

百家文丛



中国传统文化概要

ZHONGGUO CHUANTONG WENHUA GAIYAO

方同义 主编

中国文史出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国传统文化概要/方同义主编. —北京: 中国文史出版社, 2005. 12
(百家文丛)

ISBN 7-5034-1754-4

I. 中… II. 方… III. 传统文化—研究—中国 IV. G12

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 144340 号

责任编辑: 李春华 封面设计: 孟祥成

出版发行: 中国文史出版社

社 址: 北京太平桥大街 23 号 100811

印刷装订: 北京忠信诚胶印厂 邮编: 101109

经 销: 新华书店北京发行所

开 本: 850×1168 1/32

印 张: 8.625

字 数: 232 千字

版 次: 2005 年 12 月北京第 1 版

印 次: 2005 年 12 月第 1 次印刷

标准书号: ISBN 7-5034-1754-4/G·0366

全套定价: 180.00 元

文史版图书如有印、装错误,工厂负责退换。

引 言

中华民族有五千年以上的生存发展历史,创造并积累了足以使国人自豪的辉煌文化遗产。如何批判继承这份巨大的精神遗产,汲取其精华,进而建设面向未来的中华民族新文化?这是一个攸关我们民族生存发展的重大问题。当代大学生肩负着社会主义现代化建设的历史重任,正确分析认识和了解中国传统文化,并将其作为自己知识、精神结构的重要组成部分,时刻不忘中华民族新文化建设者的责任和使命,正是本书编写及相关教学所企望的基本意图。

《中国传统文化概要》一书的编写力求运用马克思主义的基本观点,较为系统地反映中国传统文化的主要内容,强调历史知识的介绍,着眼于精华的阐释。全书共分为五部分:第一章,古代哲学宗教,介绍中国古代最有影响的哲学家及其思想学说,如孔子、老子、墨子、朱熹和王阳明等,最主要的宗教,如佛教、道教;第二章,古代政治法律思想,介绍从先秦到明清政治法律思想的发展演变;第三章,古代各体文学,介绍中国古代辉煌的文学遗产,包括诗歌、散文、小说、戏曲、民间文学等;第四章,古代文化艺术,介绍中国古代文字、书法、美术、图书、园林、衣食住行,和科学技术上的四大发明;第五章,历代典章制度,介绍中国古代的礼制、法制、官制、兵制、学校、赋役和货币制度等。

由于本书编写的大部分老师是在紧张的教学工作之余写成的,加上作者文史知识的局限,编写中难免有误,请指正和谅解。

目 录

引言	(1)
第一章 古代哲学宗教	(1)
第一节 孔子和孟子的哲学思想	(1)
第二节 老子和庄子的哲学思想	(14)
第三节 墨子的哲学思想	(25)
第四节 荀子和韩非子的哲学思想	(31)
第五节 二程和朱熹的哲学思想	(41)
第六节 陆九渊和王阳明的哲学思想	(52)
第七节 中国佛教	(62)
第八节 中国道教	(72)
第二章 中国政治法律思想	(83)
第一节 先秦政治法律思想	(83)
第二节 秦汉时期的政治法律思想	(94)
第三节 魏晋南北朝的政治法律思想	(101)
第四节 隋唐时期的政治法律思想	(105)
第五节 宋元时期的政治法律思想	(111)
第六节 明清时期的政治法律思想	(118)
第三章 古代各体文学	(125)
第一节 古典诗歌	(125)
第二节 古典散文	(142)
第三节 古典小说	(155)
第四节 古典戏曲	(166)
第五节 古典文学总集举要	(180)



第四章 古代文化艺术	(190)
第一节 古代语言文字.....	(190)
第二节 中国古代艺术.....	(196)
第三节 古代医学、天文学.....	(213)
第四节 古代优秀民俗文化.....	(219)
第五章 历代典章制度	(228)
第一节 古代礼制.....	(228)
第二节 古代法制.....	(232)
第三节 古代官制.....	(240)
第四节 古代学校.....	(251)
第五节 科举制度.....	(259)
编写后记	(267)

