绩

我会乘着盛世春风，在孟子思想理论研究和实践等各项工作都取得了骄人的成绩。

(一) 坚持不懈地认真学习习近平新时代中国特色社会主义思想和党的十九大精神。党的十九大将习近平新时代中国特色社会主义思想确立为党的指导思想、行动指南，在《中国共产党章程》中明确了习近平总书记的核心领导地位。因此，学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想和党的十九大精神是全党全国人民当前和今后的最主要的政治任务，也是我们孟子思想研究会最主要的政治任务。为此，我们一是加强研究会临时党支部建设，按社区党员活动中心建设要求布置党员学习室。二是把党政机关学习专题和学习内容发到孟子思想研究会微信群，要求本会党员干部认真阅读学习。三是要求本会所属人员要积极参加所在单位、街道、社会团体组织的各项政治学习教育活动，通

过集中学、个人自学等多种形式，切实把学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想和党的十九大精神落到实处，在学通弄懂上下功夫见实效。坚持以习近平新时代中国特色社会主义思想和党的十九大精神为引领，牢牢把握孟子思想研究会的发展方向。

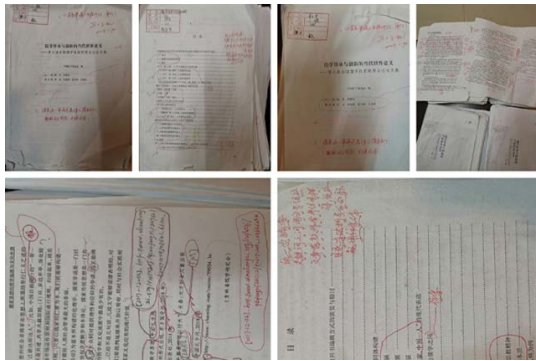
(二) 研究会专家学者在学术研究上取得了丰硕成果。今年我会专家学者在孟子思想和儒学文化方面的研究都取得了丰厚的成果。

一是余秉颐副会长 2019 年取得的研究成果：

- 1、在安徽人民出版社出版专著《皖籍思想家文库方东美卷》，约 28 万字；
- 2、在夏威夷大学《中国哲学季刊》（英文）民表论文《真善美的价值理想》（约 1 万字）；
- 3、在山东人民出版社“中华智慧的当代启示”中刊载《论淮南子的无为与无不为》；
- 4、参加由安徽大学主办的全国性儒学研讨会，发表《安徽传统文化的特质》主旨演讲等。

请记住——默默奉献的还有他们

安徽省孟子思想研究会成立以来，每两年举办一次孟子论坛，已连续举办五届，共收集论文 303 篇，并精选 200 多篇优秀论文，形成了五辑论文集正式出版，受到了学界的一致好评。而每一辑在编辑出版的过程中，出版社的同志为保障论文集的高质量高标准，都付出了艰辛的劳作而鲜为人知。在最近两辑的编辑中，安徽出版集团时代发行公



司的孙立凯同志和他的编辑同事们除查阅大量的文献资料以补正作者的疏漏外，甚至突破了三校定稿的惯例，达到了五校才定稿，连每一个标点符号都仔细斟酌，确保不放过任何一个差错。他们谨严的作风和耐劳的精神令人钦佩，也值得我们很好地学习。会里无意中窥见到他们校稿的原样，特拍照留存，以表对他们这种默默奉献精神的敬意。

二是王国良副会长 2019 年参加学术会议和学术成果：

参加学术会议有：

1、4 月 12—14 日在山东济南“中华历史文化精华与习近平新时代中国特色社会主义思想”学术研讨会上提交论文并发言《仁义民本精神与美好生活理想》；

2、8 月 3—6 日在浙江绍兴“文化哲学与中国问题”学术研讨会上提交论文并发言《儒家文化精神的世界意义》；

3、9 月 20—22 日在江苏徐州“第二届孟学组织会议暨新时代背景下孟子思想传承与创新”学术研讨会上提交论文并作主旨发言《试论孟子战争与和平思想》；

4、10 月 11—13 日在河北唐山第七届全国儒学团体联席会议暨儒家民本思想学术研讨会上提交论文并作主旨发言《儒家民本思想的现代意义》；

5、10 月 19—20 北京“中国哲学的传统及其现代开展”学术研讨会上提交论文并发言《诗经里的民族精神及其与儒道思想渊源之关系》；

6、10 月 24—27 日在山西黎城“黎民故里文化学术研讨会”上提交论文并作主旨发言《黎尧文明与儒家文明》；

7、11 月 1—3 日应邀出席湖南韶山“新中国哲学 70 年：反思与前瞻”学术研讨会。

主要学术成果有：

1、《鲲鹏精神》光明日报 2019 年 3 月 2 日，中宣部“学习强国”平台转载。阅读量 10 万十

2、《朱熹的理学体系》“中华孔学”2019 年第 1 期。

3、《论孔子仁学精神》“中华孔学”2019 年第 2 期。

4、《论生生不息—儒家哲学第一原理》“中华智慧的当代启示”山东人民出版社 2019.3

5、《中国哲学基本精神及其现代价值》“现代中国哲学史论”人民出版社 201

三是李季林副会长 2019 年参加学术会议和学术成果：

2019 年 10 月参加浙江省孟子文化促进会“孟子思想与传统文化创造性转化创新发展论坛”，在会上作《孟子伟岸的人格与儒家精神》主题发言；所主编的《画说孟子》一书获 2019 年安徽省社科院科研成果精品奖。

四是戴兆同副会长学术研究成果：

1、所主编的《孟子集释》获得 2019 年国家社科基金后期项目资助立项，已经完成 45 万字初稿；

2、完成桐城方学渐《性善经》的句读、注解工作。

五是我会名誉副会长孟凡安先生将中华名族的孝文化汇集创作了系列动画片《中华百孝集》受到了中宣部的充分肯定并在央视播放，根据《中华百孝集》改编的

漫画故事正式登陆《知识就是力量》杂志。

除上述专事学术研究的副会长外，像陶清、陶武、解光宇、史向前、秦皖新等一大批常务理事、理事都在 2019 年产出丰硕的学术成果，在此不一一列举。副会长裴德海教授作为省委宣讲团专家在“不忘初心，牢记使命”主题教育活动宣讲中围绕“树清廉家风，育时代新人”主题，曾家风的形成与内涵，传统家训家规的形成、特点分析、价值功能等方面，阐述了中华民族传统家风家教文化的由来之初和价值内涵与新时代教人育人的重大意义，先后在省内外巡回演讲数 10 场，在受众中产生了十分积极的影响。

(三)积极筹备办好全国第六届孟子思想研讨会(暨孟子论坛)。2020 年我会将举办第六届孟子思想研讨会(暨孟子论坛)，这是我会举办的又一次全国性学术盛会，是一次既是弘扬中华优秀传统文化，又是提高安徽儒学思想研究在全国的影响力，更好地宣传安徽的盛会。为办好这次高规格的会议，我会经两次专题会议研究，会议主、承办方拟参照兄弟省区做法，主办单位分别为：中国哲学史学会、安徽省社科联、安徽省社科院、孟子研究院、安徽省孟子思想研究会；承办单位为：安徽省孟子思想研究会，孟子研究院。会议将于 2020 年 4 月 17 日至 19 日举行。届时邀请省委宣传部、省社科联、省社科院等主要负责同志到会给予指导。经研究并征求有关专家学者的意见，第六届全国孟子思想研讨会设 3 个主题，不设子论题。这 3 个主题分别是：

1、孟子思想与新时代，新使命；

2、孟子思想与新时代家国情怀；

3、孟学研究的历史与未来。

各位专家学者可根据自己的研究方向，按照这 3 个主题

所函慨的内容自定子论题。5 月 30 日已将研讨会的征稿通知在网上向有关研究会、专家学者发出，会议的时间、地点，论文的相关要求等都在通知中说明。为办好全国第六届孟子思想研讨会(暨孟子论坛)，作为主办方之一的孟子研究院袁汝旭副院长一行于 8 月初专程来我会商讨研讨会相关事宜，就会议的规模、形式、内容、经费预算等事宜达成共识。

目前会议准备工作正在有序的推进中，希望我会的各位专家学者及广大同仁积极撰写高质量的论文，在规定的时间内踊跃投稿，主动提交论文。

(四)庆祝中华人民共和国成立七十周年，举办了“孟之蕴——安徽孟子书画院第三届全国书画作品展”。在庆祝中华人民共和国成立 70 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联合主办的“孟之蕴——第三届全国书画作品展”，既是一次高规格的书画作品大展，也是书画艺术家们奉献的讴歌伟大祖国，书画盛世情怀的文化大餐。

党的十八大以来尤其是党的十九大召开，标志着我国已经进入了一个全新的时代，形成了习近平新时代中国特色社会主义思想，把文化强国和文化自信提到了十分重要的位置。习总书记在十九大报告中强调，“文化是一个国家、一个民族的灵魂。文化兴国运兴，文化强民族强。没有高度的文化自信，就没有文化的繁荣兴盛，就没有中华民族的伟大复兴。”新时代要有新目标、新作为。为此，这些省内外书画艺术家们，以广大人民群众喜闻乐见的书画艺术形式，弘扬孟子思想，传播中华优秀传统文化，歌颂伟大祖国成立 70 周年，抒发中华民族盛世情怀。以习近平新时代中国特色社会主义思想为指引，把繁荣新时代中国特色社会主义文化建设，增强广大人民群众文化自信作为自己的责任与担当。紧跟了时代步伐，敲响了时代强音。

这次由安徽省文联、安徽省社科联为指导，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全国书画作品展，是安徽省孟子思想研究会举办的历届书画展中规格最高，规模最大的展览。共收到全国各地书画家和书画爱好者投稿 1300 多件。为此，专门成立了评审组，制定了评审办法。由省书法家协会、省美术家协会抽调知名书画家进行评审。评审中，只看作品不认人，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。

“讴歌伟大祖国，书画盛世情怀”是这次全国书画作品展的主题，是给文艺百花园增添一簇绚丽的花朵，是带给我们丰收的喜乐。这次书画作品展在省书法家协会、省美术家协会、安徽孟子书画院和安庆孟子书画分院的共同努力下无论是在合肥主展还是去安庆巡展都充分营造了良好的展览氛围并产生了具大的社会影响。

（五）积极与山东儒学发展促进会合作，引进优秀传统文化传播推广实践应用系统。今年我会成功引进了山东儒学发展促进会在优秀传统文化传播推广中的实践应用系统，这套系统是由教育部十三五课题组首席专家，中国孔子基金会传统文化委员会副主任，山东儒学发展促进会教材编纂委员会主任，国家汉办、孔子学院、上海财经大学首席培训师刘毅和他的团队创新的，一个能够高效、高质、高水平地提升不同群体国文能力的一个应用系统。刘毅先生和他的团队在这方面已经探索实践了近 20 年，获得了一系列成功的案例，并且有了一

整套针对不同群体在学习实践中所产生的问题的解决方案。

这套儒学学习系统的特征主要有三个：一要从根部学起；二要从高处学起；三要从社会突破。

这套系统还提出了人生必须解决的 4 个问题：一是用汉字打牢人生基础。二是用元典培育人生灵魂。三是文言名篇培养写作水平。四是扩展中国文化的背景。并将这套系统提炼为 54321 系统工程，它围绕大语文教育，选取 5000 个汉字，采取易学乐学的方法，可在较短的时间里使初学者掌握 5000 个汉字；又选取经典名著若干部，含概四书五经，四大名著，唐诗宋词 300 首，文言名篇 200 余篇和中华一部文化史，采取易学乐学的方式，可以让进入这个系统的人较快地读懂经典名著，熟读唐诗宋词，背诵文言名篇，完整地熟悉中华文化史，并且在读懂、熟读、背诵、熟悉的过程中，随时都可以检视、巩固自己对不少于 5000 个汉字的掌握，可以回环往复的学，十分便捷。

我会之所以引进这个文化项目，主要基于以下考虑：一是据了解，儒学讲堂在未来将成蔚然之势；山东省委省政府已发文在 2020 年建成 2 万座儒学讲堂的计划，五年内全省完成 8 万座。二是本会成员自身普及提升的需要。三是贯彻落实中共中央办公厅、国务院办公厅《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》的需要。更是响应习总书记关于传承弘扬中华优秀传统文化要创造性转化，创新性发展伟大号召的需要。

（六）全省孟子后裔续修谱工作进展有序。仅 2019 年淮北市、六安市、萧县等地先后顺利完成了孟氏家谱续修和颁谱工作。完成家谱续修工作的巢、含、庐、无孟氏宗谱已送邹城孟府备案与孟氏总谱汇集。亳州、固镇等地续修谱正在积极发动中，淮南、寿县、长丰等地孟氏祠堂即将竣工。

（七）开展丰富多彩的公益文化活动。安徽省孟子思想研究会始终把参加各项社会公益活动，传播优秀文化作为日常不间断的重要工作，从而得到社会各界的认同。一是踊跃参加写春联送春联活动。2019 年春节，我会童树根、贾佑宏、陈熠、杨玉能、端木礼田等书画家到社区为广大市民书写春联共计 20 多场次。二是开展各项文化交流活动。我会书画院的书画家们一年来参加各项社会公益活动场次之多，影响很大，在省市新闻媒介上经常有报到童树根、贾佑宏、陈熠、杨玉能、端木礼田等书画家们活动的身影。如在我会同省书协、省美协共同主办的庆祝建国 70 周年孟之蕴第三届全国书画作品展中，我会画家端木礼田在海选中入展；我会书法家贾佑宏在今年中国书法家协会举办的第十二届书法篆刻大展中，从 1 万 2 千多件行书作品中脱颖而出，以高

票入选，并通过严格的面试考核成功入展，是全省退休干部中唯一入展的选手，合肥市电视台《书画传奇》节目为他做了两次专辑，不仅为他自己赢得了荣誉，也为我会争光添彩。三是我会著名书法家汪钟鸣老师在北京丰台以“写好中国字，做好中国人”为主题开辟了专门公益讲座，持续了一周时间，充分体现了汪先生为基层文化夯实基础服务，为提升人民艺术素养服务，为社会主义经济文化建设服务的博大情怀。四是继续办好农家书屋、乡村文化站和创办孟子书院。我会建在含山姚垌的乡村文化站存书量已近万册，并安排有专人管理，方便群众阅读和借阅。为适应乡村文化的需要，我会还在肥东撮镇创办了第一所乡村“孟子书院”，并安排专人不定期为群众讲课，产生了较好的社会效益。

（八）存在的主要问题。一是还是资金不足的问题。这是一直困扰着我们研究会发展的短板，这个问题可能还要持续一段时间，我们已将此作为攻坚克难的重点。二是办公条件和办公场地比较简陋。三是人才不足影响我会发展的更大空间。

二、2020 年的工作计划

2020 年是我们国家攻坚克难，全面消除贫困全面实现小康社会的关键年。我们孟子思想研究会也应紧跟时代步伐，在本会全面建设和发展上也要打个翻身仗。

（一）原本定于 2020 年 4 月 17 日至 19 日我会与孟子研究院等单位将联合承办第六届全国孟子思想研讨会因为疫情延期召开。具体时间待定，已一一通知到儒学大家。

（二）与山东儒学发展促进会联手合作，打造好优

秀传统文化传播推广实践应用系统。这项工作目前由我会唐泽斌、李季林二位副会长亲自主抓，开局很好，明年计划在建儒学讲堂时将从山东儒学发展促进会引进的优秀传统文化传播推广实践应用系统植入进去，以期取得更好的效果。

（三）办好儒学讲堂。明年计划按标准建三至五个儒学讲堂，取得经验后及时向党委政府建言献策，争取获得支持并在全省推广。这项工作程仲平副会长那儿已在开始启动。

（四）继续编辑出版中华蒙学金言习字帖系列。前期已编辑出版的中华蒙学 1—2 辑，社会效果反响很好，2020 年争取再出 3—5 辑，形成系列，社会和经济效益会更好。此项工作余秉颐、万真纯、唐泽斌副会长亲自在抓落实。

（五）加强孟商联合会的建设发展，以商养会，建立和完善造血系统，这项工作由我会石加玉副会长主抓，副秘书长孟祥平、理事臧作春、李勇、赵维丽等积极响应，已初见成效。希望继续努力，早出效益。为安徽省孟子思想研究会发展壮大提供强有力的财力保障，只有强大的财力和保障做支撑，才能实现安徽省孟子思想研究会做大做强目标。我们将为此不懈努力。

（六）做好安徽省孟子思想研究会第三届理事会的换届工作。2020 年我会本届将期满，按照民政登记部门的规定与要求必须按时换届，因此明年的换届工作将是我会的一项重大事件，务必抓好抓实，力求使我会再上一个新台阶。

2020 年，等待我们的工作目标更高，任务更加艰巨。我们一定要不忘初心，砥砺前行，踏石留痕，奋力拼搏，团结一致，圆满完成我们既定的各项工作任务。



为什么荀子不能从祀文庙？

——论荀子的生命形态及其思想特征

张晚林

一、道统与荀子在文庙的缺席

荀子，一代儒学宗师。在一般人的眼里，总是孔、孟、荀并称，足见荀子在儒学上的造诣与贡献。像孟子一样，荀子也以辟邪说、法仲尼为基本志识。

今夫仁人也，将何务哉？上则法舜、禹之制，下则法仲尼、子弓之义，以务息十二子之说。（《荀子·非十二子》）

是以汉以降，学者认为，发明孔子之道最有力、最有成就者，莫过于孟子、荀子。故司马迁曰：“于威、宣之际，孟子、荀卿之列，咸遵夫子之业而润色之，以学显于当世。”（《史记·儒林列传》）汉魏时人序徐干《中论》云：“予以荀卿子、孟轲，怀亚圣之才，著一家之法，继明圣人之业。”

既如此，孟子与荀子应该享受相等的待遇，然事实却恰恰相反。我们知道，孟子被尊为“亚圣”，且与颜渊、曾子、子思一起作为“四配”从祀文庙，这是从祀者的最高等级。但荀子不但没有任何尊称，且没有从祀文庙，连从祀两庑之资格都没有。要知道，从祀文庙，可是对儒者最高的褒奖与肯定。明人胡居仁以布衣之身份与王阳明一起于万历年间从祀文庙，时人叹为“非常之遇”（王世贞：《弇山堂别集》卷八《勋臣从祀孔庙》）。但是，作为儒学宗师的荀子却没有这种待遇，这是为什么呢？

本来，荀子曾于北宋时期荣登文庙，但后世儒者的反对之声不绝于耳。明初的宋濂首先提出异议。他在《孔



子庙廷从祀议》一文中说：

开元礼，国学祀先圣孔子，以颜子等七十二贤配，诸州但以先师颜子配。今也杂置而妄列，甚至荀况之言性恶，扬雄之事王莽，王弼之宗庄老，贾逵之忽细行，杜预之建短丧，马融之党附势家，亦厕其中。吾不知其为何说也？（《文宪集》卷二十八）

弘治年间，张九功上《补名教疏》，力主荀子、马融、王弼、扬雄不当从祀文庙，其斥荀子曰：

若兰陵伯荀况，言或近于黄老，术实杂于申韩。身托黄歇，不羞悖乱之人。学传李斯，遂基坑焚之祸。以性为恶，以礼为伪，以尧舜为矫饰，以子思、孟轲为乱天下者。是以程子讥其甚偏驳，而朱子书为兰陵令，乃

系之以楚，以深鄙之也。（《青谿漫稿》卷十一《祀典》）

“以尧舜为矫饰”，盖指《正论》篇中谓尧舜禅让为不然；“以子思、孟轲为乱天下者”，盖指《非十二子》篇中谓子思、孟子“僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”。总之，张九功所历数的荀子之过，在《荀子》书中都能找到根据。于是，他建议罢荀子祀。他于同文中说：

之数子，学失大本，身亏大节；有玷名教，得罪圣门。昔龟山杨时建议，斥王安石不使配享孔庙，而今之儒臣，亦有欲黜扬雄辈者。夫如是，则此数子岂宜列诸从祀哉？

最终，荀子的牌位于嘉靖年间从文庙移除，祀得以罢。一代儒学宗师最终与儒者之神圣殿堂遂成永隔，而

名气与成就不及荀子远甚的诸多儒者，却能从祀文庙，永沐圣光。何也？

韩愈的道统说，或许透露了其中的消息。韩愈作《原道》，首创“道统”之说。但奇怪的是，韩愈并没有像之前的先贤司马迁等人那样，把荀子纳入到道统之流传序列中来。

尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。

道统，荀子之所以没有资格预其间，依据韩愈的理解，乃因为荀子“择焉而不精，语焉而不详”。韩愈又在《读荀》一文云：

考其辞，时若不醇粹；要其归，与孔子异者鲜矣。抑犹在轲、雄之间乎？……孟氏醇乎醇者也，荀与扬，大醇而小疵。

韩愈在文中坦承，“始吾读孟轲书，然后知孔子之道尊，圣人之道易行”。但读荀子的书却没有这种感觉，乃至欲学孔子删《诗》《书》，“削荀氏之不合者附于圣人之籍”。至宋代，儒者以为道统乃理学诸子远绍孟子而传，而不及荀子。朱门高弟黄 曰：

道之正统，待人而后传。自周以来，任传道之责者，不过数人；而能使斯道章章较著者，一二人而止耳。由孔子而后，曾子、子思继其微，至孟子而始著；由孟子而后，周、程、张子继其绝，至熹而始著。（《宋史·朱熹传》）

文庙，乃是一个神圣的宗教场所，其功能正在奉祀那超越而神圣的道。明儒钱唐于洪武年间上疏曰：

孔子以道设教，天下祀之，非祀其人，祀其教也，祀其道也。（《明史·钱唐传》）

如果一个人不能弘扬斯道，就不能算是道统中人物，就自然没有资格从祀文庙。王世贞曰：“文庙之有从祀者，谓能佐其师，衍斯世之道统也。”（《弇州四部稿》卷一百十五）

问题是，荀子历来以孔子之道自任，且之于儒学作出了杰出的贡献。从《荀子》一书来说，荀子不但专门写了《仲尼》篇，且在《非十二子》篇中特别突出孔子之道的价值，《宥坐》、《子道》、《法行》、《哀公》、《尧问》基本全部是孔子及其弟子之语录。也就是说，仅从文献著述上看，荀子弘扬孔子之道的劲力决不下于孟子。难道荀子没有传道统？荀子竟不能算是道统中人物吗？要解开这些问题，必须从荀子的生命形态与学术气质入手。

二、生命形态、时代风气与荀子的学术气质

道，乃是一种宗教性的存在，须在圣者的生命中传。

故“传道”，非外在文制形态之讲习书写，乃生命之契悟与感通，既而与道合一。也就是说，道统乃是一个天道与性命相贯通的文化模型。宋儒王福清曰：

道无古今，惟人能弘，故尧以传舜，舜以传禹，禹以传汤，汤以传文武。或见而知，或闻而知。前圣后圣，若合符节，然非传圣人之道，传其心也。己之心无异圣人之心，广大无垠，万善皆备，盛大业由此而成。故欲传尧舜禹汤文武之道，扩充是心焉尔。（《王著作集》卷五）

只要能扩充自家之本心，必能契悟感通圣人之道，此即是传道。传道，非谓传外在文制之道也。故“学问之道无他，求其放心而已矣”（《孟子·告子上》）。此千仞壁立之言，孟子在其圣者的生命中一下子就把握到了。但荀子于此天道与性命相贯通的文化模型之体会却甚差，他在《劝学》篇中说：

学恶乎始恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入。……礼者，法之大兮，类之纲纪也。故学至乎礼而止矣，夫是之谓道德之极。《礼》之敬文也，《乐》之中和也，《诗》《书》之博也，《春秋》之微也，在天地之间者毕矣。

