

以创新型省份建设为高质量发展抓手

韩俊（安徽省委书记）

2020年8月，习近平总书记考察安徽时勉励我们，要实现弯道超车、跨越发展，在“十四五”时期全国省区市排位中继续往前赶，关键靠创新。总书记今年在参加全国两会江苏代表团审议时指出，加快实现高水平科技自立自强，是推动高质量发展的必由之路。安徽作为全国的创新型省份之一，始终牢记总书记殷殷嘱托，全面落实党的二十大精神和全国两会精神，坚持以创新型省份建设为高质量发展抓手，开辟发展新领域新赛道，塑造发展新动能新优势，区域创新能力跃升至全国第七位，经济实力实现重大跨越，过去五年全省地区生产总值连跨两个万亿级台阶，达到4.5万亿元，居全国第十位，实现了“总量居中、人均靠后”向“总量靠前、人均居中”的历史性转变，在区域发展格局中的地位形象显著提升，在国家发展全局中的战略地位更加凸显。

突出科技创新核心地位。总书记强调，坚持创新在我国现代化建设全局中的核心地位。多年来，安徽始终坚持“四个面向”，深入实施科教兴皖战略，持续提升创新驱动发展水平。建强创新平台载体，依托中国科学技术大学、中国科学院合肥物质科学研究院等高校院所，全力支持建设国家实验室、合肥综合性国家科学中心，已建在建拟建大科学装置12个、数量居全国前列，承担11项国家级“全创改”任务、总数居全国首位。紧盯战略性新兴产业和重大技术装备，攻克一批“卡脖子”难题。增强原始创新能力，每年实施100项左右重大基础研究项目，量子通信、量子计算、核聚变等领域原创成果世界领先。

突出企业创新主体作用。总书记强调，加强企业主导的产学研深度融合，强化目标导向，提高科技成果转化和产业化水平。安徽坚持把产业发展建立在科技支撑上，拥有国家企业技术中心96家、总数居全国第五位，去年平均每天净增国家级高新技术企业近11家，总量超过1.5万家，过去五年战略性新兴产业产值年均增长18.2%、占规模以上工业比重由24.7%提高到41.6%。健全科技成果转化“沿途下蛋”机制，目前安徽科创板上市公司20家，居全国第七位。支持中小企业走“专精特新”之路，去年全省新增国家级专精特新“小巨人”企业256家、总数居全国第七位。探索建立企业科技人员在高校院所任教、专家学者在企业兼职的双向交流机制，推进132家新型研发机构做大做强。

突出打造一流创新生态。总书记强调，营造有利于原创成果不断涌现、科技成果有效转化的创新生态。安徽坚持像打造一流营商环境一样打造创新环境，高标准建设国家科技成果转移转化示范区，加快推进“科大硅谷”建设。2022年全省新能源汽车产量超52.7万辆、居全国第七位，集成电路产业营业收入突破500亿元，新型显示产业实现“从沙子到整机”整体布局、全球20%的液晶显示屏在安徽生产，人工智能产业中可穿戴智能设备出货量全球第一。健全众创空间、中试基地、产业园等相互衔接的全链条创新创业孵化体系，完善科技金融、科技经纪等科技服务产业集群，打造新技术、新产品、新业态场景应用示范工程。组建省新兴产业引导基金，设立科技贷款风险补偿资金池，创新科技型企业融资机制。

突出壮大创新人才队伍。总书记强调，人才是第一资源。国家科技创新力的根本源泉在于人。安徽全力创造拴心留人的发展条件，去年新增人才84万、总量突破1100万，入选国家级计划1300余人、居全国第八位。以感情留人，组织开展“我为人才办实事”活动，强化人才子女入学、配偶就业等保障。以待遇留人，完善安家补贴、住房保障、科技分红等激励制度，对标沪苏浙建立紧缺人才和团队定向招引机制。以环境留人，深化人才发展体制机制改革，树立以创新、能力、质量、实效、贡献为核心的评价导向。以事业留人，建好大院大所等平台载体，实施海外高层次人才引进计划。

当前，安徽正处在厚积薄发、大有可为的上升期、关键期，在新征程上，我们将认真贯彻落实习近平总书记对安徽科技创新工作作出的重要指示精神，坚定不移下好创新先手棋，在国家科技创新格局中勇担第一方阵使命，为国家实现高水平科技自立自强作出安徽贡献。

（原载2023年3月30日《新华每日电讯》）

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
燕 燕

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：2023 年 4 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 以创新型省份建设为高质量发展抓手 韩 俊

工作动态

03 研究会党支部召开学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想主题教育动员会
03 研究会召开第三届理事会第五次会长办公会
04 研究会召开第三届理事会第六次会长（扩大）办公会
04 李季林会长参加省社科界第十七届学术年会
04 研究会参加省社科联八届四次全委会
05 解光宇副会长参加首届企业儒学国际学术研讨会
05 解光宇副会长参加“宋韵·思想”传承与发展圆桌会

孟子论坛

06 从高本汉、斯睿德的“汉学”成就看儒家文化在全世界的普适性 蔡正发
10 充养与隆积：孟荀修养工夫合论 翟奎凤
15 重读人类学经典《三字经》《弟子规》——认识人，将使人更好更快的成长发展 朱 林
16 《孟子》二题 于成宝
21 现代性视域下儒家的“在”与“在者” 杨中启
25 儒学大众化与地域化研究 师青卫
27 中庸之道的内涵、哲学思辨与当代意义 王顺兴
33 儒家传统的核心价值（理念）简析 傅永吉

新观点

36 “经义”的生成、对孟子理论的功夫解读等

孟子新书

39 《公天下与家天下》《先秦儒家礼育思想研究》等

研究会党支部召开学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想主题教育动员会

4月16日下午，研究会在会议室召开学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想主题教育动员会，对本会深入开展主题教育进行动员部署。会议由党支部书记孟凡贵主持，全体支部委员及部分党员参加了会议。

会议集中学习了习近平总书记在学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想工作会议上的重要讲话精神、习近平总书记在中共中央政治局第四次集体学习时的重要讲话精神，以及省社科联党委学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想主题教育动员大会精神。

孟书记在总结讲话中指出，在全党深入开展学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想主题教育，

是党中央为全面贯彻党的二十大精神，动员全党同志为完成党的中心任务而团结奋斗所作的重大部署，对于推动全党把学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想不断引向深入，统一全党思想、解决党内存在的突出问题、实现党的二十大确定的战略目标，具有十分重大的意义。

孟书记强调，要坚持以习近平新时代中国特色社会主义思想为根本指引，切实增强开展主题教育的政治自觉、思想自觉和行动自觉。教育引导党员、干部更加深刻领悟“两个确立”的决定性意义，以实际行动忠诚践行“两个维护”；教育引导广大党员学思想、见行动，不断开创本会党建和事业高质量发展新局面；教育引导各党员、干部接受政治体检，

打扫政治灰尘，当好良好政治生态的引领者、营造者、维护者。要全面准确把握目标要求，高标准高质量开展好主题教育，牢牢把握“学思想、强党性、重实践、建新功”的总要求，紧紧锚定五个方面具体目标任务，细化实化重点举措，全面抓好落实，推动主题教育走深走实，实现认识大提升、问题大梳理、工作大推动、作风大转变、环境大优化。要强化领导责任，主要负责同志要亲自抓、带头做，班子成员要认真履行“一岗双责”，力戒形式主义和官僚主义；强化统筹兼顾，把开展主题教育同贯彻党的二十大精神结合起来，同抓好本会中心工作结合起来，做到两手抓、两促进，为开展主题教育营造浓厚氛围。

研究会召开第三届理事会第五次会长办公会

3月24日，研究会在会议室召开了第三届理事会第五次会长办公会。李季林会长主持了会议，在肥的部分副会长参加了会议。

会议对本年度前三个月的工作进行了总结，并就近期工作作了部署。

对于北京和福建拟来会考察交流的兄弟社团负责人，要提前做好议题，热情接待；对于列入年度计划的第七届孟子思想研讨会，要组织好参会论文收集，细化工作内容，对接好相关主办及协办单位等事宜。



研究会召开第三届理事会第六次会长（扩大）办公会



4月20日，研究会在会议室召开第三届理事会第六次会长（扩大）办公会。会议由孟凡贵书记主持，在肥的副会长和部分副秘书长参加了会议。

本次会议的中心议题是讨论第七届孟子思想研讨会事宜。会议认为本次研讨会规格高，参与人数多，论文质量高。会议还就本次研讨会的特邀专家和外地来肥学者的车辆接送、住宿，以及主会场和各分会场的布置，各小组召集人、汇报人选的确定等事项，进行了深入、详细讨论，进一步明确了责任分工，达成广泛共识。

李季林会长参加省社科界第十七届学术年会

由安徽省社科联主办的安徽省社会科学界第十七届（2022）学术年会大会于1月18号在合肥召开。

会议采取线上线下结合的形式进行，共有开幕式、颁奖、主旨报告、专题研讨几个阶段，分别由省社科联副主席江涛、刘涛、周祥飞主持，省社科联党组书记、常务副主席李兵致开幕辞，省社科联党组成员、副主席江涛作大会总结。

研究会李季林会长参加了现场会。研究会学术委员会主任、安徽大学哲学学院王国良教授的应征论文“弘扬中华文明蕴含的全人类共同价值”获二等奖，研究会理事、安徽省社会科学院哲学与文化研究所张盈盈副研究员的论文“发生学视角下的魏晋玄学道德观研究”入选本届“青年学术论坛”。



研究会参加省社科联八届四次全委会

2月8日，省社科联八届四次全委会暨全省社科联工作会议在合肥召开。省委常委、省委宣传部部长、

省社科联主席郭强出席会议并讲话。会议听取并审议通过省社科联党组书记、常务副主席李兵代表第八届

委员会主席团所作的工作报告。

会议对2023年工作作具体部署，强调要紧紧围绕学习宣传贯彻党的

二十大精神这条主线，认真贯彻落实郭强部长讲话精神，扎实做好社科联各项工作。会议还对 2022 年度市

级社科联工作综合考评先进单位、“三项课题”研究活动优秀成果奖获得者和先进单位代表进行颁奖。

研究会作为获奖单位，应邀参加了本次大会。陶武副秘书长代表研究会出席大会，并上台领奖。

解光宇副会长参加首届企业儒学国际学术研讨会

2023 年 4 月 26—28 日，首届企业儒学国际学术研讨会在广州南山龙泰温泉养生酒店隆重召开。会议由中山大学中外管理研究中心主办，山东大学儒学高等研究院、上海财经大学国际儒商高等研究院、尼山世界儒学中心孟子研究院、浙江大学国学智慧与领导力提升研究所、上海交通大学东方管理研究中心、华南理工大学企业社会责任研

究中心、东北财经大学中国管理思想研究院、江西财经大学中国管理思想研究院、浙江工商大学浙商研究院等协办。来自德国、日本、新加坡、马来西亚，以及中国大陆、台湾、香港的学者和企业家提交了论文，共 120 多人出席会议。

研究会副会长解光宇教授出席会议，并作“儒商之现代价值”的大会发言。

解光宇认为，儒商“贾而好儒”，以儒家思想作为商务活动的指导思想，对于现代商务及管理的价值表现在下面几个方面：第一，儒家“仁”的学说与现代企业的公众利益；第二，儒家义利观与现代企业的互惠互利；第三，儒家的“人和”思想与企业管理的“双向对称”，并上升到“组织生态平衡”来认识组织与环境的关系。解光宇的发言受到点评专家的好评。

解光宇副会长参加“宋韵·思想”传承与发展圆桌会

3 月 25 日，由浙江大学亚洲文明研究院、杭州市社科联、浙江大学中国思想文化研究所主办，浙江大学亚洲文明研究院宋韵与文明互鉴研究中心承办的“2023 年中国·杭州‘宋韵·思想’传承与发展圆桌会议”，在杭州紫金港国际饭店召开。来自浙江大学、复旦大学、东南大学、浙江省社科联、江西省社科院等高校与科研机构 40 多位专家学者参加会议。浙江省社科联原副主席、一级巡视员连晓鸣先生、杭州市



社科院文史所尹晓宁所长、杭州市社科联原副主席、党组成员、浙江大学哲学学院何善蒙教授出席会议并致辞。我会解光宇副会长应邀在大会做主题发言。

解副会长发言的题目是“新安理学：朱子学的地域化”。他认为朱子在皖、浙、赣三省交界处的新安弟子，代代传承朱子学，形成新安理学派。新安理学体现了对朱子学继承和发展的统一，坚持和创新的统一，新安理学是“宋韵”的重要组成部分。

从高本汉、斯睿德的“汉学”成就看 儒家文化在全世界的普适性

蔡正发

儒家文化在中国传承了近三千年，曾使中国成为世界最先进最强大的国家。辛亥民主革命，孙中山创立三民主义学说，很多人以为三民主义系从西方引进而取代了儒家学说，但孙中山自己却肯定地说：“我辈之三民主义首渊源于孟子，更基于程伊川（颐）之说。孟子实为我等民主主义之鼻祖。社会改造本导源于程伊川，乃民生主义之先觉。其说民主、尊民生之议论，见之于二程语丝。仅民族主义，我辈于孟子得一暗示，复鉴于近世之世界情势而提倡之也。”三民主义“不过演绎中国三千年来汉民族所保有之治国、平天下之理想而成之者也。”如今我们倡导以“富强、民主、文明、和谐、自由、平等、公正、法治、爱国、敬业、诚信、友善”凡24个字所表述的社会主义核心价值观无不溯源于以儒家学说为代表中国传统文化的基本理念。

儒家学说影响深广，遍及亚洲。日本则在我国唐朝时期已经按照唐朝的规定称孔子为“文宣王”，其尊孔思想礼仪传承至今。有人认为日本人崇尚武士道精神，应当将日本排除于儒家文化圈外。而笔者则认为武士道精神只不过是儒家倡导成仁取义、宁为玉碎、不为瓦全精神的翻版而已，其本质并无不同。抗日战争滇西反攻战的松山战役中漏网日军后来写这场战役的回忆录书名就叫《玉碎》。

上世纪，亚洲四小龙或称“亚洲四虎”靠推行儒家学说崛起，成为国际社会公认的发达国家和地区，乃举世公认的事实。

这一切证明，儒家学说发源植根于中国，适宜于亚洲。

那么，儒家学说也适用于欧美国家吗？

一、高本汉在瑞典传播儒家文化收到实效

高本汉（Klas Bernhard Johannes Karlgren，1889—1978）是瑞典最有影响的汉学家，先后任歌德堡大学教授、校长，远东考古博物馆馆长。他在古今汉语、儒家经典、文物古籍诸领域的研究均有诸多创见。主要

靠他在瑞典把以儒家学说为精髓的汉学建立为一个专门学科。

从1910年3月开始，高本汉到中国游学。他深知语言文字是表达与交流思想内容的工具，所以在中国两年期间，先花了几个月时间，迅速掌握汉语口语和常用汉字，达到可以独立外出考察的程度。随后，他列出详细的调查提纲，开始进行方言资料的收集、考证、整理。1911年，他带着仆人访问北京、太原附近许多地方，收集了丰富的方言资料，不久，他能在中国应用北京、山西、陕西、河南、吴方言、闽方言、粤方言等二十四种方言进行考察记录。通过深入调研，高本汉成为世界语言学特别是汉学的巨擘，他认为没有一种学术领域比汉学领域更广，他本人对中国古代的语言文字学具有特别浓厚的兴趣，因为汉学比任何别的科学需要语言学的地方都多。为此，高本汉把中国古代语言文字列于汉学研究首位。

1912年1月，高本汉返回欧洲之后，在伦敦学习了几个月，研究了一部分敦煌文物资料；1912年9月至1914年4月，到巴黎师从“整个西方世界公认的汉学大师”《史记》的译注者沙畹。其间，结识了沙畹的学生伯希和与马伯乐两教授，经常与他们探讨，促进了他对古汉语音韵系统的思考。随后，高本汉到莱比锡拜访过汉藏语系的提出者孔好古等著名汉学家。

经过多年的不懈努力，高本汉具有了深厚的汉语言文字口头交流与写作基础，依靠自己实地考察，收集了大量汉学资料，又广交天下汉学大家求教学习，并深入研究，勤奋写作而取得了无与伦比的巨大成就。1918年，他被任命为哥德堡大学东亚语言学和化学教授，这是为他特别设立的职位，他保持这个职位直到1939年。1922年3月到12月，高本汉第二次也是最后一次在中国逗留。1931年到1936年，高本汉任哥德堡大学校长。1939年，高本汉任远东文物博物馆馆长兼东亚考古学教授，他任馆长兼教授直到1959年，达二十年之久。1945年当洛克菲勒基金会邀请他向斯堪的纳维亚汉学家

讲课时，他宣布愿意在斯德哥尔摩大学教授汉学，这项工作一直进行到1965年。此外，他还担任瑞典皇家人文科学院院长、瑞典皇家学院和丹麦皇家学院院士等职。

高本汉平生著作多达百余种，这些著作成了瑞典和其他北欧国家大学汉语专业的教材。其中专门研究儒家经典就有《诗经研究》《〈诗经〉诠注》《〈书经〉诠注》《左传注释汇编》《论左传的真伪和性质》《周代中国的祭礼》等。

因其著作太多，不可能一一陈述其要旨。兹仅举其对儒家五经之首《诗经》的研究注释以略见一斑。孔子说：“诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。”（《论语·阳货》）《毛诗·关雎序》中说：“故正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗。先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。”

高本汉的《诗经研究》《〈诗经〉诠注》在欧洲尤其是在瑞典传播，无疑收到了兴（引起联想，激发情感）、观（观天察地，鉴物审美）、群（凝聚群众，团结人民）、怨（知政得失，对上讽谏）与“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”的能效。

1996年，云南孔子学术研究会举办海峡两岸学术研讨会，台湾中华伦理教育学会代表叶任南老先生认为儒家思想特别是其精髓“大同”思想是促进世界大同的动力。叶老先生以其在瑞典工作十几年的经历见证了瑞典贯彻实施大同思想使该国成为一个老有所乐，壮有所用，幼有所学，鳏寡孤独废疾者皆有所养，“内无怨妇，外无鰥夫”，“社会犯罪率近乎零”的富强康乐，文明礼仪之邦。他说，他在瑞典曾遇到一对中年夫妇，这两位中年人对他有特殊的好感，多方照顾。他奇怪地问他们为什么对他要那么关心？那位年轻的中年女子儒雅、大方而利落地回答说：“你们儒家不是说‘老吾老以及人之老’吗？这就是《大同》‘故人不独亲其亲’呀！”原来这对瑞典夫妇是将叶老先生当做自己父母孝敬的啊！老先生写道：“当时，我两眼发直，无言以对。心想，一个从北欧来的外国人，对我们的文化宝藏的发掘，有如此深厚的涵养，怎不令人有愧对先民之叹！”叶先生仅认为瑞典的和谐富强是“大同”思想推动的结果。其实这同样集中体现了《诗经》“迩之事父”，“成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”的教化功能。

同时，高本汉有许多学生后来成为杰出的汉学专家，分别在挪威、荷兰、丹麦、美国、日本、澳大利亚各大学任教。这一切，为在世界传播中华优秀传统文化或曰儒家文化起了极其重要作用。

高本汉全身心投入儒家文化学习研究，努力在瑞典传播儒家文化并收到了突出成就，证明儒家的思想主张

虽然产生于中国，但在欧洲同样适用并获得广泛认同。

二、斯睿德的汉字字源网影响遍及全世界

斯睿德的美国姓名叫 Richard Sears，现年65岁，出生于美国西北部俄勒冈州的小城镇。他说：“那里，全部是白种人，全部讲英语、全部是基督徒，全部很无聊！”他为了“看世界”，决定除了学科学外，再学一门外国语。他选择了世界上将近20%的人所使用的汉语，觉得汉语很奇妙。

1972年，22岁的 Richard Sears，靠打工攒够了钱，买了一张单程机票，飞往台湾，开始台湾学汉语，并取得中文名斯睿德。斯睿德一直学到40岁，还不会读写汉字。他有很多疑问：汉字为什么有那么多复杂的符号？一个汉字的笔画为什么是这样？为什么要这么写？他认为没有逻辑！学汉字真的很难，很麻烦！但他对汉字的痴迷程度并未因此衰减丝毫，一直废寝忘食苦心孤诣地不停研究，他说：“后来我发现，如果你看一个汉字，看它最早的样子，看它是怎样一步步演变过来的，噢！我明白了，原来每一个汉字，都是合理的。每一个汉字，都有一个故事。”他获得了初步成功。

甲骨文、金文、大篆、小篆各发展阶段古汉字，一般的中国人见了，也往往叹气，承认无知。但美国人斯睿德，居然可以自学成功！

孔子说：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”（《论语·雍也》）正是“好之”与“乐之”成为斯睿德研究汉字的巨大动力，他说：“兴趣是第一位的，然后要有自信。如果你有兴趣，99%的问题，你都会解决。”“如果没有自己的兴趣，生活很无聊。”研究汉字，是斯睿德这辈子最大的爱好之一。他说：“我不是为了钱，不是为了名，不是为了别人，我是为了我的兴趣而学习汉字的。”他说自己研究汉字的是为了弄清现在的汉字是从哪里来的？而搞清楚一个汉字的真正来源，会感到很满足。他去台湾、香港、北京、上海等地，访问古汉语专家，取得了重大收获，这些专家向他推荐了一些重要的汉字书。

他于是去大大小小的书店，淘汉字典籍。先后购得《说文解字》《古文字诂林》《金文诂林补》《甲骨文字诂林》等书。这些书很厚很贵，有的书一套十几本，要支付上万元人民币才能买到手。一次，在中国买书时，他花掉了几千美元，把信用卡刷爆了。他说：“有了这些书，可以自己看、自己研究，就可以变成一个专家。”

早在1990年，他就有数字化《说文解字》的念头，1994年，正式决定数字化《说文解字》，他还在台湾时，就对朋友说过：“懂电脑的人，对古代汉字完全没有兴趣；学古代汉字的人，都不懂电脑。我说要《说文解字》

数字化，他们说这个不可能！”“我没有博士学位，大学教授不相信我，我要自己做。”斯睿德本科学计算机，硕士学物理。他计划把《说文解字》《六书通》《金文编》和《甲骨文编》四本工具书里的古汉字，统统扫进电脑里，建立一个古汉字数据库。“我要做这个网站的目的，是让我更了解汉字，让别人更了解汉字。学习汉字，更方便。”

斯睿德靠一位从中国移民美国的安女士的帮助，把扫好的字存到软盘里，他自己则编写程序。辛劳了整整7年，安女士把《说文解字》《六书通》《金文编》和《甲骨文编》四本工具书里的近10万个汉字字形，全扫进电脑里。斯睿德则拼命地做网站。到2002年，他终于把建成的数据库第一次放到互联网上，供网友免费查询使用。他给网站起名叫“汉字字源网”。每一个字形，有一个编码。每一个汉字，占一个页面，共有6500多页。

汉字字源网创建将近20年，访问量不大。斯睿德一直默默无闻地住在十来平米的廉租房里，每天与汉字为伴。

直到2011年1月的一天，斯睿德像往常一样点开网站。访问量猛然暴增达60多万。斯睿德突然一下子暴红，一个月里，有135个国家的网友，访问了他的网站。其中70%来自中国，他们给斯睿德发了几千封邮件。有人他为“汉字叔叔”，他说：“我喜欢这个称呼”。

中国有一位网友发了一篇博文写道：“这个人叫Richard Sears。他用20年功夫，手工将甲骨文、金文、小篆等字形数字化处理，上传网络供所有人免费使用。这就是外国人（我猜是美国）的‘傻’吧，这种国家工程，怎么能自己一个人弄呢？而且这是以自己五千年传统历史为荣，标榜举国体制，人多力量大的文明古国文字。国家都没着急，您一外国人操的什么心？”

