

深入学习贯彻习近平总书记考察安徽重要讲话指示精神 以走深走实落地见效的实际行动迎接党的二十大胜利召开

郑栅洁

学习贯彻习近平总书记重要讲话指示精神是重大政治责任、长期政治任务，必须在走深走实、落地见效上下功夫。要强化忠诚尽职的政治自觉，常学常新、入脑入心，保持定力、久久为功，清单化、闭环式抓落实，扎扎实实做下去，坚决做到“总书记有号令、党中央有部署，安徽见行动”。要创造奋勇争先的发展业绩，进一步强化“慢进是退、不进更是退”的意识，拉高工作标杆，牢牢抓住科技创新这个制胜关键、产业发展这个动力引擎、项目建设这个“牛鼻子”，推动经济高质量发展，为全国大局多挑担子、多作贡献。要以更大的力度深化改革开放，大力弘扬改革创新、敢为人先的小岗精神，围绕重点领域和关键环节，在深化农村改革、推进长三角一体化发展、加快自贸区建设等方面取得新突破。要用群众的满意度来检验，坚决筑牢疫情防控防线、兜住民生保障底线，统筹抓好抗旱减灾、能源保供、自建房安全整治、安全生产、污染防治等工作，做好应对重大风险、打大仗硬仗的充分准备。要大力弘扬“三严三实”的优良作风，巩固深化“一改两为五做到”成果，把精神状态全面提起来、工作作风全面实起来、政治生态全面优起来，心中有责、眼里有活，忠诚尽职、奋勇争先，以优异成绩回报习近平总书记的关怀厚爱，以实际行动迎接党的二十大胜利召开。

（摘自 2022 年 8 月 20 日《安徽日报》）

安徽省孟子思想研究会学术委员会

主 任：王国良
副 主 任：孟凡贵 李季林
委 员：戴兆国 裴德海 解光宇
贾名党 童树根 唐泽斌
余亚斐 张小平 史向前
陆建华 陶 武

《孟子研究》

编印单位：安徽省孟子思想研究会

编委会

主 任：李季林
副 主 任：张小平
委 员：王国良 裴德海 解光宇
余亚斐 童树根 贾名党
唐泽斌 贾佑宏 杨玉能
史向前 陶 武 轩嘉炳

编辑部

主 编：张小平
副 主 编：解光宇 唐泽斌
编辑办主任：陶 武
编 辑：陈 熠 杨玉能 陶桂红
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弘阳广场
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：300 本
印刷单位：合肥禄祺芭印务有限责任公司
印刷日期：2022 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 深入学习贯彻习近平总书记考察安徽重要讲话指示精神 以走深走实落地
见效的实际行动迎接党的二十大胜利召开 郑栅洁

工作动态

03 研究会党支部召开书记办公会
03 研究会支部召开理论学习中心组学习会
04 孟凡贵带领支委赴“石头部落”开展党史学习教育活动
04 研究会召开第三届理事会第二次会长办公会
05 研究会召开第三届理事会第三次会长办公会
05 孟凡贵赴宣城市书画院商洽工作
06 第九届全国孔子思想传承与发展学术研讨会召开
07 李季林、孟凡贵率专家组赴广德调研
07 孟凡贵考察调研会员企业

孟子论谈

08 儒家思想基础上的世界秩序 汪 乾
21 孟子文化的应用价值 王景刚
23 由曾子经子思至孟子生命哲学的内在逻辑 吴树勤 张毅君
27 朱子对孟子的诠释：以性情之辨为中心 江求流
31 凡人善举与中华优秀传统文化 张利明
——以《感动吉林》为视角

新观点

36 “好辩”为何不得已？ / “权变”：《孟子》的道德选择辨析 等

孟子新书

39 《毓老师说孟子》《本来的孟子：〈孟子〉新解》等

研究会党支部召开书记办公会

5月12日，研究会党支部在会议室召开了书记办公会。会议由孟凡贵书记主持，全体支委和办公室人员参加了会议。

孟书记带领大家领学了习近平总书记关于意识形态工作的部分重要论述。强调今年是政治大年，抓好党建和意识形态工作具有极端重要性，要贯彻落实习近平总书记的重要讲话精神，坚持和加强党对我会工作的全面领导，牢牢守好意识形态阵地；要提高政治站位，进一步提升做好我会党建和意识形态工作的自觉性和主动性；要突出重点

任务，细化工作举措；要健全完善规章制度，压实党建和意识形态工作责任，以优异成绩迎接党的二十大胜利召开。

各支委在会上就支部第二季度的工作开展情况，分别作了说明，并对第三季度将要开展的工作提出建议。

会议还就研究会支部推选的参



加省社科联业务主管社会组织表彰的“优秀党务工作者”的人选进行了充分讨论，确定了候选人名单。

研究会支部召开理论学习中心组学习会

7月21日，研究会支部召开支部理论学习中心组学习会，就“全面从严治党”开展专题学习，支部书记孟凡贵主持会议。部分中心组成员参加学习。



会议集体学习了习近平总书记在中共中央政治局第四十次集体学习时的重要讲话精神、《习近平关于全面从严治党论述摘编》相关篇目以及今年第12期《求是》杂志发表的习近平总书记重要文章《坚定不移走中国人权发展道路更好推动我国人权事业发展》等内容。大家表示，习近平总书记指出，勇于自我革命是党百年奋斗培育的鲜明品格。进入新时代，我们党通过前所未有的反腐倡廉斗

争，赢得了保持同人民群众的血肉联系、人民衷心拥护的历史主动，赢得了全党高度团结统一、走在时代前列、带领人民实现中华民族伟大复兴的历史主动。会议认为，作为社会组织基层党组织，要切实围绕“五个到位”和“七个有力”扎实开展建设，全面落实新时代党的建设总要求和党的组织路线，以提升组织力为重点，突出党支部政治功能，对标对表，查摆问题、总结经验、改进提高；全体会员党员要加强理论学习，坚定理想信念，衷心拥护“两个确立”、忠诚践行“两个维护”。

会议还对近期外出考察学习活动作了安排。

孟凡贵带领支委赴 “石头部落”开展党史学习教育活动

为了迎接党的二十大的胜利召开、将党史学习教育活动不断引向深入，8月1日，研究会支部孟凡贵书记带领全体支委，来到马鞍山市“石头部落”六街村，开展以“牢记历史使命、重温入党誓词”为主题的党性教育活动。该村遍布石屋、石墙，大家走石路、石桥，感受这里神秘的自然、古朴美景；这里也是含山县第一支人民抗日武装——黄山游击队的诞生之地。

走进六街展览馆，孟书记一行看着一幅幅珍贵的历史图片及陈列资料，了解到这里曾是一片烈士鲜血浸染过的土地，涌现出以朱立群、叶碧为杰出代表的一大批英雄志士。守好“红色根脉”，激扬“石头精神”，以及坚忍不拔的精神、千锤百炼的气质，是该村独特的“精气神”。近些年，仙踪镇抓住党史学习教育的契机，在建好用好六

街展览馆、朱家祖宅等红色旅游景点的同时，又修复建成黄山游击队旧址，进一步丰富六街村红色文旅内涵。

“当前，我村围绕‘产业兴旺、生态宜居、乡风文明、治理有效、生活富裕’的目标，依托资源禀赋打造文旅集群，把自然资源景观生态绿色旅游与红色旅游景点进行串联，将红色文化资源有机融入绿色经济发展当中，助推乡村振兴。”该村党总支书记如此介绍。

孟书记一行面对展览馆墙上的鲜艳的党旗，带领支部人员重温了入党誓词。大家表示，在“石头部落”感受红色文化，更能点燃红色初心：“石头，自古就是坚强的象征，



而革命先烈们正是秉持坚忍不拔、不畏艰难的意志，用热血和生命创造了新中国”；“这里的每一块石头，都见证了那段不可磨灭的红色记忆”；“在这里战斗过的革命先烈，就如这里的石头一样，千锤百炼、初心不改，才有了我们今天的幸福生活。”

全体支委都认为在这里，接受了一次实景党性学习教育洗礼。

研究会召开第三届理事会第二次会长办公会



5月13日，研究会召开第三届理事会第二次会长办公会。会议由李季林会长主持，在肥部分副会长和副秘书长出席会议，孟凡贵书记做了总结讲话。

会议对拟于2023年召开的“第七届孟子思想研讨会”的会议主题及子课题展开讨论，商讨了第五届“孟之蕴”全国书画作品展的主题及征稿事宜；确定了安徽省孟子思想研究会第

三届学术委员会组成人员和《孟子研究》编委会组成人员名单。

会议就国学讲堂的开展、“双融双促”和“三项课题”等工作，

进行了布置和安排。参会人员还就相关议题充分发表了意见或提出建议，形成广泛共识。

孟凡贵书记在最后的总结讲话

中指出，大家在本年度的工作开展中尽职尽责，十分辛苦。希望大家继续群策群力，高质量地完成我会在年初确立的本年度各项工作。

研究会召开第三届理事会第三次会长办公会

7月21日，研究会在会议室召开了第三届理事会第三次会长办公会。会议由李季林会长主持，在肥部分副会长出席会议。

会议对就拟于2023年召开的“第七届孟子思想研讨会”相关方面进行了讨论，确定了会议论文征稿及会议规模等事项。

会议决定2022年九月下旬举办安徽孟子书画院成员书画作品展，并就展览的一些细节展开讨论。

会议还就国学讲堂的开展、社科联的年会课题申报、“双融双促”及“三项课题”、近期走访调研等工作，进行了布置和安排。



孟凡贵赴宣城市书画院商洽工作

7月26日，研究会孟凡贵书记率领安徽孟子书画院童树根、贾佑宏副院长和办公室陶桂红主任赴宣城市书画院，就研究会拟于近期举



办的“安徽孟子书画院会员书画作品展”进行商洽。

宣城市书画院立足宣城丰富的文化艺术底蕴，面向社会，以弘扬民族文化为己任，加强同外地文化艺术的交流与合作。自成立以来，其在弘扬我国传统书画艺术，组织和领导宣城市群众性书画活动，鼓励、扶持艺术家开展创作及教学、学术研究和艺术交流活动，发展壮大该市书画艺术队伍，促进书画艺术的繁荣与发展，以及利国利民的

各项公益活动等方面，取得了不菲业绩。

孟书记一行到达后，宣城市书画院负责人简要汇报了本院的工作开展情况；孟书记也简述了我会特别是安徽孟子书画院近年来所做的主要工作。

随后，双方就本次“安徽孟子书画院会员书画作品展”的举办时间、地点、规模及作品装裱等细节进行了深入讨论，达成了广泛共识。

第九届全国孔子思想传承与发展 学术研讨会召开

6月28日，由安徽省孔子后裔联谊会、中华孔子学会孔子后裔儒学促进委员会、黄山埃弗特网球培训中心主办的第九届全国孔子思想传承与发展学术研讨会，在安徽省黄山市歙县埃弗特网球培训中心通过线下与线上相结合的方式举行。研究会孟

凡贵书记、解光宇副会长等出席会议。

在主旨报告之前，世界孔子后裔联谊会总会副会长、中华孔子学会孔子后裔儒学促进委员会副会长、安徽省孔子后裔联谊会会长孔祥云首先致辞。孔祥云会长结合当前局势，强调了儒家思想中蕴藏着丰富的解决人类生存和发展难题的重要启示。他指出面对各种挑战、矛盾冲突及人生面临的种种困惑，我们需要从传统文化中找寻智慧。他希望通过两位教授的报告让我们对中华优秀传统文化有更加深刻的理解和感悟，找到我们前行的智慧和定力。

第一阶段的学术报告由安徽省孔子后裔联谊会副会长、中华孔子学会孔子后裔儒学促进委员会常务理事、新华社安徽分社原副社长孔祥迎主持。中共中央党校教授、中国实学研究会会长、全国儒学社团联席会议秘书长王杰，以《儒家思想的当代价值——以中国人重视家庭

第九届全国孔子思想传承与发展学术研讨会

安徽黄山
2022.6.28



建设为例》为题、首都师范大学哲学系教授、尼山世界儒学中心孔子研究院特聘专家、中华孔子学会孔子后裔儒学促进委员会秘书长孔德立，以《君子求诸己——孔子的君子之学及当代价值》为题，作学术报告。

第二阶段的学术研讨，由安徽省孔子后裔联谊会副会长、中华孔子学会孔子后裔儒学促进委员会常务理事、中共安徽省委统战部原副部长孔祥元主持学术研讨环节。中华孔子学会孔子后裔儒学促进委员会副会长、中国孔庙保护协会名誉会长孔令玉、安徽省孔子后裔联谊会副会长孔向阳、湖北省作家协会会员徐继胜、《中华孔学》社长袁玉立、安庆师范大学哲学教授、知名传记作家朱洪等专家、学者在会上积极发言，就相关论题发表惠识。

研究会副会长、中国孔子研究院特聘专家、济宁市尼山学者解光宇提到，在庆祝中国共产党成立100

周年大会上，习近平总书记指出“坚持把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合”。这一重要论述极大鼓舞了国人信心，更加坚定文化自信、振奋民族精神，对新时代社会主义文化强国建设具有重要指导意义。

孔祥元在大会总结发言时指出，从2011年到今天，已经持续举办了九届研讨会，这一路走来深感不易，感谢国内外专家学者的鼎力相助，感谢全国各地宗亲的持续关注和参与，感谢安徽省宗亲以及亲朋好友给予的大力支持，感谢孔德墉会长和世界孔子后裔联谊总会的指导与帮助。多年以来，孔子后裔及社会各界人士，无论是哪个行业，皆可传承与发展孔子思想。全国孔子思想传承与发展研讨会旨在搭建一个平台，有儒学研究专家的报告，也有来自不同学科、不同行业的专家学者、社会各界人士参与研讨，以此推进孔子与儒学思想的普及、传播与践行。

李季林、孟凡贵率专家组赴广德调研

5月15日至22日，研究会会长李季林、书记（支部）孟凡贵率专家组赴广德考察调研商洽“山上春”文旅医养项目。

广德市古称桐汭，东汉建安初年置县，至今有1800多年历史。2019年8月撤县设市。广德地处苏浙沪三省七县交界处，面积2165平方公里，常住人口53万，是承接苏浙沪产业转移的桥头堡，是全国文明城市，综合实力百强县，国家生态文明县，最佳休闲旅游县，生态旅游百强县，森林康养基地。中原文化、吴越文化、徽文化均在此交融，造就了开放包容的城市文化个性。广德又是辐射江南数千里“祠山文化”的发源地，拥有天下四绝之一

的太极洞，同时还是中国十大竹乡之一，文化底蕴丰厚，自然环境优美，已建成一批品质优良的生态旅游康养项目。

会领导专家一行认真考察了以种、养、加为特色的农旅项目“菁菁庄园”，以健康睡眠为特色的医养项目“澄德庄园”，以运动健康为特色的笄山竹海览胜，以生态美食为特色的卢村乡、柏垫乡农家乐项目。为更好的了解“山上春”项目，会领导专家一行先后六次亲临项目所在地中明村，从多个不同角度进行了深入细致的调研考察，并和研究会单位会员、项目独立投资人余学林共同就项目报告书的修订升华、



立项报告的呈送跟进等相关事项交换了意见。

调研考察期间，会长李季林、执行会长孟凡贵一行还分别拜会了广德市政府、市人大、市政协的领导并介绍了研究会的相关情况。市领导对研究会来广德考察调研商洽“山上春”文旅医养项目表示欢迎。

孟凡贵考察调研会员企业

7月25日，研究会孟凡贵书记一行，冒着高温酷暑，来到安徽祥龙建设集团有限公司，就本会的年



度工作开展情况，走访调研。

安徽祥龙建设集团有限公司为研究会杰出单位会员的代表之一，成立于2007年，注册资本金为1.46亿元。企业现拥有建筑工程施工总承包、市政公用工程施工总承包、建筑装饰装修工程专业承包、钢结构工程专业承包等四项国家壹级资质。2020年12月公司正式完成股权并购重组，改制为国有

资产控股企业。

孟书记一行到达后，企业主要负责人向孟书记汇报了企业的产品生产、销售现状，以及下一步的打算和当前存在的困难。

孟书记认真听取了企业负责人的工作汇报，了解企业产品的特点及市场竞争优势，表示在力所能及的范围内，解决企业在做大做强过程中出现的问题。孟书记同时也请企业负责人就研究会的年度工作开展情况，畅所欲言，提出意见和建议。

儒家思想基础上的世界秩序

汪 乾

一、问题提出

近年来，发掘传统中国的国际政治思想资源 and 实践经验越来越被国际关系学界所重视。已得到充分讨论的议题主要有：中国历史中非统一帝国时期，特别是春秋战国时期的国家间关系；朝贡体系和东亚的国际秩序；先秦诸子的国际政治思想；天下体系的思想 and 实践等。其中，第一类和第二类大体可称之为国际关系的中国史理解，第三类大体可称之为国际关系的思想史理解，第四类则综合了国际关系的中国史理解和思想史理解。国际关系的中国史理解主要基于真实发生的中国历史实践，国际关系的思想史理解主要基于形诸于文本的传统思想结晶。

本文的研究属于国际关系的思想史理解，且聚焦于儒家思想，主要出于两个原因：其一，以儒家国际政治理论思想为单一研究对象，且详细、清楚、具体地描述和总结儒家世界秩序的成果很少，虽然有关三服、五服、九服、五爵制度的研究在历史学、考古学两学科中成果较丰，但受制于学科间范式和旨趣的差异，这些成果大都不符合国际政治研究规范。而在国际关系学科中，只围绕儒家国际政治理论思想展开探讨的论文尚属罕见，在材料的选取和阐释上亦未与文史哲学学科的基准对接。因此，兼顾两种学科视角综合研究儒家国际政治理论思想，包括儒家思想基础上的世界秩序实有必要；其二，华夏百家中的儒家、道家、法家、墨家、阴阳家、纵横家、名家、兵家、农家的主张都包含或系统或零星的国际政治理论思想，这些思想资源是构建国际政治理论中国学派或有中国特色的国际政治理论的不可或缺的原材料。但在百家中，儒家的地位最高，不仅因为在政治上，儒家在西汉武帝罢黜百家、独尊儒术后长期作为中华帝国统治意识形态，更因为儒家在学术地位上也被公认为居于优越地位。《荀子·非十二子》推崇孔子、子弓为代表的儒家学说的政治、文化功用，批判了“它嚣、魏牟”，“陈仲、史鳅”，“墨翟、宋钐”，“慎到、田骈”，“惠施、邓析”甚至“子思、孟轲”六大学派十二位学者的学说。这是儒家的意见，不是儒家的庄子看法大体相同。

《庄子·天下》载：“天下之治方术者多矣，皆以其有为不可加矣。古之所谓道术者，果恶乎在？……其在于诗、书、礼、乐者，邹鲁之士、缙绅先生多能明之……其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。天下大乱，贤圣不明，道德不一。天下多得一察焉以自好……悲夫，百家往而不返，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯、古人之大体，道术将为天下裂。”这段引文的意思是，天下的道术（原文指的是《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》“六经”）是统一的，只有邹鲁之士、缙绅先生，即孔子明晓，除儒家外的华夏各家都只领悟了道术的一个组成部分——方术。在该段引文之后，《庄子·天下》又分别详细评论了“墨翟、禽滑釐”，“宋钐、尹文”，“彭蒙、田骈、慎到”，“关尹、老聃”，“庄周”，“惠施”六个当时的热门学派和学者，以说明这些学派只掌握了道术的一个组成部分，不及孔子。正因为儒家的政治和学术地位均高于其他各家，因此研究中国古典的国际政治理论思想应重视儒家。

虽然儒家的世界秩序观念和基于此观念提出的世界秩序方案，与春秋战国国家间关系和国际体系、朝贡体系、古代东亚国际秩序等与国际关系的中国史理解有关的问题，既大有区别也大有关联，但本文由于篇幅所限不深入探讨两者的关系，只集中探讨儒家世界秩序的具体样貌。

本文对这一问题的回答是，儒家的世界秩序是复合等级制体系。朝贡体系一般被认为是等级制体系，春秋时期的国际体系也被部分学者认为是等级制体系，但不能将这些等级制与儒家世界秩序的等级制混同，因为前者是历史实存，后者主要是观念建构，是文本上的规划和设计，对这两种等级制应分开研究。此外，虽然儒家世界秩序给人以等级制的直观印象，但缺乏更细致的研究。本文采用儒家经典文献文本分析法研究后发现，儒家的世界秩序是由四重等级制，即华夷间等级制、华夏各国间等级制、夷狄各国间等级制、国际政治等级制与国内政治等级制间的等级制构成的复合等级制体系。

需要说明的是，对于“国”或“国家”这一重要概念，

本文采用雷蒙·阿隆(Raymond Aron)的较宽泛的定义,即“领土上组织化的政治集体”,因为本文用于文本分析的最重要文献是以“五经”为代表的儒家经典文献,这些文献的主体内容形成于先秦,文本至迟成形于西汉,那时的“国”或“国家”与国际关系学科惯用的体系分析单位——现代民族国家或曰主权国家(nation state)必然存在差异,所以采用雷蒙·阿隆的较宽泛的定义更適切。

实际上,前现代国家与现代民族国家也存在很多相同或相似的特征。塞缪尔·芬纳(Samuel Fenner)认为,现代民族国家具有五个特征:特定地域上的人口承认共同的最高统治机构;有专门人员为最高统治机构服务;其他类似国家的承认;国家的人口共同组成礼俗社会;国家的人口组成一个共同体,参与责任和义务的分配、共享。大部分前现代国家具有五个特征中的前三个。现代民族国家还与前现代国家存在多种多样的联系和继承关系,因此,将前现代国家称为“国”或“国家”,并作为儒家世界秩序的体系分析单位比较適切。

二、概念、理论与方法

在详细论述作为复合等级制体系的儒家世界秩序之前,本文先判别该秩序主要属于观念建构,只在较小程度上介入实操,因而更加明确了儒家世界秩序研究主要是思想史研究,只在较小程度上带有历史研究的色彩。如此定性使本文相应明确了研究方法的选择,即主要采用儒家经典文献文本分析法,因为这些文献是儒家世界政治理论思想的凝结。

(一) 世界秩序的类型与儒家世界秩序的归类

世界秩序虽然不像民主、自由等政治学词汇莫衷一是,但也具有多义性。在本文中,世界秩序可以定义为,在世界历史中出现过的关于世界政治自然形成的或有意造就的安排。这些安排有的是历史实存,有的是观念建构,有的两者兼有。这是依照“实存”与“观念”两分法对世界秩序类型的朴素分类,之所以作此简单区分,目的在于指出儒家的世界秩序主要偏重于观念层面,故在本文中也可被称为儒家的世界秩序观,以与中国历史上实存的朝贡体系等世界秩序区分开来。当然,对世界秩序类型的划分根据研究目的的不同选取的划分标准也就不同,划分出的类型也相应不同。

