

把党的二十大精神转化为 现代化美好安徽建设的实际行动和工作成效

郑栅洁

未来五年是全面建设社会主义现代化国家开局起步的关键时期，要紧密结合实际，切实把党的二十大精神转化为现代化美好安徽建设的实际行动和工作成效。要谋实未来五年的目标举措，把自身工作放到全国全省大局中思考，研究清楚各项工作的长板、短板和底板，找准具体落点，做好结合转化，推动安徽在全国省区市排位中继续往前赶。要主动服务和融入新发展格局，在全面构建高水平社会主义市场经济体制上发力，树立“亩均论英雄”改革导向，建设高标准市场体系；在全面建设现代化产业体系上发力，推动三次产业高质量协同发展；在全面推进乡村振兴上发力，加快建设宜居宜业和美乡村；在全面促进区域协调发展上发力，在服从服务国家战略中壮大自身、多做贡献；在全面推动高水平对外开放上发力，打造市场化、法治化、国际化营商环境，着力推动安徽高质量发展。要实施科教兴皖战略，加快教育事业发展，实施创新驱动战略，培养造就高素质人才，开辟发展新领域新赛道、塑造发展新动能新优势。要发展全过程人民民主，加强和改进新时代人大工作、政协工作、基层民主工作、统一战线工作，保障人民当家作主。要推进依法治省，坚持法治安徽、法治政府、法治社会一体建设，推动依法行政，严格公正司法，建设更高水平的法治安徽。要推进文化自信自强，切实守牢意识形态主阵地，弘扬社会主义核心价值观主旋律，增强安徽文化传播主动性，让徽风皖韵展现独特魅力。要进一步提高人民生活品质，让政府干的事精准对接群众盼的事，做到分配制度更加精准、就业帮扶更加精准、社会保障更加精准、健康服务更加精准，在高质量发展中促进共同富裕。要把安徽好山好水保护好，统筹山水林田湖草沙系统治理，以更高站位推进双碳行动，以更大力度改善生态环境质量，以更实举措推进生态系统保护修复，以更严要求推进生态环境治理，实现人与自然和谐共生。要提高防范化解重大风险的能力，坚持总体国家安全观，胸怀“国之大者”，增强维护国家安全能力，提高公共安全治理水平，完善社会治理体系，加快建设更高水平的平安安徽。要落实新时代党的建设总要求，加强政治建设、干部队伍建设、作风建设、党风廉政建设，把各级党组织建设得更加坚强、更加有力。

（摘自 2022 年 11 月 15 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 12 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 把党的二十大精神转化为现代化美好安徽建设的实际行动和工作成效
郑栅洁

工作动态

03 研究会党支部召开理论学习会
03 李季林会长参加全国儒联学习贯彻“二十大”精神座谈会
04 研究会召开 2022 年年会
04 研究会召开第三届理事会第四次会长办公会
05 李季林会长应邀参加第三届中国公益文化大会
05 解光宇副会长出席“新时代宋明理学传承与创新”座谈会
05 研究会获得省社科联 2022 年度“三项课题”研究活动表彰
06 研究会党支部组织国学专家赴社区做专题讲座
06 “安徽孟子书画院第五届书画作品展”在宣城举办
06 研究会组织开展义诊公益活动

缅怀

13 冬至追忆孟富林同志
王国良

孟子论坛

07 中华传统优秀家训文化在新时代文化建设中的价值及转化路径探析
段竹英 徐小荣
10 《论语》与东方企业管理文化
陈志强
14 台湾高级中学《中华文化基本教材》教科书编辑方式的演变与检讨
董金裕
17 孟子性情生成关系论析
吴先伍
——“乃若其情，则可以为善矣”
22 中国历史上的大同思想研究
左康华
26 孟子说“君子”与“道”
臧 宏
31 新加坡学者王昌伟对张载关学的研究
李敬峰

新观点

36 “性命之辨”中的天人关系、孔孟“敬”德管窥等

孟子新书

39 《孟子章句讲疏》《儒家政论衍义》等

研究会党支部召开理论学习会

为深入学习宣传贯彻党的二十大精神，11月11日，安徽省孟子思想研究会党支部在会议室召开支部理论中心组学习会，全体支部成员参会，孟凡贵书记主持会议。

宣传委员带领参会人员领学了习近平总书记在中国共产党第二十次全国代表大会上所做的《高举中国特色社会主义伟大旗帜，为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗》报告中的第八章“推进文化自信自强，铸就社会主义文化新辉煌”，该章节包括建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态、广泛践行社会主义核心价值观、提高全社会文明程度、繁荣发展文化事业和文化产业及增强中华文明传播力影响力等内容。大家就相关方面进行了热烈讨论，纷纷表示在自己的日常工作中，积极践行报告精神。

孟凡贵书记在总结讲话中强调，学习宣传贯彻党的二十大精神是当前和今后一个时期本会的首要政治任务。党的二十大报告开启了我们



强国建设伟大复兴的新征程，吹响了前进的号角。今天支部的理论学习会议，既是一次党的理论创新的学习会，也是一次学习宣传贯彻党的二十大精神的学习会。支部委员一要立即行动起来，认真谋划、周密部署，全面深入系统学习好、宣传好党的二十大精神；二要立即组织起来，强化统筹、集聚力量，

宣讲好、阐释好党的二十大精神；三要立足研究会发展新阶段，注重结合、注重转化，将党的二十大精神学习切实落实到我们全面推进研究会高质量发展的目标上来，把学习党的二十大精神与研究会高质量发展思想大讨论紧密结合，凝心聚力、形成共识，切实提升研究会的办会能力、提高办会水平。

李季林会长参加全国儒联学习贯彻“二十大”精神座谈会

10月29日，全国儒学社团联席会议秘书处组织召开“全国儒联暨省市县儒学社团负责人学习贯彻二十大精神专题报告暨交流座谈会”。本次会议以线上方式举行，先后由山西儒学研究会柳河东先生、孟永华先生主持，全国儒学联席会

秘书长、中国实学研究会会长王杰先生致大会开幕词。安徽省孟子思想研究会作为协办单位，参与了本次座谈会。

李季林会长代表研究会在座谈会上做了题为“中国式现代化的历史进程及其特征”的精彩发言。李

会长从中国式现代化的发展进程、基本特征、内在需求及价值意义等四个方面，就“二十大”的相关内容作了阐述，获得参会专家学者的赞许。

据悉，本次会议在线听众、观众达五万多人。

研究会召开 2022 年年会



12月17日，研究会2022年年在省社科院哲学与文化研究所会议室举行。受新冠疫情影响，经主管部门同意，本次会议采取线下+线上方式进行。会议由孟凡贵书记主持，一百余人参会。

年会以“学习贯彻二十大精神，传承发展优秀传统文化”为主题，分两个阶段进行。第一阶段是由裴德海副会长、教授做学习贯彻二十大精神辅导报告。裴教授从深入理解二十大报告的框架结构等多个方面，对报告内涵及精神

进行了解读。

会议第二阶段，首先是李季林会长做本会2022年度工作报告。李会长从完善建章立制等六个层面对本会2022年度所开展的工作作了小结，并对本会2023年的工作进行部署，提出期待和展望。

随后，童树根副会长就本会2022年度的财务收支情况，作了说明。

孟凡贵书记在最后的总结讲话中提出，深入学习贯彻二十大精神，是我会当前和今后一个时期的核心



任务。

希望大家能将学习二十大精神和自己日常工作主动联系起来，共同为把本会打造成国内有影响的学会贡献力量。

研究会召开第三届理事会第四次会长办公会

9月30日，研究会召开了本年度第四次会长办公室，会议由李季

林会长主持，在肥的部分副会长参加了会议。



会议对本年度前三季度所做的工作做了小结，在肯定成绩的同时，也直面其中存在的问题，谋划下一步努力的方向。

会议对第四季度的工作进行了充分讨论。初步商定了今年年会的召开时间和地点；确定了研究会党支部的增补

委员（人选）；围绕即将召开的党的“二十大”，明确了学习会议精神的时间，并布置了相关宣讲活动事宜。

会议还就即将出版的《孟子思想与时代精神》一书，做了专题研讨。

孟凡贵书记在会议小结时指出：本年度剩下的时间不多了，希望各位会领导能结合本会年初所制定的工作计划，再添一把柴，再加一把劲，与其他会员们一起，圆满完成既定的各项任务。

李季林会长应邀参加第三届中国公益文化大会

12月31日，由安徽省国际文化基金会、中国化管理协会演艺工作委员会、安徽善之源公益教育发展中心联合主办的第三届中国公益文化大会，在合肥市翡翠湖迎宾馆举行，来自社会公益界、学界、商界、政界及传媒业等各界人士70余人与会。

本次会议围绕“真的爱你·慈善让我们自信”的主题，聚焦中国好人、残疾人事业、公益组织发展等展开。研究会李季林会长、研究员在大会上作了“慈善文化：从天道人心到法治公益”的主题演讲。

李会长的演讲，重点阐述了中华优秀传统文化中的慈善基因，提出慈善是一种人道主义；慈善文化是中国特色社会主义文化的有机成分；共同富裕是现代慈善文化的本质要求；慈善文化从自发自然到公益法治，体现了人类扶弱济困、扶贫救灾的人道主义思想，是人类社会文明进步的体现。慈善行为，不仅有金钱、物质的赠与，还有思想、感情和精神



神的慰藉，因此，我们要传递善的行为，也要传播善的理念。演讲获得参会人员的一致好评。

解光宇副会长出席“新时代宋明理学传承与创新”座谈会



为贯彻落实习近平总书记视察武夷山朱熹园讲话精神，推动朱子理学这一中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展，中国社科院哲学所、福建省社科院和武夷学院于9月17日在武夷学院举办“新时代宋明理学的传承与创新：以朱子学为中心”座谈会。座谈会之前，举行朱子书院揭牌仪式及参观“宋明理学研究中心20年回顾展”。

研究会解光宇副会长应邀参加了本次座谈会，并在会上作了“朱子学在韩国及其发展趋势”的精彩发言。

研究会获得省社科联2022年度“三项课题”研究活动表彰

12月30日，安徽省社会科学界联合会发文“关于表彰2022年度‘三项课题’研究活动优秀成果和先进单位的决定”（皖社科联字[2022]21号），对《新时代团结奋斗的历史必然及现实路径》等232项等次奖、45项优秀成果奖和安徽省社会心理学会等30家研究活动先进单位予以通报表彰。

研究会荣获省社科联2022年度“三项课题”研究活动先进单位。

王国良和姜波等专家学者会员撰写的论文，分获一、二等奖。

附件2

2022年度“三项课题”研究活动先进单位名单
(30家)

安徽省社会心理学会	合肥市社科联
安徽省时代战略研究院	马鞍山市社科联
安徽省社会学学会	安庆市社科联
安徽省科学社会主义学会	蚌埠市社科联
安徽省马克思主义学会	淮南市社科联
安徽省统计学会	宣城市社科联
安徽省哲学社会科学学会	合肥工业大学社科联
安徽省孟子思想研究会	安徽大学社科联
安徽省历史学会	安徽师范大学社科联
安徽省比较文学学会	安徽中医药大学社科联
安徽省伦理学学会	安徽农业大学社科联
安徽省发展战略研究会	安庆师范大学社科联
安徽省数学学会	巢湖学院社科联
安徽省君子文化研究会	安徽中医药大学社科联
安徽省演讲学会	铜陵学院社科联

研究会党支部组织国学专家赴社区做专题讲座

为了传承、发扬孟子思想，8月中旬，研究会党支部邀请著名国学专家朱荣智教授赴马鞍山市姚垄社区为居民做“生于忧患，死于安乐——孟子的忧患意识”的专题讲座。讲座由支部孟凡贵书记主持，社区部分党员同志聆听了讲座。

朱教授的讲座分何谓忧患意识、忧患意识的历史渊源、忧患意识的特质、孟子的忧患意识及青年如何

培养忧患意识等部分，重点从知命正命、自求多福、自作孽不可活、生于忧患死于安乐等层面阐释了孟子的忧患观及其当下意义。

整场讲座深入浅出，参听的党员同志皆表示朱教授学识渊博，语言风趣，听后收获很大；在今后的工作中，要以中华优秀传统文化的思想、精神，来指导自己的工作实践，以实际行动迎接党的二十大胜利召开。



“安徽孟子书画院第五届书画作品展”在宣城举办



9月17日，“安徽孟子书画院第五届书画作品展”在中国历史文化名城、中国文房四宝之乡——宣城举行开幕式。开幕式由安徽孟子书画院常务副院长孟凡贵主持。安徽省人大常委会原副主任、安徽孟子书画院院长陈瑞鼎，安徽省军区原副司令员、安徽孟子书画院顾问刘正宗，宣城市人大常委会副主任张光勇，以及荣华堂、朱恩三、胡宇飞、赵德贤、赵航等省市领导出席了开幕式，来自合肥、宣城的200多名书画家和书画爱好者参加了开幕式。

本次书画展以“喜迎二十大胜利召开”为主题，共展出安徽孟子书画院、宣城孟子书画院会员创作的114幅书画作品。

研究会组织开展义诊公益活动

创新方式组织开展各类社会公益活动，是研究会长期以来一直坚持的一项重要工作。2022年8月30日，研究会孟凡贵书记组织带领在合肥工作的9位医疗专家（含综合内科、妇科、骨科、精神科、内分泌科，儿科、针灸科等）以及办公室工作人员来到马鞍山市含山县，开展公益义诊活动。含山县副县长汪媛霞，政协副主席肖玲，工商联党组书记、统战部副部长王祥传等领导陪同参加。

医疗专家们到达社区后，便立即开展为群众测量血压、诊疗和宣讲卫生健康知识等活动，当天共计接诊群

众300余人。专家们为群众耐心问诊，细心了解病情，热心解答疑问，并有针对性地提出诊治方案或建议。专家们高超的医术、亲切的服务、耐心的解答，让患者及其家人倍感温暖，受到当地群众的热烈欢迎。

含山县政府、工商联对研究会一行的到来表示感谢，对研究会和专家们的无私大爱、奉献精神予以肯定和赞扬。孟凡贵书记表示，今后研究会将持续组织协调开展各类义诊活动，把医疗服务送到群众的家门口，为群众解决看病难等实际问题，为群众的健康保驾护航。

中华传统优秀家训文化在新时代文化建设中的价值及转化路径探析

段竹英 徐小荣

引言

中华优秀传统家训文化，是中华优秀传统文化中的重要组成部分，对深化传统优秀文化的现代价值内涵，增强全体社会成员的文化自信，培育和践行社会主义核心价值观，具有重要的涵养教化作用。古往今来，许多先贤圣者都推崇良好的家风门风，并注重塑造良好的道德情操、精神追求、人生价值和为人处事的诲戒修养之道，例如，儒家文化中“仁、义、礼、智、信”、南宋时期王应麟所作儿童启蒙读物《三字经》、清朝李毓秀所作《弟子规》提出的“首孝悌，次谨信，泛爱众，而亲仁”的“六德”等都是家训文化的经典范本。历史上形成的忧乐文化、廉耻文化、孝道文化以及历史上有名的《颜氏家训》《嵇康家训》《朱熹家训》《王阳明家训》、《朱子家训》《曾国藩家书》《梁启超家训》《胡适家训》等经典优秀的家训文化已经形成了中华优秀传统文化中别具一格的家训文化体系。儒家经典著作《孝经》强调“孝治”更是将孝道文化提升到了顶峰，成为后世传颂的经典，例如汉高祖将其父刘太公尊为“太上皇”，使得刘太公成为中国历史上第一位未成为人君却成为太上皇的人。这些优秀的传统家训文化蕴含着丰富的哲理和思想，文字精炼，意蕴深长。当今社会正处于社会改革、思想多元的阵痛变革期，许多不良现象如离婚、不孝、留守、空巢等一系列违背家庭伦理的现象屡见不鲜。为此，重塑家训文化经世致用的精神力量和引领作用，对新时代培育和践行社会主义核心价值观以及构建社会主义和谐社会具有积极意义和现实价值。

一、中华传统优秀家训文化蕴含着丰富的文化智慧

中华传统优秀家训文化贯穿于中国各个历史阶段，其丰美的文化智慧成为传统文化中一块靓丽的瑰宝。“家训”一词最早出现于《后汉书·边让传》，蔡邕在向何进推荐贤才边让时，说他“髫髻夙孤、不尽家训。”至此，

出现了家训文化的雏形。教家立范、“整齐门内，提撕子孙”（《颜氏家训》）为宗旨的家训文化是中国传统文化的重要内容。中国传统优秀家训文化以其强有力的教化魅力、感召力、亲和力成为社会主义核心价值观的重要思想来源，为我国新时代国民素养提供了丰厚的家训滋养，凸显了家庭教育的德性伦理，对新时代树立文化自信、文化自觉和高度的文化认同大有裨益。

从古至今，传统优秀家训文化被历代世家大族、名儒贤绅、文化学者、耕读之家的家族乃至农民群众所继承、传播和认同。一般来讲，“家训”是长辈对后代的垂训之言，主要是指父母对子孙、家长对家人、族长对族人的直接训示、亲自教诲，也包括兄长对弟妹的劝勉，夫妻之间的嘱托，后辈贤达者对长辈、弟兄的建议与要求。家训文化表现形式多样，“既有长篇专著，又有庭训、家书、格言、诗歌、碑铭等简洁训示；既有道德法令式的家礼、家法、家规，又有苦口婆心的反复规劝。”通过家庭教育环境的潜移默化、“润物细无声”地滋养达到教化目的，在不断继承和发扬中拓展了家训文化的内涵与外延，丰富了其基本内容。一般来讲，家训文化主要包含两个方面的内涵，一是指规范、准则意义上的家规族规；二是指教化训诫或规范活动。家训文化思想内核十分丰富，涉及的领域极其广泛，但始终是围绕“人”这个根本进行的，不外乎是以“教子立身、睦亲治家、修身处世、治国安邦”展开，既有祖训子孙、族长诲戒族人、长辈嘱托晚辈，也有夫妻彼此告嘱、兄弟姊妹诫勉、以及邻里友人劝喻等。

在教子立身方面，古代奉行家训教育的家长们都非常重视家庭子女的立志修身，勉励他们要勤俭持家、杜绝恶习、励志勤学、崇德向善、睦邻友善、报国安民等。例如“江南第一家”郑氏家族的家训以“仁义二字铭心镂骨”，“处事接物，当务诚朴”。明代庞尚鹏的《庞氏家训》提出了针对家庭成员立身的“务本业”十二则、“禁奢靡”五则、“严约束”十六则，比较详细地规范了家

庭成员思想和行为。教子立身方面,对子女应严慈相济,切记过分宠溺,正如《颜氏家训》指出“父母威严而有慈,则子女畏慎而生孝矣”。这些教子立身准则和规范对启蒙儿童、规范家庭关系提供了基本遵循和价值引领。

在睦亲治家方面,南北朝时期的颜之推《颜氏家训》指出“兄弟不睦,则子侄不爱;子侄不爱,则群从疏薄;群从疏薄,则僮仆为仇敌矣。如此,则行路皆踏其面而蹈其心,谁救之哉!”除了睦亲之外,古人还十分重视勤俭持家。如北宋司马光认为治家之道应“制财用之节,量入以为出……裁省冗费,禁止奢华”。明末清初的朱柏庐告诫家人“一粥一饭,当思来之不易;半丝半缕,恒念物力维艰”。

在修身处世方面,古人常常通过言传身教来告诫子孙要以忠、孝、礼、义、廉、耻、信等修身之道来约束自己的行为。明末清初理学家张履祥在对子孙进行积善、养贤教育时指出“我有德于人,无大小,不可不忘;人有德于我,虽小,不可忘也。若夫怨出于己,当反己与人平之。其自人施于我,则当权其轻重大小。轻且小者可忘,忘之;重而大者,报之以直,不能报为耻。清代文学家郑板桥自幼家庭贫寒,为官之后体恤民生疾苦,便将部分所得俸银分给生活困难的乡邻和亲友,并嘱咐家人要“敦宗族,睦亲姻,念故交,大数既得;其余邻里乡党,相周相恤,汝自为之,务在金尽而止”。

总之,传统经典家训文化带有浓厚的宗法集体主义文化特征,其内容十分广泛,内涵精炼丰富,这些家训家风反应的亲缘关系成为了我国社会国家治理、家庭关系调适、社会秩序维护、社会风尚形成以及人的理想人格塑造的最深沉最持久的精神追求。

二、中华优秀传统文化在新时代社会和谐发展中的价值探析

作为传统文化的重要组成机理,家训文化已经成为新时代社会发展中不可缺少的“养分”,它在潜移默化中影响着每个国民的思想、行为、道德、品性,对家庭、社会、国家都具有较高感染力和号召力,与此同时,它还契合了民众的文化道德心理,有助于增强社会大众对核心价值观的认知和认同,对促进新时代社会和谐发展具有十分重要的意义。

(一) 形成优良家风的重要基础

家训教化是家训文化的核心和精髓,也是家训文化实现其价值的基本表征。例如,周公诫子伯禽“礼贤下士”、孟母教子“重礼”、诸葛亮训诫子侄“静以修身,俭以养德”、包拯告诫子孙后代“有犯赃滥者,不得放归本家”、郑氏子弟撰写的《郑氏规范》叮嘱子孙“和待乡曲,宁我容人,毋使人容我”;岳母刺字“精忠报国”

等经典家训教化对后世具有强大的感染力和号召力,也演绎成众多家族和家庭普遍认可的伦理规范和有力“戒尺”。因此,可以说,良好的家训教化是形成优良家风、构建和谐家庭的重要基础和有效途径,通过对家庭教育的教化和规范,不仅有利于引导家庭成员遵守家庭道德规范和积极的伦理纲常,而且有利于形成父慈子孝、兄友弟恭、夫义妇顺、勤俭持家、和睦友善的家庭氛围,能够维系个人、家庭和社会的和谐共生,成为个人立身处世的重要精神力量。

(二) 推动社会主义核心价值观的心理认同

家训文化作为中华优秀传统文化的重要组成机理,是新时代培育和践行社会主义核心价值观不可或缺的思想源泉,也是推动社会主义核心价值观大众认同的重要力量,特别是对“爱国、敬业、诚信、友善”的个人层面具有积极的劝勉作用。整体来看,家训文化的存在是以家庭和个人为基本社会单元的,家训文化是社会文化形成的基础和依据,是连接个体与社会的纽带,家清则风清,家正则国正,其对社会文化风尚和道德理念的形和普世化发展起到助推作用,可以说,良好的家风家教有助于带动社会风气向积极的方向嬗变,反之亦然,这种风清气正的社会道德生态和普遍风气形态又转化为个体的思想意识行为,唤醒公众心中的道德良知和善良人性,“内化于心、外化于行”,形成普适性的文化价值导向,从而获得大众的认同。家训文化在长期的传承和积淀中,形成了一系列行之有效的教育方法,例如有教无类、因材施教、以身示范、情法并用等方法,为现代人的为人处世提供了良好的规范和参照标准,促使家庭教育与学校教育形成优势互补,为孩子塑造了良好的核心价值导向。挖掘并借助优良的家训文化可以为健全孩子在人格、心理、道德上提供新鲜教材,更好地学习和践行社会主义核心价值观。例如,历史上所倡导的“家天下、孝顺、睦亲、勤勉、仁爱、立志”家训文化与当今主流道德风尚是一脉相承的,可以为社会主义核心价值观提供思想保障。

