

全面建设经济强、百姓富、生态美的 新阶段现代化美好安徽

李锦斌

做好明年经济工作，总体要求是，以习近平新时代中国特色社会主义思想为指导，全面贯彻党的十九大、十九届二中、三中、四中、五中全会和中央经济工作会议精神，认真贯彻习近平总书记考察安徽重要讲话指示精神，全面落实省委十届十一次、十二次全会决策部署，坚持稳中求进工作总基调，立足新发展阶段，贯彻新发展理念，构建新发展格局，以推动高质量发展为主题，以深化供给侧结构性改革为主线，以改革创新为根本动力，以满足人民日益增长的美好生活需要为根本目的，坚持系统观念，巩固拓展疫情防控和经济社会发展成果，更好统筹发展和安全，扎实做好“六稳”工作、全面落实“六保”任务，科学精准落实宏观政策，努力保持经济运行在合理区间，坚持扩大内需战略，强化科技战略支撑、加强创新体系和能力建设，扩大高水平对外开放，加快打造具有重要影响力的科技创新策源地、新兴产业聚集地、改革开放新高地和经济社会发展全面绿色转型区，强化“两个坚持”、实现“两个更大”，全面开启经济强、百姓富、生态美的新阶段现代化美好安徽建设新征程，确保“十四五”开好局，以优异成绩庆祝建党 100 周年。

（摘自 2020 年 12 月 24 日《安徽日报》）

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 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 全面建设经济强、百姓富、生态美的新阶段现代化美好安徽 李锦斌

工作动态

03 研究会召开第二届第 19 次会长办公（扩大）会议
03 研究会召开第二届第 20 次会长办公（扩大）会议
04 孟凡贵会长一行参加省社科联意识形态管理工作会议
04 孟凡贵会长一行出席安庆“丹青绘蓝图，建设新征程”书画诗词作品展
05 孟凡贵会长一行出席安徽宣城孟子书画院书画展
05 研究会参加省社科界第十五届学术年会活动
06 孟凡贵会长一行走访调研部分企业单位

孟子论坛

07 积淀说与结晶说之同异 杨泽波
——我与李泽厚的重要分别
13 儒学复兴 天下大同 杜改转
——谈儒学文化与人类命运共同体
17 儒家的治国之道——智仁勇 孙保平
18 韩愈尊孟与孟子研究的转型 宋冬梅
22 刘古愚教育思想对关中士人的作用与影响 高艳丽
25 试析孟子君子之道 孟祥运
29 儒家思想的哲学起源与文化价值 钱凤仪
32 从中华优秀传统文化看当下中国社会道德问题的破解 李联华
34 墨家义政思想的内涵与特质 金小方 李春娟
——兼与儒家仁政比较
38 政治哲学的中国本土资源 陶 清

新观点

40 从四民分业重审孟子教育思想、《论语》《孟子》天文学知识与汉注等之谬等

孟子新书

44 《孔子的智慧》《孟子与早期经学研究》等

48 本刊理事单位

研究会召开第二届 第 19 次会长办公（扩大）会议

2020年9月29日，孟凡贵会长主持召开了第19次会长办公会，部分在肥的副会长和副秘书长参加了会议。

孟会长在会上首先介绍了自上次办公会以来，研究会所做的主要工作，如去部分理事单位进行专题调研、成立了功能性党支部等，并就下一步拟设立的轮值会长制议题，与参会人员充分讨论。大家达成了初步共识。



研究会召开第二届 第 20 次会长办公（扩大）会议



为了更好地总结研究会本年度工作，布置下一年度工作，进一步提升本会社会影响力，研究会于2020年12月23日召开了会长办公（扩大）会议。孟凡贵会长，王国良、张小平、李季林等副会长，以及孟祥平、杨玉能等副秘书长出席会议。会议由孟凡贵会长主持。

孟凡贵会长简要回顾了本会一年来的工作情况，对近期的工作作出说明，并就做好下一步工作提出要求。他指出：研究会自成立以来，已经具有了良好的社会影响力，并得到了各级主管部门和领导的好评。希望今天与会或因事未能出席这次会议的各位会领导齐心协力、拧成一股绳，为本会工作献计献策。

参会的各位领导分别发言，表示对研究会工作义不容辞、积极参与，并就一些方面提出有益的建议。

孟凡贵会长一行参加 省社科联意识形态管理工作会议

2020年11月13日，省社科联在滨湖新区安徽世纪金源大饭店三楼国际厅召开意识形态管理工作会议。研究会孟凡贵会长与唐泽斌副会长参加了会议。

孟会长与唐副会长认真聆听了会上领导的讲话，仔细学习了会议所发的材料内容，加深了对做好新形势下社团组织的意识形态工作的认识，表示要将会议精神落实到日常工作中。



孟凡贵会长一行出席安庆 “丹青绘蓝图，建设新征程”书画诗词作品展

2020年11月21日，由安徽省孟子书画院、安庆市文学艺术界联合会、安庆市企业家书画诗词协会举办的“丹青绘蓝图，建设新征程”大型书画诗词作品展在安庆市美术馆隆重开幕。安徽省孟子思想研究会会长孟凡贵陪同原安徽省人大副主任、安徽省孟子书画院院长陈瑞鼎，安徽孟子书画院名誉院长、著名书画家张仲平参加了本次活动。

据悉，本次展览共展出的书画作品有200余件，



诗词作品20余首（阙）。参展作品取材广泛，风格各异，主题鲜明，贴近生活，既有汲古传承，亦有推陈出新，讴歌赞美社会经济发展的辉煌成就，抒发了对职业精神和美好生活向往和追求，融思想性、艺术性为主体，富于时代气息，具有较高的艺术感染力和创作欣赏水准。

由研究会安徽孟子书画院提供的十二幅书画大家的作品，浓墨重彩，格调高雅，犹如一张张文人雅集的艺术名片，为此次展览增添了一道靓丽的光彩。

孟凡贵会长一行出席安徽宣城孟子书画院书画展

为更好地贯彻党的十九届五中全会精神、传承中华文化、传播艺术文明、展示广大书画家的创作成果，由安徽宣城孟子书画院举办的“首届全国书画作品展”于2020年12月18日在宣城市申城商务宾馆隆重开幕。原宣城市人大常委会副主任、安徽宣城孟子书画院顾问朱恩三，海军指挥学院研究生院政委、大校、教授、南京艺海潮书画院院长方军，宣城市部分特邀书画家、参展作者及书画爱好者参加了开幕式。研究会孟凡贵会长陪同原安徽省人大副主任、安徽省孟子书画院院长陈瑞鼎，安徽孟子书画院名誉院长、著名书画家张仲平出席

开幕盛典并观展。

据悉，本次展览共展出书画作品200余件。书法作品有浑然古朴的篆隶，有工整隽秀的楷书，有挥洒自如的行草，形式多样，异彩纷呈。绘画作品涉及人物、山水、花鸟等多种题材，笔墨淋漓，色彩斑斓，具有很强的观赏性和感染力。

孟凡贵会长在致辞中对参展作品进行了充分肯定。他希望广大书画家以本次书画展为契机，再接再厉，开拓创新，努力用自



己手中的笔，创造出更多的文化精品，颂扬伟大的时代，讴歌我们幸福美好的生活！并希望安徽孟子书画院宣城分院为全市乃至全省文化事业大发展、大繁荣，做出新的、更大的贡献！

研究会参加省社科界第十五届学术年会活动



2020年11月22日，安徽省社会科学界第十五届学术年会在合肥举行。年会以学习宣传贯彻党的十九届五中全会精神为主线，围绕“决胜全面小康 开启新时代美好安徽新征程”主题进行深入研讨交流。省社科联党组书记、常务副主席洪永平主持会议并讲话，省委宣传部副部长李兵作题为“深刻理解准确把握《建议》的核心要义”的专题辅导报告。来自省内高等院校、科研院所、社会组织、党政机关和企业事业单位的专家学者400多人参加了年会。研究会贾秘书长参加了本次年会。

孟凡贵会长一行走访调研部分企业单位



为了更好地推进当前工作、谋划好今后工作，2020年8月11日至9月26日，孟凡贵会长带领中国国际新闻网常务副社长、中国经贸杂志社栏目主编、研究会副秘书长孟小岸女士，研究会办公室陶桂红主任等工作人员，一同走访了合肥集美艺考培训中心、安徽四建控股集团有限公司、安徽香巴拉房地产开发有限公司、合肥市马拉松协会、安庆市企业家书画诗词协会等单位。

每到一处，孟会长皆向对方介绍了研究会近年来所做的主要工作、当前正在做的工作，以及下一步的工作设想。

在合肥集美艺考培训中心，花龙昌主任向孟会长一行介绍了其中心的办学特点、招生规模、办学所取得的主要成绩，以及下属企业生产的文化产品等情况。双方就研究会的“国学讲堂”设置、中国传统文化的普及等议题交换了意见。

在安徽四建控股集团有限公司，陈国明副董事长向孟会长一行介绍了其公司的生产规模、产业分布，重点推介了其集团的企业文化。双方就研究会的常规活动的开展等议题达成了广泛共识。

在安徽香巴拉房地产开发有限公司，孟庆勇董事长向孟会长一行介绍了其公司近些年的主要业绩。双方就研究会的理事单位间的联谊活动开展等议题进行了探讨。



在合肥市马拉松协会，魏普龙会长首先向孟会长一行详细介绍了笔架山中国马拉松文化博物馆里的弥足珍贵的镇馆之宝——新中国第一场马拉松的冠军奖章的由来，并对馆里珍藏着的二千多件奖杯、奖牌及珍贵资料做了简要讲解。随后，他领着大家来到中国第一个马拉松文化部落——合肥市蜀山区小岭南。这里，新建了一座一千平方米的马拉松博物馆、一万平方米的马拉松主题文化广场、十公里长的马拉松智慧赛道，还有马拉松筑梦公寓等配套建筑，此让客人领略到中国马拉松发源地鲜明的历史印记和厚重的文化底蕴。双方还就“国学讲堂”的布置及研究会日常的部分活动开展方式等议题进行了友好商谈。

在安庆市企业家书画诗词协会，潘家凤主席介绍了其协会日常活动的开展情况，重点介绍了协会书画展及社会公益活动的开展特点。双方就安徽孟子书画院明年的书画展筹备、联合研究会共同开展社会公益活动等议题，进行了充分沟通。

积淀说与结晶说之同异

——我与李泽厚的重要分别

杨泽波



自上世纪80年代将思想重点由美学转到中国哲学，以积淀说解说中国文化的特点以来，李泽厚在中国哲学研究领域一直占有重要位置，同时也伴有很大的争议，“是中国近三十年来最有影响、最受关注的哲学家”。我公开承认，我三十多年来坚持以伦理心境解读性善论最初就是受到了李泽厚的影响。环顾四周，平心而论，在中国哲学的范围内，迄今为止，我可能是唯一沿着这个方向努力并有着自觉意识的学者了。与积淀说相比，我的思路可以叫做“结晶说”。因为有此背景，人们往往认为，我的研究只是将“积淀”改为“结晶”，换个说法而已，没有多少新东西。其实不然。结晶说并不是积淀说的简单复本，二者之间有着多方面的差异，甚至是原则性的不同。本文即就这个问题作一些梳理和澄清。

一、文化—心理结构分析还是性善论解说

李泽厚的积淀说最初是在美学研究中提出来的，意在表明，不是个人的情感、意识、思想、意志创造了美，而是人类总体的社会实践活动创造了美，人类制造和使

用工具的生产活动才是美的真正根源，美的本质只有从这个角度才能得到合理的理解。

后来，他又将这一思路扩展到中国哲学方面，用于说明中国文化的特点。1980年，李泽厚发表的著名论文《孔子再评价》可以视为这一转向的标志。这篇文章对孔子进行了全新的解释，认为孔子的仁是一种思想模式，分别由血缘基础、心理原则、人道主义、个体人格四个方面构成。自原始巫史文化崩毁之后，孔子是提出这种新模式的第一人。尽管不一定自觉意识到，但建立在血缘基础上，以人情味（社会性）的亲子之爱为核心，扩展为对外的人道主义和对内的理想人格，事实上构成了一种具有实践性格而不待外求的心理模式，成为汉民族集体无意识的原型，构成了一种民族的文化—心理结构。“尽管在当时政治事业中是失败了，但在建立或塑造这样一种民族的文化—心理结构上，孔子却成功了。他的思想对中国民族起了其他任何思想学说所难以比拟匹敌的巨大作用。”李泽厚将这种用于中国文化研究的方法称为“广义积淀说”，而将此前单独用于美学领域的方

法称为“狭义积淀说”。

李泽厚建立广义积淀说的目的十分明确，就是用来解说中国文化的深层结构。深层结构相对于表层结构而言。表层结构指的是孔门学说和自秦、汉以来的儒家政教体系，典章制度、伦理纲常、生活秩序、意识形态。而深层结构则是“百姓日用而不知”的生活态度、思想定势、情感取向。这种结构并不纯是理性的，而毋宁是一种包含着情绪、欲望，却与理性相互纠缠的复合物，基本上是以情与理为主干的感性形态的个体心理结构。李泽厚特别指出：“这个所谓‘深层结构’，也并非我的新发现。其实它是老生常谈，即人们常讲的‘国民性’、‘民族精神’、‘文化传统’等等，只是没有标出‘文化心理结构’的词语，没有重视表、深层的复杂关系及结构罢了。”这就看得很清楚了，李泽厚为自己规定的任务，就是通过积淀说对中国文化的深层结构加以解说，尽管这一结构大家都习以为常，但并不真正了解其中的真意。

李泽厚将这种深层结构概括为两个方面：实用理性和乐感文化。实用理性又叫实践理性，特指一种理性精神或理性态度。“与当时无神论、怀疑论思想兴起相一致，孔子对‘礼’作出‘仁’的解释，在基本倾向上符合了这一思潮。不是用某种神秘的热狂而是用冷静的、现实的、合理的态度来解说和对待事物和传统；不是禁欲或纵欲式地扼杀或放任情感欲望，而是用理知来引导、满足、节制情欲；不是对人对己的虚无主义或利己主义，而是在人道和人格的追求中取得某种均衡。”这种理性的重点不在理论上去探求、争辩难以解决的哲学难点，而是更加看重如何在现实生活中妥善处理问题，这也成了中国文化后来没有走上纯认知道路的重要原因。乐感文化是孔子思想的另一个特点。在李泽厚看来，孔子释礼为仁，把外在的礼改造为文化—心理结构，使之成为人的族类自觉即自我意识，使人意识到他的个体的位置、价值和意义就存在于与他人的一般交往之中。“那种来源于氏族民主制的人道精神和人格理想，那种重视现实、经世致用的理性态度，那种乐观进取、舍我其谁的实践精神……，都曾在漫长的中国历史上感染、教育、熏陶了不少仁人志士。”中国文化具有如此顽强的生命力量，历经数千年内忧外患却始终能够保存、延续和发扬光大，在全世界独此一份，与孔子体现的这种乐感精神有密切关系。

这一用心后来在《中日文化心理比较试说略稿》一文中表现得更为突出。在这篇文章中，李泽厚通过分析对神的看法，对忠孝、生死的不同态度，得出了这样的结论：中日彼此相邻，文化相近，但又有很多不同的特点，而这些特点都集中在其特有的社会文化心理结构方面。

李泽厚还把自己的方法与弗洛伊德相比较。他认为，弗洛伊德治病的方法是用意识将无意识唤醒，将无意识意识化。他谈文化—心理结构，也是出于同样的目的。不同之处在于，弗洛伊德是对个体的分析，他谈文化—心理结构则是针对文化群体，“将积淀在群体心理中的文化现象及特征描述出而意识化，发现其优长和弱点，以提供视角来‘治病救人’。”

将李泽厚积淀说的相关论述归总起来，可以清楚看出，其重点始终在于文化—心理结构的分析，而在孟子的性善论。《孔子再评价》可为证明。该文原为三节，分别是“礼的特征”、“仁的结构”、“弱点与长处”，后又加补了第四节“附论孟子”。在这一节中，他特别强调，孔子之后，儒分为八，孟子的特点是“在承继孔子仁学的思想体系上有意识地把第二因素的心理原则作为整个理论结构的基础和起点，其他几个因素都直接由它推出。”这里，他的重点仍然是文化—心理结构的分析。

与此不同，我提出结晶说重点在于性善论的诠释。我从事儒学研究始于上个世纪80年代。选择的第一个项目便是孟子性善论研究。这是一个非常困难的题目，以至于有学者将其誉为中国哲学研究中的哥德巴赫猜想。历史上孟子研究从未中断过，但这些研究往往只是简单重复孟子的说法，满足于将良心认定为“我固有之”，或将其直接归为上天的赋予，即所谓“天之所与我者”，而未能对其中的道理作出深层次的理论说明。我的研究不再满足于此，而是试图对人何以有良心，何以有善性予以哲学层面的解释。恰好在这个时候，我读到了李泽厚的那篇文章，大受启发，经过数年艰苦努力，终于有了自己的心得，走出了自己的路子。在我看来，性善因为心善，心善所以性善，性善论的基础完全在于良心。人之所以有良心，一是因为天生有一种自然生长的倾向，我将其简称为“生长倾向”，二是受社会生活和智性思维的影响，在内心有一种结晶物，我将其概括为“伦理心境”。生长倾向一定会发展为伦理心境，伦理心境也必须依附在生长倾向之上。单纯受社会生活和智性思维影响而成的伦理心境为其狭义，由生长倾向发展而来的伦理心境为其广义。二者是一而二，二而一的关系。一言以蔽之，因为人既有生长倾向又有伦理心境（狭义），所以人原本就有善性。就这样，我便以自己的方式为破解中国哲学研究中的这个哥德巴赫猜想作出了自己努力，将相关研究推到了一个新的高度。

从这个角度可以看出，积淀说和结晶说的重点各不相同。积淀说的重点在于分析中国文化的深层结构，以说明中国文化何以如此不同，结晶说的重点则在性善论的诠释，以说明人为什么有良心，有善性。结晶说虽然脱胎于积淀说，在一定意义上可以讲是积淀说的具体运

用和发展，但二者的对象已经有了很大的差异。我没有像李泽厚那样着重以文化—心理结构的分析为基础，从实用理性和乐感文化的角度概括中国文化的特征，李泽厚虽然在此过程中也讨论过人性问题，但没有像我一样专门以生长倾向和伦理心境为根基，对孟子的性善论进行系统的理论说明。这是显而易见的，相信不应有太大的争议。

二、“先天而先在”还是“后天而先在”

因为积淀说的重点在于揭示特定的文化—心理结构，所以李泽厚十分重视历史性问题。在他看来，有两种不同的历史性。马克思主义强调的历史性指一时一地的具体环境和状态，意即任何一个环境和状态都是由历史发展而来的，而他所说的历史性则是指一种历史的积累。“我以前讲自然人化，包括外在环境和内在心理，都是指它们由（原文如此——引者注）积累和沉淀的‘历史’成果，人有如此这般的工具、环境，人有如此这般的能力、本领，都是通由历史（就人类群体说）和教育（就个体说）才有可能。作为理性凝聚的人性能力，正是如此。”

李泽厚进而用这一道理解说形式美的来源。形式美是美学理论中的一个重要问题。克乃夫·贝尔曾提出过美是“有意味的形式”的观点，特别重视审美的纯形式，为后期印象派绘画提供了理论依据。但他没有办法合理说明这种“有意味的形式”的来源。李泽厚认为，积淀说可以克服这个困难。在他看来，仰韶、马家窖的某些几何纹样已比较清晰地表明，这里有一个由动物形象的写实而逐渐变为抽象、符号化的过程。由再现（模拟）到表现（抽象化），由写实到符号化，这正是一个由内容到形式的积淀过程，也正是美作为“有意味的形式”的原始形成过程。“在后世看来似乎只是‘美观’、‘装饰’而并无具体含义和内容的抽象几何纹样，其实在当年却是有着非常重要的内容和含义，即具有严重的原始巫术礼仪的图腾含义的。”这就说明，抽象几何纹饰并非某种形式美，它就来自于生产劳动，来自于生活实践。“正因为似乎是纯形式的几何线条，实际是从写实的形象演化而来，其内容（意义）已积淀（溶化）在其中，于是，才不同于一般的形式、线条，而成为‘有意味的形式’。也正由于对它的感受有特定的观念、想象和积淀（溶化），才不同于一般的感情、感性、感受，而成为特定的‘审美感情’。”因此，“有意味的形式”一点都不神秘，“它正是这种积淀、溶化在形式、感受中的特定的社会内容和社会感情。”人类在长期发展过程中，将人类的积淀为个体的，理性的积淀为感性的，社会的积淀为自然的，从而具有了美的形式。

李泽厚自我评价说，他的这种解说可以叫做“先验心理学”，以与康德哲学相区分。“这‘先验心理学’不同于Kant的是，如已申说，Kant将它们归之于无所由来也无从说解的‘先验’，历史本体论则认为它们乃人类长久历史实践特别是劳动操作活动的产物。但它们一经产生，便具有存在论的本体意义。这‘本体’不是独立于人的身体而存在的实体，而是依附于肉体生存的人类心理功能的结构形式。这结构形式不能脱离特定社会时代的经验内容，实际乃由此经验内容经由极为漫长的历史，逐渐积淀而成。”康德重先验，按照西方哲学的一般看法，既然是先验就不能再追问了。李泽厚则从历史本体论出发，坚持认为所谓先验，所谓本体，都是可以追问的，都由极为漫长的历史积淀而成。“这也就是为什么说历史本体论是由Marx回到Kant，即由Marx的人类学实践宏观视角（社会—工具体）回归到Kant的普遍必然的文化—心理本体，论证由操作—实践的人类长期历史活动中建立起来专属于人类的文化心理结构的人性能力，此即积淀说。”后来，他用三句话对自己的观念加以概括：“由历史建成的理性，由经验变成的先验，由心理形成的本体。”

这一致思取向对李泽厚关于人性的看法有直接影响。20世纪70年代哈佛大学教授Wilson通过包括遗传基因在内的新型研究，得出一个结论，认为人的利他行为实际是以个体及其最邻近亲属的利益为目的的，“利他主义自然要服从生物学法则”，“这种自我献身的冲动不必解释为神圣或超验的，我们有理由去寻找更为常规的生物学解释。”李泽厚高度评价这一研究，进而指出，“所谓‘同情心’、‘恻隐之心’、‘不安不忍’的真实根源，不过如此。”李泽厚甚至还将希望寄托在自然科学的未来发展之上。2006年4月《科学的美国人》杂志发表了一篇瑞士人类学家的研究报告。报告指出，科学家通过对苏门答腊某一猿类的野外观察得出了这样一个结论：“智性产生于文化”。李泽厚看到这一成果后非常高兴，指出：“这一实证科学的假说与我30年前的‘文化心理结构’的哲学观点完全吻合，读后感到非常高兴。”“未来脑科学也许能揭示所谓理性就个体说，乃大脑皮层某区域某部位（如与左脑语言中枢相关）或整个大脑在外在文化环境作用刺激下所形成的某种神经机制。它对人的动物生理反应产生的各种不同作用、关系、通道、结构，便形成了人所特有的文化心理结构而区别于动物族类。我认为人的理性首先产生于制造—使用工具的群体实践，所以从根本上我是将两个著名的关于人的古老定义即‘人是理性的动物’和‘人是制造工具的动物’沟通联结了起来。”

对李泽厚这一思路，我持有高度的警觉，保持着必

要的距离。其一，我坚持认为，人之所以有善性，有良心，最为关键的是伦理心境，而不是生长倾向。如上所说，我诠释性善论有两个着力点，一个是生长倾向，一个伦理心境。生长倾向是人的自然属性，因为它来自天生，所以可以叫做“先天而先在”。“先在”或“先在性”是我非常重视的一个说法。所谓先在简单说就是在时间上先于问题而存在。在处理伦理道德问题的时候，生长倾向早就有了，所以说它是先在的，或具有先在性。照我的理解，李泽厚从生产生活实践证明“形式美”和“善端”的来源，与“先天而先在”较为接近。但我认为，光有这一条还不行，还必须再讲一个伦理心境。伦理心境是人的社会属性，来自社会生活和智性思维对内心的影响。从这个意义上说，它是后天的，但诡谲的是，这种来自后天的伦理心境同样具有先在性。因为，同生长倾向一样，面对伦理道德问题，它同样已经存在了。这种已经存在，就是它的先在性。正是这种先在性，保证了由后天而来的伦理心境可以成为道德的根据。因此，要破解性善论之谜，说明人为什么会有道德根据，眼光不宜集中于生长倾向，而应聚焦于伦理心境。准确把握和认清伦理心境的来源，特别是其所具有的“后天而先在”的性质，才是破解性善论之谜整个工作的关键。反之，如果将思想重点放在“先天而先在”的生长倾向上，着力证明由经验而成的“形式美”或“善端”如何在长期的历史演化中遗传给后人，且不说能否有力地证明这一点，即使可以证明，生长倾向在道德根据中也不占重要比重。这是必须再三加以强调的。

其二，不能以生物遗传的方式证明生长倾向。李泽厚以生产生活实践说明“形式美”和“善端”的来源，这种做法有一定合理性。因为在当今条件下，再按照传统的方法，无论将之归为先验还是上天赋予，都已经没有太强的说服力了。我解说性善论除着重讲伦理心境之外，一定还要讲一个生长倾向，也是考虑到了这个因素。但我关于生长倾向的讲法与其不同。李泽厚强调，无论是“形式美”还是“善端”，都来源于人类长期以创造和使用工具的生产活动，康德的先验只有这样才能得到合理的理解，这也是他自称仍然是一个马克思主义者的根本理由。在我看来，李泽厚的这种做法隐含着一个根本性问题：既然形式美或道德的先验根据来自人类长期的生产活动，那么每个具体的人身上所具有的这些内容，就只能从生物遗传的角度来加以说明了。这就可以解释李泽厚为什么会对《科学的美国人》的那篇报告（见上文）抱有那么大的希望，兴奋异常了。我的性善论诠释尽管也要讲生长倾向，但我坚持认为，对这个问题的证明，必须是哲学式的，不能借助包括生物遗传在内的任何自然科学。这是哲学研究中经常会有的一种混淆。过去我