按本文对世界秩序类型的划分,主要属于历史实存的世界秩序范例有,从西元10世纪延续到1591年的相继由加纳帝国、马里帝国、桑海帝国主导的西非世界秩序。该秩序是历史实存,但基本未发现相应的观念建构。未发现的原因有两种可能:第一种可能是本就没有观念建构,中世纪西非世界秩序是自然形成的结果;第二种

可能是本来有观念建构,但反映此种观念建构的文献未能保存至今。主要属于观念建构的世界秩序范例有纳粹德国的世界秩序。纳粹德国的世界秩序是系统化的、具有可操作性的世界秩序方案,但纳粹德国从兴起到败亡只有短短12年,其间又有6年深陷全面战争,故其对世界秩序的设计方案只有一部分在其控制区域内的一些地方作了尝试,总得来说,仍算是没有充分实践过的基本属于观念建构的文本上的世界秩序。巴哈伊教的世界秩序也是观念层面的世界秩序,从未实操过。两者兼有的世界秩序的范例是现存的由主权国家组成的世界秩序,也是威斯特伐利亚体系的具体而广版。该秩序不仅是实存的,也是很多政治哲学家和思想家不断建构的。

在中国,对世界秩序的归纳总结和理论建构可追溯至上古,后兴盛于百家争鸣的春秋战国时代,老子“大国不过欲兼畜人,小国不过欲入事人,大者宜为下”和“邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死不相往来”的思想代表了一部分道家思想家对世界秩序的思考和设计。而在百家中对世界秩序的思考最体大思精者当推儒家,儒家的世界秩序属于第三种类型,即既是观念建构,也有历史实存,但亦有其特殊性。特殊之处在于,该秩序首先是基于先秦历史的观念建构,但在文献记载较丰富的春秋战国时期,并未得到充分实践。直到西汉武帝罢黜百家、独尊儒术后,该秩序才大规模由观念建构层面介入政治实操,并被后世反复实践,实践的产物一般被称为中华帝国的朝贡体系。

不过,这类实践一般是不完全的和不彻底的,原因在于:其一,实践往往要受到各种因素,比如中华帝国权力大小、中华帝国与蛮夷国家权力对比、优先应对帝国内政的战略保守主义需求、统治集团内部权力斗争与权宜性外交战略和政策等的制约;其二,也是更重要的是,儒家的世界秩序是基于先秦华夏世界分封建立、封邦建国,或简称“封建”的政治状况的观念建构,自秦皇扫六合,统一春秋战国时代的华夏世界为中华帝国后,现实政治状况发生了极大改变,西周确立的封建大一统一变而为郡县或曰帝国大一统,政治操作虽然可以根据既有观念的核心原则进行,但无法在大变局下原样或接近原样复制,故可以从儒家世界秩序的观念建构检视中华帝国朝贡体系的建设 and 运作,却不能从朝贡体系反推儒家世界秩序的本初样貌。不能反推表明,依据观念的操作与观念本身差距不小。

当然,所有的理论建构都不可能完全地、百分百地落实在实操层面,但儒家的世界秩序由于华夏世界从封建到帝国的政治结构大变迁,不能落实的比例就更大。如此看来,儒家的世界秩序虽属两者兼有的类型,但极大地偏向

于观念建构,因此十分接近第二种类型,可以认为是第二种类型向第三种类型过渡的类型。这也是本文主要采用儒家经典文献文本分析法,从作为观念凝结的文本入手,而不是由真实发生的历史研究儒家世界秩序的主因。

(二) 研究方法主要采用儒家经典文献文本分析法

今人研究儒家的世界秩序还面临一项难点,也是研究所有与儒学有关的问题时必须首先加以回答的问题,即儒学在中国担当主导意识形态达 2000 多年,若从孔子算起,则儒学史长达 2500 多年,在这漫长时段中,儒学自身不断演进,儒家文献浩如烟海,儒家学者代有鸿儒,且演进本身又包含否定和否定之否定,文献和学者的意见也多有不同,甚至大相径庭、针锋相对,那么,应当依据哪些文献来研究儒家的世界秩序?答案是,最经典文献,也就是在 2500 多年的时间跨度上,为知识精英共同体,至少是儒家共同体集体认定的最经典文本。最经典文本被包括古希腊、古希伯来甚或所有古闪米特人 (ancient Semitic peoples) 的广义古代西方称为卡农 (Kanon),是特定文化的源头上的成文文本,承载着特定社会的文化记忆,并影响和制约着此一社会后续的文化演变。卡农具有神圣性,在某个特定的时间点之后,也就是特定文本被视为卡农之后,原则上不能被增补、改编、删减,只能被注释、阐释,从而形成比卡农的地位低至少一个等级的注释性文本体系(个别注释性文本会幸运地在后世被升格为卡农),除非增补、改编、删减的目的在于恢复之前被认为是遭到了增补、改编、删减之处,以恢复卡农不可变更的原貌。《道德经》、《亡灵书》、《旧约》、《新约》、《古兰经》、三藏、《波斯古经》是人类各伟大文化——道教、古埃及文化、犹太教、基督教、伊斯兰教、佛教、琐罗亚斯德教的卡农。儒学横空出世的时间远较基督教、伊斯兰教早,与古希腊文化、佛教、琐罗亚斯德教几乎同时,作为卡尔·雅斯贝尔斯 (Karl Theodor Jaspers) 所言“轴心时代”的伟大文化,必然拥有卡农。卡农的汉语对译词是“经”,本文主要通过透视儒家卡农,也就是“五经”来研究儒家的世界秩序。

何谓“五经”?《礼记·经解》云:“孔子曰:‘温柔敦厚,诗教也;疏通知远,书教也;广博易良,乐教也;洁净精微,易教也;恭俭庄敬,礼教也;属辞比事,春秋教也。’”《荀子·劝学》云:“书者,政事之纪也;诗者,中声之所止也;礼者,法之大分,类之纲纪也。故学至于礼而止矣。夫是之谓道德之极。礼之敬文也,乐之中和也,诗书之博也,春秋之微也,在天地之间者毕矣。”《白虎通·五经》云:“经所以有五何?经,常也。有五常之道,故曰五经。乐仁、书义、礼礼、易智、诗信也。”《庄子·天运》载:“孔子谓老聃曰:‘丘

治诗、书、礼、乐、易、春秋六经,自以为久矣,孰知其故矣。’”《庄子·天下》载:“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”。《史记·自叙》载:“《易》著天地阴阳四时五行,故长于变;《礼》纪人伦,故长于行;《书》记先王之事,故长于政;《诗》记山川溪谷禽兽草木牝牡雌雄,故长于风;《乐》乐所以立,故长于和;《春秋》辩是非,故长于治人。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。”《汉书·艺文志》载:“六艺之文:乐以和神,仁之表也;诗以正言,义之用也;礼以明体,明者著见,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。”不管在儒家眼里还是在其他学派的认知里,儒家甚至华夏文化最经典的文献是《诗经》、《尚书》、《仪礼》、《周易》、《乐经》、《春秋》,合称“六经”,由于秦火后《乐经》亡佚(古文经学家主此说)或其本无写定的文本(今文经学家主此说),故只余“五经”。“五经”是儒家的卡农,也是本文最主要的用以征引和分析的文献。西汉武帝时设五经博士,就是针对此五种文献而设。

从目录学的角度看,西汉成帝时,中国历史上第一次大规模集中整理、编目图书就把“五经”归为一类。主持这项文化工程的刘向、刘歆父子校秘府之书后撰成的目录学开山之作《七略》中的《六艺略》中所列的文献包括易、书、诗、礼、乐、春秋、论语、孝经,“五经”皆在列,《论语》也是地位仅次于“五经”的儒家经典文献。《七略》后散佚,但此种分类大体上被班固收入《汉书·艺文志》。在后世修撰的文献目录中,“五经”又被集中列于晋代荀勖的《新簿》中的甲部,南朝宋代王俭的《七志》中的《经典志·纪六艺》,南朝梁代阮孝绪的《七录》中的《经典录》以及《隋书·经籍志》、《四库全书总目》的经部。秦汉以降,历代目录学家一直将“五经”视为统一的、不可分割的整体,并在所有文献中给予了独立且崇高的地位。需要强调的是,本文在征引和分析儒家卡农——“五经”时,着重征引并分析经文,兼及权威经学家所作的传、诂、注疏、义疏、正义等,即把“五经”作为一个系统,而非孤立地征引、分析经文。

随时间推移,一些原本附属于五经的传、记类文献地位上升,加上“五经”形成了“七经”、“九经”等儒家经典文献系统,到宋代形成了“十三经”。“十三经”包括《周易》、《尚书》、《诗经》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《春秋左传》、《春秋公羊传》、《春秋穀梁传》、《论语》、《孝经》、《尔雅》、《孟子》,这是儒家最经典文献,即“经”的范围的最大扩展版。宋代以后,有学者主张再扩大“经”的范围,其中主张最广者为段

玉裁，他主张增加《大戴礼记》、《国语》、《史记》、《汉书》、《资治通鉴》、《说文解字》、《周髀算经》、《九章算术》为“二十一经”，但这只是个人意见，未成共识。细察“十三经”发现，《春秋左传》、《春秋公羊传》、《春秋穀梁传》本是《春秋》的传，《礼记》本是《仪礼》的记，《论语》和《孝经》记孔子言行和孔子后学论孝道，也算是附经的记类文献，《尔雅》是解释“五经”中字词、名物的辞书，这七种文献都是由“五经”的注释性文本升格为“经”。《周礼》原为先秦时《周官》，后由刘歆改称《周礼》并被用于王莽改制，其与《仪礼》、《礼记》合称“三礼”。《孟子》比较特殊，汉至魏晋，荀学盛于孟学，但宋代理学兴盛、孔孟合称后，《孟子》地位方超越《荀子》跻身“十三经”。

本文将除“五经”外的九种“十三经”文献也作为研究儒家世界秩序用以征引和分析的主要文献，另有两种重要的子部儒家类文献《荀子》、《白虎通》对该研究也很重要，譬如《荀子》虽未列入“十三经”，但在汉代，其地位高于《孟子》，《荀子·王制》、《荀子·正论》对“五服制”世界秩序的阐述，远较《孟子》详细，故一并列入主要的用以征引和分析的文献范围，与“五经”一样，本文在征引和分析这些儒家经典文献时，虽着重于经文，但也兼及权威学者所作的传、诂、注疏、义疏、正义等，即把儒家经典文献作为一个系统观照。“十三经”加上《荀子》、《白虎通》共十五种文献在本文中合称为儒家经典文献，但他们的地位并不平等。对本文的研究主题而言，“五经”是最高效力等级的文献，这主要因其作为原初卡农的神圣性，并在较大程度上规定了后世的理论发展和文化走向。除“五经”外的其他重要的儒家经典文献是第二效力等级的文献，不管其是否列入了“十三经”。除第一、第二效力等级的文献，也就是除上述十五种儒家经典文献外，其他用于征引和分析的文献，包括《老子》、《庄子》、《国语》、《逸周书》、《战国策》、《说文解字》以及二十四史系统的《史记》、《汉书》、《晋书》等是第三效力等级文献。对文献效力等级进行排序的目的是：当几乎相同的表述出现在不同的文献中时，本文会征引和分析效力等级最高的文献中的表述；当对同一人物或事件的表述在不同的文献中出入较大时，以效力等级最高的文献为准。

为更直观地体现文献的效力等级，本文效法《春秋》书法，征引第一效力等级文献，即“五经”时用“曰”，征引第二效力等级文献时用“云”；征引第三效力等级文献时用“载”。春秋三传经传合体，则在征引春秋经文时用“曰”，征引传文时用“云”。正如理论总有其特定的解释领域，此种文献效力等级排列原则也只适用于研究儒家的世界秩序，换一个议题领域，比如研究

中国古史，则《竹书纪年》、《逸周书》之类的非儒家文献的史料效力等级不一定低于《尚书》、《春秋》等“五经”。

三、儒家世界秩序模型及其特征

儒家经典文献对世界秩序作过很多表述，绝大部分是从不同侧面、不同角度对世界秩序进行零散地定性描述或价值判断，但比较具体且系统化的，可抽象为模型的表述不多。其中，《尚书·夏书·禹贡》、《周礼·夏官·大司马》、《周礼·秋官·大行人》、《礼记·王制》四篇文献建构了四种不尽相同又互为补充的世界秩序模型。这并不是说，只有这四篇儒家经典文献建构了系统的世界秩序模型，实际上，还有其他的儒家经典文献也建构了类似模型，但由于与上述四篇文献建构的模型相同或相似，故归并入四种模型中，但仍可发挥补充、丰富四种模型的作用。肯尼思·沃尔兹(Kenneth N. Waltz)认为，模型主要发挥两项作用：一是用来代表某一理论，二是通过省略或缩小范围等方式，对现实加以简化后再进行描述。儒家世界秩序模型兼有两种作用，首先是简化描述，其次亦能代表理论。下述四种模型与儒家关于世界秩序的零散的、某一侧面的表述一起勾勒出了儒家世界秩序的完整样貌。

(一) 四种模型

模型一：五服制

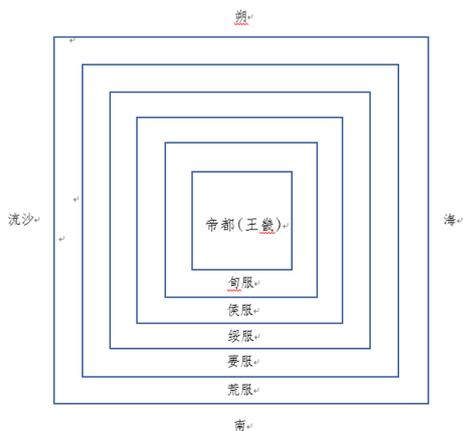
《尚书·夏书·禹贡》有曰：

九州攸同，四隩既宅，九山刊旅，九川涤源，九泽既陂，四海会同。六府孔修，庶土交正，底慎财赋，咸则三壤成赋，中邦锡土姓：“祇台德先，不距朕行。”五百里甸服：百里赋纳总，二百里纳铨，三百里纳秸服，四百里粟，五百里米。五百里侯服：百里采，二百里男邦，三百里诸侯。五百里绥服：三百里揆文教，二百里奋武卫。五百里要服：三百里夷，二百里蔡。五百里荒服：三百里蛮，二百里流。东渐于海，西被于流沙，朔、南暨声教讫于四海。禹锡玄圭，告厥成功。

“五服制”又称夏服制，与周“九畿制”不同。“五服制”不仅见于《尚书·禹贡》，也见于《尚书·康诰》、《荀子·正论》和非儒家文献《国语》，在儒家服畿或曰圈层世界秩序模型中影响最大。《尚书·召诰》和《尚书·武成》还提及了与“五服制”类似的“三服制”和“四服制”。不过，《尚书·武成》是伪古文尚书，不可信，本文不予征引和分析，本文所征引和分析的《尚书》篇目皆为今文尚书。《尚书·召诰》曰：“周公乃朝用书，命庶殷侯、甸、男邦伯。”孙星衍疏：“朝用书者。……盖周公以此等书于册，以命于侯甸男之邦伯也。”因此，《尚书·召诰》的侯、甸、男“三服制”是“五服制”

的殷商版，“九畿制”是“五服制”的周代版，服畿或曰圈层世界秩序观早就灌注于夏商周三代，儒家只是继承和总结了夏商周三代关于世界秩序的理论思想，并将体现这一理论思想的《尚书》奉为儒家“五经”之一。

“五服制”世界秩序模型将世界由中心到边缘划分为五个圈层：甸服、侯服、绥服、要服、荒服，故名“五服制”。甸服居中，涵盖东西和南北各五百里，即边长五百里的正方形区域，后四服皆从上一服边界向东、西、南、北各延展五百里，形成一个更大的正方形区域，第五服即最外圈的正方形内的区域为“五服制”建构的世界秩序的空间范围，至于此圈是否为世界的边缘，抑或圈外是否另有世界，文无明言。“五服制”还根据每服内部的功能区域细分为若干子服：甸服分为赋纳总、纳铎、纳秸服、粟、米；侯服分为采、男邦、诸侯；绥服分为揆文教、奋武卫；要服分为夷、蔡；荒服分为蛮、流。需要说明的是，甸服中的百里、二百里、三百里、四百里、五百里指称第一百里、第二百里、第三百里、第四百里、第五百里；其余四服中的百里、二百里、三百里为确数，指称向四方延展一百里、二百里、三百里的区域。这是因为，每服自上一服边界向四方仅延展五百里，故服内划分的各子服里数之和应等于五百里。唯一例外的是侯服，该服细分为三个功能区域的子服，分别是，百里采、二百里男邦、三百里诸侯，各子服里数之和为六百里，显系文本流动性造成的数学错误。皮锡瑞在《今文尚书考证》中亦称：“‘三百里诸侯’，‘三’当作‘二’，史记、汉志皆作‘三’，疑亦后人所改也。”本文从之。“五服制”世界秩序模型是儒家关于世界秩序最详细、最知名的表述。下面作五服图予以图解：



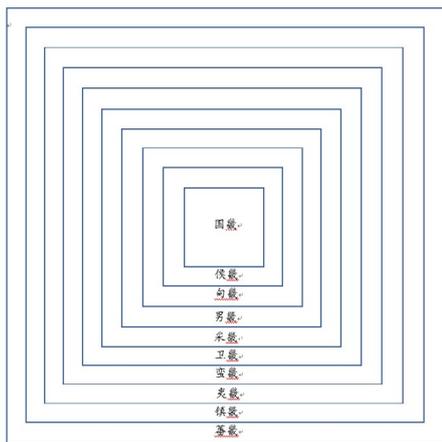
模型二：九畿制

《周礼·夏官·大司马》有云：

乃以九畿之籍，施邦国之政职。方千里曰国畿，其外方五百里曰侯畿，又其外方五百里曰甸畿，又其外方五百里曰男畿，又其外方五百里曰采畿，又其外方五百

里曰卫畿，又其外方五百里曰蛮畿，又其外方五百里曰夷畿，又其外方五百里曰镇畿，又其外方五百里曰蕃畿。

“九畿制”其实是“十畿制”。该世界秩序模型将世界由中心到边缘划分为十个圈层：国畿、侯畿、甸畿、男畿、采畿、卫畿、蛮畿、夷畿、镇畿、蕃畿。之所以名为“九畿制”而非“十畿制”，是因为《周礼·夏官·大司马》原文为“乃以九畿之籍，施邦国之政职。”孙诒让疏：“国畿，为王国，不在其数。”因国畿不计入，故名九畿。另外，周制素无十畿，虽有“天有十日，人有十等”之语，但周代政治文化尚九不尚十（譬如《周易》），不求天之全备，故名九畿。相较于“五服制”，“九畿制”把世界划分成更多的圈层，但未对每个圈层内部作类似“五服制”的更细划分。下面作九畿图予以图解：



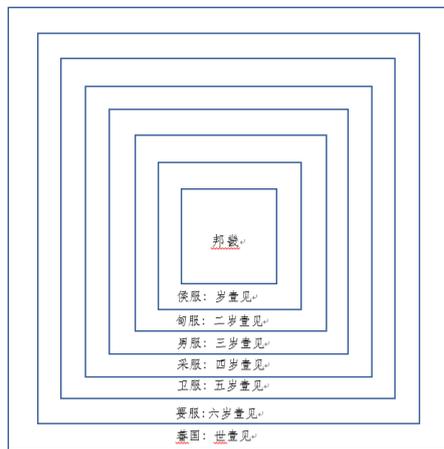
模型三：朝贡制

《周礼·秋官·大行人》有云：

邦畿方千里，其外方五百里谓之侯服，岁壹见，其贡祀物。又其外方五百里谓之甸服，二岁壹见，其贡嫔物。又其外方五百里谓之男服，三岁壹见，其贡器物。又其外方五百里谓之采服，四岁壹见，其贡服物。又其外方五百里谓之卫服，五岁壹见，其贡材物。又其外方五百里谓之要服，六岁壹见，其贡货物。九州之外谓之蕃国，世壹见，各以其所贵宝为挚。

“朝贡制”将世界由中心到边缘划分为八个圈层：邦畿、侯服、甸服、男服、采服、卫服、要服、蕃国。建构“朝贡制”世界秩序模型的目的在于制定一套理想化的朝贡制度，该制度包含朝觐频率和进贡物品类别两项指标。最内圈的邦畿接受朝贡，其余七个圈层是朝贡者，在满足朝贡制度的两项指标上要求皆不相同。在朝觐频率上，越接近中心的圈层频率越高；在进贡物品类别上，最外圈的蕃国进贡的物品“所贵宝”价值最高，其他圈层进贡的物品只有功能不同，未对价值作具体规定。从“朝贡制”模型可知，朝贡导致财富由夷向华单

向流动，“厚往薄来”不适用于华夷互动，只适用于华夏世界内部天子国与封国间的朝贡关系，《礼记·中庸》云：“厚往而薄来，所以怀诸侯也。”诸侯主要是华夏世界的封国，不适用于夷狄世界政治体，而华夏世界内部的朝贡在华夏统一为中华帝国后演变为地方向中央的缴税行为。下面作朝贡图予以图解：



模型四：封建制

封建，即分封建立、封邦建国，是夏商周三代，特别周代建立和维持主要是诸夏，也就是华夏世界各国国际政治秩序的通行路径。《春秋左传·哀公七年》传云：“禹合诸侯于涂山，执玉帛者万国。”“万国”大多是部落、村落、城邦一级的政治集体，但亦须获禹承认，“封建制”盖于夏甚或夏之前已现端倪。《逸周书·殷祝》载：“汤放桀而复薄，三千诸侯大会。”“三千诸侯”比“万国”少得多，说明商初建立的封国，规模较夏初为大。“封建制”在中国最完备的形态是西周的封建体系。西周推翻殷商成为天下共主后，个别异姓功臣在新征服的土地上被分封建国，比如齐；商代原有的封国，根据其在汤武革命中的政治立场作了调整，支持周的予以保存和加封，态度暧昧或支持商的则减封或消灭；殷商的部分遗民也在周公旦二次东征后被封于宋国。但绝大部分土地还是被分封给同姓，建立了一系列姬姓封国。《春秋左传·僖公二十四年》传云：“封建亲戚以蕃屏周。管、蔡、郕、霍、鲁、卫、毛、聃、郕、雍、曹、滕、毕、原、酆、郇，文之昭也。邰、晋、应、韩，武之穆也。凡、蒋、邢、茅、胙、祭，周公之胤也。”总计列举 26 个姬姓封国，但仍是不完全列举，因《荀子·儒效》云：“周公……兼制天下，立七十一国，姬姓独居五十三人”。总之，西周早期形成了以周为中心，以同姓诸侯国为主体，以异性诸侯国为补充的华夏世界封建国际体系。