这样，荀子就把圣人之道完全外在化了。在荀子那里，学只有横向的广被，而无纵向的上达。孔子曰：“下学而上达。”（《论语·宪问》）广被的“下学”只是圣人之道的预备，其完成必在纵向的“上达”。而在荀子的思想里，完全刊落了“上达”这一路向，其根本标志就是荀子“不求知天”，又让人“明于天人之分”，从而把天与人的连接给截然斩断了，这就完全把“上达”的路给切断了，人完全成为了经验界的人，形上之道完全与人无与。是以后世儒者不许荀子为传道者，良有以也。

先秦之有孔子、孟子、荀子三大儒者，犹如古希腊之有苏格拉底、柏拉图、亚里士多德三位哲人。盖孔子犹如苏格拉底，是行道者；孟子犹如柏拉图，是弘教者；荀子犹如亚里士多德，则由前期的行道者与弘教者堕退为了纯粹的学者或哲学家。英国哲学家罗素曾这样评价亚里士多德：

他是第一个像教授一样地著书立说的人：他的论著是有系统的，他的讨论也是分门别类的，他是一个职业的教师而不是一个凭灵感所鼓舞的先知。他的作品是批判的、细致的、平凡的，而没有任何巴库斯激情主义的痕迹。……他的天生气质被他所受的训练给压倒了。他不是热情的，并且在任何深刻的意义上都不是宗教的。他的前人的错误是青年人企求不可能的事物而犯的那种光荣的错误；但他的错误则是老年人不能使自己摆脱于

习俗的偏见的那种错误。他最擅长于细节与批判；但由于缺乏基本的明晰性与巨人式的火力，所以他并没有能成就很大的建设工程。

罗素还认为，亚里士多德的研究总是“学究式的”，而没有深厚的宗教气质。

罗素对于亚里士多德的评价，其实也适用于荀子。与孔子、孟子所具有的深厚宗教气质相较，荀子不过是一纯粹的学人，尽管荀子建构了广博的学问系统。因缺乏宗教性的高明博厚，荀子那广博的学问系统固有所成，但其不足亦是显见的。而这一切，端从荀子乃一纯粹之学人得其解。

荀子乃一纯粹之学人，固与自身的生命气质相关，亦与时代风气相关。从春秋而至于战国，士人渐由王者师转化为了游士，此乃时代风气之一大变化。王者师有尽道之使命感，欲得君以行道；而游士不过以其学售诸侯，以便封官进爵。在孔子、孟子那里，均不乏宗教般的使命感与自信。孔子曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）孟子曰：“五百年必有王者兴，其间必有名世者。……当今之世，舍我其谁也？”（《孟子·公孙丑下》）正因为孔、孟宗教般的使命感与自信，使得他们以王者师的姿态出现在诸侯面前，他们自认为自家所把握的道是高于君王之政。《论语·卫灵公》载：“卫灵公问陈于孔子。孔子对曰：‘俎豆之事，则尝闻之矣；军旅之事，未之学也。’明日遂行。”这说明卫灵公竖子不可教，作为王者师的孔子要另寻担当大道之人。《孟子·公孙丑下》载：

孟子将朝王，王使人来曰：“寡人如就见者也，有寒疾，不可以风。朝，将视朝不识可使寡人得见乎？”对曰：“不幸而有疾，不能造朝。”明日，出吊于东郭氏。公孙丑曰：“昔者辞以病，今日吊，或者不可乎？”曰：“昔者疾，今日愈，如之何不吊？”

孟子之所以拒不入朝，乃因为君王轻视道，这是作为王者师的孟子所不能容忍的。孟子直斥梁襄王“望之不似人君，就之而不见所畏焉”（《孟子·梁惠王上》），乃因为梁襄王根本不具备行道者应具有的宗教般的敬畏。

春秋以降，士人宗教般的情怀渐趋衰微。商鞅之见秦孝公，说帝道不能售，即改说王道，亦不能售，最后以霸王而得以售，足见商鞅无固守之情怀。以其学风动诸侯，左右时势，而不是固守大道以得君行道，苏秦、张仪俱其选也。此即是游说之士与王者师之不同也。战国之世，诸侯国或欲富国以图霸业，或欲强兵以求自守，而行王道早已成空谷绝响，此正游说之士驰骋之疆场。于是，稷下学宫出焉。

稷下学宫在齐国出现，兴盛于齐宣王时期，既有时代风气之原因，又是齐地风俗而使然，《史记·货殖列传》谓：“临淄亦海岱之间一都会也。其俗宽缓阔达而足智，好议论。”最后还与齐宣王个人之喜好相关。《史记·田完世家》载：

宣王喜文学游说之士，自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。

齐国以国土之名义尊养这数百千人，一般做些什么呢？史籍对于稷下之学士，其作为是这样回答的：“不任职而论国事，盖齐稷下先生千有余人。”（《盐铁论·论儒》）“自如驺衍与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主，岂可胜道哉。”（《史记·孟子荀卿列传》）从这两段文字可以看出，尽管稷下先生都位列大夫，但只是一种尊养地位，并不实际担任官职，处理政事，唯著书立说以讨论政事之得失耳。也就是说，稷下先生逐渐走向了纯粹的学问之途，齐宣王时期尤为如此。试看作为早期稷下早期领袖人物的淳于髡，史籍说他“博闻强记，学无所主。其谏说，慕晏婴之为人也，然而承意观色为务。……终身不仕。”（《史记·孟子荀卿列传》）可见，淳于髡乃纯粹博学多闻之说客，又能做到承意观色，故必能得君王之欢心，虽然倾慕晏婴之为人，实则不能望晏婴之万一，品行必有所亏。晏婴辅佐齐国几代国君，尽心尽责，但淳于髡却“终身不仕”，其不仕也，非高洁不与污世，乃不欲担当大任而明哲保身耳。稷下之所谓学人，能说善变，但品行不佳，大概是普遍现象。难怪荀悦尝叹曰：

世有三游，德之贼也。一曰游侠，二曰游说，三曰游行。……饰辨辞，设诈谋，驰逐于天下，以要时势者，谓之游说。……此三游者，乱之所由生也。伤道害德，败法惑世，失先王之所慎也。（《汉纪》卷十《孝武一》）

荀悦这是从功能作用上说。大概是因为同为稷下先生之故，耳濡目染，荀子对于这些人的品行仪态曾有过精当的描述：

吾语汝学者之窳容：其冠，其纓禁缓，其容简连；填填然，狄狄然，莫莫然，睨睨然，瞿瞿然，尽尽然，盱盱然；酒食声色之中，则瞞瞞然，瞑瞑然；礼节之中，则疾疾然，訾訾然；劳苦事业之中，则僂僂然，离离然。偷儒而罔，无廉耻而忍谗谄，是学者之窳也。（《荀子·非十二子》）

正因为稷下学人的学识有余，品行不足，担当大道的使命感有亏欠，故作为尽道者的孟子决不愿与之伍。尽管孟子亦与齐宣王时期游于齐，且《盐铁论·论儒》谓孟子与淳于髡一样，“受上大夫之禄”，但孟子并不

属于稷下先生，因精神气质根本不同故也。当孟子不能得君行道，欲“致为臣而归”时，齐宣王提出——“我欲中国而授孟子室，养弟子以万钟，使诸大夫国人皆有所矜式”（《孟子·公孙丑下》）——之条件挽留。这无非是欲以稷下学人的待遇厚养孟子，但孟子坚决拒绝。稷下学人，其理想在学与辩，现实中多能奉迎趋势，故能取悦君主，而作为圣者的孟子，其理想在尽道，故多见拙于当世。司马迁尝比较作为稷下先生的邹衍（在魏、赵、燕都受到很高的礼遇）与孔、孟之不同：

其（邹衍）游诸侯见尊礼如此，岂与仲尼菜色陈、蔡，孟轲困于齐、梁同乎哉！故……卫灵公问陈，而孔子不答；梁惠王谋欲攻赵，孟轲称大王去邠。此岂有意阿世俗苟合而已哉！持方枘欲内圆凿，其能入乎？（《史记·孟子荀卿列传》）

“持方枘欲内圆凿，其能入乎？”这表示精神气质之不同，导致理想目标之迥异。这是问题的关键。

以上论述了那么多，还是要回到荀子这里来。尽管我们没有任何关于荀子品行的史籍记载，但从他的著作来看，他应该是一个品行刚正，向往先圣王道礼治的人；他未必看得起稷下那些博学能辩的学人，正因为如此，他能成为其中最受尊敬的人（最为老师），且三为祭酒。但即使如此，他依然只是一个学人，尽管还算是一个优秀的学人，然而终不能像孔、孟一样，为尽道的圣者。孟子之去齐，乃因道之不行而愤然辞职，而荀子之去齐之楚乃因谗言，不得不离开。“齐人或谗荀卿，荀卿乃适楚，而春申君以为兰陵令。”（《史记·孟子荀卿列传》）实则以荀子之精神气质，稷下是其最好的去处，离开实迫不得已也。试观《成相》、《赋》二篇，荀子雕琢辞藻以为文，修饰语气以成章，其学人之品性袒露无遗。反观孔子，“性与天道”（《论语·公冶长》）曾未尝言，乃至竟欲“无言”（《论语·阳货》），何暇雕琢以为文，修饰以成章？尽管荀子后学为之婉解，曰：

为说者曰：“孙卿不及孔子。”是不然。孙卿迫于乱世，于严刑；上无贤主，下遇暴秦；礼义不行，教化不成；仁者绌约，天下冥冥；行全刺之，诸侯大倾。当是时也，知者不得虑，能者不得治，贤者不得使。故君上蔽而无睹，贤人距而不受。然则孙卿怀将圣之心，蒙佯狂之色，视天下以愚。《诗》曰：“既明且哲，以保其身。”此之谓也。是其所以名声不白，徒与不众，光辉不博也。（《荀子·尧问》）

世风日偷，时势愈下，固然也。然而，这又是我们“发潜德之幽光”（韩愈：《答崔立之书》），“握天枢以争剥复”（《读通鉴论》卷九《献帝》六）之时，以引领世风，扭转时运，故孔子曰：“吾非斯人之徒与而谁与？”（《论语·微子》）。但荀子徒端居稷下，以学

干主，而不能影响民众，教化社会，故荀子乃一纯粹之学人，非欺诬之论也。

三、荀子思想的根本特征

我们读《论语》，随时可见孔子与其弟子的对话，其愤发激励之气，温勉呵护之情，溢于言表。孔子诚尽道以诲人之圣者，子贡谓孔子“立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和”（《论语·子张》），良非虚言也。我们再看《孟子》，亦随时可见孟子与弟子或时人之对话，故孟子亦重在“教”，然孟子之教重在开发人之神圣善端，而非在文为制度也。故曹交欲受业于孟子之门时，孟子曰：“夫道若大路然，岂难知哉？人病不求耳。子归而求之，有余师。”（《孟子·告子下》）是以在孟子那里，“道”即在自家生命之觉悟里，非外在文为制度也。故孟子讲“尽心”，不似荀子那样，讲“劝学”。荀子尽管在稷下“最为老师”、“三为祭酒”，但其可考的学生却很少，名世者唯韩非与李斯。我们翻开《荀子》，很少见到荀子与其生徒之对话，甚至与时人之对话亦不多，大多数篇章都是自我论述，以表达己见，纯粹学人之气质跃然纸上。我们再看《韩非子》，全书竟然只有一次出现荀子（《难三》云：“燕子吟贤子之而非孙卿，故身死为僂。”）的名字，很难看出荀子与韩非之师生关系。后来，韩非与李斯尽背荀子之学而为法家之翹楚，亦见荀子之于学生的影响是很小的。由此可见，荀子与韩非、李斯乃学人与学人之关系，非师者与弟子之关系。学人与学人之间，纯粹是思想之相遇，观点之论辩，系统之甄别，故冷静而繁复；师者与弟子之间，多是大道之教诲，德行之感召，人格之养成，故热情而简要。这是我们读《论语》与《荀子》时所能明确感受到的。因此，我们认为荀子乃一纯粹之学人，而非尽道之圣者，这种界定应该是没有什么问题的。

荀子作为纯粹之学人，其生命形态决定了其思想特征有三：

其一，横向的、广度的。横向的，是指荀子不能纵向地极于天，而只能平面地执着于经验世界，故宗教精神缺焉，荀子完全不能感受孔、孟所言之天；广度的，是指荀子之思想涉及世俗生活之方方面面。《荀子》一书，远较《论语》与《孟子》繁复，此正见学人坐而论道，闲暇静观之征也。《荀子》繁复，正见荀子的思想乃平面的见用不见体，《论语》、《孟子》简要，正见孔子、孟子的思想乃立体的由体而达用。

其二，经验的、观解的。经验的，是指荀子的思想落在形下层面，超越的形上层面不能及。试看荀子对人性之体会，“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信

亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。”（《荀子·性恶》）若我们环顾俗世，荀子所言确然不虚，然人性是否即可由此而论？观解的，是指荀子要求任何思想必须在经验世界找到原因，获得验证与解释。荀子曰：“凡论者，贵其有辨合，有符验。故坐而言之，起而可设，张而可施行。”（《荀子·性恶》）一种理论必须在经验世界得到证实与检验，才可能是真的，否则一定为假，荀子以此深辟孟子之性善论。由经验的、观解的，进一步说明荀子的思想是常识的。一种理论自然要获得检验与证实，但是否一定能获得常识经验的检验与证实，却未必然，但荀子的认识常止于此。

其三，论辩的、推证的。论辩的，是指荀子的思想系统繁复而严密，追求学理上的无懈可击，乃至从别人的疏漏中证明自己的正确。孔子与荀子俱欲“正名”，孔子之正名，乃究“礼乐征伐自天子出”（《论语·季氏》）、“君君臣臣、父父子子”（《论语·颜渊》），这是伦理的、实践的；然荀子之正名，乃循名以指实，所谓“名定而实辨”（《正名》），这是研究的、论辩的。推证的，是指荀子希望通过推理、证明来表明自己思想的正确性。最显著的例子就是《性恶》篇，其主旨思想“人之性恶，其善者伪也”，在文中反复出现，故其行文周纳绵延，不过只是为了推证“人之性恶，其善者伪也”这个结论。但因荀子是一个政治热情与担负很强的人，故他不屑于为了论辩而论辩，为了推证而推证，是以荀子极其反感且低看名家中的惠施与公孙龙，这样，反使得他的论辩与推证不及名家那样精审，常止于常识。

从《荀子》全书来看，荀子是一个冷静、密察的学者，他以智的冷光照彻儒家之道与孔子之学，虽然书中无处不体现其向往与倾慕之情，但他只是把它们作为一种好的政治治理工具和社会维系之法，而不是一种安身立命之教，其隆礼重法正是这种特征之显现。我们读《论语》、《孟子》无处不感受到一个圣者生命的跃动，但读《荀子》，似乎完全感受不到文字背后的生命存在，荀子与他所留下的文字似乎完全是分离的。荀子为后人传承了系统丰富的儒学，但没有弘扬安身立命之教。因为荀子作为一个学者型生命形态，与安身立命之教根本是隔膜的。学者型生命形态总是平面的、说理的，冷静、严密有余，而热情、证悟不足。故前文谓罗素之于亚里士多德之批评，俱可用在荀子身上，非妄言也。所以，与亚里士多德一样，荀子只是一个学究式的人物，且极具经验性格，没有超越的宗教精神，故文庙罢其祀，荀子应无冤可诉，因为这是很严肃的判教问题。

四、结语

王恩洋《荀子学案》谓荀子为“中国二千年前之经

验派哲学大师”，且论之曰：

荀子之学说思想，一言以蔽之曰经验论是也。……自英伦霍布斯、培根、洛克、休谟等，次第出现，乃造成海洋派之经验学派，破除上帝之信仰，天国之梦想，而事事求实于人事。……然而孰谓有荀子者，乃于二千年前，竟成立最完整而宏博之经验学说于中土。

这种止于经验论而高明之道缺焉的纯粹学人品格，有学者评论之曰：

荀子讲人从不可及的权威那里彻底解救出来，只能把他们留给了地上的权威，在相当程度上消弭了虔敬感所要求的适当距离，而这一距离，对于激励那些对迥异于地面景色的风光感到好奇的人，本来是不无裨益的。

实则，即使地面上的景色，人之虔敬感亦是必须的，但荀子消弭了人之虔敬感以后，只能处处设防，他的性恶论与隆礼重法都是处处为人设防。康南海曰：“荀子步步为防，故气弱。”处处设防，使得荀子的政治理想免不了其孱弱性。

耳目之明，如其狭也；人主之守司，如其广也，其中不可以不知也；如其危也。然则人主将何以知之？曰：便嬖左右者，人主之所以窥远收众之门户牖向也，不可不早具也。故人主必将有便嬖左右足信者然后可，其知惠足使规物、其端诚足使定物然后可。夫是之谓国具。（《荀子·君道》）

可能是荀子所不曾预料的，他的这种孱弱性直接开启了法家对臣民的不信任，进而以术势维护专制统治的先河。后世君王周围总有这样一些小人，他们败坏政治，但却能博得君王的信任，甚至明代的锦衣卫都能在此找到一些影子。相反，我们若看孔子，季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”（《论语·颜渊》）这种政治理想是何等的自信简洁。

荀子这种孱弱的政治理想，因其深厚的儒学涵养而来的一股清流，尚不至于流于贼，但到了其弟子李斯韩非那里，因其自身的暴戾之气而流入了法家之贼道，荀子之学可谓肇始者也。即便到了汉代扭转了法家之学，但依然是气弱的设防之学，董仲舒的“天人感应”说就是如此，而儒学直指本体爽朗简要之气魄始终闷在设防之学里面而开发不出来，故儒学之作用究竟为有限。故荀子之学须光大了孔孟之道那里去，不然，终是气弱。莱辛的这则寓言或许揭示了这“弱”之谜底：

有人问鹰：“你为什么到高空去教育你的孩子？”

鹰回答说：“如果我贴着地面去教育它们，那它们长大了，哪有勇气去接近太阳呢？”

论杨晋庵对孟子性善论的阐释

吴玉佩

在晋庵的以形而上的元气为本体的哲学系统中，“元气”是生天生地生人物万殊之本体，此气灵妙之性即为理。此气可分为两个层次：作为太和元气，清明灵妙，人之善性善根即在于此处；作为二五之气，其自太和之气演化而来，因其杂糅偏胜，落之于人物，则显出人物万殊来。人是稟气而生，性亦是稟气而成，因气有两个不同层次，所以人性中亦包含两方面的内容：自其源头来看，性虽自二五之气化生而成，然其太和元气清明灵妙之理亦在其中，是以人性皆善，学者即以义理之性名之；自其化生来看，二五之气杂糅偏胜导致人性之不纯然善，而二五之气清浊不同亦产生人之智愚之别，是以人性之善有显有微，其显者易成圣贤而其微者易流于恶；因性有显微，所以人需做复性工夫以显其本来之善性，又因性之善根自存，善性皆备，所以复性以成圣得以可能，而复性在于尽心，尽心则在于为学。晋庵先生的一生亦是其哲学思想的践行，吕坤叔于《杨晋庵文集序》中总结道：“彼其家庭悖孝友之情，乡党成居间之美，义所当与，不爱千金，难所欲急，不负一诺。所过劝分士绅，输粟千百，顾即于所在储之，以备大侵。列社学科条以养蒙，设敬老约会以劝孝。分人以财，教人以善之心，恳切浓至。其所口说，皆其所躬行者也。”如上所述，晋庵作为一个坚定的性善论的支持者，其对孟子性善论的理解与诠释不仅融入在其哲学系统之中，更深深地融入了其生命。本文即以《杨晋庵文集》为中心，主要探讨并且梳理其哲学思想体系中对性善论的理解与阐释。

一、本体论：性善之依据

晋庵哲学思想中最大特色莫过于其具有超越的、形而上性质的本体——元气，而其人性论中性善的根源亦在于此处。“元气”在晋庵的哲学系统中不但具有形而上的性质，亦是万物存在的本体宇宙论根据，是道德价值的超越根据。天地万物均由此气而生，人物万殊亦自此气而始。此气灵妙而不可测，“上而为天，下而为地，流峙而为河岳，昭布而为日星，推迁而为四时，动植而为禽兽草木”。所以非宋儒所谓形而下之气；此气“千

态万状种种不穷，条分缕析色色可象”，又“自然至巧至灵，千态万状，无所不有，不加安排，自然各足”所以自具灵妙之理。此理不可与气分而论之，是以晋庵为正纰缪，于此处所着笔墨甚多，力证理气一物，辟宋儒理气二分之说。晋庵于《论性臆言》中开篇即道：“盈宇宙间只是一块浑沦元气，生天生地，生人物万殊，都是此气为之。而此气灵妙，自有条理，便谓之理。”（《论性臆言》）指出气即理也，在《理气篇》中亦有“阴阳之气，灵气也。惟其灵，则自有条理，故曰理也。”对于两者之关系，晋庵概括为“盖气者，理之质也；理者，气之灵也。”（《论性臆言》），即理与气为一体之两面。为了更形象的描述两者关系，晋庵采用了一系列譬喻，如“盖气犹水火，而理则寒暑之性；气犹姜桂，而理则其辛辣之性，浑是一物，毫无分别。”（《论性臆言》）、“譬犹铜镜生明，有时言铜，有时言明，不得不两称之也，然铜生乎明，明本乎铜，孰能分而为二哉？”（《论性臆言》）、“盖气之为理，犹蜜之甘，椒之辛，藁之苦，本然自性，非有二也。”（《理气篇》）等。譬喻中虽有不当之处，但其本意即理气一物之意已明矣。然而晋庵为何如此重视理气之关系？这与其人性论思想密不可分。

二、人性论：性善之内容

“太极判而为二气，二气氤氲而万物生”（《理气篇》）万物成形即各具其性，人物万殊亦由此而始。在晋庵这里，气化生人的同时亦成就其性，气与性实则同是一物。“若见得自性明白，气即是性，性即是气，原无性气之可分也。”（《理气篇》）然而因气之内容不同，性亦有不同的内容。原始生生之气即太和元气的本质为“理”或“太极”，气之能生人全在于此。由太和元气到二五之气生万物的过程中，其“理”落于万物上，即成万物至善之本性，是以万物初具之性即是完满自足之善性，晋庵对此亦有论述：“盈天地间莫非生生之气，人得之而为仁者此耳。”（《天道篇》）“然至善不在《大学》之书，亦不在大人之身，无分今古，不论贤愚，无不浑然全具，即所谓人之本性是也。”（《学会讲语》）

然而气化过程中二五之气难以避免杂糅偏胜之病，是以不善由之而生，恶亦由之而成。正如杂糅偏胜为气之病，恶同样是性的非本然状态。是以晋庵认为，万物成形之初即禀太和元气之理，具有完满自足之善性，无论是人还是物，是圣人还是常人，虽有气质上的差异，但其至善之本性却并无不同，是以论性当从此性的本然状态处论。这就为孟子性善论寻找到一形而上之根据，即性之善的根源在于具有超越性的，形而上的太和元气。

（一）人物万殊

元气化生万物经历了一个化的过程，是以元气不仅有初始的太和元气纯灵妙之状态，亦有二气氤氲之杂糅状态，此状态正是人物万殊的原因，亦是恶产生的根子。首先是人物之殊，“人之所以异于物者，则其所得于二气者各异耳。”（《天道篇》）人物虽然都禀赋了太和元气之理，即完满自足之善性，但由于其所禀二五之气有清有浊，万物之性亦各有其限。大而言之，类与类有别，如人物所禀之气不同，“人之所禀者，天地之全气也。”（《天道篇》）是以人能尽其本来之善性，与天地合其德，而物囿于其气之限而不能尽其性。对此，晋庵认为，告子“生之谓性”之说正是于此处认识不真：

