

建设繁荣兴盛的文化强省

韩俊

历史文化底蕴深厚是安徽的突出优势。安徽文化起源早、绵延不绝，标注了安徽在中国百万年人类史、一万年文化史、五千多年文明史中的独特地位，安徽是中华文明的重要发祥地。安徽文化多元化、开放包容，淮河文化、皖江文化、徽州文化等共同构筑了彰显徽风皖韵的地域文化，使安徽成为中华优秀传统文化活的博物馆。安徽文化重思变、富于创新，在漫长的文化演进中，江淮大地上一个个创新之举，立时代潮头、引风气之先，安徽是名副其实的中华文明重要传承复兴地。安徽文化叫得响、各领风骚，道家学说、建安文学、程朱理学、徽学、桐城文派在这里孕育发展，安徽为不同时期中华文明轮番演绎提供了重要舞台。安徽文化名人多、人杰地灵，学风昌盛、耕读传家、以商养文、以文传世、名人辈出，在不同历史时期不同领域都产生过领军人物。安徽文化基因红、代代相传，锻造形成了老区精神、大别山精神等，成为中国共产党人精神谱系的重要组成部分。

当前，安徽正处于厚积薄发、动能强劲、大有可为的上升期、关键期。全面建设现代化美好安徽，文化既是重要内容、重要标志，也是重要支撑、重要力量。我们要切实增强责任感使命感，坚定信心、保持定力，努力将我省的文化资源优势转化为竞争优势、发展优势。要坚持以文铸魂，坚持用习近平新时代中国特色社会主义思想凝心铸魂，推动理论学习更系统更深入，研究阐释更加体系化学理化，宣传普及更有说服力感染力，扎实做好理论武装的大文章。要坚持以文传声，牢牢把握统一思想、凝聚力量这个中心环节，唱响团结奋斗的主旋律，打好舆论引导的主动仗，建强融合发展的主力军，扎实做好壮大主流思想舆论的大文章。要坚持以文化人，树立鲜明的价值导向，深化向上向善的道德风尚建设，推动全域全民精神文明创建，在立精神支柱、树价值标杆、育时代新人上持续用力，扎实做好践行社会主义核心价值观的大文章。要坚持以文立信，系统科学保护好古城、遗址、传统村落、传统民居、传统建筑等文物和文化遗产，深入挖掘传承好安徽文化的价值内涵，创新手段利用好非物质文化遗产，大力发展文旅产业，扎实做好安徽优秀传统文化创造性转化和创新性发展的大文章。要坚持以文兴业，繁荣文艺创作要突出成高原、起高峰，提升公共文化服务水平要突出标准化、均等化，壮大文化产业要突出全链条、强龙头，更好满足群众精神文化生活，扎实做好推动文化事业和文化产业高质量发展的大文章。要坚持以文互鉴，积极服务和融入国家大外宣战略，推出更多符合国外受众喜好、社交平台特点的原创产品，打造全媒体外宣传传播矩阵，扎实做好加强国际传播能力建设的大文章。

历史悠久绵长、文化底蕴深厚是安徽最宝贵的财富，加快建设繁荣兴盛的文化强省是一份沉甸甸的历史责任。各级党委、政府要把文化建设摆在重要位置，党政一把手要及时研究解决重要问题，宣传部门要发挥牵头抓总作用，相关部门要在项目建设、资金投入等方面做好保障。要深化改革创新，推动国有文化企业、文艺院团改革，充分发挥产业投资基金引导作用，健全文化要素市场运行机制。要建强人才队伍，大力实施“江淮文化名家”引育工程，加大急需紧缺人才培养力度，落实领导干部联系人才队伍机制，营造尊才爱才的浓厚氛围，推动文化强省建设不断迈出坚实步伐，为建设社会主义文化强国和中华民族现代文明作出安徽更大贡献。

（摘自11月16日《安徽日报》）

安徽省孟子思想研究会学术委员会

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

《孟子研究》

编印单位：安徽省孟子思想研究会

编委会

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

编辑部

主 编：张小平
副 主 编：解光宇 唐泽斌
编辑办主任：陶 武
编 辑：陈 熠 杨玉能 陶桂红
美 编：杜 蕾
法律顾问：安徽林达律师事务所 孟祥根
地 址：安徽省合肥市蜀山区弘阳广场
电 话：0551-64376488
传 真：0551-64376488
邮 箱：mzsx2011@163.com
网 址：http://www.ahmengzi.cn/
安徽省内部资料准印证号：皖 L00-154
印 数：300 本
印刷单位：合肥禄祺芭印务有限责任公司
印刷日期：2023 年 12 月
发送对象：安徽省孟子思想研究会全体会员

目 录

卷首语

01 建设繁荣兴盛的文化强省 韩 俊

工作动态

03 研究会党支部参加党建学习教育培训活动
03 研究会召开第三届理事会第七次会长办公会
03 李季林当选为第十届全国儒学社团联席会议副秘书长
04 国际儒学联合会副会长牛喜平一行来会考察
04 研究会专家参加首届“半”文化主题研讨会
04 会领导参加“文化传承发展与建设中华民族现代文明”学术研讨会
05 王国良出席“朱子学与阳明学对话”研讨会
05 解光宇参加第六届董仲舒思想学术研讨会
06 余秉颐出席第九届尼山世界文明论坛
06 孟凡柱当选省中国画学会副主席兼秘书长
07 安徽孟子书画院指导安庆市企业家书画诗词协会成立十周年书画展

孟子论坛

08 中国传统人道主义的历史生成及其出场路径 裴德海
11 深度挖掘孟子思想 助推全面小康建设 许光灿
13 孟子“存心养性”的修养论 任颖危 邢学敏
16 《四书广注》编纂特点及其价值 魏学宝 马丽丽
20 如何理解性善论（修订版）？ 方朝晖
28 简论孟子思想 弘扬儒家传统文化 姚天文
30 “孝”：人类文明共同的道德价值准则 高士涛
——以《孝经》为纲浅说

新观点

34 《孟子》：仁爱民本 浩然之气、本末甚明：论陆九渊对颜回之学的阐释等

孟子新书

37 《孟子新注新译》《孔子家语正印》等

诗文一角

39 石乡行 李季林
40 诗歌四首 李季林
40 12 月 2 日日记 解光宇

研究会党支部参加党建学习教育培训活动

为进一步提升社会组织党建水平，推进“以学铸魂、以学增智、以学正风、以学促干”落到实处、结出硕果，省社科联业务主管社会组织党委围绕植根塑魂、中国式现代化安徽实践两个专题组织开展社会组织党建学习教育培训。按照上级党委的相关安排及要求，研究会党支部孟凡明委员参加了相关培训活动。

9月25日上午，研究会支部全

体组成人员在会议室集中学习了全省深入推进创新型省份建设加快打造科技创新策源地工作会议和全省新能源汽车产业集群建设工作会议精神；下午，孟凡明支委随主管部门党委团队先后来到科大讯飞成果展示馆、合肥蔚来中心成果展示馆，围绕中国式现代化安徽实践开展科技创新和新能源汽车产业发展，实地调研。

在交流调研心得体会座谈会上，

孟支委认为：此次党建培训活动，让我亲身感受了人工智能的领先技术和新能源汽车更新迭代的自主研发技术给社会发展与人类生活带来的巨大变化。作为社团组织功能性党支部委员，我要增强责任担当，坚持问题导向，主动作为，精准发力，以党建促业务、以业务强党建，为走出新时代安徽高质量发展新路，贡献力量。

研究会召开第三届理事会第七次会长办公会



11月27日，研究会在会议室召开了第三届理事会第七次会长办公会。孟凡贵书记主持了会议，在肥的部分副会长出席会议。

会议重点对本年度年会事项进行了讨论。确定年会于12月24号在亳州市召开；并对会议的规模、议程等诸多方面，作了具体部署。

对于近期来会考察交流的国际儒联客人，提出要根据对方确定的议题，精心准备，并热情接待。

会议还对第七届全国孟子思想研讨会的论文集的出版事宜作了商讨。认为当下要细化工作内容，把校对等工作落到实处。

李季林当选为第十届全国儒学社团联席会议副秘书长

11月24日，第十届全国儒学社团联席会议在山东曲阜召开。

本次大会，对会议秘书处进行了换届改选。中国实学研究会会长、中共中央党校王杰教授当选为秘书长，北京儒学文化促进会会长柳河东当选为执行秘书长，研究会会长李季林当选为副秘书长。



国际儒学联合会副会长牛喜平一行来会考察

12月2日，国际儒学联合会副会长牛喜平带领国际儒学联合会副秘书长、会员联络委员会主任徐永



吉、副主任李焕梅、国际联络委员会项目官员卢蕾一行四人，来研究会考察，了解研究会的建设和发展情况。

研究会党支部书记孟凡贵主持会议，王国良副会长、解光宇副会长及秘书长出席了会议。

孟凡贵主持会议首先对国际儒联牛会长一行的到来表示欢迎和感谢。李季林会长向客人介绍了研究会的性质、组织结构、发展规模、以及成立以来在党的建设、学术研究、社

会活动等方面所取得的成绩。

牛会长对研究会取得的成绩给予了充分的肯定，请就国际儒联关心的问题，与研究会领导进行充分交流。徐永吉主任向研究会介绍了国际儒联的基本情况近年来的业务开展情况。

最后，孟凡贵书记表达了研究会拟申请加入国际儒联的意向，牛喜平副会长表示欢迎，并指示徐永吉主任、李焕梅副主任积极指导、按程序落实。

研究会专家参加首届“半”文化主题研讨会

10月23日，农历重阳节，由国中康健（安徽）康养产业有限公司主办，长三角自媒体联盟、三瓜公社文化小院、巢湖涂山文化研究中心协办的首届“半”文化主题研讨会，在巢湖半汤温泉旅游度假区举办。来自中国科学技术大学、安徽大学、安徽师范大学、巢湖学院、安徽省社会科学院等单位的专家学者以及河南省和江苏省文旅部门的领导、媒体从业人员等30多人与会。

研究会会长李季林研究员、学术顾问余秉颐研究员、会员安徽大学刘良琼教授应邀与会。李季林会长、余秉颐顾问分别以“半文化的哲学内涵”“半中见一”为题，作了会议发言，并就“半”文化的发展提出建议。参会其它学者分别从文字学、文化学、民俗学、文学、哲学、康养、旅游等视角，对“半”字、“半”文化、半汤温



泉的开发、康养产业的发展等问题进行了研讨。

会领导参加“文化传承发展与建设中华民族现代文明”学术研讨会

11月23-24日，“文化传承发展与建设中华民族现代文明”学术

研讨会在山东曲阜召开。本次会议由尼山世界儒学中心、中国孔子基

金会、中国实学研究会、济宁市委市政府主办，孔子研究院、全国儒

学社团联席会议秘书处、尼山世界儒学中心学术研究部、济宁市委宣传部、济宁市文化传承发展中心、曲阜市委市政府承办。全国各地 80 余家儒学社团（机构）负责人、代表，全国知名儒学专家学者和儒学爱好者等 350 余人参会。会议共收到学术论文和各地儒学社团经验交流材

料近 80 篇。研究会王国良、解光宇副会长应邀参会。

大会开幕式上，举行了《中国儒学年鉴》赠书仪式。研究会王国良副会长上台接受了赠书。

会议期间，研究会王国良、解光宇副会长分别担任大会第二大组、第三大组主持人，并分别作了“中

国道路的独特性与人类文明新形态”“论朱子博我以文与儒学传承”的发言。

会议闭幕前，王国良副会长还接受了尼山世界儒学中心电视采访。

王副会长向媒体介绍了研究会十几年来发展及所取得的成绩，赢得全国儒学社团同仁的高度赞赏。

王国良出席“朱子学与阳明学对话”研讨会

由中国思想史研究中心、上饶师范学院主办，上饶师范学院朱子学研究所、玉山县人民政府承办的“天理良心：朱子学与阳明学对话”学术研讨会，于 8 月 22 日至 23 日在江西省上饶市玉山县举行，来自中国、新加坡、韩国、日本等多个国家和地区的百余名中外专家学者齐聚千年古书院怀玉书院展开学术研讨。研究会王国良副会长应邀参会，并做大会主旨发言。

王副会长发言的题目为：朱熹理学与王阳明心学的传承演变。他认为朱熹的理学与王阳明的心学是宋明理学的重要流派，阳明心学继承朱熹理学，又与理学相区别。朱熹的格物致知、格物穷理接近于实事求是，对于正确认识客观世界具有丰富的理论价值与思维经验；朱熹塑造追求的“醇儒”理想人格对于新时代君子人格的培养升华能够提供基本的理论资源。王阳明的“良

知”“致良知”具有强烈的主观能动精神和大无畏的实践精神，有利于人们开展改造世界的社会实践活动；王阳明称赏的豪杰人格有利于新时代人的自由全面发展，有利于创新型人才的培养。朱熹理学与王阳明心学的强强联合，优势互补，能够极大推动中华优秀传统文化的创造性转化与创新性发展，推动中华优秀传统文化与马克思主义相互契合，相互成就。

解光宇参加第六届董仲舒思想学术研讨会

9 月 16 日，第六届董仲舒思想学术研讨会在山东德州市举行。本届会议由中华孔子学会董仲舒研究委员会主办，中共德州市委宣传部、德州市社会科学界联合会、德州董子研究院、德州学院等单位承办。来自全国各地高校和科研机构 80 多位学者出席大会。研究会解光宇副会长应邀出席大会并作主题发言。

解光宇副会长发言的题目是《董仲舒阳主阴辅学说与国家治理》。他认为阴阳学说是中国古代哲学的重要范畴。董仲舒发展了阴阳学说，

并用阴阳的理论来论证国家治理。董仲舒主张天道规律是阳主阴辅，所以，德主刑辅应是国家治理的方略。阳主即德主，礼乐教化与贤圣政治是其重要内容。国家安定后，应及时作乐以施德治而变民化民，礼乐治国对于变民化民效果显著。贤圣政治强调统治者的德行，并提出办教育即太学培养贤士。阴辅即轻刑罚，首先“正法度之宜”，以制其恶，但



不可过之。法律制度的目的是明理，教化是政治的根本，法律制度是政治的重要辅助，即教化与法律制度是一致的。

余秉颐出席第九届尼山世界文明论坛

9月26日至28日，第九届尼山世界文明论坛在儒家思想的源头——山东曲阜尼山举行，来自32个国家和地区的1600余名专家学者和嘉宾代表，围绕“全人类共同价值与人类命运共同体——加强文明

交流互鉴，共同应对全球挑战”主题，交流思想，贡献智慧。研究会名誉副会长余秉颐应邀出席论坛并发言。

余秉颐名誉副会长在发言中指出，世界各种文明体系之间应该有更多的沟通、交流，形成全球性的

不同文明体系相互包容、交流互鉴的局面。不同文明体系之间的相互包容，实为人类文明进步、发展所必需。提倡文明包容，实现文明交流互鉴，是推动人类文明不断健康发展的重要机制。这一点已经

被历史所证实，而且将继续被人类文明建设的实践所证实。

与会专家学者认为，不同文明凝聚着不同国家和民族的智慧、贡献，人类文明多样性是世界的基本特征，是人类进步的源泉。面对世界百年未有之大变局，从不同文明中寻求最大公约数更具现实意义。当前，世界之变、时代之变、历史之变正以前所未有的方式展开，人类社会面临前所未有的挑战，更迫切需要多样文明交流互鉴，多元价值碰撞，用儒家思想启迪智慧，用中华优秀传统文化照鉴未来，通过睿智地思考、独特地创建、真诚地交流，为推动人类发展进步发出“尼山”声音，贡献智慧力量。



孟凡柱当选省中国画学会副主席兼秘书长

10月29日，安徽省中国画学会第二次会员大会在合肥成功召开。安徽省民政厅党组成员、副厅长高光权出席会议并讲话，安徽省中国画学会名誉主席王涛，安徽省中国画学会第一届主席团以及各地代表和新闻媒体约120人出席会议。

安徽省中国画学会主席谢宗君表示，未来安徽省中国画学会将继续坚持以人民为中心的工作导向和创作导向，系统化、组织化加强老一辈艺术家创作的汇总和宣传，以及年轻艺术家的培养和推

出，加强理论研究，坚持美术为人民服务、为社会主义服务，有效提升作品的引领力、说服力、感染力，不断创作具有安徽辨识度和全国影响力的美术作品。

大会审议通过了安徽省中国画学会第一届理事会工作报告和学会《章程》修订草案以及大会决议，



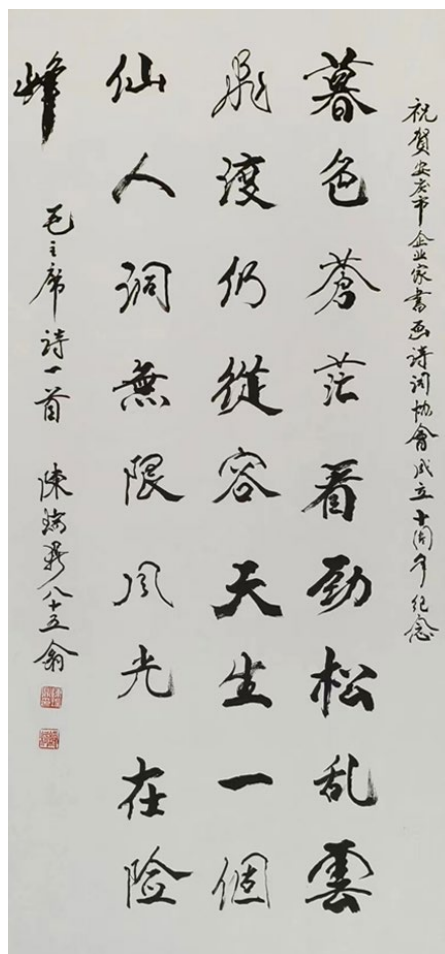
选举产生了安徽省中国画学会新一届主席团。研究会安徽孟子书画院孟凡柱副院长当选安徽省中国画学会第二届副主席兼秘书长。

安徽孟子书画院指导 安庆市企业家书画诗词协会成立十周年书画展

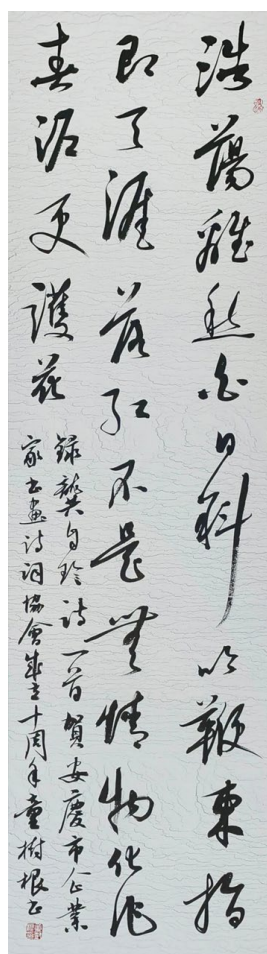


11月18日，“安庆市企业家书画诗词协会成立十周年会员书画作品成果展”在安庆市美术馆隆重开幕。大会由研究会安徽孟子书画院副院长、安庆市企业家书画诗词协会主席潘家凤女士主持。原安庆市政协副主席黄杰、安庆市委宣传部副部长刘春旺、安庆市文联副主席胡越忠、安庆市美术家协会主席杨志，以及部分书画界名家及兄弟协会特邀嘉宾、协会副主席及理事会成员、协会会员以及部分书画爱好者一百余人出席开幕式。

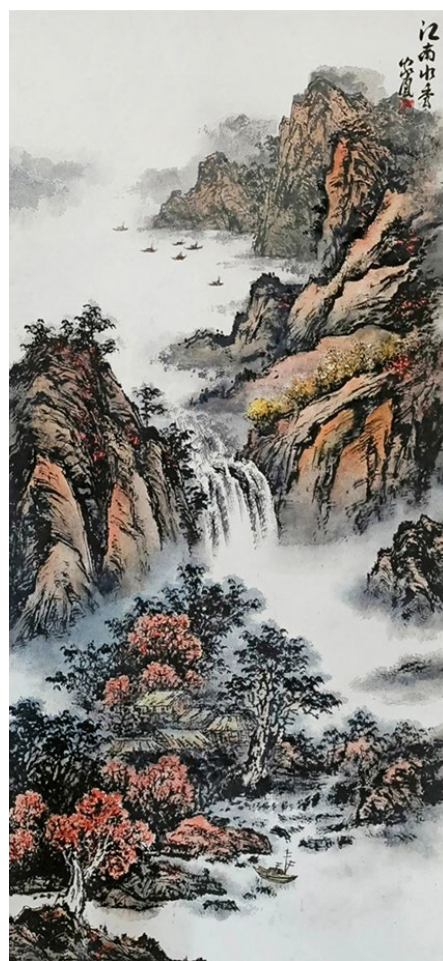
安徽孟子书画院作为本次展览的艺术指导单位，献展了安徽孟子书画院陈瑞鼎院长、童树根副院长、潘家凤副院长的精品力作。



陈瑞鼎 作品



童树根 作品



潘家凤 作品

中国传统人道主义的历史生成及其出场路径

裴德海

人道主义作为一个完整的学说体系，是在资本主义取代封建社会的过程中逐步形成的。在此之前，人类的思想家们也都在其特定的历史条件下，将当时社会上关于人的本性等思想，作了一些概括，从而构成初级形态的人道主义。这些便形成了资产阶级人道主义的合理的历史渊源，并通过资产阶级人道主义，对马克思主义人道主义的合理出场起着传承的作用。

与哲学和其他学术思想一样，近现代的人道主义也可以从古代中国和希腊找到其历史的渊源。对于西方资产阶级的人道主义来说，其直接的来源是古希腊及欧洲中世纪的人道、神道思想。有资料显示，中国古代的人道思想，是通过中世纪及以后的文化交流，特别是文艺复兴和启蒙运动的中西方学者对于中国古代文化的研讨，从而间接影响西方近代人道主义的。

那么，中国古代的人道思想究竟以怎么样的面貌呈现呢？主要集中体现于先秦时期诸子百家的著述中，后来，在两千余年的中央集权统治下，得以延续和阐发。其主体是儒家的思想体系，且以对人与社会的关系作为论证的基本内容，主要涉及人性及其道德评价等问题。而这个思路却又是“一以贯之”的，直到清末，依然未有实质性变化，与西方的由人道思想到精神思想，再到人道主义的否定之否定式演变有着重大区别，而这也正是中国未能形成自己所谓标识的人道主义的重要原因。

关于人及人性、人与外界的关系等问题，可以说是一个永恒的话题。自从人自觉为人，意识到自己与动物、植物的区别，以及感觉到自己的社会存在及社会的制约，就会对人的本质等问题进行思考和回答。从中国留下的最早的一些典籍，如《诗经》《尚书》《周易》《春秋》等，就已显著最初级的人道思想端倪。而较系统的人道思想，则表现于春秋、战国时期的诸子学说中。