第一章 古代哲学宗教

第一节 孔子与孟子的哲学思想

孔子

孔子(公元前 551 年—前 479 年)名丘,字仲尼,鲁陬邑(今山东曲阜)人,春秋时期的思想家、儒家创始人。孔子一生“述而不作”,其言行由他的弟子和再传弟子记录为《论语》一书,共分二十篇,五百一十二章,约二万字,是研究孔子思想的主要材料。孔子不仅是我国历史上的一位重要的思想家,而且是一位伟大的教育家和渊博的学者。相传《诗》、《书》、《礼》、《春秋》、《乐》、《易》等都是经过孔子整理的,这些典籍是我们今天研究古代历史文化的重要文献。

春秋时期,是中国由奴隶社会向封建社会转变的时期。生活在这个时期的孔子,既有留恋旧秩序的一面,也有向往新事物的一面。他的思想充满着新旧两个方面的矛盾。

(一) 孔子的仁礼观,即仁为核心礼为形式的仁礼观。“仁”在孔子思想中是最根本的理想和准则。“仁”这个词在孔子以前已广泛使用,但作为哲学范畴的提出,是从孔子开始的。仁字的本义是“相人偶”,即承认别人是和自己一样的人。仁字分开为二人,即表示其意义为人际关系。仁就是人与人之间的事。孔子讲仁,说仁就是“爱人”。据《《论语·颜渊》》记载:“樊迟问仁,子曰:‘爱人’”。孔子认为实行“仁”的方法主要就是“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》)。何谓立?立即能独立生存而不依靠别人。何谓达?达即上进,提高。就是说,自己愿意成立,也希望别人成立;自己愿意上进,也希望别人上进。这表明,孔子所讲的仁,有对己、对人两个方面



的基本含义。对己就是“克己复礼”，即克制自己，使视、听、言、动都合乎礼，一旦做到了这点，天下人都会称许你是个仁者。“克己”不仅是消极意义上的自我克制，还包含积极意义上的自觉实行。君子不会有吃一顿饭的时间离开仁。只有立志实行仁，才会无过恶。对人的方面也有积极和消极两层含义，即“忠”和“恕”。“忠”就是积极地为别人着想，要爱人，对人有同情心，有关心他人的真实感情，自己想通达也使别人通达，无论何时何地都设身处地考虑别人的利益，时刻反省。“恕”，就是消极意义的推己及人，“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》）。孔子说，他的思想学说有一个“一贯之道”，他的学生曾子解释说，这个一贯之道就是“忠恕”，忠恕是仁的合体，所以曾子说：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《论语·里仁》）做一个仁人，孔子认为应当具备五种品德：“恭、宽、信、敏、惠”，即庄重、宽厚、诚信、勤敏、慈惠。孔子的“仁者爱人”，这不仅指美德、爱、宽宏或有人心，而且还蕴含着人所应有的其他基本品性。在孔子看来，仁并不是远不可及的，所以孔子说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）

孔子把礼视为维护旧的等级制度的重要手段，用礼建立秩序，能使人人按不同等级“和睦相处”，礼治是仁政的必然表现形式。孔子认为“先王之道”以礼为最美，因此提倡要恢复周礼，但同时又认为周礼在细小处、具体规定也需要有所“损益”，“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也”（《论语·为政》）。孔子明确要恢复周礼，认为维护周礼须以“正名”人手，并提出了正名理论：“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足”（《论语·子路》）。孔子的正名，其社会作用在于用周礼的形式去匡正已经产生变化的社会现实。春秋时期社会上出现的臣弑君，子弑父等违背伦理的行为和“礼乐征伐自诸侯出”的僭越行为，在孔子看来，这都是破坏周礼的行为，并严加谴责。他说：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”（《论语·季氏》）以上思想



反映出孔子保守的一面。另一方面由于他对周礼有所损益，也表明了其进步的一面，主要表现在：强调礼治德化与政令刑罚相向面行，反对单纯地依靠暴力，反对统治者过分聚敛、过分贪婪；改变了“礼不下庶人，刑不上大夫”的周礼，明确对下民应“道之以德，齐之以礼”，实际上承认了劳动人民也是人，体现了对人民的一定程度的重视；主张在亲亲的基础下，一定程度上实行贤贤。由此可见，孔子又从积极的方面，试图对礼加以补充、发展和修正。这就是他建立的仁礼说。孔子认为，“礼”的行为必须由“仁”的思想基础去保证。《论语》倡导的德治主义，被孟子仁政学说继承发展，在后来许多进步思想家的新解释下，对于缓和阶级矛盾，减轻人民负担，产生过深远的积极作用。

