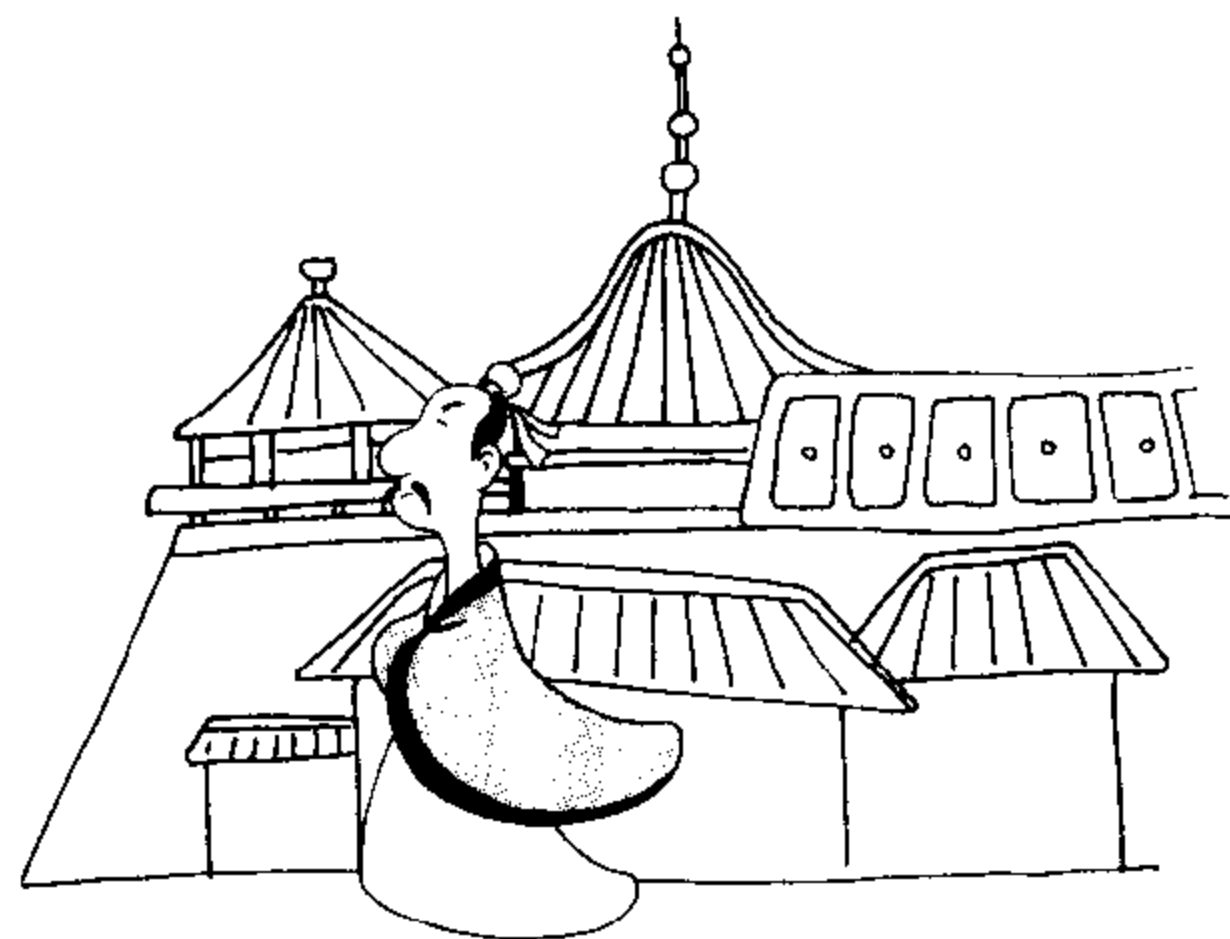


● 徐洪兴 解读

# 孟子一百句

人性原本是善的◎人为什么会有不善◎人与动物的差别就那么一点点◎把放出去的“心”收回来◎是做不到还是不想做◎说“诚信”◎重亲情是做人之本◎当嫂嫂掉进河里时◎上下级关系应该如何处◎读书的方法◎大丈夫精神◎鱼和熊掌的选择◎怎样才能搞活经济◎得民心者得天下



# 孟子一百句

● 徐洪兴 解读

## 图书在版编目(CIP)数据

孟子一百句/徐洪兴解读. —上海:复旦大学出版社, 2007. 5  
(悦读经典小丛书)

ISBN 978-7-309-05475-0

I. 孟… II. 徐… III. ①儒家②孟轲(前 372 ~ 前 289) - 语录 IV. B222.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 051759 号

## 孟子一百句

徐洪兴 解读

---

出版发行 复旦大学出版社 上海市国权路 579 号 邮编 200433  
86-21-65642857(门市零售)  
86-21-65118853(团体订购) 86-21-65109143(外埠邮购)  
fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com

---

责任编辑 陈 军  
总 编 辑 高若海  
出 品 人 贺圣遂

---

印 刷 上海第二教育学院印刷厂  
开 本 850 × 1168 1/32  
印 张 6  
字 数 106 千  
版 次 2007 年 5 月第一版第一次印刷

---

书 号 ISBN 978-7-309-05475-0/B · 271  
定 价 15.00 元

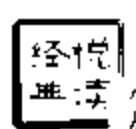
---

如有印装质量问题, 请向复旦大学出版社发行部调换。

版权所有 侵权必究

徐洪兴，复旦大学哲学学院教授，博士生导师，中国哲学思想研究专家。

徐洪兴



小丛书

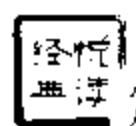
## 已出

论语一百句

孟子一百句

老子一百句

庄子一百句



小丛书

## 即出

周易一百句

礼记一百句

诗骚一百句

荀子一百句

史记一百句

佛学一百句

## 卷前小引

---

经典无疑很庄重和伟大,不过,在一般生活世界中影响至深的,常常不总是学者皓首不能穷的元典,而是删繁就简加了解说的选本,就像《唐诗三百首》和《古文观止》。通俗选本一方面给人省下了时间,让他在车上马下茶余饭后,很快能亲近那些高深的典册;一方面把经典再经典,经过选家披沙拣金,经由当下眼光锁定,经典被再度提炼浓缩。在现代生活世界里,人们常常没有从俗务中逃脱的机会,这时,精选的“一百句”或“三百句”这样的随身册子,就成了人们的精神快餐。也许很多人瞧不上“快餐”,可是,没有时间从容细细品味满汉全席的时候,快餐也不妨是一种补充体力和精神的选择。记得当年国门初开,《英语九百句》也曾因为简便实用,成为热门读物,当了很多人的拐杖和眼镜。

这些年来,拿“经典”说事儿成了社会一大风气,傍“传

统”造势也造就了很多风云人物,不过,我始终有些看法,在这里不妨说一说。一个看法是,千万别把“经典”这两个字理解得太褊狭,有人一提起经典,就想到儒家“五经”加上“四书”,这就把传统等同了儒家,把经典当成了儒经。还有人觉得,也可以把“老”、“庄”算上,可是,这个似乎网开一面的做法还是嫌窄,因为它换了个花样,只承认了“道家”的准入资格,最多满足了思想史家们对古代思想世界所谓“儒道互补”的简单判断。我倒觉得,佛教、道教以及诗词歌赋戏曲里面,那些经历了千锤百炼的东西,若是真的好,不妨也让它得到“经典”的名号。其实说到底,《诗经》里面被两千年恭恭敬敬当经典捧读的这“风”那“风”,当年也不过就是现在的民间小曲,甚至是流行歌曲,唐诗宋词元曲经历了千年吟诵,有什么当不得“经典”二字的?

还有一个看法是,学经典当然是为了温习文化记忆,接续历史传统,不过,传统的关键是在“传”而不在“统”,所谓“传”是发掘自己的资源,加以重新诠释,重建当下的文明。美国已故史华兹教授(Benjamin I. Schwartz)曾诧异道,世界上很多现存的文明古国都有“固守传统的民族主义”,唯有同样古老的汉族中国却流行“反传统的民族主义”,从“五四”以来一路反过来,至今不见停歇。其实很好理解,因为汉族中国原本是一个传统很厚、自居中央的帝国,在西潮的激烈冲击下,原本的自负和自豪,在颠倒后失衡,便会生出一

种弃旧更新的冲动。就好像人和影子赛跑，一路狂奔，总想着甩脱随形之影一样。这时，人总处在紧张和焦虑中，紧张让人少了从容和洒脱，焦虑就使人顾不得教养和秩序。为了弃旧更新，各种文化、历史和经典都变得像时装，没有自信的人总是一件一件衣服穿上，又急急地一件一件脱下，仿佛哪一件都不称身，所以，没有消停和从容的时候。按照一种说法，文明就是在群体社会中人人按照秩序行事，就连“自由”，也得有己也有群，有权也有界，秩序便是边界，就像按节奏跳舞一样，任何抄截越次、鼠目寸光的行为都不是文明，也叫做没有风度。什么是有风度？如何才能有风度？一个途径就是多读一下经典，多看一下传统，心中有几千年的底气，肚里有若干册的书本，或者就能够让人变得自信一些，而自信则能使人从容一些。

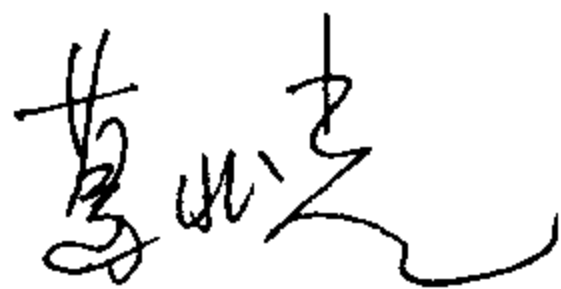
“传统”是活的而不是死的，一本题为《为传统声辩》(*The Vindication of Tradition*)的书里说，“传统是死人的活信念，传统主义是活人的死信念”，这话很对。一方面我们绝不是要离开传统开辟新路，这种“把历史归零的幻想”并不切实际；另一方面我们面对过去，也绝不想寸步不移地死守这个“信念”。我想，在当下语境中重新阅读经典，也许正是创造地诠释传统的途径。

不过，“诠释”两个字相当沉重，它意味着既不能远离文本的旧含义，却又要解释出经典的新价值，要在这种既旧且



新之中,传递经典延续传统。因此,如何重新解释经典,让它与现实生活世界产生共振效应,是很难的。这套书里的几位作者,是比我年轻的学界朋友,他们是真正的专家,虽然他们不能像时下一些诠释者那样,不需要太多的知识依傍就可以裁出一件叫做“经典”的全新时装,但是可以相信,他们会借助经典的原料,端出一盘既原汁原味又很具新意的精神菜肴。有人说,一个时代需要有一大批具备充分知识、深信自己传统又坦然面对世界的人,由他们来诠释经典和传统,并赋予这个时代的知识风尚和思想趣味;只有这样,他们所深信的传统、他们所尊重的经典、他们解释世界的语言和词汇、他们的秩序感和教养,甚至他们的衣着、语调、乐趣与爱好,才能够形塑这个时代的既深厚又普遍的文明。

这话我相信。



2007年4月13日写于复旦光华楼上



## 目 录

人性原本是善的 .....	1
人为什么会有不善? .....	6
说“心” .....	11
“性”、“命”之别 .....	16
人与动物的差别就那么一点点 .....	20
把放出去的“心”收回来 .....	24
是做不到还是不想做 .....	28
先自己做好 .....	30
说“诚信” .....	36
人不可以无耻 .....	41
养“心” .....	45
养“气” .....	51
尽人事,听天命 .....	56



重亲情是做人之本 .....	62
“养口体”与“养志” .....	67
推己及人的爱 .....	71
当嫂嫂掉进河里时 .....	75
上下级关系应该如何处? .....	80
人民有革命的权力 .....	85
以德抗位 .....	90
读书的方法 .....	95
大丈夫精神 .....	99
鱼和熊掌的选择 .....	104
何必曰利 .....	108
怎样才能搞活经济 .....	114
社会分工不可缺 .....	120
王道仁政 .....	126
得民心者得天下 .....	131

保民而王 .....	136
制民之产·取民有制·使民以时 ...	142
恒产与恒心 .....	148
与民同乐 .....	154
索引 .....	161
编者后记 .....	175



## 人性原本是善的

---

◎ 孟子道性善，言必称尧舜。

◎ 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。

◎ 仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。

◎ 人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。

旧时的中国，孟子可算是个家喻户晓的人物。

大约从南宋开始，社会上开始流传一部蒙童书——《三字经》。《三字经》劈头就讲“人之初，性本善”，这可是孟子的意思，第二句“性相近，习相远”才是孔子的话。这里的“性”指什么？简单讲就是本质，人之性也就是人的本质。

人的本质究竟怎样？人行为善恶的根源如何？类似这样的追问，在中国古人尤其是儒家学者那里，受到特别的重视，经常出现讨论乃至争辩。这与中国主流文化注重人，注重人间秩序的安排有很大关系。儒家之学，从一开始起就是“人”学，所以自然重视人性问题。

“人性本善”是孟子所有理论的出发点，离开这一点，其他都无法说了。需要说明的是，出发点只是立论的起点，不等于最终目标，儒家的最终目标是建立一个和谐有序的社会。在这一点上，孟子毫无例外，但有不少人往往把它搞混了。

孟子提出人性本善，理由是“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”人人都有。这四心也称“四端”，它们分别代表了仁、义、礼、智四德。这“四端”就像人的四肢一样，是与生俱来的。所以“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”，它们是“不学而能”的“良能”、“不虑而知”的“良知”。他还举了“今人乍见孺子将入于井”和“孩提之童”的例子，从成人说到小孩，来证明他的观点。

老实说，人性问题并不像孟子说得那么简单，因为它在四方上下的“六合之外”，看不见、摸不着，不好讲。孟子最崇拜孔子，可孔子就很少谈论人性问题，一部《论语》只有一句“性相近也，习相远也”，所以他的学生会慨叹：“夫子之言性与天道，不可得而闻也”。可见孔子很高明，把这个很难

说清的问题悬置起来——“存而不论”。孟子从理想出发，想接着而不是照着孔子说，所以孔子虽没说过性善的话头，他却强调人性本善，还说得头头是道。

孟子的观点当然会引起人们或赞成、或反对的意见。如与孟子同时的告子就认为“性无善无不善”，还与孟子展开了辩论；稍后儒家又出了个大师叫荀子，他从现实出发，与孟子唱反调，主张“人性本恶”，还批评孟子不知性。

孟子“人性本善”的命题，肯定了人类道德生活的可能性和必要性，揭示了人与动物间的根本区别，这无疑是有积极意义的，所以在中国历史上影响甚大。可以说，孟子的“性善”说开了儒家心性理论的先河，不管后人是赞成还是反对，但没有人能完全不理睬孟子之说。

#### 原文

#### 今译

孟子道性善，言必称尧舜。（《孟子·滕文公上》）

孟子讲人性本善，言谈中不离尧舜。

#### 原文

#### 今译

人皆有不忍人之心者。今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以

人人都有怜悯他人之心，（譬如）现在人们突然看见小孩将要掉入井里去，都会立即产生一种惊惧同情之

要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，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。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。（《孟子·公孙丑上》）

### 注释

怵惕恻隐：恐惧怜悯。  
内交：内通纳，结交。要誉：求名。乡党：乡里。端：发端。四体：四肢。

### 原文

仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。（《孟子·告子上》）

### 注释

铄：从外到内渐渐融化。

心。这不是为了想跟孩子的父母攀交情，不是为了要在邻里朋友中获得好名声，也不是由于厌恶孩子的啼哭声才这样做的。由此看来，（任何一个人，）没有同情之心，不能算是人；没有羞耻之心，不能算是人；没有礼让之心，不能算是人；没有是非之心，不能算是人。同情之心，是仁的开端；羞耻之心，是义的开端；礼让之心，是礼的开端；是非之心，是智的开端。人有这四个开端，就如同他有四肢一样。

### 今译

仁义礼智，不是从外面传给我的，是我本来就具有的，只是未曾去思索罢了。



## 原文

人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。（《孟子·尽心上》）

## 今译

人无须学就会的，是他的良能；无须思考就知道的，是他的良知。一两岁的小孩没有不知道爱自己父母的，等到长大了，没有不知道尊敬自己兄长的。

## 人为什么会有不善？

◎ 若夫为不善，非才之罪也。

◎ 富岁子弟多赖，凶岁子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。

◎ 今夫水搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。

孟子讲“人性本善”自然会启人疑窦：人为何有不善？世间为何多苦难？因此，与孟子同时的告子，就提出了不同于孟子的解释。

在告子看来，人性就是与生俱来的自然本能属性——“生之谓性”。既然“生之谓性”，也就无所谓善与恶了。所以，人性“可以为善，可以为不善”，人也“有性善，有性不善”。中国人好形象思维，因此叙事说理常常喜欢用一些形

象的东西或故事来做比喻。告子就这么比喻道：人性就如同湍湍的急流，哪里有口子就往哪里流，从来不分这口子是在东面还是在西面；所以人性也无所谓善恶，就像水不分东西一样。

告子的观点一出，遭到了孟子的严厉批评，由此也引出了据目前所知中国历史上第一次人性问题大辩论。

孟子认为，人之所以会有不善，不能归罪于人的天性呵——“非才之罪也”；只是因为人受到了外界污染、为环境所迫，“所以陷溺其心者然也”。在形象比喻的能力方面，孟子远强于告子，所以决不会舍这一有效的“工具”而不用，他以齐国都城临淄城南的牛山来喻人性：牛山上的树木原来很茂盛，但因它地处大国都城之郊，人们常用斧子去砍伐，树木还可能茂盛么？虽也有日夜生息，雨露滋润，可新枝嫩芽一生出来，马上就被牧放着的牛羊吃掉了，所以才变成现在光秃秃的样子。你看到现在这光秃秃的牛山，就说它不曾有过好树木，这难道就是牛山的本来面目吗？所以，人性原本是善的，只是后天的环境使人变坏了。

孟子可是个辩论高手，很会抓对方言词中的漏洞。他顺着告子“水无分于东西”的话头，提出水流尽管不分东西，却是分上下的（这一点告子确实是疏忽了），然后用“水往低处流”的常识，既有力地反驳了告子的观点，同时进一步阐述并论证了自己的观点——“人性本善”，即只是在外力的影

响下人才会变坏,但这种改变却不是人的本性使然。

孟子是雄辩的,用言词犀利、侃侃道来、滔滔不绝来形容决不为过。但他对“人性本善”的论证,却存在着一个很大的漏洞。因为他还是没有真正讲清楚人之所以会有恶的根源。他讲恶是受外界环境的影响,这外界环境当然是指人及人类社会,因为自然界是无所谓善恶这种价值判断的。“外界影响说”一般不难接受,但如果“打破砂锅纹(问)到底”,外界的这个恶——最本原的恶——又究竟是从哪里来的呢?假设人之初,第一个人来到这世上,他应该只有本善的性(这可是属于孟子的知识产权),他的后代一定也应该遗传了他本善的性,那么人或社会的恶,又是从何方、何时、因何而来的呢?这个问题在基督教那里容易解决,因为魔鬼撒旦让蛇妖去蛊惑人类之母夏娃,偷吃了伊甸园的禁果,于是人类便有了“原罪”。可惜孟子既没去麻烦神学世界里的魔鬼,也缺乏哲学套话中说的本体(存有)论论证,于是恶便没了其本原的存在依据,成为无源之水、无本之木!但恶却是我们经验世界里从古到今、从中到外实实在在的存在,且还比比皆是。谓予不信,请马上打开电视机,看看“新闻 60 分”、“社会方圆”、“今日说法”、“东方 110”、“案件聚集”、“法治在线”、“道德与法”……

更成问题的是,恶如果不能存在,那与之相对的善——它只是与恶相比较、相对立而存在的——岂不也失去了存在

的意义？正因为孟子的理论存在缺陷，所以后来才会有荀子出来讲“人性本恶”。但荀子的观点，问题比孟子还大，由此在中国思想界留下了一个很大的理论难题。这个难题一直要到一千多年后宋代的道学家张载、程颢、程颐、朱熹那里才逐步得到解决。那已是后话了。

### 原文

若夫为不善，非才之罪也。（《孟子·告子上》）

### 注释

才：草木之初也，引申为人初生时的材质。

### 今译

至于有的人成为不善，不能归咎于他的初生之质不好。

### 原文

富岁子弟多赖，凶岁子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。（《孟子·告子上》）

### 注释

赖：通懒。

### 今译

丰收年成，青年子弟大多懒惰；灾荒年成，青年子弟大多横暴，并不是他们天生的资质如此，而是由于环境影响了他们的心，才变成这样的。

## 原文

人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。（《孟子·告子上》）

## 注释

搏：击。颡：额头。激：阻遏。

## 今译

人本性的善，就像水（本性）的向下流。人（的本性）没有不善的，水（的本性）没有不向下流的。（当然）那水，你去拍打它使它溅起来，可以使它高过额头；去阻挡它使它倒流，可以使它流上山去。这难道是水的本性吗？这是情势逼迫它如此的。人可以让它干坏事，其本性也如同（水）那样受到了逼迫。

## 说“心”

◎ 君子所性，仁义礼智根于心。

◎ 心之所同然者何也？谓理也、义也。  
圣人先得我心之所同然耳。

◎ 孔子曰：“操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。”惟心之谓与。

不难发现，孟子在讲“人性本善”及人之所以会有不善时，经常会涉及到一个字——“心”。他所谓的仁义礼智“四端”，也就是“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”和“是非之心”，而“人性本善”的原因，则在于仁义礼智“根于心”。至于人会变得不善，那是因为受了环境影响而“陷溺其心”，没有把握住心中那仅是一点点的“善端”，把本有的善良之心“放”出去了。所以我们可以说，“心”是理解孟子人性理论的吃紧处，一定要抓住。由此，我们就来说说“心”吧。

中国人特别重视“心”，所以用“心”组成的词也就特多，张口就来，如：“开心”、“担心”、“关心”、“放心”、“小心”、

“留心”、“用心”、“有心”、“无心”、“细心”、“粗心”、“公心”、“私心”、“好心”、“坏心”、“人心”、“兽心”、“恶心”……

在中国古人那里，“心”可是个极其重要的概念。它有几层含义：最一般地说，“心”是人们思维的器官。中国人传统上习惯于把“心”视为具有思想功能的器官，直到今天我们还在说“心想事成”之类的话，其源头可上溯至古代。第二层意思，“心”指思维，有时也可指思维的过程，这是把名词作动词来用。第三层意思，专门指道德上的善性，孟子有时也把这一层意义上的“心”称之为“良心”或“本心”。

中国人所以特别重视“心”，是因为认为人心变化莫测却又能包罗一切，所以许多哲学家都强调“心”。孟子讲良心、尽心、存心、养心和收放心等；荀子讲心能“虚壹而静”；道家的庄子讲“心斋”，说得也是虚其心；佛教讲“万法唯心”，还有专门的《心经》。宋儒张载提出个“大心”，这很重要。中国哲学讲“天人合一”，天人如何合一？说到底就是“大其心”，使“天地万物与我一”。至于后来的陆象山、王阳明就更不用说了，他们以“心”为学，被人目为“心学家”，前者讲“吾心便是宇宙，宇宙便是吾心”；后者讲“心外无物”。那都是中国哲学的专门概念，这里就不必细究了。

当然，中国人也从不否认个人之心的存在。春秋时代的子产已经有“人心不同，各有其面”之说，以后一直也没怎么



变过。一般说来,中国人受儒家的影响比较大,不太相信人死后有什么“天堂”或“西方极乐世界”这类玩意。认为这个世界就是真实的世界,而且我们也就这么一个世界,应该好好地珍惜它。怎么珍惜?关键就在这个“心”。所以中国哲学的主旨就是强调“人心”,认为一个人不能完全由社会身份或物质条件来决定,而应该由“心”来决定。因此,一方面我们不能放弃自己独有的心,因为事实上每个人都是一个心。私心可有也必有,但私心得有个限度,这个限度就是不能妨害公心。中国哲学还认为,个人的心是可以相通的,所谓“人同此心,心同此理”。更要紧的是,个人的心是需要养的。假如不养的话,你的心就越变越小,人也越变越自私,那么社会就一定会乱,所以必须把心扩大。如何扩大呢?很简单,就是推己及人、将心比心,如《孟子》中提到过的“他人有心,予忖度之”(这实际上是齐宣王引用《诗经》里的话)。能想到他人,于是有些事情就不应该做也不会去做。这样,大家也就能活得好些,有秩序一些,当然也就开心一些。

“心”就是中国人传统的精神价值,就如同西方人信仰上帝一样。但近百年来,中国人的心似乎没了着落。你又不能、也不会去信仰其他什么。所以问题就来了,就如电影《天下无贼》中那个黑帮老大黎叔说的:“人心散了,队伍不好带了!”(这真可谓是“盗亦有道”啊!)