儒家人道主义规定了人道主义的基本进路

诸子百家中对后世影响最大，并成为中华学术主体的，是孔、孟代表的儒家，其人道思想，也就成为中国传统人道思想的“主流”。儒家学说的特点，就是注重

人的社会关系和伦理道德的研究，并把建立以官僚制度为主体的封建社会作为目标。

孔子作为儒家的创始人，他以天命观作为自己思想体系的基础，并由此而提出以“复礼”为宗旨，以“中庸之道”为方法论，以“仁”为核心，以“名、义、忠、恕、信、知、勇、利、禄、德”等为主干的范畴体系。在这种体系中，他的人道思想得到充分体现。孔丘并不注重探讨人的本质和人性等抽象问题，对人与自然的关系也注意不多。在他的观念中，人及其社会的存在，是一个既成事实，也是一个相当现实和具体的问题。其关键在于如何对人的社会关系加以规定，并建立一套有效的机制，来制约和协调社会关系。但这并不等于说他的体系是“非理性的”，相反，他是以高度的理性认真地思考了当时的社会矛盾，才提出自己的社会理想的，而且在人类思想史上首次对人从总体进行规定和考察。这比古希腊学者偏重个体及人与自然关系的认识，以及后来基督教借助于上帝来说明社会问题，不仅更早而且也更加成熟。

孔子以天命观为基础形成了自己的思想体系。他很少谈神，而是大谈“天命”，并把“天命”所归，并将其视为人世命运的主宰。这是自西周以来“天人合一”观念的演化。“天”的含义很多，既包括自然界的意思，也有自然和社会的创造者、支配者之意，还可以视为一种超常的“神力”。孔子认为，人类社会的秩序，是受天意主宰的，“大哉尧之为君也，巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。”尧时代是孔子的理想境界，而尧的成功，就在于遵循了天意。而天意分别体现于君和民这两个社会的两极，并进而通过孔子这样的圣人而传达于社会。在孔子眼中，天的意志是以“人事”表现的，天是无形的主宰人事的有目的的人格化的神。君王应以天命为原则，治理民众；民众也要以天命为依托，服从合乎天命的治理。民众行为违背了天命，君王有权予以制裁；君王的行为违背了天命，必然引起百姓们的怨恨，并由此而上达天知，天也有办法惩治这些君王。君和民是一体的，“民以君为心，君以民为体。”人类社会就是一个有机整体，它遵循着一条“中庸之道”而运行，理想的

社会,就是君主执行天命,并达到“中庸”。“尧曰:‘咨!尔舜!天之历数在而躬,允执其中。’”

由天命观和中庸之道出发,孔子认为,人类社会应当按“礼”的标准,来建立相应的秩序,而这个秩序恰恰是天意之表现。“夫礼,先王以承天之道,以治人之情。”

“是故先王以制礼乐也,非以极口腹耳之欲也,将以教民平好恶,而返人道之正也。”这里,孔子提出了“天道”与“人道”的统一,而这种统一的集合,就是“礼”。礼即周礼,它从氏族的礼仪巫术演化而来,是一套繁琐的表示血缘关系和等级差别的规范和典章制度。周公将其总结为《周礼》(又名《周官》),其核心和骨架,就在于设立一套官僚体制来统制社会。孔子以“复礼”为宗旨,对人类社会的总体性做出规定。

复礼的主要内容,就是“仁”。“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉。”“仁”又要遵循“礼”,“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”而“仁”的含义,就在于从社会总体性来要求个体的人处理好相互的关系。“仁”这个汉字,也相当形象地表明了这一点。《说文解字》:“仁,亲也,从人二。”二人为仁,意为“独则无偶,偶则相亲。”(段玉裁)孔子把二人所构成的“相偶”关系,视为社会关系的基本形式,它表现于各种社会关系之中。而只有遵循“礼”的要求,才能处理好这种关系。由“仁”出发,孔子进一步发展开,提出名、义、忠、恕、信、知、勇、利、禄、德等一系列范畴,具体规定了人际关系的各准则,并再展开于道、名、廉、耻、公、敬、孝、悌等几十个辅助范畴之中。这样,孔子就形成了他的“仁学”体系。而“仁学”在一定意义上,也就是“人际关系学”。这是“天道”的“人道”化。孔子的人道思想,也就体现于其中。“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也;可离,非道也。”他要求社会成员们,不论是君、臣、民,还是父与子及其他亲属,以至乡党、邻里,都要各安其位,按照礼的要求,来为人处世。可见,孔子的人道思想,是相当具体可行的。也正因此,它在中国两千余年的历史发挥着巨大的作用。

儒家的人道思想,演化到孟子的“性善”论,才是中国古代人道思想的嬗变。孟子注重讨论人性,他认为人的根本在于“性”,人性既是伦理道德的根据,又是统治者施政的基础。他强调人性是善的,由于人性善,所以人才讲道德,行仁政。善是人与动物的根本区别。“人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。”而且善性是先天的,恶则是后天养成的。人的先天性包含着仁、义、礼、智这“四端”,其如人之“四体”。为了防止社会给人造成的坏影响,必须注重修养,“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。”由此出发,孟子论证了比较系统的修身、养性、存心、寡欲,进而治国、施仁政、平天下的道理。孟子的这种思想,后来就成为连贯两千多年的儒家人道观的主体,对中国的文化产生着重大的影响。

当然,孟子的这种性善论,也不是绝对的权威,他不仅受到其他各家的非难,更受到儒家中另一派的代表荀子的反对。荀子明确地提出性恶论,他说:“人之性恶,其善者也伪也。今之人性,生而好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而又疾恶焉,顺是,故残贼生而忠仁亡焉;生而有耳目之欲,有好生色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于烦分乱理而归于暴。故必将有师法之化,礼仪之道,然后出于辞让,合于文理,而归于治。用此观之,然则人之性恶名矣,其善伪也。”荀子的这种人性论,虽然仍将人的本性视为先天的,但他更注重社会关系中害的一面,以社会环境来改造人性,使之适合于社会生活之利。从认识论的角度说,荀子的性恶论比孟子的性善论更为深刻,且二者互相对立统一,使儒家的人道思想更为全面。后世儒家的人道思想,基本上沿着孟、荀的思想,或是融合,或是各执一端。虽说荀子在性恶论带有某种“异端”倾向,但依然可归入儒家人道思想中。

秦汉统一中国以后,中国的意识形态逐渐归于以儒家为主体,在人道思想上,也是如此。但在不同的时代,也有一些人从先秦诸子中非儒家的思想,以至于外来的文化(如佛教)汲取营养,结合当时实际情况,提出一些见解。从主干来看,汉董仲舒(公元前179—前104年)



夏玉珍作品

倡导“罢黜百家，独尊儒术”，进而在孔孟基础上，提出人性三品说，将人分为三等，人性也就有三品：一是情欲很少，不教自善的“圣人之性”；二是情欲很多，教也不能为善的“斗筭之性”；三是有情欲，可为善亦可为恶的“中民之性”。他认为，社会上通常可见的，是“中民之性”。教民为善，就应以中民之性为主体。由此，他进一步构筑了“三纲五常”的伦理规范，以论证封建统治的合理性以及治理社会的原则。董氏“性三品”说在当时影响很大，许多儒学者都据此而论人性。唐代儒学复兴的主将韩愈，在人性问题上，就是按照这种“性三品”的思路，并写了《原性》一文，系统阐发了这一观点，提出“上者可教，而下者可治”的说法，承接先秦儒家人道思想，并进而开启了宋儒的天命、气质论说人性，以及天理与人欲之辩的大门。

儒家的人道思想，在宋代上升到一个新阶段。儒家在中国文化中的统治地位，不仅在于孔孟的创造和历代统治者以政治权利的维护和坚持，还在于其发展。汉董仲舒、唐韩愈之后，宋代张载、二程和朱熹，又依据新的历史条件，对儒家学说进行了新的阐发，人道思想也是其中的重要内容。宋代理学，由张载发端，至朱熹而成一系统。张载以“心”“气”为自己学说的基础，提出人具有“天地之性”和“气质之性”的二元说。“天地之性”是“天道”的表现，“天所性者通极于道，……天所命者通极于性。”因而，“天地之性”是至善的，是“天理”在人性人的存在。而具体到每个人，由于阴阳二气的混杂配合，“气质之性”是善恶相混，恶由此生，只有像孟子所说的“养浩然之气”才能消除恶的成分，“克己”“无私”，回归于“天地之性”。程颢、程颐则接受了张载的人性说，并进一步发挥，提出“天命之谓性”和“生之谓性”的二元说，前者强调人性为天理天道所决定，“道即性也。若道外寻性，性外寻道，便不是。”后者是从人生与气的关系论证，“人生气禀，理有善恶，然不是性中元有些两物相对而生也。有自幼而善，有自幼而恶，是气禀有然也。”气即性，性即气，养气及养心，“学者先务，固在心志。”而养心的关键，又在去“人欲”。而朱熹集合了张载和二程的人道思想，进一步将人性二元论加以发挥。他说：“性即理也，在心唤做性，在事唤作理。”“理”是绝对的，演化到不同的人 and 物上，“性”就有所变化。从“理”至“性”，是以“气”为中介的。由于气禀不同，人性与物有别，各人之性亦有别。朱熹融合先辈儒家的人道思想，并吸纳了佛家和道家的有关思想（所谓“三教合一”），从理、气、天、命、性相统一的角度，对人性及人道做了比较系统的规定，从而将儒家的人道思想提到一个新阶段。

道家法家人道主义提供了一种平衡的存在

除儒家外，谈论人道问题的，先秦时还有道家和法家。

道家以老、庄为代表，其人道思想的特点为自然人性论。老子认为，“道”是构成宇宙万物的始基和本体，它是“自然无为”的。人是万物中的一种，因而，人性也是自然的，是道的表现。“见素抱朴，少私寡欲”，是人性的根本。由于人们抛弃了淳朴的自然本性，就产生了自私心、占有欲，使社会争斗不息，动乱不已。因而，他主张，“圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲。”进而，消除刺激、鼓励人们自私、自利的社会条件，回到原始社会状态，小国寡民，互不往来。这是一种相当深刻、却又极消沉的人道思想。庄子继承老子“道”的观念，认为道是宇宙万物的本体，人得道而生者为德，生而德之表现于形体者就是性。人性即“性命之情”。他否定仁义是人的本性，同时认为情欲也非性。他所说的“情”，是指天地、自然之情，是道之情、人之情，即天然趋向。因此，人性是自然的，无善无恶的。只有顺其自然，无知无虑地生活，才能保全真性，求得全生，不损其性，不害生命。

法家的人道思想以韩非为代表。韩非则又继承了荀子的性恶论，并进一步加以发展。他将社会存在的各种具体恶的现象，如追逐名利，以及由此而来的各种冲突、矛盾，都归结为人性。“人无毛羽，不衣则不犯寒；上不属天，而下不着地，以肠胃为根本，不食则不能活。是以不免于利欲之心”人人都唯利是图，而且人与人之间的关系也是以利害为准则。父母与子女、夫妻、君臣、君民等等，都是利害关系。韩非对于孟子的性善论及“父慈子孝，君渝臣忠，兄友弟恭，夫义妇顺，朋友有信”等伦理进行了批判，揭示了社会间的利害冲突。韩非主张以法治国，以法来规范人际关系。

道家和法家的人道思想，相对来说，比较注重人的个体性，这与儒家的注重总体性是相对立的。也正是从这种意义上，它们都在后来的封建官僚制度下，逐步被排斥于思想界的非主流地位。但他们的人道观，却也在一定意义上，弥补了儒家的不足。

佛教人道主义拓展了新的面向

在中国古代人道思想的演化中，还值得一提的就是佛教的有关认识。佛教自汉代传入中国，很快就与中国的道家玄学，以及儒家思想相结合。中国也出现了诸多高僧，他们以自己的系统研究，将佛教逐步中国化，而其人道思想也就属于中国文化的重要内容。佛教自身就比较注重人的本质、人性等问题，加之（下转第28页）

深度挖掘孟子思想 助推全面小康建设

许光灿

孟子继承和发扬光大了孔子创立的儒家思想，被后人称为“亚圣”。历史沉淀的孔孟之道一直是几千年中国封建社会的主流思想。习近平总书记曾经指出，“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。”以孔孟思想为核心的中华优秀传统文化是中华民族生生不息、发展壮大的丰厚滋养。“中华优秀传统文化是我们最深厚的文化软实力，也是中国特色社会主义植根的文化沃土。”

我们离实现两个一百年奋斗目标越来越近，中华民族伟大复兴的中国梦实现越来越近，我们就越要深度挖掘孟子“仁政”“民本”“恒产”等思想，为全面建成小康社会提供丰厚的文化滋养。

首先是“仁政”思想。孟子在漫长的农耕时代和封建社会特别强调要实行“仁政”。仁者，爱人。君仁则爱民。“惟仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其恶于众也。”孔孟思想的核心是仁，其社会理想就是天下归仁。那要实现社会理想必须先从居高位的君王做到仁。仁既是对居高位的要求，又是成为君王的先决条件。因为只有道德高尚的仁人，才应该处于统治地位。如果道德低的不仁者处于统治地位，就会把他的罪恶传播给群众，把社会引向恶的方面。

“国君好仁，天下无敌焉。”君王有了仁心就可以无敌于天下。一国的君主如果喜爱仁德，整个天下便不会有敌手。一国光一人仁不行，必须满朝文武都仁，天下才能太平。若不仁，则仅江山社稷不稳，恐怕小命也难保。孟子讲“天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体。”天子不行仁，便保不住他的天下；诸侯不行仁，便保不住他的国家；卿、大夫不行仁，便保不住他的宗庙；一般的老百姓不行仁，便保不住自己的身体。上行下效。上有所好，下必应之。君王的行为对下面文武官员影响是巨大的。君王的身教胜过任何言教。“君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正。”君主仁，没有人不仁；君主义，没有人不义；君主正，没有人不正。

其次是“民本”思想。孟子的仁政思想是建立在他的民本思想基础之上。“民惟邦本，本固邦宁”。

民重君轻。孟子提出了“民为重，社稷次之，君为轻”的思想。一些聪明的君王也悟出了一些道理，“水能载舟亦能覆舟”，“得民心者得天下，失民心者失天下”等等，这些道理其实就是从孟子的“民重君轻”思想生发而来。可惜的是，由于封建政权体制上的严重缺陷，民本思想无法在统治者内部延续多久，就会迅速地被“君重民轻”的官本思想所取代。

民智君能。“予视天下，愚夫愚妇，一能胜予。”其意是说，圣明的圣上看来，天下普通的男女百姓都能胜过我。我们共产党是彻底的历史唯物主义者，认为群众才是真正的英雄，人民是历史的创造者。群众是物质财富的创造者，也是精神文化财富的创造者。要永远以人民为师。只有这样才能治理和管理好国家。所以明智的君王都会这样认为“予临兆民，懍乎者朽索之驭六马，为人上者，奈何不敬？”因而，许多君王面对亿万百姓，恐惧得如同用朽绳驾驭六马之车。身居高位的人岂能不敬民保德？

民体君心。民以君为心，君以民为体。老百姓把君王比作心脏，君王视百姓如身体。君民一体，上下同心，方能安社稷、平天下。“心以体全，也以体伤，君以民存，亦以民亡。”心以体健而得全，也因体弱而受伤。君因民而得存，也因民而致亡。君民如鱼水，相互依存。没有老百姓的拥戴就不可能有君王的存在。这些道理是历史经验的总结，也是历史发展的规律。

忧乐同心。“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。”以百姓的快乐为自己的快乐者，百姓也会以国君的快乐为自己的快乐；以百姓的忧愁为自己的忧愁者，百姓也会以国君的忧愁为自己的忧愁。

再次是“恒产”思想。这是孟子最为重要的思想。也是孟子对孔子思想丰富发展最多的方面。民为邦本。如何固本？孟子强调最多的就是使民有恒产。《孟子·滕文公上》说：“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心，苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。”《孟子·梁

惠王上》说：“无恒产而有恒心者，惟士为能，若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已”。

“恒产”，长期恒久占有的财产。“恒心”，指有坚定的仁义之心。意即人们拥有一定数量的私有财产，是巩固社会秩序，保持社会安宁的必要条件。孟子认为人民之所以“放辟邪侈”，是由于无恒产所致。于是提出要“制民之产”，即赋予人民一定的个人生活资料和生产资料，使民“仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡”《孟子·梁惠王上》。如何做到民有恒产？孟子从当时农耕经济的特征和条件，给出对策。“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。”种桑蚕，解决穿衣问题。“鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。”提倡大力发展家庭养殖业，做到有肉吃。“百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣。”有地种，解决吃饭问题。丰衣足食之后再加以教化，社会风气会更加纯朴，社会秩序会更加和谐。国家管理就会更加有序。“谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”“无恒产而有恒心者，惟士为能”成为后世士大夫们饱食终日常用的借口。孟子予民以恒产的主张是中国历史上第一次提出的封建小农经济模式和理想农耕社会的设想，常被后人作为反对土地兼并和让人民

得以“休养生息”的立论依据。

我国现已进入全面决胜小康社会建设的关键历史阶段，要全面贯彻落实党的二十大精神，以习近平新时代中国特色社会主义思想为指导，统筹推进“五位一体”的总布局，协调推进“四个全面”战略布局。牢记初心，不忘使命，为人民谋幸福，为民族谋复兴。在坚定不移地贯彻落实党在新时代的路线方针政策的同时，注重从孟子思想观念中汲取智慧和营养。

要坚持人民的主体地位。在封建社会和半殖民半封建的旧中国，无论孔孟如何说君轻民重，但劳动人民照样没有地位，只有当牛做马的份，过着饥寒交迫的苦难生活。只有在共产党领导下，新中国成立，中国人民站了起来，人民翻身得解放，成为新中国的真正主人。而我们各级领导干部都是人民的勤务员，人民的公仆，人民的小学生。共产党的宗旨是全心全意为人民服务。在中国共产党的领导下，人民当家做主，依法治国是有机的统一，这是社会主义的本质特征，也是社会主义优越性的表现。党和政府代表人民群众的根本利益没有任何私利。人民的意志、群众的意愿就是党和政府的工作重点和努力方向。

要坚持以人民为中心。共产党人的仁就是爱人民，为人民。“始终要把人民放在心中最高的位置，始终全心全意为人民服务，始终为人民利益和幸福而努力工作”。“共产党就是为人民谋幸福的，人民群众什么方面感觉不幸福、不快乐、不满意，我们就在哪方面下功夫，千方百计为群众排忧解难。”党的一切智慧、一切政策方针来自于群众，又要服务于群众，回到群众中去，成为人民群众创造美好生活的伟大实践。习近平总书记指出“群众拥护不拥护是我们检验工作的重要标准。党中央制定的政策好不好，要看乡亲们是哭还是笑。要是笑，就说明政策好。要是有人哭，我们就要注意，需要改正的就改正，需要完善的就要完善。”

要坚持人民共同富裕。这是社会主义的本质要求。

“民有恒产”是全面小康建设的应有之义。使人民通过拥有一定的恒产而获得稳定收入的源泉。在乡村振兴战略中，发展生产，产业扶贫，让群众充分就业，千方百计提高群众收入，创造美好生活。努力实现好维护好人民群众的利益，让人民群众有更多的获得感和幸福感。人民群众对美好生活的向往就是党和政府的努力方向。在建设社会主义现代化强国的新征程中，我们要在继续推动发展的基础上，着力解决好发展不平衡不充分问题，不断满足人民群众对美好生活的需求，大力提升发展质量和效益，更好满足人民在经济、政治、文化、社会、生态等方面日益增长的需要，更好推动人类的全面发展、社会全面进步。



王夕元作品

孟子“存心养性”的修养论

任颖卮 邢学敏

在中国古代伦理思想史上，对于道德修养问题的探讨往往建立在对人性问题的认识之上，从人性出发去研究人的道德修养。我国战国时期伦理学家孟子提出的“存心养性”的修养理论，体系完整，论证严密，对后世产生了极其深远的影响。

一、“性善说”：道德修养的理论基础

“人性论”是中国伦理思想史上的一个重大课题，最早引起广泛重视和理论论证是在战国时期。孔子在历史上提出“性相近，习相远”的命题后，对此问题讨论热烈，孟子针对告子的“性无善无不善”说，提出了“性善”说。他说：“人之性善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。”即人的本性是善的，就象水向下流一样，人生来没有不向善的，水没有不向下流的。《三字经》开篇说的“人之初，性本善”既是对这种观点的通俗诠释。孟子“性善说”是中国思想史上第一个较为系统的人性学说，它把对人性的争论引向新高度，其主要内容大致包括四个方面：

其一，人之善性是人与动物的本质区别。告子主张“生之谓性”，又说：“食，色，性也。”认为人性是人生而具有的饮食、男女的自然本能，没有善与不善的区分。孟子认为，人的物质需求或自然属性不是人区别于动物的本质属性，否则，人性与犬性和牛性就没有区别了。“人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。”即人与动物的根本区别在于“人之有道”，它的内容就是“四心”，若无此“四心”，即谓非人。所以，“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”在这里，孟子否定了人性是生物的本能，肯定了人性与道德的联系。

其二，人之善性是先天的。孟子认为人生来就具有天赋的“善端”。“仁义礼智根于人心”，“非由外铄我也，我固有之也。”这就是说，仁、义、礼、智四个善端不是由外力加于人的，而是人内心所本来就具有的，象人的手足一样是与生俱来的，是人人都有的。为论证上述观点，他又从认识论方面提出“人之所不学而能者，

其良能也；所不虑而知者，其良知也。”“良知良能”说是指人生来就有的道德观念和道德行为能力。明代的王阳明继承了孟子的这一思想，提出了“致良知”说。

其三，人之善性是道德的本源。孟子说：“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。”端，即开端、萌芽，意思是说，同情怜悯之心是“仁”的开端；羞耻憎恶之心是“义”的开端；谦让恭敬之心是“礼”的开端；明辨是非之心是“智”的开端。他认为，这“四端”是“仁”、“义”、“礼”、“智”四种道德的来源，“四德”是“四端”的发展。“四端”不是平行的，其中“恻隐之心”是主要的，是根本，所以“仁”是“四德”的根本。

其四，人之善性可失又可求。孟子认为，“善端”只是善的萌芽和基础，并不是善的完成与定型。如果人能够不断地扩充、发展“善端”而成为仁义礼智的“四德”，人就可以成为圣人、君子，“人皆可以为尧舜”。但是，如果人不注意培养、扩充“善端”，或受到消极的客观环境的影响，固有的“善端”就会丧失，人就会成为小人、恶人。“富岁，子弟多赖（懒）；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。”子弟在丰年和凶年的表现不同，并非其天性变了，而是由于不同的客观环境造成的。但他认为，对人的道德状况起决定作用的不是客观因素，而是人的主观差异。他说，舜居于深山时的环境与野人几乎没有什么不同，他之所以能成为圣人，就取决于他有积极向善的主观愿望。而野人则由于恶劣环境的影响而又无积极向善的主观愿望，使其固有的善良本性不能得到扩充。因此，孟子认为仁义礼智这“四德”，“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也”，只要个人努力去追求，完全可以通过人的主观努力而获得。

