

努力开创研究会工作新局面

孟凡贵

未来一段时期，研究会工作的指导思想是：高举马列主义、毛泽东思想、邓小平理论、“三个代表”重要思想、科学发展观、习近平新时代中国特色社会主义思想的伟大旗帜，深入学习贯彻十九大和十九届二中、三中、四中、五中全会精神，坚持以服务为主的办会方向，与时俱进，创新务实，进一步提高研究会的自我发展能力，更好地发挥研究会职能作用，努力开创研究会工作新局面。

建议今后四年，研究会在新一届理事会的领导下，加强研究会平台建设，组织更多具有影响力的社会公益活动，提升对会员服务水准，在实现会员共赢上出实招。重点做好以下工作：（一）继续做好关涉孟学的研究工作；（二）继续做好关涉孟学的文化普及工作；（三）继续做好为会员的服务工作；（四）继续做好宣传和公益工作；（五）继续做好自身建设。

（摘自8月15日孟凡贵会长《安徽省孟子思想研究会第二届理事会工作报告》）

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：张小平 李季林 裴德海
解光宇 贾名党 陈 熠
余亚斐 史向前 金小方
郭淑新 陶 武 陆建华
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 贾名党
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
美 编：杜 蕾
法律顾问：安徽信达律师事务所 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：500 本
印刷单位：合肥禄祺芭印务有限责任公司
印刷日期：2021 年 8 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 努力开创研究会工作新局面

孟凡贵

工作动态

03 安徽省孟子思想研究会举办第二届理事会换届大会

04 省社科联刘涛副主席一行指导研究会理事会换届工作

04 研究会召开第二届 21 次会长办公（扩大）会议

05 研究会支部举行党史学习报告会

06 孟凡贵会长参加全国孟子研究会理事长扩大会议

06 孟凡贵会长考察单位会员在建项目

07 孟之蕴——第四届全国书画作品开展展

07 孟凡贵一行参加安庆“致敬百年”大型书画诗词作品展

孟子论坛

08 性本善与性本恶问题的理论研究

钱凤仪

14 孟子经权思想析论

陶 武

19 论《孟子集注》中“孟告四辩”的义理诠释路径

戴兆国

25 孟子“仁义内在”与康德“意志自律”辩惑
——以牟宗三《圆善论》为例

严家凤

28 政治哲学的中国本土资源

陶 清

30 《讼》卦与君子中正止争以达和的智慧

余亚斐

33 “敬鬼神而远之”的文化意蕴

李玉萍 张曾祥

新观点

36 《孟子》经济思想析论、儒家社会治理思想及其当下意义等

孟子新书

39 《现代儒学（第八辑）：先秦儒学与易学》《经学与实理：朱子四书学研究》等



安徽省孟子思想研究会举办第二届理事会换届大会



8月15日上午，安徽省孟子思想研究会在合肥市梅山饭店举行了第二届理事会换届大会。会议由研究会余秉颐副会长主持，王国良副会长作欢迎辞，孟凡贵会长作了本届理事会工作报告和对新一届理事会的希望，唐泽斌副会长作了财务工作报告，童树根副会长、孟凡安名誉副会长分别对研究会章程修改

草案、选举办法、会费缴纳以及本届理事会组成人选等作了说明，省社会科学联合会刘涛副主席代表主管单位作了讲话，提出研究会作为一个学术性社会组织要坚持政治性、学术性、时代性。新当选的李季林会长作了换届总结发言。

出席本次会议的会员代表60人。会议选举了陆建华等32位理事，

选举李季林为新一届理事会会长兼法人代表，选举裴德海、余亚斐、童树根、孟军、郑光明、解光宇、刘超、孟建华等八位为副会长，选举贾名党为秘书长。

研究会聘请李修松为名誉会长，聘请孔祥云等21位同志为名誉副会长，聘请孟永勇等6位同志为顾问。孟凡贵同志为研究会党支部书记。

省社科联刘涛副主席一行 指导研究会理事会换届工作

8月15日，安徽省孟子思想研究会第二届理事会换届大会在合肥市梅山饭店隆重召开。省社科联刘涛副主席和宣国庆调研员莅临大会。刘涛副主席在大会上发表重要讲话。

刘涛副主席肯定了安徽省孟子思想研究会第二届理事会在孟凡贵会长领导下所做的主要工作，并对当选的第三届理事会机构组成人员表示祝贺。

就新一届理事会的工作开展，刘涛副主席指出，安徽省孟子思想研究会作为一家学术性的社会组织，要坚持政治性、学术性、创新性、时代性与公益性相统一；并提出殷切期望：安徽省孟子思想研究会要办成一家在国内外学术上有影响、会员在社会上有地位、自身有良好社会声誉的团体，为美好安徽建设做出新的更大贡献。



研究会召开第二届 21 次会长办公（扩大）会议

5月27日，安徽省孟子思想研究会召开了第二届 21 次会长办公（扩大）会议。会议由孟凡贵会长主持，余秉颐、王国良、李季林、唐泽斌、童树根、孟凡安、等副会长，贾名党秘书长以及贾佑宏、孟祥平、陈熠等副秘书长出席了会议。

孟会长对今年以来所做的工作，向大家作了具体介绍，重点介绍了今年要举行的安徽省孟子思想研究会第三届换届大会、第六届全国孟子思想研讨会、第四届“孟之蕴”全国书画作品展的一些安排。参会人员就这些安排，充分发表了自己的想法，提出一些建设性的意见，并表示一定群策全力，确保本年度的三件大事取得圆满成功。



研究会支部举行党史学习教育报告会



根据业务主管部门党委的安排部署及相关要求，5月27日下午，安徽省孟子思想研究会党支部在会议室举办党史学习教育报告会。会议邀请了安徽农业大学外国语学院党委书记方章东教授做辅导报告。支部孟凡贵书记主持了报告会。支部成员及研究会部分党员参加了报告会。

会上，方教授以《知史爱党、知史爱国》为主题，用通俗生动的语言、丰富翔实的史料、立体多元化的视角，围绕党中央开展党史学习教育的背景、注重学习经典和历史经验、领会精髓和续写辉煌等内容，作了一场有政治高度、理论深度、学识广度、情感热度的辅导报告。方教授带领大家回顾了党的百年发展历程，深刻阐述了开展党史学习教育的重大意义、学习重点和工作要求，重点从“六个进一步”回答了为什么学、学什么、怎么学，

为高标准、高质量开展党史学习教育指明了方向、提供了根本遵循。

孟书记在总结讲话时强调，在全党开展党史学习教育，是党中央立足党的百年历史新起点、统筹中华民族伟大复兴战略全局和世界百年未有之大变局、为动员全党全国满怀信心投身全面建设社会主义现代化国家而做出的重大决策。大家要切实增强“四个意识”、坚定“四个自信”、做到“两个维护”，提高思想认识和政治站位，抓好本支部的学习教育工作。要系统深入学习党史，读原著、学原文、悟原理，进一步坚定理想信念，不断提高政治判断力、政治领悟力、政治执行力，做到知史爱党、知史爱国。要把党史学习教育同学习习近平新时代中国特色社

会主义思想，特别是习近平总书记视察安徽时的重要讲话精神结合起来，推动学习教育有新收获、思想政治水平有新提升、担当作为有新风貌。要把党史学习教育与践行初心使命结合起来，与为群众办办实事解难事结合起来，与做好当前工作结合起来，真正把学习成果转化为谋划工作的具体思路、破解难题的措施办法、推动发展的实际成效、服务群众的务实举措。



孟凡贵会长参加全国孟子研究会理事长扩大会议

5月11日-12日，安徽省孟子思想研究会孟凡贵会长、孟祥平副秘书长一行前往美丽的泉城济南，参加了孟子思想研究会四届理事长扩大会议暨五届一次理事长扩大会议。

来自全国各地的四届理事会成员、各省市会长、秘书长和孟子后裔代表参加了会议。会议通过酝酿、讨论和举手表决的方式，选举产生了孟子思想研究会第五届理事会组成人员，确定了名誉会长、顾问委员会、理事会、监事会和秘书处等领导和工作机构；在孟子思想研究会一系列重大问题上达成了共识，形成了一系列重要决议。完成了会议既定任务，实现了统一思想、凝聚力量、创新体制、精干组织、以和为贵、团结一致、鼓舞士气、共创未来的目标，必将对今后一个时期孟子思想研究会事业的健康发展起到重要推动作用。



孟凡贵会长考察单位会员在建项目

红五月最后一天，孟凡贵会长专程赴马鞍山市含山县考察单位会员在建中的项目。该项目是新型节能环保项目，也是朝阳项目，项目建成后所产生的效益将会在很大程度上给研究会传承弘扬中华优秀传统文化的公益事业以有力支持。安徽城发产融新型建材有限公司法人总经理张劲强、综合部总经理孟祥平陪同考察并详细介绍了工程的每一个节点，汇报了项目试产的时间和预计达产的产能等。孟凡贵会长充分肯定了全体施工人员所体现出的强劲势头并勉励大家始终保持这种强劲势头，为项目的高标准早日建成而努力奋斗，以优异成绩向党建百年献礼。同时孟会长也叮嘱大家要注意劳逸结合，确保施工的全方位全过程安全。



孟之蕴——第四届全国书画作品开展展

为隆重庆祝中国共产党成立100周年，由安徽省美协、安徽省书协和安徽省孟子思想研究会主办，安徽孟子书画院承办的“孟之蕴——第四届全国书画作品开展展”，在国内广大书画家和社会各界的大力支持下，于8月14日在合肥市久留米友好美术馆开展。

本次展出的书法作品篆隶浑然于一体，楷书隽秀；行草挥洒自如，异彩纷呈，形式多样。

绘画作品涉及花鸟、山水、人

物，题材繁多，笔墨淋漓，色彩斑斓。

广大书画家以书言志，以画寄情，从不同角度，抒发了对党、对祖国、对家乡的热爱，歌颂中国共产党成立100年来的光辉历程和伟大成就。

进入展厅的广大书画爱好者研览作品后，纷纷表示这些作品具有较强的观赏性和感染力，能获得思想的熏陶和艺术的启迪。



孟凡贵一行参加安庆“致敬百年”大型书画诗词作品展



为赞颂党的光辉历程、讴歌祖国的建设成就，赞美勤劳伟大的人民，传承党的优良传统、弘扬优秀传统文化、践行社会主义核心价值观，向中国共产党百年华诞致以崇高敬意和衷心祝福，由安徽孟子书画院、安庆市文学艺术界联合会、安庆市企业家书画诗词协会共同举

办的《“致敬百年”大型书画诗词作品展》于5月29日上午在安庆市美术馆隆重开幕。

研究会陈瑞鼎院长，孟凡贵会长，张仲平老师，童树根会长，贾佑宏秘书长等领导出席开幕式。

此次展览的书画诗词作品有243幅（篇），其中美术作品53件、

诗词作品49篇。展览主题鲜明，内容丰富，风格多样，从不同角度、以不同形式抒发出爱党、爱祖国、爱人民、爱家乡的无限情怀，也集中展现了参展作者对传统文化的执着追求和创作热情，在探索书画艺术之路上取得的最新成果和精神风貌。

性本善与性本恶问题的理论研究

钱凤仪

引言

中国先秦战国时期，孟子提出的性善论，而荀子接着主张性恶论。孟子与荀子同为先秦儒家代表人物，其关于人性本善与人性本恶的观点却截然相反。但儒家创始人孔子曾经提出“性相近也，习相远也”。由于孔子也没有具体说明人性是本于善或本于恶，因此后代儒家也有各自的看法。孟子提出“性本善”，成为儒家后继者的主流。而宋朝王应麟所做的《三字经》，首句便是“人之初，性本善”，这显然是继承了孟子的观点。

《孟子·告子上》：“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。”《孟子·公孙丑上》：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”《孟子·尽心上》：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。”以上是孟子对性本善的论证。孟子以性善论作为根据，在政治上主张实行仁政（“不忍人之政”）《孟子·滕文公上》：“孟子道性善，言必称尧舜。”



与孟子相反的学说是荀子的性恶说。《荀子·性恶篇》：“人之性恶，其善者伪也。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。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理，而归于暴，故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，然则，人之性恶，明矣。其善者伪也。”

孟子和荀子都认为性不是不可以改变的，但也不是决定一切的，所以所谓性善性恶，先天后天，原也就无所谓善恶，性善、性恶只是二人逻辑论证的不同前提而已。孟子的“义”出乎心性，但是“或相倍蓰而无算者，不能尽其才也”。“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消”。仁义者，“求则得之，舍则失之”。先天虽有的，后天也有可能会失去。荀子的仁义虽在生性天情之外，但君子“化性起伪”，“强学而求有之”。先天没有的，后天也可以具备。所以先天有没有并没有关系，关键是要看后天能不能拥有。所以说，性善论与性恶论是同样归结为儒家“仁政”理想和“求”与“学”的实践原则，在这一点上二者并没有本质的不同。

孟子和荀子既然一致，为什么会有一人主张性善、一人主张性恶？其原因即在于二人所处的历史环境不

同。对此，司马迁早有指出。《史记》将孟子与荀子合传，是有其充分考虑的。

在《史记·孟子荀卿列传》中，司马迁评价孟子说：“当是之时，秦用商君，富国强兵，楚魏用吴起，战胜弱敌，齐威王宣王用孙子田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合从连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐虞三代之德，是以所如者不合。”又说孟子“游事齐宣王，宣王不能用。适梁，梁惠王不果所言，则见以为迂远而阔于事情”。所谓“所如者不合”与“迂远而阔于事情”，是说孟子的学说主张与当时的社会现实相差太远，孟子被认为是过于理想化了。

在《史记·孟子荀卿列传》中，司马迁评价荀子说：“荀卿，赵人。年五十始来游学于齐。田骈之属皆已死齐襄王时，而荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺，而荀卿三为祭酒焉。齐人或谗荀卿，荀卿乃适楚，而春申君以为兰陵令。春申君死而荀卿废，因家兰陵。荀卿嫉浊世之政，亡国乱君相属，不遂大道而营于巫祝，信祥，鄙儒小拘，如庄周等又滑稽乱俗，于是推儒、墨、道德之行事兴坏，序列著数万言而卒。”所谓“嫉浊世之政，亡国乱君相属”，说明荀子所处的时代社会现实更趋恶化，也就更不允许人们提出过高的理想。

那么究竟谁的观点代表儒家的社会实践原则？从哲学角度而言，两个人提出的有关人性之本的假设，都是错误的，也就是说二人在逻辑思辨上都是独断的。儒家学说是一个有关道德原则的体系，其中的原则是以《易经》为蓝本的，性本善和性本恶是可以从逻辑上辨明的。在近代西方理性哲学中，因为善、恶是道德的动机所在，所以研究性本善和性本恶的伦理学问题，具有重要的社会道德价值和实践意义。

真正能阐明人的本性是“本善”还是“本恶”，还得从孔子《论语》中的论断中寻找出路。

《论语》中有关人性之本问题的《易经》释义

《论语·阳货篇第十七》

【原文】子曰：“性相近也，习相远也。”

【译文】孔子说：“人的本性是相近的，由于后天的学习和境遇不同才相互有了差别。”

《易经》释义

在《易经》体系之内，《道德经》第四十二章指出：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”其中的“三生万物”对应着《屯》卦阶段，表象的是万物的出生或生命的初始阶段。《序卦传》曰：“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以屯。屯者，盈也。屯者，万物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙者，蒙也，物之稚也。”《屯》

卦之后是《蒙》卦所表象的有生命之物出生之时都是蒙蒙懂懂。《屯》和《蒙》四阴二阳，《坤》阴为性，为近。万物出生，其性相近。故而夫子曰“性相近也”。

《蒙》卦下卦《坎》之水，具有共同性质；上卦《艮》之山，由不同质料构成。水流出山峦，时间、地点不同，结局不同。人之出生，天资相近，无知是相同的，后天境遇不同，如同涧水离开山峦，化成的事物渐渐差距变大了。

按照《序卦传》：“物稚不可不养也。故受之以需。需者，饮食之道也。饮食必有讼，故受之以讼。讼必有众起，故受之以师。师者，众也。”

《屯》《蒙》《需》《讼》《师》都含《坎》，《坎》为通，为习。《需》卦之后是《讼》和《师》，《讼》卦为距离天道愈远，《师》卦为距离《坤》性愈来愈远。万物长成，随着环境和机遇不同，无不按其实情而自主调整改变，故而夫子曰“习相远也”。

《系辞传》曰：“乾道成男，坤道成女。”又曰：“乾以易知，坤以简能。”又曰：“乾，阳物。坤，阴物。其初难知，其上易知，本末也。”

《坤》道近，《乾》道远。《乾》初九“潜龙勿用”，《坤》初六“履霜，坚冰至”。其初虽然难知，但万物之本性在初，由本难以知其末，这是“相近”的。《乾》上九“亢龙有悔”，《坤》上六“龙战于野”，为“其上易知”。其上虽然易知，但所来久远，结果也是大相径庭，是“性（变得）相远”的。《坎》为习，为通。万物生生变化之性，的确是相通的，但变化的差别，是渐渐大相径庭的。

在中国哲学中性本善与性本恶的本原问题

人们所关心的有关人性的性本善和性本恶问题，不是人的物质的属性，而是人的主观能动性，或者说是人的最初的原则能力。人性本善和本恶的问题，在西方理性哲学中，只能证明这个命题是个谬误，而在中国哲学中，这个命题却是可以论证和阐发的。

《道德经》曰：“天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已。”在《易经》体系中，《坎》与《离》旁通，《乾》与《坤》旁通，荀爽曰：“乾起坎，而终于离。坤起于离，而终于坎。离坎者，乾坤之家，而阴阳之府，故曰‘大明终始’也。”《乾》主生，为善，《坤》主死，为恶。《乾》善起于《坎》之险难，而终于《离》之文明，《坤》恶起于《离》之文明而终于《坎》之险难。故而善是恶的变化起点或来源，恶是善的变化起点或来源。

《系辞》曰：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。”虞翻曰：“重言昔者，明谓庖牺也。谓乾道变化，

各正性命，以阳顺性，以阴顺命。”人生在天地之间，有天地之性。而《乾》舍于《离》，《坤》舍于《坎》。《坎》与《离》旁通，《坎》为欲，为欲念。老子曰：“有物混成，先天地生。”意思是先有日、月，天、地才能生养万物。故而万物生而有天地之欲。天之欲舍于《离》日而成大明为善，能生养万物，为施与。地之欲舍于《坎》月而成晦暗，阴险，吝啬，为恶。《乾》舍于《离》主生，《坤》舍于《坎》主死，老子曰：“出生入死。”换言之，人顺天地之性而有善、恶二念，意念顺从恶的欲望，就是性恶，欲念顺从善的欲，就是性善。故人性之本，在人的欲望之处。所以儒家修身起于正心。子曰“兴于诗”，“诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。”，就是针对“穷理尽性以至于命”而言的。

《坤》地为近，《乾》天为远。《乾》舍于《离》，《坤》舍于《坎》，《坎》为习。《坤》舍于《坎》成《师》，所以众人有欲望拥有知识和智慧的本性是相近的。若《乾》舍于《坎》成《讼》，用知识和智慧背离道德，会越来越远。换言之以命顺性而违背天道，则是《讼》卦的天水违行，则是习相远。背离自强求知、正心修身之道而驰，会越走越远，乃至无法回归。所以三字经云：“人之初，（当确立）性本善，苟不教，性乃迁。”

人的性本善和性本恶的问题，由来已久。《道德经》第五十章曰：“出生入死”。出生为《无妄》卦之象，入死为《升》卦之象。《乾》为生，《无妄》卦之象为顺天道而生。然后如《大畜》《彖传》所言：“刚健笃实，辉光日新其德。”《易经》定义《乾》阳主生为善，《坤》阴主死为恶，《屯》为始生。按照天、地、人的产生的时间次序或《序卦传》，从物质角度而言，善、恶是在人生出生之前就已同时存在的性质，而不是单一存在的人的自身的性质。换言之，人的天性既不能本于善，也不能本于恶，是善、恶合二为一的亦善亦恶的“性相近”状态。人的本性，既不能片面地归属于善，也不能片面地归属于恶，而是初始之际，自身以不能认识善、恶、也无能力表现出单一的善或单一的恶为起点的。

西方理性哲学中的性本善与性本恶问题

性本善和性本恶的问题，在康德的理性哲学中，如同笛卡尔提出的“我思故我在”的命题一样，是不能证明的。康德在《纯粹理性批判》中，在“对纯粹心理学的第一个谬误推理的批判”中，给予了明确回答。简单地来说，本性或存在性是质料的问题，思维是概念上的形式问题。两者的存在性是不同一的。“我思”是思维的形式，“我在”是存在着的质料或实体。所以我思不能决定我是否“存在”。换言之，善、

恶作为观念上的思维的概念形式，是不能判定有关人本性的质料或实体的性质的。

运用分析判断和综合判断至上的原理：康德认为，“我思”不是绝对主词，是一个思维着的概念的变化形式，不是客观存在着事物的形式。所以，“我思”不能决定我是否存在。从物质角度，我不思，物质上我依然存在。从思维角度，我思他人，他人若故去，他的思维属性也是不存在的。我思我自己，思考的是运用概念，和客观的我并不是对应物，因而不能决定我的存在本质，只能说明我还能思考而已，只能从精神角度，说明我的精神当前运动变化的情势。