这篇博文被不断转发，不少网友跟帖、留言：

“作为一个外国人，却能如此醉心于中国的文字，我还是被震撼了！”

“当年学字体设计时，老师推荐的，真的好用……”

“可以很清楚地得知每个汉字的变迁历程，方便而直观，真是造福大众和普通人呵！”

“他让我们感动，也该让我们羞愧！”

斯睿德暴红后，天津电视台为他拍了一部专题纪录片，主持人旁白说：“古汉字数字化工程，对他来说就是资金的无底洞。很快，他20年存下的30万美元的积蓄，全部耗尽。以至于这个数据库每向前推进一步，他都向贫穷的深渊，深陷一步。汉字、疾病和贫困，是他20年里，最忠实的三个朋友。”斯睿德的成功验证了孟子所说老天爷要一个人有所建树，“必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动

心忍性，曾益其所不能”的道理。（《孟子·告子下》）。斯睿德的网站在短短一个月內就有多达135个国家的网友访问，仅就这一点，已足以证明其影响已遍及全世界，他的艰苦付出真值！笔者作为一名从事古代汉语教学的中国人，闻知斯睿德的事迹后，更深感羞愧。

董同龢在高本汉《〈诗经注释〉译序》说：“清儒提出‘读经必先识字’”！其实，凡用文字所写成诗文书报，都必须先识字。汉字既是以儒家文化为代表的中国传统文化的主要载体，也是构成中国传统文化的主要内容之一。要读中国书，要学习中国传统文化，当然必须先识汉字！这就是作为美国人的斯睿德痴迷研究汉字原因和动力。用他自己的话说：“每一个汉字，都有一个故事。”熟悉了每个汉字及其所包含的故事，对中国传统文化的学习即使未登堂入室，至少也入门墙了。

斯睿德红了，2012年登上“知识中国”年度人物榜；2013年登上中央电视台“中国乡土风云人物”榜；2015年入选“传播中国文化”年度人物榜；2016年10月10日，第三届中国嵩山国际孝文化节孝贤颁奖大会在登封市隆重举行，斯睿德评为“十佳孝贤”之一，获“国际孝星”奖。斯睿德成为“知识中国”与“传播中国文化”的名人没有问题，而成为“中国乡土风云人物”尤其是评为“孝星”似乎不易为人所理解与接受。

斯睿德乃地道的美国人，咋成了“中国乡土风云人物”啦？其实，就斯睿德研究中国文化的成就而言，堪称比几乎所有中国人更为“乡土”！不信到河南安阳殷墟一带寻访寻访，能否找到一位比斯睿德对甲骨文了解更多更深的人，如果找不到，那么，斯睿德成为“中国乡土风云人物”之惑可以解除了！

孟懿子问怎样做才算“孝”时，孔子回答说：“无违。”（《论语·为政》）孔子又有“父母在，不远游”为孝之说。（《论语·里仁》）当初，斯睿德的父母反对他远游中国学习汉语。临行前，父亲竭力阻拦，父子俩甚至发生了肢体冲突，他用力过猛，把父亲的胳膊扭脱臼而进了医院；他母亲则以“自杀”相威胁，力图阻止他出行。斯睿德违背了父母的意愿，不顾一切远游中国，他遵守“孝”道了吗？

笔者的回答当然是肯定的。

中国有“父慈，子孝”的古训。我们只要对其内涵稍加研究可知，斯睿德与其父母当初的行为虽然过激，但仍然符合“孝”与“慈”的原则。《孝经》说：“立身行道，扬名于后世以显父母，孝之终也。”司马谈《命子迁》说：孝“终于立身，扬名于后世以显父母，此孝之大者。”可见立身扬名，为父母增光是所有孝行中最大的孝行。斯睿德当初违背了父母的意愿为舍小孝始，最后扬名天下以显父母，为行大孝终。他被评选为“国

际孝星”，当之无愧。

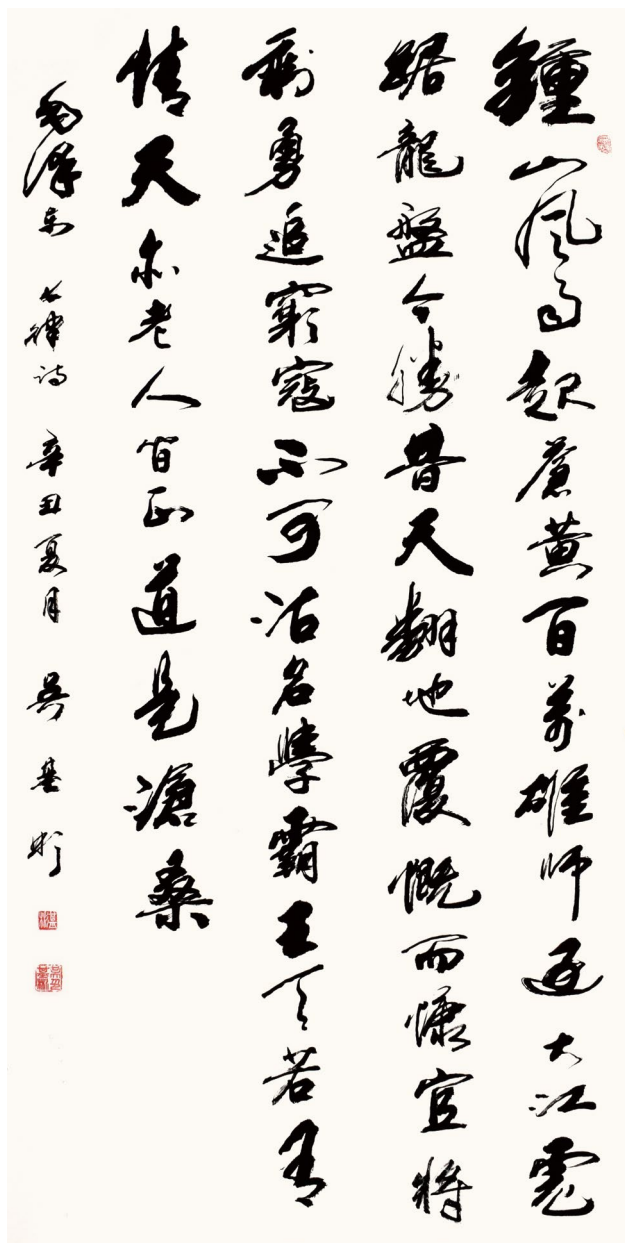
其父母呢？当初之所以阻拦他，是因为不了解中国，担心他到中国这个“可怕的地方”而丢了性命。斯睿德到中国后，其父得知他很想有台电视机又没钱买时，虽然已得了癌症，但却瞒了病情，给儿子寄去买电视机的钱。其母呢？当初虽然以自杀相威胁，但至今95岁仍然活着，经常与斯睿德在网上聊天。斯睿德与其父母的心愿与行为完全符合儒家所主张的孝慈原则。这是儒家思想主张适宜于美国的铁证。

简单结语

孟子说：“人之有道也；饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人又忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”

（《孟子·滕文公上》）说明人类与禽兽的根本区别在于有道德教育。由孟子所说的此五伦道德教育渐次发展为仁、义、礼、智、信、勇等儒家奉行的道德规范。由云龙先生说：人类的这些道德规范，“无论世运如何变迁，社会如何进化，而此诸德者乃亘万古而不可磨灭，通中西而莫或歧异。”由先生进一步阐明了儒家思想道德具有“通中西而莫或歧异”的世界普适性。

儒家思想学说何以在全世界具有普适性，笔者略陈固陋，对“儒”字妄作一解。儒字“从人，需声。”用训诂学因声求义方法解释，做声旁的“需”在“儒”字中同样起表意作用，那就是，需要、需求、必须的意思，“儒”自然就表示“人之所需”了。这样，不论亚欧美，全部天地间，只要属于人，都需要儒家思想学说就没有疑义了。



吴基彬 书法



王兴杰 国画

充养与隆积：孟荀修养工夫合论

翟奎凤

孟荀比较是中国哲学史的一个重要议题，近来这方面的讨论也相当多。比较《孟子》《荀子》文本，就修养工夫而言，我们注意到孟子重视“养”，而荀子重视“积”，可以说孟子重由内而外的“充养”、生发，荀子重由外而内的“隆积”、习伪。胡适曾从教育理念上指出：“孟子说性善，故他的教育学说偏重‘自得’一方面。荀子说性恶，故他的教育学说趋向‘积善’一方面”。“自得”基本上也是“充养”义。就人生修养而言，比较“充养”与“隆积”的工夫论意蕴，我们也可以进一步认识孟荀思想体系的旨趣与异同。

一、苟得其养，无物不长

《孟子》一书出现“养”字64次，其中一部分是从修养工夫的角度来谈的，颇有思想意义。在《孟子》第二篇《公孙丑上》谈到著名的“养浩然之气”的问题时，孟子说：

其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。我故曰，告子未尝知义，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。无若宋人然：宋人有闵其苗之不长而揠之者，芒芒然归，谓其人曰：“今日病矣，予助苗长矣。”其子趋而往视之，苗则槁矣。天下之不助苗长者寡矣。以为无益而舍之者，不耘苗者也；助之长者，揠苗者也。非徒无益，而又害之。

过去常常争论“浩然之气”是客观的还是主观的，是物质的还是精神的，应该说，浩然之气，主客观的因素都有，既有客观性的气的基础，更有主体精神修养的因素，因此，孟子强调“配义与道”“集义所生”。浩然之气是一种很高的大丈夫修养境界，应该说这句话也是孟子夫子自道，是他本人浩然心境的一个描述，也是其修养心得与大家的一个分享。这种气“至大至刚”“塞于天地”，这也让我们想到《尽心上》孟子所说“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉”，浩然之气也必然是“万物皆备于我”“上下与天

地同流”的精神境界。孟子这里用“揠苗助长”的故事强调养“浩然之气”要“勿忘勿助”，不可不管不问，也不能操之过急，要在一定的养护下让其自然生长。

《告子上》也集中讨论到“养”的工夫论问题，孟子说：

牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反覆，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。孔子曰：“操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。”惟心之谓与？

这里以“牛山之木之美”比喻人本有仁义之心，以“斧斤伐之”比喻“放其良心”；以“萌蘖”比喻“好恶与人相近也者几希”之善端，以“牛羊牧之”比喻“旦昼所为之梏亡”；以牛山“濯濯”比喻人“违禽兽不远”的恶俗状态。所谓“夜气”“平旦之气”应该是指“清明之气”或元气，这种气能养护、滋养善端。因此，孟子强调“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消”，可见关键是要“养”，引用孔子的话也是说明“操存”工夫的重要性，“操则存”就是“得其养”，“舍则亡”就是“失其养”，可谓“求则得之，舍则失之”（《告子上》）。

“充”字在孟子文本中也多有修养论意义，与“养”字可以相互发明，如《公孙丑上》说：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，

不足以事父母”。“苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母”与《告子上》所说“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消”也可以相互对应。四善端是“萌蘖”，是火种，是源泉。孟子经常用“源泉”比喻“善端”，强调修身要有本，有源头活水，才能不断充养扩大，他说“源泉混混，不舍昼夜。盈科而后进，放乎四海，有本者如是”，又说“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”（《离娄下》）。“深造”“资深”“自得”“居安”“逢源”都是形容人与道体不断深入混融之状态。

“养”在修养工夫论意义上在孟子也有多个层面。养气是一个层面，如“养浩然之气”“养夜气”。其次孟子也论到“养心”，他说“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣”（《尽心下》）。再次，孟子还说到“养身”，如说“拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以养之者。至于身，而不知所以养之者，岂爱身不若桐梓哉？弗思甚也”（《告子上》）。应该说，养心与养身是一体的，身心一如，气为其中介，养身、养心、养气贯通一体，这是孟子的全面养生思想。需要注意的是，孟子强调“养其小者为小人，养其大者为大人”（告子上），养身并不是养口腹之欲，那只是“养其小者”，其所谓养身，应该是讲在修心的主导下全身气脉的贯通，所谓“德润身”是也。《尽心上》孟子也说“君子所性，仁义礼智根于心；其生色也，晬然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”，“晬面盎背”是全身气脉通畅、生命力旺盛的表现。孟子还说：“形色，天性也；惟圣人，然后可以践形。”（《尽心上》）“践形”古来解释不一，程子释为“充其形”，孟子于《尽心下》说“可欲之谓善，有诸己之谓信。充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”，“践形”可以说即是这里的“充实而有光辉”“大而化之”，在“上下与天地同流”的状态中形体没有了质碍，似也可用“道成肉身”来诠释，形体成为道的表现，形而上下，完全贯通。

养气、养心，最根本的还是“养性”，孟子说：“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。”（《尽心上》）朱熹认为“尽心知性而知天，所以造其理也；存心养性以事天，所以履其事也”。“尽心”“存心”“养心”应该说都是要使本心之善完全朗现，善体全显，起心动念也都是天理流行、纯一善相。“知性”“养性”是要见到万物同源一体，所谓“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”“上下与天地同流”是也。“天”

是宇宙存在之整体大全，“知天”“事天”是对整体无限者“天心”“天命”的敬畏。心、性、天是纵向贯通并十字打开的递进、提升，而这个动态的充养、扩充的过程也是始终伴随气在质和量两方面的变化。性可以从体用两个方面来讲，体上说，性是万物之源，发用上说，性即是“善”，仁义礼智是善在人道的主要表现。程子说“天者理也”，天理实质上即是个至善。人类之所以高于其它物种，应该说根本上讲人可见性通天，达于至善，至善也是完成了的自由，从这个意义上讲人有“神性”。从存在论上讲，万物统一于气，同时展现为“善”的辩证运动，这又统一于人心、人的灵明，人的灵明也即是宇宙的灵明和精神。孟子哲学深契于此，仁义礼智、至善植根于人心，本心是个至善，通达性天，但常人为现象物欲所蔽，往往放其良心，丧其天爵神性，则有沉沦禽兽之虞。通过“内求”理性之“思”“操存”“充养”的工夫，善的种子、萌芽终成参天大树，源泉混混，不舍昼夜，可放之四海，左右逢源。

方朝晖在前人关于孟子性善论的基础上提出一种新的动态人性观，认为“孟子的‘性’概念包含先天地决定的生存方式或成长法则这一重要含义，而性善论的主要依据之一是指孟子发现了生命健全成长的一条法则——为善能使生命辉煌灿烂。孟子与道家均有一种动态的人性观，如果说道家人性论是从精神和生理角度发现了人性健全成长的法则，孟子人性论则是从道德角度发现了人性健全成长的法则。对孟子人性观的重新认识，可以弥补心善说和人禽说在解释孟子性善论时的不足”，强调“为善有利于生命健康成长”。这个看法对我们深入认识孟子“充养”修身工夫论颇有启发。植根于人心的善，只要得其养，就能不断扩充到天地，同时善是一种生命力，带着元气能量，善的生长，浩然之气会从根本上贯通全身气脉，使人富有勃勃盎然的生命活力。就此而言，孟子之学是养生学，是修身学，也是关于善的宗教学。

二、积善不息，通于神明

“积”在《荀子》一书中出现86次，多有修养工夫论意义。《性恶篇》《儒效篇》都强调“圣人者，人之所积”，“积”什么呢？积礼义。《儒效篇》强调说“人积耨耨而为农夫，积斫削而为工匠，积反货而为商贾，积礼义而为君子”。荀子非常重视外在环境习俗熏染的影响，这个熏染也就是“积”的过程，他也多次用到“注错习俗”一词，“注错”指行为举止，《荣辱篇》说“可以为尧禹，可以为桀跖，可以为工匠，可以为农贾，在执注错习俗之所积耳”，《儒效篇》也说“注错习俗，所以化性也；并一而不二，所以成积也”“人知谨注错，

慎习俗，大积靡，则为君子矣”，应该说“注错习俗”内在都是强调对“礼义”的学习和教养。

在荀子看来，“饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害”“目辨白黑美恶，而耳辨音声清浊，口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨体肤理辨寒暑疾养”，这些生理感官欲望和自然能力“是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同”，他把这些看作人的本性，“性不足以独立而治。性也者，吾所不能为也，然而可化也”，相应地，“积也者，非吾所有也，然而可为也”。在《荀子》的思想体系中，可以说，与“性”相对的是“积”和“伪”，积“礼义法度”，积“仁义法正”，而礼义、仁义可以说都是“生于圣人之伪，非故生于人之性也”，圣人通过“积思虑，习伪故”，以“生礼义”而“起法度”（《性恶》），就是说这些礼义、仁义、法度也不是圣人内心本性生出来的，不是圣人造出来的，圣人也是要通过“积”“伪”才能成为圣人。人人都能认识仁义法正，都能实践仁义法正，因此人人都可以成为圣人君子。荀子也非常强调“师法”的重要性，他说“师法者，人之大宝也；无师法者，人之大殃也。人无师法，则隆性矣；有师法，则隆积矣。而师法者，所得乎积，非所受乎性”（《儒效篇》）。“隆性”就是顺着自己的性情，“从其性，顺其情，安恣睢，以出乎贪利争夺”就会流于小人或恶人。“隆积”，化性起伪，学习实践礼义法度，就会成为圣人君子。

“礼义法度”也好，“仁义法正”“师法”也好，实质上都是“善”的表现，“积礼义”也就是“积善”。“积善”一词在《荀子》有三处，但在先秦其它文献中，“积善”一词非常少见，除《荀子》外，似仅见《易传·坤·文言》“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”。“积善”在《荀子》一书具体语境如下：

积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉。故不积跬步，无以致千里；不积小流，无以成江海。骐驎一跃，不能十步；弩马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂。”（《劝学》）

故积土而为山，积水而为海，旦暮积谓之岁，至高谓之天，至下谓之地，宇中六指谓之极，涂之人百姓，积善而全尽，谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣，故圣人也者，人之所积也。（《儒效》）

今使涂之人者，以其可以知之质，可以能之具，本夫仁义法正之可知可能之理，可能之具，然则其可以为禹明矣。今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致矣。（《性恶》）

“积善而全尽，谓之圣人”可以说圣人是善的完全实现。“积善成德”是使善内在化为稳固的德性，这时就会“神明自得”。“积善不息”到“通于神明，参于天地”，可以说从量变达成了质的变化和飞跃。“神明”在《荀子》一书中出现7次，值得关注。关于“通于神明”，《儒效篇》也说“注错习俗，所以化性也；并一而不二，所以成积也。习俗移志，安久移质。并一而不二，则通于神明，参于天地矣”。“通神明，参天地”可以说是一个至高的修养境界。《易传·系辞》也多处讲到“通神明”的问题，如《系辞下》说“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜。近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”“子曰：‘乾坤其易之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也，阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德’”，“神明”与“天地”都是并列出现。可见，《荀子》与《易传》在一些具体思想表述上存在着一定关联性。不过，《系辞》是“通神明之德”，《荀子》是“通于神明”，类似直接用“通于神明”一词的，是《孝经》“子曰：‘孝悌之至，通于神明，光于四海，无所不通。’”《管子·九守篇》也说“诚畅乎天地，通于神明，见奸伪也”。《荀子》一书多处言及“通于神明”，这一点在先秦典籍中很突出，“神明”“通于神明”与荀子思想体系甚有关涉，但前人于此鲜有深论。“积善不息”的质变是“通于神明，参于天地”，可以说道德境界，进入了天地境界，“神明”高于“善”，也可以说善源于“神明”。“积善全尽”就达到了神明化境，也就是进入了圣人境界。究极本原而论，在荀子，圣人也是源于神明。“神明”于《荀子》，大概相当于“天”于《孟子》。孟子由内而外，存心养性以通天；荀子由外而内，化性起伪、积善不息，以通神明，都是天人合一、合内外之道。

“积”为聚集、汇聚之义，不自觉的“积”是习染，自觉的“积”是主动学习，都是由外而内。《荀子》一书中用的“积”多是从正面来讲，强调的是“积善”“积德”“积美”“积思虑”“积义”，等等。在《荀子》中，与“积”意义比较接近的还有“靡”，如《性恶篇》说：“得贤师而事之，则所闻者尧舜禹汤之道也；得良友而友之，则所见者忠信敬让之行也。身日进于仁义而不自知也者，靡使然也。今与不善人处，则所闻者欺诬诈伪也，所见者污漫淫邪贪利之行也，身且加于刑戮而不自知者，靡使然也。传曰：‘不知其子视其友，不知其君视其左右。’靡而已矣！靡而已矣！”“靡”这里就是浸润、浸染的意思。“积”与“靡”也有连用的情况，如《儒效篇》说：“工匠之子，莫不继事，而都国之民安习其服，居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，积靡使然也。故人

知谨注错，慎习俗，大积靡，则为君子矣。纵情性而不足问学，则为小人矣。”当然，“积”更多的是主动自觉的学习积累，而“靡”似多指不自觉的耳濡目染、浸润、熏习，“积靡”连用时偏指“靡”的意味较重。“积”在《荀子》中与“伪”的意思也较为接近，《性恶篇》5次出现“礼义积伪”连用：

问者曰：“礼义积伪者，是人之性，故圣人能生之也。”

应之曰：是不然。夫陶人埴埴而生瓦，然则瓦埴岂陶人之性也哉？工人斫木而生器，然则器木岂工人之性也哉？夫圣人之于礼义也，辟则陶埴而生之也。然则礼义积伪者，岂人之本性也哉！凡人之性者，尧舜之与桀跖，其性一也；君子之与小人，其性一也。今将以礼义积伪为人之性邪？然则有曷贵尧禹，曷贵君子矣哉！凡贵尧禹君子者，能化性，能起伪，伪起而生礼义。然则圣人之于礼义积伪也，亦犹陶埴而为之也。用此观之，然则礼义积伪者，岂人之性也哉！所贱于桀跖小人者，从其性，顺其情，安恣睢，以出乎贪利争夺。故人之性恶明矣，其善者伪也。

学界主流长期以来，多把荀子之“伪”泛泛理解为人为，应该说这是不够准确的，廖名春强调，作为与自然之性相对的，“礼义积伪”“其善者伪”之“伪”并非指一般意义上的人为，“而是有着特定的内涵，指的是道德理性之为”。由此，我们也可以说《荀子》中的“积”主要来讲也不是一般意义上的“积”，而是善言善行之积、德性之积，善是道，是力量和能量，积善成德，使善成为内在稳固的德性，就把本于身体欲望的自然本性给化掉了，最终通于神明。当然，就《荀子》文本文言，细究起来，“积”与“伪”也还是有区别的，《正名篇》说“生之所以然者谓之性；性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪；虑积焉，能习焉而后成谓之伪”，这样如梁涛所说“伪”就是“心经过思虑后作出的选择、行为”，同时，“伪”又是“积”的结果，是一种善的成就。

三、养积互发，内外一体：孟荀修身工夫合论

过去常简单认为孟子道性善、荀子道性恶，以至于把二人对立起来，历史和实践表明，这是不足取的。近年来的研究，使我们摆脱传统道统的偏见，能够正面认识孟荀思想的积极一面，呈现出孟荀合论、统合孟荀的新趋势。就历史和现实而言，《孟子》《荀子》对人的修身都很有裨益，都发挥了鼓舞人心、促使人向上向善的作用，两书的很多格言名句都有着穿越时空的永恒价值。