孟子的“性善论”对其道德修养论具有重大的理论意义。他肯定了人性先天是善的，是道德的本源。但他并未因此走向宿命论，而是承认人人都有修身的基础，不修身人之善性就会失去，强调人应充分发挥主观能动性，积极存养固有的善心、天性，并努力寻找回已失去

的善心。

二、“存心养性”：道德修养的根本要求

孟子认为，“存心养性”是人对天赋善性的正确态度，也是道德修养的根本要求。“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。”意思是，只要把人生而具有的善心尽量扩充，就能正确认识和了解人的善良本性，也就是懂得了天命。存养住天赋的善心，培育自己本来的善性，这就是事天之道。无论寿命或短或长，人都应坚持修身，从而达到“立命”（天人合一）的境界。

孟子对现实生活中因受到物质欲望的引诱，而丧失自己善良本心的人们感到非常遗憾。他说：“人们有鸡狗丢失了，都知道把它找回来，而他们所固有的善良的本心丢失了，却不知道去寻找，真令人伤心啊！”所以他认为“学问之道无他，求其放心而已矣”。在孟子看来，人们道德修养的目的就是要把丢失了的善良之心寻找回来，所谓的道德养成不过是“寻找回来的世界”。倘若“放其心”而不知求，则可谓朽木不可雕矣。

三、“寡欲养气”、“反求诸己”： 道德修养的主要方法

孟子在其“性善”论的基础上，为实现“存心养性”的根本要求，提出了“寡欲养气”“反求诸己”等道德修养方法。

1. “寡欲养气”

孟子说：“君子所以异于人者，以其存心。”这里的“心”纯净透明，没有杂质，所以也称“赤子之心”。“存心”是区别君子与小人的标准，伟大的人物所以伟大，首先在于他不失“赤子之心”，怎样才能不失赤子之心呢？孟子认为：“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。”也就是说，存养善心的最好方法莫过于减少物质欲望。一个“寡欲”的人很少会丧失善心，反之，多欲的人则很少能保存善心。孟子的“寡欲”并不等于宋代理学家所主张的“禁欲”，不是用强制的手段去断绝欲望，而是要充分发挥个人内心的作用，运用理智来克服感觉和外物对心智的诱惑和干扰，对欲望做出取舍，从而使各种欲望处于一种恰当的位置，最终达到“寡欲”的效果。在道德修养中，人们常讲的“寡欲清心”“无欲则刚”“淡泊明志”，实际上都是这一方法的实际运用。

孟子认为，存养善良的心性不但需要寡欲，还需要两种“气”来充实。一种叫“夜气”，又称“平旦之气”，是指人在黎明前时最为洁净的心境，到了白天，它就会受到各种私欲杂念的纷扰。他认为，“夜气”能够保持

人的善性，应该存养它，否则“夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。”其实，“夜气”不过是夜深人静时的一种清明宁静之气，那时人们的头脑比较清静，考虑问题比较全面深刻，对自己的内心和行为能够作出比较客观的评价。

另一种最高层次和境界的气是“浩然之气”。孟子曰：“吾善养吾浩然之气”。何为“浩然之气”呢？孟子解释为：“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。”意思是，这种气宏大刚强，如果以直（正义）培养而不予损害，它可以充满整个宇宙；它需要与道义结合在一起，少了这种道德的内涵，它就不再“至大至刚”了；它要靠正义行为的长期不断的积累才会产生，不是偶然或侥幸从外部取得的。如果做了有愧于心的事，它就会变得软弱无力。其实，这种“浩然之气”就是以儒家道德观念为核心的人的主观精神气质，这种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“馁矣”。在进行“浩然之气”的修养时，孟子主张：“必有事焉而勿正，心勿妄，勿助长也。”即要把道德准则当成内心的需求，不停顿的求之于心，而不能到身外去硬性地谋取和追求。既不能掉以轻心，放松修养，又不能拔苗助长，急于求成。孟子认为，有了这种境界，不仅贫富贵贱不动于心，即使生死祸福也能置之度外，这种人是名副其实的大丈夫。孟子的养气说，强调了人的主观能动性，肯定了个人的道德责任和道德行为的自觉性，这些都是合理因素。

2. “反求诸己”

在人与人的关系方面，孟子倡导“反求诸己”，也就是自我检查反省、自我批评改正。在具体施行时，它包括“自反”“知耻”“改过”“从善”四个不可分割的步骤。

自反。孟子认为，如果我爱别人而别人不亲近我，就应反问自己的仁心是否足够；我管理别人而别人不服从我，就应反问自己的管理方法是否明智；我待人以礼而得不到应答，就应反问自己是否恭敬。总之，对任何得不到预期效果的行为，都应当从自己身上找原因，如果自身正确，天下的人就会归服于你。这就是所谓“亲人不亲，反其仁；治人不治，反其智；礼人不答，反其敬。行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归也。”如果有人对我蛮横无礼，一定是由于我不够仁爱，没有礼貌。若反躬自问自己确实是有仁有礼的，但对方依然那样蛮横无礼，那么就应反问自己的仁爱和礼貌是否够诚恳，如果确实够诚恳，对方依然那样蛮横，怎么办呢？孟子

认为只要自问是正确的，那么就把对方看作是个禽兽般的狂人罢了，对于没有人性的禽兽，有什么可以责难的呢！用孟子的话说就是：“此亦妄人也矣。如此，则与禽兽奚择哉？于禽兽又何难焉。”这既做到了严以律己，宽以待人，又不屑与狂人过分计较，这种风格长期以来在人民群众中被誉作为一种美德，在人们友好相处、团结和睦方面起着积极作用。

知耻。孟子认为，人在肯定了自己的道德责任，进行自我检查反省后，如果自己有错，要勇于承认，并以之为耻。只有这样，所固有的“善心”尚可恢复。反之，如果做了坏事却不感到羞耻，那就是真正的无耻了，即“无耻之耻，无耻矣”。这种人甚至连为人的资格也没有了，“无羞恶之心，非人也”。所以说“耻之于人大矣”！有无羞耻之心对人来说真是太重要了，是一个关系到成圣贤还是做禽兽的大问题。孔子曾把知耻看作“勇”的表现，认为羞耻心是人的道德行为的基础。从孔子的“行己有耻”到孟子的“人不可以无耻”，知羞耻成为中国传统修身理论和实践的一个重要起点。

改过。如果把知耻看作一种内在的心理活动，那么，改过则是它的外在表现与积极反应。孟子反对文过饰非或将错就错，更反对为自己的过错辩解。他认为，君子的过错往往更明显，影响也更大，但改过自新后仍会重新得到尊敬，他说：“古之君子，其过也，如日月之食，民皆见之；及其更也，民皆仰之。”反之，“西子蒙不洁，则人皆掩鼻而过之。”对于恶人，只要改恶从善、弃旧图新，仍能从事圣洁之事，上帝也不会究其既往。“虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝。”

孟子还主张改过要及时，反对推诿、拖沓。他讲过这样一个著名的故事，“今有人日攘（偷窃）其邻之鸡者，或（有人）告之曰：‘是非君子之道。’曰：‘请损（减少）之，月攘一鸡，以待来年，然后已。’”对此，孟子评论道：如果知道了这是违背道义的事，就应马上停止，为什么还要等到来年呢？

从善。孟子主张学习禹的“好善”——“闻善则拜”，即感激并能听取别人的善言、善行；学习舜的“为善”——“舍己从人，乐取于人以为善”，即能舍弃自己的缺点，快乐地吸取别人的优点来自己行善；最好的德行是“与人为善”——“故君子莫大乎与人为善”，即偕同别人一道为善。

四、“大丈夫”：道德修养的人格目标

孟子的理想人格有“圣人”“君子”“大丈夫”“中行者”等，但他最赞赏的当数“大丈夫”。孟子这样描述了“大丈夫”的豪迈气魄：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独

行其道；富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”大丈夫应住在天下最宽广的住宅——“仁”里，站在天下最正确的位置——“礼”上，行走于天下最光明的大道——“义”；得志时，和百姓同走这条路；失志时，独自坚持自己的原则；富贵不能乱其心，贫贱不能变其节，威武不能挫其志。他还说过与此有异曲同工之妙的话，“穷则独善其身，达则兼善天下。”可见，孟子眼中的“大丈夫”是一切美德的化身，是君子仁人的楷模，是千百年来滋养了中华民族的可贵的人格模式。

在如何才能成为“大丈夫”问题上，孟子认为主要靠发挥个人的主观能动性向自己内心追求，例如前文提到的“寡欲养气”“反求诸己”的修养方法。此外，还应该经受住客观环境的磨练。他列举了一些古代经受磨练后成就大事的人，如舜、傅说、胶鬲、孙叔敖等，然后他说：“故天将降大任于是人也，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（增）益其所不能。”孟子认为，险恶的环境和艰难的生活可以激励人的决心，坚忍人的性格，增长人的才能，然后他才能担当起“大任”。

综之，孟子的“存心养性”的道德修养论虽是一种以先验的性善论为前提的主观唯心主义理论，但是，他承认客观环境对道德修养的影响，强调道德修养的理性自觉，重视“存心养性”的自我修养，并提出一系列影响深远的道德修养方法，这些都值得我们吸收与借鉴。这对于建立和完善现代道德修养理论，促进社会主义的道德进步和人格健全，促进中国社会主义改革和建设的健康发展，无疑具有最直接的现实价值。



方学义作品

《四书广注》编纂特点及其价值

魏学宝 马丽丽

《四书广注》三十六卷是一部刊刻于康熙五十七年（1718）的四书纂辑类著作，纂辑者为张谦宜。

众所周知，南宋中期，朱熹合《四书》，撰写《章句》《集注》，并作《或问》，对四书和四书学有奠基之功，但朱熹晚年遭遇“庆元党禁”，其学被诋为“伪学”，直至朱熹去世二十余年后，理宗即位，朱熹和《四书》方才赢得转机，朱熹被追封为徽国公，四书学也成为朝廷所推崇。元朝仁宗时，恢复科举，并明确规定第一场考试的经问、经疑从《四书》中出题，且举子的答题依据只能是《四书章句集注》，从此朱注《四书》成为了科考的主要科目，从而极大地推动了四书和四书学的传播与兴盛，元明清三朝四书类著作大盛。这些四书类著作基本上依据朱注《四书》，或踵事增华，或驳议辨正。如收入《四库全书》的以“四书”为名的四书类著作有：宋人真德秀《四书集编》、赵顺孙《四书纂疏》等两部（朱熹著述除外），元人刘因《四书集义精要》、陈天祥《四书辨疑》等九部，明人有胡广奉敕编纂的《四书大全》，有蔡清《四书蒙引》等四部，清人有喇沙里、陈廷敬等奉敕编《日讲四书解义》，有孙奇逢《四书近指》等九部。检索《四库存目丛书》《四库禁毁丛书》《续修四库全书》，以“四书”为名的著作更多。

一、张谦宜与《四书广注》

张谦宜（1649—1731），名庄，字谦宜，以字行。中年又字稚松，号山民、山南学究、书隐等，山东胶州籍著名学者。康熙五十一年（1712）壬辰科进士，公车中第后曾在京城逗留了四年，于国史馆担任纂修之职，入皇十四子、固山贝勒胤 幕府，多次随胤 出塞。康熙五十五年（1716）返回家乡，此后除雍正三年（1725）受山东盐志馆之邀赴济南修纂《山东盐法志》之外，隐居深山，著书授学。于雍正九年（1731）春去世，享年83岁。道光《重修胶州志》卷二十八、民国《增修胶志》卷四十二、民国《山东通志》卷一百七十七有传。张谦宜一生笔耕不辍，著有《緹斋诗集》《緹斋诗谈》《緹斋论文》《四书广注》《四书质言》《四书疏义》等。

《四书广注》三十六卷，今国家图书馆藏有乾隆年间刻本，十二册。2000年北京出版社《四库未收书辑刊》第七辑第二册根据该书康熙刻本全文影印出版。

《四书广注》卷次安排仿《四书章句集注》：《大学广注》一卷，《中庸广注》一卷，《论语广注》二十卷，《孟子广注》十四卷。因为该书没有序跋，无法迅速窥见其纂辑初衷与编排体例。细绎全书，体例非常清晰，张谦宜以《四书章句集注》为底本，每一条目下，搜集《四书或问》《朱子语类》《论孟精义》《晦庵集》等相关论述，细加拣选。以《四书》原文为统领，依次以“章句（或集注）”“或问”“精义”“语类”“文集”次序胪列，当然这五者并非所有条目都具备，但顺序是一致的。从以上的编排来看，张谦宜无意对《四书》或者朱子四书学进行再阐释，更无意对朱子四书学进行辨析论难，而是全力全面、精要展示朱子四书学。

如《论语·八佾》“子入太庙”章：

子入大庙，每事问。或曰：“孰谓鄹人之子知礼乎？入大庙，每事问。”子闻之曰：“是礼也。”大，音泰。鄹，侧留反。

集注大庙，鲁周公庙。此盖孔子始仕之时，入而助祭也。鄹，鲁邑名。孔子父叔梁纥，尝为其邑大夫。孔子自少以知礼闻，故或人因此而讥之。孔子言是礼者，敬谨之至，乃所以为礼也。○尹氏曰：“礼者，敬而已矣。虽知亦问，谨之至也，其为敬莫大于此。谓之不知礼者，岂足以知孔子哉？”

或问曰：“继此而复入，则将复问乎？”曰：“问而复问，则不诚矣。惟其所未见而未及问者，则固将必问焉。而其前所已问，而今当行者，则亦不必复问而后从事也。”（笔者按：《四书或问》卷八）

语类问“子入太庙，每事问”。曰：“虽是有司之事，孔子亦须理会。但其器物须有人家无者，故见不得。今入宗庙方及见之，亦须问方得。”○“子入太庙，每事问。”知底更审问，方见圣人不自足处。○“‘子入太庙，每事问。’宗庙朝廷重事，自用谨，虽知亦问。”曰：“是当然。必有差失处。每常思量，行事所以错处，多是有

忽之之心。且如使人做一事，丁宁谆复，其中已有意以为易晓而忽之不嘱者。少间事之差处，都由那忽处生。”（笔者按：《朱子语类》卷二十五）

文集盖平日讲学，但闻其名，而未识其器物，未见其事实，故临事不得不问耳。（笔者按：《晦庵集》卷五十七《答李尧卿》）○或人谓夫子为郾人之子，则亦夫子始仕，初入太庙时事。虽平日知其说，然未必身亲行之而识其物也，故问以审之，理当如此，必不每入而每问也。然大纲节目与其变异处，亦须问也。（笔者按：《晦庵集》卷四十七《答吕子约》）

二、《四书广注》纂辑体例的特点

在蔚为大观的四书类著作中，《四书广注》的编撰体例是比较独特的，这种体例安排有两个重要特点：

（一）没有个人的发挥评点，尽最大可能全面还原朱子的原旨

如果说《四书章句集注》《四书或问》《论孟精义》成书于一个特定的时段（实际上，朱子对《四书章句集注》的修订还是有一个历程的），《朱子语类》《晦庵集》所收录的语录、文章产生时间跨度比较大，集合在一起，能够显示出朱子于某一条目理解、思考的过程。同时《四书或问》《朱子语类》《晦庵集》中的部分文章能够深入、细化、丰富、完善章句、集注中的阐释。

从上文征引的“子入太庙”章可以看到，《集注》侧重于阐释夫子“敬谨”，“谨之至者”，而《或问》《语类》《文集》则从人之常情揣度，认为器物等随事变迁，夫子发问，正是“敬谨”的至诚态度。当然，《朱子语类》《四书或问》《晦庵集》中关于此的阐释并非仅此，但这部分内容的确能够更好地补充、阐释《集注》的主张对比其他四书类著作，这种编纂体例特点是非常明显的。明成祖永乐十三年（1415）胡广等人奉敕编纂《四书大全》，因为《四书大全》有官方颁布的背景，因此在有明一代产生了重大的影响。同样是“子入太庙”章：

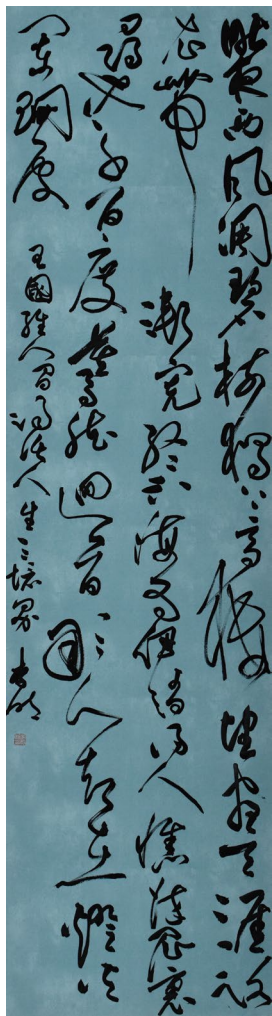
子入大庙，每事问，或曰：“孰谓郾人之子知礼乎？入大庙，每事问。”子闻之曰：“是礼也。”大，音泰，郾侧留反。

大庙，鲁周公庙。《公羊传·文公十三年》“周公称大庙，鲁公称世室，群公称宫。”周公何以称大庙于鲁？封鲁以为周公也，周公拜乎前，鲁公拜乎后，曰生以养周公，死以为周公主。拜谓周公及其子伯禽始受封时拜于文王庙也。此盖孔子始仕之时入而助祭也。朱子曰：“观或称郾人之子，知其为少贱之时。郾，鲁邑名，孔子父叔梁纥下没反尝为其邑大夫。朱子曰：”呼郾人之子，是与孔子之父相识也。孔子自少以知礼闻，故或人因此而讥之。孔子言是礼者，敬谨之至乃所以为礼也。

朱子曰：“是礼也，谓即此便是礼也。”○尹氏曰：“礼者，敬而已矣，虽知亦问，谨之至也，其为敬，莫大于此，谓之不知礼者，岂足以知孔子哉？”朱子曰：“入太庙，每事问，知底更审问方见圣人不自为是，执事不可不问，固然。然亦须知圣人平日于礼固无有不知，而临事敬慎又如此也。”又曰：“平日讲学，但闻其名，而未识其器物，未见其事实，故临事不得不问耳。”

○问：“‘每事问’，尹氏谓：‘虽知亦问，敬慎之至，问者所未知也。’问所知焉，似于未诚，尹氏之说圣人之心恐不如是。”曰：“以‘石庆数马’与‘张汤阳惊’事相对观之，可见虽知亦问，自有诚伪之别。兼或人谓夫子为郾人之子，则亦夫子始仕，初入太庙时事，虽平日知其说，然未必身亲行之而识其物也，故问以审之，理当如此，必不每入而每问也。然大纲节目与其变异处亦须问也。（笔者按：《晦庵集》卷四十七《答吕子约》）○南轩张氏曰：“礼以敬为主，宗庙之事严矣，其大体圣人固无不知也，至于有司之事，则容亦有所不知者焉。知与不知，皆从而问，敬其事也，或以为不知礼，圣人告之以是礼也，所以明礼意之所存也。（笔者按：张《南轩先生论语解》卷第二）○觉轩蔡氏曰：“圣人聪明睿知，固无不知，然亦但知其理而已。若夫制度器数之末，掌之有司，容亦有所不知者。至若器物节文，已经讲论，及今方见之，亦须问然后审也。”（笔者按：蔡模《论语集疏》）○吴氏曰：

“‘邑大夫’称人，《春秋》书人者，《左传》多云‘大夫’，如文九年‘许人’；是也。《传》称‘新筑人仲叔于奚’，亦此例。‘之子’，少贱称，《春秋》‘仍叔之子’，《左传》曰‘弱’，他章‘贼夫人之子’，皆谓父之子也。孟僖子病不能相礼，使二子学礼于夫子，齐 弥曰：‘孔某知礼而无勇。’则夫子以知礼闻可知矣。”○陈氏曰：“此章须于敬谨之至处玩圣人气象。”（笔者按：吴械《论语续解》）○厚斋冯氏曰：“或者辄称圣人以郾人之子，而且以不知礼为讥，自常人处之，其辞必厉，否则置之不足以辨，今语定气和，如酬答之常，初不较其言之逊傲也，夫子之德量宏哉！”（笔者按：冯椅，该文献出处不详）○新安陈氏曰：“于此略无不平之词，



李明作品

尤可以观圣人气象。”（笔者按：陈栎，文献出处不详）

从以上的引文能够看出，《四书大全》在朱子的《集注》（于《学》《庸》自然是《章句》）中征引《朱子语类》《晦庵集》等文献，对《集注》进行补充、扩充阐释。在《集注》（或《章句》）后裒集宋代的经学大家的相关阐释，选取部分，纂辑于此，这些文献的作者或者为朱熹所敬仰而被采纳，或者为朱熹后学，其阐释多为朱子之学的踵事增华。

王夫之著有《四书训义》三十八卷，收录进《四库未收书辑刊》第二辑第13册，今岳麓书社2011年校点出版《船山全书》时，《四书训义》亦全文校点出版，收录在该全书第7、第8册。《四书训义》卷五《八佾》

