

# 孟子的人性实践论

任丑

**摘要:** 孟子的人性实践论是伦理主体、伦理实体和伦理生态共同构成的伦理秩序。在孟子那里,伦理主体保持先天善心,如果伦理主体失去善心,则求其放心,以返回善之本性;伦理实体的使命是实行仁政以争取民心;伦理生态秉持人、仁政与自然和谐共处的互惠原则,如果二者发生冲突,则秉持人、仁政优先于自然的原则。孟子人性实践论既有其生命力,亦有其缺陷,因此孟子人性实践论尚需注入当代文明的新要素。

**关键词:** 伦理主体;伦理实体;伦理生态

**中图分类号:** B82 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2023)06-0114-06

人性之“是”与“应当”的理论思考非常重要,同样重要的是把理论落实到经验领域的伦理实践。换言之,人性论的目的在于伦理实践:把人性的“是”与“应当”落实到社会生活与具体行为之中,使之成为观照现实问题与人类精神需求的充满生命活力的道德力量。质言之,人性实践论研究的问题是:人性的“是”与“应当”的实践关系。

这一问题可以分解为三个基本层面:伦理主体领域的实践、伦理实体领域的实践和伦理生态领域的实践。

在孟子那里,人性存在论、人性价值论和人性实践论共同构成其人性论体系。学术界比较重视孟子的人性存在论(人性的事实)与人性价值论(人性的价值)的研究和阐释(即关于孟子人性善的研究和阐释),而对孟子人性实践论的研究比较薄弱。

孟子人性实践论是伦理主体、伦理实体和伦理生态共同构成的三维伦理实践秩序。这是孟子人性论的重要组成部分,也是人们研究孟子人性论时容易忽视的三大领域。显而易见,如果不研究孟子人性实践论,就不能真正把握孟子人性论的完整内容。

比较而言,伦理主体领域的实践和伦理实体领域的实践是孟子所处时代的人性突出问题,伦理生态领域的实践并非当时的急迫问题,它只是到了现代才真正成为人类关注的重大伦理问题即生态伦理问题。因此,孟子关注的重点是伦理主体领域的实践和伦理实体领域的实践,对伦理生态领域的实践也具有一定程度的思考。

## 一、孟子的伦理主体论

伦理主体是秉持伦理法则和道德理念的自由存在者。伦理主体通常有三类:一是先天善的伦理主体;二是后天善的伦理主体;三是先天善恶、后天去恶向善的伦理主体。孟子的选择是第一类。

### 1. 孟子排除后天善和先天善恶、后天去恶向善的伦理主体

在孟子看来,人性之初是善的,恶的根源在于一部分人受外在影响失其本心或放其良心,即其善端(四心)的遮蔽、缺失或放弃,恶与人生而固有的人性善无关。后天善的伦理主体或后天去恶向善的伦

收稿日期:2023-02-21

基金项目:国家社会科学基金项目“人类命运共同体视角下应用伦理学的逻辑结构与实践功能研究”(18BZX124)。

作者简介:任丑,男,北京师范大学哲学国际中心教授(广东珠海 519087),西南大学国家治理学院教授、博士生导师(重庆 400715)。

理主体是不存在的。孟子说：“仁，人心也；义，人路也。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。”<sup>[1]</sup><sup>①</sup>伦理主体是先天善的，善的根源与后天环境或行为后果无关。恶是后天造成的先天善的缺失或丢失，寻求善心是先天主体的实践力量。不主动寻求善心，“放其心而不知求”，任其缺失，则是先天主体力量的脆弱或缺失所致。也就是说，伦理主体既无先天的恶，也无后天的善恶，仅仅具有纯粹先天的善。如此一来，也就不可能存在后天善的伦理主体，更不可能存在先天善恶、后天去恶向善的伦理主体。在孟子这里，后两类也就被排除了。就是说，孟子可能选择第一类。

## 2. 孟子选择先天善的伦理主体

先天善的伦理主体又可以分为两类：一是先天善且恶、后天去恶向善的伦理主体；二是先天善，后天去恶向善的伦理主体。

孟子选择后者，否定前者，因为对孟子而言，伦理主体的先天之善是其自身生而固有的伦理价值。问题是，人性既然是先天善的，为什么存在后天的恶？既然有恶的存在，向善如何可能？