孟子的修身工夫一言以蔽之曰“养”。在孟子，心、性、

天是内在贯通的，善是“根芽”“源泉”，内在于人心人性。这种本体状态的心，通达性天，万物一体，我与万物是贯通一体的，一气相连相融，这是大我、人之“大体”。内心之善根、善源，顺其生长、流淌，终会参天地、放四海。但其生长、扩充是需要一定条件的，需要“勿忘勿助”的操存的工夫，需要呵护、养育，需要“集义”。孟子认为人有不学而能的“良能”、不虑而知的“良知”，爱亲、敬兄之仁义是人生而能知能行的。作为君主，爱亲敬兄之仁义扩充到天下百姓，就是行仁政。但是在外界恶俗环境的影响下，人可能会丧失、泯灭良知良能，良知良能受到窒息，不得伸展生长。因此，外在环境于孟子修身也很重要，当相对荀子来说，环境并不是根本决定性的，孟子说“待文王而后兴者，凡民也。若夫豪杰之士，虽无文王犹兴”（《尽心上》），天纵豪杰在恶俗的环境下照样可以成为圣贤，这靠的是对内在善性力量的觉悟。

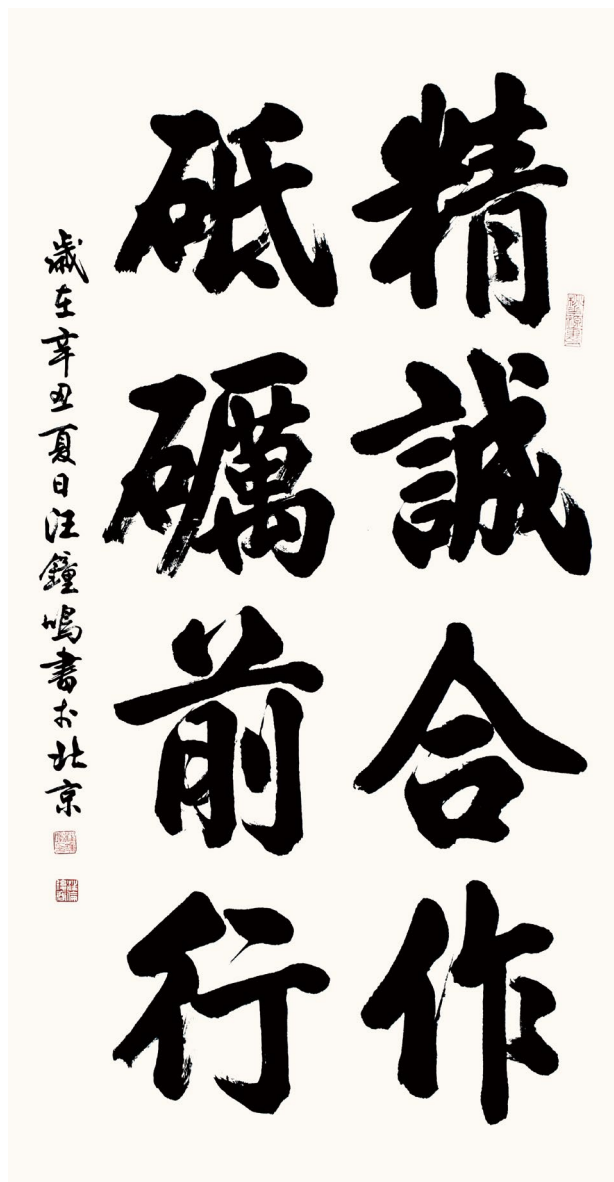
“积”字鲜明体现了荀子的工夫论特征。荀子把“性”看作所有天生的、非人为的因素，传统上多认为荀子主张性恶，应该说是有些不确定，近年来一些学者认为荀子是性朴说。荀子确实多从生理欲望和自私自利方面讲人性，顺着这个性会流于恶，但也直接说性恶，恐怕是荀子后学的进一步发挥，以与孟子对立。荀子说“今使涂之人者，以其可以知之质，可以能之具，本夫仁义法正之可知可能之理，可能之具，然则其可以为禹明矣”，又说“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也”，因此，“知”“能”“义”也是人性，“义”是一种分别善恶、循善而行的能力。《荀子·非相篇》说：“人之所以为人者何已也？曰：以其有辨也。饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。然则人之所以为人者，非特以二足而无毛也，以其有辨也。……夫禽兽有父子，而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨。辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于圣王”。因此，全面来说，荀子所论人性有自然生理欲望、好逸恶劳、自我中心、争夺等不好甚至流于恶的一面，也有知、能、义，分别善恶、循善能行的一面，在荀子的论述中，似前者的惯性力量更大，因此就需要学习、积善，通过习伪来化性，所化之性是生理欲望自私争夺之性。

在孟子，善内在于人心人性，工夫在存养扩充。于荀子，心性虽有知善行善的能力，但本身还并不是善。在荀子，善作为道和礼义法度外在于心性，因此，需要积伪来化性。与孟子重内在觉悟、自得自觉相比较，荀子非常重视学习，其书第一篇即为劝学，与《论语》首篇《学而》之学习精神遥相呼应契合，学习的过程也就

是积伪。学习、积伪要“专心一”、锲而不舍，要“用心一”而不能“用心躁”，《荀子》说“今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣”（《性恶篇》），“蚓无爪牙之利，筋骨之强，上食埃土，下饮黄泉，用心一也。蟹八跪而二螯，非蛇蟻之穴，无可寄托者，用心躁也。是故无冥冥之志者，无昭昭之明；无惛惛之事者，无赫赫之功”（《劝学篇》）。同样，孟子存养、操存工夫也强调要“专心致志”，不能一曝十寒，在《告子上篇》论牛山之木后，孟子说：“无或乎王之不智也，虽有天下易生之物也，一日暴之、十日寒之，未有能生者也。吾见亦罕矣，吾退而寒之者至矣，吾如有萌焉何哉？今夫弈之为数，小数也；不专心致志，则不得也。弈秋，通国之善弈者也。使弈秋诲二人弈，其一人专心致志，惟弈秋之为听。一人虽听之，一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之，虽与之俱学，弗若之矣。为是其智弗若与？曰非然也”。当然，荀子专心的重点在学习圣人之礼义法度，而孟子专心的重点在操存、存养、扩充内心之善端。孟荀都很重视“心”的积极能动性，强调“思”的重要性，如孟子说：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。”“天所与我”之大体当为万物一体之善性、天性，但耳目之官常蔽于物，通过心之思可以除物之蔽，使得善性根源能生长、充扩，因此，孟子之思是发掘发扬内在善性之道。同样，荀子也讲“解蔽”，通过“虚一而静”的心术修养可以解蔽，而“知道”。荀子的“蔽”是由万物相异造成的，通过“虚一而静”的心术修养可以知道，做到“大清明”，使“众异不得相蔽以乱其伦”，从而“知道”：“万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远。疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙里矣”，这是荀子的大人境界。《易传·系辞》所说“通神明之德，类万物之情”，“通神明之德”与荀子“大清明”相类，“类万物之情”与荀子“疏观万物之情”相类。《解蔽篇》的心术之道，与《荀子》其它篇章所说通过“积善”来“通神明”的方式似有所不同。《解蔽》在荀子比较特殊，心术，稷下，虚一而静。很少论积、没有“伪”字。

总体上来说，孟子贵自得、充养，善内在于心性，善是心的本体、本根，本心即是善的源泉，善是仁义礼智之性理，也是一种“上下与天地同流”的浩然之气，理气合一的善是先天的，也是需要后天操存的工夫去养成的。本心之善根、善源需要不断充养、扩充，最终放之四海，参乎天地，通达性天，这种内圣修养在政治上

也必然发之为仁政。荀子贵隆积、外烁，心虽有认识礼义法度的能力，但本身还并不即是善，相反心性中更多的是生理情欲、自私自利，若放纵这种情欲私利之小我，天下就会大乱。善是社会群体的和谐有序，要靠礼仪法度来保障，因此人必须努力学习礼仪法度，不断积善成德，积伪化性，化小我为大我，最终通于神明、参于天地。孟子重自得自觉，荀子重学习积累，但两人都有从小我走向大我之期许和信心，故“人皆可以为尧舜”“涂之人皆可以为禹”，小我指源于身体的感官情欲、自私自利之我，大我指“上下与天地同流”“万物皆备于我”、“通于神明，参于天地”“大清明”之我。孟荀学术同归于个人、社会与天地的康乐和谐、生生不息，既是大生命养生修养哲学，也是天下太平、世界大同的政治哲学。今天儒学的发展需要统合孟荀，反本开新、综合创新，才能开拓儒学在新时代发展的新格局、新境界。



汪钟鸣 书法

重读人类学经典《三字经》《弟子规》

——认识人，将使人更好更快的成长发展

朱 林

人类从野蛮走向文明，经历了漫长的历史时期。当下人类社会依然充斥着大量的非人类、非理性的野蛮行径。如何从根本上解决这些问题，让我们重读《三字经》《弟子规》《朱子家训》等人类学经典，相信人们会从中得到一些有益的启示。

本性和习性

人之初，性本善。性相近，习相远。苟不教，性乃迁。教之道，贵以专。《三字经》

人类启蒙经典《三字经》诞生于元初，直到明代才广为流传。20世纪80年代，《三字经》被联合国教科文组织定为世界性的启蒙教材。然而它的作者是谁，一直众说纷纭，成为历史“公案”。《三字经》流传广泛，家喻户晓。《三字经》的成书年代目前难于确定。

《三字经》开篇就讲人性，将人性分为本性和习性。诸子百家中的荀子曾有性恶说，而《三字经》的作者采用了与荀子针锋相对的性善一说。这个观点大概符合当时人们对人性的认识。今天看来善与恶如果是指先天本来，我们认为这是过于强调人的出身，道理无法成立。因为有大量的人和事证明，出身虽然不同但人生的道路却可以自由选择。所以我们今天提倡向善向上，如果性本善还用着的这样说吗？当然，本性和习性都要因人因事因时而言，符合人自然需求的本性无所谓善恶。人的成长最高境界应该是自由的全面发展，朱熹所讲的存天理，灭人欲。这是极端化理想化的说教，不仅违背人性而且有负面效果。我们认同《三字经》中提出“人之初，性相近”一说，近者是说不同，但差异不大。属于自然属性，或者说先天属性。其后，人的发育成长会随着客观环境和主观努力的差别，差距会越来越大。不要说和同人相比，就是先前的自己与现在的自己相比差异也非常明显，判若两人。古人说习相远者，不仅是指成长中的同人，也应该是指不同阶段的自我。这里所讲的习者是指人在后天养成的习惯有好有坏，好坏也不是一尘不变。

教育和教化

教育者，是指教书育人。教化者是说，引经据典，说古论今化解人生困惑。教书育人重点在育，大都是指未成年人，而教化者重点在化解，大都是指成年人。随

着互联网技术的推广和应用，今后教学更多的会采用数字化教学的方式，利用多媒体教室、电脑等现代化多媒体载体进行教学，这是未来教育发展的一个趋势，其影响和效果是十分深远和巨大的。中国传统文化所讲的教育，不同于现代社会关于教育的概念，它更多的是指人文、伦理方面的范畴。孟子曰：饱食暖衣，居逸而无教，则近似与禽兽。又曰：人之异于禽兽者几希。人类是动物中特别能学习的一个族群，所以称之为灵长类。人所具有的动物属性是本能的，终身存在的。人通过教育可以去除一些不良的习惯，传统文化称之为保持本性，去除习性。我们认为，人在成长阶段进行知识和道德层面的学习，因其传道授业解惑培育人的成长，称之为教育，名副其实。成人以后这种学习依然需要而且必须经常学习，反复不断的和人的不良习性做斗争。这种教学方式是否称之为教化更为合适。比如人的贪嗔痴慢疑，怨恨恼怒烦，这些习性，一不注意就会表现出来。所以需要经常重复学习，洗心革面，人才能成为君子，贤人。在这一点上我们是否要向佛教学习，经常或者定时诵读经典。当前社会各界层出不穷的培训学校大概都属于这一范畴，这些教学网点在学习弘扬中国文化方面功不可没，而且因为采用了将学习经典与个人心得体会现身说教相结合的方式方法，效果显著影响巨大，当然也存在一些对经典的理解过于情绪化的问题。适当的时候应该组织他们举行若干次交流讨论，去粗取精，去伪存真。逐步达成一些共识，在更大范围内推广应用。

自信与怀疑

学界有人批评启蒙经典《弟子规》通篇只讲了听话二字，认为不合时宜。对此观点我们不敢苟同。现代社会要讲规章制度人际关系。所以学者杨正武总结说：“在家要听父母的话，上学要听老师的话，工作以后听单位领导的话。你若不听话，谁听你讲话？”中国文化讲自信，诚信：“谨而信，泛爱众，而亲仁”。科学倡导怀疑精神是对已知或未知的客观世界进行深入的探索和研究。不是对现存事物的一概否定，怀疑一切的极端后果就是否定自我，最终走向毁灭。

《孟子》二题

于成宝

孟子是继孔子之后的儒家代表人物，被尊称为“亚圣”。几千年来，孔孟之道一直是中国传统文化的内核，对国人的思想意识和立身行事有着深远的影响。作为战国中期的儒家学者，孟子思想的形成有着一定的复杂性。

《孟子》中记载孟子的行事颇详，却没有讲孟子的师承，孟子曰：“予未得为孔子徒也，予私淑诸人也。”（《孟子·离娄下》）战国晚期的荀子在评价子思、孟子的学说时说：

“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞而祇敬之曰：此真先君子之言也。”批评性的指出了孟学“杂博”的特点。当今学者指出孟子思想的形成有着较为复杂的渊源：“孟子所创立的孟学，既导源于他所生活的时代和地域，也是对前代及当时儒家学说和其他学说的继承与发展，还渊源于他的家世、家教、身世。”就孟子所处的战国中期国家政治和学术背景上看，诸子百家的思想、观点激烈争鸣，孟子作为孔子儒学的坚定维护者，就必须深刻的理解其他各家学说的思想本质，从而给予有力的回击。在这学术争鸣过程中，也使孟子汲取了其他诸子学说的知识和思想，并熔铸到孟子儒学的体系之中。笔者不揣谫陋，兹就《孟子》与《墨子》、《孟子》与《象》《象》两个论题作一浅析，以襄助盛会，并冀望就正于各位方家通人。

一、《孟子》与《墨子》

在诸子争鸣上，孟子与墨家在根本思想上是对立的，孟子严厉的批判了墨家学说，认为“墨氏兼爱，是无父也”（《孟子·滕文公下》），是“邪说诬民”（《孟子·滕文公下》），但孟子在很多方面却深受《墨子》的影响。郑杰文先生说：“墨家‘摩顶放踵利天下’的兼爱行为，与儒家坚持学说主张‘戚戚惶惶’游说诸侯的锲而不舍行为，有人格精神上的相似性。故孟子虽反墨家‘兼爱’，却不批评墨家‘摩顶放踵利天下’的人格精神。”丁为祥先生指出：孟子对于《墨子》中的“规

矩”“贵义”和“天志”观念，有着一定程度的继承、吸收和运用。细绎《孟子》《墨子》二书，就会发现《孟子》对《墨子》的思想、概念等诸多方面，不但进行了学习、借鉴，还有一定的继承和发展，兹作一简述：

在思想、概念的运用方面：

1. “权”的思想。“权”是《墨子》中的一个重要的概念，《墨子·经上》：“欲正，权利；且恶正，权害。”《墨子·大取》：“于所体之中而权轻重，之谓权。权非为是也，亦非为非也，权正也。（吴毓江注：人于行为之中，莫不权其轻重是非而后行之。权所以明是非，是非在物，权无事焉，权执正而已矣，不为是亦不为非也。）断指以存腕，利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也。其所取者，人之所执也。遇盗人，而断指以免身，利也。其遇盗人，害也。”可见，《墨子》中的“权”，是指人在面临选择困境的时候所进行的权衡利害、得失、轻重的思维活动和实践活动。

《孟子》中“权”的思想首先是一种利害的权衡、考量。《孟子·离娄上》记载：

淳于髡曰：“男女授受不亲，礼与？”孟子曰：“礼也。”曰：“嫂溺则援之以手乎？”曰：“嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺援之以手者，权也。”

男女授受不亲是应当遵循的社会规范，亲人的生命又处在千钧一发之际，对于这样一个世人无解的二难困境，孟子正是运用“权”的思想给出了选择路径，权衡二者孰轻孰重，并找出变通的办法来。

孟子中“权”的思想还是一种道德的、价值的权衡与考量。《孟子·告子上》：

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。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生，则凡可以得生者，何不用也？使人之所恶莫甚于死者，则凡可以辟患者，何不为也？

孟子由鱼和熊掌之间事关得失的权衡问题，过渡到生存与道义之间的权衡问题，给出了道义大于生命的价

值判断。孟子的论述过程，展现了一个动态权衡的结果。

孟子对“权”思想的发展，甚至将其上升到方法论的高度。《孟子·尽心上》记载孟子曰：

杨子取为我，拔一毛而利天下不为也；墨子兼爱，摩顶放踵利天下为之；子莫执中，执中为近之，执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。

这是孟子从方法论的角度批判杨朱、墨子、子莫三人的学说。执一就是执事理的一端而不知权衡、变通，执中看似中庸，若是一味呆板不知权衡、变通的话，那么就与执一没什么分别了。有学者将孟子的这种思想概括为“行权返经”的思想，可见孟子“权”的思想，已经上升到其学术方法论的高度。此外，《孟子》中还记载了“礼与食孰重之辩”的故事，也是反映了孟子灵活的权变思想。

2. “尚同”的思想。《墨子》“尚同”的思想，建立在其人性论和人民观的基础上，其要旨有二，一是人性“素丝”论，《墨子·所染》：“染于苍则苍，染于黄则黄。所入者变，其色亦变……非独国有染也，士亦有染。”人性如素丝，原本没有善恶之分，成为善人或恶人完全由于后天环境的影响，就是说，人的先天本质是相同的。二是“泛爱众”的人民观，认为人在本质上是平等的。《墨子·天志中》：“天兼天下而爱之”，《墨子·法仪》：“天下无大小国，皆天之邑也；人无幼长贵贱，皆天之臣也。”在肯定人在本质上是相同的、平等的基础上，《墨子》提出以“天”为最大，天是人民效法的对象，人当最终上同于天的理论。《墨子·法仪》：“然则奚以为治法而可？故曰：莫若法天。天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰，故圣王法之。”《墨子·尚同上》：“天下之百姓皆上同于天子，而不上同于天，则灾犹未去也。今若天飘风苦雨，湊湊而至者，此天之所以罚百姓之不上同于天者也。”

按照《墨子》的思想设计，选择天下贤良圣知辩慧之人为天子，选择天下赞阅贤良圣知辩慧之人为三公，依此择一国之贤者为君以及左右将军大夫，一乡、里之贤者为乡长、里长；从而使天子之教施于下民，下民之愿上达天子，实现天下大同。

在人性本质上相同的问题上，《孟子》深受《墨子》的影响。孟子认为，天生万物，人受之于天的禀赋是相同的。《孟子·告子上》记载孟子曰：“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。”（《墨子·七患》中也有类似的表述：“故是年岁善，则其民仁且良；时年岁凶，则民吝且恶。”）由之，孟子认为人的基本欲望也是相同的，《孟子·告子上》：“口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？

心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳，故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”同样，人心为善的官能也是一致的，《孟子·告子上》：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”

在人民观上，孟子受《墨子》的影响，认为人尽管地位、身份有别，但在本质上是平等的、一致的。所以孟子曰：“圣人者，与我同类者。”（《孟子·告子上》）圣人，是人们可以效仿的对象。孟子曰：“舜，人也；我，亦人也。舜为法于天下，可传于后世，我由未免为乡人也，是则可忧也。”（《孟子·离娄下》）所以，在其现实性，人人都可以有尧舜一样的善行；在其可能性，人人都可能取得尧舜一样的功绩。这也就是孟子肯定“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》）的原因所在。同理，天子虽然地位尊贵，但也是一夫而已。如果失去民心，同样可以诛灭他。《孟子·梁惠王下》记载：

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。”

与《墨子》一样，孟子也认为最大的同是天，天是人性的最终规定。这一方面表现在《孟子》中大量使用“天爵”“天位”“天职”“天禄”“天吏”等词语，天为同的最高的规范；另一方面人间政治的更替，都是由于天的意志。《孟子·万章上》：

万章问曰：“人有言，‘至于禹而德衰，不传于贤，而传于子。’有诸？”孟子曰：“否，不然也；天与贤，则与贤；天与子，则与子。”

可见其受《墨子》天志、尚同思想的影响。

3. 兼爱的思想。墨子反对儒家“爱有等差”的思想，提出“兼相爱，交相利”的伦理学说，宣扬对待别人要如同对待自己，爱护别人如同爱护自己，彼此之间相亲相爱，不受等级地位、家族地域的限制。

孟子是从根本上反对兼爱的，认为这是“无父”的思想，是禽兽之举。但孟子又借用了《墨子》的“兼爱”一词，《孟子·告子上》记载孟子曰：“人之于身也，兼所爱。兼所爱则兼所养也，无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也。……体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。”孟子之意，是说人对于身体的每一部分都应当是爱护的、保养的，但耳目之官为小，心之官为大，应当在更加注重重养其大者。如此，孟子是以养身为喻，指出对于君子来讲，就是爱无等差的对待自己身体的不同感官都是不

应该的，从另一个方面批驳了《墨子》的兼爱思想。

在道统的构建方面：

孔子虽然推崇尧、舜、文王、周公之道，但囿于时代的局限，并没有提出道统之说。儒家道统之说最早滥觞于孟子，《孟子·尽心下》记载孟子之言曰：

由尧舜至于汤，五百有余岁，若禹、皋陶则见而知之，若汤则闻而知之。由汤至于文王，五百有余岁，若伊尹、莱朱则见而知之，若文王则闻而知之。由文王至于孔子，五百有余岁，若太公望、散宜生则见而知之，若孔子则闻而知之。由孔子而来至于今，百有余岁，去圣人之世，若此其未远也，近圣人之居，若此其甚也，然而无有乎尔，则亦无有乎尔？

这也是《孟子》书中最后的一段话，它构建起了由尧、舜、禹、汤、文王、孔子等圣王、圣人为代表的前后相继的儒家道统。如果我们考察《墨子》中对道统的构建的话，就会发现《孟子》儒家道统的构建，当是受了《墨子》的影响和启发。《墨子·尚贤上》：尚欲祖述尧舜禹汤之道，将不可不以尚贤，夫尚贤者，政之本也。《墨子·尚贤中》：故唯昔三代圣王尧舜禹汤文武之所以王天下、正诸侯者，此亦其法已。墨子是一个有着极其丰富历史知识的学者，也注重运用历史史料来论证观点。正是墨子的这一学术特点，促使他在总结历史经验、寻求治理天下之道时，提出了他的“圣王道统”说。不仅如此，《墨子》还提出了暴王反道统说，《墨子·天志上》：

“昔者三代圣王禹汤文武，此顺天意而得赏也；昔三代之暴王桀纣幽厉，此反天意而得罚者也。”

关于反道统的暴王，孟子也说：

孔子说：“治国之道有两条，仁与不仁而已。”暴其民甚，则身弑国亡；不甚，则身危国削，名之曰幽、厉，虽孝子慈孙，百世不能改也。

至于身弑国亡的暴王，就是《孟子·梁惠王下》中提到的“汤放桀、武王伐纣”的桀纣。可以，孟子亦是以桀纣幽厉等不仁的暴王为反道统，从中可以看出他深受《墨子》道统思想的影响。

在史料的借鉴方面：

墨子是一位有着渊博历史知识的学者，据学者统计，在现存《墨子》42篇中（《城守》诸篇不包括在内），共引用历史事例105则，书中出现的历史人物达106人之多，上至尧舜禹之史，中至文武厉幽之史，近至与墨子同时代的国君之事，都有所涉及。其中，墨子津津乐道的历史人物，除了上述的圣王、暴君，还有许由、伯阳、皋陶、伯益、仲虺、管仲、鲍叔、伯夷、伍子胥等等，特别是出身卑微但凭借自身才华赢得君王重用的人，比如农夫野人出身的舜、身为私臣庖人的伊尹、版筑奴隶傅说、隐于海滨的孙叔敖，在《墨子》书中被多