因为用“我思”来完全确认“我在”是非绝对的界定，所以“我作为思维着的存在者（灵魂），就是实体”这个命题是不完满的命题，因而我不是一个实体。康德对第一谬误的推理的批判如下：

将思维的我作为存在者，而思维是存在的一个属性，而存在有众多属性，不同的存在个体会有相同的属性，所以认为属性等于实体，是将现象当做本体，将思维当做客观实在。如果现象等与本质，会有公孙龙的白马非马的谬论。所以认为“我思故我在”等于消除事物的现象。这样显然是不成立的。

偶性这个概念是亚里士多德首先在《形而上学》里提出的，与霍布斯不同，在他的那个年代还没有广延这个属性。所以亚里士多德提出的偶性和霍布斯的偶性也有一定程度的差别，后者所说的偶性，是指不影响一个事物本质的元素。比如黑色丝袜，其中的黑色就是偶性，因为即使是变为白色，也不妨碍它发挥他自己的作用。然而黑板的黑色，你就很难说他是偶性，因为如果他不是黑色，便会影响他的功能。判断的形而上学源头：如同《易经》的太极和无极。地之始于有极，天之始于无极。世界是无极和有极的对立统一，也就是无限和有限的对立统一，有和无的对立统一，阴与阳的对立统一。实体作为判断的绝对主词，定义为实体。物质如果是无极，同虚空一样，会怎么样呢？

1、首先，与客观现实不一致，宇宙不会膨胀，空间不能向外膨胀，因为没有绝对的虚空，相对空间无处膨胀；

2、其次，宇宙在两个无极之间，无限多的物质，在宇宙中的任何一点形成的引力都将是无限大，这和现实不符；

3、引力无限大的条件之下，根据广义相对论，宇宙空间任何一处的时间，都将是停止不前的，这和现实不符。

4、我们的宇宙空间，引力强度是变化的，时间是流动的，是最可能的宇宙中最好的宇宙。因此绝对存

在物——物质不能作为实体。如果空虚作为实体，绝对的虚空，没有任何存在，甚至时间在其中都不存在，因此，绝对的虚空也不能作为实体。

综合所述，只有《易经》的“太极”方可以作为实体，作为判断宇宙的变化形态的主词，正是“太极”这个实体，产生了有时间的空间和存在于有时间的空间的中的物质。

因此，就人而言，其本性取决于宇宙的性质。而宇宙的变化起于质料，质料没有善、恶之分。因此将善、恶作为人性之本，在西方理性哲学体系之内，也是不成立的命题。

儒家所确立的“性本善”的真实含义和目的

在《易经》中，《乾》为善，《震》为生。《乾》卦的卦序在《震》卦之前，故而可言人之生本于善。但《坤》为恶，《坤》的卦序也在《震》之前，故而也可言人之生本于恶。但人没有水和太阳是不能出生或生长的。但太阳的作用又使得人归于死亡。人性的客观的背景就是这样。人之出生，为《屯》卦之象。《屯》卦下震上坎，万物生于坎险，动于艰难之中。人人、物物皆相近，故而夫子说：“性相近也。”《屯》卦之后，《蒙》卦六爻表象人的天资、禀性不同，而且《蒙》卦的对立面的转化不是唯一的，人在世上的表现渐渐出现越来越大的差距，故而夫子又补充道：“习相远也。”

有人指出，人生来就知道善恶是非，那是不符合自然法则的。但人出生之后，或者本恶而行，或者依善而为，理论上都是合理的，也就是《系辞》所说的“继之者善也，成之者性也”。虞翻曰：“继，统也。谓乾能统天生物，坤合乾性，养化成之，故‘继之者善，成之者性’也。”按照《易经》的逻辑定义，顺阳为命，顺阴为性。按照《易经》的卦序，性本于《坤》，《坤》又定义为恶，故而荀子说人性本恶也是有依据的。但《坤》恶之性，由《乾》之善而来，所以孟子说性本善同样是有理论依据的。

社会现实生活中，也的确如此。我们是不能根据一个人在社会中的表现如何就能断言其生来的本性是如何的。断言人性本善，是没有理论依据的，断言人性本恶，同样如此。即使不从理论上研判，这样的断言，也是主观臆造出来的命题，不是道法自然的命题。万物生长离不开环境，人的生长同样离不开环境。人之善行，离不开后天社会的影响和约束，人的恶行同样与社会环境相互关联。虎狼就生物界而言，是恶的代表，但人工饲养的虎狼，如果没有机会学捕猎，就根本不会捕猎。反之，忠诚的看家护院的狗，一旦学会捕猎，也会变得凶恶。即使是兔子，过度繁殖，会破坏植被，

也会导致恶结果。因此性本善和性本恶的命题，如果企图脱离事物发展过程来判定事物必然发展趋势和发展的结果，必然是一个无法在实践中得到最终验证的命题。这是因为善、恶不是人能够完全先天就能决定的，因为人的善、恶本原就人而言在本原上是外在的，不是完全由先天自身就能决定的，这是因为人的善、恶行为在实践上是会受到外在的客观环境影响的。所以，人的善、恶是受两个不确定的因素共同作用导致的结果，因而是一个不能从本性上得到确切结果的命题。恰恰是这样，儒家哲学倡导的教育人向善，修身起于正心，才是坚持“性本善”的绝对必要的出发点。

性是物质属性，善与恶是思维的概念或理念形式。故而概念上的善或恶和物性上的善或恶的概念不是同一性的。也就是说质料上的善恶和概念上的善恶不是同一界别的概念。本性是物性的原点，究其根本，不具备善与恶的形式。如同一个几何原点，是没有方向性的。几何上，只有射线才有方向性。所以康德说的善与恶的意志才有方向性。故而三字经曰：“苟不教，性乃迁。”出生蒙昧，不教育，就不能辨别善恶，不辨善恶而逐渐去作恶也是恶。

空间存在着物理定律和时间，物质当中存在着属性和现象。物质的属性是物理定律决定的。人有精神和物质两种特性，精神特性为形式，物质特性为属性。人本性的善与恶是由精神的思维形式决定的，而不是由人的物质的属性决定的。

《乾》为道，为命。《坤》为物，为万物属性、品性、禀性。虞翻曰：“以阳顺性，以阴顺命。”以阳顺阴为随其本性，以阴顺阳为从其天命。康德所说的人的认识能力部分是先天的，是命，部分是经验的，是性。先天的条件是命，后天的努力是性。命是终极原因，性是终极的结果。同样的原因，不同的结果归结为性。同样的结果，不同的原因，归结为命。孔夫子“扣其两端”，是性与命，或原因和结果。性是客观的属性，属于物自体，善恶是主观的，属于概念上的思维形式。

天地之道为人性、物性之本，天地之道无善、无恶，故而决定人性之本也无善、恶之分，恰如孔子所言，也如老子在《道德经》第二章中所言。天道或宇宙法则不存在于我们心灵当中，而且是自然法则支配着我们的心灵，而非心灵能支配自然法则。所以我们断言人性本善或人性本恶，是主观上的幻象逻辑。人性终极本质在宇宙的源头之处，不在人的心灵或习惯之中。从自然界的广度上，人性之本，包含着善、恶，但人性中的善、恶，仅仅是善恶的中转站。人类的理智，只能在实践中发现人是向善的、还是向恶的，我们无法从人的自身之上发现人性善与恶的原点坐标或

第一个尚未出发初始点。《屯》《蒙》之际，人生而蒙昧，不辨善、恶，不知道善、恶，所以在人性自身的源头不存在善或恶的发端，也找不到善、恶的发端。善、恶的显现，正如一粒种子，能变成参天大树，是个在发展中形成的。树的种子不同于大树，也不能定义为大树。没有善、恶的发端，是生物物性上的稟性，不能片面地归结为观念上的本性。人主观向善或恣意作恶的发端，是人性的中的善、恶之发端，是说人具备为善和做恶的可能性。善、恶的定义存在着相对性，也就是为恶者，可能将恶当作是作善或者是当作是合理的行为，为善者则将善行当作正义的事情。善、恶在事物发展变化过程中是相互转化的。本着善的原则行事，可能导致恶的结果，本着恶的原则行事，可能导致善的结果。所以我们只能发现善、恶的变化路线，找不到人性所依赖的或善或恶的本原。正如我们在宇宙中找不到一个想象中的绝对静止的参照系或宇宙产生的坐标原点。这是因为宇宙中的时间是后于宇宙存在的。从善、恶的相对性、转化关系以及形成过程上来讲，世上不存在绝对的意义上的善或绝对意义上的恶，而且每个人的善、恶之发端不能超越其生命的发端，因而每个人的生命发端之处都是无法都分辨善、恶的。也就是说，我们理念中的善、恶，自身都不能在初始之处确定自身的善恶的本原，善、恶是由成熟的人定义出来的相互对立的概念，它们本身都不是自身的发端。而将人性根植在善、恶之上，将善、恶作为人性的发端，等于在没有发端中寻找发端，等于早于人性形成能够辨别善、恶的能力之前去确立其善与恶的本性，因此导致我们在理论上既不能将人性归结为善，也不能将人性归结为恶。若将善、恶作为人性的属性，则是说明人的善、恶是后天变化而来的，若将善、恶作为人的本原，则要说明人的这一本质是无法确定的。这是因为人性本质部分是外在的，部分是内在的，无论从道德法则还是自然法则上，人的本质是不能凌驾在天地之上。从认识论角度而言，我们能够假设善、恶是从人性而来，但不能假设人性归结为善、恶之本或人性是从善、恶而来。否则的话，后者会使我们关于人的本质的问题的讨论必然纠结在善、恶的对立面之中，这是因为要确定人性本善或性本恶，其理论探究结果会使我们发现，善或恶不能是人性，而是物性，这是因为构成生命的起点物质是非生命的，这就使得在道德原则范围内讨论人性的问题因为超越理性的理智而失去意义。而在人的后天行为中出现的善、恶属性，只能说人具备善、恶的属性或倾向，人即可能具备善之本，也可能具备恶之本，但不能单一地证明两者的排他性。也就是说，我们论证不了人的本性在

其生命本原处具有善的倾向，或人具有恶的倾向。

孟子说：“食色，性也。”孟子的性，显然是指物质或机能上的本能，而不是理性上的本性。

按照孔子的观点，善、恶不能作为人性的根本属性，也就是说人性之本不具备善、恶的属性。这是因为，人是认识事物的主体，是定义是非的主体。所以人的后天的教育、培养与优化繁殖不仅是塑造人性唯一出路，也是引导社会公众从善弃恶的最有效途径。不同的社会背景之下，公众对善、恶的认定是不同的，但给人造成心灵和肉体伤害的思想行为不能定义为善，有益于人类幸福的思想行为不能定义为恶。社会道德体系只有合理地定义出什么是善或什么是恶之后，才能引导公众朝向善方向行动、禁止恶的蔓延。好在人类社会在漫长的发展过程中，对历史不同时期有关善、恶的标准已经给出了定论，而且以往的定论为我们完善善、恶的定义提供了宝贵的历史上的参照标准。因此，对社会公众所进行的文化教育的重要内容之一是，促使他们能通过对历史的变迁或历史事件进行深入理解的基础之上，形成在有益于社会、有益于家庭也有益于个人的善、恶标准，用来评断是非。这就是为什么《论语》首句讲的就是教育学习与及时弄懂道理的问题。

总之，孔子指出的“性相近，习相远”这句名言在《易经》的理论体系中，是能找到准确答案的。《乾》为远，为本，《坤》为义，为性，万物出自天地，在《屯》卦之际时始生，在《蒙》卦之际蒙昧，在《需》卦为通过吃喝慢慢长大。《需》卦下乾上坎，《坎》与《乾》相近之象。就是说，万物出生于天地，没有大的区别，生而《蒙》昧幼弱也都是相近，万物都是逐渐长大的，也是雷同的。但在成长过程中，也就是在《讼》卦之后，出现天水违行的差别。其中《讼》《坎》为“习”，《讼》《乾》为“远”。动植物在能够争夺之时起，其秉性渐渐显露出差异；人从自从有主动需求的欲望开始，性格在善、恶上差别也渐渐显露出来。

孔子强调教育，而且说教育人首先是“兴于诗”，目的是正心而后修身。孟子强调性本善，目的是强调人所与生俱来的具备的向善的能力。孟子并没有从哲学上严密地论证出人性究其根本而言，是向善的，只是认定而已。

“性本恶”作为法制理论基础的形成过程以及指导社会实践所产生的社会效应

法家思想的传统早自春秋时代的管仲、子产已经发其端倪“刑杀无赦”尊君重法的观点已多有论及，而以法治国的理论建构与实际政权之设计，到了战国时期的韩非，才得以臻于成熟阶段。而在秦帝国建之

以后的二千多年的政治统治型态，在儒家大旗帜的影响之下，国君以法治民统臣集众权于一身的传统从未消失过。然而先秦时代的法家论者，虽然受到有意富国强兵的国君极端赏识。相对于儒、墨两家而言，有更多施展理想抱负的机会，但是只要国君驾崩，这些法家人物即不免受害而惨死。实在是由于学说过分的刻薄寡恩。与当权贵族的利益有严重的冲突，因而有此不得不然的结果。也正因为先秦时代的法家思想当中，缺乏对人性的正面肯定与价值创造的重视，是以日后法家的理论为求生存故，不得不进行修正。在汉以后，便以其对于统治者的诱惑性以及对于试图对君权加以限制的相权设计，都在儒家尊君重民的口号之下，找到了新的发展空间。

中国历史上，秦帝国的统一结束了战国分裂混乱的局面，使中国正式走上统一的君主专政时代，进入另一型态的历史阶段。而统一之所以可能，法家的贡献则不遑多言；至于后世历朝的政治制度的设计或是变法的作为，也莫不受到法家思想的指导。但是法家思想中否定价值的主张，提倡君权却无控制君权之方，造成中国政治传统更易于走向人治的方向，实为民族遗憾。

法家是先秦诸子中对法律最为重视的一派。他们以主张“以法治国”的“法治”而闻名，而且提出了一整套的理论和方法。这为后来建立的中央集权的秦朝提供了有效的理论依据，后来的汉朝继承了秦朝的集权体制以及法律体制，这就是我国古代封建社会的政治与法制主体。

但是法家也有其不足的地方。如极力夸大法律的作用，强调用重刑来治理国家，“以刑去刑”，而且是对轻罪实行重罚，迷信法律的作用。他们认为人的本性都是追求利益的，没有什么道德的标准可言，所以，就要用利益、荣誉来诱导人民去做。比如战争，如果立下战功就给予很高的赏赐，包括官职，这样来激励士兵与将领奋勇作战。这也许是秦国军队战斗力强大的原因之一，灭六国统一中国，法家的作用应该肯定，尽管它有一些不足。

早期法家代表人物有李悝、吴起、商鞅、申不害、慎到。李悝根据当时各国法律编著《法经》成为中国最早的一部法典。吴起善用兵，重视明法审令与耕战之策，较李悝更进一步。商鞅在秦变法，强调并推广法律至上的观念，以重刑止罪，及坚守平等原则，行之有年 秦国大治，奠定秦国未来一统天下的富强基础，并且建立了法的超越性及普遍性。申不害以综核名实与言术著称，认为这是君主御用群臣，谋求政绩的重要统治方法。而慎到是由道入法的关键人物，他的主

要观点在因循与重势，也就是说明“因人之情 循人之欲”与君主统治权力赖以行使的威势在法治体系中的决定性地位

商鞅、慎到、申不害三人分别提倡重法、重势、重术，各有特点。到了法家思想的集大成者韩非时，韩非提出了将三者紧密结合的思想。“法者，宪令着于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也，此臣之所师也。”“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。”“抱法处势则治，背法去势则乱。”法是指健全法制，势指的是君主的权势，要独掌军政大权，术是指的驾御群臣、掌握政权、推行法令的策略和手段。主要是察觉、防止犯上作乱，维护君主地位。

在法家思想里，世界就是国家，国家就是帝王的国家，世界的太平就必须要靠帝王的权威统治与法律的普遍奉行，才能可大可远。这种强悍的世界观点在理论预设方面，则有其承袭自道家对“道”的理性思考 认为自然界与人没有亲疏关系，只有其无意志的自然法则。而人也不能改变任何天道运行的规律，因此试图以天道影响人事的一切作为都是迷信，都是应该被打倒的对象。只有靠人为自身的努力才有可能发展人类福祉。这种素朴的宇宙自然观，为其重视现实的统治者之权威与利益的君主专制言论，塑造了良好的理论基石。

由于法家对于人性的看法是承袭荀子的性恶论并且从经验层面观察人性的生理需求和实际行为主张人性普遍好利恶害贪婪自私完全不能期望以礼乐化之只有依靠法治统治才能禁民为非。因此帝王君主的角色即在于善用其本身的权势与法术治理国家；而百姓个人的生存发展与创造自由只有在整体国家的利益考虑下 才谈得上真自由与真利益。

法家在法理学方面做出了贡献，对于法律的起源、本质、作用以及法律同社会经济、时代要求、国家政权、伦理道德、风俗习惯、自然环境以及人口、人性的关系等基本的问题都做了探讨，而且卓有成效。

法家思想首先经过管仲、子产的创始，后来经过吴起、商鞅、申不害、慎到的发展，直到荀子从人性的哲学角度上阐发，再经荀子的学生韩非从理论上完善，并经过其同学李斯在社会实践中的应用，最终得以形成。

但秦朝通过法制的政治手段，虽然统一了六国，但其结局不好。秦始皇，统一六国之后，二世就遭到屠灭。

《论语·为政篇第二》子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻，道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（转下页）

孟子经权思想析论

陶 武

儒家为我们提供众多原则和方法，而经权思想就是其中重要内容。儒家认为，“经”指经常、根本与不变的原则，“权”是指对原则与规范的灵活运用；坚持原则性和灵活性的有机统一，是有效处理问题必须坚守的方法与智慧。然而现实生活常常出现两者割裂的情况，或是固守原则性，忽视了灵活性；或是放弃原则性，纵容了灵活性。拙文试图通过孟子经权思想的诠释助益人们更好地领会和把握儒家经权思想精华。

（接上页）“道之以政，齐之以刑”是说，不教育民众有文化，守道德，有人立法，就有人设法逃避法律，民众会变得没有道德底线，也不会因为犯法而感到耻辱，但求规避法律而已。“道之以德，齐之以礼，有耻且格”，则是说，教育民众，是指有文化，懂道理，守规矩。这样的话，民众会有耻辱感，而且能做到循规蹈矩。

《论语·里仁篇第四》子曰：“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。”

国家推行法制，而不“道之以德”，则小人为官，会在立法、司法、执法的过程中“小人怀惠”，也就是通过法律捞取利益。

《史记·酈生陆贾列传》：陆生时时前说称诗书。高帝骂之曰：“乃公居马上而得之，安事诗书！”陆生曰：“居马上得之，宁可以马 上治之乎？且汤武逆取而以顺守之，文武并用，长久之术也。昔者吴王 夫差、智伯极武而亡；秦任刑法不变，卒灭赵氏。乡使秦已并天下，行仁义，法先圣，陛下安得而有之？”高帝不怿而有惭色，乃谓陆生曰：“试为我着秦所以失天下，吾所以得之者何，及古成败之国。”陆生乃粗述存亡之征，凡着十二篇。每奏一篇，高帝未尝不称善，左右呼万 岁，号其书曰“新语”。

汉朝自从汉武帝之后，启用董仲舒，罢黜百家，独尊儒术，给中国带来了 400 年左右的和平时期。从而从实践的角度上印证了“以德治国”，要强于“以法治国”的。因而也验证了儒家的“化人向善”的“性本善”的理论，是优越于法家的“化人作恶”的“性本恶”

一、经权思想的核心要义

经与权不仅为儒家所关注，也是先秦诸子所重视，梳理诸子之“权”对于理解孟子经权思想应有所帮助。

（一）诸子论权

诸子论“权”含义不一、各有侧重，主要包括权衡、权变，权威、权术，政权、权力等多种解释。

1. 权衡、权变

在先秦经典中，“权”作为“权衡”和“权变”解，

的理论。

结论

综上所述，按照《易经》所提供的理论模型，人在后天既具备性本善的一面，也具备性本恶的一面，教育人使之向善，则是有益于自己 and 他人；教育人向善，则是有害于他人和自己；如果不受教育，就会因为对善、恶不能分辨而陷入被动。按照孔子的观点，善、恶可以作为人性的后天属性，人的本性不具备善、恶的属性，这是因为人的本性在出生时是蒙昧无知的。人是认识事物的主体，是定义是非的主体。所以人后天的教育、培养与优化繁殖不仅是塑造人性的唯一出路，也是引导社会公众从善弃恶的最有效途径。尽管不同的社会背景之下，公众对善、恶的认定是不同的，但给人造成心灵和肉体伤害的思想行为不能定义为善，有益于人类幸福的思想行为不能定义为恶。社会道德体系只有合理地定义出什么是善或什么是恶之后，才能引导公众朝向善方向行动、禁止恶的蔓延。好在人类社会在漫长的发展过程中，对历史不同时期的善、恶标准已经给出了定论，而且以往的定论为我们完善善、恶的定义提供了宝贵的历史上可以参照的标准。因此，对社会公众所进行的文化教育的重要内容之一就是，促使他们能在历史的变迁或历史事件深入理解基础之上，形成有益于社会、有益于家庭也有益于个人的善、恶的标准，或评断是、非的标准。这就是为什么《论语》首句讲的就是关于学习的规律和君子面对蒙昧无知的人应具备的宽广胸怀。