儒家“封建制”国际秩序的观念建构首先基于先秦，

特别是西周封建政治史，再予以理想化、系统化、网格化、序列化，产生了典范性的《礼记·王制》中的“封建制”设计。

《礼记·王制》有云：

王者之制禄爵，公、侯、伯、子、男，凡五等。诸侯之上大夫卿、下大夫、上士、中士、下士，凡五等。天子之田方千里，公侯田方百里，伯七十里，子男五十里。不能五十里者，不合于天子，附于诸侯，曰附庸。……凡四海之内九州，州方千里。州建百里之国三十，七十里之国六十，五十里之国百有二十，凡二百一十国。名山大泽不以封，其余以为附庸、闲田。八州，州二百一十国。天子之县内，方百里之国九，七十里之国二十有一，五十里之国六十有三，凡九十三国。名山大泽不以颁，其余以禄士，以为闲田。凡九州，千七百七十三国。天子之元士、诸侯之附庸不与。天子百里之内以共官，千里之内以为御。千里之外设方伯。五国以为属，属有长。十国以为连，连有帅。三十国以为卒，卒有正。二百一十国以为州，州有伯。八州，八伯，五十六正，百六十八帅，三百三十六长。八伯各以其属于天子之老二人，分天下以为左右，曰二伯。千里之内曰甸，千里之外曰采，曰流。

经孔安国、郑玄等权威经学家考证，《礼记·王制》的文本写定于西汉文帝时期，但像其他今文经一样，文本的主体内容和思想流传自先秦，故其建构的世界秩序模型仍是上古三代，尤其是西周分封诸侯、建立国家的“封建制”的简化和理想化的表述。该世界秩序模型首先阐明“五爵制”和各爵等应封之土地面积，为“封建制”准备了对象和前提。之后，该模型将世界划分为面积相等的九个州，这九个州又分为两类，即天子所在的州和其他八州，并详细规定了对州内封国的科层化管理模式。处于科层等级最底端的是“国”，也是儒家世界体系中最小的体系单位，国上有属，属上有连，连上有卒，卒上有伯。

与“五服制”和“九畿制”对整个世界秩序作观念建构不同，“封建制”主要对华夏世界作了观念建构，但也包括部分夷狄国家。郑玄注“流，谓九州之外，夷狄流移，或贡或否”，将大部分夷狄世界排除于《礼记·王制》版“九州”之外。要注意的是，“九州”这一概念在先秦各种文献，比如《尚书·夏书·禹贡》、《周礼·夏官·职方氏》、《周礼·秋官·大行人》、《吕氏春秋·有始览》、《礼记·王制》中都曾出现，但所指的地域范围并不相同，面积大小也不固定，所以，不能将在不同文献，甚至同一文献的不同篇章里出现的“九州”等同起来。“封建制”秩序不是儒家世界秩序，而是这一秩序的最重要的组成部分。下面作封

建图予以图解：

建百里之国三十，七十里之国六十，五十里之国百有二十，共二百一十国。	建百里之国三十，七十里之国六十，五十里之国百有二十，共二百一十国。	建百里之国三十，七十里之国六十，五十里之国百有二十，共二百一十国。
建百里之国三十，七十里之国六十，五十里之国百有二十，共二百一十国。	建百里之国九，七十里之国二十有一，五十里之国六十有三，共九十三国。	建百里之国三十，七十里之国六十，五十里之国百有二十，共二百一十国。
建百里之国三十，七十里之国六十，五十里之国百有二十，共二百一十国。	建百里之国三十，七十里之国六十，五十里之国百有二十，共二百一十国。	建百里之国三十，七十里之国六十，五十里之国百有二十，共二百一十国。

（二）四种模型的特征

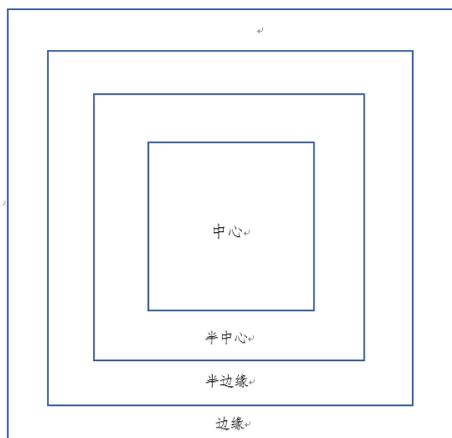
上述四种出自儒家经典文献的世界秩序模型是儒家关于世界秩序的系统的、权威的表述。从中可以看出儒家世界秩序的几个明显的特征：

首先，儒家的世界秩序模型大体上可归为两大类：圈层模型和封建模型。“五服制”、“九畿制”、“朝贡制”属于圈层模型。其中，前两种模型基本是政治圈层模型，“朝贡制”是经济圈层模型。“封建制”属于封建模型。

其次，从圈层模型可知，儒家的世界体系由两大单元——华夏世界和夷狄世界构成，这两大单元又能分别细分为多个子单元。在“五服制”里，甸服、侯服、绥服是华夏世界，要服、荒服是夷狄世界；在“九畿制”里，国畿、侯畿、甸畿、男畿、采畿、卫畿是华夏世界，蛮畿、夷畿、镇畿、蕃畿是夷狄世界；在“朝贡制”里，邦畿、侯服、甸服、男服、采服、卫服是华夏世界，要服、蕃国是夷狄世界。

再次，儒家世界秩序模型是典型的“中心—边缘”结构，充盈着强烈的“中心—半中心—半边缘—边缘”意识。大体而言，中心对应第一圈层；半中心对应除第一圈层外的华夏世界；半边缘对应环华夏世界的内层蛮夷世界；边缘对应远离华夏世界的外层戎狄世界。从中心到边缘，在政治上意味着离权力中心的距离越来越远；在种族上，意味着与华夏族的血统联系越来越弱；在文化上，意味着文明程度越来越低；在经济上，意味着物品、资源、财富从边缘向中心流动并汇聚于中心。总而言之，越接近中心越强盛、文明、富裕，从而加强了中心统御四方的能力，巩固了圈层模型的结构。下面作中心—边

缘结构图予以图解：



特征之四是，儒家世界秩序涵盖的地域面积虽然有限，但具有无限广延性的特征。“五服制”规划的地域是边长 4500 里的正方形区域。春秋战国时期，华夏各国度量衡不统一，衡量长度的尺有相当于今公制 27.65 厘米、24.63 厘米、23.1 厘米、19.7 厘米四种。27.65 厘米的尺是秦国的大尺；24.63 厘米的尺在晋国使用较广泛；23.1 厘米的尺通行于中原各国，现存的春秋战国时代的出土铜尺长度多为 23.1 厘米；19.7 厘米的尺见于《周礼·冬官考工记》，《考工记》虽被收入儒家经典文献《周礼》，但时间较晚，西汉时才收入，以弥补《周礼·冬官》佚亡之缺憾，故严格来说，《考工记》并非《周礼》的组成部分，但仍是珍贵的中国科技史、工艺史史料，其中记载的尺的长度据考证通行于齐国。而根据《春秋穀梁传·宣公十五年》所记“古者，三百步一里，名曰井田”可知，春秋战国时的 1 里=300 步；又根据《汉书·食货志》所记“六尺为步，步百为亩，亩百为夫，夫三为屋，屋三为井，井方一里，是为九夫”可知，1 步=6 尺，然后计算出 1 里=300×6 尺=1800 尺。若以春秋战国时最通行的等于今公制 23.1 厘米的尺为标准，可计算出 1 里=1800×23.1 厘米=41580 厘米=415.8 米=0.4158 千米。

据此，本文可以计算出儒家四种世界秩序模型涵盖的地域面积。“五服制”面积精确到小数点后一位为 $(4500 \text{ 里} \times 0.4158 \text{ 千米})^2 = 350.1 \text{ 万平方千米}$ 。“九畿制”规划的地域是边长 10000 里的正方形区域，面积为 $(10000 \text{ 里} \times 0.4158 \text{ 千米})^2 = 1728.9 \text{ 万平方千米}$ ，远比“五服制”广阔，与现存国际体系中最大的主权国家俄罗斯的面积相仿，但仍比大英帝国、苏联、蒙古帝国等历史上存在过的政治体面积小。“朝贡制”不包括蕃国，规划的地域是边长 7000 里的正方形区域，面积为 $(7000 \text{ 里} \times 0.4158 \text{ 千米})^2 = 847.2 \text{ 万平方千米}$ ，加上蕃国，面积更大。“封建制”规划的地域面积是九个边长 1000 里的正方形州面积之和，每个州的面积为

(1000里×0.4158千米) =17.3万平方千米,九个国家也就是整个“封建制”世界的面积是17.3万平方千米×9=155.7万平方千米。

虽然在今人看来,儒家的五种世界秩序模型涵盖的地域面积有限,比地球陆地表面面积小得多,但在儒家经典文献主体文本诞生的先秦至西汉初年的时代,这样广大的地域不仅超出了那个时代华夏世界的实际政治统治范围,也超出了那个时代儒家在地理学上的认知范围,申言之,先秦儒家已在建构、设计远比已知世界广阔的想象中的世界。儒家的世界秩序因而兼具实际上的有限性和理论上的无限广延性,尤其是在华夏文明与人类其他伟大文明尚欠频密互动的上古,无限广延性特征显得更加耀眼。但当其他伟大文明及其构建的世界或区域性秩序映入华夏思想家和政治家的眼帘时,也可以将儒家世界秩序解释成区域性秩序。一般来说,为确保目标与能力、手段相匹配,最好解释成可扩展的弹性区域性秩序。

历史和光阴越是延展,儒家越意识到,以华夏为中心的世界秩序只是多元秩序中的一元,作区域性秩序解释的必要性就越强烈。辽、金、西夏、蒙古的兴起和持续施压使宋代中国不仅始终无力构建以自己为中心的朝贡体系和华夷秩序,还以高额岁币向契丹人、女真人甚至党项人购买和平,也就是逆向朝贡。中国在宋代开始转向内在,此种转向不仅是文化上的转向,也是政治上和心理上从世界秩序转向区域秩序,从天下转向万国。理学先驱、宋儒石介在其名篇《中国论》中写道:“二十八舍之外干乎二十八舍之内,是乱天常也。九州分野之外入乎九州分野之内,是易地理也……各人其人,各俗其俗,各教其教,各礼其礼,各衣服其衣服,各居庐其居庐,四夷处四夷,中国处中国,各不相乱,如斯而已矣。”石介的要求已不再是恢复朝贡体系,只要“各不相乱”就足够了,这无形中将宋代中国降低到了万国之一、而不是万国之上的地位。明亡之后,满清的华夏性质受到质疑,朝贡国数量较明代中国大幅减少,朝鲜等朝贡国虽慑于权力对比悬殊依旧朝贡,但在文化上已自视为小中华,华夷体系的种族和文化基础开始动摇。明清后期,西力东渐,魏源、胡林翼、李鸿章等人都认识到西方文明及其构建的世界秩序不可能归并于华夷秩序,儒家建构的华夷秩序若不能被西方构建的世界秩序所归并,则至多也只是与之平行的区域性秩序。

四、复合等级制的世界秩序

通过对上述四种理想化、系统化、网格化、序列化的儒家世界秩序模型特征的分析得知,儒家建构的世界体系由华夏世界和夷狄世界两大单元构成,而秩序就

存在于构成体系的单元间的排列和相对位置,包括:华夏世界与夷狄世界两大单元间的相对位置;华夏世界内部子单元,或曰天子国与各封国的排列和相对位置;夷狄世界内部子单元的排列和相对位置。排列的原则,即决定相对位置的标准是等级,等级产生了秩序这一重要的政治价值,使世界秩序很大程度上脱离了无政府状态。因此,无论是在国际政治领域,还是在国内政治领域,儒家都在优先确保秩序的前提下兼济公正的变革。

(一) 等级是儒家秩序的源泉和基础

儒家世界秩序的“中心—边缘”结构无疑是等级制,权威集中于圈层模型最内圈。此种等级观念来源于儒家对华夏社会内人与人之间相对位置的理解和在此种理解基础上的更细密的设计。对此最权威、最知名、最引起争议的概括性表述是孔子回答齐景公如何治国理政的八个字:“君君、臣臣、父父、子子”。孔子是组织化的儒家的创始者,他的八字真言被后世儒家孟子、董仲舒、马融、朱熹进一步阐释建构为“三纲五常”,并被奉为儒家等级制的金科玉律。每一个时代有每一个时代的政治正确,等级在中国和西方作为正确的价值观的持续时间远长于平等。再细致考察一下,等级价值观也许不是儒家的发明,而是长时段内的华夏社会共识,儒家只是未自外于这一共识。《史记·太史公自序》是史部头等文献《史记》作者司马迁讲述自己和家族史的重要文本,司马迁在其中记述了作为汉初黄老道家拥趸的父亲司马谈对先秦六大学派——阴阳、儒、墨、名、法、道要旨的点评。司马谈对道家尽用褒奖之辞,对其余五家有褒有贬,又以对儒家最苛刻,拿儒家之短与道家对比,衬托道家的高明,从头至尾,肯定儒家的话只有“序君臣父子之礼,列夫妇长幼之别,不可易也”一句;对法家的评价极简短,只有“严而少恩,然其正上下君臣之分,不可改矣”几字。这说明,至少在春秋战国经秦汉西汉这一长时段内,等级价值观是华夏世界大多数(不包括墨家)思想流派的共识。

儒家毫无疑问一直是等级价值观的拥护者,并发展出了比其他各家更复杂、全面的等级制度,用以规范华夏社会的政治、宗法和人的日常生活。儒家等级制首先将人划分为不同等级。《春秋左传·昭公七年》传云:“天有十日,人有十等。下所以事上,上所以共神也。故王臣公,公臣大夫,大夫臣士,士臣阜,阜臣舆,舆臣隶,隶臣僚,僚臣仆,仆臣台。”《春秋公羊传·隐公五年》传云:“天子三公称公,王者之后称公,其余大国称侯,小国称伯、子、男。”《礼记·王制》云:“王者之制禄爵,公、侯、伯、子、男,凡五等。诸侯之上大夫卿、

下大夫、上士、中士、下士，凡五等。”《白虎通·爵》云：“爵有五等，以法五行也。或三等者，法三光也。或法三光，或法五行何？质家者据天，故法三光。文家者据地，故法五行。含文嘉曰：‘殷爵三等，周爵五等。’”

不同等级的人在生活的几乎所有方面都要依循不同的规定，此之谓“礼”。人出生时便在家庭中分嫡庶贵贱，所谓“子以母贵，母以子贵”。死时，称法不同，“天子死曰崩，诸侯曰薨，大夫曰卒，士曰不禄，庶人曰死”。自死之月到葬之月，历时不同，送别遗体的来宾也不同，“天子七月而葬，同轨毕至；诸侯五月，同盟至；大夫三月，同位至；士踰月，外姻至。”配偶的称法不同，“天子之妃曰后，诸侯曰夫人，大夫曰孺人，士曰妇人，庶人曰妻”。祖庙的数目不同，“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”祭祀时所用祭品不同，“天子以牺牛，诸侯以肥牛，大夫以索牛，士以羊豕。”参加乐舞的人数也不同，“天子八佾，诸公六，诸侯四”，天子祭祀时，共有八行八列计六十四人参加乐舞，诸公三十六人，诸侯十六人。甚至打猎时国君召见不同的人使用的信号旗都不同，“齐侯田于沛，招虞人以弓，不进。公使执之。辞曰：‘昔我先君之田也，旃以招大夫，弓以招士，皮冠以招虞人。’”虞人，杜预注为掌山泽之官，自知非士，故不敢应弓之招。孔孟都赞许了虞人为维护礼制违抗国君的行为，“仲尼曰：‘守道不如守官，君子韪之。’”孟子曰：“志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元。孔子奚取焉？取非其招不往也。”如果违反了礼制，儒家主张采取多种手段予以惩罚。轻则谴责，如孔子严厉谴责季氏僭用八佾乐舞，表示“是可忍也，孰不可忍也”；重则流放、诛讨，如《礼记·王制》云：“变礼易乐者为不从，不从者君流；革制度衣服者为畔，畔者君讨。”通过一系列措施，达到维护华夏社会内人之间的等级制，维护长幼有序、尊卑有别的政治秩序的目的。

当然，划分人的等级的标准，或曰等级的来源，不限于官职、爵位、血缘，且在不同的情境或历史时期，起主导作用的等级排列标准不同。孟子曰：“天下有达尊三：爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。”在朝廷、官场，官爵是排列人等级的主要标准；在宗族乡亲聚会时，主要按年龄排列等级；在匡时教民的场合，主要按德行排列等级。孔子提出了一种对中国社会影响更为深远的排列等级的标准，即人本身的素质。孔子曰：“生而知之者上也；学而知之者次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”这就按人的素质，主要是智慧和勤劳，将人分为不仅是

素质上的，也是社会、经济地位上的四等，所谓“仕而优则学，学而优则仕”，并认为：“唯上知与下愚不移”；“民可使由之，不可使知之”；“君子之德风，小人之德草”。孟子也支持按素质划分等级，孟子曰：“无恒产而有恒心者，惟士为能；若民，则无恒产，因无恒心。”又曰：“劳心者治人，劳力者治于人。”

儒家在肯定等级基础上的按人的素质划分等级的思想使华夏社会始终保持了一定程度的精英流动。子谓仲弓，曰：“犁牛之子骍且角，虽欲勿用，山川其舍诸？”

牛本无资格充作祭祀山川的祭品，但孔子认为只要牛本身达到了祭品的标准，就无须过度介意牛的血缘、家族。不过，家族、血缘、出身始终是儒家认可的塑造等级的因素之一，只是在不同历史阶段，权重有所起伏，但从未被忽略。

（二）华夷之辨：华夏世界与夷狄世界的等级制

儒家建构的世界体系分为两大单元：华夏世界与夷狄世界。这两大单元穷尽了整个体系涵盖的空间范围，也为彼此划定了清晰的边界。虽然两大单元内部又能分别划出多个子单元，但丝毫掩盖不了他们之间最明晰的“界限感”。所谓“界限感”，是“我”与“他者”的区隔在认知者心理上的反馈和印记，并集成、投影于集体意识的地图中。每个认知者心中都不只有一种“我”与“他者”的区隔，一名生活于西元2017年的南京市市民，在地域认知上，可以认同自己是“南京人”以区别于本省第二重要城市的市民“苏州人”；可以认同自己是“江苏人”以区别于邻省的“安徽人”；可以认同自己是“江南人”以区别于“江北人”、“北方人”；可以认同自己是“中国人”以区别于“外国人”；还可以认同自己是“地球人”以区别于“外星人”。在这些区隔中，最重要的“我”与“他者”的认知还是“中国人”与“外国人”，这是由民族和民族主义的观念塑造，再由现实存在的最难逾越的国界强化的。当然，民族国家的区隔并不一定在所有历史时段中都是排名第一的、最具“界限感”的“我”与“他者”，但每个历史时段总会有一种区隔塑造了最明晰的“界限感”。地域认同的“界限感”还会表现在地图上，使文化、心理、认同上的界限变得有形、可见，如同现在绝大多数主权国家绘制的地图中，最粗、最黑的线条一定是国界线，其次才是大洲界、省界、市界、县界，反映出现存主权国家体系中最基本的体系单位是主权国家，他们之间的界限最难被逾越。

华、夷间的分界线就是儒家世界秩序地图中最粗、最黑的界线。《春秋左传·定公十年》传云：“孔丘曰：‘裔不谋夏，夷不乱华。’”段玉裁《说文解字注》引《方言》载：“裔，夷狄之总名……边地为裔。”杨伯峻《春

秋左传注》引范文澜《通史简编》载：“裔指夏以外的地，夷指华以外的人。”杜预注：“中国有礼仪之大，故称夏；有服章之美，谓之华。”华夷之间可谓泾渭分明、云泥之别。但像等级价值观一样，华夷之辨，也称夷夏之辨、夷夏大防，并非儒家的专利，管仲不是儒家，但他也说：“戎狄豺狼，不可厌也；诸夏亲昵，不可弃也。”

华夷之辨不仅表现为华、夷两大单元间的显明区隔，更要求明确两者间的等级，即两大单元的排列顺序和相对位置。孔子曰：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”“有君”意为有国君、有政府，说明夷狄存在政治秩序；“亡”通“无”，意为华夏没有统治者，缺失政治秩序，甚至处于无政府的自然状态。但即便如此，在孔子看来，华夏仍优于夷狄，夷狄有序的状态仍劣于华夏的混乱、失序，申言之，华夏最坏的状态仍比夷狄最好的状态好，意味着华比夷优越是绝对的，只是优越的程度会波动。孟子曰：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。”在华夷互动中，夷狄可以学习华夏，接受华夏的领导，向华夏靠拢，但华夏不向夷狄趋近分毫。因此，华夷间的互动和影响是单向的，华单元始终处于主导、引领、优越的位置，夷单元则被安排在从属、归化、卑下的位置。此种等级制绝非抽象的纯哲学原则，而具体化为“礼”。《礼记·曲礼下》云：九州之长，入天子之国曰牧。……其在东夷、北狄、西戎、南蛮，虽大曰子。不管夷单元国家权力多强大，其统治者仍须在称号等众多礼制上比华单元统治者卑下。

华、夷按何种标准来区分？有三种标准：地域、种族、文化。圈层模型就是地域标准，离中心近的地域归属华，离中心远的地域归属夷。这当然是依据圈层模型想象出的理想化的标准，春秋时期中原地区的真实情况是华夏各国间分布着夷狄国家，到战国中期后，中原地区的夷狄国家才基本被华夏国家兼并。

种族的标准本质上是父系血统的标准，种族本质上是具有极相近父系血统的人的共同体。《春秋左传·成公四年》传云：“非我族类，其心必异。”据此标准，华夏族属于华，非华夏族属于夷。不过，在儒家经典文献主体内容形成的先秦时期，父系血统难以被精确检测，因此，种族的标准也就难以实际应用或适用混乱、容易出错。比如，楚在种族的标准上属于华，但时常与文化的标准混淆，而被作为种族标准上的夷看待，实际上，楚是种族标准上的华，文化标准上的半华半夷。这不是标准本身的错误，而是适用标准的错误。另外，若依《汉书·匈奴列传》载“匈奴，其先夏后氏之苗裔”及《春秋左传·襄公十四年》传云“诸戎，是四岳之裔胄也”，杜预注：“四岳，尧时方伯，姜姓”，则匈奴、戎都是种族标准上的华，这比文化标准上的华涵盖的范围