也犯过这个错误。《孟子性善论研究》第一版原有一个小节，标题为“良心本心的生物根源”。这个标题本身即已说明，这是在以生物遗传来说明性善的原因。后来我意识到了这个缺陷，在修订版中对这一节作了彻底改写，着重从哲学的角度加以分析，以证明人作为一种有生命之物来到世间，一定带有一种生长的倾向性，这种倾向性既可以使其成为自己，又有利于其类的有效繁衍。

三、“情本体”还是“仁本体”

在建构积淀说的过程中，李泽厚十分重视情感问题。《孔子再评价》讨论孔子关于三年之丧看法的时候，这种倾向已经很明显了。李泽厚认为，孔子没有把人的情感心理引向外在的崇拜或神秘境界，而是把它消融满足在以亲子关系为核心的人与人的世间关系之中，使构成宗教三要素的观念、情感和仪式统统环绕并沉浸在这一世俗伦理和日常心理的综合统一体中，而不必去建立另外的神学信仰大厦。“这一点与其他几个要素的有机结合，使儒学既不是宗教，又能替代宗教的功能，扮演准宗教的角度，这在世界文化史上是较为罕见的。不是去建立某种外在的幻想信仰体系，而是去建立这样一种现实的伦理—心理模式，正是仁学思想和儒学文化的关键所在。”这就是说，孔子把三年之丧的传统礼制归结为亲子之爱的生活情理，把礼的基础直接诉之于心理依靠，从而决定了儒学虽然不是宗教，却起到了宗教的作用。

在《美学四讲》中，李泽厚明确提出了建立新感性的主张。“从主体性实践哲学或人类学本体论来看美感，这是一个‘建立新感性’的问题，所谓‘建立新感性’也就是建立起人类心理本体，又特别是其中的情感本体。”李泽厚一直坚持认为，要特别注意研究理性的东西是怎样表现在感性之中的。他提出积淀这个词的目的之一，就是要证明社会的、理性的、历史的可以累积积淀成个体的、感性的、直观的。这同样是一个“自然的人化”的过程。“它是对人类生存所意识到的感性肯定，所以我称之它为（原文如此——引者注）‘新感性’，这就是我解释美感的基本途径。一句话，所谓‘新感性’，乃‘自然的人化’之成果是也。”在李泽厚看来，孔子思想提供一个非常好的模板，因为孔子特别重视人性情感的培育，重视动物性（欲）与社会性（理）的交融统一。“这实际是以‘情’作为人性和人生的基础、实体和本源。它即是我所谓的‘文化心理结构’的核心：‘情理结构’。”在另一处，他更明确强调，“这是我数十年没有变动的人性论的观点圆心。”

李泽厚进而用这一思想说明儒学四期发展的观点。他不同意学界普遍认可的儒学有三期发展的观点，认为儒学发展当划分为四期，即先秦时期，两汉时期，宋明

时期，近现代时期。在这四期之中，最值得关注的当然是第四期。而第四期的一个核心特点，便是情感问题。他称之为情欲论。“对我来说，第四期的儒学主题便是‘情欲论’，它是‘人类学历史本体论’的全面展开，仔细探究现代人生各种不同层次和种类的情感和欲望及其复杂的结构关系，它以情为‘本体’，其基本范畴将是自然人化、人自然化、积淀、情感、文化心理结构、两种道德、历史与伦理的二律背反等等。个人将第一次成为多元发展、充分实现自己的自由人。”《美学四讲》的结尾处有这样一段文字：“于是，回到人本身吧，回到人的个体、感性和偶然吧。从而，也就回到现实的日常生活（every day life）中来吧！不要再受任何形上观念的控制支配，主动来迎接、组合和打破这积淀吧。”“个体先天的潜力、才能、气质将充分表现，它迎接积淀、组建积淀却又打破积淀。于是积淀常新，艺术常新，经验常新，审美常新；于是，情感本体万岁，新感性万岁，人类万岁。”如此饱含浓意，充满激情的文字在李泽厚著作中并不多见，足见其对这个问题的关注和用心，我甚至可以想像得出他写下这段文字时那种神采飞扬，自信满满的样子。

对于李泽厚的“情本体”，学界已有不少评论。陈来的《仁学本体论》专辟一章来讨论这一问题，意见十分集中，较有代表性。在陈来看来，李泽厚关注生命问题，这是可以理解的，但“仅仅讲生活生命，没有指明方向，这是儒家所不能满意的。如同历史上佛教讲作用是性，没有设定伦理方向，遭到理学的否定和批评。事实上，熊十力也指出过，只讲生命活动，还不是儒学。我们认为，生生虽然不必是道德自觉一类的精神、意识，但生生必须和仁体连接在一起，才能成为儒家的本体大用。”这是批评李泽厚不讲仁体，失去了儒学的大本大用。根据儒家的一贯传统，讲生活、生命完全正当，没有问题，但这种讲法必须以仁体为基础，否则很难保证正确的方向，很可能滑向堕落。陈来进而指出：“在我们的立场来看，仁是具有形而上学意义的实在，而爱的情感只是仁体的显现之用，而李泽厚对仁的理解始终限制在‘经验性的仁爱’，因此就不能肯定仁体的观念。又由于他的立场是某种后马克思主义、后现代，反对以道德为本体，最多他也不过是想把情感性内容注入康德的理性伦理本体而成为实用理性（亦即情理交融的感性），所以他必然不能走向仁本体。”这是批评李泽厚对情感的理解不透。儒家也讲情感，如喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，但这些情感只是仁体的具体显用。李泽厚脱离仁而谈情感，将对仁的理解限制在“经验性的仁爱”的层面，远未达到仁体的高度。

我了解李泽厚提出“情本体”的初衷。李泽厚看到

儒学历史上强调心体、性体固然有其意义，但也造成了压抑人性的问题。与法律是外在强制不同，道德是内在的强制，是理性对个体欲求的压制，使行为自觉或不自觉地符合规范。中国古代的“习礼”，孔夫子讲的“立于礼”，俗话说“的‘学做’，以至于今天儿童教育中的种种区分对错好坏，都有类似的性质。“道德的心理上是人类所特有的理性凝聚的成果，这种‘理性凝聚’对个体感性存在所起主宰、支配力量之强大，使康德称之为绝对命令（categorical imperative），中国宋明理学则冠之曰‘天理’（朱熹）、‘良知’（阳明）。”无论是康德的绝对命令，还是儒家的“天理”、“良知”，都造成了对人性的压抑，使人趋于异化。要避免这种情况再度发生，必须提出有效的预防方案。回到新感性，建立“情本体”，就是李泽厚设定的方案。回顾历史，这其实是近代以来儒学研究关注的中心话题，从这个意义上说，“情本体”有一定的合理性，不能完全否定。

但是，我完全不同意他回到新感性的主张，甚至根本反对“情本体”这一说法。情是儒家哲学的重要内容，历来为人们重视。但情有两种，一是物欲之情，二是道德之情。物欲之情表现为人对物欲的需要，这种需要通过情感来表现。比如，饿了想吃，渴了想喝，累了想歇，到了一定年龄对异性有所需求，这些都是物欲方面的情感。道德之情则表现为对道德本身的需要，或满足了这种需要后内心的感受。李泽厚的“情本体”旨在建构一种“先验心理学”，从情理融合的角度对道德根据进行新的说明，所以他讲的情主要是道德之情，而非物欲之情。但是，情有双重含义，“情本体”这个概念本身并不特别清楚，容易造成混淆。人们完全有理由询问：这里讲的是物欲之情呢，还是道德之情？如果是物欲之情，它是如何成为道德根据的？如果是道德之情，它与理性又是什么关系？

这还不是问题的关键，最为重要的是“情本体”目的是不讲本体，打掉本体。且看李泽厚是如何表白的：“这个‘情本体’即无本体，它已不再是传统意上的‘本体’。这个形而上学即没有形而上学，它的‘形而上’即在‘形而下’之中。……‘情本体’之所以仍名之为‘本体’，不过是指它即人生的真谛、存在的真实、最后的意义，如此而已。”这就是说，“情本体”的实质是无本体。之所以还用“本体”一词，不过是取其本源、根源、最后的实在的意思，与康德的用法有异。在这个问题上，我与李泽厚有很大的不同。我的结晶说对良心对性善进行解说，不是否定本体，而是对这个本体做出合理的说明，把它讲清楚，坚持好。在我看来，自孔子创立仁的学说，孟子创立性善论以来，儒家道德学说最有价值之处，就在于它建构了一个道德的根据，它就是孔子的仁，

孟子的良心。因为孟子论良心来自于孔子论仁，良心和仁只是说法不同，没有本质区分，可以统称为仁体或仁本体。在儒家学理系统中，本体为本根、本源之意，以用相连，有体必有用，其用必有体，不同于西方哲学的ontology。儒学讲道德一定要讲本体，这是儒家道德哲学的重要特点。不重视这个特点，去除了本体，没有了根据，道德岂不成了水上之萍，无根之木，怎么还能讲好呢？



李泽厚之所以提倡“情本体”，不讲本体乃至打掉本体，与其头脑深处感性理性两分的思想方法密不可分。在研究儒家思想的过程中，李泽厚正确地看到了仁含有情感，与康德道德哲学有很大差异。在康德那里，理性不能包含情感，否则无法保证其普遍性。为了凸显仁的情感性，李泽厚想到的办法就是将仁归为感性，当然是一种新的感性。因为这种新的感性既包含着理性，又包含着情感，有情理交融的特性，故称为“情本论”。与李泽厚的思路不同，这些年来，我一直坚持认为，自孔子创立儒学之始，儒学就没有沿着感性理性两分的路线走，实际遵循的是一种欲性、仁性、智性的三分模式。以此为基础，我提出了一种新的研究方法，即三分法。按照这种新方法，欲性和智性虽然也有自身的特点，但与西方道德哲学的感性和理性基本相似。儒家道德哲学可贵之处在于多了仁性这个部分。仁性简单说就是孔子说的仁，孟子说的良心。西方道德哲学也有类似的内容，但他们对此一般并不重视，更没有发展成为一个完整的系统。儒学就不同了，仁性是一个完全独立的部分，与智性一样，都是道德的根据，同样不可欠缺。

在三分法视域下，我们可以给情一个合理的定位。在欲性、仁性、智性三个要素中，智性要保证公正性不能包含情感，欲性和仁性则都有情感的因素。与欲性相关的是物欲之情，与仁性相关的道德之情。欲性和仁性是两个不同的部分，各自包含的情也有不同的性质，不应混淆。李泽厚没有三分法，尽管他正确地看到了情的重要性，但没有办法给其一个准确的定位，直至最后标出一个“情本体”来，使读者不得不在物欲之情还是道德之情之间游荡。更有关键的是，在三分法视域下，仁性即是本体，即所谓仁体。按照前面的解释，通过伦理心境对性善论的诠释，仁也好，良心也罢，均来自社会

生活和智性思维对内心的影响。这种情况与李泽厚讲的“理性凝聚”有一定的相似性。仁体其实是社会生活和智性思维“凝聚”出来的。但我并不把这个“凝聚”的结果归结为情，而是归结为仁，归结为仁体。仁体是儒家道德学说的根据，是区别于西方道德学说的根本法器，是一大宝贝，必须强力保留，丝毫不可动摇，须臾不可消除。

当然，我的诠释系统对李泽厚关注的问题同样有所考虑。李泽厚说得不错，如果固守传统的思路，仁体（不管为它起什么样的名称，心体、良知、天理，皆一样）也会出问题，阳明后学的重重流弊即是明证。这些问题必须认真对待。现在常见一些学者讲到良心，讲到良知，讲到心学就兴奋无比，尊为圣人之学，学脉正宗，完全不计较阳明后学的那些深刻教训。就这一点而言，李泽厚较这些学者要高出许多，不在一个等级之上。但解决这一问题不一定必须非要走放弃本体的路子，完全可以想别的法子。依据我现在的理解，以三分法为基础，在仁性与智性的辩证关系上动脑筋，做文章，是一个相当有前途的方向。如果能够充分动用智性的力量，发挥智性反思的功能，运用智性对仁性进行再认识，完全有能力克服和杜绝仁体可能产生的诸多弊端。我对牟宗三三系论形著标准的批评，就是以此为基础的，可以视为这一设想的预演。李泽厚没有能够从这个角度考虑问题，希望建立“情本体”，以取消传统的本体，不可能保持儒家道德的良好传统，依据我的判断，是一个非常危险的路子。老实说，当我看到“情本体即无本体”，“‘情本体’恰是无本体”这类说法的时候，心中有一种莫名的遗憾，感叹这位对我有过重要影响的哲学家已经离我越来越远了。

儒学复兴 天下大同

——谈儒学文化与人类命运共同体

杜改转

有人将地球比作一艘大船，地球上所有国家就是这艘大船的一个个船舱，每一个船舱里生活着不同国度、不同种族、不同文化的人。既然都在一只“大船”上，就注定是一个命运共同体。世界上任何一种游戏都有它的规则，人类在“地球号”上生存且要达到一种理想的生存状态，当然不能够随心所欲，也必要有其规则，譬如各国相互尊重、合作共赢、和而不同、文化大同等，这样承载着全人类共同命运的“地球号”才能乘风破浪，平稳前行。孟子引用《诗经》和孔子的话说：《诗》曰：“天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”孔子曰：“为此诗者，其知道乎！故有物必则；民之秉彝也，好是懿德。”^①意即《诗经》上说：‘上天生育了人类，万事万物都有规则。老百姓掌握了这些规则，就会有崇高美好的品德。’孔子说：‘写这首诗的人真懂得道啊！有事物就一定有规则；老百姓掌握了这些规则，所以崇尚美好的品德。’规则直接决定了其生存命运的好坏，这种规则其实就是一种思想、文化。关于命运共同体共同的“游戏规则”，中国古圣先贤在这方面早有较为成熟的理论与实践经验：“天人一体”的价值观；仁爱和平、“协和万邦”的政治观；和而不同的个性特点；兼容并蓄的包容品格；舍我其谁的担当精神等。中华五千年传统文化中一直占据之主流地位的儒家文化所具备这些品格与精神，将使其成为人类命运共同体的文化支撑。



一、什么是人？人应该具备的内涵与品质，中国古圣先贤对其定义最经典。

现代人将人解释为“能制造工具改造自然并使用语言的高等动物”，这只是人的外形。中国的古圣先贤一语道出了人的实质：仁者人也。“人者，其天地之德、阴阳之交、鬼神之会、五行之秀气也”。^②又曰：“人者，天地之心也，五行之端也，食味、别声、被色而生者也”^③。禽、兽、艸、木皆天地所生，而不得为天地之心，惟人为天地之心。故天地之生此为极贵。天地之心谓之人，能与天地合德；果实之心亦谓之仁，能复生木而成果实。故横渠有“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”^④四句锦言。人者仁也，这是中国古圣关于人的本质的定义，孔子曰：“人者仁也，亲亲为大。义者宜也，尊贤为大。”^⑤“亲亲为大”，是宗庙系统

的价值原则；“尊贤为大”，则是社稷系统的价值原则。

人受天地之中气而生，人乃天地之性最贵者，仁义以养性，孟子曰：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，脩身以俟之，所以立命也。”^⑥即孟子说：“充分发挥人的善良的本心，就是知晓了人的本性。知晓人的本性，就知晓天命了。保持人的本心，养护人的本性，这是侍奉上天的办法。无论寿命长短，都不三心二意，修养自身，等待天命，这就是用以安身立命的方法。”古人认为人不可以自暴自弃。孟子曰：“自暴者，不可与有言也；自弃者，不可与有为也。言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！”^⑦中国的古圣先贤对于人之为人的论述是非常完备的，仅这几句话已经把人类命运共同体应该遵守的规则，论述的十分精辟了。

人类生存的地球之大、人种之多诸如黄种人、黑种人、白种人，但都是人，而非“匪人”，“匪人”即不是人，这里的不是人，并不是指人以外的动物，而是指已经失去人的本质与良心的人，关于“匪人”，先圣的论述也十分完备，孟子曰：“无恻隐之心，非人也，

无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是“四端”也，犹其有“四体”也^⑧。

儒家思想内容丰富，《四库全书》之经史子集所阐述的思想都不外是儒家思想，儒家思想就是无论是做为个体生命的人，还是社会、国家都需要的一种思想，这种思想对于生命个体而言就叫做生命学，对于社会而言就叫做社会学，对于国家而言就叫做国学；儒家思想所要阐述的概况起来就是“五伦”即“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”^⑨，这五种人伦关系；“八德”即孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻。说得更精炼点就是道德，如果用一个字表达就是“仁”，中国文化把做事合乎“仁”的规范叫做“中”，子曰：“谁能出不由户？何莫由斯道也？”^⑩孔子认为，人立身成功当由道，譬犹出入要当从户。由此又叫做“道”；即所谓“仁学”、“中学”、“道学”；如果做人能够依据“仁学”、做事能够依据“道学”，则谓之中正，即中正平和、合乎道德规范。只有中正平和，合乎规范，人及人类社会才能够把握好前行的方向！把“仁”用于治理国家社会便是施仁政，仁得天下，不仁失之。孟子曰：“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁，国之所以废兴存亡者亦然，天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体，

今恶死亡而乐不仁，是犹恶醉而强酒。”^⑪意思是周三代得到天下是因为行仁政，他们的后人失去天下是因为不行仁政，一个国家的衰败、兴起、生存、灭亡，也是这个道理。天子不行仁政，便不能保全天下；诸侯不行仁政，便不能保全国家；士大夫不行仁政，便不能保全宗庙；士人和百姓不行仁义，便不能保全自身。现在的人厌恶死亡却又乐于做不仁义的事，这就好像厌恶醉酒却又偏偏要猛喝酒一样。

中国文化的先哲们用或“中学”或“仁学”或“道学”来强调人应该中正平和，是因为“人心惟危，道心惟微”，故而必须“惟精惟一，允执厥中”^⑫。合起来十六个字，是儒学乃至中国文化传统中著名的“十六字心传”。据说，这十六个字源于尧舜禹“禅让”的故事。当尧把帝位传给舜以及舜把帝位传给禹的时候，所托付的是天下与百姓的重任，是华夏文明的火种，而谆谆嘱咐代代相传的便是以“心”为主题的这十六个汉字。可见其中寓意深刻，意义非凡。

二、中国古圣先贤思想中人类社会命运共同体的因素

儒家文化强调和谐，主张天下为公，推崇不同国家、不同文化应该“美美与共、天下大同”^⑬，儒者的这种“天下”情怀由来已久，从以“和为贵”“协和万邦”的和平思想，到“己所不欲，勿施于人”、“四海之内皆兄弟”的处世之道，再到“计利当计天下利”的胸襟气度，这些都蕴含了丰富的“命运共同体”因素。有子曰：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美，小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”^⑭即有子说：“礼的应用，以和谐为贵。古代君主的治国方法，可宝贵的地方就在这里。但不论大事小事只按和谐的办法去做，有的时候就行不通。为和谐而和谐，不以礼来节制和谐，也是不可行的。”

“协和万邦”出自《尚书·尧典》：“克明峻德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦”，意思是要将最美好的德行发扬出来，用以亲和九族，九族和睦团结了，就会影响到百姓。百姓德行光明了，就可以使万邦得以协和，即国与国之间得到相互协调。这里所说的国与国主要说的是春秋战国时期的各个诸侯国，但是协和全天下的国家也是一个道理。

“和”即是“仁”的具体体现，“和”的意义在《中庸》一书中做了阐述：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也，致中和，天地位焉，万物育焉”。礼乐精神主要体现天地之和。古代帝王常以兴礼乐为手段，以求达到尊卑有序、远近和合的统治目的。《礼记·乐

记》称：礼乐顺天地之诚，达神明之德，隆兴上下之神。又说“乐者敦和，率神而从天；礼者辨宜，居鬼而从地。故圣人作和应天，作礼以配地。”礼乐的起源与人类文明的演进是同步的。中华“礼乐文化”的形成背景，是以天地自然的和谐代表“乐”的精神，天地自然的秩序代表“礼”的精神。“和谐”即乐的精神，所以万物都能化生。“有序”即礼的精神，所以万物能各具特性。

中华民族的古圣先贤们，无一不在践行着这样的法则。“周公制礼，天下归心”，正是周公制礼作乐，才有了周代民心所向，成就了“八百年最长久”的天下。礼乐就是参照自然界的法则来制定治理天下法则的。

由此看来，儒家并非通常意义上的学术或学派，儒家学说是华夏民族文化精华，也是华夏固有价值系统的一种表现，它已渗透传统文化的每一根毛细血管之中，极大地影响着中国文化的每一个领域。凡是从中国土壤里产生的学说思想、宗教派别，甚至是外来文化、外来宗教，都不能避免带上儒家文化的痕迹。儒家思想亦对世界文化还产生了永久的影响。“东南亚文化圈”基本上就是以儒学为主体的文化构成模式，它有力地推动了东南亚的社会文明与进步。随着历史的发展，儒家伦理正在进入西方国家，在多元文化中成为主流文化。因为儒家思想在根本上具有适应人类命运共同体的因素：其一是因其哲学上的“天人一体”的宇宙观，其二是历史发展体系上“一以贯之”，其三是“以仁”为核心伦理观念，其四是“天下大同”的政治主张，其五是“舍我其谁”的强烈的人类社会共同体责任感！

在古圣先贤思想中，不仅有人类社会命运共同体的因素，人类命运共同体的理想愿景，古圣先贤们早就做了描绘。《礼运·大同》曰：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同”^⑮。

三、深刻认识儒家文化的产生、发展及特点、价值

儒家文化思想从产生、发展以来一直成为中国思想文化的高峰，一直占据正统与主流地位而无出其右者，一是因为儒家思想契合了道的精神。太初有道，道在天地未有之先，故老子曰：“道生一，一生二，二生三，三生万物”。^⑯“道”即代表宇宙法则，是对人类自身最高层次的根本认知，它不生不灭，无形无象，其大无外，其小无内，无所不包，恒古不变。宇宙万事万物统

一遵循，无有例外。它是中国古代哲学的基本范畴，是中国社会文化思想的精华。二是儒家文化又经历了人类社会发展的检验，是对人类社会规律的认识与再认识。它超越种族、超越国界，它在产生之初，就已经具有了人类命运共同体的意识与品格，它不仅对群体有着鲜明的阐释，儒家的修身、齐家、治国、平天下；和而不同、平等相待、仁者爱人、天下为公的价值观，更是对个体生命的深入探讨与深情关怀。这也正是儒家“舍我其谁”担当精神的坚实的思想靠山。所以1988年，诺贝尔奖金获得者汉内斯·阿尔文曾说：“如果人类要在21世纪生存下去，必须回到2500多年前去汲取孔子的智慧。”所以，2017年10月，国父习近平先生在中共十九大报告中提出了坚持和平发展道路，推动构建人类命运共同体。“命运共同体”成为中国政府反复强调的关于人类社会的新理念。

“大凡一国之学术，必有一国之体系与特色。这是一国之学术区别于别国之学术的根本之所在。中国学术文化有数千年的历史，积淀尤其深厚，特色至为鲜明。”^⑰儒家文化的最大特点就是“天人一体”宇宙观，讲究人的思维要体现天的意志，强调人应有“道心”，即仁、义、礼、智、信之心，“道心”正是“天人一体”观念的体现，是追求世间法则的至理之心。道心之运用便是德，德者得也，即有所获得。而人心则是欲壑难填、变幻莫测，常常不遵守规则，不遵守道德，故谓人心。孟子把道心叫做“天爵”，孟子曰：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。”^⑱“天人一体”观是先圣出于对人及人类社会极端负责的精神，其民本思想、仁义德政学说、尊贤使能等思想，都是有其严密的逻辑性和理论基础的，中国古代把一国之主叫做“天子”，天赋予了人仁、义、礼、智、信的基因，人一定要将这些基因发挥殆尽。儒家的“仁”，体现了人道精神，儒家的“礼”，则体现了礼乐精神，即现代意义上的秩序和制度。仁为体，礼为用，体用结合、“天人一体”^⑲的思维模式是儒者的一种大智慧，这种智慧的产生基于先圣对人以及人类社会甚至宇宙的充分认识。古圣先贤认为，人是自然之物，必遵循自然规律，“人与天地相参也，与日月相应也”^⑳，人当“永言配命，自求多福”。^㉑意思就是说“常思虑自己的行为是否合乎天理，以求美好的幸福生活”。所以，儒家文化有两个重要传统，一是“以史为鉴”。唐太宗说：“以铜为鉴可以正衣冠，以史为鉴可以知兴替”。周鉴于夏商两代，得出一个结论：“皇天无亲，惟德是辅。”^㉒最终决定力量是人的自我德行的提升，重要的是“疾敬德”^㉓，即赶快提升每个人的品德，尤其是统治者。二是“以天为则”。“则”是原则、法则，儒者不主张人

去做天地的主人、去支配天地，而是敬畏天地。子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”^{②④}《易》曰：“夫大人者，与天地合其德。”^{②⑤}孔子赞扬尧帝曰：“大哉，尧之为君也！巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。”^{②⑥}

正是因为儒者的这种大智慧，使得中华文化同化力、融合力、包容力和凝聚力尤为强大，佛教文化的传入并最终实现中国化，就有力地说明了这一点。中华文化这种强大生命力，使得中华文化发展的连续性和持久性成为了整个人类文明史上所独有，在世界文化史上，唯有中华文化历经数千年，持续至今未曾中断。这是中国文化对全人类文化的贡献。