除了讲“仁”之外，孔子还讲“义”。“义”是由“仁”的根本指导思想所决定的办事原则。孔子说：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比”，“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）有德君子按义办事，无德小人按利行事，二者泾渭分明。孔子的义利观是一种新的价值观念，其根本特点是将义、利严格分开，使义不含任何功利性。按孔子的义利观，义就是仁心之决断，义之所以为义，并不在于它能给行为主体带来实际功利，仅仅是出于内在的仁爱之心的要求。当仁心做出应当如何行事的决断时，对利害得失的权衡是不掺杂其中的。如果对行为后果加以权衡（即使权衡的是功利，不是私利），然后再做出应当如何行事的决断时，那么这种决断就不是义，按此行事也不是“行义”了。这一价值观念，为我们民族培养了一批批杀身成仁、舍生取义的仁人志士。

（二）孔子的政治思想 孔子训“政”为“正”，“政者，正也。”（《论语·颜渊》）由此可看出，在孔子的政治观念中，为政实质即是正民，政治被赋予了非常浓厚的道德教化色彩。他认为，为政者要想正民，必须首先正自己：“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”（《论语·子路》）孔子把统治者具有较高的道德水平作为为政的首要条件，这一思想与欧洲古代思想家的观点之间也存在着差异，即使与主张专制政治的柏拉图的观点比较也有很大不同。柏拉图认



为，“一个建立在自然原则之上的国家，其所以整体说来是有智慧的，乃是由于领导和统治它的那一部分人所有的知识。”（《古希腊罗马哲学》商务印书馆1961年版，第223页）。柏拉图不否认统治者应具有高尚的道德，但他把具有最高理念的知识、智慧作为统治者首要条件，这是和孔子思想旨趣颇为不同的。这不同突出地表现在孔子理想的统治者是“圣王”，而柏拉图理想的统治者是“哲学王”。两者的不同，反映了东西方政治观念的差异。孔子关于统治者正己才能正人的思想，隐含着—个不易为人们注意的观念，即统治者以自己的高尚的思想行为，为民众树立榜样。这也就是人们通常所说的以身作“则”。这“则”有“法”的意味。在儒家看来，圣君贤臣的思想行为本身即是民众奉行的法典。孔子这种主张统治者正己方能正民，强调统治者以身作“则”、要求他们成为民众的楷模的思想，有对统治者行为加以约束限制的积极的一面，但也有阻碍中国走向法治社会的消极一面。

孔子的理想的“圣王”，应当以何种方式统治劳动人民呢？这集中体现在他的德政主张中。主张德政是儒家共同的特征。所谓德政，包括两个相互联系的方面，即在经济上实行惠民政策，政治上对民宽刑罚重教化。经济上惠民，即使民“足食”。反对统治者无节制地剥削人民，认为过分的剥削会造成“不均”；不均是“有国有家者”的大患。政治上宽民，即反对实行“不教而杀”的纯任刑罚的苛政，提倡节用爱人，博施济众。所有这些仁的思想，包含有一定的人民性、进步性。但是，值得注意的是，孔子的仁爱不是博爱，而是差等之爱。惟其如此，所以它反映的是宗法等级的社会关系，成为论证、补充和发展“礼”的理论根据。

（三）孔子的中庸哲学方法论 在中国哲学思想史上，孔子最早提出“中庸”这一重要哲学范畴。他说，“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（《论语·雍也》）在孔子看来，“中庸”之德是极高的，即“至德”，其“至”就至在“中庸”。这种德恰到好处，适中合度，既不过也无不及。这也就是说，善面不“中”，就不是“中庸”。仁只能保证人