次称道。

作为一位熟悉墨学的儒学大师，《墨子》中丰富的史料知识为孟子所撷取，是很自然的事。《墨子》中所关注的历史人物，往往也是《孟子》中所重点讨论的人物。作为与墨子同样有着艰苦出身的孟子，也是特别关注那些在逆境中成长起来的人物。比如说《孟子·告子下》所载：“舜发于畎亩之中，傅说举于版筑之间，胶鬲举于鱼盐之中，管夷吾举于士，孙叔敖举于海，百里奚举于市”，一连举了六位历史人物的在忧患中崛起的事迹，当是参照了《墨子》之文。

《墨子》对于孟子，实是有着莫大的影响。《孟子》文中多记墨家人物的行事，显示孟子与他们学术交往密切。除上文所探讨之外，在修身、养气以及人格建设方面，孟子似当受了墨家学者不少的影响，有待以后探讨。

二、《孟子》与《彖》《象》

《易传》中的《彖》《象》是战国时期解释《易经》的重要篇章，但它们是成书于战国前期还是战国中后期，学者有不同的观点。高亨先生持战国前期说，他认为《彖传》多有韵语，《象传》中之爻象传皆是韵语，与《楚辞》中的屈宋赋及《老庄》书中的韵语相合，根据《荀子·非十二子》篇、《儒效》篇、《非相》篇均以仲尼与子弓并称，以及《史记·仲尼弟子列传》记孔子传《易》于鲁人商瞿，瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人矫疵，推定彖传可能是馯臂子弓所作，《象传》可能是矫疵所作。朱伯崑先生则持战国中后期说，他认为《易传》中《彖》当为最早，《象》当在《彖》之后，从《彖》的思想内容看，当是受了孟子思想的影响。他从三个方面进行了论证，一是《彖》解释筮法的“时中”说，儒家推崇“时”的思想，始于孟子，孟子亦推崇“中道”；二是《彖》的“顺天应人”说，《孟子》中的这种思想也比较突出；三是《彖》的“养贤”说，孟子倡导尚贤、悦贤、养贤，二者是一致的。

《彖》《象》较《易传》其他篇章成书的年代为早，因为《彖》解释卦辞，《小象》解释爻辞，实在是解释《易经》最为根本的；从《左传》《国语》记载的二十二条筮例来看，春秋时人已习惯通过解释卦辞或爻辞判断吉凶，二者在语言风格上又相类，所以它们当出于一人之手。至于《大象传》，其解析一卦上下两经卦之象，并从义理角度阐述卦义，作者当另是一人。就它们的成书年代来看，笔者赞同朱伯崑先生所持的战国中后期说，而《孟子》一书，实是与《彖》《象》有着千丝万缕的联系，兹沿着朱先生研究之余绪，就《孟子》对《彖》《象》的影响，提一些补充意见。

1. 以“志”解卦的思想

儒家重“志”，孔子多次使用“志”一词，“志”一般是志向、意愿或专心的意思，如子曰：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）子曰：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（《论语·里仁》）《墨子》中也言“志”，如墨子曰：“君子进不败其志，内究其情。”（《墨子·亲士》）“志不强者智不达，言不信者行不果。”（《墨子·修身》）“我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩，轮匠执其规矩，以度天下之方圜。”（《墨子·天志上》）“志”多作志向、意志解。孟子高度重视“志”，也是最先给“志”下定义的。孟子曰：“夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉，故曰：‘持其志，无暴其气。’”（《孟子·公孙丑上》）又曰：“志壹则动气，气壹则动志也。”（《孟子·公孙丑上》）孟子认为“志”是人的一种高级的精神活动，志统帅气，志与气又相互影响、呼应。“志”，可养（《孟子·离娄上》曰“若曾子，则可谓养志也”），可立（《孟子·万章下》曰“儒夫有立志”），可逆（《孟子·万章上》曰“以意逆志”），可尚（《孟子·尽心上》曰“尚志”），可得（《孟子·滕文公下》曰“得志与民由之，不得志独行其道”），可食（《孟子·滕文公下》曰“且子食志乎？食功乎”），可致（《孟子·告子上》曰“不专心致志则不得也”）。我们将《孟子》中的“志”与孔子墨子所言之“志”比较，就会发现静态的“志”一变为动态的“志”，并得到广泛的运用——从思想的角度看，这当与孟子强烈的主体意识直接相关。

《孟子》中对“志”的定义和使用，对《彖》《小象》有较大的影响，《左传》《国语》中所载所有的解释易卦的筮例，不见“志”字出现，而《彖》《小象》中使用“志”一词约有50次之多，以“志”解易，堪称《彖》《小象》的一个突出学术特色。兹略举数例以作说明：

《蒙·彖》：“匪我求童蒙，童蒙求我”，志应也。

《巽·彖》：重巽以申命，刚巽乎中正而志行。

《屯·初九·小象》：虽“盘桓”，志行正也。

《小畜·六四·小象》：“有孚惕出”，上合志也。

《泰·初九·小象》：“拔茅征吉”，志在外也。

《大有·六五·小象》：“厥孚交如”，信以发志也。

《谦·上六·小象》：“鸣谦”，未得志也。

《蛊·上九·小象》：“不事王侯”，志可则也。

《观·上九·小象》：“观其生”，志未平也。

《遁·六二·小象》：“执用黄牛”，固志也。

《家人·初九·小象》：“闲有家”，志未变也。

《损·九二·小象》：“利贞”，中以为志也。

可以说，《彖》《小象》这种以“志”的思想解释卦辞和爻辞的普遍性，昭示着二者在文本上的相似性，也说明了其当出自一人之手。一方面，《彖》《小象》

在运用“志”的灵活运用，受了《孟子》的影响；另一方面，不管对于《周易》的卦或是爻，以“志”思想去解释，体现了《彖》《小象》作者鲜明的主体意识，而这正是从《孟子》那里学来的。

2. “反身”的思想

《孟子》中两处提到“反身”，孟子曰：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”孟子曰：“悦亲有道，反身不诚，不悦于亲矣；诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。”后一处文句也见于《中庸》，但二者孰早孰晚难以判定，有学者指出《中庸》的作者并非子思一个人，而是一个群体性概念，那么此处文句《中庸》袭用《孟子》的可能性较大。“反身”，就是内省、自我省察的意思。内省的方式是儒家重要的修身方法之一，但使用“反身”一词，是思孟学派特有的标志。《象》中有两次使用“反身”一词，《家人·上九·小象》：“‘威如’之‘吉’，反身之谓也。”《蹇·大象》：“山上有水，蹇；君子以君子以反身修德。”可以说，《小象》《大象》中“反身”的思想，当直接受了孟子的影响。

3. “保民而王”的思想

“保民而王”是《孟子》王道思想的核心，也是《孟子》民本思想的集中体现。《孟子·梁惠王上》：“保民而王，莫之能御也。”孟子认为，作为国君，就是要爱护、保护好老百姓，这样才能无敌于天下。《孟子·梁惠王下》：“《书》曰：‘天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝宠之。’”《说文解字》：“宠，尊居也。”“宠”与“保”，都有爱护之义，在孟子的思想观念中，君主、师傅的设立，就是为了帮助上帝爱护百姓的，使他们的生活有幸福感。有趣的是，清华简《厚父》篇也有这句话，简文是：“古天降下民，设万邦，作之君，作之师，惟曰其助上帝下民。”如果说此处《尚书》原文与《厚父》篇同，是孟子在引用的时候做了改动，更能说明孟子有着强烈的“保民而王”的政治思想。所以《孟子》中盛赞汤为一孩童之命而讨伐葛国，认为这是保民而王之举。

《孟子》中保民而王的思想，对于《大象》有着深刻的影响。《临·大象》：“泽上有地，临；君子以教思无穷，容保民无疆。”“保民无疆”是爱护百姓没有边界、没有止境的意思，也就是保民而王。《泰·大象》：“天地交，泰；后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”《大象》的作者也是秉持着《孟子》所引《尚书》的观点，王为上帝的辅助，治理百姓使之安泰。

4. “尚刚尚实”的思想

中国先民很早就以“阴阳”的观念看待世界，《易经》最根本的哲学就是阴阳二元对立统一的思想。《彖》《小象》在解释《易经》卦爻辞的时候，变阴阳而为柔刚，形成了“柔刚”说。刚与柔虽然都是易之道的体现，

但《彖》《小象》所透露出的思想倾向是更加推崇“刚”之道。朱良志先生指出：刚为《易》之魂，尊阳抑阴的思想倾向《易经》已出现，至《易传》则基本形成，他在文中作了若干实证的分析，兹不一一引用了。笔者赞同朱先生的观点，以《彖》为例，对于“刚中”与“柔中”，作者更推崇“刚中”。《彖》的作者在于《蒙》

《讼》《师》《比》《小畜》《履》《临》《无妄》《大过》《坎》《姤》《升》《困》《井》《渐》《巽》《兑》《节》《中孚》等19卦的解说中运用了“刚中”一词，而仅对于《同人》《颐》《鼎》《旅》《小过》《既济》《未济》等7卦运用了“柔中”一词。

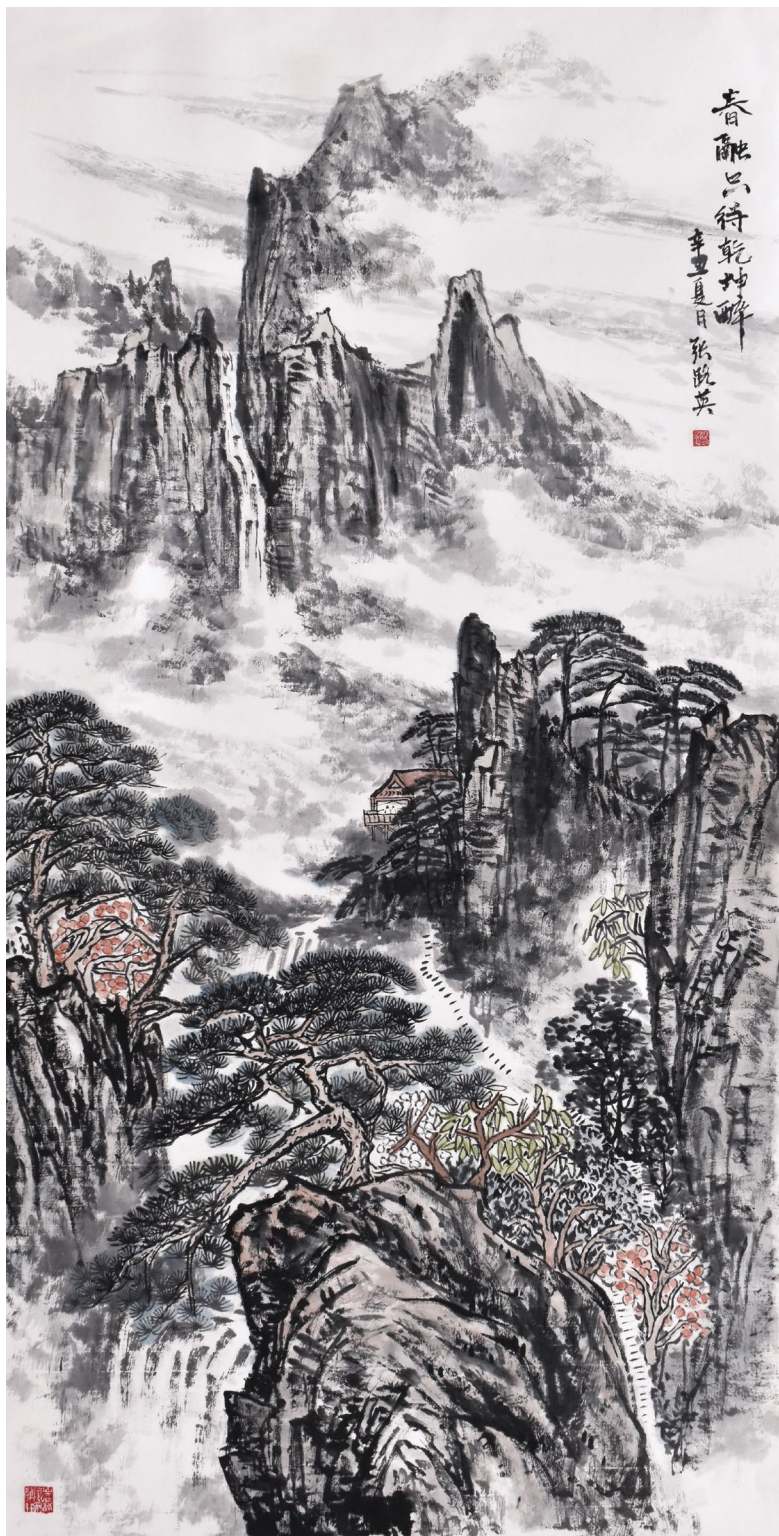
《彖》的崇尚“刚”道的思想，很可能是受了《孟子》的影响。《孟子》曰：“我知言，我善养吾浩然之气……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道，无是，馁也。”可见，《孟子》中已经将“刚”之气，上升到“道”的高度。

关于“实”，《孟子·尽心下》：“充实之谓美，充实而有光辉之谓大”。《大畜·彖》：“大畜，刚健笃实，辉光日新”。二者在思想和语言风格上有一致性。

5. “上下相交”的思想

“上下相交”，是指君主与臣下、百姓在思想上能够实现及时的沟通、交流，上命下达，下意上闻。《墨子》非常重视“上下相交”的思想，认为这是实现政治“尚同”的手段。孟子虽然反对墨家，但对国君与臣民之间实现“上下相交”，也是非常的重视，《孟子·万章下》：“天子而友匹夫，用下敬上，谓之贵贵；用上敬下，谓之尊贤。贵贵尊贤，其义一也。”这是阐述了上下应当以“道义”相交。孟子曰：“居下位而不获于上，民不可得而治也”（《孟子·离娄上》），又曰：“君子之厄于陈蔡之间，无上下之交也。”（《孟子·尽心下》）都是阐述了“上下相交”的重要性。《孟子》的这一思想对于《彖》《象》有一定的影响。《泰·彖》：“‘泰，小往大来，吉，亨。’则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。”《履·大象》：“上天下泽，履，先王以辨上下，定民志。”《剥·大象》：“山附于地，剥；上以厚下安宅。”相比较于《孟子》，《彖》《象》更强调君主体察下情的重要性。

以上是笔者对《孟子》与《墨子》、《孟子》与《彖》《象》两个问题所作的一点粗疏的探讨。总之，孟子作为继孔子之后崛起的儒家大师，其学说来源有一定的复杂性，这或许正如孟子自己告白的：“予未得为孔子徒也，予私淑诸人也。”“诸人”，恰是体现了孟子“转益多师”的学术特点；而孟子对于他同时代以及之后的学者乃至儒家思想的学术走向，无疑是巨大而深远的，值得我们不断的学习和探索。



张路英画

现代性视域下儒家的“在”与“在者”

杨中启

儒学正处于复兴阶段。海内外学者第一次在儒学上达成主流性共识：对儒学再认识，发掘其合理因素和现代价值，改变对儒家的偏激态度，确认儒家是值得恢复和继承的伟大传统，确立儒学在世界文明中应有的地位。儒学在历经百余年的异化歧视批判之后，终于被重新合理审视，吾等致力于传统文化者欣喜之情自不待言。但此次复兴的重要契机之一乃是中国在经济上的腾飞，学界一改往日对儒学的悲观论调，转而大谈儒学及传统文化的现代功用。但是如果我们对根本性的理论问题没有认清，而只是从实用或功利主义的方向上去看待儒学，那么我们很可能会误入歧途，儒学的复兴很可能只是昙花一现（即使存在某种形式的复兴，也必然是对儒学的再度异化）。这一根本性的问题即是：儒学与现代文明有无兼容之可能性？其相容的契合点又何在？

瑞典著名汉学家罗多弼在回答《南方周末》记者关于儒学复兴，有新儒学学者提出以儒教为国教的问题时，他回答：“现在中国人在寻找药方，寻找信仰：儒家、基督教、新马（克思主义）。总的来说，我对寻找药方这件事持怀疑态度。可能根本没有这个药。作为现代人，我们要承担的第一个责任应该是自己界定我们是谁，自己界定自己的价值观。我们可以参考别人的体系，这和100年前不一样，那时候你一出生，你就成了基督的信徒，爸爸、妈妈、学校告诉你什么是对的，国家像一个大的教会。但现在每个人必须对自己负责。有人面对这个任务有点受不了，就去找一个他们可以寄托于其中的传统。这方面最极端的就是原教旨主义者。这个在我心目中意味着，你不能为自己负责，你需要一个人或一个学术来托管你。”我们并不同意这段话的全部内容，但这段话准确传达了现代文明的精髓：自己界定自己，自己对自己负责。换言之，就是个体追求自我人格的独立和健全。文明的发展最终是为实现人。现代文明的伟大之处在于她第一次较彻底地把人从各种束缚和压迫中解放出来，第一次使人本身成为明确的目的。在现代文明中，民主、自由、平等、法制等都是手段而非目的，是“用”而非“体”，其共同目标和作用在于为人的发展提供广阔空间和必要

条件，而人格独立正是它们共同造就的结晶。人格独立的内涵首先是自我决定。由于人处于一种自由的环境中，没有任何人或任何组织有权强迫个人接受某种规范或教条。因此，人必须自己去定义这个世界，自己决定自我的行为、原则及发展方向，即自己界定自己；其次是自己负责。既然一切都是由自我决定（或自我选择）的，那么人就必须对自我选择的后果负责，而不能推诿给别人，即自己对自己负责。正因为一切由自我决定、自我负责，人必须获得对自身生命和外部世界的真实体认，以作为自我生活、自我决策的依据。因此，人格独立的意义在于使生命第一次成为真实，而只有真实的生命才谈得上生命的追求、价值和意义。

反观当代中国，“人”仍处于被重重遮蔽的状态中，个体仍被各种外在力量所压制、异化和驯服。个人的一切都是由外在力量决定的，由于是非、价值、标准等都是先定的并带有强制性，因此人既无须通过灵魂体贴真实的生命，也无须通过理性重新审定一切，这造成中国人灵魂和理性的双重塌缩，导致“人”的内涵的渺小，并由此引发出中国文化、国民精神和素质上的种种问题。孙隆基在《中国文化的深层结构》一书中将中国文化的弊根性和中国人的劣根性归结为“人”的不彰显、个体状态的不发达、自我人格的丧失，不可谓不是准确而深刻的洞见。

在这里我们可以看出儒家文明现代化的真正挑战。一直以来，儒家都被认为是一套伦理化的社会规范，其本质是一种权威主义和集体主义，功能在于维持一种稳定的社会秩序。个人不但不是儒家造就的目标，相反，儒家的伦理规范对人是外在的强制性和压迫性力量。因此“儒教杀人说”自古有之，至今不绝。还有观点认为儒家对人的定义方法导致了“人”的丧失。在儒家中，人始终处于被投放状态，儒家总是通过人在各种社会关系中扮演的角色来定义人。这种定义方法极易导致自我的丧失。但是将人的灾难和人的遮蔽推卸给儒家谈不上对历史有什么深刻的认识，历史的灾难是由历史本身而非某种理论学说造成的，这在现代文明下只是一个简单

的常识。但如果我们不能证明儒家在本质上是造就人而非毁灭人，儒学中存在着丰富的“人学”资源，我们就等于否定了儒家与现代文明结合的可能性。同时，如果我们不了解个人独立性在新儒学中的地位，那么我们构建的新儒学极有可能重蹈覆辙，成为新的枷锁。我们必须反对一种极为错误和有害的观点，即以前的礼教并不符合现代文明的要求，我们的任务是建立适应现代文明的新的规范。只有无自我人格的人才需要种种明确的规范去托管他。新儒学即使在表达社会理想时希望确立某种规范，这种规范也不能过于琐碎和僵死。

那么人与儒家到底是何种关系？人在儒家中到底处于何种地位？要合理地说明这一问题必须建立在对儒家健全地认识之上。事实上始终存在两种儒家：作为“在”的儒家和作为“在者”的儒家。“在”的儒家是真正意义和本质意义上的儒家，她是一种精神意向，具有明确的指向性，但没有明确的形态，在不断与时代精神相结合的过程中，既改变自身又坚守自身。同时由于儒家从一开始就体贴出宇宙人生的存在内涵中的本质性内容，因此“在”的儒家既不会为任何时代所穷尽，亦不会为任何压制所消灭。“在”的儒家始终流行不已，生生不息。“在者”儒家则是儒家与具体时代相结合的产物，是具有明确内容和形式的思想体系及制度生活。一直以来我们所认识、关注和批判的儒家都是“在者”儒家。海德格尔认为西方哲学数千年来都是探究“在者”，而忽视了“在”，但恰恰后者是存在的本质，因此海认为哲学应当转向，由探究“在者”转为揭示在者之“在”。这一观点同样适用于儒家，如果我们始终囿于表象的“在者”的儒家而不能达到对真正精髓和内核的“在”的儒家的领悟，这种误解对东方文化来说是灾难性的。下面本文将就“在”的儒家做出一番探寻，通过这种探寻我们希望揭示真正的儒家与人的本质关联。

一、天道

通常认为儒家的本质是专制主义和君权思想，甚至今日中哲界诸多泰斗和元老级的人物仍持此看法，这无论如何令人悲哀。事实是否如此？这里有必要加以分梳。众所周知，天道观在儒家占重要地位，但极少有人能真正理解天道在儒家的真正意义。只有我们深刻体会天道在儒者心目中的地位，我们才能理解天道对儒者的意味。实际上，对于一个真正的儒者来说，他对话的对象是天而不是君，这种对话是要领悟天地蕴含之大道，他的使命即是在现实领域推行这种大道。相反，君在儒家中从来没有成为目的，而是儒家借以实现自身理想的工具。正因为儒者的本质是天道的体悟、传达和推行者，因此儒者的境界是博大和高尚的，他自觉不仅对于人类同时

对于宇宙苍生皆负有责任，其致力的方向是“与天地参”（《中庸》第22章），化育万物；同时儒者的人格是丰满和独立的，他依据自身对天道的体悟确立自身的行为和规范，决不苟同于不符合自身原则的外在规范。

儒家的精神目标也绝不是去维护某种秩序，而是实现其在领悟天道基础上所形成的理想社会（大同）。对于一个儒者来说，只有实现了大同理想，才完成了自己的使命，才实现了自身的存在价值和意义。因此，儒者对现实的态度不是我们通常认为的那样无原则的加以维护，而是持审视和批判的态度。任何人都无法否认儒家历来对理想社会的强烈渴望和改造现实的强烈愿望。这种超越现实的追求说明儒家始终是推动和改造社会的能动力量（自秦汉以来的历史上，对社会做出深度批判以及对社会发展做出各种设想和尝试的基本上是儒者），而非历史发展的阻力。在另一个层面上，也说明了儒家对人的终极关怀。大同社会即是要在更高的层次上实现和造就人（即儒家领悟天道最终是为了实现人道），因此我们可以将大同理解为儒家的“成人”（使人成为人）方式。