的确,人心问题,不可小觑,因为人心关乎世道。当我们

面临困难或危机时,许多人就事论事地以为那只是经济问题、管理问题或制度问题,但往往就忘了在经济、制度等这些具体表象背后还有更深一层的人心问题。而就事论事的结果,往往就会把事情搞砸,这方面的经验教训还真不少。好在中国人现在已渐渐意识到了问题的严重性,提出要构建和谐社会。构建和谐社会自然很好,但构建和谐社会从哪里开始?就应该从人心开始!让我们慢慢地修正、收回放失了的“心”,然后再一步一步地去解决其他一些不和谐的具体事项。

#### 原文

君子所性,仁义礼智根于心。(《孟子·尽心上》)

#### 今译

君子的本性,仁义礼智根植于心中。

#### 原文

口之于味也,有同耆焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎?心之所同然者何也?谓理也、义也。圣人先得我心之所同然耳。(《孟子·告子上》)

#### 今译

口对于滋味,有相同的嗜好;耳对于声音,有相同的听觉;眼对于容色,有相同的美感。讲到人心,唯独就没有相同之处吗?人心相同之处是什么呢?是理,是义。圣人只是先掌握了我们内心

### 注释

耆：通嗜。

的相同之处罢了。

### 原文

孔子曰：“操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。”惟心之谓与。（《孟子·告子上》）

### 今译

孔子说：“把握就存在，舍弃就消亡，出入无定时，不知去何方。”说的就是人心吧！

### 注释

乡：向。

### 原文

虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？（《孟子·告子上》）

### 今译

就说在人身上吧，难道就没有仁义之心吗？之所以有人会丧失他（本有）的善良之心，那就像斧子对于树木一样，天天去砍伐它，它还能茂盛吗？

## “性”、“命”之别

◎ 口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。

◎ 求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。

“性”这个字，从“心”、从“生”，这说明它与“生”有着密切的关系，这是中国文字造字原则中的常识。1993年在湖北荆门郭店出土的战国楚简中，有一篇属于儒家学派的佚文《性自命出》（篇名是整理者根据简文所加的），更证明了这一点。

道理实际上也很简单，试想，一个人如果连生命都没有，

又哪里来的性呢？告子曾说过，“生之谓性”，认为人性就是人天生的本能，人人皆然，无所谓善恶，这本也没什么错。如他又说过“食、色性也”，即饮食之欲和男女之欲就是人最主要的本能，这也是一点不错的大实话，孔老夫子不也说过，“饮食男女，人之大欲存焉”。但孟子却对告子的话进行了严厉的批评。由此引出一个似是而非的判断，即认为孟子否认人的动物属性——本能。这可是冤枉了孟子，孟子并没有想过要否认“生之谓性”。只是在孟子看来，讲“人性”问题时只讲“生之谓性”，未免太浅薄、太庸俗了点，于是提出了反驳，想凸显出人性更深刻的含义。

按孟子的观点，人的性分为两层，一层属于人的本能的、动物的“性”，如味、色、声、臭、安佚之类；另一层属于人之所以为人的、道德的“性”，如仁、义、礼、智、圣人之类。因为这两种“性”都是天生的，所以都与“命”有关系，即两者都兼有“性”与“命”的性质。而孟子讲人性本善时，讲的只是其中的后者。换言之，孟子认为，人之所以为人的“性”，只在于他的道德的“性”。因此他把前者仅仅称作“命”，而把后者才称之为“性”。

孟子为什么要做这样的区分？值得我们玩味。我想，孟子应该是有感而发吧？大概在他看来，人们大多热衷于对前者拼命追求，而对后者却听之任之（这一点古今中外应该说差别不大）。所以，孟子要突出强调前者的命运成分和后者

的天性成分,希望人们对前者不必强求,对后者身体力行。因为仁、义、礼、智这些东西,就存在于我们每个人身上,只要你努力去追求就能获得;而金钱、权势、美女、佳肴这些东西,外在于我们本身,虽然你可以根据一定的方式去追求它们,但能否得到却还需听从命运的安排。换句话说,“性”和“命”虽然都是“你”的,但就“你”而言,“性”属于内在的,因此你主观上可以把握住它;而“命”是与“天”联系在一起的,属于外在的、客观的,并不以你个人意志为转移,你主观上想把握它但事实上却未必会如你所愿。所以,“性”比“命”更重要,尽管有“性”无“命”也不行。

#### 原文

口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。(《孟子·尽心下》)

#### 今译

口对于美味,眼对于美色,耳对于美妙声音,鼻对于芳香气味,四肢对于安逸舒适,都是天性,但能否得到却由命运决定,所以君子不认为它们是天性的必然(因而不强求)。仁对于父子,义对于君臣,礼对于宾主,智对于贤者,圣人对于天道,都是命运,但能否实现却是天

## 注释

臭：气味。这里的味、色、声、臭都含褒义。

性的必然，所以君子不认为它们是由命运决定的（因而努力求其实现）。

## 原文

求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。（《孟子·尽心上》）

## 今译

追求就能得到，放弃就会失去，这样的追求有益于获得，因为所追求的东西就在我本身之内。追求有一定的方式，能否得到由命运安排，这样的追求无益于获得，因为所追求的东西存在于我本身之外。

## 人与动物的差别就那么一点点

---

◎ 人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。

◎ 人之有道也，饱食、煖衣、逸居而无教，则近于禽兽。

孟子是个理想主义者，他充满信心地告诉我们人性本善的道理，企图唤醒人们的良知，让我们明白人与动物之间的区别。豪杰之士的提醒总是直截了当的，但不幸的是这世上本无多少豪杰。

当你在欣赏《动物世界》时，有没有想过“人之所以异于禽兽者”到底有多少呢？孟子这里给了我们一个答案，这答案就是“几希”——一点点。一点点什么呢？一点点“良心”！

孟子讲人有与生俱来的“善端”——“仁、义、礼、智”。但这个与生俱来的“善”只是个“端”。所谓“端”，只是一点萌芽、一个开端、一种可能。如果稍不注意就会受外界影响



而被遮蔽，甚而变坏。所以孟子还必须强调：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”（《孟子·公孙丑上》）意即凡是有这“四端”的人，要是知道把它们都扩充起来，那就会像火刚开始点着，泉水刚开始流出一样。若能扩充它们，就足以安定天下；若不去扩充它们，那就连自己的父母也事奉不了。

孟子认为善只是“端”，没了它也就变成“非人”，即不能算人了；不能算人，那只能算禽兽了。所以在孟子看来，人与动物间的区别是很小的，人之所以为人就在于有人性，而人性的主要的标志就是人有道德意识，即有仁义之心。具体落实下去，那就是懂得做人的道理。而在儒家看来，最要紧的做人之道不外乎懂得如何去处理父子、君臣、夫妇、长幼（兄弟）、朋友五种关系的道理，是为“五伦”。处理五伦关系的原则，就是“有亲”、“有义”、“有别”、“有叙”、“有信”。

关系确定了，原则也有了，但人类社会还是有圣贤、君子、常人、小人之分，区别的标准就是看他天良所剩几何，即一个人保有、扩充还是丢弃了他的人性。孟子是崇拜“圣人”和“君子”的，认为只有他们极少数几个人才保有并扩充人之为人的性。而普通人就必须受教育，否则吃饱穿暖了、住得舒服了，不懂做人的道理，还不受教育，那也就跟禽兽差不多了。

说到这里突然想到,假如有人会如惠施问庄子“子非鱼,安知鱼之乐”一样,站在动物保护主义的立场上去反诘孟子:“子非禽兽,安知禽兽之没良心?”在我看来,问得虽则有理,却还不如不问,因为问了更令人惭愧!若明白孟子的用心,去找回我们天生的好东西就够了,又何必斤斤于“禽兽”二字呢?

#### 原文

人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。  
(《孟子·离娄下》)

#### 今译

人所以不同于禽兽的地方就那么一点点,老百姓丢弃了它,君子保存了它。

#### 注释

几希:很少。

#### 原文

人之有道也,饱食、煖衣、逸居而无教,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,长幼有叙,朋友有信。(《孟子·滕文公上》)

#### 今译

人有做人的道理,吃饱了、穿暖了、住得舒服了,要是没有教化,那也会与禽兽差不多。圣人又为此担忧,便派契做掌管教育的司徒,教育人们懂得人与人之间相处的道理:父子之间要相亲

## 注释

相爱，君臣之间要有适当规  
有：通又。契：商朝祖 则，夫妇之间要有内外之别，  
先；司徒：执掌教育的官。人 长幼之间要有尊卑秩序，朋  
伦：做人之道。义：宜。 友之间要有诚信。  
叙：序。

## 把放出去的“心”收回来

◎ 言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！

◎ 学问之道无他，求其放心而已矣。

孟子告诉我们，“仁”和“义”都是一个人天生就具有的“善端”。一个人如果不把这些“善端”保存好并充分发挥出来，不按“仁”、“义”去行事的话，那是自暴自弃，自暴自弃的人是非常可悲的。但人性是本善的，所以自暴自弃的人并非天生的“坏人”，只是因为他们把自己的心“放”出去了，“变坏”了，变得像“禽兽”一样了。

人如果不想生活得如禽兽一般，唯一的补救办法就是找回他那被“放”出去了“本心”。孟子指出，人往往小事清楚，大事糊涂。他用身边的事来做比喻：家中的鸡狗走失了还知道去找回来，放失了的“本心”怎么就不知道去把它找

回来？手指有点小问题还会到处找医生来治，“心”出了问题怎么就不知道治一治？这就叫做不知轻重缓急。由此，孟子认为一个人头等要紧的大事就是应该把放失了的“本心”找回来。所以，“求其放心”，也成了他认定的学问之关键所在——“学问之道无他，求其放心而已矣。”

中国古代的精神传统注重现实的人与人关系，故其学问主要关心的是人之所以为人这一点，即所谓“安身立命之学”。中国传统主流的学问，强调通过思问与传习，找到个人在宇宙和社会中的准确位置，能在环境与命运的各种遭际与挑战前作出从容和正确的反映，并保持心灵的安静平和，而最终目标则在于个人精神人格和道德人格的自我树立和自我完成。这一点，儒家表现得尤为突出。

儒家把一个人的修身养性视为最重要的“学问”。人的修身养性，儒家学者又称之为“工夫”或“功夫”。儒家认为，“工夫”的要点在于“践履”——我们今天称作“实践”。而且还强调“明理不难，工夫最难”，即明白一个道理不难，但要真正做到却很难。譬如，人人都明白骂人是不对的道理，但真的碰到一件令人非常气愤的、非常荒唐的、非常不合理的事，许多人往往就会忍不住“口吐莲花”；而当口一张、话一出，可能马上又意识到我不该如此；但下次又遇到了类似的事情，情形却依然如旧。

孟子讲的“学问之道”颇值得我们重视，因为它点出了

儒家思想的一个重大特点,即认为教育和学习的根本目的在于保持或恢复人本有的善性。这可说是儒家的传统,大而言之也可说是中国传统文化的主流传统。用现代话说,就是教育和学习的根本目的在于伦理道德,而不是客观知识。所以,中国传统文化所指向的主要是人文而非科学,由此引出的必然是价值理性的优势而非工具理性的优势。这可以说既是优点,也是缺点。

#### 原文

自暴者,不可与有言也;  
自弃者,不可与有为也。言  
非礼义,谓之自暴也;吾身不  
能居仁由义,谓之自弃也。  
仁,人之安宅也;义,人之正  
路也。旷安宅而弗居,舍正  
路而不由,哀哉! (《孟子·  
离娄上》)

#### 注释

暴:残害。

#### 今译

残害自己的人,不能与  
他讲什么善言;抛弃自己的  
人,不能与他有所作为。出  
言与礼义相背,叫作残害自  
己;自认不能心怀仁德、遵义  
而行,叫作抛弃自己。仁是  
人最安适的住宅;义是人最  
正确的道路。空着最安适的  
住宅不住,舍弃最正确的道  
路不走,可悲啊!

#### 原文

仁,人心也;义,人路也。

#### 今译

仁,就是人的本心;义,

舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之，有放心而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。（《孟子·告子上》）

### 注释

放心：放失了的良心。

### 原文

今有无名之指屈而不信，非疾痛害事也，如有能信之者，则不远秦楚之路，为指之不若人也。指不若人，则知恶之，心不若人则不知恶，此之谓不知类也。（《孟子·告子上》）

### 注释

信：伸。不知类：不知轻重。

就是人的正路。舍弃正路而不走，放失本心而不知去找，可悲呀！有人家中的鸡狗走失了，还知道去找，可放失了本心却不知道去找。做学问的方法没别的，只是将放失的本心找回来罢了。

### 今译

现在有个人无名指弯曲不能伸直，不是病痛也不碍做事，但如有人能使它伸直，就是跑到秦国、楚国去（求医）也不觉得路远，为的只是手指（功能）不如别人。手指不如别人知道嫌恶，心不如别人却不知道嫌恶，这就叫做不分轻重缓急。

## 是做不到还是不想做

---

◎ 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。

这段文字很优美，节取自孟子劝齐宣王行“仁政”，齐宣王找借口推搪说做不到，孟子就批评他不是“不能”而是“不为”，即不是做不到而是根本就不想做。

按儒家的观点，每个人都有做好事的条件和力量，这不是一个能不能的问题，而是一个做不做的问题。孔子的学生子贡有一次问孔子：如果有人能对人民普施恩惠，救济各方，算不算是个“仁人”？孔子回答，如果真能做到那样，岂止是“仁人”，简直是达到了“圣人”的境界，连尧、舜也不一定能完全做到；实际上，一个人想要实现“仁”并不困难，只要能做到推己及人、将心比心就可以了。所以孔子特别强调实现“仁”全靠自己（“为仁由己”），想做就能做到（“我欲仁，斯仁至矣”），没有能力够不够的问题（“有能一日用其力于仁



矣乎？我未见力不足者”。孟子的“非不能也，乃不为也”之说，是接着孔子继续发挥了这一思想。

引申开去，我们可以发现，包括你我在内的许多人，包括许多企事业单位，甚至包括许多政府部门，还确实存在着这种毛病，一些实际上很容易做的利国、利民、利人、利己的好事，往往会找出各种各样的困难或理由来，推三阻四，就是不愿去做。古人的话，真值得我们好好体味一下，反思一下！

#### 原文

#### 今译

挟太山以超北海，语人曰：“我不能”，是诚不能也。为长者折枝，语人曰：“我不能”，是不为也，非不能也。（《孟子·梁惠王上》）

将泰山挟在腋下跳过渤海，对别人说：“我没能力做。”这确实是没有能力做。替年迈的长辈弯腰拾东西，对别人说：“我没能力做。”这是不肯做，不是没能力做。

#### 注释

太山：泰山。超：跳过。  
北海：渤海。折枝：历来有多种解释，这里取弯腰（拾东西）；枝：通肢。

## 先自己做好

---

◎ 仁者如射。射者正己而后发，发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。

◎ 行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归之。

◎ 人有恒言，皆曰“天下国家”。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。

◎ 身不行道，不行于妻子；使人不以道，不能行于妻子。

◎ 夫人必自侮，然后人侮之；家必自毁，而后人毁之；国必自伐，而后人伐之。

孟子讲人的“本心”是善的，是美好的，如果放失了的话就必须把它找回来。怎么找？要下“工夫”，“反求诸己”就是重要的“工夫”之一。“反求诸己”在孟子那里又叫“反身”、“自反”，其实都是一个意思。

“反求诸己”这种工夫强调,当我们遇到任何问题时,首先应该想到的是检讨自己在哪方面还存在着不足之处,然后马上加以改正。只有做到自身端正了,所做的事情才会取得成效。如待人接物时,别人不理你、不领情,先要反躬自问自己做得怎样?自己端正了,别人才会心悦诚服。这道理很对,也很简单,但要真正做到却很不容易。正因为不容易,所以才需要下“工夫”。

孟子“反求诸己”讲遇到问题应该首先检讨自己,但也不是一味地忍让,尤其是不讲是非、不讲原则的忍让。所以他还说过:君子所以与一般人不同,就在于他们所存之心。君子把仁存于心,把礼存于心。仁人爱他人,有礼的人尊敬他人。爱他人的人,别人也常爱他;尊敬他人的人,别人也常尊敬他。这里有个人,他对我蛮横无理,那君子一定会反躬自问:我一定是不仁,一定是无礼,否则这样的事怎么会发生?要是自问做到了仁,自问做到了有礼,而那人还是那样蛮横,君子一定再反躬自问:我一定是不忠。要是自问做到了忠,而那人蛮横如故,君子只好说:“这不过是个狂妄的人罢了,这样的人与禽兽又有何区别?对禽兽又有什么可责备的呢?”因此,反躬自问站得直、行得正,也就没有必要患得患失。

在孟子看来,家、国、天下的祸福、荣辱、兴衰这一切,主要都是由自身因素所决定的,外部因素只是通过这个内因而

发生作用。譬如：一个不以身作则的人，连自己老婆、孩子也管不住，更别谈要求别人了。而治理国、治理天下的道理也不外如此，所以还得“反求诸己”。

我们知道，儒家有个很重要的思想，叫“内圣外王”。认为一个人先要从自身的修养做起，然后才能一步步地展开，进而把家、国、天下都治理好。孟子讲的身、家、国、天下，就是这种递进的关系。另外还有一部儒家经典《大学》，其中说到“修身，齐家，治国，平天下”，讲得也是这个道理。

二十世纪中国出了个大哲学家叫熊十力，熊先生反省现代中国的问题时说：“今人只知向外，看得一切不是，却不肯反求自家不是处，此世乱所以无已也。先圣贤之学，广大悉备，而一点血脉，只是‘反求诸己’四字。”熊先生还是在就“反身”论“反身”，到了与之齐名的梁漱溟先生那里，“反身”就成了中国文化的表现模式。在他那部著名的《东西文化及其哲学》中，梁先生将世界上的文化归为三种基本类型：第一种是“以意欲向前为根本精神”，所以“遇到问题向前下手”，那是西方文化的模式；第三种是“以意欲反身向后要求为其根本精神”，所以“遇到问题反身向后要求取消这个问题以求得问题的解决”，那是印度文化的模式。而介于其中的是中国文化的模式，其特征是“以意欲自为调和折中为其根本精神”，所以“遇到问题不是向前下手而是转换自己的态度，就在这个境地上求解决”。梁先生认为，中国文

化对问题的解决,不是向前下手,而是在外部环境条件不变的情况下“变换自己的意见”,所以中国人遇事不向外求,而是“反身而诚”向内去求。他不求打碎、克服、战胜对象,但求改变战胜自我,屈己让人,从而成就自己。

熊、梁两位先生的说法如何?大家可以想一想。

#### 原文

仁者如射。射者正己而后发,发而不中,不怨胜己者,反求诸己而已矣。(《孟子·公孙丑上》)

#### 今译

行仁好比射箭。射箭的人都是先端正自己的姿式然后发箭,如果射不中,不去埋怨胜过自己的同行,只是反回来从自身去找原因罢了。

#### 原文

爱人不亲,反其仁;治人不治,反其智;礼人不答,反其敬。行有不得者,皆反求诸己,其身正而天下归之。(《孟子·离娄上》)

#### 今译

自己爱别人,别人却不亲近自己,便应反躬自问是否仁爱;自己管理别人,别人却不服管理,便应该反躬自问是否明智;自己对别人有礼貌,别人却不加回应,便应该反躬自问是否恭敬。凡自己所做没有得到预期效果

的,都应反过来从自己身上去找原因,自身端正了,天下人自然会归向自己。

### 原文

人有恒言,皆曰“天下国家”。天下之本在国,国之本在家,家之本在身。(《孟子·离娄上》)

### 注释

恒言:常言。国:这里指诸侯国。

### 今译

人们有句常说的话,都说“天下国家”。天下的根本在于国,国的根本在于家,家的根本在于个人自身。

### 原文

身不行道,不行于妻子;使人不以道,不能行于妻子。(《孟子·尽心下》)

### 注释

妻子:妻子、儿女。

### 今译

自身行事不依正道,那对妻室、子女也推行不了;不按正道使唤别人,那连妻室、子女也使唤不动(更别谈使唤别人了)。

### 原文

夫人必自侮,然后人侮之;家必自毁,而后人毁之;

### 今译

人一定是先自辱了,然后别人才敢侮辱他;家一定

国必自伐，而后人伐之。是先自毁了，然后别人才会来毁坏它；国一定是先自己征伐了，然后别人才来征伐它。《尚书·太甲》中说：

**注释**

· 《太甲》：《尚书》逸篇。己作孽，逃也没法逃。”说的正是这个意思。

活：通遁，逃。

## 说“诚信”

---

◎ 诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。

◎ 君子不亮，恶乎执？

◎ 万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。

“诚信”这个词近年来似乎又吃香起来，不仅频现于传媒之上，还常挂在某些人嘴边。原因很简单——缺！君不见，有多少贪官口口声声“三个代表”却大干吮吸民脂民膏的勾当，反腐败力度虽然见涨，可他们却屡败屡战；商场中守法经营、信守承诺只赚个微利薄润，而坑蒙拐骗、制假售假却横财大发；娱乐界和媒体靠恶意炒作、无中生有、弄虚作假即可名利双收；学术界浮夸剽窃之风已上及名教授乃至院士。诚信无功无利，虚伪和欺诈或不受制裁或成本低廉，社会就形成不了遏制它们的游戏规则。历史也真会开玩笑，中国人



讲“诚信”至少讲了两千多年，到头来它却成了“稀缺品”，弄不好还要从国外去进口，不亦悲乎！

就让我们来说说“诚”和“信”吧：

“诚”，一般是指“真实无妄”，它是儒家的核心概念之一。儒家的“诚”是从人的道德实践中抽象概括出来的，其实质指道德实践中高度自觉的品质或心理状态。在儒家思想的发展中，“诚”的概念经历了一个逐步完善的过程，孔子、孟子、荀子及《大学》、《中庸》都有关于“诚”的思想或论述，而尤以孟子和《中庸》为最，之后的宋明儒则更有进一步的拓展和发挥。至于具体内容，这里就无烦细表了。

在孟子看来，“诚”就是真诚地去内省人的仁、义、礼、智等先天所具有的善性，而当“诚”达到极至境界，那就可以感动一切，所谓“精诚所至，金石为开”嘛。

儒家不仅讲“诚”，还讲“信”，“信”是所谓的“五常”之末。“五常”就是孟子“四端”仁、义、礼、智再加个“信”。后来，“诚信”便成了一个词。“诚”和“信”在儒家那里虽相通却不尽同，前者比后者重要得多，何以见得？孟子尝言：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”（《孟子·离娄下》）意思是有德君子说话不必拘泥于句句信守，行为也不必拘泥于件件贯彻，只依据“义”之所在而言而行。其实这也不是孟子的发明，孔子早就说过，“言必信，行必果”只是最次一等“士”的做人原则，属于“硁硁然小人”。

