

在中国式现代化新征程上谱写 更加壮丽的安徽篇章

韩俊

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，是党中央作出的重大部署，是贯彻落实党的二十大精神的重要举措。安徽省委坚定拥护“两个确立”、坚决做到“两个维护”，全面贯彻党中央决策部署，把开展主题教育作为重大政治任务抓紧抓实，把深学细悟笃行习近平总书记关于安徽工作的重要讲话重要指示批示精神作为主题教育的重要内容，一体推进理论学习、调查研究、推动发展、检视整改，努力在以学铸魂、以学增智、以学正风、以学促干上见实效。

党的十八大以来，习近平总书记对安徽发展念兹在兹、寄予厚望，两次亲临考察，多次作出重要讲话重要指示批示，为安徽发展全方位把脉定向，引领安徽实现了从“总量居中、人均靠后”向“总量靠前、人均居中”的历史性跨越，迈入了厚积薄发、动能强劲、大有可为的上升期、关键期。通过扎实抓好主题教育，我们更深切认识到，习近平新时代中国特色社会主义思想特别是习近平总书记关于安徽工作的重要讲话重要指示批示精神，是引领我们各项事业发展的总遵循、总纲领，是抓工作、干事业、谋发展的制胜法宝，必须坚定不移用以武装头脑、指导实践、推动工作，不断开创现代化美好安徽建设新局面。

（摘自 2023 年第 15 期《求是》杂志）

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：2023 年 8 月
发送对象：安徽省孟子思想研究会全体会员

目 录

卷首语

01 在中国式现代化新征程上谱写更加壮丽的安徽篇章 韩 俊

工作动态

03 第七届孟子思想研讨会暨首届孟学社团联席会议学术研讨会在合肥召开
04 研究会支部开展“迎七一、强党性、建新功”主题党日活动
05 研究会支部参观“渡江战役总前委旧址”
05 研究会领导参加全国第二届“孟学论坛”
06 李季林会长被聘为省老子研究会学术委员会主任
06 孟凡贵率队赴山东邹城市参加母亲节系列活动
07 研究会主办首届“当代孟母精神传承人”颁奖典礼并获“母教文化
建设基地”荣誉称号
08 中华母亲节促进会来研究会指导工作
08 研究会领导参加第十届孔子思想传承与发展学术研讨会
09 研究会向北京齐鲁文化促进会孟子文化委员会捐赠图书和书法作品
09 研究会领导出席邯郸市孟子文化研究会成立大会
10 研究会召开《孟子研究》编委会工作会议

它山之石

10 第二届孟学论坛——“传统文化与统一战线”学术研讨会在无棣县召开
11 上海市人口学会等举办“城市人口高质量发展与中国式现代化”专题报告会
11 云南浙江首次携手举办“徐霞客与王士性旅游考察大理”学术研讨会

孟子论坛

12 《袁氏世范》与传统治家处世智慧 王文书
16 孟子语言哲学思想新论 彭传华
19 德性与共同体 陈 鹏
——麦金太尔德性论与儒学之间
22 孟子伦理观及其现代价值 魏衍华
25 “天下一家，中国一人”与人类命运共同体构建 韩 星
33 孟子“修身”思想浅释 王洪源

新观点

35 张载“四为句”价值内涵的辨析、孟子的同感思想及其美学内涵等

孟子新书

37 孟子心证（元典心读）、林语堂儒家文化思想研究等

诗文一角

39 捶河 李季林
40 诗歌四首 李季林

第七届孟子思想研讨会

中国合肥·二〇二三年五月



第七届孟子思想研讨会暨 首届孟学社团联席会议学术研讨会在合肥召开

为了深入研究以“孟学”为代表的中华优秀传统文化，增强“中华文明传播力影响力”“实现中华民族伟大复兴的精神力量”，5月13日，安徽省孟子思想研究会在合肥成功召开了第七届孟子思想研讨会暨首届孟学社团联席会议学术研讨会。

本次大会由中国哲学史学会、孟子研究院、天津孟子文化促进会及安徽农业大学人文社会科学学院等单位主办，安徽省孟子思想研究会承办，岳阳市绿水环保建材科技有限公司、安徽天太太阳能光伏工程有限公司、安徽省社科院哲学与文化研究所、浙江孟子文化促进会、福建省孟子文化发展促进会、辽宁孟子文化促进会及邹城孟子文化研究会等单位协办。来自全国各地的专家学者、部分孟学社团负责人及特邀嘉宾共130余人参加了大会。大会由安徽省孟子思想研究会孟凡贵书

记主持。

大会收到全国各地的专家学者提交的学术论文87篇，作者来自清华大学、中国人民大学、中国社会科学院大学、复旦大学、上海财经大学、南京大学、西北大学、陕西师范大学、苏州大学、郑州大学、安徽大学，中国哲学史学会、孟子

研究院、孔子研究院、江苏省社科院、山西省社科院、安徽省社科院等高校和科研院所，以及台湾师范大学、屏东大学和澳门孔子学会等单位。

上午的大会，分开幕式和大会主旨发言两部分进行。安徽省孟子思想研究会党支部书记孟凡贵主持开幕式，安徽省孟子思想研究会李





季林会长致欢迎辞。然后是安徽农业大学人文社会科学学院黄洪雷院长、孟子研究院陈晓霞院长、中国哲学史学会杨国荣会长致辞。安徽省社会科学界联合会韩修良秘书长对大会的召开表示了祝贺。大会主

旨发言由安徽师范大学戴兆国教授主持，特邀了五位著名专家学者发言，他们分别是：复旦大学杨泽波教授，发言题目为《性善论的两个缺陷与解决之道》；江苏省

社会科学院哲学与文化研究所胡发贵研究员，发言题目是《论孟子“揠苗助长”之喻的哲学之蕴》；孟子研究院陈晓霞研究员，发言题目为《孟子道统思想》；尼山世界儒学中心彭彦华研究员，发言题目为《孟

子道统思想溯源》；天津市中国特色社会主义理论体系研究中心王伟凯研究员，发言题目是《论清代末科安徽乡试举人及本科考题——兼及明清时期科举中的孟姓子弟》。

下午分组讨论，分成三个分会场，召集人依次为：北京儒学文化促进会柳河东研究员、曲阜师范大学姚春鹏教授、安徽师范大学余亚斐教授。分组讨论结束，安徽大学解光宇教授对本次大会作了全面小结。

大会闭幕式上，澳门孔子学会孙保平会长、孔子研究院宋冬梅研究员向承办单位敬献了书画作品。最后举行交旗仪式，确定第八届孟子思想研讨会暨二届孟学社团联席会议学术研讨会在天津举办。

研究会支部开展“迎七一、强党性、建新功”主题党日活动

为深入学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想 and 党的二十大精神、庆祝中国共产党成立 102 周年，研究会支部于 7 月 1 日组织全体支委和部分党员前往霍邱县，开展“迎七一、强党性、建新功”主题党日活动。

上午，孟凡贵书记一行来到霍邱烈士陵园。该陵园位于霍邱县城关镇，是由原南京军区司令员许世友提议修建的。陵园主体建筑物烈士纪念塔塔底周长 49 米，高 21 米，塔身正面镌刻着徐向前元帅亲笔题写的“霍邱县革命烈士纪念塔”十个大字。烈士陵园分为中心纪念区、缅怀区、休闲游览区、办公区，主要有烈士塔、英名碑、浮雕墙、展览馆、纪念亭等设施。孟凡贵书记

首先带领大家来到陵园门口旁的中国共产党党旗前，高举右手，庄严重温入党誓词。铿锵有力的宣誓，字字千钧。随后，孟书记一行步入 50 平方米的烈士事迹陈列室，这里摆放着刘霍、白群鹤等 19 位霍邱籍参加对越防御作战英勇牺牲的烈士骨灰和图片遗物。一张张图片、一件件实物、一尊尊雕塑，充分展示了霍邱人民不怕牺牲、英勇斗争的抗战精神。

下午，孟书记一行来到研究会



支部共同庆祝党的生日。党建共建会上，双方党员深情缅怀党所走过的峥嵘岁月，一致认为今天广大人民群众的幸福、美好生活，正是中国共产党的英明领导所取得的结果，没有中国共产党，就没有强大的国家。

本次活动为研究会党员上了一堂生动的党史教育课，增强了党组织的战斗力和凝聚力，激

励着研究会广大党员干部传承红色基因，传扬红色文化。大家纷纷表示将增强担当意识，扎实做好本职

工作，以“学史明理、学史增信、学史崇德、学史力行”为归旨，为党和国家的建设作贡献。

研究会支部参观“渡江战役总前委旧址”



5月14日，孟凡贵书记带领研究会支部党员赴“渡江战役总前委旧址”参观学习。

“渡江战役总前委旧址”位于肥东县撮镇镇，南临淮南铁路和合马公路，北靠312国道，西邻合肥，坐落在肥东县与合肥市的城郊结合处瑶岗村。“渡江战役总前委旧址”有总前委旧址、中共中央华东局旧址、总前委参谋处旧址、总前委机要处旧址、总前委秘书处旧址和总前委后勤处、警卫营、总前委医院、防空洞、墩塘等遗址。

1996年，“渡江战役总前委旧址”革命遗址及革命纪念建筑物被国务院列为第四批全国重点文物保护单位。

研究会领导参加全国第二届“孟学论坛”

7月14-16日，山东省孟子文化研究会联合山东大学政治思想与政治文化研究所、中共无棣县委统战部等单位，在山东省无棣县举办了第二届全国“孟学论坛”。来自清华大学、南开大学、上海社会科学院、陕西省社会科学院等12个省市36家单位的60余名专家学者齐聚一堂，就“传统文化与统一战线”主题，探讨了传统文化与统一战线融合发展的新路径。

安徽省孟子思想研究会会长李季林研究员、副会长解光宇教授应邀参会。李季林会长主持了第一组分论坛，解光宇副会长作了“朱熹对孟子心性学说的诠释及其意义”的发言。期间，李季林会长与山东省孟子文化研究会会长、山东大学王成教授相互交流了办会的经验；李季林会长、解光宇副会长还拜会了国际儒学中心孔子研究院袁汝旭副院长，了解了孔子研究院的科研和对外交流情况。



李季林会长被聘为省老子研究会学术委员会主任

7月18日，安徽省老子研究会成立大会在“老子故里”涡阳召开。省社会科学界联合会党组书记、常务副主席李兵，安徽省民政厅副厅长、安徽省社会组织综合党委书记张振粤，亳州市委常委、宣传部部长吉洪武，涡阳县委副书记、县长丰霄寒出席大会并讲话。来自省内外的专家学者、会员等180余人参加会议。我会李季林会长应邀参会。

阜阳师范大学吴海涛教授当选

为会长，涡阳县人大常委会刘峰主任、安徽大学哲学学院丁常春教授、安徽师范大学文学院武道房教授、安徽省社会科学院哲学与文化研究所张盈盈副研究员、淮北师范大学宣传部高玉兰教授、亳州学院亳文化研究中心蔡洪勇主任等当选为副会长，涡阳县老子研究院院长穆影当选为秘书长。研究会李季林会长被聘为研究会学术委员会主任。



孟凡贵率队赴山东邹城市参加母亲文化节系列活动

为深入学习贯彻习近平总书记关于弘扬中华优秀传统文化的系列指示精神，5月19日至20日，孟子研究院在山东邹城市举办“母教文化与家庭教育国际研讨会暨签约揭牌仪式”等系列活动。

本次系列活动由国际儒学联合

会作为指导单位，由尼山世界儒学中心（中国孔子基金会秘书处）、中国实学研究会、济宁市政府等主办，孟子研究院、邹城市人民政府、马来西亚拉曼大学等承办，马来西亚一带一路委员会、孔子网、邹城市融媒体中心等协办。

研讨会由扬州大学文学院教授、中国孟子学会副会长、孟子研究院特聘专家刘瑾辉教授主持，马来西亚一带一路委员会秘书长梁志华、曲阜师范大学宋立林、马来西亚拉曼大学孟子学院委员会理事孟德伟等专家学者先后做大会主



旨发言，他们发言的题目依次为《马来西亚推广母教文化及家庭教育的概况与挑战》《知书达礼与家风建设》《孟母教子思想与家庭建设三个注重》等。

随后，大会举行签约授牌仪式，尼山世界儒学中心（中国孔子基金会秘书处）负责人与马来西亚拉曼大学校长、拿督尤芳达共同签订共建分中心协议；孟子研究院党委书记、院长、研究员陈晓霞与马来西亚拉曼大学校长、拿督尤芳达共同

签订战略合作协议。揭牌仪式，由尼山世界儒学中心和中共中央党校（国家行政学院）教授、中国实学研究会会长王杰共同为中国实学研究会孟院实学馆揭牌。

活动期间，主办方还举行了三场会议：一是召开孟子文化研究会五届三次理事长扩大会和五届一次理事扩大会议，研究会孟凡贵书记被聘为名誉会长，孟祥平副秘书长被推选为邹城孟子文化研究会副理事长。二是召开中华文化促进会孟

子文化委员会一届二次全会。会议由中华文化促进会孟子文化委员会孟凡贵副主任主持。我会孟庆勇副会长在本次会议上当选为中华文化促进会孟子文化委员会副主任。三是召开《孟子世家谱》数字化常态续修工作会议。我会孟子后裔文化传承委员会孟勇副主任在会上汇报了我省《孟子世家谱》续修情况，并就续修相关工作提出建议。孟书记一行还参加了由山东省济宁市与邹城市组织的孟母、孟子公祭大典。

研究会主办首届“当代孟母精神传承人”颁奖典礼 并获“母教文化建设基地”荣誉称号



5月1日，安徽省孟子思想研究会与中华母亲节促进会在安徽省含山县清溪镇姚垅村联合主办了首届“当代孟母精神传承人”颁奖典礼。安徽省孟子思想研究会支部书记孟凡贵宣读了首届“当代孟母精神传承人”评选结果，李季林会长代表

研究会致辞。在颁奖典礼上，中华母亲节促进会为安徽省孟子思想研究会授牌“母教文化建设基地”。

一位母亲就是一所学校。许许多多优秀的母亲不仅教育出了众多优秀的子女，还成就了一个个文明、仁爱、幸福的家庭。孟母教子有方，

母仪天下，是千百年来母亲中的佼佼者。她通过“三迁”“断织”“宰豚不欺”“责子休妻”等言传身教，培养了有仁爱之心、伟岸人格和远大抱负的亚圣孟子。创建母亲节、弘扬孟母精神，在当代具有重大的文化价值和实践意义。

中华母亲节促进会来研究会指导工作



5月1日，中华母亲节促进会李素菊会长一行莅临研究会，就“崇尚、弘扬母爱”等议题，与研究会部分专家学者进行研讨。

研讨交流气氛热烈，大家纷纷就相关内容发表己见，纷纷认为新时代下，传承和发扬母亲节的文化和价值观，推动社会的亲情友爱和孝道非常重要。

研究会领导参加第十届孔子思想传承与发展学术研讨会

6月10日，由中华孔子学会孔子后裔儒学促进专业委员会、黄山埃弗特网球培训中心联合主办的第十届孔子思想传承与发展学术研讨会在安徽歙县埃弗特网球培训中心举行。会议以“孔子思想与世界文明进步”为主题，北京大学、首都师范大学、安徽大学、安徽社会科学院、安徽人民出版社、合肥师范大学、《学术界》杂志社、河南省姓氏文化研究会孔姓委员会、曲阜孔子儒学促进会、沧州孔子学会等高校、学术机构、企事业单位的专家及社会各界人士代表60余人参加了会议。

研讨会分学术报告和学术研讨等两个阶段。研讨会特邀北京大学哲学系教授、博士生导师、中国哲

学史学会副会长杨立华先生作主旨报告。杨立华先生从“中国文明的品格、关于《论语》、孔子哲学中的‘性与天道’、‘性相近也’、人性的内涵：仁、天道”等多个维度，以《孔子哲学与价值人生》为题，阐释了作为哲学家的孔子以及孔子的哲学的内涵与价值。

学术研讨中，中华孔子学会孔子后裔儒学促进专业委员会副会长孔令玉、中华孔子学会孔子后裔儒学促进专业委员会副会长孔众、中华孔子学会孔子后裔儒学促进专业委员会常务理事孔令发、安徽人民出版社原总编辑丁怀超编审、中华



孔子学会孔子后裔儒学促进专业委员会副会长孔德平、安徽省社会科学院城乡经济研究所所长孔令刚研究员、中华孔子学会孔子后裔儒学促进专业委员会副会长孔红生等学者，先后就不同论题发表了自己的见解。

研究会名誉副会长、安徽省社

会科学院哲学与文化研究所原所长余秉颐研究员在会上从“孔子思想对中国哲学致思方向的影响”维度，阐述了孔子思想的后现代价值。他认为，中国哲学关注的焦点问题与国外不同，更关注社会人身问题，关注正确的人生态度和合理的行为准则，中国哲学重点在于人本身，在于人与社会的关系，而非自然。中国哲学也没有走向宗教化的道路。



研究会向北京齐鲁文化促进会孟子文化委员会捐赠图书和书法作品

6月18日，北京齐鲁文化促进会孟子文化委员会成立大会在北京举办。研究会孟凡贵书记、孟庆勇副会长等一行受邀出席活动。孟

凡贵代表研究会对北京齐鲁文化促进会孟子文化委员会的成立表示热烈祝贺，并捐赠了近年来研究会出版的部分书籍。研究会所属安徽

孟子书画院著名艺术家唐代汪伦第四十五代嫡孙——汪钟鸣先生捐赠了“穷则独善其身，达则兼济天下”书法作品。

研究会领导出席邯郸市孟子文化研究会成立大会

7月9日，邯郸市孟子文化研究会成立庆典大会在邯郸市邯郸宾馆召开。

中华文化促进会孟子文化委员会副主任兼秘书长、河北省孟子文化研究会会长孟杰，山东省孟子文化研究会理事长孟祥金，山东省邹城孟子文化研究会理事长孟涛先生，邯郸市民政局副局长李德才，邯郸市社会科学联合会副主席李博，邯郸学院教授吕庙军等领导嘉宾，以及来自全国各地的孟子文化组织和

各行业精英人士、专家学者、媒体代表200多人，莅临见证了邯郸孟子文化研究会的成立。研究会戴兆国、解光宇、王国良等副会长应邀出席了本次大会。

戴兆国副会长代表研究会向邯郸市孟子文化研究会的成立表示热烈的祝贺！他说，邯郸历史悠久，文化源远流长，今天成立孟子文化研究会，对于促进孟子思想和文化



研究，对于传播中华优秀传统文化具有很好的促进作用。

第二届孟学论坛——“传统文化与统一战线”学术研讨会在无棣县召开

7月14—16日，山东省孟子文化研究会与山东省民族宗教研究会、山东大学中国政治思想与政治文化研究所、山东省铸牢中华民族共同体意识研究基地、济南市孟子文化研究会、中共滨州市委统战部、中共无棣县委统战部等单位在滨州市无棣县联合举办第二届孟学论坛——“传统文化与统一战线”学术研讨会，来自清华大学、武汉大学、南开大学、山东大学、吉林大学、北京师范大学、东北大学等全国36个单位的60多位专家学者参与本次研讨。

开幕式由滨州市委统战部副部长田道军主持。无棣县委书记郑振亮、滨州市委统战部副部长周鸿、山东省孟子文化研究会会长王成、山东省委统战部副部长李法信发表致辞。王成会长代表山东省孟子文化研究会与会的领导专家表示诚挚的欢迎，并充分肯定了本届孟学论坛的召开在推动传统文化和统战事业发展方面的重要意义。中央统战部原副部长陈喜庆发表讲话并作主旨演讲，他表示探究孟子文化与统一战线的文化渊源意义重大，并对先秦时期的统战思想做出了精彩论述。论坛主旨发言环节由山东省孟子文化研究会孟子与孟学文化委员会副主任钟诚主持。分论坛研讨阶段，各研讨组围绕“孟子思想及其家国情怀”“儒学政治与统战理论创新”“文



化两创与统一战线建设”“历史探源与中华民族共同体意识”四个主题展开了讨论，深入探讨中华优秀传统文化的当代价值。会议闭幕式由山东省孟子文化研究会书画艺术委员会副主任贾乾初主持，各研讨组代表分别汇报了分论坛的研讨情况，山东省孟子文化研究会常务理事、青岛孟子文化研究会副会长孟天运做了论坛的总结发言。

本次孟学论坛，学者们聚焦“传统文化与统一战线”这一重大议题，深入探讨了以孔孟为代表的中华优秀传统文化蕴含的统战智慧，对传承和发展中华优秀传统文化、推进我国的统一战线事业极具现实意义。

工作动态

研究会召开《孟子研究》编委会工作会议

为进一步提升研究会会刊——《孟子研究》的办刊质量，8月22日，研究会召开了《孟子研究》编委会工作会议。会议由编委会主任李季林主持，全体编委会成员参加了会议。

李季林主任首先向参会人员说明了会议召开的目的，《孟子研究》

主编张小平就会刊的栏目设置情况作了介绍和说明。

编委会成员就《孟子研究》的功能定位、栏目设置，以及拟新增添的专栏、如何组稿和排版等论题，纷纷表达意见或建议。就部分论题，大家还进行了深入而细致的讨论，

达成广泛共识。

孟凡贵书记在总结讲话中，就《孟子研究》的栏目设置、有效组稿、经费筹集及使用、资料库建设等内容，作了详细布置。并要求编委会全体人员继续秉持奉献初心，共同把会刊办得越来越好。