第一，失去善心者应当求其放心。孟子认为，由于外在各种不良影响，人性可以失去其本心（善）。“虽存乎人者，其无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？”失去仁义，放其良心就是“失其本心”，只要伦理主体的“我”经过主观努力，就可以求其善心，“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也”，道德主体通过“求其放心”而复返本性、回归善心，进而保持善心、涵养善心。显而易见，“求其放心”的行动已经是后天的伦理主体的自我修养、自我磨炼的经验过程。或者说，伦理主体知道后天的恶与善，才能去除外在的恶，认可外在的善，进而达到内在的善。这是伦理主体的自我修养过程。如果没有外在经验与内在自我的结合，仅仅凭借先天的善心或良心，不可能辨别善恶，更不可能回归先天的善心。

第二，不因外在因素而“放其心”者即始终保持人性善的伦理主体应当通过养心、养气（正气、气节、勇气等）秉持本性之善。道德主体内求于己，“仁者如射，射者正己而后发；发而不中，不怨胜己者，反求诸己矣”。“心”是仁，“仁，人心也”。孟子说：“养心莫善于寡欲。”“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。”仁

义不是由外而得的，义集聚于心为“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”。“我善养吾浩然之气。”在孟子这里，道德主体可以通过存心、求放心、养性寡欲、内省反身、养气等途径达到去恶从善、扬善去恶的目的。其实，先天之善在道德主体保护善心、追求善心的后天努力中，不可避免地而后天的伦理经验融为一体。孟子说：“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。”由此看来，孟子的先天道德主体（四心、求放心等）转变为后天的伦理主体（五伦），还需要后天的经验规范和伦理实体的秩序作用。

其实，孟子也非常明确地承认并倡导经验的伦理教化。他说：“夏曰校，殷曰序，周曰庠，学则三代共之，皆所以明人伦也。人伦明于上，小民亲于下。有王者起，必来取法，是为王者师也。”孟子或许意识到，仅仅依靠主观的努力，而不探求客观伦理秩序的外在他律的作用，伦理主体就难以形成，道德主体也只是抽象的先天主体。不过，后天经验不仅是恶的因素之一，也是善的因素之一。善既根于人性，又来自后天经验的教化。孟子所谓先天固有的本性，既不是善，也不是恶，只是人的自然性。比较而言，其他动物的自然性不具有善恶的可能性，人的自然性则具有善恶的可能性。真正的善恶（善恶的现实性）源自后天经验的行为、判断与道德标准，且只能存在于后天的伦理实践之中。

为什么孟子不承认后天经验的善呢？在孟子那里，虽然人人可以为尧舜，但是，孟子又认为：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”孟子把庶民规定为失其本心者，把君子认定为存其本心者。显然，这是颠倒因果。其实应该颠倒过来说：“人之所以异于禽兽者几希，去之庶民，存之君子。”换言之，保持善心者是君子，失去善心者是庶民。即使如此修正，庶民依然是恶的主体。实际上，在孟子那里，庶民不可以为尧舜，只有君子才可以为尧舜。这样一来，庶民成为伦理主体的资格就被剥夺了。就是说，伦理主体可能是所有人（人人皆可为尧舜），实际上仅仅局限于极少数的圣人君子。

孟子伦理主体的先天善心与后天经验的矛盾蕴含着伦理实体与伦理主体的矛盾。这就为君子或圣人建构伦理实体提供了根据，也有意无意地为伦理主体（君子）取代伦理实体（主要是家庭、国家秩序）

埋下了种子。

## 二、孟子的伦理实体论

伦理实体是秉持伦理法则和道德理念的自由存在者的有秩序的理性联合体。伦理实体通常有三类:一是一个人自由的伦理实体;二是部分人自由的伦理实体;三是每个人自由或者所有人自由的伦理实体。

孟子否定后两类,选择第一类。

第一类,一个人自由的伦理实体,通常有三种类型:一个人(如君主等国家元首)以暴力治人的伦理实体;一个人(如君主等国家元首)以法律治人的伦理实体;一个人(如君主等国家元首)以仁德治人的伦理实体。

孟子明确地拒斥前两类,即一个人(如君主等国家元首)以暴力治人的伦理实体和一个人(如君主等国家元首)以法律治人的伦理实体,而坚定地选择第三类,即以仁德服人的伦理实体。