古书上说的“诚信”既遥远又抽象,我们还是换些经验世界的现实话题吧。诚与信经常会发生矛盾,比如说,一个人患了绝症,不自知,医生和家属怎么办?说实话吧,怕病人听了绝望,反而加速死亡;说谎吧,又不诚实。如何取舍?一般说来人们多会选择孟子所谓的“惟义所在”来处理,讲一些“善意的谎言”。这容易理解,亦属小事。

但诚、信矛盾有时会牵涉大事件,对其定性殊为不易。远的不提,就说前几年:美国总统小布什和英国首相布莱尔编了个大规模杀伤性武器的“故事”,然后出动航母、导弹、坦克、B-52……又是“斩首”,又是“狂奔”,硬把个主权国家伊拉克给端了。而在战争中,伊拉克的那个风度翩翩、辩才无碍的新闻发言人萨哈夫,居然能面对全世界把“地球人都知道”的谎言说得那么娓娓动听,也着实令人叹服!你能说小布什和布莱尔就是坏人?在他们言可是为了国家利益,忠诚于国家,尽一己之责,于是不惜制造谎言、不惜手染血腥。至于萨哈夫,他同样是为国家利益,为忠于职守,于是说谎便成了他的职责。实际他个人品德不错,邻居们都说他是个好人。萨达姆垮台后他主动去自首,美国人还不要,理由是“扑克牌”上没他。这虽有点周星驰“无厘头”搞笑的味道,但说明连对手都不认为他是坏人。

你能说小布什、布莱尔、萨哈夫是“惟义所在”吗?这是与非恐怕很难判断:倘若不是,那又是什么?倘若是,那双方

必有一方“不义”，不可能双方都是“义”；要么“义”有N种？可辩证法告诉我们，什么都是等于什么都不是，世上岂不从此就没了“义”？咳！此诚庄生所谓“彼亦一是非，此亦一是非！”

由此又联想到我们的那个大牌导演张艺谋拍的《英雄》，把个残暴无道、杀人如麻的秦始皇，描绘得像个整天为天下老百姓利益着想的“英雄”。这就如同在为小布什做广告（电影的发行与战争的展开差不多时间），所以在美国据说上座率还很高，赚了不少外汇。可电影中那关键的“天下”两字又岂能服人？毋宁说是在蒙骗“天下”人！

#### 原文

诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。（《孟子·离娄上》）

#### 今译

诚是自然的法则；追求诚，是做人的法则。做到了至诚而不被感动，是从没有过的事；如果不诚，也从不能感动人。

#### 原文

君子不亮，恶乎执？  
（《孟子·告子下》）

#### 今译

君子不讲诚信，如何能有操守？

### 注释

亮：通谅，诚信。

### 原文

万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。（《孟子·尽心上》）

### 注释

强：努力。恕：推己及人。

### 今译

反躬自问而觉真实无妄，快乐没有比这更大的了；照着推己及人的恕道努力去做，求仁的道路没有比这更近的了。

## 人不可以无耻

---

◎ 人不可以无耻。无耻之耻，无耻矣。

◎ 耻之于人大矣。为机变之巧者，无所用耻焉。不耻不若人，何若人有？

◎ 仁则荣，不仁则辱。今恶辱而居不仁，是犹恶湿而居下也。

上节提到不讲诚信的那些例子，换句话说也就是这些人不知羞耻。

孟子强调“人不可以无耻”，儒家经典《中庸》也讲“知耻近乎勇”，这都可谓是我们民族流传两千多年的“古训”、“箴言”。道理很平实也很简单，因为人只有知耻，才会知道什么该做，什么不该做；只有知耻，才能知道自己的不足，从而成为改过的起点。

胡锦涛主席提出了社会主义的荣辱观——“八荣八耻”：“以热爱祖国为荣，以危害祖国为耻；以服务人民为荣，以背离人民为耻；以崇尚科学为荣，以愚昧无知为耻；以辛勤

劳动为荣,以好逸恶劳为耻;以团结互助为荣,以损人利己为耻;以诚实守信为荣,以见利忘义为耻;以遵纪守法为荣,以违法乱纪为耻;以艰苦奋斗为荣,以骄奢淫逸为耻。”这充分体现了中华民族传统美德与时代精神的有机结合。

在中国历史上,儒家是一贯强调人必须要有羞耻心、知荣辱的,认为这是人之所以为人的基本条件和基本素质,否则不是衣冠禽兽就是行尸走肉。在这方面,孟子就是很典型的一个代表。关于知耻和知荣辱,孟子不仅有上引精彩的论述,他还给我们讲了一个形象而生动的故事——“齐人有一妻一妾”:

齐国有个有一妻一妾的人家,她们的丈夫每次外出,就一定是吃饱了酒肉才回来。他妻子问他一起吃喝的是些什么人,据他说都是些有钱有势的人。他妻子告诉他的妾说:“丈夫外出,就一定是吃饱了酒肉才回来;问他一起吃喝的是些什么人,说都是有钱有势的人,可我们从来也没有看到显贵的人来过。我想窥探一下丈夫所去的地方。”

某日清早起来,她拐弯抹角地跟着丈夫到所去的地方,可满城中没见有人与他站下来交谈的。最后他走到东门城外的墓地,向那些扫墓的人乞讨残剩的祭品;不够,又四面张望、跑到另外一处去乞讨。原来这就是他吃饱喝足的办法!

他妻子回去,把看到的情况告诉他的妾,说:“丈夫,是我们指望依靠过一生的人,现在他却是这个样子!”于是跟他的妾一起在庭院中咒骂丈夫,俩人哭成一团。丈夫一点也不知情,得意洋洋地从外面走进来,照旧在妻妾面前吹牛耍威风。

孟子评论道:在君子看来,一些人用来追求升官发财的手段,能够使他们的妻妾不感到羞耻而相对哭泣的,实在是太少了!

“齐人有一妻一妾”是中国历史上一则很有名也很有趣的寓言故事。当然,是属于那种读后让人苦笑和深思的“黑色幽默”。丈夫本是妻妾要托付终身的人,可此人却不知羞耻,天天扮两面人,在外面装孙子奴颜乞讨,回到家装大爷吹牛摆阔。孟子通过这则故事,鞭挞了当时那些求取富贵者卑鄙无耻的嘴脸,他们在光天化日之下衣冠楚楚、自我炫耀,暗中却卑恭屈膝、无所不为。

这样的无耻之徒,实际上什么时代都有。

#### 原文

人不可以无耻。无耻之耻,无耻矣。(《孟子·尽心上》)

#### 今译

人不可以没有羞耻,没有羞耻的那种羞耻,真是不知羞耻!

### 注释

无耻之耻：有两解，一指没有羞耻的那种羞耻，一指能以没有羞耻为耻辱，都可通，本译文取前者。

### 原文

耻之于人大矣。为机变之巧者，无所用耻焉。不耻不若人，何若人有？（《孟子·尽心上》）

### 注释

机变之巧：机巧诈变。  
何若人有：有何若人，怎么比得上别人呢。

### 原文

仁则荣，不仁则辱。今恶辱而居不仁，是犹恶湿而居下也。（《孟子·公孙丑上》）

### 今译

羞耻对于人来说关系重大。搞机巧诈变的人，是没有地方用得着羞耻的。不把不如别人看作是羞耻，那还有什么地方能比得上别人呢？

### 今译

行仁就光荣，违背仁就耻辱。现在有人既厌恶耻辱，却仍安于违背仁的现状，这就好比讨厌潮湿却甘心居住在低下的地方。



## 养“心”

◎ 体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。

◎ 先立乎其大者，则其小者不能夺也。

◎ 大人者，不失其赤子之心者也。

◎ 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。

孟子曾说过：“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。”（《孟子·告子上》）意思是如能得到培养，没有东西不会生长；如失去培养，没有东西不会丧失。就人而言，他认为，人的身体和本性都需要得到培养和呵护。人的身体需要护养这好理解，人的本性如何护养？孟子提出了“养心”。

人之所以要“养心”，原因有二：其一，虽然人人都有“良心”、“本心”，但在原初阶段它们只是“端”，所以需要培养，

孟子把这又称之为“扩充”，如同让星星之火变成燎原之势，让涓涓细流汇成江河湖海。其二，人放失的“心”收回来后，更需呵护、培养和扩充，否则不知那一天它又可能“逃”走了。

尽管人的身体和本性都需要护养，但两者之间是有主次、小大之分的，不能颠倒了它们之间的关系。孟子提出，相对人的“心”说，身体其他部分如肌肤、耳目之类是次要的，所以前者是“大体”，后者是“小体”。他举例说明：人的耳目等感官如离开人的思想就等于是没用的。记得《大学》中有这么一段话：“心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味”，与孟子说的是一样的意思。“心”就是人的思维器官（见前《说“心”》），其功能就是思想、思考或反思。孟子想强调的是，一个人通过思想、思考、反思，就能得到本就存在于他身上的“四端”之心——“良心”或“本心”；反之，不思想、思考、反思就得不到。然后孟子又告诫我们：“养其小者为小人，养其大者为大人”。究竟想做“大人”还是“小人”？你自己看着办吧！人当然都愿意做“大人”，即使真“小人”也不愿意自认“小人”。那何为“大人”？传统有两解，一是有德之人；一是国君，引申为长官、领导。我以为孟子这里的意思应该是指前者，因为他曾解释过“大”字，曰：“充实而有光辉之谓大。”（《孟子·尽心下》）

孟子认为：“大人者，不失其赤子之心。”赤子者，婴儿

也,刚生下的小孩,皮肤是粉红色的,所以叫赤子。“赤子之心”,也就是古人常说的“童心”。童心最纯朴、最真诚,“大人”能始终保持一颗纯朴而真诚的心。但婴儿会长大——童年而少年而青年而壮年而老年。一般人随着年龄的增长,心也跟着变坏了,天生的好东西越来越少,后天的坏东西越来越多。或许只能在记忆中或在梦中,偶尔才会有童心的一闪而过,就如清人龚自珍诗中吟得:“既壮周旋杂痴黠,童心来复梦中身”。当然,这个大人的“赤子之心”只是比方,并非真的让大人们都回到妈妈那里去吃奶。佛教禅宗有三境:“见山是山,见水是水;见山不是山,见水不是水;见山还是山,见水还是水。”这个很妙!“不失赤子之心”当是第三境,只是此“山”此“水”已非那“山”那“水”。

至于“养心”的工夫如何做?孟子也为我们提供了一个方法——“寡欲”。减少了“味”、“色”、“声”、“臭”、“安佚”这类欲望,就减少了影响人丧失其“本心”的外在因素,这对修身养性自然是大有裨益的。

我们知道,尽管儒家学者大多认同“寡欲”工夫,但“寡欲”并非儒家的“专利”。道家的老子先生在孟子之前早就倡导“见素抱朴”、“去甚去奢”、“少私寡欲”了,如其所谓:“持而盈之,不如其已;揣而锐之,不可常保。金玉满堂,莫之能守。富贵而骄,自遗其咎”;“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂,难得之货令人行

妨”；“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”。可见，“寡欲”工夫是中国传统文化的特色之一，后来从印度传进来的佛教那就更有过之而无不及了。

“寡欲”当然是不错的。但话说回来，它也容易引出误解，尤其是容易被统治者利用来压制老百姓正常的物质欲望。宋明理学占统治地位的明清时代就是如此，“寡欲”、“灭人欲”成了统治者的口头禅，连皇帝的居所也美其名曰“养心”殿，但他们可从来也没有“寡欲”过。所以，“寡欲”并不等于灭欲，这必须分清了，否则一定会生出流弊。

#### 原文

人之于身也，兼所爱。兼所爱，则兼所养也。无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也。所以考其善不善者，岂有他哉？于己取之而已矣。体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。（《孟子·告子上》）

#### 今译

人对于身体，所有部分都爱护。所有部分都爱护，那所有部分都得保养。没有一块肌肤不爱护，便没有一块肌肤不保养。所以看他对身体保养得好不好，难道有别的方法吗？只看他注重身体的哪一部分罢了。身体的部分有重要和次要、小和大（如口腹和心志）的区别。不要因为小的而损害大的，

### 注释

贱、小：喻指口腹。贵、大：喻指心志。大人：有德君子。

### 原文

耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。（《孟子·告子上》）

### 原文

大人者，不失其赤子之心者也。（《孟子·离娄下》）

也不要因为次要的而损害重要的。只注意保养小的是小人，能注意保养大的是有德之人。

### 今译

耳朵、眼睛这类器官不能思考，所以被外物所蒙蔽。它们与外物一接触，就只能被外物所引诱罢了。心的官能是思考，思考就能得到（人的善性），不思考便得不到。这是上天特意赋予我们的。首先确立起大的东西（善性），那次要的东西就无法与之争夺了。成为有德之人的道理仅此而已。

### 今译

（所谓）有德之人，就是不丧失婴儿般（纯朴真诚）心的人。

### 注释

赤子：婴儿。

### 原文

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。（《孟子·尽心下》）

### 注释

存：存其本心。

### 今译

养心的方法没有比减少欲望更好的了。他的为人，减少了欲望，虽也会失去善性，但失去不多；他的为人，增多了欲望，虽也会保存善性，但保存很少。

## 养“气”

◎ 夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉，故曰：“持其志，无暴其气。”

◎ 我善养吾浩然之气。……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。

“气”之为言亦大矣！

“气”在中国传统文化中具有极为重要的地位。它不仅为儒、道两家所重，同时也与中国传统文化如哲学、医学、方技、术数、养生、健身、强体等关系至为密切。所以，论“气”在中国向来代不乏人：孟子之前，中国早就有了关于“气”的学说。如西周末年的伯阳父，就曾用“气”来解释当时出现的地震现象。在《左传·昭公元年》上有关于“阴、阳、风、

雨、晦、明”的“六气”理论。老子讲“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，充气以为和”。提出作为混沌未分总体的“道”，自我分化或生长出“一”，“一”就是统一的气；“一生二”，从统一的气中再分化出对立的阴阳二气；“二生三”，阴阳二气相互激荡产生“和”，于是万物渐次地产生了。后来，“气”作为构成万物要素的观点为许多思想家接受。到战国时，与孟子同时代的“稷下学宫”中的道家学者，有关于“精气”的理论，如《管子·内业》中就有不少论述，其中提到“精气”流动于天地之间就称作“鬼神”，藏于人的心中就使其成为“圣人”。这与孟子之“气”有相通的地方，有人因此还认为这是孟子受道家思想影响的结果。

但孟子论“气”，自有其独特之处，我们不妨看看：

一方面，他把“气”规定为属于“体”即身体方面的，但它又与“志”即思想密切关联、相互影响。更重要的是，他主要不是把“气”作为一种物质状态，而是把它作为一种精神状态来看待，“气”成为很难讲清楚的、要靠生命体验的、道德的一种精神。这种精神的源头在哪里？据孟子的观点就应当在“我”——人之自我。孟子是尊个性而张精神的豪杰，因此他的“养气”说，极富个性色彩。

首先，他认“气”是“体之充”，更说“志”（意志）是“气之帅”，主张“持其志，无暴其气”。这种志、气养到一定的境界，就成为“浩然之气”。“浩然”二字本是用来形容水的，借



来论“气”仍然很生动。至于“浩然之气”的细节,并不好讲,但孟子还是透露了一点消息。他说这种气至大至刚,用道义培养而不加伤害——“以直养而无害”,就会充盈天地之间。它源自正义的长期积累,绝非心血来潮偶尔为之就能获得——“是集义所生者,非义袭而取之也”(注意:其中“生”、“取”两字是吃紧处!“生”是自然,是求在我;“取”是刻意,是求在外)。人一旦做了问心有愧的事,“气”便漏掉了,这叫“气馁”。我们常说“做贼心虚”,就与这个气馁有关,“气”不馁,心“虚”什么呢?

孟子认为,“养气”要做到“必有事焉而勿正,心勿忘,勿助长也。”即一定要在平日有所作为时自然合乎义,而不要故意做作,每时每刻都不要忘记此事,但也不要勉强去帮助它成长。为此,孟子还特别给我们讲了个宋人“揠苗助长”的寓言故事:

有个宋国人,担心他的禾苗长不大,而把苗拔高了,他拖着疲惫的身子回到家中,对家人人说:“今天可累坏了!我帮助禾苗生长了!”他儿子赶快跑去一看,禾苗全都枯萎了。

孟子借“揠苗助长”的寓言所得出的结论是:这世上不帮助禾苗生长的人实在很少啊!那些认为培养工作没好处而放弃的,就像不锄草的人;而那些不按规定硬去帮助生长的,就像这拔苗的人。这非但没有好处,而且还害了它。

孟子以后，论气者还有不少。如稍晚于孟子的庄子，在《逍遥游》中有“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”的理想，仙风道骨，境界甚高，可惜过于脱离社会现实，非常人所及。

“气”的理论在孟子后虽仍有很大发展，但孟子的“浩然之气”总教人难忘，一直成为中国“气”论中很独特的一面，对以后儒家的修养工夫产生了巨大影响。如南宋末年民族英雄文天祥，就是深受孟子“养气”思想影响的一位，他在著名的《正气歌》中这么吟诵道：

天地有正气，杂然赋流形。

下则为河岳，上则为日星。

于人曰浩然，沛乎塞苍冥。

皇路当清夷，含和吐明庭。

时穷节乃见，一一垂丹青。

……

这时他正被关在元朝大都（今北京）的大牢里，夏天时节，水气、土气、日气、火气、米气、人气、秽气，“七气”交攻，文天祥这个手无缚鸡之力的一介书生，以孱弱之躯俯仰其间，尚能慷慨吟诗，靠的就是他胸中的那股“浩然正气”——“彼气有七，吾气有一，以一敌七，吾何患焉！”文天祥“求仁得仁”，他之于孟子，真称得上是“千载同调”！

### 原文

夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉，故曰：“持其志，无暴其气。”（《孟子·公孙丑上》）

### 注释

持：守；暴：乱。

### 今译

志是气的主帅，气是充满人身体的。志到哪里，气也随之到哪里，所以说：“应该坚定自己的志，不要滥用自己的气。”

### 原文

我善养吾浩然之气。……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。（《孟子·公孙丑上》）

### 注释

慊：满意。

### 今译

我善于培养我的浩然之气。……（浩然之气）作为一种气，它是最大最刚的，用正直去培养而不伤害它的话，它就会充满于天地之间。它作为一种气，与义和道是紧密配合的，否则，就会软弱无力。这种气是积累了义而产生的，不是靠偶尔用义突袭一下就能取得的。只要行为使自己感到问心有愧，这气就会变得疲软了。

## 尽人事，听天命

◎ 莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。

◎ 莫非命也，顺受其正；是故知命者不立乎岩墙之下。

◎ 君子不怨天，不尤人。

◎ 君子行法以俟命而已矣。

◎ 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。殀寿不貳，修身以俟之，所以立命也。

◎ 尊德乐义，则可以嚣嚣矣。故士穷不失义，达不离道。……穷则独善其身，达则兼善天下。

有“良心”，能“反身而诚”，这很好，但不一定就能做成事情，因为它们还只是内在的、你的、主观的。可还有许多外

在的、非你的、客观的因素,那是不以你的意志为转移的。在儒家看来,以上诸多的外在客观因素中,“天”和“命”无疑是最重要的。

中国人缺乏宗教精神,但中国人信“命”。从古到今,从帝王将相到平头百姓,从学富五车的大学者到目不识丁的贩夫走卒、引车卖浆者流,信“命”者比比皆是。因此,诸如好命、坏命、长命、短命、富贵命、贫贱命、皇帝命、乞丐命、命该如此、命中注定、命里带来、命途多舛、命宫摩羯、听天由命……这类话语,对中国人说来稀松平常。而“算命”在旧时也算个合法的行当,不少人(尤以瞽者居多)还赖此谋生。

“命”由“天”赋。“命”的观念是从周人“天命”思想中引出的。中国古代的“天”有两重含义,一指自然存在,即与地相对的天;一指有人格意志的最高主宰,它更重要。周人推翻殷人统治,认为这是“天”的眷顾,提出了“有命自天,命此之王”的说法,以后逐渐形成了比较完整的“天命论”。天命论认为:“天”命其“子”(这叫“授命”)在人间代行权力,让他护佑四方、替天行道。“天子”统治人间既是受“天”之命(这叫“受命”),因此他必须有德。“受命”的天子要革去前一个天子所受的命(这叫“革命”),因为那个“天子”表现不佳,祸国殃民,已不能替天行道了。“天命论”以后根深蒂固地保留在中国历史上的政治生活中。

“命”的观念虽从“天命”中引出,但两者有别。“天命”

的落实处是政治的、道德的，所谓“天命靡常，惟德是辅”、“天道无亲，常与善人”。“天命”是通过帝王或圣贤的道德权威和杰出的施政能力来展现的，而通过人的主观努力，“天命”又是可以受影响甚至改变的。“命”则不同，它是指决定人一生吉凶、祸福、贫富、贵贱、寿夭等的一种机械的力量。每个人都有“命”，它生而注定，并不因为人的主观努力、品德操行、贤愚如何就能改变的。所以，“命”是超政治伦理的、无法抗拒的异己力量。设定这种力量的当然是“天”，所以从这个意义上说每个人都“受命于天”。

对“天”和“命”应该采取什么态度呢？孟子认为，人首先应该“知命”；第二是应该“事天立命”。

孔子就讲“知命”，认为“不知命无以为君子”，孟子接过了这个话题。孔、孟讲“知命”有两层意思：其一，是必须明白有许多事情不是光靠主观愿望就行的，更主要还得看“天意”和“命运”。如孔子以“天生德于予”自居，但游说诸侯，仆仆于列国而其道不行，无法扭转“礼崩乐坏”的时局，只能归因于“命”：“道之将行也与？命也；道之将废也与？命也。”在这一点上，孟子与孔子的差别也只在“几希”之间，他周游列国推行“仁政”的时间比孔子还长，但结果一样，最后离开齐国时孟子无奈地慨叹：“夫天未欲平治天下也！如欲平之，当今之世，舍我其谁也？”（《孟子·公孙丑下》）其二，“知命”就是应该懂得爱惜生命，如孔子讲“危邦不入，乱邦

不居”；孟子讲“知命者不立乎岩墙之下”，都是这个意思。后儒讲“珍生务义”，认为只有珍惜生命、保有生命，才能为家庭、为社会、为国家尽自己的义务，这都是从老祖宗那里承继来的思想。

“知命”并不是消极，更不等于可以无所作为。一个人发达与穷困与否虽然有“命”，但做人原则还是在我自己。所以，人还是应该依法度努力地去做事，至于结果如何就不必太计较了，这就是“事天立命”。那如何做呢？按孟子的意思，一个人通过内省，穷尽自己的本心，就可以懂得人性；而懂得了人性，就是懂得了天命；存养自己的心性，就可以事奉上天；一个人无论能活多久，只是培养身心，等待“天命”。“天命”不是个人所能左右的，长短难定，但不必怀疑。人只能尽力去做到“知天”、“事天”，即尽心、知性和存心、养性，这就是对“天”和“命”的基本态度。当然，再从“知命”的角度来说，当你发达之时，就尽量为人民、为社会、为国家多做点贡献；当你困顿之时，没有能力为他人、社会和国家做贡献，就更应该努力在自己身上用功，培养自己的德性。这就是“穷不失义，达不离道”，“得志，泽加于民；不得志，修身见于世”，“穷则独善其身，达则兼善天下”。