二气氤氲，万物化生。人与物，知觉运动，同也；…而其所异者，特一点能尽其性之明耳，物非无性也，有其性而不能尽，此物之所以为蠢也。（《学会讲学》）

生字包有知觉运动，仁义礼智并在其中，…与夫凡物可同为白而凡生不同其性，告子于此即宜悟其失矣。

（《论性臆言六》）

故犬不同牛，牛不同人，囿于气而不能通者也，…盖气则万有不齐，理则至一无二。（《山居功课·孟子下》）

由上可知，晋庵认为性中既包含有知觉运动的内容，亦包含有仁义礼智之内容。物因囿于气质所限，虽有至善之性而不能尽，囿于知觉运动而不能通达仁义礼智，而人性中虽有知觉运动之内容，但人之所以为人而异于禽兽之处正在于其能尽至善之本性，通达仁义礼智。究其原因则在于人之所禀者为天地之全气也。告子所谓“生之谓性”只看到人物同有的知觉运动，而没有看到人物

之殊之处才是人性之要。此处晋庵对孟告生之谓性之辩的理解可以说比较贴合孟子人禽之别之原意。

人物之殊是因禀气不同，人与人之间亦是因禀气不同而有所差异。“夫惟理气一也，则得气清者理自昭著，人之所以为圣为贤者，此也，非理隆于清气之内也；得气浊者，理自昏暗，人之所以为愚不肖者，非理杀于浊气之内也。”（《论性六》）因气有清浊，所以人有智愚之分，得气清者易于通达仁义礼智，复归本来之善性，所以能成圣成贤；得气浊者其本来之善性被遮蔽，所以易流于恶，然易流于恶，却并非一定为恶，所以晋庵《论性臆言》中有：“气有清浊而智愚分焉，然清者为善而浊者亦未必恶，如见孺子入井而恻隐，呼蹴加之而乞人不受。”（《论性六》）即气浊者虽愚而善根自存，所为并非皆是恶事。然而孔子又有“上智与下愚不移”，此语是否与愚者也有善根、也可谓善相悖？对此晋庵认为，下愚之人，气虽驳浊，但与上智者同出于太和元气，是以其性中必有善根，然夫子所谓其不能移者原因有二：其一，气质昏弱，即所禀之气驳杂，致其至善之理昏暗不显；其二，困于习俗，即“自少至长，蔽锢甚深，一旦予以善言，格不入。”（《山居功课·论语下》）此即夫子所谓不能移者。对此下愚之人，若是自小予以教化，涵育熏陶，则无不可化而入者。简而言之，人固会因气质之所限而流于恶，但因其本体之善性自备，后天若是通过正确的为学工夫，亦能变化气质，显出其至善之本性来。

（二）善恶同性

晋庵认为善的根源在于形而上的太和元气，是以其性自生成之后，其中自备自然之至善，然而晋庵又肯定恶亦是性，那么在性中，善又是否具有一个可靠的落脚点呢？换言之，善又如何在性中寻求其对性的规定性的主导地位呢？

宋儒将性二分为气质之性和义理之性，用形而下的气质之性解释恶而用形而上的义理之性解释善，但在晋庵这里只有一个形而上的气质之性，所以如何解释恶的来源是其不可回避之难题。《论性臆言》中，晋庵明确



将恶亦归之于性：“正惟是稟气以生也，于是有气质之性。凡所称人心惟危也，人生有欲也，几善恶也，恶亦是性也，皆从气边言也。”（《论性一》）由此可见，晋庵将恶与善都归之于性，如此一来，为了解释灵妙纯善之元气何以生恶的问题，晋庵就不得不在批判宋儒将性二分的基础上亦借义理之性说善，借气质之性说恶，不同之处则在于晋庵将义理之性与气质之性理解为一性之两面，认为言气质之性则义理自在其中，简言之，气质即义理也。但是如果仅将气质义理理解为性之两面而无所分，则无法解释为何以善谓性而不以恶谓性，所以两者虽是一性之两面，然义理气质必有其分别。对此，晋庵在两者关系中亦有论述：“气质者义理之体段，义理者气质之性情，举一而二者自备，不必兼举也。然二者名虽并立而体有专主，今谓义理之性出于气质则可，谓气质之性出于义理则不可，谓气质之性与义理之性合并而来，则不通之论也。”（《论性五》）由上，两者之关系逐渐清晰，气质为义理之体段，义理为气质之性情，似乎与本体论中理气之关系极为相似：气者理之质，理者气之灵。由义理之性气质之性的关系和理气关系的类似处可见，晋庵在其本体论思想中将元气视为生天生地生人物万殊的唯一本体，并将理气视为一体之两面，就决定了其人性论中必然只有一个性而无气质之性义理之性之分，而义理气质亦是一体之两面的关系。但义理，气质虽是一体之两面，义理却似乎具有某种高于气质的意味，即规定着气质并且比气质更加纯粹；气质虽限制着义理于其中，但其内容似乎更加驳杂。是以晋庵将义理气质理解为一性之两面时，从理边言善，而从气边言恶。此外，自性之本然状态来看，亦能看出为何从义理处言人性善而不是从气质处言人性恶。从性之本源处看，义理之性来自于纯善的太和元气之本体，其所有的内容是纯善，简言之即是太和元气之理，所以成为性之本然状态；而气质之性中则包含有二五之气杂糅偏胜的成份，因而并非性之本然状态。所以晋庵称“凡所称人心惟危也，人生有欲也，几善恶也，恶亦是性也，皆从气边言也。”而“凡所称帝降之衷也，民秉之彝也，继善成性也，道信惟微也，皆指理边言也。”（《论性一》）是以论性则从本然之义理之处论其善，而不是从夹杂二五之气的非性之本然状态的气质处论其恶。然而无论善恶，都是性的内容，虽有气质义理两面，性却只有一个，即气质之性。所以晋庵认为，孟子论性善亦是从此性言之，而不是从性中再分出个义理之性来说。

至此，性善论中“善”于性中的立足点似乎已经明了，然而其中仍然存在着两点疑问：其一，在论人物万殊时，晋庵提出“四方之人刚柔异稟，亦其囿于气者耳”同时又认为“尽其性之明耳”，人既有囿于气者，如何能突

破其气之限以尽其性？其二，在论恶之所出处，晋庵既然以气之清浊来解释智愚不同的原因，为何不以气之清者易成圣贤而气之浊者易流于恶来解释恶，而是将恶亦归之于性，以气质杂糅偏胜作为其原因呢？气之污浊与气之杂糅是否具有本质上的不同？此两问亦值得我们细加探究，本文不予细论。

（三）善之内涵

对于性善之性，上文已有诸多讨论，然而对于性善之“善”的内涵，众儒释孟子性善论时似乎都将其理解为仁义礼智信等善念善行并着眼于孟告仁义内在之辩的探讨，而对其内涵却无过多研究。晋庵于此则另辟蹊径，从阳明“无善无恶心之体”处引出性善之“善”的内涵。我们来看晋庵是如何理解的：

阳明所谓“无善无恶”者，非言性体本无也，……又曰：“性本善也，而着一善，则失其常矣。不着一善，谓之无善不亦可乎？”（《山居功课·孟子下》）

本体之善，至善也，无善可指也。所着之善，则善念善事之谓也。从本体生来，而本体却无是善也，有善则非至善也。（《山居功课·孟子下》）

由上可知，晋庵认为善字有两层含义：一为本体之善，一为所着之善。本体之善为至善，论其状态，此善无可指，所以“空空如也”，论其内容，此善既容不得恶，亦容不得“善”，是以成其至善。晋庵认为此本体之善，如眼之明，鉴之明，明即其善也；所着之善，即善念善事，此善有感则生，无感则无，从本体而生，却非本体之物。晋庵评之为：“这善字正是眼中金屑，镜中美貌，美则美矣，其为障一也。”（《论性十六》）显然，晋庵认为所着之善对于本体之善毫无益处甚至会起到遮蔽本体之善性的负面作用。对于两者之关系，晋庵认为所着之善从本体生来，但本体中并无一所着之善，因为至善之本体若有一善，则为一善所障而失其湛空之体。由此来看，两者关系似乎难以捉摸，然而再从其所指对象来看，其关系则瞬间明了：本体之善是言性之体，而所着之善是言心之体，性主静而心主动，是以性之本体至善无物而心之本体动即生所着之善。晋庵此处表现出明显的尊本体之善而轻所着之善的倾向，换言之，即尊性抑心之倾向。然而性主静，其虽至善却无法显现，若论其善，还需靠心来显现。

三、工夫论：性善之实现

太和元气化生万物之初亦成就万物至善之本性，然而此性作为“未发之中”隐微而不可见，只是个湛空本体，此性之至善亦是无可指，空空如也。然此至善之性必然有所凭借才能显发其灵妙之用，正如至善之太和元气借二五之气以化生天地万物。在晋庵看来，此性之

凭借正是心：“性以生心，而心以发性也”，“盖性者，浑沦之体，而心则性之所出，以效灵明之用也。”然而心又是如何显现性之灵妙之用的呢？换言之本性之至善又是如何通过心来产生作用得以显现的呢？这里就涉及到心性之关系。

对此我们可以分为三点来看：首先，晋庵认为心虽出于性，然二者既不可混为一体言之，亦不可分为二者论之，“言其为一者，混也；言其为二者，离也。”（《论性十六》）所以晋庵认为最合适的描述为“性者心之合，心者性之分，一而二，二而一者也。”其次，晋庵认为两者是体与用之关系：“专以心言，则心自有体用；以性对心言，则性其体而心其用也。”最后，对于两者之状态，晋庵认为“性主静，心主动。心有出入，性无存亡。”对于第一点，晋庵认为两者既不能混为一谈，又不能分而论之，显然表明两者既存在联系又存在差别。其联系即晋庵所说的“心由性出”，正如人由气化而成，禀赋了元气至善之性，心由性出必然禀赋了性中之善，所以晋庵说“恻隐之心动而见吾性之仁，毕竟仁不可见也。”由此孟子四端之心在此处找到了其根据：即四端之心正是自至善之性处来。而四端之心是孟子性善论得以成立的关键之所在，“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”在孟子那里，正是人性之中先天本有完满自足的为善能力，即此四端之心，人才能发仁义礼智之善念，为合仁义礼智之善行，是以此四端之心正是心对性之善的一种表现。对于心性之差别，即体现于以上所论第三点，即其状态上。性主静且恒静，表明至善之本性恒常不动，正因不动，所以无丧失之可能，其善亦不会有所变化。相反，心正因为可动，所以面临无限之可能：心若禀性之善而不陷于私欲，则至善之本体自显，人人皆为圣贤；但因气质所限，人在现实生活中不得不面临各种诱惑，其本来之赤子之心则亦易受到沾染，所以现实生活中常人众而圣人鲜。然而虽受点染，其善性自存，所以通过为学工夫亦可重拾其皓皓赤子之心，复归其本来之善性。因此，心既是本性之善得以展现的桥梁，亦是常人为学复性、成圣成贤的必经之道，晋庵对此亦是感慨颇深：

试看赤子之心，曾何有一毫点染？试验吾心私欲未起之时，亦何曾有一毫点染？…难克之欲一切荡涤廓清，到得无可清处只剩下一个光光净净底本体，而皓皓者全矣！（《山居功课·孟子上》）

《孟子·告子上》中孟子见世之不善者曰：“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。”晋庵见心有点染而不知求者亦有“垢坭思浣，镜尘思磨，惟心垢蔽而不思拔擢濯，

惑哉！”的叹息，是以在《论学篇》中花费较多笔墨论述了为学工夫之重要性。由此可见，孟子性善论与晋庵思想的落脚点都在于如何通过为学工夫以复归本来之善性上，而晋庵对孟子性善论的阐释可以说在基本贴合孟子原意的基础上融入了自己的气论思想，其中虽有不甚完备之处，但其复归本来之善性的途径及其愿望与孟子可谓是不谋而合。

四、结语

由上文可知，晋庵对孟子性善论的阐释贯穿于其整个哲学体系之中。在其本体论中，具有超越性的、形而上的至善之元气为性善论提供了形而上之依据；太极判而为二气，二气氤氲而万物生，万物自成形之日即禀赋了由太和元气而来的至善之本性，此即性之本然状态，而非包含恶的性之非本然状态，这就在人性论的角度为性善论提供了一个落脚点，在这个落脚点中，既回答了恶何以生的问题，也解决了为何以善论性而不是以恶论性的问题，其中虽然亦存在不甚完美之处，如将善恶都归于一个气质之性中所带来的解释难题，以及强调人物因所禀之气不同而有所限给后来的工夫论中成圣成贤带来的困境等问题，其对性善论的阐释可以说比较贴合孟子本意；在工夫论层面，人性本然之善既能通过心之通达而得以体现，亦能因心之陷溺而被遮蔽从而显出非性之本然状态的恶来，是以需要为学之工夫来尽心以复其本来之善性。由此，晋庵对孟子性善论的阐释完整的融入其以形上之元气为本体的哲学系统之中。纵观晋庵的哲学系统，其中有两个鲜明的特色，其一，在本体论上，晋庵将元气的地位抬得极高，认为其既是天生万物之本体，亦是性善的形上之根据，这似乎是当时存在的一种普遍现象；其二，在其工夫论上，晋庵十分重视个体生命的实践与体验，如如何立志持志，如何爱养精神，如何为学修身，如何取友惜时等等，可以说，晋庵的思想已经融入其日常生活之中，而其哲学思想体系之形成也可以说是得益于其日常实践之感悟，这一点上，晋庵与阳明可谓是极为相似。黄宗羲对晋庵的评价“得阳明之肯綮”或许不仅是从其对心性之理解上得来，其中也许亦包含有人处事的一面吧。

参考文献：

- ①[明]穆孔晖，尤时熙等撰，邹建锋，李旭等编校，《北方王门集》[M]. 上海：上海古籍出版社，2017.
- ②廖晓炜《明儒杨晋庵哲学探微》[J]. 哲学动态 2014 年第 11 期.
- ③杨伯峻.《孟子译注》[M]. 北京：中华书局，2008.
- ④杨晋庵.《论性臆言》.

心学与国人的信仰哲学

彭彦华

一、“为天地立心”：心学的旨归

中国人一向讲究要活出一种境界来。何为精神境界？从哲学上讲，人作为有自我意识的理性存在，不仅要有人伦道德关系及实践活动中反思自我实现的方式，而且还要把自我本身当作一个精神性的存在而加以反思，以寻求精神出路或灵魂的安顿之所。这个问题即通常所说的精神超越或精神境界问题。精神超越或精神境界，说到底，不过是主体对宇宙人生真谛的体悟以及觉解后所获得的一种精神状态。但这一过程不是逻辑的知识的，而主要是情感上的体验和经验上的印证；这一过程的结果也不是侧重于获得关于对象的具体知识，而是觉解宇宙人生真谛后的一种心理性的精神感受。主体对天道的体验过程，同时也就是体验人道的过程；主体对宇宙本质的认识过程，同时也就是证悟人的自我本质的过程。这一过程，是主体不断地超越自我而接近、趋向及至宇宙本体合一的过程。从结果上说，主体对宇宙人生真谛有了完全的觉解，在思想上就会发生飞跃，产生一种超越有限而达到无限的解放感，获得一种至高无上的幸福和快乐。这是一种精神境界。在此境界中，天道与人道、感性与理性、此岸与彼岸、思想与现实获得了统一，主体的自我价值得以实现。

中国传统哲学的根本精神是要确立和解决人的价值和人生的意义。这就发生一个问题，其根据何在？任何一种主张，如果缺乏足够的形而上的理论作为根据，它就必然失去令人信服的精神力量。中国先哲寻索的结果，把这一根据归之为天道。这一以人观天、以天证人的思维模式，用中国传统哲学的自己术语表述，可以称为“为天地立心”和“人为天地之心”，“为天地立心”，就是以人心作为天地之心，以人道的意义规范并作为天道的意义。“人为天地之心”，说明人为宇宙的心，天地的灵魂，也同时说明天道的意义就是人道的意义。

张岱年先生在谈到中国传统哲学的特点时，认为中国哲学是“重了悟而不重论证”。这一“了悟”的对象当然是形而上的“道”，只有经验的“了悟”才能达到对道的把握。只有对形上之道的觉悟才可以说是形而上

之学，也才可以达到形而上的境界，这正是中国传统形而上学的特点。《易传·系辞上》言：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。这里的“形而上”，不仅仅是某种观念或原理，而且是一种本体存在；不仅仅是一种外在的对象世界本体，而且是内在于人性的本体；不仅仅是一种理性存在，而且也是一种不离感性或现象的存在。中国古代哲学家习惯于从人的存在的角度或立场，理解和规范天的存在，或说以人道理解和规范天道，反过来又以天道来解释证明人道，以天的存在作为人的存在的根据。这里，天与人、天道与人道不是二元的。天道始终统一于人道，服务于人道，目的是确证人道。其思维倾向不是指向天道，而是指向人道本身。在中国传统哲学中，人或人道始终是逻辑和问题的出发点，又始终是逻辑和问题的终点和归宿。天道在严格的意义上并没有独立的地位与意义。这种理论思维的特点，不仅决定了中国传统哲学思维是一种内向性的自反思维，而且决定了它是一种以精神境界为目标的价值思维，必然是立足于现实追求精神超越，以及主张内在的自我超越，而不是脱离现实到彼岸天国去追求外在的精神超越。

进一步讲，中国传统哲学不是从认识论的角度理解天道，而是从价值论、主体论的角度理解天道。中国古代哲学家往往采取以人观天的思维方式，把天道看作内在于人的存在。中国传统哲学并不否认天道的实在性，但强调天道与人道本质上是一个东西。它站在人道的立场上观察天道，又立足于人的自身需要和人的自身属性来规定天道，赋予天道以人道的意义。按照中国传统哲学这一观点，不是在人道之外另有一个天道，天道只不过是人道的体现，离开人道，即无天道；或者更为确切地说，离开了人道，天道也就失去了它应有的意义。在中国传统哲学中，天道完全被人化了，自然变成了人化的自然。可见，中国传统哲学虽然提出了天道问题，但其真正的、根本的目的不是在于把握自然界的本质和规律性，而是以天道的必然性来证明人道的必然性，以天道的合理性来确定人道的合理性。

中国传统哲学视天道为人道，形而上与形而下是一

个东西，因此，就对“精神境界”的追求而言，中国传统哲学根本无需求助于上帝对灵魂的拯救，也无需到彼岸的茫茫天国去寻找幸福乐土。“上帝”就是主体自我，天国就在主体自我的心中。中国先哲所常说的“人皆可以为尧舜”、“满街都是圣人”和“佛在心中”，就涵盖了这层意思。

在中国传统哲学中，不论是儒家、道家、还是佛家，都属于这一思维类型。

先说儒家。早期儒家的天人合一论，以精神境界作为主体的价值目标，具有内在超越的思维特点。《论语·学而》中记载，曾子曾提出“吾日三省吾身”。这里的“省”可理解为省察，当然省察可以是理性的，也可以是悟性的，就是要在“三省”中觉悟到自己的为人处世。曾子这一思考问题的方式在孟子那里得到了发展，即发展成为“尽心、知性、知天”，以及“思诚”。孟子所讲的不是认识论的问题，而是价值论的问题，在内容上是精神境界的问题。性如朗月，心若澄水。性是天赋予人心者，它与天是一个东西，本质上是纯善的。所谓“尽心”就是一种悟性的直觉思维，无须概念，不涉言路，觉悟本心。由“尽心”而“知性”，“知性”就是对自我的反省和认识，了解自我存在的价值和意义。“知天”乃是一种境界，是境界的形而上学。南宋陆九渊不仅“发明”出“本心”，更重要的是他对此体作了大致轮廓的描述：“心之体甚大。若能尽我之心，便与天同”。“此理塞宇宙”，“此道之明，如太阳当空，群阴毕伏”。进而言之，对天道的觉解也就是对人之本性的觉解，属于超越感性自我而达到理性自我或道德自我的精神升华过程。后期儒家基本上持同样的看法：人不仅是血肉之躯，更是形而上的理性存在和本体存在。

再说道家。老子提出“复归于无极”（《老子》二十八章）的哲学命题。“无极”之道不仅是宇宙的本体，同时也是人的本性或人的形而上的存在。因此，万物“复归于无极”的过程，即是主体向宇宙本体的靠拢过程，即主体复归于自我本性的过程。这一过程的结果，是主体与客体的合一，自我进入一种本体境界，获得了一种理想的精神状态。庄子把“道”解释为“无为无形”的存在。“无为无形”指事物未经开化的混沌未分的状态，它是事物的“真性”，即事物的本性、本质。庄子与老子一样，以自然为尚，因此，他也主张把事物的自然之性同时视为人的“真性”。他说：“古之真人，以天得人，不以人入于天。”（《庄子·徐无鬼》）这是说，应该从“天”，即自然方面看待人性，而不能相反。在这一观念支配下，庄子反对“以心捐道，以人助天”（《庄子·大宗师》），把天与人对立起来，而主张超越物我、天人的对立。其间界限的消失，便是“真人”、“至人”、

“神人”独有的精神境界。这种境界乃是心理上或主观精神上的混沌，无差别状态。这是自我与自我价值的真正实现，但不是向外追求，而必须复归天人的“真性”轨道上来。

佛家也不例外。佛教哲学很重视“心”，认为宇宙万物都是“心”的外现，所谓“一切唯心所现”。佛教哲学又很重视“实相”、“真如”，把“实相”、“真如”看作宇宙形而上的本体。按照佛学的看法，“实相”、“真如”并不是外于“心”的存在，“心”即是“实相”、“真如”，心体就是形而上的宇宙之心。佛学都主张解除“法缚”、“我缚”，使自我获得超越和解脱。但这种超越和解脱，仍然是内在的超越和解脱，而不是来生来世，也不是超越现实的彼岸世界，因为心体即是佛性，即是宇宙本体，它就在众生心里，不在众生之外。中国化的佛教哲学——禅宗的这一思维倾向就特别典型。禅宗很重视“本心”，认为本心既是自我之心、众生之心，同时也是宇宙本体。他们直接把佛性本体称之为“自性”、“自心”。正因为如此，禅宗主张：“菩提只向心觅，何劳向外求玄！”（《坛经·疑问品》）把自识本心和自识自性看成是证成佛境的根本方法。这种观念，内在超越的倾向特别鲜明。

可见，儒、道、释三家无不主张通过内在精神超越的方式克服主体自身的局限，在天人合一的理想境界中寻找人生的意义和归宿。这是中国传统哲学有异于西方哲学而特有的一种价值观念模式。

二、“圆而神”的人生智慧：心学的宗教精神

从根本上讲，中国文化是一种追求人生“内在超越”的生命文化。在中国文化看来，

“心”蕴涵了所有的生命潜能和宇宙奥秘，“内求于心”、“反求诸己”式的修行，乃是实现人生价值的根本途径，即通过个体的内在修行，实现精神与人格的彻底转换，在古人那里称为变化气质、超凡入圣或明心见性。无论是从目的、内容还是方法上看，中国文化都可以说是一种心学或“心文化”。下面以儒家心性学为例加以说明。

心学的源头就是古代治国的十六字诀，“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，相传是由尧、舜、禹历代相授。正如王阳明在《象山文集序》中写道，“圣人之学，心学也。学以求尽其心而已。尧、舜、禹之相授受曰：‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。’此心学之源也。”儒家心性论的最初建构者是思孟学派，传承谱系是：由孔子到曾参，由曾子到子思，由子思到孟子。其学术传承孔子有《论语》，曾参有《大学》，子思有《中庸》，孟子有《孟子》。

孔子率先发现了人的自我，创立了以“仁学”、“礼学”为核心的原始儒学，提出了“心安”与不安的心性问题。曾子每日坚持反省，毫无疑问，亦是在诚恳、积极地与他人的日常交往中考察、评价、检讨自己的观念、行为，希望在道德上求得完善。《论语·里仁》中有这样一段记载：子曰：“参乎！吾道一以贯之。”曾子曰：“惟。”子出。门人问：“何谓也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”《论语·卫灵公》中亦有类似的子贡与孔子的对话：子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”那么，若是一个“恕”字可以贯穿整个儒学之教义，可见其意义之非凡。汉字“恕”的构成，乃包含了“如心”之寓意；如同一心，如同本心的意蕴，在此可从这个“恕”字领略孔子儒学之心的传统。正所谓“惟精惟一”、“天人合一”。孔子所表达的“恕”，实乃十六字心传的精义。如此我们便能理解孔子为什么强调“吾道一以贯之”，“恕”之一言可以终身而行之。因为其中包含着文化的精髓，传递着文明的精神。