四、大同思想与人类命运共同体

大同思想正是基于人类命运共同体的一种思想。儒家大同的理想是天下为公，选贤与能，讲信修睦，夜不闭户，路不拾遗，人不独亲其亲，不独长其长，天下一家，邻国友好往来，无战争和阴谋，社会秩序和谐安定。

马一浮先生就横渠先生“四句”教发微：儒者立志，须是今天下无一物不得其所，方为圆成。横渠《西铭》云：“凡天下之疲癯、残疾、孤独鰥寡，皆吾兄弟之颠连，而无告者也。”此皆明万物一体之义。圣人吉凶，与民同患。未有众人皆忧而已能独乐，众人皆危而已能独安者。万物一体，即是万物同一生命。大同思想正是人类命运共同体的思想。孟子曰：“以力假仁者霸，以德行仁者王。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。”马一浮说：“从来辨王霸，莫如此言之深切著明。学者须知，孔孟之言政治，其要只在^{②⑧}贵德而不贵力”；“王者以道治天下，为万世开太平者，唯孔孟之道也。然孔孟有德无位，虽其道不行于当时，^{②⑨}而其言则可垂法于万世。”

中国古圣先贤尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔子、孟子的“仁”学思想、天下为公、世界大同的政治主张，将对人类社会的发展产生重大影响，中国文化之“礼”所维护的价值理念，就是仁义，其蕴涵的价值追求就是“成德”“治世”、“大同”，诸多近代前贤曾经强调的“中学为体，西学^{③⑩}为用”的观点，并非只为华人计，而是为天下计。“人类命运共同体”的提出，是实现大同理想的前奏。儒家文化为人类命运共同体提供了思想基础，确立天下大同的文化价值理念，张横渠“四为”开显了儒者广阔襟怀。长久和平的人类社会愿景，我们的老祖宗早已讲明白了，未来的人类社会将是一个讲仁道——为天地立心、为生民立命；论和平——为往圣继绝学，为万世开太平、天下为公

的社会，儒家文化就是为天地立心，为生民立命，继往圣绝学、开天下太平的文化。《易经》同人卦阐释的“和同”的原则，正是以道义为基础，破除一家、一族之私见，重视大同、不计较小异的大公无私的精神。“协和万邦”、异中求同，才能实现大同世界的理想。果能率由斯道，人类共同体命运之美好愿望——大同世界，必有实现之一日！

儒学复兴、中华振兴、天下大同！

参考文献：

- ① 自《孟子·告子》
- ② 出自《礼记·礼运》
- ③ 出自《礼记·礼运》
- ④ 出自宋代张载
- ⑤ 出自《礼记·中庸》
- ⑥ 出自《孟子·尽心上》
- ⑦ 《孟子离娄上》
- ⑧ 出自《孟子·公孙丑上》第六章
- ⑨ 出自《孟子·滕文公上》
- ⑩ 出自《论语·雍也》6.17
- ⑪ 出自《孟子·离娄上》
- ⑫ 自《尚书·虞书·大禹谟》
- ⑬ 费孝通 16 字箴言：“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”
- ⑭ 出自孔子的《论语·学而》
- ⑮ 出自《礼记·礼运大同》
- ⑯ 出自《道德经》
- ⑰ 出自彭林：《论经学的性质、学科地位与学术特点》
- ⑱ 出自《孟子·告子上》
- ⑲ 象天法地，天人一体，即是“天人合一”的观念，这一观念是中国儒家文化的思想基础。
- ⑳ 出自《黄帝内经》
- ㉑ 出自《诗经·大雅·文王》
- ㉒ 出自《尚书·蔡仲之命》
- ㉓ 《尚书召诰》中告诫周王要牢记夏、殷亡国教训的文字：……肆惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。
- ㉔ 出自《论语季氏篇第十六》
- ㉕ 出自《周易·文言传》
- ㉖ 出自《论语·泰伯》
- ㉗ 出自《孟子·公孙丑上》
- ㉘ 马一浮：横渠四句教
- ㉙ 出自马一浮：《泰和会语》之“横渠四句教”
- ㉚ 《清代学术概论》《饮冰室合集·饮冰室专集之三十四》第 71 页

儒家的治国之道——智仁勇

孙保平

一. 儒家治国之智

我国古代治国理政之精髓即儒家的中和之道，儒家经典《中庸》中有：“中者天下之大本也，和者，天下之达道也。”将中与和归为天地间的大本达道，亦即世界万事万物之根本规律。何谓中？中者，不偏不倚无过无不及也，即指事物所处之最佳状态。何谓和？和者，指事物虽有不同而所处之最佳和谐状态。

汉代董仲舒说：“《诗》云：不刚不柔，布政优优。此非中和之谓欤？能以中和理天下者，其德大盛。”明代思想家湛若水也说：“中，帝王相传治天下之德，如是而已。”以中和治天下是历代帝王谨遵恭奉的大智慧和总纲领《汉书·艺文志》中说“礼节民心，乐和民声，政以行之，刑以防之，礼乐政刑四达而不悖，则王道备矣。”还有在孝经中提出的“夫孝，德之本也，教之所由生也。”首次指出“孝”为根本，若无“孝”则必无德，亦无从施教。“自天子至于庶民，人之行莫大于孝。”从而确定了历代帝王以孝治天下的有效治国理念。另外，董仲舒提出的“以刑辅德，德主刑辅。”阐明了“法”只是“德”的辅助工具的重要理论依据。以上提到的“中、和、乐、政、刑、孝、德”等都是儒家齐家治国平天下的大智慧和无可替代的法宝。

二. 儒家治国之仁

战国后期，当韩非子与李斯在荀子那里学到了“法家”之精髓后，就急忙下山建立功名去了，却不愿再学治国最为有效的“儒术”，当时荀子就对其他学生说：“列国中任何一国只要用韩非和李斯的一人，即可霸天下，然而，因为韩非和李斯都不懂能长治久安的“儒家仁术，必然很快就会亡国。”历史的发展如荀子预料的完全一样，秦用李斯而霸天下，但用法家的严刑苛法来治理国家，搞得衰鸿遍地，民不聊生，大泽乡陈胜、吴广等九百饥民揭杆而起，振臂一呼，遍地回应，结果貌似强大的大秦帝国顷刻间土崩瓦解，秦十五年而亡国。汉朝吸取亡秦之教训，先用休养生息的道家为治国国策，汉武帝时由董仲舒提出“独尊儒术”，经长达六个月的儒、道廷辩，到后来道家几无言以辩，于是，武帝决定用“儒术”为治国良策，之后历朝历代凡是用儒尊儒，国运就



发展良好，悖儒弃仁，国运必衰，具体事例很多，由于发言时间有限，就不一一介绍了。

三. 儒家治国之勇

论者不多，更有许多不学无术者常将儒家说成是胆小怕事的儒家，殊不知儒家看重的“忠君爱国”才是天地间第一大勇，本文仅举两侧即可说明：

1. 南宗状元文天祥，授兵部尚书，战败被俘，历经磨难数年而忠贞弥坚，菜市口慷慨就义。体现了“不成功便成仁”的“三军可夺其帅也，匹夫不可夺志”的大无畏儒家精神。崖山之战失败后，丞相陆秀夫背着小皇帝蹈海殉国，数十万臣民相随跳海，此忠勇壮烈之举，可谓惊天地泣鬼神。

2. 明末有刘宗周，号戡山先生，明朝最后一位大儒，修身慎独，人皆敬重，国破后在杭州绝食十五日而亡，相随者还有他的学生祁彪佳、王毓著、祝渊等，其学生中也不乏抗清勇士，如明末清初三大儒之一的黄宗羲及恽日初等，坚持抗清斗争达数年之久，亦为明末清初三大儒之一的顾炎武之事迹与黄宗羲相似，至于抗争中誓死不当亡国奴之爱国将领更是不计其数，不一一例举。

综上所述，足以证明儒家之智、仁、勇是天地间第一的大智大仁大勇，是其他各教各派无法相提并论的。

韩愈尊孟与孟子研究的转型

宋冬梅

清人赵翼《陔余丛考》曰：“宋人之尊孟子，其发端于杨绾、韩愈，其说畅于（皮）日休也。”在宋代以前，孟子地位与先秦诸子并无差异。在先秦，“孔、墨之后，儒分为八”，孟子只为八派之一。“逮至亡秦，焚灭经术，坑戮儒生，孟子徒党尽矣。其书号为诸子，故篇籍得不泯绝。”汉兴，除秦虐禁，开延道德，孝文皇帝欲广游学之路，《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》，皆置博士。后罢传记博士，独立《五经》而已。”唐代，贞观二十一年，诏“左丘明、卜子夏、公羊高、谷梁赤、伏胜、高堂生、戴圣、毛萇、孔安国、刘向、郑众、杜子春、马融、卢植、郑玄、服虔、何休、王肃、王弼、杜预、范宁二十一人，用其书，行其道，宜有以褒大之，自今并配享孔子庙廷”，孟子并未列入。开元二十七年，唐玄宗封颜渊为“亚圣”和“兗国公”、封“孔门十哲”和“七十子”为侯、伯时，亦未提孟子。

尽管在汉代曾设置过《孟子》为传记博士，孟子地位亦略有起伏，但总体来说，在儒家学派内部，自西汉中期，“孟荀并称”一直是思想界的主流观点。然而到了中唐，这一情况却发生了变化，韩愈对孟子和荀子详加比较，认为孟子对孔子真意的继承“醇乎醇者”，而荀子对孔子真意的继承则“不粹不醇”，确认孟子是孔子以来道统的正宗继承人，对孟子思想大力推崇，拉开了唐宋“孟子升格运动”的序幕。

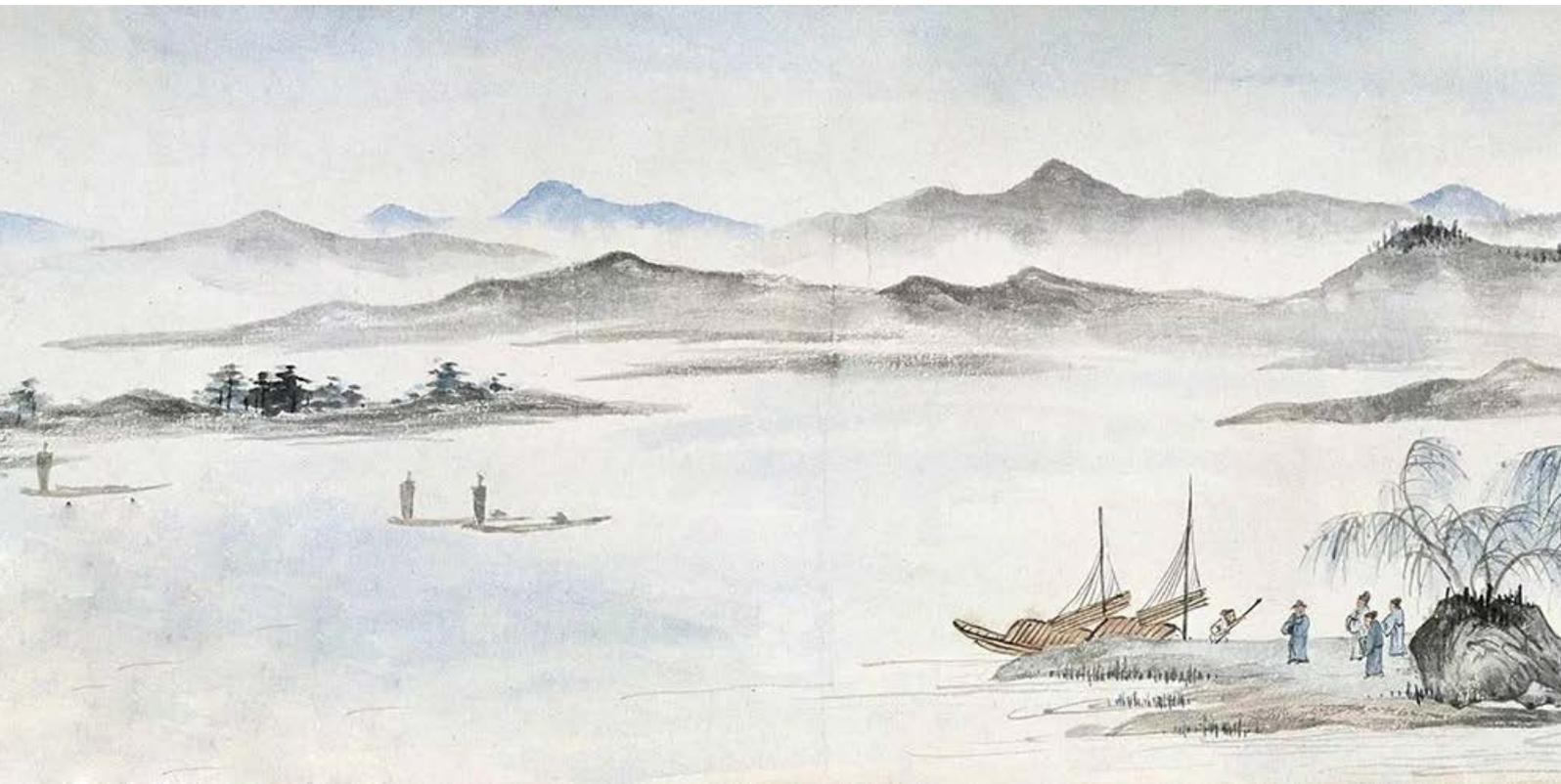
一

韩愈尊崇孟子，与其自身的儒学修养相关。他自幼学习刻苦，韩愈积累了丰富的儒学知识。《旧唐书·韩愈传》载：“愈生三岁而孤，养于从父兄。愈自以孤子，幼刻苦学儒，不俟奖励。大历，贞元之间，文字多尚古学，效杨雄、董仲舒之述作。”《新唐书·韩愈传》载：“愈生三岁而孤，随伯兄会贬官岭表。会卒，嫂郑鞠之。愈自知读书，日记数千百言，比长，尽能通《六经》、百家学。擢进士第。”韩愈《与凤翔邢尚书书》自言：“生七岁而读书，十三而能文，二十五而擢第于春官。”韩愈从幼起就自觉地刻苦学习儒家典籍，不需他人督促。大历、贞元期间，韩愈（17岁前）极力效仿杨雄、董仲舒之作，而杨雄、董仲舒皆为西汉儒学大师。其《上宰

相书》道：“今有人生二十八年矣，名不著于农工商贾之版，其业则读书著文，歌颂尧舜之道，鸡鸣而起，孜孜焉亦不为利。其所读皆圣人之书，杨墨释老之学，无所入于其心。其所著皆约六经之旨而成文，抑邪与正，辨时俗之所惑，居穷守约，亦时有感激怨怼奇怪之辞，以求知于天下，亦不悖于教化，妖淫谀佞涛张之说，无所出于其中。”又《进学解》：“口不绝吟于六艺之文，手不停披于百家之编。纪事者必提其要，纂言者必钩其玄。贪多务得，细大不捐。焚膏油以继晷，恒兀兀以穷。”“业精于勤，荒于嬉”，正是通过终生的辛勤学习，韩愈积累了丰富的学养。

同时，在韩愈学习成长过程中，其周围建立了一个关系密切的师友群体，形成了一个良好的儒学研修氛围，为其尊孟打下了良好的学术基础。《旧唐书·韩愈传》载：“独孤及、梁肃最称渊奥，儒林推重。愈从其徒游，锐意钻仰，欲自振于一代。洎举进士，投文于公卿间，故相郑余庆颇为之延誉，由是知名于时。”独孤及“为文彰明善恶”“喜鉴拔后进，如梁肃、高参、崔元翰、陈京、唐次、齐抗皆师事之。”独孤及与其门生梁肃等，即为唐代古文运动先驱，亦为提倡儒学之知名学者，受到当时士人推崇。韩愈跟随他们的弟子游学，钻研、师法古人的思想、文章，对其儒学修养的提高极有裨益。

此外，韩愈进士及第后，通过职务便利提携后进，不仅为其研习儒学和推崇孟子聚集了学术力量，而且为他之后的尊孟传承打下了坚实基础。《旧唐书·韩愈传》载：“（愈）洎举进士，投文于公卿间，故相郑余庆颇为之延誉，由是知名于时。”根据《新唐书·韩愈传》载，韩愈进士及第后，先为四门博士，又两度为国子博士，后又任国子祭酒，这些职务，为其聚集学术人才，建立尊孟群体提供了方便。儒家学派历来重视“师道”，孔子“教七十子，使服其衣冠，修其篇籍，故儒之学出焉”，孟子“得天下英才而教育之”为乐，《新唐书·韩愈传》载：“愈性明锐，不诡随。与人交，始终不少变。成就后进士，往往知名。经愈指授，皆称‘韩门弟子’。”韩愈作《师说》，强调“古之学者必有师”，并以孔子言行作证，认为“弟子不必不如师，师不必贤于弟子，闻道有先后，



术业有专攻，如是而已。”柳宗元曾曰：“由魏晋氏以下，人益不事师。今之世不闻有师，有辄哗笑之，以为狂人。独韩愈奋不顾流俗，犯笑侮，收召后学，作《师说》，因抗颜而为师。”通过职务便利，关心提携，在韩愈周围聚集了众多同辈、门人，形成了师友间相互标榜呼应的师承局面。如韩愈提出道统说、儒家心性说后，正是在柳宗元、李翱、皇甫湜、张籍等同辈、门人的大力呼应及推崇阐述下，才使孟子升格运动在中唐后得以发展。

正是因为韩愈具备了丰厚的学养，以及对唐初以来文化学术的发展变化有了清晰的认识，才为其尊崇孟子、推动儒学的应时发展奠定了思想和学术基础。

二

唐朝建立后，尽管孟子与《孟子》的地位不高，事实上，自唐初在朝野之中已经有尊孟之酝酿。

首先，朝廷中一些大臣在奏疏中经常引用孟子的观点。魏征《论治道疏》曰：“孟子曰：‘君视臣如手足，臣视君如腹心。君视臣如犬马，臣视君如国人。君视臣如土芥，臣视君如寇讎。’虽臣之事君，无有二志，至於去就之节，尚缘恩施厚薄。然则为人上者，安可以无礼於下哉？”崔融《谏税关市疏》曰：“孟轲又云：‘古之为关也，将以御暴；今之为关也，将以为暴。’今行者皆税，本末同流。……加之以重税，因之以威胁，一旦兽穷则搏，鸟穷则攫，执事者复何以安之哉？臣知其

不可者四也。”《旧唐书·裴谔传》载：“（谔）对曰：‘孟子曰：‘理国者，仁义而已，何以利为？由是未敢即对也。’上前坐也：‘微公言，吾不闻此。’拜左司郎中。上时访以事。”魏征为太宗时名臣，崔融为武后和中宗名臣，裴谔为肃宗和代宗名臣，皆具影响力，其在奏疏中引用孟子之言，说明唐初以来，孟子地位虽不高，但其一些观点已为朝臣们所接受。

其次，学界对孟子的评论逐渐增多。据《全唐诗》、《全唐文》统计，唐代士人对孟子的关注自唐初到中晚唐呈渐次增强的态势。如唐初史学家刘知几在《史通》的《内篇·六家第一》、《外篇·古今正史第二》、《外篇·疑古第三》、《外篇·惑经第四》、《外篇·杂说上第七》中都引述过孟子之言。王勃《上吏部裴侍郎启》曰：“夫文章之道，自古称难。圣人以开物成务，君子以立言见志。遗雅背训，孟子不为；劝百讽一，扬雄所耻”，肯定了孟子继承圣人雅训。卢照邻《驸马都尉乔君集序》曰：“昔文王既没，道不在兹乎？尼父克生，礼尽归於是矣。其后荀卿、孟子，服儒者之褒衣”，认为孟子继承了孔子礼乐道统。李华《赠礼部尚书清河孝公崔沔集序》曰：“孔伋、孟轲作，盖六经之遗也”，肯定了孟子在儒家学派中之地位。

在朝野酝酿下，中唐时，已有人建议在政治上提高《孟子》地位。如代宗礼部侍郎杨绾《上贡举条目疏》，建议把《孟子》列入“兼经”，增为“明经”科目，与《论语》、

《孝经》并列。洋州刺史赵匡上疏曰：“通《元经》、《孟子》、《荀卿子》、《吕氏春秋》、《管子》、《墨子》、《韩子》，谓之茂才举。达观之士，既知经学，兼有诸子之学，取其所长，舍其偏滞，则於理道，无不该矣。”

再次，唐代古文运动的兴起与发展为韩愈尊孟创造了良好的文化学术背景。唐代梁肃《补闕李君前集序》曰：“唐有天下几二百载，而文章三变初则广汉陈子昂以风雅革浮侈，次则燕国张公说以宏茂广波澜，天宝已还，则李员外、萧功曹、贾常侍、独孤常州比肩而出，故其道益炽。”明代胡应麟《九流绪论》曰：“大概六代以还，文尚骄偶，唐李华、萧颖士及次山辈，始解散为古文。萧、李文尚平典、元结独矫峻艰涩、近于怪且迂矣。”

安史之乱前，李华即曰：“文顾行，行顾文，此其与于古欤”，主张文章应宗经明道。安史之乱后，古文学家更欲恢复先秦古文创作传统，强调文、道合一，使文章承担道德教化功能，以此恢复国家统治秩序，而孟子之后文道不彰和对孟子之文的推崇逐渐成为古文学家的共识。如柳冕曰：“至若荀、孟、贾生，明先王之道，尽天人之际，意不在文，而文自随之此真君子之文也。”“文而知道，二者兼难，兼之者大君子之事。上之、舜、周也次之游、夏、荀、孟也下之贾生、董仲舒也。”权德舆曰：“故阙里之四教、门人之四科，未有遗文者也。荀况孟轲，修道著书，本于仁义，经术之支派也。迨夫骚人怨思之作、游士纵横之论，刺讥裨阖，文宪陵夷。”裴度曰：“荀、孟之文，左右周、孔之文也。理身、理家、理国、理天下，一日失之败乱至矣。”虽然，在韩愈尊孟抑荀之前，古文学家仍孟荀并提，对孟子思想亦不很明，但经古文学家对孟子之文的推崇与关注，使孟子的重要性得以凸出，为韩愈尊孟创造了良好的文化学术背景。

此外，唐初以来，“儒学学术面临着一个困境，即儒学的礼法制度已经不能维系人心，儒学在现实生活中失去有效性，因此这是学术转向的需要。”清代赵翼曰：“六朝人最重三《礼》之学，唐初犹然。”作为孔子之后的两支，孟子重“德”，荀子重“礼”。《左传》载：“礼之可以为国也久矣，与天地并”，“礼”强调尊卑、贵贱、上下等等级秩序，有利于魏晋以来世族之需要。到唐代，伴随着政治、社会等各方面变化，世族制度逐渐衰落，“礼”亦逐渐有形式大于内容的倾向。针对这种状况，啖助、赵匡等学者即提出了“原情制礼”“以性情为用”的观点，欲以诚、忠、仁等“德”的内容，对礼加以充实。在这种背景下，孟子“德”之重要性日趋凸显。

三

韩愈尊孟的一个重要原因是为了排斥佛教。在一些

帝王推崇利用下，唐前期佛教得到了长足发展，但大兴庙宇消耗了大量资财，同时，“天下僧道，不耕而食，不织而衣”，大量人口剃度为僧，增加了社会负担。更重要是，佛教已深入到了民众日常生活，如宪宗时法门寺迎佛骨舍利，时“王公士庶，奔走舍施，唯恐在后。百姓有废业破产，烧顶灼臂而求供养者。”本来儒学自两汉后就处于衰落状态，开唐后佛教之发展更加挤压了儒学的生存空间，而对一些儒家学者来说，孟子思想一些内容，恰好能满足其对抗佛教，振兴儒学之现实需要。

精神上，要排斥佛教，重树儒学之正统地位，首先需要一种战斗力，而孟子之“辟异端”学说，即可为儒家学者排佛树立一面精神旗帜。《孟子·滕文公下》曰：“杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食。吾为此惧，闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。……我亦欲正人心，息邪说，距跛行，放淫辞，以承三圣者。”韩愈《与孟尚书书》道：“释老之害，过于杨墨；韩愈之贤，不及孟子。孟子不能救之于未亡之前，而韩愈乃欲全之于已坏之后，其亦不量其力。虽然，使其道由愈而粗传，虽死万万无恨。”韩愈欲吸收孟子辟异端精神，像孟子辟杨墨那样辟佛老，其作《原道》以辟佛老，“谏迎佛骨”不惜得罪皇帝等，都可谓这种精神的体现。

理论上，除借鉴孟子精神外，韩愈还汲取孟子思想的一些内容，作为其排斥佛教的理论资源。一是论道统。佛教自佛陀付法摩诃迦叶，开启了佛教的付法传统，以后代代付嘱，代代相承，形成了佛教的传法统系。儒家学派虽然讲求师承渊源，却并无统一传承谱系。然而孟子思想中，却蕴含着韩愈对抗佛教传法统系所需要的理论资源。《孟子·尽心下》曰：“由尧、舜至於汤，五百有馀岁。若禹、皋陶，则见而知之；若汤，则闻而知之。由汤至於文王，五百有馀岁。若伊尹、莱朱，则见而知之；若文王，则闻而知之。由文王至於孔子，五百有馀岁。若太公望、散宜生，则见而知之；若孔子，则闻而知之。由孔子而来，至於今百有馀岁，去圣人之世，若此其未远也，近圣人之居，若此其甚也，然而无有乎尔，则亦无有乎尔。”孟子将尧、舜、禹、汤、文王、孔子连成一线，并有意以孔子后继人自居。韩愈正是看到孟子此点，提出了儒家道统论，其《原道》曰：“斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。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”，列出了“尧、舜、禹、商汤、文王、武王、周公、孔子、孟子”的道统体系，意欲对抗佛教的传法统系。陈寅恪说：“退之道统之说表面上虽由孟子卒章之言所启发，实际上乃因禅宗教外别传之说所造成，禅学于退