主要是从“权”字原初意义上使用的。《尚书·吕刑》说：“上刑适轻下服，下刑适重上服，轻重诸罚有权。刑罚世轻世重，惟齐非齐，有伦有要。”此处“权”就是“权衡”之意，相比之下，《尚书·泰誓中》有“朋家作仇，胁权相灭，无辜吁天，秽德彰闻”之说，但从《尚书·泰誓中》实是“伪书”来看，诸子还是更早强调了“权衡”之意。

孔子是最早突出并强调“权”概念的哲学家，《论语》共有三处论“权”，其中两次在同一意义上使用。他说：“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”（《论语·子罕》）“权”原为名词（秤锤），这里用作动词（权衡），即在不离道的原则下而通权达变。他欣赏虞仲、夷逸两个人都是遵循“隐居放言，身中清，废中权”（《论语·微子》）的逸民。孔子在此强调“权变”的重要，而非以“权术”作解，如杨伯峻就将“废中权”译为“被废弃也是他的权术”。相比之下，陈戍国所作“动废合于权变”的诠释更为合理，也更为符合孔子原意。

孔子“权变”思想为《春秋》三传、孟子与荀子等继承与发挥。《左传》已经有意识将“经”与“权”放在一起使用，如：“昔岁入陈，今兹入郑，民不罢劳，君无怨，政有经矣。……中权，后劲。百官象物而动，军政不戒而备，能用典矣”《公羊传》则明确提出经权命题，他说：“权者何？权者反于经，然后有善者也。权之所设，舍死亡无所设。行权有道：自贬损以行权，不害人以行权，杀人以自生，亡人以自存，君子不为也。”《公羊传》成为后世讨论经权问题的重要思想资源，凸显了儒家对于经权思想的高度重视。

荀子作为孔子思想的继承者，又对孟子提出批评，荀子论“权”对我们更清晰地理解孟子具有参照意义。荀子将“权”的蕴含大大扩充，除了继承孔子的“权衡”之意外，又强调了权力、权势、准则、标准以及政权等方面含义，体现了儒家关切政治、参与国家治理的积极态度。“礼之于正国家也，如权衡之于轻重也，如绳墨之于曲直也。故人无礼不生，事无礼不成，国家无礼不宁。君臣不得不尊，父子不得不亲，兄弟不得不顺，夫妇不得不，少者以长，老者以养。”（《荀子·大略篇》）荀子虽然在于强调“礼之于正国家”的意义所在，反过来也表明他对于“权衡”的重视。

儒家之外，以庄子为代表的道家对于“权”也有很多关注，庄子之“权”同样也包括权变、权衡和权势等，他借用河伯与北海若的对话，强调了“明于权”对于“不以物害己”的重要价值，更有甚者，庄子把明权视为知道、达理的必然结果，也是人们实现“反要而语极”的重要保证，亦即是说返回了道的中心而谈论了理的极致。

儒道两家在哲学理念上无疑有很大不同，但因为儒

道实质上都是人生哲学，他们对于“权”的认识殊途同归。先秦诸子重要派别的兵家同样也是非常注重权变之术，《孙子兵法》提出“掠乡分众，廓地分利，悬权而动”（《军争篇》）的主张，《司马法》有“古者，以仁为本，以义治之谓正，正不获意则权”（《仁本》）的宏论，《鬼谷子》则有“古之善用天下者，必量天下之权，而揣诸侯之情”（《揣篇》）的谋略。综合上述，先秦诸子几乎都关注并强调“权”之“权衡”、“权变”的重要价值。

2. 权威、权术

先秦诸子在突显“权衡”“权变”的同时，也注重发挥“权”的“权威”与“权术”方面的意义。《周易》与《尚书》对此已有论述，《左传》有“权不足也”的说法，《春秋谷梁传》发出“诸侯始失正矣，大夫执国权”的感慨。孔子尚无对“权术”“权威”的关注，荀子提醒明主要远离权谋，他说：“故用国者，义立而王，信立而霸，权谋立而亡。——三者明主之所谨择也，仁人之所务白也。”（《荀子·王霸篇》）。庄子也反对人们追逐权势，在他看来，“权势不尤则夸者悲”（《庄子·徐无鬼》）是一种可悲的行为。

不过，纵横家与《管子》强调“权势”的正面作用。鬼谷子对于权势非常重视，他说：“故曰：事贵制人，而不贵见制于人。制人者，握权也；见制于人者，制命也。”（《谋篇第十》）《管子》对于“权威”的认识则更为积极与理性：“夫权者，神圣之所资也。”“夫争强之国，必先争谋争刑争权，……精于权，则天下之兵可齐，诸侯之君可朝也。”（《管子·霸言》）管子强调明王必须“审法慎权，上下有分”，他说：“权势者，人主之所独守也。故人主失守则危，臣吏失守则乱，罪决于吏则治。权断于主则威。民信其法则亲。”（《管子·七主七臣》）管子成就了齐桓公的霸主地位，所以他对于权势的理解就更有示范价值与实践意义。

3. 政权、权力

先秦思想家在关注“权”上述蕴含的同时，还注意到它政权与权力层面含义，《管子》和荀子最为明确。“令重于宝，社稷先于亲戚，法重于民，威权贵于爵禄，故不为重宝轻号令，不为亲戚后社稷，不为爱民枉法律，不为爵禄分威权，故曰：势非所以予人也。政者，正也；正也者，所以正定万物之命也。”（《管子·法法》）管子特别强调“威权”（威势与权力）对于君主的意义，发号施令正是君王显示威权的重要标志，他揭示了公正对于政权运作的特别意义。

荀子三为稷下学宫“祭酒”，与《管子》思想却有相似之处，只是态度上有所区别。荀子对于权力保持警惕之心，他说：“是故权利不能倾也，群众不能移也，

天下不能荡也。生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操。德操然后能定，能定然后能应。能定能应，夫是之谓成人。天见其明，地见其光，君子贵其全也。”（《荀子·劝学篇》）荀子首次使用“权利”概念，它包含“权力与利益”两层意义。站在儒家立场的荀子对于“权力与利益”保持应有的警惕，当然荀子并非没有看到权力的重要性，他说：“权者重之，兵者劲之，名声者美之。夫尧舜者一天下也，不能加毫末于是矣。”（《荀子·王制篇》）“重用兵者强，轻用兵者弱；权出一者强，权出二者弱，是强弱之常也。”（《荀子·议兵篇》）荀子对于军事与权力的关注主要也是基于当时诸侯争霸的残酷现实。

（二）孟子论权

相比先秦诸子“权”论，孟子主要继承并发挥了孔子之“权”观点。孟子共有三次论权，都是在“权衡”与“权变”意义上使用，虽然在外延上未有拓展，但在内涵上更加丰富。

孟子在与梁惠王对话中强调了“权衡”的意义，他说：“权，然后知轻重；度，然后知长短。物皆然，心为甚。王请度之！”（《孟子·梁惠王上》）“权衡”之意由“权”本义（“秤锤”）引申而来，“权衡”同时也含有“权变”的意思，而后者更为孟子所看重。

为了让人们更形象地理解“权变”的含义，孟子设计一段与淳于髡的对话：

淳于髡曰：“男女授受不亲，礼与？”

孟子曰：“礼也。”

曰：“嫂溺，则援之以手乎？”

曰：“嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也。嫂溺，援之以手者，权也。”

曰：“今天下溺矣，夫子之不援，何也？”

曰：“天下溺，援之以道。嫂溺，援之以手。子欲手援天下乎？”《孟子·离娄上》

这就是孟子的礼与权之辨。在“礼”与“权”之间，孟子首先肯定守“礼”的重要性，但他又强调非常态下之“权变”。从对话中可以看出，守礼是常态，而行“权”是非常态，如果不是嫂溺面临性命之忧，孟子显然不会违背男女授受不亲之礼。

“权变”不仅表现为一种危急情况下的机智变通，而且还表现为一种超越中道的灵活性，这是一种更为高级的变通智慧。孟子曰：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。摩顶放踵利天下，为之。子莫执中，执中为近之。执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”（《孟子·尽心上》）孟子既不满杨朱和墨子走极端，也不认同子莫搞折中，而是提出一个不同于他们的行“权”之道。杨子与墨子，分别主张为我与

利他，各执一端，弊端显而易见；子莫主张折中，看似符合中庸之道，不偏不倚，实际并非中庸本义。孟子强调，“执中”并非中庸，离开“权变”的“执中”实乃“执一”“贼道”的错误举动。

孟子又是如何看待“经”的呢？诚然，孟子所说的“经”大多是经营、边界与经过之意，但他又提出“君子反经”和“经正”之说，彰显其对于“常道”的肯定与重视。“君子反经而已矣。经正，则庶民兴；庶民兴，斯无邪慝矣。”（《孟子·尽心下》）“反经”何解呢？依我看，它只能理解为返回而非背离常道，“经正”就是人们守礼重道（或者说“反经”），旨在使常道不受歪曲。

孟子的“礼权之辨”成为后人“经权之辨”的重要思想借鉴。因为“反经”的不同理解，学界对于孟子的经权观也是聚讼不已，这也从侧面反映了孟子经权思想的重要影响。

二、经权思想的历史传承

孟子上承孔子、下启后世，《春秋公羊传》、程朱理学以及戴震都对孟子的经权关系有过深入讨论，体现孟子经权思想的历史传承。

（一）孟子与公羊学派

我们知道，孟子并没有将经与权并列，而典型的经权论述最早载于《春秋公羊传》：“古人之有权者，祭仲之权是也。权者何？权者反于经，然后有善者也。权之所设，舍死亡无所设。行权有道：自贬损以行权，不害人以行权，杀人以自生，亡人以自存，君子不为也。”（《春秋公羊传·桓公十一年》）《春秋公羊传》首次将经权并用，提出行权所要遵循的三个标准：1. 反于经，然后有善。2. 舍死亡无所设。3. 自贬损以行权。在《公羊传》看来，权变虽然与常道（经）相反，但它的目的是在追求与实现善，是以自我牺牲而不损害他人的前提下，且是生死存亡关头才可以采取的行动。《公羊传》赞成“祭仲之权”是值得称颂的君子行为，但这种经权之辨在孟子文本中尚未看见，他们两者孰先孰后呢？《春秋公羊传》的作者相传为子夏的弟子，战国时齐人公羊高。由于起初只是口说流传，直到西汉景帝时，才由玄孙公羊寿与胡毋生一起将《春秋公羊传》书于竹帛。比较“反经”与“反于经”说法，想必他们两者之间存在关联，鉴于《春秋公羊传》比孟子经权思想更为完善，可以肯定孟子为前者经权之辨提供了参照样板。当然，《春秋公羊传》的“权者反于经”，将“权”与“经”对立起来，这与孟子的“君子反经”和“经正”思想有所不同，因为孟子强调的是“权”对“经”的变通，而非背离。

公羊学家董仲舒进一步发展了《公羊传》的经权思

想,尤其对于“行权”范围加以限制,他说:“权虽反经,亦必在可以然之域。不在可以然之域,故虽死亡,终弗为也。”(《春秋繁露·玉英》)董仲舒因为担心人们曲解与滥用“权”,所以给“权”设定“可以然之域”,提醒人们谨慎“行权”,他认为行权必须要在礼制可以接受的范围之内。如果不符合礼制,即使君主面临生命之危,也不可轻易行权。由此,董仲舒赞赏祭仲之权,却批评逢丑父舍身救齐君“不中权”,因为在他看来,君主在当时所代表的是国家大义,不能被轻易折辱。因此君主应当在被俘虏时主动赴死,而不是忍辱求生。

“董仲舒经权思想的关键在于他把按常经行事如国君死社稷看作是大德,而把行权如目夷的行为看作是小德。这就仍然维护了‘经’之大,区分了经权的界限。这是汉儒经权观的初始面貌。”在我看来,置身于“天下之言,不归杨则归墨”的形势,孟子虽然同情子莫“执中为近之”,但他更要为人们寻找一条“权变”之路;面对以行权为名去践踏常道之现实,奉行“天不变,道亦不变”的董仲舒无疑会更多强调人们遵守天道,谨慎行权。

(二) 孟子与程朱理学

宋明以降,儒家的经权思想更为丰富。针对汉儒的经权对立,程颐批评“自汉以下,更无人识权字”。(《河南程氏遗书》卷第二十二上)他认为,“权”不能背离于经(“反于经”),而是要以“合义”为最高要求,汉儒割裂经权,“权”容易沦为权诈与权术的代名词,他说:“论事须着用权。古今多错用权字,才说权,便是变诈或权术。不知权只是经所不及者,权量轻重,使之合义,才合义,便是经也。今人说权不是经,便是经也。权只是称锤,称量轻重。孔子曰:‘可与立,未可与权。’”(《河南程氏遗书》卷第十八)

程颐所提出的“合义”与孟子的“反经”“经正”思想是一致的,他们对于“权”即“权衡”“权变”的理解也是合拍的。不过,程颐所谓“权即是经”的说法难免矫枉过正,既非孟子本义,也不被朱熹认同。朱熹认为:“经是经,权是权”,“经是万世常行之道,权是不得已而用之”。它们两者是常与变的关系,“经者,道之常也;权者,道之变也。道是个统体,贯乎经与权”。他还强调“权”有时虽反“经”,但终究不能离“经”,“虽是权,依旧不离那经。权只是经之变”。“虽是反那经,却不悖于道;虽与经不同,而其道一也”(《朱子语类》卷三十七)。朱熹的经权之辨反映了当时最为成熟的经权思想,朱熹以一种和而不同的态度将经与权统一,站在理学立场设定一个最后根据(理或道),这个“理”(道)与孟子“礼权之辨”无疑具有思想渊源,孟子不是也有“天下溺,援之以道”的夙愿吗?

(三) 孟子与乾嘉学派

孟子经权思想也深深影响了乾嘉学派,鉴于篇幅限制,仅以戴震与焦循二人加以说明。

作为乾嘉学术重镇的戴震,并不满足于考据之学,而是将学术旨趣集中于义理领域,《孟子字义疏证》(以下简称《疏证》)即是最为得意之作。在《疏证》中,戴震专列一节讨论“权”,把它作为与程朱理学论辩的思想武器。

戴震开篇立足“权”本义提出自己的经权(常与变)之辨,“常”者为何?“循之而得其分理,是谓常”(《原善》卷上),戴震以“分理”说“常”,与他批评的程朱之“理”截然不同,前者是指事物发展本身的条理与分理,而后者则“如有物焉,得于天而具于心”的万物之主宰。“变”是事物并非一成不变,会随着客观情况的改变而改变,需要人们充分发挥聪明才智,仔细辨别方能准确发现与把握。在戴震看来,常与变客观统一于事物之中,人们要如孔子那样既知常又知变(可与立,未可与权),也如孟子那样既执中又行权(执中无权,犹执一也)。

秉承孔孟之“权”,戴震批评程朱经权观是“执理无权”。他说:“人伦日用,圣人以通天下之情,遂天下之欲,权之而分理不爽,是谓理。宋儒乃曰‘人欲所蔽’,故不出于欲,则自信无蔽。古今不乏严气正性、疾恶如讎之人,是其所是,非其所非;执显然共见之重轻,实不知有时权之而重者于是乎轻,轻者于是乎重。其是非轻重一误,天下受其祸而不可救。岂人欲蔽之也哉?自信之理非理也。然则孟子言‘执中无权’,至后儒又增一‘执理无权’者矣。”(《疏证·权》)真理只有一个,然而古往今来总有人“是其所是,非其所非”,以致大家固执己见、互不相让。在戴震看来,程朱之误在于不识“是非轻重”(“权”)而导致“自信之理非理也”,因为“自信天理非人欲”,固执认为“不出于理则出于欲,不出于欲则出于理”,这种“执理无权”必然导致“未有不以意见为理而祸天下者也”(《疏证·权》)的社会乱象与悲惨局面。

从孟子批评子莫“执中无权”,到戴震批评程朱“执理无权”,体现了戴震对于孟子经权思想的一脉相承。那么,作为戴震的私淑弟子,焦循又是如何对待经权关系的呢?焦循自幼好《孟子》书,所撰《孟子正义》“有清一代治《孟子》的无人能超过他。”因为受到汉儒的影响,焦循认同赵岐“权者,反经而善也”的注解,以“法”论“经”,强调“经”的变通与改善,他指出:“夫经者,法也。制而用之谓之法,法久不变则弊生,故反其法以通之。不变则不善,故反而后有善。……,此反经所以为权也。”那么“反经”和“权”作何解释呢?

在焦循看来,“反经”之“反”具有两个方面的含义,一方面是“反复”“返归”之意,“权者,变而通之之谓也。变而通之,所谓反复其道也。”意思是说,“既然随着时间的推移,‘经’的正当性会逐渐丧失;一旦丧失了正当性,这些所谓的‘经’便沦落到‘道’的对立面。这时候,就需要‘反其法以通之’。……‘反经’的目的,正是为了使‘经’能够始终合道。只有通过‘权’的方式对作为法则的‘经’适时变化,才能够使‘道’流行通畅,而不为不适宜的‘法’所阻滞。”应该说,这正是孟子“反经”的本义。另一方面即是汉儒所说“反经合道”之“反”(“背离”),虽然它不是孟子本义,但他们却用来借助孟子“礼权之辨”阐述自己思想,如《公羊传》、董仲舒等认为,只有在某种条件下的“反经”(违反常规),才能够在更大程度上使行为“合道”。焦循强调守道对于行权的重要性,揭示孟子与淳于髡行权方式的截然不同,他说:“孟子时,仪、衍之流,以顺为正,突梯滑稽,如脂如韦,相习成风,此髡之所谓权也。孟子不枉道以见诸侯,正所以挽回世道,矫正人心,此即孟子援天下之权也。髡以枉道随俗为权,孟子以道济天下为权。髡讥孟子不枉道是不以权援天下,不知孟子之不枉道,正是以权援天下。权外无道,道外无权,圣贤之道,即圣贤之权也。髡不知道,亦不知权矣。”

焦循立足易学解析孟子的经权观念,他说:“圣人通变神化之用,必要归于‘巽之行权’。……儒者未达其指,犹沾沾于井田、封建,而不知变通,岂知孟子者哉?”他主张要通过趋时、变通,以保持制度规范的优良性,防止积久生弊,是实现治国平天下的重要路径。正如学者所指出,“在焦循的经权观中,将‘合道’和‘趋时’作为经法变革的两个前提条件,意味着当面对规则和情境之间的矛盾时,他主张应当在现实的客观条件要求下,根据终极性的道义原则,主动地寻求规则的创新,避免具体的价值准则因违背人们现实生活的需要而变成伪善。”

戴震与焦循通过阐发孟子经权思想,创造性提出自己的经权理论,彰显了孟子经权思想的深远影响和重要贡献。

三、经权思想的有益启示

通过上述梳理可以发现,孟子经权思想具有紧跟时代、服务现实、时偕行的内在特征,表现出理论与现实两方面的有益启示。

(一) 理论启示

经权思想作为传统哲学智慧,虽然在诸子中都有所论述,但唯有儒家表现出一以贯之的推崇。从《尚书·吕

刑》最早提出“轻重诸罚有权”,孔子便极力推崇“与权”的价值。以私淑孔子为荣的孟子不仅传承孔子“权”思想精髓,更是创造性将礼与权并列。虽然孟子尚未提出经权,但是礼权之论无疑成为后世经权之辨的滥觞。孟子礼权之辨留给我们的理论启示在于:一是任何理论都不是凭空产生,它源于对先贤思想的吸收与借鉴;二是理论只有直面问题不断创新才更具价值,孟子经权之辨所致力于实践活动道德两难的探讨成为人们长盛不衰的理论话题。

相比兵家的权谋、权势,荀子的准则、政权以及《管子》威权、权柄等诸多诠释,孟子仅涉及“权”的“平衡”与“权变”之意,这与他关注的理论焦点有关,但如果孟子能够超越儒家范围,将视野投射到诸子百家,将“权”理论扩展到政治、军事等更宽广领域,传统经权理论也就会变得更加完整、更富魅力。

(二) 现实启示

任何理论思考脱离现实关怀都会显得苍白无力。孟子经权思想以服务现实为根本诉求。面对越来越世俗化、物质化的当今世界,孟子经权观仍然可以为当下人们提供值得汲取的精神养料。

首先,孟子对于“经”的崇尚精神值得我们学习。“经正则庶民兴。”(《孟子·尽心下》)这是孟子对于当政者与后来人的忠告。当今社会,所以出现官员腐败、诚信缺失、金钱至上、娱乐至死等乱象,与整个社会失去对于“经”的崇尚有关。现时代的“经”不再局限儒家之常道,而是表现为对于法律、道德、制度、规则、秩序等方面的信仰与遵守。传统儒家强调“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》),这种对于道德主体意识的尊重无疑是儒家的理论特色和优秀传统,但历史实践证明,仅仅靠个人的思想自觉远远不够,它还需要借鉴法家、道家乃至纵横家的思想资源,从而为人们惩恶扬善提供法律与制度的保障。