的行为是善的，却不能保证其“止于至善”，这一点可从《论语》的许多记载中得到确证。例如（《论语·先进》）载：“子贡问：‘师与商也孰贤？’子曰：‘师也过，商也不及。’曰：‘然则师愈与？’子曰：‘过犹不及。’”师与商是孔子后期学生中两位佼佼者，但师才高意广，其思想行为往往不合实际，超过客观允许的范围；相反商的思想行为又常常达不到客观所允许的程度。他们一个“过”，一个“不及”，都不适中合度。尽管他们都“志于仁”，其思想行为总的来说是善的，但却未能“止于至善”，因此也都不是“中庸”之道。由此可见，在“中庸”中，不但要有仁保证其是善的，而且还要有某种东西保证其适中合度。孔子认为，这就是“知”。在“中庸”之德中，孔子引入“知”，这是我们必须注意的。“知”为什么能使人的行为适中合度呢？第一，“知”产生于对客观对象及其性质的认识，因而它能使主体的行为符合客观实际。第二，“知”能审时度势，根据客观情势的变化，不断调整主体的思想行为，使之适中合度。“知”的这一作用，孔子称作“权”。“权”是对客观情势的权衡度量，也是对主体行为的节制节度。孔子的中庸是仁、知的完美结合，“知者动，仁者静”（《论语·雍也》），仁把行为确定在善的方向上，知则根据对象的不同和时、势的变化对已被仁确定在善的方向上的行为来加以调整，因而中庸呈现出在为善的方向上确定不移，在具体做法上灵活变动的特点。

（四）孔子的天命鬼神观 孔子也谈天命，但他所讲的天命，一般说来，已不再表现在那种偶然性的事情上，而是表现在那些具有普遍意义并且有某种必然性的事件上。在自然界，不是指降风降雨的“帝令”，而是指“四时行焉，百物生焉”（《论语·阳货》）。在人类社会，不再指某个国家的兴衰存亡，而是指整个的文化传统或社会政治伦理方面的普遍原则（“文”、“道”）。在个人，不再指一时的禳灾，一事的祈福，而是指关系到一生命运的大事：“死生由命，富贵在天。”（《论语·颜渊》）总之，孔子所讲的“天命”就是那种不可理解却又无可奈何的命运，就是那种莫名其妙而又不可抗拒的一种神秘的力量。孔子承认天命，但不是消极地等待命运的安排，而是积极努力争取达



到人力所能达到的最高限度，即要积极的“尽人事”，并“知其不可而为之”。（《论语·宪问》）至于事成与否，乃听天命。即所谓“谋事在人，成事在天”。孔子的这种天命论思想，在中国有很大的影响。

孔子在鬼神问题上更是突破了传统的鬼神崇拜，在他那个时代唱出了时代的最强音。他不侈谈鬼神的态度是明确的，《论语·述而》载：“子不语怪、力、乱、神。”但孔子对鬼神存在与否并没有作出肯定的回答，而是抱着一种怀疑态度。正因为这样，当孔子从不同的视角来阐述鬼神观的时候，就表现出矛盾的倾向。具体说来，在对待和处理鬼神与人事关系问题上，他致力于尽人事，而不迷信鬼神。他说：“务民之义，敬鬼神而远之。”（《论语·雍也》）“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’”（《论语·先进》）孔子在这里所表现的态度，反映出他疑鬼为无的倾向。但当他把眼光转移到祭祀问题上来的时候，疑鬼为有的倾向就非常的明显了。在孔子看来，设想鬼神的存在是虔诚祭祀的前提条件，即祭如在，祭神如神在。“吾不与祭，如不祭。”（《论语·八佾》）但我们同时要看到，通过祭祀可以推崇孝道，可以使祭祀者道德归厚。孔子说：“慎终追远，民德归厚矣。”（《论语·学而》）可见，孔子重祭祀是和他重孝、崇礼、尚德紧密相连的。他欲借助祭祀鬼神去实行教化，即所谓“以神辅教”，“神道设教”。孔子的这种将宗教与伦理道德、社会政治相结合的鬼神观，也反映了中国传统文化的特色，在中国有广泛的影响。

（五）孔子的教育思想 作为一位教育家，孔子提出了许多关于认识方法和学习方法的有价值的见解。如孔子阐明了“学习”与“思考”的相互关系，“学”是学习别人的经验和从现实生活中学习，“思”是把别人的经验和从现实生活中学得的东西通过思考加以消化，使之成为自己的知识。“学而不思则罔，思而不学则殆。”（《论语·为政》）就是说，学习而不思考则迷惘，不知正确与错误而失去方向；只是凭空思想而不学习和利用前人的知识经验，则会空洞而一无所成。学与思必须并重，但学还是基础，“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”（《论语·卫灵公》）勤于学习，善于思考，能举一反三，