《大学》之精义，“格”、“致”、“诚”、“修”，要在一心；《中庸》之关键在于戒慎恐惧，在于“率性”、“尽性”，皆需用心。孟子继承发展了孔子学说，比孔子更为突出地把心性之体表露出来，最先注意到心的作用。认为孔子所谓“仁”，归根结底是人心：“仁，人心也。”（《孟子·告子上》）“性”根源于“心”，“君子所性，仁义礼智根于心”（《孟子·尽心上》）。根源于人心的性，只要尽心便能知性：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”（《孟子·告子上》）。由此确立了儒家心性之学的基本理念。

心性之学到了宋代，由北宋程颐开其端，南宋陆九渊大启其门径，不仅“发明”出“本心”，更重要的是他对此体作了大致轮廓的描述：“心之体甚大。若能尽我之心，便与天同”。“此理塞宇宙”，“此道之明，如太阳当空，群阴毕伏”。于是，仍是一个“心”，传递着儒家的精神，维系着儒学的根基。心学集大成者王阳明，精通儒家、道家、佛家，首度提出“心学”二字，“至先生始拈‘致良知’三字，以泄千载不传之秘。一言之下，令人洞彻本面，愚夫愚妇，咸可循之以入道，此万世功也”。阳明心学的经典表述，即是著名的四句教：“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”。至此心学开始有了清晰而独立的学术脉络。

心学或心文化不是一种典型的宗教，却处处闪耀着神圣的光辉和终极关怀的宗教精神，流露出一种极高明而道中庸，即入世而出世的超越气质。这种寓神性于人性的内向品格和还彼岸于此岸的自觉意识，正是中国文

化绵延千古而不绝的重要原因。

在中国文化的视野中，人就是一个具体而微的宇宙，人的内在心性是一个无尽的宝藏。通过反求诸己、内求于心的修养，人可以觉悟到这一点并臻于“天地与我为一，万物与我并生”的境界，这就是传统文化的一个基本理念：天人合一。所以孟子说：“万物皆备于我。反身而诚，乐莫大焉。”（《孟子·尽心上》）孟子将“心”作为人性之根源：“君子所性，仁义礼智根于心”，因为仁义礼智都可以在“心”中找到其萌芽形式即“四端”。所以，在孟子看来，仁义礼智作为人性的主要内涵是“心”所固有的，人的使命就在于保持、扩充和竭尽本心、通达本性，进而上合天道：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”（《孟子·尽心上》）这就实现了心、性、天的贯通合一。但在现实生活中，一般人却往往受外界引诱而迷失了本心，这就需要把它重新找回来，孟子称之为“求其放心”：“学问之道无他，求其放心而已矣。”（《孟子·告子上》）这个“求其放心”的过程事实上也就是一个“内求于心”的修养过程。阳明心学的经典表述，即著名的四句教：

“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物” 良知是心之本体，无善无恶就是没有私心物欲的心，是天理，是无善无恶的，也是我们追求的。当人们产生意念活动的时候，把这种意念加在事物上，这种意念就有了好恶，符合天理者善，不符合天理者恶；良知虽然无善无恶，但却自在地知善知恶，这是知的本体；一切学问，修养归结到一点，就是要为善去恶，即以良知为标准，按照自己的良知去行动。发动良知是为了发现良心，确立本体；发现良心，是为了发挥良能；发挥良能，是为了重建世界。所以，中国文化讲“人最为贵”，但其真正看重的并不是人之“身”或“形”，也不是那些“生不带来，死不带去”的身外之物，而是作为人内在本性和生命真宰的“心”及其内在超越的潜能。事实上，这也是儒道佛和整个中国文化所共同具有的心学特质。中国文化主张修己安人、内圣外王、自觉化他，但不管是什么样的外在事功，其前提都是首先通过“内求于心”式的修心养性工夫来成就自己。

我们知道，宗教的意义在于终极关怀，给人提供精神家园与心灵慰藉，以满足人的归属与超越需要，进而解决人生当中的有限与无限、当下与永恒以及此岸与彼岸的矛盾问题。人是一种矛盾性的存在，在其有限的此生当中总会去追问和追求永生与不朽。与哲学、艺术、道德、科学相比，宗教在实现生命安顿方面可以说是别具一格。宗教一般是以信仰的方式，也就是通过对至高无上的神或救世主的崇拜皈依，祈求其护佑与恩典，以

获得现世幸福或死后的拯救。人是无助或注定有罪的，只能向神顶礼膜拜，等待他的救赎。在人与神之间永远有着一道不可跨越的鸿沟，神处于彼岸，无所不知、无所不能、宰制一切，也主导着我们的命运。

然而在中国文化中，无论是儒家、道家还是佛教，都不存在一个全知全能的救世主，人与神、此岸与彼岸之间也没有一条不可逾越的界线。所以，中国文化之中并不存在一种典型或传统意义上宗教。但这并不意味着中国文化没有对于神圣与终极关怀的追求，恰恰相反，中国文化蕴含着深厚的宗教精神和圆融的超越智慧。因为在中国文化的视野中，神性就寓于人性之中，彼岸就存在于此岸世界。人若迷失了自己的真心本性，就是一个凡夫俗子，而一旦回归此真心本性，他就是神圣。在中国文化的语境中，无论是圣人、真人、神人，还是佛菩萨，就其本义而言，乃是人性所能达到的一种至高圆满境界，而不是什么神秘莫测、高不可攀的救世主。正如孟子所描述的：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”（《孟子·尽心下》）所谓的善、信（真）、美、大、圣、神，不过是修行的不同阶段或境界而已，而且每个人都可以经由自己的修行而达到。每一个凡人，都怀有圣胎道种，都怀揣无尽宝藏。这正是人之可贵的根源。人在本性上不必崇拜任何偶像，那些古圣先贤只是给我们树立了一个榜样，指明了一个方向，而最终的成就还是要靠自己的努力。

这样，中国文化就打破了凡圣之间、人神之间的绝对界限，也抹平了世俗与宗教、此岸与彼岸、出世与入世之间的裂隙。人可以也应该去追求神圣和不朽，却不一定要去出家或隐居，因为对于真正的修行人来讲，处处是道场，时时在修行，饮食起居、接人待物，都可以成为修道成道的契机。这就是《中庸》所说的“道不可须臾离”，老子讲的“和光同尘”（《老子·道德经·五十六章》）、“被褐怀玉”（《老子·道德经·七十章》），也是禅宗所谓的“不离世间觉”、“平常心是禅”。这就赋予了日常生活以神圣的意义与诗意的光辉。每一个人，无论他多么卑微和贫贱，都可以过一种有尊严有意义的生活，都可以生活在庄严、安详与平和之中。处于什么样的位置做什么样的事并不重要，重要的是以什么样的“心”去做人做事。这就是中国哲学所讲的本体、工夫与境界的圆融或“惟精惟一”。王阳明回答其学生关于“惟精惟一”的提问时，曾回答“博学、审问、慎思、明辨、笃行者，皆所以为惟精而求惟一也。”这就是阳明说的领悟道心要精益求精、专一其心。中国文化非常看重“一”的境界，“一”就是一体、完整性，就是《周易》所说的“一致而百虑，殊途而同归”。无论是天人合一、

体用不二，还是此岸与彼岸的圆融，其实都折射出中国文化的一个基本理念：这个世界在其最深刻的根源处是完整一体的。这既是可以亲证的宇宙人生真相，也是所有价值、道德和人生幸福的源头，真善美圣在这里相遇。这是智慧的领域，是一条内在超越的道路，而且注定要自己走完，没有任何神明、权威可以依赖。这样，中国文化因其对偶像崇拜和“一神教”意识的淡化，就避免了封闭与僵化，也完全可以超越宗教与文化之间的对立。体现在现实中，就是要人过一种完整、自在、逍遥的生活，做到无入而不自得，而不应把修行与日常生活割裂开来。

所以，中国文化推崇神圣却不盲目崇拜鬼神，包含宗教精神却不执着于信仰的形式。所谓的鬼神，即使有也是不究竟的，人可以通过修行而达到与其相通甚至超越其上的境界。《易》云：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”（《易·文言》）《中庸》也期许人可以达到“赞天地之化育，与天地参”的境界。这既超越了各种宗教与意识形态之间的冲突，也超越了人与神之间的隔膜，化解了宗教教条可能给信众带来的恐惧与压抑。

三、“人心”返“道心”：心学修行的本质

在中国文化中，“心”指的是人独有的灵明觉性和生命主体，具有哲学、心理学、伦理学、宗教学等多方面的含义，其内涵比现代心理学所讲的“心理”要深广得多。而且，“心”在中国文化中还有浅深、表里之分，所以就有深心、真心、道心、妄心、虚心、机心等非常多的表述。现代心理学的研究也证明，“心”包括了意识、潜意识、集体潜意识、心灵等不同的层面。《尚书·大禹谟》中有这样的一段论述：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”这就是后来儒家所说的“十六字心传”，认为其中包含着儒学的真谛。《易经·复卦》，亦有惟精惟一之意象，李光地对此有案语：“‘天地之心’，在人则为道心也，道心甚微，故曰‘《复》，小而辩于物。’惟精以察之，惟一以守之，则道心流行，而微者著矣。”他断言：“尧舜相传之心学，皆于《复》卦见之。”（《周易折中·卷九·象上传》）王阳明在《重修山阴县学记》中阐述道，“夫圣人之学，心学也。学以求尽其心而已。尧、舜、禹之相授受曰：‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’。道心者，率性之谓，而未杂于人。无声无臭，至微而显，诚之源也。人心，则杂于人而危矣，伪之端矣。见孺子之入井而恻隐，率性之道也；从而内交于其父母焉，要誉于乡党焉，则人心矣。饥而食，渴

而饮，率性之道也；从而极滋味之美焉，恣口腹之饕焉，则人心矣。惟一者，一于道心也。惟精者，虑道心之不一，而或二之以人心也。道无不中，一于道心而不息，是谓‘允执厥中’矣”。一般人看王阳明《心学》，只知道“人心”而忽略了“道心”。因此，光从“人心”去看待事物，肯定无法圆满。而王阳明真正关心的是“道心”。以“道心”反观“人心”，以教化“人心”入手，但始终以“道心”一以贯之。

简单地讲，“道心”是指得道、体道、合道之心，系与天地万物相通相合之心，也就是“道”在人“心”中的落实与贯通。“人心”是指人受后天环境熏习而形成的浅层意识之心，它在现实中表现为人的感知、思虑、情欲、拣择等心理活动。儒家讲“性相近，习相远”，“性”相当于人与生俱来的本性或“道心”，人人相同且本善；而“习”却是后天形成的习性或“人心”，其善恶智愚交杂且人各有别。其实，关于“道心”与“人心”，传统文化还有许多类似的说法，比如道家道教以及中医所讲的“元神”与“识神”，佛教所讲的“真心”与“妄心”、自性与禀性等。

道为万物之源，相应的，“道心”就意味着人所能达到的最高境界，证得“道心”，就意味着领悟宇宙人生的真相，获得人生的自由与解放。相对于内隐、完整和纯洁的“道心”而言，“人心”是肤浅、割裂和有染的，是要减损和超越的对象。一般人之所以是凡夫俗子，就是因为其“道心”被“人心”所覆，本性被习性所染，因此修行的主要目的就是要减损这种覆染，最终使得道心成为生命的真宰并回到生命的自由、自然和自发，这就是老子所谓的“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为。无为而无不为”，也是孔子所谓的“从心所欲而不逾矩”，佛家的“理事无碍”、“解脱自在”。总之，人的所作所为皆从“道心”或真心本性中自然流露，没有丝毫的勉强与造作，无不体现出人道与天道的圆融。所以成圣成道绝不是外求的结果，而是“内在超越”，回归人性本来面目。这就是儒家所讲的“复性”、“明明德”或“穷理尽性以至于命”；道家所讲的“归根复命”、“返璞归真”，佛教所谓的“明心见性”、“妄尽还源”，也是十六字心传所谓的“惟精惟一，允执厥中”，因为天与人、道与心、体与用本来就是一体的。

由此，中国文化则立足于“心”或“道心”，体现出内圣外王的心学特质。《易》云：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”（《易·系辞上》），老子讲“心善渊”，庄子主张“心斋”、“坐忘”，孟子强调“尽心知性”，慧能在传统佛教“戒定慧”三学基础上进一步提出“但用此心，直了成佛”，中国的圣贤们正是藉由某种心灵修炼方法，潜入精神世界的深处，

突破心与道、人与天、此岸与彼岸的界限，实现个体生命与宇宙终极本源的融通冥合。从这个意义上讲，中国文化乃是一种注重“心”的功能与意义的心学或“心文化”，也是一种将“心”的本体论、工夫论和境界论融为一体的体验式形而上学思想体系。

人内在的生命价值必须通过个体的修行才能得以实现，这就是中国文化的一个重要特点，即强调实践，强调知行合一或本体、工夫与境界的融合。它是一种带有东方“神秘”色彩的修证实践，试图通过某种身心体验活动实现生命的转化和对宇宙真理的领悟。中国文化注重的不是逻辑推演或理论体系的建构，而是对天地大道的直觉与亲证。作为东方独特的实践方式，修行的本质是通过一系列内心证验的方式达到以心契道、天人合一和超凡入圣的境界。大道玄微，隐于形上，无相无迹、无声无臭，超越感官经验和言语名相，非“人心”所能及，唯有冥心内求、回光返照，才能对其进行直接地心证。儒、道、佛等各家的修证方法尽管多样，但有一个共同的要领，那就是由“人心”返归“道心”，用古人的话讲就是“人心死道心活”或“心死神活”。以下略举几例加以说明。

《大学》经文中提出的“三纲八目”，被看成是儒家思想体系和个人进德修业的指导纲领。其中的三纲“明明德”、“亲（新）民”、“止于至善”将本体、功夫和境界融为一体。“明德”是指人人本具的光明德性即“道心”，但其受到后天习气的蒙蔽，所以要经过修养功夫恢复其本有的光明，这就是“明”明德。在此基础上，还要推己及人，引导更多的人日新其德，革新其心，彰显其固有的明德，是为“新民”。这其实也就是儒家推崇的修己安人、内圣外王，“明明德”是由“修己”的功夫而达到“内圣”的境界，“新民”则是由“安人”的德行而达到“外王”的功业，如果这两者都做到了圆满并实现统一，就是最高的“止于至善”境界。在“三纲”之后，《大学》接着说：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”这个知止、定、静、安、虑的修养过程，其实就是一个返观内照、由“人心”返“道心”的过程。然后《大学》又阐述了“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的“八条目”，明确提出了儒家的修行次第与目的。最后总结说：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”这里的“修身”，从上下文的阐述来看，其实质是“修心”，是一种精神涵泳与人格养成的过程。“修身为本”理念的提出，既强调了儒家修学的重点和基础，也显示出其对于实践精神的重视。所有的理论知识、学问，最后都必须落实在行动中加以运用和体验，都要沉淀为学者的

人格。与此相应,《中庸》也将为学的阶段与层次概括为:“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之”,同样把“笃行”作为修学的最后阶段,就是在学有所得之后还要努力践履之。其实,后来孟子的养“浩然正气”和王阳明的“知行合一”,都可以看做是这一理念的继承与发展。阳明说:“君子之学,惟求得其心”,王阳明深受到道家、佛家的影响,但其终究不离儒学本质,他继承陆九渊强调“心即是理”之思想,提倡“致良知”,从自己内心中去寻找“理”,“理”全在人“心”,“理”化生宇宙天地万物,人秉其秀气,故人心自秉其精要。在知与行的关系上,强调要知,更要行,知中有行,行中有知,所谓“知行合一”,二者互为表里,不可分离。知必然要表现为行,不行则不能算真知。对四句教的解释也是一样。“无善无恶心之体”中的“心”指的是“道心”而非“人心”。而所谓“道心”就是天理,所以王阳明先生说“心即理”。“有善有恶意之动”指是“人心”而非“道心”,是指人心对于天理的感知和判断,“心之所发便是意”(《传习录》);“知善知恶是良知”中的良知,实质是通过“人心”的修为而达到对于“道心”的感知,即为“致良知”的本意。“为善去恶是格物”讲的是“知行合一”,既有认知,必然有与认知相一致的行为。

道家把“道”看做是天地万物的本源与归宿,人生的最终目的与意义就是证道返道。这就需要体认大道并勤而行之。为此,老子为我们指出了两种途径,一种是以致虚守静、营魄抱一、专气致柔、涤除玄鉴等为心要的修证工夫,另一种则是将修行融入日常生活之中,以无知无欲、释智忘言、柔弱不争、无私无执、俭啬含藏、为道日损等为主要内容。而这两种途径从根本上讲都是要效法道的自然无为精神,做到无私无为,“人心死,道心活”,最终达到无为而无不为的境界。在老子的基础上,庄子进一步丰富了“心”的内涵与修“心”的实践方法,其中的“心斋”、“坐忘”、“吾丧我”等最为后人津津乐道。

佛教向来以善于言心、治心著称,作为“心宗”的禅宗继承了这一传统并体现出明显的中国特色。以六祖慧能为代表的禅宗所开创的“担水砍柴无非妙道”的生活化修行实践为佛法在中国的传播开辟了广阔空间。在慧能所著述的被称为禅宗之宗经的《坛经》中,“心”是一个使用最多的范畴,有本心、自性、直心、心悟、心迷、净心、染心等多种说法。在慧能看来,本心或自性是人固有的佛性,它“本自清净”、“本不生灭”、“本自具足”、“本不动摇”、“能生万法”。因此,禅宗提出“即心即佛”的理念。在其看来,学佛成佛的目的就在于开悟或见性明心:“前念迷即凡夫,后

念悟即佛。”这样,禅宗就为中国佛教徒开辟了一条“不离世间觉”的方便法门,慧能将其概括为“三无”修行工夫:“无念为宗,无相为体,无住为本。”根据《坛经》的解释,此“三无”就是行住坐卧都可以安住的禅定,由此则可恢复本心固有的清净而不被任何外境所扰。由此方法,人人可以自修自证、自成佛道。这就将佛法实践融入到日常生活之中,将原本深奥难懂的佛教转化成人间佛教、人生佛教,提出“人成即佛成”,其不但直接启发了宋明理学,对现代社会也产生了深远影响。

现代新儒家唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱四人就于1958年,联名发表《为中国文化敬告世界人士宣言》,《宣言》突出的内容,便是关于心性之学在中国文化中的价值,认为心性之学是中国学术思想之核心。指出心性之学是道德形上学,这种道德形上学,向内追究人的道德行为在心性上的根据,而不是向外追究客观宇宙的终极本体。在这种形上学看来,人的道德实践不仅仅是在行为上遵从应有的伦理规范,而且是人的内在本性的要求。“天人合一”思想的精义是“内在超越”;而心性之学是“天人合一”、“天人合德”思想的根据,是道德实践的基础。《宣言》以全人类文化发展进步为出发点,指出西方文化要解决在其发展过程中所面临的种种问题,需向东方文化学习,学习东方“当下即是,一切放下”的精神,学习东方圆而神的智慧,即不执于抽象,注重对特殊性的关注与理解;要学习在热情与爱之上融入东方的温润、悲悯之情,还要学习东方强调文化悠久的智慧,即注重积蓄从容,保存延续;此外,西方人还要学习东方人天下一家之情怀。现代新儒家肯定了中国文化、尤其是心性之学的积极意义,体现出他们弘扬传统,关注现实的古道热肠和深远识见。

2015年两会期间,习近平参加贵州省代表团全体会议时说:王阳明的心学正是中国传统文化中的精华,也是增强中国人文化自信的切入点之一。其实,心学或心文化一向是中国传统文化核心理念,内涵着关于世道人心的深邃洞见,体现着崇高生命境界的实践智慧,是祖先留给我们的最重要的精神遗产之一。它促使中国人对客观世界和人类自身表现出全面的关注和旺盛的热情;使人们的视域从人类社会虑及天道自然,又从天道自然回顾人类社会,最后把思维的重心落实在人身,他相信人和天道自然本来存在着一致性,主张人遵循天道自然努力发展自己,创造自己,自强不息;与时俱进,求变求新,革故鼎新。可以说,这种优良传统如黄河长江一直流淌在中华民族的血液里,成为一种中国人的基因,一种促进民族生存图强的内在力量。

孟子与亚里士多德“善”论的比较

许华婷

一、伦理领域“善”的含义的比较

1、性本善 善性作为一种价值标准，是人性在意识中潜在的良心，这个良心是指存在于每个人内心深处的、先天的、固有的本性。

孟子曰：“水性无分于东西，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。”^①孟子将人性的善与水作比较，指出善是人的本性，就如同水向下流一样正常。人们常说上善若水，即最高的“善”像水那样，帮助万物而不与万物相争。孟子的“心”倾向于伦理学层面，并且认为这个“心”是人人固有的。于是他提出“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思矣。（《孟子·告子上》）这“四心”就是“四德”即仁、义、礼、智四种道德。他认为“四德”是人所固有的，并且是区分人与非人的标准，这种伦理道德是天赋给人的本性。于是孟子再一次论证道：“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”（《孟子·尽心上》）意思是说，君子的本性，仁义礼智植根在心中，它们产生的气色是纯正的，显现在脸上，充满在体内，延伸到四肢。四肢不必等他的吩咐，便明白该怎样做了。具体地说，性善的内容就是人生而具有“仁义礼智”（《孟子·告子上》）这四“心”。四“心”是性善的根本标志，每一“心”都是必不可少的，缺一不可。

2、心存善 在孟子看来每个人生来都有“善端”，那么应该每个人生来都是善的，每个人心中都存着善，那他为什么会做违背“善”的事情呢？为什么没有把这种“善”很好的发挥出来呢？因为这种“善”就像是未开采的矿石，需要打上人的烙印，才能把善用行动表现出来。

每个人都拥有先天的善性，但并不是每个人的善性都能自我觉醒，因此那些还没觉醒的人就可能去做坏事，但他们并不是不善，而是这种善一直被埋在心底，

没有被激发出来。人只要顺着善的要求去发展，就一定会成为善人，即“人皆可以为尧舜”。（《孟子》）若人没有顺着善的要求去发展，受后天环境或是主观不努力的影响就慢慢的变成了恶。因此人作为善的主体，要懂得发掘这种善，并把这种“善”发展为“善性”。孟子认为首先要有从善如流的主观愿望。虽说人有善恶之分，但每个人内心深处都埋藏着善，这一点是毋庸置疑的。

3、幸福作为最高善 “幸福”这一抽象的名词，我们从很久之前就听到有无数个人在讨论，那么幸福到底是什么呢？

可能当你一个人孤独地走在沙漠中，非常口渴时，你会说，幸福是沙漠里一眼清澈甘甜的泉水；可能当你一个人走在看不见尽头的黑暗中，你会说，幸福是一盏指引方向的明灯；可能当你在慢慢夏日里煎熬时，你会说幸福是夏日里一席沁人心脾的微风……但幸福究竟是什么呢？一般人的理解和爱智者的理解很不一样。

在亚里士多德的观念里，他认为幸福是最高善。那么什么是最高善呢？他认为：“我们所追求的是可实践的善。作为目的的事物有些是因自身，有些是因它物而被追求的。最高善必定是完全的、自足的善。”^②而只有幸福这一名词才能达到这一标准，因此，只有幸福才是最高善，是最完善的和自足的，是所有活动的目的。那么我们怎么去获得幸福呢？怎样才能感受到幸福呢？他解释道：“幸福是学得而不是靠运气获得的。因为幸福在于灵魂的合德行的活动，并且是一生中的合德性的活动。”（《尼各马可伦理学》）虽然说幸福是通过学习获得的，但和你的命运也不是一点关系都没有。例如，你为一场考试准备了很久，但考试当天，你生了一场大病，无法参加考试。可能这就是命中注定，或归结为运气不好。