孟子的“知命”和“事天立命”思想，也可视为儒家关于“安身立命”的基本态度。这是一种非宗教的、达观的人生态度，长期以来对中国人影响很大。

### 原文

莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。（《孟子·万章上》）

### 今译

不是人力所能办到却办到了，那是天意；不是人力所能招致却自然来了，那是命运。

### 原文

莫非命也，顺受其正；是故知命者不立乎岩墙之下。（《孟子·尽心上》）

### 今译

人无不受命运支配，顺应命运就是承受正常命运；所以懂得命运的人不会站在将要倾倒的墙下面。

### 注释

岩墙：危墙。

### 原文

君子不怨天，不尤人。（《孟子·公孙丑下》）

### 今译

一个有德之人是不埋怨上天，不责怪别人的。

### 原文

君子行法以俟命而已矣。（《孟子·尽心下》）

### 今译

君子依法度行事，（结果如何）就等待命运安排罢了。

### 注释

行法：依法度而行。



### 原文

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。”（《孟子·尽心上》）

### 注释

事：奉。夭：短命。不贰：没有二心。

### 今译

能够尽人的本心，便能知晓人的本性。知晓人的本性，便能知晓上天。保持人的本心，培养人的本性，这就是事奉上天的方法。短命、长寿都不三心二意，修身养性以等待天命的安排，这就是安身立命的方法。

### 原文

尊德乐义，则可以嚣嚣矣。故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，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》）

### 注释

嚣嚣：自得无欲的样子。得己：自得。见：通现。

### 今译

尊崇德、乐于义，就可以悠闲自得了。所以，士人穷困时不丢失义，得志时不偏离道。穷困时不丢失义，所以能自得其乐；得志时不偏离道，所以百姓不会感到失望。古代的人，得志，便把惠泽施于百姓；不得志，自修德性以表现于世。穷困就做好自身的修养，得志便把善普施于天下。

## 重亲情是做人之本

---

◎ 仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。

◎ 事孰为大？事亲为大；守孰为大？守身为大。

中国古称“华夏”，意思是又美又大。从源头上讲，华夏文明起源于黄河、长江两大流域，特殊的土壤、气候、水利等自然条件为发达的农耕文明提供了物质基础，并促成了农业与手工业的结合体（家庭）在中国的很早形成。以家庭为单位直接与自然界打交道，靠天、靠经验吃饭，可以万事不求人。所以祖宗的那套生活和生产方式对子孙来说已足够应用，由此引出了对祖先的莫大崇拜，而家族宗法观念也由此得到强化，并直接影响到以人伦关系、以“孝道”为核心的儒家学说的形成和发展。

孔子创立儒家学派，提出了“仁学”，其主旨就是合理地处理各种人际关系。这以后，对人伦关系的注重，成为儒家

学说的核心价值,一直延续了几千年,是中国传统文化的最基本的特征之一。

儒家认为,最重要的人伦就是血缘亲情间的关系。理由很简单,当一个人来到这个世界上,最先与之发生的无疑是血缘关系,即首先是与自己父母及兄弟姐妹之间的亲情。这种亲情关系所应遵循的原则就是“孝悌”。“孝悌”是对下位者而言的,即子女对父母要“孝”,弟妹对兄姐要“悌”。实际上既称关系,那总是双向的、对应的,所以父母对子女应该“慈”,兄姐对弟妹应该“良”,这就是儒家一贯强调的“父慈子孝”、“兄良弟悌”。就其主旨言,不外乎一个“爱”字,即孔子和孟子都说过的“仁者爱人”。

孔子弟子有若曾说:“孝弟(悌)也者,其为仁之本与”,用孟子的话说则是“事亲,事之本”、“事亲为大”。我们知道,仁、义、礼、智、乐,这都属于儒学中的重要德目。在孟子看来,五者之中以仁和义为最重。而仁、义的实质就是孝顺父母、顺从兄长。至于其余三者,都是围绕着仁、义展开的。在论述孝道时,孟子还把“守身”与“事亲”联在了一起。为什么“守身”也属于孝道?按儒家的观点,“事亲”与“守身”两者本就密切关联,如《孝经·开宗明义章》说:“身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也。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。”身体发肤尚且如此,守身就更不在话下了。倘若某人由于自

己不能谨守节操而陷于不义,甚而犯了罪,锒铛入狱,那就不仅不能事奉父母,还会使父母因自己的不善、不义而受牵累乃至蒙羞,这就是极大的不孝了。

必须指出,孔、孟提倡“亲亲”之爱,是发之于人的本性。但后世有些矫揉造作的陋儒,把这种亲情加以异化,提出了不少荒谬的所谓“孝行”,最典型的就是“二十四孝”,什么“郭巨埋儿”、“王祥卧冰”、“吴猛饱蚊”、“黔娄尝粪”之类。这与孔孟以“亲亲”为本的仁爱精神是背道而驰的,对此我们要有清醒认识,区别孔孟原儒与后儒间的差异。

历史上的儒家讲“孝道”,有其特定的社会、经济、政治和文化基础。因此,其有不适应现时代状况,甚至有某些负面作用如“父为子纲”、“父父子子”、论资排辈等,都是不必讳言的事实。历史进入近代,中国人遭遇了很大的外部压力。一些先进的中国人,为了砸碎旧世界、创建新中国,在思想文化方面采取了不少激进的做法,如“打倒孔家店”、“伦理革命”、批判“孝道”等。记得在当时新文化运动中,某个“新青年”创作了这样的白话文诗,“我不再认你作父亲,我们都是朋友,互相平等”,可谓是当时情状的一个典型注脚。“五四”先辈的批判虽不无简单粗暴之嫌,但确也有其特定的“语境”,故可以理解。作为已走进二十一世纪的当代人,我们又应该如何来看待“孝道”问题呢?今天,我们的亲子关系与古代、中世纪已大不相同,它是在经济、政治、人格上

平等和独立基础上的血缘和情感关系。现代社会强调独立人格,这本身没错。但我们完全可以在独立人格的平等基础上,既做朋友但仍然“认作父亲”。儒家强调的“尊老”、“敬老”也同样,它不应该再是天经地义的论资排辈的规范、秩序、制度和习惯,而是对老人过去所做的家庭贡献和社会贡献的充分肯定及道义回报。更进一步说,它也是对一般人性的尊重。因为每个人都有自己的将老之时,从这层意义上讲,“尊老”、“敬老”也就是尊敬你自己。

#### 原文

#### 今译

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。(《孟子·离娄上》)

仁的实质,就是事奉父母;义的实质,就是顺从兄长。智的实质,就是明白这两者的道理而执着地坚持;礼的实质,就是调节、修饰这两者;乐的实质,就是从这两者中得到快乐。

#### 注释

亲:父母。节文:调节、修饰。

#### 原文

#### 今译

事孰为大?事亲为大;守孰为大?守身为大。不失

事奉,谁最为重要?事奉父母最为重要;守护,什么

其身而能事其亲者，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。（《孟子·离娄上》）

最为重要？守护自身的操守最为重要。不使自身陷于不义而又能事奉父母的人，我听说过；自身已陷于不义却又能奉事父母的人，我没听说过。什么事奉（长辈与上级）的事不应做？但事奉父母最根本；什么守护的事不应做？但守护自身的节操最根本。

## “养口体”与“养志”

◎ 不顺于父母，如穷人无所归。

◎ 不得乎亲，不可以为人；不顺乎亲，不可以为子。

儒家讲“孝弟也者，其为仁之本”，讲“事亲为大”。那如何来事奉父母呢？不消说，首先当然是要负起赡养的义务，尽可能使父母衣食无忧。但这只能算是最最起码的事。如果仅仅做到这样，那远远不够、相当的不够！孔子早就说过：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎！”意思是，现在人们讲孝道，就说能够养活父母就行了。你连狗啊、马啊不都在喂养吗？若你没有恭敬顺从父母的心，那与养条狗、养匹马又有什么两样！这话说得好！孟子继续发挥这个话题，提出事奉父母决不能仅仅满足于“口体”之养，更关键的还在于要顺从父母的意愿——“养志”。

何为“养志”？直白说，就是让父母心情愉悦。为了说明问题，孟子给我们讲了个很具体的故事：

曾皙(名点)、曾子(名参)父子都是孔子的学生。曾子奉养他父亲曾皙时,每餐饭一定会有酒和肉;曾皙吃好、将要撤除时,曾子一定要请示父亲余下的饭菜给谁;曾皙如问还有没有剩余,曾子一定会回答说有。曾皙死后,曾参之子曾元奉养他父亲曾子,每餐饭也一定会有酒和肉;曾子吃好、将要撤除时,曾元就不再请示余下的饭菜给谁了;曾子如问还有没有剩余,曾元就回答说没有了。曾元之所以如此,为的是将剩余的饭菜再用于下次给曾子吃。

孟子对此事的评论是:曾元这就叫做奉养父母的口和体(“养口体”)。只有像曾子那样,才可说是顺从父母意愿之养(“养志”)。事奉父母能做到像曾子一样,那就算可以了。

孟子不仅把顺从父母意愿的“养志”作为衡量孝道的一个标准提出,甚至还推论出“养志”是取得朋友信任、得到上级信任进而能治理好百姓的基础,而“养志”的具体方法就是反身而诚和明善。他还以不少篇幅来讲述被儒家公认为“大孝”楷模的舜的故事,以证明此点:

舜五十岁了,还跑到农田里去,望着天空哭诉。当时,帝尧让他的九个儿子、两个女儿,还有百官,牛羊、粮仓都备齐,到田野里去侍奉舜,天下的士人也多有投奔到他那里去的。帝尧还将把整个天下都让给舜。但因为不能使自己父母顺心,舜还是觉得自己就像穷困的人没有归宿一样。天下的士人喜欢自己,本是人的愿望,却不足以解除忧愁;爱好美色,



本是人的愿望,但舜娶了尧的两个女儿,却不足以解除忧愁;富有,本是人的愿望,但舜已拥天下的财富,却不足以解除忧愁;尊贵,本是人的愿望,但舜贵为天子,却还不足以解除忧愁。别人归附自己、美貌女子、富有、尊贵,都不足以解除舜的忧愁,因为在舜看来,只有使父母顺心悦意才能解除忧愁。为什么舜不能使父母顺心呢?长话短说,舜生活、成长于一个“问题家庭”,父亲眼瞎(人称瞽叟),母亲是后妈,有个儿子叫象,史载舜“父顽,母嚚,象傲”。其父母一直不喜欢舜,不仅偏宠其弟,且其父其弟几同无赖,曾数次阴谋想害死舜,幸亏舜命大,都死里逃生了。舜一直为此感到忧愁,甚而偷偷跑到农田去哭。但他坚持以诚心相待其父母、弟弟,最终感化了瞽叟。

舜能人所不能,故被儒家目为“大孝”。当然,我们今天不必都做到如舜一般。但孟子提出的“养志”与“养口体”之别,却值得我们好好思考和反省一下。现在大家条件都不错了,“养口体”一般说来不成问题,都能做到,也很普遍(少数连“口体”都不愿养的“不孝子孙”不在其列)。但扪心自问,我是否想到过“养志”?我是否做到了“养志”?还是那首流行歌曲唱得好:“常回家看看”。是的,真应该“常回家看看”父母!让父母高高兴兴。对许多父母还健在的人来说,现在做还来得及,可千万别落下个“亲欲养而人不在”的终身遗憾!

### 原文

不顺于父母，如穷人无所归。（《孟子·万章上》）

### 今译

不能使父母顺心，自己就像穷困的人没有归宿一样。

### 原文

不得乎亲，不可以为人；不顺乎亲，不可以为子。（《孟子·离娄上》）

### 今译

不能得到父母的欢心，便不成其为人；不能顺从父母的心愿，便不成其为儿子。

## 推己及人的爱

---

◎ 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。

◎ 老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌。

儒家认为父母与子女的血缘关系是人与人关系的基础、起点。孔子学生有若说：“君子务本，本立而道生。孝弟（悌）也者，其为仁之本与”；孟子说“事亲，事之本”，这个“本”，不仅是根本，更是出发点。因为人会长大、要进入社会，于是逐渐地又会生出君臣（上下级）、夫妇、长幼、朋友及更普通的人与人之间的关系（如同事、同学、老乡……乃至中国人、外国人等等）。

处理君臣、夫妇、长幼、朋友关系的原则，孟子已经告诉我们，即有义、有别、有叙、有信。那又如何来处理与“五伦”之外其他人的关系呢？按儒家的说法，处理这些关系的原则

就是把“孝悌”这种爱人精神向外“推”——推己及人。

所谓“推”，用孔子的话说叫做“能近取譬”，意为能够就近拿自己与别人作比方，再通俗点讲就是将心比心，譬如“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”。孔子把这种精神、这种态度又称之为“恕”，它与“孝”、“忠”一样属于“仁”的一种具体表现形态。

到孟子那里，说得更明白、也更远：“仁之实，事亲是也”；“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”；“亲亲而仁民，仁民而爱物”。仁的实质就是事奉父母双亲；从爱戴自己长辈的体会中推广出也应该爱戴别人的长辈，从呵护自己孩子的体会中推广出也应该呵护别人的孩子；从爱自己的双亲中推广出爱所有的人，从爱所有的人中推广出爱自然界的万物。孟子把这种精神、这种态度又称之为“推恩”。

孔子、孟子的以上思想，所反映的还是儒家“仁者爱人”这个基本主题。只是就“爱人”的程度而言是有差别的，其实质是一种由近及远、爱有差等的爱，而这种差等之爱的基础就是所谓的“人之常情”。

儒家这一思想与墨家的“爱人”思想有明显的不同。当时，墨家与儒家齐名，同称“显学”。墨家的核心思想是“兼爱”，即强调“爱无差等”，不能分什么亲疏远近。具体点说那就是：“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。”按墨子的观点，人们只有“兼相爱”，才能“交相

利”。

对墨家的“兼爱”之说，孟子给予了严厉的批判。在他看来，墨家所讲的“兼爱”问题很大。问题的实质就在于它泯灭了人与人之间的亲疏之别，将人父等同于己父，那也就等于没有己父——孟子名之曰“无父”。而“无父”不啻不合人之常情，上纲上线的话就是大逆不道，所以也就等于是“禽兽”，因而必须“距之”（批判之）。孟子这是在骂人，还骂得很凶，似乎有失谦谦君子的风度和雅量。但在战国“百家争鸣”的那个年代里，思想交锋此起彼伏、尖锐异常，大概除了淡泊自守的道家者流之外，诸子中鲜有不骂人的。儒家中不仅孟子，包括后来的荀子，骂人都是够厉害、够水准的。

如果就思想本身而言，儒家的“爱有差等”和墨家的“爱无差等”都有其言之成理的、可取的一面。但就影响而言，由于前者比后者更符合人性的一般特征，所以也更容易为人们所接受。

#### 原文

#### 今译

君子之于物也，爱之而	君子对万物，爱惜而不
弗仁；于民也，仁之而弗亲。	待以仁德；对百姓，待以仁德
亲亲而仁民，仁民而爱物。	而不亲爱。君子亲爱其双
（《孟子·尽心上》）	亲，推而以仁德待百姓；以仁

德待百姓，推而爱惜万物。

### 原文

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。古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。（《孟子·梁惠王上》）

### 注释

《诗》：《诗经·大雅·思齐》。刑：通型，示范。寡妻：嫡妻。

### 今译

尊敬自家的长辈，进而也尊敬人家的长辈；爱抚自家的小辈，进而也爱抚人家的小辈。那么，治理天下就像在手掌上转动一件小东西那样容易了。《诗经·大雅·思齐》里说：“先教育自己的妻子，再教育自己的兄弟，然后推行到自己的封邑和国家。”这不过是说拿自己的好心推广运用到别人的身上而已。所以，能推广恩惠，就能保有天下；不能推广恩惠，连自己的妻儿也保不了。古代的圣贤明君所以能远胜过一般人，没有别的什么，只不过善于推己及人罢了。

## 当嫂嫂掉进河里时

◎ 嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺，援之以手者，权也。

儒家有一种“经”与“权”的思想，叫做“反经行权”或“执中行权”。这里，“经”或“中”指基本原则，也是是非判断；“权”则是在原则和是非判断基础上所做出的权衡与选择；“反经”或“执中”意即坚持原则，“行权”意即要懂得权变。“经权之辨”要告诉我们的是，在通常情况下应该坚持原则，但不排斥在特殊情况下、在条件允许的范围内，作出适当的调整或变通。孟子“嫂溺则援之以手”之说，可谓儒家“经权之辨”的经典之一。

孟子之所以会有“嫂溺则援之以手”之说，还得拜一个名叫淳于髡的人所赐。

淳于髡与孟子同时，是齐国一个很有名的辩士，先后在齐威王、齐宣王朝任职，其事迹散见于《战国策》、《史记》等典籍中。淳于髡身“长不满七尺”，生性“滑稽多辩”，所以司

马迁写《史记》时把他列入《滑稽列传》，说他“博闻强记，学无所主。其谏说，慕晏婴之为人也，然而承意观色为务。”当时，淳于髡与孟子一样也在齐国的“稷下学宫”。善于察颜观色、揣摩齐王心事（“承意观色”）的滑稽大师淳于髡，发觉齐宣王不爱听孟子老说的那些“王道”、“仁政”、“保民”等政治理念，却又奈何不了孟子坚持自己政治原则的做法。淳于髡实际也早就对孟子的做法很不满，认为他迂腐而不知变通。所以自恃有“三寸不烂之舌”，存心要给孟子出难题，让他难堪。于是便就有了一场十分有趣的唇枪舌战。《孟子》书中是这么记载整个辩论经过的：

淳于髡问：“男女间不亲手递接东西，是礼制吗？”

孟子说：“是礼制。”

淳于髡又问：“要是嫂嫂掉入水中，是不是用手去援救她呢？”

孟子说：“嫂嫂掉入水中不去援救，这是豺狼。男女间不亲手递接东西，是礼制；嫂嫂掉入水中，用手去援救，是变通。”

淳于髡说：“现在天下人都掉入了水中，可先生却不去援救，这是为什么？”

孟子说：“天下人掉入水中，要用道去援救；嫂嫂掉入水中，要用手去援救。难道你想用手去援救天下人吗？”



淳于髡果然“博闻强记”，更不愧是个有名的辩士。他熟悉儒家重视并尊行的关于“男女授受不亲”的古礼，因此一上来就抛出一个两难的话题，想扣住孟子。针对淳于髡的这个伦理难题，孟子答以守原则与行变通之间的常理。这对淳于髡说来是正中下怀，他想要的也就是这么个答案。所以他话锋一转，马上点出主题：现在天下正在急难之中，你孟大人怎么老说一些“不着边际”的理想，而不伸手去援助呢？这一问厉害！以子之矛，攻子之盾，你既然这样明理，就不应该死抱原则而不求变通。然孟子何许人也，岂能让你淳于髡难倒？所以他的回答更妙！他先把伦理问题与政治问题的界限分清楚，指出对这两者援救的方法和途径是完全不同的，前者可以援之以“手”，后者只能援之以“道”。然后，顺着淳于髡转换话题的做法，孟子反唇相讥，反问他难道“欲手援天下”？把难题扔回给了对方。因为“援天下”只能以“道”而不能以“手”，这同样也是常识。至于“援天下”的“道”是什么“道”？孟子这里虽然没有明说，但根据孟子的一贯主张却是很清楚的，那就是“先王之道”、“王道”之“道”（详后）。这里，让我们又一次领略到了孟子的辩论技巧。

孟子论“经权之辨”的内容十分丰富，而且都非常精彩，我们不妨再引一段以飨读者：

有个任国人问（孟子学生）屋庐子说：“礼仪和饮

食哪个重要？”

屋庐子说：“礼仪重要。”

这人又问：“性欲和礼仪哪个重要？”

屋庐子说：“礼仪重要。”

这人便说：“按照礼仪去谋食，就得饿死；不按照礼仪去谋食，就能得到食物，那一定要按照礼仪吗？行亲迎之礼，就得不到妻子；不行亲迎之礼，就能得到妻子，那一定要行亲迎之礼吗？”

屋庐子不能回答，第二天便跑到邹国去，把这些问题告诉孟子。

孟子说：“回答这个又有何难？不度量根基是否一致，却只比较它们顶端的高低，即使寸把厚的木块（搁在高处），也可以高过尖顶高楼。金子比羽毛重，难道说一丁点金子也比一车羽毛重？拿饮食的重要方面与礼仪的细微方面去比，岂止是饮食重要？拿性欲的重要方面与礼仪的细微方面去比，岂止是性欲重要？你去回答他说：‘扭折哥哥的胳膊而夺去他的食物，就能有吃的；不扭折，就得不到吃的，那你会去扭吗？翻过东邻的墙去搂抱他家的姑娘，就能有妻室；不去搂抱，就得不到妻室，那你会去搂抱吗？’”

可以说，“经权之辨”不仅是儒家的一个重要思想，也是中国式智慧的一种具体表现，它既有助于我们避免绝对主

义,也有助于我们避免相对主义。

### 原文

嫂溺不援,是豺狼也。  
男女授受不亲,礼也;嫂溺,  
援之以手者,权也。(《孟  
子·离娄上》)

### 注释

权:变通。

### 今译

嫂嫂掉入水中不去援  
救,这是豺狼。男女间不亲  
手递接东西,是礼制;嫂嫂掉  
入水中,用手去援救,是  
变通。

## 上下级关系应该如何处？

◎ 规矩，方员之至也；圣人，人伦之至也。欲为君，尽君道；欲为臣，尽臣道。二者皆法尧、舜而已矣。

◎ 君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。

◎ 君子之事君也，务引其君以当道，志于仁而已。

◎ 将大有为之君，必有所不召之臣，欲有谋焉则就之。其尊德乐道，不如是，不足与有为也。

◎ 君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。

在古汉语中，“臣”字可有狭义、广义之分。狭义的

“臣”，专指卿大夫等朝廷命官，也包括作为候补官员的“士”；广义的“臣”，可解释为包括前者在内的“人民”，如《诗经·小雅·北山》中“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”，这个“臣”就应该作广义的理解。至于古人所说的君臣关系，现在已经找不到其十分确切的对应白话文。如果宽泛一点、不太严格的作一下引申的解释，大概相当于我们现在的上下级关系吧。

许多人认为，中国古代的君臣关系就是主子与奴仆的关系，它是由儒家所造成的。讲这种话的人，要么不了解中国的历史与文化，要么就是存心胡说八道。倘若说，君臣关系相当于“主奴关系”指中古以后的中国，还不能算全错；但说这种关系是全由儒家所造成那就大错了，因为“主奴关系”与其说是儒家的思想，不如说主要是法家的思想。

先秦儒家的君臣关系，是从其父子“孝慈”关系中“推”出来的。那个说“孝弟也者，其为仁之本与”的孔子弟子有若，在说这话的前半段中先说了，“其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣；不好犯上而好作乱者，未之有也”。意思是一个人在家里能行孝，在岗位上就能尽忠，这可说是儒家“求忠臣于孝子之门”的出处。当然，法家是不同意这个说法的。

孔子在政治上是主张君主集权的，但他反对个人独裁和大臣专政，更反对绝对专制主义。他主张谏君，可以批评当政者，因此与法家有很大不同。君臣关系作为一种人与人的

关系,孔子强调:首先是君要有君的样子,要“身正”,“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从”;第二,君在使用臣的时候要符合规则,要合“礼”、待臣以“礼”,“君使臣以礼,臣事君以忠”。在这样的前提条件下,作为对应关系,臣为君做事要“忠”,即忠于职守,尽心尽力。易言之,假如君使臣不以“礼”,那臣事君也可以不“忠”。所以,这个“忠”,并不是后世陋儒所谓“君要臣死,臣不得不死”的“愚忠”。

到孟子那里,他给出了一个君臣关系相处的理想原则——“君臣有义”。何为“义”?义者,宜也,即适当、合宜、合乎规则,这与孔子的思想是相吻合的。孟子讲君臣关系当然还有他自己的特点。首先,孟子强调了君和臣都要行仁。第二,也是更重要的,孟子突出强调了君臣关系的对等性。在这后一点上,孟子的态度比孔子鲜明,也比孔子进步。因为在孔子那里,君臣关系主要还表现为主次性,孟子则突破了此点。看,“君之视臣如手足,则臣视君如腹心;君之视臣如犬马,则臣视君如国人;君之视臣如土芥,则臣视君如寇仇。”这话说得多痛快!