于“子入太庙”章体例如下：

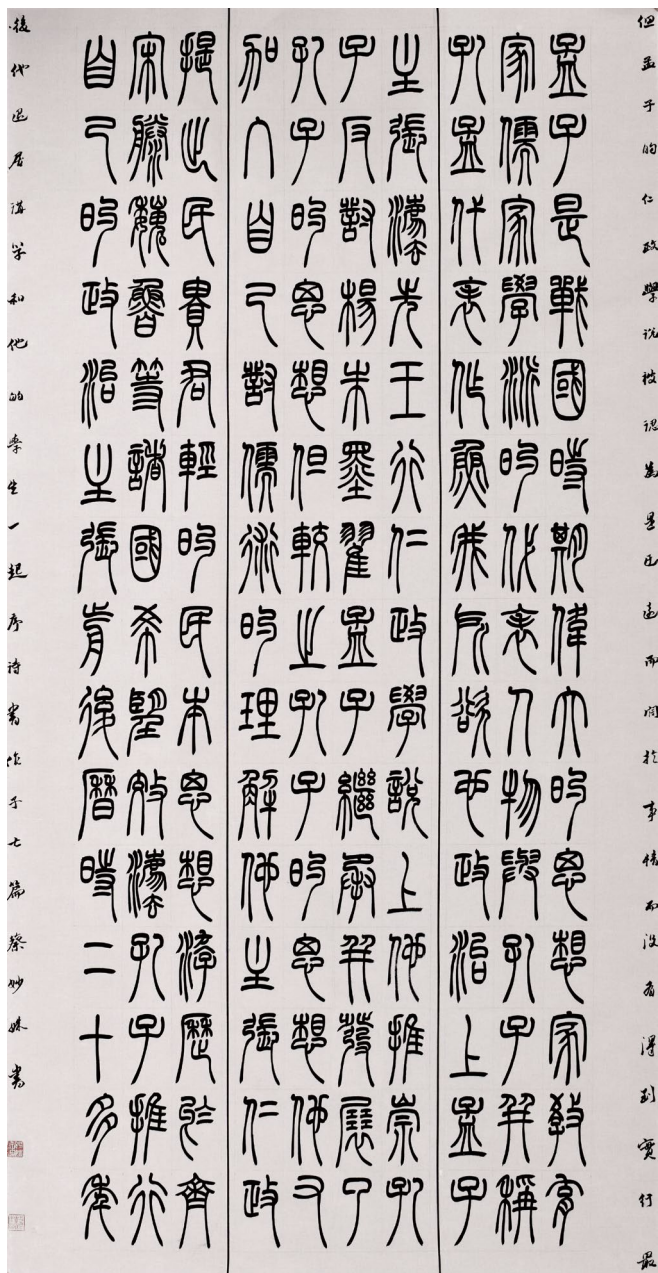
子入大庙，每事问。或曰：“孰谓鄫人之子知礼乎？入大庙，每事问。”子闻之曰：“是礼也。”大，音泰。鄫，侧留反。

大庙，鲁周公庙。此盖孔子始仕之时，入而助祭也。鄫，鲁邑名。孔子父叔梁纥，尝为其邑大夫。孔子自少以知礼闻，故或人因此而讥之。孔子言是礼者，敬谨之至，乃所以为礼也。尹氏曰：“礼者，敬而已矣。虽知亦问，谨之至也，其为敬莫大于此。谓之不知礼者，岂足以知孔子哉？”

〔训义〕礼者因人心之敬，而节文具焉，乃备夫仪文物采之各得其宜，以达其敬。以其敬行其礼，唯无所不用其慎，而后礼非虚设也。在圣人之自然中礼，宜若无所容其慎，而实不然。圣人之至慎，即圣人至敬之所昭也。夫子初仕于鲁，有助祭大庙之事。其始入而省视也，于凡牲器皿之位置，登降奉持之仪节，皆就有司而问之。是岂圣人之不审，而必藉问以冀勿失哉？其必有道存焉矣。乃或人不知，退而诮之曰：孰谓鄫人之子知礼乎？胡然而乡者之入大庙而每事问也？盖或人者见礼于文物，而不见礼于心，则以苟习其文为礼，而又以骄矜之气临之，故于圣人之慎也而疑焉。而不知挟一自是之心，以临乎幽明上下之际，其不敬莫大焉。夫子闻之，固知其不足与辨，而恐其敬慎之心不传，则天下不复知有礼意，故自明其意曰：夫入大庙而必问者，非吾之蓄疑而待决也，非吾之过慎而不敏也，此初莅事者入庙之常礼也。居而学焉，出而行焉，其可以任所知而遵行乎？未也，审于物之宜而称其事之节，礼乃在焉。况乎大庙何地也？吾君之所敬事，先公之所式临，而臣子奔走以襄事，其敢恃一己之所知，而或于先王制礼之精意、当代用礼之时宜，直情径行，以矜雅博乎？谓我之不知礼，我不敢辞；谓问之为不知礼，则恐率天下而习为傲忽之行，是吾之深忧也，而恶容不辨哉？呜呼！以圣人之无不知，而慎犹如此，此其所以为礼，此其所以为圣人与！

《四书训义》的编纂体例亦非常清晰，先是原文照录朱子《集注》（或《章句》），再用“训义”阐释自己的理解与观点。从所引的内容来看，船山所论是在朱熹之论的基础上进一步深化，将夫子的辨析分成了两个问题，即“鄫人之子不知礼”和“每事问非礼”，认为夫子之所以回答“是礼也”，并非自我辩解，辩解自己知礼，而是强调“入太庙，每事问”是礼。显然相对于朱子于此之论更为精详。

宋人以来的四书著述大多沿袭以上两种路径：一种是立足于朱子之学，广引众家，尤其是朱子之学的来源诸如周敦颐、张载、二程、苏轼、吕祖谦等人，或朱子后学如冯椅等，在广度与深度方面对《集注》（或《章句》）



持续拓展挖掘；另一种是依据朱熹的《集注》（或《章句》）进行个人的阐释，其阐释的广度相对于前一种编纂体例而言，未必能够胜出，但是因为个人之论，往往有新颖之解。当然这种著作中也不乏驳议朱子之学。

显然，《四书广注》的编纂体例不同于以上两种，《四书广注》的编纂体例决定了纂辑者个人观点不彰，虽有多方征引，并非朱熹一家之言，如也征引张载、苏轼等人的论述，但征引的来源来自于《四书或问》，即朱熹征引后张谦宜才征引。因此从全面理解朱熹四书阐释的角度而言，《四书广注》无疑是最单纯、最全面之一。

（二）纂辑撷取得当，标目清晰，便于把握

《四书或问》《朱子语类》《晦庵集》体例庞大，即使和四书相关的内容，其规模也是非常可观的，如果不加精择，朱子四书学精髓可能就淹没在庞杂的论述之中。《四书广注》在征引朱子文献时有意识进行选择，控制规模，如“子路冉有公西华侍坐章”，《朱子语类》用了近一卷的规模，记录朱子与门人弟子讨论 50 条，总字数达到近万字，《四书广注》于此章“语类”征引 19 条，400 余字，只征引朱子的核心观点，而不再辑录朱子征引的文献以及所举的范例。

再如上文所引的“子入太庙章”，《朱子语类》有三条，《四书广注》予以全文引录；《四书或问》于此章原文如下：

或问十五章之说，曰：程子至矣。尹氏发明意，尤详备。吕氏、周氏之说恐亦或有此意，然非其本也。范氏以立宗庙为教民孝，则不本于有国者思念其亲之诚心；以每事问为敬鬼神，则又非圣人敬慎其事之本意。如谢氏之说，则是圣人本欲以是肆其诋讦于当时，既而又托于敬慎之说以文之也，其必不然矣。杨氏以笾豆之事，夫子真所不知，恐亦未安，夫笾豆之事，特非有位者所当察于其间耳，岂谓可以初不识其名物，必待入庙而后问耶？侯氏盖兼引程子、吕氏之意，然亦杂矣。曰：“子何以知其为始仕时也？”曰：以或人所称鄹人之子者观之，则其为少贱之时无疑矣。曰：“继此而复入，则将复问乎？”曰：问而复问则不诚矣，惟其所未见而未及问者，则固将必问焉，而其前所已问，而今当行者，则亦必复问而后从事也。

《四书广注》在此处只是征引了朱子设问的“复入复问”之辨析，对于程子、尹氏等人论说的辨析则不再征引，如此突出朱子阐释辩难的地位，强化朱熹四书学的介绍。

《四书广注》总规模不到 60 万字，内含的《四书章句集注》本身的近 25 万字，因此征引《四书或问》《朱子语类》《晦庵集》等的文献总规模在 30 余万字。如此，《四书广注》就比较好地突出重点，便于读者迅速把握朱子四书阐释的核心要旨。

《四书广注》这种编纂体例，与张谦宜编纂此书的本意密切相关。张谦宜纂辑《四书广注》的过程在他的诗集《緹斋诗集》中有所体现，通过这些诗歌也能窥见其创作的目的。比如他的《四书广注成》：

朱子谓说易，如抽烛笼骨。所见果谛当，约言理昭揭。况兹四子书，五经之津筏。众说起纷纭，正意反见夺。晦翁下学人，心细入毫发。记者不一家，源流未汨没。予读二十年，深入鱼龙窟。颇撮其精英，专为后学发。砂墨条理分，家贫艰笔札。借力纂局开，计为月者八。校讎虽苦疲，恐此大工歇。侥幸已成编，略补生平阙。窘 老人心，俨若冰解渴。何况信道贤，重钞付剞劂。但携底本归，不敢希印刷。儿孙肯想从，宣说神飞越。

整首诗饱含辛酸地述说《四书广注》的编纂历程，高度肯定了朱熹的功绩，显现出宗朱的倾向。其中“颇撮其精英，专为后学发”，讲目的在于后来学者了解学习朱子之学。此外《清理广注补目次，属阿颀》中也说：“却是无心得，将来有意传。……尔曹参得入，又上一重天。”诗题中的阿颀是其子张颀，从中能够看出张谦宜希望将此书作为传家之物，传之子孙后代，诗文中没有明确说的，能够揣测的是通过此书全面、详细把握朱子之学，以便于科场文战。

三、《四书广注》的价值

通过梳理《四书广注》，我们认为《四书广注》不仅仅是胶东或者说是山东清初四书学的重要存世典籍，不仅仅是只有文献价值，更重要地是在四书学，尤其是朱子四书学传播与研究方面有重要的意义。

《四书章句集注》文字简洁，适宜于初学者，或者对之征引而非全面深入研究者。但应当看到，《四书章句集注》中朱子的《章句》《集注》文字简洁，包蕴丰厚，虽然对《四书》的阐释，但是因为融入了朱熹所集大成的两宋理学精髓，故其言微旨深，对于结合理学传习《四书》的读者而言，尚能提供阅读之助益，但对于深入掌握朱子之学的学习者而言，《四书章句集注》就显得比较简略了。而《朱子语类》《晦庵集》规模庞大，内容繁杂，对于一般读者而言，从如此繁杂的材料中把握朱子四书学是有比较大难度的，因此《语类》《文集》适宜于精于朱子四书学的学者。

《四书广注》介于二者之间，一方面对初学者而言，可以通过《四书广注》进一步深入了解朱子四书学，另一方面也为朱子四书学的深入研究提供线索和思路。从这个角度而言，《四书广注》虽然不见纂辑者个人思想光辉，虽然不见此前成果的集成，但是专注于朱子之学，对于朱子四书学的广泛传播与深入研究有着不可替代的学术价值和意义。

如何理解性善论（修订版）？

方朝晖

古往今来，学者们对孟子的性善论不知有过多少争论。特别是上世纪60年代以来，由于英国学者葛瑞汉（Angus Graham）从道家立场对孟子人性论提出了新的看法，在西方汉学界引起了广泛而持久的讨论，史华兹（Benjamin I. Schwartz），刘殿爵（D. C. Lau），安乐哲（Roger T. Ames），信广来（Kwong-loi Shun），华霭云（Irene Bloom），罗哲海（Heiner Roetz），朱利安（Francois Jullier），孟旦（Donald J. Munro），艾文贺（Philip J. Ivanhoe），李耶理（Lee H. Yearley），欧阳博（Wolfgang Ommernborn），江文思（James Behuniak Jr.），余纪元（Yu Jiyuan）等一大批西方汉学家均加入了讨论之列。在港台，在徐复观、牟宗三、陈大齐、黄彰健、傅伟勋、蔡仁厚、刘述先等老一代学者的倡导下，又出现了傅佩荣、袁保新、李明辉、黄俊杰等一批中青年学者，对于孟子性善论的研究大有推动之功。在中国大陆，在冯友兰、张岱年等老一代学者的影响下，也出现了不少有价值的研究成果，相关成果下面介绍。而在此前，围绕孟子性善论的问题在中国（包括日本）等地学者已争论了两千多年。

综合研究可知，学者们在解释孟子的性善论时，自觉或不自觉地建立了多个不同的解释模式；与此同时，他们对于孟子人性善之说建立于其上的判断类型，也各有自己的预设或理解。下面让我们分别对它们进行分析和说明。

性善论究竟有多少种不同的解释？

下面我们看到，对于孟子的性善论，各家的解释有相当大的差别。

（1）心善说。这种观点认为，孟子的性善论其实是“心善论”，因为孟子是从人心具有善质（四端）这一点来认证人性是善的。最有代表性的说法是徐复观提出来的。徐复观认为，“孟子所说的性善，实际便是心善。”“孟子所说的性善即是心善。”“孟子便专从心的作用来指证性善。”同样持心善说的学者还有牟宗三、唐君毅、傅伟勋、刘殿爵、傅佩荣、信广来、杨泽波、

李景林等人。心善说可能遭遇的挑战是，人心中既有善的成分，也有恶的成分，何以因心善得出人性是善的？

（2）善端说。这种观点认为，孟子性善论只是为了证明人性中有善端，但未证明人性就是善的，强调“善端”与“善”是两码事。假如我们用禾苗和大米来分别比喻人性和善。禾苗能长出大米，但禾苗并不等于大米，禾苗可以看成大米的萌芽状态。所以不能因为人性中有善端，就说人性是善的，那等于把结果和萌芽混为一谈了。这种观点首先由董仲舒提出来，孙星衍特别强调，人有善端，但不等于人性就是善。因为人虽有良知良能，孩提之童虽然爱亲敬长，但未必真能爱亲敬长，因为“慈母乳之而爱移”，“严师扑之而敬移”。陈澧、冯友兰、胡适、陈大齐、杨泽波等人都有过类似或接近于此的说法。这一观点的一个问题是，如果孟子的本意是人性中有善端，他能否认人性中也有恶端吗？

（3）向善说。这种观点认为，孟子性善论并不是说“人性本善”，而是指人性具有向善发展的倾向性。就好比种子具有长成大树的潜质，水有向下流动的趋势，人性有向善发展的倾向。傅佩荣是持此说最力者，而在他之前的唐君毅、陈大齐和在他之后的张祥龙等人也有过类似的观点。这一观点与前述善端说既有联系又有区别。联系在于都认为孟子论证了人性中有善端，区别在于：善端说并不预设善端代表方向或趋势，因此董仲舒等人对性善论表示怀疑；而向善说则认为，人性中的善端代表一种自然而然的趋向，即最终要向善发展的趋势。然而，何以证明人性没有向善发展的自然趋势呢？

（4）可善说。可善说认为，孟子从来没有主张过人性“已经是善的”，他所谓人性善，只是指人性“可以为善”。可善说的理由之一是孟子在为性善论辩护时说过，“乃若其情则可以善矣，乃所谓善也。”（《孟子·告子上》）例如，张奇伟称，“孟子的‘性善’之说不是‘性是善的’，而是‘性是可以善的’。‘性善论’严格说起来应是‘性可善论’。”陈大齐也强调在人性善恶问题上，一定要区分“可能性与现实性”，认为与其说人性“已经是善的了”，不如说“人性可善”。这一观点

在安乐哲、信广来、江文思等西方学者处有接续。安乐哲认为孟子的人性概念并不仅仅指某种先天地、一次性被给定的普遍本质，而是一种人为的规划、设计、创造和追求的过程。因而，人性是善的就是指人性可以为善，至少我认为这个结论可从安乐哲的逻辑中推出来。信广来则通过对于“可以”与“能”这两个概念含义的差别，来说明孟子的思想是，人心具有“可以为善”的道德禀赋。可善说与善端说有时比较接近，尤其当它们都认为人性有善端时。但是对于安乐哲、江文思等人来说，人性可以为善并一定以有善端为前提，安乐哲将“命”解释为 basic conditions，倾向于否定先天道德本质是人性为善的前提。此外罗哲海(Heiner Roetz)、李耶理(Lee H. Yearley)也倾向于从“可善说”来理解性善论。然而，可善说的最大问题是，孟子在《告子上》明确批判过公都子提出的“性可以为善，可以为不善”的观点。

(5) 有善说。这是清代学者陈澧(1810-1882)在《东塾读书记》卷三《孟子》中提出的看法，认为“孟子所谓性善者，谓人人之性皆有善也，非谓人人之性，皆纯乎善也”；“常人之性，纯乎善；恶人之性，仍有善而不纯乎恶。”总之他认为，孟子并不否认人性有恶，性善论只是论证了人性有善的成分而已。钱穆先生对陈澧的观点非常认同，称：

陈氏之说，甚为明晰。孟子之意，仅主人间之善皆由人性来，非谓人之天性一切尽是善。

他由此强调，孟子性善之旨，在于“启迪吾人向上之自信，与鞭策吾人向上之努力”，“否则自暴自弃……而人类乌有向上之望哉？”陈澧的观点冯友兰也比较欣赏。

(6) 人禽说。此说认为孟子“道性善”是针对人性高于禽兽的地方而言。因为人有道德而动物没有，所以人性是善的。这是因为孟子强调“人之所以异于禽兽者几希”(《离娄下》)，此“几希”即仁义礼智或四端。此说又分为两派，一派认为孟子承认自然属性(如食色之类)为性，如伊藤仁斋、伊藤东涯、陆世仪、牟宗三、唐君毅、葛瑞汉、孟旦、黄彰健、刘殿爵、李景林、张奇伟等人。从朱子注“君子不谓性”(《尽心下》)一段可知，朱子亦不认为感官生理属性超出了孟子人性概念范围。另一派不承认孟子以自然属性为性，认为孟子只以人区别于禽兽者为性，如康有为、张岱年、徐复观、陈大齐、郭齐勇、余纪元、韦利、安乐哲、蒙培元、袁保新、傅佩荣、梁涛等人。

(7) 本原说。张载以来宋明理学家区分天命之性与气质之性(天命之性又称天地之性、本然之性或义理之性)，认为孟子所谓性善是针对天命之性而言。所谓天命之性，是指天地生物之初即已赋予万物和人的天性，

其内容是五常之理。故而此说认为孟子性善“是就人物未生之前，造化原头处说”，“是推天命流行之初而言也，推性之所从来也。”我把这种对性善论的解释称为“本原说”。张载说：“形而后有气质之性。善反之，则天地之性存焉。”“形而后有”，是说天地之性是在万物成形之前即已命定；“善反之”，应指返回到本原处、回到赋形以前。故程颐也说，孟子性善是针对“极本穷源之性”。朱子说“性是太极浑然之体，本不可以名字言。但其中含具万理，而纲理之大者有四，故命之曰仁义礼智。孔门未尝备言，至孟子而始备言之。”因此孟子性善之性，即所谓“太极浑然不动之体”；“当初天地间元有这个浑然道理，人生禀得便是性。”朱子一方面强调性即理，另一方面强调此理(天理)源于天命。天命性以理，故保证性之为善，故从源头处保证了性善。朱子的观点显然是对伊川的进一步发挥。朱熹的观点被陈淳、黄震等人所继承。王夫之虽反对朱子理气二分，但亦从本原上说性。

(8) 本体说。有一种观点认为，性善并不是指人性在实然层面上就已经是善的，而是指人性有一种潜能，即通过自我修炼可以实现这样的升华，能超越一切烦恼和痛苦，无惧任何灾难和不幸，达到了超越生死、进入永恒和不朽的境界。这是生命的崇高而极致状态，代表生命的本质或本体。然而这一潜能却是人人具备的，任何人只要为善去恶、达到无一毫人欲之私，即能回此本体。所以说人性本质上是善的。或者说生命的本体是善的。我把这种观点称为“本体说”。要注意，尽管朱熹等也使用“本体”一词，但并非我这里所说的“本体说”意义上的“本体”。如果说本原说是从“造化源头”说性善，本体说则是从“直觉体悟”上说性善。本体说则不太注重宇宙发生学的证据，毋宁说它直接把心性体悟过程中的最高状态称为心体或性体；该心体或性体是通过修炼建立起来的，它的价值或重要性是由其自身的特征来决定的，而不需要一套宇宙发生学的证据。如果本原说是基于事实判断，而本体说是基于价值判断。前者依据经验的事实，后者依据于天才的体验。

本体说在历史上发源于孟子，但光大于阳明及其后学，成熟于当代学者牟宗三。孟子所谓“上下与天地同流”(《尽心上》)、“浩然之气充塞天地”、“虽千万人吾往矣”(《公孙丑上》)的境界，为后世本体说之滥觞。不过孟子并未使用本体概念，他所用的“良心”“本心”概念也不是指后世“本体”，但到了王阳明及其后学王畿等人，这一思想得以发扬光大，而牟宗三及其弟子对此境界作了进一步说明。我们知道，王阳明的本体概念，虽表面上与朱子有继承性，而实质含义有重大变化。王阳明与朱熹最大的区别在于，王强调本体可以通过“上

根之人”直接悟入，而不需要像《太极图说》中那样通过动静先后的生物顺序来建立：“天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知也。”也就是说，“本体”之发现，主要是良知的事，而不需要所谓“造化源头”上的证据。牟宗三在《圆善论》中提出言性的两个层次，一是自然意义上之性，即告子“生之谓性”之说；二是义理意义上之性，此乃所谓“超越之性”、“义理之性”：

“性”就是本有之性能，但性善之性却不是“生之谓性”之性，故其为本有或固有亦不是以“生而有”来规定，乃是就人之为人之实而纯义理地或超越地来规定。性善之性既如此，故落实了就是仁义礼智之心，这是超越的，普遍的道德意义之心，以此意义之心说性，故性是纯义理之性，决不是“生之谓性”之自然之质之实然层上的性，故此性之善是定然的善，决不是实然层上的自然之质有诸般颜色也。

此超越之性，据傅伟勋解释则为“超越的真实”[transcendent authenticity]。“超越的真实”类似于大乘“真如相”。刘述先继承了牟宗三的基本立场，认为孟子性善论的理论基础在于超越的、形上的“天”（尽心知性知天），这个“超验的存在”在康德处是预设，在心性儒学中是呈现，表现为良知的呈现。性善在生命中的直接基础是本心或良心。这个本心或良心不是经验的认识心或良心，而是超验的(transcendental)存在。它需要人亲身来体证，而不能用经验材料和归纳法来证明。他反复强调，这样来理解就摆脱了从经验出发发现人性中有善也有恶的批评（荀子、王安石、司马光等人）。他承认，从经验来归纳，确实可以发现人性中有善也有恶，甚至无善无恶说也有道理。但孟子的人性论不是站在与这些说法同样的层面上来立论的。此说其实与孟子本义有别，他认为这种创造性阐释方可更好地达到孟子的“微意”。李明辉的观点与刘述先相近。

(9) 总体说。总体说认为，孟子性善论的本义是指，人性中虽有恶，但从总体上说看还是好的。好比我们说一个人虽有各种毛病，但总体上还是个好。总体说与人禽说一样重视孟子的大小体说，但人禽说是从人性与动物性之别立论，而总体说是从人性内部构成立论。历史上从总体说角度为性善论辩护的人至少有陆世仪、伊藤仁斋、伊藤东涯、丁若镛、刘殿爵、葛瑞汉等人。