儒家精神博大精深，孟子作为继孔子之后儒家思想的代表，其“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）的性善论是孟子思想体系中的重要部分，在中国哲学史上影响甚大。亚里士多德是世

界古代史上最伟大的哲学家、科学家和教育家之一，在希腊哲学史上产生了深远的影响。他们两个人关于“善”的主张都对后世产生了极其深远的影响。孟子的善是一种对人性的看法，是道德层面的心善，而且这个道德层面的心性具有仁义的内在先天规定性，更加强调善是人与生俱来的、是人性固有的，每个人都心存善。如果做了恶的事，是因为内心深处的善还没有被激发出来。而亚里士多德则强调幸福是最高善，最完善的和自足的，是所有活动的目的。把幸福规定为灵魂的一种特别的活动，并且把其他的善事物规定为幸福的必要条件或有用手段。

二、政治领域“善”的含义的比较

孟子着重发挥了孔子的“仁学”思想，提出了“仁政”的政治主张。“仁政”即“善政”。而亚里士多德是因为看到了希腊社会政治斗争激烈，社会动荡不安，人心涣散，所以将目光投入到政治上，提出一系列“善论”，力图平息社会上的纷争，构建理想的城邦。

1、民本说 孟子提出“民为贵，君为轻，社稷次之”，③把人名的利益放在首位，高于统治者的利益。他认为，“仁政”的基本目标就是使得人民安居乐业。

在以农业为主的孟子时代，让人民安居乐业的前提是“耕者有其田”、“制民之产”，即让人民有自己可以耕作的土地，有自己的产业，以满足人民生存的基本需求。在政治上，统治者要选贤举能，推举有能力的人做官，更有利于国家的稳定持续发展。“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦，而愿立于其朝矣。”（《孟子·公孙丑上》）在治理国家上，孟子提出“与民同乐”的思想。就是说统治者不能一个人享受美好的生活，过着舒服的日子，要学会与人民分享。“岂能独乐哉？”（《孟子·梁惠王上》）一个国家的繁荣昌盛依靠的是人民，只有民心所向，国家才能无敌于天下。

2、仁心说 孟子主张施行“仁政”，必须先有“仁心”。“仁心”即“同情心”，也是一种“善心”。

他要求统治者拿“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）方法来治民。“无恻隐之心者，非人也。”（《孟子·公孙丑上》）“恻隐之心”就是我们常说的同情心。当你看到无数个人在汶川大地震中倒下时，你情不自禁的哭了，这就是你对那些遇难者产生同情心的结果；当你在大街上看到流浪的阿猫阿狗，你忍不住的把它们带回了家，这是你对弱者发出同情心的结果；当你在路边看到乞讨的流浪汉，总是忍不住给他捐钱、捐衣物，这也是你对人类的关怀，对他人的同情。孟子曾说：“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。”（《孟子·公孙丑上》）每个人皆有不忍人之心，若看见小孩将要掉入井中，并不因为利益、声誉等利害关系而救人，而是受到同情心的驱使，自然而然就去救人了。国家的治理也是如此，只有统治者拥有一份“不忍之心”，拥有一份“同情心”、一份“仁心”，国家一定会兴旺发达的。

3、政治善 相比孟子的“善”，亚里士多德提出的“善”，更加倾向于政治领域。

在《政治学》开篇不久亚里士多德就明确提出了“城邦显然是自然的产物，人天生是一种政治动物。”④并在其《尼各马可伦理学》中也曾提出过“政治学考察高尚与公正的行为”亚里士多德把人比喻成政治动物，而政治学就是考察人与人之间高尚的行为——善，因此我们说他所研究的“善”并非仅仅停留在伦理学上，更多的是政治领域的善。亚里士多德曾说：“对于最优良的生活，具有三项好的因素：躯体诸善，外物诸善，灵魂（性灵）诸善。”⑤在此三者之中，其核心便是“灵魂诸善”，而“灵魂诸善”，则由“善德”与“善行”构成。什么是“善德”呢？善德，就是公民之间，彼此把对方视为自由平等的人来对待，换句话说，公民之间，只有分工不同，没有上下尊卑之别，没有职务大小之欺。什么是“善行”呢？所谓善行，简而言之就是全心全意为人民服务。可以很容易看出亚里士多德的“善”是超越伦理学意义的“善”，是政治学领域的“善”。

三、善的当代价值及对我们现代人的启发

随着改革开放，经济的全球化不断发展，我国原有的道德体系、价值理念遭到了剧烈的冲击，社会上“道德滑坡”、“道德失范”等一系列文化问题层出不穷。人们封闭的思想在得到解放的同时，也受到很大程度的冲击，变得利益至上、唯利是图。不同领域都发生了巨大的变革，政治上，官商勾结、贪污腐败现象不断涌现；学术上，造假、抄袭等现象层出不穷；文化上，庸俗化、低级化、等现象愈演愈烈。在中国日益强盛的今天，西方国家心怀鬼胎，欲从思想上腐蚀国人，不断地对我们进行文化渗透，导致极端的个人主义、拜金主义以及享乐主义盛行。我国道德领域的各种问题亟待解决，然而扭转这一问题最关键就是高举中国经典传统文化的旗帜，重新找回我们的文化自信与文化自觉。

孟子的“性善论”在社会道德建设上给予了我们很多启发。那时他也同现在的我们一样，也曾看到社会上很多不好的现象，天下战乱，人们被各种功利的东西束缚着，人心不古、礼崩乐坏。于是孟子以“正人心、息

邪说、距跛行、放淫辞。”（《孟子·滕文公上》）的勇气和智慧创立了流传后世的性善论，唤醒了人们内心深处熄灭已久的善，在一定程度上扭转了当时不良的社会风气。从这一理论出发，建立健全社会道德机制，引领国人走向正确的特色社会主义道路上。

“性善论”不仅在整個社会风气的治理上有很大的帮助，而且对我们构建社会主义和谐社会，实现中国梦也有很大的影响。和谐社会包括两方面：一是人与人之间的和谐；二是人与自然之间和谐相处。孟子的性善论主要处理的是人与人之间的关系，他主张“性本善”，人人以善为本，彼此之间就不容易起冲突，能够和谐相处。孟子认为“人皆有不忍之心，”（《孟子·公孙丑上》）这种不忍之心便是对他人的仁心。彼此互帮互助、彼此理解，更加有利于共建人类命运共同体、构建社会主义和谐社会。



亚里士多德的“善”论更多的是论政治意义上的善，因此他“善”的价值更多的是在政治上的价值。当今社会贪污腐败的范围越来越广，极其严重。不公正现象、违法乱纪现象十分猖獗。亚里士多德指出，公正是指一种品质，是政治之中最大的善，在城邦里以公正为原则，公正是维护社会秩序的基础。合法平等的就是公正的，违法和不平等的就是不公正的。亚里士多德认为公正就是一种所有人由之而做出公正的事情的品质，它使他们成为做公正事情的人。对当今社会最大的影响就是有利于法治政府与责任政府的建立。

社会主义法治，是指社会主义国家依法治国的原则和方略，即与人治相对的治国理念、原则、制度和方法。在亚里士多德看来，政治上的善就是公正和平等，而法律的核心就是“在法律面前人人平等”。以前奴隶社会人们法律意识薄弱，法治往往被人治代替。统治者靠个人意志来管理政权并实行政治统治，依靠统治者个人的权威治理国家。但人治有它自身的局限性，作为整个社会的一种管理的模式，需要有准确的条文，不能依靠单个人。人有七情六欲，难免造成决策的失误。而且人治表达的是一个人的意见，这种个人意见和众人的意见能否保持一致呢？会不会激起他人的不满？都是不确定的。个人与众人总是存在差异的，个人的决定未必就符合众人的需要。有时候决定的是一个人的命运，不能只凭统治者个人就妄下定论。人治导致历史上出现了很多冤假错案，这种专制独裁的统治方式，是对他人生命的藐视，也是不负责任的表现。受到亚里士多德善政等其他思想的启发，法治政府和责任政府不断建立并完善起来。

总之，孟子与亚里士多德的“善论”在社会主义道德与法治建设上给了我们许许多多的启迪意义，通过建立健全长效机制，使实现中国梦成为整个社会奋斗的主流价值取向和正能量；通过建立和健全管理制度，使法治政府与责任政府不断成长并壮大起来。

参考文献：

- ① 孟子：《孟子·告子上》[M]. 北京：中华书局，2008年 P254
- ② 亚里士多德：《尼各马可伦理学》[M]. 北京：商务印刷馆，2017年 P350
- ③ 高建立：试论孟子的重民思想及其民主色彩[C]. 安徽省孟子思想研究会，2016年 P23
- ④ 亚里士多德：《政治学》[M]. 北京：中国人民大学出版社，1965年 P4
- ⑤ 柯彪：亚里士多德与《政治学》[M]. 北京：人民出版社，2010年 P17

冯友兰先生“理在事先”到“理在事中”的思想转变

刘科迪

“在中国传统哲学中，一类事物之理和其类分子的关系，称之理事关系。在中国传统哲学中，对于这种关系有三种说法：理在事上，理在事先，理在事中”。关于这个关系也曾在哲学史上展开过重要的讨论。本文写作的目的，也重在从分析冯友兰先生前后思想的转变出发进而更好地理清这一个问题，也可以更好地理解冯友兰先生哲学的完整性与系统性。

（一）冯友兰对“理在事先”的理解

冯友兰先生讲他的哲学是“接着”宋明理学讲而不是“照着”讲的，并围绕着理学构建自己的哲学体系，冯友兰先生的重要突破也在于从理智的角度出发对哲学上的问题进行思辨的探讨。这里的“思”引用程明道的诗即为“心通天地有形外，思入风云变态中”，即使实际不存在的事物亦可以进入到我们的思考当中，冯友兰先生理在事先得思想主张事物之理不依实际底事物而有，引用冯友兰先生的话即是：“未有飞机已有飞机之理”，这种哲学被冯友兰先生成为“最哲学底”。为了理清这个问题，我们需要对冯友兰先生哲学体系中的“真际”、“逻辑在先”、“形上形下”进行分析。

首先，我们需要对冯友兰先生哲学体系中的重要的词汇“真际”与“实际”有所了解，对冯友兰先生来说：“哲学对于真际，只形式地有所肯定，而不事实地有所肯定”。冯友兰先生认为：“真际是指凡可称为有者，亦可以名为本然；实际是指有事实底存在者，亦可以名为自然”；而实际与实际底事物又有所区分，“实际是指所有底事实底存在者。有某一件事有事实底存在底事物，必有实际，但有实际不必有某一件事有事实底存在底事物”。譬如“这是方的”，当我们对于“方”不做实际的肯定而思及“方”类时，我们即是从“真际”的角度思维着。究其言之，这里的“某类”即相当于“某事物之理”。从这一方面讲我们可以明显地看出冯友兰重在上升到某物之理上用“真际”的讲法分析问题，而不是重在从分析事物实际底事物着手，这种分析只于思中进行，体现理的逻辑在先性。

其次，冯友兰先生在他的《新理学》中对理的“逻辑在先性”进行了重要的分析。其一，我们从理的角度进行分析，例如属于方的物之类的皆具有方性，我们从类的角度思考则可以离开此类之实际的物而单独思之，对于这个问题有所理解的当属公孙龙的“离坚白”的论述，公孙龙主张“坚”或“白”离开坚白石单独思之，而单独思之的“坚”或“白”即所有蕴含坚的物与白的物的所以然之理，该事物之理不依照实际存在的有无而存在或消失。其二，按照这个思路我们可以思考冯友兰先生理解的“理事关系”，凡天下之物莫不有理，冯友兰先生举了飞机的例子，在发明实际的飞机之前，飞机之理已存在。相比时间的在先性冯友兰先生更强调理的逻辑在先性，从思的角度出发达于真际，看到了一个比实际更广阔的理的世界，实际中事物的存在是其理的论证。其三，从形上与形下的角度分析了理，“形而上者谓之道，形而下者谓之气”，冯友兰先生从理智的角度分析“形上”与“形下”，并指出他的区分是就逻辑的分析而不是就价值进行的分析。朱子说：“形而上者，无形无影是此理。形而下者，有情有状是此气”，冯友兰先生从真际的角度进行分析“有理可有性，有性可有实际底事物”，理是某种事物之所以成为某种事物者，而某种事物则是实现某理者，用程朱的话表示即是“体用一源，显微无间”。

因而，我们也可以基本了解冯友兰先生的“理在事先”的基本思想，某事物之存在必然依照某事物之理。例如方之所以为方必依照方之理，实现方之理得事物我们可以说它具有方性。也正如何柳所认为的：“新理学的形而上学系统中主要的命题和概念虽然没有积极内容，但是它们都是从“某事存在”这一角度推衍出来的，这是唯物主义的一个最基本的前提”。这也是冯友兰后期思想转换的一个契机所在。

（二）冯友兰向“理在事中”思想转变的合理性

冯友兰先生讲道：“一类事物之理实现了，由无存在而成为有存在了。存在于什么地方？就存在于其类分

子之中这就是所谓“理在事中”的含义”。促使冯友兰先生思想转变的当属1949年冬冯友兰先生随清华大学的师生参加北京近郊的一次土改活动，这次的活动也对冯友兰先生的理学思想产生了深刻的影响，冯友兰先生认识到：“具体的共相，就是共相与具体的结合，也就是一般与个别的结合。了解了这个名词，我开始了解我以前哲学思想的偏差。马列主义注重共相与具体的结合，也就是一般与个别的结合；而我以前的哲学思想，则注重共相与具体的分离，一般与个别的分离。这个启示，对于我有很大的重要性”。冯友兰先生也从进行了新的哲学思考。在《中国现代哲学史》一书中也体现了冯友兰先生思想转变的这一痕迹，在此冯友兰先生也从理与气的角度论述了一般与特殊的问题，冯友兰先生讲道：“一类事物的一般，就是一类事物所依照的理；一类事物的特殊，就是一类事物的分子，必须依照某一类的一般，又必须依照具体的材料，才能成为实际的事物”。冯友兰先生把事物构成所依据的材料称为该事物的气质或气禀，根据其所依据的材料和不同事物所带有的气质，我们可以把该事物归于某一类。冯友兰先生也明确地提出：“关于一般和特殊的关系的正确的说法，是一般寓于特殊之中；寓于特殊之中的一般，就是这一类特殊的义理之性。实际上，没有不寓于特殊之中的一般，也没有不在气禀之中的义理之性”。可以说后期冯友兰先生关于一般与特殊的问题又有了新的认识，承认理在事中的合理性。

除了冯友兰先生自身哲学思想的反思外，当时整个社会文化环境亦是起着深刻影响作用的。1950年毛主席发表了哲学著作《实践论》，为哲学界提供了一个正确的方法。毛泽东的这部著作也是对辩证唯物论的认识论作了深刻的分析与论述。毛泽东这部著作的科学性在于其把马列思想与中国的革命实践相结合，通过实践把马列思想与中国的实际情况打成一片。而不是运用逻辑演绎法从马列思想的著作中认识中国革命的情况。在继《实践论》后，毛泽东为克服党内的教条主义的错误倾向，于1975年发表《矛盾论》一文，毛泽东在《矛盾论》中也生动地论述了“一般”与“特殊”的关系问题。毛泽东重在从马克思主义的认识论上来认识这一问题。首先，毛泽东指出矛盾的普遍性和特殊性的关系，并指出我们不能否认这种矛盾，否则即是否认一切。其次指出，共性包含于一切个性之中，而个性又是有条件地暂时存在的，然而要达到对事物的完整的认识必须从认识事物的特殊性。最后，关于一般和特殊的问题，毛泽东归结为“一般寓于特殊之中”。可以说《矛盾论》与《实践论》的发表也对中国哲学中的“理事关系”有了指导作用，即如何看待共相与特殊的问题。

正是在这种内外因素的影响下，冯友兰先生把“理在事中”纳入到自己的哲学思考当中，以下对冯友兰先生“理在事中”这一思想展开论述。

（三）冯友兰先生对“理在事中”的解释

一般与特殊的关系问题是贯穿中国哲学史的一个重要的问题。先秦诸子哲学中的名、实问题，魏晋玄学中的有无问题，宋明道学中的理、气问题均是围绕这一关系而进行论述的。

冯友兰先生在他的《中国哲学史新编》中着重对王夫之关于“理”的思想展开论述，冯友兰先生后期可以说是很推崇王夫之的哲学观点的，认为一般与特殊的关系问题直到王夫之才得以正确的解决。引用王夫之的话：“天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。……未有劳醴璧币、钟磬管弦而无礼乐之道，则未有子而无父之道，未有弟而无兄之道。道之可有而且无者多矣，故无其器则无其道，诚然之言也”。王夫之认为一般不在特殊之上，也不在特殊之先，一般不能离开特殊而单独存在，只能依附特殊而存在，这一哲学观点可以用“理在事中”来表达。从这一个观点上我们亦可以发现冯友兰先生思想的转变，以及对理事关系的新的认识。

金岳霖先生也是“新理学”的一个重要的代表人物。金岳霖先生在他的《论道》中提出了三个主要的概念：“道，式，能”。金岳霖先生指出：“共相是个体化的可能，殊相是个体化的可能的个体。并认为共相是实在的，未实现的可能没有具体的，个体的表现，不能成为共相。可能成了共相，就表示以那一可能为类，那一类有具体的东西以为表现”。并指出宇宙及其中事物的发展，是一个由“可能”到“现实”的历程。

我们可以把金岳霖的看法与早期冯友兰先生关于“理事关系”来一个对比，冯友兰先生早期认为的共相是潜存的，先个体而有，即“未有飞机已有飞机之理”，这样的看法与“理在事中”的看法其实是一个问题的两种看法罢了。从认识范畴来讲，冯先生认为共相是先验的，因而冯友兰先生认为共相先于个体而存在，在未有飞机之前已有飞机之理。金岳霖先生则更是从存在范畴来讲共相的，认为：“共相是现实的，现实必然个体化，而共相又不是一个一个的个体。一个一个的个体是殊相，殊相必然在时间空间中占有一定的位置。这种情况就是所谓“一般寓于特殊之中”。

这样看来冯友兰先生早先的“理在事先”的思想中其实就蕴含着向“理在事中”准换的契机。后期在内在的哲学反思与外在社会文化环境的影响下，冯友兰先生在“阐旧邦以辅新命”的思想促进下，接受马克思主义

戴震的天人关系论及其对孟子性善论的诠释

——兼论现代新儒家对戴震心性论的批评

孙邦金

在乾嘉考据学如日中天的时代，考据学界之翘楚戴震（1724—1777）写出了《原善》《孟子私淑录》《绪言》和《孟子字义疏证》等多部诠释孟子学的著作。在这些不同版本的孟子性善论新论中，戴震建构力求情感与理性、自然与必然、天与人的辩证统一，不仅是清代人性论不可多得的扛鼎之作，也是中国古典儒学心性论最后一个具有代表性的范式。不过，戴震的性善论一经提出，当世就有人批评“不能不与《荀子·性恶篇》相表里”，“不知性善之精义”。近代以来，继熊十力批判“清儒自戴震昌言崇欲，以天理为桎梏”之后，牟宗三、唐君毅、徐复观、冯友兰、刘述先、郑宗义、李明辉等现代新儒家对于戴学的评价基本上都是负面的。钱穆也顺着章太炎的理路认为，戴震的人性论“近于荀子之性恶，断然矣”，背孟而近荀。与上述批评形成鲜明对应的是，也有不少学者认为，戴震的人性论“恰恰是孟子的性善论，只是他的性善论比孟子的性善论更强调了为学与认知的一面，是借阶于荀子而发展了孟子的性善论”，基本上守住了孟子性善论立场。从中可以看出，学界对于戴震性善论的评价仍旧存在明显分歧。

要言之，近百年来的戴震哲学诠释中，大概有两个自相矛盾的戴震形象：一个是主张“达情遂欲”的重情主义之戴震，另一个是主张“德性资于学问”的重智主义之戴震；一个是尊孟的戴震，一个是近荀的戴震。其实，戴学本人力主调和孟、荀，并不想给人一种分裂的印象。他将自己的孟子学诠释，视如孟子辟杨、墨和韩愈辟佛类似的正本清源式的反异端工作，护教性质特别明显。他在《孟子字义疏证》序言中直言，

“苟吾不能知之亦已矣，吾知之而不言是不忠也，是对古对人贤人而自负其学，对天下后世之仁人而自远于仁也”，因此截断众流，直承孔孟，即“求观圣人之道，必自孟子始。”他同时又说，“诚有能志乎闻道，必去其两失，殚力于其两得。既深思自得而近之矣，然后知孰为十分之见，孰为未至十分之见”（《与姚孝廉姬传书》，第370—371页），可见他本人对其理论的融贯性是抱有十足信心的。可是，戴震既排斥佛、道，又批评荀学、程朱理学和陆王心学，所要处理的问题极具挑战性，不得不让人对其具有护教性质的性善论能否证成抱有普遍的怀疑。本文拟从现代新儒家的严厉批评出发，重新审视戴震天人关系整体构架下的人性论内涵，进而论及戴震人性论究竟是尊孟还是近荀这一问题。

一、“人道本于性，性原于天道”的天人关系论

现代新儒学对于戴学的批评主要集中在三个方面：一是批评戴震主张的“训诂明而后义理明”的语言诠释进路只是一种单向的经典诠释学，无法实现诠释学循环。二是批判戴震道德哲学建构多是经验主义和自然主义的，缺少形上学支撑和超越性诉求。三是具体到个案诠释理解方面，戴震的性善论名义上尊孟而实际上近荀，并且严重曲解了朱子学。本文要回应的后两个问题，其实是一个问题。众所周知，孟子的“四心”概念和朱子的“理”这两个概念皆最终根源于天命这个本体，具有鲜明的先验性特征。而在清儒形上思维“超越性之减杀甚至否定”的基调之下，戴震对于孟子学和朱子学似乎皆作了形下经验性的理解或批评。一方面，

的实践观点，对一般与特殊的关系展开新的探讨，把理在事中纳入到自己的哲学体系当中，也标志着冯友兰先生关于“理事关系”的问题有了一个完整的论述。当然最让我钦佩的当属冯友兰先生作为一个知识分子的一份担当意识，先生于八十四岁的高龄从新编写《中国哲学

史新编》，在写书的过程中正是实现冯友兰先生自己“修辞立其诚”、“海阔天空我自飞”的决心。先生写的“三史六书”也是为我们留下的宝贵的财富，也启示着我们这些青年学子们坚持一份恒心与对学术的热爱之心。迎着哲思的魅力继续前进。

对于孟子学，戴震多从认识心的角度来解释孟子的“本心”概念，而改以气论性，消减了孟子性善论的先验超越性；另一方面，他严厉批评朱子的天理“如有一物也”，这无异于一种形而上学的臆断。在不少学者看来，戴震的上述处理表明他“无作严格思考之习惯，又不解形上思路，故其论议自始即不能自圆也。”换言之，由于戴震道德哲学“失掉了心性之基础，到头来只剩下外在的规范”，“不过皆为与道德无关的利益计算，而道德意识亦彻底萎缩矣”，直指戴震开启了另一种“以礼杀人的传统”，批判可谓极为严厉！笔者认为，戴震对孟子学与朱子学先验主义的批判固然有明显不谛之处，但是戴震道德哲学并不是没有形上学基础，只是不愿依从宋明儒学范式而

另成一说而已。按照戴震“人道本于性，性原于天道”的说法，戴震道德哲学的整体架构由天道观、人性论、伦理学这三部分构成。在其“合血气、心知为一本”的人性论和“达情遂欲”的伦理学之前，还有一套自然合目的、道德化的天道观为本体论基础。遗憾的是，在戴震道德哲学建构里面，作为其人性论形上根据的天道观通常被人所疏忽，这造成了戴震哲学缺少形上学支撑的经验化、平面化印象。