其次,孟子对于“权”的坚定态度值得我们借鉴。孟子对于“权”的态度无疑是受到孔子的影响,孟子的经权智慧为后人提供了可贵的精神养料。尤其是“执中无权,犹执一也”(《孟子·尽心上》)的论断,既深化人们对于中庸的理解,又突出行权对于守道的价值,为后人守经行权提供思想范本。由此我们懂得,孟子不仅主张尊经守道,要人们多一份道德的遵循、理想的坚守,争做“仁者无敌”的伟丈夫;而且崇尚通达权变,要人们因应天时、地利、人和,努力去做孔子般的“圣之时者”。作为儒家经权理论的重要一环,孟子经权观是一座值得深入发掘的富矿。随着时代发展和思想变迁,孟子经权智慧仍将以其永恒的思维魅力为人们所铭记与借鉴。

论《孟子集注》中 “孟告四辩”的义理论释路径

戴兆国

孟子道性善言必称尧舜的理论追求，在《孟子》一书中有非常鲜明的表达。称尧舜的本旨是论仁政，道性善的本旨是论性善。从《孟子》整体篇章布局看，七篇之前四篇重点阐述仁政论，后三篇则阐述性善论。第五篇《万章》兼有义理过渡的性质。第六篇《告子》正式揭开性善论的面纱。其中《告子上》前四章是孟子与告子集中论辩人性的言论。四辩的铺陈和展开构成了《孟子》文本环转的主要枢机。

如何看待这四辩的先后逻辑演进，以及其间的义理表述路径，是孟学研究中的重点问题之一。朱熹《孟子集注》于此四章虽然着墨不多，但他通过对此四章的诠释，却基本表明了自己的诠释路径，以及关于人性思想的主旨。分析朱熹对“孟告四辩”的义理解释路径，有利于厘清四辩的理论往复，进而清晰阐释孟子性善论的主旨。

第一辩：告子只是认气为性——如荀子性恶之说

告子曰：“性，犹杞柳也；义，犹桮棬也。以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬。”孟子曰：“子能顺杞柳之性而以为桮棬乎？将戕贼杞柳而后以为桮棬也？如将戕贼杞柳而以为桮棬，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！”（《孟子·告子上》）

这是孟告第一辩的内容。从孟子对告子论辩的文本来看，告子所论大致属于一种自然主义理论。告子认为人性如同杞柳，是一自然存在物。杞柳自己不会长成桮的模样。人们要想得到桮，必须要对杞柳进行加工制作，按照桮的式样打造出桮。按照这个逻辑推论，人性也是自然存在的，人性中本来没有仁义。故此，告子认为如果以人性为仁义，那就等同于将杞柳当作桮。事实上，这是不可能的。告子言下之意，自然的人性本无仁义可论，如果要使人性具备仁义，那么就要对人性进行改造，就要按照仁义的标准来培养人性。告子提出

人性如同杞柳，是自然的存在。告子的这一观点并没有细加辨析人与人性的区别。人的身体构成有自然的部分。但是作为反映人的整体存在的特征，人性是否具有自然性，尚是一个难以回答的问题。

从思维和语言的逻辑看，告子的推论并没有硬伤。告子所秉持的自然主义立场符合常识的观点。但是，孟子并不满足于这一看法。孟子批评告子的逻辑大致是这样展开的。孟子认为，杞柳的确不会自动长成桮的样子。因为这个缘故，人们制作桮的过程必然要对杞柳进行加工。加工的过程免不了要对杞柳进行砍伐、锯挫、打造、制作。这一过程无疑是对杞柳的戕害。被改造后的杞柳肯定就无法继续生长了。按照告子的逻辑，人性如果相当于杞柳，仁义相当于桮，杞柳和桮是不同的东西，那么人性和仁义也是不同的东西。孟子提出，告子如果赞同戕贼杞柳以获得桮，那么同样也会赞成戕贼人性以获得仁义。那样的仁义岂不是背离了仁义的本性。这个结果就是祸害了仁义。告子这样的言论一定会对天下人产生误导，是极其有害的。

从孟子列举的论辩过程来看，孟子反对的是告子的自然主义人性论。人性是人的本质特征，是区别于万物存在的主要标志。人性虽然有自然的基础，但是人性更为突出的是人性的社会性特征。这是孟子反驳告子人性论的出发点。

对此，朱熹在《孟子集注》中提出：

“性者，人生所稟之天理也。告子言人性本无仁义，必待矫揉而后成，如荀子性恶之说也。言如此则天下之人皆以仁义为害性而不肯为，是因子之言而为仁义之祸也。”

朱熹认为人性是人生所稟之天理。人生显然包括人的自然生命的产生，以及人参与社会生活的过程。人生既是已生，也是所以生。无论是已生，还是所以生，都有其内在的规律，这个规律就是天理。依照朱子的立场，仁义道德一类的东西都属于天理的内容。据此，可以看

出朱熹所理解的人性不属于纯粹自然的存在。所以，告子说人性本无仁义，必须等待后天的矫揉改造才能够成就仁义，这实际上相当于荀子的性恶论。由此，朱熹进一步推论解释道，如果按照告子的看法，那么天下人势必会认为仁义有害于人性，而不愿意做仁义的事情。这就是告子言论的祸害之处。朱熹此处使用了“如”字，说明告子的理论虽然不是性恶论，但是与性恶论的本质没有差别。

《朱子语类》曰：“孟子与告子论杞柳处，大概只是言杞柳桮棬不可比性与仁义。杞柳必矫揉而为桮棬，性非矫揉而为仁义。孟子辩告子数处，皆是辩倒著告子便休，不曾说尽道理。”这段话也是说，告子将杞柳与桮棬比作性与仁义，是错误的。孟子的目的只是驳倒告子，但并没有将道理说尽。朱熹认为自己的解释是对孟子思想的发展。这一说法比较符合事实。后人对此有很好的评价。“黄文肃谓告子诸问，孟子但折之无言，而欠于断语。履祥就其杞柳而断之曰：杞柳柔韧，有可谓桮棬之性，故揉之可谓桮棬。人心本善，有为仁义之性。故可充之为仁义，不必深闢其矫揉之说。盖人为气稟所拘者，谓不资矫揉不可也。”按照金履祥的这一说法，杞柳能够做出桮棬，还是因为杞柳有柔韧之性，人性可以为善，乃是因为人性有可为仁义之性。桮棬作为日用器物，其原材料必来源于可以制作之物。人们对日常器物的制作，必然选择可以适合于制作，以及适合人的生活之需的材料，断然不会选择不适合的材料，以及难以甚至无法制作器物的材料，如有臭味的椿树，笨重的岩石等。矫揉、戕贼不是关键，关键是杞柳有能为桮棬之性，人性有能为仁义之质。这一论断基本上解决了孟子和告子对戕贼人性的纷争。

此外，杞柳为桮棬，人性为仁义，还有人力的后天作用。这一点后人也有指出。《孟子正义》曰：“杞柳本非桮棬，其为桮棬也，有人力以之也。以喻人性本非仁义，其为仁义也，有人力以之也。非人力，则杞柳不可以为桮棬；非人力，则人性不可以为仁义。”人性本身不是仁义，人性能够走向仁义，与人的社会性生活相关。人就是在社会生活的选择、适应、建构中，不断确立各种道德的规范，培养人性的内在能力，促进人性和人本身的不断完善。

依据朱熹的解释，后人从形而上层面对告子理论的不足做了更为深入的解读。王夫之在《读四书大全说》中指出：“朱子谓告子只是认气为性，其实告子但知气之用，未知气之体，并不曾识得气也。……理即是气之理，气当得如此便是理，理不先而气不后。理善则气无不善；气之不善，理之未善也。如牛犬类。人之性只是理之善，是以气之善；天之道惟其气之善，是以理之善。”告子

的自然主义立场，决定了他不可能认识到人性有体用之分。人性既有自然层面的特征，也有超越自然层面的特征。从气的角度说，人性之善不是仅从用上分辨，更有体上的根据。人性之用表现出来的善，是以人性之体，即理之善为根据的。王夫之的人性论已经将人性的自然属性与社会属性统一在一起。这与朱熹将告子的自然主义倾向归结为性恶论，在理论上有了更大的进步。

根据以上分析，我们可以认识到，告子论性犹杞柳，意谓人性本无仁义，孟子斥之为戕贼人以为仁义。告子论性为实然，仁义为应然。告子的基本立场并没有太大的错误。但是孟子抓住了告子比喻的缺陷，驳告子以戕贼之论，使得告子的说法变得荒唐。从本质上说，这是二者理论立场的差异所在。朱熹以理论性，已然带有自己的理论前见。从理论建构的角度说，朱熹的说法也不存在明显的偏差。但是朱熹将告子理论归结为荀子的性恶说，进而认为天下人以仁义为害性，则似乎走得太远。至少从常识来看，具备正常理性的人，不会认为仁义有害。人们做到仁义虽然要付出努力，但是有人能够做到，或者说，普通人只要态度积极，有些时候做到仁义也还是可能的。可以说，朱熹此节的义理诠释有过度诠释的嫌疑。

第二辩：告子不解性有定体——近于扬子善恶混之说

告子曰：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”孟子曰：“水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”（《孟子·告子上》）

告子可能并没有屈服于孟子的反驳，因而又提出了第二种观点。由此也展开了孟子与告子的第二场论辩。孟子和告子在第二辩中并没有改变譬喻的方式。告子提出，人性犹如流动回旋的水流，东方有缺口就流向东方，西方有缺口就流向西方。人性不分善恶，犹如流水不分东西。告子可能觉得自己的论证无懈可击。但是孟子恰恰抓住了其中的漏洞。告子坚持水流无定向，但是孟子却提出水流虽无定向，但无论向哪个方向流动，水流总是取下的。故而，孟子反问告子，水流虽然不分东西，但是水流总是趋向于低下之处。也就是说，在平面的方向上，水的流动确乎不分东西，但是在立面有落差的流动中，水流总是向下的。人性有善，如同水之就下。人性无有不善，水无有不下。孟子也非常清楚，告子会反驳提出，水流也可以向上。对此，孟子指出，水流虽然

可以激行在山，但这却不是水流的本性。这是后天人们所造的水势使然。水流不会自然向高处，这需要借助人力才能够办得到。人有不善的行为举动，也是因为其人性在后天遭遇变故使然。孟子虽然没有明确说明人性变恶的势是什么，但从其反驳告子的上下文可以看出，这种势应该是指社会之势，也就是社会生活的复杂性、变化性以及各种不可预测性等因素，导致社会发展之势影响到人性的变化。其本意仍然坚持人性本来是善的。

朱子在第一辩中辨析告子杞柳之喻，指出告子陷入了性恶论的窠臼。以此为基础，朱熹认为告子湍水之喻陷入了性善恶混之论。《孟子集注》曰：

“告子因前说而小变之，近于扬子善恶混之说。言水诚不分东西矣，然岂不分上下乎？性即天理，未有不善者也。此章言性本善，故顺之而无不善；本无恶，故反之后为恶，非本无定体，而可以无所不为也。”

朱熹指出，告子提出的湍水之喻，只是对杞柳之喻的小小变动。虽然变动很小，但是却与杨雄的性善恶混理论相近。告子的人性论走向了另外一个错误的道路。朱熹进而认为，孟告之辩的第二次交锋讨论的重点在于人性是否有定体。告子提出人性犹如流水，无分东西。将人性归于漂动不定的流水，实际上就否认了人性有其本质的规定，这就是朱熹所说的定体。上文我们已经解释了孟子批评告子流水不分东西的错误，在于没有看到水的流向虽有不同，但是流水就下的趋势却是一定的。孟子根据水之就下的不可改变的趋势，来比喻人性之善。这一点被朱熹理解为性本善，顺之无不善。如果不能顺性之善，反性善而行之，则必然为恶。朱熹的结论是性有定体，不可以无所不为。从朱熹的注解来看，性之定体就是未有不善之天理。如果没有这一定体，那么人就有可能无所不为。

反观《孟子》本文，孟子和告子在论辩中均有概念的迁移。告子先说性犹湍水，然后说人性之无分善与不善，犹水之无分于东西。其概念的迁移在于，先说性犹湍水，后说人性犹水。孟子在辩驳时，先说人性之善，犹水之就下，后说人无有不善，水无有不下。其概念迁移在于，说人性之善，与人无有不善是不同的。对此，王夫之曾经指出，告子错处在一“人”字：他不识得人之所以为人，故不知性。“人无有不善”吃紧在“人”字上，若犬牛之性则有不善者矣。按照王夫之的说法，告子错将人性与一般的物性相混淆。由于告子坚持自然主义的立场，因而他否认人有社会属性。所谓吃紧在“人”字上，就是要懂得人之所以为人的根本所在。这是儒家一贯的立场，即认为人是群体的社会性存在，人性善有着社会性的要求。

朱熹在注解孟告第一辩的时候，就指出了性乃人生

所禀之天理，注解第二辩则明确提出性即天理，且未有不善。天理总是以仁义礼智这些最为基本的道德规范为内容的。告子将人性比作杞柳和湍水，显然忽视了人性的社会属性。或者说，告子所理解的人的本性是以自然属性为基础的。朱熹认为告子以湍水比喻人性，与杨子的性善恶混理论没有太大差别。朱熹的解释看到了告子理论的不足，但是他以天理来理解人性，显然又有解释过度的嫌疑。性即天理的论断跨越了人性与天理之间的逻辑鸿沟，这一跨越是否合法，实在值得深思。如果认为人性既有自然属性，也有社会属性，那么在人性社会性与天理的沟通上不存在太大的困难。但是在人性的自然性与天理的沟通上尚存在事实与价值两分的困难。也就是说，我们可以从人性的社会性方面上接受朱熹提出的天理，但是，如何处理人性的自然属性与天理的社会性之间的关联，却是朱熹必须回答的问题。这也是东西方哲学共同面对的一个问题。

对此，《孟子字义疏证》曰：“人之为人，舍气 气质，将以何者谓之人哉？是孟子言人无有不善者，程子、朱子言人无有不恶，其视理俨如有物，以善归理，虽显遵孟子性善之云，究之孟子就人言之者，程、朱乃离人而空论夫理，故谓孟子‘论性不论气不备’。若不视理如有物，而其见于气质不善，卒难通于孟子之直断曰善。宋儒立说，似同于孟子而实异，似异于荀子而实同也。孟子不曰‘性无有不善’，而曰‘人无有不善’。性者，飞潜动植之通名；性善者，论人之性也。如飞潜动植，举凡品物之性，皆就其气类别之。人物分于阴阳五行以成性，舍气类，更无性之名。”戴震对人性理解的立论比理学要更为宽实。戴震提出承认人性的气质来源是理解人性的前提。孟子明确区分了一般的人性与特殊的人性。孟子所论性善是专指人而言的，故此说“人无有不善”。程朱理学以善归理，虽然强调人性善所具备的内容，但是将气质归于不善，与孟子论性善的本旨是不一致的。戴震综合了人性的自然本性和社会属性，其人性理论已经具有非常鲜明的现代性眼光。

从孟告二辩的义理对峙来看，两人所使用的譬喻皆难成立。性犹湍水，意谓人性无所谓善与不善，水之东西与人性之善恶，无可关联。孟子谓人性善犹水之就下，人性不善乃外力耳。水之就下与人性之善，亦无关联。孟子用一个无关联的譬喻批驳了告子无关联的譬喻。但是从读者的角度看，告子的无关联譬喻比之孟子的无关联譬喻要更加没有关联，因而也就会倾向于接受和认同孟子的观点。朱熹的诠释正是抓住了读者这一心理，将告子的学说归结为善恶混的理论。朱熹认为，告子在与孟子的第二辩中，虽然改变了一些说法，但不过是策略性的。因为杞柳之喻与湍水之喻并没有实质的差别。朱

熹对孟告二辩的解释，基本循沿了第一辩解释的思路，义理分析路径没有太大的变化。

第三辩 告子不知性之为理——与佛氏所谓“作用是性”者略相似

告子曰：“生之谓性。”孟子曰：“生之谓性也，犹白之谓白与？”曰：“然。”“白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白与？”曰：“然。”“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”（《孟子·告子上》）

在经历了两次辩驳之后，告子理论依旧显得有些不足。告子第三辩提出了“生之谓性”的观点。如何理解“生之谓性”呢？孟子反问告子生之谓性，是否等同于白之谓白？告子回答说是。孟子不失时机地将告子引入到更深的理论困境中。孟子再次追问告子，白羽的白是否等同于白雪的白，白雪的白是否等同于白玉的白。孟子将自然之白的相同喻相置于一处，其目的是引出自己的第三问。告子没有犹豫地仍旧回答是。于是孟子将自己的第三问和盘托出，即按照告子的说法，岂不是将犬之性等同于牛之性，牛之性等同于人之性？《孟子》本文虽然没有记载告子的回答。按照《孟子》的表述方法，孟告四辩均以孟子的反问结束，告子回答的不在场等于宣布了告子理论的错误。这种错误简单地将人之性等同于犬牛一类的动物之性，其理论错误的根源就是承认生之谓性。从人实际存在的角度看，人之性显然与犬牛之性有很大的差别。告子阐述的生之谓性的观点显然是不正确的，其理论的前提也是难以成立的。

为了解释孟告第三辩，朱熹通过对生之谓性的分析，提出了自己的解释观点。《孟子集注》曰：

“生，指人物之所以知觉运动者而言。告子论性前后四章，语虽不同，然其大指不外乎此，与近世佛氏所谓‘作用是性’者略相似。白之谓白，犹言凡物之白者，同谓之白，更无差别也。白羽以下，孟子再问，而告子曰然，则是谓凡有生者同是一性矣。孟子又言若果如此，则犬牛与人皆有知觉、皆能运动，其性皆无以异也。于是告子自知其说之非而不能对也。

愚按：性者，人之所得于天之理也；生者，人之所得于天之气也。性，形而上者也；气，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是气。然以气言之，则知觉运动，人与物若不异也；以理言之，则仁义理智之禀，岂物之所得而全哉？此人之性所以无不善，而为万物之灵也。告子不知性之为理，而以所谓气者当之，是以杞柳湍水之喻，食色无善无不善之说，纵横缪戾，纷纭舛错，而此章之误乃其本根。所以然者，盖徒知知觉运动之蠢然者，人与物同；而不知仁义礼智之粹然者，人与物异也。

孟子以是折之，其义精矣。”

朱熹对孟告第三辩不仅做了注释，还增加了一个接语。根据朱熹的理解，“生之谓气，生之理谓性。性，孟子所言理，告子所言气。”生指人物的知觉运动，是气层面的活动表现。人性则是得于天理的产物。人性是形而上的，气是形而下的。人性和天理同属形而上，因此理解人性必须采取形而上的进路。告子将人性归结为形而下的气一类的存在，就错误地理解了人性。其结果就是将人性等同于物性。因为人物不辨，最后就简单地将人之性与犬牛之性相等。以此分析为基础，朱熹认为告子生之谓性的理论，与佛教作用是性的观点没有差别。

什么是朱熹所理解的作用是性呢？在朱熹看来，作用就是人的视听言动一类的活动和行为。佛教将人的外在行为看成是人内心活动的外在表现，因此要人们修养内心，参禅悟道。佛教主张作用是性就是强调人的外在活动离不开人性。人的本性作为根本支配着人的各种言行。但是，在战国时代，告子毕竟不知道佛教的作用是性这一观点。“佛氏之说，比告子又精神。故《集注》言其略相似。然佛氏妙处在此，差处亦在此。盖指视听言动之气为性，而不知所以为视听言动之理之为性也。”这就是说，佛教理论远比告子的观点要深刻、丰富。佛教看到了人性是通过外在的知觉运动来表现的。这是佛教理论的长处，但过于注重性之左右又是其缺点。朱熹认为这种看法忽视了人性内在的根据，是对人性的片面理解。告子的生之谓性论与佛教的作用是性论也就没有太大的差别。这一看法得到了黄宗羲的赞同。“无气外之理，‘生之谓性’，未尝不是。然气自流行变化，而变化之中，有贞一而不变者，是则所谓理也性也。告子唯以阴阳五行化生万物者谓之性，是以入于侗，已开后世禅宗路径。”黄宗羲认为，如果只关注于人性的气质变化方面，就会忽视人性中不变的理。这样笼统地看待人性，就不可避免地落入到与禅宗作用是性相同的理论窠臼中。

如果我们反观孟告之第三辩，就会发现，告子和孟子可能都还没有意识到人性的形而上的根据。告子强调人性与善恶有别，不能简单地说人性善。孟子则认为人性与物性有别，人性有恻隐、不忍人之心，因而人性善。告子以生之谓性为前提，就自然得出了人性与犬牛之性无异的结果，这是孟子所不能同意的。孟子通过归谬逻辑，揭示了告子理论的困境，达到了自己的理论目的。但从孟告之第三辩的文本不难看出，孟子其实回避了告子的主张，或者说悄悄地将告子引入自己的语境中，致使告子犯下了逻辑上的归谬错误。