清儒陆氏桴亭(1611-1672)称，“孟子原止说性中有善，不曾说无恶。非谓性中止有善而无恶也”；但按照孔子本意，“善是个主，恶是个客”。日本学者伊藤仁斋(1627-1705)也认为，性善论不是不承认人性中有恶，而是指“善”才是其“究极”；人性中“有善有恶者其常”，“而推至其极焉，则必归于善而止”；

杨雄、韩愈正确地认识到人性中有恶，“然非究而论之者”。朝鲜学者丁若镛(1762-1836)解释“性”为“嗜好”，指人性的根本性偏好。他以鹿之好山林、雉之恶驯养为例来说，人性中虽有恶，但终以善为归。“鹿之好山林，雉之性恶驯养，虽不幸而堕于驯养，顾其心终以山林为好，一见山林，油然有感羨之心，此之谓性也。天于赋生之初予之以此性……。”唐文治“良心呈露说”与丁茶山之见有相似处。这些都可以说是对性善论解释中的总体说。英国学者葛瑞汉(Angus C. Graham)认为性善论的基础是：人性有道德倾向，也有感官欲望，二者构成人性之总体，而常相冲突。需要注意的是，在它们的冲突中，并不是只有顺从感官欲望才合乎人性，舍小体、择大体才合乎人性作为一个总体的需要。易言之，人性善不仅因为人有大体，且因为从大体才符合人性的总体需要。刘殿爵(D. C. Lau)也认为孟子性善论建立在人是一个完整有机的总体(an organic whole)，其中有的部分高级(道德追求)、有的部分低级(感官欲望)这一思路之上。

(10) 成长说。所谓成长说，我指有一批学者在解释孟子性善论时，提出孟子等人的性概念不是指某种先天地固定的本质，而是指后天发展出来的潜能，代表个人成长的方向或方式。最早明确提出这一思路的可能是陈确(乾初，1604-1677)。他认为，孟子所谓性善，是指人人皆可以通过修炼(包括戒慎恐惧之功)成全自己，好比谷子非要经过风霜和季节才能长成；谷子长成，就是“成其性”、“尽其性”。“尽其性”是指让其充分、全面、尽情地长成自己应有的样子，即“各正性命”。他还说：

荀、杨语性，已是下愚不移。宋儒又强分出个天地之性、气质之性，谓气情才皆非本性，皆有不善，另有性善之本体，在“人生而静”以上，奚啻西来幻指！

因此按照陈确的观点，性善的原因不在于某种天生的本原、本体，而在于后天的成长过程。类似于陈确的动态人性观，在1968年又由英国学者葛瑞汉提倡，在西方汉学界产生广泛的影响，已为多数西方汉学家所接受。

美国学者李耶理(Lee H. Yearley, 1990)曾提出了讨论人性时的两种模式：发现模式和发展模式。发展模式(developmental model)认为人性是发展出来的，人性善恶的标准就是人发展出德性的能力。发现模式(discovery model)认为人性并不是培养出来的，而是一组通常情况下被遮蔽、有待触及或发现的恒常特征；人性善恶的标准在于发现人性走向善恶的潜在可能性。他认为孟子所讲的人性不是基于发现模式，而是基于发展模式；孟子的人性善，是指人所具有走向善的能力。

即,人们如何趋向或培养恰当的性格。安乐哲继承葛瑞汉把“性”概念理解为“生命之恰当的成长过程”(its proper course of development during its process of sheng)的倾向,认为孟子之性是一种人为的创造过程,包括着规范性的自我选择。正由于性是人们选择善的创造性活动,所以作为创造产物的性是善的。他说,“不是说人性是善的,更重要的是,是人的善行造就了人性”。艾文贺(Philip J. Ivanhoe)也认为,孟子的人性论并不是认为人“生来即善”,而是指人“生而为善”(not we are inborn good, but we are born for goodness)。为善的过程也就是人性不断走向成熟的过程,或者说,人性按照恰当的过程发展将会趋向善。江文思(James Behuniak Jr.)继承安乐哲对孟子人性概念的理解,认为孟子所说的人性决不能指先天的绝对本质,而是指在与环境交互作用中不断成长的自发性过程;在人的成长过程中,最重要的一个因素是家庭,亲情之爱导致人形成了四端,从而有了为善或成为人的条件。因此,人性善的本义是指人“在有情感的情况下可以为善”。

方朝晖在最近的论文中提出另一种成长说来解释孟子性善论,认为孟子性善论的重要含义之一在于说明为善能让人性变得辉煌灿烂,即:孟子发现为善符合生命健全成长的法则。性善论的立论基础在于:只有向善的方向成长,生命才能健全成长;人当然可以不向善的方向发展,但代价是导致人性的扭曲。方朝晖强调,这一生命成长的法则不是后天人为造就出来的,而是先天地形成的。他认为,“孟子已经有意无意地从恰当的生存方式或成长法则角度来使用‘性’字。”“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。”是否承认成长法则是先天的,似乎成为方朝晖与安乐哲、江文思等区别的要点,而在这方面方的观点似与葛瑞汉更接近。方文亦同时考察了唐君毅、李景林、信广来、张祥龙等人从生长特性角度解释性善论的观点。

在上面10种观点中,前四种总体上相接近,往往同一个人同时主张上述几种。善端说、向善说和可善说三者共同之处是反对人性本善,认为孟子的本意不是性本善。而心善说、善端说、向善说含义相接近,甚至可笼统地把心善说、善端说、向善说、可善说归入心善说。而在上述后6种观点中,本原说由于承认气质之性,而以本然之性为根本,也可说成是一种总体说。本体说和成长说看似不同,但都是从人性的潜能出发来理解性之善,都可以看成一种“潜能说”。成长说在反对先天因素的学者如安乐哲、江文思等人那里,其观点亦可并入

可善说。总的来说,上述10种观点中,提倡者最多的是心善说和人禽说,也有不少现代学者同时从心善说和人禽说的角度来解释孟子性善论(如徐复观、袁保新)。清儒陆世仪、李光地、戴震、程瑶田、焦循、阮元皆从人禽之辨说性善,影响到了现代学者如徐复观、冯友兰、张岱年等代表的一大批人。现代新儒家学者除了徐复观,还有唐君毅、牟宗三亦重从心善说性善,而侧重稍异,牟亦同时主本体说。

性善论建立在什么样的判断基础上?

“孟子道性善”(《滕文公上》),“人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。”(《告子上》)这些是孟子对“性善”的基本说法,然而从上面的总结可见,究竟什么是“性善”,古今以来人们提出了很多不同的、甚至对立的解释。

为了更好地理解上述各种对于孟子性善论的不同解释,我想引入“判断类型”这个概念。我们发现,在上述历代各家对孟子性善论的辩护意见中,都自觉或不自觉地预设了“人性善”是基于某种类型的判断方式。因此,揭示各家孟子解释中预设的判断方式,对于我们准确理解孟子的性善论或有帮助。比如前面所讲的十种解释,绝大多数情况下都是把“性善”作为一个事实判断,但是“本体说”则似乎把“性善”理解成了价值判断。因为本体说强调人性善并不是基于日常生活经验中的事实状态,而是预设了一种人性状态(理想极致状态)为人性之本质,并以为准得出人性善的结论来。人禽说也有价值判断特点,这是因为它预设人性之合乎道德的状态为“真正的人性”。又如,多数批评性善论者都把“性善”理解为基于全称判断,但陈澧却认为性善是基于特称判断,陈澧并据此对前人对孟子性善论的批判进行了全面反驳(见后)。再如,绝大多数解释都把“性善”理解为先天判断,因为人们多认为“性”就是指人的先天属性。但成长说强调人性是人的后天特征,性善就是指人可以后天发展出善来;因此成长说把“性善”理解为后天判断。不过,按照方朝晖的理解,孟子的性善论也是指人“先天地”具有的成长法则,成长说还是出于先天判断。再如,如果人禽说把“性善”建立在比较判断基础上(人性善是基于人与外部事物禽兽的比较),则总体说把“性善”建立在总体判断基础上(人性善是其于人性内部不同成分之间的关系)。

为了厘清问题,我们总结列出如下几组判断:

一是先天判断与后天判断:人性善是指先天已善,还是后天方善;

二是本质判断与属性判断(非本质判断):人性善是指人性本质上是善的,还是属性上是善的;

三是全称判断与特称判断:人性善是指人的所有属

性皆善，还是部分属性为善；

四是比较判断与总体判断：人性善是从人与人之外的动物比较而言，还是从人性内部各部分总体关系而言；

五是价值判断与事实判断：人性善的逻辑基础是事实判断，还是价值判断？

现将上述几类判断的关系罗列如下：

判断 A	判断 B
先天判断：人的先天属性为善	后天判断：人的后天属性为善
本质判断：人的本质属性为善	特征判断：人的现象特性为善
全称判断：人性中所有成分皆善	特称判断：人性中部分为善，不排除有恶
总体判断：从内部总体关系看	比较判断：从外部比较关系看
价值判断：按价值标准看人性善恶	事实判断：按实际状况看人性善恶

下面我们具体分析这些判断类型：

(1) 先天判断。首先应当承认，孟子人性善之说，绝大多数学者都认为是一种先天判断，即指人性先天地就是善的。这是由“性”这个词在古汉语中的本义决定的，“性”本来就是人先天具有的属性。孟子曾引告子“生之谓性”（《告子上》）一句，其他各家也多类似说法，如“生之所以然者谓之性”（《荀子·正名》），“性，生而然者”（《论衡·本性》引刘向语），“不事而自然谓之性”（《荀子·正名》），“天命之谓性。”（《中庸》）。一般学者都认为孟子“我固有之”“心之所同然”“根于心”等一系列说法，说明孟子认为人性先天地存在善的成分。因此，后世各家在解释性善论时，基本上都预设了孟子的“人性善”是一种先天判断。然而，前面我们看到，如今也有不少学者不承认这一点。

(2) 本质判断。这是后世学者解释孟子性善论时常有的一种看法，即认为人性善是指“人性本质上是善的”。我曾在有关论文中指出，这一看法完全违背了孟子的本意。一方面，《孟子》中未使用过“性本善”之说，只出现过了三次“性善”（《滕文公上》1次，《告子上》2次）。另一方面，后人（从秦汉时起）虽有“本性”之说，但是古汉语中的“本”不是指“本质”，而是指原初或根本。古汉语中无“本质”一词。从这个角度讲，葛瑞汉、安乐哲、江文思等人批判有西方本质主义思维来理解中国古代人性论是有道理的。

现代汉语中的“本质”一词来源于西方哲学，据我考证有如下数义：a. 是个体所以为个体之要素，即 to be what it is (亚里士多德)；b. 是一切属性之根源（本体与属性相对）；c. 永恒不变，与变化不定相对（本质与表象相对）；d. 独一无二，与多样相对（一与多相对）。从这个角度看，孟子人性善应当不是本质判断。安乐哲、江文思等人强调，把性善论解释为“人性本质上是善的”，乃是西方本质主义的产物，与中国古代思想无关，也是对孟子的无知。

但是，宋明以来，人们从《周易·系辞上》“一阴一阳谓之道，继之善也，成之者性也”出发解孟子，似乎涉及了本质判断。例如，王夫之据《易·系辞上》“一阴一阳、继善成性”之说，称“性之本体”即是阴阳之道，性与天之元、亨、利、贞同体，而含五常。其本体超越善恶，发用则有善恶。此说将一切其他属性归之于本体，似属本质判断。王夫之区分本体与发用、本体与定体，似乎是把性善解释为一种本质判断。

(3) 全称判断。认为孟子人性善是指“人性中的所有成分都是善的”。例如，王安石批评说，“孟子以恻隐之心人皆有之，因谓人性无不仁。如其说也，必也怨毒忿戾之心人皆无之，然后可以言人之性无不善，而人果无之乎？”，即以孟子之说为全称判断。司马光亦称，“孟子以为仁义礼智皆出乎性者也……然不知暴慢贪惑亦出乎性也。”苏辙曰：“有恻隐之心而已乎，盖亦有忍人之心矣。有羞恶之心而已乎，盖亦有无耻之心矣。有辞让之心而已乎，盖亦有争夺之心矣。有是非之心而已乎，盖亦有蔽惑之心矣。”此类说法立场颇近于杨雄“人性善恶混”之说，亦以孟子人性善为全称判断。那么性善论究竟是否建立在于全称判断基础上呢？我觉得应该蛮可疑。因为“性”在先秦指人生来具有的一系列属性，包括感官属性、道德属性等等，孟子不可能认为人性中的一切成分皆是善的。

(4) 特称判断。认为孟子人性善只是指人性中的一部分是善的，而不是指人性中的所有部分皆善。人性有善，不等于人性皆善，因此孟子人性善是特称判断而非全称判断。此说主要有清代学者陈澧等人所提，现代学者如钱穆、冯友兰等人皆盛赞此说。陈澧以此为据，历数荀子、杨雄、董仲舒、王充、皇甫持正、杜牧之、韩愈、司马温公、王介甫、苏子由、程子、黄东发、胡康侯、杨晋庵、朱子等人观点，批驳他们中将孟子人性善误解为全称判断。他还说，孟子“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也”一句当读为：“彼性虽不善而仍有善，何以见之？以其情可以为善，可知其性仍有善，是乃我所谓性善也。”那么，孟子人性善究竟是不是特称判断呢？如前所述，如果是的话，则与杨雄“人性善恶混”之说无别；另外，孟子批评“性无善无不善也”，“性可以为善，可以为不善”，“有性善，有性不善”这三种观点，似乎也间接包含了对“人性只是部分地善”这一观点的否定。

(5) 比较判断。认为孟子人性善之说，建立于人与禽兽或万物的比较之上。易言之，孟子只是在相对的意义讲人性善，后人不要把它理解为绝对意义上的善，更莫说孟子否认人性中有恶。清儒陆世仪、戴震、李光地、颜元、焦循、程瑶田、阮元及日本学者伊藤仁斋、

伊藤东涯等人皆从比较判断的角度解释孟子性善论，其主要依据之一是所谓“天地之性人为贵”（《孝经》、“人者，五行之秀气也”（《礼运》）等古人说法。如戴震说，大体来说，人、禽兽、百物三者皆由气类而殊；“人以有礼义，异于禽兽，实人之知觉大远乎物则然，此孟子所谓性善”；故称孟子“因性之等差而断其善”。日本学者伊藤东涯亦曾称人性之善可通过人与万物“比而观之”得到证明。比较判断不限于人禽比较，包括万物在内，并从总体上认识到人性高于动物性或物性。比较判断不全是道德判断，清儒认为人的知觉意识比动物发达，也是性善的理由之一。所以比较判断有时把“善”不理解为与“恶”相对，而是理解为“好”“优秀”的意思，与“不好”相对。清儒从比较判断角度解性善，可引孟子“人禽之别”为证，是否孟子本意值得进一步讨论。然而如果从人与动植物相比，古人（如俞樾）亦指出过，人之为善固高于动物，然为恶亦甚于动物，岂可遽谓人性善哉？

（6）价值判断。认为孟子性善论乃是从一种预设的价值立场出发，只承认人性中善的部分为“性”或“真性”，不承认人性中非道德的成分（如感官自然属性）为“性”或“真性”。所谓“人性善”作为一个判断已相当于同义反复或循环论证，所以把孟子“人性善”作为价值判断来对待。前述从人禽说、本体说论性善即有此特点。梁启超、徐复观、牟宗三、张岱年、刘殿爵、安乐哲、袁保新、余纪元等人皆认为孟子在人高于禽兽的道德意义上重新定义或理解“性”，梁涛更是称孟子“以善为性”。牟宗三在《圆善论》中认为，孟子并不是从实然状态说性（即人性善不是事实判断），而是在“超越的义理之性”意义上说性（即是价值判断），此说得到傅伟勋、刘述先、李明辉等人支持。梁启超亦曾谓孟子以“真如相”释人性。这些都将性善论解释为价值判断。在现实生活中，从价值判断使用人性概念的例子并不少见，比如骂某事“泯灭人性”，或骂某人“没有人性”。

（7）总体判断。比较判断是就人与人之外的动物、万物的比较着眼，总体判断则是就人性内部各部分的总体关系着眼。总体判断的思路是，人性作为一个有机总体，其中有善也有恶，但“善的成分为主”，或“善的趋势占主导”，或“为善合乎人性总体需要”，故人性从总体上是善的。心善说、向善说较倾向于此种总体判断，即认为心善或向善代表性之总体趋势，但此说法是否成立还是一个问题（在理论上很难论证）。一种非常有利于性善论的观点是：感官欲望只代表人性的局部需要或一时需要，但不代表人性的长远需要或根本需要，也不一定符合人性总体健全成长的需要。因此，“人性善”的本义只是说：为善符合人性的总体成长需要。前述总

体说是典型的从总体判断出发解释性善论。

（8）后天判断。安乐哲、信广来、艾文贺、江文思等人倾向于认为，孟子所谓“性善”不是先天判断，主张孟子持一种开放、发展的人性观。按照他们的观点，孟子人性善可以说成是“后天判断”，即人性之善是后天造就的，孟子并未预设人性先天就是善的。他们（如安乐哲、信广来）还认为，孟子所谓“人”可能有特指，指有一定文化教养或成就的人。

将性善论解释为后天判断应该是错误的。只要我们全面考察先秦时期对于人性这一概念的通行普遍的定义，此说即不攻自破。此外，孟子在《滕文公上》、《告子上》、《尽心上》中的多处表述，如“不学而能”，“不虑而能”，“我固有之”，“非由外铄”，“天爵人爵”、“求在我者”、“分定故也”等（参 2A6，6A4，6A6，6A8，7A1，7A4，7A15，7A21 等节）皆可引用来证明孟子人性善是先天判断，而非后天判断。

下面以表列方式来说明前面十说与后面的十判断之间的关系：

1	心善说	事实判断、先天判断、总体判断、特征判断
2	向善说	事实判断、先天判断、总体判断、特征判断
3	善端说	事实判断、先天判断、总体判断、特征判断
4	向善说	事实判断、先天判断、总体判断、特征判断
5	有善说	事实判断、先天判断、特称判断、特征判断
6	人禽说	事实判断、先天判断、特称判断、比较判断
7	本原说	事实判断、先天判断、总体判断、本质判断
8	本体说	价值判断、先天判断、总体判断、特征判断
9	总体说	事实判断、先天判断、总体判断、特征判断
10	成长说	事实判断、先天判断或后天判断、总体判断

从上表可以看出，上述十说每一说所建立于其上的判断可能有好几个。而事实判断、先天判断、特征判断最多，但总有例外。在学者当中，同时持心善说、善端说、事实判断、先天判断者最多。宋明以来理学家则分为本原说与本体说，其实本原说为事实判断，本体说为价值判断（就其不认为性之本体可能经验事实证实而言）。本体说、成长说亦可说成潜能说，指人需要修炼、做功夫方可体证，是生命成长的潜在可能或最高境界。成长说主要是 20 世纪来的新说法，葛瑞汉居功最伟。

在上述几种判断中，有两个重要方面：

（1）有几种判断应该明显不成立，它们是本质判断、全称判断和后天判断。

（2）鉴于特称判断、本质判断、总体判断、比较判断、价值判断皆不排除人性中可能有恶，但仍可得出人性善的结论。因此，按照这几种判断，就不能以人性中有恶来批评孟子性善论。

小结：性善还是性之善？

有了上面的基础，我们再来看如何理解孟子的性善论。如果我们排除从本质判断、全称判断、后天判断这三种判断出发来理解的话，那么可以发现，前面十种不同对于性善论的解释都各有其道理。也可以说，孟子的思想是一团混沌，可能同时潜在地包含着上述几种思想的萌芽或内含。现在，我们要问的是，果真如此的话，哪种解释最能证明性善论呢？

首先，可以说，心善说、善端说、可善说、向善说虽皆有一些理据，如果理解为对性善含义的挖掘是有道

理的；但如果用来从整体上归纳、总结性善论，问题就比较大。比如，从孟子关于恻隐之心、仁义内在、仁义礼智根于心、尽心知性、求得舍失等的一系列讨论，确实可以发现心善是《孟子》人性论的一个重心；但正如下面谈到的，孟子除了讲心善外，还从其他不同角度（如人禽之别、如成长特征等角度）阐明性善。如把性善论归结为心善说，就显得片面。再者，前面也谈到，心善说既然不能否定人心中也有恶，在逻辑上也存在无法证明人性善的理论问题。又如，孟子曾以“水之就下”“牛山之木”来比喻人性有趋善之势，但这类文字决不构成《孟子》论证性善的主要成分。善端说、可善说也是如此。因此，不能将把性善论从总体上解释成心善说、向善说、善端说或可善说，而只能说性善论包含这些方面的内容，而且要注意这四种说法暴露了性善论在论证逻辑上的漏洞。

其次，有善说、人禽说、本原说、本体说、总体说、成长说在逻辑上较能自圆其说，但未必完全符合孟子本意，更多地体现了后人的发挥。具体剖析如下：

（1）有善说。按照陈澧的说法，孟子性善只是指“人性有善”，而不是指“人性全善”。然而，如前所述，此说与杨雄“人性善恶混”之说有何区别？再说，孟子本人说过“人无有不善”，未闻说过“人性有善（也有恶）”。有善说在文本当中的依据并不充分，陈澧举出的例证也很有限。不过，由于比较判断、总体判断、价值判断均是在承认人性中有恶的前提下得出人性善的结论，可以说人禽说、总体说、本原说、本体说也包含特称判断。这样一来，以特称判断为基础的“有善说”并不一定导致杨雄的“善恶混”或者韩愈的“性三品”。但是问题在于，正如下面讲到的，总体说、本原说、本体说更多地体现了后人对性善论的引申发挥，而非孟子本意；人禽说即便符合孟子很大部分思想，却存在理论困境。如果把性善论解释成“有善说+人禽说”，有很大的合理性；但这似乎也只能说揭示了孟子性善的含义之一，而不能说证明了人性善。

（2）人禽说：基于比较判断的人禽说历史主张者极多，也较言之成理。但是孟子是否把性善论主要立基于人禽说、或者说人与禽兽的比较判断之上呢？在《孟子》文本中，确实有不少这方面的文字。但是在证明性善的最直接的重要文字中，所使用的论据却多不是基于人禽之别。比如《公孙丑上》讲“四端”，并不涉及人禽之别（孟子没说禽兽于同类无四端）；《告子上》论证性善最集中，但杞柳、湍水之喻均不涉及人禽之别；“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下”（《告子上》6A2），这里的着眼点并不在于人禽之别。另一方面，孟子虽然重人禽之别，但其落脚的重心却似

孟子的教育理念也是孔子有教无类教育理念的最终目标和发扬都将是全民教育当成实行仁政的最终目的。学校教育的另一方面主张设置为庠序学校以教之重视学校教育的另一方面要求当政者身先垂范君正莫不正君仁莫不仁君义莫不义以榜样的力量教化百姓建立一个人的伦理社会上小民亲睦下和谐亲善有人伦秩序