(三) 树立文化自信自觉的重要引擎

习近平总书记说:“文化自信,是更基础、更广泛、更深厚的自信,是更基本、更深沉、更持久的力量”。家训文化中的诚信为本、修身勉学、家和邻睦、勤俭持家、廉洁公正等家训要素都是个人处事立身的基本前提。作为中华民族优秀的文化遗产,家训文化在引领国民树立文化自信、形成文化自觉方面提供了深厚的思想渊源和文化根基。树立文化自信和高度文化自觉不是无源之水、无本之木,离不开蕴含中华传统美德的传统家训文化。文化要源远流长,必须不断继承和发扬,所谓“求木之长者,必固其根本;欲流之远者,必浚其泉源”(《谏太宗十思疏》)。“天下之本在国,国之本在家,家之

本在身”（《孟子·离娄上》），只有树立起国民文化的自信自觉，重建符合时代精神的当代家训文化，滋养涵育共同价值观引起文化共鸣和集体信仰，才能形成强大的国家凝聚力、向心力。相反，如果没有形成国民的文化自信和文化自觉，每个家庭成员精神懈怠、萎靡不振，丧失基本的道德意识、素质，这些消极的社会风向就会在潜移默化中慢慢扭曲社会主流价值观，逐渐腐蚀社会道德底线，国将不国。总之，树立国民文化自信自觉，引起国民家训文化的教化意识和教化共鸣，对社会主义和谐社会至关重要，正所谓“欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心”。

三、中华优秀传统家训文化在当代文化建设中的转化路径

传统家训文化“家国同构”的育人理念、教化思想和人文范式对新时代背景下家庭及社会成员的精神文化都产生了潜移默化的影响，这对弘扬优秀传统文化、树立文化自信和文化自觉具有重要的引领作用。如何实现传统优秀家训文化在新时代创造性地转化，批判性地继承并为文化建设服务，就必须找到可适路径，以崭新的研究视角和清晰的思路进行创造性转化，并结合文化建设需要及时创新，以更好地服务社会主义核心价值观。

（一）以批判继承的辩证思维赋予传统家训文化新内涵

家训文化发端于先秦两汉，发展成熟于三国两晋隋唐，鼎盛于宋、元、明、清，这种以宗法血缘关系为纽带的历代文化传播，都是以各阶段的历史背景、经济基础条件和统治需要而不断完善修正形成的，难免有许多不符合新时代文化建设的糟粕部分，例如，男尊女卑、三从四德、愚忠愚孝、女子无才便是德等传统封建思想，我们就要以批判继承的辩证思维重新解读、审视、重组、取舍，主动为社会主义先进文化建设创造条件。习近平总书记在中央政治局第十八次集体学习时指出，“我们要对传统文化进行科学分析，对有益的东西、好的东西予以继承和发扬，对于负面的、不好的东西加以抵御和克服，取其精华、去其糟粕，而不能采取全盘接受或者全盘抛弃的绝对态度。”因此，我们必须将优秀的传统家训文化与当前我国的文化建设方针、社会主要矛盾和社会发展需求相结合，古为今用，不断吸取传统家训文化中的积极价值，赋予新时代家训文化新内涵，增强人们对传统家训文化中优秀精髓的自觉学习以达到纲举目张效果，形成良好的责任伦理自觉和社会道德生态。

（二）构建传统家训与现代学校思想道德教育的思想纽带

传统家训文化思想道德资源应当与我国现阶段的教

育理念建立起内在联系，依托学校教育体系，充分利用德育教化功能，通过教师言传身教、身体力行推进传统家训文化在现代教育中的创造性转化。在转化过程中，必须通过喜闻乐见的方式进行灵活变通教学，特别是对于中小學生群体，必须以讲故事等方式潜移默化地感染、号召，实现家训文化价值观念、道德品质、为人处世等精髓思想的内化吸收，提升学生自我造血功能，这比单纯的理论宣讲高效得多。整体而言，现代学校教育理念倡导“德、智、体、美、劳”全面发展，这与我国优秀传统家训文化是一脉相承的。传统家训文化植根于中国传统教育文化的厚实基因中，它所倡导的教化涵育功能存在于中国传统教育文化共同理念的土壤里，例如现代教育仍然以儒家思想为主导，提倡“仁、义、礼、智、信”等精神文化，这与我国现阶段所倡导的社会主义核心价值观有必然联系。总之，只有通过现代教育体系，构建传统家训与现代学校思想道德教育的思想纽带，寻求家训文化中的道德精髓与社会主义核心价值观的思想链接，以时代发展需要为前提，对传统家训文化内容进行系统革新，并赋予传统家训文化新的表达形式和价值内涵，只有这样，才能使传统家训文化更具存续的生命力。

四、结论与展望

家训文化作为中华优秀传统文化中极具特色的部分，内容十分丰富，具有重要的挖掘价值。家是最小国，国是最大家，家训文化对家庭社会的影响是深刻的，不仅可以促进家庭美德建设和理想人格的养成，而且有助于涵养和践行社会主义核心价值观。家庭成员的个人道德品性和为人操守直接关乎其家庭和谐、良好的伦理道德的养成，也是个人走向社会成为国家栋梁的基本价值导向。特别是长辈及父母对小孩的家训教化是不可缺少的，在当今社会许多家庭，由于父母忙于追求物质而忽略精神倡导，小孩的教育长期被忽略，导致在成长过程中人格不健全、道德缺失、为人处世令人堪忧，为此，必须加强对小孩的家训培育，坚持“蒙以养正”，“当及婴稚，识人颜色，知人喜怒，便加教诲，使为则为，使止则止”（《颜氏家训》）。除了家庭个人层面的家训教化和德育建设，社会层面也必须将家训文化与新时代社会主义核心价值观结合起来，吸取传统家训文化积极养分，以批判继承的辩证思维审视家训文化，创造性地转化为文化建设服务。另外，必须将家训文化与现代教育体系结合起来，构建传统家训与现代学校思想道德教育的思想纽带，坚持古为今用、推陈出新的文化理念，增强家训文化的生命力，立足时代的特点和现实要求，利用现代一切先进科技创新家训文化表现形式，赋予家训文化新的时代内涵。

《论语》与东方企业管理文化

陈志强

前言

谈到企业文化，其实它是西方的产物。自中国改革开放以来，中国企业在逐步发展的过程中，“企业文化”这个名词才逐步被国人了解，有些企业便开始学习西方建立自己的所谓企业文化，可是中国的企业有几个能有自己真正的企业文化的？就算是有，又起到多大的作用呢？一个国家和地区的企业文化，必须建立在自己民族的传统文化基础之上，否则就是无根之草，也就很难发挥作用。一个民族的传统文化，就是这个民族的精神信仰；同理，一个企业的“企业文化”，也就是这个企业员工的“企业信仰”。反过来，也就是一个企业的文化，要达到让员工信仰的程度才能发挥其应有的作用。如果要达到这一点，企业就必须以自己民族文化为基础去建立自己的企业文化，而以这种方法方式建立起来的“企业文化”，虽然各个企业的具体内容可能会有所不同，但其核心价值都是一致的。这样就极易形成集体的“民族产业文化”。比如：欧洲、美国、日本、韩国等等无一不是如此。随着中国经济的崛起和文化的复兴，作为企业界应高度重视企业文化的本土化，并带着一份历史责任感，一起努力共同形成中国特色的企业文化。

儒家文化作为中华传统文化的代表，其核心文化用于企业管理化为企业文化，就会发挥本土文化的巨大作用。

仁、义、礼、智、信

解析：

孔子创立的儒学讲的是“人道”，即“人性之道”与“人伦之道”。儒学在发展过程中，逐步形成以“仁、义、礼、智、信”为核心的儒家思想理念，并以这些思想理念规范社会，成为道德准则，使人类社会有序生活、和谐发展。据此，我们可称为儒家思想的五大价值观。

一、“仁以化人”观

子曰：“仁者爱人。”“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”“志士仁人，无求生以害人，有杀身以成仁。”“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”“仁以化人”是孔子的人生理想。作为一个人，

只要长得是人样都可以称之为“人”，对于“仁”字，我们可以理解为两个以上的人的生存形式，是人与人之间相互依存的关系，其中人类互存的重要因素就是相互关爱。所以只有懂得爱的人才能称得上是真正的“人”，即“仁人”。人类生活在社会之中，人类社会区别于动物世界。人类社会中的人们必须相互关爱。孟子认为：

“人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。”（《孟子·滕文公上》）意思是说：作为一个人，如果只是吃饱穿暖，而缺少最基本的教化，那么也就和禽兽差别不大。而教化的根本就是懂得爱人。所以懂不懂得爱人是人与动物的主要区别，如果只是长得是人样，但却不懂得在这个社会大家庭中相互关爱，那么就和动物没有什么区别。爱人就要从自己身边的亲人开始，所以儒家讲对父母要孝敬，对兄弟要友善，对孩子要慈爱，然后推而广之：老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼；四海之内皆兄弟也。所以孔子要求弟子要做到“仁”，每个人都要变成仁者，即“仁以化人”，从而克服人性的弱点。孟子曰：“仁也者，人也，合而言之，道也。”，曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”

二、“义以化利”观

子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”“放于利而行，多怨。”“君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。”儒家很少谈利，因为获取利益是人的本性，根本不需要再去强调，只要是人都具有获取利益的要求，所以儒家强调重义轻利，见利思义，反对见利忘义。儒家是用“义以化利”的方法，来克服人性的弱点：让人见到利就行义，对君子而言就要“义利统一”：对国家民族的义，就是对人民大众的利。孟子曰：“何必曰利？亦有仁义而已矣。”“上下交征利而国危矣，苟为后义而先利，不夺不履。”

三、“礼以化欲”观

子曰：“不知礼，无以立也。”“克己复礼为仁，

一日克己复礼，天下归仁焉。”人有很多欲望，这是人类天生就具有的自然本能，比如：食欲，性欲等等，这些欲望不用加以强调，人们自然都会。可是如果大家都随心所欲，为所欲为的话，社会必然会乱，人与人之间也就没有了基本的安全保障。为了使社会和谐发展，儒家把人的各种欲望，用各种约定俗成的礼来约束，而且让人一有欲望，就想到用礼来约束自己。礼是一个社会文明进步的重要标志。对君子而言，儒家要求要做到“礼以化欲”：克己复礼，让欲合乎礼，做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”

四、“智以化愚”观

子曰：“智者不惑”“学而不厌，诲人不倦。”“发愤忘食，乐以忘忧。”“学如不及，犹恐失之。”大多数人性性懒惰，不愿意主动学习，或者得不到学习机会而陷入愚昧状态。而儒家强调：人必须要不断地增长智慧。而如何才能增长智慧？子曰：“好学近乎智”，就是说爱好学习，就能增长智慧。“知”字下面加了一个“日”字，即天天知道一些，就是“智”了。知“道”的过程必须通过“学”来完成，所以儒家倡导“智以化愚”，让大家认识学习的重要性：通过学习达到仁、义、礼、智、信的境界。子曰：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”

五、“信以化言”观

子曰：“自古皆有死，民无信不立。”“人而无信，不知其可也。”“其言之不忤，则为之也难。”“敏于行，而讷于言。”一般人都会说话，除了哑巴。要了解一个人，主要是从他的言语，在社会生活交往中，人与人要打交道，就要通过语言，其实说话人人都会，可是说了后能否兑现最为关键！所以儒家主张“言行一致”即为“信”，故“言”字左边加了一个“人”字，就代表着是人说话，不是动物叫唤，要言行一致。儒家要求：“敏于行而慎于言”，“耻其言而过其行”，“久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。”

儒家核心文化可以作为企业文化，而《论语》作为儒家文化的代表，有些内容用于企业管理也恰到好处，举例如下：

子曰：“修己安人。”

什么是管理？至今并没有一个统一的定义。归纳起来，我们可以简单地理解为：管，就是管人。理，就是理财。我们可以从儒家文化中提炼出“修己安人”来作为我们对管理的定义。

“修己安人”的字面意思是：修身以做表率，建立

权威，使人各尽其责、各安其位、各得其所。“修己”是管理的方法，“安人”是管理的目的，这与儒家“修身、齐家、治国、平天下”一脉相承。根据我们对管理的通常理解，管理的对象是别人，而不是自己。可是在这里孔子却一反常人的思维，提出管理不应该是机械的管别人，而是应该从自身下功夫——“修己”。

那么如何才能“修己”呢？作为一个管理者，我们应该从哪些方面入手呢？在此我总结出儒家的“十字修己”：自省、正心、克己、慎独、宽人。

自省：

自省，就是不管我们遇到什么问题，都要先从自身找原因，子曰：“君子求诸己，小人求诸人。”（《论语·卫灵公》）意思是说：遇到问题时，君子总会从自身找原因，而小人会从别人身上找借口。

那么，我们究竟从哪些方面自省呢？孟子说：“爱人不亲反其仁，治人不治反其智，礼人不答反其敬。行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归之。”就是说，如果连自己的亲人都都不爱你，你就要反思自己的仁爱是否真心；如果你在管理别人时出现问题，就要反思自己的智慧如何；如果你对别人有礼，别人却对你没有礼，你要反思自己对别人的尊敬是否发自内心；凡是自己的付出，得不到好的结果的，都要从自身反思自省，做到自身端正，这样就会让整个天下的人都来归顺你了。作为一个优秀管理者，我们必须学会自省，并且要经常自省。曾子说：“吾日三省吾身”，就是说，我们每天要多次反省才可以！只有学会自省，才会：“苟日新，日日新，又日新”。

正心：

正心，就是一个人首先要树立正确的思想，心态要正。正人先正己，正己先正心，因为心正，身就正；身正，左右正；左右正，社会正。实践证明，一个人只有心正了，才能树立正确的人生观，而正确的人生观是指导一个人生活发展的根本。作为管理人员，无论在什么性质的企业工作，都要忘掉自己是“打工者”，要和企业站到一起，把企业视为自己事业的平台。树立“己欲立而立人，己欲达而达人”的工作理念，带动企业一起发展，也不要忘记“欲立人先立心，欲达人先达德”的领导观，这里的“立心”就是“正心”。

克己：

克己，就是要克制自己。人都是有欲望的，但我们不能为所欲为。我们要用“礼”来约束自己，所以孔子说：“克己复礼为仁”，又说：“一日克己复礼，天下归仁焉。”（《论语·颜渊》）过去所讲的“礼”，就是约定俗成的制度和风俗礼仪。每个人最大的敌人，其实就是自己。克己就是要战胜自己。

慎独：

慎独，就是在一个人独处时，也能像在众目睽睽下一样，做到自律。《中庸》说：“君子慎其独也”。这是君子修己的重要内容。作为一个管理者，要做到：即使是独自一个人时，也不用监督，照样完成任务，不违反公司制度和规定，不损人利己，不假公肥私，这就是慎独。从长远看，在一个企业，只有真正做到慎独的人，才能被企业重视和重用。

宽人：

宽人，就是宽以待人。孔子倡导“忠恕”，子曰：“躬自厚，而薄责于人”“己所不欲，勿施于人。”

在企业管理中，难免会有人犯各种各样的错误，如果我们能够做到换位思考，宽恕别人，严与律己，会得到下属的拥护。

总之，修己是管理的重要方法。“安人”是管理的目的。在这里给出了管理的思想高度，这和传统的管理目的就是“挣钱盈利”，不是一个层次。其实管理的真谛就是安人。首先是安身边的人，其次是安更多的“百姓”。子曰：“四海之内皆兄弟也”。作为一个管理者，就要有“己欲立而立人，己欲达而达人”的经营高度，要做“先之，劳之”的楷模，要有“万方有罪，罪在朕躬”的担当，要有“躬自厚，而薄责于人”的胸怀，才能得到下属的尊敬和爱戴，才能不断带动和激励更多的人一起创业，共同实现“安人”的目的。无论你是老板还是普通管理者，只要能把“修身”作为管理的方法，把“安人”作为管理的目的，你不仅能赢得同事的尊敬，也能得到社会的认可，而且还能在工作中健康并快乐着。

管理就是“修己安人”。我想：这是世上对“管理”的最好诠释，也是管理的最高智慧。

子曰：“先有司，赦小过，举贤才。”

什么叫做“先有司”呢？先有司就是要先明确各职能部门的责任，一个部门不分、责任不明的企业，管理一定混乱。经常会看到这样的管理者：自己是老板，同时又当销售员，又当采购者，还“兼”着财务，而其它员工只是“跑腿”，根本就没有明确的部门和职责。



这样的后果是老板很累，员工也不知干什么好，公司发展也就非常困难了。如果你公司人多，首先你要划分各个部门，并明确部门职责，进而责任到人，把管理的担子分到大家肩上，实现千金重担人人挑。如果你的公司还处在创业初期人很少，还无法分成部门，那么至少你也可以把各种职责明确到人。所以孔子才非常重视“先有司”的作用，把它作为首要的一条教给仲弓。

什么叫“赦小过”呢？孔子说的意思是：金无足赤，人无完人，选用人才要看大局，如果一个人总体上能够胜任他的工作职位，那么在工作非关键细节上，就应该宽容一些，千万不要斤斤计较。很多人经常以自己的标准要求别人，久而久之，无论是共同创业者还是员工，就会因为无法“忍受”而不欢而散。其实世上没有哪个人是完美的，人非圣贤，孰能无过。所以，管理人就是一门平衡艺术，该严格的地方要严格，该宽容的地方要宽容。

什么是“举贤才”呢？大家都明白，就是要重用贤人。关于重视人才的道理，我想每个管理者都明白。“先有司和赦小过”的道理，即使作为一个最普通管理者，只要愿意去做，都能做的到。可是“举贤才”就有一定的难度了。首先我们很多人不明白什么样的贤才？进而会迷惑贤才到底在哪里？很多管理者都会感觉自己身边缺少人才，甚至认为自己身边根本就没有什么人才，所以天天在想着如何聘请人才。我想很多管理者会遇到这种迷惑，做出了很多错误的决定。在这里，仲弓也遇到了这个迷惑。于是问孔子“焉知贤才而举之？”就是问“贤才到底在哪里呢？”意思就是，我都不知道贤才在哪里，谈何举贤才呢！孔子接着给出了准确的答案：“举尔所知。而所不知，人舍弃诸？”意思就是说：“先把你不知道的举出来，你不知道的别人难道不会举吗？”那么哪些是你知道的呢？其实就是指你身边的人。实际上人才就在自己身边，只是我们没能发现罢了，很多人舍近求远，到处聘请所谓的人才，你请到的除了那些为高薪而不断跳槽的所谓人才外，还有什么呢！我们暂且不谈这些所谓的人才到底有多大

本事，仅仅是在你公司的“水土不服”，就会大打折扣，现有员工的积极性也会被削弱，因为自己跟随你却没有被重视。况且说不定哪一天这些所谓的人才，又被别人当作人才挖走了。实践证明“天降神兵”的所谓经理人贤才，一般都不会成功。相反，跟随你多年，被你认为是不够优秀，或许有这样或那样缺点，甚至默默无闻的人，才是你的人才。人才的首要标准就是有德，就凭他一直跟着你，没有跳槽这一“忠诚”，就是贤才。说到这里，如果你同意：你身边跟随时间长的人是德才，但仍然不知道应该在哪些工作上给予重用的话，我们可以学习孔子“观过识人”的哲学智慧来辨别身边的人才。子曰：“人之过也，各于其党。观过，斯知仁矣”，孔子说：“人的过错，各属于一定的类型。观察一个人所犯的错误，便可以知道他是什么样的人了。”这句话孔子给出了我们一个识别人的智慧，就是通过一个人通常犯的错误，可以判断他是一个什么类型的人，判断之后，并不是因为他的过错而辞退他，而是加以分类使用。人无完人，金无足赤，管理者不仅要养成“赦小过”的胸怀，还要学会“观过识人”的智慧。这样就做到了孔子讲的“举

尔所知”。可是孔子还说“尔所不知，人其舍诸？”就是说首先把你身边的人才找出来加以重用，不在你身边的，也就是你不知道的人才，别人难道不会举荐吗？关于这句话的诠释，我们可以从孔子的另一句名言得到启示：“近者悦，远者来”，孔子说：“先使身边的人快乐，远处的人自然就会来归顺”，就是把你身边的人加以重用后，给他们足够的用武之地，发挥他们的创造力，大家就会有好的收入。一个人在公司是否工作的开心，并不只是在于收入有多少，而是要看是否可以给他一个事业的发展平台。做到“近者悦”，其他的人才听说后，就会纷纷投奔而来，还用费心“举”吗！试想，如果一个人想加入你的公司，他私下打听你现在的员工的情况，你的老员工说：“我都不想辞职了，你还加入我们干嘛！”我想再好的人才也不会加入，所以“员工是公司的活名片”。

总之，“先有司，赦小过，举贤才。”孔子给管理者的三条忠告虽已过去两千多年，但历久而弥新，足可供今日管理者为鉴。如果一个创业者想创业成功，那么最基本的管理智慧莫过于此。

· 缅怀 ·

冬至追忆孟富林同志

王国良（2021年12月21日）

孟富林同志是我省德高望重的老领导，我很早就知道孟富林主任口碑很好，但无缘认识，“只在此山中，云深不知处。”直到孟富林同志运用前瞻性的战略思维发起成立“安徽省孟子思想研究会”（早于习近平总书记视察曲阜近三年），并担任研究会名誉会长，经裴德海教授联络牵线，吸收我参加研究会，这才有机会与孟富林同志“亲密接触”。孟主任记性很好，第二次见面就记得我了，打招呼说“国良书记啊”！我顿时感到非常亲切，不由产生要把孟子思想研究会搞好的念头。

孟富林同志指导孟子思想研究会工作，全面得体，若烹小鲜，几年来取得许多成绩，在全国学术社团组织中有很高声誉，为中华优秀传统文化的创造性转化、创新性发展与安徽省文化强省贡献了一份力量。