之之影响亦大矣哉！”现代学者葛兆光说：“九世纪初以来的韩愈、李翱等人，也在极力虚构一个儒家自己的历史系谱，其中关键的一个人物就是孟子。……在九世纪初期的韩愈、柳宗元和李翱等士人口中，孟子异乎寻常地频繁出现，而且成了儒家历史系谱中的关键性人物，而由孟子承上启下的儒家系谱就是后来所说的‘道统’，这个‘道统’象征着与佛道异端泾渭分明的真理传统。”韩愈欲对抗佛教，振兴儒学，如果没有自己的道统体系，显然无法与佛教抗衡，其正是看中了此要点，才从孟子思想中挖掘资源，接续道统。



二是谈心性。汉末以来，儒门淡泊，收拾不住，皆归释氏耳”一重要原因，即儒学理论简陋，形式陈旧乏味，而佛教学说抽象性强，富有哲理，更吸引人。如果是心性说在孔子时还“不可得而闻”，但在孟子时有了很大发展，如孟子的“四端”说、“修身立命”说等。韩愈继承了孟子的心性说，并加以阐发，以对抗佛教。其《原性》道：“性也者，与生俱生也；情也者，接于物而生也。性之品有三，而其所以为性者五；情之品有三，而其所以为情者七。曰：何也？曰：性之品有上、中、下三：上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。其所以为性者五：曰仁，曰礼，曰信，曰义，曰智。”又曰：“今之言性者异于此，何也？曰：今之言者，杂佛、老而言也。杂佛、老而言也者，奚言而不异？”韩愈不认同佛、老的“人性”说，其阐发性情论之目的就是澄清被佛教搅浑了的思想意识。对此，陈来先生说：“他（韩愈）的性情论，主要是为了反对佛教人性论及对汉唐人性论进行总结，并成为许多理学家讨论人性的出发点。”任继愈先生说：“（韩愈）人性论为后来宋儒提出气质之性、天理人欲之说，开辟了道路。”韩愈关于性情论阐发，拓宽儒家经典的范围，也重开了儒家“心性”论的大门，对推动尊孟思潮发展，促进儒学的转型起到了积极作用。

此外，韩愈还吸取孟子的“君臣大义”理论，来反对藩镇分裂，巩固唐朝统治。安史之乱后，藩镇长官“擅署吏，以赋税自私，不朝献于廷。效战国，肱髀相依，以土地传子孙”，藩镇割据问题日益严重，影响唐朝统治。孟子在《公孙丑下》、《离娄上》、《滕文公上》等篇目中，多次论说了“君臣大义”理论，成为儒学君臣观的代表。韩愈在孟子“君臣大义”理论基础上，加以阐发，作为期反对藩镇，加强中央集权的理论武器。其《原道》道：“是故君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝，作器皿，通货财，以事其上者也。君不出令，则失其所以为君；臣不行君

之令而致之民，则失其所以为臣；民不出粟米麻丝，作器皿，通货财，以事其上，则诛。今其法曰，必弃而君臣，去而父子，禁而相生相养之道，以求其所谓清静寂灭者。呜呼！其亦幸而出于三代之后，不见黜于禹、汤、文、武、周公、孔子也。其亦不幸而不出于三代之前，不见正于禹、汤、文、武、周公、孔子也。”韩愈的君臣论与孟子的“君臣大义”理论一脉相承，并通过平定吴元济叛乱，把这一理论付诸了实践。

以上，孟子的“辟异端”学说可为排佛提供精神资源，孟子的“道统”及“心性”论可为排佛提供理论资源，孟子的“君臣大义”理论有利于加强集权，巩固统治。孟子思想中这些内容，正是韩愈解决中唐时期社会弊端的现实需要，亦即韩愈尊孟的根本原因所在。

总之，韩愈接续“孔孟之道”这一影响中华文化思想史的说法，使孟子超过了颜回、曾子、子思等人，位于与孔子并列的地位，而且否定了唐代孔庙祭祀中的儒家传承统绪，掀起了孟子升格运动的序幕。皮日休受韩愈思想影响，向唐懿宗上奏，提出升格《孟子》，使之成为经典，《唐会要》载：“圣人之道，不过乎经；经之降者，不过乎史；史之降者，不过乎子。子不异乎道者，《孟子》也！舍是子者，必戾乎经、史。”此后，韩愈的学生、故旧和同道亦唱和响应，使孔孟思想在士林中逐渐传播开来。韩愈之后，柳宗元、孟郊、李程、李翱、李宗闵、李德裕、权德舆、白居易、张籍、皇甫湜、王敏、杜牧、李商隐、罗隐、陆龟蒙、林慎思、李蹊、来鹄、程晏等人也都对孟子有所推崇。

在士人推动下，中晚唐逐渐兴起一股崇孟风潮。唐代孟子学研究的转型，逮至五代时期终有突破，后蜀主孟昶命令宰相毋昭裔以楷书将十一经刻石，包括《孟子》，此为《孟子》入经之始。

刘古愚教育思想对关中士人的作用与影响

高艳丽

当历史的洪流滚滚向前，中华民族大步迈向现代化的时候，传统文化是否如过眼烟云，昨日黄花？今天，在这文化嬗变之际，踩着脚下坚实的黄土，弘扬传统文化，复兴儒学，越来越多地受到全社会重视和关注。

众所周知，上迄先秦儒学、两汉经学，下到宋明儒释道三教合一背景下形成的宋明理学，是中国儒学发展的新形态，被称为新儒学。由张载创立的关中理学，崛起陕西眉县，倡明斯学，圣道中天，在中国思想史上是一座高峰，与濂学、洛学、闽学被称为宋代理学的四大派别。关中，自古历史悠久，文化底蕴厚重，先后有周秦汉唐等十三个朝代在此建都，张载“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的关学思想，一千多年来一直影响着关中地区乃至整个民族文化。

关学自张载以来，经过宋代蓝田四吕、明代冯从吾、李二曲等的创新发展到清末，有一个人继承关学“重视礼教、经世致用、崇尚气节”的文脉宗风，开关中新式教育之先河，他与晚清著名的学者康有为齐名，被称为“南康北刘”，他就是近代陕西及至西北地区走向现代工业化的精神领路人——刘古愚。在他身上更多地表现出了关中文化的特色，其“经世守身、传圣人之心以合当时之势”的思想，将传统关学与西方科学相融合，与时俱进，其教育思想对关中士人影响巨大，学生众多。

一、刘古愚生平

刘古愚，名光蕡，字焕唐，晚号古愚，咸阳马庄天阁村人，生于1843年（清道光二十三年），少小志学，尝“夜磨麦粉，昼鬻汤面，书卷随身，不肯废学。”（《刘古愚年谱》，下简称《年谱》）二十八岁关中书院肄业，在关中塾馆教书为业。四十五岁掌教泾阳“味经书院”达十二年之久。其间崇尚西学，改革教育，兴办实业，促纺织，兴蚕桑，开“时务斋”，办“刊书处”，弘扬关学“求真求实，开放会通”学风，传播经世致用之学。

戊戌变法期间，接受维新思想，在西北开启民智，与康有为南北呼应，时称“南康北刘”。变法失败后，以“康党”自居，致生死于度外，“师平日于生死大节每为及门言，常引《孟子》‘志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元’二语以见意，故临事毅然不为动摇也。”（《年谱》）。晚年讲学礼泉烟霞草堂，六十

岁受邀讲学于甘肃大学堂，积劳成疾，殁于兰州，享年六十一岁。

二、经世致用，兴办时务斋

面对清政府丧权辱国，割地赔款，西方列强坚甲利兵，环伺覬覦，刘古愚痛心疾首，常常以泪洗面，眼睛几近失明。他痛定思痛，深追国家贫穷落后的根源，寻找救国图强的良方。

早在1875年，刘古愚赴京应试期间，在保定莲池书院谒拜恩师黄彭年时，黄就叮嘱他“西洋各国与中国事事相关，西洋事情不可不知”。这也是他首次东出潼关，也是他一生惟一的一次。从此，刘古愚在西北一隅的家乡掌教味经书院，在关中各处兴办义学，经世弘道。

1895年，陕西学政赵惟熙于味经书院设时务斋，刘古愚在《时务斋学规》中勉励学生要“各存自励之心，力除积习，勉为真才，日夜有沦胥异类之惧，以自警惕于心目，则学问日新月异，皆成有用之才。岂惟余有厚望，亦吾陕之幸，天下之幸也”，也提出六项具体要求：一、励耻；二、习勤；三、求实；四、观时；五、广识；六、乐群。

宋元以来，随着经济中心的东移，陕西失去了汉唐以来的政治文化中心地位。针对明清之后，陕西文化进一步衰落，士人之间不思进取，好议人非的不良风气，刘古愚尖锐地批评说：“今日人心涣散极矣。吾乡人士习‘秦人无党见’语，多独学无友，孤陋寡闻，执高头讲章之说，自以为是，与世事全形隔阂，乃闻人之长而必言其短，见人之短而特甚其词，此争名之心发于外也；居处饮食不相让，学问事业不相谋，此争利之心蕴于中也。”

欲纠此风，必欲乐群广识。“今之为政难矣，不胸有五大洲之列国，不足以安一洲之一国，学以为政，非悉五大洲之政事、文章、人情、物产、亦何以为学？”

同时在时务斋创办讲会，“凡有志时务者，不论籍贯，不论文、武、工、商皆准听讲。”他认为讲会作用非常重要。“讲学之功有益人心，不可没也。惟前明、国初诸老先生讲学，均不谈时事，概举记诵词章而体之以身心，则以足为有用之材。今则时变极艰且大，非旷观六合，有不能自全于一域者。故前人讲学，内返之身心。今日

讲学，必外证之身世。吾儒之道故合内外之道也。”（《味经创设时务斋章程》）

此外《章程》还规定学生要“勤阅报章。欲知时务，须多阅报章。《京报》、《申报》、《万国公报》以及新出各报”，时务斋要“刊行西书。中国之患，西祸为急，时务莫大于洋务，西国之谋人国也，以商贾笼其财，然后以兵戈取其地。故今日中国以整顿商务为先，宜急刻商务及通商条约，各国交涉等书”等等。

味经讲会，向社会开放，这就使新思想，很快在社会中产生影响和冲击，把启蒙对象直接推向社会，使味经书院成为陕西维新运动的思想中心，刘古愚成为维新运动的精神领袖，这在陕西乃至在整个中国近代史上，都有着重要意义和深远的影响（武占江《刘古愚评传》）。

三、化民成俗，倡导全民教育

被称为“晚清时期的启蒙者，教育家”的刘古愚教育思想核心就是改革传统教育，改变以往八股选材，士人汲汲于功名利禄之途的教学模式，让学生放眼世界，广见博闻，多作经世致用的学问，而且他还提倡社会教育、全民教育和终身教育，这种思想在百年前的中国和世界也是慧眼独具，时至今日仍有其现实意义。

晚年隐居礼泉烟霞草堂时，有学生喜读《论语》，不事科举，刘古愚有感而发，写下《论语时习录序》一文。文中说“论今日之患者，谓在士子读书知古不知今，吾则谓在于习文而不自治其心，挟求富贵之见以读书，寻章摘句，以求中试官之式。”

他认为“今日士子孰不读书？而终无用者，非书无用也，经史如天之雨露，然其灌溉人心与养草木之苗无异。由善念而读书则成良才，有俗念而读书则为恶卉”，指导学生要先“立志”，要“读书志在圣贤，非徒科第”。进而认为主张学习不专是士子求学进阶之梯，兵、农、工、商、吏等皆应志学，全民学习才能“化民成俗”，社会进步，国家富强。他说：“兴学无教于国之贫弱乎？曰救国之贫弱，孰有捷且大于兴学者？特兴学以化民成俗为主，而非仅造士成材也。”他又说“今日中国贫弱之祸孰为之？划兵、吏、农、工、商于学外者为之也。以学为士子之专业，讲诵考论以鹜于利禄之途，而非‘修齐治平之事’，日用作习之为。故兵不学则骄，吏不学而贪，农不学而惰，工不学而拙，商不学而愚而奸欺。”（《学记臆解》序）。

为此，他建议朝廷设立乡学，以地方教育官员（学政）“校试牒之势督乡课，以训迪文艺之勤正民俗”。他分析说“夫今日之患，不在外人之富强，而在我国之贫弱，亦不在我国之贫弱，而在我国之顽犷。顽则无礼义而昧时势，犷则逞蛮野而触祸机”，所以欲化民成俗，“故

今日欲舍垢忍辱，仰鼻息于人，以求数年之安，亦非遍设乡学以统于官，不足以弭后患而富强也”。如能在全省遍设乡学，则“三年之后，陕既无人才辈出，而乡间必不如今日之顽犷，为朝廷省事多多矣，此暗寓以教收民之法。今日中国，不患上无能文之学士，而患上无能做事之兵、农、工、商，故愿公以教启其识，即以收其心，而聚其气，此今日之急务也。”

四、力主维新，南北呼应

1897年9月，康有为《桂学答问》刻竣，刘古愚书后作跋称：“中日战后，予得京师、上海《强学会序》，始识先生名，其言深切著明，沉痛激烈，屈、贾忠愤之旨，陈龙川不及也”，盛赞康有为保国维新之举。次年学生孙海赴京，捎去刘古愚《致康南海先生书》，信中提出政教合一思想，他说“一国之中，官民如师徒之情谊，人心何至涣散？上下何至隔阂？胥徒何至持其全？夷狄何至而入哉？由此推之，古之路寝皆为明堂，亦即辟雍，是人君之朝即为太学，则百官有司之厅皆为学，而官之政即教民守官法，无异从师为学，此可以信矣。”

1898年三月，康有为复信刘古愚，二人第一次，也是惟一的一次用书信交流政事与学术。信中称：“以先生道高无我，故敢以献，国变极急，危亡不远，保国之事恐不以得，惟保种、保教人人有责焉。先生海内耆儒，为时领袖，大教存亡，人士趋尚所在也，幸留意焉。”

刘古愚虽地处偏僻，独居一隅，然通过在朝庭任职的学生胡均、李岳瑞等各种渠道通晓时政要闻，了解西方思想，胡、李二人在维新变法中也是受乃师影响，不遗余力。轰轰烈烈的戊戌变法在经过一百天后惨遭失败，朝庭四处捉拿维新党人，有人劝刘古愚远走避祸，他厉声曰：“国事如此，吾死国难，幸何如之？何言逃也？”深受王阳明思想影响，被梁启超称为“关学后镇”的刘古愚表现出了关学“崇尚气节”临危不惧、大义凛然的精神。

五、烟霞讲学，甘肃执教

1898年变法失败后，在甘陕执政达成共识后，因“我等保全善类”的原因，刘古愚躲过此劫，隐居在烟霞草堂读书讲学、著书立说，他后期思想、学术著作都是在这个时期完成。同时他还在烟霞成立“复邠学社”，教导学生“讲读经史，务为实行，则当自实致良知，实修良能始”，他认为“良知，孝也，体悟父母之心以上体天心，则为严父配天之孝。致良知也，而天地万物之事，皆吾应尽之责。讲求其因应之法，有不能不急者矣。良能，弟也，体悟父母之心，以齐家，则必敬长慈幼，体天心以从事于天下，则必尊君亲民”。

他谆谆告诫学生“致良知非修良能，则遁于虚；修良能非致良知，则滞于迹。滞于迹则是日用行习为一身一家之事，而轻忽视之，怠慢出之，高语性天，放谈经纶。今日之一身一家尚不能治，此心已不知放于何所，他日任天下事，谓有所补，其谁信之？”（《复邠学舍学规》）

1902年，刘古愚辞掉了包括四川在内的多方延请后，接受甘肃大学堂总教习的聘任。“门人以甘肃风气未开，道路险阻，师年老，劝勿往。师曰：‘汉回为西北隐忧，吾将期以三五年，教化回民子弟，此关陇大计，非吾莫属，事乃定。’”（见《年谱》）后因积劳成疾，门人及儿子瑞极力劝说休息，刘古愚答曰“千里来此，胡为乎？我乐此，不觉苦也。”他还想“欲学事稍有条理，将说制府：广开西北畜牧之利，修复左文襄（宗棠）所购机器，大织毡罽、呢羽之属，以塞漏卮而富利源”。可惜，天不假年，一代大儒，晚清思想家、教育家病逝兰州，终身抱憾。

六、家族荣耀、桃李成蹊

刘古愚生逢国家积弱，受尽列强欺侮，爱国救国，致力教育，其家人学生也是前赴后继，立志报国，矢志不渝，可歌可泣。如今国富民强，民族复兴，他的心血没有白废，他的眼泪不会白流，他是家族的荣耀，学生的楷模。

著名学者吴宓的生父、嗣父、姑丈、姨丈等人均曾就学于刘古愚。他曾回忆说：“咸阳刘古愚老夫子，为关中近世大儒，近数十年中，吾陕知名人士，无不出其门下。”可见刘古愚身后对家族、学生的影响。

刘氏家族有参加辛亥革命起义军、炮兵连长刘汝霖，战死沙场、十七路军57师的革命烈士刘汝和及其他侄子共产党员刘文龙，中共六大中央候补委员、四川省书记刘愿庵烈士，安徽宿县第一任县委书记刘晓祐烈士（刘愿庵弟），中共中央办公厅机要局刘汝琨，刘古愚女婿王授金烈士及其女儿王观政烈士及其他为新中国的建立做出贡献的成柏仁、张邦英等人。

学生除了众所周知的民国元老于右任、报业大亨张季鸾、水利专家李仪祉等人外，其他人也是名垂青史，硕果累累。学生三原胡均随刘古愚数十年，受民主革命思想影响，娶刘古愚长女儒珍为妻。光绪二十一年（1895）康（有为）、梁（启超）在京联合18省举人会商反对《马关条约》，胡均积极参与“公车上书”之举，并为骨干之一。戊戌政变后，他被革职。返里后，专心致志，从事教育，前任三原宏道书院山长，继任宏道高等学堂监督，后与张秉枢主持宏道工业学堂，开本县近代工业职业教育之先河。

弟子张秉枢除勤奋好学经、史、集之外，尤善钻研

数学，精益求精，为满清陕西著名的数学家。张秉枢还和易俗社创办人、戏剧家孙仁玉一起捐建了雨金小学。据临潼县志记载，孙仁玉捐房一座，张秉枢捐银1600两。三原县志上说，张秉拭“终身致力于科学、教育，力主实业救国”是最恰当的评价。

门生孙仁玉（1873～1934），1897年在泾阳味经书院攻读经书，受业于刘古愚、柏子俊，接受了民主、自由、科学的革命思想，是陕西最早追随孙中山先生，参加同盟会、民主革命的先驱者之一。

他一生无意为官，潜心教育，曾执教于陕西宏道高等学堂、陕西省第一中学、陕西省女子师范、陕西省第三中学。桃李遍及陕甘两省，民国元老于佑任、水利专家李仪祉、中国新闻先驱张季鸾、外交家、社会活动家张溪若，戏剧史学家范紫东，戏曲家李约祉等均为先生的得意门生。

学生王典章，少怀大志，曾受业于刘古愚、柏子俊，16岁中秀才。1911年四川发生“保路运动”后，王众望所归，被推选为都督。但他以大局为重坚持四川统一，宁任知府，不做都督。时蔡锷将军赞扬他“威信过人，汉夷悦服”。1914年谒南海康有为先生于沪上。康有为赞扬他“临莅高雷。威惠流闻，我泽如春。”“治绩，为海内第一”。寓居苏州期间，尊师重道，恩师刘古愚、柏景伟去世后，为两师都出了文集。在苏州收集整理编印了《刘古愚烟霞全集》十卷和《柏子俊泮西草堂文集》以及《烟霞草堂遗书》、《遗书续刻》十七种。

张氏家族一家两院士。张殿琳，伯父张秉，父亲张秉椿，1956年毕业于西北大学物理系，2001年12月增补为中国科学院数学、物理学部院士。中国科学院物理研究所研究员，曾荣获国家自然科学奖三等奖一项、中国科学院自然科学一等奖、二等奖各一项，以及中国物理学会胡刚复奖。

张彦仲，1940年生，陕西三原人，祖父张秉，父亲张殿瑗字张孔玉，是张殿琳院士的堂侄。1962年毕业于西北大学物理系。1999年他以突出的成就荣获了英国剑桥的“二十世纪科学成就奖”。同年7月，张彦仲任中国航空工业第二集团公司党组书记兼总经理。2001年12月增补为中国工程院机械与运载工程学部院士。现任国务院大飞机专家咨询委员会委员主任。

参考文献：

- ①《烟霞草堂文集》 刘古愚著
- ②《关学编》 冯以吾著
- ③《刘古愚年谱》 张鹏一著
- ④《关学思想史》 刘学智著
- ⑤《刘古愚评传》 任大援 武占江著

试析孟子君子之道

孟祥运



“君子”是古代地位高的人，后来指有道德修养的人。他是中华民族特有的文化概念和宝贵财富，也是中国人独特的理想人格，是每个人立德修身、处世立业之本。可以说，君子成为中国人的一种生命方式、处世方式和生活方式，做君子是绝大多数中国人的价值标准和人生追求。中华民族繁衍昌盛，中华文明生生不息，正是源于伟大的君子精神。

《孟子》一书中，论及君子之处有80多次，其基本内涵指以仁义为怀、以礼义修身、讲信义、重德操、有为有守的人。它的外延上较士与圣为广泛，无论君臣、或是有位知识分子（仕）、无位知识分子（布衣之士），只要能以仁存心，以礼修身，以推行王道、教化群伦为己任，便符合孟子的君子。孟子说：君子所性，仁义礼智根于心。君子以仁为怀，故能爱人；以礼修身，故能敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。君子有终身之忧，无一朝之患也。君子、圣人是孟子倡导的道德理想主义的化身，这种君子形象所代表的仁爱、正义、礼仪、诚信、宽恕、恭敬、廉耻等传统美德，薪火相传，滋养着生生不息的中华民族。

1、君子人格特征

儒学中心思想是学做人、讲做人的道理。孟子自称所愿学孔子，对君子人格，特别士的人格，作了系统深刻的论述。主要体现：

一是仁：君子有不同于一般人的地方，那就是君子怀仁，君子心里面存在着“仁”。孟子认为，君子不仅心里面存着“仁”，而且言谈举止都必须遵循“仁”这个准则。“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。”（《孟子·离娄下》）

二是义：“义”与“仁”一样植根于君子的心中，是君子的行为准则。孟子说：生，我所欲也，义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。（《告子上》）生命诚可贵，仁义价更高，如果是为了仁义的缘故，那么可以舍生取义。

三是中庸：“中庸”作为一种最高尚的美德，也是君子独特的人格特征之一。孟子说：执中为近之。执中无权，尤执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。（《尽心上》）意思是说：执中就接近正道了。但执中而不懂得权衡变通，也还是执著一点。之所以厌

恶执著一点，是因为它损害了道，只是抓住了一点而废弃了其他一切。由此可见，孟子不仅主张中庸之道，还强调变通、权变，变通是孟子哲学思想的活的灵魂。

2、君子修身之道

孟子认为修身是一个艰苦的过程。具体表现：一要寡欲。孟子曰：养心莫善于寡欲；其为人也寡欲，虽有存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。意思是养心的方法，没有比尽量减少欲望更好了。那些平素欲望少的人，尽管也有失去本心（即天生的善性）的，但为数却是很少的；那些平素欲望多的人，尽管也有能保存本心的，但为数也是很少的。

二不失义。孟子曰：故士穷不失义，达不离道。古之人，得志，泽加于民，不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。其大意是：士人穷困时要去仁义，显达时不背离道德，古代的人，得志时恩惠施于百姓；不得志时修养自身以显现于世，穷困时独善其身，显达时兼善天下。

三不绝对。孟子曰：西子蒙不洁，则人皆掩鼻而过之；虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝。这就是美丑善恶相互转化的辩证法。

四要改过。孟子曰：古之君子，过则改之；今之君子，过则顺之。古之君子，其过也，如日月之食，民皆见之；及其更也，民皆仰之。今之君子，岂徒顺之，又从为之辞。即：古代的君子贤士，有了过错就去改正；现在的君子贤人，有了过错就放任不管。古代的君子，就像日食和月食一样，人民都能够看到他们（及其所作所为）；等到他们改正了自己的过错，人民都仰慕他们。现在的君子，岂止是白白的放任不管，并且还还为这些过错寻找开脱的理由。

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

五要养气。孟子说：我善养吾浩然之气。……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。（《公孙丑上》）孟子所说浩然之气，是一种可以战胜一切的精神力量，其基础在于坚持不懈修身的积累。孟子又说：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。（《滕文公下》）其基础就在养浩然之气。

3、君子立命之道

君子安身立命之道，是君子处理天人、力命关系的行为准则。孟子认为人之寿夭、贫富、穷通皆是由非人力所能左右的天命安排的，有道君子应深明人力之所能及与人力所不能及之范围界限，尽己之所为，成就其所能为，而将人力所不能及、所不能为之事一概付诸天命，这种对待天人之际的豁达与明智的态度便是乐天知命。而只有乐天知命的人，才能找到安身立命之道。在孟子看来，尽人力之所为追求正命和克服非正命的过程就是安身立命，此生活艺术就是安身立命之道。孟子认为只有有德者才能找到正当的立命之地，找到人生意义的终极归属。上述所云君子尽己所为以求正命一大根本原则，具体又可解为三端：

第一，孟子认为人是否能满足其物欲，在于天命，不必强求。孟子说，口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于嗅也，四肢之于安佚也，性也；有命焉，君子不谓性也。（口对于美味，眼睛对于美色，耳朵对于好听的声音，鼻子对于香味，四肢对于安逸，都是极喜欢的，这是天性，但能否享受到，其中有命的作用，所以君子不强调天性。）食色臭味之欲，是人的生理本能。但它能否得到满足，在命而不在己，对此君子当乐天安命，不事强求。否则会沦为贪得无厌，枉费心机之小人。