更广，而后世通常认为文化标准上的“华夷之辨”比种族上汉族与非汉族的区分更包容。然而孟子曰：“尽信书则不如无书”，文献上的一些记载已经受到大量出土材料的冲击并被其丰富和补充，现代科学技术的发展则会对文献材料带来第二次冲击和补充。具体到匈奴、戎等族群与华夏族的血统联系，分子人类学或可跳出文献间的诸多矛盾和龃龉，进行精确地检测，并为包括儒家世界秩序在内的思想史、古史研究提供新的研究方法和机遇。本文只关注儒家经典文献，此不展开。

文化的标准主要是依据文化和生活方式判别华夷。以文化作为标准区分华夷的例证多于种族标准，因为以上古时代的技术水平，从衣冠、习俗、饮食、语言等显性指标判别华夷比检测父系血统更具可操作性。譬如，《礼记·王制》云：“东方曰夷，被发文身，有不火食者矣；南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣；西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣；北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。中国夷蛮戎狄，皆有安居，和味，宜服，利用，备器，五方之民，语言不通，嗜欲不同。”不过，先秦时代，早期人类的高级文化还未广泛传播，华夏文化也是如此，还固着在产生了他的“种子种族”——华夏族体内，后世受华夏文化深刻影响的朝鲜族、和族、京族等尚未向化，因此文化的标准在那时虽区别于但接近于种族的标准。

虽然判别华夷有三种标准，但儒家在实际操作中，有时亦综合为混合性标准，即距离中心近的，大概率上也是华夏族父系血统成分多的，文明程度高的，因而是华；距离中心远的，大概率上也是华夏族父系血统成分少的，文明程度低的，因而是夷。西晋儒家江统所作的预言了“五胡乱华”的政论文《徙戎论》就综合了三种判别华夷的标准，该文开篇写道：“夫夷蛮戎狄，谓之四夷，九服之制，地在要荒。春秋之义，内诸夏而外夷狄。以其言语不通，货币不同，法俗诡异，种类乖殊；或居绝域之外，山河之表，崎岖川谷阻险之地，与中国壤断土隔，不相侵涉，赋役不及，正朔不加。”“九服之制，地在要荒”就是“九畿制”圈层模型，与“内诸夏而外夷狄”以及“居绝域之外，山河之表，崎岖川谷阻险之地，与中国壤断土隔”同为地域标准；“言语不通，货币不同，法俗诡异”以及“正朔不加”是文化标准；“种类乖殊”是种族标准。

之所以将三种标准整合为一种综合性标准，是因为在上古社会，三种标准确有强相关性，但随时间流逝，文化、宗教开始跨种族、跨地域传播，技术、思想、文艺成果加速扩散缩小了种族、地域间的文明鸿沟，交通、通讯技术的发展使国际移民数量激增，故在现

代社会越来越难以按一种模糊的、不精确的综合性标准区分华夷。

综上所述，不管按何种标准区分华夷，儒家世界秩序的第一重等级制是华夷之辨，华单元在排列顺序、相对位置和等级序列上优于夷单元，虽然对如何区分华夷稍欠明晰。

（三）华夏世界内各国间的相对位置及其变动规则

儒家世界秩序的第二重等级制是华夏世界内部的等级制。儒家视野里的华夏世界内的最小体系单元是“封建制”模型中的“国”，依前所述，本文中的“国”和“国家”采用雷蒙·阿隆的较宽泛的定义，即“领土上组织化的政治集体”。近现代主权国家，儒家“封建制”模型中的国、西周封建建国后实际运作的封建体系中的封国均不完全一样。主权国家的权威对内最高、对外独立，因而造成了一个国内是等级秩序，国际是无政府的没有最高权威的国际秩序；儒家“封建制”模型中的“国”的权威对内最高，对外不独立，须在礼制规定的范围内服从天子的权威，因而造成了一个国内和国际都是等级制的秩序；西周封建体系中的封国开始比较符合儒家的观念建构，但在实际运作的过程中越来越偏离“周公制礼作乐”时设定的轨道，转向权威不一定对内最高，对外越来越独立于、又不能完全独立于天子，但却越来越不独立于本来与自身处于大体并列地位的霸权国，儒家称这种复杂的变化为“礼崩乐坏”，这就造成了类似赫德利·布尔（Hedley Bull）所言的权威分散化的新中世纪主义世界秩序。

面对“礼崩乐坏”的政治现实，儒家力图“拨乱世反诸正”，表面上看是要将华夏世界秩序拉回周公姬旦时代，要复古，但其实是在比较有限的程度上奉行“托古改制”，换言之，儒家重构华夏世界秩序的方案肯定要在相当比例上复古，但还是有一小部分是纯粹的改制和创新。春秋时代各封国内部普遍出现权力向下转移的趋势，先由国君转移到大夫，如鲁之三桓，晋之六卿，齐之国、高、田氏等；后来甚至由大夫转移到大夫的家臣，即陪臣手中，如鲁国执政大夫季氏的陪臣阳货。孔子所言“禄之去公室五世矣，政逮于大夫四世矣”就是对国内政治权力转移的反映。儒家反对此种违反国家，在很大程度上也是国君权威对内最高原则的趋势。孔子曰：“天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”对于僭越等级、违反等级制的行为，孔子严厉批评，即便是母国鲁国，也不留情。三家者以雍徹。子曰：“‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂？”三家，即鲁国三桓，祭祖时僭用天子才能吟唱的雍诗，引起孔子抗议。当三桓之一的季氏将祭祀天子、诸侯才能祭祀的名山大川时，孔子也

表达了不满。季氏旅于泰山。子谓冉有曰：“女弗能救与？”对曰：“不能。”子曰：“呜呼！曾谓泰山不如林放乎？”

华夏世界国际政治等级秩序的崩坏与国内政治等级秩序的崩坏如影随行，因为华夏世界从天子到庶人的等级制具有一定的连贯性，可以穿越国界发挥作用，虽然国界在华夏世界内仍给人最大的“界限感”。《春秋左传·庄公二十七年》传云“天子非展义不巡狩，诸侯非民事不举，卿非诸侯命不越竟”很好地展现了国界的最大“界限感”与等级制越过国界起作用这两股不太调和的力的合力，深层原因是，华夏世界是存在共有文化，并以持续的多样态的贵族国际交往为纽带的赫德利·布尔语境中的国际社会。

对华夏世界国际政治领域的权力转移，儒家的态度看似复杂，但根本原则只有一条，即是否有利于维护国际政治的等级秩序。由于权力从天子向诸侯国的下移，几乎一定会动摇既有的国际政治等级秩序，故儒家一般地采取否定的态度。孔子曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”道，包含着秩序。但犬戎入京、平王东迁、周郑交质等一系列事件组成的历史进程超出了儒家依循完美思维对政治秩序的把控，故向政治现实作了小小的妥协。假使某诸侯国权力增长，成为华夏世界内的霸权国，只要其行动的目的在于维护华夏世界内基本的“天子—封国”以及华夏世界和夷狄世界间的双重等级秩序，比如齐桓公奉行的“尊王攘夷”战略，那么即便“礼乐征伐”出自该霸权国，儒家也理解。《春秋左传昭公十六年》传云：“子产曰：‘侨闻为国非不能事大、字小之难，无礼以定其位之患。’”郑国贤相子产认为，服事大国与礼，即等级制并不矛盾。在象征着齐桓公、晋文公霸业巅峰的葵丘夏之盟和践土之盟中，霸权国不仅使爵位高于己国的宋国和同姓的与己国爵位相同的侯爵封国接受己国领导，也获得了周天子的认可。这种情况发展到战国时代更甚。孟子曰：“以力假仁者霸，霸必有大国。”又曰：“小固不可以敌大，寡固不可以敌众，弱固不可以敌强。”孟子承认权力的效用，认为只有大国才能担当霸权国，承认了权力的增长可以提升国家在华夏世界内的等级顺序排列。华夏世界内各国的等级来源不限于天子分封时赐予的爵位，因而等级的排列并非静止不变，而随权力的变动，在更小的比例上随之变动。

不能因权力增减而变更的是“天子—封国”间的基本等级秩序。儒家之所以肯定春秋五霸中的齐桓公、晋文公，主要是因为他们维护了华夏世界内基本的“天子—封国”以及华夏世界和夷狄世界间的两重等级秩序。

假使两国企图取周天子而代之，则必不能见容于儒家。儒家虽认为，封国可以通过增加权力提升在华夏世界内的等级排序，但最多只能争霸，不能争王，权力改变等级排列的效用天花板横隔在天子与霸权国之间。《春秋左传·宣公三年》记载了春秋五霸之一的楚庄王观兵问九鼎的历史事件。“楚子伐陆浑之戎，遂至于雒，观兵于周疆。定王使王孙满劳楚子。楚王问鼎之大小、轻重焉。”对曰：“在德不在鼎……桀有昏德，鼎迁于商，载祀六百。商纣暴虐，鼎迁于周。德之休明，虽小，重也。其奸回昏乱，虽大，轻也。……周德虽衰，天命未改。鼎之轻重，未可问也。”九鼎是天子权威的象征，楚庄王恃兵强，隐隐有代周之心，但《春秋左传》借王孙满之口指出，“天子—封国”间等级秩序的改变十分困难，除非德或天命发生颠覆性变化。即便到战国末期，周已灭亡，儒家仍坚持此一主张，鲁仲连义不帝秦就反映了此种立场。

（四）以华夏为中心排列夷狄世界各政治体的相对位置

夷狄世界内各政治体的等级排列，儒家不太关心，因而未详细设计、建构，但还是注意到了四夷在生活方式和权力上的差异性，并作了粗略的等级排列。儒家将夷狄世界分为四个集团，即东夷、南蛮、西戎、北狄。在最典型的圈层模型——“五服制”中，蛮夷属于要服，戎狄属于荒服，要服是第四服，比第五服的荒服离中心近一服，这样排列显然考虑到了文化和生活方式的因素，毕竟南方、东方的蛮夷大多是定居国家，与华夏世界的生活方式更接近，而北方、西方的戎狄大多是飘忽不定的游牧社会。除了文化和生活方式的因素外，蛮夷与戎狄最大的不同，是权力大小及其对华夏世界施加伤害的能力的差异。《晋书·江统传》载：“四夷之中，戎狄为甚。”蛮夷能给华夏世界制造麻烦，戎狄往往带来关乎生死存亡的危险，这被整个有文字记载的华夏历史所证明，即便在先秦时代，便已如是，西周王都就是被犬戎所攻破。总得来说，夷狄世界各政治体间的等级是在以华夏世界为中心的儒家眼里的等级，是立足华夏世界而感知的不同夷狄集团与华夏世界的文化亲疏及对华夏世界施加的压力的不同。与华夏世界文化生活方式相近且对华夏世界施加压力相对较小的蛮夷集团，在等级上高于与华夏世界文化生活方式距离较远且对华夏世界施加压力相对较大的戎狄集团。这一等级制在儒家世界秩序中的分量远轻于上述两重等级制。

（五）孔孟评价管仲所见等级制的等级

综上所述，儒家的世界秩序是复合等级秩序，主要

是由华夏世界各国间等级秩序，华夏世界与夷狄世界间的等级秩序，外加夷狄世界各国间等级秩序合成的三重等级秩序，且以儒家等级价值观和华夏各国国内政治的等级秩序为依托。儒家等级制给人的刻板印象似乎是更重国内政治等级制，而对包含华夏世界各国间等级制与华夏世界、夷狄世界间等级制的国际政治等级制要求得不严格，时常妥协、变通。实际上，这是后世中华帝国在部分历史时期政治、军事能力不足和民族武德、意志衰退造成的错觉，属于实操与理论的脱节。从《论语》、《孟子》记载的孔子、孟子对管仲的所有评价可以看出，至少在孔子时代，儒家重视国际政治等级制远超国内政治等级制，为确保国际政治等级制甚至可以抛弃国内政治等级制。以下五段引文穷尽了《论语》、《孟子》两部主要记录孔孟言论的儒家经典文献对管仲评价的内容：

《论语·八佾》：子曰：“管仲之器小哉！”或曰：“管仲俭乎？”曰：“管氏有三归，官事不摄，焉得俭？”“然则管仲知礼乎？”曰：“邦君树塞门，管氏亦树塞门。邦君为两君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不知礼？”

《论语·宪问》：或问子产。子曰：“惠人也。”问子西。曰：“彼哉！彼哉！”问管仲。曰：“人也。夺伯氏骈邑三百，饭疏食，没齿无怨言。”

《论语·宪问》：子路曰：“桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎？”子曰：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁。”

《论语·宪问》：子贡曰：“管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。”子曰：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其披发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也？”

《孟子·公孙丑》：公孙丑问曰：“夫子当路于齐，管仲、晏子之功，可复许乎？”孟子曰：“或问乎曾西曰：‘然则吾子与管仲孰贤？’……曾西赧然不悦，曰：‘尔何曾比予于管仲？管仲得君如彼其专也，行乎国政如彼其久也，功烈如彼其卑也；尔何曾比予于是？’”曰：“管仲，曾西之所不为也，而子为我愿之乎？”

综合五段引文，孔孟对管仲在齐国国内的治理成就评价一般，说他“器小”、“不俭”、“功卑”，且认定管仲严重违背了国内政治等级制，不仅“不知礼”，还背叛旧主公子纠，有“非仁”之嫌，以至曾西、孟子都不屑做管仲。但谈到国际政治，孔子大转一百八十度，赞许管仲“如其仁”，轻轻放过了管仲“不知礼”甚至不忠旧主等国内政治等级制无法原谅的恶行，为什么？因为管仲辅佐齐桓公“九合诸侯，不以兵车”，维护了

华夏世界各国间，尤其是“天子—封国”间的等级制，更因为管仲的攘夷战略保卫了华夏世界涉及发型、服饰的文化生活方式，孔子慨叹“微管仲，吾其披发左衽矣”，没有管仲，华夏便可能像夷狄一样披发而不是束发，衣襟左掩而不是右掩，因而以“如其仁”三字高度肯定了管仲为维护华夏世界与夷狄世界间等级制所作的卓越贡献。

通观《论语》，孔子品评过春秋时代数十位政治、军事、文化精英人物，但仅有一位赢得了“仁”的评价，这就是管仲。显然，至少在孔子时代，也就是在初始儒家的权衡中，国际政治等级制优先于国内政治等级制。一个人只要能维护国际政治等级制，即便在国内政治等级制中犯有难以饶恕的错误，仍是仁人；反之，则是罪人。

五、等级制的润滑与正义变革

无论国内政治等级制还是国际政治等级制，都是秩序的源泉，而秩序是最重要的政治价值之一，但不是唯一重要的政治价值。因此，儒家在强调等级制的同时，也在思考等级制的润滑和正义变革，以使秩序的生产和维持不至于压制其他较重要的政治价值。

在国内政治等级制中，儒家加入的润滑剂是强调等级间互动时各等级都要承担相应义务，而非低等级单方面承担义务。定公问：“君使臣，臣事君，如之何？”孔子对曰：“君使臣以礼，臣事君以忠。”这是对上述“君君、臣臣”的润滑性规定。

在华夏世界各国间的等级制中，儒家认可极难发生但不能完全排除的“天子—封国”等级制的正义变革，但变革不能改变等级制本身，只能改变等级序列上的具体对象。汤武革命就属于得到孟子认可的“天子—封国”等级制的正义变革范例。齐宣王问曰：“汤放桀，武王伐纣，有诸？”孟子对曰：“于传有之。”曰：“臣弑其君，可乎？”曰：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残。残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”即便是声称“郁郁乎文哉，吾从周”的孔子，也不认为周必须永远作为天子国和华夏世界分封的总来源。《春秋公羊传》提出“春秋王鲁说”，即假定鲁国是天子国甚而取代周的政治哲学，与孔子“齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道”的言论大意相同，但这并不表明孔子欲以鲁代周，只是阐述了具体的天子国可以改变的政治哲学思想。孔子对现实中的鲁国治理绩效的评价并不高，说“鲁卫之政，兄弟也”，与纷乱的卫国不分轩轻，可知“鲁一变，至于道”不过是假说，“鲁”是政治符号，代表比现存天子国更接近道的任何华夏封国。

至于华夏世界与夷狄世界间的等级制，不管是等级制本身还是等级序列上的具体对象都不能变革，任何变革的努力在儒家看来都是非正义行动，且会带来灾难性后果。《尚书·尧典》曰：“帝曰：‘皋陶，蛮夷猾夏，寇贼奸宄。’”这句反对华夏世界与夷狄世界间等级制变革的话语被《史记》等文献反复引用。只有华夏经历大变局时，才会出现“天子失官，学在四夷”的特例，其目的仍是重建和巩固华夏世界和夷狄世界间等级制而非摧毁之。不过，当人类其他用成就证明了自身伟大的文明及其构建的世界/区域性秩序与华夏文明并立时，若审慎地将儒家世界秩序看成区域性秩序，则不宜将这些伟大文明视为夷狄，而应与之交流互鉴，共创人类命运共同体。

六、结论

儒家世界秩序主要是观念层面的世界秩序建构，只在有限的程度上介入了实操，因而儒家世界秩序研究主要是思想史研究，只在较小程度上带有历史研究的色彩。所以，本文主要采用儒家经典文献文本分析法，因为这些文献是儒家世界政治理论思想的观念凝结。

其中，《尚书·夏书·禹贡》、《周礼·夏官·大司马》、《周礼·秋官·大行人》、《礼记·王制》四篇儒家经典文献建构了四种不尽相同又互为补充的世界秩序模型，即“五服制”模型、“九畿制”模型、“朝贡制”模型和“封建制”模型，从这四种模型中可以管窥儒家世界秩序的基本特征。

在四种模型的基础上，综合以“五经”为核心的儒家经典文献的其他零散的关于世界秩序的论述，可以发现儒家世界秩序是四重等级制，即华夏世界和夷狄世界间等级制、华夏世界各国间等级制、夷狄世界各国间等级制、国际政治等级制与国内政治等级制间的等级制融合而成的复合等级制体系。具体而言，华夏世界在等级排列上优于夷狄世界；华夏各国间主要按爵位排列等级，天子国处于华夏世界等级序列最高点，权力增加虽然可以在一定程度上改变封国间的等级排列，但不能改变天子—封国间的等级排列，天子—封国间的等级排列只能由德或天命的颠覆性变化改变；夷狄世界各国间的等级排列主要依据他们与华夏世界的文化亲疏和对华夏世界施加的压力而定，与华夏世界文化生活方式相近且对华夏世界施加压力较小的蛮夷集团，在等级上高于与华夏世界文化生活方式距离较远且对华夏世界施加压力较大的戎狄集团；而从孔子、孟子对管仲的评价来看，在初始儒家的权衡中，国际政治等级制优先于国内政治等级制。

孟子文化的应用价值

王景刚

一切事物的发展都是建立在传统的基础上的，由此可见，中国传统文化对于现代社会也并不是无足轻重的，甚至可以说传统文化应该是民族发展进步、走向现代化的基础，尤其是以“关乎人文以化成天下”为准则的儒家文化，更是为现代社会提供了数不尽的精神财富。谈及儒家文化，孟子及其思想文化必然是不可或缺的，孟子结合当时的时代特征，继承和发扬了孔子的思想，形成了一套涉及政治经济文化教育乃至哲学等各个方面完整学说，而这个完整的思想体系，不仅为古代的统治者、政治家所借鉴，在经过历朝历代无数文人学者的解读与发扬之后，直到今天，仍然发挥着它的作用，其精华部分更是在各方面有着绝对的应用价值。

仁政——人本基础上的企业文化

纵观《孟子》全书，“仁政”可以说是其政治思想的核心，它发源于孔子的“仁爱”思想，依孟子所言，“仁”即“人心”。而现代企业文化同样是注重人的作用，它强调以人为本，重视人在企业管理中的作用以及全部企业成员的群体意识。这种强调精神文化力量的企业管理思想恰是与孟子的仁政主张相吻合的，而其仁政思想应用到企业中就是“人本”，具体则体现在以下几个方面。

其一，人和。孟子提出“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心下》）这正是说民为君民关系的主体、百姓为国家存亡之本；他明确指出“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如草芥，则臣视君如寇仇。”（《孟子·离娄下》）君以何种态度待臣，臣亦以何种态度报君；最重要的是，他提出的“天时不如地利，地利不如人和”“得道多助，失道寡助；寡助之至，亲戚畔之；多助之至，天下顺之”的千古之论，特别凸显了“人和”这一要素的重要作用，显然，“得民心”可以放在治国的首位了。并且孟子还主张统治者要“与百姓同之”、“与民同乐”，可以说这也是在为达到“人和”做准备。

而把这一切放到企业管理上，恰是与企业员工这一主体相对应，无疑，人心向背是企业成功与否不可或缺

的主观因素。一个企业的成功经营，不仅要求有一个“劳心者治人”的优秀管理者，还要求这个管理者要学会如何对待企业员工，视员工为企业之根本，力求为员工谋福利，力求创造出一种和谐上进的企业氛围。就像松下幸之助所说“公司的经营是以人为中心运作的，尽管组织重要，但它还是次要的，最重要的是要有以人为中心的思想”，管理者“得民心”，得到员工拥趸，充分发挥员工的工作积极性，加强企业的团队精神，通过“人和”来使企业走向成功。

其二，尚贤。“尊贤使能，俊杰在位。”“贤者在位，能者在职；国家闲暇，及是时，明其政刑，虽大国必畏之矣。”（《孟子·公孙丑上》）在孟子看来，尚贤是国家治理的重要方法，务必要做到“为天下得人”。当今社会，人力资本是企业经营中最昂贵的资本，学会如何挖掘和利用人才是企业获得新发展的有效途径之一，世界各国企业界莫不以网罗人才为首务，对于真正的人才莫不是礼贤下士、重金相聘、委以重任。

其三，以德服人。正所谓“以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”（《孟子·公孙丑上》）企业的管理者在潜移默化中影响着整个企业，可以说管理者的价值观决定了整个企业的价值取向，他的职责恰在于创造出一种向心力，使企业形成一种内聚模式，以其道德与人格魅力影响员工，影响企业，而非单纯的高高在上的管理。

其四，整风。孟子要求对一切残民以逞的暴君污吏进行严正的谴责，而在企业治理中，同样要注意加强督查，谨防贪污受贿、以权谋私一类事情的发生。杀无道之者，除害群之马，不仅是仁，而且是最大的仁，及时发现并处理有不良行为的人，不仅肃清的企业风气有利于企业的长远发展，而且也是对其他安分守己、兢兢业业工作的员工的负责，在一定程度上促进企业的内部安定。