孟富林同志有三件事，给我留下深刻印象，让我对孟富林同志心生钦敬，并奉为学习楷模。

第一件事是中共十八大召开后，在一次孟子思想研究会年会上，孟富林主任作党的十八大报告辅导宣讲，当时孟主任已年近八十，孟主任不用稿子，把十八大报告梳理成几个部分，讲解深入透彻，我注视孟主任时，发现孟主任有时闭起眼睛，从容不迫，娓娓道来，如果不是对报告内容烂熟于心，其孰能与于此？孟主任极高明的政治素质与丰赡的政治理论水平让我佩服至极。

第二件事是第六届全国儒学社团联席会议在合肥召开，孟富林、陈瑞鼎等领导出席开幕式。通常情况下，领导出席开幕式后就离会了，不参加后面的议程。可是孟富林主任没走，继续参加后面的第二场大会发言，直到中午十二点。许多专家学者惊呼：孟主任一直在听！从

来没见过！钦敬之情溢于言表。我也深为孟主任认真学习研究的精神所打动，并为我们有这样一位好领导感到骄傲！

第三件事是有一年在宿松召开孟子思想研究会年会，赞助会议的一位民营企业邀请去参观他的企业，历数他多年来的成就，有点踌躇满志的意思，出乎我的意料，孟富林主任没有表扬，而是问一句：“你的企业带动了多少乡亲就业？”那位企业家就解释他雇用了许多乡亲就业。孟主任表示满意。最后叮嘱一句：“给乡亲的工资要高一点啊！”企业家连连点头称是。我当时的感受是，孟主任真是以民为本，心中时时装着人民！是我学习的榜样！希望这样的好领导更多一点！

孟富林同志不久前因病去世，我们深感悲痛。我们不会忘记孟富林同志，永远怀念孟富林同志。

台湾高级中学《中华文化基本教材》教科书编辑方式的演变与检讨

董金裕

一、绪言

由台湾的孔孟学会与国际儒学联合会共同举办的“2012年海峡两岸儒学交流研讨会”，于当年5月在四川大学召开，我有幸应邀参加。在考虑论文的题材时，想到台湾高级中学的课程中，有一门“中华文化基本教材”，该课程透过选录《四书》的材料，将传统文化的基本内涵传授给学生。实施以来，迄当时已将近六十年，有其一定的成果。又顾及近年以来，中国大陆掀起了一股国学热（或儒学热），对台湾高级中学之设有这门课程很感兴趣。因而以“台湾高级中学《中华文化教材》课程及教材编辑方式的演变与检讨”为题，发表论文，获得与会学者的关注。我虽然感到很高兴，但事后回想，一方面由于题目所牵涉的范围太广，再则材料的搜集仍觉不够充分，所以对该论文并不是很满意。因此将原题一分为二，分就课程、教材编辑方式两方面，补充这几年来陆续搜集到的材料，重加绍述，期使内容更加充实完整。其课程的演变情形，笔者前已撰有专文在2017年5月山西太原举行的「第五届全国儒学社团联席会议」发表。但是该课程究竟是如何选录教学材料的？选定了教学材料以后又是如何编辑的？本文即将之分为四个阶段，介绍选材及编辑方式的演变，并探讨其得失以供参考。

二、编辑方式的演变情形

此方面的演变可分为四个阶段，皆在统编本时期完成。由统编本改为审定本以后，基本上是沿袭第四阶段的作法。兹分述如下：

（一）白文本阶段

此阶段又分为两个时期：前一个时期自1956年开始，选录《论语》《孟子》《大学》《中庸》的重要篇章；后一个时期自1963年开始，只选录《论语》《孟子》的重要篇章。两个时期皆依照原书的篇章次序，如《论语》之《学而》《为政》《八佾》《里仁》……，《孟子》

之《梁惠王上下》《公孙丑上下》《滕文公上下》……。每篇之后再依章次，如《论语·学而》之《子曰学而时习之》章、《有子曰其为人也孝弟》章、《曾子曰吾日三省吾身》章……《论语·为政》之《为政以德》章、《子曰诗三百》章、《子曰道之以政》章……，《孟子·梁惠王上》之《孟子见梁惠王王曰叟不远千里而来》章、《梁惠王曰寡人之于国》章……《孟子·公孙丑上》之《孟子曰以力假仁者霸》章、《孟子曰仁则荣不仁则辱》章……，将之贯串成书。两个时期的差异仅在选录材料时，前者包括《论语》《孟子》《大学》《中庸》，后者则只选录《论语》《孟子》而已。

此阶段两个时期都是只选录《论语》《孟子》，或《大学》《中庸》的白文，没有注释或其他说明的文字。授课时由教师讲解，学生作笔记，但这种教学方式所占时间较多，基于实际的需要，就有多家出版社分别出版了不同的注译本，学生可以自由选购，以补听课的不足；甚至有不少学校直接取来作为教科书，以方便师生的教与学。

（二）李曰刚编注本阶段

由于上一阶段后期出现了各出版社编印的注译本，所注译的内容良莠不齐，所以自1971年开始，就由国立编译馆组成编审委员会，请李曰刚教授负责编注。选材方式与上一阶段后期相同，仍然是就《论语》《孟子》中的重要篇章，依原书的篇章为序编排。

此阶段与上一阶段后期不同的是对所选录各章的生难词语作了注释，有助于教师的讲授及学生的理解。但是由于注释引用了许多古代儒者的注疏，如何晏《论语集解》、朱熹《论语集注》、刘宝楠《论语正义》等，以及赵岐《孟子注》、朱熹《孟子集注》、焦循《孟子正义》等的说解。一则这些古代儒者的注疏皆属文言文，学生未必都看得懂，因而形成有些注释仍有赖解释的情形；再则因为引用多家之说，而所引各家的义理系统并

不完全相同,以致造成注释偶有互相抵牾的情形。类似上述两种状况,皆会造成困扰,有赖于教师授课时设法解决。

(三) 陈立夫、林品石编注本阶段

此阶段系依据陈立夫先生所著《四书道贯》的架构,选录《论语》《孟子》《大学》《中庸》的重要篇章,将之打散,分别纳入《大学》格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下八条目之中,已经有分类编辑的概念。架构虽然来自陈立夫先生的《四书道贯》,惟实际负责编著者为林品石。

此阶段对选录的《四书》各章并不注释,但皆附有整章的白话翻译。在选录的《四书》各章之间,则以编者的阐述加以贯串。不过由于编者的阐述有时嫌过多或过度,而且也未必能将所选各章形成一个比较严整的体系,因此对于教与学都带来了不少困扰。

此教科书自1983年开始使用以后,由于不便于教学,

反弹的声浪即持续出现,甚至于愈演愈烈。原因乃在于《四书》各有其义理系统,现既将其冶为一炉,但高中生对《四书》只是入门,难以融会贯通,学习起来势必事倍功半。

(四) 董金裕编注本阶段

由于前一阶段的编注本遭致反弹,教学效果不彰,于是而有改编之议,最后由笔者于1988年起,负责此一吃重但并未必能讨好的工作。

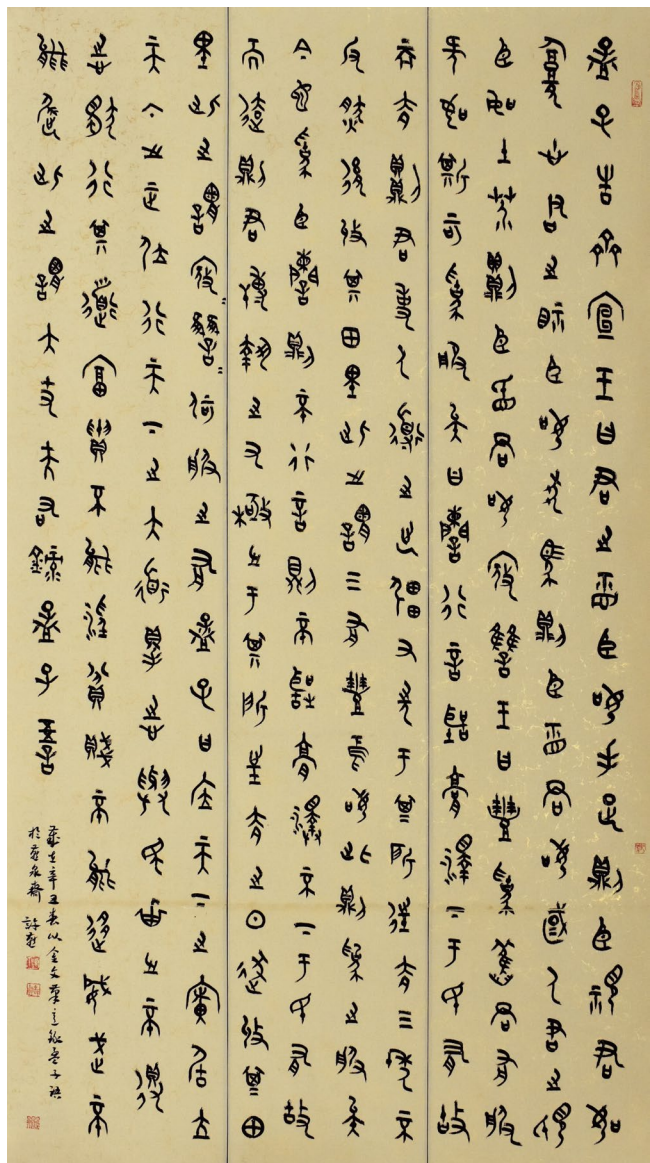
此阶段的最大特色为打破第一、二阶段的框架,不以《四书》原篇章的次序排列,而是将所选录的《四书》重要篇章依内容分类,如《论语》部分即分为〈孔子之为人〉〈论学〉〈论仁〉〈论孝〉〈论道德修养〉〈论士〉〈论君子〉〈论诗礼乐〉〈论教育〉〈论政治〉〈论古今人物〉〈孔门弟子〉共十二单元,分别编成前三册。《孟子》部分则分为〈孟子之抱负〉〈道性善〉〈辨义利〉〈论涵养〉〈论教学〉〈论治道〉〈尚论古人〉共七个单元,分别编成第四、五册。《大学》《中庸》部分因考虑到学生不易理解体会,故选录之章并不多,而且不分类,合编为第六册。

分类分册既定,对所选录的《四书》各章皆附有章旨,并对生难词语用浅白的文字加以注释,而且统一以朱熹《四书章句集注》之说为准,以免造成义理的分歧,解说的困扰。至于其他重要注家的不同解说则列入教师手册,作为教师教学的参考。

此教科书自1990年印行之后,即普遍受到欢迎。甚至于从1999年起,统编本改为审定本以后,其架构也大抵被各出版社接受而一直沿用至今。

三、检讨

就教材编辑方式的演变而言,在第一阶段前后期、第二阶段皆采依《论语》《孟子》及《大学》《中庸》原篇章次序的方式编排,因系根据原篇章次序,并未造成强烈反弹。到了第三阶段,则将《四书》教材打散而安置于《大学》八条目的一定架构之下,但因《四书》有其各自的义理系统,却勉强的将其纳入统一的架构内,未免会有扞格不通之处。其实施的结果,从采用年数只有五年看来,显然是受到了排斥。至于第四阶段,主要系依《四书》的内容各自分类编排,一方面由于《四书》原篇章的编排似乎缺乏严整的次序,二方面则按各自的内容分类编排,因较有体系而且又能保持各书的义理系统,比较容易让学生理解掌握,所以被接受的程度很高。虽然仍有人认为应该按照原典排列次序编纂,实际上编注者已顾及这种意见,将所选录的篇章,按照原典排列次序,分别编为索引,安置于各册之后作为附录。因此总体而言,第四阶段的编排方式仍是明



显的受欢迎，此从由统编本改为审定本以后，各出版社所采架构皆与第四阶段相同可知。

除此之外，《论语》《孟子》，或《大学》《中庸》中，哪些章该选用，哪些章不该选用，仍有见仁见智的不同看法，最明显的例子是《孟子》的〈养气知言〉章，由于考虑到高中生可能无法充分理解掌握，所以有人主张不选，不过因为这一章是《孟子》中颇重要者，因而有人认为还是要选。甚至于如果要选，是全选或节选？仍然有不同的意见。类似此种意见虽然存在，但因后来已采用审定制，各出版社的版本很多，只要各选其所好，实际上并不成为很严重的问题。

课程开设了，教材也编纂了，当然是希望在教学时达到良好的效果。不过在实际教学时却遭遇到两方面的困难：一方面为师资问题，因为课程基本上是由国文教师担任，而目前高级中学的国文教师，虽然都出身于各师范大学的国文系，和各综合大学的中文系，其中不乏具有硕士学位，甚至博士学位者。但各大学虽然绝大多数开设有与《四书》相关的课程，不过几乎都是选修，亦即并非所有的高级中学国文教师都对《四书》的内容能明确掌握，以致教学的成效难免会因教师素质的不同而造成差异。

二方面为教法问题，《四书》教学的重点，本在深切体会其义理，并在日常生活中躬行实践，以培养修己助人的美好德性。可是就实际情形而言，由于受到升学竞争的影响，所以不论教师施教，抑或学生学习，都有偏重于字词义了解的倾向，成为一种知性教育。学生是否能于学习以后，将其中的道理充分表现在行为举止上，确实还有相当努力的空间。

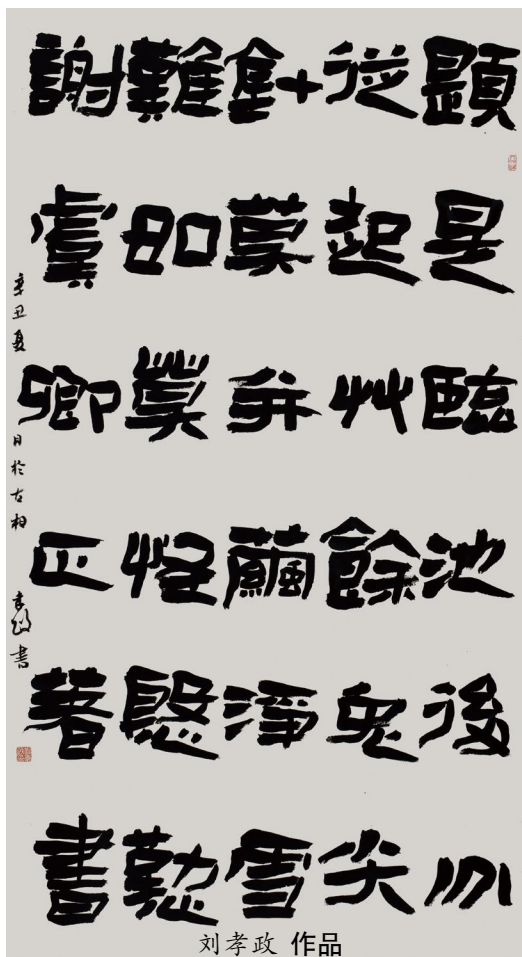
尽管有上述师资不整齐，以及教学未必能把握重点的困难，不过总的来说，学生于接受《四书》教学以后，对于原典中的字词义，大抵能够了解，对原典中的一些名句，如《论语》中的“学而时习之，不亦说乎”“有朋自远方来，不亦乐乎”“慎终追远”“有事弟子服其劳，有酒食先生饌”“温故而知新”“君子不器”“学而不思则罔，思而不学则殆”“知之为之知之，不知为不知，是知也”“见义不为，无勇也”……《孟子》中的“仁者无敌”“挟太山以超北海”“老吾老以及人之

老，幼吾幼以及人之幼”“与民同乐”“乐民之乐者民亦乐其乐，忧民之忧者民亦忧其忧”“箪食壶浆以迎王师”“若大旱之望云霓”“生于忧患而死于安乐”“亲亲而仁民，仁民而爱物”……《大学》之“大学之道在明明德，在亲民，在止于至善”“心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味”“心诚求之，虽不中，不远矣”“君子有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人”……《中庸》之“忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人”“知、仁、勇，三者天下之达德也”“凡事预则立，不预则废”、“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”“人一能之己百之，人十能之己千之”……等等皆能朗朗上口，并于言谈时或写作中运用出来。亦即站在语文教育的立场，已收到相当程度的效果。

如就选录《四书》教材以涵养学生德性的教学目标而言，虽然还不够理想，但至少通过教学，学生大都能知道中华文化具备有哪些重要的伦理道德。所欠缺者，到底学生仍处于血气方刚的青少年时期，未必都能深切体悟并实际践履。这是大家所引以为憾，而亟思突破改善者。

不过根据长期实施此课程而观察其结果，随着学生进入大学就读，或到社会上工作，随着年龄的日渐增长，身心发展的趋于成熟，人生阅历的逐步增加，对文化基本教材所传授的义理不仅体会日深，并且还会表现在生活上，如台湾社会普遍的于交通工具上让座给老弱妇孺、养成排队的习惯、路见伤病即勇于协助、拾金不昧，以及遇有灾难不论在台湾或外国，皆能本于人溺己溺、人饥己饥的精神倾力相助……等等，都已经形成安定社会、促进和谐的无形资产，并在国际上塑造出良好的形象。

整体而言，目前在台湾高级中学所实施的《中华文化基本教材》教学，虽然尚不能尽如人意，但是大家基本上还是持肯定的态度。争议固然难免，也存在一些困难，不过在长期的经营之下，已显现了相当程度的功效。则今后应如何在课程及教材、教法上求改进，以期收到更好的教学效果，则是大家必须集思广益，龟勉以赴的。



孟子性情生成关系论析

——“乃若其情，则可以为善矣”

吴先伍

在徐复观看来，中国文化对于世界文化的一个重要贡献就是性善论，它肯定了人的尊严与内在价值，从而为对抗现代科学主义、虚无主义消解人类价值提供了有力武器。或许正是受到类似思想观念的影响，近年来，儒家的性善论受到了学者们的广泛关注，涌现了大量的研究成果，为人们认识理解儒家的性善论提供了丰富的视角。不过在笔者看来，这些研究存在着一个共同问题，那就是以性说性，可能是因为受到了先天性善论、性善情恶等思想观念的影响，很少有人将性与情结合起来，深入地探讨二者之间的内在联系，这不仅影响了人们对性善论的认识，而且影响了人们对儒学的理解。本文将从“乃若其情，则可以为善矣”出发，说明孟子哲学中的性情关系是一种生成关系，性善不是先天为善，而是生成善的。

一、“可以为”善：人性的生成特性

有关儒家性情关系比较明确的最初论述出现在王弼的《论语注》对“性相近，习相远”的注释当中，“不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好放荡失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情”。在这里王弼明确地提出了“情有正有邪”的观点，认为人们如果任由情欲自由放纵，那么人们就会走向放荡邪驰，因而提出“性其情”之说，要求人们以性制欲，以性正情。后来皇侃在《论语义疏》当中进一步对性与情做出了分疏：“性，生也。情，成也。性是生而有之，故曰生也。情是欲动彰事，故曰成也。然性无善恶，而有浓薄。情是有欲之心，而有邪正”，因此，皇侃接受了王弼的“性其情”的观点。《论语义疏》成书于南北朝，直到北宋邢昺的《论语注疏》成书之后，才逐渐式微。作为注疏《论语》的权威之作，《论语义疏》在其流行于世的600多年时间中，直接影响乃至塑造了人们对性情关系的理解。即使到了宋明时期，理学家们虽然对王弼、皇侃有关性情善恶的理解做了一些调整，但仍然没有超越“性其情”的阈限之外，仍然是要“以性正情”。这种“性其情”的理解本身不仅与对情的动态生成性、邪恶本性的认识

有关，而且也与对“性是生而有之”的理解相关，因此，要想厘清性情之间的关系，我们就必须对于人性展开深入地分析。

“性是生而有之”所主张的是一种先天的人性论。不管是先秦时期流行的性无善恶论、性有善有恶论、性恶论，还是后来宋明理学家们所奉行的性善论，实际上都是一种先天的人性论，都认为人性是“生而有之”，而这也就是孟子所反对的“生之谓性”、“以故论性”，“天下之言性也，则故而已矣”。（《孟子正义》，第584页）按照朱熹的解释，“故者，其已然之迹，若谓天下之故者也”，所谓“已然之迹”，也就是已经存在的事实，因此“以故论性”就是把“性”当作既成的事实，当作实然。这恰恰是人们对于“性”的一个普遍的理解模式，譬如董仲舒说，“如其生之自然之资，谓之性”，王充则说，“性本自然”，都是把“性”看作是一种自然的禀赋，认为性是生来如此的，“其善者，固自善矣”。孟子讲性善论，显然并非如此。在孟子看来，如果仅仅从自然的禀赋上来看待人与世间万物，那么就会像道家一样得出道通为一、万物一齐的结论，犬之性就同于牛之性，牛之性就同于人之性。照此类推，人就不能区别于世间万物，人就不能从自然万物当中脱颖而出，人就不能成其为人。因此，人之为人，必定有其自身的独特本性。

“性”是一事物之为一事物的本质属性。在不同的历史时期，不同的国家民族对于人的本质属性具有不同的理解。亚里士多德把理性看作人的本质属性；马克思把社会性看作人的本质属性；中国古代的儒家则把“仁心善性”、仁义道德看作人的本质属性，像孔子说“仁者，人也”，孟子说“仁也者，人也”，（《孟子正义》，第977页）荀子说“人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也”，都是如此。这也就是说，对于儒家而言，善构成了人的本质规定性，而这也就是“孟子道性善”（《孟子正义》，第315页）的原因之所在。然而问题在于，孟子虽然讲人性是善的，但是他并没有像后世学者那样肯定人生来就是善的，或者说人天生就有

善性。儒家特别重视成人之道，如果儒家认为人生来就有善性，天生就具备了人之为人的本质规定性，那又何来“成人”之说呢？“成人”就意味着人并不是天生为人，而是要慢慢成长为人。从“成人”当中我们就能清晰地看出，善性并不是一种纯粹的自然禀赋，而是通过后天的培养而慢慢成长起来的。实际上，如果我们仔细地推敲孟子的论述，“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也”，（《孟子正义》，第752页）“所谓善”就是我们所讲的构成人的本质规定性的善性，但是善性并不是一种天生的自然禀赋，因为它是“可以为”的。何谓“可以为”？荀子说，“涂之人可以为禹则然，涂之人能为禹则未必然也。虽不能为禹，无害可以为禹”。（《荀子集解》，第443-444页）从荀子的论述中，我们可以看出，“可以为”是与“能为”相对的一个概念：“可以为”意味着它是人们能够通过后天的努力、人为而加以成就的，它强调的是一种理论上的可能性；“能为”强调的则是一种现实可能性，指人能够在现实中真正实现自己的目标。当孟子说“可以为”的时候，实际上是给人们指出了一种理论上的可能性，理论上的可能性有可能变成现实，但是它并不是“能为”的现实性，这种可能性并不必然变成现实，要想跨越横亘在“可以为”与“能为”、可能性与现实性之间的鸿沟，既要依靠外部的条件，也要依靠内在的努力。也正因如此，面对告子“以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬”的质疑，孟子并未予以正面地否定，而是答以“子能顺杞柳之性而以为桮棬乎？将戕贼杞柳之性而后以为桮棬也？”（《孟子正义》，第732-733页。）这说明，尽管孟子强调杞柳与桮棬、仁义与自然禀赋之间具有内在的联系，但是他并不同意将二者直接混同，他与告子之间的分歧是“顺”或“戕贼”的分歧，而非仁义之人性是自然材朴还是后天人为的分歧。既然人在“可以为善”与“能为善”之间还有漫长的距离需要去跨越，那么“所谓善”就不是一成不变的，而是一个不断成长壮大或者说不断生成的过程。更为重要的是，可能性并不必然转变为现实性，因为这个转变的过程、生成的过程往往在中间的某一个阶段就突然中止了，所有，对于人性而言，生成的过程尤其需要关注。