上海市人口学会等举办“城市人口高质量发展与中国式现代化”专题报告会

7月11日，由上海市人口学会和上海市计划生育协会联合主办、华东师范大学人口研究所承办的7·11世界人口日“城市人口高质量发展与中国式现代化”专题报告会在华东师范大学中山北路校区召开。本次会议从“以人口高质量发展支撑中国式现代化”的新国策出发，围绕人口理论、人口政策和人口实践的新探索，邀请上海和国内专家学者共同探讨人口发展问题。上海市卫生健康委副主任陆韬宏、华东师范大学副校长雷启立、上海市卫生健康委二级巡视员、人口家庭处处长樊华，上海市人口学会会长丁金宏，上海市计划生育协会副会长唐琼出席会议。

陆韬宏指出，当今中国人口面临巨大转折，而上海作为超大城市，面临着更加严重的少子化和老龄化问题，希望本次专题会的举办能为完善新时代人口发展战略添砖加瓦。樊华分享了《上海人口出生情况及发展趋势分

析》报告，指出婚育年龄的人群数量减少、婚育年龄推迟、群众生育意愿较低和不孕不育等问题，是上海人口生育率低下的主要原因。认为应当建立生育支持政策体系，从依法实施三孩生育政策，提高优生优育服务水平，发展普惠托育服务体系，完善生育休假和待遇保障机制，强化住房、税收等支持措施，加强优质教育资源供给，构建生育友好的就业环境，以及加强宣传引导和服务管理八个方面出发，应对新形势下的人口负增长问题。复旦大学彭希哲教授作了《建设人口高质量发展支撑的中国式现代化》报告，指出老龄化和少子化是中国人口发展的基本态势之一，应当破除传统的老龄化误区，更新老龄人口定义，挖掘老年人口中蕴藏的巨大人力资源和消费潜力。要在国家战略视野下对“积极应对老龄化”破题，建立“全生命周期”视角以应对老龄化实现人口高质量发展。

云南浙江首次携手举办“徐霞客与王士性旅游考察大理”学术研讨会

8月9日—11日，由云南浙江两省徐霞客研究会联合发起，中共宾川县委、县人民政府主办，宾川县文化和旅游局、宾川鸡足山旅游开发有限公司等单位承办，以“大理美好生活季·探索徐霞客、王士性文化之旅”为主题的“徐霞客与王士性旅游考察大理”学术研讨会在云南省宾川县鸡足山镇举办，来自中国徐霞客研究会、浙江省徐霞客研究会、云南徐霞客研究会以及大理州徐霞客研究会、宾川县徐霞客研究会的专家学者40余人参加了学术研讨会。

宾川县委县政府高度重视本次研讨会的召开，县委书记严启红出席开幕式并致辞。他指出，近年来，宾川县深入挖掘宣传徐霞客、王士性旅游考察鸡足山留下的深厚文化内涵，开发徐霞客游线文化价值，成立了徐霞客研究学会，举办了系列活动，提升了全县文旅资源吸引力，深入推进文旅融合。希望通过此次学术研讨会帮

助宾川深度挖掘丰富鸡足山徐霞客、王士性游线的文化内涵、展示文化精髓，努力将宾川打造成为文化旅游目的地。

研讨会期间，会议代表还循迹考察了徐霞客、王士性当年鸡足山考察线路。浙江省徐霞客研究会参会代表就徐霞客、王士性研究组织建设和研究活动开展情况，分别与云南徐霞客研究会、大理州徐霞客研究会、丽江市徐霞客研究会、云县徐霞客研究会进行了深度学习和交流，并参加了联合主题党日活动。

这次学术交流会是云南浙江两省徐学组织研讨方式的创新，是云南浙江两省汇聚徐学研究专家学者，深入研究徐霞客和王士性的科学精神、实践精神，传承、转化、宣传传统文化，赋予时代意义的成功实践，对提升云南浙江两省徐霞客、王士性研究水平和助推地方经济社会的发展将带来积极影响。

《袁氏世范》与传统治家处世智慧

王文书

《袁氏世范》是中国历史上重要的家训之一，已经流传上千年之久，其治家处世的原则无不体现着中国人的独特智慧，至今仍有参考和借鉴价值。下面就三个方面做一简要介绍和分析，不当之处，请批评指正。

一、《袁氏世范》作者简介及特点

《袁氏世范》作者为南宋袁采。袁采，字君载，衢州信安常山人，出生时间不详，卒于1195年，主要生活在南宋前期。隆兴元年（1163年）袁采中进士，开始步入官场，乾道四年（1168年）任江南西路袁州萍乡县主簿（今江西萍乡市），淳熙五年至十年（1178—1183年），任两浙东路温州乐清县令（今浙江乐清），淳熙十年（1183年）调任福建路建宁府政和县令（今福建松政），绍熙元年（1190年），又任江南东路徽州婺源县令（今江西婺源）。后至监登闻鼓院。

袁采个人官德值得一提。作为亲民官，他为人廉明刚直，恪己奉公，力革弊政，息讼安民，政声颇佳，当地百姓无不称善，社会风气为之一清。《衢州府志》称其“三宰剧邑，以廉明刚直称。”宋代杨万里《荐举徐木袁采朱元之求扬祖政绩奏状》称：“奉议郎、知徽州婺源县袁采，三衢儒先，州里称贤，励操坚正，砥行清苦，三作壮县，皆腾最声。及来婺源，察见徽之诸邑其蔽之尤者，专以纠法为理财之源流，广开告讦之门，每兴罗织之狱，大者诬曾参以杀人，次者谤陈平之帷簿，至其小者，不可殫举。采首摘其蔽，白之监司太守，请痛禁止，自是诸邑之民，皆得安堵。”

袁采著作颇丰，曾撰有《政和杂记》《县令小录》《信安志》《闽史三要》《经权中兴策》《千虑鄙说》《经界捷法》等。其在乐清县令任上，纂修《乐清县志》十卷，后被认为是乐清最早的县志，在方志史上留下浓重一笔。《好古堂书目》载袁采另作《异苑》一书，别处并无记载。考书名可知，这些著作大都是其作为县邑长官的施政经验的总结，或桑梓治邑的地志，可惜这些著作均已经亡佚。

袁采流传甚广的著作是《袁氏世范》。《袁氏世范》

写作于袁采乐清县令任上，但其刊定已是在其婺源知县任内。作为一部倡导公序良俗的普及读物，袁采着眼于著作的通俗性，他感慨于子思阐发中庸之道令愚夫愚妇都能通晓实行的事例，希望该书能够在普通大众中流传，起到“正风俗、移陋习”“淳风俗、美教化”的作用，故作书名《训俗》。在该书后记中，作者袁采叙述了选择体例方面的考虑，他认为，“近世老师宿儒多以其言集为‘语录’，传示学者，盖欲以所自得者，与天下共之也。然皆议论精微，学者所造未至，虽勤诵深思犹不开悟，况中人以下乎！至于小说、诗话之流，特贤于己，非有裨于名教。亦有作为家训戒示子孙，或不该详，传焉未广。”因此，在体裁和内容选择上，《世范》不作儒学精深微妙哲学道理的语录体，也不作无补于世的诗词歌赋体，也不作仅局限于教育本家族子孙后代的家训族规体，而作面向民间，“论世俗事”，直面世俗之事的小品文；在文风上，力求行文浅显直率、语言质朴通俗、规范操作易行，确保“田夫野老、幽闺妇女，皆晓然于心目间”，人人“能知”“能行”，以获得广泛的参与面和认同感。后来事实也证明，确实收到了袁采预期的效果。书稿刊行之前，“假而录之者颇多，不能遍应”，因此“乃椂木以传”。

原书有一改名的经历。据后记载，“初，余目是书为《俗训》，府判同舍刘公更曰《世范》，似过其实。三请易之，不听，遂强从其所云。”成书后袁采请自己的同学、隆兴府通判刘镇作序。刘镇研读之后，大加赞赏，认为“思所以为善，又思所以使人为善者”。他评价书的内容是，“其言精确而详尽，其意则敦厚而委屈，习而行之，诚可以为孝梯，为忠恕，为善良而有士君子之行矣”。他认为此书“岂唯可以行诸乐清，达诸四海可也岂唯可以行之一时，垂诸后世可也”，因此建议袁采将其更名为《世范》。四库馆臣评价说：“其书于立身处世之道，反覆详尽。所以砥砺未俗者，极为笃挚。虽家塾训蒙之书，意求通俗，词句不免于鄙浅，然大要明白切要，使览者易知易从，固不失为《颜氏家训》之亚也。”虽认为词语浅陋，但正是袁采的这一做法对今天我们作国学儒学的传播推广所启示。

二、《袁氏世范》得以成书的原因

(一) 袁采本人的素质和家世背景。袁采出生在官宦世家。据蒋黎莱考证,袁采先祖出自宋代太祖太宗时期袁逢吉和真宗时期的袁成务。到北宋末年,袁氏南方始祖袁子诚,扈从高宗南渡至明州,以大宗正寺丞知临安府,卜居鄞之西郊,遂定居于鄞,袁氏居鄞者三族:西门袁氏、南袁氏、鉴桥袁氏。袁子诚之子袁国贤,官居知泉州,后定居衢州,长子袁章,字君弼,迁居明州,奉祖父;次子袁采,字君载,随父落籍衢州。袁采生活在这样一个世代官宦家庭,从小耳濡目染的是如何处理大家族中的各种庞杂的事务,加之良好的家庭教育和个人仕宦的种种见闻经历,使之积累了丰富的的人生阅历和理政政治家的经验。如袁钧在续修《西袁氏家谱》所言:“自尚书公(即袁章)已上,代为名人。采之言有自来矣。”从《袁氏世范》亦可以体会,有些经验教训是要经过几代人的实践积累才能形成的,从某种程度上讲,袁采能著成“达诸四海”“垂诸后世”的家训经典,得益于世代为官的大家族的经验积累和良好的家庭教育。

袁采个人的素质也是一个非常重要的因素。袁采非常谦虚勤奋,在《袁氏世范》后记中称:“采朴鄙,好论世俗事,而性多忘,人有能诵其前言而已或不记忆。续以所言私笔之,久而成编。”从上述中我们可以看出,袁采为学十分刻苦,勤于和善于思考,并且习惯记录日常的感悟。袁采本人从政为官,奉公守法,清正廉洁,两袖清风,赢得辖区百姓的广泛称颂。可以说《袁氏世范》就是袁采本人生活实践的总结和自己处世的写照。在乐清从政期间,袁采曾三入雁荡山实地考察,撰写《雁荡山记》一篇,记叙了当时的雁荡名僧、建寺及新辟景观的史料,并将所作之画刊于县志,纠正了雁山图的误差,可见其注重调查研究实事求是的工作作风和为学态度。这些个人的品行素质都成为袁采著成旷世奇书的重要原因。

(二) 宋孝宗时期经济的发达。袁采大概生活南宋孝宗时期。孝宗朝是南宋政治上最清明,经济、文化最繁荣兴盛的时期,宋孝宗慎选官吏,轻徭薄赋,发展生产。宋孝宗时期是南宋灾荒蠲免赋税最多的时期。兴修水利,预防水旱灾害,发展农业生产,是宋孝宗时期最为重视的事情。客观上,宋室南渡使得北方人口的大量南移,带来了充足的劳动力、先进的生产技术和丰富的生产经验。他们与当地百姓一起,辛勤劳动,极大地推动了南方社会经济的发展。所以,政治的相对清明促进的经济的发展,孝宗时期成为南宋经济最发达时期。

在农业和手工业发展的基础上,南宋的商品经济更加发展,具体表现为城市的繁华、商业和手工业的兴盛,

海外贸易的空前活跃。南宋统治的区域是当时中国丝织业、瓷器制造业最发达的地区,达到了中国古代手工业发展的新高峰。其商税加专卖收益首度超过农业税的收入,改变了以前农业税赋占主要地位的局面,开创了古代中国商品经济发展的新时代。经济的变动导致南宋社会结构的调整,各阶层之间经济地位升降更替加剧,从唐朝中期出现的社会等级界限松动在南宋加剧,文化的平民化、世俗化、人文化趋势日益明显,市民文学和反映新兴地主的文化现象层出不穷。新的社会形势,为社会精英阶层提供了研究家庭和社会发展的新课题。仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱,富足的生活也为家族治理提供了可能性。

(三) 闽浙地区的区位优势和文化背景

袁采工作生活的闽浙地区是南宋统治的核心区域。南渡以后,为了军事和稳定的需要,南宋统治者不得不采取措施发展社会经济的措施,如兴修水利,奖励垦荒。加上江浙一带优越的自然条件,河流湖泊星罗棋布,气候适宜,这些都极促进了农业生产发展。浙江手工业也很发达,汇聚了丝绸、造纸、瓷器、造印刷等等主要手工业部门,杭嘉湖地区丝绸、瓯江流域的瓷器、温州、明州的造船业声名远播。杭州、明州、温州是南宋外贸的主要港口,南宋政府在这些地区设有市舶司,海外贸易的不断扩大,这些有力地促进了江浙经济的发展。

衢州、温州、徽州、建州是袁采生活仕宦的主要地区。除了建州之外,其他三州均是经济文化发达区域。衢州位于闽、浙、赣、皖交界之处,“居浙右之上游,控鄱阳之肘腋,制闽越之喉吭,通宣歙之声势”。正所谓川陆所会,四省通衢,所以,周边地域文化(吴越文化、徽州文化、八闽文化和客家文化)等文化因素在此汇聚。江浙自古就是文化圣地,南宋的永嘉学派、永康学派、金华学派均出自浙江。“永嘉学派”是南宋时期在浙东永嘉地区形成的、提倡事功之学的一个儒家学派。他们代表数量众多的富商、富工及经营工商业的地主,要求抵御外侮,维持社会安定,并希望减轻捐税,主张买卖自由,尊重富人,发展商业。钱文忠认为,“永嘉学派”对于其事功学派主要体现在四个方面:一、强调实践;二、提出义理不能脱离功利;三、主张“农商一体”;四、主张“富国强兵”。即讲理论不能脱离实际。“永嘉学派”反对重农抑商,他们主张通商惠工,以国家之力扶持商贾,流通货币,认为应大力发展工业与商品经济,并指出雇佣关系和私有制的合理性。从《袁氏世范》来看,袁采受到永嘉学派影响比较大,在这样的学术氛围中产生注重实践关注现实的著作是可以想象的。

(四) 乡约、家训文化的繁荣和发达。宋代乡约家训文化发展到此达到了空前的繁荣。宋朝家训文献内

容丰富。据封娟考证，仅见于记载的宋代家训著作就有二十余部，分别是刘清之的《戒子通录》，苏洵的《苏氏族谱》，司马光的《温公家范》《涑水家仪》，吕本中的《童蒙训》《官篇》，吕祖谦的《少仪外传》，赵鼎《家训笔录》，朱熹的《家礼》、郑道玉的《琴堂谕俗编》，陆游的《放翁家训》，陆九韶的《梭山居家正本制用》，叶梦德的《石林家训》等。数量之多前所罕见。

“蓝田四吕”（吕大忠、吕大钧、吕大临、吕大防）于北宋神宗熙宁九年（1076年）创制我国历史上最早的乡约。《吕氏乡约》内容丰富，约规包含四大项：德业相劝、过失相规、礼俗相交、患难相恤。其宗旨是邻里乡人能“德业相劝，过失相规，礼俗相交，患难相恤”。南宋后，《吕氏乡约》被朱熹重新发现，据此编写了《增损吕氏乡约》，1215年，朱熹弟子胡泳在家乡江西推行乡约；1243年，朱熹再传弟子阳枋在家乡四川推行乡约。朱熹和袁采是同时代的人，《吕氏乡约》和《袁氏世范》的盛行充分说明南宋前期乡约文化的盛行。

三、《袁氏世范》传统处事治家的智慧举例

（一）宽容忍让：“忍”常常被当做封建糟粕而加以批判。人上一百，形形色色，面对千差万别的人，只有具备宽厚、包容、理解、和谐的心态自己才能生存。十个指头并不一般齐，彼此需要以一种宽容的心态去面对所处的人群，既要坚持自己的个性，但也要宽容他人的性格，坚持自己的观点，也要允许别人的看法。“自古人伦，贤否相杂。或父子不能皆贤，或兄弟不能皆令，或夫流荡，或妻悍暴，少有一家之中无此患者，虽圣贤亦无如之何。譬如身有疮痍疥赘，虽甚可恶，不可决去，惟当宽怀处之。能知此理，则胸中泰然矣。”

所以，袁采非常强调忍让，“人能忍事，易以习熟，终至于人以非理相加，不可忍者，亦处之如常。”他认为遇事不忍，所失甚多，甚至会影响自己的身心健康。“不能忍事，亦易以习熟，终至于睚眦之怨深，不足较者，亦至交讦争讼，期以取胜而后已，不知其所失甚多。”“人能定见，不为客气所使，则身心岂不大安宁！”

袁采还论述了“处忍之道”。他看到现实中因不知处忍之道酿成悲剧的事实，所以他更注重处忍之道。“人言居家久和者，本于能忍。然知忍而不知处忍之道，其失尤多。”他认为，忍让不是一味的压抑自己的情绪，不能一直把郁闷的心情积压在胸中，应当及时的使用心理暗示的方法将不良的心理排遣出来，避免不良的心情积累过多，如洪水猛兽一发而不可收拾。

盖忍或有藏蓄之意，人之犯我藏蓄而发，不过一再而已。积之逾多，其发也如洪流之决，不可遏矣。不若随而解之，不置胸次，曰此其不思尔，曰此其无知尔，

曰此其失误尔，曰此其所见者小耳，曰此其利害宁几何？不使之人于吾心，虽日犯我者十数，亦不至形于言而见于色，然后见忍之功效为甚大，此所谓善处忍者。

宽容的最高境界是严于律己宽以待人。“忠、信、笃、敬，先存其在己者，然后望其在人。如在己者未尽，而以责人，人亦以此责我矣。今世之人能自省其忠、信、笃、敬者盖寡，能责人以忠、信、笃、敬者皆然也。虽然，在我者既尽，在人者也不必深责。今有人能尽其在我者固善矣，乃欲责人之似己，一或不满吾意，则疾之已甚，亦非有容德者，只益贻怨于人耳。”

南宋商品经济已经比较发达，面对市场的欺诈与不讲究诚信的种种不良行为，袁采劝告君子不要过于愤懑，穷于追究，以至于酿成争斗而成诉讼。袁采以为，市场上不忠不信之事“小人朝夕行之，略不知怪，为君子者往往忿，直欲深治之，至于殴打论讼。若君子自省其身，不为不忠不信之事，而怜小人之无知，及其间有不得已而为自便之计，至于如此，可以少置之度外也。”诚然，面对市场经济中不诚信的行为，作为君子应当及时制止，但是君子往往面对危害不大的不良行为，为自身计，为他人计，不便穷究猛打，这也体现了另一种生存智慧。

（二）谨言慎语：《论语·里仁》：君子贵讷于言而敏于行。人们应该说话谨慎，因为祸从口出。说话不谨慎，伤害自己又伤害他人；招来麻烦甚至招致灾祸。而做事情则应该干练勤奋，告诫人们要少说话多做事。《袁氏世范》继承了孔子的教诲，告诫人们要慎言。“言语简寡，在我，可以少悔；在人，可以少怨。”

“逢人且说三分话”，即使亲朋故旧说话也要留有余地。袁采说：“亲戚故旧，人情厚密之时，不可尽以密私之事语之，恐一旦失欢，则前日所言，皆他人所凭以为争讼之资。”袁采自发运用辩证法，告诫道，即使失欢也不要恶语伤人，尤其不能报人之恶。“至有失欢之时，不可尽以切实之语加之，恐忿气既平之后，或与之通好结亲，则前言可愧。大抵忿怒之际，最不可指其隐讳之事，而暴其父祖之恶。吾之一时怒气所激，必欲指其切实而言之，不知彼之怨恨深入骨髓。”

袁采进一步教导道：与人言语必要辞色温婉，语气和缓，即使是劝勉他人，苦口良药更要顺达人情，循循善诱，且不可强加于人。“亲戚故旧，因言语而失欢者，未必其言语之伤人，多是颜色辞气暴厉，能激人之怒。且如谏人之短，语虽切直，而能温颜下气，纵不见听，亦未必怒。若平常言语，无伤人处，而词色俱厉，纵不见怒，亦须怀疑。”所以，如果刚刚有怒气发作，切不要马上与人言语，且须待心情平静之后再与人交谈。“古人谓‘怒于室者色于市’，方其有怒，与他人言，必不卑逊。他人不知所自，安得不怪！渴盛怒之际与人言语

尤当自警。”

(三) 敬畏因果：“心存敬畏，行有所止。”古代有所谓因果报应的理论，人多畏惧因果报应，所以会多行善事。古代笔记小说多记载民间因果故事，现代多知其荒诞不经，虚妄之极。但不能说因果报应理论一无是处。多行不义必自毙，还是有其一定之规律，必不以人的意志为转移。《左传·隐公元年》：“多行不义，必自毙。”袁采对此深信不疑。