孟子拒斥以力服人,推崇以德服人。如果追求后天之利,就必须依靠暴力统治国家(霸道),也就是依靠自然法则的生理力量去争名夺利。在这种虚假的伦理实体中,后天经验的暴力与利密切相关(暴力占有或掠夺财富等),却与先天善的义尖锐对立(义限制暴力,暴力只有践踏义,才能占有或掠夺财富等)。因此,孟子极力否定依靠丛林法则的弱肉强食的霸道。孟子见梁惠王时坚定地表明了这一观点:“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。’”

人性善是先天可能的四心或善心,性恶只是因为外在影响而失四心或遮蔽四心(可称之为“恶心”)。人心为善,失去其心也就意味着国君失去其心,即国君失去人性之善而走向恶。因此“桀纣之失天下也,失其民也;失其民者,失其心也”。在此情况下,君臣互为敌对、互为仇恨,“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”。霸道暴政违背天下之道而遮蔽人性之善,导致仁义被暴力压制,善心丧失,恶心取代善占据主导地位。孟子认为:“以力假仁者霸,霸必有大国……以力服人者,非心服也,力不赡也。”暴政失去先天善的合法性、失去经验领域的仁义民心,以恶为法则,违背人性,不能令人心悦诚服,因此必然失去天下。

出于同样的理由,孟子也没有选择法家依赖法

律服人的伦理实体。从本质上看,法家依法治人的路径奠定在性恶论的基础上。法家的法律是国家暴力的一种典型形式,依法服人的伦理实体的本源依然是暴力(霸道),因此这也是孟子所要拒斥的。

孟子从先天性善出发,其伦理实体推行先天之善对应的仁政,“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”。在孟子这里,治理天下,只需在先天之善的范围内求其放心即可恢复本性,养其浩然之气即可保持善心。这种先天之善与后天的经验之利无关。对此,蔡元培认为性善说是孟子伦理思想的精髓。他说:“孟子之伦理说,亦推广为政治论。所谓有不忍人之心斯有不忍人之政。”<sup>[2]</sup>孟子认为,后天的利遮蔽先天之善,必须把仁义作为治国之本,把利排除在仁义之外。孟子说:“尧舜之道,不以仁政,不能平治天下。”“行仁政而王,莫之能御也。”如果悖逆仁政,必然失去人心进而失去天下。这是为什么呢?因为秉持仁道的仁政是人性善的根本诉求,推行霸道的暴政则是对人性善的悖逆。

孟子的伦理实体本质上等同于重仁义而鄙视利益的个体(君主)。孟子说:“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。”君主以德服人,推行仁政。“以德行仁者王,王不待大。汤以七十里,文王以百里。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。”在仁政的具体伦理关系中,臣民与君主都秉持善良之心,人同此心,心同此理,“君之视臣如手足,则臣视君如腹心”。君臣父子兄弟之间心怀仁义,鄙弃利益,臣民对君主心悅诚服,君主对臣民仁爱有加,臣民与君主心心相印,“然而不王者,未之有也”。既然如此,仁政只需圣人君子以仁义道德教化即可实现。

孟子描述他所推崇的伦理实体的理想状态是顺应天时、教化百姓。他说:“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。”这就是其王道仁政的理想国的大致状况。由此看来,在孟子这里,利益并不能完全抛弃。孟子的仁义只有借助理论实体领域的经验的利(食物、田地、衣服等)才能实现。没有经验的利,空洞的仁义无法在伦理实体中落实。因此,仁义落实到伦理实体就必然涉及经验之利,仁

义与利的矛盾在所难免。“何必曰利”在孟子这里出现了理论与实践、可能性与现实性的自相矛盾。

孟子认为在现实中秉持先天人性善者不可能是每个人,只能是一个或少数仁义之君或圣人。圣人注重教化稼穡,明确人伦,“舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也”。“后稷教民稼穡。树艺五谷。五谷熟而民人育。人之有道也,饱食、暖衣、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,长幼有序,朋友有信。”仁政必须落实到土地民生制度层面。“夫仁政,必自经界始。经界不正,井地不钧,谷禄不平。是故暴君污吏必慢其经界。经界既正,分田制禄可坐而定也。”伦理实体的价值取向(仁政)来自圣人,“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”。圣人一人决定天下的人伦标准与仁政的法则规范,因此,这种伦理实体只能是一个人自由的伦理实体,不可能是部分人自由的伦理实体,更不可能是每个人自由的伦理实体。