不仅如此,孟子还提出,臣下可以有与当权者不合作的自由,极端的话,还有推翻暴政“革命”的权力。欲详此节,且看下回分解。

### 原文

规矩，方员之至也；圣人，人伦之至也。欲为君，尽君道；欲为臣，尽臣道。二者皆法尧、舜而已矣。不以舜之所以事尧事君，不敬其君者也；不以尧之所以治民治民，贼其民者也。（《孟子·离娄上》）

### 注释

至：标准。员：通圆。人伦：做人之道。

### 今译

圆规和曲尺，是方和圆的极至；圣人，是做人的极至。要做国君，就应该尽到国君之道；要做臣子，就应该尽到臣子之道。这二者都只不过是效法尧、舜罢了。不以舜事奉尧的态度来事奉国君，便是不尊敬自己的国君；不用尧治理百姓的做法来治理百姓，便是残害自己的百姓。

### 原文

君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。（《孟子·离娄上》）

### 今译

国君仁，便没有人不仁；国君义，便没有人不义；国君正，便没有人不正。

### 原文

君子之事君也，务引其君以当道，志于仁而已。（《孟子·告子下》）

### 今译

有德之人事奉君主，一定努力引导他的君主做事合于大道，有志于仁罢了。

### 原文

将大有为之君，必有所不召之臣，欲有谋焉则就之。其尊德乐道，不如是，不足与有为也。（《孟子·公孙丑下》）

### 今译

将要大有作为的君主，一定有他不敢随便召唤的臣子，要是重大国事须商议就亲自去请教。国君重视德行、乐行仁政，如果不是这样，就不足以与他有所作为。

### 原文

君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。（《孟子·离娄下》）

### 今译

君主把臣下看得如同手足，臣下就会把君主看得如同腹心；君主把臣下看得如同狗马，臣下就会把君主看得如同常人；君主把臣下看得如同泥土、草芥，臣下就会把君主看得如同强盗、仇敌。

### 注释

土芥：泥土、小草，喻微不足道。



## 人民有革命的权力

---

◎ 无罪而杀士，则大夫可以去；无罪而戮民，则士可以徙。

◎ 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。

孟子不仅认为君臣关系有对等性，而且提出，如果君上无道、滥杀无辜，作为臣下的就可以离开这个国君甚至这个政权，不再与之合作。这一方面是表示抗议，另一方面也是自我保护，没有必要作无谓的牺牲。孔子也有类似的思想，只是说得不如孟子直截了当，曰：“无道则隐”。

再进一步，如果这个君王无道之极的话，作为臣下就有“革命”的权力，可以推翻暴政。这一思想，在孟子与齐宣王关于“汤武革命”的一番对话中淋漓尽致地表现了出来。

“汤武革命”思想不是从孟子才开始有的。《周易》的《革·彖辞》中已讲：“汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大

矣哉！”孟子经常说一些让齐宣王很下不了台的重话，宣王不得已时只能“顾左右而言他”。这让宣王很不爽，一直想扳回点面子。好不容易让他找到了“汤武革命”这个话头。所以这次他似乎底气蛮足，提问带有很强的进攻性和挑衅性。在他看来，你们儒家既然强调等级秩序，不可以以下犯上，那你们盛赞“汤武革命”不就与之矛盾吗？尤其是武王伐纣使商纣王死，明显是以下犯上的“弑君”行为。但孟子大义凛然，回答只听说过武王诛杀了独夫殷纣，没有听说过他弑君（注意：是“诛”不是“弑”，这在儒家叫“《春秋》笔法，一字褒贬”）。孟子的逻辑很清楚，残害仁义的人是没有资格做国君的，所以武王伐纣的性质只是杀了一个独夫民贼，不是“弑君”。孟子的回答可以说既让宣王吃惊，更让宣王不悦。

“汤武革命”的话题以后也有人问津，最出名的大概要算西汉景帝时《齐诗》博士辕固生与道家学者黄生的那场辩论了。作为儒家的辕固生，当然赞同孟子的观点，认为汤武“受命”乃天下归心。黄生则像齐宣王一样，认为“汤武非受命，乃弑也”，即以下犯上。他还振振有词地说：帽子再破还得戴在头上，鞋子虽新只能穿在脚下，因为上下不能颠倒（“冠虽敝，必加于首；履虽新，必关于足。何者，上下之分也”）；桀、纣虽无道，还是“君上”，汤、武虽圣，还是“臣下”。这话很绝，且符合逻辑常识，似乎很难驳他。没想到辕固生

更绝,把话题一下子转到汉高祖刘邦推翻秦朝的合法性上去了(“必若所云,是高帝代秦即天子之位非邪?”)。汉景帝心里是偏向黄生的,因为黄生的话他听了受用、舒坦。但问题是他又不能说辕固生错了,否则等于承认自己的皇位也是老祖宗“以下犯上”夺来的——不合法!所以他只好出面制止这场辩论,说了一句水平很高的“捣糨糊”话:吃肉没吃过马肝(马肝有毒不能吃),不能说不知道马肉的味道;讨论学术不谈“汤武革命”,不能说没有学问(“食肉不食马肝,不为不知味,言学者无言汤武受命,不为愚”)。于是争论就此不了了之。

老实说,孟子的观点齐宣王不愿听,汉景帝不愿听,中国历史上没有哪个皇帝愿意听。但反应最强烈的,还要数明代那个杀人如麻的开国皇帝、独裁暴君朱元璋了。他看到孟子说的这些话(当然还包括如“土芥”、“寇仇”之类的),大为震怒地说:“使此老在今日,宁得免耶!”这是史书上经过文人修饰过的文言,所以文皱皱的,一不留神还以为他很尊敬孟子,称为“此老”。我们知道,小和尚出身、后来做强盗、最后当皇帝的朱元璋,大字也识不了几个,根据《明实录》中的记载,他临朝问政用的都是大白话,私下里就更不消说了。所以,我试着把他对孟子咬牙切齿的话倒译成白话:“这老家伙要是在今天,看他还能活吗!”朱元璋下令把孟子的配享牌位撤出孔庙,后因大臣们死谏才作罢。但他还是让一些

御用文人对《孟子》一书大加删节,出版了一本名为《孟子节文》的书,规定科举考试以此为准。《孟子》原书总共二百六十一章,一下子就被删去了八十五章之多,近三分之一,本章自然是不能幸免的。不过,孟子思想既然已成为中国传统思想的一个组成部分,那就不是哪个有权力的个人想说不要就能不要的,即便权倾一时的皇帝也不能改变已深入人心的文化传统。所以,朱元璋死后,“怪胎”式的《孟子节文》很快就被遗忘,并没有流传开来。这不,我们现在照样还在读这一章,我们的后人也照样会读到这一章的。

#### 原文

无罪而杀士,则大夫可以去;无罪而戮民,则士可以徙。(《孟子·离娄下》)

#### 今译

没有罪而杀害士人,做大夫的就可以离去;没有罪而杀戮百姓,做士人的就可以迁往别处。

#### 原文

齐宣王曰:“汤放桀,武王伐纣,有诸?”

孟子对曰:“于《传》有之。”

曰:“臣弑君可乎?”

#### 今译

齐宣王问孟子:“商汤流放夏桀,周武王讨伐商纣,有这回事吗?”

孟子答道:“古书上是这么记载的。”

曰：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残。残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）

### 注释

汤放桀：汤，商朝开国君主；桀，夏朝末代君主；放，流放。《尚书》说“成汤放桀于南巢”。武王伐纣：商朝末年，周武王出兵伐纣，纣王兵败自焚。传：史传。贼：害，这里作动词，与后一个作名词的“贼”有别。一夫：独夫。

宣王说：“为臣的人杀掉他的君主，行吗？”

孟子答道：“损害仁的人叫做‘贼’，损害义的人叫做‘残’，残贼的人，叫做‘独夫’。我只听说周武王杀了独夫商纣，没听说过杀掉君主。”

## 以德抗位

◎ 有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公、卿、大夫，此人爵也。

◎ 天下有达尊三：爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。恶得有一以慢其二哉！

◎ 说大人则藐之，勿视其巍巍然。

《孟子·公孙丑下》中记载了这么一件事：齐王派人召见孟子，孟子觉得齐王随便召见的态度是对有德之士的不礼貌。于是他就推说有病，故意不赴召见。但第二天一早，他却外出到一个朋友家去吊丧了。齐王派医生到孟子住处来询问，孟子的堂兄弟孟仲子一边应付医生，一边派人通知孟子赶快上朝去。孟子不肯上朝，又怕回到住处碰到齐王派来的医生，所以只能到另一个朋友景丑家去借住一宿。作为朋友规劝，景丑认为孟子的做法有点过分，是对君上不尊。但

孟子认为,读书人应该有人格尊严,读书人对君上的尊重,主要不是表现在趋奉应命这点上,而是表现在敢于批评时政和陈说大道上。一个想要有所作为的君王,就应该重视德行,乐行仁政,一定要有他不敢随便召见的臣下。而他孟子就属于这种“不召之臣”。

孟子在这件事上的态度,在常人眼里确实有点过分。甚至可以说,这也不合孔子的思想,因为“君命召,不俟驾行矣”(有君王的召唤,不等套好马车就立即动身),是孔子也认可的古“礼”。但孟子并没有盲目遵从孔子。这一方面说明,到了孟子所处的时代,所谓的古礼确实已不合潮流;另一方面则说明,在政治思想上孟子也确有超越孔子之处。

孟子对君王的这种态度是一贯的,这在《孟子》一书中经常可见。他还曾公开提出,到那些大人物面前去游说时,不要把他们高高在上的样子放在眼里,而应该藐视他们,因为在德行方面我比他们好,尽管他们有权、有势、有钱。

孟子的这种做法,实际是展示了儒家的一个重要政治理想——“以德抗位”。在孟子看来,作为“天下达尊”的“爵”、“齿”、“德”三者,代表了不同类型的价值标准:在政权系统里,以权力的大小和爵位的高低为标准,而“爵”就是代表;在家庭生活和社会生活中,以年龄的大小和辈份的高低为标准,而“齿”就是代表;但在理国治民这一层面上,就应该以德行的高下为标准,即应该以“德”为本。而且,“德”

与“爵”相比,前者更为重要。孟子还提出了“天爵”与“人爵”之别,“天爵”是指仁义道德,“人爵”则指权势地位,前者高于后者。

“以德抗位”是孟子首先倡导的,这可以认为是孟子对孔子思想的一个重大突破。孟子以后,荀子提出了“从道不从君”,汉儒发展为“屈君以伸天”,宋儒发展为“以理抗势”,这里有一脉相承的联系,而其基本的价值取向也是完全一致的。

从中国历史的实际过程来看,无论是“以德抗位”、“从道不从君”,还是“屈君以伸天”、“以理抗势”,这些闪光的思想在中国古代专制统治的漫长时期中,其亮度实在微乎其微,并没有起到什么作用。而敢于真正实践这些思想的极少数人,其结局往往都是悲剧性的,这一现象越往后越明显,到君主专制独裁恶性膨胀的明清时代则达到了极致。所以,问题的关键是,儒家的先哲们虽然对君臣关系如何相处有比较清楚的认识,但他们却始终未能设计出一套有效而完善的制度来落实他们的道理,于是只能限于一种人们“虽不能至,心向往之”的理想。

当然,我们判断某一思想的价值,不能以功利和成效来计。反之,正因为这一思想在实践上的艰难,恰恰反映出了它的价值。



### 原文

有天爵者，有人爵者。  
仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公、卿、大夫，此人爵也。  
(《孟子·告子上》)

### 今译

有天然的爵位，有人世的爵位。仁义忠信，好善不止，这是天然的爵位；公、卿、大夫，这是人世的爵位。

### 原文

天下有达尊三：爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。恶得有一以慢其二哉！  
(《孟子·公孙丑下》)

### 今译

天下有三个东西是人们所普遍尊敬的：爵位是一个，年龄是一个，德行是一个。朝廷上没有比爵位更重的，乡里没有比年龄更重的，辅佐君王统治百姓没有比德行更重的。怎能仗着自己有爵位就轻视怠慢其他二项呢！

### 注释

达尊：公认为尊贵的东西。

### 原文

说大人则藐之，勿视其巍巍然。堂高数仞，榱题数尺，我得志，弗为也。食前方丈，侍妾数百人，我得志，弗为也。般乐饮酒，驱骋田猎，

### 今译

去游说显贵就要藐视他，不要把他高高在上的样子放在眼里。殿堂台阶数丈高，屋檐几尺宽，我得志，不这样做。面前食物摆满一丈

后车千乘，我得志，弗为也。见方的地方，侍候的姬妾几百人，我得志，不这样做。饮酒作乐，跑马打猎，随从的车子上千辆，我得志，不这样做。凡他所做的，都是我所不做的；凡我所做的，都合乎古代制度，我为什么怕他呢？

### 注释

堂高：堂阶，即堂基。榱题：本指房椽子，这里指屋檐。般：大。

见方的地方，侍候的姬妾几百人，我得志，不这样做。饮酒作乐，跑马打猎，随从的车子上千辆，我得志，不这样做。凡他所做的，都是我所不做的；凡我所做的，都合乎古代制度，我为什么怕他呢？

## 读书的方法

---

- ◎ 博学而详说之，将以反说约也。
- ◎ 尽信《书》，则不如无《书》。
- ◎ 说诗者，不以文害辞，不以辞害志，以意逆志，是为得之。
- ◎ 颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也。

孟子虽说过“学问之道无他，求其放心而已矣”，这主要是就做人这门学问立的宗旨，但并不等于读书学习就不必讲了。在读书学习方面，孟子也有不少精彩的论述，我们不妨来看看：

孟子告诉我们，要注意“博”与“约”的关系。读书学习首先就要做到广博地学习，详尽地阐述，而博学详述的目的在于增广知识，夯实基础，加深理解。一旦达到融会贯通以后，才能进入更高的境界——简约，即执简驭繁，直奔主题，抓住问题的实质。这两者的关系，可以说“博”是“约”的基

础,“约”是“博”的归宿。还没“博”就想“约”,古人称之为“躐等”——不按次序,“梅花香自苦寒来”,千万别指望能一夜成名、一年成“大师”,那是做梦。能“博”而不能“约”,虽好于前者,但破碎烦琐,不得要领,变成一个“两脚书橱”,终究还是落入“下乘”。

说到读书,则要注意保持独立思考和独立判断,千万不要以为印成铅字、装订成册了,其中的内容就一定都是对的。“尽信《书》,则不如无《书》”,那是孟子的名言。这里的“《书》”,指被儒家尊为经典的《尚书》,孟子怀疑其中《武成》篇所记历史事件的真实性。孟子的具体怀疑可以不论,就其读书的态度值得我们效法。即哪怕就是世所公认的经典,也不能盲目崇信。与之相联系的,读书还不能仅抓住书中的片言只语就望文生义,更不能因为某些艺术性的夸张修饰而对之作机械的理解。要学会“以意逆志”,即用心去领会作品全篇的精神实质,再加上自己切身的体会,去探求作者的志趣、意向。

再进一步,那就需要讲求“知人论世”了。能读懂、弄通书上讲得是什么,那固然不错,可做到这样还只是最基本的要求。作者为什么要这样说、这样写?就书论书往往是读不出来的。那就需要你考察、了解作者的社会历史背景、人生经历、心路历程等一系列相关的东西。只有这样,才或有可能真正理解作者著书的用心,读出书背后的意义,这就叫

“知人论世”。

当然,孟子讲的“知人论世”,决不仅仅局限于读书一事。推广出来,它也是儒家、大而言之是中国传统文化所主张的一种修身的方法和成人的道理。孔子讲过,“道不远人,人之为道而远人,不可以为道”。其大意是:道是不能离开人的,离开了人来行道,那就不可以行道了。“道”离不开“人”,人离不开“世”,所以就需要“知人论世”。记得《红楼梦》中有副对联:“世事洞明皆学问,人情练达即文章”,这不就是“知人论世”的最好诠释吗?曹雪芹能如此深契于中国文化传统的精神实质,可谓基本已做到孟子说的“反说约也”,不简单!但“群众是真正的英雄”,在中国老百姓中更有一语中的大白话——“不识字还有饭吃,不识人头没饭吃”。至于这其中的得失利纯如何?我就不多说了,大家可以认真地想一想。

#### 原文

博学而详说之,将以反  
说约也。(《孟子·离娄  
下》)

#### 今译

广博地学习,详尽地阐  
述,目的是要回到简约地  
阐述。

### 原文

尽信《书》，则不如无《书》。（《孟子·尽心下》）

### 注释

《书》：《尚书》。

### 今译

完全相信《书》，那还不如没有《书》。

### 原文

说诗者，不以文害辞，不以辞害志，以意逆志，是为得之。（《孟子·万章上》）

### 注释

文：文字；辞：语句。志：原意、本意。逆：揣测、推求。

### 今译

解说诗的人，不因为文字而误解词句，不因为词句而误解本意，要用自己的心去推求本意，这样才对。

### 原文

颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也。（《孟子·万章下》）

### 注释

世：时代。

### 今译

吟诵他们的诗歌，研读他们的著作，却不了解他们的为人，可以吗？所以要讨论他们所处的时代。

## 大丈夫精神

---

◎ 待文王而后兴者，凡民也。若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。

◎ 天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。

◎ 富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。

◎ 天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也；予将以斯道觉斯民也。非予觉之，而谁也？

儒家强调做人要讲修养工夫。这工夫是分层次的，其境界也不尽相同，而做人的最高境界，可称之为理想人格。

从孔子开始，理想人格就成为儒家所始终追求的人生目的。儒家所讲的理想人格，就是强调一个人的自觉与超越。通俗点讲，一个人——很大程度上是指作为知识阶层的

“士”——应该提高精神境界,讲求修身养性,培养气节,锻炼意志,自我节制,重视品德操守,充分发挥自己的主观能动性,执着地追求真、善、美;同时要发奋立志,以天下国家为己任,救邦国于危难,拯生民于涂炭。也就是说,他应该(注意是“应该”而不是必然)具备天下为公、嫉恶好善、激浊扬清、悲天悯人、拯世济民、为民请命、替天行道等崇高品德。

孟子最佩服的是孔子的人格,他说过:“孔子登东山而小鲁,登泰山而小天下。故观于海者难为水,游于圣人之门者难为言。”(《孟子·尽心上》)(孔子登上东山便觉得鲁国小了,登上泰山就觉得天下也小了。所以,看过大海的人就难以注意一般的水流了;在圣人门下游学过的人就难以注意别的言论了。)为什么?我想主要是因为孔子首先确立起了儒家的理想人格。孔子认定,一个读书明理之人,就应该追求理想的人格,这方面的论述在《论语》中太多了:“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁”;“君子无终日之间违仁,造次必于是,颠沛必于是”;“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也”;“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”……孟子就是要继承孔子高标的理想人格,并加以发扬光大。他有一系列关于理想人格的论述,而“大丈夫”精神最为传神。

所谓“大丈夫”,并不仅仅就如有人所理解的那种身材伟岸、络腮胡子、胸口长着横七竖八胸毛、嗓门特大、大碗喝



酒大口吃肉的“男子汉”；当然也不必排斥这些。更不是指那些有权有势、气使颐指的达官显贵。当与孟子同时、习纵横术的景春崇拜纵横家公孙衍、张仪，认为他们是“大丈夫”，因为他们一发怒诸侯们便害怕；他们安静下来，天下便太平无事。此说一出便遭到孟子的痛斥。在孟子看来，公孙衍、张仪之流，屈从贪得无厌的诸侯们，不讲原则，摇唇鼓舌，搬弄是非，唯利是图，这只能算是“妾妇之道”——小女人的把戏！

孟子认为：真正的大丈夫“居仁由义”，站得直、行得正、坚定不移，富贵不淫、贫贱不移、威武不屈，为正义的理想目标而不懈奋斗；真正的大丈夫，是自强不息、才能卓越的“豪杰之士”；真正的大丈夫，无论在什么情况下都与大“道”相始终；真正的大丈夫，富有“以斯道觉斯民”、“舍我其谁”的担戴精神。这种“大丈夫”精神的原动力源自何方？就源自于一个人的“浩然之气”。

应该说，孟子讲“大丈夫”精神时轻视妇女，实在没什么道理。但这是历史上儒家的传统，也不必过分责怪孟子，孔夫子不也说过，“惟女子与小人为难养也，近之则不逊，远之则怨”。如若不论此点，那“大丈夫”精神还真的不错，它具有崇高的精神境界，代表了旧时代中国正直知识分子的最高人生理想，是他们不畏强暴、坚持正义的座右铭。即使在今天，“大丈夫”精神还是值得充分肯定和提倡。

### 原文

待文王而后兴者，凡民也。若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。（《孟子·尽心上》）

### 注释

兴：奋起。

### 今译

要等待文王出现然后才奋起的，是普通百姓。至于杰出人士，即使没有文王也会奋起的。

### 原文

天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。（《孟子·尽心上》）

### 注释

殉：顺从。

### 今译

天下清明，以道与自身相从；天下黑暗，以自身与道相从。

### 原文

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》）

### 今译

住在天下最宽大的住宅里，站在天下最正确的位置上，走在天下最广阔的大道上；能实现志向时，与百姓一起去实现；不能实现志向时，独自施行这个原则；富贵不

### 注释

广居、正位、大道：喻仁、礼、义。

能诱惑，贫贱不能动摇，威武不能屈服，这才称得上是大丈夫。

### 原文

天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也；予将以斯道觉斯民也。非予觉之，而谁也？（《孟子·万章上》）

### 今译

上天降生这些百姓，是要使先知的人帮助后知的人知道，使先觉的人帮助后觉的人觉悟。我，就是上天降生的百姓中先觉悟的人，我将以这个（尧舜之）道去帮助那些百姓觉悟。不是我去帮助他们觉悟，又是谁去呢？

## 鱼和熊掌的选择

◎ 鱼，我所欲也，熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。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。

在讲理想人格时，孟子提出了“舍生取义”这一重要的价值选择。众所周知，人求生的欲望是极强的，由此，人厌恶死亡的心情也同样强烈，俗谚有所谓“好死不如赖活着”之说。但儒家强调，当个体生存与道德原则发生冲突而又不能两全时，应该是道德优先，即应该舍弃生命以维护理想中的原则。

孟子所提倡的理想人格，其思想的基础就是人贵在“有义”这个价值观念。它使得人类固有的理想意向，即在追求真善美的过程中，特别突出了人的道德精神，和为理想而勇于牺牲的大无畏的精神境界。在孟子看来，人生的最高价值就在于实现自我的道德理想。他肯定了生命的可贵，但却强

调道德更可贵；生命诚然非常重要，但人有其比生命更重要的东西，那就是“义”，就是道德。所以，人应该追求道德理想的实现，当生命与道德发生冲突而又非此即彼时，人不应该苟且偷生。这是一种道德优先，或者说价值优先的原则。

孟子的“舍生取义”思想，上溯自孔子“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”；下开于荀子“人之所欲生甚矣，人之所恶死甚矣，然而人有从生成死者，非不欲生而欲死，不可以生而可以死也”。因此是儒家一致认同的价值观。

读《孟子》，给人留下印象最深之一的是：孟子是下定决心要吃“熊掌”的。熊掌喻义，“舍生取义”，疾雷破山，飘风振海，于是有“浩然之气”。不啻如此，孟子觉得，他自己讲“义”、“气”还不够，更要推而广之，上至天子王侯，下到匹夫匹妇，概莫能外。此或不无有天真迂阔之处，然气魄之大，取法之高，不能不令人肃然起敬。