实际上，除以人本思想进行企业管理外，还有一点不容忽视，那就是企业的价值观，如果说人本管理是企业的基石，那么价值观就是企业的核心与支柱。美

国管理学家塞尔兹尼克也说过：“建立和形成一个组织、一个公司，主要的标志是确定其价值准则，亦即确定和选择企业的性质、目标、工作方法以及社会作用。如果不顾价值准则和规范，只以企业的生存为唯一目标，这种领导注定要失败。”企业的价值观或者说经营理念有很多表述方式，但是归根结底其实都是在说义利观，也就是先义后利与先利后义的争论，而孟子无疑是主张前者的，并且提到“苟为后义而先利，不夺不麇”。在孟子看来，义是前提，但他并非是反对追逐利益，而是在强调逐利过程中“义”的重要性，他所抵制的是非正义的、对国家社会造成不良影响的一心求利的行为，正如“上下交征利而国危矣”“君臣、父子、兄弟终去仁义，怀利以相接，然而不亡者，未之有也”。对于一个企业而言，首先你要树立一种先义后利的价值观，保证企业之间的竞争是良性的，保证你所经营的事业不仅是为盈利，而且是于国于民有益的。

此外，诚信也是企业经营的根本要素之一。孟子说：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”，《中庸》中也有“诚者，物之始终，不诚无物”的言论。古时经商最厌欺诈，现代企业经营更是离不开信誉，在市场经济的潮流下，诚实守信更是维护市场秩序的根本。对于一个企业来说，不止管理者要讲诚信，更要把这种信念推广到整个企业，使之成为一种规范，为企业带来深远持久的影响，做到以诚信立口碑，以求长远发展。

台塑的原董事长王永庆先生曾说过：“身为企业家应该负起三项任务：第一，要对股东负责；第二，要尽国民义务，纳税以繁荣社会；第三，要领导员工使成为人才，同时要改善其生活使其安居乐业。”这段话正体现出一种在“仁”基础上的企业文化：对股东、对员工负责，尽国民义务，求“人和”，逐义利，得发展。汲取孟子思想的精髓，并将其合理的应用于企业文化建设中，得到属于自己的特色企业文化，使企业立于不败之地并有持久的活力，这才是孟子文化应用于企业的合理价值体现。

仁义礼智——以四德构建和谐人际关系

孟子将人与人之间的和谐关系概括为四德，即“仁”“义”“礼”“智”，现由此出发，看四德是如何来构建现代社会的和谐人际关系。

首先，“仁”作为儒家伦理道德的根本支撑再次被孟子提及。“仁也者，人也；合而言之，道也。”（《孟子·尽心下》）“有人如此，其待我以横逆，则君子必自反也；我必不仁也，必无理也，此物奚宜至哉？”（《孟子·离娄下》）由此我们可以发现，在孟子看来，要达到“仁”的标准，首先你要做到把人当做人，也就是首

先你要学会尊重他人，其次你要做到宽容理解，并且在出现矛盾时要反躬自省，严于律己，宽以待人。此外，孟子还提到了“恻隐之心，仁也”这一观点，恻隐之心即同情心，这即是在要求我们具有同情心，具有行善的心。放到当今社会也是同样，人际交往中最重要也是最基本的一条即是尊重他人，彼此间的互相尊重是平等交流的前提，视人人平等，无分高低贵贱。同时，学会宽容，学会推己及人、将心比心，在出现分歧或者矛盾时多先想想自己的不足，给彼此一个冷静思考的机会，而非一言不合即大打出手，更有甚者从此老死不相往来。同时还需具备一颗同情心，能在别人需要的时候及时伸出援手，而非漠视甚至落井下石。孟子“仁”的思想的可贵性不仅在于它为我们提供了一系列所述的人际交往的行为规范，减少不必要的矛盾冲突，使社会的和谐成为可能，更在于它的精神引导作用，在潜移默化中改变人们的价值取向和思维方式，进而影响到人们的行为方式，促进了一种全社会“向善”风气的形成，真正的做到人际关系的和谐。

其次，孟子提到了“义”这一概念，不得不提的就是孟子的义利观，也就是咱们前文中提到的“先义后利”的观点，人与人之间的交往不能只看重利益，“义”才是最重要的，正如中国古代的义结金莲以义当头，或是江湖侠客行侠仗义之事，均是把“义”放在了“利”之前。而当今社会是一个市场经济时代，无数人在人际交往中遵循着等价交换的原则，送礼成风，回礼时也必是同等价位的东西才不会“掉面儿”，成人之间的往来尚且不说，尚在成长的青少年中也是追求“你来我往”互相攀比成风。且有无数人为一个“钱”字迷了双眼，甚至不惜夫妻分道、兄弟反目、父子成仇。更有人堂而皇之把“利益至上”奉为真理，当做人生信条，谁能给自己带来好处、谁有钱有权就去结交，说来岂不是当真可笑。与人交往，首先你要树立一个正确的价值标准，而这个标准就是“义”，“义利观”可以说是价值观的核心问题，把“义”当做信条，诚以待人，人必会诚以报你。可能我们很难做到孟子所说的“生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也”这样的大义，但在“义”与“利”的问题上，终究还是要把“义”放在首位。

再次，就是孟子所言的“礼”。顾名思义，礼应该就是指日常交往中的礼仪这一行为规范。孟子从封建宗法社会君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五种关系以及孔子所言“君君臣臣父父子子”中进而提出了“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”的“五伦”道德规范。抛却封建社会的糟粕，这给我们一种现代社会人际交往的启示，也就是说在这个社会上（转下页）

由曾子经子思至孟子生命哲学的内在逻辑

吴树勤 张毅君

孔子以礼仪教育为核心的儒家生活哲学，强调仁与礼、质与文的统一，发展到子思、孟子，更加注重仁与质的一面，侧重德性，强调人的内省，荀子以“子思孟轲”并称。在儒家思想由兼顾内外向切己内求这一侧重点转化的过程中，曾子起到了至关重要的作用。由曾子经子思至孟子生命哲学体系的建立，其思想的内在逻辑是一贯的。

孔子强调立足人内在孝德本性的修养以成就人，曾子遵循这一切己内求的思路并有新的创见。曾子讲忠恕之道和絜矩之道，就立足于这种真挚的孝悌情感。

一、曾子切己内求与忠恕之道

曾子把“孝”视为人们德性培养的基础。《大戴礼记·曾子大孝》云：“民之本教曰孝，其行之曰养。养

可能也，敬为难；敬可能也，安为难；安可能也，久为难；久可能也，卒为难。”《孝经》亦云：“生事爱敬，死事哀戚，生民之本尽矣，死生之义备矣，孝子之事亲终矣。”又云：“孝子之事亲也，居则致其敬，养则致其乐，病则致其忧，丧则致其哀，祭则致其严。五者备矣，然后能事亲。”曾子所说的“孝”，不仅仅是对父母的赡养，更是强调内心对父母真诚的尊敬，不仅仅表现在父母健在的时候子女对于父母的赡养与尊敬，也表现在父母不幸故去之后的丧祭礼仪方面。

曾子还把孝的思想作了推扩。孝不仅仅表现在子女对父母的赡养与尊敬，它作为德性培养的基础，是处理社会一切人伦关系的基本模式。《礼记·祭义》记载曾子和公明仪的一番对话：“曾子曰：‘孝有三，大孝尊亲，其次弗辱，其下能养。’公明仪问于曾子曰：‘夫子可

（接上页）每个人都有他的位置，尽自己的职责，扮演好自己的角色，这才是“礼”所要求的第一步。同时，在孟子的礼学思想中，他始终在强调的是礼的内容高于形式，而非单纯的追求一种形式上的、浮于表面的“礼”，这可以说是本质的礼学了。他反对因为礼的形式，而抛弃礼的实质。他认为人性或者说本质的道德才是礼学不可或缺的根本，用“礼”来规范自己的行为习惯，前提应该是心怀善意，有正确的道德观，然后来把这种善意与内在的修养用礼来表现出来，最基本的要求就是在人际交往中要时刻注意自己的言行举止，看是否符合“礼”的规范，是否做到了以礼待人，是否是发自内心的相交而非敷衍应酬。

最后一点，“智”。首先，孟子所说的智是指一种道德判断能力，或者说是一种明辨是非的能力。“夫物之不齐，物之情也。”（《孟子·滕文公上》）并且，是非之心人皆有之，因此，这就要求我们要学对于各种纷杂各异的事物应该做出不同的权衡，学会在灯红酒绿的现代社会保持一颗冷静剔透的心，拒绝诱惑，不轻易去做不该有的尝试。同时，还要学会判断一个人的道德素养，判断是否可相交，是否可深交。其次，“智”要

求我们在明确可为与不可为之事的基础上不断的完善自我，把握道德的实质，以道德来约束自己的行为。

在孟子的“四德”观念中，仁是核心，义是价值观，礼是行为规范，智是道德要求。“仁”“义”“礼”“智”分别从四个不同的范畴规定了人与人交往的方式，树立正确的世界观、人生观、价值观，提高人们的思想道德素质，逐步完善自己的人格，使自己的行为在合乎道德规范的基础上合乎礼仪，这正是孟子“四德”所带给我们的现实意义，正是一个和谐社会所需的和谐人际关系的基础。

孟子文化是中国文化的重要组成部分，经过两千多年的发展演变已经深深的植入了中华民族的命脉之中，印入了每个接触到它的人的思想深处，作为中华传统文化的一部分，它的可贵不仅仅体现在学术价值上，更在于它的精华已经深深影响了我们当今社会的政治经济文化等各方各面，影响了我们的价值判断和价值选择，对我们的传统与社会风尚起着潜移默化深远持久作用，只有正确合理的把孟子思想的精髓与当今社会实际相结合，深入挖掘其应用价值，才能真正的在立足传统的基础上得到新发展。

以为孝乎？’曾子曰：‘是何言与！是何言与！君子之所为孝者，先意承志，谕父母于道。参直养者也。安能为孝乎？’曾子曰：“身也者，父母之遗体也。行父母之遗体，敢不敬乎？居处不庄，非孝也。事君不忠，非孝也。莅官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。战陈无勇，非孝也。五者不遂，裁及于亲，敢不敬乎？’”。在《孝经》中，曾子对天子、卿大夫、诸侯、士、庶人等行孝方式和要求作了具体的论述。每个人条件不同，行孝方式也有差异，尽管如此，不同行孝方式的内在道理仍是一致的，正如《孝经注疏·序》中所言：“虽五孝之用则别，而百行之源不殊”。其百行之源就是对真诚情感的重视，这是德性培养的基础。以孝为基础进行的人伦关系价值判断的推扩模式，曾子称其为忠恕之道或 矩之道。

曾子把孔子思想概括为“忠恕”，朱熹解释“忠恕”为：“尽己之谓忠，推己之谓恕。”忠，强调内心的真诚与尊敬；恕，讲在此基础上推己及人、推己及物。《论语·卫灵公》记载：“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”《中庸》也有类似的表述：“忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。”曾子把“忠”视为“孝之本”，把“孝”视为“忠之用”，《大戴礼记·曾子本孝》云：“忠者，其孝之本与！”《大戴礼记·曾子立孝》云：“君子立孝，其忠之用，礼之贵。”又云：“为人子而不能孝其父者，不敢言人父不畜其子者；为人弟而不能承其兄者，不敢言人兄不能顺其弟者；为人臣而不能事其君者，不敢言人君不能使其臣者也”。在《礼记·大学》中，曾子把这种立足人们诚敬的真挚情感的推扩视为治国平天下的基础，并把它概括为“絜矩之道”：

所谓平天下在治其国者：上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍，是以君子有 矩之道也。”所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右：此之谓絜矩之道。

曾子曾经对人之作为人的类的特性做过形象的阐述。在《大学》中，曾子通过对人和黄鸟的比较，认为，黄鸟的特性的其中一个特性是“止于丘隅”，而人则不同，人的特性是：“为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。”仁、敬、孝、慈、信等是标示人的基本特性且为人所共同应该遵循的行为原则，这是人之作为类的共同的特性，正是在对这些基本行为原则的自觉遵循中，体现人的价值和意义。朱熹《大学章句集注》对曾子所提出的“矩之道”有很好的解释：“絜，度也。矩，所以为方也。……可以见人心之所同，而不可使有一夫之不获矣。是以君子必当因其所同，推以度物，使彼我之间各得分愿，则

上下四旁均齐方正，而天下平矣。……如不欲上之无礼于我，则必以此度下之心，而亦不敢以此无礼使之。不欲下之不忠于我，则必以此度上之心，而亦不敢以此不忠事之。至于前后左右，无不皆然，则身之所处，上下、四旁、长短、广狭，彼此如一，而无不方矣。彼同有是心而兴起焉者，又岂有一夫之不获哉。所操者约，而所及者广，此平天下之要道也。故章内之意，皆自此而推之。”曾子在《孝经》中，对“絜矩之道”之合理性原因作了分析：

资于事父以事母，而爱同。资于事父以事君，而敬同。故母取其爱，而君取其敬，兼之者父也。故以孝事君则忠，以敬事长则顺。

儒家并不把道德局限于对家庭和家族的孝悌亲情，而是能够把它推扩到各种社会关系的处理，推扩之所以可能，根本原因在于人所共同具有的“爱”和“敬”等真情实感，这种真情实感是具有普遍意义的，这是人伦顺畅沟通的前提。邢昺疏谓：“事母之爱，事君之敬，并同于父也。然爱之与敬，俱出于心。君以尊高而敬深，母以鞠育而爱厚。”后来孟子讲“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可运于掌”，与曾子提倡的忠恕 矩之道的思路是一贯的。

二、子思成己以成物的合外内之道

子思延续曾子忠恕絜矩之道，并特别强调“忠”的内在性方面，在《礼记·中庸》中，子思通过对中庸之德性修养的基本内涵的阐释，把“忠恕”的“亲亲仁民”的思想，推扩至成性、成物的宇宙论层面，不仅讲人与人之间的关系，也讲物我的关系。《论语·雍也》云：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”子思对中庸思想作了具体的阐述。《中庸》开篇讲：

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。

《礼记·正义》孔颖达疏引郑玄《目录》云：“名曰《中庸》者，以其记中和之为用也。庸，用也。”郑玄的解释明确解释了“中和”是“中”之“用”，这在《中庸》中是有根据，《中庸》后文引用孔子的话说：“舜其大知也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！”由此可见，中庸，也就是对“中”之“用”，其标准就是“和”，亦即“发而皆中节”。“中和”、“中节”的标准，儒家通常称之为“礼”。《礼记·仲尼燕居》载孔子的话说：“师，尔过，而商也不及……礼乎礼！夫礼所以制中也。”作为人们行为的原则，礼与中，并没有本质上的区别，“礼”是从规范原则的角度说的，而“中”则是从方法原则的

角度而言。

发而皆中节，既指行为的合礼，同时也指处事的合宜，也就是《中庸》所说的“合外内之道也，故时措之宜也”的“成己”、“成物”的境界。《中庸》云：“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。”子思《中庸》把“诚”视作中庸之德性修养的基本内涵，以“诚”统括忠恕之道，强调从切己之情出发理解忠恕之道，朱熹把“诚”解释为“真实无妄”，对于人们来说，最为真切的情感就是孝道亲情了，所以，《中庸》记载哀公问政，孔子回答有这样的话：“仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大；亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”《中庸》又云：“君子之道，造端乎夫妇；及其至也，察乎天地。”无论是亲情孝道本身，还是由亲情孝道推扩至社会治理，其核心内涵就是“诚”。“诚”不仅是道德成就的工夫历程，它同时也标志着“性”的实现和完成，标志着物我、天人的合一。《中庸》云：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”在郭店楚墓儒家简《性命自出》篇中有相似的表述：“凡人虽有性，心亡莫志，待物而后作，待悦而后行，待习而后奠。喜怒哀悲之气，性也。及其见于外，则物取之也。性自命出，命自天降。”子思在传承前儒强调德性修养的基础上，进一步为道德修养建立了天道和人性的基础，礼仪教育等道德修养由此获得了形上学的意义，子思在理论上对此进行了比较系统的阐述。《中庸》描述的理想君子人格：

故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸。温故而知新，敦厚以崇礼。是故居上不骄，为下不倍，国有道其言足以兴，国无道其默足以容。诗曰“既明且哲，以保其身”，其此之谓与！

唯天下至圣，为能聪明睿知，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。溥博渊泉，而时出之。溥博如天，渊泉如渊。见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊；舟车所至，人力所通；天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所队；凡有血气者，莫不尊亲，故曰配天。

朱熹《中庸章句集注》云：“尊德性，所以存心而极乎道体之大也。道问学，所以致知而尽乎道体之细也。二者修德凝道之大端也。不以一毫私意自蔽，不以一毫私欲自累，涵泳乎其所已知。敦笃乎其所已能，此皆存心之属也。析理则不使有毫厘之差，处事则不使有过不及之谬，理义则日知其所未知，节文则日谨其所未谨，此皆致知之属也。盖非存心无以致知，而存心者又不可

以不致知。故此五句，大小相资，首尾相应，圣贤所示入德之方，莫详于此，学者宜尽心焉。”人之德性完善，不仅表现在个人道德的完善，而且也表现在与他人他物处理关系时能够做到不干预，使事物能够各正定其性命，实现各自本然应有的成就，这是君子、圣人应有的“配天”的精神境界。

冯友兰先生将儒家人生境界追求的极境定义为“天地境界”，是人的最高的“安身立命之地”。冯友兰先生在阐述“天地境界”时说：

在“天地境界”中的人，要做些什么特别的事呢？并不须要做什么特别的事。他的生活就是一般人的生活，他所做的事也就是一般人所做的事。不过这些日常的生活，这些一般的事，对于他有不同的意义。这些不同的意义，构成他的精神境界，天地境界。这个道理，借用《中庸》里边一句现成的话说，是“极高明而道中庸”。

生命经过一系列的修养教化，而与天地相通，借助参赞化育与天地并立为三。人之所以要追求与天地相配合德的境界是因为人是宇宙生命的体现者和构成者，“天命之谓性”，人之性来源于天，因而必然有趋向自己生命本原的冲动，这是有限者趋向于无限者的冲动，但儒家并不主张通过否定生存的方式来超越现实生命，达到无限，而是试图在本真生命的基础上使之不断成长与转化。《中庸》讲：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”通过“诚之”和“致中和”的努力，使自己的生命与天地大生命历程相应和，相会通，最终达致生命的“化境”——“天地位焉，万物育焉”，“赞天地之化育”“与天地参”。

三、孟子仁义礼智本于心的生命哲学体系的构建

孟子思想承接曾子和子思，进一步探索人性论的基础，进而建构儒家生命哲学。孟子认为仁义礼智诸德性均得自于天命，是人性本有的内容。孔子讲人的使命本原于天，其道德追求既是人的内在需求，也是天所赋予的神圣的使命，人之价值正在于在天命对人行规定范围内展开活动。郭店简和《中庸》明确提出了天道天命和人性的思想，并且认为天命于人为性，即规定了人的行为的界限和规范，孟子思想在此基础上又有新的发展。

孟子把人性的内容，即人的行为界限和规范表述为“仁义礼智”四端，并把它们看作人的本有的规定。在孟子看来，礼义等现实伦理制度，必须通过人性来建立，才能保证其普遍合理性。假如没有人性论的奠基，礼义善恶等道德伦理制度，只能是人后天的外在规定，其标准就没有永恒性，也就无法保证礼义善恶等道德伦理制

度的合理性。《孟子·告子上》开篇就举例子说：“告子曰：‘性，犹杞柳也；义，犹柎棬也。以人性为仁义，犹以杞柳为柎棬。’孟子曰：‘子能顺杞柳之性而以为柎棬乎？将戕贼杞柳而后以为柎棬也？如将戕贼杞柳而以为柎棬，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！’”按照告子的观点，仁义和人性的关系，就像杞柳和柎棬的关系，杞柳之于柎棬，只是材料利用的关系，杞柳是否必然做成柎棬这样的器物，是没有内在关联的，而完全是外力作用的结果，因而，告子认为，仁义道德也与人性没有内在关联，只是外在的人为的规定。孟子否定了告子的观点，孟子认为，无论是柎棬，还是仁义，都不是任意的人为规定，而是与

杞柳和人性有内在必然关联的。孟子进一步指出了告子思想的危害性，假如外力可以对人性加以任意塑造，仁义与祸害的区别就没有恒定的标准，任何有害的东西都可能被粉饰成合理，就会导致“祸仁义”的恶劣后果。正如朱熹《孟子章句集注》所说的：“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。”因此，孟子努力论证了仁义礼智之于人性的内在必然性。

《孟子·告子上》中，孟子进一步展开和告子的辩论：“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，无以异于长人之长与？且谓长者义乎？长之者义乎？’”告子认为，正像物有白色，所以，我们称其为白物，人也有年长者，我们称其为长者，都是“义”，告子认为，这些都是外在的合理性的规定。孟子批驳了告子的观点，孟子认为，白人之白和白马之白类同，但是，尊敬白马和尊敬长者却不同，朱熹认为，原因在于“义不在彼之长，而在其长之心”，尊敬长者，跟人的内心情感和行为密切相关，它不是一个知识性的事实问题，而是一个有关事实的内在价值表现的问题。道德原则的普遍性正在于它具体显现为人内心的情感生活和行为。

当然，孟子并不否认“食色”等人生欲望也属于人性的范围，但是，孟子认为，食色等自然欲望并不足以表现人之所以为人的本质特征。《孟子·尽心下》云：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”能够表现人之所以为人的本质特征的是仁义礼智的人伦道德指向，人完全可以自主地把握，“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。”（《孟子·尽心上》）而食色等人生欲望则不同，其结果的实现，人无法完全掌控，“求无益于得也，求在外者”（《孟子·尽心上》）。因此，人所应该做的，是人固有本性的充分发挥。

以性善论为基础，孟子构建了人安身立命的生活哲学。《孟子·尽心上》云：“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，修身以俟之，所以立命也。”按照性善论的思路，孟子提出“尽心”、“养性”以“事天”、“立命”，在对道德生命和人性内容的自觉基础上，立志扩充，修身存养，精进不已，对孔子以人道理解天命的生命哲学进行了进一步的理论诠释和丰富发展。



花鸟画 郑莉民

朱子对孟子的诠释：以性情之辨为中心

江求流

如所周知，孟子曾经有：“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”的论述，在对孟子的上述论述进行注释时，朱子说：

恻隐、羞恶、辞让、是非，情也；仁、义、礼、智，性也。心统性情者也。端，绪也。因其情之发，而性之本然可得而见，犹有物在中而绪见于外也。

在这一注释中可以看到，朱子明确将孟子所说的恻隐、羞恶、辞让、是非归属于情，仁、义、礼、智归属于性，从而将性与情严格区分开来。朱子的这一区分曾经遭到牟宗三先生的严厉批判，在他看来，这一区分是将性与情看成了“异质的两物”。在后文的分析中可以看到，牟宗三的这一批判是不能成立的。但问题的关键是，朱子为何要做出这样的区分呢？换言之，朱子的性情之辨背后具有怎样的问题意识呢？为了更好地理解这一问题，需要先行对朱子的性情之辨进行分析。