孟子这样一种人性生成过程的思想在“牛山之木”的比喻中得到了完美地表达。山头树苗的长势本来都很良好，根深苗正，按其势头，就像人都“可以为善”、可以“成人”一样，这些树苗都可以长成参天大树。然而问题在于，虽然树苗可以长成参天大树，但这并不意味着它就必然会长成参天大树，更不意味着它现在就已经是参天大树，在树苗与苍天大树之间还需要一个漫长的生长变化的过程。树苗要想变成参天大树，就少不了

灌溉施肥、修枝剪叶之功，就少不了在岁月流逝中日月月长的累积之功。牛山之木之所以没能长成参天大树，就是因为人类的刀砍斧剥，牛羊的践踏啃噬，从而中断了它由可能向现实转变的过程，从而使得生长过程发生了中止，从而使得树苗最终失去了变成参天大树的可能性。孟子的“牛山之木”是以物喻人的，其“斲麦之喻”也是如此，都是强调人性的生成特性。人性并非先天为善，人并非生而为人，人性处于生成过程之中，人是在内外作用之下慢慢完成善性而“成人”的。在现实中，大多数人都完成了这一发展过程而生长为人，而有些人则中断了这一过程，没有生长起人之为人的本质规定性从而变得“禽兽不如”。

实际上，在中国哲学史上，强调人性的生成性并不是孟子的一家之言。像《尚书·太甲上》当中就有“习与性成”之说，后来王夫之又在基础上提出“习成而性与成”、性“日生日成”之说，尽管他们的思想与孟子思想并不完全一致，但都强调了人性的生成特性，可见人性的生成性并不缺乏历史的支援。既然人性本身处于生成过程之中，那么，就不存在所谓的先天善性，人性就不是“生而有之”。既然“性其情”所依赖的“生而有之”的人性并不存在，那么人们用一个所谓善性的条条框框来开展匡正人情的活动，更不能以性制情、以性灭情。

二、“乃若其情”：人性生成的情感根基

既然人性不是“生而有之”，而是后天生成的，处于不断生成之中，那么，如果人生来没有人性的根基、根据，那么，他又如何能够成长为人呢？他又如何能够获得人之为人的本质规定性呢？因此，对于生成中的人性来说，在人身上一定会存在一个内在的根基，否则，人性就成了无源之水、无本之木。

告子说，“性犹杞柳也。义犹桮棬也。以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬”，（《孟子正义》，第732页）告子的这种人性论是一种性恶论，它认为人性不是仁义，就像我们不能将杞柳等同于桮棬一样，我们不能将人性等同于仁义，仁义就像桮棬一样，是后天人为的结果。告子不仅彻底地否定了人性之善，而且否定了仁义在人自身内部的根据，认为人性之善完全是人类后天强作妄为的结果，这也就是后来荀子的“化性起伪”。孟子则针锋相对地指出，“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！”（《孟子正义》，第733-734页）在孟子看来，虽然人“成人”或者说成为仁义之人，当然离不开后天的努力或者人为——“为仁义”，但是这种人为并不是

毫无根据的强作妄为，就像“戕贼杞柳而以为桮棬”一样而“戕贼人以为仁义”。人类之所以用杞柳来制作桮，是因为杞柳的特性决定了它比较适合用来制作桮。同样，人之所以要“成人”，之所以要生成善性，一定也是因为在人身上有其特定的内在根据，并且人类善性的养成也正是顺应了这种内在的根据。针对孟子的论辩，告子又以“水无分于东西”难之，从而由性恶论转向了性无善无恶论，继续否认人类善性的内在根基。人性似水，并无特定流向，关键要看我们如何引导：我们将其引向善，人性就会成为善的；我们将其引向恶，人性就会成为恶的，因而人性完全是后天人为的结果，并没有什么内在根基。孟子则针锋相对地指出，水流的方向虽然没有东西的必然性，但是水之所以会流向东方或西方，则是基于水往下流这样一种自然特性，如果没有水往下流这样一种自然特性作为根据，那么就不会有水流向东方或西方这样的事情发生。与此相类，人性之所以能够生成善性，那么，在人身上就一定具有内在的根据。也正因如此，针对告子的“仁内义外”之说，孟子答以“乃若其情，则可以为善也，乃所谓善矣”，从而明确地将人性之善奠基在人类的自然情感之上，指出“情”构成了人性生成的内在根基。

在过去，人们将性善论理解为人性先天本善，就必然会遭遇一个两难问题：既然人性本然至善，那么在现实世界中为什么还会有人犯乱作恶呢？为了解决这个问题，人们将罪恶归因于情欲，从而得出性善情恶的结论。按此逻辑，既然儒家讲仁义道德，讲性善，那么儒家必然排斥情感，“圣人忘情”“圣人无情”是其合理的推论。实际上，近年来的考古证明，情况并非如此，上世纪出土的《郭店楚简》中就大量地使用“情”字，并且将性与情紧密地联系起来，“道生于情，情生于性。始者近情，终者近义。知情者能出之，知义者能入之。好恶，性也”。根据考证，这批竹简的出土年代当在公元前300年左右，其中的十四篇儒家经典“正是由孔子向孟子过渡时期的学术史料”，因此，这段引文应该与孟子的学术思想之间具有高度的一致性。从这段引文中我们可以看出，原始儒家不仅不排斥情，而且强调情是性的一个重要组成部分，强调情是道德的人性之发端。有关这一点，我们同样能从孟子那里得到证明。孟子说，“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”。（《孟子正义》，第757页）恻隐、羞恶、恭敬、是非就像朱熹所说的那样，指的是人的四种情感，“恻隐、羞恶、辞让、是非，情也”。（《四书章句集注》，第238页）

因此，孟子通过人类固有的四种道德情感肯定了人类的仁心善性并非出于外在的强加，而是“我固有之”。不过，孟子的真正意图并非指这四种道德情感就是人类成熟之善性，并非指善性是“生而有之”，而是指恻隐、羞恶、恭敬、是非这四种道德的情感为善性成长提供了重要的萌芽、根据。因此，孟子将其称之为“端”，“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也，是非之心，智之端也。人之有四端也，犹其有四体也”。（《孟子正义》，第234—235页）根据《说文》的解释，“端”乃“物初生之题也”，就是事物初生时候的一点苗头或萌芽，有了它，万物才能发芽生根、开花结果；没有它，万物就失去了生长的内在根基。既然道德的情感构成了人性之“端”，那么，道德的情感就构成了人性生成的根基，离开了道德情感，人性就无法健康地萌生成长。

孟子的这一思想是与孔子一脉相承的。孔子非常重视成人之道，而成人就是成为一个仁义之人，因为仁义道德构成了人的本质规定性，所以，唯有仁义的人才是一个真正意义上的人。正如前文所言，“成人”作为一个后天的培育和养成的过程，它必定在人身上有具有内在的根据，否则就真正成了违反自然规律的“戕贼人性而为仁义”式的强作妄为。孔子说，“性相近也，习相远也”，告诉人们在开始的时候，人性的萌芽都是差不多的，只不过

在后天修习培养上的差异，才导致人们出现了善恶上的巨大差距。后来，孟子说“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”，（《孟子正义》，第567页）就是强调人之为人的善性萌芽是非常孱弱、微小的，是若有若无的。正因为如此，我们才会说它“相近”“几希”。君子之所以成长为君子，庶



陈瑞鼎 作品

人之所以成长为庶人，其原因就在于：前者抓住了这点善性，呵护其发育成长；后者则将其置之不顾，任其自生自灭。这个“相近”“几希”的人性根据到底是什么呢？孔子的弟子有子曾经说过，“孝弟也者，其为人之本与！”（《论语译注》，第2页）就把孝悌当作人之为人的根本，然而孝悌的核心则是爱敬的情感，而非外在的行为，否则人就与禽兽无别了，这是孔子的一贯思想，“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”（《论语译注》，第14页）后来，孟子继承了孔子、有子的这一思想，将爱敬之情当作人的一种自然禀赋，并将它们当作仁义的根本，仁义就是在爱敬这种自然道德情感的基础上成长起来的，“孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也。敬长，义也”。（《孟子正义》，第898-899页）当然，有关这点，在孟子那里经常会有不同的表述，像“不忍人之心”“四端”等等，不管表述上如何变化，孟子实际上都是强调人性的自然道德情感根基，正是因为有了这些道德情感，我们才具备了“为善”的潜能，我们才“可以为善”。也正因如此，尽管齐宣王道德败坏——好勇、好货、好色，但是他道德情感并未完全泯灭，在“以羊易牛”活动中表现出了“不忍”之情——“不忍其觳觫”，所以，孟子反驳了齐宣王以道德败坏为由对自己不能“为善”、不能“保民而王”所作的辩解，“王之不王，不为也，非不能也”，“挟太山以超北海，语人曰，‘我不能。’是诚不能也。为长者折枝，语人曰，‘我不能。’是不为也，非不能也”，（《孟子正义》，第85页）指出他的问题不是“不能”而是“不为”，既然拥有“不忍”这种道德情感，那么就具备了“为善”的前提和基础，就具备了成善、成人的可能性，就“可以为善”。

三、可以“为”善：由情而性的生成路径

孟子与齐宣王的对话，一方面告诉人们，因为每个人身上都具有自然的道德情感，所以每个人都具备善性生成的根基，都具备成为道德高尚之人的可能性，都“可以为善”，另一方面又告诉人们，这种“可以”只是一种潜在的可能性，要将可能变为现实，之间还有漫长的道路需要去跨越，而跨越的方式就是要去“为”：唯有“为”才能让隐而不彰的潜能变成彰彰昭著的现实；而“不为”的结果则是潜能的埋没。这也就是说，人类要想利用“几希”的道德情感成长为从自然世界当中超拔出来的人，使自然情感成长为人之为人的善性，就离不开人为的过程。因此，“可以为善”就是告诉人们：通过人为的活动，可以将人情培养成善性，从而实现由情而性的人性生成过程。因此，对于孟子而言，“为”对于人性的生成至关重要，没有“为”，人性就不能生成，

人就缺乏人之为人的本质规定性而只能与禽兽为伍。

“为善”的途径有很多，而任何一种途径都必须是顺情而为，否则就成了“戕贼人性而为仁义”式的强作妄为，这也就是说，“为善”的过程实际上就是一个帮助情感成长为善性的过程。

对于常人来说，人性养成的最大困难就是对于内在根据的缺乏认同，就像齐宣王一样觉得自己身上缺乏成长为善性的道德情感根基，从而否认自己“可以为善”，因此，在人性培养的过程中，首先就要善于发现内在的道德情感根基。孟子说，“口之于味也有同嗜焉，耳之于声也有同听也，目之于色也有同美也。至于心，独无所同然乎？”（《孟子正义》，第765页）就像口好美味、耳好美声、目好美色一样，人天生就会有道德情感。而这种道德情感从我们日常的行为举止中就能体现出来，孩子爱亲敬长、我们对于有生之物“见其生，不忍见其死”就是其突出的表现。孟子这种经验性的论证模式在历史上遭受了无数的质疑，认为孟子犯了以偏概全的错误：在人身上既有爱亲敬长、不忍这种道德的情感，又有好货好色这种一般的自然情感，我们为什么偏偏强调道德的情感，并将其看作人性成长的根基呢？在孟子看来，原因有二。第一，好货好色这种自然情感是一种自然的情欲，它是人与动物所共同具有的，它的发展壮大并不能够将人与动物清晰地区分开来，因此，它不能够成长为人之为人的本质规定性。第二，好货好色这种动物性情欲的满足虽然离不开人的努力，但是它并不能由人类自我来决定，因而带有天命论的色彩。在孟子看来，天命之为天命，就在于它先天就被决定了，非人力所能转移，“莫之为而为者，天也。莫之致而至者，命也”，（《孟子正义》，第649页）而动物性情欲就是其一个具体的表现，“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”。（《孟子正义》，第990页）人性与天命的差别则在于，人性虽然也有天然的情感作为基础，但是这种情感不是动物性的情欲，而是道德的情感，而且更为重要的是，这种道德情感的满足则是自我主宰的，“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”。（《孟子正义》，第991页）孟子的论述告诉人们，人能否成人，成为什么样的人，是由自我决定的，对于人们来说，重要的不是能否成仁成善，而是我们愿不愿意去“为”，只要我们愿意去“为”，循道而为，那么我们的道德情感一定就会成为善性，我们就会成长为真正意义上的人。

当我们对人性生成的道德情感根基有了清醒地认识之后，就要对它们进行存养扩充。在现实生活中，人们往往无法抵挡声色货利的诱惑，被动物性的情欲牵着鼻

子走，道德情感往往会被动物性的情欲所遮蔽，从而导致人们错误地以为在自身当中缺乏道德的情感。为了抵挡外在的诱惑，防止道德情感的迷失，我们就必须不断地反求诸己，体悟这种自然的道德情感，“仁义礼智，非由外铄我也，弗思耳矣。故曰求则得之，舍则失之”，（《孟子正义》，第757页）“心之官则思，思则得之，不思则不得也”。（《孟子正义》，第792页）在这种不断地反求诸己的过程，使得自身的道德情感不断地得到确证和强化，从而不至于流荡迷失，而这也就是所谓的“求其放心”。实际上，对于常人来说，道德情感不仅会遭受动物性情欲的压制和排挤，而且也会遭受社会舆论的挤压，从而使得人们不能顺着自己的道德情感继续前行，像先秦时期的道家、墨家、法家的言论对于人的道德情感实际上都具有非常严重的伤害作用，否定儒家所强调的自然道德情感，就不利于道德情感的健康成长。为了解决这个问题，孟子提出“知言”，“诐辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷”，（《孟子正义》，第209页）我们只有能够清晰地分辨各种错误言论，并把握它们的失误之所在，才会不受它们的干扰，心安理得地顺情而行。在顺情而行的过程中，实际上同样也离不开意志力作用，要想抵挡自然情欲的诱惑、外在言论的干扰，都离不开意志的坚持，因此，对于道德情感的存养同样也离不开立志、尚志，否则，如果没有了坚定的志向，那么我们会自暴自弃，从而偏离了道德情感的正常发展方向，使得道德情感失去了成长为人性的可能性。

虽然道德的情感就像种子的萌蘖一样，如果得到了精心地呵护，它就不会走向毁灭，但是它却不会像种子一样生长壮大。就像人都有爱亲敬长的自然情感，虽然这种情感为善性生成提供了基础，但是如果我们仅仅停留在保护这种情感上，那么，这种情感就会走向狭隘化，就变成了自私的亲亲之爱，而不会变成兼济天下的仁爱，就不会由偏狭的“爱亲”走向普遍的“爱人”，人就不能成为“仁者无不爱”的仁人。因此，我们对于爱亲敬长这种道德情感不仅要加以精心地呵护存养，而且要加以扩充，帮助其突破此时此地的有限性，成长成为一种仁爱天下的善性。孔子说“仁者，人也”，就已经把“仁”当作了一种普遍人性，而且当他说“孝弟也者，其为仁之本与”的时候，实际上就肯定了一种人性成长过程中的推扩作用，由“爱亲”到“爱人”其突出的表现就是对象范围的推扩，人们不再执著于自己的血缘亲情，而是追求“天下一家，万物一体”的一体之仁。孔子为此提出的道路是“忠恕之道”，“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲，勿施于人”，（《论语译注》，第65、123页）孔子这里的“欲”不是动物性的情欲，

而是道德性的情感，“忠恕之道”就是强调，要将这种道德的情感以由亲及疏、由近及远的方式推扩到所有的人和物。血缘亲情决定了我们天生就有一种对亲人的亲近感、爱敬感，而人不同于动物地方，就在于人不再将自己的这种情感锁闭在亲人之间，而是将其推扩于天下之人，“亲亲而仁民”，“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”。（《孟子正义》，第949、86页。）当然，人与人同属一类，具有更多的相似性，因而，人与人之间更能相互理解，相互亲近，从而更能以道德的方式对待对方。而人与动物是不同类的，因此二者之间的相似性就要弱得多，就像孔子说“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与”，（《论语译注》，第194页。）孟子批评杨墨“无父无君，是禽兽也”，（《孟子正义》，第456页。）都是强调人禽有别。既然人禽有别，那么人是否就不必对禽兽施以道德的情感了呢？答案显然是否定的。如果唯爱人类，那么，这种爱就是偏狭的，没有达到“天下一家，万物一体”的高度，我们必须要将仁爱精神推扩于世间万物，我们在“亲亲而仁民”的同时，还要做到“仁民而爱物”。（《孟子正义》，第949页。）只有在这种不断推扩的过程中，我们的情感才会摆脱其封闭性和柔弱性，才能不断地成长丰满为普遍稳定的仁心善性。如果不加以推扩，我们的道德情感就会走向完全不同的发展方向，就会干枯萎缩，甚至会走向灭亡，“苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母”。（《孟子正义》，第235页。）

结 语

虽然在几千年的历史发展中，儒家学者将性与情对立起来，以性制情成了儒家文化的主流，但是这不过是历史发展过程中出现的一个异化现象，而非原始儒学的本来面目。儒学在其产生的初期，是高度重视情感的，像孟子不仅不像后世学者那样否定情感，而且将性与情联系起来。在孟子看来，人性恰恰是建立在道德情感的基础之上的，正是人类的自然道德情感为人之为人的人性的生成提供了可能性，人性就是在对这种道德情感的体认、存养、扩充中不断地成长壮大，从而使得我们真正摆脱了动物世界而成为真正意义上的人，因此，我们不能像后世儒者那样将性看作先天完成的规范系统，并运用它来压抑我们的情感，从而使得儒家哲学变成冰冷的教条。发掘儒家性情之间的生成关系，强调儒家人性理论的情感内容，不仅有助于我们重新认识儒家思想，而且对于当今人情冷漠的社会具有补弊救偏的重要意义，而这也是儒学对于当今世界的一个重要价值之所在。

中国历史上的大同思想研究

左康华

一、关于大同思想学派归属的争议

“大同”一词正式见于典籍，始自《礼记·礼运》篇。按篇中记载，孔子参与蜡祭之后，想到当时鲁国现状，与弟子言偃感慨议论“大道之行”的大同时代与“三代之英”的小康之世的演变，前者“天下为公，选贤与能，讲信修睦”“不独亲其亲，不独子其子”“谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作”，后者则“天下为家，各亲其亲，各子其子”“大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪。”（《礼记·礼运》）

多有学者据此认为大同思想源自孔子，与小康思想一起，构成了孔子社会理想、政治理想乃至道德理想的不同层次，并最终指向了社会治理状况的最高境界。上世纪30年代，吕思勉先生在《先秦学术概论》一书中指出：

“然则何者为孔子之所谓郅治乎？读《礼运》一篇，则知孔子之所慨想者，在于大同。而其行之之序，则欲先恢复小康。”大约同一时期，也有学者认为：“孔子晚年之政治理想，有‘大同’‘小康’二种。大同为孔子理想政治之极则，若大同之治，不可一朝企及，则必先自小康始。礼让为国，小康之极盛，由此可臻于大同之域。故大同与小康，即在‘天下为公’与‘天下为家’之分别。”在当时的学术环境下，这一观点在传统学者心目中根深蒂固，可视为大同思想的性质认定的正统说法，从者甚多。康有为、孙中山、郭沫若等政治家及学术大家的支持，又反过来加深了这一观点的影响。

然而，《礼记》的成书时间与孔子生活的年代相去甚远，大同思想的内涵，乃至“天下为公”“选贤与能”等表述，也都与人们印象中的儒家的主张有一定距离，反而是《礼运》着力论述的小康思想更为贴近儒家本意。

“孔子是大同思想的创始人”的说法开始遭受质疑。温和如梁漱溟，只是质疑“《礼运》是否为孔子所作，本已可疑”，激进如吴虞，则认为儒家教义以专制为主，孔子没有大同思想，因此不可能说出这样的话。现代学者中，有学者将“大同”思想与那些可以确证是孔子言论的内容如《论语》等比较，认为“不患寡而患不均”“老者安之，朋友信之，少者怀之”“四海之内，皆兄弟也”“博施济众”等观点各有背景，并不能视为孔子具有大同思想的例证，“到目前为止，没有任何文献资料可以肯定《礼

记·礼运》中论大同的一段话确实是孔子本人的言论。”有学者认为，《礼运》篇中小康之世是被作为相对于大同社会的一种退化形态论及的，表露的是一种历史退化论思想；而孔子本人虽然对尧舜时期十分向往，但并不认为夏商周三代是历史的倒退，因此从历史观角度而言，大同思想不可能出自孔子。无论如何，作者还是将大同思想的发明权归于儒家，认为大同思想是汉初儒者的政治理想和教育思想，只是在当时崇古尊孔的氛围下，假托归附于孔子名下而已。

但在此之外，早有学者开始质疑，大同思想不但不是孔子所创，甚至不是儒家所创，其发明权，应归于墨家。关于此点，伍非百先生认为：“今考礼运大同说，与其他儒家言不甚合。而与墨子书不但意义多符，即文句亦无甚远……纵观全文，约百余字，大抵摭拾墨子之文而成。其为墨家思想，甚为显著。”至于为何大同思想出自墨家而被记载于儒家经典《礼记》中，伍非百先生认为：“盖儒者数传之后，墨家兼爱尚同之理想已大见重于人世。孔子所谓尧舜犹病者，而墨子以为实行不难。故当时学者多逃儒而归墨。子游弟子等忧之，乃援儒入墨，谓仲尼亦有此说云耳。”现代学者中，蔡尚思的观点与伍非百如出一辙，李泽厚也认为，“儒家的目标是‘小康’”，“所谓‘天下大同，一家一人’的乌托邦社会，基本上是下层群众不满现实的墨家理想和上层士大夫疾俗避世的道家理想，后来被改编成孔子和儒家的学说了。”也有现代学者持同样的观点，认为墨家和谐思想直接启动了历史上大同思想的诞生，又是大同思想的基本内容；《礼运》的作者相当熟悉墨子著作和墨子思想，用雅言概括升华改造墨子，成为不朽的传世新作。