戴震认为“道有天道、人道”，只不过“天道以天地之化言也，人道以人伦日用言也”，或者说“在天为天道，在人咸根于性而见于日用事为，为人道。”天道经由一个“继善成性”的环节而与人道连为一体，且在本质上具有一致性。易传中所谓的“继善成性”，是说“人物之生，其善则与天地继承不隔者也”，即人之善性分于天道，生生之天德内在于人性之中，并在日常生活中得以展现出天德生生而有条理之完善状态。“在天为气化之生生，在人为其生生之心”，复经由人“心”作为能动转换，使人在自上而下的“继善成性”与自下而上的“下学上达”之间，实现天道与人道之间往复循环。天道有生生之天德，人道有生生之性；天地大化流行而有条不紊，人之日用常行亦有不易之则（条理）。简言之，天道善，人道善，如此天道论



遂成为戴震论证其性善论的形上根据。戴震依据《易传》中“继善成性”的逻辑来论证天道运动方向与人类道德发展的一致性，非常接近于一种“目的论的自然主义”。可是问题在于，在这个世界上，只有拥有道德意志者才有道德目的可言。无意志之天又怎么能说是具有道德目的的呢？天道又如何能够作为人性的本体依据呢？戴震在这里，展现了中国道德哲学传统中很特别的一种前定和谐的德性自然主义传统。

戴震虽然颇推崇汉学，可是他对“天（命）”的理解，与孟子的义命之天、荀子的自然之天、汉代天人感应的神秘之天皆有着明显的区别。这从戴震对《中庸》“天命之谓性”的解释中就可以看出来。他说

“论气数，论理义，命皆为限制之名”（《答彭进士允初书》，第357页），“命”只是作为先天自然的限定性（“受命之初”）和后天不可逾越的律则规定性（“非受命者所得”），用来解释天地万物“各限于所分”而各各不同的原因，完全消解了孔孟之“天命”作为先天道德义务、命令之义涵。由此可见，戴震哲学中的“天”首先是“自然”之天，非是一个有道德意志和赏善罚恶之能力的神秘之天，因此说戴震的人性没有天命的先天根据是正确的。是可是与荀子自然之天不同的是，戴震虽然不承认有一个先验超越的道德意志存在，却并不否认天或自然具有道德完满性——“天德”。换言之，戴震哲学中的“自然之天”虽然没有道德意志，却同时还是个高度拟人化的“义理”之天。在他看来，“善，以言乎天下之大共也”，“仁义之心，原于天地之德者也”，天道在道德上并不是中立的，而是自然而然地具有合乎人类道德之至善目的的完满性。这可以从两个方面来理解：一方面，天道不是由某个神圣的意志所给定的，它是自然而然的，是非人为的。另一方面，天道虽不是由一个有超越的道德意志所主宰，却先天地包含着生生之德、有条不紊之理则（天理）、和谐的道德秩序在其中。因之戴震的“天道”既是符合自然法则的（天行有常），又同时是合乎人类道德目的（天有生生之德）

的。此时，自然之宇宙也是一个道德之宇宙，自然天道之运行既遵循自然因果律，同时又能够符合应然的道德法则，成为一种自然与应然的统一体。正所谓“自人道之天道，自人之德性之天德，则气化流行，生生不息，仁也。”此处的天道，显然已经上升到为一种道德价值上的本体，乃人极之所从出。对天道自然而又合乎目的的解释，如同预设一个全善的上帝存在一样，使得戴震道德哲学既与道德先验独断论拉开了距离，又与道德经验论区别开来。这其实是戴震人性论一笔带过而未明言的“本体论承诺”。

二、“合血气、心知为一本”的心性论追求

戴震人性论思想之核心，集中凝炼在下面“归于必然，适完其自然”这一段话之中：

心知之自然，未有不悦理义者，未能尽得理合义耳。由血气之自然，而审察之以知其必然，是之谓理义；自然之与必然，非二事也。就其自然，明之尽而无几微之失焉，是其必然也。如是而无憾，如是而后安，是乃自然之极则。若任其自然而流于失，转丧其自然，而非自然也。故归于必然，适完其自然。

戴震应该是中国最早将传统天人关系转化成“自然”——“必然”这两个对举概念，并矢志追求二者和谐统一的哲学家。这已经深探到近现代哲学中的客观规律与自由意志关系的核心论题。从“性者，其自然也”的论断乍一看，戴震的人性论无疑属于“生之谓性”——以“生”训“性”的荀子学传统。可是如果进一步分析戴震的“自然”概念，恐怕会得出不同的结论。此处的“自然”，由“血气”和“心知”两部分构成，既指与生俱来的血气的情欲需求，也包括类似于孟子“四心”的道德感通能力，以及心知辨别美丑与是非的理性判断能力在内。这就是说，无论是情欲需求还是心知能力都是人的与生俱来的自然本性，而非后天人为的。而对于“必然”，戴震经常说“善，其必然也”，“理非他，盖其必然也”，并非指自然因果律意义上的必然性，而是指手段上的合理性、道德理义上的合目的性和道德实践上的自律自为性，具有尽善尽美、和谐完满的道德应然意向。如果“必然”只是被动地遵循自然的因果必然性，那么戴震无疑是一个主张道德概由外在他律（包括知识、法律和礼仪规范）的决定论者，道德的自律和自由对他来说永远只能是个幻象。而戴震对于自然与必然的定义，“自然是自己如此，必然是必须如此，应该如此”，实类似于西方伦理学中自然与应然的对举。由于应然的“理义”在日常生活中经由融情感与理性为一体的“心知”而得来，而“心知”又内在于人的自然天性之中，因此由心知而得来“必然”

（道德理义）并不是对“自然”（情欲需求）的违逆与超克，而是“自然之极致”，是顺应人性之自然（情欲）并在心知的引导下所达到的一种情理兼尽的道德状态。“自然者，天地之顺；必然者，天地之常”，“仁义之心，原于天地之德者也”，血气与心知、情欲与理义皆是发自天性，归于天道。换言之，情欲与理义非截然对立之关系，完全不需要“以理夺情”或“舍情言理”来实现一个至善的世界。

戴震自然合目的论式的天人关系论，认为“与天地通者生，与天地隔者死。……人物与天地，犹然合如一体也。”（《答彭进士允初书》，第358页）天与人、自然与必然（应然）、情欲与理义都应该是辩证统一的，不应该断为两截，更不应该彼此对立起来。哲学史上诸种主张天人二分、理欲对立的人性论模型都犯了天人“二本”——相隔不通的错误，不能算是至善的理论。为此，戴震借用了孟子“且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也”的说法，依据天一人、自然与必然相通不隔（“一本”）与相隔不通（“二本”）这两个标准，对儒学史上不同的本体论形态进行了判教，并以此来说明其“自然之与必然非二事也”之天道一本论的理论诉求。

老、庄、释氏见常人任其血气之自然之不可，而静以养其心知之自然；于心知之自然谓之性，血气之自然谓之欲，说虽巧变，要不过分血气心知为二本。荀子见常人心知，而以礼义为圣心：见常人任其血气心知之自然之不可，而进以礼义之必然；于血气心知之自然谓之性，于礼义之必然谓之教；合血气心知为一本矣，而不得礼义之本。程子、朱子见常人任其血气心知之自然之不可，而进以理之必然，于血气心知之自然谓之气质，于理之必然谓之性，亦合血气心知为一本矣，而更增一本。

依据对自然与必然关系的不同处理，戴震将中国传统人性论笼统概括成三个系统：一是道家、佛教（还包括陆王心学）的“要不过分血气心知为二本”系统，二是荀子“合血气心知为一本矣，而不得礼义之本”的性恶论一系，三是程朱“合血气心知为一本矣，而更增一本”的性善论一系。

其实，戴震在没有还使用自然与必然关系作为评价标准之前，曾将孔、孟性善论之外的非正统人性论划分为三个基本派别，并论其得失：

凡远乎《易》、《论语》、《孟子》之书者，性之说大致有三：以耳目百体之欲为说，谓理义从而治之者也；以心之有觉为说，谓其神独先，冲虚自然，理欲皆后也；以理为说，谓有欲有觉人之私也。三者之于性也，非其所去，贵其所取。彼自贵其神，以为

先形而立者，是不见于精气为物，秀发乎神也。恶斂束于理义，是不见于理义者本然之德，去其本然而苟语自然也。以欲为乱其静者，不见于性之欲其本然中正，动静胥得，神自宁也。（《读〈孟子〉论性》，第351页）

这三种非正统的人性论，戴震是确有所指的。一是以“身”说性，是“生之谓性”的理路，以荀子、告子为代表。二是以“心”说性，是“人贵自然”的理路，以老、庄、佛氏为代表。后来又把陆王心学纳入到这一类型。三是以“理”说性，是“存天理，灭人欲”的理路，以程朱理学为典型代表。戴震这种大而话之的笼统讲法，虽然难称得上是客观的态度，不过他对儒学史上诸种自然与必然关系类型的总结还是颇有见地的。

首先，戴震很特别地将老、庄、告子、释氏心学则归之于佛教，且一并予以批判：“告子以自然为性使之然，以义为非自然，转制自然，使之强而相从，故言‘仁，内也，非外也；义，外也，非内也’。立说之指归，保其生而已矣。陆子静云：‘恶能害心，善亦能害心’，此言实老、庄、告子、释氏之宗旨：贵自然以保其生。”告子是以自然情欲论人性，“以义为非自然”，使得必然的道德理义成了自然的对立面，进而使理义成为人们不自然的后天强迫。陆王心学近禅，虽要求顺由自然本心而行，不假外求和强制，可如此简单直截的做法是很难保证自然的同时又是必然的。总之，无论是告子还是陆王，他们的思想宗旨与释老“贵自然以保其生”，“大致起于自私，皆以自然为宗”并无二致，都将情欲心知与道德名教分开甚至对立起来看，都不能够辩证统一地对待自然与必然的关系。戴震临去世之前，在给彭绍升的回信中，“今足下主老释陆王而合孔孟程朱与之为一，无论孔孟不可诬，程朱亦不可诬”（《答彭进士允初书》，第358页），从中可以清楚地看出戴震明确反对佛、老和阳明一派人性论，严守孔孟性善论正统的态度。在整个乾嘉时期，原先是经典正说的性善论也成为学者考论与争执的对象，各种非正统的“异端邪说”大有后来居上之势。有强烈维护道统意识的人，不会坐视儒家孔孟之道摇摇欲坠，一定会义不容辞地站出来回应这一股强有力的挑战力量。正统派人性论大都跟戴震持守着一样的正统立场，严守三教分际，辟释、老“邪说”不遗余力。不过，戴震等人对正统儒学的辩护，不仅要跟老、释等外道之学作战，而且还要跟儒家内部的陆王心学作战，同时还要对延续道统的程朱理学进行批评，可见他们希望通过重新阐释原始儒学以增强儒学活力的“革命性”抱负。

其次，戴震对传统人性论前后两种三分法虽然没

有实质不同，不过也有细微变化：第一个是归纳的角度不同，先是按照身、心和理三个本体为依据，后是按照人性论在处理自然与必然关系上的不同框架为标准。第二个是对于荀子性恶论的评价，后来更多了一层批判吸收的意思，但前后都保持了批判态度，与荀子性恶论始终保持了一定距离。戴震多处谈到荀子性恶论及其与孟子性善论的根本区别：

自宋儒杂荀子及老、庄、释氏以入六经、孔、孟之书，学者莫知其非，而六经、孔、孟之道亡矣。

荀子以礼义生于圣心，常人学然后能明于礼义，若顺其自然，则生争夺。弗学而能，乃属之性；学而后能，不得属之性，故谓性恶。而其于孟子言性善也辩之曰：

“性善，则去圣王，息礼义矣；性恶，则兴圣王，贵礼义矣。”此又一说也。荀子习闻当时杂乎老、庄、告子之说者废学毁礼义，而不达孟子性善之旨，以礼义为圣人教天下制其性，使不至争夺，而不知礼义之所由名。老、庄、告子及后之释氏，乃言如荀子所谓“去圣王，息礼义”耳。

孟子明人心之通于理义，与耳目鼻口之通于声色臭味，咸根诸性，非由后起。后儒见孟子言性，则曰理义，则曰仁义理智，不得其说，遂于气稟之外增一理义之性，归之孟子矣。

弗学而能，乃属之性；学而后能，弗学虽可以而不能，不得属之性。此荀子立说之所以异于孟子也。

我们可以戴震的上述理解概括为三层意思：第一层，戴震出于极强的卫道意识，对于“六经、孔、孟之道”和孟子的性善论的坚持是出于理论自觉，绝不是表面上的敷衍。他认为，荀子当时之所以强调“兴圣王，贵礼义”，要用后天人为礼仪规范“制其（天）性”，恰恰为了对治老、庄、告子等人“废学毁礼义，而不达孟子性善之旨”的自然人性论，最终还是为了维护孔、孟之道。前人批评他与荀子性恶论相表里，实是一种误解。第二层，他对于荀子的心知、重学思想作了最同情的解释，其“人能明于必然”、“德性资于学问”等命题多祖源于荀子。荀学对于戴学的意义，是运用它充实、发展了孟子学中中心知发用（尽心知性知天）过程中如何得“理”合“义”的工夫论。第三层，戴震固然充分地肯定了荀子有功于当世，也并不避讳与荀子的亲缘关系，但他很清楚孟、荀之间存在根本差异，直率地批评荀子的“化性起伪”论背离了孟子仁义内在、天人不二的性善论基调。孟子视仁义源于天性，先验而内在，而荀子则将道德理义视为后天人为地违逆自然天性的结果，把礼仪规范只视作一种外在规范，这无异于“于气稟之外增一理义之性”，属于“不得礼义之本”的二本之论。从这一点上看，戴震的性善论近孟而远荀，

与工于算计和外在规范的功利之学并不相侔。

最后,相对而言,自然与必然的断裂、必然(义理之性)对自然(气质之性)的超克压制的“二本”之论,在朱子学中表现得更为明显。不过,程朱人性论的影响却最大,因此戴震建构性善论时将批判的重点指向了朱子学。在朱子的理本论架构中,“理”只是作为单纯抽象的至道,与阴阳五行之气相即不杂,难免给人一种理气分裂、视理“如有物焉”的缺憾。换言之,陈来认为,朱子的天理确实“如有物焉”,具有某种超越气化事物之上的、超绝的实在性,只不过随着明清理学“去实体化转向”,“理不再是首出的第一实体,而变为气的条理,因此人性的善和理本身的善,需要在气为首出的体系下来重新定义。”王船山、戴震即是明清天理“去实体化转向”运动中力求沟通天人、实现自然与必然相统一的两位哲学健将。

当然,朱子理气论固然有二元论的倾向,但如果撇开“理”之规范性而只以无定形之气为本体的话,则人性的先天内容只能是自然的本能和欲望而已;失去了先天的形上根据,仁义外在、性恶之论恐怕是难以避免的结论。因此戴震所论理与气、血气与心知,总是一体同时出现的。至于由孟子“本心”、“良知”概念发展而来的心本论,戴震认为它只是“气之精爽”——生命进化至最高级阶段所拥有的一种主观思维能力而已。虽然他特别看重“心知”及其能够“进乎神明”的道德功用,对于心知之道德情感与道德理性能力皆有极致的发挥,不过此“心”多是从认知功能意义上来谈的,基本上不具备道德本体之涵义。总之,宋明儒学的气本论、理本论与心本论这三大本体论形态,皆与天道有间而不能体用一源、显微无间地全然相通。

相较之下,唯有以“合血气、心知为一本”的天道作为宇宙之根源且为道德之本体,而非单纯以气或理为本体,才能避免陷于戴震所说的“二本”之论。由于“理”一般意味着一种理性的道德法则,“气”意味着一种具体感性的情欲需求,因此兼摄“理”、“气”就意味着兼顾人的“理”、“欲”。戴震“理存乎欲”的伦理学主张,恰是建基于“道赅理气”的天道论基础之上的。理、气兼备的天道一元论的优点,即在于能够保证天人之间“不隔”而相通,避免陷入人性中的理、欲仍各有所本的二元分裂与对立的困难。有学者就此指出,天道一本论就是改静态的形上学为一动态的存有论,改一“规范性之道德观”为一“发展性之道德观”,较之理本论或是气本论更为浑沦与圆融,具有贯通天与人、自然与必然、情欲与理义的优点,能够更好地诠释接续“赞育天地”、“生生不已”之易道精神。

三、“人生而有欲、有情、有知”的人性论

戴震是从人类所脱胎而来的人物共有之性开始谈人性的。“性者,飞潜动植之通名;性善者,论人之性也”,他将“性”分成了人物共有之“性”与“人性”两个外延不同的概念。“人物以类滋生”,就是说天地万物无奇不有,然有种类差别。一类事物有一类事物共同的本质属性或内在规定性,与它类事物构成本质区别。“有天地,然后有人物,有人物而辨其资始曰性”,这里的“辨其资始曰性”,是说性之实质内涵莫过于分有于天道的种种不同的自然禀赋或者天性而已。

当然,在气化流行的过程中,“杂糅万变,是以及其流形,不特品物不同,虽一类之中又复不同。”为什么同一类事物也有外形甚至品性上的差别呢?同样是人,为何人人又有那么不同呢?戴震依据《大戴礼记》中“分于道谓之命,形于一谓之性”之说,认为这是由于“天命”——先天的禀赋限制所导致的。他根据孟子“故凡同类者,举相似也,何独至于人而疑之?圣人与我同类者”(《告子上》)的说法,继而认为“性虽不同,大致以类为区别,故论语曰‘性相近也’,此就人与人相近言之也。”一个人是男是女,是美是丑,是高是矮,是昏是明等等,多是由于人“各限于所分”——分有自然禀赋的限制(天命)所导致的。这些出于先天原因而导致的种种差别,虽然可以说明人类之间不尽相同,但并不是本质差别或本性的不同,只是“命”(先天因素)和“才”(实体材质)之不同,皆属于后天及其程度上的差别。“其不同类者各殊也,其同类者相似也”,“同类之相似,则异类之不相似明矣”,不同类事物之间才有本质(本性)上的差别。

既然“性”是事物的类本质,那么“人”作为一个类名,其区别于他物的类本质何在呢?戴震通过人禽之辩的讨论,阐明了哪些是人物共有之性,哪些是人类特有之性。“人与物同有欲”,“人与物同有觉”,有血气的生命体无一例外地都具有两种自然属性:一是欲望,一是知觉。其中,欲望需求作为一种生物本能,乃“性之事也”,即满足生理需求的行为构成了包括人类在内的所有生命体存有、运动的基本内容。而知觉乃是“性之能也”,即生命体为追求欲望满足而不断进化出来的感知能力。能动的知觉能力,作为生命体之情欲需求能够得到满足的一个决定性条件,也是人与动物所共有的,不过“觉”与“欲”相比,前者需要通过后天的不断学习、训练方能得以提高、趋于成熟。总之,“其心能知觉,皆怀生畏死,因而趋利避害,凡血气之属同也。”人类与动物之性皆“禀受于天”,既然同属有血气、有知觉之生物,就会表现出类似的自然特征。对于人物之性的共通之处及其

本质区别，戴震总结道：

凡血气之属皆知怀生畏死，因而趋利避害；虽明暗不同，不出乎怀生畏死者同也。人之异于禽兽不在是。禽兽知母而不知父，限于知觉也；然爱其生之者及爱其所生，与雌雄牝牡之相爱，同类之不相噬，习处之不相啮，进乎怀生畏死矣。一私于身，一及于身之所亲，皆仁之属也。私于身者，仁其身也；及于身之所亲者，仁其所亲也；心知之发乎自然有如是。人之异于禽兽亦不在是。

戴震以两个“人之异于禽兽不在是”，说明无论是完全自利的“怀生畏死”，还是更高一级的、有利他表现的“进乎怀生畏死”，皆是人与动物共有的天性。最让人意外的是，他基于动物常见有利他行为的事实，较少见地排除了以有无亲亲、利他行为作为人禽之辩的标准。

那么“人之异于禽兽”的本质属性究竟是什么呢？戴震明确指出，“物循乎自然，人能明于必然，此人物之异”，“人之异于禽兽者，虽同有精爽，而人能进于神明也。”人性的本质即在于“人能明于必然”的“心知”能力，类似我们今天所讲的智慧。当然，人类特有的“心知”能力与人物共有的“知觉”能力有着根本区别的：“知觉云者，如寐而寤曰觉，心之所通曰知。百体皆能觉，而心之知觉为大。”两者相较，“知觉”似乎只停留在感性认识的层次，而“心知”不仅包括知觉能力、情感能力，还可以上升到理性认识之自觉高度。这就是说，“人与物咸有知觉，而物之知觉不足于此。……人以有礼义异于禽兽，实人之智大远乎物！”动物出于本能地循乎自然，而无法像人一样通过知觉、感通和理性能力主动地认知事理、自觉地体认天道，最终“进于神明”——用智慧的力量实现“自然”与“必然”的协调，将人提升到至善之境界。一言以蔽之，有可以自觉体认并实践天道的智慧才是人的本质属性。戴震认为“人莫大乎智足以择善也”，进而提出了“德性资于学问，进而圣智”的重智主义主张。这一主张后来被焦循进一步概括、强化为“智，人者也；不智，禽兽也”，“明之与昧，因习而殊”，“其性能知事宜之在我，故能变通”的“能知故善”论。戴震重学、重知、重智，只是为情欲寻求“极之当世与千古而无所增，穷居一室而无所损”的普遍轨范，最终目的仍旧在于“尽夫义命之不可已，而不嫌吾志也”（《沈处士戴笠图题序》，第394页），并不是要以工具理性代替价值理性。劳思光痛批评戴氏对“主宰义”和“自由义”之意志自由问题全无了解，显是过论。

笼统地看，戴震说“辨其资始曰性”，以人的自然禀赋论性。黄俊杰据此又指认“戴震将人性理解为

人的生物性的生存本能”，并判定其理论渊源是上承先秦以降悠久的“生之谓性”之人性论传统，“近于告子，而远于孟子。”应该讲，戴震的人性论确实是自然主义的，与孟子性（心）善论亦确有不同，但是“近于告子”之判断则是冤词。如果具体分析戴震所说的人性之内涵，就可以发现他所理解的生物性本能只是就人物共有之性（自然禀赋）而言的，绝没有说人性就是生物性本能。如果按照戴震“人生而有欲，有情，有知。三者，血气心知之自然”的说法，人性由欲望、情感和知觉三部分内容组成。人性之中除了自然禀赋之外，还包含有融情感与理性于一体的“心知”要素，这与告子的“生之谓性”切不可混为一谈。历史地看，无论是相较于汉儒以气禀论性，还是相较于宋儒以道德论性，后来戴震的血气心知论显然是兼而有之，更具综合性和包容性。

在中国哲学史上，戴震不仅首次将人性内容三分为欲、情、知，还精细地分析了三者各自的定义、功能及其具体发用过程中所可能存在的缺陷。首先，人的身体感官须“资以养其生”而有声色臭味的欲望，因“五行生克为之也”而有“爱畏”之分。其次，人的心理“感而接于物”而有喜怒哀乐之情感表现，因“时遇顺逆为之也”而有“舒惨”之分。再次，人的理性“辨于知者”而有美丑、是非之辨，因“志虑从违为之也”而有“好恶”之分。对于一个人而言，这三种要素必须同时具备，可是三者又都有自身难以避免的缺点：“欲失之为私，私则贪邪随之矣”；“情失之为偏，偏则乖戾随之矣”；“知失之为蔽，蔽则差谬随之矣。”此处的私、偏、蔽，基本上囊括了戴震对于后天之“恶”的理解：既有欲望的过度问题，也有情感能力的偏差问题，更有理性能力不足以及意志力薄弱等问题。如此一来，这三者如何各司其职并相互配合，最终实现人人皆能达情遂欲的必然状态——纯粹中正之善，就成为戴震伦理学重点要解决的问题。限于篇幅，此当另文处理。

四、“果实之白，全其生之性”的性、命、才关系论

自孟子的四心／四端说被比作如种子的萌芽和发端以后，以种子喻性就成了儒家的传统。儒家用谷种、杏仁、桃仁、莲实等种子含蕴生机之仁、之善的例子，来说明人性本具生生之仁、之善的观点，可谓比比皆是。戴震亦不例外。他在说明人性本善的时候，也使用了“果实之白”（果仁）这一隐喻。他顺承天道论，通过这一隐喻所展现出来的他对人性本善的理解有一种很特别的自然主义天性论气息。