一、四端之情：自发性的道德意识

为了更好地理解朱子对四端之情的内涵与特点的论述，我们首先从康德关于道德意识的论述开始。康德在其《道德形而上学奠基》开篇处曾经开宗明义地指出：

在世界之中，一般地甚至在世界之外，唯一除了一个善良意志（guter Wille）以外，根本不能设想任何东西有可能无限制地被视作善的。

康德进一步指出，无论是知性、机智、判断力等能力或者勇敢、果断、坚毅等品格都不能看作本身就是善的，除非运用这些能力或品格的“意志”是善的。因此，在康德看来，真正意义上可以称之为善的东西，只能是“善良意志”。康德这里所谓的“意志”实质上就是主体的内在动机。而在这里也可以看到，善良意志作为一种意志或动机，实质上是为了完成特定的目的而产生的：善良意志虽然是以善的行为本身为目的，而不是为了主体的某种自私自利的目的，但不难发现，以善的行为本身为目的，仍然表现为一种有意而为的特点，因而以完

成道德义务为目的而产生的意志或动机是一种意向性的意识，道德的行为正是在这种意向性的道德意识的引导下完成的。不难发现，康德所谓的善良意志实质上是一种道德意识，而这种道德意识具有意向性的特征，它是主体为了完成道德义务而自觉地产生的一种意识。

与康德所论的善良意志这一道德意识不同，在朱子那里，四端之情虽然也是以道德意识为其实质内涵，但它并非是主体为了完成某种道德义务而产生的道德动机。为了更好地理解这一点，需要先回到孟子那里。孟子曾言：

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，天下可运于掌。所谓人皆有不忍人之心者，今乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，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。

对孟子而言，“不忍人之心”，或者说，“怵惕恻隐之心”能够进一步引发道德的行动，因此，就其功能而言，它与康德所谓的善良意志具有一致性，都是一种道德意识。但这种意识的产生并不是主体为了完成某种道德义务而产生的意志或动机，而实质上是主体在遭遇孺子入井这一情境时自然而然、不由自主地产生的，换言之，这种怵惕恻隐之心的流露实质上是一种本能性的反应，而不是主体的意志自觉的结果。对孟子而言，恻隐之心，更进一步而言，羞恶之心、辞让之心、是非之心的呈现或流露，都不是主体有意而为之，它们是主体在遭遇“孺子将入于井”等情境时不由自主地流露、呈现出来的。不难理解，对孟子而言，四端之心实质上是一种自发性的道德意识，而非如康德所说的善良意志那样的意向性的道德意识。

如前文指出的，孟子那里的四端之心，在朱子那里则被称为四端之情。在朱子和孟子之间虽然有这种命名上的差异，但就四端之情的自发性而言，朱子与孟子的上述理解具有一致性。在注释“今乍见孺子入井，皆有

怵惕惻隱之心，非所以內交与孺子之父母也，非所以要譽于乡党朋友也，非惡其声而然也”时，朱子说“乍见之时，便有此心，随感而发，非由此三者而然也。”（《孟子集注·公孙丑章句上》）这里的“乍见之时，便有此心”意在强调“乍见孺子将入于井”是一种突发性的情景，它不容许身处如此情景中的当事者具有任何心理准备，因此，在这类情境之中呈现出来的惻隱之情，就不可能是主体为了完成特定的道德义务而产生的道德动机；而另一方面，四端之情的呈现更不是主体为了“內交于孺子之父母”、“要譽于乡党朋友”或者因为厌恶那种凄惨的声音而产生的具有自私、自利性的功利性动机。不难发现，惻隱之情并非康德意义上的意向性的道德意识，而实质上是自发性的：这里“随感而发”正是对惻隱之情作为一种自发性的道德意识的进一步确认。概言之，对朱子而言，惻隱之情的呈现完全是一种没有任何目的，因此也是没有意志自觉的过程，因此它与那种具有目的性的、意向性的道德动机具有根本性差别。惻隱之情的自发性在如下的对话中得到进一步的体现：

问：“如何是‘发之人心而不可已’？”曰：“见孺子将入井，惻隱之心便发出来，如何已得。此样说话，孟子说得极分明。世间事若出于人力安排底，便已得；若已不得底，便是自然底。”

“出于人力”的实质内涵在于主体的意志自觉，通过主体的意志自觉所产生的意识必然具有意向性和目的性，因为这种意识总是与特定的动机相关，而这种动机又总是与特定的目的考量相关。如果达不到特定目的，这种意识就不会转化成特定的动机，并进一步导向行动。而一旦这种意识不能转化为行动的动机，则会被终止、排除，甚至不会产生：这里的“已得”的实质内涵也就在于这种意识的可终止性。而对于朱子而言，惻隱之情的流露与呈现则是“不可已”、“已不得”，换言之，是不可遏制的，由于它的出现不依赖于主体的意志自觉，因此主体也无法有意地使其不出现。换言之，在孺子入井的情形下，惻隱之情的呈现既不是主体出于特定动机的产物，同样，主体也不可能出于自身的动机与好恶而制止它的出现。

对于朱子而言，不仅惻隱之情是自发性的，羞恶之情、辞让之情、是非之情都是自发性的。这在如下的对话中得以体现：

先生问节曰：“孺子入井，如何不推得羞恶之类出来，只推得惻隱出来？”节应曰：“节以为当他出来。”曰：“是从这一路子去感得他出来。”

这一对话表明，是惻隱之情呈现出来，还是羞恶之情或辞让之情、是非之情呈现出来，与主体所遭遇的境遇有关。更进一步而言，一旦主体与相应的境遇相遇，

则四端之情的相应形态就会不可遏制地发出来。正是在这一意义上，朱子又指出：“如孺子入井，如何不推得其它底出来，只推得惻隱之心出来？盖理各有路。如做得穿窬底事，如何令人不羞恶！偶遇一人衣冠而揖我，我便亦揖他，如何不恭敬！事有是非，必辨别其是非。试看是甚么去感得他何处，一般出来。”由此可见，作为道德意识的惻隱、羞恶、辞让、是非之情的呈现虽然与特定的情境相关联，但就其自发性而言则是一致的。概言之，作为道德意识的四端之情，是主体在遭遇“孺子将入于井”等情境时所流露、呈现出来的自发性的道德意识，当主体遭遇“孺子入井”等情境之下，四端之情总是会不由自主地油然而生。

二、仁义礼智之性：主体内在的感通能力

从自发性这一角度来看，四端之情的呈现似乎是自然而然的。事实上，程门高足谢良佐曾经指出，四端之情的呈现是“非思而得，非勉而中”，从而是“天理之自然”。这里所要共同传达的是四端之情的流露是一种自然而然的事情，不需要再去追问其何以可能。但对朱子而言，“不求其所以然，只说个自然，是颠顶也”。因为对他而言，四端之情的流露事实上并非那么自然，而是有“自”而“然”的，或者说，是有其所以然的。那么四端之情的所以然何在呢？在朱子那里，这一问题实际上涉及到“感通”的问题。这在如下的对话中可以得到理解：

先生问节曰：“孺子入井，如何不推得羞恶之类出来，只推得惻隱出来？”节应曰：“节以为当他出来。”曰：“是从这一路子去感得他出来。”

在“孺子将入于井”的情境下，之所以会有惻隱之情不由自主地流露出来，实质上是主体与这一情境感通的结果。相应地，羞恶、辞让、是非之情同样也是主体与相应情境感通而流露出来的。正因如此，朱子又说：

如孺子入井，如何不推得其它底出来，只推得惻隱之心出来？盖理各有路。如做得穿窬底事，如何令人不羞恶！偶遇一人衣冠而揖我，我便亦揖他，如何不恭敬！事有是非，必辨别其是非。试看是甚么去感得他何处，一般出来。

不难看出，无论是惻隱之情，还是羞恶、辞让、是非之情，都是主体与相应情境相感通的结果。在日常生活中，主体所遭遇的具体情境不同，四端之情就会以不同的形式呈现出来。在这一意义上，四端之情作为情，实质上是一种感情——现代汉语中“感情”一词的古典内涵，即因感而发，感而生情。

四端之情，作为一种感情，主体遭遇孺子入井等情境时会自发性地呈现出来，这种自发性地呈现实质上是

主体被外在情境感动的结果。然而，外在的情境不过是四端之情呈现的一种触发性媒介，问题的关键在于，这种感通是如何可能的呢？朱子曾经指出：“仁义礼智，性也。然四者有何形状，亦只是有如此道理。有如此道理，便做得许多事出来，所以能恻隐、羞恶、辞让、是非也。”在这一论述中，不难发现，主体之所以能够感物而动、因感生情，正在于主体内在地具有仁义礼智之性。主体内在的仁义礼智之性，才是四端之情得以可能的内在根据：正是外在情境触动了主体内在的仁义礼智之性，才会有作为感情的四端之情的呈现。事实上，本文开篇处所引的“因其情之发，而性之本然可得而见”之说，已经表明，四端之情的所以然正是仁义礼智之性，即仁义礼智之性构成了四端之情的“所以然”。这种“所以然”的实质内涵在于，仁义礼智之性构成了主体能够在“孺子将入于井”等情境下能够自发地流露出四端之情的一种内在的、本有的能力，概言之，仁义礼智之性是主体内在的感通能力。

从能力的角度来理解仁义礼智之性，在朱子那里似乎是一个不言自明的东西，因此朱子无须对此做过多的阐释，如他说：

恻隐自是情，仁自是性，性即是这道理。仁本难说，中间却是爱之理，发出来方有恻隐；义却是羞恶之理，发出来方有羞恶；礼却是辞逊之理，发出来方有辞逊；智却是是非之理，发出来方有是非。仁义礼智，是未发底道理，恻隐、羞恶、辞逊、是非，是已发底端倪。

事实上，这里所谓的“义却是羞恶之理”、“智却是是非之理”等等表述本来看起来显得相对晦涩而不易理解。然而，如所周知，朱子曾经对仁做过如下的定义“仁者，爱之理”，而在《论语或问》中，朱子曾经对“爱之理”做了如下的解释：“人能事亲而孝，从兄而弟，则是吾之所谓爱之理者”。这里的一个“能”字表明，所谓“仁者，爱之理”的实质内涵就在于“仁”作为人性是主体内在的一种能力。对朱子而言，爱与恻隐在内涵上是一致的，因此，“仁者，爱之理”也可以表述为“仁者，恻隐之理”；与此相应，“义却是羞恶之理”、“礼却是辞逊之理”、“智却是是非之理”也可以表述为“义者，羞恶之理”、“礼者，辞让之理”、“智者，是非之理”。而既然“仁者，爱之理”的实质内涵在于“仁”是主体内在的一种能力，那么相应地义礼智之性的实质内涵也都是主体内在的能力。事实上，前文所引的“仁义礼智，性也……所以能恻隐、羞恶、辞让、是非也”在这一表述中，一个“能”字也非常明确地表明以仁义礼智之性实质内涵即是一种能力，即主体内在的感通能力。

通过以上的分析，可以看到，如果说四端之情是主体在遭遇孺子入井等情境时所自发地呈现出来的一种

道德意识，那么仁义礼智之性则是这种道德意识得以自发性的流露的内在根据，在这一意义上，朱子那里的四端之情与仁义礼智之性之间的差异，并非如牟宗三所言，是“异质底两物”，而实质上不过是一种能力与其现实发用之间的差别。正如朱子所言：

性、情一物，其所以分，只为未发、已发之不同耳。若不以未发已发分之，则何者为性，何者为情耶？

从未发和已发的角度看，仁义礼智之性是未发，恻隐、羞恶、辞让、是非之情是已发。作为未发的仁义礼智之性是主体内在的一种感通能力，而恻隐、羞恶、辞让、是非之情则是这种能力的发用，或者说是这种能力在“乍见孺子将入于井”等特定情境之下的经验性呈现。二者从本质上说不过是“一物”，而非两种截然不同的存在。

三、因情以知性：对人性实在性的论证

需要追问的是，既然在朱子那里，四端之情与仁义礼智之性并非如牟宗三所言，是“异质的两物”，那么朱子又为何要在对二者进行明确的区分呢？事实上，朱子之所以严于性情之辨，并非是其有意将问题复杂化，而是不得已而为之的。这一不得已是由佛教性空论所带来的思想挑战引发的。

性空论是佛教“真如缘起”思想重要内容。张载的学生范育曾经将“真如缘起”思想概括为“以心为法，以空为真”：“以心为法”意味着万物都是那种超验的心体幻化而来的，与此相应，万物自身并没有内在的自性，从而是性空的，换言之，人性不具有实在性。对朱子而言，人性是否具有实在性构成了儒佛之间的根本分歧。他曾经与李伯谏辩论到：“‘天命之谓性’，公以此句为空无一法耶，为万理毕具耶？若空则浮屠胜，果实则儒者是，此亦不待两言而决矣。”当然，这一论断只是肯定了人性的实在性，问题的关键还在于如何对人性，即仁义礼智之性的实在性进行论证。

实际上，在引言部分所引的“因其情之发，而性之本然可得而见，犹有物在中而绪见于外也”这一论述中已经可以看到朱子试图通过“情之发”来论证“性之本然”，也就是论证仁义礼智之性的实在性。这一论证正是建立前文所论的性情之辨的基础之上的。之所以需要通过“情之发”来论证仁义礼智之性的实在性，这是因为“性无形影可以摸索，只是有这理耳。惟情乃可得而见，恻隐、羞恶、辞逊，是非是也。”需要追问的是，仁义礼智之性何以“无形影可以摸索”？情的“可得而见”又意味着什么？事实上，仁义礼智之性之所以“无形影可以摸索”，在于其实质上是主体内在的感通能力，它只有在与相应的情境相遭遇时，才会感而遂通，呈现出恻隐、羞恶、辞让、是非等相应的道德意识，但仁义礼

智之性作为一种主体的内在能力，无形无相，不可能为主体自身或他人所察知。而恻隐、羞恶、辞让、是非之情，作为道德意识则具有经验实在性的特点，从而是可以为主体自身所察识、体验的。正因如此，朱子又说“性无形影，情却有实事”，所谓“实事”的实质内涵即情具有实然的特点，或者说经验性的特征，主体可以亲切而真实地感受到它的存在。进一步的问题在于，具有经验实在性的情的自发性呈现为何就能证明人性的实在性呢？这就在于，正如前文所言，在朱子那里，性与情并非“异质的两物”，性与情之间的差异，不过是主体的内在感通能力与这种能力经验性显现之间的差异，这就如同语言能力是主体内在的一种能力，而说话则是这种能力的经验性展现。正如能够说话就足以表明主体具有语言能力；相应地，主体能够在遇见孺子入井等情境时不由自主地流露出四端之情也能够充分地表明他具有仁义礼智之性。正因如此，朱子说：“有这性，便发出这情；因这情，便见得这性。因今日有这情，便见得本来有这性”——如果说“今日有这情”是四端之情的经验性呈现，那么“便见得本来有这性”则意味着四端之情的经验性呈现足以证明仁义礼智之性的实在性。

不难发现，朱子对人性实在性的论证是通过作为道德意识的恻隐、羞恶、辞让、是非之情的自发性呈现来逆推的。事实上，这一论证思路在二程所谓的“因其恻隐，知其有仁”这一表述中已经得到体现。而朱子在如下的论述中则进行了更为充分的阐发：

四端之未发也，所谓浑然全体，无声无臭之可言、无形无象之可见，何以知其粲然有条如此？凡物必有根本，性之理虽无形，而端的之发最可验。

故由其恻隐所以必知其有仁，由其羞恶所以必知其有义，由其恭敬所以必知其有礼，由其是非所以必知其有智。使其本无是理于内，则何以有是端于外？由其有是端于外，所以必知有是理于内而不可诬也。

“性之理虽无形”，因此仁义礼智之性作为主体的内在能力无形无相、不可察知，但恻隐、羞恶、辞让、是非之情作为仁义礼智之性的经验性发用，具有为主体所察识、体验的经验性特点。恻隐、羞恶、辞让、是非之情的流露，虽然必然依赖相应的外在情境的，但只要相应的情境中，相应的四端之情就必然流露出来，这就表明仁义礼智之性的存在，因为“有是端于外，所以必知有是理于内”。朱子的学生曾经明确地将朱子的上述

论证思路概括为“因情以知性”。而“因情以知性”之所以在逻辑上是成立的，正在于情不过是性本身的经验性展现，借用海德格尔的话说，情不过是性的“显示自身”。因此，朱子通过“因情以知性”的方式所达成的对人性实在性的论证是具有合理性与说服力的。

通过以上的论述，可以看到，在朱子那里，面对佛教性空论的挑战，论证人性的实在性构成了其哲学工作的重要内容。而他对人性实在性的论证，正是通过对孟子中相关内容的诠释实现的。另一方面，以仁义礼智为内容的人性，构成了儒家性善论的核心内容。因此，朱子对人性实在性的论证，实质上是在面对佛教这一异质文化挑战的背景下，对儒家思想的捍卫与重建。而对孟子的诠释构成了朱子这一工作的理论根基。在这一意义上，朱子并非如牟宗三先生所言是“别子为宗”。事实上，牟先生不仅误解了朱子哲学中的性情之辨，也错失了孟子在朱子学中的重要地位与意义。

红军不怕远征难，万水千山只
 当等闲。五岭逶迤腾细浪，乌蒙
 磅礴走泥丸。金沙水拍云崖暖，大
 渡桥横铁索寒。更喜岷山千里雪，
 三军过后尽开颜。

毛泽东诗一首 为隆重纪念井冈山革命根据地百年华诞
 第三代传人 张仲平书于北京 2022年 五月

书法 张仲平

凡人善举与中华优秀传统文化

——以《感动吉林》为视角

张利明

2003年,由《新文化报》社、《吉林年鉴》等多家单位共同推出的《感动吉林》,受到吉林各界的广泛关注与赞许,举办15年来,《感动吉林》已经不仅仅是一档受广大吉林人民高度关注的选评节目,更是吉林人民的年度精神盛宴,甚至成为中华传统美德的新时代风向标。15年来,《感动吉林》坚持守望精神家园,携手构筑道德高地,将“感动吉林”人物推向全国,把“感动吉林”人物评选活动办成百姓的精神盛宴,累计推出150多位“感动吉林”人物,耕耘出一畦道德花圃。这里花团锦簇、美不胜收,是吉林省精神文明建设的一道最亮丽的风景线。他们在自己日常工作和生活当中,崇德向善、守信尚义、持道笃行,以日积月累、年复一年的凡人善举,铸就了庄严巍峨的道德丰碑,彰显并诠释了中华民族自强不息、敬业乐群、扶危济困、见义勇为、孝老爱亲的传统美德。他们是2700万多吉林人民的优秀代表,为吉林大地的乡村、城市吹送了绵绵人间暖流和强劲浩然正气。本文以《感动吉林》为视角,论述新时代下其对中华优秀传统文化美德的创造性转化和创新性发展。

一、善举之“善”需要从中华优秀传统文化汲取精神滋养

每个民族都有其民族精神,优秀传统文化是民族精神的重要承载。中华优秀传统文化是民族认同、安身立命、精神归根与心灵安放的精神家园,是民族凝聚力、创造力与生命力的活水源头。《感动吉林》以榜样的力量,呼唤社会的真诚,彰显人格魅力,以“感动人物”的良善引领大众的良善,以“感动人物”的奉献汇聚更多奉献。从“感动吉林人物”的中华优秀传统文化构成魂之底色、育之方式和精神支撑,必须从中华传统文化中汲取精神营养。

在培育什么样的人上,不能与传统文化割裂。传统是指在一定时空中存续和发展的族群,为实现共同发展

目标通过协商、合作构成命运统一体,在共有的生活方式、思维方式和行为方式基础上逐渐产生的共同文化形态、社会心理、价值追求和思想行为方式的总和。传统既体现为能够代际相传的生活习惯和行为要求,也体现为一脉相承的思想观念和价值体系,其作为族群个体隐性的、强有力的精神标识,根植于个体内心并规约其行为。“每一种持久性的社会关系都以行为的统一性为先决条件,从最基本的层次上来说,行为的统一性包含了所说的‘习惯’和‘习俗’。……它虽然不为其它人明确赞成或反对,但总是被某个人或许多人习惯地遵守。遵守习惯并不需要任何约束力来保障,而是行动者自觉自觉的事情。”凡人善举只有融合传统并在其中获得滋养,才能最终实现。这一点无论从中国古代社会凡人善举与传统文化的内在嵌入,还是在当代资本主义社会承继传统并在制度要求下加以强化都可以得到侧面印证。当代中国凡人善举必然蕴含中国独特的多元文化、民族精神与中华民族的道德观、价值观等,这些元素已经融入中华民族共同的精神特质、价值取向、理想信念中,成为“德”的重要思想底蕴,割裂与这些传统因素的内在关联,就意味着失“德”去了底色,会使无“德”处安放、无所附着。

在“怎么育人”上,离不开文化的承载。文化具有整体上育人的功能,其总是潜移默化的对人认识世界、社会、他人和自我的基本观点发生影响,致使个体精神世界特别是其中的核心部分在文化熏染中不断确立。正是在这一意义上,恩格斯说“通过传统和教育承受了这些情感和观点的人,会以为这些情感和观点就是他的行为的真实动机和出发点。”文化是涵养人才成长的重要力量,文化育人是培育优秀人才的重要途径。传统文化中许多熠熠生辉的思想、价值与追求是人才培育不可或缺的元素与养分,其在长期发展过程中形成的价值观念、理想信念、思维方式、伦理道德、为人处世乃至审美情趣等,都是文化育人的重要承载。

在“彰显善”上，需要挖掘阐发优秀传统文化的现实意义。“传统文化所蕴含的、代代相传的思维方式、价值观念、行为准则，一方面具有强烈的历史性、遗传性，另一方面又具有鲜活的现实性、变异性，它无时无刻不在影响、制约着今天的中国人，为我们创新文化提供历史的根据和现实的基础。”以爱国主义为核心的民族精神与以改革创新为核心的时代精神是数千年文化传承中中华民族最深层的心理、情感和文化认同，更是时代发展最迫切的呼声，它承接过去又延续未来：民族精神不仅构筑民族国家共同的文化根基，构成民族国家共同理想的现实基础，更是优秀传统文化思想精髓和民族国家发展实践理论自觉的集中体现；时代精神则是在新条件下把握时代发展的脉搏，总结时代发展的经验，反思时代发展的问题，归纳时代精神的现实要求的最新成果。两者的相互融合构成凡人善举的精神支撑，凡人善举就是要从时代角度筛选、过滤和总结优秀传统文化的精神精华，并使之发生创造性转化与创新性发展实现与时代发展要求的良性对接。这就需要我们用民族精神和时代精神服务于马克思主义中国化、时代化、大众化进程，铸牢科学信仰，构筑道德情操；也需要传承和升华优秀传统文化，培育和践行社会主义核心价值观，铸塑造价值共识。