也有学者认为大同思想属于道家所有。前述吴虞著有《儒家大同之义本于老子说》一文，认为“孔氏问礼于老聃，《礼运》‘大同’之说，乃窃道家之绪余，不足翹以自异”。在文中，他又提出《礼记》辑自汉，是汉儒鼓舌摇笔之大成，是“窃道家之言以冀贵宠亲媚”。这位被胡适赞扬为“四川省只手打孔家店的老英雄”、“中国思想界的一个清道夫”的人物，对于儒家的批判在当时自然振聋发聩、发人深省，但就具体的大同思想的性质认定而言，如此自相矛盾，似乎难以令人信服。另有

学者认为,大同思想受道家思想影响的表现“道”的概念的使用,认为“道”是道家学说中最基本的概念,《礼运》文中将大同社会称为“大道之行”,又将小康之世称作“大道既隐”,显然是对道家思想和概念的一种借用。

以上关于“大同思想创始自孔子”乃至“大同思想创始于儒家”观点的质疑与批驳,无疑有助于廓清经学时代遗留下来的对于“圣人之言”的迷思,有助于人们辨识大同思想中儒家及其他学派的思想痕迹的内涵,有些见解也是非常深刻的。然而,有的质疑本身显得相当牵强,甚至是为了质疑而质疑,比如认为“到目前为止,没有任何文献资料可以肯定《礼记·礼运》中论大同的一段话确实是孔子本人的言论”的观点,更是可用于质疑中国哲学、中国历史几乎全部的研究文本,无益于我们认识大同思想本身。

随着对于大同思想认识的深入,渐有学者支持大同学说为儒家思想,符合孔子本人的一贯主张(尽管不能确认这一思想是否真正出自孔子),并进而对其中别家思想的掺入进行了新的解读。匡亚明在《孔子评传》一书中,对孔子的“大同”思想充分地加以肯定,并且认为《礼运》这篇文章虽然晚出,但“无论从内容上还是时间上,都可以确定《礼运》篇所载‘大同’‘小康’思想,是可以反映孔子的真实思想的”,“和孔子思想一脉相通,因此可以看作是孔子思想的重要组成部分”。有学者持类似的观点,认为“尽管它(注:指《礼运》)不是孔子的作品,也不能否认,这种大同小康的理想社会模式是基本上与孔子《论语》中的很多论述相符合,是反映了孔子的基本思想的。”也有学者认为孔子大同思想的出现不是孤立的,并从郭店楚简及《论语》中找到了若干则和《礼运》篇一致和类似的材料,认为《礼运》篇大同思想的出现绝不是偶然的,它完全符合孔子思想的内在逻辑;作者同时批驳了关于大同思想出自墨家的观点,认为墨子的尚同,是上同于天帝,而《礼运》篇的“大同”,是同于大道、同于“天下为公”,二者在价值取向上是有着根本不同的。

而对于大同思想中明显的墨家、道家乃至杂家的思想成分,学者们也有了新的理解。陈赞引用唐君毅的观点,认为《礼运》“其文之全旨盖是言墨道二家所言大同之世之天下为公、大道之行、与超礼义之境界,虽原为儒者之志所涵;然儒者更有进于此者,即是其有此志非只‘意之也’,而是逐步由礼义以实现此有家之天下,使大者表现于小者之中,使超礼义之境表现礼义之中。循此以观,亦正可见此《礼运》之一文,实乃儒者于墨道之言既盛之后,更说此墨道所言之义,原可摄在儒者之‘志’之所涵之内,而更重申儒家言礼义之旨者”,

并进而认为,《礼运》的大同之说,乃是在道家、墨家“大同”“大道”“选贤”与“公”等说成为流行的“意底牢结”之后,而因势利导,转换其意义,使之由“乌托邦”而就于道理。这正是中国思想传统所特有的智慧。

也有学者独辟蹊径,超越了大同思想的学派归属的争议,从更为宽泛的立场上将大同理解、定义为一种思潮,而将《礼运》篇的出现视为大同思想成熟的标志。陈正炎和林其铨二人所写的《中国古代大同思想研究》一书,认为道家的“小国寡民”“至德之世”,佛家的“净土”“极乐世界”,道教的“仙境”,战国时期农家许行的“君臣并耕”,东汉何休、北宋张载等对井田制的规划,魏晋时期鲍敬言“无君无臣”的社会设想,陶渊明的《桃花源记》中的“世外桃源”以及李汝珍《镜花缘》中的“君子国”,东汉张鲁举办的“义舍”,明代何心隐创立的“聚和堂”,唐代黄巢、王仙芝的“均平”、“天补”,宋代方腊、杨么的“等贵贱,均贫富”等等,都体现了大同思想。周桂钿则提出,中国古代有三种大同思想,首先是庄子、惠施所明确表述的宇宙间最广大的统一性也就是“大同一”思想;其次是《礼记·礼运》中所提出的大同社会的思想,比较简单而又没有论证,是中国传统思维的特点;第三是西汉董仲舒提出的大一统论,因为要实现政治统一的“大一统”然后才能逐渐过渡到最美好的理想的“大同”世界。钟祥财认为,“大同”思想并不是凭空产生的,《墨子》主张“尚同”,《论语》《孟子》中的社会保障思想,都可以视为“大同”思想的先期资料。

对于大同思想学派归属的争议,反映了研究者们对于儒家经典《礼记·礼运》中蕴含的复杂的思想资源的困惑。这种复杂性,表现为大同思想几乎同时体现了先秦儒、墨、道等学派的社会理想与政治理想;它似乎是人们对于共有的远古美好回忆的追思,又或者是对理想社会图景的共同向往。正是因为这种心理上的共通性与一致性,才使得大同思想在随后几千年的社会,始终凝聚着中国人的理想追求与价值信念。

二、大同理想的现实批判性与建构性

《礼记·礼运》篇中关于大同社会的描述只有短短一百多字,内涵却十分丰富。有学者认为大同理想包括了选贤举能思想、以仁爱为中心的伦理文化传统、平等的观念以及公天下的社会理想,也有学者认为大同理想的提出者从基本政治制度、为政方针、人际关系、分工原则、财产观念、劳动态度、社会秩序等七方面描绘了大同之世的美好景象。无论如何,美好的社会图景反衬出的,是远远称不上美好的社会现实。大同理想从一出现,就表现出鲜明的现实批判性。

学者们多从公有制的社会理想与私有制的社会现实的落差的角度认识大同理想的这一批判性。陈德安认为,大同思想渊源于先民对远古原始共产主义社会的朦胧追忆和怀念,描绘了一个古老民族和平快乐的乌托邦,对私有制基础上产生的剥削制度的罪恶进行了揭露和批判,在一定程度上反映了被压迫人民的愿望和要求。裴传永认为“礼运大同”的政治理想是对以私有制为基础的社会政治制度的一种否定,因而受到了广大人民群众广泛赞同,成为人们反抗剥削和压迫、争取平等和公正的强大思想武器。他列举了东汉末年的黄巾起义、唐末王仙芝领导的农民起义、宋代钟相领导的农民起义,乃至近代历史上洪秀全发动的太平天国起义,认为无论是张角宣扬的“财物乃天地中和所有,以共养人也”的思想、王仙芝自称的“天补均平大将军”,亦或是钟相喊出的“等贵贱,均贫富”的口号,都与大同思想的精神实质血脉相通;更不用说太平天国颁布的《天朝田亩制度》确立的“有田同耕,有饭同食,有衣同穿,有钱同使,无处不均匀,无人不饱暖”、“鳏寡孤独废疾,皆颁国库以养”的政治模式简直就是“大同”之世的翻版。

也有学者指出了大同理想对于现实批判性的负面作用。钟祥财在《“大同”思想的历史维度》一文中,回顾了中国古代六次重要的经济改革,认为其中后面四次——西汉的桑弘羊、唐代的刘晏、北宋的王安石和明代的张居正发起或领导的经济改革可以与“大同”思想联系起来,并认为大同思想否定私有观念、鄙视个人利益的理念隐含了这样的经济学前提:人是具有同样欲望、禀赋和勤奋程度的社会群体,因而拥有同等获得财富分配的权力。个人与群体是可以等同的,只要群体是以公共利益为组织目标的,这个群体中的个人就会像为自己工作一样为群体工作。社会经济就可以按照一个由人们主观设定的机制运行,一般社会成员可以在预先计划好的位置,以人人相同的数量和质量从事生产。私有制就可以取消,只要有公认为品德优秀、智慧高超的管理者就行;这种理念导致了对于政府权威的推崇、对于行政干预效果的迷信,也使得以上经济改革往往落得财富转移、激励消散和弊端加剧的沉重后果。

大同理想对于现实社会的建构性,则主要体现于康有为所著《大同书》。《礼记·礼运》篇中大同理想对“天下为公”的社会图景的描绘,寥寥数语,尽管有学者认为其系统性、完整性、严密性空前绝后,但整体而言比较简单,它更多地是一种设想、一种境界描述,而难以让人按图索骥。20世纪初,康有为发表《大同书》,将《礼记·礼运》篇中设想的社会图景展开而为一整套完整而详尽的制度设计,试图弥补传统的大

同思想因为没有提出如何实现这种理想社会而流于“空想”的不足。

《大同书》的理论来源极为复杂。一般而言,学者们认为康有为的《大同书》继承了儒家传统政治思想中的“仁爱”思想、“公羊三世”说和“大同小康”思想,并用西方近代民主思想加以发展和改造,形成了独具特色“博爱”哲学、“三世”进化论和“大同”社会理想。此外,有学者认为佛教神秘主义是《大同书》的逻辑起点,也有学者认为《大同书》中所谓“大同社会”是以典型的欧美资本主义国家为蓝本,经过康有为粉饰加工而成的资产阶级理性王国。儒家传统思想与近代民主思想具有本质的差异,对于二者在《大同书》中的纠缠,有学者评价道:“在对待这两种思想来源时,他尽可能用西方近代民主思想附会传统儒家思想,当两者有明显的冲突时,他就抛弃了传统儒家思想,而大力宣传近代民主思想”;“但他又看到西方资本主义发展过程中的一些弊端……于是,他回过头从中国传统儒家思想中寻找克服西方资本主义弊端的思想武器”。有学者指出,尽管大同蓝图中到处都有西方文明的痕迹,但实质上却体现着中国文化的精神,包括井田式的社会总体模式、均衡发展的原则、田园式的劳动生活、以“孝”为核心的社会群体关系、变人间为“仙境”的终极归宿等;康有为关于大同社会的模式、发展方向、劳动地位、生产原则及人际关系、最终归宿等方面的思想,基本体现着中国文化的精神和士人的价值追求,使这个理想社会带上了浓重的士大夫情调,这种情调使大同社会不是随着生产力发展逐渐前进,而是达到超人间的仙境;康有为的独特之处在于既吸收了近代西方的大量物质和精神成果,又不离中国文化的精神去思索,并最终认为《大同书》中描绘的大同社会的性质,事实上是带有中国士大夫情调的井田式均平公有制社会。

时过境迁,《大同书》中描绘的大同社会,绝无可能是对几千年前的典籍中描绘的大同理想的简单重复与照搬。有学者总结了《大同书》中对于传统大同说的批判,认为传统儒家的“大同”理想是社会理想和道德理想的统一,所谓“天下为公”往往被解释为对宗法秩序和伦理规范的遵守,而康有为在继承儒家“大同”思想的同时,对其中所包含的“圣人政治”观以及由之演变的君主专制理论进行了激烈的批判,彻底否定了儒家的“圣王政治”观和君主专制理论;儒家强调等级秩序,而康有为的《大同书》则从头至尾体现出强烈的反对封建等级制度和要求人类平等的精神,在他对未来社会的设计中,不仅太平之世的“大同”社会没有等级制度,而且在升平之世的“小康”社会(实际上是欧美式的资本主义社会)也基本消除了等级制度的弊端;《礼运》篇的大同社会

规定“男有分、女有归”强调宗法关系的重要性，康有为则提出“天民”观，认为“人非人能为，人皆天所生也，故人人皆直隶于天”，把“去家界”、破除封建宗法制度对家庭关系的束缚视为“破九界”进而实现“大同”社会的逻辑起点。康有为对于儒家传统政治思想的扬弃，与康有为的学术渊源、《大同书》复杂的理论来源，以及康有为对西方近代资本主义发展现实的认识有着密切的联系。

梁启超在《清代学术概论》一书中曾将《大同书》的内容概括为13条。房德邻认为，《大同书》和以《礼运·大同》为代表的古代儒家大同思想是一脉相承的。如果说《礼运·大同》是古代儒家的最高社会理想，那么《大同书》就是近代儒家的最高社会理想。任军认为，康氏的大同思想是中国有史以来最完整、最杰出、同时也是最详尽的乌托邦思想，它不仅是中国近代社会灾难深重的曲折反映，而且在一定程度上代表了千百年来中国人民追求幸福生活，向往美好未来的愿望，可以说康氏大同思想是中国文化传统中追求理想社会的所有思想的集大成。

三、大同理想的价值与光辉

历史上，无论是为大同理想所激励而引发的对现实不公的反抗，还是对大同之世的热切向往而带来的理论热情（如康有为的《大同书》）或实践热情（如毛泽东青年时建立的“新村”），都失败了。这难免使得大同思想被贴上了“空想”的标签。正如有的学者所总结的：封建社会的农民群众企图通过彻底的平均主义实现它，太平天国的英雄们企图通过农业空想社会主义实现它，康有为等资产阶级改良派企图通过“明男女平等各自独立始”和“去人之家始”来实现它，孙中山等资产阶级革命派企图通过人类“互助进化”的途径实现它；这些仁人志士的一切努力和尝试都失败了。但是，大同理想的价值并不止步于此。学者们对于19、20世纪大同思潮的研究，交织勾勒出大同理想在中国现实社会中真正的价值与光辉所在。

吴义熊在《古老的思想与维新的意义——试论19世纪后期的大同思想》一文的研究中认为，从鸦片战争开始，中国被迫对外开放，越来越深地卷入西方列强主导的世界，在中国一批主张改革的先觉之士当中，出现了一股宣扬天下大同的思潮，认为中国在西潮冲击下实行变法，重新走向强盛，并推动天下大同之世的来临，“化四海以为兄弟，合天下作为一家”，是上天的意志，也是中国的重要历史使命。在另一篇文章中，吴义熊认为，孙中山将对大同世界的追求当作中华民国立国的理想和原则之一、强调用中国传统政

治道德作为将来大同之世的文化基础，是运用中国政治文化中“王道”的理念，发挥自古以来的“大同”思想，来构筑自己的国际关系思想体系，是对弱肉强食的强权政治的超越、对近代世界几百年来西方列强奉行的大国强权的规则的超越，也是对晚清以来的思想家们倡导大同理想的延续。阮娟分析了当时在表现形态上有相似之处的大同思想和世界主义，认为孙中山信奉大同却明确反对世界主义，正是因为两种价值理想一旦进入现实层面，宣扬以灭亡落后民族、取代弱国文化的世界主义的走向与孙中山心目中促进世界和平的大同设想完全背道而驰。

臧世俊则在《大同思想与中国社会主义思潮》一文中，回顾了19世纪末20世纪初流行于中国的各种社会主义思想，认为大同思想确实成为社会主义在中国传播的开路先锋；李石曾等无政府主义者、江亢虎等社会党人和孙中山为代表的国家社会主义者在宣传社会主义的时候，都把它与大同主义联系起来，原因在于那些有志建立完美社会的思想家一接触到社会主义的时候，都自然因它与大同主义在原则和精神上的相似特征，而很快地联想到大同问题；大同思想为社会主义思想的传播创造了条件，形形色色的社会主义思潮又为科学的社会主义的传播创造了思想基础和宣传氛围。李鹏认为，马克思主义为人们指明的理想社会与中国传统文化中的大同理想社会在某种程度上具有共同之处。而这种共同之处，在客观上为马克思主义在中国的传播奠定了文化基础。周艳姣也认为，各类社会主义思想能在中国落脚，并迅速传播开来，与大同思想做了铺垫有很大的关系；马克思主义在中国不是落根在中国传统的一般文化的躯体上，也不是生长在自己都没有根基的西方传来的各种非马克思主义文化的基点上，而是深深地扎根在中国社会现实和传统文化精华的土壤中。王明生提出，中国传统文化中的儒家大同思想在中国影响深远。近代中国先进的知识分子在接受、理解和解释马克思主义设计的未来社会蓝图时，都自觉或不自觉地携着自己民族的文化传统，不同程度地受到儒家大同思想的影响。可以说，马克思主义在中国的传播过程中既受到古色苍然的中国文化传统的抵制，又受到中国文化传统的包融和扭曲。中国文化传统的这种双向作用，使早期的中国人对马克思主义的理解染上了浓郁的东方色彩。毛泽东在不同时期设计的中国社会模式就深深地受到儒家大同思想的影响。

学者们对于大同思想在不同层面的讨论，继续丰富着大同思想的内涵，为其现代价值的发挥提供着新的思路。

孟子说“君子”与“道”

臧 宏

一看文章的题目，大家就会觉得，这是一篇未了之文，或者是一篇文章中的一部分。是的。这是我写的《说〈孟子〉中的“君子”》一文中的一个子题。除了这一子题，还有“君子”与“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”；“君子”与“乐”；“君子”与“教”诸子题。这是一篇大文章，不可能全拿来在这里讲，因为大会规定的发言时间不允许这样做。其实，也没有必要这样做。谁都知道，凡问题都有关键，只要抓住这个关键，把它讲清楚了，其它问题也就容易理解了。“君子”与“道”，就是这样的关键，所以，我把它单独拿出来讲。我这样做，还有一个理由：就是把这个问题搞懂了，“君子”这一观念的真谛也就被把握了；就不会再把“君子”仅仅看成是道德高尚的人和身居高位的人了；中华民族文化的自信，就不是一句空话了。

何谓“君子”？“君子”的本义是什么？评判“君子”的根本标准是什么？要对这个问题有比较接近孟子本意的回答，必须对孟子如下三段语录作出正确的解释。

以下所引的孟子语录，均出自杨伯峻的《孟子译注》。

《离娄下 8.14》：孟子曰：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其源，故君子欲其自得之也。”

这是讲孟子“致良知”的一段语录，值得我们反复诵读。凡是有“致良知”体会的人，一定会为孟子是真致良者而感叹！也会为他这段语录的深深圣贤心所打动！

多数注家，都把这段语录解释为：强调学习要有自己的心得。这样理解，显然是把问题简单化了。要知道，这段语录寓意深刻，不是那么容易解释的。比如杨伯峻先生，将“深造之以道”的“深造”，译为“高深的造诣”，将“深造之以道”的“道”，译为“正确的方法”，将“君子深造之以道”这句话，译为“君子依循正确的方法来得到高深的造诣”。这就与孟子的本意相去甚远了。大家仔细想想：把“深造”译成“高深的造诣”，人们就会问：这“高深的造诣”指何而言？是指“道”吗？不是的。“道”已被译成“求得高深的造诣”的“正确的方法”了。特别令人不解的，是“深造之以道”的“之以”二字，被无端的剥夺了存在的价值。其实，孟子这句话

的意思是很明白的，那就是：“君子”就是想深造达于“道”、进入“道”的人，也就是当时儒家所谓的想“得道”或想“致良知”的人，亦即是想把“己心”与“道心”合而为一的人。

又比如，这段语录中为何出现两次“欲其自得之也”？二者是简单的重复吗？像这样的问题，迄今能对之作出令人满意回答的人，真可谓了若晨星。据我所知，在历代注家中，只有明代万历宰相张居正和今人董子竹的解释，比较接近孟子的本意。我这样说的依据，就存在于董说的如下的一段话中：“孟子此自得，实是劝欲识天道者，欲致良知者，首先要广集资粮。这段的下面，有孟子另一段语录：‘博学而详说之，将以反说约也。’我希望大家把这两段看似不相关的语录联系起来读。在我们没有详细解释前，我先引张居正的解，我看张宰相是真明白孟子的良苦用心的：‘天下之理，不能博则识见浅陋而不能旁通，不反之于约则功夫汗漫而无所归宿。是以君子为学于天地民物之迹，《诗》、《书》、《六艺》之文，无不旁搜远览，偏观尽识，学之极其博也。又于那所学的，无一事不究其折中，无一物不究其变化……盖以理在吾心本致约也，但散见于万殊，不能一蹴而会通之耳……说反至于约，则吾心之理方有真得……是可见学不可以徒博，又不可以径约，由博而约，斯为学之全功举也！’这段讲说，把上一条孟子语录前一个‘欲其自得之也’，讲得很清楚了……。那么孟子说的‘左右逢其原，故君子欲其自得之也’，和前一个‘自得之’是什么关系？前一个‘自得之’就是后文的‘将以反说约也’，即在广博中，抓住你理解的要害。正是张相解《孟子》所说的‘无心外之道，无心外之学，君子之学只为济世之用’，此‘用’已经有致良知的味道了，所以孟子求左右逢源之得者，这和一般广博之学得其约是有区别的。”（《孟子真精神》）

董子竹这段解释，告我们三点：第一，他的这些话，是在前面引的张居正的话的启发下说出的。第二，他把张居正的话说得更明确了，他不仅指出张的话是对前一个“欲其自得之也”的解释，而且认为前一个“自得之”就是《离娄 8.15》的“将以反说约也”，即在广博中，

抓住你理解的要害。第三，他强调本段语录中的两个“自得之”，不存在本质的区别，都是指的求“道”的方法，即要在最具体的事物中致良知、求天心。第四，也是最重要的一点，就是他强调孟子求左右逢源之得与一般广博之学得其约之间的区别。区别在哪里？他在另一个地方作了论述，说：“读此孟子语，看类似于今天人的学习，其实大不然。西方逻辑思维也讲博学而约，但要整理成层次体系，推理出所谓‘真理’，孟子的广博之约，如对围棋黑白交织之乱局，不整理，不归类，不推理，任其眼花缭乱，到必有事发之时，广博而约之学自会左右逢源，君子得之也。”这是说，广博之约有两种，一是西方人的，一是中国儒家的。二者的区别在于，前者是逻辑的理性，是分析的综合，后者是实践的理性，是整体的把握，是与“道”合一的“君子”之“得”，它与西方的“博而约”相比，无疑要优胜得多。但是，它也不是十全十美的。如果拿它与西方极乐世界相比，与二百一十亿那由它诸佛国相比，你就会觉得孔孟、老庄的“广博”，实在是称不上是“广博”了。