触类旁通，才是获得知识的最佳途径。“知之为知之，不知为不知，是知也。”（《论语·为政》）对于一种事理，知道了就如实地承认知道了，不知道就老实承认不知道，而不要强不知以为知，这也就是“知”了。这里接触到了认识过程中的“知”与“不知”的矛盾。自知“不知”，也是一种“知”，并且是进一步求知的开始。这里涉及的也是关于学习态度问题，“学而不厌，诲人不倦”（《论语·述而》），这是孔子的学习和教学的态度。他认为学习的人应该经常保持乐观的精神，所以《论语》第一章就说：“学而时习之，不亦悦乎？”他提倡“温故而知新”（《论语·为政》），熟悉旧的知识，吸取新的知识。他反对言行不符，提倡“听其言而观其行。”（《论语·公冶长》）他反对主观主义，提出“毋意、毋必、毋固、毋我”（《论语·子罕》）的著名论断，即不要主观臆测，不要刚愎武断，不要拘泥固执，不要自以为是。如此等等，都是符合认识规律的论点。

在教育方法方面，孔子也总结了一些有益的经验，他在教育学生时因材施教，“不愤不启，不悱不发”（《论语·述而》）。这是说，必须到学生学习思考有所领会，想说而又说不出来，还未达到透彻了解豁然贯通的程度时，教师才去启发引导学生。在这关键时刻去教育学生，这样才能真正提高学生的学习水平。这也就是我们在教学中常用的启发式一词的由来。但是，在孔子认识中还有不少唯心主义的杂质。他认为人的判断道德是非能力是天赋的。他说：“天生德于予。”（《论语·述而》）他虽然不承认自己是“生而知之”者，却认为有生而知之的圣人，他们天生就具有最高的智慧。他说：“惟上知与下愚不移。”（《论语·阳货》）认为上智与下愚都是先天决定的，是不可改变的。

孔子思想是丰富的，而且有其多面性，孔门弟子从不同方面发展了孔子思想。孟子、荀子先秦两派儒家的代表，各自从唯心和唯物方面发展了孔子的思想。孔子的思想在我国历史上影响最大，时间最久，涉及而最广，在世界也有很大影响。他成了“万世师表”，被推广为“大成至圣先师”，他的名字几乎妇孺皆知。因此记载孔子思想的



《论语》一书，也对中华民族产生了其他任何文献所难以比拟的巨大影响。两千多年来，它不但是士人必读的教材，还是统治者言行的非标准。它蕴含的丰富的思想内容，日益渗透到人们的生活、习惯、风俗、行为方式和思维方式中，通过传播、熏陶和教育，对于形成中华民族的道德、文化、心理状态和铸造中华民族的民族性格等方面，起到了重要作用。

孟子

孟子(约公元前 372 年—前 289 年)名轲，战国中期邹(今山东邹县)人。孟子继承和发展了孔子的思想，提出一套完整的思想体系，对后世产生了极大的影响，被尊奉为仅次于孔子的“亚圣”，其思想与孔学合称为“孔孟之道”。孟子思想主要保存在《孟子》一书中。

(一) 孟子的仁政学说 仁政是孟子政治思想的核心，也是他半生辛劳孜孜以求但仍未能实现的理想。孟子的许多观点，诸如性善论、道德修养论、教育学等都是围绕着仁政而展开的。因此，仁政学说是孟子思想体系中最重要范畴。从思想渊源上看，仁政是孔子仁学思想的继承与发展。

民本思想是仁政学说的理论基础之一，也是仁政学说的基本内容之一。反对战争是孟子“仁政”学说的重要主张。孟子认为，战争是造成人民生活困苦和各种祸乱的根源，而统一才是使天下安定的根本保证。因此必须制止战争，并对那些怂恿本国君主燃起战火的人严加惩处。孟子认为：只有实行仁政，用“仁”的思想力量使天下归服才是真正的统一。在战争胜败问题上，孟子提出了人的因素第一的理论：“天时不如地利，地利不如人和。……得道者多助，失道者寡助。寡助之至，亲戚畔之；多助之至，天顺之。以天下之所顺，攻亲戚之所畔；故君子有不战，战必胜矣。”(《孟子·公孙丑下》)在“天时”、“地利”、“人和”三个制胜的因素中，“人和”居第一位。战国时期，各国在战争中，仍然迷信龟策占卜，孟子相信“人和”、“多助”，实