在充分肯定中华优秀传统文化在凡人善举中重要作用的同时，我们也应清醒的看到，在农耕文明和小农经济、宗法制度环境下形成和发展起来的传统文化，不可避免地带有时代和阶级局限，无法承载中国社会全部精神支撑的功能。必须站在时代和历史的高度，用马克思主义的方法对传统文化加以鉴别和分析，汲取优秀传统文化的精神滋养。只有把优秀传统文化界定为“凡人善举”的精神滋养，才能更好地把握优秀传统文化与“凡人善举”的关系，不至于偏离与失措，由此培育的“人”才是中国的、健康的、现代的。

中华优秀传统文化在“凡人善举”中的精神滋养，是因为在凡人善举中马克思主义理论是指导思想，其发挥思想统领作用；中华民族伟大复兴的中国梦是理想信念，其设计未来发展目标；社会主义核心价值观是价值基础，其统筹和汇聚社会价值共识。中华优秀传统文化的融入能够有效推动马克思主义中国化、时代化、大众化步伐，更好实现对整个中华民族思想的统领和指导。中华优秀传统文化更是中华民族伟大复兴的精神滋养，中华民族伟大复兴体现对优秀传统文化精神基因的传承、对中国人民上下求索所确立共同理想的寄托、对每个中国人美好生活愿景的承载，是中华民族在理想信念层面的共同目标，蕴含着文化传统对社会发展的期待，也需要文化传统对其滋养。中华优秀传统文化还是社会

主义核心价值观的精神滋养，“使中华优秀传统文化成为涵养社会主义核心价值观的重要源泉”清晰表明两者之间的内在关联：社会主义核心价值观传承中华优秀传统文化的精神内核，延续中华民族群体生存方式和传统文化中的价值追求，使人们在价值观层面获得归属感、归宿感；中华优秀传统文化积淀民族共同的精神追求、传承民族的精神共识为社会主义核心价值观提供文化支撑和丰富资源，是文化自信和价值观自信的重要基础。

习近平强调，“要讲清楚每个国家和民族的历史传统、文化积淀、基本国情不同，其发展道路必然有自己的特色；讲清楚中华文化积淀着中华民族最深沉的精神追求，是中华民族生生不息、发展壮大的丰厚滋养；讲清楚中华优秀传统文化的突出优势，是我们最深厚的文化软实力；讲清楚中国特色社会主义道路植根于中华文化沃土、反映中国人的意愿、适应中国和时代发展进步要求有着深厚历史渊源和广泛现实基础。”“感动吉林”人物体现了源远流长的中华优秀传统文化的美德，这些来自吉林民间的人，没有显赫的身世，没有动人的豪言，他们都是扎根吉林，他们的故事都感人至深，从中能感受到高尚的道德情操，执着的信念追求，无私的奉献品格。

这就需要我们坚持马克思主义的理论和 method 指导，以中华民族伟大复兴为理想信念，以社会主义核心价值观为价值基石，更好的发挥传统文化的滋养作用，使之实现创造性转化、创新性发展，使其在新时代条件下焕发生机。

二、中华优秀传统文化是“化文成人”的智慧宝库

中华优秀传统文化在涵养中华民族精神、磨砺民族意志过程中，在时代的大浪淘沙、去芜存菁中，绽放着人性之美，思想之魅。其内在的理想信念、价值取向、基本精神和育人方式中蕴含着滋养凡人善举的宝贵智慧。从中华优秀传统文化中汲取丰富的智慧，发挥其情感与道德感召力，保持其生命力与鲜活性，使人们的内心信仰、价值操守与精神原则与文化传统相契合，有助于科学信仰、价值共识与精神家园深入人心。

一是理想信念。中华优秀传统文化以成圣成贤作为理想人格与人生追求，激励人们加强道德修养，完善人格操守，提高人生境界，完成“内圣”的实践功夫，实现人的价值与尊严；更通过社会实践，将内在人格力量外化于现实社会价值的创造中，实现治国平天下的宏大抱负。《大学》三纲领讲“明明德、新民、止于至善”，宗旨在于彰显人的品德，向内成己，向外成物，使人达到最完美的境界。“天下兴亡，匹夫有责”、“先天下

之忧而忧，后天下之乐而乐”的信念激励着仁人志士为国家富强、民族复兴、人民幸福而努力抗争、不畏牺牲，留下了可歌可泣、惊天动地的感人事迹与壮美篇章。优秀传统文化蕴含着家国意识和爱国情怀，如2017年度“感动吉林人物”黄大年是第一位从国外回到东北的世界级战略科学家，以身许国，赤子丹心，家国未远永驻心头。

“凡人善举”要构筑高尚道德情操、关注民族前途与国家命运，把个人理想与国家兴盛、民族富强、百姓幸福紧密相连的人。这充分展示中华文化自信的宏伟气度，也折射出华夏儿女内心深处的命运共同体意识。

二是价值取向。社会的核心价值观是社会所特有的价值系统和显著标志，是其赖以维系的价值基础，其总体体现为与文化传统的承继关系。中华优秀传统文化的价值观以“仁”为核心，仁是对人之为人内在价值的肯定。从“仁”的核心价值观出发，在生死取向上，杀身成仁，舍生取义；在义利取向上，重义轻利，见利思义；在国家与个人关系上，先公后私、公而忘私；在家庭范围内，以“孝道”为价值原则，父慈子孝，兄良弟悌，夫妻恩爱；在社会范围，以“爱人”为价值原则，由己达人，仁民爱物；在国家层面上，提倡“民本”，民重君轻，重社稷必爱百姓。由“亲亲”“仁民”进一步拓展为“爱物”，爱物体现对人之外的自然与外部环境的尊重与爱护。这就与社会主义核心价值观对个体要求、社会要求和国家要求实现了整体对接，“中国古代历来讲格物致知、诚意正心、修身齐家、治国平天下。从某种角度看，格物致知、诚意正心、修身是个人层面的要求，齐家是社会层面的要求，治国平天下是国家层面的要求，我们提出的社会主义核心价值观，把涉及国家、社会、公民的价值要求融为一体，既体现了社会主义本质要求，继承了中华优秀传统文化，也吸收了世界文明有益成果，体现了时代要求。”此外中华优秀传统文化中的孝老爱亲、扬善扶正、见义勇为、敬业乐群、自强不息的传统美德与讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同的价值理念也是社会主义核心价值观的重要精神滋养。如“感动吉林人物”张宝艳，创建“宝贝回家”网，为打拐防拐无私奉献11年，促使她承担这份责任的巨大动力是源于内心的善良，保护被拐儿童。

三是精神追求。精神的重要价值在于识别民族身份，唤醒民族发展动力，激发民族创造性。张岱年先生曾把中华传统文化的基本精神概括为刚健有为、和与中、崇德利用、天人协调等。中华民族长久的自强不息、厚德载物的民族精神，众志成城的团结精神，公而忘私的奉献精神，舍我其谁的担当精神，构成了中华民族的爱国主义精神传统。恩格斯指出：“每一个时代的理论思维，从而我们时代的理论思维，都是一种历史的产物，它在

不同的时代具有完全不同的形式，同时具有完全不同的内容。”中华传统文化基本精神也需要呼应时代发展的迫切要求，鼎新革故的进取精神、重群克己的合作精神，“苟日新、日日新，又日新”的创新精神，“变则通，通则久”的变革精神，催生了改革创新时代精神。这一方面表明中华优秀传统文化中蕴含着中国精神的精神基因和思想精髓，另一方面也表明中华优秀传统文化能够在以爱国主义为核心的民族精神鼓舞人心、凝聚动力，铸就中华儿女的精神家园和以改革创新为核心的时代精神，不断为中华民族注入新力量的过程中提供丰厚滋养和精神财富。

四是育人方式。中华优秀传统文化中蕴含着一系列行之有效的育人方式与原则，比如因材施教、循循善诱、言传身教、教学相长等，具有长久魅力，富有育人智慧。优秀传统文化育人方式更多地融于“以文化人”、“以文育人”中，大量事实证明育人实践只有融入现实生活“洒扫应对”日常生活中，成为自觉的“乡规民约”“家风家训”，成为习惯性的人伦日用，才能有效约束与引导人们的价值取向与实际行为。中华传统文化注重“以文化人”，“君子如欲化民成俗，其必由学乎！”（《礼学·学记》）通过社会教化、礼仪规范、纲常伦理、蒙学孝德、修身成贤及化民成俗，形成良好的社会风气，使人的外在行为规范与内在情操得以精进，人人向善，自然形成良好的社会秩序。“以文化人”也体现于“礼教”、“诗教”、“乐教”中，以“兴于诗、立于礼、成于乐”实现“成人”。“以文化人”更体现在各种仪式和各种表达中，比如以婚丧嫁娶的仪式、祭祀、成人礼以及各种节日仪式“化人”，再如借用建筑、宗教、书法、绘画、碑刻、雕塑、戏剧、诗文典籍等各种形式实现“润物细无声”的教化。吉林省方志委把每个年度的感动人物都载入《吉林年鉴》以垂鉴后世，进而编纂《“感动吉林”人物榜》《“感动吉林”人物评选纪实》《“感动吉林”人物评选年鉴》。目的就是要将“感动人物”的事迹传之久远，让“感动人物”的精神载入史册，永远流传，中华传统文化善于运用各种形式与不同载体，利用各种时机与场合，把文化育人融于日常生活中，构成凡人善举实现方式的重要参照和借鉴。

三、从中华优秀传统文化到当代“凡人善举”的转化

中华优秀传统文化凝聚历史，承载当下，昭示未来，“要加强对中华优秀传统文化的挖掘和阐发，努力实现中华传统美德的创造性转化、创新性发展，把跨越时空、超越国度、富有永恒魅力、具有当代价值的文化精神弘扬起来。”作为转化对象的优秀传统文化不是被动的构

成凡人善举素材，而应通过重塑与创新，吸纳、融合时代精神，主动支撑与有效滋养“凡人善举”。

从传统的“内圣外王”到“新四有”公民。传统文化的“内圣外王”是基于对人生的感悟，对心性修养的反省，对政治民生的关切，对社会伦理道德的体认，“内圣外王”之道是一套独具特色的有关人生、教育、伦理道德与社会政治的理想信念。所谓“内圣”，就是通过修身不断提升自身的道德水准和境界，为正己的功夫。所谓“外王”，就是将成就的高尚道德推而广之，及于家庭和社会，建立理想的社会和政治秩序，为正人的功夫。“外王”以“内圣”为前提和基础，“内圣”以“外王”为归宿和目标。两者在现代社会的转化体现为通过修身正己以实现正人的政治和社会目标，实现个体价值与社会价值的统一。具体来说就是要通过对理想信念、价值操守和基本精神的内在道德铸塑，以达到个体道德与社会公德的同构；同时以育人为目标，尊重个体的价值，唤醒个体生命的理性自觉，追求内在道德指引下个体“自在自觉”的全面发展与提升，实现个体与民族国家协调、同步发展。新时期凡人善举就是要培养有坚定的理想信念、正确的世界观人生观和价值观，民族精神、民族美德、民族文化牢牢扎根心中，友善、互助、明理、自强、谦让、包容、诚信、节俭的传统美德融入血液，有信仰、有理性、有道德、有本事的“新四有”公民。新时期凡人善举的“新四有”内涵，丰富“有道德”人才培育的其他核心内涵：一是“有信仰”，即有中国梦理想和马克思主义信仰。明确把“有梦想”“有信念”“有信仰”作为新时期关于“育什么人”整体战略的首要目标，决定了凡人善举的整体规格和本质追求。“有道德”在人的精神领域和能力素养结构体系中居于核心地位，发挥着思想引领和行为主导作用。二是“有理性”，即有以社会主义核心价值观为本质属性的价值操守。理性意味着成员个体能够对自己存在发展及其同社会整体关系有清醒正确的价值判断和价值选择，有判断是非善恶、荣辱功过的价值标准和价值操守。三是“有道德”，即有以中国精神为独特标识的精神境界和道德情操。“有道德”是“有奋斗”“有仁爱之心”“有道德情操”“铁一般纪律、铁一般担当”的伦理基础和精神支撑，铸育具有以爱国主义为核心民族精神和以改革创新为核心时代精神的人，新时期凡人善举才能获得现实生活基础，才能把育人在现实的道德与精神生活领域中凝结升华为精神境界和道德情操。四是“有本事”，即有符合当代中国经济社会发展专业分工及社会交往全面发展的能力担当。这是“有能力”“有担当”“有本领”“有素养”对专业能力的整体要求。凡人善举针对的是活跃在社会各领域的各职业人群，这些人群都在自己的社会分工与社会角色中实

现自我与社会生活的充分融合，凡人善举不能只强调“有信仰”“有理性”“有道德”等思想水平与道德素质，还要强调“德才兼备”，培养专业技能和综合才干。综上，围绕培育“有道德”的人整体目标，当代中国凡人善举应该围绕“有信仰”“有理性”“有道德”“有本事”核心内涵与总体规格，培养新时期中国特色社会主义的合格建设者与可靠接班人。

从传统价值到社会主义核心价值观。习近平强调重点发掘和阐发“讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同”的价值观。这六个方面表述了传统美德、政治理念、社会理想、民族精神的根本要素，是中华优秀传统文化核心价值观的集中体现。不仅要讲清楚“讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同”的历史渊源、发展脉络、基本走向、价值理念与鲜明特色，也要梳理这些观念对社会主义核心价值观的涵养与转化。“仁爱”就是爱人爱物，有“仁爱”之心，才能成己成人成物，仁爱是“和谐”“公正”“敬业”“友善”的源泉。“民本”的基本价值理念包括“立君为民”“民为邦本”“仁民爱民”等重要古训，传统民本思想向民主价值观的转化，需要使其服务于人民当家做主的政治制度。诚信是进德修业之根，也是治国为政之本，继承、发展、创新诚信文化，需要使其服务于建设诚信社会、诚信政府、诚信企业和培养诚信个人。正义是人类文明的普遍法则与基本价值，传统文化中的道义为先、舍生取义影响深远，可以为形成崇尚正义、富于奉献、自觉维护社会公平与公正的社会氛围注入思想资源。和合是中华心、民族魂的基本标识，也是多元性、包容性的中华民族独特理论思维方式的重要体现，面对自然、社会、国家、人际、文明间的冲突，需要以和爱公正化解与融合矛盾。大同是中国社会自古以来的理想，在近代到现代的思想探索与政治实践中，大同理想都发挥过重要作用，从大同理想出发接纳自由、民主、公平、平等现代价值，使之与当代社会的政治理想接轨，能助力于在“旧邦新命”中实现中华民族的伟大复兴。社会主义核心价值观作为意识形态本质要求的观念支撑，更作为道德生成的逻辑中介，在凡人善举中奠定“最大公约数”的价值基础，也使其在统筹传统文化与时代要求、理想信念与现实基础、主流意识形态和多元社会思潮过程中发挥巨大的作用。“把培育和弘扬社会主义核心价值观作为凝魂聚气、强基固本的基础工程”使其融入社会生活，成为人们自觉的价值选择，既是个体层面以价值底线和价值标准凝聚共识的有效方式，也是在群体层面有层次、有重点落实凡人善举的重要抓手，更是在全局层面实现为民族寻根、为社会立德、为国家圆梦的价值基石。

从传统修身教化到富含时代内涵的教育感染。传统

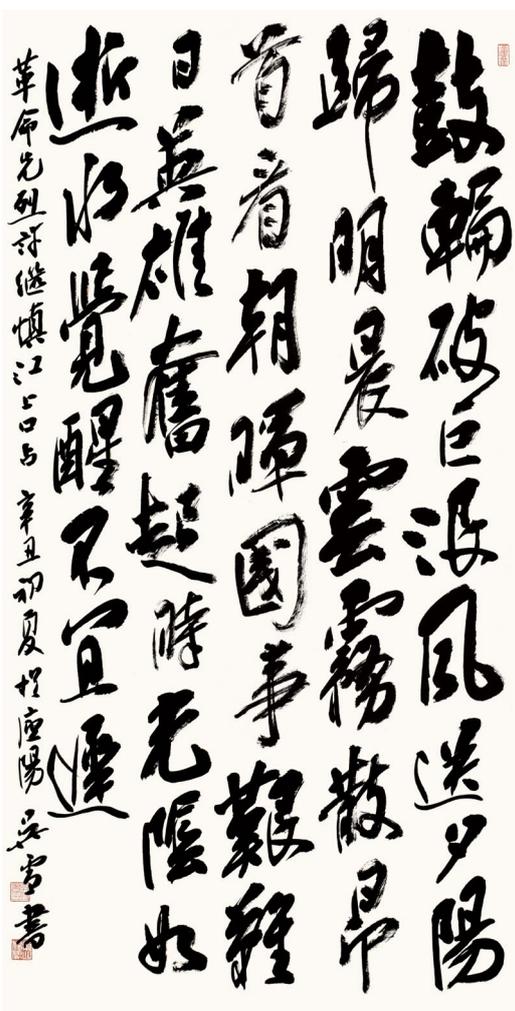
文化注重修身教化，修身是陶冶身心，涵养德性，是为了培养优秀的道德品格与高尚的道德人格而进行的自我磨练与力求完美的品格追求；教化是通过礼乐教育与道德教育而实现人心风俗的变化，是政教风化、教育感化与环境影响等各种因素综合运用的育人方略。在漫长的传统社会，自给自足的生产方式与传统的价值取向使修身与教化备受推崇。在今天开放、民主、鲜活的社会与快节奏的生活方式下，规范社会意识、传承美好道德需要对修身教化进行创造性转化。传统修身体教化的言传身教、俗约规化可以通过发挥学校、家庭与社会的合力有效达成，创设优良的家庭环境、社区环境、工作环境与群体环境，发挥环境间良好的感染作用是当代修身教化的重要方式。“感动吉林人物”用实际行动传播了社会正能量，弘扬了好风气，形成了崇德向善的道德力量，用身边人的凡人善举来感染其他人，教化身边人，这样的转化更富有进步意义与时代价值。当代中国社会意识形态所铸育的是以马克思主义为信仰导向，以中国特色社会主义为根本属性，以中华民族共同价值体认为共识

基础，以中华民族共有精神家园为独特标识，以当代世界文明发展为成果借鉴的当代道德。

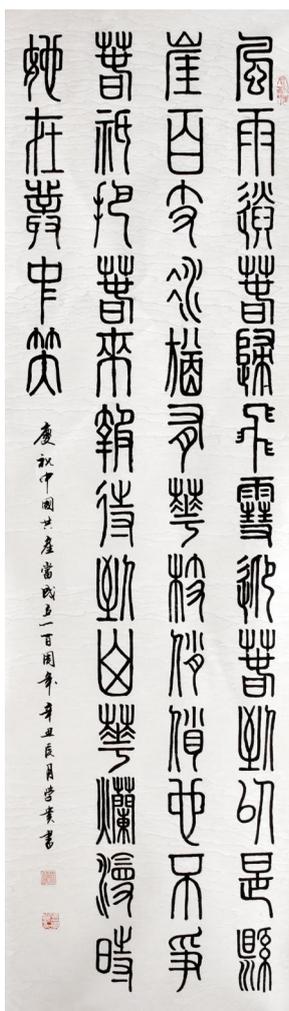
“凡人善举”需要坚持马克思主义指导、传承中华文化基因，展现中华文明风范，继承弘扬传统美德。现时代的“凡人善举”需从不断绵延演化的历史进程中理解传统文化与时代在过去、现在与未来之间的关系，科学分析、鉴别和挖掘中华传统文化的思想精华，使优秀传统文化薪火相传，为信仰确立、价值重铸与精神成长提供有益的精神滋养。习近平反复强调：“对历史文化特别是先人传承下来的价值理念和道德规范，要坚持古为今用、推陈出新，有鉴别地加以对待，有扬弃地予以继承，努力用中华民族创造的一切精神财富来以文化人、以文育人。”如何发挥传统文化的现实价值，关键取决于我们如何从现实出发来诠释和理解它，并结合时代精神进行创造性转化和创新性发展。习近平对中国古代知行观进行创造性转化和创新性发展的实践，为我们进一步继承和弘扬中国优秀传统文化提供了方法论指导和借鉴性示范。



花鸟画 林真



书法 吴雪



书法 孟学贵

“好辩”为何不得已？

李风华、赵会龙在《杭州师范大学学报》2022年第7期发表《“好辩”为何不得已？——论儒学的群己困境与话语策略》指出：这是一个众声喧哗的时代。危言耸听，往往更能够引人注目。一些出格的言论和行为，可以博取巨大“流量”及利益。在这样的时代里，儒者将如何生存？进一步扩展的话，中华文明应当以什么样的方式发出自己的声音？这是一个难以回答的问题。作为儒学的代表作者，孟子在具体的政治论辩中每每出现违背常情的极端化逻辑。“国君进贤”片段呈现出语义表达与语义所指之间的冲突，就是这种逻辑的具体表现。这种不合情理的逻辑是一种话语策略，可让其思想争取更多的受众。孟子于自谓不得已，折射出儒学或中庸之道在面临思想竞争中难以避免的群己困境：慎言而沉默，抑或“好辩”而鸣世？从理论上讲，儒学的群己观相对独立于心性观，群己观在汲取心性之本的同时，有其自身的内在逻辑。在喧嚣时代里，这一极化的话语策略对于当代儒学乃至中华文明在世界范围内的传播有着重要的启发意义。

“权变”：《孟子》的道德选择辨析

王雅、王帅在《社会科学战线》2022年第8期撰文指出：《孟子》中以问答的方式对“男女授受不亲，礼也。嫂溺，援之以手者，权也”和“舜不告而娶”及“窃负而逃”三种道德境遇下当事人的选择展开辩论，由此提出道德主体在道德实践中如何协调普遍道德原则与具体道德行为的问题，即“权变”问题。此问题自提出之时起就受到争议，直至现代，仍是“儒家伦理争鸣”的源头之一。之所以如此，是因为

这种普遍道德原则与具体道德实践间的矛盾冲突是人类社会生活中常存的问题，正如哈佛大学政治哲学教授迈克尔·桑德尔提出的“电车难题”，在刹车突然失灵时，电车是撞向正前方的5个人还是选择撞向侧道的1个人，看似极端，却有可能猝不及防地出现，可以说是孟子所设道德困境与“权变”取舍的西方当代表现形式。这也是我们今天仍有辨析孟子“权变”问题的必要性和意义所在。