写到这里，一方面，我要为董子竹先生点赞，赞他为本段语录提供了迄今为止的最好的解释。另一方面，我也要指出他的美中不足之处，这就是他漏解了本段语录的中间的一段话：“自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其源”。此段话，很重要，是本段语录的头句——“君子深造之以道，欲其自得之也”和尾句——“故君子欲其自得之也”之间的连接者和展开者，也是生命个体回归生命本体或致良知的具体过程，那是漏解不得的；漏解了，本段语录的头尾两句就成了读者和注家们的拦路虎了。

对漏解的这段话，应作怎样的解释呢？我的解释是：这里的“自得之”，就是它的前一句即“君子深造之以道，欲求自得之也”的简化或压缩，其意思是说，“君子”就是想深造达于道、进入道的儒者，也就是想由己心回归本然之心或使己心不断地合于道心的人。只有这样的人，才能随时随地看破眼耳系统的迷妄的诡计，不为它所干扰，“自得之，则心之安”，就是说的这个意思。同样的，“心之安，则资之深”，即只有心之本然不为眼耳系统的迷妄所遮蔽，才能对之看得更深。对之看得更深，才能拿它来观察当下事物的最后的根源即“道”（“资之深，则取之左右逢其源”），因为心之本然，即“知”，是生命最后根源“道”的根本表现形式，由它是完全可以把握到“道”的。这就是我对漏解的这段话的解释。从解释中，我们深深地感到它的重要性。正是它，使我们对本段语录的头尾两句话，有了清楚的理解，即认为，头句“君子深造之以道，欲其自得之也”，与尾句“故君子欲其自得之也”，说的是同一个意思，

都是认定“君子”是想深造达于道、进入道的人，但又不是简单的重复。请看尾句“故君子欲其自得之也”的那个“故”字，它是告诉我们，它这话，是建立在以上所言的基础之上的，是包含着丰富的内涵的。

《尽心上 13.24》：孟子曰：“孔子登东山，而小鲁，登泰山而小天下，故观于海者难为水，游于圣人之门者难为言。观水有术，必观其澜。日月有明，容光必照焉。流水之为物也，不盈科不行；君子之志于道也，不成章不达。”

我认为，对本段语录解释得比较好的，当推张居正、黄宗羲和董子竹三人。

先看张居正的讲解。他将本段语录分为三段：“孔子登东山而小鲁……游于圣人之门者难为言”为第一段；“观水有术……容光必照焉”为第二段；“流水之为物也……不成章不达”为第三段。他对第一段的译文是：“孟子说：‘孔子登上了东山，觉得鲁国变小了，登上了泰山，觉得天下变小了，所以看过大海的人，就难以被别的水吸引了，在圣人门下学习的人，就难以被别的言论吸引了。’”他对此段的讲解是：“东山，在今兖州府曲阜县。泰山，即东岳，在今泰安州地方。孟子说：‘道莫大于圣人，圣莫盛于孔子，大哉孔子之道，岂易以语言形容哉！自其身所处而言，在鲁国则为鲁国之一人，就如登东山之巅，下瞰鲁国，凡四封远迹，皆在指顾之中，而鲁国自失其为大矣。在天下则为天下之一人，就如登泰山之巅，下瞰寰宇，举九州疆界，皆在俯视之中，而天下自失其为大矣。夫大而至于小天下，则小鲁又不足言。盖其所处既高，则视下益小，其地位然也。惟其地位如此，故人见了沧海，亲睹其汪洋浩瀚之势，则众水皆会归于此，而百川之水，不过其支流余派，举不足以深广称矣，岂不难于为水乎？未游于圣门，凡百家之言，皆可以为言也，惟入得宫墙，亲聆其切近精实之言，则众理皆统宗于此，而百家之言，不过其微谈绪论，举不足以美丰称矣，岂不难于为言乎？孔子之道大如此。’这是讲‘孔子之道大’。说‘孔子之道大’，实是说孔子之‘心’大，因为‘天之历数在尔躬’，‘天心’就是‘人心’，其区别只在‘觉悟’不‘觉悟’上。于此，可以清楚的看到，在孟子的心目中，‘君子’就是‘孔子’这样的人，就是孔子这样得道最大的‘君子儒’。”

张居正对第二段的译文是：“观赏水有一定的方法，一定要观赏它的波澜。日月都有光，细小的缝隙必定都照到。”他对此段的讲解是：“澜，是水势湍急处。容光，是罅隙通明处。承上文说：‘孔子之道，观之泰山沧海，固可以见其大矣。然岂无为之本者哉。今夫水行于地，必源头深远，方能起得波澜。故观水自有方法，不必寻源以求其发端也。惟于波流湍回，水势猛急之处观之，

则知狂澜之滔滔，乃源泉之混混者所出也，而其本自可见矣。日月丽乎天必体魄明朗，方能布得光采，故观日月者，亦有方法，不必测象以究其精曜也，惟于些小空隙，光明必照之处观之，则知普照之无遗，乃贞明之不息者所出也，而其本自可见矣。然则孔子之道，川流源于教化，即水之由源而达委也，光辉根于笃实，即日月之由明而生光也，其大而有本者，何以异于此哉？’”这是讲“道”之本，即“道”之发端处。从泰山沧海可见“道”之“大”，那么，用什么方法可求“道”之“本”即“道”之发端呢？直接求是求不到的，因为它是“体”，是无形无相的，只能从它的表现形式，它的“用”，特别是它的“随缘之用”，即从“水势猛急之处观之”，“从光明必照之处观之”，方可见到。

张居正对第三段的译文是：“流水这东西，不流满洼坑就不再向前流；君子有志于道，不到相当程度就不可能通达。”他对此段的讲解是：“盈，是充满，科，是低洼去处。承上文说：‘圣人之道，固大而有本矣，欲学圣人者，岂一蹴所能至哉。彼流水之为物，以大海为归者也，然未能遽至于海也，必须停注坑坎之中，盈满于此，然后可流通于彼。若积水尚浅，未至于盈科，则坎止不行，有难以至海矣，水之进必以渐如此。况君子之志于道，将以大圣为归者也，有不由渐而后至乎？故必和顺发为英华，光辉出于笃实，有这等成章之美，然后可以为上达之基。苟章美之不宣，则必造诣之未至也，而圣道之高不可及者，何以为从入之阶？文采之未著，则必充养之未深也，而圣道之大而有本者，何以为会通之地？若曰：圣道不必成章而后达，则是流水不必盈科而后行也，岂有是理也哉？然则有志于圣道者，信不可无循序渐进之功矣，不但下学功夫为然，大学明德新民之功，必由知止而后进于能得，中庸至诚尽性之事，必由形著而后至于能化。圣学莫不皆然，作圣者宜究心也。’”这是本段语录的核心，其主旨在于揭示“君子”的内在涵义，即认为，“君子”是“志于道”的“儒”。在孟子的心目中，“孔子”就是“君子”的典范，因为他不仅是“儒”，而且是“儒”之师，是“大儒”。不仅是“志于道”的“儒”，而且是在求“道”的过程中不断取得成就，从而通达于“道”的“儒”。更为重要的是，他还是得“道”之“大”、得“道”之“本”的“大儒”。

次看黄宗羲的解释。在历代注家中，对本段语录解释得最为实际的，就是黄宗羲了。他说：“‘游于圣人之门者难为言’，古今诸子百家，言人人殊，亦必依傍圣门之一支半解，而后得成其说，何曾出此范围！譬之于水，则断潢绝港，无波涛汹涌之观；譬之于明，则燭火阳焰，所照无几，能如圣门之观涛必照乎！盖诸子出

其私智，穿凿一隅一曲，井蛙之见，或断或续，不成片断，故不可达之天下，所谓致远恐泥也。”（《黄宗羲全集》第1册，第154页）稍通中国思想史的人，就会认为，这是对诸子百家的真实写照。黄解的深刻之处，就在于他为我们揭示出了诸子百家不能“如圣门之观涛必照”之原因，即他们“穿凿一隅一曲，井蛙之见，或断或续，不成片段”等等的“私智”、妄念，导致其“不可达之天下”。

再看董子竹的解释。董的解释，既富有特色，又具有启迪意义。这主要表在三个方面：第一，他非常重视黄宗羲对本段语录的解释。除引了上面的一段话外，还补引了另外一段话：“杨子、墨子、子莫虽判然不同，却只在事为上简点，所以有过不及。事之过不及处，便是恶事；念之有依着处，便是恶念。天地间道理平铺，无方所而有规矩，所谓‘权’也。吾辈时常动一善念，细揣之，终是多这念。有这念，便有比偶，有为我便有为人，有中立比偶生焉，有比偶便有贞胜。譬如一匹绢，才说细，便有粗者形他，又有更细者形他。故曰：‘毛犹有伦，有伦则害道。’”（同上书，第155页）他引这段话的目的：一是为了称赞孟子。他说：“早在战国时代，类似于古希腊文化所谓的‘人性解放’、‘逻辑思维理性’、犹执两端的‘折中主义’，也曾甚嚣一时，但那时的中国人就知其谬。”这个“中国人”是谁呢？就是与杨子、墨子、子莫进行激烈争辩的孟子。二是为了称赞张居正和黄宗羲。他说：“张居正、黄宗羲在明代就指出了所谓的‘文艺复兴’的根本性错误。历史证明，所谓人性大解放的‘文艺复兴’乃至后续的‘启蒙主义’，并不是人类真正大解脱的康庄大道”。三是为了提醒今人。他说：“个性解放”、“启蒙主义”“这种见识至今还迷惑着当今世界绝大多数人，甚至是被欧美人奉为所谓的‘普世价值’。他们不知：既然‘杨、墨、莫错在意识比偶中思考，西方的‘普世价值’何非如此？”

第二，他一方面高度地评价了黄宗羲对诸子百家的“私智”的批判，认为这确实是对诸子百家中的一些人的思维方式的真实写照。另一方面，又从这种消极现象中，为我们指出了中华民族伟大的创造性和正确性：“这就是中国士子的努力从来没有落入心外求神、求圣的邪路，也没有陷入物质性追求的狭隘动物性。中国自信自心的觉悟，是人类走出生命困境唯一的通途。仅此一点就超越了全人类。”（《孟子真精神》）这是董解启发我们的最为深刻的一点，也是不同于其他解的一大特点，因为他指出的这两条积极意义，是多数人未曾看到的。

第三，他的分段也有自己的特色。如本段语录（《尽心上》13.24）是杨伯峻的分法，而董却将下面的13.25、13.26、13.27与本段合在一起进行解释。这

样做，既显得很新颖，又给人以启发。请看他对合起来的这一段话所作的总括性的解释，他说：这段话很好懂，“莫过说了个人日日行善，心宽志坚！整个中国士阶层都是这样，就是中国古代的农民亦如此，鸡鸣而起，日落而而息。不同者在于，士子随时随地修心‘养吾浩然正气’，农夫则是修理地球颐养父母、妻子、儿女！看似天壤之别，实际上都脱不了人生‘生死勤苦之本。’在这个过程中分是分非，分高分低，我以为基本上无意义。如果说高，士子们的追求中包涵着终极解脱之求，农民辛劳则无此非份之想。但在中国人中，若发现子弟中有一个人有当‘士子’的可能，会全家努力节衣缩食，助其成功。这表面看来望子成龙是狭隘的功利心作怪，但一旦子女走上中国人的修行之路，谁又能脱出以求终极解脱的中国士子的善习呢？虽然说中国士子追求的终极解脱，歧途万端，异议纷陈，但终是希望生命的大解脱。我以为中华民族之可贵、之伟大的地方正在此处。千百年来，整个民族或聪或蠢或高或低，人人或直接或间接都在孜孜不倦追求此道！我们不能说别的民族就没有这样的追求，求上帝、求安拉、求科技发达都包容了生命大解脱的意味。”我们也不能说我国的杨子、墨子、子莫他们没有这样的追求，只是他们的“私智”、他们的“比偶”的思维方式，决定其“不可达之天下”

《尽心上 13.41》：公孙丑问曰：“道则高矣，美矣，宜若登天然，但不可及也；何不使彼为可几及而日孳孳也？”孟子曰：“大匠不为拙工改废绳墨，羿不为拙射变其彀率。君子引而不发，跃如也。中道而立，能者从之。”

我取张居正的“译文”：公孙丑说：“道是很高很好啊，（但要学它，）那是像登天那样，似乎是不能达到的；何不让它变得有希望达到从而使人每天不懈地追求它呢？”孟子说：“高明的木匠不会因为笨拙的徒工而改变、废弃绳墨，羿不会因为笨拙的射手而改变拉弓的标准。君子（教导别人，正如教人射箭，）拉满了弓却不射出箭，只是跃跃欲试（地做示范）。君子站立在道的中间，有能力的人便会跟从他学。”（《张居正讲解〈孟子〉》第401页）

我取张的“译文”的理由，是因为他对本段语录的最后两句的翻译，比其他译者有其优长之处。比如，杨伯峻将“中道而立，能者从之”译为“他在正确道路之中站住，有能力的便跟着来”，就非常含糊，而且容易引起误解。“道”是整体，无所谓正确道路还是不正确道路，你这样讲，就给人一种印象，似乎“道”是可以分割成正确和不正确的。再者，你把生命本体的“道”，作“道路”解，这也容易把“道”说成是意识中的“规律”或“法则”，像冯友兰所作的那样，这就和黑格尔的“绝对观念”划不清界限了。还有，你把“能者从之”译成“有

能力便跟随着来”，这更是“丈二和尚”让人摸不着头脑。你所说的“能力”究竟是指一种什么样的能力？是指一般的认知的能力，还是指“致良知”的能力？谁也说不准。

又比如，朱熹的解释。他把“中道而立，能者从之”，解释为“中者，无过不及之谓。中道而立，言其非难非易。能者从之，言学者当自勉也。”这样解释，不能说有什么大错，但总使人对它有一种过于粗浅的感觉。可以说，凡读过《孟子》的人，都能讲出“中道而立，言其非难非易”这样的话来。因为“君子引而不发（难、非易），跃如也（易、非难）”这句话本身就包涵有“非难非易”的意思，也包涵有“中道而立”的意思。“中道而立”就是须臾不离开“道”，不离开“道”就是“非难非易”，因为“道”是整体，是没有难易之分的。至于把“能者从之”，说成“学者当自勉也”，这就与孟子的本意相去甚远了。必须明确，决不可孤立地理解“能者从之”这句话，一定要将它放在孟子说的“君子引而不发。跃如也……”这段话中来理解。否则，就会像朱熹一样，犯下望字生义的这种十分浅薄的错误。

我们来看董子竹是怎样批评朱熹的。他说：“只要对照黄宗羲的解，朱熹的浅薄就暴露无遗了。黄解此‘中’字言：‘道无形体。精义入神，即在洒扫应对之内，巧即在规矩之中，上达即在下学，不容言说……’活脱脱一个庖丁解牛《养生主》。这才是孟子的‘君子引而不发，跃如也。中道而立，能者从之’的本意。此‘能者’非他人，根本不是朱熹说的‘学者自勉也’，而是到‘牛’‘如土委地’之机，君子能抓住这个‘良知’爆发点，为之‘能者’。黄宗羲于此解得好，鱼化鲲，鲲化鹏，‘然听其自化！’这也才是真正的‘中道而立，能者从之。’朱熹于孟子此言，实门外汉的望文解字。对此，有‘致良知’经验的张居正也解得非常好：‘是以君子立教，但告以务学的方法，不告得道的妙处。……就如射者引弓至满而不发矢的一般，虽其至道之妙，不容以轻传，其上传之机，固以指示于言意之表，其所不发者，殆踴跃著见于吾前矣。’这才是儒家所谓的‘中道’，此‘中道’用逻辑思维语言表达，只能说到‘非难非易’，其实是庄子之名言：‘官知止，而神欲行’。六识世界茫茫然，何有‘中’可言？意识一旦言‘中’，早已经是‘中’不知去了何方？非‘官知止’生命本然一丝光耀，才有了人意识的所谓‘中’，此‘中’来无来处，去无去处，说‘六合’之内也对，说‘六合’之外也对。……只有深刻理解了孟子‘君子引而不发跃如也’的真实含义，才接得上下面孟子的语录。孟子曰：‘天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道；未闻以道殉乎人者也。’这比庄子还彻底。今天大喊‘致良知’的诸位，如稻盛和夫，如熊氏师徒，哪个不是借良知之名‘以道殉乎人’

者也。’完整宏扬中国传统文化，应该是今天中国的当务之急，不然何言社会主义的‘中国特色’。但要以中国传统文化为今日流行于西方世界的整个‘丛林法则文化’打补丁，非但辱没了先人，不可能挽救世界，甚至有可能灭亡人类。围棋在智能化面前的全军覆灭，就是一个近乎血腥的教训。人类此时此刻如果不能自觉回到孟子的‘天下无道，以身殉道’的决心，斯蒂芬·霍金所言的智能生命统治人类的境况，真可能发生！”有比较，才有鉴别。应当说，在对本段语录解释的各家中，董解是最好的一家。不说别的，仅就他将“君子”说成是抓住致良知出发点的人来说，已是令人惊讶不已了。

至此，孟子说的“君子”与“道”的三段语录，已经解释完了。从这些解释中，我们能得到一些什么样的启发呢？首先，它使我们明确了“君子”的真正的本义。何谓‘君子’？想深造达于“道”、进入“道”的人，即达于、进入本然自我之心的人，就是“君子”。这是本文讲的第一段语录告诉我们的。“君子”不但是追求的理想人格，而且是可以达到的现实境界，孔子说的“吾十有五，而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命……”，就证明了这一点。孟子说的“孔子登东山，

而小鲁，登泰山面小天下，故观于海者难为水，游于圣人之门者难为言”，即本文的第二段语录，讲得更为明确。它告诉我们，与道之大、道之本合一的人，方是“君子”，孔子就是“君子”的典范。如此说来，人们又会认为，追求做一个“君子”不是太难了吗？如果你把生命的整体与生命的个体割裂开来，那就会觉得很难，甚至觉得难如上青天；如果你把二者看成是一而二，二而一的关系，即看成是整体而个体，个体而整体，那就不会感觉到难了，就像黄宗羲说的那样，“道”就在洒扫应对中，巧即在规矩中，上学即在下学中，即你在最最具体的事物中，就看到了天意，看到了良知，你与“道”已经合为一体，你已经是“君子”了，哪里还有什么“难”字可言呢？

其次，从上述对孟子的三段语录的解释中，我们还清楚地看到，评判“君子”的根本标准，只能是儒家说的“天”，道家说的“道”，佛家说的“佛”或“如来”，而决不是道德规范之类。因为道德规范，属于人的意识范围，是分开来说的思想，与“天”、“道”、“佛”或“如来”等本体范畴相比，是第二义的，根本不是同一等级的概念。如果以“道德”规范作为评判“君子”的根本标准，那么，培养出来的，只能是伪君子，假道学。因为“道德”是讲“利益”的，只有符合于我这个民族、这个国家、这个阶级、这个政党、这个集团的利益的，才是道德的，否则，就不是道德的。有些人满口都是“道德”，都是“孝”，做起来，也有模有样，但都不是出于本然之心，而是为了达到一定的个人利益的目的，表现给人看的。真正的“孝”，要像王阳明说的那样：夏天来了，你就会自然地想到要如何给父母纳凉，冬天来了，你就会自然地想到要如何给父母取暖。这是出自本然之心的“孝”，即出自生命本体“天”、“道”、“佛”或“如来”的“孝”。这也正说明“孝”即“道德”，是以生命本体“天”、“道”、“佛”或“如来”为前提的，是它们的副产品，是不能作为评价“君子”的根本标准的。

最后，上述的解释还告诉我们，要真的有文化上的自信，必须要做一个“真人君子”。“君子”有“正人君子”和“真人君子”之分。道德高尚的人即可称为“正人君子”，但不是“真人君子”，只有与“天”、“道”、“佛”或“如来”合一的人，才能称为“真人君子”。真人君子的生命观，是人而神，神而人的生命观，即他既承认眼、耳、鼻、舌、身、意这六识世界的一切，又要超越它、否定它。这种生命观，是西方人的上帝造人、人是由动物演化来的生命观，不可比拟的，他比后者要优胜得多、先进得多，未来的新的人类生命观的产生，必将以它为基础，为底蕴，为领航者，我们的文化自信，就是以此为根据的。



金玉婉 作品

新加坡学者王昌伟对张载关学的研究

李敬峰

张载无疑是宋明理学的奠基者和开拓者，由他所开创的关学，以其在思想上推崇气学、在学风上躬行礼教、在旨趣上注重践履、在学脉上条贯秩然而享誉学界，成为地方学派全国化的典范，至今依然是国内外研究宋明理学不可轻忽的一环。在国内张载关学研究已然取得丰硕成果的际遇下，我们非常有必要扩大视野，对国外的张载关学研究给予观照、引介和评述，一方面补当前对国外关学研究关注不足之阙，另方面亦借鉴国外关学研究的理论成果，推进和深化张载关学研究。而在国外研究张载关学的学者中，尤以新加坡国立大学王昌伟教授（新加坡人）的成果最为丰硕和系统，是海外唯一系统撰写关学史的学者。他师从美国哈佛大学著名中国思想史研究专家包弼德教授，深受包氏区域文化研究方法和理论的影响，数十年持续精研关学，出版专著《Men of letters within the passes: Guanzhong Literati from the Tenth to the Eighteenth Centuries》（《中国历史上的关中士人：907-1911》），发表《从“遗迹”到“文献”：宋明时期的陕西方志》、《〈关学编〉与明清陕西士大夫的集体记忆》、《王心敬续〈关学编〉与康乾之际关中理学传统的建构：兼论清代学术的区域化进程》、《从族谱看明代陕西宗族组织与士人阶层缔结联盟的方式》、《“‘求同’与‘存异’：张载与王廷相气论之比较》、《Zhang Zai's Legacy and the Construction of Guanxue in Ming China》、《We are One Family: Guanxue Vision in the Northern Song》、《李二曲调和朱子与陆王的方法》等与关学相关专著和论文，以此足见其研究的系统和丰硕，就此而论，这是任何一位海外学者都无法与其相提并论的。更为重要的是，王昌伟教授的研究以其跨学科的视野，新颖的问题角度而有别于国内偏于哲学史的研究进路，非常值得我们国内学者给予特别的关注和研究。