第二，人不管天意如何，都当尽性分之固有，孜孜为善。他说：仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。（仁对于父子关系，义对于君臣关系，礼对于宾主关系，智慧对于贤者，天道对于圣人，都是极重要的，这都由命决定的，能否得到它们，其中也有天性的作用，所以君子不强调命。）仁义礼智之德根于人之良心本心，但这些道德在实行过程中会得到何种结果，人力是无可奈何的，但君子对此不言命而言性，旨在努力修身向善，诚心诚意地去事天，这样便尽了君子之义。否则，知天命不可违，便放弃了自己应尽的义务，便会沦为饱食终日、不求上进的小人。

第三，孟子认为，真善美的人生即尽己之力，以求正命的人生。人生在世会遭际各种各样的矛盾，这都是命当如此，而君子但求改进自己，无求改变命运。只要改变自己，使自己的一言一行均合乎正义道德，那么其人生所遭际之命运，便无所往而不正。这种精神即后世儒家所说的生尽其义，死得其所。

4、君子处世之道

君子处世之道则是君子处理人与人关系的准则。具体有：一是君子不能以金钱收买。孟子认为君子乃居仁由义之人，不可贪小节而折其节。君子如取人之财，受

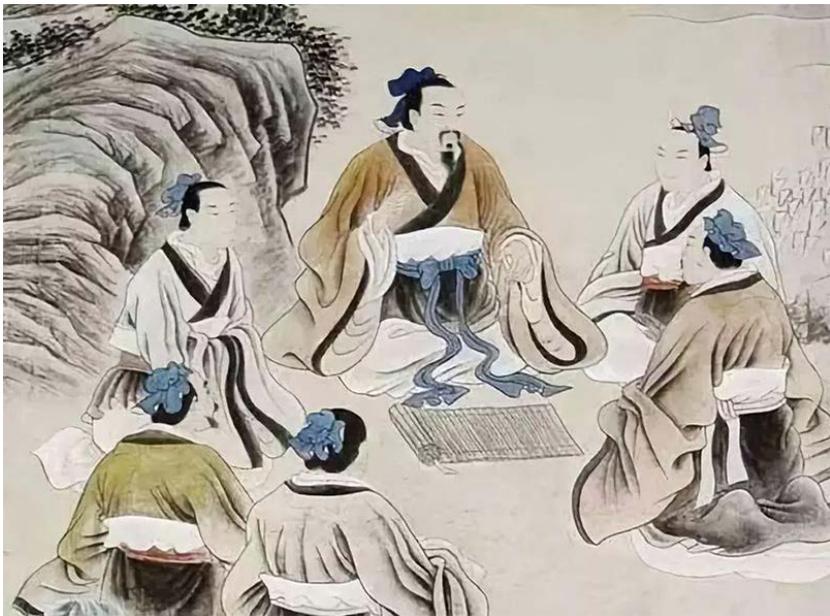
人之禄，当有正当的理由，如孟子居齐时，孟子不受齐王赠，在宋国接受宋君赠与。在薛时，又接受薛君赠送。弟子陈臻不解。孟子解释说，无正当理由而接受别人的礼品，便是出卖自己的人格，是君子不能接受的。

二是君子不为虚礼所拘。他认为如果诸侯只是虚礼待人，那么有道君子便不应为虚礼所拘而牵就之。如果拘于虚礼而牵就别人，那么君子就失去了尊严。如孟子说，食而弗爱，豕交之也；爱而弗敬，兽畜之也。即只给吃的而不给关爱，交往的关系和养猪是一样的；给予关爱而不给予尊敬，就跟畜养宠物是一样的。

三是君子食其功。君子属于劳心者，他虽不耕而食，却便不是白吃饭的寄生虫。这叫食其功。公孙丑问孟子，诗曰，不素餐兮，君子不耕而食，何也？即《诗经》说：不白吃饭啊！可君子不种庄稼也吃饭，为什么呢？孟子说：君子居是国也，其君用之，则安富尊荣；其子弟从之，则孝悌忠信。不素餐兮！孰大于是？即君子居住在一个国家，国君用他，就会安定富足，尊贵荣耀，学生们跟随他，就会孝敬父母，尊敬兄长，忠诚而守信用。不白吃饭啊！还有谁比他的贡献更大呢？孟子认为管理一个社会必须有劳心者、劳力者分工，君子属于劳心者，用自己的文化为国君经邦治民服务，教化天下人民恪守道德，循礼由义，是有功之人。反之一个人尸位素餐，无功食禄，那便为君子所不齿。

四是君子耻声誉超过实情。君子贵符实之名，而齿徒有虚名。孟子曰：源泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海。有本者如是，是之取尔。苟为无本，七八月之间雨集，沟浍皆盈，其涸也，可立而待也。故声闻过情，君子耻之。孟子说：源头里的泉水滚滚涌出，日夜不停，注满洼坑后继续前进，最后流入大海。有本源的事物都是这样，孔子就取它这一点罢了。如果没有本源，像七八月间的雨水那样，下得很集中，大小沟渠都积满了水，但它们的干涸却只要很短的时间。所以，声望超过了实际情况，君子认为是可耻的。声闻超过实情的虚名，就像无源之水，倾刻便会干涸，有道君子以声闻过情为耻。

五是君子恭而不隘，和而不流。可从孟子对伯夷、柳下惠之风的评论中看出。伯夷的作风是，不是他理想的人君不去事奉，不是理想的朋友不去结交。不立于恶人之朝，不与恶人言。柳下惠的风度是，不以事奉恶君为耻，不以自己官小为卑，自己不受重用也不怨恨。一



个过分清高，一个过分随和。孟子要求学习伯夷之清，效法柳下惠之和。却要克服他们的器量狭小和过分随和。故其言，伯夷隘，柳下惠不恭。隘与不恭，君子不由也。君子奉身处世当清而不隘，和而不流。既有雅量，又不失君子清节。

5、君子为政之道

君子为政之道指君子出仕做官的基本准则。孟子认为无君子莫治小人。只有道德品质高尚的君子出而为政，王道才能得以推行，国家才能得以治理。其为政之道基本要求是：

一是君子出仕做官须有正当途径。孟子认为一个君子没有正当途径而乱找官做的人就如同男女私下钻洞与人私会一样可耻。

二是古之君子出仕与辞官有三条原则。如人君礼贤下士，则就职，如人君之礼貌未衰，但未曾践其诺言，则弃官，此其一。人君虽未许诺行其言，但能迎之致敬有礼，则就之，如人君礼衰，则弃职而去。此其二。如饥饿不能出门户，则可以受人君恩赐周济的官职，这样做是为了免于饿死自己。

三是君子为政当亲亲而仁民，仁民而爱物，推行仁政于天下。君子之事君，最重要的责任是引人君走向正道，使其立志于推行王道仁政。当人君有过失，君子在朝，决不应一味迎合君主，而敢于格君心之非，使人君接受正确的思想。

四是君子为政当德才兼备。有才无德的人，如果从政，易招杀身之祸。如，盆成括士于齐，孟子说，死矣盆成括，预言他必遭杀身之祸，后来盆成括果然被杀。孟子的学生问他何有先见之明？孟子说，其为人也小有

才，未闻君子之大道也，则足以杀其躯而已矣。君子要在政治生活中立于不败之地，就必须德才兼备。

6. 君子育人之道

孟子认为，君子乃德才兼备之人。他不仅以自己的才智在官理国家、组织社会方面发挥重要作用，而且以自己的品德和人格作为全社会的表率，发挥着启人向上的教化作用。

一是教育群伦是君子责无旁贷之责。孟子指出，天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉。君子属于先知先觉者，负有兴道德、明人伦的神圣使命。

二是教育别人方法有五种形式。具体是：有如时雨化之者，有成德者，有达财者，有答问者，有私淑艾者。此五者，君子之所以教也。（有像及时雨一样启迪人的；有培养品德的；有培养才能的；有解答疑惑的；有感化他人使他们模仿的。这五种就是有道德的人教育人的方法）可见君子教人的方法多种多样。

三是君子教人不可勉强，当坚持来者不拒，往者不追的原则。对于真心向学的人诚心教之，对于想离开自己的人，也不必强留。但是，孟子认为，君子最好不教那种忘恩负义的人。如逢蒙曾向天下名师羿学习射道，尽得其艺后，想成天下第一，射死其师。对于这种行为，孟子深恶痛绝，并认为此种结局也有羿教不择人的责任。

四是君子要注意启发式教育。他说，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。高明的工匠不因为拙劣的工人而改变或者废弃规矩，绝不因为拙劣的射手而改变拉弓的标准。君子张满了弓而不发箭，只做出要射的样子。他恰到好处地做出样子，有能力学习的人便跟着他做。其要表达的意思，一是真理不能降格以求，不能因为追求真理的困难而降低标准。二是善于引导的老师重在传授方法，以身作则激发学生学习主动性，不可越俎代庖。

在启发式教育中，孟子特别重视怀疑精神。他说，尽信书，则不如无书。强调学习是积极的思维过程，不能轻信书本上的知识。“权，然后和轻重；度，然后知长短”。强调要对得来的知识加以验证，不能轻信。“执中无权，犹执一也”。强调思维的灵活性，懂得权衡轻重，因时制宜。

我们的这个时代，有太多人早已不知为何要学习，从家庭到学校，聚焦的都是孩子的分数、一年一年的升学率和优秀率。教育的根本，用雅斯贝尔斯的话来说，是一棵树摇动另一棵树，一朵云推动另一朵云，一个灵魂唤醒另一个灵魂。孟子认为学习的根本目的就是要成为有道德、有担当的“大人”。我想，只有当整个社会能真正理解古代圣贤的“为学”目的时，才能更好地教育好我们的下一代。

7. 怎样成为一名君子？

“士不可以不弘毅，任重而道远”，立志做君子，这是一种使命与担当，于古今皆然。做一名君子，应当在引领风气和弘传文化等方面有所建树。

第一、君子要重孝顺忠悌之本。《论语》：君子务本，本立而道生。即君子要专心致力于根本的事务，根本建立了，治国做人的原则也就有了，其中讲究孝顺忠悌就是做人的根本。生生不息的中华之“道”正在于一代又一代君子对“本”的不息灌溉。当代人们应有志于此，发传统之幽微，赋其以现代意识，勇做传承弘扬民族文化的真君子。

第二、君子有所为，有所不为。《离娄章句下》云：人有不为也，而后可以有为。有所为，有所不为，是一个人的原则。有所不为，而后有所为，是一个人的修行。君子应审时度势，决定取舍，知其可为，知其不可为。

第三、“君子之德风，小人之德草”，君子的首要责任就是引领风气。君子的德行是社会风尚的源头活水。要引领社会风气，首先就要有足够的定力，不随波逐流。中国文化历来强调“反求诸己”、“为己之学”，强调做学问的真正目的不在于获取名利，而在于立身行道，不为外诱所惑。天下风气正还是不正，主要靠君子，曾国藩说：风俗之厚薄奚自乎？自乎一二人之心所向而已。时代呼唤更多独立不倚、和而不流、刚健有为的君子，躬行践履，共同推动社会风气的改善。

第四、“人能弘道，非道弘人”，君子还有一个重要责任就是弘传文化。“礼者，大报本也”，作为礼仪之邦的中华，最重要的精神品质之一就是知其所从来、敬其所从来。那么，“本”在何处？《荀子》有言：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。天地是一切生命的本原，先祖是每一类的“本”，“君”就是国家的象征。树高千尺不忘根，文化滋养了我们，我们就要回报文化，在传承中弘扬和光大中华文化。

总之，千百年来，孟子及儒家的君子之道为士大夫等确立了成德立人的道德范式，这种君子风范作为中国人的理想人格，对中国人的文化性格、行为方式、心理气质乃至思维方式均发生了深刻的影响。这种君子之道流淌在每个中国人血脉里，是人们交流的桥梁和纽带，已积淀成为中华民族的遗传基因。

习近平总书记指出，中华传统美德是中华文化精髓，蕴含着丰富的思想道德资源。不忘本来才能开辟未来，善于继承才能更好创新。社会需要当代君子，时代呼唤先进的君子文化，如果我们能按照习总书记的要求，古为今用，推陈出新，对君子文化做好创造性转化和创新性发展，那么社会主义核心价值观就一定会更有生命力，更具活力。



儒家思想的哲学起源与文化价值

钱凤仪

我们都知道，儒家的核心思想是讲求仁义之道。所以学习和了解儒家思想就必须以仁义为发端。一般崇尚西方哲学的人认为，儒家经典，无论是论语、中庸，还是孟子以及诸子百家，其学说是上升不到哲学高度的。其实儒家经典，尤其是《论语》和《中庸》，都是以《易经》为蓝本演绎出来的国学经典。《易经》既包含着本体论，也包含着逻辑学和认识论。

相反，以德国古典哲学为核心的西方哲学，对本体论这个根本问题，始终没有能够彻底的解决。虽然用西方哲学思想来指导科学实践活动时，由于数学工具的高明，取得了一些辉煌的成就，但用西方哲学来指导全部社会实践，就会导致我们不期望的犯罪结果，比如：二次世界大战、苏联大清洗等对社会造成的破坏，是最能说明问题的。

反观中华民族，自有历史记载的 2500 多年以来，用儒家的哲学与文化作为指导社会实践的理论，就不会给社会造成巨大的破坏。而且从中国社会发展历程来看，

儒道兴，则国家安定、富足，儒道废，国家不是动乱就是战乱。现在我国正处在实现建设小康社会的进程中，建设有中国特色的社会主义国家，需要道路自信、理论自信、制度自信、文化自信做为指导思想，这就要求我们必须弄清楚儒家思想的哲学价值和文化价值。

一、儒家思想的哲学起源

孔子是儒家学派创始人，后继者子思、孟子、荀卿、董仲舒、二程（程颢、程颐）、朱熹、陆九渊、王阳明、周敦颐、张载、顾炎武、戴震等儒家先贤对儒学的传承和发展做出了突出贡献。儒家的最核心思想是“仁”。通过对《易经》诠释，可以确定它的准确定义来自《同人》卦。《同人》卦下离上乾，《离》火向《乾》，而在《易经》中，《乾》又定义为善，所以儒家提倡的“仁”也就是“向善”。

在确定了“仁道”或“向善”之后，儒家又在“仁”道的基础上，提出“仁、义、礼、智、信”和“忠、孝、

廉、耻、勇”。“义”的定义来自《易经》的《坤》卦，“义”的行为准则是在“向善”基础之上，讲求“厚德载物”、讲求“因地制宜”、讲求“实事求是”、讲求“具体情况具体分析”。儒家提倡的“礼”，在哲学上的含义是，讲理，守规矩，不将争执转化为争吵、争夺甚至战争。儒家所提倡的“礼”的来源也是《易经》的《履》卦，变《讼》为《履》制定礼仪规矩，用来避免争夺或者用于避免将争议转化为不可调和的矛盾。儒家的“知”，要求人要有文化，要有信仰，要努力学习知识。儒家所提倡的“知”的来源也是《易经》，在《易经》中，《坎》为藏知。所以孔子一生“学而不厌，诲人不倦”是对“知”的最好诠释。儒家的“信”就是诚实、诚信。“信”的定义来自《易经》的《中孚》卦。四季周而复始，从来不失信。个人、家庭、集体、政府，只有不失信，才能有人与你共事，才能有人愿意与你交往，才能尊重你，遵从你。“忠”的定义，来自《易经》的《讼》卦和《明夷》卦，它强调的是“做事谋始”、“有先见之明”并且能“明辨善恶是非”。所以儒家提倡的“忠”，在伦理实践中，具有极其重要的指导意义。忠诚的人，既能委曲求全，也能“知无不言”。《论语·微子篇》：“微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。子曰：‘殷有三仁焉。’”忠诚的人，必然是讲求仁道的人。“孝”强调的是“子继父志”，“子承父业”。这个概念来自《易经》的《蛊》卦。“廉”，强调的是“自求口实”，“自食其力”，不“巧取豪夺”，不“贪赃枉法”。这个概念来自《易经》的《颐》卦的“养正则吉。”“耻”，强调不做可耻的事，来自《易经》《艮》卦的“思不出位”。儒家提倡的“勇”，不是任侠使气，它来自《易经》的《大过》卦，强调的是为了正义而勇敢地付诸行动。

儒家的“仁、义、礼、智、信”和“忠、孝、廉、耻、勇”，可以运用到社会生活的方方面面。如果能按照儒家在哲学上所提出的基本准则来做人，这样的社会成员必将成为社会的楷模。由此塑造出来的公民所组成的群体，一定是具有理论自信的群体，具有文化自信的群体，是具有道路自信的群体，从而塑造出一个制度自信的社会。按照儒家这十项原则塑造国家干部和国民，这样的国家，必将走向文明、公平、正义、民主和富强。

二、儒家思想的文化价值

哲学是文化的灵魂，而文化是哲学的延伸。儒家的哲学与文化的关系也是如此。儒家核心哲学理念“仁、义、礼、知、信”和“忠、孝、廉、耻、勇”的延伸，就形成了“温、良、恭、俭、让”与“格物、致知、正心、

诚意、修身、齐家、治国、平天下”的文化表现形式。儒家的“温”的概念，是指能以仁爱之心包容他人。“良”的概念，其哲学来源是《易经》的《师》卦和《同人》卦，是善待他人，将他人当做亲人对待，其哲学来源是《易经》的《比》卦和《大有》卦；“恭”的概念是对人尊敬，不粗野，有涵养。其哲学来源是《易经》的《小畜》卦和《豫》卦。儒家“俭”的概念是指简朴，不奢侈浪费，不暴殄天物，有涵养，其哲学来源是《易经》的《泰》卦和《否》卦。“让”是谦让，礼让，用于化解争议，避免争议扩大到争夺甚至战争。“格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”前提是“在明明德，在亲民，在止于至善。”而“在明明德，在亲民，在止于至善”，是治国者的崇尚仁道，以仁善为治国理民的根本，或者说作为社会管理者必须具备的“仁道”。“格物”是说作为有思想的人，首先要接受教育，具备判断是非的能力就是“格物”，哲学上来自《易经》中的《蒙》卦。所以《论语》首句就是要乐于接受教育。“致知”，是说能够充分地了解有关我们这个世界的运行和变化的知识，哲学上来自《易经》中的《比》卦[1]，这是因为儒家和道家的哲学依据是，我们这个世界的变化根源是太阳围绕地球旋转形成的[1]。“诚意”是说，这个世界正是因为春夏秋冬，周而复始，没有失信的时候，所以大地上的万物才能生生不息，作为人，只有时时不忘诚信，才能繁衍生息下去，其哲学来源是《易经》中的《中孚》卦。“正心”是说一个人只有具备了充分的知识，才能有正确的信仰，也才能坚定地维护自己的信仰，其哲学来源来自《易经》中的“贞”。“修身”，强调的是以贤人或品格优秀的人为榜样来做人，其哲学来源是《临》卦。“齐家”不是让家里富裕、富贵，而是让家庭成员都受教育，其哲学来源是《易经》中《观》卦的“观民设教”。“治国”，就是公正、公开地立法、司法、执法、守法，其哲学来源是《易经》中《噬嗑》卦的“明罚敕法”。“平天下”其文化含义不是让天下太平，而是让普天之下的人，都能做到谦让、守礼而后和平共处，其哲学来源是《易经》的《履》卦和《谦》卦。只有在和平共处的基础上，才能有公平的天下。个人、家庭、家族、集体乃至一个国家，只有不贪婪、不冒进，守规矩，知进退，才能做到公平公道。人人都做到守规矩，人人都能做到公平公道，才是值得我们这个追求的理想社会。儒家追求的社会，不是一个虚无缥缈的社会，是完全可以实现的美好社会。

三、儒学与人类命运共同体的关系

人类命运在哲学和文化上的主要关心是：1、人究竟需不需要信仰？2、我们会不会因为科学上的进步而

实现幸福和自由？3、什么样的世界才是最理想的世界？

1、“人究竟需不需要信仰的问题”，是西方哲学家们至今没有解决的问题。而以儒家哲学为代表的中国哲学，很早就解答了这个问题。中国哲学的“大道之门”指出“是物质产生了时间，然后形成了宇宙。”于此相反，西方哲学家和科学家，始终遵循的探索路线是，“世界是如何在时间中产生的”。而近代西方哲学的主要代表人物康德，借助牛顿的均匀时空观，在解决人类信仰问题时，干脆从“科学”理论上“枪毙”了上帝。尽管他后来很不情愿地以“调节性原则”又从后门请回了上帝，但在理论上已经彻底地否定了因果关系，否定了存在的合理性和必然性。而中国哲学事实上已经从科学和唯物的角度，证明了我们这个世界，是有因果的世界，因此我们这个世界，按照类比原则，是一个需要信仰的世界。儒家的哲学蓝本指出，人类只有有了信仰，才能向善，为善，守善。只有以仁善为本，人类才有幸福的基础，这也是儒家一直倡导的，人类必须追求的。人类只有在儒家仁善的道理上，才能在命运的出发点上达成一致。

2、“我们会不会因为科学上的进步而实现幸福和自由？”人类在第二次世界大战中，就已经发明了核武器，并且用于战争。目前西方风行的冷战思维，实际上是德国古典哲学理念的延续。也就是说，西方人的哲学理念依然是“只有矛盾才能促进社会发展。”但中国哲学认为，“物极必反。”人类如果一直坚持奉行以矛盾作为世界发展的动力，最终结果只有跳下核战争的悬崖。这个问题在理论上的关键点是，西方人始终认为“科学”来自人的心智，人的心智才是科学的本原。而中国传统哲学尤其儒家哲学认为，科学之本是“天、地、日、月”，没有天、地、日、月，哪里会有科学？人类只有按照儒家倡导的仁义之道，和谐共处，和平共处，才能确保人类所获得的科学知识最终不会成为埋葬人类的坟墓；只有在发展中以仁爱之心保护好自然环境，我们才有幸福和自由可言。

3、什么样的世界才是最理想的世界？儒家的思想文化，不仅是道德的哲学，教育的哲学，生活的哲学，也是政治的哲学。最理想的社会是儒家在思想上所秉持奉行仁义之道的社会。儒家强调“己所不欲，勿施于人”，“己欲达而达人”。比如，中国目前奉行的一带一路的主要理念是：（1）、开放包容、共商共建共享共赢原则；



（2）、双、多边并举，深化睦邻友好原则；（3）、多边合作机制作用；遵循市场运作原则和国际通行规则。归结起来，就是和平共处的原则，也就是以仁善为本的原则。只要以儒家的仁善为本，我们就能够构建一个理想的世界，只有以仁善为指导方针，才能给人类社会带来最大的幸福。

综上所述，儒家的哲学和文化是以《易经》为蓝本所构建的伦理学。儒家学是一门社会科学，这是因为《易经》本身既包含数学也包含逻辑学和本体论。儒家传统思想，是一门有科学依据的理论体系，是一门能够为普通人民大众同时提供理性和信仰的学说，又能确保不使人们陷入宗教迷信，这在世界范围内的哲学和文化流派中，都是少有的。

总之，“儒家文化经过历史长河的洗礼，已经不是几句话、几段文字能够说清表明的，对于这个中华民族博大精深的宝贵遗产，我们要批判地继承并加以吸收，同时与社会实践相结合使其发扬光大，从而最大程度地实现儒家文化应有的现代价值。”

从中华优秀传统文化看当下中国社会道德问题的破解

李联华

道德问题的思维方式切入口。当下中国的道德问题有目共睹，如何判断当下中国的道德状态是分析和解决当下中国道德问题的前提。维特根斯坦认为，哲学的问题可以归结为语言问题，语言问题解决了哲学问题基本上也就解决了。如果我们进一步思考：现实问题某种意义上可以归结为哲学问题，于是，语言问题的解决一定程度上意味着现实问题的解决。道德问题的破解从对道德问题的语言归纳入手。从现象学直观的视域我们得出当下中国社会的道德状态显现为：困惑的道德。“困惑”指当下恶化的道德状态，困是指道德状态到了几乎无法回转的地步，所以“困”，惑是指对这种状态的不解，茫然不知所措。道德问题的真正破解源于对道德问题的深刻反思，所谓“道德的困惑”指对当下道德状态的苦思，惑是疑惑，疑惑和思考合二而一，带着疑问与不解转入反思，所以“惑”。这里的“困”相当于“不愤不悱，不启不发”的愤；反思苦思不解的样子，所以“困”。因为困，此时已经到了思想的地狱入口处，由此看到了破旧道德问题。

一、道德问题的提出：当下中国社会的道德问题虽然是和尚头顶的虱子明摆着，但是社会上仍然有三种态度样式：第一种：知道有，睁着眼睛说瞎话，不承认有道德问题及其严重性。这是官僚主义者的官僚主义观点。显然是不对的，官僚主义者自己也不相信社会的道德问题及其严重性。第二种：好象不知道有，闭着眼睛说瞎话，认为道德问题只是市场经济发展的暂时产物，是现代性的附延物，随着经济的发展自然会好起来。这是某些知识分子甚至是高级知识分子的说法。这种说法或想法是最要命的。因为他们是知识分子甚至是高级知识分子，他们的说法有一定的根据，甚至有一定道理和社会影响力。虽然这种说法也是错误的。第三种：知道有，着急无可奈何。这是社会上普通民众的说法。虽然他们的说法一些不大，但他们是社会的主体，是大多数。他们的未来行动对道德问题的解决至关重要。