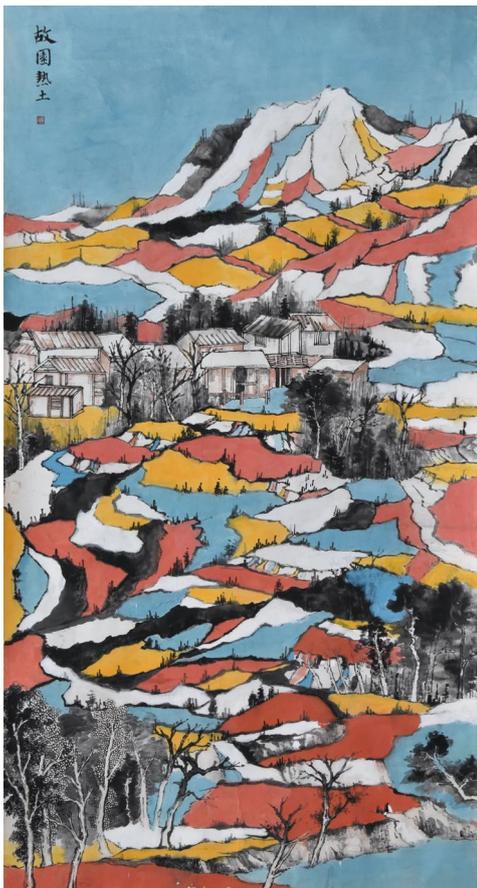
袁采列举种种人世恶行：宦宦凭借实力武断乡曲；高资之家贿赂公行而凌人；无故侵夺别人财产，“如此之人惟当逊而避之，逮其稔恶之深，天诛之加，则其家之子孙自能为其父祖破坏，以与乡人复仇也。”对于把持短长妄有论讼的讼棍、恃众强夺，群聚凌人的乡棍，“亦不必求以穷治，逮其稔恶之深，天诛之加，则无故而自惟于罹宪网，有计谋所不及救者。大抵作恶而幸免于罪者，必于他时无故而受其报。所谓天网恢恢，疏而不漏也。”

面对恶无恶报善无善报的现象，人们提出疑问，“人有所为不善，身遭刑戮，而其子孙昌盛者，人多怪之，以为天理不误。”袁采给出了自己的解释，“殊不知此

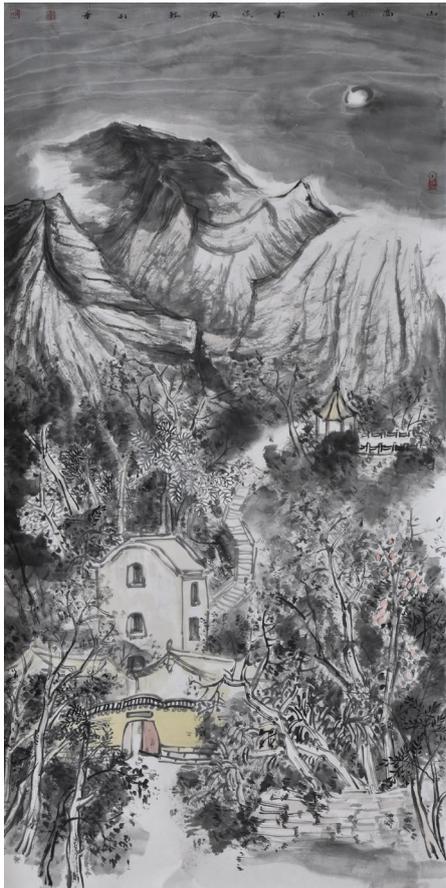
人之家，其积善多，积恶少，少不胜数，故其为恶之人身受其报，不妨福祚延及后人。”他认为，“若作恶多而享寿富安乐，必其前人之遗泽将竭，天不爱惜，恣其恶深，使之大坏也。”

对于为善事得不到善终的人们看到作恶事的人称心如意而沮丧，袁采鼓励人们不要怨天尤人，需慢慢等待因果的效验。“凡人为善事而不成，正不须怨天尤人，此乃天之所爱，终无后患。如见他人为不善事常称意者，不须多羨，此乃天之所弃。待其积恶深厚，从而殄灭之，不在其身，则在其子孙。姑少待之，当自见也。”他还分析了行善作恶不同的人祈祷神灵的不同作用。“人为善事而无遂，祷之于神，求其阴助，虽未见效，言之亦无愧。至于为恶而未遂，亦祷之于神，求其阴助，岂非欺罔！如谋为盗贼而祷之于神，争讼无理而祷之于神，使神果从其言而幸中，此乃贻怒于神，开其祸端耳。”

原因和结果是揭示客观世界中普遍联系。社会中因果律是复杂的，因果报应在某种程度上是存在的，希望“善有善报，恶有恶报”因果律能够发挥作用，让人们不至于信仰崩塌，对社会还有一定信心，相信因果，心存对因果的敬畏，让古老的普遍信仰留存在人们心间。



张慧敏、周林作品



张利华作品



吴秀梅作品

孟子语言哲学思想新论

彭传华

20世纪初发生的“语言转向”作为哲学领域中的一次根本性转向，语言取代认识论成为哲学的中心课题，人们不再全力关注知识的起源、认识的能力和限度等问题，转而探究语言的意义和本质、理解和交流等，把语言本身的一种理性知识提升到哲学基本问题的地位，关注的主要对象由主客体关系转向语言与世界的关系。这一“语言转向”被称为是本世纪哲学中一场革命。在相当长的一段时间里，“哲学的首要任务就是对语言进行分析”不仅是一句响亮的口号，而且成为哲学研究的指导原则。语言分析形成一股强大的思潮。这种思潮对哲学研究的方法和哲学论著的风格，甚至对人们对哲学性质的看法都产生了深刻而巨大的影响。语言哲学应运而生，而且成为主要和重要的研究领域和方向。与西方哲学直到现当代语言才受到高度重视而发生语言转向不同的是，在中国哲学中，语言一开始——在初始的先秦时期就受到极大的关注，致使先秦成为中国语言哲学的鼎盛期。然而，长期以来中外学者似乎对中国的语言哲学关注得并不太多，据笔者有限的阅读所及而言，《中国语言哲学史》《语言哲学对话》《中国古代的语言和逻辑》是少有的几本研究中国语言哲学的著作。尽管如此，《中国语言哲学史》和《语言哲学对话》过多地关注的是中国的语言学哲学（linguistic philosophy）而不是语言哲学（philosophy of language），而《中国古代的语言和逻辑》一书由于作者语言的障碍和文化的差异对中国的语言哲学所作的理解就难免出现诠释不当的尴尬。当然，中国的语言哲学问题越来越受到学者们的关注，已经成为研究的热点问题。在这种学术背景下，探讨先秦儒家的语言哲学思想无疑具有深远的学术意义，因为先秦儒家语言哲学作为先秦语言哲学的一个举足轻重的组成部分，其语言哲学思想具有非常鲜明的学派特点，透过先秦儒家语言哲学我们可以窥得先秦语言哲学之一斑。

而孟子是先秦儒家的重要代表之一，因此探讨孟子的语言哲学思想具有典型性意义。

一、“闻诛一夫纣矣，未闻弑君”——孟子的正名理论及其语言哲学意义

正名理论探讨的是名实关系问题。名实关系，即语

言与存在或与世界的关系问题，是先秦哲学家首要关注的语言哲学问题。在儒家正名的思想统绪里，孟子并不是典型代表，不过《孟子》中有一个广为人知的正名例子，那就是对于“弑君”与“诛一夫纣”关系的辨析。梁惠王问道：“臣弑其君，可乎？”孟子回答道：“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。”（《孟子·梁惠王下》）此处，孟子从语义学的角度揭示了“一夫”与“君”的区别，“一夫”只是具备“君”之名而丧失了“君”之实，从而从名实关系的角度肯定了“诛一夫纣”的正义性和合法性。这一例子表明，孟子的正名理论与孔子一样是以伦理政治为旨趣的，他们强调的都是名的规范功能，而不是描述功能。所不同的是孟子已把孔子的正名思想从“正政”之说，发展为“正人心，息邪说，距跛行，放淫辞”（《孟子·滕文公下》）之类的广义的意识形态行为，并认为正名、正政的工夫肇始于“正人心”的思想与心理活动。孟子认为：“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政。”（《孟子·公孙丑上》）在孟子思想体系里，“不忍人之心”即为“仁心”，“不忍人之政”即为“仁政”，而“仁政”根于“仁心”，所以正政的工夫要从正人心出发。孟子“正人心”的追求实质上为诸侯行仁政奠定了人性论基础，这无疑比孔子推进了一大步。孟子还从语义学的角度把“不为”和“不能”严格地区别开来，他说：“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。故王之不王，非挟太山以超北海之类也；王之不王，是折枝之类也。”（《孟子·梁惠王上》）从而揭露了当时诸侯不能行仁政的实质并不是他们缺乏客观条件，而是他们主观上不想去做，以此批判了诸侯们恶劣的政治动机。

先秦“名实关系”问题探讨的是语言与世界的关系问题，虽然孟子对于这个问题的关注不如孔子和荀子，但有段重要的材料说明孟子对于这个问题的理解非常深刻：

孟子谓戴不胜曰：“……有楚大夫于此，欲其子之齐语也，则使齐人傅诸？使楚人傅诸？”曰：“使齐人傅之。”曰：“一齐人傅之，众楚人咻之，虽日挞而求其齐也，不可得矣；引而置之庄岳之间数年，虽日挞而

求其楚，亦不可得矣。子谓薛居州，善士也，使之居于王所。在于王所者，长幼卑尊皆薛居州也，王谁与为不善？在王所者，长幼卑尊皆非薛居州也，王谁与为善？一薛居州，独如宋王何？”（《孟子·滕文公下》）

孟子认为，如果有一个楚国大夫想要其子学会齐国语言，应该请一个齐国人当老师，但是一个齐国人教他，诸多的楚国人用楚语喧扰他，那么即使天天鞭答他让他学好齐语，他也是难于学好的。相反，如果将他放到齐国的街巷里弄去，几年过后，即是天天鞭答他，让他说楚语，那也是不可能的了。这就说明：语言不是个人的产物而是社会的产物，它的形态与面貌之形成完全取决于特定的社会与环境；同时，语言又是可变的，随着语言环境的改变而改变，因此，个人的语言习得完全依赖于特定的语言社会环境。这段文字原是孟子为了说明环境能够影响人的语言所打的比方，其目的在于论述如何使一国国君“为善”的问题，然而客观上却触到了语言与世界之关系的语言哲学的根本问题。而这也恰恰反映了孟子语言哲学的一个基本特征：即其语言哲学是以道德行为的实用主义为圭臬，以伦理政治为旨趣的。

二、“言无实不祥”、“言近而指远”——孟子的语用学思想及其判别语言好坏的标准论

孟子曰：“言无实不祥。不祥之实，蔽贤者当之。”（《孟子·离娄下》）意思是说：言论没有内容，不充实，不真实，是不好的。这就涉及到语言的两个标准，一个是充实，一个是真实。“充实”的标准实际上是质与量高度统一的标准，是一种尽可能以少的量表达高的质的会话标准；“真实”的标准是一种伦理道德标准，主要是要做到语言无欺、诚实无妄。著名的语言学家格莱斯（Grice）在其著作《逻辑与会话》中提出了人们交谈必须遵守的“合作原则”，“合作原则”包括四条准则，其中前两条即是量的准则与质的准则：量的准则要求尽量提供对方所需信息，不提供冗余信息；质的准则要求只讲真实的话。格莱斯所谓量的准则与孟子所要求的“充实”旨趣相同；其质的准则与孟子所要求的“真实”目的无异。可见，孟子所提出的“实”的标准与格莱斯所提炼的“合作原则”在精神实质上是相通的。在孟子看来，好的语言应是质与量高度统一的典范，所以他反对“空言”。空言者或言而无实，或远离人生实际，或如杨子为我、墨子兼爱之类不近人情的东西，都是孟子反对的对象；同时在孟子看来，好的语言还应该符合伦理道德的标准，要“真实”，要“无妄”，做到“语言必信”（《孟子·尽心下》）。语言要符合这两个要求是很困难的，所以孟子主张慎言。他说：“人之易其言也，无责耳矣”（《孟子·离娄上》），人之所以轻易其言者，以其未

遭失言之责故耳。这实际上是孔子“讷言”的遗训。

孟子要求言而有实，有具体的内容，要保持语言之质与量的高度统一，这无疑是正确的，在中国语言哲学发展史上有着不可估量的价值和贡献。但是我们应该明白，孟子关于语言标准之“实”，主要还不属于逻辑判断所要求的“真实”。他所指的“实”更多地属于伦理、道德的价值判断，它所揭示的并不是语言与世界的关系这一语言哲学的根本问题。正因为如此，孟子所说的许多有实之言，颇类一般逻辑的名义上的定义（verbal definition），而不是实质的定义（Substantial definition）。如：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也；乐之实，乐斯二者，乐则生矣。”（《孟子·离娄上》）这里所讲的仁、义、智、礼、乐的实，不是从一般的事实中概括得来的，因而只具有伦理道德意义，不具有实质性意义。因此可以说孟子所谓“言无实不祥”也就只是一个伦理价值命题，“实”的真实含义还是以儒家的“礼义”为其主要内容，这也正是孟子所谓“言非礼义，谓之自暴也”（《孟子·离娄上》）的原因之所在了。

“言无实不祥”只是孟子提出的好的语言的第一个标准，在孟子看来，好的语言应该要有一个更高层次的标准，这个标准即是——“言近而指远”。

孔子主张“雅言”，孟子则提倡“善言”。所谓“善言”，也就是祥言，即他所说的：“言近而指远者，善言也。”（《孟子·尽心下》）“善言”也就是他所谓“君子之言也，不下带而道存焉”（《孟子·尽心下》）的意思。赵岐从修身养性的伦理意义上对之作注曰：“言近而指远，近言正心，远可以事天也。”强调了其伦理道德意义，却忽视了丰富的语言哲学的意蕴。其实，从语言哲学的角度分析，“言近而指远”主要揭示的是“言”（施指 signifier）与“指”（所指 signified）之间的一种不一致、不平衡的关系。我们知道，施指与所指的正常关系应是一致的、平衡的，即言近则指近，言远则指远。言近而指远，则是反映了施指与所指的一种偏离关系，即言此而及彼、言浅而意深，言有限而意无穷。从中我们可以洞悉孟子本人的语言哲学理想：以近言来指远，以有限之言表不尽之意旨。孟子其实是在承认言意既相一致、又不一致，言既能尽意、又不能尽意的“二律背反”中，寻求更高的辩证统一。同样应该明白的是，孟子“言近而指远”的语言哲学理想反映的不是孟子对于“真”的追求而是对于“善”的追求，“指远”之“指”是以儒家伦理道德教化旨归，其标的指向即为孟子哲学思想中的核心价值——“义”。这一点其实显而易见，比如说，他一方面主“言语必信”（《孟子·尽心下》），

但另一方面又说“大人者，言不必信，行不必果”（《孟子·离娄下》）。言语必信或不必信，按照孟子的标准，还是一个“义”字。一切语言正如一切行为一样必须毫无条件地服从“义”的价值要求，此所谓“惟义所在”。从这里可以看出，判断语言真假优劣的标准，他不从逻辑上考虑，而从伦理上找根据，这就典型地反映了他的语言哲学思想的伦理化特点。

孟子伦理化语言哲学的特点不仅表现在他注重言的内容，还体现在他注重言的方法、言的规范上。孟子认为对什么人说什么话，有该说的时候，也有不该说的时候，万万不可随便，他说：“士未可以言而言，是以言讷之也；可以言而不言，是以不言讷之也。是皆穿窬之类也。”（《孟子·尽心下》）他还非常注意言说对象，于是有“不与恶人言”（《孟子·公孙丑上》）的谆谆告诫；他强调所说之说要符合说话人的身份，因而有“位卑而言高，罪也”（《孟子·万章下》）的警世之言。他继承了孔子言行一致的主张，因此严厉地批评那些“言不顾行，行不顾言”（《孟子·尽心下》）的嚶嚶之言。从这些语用规范可知孟子语言哲学的一个重要特点即是奉行伦理主义。这一特点决定了孟子更多地关注语言跟使用者的目的之间的关系，而很少关注语言和语言之外的现实之间的关系。质言之，孟子的语言哲学思想偏重于语用学，并表现出鲜明的实用主义倾向。

三、“知言养气”说——孟子语用学的伦理追求

孟子语言哲学的另一个鲜明特色就在于他注意到了语言与人格修养的辩证联接。

当公孙丑问孟子有何长处，孟子开口就说“我知言”。公孙丑进一步追问：何谓“知言”？孟子回答说：“波辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。”（《孟子·公孙丑上》）显然，孟子所说的“知言”就是对于偏颇的、过分的、邪曲的、隐讳的等等违背道义的言辞要清楚地了解其所蔽、所陷、所离、所穷之处。因此，“知言”就是要有辨别言辞是非善恶的能力。而要有知言的能力，必须首先在心中确立一个是非善恶的标准。用这个标准去衡量人们的言论，才能分辨什么是正确的的言论，什么是错误的言论。这个标准就是儒家的“仁义之道”。从而“知言”也就是“知道”。朱熹引程子的话说：“‘心通乎道，然后能辨是非，如持权衡以较轻重，孟子所谓知言是也。’又曰：‘孟子知言，正如人在堂上，方能辨堂下人曲直，若犹未免杂于堂下众人之中，则不能解决矣。’”（《四书章句集注》）元许谦亦说：“知言即是知道……知道明理，故能知天下言之邪正得失。”（《读四书从说》）他们将“知言”

与“知道”联系，颇得孟子思想之正。孟子认为，由“知道”而达于“知言”，唯一的途径是加强主观道德修养，也就是用反省内求的方法“尽其心，知其性”，保持并发扬人内心所固有的仁义礼智等道德观念。所以“知言”实际上就是道德修养达到一定高度的标志。能够做到“知言”，就表明道德修养达到了标准，否则就是没有达到标准。

孟子的“知言”说是与“养气”说联系在一起的，当公孙丑问到孟子擅长何事时，孟子的回答是：“我知言，我善养吾浩然之气。”由此可知“知言”与“养气”的内在关联。那么孟子所养之“气”究竟是什么性质呢？他自己认为很难用言语表达清楚，所以当公孙丑问起时，他回答说：“难言也。”尽管如此，孟子还是对这一充满神秘色彩的浩然之气作了一番具体的描述：“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。”注释家们对于孟子所说的“以直养”和“配义与道”，又作了进一步解释。焦循说道：“直即义也。缘以直养之，故为正直之气；为正直之气，故至大至刚”（《孟子正义》）。认为“以直养”即以义养。对于“配义与道”，毛奇龄解释道：“配义与道，正分疏直养。无论气配道义，道义配气，总是气之浩然者，藉道义以充塞耳。无是者，是无道义也。馁者，是气馁，道义不能馁也。”（《逸讲笺》）从孟子的描述以及诸家的注疏中可以知道，孟子所言之气其实就是以儒家道德观念为核心的人的主观精神气质。这种主观精神气质只有在不断加强主观道德修养的基础上才能产生，而且修养愈深，其气愈盛，一旦失去了道德的内涵，其气就会“馁”。由此可见，“养气”最根本的内容就是修养心性道德。由此可以归纳出“知言”与“养气”之间的关系，即“养气”是“知言”的基础，“知言”是“养气”的结果，二者都是孟子道德修养学说的重要内容。当然，人们“知言”之后，也就提高了分辨是非善恶的能力，又能使其所养之气更为纯正厚实，所以“知言”与“养气”是一种辩证的互动的关系。这样，孟子就通过“知言养气”说将其语言哲学与人格修养辩证地联接起来了，所凸显的依然是其语言哲学的道德实用主义倾向及其语用学旨趣。

德性与共同体

——麦金太尔德性论与儒学之间

陈 鹏

麦金太尔(Alasdair MacIntyre, 1929—)是美国20世纪80年代最重要的哲学家之一,他的德性伦理学及社群主义思想是对现代义务论和功利主义伦理学的一次清算,也是对自由主义和个人主义及其引导的现代生活的强烈质疑。本文着重从德性与共同体的角度来分析麦金太尔德性哲学与儒学德性论的某种同构关系,并依此考察儒家德性生活与家国共同体的内在关联。

德性·内在善·实践

麦金太尔试图建立一个具有完整、清晰的社会历史背景的共同体德性概念,这个德性概念渊源于亚里士多德,然后经过一些精心的调整和重建。麦氏德性论的关键词包括内在善、实践、共同善、共同体、生活整体、历史传统等,其中,具有内在善(或内在目的、内在利益)的实践概念是其理论基础,而具有共同善或至善的共同体概念是理解其德性生活的核心。

麦氏对德性有一个简明的界定:“德性是一种获得性人类品质,这种德性的拥有和践行,使我们能够获得实践的内在利益,缺乏这种德性,就无从获得这些利益。”这个“内在利益”或“内在善”是一个目的论的概念,即任何一种实践都有它的内在目的,这个目的就是它的内在善,而事物的德性即在于实现这个内在善。

麦金太尔特别指出“内在利益”和“外在利益”的区别。以下棋为例,人们通过下棋就可能获得两种利益,“一是那些依系于这类下棋和其他靠社会环境的机遇的外在的偶然的利益。——而且这些利益的获得决不仅仅从属于这种实践。二是那些内在于下棋的实践的内在利益,除了下棋或其他某些特定的类型的游戏,这种利益是任何途径都不可获得的。我们称这种利益是内在的。”内在利益是内在于实践活动本身的利益,它从属于这个实践,或者说实践即利益。外在利益是通过实践获得的外部的各种利益,比如财富、名声、社会身份、地位、权力等。外在利益的特征是某人获得越多,他人就得到的越少,外在利益的获得是占有性的。而内在利益的获得不会挤占他人的利益,而且是“充实了整个相关的整体”。