一、关学概念的界定

“关学”作为一个道脉相沿八百余年的学术流派，

其一直是个不证自明的概念，直到近代新的学术体系建立，关学是否有史成为分歧不断的话题。侯外庐先生在其《中国思想通史》和《宋明理学史》中提出“北宋亡后，关学就渐归衰熄”，龚杰先生又进一步认为，关学“上无师承，下无继传”，认为张载以后无关学。陈俊民先生依据《明儒学案》和《关学编（附续编）》，界定关学为“宋明理学思潮中由张载创立的一个重要独立学派，是宋元明清关中的理学”，后赵馥洁、刘学智等诸先生进一步论证关学有史，而随着《关学文库》的出版，国内学界在关学有史问题上基本达成一致，分歧在于关学在何处终结，这对关学研究具有十分重要意义，确定关学学术“合法性”，开创关学研究的新局面。这个问题同样引起海外王昌伟教授的注意，他首先对当前学界研究关学的现状总括道：

以往的研究都把关学视为一个不证自明的概念，而重点则分析学派成员的学术和思想。倾向于把来自同一地区的思想家都视为同一固定的学派成员，而忽略所谓的学派，其实是一经过各种思想与学术竞争的场域。在这样的讨论框架下，地域除了提供一个便于研究者勾勒理学家的社会网络的范围之外，并没有其他更为实质的意义。

王氏釜底抽薪式地直击关学研究中的根基问题，他认为以往学者只是把关学作为一个不证自明、默然接受的概念，且宽泛地以地域论学派，忽视学派形成的社会文化背景，无法把握学派义理内涵与他们所处的特定社会文化环境之间的关系。基于此种思想史的立场，他首先指出在学界较有影响的陈俊民先生对关学定义的不足之处，他认为陈俊民先生关于关学的定义是不符合关学本身的历史事实的，缘由于时人并没有把关学视为一个独立的，有别于濂学、洛学或闽学的的学派，且金元至明初，关中学者对张载及其学术并不重视，直到明代中叶，学者开始因为张载关中人的身份，而把他的地位抬到创派祖师的高度，即使到晚明的关中理学，最为关注的并非传承张载的学说，而是回应朱、王之争。可以

看出,王氏依据思想史的进路,回到历史语境,从后人对张载学术的认同、接受和关切的史实角度否定关学有一个从头至尾、代代相传的学术脉络,故而他赞同林乐昌先生的观点,他说:“林乐昌提醒我们,宋代以还的关学并非统一的概念,研究者更应该注意不同时段差异性,无疑是很有见地的。”但同时也对林乐昌的观点提出两点质疑:一是杨岫在清末关中学者有关关学谱系的讨论中完全缺席,将其列入关学谱系中是否合适;二是没有说明以什么样的标准将颇具争议的王微作为晚明关学的别派。他认为林乐昌先生之所以有此理论不足就在于:

他虽然注意到并不存在一个能用以概括和解释从北宋到明清的关中学术的同一范畴,但却仍然认为关学是一个不证自明的概念,所以才会直接地将王微以及杨列入关学谱系,而没有注意到历史上关学谱系的建构者,经常都会为了如何界定关学以及谁才算是关学人物而展开辩论。

从王氏对两位学人观点的评介中可以看出,他认为关学并非是一个不证自明的范畴,而是在特定的历史脉络中被建构出来的范畴,必须摆脱以往学界离开历史语境去试图定义关学的误区,才能准确认识和把握关学建构的复杂性。基于这种认识,王昌伟提出以下独到的见解:1.张载并无意识要建立一个地方性学派,关学是后代学者建构出来的,一直到晚明著名学者冯从吾的《关学编》问世以后才正式被确定下来;2.关学不是一个连续的学术存在,而是有阶段性的划分和差异的;3.张载在后代建构关学的过程中,只是被视为一个符号和象征,其极具特色的学说始终处在关学学者的边缘意识中,他们关心的更多是像朱、王之争这样具有全国性的学术话题。从王氏的核心观点中可以看出,其主要是基于思想史的视角而非哲学史的视角,注重从真实的历史语境中动态地思考和把握关学的学术样态和真实面貌,这显然不同于哲学史研究意在追求史料背后超越的价值和意义的指向。换言之,两者虽然面对的是同一史料,同一对象,但角度、旨趣和方法却有着显著的差别。当然,这两种方法并没有高下优劣之分,也无水火不容之势,只是从不同视角向我们呈现学术思想,实可两相资用。王氏的推论正确与否仍可再议,但其致思的方向和维度无疑为我们重新思考关学开辟一个较好的视角,裨益之效,不可轻忽。

二、关学宗师张载的研究

基于张载关学鼻祖的地位,王昌伟教授对其着墨最多,视角与方法较为独特而新颖,结论亦足以令人耳目一新。他主要从张载的核心思想“气”与“经世”入手,

探析张载的独特视野。就“气”来说,王昌伟详人所略,略人所详,着重强调“气”的本质及其与人性善恶的关系,他认为张载“气论”的最大特色就在于不把“气”仅仅视为形而下的材质之性,更是具有显而易见的形上性质,这恰恰是张载超越宋初“三先生”有“用”而“体”不足之处,这可从张载所言:“一阴一阳是道也,能继继体此而不已者,善也”以及“一阴一阳不可以形器拘,故谓之道。乾坤成列而下,皆易之器……形而上者是无形体者,故形而上者谓之道也;形而下者是有形体者,故形而下者谓之器。无形迹者即道也,如大德敦化是也,有形迹者即器也,见于事实即礼义是也”中淋漓尽致地反映出来。也就是说,张载所言之“气”是充盈、贯彻于形上与形下世界的,是万物之根源,变化之依据,且无形即是道,有形即是器,无形并不表示“道”空无一物,而是表示“道”不受现象界任何形体所拘,与“器”之间并无本质的区别,两者具有同质性,王氏认为这正是张载批判佛老的着力点,他说:

在张载看来,二氏之误,正在于割裂本体与现象,同时不能正视体用不二,本体即现象的真谛,因而推崇本体而贬低现象,并一味追求空无一物虚假的体而忽视实在的用。张载坚持虚空即气,两者并不存在二氏所谓的有与无的本质上的区别。

王氏的分析无疑是切合张载本意的,张载的“太虚即气”说确实是针对佛老“有生于无”割裂体用的主张而展开的,他从体用不二的角度将本体与现象统一起来,立足“太虚即气”来探讨宇宙本体,确立“气”为最高的宇宙本体,弥补儒学的短板,开辟对治佛老的新视域,极大推进处于发轫期的理学理论体系的完善。王氏进一步分析到:

气在张载的哲学中具备形而上的,超越、普遍的绝对的意义,但是气却处于永恒的流行变动之中,故“气”不能不聚而为万物,而在凝聚的过程中,就落实为实然之气并产生有形体的万物。……从凝聚为万物的角度看,则气的实然形态千变万化,并因此决定万物之不齐。……张载要强调的,正是虽然气在形而下的领域呈现不同的形态,也表现出善恶相混的倾向,但从超越的层面来看,气同时也是一至善的道德实体,是万物的价值与至善无恶的人性的本源。

王昌伟既注意到张载哲学中“气”的超越性、绝对性的一面,也注意到万物不齐之根由在于气下贯万物时所产生的差异,且这两种“气”所表现的属性是不同的,前者是至善无恶的,是至善的道德实体,后者是善恶相混的。那为什么“气”在凝聚为万物时,就产生恶呢?王氏认为这关键在于张载所谓的恶,并不类似基督教传统中带有原罪意味绝对的恶,而是指人因为受实然的形

体所拘，囿于闻见，只看到由实然之气所形成的万物的殊别，而不能感知万物都产生于同一个超越与至善的太虚道体，这样一来，人只注重于个体之私，而不去追求与天地万物相贯通的道理，也就是知“人”而不知“天”。在此，王昌伟认为张载所谓的“恶”不同于基督教的原罪之恶无疑是有洞见的，张载所讲之“恶”与基督教之“恶”在来源及形成上确有显著的差异。在经过层层分析之后，王昌伟对张载“气论”的实质论道：

张载的气论主要是从本体与现象不二的角度，肯定从实然的层面看，千差万别受形体所拘的天地万物同是产生于一有价值意义的本源。由此发展出来的人性论和道德功夫论，其终极目标是为了确立这个能让万物相通的形上依据，并且说明人如何能通过道德实践，从万殊中认识此依据，进而追求与万物达到相通的境界。

张载在“儒门堕落，收拾不住”之际，着意建构以气为本的宇宙论，从而为儒学确立形而上的超越依据。王氏认为张载实际上是从体用不二的角度展开这一建构的，将“气”作为价值本源，并由此推导出人性论和功夫论。王氏将张载这一学术旨趣概括为求同的哲学，也就是为实然世界千差万别的个体寻找一个能互相贯通的超越依据，这是宋代学者的学术基调。而将自称继承张载之学的王廷相之学界定为存异的哲学，即放弃对贯通的追求，转而肯定差异的必然性与合理性。

王氏以“求同”与“存异”二分来把握张载甚至宋明理学的特质，并认为这种“存异”的哲学是晚明知识界普遍对自我及个性的追求的理论基础，而有别于阳明心学所开启的追求个性的路数，这种看法当然是非常有见地的，折射出王氏敏锐的问题意识和深邃的理论视野。

而就张载的经世思想，王昌伟认为以往的研究有两个缺陷，一是只关注哲学而忽略其“实际”的层面，二是把他们在体制方面的追求和其哲学思想割裂开来，而实际上这两个方面是张载学术中不可分割的组成部分。那么如何来证明这样的论断呢？王昌伟择取的是通过考察张载哲学中的“道”与“迹”的关系来为其说进行论证。王氏认为在北宋道学家开出的治世方案中，张载是比较特殊的，特殊性就在于他及弟子是唯一一个从制度入手探讨其他可能性的群体。而张载之所以重视古礼，就在于他认为这是圣人之迹，既然是圣人之迹，那就是“有是心则有是迹”，也就是“迹”是圣人之道之真实显现，要想实现三代之治，上古的体系——作为能够真正体现道德唯一的迹，就必须在宋代实施。可以看出，张载对“迹”是十分重视的，因为这就是圣人之道。为更具说服力，王氏着重将张载这一思想与同时代的程颐、王安石进行比较，他以程颐与弟子问答为例：

嘉种问：“封建可行否？”曰：“封建之法，本出

于不得已。柳子厚有论，亦窥测得分数。秦法固不善，亦有不可变者，罢侯置守是也。”

王昌伟认为在程颐看来，上古善政的真正精华并不在于体制，因为井田制、封建制以及肉刑是圣人之迹而非圣人之道，这些迹是圣人顺势而行的，学习圣人之道，并非简单地追寻这些迹，而是要明白蕴涵其中的真意，不复制古代的体制也同样可以如圣人一样治世。也就是说，在程颐看来，价值所在的“道”是恒定的，而“迹”是随情况而变的，因此，“迹”没有独立的价值，它们的价值，依赖于真正懂得道的人去赋予。而这正是程颐对重建社会体制鲜有兴趣的主要原因，他更愿意集中在对个人修养的追求，即能够指向对永恒之道德把握，而非转瞬即逝的迹的理解的个人修养。另一方面则通过与王安石的比较，王安石认为“道”是恒定的，但是迹却可以变化，也应当根据情况而变化，如果只是模仿、重复圣人之迹而不考虑自古以来的变化，纵使迹会与圣人同，但道却不同。这不难看出，王安石对道与迹的看法显然是有别于张载，这恰恰是与其所主张的“天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”思想相一致，而张载则把重建上古体系视作变革当下世界必经之途。由此可见，开放如王安石、保守如程颐均质疑复古的可行性，这就使得张载思想在是时的士大夫群体中显得比较特殊且难以实行。之所以如此，王氏认为这是和“他的宇宙论及道德功夫论一样，是要从万有不齐中‘求同’”，也与“张载气论中的体用、道器、形性、有无、形上形下不二，以及形而下之具体事物虽有局限但仍有真实的价值的观点是一致的。”在此，王氏就将张载的“气”学思想与“经世”思想贯穿起来，认为张载之所以坚持恢复三代的典章制度正是其气论的逻辑必然。王氏的这一论断恰恰是针对当前学者割裂张载体制思想与哲学思想的弊端提出的，准确把握住当前张载研究的不足之处。

三、张载关学后学的研究

王昌伟对张载关学后学多有涉猎，但成果最为丰富的莫过于冯从吾、李二曲和王心敬三位学者。我们着重通过考察王氏对这些个案的研究来总结其关学研究的特质所在。

就冯从吾来说，王昌伟侧重从冯从吾的代表性著作《关学编》入手，分析冯从吾是如何界定关学，又是在什么样的思想氛围中界定的，他的这种界定又为什么会被后世学者接受。王氏高度赞赏冯从吾在建构关学谱系中的作用，认为其以道学来定义关中，成为后世理解关中学术传统的重要范式。在具体的建构中，王氏认为冯从吾一方面主要是以区域从属作为择取关学谱系的标

准,这可以从冯从吾淡化薛瑄对关学传统的贡献,淡化薛瑄曾是某些关中学者的老师的事实可见一斑,另一方面王氏认为冯从吾以关学与政治无关,排斥那些未投身于道德哲学但仍属关中地区的士大夫。王氏的分析与冯从吾本身的思想若合符节。当然,若只限于此,王氏的研究也就毫无新意可言。他抽丝剥茧、入木三分地指出:

1. 在《关学编》的学术性质上,王氏反对李维桢认为冯从吾编《关学编》带有驳斥阳明学派为伪学的性质,恰恰相反,王氏认为冯从吾其实更倾向于同情的阳明心学,虽然他对阳明“四句”教有所不满,但认为王阳明的“致良知”揭示出圣人之学的真谛,另一方面也可从冯从吾在《关学编》中将阳明弟子南大吉收录进去,更可从冯从吾为吕柟撰写的传记中强调吕柟曾拜访过阳明弟子王艮折射出其对阳明心学的态度,王氏认为冯从吾编纂《关学编》并非是将某些群体排除在圣人之道以外,而是在一定程度上标志着关学试图包纳不同道学学派的努力。
2. 在《关学编》的撰写目的上,王氏认为冯从吾是为树立一个基于地方身份的特定门户,但这个门户并非为了整合并统一道学的各种途径,也就是说,冯从吾构建的关学传统,并不是一个有独特学说的“学派”,与其说关学是在明清时期崛起的一个地方性的思想学派的形成与发展的过程,不若说那是一个国家与地方两个层面的文化在复杂的交织过程中形成的产物。王氏认为这标志着地方意识的抬头,指出冯从吾撰写《关学编》也并不只是告诉陕西的士人群体什么是关学,他们同时也是在向陕西以外的学者推介关学。
3. 在《关学编》的超越层面,王氏认为冯从吾通过编撰《关学编》,一方面把理学与经学、事功、文学等区分开来,另一方面却试图在理学内部求同存异,把程朱陆王之学全收纳于关学的范围内。综上可以看出,王氏对《关学编》的分析较之国内的研究,在广度和深度上都是远胜一筹的,提出诸多创发性的观点,尤其是对冯从吾撰写《关学编》动机、意图的分析加深我们对关学的认识和理解。

李二曲亦是王昌伟特别关注的个案,一方面是因为二曲早已被确立的“关中大儒”以及“清初三大儒”的学术地位,更为重要的是王昌伟认为17世纪以前的关中,道德哲学占据舞台中心,而李二曲使关学发展出一系列可以处理学术、道德以及实际问题间关系的理念和学说,也就是提出将道学与经世之学统一的方案,即“体用不二”。缘由即在于:李二曲有感于明末清初学界对为政之道与道德哲学相分的弊端,主张要重新认识“体”及实践正确的“用”,且只有掌握“体”,才能把握“用”。王昌伟从“体用不二”的角度来理解和把握二曲思想的核心与特质,是相当到位和准确的,因为李二曲的“明体实用”学说是把心性修养与经世致用结合起来,这是

其成熟期的思想。虽然这种思想不过是儒家所一直强调的“内圣外王”的变样说法,但却是极具针对性和时代性的表达,故而显得弥足珍贵。王昌伟关注二曲思想的另一个核心是如何界定二曲的思想归属,这也是学界一直争议的话题。有的学者如徐世昌、刘学智等认为李二曲是立足心学,不遗程朱;有的学者如唐镜海认定二曲是严守程朱家法;有的学者如林乐昌认为二曲学说是程朱、陆王的重铸或合并归一,类似说法,不一而足。王昌伟则深入剖析这一问题,他认为:

李二曲有自己独特的思考方式,虽然他主观上是想调和程朱、陆王,取长补短,但朱子与陆王的不同,是本质上的,并不是调和就能够解决的,他的思路还是朱子的思路,只是他不自觉于此,二曲学说不过是披着陆王学外衣的朱子学。

之所以如此,王氏认为根本原因即在于二曲对陆王之学缺乏真切的了解,虽然他能如陆王般点出圣人与我同心,而此心又具备道德之理,可是此理的实现,在他看来,首先必须通过一颗常静常寂常定之心去认识与把握,而不是由恻隐之心直接显露。这样一来,已经是和朱子一样,无意间把原本是生机盎然的,与道德心为一的生生之理理解为静态的原则或法规。王氏的剖析以“心”为着力点,以此厘定二曲的学术性质,似有以偏概全之嫌,但这种思考路径无疑丰富我们审视二曲哲学的视域。

王心敬乃二曲门下高弟,著述丰富,特质鲜明。王昌伟着重通过考察王心敬的《关学续编》,以小见大,窥见清初的社会状况以及康乾之际关中理学传统的建构。他首先通过分析王心敬家世以及所处的地域环境,认为王心敬所处的关中地区几乎是自耕农的社会,地权极为分散,地主非常少,这样的区域环境极大的影响王心敬对理学实践的思考,如在冠婚丧祭等礼如何实践的问题上,王心敬虽然有其文化理想,但有限的经济能力使得他不得不进行部分的折衷。王氏这一独到的眼光显然是国内学者所忽略的。在王心敬的思想渊源上,王昌伟认为王心敬基本是延续其二曲的思路,他的“全体大用,真体实工”实际上是对李二曲“体用全学”的进一步阐发,尤其是他回应程朱陆王之争,提出自己的解决方案,那就是不必恪守门户,而应该从实践出发,彻底贯彻“全体大用,真体实工”的思想,而不在于从语言上进行辩论。这种思想宗旨主导着其对《关学编》的续写以及对关学传统的重构,王心敬在构建关学谱系时就着重以道德实践为标准裁断学者是否可以纳入到关学谱系当中,如他在冯从吾的基础上,增加伏羲、泰伯、文王、武王、周公、孔门四贤以及汉儒董仲舒、杨震等列入关学学统之中,但王氏认为王心敬此举并没有得到后

学的认可和承袭，后来者如李元春、贺瑞麟和柏景伟等基本上还是按照冯从吾以张载为关学之始的编排方式，并把王心敬新增的圣人与汉儒删除。可见，在这些晚清学者的心目中，关学的正宗应仍是以能阐发理学的义理的学者为主，这就体现出王心敬与晚清学者的学术差异。当然，这只是浅层的表现，王昌伟重点指出：

王心敬续写的《关学编》，实际上是明中叶以来关中士人群体地方意识刺激下的产物，这反映出理学的兴盛并没有因为汉学的兴盛而消失，而是以另一种方式在社会上传播。这意味着早期学界关学明清思想史的主流直线型论述，即考据学取代理学这一观点需要进行修正。

在王昌伟看来，以二曲、王心敬等为节点，他们一方面继承冯从吾所开启的以经世之学调停程朱、陆王纷争的符合关中的社会、经济和文化环境的模式；另一方面他们也使清初关学的经世面向呈现出与江南迥异的路数。江南学者特别强调经世作为一种独立学问的尚合法性和重要性，但并不否定理学，而二曲、王心敬等则注重建构“全体大用，真体实工”的经世之学。由上分析我们可以看出，王昌伟重点考察冯从吾、李二曲、王心敬是有其内在逻辑的，冯从吾建构关学，标举宗师张载，树立地方学派，确立关学发展基调，二曲、王心敬师徒积极回应冯从吾所确立的关学基调，并羽翼和超越冯从吾的经世之学，开出新的面向。

四、结语

作为系统研究关学的海外学者，王昌伟的研究无疑是北美汉学圈中，以包弼德为代表的，注重学术思想与地域学派相结合的典范，呈现出与国内研究迥异的路径。首先，他抛却研究关学的传统哲学范式，把审视张载关学的视角从单纯的哲学维度扩展到丰富的思想世界。他的研究尤其关注思想的真与实，力求将思想放置到历史中去，揭示历史中的思想，淡化在纯粹的抽象思辨中谈论思想，考察关学学者是在什么样的历史背景下阐发思想，在何样的动机中立论，又是如何在与同时代学者的争辩和互动中展现学术观念的具体演进历程。这显然是不同于哲学史研究意在追求史料背后超越的价值和意义的指向，从另一个侧面展现出关学的多维面向和丰富意蕴。其次，他改变以往我们对关学的认识和定位。王昌伟着意从思想的历史情景中去重新思考关学的建构，反思关学是否有一个一以贯之的脉络系统，将回应程朱、陆王之争作为明清关学发展的基调，容或他的观点我们不一定认同，但这种去脉络化、体系化的意识，使关学回归到真实的样子，无疑为我们呈现重新认识和解读关学的理论空间。最后，他探索出在历史语境中、在比较视野下研究关学个案的范式。王昌伟虽然仍是以个案形

式研究和书写关学史，但他一不采取超时空的方式，二不选择宏大叙事的模式，具体而微地从个案（士）的思想环境入手，通过与其他学者、其它地域学派进行比较，来凸显和标举学者以及关学的特殊性，尤其是他以小见大，从个案研究中透视整个时代的学术脉络和核心问题，提出诸多较有见地的论断，如通过分析关中地区的经济因素，认为其并不具备产生考据学的土壤，清代考据学只是江南一域的学术现象，而非全国性的。总而言之，王昌伟的研究与纯粹从哲学进路审视关学以致忽略历史背景的研究相比较，显示出以思想史进路为主，融汇哲学史、社会史、文化史以及地方史等进行综合观照的研究特色，视角可称独特，方法可谓新颖，结论亦堪称精辟。当然，囿于长时段的学术史研究，王氏的关学研究亦呈现出个案研究还不够深入，义理分析还不够全面等些许不足之处，但瑕不掩瑜，王氏的研究显豁出较为宽广的学术视野和敏锐的问题意识，足可为国内关学研究打开一个全新的窗口，提供一个崭新的典范。



林涛作品

“性命之辨”中的天人关系

李长庚、郑中仁在《晋阳学刊》2022年第6期发表《“性命之辨”中的天人关系——孟子“天人观”管窥》认为，在孟子的思想中，“性命之辨”是一个非常有趣的思想阐释，它一方面似乎与孟子的性善论有所冲突，另一方面又与“尽心、知性、知天”的修养逻辑产生某种张力。结合孟子整体的思想来看，“性命之辨”背后能够反映出孟子在道德本体论与道德实践论中的多层次内涵，特别是能够看到孟子对于天人关系这一重要的哲学命题有着非常多元的解读。在“性命之辨”的思想背景下，孟子将“天”与“人”分别在本体层面和实践经验层面进行了相应的区分。在他看来，需要在经验层面对天人之间的分别进行定位，才能提供一个自下而上的道德修养路径，而这一路径的终点则在于达到“天人合一”这一最高的道德修养目标。在此，孟子的天人观就不仅仅是一种道德形而上学的论证，而进一步具有了道德实践论与方法论的色彩。这也为我们进一步理解孟子的天人观提供了一个独特且重要的视角。