辛丑年春 孟超书于合肥

孟超作品

乎在于四端及仁义内在。换言之，单纯仁义内在这事实本身已构成人性善的主要依据，不一定非要以禽兽无此心为前提。如果限于人禽之别为性善立论，那么人性之善变成一个纯粹相对意义上的判断，孟子是否完全是此意不得而知。从孟子对于“圣人践形”（《尽心上》7A38）、“面盎背”（《尽心上》7A21）、“浩然之气”（《公孙丑上》2A2）、“动心忍性”（《告子下》6B15）的赞美看，孟子并不是真的反对形色之性（感官属性），而是认为形色之性——这是人与禽兽共有之性——可通过“为善”得到升华，这何尝不是性善的一个理由。事实上，后人把性善论解释成人禽说，在一定程度上受到了《孝经》“天地之性人为贵”等说法的影响。从上面我们对于成长说的分析也可得出，人禽说虽然在一定程度上说明性善论的内涵，但显然不足以穷尽孟子性善论的全面要旨。从现代眼光看，所谓“虎狼有父子、蜂蚁有君臣”恐怕未必像朱熹所理解的那样，只是“一隙之光”，野兽对于同类的恻隐之心未必少于人。清儒俞樾认为，禽兽不如人聪明，“故不能为善，亦不能为大恶”；而人则不然，才高于禽兽，故为恶亦远甚于禽兽。因此，如果孟子的性善论果真是一种人禽说，似乎从今天看就存在理论问题。

（3）本原说。严格说来孟子并没有从《系辞上》“继善成性”的宇宙发生学立场来论证性善。本原说最大的问题，是无法从《孟子》原文中找到任何证据。因为此说主要的依据是《系辞传》，而非《孟子》。正如程颢、陆世仪、戴震等人所发现的，《孟子》原文所支持的并不是“从造化源头”说性善，“四端”当然明显地是“继成之善”，而不是“先天之善”。若按程颢的说法，“人生而静以上不容说”，则从造化源头说性善超出了人的能力范围之外。明末以来，学者多反对天命、气质二分，而孟子本人确亦未区分此二性。程颢、王夫之、陈确、陆世仪、戴震、程瑶田、焦循、阮元等人均指出孟子性善是从后天所成、形质已具的角度说。日本古学派学者山鹿素行、伊藤仁斋、伊藤东涯、荻生徂徕、太宰春台等亦反对天命与气质二分说。本原说应该不是孟子本旨。另一方面，撇开是否合乎孟子本意不谈，本原说在理论上存在的困境，已为朝鲜历史上两场重要的性理学论争所揭示，即“四端七情论争”和“湖洛之争”。

（4）本体说。严格说来是到了王阳明才发展出来的一种解释方式，它代表儒学心性之学发展到宋明时期所取得的伟大突破，但不能说是对孟子本人思想的客观总结。牟宗三在《圆善论》等处极力强调孟子所述之“性”是形而上的、超越的自体，然而孟子讲述性善的理由如四端之情以及良心、本心之类，恐非如牟宗三所言是什么超越的、形上的自体。孟子有关圣人践形（《尽心上》

7A38）、面盎背（《尽心上》7A21）、浩然之气（《公孙丑上》2A2）的言论表明，他并不是完全要回到超越的、形上的自体，而是追求包括感官欲求在内的全面发展。孟子本人可能模糊地认识到“性之自体粹然至善”的问题，但未必明确地以自体说来为性善立论。本原说、本体说均是对人性之善的伟大赞美，但并不能完全代表孟子本人的思想。

（5）总体说。在《孟子》文本中严格说来并不存在。前述陆世仪“主善客恶说”、伊藤仁斋“究极说”、丁茶山“嗜好说”，严格说来主要是他们的理解发挥，在文本中并无证据。葛瑞汉大小体说、刘殿爵有机总体文章在理解孟子的人性概念时无疑是有益的，但不能说明孟子性善论的立论基础。比如孟子确实视人性为一有机总体，也认为人性有大体（道德倾向）和小体（生理欲望），但是孟子似乎并未曾说明大体代表人性的总体趋势或主导方向。按照清儒俞樾的说法，人性为善的潜能虽有，但为恶的趋势更强。如果基于事实判断，说人性中善的成分或趋势为主，显然难以成立，而孟子也没有这样论证过。

（6）成长说。前面已说过，成长说有两种，一是基于后天判断，一是基于先天判断。基于后天判断的成长说，前面已说过，应该不成立。方朝晖新提出的基于先天判断的成长说，或可代表对孟子性善思想的一个挖掘；但显然也不能说，性善论的立论的全部基础就在于此。

综而言之，我认为如果我们换个角度看问题，可以发现孟子的成就并不在于证明了“人性善”，而在于揭示了“人性之善”。请注意“性善”与“性之善”是两个问题。如果我们硬要纠缠孟子是不是真的证明了“人性是善的”，那么答案也可能是否定的。如果我们想想，孟子从哪些角度证明了“人性之善”，则立即发现一个异常丰富的世界。那就是，孟子真正伟大的地方即在于对于“人性之善”、而不是“人性善”的发现。从“性之善”、而不是“性是善”的角度看，也立即发现前述心善说、善端说、可善说、向善说、有善说、人禽说、本体说、成长说都对于理解孟子性善论思想有一定帮助，也对于我们理解人性之善极有帮助。但如果硬为孟子性善论辩护，把性善论解释成前面十种意见的某种，就立即会遇到前面提到的种种理论问题。随着我们对人性之善的认识加深，我们对于人性的理解也在加深。相反，如果我们为了维护自己所接受的或基于宋明理学、或其于其他学说的性善说，硬要说发明一套理论来为孟子辩护，即证明人性是善的，也可能终究难以自圆其说。史华兹、艾文贺等人认为，用性善还是性恶来概括孟子的人性论太简单化了。但如果因此而忽视孟子对人性之善的深刻认识，也是对孟子思想一个核心内容的忽视。

简论孟子思想 弘扬儒家传统文化

姚天文

孟子（公元前 372 年——公元前 289 年）。名轲字子舆，邹（现山东邹城市）人，中国古代著名思想家、教育家、战国时期儒家学派代表人物。在儒家的地位中仅次于孔子。

孟子在政治上主张法先王、行仁政；在学说上推崇孔子；在人性问题上提出性善论。孟子及其门人著有《孟子》一书，属语录体散文集、是孟子的言论汇编。他提倡仁政，提出“民贵君轻”的民本思想，游历于齐、宋、滕、魏、鲁等诸国，希望追随孔子推行自己的政治主张，前后有 20 多年间。但孟子的仁政学说并不为封建帝王主义认同、最后退居讲学，和他的学生一起，“序《诗》《书》，述仲尼之意，著书十三经之一，作《孟子》七篇。”

孟子处于战国时期，诸后各国之间的并吞战争日益激烈。为了求得生存乃至建立霸业，各国君主不约而同地崇尚武力，而不体恤百姓。面对这种现实，孟子提出了他的治国思想。

一、民为贵，君为轻。

孔子民本思想的发展，特别是孔子后期的儒家思想，对中国“民本”思想有着深刻的影响，对古代君主有很大的启发和作用。下面谈点个人体会：

荀子是战国时期的大学派，他发扬了孔子的儒家学

说。荀子说：“君者、舟也；庶人者水也。水能载舟，水则覆舟”。此之谓千古名句，君是舟，民是水，水能载舟远行，也能够将舟推翻沉没，所以，君者必须重视人民的力量，处理好与人民的关系。

孟子的民本思想，根源于他对君民关系的认识，他说：“爱人者，人恒爱之，敬之者，人恒敬之。”一切圣君贤相都应该以“为民”作为大政宗旨。懂得这个道理，并照着去做的，即可赢得民心，得到了人民的拥护，自然也可以得到天下。

孟子“民为贵，君为轻”的思想，是对孔子的民本思想的逻辑发展；荀子“君者，舟也、庶人者，水也”的论断，是对孔子民本思想的阐述和发挥；孟、荀的民本思想，都是孔子民本思想朝着重民方向的大胆推进和拓展。因此，孔、孟、荀共同开拓了中国思想史上民本思想的宝贵传统。它一方面推动了历史的发展，另一方面也促进了社会的进步。

二、有道则见，无道则隐。

孔子的退隐思想，对后世士大夫影响极大，士大夫们在政治上失意之后，真正彻底绝望遁入空门，皈依佛、老者有之，但必竟是少数，而大多数儒家学人是奉行孔、孟之教，隐居要求，行义大道的。在隐居期间，修身显

（上接第 10 页）中国的儒、道学者对这些问题的关注，在中国的佛学弟子那里，逐步形成了有自己特点的佛性人道说。几乎所有论佛的经典都在论人性，佛性实则人性的反映，不过佛教徒们则反果为因，从虚无的佛性来论实在的人性。这个过程中，晋竺道生（364—434 年）起了发端性的作用。他不满足于佛教徒拘守背诵佛经的做法，提出“顿悟成佛”“一阐提人皆得成佛”的新观点，指出佛性是人生来俱有的，人人都有佛性，只要善于领悟，就可见性成佛。唐惠能（638—713 年）是个不识字的阐宗师祖（第六祖），他讲佛的言论都是由其弟子记载于《坛经》中的。他发扬竺道生的观点，认为人人都有佛性，人人都可以成佛，只要去掉妄念，就可显现固有的佛性。“自性若悟，众生是佛；自性若迷，佛是众

生。”“若识自性，一悟即至佛地。”这样，人性与佛性就统一起来了，所相关联的，只在于悟与不悟。悟即佛性，不悟则妄，也不见人性。自修身心，就是功德，即可成佛。这种佛性人道说，后来曾对程朱理学起到一定影响。所谓儒、道、佛三教合一，也是中国人道思想的一大特色。而中国的佛教人性论，与西方基督教的神道论也是大不相同的，它只是人性论的一方面的表达，不像西方神道论对入道思想的否定。

总之、中国的人道思想，虽未形成一以贯之的体系，但作为中国早期的人道主义资源，其价值是显而易见的，另外还有资料表明，中国古代人道思想还通过各种渠道传入西方国家，对于西方人道主义的形成，特别是近代资产阶级的人道主义，产生了不可或缺的影响。

于世，或者授徒讲学，著书立说以传孔、孟道统者，就更是普遍的现象。

在退隐中，还坚持“行义”“达道”，做些适当的事情来推行仁道。隐居以求其志，行义以达其“道”，这和道家主张的“隐居”有其本职的区别。道家是一种消极逃避现实的态度，而孔、孟的退隐，是抱有改变社会的积极态度。

孔子之后，孟子、荀子都坚持了孔子的隐居思想，将自己的隐退主张与道家的消极态度区别开来。他们论道：

君有过则谏，反复之而不听，则去。（《孟子·万章下》）

古之人，得知、泽加于民；不得志，修身见于世，穷则独善其身，达则兼善天下。（《孟子·尽心上》）

（隐者）舍贵而为贱，舍富而为贫，舍陕而为劳，颜色黎黑而为失其所，是以天下之纪不息，文章不废也（《荀子·尧问》）

孔、孟、荀的隐居思想是基本一致的，都贯彻了道隐、时隐的主张，都不是对社会现实的消极逃避。隐居之后，孔子提倡的是“行义”“达道”；孟子提倡的是“修身见于世”，荀子更具体化，“美其俗”、以仁德改变社会风俗，或从事于文章著述，传衍道统纲纪。所谓退隐，只不过是变换了一种行道的方式，仍是一种入世，为天下的一种仁德精神。

当今，我们站在新时代批判的立场上，孔、孟的退隐思想，其主要面是消极的，因为它是建立在不能违背君臣之义的基础上，是一种消极逃避昏君、暴君的做法，从根本上是有助于君主专制统治的。然而，我们应该历史地看问题，站在新时代的高度去责备古人，要求他们达到现代人认识水平，是一种非历史主义的错误。孔子的教人“不降其志、不辱其身”，隐居以求其志，进而行义以达其道，在封建时代来说，就已经是比较积极的人生态度了。

三、志士不忘守节，勇士不忘丧其元。

“志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元。”（《孟子·滕文公下》）有志之士坚守节操，不怕弃尸山野；勇敢的人坚持原则，不怕丢掉脑袋，坚持一个真理作用，展现人格精神。

孔子人格理想中对独立人格的强调，对后代封建士大夫的人格塑造，也起到极为重要作用。自觉的独立人格意识，成为中国古代士大夫阶层区别于其他社会群体的特有品格。

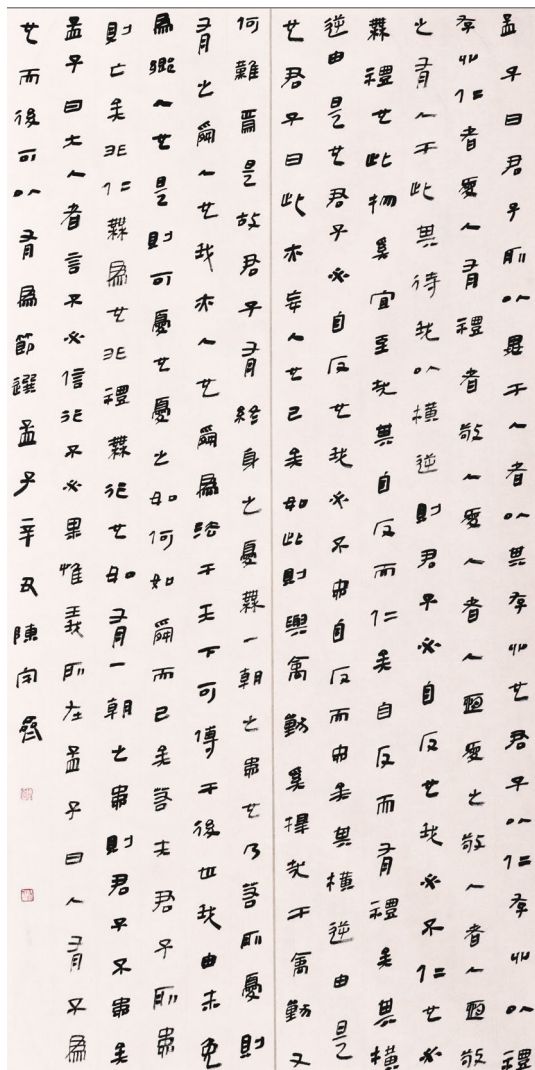
孔子之后，对“人格独立”思想强调最多，并有所发挥的，首推孟子：

“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。

得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）住在天下的广大住宅（仁）里，站在天下正确的位置（礼）中，走在天下光明的道路（义）上。得志时，与老百姓一起沿着正道走；不得志时，能独立坚持原则。富贵不至于迷惑腐化，贫贱不至于动摇改志，威武不至于屈服变节，这才是大丈夫的品格。

孟子的话充溢着浩然正气，透出士人阶层为道义而献身的坚定的志向和不屈的品格。这些话像孔夫子“匹夫不可夺志”“无求生以害仁，以杀身以成仁”的警句一样，成为后世士大夫的人格信条。

孔孟所倡导的人格独立，在战国时期的士人阶层中，普遍得到体现。当时列国争霸，各国诸侯不得不招贤纳士，礼贤下士，对士人特别礼遇。在战国时代，注重道义，砥砺名节，清高自是，独立思考，在士人阶层中蔚为一种普遍的风气，这是中国知识分子最为趾高气扬的年代。孟子像孔子一样为“理想”而奋斗了一生，这是一个真正士人的形象。



陈宇齐作品

“孝”：人类文明共同的道德价值准则

——以《孝经》为纲浅说

高士涛

孝悌仁之本！百善孝为先！“孝”是中华优秀传统文化中非常重要的一个价值概念，是一个人之所以为人的最基本、且是放之四海而皆准的道德准则。因为至圣先师孔子的倡导宣扬，历代王朝均以“孝”治天下，也因此成就了文明、和谐的东方泱泱大国。“孝”在古代适用，在今天照样适用；在中国适用，在外国照样也适用。因为只要是“人”，就应当有孝心，行孝行，尽孝道。不孝，则无异于“犬马”（《论语·为政第二》）。“孝”是人类文明的表征，是人类文明共同的道德价值准则。

本文以至圣先师孔子所授《孝经》为主线，并合参《论语》《孟子》《礼记》《大戴礼记》等经典中关于“孝”的论述加以浅说。

一、“孝”为先王所立至德要道，可和平天下

“孝”是中华民族的先王圣皇所总结并推而广之的人类共同的道德准则，至圣先师孔子更是将“孝”着重提出来以“崇人伦之行”（《孝经纬》），“以明君臣父子之行所寄。知其法者修其行，知其行者谨其法”（《孝经·注疏》序）。《孝经》开篇第一章，至圣先师孔子就给曾子讲述说：“先王有至德要道，以顺天下，民用和睦，上下无怨”，“夫孝，德之本也，教之所由生也”（《孝经·开宗明义章第一》）。“孝”是先王所立的至德要道，是一切道德的根本源头，一切教化都要从“孝”开始。先王以“孝”来治理天下，使天下和顺无争，使百姓和睦无怨，世界一派和谐和平。

“孝”为“百行之宗，五教之要”（《孝经·注疏》序），是各种道德品行的源头，是父义、母慈、兄友、弟恭、子孝五常之教的中心。“天地之性，人为贵。人之行，莫大于孝”（《孝经·圣治章第九》），天地万物之中，人最为尊贵，人的品行之中，孝最为第一。“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民是则之。则天之明，因地之利，以顺天下”（《孝经·三才章第七》）。“孝”是天经地义的，“孝”就像天体运行一样恒常不易，就像地生万物一样义利有则，人生天地之间，禀承天地气节，效法天经地义的“孝”道，按照天地的规律和法

则去生活，才是天下和平的大道。

二、“孝”为人伦血脉传承之根，可感应天地

“孝”为人之大伦！“孝”是以血缘关系为中心来展开的，所以，首先要尊敬这个身体和生命，然后知道身之所自，尊敬亲爱父母，以尽人子之责。

1. 敬身为始

“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也”（《孝经·开宗明义章第一》），“身也者，父母之遗体也，行父母之遗体，敢不敬乎？”（《礼记·祭义》）“孝”首先要从敬身开始。

如何尊敬父母给予的这个身体和生命？《礼记·祭义》和《大戴礼记·曾子立孝》都记载了这样一个故事：

乐正子春有一天从堂上下台阶不小心扭伤了脚，治愈后还是数月不肯出门，而且神情一直非常忧虑。他的弟子们疑惑不解。乐正子春说：我老师曾子曾给我讲过他老师孔子说的一句话：“在天地生养的一切生物中，人是最大的”。父母把我们完整的生了下来，我们也应该完整的把自己汇报给父母，这才算是孝。不损伤自己的身体、不辱没自己的人格，才算是完整的自己。所以君子哪怕走半步路也不敢忘记孝。而我却一时忘了孝道，以致扭伤了脚，所以我深感愧疚和自责。

虽然乐正子春这个做法现在看来好像有些过迂，但这却说明了乐正子春对父母的尊敬和爱护。而“孝”也正是从尊敬和爱护身体和生命作为起点的。《礼记》中诸如：“不登高，不临深，不苟訾。”“孝子不服，不登危，惧辱亲也。父母存，不许友以死。”这些都是要求为人子者要时时看护好这个身体生命，不去冒险，不使这个身体和生命受到任何危险的临近以伤及孝道。

“壹举足而不敢忘父母，是故道而不径，舟而不游，不敢以先父母之遗体行殆。壹出言而不敢忘父母，是故恶言不出于口，忿言不反于身。不辱其身，不羞其亲，可谓孝矣”（《礼记·祭义》）。每一次抬腿走路时不敢忘记父母，所以走大路而不抄近路，过河乘船而不游水，不敢用父母给予的身体生命去冒险；每一次说话时

不敢忘记父母，所以从不恶语伤人，也就不会因此招人辱骂。自身不受到侮辱，也不使父母受到羞辱，可以算作“孝”了。

“道而不径”还有为人做事要光明正大走正路，不要阴谋诡计走歪门邪道的含义。所以，敬身的另外一个解释就是要尊敬自己的道德品行，也就是孟子所说的“守身”（《孟子·离娄上》）。如何尊敬自己的道德品行？《礼记·曲礼》说：“毋不敬，俨若思，安定辞”，“敖不可长，欲不可从，志不可满，乐不可极”。不要不敬，待人接物要尊敬，态度要端庄，言语要谨慎。不滋长傲慢，不放纵欲望，得志不自满，欢乐不过分等等都是最基本的敬身守身的品行。

另外，不是说父母给了身体和生命，身体和生命就是自己的了，想怎么着就怎么着。“隋其四支”“博奕好欲酒”“好货财，私妻子”“从耳目之欲”“好勇斗狠”（《孟子·离娄下》）。好吃懒做不干活儿、好赌博饮酒、好私财偏妻儿、放纵欲望、逞勇好斗等等都会危及身体和生命而使父母担忧或蒙羞，这些都是不孝的行为。同时，“居上骄则亡，为下而乱则刑，在丑而争则兵”（《孝经·纪孝行章第十》），居高位而骄横傲慢导致灭亡，在下位而好犯上作乱受到制裁，普通老百姓喜欢争斗而相互伤害等等情况，即便天天用牛羊猪三牲等等美食来事奉父母，也是一个不孝之人。即现代社会来讲，无论是消极的沉迷网络、嗜烟酗酒，还是积极的废寝忘食、忘我工作等等，天长日久，耗精劳神，身体垮下来，使父母担忧。甚或因劳累过度以致英年早逝，都是不孝的行为。

2. 事亲为大

孟子曰：“事，孰为大？事亲为大。”（《孟子·离娄上》）

父母生我养我，从怀胎十月，到三年不能免于父母之怀，再到养育我们长大成人，“父兮生我，母兮鞠我，拊我畜我，长我育我，顾我复我，出入腹我。欲报之德，昊天罔罔”（《诗经·蓼莪》）。报答父母养育之恩，就要以“孝”事亲。

如何事亲？《孝经·纪孝行章第十》讲说了为孝一生的大致节点：“孝子之事亲也，居则致其敬，养则致其乐，病则致其忧，丧则致其哀，祭则致其严。五者备矣，然后能事亲。”

居则致其敬。平日事奉父母要恭敬承事。孝顺父母，首先要敬。“爱敬是孝行之始”（《孝经注疏·丧亲章第十八》疏），“平居必尽其敬”（《孝经注疏·纪孝行章第十》疏），“生则敬养”（《礼记·祭义》），“不敬，何以别乎？”（《论语·为政》）。如何敬？“孝，礼之始也。”（《左传·文公二年》），孝是礼的开始，

事奉父母要“生事之以礼”（《论语·为政》），要“无违”（《论语·为政》），要“贤贤易色，事父母，能竭其力”（《论语·学而》）。在父母面前，要恭敬承事，欢喜承事，不违礼数，竭尽全力的事奉父母。“孝子之有深爱者，必有和气。有和气者，必有愉色。有愉色者，必有婉容”（《礼记·祭义》）。事奉父母，一定是有和颜悦色和温顺的容止。