儒者对政治的态度可以佐证上述观点。孔孟都曾为政、去政过，其为政是为推行自己的理想；其去政是因为理想不能以在位的方式实现。这种政治态度为历代儒者所继承。这表明儒者精神的指向不是权力、财富以及对君的责任，而是天道流行的人间大同。基于此，我们可以厘清一个长期引发误解的问题，即儒者与君的关系。如果将儒者仅仅理解为附庸政治的御用学者或维护君权的工具，不仅是对儒者的误解，更是对儒者的侮辱。儒者作为悟道者和行道者，在与君发生关联时，在其内心深处他处理的不是自身与君的关系，而是道与君的关系。而道高于君是儒家的绝对原则。在儒者看来，君的合理性不是因为他是天子，而是其行为合乎天道。而儒者对君的作为在根本上是以道化君，使君成为道化的明君圣主，再通过其实现儒家的理想。那种贬道侍君、无原则的为政治服务恰为真儒所不齿。朱熹为宁宗讲学期间，每讲罢义理，必教导宁宗该如何行事方符合君道，并不断询问前讲所嘱之事是否已做，最终使宁宗不胜其烦，仅四十余天后便将其罢归，即使时人也称其迂腐。只有我们理解儒者道高于君的胸怀和以道化君的强烈愿望，我们才能理解朱熹的行为及朱熹的纯儒之心。至于其理学体系，我们不应怀疑是朱熹真诚思考和毕生感悟的结果，其思想不能脱离纲常名教乃时代之必然限制，绝非朱熹刻意为君权辩护。

上面关于天道的论述似乎更多侧重于为儒家辩护，而非关乎人学。这里有必要阐明一下内在逻辑。第一，非为儒家辩护，只为还儒家之本然。第二，只有将儒家

从政治和君权的阴影中解放出来，还儒家之本然，才能识清儒家对人的终极关怀及儒者本身的独立性。实际上，在中国长期“举世混浊”“众人皆醉”的社会环境中，儒者恰是人格独立的典范。第三，天道观对儒家和儒者人文造就的根本上的意义和作用，以及天道观在儒家人学中的本体地位。

二、诚

“诚”是儒家体悟天道的重要所得。“诚”在儒家中有本体意义，她既是造物的原则也是宇宙存在的根本法则。“诚”在根本上意指着一种不掺杂质、未发变异、纯然本性的状态。儒家极为看重这种本真的存在状态，认为这是化育万物的前提。天地至诚，方能赋予造物以真实的自性，从而生养化育一个真实的宇宙。儒者要想参赞天地，就必须如天地一般至诚，绝不容许一丝伪假的成分。同时，儒家充分体认到“诚”与“性”的必然关联。宇宙万有充斥，纷繁浩杂，只有万物各守自性，以本然面目示诸天地，才能保证宇宙和而不紊，周行通畅。若造物随意偏离自性，则宇宙秩序荡然无存，世界必陷入灾难之中。但儒家认为后种情形并不会发生，万物从天地而来，创生之始即秉天地至诚之性（“诚者物之终始，不诚无物”《中庸》第25章）。相反，儒家忧虑的是人的不诚（“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”《中庸》第20章）。儒家创立之初，正值动乱之世，人的异化成为普遍现象，《中庸》半部论“诚”，将“诚”提升至本体论、宇宙论高度，并视“诚”为儒者的必备素养之一，正是对这种状况的反思，希望通过“对诚”的强调恢复人的本然之性。

既然“诚”在人性论上意指人性的本然状态，即“对自己人性的绝对的真实”，那么“诚”与自我人格就有必然联系，因为人格独立正是基于本性的真实。个体的卓然自立作为现代文明的精髓，内涵深邃而博大。我们可以从对己、对人和对国家社会三个方面去分析。对己是“尽其性”。即挥发自我本真之性。个人的独立即独立在相通相异、真实无妄之自性。对人是“尽人之性”。即了然他人之性与自我之性同样真实无妄。既如此，个人挥发自我真实无妄之自性亦当容许他人挥发其真实无妄之自性（“能尽其性，则能尽人之性”《中庸》第22章）。因此，“尽人之性”的精神内涵是对他人的尊重和包容，其指导的原则是不干涉他人的内在世界。关于国家社会层面，现代文明理顺了一个重要关系，即社会是为人而存在，而非人为社会而存在；国家的扩充是为发展人，而非人的发展是为扩充国家。人相对于国家社会具有第一性的地位，任何以集体牺牲个人在现代文明看来都违背人道、悖离人学。将国

家凌驾于个人之上的观点都基于国家的神圣性和超越性，但这种从形上角度去看待国家并不能得出准确合理的结论，因为国家在本质上是现实的，并且在所有社会存在物中最为现实。国家的现实性或真实性与人性的真实性成为重塑国家与个人关系的根本依据。对此有深切体会的人必然同意如下观点：只有人性的真实觉醒才能破除国家形而上神话。

无论从何种方面去分析，“诚”对于个人的独立都起到根基性的作用。因此具备完整的自我人格，“立诚”占首要地位，“立诚”之后还要持续不断的“守诚”，“诚”对于人的发展具有永恒的作用。

三、慎独

但在人普遍异化的环境下，一个儒者如何才能“立诚”，做到“诚于中，形于外”？儒家提出了一个根本性的修养方法——“慎独”。“慎独”准确地讲有两层含义：其一是道德约束的纯粹性。即儒者的行为不是为沽名钓誉，不是为着任何外在目的或原则，而是完全发自本心的内在要求。其二是道德约束的独立性。即无论外部环境如何肮脏浊恶，儒者必须坚守自己的道德情操，维护人格的尊严和独立。要做到这两个方面都需要通过艰难而漫长的内心修养，“慎独”在本质上也正是基于心学基础上的修行之道。

心学是儒家的重要传统，并且儒家始终以指向本心的自我修养作为造就和实现人的根本手段。这一方法自近代以来受到诸多质疑和批判。我们承认仅仅强调自我修养确有弊端，但我们不能否认儒家的心学修养原则在“成人”（意义上）上的极端重要意义和价值。慎独由于同时体现了心学“成人”的两大核心原则“内省原则”和“超越原则”，无论在心学义理还是现实成人上都具有根本性的意义。

根据上述“慎独”的两层含义，我们可以在心学上将“慎独”分为两部：“发明本心”和“扩充是心”。“发明本心”即通过不断的内视和反省，对内心的不断锤炼和打磨，使心呈现出本然状态，然后听从这种本心的内在召唤，从而使自己的道德行为不假外求，无论处于“众在”还是“独在”，都能自然的合于良知。因此，“发明本心”对应的是心学的内省原则。儒家强调内省的根本意图在于通过不断的内在修养达到行为的自制和自律。这一点与现代文明正相契合。早在康德的《实践理性批判》中就已指出：“意志自律是一切道德律和与之相符合的义务的唯一原则。反之，任意的一切他律不仅根本不建立任何责任，而且反倒与责任的原则和意志的德性相对立。”《大学》对于小人在君子面前的惺惺作态鄙视厌恶之极，正是对道德他律的否定。

但儒者何以知道他所发明的即是“本心”，即使发明了“本心”，在人性普遍扭曲的环境中，儒者又何以来勇气持守这份本心？这就需要儒者“扩充是心”。“扩充是心”是在体心的基础上超越于心，去探究心的终极本原。因此“扩充是心”对应心学的超越原则。通过这种超越，使儒者认识到，心发源于性，性源自于天。这样，心不再是隐于人的皮囊之中的悬孤物，不再是可随意体贴、任意挥发的无根之物。由于得到性天的根本保证，儒者不仅增强了对本心的自信，亦获得了守心的强大力量和支撑（守心即守道）。非此，不特儒者本心不明，亦不能有在众污中“独”出之勇气与动力。因此，健全的慎独内在地涵有心学中固有之超越性。由此我们也可以更好地理解刘宗周“慎独之学”如是强调体心而上达性天。

超越性对人的重要意义在于通过人对无限的敬仰和向往使人的精神达到特出的境界，从而将人从世俗的泥潭中提升出来。没有超越性作为内在动力和力量源泉，个人能在世俗之外保持人格的独立是不可想象的。如果说基督教个人灵魂归属上帝，对上帝的信念促进了西方人自我意识的觉醒，那么儒家心学中的超越性未必不能开辟出一条人格独立的路径来。

四、君君，臣臣，父父，子子

但仅仅通过体悟天道和自身修养能否最终实现儒家的“道”和“人”？儒家与其他古文明相比，具有强烈的现世性和人间性，儒家从不承认人是可以脱离社会的超然的存在，因为儒家认为，人总是生活于真实的社会即由众多他者构成的网络中，自我的实现与他者的状况构成内在的必然联系，因此，儒家要实现其“道”和“人”就必须面对自我与他人的关系。

儒家处理这一关系的指导原则，我认为可以概括为“君君，臣臣，父父，子子”。这句孔子的名言经常被引用以证明儒家不离君臣父子，甚至被用来为君父的权威张目。这些观点显然没有领悟这句话的真正意指。正如刘述先所指出的，这句话强调的是一种双边关系，与“三纲”所强调的单边关系有本质区别。这种解释更符合孔子的本意。在当时的语境下，孔子强调的是君臣父子各守其道，才能保持良好的社会秩序，并且守道不是单方的而是双方共同保障的行为。（《论语·颜渊》）那种赋予单方以绝对性从而打破人际关系的均衡是真正的儒家所决不允许的。儒家中确有尊君重父的传统，但这种尊和重是以君父践履其道为前提的，这一点说明君父与臣子的人格在本质上是平等的，这种人格的本质上的平等是儒家处理一切人际关系的准则（儒家在任何双边关系中都强调双方各守其道，相互保证）。

从另外一个层面，我们可以从这句话联想到儒家对他人的态度。在自我与他人构筑的各种关系中，儒家极为强调自我对他人的义务和责任，对他人的付出、奉献甚至牺牲。儒家处处以他人为重，以至给人感觉自我是为他人而活的印象以及他人过于膨胀而蒙蔽自我的嫌疑。“君君，臣臣，父父，子子”正是从他人定义自我的典型（在这里我将第一个字理解为动词。）这是否意味着儒家一个重大的缺陷？恰恰相反，我认为儒家的这一处理极为卓越。儒家的伟大之处在于，在任何与他人相关联的情况下，总是首先赋予他人以生命的真实性。儒家总是从内心去构建这个他者，然后去体会这个他者的真实的生命，并以这种对他人真实生命的体会作为对他人行为的依据。儒家之所以对他人持这样慎重虔诚的态度是基于以下原则：一，儒家对生命的宗教意义上的体认。儒家认为生命源于天地之化育，秉承天地之性，是真实宇宙的真实不贰的组成部分，因此具有不可侮的神圣性。无论是如何渺小低贱的生命，在儒家都只能赞助之、成就之。人是万物之贵，更是儒家成就的对象，因此对他人的生命的体认和尊重不仅是对生命本身的敬畏，也是成就他人的前提。二，儒家的“成人”（成就他人）之道。无论是体悟天道还是自我修养都是“成己”之道，但“成己”最终要以“成人”为保障，并且儒家“成己”的目的也正是为了“成人”（最终实现大同）。儒家“成人”的具体方式是通过对他人的生命真实性的承认去引导他者感受自我和别人的生命。因此儒家对他人的无私态度在本质上是一种“感化”（即儒家所强调的“以德服人”），并希望通过这种感化使他人获得存在的真实性。我们可以把儒家的“成人”之道概括为：“成己”而后“成人”，自渡而后渡人。正因为“成人”以“成己”为前提，即他人的真实性是由自我主动给予的，所以自我对他人的投入状态不仅不是对自我生命的否定，相反，是自我与他人的“双成”。

以上我们勾勒了一幅“在”的儒家的图景，这幅图景是极为粗线条的，但足以使我们看出“在”的儒家实质上就是“人”的儒家。人是儒家真正的核心。在此岸世界建立一个人间乐土——用现代语言来说，一个人道主义社会——是儒家全部的理想。儒家几千年来的激情、智慧、情感、境界无不基于这一信念。所有这些共同构成儒家真实的生命。需要再次强调的是这里的人是不分尊卑贵贱、贫富等级的。如果儒家确曾赞同或支持过这种划分，那么这是儒家的方式，而非儒家的目的。换言之，儒家没有能力在这种划分之外去设想一个有秩序的和美社会，历史没有开出这种可能性。再换言之，如果历史开出这种可能性，我们没有理由否认儒家会紧紧抓住这

儒学大众化与地域化研究

师青卫

儒家文化与发展

文化之所以伟大是在于开启人的智慧，给人指引光明，赋予人强大的思想。在实际生活中有的思想在经过实际运用中得到强化，反之被削弱。文化指导思想，思想赋予行为践行的理论依据。在不断的践行中丰富已有思想，以身载道，才能在不断的践行发展中完善思想，越来越壮大。有着五千年历史文明的中国始终屹立于世界民族之林，其根源就在于我们的文化，文化生生不息，传递的是精神，是整个民族的精神命脉，民族之魂。文化的实质就在于创新，它是文化的生命之源，是先进文化的特质，是增强综合国力的要求。是实现文化与时俱进，增强文化吸引力和感召力的根本途径，是提高人的素质实现人的全面发展的决定性因素，也是增强国力的必然要求。文化创新贯穿于人类社会发展的始终，从中国近代革命到现代和平，每一次重大胜利与历史转折无不体现着文化创新这个主题。

一百年来革命的伟大胜利，六十多年共和国的光辉历程，四十载改革的巨大成就，在这些工程中无不蕴含着创新这个重要元素。当今世界需要的也正是这种创新，建立新民主主义革命理论，开辟农村包围城市的革命道路，是一种创新。走自己的路，建设中国特色社会主义又是一次创新，改革开放就更是一种创新，马克思主义中国化的工程也是一个创新的工程，科学发展观正是这样一个创新理论体系，加强精神文明建设，在实践中树立创新意识，学会发现新问题，寻找新思路，确定新理念，

开拓新境界，这样才能推动社会主义文化大发展大繁荣，真正做到文化创新，当今世界也正是需要这种创新。“苟日新，日日新，又日新”（《大学》），文化极强的生命力就在于在发展中创新，在创新中发展。历史实践证明：只有创新，才能发展，只有不断进行文化创新，才能使我们民族永葆生命力，富有凝聚力。

儒家文化与道德

中国传统文化中，一部分是关于道德修养方面的传统文化，中华民族历尽磨难但依然生生不息，与优良的道德传统文化是分不开的。先贤留下的精神财富，无疑是社会主义道德建设的巨大法宝。然而在市场经济的冲击下，道德需要文化进一步规范道德行为和价值取向。儒家文化对个人的道德修养建设影响深远，其文化核心是“仁”，《中庸》中孔子所言，“仁者，人也”。人所具备的美德属于仁，孟子继承孔子思想在《仁者爱人》中阐述“仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之，敬人者，人恒敬之。”人无德不立，国无德不兴，有德者成大器。子曰：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”大到国家小到家庭，不管是政界领导还是企业家，善用“道之以德，齐之以礼”而后人心归服。这些思想对提高我国民族道德有积极的意义。加强个人道德修养是弘扬传统文化，加强社会主义道德建设的内在要求，同时也是个人健康成长的重要条件。所以崇高的道德情操也是文化源泉的外

种可能性，康有为在近代的表现就是有力的证据。他的事业没有继续下去就被更为汹涌的浪涛所湮没，但是今天，最杰出的头脑有理由思考这些后来的社会风暴很可能偏离了理性的轨道。正因为儒家本质上是人学，这使我们坚信，儒家的人学本质铺就了她通往现代文明之路，虽然这条路注定充满艰辛。

最后让我们回到罗多弼的观点。我们承认人的独立性在现代文明中的地位，但我们绝不认为我们恢复传统的努力是在“寻找药方”，是希望“被托管”。人作为

民族的和历史的的存在，人的独立也只能在民族和历史中完成。人的独立并不意味着人成为脱离与大陆一切联系的孤礁，文明的发展就是不断地将人必须存在于其中的形而上存在由对人的不自觉的压迫者转变为自觉地促进人发展的积极因素。因此，对于任何地方的人民来说，对历史和传统的正确态度是转化而不是消灭。西方个体的独立并没有消灭上帝，相反，无论现在还是未来，没有上帝的西方都是不可想象的。这一点对儒家文明在东方的未来提供了充分的启示。

在体现。中国自古就有“礼仪之邦”的美誉，德之不修者终将被人们远离。

儒家与民族振兴

儒学之包容、贯通与开放的精神，经过历代思想家不断补充、完善，使儒学不断适应社会发展。新的儒家思想以强烈的社会责任感倡导、研究儒学，把儒家思想融入中国文化之魂，贯通中国文化之精神命脉，做一个精神富有的民族。维护我们的民族尊严和民族团结。儒学重视社会和谐与社会道德，我们在建设“中国特色”的历史时期发展中国特色新文化。使我们的民族具有强大的凝聚力和博爱的同化力。在加速经济建设的同时，不忘思想文化建设。用现代儒学重构我们的价值观，为中华民族复兴提供不竭动力，实现真正意义上的民族振兴。

儒学与教育普及

孔子的教学内容主要是普通平民生活，学习处事的伦理规范与原则，《论语·述而》记载：“子以四教：文行忠信”，孔子去卫国，弟子冉有为之驾车，孔子见卫国来往人口繁盛，惊叹道：庶矣哉，又何加焉？”孔子答“富之！”冉有又问“既庶矣，又何加焉，”孔子回答：“教之”可见孔子既注意平民生活，又重视对他们的素质教育。教育人们“三人行，必有我师焉，择其善者而从之，其不善者而改之”（《论语·述而》）他批评季康子说：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣，”（《论语·颜渊》）他坚持廉政爱民：“政者正也，子帅以正，孰敢不正？”（《论语·颜渊》）。模范教育也成为最为接地气的精神文明教育方式。

久经历史考验，历久弥新的儒家文化在于当前社会充分的融合的基础下，提出由纯粹的学术研究转向生活化，实用性，更加贴近民生，儒家文化进校园，进社区，领导干部学国学等活动的开展，家长学，家庭的孩子学，

社会人都需要儒家文化的洗礼，在这种趋势的带动下，经济的发展之路承载着文化的传播之道，对外开放，引进来和走出去的战略，也是文化输出的机遇，儒家文化走出国门，面向更加广大的群体，“学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”（《大学》）儒家思想的普世价值影响力。

儒学地域研究的繁盛

在文明的驱使下，文化是必然的产物，经济是社会的基础，政治是经济的集中体现，文化是经济、政治的灵魂。民族复兴，文化复兴，儒家文化首当其冲，担以重任。国学热的兴起，儒学文化传播机构已遍地开花，河南省孔子学会的教授及儒学爱好者，组成团队，沿着孔子游学的路线，重新走了一遍，研究并出版了《孔子周游列国圣迹考》一书，具有很强的文学参考价值。这些是研究儒家文化人士在儒学文化传播中所做的努力。

随着社会的发展，儒学的发展也成多元化，有研究对儒学文化纯学术研究的，也有对儒家文化宗教观念力争的，也有作为政治统治思想工具的。一种文化的兴盛追根到底的原因在于它的实用性。不论如何研究，儒学最终走向一定是理性的，对儒学的研究多进入实地考察，提供文献进行文学的深入研究。我们可弘扬儒的学道德约束力，建立以义制利的人生信念和价值观。普及儒学不是对孔子个人的非理性膜拜，树立文学人物典范，更多注入人文精神以及儒学的普世价值。将儒学研究贴近民生，可以融入生活作为日常行为准则躬体力行，才是最好的践行方式。

当今社会既然是文化多元化的时代，那我们也可以将我们本国的优秀文化传播出去，让更多的人去了解和学习。文化的昌盛也体现着一个时代政治和经济的繁荣，也是一个民族自信心的起点，在不断的发展中逐步提升文化自信力，提升国民的精神文明，打造真正的美丽中国。



李付宣 作品

中庸之道的内涵、哲学思辨与当代意义

王顺兴

在中华民族文明发展的进程中，积淀了深厚的文化传统，形成了富有特色的思想体系，体现着中国人数千年来积累的知识、智慧和理性思辨，不仅延续着中华民族的精神血脉，而且也为世界和平做出了重大贡献。在树立文化自信，实现伟大复兴中国梦的今天，习近平总书记要求我们，对中华优秀传统文化，“既需要薪火相传，代代守护，也需要与时俱进，推陈出新。……使中华民族最基本的文化基因与当代文化相适应，与现代社会相协调，把跨越时空、超越国界、富有永恒魅力、具有当代价值的文化精神弘扬起来。……让中华文明同各国人民创造的多彩文明一道，为人类提供正确精神指引。”（《习近平同志哲学社会科学工作座谈会上的讲话》）根据习近平总书记的讲话精神，笔者不揣浅陋，就中庸之道问题谈点拙见，以就教于同道。

一、中庸之道的内涵

中庸之道也叫中和之道，简称中道。按照先哲们的解释，“中”就是不偏不倚，无过无不及，“庸”就是平常、不易、也指运用恒常。按《中庸》一书的说法：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”。“未发谓之中”就是说没有表现出来的人之自然本性，是不偏不倚，无过无不及的“中”。“发而皆中节谓之和”就是说按人之性情表现出来的就是“中和”以后的现象；所以，儒家把“中”视作“天下之大本”，“和”视作“天下之达道”，“致中和，天地位焉，万物育焉”。（《中庸》）

中庸之道是儒家在总结前人“中和”思想的基础上发展起来的，从伏羲创八卦的传说看，伏羲时中和思想就已经形成了。《系辞传》里讲：“古包牺氏（即伏羲氏。上古时无轻唇音，声母的f与b发音一样，“包与伏”发音是一样的，“牺与羲”同音，故包牺氏就是我们讲的伏羲氏）王天下，仰则观象于天，伏则观法于地，观鸟兽之义，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是定八卦，以道神明之德，以类万物之情。”从这段记载我们可以看出，体现着中和思想的八卦是我们的祖先们在对大自

然及人类社会不断观察中所得知识的积累，也是先哲们对大自然及人类社会规律的认识和理解。此后，中和思想不断充实完善，就作为道统传承了下来。

《论语·尧曰篇》说：“咨，尔舜，天之历数在尔躬，允执厥中。”这里的“允”是诚信的意思，“执”是执着，坚守，“厥”是一个虚词，相当于“其”，“中”就是不偏不倚，无过无不及，用现代话讲就是：“哎，舜啊！上天的气数已落在你身上了，你要诚心的坚守这不偏不倚无过无不及的中道啊！”舜传位给禹时又将中道思想传给了禹。《尚书·大禹谟》记载，舜告诫禹：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”朱熹在《中庸章句序》中讲“尧之一言至矣尽矣，而舜复益之以三言者，则所以明夫尧之一言，必如是而后可庶几也。”就是说尧的一句“允执厥中”已讲到家了，舜传给禹又讲到人心惟危，道心危微，惟精惟一”的三句，实际上还是强调了尧的那句“允执厥中”。韩愈在《原道》中进一步讲了中道的传承：“斯我所谓道也……尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子”。中道思想传到孔子时，孔子集上古文化之大成，把中道思想发展成为了鲜明完整的中庸之道，使之成为儒家哲学思想的基础，道德修养的终极境界和礼乐行政的理论本质。孔子的孙子思恐其年久失真，就根据孔子对中庸之道的论述整理成《中庸》一书，开始收在《小戴礼记》中，宋代单列成册，与《大学》《论语》《孟子》并列称为“四书”，作为儒家精髓传布至今。《中华文化概述》中讲：“孔子以创造文明，开物成务之智，论伏羲以后之道统。”这一评价还是中肯的。

中庸之道的内容非常丰富，用司马光的话讲就是：“夫中和之道，崇深闳远，无所不容。”（《司马公文集·与范景仁书》）而其内涵则涵概着人与自然、人与人、人与国家以及人自身精神的和谐，具体表现大致可归纳为五个方面。