通过孟子的性命之辨，以及相应的天人关系与道德修养要求，可以看到，其实无论是“天人相分”还是“天人合一”都不是孟子主要论证的问题。孟子更重视的是人们如何通过自身的道德修养工夫而达到知命、立命，进而实现君子人格的确立。从这个意义上来看，天人关系在孟子那里体现为一种“天人相通”，即提供一种道德实践的途径使得人们能够通过修养工夫来达到具有超越性的道德境界，而在这一境界的层面是可以沟通天人，使得天人合一于德。综合孟子关于性命之辨与天人关系的某些论述可以看到，其核心就是确立一种现实的

道德工夫，使得人们在道德修养的过程中能够从道德现象走向道德本体，并尽可能地实现理想化的道德人格。在这一过程中，要求人们立足于“人”而着眼于“天”，最终以天命道德代言人的身份实现现实的道德卓越，成就君子人格，并实现某种面向整个社会的道德理想。

孔孟“敬”德管窥

唐军在《西部学刊》2022年11月上半月刊发表《孔孟“敬”德管窥》文章指出，最初“敬”以敬畏的意义出现，早在商周以前，人们对于自然力量的恐惧与崇拜形成了带有原始宗教意味的敬畏心理。在人的力量尚不能与自然抗衡时，敬畏包含着对大自然力量的恐惧，对生命的疑惑以及对未知的忧患，正是这种强烈的心理和现实作用，为“敬”这种心理的长期发展创造了条件。直至商周时期，敬的观念一直处于相当重要的地位。经过长时间的发展，“敬”也写作“愍”，在原有的基础上加了“心”，这也能反映出“敬”观念从“被迫”的、自发的向“由心而发”、自觉的“诚敬”转变，“敬”观念的内涵逐渐丰富深化。

《论语》中敬出现21次，其含义各有不同，大体上可以分为三种：（一）敬事（二）敬人（三）敬己。到战国时期，儒学出现了新的进展，比较突出的是思孟学派。曾子作为孔子儒学的继承人，在孔子“仁”的基础上形成了自己的思想体系，是先秦儒家思想发展链条上的重要环节。在“敬”方面，在孔子“孝敬”的基础上进一步向内求索。子思则提出了“诚”的概念，以“诚”解敬。他以“诚”来描述天道和人道，将其上升到一个较高的地位，同时“诚”也是自身践履天道人道后内在于心的情感体验和生命体验。孟子沿着曾子以来儒家“敬”论向人的内心

发展趋势，继续向内求索，从“尊”的角度对“敬”的价值标准作了系统总结。（一）敬与“性善”（二）敬与“尊”：第一，敬爵；第二，敬齿；第三，敬德。孟子提出“陈善闲邪谓之敬”，第一次对敬做了明确的定义。结合他对敬德价值标准德区分——爵、齿、德，可以看出，孟子已经开始对敬思想进行了系统化的总结，在从家庭伦理到社会伦理的进一步渗透中，特别强调敬德的重要性，突出他对人的主体性的维护以及以德抗位的大丈夫思想。

论先秦儒家忠德思想的创建与整合

欧阳辉纯在《武陵学刊》2022年第6期发表《论先秦儒家忠德思想的创建与整合——以孔子、孟子、荀子为中心》文章，他指出，先秦儒家主要以孔子、孟子和荀子等为代表人物，他们型塑了整个中华民族的伦理性格，乃至精神世界，对后世产生了深远影响。儒家是中国文化的主干，忠德思想是儒家伦理思想的重要组成部分，孔子的“忠恕之忠”、孟子的“良知之忠”、荀子的“礼法之忠”为后世儒家忠德思想的发展奠定了理论基础，开拓了思想创新路径，也为后世忠德思想的成熟拓展了广阔的思想史空间。孔子认为，忠德的基本内涵是忠恕之道，是“爱人”，是“情之尽也”，是“众德之基”；忠德具有平等性和互惠性；儒家忠德是智慧之忠，而非愚忠。孟子认为，“忠”就是“良知”；忠德具有层次性，“民为贵，君为轻，社稷次之”；“自天子以至于庶人”都要做到“寡欲”和“尽心”。道德实践中可以分为大忠、次忠和下忠。在先秦儒家忠德思想的创建、整合和实践过程中，孔子、孟子和荀子为儒家忠德思想的发展奠定了理论基础，也为后世忠德思想的成熟拓展了广阔的道德思想史空间。

孟荀之间：罗钦顺思想的内在张力

周磊在《孔子研究》2022年第6期发表《孟荀之间：罗钦顺思想的内在张力》一文，他认为，学界对于罗钦顺的学派归属存在争议，这种争议主要表现为理学与气学之争。一方面，罗钦顺自称“以朱子为宗”，长期以来都被视为“朱学后劲”。在侯外庐主编的《宋明理学史》中，罗钦顺被认为“仍然是朱学，但在某些方面和朱熹的观点有所不同”。另一方面，因罗钦顺思想中重视气的特点，又使得一些学者将其归入气学阵营。早在上世纪50年代初，山井湧便将罗钦顺视为明代中期“气的哲学”的开山人物。此外，还有一些学者认为罗钦顺思想具有复杂性，不能简单概括成理学或者气学。

罗钦顺思想的主体，是在宋明儒学话语体系内对孟子、荀子的核心观点作出诠释与回应。贵在“自得”的为学宗旨，促使罗钦顺勇于对孟子、荀子，乃至理学、心学做出全面而深入的批判与吸收。在消解理的形上实体含义之后，依旧保留理的本源性、秩序性，则是造成罗钦顺思想复杂性的直接原因。在人性论上，从“理即气之理”的原则出发，罗钦顺对“气与性一物”与“性即理”均持赞同态度。以阶段性论性，意味着孟子性善论适用于一气浑沦的理一阶段，荀子性恶论对应于成形之后的分殊阶段。因成形不可避免，故应就着现实的人性为善去恶，“复性”模式被摒弃。罗钦顺赋予荀学核心概念“礼”“法”以新的含义，礼代表上天意志在人类社会的贯彻实施，法代表人类社会上天意志的思考、探索，二者共同构成“天人一理”中理的重要组成部分。而“本天”与“本心”的学术谱系划分，不仅显示出罗钦顺对孟、荀天论与心论的批判与综合，也内含了罗钦顺思想的结构性矛盾。

孟子“性善论”及其内在问题

毛聂聂在《汉字文化》2022年第22期发表《孟子“性善论”及其内在问题》文章，他认为，人性，是中西方哲学史上的重大理论问题，历来众说纷纭，争论不休，派别亦极其复杂。在中国古代哲学史上，第一个言及“性”的，是孔子。作为先秦儒家哲学的创始人，孔子关于“性”所言并不多，在《论语》中仅有两处出现过。其中第一处是：“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货》）第二处提到“性”，是借子贡之口说出的：“夫子之文章，可得而闻也，夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）质而言之，孔子所谓性，与善恶问题无涉，是与“习”相对的，其认为人的天性都是相近的，由于后天之习，所得的才相异。战国时代，人性问题逐渐凸显，遂产生了各种学说论争。至孟子首倡以善言性，性之是善是恶遂成为“诸子百家”争论之焦点。

在中国古代哲学视域中，孟子首倡“性善论”，这一理论创获对中国哲学史上关于“人性论”的建构具有重大的理论与实践意义。但是，孟子的性善论存在三个层面的内在问题：一是在论证上存有“逻辑上不能容许的跳跃”；二是无法回答“如何解释恶的起源？”问题；三是“知善”与“行善”之间存有内在的紧张。对孟子“性善论”的省思，需要将其纳入孟子哲学体系中去考察。换言之，孟子“性善论”的道德哲学主张是为其“仁政”的“政治哲学”目标而服务的。针对当时流行的“性无善无恶”的观点，孟子首次提出性善作为人之为人的根本，指出“人性本善”，此种“善”并非后天习得的结果，而是人心所固有的“良知”。每个人一生下来就有向善的动机，但这些动机必须

在后天加以保养、扩充，才能发挥其应有的作用。由于人有天赋的“恻隐之心”，因此“仁政”是政治的必然最终归宿。

孟子的心性论——
中国人信仰世界的建构

鲍鹏山在《走进孔子》2022年第5期发表《孟子的心性论——中国人信仰世界的建构》指出，《孟子·尽心上》载：孟子曰：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”从“心”的角度，是先“尽”后“存”。尽，是尽其所能，达其极限。从“性”的角度，是先“知”后“养”。知，知其所善。明了自己心中、性中之善，这很重要，因为人的心、性中总有一些不善的东西。从“天”的角度，是先“知”后“事”。知天，认知天命的存在，认知我们每个人天赋的使命。天命的存在意味着：其一，天赋予我们自身的“命”，这是“命”的本体；其二，我们自身的“命”又有它的使命，这是“命”的功能。所以，从尽心到事天，在某种意义上就是一个逻辑闭环。最后，孟子说“所以立命也”，我们把这三个层次做好了，我们的人生就有依据了，我们自家就能安身立命了。立命，立自家之命。人生不就追求一个“立”字吗？心、性、天、命——是我们的信仰，是我们的自由，也是我们生命的圆融。

我们生命的圆融——心、性、天、命，它是一个圆形的结构，而不是线性结构。尽心知性就是事天；事天就是立命；立命就是尽心知性。心即性，性即天，天即命，它们是可以互训的。心性之学，需要我们自家去体悟。言者有不言，言多也可能变成某一种“衡”（参见《孟子·告子下》），成为自由的阻碍和局限。所以，不多说了，自家体会去也。

孟子“尽心养性”与荀子“化性起伪” 教育思想及其差异互补

陈旺在《遵义师范学院学报》2022年第5期发表《孟子“尽心养性”与荀子“化性起伪”教育思想及其差异互补》，他指出，孟子的教育思想以人性善为前提，认为善发端于心，继而提出“尽心养性”的教育方法。荀子的教育思想以人性恶为前提，他通过给善与恶、性与伪下定义，确定了人性是恶，所以进一步强调了教育的必然性，并提出了“化性起伪”的教育方法。孟子和荀子是先秦时期继孔子之后的儒家集大成者，两者的教育思想实质是相互补充、继承与发展的关系。虽然两者提出了截然相反的以人性论为依据的教育思想，但本质上还是主张以“礼义”为教育内容去教化百姓，从而达到维护社会秩序的目的。

孟子和荀子作为儒家学派集大成者，两者的教育思想虽然有所不同，但从教育内容和教育目的上来看，具有一致性和互补性。两者都坚持以儒家核心思想“礼义”为学习内容，都希望通过教育达到教化百姓和维护社会秩序的目的。孟子以“性善论”为基础的教育思想，强调学习内容，即仁义礼智是人身固有的，非由外铄，在学习方法上强调道德自律和学习自觉。荀子以“性恶论”为依据的教育思想，否定孟子天赋道德的存在，强调老师和外在规范的作用。孟子和荀子的教育思想虽然具有较大的差异，但两者的教育思想并非完全不相容，而是补充与发展的关系。

明代四书学研究综述

冯梦娜在《河南科技学院学报》2022年第11期发表《明代四书学

研究综述》文章，他认为，明代四书学是中国经学史的重要阶段，更是“四书学”学术史的重要一环。《四书》学与明代政治、文学、科举、思想、教育、社会生活等领域息息相关。由于清人对待明人学术，特别是经学研究，多以否定为主，这些论断一度使得研究者对明代学术研究较为淡漠，以致整体上明代经学、四书学研究较宋、清两代薄弱。但进入新世纪以来，学术界开始对明代学术，尤其是明代经学有了更为客观、清晰的认识。

明人四书学大致经历了三个时期：明初期固守朱子之《四书》，以程朱理学为官方正统；明中期，四书学因受到阳明学派的影响而产生新的特色；明晚期的四书学则处在儒佛争辩、朱王对峙以及中西方文化的交流与碰撞的复杂学术样态中，有明一代，四书学为之学术根柢。但目前学界对明人“四书学”关注仍有不足：关于明代《四书》研究的专著还很少，缺少对明代《四书》的整体把握与梳理；对于四书学的研究多依附于理学、心学，关注较多的是四书学的义理、诠释方面，对于文献整理方面存在明显不足；对明代“四书学”缺少全面性、系统性的“四书学史”研究。

天下文明的重建： 孟子儒学的仁义政教

张广生在《社会科学》2022年第11期发表《天下文明的重建：孟子儒学的仁义政教论》，他指出，孟子仁义政教论的历史语境是战国之乱世，理论语境则是华夏天下文明的重建。孟子以其仁义儒学为华夏政教文明复兴的宏业重新奠定了心性论的基础，仁义不是天志之法，而是心性之德，无论大人君子的皇皇高德，还是普通人民的庸常善德都要依赖于心性的自觉与情识的成

长。相对于杨朱学说政治虚无主义的绝望和墨子学说道德理想主义的热望，孟子的仁义学说提供了“中道”的道德现实主义方案：通过仁义政教，建设以“不忍人之心”行“不忍人之政”的“可能的中心之国”。仁义政教不能像天志之法那样强力重构所有的人伦，君子只能在反躬自省的自我校正中，顺应人的自然性情，以伦类之知和差序之爱，开辟“权以归经”的文明重建之路。

行动中的如实呈现—— 孟子哲学中“诚”的意义新探

李志鹏在《人文杂志》2022年第12期发表《行动中的如实呈现——孟子哲学中“诚”的意义新探》文章指出，“诚”是孟子哲学的重要观念，历来都较受关注。以往多解其为道德本体或精神境界，这在深化对孟子思想理解的同时，也容易淡化“诚”的行动意味。“诚”指的是在道德行动中如实呈现的自身德性，孟子通过“诚”观念挺立人的能动性。孟子对“诚”有三个层面的思考。一是天人之际。“诚”首先是对天的活动方式的描述，天的活动实在而无矫饰，此即“诚者，天之道也”；人通过对天道之“诚”的领会和明觉将其转为内在经验，此即“思诚者，人之道也”。二是个体实践。“诚”的实质是道德主体自觉其固有之德性，并通过切实的道德行动将其如实呈现。三是政治领域。“诚”表现为圣王依其道德本心而进行的政治实践。不论是个体实践还是政治领域，“诚”都有“性之”和“身之”两种展开方式。孟子的“诚”观念是对孔子“直”观念和《中庸》“诚”观念的深层发展，是孟子通过对二者的心性论改造而得来的。“诚”观念集中体现着孟子哲学强大的实践力量，是理解孟子哲学与日常生活之关联的一条重要线索。

孟子章句讲疏

作者：邓秉元

出版社：上海人民出版社

出版时间：2022年11月

内容简介：孟子其人不仅是先秦诸子之一，其书也是宋以来“十三经”或“四书”之一，两千余年来所影响于中国思想学术与中国人之心灵者甚大。自东汉赵岐作注以来，历代注释解说极夥，每随学术之进展与时代之变迁而有所发明，于中亦可见《孟子》所蕴之深，可以不断探究阐释。本书作者自2004年起在复旦大学“中国经学史”课上开始讲授《孟子》，其后研精覃思，取精用宏，耗时十余年，撰成本书。

本书为对《孟子》一书的注释和解读，每卷开头为解题，概述该卷大旨，下列章旨结构图，勾勒一卷之整体脉络。原文之下，分简注与讲疏两部分。前者疏通文义，对《孟子》原文中对一般读者来说理解相对有困难的，或历来有争议、有误解的字词进行简要注释，讲疏则详细阐释《孟子》原文的基本含义及其中所蕴含的义理。



儒家政论衍义

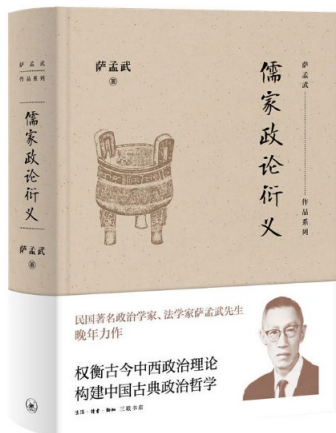
作者：萨孟武

出版社：生活·读书·新知三联书店

出版时间：2022年11月

内容简介：本书借孔子、孟子、荀子的政论为题，引用经史文集，敷衍其旨。读此一书，不但可以了解儒家政治思想的体系及其演变，且会更进一步理解吾国历代政治思想（上自先秦各家，下至明清）、政治制度（如秦汉的丞相制如何演变为前清军机处，以及考选、禄俸、田制等等）和政治现象（如历代宦官之祸、大学生运动、朋党之争、豪宗大族的势力、农民的生活等等）。

作者认为，关于政治，有三种重要问题，一是政治思想，二是政治制度，三是政治现象，此三者均与时代背景有关，又有相互关系。因此本书不只是阐述儒家的



政治思想，而是以此为经，于解说之中，叙述时代背景、政治制度、政治现象，此外又兼述经济等等。

本书体例新颖，各章节根据儒家政治特点分为各名目，均成独立的单位，可合而读之，又可分而读之。既可当学术书通读，又可作工具书检索。且每一名目皆旁征博引中国历代政治思想及得失，实已超出儒家之范围，而可谓中国政治思想及其实践之提纲挈领之作。

孔子传播学思想研究

作者：魏超

出版社：中国轻工业出版社

出版时间：2022年11月

内容简介：本书从传播学视角出发就孔子及先秦儒家在以《论语》为主的经典书籍中蕴藏的传播学思想分人格传播、传播立场、传播伦理、群体传播、人内传播、仪式传播、情感传播以及语言符号、非语言符号等十二个角度各为单元一一罗列并详加分析，努力将先秦儒家传播学思想对接西方传播学体系，以促成二者之间的碰撞、交汇与融合。本书所选传播学视角可供挖掘的内容较多，因为孔子本人就是一位传播者，有丰富的传播学思想，但此前鲜见有人做过系统梳理。期刊文章有一些，大都零星，深入程度和系统程度均有不足，本书将有效弥补此一缺欠。



《论语》解读

作者：黄克剑

出版社：中国人民大学出版社

出版时间：2022年10月

内容简介：与依篇疏解构成一种互补，本书对章句的理会，除字词、句脉的必要训释外，尚颇重视相关古籍对其意之属的印证。由参酌而考辨去孔子立教未远之战国以至两汉遗籍，不仅有助于把握语境不详的各则语录的旨归所在，也为窥知整个孔门义理的原委提供了一条



富有历史真切感的蹊径。作者把孔子的一以贯之之道置于先秦人文眷注重心由“命”而“道”转换的枢纽地位，这使得本书获得了一个解读和品评《论语》的独特视角。

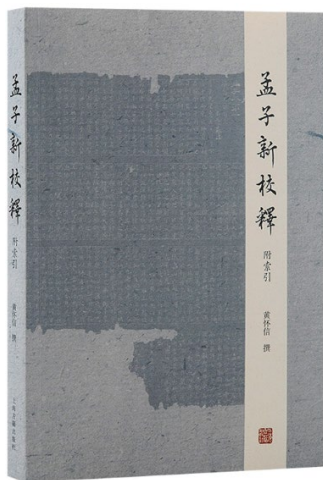
孟子新校释（附索引）

作者：黄怀信

出版社：上海古籍出版社

出版时间：2022年11月

内容简介：孟子是战国中期著名的思想家、政治家、教育家，也是早期儒家思想的主要代表人物，其丰富而深邃的政治哲学思想都凝聚在《孟子》一书之中，是书由孟子及其弟子万章等人所撰，是儒家重要经典之一。本书吸收前人经验，对这本《孟子》重新校释，包含校注和译文两大部分，不仅对重点字句和版本异同做了校注，还对全文逐字翻译，方便读者理解《孟子》的内涵，适合普通读者阅读。



于文明的多样化、民族国家的世界体系，指出建立突破民族、地域、国家局限的人类共同意识的必要性。这可以帮助现代人理解中国传统的秩序原理，体察近代中国政治发展的复杂面向。

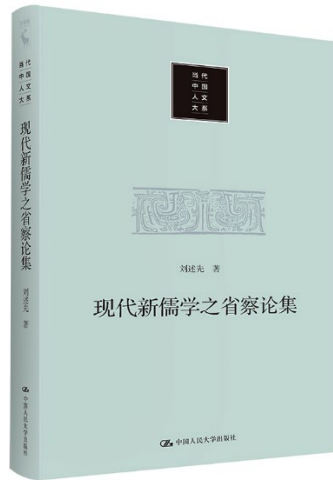
现代新儒学之省察论集

作者：刘述先

出版社：中国人民大学出版社

出版时间：2022年10月

内容简介：本书是刘述先先生关于现代新儒学研究等方面的学术成果，内容主要围绕现代新儒学的发展与展望、宋代理学的精神传统以及全球伦理等问题而展开。作者认为现代新儒学“建基于深厚的学力，对经典做出创造性的诠释，针对强势西风的席卷做出回应，在传统与现代之间觅取平衡，这才使它有强大的吸引力”。他主张“转出一条新的途径，为‘理一分殊’做出新的诠释，以利于儒家哲学的‘典范重构’”。



公天下与家天下：大同、小康与儒家的社会理想

作者：干春松

出版社：四川人民出版社

出版时间：2022年12月

内容简介：天下大同，体现了中国古人对共有和共享的理想社会的向往，也影响了近代中国人对共和政治和社会主义的理解和接受。由《礼记·礼运》等文献所提出的“大同”“小康”的说法，可以深化我们对诸如贤能政治、禅让和世袭、礼制以及亲亲、尊尊等儒家政治思想核心概念的理解。本书详细梳理了大同、小康观念的演化，勾勒了儒家对天下国家的认知途径，立足



儒家功夫哲学论（复旦哲学·中国哲学丛书）

作者：倪培民

出版社：商务印书馆

出版时间：2022年10月

内容简介：集三十余年研究思考成果而成，《儒家功夫哲学论》是作者系统阐释其功夫儒学和功夫哲学的著作。广义言之，“功夫”可以理解为“生活的艺术”。本书从“儒家”“功夫”和“哲学”这三个论域的交集入手，意在既“从功夫的视角诠释儒家哲学”，还原儒学作为一个功夫修炼和实践体系的本质特征；也“从儒学的角度发掘功夫哲学”，勾勒功夫哲学的基本视角和框架；并“从哲学的角度反思儒家功夫”，考察当代儒学的哲学意义。