麦金太尔强调实践的内在利益或内在目的与实践活

动的过程和成果(客体)尤其是成果联系在一起,拥有德性可以使我们的做得更好,这个“更好”指向实践的过程和成果,它们包括在实践本身之中,而不是在实践之外。以画家画画为例,麦氏认为每一幅绘画作品至少有两种内在利益:一是作品的卓越,一是艺术家的绘画生活,它一方面指向实践的过程(绘画生活),一方面指向实践的成果本身(绘画作品)。

这种蕴含“内在利益”或“内在目的”的实践概念的重要意义在于弥合了“事实”与“价值”的隔阂。比如我们从“刀是钝的”这一事实会得出“这是坏刀”的价值判断,而从“刀是锋利的”得出“这是好刀”的价值判断,因为刀的内在目的就是“切割物体”,这个目的就是刀的本质。把上述逻辑应用到对人性的规定上,即如果完善德性是人的内在目的,那么“他是好人”就不再仅仅是一个外在的评价性的判断,而是一个事实判断。

我们可以进一步尝试从“品质—功能”的关系来理解“德性—目的”的关系,麦氏也在暗示这种思路的可行性。在此,他认为需要在某种程度上恢复古典传统:

“在亚里士多德传统中,说X是好的,也就是说想要把具有X所具特性的事物作为自己的目的的人都会选择X类事物。——‘好’的这种用法的前提条件是:每一种可以恰当称作好或坏的事物——其中包括人和行为——事实上都有某种既定的特有目的或功能。因此称某物好也就是在作事实陈述。”

当引入人的目的或功能的概念之后,我们说某人是好人,它就既是道德陈述,也是事实陈述。

与罗尔斯“无知之幕”的预设相反,麦金太尔的逻辑起点是社会性的实践,诸如球赛、耕种、游戏、绘画、科学研究,以及家庭、城市、民族等人类共同体的创造和维持等等社会活动。我们无时无刻不处在实践之中,或者说人无时不在扮演某个社会角色,无时不在某种“德性—目的”关系之网中。麦金太尔在此尽可能避免备受质疑的独断形上学,而是试图给定一个具体的社会历史传统,从一种社会性的实践出发来引入目的的概念。

拥有德性就必然获得内在利益,在这个实践过程中,德性与目的的关系是内在的,具备德性就必然获得内在

善，而德性与名声、财富、权势之类的关系是外在的。这种对实践的内在利益和外在利益的区分在某种程度上使我们联想到儒家所说的“义利之别”。“义”是出于德性的行为，是按照德性义务的内在要求而实施的行为；“利”是考虑外部利益和外部效果的行为。义利之别的根本不在于公私之别，而是内在外在、自律他律之别。至于德行的“外部效果”在多大程度上应属于德性的内在要求，成为一个颇有争议的问题。

天德·人性

儒学的德性论有一个宏大深远的本体宇宙论基础，这是一个天地人通贯的目的论系统。人性的本质是善，人性之善来源于天地之德，可以朱熹《仁说》为例：

“天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。盖天地之心，其德有四，曰元亨利贞，而元无不统。其运行焉，则为春夏秋冬之序，而春生之气无所不通。故人之为心，其德亦有四，曰仁义礼智，而仁无不包。其发用焉，则为爱恭别宜之情，而恻隐之心无所不贯。故论天地之心者，则曰乾元坤元，则四德之体用不待悉数而足；论人心之妙者，则曰仁人心也，则四德之体用亦不待遍举而该。”

在麦金太尔那里，虽然没有宇宙本体论的形上学，却有某种目的论的形上学。麦对人性的讨论不少地方相当近似于儒家人性论。比如：

“每一种活动，每一种探究和每一次实践都旨在某种善，因为‘善’或‘某种善’，我们的意思是那种在人类本性上的目的。”

“人类的成员有一种特殊本质，这个本质决定了他们都有一定的目的和目标，并使他们在本性上朝着一个特殊目的 (telos) 迈进。善是根据目的的特殊来界定的。”

“在这种目的论体系中，存在着一种‘偶然成为的人’与‘一旦认识到自身基本本性可能成为的人’之间的重要对照。伦理学是一门使人们懂得如何从前一种状态转化到后一种状态的科学。因此，根据这种观点，伦理学必须以对人的潜能和行动的说明为前提条件，以对作为一个有理性动物的本质的解释为前提条件，更重要的是以对人的目的的一定阐述为前提条件。”

在此，对人性的规定，或是对人的内在目的的阐明成为伦理学的前提。

面对现代社会道德的无根基状态，麦金太尔要求回到传统的目的论，他认为启蒙思想家论证道德合理性的挫败即在于取消了任何关于“认识到自己真实目的后可能成为的人”的概念，启蒙哲学越来越得出这样的结论：没有任何有效论证能从纯粹事实性的前提中得出任何道德的或评价必的结论；或者是，任何道德结论都不可能

有根据地作为“逻辑上真实”的一组事实前提中得出。麦认为这是一种极度缺乏历史意识的迹象，它是与古典传统最后决裂的信号，这一结论终结了道德。因此，麦氏拒绝尼采要求回到亚里士多德。

要注意的是，麦金太尔强调，这种事实陈述与道德陈述的融合需要一个历史背景条件，即亚里士多德所构想的具有共同善的城邦。不同于根源于绝对超越的形上学的人性论，麦主张实践和人性的目的存在于社会历史之中。如果儒家人之德性本源于天地之德，那么，麦氏的人之德性根源于共同体的内在要求。

共同体·至善·德性

麦金太尔的一个基本议题是要为人的完整的德性生活寻求一个社会共同体的支撑，他不断强调德性与历史社会生活的内在关联。他说：

“任何一种道德哲学都以某种社会学为前提，情感主义也不例外。这是因为，每一种道德哲学都要或明或暗地对行为善与其理由、动机、意图与行为的关系作出至少是部分的概念性分析，而这种作法通常预设着这样的要求：这些概念体现在或至少能体现在现实的社会世界中。”

“道德概念不仅体现于社会生活方式之中，而且部分构成社会生活方式。我们将一种社会生活方式与另一种社会生活方式区别开来的一个重要途径，就是识别道德概念上的差异。”

“这样，我从我的家庭，我的城邦，我的部落，我的民族承继了它们的过去，各种各样的债务、遗产、合法的前程和义务。这些构成了我的生活的既定部分，我的道德的起点，在一定程度上，正是这一切使人的生活有它自己的道德特殊性。”

麦氏认为，在家庭、家族、部落、城市这样的古代和中世纪的共同体内，个体的德性生活与共同体之间形成内在的关联。当然，在他的心目中，这个共同体的典范还是城邦。他说：

“在城邦只有一个善，没有个人的善，可以称之为人类善、共同善或善本身。或者说，在城邦中，没有每个成员的私人利益。个人通过他的角色来识别，这些角色把个人束缚在各种社会共同体中，并且只有通过这种共同体，个人的特有的善才可以实现。离开这个共同体就没有自我。”

在城邦共同体中，只存在共同体的善，个体的善完全从属于共同体的善。在这样的共同体内，“作为个人的我们的利益和那些在人类共同体中和我有密切联系的人的利益是同一的，我追求我的利益决不会和你追求你的利益必然相冲突，因为这个利益既非为我特有也非为

你特有。——利益不是私有财产。”在古代和中世纪，追逐个人私利的人就等于把自己逐出这个共同体。

在这样的共同体中，每个人都是通过社会角色来实现存在，并且只在这种共同体中和通过这种共同体，那种人所特有的善才可以实现；我是作为这个家庭、这个家族、这个氏族、这个部落、这个城邦、这个民族、这个王国的一个成员而面对这个世界的。把我与这一切分离开来，就没有“我”。每个成员都是社会共同体的范围内学会践行德性。

麦金太尔对于德性问题的思考有一个强烈的时代背景，就是对现代共同体的批判，他说：“根据亚里士多德的观点，现代自由派政治团体只是一般没有国籍概念的公民的集合体而已，他们只是因他们的共同保护才捆在一起。他们最多不过拥有一种低劣的友谊，这种友谊在相互有利的基础上建立的。他们缺少友谊的纽带，是与他们自诩为这种自由社会的道德多元论分不开的。他们丧失了亚里士多德的道德一致性。”如果城邦这一共同体消失了，“那么德性与法律的任何清楚明白的关系都将消失，不再有真正共同享有的善，唯一所有的善就是众多个人的各种善，因为在这样一种环境里，对任何个人善的追求，是经常地和必然地易于和他人的善发生冲突，所以个人对善的追求必将与道德律法的要求不一致。因此，如果我遵从这类律法，就要抑制个人的自我，这种律法不可能旨在使人达到该律法之外的某种善，因为这时似乎已根本不存在这种善了。”

这是对无节制的个人功利主义的批判，也是对他律化的律法系统的批判，却是对于个人内在的德性状态的呼唤，这就是“城邦共同体”对于“现代共同体”的优越。这个“城邦共同体”近似于传统儒家的大同理想。

儒学：仁义礼智与家国共同体

参考麦金太尔的思想框架，传统儒学就是一个超强版本的德性—共同体系统，这个系统的内容清晰而严密。

儒家德性共同体的核心在于血缘宗法秩序。这里我们可参考梁漱溟的描述。梁漱溟称中国传统社会组织为“伦理本位”的社会，他认为西洋的社会组织是集团生活，中国的传统社会组织是家庭生活。在家庭生活中，个人始终处在各种各样的人伦关系之中。“既在相关系中而生活，彼此就发生情谊。亲切相关之情发乎天伦骨肉，乃至一切相关之人，莫不自然而有其情。因情而有义。父义当慈，子义当孝，兄之义当友，弟之义恭，夫妇，朋友乃至一切相关之人，随其亲疏、厚薄，莫不自然互有应尽之义。”整个社会关系都是家庭关系的某种延伸，慈孝友恭等德性正是在家庭人伦关系中产生。“由是而家庭与宗族在中国人身上占极重要位置，乃至亲戚、乡

党亦为所重。习俗又以家庭骨肉之谊推于其他，如师徒、东伙、邻右，社会上一切朋友、同侪，或比于父子之关系，或比于兄弟之关系，情义益以重。”中国传统社会秩序的维系不在于法律而在于礼俗，礼俗的根本在于情义。“每一中国人，统为其四面八方由近及远的伦理关系所包围；其日常实际生活，触处都有对人的问题。这问题比什么都迫切；如果人的关系弄不好，则马上好不了。——父子、婆媳、兄弟、夫妇等关系一弄不好，便没法过日子。乃至如何处祖孙、伯叔、长幼，如何处君臣、师弟、东家伙伴、一切朋友，种种都是问题。”

这种伦理关系的要点是彼此互以对方为重，“一个人似不为自己而存，仿佛互为他人而存在者。”这种家族共同体有两大特征：一方面是天然的血缘情谊，一方面的共通的利益。而且伦理关系与利益关系形成一种对应：“我们可以看出中国社会，其经济结构隐然有似一种共产。但此共产，其相与为共的视其伦理关系之亲疏、厚薄为准：愈亲厚愈要共，以次递减。……此其分际关系自有伸缩，全在情理二字上取决，但不决定于法律。”在这样的共同体中，人伦决定利益，或者说德性就是利益。值得注意的，这个利益不仅是内在而且是外在的。

当然，在儒学的思想系统里，这个共同体的善更是本源于天地之“至高善”，“乾道变化，各正性命”既是天地宇宙的，也是人间社会的，这是一个万物各得其所，众人各安其分的“整体和谐”。天地之德而元亨利贞而仁义礼智而忠孝礼义，可以说是一体通贯，也可以说是明体达用。这里我们再引朱熹的两段话：

“人本来具此明德，德内便有此仁义礼智四者。只被外物曰没了不明，便都坏了。所以《大学》之道，必先明此德。若能学，则能知觉此明德，常自存得，便去刮剔，不为物欲所蔽。推而事父孝，事君忠，推而齐家、治国、平天下，皆只是此理。”（朱子语类卷十四·大学一·经上）

“仁义礼智，自天之生人，便有此四件，如火炉使有四角，天便有四时，地便有四方，日便有昼夜昏旦。天下道理千枝万叶，千条万绪，都是这四者做出来。四者之用，便自各有许多般样。且如仁主于爱，便有爱亲，爱故旧，爱朋友底许多般道理。义主于敬，如贵贵，则自敬君而下，以至与上大夫、下大夫言许多般；如尊贤，便有师之者、友之者许多般。”（朱子语类卷二十）

正是以家庭共同体为基础，儒家建立起一个天人合一、体用通贯的以德性为中心的意义系统，这是一个独特的文化创造。在儒家的意义世界里，才实现了德性与共同体的真正的内在关联：每个人越具有德性，这个共同体就越完善；反之，这个共同体越完善，每个人就越容易、越愿意成为有德性的人。

孟子伦理观及其现代价值

魏衍华

在战国时期争鸣的诸子百家中，孟子曾一度被人们视为“迂远而阔于事情”的典型代表。如战国末期的大儒荀子就曾讽刺其虚浮不实，甚至提出严厉批评，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。”虽然孟子的一些思想的确失之理想化，如“井田制”“行不忍之政，治天下可运之掌”（《孟子·公孙丑上》），但仔细阅读《孟子》其书，其中的不少思想都具有超越时空、跨越时代的特质。孟子继承与发展了孔子学说的精髓，以家庭关系为基点，通过“推恩”的方式阐释孔子之道。就伦理学说而言，孟子不仅继承了孔子的以人为本思想，而且仁爱思想更兼及草木禽兽，形成独特的生态伦理观念，对传统中国乃至当下社会都有极为重要的参考价值。

（一）孟子“五行”论

据《史记·孟子列传》记载，孟子“受业于子思之门人”。由于孟子和子思具有共同的学术旨趣和特殊地位，后世学者多将二人视为孔子学说的嫡传，合称“思孟”。然而，正如有学者说：“不管曾子和子思是否有师生关系，也不管孟子是否真的师承子思，曾子和子思对孟子有过重要的影响，而且这种影响要大大超过孔子的其他弟子。”就子思对孟子的影响而言，最直接的依据，可能就是荀子所说的“案往旧造说，谓之五行”（《荀子·非十二子》）。就后世学者的诠释来看，这里的“五行”有不同的说法，如王先谦主张“仁义礼智信”，如杨朝明先生据长沙马王堆汉墓帛书《五行》及郭店楚墓竹简《五行》篇，当认为是“仁义礼智圣”。应该说，目前就何谓“五行”，学术界的看法还不尽相同。

春秋时期之前的“五行”应是指金、木、水、火、土。古人认为，自然界由这五种要素构成，它们相生相克，导致大自然的变化，进而影响人类命运。如《尚书·甘誓》有“有扈氏，威侮五行，怠弃三正”，这里“五行”学者多解释为“五行之德”，如有学者说：“五行，伪孔传云：‘五行之德，王者相承所取法。’按：此谓始终五德也。其说谓王者之兴，必于五行中占一行；如伏羲以木德王，周以火德王是也。”从先秦诸子征引“五行”

的状况看，这种观点已经得到人们的普遍认可，并深刻影响着儒家创始人孔子。孔子曾说：“丘也闻诸老聃曰：‘天有五行，水火金木土。分时化育，以成万物，其神谓之五帝。古之王者，易代而改号，取法五行，五行更王，终始相生，亦象其义。’”孔子的“五行”与“五帝”相配，成为了原始儒学体系中的核心观念。

除相生相克的“五行”外，“仁义礼智信”是长期以来被后世儒家视为正统的“五行”观念。这种观念的形成无疑经过了漫长的过程，孔子最早将仁、义、礼组成一个系统，说：“仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大；亲亲之杀，尊贤之等，礼所生焉。”（《礼记·中庸》）后孟子加入“智”，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。”尽管孔、孟都强调“信”，但将“五常之道”（仁义礼智信）的发明权赋予孔孟，目前还缺乏确切的文献依据，如庞朴先生说：“在流传下来的孟子书上，以及相传为子思书上（《中庸》《缁衣》等），也找不到直白无隐的可以佐证荀子的什么五行说。”当然，为诠释荀子的“五行”说，后世学者多将汉代时期形成的“五常之道”追溯到子思、孟子，甚至直指孔、孟，甚至似乎成为权威的说法。

然而，1973年湖南长沙马王堆汉墓出土《老子》甲卷本后有《五行》篇，其中明确把“仁义礼智圣”称为“五行”，其开篇就说：“仁形于内谓之德之行，不形于内谓之之行；义形于内谓之德之行，不形于内谓之之行；礼形于内谓之德之行，不形于内谓之之行；智形于内谓之德之行，不形于内谓之之行；圣形于内谓之德之行，不形于内谓之之行。”该篇的说法引起学者的高度重视，而湖北郭店楚墓竹简《五行》也与此相呼应。有学者说：“从以往研究的薄弱环节出发，依据郭店竹简出土后研究的新发展，可以推定《五行》篇经部为子思作、说部为孟子作，这一结论呼应了荀子的所谓‘子思唱之，孟轲和之’。”可以说，新出简帛文献似乎正打破着以往人们对孟子“五行”说的成见。

细心研读《孟子·尽心下》，我们会发现孟子早就给予了重要提示，说：“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。”由于该说与传统的“四端”“五行”不符，有学者便将“圣人之于天道”视为后儒的“臆改”，如有学者说：“孟轲的时候，‘圣’字已经有了超人的意思，他也曾用过（如《尽心下》的‘大而化之之谓圣’）；但‘圣之于天道也’的‘圣’字，却是‘案往旧’而来。……后儒无见于此，只知道‘仁义礼智信’，不知‘仁义礼智圣’，奋笔臆改，所以才出来了‘圣人之于天道也’这样的错误。”如果马王堆帛书《五行》和郭店楚墓竹简《五行》记载不误，那么《荀子·非十二子》中的“五行”就是“仁义礼智圣”，而非传统学者坚守的“仁义礼智信”。

（二）孟子“五伦”说

在邹城孟府大门上方现存有“礼门义路”的匾额，内容出自《孟子·万章下》。孟子说：“欲见贤人而不以其道，犹欲其入而闭之门也。夫义，路也；礼，门也。惟君子能由是路，出入是门也。”这里的“礼”和“义”指的是社会运行的规律和社会秩序稳定的法则。他认为，没有规矩就不成方圆，春秋以来社会的混乱根源于时人不遵守规矩和礼制，如有学者说：“战国时期，一面是生产力水平低下，一面是狼烟四起。前者属于客观自然性的生存困境，后者属于政治经济性的生存困境。此外，孟子还得拷问那个时代愈来愈剧烈的礼坏乐崩，注意的焦点不得不转向伦理道德性的生存困境。”在旧的社会秩序已经打破，新的社会秩序尚未形成之际，孟子提出了“五伦”学说。

在传统观念中，“内则父子，外则君臣，人之大伦”是社会普遍存在的，“父子主恩，君臣主敬”（《孟子·公孙丑下》）则当属理想状态。当然，现实社会的关系特别复杂，并非只有父子、君臣，孟子归纳出五种核心的伦理，说：“人之有道也，饱食、暖衣、逸民而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）有学者解释说：“司徒，官名也。人之有道，言其皆有秉彝之性也。然无教则亦放逸怠惰而失之，故圣人设官而教以人伦，亦因其固有者而道之耳。”在孟子看来，君臣、父子、夫妇等五伦是先王们在教化百姓时凝练出的人伦思想精髓。

孟子认为，圣人制定“五伦”之教，其目的就是要教会人们“明人伦”。有学者评价说：“孟子所讲的五伦，大体包括了历史上人们之间最根本，也是最重要的几种关系。也就是说，一个人只要存在于社会之中，他就必然被置于一定的家庭血缘关系和社会政治关系之内，就有一个如何处理这些关系的问题。”孟子认为，三代社会通过学校实施教化，说：“庠者，养也。校者，教也。序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，学则三代共之，

皆所以明人伦也。人伦明于上，小民亲于下。”朱熹解释说：“庠以养老为义，校以教民为义，序以习射为义，皆乡学也。……父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信，此人之大伦也。庠序学校，皆以明此而已。”通过学校的教育，人们各安其位、各得其所，即孔子说的“君君、臣臣、父父、子子”。

应该说，孟子“五伦”说比较客观地概括出人们生活中最具有典型意义的五种关系，解决了客观伦理的主观内化问题，堪称中国伦理精神的典范。如有学者评价说：“孟子的五伦说，具有‘双向义务’的性质，它勾画了几千年来中国封建社会伦理和伦理实体的基本格局，奠定了中国伦理政治精神的基调。”孟子“五伦”首重父子有亲，强调最基本、最普遍的骨肉血缘情感，体现了中国传统宗法关系的特点，这与汉代时期形成的“三纲五常”有根本的区别。董仲舒在《春秋繁露·基义》中说：“天为君而覆露之，地为臣而持载之；阳为夫而生之，阴为妇而助之；春为父而生之，夏为子而养之。王道之三纲，可求于天。”有学者评价说：“既然‘三纲’的要求属于‘天道’，那么，我们唯一能够做的就是‘顺之而已’。”由此可见，“三纲”精神早已与孟子的“五伦”观念相背离。

在提出“五伦”学的同时，孟子还给出践行路径，即向圣人学习。在他看来，圣人是“人伦之至”，也就是做人的典范，只要遵循圣人之行，人们的生活就不会出现偏差。这些旧章包括规矩、六律和仁政之道等，《孟子·离娄上》中说：“圣人既竭目力焉，继之以规矩准绳，以为方员平直，不可胜用也；既竭耳力焉，继之以六律，正五音，不可胜用也；既竭心思焉，继之以不忍人之政，而仁覆天下矣。”赵岐注解：“尽心欲行恩，继以不忍加恶于人之政，则天下被覆衣之仁也。”赵岐这里所强调的“人之政”是圣人“尽心”的结果，然后再行之以“不忍之心”，社会就会出现孟子期许的“仁政”，这种解释无疑符合孟子的本意。