无论如何,孟子准确把握了伦理实体的关键问题——义与利的关系。对此,徐复观认为,孟子的政治思想(主要是其伦理实体思想),与他的性善说有不可分的关系,“他代表了在中国政治思想史中最高民主政治的精神,只缺乏民主制度的构想”<sup>[3]</sup>。实际上,没有民主制度的支撑,也就不能达成依靠制度维系伦理主体自由尊严的正义的伦理实体。

### 三、孟子的伦理生态论

虽然不能苛求孟子关注伦理生态问题,但这并不意味着不能研究孟子伦理生态的相关思想。表面看来,在孟子这里,先天的善与后天自然没有关系,人与后天自然的伦理生态似乎也无从谈起。但实际上,孟子伦理生态领域的人性实践涉及先天人性的形上问题:先天之善何以可能?这是孟子人性论更深层次的重要问题。只有基于此反思孟子人性思想,才可能较为完整地理解其人性论。

伦理生态与自然生态都是相对于人而言的。自然生态主要指外在环境所构成的生存系统,属于事实范畴的“是”。伦理生态则是把伦理精神法则理念等融入自然生态所构成的正当的善的自由生存系统,属于“应当”的价值范畴。在伦理生态问题上,孟子反对逆天而行,主张顺天应人,所谓“顺天者存,逆天者亡”。这一思想可以归纳为两个基本层

面:人与自然的伦理原则;天道与仁政的伦理原则。

#### 1. 人与自然的伦理原则

在日常活动中,孟子主张人与自然和谐共处的互惠原则。在人与自然并没有明显冲突的情况下,人们应当顺应自然而为,尊重农业规律,不违农时。孟子主张不要因为无知或其他原因危害自然,不要做揠苗助长之类的有害无益之事。孟子说:“宋人有闵其苗之不长而揠之者,芒芒然归,谓其人曰:‘今日病矣,予助苗长矣。’其子趋而往视之,苗则槁矣。天下之不助苗长者寡矣。以为无益而舍之者,不耘苗者也。助之长者,揠苗者也。非徒无益,而又害之。”揠苗助长直接危害了自然物,导致自然物的病害甚至死亡,由此最终危害人自己。因此,必须禁止任意悖逆自然或人为地危害自然的行为。

孟子并不反对圣人或君主有欣赏自然、享受自然的快乐,但是反对抛弃百姓而独自享受自然之乐。文献载孟子见梁惠王:“王立于沼上,顾鸿雁麋鹿,曰:‘贤者亦乐此乎?’孟子对曰:‘贤者而后乐此,不贤者虽有此,不乐也。诗云:‘经始灵台,经之营之,庶民攻之,不日成之。经始勿亟,庶民子来。王在灵囿,麋鹿攸伏,麋鹿濯濯,白鸟鹤鹤。王在灵沼,于物鱼跃。’文王以民力为台为沼,而民欢乐之,谓其台曰灵台,谓其沼曰灵沼,乐其有麋鹿鱼鳖。古之人与民偕乐,故能乐也。’”君子应当珍惜民力,爱护百姓,与民同乐,共享自然恩惠。如果离开了人民而独自享乐自然之乐,就会带来亡国之祸。孟子警告说:“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?”与民同乐只是达成圣人及其仁政的手段或途径,其根本目的则是为了维系圣人地位、推行仁政措施。这种思想更为明确、深刻地体现为当人与自然发生冲突时人优先于自然的基本原则。

在人与自然或其某一部分(如禽兽)发生冲突时,如何解决呢?比如,君子如何解决禽兽与不忍人之心的伦理问题?孟子认为:“君子之于禽兽也,见其生,不忍见其死;闻其声,不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”君子把先天善心推及禽兽,不忍伤害,却又不能或不愿阻止日常生活的“庖厨”。君子把这些事情交给小人去做,自己躲避之。那么,听不到禽兽的哀嚎,看不到禽兽的死亡,君子就可以心安理得地食其肉了么?如果人人都“远庖厨”,人类必将退回禽兽状态,因为正是烹饪技术使人类获得了成其为人的食物保障和身体、智力的营养来源。或许正是因此之故,面对人之生活与禽兽生命的矛盾冲