是一大突破。据此，孟子进一步提出了一个富有民主性精华的著名命题：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心下》）意思是说，在人民、国家和君主三者的关系中，人民最为重要。他认为取得天下的根本之道在于得到人民的拥护，而要得到人民的拥护，重要的是争取民心。为了得到人民的拥护，孟子特别强调君主要与民同乐，“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之所忧者，民亦忧其忧；乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”（《孟子·梁惠王下》）这些话以其深刻的思想内容，超越了时空，成为千古格言，牢牢地扎根在人们心中。宋代文学家范仲淹的《岳阳楼记》所表述的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的光辉思想，无疑是受到了孟子思想的启迪。孟子还主张亲亲而仁民，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》），就是说，尊敬我的父兄，并以同样的心情去尊敬别人的父兄；爱护我的子弟，并以同样的心情去爱护别人的子弟。要求统治者推自己及人，把这种血缘的感情运用到政治上来，那就必须关心人民的生活疾苦，即“与民同乐”。“与民同乐”是孟子政治思想的重要内容。

在经济上，仁政主张减轻赋税和制民之产。战国时期的赋税之多，是惊人的。仅据《孟子》一书的记载，当时就有布帛、谷米、人力等多种赋税。在赋税的重压下，人民就会反抗，封建统治就不能巩固。因此，孟子在仁政中特别强调减轻赋税的内容。《孟子》的社会经济思想，以承认、建立和巩固小农自然经济和确立地主阶级所有制为宗旨，其核心是“制民之产”。孟子认为，“有恒产者有恒心，无恒产者无恒心”（《孟子·滕文公上》）。只有使人民拥有“恒产”，固定在土地上，安居乐业，他们才不会触犯刑律，这样就可以使天下太平了。人民如果没有固定产业，就不会有安分守己的恒心。如果没有恒心，就会违法乱纪，无所不为。等到他们犯了罪，再加以处罚，这就是陷害人民。因此，贤明的君主必须分给人民足够的固定产业，使其上足以赡养父母，下可以抚育妻子儿女。孟子的这个措施，既可以缓和统治者和被统治者之间的矛盾，又可以限制土地兼并，是仁政中重要的经

济政策，孟子的仁政学说，其主旨是为封建统治者开设统治药方，包含有不少对人民小恩小惠以笼络人心的手段，但是它反对暴政，却具有进步意义。仁政还要求封建统治者尊贤使能，也就是尊敬重用贤德和才能的人。国君只有尊重贤才，让杰出的人都有官位，天下的人才才会高兴地前来，为本国的富强出谋划策。孟子还认为要实行仁政，统治者要以德服人，用仁义争取民心，使人民心悦诚服。

仁政是在孔子仁学思想的基础上发展起来的，但从内容看，它与孔子的仁学思想确实有很大的不同。孔、孟都讲“仁义”。“仁”是指人的根本品德；“义”指从仁的品德出发所采取的办事原则。孟子说：“仁，人心也；义，人路也。”（《孟子·告子上》）这是很精确而通俗的说明。《论语》讲“仁义”，更着重谈“仁”，而《孟子》讲“仁义”，更着重谈“义”。这是由于两个人所处的时代不同造成的，他们未必意识到这一点。所以孔子强调说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）而孟子强调说：“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）后代“杀身成仁，舍生取义”这个格言就是从孔、孟的这两段话中提炼出来的。

（二）孟子的性善论 《孟子·滕文公上》说：“孟子道性善，言必称尧舜。”孟子提出人性本善思想，是为了说明道德规范的起源问题。他把道德规范概括为仁义礼智四种，认为仁义礼智的道德是天赋的，是人心所固有的，是人的“良知”、“良能”。他说：“仁义礼智非出外铄我也，我固有之也。”（《孟子·告子上》）孟子主张性善，认为人人都有“善端”，即恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，称为“四端”。而对现实中人品有高下不同，甚至有恶的现象存在，孟子的解释是，善端只是善的萌芽：“凡是四端于我者，知皆扩而充之矣。若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”（《孟子·公孙丑上》）人虽先天固有善性，但仅仅是善的萌芽，必须由后天扩而充之，才能表现为善的德行。如果把善的萌芽即善端扩充起来，便会像刚燃烧的火，必成燎原之势；像刚流出的泉水，必汇