“舍生取义”的价值观在培养中华民族的浩然正气和爱国主义等高尚情操中，起到了非常积极的作用，因此是中国传统文化中的精华，在历史上放射出经久夺目的光辉。中国历史上无数志士仁人、忠臣英烈，他们为真理和正义而勇于献身的壮举，可以说都程度不同地受到了孟子的感染，都是在回应孟子“舍生取义”的召唤。如民族英雄文天祥在其临刑前自书“衣带赞”：“孔曰成仁，孟曰取义，唯其义尽，所以仁至。读圣贤书，所学何事？而今而后，庶几无愧。”这就是

对“舍生取义”理想人格的一次具体实践。

最后需要指出的是，我们充分肯定孟子“舍生取义”的价值观，但也不要忘记孟子还有“经权之辨”的思想。任何事都不可绝对化，更不可僵化。过犹不及，真理再往前多迈半步可能就变成谬误。所以，对“舍生取义”命题我们还需记住两点：首先，“义”是可以有层次之分的，其代表的原则体系中也有高下、主次之别。一般说来，并不绝对要求人在生命欲望与每一个道德原则相冲突时都选择后者，更不能把重要的“生”与次要的“义”作对比而强迫选择后者。其次，事情并不总是非此即彼的，凡事当然以能两全为最好。能吃到熊掌，也同时能吃到鱼，何乐不为？能保持生，又不失义，何必硬要找死？

### 原文

鱼，我所欲也，熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也，义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故

### 今译

鱼，是我想要的，熊掌，也是我想要的；要是两者不能兼有，就舍弃鱼而选取熊掌。生命，也是我想要的，义，也是我想要的；要是两者不能兼有，就舍弃生命而选取义。生命也是我想要的，但所想要的有胜过生命的，

患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生，则凡可以得生者，何不用也？使人之所恶莫甚于死者，则凡可以辟患者，何不为也？由是则生而有不用也，由是则可以辟患而有不为也，是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者。非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。（《孟子·告子上》）

#### 注释

辟：通避。

所以就不能苟且地去得到它；死亡也是我所厌恶的，但所厌恶的有胜过死亡的，所以对有些祸患就不能躲避。如果人们所要的东西没有胜过生命的，那一切可保持生命的手段，哪有不用的呢？如果人们所厌恶的东西没有胜过死亡的，那一切可逃避祸患的事情，哪有不做的呢？这样的手段可保存生命，可有的人却不采用；这样的事情可躲避祸患，有的人却不做，这是因为，人们所喜爱的东西有胜过生命的，所厌恶的东西有胜过死亡的。不独贤者有这种心，人人都有，不过贤者不会丧失它罢了。

## 何必曰利

◎ 孟子见梁惠王。王曰：“叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子对曰：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰‘何以利吾国’，大夫曰‘何以利吾家’，士、庶人曰‘何以利吾身’，上下交征利而国危矣……”

◎ 为人臣者怀利以事其君，为人子者怀利以事其父，为人弟者怀利以事其兄，是君臣、父子、兄弟终去仁义，怀利以相接，然而不亡者，未之有也。

孟子尚“义”，讲“舍生取义”。但在生活世界中，“义”与“生”的冲突并不常见，常见的倒是“义”与“利”的冲突。孔子早就提出要“见利思义”而不能“见利忘义”，认为“君子喻以义，小人喻以利”。这一“义利之辨”的思想，在孟子那里得到了特别的发挥，但由此也多为后人所误解。



孟子“义利之辨”的针对性实可分为几个层次,而以其论治理国家即政治层面的内容为最凸显。这里就选两段来看一看:

第一段“孟子见梁惠王”是《孟子》一书之首,说明作者自己对它很看重,也向为历代学者所重视。不难发现,梁惠王当时的心情不好,所以对孟子的称呼很随便,开门见山就急着问如何能使他的国家获利。惠王所问的“利”,是指富国强兵、征战夺地等治国之术。他所以这么急,是因为当时魏国的处境确实不妙。魏国本是春秋末年从“三家分晋”而来的,惠王之祖魏文侯、父魏武侯,在文治武功方面都颇有建树,使魏国成为当时的主要强国即所谓的“战国七雄”之一。惠王即位后,开始干得还不错:曾打败过韩、赵、宋诸国;曾迫使鲁、宋、卫、韩诸国来朝拜;曾与秦国达成短暂的和平;又在诸侯中第一个自称为“王”;还率领诸侯“逢泽之会”朝见周天子等。但到了他统治的中后期,形势却每下愈况:与东面的齐国交战惨败,太子和大将被杀;与西面的秦国交战屡败,被割去了不少土地;与南面的楚国交战又败,土地亦被割去。你说惠王心里能不着急吗?他急于想使自己的国家重振雄风、强大起来,急于想雪耻,急于想报仇。因此,见到以贤、智闻名的孟子,他劈头就问如何能使国家强盛起来的问题。

但在孟子看来,富国强兵、征战夺地这种急功近利,不是治国的上策,反而是引起动乱的根源;要想使国家强盛起来,

最好的办法就是讲求仁义,积极推行王道,实施仁政。所以,孟子的回答不是要否定“利”,他只是告诉梁惠王,富国强兵、征战夺地仅是政治上的小利,且副作用很大;只有讲求仁义,才是政治上没有副作用的大利、根本之利。至少在孟子的想法中,“仁义”这个大利已包含了富国强兵等小利,讲了大利,小利自在其中,不必多说。

对此章的内容,过去常有误解。误解的原因有古文太过简约,也有语句理解的歧义,但最主要还是后儒们的过度理解乃至歪曲诠释。如对梁惠王问“利”的误解:惠王所问,并不是一般狭义所说的利益,而是国家的大利。惠王之举,旧时常给读书人骂,说他是个急功近利的“小人”。但如果能了解当时魏国的实情,设身处地、平心而论,应该说那不过是人之情,无可厚非,尽管他确实是急功近利了一点。至于对孟子答以“义”,那误解就更大了,简直就以为孟子是只讲“义”不讲“利”。实际上,孟子在回答中从未否定过“利”。孟子甚至连齐宣王“好勇”、“好货”、“好色”都没有完全否定,又岂会完全否定“利”?

第二段节选自孟子与宋牼的对话。宋牼与孟子同时,也是“稷下学宫”学者。当时秦楚交战,宋牼想去劝两国罢兵。孟子对其用心表示赞赏,问他将如何劝。宋牼答以双方交兵的不利来劝。孟子认为这不好,会造成秦楚君民重利轻义之弊。所以应劝以义,何必曰利。这一段与孟子见梁惠王时说

的内容相通,衍生的意义是:同样的实际效果,可能有不同的出发点,因此动机问题也是君子所应重视的。

从对政治层面“义利之辨”的分析,孟子想告诉人们的道理就是前面说“心”时提到过的——“人心”关乎世道!不知读者诸君以为然否?

### 原文

孟子见梁惠王。王曰：“叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”

孟子对曰：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰‘何以利吾国’，大夫曰‘何以利吾家’，士、庶人曰‘何以利吾身’，上下交征利而国危矣。万乘之国，弑其君者，必千乘之家；千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不餍。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。

### 今译

孟子去见梁惠王。惠王问：“老丈，你不远千里前来，大概对我的国家将会有利吧？”

孟子答道：“大王何必讲利呢？只要讲仁义就行了。倘若王说‘怎样才对我的国家有利’，大夫说‘怎样才对我的家有利’，士和庶人说‘怎样才对我本人有利’，从上到下互相追求的都是利，那国家就危险了。拥有兵车万辆的国家，弑杀其君主的，必定是拥有兵车千辆的家族；拥有兵车千辆

王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”（《孟子·梁惠王上》）

### 注释

梁惠王：即魏惠王。在位时为避秦国威胁，从安邑（今山西夏县）迁都大梁（今河南开封），故又叫梁惠王。交：互相。征：求。乘：一辆四匹马拉的兵车。弑：以卑杀尊。夺：篡夺。餍：满足。后：怠慢。

### 原文

为人臣者怀利以事其君，为人子者怀利以事其父，为人弟者怀利以事其兄，是君臣、父子、兄弟终去仁义，怀利以相接，然而不亡者，未之有也……为人臣者怀仁义以事其君，为人子者怀仁义以事其父，为人弟者怀仁义

的国家，弑杀其君主的，必定是拥有兵车百辆的家族。能在拥有兵车万辆的国家中获得兵车千辆，能在拥有兵车千辆的国家中获得兵车百辆，不能算不多了。如果真是轻义而重利的话，那就非闹到不夺得全部就不满足的地步。从来没有讲仁的人会遗弃他的父母，也从来没有讲义的人会怠慢他的国君。大王只要讲仁义就行了，何必讲利呢？”

### 今译

做人臣的怀着利去事奉君主，做人子的怀着利去事奉父亲，做人弟的怀着利去事奉哥哥，这就使得君臣、父子、兄弟间完全去除仁义，怀着利来相互对待，如此而不灭亡的，还未曾有过……做人臣的怀着仁义去事奉君

以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，怀仁义以相接也，然而不王者，未之有也。何必曰利？（《孟子·告子下》）

### 注释

终：尽。

主，做人子的怀着仁义去事奉父亲，做人弟的怀着仁义去事奉哥哥，这就使得君臣、父子、兄弟间去除了利，怀着仁义来相互对待，如此而不称王天下的，还未曾有过。何必说利呢？

## 怎样才能搞活经济

◎ 市，廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦，而愿藏于其市矣。关，讥而不征，则天下之旅皆悦，而愿出于其路矣。耕者，助而不税，则天下之农皆悦，而愿耕于其野矣。廛，无夫里之布，则天下之民皆悦，而愿为之氓矣。

◎ 夫物之不齐，物之情也。或相倍蓰，或相什伯，或相千万。子比而同之，是乱天下也。巨屨小屨同贾，人岂为之哉？

◎ 古之为市也，以其所有易其所无者，有司者治之耳。

孔、孟强调“义利之辨”，但他们并不否定求“利”。如孔子就说过：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；

贫与贱,是人之所恶也,不以其道去之,不去也。”“富而可求,虽执鞭之士,吾亦为之。如不可求,从吾所好。”就是说,追求富贵、摆脱贫贱是人人都想的,但追求和摆脱的方法必须合乎原则,这个原则就是“义”。承认不承认此点,是区别“君子”与“小人”的重要尺度。这才是原儒意义上的“义利之辨”。后来的“儒商”——如明清时期的晋商、徽商——讲求“诚信为本”、“君子爱财,取之有道”、“买卖不成仁义在”等等,其来有自。

说到这里不妨再引申开去讲讲孔、孟对经商和搞活经济的看法。那个后来为孔子守丧六年的高足子贡(端木赐),一向有经商的头脑,会赚钱。孔子说他:“赐不受命,而货殖焉,亿则屡中。”这里,“受命”有多解,或曰不做官、或曰不安本分,不害文意就不去纠缠了;“亿”是判断、猜测。子贡有生意眼,猜测市场行情准得很,孔子不仅没反对,且语气还颇多嘉许。还是这个子贡,一次问孔子:这里有块美玉,是把它藏在柜子里呢,还是求个好价钱把它卖了?孔子回答:卖了它!卖了它!我就在等肯出大价钱的人!(原文是:“子贡曰:‘有美玉于斯,韞椟而藏诸?求善贾而沽诸?’子曰:‘沽之哉!沽之哉!我待贾者也。’”)这是成语“待价而沽”的出典。君子比德于“玉”,“善贾”则喻贤君,孔子虽以此来表明自己想出仕做官的积极用世精神,但从中不也透露出他很强的商品意识和市场观念吗?

孟子也不逊色,他在批驳农家许行反对社会分工时,不仅充分肯定了商业活动的合理性和必要性,更明确点出贸易交换的价格规律,不能乱来。费料费时的大鞋子与省料省时小鞋子一样价钱,谁都愿意去做小鞋,那大鞋岂不没人做了?又如他骂得那个“贱丈夫”商人,他不守商业规则、抢占高垄、左顾右盼,欲一罔市利。孟子的话虽然另有所指(暗讽齐宣王),但就商言商,垄断不利于市场经济发展,孟子看得非常清楚。至于中国历史上的商业税是否就是从征这个“贱丈夫”的税开始的,恐怕也考证不出,就不必费心了,孟子用意不在此点。

无疑,最精彩的是孟子对如何搞活一个国家经济的观点。如果以今天的眼光来解读:在市场上,提供场所让商人存货但不征税,如商品滞销国家按法征购而不使其长期积压,那么天下商人都会高兴,愿意到你这里来做生意;关卡上,只稽查而不征税,那么天下的旅客都会高兴,愿意到这样的国家来旅游和消费;种田的人,只须帮着耕种公田而不必另交租税,那么天下的农民都会高兴,愿意留在田里来耕种;居民不必交纳额外的赋税、服额外的徭役,那么天下的民众都会高兴,愿意到这样的地方来居住。这其中除最后一点不太适应现在人口过剩问题(古代则相反,争取劳动力是成为大国、富国的重要国策)之外,其余数点,不就是对外开放、招商引资、政策优惠、发展第三产业(旅游业等)、重视“三



农”问题、全面搞活国家经济的“古代版”吗？

所以，我们完全有理由说，孔、孟决不是如后世一些陋儒所描述的那种只讲伦理道德、不讲民生经济、迂阔冬烘的“圣贤”。

### 原文

市，廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦，而愿藏于其市矣。关，讥而不征，则天下之旅皆悦，而愿出于其路矣。耕者，助而不税，则天下之农皆悦，而愿耕于其野矣。廛，无夫里之布，则天下之民皆悦，而愿为之氓矣。（《孟子·公孙丑上》）

### 注释

廛：货栈；廛而不征，提供货栈而不征租税。法：贸易法；法而不廛：按法定价格收购。助：耕种公田。廛，无夫里之布：这里的廛指百姓住宅；无夫里之布，指没有额

### 今译

市场上，提供藏货的货栈而不征税，遇上货物滞销按法定价格征购，不让它们长期积压在货栈中，那么天下的商人都会高兴，愿意把货物存放到这样的市场上；关卡上，只稽查而不征税，那么天下的旅客都会高兴，愿意取道于这样的国家；耕田的人，只须帮着耕种公田而不必另交租税，那么天下的农民都会高兴，愿意到这样的田里来耕种；居民不必交纳额外的赋税、服额外的徭役，那么天下的民众都会高兴，愿意到这样的地方来

外的赋税徭役。氓：通民，多指从别处迁来的百姓。

### 原文

夫物之不齐，物之情也。或相倍蓰，或相什伯，或相千万。子比而同之，是乱天下也。巨屨小屨同贾，人岂为之哉？（《孟子·滕文公上》）

### 注释

蓰：五倍；什、伯、千、万：都是指倍数。

### 原文

古之为市也，以其所有易其所无者，有司者治之耳。有贱丈夫焉，必求龙断而登之，以左右望，而罔市利。人皆以为贱，故从而征之。征商自此贱丈夫始矣。（《孟子·公孙丑下》）

居住。

### 今译

货物的品种质量不一致，是货物本然的情形。有的相差一倍、五倍，有的相差十倍、百倍，有的相差千倍、万倍。你强把它们等同起来，这是要淆乱天下。大鞋小鞋一样价钱，又有谁肯做（大鞋）呢？

### 今译

古代的集市贸易，人们都是把自己有的东西，去交换自己没有的东西，有关部门对此加以管理罢了。有个低贱的男人，一定要找个唯一突出的高丘登上去，以便四面张望，把集市上贸易的盈利都网罗过来。人们都觉

## 注释

贱丈夫：低贱、受人鄙视的男子。龙：同垄；垄断，指平地耸立突出而又四面隔绝的土丘，作动词用有网罗市利之意。征：征税。

得此人卑鄙下贱，因此便对他征税。向商人征税，就是从这个卑鄙低贱的男人开始的。

## 社会分工不可缺

◎ 以粟易械器者，不为厉陶冶。陶冶亦以其械器易粟者，岂为厉农夫哉？

◎ 有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。

◎ 公孙丑曰：“《诗》曰：‘不素餐兮！’君子之不耕而食，何也？”孟子曰：“君子居是国也，其君用之，则安富尊荣；其子弟从之，则孝悌忠信。‘不素餐兮’，孰大于是？”

在战国“诸子百家”有一家叫“农家”，但书阙有间，今天我们对其情况知之甚少。幸好《孟子》书中还保存了一些片断资料，因此弥足珍贵。

许行是农家的代表人物之一，他认为“贤者与民并耕而食，饔飧而治”，即人人必须劳动，自食其力，虽国君也不能

例外。在孟子看来,许行之说大错,因为社会分工是通行天下的道理。于是在与许行弟子陈相辩论中,孟子正确而有力地批驳了许行,指出了这一理论的内在矛盾,强调了随社会生产发展而产生的不同生产者之间产品交换的必要性,进而论证了社会分工的必要性和重要性。

社会分工本是人类社会发展的必然趋势,也是社会生产力发展的必然结果。原始人类社会的第一次社会分工是农业与畜牧业的分离,以后又出现了农业与手工业的分工、脑力劳动与体力劳动的分工、统治者与被统治者的分工等。而每一次的社会分工实际上都促进了社会生产力的发展及社会的进步。

当然,这种发展和进步是要付出代价的,其中不乏血与泪、贪婪与欲望等肮脏的东西。但人类在进入文明社会之后,统治者的贪欲往往就是历史发展的动力,而社会矛盾也就越来越多。许行对这种社会现实或有省察,但他提出治疗社会病的“药方”却有问题。他只承认农业与手工业之间需要分工,反对国家管理者脱离直接生产,反对脑力劳动与体力劳动的分工。这种主张貌似平等,但却是违背人类历史发展规律的、反文明的思想,实际就是想退回到原始的社会状态中去。

很明显,孟子的理论较许行的思想要合理得多,代表了一种社会的进步。这也使孟子成为中国历史上第一个比较

全面地从生产发展和产品交换来论证社会分工必要性的人，他的理论在中国思想发展史上具有很大意义。

但在当时，要明白这是一种社会进步的思想并不容易，连孟子的学生公孙丑、彭更都有疑问，别人更可想而知。以彭更为例：彭更见老师带着一帮弟子，周游于诸侯之间，“无事而食”，认为有点过分，所以提出质疑。问题关键还在于社会分工这一点上。孟子认为，读书人以行道服务于社会，所以他们的“得食”，与农民种地、妇女织布、工匠制器而“得食”一样合理，这仅是脑力劳动与体力劳动的分工不同罢了。换言之，读书人是以其“精神产品”来“求食”的。彭更还抓住儒家强调“士志于道”、“君子谋道不谋食”的立场，提出：君子学习和施行道义，动机难道也是为了解决吃饭吗？（“君子之为道也，其志亦将以求食与？”）孟子批评他偷换概念，把“志”与“谋”混在一起。君子固然应该“谋道不谋食”，但社会在给予报酬时，却不能因君子“志”“不谋食”就不给或少给，而应该根据他们对社会做出的实际贡献——即孟子所说的“功”——来衡量并酬付。

孟子所说的道理本来很浅显，但在中国历史上，有类似许行、彭更这样想法的人却一直不少。即使在不远的过去，我们还看到上演过强迫知识分子必须到工厂、农村去“参加劳动”、接受“再教育”的闹剧，充分说明这种思想源远流长、根深蒂固，还倒是值得大家警惕的。

老实说,孟子的社会分工理论,即使在今天仍不失其意义。

### 原文

以粟易械器者,不为厉陶冶。陶冶亦以其械器易粟者,岂为厉农夫哉?且许子何不为陶冶,舍皆取其中而用之?何为纷纷然与百工交易?何许子之不惮烦?(《孟子·滕文公上》)

### 注释

舍:同啥,什么。

### 今译

农夫用粟米换炊具和农具,不能算是损害陶工、铁匠;陶工、铁匠也用他们的炊具和农具换粟米,难道能说是损害了农夫吗?而且,许子(行)为什么不自己做陶工、铁匠,什么东西都可储备在家中随时取用呢?为什么还要这样忙碌地与各种工匠去交换呢?为什么许子这样不怕麻烦?

### 原文

有大人之事,有小人之事。且一人之身,而百工之所为备,如必自为而后用之,是率天下而路也。故曰:或劳心,或劳力。劳心者治人,

### 今译

有官员做的事情,有百姓做的事情。而且,一个人所需用的东西,各种工匠的制品都不可缺少,如果件件东西一定都要自己制造的才

劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也。（《孟子·滕文公上》）

### 注释

路：奔走于道路，得不到休息之意。

### 原文

公孙丑曰：“《诗》曰：‘不素餐兮！’君子之不耕而食，何也？”孟子曰：“君子居是国也，其君用之，则安富尊荣；其子弟从之，则孝悌忠信。‘不素餐兮’，孰大于是？”（《孟子·尽心上》）

### 注释

《诗》：《诗经·魏风·伐檀》；素餐：白吃饭，无功受禄。

去用，这是率领天下的人疲于奔命。所以说：有的人动脑筋，有的人卖力气，动脑筋的人统治别人，卖力气的人受别人统治；受人统治的人养活别人，统治人的人被别人养活，这是天下通行的法则。

### 今译

公孙丑说：“《诗经》中说：‘不白吃饭呀！’那君子不耕种也可吃饭，为什么呢？”

孟子说：“君子居住在这个国家，国君用他，能使国君安定富足、尊贵荣耀；少年子弟跟他学习，能孝父母、敬兄长、忠诚而守信。‘不白吃饭呀’，还有比这个功劳更大的吗？”



## 原文

子不通功易事，以羨补不足，则农有余粟，女有余布；子如通之，则梓、匠、轮、舆皆得食于子。于此有人焉，入则孝，出则悌，守先王之道，以待后之学者，而不得食于子；子何尊梓、匠、轮、舆而轻为仁义者哉？（《孟子·滕文公下》）

## 注释

羨：多余。梓、匠：都是木工；轮：制车轮的；舆：制车的。待：读持，扶持之意。

## 今译

你如果不互通各人的成果，交换各自的产品，以多余的去补足不够的，那么农民就会有剩余的粮食，妇女就会有剩余的布匹（别人却缺衣少食）；你要是能互通有无，那么木匠、车工就都能从你那里得到吃的。现在这里有人，在家里孝顺父母，出外尊敬长上，谨守古代圣王的道义，以此来扶持、培养后来的学者，却不能从你那里得到吃的；你为什么尊重木匠、车工，却轻视行仁义的人呢？

## 王道仁政

◎ 尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁闻，而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。

◎ 人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。

◎ 当今之时，万乘之国行仁政，民之悦之，犹解倒悬也。故事半古之人，功必倍之，惟此时为然。

◎ 行仁政而王，莫之能御也。

◎ 民之归仁也，犹水之就下、兽之走圯也。

先秦儒家的思想核心，如用最简洁的话来概括，不外乎“内圣外王”或“修己安人”四个字，这固可视为老生常谈，确也真是不易之论。所谓“内圣”就是强调“修己”，即注重人

的本性、人的内在道德品质及其修养的“心性之学”；所谓“外王”就是强调“安人”、“安百姓”，即注重人的社会政治实践和教化，注重国计民生及治国安邦的“经世之学”。这两者，在孔子创立儒学时就已形成，也是儒家思想不可或缺的两翼。至于它们的关系，可以说，心性之学是经世之学的思想基础，经世之学是心性之学的实践目标。换言之，儒家思想的最终落脚点是在经世济民这一层面上的，其最终关心的还是伦理、社会和政治问题。

作为先秦儒家重要代表人物之一的孟子，其思想自不例外，这本来没有多大疑问。但自宋代开始，儒家学者为回应外来思想文化佛教的挑战，在充分发掘先秦儒家心性之学资源的同时，逐渐也形成了一个颇为流行但却非常片面的观点，认为孟子思想的本质就是心性之学。更有甚者，以为儒学乃至整个中国传统思想的核心就是心性之学，如港台新儒家中的一些学者。这可真是失之毫厘而谬之千里也！就是宋明的“心学”大师也从不这么认为，如陆九渊就说过：“儒者虽至于无声、无臭、无方、无体，皆主经世。”“无声、无臭、无方、无体”是形而上的世界、是心性的领域，儒者虽也要进入，但进入的目的还在于“经世”。至于另一位“心学”大师王阳明，他的“外王”之功就不消多说了，在历史上所有儒家思想家中恐怕都难有人能望其项背。