戴震早年在《法象论》一文中，就已经使用了“果

实之白”来比喻人性。他说,“草木之根干、枝叶、花实,谓之生;果实之白,全其生之性谓之息。”(《法象论》,第477页)类似的表述,还有“卉木之枝叶华实,可以观夫生;果实之白,全其生之性,可以观夫息。”戴震用“生”与“息”这两个概念来理解自然界生命循环往复的过程。他说,“显也者,化之生于是乎见;藏也者,化之息于是乎见。生者,至动而条理也;息者,至静而用神也。”其中,“生”指生命依据一定条理而气化流行、运动生发过程之显现。而“息”,则是指生机待发的收藏状态。息藏的生命状态仍旧完整地包含并延续了诸种生命全部的生机与信息,因此绝非生命的绝对死亡、寂灭和终结。在生命这种连续性的生息转换中,关键的连接点就是种子。戴震所谓的“果实之白”,就是果实里的内核或仁心,生命依据种子之性而生成,又复归结为种子之性。花木草卉的枝干叶茎、花卉果实都是生命运动生长的动态呈现,而所结出果实的内核(果仁)则是生命信息“静而藏者”之静态收藏。果仁是诸种生命的种子,是诸种物性的集大全者。它如同一个小宇宙,包含了天道生生的所有潜在规定性,是具足无漏的大全。

后来他在《孟子字义疏证》中同样使用了“核中之白”来比喻性,用“根干枝叶、为华为实”来比喻才。他说:

孟子所谓性,所谓才,皆言乎气稟而已矣。其稟受之全,则性也;其体质之全,则才也。稟受之全,无可据以为言;如桃李之性,全于核中之白,形色臭味,无一弗具,而无可见,及萌芽甲坼,根干枝叶,桃与杏各殊,由是为华为实,形色臭味无不区以别者。虽性则然,皆据才见之耳。成是性,斯为是才。别而言之,性、命、才;合而言之,是谓天性。

类似的话,他在《原善》中已经说过:

言乎本天地之化,分而为品物者也。限于所分曰命,成其气类曰性,各如其性以有形质,而秀发于心,征于貌色声曰才。

这两段话重点在谈命、性与才三者的定义以及其间的相互关系。他用果实之性收藏于果仁,来比喻人类之性收藏于心;而果仁生发为枝干花叶,则是依性而成的才质实体;命则是“花与花不同,实与实不同,叶与叶不同”等才质实体在分有天道过程中种种差别的原因,即“各限于所分”(《答彭进士允初书》,第357页)的先天限制。性为先天稟受,才为后天体质,命为先天限定性,先天的性、命皆由后天材质来显现。

对于性命关系,戴震基本上依据的是《大戴礼记》中的“分于道谓之命,形于一谓之性”这句话。命,是天命,指先天的自然禀赋;性,是人性,特指人的类本质。他在《中庸补注》说“生而限于天,是曰天命”,

很清楚地定义了天命是指人类有所能亦有所不能的自然禀赋或局限性。命在这里作为“限于所分”之“命”,指人力无法改变的先天限定,诸如种族、性别、美丑等自然属性。这与船山对命的“莫之致而至”、“无所事之者”等人力无法改变的先天禀赋之理解,如出一辙。船山、戴震对天命的非道德化诠释,与宋明儒学通常将“天命”定义为一种“天生德于予”的道德义务或使命(义命)构成了明显差异。此外,戴震还运用了“谓之”与“之谓”的句法分析,对于孟子说口、耳、声、臭、四肢等自然欲求是“性也,有命也,君子不谓性也”,而仁、义、礼、智、圣等道德义理则是“命也,有性也,君子不谓命也”(《孟子·尽心下》)的说法,进行了辨析。戴震认为,孟子“‘谓’(性)犹云籍口于性耳,君子不籍口于性以逞其欲,不籍口于命之限而不尽其材。后儒未详审文义,失孟子立言之指。不谓性非不谓之性,不谓命非不谓之命。由此言之,孟子之性,……所谓人无有不善,即能知其限而不为善。”这段辨驳意在指出,孟子虽然始终认为仁、义、礼、智等道德义理才是愉悦圣人与我“心之所同然者”,亦即人之异于禽兽的本质内涵,但是孟子并没有排斥口耳声臭等自然欲求于人性之外,并没有像宋儒那样将人欲与人性截然分开甚至对立起来谈。

戴震在处理才与性的关系时,认为才是性的实体,而性是才的依据。其中,性作为内在根据,是无形而待发用为才质的;才作为材质,是依据人性生发出来的外在实体表现。二者一隐一显、一息一动,构成了生命生生不已的连续过程。不过,戴震继承孟子情才等“若夫为不善,非才之罪”的说法,明确反对将才质之美丑归因于人性之善恶。正所谓“可即材之美恶以知其性,材于性无所增损故也”,“才可以始善而终于不美,由才失其才也,不可谓性始善而终于不善。性以本始言,才以体质言也。体质戕坏,究非体质之罪,又安可咎其本始哉!”后天才(材)质纵然有美丑、好坏、良莠之分,这只是由于分有天道之厚薄、清浊不同以及后天养护上的差别使然,但并不影响人性的完满自足性,不能说人性有善恶之分。在戴震看来,“性能开通,非不可移,视禽兽之不能开通亦异也”,即便是天性愚笨、才质不好之人,也不能归罪于人性之不善。人性就像一颗种子的遗传基因特性,作为一种完满的潜在性,与物性“往往限于一曲”相比,惟人性“得之也全”,亦即是“有欲、有情、有知”的最完美的统一体。可见戴震对于人性所具有的“达情遂欲”之欲求能力、“以情 情”之情感能力、“明于必然”的理性能力,皆抱有十分乐观的态度。

既然戴震认为人性是得自天道之大全,自足完美

而无加损，可又如何解释恶又由何而来？戴震对于这一问题谈得不多，大体上主张“恶”只是由于后天的蔽锢不改之“习”——包括“欲失之于私，情之失之于偏，知之失之于蔽”等。他说，“分别性与习，然后有不善，而不可不善归性。凡得养、失养及陷溺、桎亡，咸属于习。”此“习”大概指两种后天的不良习气：“任其愚（蔽）而不学不习乃流为恶”，任其私而不平不公乃流为恶。也许有人还会问，人既然性本善，又为何任其愚、任其私呢？这关涉到本善之人性的发用与实践工夫的问题。“人道举配乎生，性配乎息”，人性本完满，无加损，但其生机尚待发用。人性还只类似于一颗种子，只是一种静态的潜在性和可能性，要想发而皆中节、得理合义，还需要后天长期的学习和实践。与船山“性日生日成”的观点类似，戴震显然坚持的也是一种动态发展的性善论和道德观。

五、“心之所喻则仁也”的心性关系论

儒家人性论通常亦可称之为心性论，可见“心”在儒家道德哲学中的枢纽地位。戴震人性论如果只论性不论心，则未免显得太奇怪。戴震说“孟子所谓性，所谓才，皆言乎气禀而已矣”，似乎完全没有“心”的地位。其实不然。如果完全遵从自然主义的路线来解释人性，物性皆包含在果实的内仁之中，那么人性它又在哪里，寓于何种实体之中？按照现代遗传学的道理，人类生命的全息种子应该是受精卵或胚胎，而不能是别的。戴震却直指人心则是人性的渊藪，《原善》中屡次指出“心，全天德，制百行”，“存其心，湛然合天地之心，如息”，“天人道德，靡不豁然于心”，“秀发于心，征于貌色声曰才。”从性存于心、秀发于心、天德豁然于心等表述中，张载“为天地立心”、心学“性由心显”之主张呼之欲出。他在《答彭进士允初书》中更是直白地提出“心统其全”的主张，重申了《礼记》之“人者，天地之心”的观点：

人之得于天也，虽亦限于所分，而人人能全乎天德。一以身譬之，有心，有耳目鼻口手足，须眉毛发，惟心统其全，其余各有一德焉，故《记》曰“人者，天地之心也。”（《答彭进士允初书》，第357页）

戴震在《原善》中还指出：

天地之德可以一言尽也，仁而已矣。人之心，其亦可以一言尽也，仁而已矣。耳目百体之欲喻于心，不可以是谓心之所喻也，心之所喻则仁也。心之仁，耳目百体莫不喻，则自心至于耳目百体胥仁也。心得其常，于其有觉，君子以观仁焉。耳目百体得其顺，于其有欲，君子以观仁焉。

对于人心，戴震多是从“气之精爽”、“秀发乎

神”的生物进化角度，认定“心知”是人类这一高级动物所特有的智慧能力。胡适曾据此认为，“戴震认清了理在事物，只是事物的条理关系；至于心的方面，他只承认一个可以知识思想的官能。”由于东原一概拒斥先验的自体（包括本心），明确指认朱子“得于天而具于心”和陆、王“无善无恶，心之体”等说法，皆属于“守己自足，既自足，必自大”（《答彭进士允初书》，第360页）的独断论。因此可以确定东原论“心”并不具备宋明儒学所诠释的孟子学之“本心”、“良知”之先验自体地位。可是胡适此说没弄明白的是，东原论“心”除了有“认知心”（知觉与知识理性）之外，还有“道德心”（情感与道德理性）的内涵。从东原说“心之所喻则仁也”，理义乃“心之同所然者”（YS中，第15—17页），不仅表明他遵从了孟子仁义内在的立场，也可以看出此心作为“性之能”，拥有体认天道生生之仁、移情感通、裁断是非的道德功能。张载说“合性与知觉，有心之名”，从功能上看，心既有生生之道德情感，亦有知性的物理认知，还有道德价值的判断与诉求。其中，戴震特别强调道德理性的作用。“智也者，其仁之藏乎”（YS，第10页），意指在达情遂欲的过程中，道德理性始终发挥着的关键作用：“举理，以见心能区分；举义，以见心能裁断。”心的自觉，明显地贯注了一种自求其情、反躬强恕和遵守普遍的不易之则（包括道德法则）的道德主体性。可以说，戴震哲学中的“心”，作为承载天道（天德）、收藏善种的能动之机，虽无本体之实却有“虚灵明觉”本体之用，与天道一样皆堪为戴震哲学的核心概念。

总之，在拒斥形而上学成为风潮的年代里，戴震执着于形上义理之兴趣，阐发出一套天道—人性—人道的三元一体之理论架构，尽其最大可能展现了儒家道德之学的深度与广度。在子学复兴，告子、佛、老人性论蜂起的背景之下，孔、孟正统的性善论复成为讨论之问题、怀疑之对象，这激起了戴震强烈的卫道意识。他先持有一种朴素、自然合目的的天道论，然后以此为形上依据建立其“天道内在于人性而善”的性善论基调。其“达情遂欲”的伦理学诉求，不过是生生不息之天道、天德在人身上的贯通实现而已，实与情欲主义、功利主义不能相提并论。他不仅对人性“有欲，有情，有知”的丰富内涵作了全面分析，而且还力图遵从孟子“尽心知性知天”的天人合一理路，自觉地将“合血气、心知为一体”，“归于必然，适完其自然”作为其人性论建构的最高目标。应该说，戴震的人性论基本上守住了孟子学仁义内在、尽性知天、天人不二等思想内核，而实与荀子“化性起伪”之人性论相去较远。这在乾嘉道德异化之时代尤见卓识，应予充分肯定。

儒家政治哲学的若干前沿问题

黄勇在《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2020年第3期发表《儒家政治哲学的若干前沿问题》，文章指出，在近年来英语世界的儒学研究中，长期以来一直被看作儒家短处的政治哲学成了显学。这类研究的一个特点是试图以古代儒家的思想来解决当代的社会政治问题，而不是满足于对古代儒家文本的诠释。这类研究的另一个特点则是与当代西方的政治哲学形成对话，从而彰显古代儒家传统对当代政治哲学的贡献。在这样的研究中，最引人注目的有儒家美德政治论、儒家国家完善论、儒家分配正义论和儒家民主论。在其中的每一个领域，儒家政治哲学家们从不同的角度出发，提出了一系列不同的版本，而每一个版本都具有重要的启发意义。

使儒家思想发展为一种可靠的政治哲学，面临一个深层次的困难：儒家作为伦理学是一种美德伦理学，而非功利论和道义论。后两种伦理理论，即使原本不是政治哲学也很容易发展为政治哲学。所以，构建一种可信的儒家政治哲学的关键，落在了构建可信的美德政治哲学之上。从儒家的观点来看，发展美德政治哲学最直接的进路也许是主张政治领袖必须具备美德。发展美德政治哲学的第二种进路主张培养人民的美德是政府的应有职能。这一进路具有重大意义，特别是考虑到当代政治自由主义对此问题的看法。当代自由主义的显著特征之一是坚持个人和政治的分离。这种分离不仅意味着个人领域不具有政治性，即政府不应该侵犯公民的私生活；它还意味着政治不具有个人性，即政府的职责是建立规则以协调个人在社会中的行为。政治既不会也不旨在使人们变得更具有美德

或更具有恶德。它唯一关心的是人们要守法：只要守法，一个人具有美德还是具有恶德就没有差别。就此而言，儒家显然持一种截然不同的看法。这就是建构儒家美德政治哲学的大多数人，包括我自己，采取这一进路的原因。因此，发展儒家美德政治哲学最重要或许也最困难的进路是：将个体的美德与社会的法律和政策体系的正义关联起来。因为儒家虽然确实强调政治领袖必须具有美德，但这并不意味着法律和社会政策体系对于儒家是可有可无的。因此，已经有了三种可以构建儒家美德政治哲学的不同进路，即强调政治领袖必须具备美德的美德政治哲学，将道德教化视为国家职能的美德政治哲学，以及运用美德来评价政治制度（包括其法律和社会政策）是否道德的美德政治哲学。当然，这三种进路彼此完全兼容，而一种真正健全的儒家美德政治哲学也应当包括所有这三个方面。

国家完善论者则认为，政府应当促进那些好的生活方式并排斥那些坏的生活方式。从这个意义上讲，大多数学者认为儒家是一种国家完善论。在这个带有宗教多元化深深烙印的当今时代，已极少有国家完善论者坚持认为，政府有促进任何宗教／形而上的善的职能。同样，也极少有自由主义中立论者反对国家倡导无争议的涉他品德并劝阻相反者。自由中立主义与国家完善论所争论的最棘手问题，乃是政府是否应该倡导自涉性的善并劝阻相反者，而我们希望儒家能在这个问题上做出一些独特的贡献。

正义始终是当代政治哲学的重要课题之一，甚至是最重要的课题。对发展或构建儒家政治哲学来说，正义同样是一个核心议题，尤其是分配正义的问题。陈祖为之所以能够持有上述四种分配正

义理论（当然现代政治哲学中不止这四种）中的三种，即足够主义、优先主义和功绩主义并将它们融合为一个连贯的分配正义理论，是因为他限制了每一种的适用范围。相对来说，一个社会可以一以贯之地推行前三种分配正义理论中的任何一种而不会带来太大的问题，但如果一个社会一以贯之地推行第四种即功绩主义的分配理论，则会有很大的问题，因为在这样一个社会中，不仅天生残疾的人而且孤寡老弱病残的人都会无法生存。因此主张儒家功绩论的陈祖为和李晨阳都需要持有与这种理论本质上相冲突的别的理论，从而为功绩论建立一个安全阀。

尽管儒家思想普遍被认为与民主存在不可调和的冲突，但耕耘于儒家传统中的当代政治哲学家们做出了大量的努力，试图将两者融合起来以发展各种形式的儒家民主。要构建儒家民主，最直接的方法就是巡检古典儒家的思想，看其中有没有能够发展为民主思想或用以支持民主思想。许多学者走了这条路。他们向古代儒家经典尤其是《孟子》寻求灵感。由于充分意识到我们所知的儒家和民主至少并不完全兼容，因此建构儒家民主的另一种进路是：不将儒家民主的这两个组成部分，即儒家和民主，看成是既成不变的。相反，我们要同时重构儒家和民主的观念才能构建一种儒家民主。将儒家和民主融合起来以构建儒家民主的第三种进路是：不再检寻儒家传统中的民主因素，而是看看如何通过民主去促进代表儒家价值观的社会政策。儒家民主还有一种可称为贤能民主或民主贤能制的形式，这是一种儒家成分最多而民主成分最少的儒家民主。这也许是儒家民主的另一种可能的方式。

作为对孟子哲学曲解与误读的朱子学

[韩]洪元植在《国学学刊》2020年第1期发表《作为对孟子哲学曲解与误读的朱子学》，文章指出：朱熹重新发现了被遗忘千百年的孟子，并将其归至孔子正统继承者。但他没有以原有的形式来继承孟子，反而是依据自己的哲学将孟子曲解变形后予以继承。由于朱熹的原因，孟子的民本王道政治论大幅缩水，而他则以一种殷实的道德哲学家的姿态重生，甚至付出了就连道德哲学都被曲解变形的代价。归根究底朱熹确实误读了孟子，并且笔者认为这种误读的相当一部分是属于积极地有意图性的，所以可以将之形容为“创造性误读”。如果不承认或忽略这种误读，孟子与朱熹哲学的界限将变得模糊不清，导致在哲学的世界里既没有孟子也没有朱熹的结果。

北宋开国后，皇帝们为了巩固中央集权，施行了一系列皇权强化政策，其中作为重要的一环的就是积极推进学术文教振兴政策与推行科举制。这些政策结果使儒学拥有了绝好的复兴契机，并使得其在数百年间的三教角逐的漩涡中脱颖而出，重新回到了“独尊的地位”，并延续至近代伊始。但是在北宋中期儒学复兴的气运未到来之前，孟子已被长时间遗忘，他仅仅隶属于子部儒家类书籍中的一本，对其有兴趣的也仅仅限于后汉赵岐程度。到了唐代，礼部侍郎杨绾与进士皮日休曾上疏将《孟子》列为科举科目，但并没有被采纳。孟学到了11世纪的北宋中叶迎来了重要的转折点。1014年，宋真宗命孙奭著《孟子音译》，这实际上是《孟子》首次在国家层面上被认可。接着1061年，仁宗将包括《孟子》的九经石刻后，将其设在国子监，至此之后《孟子》才从子书的层面上上升到了经书的行列。

继而到了1084年，神宗终于将孟子配享到了孔庙，至此之后孟子的地位自然地获得了提升，孟学也开始被重视起来了。但是在另一方面，对于孟子的疑议之声也随之渐起，“孟子的归还之路”似乎并没有想象中的那么平坦。当时李觏（1009—1059）与司马光（1019—1086）站在了批判孟子及孟学的前沿。李觏在其著作《常语》中批判道，孟子虽然学习了孔子的学问，但他并没有很好地将其继承下来。司马光也在其著作《疑梦》中批判道孟子虽然意图学习孔子的学问，但始终没有继承他的道。接着他又与李觏相似的揭示了孟子政治思想中所蕴含的轻视威胁君权的内容，从而还对孟子的“性善说”进行了批判。上述这一系列非孟论的揭示，在一方面看来是与孟子政治思想中的民本以及君权轻视的内容有关，但在另一方面则与北宋中期政治状况有着密切的联系。1071年神宗年间，王安石激进的施行新法，不但带头尊孟，还试图将孟学演变成支撑新法的政治理论根据。在这种情形下，站在新法政策对立面的旧法党领袖司马光荡然会对孟子与孟学进行批判，从而来瓦解新法的政治理论根据。但是，当时程颢与程颐的行迹却显得非常独特。他们在政治上支持司马光的旧党派，而在对孟子的角度上却选择了尊孟的立场。众所周知二程是开辟北宋道学的朱子学先驱，而朱熹也因袭了二程站在了强烈尊孟的立场。从这一点上看，北宋的道学与继承它的南宋朱子学都与尊孟有着密切的关系。

周代黄淮地区文化激荡与诸子思想的形成

金荣权在《中原文化研究》2020年第3期发表《周代黄淮地区

文化激荡与诸子思想的形成》，文章认为，从春秋中期至战国时代，天下动乱与诸侯各行其政，也同时带来了学术的自由之风。在文化发展与传播方面，官学垄断地位结束，私学产生；史官文化式微，民间文化精英辈出；学术争鸣兴起，诸子百家大放异彩。从地域来看，秦地由于尚军功，这一时期的文化发展较为缓慢，也直接影响了后来秦始皇的治国之策。燕赵地区好气任侠、慷慨悲歌，产生一大批侠义慷慨之士，但于学术却弱于南方。在中原的黄河和淮河流域之间的广大地区，中原文化、楚文化、齐鲁文化、吴越文化在这里交流、碰撞、激荡，文化精英云集，这些文化精英们来自于社会各个阶层，他们以自己对社会历史的认知和理解，从而建立各自不同的哲学思想体系，虽然人生观、世界观存在着较大的差异，但都有一个共同的出发点：纯洁人性、拯救众生、规划人类社会的理想蓝图。在春秋中期至战国结束，形成了两个较为明显的文化中心，并且都在原为东夷活动地的东方齐鲁大地，一是以鲁国孔子为首的儒学系统，二是以齐国稷下学宫为主体的学术集团。在春秋至战国时代所产生的学术精英和百家的代表人物中，有很多都生活在黄淮地区，如：儒家创始人孔子和战国时期的代表人物孟子；道家的创始人老子，后继者老莱子、庄子；墨家的创始人墨翟；法家代表人物申不害，集大成式人物韩非；阴阳家代表人物邹衍等。中原文化为这些思想大家的产生提供了文化基础，而黄淮地区独特的文化因子和多文化的交汇在这里滋养了各种文化思想。

20世纪孟子学研究现代转型的四种进路

张少恩在《孔子研究》2020年

第3期发表《20世纪孟子学研究现代转型的四种进路》，文章认为，20世纪之前，《孟子》作为经学，是科举考试的必考科目，而经学作为训解和阐述儒家经典的学问，在传统社会中具有引领百家的功用。然而进入清季（严格上说应是始自1895年），孟子学的诠释从清代高峰开始回落，而且存在方式亦呈现出新的转变：《孟子》经学历经清代朴学鼎盛时期之考据训诂，至道咸以降转而为今文经学的经世致用。尤其是随着西学东渐的影响，由地位尊崇而逐渐式微，并趋向解体。具体来讲，1905年废除科举，《孟子》由法定经学降至修身之学。1912年教育总长蔡元培指出：“普通教育废止读经，大学校废经科”。教育部于1922年采用美国教育模式，颁布壬戌学制，进一步取消读经教育。自此之后，《孟子》在传统文化学术中的崇高地位已不复存在，开始在多元现代存在方式中寻求庇护场所。

这种多元化，呈现出四个向度的转型：学科范式经历了由经学到子学，由子学到文、史、哲现代分科的递嬗；研究模式由经学时代的义理、考据转换为现代的方法多元；中西关系方面从“西学东渐”到“中西会通”，再到“回归儒学”；研究重心由传统时代的“内圣”为主转换到“内圣”与“外王”的双重关注。然而，孟子学现代转型所产生的问题亦不可忽视：孟子学一旦进入学科化体系，易陷入专业隔阂的困境，应改进学科建制，重建跨学科体系；研究方法上融新旧于一体，既要继承传统的义理、考据等解经方法，又要借鉴现代多元方法；援西入孟应维护孟子学底色，避免西学化的格义与解剖。因此，在研究中应将此四个维度融为一体，建构起纵横交织的立体解读框架，从而深入挖掘孟子思想内涵，推动儒

学的现代转型。

“仁”的内在张力与 从孔子到孟子的话语转型

韩德民在《北方论丛》2020年第3期发表《“仁”的内在张力与从孔子到孟子的话语转型》，文章指出，仁义是孔子和孟子通过继承总结三代礼文化精神而建立起来的行为准则，构成了中国式道德观念的核心内容。在汉语习惯中，“道德”几乎总是尾随在“仁义”之后合称“仁义道德”；反之，脱离“仁义”而推崇“道德”的倾向，在汉语思想世界中，联系着的往往是形态各异的非道德主义思潮，如老子、庄子的自然主义思想等。观照仁义观念建构的逻辑与历史进程，有助于我们更切实地把握其社会文化功能。