突,君子凭借其道德直觉并没有阻止或禁止“庖厨”,而是选择躲避以安慰自己的不忍之心。就是说,君子秉持的依然是人优先于自然(禽兽)的原则。

当人与自然发生激烈冲突之时,圣人应当毫无畏惧地顺应并征服自然,把人之生存放在优先地位。孟子说:“当尧之时,天下犹未平,洪水横流,泛滥于天下,草木畅茂,禽兽繁殖,五谷不登,禽兽逼人。兽蹄鸟迹之道,交于中国。尧独忧之,举舜而敷治焉。舜使益掌火,益烈山泽而焚之,禽兽逃匿。禹疏九河,濬济、漯而注诸海,决汝、汉,排淮、泗,而注之江,然后中国可得而食也。”圣人(尧舜禹)以人为目的,使自然服务于人,为人类生存提供存在环境。自然生态是服务天道、王道之仁政的手段,天道、王道则是自然生态的目的。

可见,孟子关于人与自然关系的实践律令是:一般情况下,秉持人与自然和谐共处的互惠原则;如果人与自然发生冲突,则秉持人优先于自然的原则。

## 2. 天道与仁政的伦理原则

孟子认为,天是凌驾于人和自然之上的最高根据。一方面,善源自先天的“四心”(四端):“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。”另一方面,“四心”(四端)的根据则是天道。合乎天道是善,悖逆天道则是恶,“顺天者存,逆天者亡”。也就是说,伦理实体与天道具有同一性。如果伦理实体奉行贤德原则,则政治清明、天下太平。相反,如果伦理实体与天道不具有同一性而是悖逆天道,推行弱肉强食的动物法则,则政治昏聩,祸乱频仍。所谓:“天下有道,小德役大德,小贤役大贤;天下无道,小役大,弱役强。斯二者,天也。”由此看来,善是人与天道的同一性,恶则是人与天道的悖逆。换言之,天道是善的形而上根据,悖逆天道则是恶的形而上根据。人人生而具有的先天的“四心”(四端)是天意的体现,这就为先天的人性善提供了形而上的根据,具有打通天人伦理关系的可能性。问题是,天道如何显现自身?

孟子先天人性论的根据表面上是天道,“天不言,以行与事示之而已矣”。天道实现自身善的途径是通过圣人及其仁政,天意实际上是圣人意志的形上根据,圣人意志则是天意的具体体现。黎民不饥不寒只是服务于王道和圣人,也只能来自圣人和王道的教化、规训与恩赐。王道与天道的目的并非黎民百姓,而是圣人君子。孟子“顺天者存,逆天者亡”的思想,归根结底服务于圣人、王道或仁政。这

也是其人性善具体到伦理实践的必然归宿。

值得肯定的是,孟子的天具有自然法思想的萌芽,它既对君主有警示、惩罚作用(如,亡其国),又要通过圣人君子彰显其天道仁义。然而,圣人君子只是天道的摹本,而非天道自身。所以,圣人君子不可能完全合乎天道。圣人之道只能最大限度地合乎天道,这就必然存在不同程度的悖逆天道。如此一来,圣人君子的道德权威(“人伦之至”)必定存在不同程度的瑕疵。即使仅仅有最低限度的瑕疵,也必然丧失万民绝对崇拜或完全信服的至善根据。所谓人性善、“四心”“四端”等只是天道的摹本,一旦进入伦理实践,圣人道德及其仁政就不可能完全合乎天道,只能程度不同地合乎天道。这同时意味着,圣人道德及其仁政也程度不同地悖逆天道。

孟子认为,人与非人(自然)的区别在于人有“四心”:“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。”“非人”不具有“四心”,不具有先天的善,也就不具备人性。这里的“非人”,不是具有天道的“天”,而是违背人道的人即禽兽一样的恶人(如孟子所认为的杨朱、墨子无君无父,是禽兽也),或天人之外的自然或自然物。表面看来,自然与道德似乎毫无联系,但实际上,正是道德世界观把自然与道德联系起来,“这种联系的基础既在于自然的与道德上的目的和活动彼此完全的莫不相干性和各自独立性,另一方面也在于意识到义务的唯一本质性和自然的完全不独立性及其本质性”<sup>[4]</sup>。先天的善是自然进化(进化出人)与后天伦理习俗(仁义礼智)的协调(如经过孟子的抽象概括)而具有的伦理价值。孟子设想的人与自然关系的处理以及相应的伦理教化,都是经验领域的王道仁政路径的伦理实践。从经验的角度看,人道优先于自然。“天时不如地利,地利不如人和。三里之城,七里之郭,环而攻之而不胜。夫环而攻之,必有得天时者矣;然而不胜者,是天时不如地利也。城非不高也,池非不深也,兵革非不坚利也,米粟非不多也,委而去之,是地利不如人和也。故曰:域民不以封疆之界,固国不以山溪之险,威天下不以兵革之利。得道者多助,失道者寡助。”也就是说,人性论必须有经验领域的伦理实践才可能是合乎人性的理论。“人和”是合乎天道的人道即善心(四心)之道的显现,不是悖逆天道的非人道即恶心(非四心)之道的显现。