（三）孟子的“生态”观

早期儒家的仁爱观念超越时空，跨越国界，其对象包括人类社会，也包括自然界万物。如高柴自师从于孔子后，就“往来过之，足不履影，启蛰不杀，方长不折”（《孔子家语·弟子行》）。私淑诸人的孟子，通过“推恩”把孔子的生态观推广到自然界，体现可持续发展理念。

《孟子·梁惠王上》记孟子说：“数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。”有学者评价说：“非常难能可贵的是，孟子已经有了可持续利用的意识。……只有合理使用和保护环境才能取之不竭。”在孟子看来，这样的生态观是“是使民养生

送死无憾”的基础，是儒家心目中的“王道之始”。

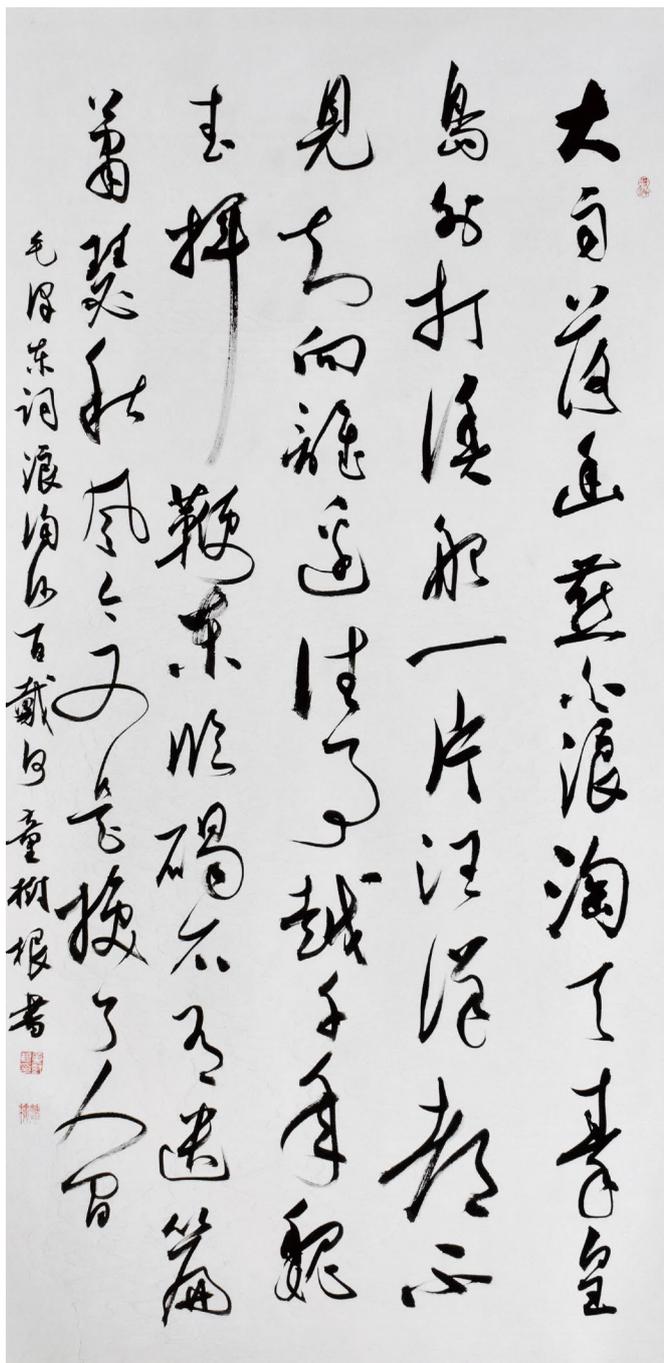
掌握自然生态规律，按照法则处理人与自然界的关系，是孟子生态观最显著的特征。孟子的生态伦理思想，从对大禹治水的描述和评论中得以体现。他赞誉大禹说：“当尧之时，水逆行泛滥于中国，蛇龙居之，民无所定，下者为巢，上者为营窟。……使禹治之。禹掘地而注之海，驱蛇龙而放之菑，水由地中行，江、淮、河、汉是也。险阻既远，鸟兽之害人者消，然后人得平土而居之。”（《孟子·滕文公下》）孟子认为，大禹治水的成功取决于遵

循水的习性，用恪守自然规律的办法破除自然灾害，如有学者说：“水旱之灾，虽圣世不能免，惟当时为君者敬惧于上，为臣者勤劳于下，故能挽回气运，转乱为治如此。然则救灾拯溺之道，信不可不究心也。”这里的“究心”即用心地尊重水之道，尊重蛇龙生存之道。

孟子的“生态”观，不仅注重把水因势利导，而且强调对水资源的保护。孔子弟子子贡曾说：“君子所见大水，必观焉。”（《孔子家语·三恕》）孟子自然也不例外，从水中还悟出深刻的道理，说：“原泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海。有本者如是，是之取尔。苟为无本，七八月之闲雨集，沟浍皆盈，其涸也，可立而待也。”他这里看重的是“有源之水”，赞赏的是“原泉混混，不舍昼夜，盈科而进”。在孟子看来，观水有其自身的规律，他说：“观水有术，必观其澜。”又说：“流水之为物也，不盈科不行。”朱熹解释说：“此言道之有本矣。澜，水之湍急处也。……观水之澜，则知其源之有本矣。”尽管这里强调的是圣人之道之根本，但是从中也不难得出孟子对水之源重视的结论。

如果说孟子对水的阐释较为隐晦的话，他对植被所发出的保护声音则是直白的。以“牛山之木”论为例，他说：“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？”（《孟子·告子上》）有学者说：“儒家对于植物的爱，是一种珍重、爱惜的态度。儒家珍重植物生命，尊重其生命的完整性。儒家从这种观念出发，主张要等林木完成一个生长周期或者完成整个生命周期后才去砍伐它。”从孟子的牛山论来看，他对滥砍滥伐导致山林毁灭的事情深恶痛绝，特别重视植物的使用价值，强调不滥用或者浪费植物。

应该说，孟子的伦理思想是对此前儒家伦理学说的继承与发展，形成了一整套理论体系。他的这套伦理体系以“五行”说（仁义礼智圣）为基础，以“推恩”方式将爱向外扩展，囊括了家庭成员、人类群体，甚至整个自然界，成为原始儒家“仁民爱物”学说体系的重要组成部分。当然，如有学者所说：“孟子对不同的爱作出了亲疏和等级上的区分。其中，对自己的亲人之爱是爱的出发点和着眼点，仁爱百姓是由己及人的爱，最后是对万物的爱护和爱惜。”孟子的伦理思想与杨朱的“为我”和墨子的“兼爱”皆不相同，是有“差等”的爱。从中国学术史的角度看，孟子伦理思想处于“承上启下”位置；从所起作用的角度看，他的伦理思想堪称“中国古代伦理学史上的殿军”；从对社会产生的影响看，则深刻影响到中国的思想家和中国社会的发展理念。



童树根 作品

“天下一家，中国一人”与人类命运共同体构建

韩 星

一、天下一家，中国一人的思想内涵

“天下一家，中国一人”见于《礼记·礼运篇》：“故圣人耐以天下为一家，以中国为一入者，非意之也，必知其情，辟于其义，明于其利，达于其患，然后能为之。何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者弗学而能。何谓人义？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠，十者谓之人义。讲信脩睦，谓之人利，争夺相杀，谓之人患。故圣人之所以治人七情，脩十义，讲信脩睦，尚辞让，去争夺，舍礼何以治之？”孔颖达疏说：“此孔子说圣人所以以天下和合共为一家，能以中国共为一入者，问其所能致之意。‘非意之也’者，释其能致之理，所以能致者，非是以意测度谋虑而已，须知其诸事，谓以下之事。‘必知其情’者，谓必知民之情也，则下文七情是也。‘辟于其义’者，谓开辟其义以教之，则下文‘父慈、子孝’十者之类是也。‘明于其利’者，谓显明利事以安之，则下文‘讲信脩睦’是也。‘达于其患’者，谓晓达其祸患而防护之，则下文‘争夺相杀’是也。‘然后能为之’者，圣人必知此情义利害，然后能使天下为一家，中国为一入，皆感义怀德而归之。”圣人能以天下和合共为一家，能以中国共为一入不是一种臆想，而是可以通过实实在在的治人七情（喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七情），脩十义（父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠十义），讲信脩睦，崇尚辞让，避免争夺，使天下人感义怀德，众望所归来实现。而这一切都要落实在礼治上，舍礼怎么能够治理呢？而礼治则是小康社会的治理之道，《礼记·礼运篇》提出了大同、小康之分：

大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信脩睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长。鳏寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作。故外户而不闭。是谓大同。今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼，域郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，

以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为已。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以着其义，以考其信，着有过，刑仁讲让，示民有常，如有不由此者，在者去，众以为殃。是谓小康。

对于“天下为公”郑玄解释说：“公犹共也。禅位授圣，不家之。”元人陈澧说：“天下为公，言不以天下之大，私其子孙，而与天下之贤圣公共之。如尧授舜，舜授禹，但有贤能可选，即授之矣。”“天下为公”主要是指禅让而言。另《大戴礼记·五帝德篇》宰我向孔子请教五帝的问题，孔子提到了黄帝、颛顼、帝喾、帝尧、帝舜和大禹，其中前面五位以“帝”号称，而把大禹放在五帝以下的禹、汤、文、武、周公之中。这样看来，大同是上古大道之行，天下为公的社会，对应的时代是五帝之世，对应的人物是传说中的黄帝、颛顼、帝喾、帝尧、帝舜，是儒家最高的政治理想；而小康是由大同社会退化而成的大道既隐，天下为家的社会，其治理方式礼治，其对应的时代是三代之世，对应人物是禹、汤、文、武、成王、周公，是儒家次高的政治理想。“天下为公”主要是就禅让而言，指不把天下作为私产私相授受，同时它还蕴涵着“天下一家”的社会理想。另外，五帝实行禅让制度，也被称为“官天下”；到禹时君位传给儿子，称为“家天下”。关于“官天下”和“家天下”，《汉书·盖宽饶传》中说：“五帝官天下，三王家天下，家以传子，官以传贤。”《说苑·至公》：“博士鲍白令之对秦始皇曰：‘天下官则让贤，天下家则世断，故五帝以天下为官，三王以天下为家。’”因此，可以认为由“天下为公”到“天下为家”，即由“官天下”到“家天下”是中国上古政治的一个重大变革。“天下为公”的“官天下”精神后来为儒家传承发展，成为秦汉以后儒家道统的基本内涵之一，与封建帝王“家天下”的关系就显得比较微妙：既有相容，乃至合作的一面；也有相悖，甚至抗衡的一面。“天下为公”始终是儒家的理想，儒家从来没有放弃，但是，儒家是怀抱理想的现实主义者，他不放弃理想，却也具有现实精神。

一般情况下，当帝王能够超越“家天下”而具有“官天下”精神的时候，儒家会支持“家天下”；当“家天下”局限于一人一家而与“官天下”相背离时，儒家会反对“家天下”。但是，儒家一般所采取的方式是非暴力的、渐进式，在一般常态下，出于关注民生、体恤百姓，以及天下安定的考虑，儒家总是试图通过对上说服、抗议、直谏、教育等方式将尽量将“家天下”纳入“官天下”的轨道；而在特殊情况下，当家天下无可救药，积重难返，“家天下”与“官天下”背道而驰时，儒家并不反对改朝换代，甚至赞同汤武革命。“天下一家，中国一人”就是由“天下为家”经过礼治，以血缘亲情为基础又“不独亲其亲，不独子其子”，超越了“家天下”而达到“天下为公”的“官天下”的理想社会。

二、天下一家，中国一人的思想发展

《论语·颜渊篇》载司马牛忧曰：“人皆有兄弟，我独亡。”子夏曰：“……四海之内，皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也？”“四海之内皆兄弟也”就是《礼记·礼运篇》“不独亲其亲，不独子其子”的意思。这句话是有来历的，远古中国人认为自己居住在“四海”的中央，称四周天下为“四海。作为《论语》里一句经典的语录，它是儒家一个很高境界的政治理想。这一句经典语录把中国人以血脉为经，以文化为脉织起了一张富有人情味的网络，以一种特殊的方式传达一个声音：世界无论多大，其实就是一个大家庭，而我们每一个生命的个体彼此为兄弟姐妹，这也可以说是“天下一家，中国一人”通俗表达。

《孟子·梁惠王上》云：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌。《诗》云：‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦’，言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。”儒家的仁爱是从亲情出发的，以亲情为基础，推而广之，扩而大之，把这种对自己的亲人的爱心施加于普遍的社会对象身上。这不但对于普通老百姓是必要的，对于君王更是这样。君王要治国平天下，就要能够亲亲仁民，仁民爱物。由近及远，由小而大，由私而公地推广儒家的仁爱。孟子把这种“仁爱”的推衍称为“推恩”，赵岐注云：“善推其心所好恶，以安四海也”，孙奭疏云：“孟子言为君者但能推其恩惠，故足以安四海，苟不推恩惠，虽妻子亦不能安之”，孟子希望君王通过这种“推恩”安四海之民，现天下一家的大同之境。

荀子也多次提出“四海一家”：“四海之内若一家，故近者不隐其能，远者不集其劳，无幽闲隐僻之国，莫不趋使而安乐之。”（《荀子·王制篇》）“近者歌讴而乐之，远者竭蹶而趋之，四海之内若一家，通达之属

莫不从服，夫是之谓人师。”（《荀子·儒效篇》）“四海之内若一家”是荀子对儒家“天下一家”理想的独特表达。荀子处于战国末期，天下出现了统一的趋势，但是现实人们的生存状况实际上更为险恶。荀子的思想就是适应这种统一的历史趋势，提出了许多重建社会秩序的设想，“四海之内若一家”就是其中的富有理想色彩的一个重要观点，与《论语》子夏提出的“四海之内皆兄弟也”也是一脉相通的。

先秦儒家的这些政治理想由于分裂战乱没有实现的机会，秦汉以后的皇权政治又由于“家天下”观念为主导，难以实现。秦王政二十六年（前221）灭六国，完成统一中国大业，建立起一个以汉族为主体统一的中央集权的强大帝国，结束了贵族王侯专政的王国时代，进入了君主制的帝国时代。他以王号不足以显其业，乃称皇帝。秦始皇在纪功石上刻着：“六合之内，皇帝之土”（《琅邪刻石》）；“乃今皇帝，壹家天下”（《绎山刻石》），这种将天下占为己有的“家天下”为秦汉以后历代皇帝的基本观念。但秦“二世而亡”的教训，毕竟使他们有所忌惮，不得不同时接受“天下非一人之天下，乃天下人之天下”（《吕氏春秋·孟春纪·贵公》）的“公天下”观念，但二者的博弈与和合贯穿于中国古代历史。有作为的帝王大都有“天下一家”理想的，如汉高祖统一全国后说“今吾以天之灵，贤士大夫，定有天下，以为一家”（《汉书·高祖纪》），乾隆在《命正经界杜争端》的上谕中说到：“朕以天下为一家，而州县官各膺子民之责，亦当体朕之心以为心。”雍正皇帝还写出了“惟以一人治天下，岂为天下奉一人”的明联挂在乾清宫。但大多数帝王都“内多欲而外施仁义”，实行的是汉宣帝说的“霸王道杂之”，以“天下一家”来包装“天下为家”，使得朱熹愤激而言道：“千五百年之间正坐如此，所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也！”朱熹认为汉唐以后周公、孔子所传承王道政治没有得到落实，更别说天下为公的大同理想了。

春秋公羊学以“三世说”来诠释“天下一家，中国一人”的大同理想。孔子作《春秋》所记二百四十二年历史中，有“所见世、所闻世、所传闻世”，因而用辞有亲疏抑扬之异。孔子将这种历史演进观念寄予在鲁国历史演进之中，是因为太平大同之世的是“大道之行，天下为公”的社会，尽管三代以降进入了天下为家，大道即隐，但大道只是“隐”，并非不存在。鲁国是保存礼乐文明最好的诸侯国，大道就隐藏在鲁国。大道虽隐而存，就会向大道之行，天下为公的方向发展。西汉大儒董仲舒将这一说法加以发展，在《春秋繁露·楚庄王》中说：“《春秋》分十二世以为三等：有见、有闻、有

传闻。有见三世，有闻四世，有传闻五世。故哀、定、昭，君子之有见也；襄、成、文、宣，君子之所闻也；僖、闵、庄、桓、隐，君子之所传闻也。所见六十一年，所闻八十五年，所传闻九十六年。于所见微其辞，于所闻痛其祸，于传闻杀其恩，于情俱也。”所见世，当事人或其近亲都在世，容易招祸，记事忌讳多，故用词隐晦；所闻世，对于事件造成的祸害感受真切，故记载明确详细；所传闻世，恩惠和感情都已减弱，故记载简略。在这个基础形成了他的“张三世”的变易观。到了东汉，何休注《春秋公羊传》时，将“三世”说进一步发挥成：“所见者，谓昭定哀，已与父时事也；所闻者，谓文宣成襄，王父时事也；所传闻者，谓隐桓庄闵僖，高祖曾祖时事也。……于所传闻之世，见治起于衰乱之中，用心尚巽，故内其国而外诸夏；……于所闻之世，见治升平，内诸夏而外夷狄；……至所见之世，著治太平，夷狄进至王爵，天下远近大小若一，用心尤深而祥，故崇仁义。”照何休的解释，孔子在删定《春秋》时在记述“所传闻世”即鲁隐公至僖公五代国君之事时采用了衰乱世的写法，在记述“所闻世”即文公至襄公四代国君之事时采用了升平世的写法，在记述“所见世”即昭、定、哀三代国君之事时采用了太平世的写法。何休认为，孔子通过对鲁国历史的三种不同记述方法，表明了历史发展过程中有衰乱→升平→太平三大阶段，而历史发展的最终结果是进入太平世。到了太平世，整个中国境内已经没有了国家和民族的界线，天下一家，仁义之道大行。不过何休也承认就事实而言，鲁国历史与衰乱→升平→太平的发展情况并不相符，并未按照王化一世比一世普及，德治一世比一世施行好，一世比一世治的历史逻辑发展。特别是定、哀之间，远未达到太平世，只是“文致太平”：“《春秋》定、哀之间，文致太平，欲见王者治定，无所复为讥，唯有二名，故讥之，此《春秋》之制也。”贾公彦疏云：“《春秋》定、哀之间，文致太平者，实不太平，但作太平文而已，故曰文致太平。”因此，“何休的确不是在准确忠实地记载历史事实本身，而不过是假托鲁史表达自己的历史演进观念。”对于怎样实现太平，何休提出以公平为基础的均田制，人们互相之间做到互通有无，互相周济，并形成共同的风俗习惯。在他设想的太平社会，虽然还有天子、司空、里正等官员存在，但这些官员并不享受特权，显然太平世是何休对于国家和社会的理想化表述。皮锡瑞进一步结合公羊三世说，对夷夏和远近问题做了一个整合性的解释。他认为以前之所以有夷夏观念，原因在于时代发展的局限，在升平世的时候，世界还未进入大同世界。因此，种族之间的不平等还未消除，而进入大同世界之后，天下为一家，中国为一人，那么种族问题自然解决了。他说：“圣

人心同天地，以天下为一家，中国为一人，必无因其种族不同而有歧视之意。而升平世不能不外狄夷者，其时世界程度尚未进于太平，……王化自近及远，由其国而诸夏而狄夷，以渐进于大同，正如由修身而齐家而治国，以渐至平天下。”

经过东晋十六国南北朝以来的民族融合，隋唐皇帝的“天下一家”主要表现为“华夷一家”。隋朝建立后，隋文帝杨坚便以天下一家为己任，《隋书·突厥传》载隋炀帝语曰：“今四海既清，与一家无异，朕皆欲存养。”唐贞观七年（公元633年），太宗李世民曾陪同已经禅位的父亲高祖李渊欢宴三品以上官吏。突厥吉利可汗在宴会上即兴起舞，南蛮酋长冯智戴临场咏诗，呈现出各民族亲如一家的欢乐气氛。李渊高兴地说：“胡、越一家，自古未有也”。唐太宗提出德泽加四海，使华夏夷狄如一家：“夷狄亦人耳，其情与中夏不殊。人主患德泽不加，不必猜忌异类。盖德泽洽，四夷可使如一家。”“自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一。”唐文宗也提出了“海内四极，惟唐旧封；天下一家，与我同轨”的思想。这是很博大的胸怀和气度，甚至影响到了少数民族，吐蕃赞普尺带珠丹上书给唐中宗认为藏汉“和同为一家”（《旧唐书·吐蕃传》）。

宋朝文弱，常被强大的少数民族侵扰，但仍以中华正统自居。司马光对宋的积贫积弱多有忧患，他说：“窃以为苟不能使九州合为一统，皆有天子之名而无其实也。”正表明了他对所处时代的危机感。正因为如此，宋代士大夫有强烈的士人与皇帝共治天下的意识，程颢程颐兄弟供职于朝廷时，致力于“引君当道”，使“天下享尧舜之治”。程颢曾上《论王霸之辨》云：“惟陛下稽先圣之学，察人事之理，知尧舜之道备于己，返身而诚之，推之以及四海，择同心一德之臣，与之共成天下之务。”程颐说：“人君当与天下大同，而独私一人，非君道也。”君主应当与天下人共有大同世界，而如果独自把天下一家一姓的私产，那不是为君之道。程颐任崇政殿说书时，目的就是希望太皇太后陛下“心存至公，躬行大道，开纳忠言，委用耆德，不止维持大业，直欲兴致太平”，“惟欲主上德如尧、舜，异日天下享尧、舜之治。”理学宗师这就从道的高度对君主提出了与天下人共有大同世界的要求。