养则致其乐。供养父母饮食要怡颜悦色使父母高兴。“养能致其欢”（《孝经注疏·纪孝行章第十》疏）。冬温夏清，昏定晨省，及进饮食以养父母，皆须尽其敬安之心。《礼记·内则》“孝子之养老也。乐其心，不违其志，乐其耳目，安其寝处，以其饮食忠养之”。事奉父母，首先在于使父母内心快乐，不违背他们的旨意；其次才是言行循礼，使他们听起来高兴、看起来快乐，使他们起居安适，在饮食方面要尽心侍候周到。

病则致其忧。父母有病时要忧虑对待并给予及时治疗。“色不满容，行不正履”（《孝经注疏·纪孝行章第十》疏），神情忧虑无意于外在仪表。二十四孝里有汉文帝刘恒亲尝汤药的故事：汉文帝母亲卧病三年，他常常目不交睫，衣不解带，侍奉母亲从不懈怠。母亲所服的汤药，他亲口尝过后才放心让母亲服用。因此以仁孝之名闻于天下。

丧则致其哀。亲人故去要哀痛悲伤葬之以礼。“哀戚是孝行之终”（《孝经注疏·丧亲章第十八》疏），“擗踊哭泣，尽其哀情”（《孝经注疏·纪孝行章第十》疏）。“死则敬享”（《礼记·祭义》）。“孝子之丧亲也，哭不偯，礼无容，言不文，服美不安，闻乐不乐，食旨不甘，此哀戚之情也。”“为之棺槨衣衾而举之，陈其簠簋而哀戚之；擗踊哭泣，哀以送之；卜其宅兆，而安措之”（《孝经·丧亲章第十八》）。哀痛至极，没有了平日的礼仪和文采，无意于美服美音美味。依照丧礼入殓，选择风水宝地安葬亲人等等。至此，“生事爱敬，死事哀戚，生民之本尽矣，死生之义备矣，孝子之事亲终矣。”

祭则致其严。祭祀亲人时要恭谨严肃祭之以礼。为了缅怀亲人，“春秋祭祀，以时思之”（《孝经·丧亲章第十八》），“祭者，所以追养继孝也”（《礼记·祭统》），“祭之为物大矣！其教之本与？……崇事宗庙社稷，则子孙顺孝，尽其道，论其义，而教生焉”（《礼记·祭义》）。祭祀的意义非常大，是“孝”的教化的具体体现。

3. 谏诤不怨

人无完人，父母难免也有过失。为人子者，要婉言劝告，《孝经·谏诤章第十五》专门叙述谏诤问题。如果简单的愚孝“从父之令”，使父母陷于不义，这便又是不孝了。

《大戴礼记·曾子事父母》里也有相关谏诤的论说：

“父母之行若中道，则从；若不中道，则谏”。如果话说清楚了而没有被接纳，仍然要尊敬父母，不要违逆对抗，继续为父母操劳而没有任何怨恨。“事父母几谏。见志不从，又敬不违，劳而不怨”（《论语·里仁》）。

4. 孝感天地

我们的身体和生命来自父母，是父母血脉的延续，是先祖血脉的延续。我们又产生了新的身体和生命，如此血脉延续相传以至绵长久远。“父母生之，续莫大焉”（《孝经·圣治章第九》）。千古血脉传承的无形流动，“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母”（《周易·说卦》）的无形关联，果能至诚为孝，可感动天地。

《孝经·感应章第十六》子曰：“昔者明王事父孝，故事天明；事母孝，故事地察；长幼顺，故上下治。天地明察，神明彰矣。故虽天子，必有尊也，言有父也；必有先也，言有兄也。宗庙致敬，不忘亲也；修身慎行，恐辱先也。宗庙致敬，鬼神着矣。孝悌之至，通于神明，光于四海，无所不通。”

历史上有很多孝感天地的故事，如二十四孝中的：舜帝孝感动天、曾子啮指痛心、郭巨埋儿奉母、董永卖身葬父、姜诗涌泉跃鲤、孟宗哭竹生笋等等，均是至诚为孝而产生的不可思议的结果。至诚为孝，感应道交，先圣先贤不我欺也。

三、“孝”为世人立身行道之则，可显德名

从一个社会人或普通百姓来讲，“孝”是一个人的立身之本，行道之则。“立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。”（《孝经·开宗明义章第一》），《诗》云：“夙兴夜寐，无忝尔所生”，起早贪黑的去躬行孝道，不要辱没了生养的父母。

1. 修身立德，制节谨度

《大雅》云：“无念尔祖，聿修厥德”。不要忘记先祖，努力继承和发扬先祖的盛德大业。继承发扬先祖盛德，就要修正身心。“壹是皆以修身为本”，“欲修其身者先正其心”（《礼记·大学》）。修身首先要正心，《诗》云：“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”。诚惶诚恐，小心谨慎，就像面临深渊一样，就像走在薄冰上一样，时时端正身心，不使走偏。“谨身节用”（《孝经·庶人章第六》，行为谨慎，用度节俭。“制节谨度，满而不溢”（《孝经·诸侯章第三》），费用节俭，慎行礼法，持有而不奢僭。“居处不庄非孝也，事君不忠非孝也，莅官不敬非孝也，朋友不信非孝也，战陈无勇非孝也。五者不遂，灾及于亲，敢不敬乎？”（《礼记·祭义》）。立身行道、完善自我，是“孝”的落脚点。

2. 尊法先王，希圣希贤

先王至德要道为人们确立了道德准则，并身体力行，“克明俊德”（尧帝）、“克谐以孝”（舜帝），为人们树立了模范和榜样。敬畏先王，尊法先王，文明才能延续。“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行。是故非法不言，非道不行。口无择言，身无择行”（《孝经·卿大夫章第四》），遵守先王的礼乐制度，牢记先王的法言训诫，践行先王的道德准则，不说合乎规矩的话，不做合乎道德的事，希圣希贤，做一个有道德的人。

3. 事君忠顺，报效家国

“忠者，其孝之本与？”（《大戴礼记·曾子本孝》）。“君子之事亲孝，故忠可移于君。事兄悌，故顺可移于长。居家理，故治可移于官。是以行成于内，而名立于后世矣”（《孝经·广扬名章第十四》）；“君子之事上也，进思尽忠，退思补过，将顺其美，匡救其恶，故上下能相亲也。”（《孝经·事君章第十七》）。将孝道移作对领导的尊敬和对工作的认真，将悌道移作对长上的敬顺，将家齐移作国治，于国尽忠，于事尽责，经常思考过失以便弥补，随顺执行领导的善政，补救匡正上级的错误做法，使上下级能够相亲相敬。

事君忠顺也不是愚忠，亦需谏诤。“当不义则争之”（《孝经·谏诤章》），“以正致谏”（《大戴礼记·曾子本孝》），“微谏不倦”（《大戴礼记·曾子立孝》），以“匡救其恶”。谏诤是事君忠顺的另一种重要体现。

四、“孝”为人君仁政德教之本，可刑于四海

“尧舜之道，孝弟而已矣”（《孟子·告子下》）。尧天舜日，社会昌明，就是孝治天下的结果。人类文明的标志是“孝”。从一个为政者或管理者来说，“孝”是施行仁政德教、治平天下的根本。

古代以孝治天下，成就了东方上国。“孝”，放之四海而皆准。今天，一个国家、一个省市的为政者，乃至一个单位、一个机构的管理者，如果能以“孝”为仁政德教之本，并推而广之，则善莫大焉！

爱亲敬人，教民亲爱

“子曰：爱亲者，不敢恶于人；敬亲者，不敢慢于人”（《孝经·天子章第二》）“教民亲爱，莫善于孝。教民礼顺，莫善于悌。移风易俗，莫善于乐。安上治民，莫善于礼。”（《孝经·广要道章第十二》）

一个为政者或管理者，首先自己要恪行孝道，然后将孝道推而广之，去爱敬他人的父母兄弟，爱敬单位的同事同僚，乃至对下级单位的僚属职员，社会上的鳏寡孤独，都要待之以礼。“昔者明王之孝治天下也，不敢遗小国之臣，而况于公、侯、伯、子、男乎？”“治国者，不敢侮于鳏寡，而况于士民乎？”“治家者，不敢失于臣妾，

而况于妻子乎？”（《孝经·孝治章第八》）“敬其父，则子悦；敬其兄，则弟悦；敬其君，则臣悦；敬一人，而千万人悦。所敬者寡，而悦者众。”（《孝经·广要道章第十二》）能如是，则一众和悦，“四国顺之”（《孝经·孝治章第八》引《诗》），“赫赫师尹，民具尔瞻”（《诗》），威严显赫的为政者啊！老百姓都在看着你，在以你为榜样和法则！

同时，为政者或管理者要学习尧帝“克明俊德”、舜帝“克谐以孝”（《书经·尧典》），“先之以博爱，而民莫遗其亲，陈之德义，而民兴行。先之以敬让，而民不争；导之以礼乐，而民和睦；示之以好恶，而民知禁。”（《孝经·三才章第七》）身体力行，躬行孝道，率先垂范，再推行博爱之道，把爱推广到民众，使人们都孝顺和睦，敬让不争，知礼守礼，好善禁恶，才能达到“其教不肃而成，其政不严而治。”（《孝经·三才章第七》）德教加于百姓，形于四海

居下位者可“忠”移于君，居上位者亦可“孝”移于民。

中华民族是文明开化较早的民族，上古时期就有较为完善的养老制度，国家养老制度类别有四种：“一是养三老五更；二是子孙为国难而死，王养死者父祖；三是养致仕之老；四是引户校年，养庶人之老。”（《礼

记正义·王政》疏）

《礼记·王政》记载：养老之礼，有虞氏用燕礼，夏后氏用飧礼，殷人用食礼，周人遵循古制而三礼兼用。五十岁的老人参加在乡学举行的敬老宴，六十岁的老人参加在国中小学举行的敬老宴，七十岁的老人参加在大学举行的敬老宴。从天子到诸侯都按照这个制度去做。九十岁以后，天子要是有事询问，就派人到老人家里去请教，还要带上时鲜食品为礼物。七十岁以后，可以随时退朝；八十岁以后，天子要每月派人前去问安；九十岁以后，天子每天要派人送去膳食敬致问候。

《礼记·文王世子》还记载了上古时期天子孝养国中老人的情景：天子视察太学释奠完毕后，开始为三老、五更和诸多老年人铺设坐席，亲自查看为养老准备的各种菜肴酒和珍美食物，然后乐队歌唱应请三老五更及群老。老人们坐定后，开始举行孝养之礼，天子献上甜酒，之后乐队登堂奏唱《清庙》之歌，歌毕，请与会老人们相互评说，发挥诗歌的涵义。所谈论的都是父子、君臣、长幼关系的道理，都符合乐曲的意旨，这是孝养之礼中的重要环节。最后，天子还嘱咐在场的公侯伯子男及文武百官，回去也要照着这个样子在各自的国学举办养老之礼。“所以教诸侯之弟也，是故乡里有齿而老穷不遗，强不犯弱，众不暴寡，此由大学来者也”（《礼记·祭义》）。教导诸侯尊敬各自国中的长者，按照年龄排序，即便贫穷的老人也不遗漏，强不凌弱，众不欺寡，这是从天子的大学传下来的制度。

这些都是上古时期为政者将个人之孝推广到孝爱百姓的事例。

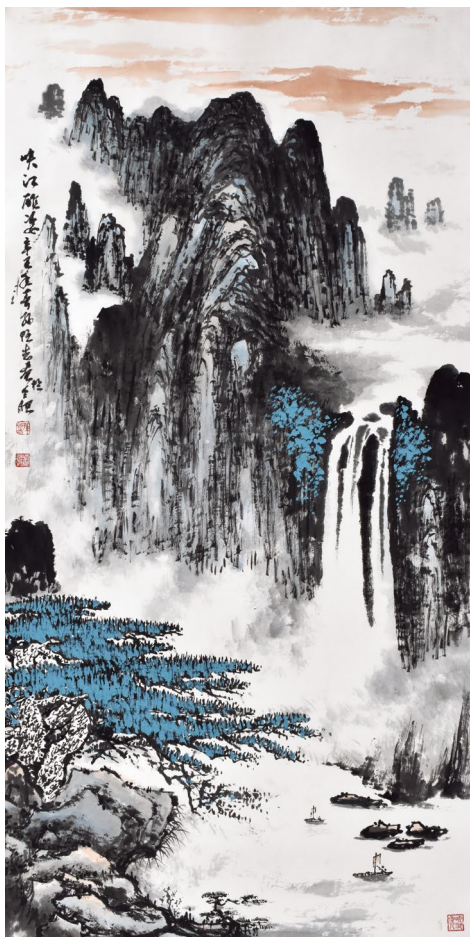
“人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终”，“鳏寡孤独者皆有所养”（《礼记·礼运》），“养吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》），“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》），“爱敬尽于事亲，而德教加于百姓，刑于四海。盖天子之孝也。《甫刑》云：‘一人有庆，兆民赖之。’”（《孝经·天子章第二》）为政者德教加于百姓，并推广到四海，普天下的人都会拥护。

“天子行孝，四夷和平”，“明王用孝，升平至誉”（《孝经纬》）。

“夫孝，德之本也，教之所由生也。”（《孝经·开宗明义章第一》）

“夫孝者，天下之大经也。夫孝，置之而塞于天地，衡之而衡于四海，施诸后世而无朝夕，推而放诸东海而准，推而放诸西海而准，推而放诸南海而准，推而放诸北海而准。诗云：‘自西自东，自南自北，无思不服’此之谓也。”（《大戴礼记·曾子大孝》）

是故：“孝”为人类文明共同的道德价值准则！



孙恒志作品

《孟子》：仁爱民本 浩然之气

陈晓霞在《中国民族》2023年第10期发表文章认为：孟子继承孔子思想并发扬光大，主张讲仁爱、重民本，其治国理政思想主要体现在推行仁政，比如“民事不可缓也”，民众的事情是刻不容缓的；“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心”，民众的生活道理是，有固定产业的人就有固定生活的信心，没有固定产业的人就没有固定生活的信心，“是故贤君必恭俭礼下，取于民有制。”至今，这些思想仍然闪烁着睿智之光。

“浩然之气”自诞生之初即以道德立论，这股清气有助于公民提升个人道德修养，激励人民齐心协力攻坚克难，提升社会公德，增强价值认同。其所蕴含的现代价值，与当代中国所提倡的社会主义核心价值观一脉相承，具有共同的目标。在借鉴孔子“血气三戒说”基础上，孟子以义来戒除血气中的欲望，继承并丰富其内涵，从而创造了“浩然之气”思想，并从勇、志角度加以探讨。“其为气也，至大至刚”（《孟子·公孙丑上》），浩然之气的内涵首先体现在大勇，它受到具有省思功能的道德本心所支配，所引导的“义理”之气是受心志所支配的大勇之气，体现为至大、至刚的巨大精神力量与高尚品质，可以帮助人充盈内心、积极修养道德品格，继而达到人格上的坚毅与刚强。孟子还对生命伦理有着极为深刻的思考。他认为“天命”是人之存在的根本因素，人生命存在的价值和意义不在于去挑战天命的权威，而是寻求终极意义上的一致，即“天之性”皆具于人心之中，人只要“发明”此心，生命价值和存在意义就能得以体现。天赋予人以“仁义礼智之性”，人积极开显“善性”，人性就能完

美表现，成就实际的仁义礼智之德行，人也就实现了天赋予人的生命。生命能够“尽道”而终，人的本真生命归结为精神生命，肉体生命长短将退居次要地位。

本末甚明：
论陆九渊对颜回之学的阐释

杨抒漫在《台州学院学报》2023年第5期发表《本末甚明：论陆九渊对颜回之学的阐释》，他认为：在孔门十哲中，颜回最受孔子赏识。虽然颜回没有留下著作，但《论语》中所记载的颜回言行以及孔子对他的评价勾勒出了较为完整的颜回思想风貌，此即颜回之学。相应地，陆九渊对颜回之学的阐释亦非以某一著作为对象，而是以颜回的言行和品质为对象。并且，在陆九渊对颜回之学的阐释中，隐含着心学意蕴，象山从颜回的品行中提炼出了成己的主要方法：克己去私、学而不已、复其本心等。

有别于今人以孟子作为儒家的亚圣，在陆九渊所处的时代，常被称为亚圣的人是颜回。颜回曾长期被尊为亚圣。试举几例说明之：东汉末年祢衡《颜子碑》云：“亚圣德，蹈高踪，秀不实，振芳风。”唐代孔颖达云：“圣人知几，颜子亚圣，未能知几。”成书于后晋的《旧唐书》记载道：“以颜子亚圣，上亲为之赞，以书于石。”据考证，在众多学者以颜回为亚圣的时代，也有一些人以孟子为亚圣，只不过孟子的亚圣称号未得到官方和士人群体的一致认同，“东汉赵岐等曾称孟子为‘亚圣’，但并无官方加封，亦未获得儒士群体主流认同”。宋初，“增修先圣及亚圣、十哲塑像……太祖亲撰先圣及亚圣赞”，这里的亚圣当指颜回。在北宋五子中，周敦颐、二程皆认为亚圣仅指颜回，张载、邵雍似未就亚圣称号的归属问题进

行探讨。王安石则尤为推崇孟子，他将孟子提升到圣人的地位，不仅超越了颜子，更与孔子并驾齐驱。北宋元丰七年，陆长愈《孟轲从祀议》一文提出“孟不在颜下”，其理由为孟子“距杨、墨之言，后世为有功，而孟不在颜下”。陆长愈“孟不在颜下”的说法在一定程度上是孟子理应取代颜子成为亚圣的委婉表达。总之，王安石及其追随者推进了孟子超越颜子并升格为亚圣的进程。在陆九渊所处的时代，颜回的亚圣地位尚为稳固，当时学者或仅以颜回为亚圣，或将颜、孟二人共同作为亚圣。与陆九渊同时的朱熹认为：“颜子亚圣，犹不能无违于三月之后。”同时又说：“孟子之学，识其大者。……真可谓命世亚圣之才矣。”

通览陆九渊文集，他虽然没有明确以颜回为亚圣，但却多次提到颜回在儒家思想史中的关键作用并对其德行表示高度赞扬，且以心学为理论基础，对颜回之学进行了细致分析。只有对陆九渊思想中的颜回形象给予足够的重视，才能看清陆氏之学实为多条水系交汇而成，并非仅以《孟子》为其源泉；也只有如此，才能深入认识陆九渊如何以心学解读“仁”“学”“克己复礼”等与颜回有着密切关系的概念。

“本末”指《大学》提出的为学和修身所应当遵循的先后、始终之序列，其开端于“知止”，完成于“至善”。陆九渊以“本末甚明”概括颜回之学，并认为颜回之学的“本末甚明”体现在：其暗合于象山心学的发明本心、得其本心、复其本心的成己进路，去私为这一过程提供保障，克己则使颜回最终实现复心、复礼、复理，进而成就仁德与至善。陆九渊对颜回之学的阐释不仅具有深厚的心学意蕴，强调本心在成己过程中的中枢作用，还

影响了包括王阳明在内的后世心学家，亦与朱子理学形成有效对话，显发易简工夫。

孟子“仁政”： 上古三代国家治理思想的集大成

魏衍华在《华南师范大学学报（社会科学版）》2023年第4期发表《孟子“仁政”：上古三代国家治理思想的集大成》一文指出，《孟子》一书天然地具有显著的“切事”特点，自然也就属于传世经典中教化社会人心、关注社会治理的思想载体，它的核心就是孟子所规划的“仁政”学说。当然，“仁政”并非孟子个人的独创。孟子从此前的圣王、周公以及孔子那里汲取天下国家治理的思想智慧，进而试图从根本上解决或化解战国时期的社会危机，成为继孔子之后中国传统社会国家治理思想的又一位集大成者。

应该说，尽管“尧舜之道”“三代之治”以及“周孔之教”之间存在一些形式上的差别，但其内核是一以贯之的，皆是“允执其中”思想精髓的承载与创新，皆是为了营造一个政治清明、河清海晏的生活环境，进而为人数众多的普通百姓创造幸福安定的生活，以实现孔子追求的“修己以安人”“修己以安百姓”，这也正是孟子“仁政”学说追求的最核心目标。当然，为保障普通百姓的最基本生活，孟子特别强调使百姓能够维持基本的“养生丧死无憾”“不饥不寒”（《孟子·梁惠王上》）的生活状态。需要特别说明的是，孟子设计的“仁政”蓝图并非只是纸上描述，也并非通常说的“载之空言”，而是以一套相对完整的制度为支撑的。对此，张定浩先生认为，孟子给出的策略可以归纳为以“施仁政于民”为中心，并辅以四个方面即法治上的“省刑罚”、财政上的“薄赋税”、经济

上的“深耕易耨”以及教育上的“暇日”修其“孝悌忠信”。应该说，这种概括是有一定道理的，值得我们在研究孟子“仁政”及其国家治理思想学说时细细品味。

孟子舜孝叙事中的亲情、 正义和超越三原则

周海春、蒋文汇在《华南师范大学学报（社会科学版）》2023年第4期发表《孟子舜孝叙事中的亲情、正义和超越三原则》指出，舜孝，在《尚书》中就有相关描述；在《孟子》中，舜成为孝的典范。清黄小坪《百孝图记》中把舜归为“帝孝”，《虞舜终身孺子慕》排在第一卷。该篇在开头有两句诗：“至圣降世异兆感大虹，湘妃有情啼泪洒斑竹。”然后就是具体描述舜孝的内容。《百孝图记》中的舜孝有其特定的内涵，也蕴藏着一个深刻的悖论。舜由其母感应大虹而生，这就在一定意义上限定了经验世界中对父母孝的价值，也预设了舜有超出家庭范围之外的更大使命和责任。舜的孝感动万物，不仅感动父母使其变得慈爱，还感动人民从而拥有凝结万民的力量。感应和感动的观念密不可分地贯穿在《百孝图记》对舜孝的叙事中，包含着对家庭与国家的关系、父子和天人之间的关系的理解。《百孝图记》对舜孝的解释，明显有汉代天人感应论的思想印记，但其中涉及的家国关系问题，也包含着孟子的思想因素在内。

《孟子》关于舜孝的叙事所包含的哲学问题比较丰富，涉及亲情、正义和超越三原则的考量。孟子肯定了亲情原则的价值并对此有着自己的坚守。在亲情和公义两难问题上，孟子认为公义的原则对亲情之爱的限制是有限的。在孟子心目中，政治义务是有界限和限制的，自我“终身欣然”的价值高于政治义务的价值。孟子承认人承载天命，具