可见,孟子伦理生态实践律令是:一般情况下,天道与人道遵循和谐共处的互惠原则;如果二者发

生冲突,则秉持天道优先于人道、人道优先于自然的伦理原则。

孟子人性实践论既有其生命力与合理之处,亦有其自身缺陷与不足,与当下的伦理实践问题(如自由、平等、民主、法治等)也存在着尖锐的理念冲突。只有注入当代伦理文明的全新要素,孟子的人性实践论才能与当今世界的伦理实践实现深度融合。这个问题的讨论已超出本文范围,需另文专论。

## 结 语

孟子的人性实践论是由伦理主体、伦理实体和伦理生态共同构成的伦理秩序。孟子既注重伦理主体的能动自律与伦理实体的他律,又强调伦理生态领域中自律与他律的结合。在孟子那里,伦理主体保持先天善心,如果伦理主体失去善心,则求其放心,以返回善之本性。伦理主体的社会联系所构成的伦理实体(主要指国家)的使命是践行仁政等他律的伦理途径,以便维系伦理主体的道德自律,追求民心向善、政通人和。伦理生态应当秉持伦理主体(善心、良心)、伦理实体(仁政)与自然和谐共处的互惠原则。如果发生冲突,则秉持伦理主体、伦理实体优先于自然的原则。

孟子人性实践论是中华优秀传统伦理文化的典

范之一。尽管孟子所处的轴心时代与当下世界具有天壤之别,但是,孟子人性实践论依然广泛深刻地影响着中华民族乃至世界人民的伦理生活。这是因为孟子人性实践论涉及伦理实践的人性根据,关乎伦理主体、伦理实体和伦理生态三维伦理实践的普遍意义和基本框架,与当今世界的伦理实践(如人性尊严、社会秩序、生态平衡等)存在着一定程度的关联,具有重要的时代价值。因此,我们要系统把握孟子人性实践论的逻辑结构与实践功能,深入挖掘其在中华民族的伦理生活事件和现实活动中的生命力量,弘扬中华优秀传统伦理实践精神,推进中国特色、中国风格、中国气派的伦理实践建设。

### 注释

①本文涉及《孟子》的相关参考文献皆出自《四书五经》,线装书局,2008年版。下文不再一一标注。

### 参考文献

- [1] 四书五经[M].北京:线装书局,2008.
- [2] 高平叔.蔡元培全集:第2卷[M].北京:中华书局,1984:21.
- [3] 李维武.徐复观文集:第3卷[M].武汉:湖北人民出版社,2002:172.
- [4] 黑格尔.精神现象学[M].邓晓芒,译.北京:人民出版社,2017:364.

## On Mencius' Practical Theory of Human Nature

Ren Chou

**Abstract:** Mencius' theory of human practice is a three-dimensional order of ethical practice jointly constituted by ethical subject practice, ethical entity practice and ethical ecological practice. For Mencius, an ethical subject keeps an innate good heart, and if the ethical subject loses the good heart, it should be restored to its good nature by cultivating goodness through finding the lost "original heart". The mission of an ethical entity is to implement benevolent government to win the hearts of its people; an ethical ecology adheres to the reciprocal principle of harmonious coexistence of human beings, benevolent policies and nature. If there is confrontation among them, the principle to be upheld is that human beings and benevolent policies take precedence over nature. Mencius' practical theory of human nature has both its vitality and defects. Therefore, Mencius' practical theory of human nature needs to be infused with some new elements of contemporary civilization.

**Key words:** ethical subject; ethical entity; ethical ecology

责任编辑:思 齐