张载《西铭》反映了张载试图通过重建儒家以仁为核心的核心价值体系，来整顿社会道德、稳定社会秩序的愿望。《西铭》说：“乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癯残疾、惛独鰥寡，

皆吾兄弟之颠连而无告者也。”天地是人的父母，人是天地所生，很藐小，和万物一样生存于天地之间。这样，充塞天地之间的阴阳之气构成我的形色之体；而引领统帅天地万物流行化运的天地之常理也就是我的本性。他把天地比作父母，认为人生于天地之间，自应把万民看作同胞兄弟，把万物视为同伴和朋友。在他所设想的社会里，君主是与我同家族的嫡长子，大臣是嫡长子的管家。尊重老人，是为了在社会上形成尊重年长人的风气；慈爱孤儿幼弱，是为了在社会上形成爱抚年幼之人的风气。圣人与天地德性相合为一，贤人是钟集了天地的灵秀而产生的。凡是天下残疾孤苦、无处申告的人，都是我的受苦受难的兄弟姐妹。这样人与天地万物痛痒相关、休戚与共，人与人相亲相爱，和睦相处，构成一种和谐共生的关系。这样，《西铭》将家庭秩序扩展为社会秩序，乃至宇宙秩序，最终实现宇宙秩序、社会秩序与家庭秩序的浑然一体。朱熹对《西铭》评价极高，《西铭解义》云：“一统而万殊，则虽天下一家，中国一人，而不流于兼爱之弊；万殊而一贯，则虽亲疏异情，贵贱异等，而不悖于为我之私。此《西铭》之大指也……观其推亲亲之厚以大无我之公，用事亲之诚以明事天之道，盖无适而非所谓分殊而推理一也，夫岂专以民吾同胞，长长幼幼为理一，而必默识于言意之表，然后知其分之殊哉！”朱熹在此将“理一分殊”与《西铭》表现的“民胞物与”的思想联系起来，使“理一分殊”伦理化。在“亲疏异情，贵贱异等”的社会条件下，他努力寻求既不“流于兼爱”，而又“不悖于为我之私”的“大公”的人际关系和理想社会。这样，就既能克服墨家兼爱之弊，又能突破儒家亲亲为本的家庭伦理的局限，这是符合孔子中庸之道的。朱熹进一步主张“推亲亲之厚以大无我之公”，要求人们推“亲亲之厚”浓郁的亲情于大众，进而迈入“大无我之公”的开阔、高超的思想境界，这是实现天下一家，中国一人的大同理想所必须的。《宋元学案》引薛文清曰：“读《西铭》，有天下为一家，中国为一人之气象。”这不但是对张载《西铭》主旨的很好揭示，也宋儒对大同理想的普遍表达。

王阳明《传习录中·答顾东桥书》指出：“唐、虞、三代之世……天下之人熙熙皞皞，皆相视如一家之亲。其才质之下者，则安其农、工、商、贾之分，各勤其业，以相生相养，而无有乎希高慕外之心。”在王阳明看来，尧舜三代盛世的根本原因是社会风气相当淳朴，人们凭自己本来所共有的本心生活着。圣人以道德教化治理社会，人们孝敬父母，尊敬兄长，诚实交友，官吏根据自己的德性和才能任职用事，他们能够同心同德，一心为老百姓和天下的长治久安考虑，兢兢业业，任劳任怨，整个天下就像一家人一样。王阳明在《大学问》中从心

的仁本体上说明“大人者能以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也。”大人能够突破自己私心局限，以天地万物为一体，视天下犹如一家，中国犹如一人；而小人之心有私欲之蔽，不能冲破自己的私心制约。显然，作为最高的人格理想和生命成就，大人不局限在形骸及家庭之私，而且也不限于国家民族之公。这以是“天下一体之仁”来诠释“天下一家，中国一人”，是以仁心为本实现人与人、人与社会、人与天地万物和谐一体的理想境界，不仅超越自我主义、裙带关系、狭隘思想、种族中心主义、大国沙文主义，而且超越世俗人文主义和人类中心主义，把“天下一家，中国一人”发展到一个新的高度。

康有为确在《礼运注》中把《春秋》三世说融会进来，“大道者何？人理至公，太平世大同之道也。三代之英，升平世小康之道也。孔子生据乱世，而志则常在太平世。必进化至大同，乃孚素志，至不得已，亦为小康。而皆不逮，此所由顾生民而兴哀也。”说明历史进化是从据乱世经升平世（即“小康”社会）到达太平世（即“大同”社会）。孔子虽然生于据乱世，而理想则在太平世，“天下大同”是孔子理想社会的终极目标，但没有始终条件实现。他注《礼运》“圣人耐以天下为一家，以中国为一人”云：“圣人，能统一天下如一家子弟臣妾，混合中国如一人之心腹手足，盖非徒有意志而已，盖有道矣。”圣人能使天下像一家人一样子弟臣妾和睦相处，使中国像一个人心腹手足浑然一体是合乎大道的。康有为继承发挥了中国传统儒家的大同理想，吸收近代资产阶级的思想和制度，在《大同书》中揭发了人世间由于不平等而产生的种种苦难和悲惨，提出去“九界”：国界、级界、种界、形界、家界、产界、乱界、类界、苦界，这样人类才能从“据乱世”进入“升平世”，最后实现“太平世”即“大同世”，过上自由、平等、和平、民主的幸福生活。

孙中山继承了儒家天下为公的大同思想，他说：“从前是一人做皇帝，现在四万万人作主，就是四万万人做皇帝，虽然没有见过，但是老早便有这种理想。譬如孔子说：‘天下为公’。又有人说：‘天下者，是天下人之天下也’，就是这个理想。我们革命是实行三民主义，也就是这个思想”。1921年11月在《梧州对国民党员的演说》中讲：“吾党之三民主义，即民族、民权、民生三种。此三种主义之内容，亦可谓之民有、民治、民享，与自由、平等、博爱无异，故所向有功……质而言之，民有即民族也。天下者，天下人之天下，非一、二族所可独占。民权即民治也。从前之天下，在专制时代则以官僚武人治之，本总理则谓人人皆应有治之之责，

亦应负治之之责，故余极主张以民治天下。民生即民享也。天下既为人人所共有，则天下之利权，自当为天下人民所共享。……”这里，孙中山吸收了西方民有、民治、民享与自由、平等、博爱的思想来阐发“天下为公”的理想。在《三民主义·民族主义》中他说：“我们要将来能够治国平天下，便先要恢复民族主义和民族地位。用固有的道德和平做基础，去统一世界，成一个大同之治。这便是我们四万万人的大责任”这显然是在寻求民族独立、平等前提下以中国传统道德为基础推动世界大同的思路，这就突破了中国古代“天下一家，中国一人”的模式，揭示了全球化时代人类实现大同的历史趋势。

三、天下一家，中国一人的思想特征

（一）天下一家，中国一人以血缘亲情为基础

天下一家，中国一人是一种以血缘亲情为基础，以同心圆层层推衍的方式形成的多元复合认同模式。

以血缘宗法为基础来构建超越血缘而又具有血缘亲情的命运共同体，周人“封建亲戚，以藩屏周”，就是按照家庭—家族结构来构建天下体系的。周初建国时大量分封同姓（姬姓）为诸侯国，《左传·昭公二十八年》载：“昔武王克商，光有天下，其兄弟之国者十有五人，姬姓之国者四十人，皆举亲也。夫举无他，唯善所在，亲疏一也”，而其余非姬姓的也以亲亲的原则，即按照血缘关系的亲疏远近推扩，以礼制来处理天下各诸侯国之间的关系，形成了天下一家的命运共同体。钱穆先生据此认为：“故推极西周封建制度之极致，必当达于天下一家，中国一人。太平大同之理想，皆由此启其端。故论周公制礼作乐之最一深义，其实即是个人道德之确立，而同时又即是天下观念之确也。”

《公羊传·成公十五年》：“王者欲一乎天下，曷为以外内之辞言之？言自近者始也。”而“自近者始”何休注云：“明当先正京师，乃正诸夏。诸夏正，乃正夷狄，以渐治之”也。意思是，圣王要做到天下大同，要从近处着手，“怀近柔远”，善待国人，优遇百姓，是“勤远略”的基础。“天下一家”意味着从“家”的血缘亲情来出发建立温情脉脉的天下秩序。

（二）天下一家，中国一人的有机整体性

天下一家，中国一人的有机整体性。有机性体现在“人”是生命体，而“家”是由具有血缘亲情的人构成的更大的“生命体”；整体性体现在“一”上。儒家讲“一”着重于天下统一。孟子认为只有仁道、王道可以使天下“定于一”：“卒然问曰：‘天下恶乎定？’吾对曰：‘定于一。’‘孰能一之？’对曰：‘不嗜杀人者能一之。’”（孟子梁惠王上）；荀子认为谁能够实施以仁义礼法为内容的“王者之政”就能够“一天下”（《荀子·王霸》），

乃至“四海之内若一家”（《荀子·议兵》），实现“遐迩一体，中外禔福”（《汉书·司马相如传》）的理想社会。《礼记·淄衣》还有这样的表述：“民以君为心，君以民为体。心庄则体舒，心肃则容敬。心好之，身必安之；君好之，民必欲之。心以体全，亦以体伤，君以民存，亦以民亡。”君民被理解为心与身的关系，身心即是人的生命的整体，只要在上者为明君贤相，在下者为良善的百姓，整个社会就会像一个由许多器官构成的、功能良好的生命有机体。在董仲舒的有机宇宙论系统中，人与天地共同构成了一个生命体，“天地人，万物之本也，……三者相为手足，合以成体，不可一无也。”（《春秋繁露·立元神》）“《传》曰：天生之，地载之，圣人教之。君者民之心也，民者君之体也。心之所好，体必安之，君之所好，民必从之。”（《春秋繁露·为人者天》）后来荀悦《申鉴·政体》就说得更完备了：“自天子达于庶人，好恶哀乐，其修一也。丰约劳佚，各有其制，上足以备礼，下足以备乐，夫是谓大道。天下国家一体也，君为元首，臣为股肱，民为手足。下有忧民，则上不尽乐；下有饥民，则上不备膳；下有寒民，则上不具服，徒跣而垂旒，非礼也。故足寒伤心，民寒伤国。”天下国家是一个生命体，君为元首，臣为股肱，民为手足，老百姓日子不好过，在上者也难以安乐。人的脚底受寒，容易惹病上身；百姓贫困，容易导致国力衰退。因为民为国之本。

（三）天下一家，中国一人的道德精神

“天下一家，中国一人”是以礼制维持，靠礼治推行，而道德是其内在精神。王国维指出：“殷、周之兴亡，乃有德与无德之兴亡；故克殷之后，尤兢兢以德治为务。”周公制礼作乐，“其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道之团体。周公制作之本意，实在于此。”“周之制度典礼，实皆为道德而设……制度典礼，乃道德之器械，而尊尊、亲亲、贤贤、男女有别四者之结体也。此之谓民彝。”对此，侯外庐说周代的道德观念“从其制度中反映出来”，这是很精辟的论断。就是说，周人是将制度与道德融为一体的。在周人看来，制度体现着道德，道德规范着制度，两者合二而一……“德”在西周初年实际上并不完全是道德之“德”，而从一个方面看，可谓是“制度之德”。当时，人们所理解的“德”在很大的程度上源自于制度，源自于礼的规范。

孔子“仁”的最近源头是西周，是对周人“德”的继承和发展，后来成为儒家核心之核心的价值观，孔子立志复兴周代的礼乐文明：“周鉴于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”（《论语·八佾》）但在孔子时代，礼崩乐坏，礼乐流于具文，失去了内在的精神。孔子说：“人而不仁，

如礼何？人而不仁，如乐何！”（《论语·八佾》）礼乐之中，如果抽去了“仁”的精髓，便没有什么有价值的东西了。这样，便“仁”是礼乐文化的实质内容，是人之为人的必然要求。离开了“仁”，礼乐就成了没有任何意义的并异化于人的具文。也就是说，他一方面复兴西周礼制，另一方面也传承西周道德，只不过他把“德”创造性地转化为“仁”。

孔子的“仁”受西周德治思想的启发，把“仁”作为实现德治的一个必要条件，把德治思想从天命的敬德落实到人本的仁治，更新了德治的含义。如有学人说：

“孔子的德治思想来源于周公。周公在《康诰》里教导康叔治理殷民原则就是‘明德慎罚’四个大字。”而“德治的实质就是仁治。”然而，仁治毕竟与西周的德治有区别，区别就是：德治是把民当作臣民来恩惠，仁治则是把民当作人来爱待。正是在这个意义上，孔子认为春秋时人们尽管对德多有议论，但“知德者鲜矣。”（《论语·卫灵公》）只有他，才从西周德治传统中升华出了“仁”作为新的德（道德之德）的基础。因此，只有把“仁”与“德”联系起来看，也才能真正认识德。王国维曾论“仁”与“德”关系说：“孔子之仁，为包容其他一切诸德之普遍之德，即对己之德，与对家族及社会国家等之德，皆存于此中。但先以家族间之德为根本，然后渐推及社会国家。故以孝弟为本，而综合忠信义礼智等诸德，即普遍之仁。故仁为德之全称，其他不过其一部分而已。”

孔子“仁”的基本内涵是“爱人”。孔子的学生樊迟向孔子请教什么是“仁”时，孔子回答说：“爱人”（《论语·颜渊》）儒家的仁爱是在承认亲疏远近、尊卑贵贱等级基础上的“等差之爱”，所以具有同心圆式的由近及远、推己及人、层层扩展的特点，孔子说：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。”（《论语·学而》）孔子主张人们不仅要爱自己的父兄，而且要博爱大众，亲爱天下的仁人。这也就是要求人们要像爱自己的亲人一样爱天下所有的人，蕴含着天下一家、四海之内皆兄弟的意味。

孟子发展了孔子的“仁爱”思想，认为对待别人，要将心比心，推己及人，推人及于万物，提出“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）一个人只有亲爱自己的亲人时，才有可能推及他人，去仁爱百姓；只有当仁爱百姓时，才有可能珍爱万物。

因此，儒家的“仁”是由自我为起点扩展到宇宙万物的，所以朱熹说：“一事之仁，也是仁；仁及一家，也是仁；仁及一国，也是仁；仁及天下，也是仁。”仁爱可以从一事推广到万事，从一家推广到万家，从一国推广到天下，以实现天下归仁的理想境界。

列文森指出：在古代中国，“早期的‘国’是一个权力体，与此相比较，天下则是一个价值体”。这一价值体就是以“仁”为核心之核心价值体系，以同心圆的方式推广至普天之下，体现为人与人、人与社会、人与自然和谐共处、共生共荣、保和太和理想状态。

（四）天下一家，中国一人的人文精神

孔子把思想的重点放在对“人”的研究上，把人从天命神学中解放出来，提出了“仁”作为他思想的中心，在中国思想史上首次系统地形成了一套人学思想体系，为中华文化的人文精神奠定了基础。郭沫若把孔子的“仁学”称为“人的发现”，张岂之先生也认为，“《论语》中多处为‘仁’规定界说，其特点是：‘仁’不是以祖先神的崇拜为出发点，而是以人的理性为基点；不是以氏族群体为出发点，而是以个人修身为基础；不是以维护一方而牺牲另一方为出发点，而是力求照顾到人际双方的利益为基点。孔子将‘仁’解释为‘爱人’就显示了这样一些特点。”《论语·颜渊》颜渊问仁，子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”孔子讲通过自我修养，使一切言行举止都合乎“礼”，这样内外兼修，天下的人就会赞许你为仁人了。可以看出，孔子标举的仁的境界很高，涵摄很广，但并不是虚悬在天上，而是要通过自我的不断修养，践行礼制，仁礼并建，相辅相成，互为支撑，在仁与礼的圆满统一中实现天下归仁的理想境界。正如程子所说：“克己复礼，则事事皆仁，故曰天下归仁。”“天下归仁”就是孔子以仁为核心价值观的社会理想。

仁为核心价值观构建的天下秩序当然是人文的、文明的秩序，“几千年来，所谓‘天下’，并不是中国自以为‘世界只有如此大’，而是以为，光天化日之下，只有同一人文的伦理秩序。中国自以为是这一文明的首善之区，文明之所寄托，于是‘天下’是一个无远弗届的同心圆，一层一层地开化，推向未开化。”

四、人类命运共同体——“天下一家，中国一人”的现代表达

（一）“人类命运共同体”的形成与发展

人类已经进入全球化时代，不同国家、不同民族、不同文化在政治、经济、文化上互相联系，相互依存，不可分割。人类只有一个地球，各国共处一个世界，要倡导“人类命运共同体”意识。

冷战结束，中国政府改革开放，调整自己与国际体系的关系，越来越重视人类的共同利益，使自己成为国际社会的利益攸关者。

2008年奥运会中英文主题口号就是“同一个世界、同一个梦想”（One World, One Dream），开幕式演

唱歌词“我和你，心连心，同住地球村，为梦想，千里行，相会在北京，来吧，朋友，伸出你的手，你和我，心连心，永远一家人”就表达了同住地球村，永远一家人的美好愿望。如果说这些还是只是感性的“人类命运共同体”表达，那么2011年《中国的和平发展》白皮书就指出“人类只有地球一个家园。建设一个持久和平、共同繁荣的和谐世界，是世界各国人民的共同心愿，是中国走和平发展道路的崇高目标。”虽然没有“人类命运共同体”的概念，但已经有了“地球家园”的提法，与中国古代“天下一家”思想非常接近。

2012年11月党的十八大报告旗帜鲜明地提出“在国际关系中弘扬平等互信、包容互鉴、合作共赢的精神，共同维护国际公平正义。平等互信，就是要遵循联合国宪章宗旨和原则，坚持国家不分大小、强弱、贫富一律平等，推动国际关系民主化，尊重主权，共享安全，维护世界和平稳定。包容互鉴，就是要尊重世界文明多样性、发展道路多样性，尊重和维护各国人民自主选择社会制度和发展道路的权利，相互借鉴，取长补短，推动人类文明进步。合作共赢，就是要倡导人类命运共同体意识，在追求本国利益时兼顾他国合理关切，在谋求本国发展中促进各国共同发展，建立更加平等均衡的新型全球发展伙伴关系，同舟共济，权责共担，增进人类共同利益。”这实际上提出了“人类命运共同体”的基本精神：平等互信、包容互鉴、合作共赢。

十八大以后，习近平总书记在不同场合多次谈到“人类命运共同体”的概念，从国家到地区再到世界，从经济到文化、政治、社会再到生态，全方位、宽领域、多层次地不断充实、不断丰富、不断完善“人类命运共同体”的内涵。

2014年3月27日，习近平总书记在联合国教科文组织总部演讲时指出：“当今世界，人类生活在不同文化、种族、肤色、宗教和不同社会制度所组成的世界里，各国人民形成了你中有我、我中有你的命运共同体。”这段话表达了两层含义：其一，当今世界文化、种族、肤色、宗教和社会制度的多元性；其二，多元之间的相互依存性。因此，所谓命运共同体，是指当今由多元文化、种族、肤色、宗教和社会制度构成的人类世界是一个命运攸关、利益相连、相互依存的集合体。

2014年3月28日习近平总书记在在德国科尔伯基金会的演讲中指出：“有着5000多年历史的中华文明，始终崇尚和平，和平、和睦、和谐的追求深深植根于中华民族的精神世界之中，深深溶化在中国人民的血脉之中。中国自古就提出了‘国虽大，好战必亡’的箴言。‘以和为贵’、‘和而不同’、‘化干戈为玉帛’、‘国泰民安’、‘睦邻友邦’、‘天下太平’、‘天下大同’

等理念世代相传。中国历史上曾经长期是世界上最强大的国家之一，但没有留下殖民和侵略他国的记录。我们坚持走和平发展道路，是对几千年来中华民族热爱和平的文化传统的继承和发扬。”揭示了中华文化以“和为贵”精神实现“天下大同”的优秀传统。