确实，在先秦儒家中，孟子讨论心性问题的最多，称他为儒

家心性之学的实际开创者也不为过。但孟子重心性,并不表明他就轻社会政治了。实际上,孟子所以要大谈心性,恰恰是与他的政治理想、政治目标紧紧结合在一起的,恰恰是为了论证他的政治理念,恰恰是为他的政治理论服务的。所以,只有充分了解了孟子的政治思想,才能更好地把握他的心性之学。

在孟子的政治思想中,有两个核心的概念,曰“王道”,曰“仁政”。这两者之中,“王道”是旧有的名词,“仁政”这个词是孟子发明的。

儒家崇尚“王道”政治,《尚书》中早就有“无偏无党,王道荡荡;无党无偏,王道平平;无反无侧,王道正直”之说。儒家所谓的“王道”,通俗简洁地讲,就是以仁义来治理天下。按儒家的说法,尧、舜、禹、汤、文、武这些古代的“圣王”,是以仁义治天下的典范。所以,“王道”也就是“先王之道”的简称。

孟子提出的“仁政”,与“王道”实际上可谓异名而同实,在内涵上两者是完全相通的,“仁政”就是“王道”的体现,就是“王道”的标志。孟子之所以会标新立异名之为“仁政”,我猜想大概主要是为了凸显出这个“仁”字来。因为在孟子看来,他那个时代“不仁”已甚,必须救之以“仁”。这就是他一生努力想实现的政治理想。

### 原文

尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁闻，而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。（《孟子·离娄上》）

### 注释

仁闻：仁爱的名声。

### 今译

即使有尧舜那样的治道，如果不实行仁政，就不能治理好天下。现在的一些诸侯，虽有仁爱的心思和仁爱的声望，但百姓却受不到恩泽，也不足为后世所效法，就是因为他们不能实行前代圣王之道的缘故。

### 原文

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。（《孟子·公孙丑上》）

### 注释

不忍人之心：怜悯之心，即恻隐之心、仁心。

### 今译

人人都有怜悯他人之心。古代帝王有这种怜悯别人的心，这样才有怜悯百姓的仁政。拿这种怜悯别人之心，去施行怜悯百姓的仁政，治理天下就像在手掌上转动一件小东西那样容易了。

### 原文

当今之时，万乘之国行

### 今译

现在这个时候，一个拥

仁政，民之悦之，犹解倒悬也。故事半古之人，功必倍之，惟此时为然。（《孟子·公孙丑上》）

有万乘兵车的大国出来推行仁政，那民众高兴得就如一个倒挂着的人被解救下来一样。所以，只要做古人一半的事，必定获得比古人多一倍的功效，也只有现在这个时候才做得到。

### 原文

行仁政而王，莫之能御也。（《孟子·公孙丑上》）

### 今译

如果推行仁政以称王天下，那是没有谁能阻挡的。

### 原文

民之归仁也，犹水之就下、兽之走圯也。故为渊馭鱼者，獺也；为丛馭爵者，鷩也；为汤武馭民者，桀与纣也。今天下之君有好仁者，则诸侯皆为之馭矣。虽欲无王，不可得也。（《孟子·离娄上》）

### 注释

馭：同驱。爵：同雀。鷩，鷩鷩一类的猛禽。

### 今译

百姓归向仁政，就如水往低处流，兽往旷野跑。因此，为深渊赶来游鱼的是水獺；为森林赶来鸟雀的是鷩鷩；为商汤、周武赶来百姓的是夏桀和商纣。现在天下如有爱好仁德的国君，那其他诸侯都会替他百姓赶到境内来。（这样的国君，）纵然不想称王天下，也是做不到的。

## 得民心者得天下

---

◎ 桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣。得其民有道：得其心，斯得民矣。得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。

◎ 天下不心服而王者，未之有也。

◎ 以力服人者，非心服也，力不赡也。以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。

◎ 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，天下顺之。

前几年有个热播的电视剧名叫《雍正王朝》，尽管其内容与历史事实多有不合，但由于剧情编排得比较紧凑，演员

也演得相对认真,所以还可以一看。该剧的主题曲中有一句“得民心者得天下”,流行歌手刘欢唱来荡气回肠,对此剧倒颇有点增色之功。但雍正其人是否真就“得民心”?还真不好说!那就不说也罢。但“得民心者得天下”倒是一条两千多年来的古训,差强与之匹配的大概也就推荀子“水能载舟亦能覆舟”一句了。如果说“得民心者得天下”这句话在中国历史上就数孟子叫得响、讲得多,我以为“虽不中不远矣”。

孟子在政治上主张行“王道”、“仁政”,而“民心”的向背与否,则是“王道”、“仁政”的一个重要指标。孟子认为,称王天下的关键,就在于能否得到民心,能得民心者,就可以得到天下。非唯如此,一个政权的存亡、兴替,也全系于民心之上。至于考察是否得到民心,孟子提出了“服”的标准。这个“服”当然决不是用武力、用暴政等手段的“压服”,否则就只能说是“口服”而不是“心服”。所以这个“服”,一定是天下老百姓的“心服”——“中心悦而诚服”、“无思不服”。

大家知道,“天时不如地利,地利不如人和”,这是孟子说过的千古名言。人们往往喜欢从军事上来考量这句话的意义。确实,孟子此话表面上是从战争方面展开的,但其所论的意义决不仅限于军事。孟子所论,实际还是民心的向背问题。所以必然会引出下一句千古名言——“得道者多助,失道者寡助”。“得道多助,失道寡助”,在理论上讲是通行



于各种事务的，尽管在事实上未必都是如此。孟子在此强调“道”的“得”与“失”，最后落脚点还在于“民”这个重点上，因为无论“天时”还是“地利”，终究不及“人和”来得重要。而“人和”关键无非是“民”，“民”又无非是其“心”之向背。

在孟子看来，要想得民心，就必须与百姓忧乐与共，想百姓所想，恶百姓所恶，而唯一正确的途径就在于能“行仁政”。这个“行”字至关重要，你即使懂得前代圣王治国的具体措施，也有仁爱的心思和声望，倘若不“行”，还是不行。如齐宣王并非不懂先王之道；也并非毫无“仁心仁闻”，他看到一条牛被拉去杀了祭钟时吓得发抖，还会生出怜悯之心，下令换只羊算了。但他就是不肯“行”仁政，所以孟子说他想称王天下只能如同爬到树上去抓鱼——“缘木求鱼”。

孟子认为，要想得民心，统治者施政用人就得重视百姓的意见、听从民意。如他提出：国君左右亲信、各位大夫都说此人贤能，不足凭信；全国的人都说此人贤能，然后对他进行考察，发现他确实贤能，再起用他。左右亲信、各位大夫都说此人不行，也别听信；全国的人都说此人不行，然后对他进行调查，发现他确实不行，再罢免他。左右亲信、各位大夫都说此人可杀，更别听信；全国的人都说此人可杀，然后对他进行调查，发现他确实可杀，再杀掉他。这样才可以真正做百姓的父母。

孟子还进一步指出，要想得民心，决不是一蹴而就的，民

心也是需要“培养”的，它有待于平时的不断积累、蓄存。就如同病人需要陈放多年的药草治病，如平时不知蓄藏，临时急着想要，那属于临渊羡鱼之类，还是无济于事的。

### 原文

桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣。得其民有道：得其心，斯得民矣。得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。（《孟子·离娄上》）

### 注释

尔：如此。

### 今译

夏桀、商纣丧失天下，是因为失去了百姓拥护；而失去百姓拥护，是因为失去了百姓的心。得到天下是有方法的：得到百姓的拥护，就能得到天下；得到百姓拥护是有方法的：得到百姓的心，就能得到百姓的拥护；得到百姓的心是有方法的：百姓想要的就替他们积聚起来，百姓讨厌的就不要强加给他们，如此而已。

### 原文

天下不心服而王者，未之有也。（《孟子·离娄下》）

### 今译

天下人不心服而能称王天下的，还从未有过。

## 原文

以力服人者，非心服也，力不赡也。以德服人者，中心悦而诚服也如七十子之服孔子也。《诗》云：“自西自东，自南自北，无思不服。”此之谓也。（《孟子·公孙丑上》）

## 注释

赡：足。：七十子：孔子门下七十二个优秀弟子，后也泛指孔门弟子。《诗》：《诗经·大雅·文王有声》。

## 原文

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，天下顺之。（《孟子·公孙丑下》）

## 注释

畔：通叛。

## 今译

倚仗强力来使人服从的，别人并不是从心里服从他，而只是因为自己实力不足。依靠道德来使人服从的，别人就会心悦诚服，就如孔子门下七十二个贤弟子拜服孔子一样。《诗经》中说：“从西到东，从南到北，无不心悦诚服。”说的正是这个意思。

## 今译

得天时不如得地利好，得地利又不如得人和好……拥有正义的人其援助者就多，失去正义的人其援助者便少。援助者少到极点时，连自己的亲戚也会背叛他；援助者多到极点时，整个天下的人都顺从他。

## 保民而王

◎（齐宣王）曰：“德何如则可以王矣？”

（孟子）曰：“保民而王，莫之能御也。”

◎ 民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子。

◎ 诸侯有三宝：土地，人民，政事。宝珠玉者，殃必及身。

◎ 今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之涂，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬于王。其若是，孰能御之？

“得民心者得天下”，那统治者如何才能得“民心”呢？孟子有不少想法，也有不少具体措施，“保民而王”就是其中重要措施之一。

“保民而王”一语出于孟子与齐宣王的一次对话。宣王

一心想称霸天下,所以缠着孟子问“春秋五霸”中最出名的齐桓公、晋文公的霸业是如何成就的。但孟子不愿与宣王谈“霸道”政治,所以干脆回绝,推托说孔子的门徒不谈齐桓和晋文事业的,所以后世没有流传下来,我也不曾听到过。这明显是遁辞。实际上不仅孔门,就是孔子本人谈齐桓、晋文之事也不少,如《论语·宪问》中就有多条记载。孟子的语言技巧很高,话锋一转就把话题转到“王道”上去,并引出了“保民而王”的话题。

孟子在政治上是主张“以民为本”的,“保民”也就是“以民为本”的表现。他苦口婆心地规劝当时的统治者,应该宝贵的绝不是金银财宝,老百姓才是最值得宝贵的。他指出,在一个社会中,国家政权要比国君重要,而老百姓又比国家政权重要,这就是著名“民贵君轻”思想。孟子还引用《尚书》中的话来论证自己的观点,说:“天视自我民视,天听自我民听”,这可不得了啊!把“民”与至高无上的“天”等同了起来,那“重民”也就与“尊天”具有了同样重要的意义,这些话在两千多年前就说出来,确实很了不起。今天有人在那里不知轻重地说:儒家的“民本”不是“民主”、不如“民主”;即便你说得可能确实不算大错,但至少是犯了不懂历史、以今律古的毛病。儒家的“民本”思想再怎么样,总比法家对老百姓——没事替我拼命干活,危难时替我去送死(“有难则用其死,安平则尽其力”)——要好过不知多少。再进一步

说,难道“民主”就真的是十全十美的政治形式了吗?西方社会实行“民主”几百年了,问题不照样还是不少吗?

正因为孟子强调“以民为本”、强调“保民”,所以很自然地会引申出他对专制暴君的有力针砭,主张人民有革命的权利(见前)。更可贵的是,基于“以民为本”、“保民”思想之上,孟子对当时诸侯的骄奢淫佚和穷兵黩武、官吏的不负责任和鱼肉人民等现实社会的黑暗,进行了无情的揭露和严厉的挞伐。如:

狗彘食人食而不知检,涂有饿莩而不知发。人死,则曰:“非我也,岁也”;是何异于刺人而杀之,曰:“非我也,兵也”? (《孟子·梁惠王上》)(现在猪狗吃着人吃的粮食而不知道制止,路上有饿死的人而不知道开仓赈济。百姓死了,却说“与我无关,是年成不好”;这与拿刀把人刺杀,然后却说“与我无关,是兵器杀的”又有什么不同呢?)

庖有肥肉,厩有肥马,民有饥色,野有饿莩,此率兽而食人也。兽相食,且人恶之;为民父母行政,不免于率兽而食人,恶在其为民父母也?仲尼曰:“始作俑者,其无后乎!”为其象人而用之也。如之何其使斯民饥而死也? (《孟子·梁惠王上》)(厨房里摆着肥肉,马棚里养着肥马,百姓却面露饥色,野地里还有饿死之人,这等于驱使禽兽去吃人。兽类之间的自相残

食，人们尚且憎恶；而作为民众父母的当政者，施政时却不能避免驱使禽兽之类吃人的事，那他们作为民众父母的意义又在哪里？孔子说过：“第一个制作殉葬用陶俑的人，大概没有后代吧！”这是因为俑模仿人形而用来做殉葬品。照这样看来，施政之人又怎能让他的百姓饥饿而死呢？)

凶年饥岁，君之民老弱转乎沟壑，壮者散而之四方者，几千人矣；而君之仓廩实，府库充，有司莫以告，是上慢而残下也。（《孟子·梁惠王下》）（在灾荒的年月里，你的百姓，年老体弱的弃尸于山沟荒野，年轻力壮的则四出逃荒，都将近千把人；而你的粮仓盈实，库房充足，有关官员却不把这种情况上报，他们高高在上，不仅不关心民众，而且还残害他们。）

争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城；此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。（《孟子·离娄上》）（为争土地发动战争，杀死的人遍野；为夺城池发动战争，杀死的人满城；这就是所谓的为土地而吃人肉，其罪之大，处以死刑尚且不足。）

这些至今读来仍铿锵有力、掷地有声的文字，在《孟子》一书中随处可见，就无烦我一一列举了。

### 原文

(齐宣王)曰：“德何如则可以王矣？”

(孟子)曰：“保民而王，莫之能御也。”(《孟子·梁惠王上》)

### 注释

保民：狭义的理解为保有和安抚民众，广义还可包括养民、教民，译文取狭义。

### 今译

(齐宣王)问：“要具备怎样的德行才可以称王天下呢？”

(孟子)答道：“保有和安抚民众就可以称王天下，那是没有什么力量能够阻挡的。”

### 原文

民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子。(《孟子·尽心下》)

### 注释

社：土地神；稷：五谷神；社稷：象征国家。丘：众，一说小。

### 今译

百姓最重要，其次是国家，国君为轻。所以，得到百姓信任就能成为天子。

### 原文

诸侯有三宝：土地，人民，政事。宝珠玉者，殃必及

### 今译

诸侯的珍宝有三件：土地，百姓，政务。以珍珠美玉



身。（《孟子·尽心下》）

为宝的人，灾祸必定会降到他身上。

### 原文

今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之涂，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬于王。其若是，孰能御之？（《孟子·梁惠王上》）

### 注释

愬：通诉，诉苦。

### 今译

现在大王如果发布命令，施行仁政，使天下想做官的人们都愿意在大王的朝中任职，农民都愿意在大王的田野里耕种，商人们都愿意到大王的集市上做生意，来往旅客都愿取道于大王的道路，各国那些对自己国君不满的人民都愿到大王面前来控诉。真能做到这样，又有谁能阻挡得了呢？

## 制民之产·取民有制·使民以时

◎ 是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。然后驱而之善，故民之从之也轻。

◎ 五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家，可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。

◎ 有布缕之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，缓其二。用其二而民有殍，用其三而父子离。

◎ 养生丧死无憾，王道之始也。

想得“民心”就需“保民”；如何“保民”？需有具体措施。孟子对此有深入细致的思考。老百姓最关心什么？孟子很明白，无非民生问题！百姓现实生活中养生送死这些民生问题如果没什么遗憾了，那“王道”、“仁政”也可说是开始了。如何能保障老百姓的民生，孟子又有不少措施，“制民之产”、“取民有制”和“使民以时”就是其中比较主要的内容，我们且来看看这三点：

“制民之产”，就是必须保证老百姓拥有最起码的生产资料和生活资料——一份固定的产业，这是让他们能活得下去的首要的、也是最基本的条件。它使百姓上能赡父母，下能养妻儿；遇上丰收年景可保衣食无愁，碰到灾荒年成也不至于饿死。孟子认为，只有达到百姓有饭吃了、有衣穿了这个底线，才有可能对他们进行教化，引导他们讲道德（“谨庠序之教，申孝悌之义”，“驱而之善”），而他们也容易接受。至于具体如何落实下去呢？孟子设想首先应该从划定土地开始——“夫仁政必自经界始”（《孟子·滕文公上》）。然后让每户人家拥有一小块土地（“五亩之宅”），使他们能在这块土地上生产、生活、受教育。应该说，孟子的构想是实在的，他提出的标准决不算高，只能算是保证老百姓能活下去的底线。

“取民有制”，就是向百姓征收赋税要有定制。孟子曾说过：“贤君必恭俭礼下，取于民有制。”（《孟子·滕文公

上》)(贤明的君主必定做到恭谨俭朴,对臣下有礼,向百姓征收赋税有定制。)关于古今国家的税赋问题,孟子有不少讨论。他的论述虽然有的只能认为是猜测,如对古制;有的也只是设想,如对今制。但总的倾向是强调统治者不能乱来,因为它关乎民生,所以必须要有严格规定。

“使民以时”,就是政府动用民力时要顾及季节,不能耽误时节。所以,孟子反复强调“不违农时”、“勿夺其时”、“以时入”、“食之以时”等等。众所周知,农业最讲时节性,一旦错过节气,那收成一定不好。实际上,非唯农业,林、牧、副、渔业也都讲求季节性。但在孟子所处的战国时代,连年征战不息。统治者 of 打仗频繁征用民力,这肯定就会耽误农时,对经济生产造成很大影响,进而影响到民生。所以孟子必须把此点强调出来。

孟子的“使民以时”,在当时固然主要是从“勿夺其时”入手,来讲养民、保民的“仁政”,是其政治思想的体现。但今天有人从中读出生态平衡、环境保护、可持续发展的意思来。这可以吗?我以为可以的。作为原创性精神体现的文本,经典的意义并不仅限于了解过去,经典的意义具有开放性,存在着广阔的不确定域。由于时代背景的不同,人们知识结构的不同,所需解决问题的不同,经典的意义可以不断地被历代阅读者所发掘、重建和阐扬。从“使民以时”中读出生态平衡、环境保护、可持续发展,尽管或不合孟子的原

意；但“不违农时，谷不可胜食也；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”的话中，确实也含有这几层意思在。这就叫做“题中应有之义”，只是以前没被发掘出来罢了。

### 原文

是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。然后驱而之善，故民之从之也轻。（《孟子·梁惠王上》）

### 注释

制民之产：规定老百姓的产业。

### 今译

所以贤明的国君规定民众的产业，一定要使他们上足以赡养父母，下足以养活妻儿；遇上好年成能够温饱，即使凶年饥岁也不至于饿死；然后引导他们走向善的正道，民众也就容易听从了。

### 原文

五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家，可以无饥矣；

### 今译

在五亩的宅田上，种植桑树，上五十岁的人就能穿丝织品衣服了；鸡和猪狗之类家畜，不失时节地繁殖饲养，上七十岁的人就能经常

谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。（《孟子·梁惠王上》）

### 注释

衣帛：穿丝织品。豚：小猪。彘：猪；无失其时：不错过饲养繁殖的时间。勿夺其时：不要耽误农时。谨：认真办好。庠序：地方学校。颁白：斑白，头发花白。负戴：背负、头顶。

### 原文

有布缕之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，缓其二。用其二而民有殍，用其三而父子离。（《孟子·尽心下》）

### 注释

征：赋税。殍：通莩，饿死。

吃肉了。每户所种的百亩田地能不耽误耕种时节，数口之家就不会饿肚子。认真做好乡校教育，反复讲明孝敬长辈的道理，须发花白的老人就不会肩挑背负地出现在路上。年老的人穿丝绸、吃肉食，老百姓不少食缺衣，做到这样还不能得到人民拥戴而成为王者，那还从来没有过。

### 今译

赋税有征收布帛的，有征收粮食的，有征发人力的。君子采用其中的一种，其他两种就暂时不用。同时用两种，百姓就会有饿死的；同时用三种，那父子骨肉都要离散了。

## 原文

不违农时，谷不可胜食也；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。养生丧死无憾，王道之始也。（《孟子·梁惠王上》）

## 注释

数罟：密网。洿池：深池。斤：斫木用的斧子。

## 今译

不去妨碍农民耕种的时间，那粮食便吃不完；不拿细密的鱼网去池塘捞鱼，那鱼鳖之类水产便吃不完；砍伐林木有一定的时间，那木材便用不完。粮食和水产吃不完，木材用不完，这就使老百姓养生送死不会感到有什么缺憾。老百姓养生送死没有缺憾，那就是王道仁政的起点。

## 恒产与恒心

◎ 无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。

◎ 今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？

◎ 圣人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？

◎ 施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝弟忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵矣。

孔子有一次到卫国去，弟子冉有为他驾车，路上师生有番对话。孔子说：“卫国的人口真多啊！”冉有就问：“人口已经多了，下一步该怎么做？”孔子说：“让他们富裕起来。”冉



有又问：“已经富起来了，下一步又该怎么做？”孔子说：“教育他们。”这就是孔子“先富后教”的思想。但如何做孔子还没有落实，孟子却提出了具体的设想。

孟子的设想就是以“恒产”来换取老百姓的“恒心”。所谓“恒产”，指稳定的生产和生活资料，在当时说来就是拥有一小块土地；所谓“恒心”，指一个人正常的道德行为。以“恒产”换“恒心”的理由很简单，老百姓如果没有一定的生产资料作为其稳定的生活来源，就不可能有正常的道德意识，就会违法乱纪、无所不为。如果统治者不能保障人民必需的生活来源，等他们犯了法，再去行惩罚，那等于在陷害百姓。至于具体如何来换，孟子认为，统治者在政治上要减轻刑罚，经济上要轻徭薄赋，要鼓励民众努力劳作，这就能让百姓的衣食生计得到保证；然后加强对民众的道德教育，让他们在家能孝亲，出外能尊上，同心同德。孟子不无天真乐观的认为，如果做到这样的话，即使是一个地方百里的小国，即使武器装备都很差，也完全可以战胜像秦、楚这样的军事强国。

孟子以“恒产”换“恒心”的思想，肯定了物质生产活动和物质生活条件对于人的思想意识及道德行为的决定作用，无疑是正确的，在当时来说有很大的进步意义。他强调首先必须满足老百姓自然生命的需要，然后再重视教育，否则的话，连救人活命都来不及了，哪还有什么闲功夫去讲究礼义

道德？这是很值得我们重视的一个观点。

这一思想，一方面可说是对孔子“先富后教之”思想的继承发挥；另一方面，也可说是对管仲“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱”思想的阐发。可以认为，孟子的主张，是中国人历来普遍认同的想法，并非就是儒家的“独门心法”。进一步说，这一思想在今天仍有其重大意义。因为不管哪个时代，吃饱穿暖总是人的第一需要，有了这个起点，才能继续谈其他发展，否则一切都会成为空话。这也完全符合马克思主义，马、恩不也说过：“一切人类生存的第一个前提也就是历史的第一个前提，这个前提就是：人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身。”

这里需要说明的是，孟子论“恒产与恒心”时，特别强调了“士”的作用。孟子对读书明理的“士”要求很高，认为只有他们才能够做到“无恒产而有恒心”。这与孔子“士志于道”、“君子固穷，小人穷斯滥矣”的思想一脉相承。孔、孟对读书人要求高，自有其理由。因为在中国古代，是“学而优则仕”的传统和制度，读书人就是国家官员的预备队，将来他们是要做官的。所以必须对他们有严格要求，让他们能真正成为百姓的表率。这当然是一种理想化的诉求，现实中未必就能完全做到。可要求必须严格，“法乎其上”还“仅得其