二、道德问题的分析：海德格尔在《存在与时间》中指出，现象学的方法即是让人从显现的东西本身那里

如它从其本身所显现的那样来看它，既面对事实本身。当我们进入现象学视域直观当下中国的道德问题时，显现出的语词是“歧出”！当下中国的道德问题实质上是近代一百多年来中国社会整体对儒家经学及其道统的歧出。儒家经学是中华文化思想与学术的主体，几千年来它基本上成功地解决了治理天下和道德教化的问题。对儒家经学及其道统的歧出也就意味着道德教化的不在场。而且，进一步，“遗忘”！当下中国社会困惑的道德源于在儒家经学及其道统的歧出基础上在对经学的漠视与遗忘，这种遗忘相当于海德格尔的“对存在本身的遗忘”，因为“经学”已经成为中华文化的“存在本身”。而且，更进一步，“自大与自卑”！一是近现代中国人对科技以及由此带来的财富力量的过度崇拜，拥有财富和力量的过程形成的自大，二是至少是在1912年以后对经学的疏远到了无知的程度，疏远与无知导致自卑。“歧出”！“遗忘”！“自大与自卑”！是当下中国社会道德问题的三大根源，是其历史发展过程中的三部曲。所谓“冰冻三尺非一日之寒”是也。

三、道德问题的解决：基于道德问题的现象学分析，我们不难得出道德问题的解决：面对实事本身，老中医开药方。首先，归正道统：尧帝、舜帝、周公、孔子、孟子、荀子、董仲舒、郑玄、朱熹、王阳明…康有为…，这是以经学义理为核心的儒家道统，归正道统意味着道德教化重新有了根本解决的意向性。其次复兴经学：五经创造了一个民族，也创造了这个民族的历史和文化。蕴含着解决道德问题的前提，因此必须复兴研究五经义理的经学。第三，重开教化：道德问题古人已经基本解决了，必须向古人学习。教即诸经之教，化即道德化育。诗教、书教、礼教、乐教、易教和春秋教，每一教分别解决人性的一部分问题，合起来构成一个完满的中国人的道德性，既德性。也就是说，解决当下中国社会的道德问题必须重开以经教化。《礼记·经解》阐述了以经教化的内涵：“孔子曰：入其国，其教可知也。其为人也 温柔敦厚，《诗》教也； 疏通知远，《书》教也； 广博易良，《乐》教也； 絜静精微，《易》教也；

恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也；”孔子说：“进入一个国家，只要看看那里的风俗，就可以知道该国的教化如何了。那里的人们如果是温和柔顺、朴实忠厚，那就是《诗》教的结果；如果是通晓远古之事，那就是《书》教的结果；如果是心胸广阔坦荡，那就是《乐》教的结果；如果是清洁沉静、洞察细微，那就是《易》教的结果；如果是端庄恭敬，那就是《礼》教的结果；如果是善于辞令和铺叙，那就是《春秋》教的结果。”

故《诗》之失，愚；《书》之失，诬；《乐》之失，奢；《易》之失，贼；《礼》之失，烦；《春秋》之失，乱。”意思是说，如果学《诗》学过了头，就会愚蠢；如果学《书》学过了头，

就会狂妄；如果学《乐》学过了头，就会过分；如果学《易》学过了头，就会迷信；如果学《礼》学过了头，就会烦琐；如果学《春秋》学过了头，就会犯上作乱。于是，“其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也；疏通致远而不诬，则深于《书》者也；广博易良而不奢，则深于《乐》者也；絮静精微而不贼，则深于《易》者也；恭俭庄敬而不烦，则深于《礼》者也；属辞比事而不乱，则深于《春秋》者也。”用以经教化的道德结果是可能，如果温和柔顺、朴实忠厚而不愚蠢，那就是真正把《诗》学好了；如果通晓远古之事而不狂妄，那就是真正把《书》学好了；如果心胸广阔坦荡而不过分，那就是真正把《乐》学好了；如果清洁沉静、洞察细微而不迷信，那就是真正把《易》学好了；如果端庄恭敬而不烦琐，那就是真正把《礼》学好了；如果善于辞令和铺叙而不犯上作乱，那就是真正把《春秋》学好了。由此我们可以看出道德问题的原则上的真正根本解决。

四、经学及其道德的以经教化的再展开。李源澄先生说：“经学者，统一吾国思想之学问，有经学以前，吾国未有统一之思想。经学得汉武帝之表彰，经学与汉武帝之大一统政治同时而起，吾国既有经学以后，经学遂为吾国之大宪章。经学可以规定私人与天下国家之理想，圣君贤相经营天下，以经学为模范，私人生活以经学为楷式，故评论政治得失，衡量人物优劣，皆以经学为权衡，无论国家与私人之设施，皆须于经学上有其根据，经学与时王之律令有同等效用，而经学可以产生律令，修正律令。在吾国人心目中，国家之法律不过一时之规定，而经学则如日月经天，江河行地，万古长存。董生言“天不变，道亦不变”，是也。经为明道之书，



故经学为万古不变之道，故吾以为常法释经学最为得当。”说的详细而经典，充分表明了经学的义理为治国平天下的根本，在经学的指引下道德问题自然迎刃而解。所以，《庄子·天下篇》曰：“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”作为先秦儒家的集大成的《荀子》也认为：“故《诗》者，中声之所止也；《礼》者，法之大分，群类之纲纪也，故学至于《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。《乐》之中和也，《诗》、《书》之博也，《春秋》之微也，在天地之间者毕矣。”司马迁更是当仁不让，《史记·自叙》曰：“《易》著天地；《礼》纪人伦；《书》记先王之事长于政；《诗》记山川、草木长于风；《乐》所以立长于和；《春秋》辩是非。是故《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以道义。”班固的《汉书·艺文志》云：“《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。”作为道德教化与五经义理的内在关联，《白虎通义》载：“《乐》仁、《书》义、《礼》礼、《易》智、《诗》信。”如此则从正面表明了当下中国道德伦理的蜕变与中华传统文化的式微之间的内在关联，这种关联蕴育着这当下中国社会道德难题的真正的意向性破解可能。

参考文献：

李源澄. 经学通论 [M] 上海：华东师范大学出版社，2010。

墨家义政思想的内涵与特质

——兼与儒家仁政比较

金小方 李春娟

治国理政方式的现代化是当前中国政治研究的重要课题，向传统文化寻求思想资源是研究此课题的重要方向。先秦诸子谈论的话题主要为治国，孔子“修成、康之道，述周公之训”（《淮南子·要略》），孟子继而提出了仁政思想。墨子先习儒家思想，后觉其烦扰故“背周道而用夏政”（《淮南子·要略》），提出了义政思想。学术界对儒家仁政思想关注较多，而对墨家义政思想多有忽视。本文将在分析墨家义政内涵的基础上，分析义政与仁政的区别，评析学术界关于墨家政治思想为民约还是专制的争论，揭示墨家义政思想的现代价值。

一、墨家义政思想的内涵

如果说儒家以贵仁著称，墨家则以贵义著称。墨家之义主要有两种含义：一种是给人利益的意思，“义，利也”（《墨子·经上》），道义就是给人利益；一种是匡正的意思，“义者，正也”（《墨子·天志下》），此处的义即匡正社会的混乱局面的意思。墨家从政治的角度进一步提出“义者，善政也”（《墨子·天志中》）的观点，这表明义政即是善政。《墨子》一书通过与力政的对比论述了义政的内涵。

第一，义政的哲学基础是天志。《墨子·天志上》曰：“顺天意者，义政也。反天意者，力政也”。这是将天的意志作为义政的理论基础，顺从天意的是义政，违反天意的是力政。天志既是义政内容来源，也是义政实施过程的强大推动力量和监督力量，天志可以“度天下之王公大人刑政也”（《墨子·天志中》），检查天下的王公大人的施政情况，顺从天志的就是善的政治，违反天志的就是恶的政治。天志为义政提供了有力的信仰保证，为义政找到一个“终极依据”。因为当时社会有普遍的天神信仰，所以将义政的根源追溯到天志，论证了义政的正确性与神圣性，这是一种神道设教的论证方式，萧公权将其视为“纯粹之天权（或神权）论”，有一定道理。

第二，义政的施政主体是自上而下的行政组织，最高主体是圣王。墨家提出“义者，正也”的观点，希望

执政者用善政来匡正天下，匡正的秩序是“自上正下”：“庶人不得次己而为正，有士正之；士不得次己而为正，有大夫正之；大夫不得次己而为正，有诸侯正之；诸侯不得次己而为正，有三公正之；三公不得次己而为正，有天子正之；天子不得次己而为政，有天正之。”（《墨子·天志下》）这里提出了天——天子——三公——诸侯——大夫——士——庶人的自上而下的匡正序列，其中天是作为义政的宗教信仰支撑，不是实际的义政执行者，施行义政的最高主体自然是天子，其次三公、诸侯、大夫、士都是其职责范围内推行义政的主体。如果施行义政，对上天、鬼神和人民都有利，人们就会“举天下美名加之，谓之圣王”（《墨子·天志上》），认为他们“圣知也，仁义也，忠惠也，慈孝也”（《墨子·天志下》），如果施行力政，对上天、鬼神和人民都不利，人们则“举天下恶名加之，谓之暴王”（《墨子·天志上》），认为他们是“寇乱也，盗贼也，不仁不义，不忠不惠，不慈不孝”（《墨子·天志下》）。这里充满了下层人民对圣王施行义政的期待和对暴王恶行的控诉。

第三，义政的政治表现是各层级的兼爱非攻。《墨子·天志上》曰：“义政将奈何哉？子墨子言曰：处大国不攻小国，处大家不篡小家，强者不劫弱，贵者不傲贱，多诈者不欺愚。”（《墨子·天志上》）墨家的义政思想要求改变当时的乱世，改变的方法就是要求人们兼相爱，反对当时社会国与国、家与家之间兼并战争，反对恃强凌弱。与此相反，力政表现为“处大国攻小国，处大家篡小家，强者劫弱，贵者傲贱，多诈欺愚”（《墨子·天志上》）。墨家通过对当时诸侯战争的批判，试图用义政来改变这种混乱局面。

第四，义政理想的归宿是“兴天下之利”。顺从天志而施行义政，可以使天下安定，让上帝、山川、鬼神有祭主，使人民得到利益，从而实现“刑政治，万民和，国家富，财用足，百姓皆得衣饱食，便宁无忧”（《墨子·天志中》）。义政的目标和归宿是实现“上利于天，中利于鬼，下利于人”（《墨子·天志上》），也就是兴天下之利。墨家义政始终要求为政者须是仁义之人，

要为天下人的利益考虑，而不能谋取个人的私利，也就是“天下贫则从事乎富之，人民寡则从事乎众之，众而乱则从事乎治之”（《墨子·节葬下》）。总之，天下之利即社会安定和谐，人民生活富贵。相反，力政“上不利于天，中不利于鬼，下不利于人”（《墨子·天志上》），使国力削弱、人民贫困，而最终将会丧失天下。

从《墨子·天志上》和《墨子·天志中》关于义政的论述看，墨家义政以兼爱、非攻为核心，同时兼举尚贤、尚同、节用、节葬、非乐等，形成了一套完整的施政原则。（1）兼爱。《墨子·天志下》曰：“兼之为道也，义正；别之为道也，力正。”“正”是“政”的通假字，“力正”即“以力相制”。实行兼爱就是义政，以道义来统治；实行别相恶就是力政，以暴力来维持统治。这里以兼爱为义政的核心举措，同时将兼爱的根源追溯到天志，兼爱是“顺天之意”结果。（2）非攻。《墨子·天志上》论义政的要求时指出：“处大国不攻小国，处大家不篡小家，强者不劫弱，贵者不傲贱，多诈者不欺愚。”《墨子·天志下》还要求“天下之庶国，莫以水火毒药兵刃以相害也”。义政要求大国不攻打小国，不用各种兵器相互残害，显然包括了非攻的要求。（3）尚贤、尚同、节用、节葬、非乐。这些是墨家坚守的重要施政原则，其中尚贤使能是政治的根本，“国有贤良之士众，则国家之治厚，贤良之士寡，则国家之治薄”（《墨子·尚贤上》）；尚同一义论述了国家的起源和政治组织结构的问题，“国家起源于统一道义的需要，只有统一道义才能息争止乱”；而节用等举措则是积累财富，使国家富强的的重要手段，“国家去其无用之费，足以倍之”（《墨子·节用上》）。

综上，墨家的义政以天志为哲学基础，以自上而下的行政机构为施政主体，以兼爱、非攻、尚贤、尚同、节用、节葬、非乐等为施政方法，以国与国、家与家、人与人之间不互相欺凌为基本要求，以上利于天，中利于鬼，下利于人为目标，以兴天下之利为归宿，从而实现“刑政治，万民和，国家富，财用足，百姓皆得衣饱食，便宁无忧”（《墨子·天志中》）的政治局面。

二、墨家义政与儒家仁政的区别

儒家以仁政而闻名，仁政思想深刻影响了封建统治思想。墨家以倡义政而成为显学，直接影响了秦国的治国理论。墨子提倡义政与孟子提倡仁政有相同的社会背景，二家的政治理念都是为了改变乱世局面。墨子倡导义政而反对力政，认为只有义政才能使各国之间“莫以水火毒药兵刃以相害也。”（《墨子·天志下》）孟子倡导“以德行仁”的仁政，反对“以力假仁”的霸政，认为“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。”（《孟子·

离娄上》）

儒墨二家政治思想在理论基础、基本立场、施政方法、理论归宿方面都存在明显的差异。

第一，墨家以天志为义政的哲学基础，通过天神信仰的神圣性保证了义政理论的有效性；儒家以性善论为仁政的哲学基础，通过对人的内在恻隐之心的揭示而为仁政寻找内在的心性根源。墨家的义政是“顺天意”的结果，上天可以约束天子的执政行为，天志成为其政治学说的理论基石。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”（《孟子·公孙丑上》），这直接将仁政的根源落实于人心——仁心之上。如果说墨家思想继承上了上古原始宗教信仰的遗迹，那么儒家则开启了中国政治理论的理性化转向。

第二，墨家义政立足于下层百姓，而儒家仁政则立足于上层官吏。墨家义政表达了下层百姓对为政者的期望，对美好政治制度的向往，墨家要求政治管理符合“国家百姓人民之利”（《墨子·非命上》），义政的制度设计从下层百姓的立场出发的，希望统治者能让下层百姓过上富足的生活。墨家用三表法检验言论的合理性，第三条便是：“于何用之？废以为刑政，观其中国家百姓人民之利”（《墨子·非命上》），政治是否合理就看它是否符合国家、百姓、人民的利益，尤其要让“饥者得食，寒者得衣，乱者得治”（《墨子·尚贤下》），墨家始终重视保障普通百姓的最低物质生活。儒家仁政表现为圣王对人民的物质关爱、道德教育与政治管理，仁政设计是从上层官吏的立场出发的，儒家认为统治者只有施行仁政，才能得到人民的拥护，从而实现称王天下。正如李匡夫指出，儒墨二者都崇尚仁义，但由于立足点的不同而形成了观点的差异，儒家之仁一般专指在上位的君主、官吏的行为，墨家之义则一般用于在下者的平民百姓。

第三，墨家义政的施政方法突出统治者的律己，强调廉洁奉公；儒家仁政的施政方法强调统治者的施仁，强调仁爱惠民。墨家义政的举措重视限制统治者自身的行为，如非攻、节用、节葬、非乐等都要求约束统治者自身的行为。儒家仁政举措的重点则是统治者向百姓施仁爱之政，如孟子的“仁政”在政治上提倡“以民为本”，军事上主张“仁者无敌”，经济上主张“制民之产”，施行井田制，在文化上主张礼治德教，都是对百姓宽仁的举措。墨家义政强调普遍的爱人和不伤害他人的结合，尤其重视不伤害他人，强调约束统治者的行为。儒家仁政则突出爱人，反对以兼并战争而称霸天下，但儒家没有像墨家一样鲜明地要求约束统治者的行为。如果说儒家偏重于施行仁爱的政治，墨家的义政强调的则是普遍

爱人的最高标准和不伤害人的底线标准的结合，正如萧公权所言：“墨子立兼破别，非以相爱乃人类之本心，而欲以交利之说矫人类自私互害之僻行”，以兼相爱交相利来阻止人们互相伤害，正是爱人与不伤害人的结合。

第四，墨家义政倡言利，其归宿是兴天下之利；儒家仁政则倡导仁义，归宿是实现“王天下”，使天下归于太平的王道盛世。孟子见梁惠王，梁惠王问他会给国家带来什么利益，孟子却回答说：“王！何必曰利？亦有仁义而已矣。”（《孟子·梁惠王上》）孟子向梁惠王提出“省刑罚，薄税敛，深耕易耨”和“壮者以暇日修其孝悌忠信”的仁政思想，仁政的政治目标是“挾秦楚之坚甲利兵”，，从而实现“仁者无敌”的政治宏图。显然，孟子的仁政思想是为了游说诸侯国君，这一理论虽然充分关注了人民的利益，但最终目标是指向国君称王天下。墨家的义政思想始终倡言利，这里的利不是一己的私利，而是交相利，对己对人都有利，最高的利是天下之利。墨家所讲的天下之利也就是国家发展、人民富裕、社会和谐，墨家所追求的天下之利符合广大人民的最大利益。

由上可见，墨家义政是从天志出发，站在下层百姓的立场上要求约束统治者的行为，希望统治者廉洁自律，普遍地关爱百姓生活，最终实现兴天下之利。儒家仁政是从性善论出发，站在上层官吏的立场上，要求统治者放弃暴力征伐，希望统治者施行仁爱惠民的王道政治，最终实现统治者称王天下的雄心。虽然两种政治理论都要求统治者关爱百姓生活，反对大规模的兼并战争，但是二者的基本立场和施政目标有明显的差异。墨家义政思想从基本立场和施政目标都与统治者的根本利益之间存在一定的隔阂，这或许是墨家在汉代以后走向衰落的重要原因。

三、民约或专制：墨家义政的根本属性

二十世纪以来，梁启超、胡适为代表研究墨学，“突破了历来考证工作的藩篱，采用新的方式，并以此与西方思想比较，来研究整个的墨子思想”，开辟了墨学研究的新境界。其中，关于墨家政治思想是民约还是专制的争论是现代墨学研究中争议较大的问题，这一争论的实质是关于墨家政治思想的基本立场和根本属性的争论。

民约论以梁启超为代表。他的民约论主要受法国思想家卢梭的影响，卢梭主张一个理想的社会建立于人与人之间的契约关系，墨家“人民相约置君，君乃命臣”的思想与卢梭的思想相类似。梁启超在1904年的《子墨子学说》中指出：“墨子之政术，民约论派之政术也。

泰西民约主义，起于霍布士，盛于陆克，而大成于卢梭。墨子之说，则视霍布士为优，而精密不逮陆卢二氏。”。梁启超认为墨家主张国家起源是人们鉴于天下混乱而选择贤可者立为天子，与西方民约论之国家起源说类似，由此将墨家定位为“民约建国说”。梁启超论证墨家思想为民约论的核心证据是《墨子·经上》的“君、臣、萌，通约也”一语，以此结合墨家的尚同思想，认为天下混乱的原因是由于没有正长，于是“人民”选择贤良者立为天子、三公、诸侯、乡里之长。《墨子》文本并未明言选择的主体，梁启超在此直接推论认为，墨家所讲的选择显然是人民来选择，“国家为民意所公建”。

专制论以胡适、郭沫若为代表。梁启超由尚同思想指出墨家为民约建国论，胡适、郭沫若同样从尚同思想出发，却揭示出墨家具有一定的专制色彩，相同的出发点，却得出了几乎完全相反的结论。胡适在1921年给梁启超《墨经校释》写的《后序》中指出：“墨子《尚同》各篇深怕‘一人一义，十人十义’的危险，故主张‘上同’之法——上之所是，必皆是，所非，必皆非之——很带有专制的色彩。”郭沫若1923年发表了《读梁任公〈墨子新社会之组织法〉》一文，他认为梁启超关于墨家选择政长、天子自然是人民来选择的推论是“靠不住的”，在梁启超看来自然是人民来选择一事在郭沫若看来“实在是再不自然没有”，郭沫若认为“其实墨子的书，从《法仪》一直到《非儒》，他都是替王公大人说的治天下的道理，他的思想归根是政教不分，一权独擅，专制的色彩何止《尚同》各篇！”。郭沫若不仅认为《尚同》篇充满专制色彩，甚至认为《墨子》一书的政论都是替王公大人说话，为专制王权设计。其实，梁启超对墨家的认识后来又有所深化，他在1921年的《墨子学案》中指出：墨子所讲的新社会是“平等而不自由的社会”，虽然在国家起源上墨子的观点类于民约论，但是国家成立之后，却“流于专制”。这表明，梁启超在写作《墨子学案》时已对墨学内部民约与专制之间张力有所认识。

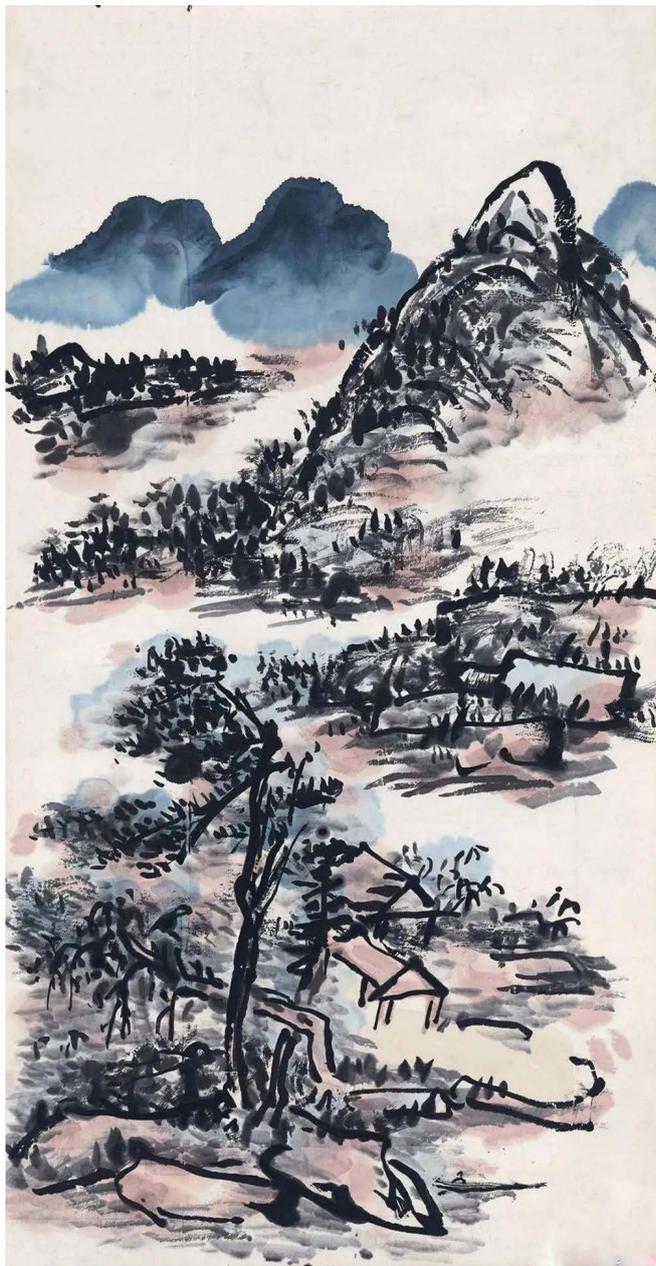
笔者认为，民约与专制是西方政治学的概念，尤其是资本主义制度诞生以来重要政治话语。而墨家思想产生于战国时期，当时中国正处在由奴隶制度向封建制度的过渡时期，建立统一的中央集权制国家是符合历史潮流，因此以民约与专制定位墨家思想存在明显的不适应性。

第一，墨家虽然主张兴天下之利，但不是严格意义上的民约论。民约论指国家和法律都是由于人们订立契约而成立的一种政治学说。墨家义政的核心目标是通过兼爱、非攻等系列举措谋求天下之利，政治之治乱以人民的是否利益满足作为评价标准。但墨家义政中对于契约政治的论述是模糊的，《墨子·尚同上》曰：“夫明

天下之所以乱者，生于无政长，是故选天下之贤可者，立以为天子”，此言仅仅指明了天下大乱时可以选贤，但对于选贤的主体未作明确说明。同样，墨家也未说明三公、诸侯国君、正长的选择主体。事实上，在当时的中央集权背景下，由人民作为选贤主体的可能性是非常小的，正如萧公权说：“墨子既无民选之明文，而其思想系统以及历史背景均无发生民选观念之可能。”《墨子》一书中也多次强调下级对上级绝对服从的等级秩序，说明墨家并没有能够突破当时的政治格局，墨家之选贤理念只是对其所代表小生产者立场的一种理想化表达。

第二，墨家尚同思想虽然重视天子的权威，但不是严格意义上的专制理论。孟德斯鸠将专制政体界定为“既无法律又无规章，由单独一个人按照一己的意志与反复无常的性情领导一切”，君主独揽国家行政、立法、司法、财政、军事等所有权力，并实行权力世袭制。墨家尚同思想虽然维护君主的权威，但其出发点为了改变当时社会“一人一义、十人十义”的思想混乱局面，以天子的权威来统一天下言论，从而实现社会的安定和谐，这种思想顺应了当时社会走向统一的中央集权制的历史潮流，具有一定的历史进步性。同时，墨家以天志、明鬼思想来限制君权，主张“天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之”（《墨子·天志中》），相信“鬼神能赏贤而罚暴”（《墨子·明鬼下》），这种限制君权的方法虽然软弱，但表明墨家政治思想反对天子专权而妄为。墨家主张尚贤而反对权力世袭，天子是贤政的执行人，其职责是确保天下之利、人民之利，而不能独权专政。可见，墨家无论维护王权还是约束王权都是以天下之利作为出发点，与西方的专制理论具有明显的差异。