概言之，《孟子》的“嫂溺援之以手者，权也”是对“男女授受不亲，礼也”的合情合理的变通，包括“舜不告而娶”，均属于私人生活领域的情礼冲突，其道德选择不构成对社会性道德原则或礼制秩序的破坏，反而是对普遍性道德原则和礼制秩序的合理调适；但“舜窃负而逃”，无论是从舜的身份还是其父杀人的罪行，都属于对社会性道德原则和法制的破坏，没有“权变”的空间和合理性；所以，无论是私人领域还是社会公共领域，在面临道德选择之时，必须坚守普遍性道德原则与具体道德实践的统一，统一的依据就是“仁爱”和“义”。这就启示我们，面临的道德困境不同，道德选择也不尽相同，“权变”的复杂性要求人们在面对道德选择时，首先，判断普遍性道德原则与具体道德实践的最大公约性，并依循这一最大化的道德价值做出选择；其次，在普遍性道德原则与个体私人人性人情世事相冲突之时，道德选择须先考虑到普通人的常理常情，这样的选择并不是违背普遍性道德原则，因为普遍性道德原则的确立正是基于常理常情，只是一旦形成普遍性道德原则，有可能无法及时反映每一具体的常理常情，所以更需要道德主体因时因事做出合乎人情事理的选择，这也是“权变”的必要性和价值所在。

《孟子》“万物皆备于我”章探幽及其当代价值开显

刘人豪在《汉字文化》2022年第15期撰文指出：“反身而诚，乐莫大焉”出自《孟子·尽心上》篇中“万物皆备于我”章，意为一个人只要回到自身真诚无妄的境界，就能得到莫大的快乐。然则何以“反身而诚”即能得莫大之乐？此则需从此句所由出的“万物皆备于我”章来找出缘由。“反身而诚，乐莫大焉”是《孟子·尽心上》中的一句话，是儒家为达到圣人之境所采用的一种修行方法和修证体验的描述。它的根据在于“万物皆备于我”这样一种内含于人本身的本体论依据，正是因为我原本就处于“万物皆备于我”这一境界中，所以才能通过“思诚”的方法而重新回归到这境界之中。而“思诚”是一种内在的精神层面的修行方法，所以在具体的生活实践之中则需要“强恕而行”来与之相配合，由内而外，由己及人，达成一个内圣外王的结果，修到一个天人合一的圣人境界。

论“以意逆志”的阐释路径及学理特征

刘秀哲在《湖南广播电视大学学报》2022年第2期发表《论“以意逆志”的阐释路径及学理特征》一文认为，在中国古典文论中没有严格意义上的阐释学，但这并不意味着在中国古典文论中没有阐释思想及阐释方式。《尚书·尧典》中的“诗言志”，《孟子·万章上》中的“以意逆志”，《文心雕龙·知音》中的“披文入情”等，均蕴含着丰富的阐释思想。而对于文本的解读，中国古典文论中则有传、注、笺等多种阐释方式。在中国古典文论众多阐释思想与阐释方式中，孟子的“以意逆志”超越了时空的界限，为阐释儒家学说提供了无限可能，为后世文学的解读及再

阐释提供了方法论指导。“以意逆志”作为中国古典文论中一个重要的阐释学命题，有着丰富的思想内涵与明晰的学理特征。孟子基于对《诗经》的鉴赏与阐释，在“诗言志”与“述而不作”的基础上提出“以意逆志”这一命题，其中对读者之意与作者之志的辩证审视，以及对文学批评与鉴赏路径的探求言近旨远。“以意逆志”作为一种有效的阐释方法，在阐释过程中体现出审美经验共通性。其阐释路径是一个由共识到共鸣的动态发展过程。从方法论的角度对“以意逆志”进行阐释是必要的，但既不能忽视其本身所具有的认识论意义，也不能忽视其与孟子思想之间的联系，唯有如此才能理解“以意逆志”的真正内涵。

孟子“以意逆志”阐释思想的不可实现性不外乎两个缘由，即内部缘由与外部缘由。从内部缘由看，孟子本人并未对意与志作出明确解释，关于对意与志的理解多为后代学者的推测，这本身便涉及阐释者的主观介入，与孟子所强调的“以意逆志”相左。按照孟子的观点，阐释者在对文本进行阐释的过程中要尽可能避免主观介入，要以作者的视域作为其阐释的根本，唯有如此方可形成有效的阐释。但就现实情况而言，从根本上摒弃阐释者主观介入是无法实现的。在这一点上，伽达默尔的先见论显然更具有可操作性。在对文本进行阐释时，从作者中心转向读者中心未尝不是一种有益尝试，这也为全面解读“以意逆志”提供了借鉴。从外部缘由看，西方阐释学的发展与建构比我国更加成熟、更加体系化，虽然在某种程度上为我国阐释学的建构提供了参照，但在借鉴过程中我们自身也存在理解的偏差，特别是对西方阐释学不加甄别地全盘吸收使得我国阐释学的建构缺乏中国气派。同时，我国阐释学在以西方阐释学为框架

的建构过程中，对包括“以意逆志”在内的传统阐释思想、阐释方式并未给予充分重视，往往以对西方阐释思想的移植取代我国阐释思想的根本地位，使“以意逆志”等阐释思想实现的可能性微乎其微。应该根植于我国古典文论，面向当代文论，建构出具有中国特色的阐释学。

论孟子的战争观及对 当今国际政治的意义

杨生财在《西部学刊》2022年6月上半月刊撰文指出，作为儒家学派的代表人物，孟子的战争观关键在于区分义战与不义之战，认为正义战争需具备正当的开战理由和目的，需取得交战国双方民意支持以及他国赞同，应符合人道主义原则，重视战争结果正义性。孟子反对不义之战，主张“慎战”，但同时也认可正义之战。因此，孟子的战争观有利于当今国际社会反对霸权主义和强权政治，对维护国际正义有借鉴意义。孟子的战争观实际上是以战争求和平，以战争消解战争。孟子反对一切攻城略地和夹带私利征伐。他认为，正义战争的目的应是救民于水火，解民于倒悬，消除内乱，为百姓带来和平与稳定的生活。从孟子的战争观反观美国，自“9·11”事件后，美国以反恐名义攻打并占领阿富汗，2021年8月15日美军撤离阿富汗，未对阿富汗进行任何和平重建，便不负责任地离开，造成阿富汗政局混乱，社会动荡不安，大量难民四处逃生，引发人道主义灾难。在孟子看来，这样的战争背离了和平之目的，应受到口诛笔伐。孟子也认为，地位相当、同等级的国家不能互相征讨，正所谓“敌国不相征。”孟子还主张战争的发起需征得多数国家的同意，用今天的话来讲，也即是战争需取得国际社会、国际舆论的支持，否则不能发动战争，这实际上为那些

企图靠战争谋取暴利的强权国家设置了“紧箍咒”。在孟子看来，国家强盛与否，在于实行仁政。只要实行仁政，才能赢得民心。只要爱护百姓，关心百姓的饥寒冷暖，无需对外扩张和征伐，国家自然会强大。因此，他呼吁各诸侯国实行仁政，从而达到抑制战争的目的。

孟子“君子之守”意蕴初探

曾卓在《今古文创》2022年第29期发表《孟子“君子之守”意蕴初探》指出，作为儒家理想人格的代表之一，“君子”已然成了中华民族的一个重要道德载体。“君子”一词在先秦早期典籍中已频繁出现，只是其含义在不同时期有所差别，在孔子之前的“君子”，其含义大多意指以“君王之子”为代表的身居高位之人，着重突出“君子”之位，以此显示与平民之间的阶级地位差距。然而到了孔子时代，“君子”被赋予了内在的道德内涵，重点凸显的是君子之德，除了保留部分地位差别之意，其意更侧重于突出君子的道德修养以及德性的外显，由此则奠定了“君子”为儒家理想人格的基础。此后孟子继承并发展了孔子对君子的塑造，将“仁义”并举，赋予了君子更多的道德性，令“君子”逐渐成为人人可以追求的道德理想人格。

孟子在继承孔子“仁学”思想的基础上，进一步扩充了君子的德性光辉，以“君子之守”的精要凝练，充分展现出君子之道德修养及其影响，并以此构建出一条由“修身”为起始直至“天下平”的道德实践进路。孟子“君子之守”的提出，塑造出了一个更加立体可感的“君子”形象，因而深入探究孟子“君子之守”的意蕴，有助于我们更好地理解“君子”在孟子思想中的具体意指与内涵。就孟子思想体系而言，“君子之守”主要是对“君子”这一理想人格的内圣特质及其

现实影响的集中概括，其持守之意蕴仍旧需要从“君子”的具体行为之中进行体会。孟子在继承孔子仁学思想的基础上，更加注重人之为人的道德本性的建构，以道德伦理为土壤，播下以善为核心的本性种子，并为其预设出实现“仁义礼智”的本性可能，由此对道德性进行建构，使人对道德自我意识的存有更加关注且愈发认同。因此“君子之守”的境界在“自反”意识之中得以充分体现，孟子认为当行事没有达到预期的理想目的之时，则需要“反求诸己”，“爱人不亲，反其仁；治人不治，反其智；礼人不答，反其敬。”孟子通过对“爱人不亲”“治人不治”“礼人不答”三个人情伦常情景的建构，连用三“反”来突出个人内在的道德“自反”意识，并由此引出所有“行有不得”之事，全都需要“反求诸己”，孟子认为只有通过这样的“自反”，才可以使人达到“身正”的状态，进而得到“身正而天下归之”的理想结果。

论先秦儒家平等观的嬗变历程

李科毅在《长江师范学院学报》2022年第4期发表《论先秦儒家平等观的嬗变历程》指出，儒家重视礼义制度便意味着肯定差等，因此该派的平等观核心在于如何处理差等与平等的关系。关于儒家差等与平等的关系问题则稍有争议，两者关系的变化也正是儒家平等观发展的过程。儒家从孔子便开始关注平等问题，其通过仁礼来弱化差等来实现平等，既奠定了儒家平等观的发展形式，也拟定出仁爱与礼乐的两条发展路向，后学则分别从两条路向中探索弱化差等的道路。仁爱路向从孔子的爱民的仁爱平等拓展至孟子的养民的仁爱平等，荀子在两人的基础上结合礼乐，发展出富民的仁爱平等，呈现爱民、养民、富民的层级递增，

并且措施也越具体可行。礼乐的路向呈现出越来越细化的形式，孔子走出首步，荀子则从人性、经济、仁爱、晋升四个角度进行细化，使得礼乐在弱化差等中变得更可行。所以，儒家平等观整体呈现差等越弱平等越强的变化关系，孔子为弱化差等的平等观，孟子关注民生递进更出平衡差等的平等观，荀子弱化差等力度最大，甚至要将不合礼义的王公贵族贬为庶民，体现了和谐差等的平等观。

孟子师徒表字失传的原因

吴天明在《长江学术》2022年第3期发表《孟子师徒表字失传的原因——兼考孟子五十五章语录的具体记录者》指出，春秋时代至清末民初，君子无不重视表字，但孟子表字居然失传，十八位弟子中十五位弟子表字亦失传，这很不寻常。具体原因很多，但根本原因应是，除了《孟子》记录孟子师徒以外，战国文献只有《韩非子》偶有记录，而且史料也源自《孟子》，其他均不记录。这说明孟子师徒在当时的政治地位、学术地位和社会声望实在太低，儒学已经气若游丝。根据周礼规制和《孟子》一书，可知孟子部分语录有明确可考的记录者，十一位弟子记录孟子语录四十七章，四位设帐弟子的门徒记录孟子语录八章，共五十五章。明确记录者，对正确理解文献，亦当略有意义。

孟子师徒姓名表字的传世和失传情况，我们发现：其一，孟子师徒表字失传，与周礼在战国时代发生的些许变化没有关系。其二，孟子表字失传，与他周游列国时年辈太高，诸侯公卿均不便称其表字有关。其三，孟子表字失传，与孟子企图恢复夏商周三代土地公有的井田制，使贵族各按自己的政治身份裂土分封，农民均耕者有其田，其政治主张“迂远而阔于事情”，与

大贵族的根本利益相冲突，儒学在战国时代非常卑微，战国其他文献均不记录孟子有关。其四，孟子弟子表字大多失传，主要也是因为儒学在当时地位太低，孟子弟子太少，当时记录就很少，传世文献更少，无法通过其他文献进行补充考察。其五，孟子弟子表字大多失传，与弟子之间很少来往有关。其六，孟子弟子表字失传，与《孟子》只收录孟子语录，完全没有收录弟子语录有关。对比孔子师徒姓名表字的传世情况，再看看孟子师徒姓名表字大多失传的情况，具体的原因我们似乎还可以说很多，但其根本原因，应由战国时代儒学地位急剧下降所决定。

性命攸关：孟子生命伦理的义理逻辑和精神

张舜清在《齐鲁学刊》2022年第4期撰文指出，孟子对生命的伦理思考，可视之作为一种“性命攸关”的生命伦理思想。孟子基于性与命同一性的理解展开诠释，提出人之生命的本质及其存在价值，以及意义实现的根本方式和终极可能。孟子之天具有浓郁的宗教性和伦理性特征，而人则是天在现世的代表。天的伦理性决定了人之作为天之“在世形式”的本质特性亦在于善。性是先天的、固定的，故孟子性善即指性即善，只有善才能证明和成就人自身，而非说人性向善。人性善即“天之性”在人身上的呈现。天命与人的这种关系决定了人类生命存在的根本意义即在于“事天”，这也是生命的价值和意义实现的根本途径。但这并非宿命论，孟子同样维护了人的某种“主体自由”，从而强调在顺应天命的过程中人如何“造命”而“立命”。在中华思想史上，如此论证人类自身存在的“高贵”与“光荣”的，孟子大概是第一人。

毓老师说孟子

作者：爱新觉罗·毓璠 / 讲述 陈綱 / 整理

出版社：花山文艺出版社

出版时间：2022年8月

内容简介：爱新觉罗·毓璠（1906—2011），清太祖努尔哈赤次子礼亲王代善裔孙，号安仁居士。

毓璠先生与溥仪同年出生，六岁开始为末代皇帝溥仪伴读，与溥仪一起师从陈宝琛、罗振玉、叶玉麟等大儒，十三岁读毕十三经并可以背诵四书五经，一生多次研读《四库全书》，通达古代经史子集之学。他素有华夏之志，虽出身皇族，却猛烈批评帝制。壮年曾经叱咤风云，晚年安居斗室讲学。他虽身为满人，而一生最为服膺汉儒文化。他曾由衷地表示：“文化谁高，谁就同化谁。”

毓老先生1947年到台湾后，创办天德黉舍、奉元书院，以《易经》为体，据《春秋》为用，纵论四书五经及先秦两汉诸子，立下“以夏学奥质，寻拯世真文”的宏愿，复兴儒家经世致用之学。毓老先生一生传奇，终身信守“龙德而能隐”，读书一百年，成为跨世纪的最后一位通经大儒。

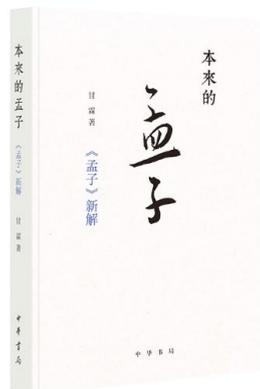
毓老先生讲学，注重因时举譬，倡导经世致用，使古代四书五经、诸子百家学问焕发了新时代的活力。毓老先生世寿一百零六岁，教学六十四年，有教无类，及门学生与授业弟子数万人，遍及海内外与各行业，被誉为两千五百多年孔子儒学的当代集大成者。

本来的孟子：《孟子》新解

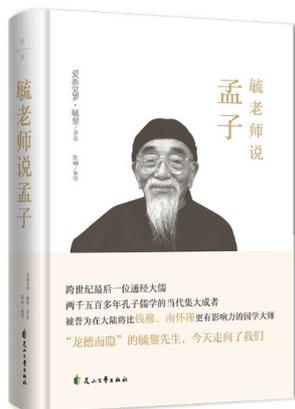
作者：甘霖

出版社：中华书局

出版时间：2022年7月



内容简介：本书对《孟子》做了全面的注释和翻译，注释尤为重视重要概念的辨析，讲究整体思想的逻辑性。书前有长篇《绪论》一文，介绍了孟子的生平、著作和他与孔子、子思的关系，以及孟子思想的内涵和价值。本书观点新颖独特、鞭辟入里，语言凝练雅致、清新脱俗，是一部引人入胜的《孟子》普及读本。



走进孟子的世界

作者：李星莹

出版社：中国广播影视出版社

出版时间：2022年6月

内容简介：该书引领我们从孟子这位前人的脚步中探寻出路，启发我们寻找到人生的幸福与智慧：教我们救人——天下溺，援之以道；嫂溺，援之以手；教我们做人——养浩然之正气；教我们自强——天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身……曾益其所不能。

我们能从圣人的书籍中找到当代人所面临的最紧迫的问题和解决办法，从而建立高尚的品德涵养，提升正能量，长养浩然正气，使得人人都能获得幸福与智慧。



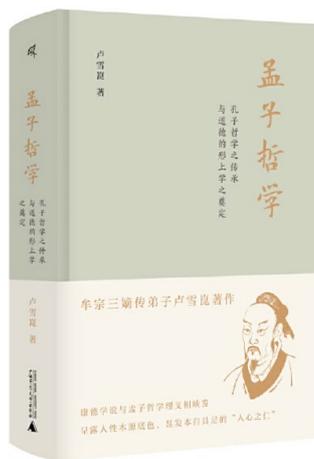
新民说·孟子哲学

作者：卢雪崑

出版社：广西师范大学出版社

出版时间：2022年4月

内容简介：本书以《孟子》理义为要，所论建基于扎实的文本细读之上，结合康德学说，依次第而揭孟子哲学之纲宗。作者抽丝剥茧地梳证孔孟学脉相承之理路，指出孟子的贡献在于其上承孔子言“仁”的要旨，明确提出“仁，人心也”，论明本心之能即人的分定之性，并据此进一步言“尽心知性知天”，以此确立道德的形上学之宏观。进而援引中西典籍，合古今之论，诠释此宏观的创辟性，言明其有进于《中庸》《易传》之本体宇宙论，且有别于西方传统的思辨形而上学。随之宕开笔墨，延伸至实践智慧学、政治哲学等领域的相关探讨。文辞朴直晓畅，结构严谨有法，所述圆融无碍，孔孟哲学之义趣尽显于文间，从中亦可寻溯儒家学说于当代的深远意义。

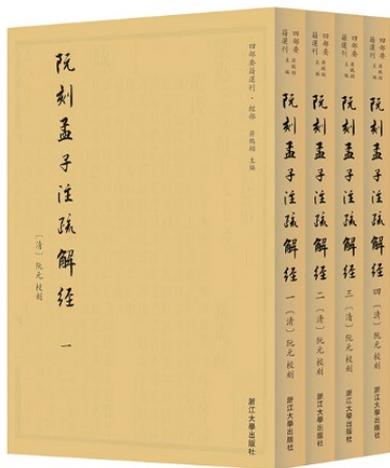


阮刻孟子注疏解经

作者：阮元

出版社：浙江大学出版社

出版时间：2022年3月



内容简介：《孟子》为先秦儒家核心典籍，宋代起从子部升格为经。《孟子注疏解经》，汉赵歧注，旧题宋孙奭疏，清阮元校刻。本次出版以上海图书馆藏清嘉庆十年阮元校刻本为底本影印，原书版框高一六七毫米，宽一二四毫米，

依然遵照四部要籍选刊单面影印的传统，期能为读者提供一套兼备点读与收藏功能的《孟子注疏》影印本。以这套嘉庆原刊本《孟子注疏解经》作为“四部要籍选刊”单面影印阮刻本《十三经注疏》的终点，也恰好呼应了《孟子》晚升格至经书序列的史实。

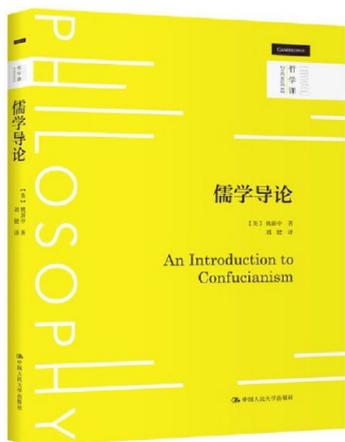
儒学导论

作者：姚新中

出版社：中国人民大学出版社

出版时间：2022年8月

内容简介：《儒学导论》从哲学思想发展的视角审视儒学，回应与总结汉语世界和英语世界对儒学的研究成果，不仅详细梳理了儒学传统中的主要学说，而且反思了儒学在现代性转过程中遇到的问题和挑战。在研究儒学传统的学说、学派、礼仪、圣地和术语的基础上，本书强调儒学在当代的适应、转变及新的发展。西方学术界对儒学传统的研究大多基于学术史的叙述，而本书则力图从哲学问题意识出发，呈现儒学这一古老传统的多样性和复杂性特征以及当代魅力，为读者了解儒学提供一个广阔而清晰的视野。



当代儒学（第21辑）

作者：杨永明主编 郭萍执行主编

出版社：四川人民出版社

出版时间：2022年7月

内容简介：本书是四川思想家研究中心主办的儒家思想理论辑刊，每年出版两辑，此为第21辑。本书所称的“当代儒学”，是指改革开放以来、尤其是21世纪以来的儒学复兴中所出现的新的儒家思想创造、新的儒学理论形态，旨在回应当今时代的呼唤、解决当今社会的问题。通过对当代儒学的研究与评介，推动儒学复兴、中华文化复兴；着眼于儒家的“活的思想”，推进当代儒学的思想原创、理论建构，推出当代儒学的重要学派、代表人物。



孔子天命思想研究

作者：冯晨

出版社：人民出版社

出版时间：2022年7月

内容简介：关于孔子天命的解读，学界观点比较统一：孔子天命中含有比较明显的人文内容。本书试问答了学界关心的两个问题。其一，天的宗教性在孔子思想中并没有被人文性完全取代，而是一起成为孔子天命思想的重要内容，两者通过什么、如何结合在一起？其二，经过殷周之际的宗教变革，至孔子时代，人的主体意识大大增强，在此思想背景下，天命如何以信仰的形式发挥其对文化精神的支撑作用？本书从孔子生命的特点以及人性形成的不同方式入手，分析孔子天命中宗教与人文所显示的超越性的不同，通过孔子生命所具有的主体性汇通两者。同时，分析天命的结构，区分天命的形式和内容。形式具有宗教的特点，而内容则是人文精神和天地精神。两者共同承载民族文化精神。此精神通过“下学上达”的方式，发越个人气象，激励社会前进。