一是天人合一，人与自然和谐。儒家认为自然界是一个和谐的整体，有着自己的运行规律，称作天地之道，

也叫天道。孔子曾经讲“天何言者四时行焉，万物生焉。”大自然虽然不说话，但四季照样有规律的运行，万物照样生长，这就是天道。人类社会也有自己的运动规律和行为准则，称作人道。而人是宇宙的一分子，应与自然和谐相处，“与天地同参。”张载在《正蒙·太和篇》讲：“太和之谓道，中涵浮沉、升降、动静相感之性，是生氤氲相荡胜负屈伸之始。”就是讲人道有着天道的自然之性。王充也讲到“天人同道，好恶不殊，”二程进一步由人及天，认为“理即天道”，董仲舒干脆直接讲：“道之大，原出于天，天不变，道也不变。”既然天人之道相通，那么在处理人间事物时就要“上律天时，下袭水土”，人法地，地法天，天法道，道法自然，按自然及人类社会的运行规律办事，孔子赞颂尧时讲：“大哉，尧之为善也，巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。”（《论语·泰伯》）就是说尧之所以伟大，就是他作为君王，能够效法天道，能使“万物并育而不伤害”（《中庸》），使人类社会与自然生态共生共存、和平相处。所以南宋哲学家叶适在评论《中庸》时讲“使中和为我用，则天地自位，万物自育”。

二是仁爱忠恕，人际之间和谐。在处理人与人的关系中，儒家强调仁爱之心与忠恕之道。“仁”是儒家的核心思想，有人统计，在《论语》一书中“仁”字出现有109次，说明孔子对“仁”是特别重视的。“仁”字是一个会意字，由“二”和“人”组字，可引申为团体，人与人。按《说文》的解释“仁，亲也”。即人们之间要相亲相爱。孔子对仁的解释更是多角度的，还包括恭、宽、信、敏、惠、智、勇、忠、恕、孝等内容。《论语·颜渊》中说：“樊迟问仁，子曰：爱人”。《说苑·理政》中孔子进一步解释说“爱人者，人恒爱之，恶人者人，人恒恶之”。人只有关爱人、尊重人，才能受到别人的关爱与尊重，与人为恶，别人也会厌恶你，就不能和睦相处。推而广之，施政也要施仁政。《论语·雍也》中记载，子贡问仁说：“如有博施于民而济众，何如？可谓仁乎？”孔子说：“何事仁，必也圣乎！尧舜其有病诸”。这样做何止于仁啊，可以称为圣人了，尧舜也不能全做到啊。怎样做到仁呢！孔子认为“忠恕违道不远”“忠”是立人，指尽己之力，为人谋事；“恕”是容人，按朱熹的说法就是“尽己谓之忠，推己谓之恕”。要践行中庸之道，《中庸》就是要忠恕，要宽容，要“己所不欲勿施于人”，（《论语·颜渊》）“己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语·雍也》）推己及人，自己不愿意的事不要强加给别人，自己想达到也要让别人达到。孔子还讲：“能行五仁于天下，为仁矣”，何为“五仁”呢？孔子进一步解释就是：“恭、宽、信、敏、惠。恭则不悔，宽则得众，信则人仁，敏则有功，惠则使人”。孔子对仁的解释很具体，尽管说法不一，

但其根本立场都是爱人、尊重人、宽以待人，要求人以仁爱之心建立人与人之间相亲相爱的和谐关系。

三是为国以礼，社会和谐。社会是由个体的人组成的，儒家认为人本身有着上下尊长之分，“有男女然后夫妇，有夫妇然后父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下礼义有所措”。（《周易·卦》）要维护这种上下尊长的人伦关系，使尊长有序，各安其位，就要“为国以礼”。因为“礼”是“定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非”的（《礼记·曲礼上》），也就是说礼是用来区分、确认社会中长幼、亲疏、贵贱等社会关系的规范。《左传·隐公十一年》讲“礼，经国家，定社稷，序人民，立后嗣也”。《左传·昭公二十六年》讲：“礼者，王之大经也”。《礼记·礼运》讲：“治国不以礼，犹无耜而耕也”。《荀子·大略》也讲：“礼者，政之挽也，为政不以礼，政不行矣”。“礼”在治理国家中如此重要，所以孔子强调人的一切行为都应该“尊之以礼”。做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。（《论语·颜渊》）。怎么用礼呢？孔子的学生有子说：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美，小大由之”。（《论语·学而》），就是说礼仪的运用贵在和顺，古帝王治国之法，在这方面是可贵的，大小事情都本着和顺的原则去办。只要国家通过礼治，使人们对礼高度认同，做到“贫而乐道，富而好礼”，社会就会和谐、稳定、有序的发展。

四是睦族和众，协和万邦。儒家是主张修身治国平天下的，所以其“中庸之道”也包涵着族群和邦国的和谐问题。《尚书·尧典》记述尧帝的政治实践经验时就讲到他能“克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦”。《易传·系辞》中也讲“轻道变化，各正性命，保和太平，乃利贞洁。首出庶礼，万国咸宁”。中庸之道既是自然与人类社会的根本规律，那么在协调邦国关系中当然也应该遵循，只要坚持“周而不比”“和而不同”的包容精神，多元并存，相互学习，相互推动，共同发展，也是能够使“万邦协和”“万国咸宁”的。

五是诚信慎独，人们自身和谐。诚信原本是至善的精神世界，是一个道德概念，儒家把其看得很重，在《中庸》第十九章里曾讲：“诚者天之道也，诚之者人之道也。诚者不免而中，不思而得，从容中道圣人也。诚之者择善而固执者也”。朱熹也讲：“诚者，真实无妄之谓，天理之本然也；诚之者，未能真实无妄而蔽其真实无妄之谓，人事之当然也。圣人之德浑天理真实无妄，不待思勉，而从容中道，则亦天之道也”。他们都把诚信看作天道的本性，所以子思讲：“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，则可与天地参矣”。

一个人如果能把诚体现出来，就能与天道合一，成为圣人了。怎样来达到至诚呢？那就要尊德性而道学问，“尊德性”就是明白自己的本性，按照天赋的人性去修为，“莫见乎隐，莫显乎微，君子慎其独也”。“隐”是暗处，“微”是细小的事，“独”是一个人独处，“慎”是谨慎。用现在的话讲就是时刻以君子为榜样，提升自己内在的修为，没人见，没人知的情况下也不放纵。“道学问”就是，很好的学习，在自身内省的同时做学问，其步骤就是“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”。就是多学习知识，直接考察，慎重的思考，明辨事理，落实在行动上。在日常生活中须臾不离中道，至诚无妄，以至悠远，以求得自身精神和谐。

儒家对中庸之道的论述很多，仅从以上五个方面我们可以看出，中庸之道涵盖了天地万物及人类社会的和谐共进之理。所以孔子把对待中庸之道的态度作为评判君子与小人的标准，“君子中庸，小人反中庸，君子之中庸也，君子而适中，小人反中庸也，小人而忌惮也”。“君子矜而不争，群而不党”“君子贞而不谅”“君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛”等，都是讲君子懂得适中，知道奉行这不偏不倚，无过无不及的中庸之道。

二、中庸之道的哲学思辨

由于儒家对中庸之道的推崇、倡导与宣扬，中庸思想就对中国人产生了深远的影响，甚至成了中国人的一种思想符号，一些外国人一讲中国，就讲中国人讲中庸。近代以来，中国一度落后了，经常遭受侵略与挨打，人们在反思中认为，中国落后挨打，是由于儒家思想的顽固陈腐造成的，在砸烂孔家店的同时，对中庸之道也进行了无情的批判，认为中庸是“和稀泥”，是无原则的“折中主义”，是缺乏斗争性的“忍让”，是软弱的“奴性”。而尊崇中庸之道者则认为中庸之道是美轮美奂的“天下至道”，弘扬中华优秀传统文化，就应该遵循中庸之道。那么究竟怎样认识中庸之道呢？中庸之道有没有哲学道理呢？笔者认为还是应该从哲学层面对其进行科学分析，让事实来回答。

首先从事物的本质看，“中”是客观存在的最佳状态。《现代汉语》对“中”的解释有十多种，作为方位词来讲表示四周相等，有中心，中央，居中之意；作为范围来讲，指范围之内，如山中，心中等；作为段位来讲，指两端之间的，如中间；作为等级有中层，中等；作为大小来讲，表示不大不小的适中，如中号；作为程度来讲，表示中度，如不紧不慢，不轻不重，不缓不急等；作为空间讲，有前中后，上中下，左中右等，“中”指居中；作为时间段来讲，有过去 现在 未来，“现在”

也相当于中；我们常讲的中看、中听、中意、中用等，也有着适中之意。小到细胞，有细胞膜、细胞浆、细胞核，大到地球，有地幔，地壳，地心之说。这“细胞核”，“地心”实际也是中。李翱也讲：“毫厘分过之长，必有中焉，咫尺寻常之长，必有中焉，百千万里之长，必有中焉，则天地之大，亦必有中焉，居之中则长短大小高下，虽不一，其为中则一也。”（《李文公·御说》）这就是说“中”是客观存在的，是事物的组成部分。应用到判断正误上，“中”就是评判事物对立、联系、转化的参照系。我们常讲的既是要防止左，也要防止“右”，就是以中立的正道作为参照系的。没有一个参照系是非善恶就无法判定。既然“中”是事物的固有之性，“庸”是中的恒常之理的运用，“中庸”被儒家称作“天下之大本”“天下之正道”“天下之定理”还是有道理的。

其次 从中国“阴阳之道”观念看，中庸之道被视为“天下之达道”也是有道理的。中国人的思想方法特点是阴阳互补的综合，不仅表现为一种对环境刺激的反应，一种对总揽全局的整合能力，而且表现为在复杂情况下，通过直觉抓事情主要矛盾。这种能力就源于阴阳互补之道，依据阴阳强弱盛衰的转化，使事物合于道。

将阴阳与道紧密结合，最早出自《周易》，叫做“一阴一阳谓之道”。被称为哲学之父的老子，也是以阴阳立论的。此后，邹衍把阴阳与五行相结合，以修合诸侯，阴阳之道就成了中国人认识判定事物的一种方法。“阴阳”与“道”都是形而上的抽象概念，也是中国哲学的哲学命题。阴阳并不是单纯的指构成万物的两大要素，而更是由此引出的整体观念，和动态观念。如天为阳，地为阴；上为阳，下为阴；外为阳，内为阴；功能为阳，物质为阴；轻为阳，重为阴；强为阳，弱为阴等等。实际上就是事物对立的两个方面。而阴阳又是能够互相依存互相转化的，“阴中有阳，阳中有阴”“孤阴不生，独阳不长”就是讲的阴阳相互依存关系，而“阳胜阴继，阴胜阳继”“物极必反”则是讲阴阳互相转化的关系。“道”的原意是道路，后引申为道理、规律，实际上也是阴阳调和的一种状态。阴阳失调了，往往称作“无道”或“失道”，这就是整体“中和”观的体现。最能直观体现这种依存，转化整体观念的就是道家的太极图，既有黑白象征阴阳的阴阳鱼，又有区分阴阳的中线，其中线上任何一点的移动，就可改变阴阳的比例，就破坏了整体中和现象的平衡。

郝兰奇先生在《走近老子》一书中，把这条中线理解为道的“载体”，王潜龙先生的“阴中阳”学说把中线解读为大中庸的“中”，不过这条线应为一个区间，是道德与法律之间的正道。纪由先生《阴阳初探》一书中强调了万物皆是阴阳的“中合体”。他讲“客观存在

的一切现实，既无纯阴，也无纯阳”，因为“孤阴不生，孤阳不长”。所以“大至宇宙，小至基本粒子，都是阴阳的中和结构”。“宇宙中的一切现象都是在阴阳分合中展现的”。也就是说一切事物都是亦阴亦阳的中和体。如果把这种中和现象作为第三态，那么老子《道德经》所讲的“道生一，一生二，二生三，三生万物”就是有道理的。如理解为一为混沌，二是阴阳，三是阴阳的中和体，由于阴阳消长变化有殊，也就产生万物，生成万物了。如此而论，事物本身也是含“三”的，那么阴中阳理论也是成立的。《孔子世家》讲：“孔子晚而喜易，序彖、系、象说卦、文言”。《史记》中也记载孔子多次向老子问道，孔子学说无疑是会受老子影响的，是吸取了历史文化中的优秀部分的。阴阳实际含中，老子也讲了很多对立统一的中和现象，但没有明确提出“中”的概念，只是以阴阳立论，孔子则结合社会科学中各种相互作用的平衡点，明确提出了中庸的概念，使中和理论更加完善，应该说是认识论的一个贡献。

其三，从东西方中庸思想的比较看，是有很多共同之处的。古代雅典著名的思想家梭伦认为“公正就是对立双方都要抑制自己的欲望。”古希腊早期的哲学家、伦理学家毕达各拉斯，也曾提出：“美德既和谐”。古希腊唯物主义哲学家、朴素辩证法的创始人赫拉克利特更是发现了“相反的东西结合在一起，不同的音调造成最美的和谐，一切通过斗争而产生。”（《西方哲学原著选读》）这些哲学家们虽没有提出中庸的字眼，但观点中均有中和之意。古希腊幸福伦理学家德谟科利特则提出了“节制”“适度”的中庸之道，认为人只有通过节制，淡泊宁静，才能快乐幸福。古希腊著名哲学家、伦理学家亚里士多德进一步提出了“美德以中道为原则”的学说。他指出“因为德性必须处理情感和行为，而情感和行为有过度与不及的可能。”过度和不及“均足以破坏德性”，因此，“德性应以中道为目的”。中道就是理性的要求，就是“适度”“适中”“执中”。他认为畏首畏尾，退缩不前，可使人变成懦夫，而无所畏惧，敢冒一切危险，可使人变成莽汉；纵情享乐，毫无节制，可使人变为放荡，而避忌一切快乐的人，又会变得麻木不仁。所以，过度与不及，都有损于优点，唯有守中道可以成功。（以上引文均引自《西方伦理学名著选辑》）。他还列举了一系列行为现象中的适中，适度表，如过度，适度，不及；鲁莽，勇敢，怯懦；挥霍，乐施，吝啬，虚荣，自豪，卑贱；暴烈，和谐，优柔等等，说明过犹不及不如适度。

孔子的中庸与亚里士多德的中庸非常相似，赵玉芝在《简析孔子中庸与亚里士多德中庸的相同点》一文中将他们中庸的共同点概括为三个方面：一是都把中庸

视为一种美德。孔子说“中庸之为德也，其至矣乎！”他反对“过”和“不及”，主张“执两用中”。亚里士多德说“过度和不足是德性的特性，而中庸是美德的特性，”“美德仍是一种中庸之道”。他们都反对走极端，主张适合事物的正确状态的“中”。二是，两者都认识到了任何事物的中都要确定“度”。孔子提出过犹不及的命题，实际上就是要求对任何事物都要把握“度”，保持事物数量的数量界限，做到适度，恰如其分，只有适度才是事物的最佳状态。亚里士多德也强调度与适中。他认为“德性是一种凭选择命得的习性，他的特点在于适度，或遵循适合各人的适度”。过度了是恶，不及同样是恶，而二恶中间的适度才是美的德性。第三就是二者提出的出发点相似。孔子所处的时代是春秋末年，是奴隶制向封建制过度的时期，社会极不安定，为缓和当时的社会矛盾，实现社会安定，孔子提出中庸以调和矛盾。“道之以德，齐之以礼”“节用而爱人，使民以时”等中和之道。亚里士多德生活的时代，也是古希腊由奴隶制向中央集权过渡时期，社会矛盾也非常尖锐复杂，他提出中庸，也是反对社会上的“过度”和不及行为，以调节社会矛盾，实现社会的安定。尽管东西方社会制度不同，生活环境各异，但东西方的学者们却异途同归，都认识到了中庸之道才是调节社会诸事物的最佳之道。比孔子晚近 200 年的亚里士多德所论的中庸之道竟然与孔子的中庸如此惊人的相似，说明中庸之道确实是值得研究的。毛泽东同志讲“孔子的中庸观念是孔子的一大发现，一大功绩，是哲学的重要范畴，值得很好的解释一番”。是比较中肯的。

其四从对立统一的概念看，中庸是体现了斗争性的。中国的传统文化中，尽管有着不同的流派，但在对待中庸这一观念上却是基本一致的，《易经》讲“中正”，老子讲“中和”，儒家讲“中庸”，虽然叫的名称不一，但其实质都是强调适度，避免极端的。如过度了就要给以矫正，而矫正的过程就是斗争的过程。老子讲“天之道，其犹张弓与？……损有余而补不足”。正道就像张弓，必须适度，拉力过度了弓就会断，不足时弓就拉不开，所以力量过大就要减损，不足时就要加力。谦虚本是一种美德，而对待不讲理的人，就要反击，“无不利，本摛谦”对不讲理的人就要给一耳光。孔子曾“删诗书，定礼仪，赞周易，作春秋”对正反对立的斗争性是非常清楚的。在《论语》中记载“子贡曰：师与商也孰贤？”子曰“师也过，商也不及，”曰“然则师愈与？”子曰“过犹不及。”师是子张，商是子夏，这两个人都是孔子的弟子。子贡问孔子，子张与子夏谁更贤德些呢？孔子讲子张有些过分，子夏有些不及，子贡说那么子张好点吗？孔子说过分和不及一样，都不合乎中庸之道。

可见孔子是反对“过”和“不及”两个极端的。《论语·学而》篇中，“有子曰：礼之用和为贵。先王之道斯为美，小大由之，有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也”。先王之道固然很美，但也有不通的，只知道为和而和，不用礼来规范约束，就不行。要规范约束就免不了斗争。就像亚里士多德讲的“在过与不及里不能有适度 在适度里不能有过度与不及”（《西方伦理学选辑》），要适度就要抑恶扬善，对于恶意就要谴责、斗争，因为扫把不到灰尘是不会跑掉的。有些人认为，中庸是折中，做老好人，没有斗争性，其实是对中庸最大的误解。

从以上分析我们可以看出，中庸是有哲学道理的。

三、中庸之道的当代意义

孔子曾讲：“道不远人，人之为道而远人，不可为道”。就是讲道是贴近人们的生活的，如不能为人们所用就不能称之为道了。具体到传统文化研究来讲是同样的道理，如不能指导社会实践的理论，无论怎样能自圆其说，对人类社会也是没有用的。我们今天继承发展传统文化不是为了复古，而是为了古为今用，使其为现代社会发展服务的。那么，在我国社会主义初级阶段的今天，也是开创新时代的今天，中庸之道有什么现实意义呢？笔者认为，其现实意义起码有以下几个方面。

一是从个人层面讲，可利于自我人格的完善。“中庸”既是一种为人处世之道，也是一种治学之道。《大学》中讲：“古之欲明明德于天下者，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；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物”。为什么这样讲呢？紧接着解释说：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”。前一段递进式的讲了一要使美德显明于天下，需要治国、齐家、修身、正心、诚意、致知、格物。第二段以倒叙的方法，以因果的形式解释了只有彻底了解事物，才能意念诚实，意念诚实了，才能心正不邪；心正不邪了，才能提高自身的品德修养；自身的品德修养好了才能齐家、治国、使天下太平。所以，《大学》讲：“自天子以至庶人，壹是皆以修身为本”。也就是说不论那个阶层的人都要把修身作为道德修养的价值目标和根本目的。

《中庸》是历代公认的心性之学，它不仅给人指出了为人处世的方法，而且也给人指出了修身的方法，其方法就是尊德性，道学问。“尊德性”就是坚持天赋的道德本性，具体的体现就是“诚”。“诚”原本指完美至善的精神世界，在《中庸》中是一个道德概念，孔子讲“诚者不勉而中，不思而得，从容中道圣人也。诚之

者择善而固执也”。《孟子·离娄上》讲：“诚者，天道也。思诚者人道也”。《朱子语类》进一步讲“诚者真实无妄之谓也，天理之本然也”。儒家认为诚心之德在于善，诚就是实事求是的诚心向善，不欺人，不欺天，真实无妄，这就是人的本性，人能够时刻思考遵循诚意办事，就是人道。所以，个人品德修养要诚意，用《大学章句》讲就是“诚其意者，自修之道也”。所谓“道学问”，就是接受教育，具体步骤就是“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”。博学指的是学习知识要广博，不仅要学习文化知识，而且要学习社会知识，学习为人处世之道，如孔子在教授弟子时就坚持了文行忠信四教。从记载孔子言论的《论语》看，他与弟子们讨论的多是仁义礼智信等道德智慧。在讲人为什么要博学时，孔子也是从道德观上论述的，他说：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也蒙；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”（《论语·阳货》）。很显然，他讲的学习内容就是道德规范，如不学习道德规范，虽有好的愿望与好的自然条件，也往往会适得其反。最好的办法就是“博学于文，约之于礼”。所谓“审问之”就是对所学的东西详细的询问，彻底弄明白，要知之为知之，不知为不知，不要不懂装懂。“慎思之”就是对学习的知识要慎重思考、分析，以便进一步学习。《论语·为政》篇讲：“学而不思则罔，思而不学则殆”，用现在的话讲就是一味读书而不思考，就会因为不能深刻理解书本的意义而不能合理有效的利用，甚至有陷入迷茫。而一味的空想而不去进行实实在在的学习和钻研，就会一无所得。“明辨之”就是对所学的东西进行明确的分辨，学问是越辨越明的，由于人们的知识、阅历、观点不同，广博猎取的知识往往鱼龙混杂，所以要分辨正误。“笃行之”就是要忠实的践行所学，依良知而行，循天理而为，做到知行合一。朱熹讲：“穷理以致其知，反躬以践事实”也是强调理论联系实际的。

自我修养还包括见贤思齐，克己内省与慎微慎独。孔子讲“见贤思齐焉，见不贤而内省也。”（《论语·里仁》）就是说见到贤德之人，就要想着怎样与他看齐，见到不合道德规范的不贤者，就要从内心进行反省，想想自己有没有犯同样的错误。《中庸》里讲：“君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也”。意思就是君子在别人看不到的地方，也要谨慎戒惧，不可疏忽大意。在别人听不到的地方，也是一样不妄言妄语。在个人独处时更要谨慎，虽然别人看不见，但自己也要认为别人能发现，那些细微的事情也同样能被人发现，因为人的思想行为无论怎样遮掩，终会被人发现的。所以，真正的体道者独处就更加谨慎

小心，更能把持住。

如果我们用中庸所说的道德修养方法严格要求自己，自我修养，自我完善，自我监督，自我教育，恪守中道，慎独守诚，既有戒惧之心，又有践行之志，自我人格无疑会更加完善，那些不道德行为就会减少，社会上的贪污腐败、坑蒙拐骗、抢劫谋杀等犯罪行为也会大大降低。

二是从社会层面上讲，可利于和谐社会的构建，程颐曾在《论语解释》中说：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者天下之正道，庸者天下之定理。善读者则终身用之，有不能尽者矣”。意思就是中道不偏不倚是天下事物中不变的规律，如能真正理解他，就会终身受用不尽。因为修身的标准是道，修道的标准是仁，仁又是以爱人为标准的。我们前面曾讲过道的原意就是路，我们修身的目的就是走正道，达到人世社会理想的境界。什么是正道呢？殷昆先生在《老子为道》一书中讲：“我们打个比喻。我们每个人要想走正道的话，这个道必须有两条线，两条线的中间才是正道。什么是线呢？这边这条线是道德，那么另一条就是法律了。这两条线中间才是你能任意驰骋的道，你只有走这条道才合于理，才能走的通。……如果逾越了这两条线，就会翻车，就会危险”。两条纵线中间又有横线，人生中间有许许多多的横线，这就是人生旅途中的阶段。每一个阶段都有个底线，各个时期怎么作为，在非常困难的时候，要守住一个“安贫乐道”，在很得意的时候，要守住居上位而不骄；在忧烦时，要守住在下位而不忧。按这种说法正道就是中，就是守中。还有一条处世为人的底线，就是社会责任感，有自尊心和积极向上的主观努力。老百姓以安定为知足，不忽略匹夫之责；正常人以社会公德为准则，不被邪迷诱惑和利用；中国人应该以传统文化为根本，不丧失自身的优势。