司马光在《疑孟》中说：“‘白羽之白，犹白雪之

白，白雪之白，犹白玉之白。’告子当应之云：‘色则同矣，性则殊矣。羽性轻，雪性弱，玉性坚。’而告子亦皆然之。此所以来犬牛人之难也。孟子亦可谓以辩胜人矣。”这一解释还原了告子的本意，对孟子反驳告子进行了较为合理的辩护。然而，思想史的演进告诉我们，孟子理论的实质性影响掩盖了这一逻辑的不足。故此，胡宏《释疑孟》曰：“形而在上者谓之性，形而在下者谓之物。性有大体，人尽之矣。一人之性，万物备之矣。论其体，则浑沦乎天地，博浹于万物，虽圣人，无得而名焉；论其生，则散而万殊，善恶吉凶百行俱载，不可掩遏。论至于是，则知物有定性，而性无定体矣，乌得以不能自变之色比而同之乎？告子知羽雪玉之白，而不知犬牛人之性，昧乎万化之原。此孟子所以不得不辨其妄也。”这一说法又重新维护了朱熹的解释学立场。性之定体就是朱熹所强调的人之所得于天之理。朱熹认为，因人之气而产生的知觉运动与其他动物没有差别，但是因理而生的人性却与其他存在物有着本质的差别。人性的二重性决定了人存在的独特性，也决定了人性独具的定体。与朱熹的解释相呼应，王夫之对告子理论的不足也做过明确的分析。王夫之指出：“夫告子此言，谓性与生俱，而在生之中；天以生人，而人以自生，亦未尝失也。而特其所谓生者，在生机而不在生理，则固混人禽于无别。”王夫之区别了生机与生理。生机是自然发生的，生理却是人的生命过程所遵循的天理。告子看到了机机的变化，却没有看到生机变化依赖的生理。这是告子理论的错误根源。孟子强调人性本然具有的仁义之善性，将人性的本质归结为善质，这是其理论的高明所在。

孟告之第三辩进一步显示了孟子与告子理论立场的差异。朱熹的集注也鲜明地表达了自己的义理解释路径。生之谓性，意谓生之自然者为性。孟子以人性不同于自然万物之性。朱子以知觉运动之性之变化。船山认人性有生机与生理。从人禽之生的角度看，人性就生机言无别，就生理言，则有异。告子所见乃人之自然禀赋之性。孟子则重人禽之别，故重教化之性。朱熹抓住了二者之同异，阐释了自己性有定体的观点。朱熹认为告子只是看到了人物之生的知觉运动的一面，没有看到人性作用背后的天理。这是告子理论陷入歧见的根源。在此，朱熹以对人性之理与人生之气的区分，指出告子只知人生之知觉运动，不知人性形上之理。告子认识论上的偏失是导致其人性理论错误的根源。从人类对人性本质认识的进程来看，朱熹对告子理论中的错误做出的判断无疑是正确的。但是就告子所处的历史方位来看，要求他明确区分人性中形上与形下的不同内容，确乎又是勉为其难的。

第四辩：告子以人之知觉运动为性——鹵莽不得其正

告子曰：“食色，性也。仁，内也，非外也；义，外也，非内也。”孟子曰：“何以谓仁内义外也？”曰：“彼长而我长之，非有长于我也；犹彼白而我白之，从其白于外也，故谓之外也。”曰：“异于白马之白也，无以异于白人之白也；不识长马之长也，无以异于长人之长欤？且谓长者义乎？长之者义乎？”曰：“吾弟则爱之，秦人之弟则不爱也，是以我为悦者也，故谓之内。长楚人之长，亦长吾之长，是以长为悦者也，故谓之外也。”曰：“耆秦人之炙，无以异于耆吾炙，夫物则亦有然者也，然则耆炙亦有外与？”（《孟子·告子上》）

历经三辩之后，告子并没有放弃自己的观点，相反告子坚守自然主义立场，抛出了食色性也、仁内义外的理论。告子提出的食色性也的论断，在思想上产生了实质的影响。孟子对此的批驳相应地也产生了思想史的深远意义。

食色性也，这一论断是对生之谓性的进一步阐发，强调食色一类的表现不过是人的自然生命的一部分。但是如何从食色性也推出仁内义外的结论，这一点告子似乎没有交代。分析来看，告子的两个论断掩藏着两重逻辑的跳跃。一是从食色性也难以过渡到仁内义外，二是从仁内也难以向义外过渡。孟子这一次没有正面对食色性也进行辨析，而是先对告子理论的第二重逻辑跳跃进行了辩驳。

孟子问告子什么是仁内义外？告子说，别人年长于我，所以我去尊敬他，这并不是因为我预先有所谓的敬长之心。这就如同我们看到白色的物体，说物体是白色的，就是因为从外面我们看到白色的缘故。孟子接着问，白马的白和白人的白没有分别，但是对待老马的爱惜之心与对待老人的恭敬之心，是不是不一样呢？况且，所谓义的举动，是出于老人，还是出于恭敬老人的人呢？告子回答说，是我自己的弟弟就爱他，秦国人的弟弟则不爱，这是因为爱自己的弟弟是我乐于这样做，这就是出于内在的原因。恭敬楚国的老人，也恭敬本国的老人，是因为恭敬老人这种外在的礼节而使我乐于这样做，所以说这是出于外在的原因。对此，孟子反问道，喜爱吃秦国人的烤肉，和吃自己的烤肉没有什么差别，喜爱各种事物大概都如此，那么喜爱吃烤肉也是因为外在的原因吗？根据《孟子》本文的意思，我们可以推论认为，孟子反问告子，如果告子认为喜爱吃肉也是出于外在的原因，那么将食色作为本性就说不通了。告子可能发现了自己理论的自相矛盾，也就没有再回答孟子的反诘了。第四辩就此结束。

朱熹沿用了解释第三辩的观点，认为告子以人之知

觉运动为性，最终导致了其分辨仁内义外的理论困境。

《孟子集注》曰：

告子以人之知觉运动者为性，故言人之甘食悦色者即其性。故仁爱之心生于内，而事物之宜由乎外。学者但当用力于仁，而不必求合于义也。白马白人，所谓彼白而我白之也；长马长人，所谓彼长而我长之也。白马白人不异，而长马长人不同，是乃所谓义也。义不在彼之长，而在我长之心，则义之非外明矣。言爱主于我，故仁在内；敬主于长，故义在外。言长之嗜之，皆出于心也。林氏曰：“告子以食色为性，故因其所明者而通之。”自篇首至此四章，告子之辩屡屈，而屡变其说以求胜，卒不闻其能自反而有所疑也。此正其所谓不得于言勿求于心者，所以卒于鲁莽而不得其正也。

这段解释的核心观点是，告子认定仁爱之心出于内在，故有仁内之说，敬长之心出于外在，故有义外之论。实际上，无论是对长者的恭敬，还是对食物的喜爱，都出于内在之心。朱熹认为，从第一辩开始，告子就陷入到理屈的境地。但是由于告子不知反躬自省，最后陷入到鲁莽而不得其正的地步。理论的偏失出于鲁莽，表明告子不具备阐释人性论的基本素养，其理论最终也就不得正解。朱熹就此还联系了《孟子》“知言养气”章中的内容对告子的观点进行了总结，认为告子主张不得于言勿求于心的理论是错误的。正是告子不明白心志气言之间的关系，导致了其理论的混乱，最终使得其人性论出现了偏失。

无论是告子，还是孟子，在论辩的过程中，都以譬喻的方式展开自己的论点。这种譬喻式论辩本身也存在问題，即论题的所指与譬喻的所指并非完全一致，往往造成事实与价值的二元分立。朱熹对此似乎有所察觉。《朱子语类》曰：“‘白马之白也，无以异于白人之白也。’看来孟子此语，答之亦未尽。谓白马白人不异，亦岂可也！毕竟‘彼白而我白之’，我以为白，则亦出于吾心之分别矣。”朱熹指出，就人的认识和判断来看，白马白人都是我们认识的对象。如何对待二者，都依赖于我们内心的态度。孟子答之未尽，就是与告子一样，简单地将白马白人混同在一起加以讨论。朱熹此处的论述，对孟子理论中的不足也进行了辨析。可见朱熹在诠释孟告之辩的过程中，并没有绝对地站在孟子的立场上。

反观第四辩的内容，我们可以看到告子以饮食男女为性，主仁内义外，孟子驳其义外之论，谓仁义皆内。告子既以食色为性，又论仁内义外，其学说自身的矛盾非常明显。在实际的辩论中，孟子以敬长者炙之说辩之，与告子之论不全合。这属于朱熹指出的答之未尽。总的来看，朱熹的诠释既有对《孟子》文本的梳理，也有对

自己观点的阐发。其中对告子四次总结性的批评是朱熹对孟告四辩诠释的主线。

后世对朱熹的解释既有沿袭赞同的，也有反对的。赞同者如胡煦《篝灯约旨》云：“告子，孟子之弟子也。……今人谓告子诸章皆告子之言，其言固屡易其说矣，安有自谓知性，曾无定论，犹向他人屡易其说者也。屡易其说，则请益之辞也。今观其立言之叙：其始杞柳之喻，疑‘性善’为矫揉，此即性伪之说也。得戕贼之喻，知非矫揉矣，则性中有善可知矣。然又疑性中兼有善恶，而为湍水之喻，此即善恶混之说也。得搏激之说，知性本无恶矣。则又疑‘生之谓性’，此即佛氏之见也。得犬牛之喻，知性本善矣。则又疑‘仁内而义外’，及得耆炙之喻，然后知性中之善，如是其确而切、美且备也。”从性伪之说，到善恶混之说，再到落入佛氏之见，最后认仁内义外，这些观点逐步揭示了告子理论的错误所在。胡煦的解释基本是对朱熹诠释的另一种概括，因而也是对朱熹观点的肯定。

反对者如《孟子师说》曰：“告子以心之所有不过知觉，而天高地下万物散殊，不以吾之存亡为有无，故必求之于外。孟子以为有我而后有天地万物，以我之心区别天地万物而为理，苟此心之存，则此理自明，更不必沿门乞火也。告子之言，总是一意；孟子辨之，亦总是一意。晦翁乃云‘告子之词屡屈，而屡变其说以求胜’，是尚不知告子落处，何以定其案哉！他日象山死，晦翁曰：‘可惜死了告子。’象山谓心即理也，正与告子相反。孟子之所以辨告子者，恰是此意。”黄宗羲指出告子站在客观主义的立场上，将知觉作为认识的出发点。告子因为强调知觉的客观性，因而认为天地万物都有自身存在的客观性。由于这种原因，告子只能以求于外的态度去探讨人性一类的问题。与告子相反，孟子则站在有我的主观主义立场上，认为人的主观性存在是认识的出发点。人的自我之心的存在是认识万物存在的前提。因而，在孟子那里，我心是辨识万物之理的主体。人们若能够明白我心之所在，知晓心中之理，则无需沿门乞火。黄宗羲认为告子和孟子的立场不同，因而各自的理论主张也不同。在这种情况下，朱熹用自己的观点判别告子的理论，是不知告子落处，自然难以断定告子的理论就是错误的。此外，朱熹将象山等同于告子，也是对告子的误解。象山主张心即理，这与告子的理论完全相反。孟子辩驳告子的理由就是认为告子不懂得人心的认识功能。

无论是赞成还是反对朱熹对孟告四辩的诠释，都反映出朱熹观点的影响。因而，辨析梳理朱熹对孟告四辩的诠释路径，对于澄清《孟子》本文的义理内涵，尤其是加深对孟子人性论的理解都是不可或缺的。

孟子“仁义内在”与康德“意志自律”辩惑

——以牟宗三《圆善论》为例

严家凤

孟子性善论从理论上确立了中国哲学心性论的传统，具有“创辟性的突进”之意义，康德以“意志自律”扭转了西方他律道德的传统，显示了“哥白尼式的革命”（西尔柏语）勇气。牟宗三通过疏解《孟子》性善的思想和康德人性论问题，从学理上阐明了中西哲学在道德自律上的共性与差异。同时，孟子有关“德福关系”的讨论进一步启发了牟宗三构建中国式“圆善”的内在理路。

一、孟子“生之谓性”与“义理之性”

中国哲学有关性善的思想至孟子才在理论上确定下来，并成为牟宗三构建道德与幸福之关系的根基。牟宗三在其“封顶之作”《圆善论》中开篇即疏解了《孟子·告子上》篇，对有关“中性”、“生之谓性”、“仁义外在”等观点进行了一一驳斥，并表达了对孟子“仁义内在”主张的赞赏和遵从。他指出，告子说的“性如杞柳”实际上是从材料意义上阐述人性，“性犹湍水”是从可善可不善的中性义上说人性，“食色性也”则强调了一种生物本能之意，因此都可算是“生之谓性”，即生而具有的自然之质，这种“自然之质”并不能将人和动物区别开来。要阐明人之为人的本质，则必须从超越于“生之谓性”的自然层面进入到具有道德内涵的价值层面。

“乃若其情则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心人皆有之，羞恶之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之。恻隐之心仁也，羞恶之心义也，恭敬之心礼也，是非之心智也。仁义礼智非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”这是孟子在告子篇中正面提出“仁义内在”的主张。其中，“乃若其情则可以为善矣”是总说一切理性存在者皆可为善，圣人和普通人一样，“心之所同然”者义理也。具体言之，“乃若其情”即人之为人的实情，“可以为善”即有足可为善的良能之才。此良能之才全由心显，落实了即表现为仁、义、礼、智四端之心，此仁、义、礼、智之心是为善之发源，且是我本固有而“非由外铄我也”。

牟宗三对孟子性善的论述深表赞同，并突出分析了“仁义内在”之性与“生之谓性”的根本不同。他认为，“生之谓性”是人的自然之质，是生而本有的人性的事实，“生之谓性一原则所表说的个体存在后生而有的性之实必只是种种自然之质，即总属于气性或才性的，这是属于自然事实的：最低层次的是生物本能（饮食男女）的动物性，稍高一点的是气质或才能；这都属于自然生就的实然，朱子常概括之以‘知觉运动’。”可见，“生之谓性”是人生而有的种种自然之质，并不是人之为人所特有的本质，而“仁义内在”之性是人人皆有的既内在又超越的义理之性，它是人之为之的价值所在。此“内在之性”落实了即为四端之心，性由心显，“尽其心者，知其性也；知其性则知天矣。”（《孟子·尽心》）

牟宗三将孟子对人性的阐发视为“创辟性的突变”，因孟子承继孔子“仁”的精神从理论上确立了性善，经此别开生面，人性由感性层、实然层进至超越的当然层，人在价值上获得了人之为人的本质。换言之，孟子以“仁义内在”确立了中国哲学的道德自律原则。

二、康德“自然本性”与“意志自律”

牟宗三在《圆善论》第一章后还附录了康德《单在理性范围内的宗教》之《论恶原则与同善原则之皆内处或论人性中之基本恶》，康德在此阐发了关于人的自然本性与道德自律的思想。

长期以来，西方哲学中关于人性论主要有两种观点。一种认为世界存在于邪恶之中；一种认为世界是经常向善前进的。而在康德看来，人性远比上述两种观点要复杂得多。假定人本性上或是道德地善的或是道德地恶的，排除居间的可能。在此基础上，康德认为：“所谓人之自然本性，我们在此只意谓在客观的道德法则下人之自由一般之使用之主观根据，此主观根据乃是先于那落在感取下的每一动作而即存在者，不管此主观根据处于什么样的自由之使用处。”也即人的自然本性是在客观的

道德法则下人运用自由的主观根据，而不管这主观根据是善的或者是恶的。其中，自由是道德的唯一根据，“本性作为出自自由的行为，并不是外在的、可以察觉的行为，而是意志的活动，是通过任性选择动机、确立准则、形成意念的活动。”可见，康德在此是从人的“自然本性”处说善恶，即人采用善的格言或恶的格言之自然本性是出自自由的行为，是采纳准则的原初主观根据，它是内在而固有的，早已在人之生时即存于人中。又由于自由即有选择作用的自由是道德的唯一根据，所以人要为自己的行为负责。

康德还进一步论述了人性中三种根源的向善才能和人身三种趋恶倾向。人性中的三种向善才能主要指：动物性、人情性和人格性，其中“动物性”主要基于“物理的自然而纯机械的自利”即是人的自然本能；“人情性”则是“物理自然而却是较量的自利”即人的社会生存才能，它需要理性的帮助；而“人格性”则是“能够尊敬道德法则之能够”即它是一种道德情感，此种道德情感自身便可成为自由决意的动力。康德最看中第三种才能，他认为前两种根源的向善才能可以嫁接各种恶习，而唯有“人格性”才能是绝对善而不能嫁接任何恶习的，并且这种善作为人的根源的禀赋是绝对存在而不能根除的。然而，人身上还有三种趋恶的自然倾向：人性之脆弱性、人性之不纯粹性、人性之邪恶性。其中，“人性之脆弱性”指“人心之遵循被采用的格言中之软弱”；“人性之不纯粹性”主要指“把道德动力与非道德动力混杂在一起”而不是把道德法则当作唯一、充足的动力；“人心之邪恶性”指颠倒了道德法则的动力与非道德法则动力的次序，即“心灵的颠倒”（李秋零语）。康德认为前两种恶是无意为恶，唯有第三种恶是有意而为的，因为它是故意“撇开那发自道德法则的动力不顾而却单偏爱那不是道德法则的其他动力。”通过三种向善禀赋与趋恶倾向的对比，康德认为善与恶共居于人的本性之中，它们的对立主要取决于对待道德法则的态度。善作为根源的禀赋是不会丧失的，而恶的性癖或倾向却不是根源的，它“虽然可以是内在而固有的，然而它不需被看成是内在固有的，但只可被看成是获得的（如果它是善的），或被看成是个人所招引于其自己身上者（如果它是恶的）。”也即是说，此种恶的性癖并不是生而固有的，但由于其普遍存在于人性之中，固也称之为人的自然本性。由此可见，人的自然本性是可以为善也可以为恶的，主要取决于对道德法则的态度。而人性中趋恶的自然倾向——由于它的普遍性和招致性——可被视为人性中基本恶。

康德从恶行为背后的主观根据中寻找恶的根源，这超出了以往从经验中寻找恶的行为的根源，突出了人的主体性和道德的自律性。就人对道德法则的尊敬而言，

这种尊敬是内在而固有且不会丧失的；就人颠倒道德法则的动力与其他动力的次序而言，这种恶是有意为之的，因而是人性中的根本恶。由于这种“心灵的颠倒”出自自由决意对动力的采纳，因而是要对人咎责的，并且由于人的内部根源的构造是善的即人本性上是善的，所以人应当由堕落为恶人而重新向善。然而，人之灵魂深处如何能暴发革命呢？为此，康德肯定了道德宗教的存在。换言之，康德为了保证根本上堕落的人重新向善，他假定了那个具有超自然力量的上帝的参与，尽管这与他的自律道德思想相矛盾。

三、孟子“仁义内在”与康德“意志自律”辩惑

孟子“仁义内在”形成于两千多年以前，他继承孔子“仁”的精神并奠定了中国哲学心性论的传统，其影响极其深远。孟子虽没有“意志自律”之类的表述，但无疑，他的思想与康德“意志自律”共同体现了道德自律的原则。如前所述，中国哲学论“性”大体重“义理之性”，是顺人之为人的实情来规定性善，再通过四端之心落到实处。由“人皆有之”的普遍的仁义礼智之心说“性”，此“性”就不再是“生之谓性”的生物学意义之性，也不是较高级别的气性或才性，而是具有普遍意义和价值的“义理之性”。人只要操存涵养即可见到人之所以为人之性。所以孟子说：“尽其心者，知其性也；知其性则知天矣。”（《孟子·尽心上》）人通过尽仁义礼智之心即可见到人为所以为本性，知其性则知天，心与性显示出了截然不可分的特性。一方面，主体通过“尽”即道德实践而知“性”，所尽的内容即“心之所同然”的四端之心，故“尽其心”则“知其性”，“知其性”则知天之所以为天；另一方面，天命贯注到个体身上时，个体以敬的作用来保住天命，天命下贯所成的个体的性就可以永远呈现光明。这也就是牟宗三所说的宇宙秩序即道德秩序，道德秩序即宇宙秩序。就道德本心而言，它是道德创造之体；就践履所成德业而言，它是承道德创造之体所起的用；就践仁尽性而言，因着一种宇宙的情怀，这道德本心之“体用”即刻就转为本体宇宙论的，在此“体”即成为创生万物的生化实体，“用”则转为收摄万物之繁兴大用。这就是以儒家精诚恻怛的道德意识所贯注而成的“道德的形上学”。

相较于儒家心性哲学，康德哲学关于人之性的讲法则极为复杂且不圆满。首先，人的“自然本性”是在客观的道德法则下“人之自由一般之使用”的主观根据，这是从人的自然本性处说善恶，本性作为出自自由的行为，人可以采纳善的格言也可以采纳恶的格言，由于自由即有选择作用的自由是道德的唯一根据，所以人要为自己的行为负责。牟宗三据此分析认为，中西哲学在人性问题上有共性也有差别，康德关于人的自然本性近于