第三，墨家义政是平民立场上的道义政治。墨家始终坚守道义精神，不为利禄所动，没有攀附专制王权的主观动机。墨家是先秦诸子中最富有道义精神的派别，墨家弟子甘为天下利益奔走而不计较个人得失，《庄子·天下》赞叹道：“墨子真天下之好也，将求之不得也，虽枯槁不舍也。”墨家坚守道义的人格形象获得了社会的认可，《吕氏春秋·上德》载墨家巨子孟胜殉守阳城时说：他殉城是因为社会到墨家中寻找严师、贤友、良臣，“死之，所以行墨者之义，而继其业者也。”从墨子及其弟子的行为看，他们没有攀附王权的动机，例如，墨子不为越王提出的分方圆五百里的土地封赏优厚待遇所打动，而首先考虑越王是否真正愿意采纳他的学说。墨子赞扬弟子高石子“倍禄而乡义”（《墨子·耕柱》）的行为，而弟子胜绰跟随项子牛攻打鲁国而没阻止项子牛的行为，最终被墨子辞退工作。显然，墨家没有站在统治阶级的立场上去设计一套专制理论，而是用生命维



护道义精神的立场。

综上，墨家政治思想的立场，既不是统治阶级的立场，也不是上天或鬼神的立场，而是立足于平民的道义精神立场。正如萧公权所言：“墨子虽重视政治制裁，然并不似法家诸子之倾向于君主专制。简言之，墨家尚同实一变相之民享政治论。盖君长之所以能治民，由其能坚持公利之目标，以为尚同之准绳。”墨家在形式上主张上同，下级严格服从上级，但在实质上关注的天下人民之利，天志其实是民志的反映。墨家虽然没有完全突破等级制度，没有突破尊卑的政治格局，但在一定程度上反映了墨家作为小生产者代表的立场，曲折地反映了下层人民的愿望。

政治哲学的中国本土资源

陶 清

政治哲学的复兴，是当代哲学界的一大事件；罗尔斯的《正义论》的出版，拉开了这一事件的帷幕。哈贝马斯认为：由于《正义论》的问世，使得哲学研究的范式、对象、内容和方法都发生了根本性的转折，因为他将长期受到压制的道德问题重新恢复到严肃的哲学研究对象的地位。“道德问题”作为哲学研究的对象，在西方哲学的悠久传统中曾经有过极其辉煌的历史，古希腊哲学和启蒙时代哲学是这段辉煌历史中的两座峰巅。只是经过德国古典哲学的“认识论转向”和现代实证主义哲学的“语言学转向”，政治哲学、尤其是以道德问题为研究对象的哲学渐渐沉寂下来，关注语言的分析哲学渐渐成为英美哲学的主流。

与英美哲学不同，欧陆哲学有着悠久的以人本主义为内核的政治哲学传统，而且由于“二战”以后关于人的存在和命运的深度拷问，推动了欧陆哲学不断地向着政治哲学深入拓展，其中，存在主义哲学和西方马克思主义哲学是欧陆哲学中政治哲学蓬勃兴起的主导思潮。我国近年来悄然兴起的政治哲学研究，基本上是由长期从事西方哲学和马克思主义哲学研究的哲学工作者所启动，“洋为中用”是当代政治哲学复兴在我国实践的“源头活水”。当然，真正的活水源头是中国社会历史发展中的当下问题，是“以人为本”的核心价值观和致力于人的全面发展的社会治理理念作为一个整体的社会发展理念所激活的、“人的问题”所启动的“问题中的哲学”（陈先达语）的实现方式。因此，当代中国的政治哲学研究不应当忽略古代中国政治哲学传统，“古为今用”才能够为当代中国以至于当代世界政治哲学的复兴提供弥足珍贵的思想理论资源。

中国传统哲学源远流长、博大精深，其中的政治哲学更是蕴藏着当时时代精神精华的丰富矿藏。由于长期以来古代中国政治哲学传统，只是被视作社会历史观念而停留于思想史的理论研究中，甚至被认为是“南面之术”和“驭民之术”而抛荒于故纸堆中。如果我们解放思想实事求是，从我国当前全面深化改革的历史实际出发去以真总结我国的思想历史，不难发现和发掘出古代中国政治哲学传统关于社会治理理念和社会发展理念的丰富宝藏，从而为建设中国特色全面治理和全面

发展理念提供思想支撑、理论支持和文化保证。我们可以以《淮南子》为样本，对古代中国政治哲学传统关于社会治理理念和社会发展理念从道家哲学的视角加以剖析，以期从一个侧面考察古代中国政治哲学传统的独特品格和性质。

梁启超认为：刘向和班固把《淮南子》归入“杂家”是有欠妥当的，从其内容分类和思想旨归看，实可谓集道家学说之大成；其书博大而有条贯，汉人著述中第一流也。从《淮南子》的哲学立场、观点尤其是名词术语上看，它与老庄道家确实存在着思想理论的继承关系；但是，从政治哲学特别是社会治理理念和社会发展理念的角度看，《淮南子》更多地表现出一种取精用宏、博采广纳的理论创新精神。我们可以通过关于“无为而治”的社会治理理念和“民本”的社会发展理念的具体分析，来说明这一点。

一般说来，“无为而治”的思想源于老庄，是以老庄为代表的原始道家关于社会治理的主导观念。如《老子》说：“圣人处无为之事，行不言之教”；“圣人无为故无败”；“我无为而民自化”。《庄子·知北游》也说：“圣人者，原天地之美而达万物之理，是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也”。老庄的说法，容易使人得出“圣人无所作为，庶民自然归化”的结论。《淮南子》认为：“无为”不是“无所作为”，因为，“无所作为”不能称为“圣人”。如历史典籍所记载的“五圣”，“神农教民播种五谷”，尧处置“四凶”，舜“作室筑墙茨屋”，禹“决江疏河”，汤“整兵鸣条，困夏南巢”，都是兴利除害、大有作为的君主。因此，“无为”并不是“无所作为”，而是“无违”也就是不要违背自然界和人类社会发展的客观规律。“若吾所谓‘无为’者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功，推自然之势，而曲故不得容者；事成而身弗伐，功立而名弗有，非谓其感而不应，迫而不动者”。（《修务训》）顺应客观规律的有所作为，既不是无所事事的无所作为，也不是违背客观法则而任意妄行的有所作为。只有具有这样的“无为”“无不为”的社会治理理念，才可能达到“无治”“无不治”的社会治理效果。因此，“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。



所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也”。（《原道训》）从“道”的视界观照世界，处理人与人之间社会关系的社会治理理念，与处理人与自然关系的因任自然观念一样，都是遵循客观法则前提下的有所作为，否则只能是无所作为或胡作非为。“感而不应、迫而不动”的无所作为和“以火 井、以淮灌山”的胡作非为都不可能取得治理的实际效果。

遵循或者不违背客观规律的有所作为，就一定能够实现“无为而治”的社会治理目标吗？《淮南子》认为两者间并没有必然的联系。因为，社会治理，总是通过从事社会治理的人的行为和活动去实现的；为从事社会治理的人的行为和活动设定规则和准则，才能够保证不违背客观规律的有所作为真正实现“无为而治”。在《淮南子》看来，为从事社会治理的人的行为和活动所设定的规则和准则，主要是指“为公”的执政理念和“民本”的社会发展理念。

对于从事社会治理活动的人来说，“有为才能有位”和“有位才能有为”是一个悖论：无位很难有所作为，有为也未必有位。因此，寄望于在位者的慧识洞察和在位者的以位相诱，成为政治活动的原始动力，从而也就从根本上偏离了社会治理的源始价值目标设定，甚至走到了“致治”的反面，如“末世之政，田渔重税，关市急征，泽梁毕禁，网罟无所布，耒耜无以设，民力竭于徭役，财用殫于会赋，居者无食，行者无粮，老者不养，死者不葬，赘妻鬻子，以给上求，犹弗能瞻”。（《本经训》）与“致治”的源始价值目标正相对立的以“位”相诱，正是“有为”于“位”的价值导向的必然结果；因此，以“致治”为源始价值目标设定的政治活动的基本原则，就是“无为”于“位”。“何谓无为？智者不以位为事，勇者不以位为暴，仁者不以位为惠，可谓无为矣”。（《谏言训》）儒家崇尚的“三达德”：“仁”“智”“勇”

都必须以“无为”于“位”来范定，以激活“忠诚”作为政治道德要目和政治活动核心价值的自然呈现。

“无为”于“位”也不能保证“无为而治”，因为，社会治理价值目标的实现和确证，还必须以终极价值目的设定（如“安民致治”）规范社会发展理念并通过社会治理活动实现之。在《淮南子》看来，由终极价值目的设定所规范的社会发展理念就是“民本”，因为，“民者国之本也，国者君之本也”。（《主术训》）“民为国本”并非只是一种理论悬设，而是只能通过现实的政治实践活动去实现的社会发展目标，因此，“为治之本，务在于安民”（《谏言训》），

安民则国治。社会治理活动如何能以“安民”？一方面，规章制度的设置和安排，以“利民”为本；政治教化活动的规范和准则，以“令行”为止：“治国有常，而利民为本；政教有经，而令行为上。苟利于民，不必法古；苟周于事，不必循旧”。（《汜论训》）令不行、禁不止，则再好的理念、方针、政策不啻纸上谈兵，严肃的规范、准则、条例也不过是虚置摆设，“利民”也就成为自我标榜的口号而已；另一方面，“安民”必先“富民”或曰“藏富于民”。《淮南子·人间训》引用西门豹治政的话说：“王主富民，霸主富武，亡国富库。今君欲为霸王者也，臣故蓄积于民”。藏富于民，而民为国本，国焉能不富强？这与儒家所认定的“因民之所利而利之”（《论语·尧曰》），是从政者必备的美德和执政理念互补交融。

从《淮南子》所总结的古代中国政治哲学传统来看，尊重客观规律、注重道德治理和关注百姓利益，是古代中国政治哲学关于社会治理理念和社会发展理念的三大优良传统。相对于西方古典政治哲学以及新保守主义和自由主义传统所长期争论的“公平”“正义”问题，古代中国政治哲学传统更多地显现出麦金泰尔所揭示的“谁之公平？谁之正义”的问题意识。“公平”“正义”问题，首先被置于人与自然和人与人之间的关系思维框架中去思考，更多地向着社会群体尤其是平民百姓的切身利益的方向倾斜，更多地是被作为一种关于“在位者”所应具备的职业道德规范、执政价值理念和政治责任来评判，是古代中国政治哲学思想的一大特色，也是当代中国政治哲学重建所不应忽略的思想理论资源。将这一特色置于西方政治哲学传统的语境中考察，依照康德，如此“出于责任的行为”且出于“尊重法律”的“善行”，不仅仅只是符合道德性的，而且也是政治合法性的真实基础。

从四民分业重审孟子教育思想

曹婧、梁圣博在《中国社会科学报》(2020年11月23日)撰文《从四民分业重审孟子教育思想》指出,学界以往关于孟子教育思想的研究,较少将孟子教育思想涉及的教育对象区分开来,更未将其放在孟子的思想体系中进行考察,本文尝试从四民分业的角度重新审视孟子的教育思想。

作者认为,四民分业的思想是管仲辅佐齐桓公时推行的重要改革措施。四民即士、农、工、商,四民分业指士、农、工、商分别从事不同的工作,集中居住于不同的地方,目的是通过这种方式提升社会成员的专注度和生产效率,达到富国强兵的目的。这一模式被学者称为“士农工商”较自由发展模式,与秦国的编民耕战模式相对。这种模式不仅帮助齐桓公称霸中原,也奠定了关东社会的基本模式。孟子生长于邹鲁之乡,一生两次赴齐,并希望齐国实现自己的仁政主张,因而对齐国有着特殊的情感。四民分业的社会模式是孟子思考政治社会问题的底色。士、农、工、商在社会中皆不可或缺,根据其劳动特点和社会中所起作用的不同,又可以分为两大群体——士君子与普通民众,士君子即士,普通民众即农、工、商。士君子的工作主要是从事脑力劳动,即“劳心者”,普通民众的工作主要是从事体力劳动,即“劳力者”。之所以会有这样的区分,是因为这两个群体在精神追求和道德修养上有着巨大的差别。士君子以追求大道流行为己任,保持恻隐、羞恶、辞让、是非四心,以仁义礼智等道德品质要求自己,从不屈服于物质利益;普通民众则不然,他们把物质生活的满足放在首位。正是因为这样的差别,孟子认为需要对之实行不同的教育方

式。教育与教化是两种不同的教育方式,教育是教和育的结合,教化是教和化的结合。教育重在育,针对个体而要求高,教化重在化,针对群体而要求低。孟子教育思想中,已经对教育和教化进行了区分。对于天下英才,即士君子或即将成为士君子的人,孟子用的是“教育”一词;对普通民众,用的是“教”和“化”;二者在教育的目的、要求、内容和方式方法上有着巨大差别。对于士君子或即将成为士君子的人,孟子的教育目的是将其培养成社会的管理者与道德的引领者和教化者。在教育内容上,孟子强调保持四心、修养四德、养浩然之气。在教学方式上,孟子强调以德为先,尊师重教;主张因材施教。在学习方式上,孟子主张目标笃定、遵循规律;自主自觉自得;反身而诚、反躬求己;循序渐进、持之以恒。对于普通民众,孟子主张首先要制民之产,使其养生送死无憾;然后再进行教化,最终目的是使天下百姓“人人亲其亲,长其长,而天下平”(《离娄上》)。教化的内容是日常生活中人与人之间的普通伦常,即以孝悌为核心的父子之亲、君臣之义、夫妇之别、长幼之序、朋友之信。教化的方式主要有三种,第一,设学校进行集中教育。第二,君主要和民众结为一体,乐百姓之所乐,忧百姓之所忧;百姓自然会乐君主之所乐,忧君主之所忧,追随君主,统一天下。第三,要充分发挥君主和士君子的表率作用,如此则“民日迁善而不知为之者”(《尽心上》),达到教化的效果。

《论语》《孟子》天文学知识与汉注等之谬

林桂榛在《中原文化研究》2020年第6期撰文指出:《论语》“吾岂匏瓜也哉,焉能系而不食”

的匏瓜颇为难解,一则匏瓜是何瓜果?二则匏瓜之喻是说匏瓜不能被人食还是匏瓜自身不能食?毛子水《孔门和科学》一文深得其真相及要旨,毛氏据《史记·天官书》“匏瓜,有青黑星守之,鱼盐贵”,《史记索隐》“《荆州占》云‘匏瓜,一名天鸡,在河鼓东’”,《史记正义》“匏瓜五星,在离珠北”,曹植《洛神赋》“叹匏瓜之无匹兮,咏牵牛之独处”,阮瑀《止欲赋》“伤匏瓜之无偶,悲织女之独勤”,皇侃《论语义疏》“一通云:匏瓜,星名也;言人有才智,宜佐时事务为人所用,岂得如匏瓜系天而不可食耶”,宋黄震《黄氏日钞》“匏瓜”条,临川应抑之天文图有匏瓜星;其下注曰《论语》,正指星而言。明焦竑《焦氏笔乘》等解孔子此所言“匏瓜”实为天上星名而非地上瓜果名,《论语》此章匏瓜之义及匏瓜之喻终大彰。《论语》“天之历数在尔躬,允执其中”之“中”非后儒所谓“中庸”或“无过不及之名”之“中”,乃观日测影之标杆即表。

《孟子》“五百年必有王者兴”,赵岐解孟子“五百年必有王者兴”句曰“彼前圣贤之出是有时也”,但他并没解释为何“彼前圣贤之出”是“五百年”。王充以“天出圣期也”“天生圣人之期”解释“五百年”,但还是没有解释为什么“天出圣期”是五百年,而且还以“且千岁”出王者及“又七百岁”无王者来否定孟子“五百年必有王者兴”之论;又因不明孟子“其间必有名世者”尤其“名世者”含义(当从赵岐注),而来批判孟子的“五百年必有王者兴”之说。《汉书·天文志》曰:“夫天运三十岁一小变,百年中变,五百年大变,三大变一纪,三纪而大备,此其大数也。”古人在长期的天文观察中,发现了五大行星大约五百余年聚会为一线的天文规律(是称“五星聚会”或“五星连珠”),

并以之为人间大吉兆，故谓“必有王者兴”。

与孟子“五百年必有王者兴”相关的是《荀子·非十二子》对思孟学“五行”的批判。《荀子》此书无汉注，而唐杨倞之注以来对思孟“五行”论的由来多不得要领。荀子批判思孟时所谓“法先王”“谓五行”当依清代钱大昕、吴汝纶所解才触及本相。《荀子》批判的思孟学派“五行”乃是参照原始天道历数之五行而创立的人间德性五行说，并强调仁义礼智圣五德乃人性本有，强调仁义礼智圣在天，且沟通天人主要在圣、诚之德。

话语分析视角下 孟子“寡欲”之“欲”的辨析

徐朝旭、蔡春良在《厦门大学学报（哲学社会科学版）》2020年第6期撰文指出，儒家理欲学说是儒家伦理思想的重要组成部分，也是被人们误解最多的理论体系。厘清各种误解，对于完整准确认识儒家伦理思想无疑具有重要意义。历史上对孟子“寡欲”之“欲”的诠释，大体上可归纳为三种观点：中性说、善恶混合说、私欲说。究竟何种诠释是孟子的本意呢？

理欲学说在儒家伦理思想体系中占有重要的地位。朱熹曰：“圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。”弄清先秦儒家对于欲望的观点及由此产生的态度，是正确理解儒家理欲学说的基础性工作。通过将中性说、善恶混合说、私欲说三种诠释分别代入孟子的“养心莫善于寡欲”命题并进行话语分析，我们可以更接近孟子“寡欲”命题的真义：孟子“寡欲”是要“寡”私欲。当我们整体地审视孟子的工夫论，不难发现扩充工夫与寡欲工夫共同构成了一个正反结合、相互穿透、和谐统一的完整思想体系。

孟子的“寡欲”观不仅为儒家理欲学说的演进奠定了基础，而且具有重要的当代价值。在当代人类面临生态危机的背景下，欲望与道德的关系问题是人类走出生态困境必须解决的伦理问题之一，对于人的欲望的道德导引与规范不仅是调节人与人的关系的需要，也是调节人与自然关系的需要。孟子的“寡欲”观与现代生态思想家关于注重生活质量的生活方式理念具有相同的旨趣，它有助于我们从生态视角审视美好生活观，确立绿色的生活方式，建构人与自然和谐共生的关系。

从“予岂好辩”看孟子哲学的 阐释方式

张继军在《学术交流》2020年第11期撰文指出，孟子论辩的对象是非常多元的，上至诸侯、贵族，如梁惠王、齐宣王、滕文公、淳于髡、匡章等，下至时人弟子，如告子、陈相、公孙丑、万章、公都子等。同时，孟子论辩的内容也更加复杂，人性论、心性论、修养论、伦理观、历史观、王道仁政、民本思想、经济制度等等，几乎无所不包，囊括其所关注的所有论题。可以认为，论辩是孟子提出观点、论证思想和阐释理论的重要方式。因此，世人往往以“好辩”作为孟子形象的主要特征，以至公都子都对孟子的“好辩”形象提出质疑，“外人皆称夫子好辩，敢问何也？”对此，孟子表示，“予岂好辩哉？予不得已也。”显然，在孟子看来，“好辩”并不是出于自己的个体本心和理论建构的需要，而是为了批驳邪说暴行、表达王道思想、宣扬儒家价值而不得不采取的一种有效方式。

不可否认的是，孟子在其哲学阐释，尤其是其论辩过程中，也存在着为了批驳论敌而偷换概念、扭曲逻辑、转移话题、过度阐释等问

题。比如，大家所熟知的孟子对于杨朱和墨子的批判，“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，禽兽也”，孟子更是把“距杨墨”作为衡量“圣人之徒”（《孟子·滕文公下》）的重要标准。孟子以禽兽喻杨朱，把“为我”等同于“无君”，把“兼爱”等同于“无父”。但从这四个概念的内涵上看，“为我”注重的是个体道德问题，而“无君”则涉及政治伦理；“兼爱”关注的是社会伦理问题，而“无父”则侧重家庭伦理。从彼此的逻辑关联上讲，从“为我”并不能必然推导出“无君”的结论，“兼爱”同样不能必然推导出“无父”的结论。而“无君无父，禽兽也”的论断无疑显示了孟子对于儒家思想和价值的维护与追求，这一譬喻也充分体现了孟子为批驳论敌、阐发思想而刻意偷换概念、扭曲逻辑以致对论敌思想过度阐释，乃至上纲上线的论辩手法。类似的例子还可以举出很多，这也是我们在分析和评论孟子哲学阐释方式时需要特别注意的。因此，从这个意义上讲，孟子对自己“予岂好辩”的辩护还是值得商榷的。

《孟子》“鸡豚狗彘”并称考

方一新、王云路在《语言研究》2020年第4期撰文指出，《孟子·梁惠王上》：“鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。”对这里的“鸡豚狗彘”，通常都释为鸡、狗、猪（豚，小猪；彘，成年的猪。或谓豚、彘泛指猪）。但也有质疑者。较早发疑的是周有光（1995），他在《读孟一疑》记载，年轻的时候读到《孟子》此例时就问过老师：“为什么说了小猪又要说猪？”“孟子说的明明是四样东西（鸡豚狗彘），要把它解释为三样东西（鸡狗猪），这样的解释终难驱除疑云。”周先

生指出“彘”有野猪义，“如果说‘鸡、猪、狗、野猪’，四样东西，那就对了，合乎语法和情理了。近些年来，陆续有学者提出新解：刘一龙提出：《说文》中的“豚”字指的是“古代饲养的由猪獯驯化而来的小家畜”。黄薇认为“豚”指“阉割后的小肥猪”。

上古祭祀，有所谓太牢（牛、羊、豕）、少牢（羊、豕）之别。这些祭牲，均有严格的规定，包括：第一，重要的祭祀活动，用雄不用雌。《礼记·月令》：“命祀山林川泽，牺牲毋用牝。”清孙希旦《集解》：“大祭祀，牺牲皆用牡。”第二，供祭祀的牲品，讲求毛色纯一，身体完整。《左传 桓公六年》：“公曰：‘吾牲肥，粢盛丰备，何则不信？’”晋杜预注：“牲，牛、羊、豕也。，纯色完全也。”唐孔颖达疏：“诸侯祭用大牢，祭以三牲为主，知牲为三牲，牛、羊、豕也。《周礼 牧人》：‘掌共祭祀之牲。’祭用纯色，故知‘，’谓纯色完全，言毛体全具也。”总之，无论是字形、字书、古代训释，还是典籍用例，“豚”都本指小猪，后也泛指猪。“豚”的“猪獯”或“阉猪”等新说并无确证，难以置信。

“鸡豚狗彘”并提连言，主要是音步构词的需要，它们两两组合，俪偶相对，构成四字句。上古文献中四音节牲畜名连用并称者，大抵包括三种情况：第一种为四种体型较大的牲畜并称，没有狗和鸡，如牛马羊彘、马牛羊豕等；第二种则是三种体型不一的家畜，有大（牛、马），有中（羊、猪），有小（狗），但没有“鸡”，如牛马狗豕；第三种则是体型较小的牲畜并称，没有牛马或牛羊，有狗，也有鸡，且猪类词叠现复出，如犬豕鸡豚，狗彘豚鸡等。“鸡豚狗彘”正属于第三类。至此，我们可以说，《孟子》“鸡豚狗彘”的表述很正常，符合上古

汉语牲畜并称的规律。“鸡豚狗彘”不是四种动物，“豚”既非猪獯，更不是阉猪。传统释“豚”为小猪，“彘”为大猪（成年的猪），并无问题。而“鸡豚狗彘”之类的表述，则宜看作是一种习惯表达，泛指鸡狗猪这三种家畜，彘、豚已不一定具有区别大猪小猪的意味了。

孔孟之间的儒家人性世界

陆建华在《兰州学刊》2020年第12期撰文指出，相比于对孔孟人性学说的持续关注，学术界对孔孟之间的儒家人性学说的研究远远不够，究其因在于孔孟之间的儒家人性学说的史料较少也较为零散。从目前来看，相关史料存于《论衡》、《孟子》、郭店楚墓竹简、上海博物馆藏战国楚竹书中，其中，《论衡》、《孟子》中所存的史料属间接史料，郭店楚墓竹简、上海博物馆藏战国楚竹书所存的史料乃直接史料。不过，前者虽属间接史料，但是，时间上是相对明确的，后者虽属直接史料，但是，时间上是不太明确的。所以，二者各有其优劣之处。就以上史料来看，孔孟之间的儒家人性学说大体可以分为三类、三个阶段来研究，并且彼此之间有重合：《论衡》所记载的孔子弟子及二传弟子的人性学说，主要是子贱、漆雕开、世硕、公孙尼子等的人性学说；郭店楚墓竹简、上海博物馆藏战国楚竹书所记载的孔孟之间的人性学说，具体时间不能确定，大体可以判定是孔子二传、三传弟子的人性学说，不太可能是孔子弟子的人性学说；《孟子》所记载的孔孟之间的人性学说，具体时间是可确定的，可以判断是孔子三传、四传弟子的人性学说，流行于孟子之时，并对孟子人性学说的建构构成“威胁”。而孟子就学于子思之门人，乃孔子四传弟子。

作者认为，孔孟之间的儒家人物从总体上讲都把人性问题看作道德问题，因而都集中讨论人性的价值指向问题，给人性作善与不善或者说善与恶的判断。由此也可以推论，孔孟之间的儒家人物讨论人性问题意在由此出发解决人作为社会存在所面临的道德问题，解决道德之于人的关系问题，从而为道德的产生与存在提供人性依据或社会依据。就孔孟之间的儒家人物的人性学说的具体情形而言，都直接或间接地涉及人性的本质、内容、价值指向等问题，其中，以世硕为代表的孔子弟子及二传弟子，以郭店楚墓竹简中的儒家简的作者为代表的孔子二、三传弟子还论及人性的形上根据问题。关于人性的本质，孔孟之间的儒家人物除告子之外都未作定义式的界说，但是，从其关于性与“养”、“教”、“为”等的论述来看，都是从“性”的本义理解之，都认为人性就是人的先天的或者说与生俱来的本性，只是，直到告子才以“生之谓性”，明确给出人性的定义。孔孟之间的儒家人物的人性学说所涉及到的人性本质上的先天性，人性内容的“心”、“生”两面或者说“德”、“欲”两面，人性价值指向方面的善恶判断，人性形上根据方面的内在根据与外在根据的探索，以及因为论述人性而对“心”的概念的引入，不仅决定了其后儒家人性学说的发展的大致框架，甚至还决定了其后儒家人性学说进一步发展的基本内容与基本方向。