以前一个时期，人们在强调对立统一时，往往只重视了斗争性，而忽略统一的中和性，结果人与人之间常常是残酷斗争，无情打击，甚至是父子反目，母女成仇，使人丧失了人性。致使因为害怕祸从口出，人人设防，不敢讲真话，口是心非，曲意逢迎，违背了“诚”这一根本之道。今天如能正确认识中庸之道，坚持守中、适中、时中与和而不同，改变过去对中庸之道的误解，就能怀抱“大同”的愿景和“天下情怀”，人人注意坚持内敛自省，奉行“己所不欲勿施于人”“己所欲之慎施于人”的行事原则，确立或达到“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的道德境界。人们就会有包容之心，和而不同，多元发展，社会就会出现一派和谐的景象。

三是从国家层面讲，可以减少或防止犯左或右的错误，保证社会健康发展。习近平同志在党的十九大报告中明确指出，我们正处在一个新时代，是在新的历史条

件下继续夺取中国特色社会主义伟大胜利的时代，是全面决胜全面建成小康社会，进而全面建设社会主义现代化强国的时代，是不断创造美好生活，逐步实现全体人民共同富裕的时代，是奋力实现中华民族伟大复兴中国梦的时代，是我国日益走进世界舞台的中央，不断为人民作出更大的贡献的时代。同时也指出我国社会主要矛盾已经转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分发展之间的矛盾。同时明确指出，我国作为社会主义初级阶段，是世界最大的发展中国家的地位没有变。在讲到我党的历史担当时再次强调，要牢记党的为人民服务的宗旨，弘扬优良传统，吸吮五千多年中华民族漫长奋斗积累的文化养分。习近平总书记还提醒我们，当前国内外形势正在发生深刻复杂变化，我国正处在重要战略发展机遇期，前景光明，挑战也十分严峻。

我们要在严峻的挑战中，完成我们的历史担当，就要在党中央的正确领导下，坚持走正道，避免犯左的或右的错误，以保证党的事业健康发展。这个正道就是牢记宗旨，不忘初心，决胜全面小康，在思想道德建设上牢固树立社会主义核心价值观。我们制定路线、方针、政策不能偏离这一正道，我们为人处世也不能违背这一正道，左的冒进或右的不思进取，都是有损于党的事业的。

中庸之道的内涵和哲学分析我们前面已经讲过，它强调的是不偏不倚的中正，不论时空、环境如何变化，事物的“中”是客观存在的；中庸的中又是指适中，它指的中不是一个点或一条线，而是最适合事物发展的适中；中庸还指时中，并把时中作为在动态中把握和贯彻的原则，即无论条件如何变化，而随时调整使之合于中道。这样执两用中，不走极端，就可以防止或减少犯左的或右的错误。如果我们时刻不忘以民为本，不忘社会发展中的主要矛盾，在制定政策和处理有关事务时，就会处处维护人民的利益，保持客观公正，在处理人际关系时，就能够包容共济，和而不同，就能更大程度的调动人们的积极性，能够团结一切可以团结的力量，为实现中华民族伟大复兴的中国梦而努力奋斗。

综上所述，传统文化中的中和思想，中庸之道，具有尚中、时中、中正、中和等意，其内涵是十分丰富的；中是事物的组成部分，中和是事物最佳的存在方式，中庸既是一种态度，一种理性，也是一种平衡，它不是无原则的折中，而是避免从一个极端跃向另一个极端的适中状态；在实现中华民族伟大复兴中国梦的今天，需要最大限度地调动各方面的积极因素，也需要少犯左的或右的错误，少走弯路。所以在当代以中和思想为内涵的中庸之道还是有一定积极意义的，也是值得弘扬的。

儒家传统的核心价值（理念）简析

傅永吉

儒家传统的核心价值或理念的内涵极为丰富，可以做多维度、多层面的阐发。本文主张采取大而化之的粗线条描述，聚焦于仁（讲仁爱）、义（讲担当）、礼（讲规矩）这三大维度、三大支柱（基石）。仁爱精神是儒学核心价值的总枢，强调、突出人之所以成为人即人类不同于（严格区别于）其他动物的特质（特殊本质）即以仁爱美德为标识的人伦感情这一人类精神生命之核在人类群体生活及个体精神健康发育中的关键价值。“仁者爱人”包含“他爱”或“爱他”（爱别人即除自己之外的其他人及至天地万物）之情以及“自爱”或“爱我”（珍爱自我）之情。

“爱他”与“自爱”是“仁者爱人”精神一体两翼、互为表里、相辅相成的基本内涵。“义”即勇猛精进的道义担当精神，是仁爱精神最初展开的另一侧面。《易》曰：“立人之道，曰仁曰义”。仁义一体，阴阳和合，互为表里、互释互证，如是，人性才处于均衡、圆融、和谐的正态。

“礼”是仁、义的具体化、规范化、规矩化，是内在柔性规矩和以法律为代表的外在刚性规矩的统一体，“德法并法”以规范、约束、引领人们现实生活中的言行举止，以造成普遍的秩序与和谐，是儒家传统的核心人文诉求，用现代的话表述则是“讲仁爱”“讲担当”“讲规矩”。

一、仁——讲仁爱

儒学的核心理念之总枢是仁爱精神，是人类特有的以生命智慧形态显现的温暖情愫，是孔子特别重视并系统阐述的人文精神（人伦义理）。由是，儒学可恰当地称为仁学。仁爱精神或仁爱温情，强调、突出的是人之所以成为人，乃因为人有人性即人类不同于（严格区别于）其他动物的特质（特殊本质），以仁爱美德标识人性，所强调的实乃人伦感情这一人类精神生命之核在人类群体生活及个体精神健康发育中的关键价值。“仁”的基本内涵就是“爱人”。《论语》记载，“樊迟问仁，子曰：爱人。”这是最经典的解释。孟子后来直接归结为“仁者爱人”，“仁也者，人也。”只有具备了仁爱温情的个体，才称上是真正的人，并必然（必须）具备自觉地爱人的品德。“爱人”（即仁爱美德）这种最真挚的人伦情怀，既包括“他爱”或“爱他”（爱别人即除自己之外的其他人）之情，又包括“自爱”或“爱我”（珍爱自我）之情，这二重内涵一体两翼、

互为表里、相辅相成。

“他爱”就是“己所不欲，勿施于人”“己欲立而立人，己欲达而达人”，即儒家所谓“忠恕”之道，孟子曾发挥为“亲亲而仁民，仁民而爱物”，将“爱他”或“他爱”推展为亲亲、仁民、爱物这样三个由近及远的层次或步骤。韩愈则简捷论定：“博爱之谓仁”。北宋张载进一步发挥为“民胞物与”的大爱理念。关于“仁爱”温情（美德）的另一侧面或内涵，荀子曾有经典表述：“智者自知，仁者自爱。”他认为自爱是仁爱精神发育的最高阶段，也即最精妙层面的表达和实现。《论语》中记载，孔子对“己”高度重视，反复讲论“古之学者为己”，“为仁由己”“君子求诸己”，又强调“修己以敬”。因而，在此视域（视角）下，儒学即可恰当地定义为“成己”之学，或者说，儒学（仁学）的首要内涵是“为己之学”即“仁者自爱”这门大学问、大智慧。必须特别指出的是，“为己”“自爱”绝非任何意义上的自私自利，与市侩哲学毫无干系。仁者自爱的“为己之学”，强调每一个体要先努力发现自我的独特潜质、价值并全力开掘之、培育之，也就是要先努力成就自己——把自己的潜能和价值开发出来，这也就是现代人所谓健康人格养成这一哲学、心理学、社会学的重大命题了。子思将此理念概括为“格物、致知、诚意、正心、修身”五大步骤，这和现代人所重视的“自觉、自信、自强、自立、自律直至自我实现”这一生存理念显然是内在契合的，具备完整的（总体性的）精神文化同构性。换言之，儒家认为，一个人要走向人格的成熟与健康，就要走君子“下学而上达”的阳光大道，要“尚志”，要“志于道”“志于仁”“志于学”，要立定超越平庸的鸿图大志，不做庸庸碌碌的小人、庸人、市侩，通过“博学以文，约之以礼”即修习“文、行、忠、信”以及大小“六艺”，努力把自己最好的东西全面开发出来，成长为一个士，再进一步成长为君子——顶天立地的大人（大丈夫），然后投身齐家、治国、平天下即为社会公共权力管理而奉献牺牲的事业。如果说，仁爱美德的爱他（他爱）一维表达的是主体际性这一洞见的话，那么“仁者自爱”这一维所表达的则是个体主体性幡然觉醒的人生哲学奥义，是轴心时代中华文明所开启的“人的发现”“人的解放”

并取得(臻至)丰厚人文成果的重要表征。《易》曰:“天行健,君子以自强不息”“地势坤,君子以厚德载物。”这段话,实可谓对中华人文精神“主体性”与“主体际性”的同步发现、激扬、崇尚的绝妙总结和概括。

二、义——讲担当

仁爱温情的另一侧面就是勇猛精进的道义担当精神。

《易》曰:“立人之道,曰仁曰义”,仁与义是儒家所推崇的美德的最核心、最基本的两大侧面、两大维度。仁义一体,阴阳和合,互为表里、互释互证,如是,人性才处于均衡、圆融、和谐的正态(沛然释放正能量)。众所周知,孔子强调仁爱温情,将仁视为美德之总枢、主干,并视“仁、智、勇”为“三达德”。单纯看这种表述,孔子似乎对“义”德重视不足。其实,真实情况并非如此。事实上,孔子高度重视“义”德,并另有系统表述:“君子义以为上”“君子义为以质”“君子喻于义”,暗含着仁德修养到位必然是义德彰显并坚挺这样的判断(结论),也就是说,孔子认为具备仁德的君子,其特点或特质必然是“义”德的自然(沛然)涌流。亚圣孟子“私淑孔子”,以孔子的继承人自承。孟子全面继承孔子的仁爱精神,并力证将仁德修养转化为执政的核心理念,以“仁民”精神即“民为贵,社稷次之,君为轻”为“仁政”的根本(“民惟邦本,本固邦宁”)。孟子不满足于仁爱温情的唤醒与滋养,更强调道义精神的激发、张扬,事实上将“义”德定义为“仁”德实现的基本路径,人生(人性升华)的阳光大道,系统地发挥(诠释)为与仁德相匹配的即根本的核心的德目,他说:“仁,人心也;义,人路也。”“仁,人之安宅也;义,人之正路也”“亦有仁义而已”主张君子要努力做到“由仁义行”即全然的美德自觉的状态或境界,将仁义做一体化处置,即义之美德是仁爱美德的另一种表述,其核心是勇猛精进的道义担当精神,必要时,人们要勇于“舍生取义”。就政治管理或国家层面而言,义就是(公平)正义这一为政之基本、根本。就人生哲学而言,义就是本文所重点论述(强调)的勇猛精进的道义担当精神,特别凸显、张扬的是君子、大人、大丈夫为代表的政治精英群体要(必须)“穷不失义,达不离道。……穷则独善其身,达则兼善天下。”也就是不讲条件、不计代价地坚守道义这一崇高神圣的人伦义务。现在我们体会习主席要求大家“讲担当”,所强调的其实是人性发育的高级阶段所必须履行的绝对的即无条件的道德义务(即康德所谓绝对命令或善良意志)。彰显义德的这一内涵、特质,自然不是不讲功利或不要功利,不是在任何意义上否认人们正当的物质利益及其它利益,不是走向原教旨主义禁欲主义泥沼,而是在功利原则(相对的有限的

道德)之上发现并坚定、恪守更高的人伦(道义即绝对的无限的道德)价值,也就是恰当地摆布好义与利的关系,升华到超越性层面来看待和处置人际利益关系,即以道义原则来引领、驾驭物质利益(功利)原则这一基于日常生活而极具超越性的健康的人伦理念,凭借此精神甘露的醍醐灌顶而有良知良能的坚挺、坚守,从而巧妙、自如地摆脱的粗陋的物质主义及现代丛林主义所造作的纵欲主义人文陷阱。这当然意味着优先恰当处置好“义与利”关系,是夯实人文信仰的关键。所以,义的最基本含义是“义者,宜也”,合适,适宜,恰到好处,不偏不倚,即“合于中道”就是义,于是“义”德与“中”之为德亦复豁然相通。在儒家信仰体系当中,恰当处置好“义利关系”,首先表达的就是对基本的生存权利的肯定与保障。也就是说,儒家主张首先要系统地制度化地解决好人们的肉体性存在(生理意义上的生存)这个现实生命的物质基础问题。本文认为,儒家“义利观”并不是有些人所理解的“重义轻利”;恰恰相反,儒家认为,一个健全的社会,首先必有在道义引领下的对民众物质生活的恰当安顿,特别是当政掌权者要把解决人民群众、老百姓的物质生活作为一个重中之重,孔子明确主张要“因民之所利而利之”,又具体地提出“富之”“足食”“所重民:食、丧、祭”,都与百姓的日常生活息息相关;亚圣孟子则说:“易其田畴,薄其税敛,民可使富也”,并强调“有恒产则恒心”,主张“制民之产,必使仰足以事父母,俯足以畜妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡;然后驱而之善,故民之从之也轻”,所以要百姓有“五亩之宅”“百为之田”,制度化地解决百姓正常生计维系这一“仁政”的基本问题;后圣荀子也说“足国之道:节用裕民,而善臧其余;节用以礼,裕民以政”“下贫则上贫,下富则上富……故明主必谨养其和,节其流,开其源,而时斟酌焉。潢然使天下必有余,而上不忧不足。如是,则上下俱富,交无所藏之。”将百姓物质生活的保障,提升到“足国之道”的高度来认识和对待,这句话出现在《富国篇》,更加耐人寻味。荀子又说:“王者富民,霸者富士,仅存之国富大夫,亡国富筐篚,实府库。”这里荀子区分出治国理政的四种情形、四种思路,将“富民”与王道政治以及兴衰存亡紧密地勾连在一起、做一体化考量。可以看出,原始儒家高度重视民众的物质生活基础的保障,将之视为“为政”治国的基本(基础),并明确主张上升到稳定的制度设计(制度理性)和“足国之道”(国策)的层面来系统地考量、解决。当然,以此为前提和基础,儒家进一步强调居上位群体带头正确处置物质生命和精神生命的关系,追求二者和谐、圆融、均衡的摆布、安顿之道,这当然也是(并且更是)儒家的核心理念。于是,必须

强调的是，在物质生活基础有基本的恰当的安顿的前提下，精神生命质量的提升是儒家所要讨论的主要课题或核心论题。在物质生命和精神生命的关系上，儒家更重视和强调精神生活一维，特别是人的道德、文化特质的培植和滋养。质之言，儒家是在物质利益关系之上设置（发现并彰显）一个更高的原则，即仁义、道义、礼法原则（仁、义、礼原则即“讲仁爱”“讲担当”“讲规矩”原则），主张必须“见利思义”“见得思义”，以是否符合于道义（仁义礼）为功利取舍的根本原则，不合于道义的功利、实用等，就要敬而远之，主动地坚决放弃。所以，儒家的人文信仰必有道义担当精神的高扬、张扬，简单归纳可表述为：义利并重、道义优先而以义驭利。

三、礼——讲规矩

孔子讲“不学礼，无以立。”又讲“兴于诗，立于礼，成于乐。”重视健康人格的日常生活养成。他的理想社会是“克己复礼，天下归仁”，每个人都能自觉克制私欲本能而遵从礼制所代表的规矩体系以约束自己的言行，则仁爱精神就会成为普遍的生活法则和生命诉求，“四海之内皆兄弟”的大同世界（让世界充满爱）就会变成现实。当然，要特别强调的是，儒家一贯主张，遵守礼制、属守规矩，必须由政治精英为代表的精英群体率先垂范。孔子教导弟子们“非礼忽视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动”，反复申说（强调）规矩自觉要落实到日常生活中的“视、听、言、动”这些具体而微的细节，这自然是孔子所强调的“道之以德，齐之以礼”了，所欲唤醒、激活的是人们的“耻”（羞耻、廉耻）感，进而唤醒、激活人们的“恻隐”“羞恶”“恭敬”“是非”这“四心”，也就是孟子所谓“仁义礼智”这些良知良能的“四端”“四德”了，即道德文化特质（潜质）由萌芽状态而有自我发现并被成功地系统性地激活，并开始精心呵护、滋养之的教化与自我教化的人文化育工程了。这是孔子所重的“君子怀德”的一面，即人之最高本质即道德文化性的沛然自觉，仁爱之心的幡然苏醒，内在的柔性约束力即自律能力的系统培育、养成。孔子还强调儒家规矩体系的另一方面的重要性，即“君子怀刑”，具体而言就是“道之以政，齐之以刑”这一外在而刚性的硬约束即他律体系的系统建设，以期收到“民免”这样的行为约束与速效之功。孔子还说过：“政宽则民慢，慢则纠之以猛；猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”孟子也认为：“徒善不足以为政，徒法不能以自行”，这实际上表达了德治与法治互补互济的政治哲学理念，于是，我们可以由此而明了儒家的政治管理核心理念可以恰当地概括（定义）为“德法并治”。当然，如果做更深入的分析，就会发现孔子与儒家认为，“德治”较之“法治”更为根本。这可追溯到周公的“明

德慎罚”理念，又可以结合孔子的论断：“礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”礼乐为代表的德治是本体——根本，而刑罚则是其一“用”（功用、功能、手段或表现、实现方式）。孔子认为，光靠刑罚这一刚硬的他律规矩的制裁，只能收到“免而无耻”的表面速效，还不足以激起人们的道德良心的自觉；所以还要在根本上加强“礼乐兴”所代表的人伦道德教化这份水磨工夫，如孔子所谓“弟子入则孝；出则弟；谨而信；泛爱众而亲仁”“博学以文，约之以礼”，如孟子所谓“谨庠序之教，申之以孝悌之义”，或荀子所谓“立大学，设庠序，修六礼，明七教，所以道之也”，即通过系统的教育、长期的养成，而引领大家慢慢成长、进化为“温良恭俭让”“文质彬彬”的真君子（士君子）、仁人、大人、大丈夫，为社会人文生态优化提供骨干（虔诚的奉献、牺牲、殉道者）队伍，引领全社会走“从善如登”“君子上达”这条修德成人的阳光大道，持续优化人文生态，共建美好精神家园。这些论断都是孔、孟、荀三圣对德治的根本性的强调。当然，后圣荀子一方面坚持孔孟强调德治根本性这一基本立场，同时另一方面又适应时代发展与现实政治生活的需要而重点发挥了作为“礼”之“一用”或“一体”的刑罚即法律制度建设的重要性，进一步发挥（发微）出“礼法”范畴，把仁、义这个基本的人文信仰转化成内规矩和外规矩统一的、更为系统的规矩（规范）体系。荀子主张依靠德（德治）与法（刑罚）一起，共同来制约、约束人们的行为，造成普遍的秩序与和谐。德与法这两个东西统一起来就是礼（礼法），荀子对儒学发展的主要贡献之一即在此，所以，荀子是儒家“治统”（也有人称为政统）的系统阐释者，是儒学由纯学术向汉初政治儒学转化、转型的重要中介——关键环节。到汉初，大儒董仲舒则承继孔、孟、荀思想成果，发扬光大“仁、义、礼”为内核的儒家道统，并系统地发挥为“大德小刑”“前德后刑”“德主刑辅”的政治哲学，通过《贤良对策》（天人三策）而被汉武帝所接纳，促成了儒学由齐鲁地方性学术向全国性学术、由纯粹学术思想向官方政治法律思想和国家意识形态的根本转型。

儒家伦理或中华美德的内涵极为丰富，可以做多维度、多层面的阐发，这是不言而喻的。然而，如果采取如上大而化之的粗线条描述，则聚焦于仁（讲仁爱）、义（讲担当）、礼（讲规矩）这三大维度、三大支柱（基石），本文以为，也颇为确当（稳妥），既能切入儒家优秀传统文化的精神实质，又便于在现实生活中传播、培育、践行。对于当代新文化建设暨“优秀传统文化传承体系建设”工程而言，或亦不妨由此三个基本视角（维度）切入，或更具易操作性，而有大裨益于工作思路的总体突破和现实推进。

“经义”的生成

李春青在《中国社会科学》2023年第3期发表《“经义”的生成——关于经学阐释学的目标与方法问题》文章，他指出：就其意义的建构而言，经学就是关于儒家经典的阐释学。经学阐释学的根本目的在于“经世致用”，因而其具体目标不是指向与人无涉的客观存在，而是指向“义”或“义理”，又称“经义”或“大义”。“经义”即阐释的结果。经学阐释对“经义”的把握主要不是发现的过程而是建构的过程，不同历史语境赋予“经义”以不同的内涵。从“微言大义”到“依经立义”再到“衍义”，随着阐释目标的变化，经学阐释学在方法上也出现了从“曲折成义”到体认、涵泳的转变。

孔子自称“述而不作”，史书也说他曾“删述六经”，这说明，孔子的思想主要是在传承和阐述前人典籍的过程中建立起来的，而不是像周公那样进行独立的“制作”。

“述”字即含有我们所说的“阐释”之义。在某种意义上说，“述而不作”这四个字形塑了中国古代儒学基本的思维方式与言说方式。后世儒者，如果面对的是“五经”之类的儒家经典，那么他们或直接探寻其“微言大义”，或借助某种说法来“曲折成义”，又或者在其基础之上加以“衍义”；如果面对的是《楚辞》这样的非儒家经典，他们也会曲为之说，将其解读为“依经立义”。总之，无论在什么情况下，“义”或“大义”都是经学阐释学的目标。然而“义”的含义却是因时而变的，因此以“义”为目标的经学阐释学主要是通过对经典的阐释来展开对当下意义的建构。把经典的文本之义解读为当下意义，从而服务于现实需要——这或许正是孔子“述而不作”的要旨所在，也是历代经学阐释学的基本精神。

就阐释目的来说，经学主要不是一门寻求外在之“真”、客观之“真”的学问。后汉的“许郑之学”和清代的“乾嘉学派”也只是经学的支流而已。汉儒的“微言大义”和宋儒的“性命义理”才是经学阐释学的主要目标。由于经学阐释的目的始终指向“通经致用”，故而作为阐释目标的“经义”也始终属于政治的或伦理的价值范畴而不是认知范畴。这样的阐释目的和阐释目标就决定了经学的阐释方法只能是“曲折成义”“依经立义”，或者是体认、涵泳和自得。前者在今天看来已经不存在太多学术价值，而后者则是建构当下中国阐释学所必不可少的宝贵资源。

“七十三，八十四”从何而来？

牧之在《文史杂志》2023年第3期发表《“七十三，八十四”从何而来？》，认为：从前，中国人的寿命普遍不高，因此杜甫说是“人生七十古来稀”。形容一个人年纪很大，就说他“七老八十”。中国还有一句流传甚广的俗语：“七十三，八十四，阎王不叫自己去。”意思是说，一个人要活到七八十岁挺不容易，七十三岁与八十四岁是生命中的两道坎儿。那为啥要把七十三、八十四看成人生不容易过去的两道坎儿呢？原来，七十三是孔子所活的年龄，八十四是孟子所活的年龄。

在寿命普遍不长的时代，一个人能活到孔子孟子的年岁，还有什么不满足的？即使有过过不去的坎儿，想想孔孟两位圣人，也就释然了。所以，人们才有了“阎王不叫自己去”的豁达。如今，中国人已步入小康奔富裕。物资丰富了，日子越过越好了，医疗条件也在不断改善。百岁老人已不罕见，普通人活过七八十岁更不是什么大问题，“七十三、八十四”还能算是坎儿吗？