告子所说的“生之谓性”，只是它不是指“生之谓性”的生物本能，而是类于儒家的气性或才性。中西哲学都论及了“生之谓性”或自然本性，但先秦儒者包括孟子并未论及“生之谓性”的气性或才性与道德的关系，而康德却将此气性才性作为人采用格言的主观根据给予重视。

其次，中西哲学有关人性的差异还表现在对良心的认识上。康德将形上学理解为纯粹理性的系统，而依理性的运用将形上学分为自然底形上学与道德底形上学。也即是说，有理性的存在者要么服从自然法则，要么服从道德法则。道德底形上学之所以必不可少，根本上是因为道德自身易陷于种种腐败，只有引出先验的道德法则为意志之唯一原则，才能保证道德动机的纯粹性。于是，康德以自由概念作为说明意志自律的秘论，他在《实践理性批判》中指出：“意志底自律是一切道德法则底唯一原则，而且也是符合于道德法则的一切义务底唯一原则；另一方面，有选择权的意志之他律不只是不能是任何责成的基础，且反而相反于责成之原则，并相反于意志底道德性。”康德摒弃一切他律原则，将意志的自律性视为意志的特有属性，自律原则是道德的唯一原则。但问题是，由于道德法则的先验性，道德主体之意志是道德法则的制定者，必然指向智思界，而为了保证道德法则的纯粹性，必将包括道德情感在内的一切情感排除在道德主体之外；另一方面，主体之意念是道德法则的服从者，必然指向感触界。由此康德的自律道德显出了感性与理性二分的架构。正是基于此，康德的良心与法则也呈现二分的架构。在对良心的论述中，康德指出，我们心中的一个内部法庭之意识便是良心，“每一人皆有良心，并且每一人皆觉得他自己为一内部的法官所注视，”这种注视或守护在良心之内的法则的力量是一种“根源的、智的，而且是道德的能力”。牟宗三认为，康德对良心为内部检察官的比喻完全契合中国哲学中之“良心不昧”、慎独以及良知之独知等。但康德对良心的认识与中国哲学之良知的相似性也只到这里。康德说“良心是守护在人之内的法则之力量”，那么这“良心”与其守护之“法则”是一回事吗？显然不是！康德将良心视为“心灵之感受性底主观条件”，是人心中一个内部法庭之意识，它是个事实而不是责成或义务，义务是由法则的命令而成。另一方面，道德法则是理性的事实、由理性所立。所以，作为“心灵之感受性底主观条件”的良心与法则分别是义务的主观和客观条件，义务客观上是由法则发出的命令而定，但主观上它还需接受良心的检查。而依据中国哲学心性论传统，良心（良知）一方面能知是知非，这类于良知的主观感受性；另一方面良知也是天理，这类于康德的道德法则。因此中国哲学从孟子开始即由心说性，心性一体，心与理是一，良知是法则之源，良知即是天理。

康德的良心与中国哲学之良知的差异却不止于此。牟宗三进一步分析指出，康德的良心是内部法庭的检察官即相当于原告，而具有理性的感性人即是被告，他的行动是否依法则所定的义务而行，良心全能感受得到，因此说“良心守护法则”。但当有理性的感性存在者的行动不合法则时，良心该需要向谁控诉呢？康德说，“现在，因为这样一个理想化的道德存有必须同时有一切力量（天上地上的一切力量），因为若不然，他必不能把诸命令底适当结果给与他的那些命令（这些命令之适当结果是法官办公室中所必然需要的），又因为具有超越一切力量以上的力量的这样一个道德的存有即叫做上帝，所以良心必须被思议为‘一个人在上帝面前为其自己的行为负责’这一种负责底主观原则。”可见，良心的控诉对象即上帝，它才是有权威的心之法官，也是最高的道德存有，只有他能保证命令与结果的一致。至此，上帝存在便顺理成章地成为康德道德哲学又一个基本的预设，康德由道德底形上学滑向了道德的神学。

牟宗三在评价孟子的“仁义内在”与康德的自律道德时曾说过：“若善之概念由先行的实践法则引生出，这便是以法则为首出。若以善之概念作为实践法则之基础，这便是以对象为首出。……康德是从义务之分析入手，由此悟入道德法则，无条件的命令，以及意志之自律与自由。他是环绕这些词语来建立他的‘以法则决定行动’的道德哲学。孟子是从‘仁义内在’之分析入手，由此悟入仁义礼智之本心以建立性善，由此心觉性能发仁义礼智之行。仁义礼智之行即是‘顺乎性体所发之仁义礼智之天理而行’之行，天理（亦曰义理）即是道德法则，此是决定行动之原则，亦即决定行动之方向者。”孟子与康德论道德皆注重道德的自律性，这也是他们二人学理相关性所在，牟宗三从内在深层义理处阐发了二人在学理上的可通约性，同时也洞彻了二人自律道德的根本差异。他通过比较康德之良心与中国哲学之良知心，显示了中西哲学在人性上的根本差异，中国哲学的性善论将心视为绝对普遍的本心，人只要尽其心便能知其本性，而知其性则知之所以为天，心、性、天三者构成了一个纵贯的系统。而康德由于把良心与道德法则割裂，道德法则遂成了实践理性的一个设准。为了阐明堕落的人重新向善之可能，康德又请回了上帝。由于这种认识上的差异，形成了康德与牟宗三在构建中西哲学之“德福关系”时的不同考量。虽然二人同样主张道德自律，但由于康德理性与感性二分的哲学架构，决定其德性与幸福的二分，其统一只能由上帝这个无限存有来实现，这是康德德福问题之不圆满处。而依据中国哲学心性论传统，则根本不需要预设一个人格化的上帝存在。正是基于中西自律道德的内在学理性分析，牟宗三决定解构康德“最高善”（highest good），重新构建中国哲学之“圆善”（perfect good）。

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。

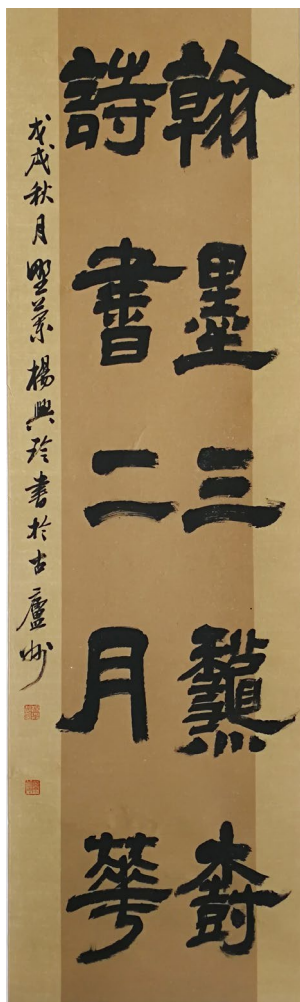
与英美哲学不同，欧陆哲学有着悠久的以人本主义为内核的政治哲学传统，而且由于“二战”以后关于人的存在和命运的深度拷问，推动了欧陆哲学不断地向着政治哲学深入拓展，其中，存在主义哲学和西方马克思主义哲学是欧陆哲学中政治哲学蓬勃兴起的主导思潮。我国近年来悄然兴起的政治哲学研究，基本上是由长期从事西方哲学和马克思主义哲学研究的哲学工作者所启动，“洋为中用”是当代政治哲学复兴在我国实践的“源头活水”。当然，真正的活水源头是中国社会历史发展中的当下问题，是“以人为本”的核心价值观和致力于人的全面发展的社会治理理念作为一个整体的社会发展理念所激活的、“人的问题”所启动的“问题中的哲学”（陈先达语）的实现方式。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



书法
杨兴玲

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反对的以“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”。（《诠言训》）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”（《诠言训》），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。

《讼》卦与君子中正止争以达和的智慧

余亚斐

《讼》卦是《周易》六十四卦中的一卦，主要讲争讼。《讼》卦紧接《需》卦而来。《需》卦讲饮食之道，君子一方面行义以食禄，劳有所获；另一方面于饮食又有所节制，不沉溺于宴乐之中。饮食象征着物欲，人生来有欲，不可否定，然而，如果顺从欲望的膨胀，不加节制，就会导致人与人之间的矛盾与冲突，“讼”于是就产生了，所以《序卦传》说：“饮食必有讼，故受之以《讼》。”《周易》列出《讼》卦，专门讲争讼，并不是赞同争讼，或教人如何胜诉，而是通过分析争讼的原因，提出避免和解决争端的方法和途径，其目标在于人际关系的和谐与社会秩序的安定，体现了儒家的价值取向。

一、《讼》卦大义

“讼”是指在法庭上争辩是非，如《释名》解释说：“争也，言之于公也。”从卦象来看，《讼》卦下《坎》上《乾》，《坎》有险恶的意思，《乾》体现了刚健的性格，《讼》好像一个人心怀险恶，性格刚健，容易与人争讼，正如《讼》卦《象传》说：“讼，上刚下险，险而健，讼。”此外，《坎》还象征着水，《乾》象征着天，水性下流，天阳上行，其行程相反，象征着情相乖而致争讼，所以《讼》卦《大象传》说：“天与水违行，讼。”这些都说明了《讼》面临着争与不和的情境。

面对争讼与不和，《周易·讼》倡导君子品格，教人中正止争以达和的智慧。正如《讼》卦辞说：“有孚，窒，惕，中，吉；终凶，利见大人，不利涉大川。”意思是：与人争讼时，诚实守信，自我克制，警惕敬畏，守中不偏，方可获吉；如果争讼不止，则有凶险；有刚正不阿的大人主持公道是有利的，凭借争讼来取得事业的成功是不利的。通过卦辞，我们可以看出《讼》卦的主旨与价值取向。

首先，一个人如果遇到争讼，应该诚信、克制、警惕和中正，此四者既是争讼的基本原则，也是止讼的重要方法。正如杨万里说：“诚心而无诈者，必不讼；窒隙而无仇者，必不讼；惕厉而惧刑戮者，必不讼；中和

而不狠愎者，必不讼。”意思是：争讼的双方如果能做到诚信而不欺诈，或克制而不仇恨，或警惕而畏惧刑法，或中和而不凶狠固执，一定不会引发争讼。换句话说，争讼的原因在于不诚信、不克制、不畏惧、不中和。所以，《讼》卦的主旨在于强调“孚”、“窒”、“惕”和“中”的重要性，以四者来止讼达和。

其次，与人争讼，有时难以避免，为了伸张正义，甚至是必要的，所以《周易》并不一般地反对争讼。不过，对于不诚之讼、无理之讼与无度之讼，《周易》是明确反对的。卦辞中的“终凶”，就表明争讼不能无休止地进行下去，要懂得适可而止，争讼本身不是目的，而是达向和谐的途径，如果争讼不休，甚至将争讼当成谋利的手段，必然会带来凶险。因此，争讼既不能一味否定，也不利于倡导，争讼并非处理社会关系的常态，人与人之间，乃至国与国之间，只有和平共处，互助互利，才能达到双赢，实现和谐，所以“不利涉大川”。

《讼》卦讲处讼与判讼两个方面。处讼，是指陷入争讼之中，主体是争讼的当事人；判讼是指评判争讼双方的是非，主体相当于今天的法官。六爻中只有九五讲的是判讼，判讼需要刚正严明，秉公执法，利刚不利柔，九五以阳处中，最为得当。其它五爻都是在阐明处讼的道理，由于《讼》卦以止争达和为目的，所以处讼时，宜静不宜躁，宜让不宜争，利柔不利刚。

二、辩明是非，正名止争

争讼是矛盾激化的结果，预防争讼的发生是最好的止争方式，预防争讼就是尽可能避免矛盾的产生，或者在矛盾尚未激化的时候解决矛盾，《讼》卦初六讲的就是这个道理。

初六爻辞说：“不永所事，小有言，终吉。”意思是：不要将小的矛盾无限期的拖延下去，应及时解决；虽然有言语上的争辩，但终能获吉。初六处《讼》卦之初，象征着矛盾刚刚发生，尚且没有恶化到讼于公堂的地步，所以此时应当及时解决矛盾。正如胡炳文说：“初

不曰不永讼，而曰不永所事，事之初，犹冀其不成讼也。”大意是：初六爻辞不说“不永讼”，说明矛盾没有升级为争讼；而说“不永所事”，是希望能及时制止事端，解决矛盾于微小之中。解决矛盾，不是回避或压制矛盾，而是辩明是非，伸张正义，所以离不开言语的申辩，有“小有言”之象。言语申辩是通过辩说，分清是非黑白。正如初六《象》说：“‘不永所事’，讼不可长也；虽‘小有言’，其辩明也。”大意是：及时解决争端，争讼就可以避免；虽然有言语争辩，却能使真相大白，制止事端恶化。

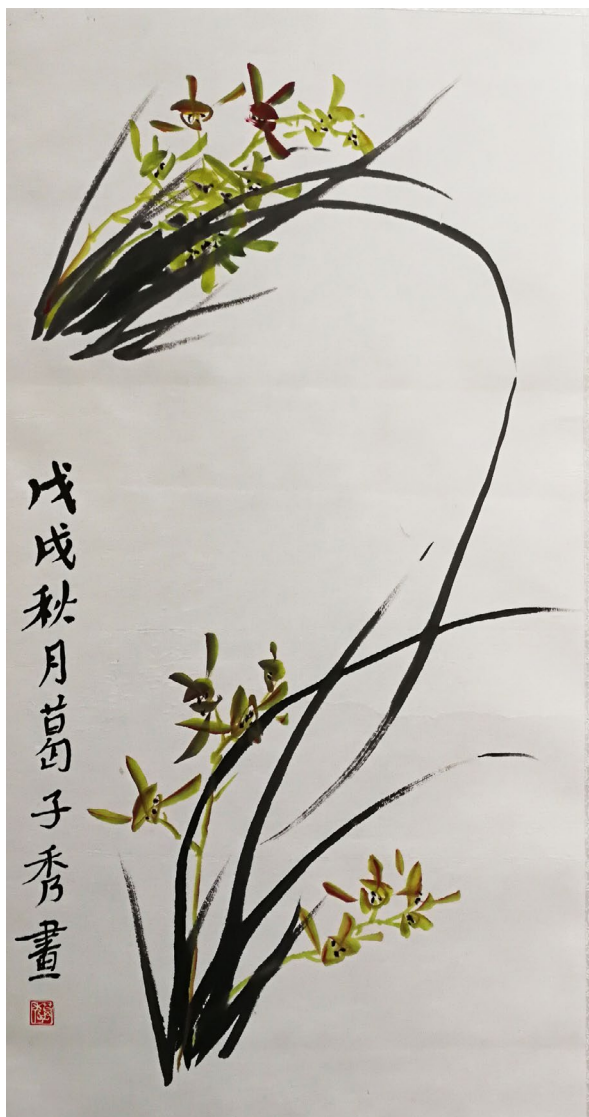
在矛盾刚刚出现的时候，辩明是非，解决争端，需要当事人处事冷静，有礼有节。处《讼》之时，初六与九四相应，九四阳刚，表示好讼；初六处阴而不争，说明初六能冷静地面对九四的争讼，既不妥协，也不争强，有礼有节地辩明是非，化解争端。此外，争端的解决，还有赖于公正的社会制度的健全与保障，只有规则明晰了，制度执行了，才能从根本上杜绝争讼于未萌，这也是《讼》卦初爻揭示出来的道理。荀子说：“人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之。”（《荀子·礼论》）荀子认为，人生来具有欲望，有欲望，就有所求，追求没有限度，就会引起争夺，进而导致混乱，所以，圣王制定规范，使人民安分，社会有序。由此可见，止讼首先要确立规则，而《讼》卦初六恰有正名止争之义。《讼·大象传》说：“君子以作事谋始”，其中“谋始”是指为避免争讼而谋划，朱熹说：“作事谋始，讼端绝矣。”“谋始”的具体内容是“作事”，王弼将“作事”解释为“作制”，即制定规则，明确制度。正如他说：“无讼在于谋始，谋始在于作制。契之不明，讼之所以生也。物有其分，职不相滥，争何由兴？讼之所以起，契之过也。故有德司契而不责于人。”由此可见，《大象传》所说的“作事谋始”正是针对初六而发，就个人来说，面对争讼，要冷静应对，辩明是非；从社会层面来说，只有法制良善健全，才能从根本上制止争讼。

三、君子怀刑，守义安分

初六的主旨是防讼于未然，其中的一个客观条件是社会法制的健全。不过，刑律、秩序虽然确立了，如果人们视法规而不见，随意践踏法律，心中无所忌惮，争讼仍会发生。所以，《讼》卦又要求人们敬畏律法，守义安分，这便是九二、六三与九四阐明的智慧。

首先看九二。九二爻辞说：“不克讼，归而逋，其邑人三百户，无眚。”意思是：不胜讼，退然而逃，回到只有三百户人家的小邑，可以避免灾祸。在《周易》中，第二爻往往是适宜的，正如《易传·系辞下》说：“二多誉”。不过，处《讼》卦时，情况却有所不同，《讼》

卦讲争讼之事，追求止争达和，阳爻动时，多发争端；阴爻静时，多有祥和。九二阳刚，有欲讼之心与能讼之才，所以主动争讼。九二是臣道，据爻辞描述，九二败讼后，退到小邑，表示在争讼时，九二可能据守着更为强大的城邑；又根据九二《象》说：“自下讼上，患至掇也”，说明其败讼，是因为以下犯上，所以自取其咎。正如孔颖达说：“掇犹拾掇也。自下讼上，悖逆之道，故祸患来至，若手自拾掇其物，言患必来也。”程颐也说：“自下而讼其上，义乖势屈，祸患之至，犹拾掇而取之，言易得也。”九二处中，本应按照中道的要求来规范自己的言行，不偏不倚，德高处谦，善世不伐，然而，九二却急于争讼，逞其智谋，不安守臣道，所以遭至失败。不过，九二处下卦之中，以刚居柔，能及时自省，处卑安分，虽然败讼，终能避免灾祸。爻辞以“邑人三百户”为喻，说明九二败讼之后，退到小邑之中，幡然悔悟，重返正道，所以能及时地避免灾祸。



兰
葛子秀

九二以阳处阴，急于争讼，逞其智谋，不安守臣道，导致失败，是从反面加以告诫；与九二相反，六三则从正面表现了君子怀刑、循礼守正的智慧。六三爻辞说：“食旧德，贞厉，终吉；或从王事，无成。”意思是：承袭过去的食禄，守正亦有危险，不过终能获吉；如若辅佐君王，应有功而不居。六三以阴处阳，虽然不中不正，又居下卦之上，但处《讼》卦之时，六三柔顺谦让，犹如“食旧德”一般，安分守己，无非分之想，不去主动争讼，反而获吉。正如《周易折中》引杨启新曰：“食旧德，安其分之所当得，是不与人竞利也。”说明六三“食旧德”，只为获得与自己德才相配的食禄，守义安分，无所妄为。不过，六三毕竟处在《讼》卦下《坎》之极这一危险的处境，虽“贞”，却不免“厉”。“贞”是坚守正义，表现了六三内在的道德水平；“厉”指危险，表明了六三的客观处境。不过，六三充分发挥柔顺的智慧，终能逢凶化吉。一方面，六三与上九相应，不是争讼，而是顺应，六三克尽职守，功成而弗居，所以终保其禄。正如六三《象》说：“食旧德，从上吉也。”另一方面，六三身处险境，心怀律法，保持警惕，不僭越职权，所以处危而不危，正如孔子说：“君子怀刑，小人怀惠。”（《论语·里仁》）由此可见，六三既敬畏法律，谨慎不失；又安义守分，素位而行，所以，虽然处在争讼之地，终能远离是非，与九二相反。

《讼》卦九四与九二相似，两者都是以阳处阴，处争讼之时，阳爻象征着刚硬逞强之势，主动争讼，阴位意味着柔顺不争，及时悔悟，所以两爻都是从反面说明君子怀刑、守义安正的意义。九四爻辞说：“不克讼；复即命，渝，安贞吉。”意思是：九四不胜讼；改变之前的错误，回归正理，安守正义，获得吉祥。九四争讼的对象是初六，九四在上，初六在下，好似以强凌弱。正如杨万里说：“九四之讼初六，以上讼下，挟贵而讼；以强讼弱，挟力而讼。”然而，初六能辩明是非，九四虽然处上，却最终败讼。不过，九四处柔顺之位，刚而能柔，败讼之后，改邪归正，所以能获吉祥。九四告诉我们一个道理：有了过错，及时改正，尚能由祸转福。孔子说：“过而不改，是谓过矣。”（《论语·卫灵公》）有过内省而改正，生命便会焕然一新。而且，“讼”本来就含有自责、自省的意思，蒯益在解释《讼》卦时说：“讼者，忏悔克责，改过迁善之谓也。”所以，在与人争讼时，首先应反躬自省，而不是一味地指责他人。九四在败讼之后，“复即命”，正是向诚信与正义的回归。“命”，人皆有之，既有偶然的命运之“命”，也有恒常的天命之“命”，九四爻辞所说的“命”是后者，指常道，具体表现为诚信与正义。正如九四《象》说：“复即命，渝，安贞不失也。”意思是：复归“命”，改变