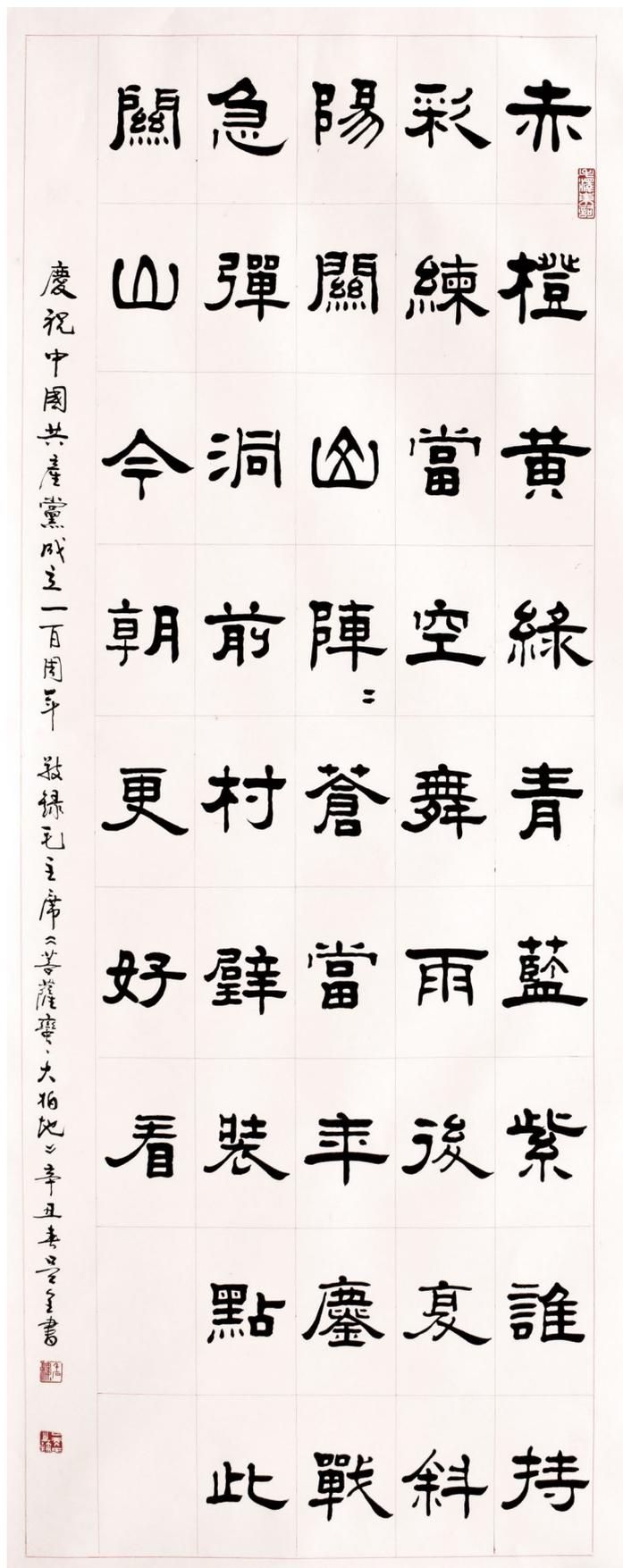
2015年9月28日，习近平总书记在第七十届联合国大会上作了题为《携手构建合作共赢新伙伴 同心打造人类命运共同体》的报告，系统阐述了“人类命运共同体”的内涵：“‘大道之行也，天下为公。’和平、发展、公平、正义、民主、自由，是全人类的共同价值，也是联合国的崇高目标。目标远未完成，我们仍须努力。当今世界，各国相互依存、休戚与共。我们要继承和弘扬联合国宪章的宗旨和原则，构建以合作共赢为核心的新型国际关系，打造人类命运共同体。”习主席首先引用了《礼记·礼运篇》大同社会的核心理念，并以此作为“人类命运共同体”共同的价值观，强调各国之间是一种相互依存、休戚与共的关系，因此必须构建以合作共赢为核心的新型国际关系，才能打造人类命运共同体。

2016年12月31日习近平总书记在《二〇一七年新年贺词》中指出：“中国人历来主张‘世界大同，天下一家’。中国人民不仅希望自己过得好，也希望各国人民过得好。当前，战乱和贫困依然困扰着部分国家和地区，疾病和灾害也时时侵袭着众多的人们。我真诚希望，国际社会携起手来，秉持人类命运共同体的理念，把我们这个星球建设得更加和平、更加繁荣。”这就直接以中国传统“天下一家”作为今天人类走向大同的希望。

2017年1月18日，习近平总书记在日内瓦万国宫发表《共同构建人类命运共同体》的演讲，向世界宣告“中国方案是：构建人类命运共同体，实现共赢共享”，并全面系统地阐述了人类命运共同体理念，指出国际社会要从伙伴关系、安全格局、经济发展、文明交流、生态建设等方面作出努力来一起构建人类命运共同体，承诺“中国愿同广大成员国、国际组织和机构一道，共同推进构建人类命运共同体的伟大进程。”

（二）人类命运共同体是“天下一家，中国一人”的现代表达

如前所述，“天下一家，中国一人”思想有悠久的历史，丰富的内涵，反映了中华民族的开放的心胸、宏阔的气度、高超的智慧、高远的理想，是人类文明的宝贵遗产。曾几何时，中华文化面临全面危机，中国人一度对自己的传统文化丧失了自信心，觉得百事不如人，转而以拥抱西方文明来替代中华文明，形成了崇洋媚外、唯西方马首是瞻的心态。特别是新文化运动，在开辟中华文化发展新方向的时候，把传统文化割断了，不



吴全 作品

是革故鼎新，新旧嬗递，而是弃旧逐新，甚至唯新是求，使中国人在自己文化发展的道路和方向上陷入了迷茫徘徊，丧失了中国文化的主体性。经过三十多年改革开放，现在中国综合国力强大，中华民族正在走向伟大复兴。民族复兴的核心是文化的复兴。实现中华民族的伟大复兴，亟待重建传承优秀传统文化，在不同层面重建中国文化主体性，增强文化自信，以文化复兴推进民族全面崛起。习近平总书记对中华优秀传统文化情有独钟，他指出“不忘本来才能开辟未来，善于继承才能更好创新。”“要处理好继承和创造性发展的关系，重点做好创造性转化和创新性发展。”2017年1月中共中央办公厅、国务院办公厅印发了《关于实施中华优秀传统文化传承发展工程的意见》，一开始就指出“文化是民族的血脉，是人民的精神家园。文化自信是更基本、更深层、更持久的力量。中华文化独一无二的理念、智慧、气度、神韵，增添了中国人民和中华民族内心深处的自信和自豪。”也就是说，当今的文化自信主要是源于中华优秀传统文化。而在中华优秀传统文化当中，儒学是主体和主流。2014年9月24日年习近平总书记在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会开幕会上以“儒学：世界和平与发展”为主题做了重要讲话，指出：“孔子创立的儒家学说以及在此基础上发展起来的儒家思想，对中华文明产生了深刻影响，是中国传统文化的重要组成部分。儒家思想同中华民族形成和发展过程中所产生的其他思想文化一道，记载了中华民族自古以来在建设家园的奋斗中开展的精神活动、进行的理性思维、创造的文化成果，反映了中华民族的精神追求，是中华民族生生不息、发展壮大的重要滋养。”

习近平总书记对“人类命运共同体”的阐述，就是在中华优秀传统文化，特别是儒家思想的基础上吸收当今人类其他文化的思想基础上形成的。命运共同体是利益共同体、责任共同体和生命共同体，本质上是构建相互依存、休戚与共、和谐相处的国际大家庭。“人类命运共同体”的逻辑是一种递进关系：从国与国的命运共同体，区域内命运共同体，到人类命运共同体，这与中国传统家—国—天下的推衍次序一致，可以说是“天下一家，中国一人”的现代表达。构建命运共同体是习近平总书记站在人类进步高度，把握世界发展格局变化趋势，高屋建瓴地提出来的超越民族、国家和意识形态的中国方案，“继承和弘扬了《联合国宪章》的宗旨和原则，是全球治理的共商、共建、共享原则的核心理念，超越西方消极意义上的同一个地球、地球村等，形成积极意义上的休戚与共，就是不仅要在物质层面，还要在制度、精神层面上求同存异、聚同化异，达到天下为公、世界大同的境界”，赢得了国际社会广泛认同。

孟子“修身”思想浅释

王洪源

孟子继承并发展了西周以前时期的修身思想和孔子、《中庸》的修身之道，以人固有之的恻隐、羞恶、是非和辞让四端为逻辑起点，以仁义礼智为四端扩充的必然结果，建立了完整的人性本善理论，并以“心”为载体，实现了天道与人道的完美统一，确立了天人合一的价值取向。孟子的修身思想是一套完整系统的思想体系，它以其缜密的逻辑脉络和丰富的思想内容给人以极大的精神鼓舞，既激发了人们内心的道德自律意识又指明了一条实现人生价值的康庄大道，在理论和实践上都具有巨大的现代价值。

一、“修身”从孝亲、尊师、读书开始

(一) 孝亲

孟子讲孝亲，人少，则慕父母；知好色，则慕少艾；有妻子，则慕妻子；仕则慕君，不得于君则热中。大孝终身慕父母。五十而慕者，予于大舜见之矣。

父母不易，而天下谁人无父母，而谁又不最终为人父母？谁又能避开孝亲的本分？

首先，什么是孝？“孝”为会意字，上半部分从“老”的意思，下部分从“子”的意思，意谓子背着父母，意即子能承其亲，并能顺其意。故其本意作「善事父母者」，此之谓孝。

其次，如何行孝？孝，乃百行之本，众善之初也。正所谓孝乃德之本，德乃福之基。

从横向上看，在一个家庭中孝分为小孝、中孝和大孝，小孝指注重父母的饮食起居等物质方面的受用；中孝指不但要孝父母的身更要孝父母的心，现在让父母的物质生活不缺乏并不难，但是如何能让父母时时顺心处处欢心却不容易做到，需要儿女有发自内心笃诚的恭敬心和孝心。孟子讲事亲，孟子曰：“事，孰为大？事亲为大。守，孰为大？守身为大。不失其身而能事亲者，吾闻之矣；失其身而能事其亲者，吾未之闻也。孰不为事？事亲，事之本也。孰不为守？守身，守之本也。大孝除了要做到孝父母之身、孝父母之心之外，还要做到孝父母之志。这就要求子女不但要有诚敬之心，还需要好学

明理，也就是要有智慧，好学近乎知。孝子要圆满地实行孝道，必须自己不断地学习圣贤教诲，不仅提高自己的精神层次，还要帮助父母提高心志和智慧，才能使父母获得圆满的幸福。

从纵向上看，除了要对自己的父母尽孝，还要把对父母的孝心扩展，进而对天下一切的父母都要尽孝，尽孝到圆满这叫至孝。从而进一步把爱人之心进一步扩展到爱一切物。这就是孟子所说的：亲亲而仁民，仁民而爱物。也是儒家思想中“恕道”推己及人的思想。爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之，反之，恶人者人恒恶之，厌人者人恒厌之，所以爱一切人才是真正的爱自己，不明理的人以为损人可以利己，其不知是自己不明理所以心不安。三才者，天地人。人为什么能列入三才之中，就是因为人可以效法天地之德，乾父坤母之行。

(二) 尊师

孟子所说的“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”，是中国文化中一项很重要的师道精神。

人的生命是基础，而人的慧命却决定了人生命的意义和高度。如何提升我们的慧命？或是换一句话，如何提升我们的智慧和学问并最终能落实到生活中？就是通过老师，当然老师不仅仅指上学时教授我们知识的这些老师，甚至不单单指某个人，每一段人生经历、每一件小事哪怕是花草树木，都是我们的学习对象，都有值得我们借鉴学习的地方，所以尊师也可以理解为尊重每个生命以及每个生命背后的意义。所以我们是否能从“老师”那里受益，还要看我们自己的心量和觉悟。

(三) 读书

孟子说：“一日暴之，十日寒之，未有能生者也”说读书需要持之以恒。“流水之为物也，不盈科不行”讲读书需要循序渐。“心之官则思，思则得之，不思则不得也”说读书应善于思考。都体现了自古中华民族“尊师”的道德观念，也成为华夏子孙代代相传美德。但就

现实情况而言，现在想找到真正德高望重的人为师已并非易事，世风日下，学生在学校学习到更多的是知识和技能而鲜有能真正获取智慧并提升德行。然而人师难觅，经师易求，我们获取经书的途径越来越多，这些圣贤书可以传承两千多年而仍然经久不衰，经历了时间的沉淀，我们很容易的就能辨认出经典，然而如何学习经典如何践行经典却不容易做到。

在跟经师求道的过程中，我们需要明确“为学之道，莫先于穷理。穷理之要，必在乎读书。读书之法，莫贵乎循序而致精。而致精之本，则又在于居敬而持志。”此不易之理也。

二、孟子“修身”思想对个人层面的意义

孟子修身观以人性善为理论基础，以心性修养为主要途径，以圣人为最高境界追求的思想体系，是当今社会宝贵的精神财富，对社会精神文明建设和社会主义核心价值观的建设具有极大的现代意义。中国传统文化历来讲求“以和为贵”，实现人身心的和谐、人际关系的和谐和人与自然的和谐是传统修身文化的价值追求。努力实现这三大和谐，正是人立足于世的基本功，孟子修身思想在练就为人处世基本功方面有着巨大的传承价值。

（一）对实现人自身身心和谐的借鉴价值

当今社会，现代化步伐不断加速，科学技术突飞猛进，物质产品琳琅满目，随着人们对自然规律的一步步认识，生活水平得到了前所未有的提高。然而，物质文明的飞速发展虽然满足了人们的物质需要，却忽略了人们对精神需要的诉求，因此呼唤与精神文明的协调发展。真正的精神满足应该是人们对生命的彻悟和心性规律的征服。正如孟子所言：“饥者甘食，渴者甘饮，是未得饮食之正也，饥渴害之也。岂惟口腹有饥渴之害？人心亦皆有害。人能无以饥渴之害为心害，则不及人不为忧矣。”人心的饥渴困扰和妨碍了人的心志。

淡泊明志，宁静致远。如果一个人很容易被外面的境界牵着鼻子走，这个人是不可能静下心来认真思考人生的方向和意义的。现在的物质受用更多的都是属于锦上添花，而能为大多数人们提供真正困乏的精神食粮才是真正的雪中送炭。但可惜的是能认识到自己问题的人少之又少，能认识到问题并勇于改正的更是凤毛麟角。所以不懂得修身的人，不可能心志淡泊，反而会淹没在社会物欲横流的大浪潮当中并乐此不疲。更何谈明志与致远？

（二）对实现人际关系和谐的借鉴价值

人们处在一定的社会关系下，实现人际关系的和谐就要求每个人都扮演好两种角色，一是家庭中的角色，

二是社会中的角色。实现人际关系的和谐必须首先实现家庭关系的和谐，这就要每个人都扮演好在家庭中的各种角色。孟子思想中的恻隐、恭敬、羞辱和辞让之四心都是从家庭的血缘和亲情关系中推导出来的，“孩提之童无不爱其亲者，及其长也无不敬其兄也”。懂得修身的人一定是“躬自厚而薄责于人”的人，一定是严于律己宽以待人的人，所以懂得行有不得反求诸己，所以绝不会怨天尤人，更不会杞人忧天，只求尽自己的本分，问心无愧。

三、孟子“修身”思想对个人层面的意义

（一）“修身”思想对不同领域的借鉴

立足政界，就要勤政为民，恪守爱民之则，履行公仆之责。首先公职人员要牢固树立“民为贵”的意识。孟子曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。”孟子认为，民众是最重要的，是国家的根本，社稷是为人民而立，君主则是系于民众和社稷而存在的。百姓是公职人员的衣食父母，立足政界就要坚定不移的走群众路线，以人民群众的根本利益为出发点和归宿。

立足商界，就要将心比心，固守诚信公平，实现互利共赢。孟子认为，诚是天之道，思诚是人之道，人欲诚身必须要明善，明善就是对可欲可求的仁义善德的通达和对人本性的占有，就是让仁义礼智根于心的不动心，这是做人的基本法则。

立足学界，就要潜心学术，坚守以德为本，实现赞天地化育万物。学者治学读书首先就要做到清心寡欲，淡泊名利，潜心学术，不为外物所累，不把学术当做沽名钓誉的手段。学者治学要励志不移，立德不朽，要有“学问之道无他，求其放心而已矣”的坚定志向和“君子之志于道也，不成章不达”的恒久毅力，在学也无涯，生也有涯的学术历程中，尽心诚意的展现生命最核心的地方，为人类文化留下不朽的功业。

（二）“修身”思想对社会的意义

中华民族复兴的根本在于中华优秀传统文化的复兴，而中华优秀传统文化的核心部分之一就是儒学，儒学的核心是八德“孝悌忠信礼义廉耻”，八德靠每个人的言行来体现。国家兴亡匹夫有责，修身关乎家庭和谐，关乎工作顺利，也关乎国运昌盛，牵一发而动全身。

孟子的修身思想渊源流长，是中国传统文化的精髓，更是社会主义现代化建设的宝贵精神财富。继承并弘扬以孟子修身文化为代表的优秀传统文化，是每一个华夏子孙义不容辞的历史使命和时代使命。

张载“四为句”价值内涵的辨析

王松晨、陈建明在《哈尔滨学院学报》2023年第7期发表《张载“四为句”价值内涵的辨析》指出，“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万事开太平”，是北宋理学家张载的经典名句，震古烁今，指引了无数中华民族有志之士的人生奋斗目标。因此，当下要继承“四为句”中的精神文化内涵，应将其在本体论、认识论，以及方法论上进行辩证分析，再经过反思性扬弃，使其能融入当代中国社会主义精神文化之中，为实现中华民族伟大复兴贡献力量。

张载“四为句”，究竟是谁而为？是谁在为？在先秦时代，是炎黄、是尧舜、是周公、是孔孟；在封建时代，是汉儒、是宋明理学家，是一切心怀天下、忧国忧民的文人士大夫；而在当代，应该是每一个心怀祖国、支持中国特色社会主义事业的共产党员。当我们处于历史长河的当下，处于中国特色社会主义新时代之刻，处于拥有着源远流长、博大精深的中华优秀传统文化的氛围之中，再次去回味张载那著名的流传千年的“横渠四句”，细之体会，只有树立了“为万世开太平”的绝对信念，才能够坚定不移地走社会主义道路，直到最终达到共产主义社会；只有坚持了“为往圣继绝学”的那种承上启下、开拓创新、辩证思考、批判继承的求知方法，我们才能更加科学的做好每一件事；也只有通过“为生民立命”，为社会道德价值系统的确立提供学理上基础，并且为社会政治合法性和合理性提供文化支持，从而帮助人民、引导人民找到自己的安身立命之道，才可以说作为一名共产党员达到了“为天地立心”的境界。正如《诗经》所言：“高山仰止，景行行止，虽不能至，心向往之。”

孟子的同感思想及其美学内涵

曾仲权在《中国政法大学学报》2023年第4期发表《孟子的同感思想及其美学内涵》指出，在哲学美学中，同感意味着自我与他者主体间情感的普遍可交往沟通性，也即普遍共通性。同感理论、同感判断不仅在西方哲学美学中源远流长，而且在中国古代哲学美学思想中也存在。孟子心性哲学的同感思想就堪为典范，它足以和导源于亚里士多德的同感判断力思想相媲美。孟子的同感思想中的同感判断的美学内涵包含四个方面：其一，从作为审美鉴赏判断的同感判断所获得的情感是具有普遍共通性的同感；其二，从作为道德情感判断所获得的道德情感是具有普遍共通性的同感；其三，按照理义的道德情感判断标准所进行的道德情感判断所获得道德情感的愉悦体验具有和通过感官感觉所进行的审美鉴赏判断所获得的具有美感特性的愉悦相同的性质，而且两种愉悦的类比统一特性具有普遍共通性；其四，在孟子的同感思想中，同感判断都具有好恶的同感判断情感体验，而同感判断的好恶情感体验，作为人之性，具有衍生五情的能力，这种衍生能力在人与人之间也具有普遍共通性。

孟子仁政思想的政治哲学解读

孙晓春在《理论与现代化》2023年第4期发表《孟子仁政思想的政治哲学解读》指出，在中国政治思想史上，如何通过有效的国家治理，实现稳定的社会秩序，是历代思想家共同关心的主题，只是由于价值观念与思维方式的不同，人们对这一主题有着不同的理解。先秦儒家是最早对社会政治生活中的道德问题进行思考的思想家群体，

生活在春秋晚期的孔子提出以德治国的思想主张，但在儒家学派内部，对于国家治理问题最早做出深入、系统讨论的是战国时期的孟子。孟子倡导仁政，反对暴政，主张为政治国以道义优先，充分表达了思想家对优良社会生活的追求。在当代中国人致力国家治理现代化的过程中，认识孟子仁政思想的理论价值与局限，有着十分重要的意义。

孟子是中国政治思想史上最早用道德的观点对国家治理做出系统阐述的思想家。在应该如何治理国家这一问题上，孟子倡导道义优先的价值理念，把实现“王道”或尧舜之治作为国家治理的目标，主张统治者“以不忍人之心，行不忍人之政”。性善论是孟子仁政思想的理论前提，以符合道德的方式治理国家，以符合道德的方式对待民众，是孟子仁政思想的精髓，体现了思想家对优良社会生活的追求。孟子仁政思想有着十分重要的理论价值，同时，由于社会历史环境与思维方式的原因，孟子仁政思想也存在着理论局限。

孟子性善论的汉代回响

钮则圳在《中国哲学史》2023年第4期发表《孟子性善论的汉代回响》文章指出，从儒学史发展历程看，孟子性善论在宋代以后方才成为占据支配性地位的儒家人性论思想。我们固然不能想当然地将性善论视为儒学一直以来的核心理论，由先秦至宋明，儒家人性论经历了复杂的理论演进过程。孟子性善论经由荀子批判，在两汉曾产生重要影响。因此，剖析两汉诸子中代表性人物对孟子性善论的理解与阐发，无疑可以为我 络提供助益。