有超越政治性的一面。当然，最好的情况是得兼，在“尽心”“尽性”的心境支配下尽人伦，包括亲情伦常和君臣伦常。对这些问题深入研究有助于准确把握先秦儒家的相关思想，厘清理论疑难和现实应用的困惑。

实行仁政，就可以天下无敌—— 《孟子》新读之五

梁涛在《走进孔子》2023年第5期著文指出，《孟子·梁惠王上》篇，孟子与惠王，一个主张王道，一个推行霸道，其产生分歧是必然的，这也是孟子与时代的冲突。那么，孟子主张“仁者无敌”，想用王道统一天下，能否成立呢？从逻辑、理论上讲，孟子所论可以成立。但问题是，孟子的“仁者无敌”只是一种理论、信念，缺乏策略上的考虑。孟子的仁政措施只是包括少用刑罚，减轻赋税，让百姓深耕细作、及时除去杂草，让身强力壮者在闲暇之时学习孝悌忠信、在家侍奉父兄、出外侍奉尊长。其措施主要来自孔子的“富之”“教之”（《论语·子路》），是一种富民、教民的政策。孟子的理想虽没有实现，但并不意味着其没有价值和意义。相反，中国历史的发展方向，不就是要跳出打天下、坐天下的恶性循环？不就是要用仁义取代暴力成为主导历史发展的力量，从而实现“仁者无敌”、得民心者得天下的理想吗？只是由于孟子缺乏策略的考虑，同时缺乏外在历史条件，使这一理想悬在空中，无法真正实现而已。儒学的价值就是坚持道德理想而不向现实妥协，我们为何要苛责孟子呢？

孟子属于心性化的儒学，故尊王贱霸，突出道德理想，而缺乏策略的考虑。荀子属于政治化的儒学，故王霸并重，更多考虑了操作、应

用的层面。我们看《荀子》一书，有《富国》《强国》《议兵》等篇，这些都是孟子所没有涉及的。要想真正做到“仁者无敌”，除道德信念外，还需要有具体的制度设计，需要有策略的考虑，尽管二者之间存在着一定的张力。

伊藤仁斋《孟子古义》对 人性论的诠释

张捷在《周易研究》2023年第5期著文指出，日本江户时代（1603—1868）初期，德川幕府实行闭关锁国政策，仅保留与中国、荷兰的通商渠道。随着幕府政权逐渐稳定，社会思潮不断分化、演进，思想界涌现出朱子学派、阳明学派、古学派等多家学说，且均以对中国儒家典籍进行在地化诠释为发端，逐渐融入学者的个人特点，成为中国儒学在海外传播的重要分支。其中最具日本特色的学派当属古学派，伊藤仁斋（1627—1705）、山鹿素行（1622—1685）、荻生徂徕（1666—1728）等先行者均对后世产生了重要影响。古学派摈弃宋明儒者对儒家经典的解读路数及思维方式，提倡复归孔孟原典，藉由圣人言行修道进德。一般认为，这种复古的学问倾向表达了意欲构建具有日本特色的理论框架的诉求。

日本江户时代初期的儒者伊藤仁斋在其《孟子古义》中认为，气质层面之性情才是道德层面之性情才的必要条件，应从已发、实然的角度论情与善恶。四端所展现的道德判断模式是一种尚未成型的形式，成熟的道德判断是一种基于人伦关系而形成的发生机制。其对于“仁内义外”的诠释正是对社会关系远近亲疏的一种界定。扩充即通过学习孔孟古典，将以道德情感为判断原则的心理结构扩大到情感与理性双重驱动的发生机制。仁斋基于“现成”思维在气质层面解释人性，消

解本然之性，强调道德的公共面向，显示出公私分化的萌芽，对于现世的价值重塑具有借鉴意义。

孟子“诗亡然后《春秋》作”再议

陈鸿超在《南都学坛（人文社会科学学报）》2023年第4期发表《孟子“诗亡然后《春秋》作”再议》一文指出：从孟子之言可知，“诗亡”作为一个历史现象和诗学状况，直接推动了《春秋》创作，那么其解释更当偏重在“亡”字上，但长久以来，学界大都把“亡”作“丧失”或“消亡”之意，并未有太多讨论。本文拟在已有成果的基础上，尝试把关注点放到“诗亡”之“亡”字上，认为此处“亡”当读为“妄”，意为“乱”，并以此进一步深入探讨《春秋》为何能接替诗的原因。

历代解释“诗亡”的局限与思考。如果按传统解释，把“亡”理解为“丧失”，那么“诗”就不能简单理解为诗文或诗的创作。因为，若是指诗文佚失，诗三百今日便无从得见，若是指诗不再创作，那目前所见《诗》中亦有成文于春秋之时，与孔子作《春秋》时代有重叠，这便和“诗亡而《春秋》作”所反映的历时承递关系不符。故而历代学者大都认为“诗亡”之“诗”应该是有所特指，但所指为何，则又聚讼纷纭。归纳而言，主要有以下三种观点。1. “颂”或“雅”亡。2. 陈诗、采诗之制亡。3. 诗教亡。把“诗亡”理解成“颂亡”或“雅亡”，这是令人费解的。清人顾镇《虞东学诗》就说：“诗者，风雅颂之总名，无容举彼遗此。尽管诗中有不少篇目由“采诗观风”而来，但诗不可能都是“采风”之作，“颂”和“雅”中不少由王朝贵族所作。东周时期“礼崩乐坏”虽是事实，但目前来看没有直接史料证明东周时期采诗制度已经消亡，反而战国时期一些诸侯国可能仍有

采诗活动，至少作诗活动仍然存在。如在出土简帛中我们也发现了不少逸诗，不少学者认为这些诗篇属战国时人创作。把“诗亡”解释成诗教不存，认为诗只作为文献而不再具有礼乐教化功能，同样也有问题。如今，我们有足够的材料证明春秋战国之时诗教不但没消亡，反而十分兴盛。如我们耳熟能详《国语·楚语上》楚国申叔时论述教育太子时就有言：“教之诗，而为之导广显德，以耀明其志。”可见当时诸侯贵族对诗教的重视。另外，我们目前所见战国出土文献，诸如上博简、清华简、安大简、郭店简皆有诗类文献或论诗之文，这也足以反映当时习诗之风盛行。

值得注意的是，过去有一些学者已敏锐地发现“诗亡”与当时诗学环境恶劣有关。俞樾提出“诗亡”并非指诗不复存在，而是当时诗学环境恶劣，诗成为空言，所以孔子作《春秋》可以起到诗原有的功效。这是非常有价值的见解，道出了诗与《春秋》之间功能上的传承关系。不过，他仍没有跳出对“亡”的传统解释，认为“诗亡”是诗教化功能的丧失，则又等同于诗教亡的观点。但受此启发，如果仔细推敲“诗亡”的词义，可以发现“诗亡”并非指诗功能丧失，而是指诗无法发挥其原有功能。因此，孟子所言“诗亡而《春秋》作”的正确意思是说：东周礼崩乐坏，诗出现了解释之乱、使用之乱、言志之乱、文本之乱等诸多乱象，孔子于是笔削鲁史作《春秋》以“破乱反正”，进一步补充诗的美刺功能，发挥彰善癉恶、端正风气的作用。《春秋》不仅言简意赅、褒贬直接，而且庄严神圣，令人敬畏，其文本性质和特点正好弥补了“诗亡”带来“诲尔谆谆，听我藐藐”的功能缺陷。如果我们从这一角度出发，也就可以理解孔子晚年为何要作《春秋》了。

《孟子新注新译》（第二版）

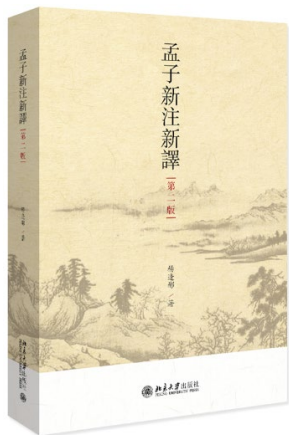
作者：杨逢彬

出版社：北京大学出版社

出版时间：2023年9月

内容推荐：《孟子新注新译》运用现代语言学方法，考证了《孟子》中210例古今众说纷纭的疑难词句，并给出确切的解释。为惠及广大读者，考证以“译注”形式呈现——下里巴人的形式，阳春白雪的内容。书中“考证”方法之主要者，仍是杨树达先生所谓“审句例”——在浩如烟海的同时代文献中网罗类似结构的词句，予以归纳模拟。以“最博最精”著称的王念孙、王引之父子释读古书的名篇，如释“终风且暴”，正是这样做的。

《孟子新注新译》（第二版）是本社2017年《孟子新注新译》的增订版。较之旧版，本版篇幅增加了50%多。而这50%中的九成多，是加在“考证”部分中了。删去了旧版中《卷首的话》，还将《导言》篇幅大大缩减了。从数目上看，旧版原有“考证”108则，新版增加到210则。同时，旧的“考证”也有若干得到补充修订。



《孔子家语正印》

作者：[明]顾锡畴注，[明]孔贞运评，杨洁整理

出版社：上海古籍出版社

出版时间：2023年9月

内容推荐：《孔子家语正印》是一部明代产生的《孔子家语》的重要注评本，日本内阁文库藏明天启三年（1623）怡庆堂余完初刻本。《孔子家语正印》由明代翰林院编修文震孟作序，礼部尚书顾锡畴注释，孔子第六十三代孙、翰林院编修孔贞运评论。《孔子家语正印》

对于孔子思想有极高的认识价值，在孔子研究史上具有重要的学术地位。其丰富的注释、评语反映了明代孔子研究状况，表现了时人对孔子思想的认识程度和阐释特点。尤其是孔子第63代孙孔贞运的评语，是对孔子思想的进一步深刻阐发，具有极高的文献价值和学术价值，在孔子研究史上具有重要的开拓意义。本书正文整理较



为认真，并对文中部分引文、用典、人物作注释，以便读者阅读理解。

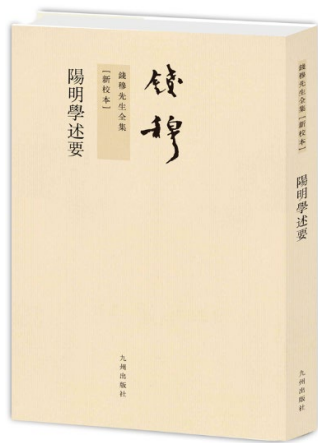
《钱穆先生全集——阳明学述要》

作者：钱穆

出版社：九州出版社

出版时间：2023年10月

内容推荐：《阳明学述要》原名《王守仁》，初版于1930年。王阳明之学是明代理学的重镇。钱先生把王阳明置于整个理学发展史中加以考察，以洗炼的笔法勾勒王学之大纲与流变，指出阳明思想的价值在于其以全新的方式解决了宋儒“万物一体”和“变化气质”的遗留问题，贡献了独特的“良知”理论。钱先生讲王学，提醒读者“脱弃训诂和条理的眼光，直透大义，反向自心”，以求得王学之“真着精神处”，这是钱先生于王学的独特之处。这是钱穆一生中唯一专门研究王阳明的学术著作，完整地呈现了钱穆早年研究王阳明的学术成果，也是了解阳明学极简便的入门读本。



《先秦儒家的人性世界》

作者：陆建华

出版社：安徽师范大学出版社

出版时间：2023年9月

内容推荐：本书从人性的本质、内容、根据以及价值指向等维度，重新梳理先秦儒家人性世界及其思想之源。先秦儒家人性世界在人性的本质层面是性“朴”论，在人性的内容层面涉及人性是情欲、人性是道德、人性是情欲与道德、人性是情欲与认知能力等多种说法，在人性的根据层面涉及人性的根据是“天”、人性的根据是“心”与人性的根据是

“气”三种说法，在人性的价值指向层面涉及人性善、人性恶、人性有善有不善、人性可善可不善、人性无善无不善等多种说法。本书同时指出了先秦儒家人性世界对于汉代以来的儒家人性世界的广泛而深远的影响，对于深入、系统地研究先秦儒家的人性思想具有重要意义。



《先秦儒家性情思想发微》

作者：欧阳祯人

出版社：人民出版社

出版时间：2023年9月

内容推荐：本书立足于先秦传世文献，并以此为研究的主体对象，打通出土简帛文献与中国历代相关古籍，特别是宋明理学、陆王心学的相关材料与观点，适度关注西方哲学的相关论述，筚路蓝缕。作者特别重视文字的甄别、概念的辨析，以及思想和学派的比较、贯通，把哲学与文字学、训诂学、校雠学、历史学结合起来，步步为营，推进和展开本书的结构，使先秦儒家性情思想较为完备而逻辑性地展现在我们面前。



《儒家角色伦理——21世纪道德视野》

作者：吕伟

出版社：浙江大学出版社

出版时间：2023年11月

内容推荐：本书为“孔子研究院翻译中国”系列之一，将儒家角色伦理建构为当代伦理话语中的艺术术语。本书提出的整体哲学基于关系的首要地位和对人的叙事理解，并且是对基础自由个人主义的挑战，后者将人定义为离散的、

自主的、理性的、自由的，并且通常是自私的代理人。儒家的角色伦理从一个关系构成的人的概念开始，把家庭角色和关系作为发展道德能力的切入点，引发道德想象及其作为人类道德实质所激发的关系的增长。

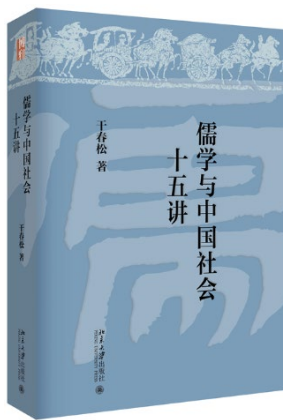
《儒学与中国社会十五讲》

作者：干春松

出版社：北京大学出版社

出版时间：2023年10月

内容推荐：本书为“孔子研究院翻译中国”系列之一，将儒家角色伦理建构为当代伦理话语中的艺术术语。本书提出的整体哲学基于关系的首要地位和对人的叙事理解，并且



是对基础自由个人主义的挑战，后者将人定义为离散的、自主的、理性的、自由的，并且通常是自私的代理人。儒家的角色伦理从一个关系构成的人的概念开始，把家庭角色和关系作为发展道德能力的切入点，引发道德想象及其作为人类道德实质所激发的关系的增长。

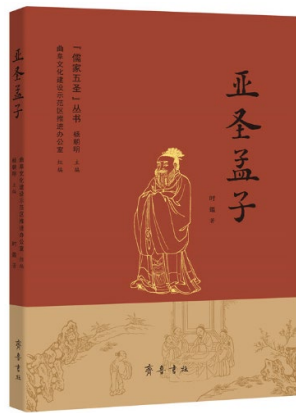
《亚圣孟子》（“儒家五圣”丛书）

作者：曲阜文化建设示范区推进办公室组编，杨朝明主编，时鑑著

出版社：齐鲁书社

出版时间：2023年11月

内容推荐：《亚圣孟子》以时间顺序系统细致地叙述了孟子的一生，包括孟氏渊源、孟母教子、私淑诸人、人性诚善、仁者无敌、浩然之气、设教授徒、初游齐国、拥楹而叹归鲁葬母、颠沛流离、滕国善政、游说魏国为齐客卿、予岂好辩 昼邑三日、哲人凋零 光照千秋等九章内容。作者在广泛搜集、阅读、利用各类相关文献的基础上，以图文结合的形式详细介绍了亚圣孟子的一生，有利于宣传普及传统文化。



《孟子本原》

作者：黄瑞云

出版社：商务印书馆

出版时间：2023年7月

内容推荐：《论语本原》《孟子本原》《老子本原》《庄子本原》是黄瑞云先生数十年来结合古典文学教学经验的成果，作者在书中一改古人重视文学训诂、忽视系统论述的习惯，力求做到对古代经典整体把握，融会贯通。四本《本原》可以成为学生和一般读者了解孔孟老庄的有用参考。

《孟子本原》延续《本原》系列的“评注”方式，注释广采古今众长，“星评”考证相关史实，解说特殊问题，将《孟子》一书的有关内容一一揭出，一方面评论孟子的仁政理论，批评孟子的处世风格，另一方面引证孔子的言论显示其传承关系。本书充分重视前人注疏，不轻疑，但也不轻信，一切按实事求是的原则处理。



石乡行

李季林

没去过石头的故乡，不知道什么叫大方、诚实和稳重。

你去过石头的故乡吗？
我去过。

一步进山地，我的视线便断了，断在山尖上，又断在山尖上。

“环滁皆山也”。

我没有见过那么多的山，没有见过那么小块的地。

“么姐，山那边是什么？”

“还是山。”

“总这么看着山，总这么望不远，不觉得累、不觉得闷吗？”

“惯了。”

见我是真心的问，么姐，她笑了，说，得闲的时候也想：在一个山里长大了，嫁到另一个山里去，虽然还是满目的山，虽然还是满山的石头，可那毕竟不是朝夕相处了十几年的山、十几年的石头了。还有那石的路、石的桥、石的跳板、石的老井、石的房屋、石的院墙，门侧的石墩，喂牛的石槽……还有童年时一起长大了的伙伴，都忘在了那个山里。有时候，伫立山头，也想，那没有山的地方该多好啊，一马平川的，想望多远望多远。

“么姐，啥时候到俺那去，去看看真正的平原？”

“去看看倒可以，要是嫁到那儿去……我有位同学嫁到山外了，每次来信，多多少少总流露出怀乡的忧伤，说，那地方，没山看。”

有山的地方忘了山，没山的地方要山看。

在我的家乡，即便一座窑，平地里一立，也能站出它的全部身高；

老远老远的，人们就把目光扯向它，挥手一指，说：“喏，老窖！”

山，只要是比我们的老窖高的，我们一律地都称它高山。

有山不能不爬。

向晚，携了么姐的侄儿小满子爬南山。

刚临近山腰，西天的桃云便被暮色的纱隐了去。块块浮云，遍坡罗列，或横或纵或仰或俯或蹲或立或禽或兽或人或妖，恍恍然惚惚然，缥缈变幻，千种姿态，万般物状。

俯仰之间，陡然觉得满山的石头在流，流成风，流成溪，环着山。

……

天，说黑就黑了。

“回去吧。”小满子把他摘的野枣子通通掏给了我，“山顶，你老说快了快了，哄得了我？多说，还没一半呐。你不知道，看山跑死马。”

好吧，南山，晚安！

在下山的路上，我问：“小满子，这枣子随便摘？”

“咋不能？野的呀。”

“怎没人摘呢？”

“没那闲。除了你，谁单单为了吃几颗野果爬这山呐？”

嗨，山里人真是山里人。

那枣子，着实的脆，着实的甜。

那石缝里长出来的野枣树呵，漫山坡，那么大方，那么大方地生长着，伴着稳重也大方的石头，一年，一年。有没有人来摘，它不管；它只是结，每年地结，结枣子，挂满它的枝。

赶到家，正好开饭。

辣子鸡、咸鸡蛋、麻婆豆腐、小猪肝……东东西西，八碗菜。

“借了三家，”阿婶绯着脸，“说

出来都不好意思。”

太客气了，阿婶。

么姐背里告诉我，徐州方圆的规矩，山里八大碗是丰盛的了，非一般客人能礼遇的。

在我的家乡，来了客，是四碗、七碗、十碗的。八碗，“狗扒食”，骂人的了。所以，方圆十里一改规矩，这话不假。

是啊，比之南方的人，北方的人热情厚道；比之城镇的人，山乡的人老实好客。

也许北方的人民因为自然的冷，需要温暖，大家便彼此地热情；也许山乡的人民因为周日和石头相伴染了石气，便富了石的大方、稳重和实在。

归程的日子到了。

狗狗小花在前面跑，时不时对天吠几声或蹠起后腿朝路边的树干上撒几滴尿水，以示它的多情似的。

么姐、小满子们踏车相送，带着他们的白芋，带着他们的花生，带着他们“还来啊还来啊”的挥手……

走出山地，回头望去，晨曦里的山村，眠在山膝里，显得那般平凡而宁静。

我油然生来一泓怜想：这些山坳里的女儿，一个山凹里长大了，视线断在山尖上；嫁到另一个山凹里，视线依然断在山尖上。她们的日子、她们的视野，仅限在这四周环山的山谷里。可是，她们一如与她们朝夕相伴的石头、一如与她们终身相许的野山，默默地、平静地把她们那平凡的日子过下去……

哦呵，山乡，山乡的姑娘！

夫妻

(从腰以上，他们不断接吻；从腰以下，他们犹如夫妻)

良人

神说 咱们是夫妻了
自从你吻了我 我吻了你
我们彼此吻了自己

我的妻 我的良人
我怀着朝拜的香客的虔诚
吮吸着你的小乳
替我们行将自由呼吸的精神

我的夫 我的良人
你把你的肉体融入我的肉体
我把我的肉体融入你的肉体
我们因为神而融为一体

很久很久以后
我们还在重演着那一幕古戏
我说
良人 你的身子在哪儿啊
你说
良人 它在你的思想里啊

你是我的自然

你是我的天
你是我的地
你是我的神
你是我的自然

如藤缠着树
如树愿藤缠
如花儿渴望蝴蝶的骚扰、蜜蜂的采
如杯儿渴望美酒的注满、红唇的吻
我渴望
你的缠绵
你的依恋
你的蹂躏
你的自然

圣地

那是一片美丽的土地
是世界上最美丽的土地
它一无所有
却美不胜收
它不著一字
却百读不厌

那是一片神奇的土地
是世界上最神奇的土地
它因为荒芜而茂盛
因为茂盛而荒芜
它因为荒芜而纯洁
因为纯洁而荒芜

那是一片神圣的土地
是世界上最神圣的土地
那儿没有神
却人人都前往朝拜
而每一位香客的心中都满怀着一个纯洁的欲望
立誓
要在那上面盖一座神庙

唉 吻

它
悄悄地溜过处女的岗哨
朝着两片温原
暗渡
站岗的是一位叫贞节的士兵
她端着枪
守着吻
昼夜无眠

传说
有一年夏天
一只野猫发现了梅树上的一窝小鸟
它绕着梅树不停地转圈
口水流了三天三夜
湿透了整片梅园
第二年
梅园的梅子硕果累累

12月2日记实

解光宇

六点即起，
准备早饭。
今早吃啥？
山芋蛋蛋。
牛奶豆浆，
几片饼干。
九点之前
赶到宾馆。
昨晚贵客，
国际儒联。
上午约好，
参观书院。
朱子书院，
徽州林园。
儿童受教，
儒家经典。
三百千千，
人性本善。
幼子可教，
能成圣贤。
分手话别，
合影留念。
午休之后，
包河公园。
会长驾车，
包公祠畔。
马不停蹄，
继续调研。
孟子学会，
成就斐然。
文集八本，
会员近千。
传播儒学，
社区乡间。
全国排名，
应在前三。
傍晚话别，
言谈更欢。
依依不舍，
相约再见。