成江河。善之四端若能扩充为德行，则能安天下，否则甚至不足以赡养父母。人与人之间差异的形成，为善为恶之别，就是由于人们对这先天的善性保持与发挥的程度不尽相同。那如何才能使人先天的善良本性充分发挥出来呢？对此，孟子提出必须做到以下两点：第一，增加主体自觉意识，爱护善的萌芽，即“存心、养性”。存心就是存养善端，养性就是培养善端，使其不断扩充、完善。而养心养性，就要寡欲。“养心莫善于寡欲。”（《孟子·尽心下》）如果人能反省自身，加强修养，保存善心，扩充善性，直至充塞于天地之间，那就是最大的快乐了，“反身而诚，乐莫大焉”（《孟子·尽心下》）第二，选择优良的环境。在孟子看来，人的善端能否得到扩充，与所处的环境也有一定关系。他以种大麦作比喻，大麦的本性是能生长好的，但由于“地有肥磽，雨露之养，人事之不齐”（《孟子·告子上》），所以同时播下的种子，每株麦子的收成有好有坏。由此推出，有些人的人性变恶，并不是没有仁义之心，而是生活环境、教育环境等使之然。总之，孟子把人们的从善行为，建立在人性本善的基础上，由于人人皆有善性，因此就奠定了人人都可以成为尧舜的逻辑前提。若要真正成为尧舜，则需主观努力、教育环境、社会生活条件等诸要素的共同作用。基于此，孟子把对个体人格的评价划分为善、信、美、大、圣、神六个水平。他说：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”（《孟子·尽心下》）这样，孟子在人的个性特征方面又对孔子“习相远”之个体特征进行了继承和发挥。孟子的性善说，从理论上系统地讨论了人类的共同本性问题，这是对人类认识史的贡献，应该加以肯定。

（三）孟子的天人合一观 孟子哲学思想的最高范畴是天。孟子继承了孔子的天命思想。他对“天命”的解释是：“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”（《孟子·万章上》）意思是说，非人力能做到而做出来的事情，是“天”的力量；不是人们想要得到而得到的遭遇，是“命”的安排。这里的“天”已没有人格神的意味，而被视为能创造一切、主宰一切的超自然和人类社会的精神力量。为了论证封建



的道德规范具有绝对性和神圣性，孟子又明确给“天”赋予了道德的属性。换句话说，他把“天”想像为具有道德属性的精神实体。他说：“诚者，天之道也。”（《孟子·离娄上》）孟子把“诚”这个概念规定为天的本质属性。由此，孟子提出了“天人合一”的思想。这一思想集中地体现在下面三个哲学命题里：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”（《孟子·尽心上》）；“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也”（《孟子·离娄上》）；“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”（《孟子·尽心上》）意思是说，一个人如果能尽力发挥人生来就有的善心，就能认识自己固有的本性，从而也就认识天了；所以从天道说，人性来自天命，人生来就具有善性，天人本来是合一的。从人道说，人的任务就在于通过认识和修养来唤醒善性，以达到与天合一的自觉；一个人能够“尽心”、“知性”、“思诚”，就可以在人的观念中具备天下万物。因此，主体只需自觉地向内追求，即可达到与天地同流，与万物一体的境界，这就会感到莫大的快乐。可见，孟子的“天人合一”论，具有强烈的主观唯心主义色彩，它夸大了人的主观精神的作用，是用主观精神吞没了客观世界。总之，“天人合一”论是孟子认识论思想的基础，在孟子思想体系中占有极重要的地位。

（四）孟子的教育思想 为了更好的贯彻道德教育的内容，使学生真正成为有道德的治世之才，孟子还提出了一整套修养身心的方法。第一，尚志寡欲。孟子要求学生树立远大的政治理想，追求高尚的精神生活，不贪图物质利益的享受。因为追求物质享受的欲望越多，善心的存留就越少，所以要保存仁义之心，必须克制和减少物质欲望。孟子的这个思想对中国文化的影响极深，两千多年来，它一直是封建社会修养身心道德所提倡的方法。第二，反求诸己。孟子认为，这是修养道德的重要原则之一。所谓反求诸己，就是当自己的行为没有达到预期效果时，不要怨天尤人，应当反躬自问，是一种自我反省式的修养方法。通过反求诸己，考察内心的仁义礼智是否充分地表现在了行为之中，如果没有表现出来，就说明内心具有的善端还没有得到扩充，还要继续道德修养。反求诸己的一个重要内容是寻