之前的错误，安守正义不再失去。虽然人人皆有要遵循的“命”，但是却未必都能知“命”，孔子“五十而知天命”（《论语·为政》）；而且，人们还常常不认“命”，胡作非为，无法无天。老子曰：“复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶”（《道德经·第十六章》），说的正是这个道理。所以，人们应该保持对常道、天命的敬畏，时时安义守正，时时克己复礼，这是止讼的主观要求。

四、诚信公正、不偏不私

在《讼》卦六爻中，只有九五为争讼的裁决者，卦辞中的“利见大人”，此“大人”便是九五。《讼》卦卦辞说：“有孚，窒惕，中吉”，这句话不仅是对当事人的规定与劝谏，也同样要求裁决者诚信不欺、警惕敬畏、持中不偏。

九五爻辞说：“讼，元吉。”意思是：争讼时遇到九五，会有大吉。“讼”至九五时，之所以会有大吉，是因为九五以阳处阳，居上卦之中，象征着一位中正的裁决者。《讼》以解除争讼为目的，刚正不阿的九五一定能断是非曲直，察幽隐之情，决冤枉之狱，以使正义得以伸张，所以称九五为“元吉”。正如王弼说道：“处得尊位，为讼之主，用其中正以断枉直，中则不过，正则不邪，刚无所溺，公正无偏，故称‘元吉’。”九五以中正品质来明断曲直，中，所以不会极端；正，所以不会乖谬；刚，所以不会失职；公，所以不会偏私。因此，当九五之时，争讼能得到最为圆满的解决。

九五强调争讼裁决者自身素质的重要性，争讼的解决固然离不开法制的健全与良善，但是法律的执行以及法治的贯彻和落实，仍然需要裁决者的道德素养。正如孟子说：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。”（《孟子·离娄上》）意思是：光有善良的心，不足以把国家治理好；光有健全的法律，正义也不能自动执行。所以，要将法制与德教结合起来，这正是中国传统儒家与《周易》如此重视道德的原因，也是批评法家崇法弃德的关键所在。荀子也说：“法者，治之端也；君子者，法之原也。”（《荀子·君道》）法律是治理的开端，而君子却是法律的源头，不管是法律的制定者，还是执行者，都需要拥有像九五君子一样的道德修养。

关于判案、折狱，《论语·颜渊》中曾记述了一段孔子与子路的对话。子曰：“片言可以折狱者，其由也与？”子路无宿诺。子曰：“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎！”这段话的大意是：子路急于践言，不免鲁莽。孔子于是说：“只听取片面之辞，就去断案，这不正是子路吗？”对于裁决争讼，孔子认为，在听取他人诉讼时，应放下自己的主观判断，全面听取当事人双方的诉讼，无有保留和偏袒，只有这样，才能最终（转下页）

“敬鬼神而远之”的文化意蕴

李玉萍 张曾祥

据《论语·雍也》记载，在中国春秋时代激越的思想活动中，樊迟曾探问什么叫“智慧”，孔子回答说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣”，就是说，为民众或者引导民众，做有益的事情，敬鬼神而远之，可以说很智慧了。由此推知，早在 2500 多年以前，儒家就在中华民族当中播下了“敬鬼神而远之”的文化理念，并由此智慧而深刻地影响了中华民族的生存与发展。

一、“鬼神”及其文化含义

在中华深层文化当中，什么是“鬼神”，它的文化含义是什么呢？

《易·系辞》中说：“阴阳不测之谓神”，《孟子·尽心》中说：“圣而不可知之谓神”。就是说，人们对某种感觉到了的存在或力量，在观念中有了一些了解却不明白所以，尤其认为这种存在或力量对人有帮助或有正义性，希望它保佑自己，就把它称为“神”；相应的，认为那些对人有害处但也不明白所以的，希望它不伤害自己的，则称为“鬼”。前者如“神明”、“神圣”、“神器”等等，后者如“鬼怪”、“鬼魂”、“鬼蜮”等等。

现代科学研究表明：人从一般动物向人类（具体叫智人）过渡的时候，借助语言文字建构出“思想理念”，是一个独特的创造；即把“某种感觉到了的存在、或者

（接上页）中止争讼。”因此，中正不偏是裁决公平、结束争讼的重要保证。

五、争讼为下，以和为贵

《周易》专列《讼》卦，不是教人怎么打赢官司，或是讲争讼的策略，而是教人们如何避免、结束争讼，以达到社会关系的和谐。争讼虽然有时难以避免，却是非常手段，即使胜讼了，和谐也会遭到一定程度的破坏，更不要说利用争讼来谋取私利了。所以，争讼不是处理社会关系的上策，应该止争达和，这正是上九的智慧。

上九爻辞说：“或锡之鞶，终朝三褫之。”意思是：上九胜讼，或许得到了高官厚禄，但很快便多次被夺。上九以刚居上，说明是一位健讼之人，争讼得胜，获得丰硕利益。不过，上九因争讼得到的利益，又很快因争讼而失去。上九爻辞表明，由争讼获得的利益是不能长久持有的，通过争讼也是无法获得根本利益的，《讼》卦辞中的“不利涉大川”正是由此而发。上九之所以获得利益，又很快失去，与上九的品性和获利的手段有关。上九处在《讼》卦之极，高高在上，利用争讼的方式，以上压下，损人利己，不仅不能服众，而且还遭到他人的怨恨和报复。正如上九《象》说：“以讼受服，亦不足敬也。”意思是：以争讼来夺取爵禄，是不足以让人尊敬的。《日讲易经解义》曰：“天下事惟善者可成，讼则德丧而招尤，怨深而招患，

揆之于理，断乎不可成也，终则不可成而成，所以凶也。”意思是：天下事业，只有善良的人可以最终成就，在激烈的争讼之下，美德就会丧失，怨恨就会产生，怨恨深了，祸患就接踵而至，所以，从道理上推断，靠争讼是不能成就事业的，如果强行，一定会带来灾祸。

“讼”是用语言争辩，语言是中性的工具，本身没有善恶之分。一个人如果缺失仁德，才辩再高，也是华而不实，不仅口才不能得到合理的运用，而且还可能会利用自己的辩才，在言语上欺凌别人，与他人唇枪舌剑，甚至言而无信，混淆黑白，这样的辩说，非但不能让别人心悦诚服，反而遭至怨恨。所以，《周易》作者并不反对一般的争讼，而是强调以中正诚信为前提的合理争讼，要以德服人，不以言压人。

《周易》例举和分析了人世间的各种情状，其中皆蕴含着善的导向。争讼的发生，源于利益争端，本身就反映了社会和谐遭到破坏，令仁者忧愁。曾子有个弟子叫阳肤，阳肤在出任法官前请教曾子，曾子说：“上失其道，民散久矣。如得其情，则哀矜而勿喜。”（《论语·子张》）意思是：官吏治民，丧失道义，民心离散已经很久了，如今你当了法官，当了解到人民犯罪真情时，只会感到悲哀和怜悯，不要去自鸣得意。儒士出仕为官，以济世救民为己任，《周易》论“讼”，以止争达和为目标，因此以争为下，以和为贵。

想象中的存在”，建构成一种“思想理念”，在认识与不认识的人群当中传播，具有独特的力量；它能使认识与不认识、接触与不接触的人们联系起来，这种联系会渐渐改变人们的行为方式与存在方式，进而改变人们的生存环境与地球的进化方式；“人类学”认为，这是人类的第一次“认知革命”，是人“从生物学中脱离而独立存在的起点”。即从此以后，人就成了智人，就开始了人类自己的历史，以致开始了影响地球演化的历史。

这种“认知革命”的对人的意义是，万物依然以自然赋予的秉性而存在，动物依然以自然赋予的秉性而生存，人则在自然秉性的基础上建构起了自己的思想理念，并用这个思想理念来引导、创造、优化自己的生存和生活，也就是用思想“理念”来教“化”人，这就是有了所谓的“文化”。

“文化”对人类演化的重大意义就在于，动物是在改变了的环境的压力下，因为改变了自己的基因、进化出了新的器官、从而改变行为模式，而开始进化的，而人在有了“文化”以后，就不用改变基因而进化出新的器官，只是改变自己的思想理念从而改变行为模式，就能开始新的进化；从人类学的角度说，前者是生物学的“基因演化”史，后者是人类学的“文化演化”史。

在地球的演化史上，人类的各个原始族群，都遇到过“感觉到了却不明所以的存在或力量”，因而都有关于“鬼神”的文化理念。但是，中国（主要是儒家）“敬鬼神而远之”的文化理念，是一种深刻的人生智慧；尤其用于“务民之义”的时候，更是一种深刻的政治智慧。

二、“敬鬼神而远之”的文化含义

“鬼神”作为人们建构的文化理念，与其它文化理念的区别，是它的两个显著特性，一个是人们“感觉到了的存在或力量”，二是人们对其“不明所以”。因为“鬼神”这两个特性，儒家建构了“敬而远之”文化理念：因其第一个特性，所以“敬”之，敬则不对抗，不驱逐，以减少工作阻力；因其第二个特性，所以“远”之，远则不攀附，不迷信，以免牵连受祸害。

在这当中，将“鬼神”对举，其深刻的方法论意义，是包括感觉“痞”而“有害”者，也包括感觉“圣”而“有利”者，只要“不明所以”，都要“敬而远之”；都像孔子回答“鲁哀公问政”说的那样，可以学而“审问之”，思而“明辨之”，行而“修正之”，而不是否而不知汲取，或者信而不再分析。这可以看作是中国辩证思维的形象表述或具体应用，也可以说，它深刻反映或表征了中国文化“在整体关联中辩证思维以求平衡和谐”的思维特性。所以它是一种深刻的人生智慧，更是一种“务民之义”的政治智慧。

我们认为，“敬鬼神而远之”的文化理念，即“对简单了解而不明所以的事物敬而远之”的文化理念，在我们民族的思想、政治、社会、民俗等等的历史演化中，同儒释道的其它理念一起，培养了我们“和而不同”的民族秉性，使我们没有因为不同观念信仰而杀得你死我活，而是秉持“多元一统”的思想观念，表现出了少有的坚韧性与凝聚力，使我们中华民族虽有分分合合，但从未中断地传了下来；因为这个文化理念，我们中华民族没有迷入某种信仰之中，没有发生西方那种大规模的宗教战争和长时期的中世纪黑暗，而是在开放与交融当中，不断地吸取外来的思想理念，使我们的文化一脉相承地不断地丰富起来。以致熟悉各国文化的美国外交家基辛格感慨道：“……中国是独一无二的，没有哪个国家享有如此悠久的连绵不断的文明，抑或其古老的战略和政治韬略的历史传统如此一脉相承。”

三、“敬鬼神而远之”的纠错机制

“敬鬼神而远之”的生存智慧，不是它能防止人们犯错误，而是能防止错误的加深和迷信盛行，能化解文化与意识形态方面的冲突。这是因为，它针对人的生存特性，有一种防止人的认识错误转化为人的意识冲突的逻辑力量。

因为人有一种主观想象、合理假设与意愿投射的生存特性：那就是把“对自己有伤害的并且不了解的事物”，根据以往的知识，在头脑中想象成一种有意识有能量的存在物，然后通过某种仪式排除它，或者使它不为害；把“自己希望的能保佑自己的事物”，按照自己的愿望，在头脑中想象成一种有意识有能量的存在物，然后通过某种仪式亲近它，使它保佑自己。显然，在人们的思想文化中，前者就是“鬼”的观念，后者就是“神”的观念。

所以，“鬼神”观念是包含错误和缺陷的，但它也包含了人们对不解事物的合理想象，包括了人们对自身愿望的形象化建构。所以在实际生活当中，运用较前发展了的科学知识，对“鬼神”观念中明显化了的错误和缺陷予以化解，是一种移风易俗和推动社会进步的工作；但抓住其错误和缺陷，对其全盘否定，则会促使承载人们愿望的观念跟着倒塌，促使人们感觉空虚与精神幻灭，进而导致其它的错误观念泛滥，导致实用主义的投机取巧，导致现实的直接的物欲横流。

四、“敬鬼神而远之”的文化意蕴

根据存在决定意识的观点，“鬼神”观念是人们在长期的生活实践与思想建构中形成的；而且，具有不同的生活环境、历史传承和个人经历的人们，就会有不同的“鬼神”观念。所以，“鬼神”观念虽是人们在“不

明所以”的情况下虚为构想的产物，但是，它在人们精神内省和观念反思的时候，却有着深刻的生活、习俗、历史、心理等方面的经验基础，以至在一定意义上，它还是人的生存特性乃至本质力量的一种表现。

从长远的观点看，“鬼神”的观念只能随着人们自身能力的增长，随着人们对不明事物的探明，而慢慢地改变，不会因为某个科学事件的发生，或者因为某种正确理论的创立，而归于消亡；从现实的观点看，尊重人们的“鬼神”观念，就是尊重人的生存特性，就是尊重人的生活习俗与历史传统；尤其在当前的多元文化条件下，把“敬鬼神而远之”智慧加以抽象，不以自己的“鬼神”观念，反对别人的“鬼神”观念，不以自己认为正确的观念，反对别人认为正确的观念，更是人们和谐相处的思想前提，是人们承认差异、尊重差异、谋求幸福的生存智慧。

五 “敬鬼神而远之”的政治智慧

“敬鬼神而远之”的政治智慧，可以具体表述为：敬则不抗不逐，远则不攀不迷。

“敬则不抗不逐”是说，在实际生活当中，对于人们已有的“鬼神观念”采取尊重的态度，就不会主动地同人们的生活观念相对抗，或者不意之间同人们的生活习俗相冲突。对于普通人的日常生活来说，这会免除许多不必要的麻烦；对于领导人推动某项工作来说，这会减少许多不必要的阻力。“文革”期间打着移风易俗的旗号，把以往包括“鬼神”在内的诸多传统文化观念，都贴上“封资修”的标签，都打成“牛鬼蛇神”，与之实行“最彻底的决裂”，先是“文革”当中造成了权力崇拜和左倾盛行，后来又在改革以后引发了气功热和金钱崇拜等等。

“远则不攀不迷”是说，无论普通人还是领导人，对于人们从事的“鬼神活动”，保持距离静观其奥，而不是参与其中用以谋利，就不会陷入当局者迷的境地，就不会因为暂时获利和继续获利而攀缘它、迷信它，以致为“鬼神”观念所左右，而陷入不能自拔的境地。中国近代的“太平天国”运动，早期轰轰烈烈攻城建国，后期洪杨内讧发生惨剧，就是利用了“鬼神”、又受制于“鬼神”、最后则无力自拔造成的。

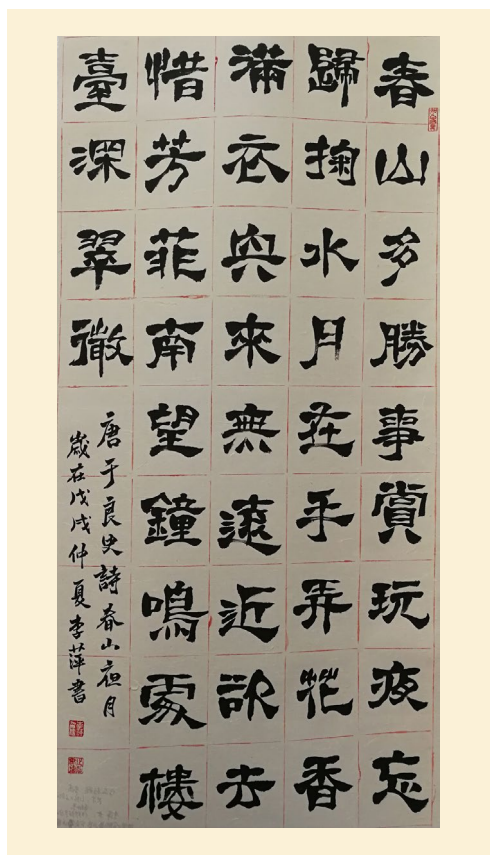
六、“敬鬼神而远之”的当下意义

一个民族早期的文化，大都以猜想的和神话的形式出现，随后才演化出信仰的和宗教的、思辨的和哲学的其他形式。由此可以想见，尊重人们的“鬼神”观念，作为一种思维方法，经由长期濡染，可以发展成为“尊重人们对不明事物的多重解释”和“尊重人们对自身愿

望的多重建构”。比如我们在新中国之初，就向国际社会提出了“和平共处”五项原则，受到了当时中小国家的欢迎，并经受住了随后世界变幻的考验；在国家实力强大之后，我们又向世界提出了“人类命运共同体”的思想理论，使对中国误解误判的“中国崩溃论”和“中国威胁论”不攻自破。

可以说，在中华民族的文化建构当中，“敬鬼神而远之”的生存智慧和政治智慧，既支持和坚定了中国人民“和而不同”的观念，又支持和坚定了中国人民“人格独立”的思想。因此，“敬鬼神而远之”也是中国文化的标示之一。

如今，习近平新一代国家领导人，正在实现中华民族伟大复兴，习近平主席就世界新秩序提出的“人类命运共同体”的中国方案，为越来越多的国家所接受。把这些事情放到整个世界历史当中来看，这实际是自苏东解体、新一轮经济危机和新一轮科技革命以来，严肃负责的思想、学术精英和经济、政治的领袖们，都在寻求解决我们面临的世界难题。这就是要“为不同历史经验和价值观念的人们，建构一种共同遵守的世界秩序”^[1]。我们以为，中华民族“敬鬼神而远之”的生存智慧与历史经验，即“尊重人们对不明事物的多重解释”和“尊重人们对自身愿望的多重建构”，对于解决这个世界难题，有一定的借鉴意义。



书法
李萍

《孟子》经济思想析论

黄卜棣在《今古文创》2021年第14期发表《〈孟子〉经济思想析论》，文章指出，经籍中关于井田制的记载始于《孟子·滕文公上》“毕战问井地”章，“夫仁政必自经界始，经界不正，井地不均，谷禄不平，是故暴君污吏必慢其经界，经界既正，分田制禄，可坐而定也。”

（《滕文公上》）可以看出孟子心中的井田制即是恢复西周时的授田制。在封建社会，士及士以上属于统治阶级，以下即为耕种田地的农夫，属于被统治阶级，如许行自楚至滕，“愿受一廛而为氓”（《滕文公上》）。农夫以一家为单位，二十岁受田，六十岁归田，每家可以得到至少一百亩的田地，庶人对封邑主的最大义务是代耕，建立了以土地为中心的统治与被统治关系。到了商鞅变法，土地买卖得到允许，井田制被彻底破坏。虽然井田制的存在可以辩论，但是受田于公，不得买卖，这在古代是没有疑问的。孟子极力维护井田制作为封建社会的生产方式，故反对开辟阡陌，曾说“田野不辟，货财不聚，非国之害也”。（《离娄上》）“争地以战，杀人盈野，争城以战，杀人盈城，此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。”（《离娄上》）把那些自诩能为国君“辟土地，充府库”的人称为民贼。（《告子下》）

除了恢复井田制，孟子主张免除关税，说“昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世禄，关市讥而不征”。（《梁惠王下》）并主张蠲免货物税、地税。战国之世，孟子主张税率最好是什一，不能过重，“孟子曰，求也为季氏宰，无能改于其德，而赋粟倍他日，孔子曰，求非我徒也，小子鸣鼓而攻之可也，由此观之，君不行仁政而富之，皆弃于孔子者也，况于为之强战，争地以战，杀

人盈野，争城以战，杀人盈城，此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。”

《离娄上》）亦不能过重，所以当白圭欲二十取一的时候，孟子也表反对（《告子下》）。“戴盈之曰，什一，去关市之征，今兹未能，请轻之，以待来年……如知其非义，斯速已矣，何待来年。”《滕文公下》另外，孟子认为职业化及社会分工，是提高财富生产效率的通义，指令性经济最终导致平均主义，从而使生产积极性下降，市场萧条。孟子市场学说的最大特点是反对垄断，他说：“人亦孰不欲富贵，而独于富贵之中，有私垄断焉，古之为市者，以其所有易其所无者，有司者治之耳，有贱丈夫焉，必求垄断而登之，以左右望而罔市利，人皆以为贱，故从而征之，征商自此贱丈夫始矣。”

（《公孙丑下》）可见，儒家的主张发展经济，制民之产，本质是以经济发展为基础，再进行礼乐教化，以期达到道德进步。

儒家社会治理思想及其当下意义

王伟进在《江淮论坛》2021年第2期发表《儒家社会治理思想及其当下意义》一文指出，儒家思想是我国传统文化的内核，是几千年国家治理的重要依据。从春秋战国时期的百家争鸣，到汉朝的“罢黜百家、独尊儒术”，到隋唐时期儒释道的交融发展，到宋朝儒学的再度独尊，到近代以来西学东渐与新文化运动的猛烈冲击，再到当前对治理现代化与文化自信的强调，儒家社会治理思想表现出极大的包容性与影响力，并在新乡贤、新村规民约、三治融合等基层社会治理实践中找到踪迹。当前，社会治理体系与治理能力现代化成为国家发展的重要目标，社会治理现代化以社会充满活力又和谐有序，国家安全，人民安居乐业为基本追求。儒家社