中”。因此这是读书人应努力的方向,至少“虽不能至,心向往之”。我们还须指出,孟子对读书人或曰知识分子的要求,只是作为特殊情况和相比较而言的;反之,他说老百姓“无恒产则无恒心”,却是从一般情况来说的。这一点必需要分清,否则容易引起误解。因为,有些知识分子也有可能是“无恒产则无恒心”的(现在可是不少啊),而有些老百姓也可能做到“无恒产而有恒心”,这都是相对而言的,不能一概而论,更不能绝对化。

#### 原文

#### 今译

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。及陷于罪,然后从而刑之,是罔民也。焉有仁人在位罔民而可为也?(《孟子·梁惠王上》)

没有固定的产业,而能坚持向善之心的,只有读书明理的人才能做到。至于一般老百姓,如果没有固定的产业,就不会有一贯向善的心思。假如没有一贯向善的心思,那歪门邪道,不守法纪,胡作非为,什么都干得出

#### 注释

士:这里指读书明理之人。放辟邪侈:放荡,歪门邪道,不守法纪,胡作非为。罔民:让人民陷入犯罪的罗

来。等到他们犯了罪,然后施加刑罚,这等于设下网罗陷害人民。哪有仁爱之君在位,可以干出陷害人民的

网中。

事呢？

### 原文

今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？（《孟子·梁惠王上》）

### 今译

现在规定民众的产业，上不足以赡养父母，下不足以养活妻儿；即使年成好也一年到头困苦，遇上凶年饥岁更免不了要饿死。像这样，连救性命都还来不及，哪有闲功夫去讲究礼义道德？

### 原文

易其田畴，薄其税敛，民可使富也。食之以时，用之以礼，财不可胜用也。民非水火不生活，昏暮叩人之门户求水火，无弗与者，至足矣。圣人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？”（《孟子·尽心上》）

### 今译

整治耕地，减轻税收，可以使百姓富足。按时饮食，依礼消费，财物用之不尽。百姓没有水和火是活不下去的，黑夜敲门向别人求觅水和火，是没有人不会给的，因为水火家家都很多。圣人治理天下，就要使百姓家有粮食如有水火那样多。粮食如水火那样多了，百姓哪有不仁爱的呢？

### 注释

易：治。田畴：田地。税

敛：税收。菽粟：泛指粮食。

菽，豆类；粟，谷类。

## 原文

施仁政于民，省刑罚，薄  
税敛，深耕易耨；壮者以暇日  
修其孝弟忠信，入以事其父  
兄，出以事其长上，可使制梃  
以挾秦楚之坚甲利兵矣。  
(《孟子·梁惠王上》)

## 注释

易耨：耘田除草。制：  
提，拿。

## 今译

如果能对人民实施仁  
政，减省刑罚，少收赋税，督  
促人民深耕土地，去除杂草；  
青壮年在农闲时修习孝顺父  
母、尊敬兄长、办事尽力和待  
人诚实的道理，在家时用来  
奉事父兄，出外用来事奉长  
辈和上级，这样，就可以让他  
们即使拿着木棒也足以打败  
秦、楚这种装备精良的军  
队了。

## 与民同乐

◎ 古之人与民偕乐，故能乐也。《汤誓》曰：“时日害丧，予及女偕亡。”民欲与之偕亡，虽有台池鸟兽，岂能独乐哉？

◎ 文王之囿，方七十里，刳菟者往焉，雉兔者往焉，与民同之。民以为小，不亦宜乎？

◎ 乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。

◎ 王如好货，与百姓同之，于王何有？  
……王如好色，与百姓同之，于王何有？

统治者如何能得民心？孟子认为，能“与民同忧乐”也算是很重要的一个方面。“与民同忧乐”，简称“与民同乐”，其原理按孟子的概括就是：“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下。”为了劝说梁惠王，尤其是齐宣王能与民同乐，推行“王道”、“仁政”，孟子

可说是用心良苦，很费了一番口舌。

孟子去见梁惠王。惠王站在水池边，眺望着鸿雁和麋鹿，以一种居高临下的口气问孟子：“贤德之人也喜欢享受这些东西吗？”其中隐含着轻视孟子的意味，意思是你们这种讲求仁义道德的人是根本不懂得享乐的。孟子不客气地回答说：“只有真正贤德的人，才能享受这些东西；不是贤德的人，有了这些东西也享受不了。”更进一步，孟子借这个话题，给惠王上了一堂严肃的“政治课”。他借文献的记载，通过历史上贤君周文王与暴君夏桀的鲜明对比，讲明了统治者应该“与民同乐”的道理：统治者必须与民众忧乐相通，体恤下民；百姓高兴了，统治者自然也可以高兴。这是“仁政”才能引出的上下和谐的政治局面。反之，把自己的享乐建筑在百姓的痛苦之上，这种享乐不仅难以持久，而且即使具备了享乐的条件，也没有什么快乐可言。

与梁惠王相比，齐宣王对孟子还算有足够的尊重。尽管对孟子的劝说他一样不愿听，但态度较好，也比较坦白。不过，宣王又是个滑头人物，很会打岔，转移话题。他们之间有好几次关于这方面的有趣对话：

宣王说自己喜欢听世俗的流行音乐。孟子提出娱乐本身不是问题的关键，同样是娱乐，施恩惠于百姓的君主还是能得到百姓的拥戴，使百姓困苦的君主得到的却是百姓的反感乃至唾骂。

宣王说自己游猎的花园百姓嫌太大。孟子提出花园的大小不是问题的关键，文王的花园比你大近一倍，但百姓还嫌太小，因为文王能与百姓同享花园之利。

宣王一问政事，孟子就往“王道”、“仁政”上靠。宣王受不了了，经常一面给孟子戴高帽子说“这太好了”，一面赶紧打岔开溜说自己素质不够做不到——“寡人有疾”。一次不行二次，二次不行三次，一次比一次厉害：先推说自己有“好勇”的毛病，孟子顺势就说周文王、周武王的“大勇”事迹来宣传“王道”、“仁政”。接着又推说自己有“好货”的毛病，孟子顺势就说周朝开创者公刘也爱钱财，但能“与民同之”，不失为“王道”、“仁政”。最后干脆推说自己有“好色”的毛病，看你这个自称“圣人之徒”的孟子究竟如何应对。这也没难倒孟子，照样举出周文王祖父古公亶父也喜欢自己的妃子，但能“与民同之”，让其治内内没有找不到丈夫的老姑娘，外没有娶不到老婆的穷光棍（“内无怨女，外无旷夫”），亦不失为“王道”、“仁政”。总之，孟子的态度是纵使你千变万化，我自有一定之规，先举个历史上的例子给你看看，然后借题发挥，运用“与民同乐”的原理，把话题引向他“王道”、“仁政”的主题上去。

孟子“乐以天下，忧以天下”是对国君说的，但这句话经北宋大儒范仲淹的引申发挥——“士当先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”——后来成了读书人也应该追求的理想人



格。不过,有人对范仲淹的引申发挥很不满。谁:清朝的那些皇帝们,包括电视剧里演得煞有介事的那个雍正,他治笃信理学的吕留良、曾静的那场著名的“文字狱”,就明显含有此意。而他的儿子乾隆就更挑明了说:你们读书人讲“以天下为己任”,“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,那我皇帝不就要“下岗”了吗?那个号称“铁齿铜牙”的“大烟袋”纪晓岚(纪昀),因婉转地讲了江南百姓不堪忍受乾隆屡次“下江南”所摊派的重负,结果引来乾隆一顿臭骂:看你有点学问才给你个官做做,这就如同养个娼妓一样,你居然敢议论国家大事!

要想让那些皇帝“与民同乐”,谈何容易!

说了不少孟子的“仁政”思想,总结一下,权作这本小册子的结语吧:

必须承认,包括“仁政”在内,孟子的许多思想,在道理上说都是对的,但在现实中却很难行得通。真正的儒家思想家都是理想主义者,只愿根据自己认定的信念去言、去行。许多时候他们很无奈,但无奈还得坚持,因为他们富有“知其不可为而为之”的情怀和意志。

或许你会认为孟子缺乏浪漫,不够洒脱,但你不得不佩服他老人家的猛志和毅力,那么一以贯之地坚持自己的理想,努力想用道德规矩的天性唤醒世人,尤其是统治者,劝他们放下屠刀。但很不幸,没有多少人理会他的主张。

仁义仁义，奈天下滔滔者何？隐者长沮、桀溺的话不是没有道理。孔子、孟子又岂会不知道，那他们为何还要硬做？又为何不隐居起来呢？孟子回答了前者：“君子创业垂统，为可继也。若夫成功，则天也。君如彼何哉？强为善而已矣。”（《孟子·梁惠王下》）（君子创立事业，传给后代，为的是能世代继承下去。至于成功与否，那就要看天意了。现在你又能怎样呢？也只有努力行善罢了。）孔子回答了后者：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”（我们既然不能与飞禽走兽合群共处，如不同人群打交道，又同什么打交道呢？要是天下太平的话，我是不会来改变这世道的。）

### 原文

古之人与民偕乐，故能乐也。《汤誓》曰：“时日害丧，予及女偕亡。”民欲与之偕亡，虽有台池鸟兽，岂能独乐哉？（《孟子·梁惠王上》）

### 注释

古之人：这里指古代的“贤君”。《汤誓》：《尚书》

### 今译

古时的贤君能与民同乐，所以自己也得到了快乐。《尚书》的《汤誓》中说：“这个太阳（指夏桀）什么时候灭亡？我们愿与你一同灭亡。”老百姓要跟他一同灭亡，即使他有高台池沼、飞禽走兽，又怎么能独自享受下去呢？

篇名。时：是，这。害：通曷，  
何时。女：通汝，你。

### 原文

文王之囿，方七十里，刳  
菟者往焉，雉兔者往焉，与民  
同之。民以为小，不亦宜乎？  
臣始至于境，问国之大禁，然  
后敢入。臣闻郊关之内，有  
囿方四十里，杀其麋鹿者，如  
杀人之罪，则是方四十里为  
阱于国中。民以为大，不亦  
宜乎？（《孟子·梁惠王  
下》）

### 注释

刳菟者：割草打柴的人。  
雉兔者：捕野鸡野兔的人。  
郊关：郊外。阱：陷阱。

### 原文

人不得，则非其上矣。  
不得而非其上者，非也；为民  
上而不与民同乐者，亦非也。

### 今译

周文王的花园，方圆七  
十里，割草打柴的人能去，捕  
鸟打猎的人也能去，文王与  
百姓同享花园之利。百姓认  
为它小，不是很自然吗？我  
刚踏上齐国边境，先打听齐  
国有哪些重大禁令，然后才  
敢入境。我听说国都远郊有  
个方圆四十里的花园，射杀  
园中的麋鹿，如同犯了杀人  
罪一样，这就等于在国中设  
了个方圆四十里的大陷阱。  
百姓嫌它大，不也很自然吗？

### 今译

人们得不到（这种享  
乐），就埋怨他们的君主。  
得不到（这种享乐）便埋怨

乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，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》）

### 注释

非：前一个意为埋怨，后一个意为不对。

### 原文

王如好货，与百姓同之，于王何有？……王如好色，与百姓同之，于王何有？（《孟子·梁惠王下》）

### 注释

何有：何难之有。

他们的君主，是不对的；作为百姓的君主却不与百姓一同享受这种快乐，也是不对的。以百姓的快乐为自己的快乐的人，百姓也会以他的快乐为他们的快乐；以百姓的忧愁为自己忧愁的人，百姓也会以他的忧愁为他们的忧愁。乐与天下同乐，忧与天下同忧，这样还不能称王天下的，还从未有过。

### 今译

如果大王喜爱财货。能与百姓一同享用，这（对实行仁政）又有什么困难呢？……如果大王喜欢女色，也能满足百姓这方面的需求，这（对实行仁政）又有什么困难呢？

## 索引

---

### B

博学而详说之,将以反说约也。《孟子·离娄下》 95

不得乎亲,不可以为人;不顺乎亲,不可以为子。《孟子·离娄上》 67

不顺于父母,如穷人无所归。《孟子·万章上》 67

### C

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。《孟子·公孙丑上》 1

诚者,天之道也;思诚者,人之道也。至诚而不动者,未之有也;不诚,未有能动者也。《孟子·离娄上》 36

耻之于人大矣。为机变之巧者,无所用耻焉。不耻不若

人，何若人有？《孟子·尽心上》 41

充实而有光辉之谓大。《孟子·尽心下》 46

## D

大人者，不失其赤子之心者也。《孟子·离娄下》 45

大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。《孟子·离娄下》 37

待文王而后兴者，凡民也。若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。《孟子·尽心上》 99

当今之时，万乘之国行仁政，民之悦之，犹解倒悬也。故事半古之人，功必倍之，惟此时为然。《孟子·公孙丑上》 126

## F

凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。《孟子·公孙丑上》 21

夫人必自侮，然后人侮之；家必自毁，而后人毁之；国必自伐，而后人伐之。《孟子·离娄上》 30

夫仁政必自经界始。《孟子·滕文公上》 143

夫天未欲平治天下也！如欲平之，当今之世，舍我其谁也？《孟子·公孙丑下》 58

夫物之不齐，物之情也。或相倍蓰，或相什伯，或相千

万。子比而同之，是乱天下也。巨屨小屨同贾，人岂为之哉？

《孟子·滕文公上》 114

夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉，故曰：“持其志，无暴其气。”《孟子·公孙丑上》 51

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》 99

富岁子弟多赖，凶岁子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。《孟子·告子上》 6

## Q

公孙丑曰：“《诗》曰：‘不素餐兮！’君子之不耕而食，何也？”孟子曰：“君子居是国也，其君用之，则安富尊荣；其子弟从之，则孝悌忠信。‘不素餐兮’，孰大于是？”《孟子·尽心上》 120

苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。《孟子·告子上》 45

狗彘食人食而不知检，涂有饿莩而不知发。人死，则曰：“非我也，岁也”；是何异于刺人而杀之，曰：“非我也，兵也”？  
《孟子·梁惠王上》 138

古之人与民偕乐，故能乐也。《汤誓》曰：“时日害丧，予及女偕亡。”民欲与之偕亡，虽有台池鸟兽，岂能独乐哉？  
《孟子·梁惠王上》 154

古之为市也，以其所有易其所无者，有司者治之耳。

《孟子·公孙丑下》 114

规矩，方员之至也；圣人，人伦之至也。欲为君，尽君道；欲为臣，尽臣道。二者皆法尧、舜而已矣。《孟子·离娄上》 80

# 1

将大有为之君，必有所不召之臣，欲有谋焉则就之。其尊德乐道，不如是，不足与有为也。《孟子·公孙丑下》 80

桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣。得其民有道：得其心，斯得民矣。得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。《孟子·离娄上》 131

今夫水搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。《孟子·告子上》 6

今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之涂，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬于王。其若是，孰能御之？《孟子·梁惠王上》 136

今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？《孟子·梁惠王上》 148



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。《孟子·尽心上》 56

尽信《书》，则不如无《书》。《孟子·尽心下》 95

君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。《孟子·离娄上》 80

君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。《孟子·离娄下》 80

君子不亮，恶乎执？《孟子·告子下》 36

君子不怨天，不尤人。《孟子·公孙丑下》 56

君子创业垂统，为可继也。若夫成功，则天也。君如彼何哉？强为善而已矣。《孟子·梁惠王下》 158

君子所性，仁义礼智根于心。《孟子·尽心上》 11

君子行法以俟命而已矣。《孟子·尽心下》 56

君子之事君也，务引其君以当道，志于仁而已。《孟子·告子下》 80

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》 71

## K

孔子登东山而小鲁，登泰山而小天下。故观于海者难为

水，游于圣人之门者难为言。《孟子·尽心上》 100

孔子曰：“操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。”惟心之谓与。《孟子·告子上》 11

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。《孟子·尽心下》 16

## L

老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌。《孟子·梁惠王上》 71

乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，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》 154

## M

孟子道性善，言必称尧舜。《孟子·滕文公上》 1

孟子见梁惠王。王曰：“叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子对曰：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰‘何以利吾国’，大夫曰‘何以利吾家’，士、庶人曰‘何以利吾身’，上下交征利而国危矣……”《孟子·梁惠王上》 108

民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子。

《孟子·尽心下》 136

民之归仁也，犹水之就下、兽之走圯也。《孟子·离娄上》 126

莫非命也，顺受其正；是故知命者不立乎岩墙之下。  
《孟子·尽心上》 56

莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。《孟子·万章上》 56

## P

庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也。兽相食，且人恶之；为民父母行政，不免于率兽而食人，恶在其为民父母也？仲尼曰：“始作俑者，其无后乎！”为其象人而用之也。如之何其使斯民饥而死也？《孟子·梁惠王上》 138

## Q

（齐宣王）曰：“德何如则可以王矣？”（孟子）曰：“保民而王，莫之能御也。”《孟子·梁惠王上》 136

求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。《孟子·尽心上》 16

人不可以无耻。无耻之耻，无耻矣。《孟子·尽心上》 41

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。  
《孟子·公孙丑上》 126

人有恒言，皆曰“天下国家”。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。《孟子·离娄上》 30

人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。《孟子·尽心上》 1

人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。《孟子·离娄下》 20

人之有道也，饱食、煖衣、逸居而无教，则近于禽兽。  
《孟子·滕文公上》 20

仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。《孟子·告子上》 1

仁则荣，不仁则辱。今恶辱而居不仁，是犹恶湿而居下也。《孟子·公孙丑上》 41

仁者如射。射者正己而后发，发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。《孟子·公孙丑上》 30

仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。《孟子·离娄上》 62

若夫为不善，非才之罪也。《孟子·告子上》 6

## 9

嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺，援之以手者，权也。《孟子·离娄上》 75

身不行道，不行于妻子；使人不以道，不能行于妻子。《孟子·尽心下》 30

圣人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？《孟子·尽心上》 148

施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝弟忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挞秦楚之坚甲利兵矣。《孟子·梁惠王上》 148

市，廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦，而愿藏于其市矣。关，讥而不征，则天下之旅皆悦，而愿出于其路矣。耕者，助而不税，则天下之农皆悦，而愿耕于其野矣。廛，无夫里之布，则天下之民皆悦，而愿为之氓矣。《孟子·公孙丑上》 114

事孰为大？事亲为大；守孰为大？守身为大。《孟子·离娄上》 62

是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。然后驱而之善，故民之从之也轻。《孟子·梁惠王上》 142

说大人则藐之，勿视其巍巍然。《孟子·尽心下》 90

说诗者，不以文害辞，不以辞害志，以意逆志，是为得之。  
《孟子·万章上》 95

颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也。《孟子·万章下》 95

## 丁

体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。《孟子·告子上》 45

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，天下顺之。《孟子·公孙丑下》 131

天下不心服而王者，未之有也。《孟子·离娄下》 131

天下有达尊三：爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。恶得有一以慢其二哉！《孟子·公孙丑下》 90

天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。《孟子·尽心上》 99

天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也；予将以斯道觉斯民也。非予觉之，而谁也？  
《孟子·万章上》 99

## W

万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。《孟子·尽心上》 36

王如好货，与百姓同之，于王何有？……王如好色，与百姓同之，于王何有？《孟子·梁惠王下》 154

为人臣者怀利以事其君，为人子者怀利以事其父，为人弟者怀利以事其兄，是君臣、父子、兄弟终去仁义，怀利以相接，然而不亡者，未之有也。《孟子·告子下》 108

文王之囿，方七十里，刍荛者往焉，雉兔者往焉，与民同之。民以为小，不亦宜乎？《孟子·梁惠王下》 154

我善养吾浩然之气。……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。《孟子·公孙丑上》 51

无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。《孟子·梁惠王上》 148

无罪而杀士，则大夫可以去；无罪而戮民，则士可以徙。《孟子·离娄下》 85

五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家，可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王

者，未之有也。《孟子·梁惠王上》 142

## X

先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。

《孟子·告子上》 45

贤君必恭俭礼下，取于民有制。《孟子·滕文公上》 143

挟太山以超北海，语人曰：“我不能”，是诚不能也。为长者折枝，语人曰：“我不能”，是不为也，非不能也。《孟子·梁惠王上》 28

心之所同然者何也？谓理也、义也。圣人先得我心之所同然耳。《孟子·告子上》 11

行仁政而王，莫之能御也。《孟子·公孙丑上》 126

行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归之。《孟子·离娄上》 30

凶年饥岁，君之民老弱转乎沟壑，壮者散而之四方者，几千人矣；而君之仓廩实，府库充，有司莫以告，是上慢而残下也。《孟子·梁惠王下》 139

学问之道无他，求其放心而已矣。《孟子·告子上》 24

## Y

言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正



路而不由，哀哉！《孟子·离娄上》 24

养生丧死无憾，王道之始也。《孟子·梁惠王上》 142

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。《孟子·尽心下》 45

尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁闻，而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。《孟子·离娄上》 126

以力服人者，非心服也，力不赡也。以德服人者，中心悦而诚服也如七十子之服孔子也。《孟子·公孙丑上》 131

以粟易械器者，不为厉陶冶。陶冶亦以其械器易粟者，岂为厉农夫哉？《孟子·滕文公上》 120

有布缕之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，缓其二。用其二而民有殍，用其三而父子离。《孟子·尽心下》 142

有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。《孟子·滕文公上》 120

有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公、卿、大夫，此人爵也。《孟子·告子上》 90

鱼，我所欲也，熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。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》 104

## 2

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》 85

诸侯有三宝：土地，人民，政事。宝珠玉者，殃必及身。《孟子·尽心下》 136

争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城；此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。《孟子·离娄上》 139

尊德乐义，则可以嚣嚣矣。故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，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》 56

## 编者后记

---

经典本是前人鲜活的生命体验，虽经历了千百年，对今天的生活仍具指导意义。对于经典，经学家的解读往往化简为繁，让人难以接近，更令普通读者望而却步。这套丛书则独辟蹊径，从每一部经典中选取最具警策意义、最接近今日生活的“百句”，加以引申，等于给繁忙而有为的读者提供了一个精华的选本，同时也为读者深入思考人生指引了一条门径。百句，当然不一定是整整一百句，每本书的体例也不尽相同，有的是一句一议，有的是精选数句说明一个话题，还有的选句则“藏”在正文的解读之中。

丛书虽小，却云集了一批学术名家。他们对经典有精深的研究，对生活有独到的感悟。由他们带领读者穿越历史，与先贤对话，交流，碰撞，想必会是一次愉快的精神历险。这套丛书之所以叫“悦读经典”，就是希望读者捧读这些小书时能享受到一种身心的愉悦。

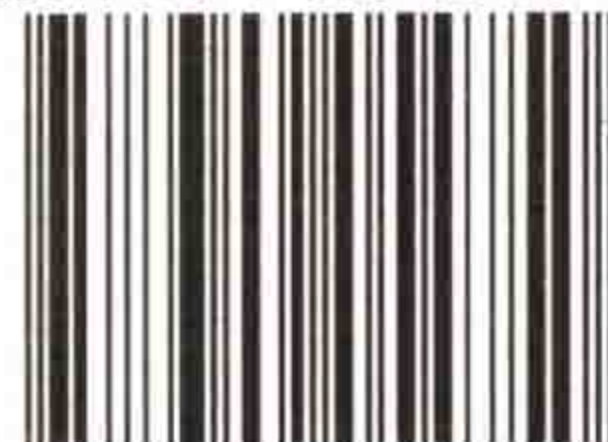
愿读者诸君阅读愉快。

孟子一百句



策	划	创	意	贺	圣	遂
整	体	设	计	孙		晶
责	任	编	辑	陈		军
美	术	装	帧	孙		曙
封	面	绘	图	顾	云	松

ISBN 978-7-309-05475-0



9 787309 054750 >

定价：15.00元

[www.fudanpress.com.cn](http://www.fudanpress.com.cn)