对孟子理论的功夫解读

美国格兰谷州立大学哲学系教授倪培民在《船山学刊》2023年第2期发表文章《对孟子理论的功夫解读》，他指出：有关孟子思想的学术研究不仅浩如烟海，视角也多种多样，如将其看作功利主义、道义论、美德伦理、道德心理学理论等等。正如人们常说的，一个人的视角决定了他的感知。本文将运用一种新的视角，这种视角虽偶尔出现在孟子研究领域，但并未得到自觉的系统实施。借用宋明儒经常使用的术语，姑且把这个视角称为“功夫”视角。这里所说的“功夫”，当然不是现在通常所谓的“武术”，而是广义的“生活的艺术”。笔者希望说明，与其他视角相比，“功夫”视角更可能是孟子本人的视角。

“四端”即人之为人的性。人应该按照自己的本性生活，所以人应该存养“四端”并按此生活。就描述事实的逻辑而言，说“人皆有四端”，同时又说“无四端者非人也”，这确实是循环论证。然而，就功夫的逻辑而言，“人皆有四端”这句话是给所有的人设定了一个道德底线，即每个人必须对自己提出最基本的要求。因此，在看到天生没有同情心的人时，功夫逻辑不会让人认为“他不是人，所以我可以残忍地对待他”，而是“如果我残忍地对待他，那我不配人的称号”。

从这个根本的方法中，发展出了孟子关于如何修身的其他具体功夫指导，如：“尚志”——以仁义为志（《孟子·尽心上》）；“不失赤子之心”——保持其天生的四端（《孟子·离娄下》）；“求其放心”——把丢失的善心找回来（《孟子·告子上》）；“尽心”——充分扩张善良的本心（《孟子·尽心上》）；“集义”——义念义举的经常积累（《孟子·公孙丑上》）；“勿揠

苗助长”——不要违背生长规律地去促成（《孟子·公孙丑上》）。所有这些功法都只有通过他对“心”的定义（作为四端）才能得到恰当的理解。

孟子是否有统一天下的思想

甘霖在《清华大学学报（哲学社会科学版）》2023年第3期发表《〈孟子〉“定于一”释义辨正——兼论孟子是否有统一天下的思想》，他指出：“定于一”，是孟子的名言，也是孟子思想的核心观念之一。但后世流行的释义，去孟子本义甚远，合于孟子本义的解释，反而湮没不彰。“定于一”，见于《孟子·梁惠王章句上》第六章，历来注家解说不一，代表性的有三种观点：汉代赵岐训“一”为“一道”，指“仁政”；宋代朱熹释“一”为“合于一”，指“一天下”；清代焦循则持两可之说。“一”是否就是“统一”或“一统”？《孟子》中多处提到“王”（w à n g）字，其对“王天下”的理解，是以诸侯国为单元，以夏、商、周先王为范本，施行仁政而“平治天下”，而不同于秦汉以后的“统一天下”。

“定于一”之“一”，是名词，当从赵注，义为“一道”即“仁政”。“定于一”，可今译为：各国实行仁政，天下就会安定。同章后两个“一”，是动词，“使一”的意思，暗含“一概”义。焦循持两可之说，可能是对“一”的词性变化不能正确把握的缘故。“孰能一之”，可今译为：谁能在天下实行仁政？“不嗜杀人者能一之”，可今译为：不好杀人的国君，能在天下实行仁政。由此可见，秦汉以后以皇帝为核心的中央集权式天下统一，在孟子思想中还没有出现明显的端倪。诚如萧公权所指出的，“孟子定于一之主张非始皇统一之预言而为封建天下之回顾”。如果“封建天下”可

以视为前述另一种“统一”形式的话，则孟子是有此理想的。

价值与工夫： 儒家道统精神的诠释分歧

蒋伟胜在《哲学分析》2023年第2期发表《价值与工夫：儒家道统精神的诠释分歧》，他指出：道统论的渊源可以追溯至《尚书》，《论语·泰伯》篇末尾四章孔子盛赞尧、舜、禹三位上古圣人，进一步强化了三圣迭代传递的历史印象。孟子则根据“五百年必有王者兴”的观念，在《孟子·尽心下》最后一章，提出了从尧舜至于孔子的传授渊源系统，并以“当今之世，舍我其谁”的豪迈，把自己作为这个传授系统的现实担当。明确提出“道统”概念并阐述其中精神意涵的学者是韩愈，他受佛家禅宗“法统”“传灯”观念启示，运用儒家历史资源，建构出了一个圣圣相传、一以贯之的道统，“所谓道也……尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉”。根据韩愈的观点，道统包括“道”的逻辑演进和“统”的人物谱系两个方面，前者是精神价值，后者是历史传承，道统就是圣贤相续传承儒家精神价值的传统。

宋明时期学者普遍认同道统说，许可“十六字传心诀”是道统精神意涵，只是他们从传心诀中诠释出了价值论与工夫论两种具有内在张力的道统精神，从而形成意见分歧。心性学者如朱熹、陆九渊等人认为“允执厥中”是道统精神之所在，通过发挥“中”的价值论意涵，推动儒学的形而上学化。浙东学者如吕祖谦、叶适、陈亮等人则重视“惟精惟一”的工夫论意涵，以维护儒家实践传统。心性学者发掘道统精神的价值论意涵，顺应了新儒学心

性内圣化发展趋势，浙东学者阐释工夫论意涵，则是为了让新儒学成为工夫实践之学。学者对道统精神的差异性诠释，既反映了他们对儒家历史的不同理解，也体现了对儒学发展趋势的迥异态度，折射出宋代新儒学演进中的多样性探索。

人性善恶之辩

刘道玉在《书屋》2023年第4期发表《人性善恶之辩》，他指出：人性是一个极其复杂的问题，完全以善或以恶，都不能完全概括所有人的人性。实际上，人性具有二重性，既有善良的人，又有品性恶劣的人；既有善良的人变为恶劣的人，又有恶劣的人变为好人；既有一贯洁身自好、乐善好施、永葆真善美的人性，也有冥顽不化、恶贯满盈的人性；既有独立自主的人，又有扮演角色的人（即伪装）。

美国有一个著名的学者，他的名字是乔治·赫伯特·米德，在某些方面他有点像我们古代的孔子，终生没有个人论著出版。但是，死后他的学生们根据他讲课的记录，整理出了几本著作。他有一个最有影响的观点，即人的自身是由“我”（Me）和“自我”（I）两部分组成。也就是说，每个人都是由其自身的角色（独立行为）和扮演的角色（角色行为）所组成。因此，一个人的自身角色才是真实的“我”，而扮演的角色却是伪装的“我”。这种伪装的人在现实生活中并不少见。例如，那些说假话、套话、空话的人。从这个角度来说，人性也是一个悖论，有时候善的一面掩盖了性恶的一面；也有些人虽然性情耿直、粗鲁，但却是善良的人。一个人如果掌握了辩证法和懂得了人性的悖论，就能够辨别人性的善恶和真假。我们讨论人性的善恶，并不是为辩论而辩论，而是要广泛宣传人性真善美的美德，要重视教育对人的教化作用。

析孟子作为道义显现的“气”

耿冉在《湖北社会科学》2023年第4期发表《析孟子作为道义显现的“气”》一文，他指出：孟子提出的“浩然之气”说是其自我品质修养的最高境界，对中国文化产生了长久且深远的影响。至大至刚是浩然之气的内涵，它把道德认识、道德情感、道德意志融为一体，呈现出一种崇高的内心状态；尚志、集义而生是浩然之气的习养方法，通过艰苦的自我修养，实现个体精神的自我完善；由仁行义、知言集义、充体成美是浩然之气的修养过程，它寻求主观的道德追求与人格锻炼，使浩然之气焕发出伟大的人格精神之美。

孟子对“浩然之气”的论述紧扣着“志”与“气”间的关系，将气论纳入到了儒家的心性学说之中。其中，“气”指个人生理层面的生命力，“志”具体指个人内在的“道义”，浩然之气是生理层面的“气”在道德修行的深化中转化形成的一股精神力量。浩然之气的修养方式是“集义而生”。“集义”不是有目的地行善，而是高度自觉地、非功利性地“由仁义行”。在“养气”的过程中，内心的善端不断扩充，使人在外貌形体上达到身心一致的美，并形成具有“至大至刚”之美的理想人格。

孟子的浩然正气说对民族价值观和传统文化的影响巨大，形成了秦汉以来文艺领域全新的思想潮流与文学品格，同时也对后来宋明理学的形成提供了深厚的哲学基础。当下，中国面临百年未有之大变局，思想领域的碰撞摩擦愈发深入激烈，重塑伦理道德观念是亟待解决的问题之一，对经典进行再诠释，能使其在新时代继续闪烁思想的光辉，从这一点来说，“浩然之气”说仍然存在巨大的解读空间和研究价值。

先秦儒、道两家言意见辨析

熊芳藩、陈良武在《集美大学学报（哲学社会科学版）》2023年第2期发表《先秦儒、道两家言意见辨析》一文，他指出：言意见是关于言意关系的观点，是对“言”表“意”功能的看法。有关言意关系的探讨是中国古代传统文化中的经典论题，该论题始于先秦时期，儒家、道家、名家、墨家等学派都表达了自己的观点，形成了各学派的独特言意见，对中国古代哲学史、文学史和美学史的发展产生了深远影响。其中，儒家和道家的言意见是先秦言意见的主要内容，也是历来讨论的重点。

通过分析传世文献与出土文献中有关儒、道两家言意见的记载，可知其中既有共通又有不同。一方面，先秦儒家与道家在“言”与“意”的表达问题上持相同观点，即“言表意但不尽意”；在“言”“意”两者之间，儒家与道家都表现出重“意”轻“言”的特点。另一方面，出于对“意”的重视，儒、道两家从不同角度对“言”如何尽“意”进行了探索，儒家的探索主要以“建构”的方法进行，而道家与之相反，选择了以“解构”的方式来追求“言尽意”。无论是儒家的建构法，还是道家的解构法，都是对“言尽意”进行的重要探索。同时，先秦儒、道两家在言意关系上的探讨也是魏晋“言意之辨”的先响，为言意关系论题的进一步探讨提供了深厚的思想基础，特别是《周易》中的“立象尽意说”与庄子所提出的“得意忘言说”，都对中国传统思想文化的发展产生了深远的影响。

先秦儒、道两家言意见辨析

《社会科学文摘》2023年第4期刊登赵法生的《先秦儒家人性论

谱系的历史重构》，文章指出：学界过去一般将先秦儒家人性论划分为性善论与性恶论两种形态，一些学者也将孔子人性论归为性善论。郭店楚简和上博简的出土，不但打开了先秦儒家人性论的历史维度，也使得早期儒家人性论的一种重要形态即孔孟之间的性情论浮出水面。性情论是七十子及后学所建构的人性论，是儒家人性论史上第一个正式的人性论。性情论由发挥孔子性情思想而来，对性善论和性恶论的形成产生了重要影响。从性情论开始探索先秦儒家人性论的历史演变，将会重构原始儒家人性论的发展谱系。

就先秦儒家人性论的历程而言，孔子仁学为儒家人性论正式奠基，由此发展出了七十子及其后学的性情论。性情论意在为礼乐文明探寻人性论依据，作为儒家思想史上第一个系统的人性论，它对于孟荀人性论均产生了重要影响。孟子性善论是性情论的转进提升，它将性情论原则吸收到心性论思想之中，可以视为性情论的升华版，性善论是性情论发展的历史高峰，它是将性情主体化并将心性本体化的结果。无论孔子的性近论，七十子及后学的性情论，还是孟子的性善论，都是周制所孕育出来的思想果实，其核心是对于人性与人情本身的尊重，彰显了宗周文明的人道主义精神。此后，随着秦制取代周制的步伐不断加快，礼乐文明已经走到了历史终点，人性论思想也必将发生历史性转向。所以，荀子最后以性恶论取代了性情论，情的内涵被置换为欲，情与性两个概念在欲的基础上合二而一，情与性的价值判断也转向负面，性情并尊的时代宣告结束，情的地位一落千丈，原始儒家人性论走向终结。秦二世而亡后，汉儒试图以性善情恶论综合孟荀，那其实已经是汉王朝儒法体制在人性论领域的思想回响了。

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。



予其具有时代特征的礼仪规范，与社会主义先进文化相融合。作为培育和践行社会主义核心价值观的重要手段，当代大学生礼仪教育需要积极建设礼仪课程、系统设计校园仪式、制定完善规章制度，为培养德智体美劳全面发展的社会主义建设者和接班人贡献力量。

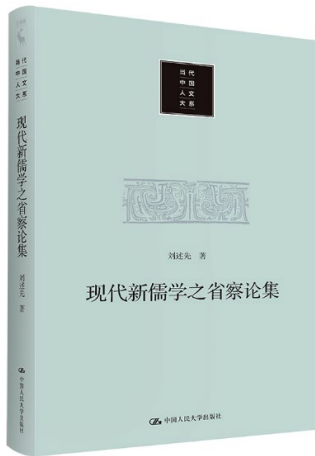
现代新儒学之省察论集

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’”。



先秦儒家礼育思想研究

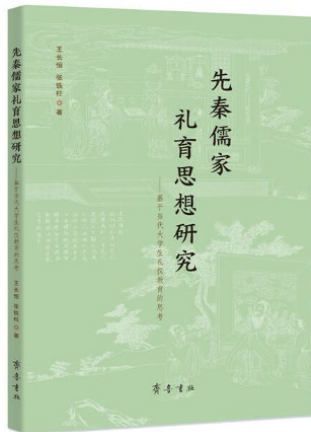
——基于当代大学生礼仪教育的思考

作者：王长恒 张铁柱

出版社：齐鲁书社

出版时间：2023年2月

内容简介：本书系统梳理研究了先秦儒家礼育思想的内容、作用等。先秦儒家礼育思想是指萌芽于夏商周时期、创建于孔子、发展于孟荀的一套关于礼的制度、仪式和礼义精神的教育思想体系，是中国传统社会关于个人伦理、家庭伦理、国家伦理、宇宙伦理的一整套完备的道德教育体系。它在中国传统社会中发挥了规范社会秩序、维护社会稳定、约束个人行为、协调人际关系、陶冶道德情操、提升文明素养等作用。它的主要特征包括：礼义为本、人道自觉、道德教化、经世致用、日用常行等。实现先秦儒家礼育思想在大学生礼仪教育中的创造性转化和创新性发展，需要进一步弘扬其以仁、敬、和为核心的礼义精神，赋



现代新儒学之省察论集 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



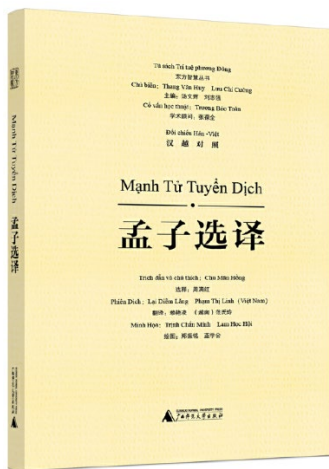
内容简介：集三十余年研究思考成果而成，《儒家功夫哲学论》是作者系统阐释其功夫儒学和功夫哲学的著作。广义言之，“功夫”可以理解为“生活的艺术”。本书从“儒家”“功夫”和“哲学”这三个论域的交集入手，意在既“从功夫的视角诠释儒家哲学”，还原儒学作为一个功夫修炼和实践体系的本质特征；也“从儒学的角度发掘功夫哲学”，勾勒功夫哲学的基本视角和框架；并“从哲学的角度反思儒家功夫”，考察当代儒学的哲学意义。

东方智慧丛书·孟子选译（汉越对照）

作者：周满江

出版社：广西师范大学出版社

出版时间：2022年12月



内容简介：《孟子》记录了孟子与其他各家思想的争辩，对弟子的言传身教，游说诸侯等内容，由孟子及其弟子（万章等）共同编撰而成，体现了孟子的治国思想、政治观点和政治行动，是对孔子学说的继承与发展，是儒家经典著作。南宋时朱熹将《孟子》与《论语》《大学》《中庸》合在一起称“四书”，确立教科书地位，

成为家传户诵的著作。

《孟子选译》（汉越对照）精心选摘体现《孟子》核心思想的100条语段，进行解析、翻译，汉外对照，并根据文意配绘彩图，为越语人群阅读《孟子》提供了一个优质读本，有利于中华文化的良好传播。

中国儒学思想史

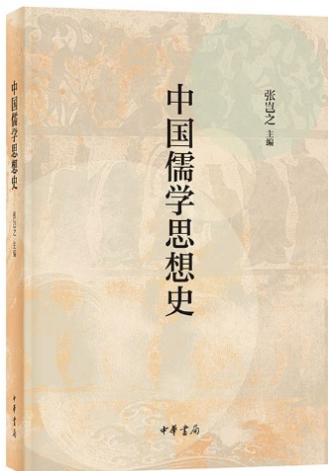
主编：张岂之

出版社：中华书局

出版时间：2023年3月

内容简介：本书共十五章，约34万字，以时代为经，以大量翔实可靠的资料为基础，简明扼要地梳理了中国儒学思想的发展脉络，阐明各时代儒学思想的内涵、特点及转化动力，并特别分析了各时代儒学思想与科学技术之间的辩证关系，具有资料丰富、脉络清晰、论证有力等特点。

正如作者所说：“我们的研究点有三：一、对中国儒学思想的代表人物力求进行实事求是的分析；二、重点研究中国儒学思想发展的历史进程；三、开始研究儒学思想与中国古代自然科学。”“这部专著里将探索中国儒学的演变轨迹，把儒学与中国古代自然科学的复杂的、多方位的关系作为研究的重点。”



孟子说解·九部经解

作者：郝敬撰；刘建民点校

出版社：崇文书局（原湖北辞书出版社）

出版时间：2023年4月

内容简介：郝敬《孟子说解》是明中后期孟学研究的一部重要著作，在明代孟学研究中独树一帜。在这部书中，郝敬遍引群经对《孟子》的文本进行了逐一的说解，既注重训诂，又注重解说义理。虽然不免带有明代学者说经好议论的特色，但其对经文的训诂则多有发明，并不堕入以空言说经的歧路。郝敬面对明前期孟学研究难以突破朱熹《孟子集注》范围、后又深受阳明心学牢笼的困境，对所处时代孟学研究多有反省，反拨学者自由解经的风气，取得了巨大的成就，在明末清初学术界享有很高的声誉。对《孟子说解》的整理，将使学界能够更为贯通地看待明清学术，对明代思想史达成更准确的



焦竑与明清儒学研究

作者：代玉民

出版社：中国社会科学出版社

出版时间：2023年3月

内容简介：明清时期是中国哲学史上一个十分重要又极为复杂的时期，明清儒学转向正是这一思想鼎革阶段的主旋律。就明清儒学转向而言，既立足阳明心学传统，又深涉考据学与佛、道之学的泰州学派后劲焦竑，无疑是一个有待深入研究的人物。本书从心学、考据学与三教观入手，在现有研究成果的基础上，对焦竑之学展开了较为系统的探讨，揭示了焦竑之学的智识化特色。进而，以焦竑为坐标，对明代以及清代前中期的义理学、考据学和三教观进行梳理，提出了以焦竑为明清儒学转向之核心的观点。



書法要旨有正與奇所謂正者體仰頓挫揭按照應筋骨威儀確有節制是也所謂奇者參差起伏騰凌射空風情姿態巧妙多端是也奇即運於正之內正即列於奇之中正而無奇雖莊嚴沉實恒厚而少文奇而弗正雖雄飛妍多請屬而乏雅奈失賞鑒之家每指毫端誇奮之巧不悟規矩法度之逾臨池之士每炫技於形勢誕之微不求工于性情骨氣之妙是猶輕道德而重功利退忠直而進奸雄也好奇之說伊誰始哉伯燕急就元常楷迹去古未遠猶有分隸餘風逸少一出揖讓禮樂森嚴有法神彩收煥正奇混成也子敬始和父韻後宗伯英風神散逸朗多姿梁武稱其絕妙超群譽之不實唐文目以拘攣餓隸貶之太深孫過庭曰子敬敬以一下鼓勢為力標置成體工用不侔神情懸隔斯論得之書至子敬尚奇之門開矣嗣後智永範右軍精熟無奇此學其正而不變者也辛欽思齋大令舉止依樣山學其奇而不變者也迨夫世南傳之智永內合剛柔立意沉粹及其行草道媚不凡然其筋力稍覺寬軟矣馬邕初師逸少擺脫舊習筆力更新節鉅項穆書法雅言康子夏劉興宏

刘兴宏 作品

七一是一粒飽滿的種子穩實地播進中國這塊沃饒的土地
茁壯成一個永恒的節日敲響嘹亮的晨鐘點然紅色的聖
火展昇騰飛的翅膀中國的七一來了我們是七月的孩子我們
是黨旗上的一縷紅色我們永遠記得自己的生日我們永遠知道
是誰不顧揚南湖的紅船載着中國駛進新的航程漫卷的紅旗
迎著曙光闊步世紀永用鐵錘和七子六百萬份忠誠共同打
造錦繡風骨和鋼鐵意志我們用鐮刀和一百年的歷程共同收穫
國強民富和人民富裕

辛丑年夏初於宣城孟子書院 王敏書

王敏 作品

百載風華茂
千穗偉業興

郭勇强 作品



姚新兰 作品



孟子研究

MENGZIZIYANJIU

陳瑞飛



内部资料 免费交流
安徽省内部资料准印证号：皖L00-154

安徽省孟子思想研究会

2023年第一期（每四个月一期 总第25期）



書法要旨有正與奇所謂正者偃仰頓挫揭按照應筋骨威儀確有節制是也所謂奇者參差後騰凌射空風情姿態巧妙多端是也奇即運於正之內正即列於奇之中正而無奇雖莊嚴沉實恒樸厚而少文奇而弗正雖雄爽飛妍多請厲而乏雅奈夫賞鑒之家每指毫端夸奮之巧不悟規矩法度之逾臨池之士每炫技於形勢雄誕之微不求工于性情骨氣之妙是猶輕道德而重功利退忠直而進奸邪也好奇之說伊誰始哉伯英神彩收煥正奇混成也子敬始有分隸餘風逸少一出得讓禮樂森嚴有法武稱其絕妙超群譽之不實唐文宗以柳公權為宗伯英風神散逸朗多姿梁敬以一下鼓勢為力標置成體工用不侔神情懸隔斯論得之書至子敬尚奇之門開矣嗣後智永專範右軍精熟無奇此學其正而不變者也羊欣思齊大令舉止依樣山學其奇而不變者也迨夫世南傳之智永內含剛柔立意沉粹及其行草道媚不凡然其筋力稍覺寬散矣李邕初師逸少擢脫舊習筆力更新節錄項穆書法雅言庾子夏劉興宏

刘兴宏 作品

七一是一粒飽滿的種子穩實地播進中國這片沃饒的土地
茁壯成一個永恒的節日敲向嘹亮的晨鐘點然紅色的聖
火展昇騰邪的翅膀中國的七一來了我們是七月的孩子我們
是黨旗上的一縷紅色我們永遠記得自己的生日我們永遠知道
為誰而飄揚南湖的紅船載着中國駛進新的航程漫漫的紅旗
迎著曙光潤步壯世紀永例用鐵錘和七子六百萬份忠誠共同打
造錦繡風骨和鋼鐵意志我們用鐮刀和一百年的歷程共同收穫
國強民富和人民富裕

辛丑年夏初於宣城孟子書院

王敏書



王敏 作品

百載風華茂
千穗偉業興

郭勇強 作品



姚新兰 作品