孔子的思想被称作仁学。所谓仁，就是强调人对待他人应秉持爱的原则。推而言之，即便是对待他物，也理应保持几分怜惜尊重，所以仁也可以称仁爱。仁爱不意味着要求无分别地对待所有他人或他物，而承认本末厚薄在所难免。这基于主观和客观两方面的理由。就主观方面说，仁爱的承担者是自然性的人，不是全知全能的神，作为人，其感受及表达爱的能力肯定有自己的局限性，局限的表现之一就是无法做到无差别地对待他人或他物，勉强要求等同只能适得其反。就客观方面说，人可能遭遇的情境与对象具有无限复杂性，同样的主体原则落实到不同的对象情境中，所可能产生的互动方式与成效必然不同。孔子在《论语》中反复论及仁，每次解说都不尽相同，这种不同，就应该与其对仁爱原则落实过程中所必然产生的形态分化的感受有关。仁自身包含的内在精神张力，决定了其作为道德评判尺度在实际

运用方式上的复杂性。孟子的主要贡献，是将仁所包含的内在性精神张力，展开成为仁与义之间的外在性范畴对立。仁侧重于主体道德立场的积极性呈现，义侧重于其消极性呈现；仁侧重于情感瞩望，义侧重于规范约束，仁和义各有侧重，形成相互限制、相互支持的关系，有效提升了儒家道德观念应对矛盾而复杂的现实的能力。这种展开有助于避免“仁”与诸如“兼爱”之类观念的混同。周礼是孔子建构仁学的历史文化依托，从仁到仁和义的分化，与周礼的结构模式之间也存在对应性关系。

普遍性的追寻： 何谓孟子的“恻隐之心”

王开元在《孔子研究》2020年第2期发表《普遍性的追寻：何谓孟子的“恻隐之心”》，文章指出，恻隐之心是孟子所言“四端之心”之一端，同时也是孟子人性善理论不可或缺的重要概念。然而，目前关于孟子“恻隐之心”这一概念的阐释，却有两种不同的方向，可分为本体向度的阐释和经验向度的阐释两类。然而，这两种阐释路径都有其自身的有限性。当孟子在谈及“恻隐之心”时，其实隐含了一种对普遍性的追寻。这种对普遍性的探寻表现为两个方面：一是对普遍人性的探寻，二是对普遍方法的探寻。前者涉及恻隐之心在孟子人性论中的普遍存在意义，后者则关涉到恻隐之心如何在具体生活情境中发挥作用。孟子对于普遍性的追寻表现出与孔子不同的趋向，也使其自身的思想开展出独具特色的工夫论向度。

孔子是先肯定有一个普遍的精神或“天命”，即先设定一个具有共通性精神的“天”，然后在自身内部发现共通的德性。而孟子所谓

尽心、知性、知天的思路更多地是先返求于心，从自身内部的德性中发现人之所同然的普遍之性。康德把前一种称之为“规定性的”判断力，把后者称为“反思性”的判断力，他认为，“如果普遍的东西（规则、原则、法则）被给予了，那么，把特殊的东西归摄在普遍的东西之下的判断力（即使它作为先验的判断力先天地指明了诸条件，惟有依据这些条件才能被归摄在那种普遍的东西之下）就是规定性的。但如果只有特殊的东西被给予了，判断力为此必须找到普遍的东西，那么，这种判断力就纯然是反思性的”。我们认为，孔子与孟子之间的这种差别正代表了普遍性探寻的两个方向：在孔子的思路下，自我是一个需要不断学习与修养的个体，如此才能将自身的德性加以发掘并体现，成为天命在我的道德存在者；在孟子则并不设定向外的学习，而是主张内求自身的良知本心并加以扩充，从而实现个体对普遍性的一种主动探寻。因此，我们再来看孟子所提出的两个具体事例，无论是见孺子入井还是见牛之觳觫，所表达的都是一种特殊情境下的心理现象，然而正是这些个别现象的存在，才使得对普遍性的追寻成为可能。

从《性自命出》到孟子 ——试论孟子性善论的继承关系

贝承熙在《名作欣赏》2020年第5期发表《从〈性自命出〉到孟子——试论孟子性善论的继承关系》，文章认为，在《孟子》一书中，公都子曾提到“性可以为善，可以为不善”之说，历来学者多猜测其为世硕之言。然而世硕之言唯见于《论衡》，其详则不可考。待至郭店楚简《性自命出》问世，庞朴先生惊奇地发现，该文好像恰恰持有

此种观点，他说：“现在从楚简里，我们终于看到了第一手的可以为善恶论者的答案，是一桩很值得兴奋的事。”在他看来，《性自命出》可以视作历史上“性可以为善，可以为不善”的重要材料。然而，经过对《性自命出》文本的重新分析，笔者发现，《性自命出》其实已经有了性善论的观点，只是还不及孟子的性善论完善而已。

对于性善不善，《性自命出》似乎有着一句直接的论述，曰：“善不善，性也。”它似乎是在论述性中同时含有善和不善两个因素。如果照这样理解，那么《性自命出》持“性可以为善，可以为不善”观点好像是十分明晰了，研究者大多皆从此解。但是，笔者以为，如果单看“善不善，性也”一句，以性同时具有善与不善两个因素解之未必不妥，但这种论断可能缺乏对文本整体的理解。“善不善，性也，所善所不善，势也”一句完全可以直译为：“擅长与不擅长是性，所擅长与所不擅长的东西，则是‘性’被引导后的‘势’。”这样说来，“善不善，性也”便不足以作为《性自命出》持“性可以为善，可以为不善”论的证据了。那么，《性自命出》究竟对性善与否持什么观点呢？《性自命出》：“未教而民恒，性善者也”。此处“性善”颇引起研究者之关注，然而学者却多不以此说为论性善者。这句话的大意可以解释为为：治民的君子本就性善，因而当其显露真情时，百姓不教而恒。不过，性善可能并没有占据《性自命出》理论体系的核心地位，所以它与“有美清”“含福”“有心畏”“有德”“有道”是并列的。《性自命出》的性论完全可以看作性善论的早期形态，它将性作为本体，又承认了性的“善”这一属性，已经具备了性善论的基本要素。只是相比起来，孟子的性善论力量更强，体系更完备罢了。

韩愈“道统”建构与荀孟地位变迁

张明在《孔子研究》2020年第3期发表《韩愈“道统”建构与荀孟地位变迁——中晚唐儒学之变革及结局》，文章指出，何谓“道统”？尽管韩愈没有直接使用这个概念，但他揭示的该概念的基本内容和价值指向为后世所继承与发扬，尤其在程朱学派那里被丰富化和定格化，成为至今习焉不察的儒家传统的代名词，即“孔孟之道”。那么，韩愈为何要树“道统”，以及他如何建构这个理论？中晚唐时期，韩愈因感于儒学受佛、道二教的挤压，摩袭新禅宗道统，参照《孟子》卒章之说，建构儒家“道统”理论。且以其“排佛老”比诸孟子之“距杨、墨”，推重孟子之学“醇乎醇”。相较而言，荀学则被指为“大醇而小疵”，不列门墙，一场扬孟抑荀的变革遂与“道统”相伴而生。韩愈之后，伴随“道统”的发展，荀孟之间孰优孰劣的话题纷争不断，莫衷一是。至程朱学派兴起，以“道学”填补“道统”，以道学家接续孔孟，“道统”定格；取性善说为心性论基础，孟子升格；因性恶说及其与法家之纠缠而贬抑荀子，荀学见黜。

儒家“道统”之说，起自韩愈，成于朱熹，延续至今已成为儒学领域极为重要的概念，特别是在当下思想领域，中学西学互映、旧说新见纷起，“道统”观实则成为儒学自我指认、安身立命且有待焕发新生的理论根基所在，其重要性自不待言。特别对于荀学而言，自程朱之后，沉寂千年而鲜有问津者，是儒学之得，还是儒学之失？幸运的是，新世纪以来，学界逐渐打破“道统”旧说的成见，荀学颇有升温的趋向，新见卓识层出，一场荀学复兴运动也似乎在悄然发生。



《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：2020年3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。

《〈孟子〉的跨文化阐释与传播研究》

作者：杨颖育

出版社：人民出版社

出版时间：2020年6月

内容推荐：书稿从政治、经济、学术自由和科学技术进步四个方面爬梳了《孟子》在西方世界的跨文化阐释与传播。首先从历史角度，分析《孟子》跨文化阐释与传播研究的论著和论文，挖掘它们的思想内涵和价值，在特定的历史时期，翻译者和研究者们所呈现出的语言解读模式、

翻译策略的选取、观点和研究的目的各有不同。其次，以社会文化背景为参照，探索孟学及以儒家思想在西方世界发展的脉络与特点，揭示它与某一特定时期的社会历史背景、文艺思潮、文化动态以及文学系统的关系，还原《孟子》在文化中流变、发展以及人文



精神构建过程中的跨文化传播痕迹。再次，从跨文明、跨学科的角度，综合应用译介学、比较哲学、传播学、影响研究等学科知识对具体的文本进行详尽的实证分析，对西方世界中中国文化经典被“误读”“过滤”“改写”或者“创造性”误读过程中所产生的“变异”给予描述，通过描述性对比，探析跨文化语境中《孟子》研究的特色以及源语国文化对汉学家们阐释与接受策略的影响，解码跨异质文明、文化对话的种种可能性，建构中西文明的互补性。

《孟子浅说》

作者：杨军

出版社：长春出版社

出版时间：2020年6月



内容推荐：本丛书既不是注释本，也不是白话本，而是对经典原文含义及启示的深入解读。丛书根据吉林大学文学院中国史系杨军教授给弟子讲课录音整理而成，语言深入浅出，贴近生活，密切联系当代实际，是立足于当代对儒家精神浅近直白的阐释。丛书本着儒家思想的精神，服务于时代需求，是儒学对当下问题的回应，也是儒学在当下的实际应用，更是儒学在当下的重放异彩。本书是其中一册，对《孟子》进行了深入的解读和阐释，抢建了传统与当下相连接的一座桥梁。

也是儒学在当下的实际应用，更是儒学在当下的重放异彩。本书是其中一册，对《孟子》进行了深入的解读和阐释，抢建了传统与当下相连接的一座桥梁。

《孟子与中韩儒学》

作者：孙聚友

出版社：中国社会科学出版社

出版时间：2020年6月

内容推荐：《孟子与中韩儒学》为山东社科院与韩国国立安东大学联合主办的第五次中韩儒学大会的论文集。大会的主题是“孟子与中韩儒学”，设有四个分选题：孟子思想研究；



中韩孟学史研究；中韩孟子思想比较研究；孟子思想在中韩儒学发展中的传承与创新。学者们就孟子思想之于现当代社会的历史价值和时代意义进行了深入挖掘和探析，围绕孟子与中韩孟学史、中韩孟子思想比较研究、孟子思想在中韩儒学发展中的传承与创新等议题进行了切磋和探究，这些探讨对于实现儒家文化的创新性发展与创造性转化，拓展和拓宽儒学研究新方向和新领域，特别是深刻揭示孟子思想在当今世界文明发展中的地位和价值，深入激发孟学在促进人类社会文明和谐发展、共同构建人类命运共同体等方面的作用，都具有重要而深远的现实意义和时代价值。

《儒家思想讲演录》

作者：方尔加

出版社：人民出版社

出版时间：2020年5月

内容推荐：该书由作者在中央电视台百家讲坛、北京大学光华管理学院高级总裁班等单位演讲稿的整理而成。本书从宏观的角度介绍了儒家及其思想。解释了何为“儒”、何为“儒家”，指出了儒家的重要性；儒家与封建礼教的不同；概要总结了儒家文化的特点，儒家的治国安邦之道，儒家的修身之道；分析了儒家的人性论及其发展，提炼出了儒家的核心思想；解说了儒学由书斋进入现实的条件和过程；揭示出儒家与专制君主的对立；也指出了儒家之不足。该书不局限于当前或者仅仅是论语或者仅仅是孔子的解读，而以整个的儒家思想为解读对象，更便于广大读者了解和认识儒家思想。



《儒家北学发展史》

作者：唐元

出版社：人民出版社

出版时间：2020年6月

内容推荐：在关学、洛学、晋学、齐鲁之学等重要的北方学术流派中，以大略相当于今天的京、津、冀地区的燕赵之学成为“北学”。燕赵之学中，又以儒家学术为主干和本色。燕赵地区一直是中国儒学重镇，在各个历史时期，儒学大师的涌现层出不穷。古时相当于今天京津冀地区的行政区划和治所名称，历代不尽相同，

但从先秦时期开始，燕、赵地区，就被认作是一个共同的心理认同的地域，而成为了今天的京津冀地区的文化性格的渊源。燕赵儒学之一脉，代表、沿承着朴实、敦厚的北学特色，于学术路径上偏重于致广大、道问学的目标和方法，重史识、重文献、重经世致用。体现出鲜明的特色，广有杰出的大师，频现丰硕的成果。书稿试图梳理出一条清晰的古来河北地区儒家学术的发展脉络，并钩沉其中薪尽火传的北学学术的鲜明独特的气质与方法。明确各个时期北学发展中的代表学者、学派、著作，串联北学在中国古代各时期的发展历程，证实北学在中国学术发展中的地位，明晰燕赵区域儒家学术的风格和特点，为京、津、冀地区的现实心理认同提供历史根源，促进了京津冀区域文化研究。



《从〈中庸〉看处世智慧》

作者：顾易

出版社：暨南大学出版社

出版时间：2020年6月

内容推荐：本书过通俗易懂的语言，系统剖析了中庸的内涵、思想基础、核心精神、处世准则和处世方式，结合古今中外名人志士的典型事例，挖掘中庸之道所蕴含的处世智慧和当代价值。中庸之道是中华民族的美德和中国人智慧的代表，也是一种高尚的道德情操和行为准则，阅读本书，读者不仅可以读懂中国人深层的价值取向和生命智慧，还可以领悟到思辨深刻的中庸之道，使自己成为一个充满正能量、具有道德修养和睿智的人。



《斯文：先秦儒家“文”义的源起与诠释》

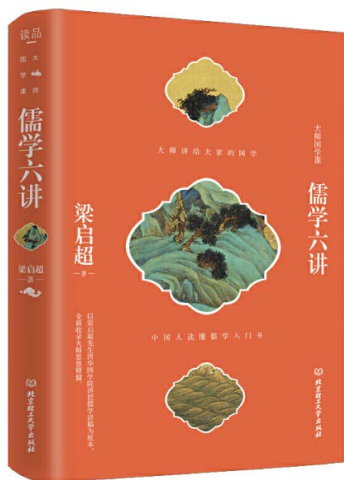
作者：廖恒

出版社：中国社会科学出版社

出版时间：2020年6月

内容推荐：本书从“文”的字源出发，立足先秦原

始文献与新出简帛，结合诠释学理论，对先秦儒家人文观的前史、成立、内涵进行了厘清和研究。西周灿烂的人文景观得以出现的枢纽，在于“文”从自然意转为人文意，从而奠定了作为整体性文明所必需的价值与意义根基。周文通过礼乐教化达成审美陶冶和共通感的营造，使基于文化认同的礼仪共同体得以成型，周文疲敝之后，孔子重订六经而立人极，本书重点释读《诗》《书》《礼》《易》《论语》的人文意涵，试图揭明其作为历史中逐渐生成的精神要素，是使中国文明得以成立与传承的根本原因。



《儒学六讲》

作者：梁启超

出版社：北京理工大学出版社

出版时间：2020年4月

内容推荐：《儒学六讲》是国学大师梁启超为读者讲解儒家文化的普及读物，代表了梁启超儒学研究的精髓。本书从儒学是什么、为什么研究儒学、儒学研究的方法、儒学的变迁、

儒学的重要问题等六个方面，系统地讲述了自孔子至清末两千五百年来儒学的起源、变迁、继承、演化和影响，并条分缕析地介绍了儒学的重要流派、代表人物。需要说明的是，本书以梁启超在清华国学院讲课稿为底本，其语言通俗易懂，深刻全面，是读者了解儒家哲学和中国文化不可不读的一本经典读物。

《佛教与儒家礼仪论集（第1辑）》

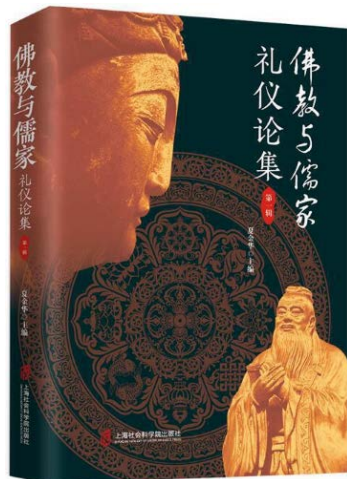
作者：夏金华

出版社：上海社科院出版社

出版时间：2020年5月

内容推荐：礼仪，是人类精神文明长期发展与演变

的产物。它既是人们日常交流不可缺少的工具，也是村落、族群、团体、之间往来的规则与约定。佛教与儒家在我国长期的历史发展中，积累了丰富的礼仪规范，产生了广泛而深远的影响。本书共收录论文10篇，既有对佛教礼仪的专业解读，也有对儒家礼乐的深入探讨；既有推陈出新、关注现实之作，也有重在礼仪传承意义的论述。资料翔实，论证有据，适合对佛教、儒家及中国传统文化感兴趣的读者阅读。



《孟子读法》

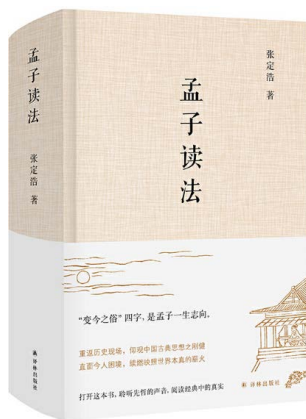
作者：张定浩

出版社：译林出版社

出版时间：2020年5月

内容推荐：1. 沉淀十余年，复归本心，解读《孟子》全本。作者多年前曾选释部分《孟子》篇章，如今重拾古籍，力求在“人人可读”的前提下，折衷诸家，撮取大义，辨析疑难，剔除“鸡汤国学”式的陈词滥调，避免学院派的枯燥艰涩，将《孟子》还原于其历史时代，真正做到对经典的体贴与理解。

2. 从这本书开始，聆听先哲的声音，直面经典中的真实。《孟子》一书，在宋之前，曾是中国士大夫阶层以上的必备读物，宋代之后又成为官方教科书。北宋著名政治家王安石对孟子无限倾慕，曾赋《孟子》一诗。此后，历代诸儒对《孟子》注疏不绝，各派诸家学说不断。对现代人来说，我们如今身处全然不同的历史环境，距离孟子生活的年代有千年之久，难免误读这位曾发振聋发聩之声的先贤。本书力图消解对《孟子》的种种误解，重新激发读者对古典作品的热忱。



3. 如何阅读经典？文学的读法、历史的读法、哲学的读法。作者分别从训诂、修辞和义理入手，试图为读者呈现三种阅读《孟子》的方法：赏鉴孟子文辞中的雄辩与缜密，体会其文章写法

的千转百折，蕴藉不尽，这是文学的读法；提示注解《孟子》中涉及的帝王圣贤之行事、三代制度之典章，帮助读者理解春秋战国历史风貌，这是历史的读法；从对《孟子》和当时社会文化的理解，引出现代人安身立命的体会，帮助读者在先贤的生命中看到一個更丰富充盈的自我，这是哲学的读法。

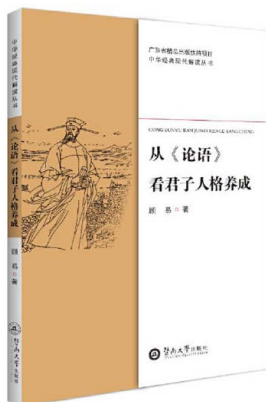
《从〈论语〉看君子人格养成》

作者：顾易

出版社：暨南大学出版社

出版时间：2020年6月

内容推荐：本书是作者综合杨伯峻等先生的经典阐释，从古人的语境中来，又时时结合现代语境，轻松畅快地解读“做人”的道理。本书紧密结合《论语》的核心思想，充分挖掘君子的大智慧，通过通俗化的解读，帮助我们悟得君子文化的奥义。顾易，现任广东省志愿服务联合会会长。长期从事宣传文化工作，致力于中华优秀传统文化研究和传播，出版《守望中国价值》《汉字美学》《汉字心学》等专著十多部。



《性善与治教》

作者：邹晓东

出版社：华东师范大学出版社

出版时间：2020年5月

内容推荐：《性善与治教》通过三篇相对独立，却又互相关联的长篇论文，讨论了“性善与治教”这一具有世界性哲学意义的议题。“性善与治教”，即“‘听从自己内心的呼声’与‘遵从外在权威的指导’”。作为传统儒学用以应对真知问题的两大基石，“性善”与“治教”标示着两种相对反的认知姿态，体现了两种截然相反的基础性生存意识，而儒学史对此也既表现出“孟荀之争”“孟荀二分”的对立态势，又时常展现着“孟中有荀，荀中有孟”的难分格局。

由此，本书旨在采取第一人称视角的“生存意识分析的文本解读”方法，对“性善”与“治教”在儒学史上不断自觉、相互排斥、试图结合的繁复历程做框架性考察，并通过醒目地標示出贯穿其中的“真知”问题，进而站在所考察的儒学传统中思想巨人们的肩膀上，结

合当代中国政治中的“民主集中制—群众路线”，对传统儒学在现代社会的创造性发展作出评价。

《四书导读》

作者：王文娟

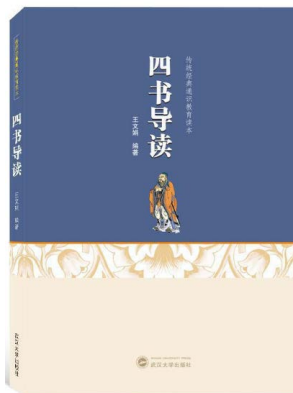
出版社：武汉大学出版社

出版时间：2020年1月

内容推荐：《四书导读》

依据朱熹所定《四书》学习之序，以《四库全书》所收《四书大全》为底本，同时参考其他版本，精选其中重要章节，根据文意择善而从，依次作《大学》《论语》《孟子》

《中庸》的导读。其中《大学》全篇导读，《论语》分“圣人气象”“学”“孝”“仁”“礼乐”“君子”“为政”七个主题选章导读，《孟子》分“性善”“论修养”“政治思想”三个主题选章导读，《中庸》仅选择重要段落导读。每篇导读分概说、原文、注释、导读、思考与讨论五个部分，帮助学生全方位理解经典，在此基础之上再建立经典思想与现代社会及个人生活的意义关联。导读的结构如下：首先是概说，为对该书内容的主要概述，包括成书背景、版本、作者、思想要义；其次是抄录原文章节，标注重点、难点词汇的读音与含义；再次是简述章节大旨，分析所选章节必须掌握的内容，结合现代社会现象和问题反思并论述其引申含义；最后在一篇之末列出思考与讨论题，帮助学生回顾本篇内容。进而思考如何在现代社会中继承和发扬中华优秀传统文化。此外，《四书导读》还收录《史记·孔子世家》，朱熹《大学章句序》《中庸章句序》及《读论语孟子法》四篇附录，供读者参考。



《孔子新传》

作者：金景芳、吕绍刚、吕文郁

出版社：新世界出版社

出版时间：2020年7月

内容推荐：该书论述了孔子在中国传统文化中的地位和主要贡献，以及今天我们应该如何评论孔子、对目前反孔和批孔思潮应当如何加以反思和总结，还有研究孔子的方向等等，力求恢复孔子及其学说的本来面目，特别是在评价孔子的学术思想时，力戒不深不透。同时，继承孔子学说的精华，用这笔宝贵的文化遗产为现代社会服务。