西汉前期，韩婴是较早对孟子性善论有所汲取的儒者。韩婴立足于孟子性善论，认为人天生具备仁

义礼智之心。然而，韩婴除了继承孟子以仁义礼智为人的本性的思想，他认为人性中还包含其他内容。韩婴说：“人有六情，目欲视好色，耳欲听宫商，鼻欲嗅芬香，口欲嗜甘旨，其身体四肢欲安而不作，衣欲被文绣而轻暖。此六者，民之六情也。失之则乱，从之则穆。故圣王之教其民也，必因其情而节之以礼，必从其欲而制之以义。义简而备，礼易而法，去情不远，故民之从命也速。”（《韩诗外传集释》，第184页）人除了仁义之心，还本具耳目感官等生理欲望，需要得到圣王礼义的节制与引导，以避免产生社会纷争，这糅合了荀子人性论中的“情性”思想以及“圣王礼制”说。韩婴所重视的礼并非是一种强制性的社会结构与外在规定，而是明确以一种人性论作为根基。与孟子注重揭示人性善的根源不同，董仲舒更为重视人性中善质的实现。在董仲舒看来，重视人性道德方面的养成可以使人超拔于禽兽，因此他并不完全否定孟子对于人性的理解。问题在于，董仲舒对“善”的标准立意甚高，认为孟子性善论只限于区分人禽，描述的是善的底限，而他追求的是一种良好的群体政治生活。职是之故，与孟子偏重个体修身以及自我完善的性善论不同，董仲舒的重点在于凸显圣王教化的重要性，从而为王道奠定人性论的根据。东汉诸子中，对人性论问题措意较多、思想较成系统的是王充与荀悦，代表性观点为“性三品”。王充与荀悦的“性三品”说占据了东汉尤其是东汉末期人性论的主流。在性有品级的思维模式下，孟荀人性论被简单化约为形容极善与极恶之人的极端论述，其主张人性生而平等的一面被消解。由此可见，由于先入为主地代入

了性有品级的理论框架，王充、荀悦对孟子的理解并不准确，具有屈就其说的意味。二者又认为中人之性的善恶可以转化，因此重视荀学所提倡的礼义教化思想，孟子式的修身自反工夫并未得到继承。

儒家养生心法

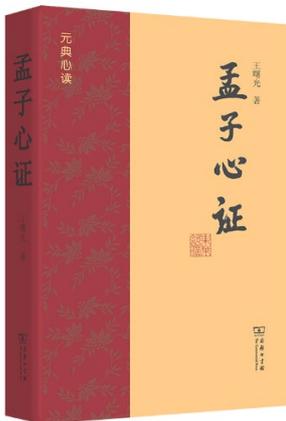
黄玉顺在《中州学刊》2023年第8期发表《儒家养生心法——以孟子心学为中心》指出，从个体生命养护的角度看，孟子的学说可以视为一种养生哲学，其宗旨是“事天俟命”，即养生以事天和修身以俟死。由此，养生获得了终极信仰的意义。就此而论，孟子的“心学”就是一套养生心法。第一，养生就是“养体”，但不仅是肉体的“养身”，而且是养护作为身心统一体的生命体。进一步说，养体的根本不是“养小体”，而是“养大体”，即“养心”。第二，养心包括情感能力、意志能力和理性能力的培养。养心的要领在于“寡欲”，即“有所不为”，亦即排除“不义”的意欲，而专注于“可欲”的意欲。第三，养心的本质是“养性”，即养护自己的天赋人性。养性的步骤是“尽心”以“知性”，进而“知性”以“知天”。“尽心”包括尽情、尽意和尽思，即充分发挥情感能力、意志能力和理性能力。“知性”则是天赋人性的自我反思，旨在“知天”。“知天”包括对内在超验之天和外在超凡之天的认知，这正是终极信仰的养生宗旨的体现。第四，养性的途径是“养气”，即培养浩然正气。养气的根本方法是“以直养气”，即“集义生气”，亦即通过培养正义感来养护生命力。

先秦儒家“内圣外王”思想辨正

宋宽锋在《中原文化研究》

2023年第4期发表《先秦儒家“内圣外王”思想辨正》指出，对于中国传统文化研究者来说，“内圣外王”是一个耳熟能详的说法。虽然“内圣外王之道”的概念首次出现在《庄子·天下》篇，但是儒家的“内圣外王”思想却在中国历史上具有更为广泛、深远的影响。不过，在以往的研究文献中，对儒家“内圣外王”论说的理解，相当程度上存在着偏差和含混之处。比如说，“外王”的所指和含义到底是什么？“外王”是否有其制度之维？“内圣”如何“外王化”？或者说，“内圣外王”实现的具体路径和方式又是什么？诸如此类的问题似乎并未得到充分的思考和明确的解答。因此，本文力图在深入解读先秦儒家相关论说的基础上，准确、全面地把握和重释先秦儒家“内圣外王”思想的内在理路及其丰富内涵，从而为儒家“内圣外王”思想的“当代视角的解读”确立一个前提和基点。

儒家的“内圣外王”思想虽为人所熟知，但对其通常的理解却存在着相当程度的偏差和含混之处。先秦儒家“内圣外王”思想中的“外王”指的就是“平天下”“明明德于天下”“平治天下”或者“安百姓”“安天下之民”。成就这样的“外王”的最佳人选无疑是“圣王”，而“圣人成为王者”最为合理的制度化路径就是“禅让”。当“禅让”的理念由于缺乏实际的可行性而被排除之后，“王者”与“圣人”的合理结合方式就是荀子所说的“尊圣者王”或者“圣君贤相”。“外王”的成就必然需要“内圣”的“客观化”，“外王”的实质和核心就是“仁政”，“仁政”的首要意蕴就是“圣王之制”，而“圣君贤相”之“存神过化”的政治效应当然也是以“仁政”的制度之维为背景和基础的。



孟子心证（元典心读）

作者：王曙光

出版社：商务印书馆

出版时间：2023年6月

内容推荐：本书包括解读文章凡三十六篇，大体以专题研究与文本论析相结合之形式，贯通《孟子》全书，将孟子政治哲学与心性哲学诸重要主题加以综合诠释，使读者可以系统理解孟子学说之大要，

从而获得一种整体感，而不致陷于章句之琐细解析。本书有意识地把孟子的思想放在整个儒家思想乃至中国传统文化的谱系中，探索其内容特色，特别是对儒家思想的发展的影响，以及在儒家思想史中的崇高地位，发掘其仍然具有强大生命力和价值的思想意蕴。尤重以当代社会科学之理念来观照与阐发孟子学说，以期彰显与发掘孟子思想之当代意蕴。中国古代经典之常读常新，其意义正在于此。

《孟子开讲》（全三册）

作者：鲍鹏山

出版社：中国青年出版社

出版时间：2023年8月

内容推荐：《孟子》与《论语》《大学》《中庸》并列儒家经典“四书”，是学习中国传统文化的元典。

《孟子开讲》是鲍鹏山教授继《论语导读》《大学中庸导读》《道德经导读》之后，出版的又一部对传统经典做现代解读的新著。

开篇《导言》，论述孟子思想中的中国文化重大命题及其逻辑关联；全本十四卷，每卷由原文、今译、注释、开讲四个部分组成；原文精校，今译畅达，注释精审，开讲通透，一气贯注。篇后为读者列出成语及相关章节链接；卷后附录《孟子的编撰与成书》，为读者延伸专业知识。

开讲部分是本书最大特色，明明是说古典文本，偏讲得明白如话；明明在讲古圣先贤，偏又说得他如活当下。对传统经典做现代价值的阐发，是本书的显著价值，也是作者阐释传统经典的出发点，更是一个学者价值的极大体现。



林语堂儒家文化思想研究

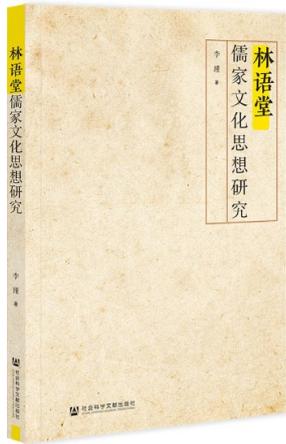
作者：李瑾

出版社：社会科学文献出版社

出版时间：2023年8月

内容推荐：林语堂是一位学贯中西、充满人生智慧的中国现代作家。林语堂和中国儒家文化有着千丝万缕的关系，他的儒家文化思想更是有着独特的价值。本书将林语堂对儒家文化的接受、阐释和传播作为考查内容，立足于作家的文

本和相关史料，力图宏观、全面地分析林语堂对儒家文化接受、阐释和传播的历史渊源、发展脉络、基本走向、具体内容，进而试图揭示出林语堂儒家文化思想所具有的时代意义。同时，本书还结合中国当下的时代背景，重新审视和解读林语堂先生的儒家文化思想，这对于寻找中国传统文化在全球化背景下既保持自身优势又能更顺畅地与世界文化进行对话的方法，提供有益的帮助。



儒家劳动伦理涵养 社会主义敬业价值观研究

作者：孙旭

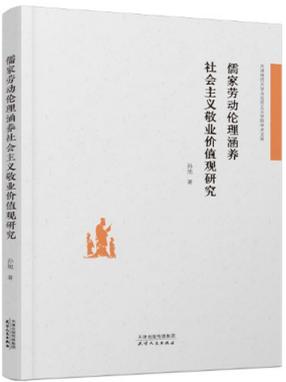
出版社：天津人民出版社

出版时间：2023年8月

内容推荐：儒家伦理对中华文明乃至整个现代社会生活，产生了广泛而深远的影响。传统儒家伦理能否融入社会主义主流意识形态之中？应该给予它什么样的地位？它对社会主义主流意识形态建设有何种价值？这些既是当代学者们关注的焦点问题，又是颇具争议的理论问题。

中国共产党人在探索社会主义道路时，便将如何正确对待传统儒家伦理与社会主义主流意识形态的关系问题，视为必须把握好的重大课题。作为中华民族宝贵的文化与历史资源，儒家劳动伦理承载着民族精神，它不但是对中国人民历史生活和历史文化的表征，而且在涵养社会主义敬业价值观中具有独特的价值与作用。

本书从哲学伦理学层面论证儒家劳动伦理的合理性，凝练概括出儒家劳动伦理的思想内涵，并以儒家劳动伦理与社会主义敬业价值观的关系为考察对象，探讨儒家劳动伦理涵养社会主义敬业价值观的当代价值及实践路径。



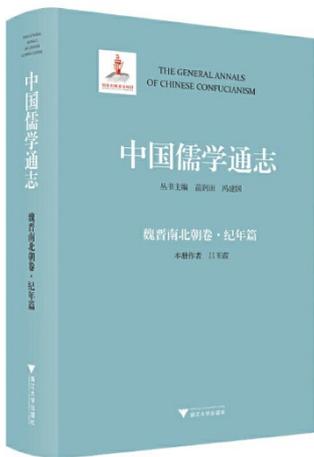
中国儒学通志·魏晋南北朝卷·纪年篇

作者：苗润田

出版社：浙江大学出版社

出版时间：2023年7月

内容推荐：此为《中国儒学通志·魏晋南北朝卷·纪年篇》。《中国儒学通志》拟分先秦、秦汉、魏晋南北朝、隋唐、宋元、明、清等七部分，每部分再分纪年篇、纪事篇和学案篇。结合《20世纪儒学通志》，基本覆盖先秦至20世纪末的整个儒学历史，为中国儒学的演进、发展理清脉络。该书以历代大儒的研究成果为基础，以传统文献为依托，从较高的高度俯瞰整个儒学发展脉络，体系完备，方法科学，可望著成新时期儒学研究的里程碑著作。

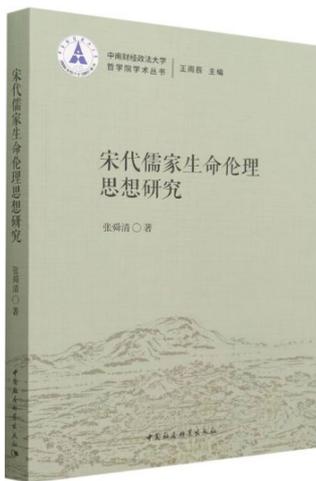


宋代儒家生命伦理思想研究

作者：张舜清

出版社：中国社会科学出版社

出版时间：2023年7月



内容推荐：本书主要是基于宋代儒学的主要理论表现形态对其代表人物富有生命伦理意蕴的思想挖掘和研究。宋代儒学的主要理论表现形态是“理学”，依理学的主要分派和思想发展的脉络，本书重点探究了周敦颐、张载、二程兄弟、朱熹、陆九渊、胡宏和张栻有关生命的伦理思考。本书认为，宋代儒家尽管在基本理念上各有所执，但均以“生生”为本体、为大体，“生生”体现出宋代儒家生命伦理的基本精神和原则。生生亦是仁之体，是“本善”，万物皆有生，故亦皆有仁，是以万物生而即善。仁体在实体规定上即指宇宙生命全体，万有一体共生。在万物一体的生生视域中观照和处理诸生命存在的价值、意义及其之间的应然关系，构成宋代儒家生命伦理思想的基本特点。这种观念，对于当今人类思考生命完整性、构建生命共同体、重新审视与自然的关系等问题具有重大启示意义。

诸子视野与先秦儒家政治哲学

作者：李友广

出版社：中国社会科学出版社

出版时间：2023年7月

内容推荐：本书以先秦儒家政治哲学为研究对象，从先秦诸子的宏阔视野对于儒家在先秦时期对天人关系、道体与道用、政治与道德，以及传统与现代、因袭与变革等关系进行深入研究，以期通过这种综合性研究来获得对于先秦儒家在政治理念、政治行为及政治理想诸多方面于哲学意义上的理解与把握。本书自觉运用比较研究的学术方法，从诸子的宏阔视野来研究先秦儒家政治哲学，既有利于在诸子之间的互动关系中来彰显先秦儒家政治哲学的性质、特点与价值意义，科学还原传统政治理论样态在先秦时期的复杂性与丰富多彩性，对于先秦儒家政治理论何以具有恒久生命力进行深入挖掘与理论阐述，也可以在东西方文化交流日益深入的新时代，为今日之中国如何在合理汲取西方文明智慧的同时更好地挺立起中国文化的主体性提供一定的借鉴与启示意义。



儒家家庭教育思想研究（新时代马克思主义理论与实践研究丛书）

作者：王永祥

出版社：人民出版社

出版时间：2023年7月



内容推荐：本书以马克思主义理论为指导，运用历史与逻辑相统一的方法，以儒家家庭教育思想的历史演进为线索，从理论基础、施教目的、教育内容、教育的方式方法等入手，借助于不同门学科的研究视角，多方面阐释儒家家庭教育思想的深刻蕴涵、历史演变、永恒价值。在论述方式上，注重深入浅出、史论结合，注重在尊重原典本义的基础上，结合学界的相关研究成果，结合相关的历史文化背景，对一些思想内容本着古为今用、批判继承、综合创新、辩证发展的原则，对之进行了创造性转化和创新性发展，以期儒家家庭教育思想融入现代家庭建设、家教传承、家风培育搭建桥梁，为古今家庭教育实现融通做出有益探索。

捶河

李季林



傍晚或黄昏里，我爱去护城河边、依着凉丝丝的栏杆，听那噼噼啪啪的捶河声。

你一槌、我一槌，我一槌、你一槌，女人们忘情地捶着，捶水乡的年轮，捶一个没有开头、也没有结尾的故事。

那是四十年前的事了。

那时候，妈妈还不到三十岁，我还没有上学呐。

夏天，太阳一落了山，老桥下护城河的河梢里便热闹起来。各家各户的姑娘媳妇们约好了似的，攥着衣篮、拎着棒槌，仨仨两两、说说笑笑，向河滩里汇拢来了，也把柴米油盐、儿女情长的话题由家里扯向了河边。

于是，木槌声彼此起伏。小城的夜幕也徐徐拉开了。

于是，蝙蝠们来了，从老街小巷那古色古香的飞檐翘角下来了，眨着夜色的眼睛，在河面上空翩翩起舞。

于是，月儿出来了，弯弯的、橙橙的，漂在海蓝海蓝的夜空里，似一牙被婴儿刚啃了几口的哈密瓜。

哗啦，哗啦，阿婆阿姨阿姑们搓着、抖着、闲聊着，她们把月儿抖碎了，抖落成了满河的金子。那满河的金子晃啊晃啊，带着悠悠的木槌声、夏日傍晚的喧嚣、还有小城的故事，趁着朦胧的夜色，默默地作别小城，流向远方。

在我的记忆里，妈妈的形象是坐在水边，抡着酸酸的臂，一槌一槌地捶河。

冬天刚开个头就剝它的尾，这便是儿时我的希望。因为一进入冬季，妈妈的手便风裂了，每一根手指都张着含着红舌的小口；冬天越冷，口就越大；直到第二年的春尾，褪了皮，那一张张小口才肯消退。因此，除了共受寒风冷雨的涩苦，妈妈还要独自忍受一个冬天裂手的辛疼。

那时候，姐姐在镇上爸爸的学校里就读，除了假期，他们轻易是不回来的。平日里，我也好像忘却了他们。

白天，妈妈卖日用百货，我就在她的两腿间缠绕、钻来钻去；倘若卖的是香烟、火柴那样的小东西，妈妈就抱着我、由我的小手把东西递给叔叔阿姨们。他们说声“谢谢”，我也说声“谢谢”。做饭的间隙，妈妈把

售货的班儿交给了我。常常伴着我“妈——马！妈——马！”的童音，妈妈笑津津地赶出来，把那或干或湿的手在腰巾上拭着，为叔叔阿姨们拿东西。傍晚，妈妈攥了衣篮，我拽着木槌尾随着，走向河滩那啪啪的槌声里。

入了冬，洗衣便多了份艰辛：破冰。妈妈通常是先用铁镐在河边的冰面上刨一个洞，而后把衣服塞进洞里浸一浸、抖一抖，再在石搓上一槌一槌地捶着；一样的动作、一样的高度、一样的响声，就那么一个姿势没完没了地捶着。我时常站在岸上，袖着手，盯着妈妈手里那起伏的木槌数着，一、二、三、四、五……一直数到我不能再数。倘或高兴，我就从岸上捡起一粒石子扔进冰河里，听那一串脆生生的石子跳冰声，“秋秋秋秋”。妈妈这时油然回头朝我一笑，那抡槌的臂也顺势抹一抹脸上的汗。从妈妈那回头的笑里，我知道马上就可以回家了。

妈妈挪上岸来，双手插进裤兜里笑着，而后把我的双手拉去夹在她的腋下，轻轻地呵我的脸。看着妈妈美丽的笑脸，我却害了羞，扭过脸去。

回家的路上，见妈妈不住地呵手，我仰着头怯怯地问：“疼吗？”

“没事呢。闲下来想着才疼。”

从那时起，我便恨冬天、恨那条老河。要是没有冬天、要是没有那条老河，妈妈的手就不会冻裂了，就不会疼了。

后来，姐姐回来了，在镇上教书的爸爸却跟一个女人跑了，再没有回来。

妈妈用被子蒙着头大哭了一场，后来就再也没有哭过。

护城河的河滩里，女人们依然“噼噼啪啪”地捶着。我便在那槌声中长大了。

每逢工作、学习上遇到挫折，生活中邂逅着艰涩，我总爱去护城河畔，倚着老桥的桥栏凝思冥想。那突突的驳船、那群游的鹅鸭、那噼噼啪啪的槌声，总能给我那日渐灰淡的心注入新色，让它依然昂扬奋进。

李季林 诗歌四首

我喜欢读你的背影

那一年 那一天
你来了
盈盈地 也轻轻
盈盈地 也轻轻
你走来一片风景

那一年 那一天
你走了
背着一根长长的长长的辫子 窃窕窕窕
留下一路楚楚的
背影

我喜欢读你的背影
尤其雪天
只是每次读
每次都读不懂

我喜欢读你的背影
尤其春天
只是每次读
每次都读不懂

心的船

没有定向的罗盘
没有桅灯
没有风帆
我心的船
满载着虚无
茕茕而行
它只是由着海色的风
吹 吹 吹
在一个缘起花落的季节
泊进你的港湾
我
把货下载在你的码头
把船抛锚在你的港口
然后
向着你
纵身跳下

雪心

你说
冬天雪的天空是我的心
沉沉地不忍落
怕冷了
大地上那黑白的仰望

一个冬天的黄昏
你说
碎了 我的心
于是
大雪纷飞
瞬间就白了那红的围巾

你

你
可曾觉得
有一双眼睛在芸芸众生里寻觅
贪读你的背影
一如饥渴的婴儿寻觅母乳
你
可曾觉得
那翻飞在你左右的的羞涩的目光
犹如紫燕尾随着春田里农耕的铁犁

你
为什么那么可人
你
为什么那么熬人



蔚艳 作品

漢高翼汕
 心風揚頭
 價輕一
 非音水
 無祇禽
 雲綉鼓

辛丑二月月
 馬騰

马腾 作品

孟子曰天時不如地利地利不如人和三里
 之城七里之郭環而攻之而不勝夫環而
 攻之必有得天時者矣然而不勝者是
 天時不如地利也城非不高也池非不深也
 兵革非不堅利也米粟非不多也委而去
 之是地利不如人和也故曰域民不以封疆之
 界固國不以山溪之險威天下不以兵革之
 利得道者多助失道者寡助

辛丑春月
 丁海生

丁海生 作品



孟子研究

MENGZIZIYANJIU

陳瑞鼎



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年第二期（总第26期）





成玉梅 作品



何虹江 作品

國 人 歷 史

中國歷史，是中華民族在漫長的歲月裡，所創造的輝煌文化。它不僅是中華民族的根脈，也是世界文明的重要組成部分。從遠古的黃河、長江流域，到今天的繁華都市，中國歷史見證了無數的興衰盛滅。在這些變遷中，中華民族始終保持着強大的生命力和凝聚力，不斷吸收和融合其他文明的精華，形成了獨具特色的中華文化。中國歷史的長河，流淌着先賢們的智慧和血汗，也見證了中華民族的偉大成就。在未來的日子裡，我們將繼續傳承和弘揚中華文化，為實現中華民族的偉大復興而努力奮鬥。

陳俊杰書
 辛丑年
 二月
 下浣

陳俊杰 作品