会治理思想的基本内容与内核是什么，有何实践形式，对当前社会治理现代化有何意义，成为基础性问题。回答这些问题，要回到儒家的经典中去。

儒家有其自成体系的社会治理思想，突出表现为：通过尊礼崇法构建社会规范体系，将爱民养民、富民安民作为保障社会安定有序的社会基础，将教民化民作为基本思路，要求人人确立君子型人格，君子与为政者以德化民、先进带后进。在儒家的社会治理体系中，孝悌是根本，是修身、齐家、治国、平天下的内核。儒家这些治理思想在我国传统治理中发挥了积极作用，是当前我国优秀社会主义文化的重要组成部分，发挥着铸造民族共同体与社会治理共同体的重要作用，与社会治理理念高度契合，必将进一步为提升“中国之治”贡献思想和实践力量。

论《孟子》之君子的出处进退

罗惠龄在《渤海大学学报》2021年第2期发表文章《论〈孟子〉之君子的出处进退》，文章指出，到了孟子所在的战国时代，动荡巨变的时代社会为士提供了更为广阔、得以施展才华的舞台。士的这个阶层面临的首要“出处”问题，也被前所未有地突显了出来。纵观春秋战国时期的游士，按其游说的动机和目的，大体上可分为“志于道、志于功、志于利和志于义”四种类型。孟子的游说一脉相承地继承并发扬了孔子的“士志于道”的传统。“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）继承孔子思想并以“士”为导师自居的孟子，不但主张了“达则兼济天下，穷则独善其身”（《孟子·尽心上》）的典范，还树立了儒家独特的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”（《孟子·滕文公下》）的大丈夫气概和真士人

品格。对“士”的这一阶层的定位、安立、自处，进行了全面而深刻的反思。

君子出仕，穷达有节。本是为了将自己的学养抱负，奉献于国家社会，而非仅为小我逐名趋利。孟子以天下为己任，持志养气匡世济民，成就内圣外王智慧。“进以礼，退以义。”（《孟子·万章上》）出处进退合宜有度，不轻天下而重其身的可以有道而仕，亦不轻其身而重天下的能够无道则隐。对于知识分子的自觉，不仅淡定于“出”的山重水复疑无路的困境之中，亦能开辟出“处”的柳暗花明又一村之责任气概。综上所述，如若孔子是开启知识分子内在自觉的人格世界，那么孟子的“富贵不能淫、贫贱不能移、威武不能屈”的大丈夫气概，必定是将这种儒者担负责任的时代风范，推向崭新的历史维度，体现儒家修身行道的精神气象，并据此完善君子生命境界的理想蓝图。

孟子“君子有三乐”之 道德价值意蕴发微

李涛在《西华师范大学学报（哲学社会科学版）》2021年第1期发表《孟子“君子有三乐”之道德价值意蕴发微》指出，君子以何为乐是一个人生价值取向的问题，这对注重人之道德修养的儒家来说，是一个非常重要的问题。“乐”是人的一种情感显现状态，表征的是人对周遭世界的一种愉快的情感体验，儒家在谈到“乐”的问题时，不只是就乐而论乐，而是通过将乐与道德理性结合起来，使“乐”具有一种明确的道德价值取向并成为一种高尚的道德人格和修养境界。孟子立足人之生命实存的情感，将乐的问题推向了一个更高的层次，提出了著名的“君子有三乐论”，曰：“君子有三乐，而王天下不与存焉。

父母俱存，兄弟无故，一乐也；仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也；得天下英才而教育之，三乐也。君子有三乐，而王天下不与存焉。”

总之，人生之乐趣众多，而天伦之乐、修身之乐、教育之乐是人生乐之所贵者，人皆有此三乐，而君子能存其有，无所放失。天伦之乐是以家庭作为乐生发的基础场域，是君子三乐的根本。无愧忤之乐是人心本有的仁性通过修养反身而诚所得的坦荡泰然之乐。教育之乐则是个体生命所得之乐通过英才向外扩展而泽惠众民，是个体之乐的放大，体现的是君子乐以兼天下的情怀与担当，此当是孟子“君子有三乐”之序如此的内在逻辑。孟子的“君子有三乐”所蕴含的道德价值，在新的时代条件下，经过创新性的转化与提升，对于提升我们的德性修养能发挥重要作用。

孟子超越观的三重向度

赵法生在《社会科学》2021年第2期发表《孟子超越观的三重向度》指出，孟子以心论性，以心善说性善，将心性本体化并获得超验意义，故孟子心性论被现代新儒家作为内在超越的代表。但是，孟子同时提出践形生色说和养气论，本心之呈现与身体之生色乃是一体两面，不可分离，身体在践形过程克服了小体之局限，同样获得了超越意义。孟子养气论则表明，不管是心性的内涵、践形的实现都以气论为基础，而工夫的最高境界乃是经由集义养气而达到的“上下与天地同流”。因此，孟子的成德工夫，并非单纯的内在超越说所能局限，有重新探讨的必要。

以往研究孟子的超越思想，往往只是依据其心性论。但是，分析其存夜气和养气说，会发现其心性的超越后面存在着一条更加深微的

思想线索，它与当时的气论思潮密切相关。良知的存养与夜气相伴随，而集义养气工夫所形成的浩然之气，达到了万物一体之境界，表明气的超越使得心性超越具有了某种实证意义，而不再仅仅是一种单纯的理论预设。另外，这种内在的德气还能够践形生色，晬面盎背，使身体完成从小体到大体的转化，即身而成道，使得身体也具有了超越意义。以上三方面的超越结合起来，才意味着孟子式超越的完成，这也使得他的超越思想超出了单纯内在超越的范畴，将内在德气与宇宙之气的融汇合一，从而具有了某种程度的中道性格。

孟子人道修养论刍议

巩宝平、陈以凤在《吉林师范大学学报（人文社会科学版）》2021年第1期发表《孟子人道修养论刍议》指出，孟子人道修养论主要由道德、认知、文学三个方面构成。道德修养论主要讲孟子遵循由内而外、各安其位、忧乐圆融的理路，通过弘仁（居仁、存仁、仁民、仁义）、养性（养心、养体、养气、养勇），从士人升为贤圣。认知修养论主要指孟子所论存在事实、理想与偏执三种成分，反映了上古三代春秋战国时期的文化信息，体现了早期儒家对当时社会和历史现象的独特认知；文学修养论主要讲孟子在论证某些观点时，以善于喻例、道德明志、辩证而论见长，显示了论者高超的文学修养水平和文字驾驭能力。孟子人道修养论在很大程度上展现了儒家主张道德优先、兼顾其他的学术宗旨，为后人在道德、认知与文学方面的人文修养提供了丰富的理论指导和思想启迪，具有重要的现实价值。

孟子曾言“心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所

同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”。通过梳理孟子的人道修养理论，仔细体味这些充满哲理的言语，涵泳沉潜，自有意味深长之处沁人心脾，甘之如饴，“理义之悦我心”之感或许油然而生胸，古今相通，此亦为修养之一大境界。恒定“虽不能至，心向往之”的信念，亲近亲证经典话语，体味其意，声之所向，素履以往，最终“心诚求之，虽不中，不远矣”。这或许是发现、发明和发扬孟子人道修养思想在德性、知识和文学方面的启迪与价值，最终达到“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”的不二法门。

论《孟子》之君子的出处进退

孙蓓在《西部学刊》2021年3月上半月刊发表《孟子仁政理想的追寻与陨落》，认为孟子仁政理想的内在根基是“不忍人之心”，或称为恻隐之心。孟子仁政的施行就是要求君主将“不忍人之心”落实到现实的政治中，达到“治天下可运之掌上”（《孟子·公孙丑上》）。尽管现实让他的仁政理想一次次落空，但其仁政思想对中国传统政治思想的发展却有着不可磨灭的影响。

孟子认为，“义”与“利”是极端的两面，只重视其中一个必然会走向极端的公利或极端的私利。他肯定合理之利的正当性，在孟子的义利关系中，虽然侧重于以义为先，但是更有义利统一的趋势。在实践中，孟子提出改良井田制的构想，积极肯定社会分工的必然性，重视商业发展。孟子仁政理想陨落的归因，（一）重利时代对道德的忽视；（二）“不忍人之心”之于治理的乏力；（三）先王之道缥缈难求。孟子的仁政思想带有强烈的理想主义色彩，在战火纷飞的战国无法实现，在物质文明高度发达的现代社会也不可能完全实现，但我

们必须承认孟子的仁政理想虽历经千年但依然耀眼。他为了让人民远离战祸、安居乐业而不停奔走，即使四处碰壁，也从未放弃他的爱民之心，这更是激励了无数后来的仁人志士。

内山俊彦对孟子“天”概念的解读

高晓峰在《中国社会科学报》2021年3月30日发表《内山俊彦对孟子“天”概念的解读》文章指出，内山俊彦是日本著名的中国哲学史研究专家，主要以荀子研究著称，代表作品有《荀子：古代思想家的肖像》等。他把中国哲学史上的“天”概念，主要解读为自然及其背后的宇宙理法，这与我们对“天”概念的复杂性认识不太一致。就先秦时期的思想家而言，几乎每位思想家关于“天”的论述都包含多重含义。冯友兰曾将中国哲学的“天”概念归纳为五种含义，即物质之天（天空）、主宰之天（天神）、命运之天（天数）、自然之天（天性）、义理之天（天理）。但内山俊彦统一以“宇宙理法”对孟子的“天”进行解释，在孟子思想的诠释中独树一帜。

一、贯通孔子之“天”与孟子之“天”。内山俊彦认为，孟子的思想很大程度上是继承孔子而来，故而他首先考察了《论语》中孔子有关“天”的思想，认为《阳货》《宪问》《泰伯》等篇中的“天”有三个共同点：首先，天不是被人们崇拜的有意志的人格神；其次，人能够通过理性认识天；再次，人的道德性根源于天。在内山俊彦看来，至晚到孔子时期，天的神秘主宰作用就已经消失，转而以自然现象背后的理法基础出现。内山俊彦认为，中国哲学中的“命”，是为了说明天对人的作用的不同结果。他对“命”的含义进行了区分，一是作为无法

更改的主宰命运，一是作为可以更改的使命。通过这样的划分，就能将孔子的天命概念贯通在作为自然理法之天的框架内，而“知天命”是指人运用理性自觉地认识“天”（天的作用就是命）。内山俊彦将对《论语》中的“天”概念的解读理路延续到他关于孟子思想的理解中。他认为，在孟子思想中，天作为宇宙自然理法的意义格外清晰。在列举了孟子有关“天”概念的使用之后，内山俊彦认为如果不把孟子思想中的“天”理解为自然理法，就无法解释孟子思想的整体性和连贯性。如果把“天”看作具有人格的主宰神，就无法解释为什么会出现孟子所处的那个无道的时代，也无法说明邪恶者为什么没有受到天的惩罚。二、自然之“天”为性善论提供依据。内山俊彦认为，只有把孟子的“天”解读为一种宇宙理法，即一种自然观类型的天，才能更好把握孟子的核心思想——性善论。一般的认识是，孟子的“性”是纯然至善，排除了耳目之官。但在内山俊彦看来，孟子意义上的“性”首先是指一种广义的“性”，包含人的一切来自天所赋予的东西。这是由天的特征决定的，因为天是现象背后的自然理法，不分好坏善恶地赋予人一切先天自然而然的東西。与关于“性”的解读一样，内山俊彦认为孟子的“命”概念也具有两重含义。首先，“命”是天对人发生的作用，是与生俱来的客观存在，实际上就是“性”，所以孟子常将“性”“命”合用。其次，孟子思想中存在着两种“命”的思想张力，一种是不能更改的命运之“命”，一种是可在主体性的作为下进行转折的使命之“命”。前者是“莫之致而至者”“求无益于得”“得与不得”之命，后者是“求则得之”“修身以俟之”“君子行法以俟命”之命。这样划分的结果使得性善论成为可能。

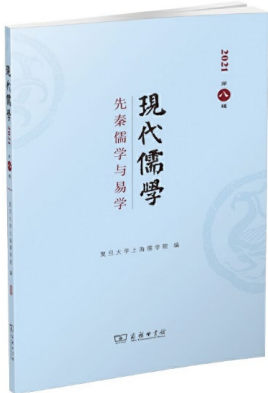
《现代儒学（第八辑）：先秦儒学与易学》

作者：复旦大学上海儒学院 编

出版社：商务印书馆

出版时间：2021年7月

内容简介：《现代儒学》是复旦大学上海儒学院主编的辑刊，旨在推动儒家多元传统的研究，面向现代世界阐发儒家思想。《现代儒学》第八辑分为“先秦儒学”“易学工作坊”“青年儒者论坛”等专题，收入干春松、倪培民、张汝伦等学者共十五篇文章。“先秦儒学”栏目为本期的重点，内容从先秦的天命、天道观念，到孔子、子思、荀子的思想，乃至《易传》的宇宙观，涵盖了先秦儒学的各个阶段，涉及本体论、超越论、道德哲学、政治哲学、自然哲学等诸多领域。“易学工作坊”栏目涵盖了易学诠释史的发展、思想范式的转变以及对《周易》经传本义的研究。



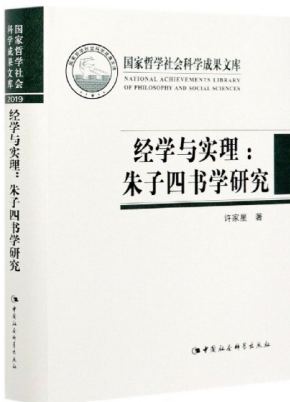
《经学与实理：朱子四书学研究》

作者：许家星

出版社：中国社会科学出版社

出版时间：2021年6月

内容简介：朱子四书学是理学经学一体化的重要成果，标志着中国经学史上“四书学”这一新经学典范的确立。书稿以经学与理学的相互关系为中心，深入探讨了朱子四书学作为经学哲学的特质，在朱子四书学文献的考察、朱子四书学内在理学论题的分析、朱子四书经典诠释思想的挖掘、朱子四书工夫论的阐发等方面进行了初步的思考。书稿以翔实的史料为基础，以内在的分析为方法，以忠实朱子原意为主旨，以贯彻朱子所倡导的平实简易的学风为追求。该书可为朱子学与四书学的研究提供一些参考。



《教化情感：先秦儒家乐教观研究》

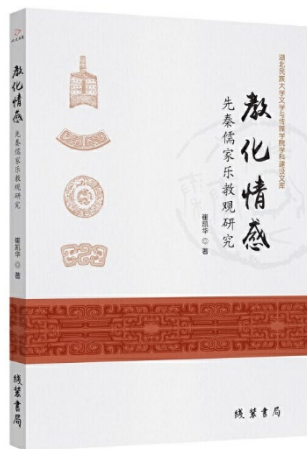
作者：崔凯华

出版社：线装书局

出版时间：2021年6月

内容简介：本书以情感教化这个新的视角总结了儒家乐教观念的发展演变的历程；采用了新的材料，比如把郭店楚简《五行》纳入考察的范围；提出了一些新的观点，比如第二章结合着郭店楚简《五行》和孟子关于“思”的认识对孔子的“思”这一概念做出了新的解读，提出孔子认为“学”与“思”是礼乐教化实现的两个基本途径，“学”代表外在引导，而“思”偏向自我的主动性。

本书旨在围绕着教化情感这个主题去研究先秦儒家的乐教观。它主要包含以下四个方面：（1）先秦儒家对乐教有无必要以及能否教化情感的不同理解，产生不同理解的原因。研究的主要儒者或著作有孔子、郭店楚简《性自命出》、郭店楚简《五行》、《乐记》、孟子和荀子。（2）乐教如何实现教化情感这一目标，其可能性之根据和实现的基本途径是什么。（3）先秦儒家不同的乐教如何影响了他们各自的思想体系和面貌。（4）对不同儒者的乐教观以及乐教这种情感教化方式的评价和反思。



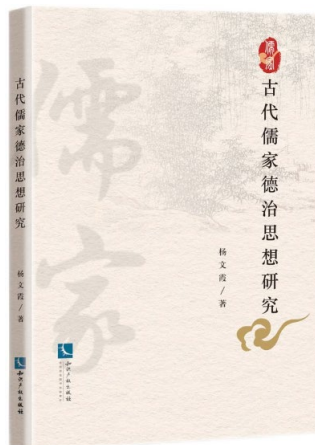
《古代儒家德治思想研究》

作者：杨文霞

出版社：知识产权出版社

出版时间：2021年5月

内容简介：1. 具有一定的创新性。本稿克服前人常常把古代儒家的德治思想割裂成孤立的方面的做法，力图将其作为一个理论系统来考察，具有明显的理论创新。古代儒家德治思想不仅内容丰富，具有内在的理论逻辑，而且在政治实践中具有相应的制度和体制支撑。2. 多种研究方法相结合。本稿基于马克思主义的立场，采用马克思主义的基本方法、逻辑与历史相统一的方法、系统论的方法、中西对比、理论联系现实等多种研究方法。3. 具有一定的学术价值。本书立足当代中国现代化建设的实际，批判继承并创造性地



转化民族文化的优秀传统，以严肃的态度、科学的方法，客观地厘定中国传统的治国方略，分析其特点，总结其经验教训，使其成为当代马克思主义政治哲学的内在构成要素，并为建构当代中国的治国方略提供思想要素和理论借鉴。

《孟子的哲学思想》（增订版）

作者：杨国荣

出版社：华东师范大学出版社

出版时间：2021年7月

内容简介：孟子的历史影响首先与儒学联系在一起。在上承孔子思想的同时，孟子又从不同方面对其加以引申和发挥，并使之进一步系统化。正是在孟子那里，以善的追求为轴心，强调人文价值，崇尚道德自由，注重群体认同，突出理性本质，要求人格完善等儒学思想取得了更为完备的形式，并趋于成熟。当然，较之孔子，孟子更多地向人们展现了一种内圣之境，而儒学的内圣走向，也由此获得了其历史的源头。



《孟子述要》

作者：周应之

出版社：华文出版社

出版时间：2021年6月

内容简介：《孟子》一书体大义全，有纲要者二，其一“驳难百家以尊儒，奋烈六艺以显圣。”盖孟子生战国，值百家争鸣之时，不能不于百家逐一驳难，所据者六经之义也，其力辟百家之不足、百家之偏颇，亦从中汲百家之长，更充实于六经之义也。其二“道性善以劝善，陈时中以求中。”道性善而定儒家之大本，则反本尽性方可以为善，陈时中而显圣人之法要，则去异离邪其所以有中。二者推极乎



儒家之义涵，崇高乎儒家之地位，不唯大有功于儒门，实大有功于中国文化也。

周应之先生传述《孟子》而成《孟子述要》一书，

其体会《孟子》既深，遂而得《孟子》之总纲，足以为学者入《孟子》之门径也。至于章句解前人之未解，词义发前人之未发，《述要》往往有得。

《中华儒家文化经典导读》

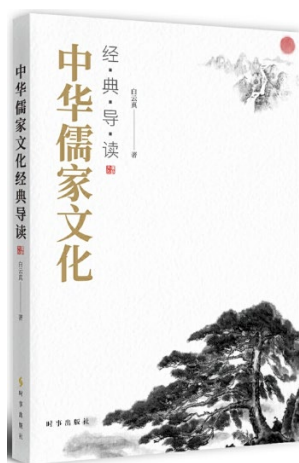
作者：白云真

出版社：时事出版社

出版时间：2021年4月

内容简介：中国文化在数千年的演变进程中已经成为人类文化的精神财富。在这个新的时代，中国文化必须充分发扬其内在的精神活力，使之适应现代人类生活的需求。中国要传承文化传统，推进文化创新，就要确立中国人的文化自觉和信心，文化自觉就是要以文化自省

的态度认识与传承中华优秀传统文化和学问。本书从道用、诚正、中和、仁礼、义利、礼法、知行七个方面对儒家文化进行了解读，通过读经读史，读人读事，作者对儒家传统文化进行了现代诠释。

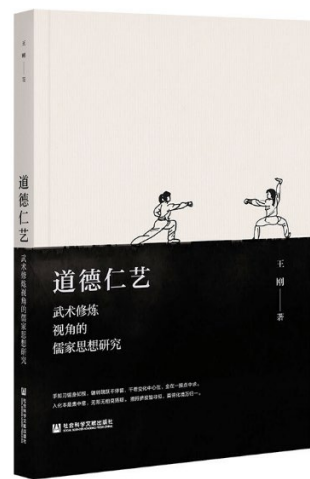


《道德仁艺：武术修炼视角的儒家思想研究》

作者：王刚

出版社：社会科学文献出版社

出版时间：2021年4月



内容简介：“志于道，据于德，依于仁，游于艺”，对习武者进行武术修炼具有巨大的指导意义。具体有何指导呢？基于这个问题，本书以武术修炼为视角、以“道、德、仁、艺”为线索对儒家思想进行包括实然诠释、应然诠释与可然诠释在内的系统诠释，构建“道、德、仁、艺”的儒家思想与武术修炼之间的内在联系，并将其对武术修炼的具体指导内

容系统性地揭示出来。总之，本书通过武术修炼视角下对“道、德、仁、艺”所隐含的儒家思想的“三重诠释”，既为武术修炼提供了更多的儒家思想指导与知识参考，也为儒家思想的现代诠释提供了新的视角。