论儒家仁、礼关系： 基于符号学的考察

祝东在《孔子研究》2020年第6期撰文指出，学界对礼的界定，一般有广义和狭义两个维度。广义之

礼即是统治阶层制定的一整套典章制度，狭义的礼即是礼节仪式与人们在日常生活中的行为规范。这二者应该说是并行不悖的，礼与人类社会的诞生发展相伴始终，但日常礼仪形式规范化，成为社会文化制度的时候，礼就从狭义转向广义。《论语·为政》中孔子云：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也；其或继周者，虽百世，可知也。”此“礼”即是广义之礼，也即是夏、商、周三代相互沿革的典章制度。礼在西周，经过周公到穆王百余年的发展，逐渐形成一套分节清晰并能全域覆盖的符号系统，宗法社会的尊卑等级、亲疏远近亦可由礼而得之，在礼乐文化制度之下，“人的各种符号表意活动纳入到一定的规范秩序之中，礼起到了调节人类社会内部各种行为规范和人际关系的作用”，社会秩序亦得此而巩固。孔子生活于春秋后期，西周时期创建的礼乐文化制度已经不能有效规范社会秩序，这就是“礼崩乐坏”的社会背景。孔子推尊周礼，其实质就是为了重建社会秩序，使君、臣、父、子在各自的政治名分之下活动。反过来说，如果尊卑秩序井然，上下关系和洽稳定，也就不需要孔子来推尊周礼。西哲莫里斯说，当符号不再好好为人服务的时候，人们就有意识地注意起符号来，因为文化象征等出了问题，孔子及当时的思想家开始关注礼乐系统，正是由于社会秩序失范，礼乐文化象征出了问题。

孔子为对治春秋之际礼崩乐坏政治现实提供的思想资源是“行仁”与“正名”，名与礼相辅相成，从名到礼是逐层推进。“名”主要是政治伦理上的等级名分，正名是复礼的技术路线，礼则是名的符码。简言之，孔子主张的秩序重建的进路是仁与礼，并且孔子创造性地提出以仁注礼，使内容(仁)与形式(礼)

相符，以此来弥合文化符号与象征意义的巨大裂隙。孔子而后，孟子与荀子各有所重，如萧公权所言：“孔子论政，立行仁与正名二要旨，前者得孟子而大申，后者经荀子而更备。”^b孟子重仁，荀子尚礼重法，开出了两条经世治国的思想路线，二者根本目标是一致的，也即“务为治者也”^c，但是侧重点却存在差异，孟子以仁为人之本质，并由“仁”推广仁政，其着眼点实则在社会上层，由上往下落实；荀子以礼为人之本质，礼之别异在于社会分层，逐层控制，最后实现“隆礼贵义者其国治”（《荀子·议兵》）的目的，实际上是自下而上逐层落实。这两条进路的着眼点不同也导致了其在后世发展传播中的不同境遇，士大夫阶层推重孟子自上而下的方式，希望用仁政思想对统治者形成制约；而历代统治者实际上推崇荀子的方式，外儒内法，儒法兼用成为首选。君王仁政和礼仪法度形成一种张力结构，二者之间不时出现的冲突与调和贯穿了秦汉以降的中国历史。

朱子诠释《孟子》“求放心”的心路历程

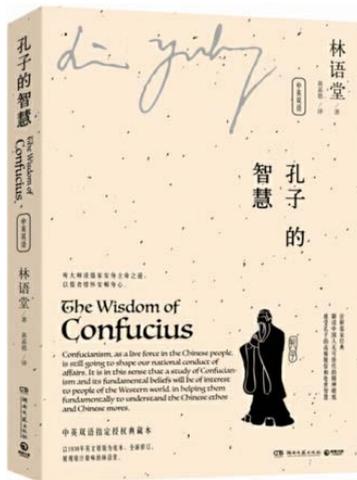
陈林在《南昌大学学报（人文社会科学版）》2020年第5期撰文指出，朱子对《孟子》“求放心”的诠释前后发生过多次变化。大致在淳熙八年（1181）至绍熙元年（1190）期间，朱子认为求放心乃为学第一义，强调为学须于求放心上努力用功。此阶段，朱子把求放心理解为通过主敬涵养以培养人诚敬的心态，进而保证人以良好的精神状态从事工夫践履。而大致在绍熙二年（1191）至庆元三年（1197）这段时间里，朱子把求放心理解为发明本心之逆觉体证工夫。故而，朱子在这段时间里对孟子的求放心工

夫有所贬责。朱子晚年最终把求放心理解为一种使心保持清明纯一的主敬涵养工夫，强调人要通过求放心工夫以把此心收敛在身上，再以一种诚敬的心态去做格物穷理的工夫以求得事事物物之义理。

尽管朱子对求放心的诠释有多次反复，但朱子实始终坚持一条不变的主线，那就是坚决反对反求本心以立大本的逆觉体证工夫。而之所以会出现多次反复，主要是因为朱子对求放心内涵的理解表现出左右摇摆，即究竟把求放心理解为培养人诚敬心态的主敬涵养工夫，还是理解为发明本心的逆觉体证工夫。朱子起先把求放心理解为一种培养人诚敬心态的主敬涵养工夫。由是，在这段时间里，朱子认为孟子的求放心工夫乃为学第一义。而在后面的一段时间里，朱子转而把求放心理解为发明本心之逆觉体证工夫。故而，朱子在一段时间里对孟子的求放心工夫有所贬责。朱子晚年最终把求放心理解为一种使心保持清明纯一的主敬涵养工夫，强调人要通过求放心工夫以把此心收敛在身上，再以一种诚敬的心态去做格物穷理工夫以求得事事物物之义理。由是，朱子最终还是从正面肯定孟子的求放心工夫。这就是钱穆所谓的朱子对《孟子》“求放心”的诠释“多有纠挽”。综合来看，朱子所理解的求放心不是陆学倡导的反身求取本心以立大本的逆觉体证工夫，而是一种主敬以使心保持虚灵诚敬的正面涵养工夫。更有甚者，朱子还有认为格物穷理本身就是求放心工夫应有之义的思想，强调人只有认知天理后才算是求放心了，表现出一种把求放心格物致知化的倾向。这就是钱穆所谓的朱子对《孟子》“求放心”的诠释有“独特之见解”。

《孔子的智慧》

作者：林语堂
出版社：湖南文艺出版社
出版时间：2021年1月



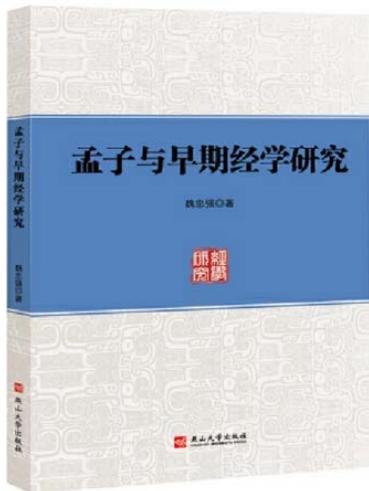
内容简介：该书是一部主要讲述孔子生平及思想的历史类著作。全书共分十一章，林语堂以丰富的文史资料和自由的行文风格，风趣而又睿智地为读者解读经典，对孔子思想进行了完整系统的论述。此书为中英文对照的版本，更能体现作品本身之“原味”，引导读者体会林语堂作为一名以

英文写国史的国学大师的别样视角。在林语堂先生看来，孔子的思想不只是“处世格言”“道德修养”，更是一种深沉的理性思索，一种对人生意义的执着追求，充满了诗意的情感内容，具有“终极关怀”的文化品格。孔子的思想代代相传，渗透在我们每个人的血液里，成为中国人的“文化心魂”。

《孟子与早期经学研究》

作者：魏忠强
出版社：燕山大学出版社
出版时间：2020年9月

内容简介：本书围绕孟子其人其书与六经关系，进而反观早期儒学的发展大势，对这一问题的探讨属于经学的研究范畴，更属于思想史的研究范畴。孟子有对《诗》、《书》、《礼》、乐、《春秋》的称引与论述，并无文字上涉及《易》经的内容。孟子称引《诗》经最多，其中体现了孟子“以史论《诗》”的《诗》学风格，与汉人“以礼论《诗》”不同。孟子称引《书》经有以史论《书》的风格，将《书》经作为谈说的依据与辩论的论据，往往附述《书》篇的历史背景与作《书》



的原由，亦往往以史迹相附会而论。孟子对《礼》、乐、《春秋》的引论，亦关涉中国古代思想史中的许多问题。孟子不言《易》，其原因在于他将《易》尚且视为筮卜之书，也与孟子并非稷下先生且所持之学与齐、楚之学的风格差异较大有一定关系。近百年来，经学趋于衰微，其实则是伴随着中国传统文化由经学到史学的转型过程，经学的某些功用、职能、精义于有形无形之中“移魂”至史学的身上。

《孟子通（历代文史要籍注释选刊）》

作者：（元）胡炳文
出版社：华东师范大学出版社
出版时间：2020年10月



内容简介：《孟子通》为胡炳文晚年精粹之作，上承《四书章句集注》、下启《四书大全》，乃宋明四书学术化中至为关键的一环。是书成于泰定甲子（西元1324），后三年冬，始委令建阳书坊刊行，三年克成，此即《孟子通》初刻本（建阳余氏勤有堂刊本），后附《孟子通证》，今藏于国家图书馆。另，清初纳兰

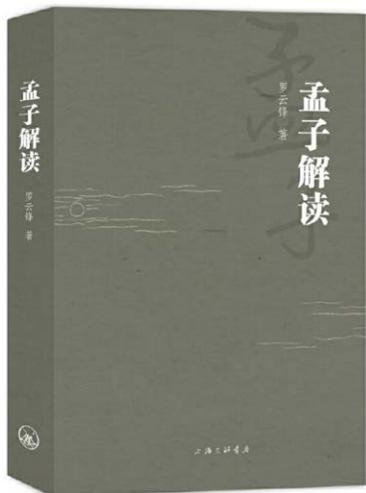
性德编选《通志堂经解》，《孟子通》与《孟子通证》均入其目，却分别单行；《四库全书荟要》、《四库全书》依循其例，亦分作两书。此外，尚有清道光十四年靖江朱勋刻本。本次点校以藻堂“四库荟要本”为底本，初刻本、通志堂本为参校；后附《钦定四库全书荟要·四书通提要》及整理者的相关诠释。列入“历代文史要籍注释选刊”。

《孟子解读》

作者：罗云锋
出版社：上海三联书店
出版时间：2020年8月

内容简介：本书不仅从儒家和中国思想文化史的角度来进行讲评，更结合现代观念和西方思想文化等进行分析评论，读之既可知传统思想文化，得其中高明正大

者之教益，又可得现代思想文化之熏陶。本书还提供了《孟子》补述本，即在《孟子》原文基础上，通过增补相关字词句（文言文）的方式，让《孟子》更容易阅读理解，使一般读者不需要注释也能读懂和领悟其基本含义和义理，既起到普及之功，又节省现代读者的大量时间。

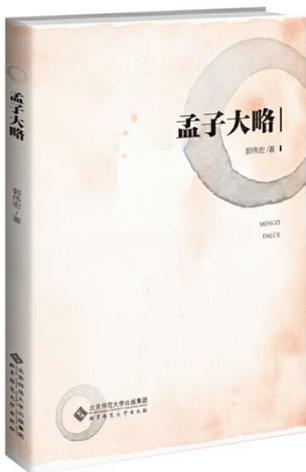


《孟子大略》

作者：郭伟宏

出版社：北京师范大学出版社

出版时间：2020年7月



内容简介：孟子作为儒家的重要代表人物之一，其人其书都对中国文化有着深远的历史影响。本书从孟子的少年时代开始追溯了孟子的游历生涯、教授生涯等。既整理了学界对孟子及《孟子》的研究概况，又对《孟子》中的思想进行了解读，深入分析了其现代意义和局限性。结合当下建设社会主义文化强国、推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展的新时代最强音，以孔子和孟子思想为核心的儒家思想对中华文化和社会发展有着重要的现实意义和价值。本著作的研究对中国传统文化的传承与发展，将起到积极的推动作用。

《孟子大略》作为“孔子研究院翻译中国”系列之一，将儒家角色伦理建构为当代伦理话语中的艺术术语。本书提出的整体哲学基于关系的首要地位和对人的叙事

《儒家角色伦理——21世纪道德视野》

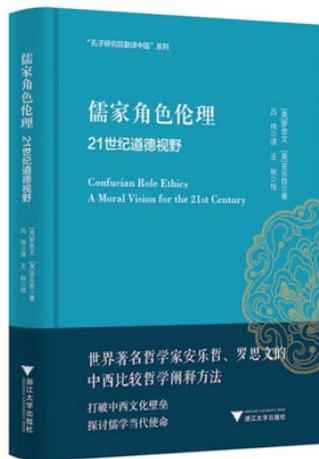
作者：[美]罗思文 [美]安乐哲 著 吕伟 译 王秋 校

出版社：浙江大学出版社

出版时间：2020年8月

内容简介：本书为“孔子研究院翻译中国”系列之一，将儒家角色伦理建构为当代伦理话语中的艺术术语。本书提出的整体哲学基于关系的首要地位和对人的叙事

理解，并且是对基础自由个人主义的挑战，后者将人定义为离散的、自主的、理性的、自由的，并且通常是自私的代理人。儒家的角色伦理从一个关系构成的人的概念开始，把家庭角色和关系作为发展道德能力的切入点，引发道德想象及其作为人类道德实质所激发的关系的生长。



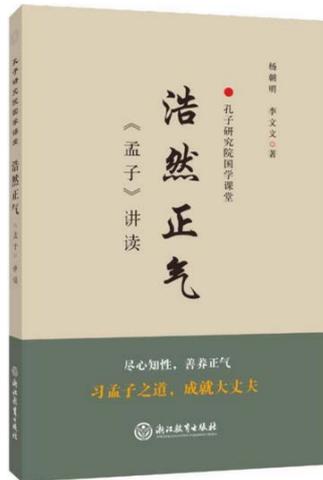
《浩然正气——〈孟子〉讲读》

作者：杨朝明 李文文

出版社：浙江教育出版社

出版时间：2020年6月

内容简介：《孟子》是儒家最重要的经典之一，与《论语》《大学》《中庸》合称“四书”。本书分为14章，对《孟子》的“梁惠王”“公孙丑”“滕文公”“离娄”“万章”“告子”“尽心”各篇进行了条分缕析的解读，对普通读者深入了解《孟子》有较大的助益作用。



《先秦汉唐孟学研究》

作者：周淑萍

出版社：中华书局

出版时间：2020年10月

内容简介：本书探讨了先秦至唐孟学的学术演进，分先秦孟学、两汉孟学、魏晋南北朝隋唐孟学三个阶段，对这三个阶段的孟学作整体性的研究。既有宏观的把握与评判，也有微观的考辨与探析。在梳理孟子思想基础上，分析孟子弟子对孟子思想的疑惑，探讨告子对孟子的驳



难，辨析荀子对思孟学派的批判以及王充“刺孟”，考察汉代孟子传记博士的废立，剖析以赵岐为代表的汉唐学人对《孟子》的解读，分析汉唐经学、文学、宗教等对孟子思想的吸纳与融通，探寻先秦汉唐孟学升降沉浮的历史动因。

《儒家与启蒙：哲学会通视野下的当前中国思想》

作者：丁耘

出版社：三联书店

出版时间：2020年10月



内容简介：本书之所以名为“儒家与启蒙”，实有志于探究晚清以来互为表里的古今中西问题。分为启蒙、儒学、哲学三编：启蒙编总论20世纪后三十年思想变迁大势以及可能的出路，将古今问题转并入中西问题；儒学编则试图从新一轮古今之争的处境中，在启蒙之后的时代里重新激发儒家新的可能性。哲学编通过中西

哲学的对照来考辨古今中西问题。本书论述的内容涵盖古今中西，但始终基于对现实的关照。在自己和他方经验的开展之中，重启对古今中西之思。

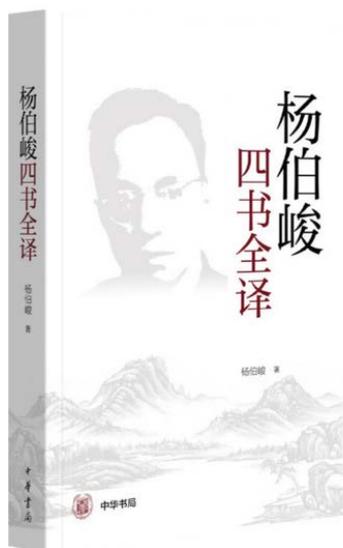
《杨伯峻四书全译》

作者：杨伯峻

出版社：中华书局

出版时间：2020年8月

内容简介：“四书”是《大学》《中庸》《论语》《孟子》的合称，是儒家乃至整个传统文化的核心典籍，历来影响极大。本书是有名学者杨伯峻先生对“四书”的白话翻译。全书起首有“前言”一篇，交代“四书”这一概念的定型和《四书》对后世的影响。



正文部分则是各自独立的四部经典，每篇都有一个引言，接下来是文白对照和加上序号的原文和翻译。

《孔子学院媒介形象研究》

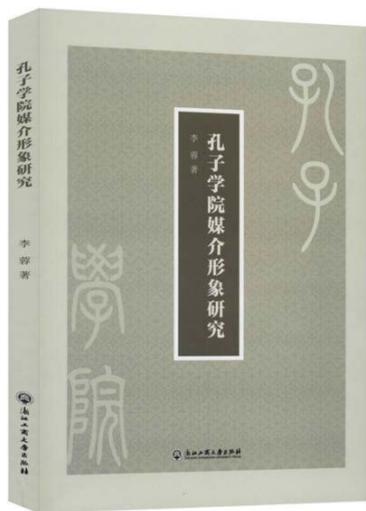
作者：李蓉

出版社：浙江工商大学出版社

出版时间：2021年1月

内容简介：本书深入系统研究了孔子学院在中外媒体所呈现的媒介形象的状态与动因、接受效果，与相关主体的应对策略。具体包括六个方面：1. 孔子学院的双向显性价值和双重“他者”存在属性；2. 媒介多元化环境中孔子学院媒介形象的多重性与复杂性；3. 孔院媒介形象特定变化的动因以及多重性的成

因；4. 跨文化交流、冲突语境中本土与海外孔院媒介形象的关联性；5. 孔子学院在本土与海外的大众认知效果；6. 孔子学院媒介形象提升、去蔽。



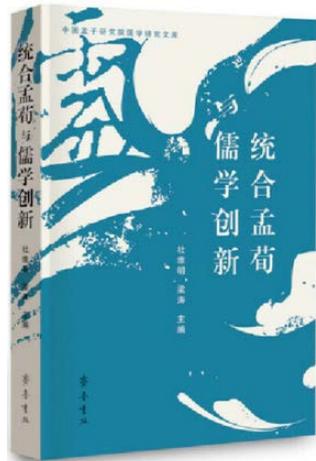
《统合孟荀与儒学创新》

作者：杜维明 梁涛主编

出版社：齐鲁书社

出版时间：2020年12月

内容简介：本书收录杜维明先生2017年10月主持召开“统合孟荀与道统重估”会议论文，以及会后部分学者与此相关的论文，其基本主题是“统合孟荀与儒学创新”。论文主要有：李泽厚《举孟旗，行荀学——为〈伦理学纲要〉一辩》《为什么朱熹式的性善说在中国传统中一直占上风》，杜维明《统合孟荀与儒学“第三期”》，杨泽波《仍是一偏：论李泽厚先生的新旁出说》，梁涛《统合孟荀 创新儒学》，郭沂《受之以荀 纠之以孟——现代化背景下的儒学重建》。



《孔子传》

作者：钱穆

出版社：长江文艺出版社

出版时间：2020年10月

内容简介：本书是钱穆先生综合各家对孔子的考订写就的孔子生平传记，所采取的材料以《论语》为主，以《史记》《左传》等为辅，重在阐扬孔子的教育、学术、政治思想。其篇幅“力求精简”，措辞“力求简净”，深入浅出文辞典雅，实为作者晚年的重要著作之一。



怎样的孝悌文化，儒家又做出了怎样的孝悌思考，从孝悌的原理，到尧舜至明清时期的孝治天下，再到百家言孝悌，内容丰富。阅读本书，对儒家孝悌文化的普及和研究都是很有帮助的。

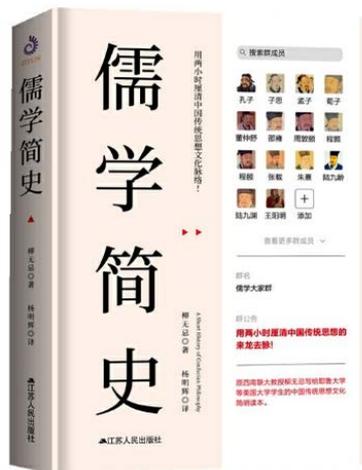
《儒学简史》

作者：柳无忌

出版社：江苏人民出版社

出版时间：2020年7月

内容简介：本书简明扼要地阐述了儒家学说形成、发展的基本历程，以及儒学思想的基本内容和基本特点。正逢当今国家和民众关注国学，希望多方面了解中华文化传统的时期，本书既可以作为了解中国传统文化的基础读物，作为大中学生的基本课外读物，也是学习国学的入门之作。



《通过孔子而思》

作者：安乐哲

出版社：北京大学出版社

出版时间：2020年11月

内容简介：本书是海外汉学的一本著作，此次重新修改译文后再版。通过全面系统的中西哲学传统的对比，犀利地指出西方是以理性、逻辑为基础的哲学传统，而儒家是以实践性、审美性为基础的哲学传统。这本书充满着一种摧枯拉朽的力量



和新鲜的思考，表达了其对中西文化某些普遍观点的大胆质疑。这种域外视角对中国儒家传统的当代重构，不仅勇敢地刷新了西方人对其自我传统的麻木认知，同样也给予我们中国的研究者以巨大的冲击和启示，而这必将在更新的高度上开启中西方哲学的交流。

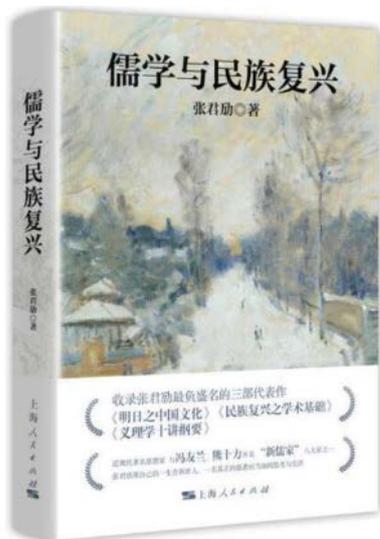
《儒学与民族复兴》

作者：张君勱

出版社：上海人民出版社

出版时间：2020年6月

内容简介：张君勱是一名学贯中西、具有深厚家国情怀的哲人，也是“新儒家”八大家之一。《儒学与民族复兴》甄选了三部他最有代表性的小书编辑成册：在《明日之中国文化》中，张君勱试图从对中西、印三者文化的比较中去探求中国文化的新出路；而在《民族复兴之学术基础》中，他对身处后科玄论战时代的思想界与当时的中国局势作出了反思；《义理学十讲纲要》则是他在旅美期间关于义理之学的演讲，从中可以看出张君勱作为一名儒者对现实深厚关切的一面。



《至德要道》

作者：舒大刚

出版社：山东教育出版社

出版时间：2020年5月

内容简介：本书是“儒家文化大众读本”丛书中的一册。孝悌是中华文化的重要特征，也是凝聚我们民族团结统一的重要力量。本书探讨了数千年来中国人拥有



本刊理事单位

(排名不分前后)

广州拯绿环保科技有限公司	王秀平	安徽天太太阳能光伏工程有限公司	余荣恒
苏州市华迪净化系统有限公司	林中辉	广东梅州荣信诚实业有限公司	黄祖平
北京市巨龙工程有限公司安徽分公司	杜斌	安徽恒盛实业有限责任公司	刘超
安徽省百川商贸发展有限公司	贾光庆	安徽省江平园林工程有限公司	王孝平
安徽皖建律师事务所	孟祥根	合肥市王林明眼镜有限责任公司	王林明
广东安徽商会	李忠兴	安徽省尚品草生物科技发展有限公司	张志远
黄山市徽商房地产开发有限公司	高文利	安徽省联合建设投资控股有限公司	许名峰
宣城市海云宾馆	孟海根	宣城市祥龙集团	孟祥龙
安徽中海孟氏商贸有限公司	孟海霞	安徽省宿松县北湖鱼林生态综合开发有限公司	孟海青
安徽孟氏文化创意有限公司	孟祥才	香港美心国际教育集团	臧作春
安徽孟氏医药有限公司	孟令军	中国铁建大桥局工程集团	马驯
合肥红太阳经济发展有限责任公司	孟祥林	合肥维纳传媒有限公司	王静雅
阜阳广龙金属制品有限公司	孟广龙	安徽松源建筑劳务有限公司	孟长青
阜南县腾祥工艺品有限公司	孟祥荣	歙县润德房地产开发有限公司	马金海
安徽振荣置业投资有限公司	李东江	安徽四建控股集团有限公司	陈国明
安徽亚圣建筑工程有限公司	孟凡龙	同兴环保科技股份有限公司	郑光明
安徽省锦翔塑编包装实业有限公司	孟凡杰	安徽省香巴拉房地产开发有限公司	李丽
安徽叶集亚圣木业有限公司	孟凡彬	广州市德珑电子器件有限公司	汪民
安徽国豪农业科技有限公司	韩仁长	宣城宇晟置业有限公司	方东